

جلجامش
علاء شحات

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعميق والبحث والتحليل
مواضيع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

بإسلام

الصفحة الممطرة من الأدب والكاتب والعلماء

هديتي للصديق علي المدين

المجلد الأول

دار الرشاد الجديدة

مقدمة

الأصول جميعاً ، ثم إنها تُقدم له زبدة المعارف الإنسانية التي لا غنى عنها في تكوين المثقف الذي يعيش في القرن العشرين .

وقد لاحظت المؤسسة أن جميع هذه السلاسل الغربية تكاد تهمل كل الإهمال أمهات الكتب العربية التي أثرت في حضارة الإنسانية أثراً لا يُنكر ، كما أن بعضها قد عمد إلى تلخيص أمهات الكتب العالمية تلخيصاً مُخلاً في إيجازه ، ولم يدرسها الدراسة المستوعبة ، ولم يترجم لكتابتها الترجمة التي تقوم على الدرس والتحليل في إيجاز غير مُخل .

لذلك كله حرصت المؤسسة على أن تستدرك في السلسلة التي تصدرها مافات هذه المجموعات ، فانتقت طائفةً من أمهات الكتب العربية التي أثرت في الحضارة الإنسانية ، ونخست كل كتاب من الكتب العالمية الخالدة عربية وأجنبية ، بفصل يبدأ بترجمة موجزة مستوعبة لصاحب الكتاب ، مع عرض سريع لكتبه الأخرى ، ثم يلي ذلك تلخيص دارس للكتاب المختار وتحليل لمادته وبيان مكانته ، وإيراد شواهد منه تدل على أسلوب الكاتب وطريقته في التفكير . ولم تهمل في هذا السبيل أيضاً الكتب التي لا يعرف مؤلفها مثل ألف ليلة وليلة والأساطير والقصص الشعبية وما إلى ذلك .

تظهر في الغرب من حين إلى حين مجموعات وسلاسل كثيرة مختلفة المنهج تدرس روائع الكتب العالمية التي أثرت في الحضارة وتلخصها ، كما تُترجم لكتابتها في إيجاز ، وتعرض من هذه الكتب نماذج مختارة تساعد على فهمها وتبين خصائصها .

ولم تخضع هذه المجموعات لترتيب تاريخي ، أو منهج تصنيفي ، ذلك أن أذواق القراء وميولهم تختلف ، فما يُثير خيال قارئ قد لا يثير خيال آخر ، ومن ثم لم يُراع فيها إلا أن يصدر كل عدد منها حاوياً لألوان مختلفة من المعرفة الإنسانية .

وقد عمدت فائدة هذه المجموعات ، إذ وجد فيها جمهور المثقفين تعريفاً لأهم الكتب والكتّاب يُغريهم بقراءة الأصول ، وأتاحت الفرصة لأصحاب المشاغل الجمة الذين لا يتسع وقتهم لقراءة المئات من أمهات الكتب ، أن يلموا بها إلماماً جيداً ، وأسعفت ذاكرة قارئ الأصول على تذكر ما وعى منها ودرس .

وإذا كانت حاجة القراء الغربيين إلى مثل هذه المجموعات كبيرة فإن حاجة القارئ العربي إليها أكبر وألزم ، ذلك أن هذا القارئ لم تيسر له بعد ما تيسر للقارئ الغربي من ترجمة أمينة لتلك

وقد اختارت المؤسسة لكتابة هذه الفصول طائفة من صفوف الكتاب والأدباء والعلماء وأساتذة الجامعات والمتخصصين . وراعت أن تيسر اقتناءها على جمهور القراء .. فجعلتها في أعداد يظهر منها عدد كل شهر . على أن تجمع الفصول كلها في خمسة مجلدات أو نحوها .

وإني إذ أقدم سلسلة « تراث الإنسانية » إلى القراء العرب أشكر الأساتذة الأجلاء عباس محمود العقاد . والدكتور عبد الحليم منتصر . والدكتور زكي نجيب محمود . والأستاذ على أدهم على معاونتهم الصادقة للمؤسسة في الإشراف على تحريرها . كما أشكر كتابنا الأعلاء الذين أسهموا في هذه السلسلة

على الفصول القيمة التي كتبوها . وأرجو أن يكون هذا الجهد كله حافظاً إلى ترجمة أصول هذه الأمهات الأجنبية الخالدة إلى لغتنا العربية الخيصة فتضم إلى تراثها الخالد تراث الإنسانية جمعاء . وأن يكون باعثاً لقراء العربية على العناية بأصول تراثهم العربي التليد فيقبلوا على جمعه وتحقيقه ونشره على أوسع نطاق .

والله الموفق إلى ما فيه الخير .

وزير الثقافة والإرشاد القومي

عبد الباقى صالح



أبو الطيب المتنبي

بقلم

الأستاذ عباس محمد العقاد

طوى الجزيرة ، حتى جاعني ، نبأ
فرعت فيه بآمالى إلى الكذب
حتى إذا لم يدع لى صدقه أملا
شرقت بالدمع حتى كاد يشرق بي

فكيف السبيل إلى إخال ذكره ؟ قلت : القدر
لا يغالب ، والرجل ذو حظ من إشاعة الذكر ،
واشتهار الاسم . فالأولى ألا تشغل فكرك بهذا الأمر .

وليس الأمر للحظ ، كما قال صاحب « ابن
العميد » فإن أسبابه غير خفية في عصر الرجل وفي
كفايته لتلك الشهرة . ولقد كان عصره عصر التمام
للثقافة العباسية ، وعصر التطلع من المتأخرين إلى مجارة
الأولين ، وعصر الغيرة العربية بعد غلبة الأعاجم على
دولتها في أواسط الدولة العباسية ، وكان تصدع الدولة ،
وتعدد الأمراء على بلادها سبباً من أسباب التنافس بين
أولئك الأمراء ، على ارتفاع الذم واستحقاق المحمدة
ونباهة الشأن . فكان سعى الأمراء إلى اكتساب مديح
الشاعر المشهور أشد من سعى الشعراء إلى اكتساب
جوائز المدوحين . وارتضى هؤلاء الأمراء من هذا
الشاعر ما لم يكن يرتضيه مددوح من مادم ، في زمانه

عكس الشعر الأشهر في اللغة العربية ، لم يبلغ أحد
من شعرائها مبلغه من الشهرة في حياته ولا بعد مماته .
شاع ديوانه - وهو بئيد الحياة - بين أرجاء الدولة
الاسلامية من أقصى المشرق في فارس إلى أقصى
المغرب في الأندلس ، واحتفل أئمة اللغة بدرسه وتفسيره
وتصحيح الأقوال في نقده ، فلم يهمله مشتغل بالشعر
من كبار النحاة واللغويين ، منذ القرن الرابع إلى هذا
العصر الأخير ، وأقبل الناس على حفظ شعره وروايته
إقبالهم الذي لا سلطان عليه للولاة ولا للمحكّمين في
الأدب من العلماء والنقاد . فكان « ابن العميد » . وهو
أديب ذو ولاية ، ينقم عليه هذه الشهرة . ويشكو ضعف
الحيلة في إخال ذكره ، والغضب من قدره . قال بعض
صحبه :

« دخلت عليه يوماً فوجدته واجماً ، وكانت قد
ماتت أخته عن قريب ، فظننته واجداً لأجلها . فقلت :
لا يحزن الله الوزير ، فما الخبر ؟ قال : إنه ليغيظني
أمر هذا « المتنبي » واجتهادى في أن أخمل ذكره ، وقد
ورد على نيف وستون كتاباً في التعزية ما منها إلا وقد
صدر بقوله :

ولا قبل زمانه . وقيل إن الأمير « طاهر بن الحسين » أقامه في مكانه ، وجلس بين يديه ليستمع إلى مدحه فيه ، وكان أكبر ما يخشاه الأمير منهم أن يتخطاه الشاعر فلا يقصد إليه ، ولا يمدحه كما مدح أنداده ، فقصدوه بالدعوة قبل أن يقصدهم بالمديح .

ولكن سبباً واحداً كان له نصيب في شهرة أبي الطيب ، لم يكن لسبب آخر ، هو الطبع العربي الذي أعانه على تمثيل أبناء قومه كما نقول في مصطلح العصر الحديث ، فإنه عبر عن ذلك الطبع العربي أصدق التعبير في زمن « التنبيه والحساسية القومية » وجاء تعبيره عن عالمه ، حيث يشيع التعبير وتتجاوب أصداؤه في النفوس والحواطر قبل الألسنة والأقلام ، لأنه كان يعبر عن العبقرية العربية في معترك الحياة العملية ، وهو جانب من حياة الأمة أقرب إلى الحسن وأدعى إلى السيرة بين أبنائها من كل جانب آخر تنطوي عليه عبقريتها ، فقد كان البحترى والمعري عربيين يمثلان تلك العبقرية أحسن التمثيل ، هذا في جانب الذوق الفني وهذا في جانب الفكر والتأمل ، ولكنهما جانبان لا يحيطان بحياة أبناء الأمة كما يحيط بها جانب الحكمة العملية أوجانب الواقع الذي يشترك فيه الشاعر بحسه وخلقه وفكره ، وتلاقى فيه مع كل مشارك له من أبناء قومه . في سليقته ومنطق عقله ولسانه .

وقد أعينت السليقة في « المتنبي » بمدد واف من التعلم والصناعة . فكان أوسع الشعراء في زمانه معرفةً باللغة وآدابها ، وبالثقافة الأجنبية التي انتقلت إليها ، وروى عن أبي عليّ الفارسيّ علامة اللغة في زمانه أنه سأله : كم لنا من الجموع على وزن فيعلّى ؟ فقال « المتنبي » على الأثر : حجبّلى وظربّلى .. قال أبو عليّ : فطالعت كتب اللغة ثلاث ليال علىّ أجدهذين الجمعين ثالثاً فلم أجده ... وقيل إنه كان يحفظ ديوانى « أبي تمام » و « البحترى » وإنه جمع شعر ابن الرومي

كله ، وجمع غيره من شعر النوايغ المهملين المتقدمين على زمانه ، وأضاف إلى علمه باللغة علماً بالفلسفة وأقوال المتكلمين والمعتزلة كما يظهر من معانيها المتفرقة في قصائده الكثيرة . وروى « البغدادى » صاحب « خزانة الأدب » أنه كان في صغره يتردد على رجل يكنى « أبا الفضل » بالكوفة « من المتفلسفة هوّسه وأضله .. » .

وبولغ في قدرته على الحفظ ، كما بولغ في قدرة « المعري » و « أبي تمام » ، فروى « أبو الحسن العلوّى » عن ورّاق كان يجلس إليه « المتنبي » قال : « مارأيت أحفظ من هذا الفتى » ابن عبّدان . قلت له : وكيف فقال : كان اليوم عندي ، وقد أحضر رجل كتاباً من كتب « الأصمعي » في نحو ثلاثين ورقة ليبيعه ، قال : فأخذ ينظر فيه طويلاً . فقال الرجل : يا هذا أريد بيعه . وقد قطعني عن ذلك ، فإن كنت تريد حفظه في هذه المدة فبيعه ! فقال : وإن كنت حفظته فإلى عليك ؟ قال : أهب لك الكتاب . قال : فأخذت الدفتر من يده فأقبل يتلوه علىّ إلى آخره ، ثم استلبه فجعله في كمه ، فعلق به صاحبه وطالبه بالثمن ، فقال : ما إلى ذلك سبيل ، قد وهبته لي ... فقلنا : أنت شرطت على نفسك هذا للغلام ، فتركه .. » .

فإذا سمحنا للمبالغة بحصتها المعهودة في أمثال هذه الروايات ، فما يبقى من صفة القدرة النادرة على الحفظ كافٍ للتعريف بسعة محصوله من اللغة والعلم ، في حياة لم يفرغ فيها من المطالعة ، ولم يفارق فيها كتبه ودفاتره في حله وترحاله .

فالشعر في ديوان هذا العبقرى المطبوع هو شعر السليقة يعينه التعلم في ذهن متوقد يفتتح لكل ما حوله من دنيا الناس أو دنيا الطبيعة ، وقد يتناول الشعراء غيره بعض صور الطبيعة أو صور الحياة على السماع

تهويلاً بالأوصاف المتواترة التي لا تدل على شعور صحيح بتلك الصور ، ولا على علم دقيق بما لها من خصائص التكوين وملامح الطباع ، وكذلك كان يجري ذكر الأسد والنسر في أقوال الشعراء وسائر المتحدثين عنها كأنها « قوى هائلة » لا حدود لمبالغات التهويل فيها ، ولكن هذه الصور وما عداها من ظواهر الحياة لم ترد قط في « ديوان المتنبي » إلا علمنا من تصويرها أنها مستمدة من وحي المشاهدة وشعور السليقة الواعية ، يصفها كأنها معروضة في درس من دروس التاريخ الطبيعي التي تعرفنا بالأحياء ، كما تتميز بفصائلها وعاداتها وخصائص تكوينها . فالأسد من حيوانات الليل التي تفرس لنفسها ، ولا تأكل من فرائس غيرها :

ومَن تكن الأسدُ الضواري جدوده

يكنُ ليله صباحاً ومطعمه غصناً

والنَّسر هو النسر ، بغير التباس بينه وبين العقاب ، كما يلبس كثيراً في أقوال الشعراء والمتحدثين :

تفدى أتمُّ الطير عمراً سلاحه

نورُ الفلا أحداثُها والقشاعُ

وما ضرَّها خلقٌ بغير مخالب

وقد خلقت أسيافه والقوائمُ

وهذه مراقبة العين البصيرة والطبيعة الواعية لهذا الطائر بجملة عاداته في صيده وطعامه وفي حداته وهرمه ، وفي اجتماعه وافتراقه حول الجثث التي تتخلف له ، ولا يعمل في إزهاقها بمخلبه وطاقه بدنه .

ولقد كان الشاعر صادقاً لفطرته كصدقه لمشاهد الحياة والطبيعة من حوله . فشعره في جملته هو شعر الجلد والطموح والإقدام ، ورياضة النفس على سمت طلاب العظام ، وعشاق الجهد والرياسة ، وقد يعرف المزح ولكنه مزح الساخر المترفع كقوله في

صباه متهكماً على صائدي الجرذ « المستغير » :

وأَيْكَمَا كان من خلفه

فإن به عَصَّةٌ في الذَّنْبِ

أو كقوله للشاعر الذي مدح الأمير بقصيدة من نظمته في منامه :

قد سمعنا ما قلتَ في الأحلام

وأُثلِّناكَ بِدَرَّةٍ في المنام

أو كقوله في « ابن كروّس » :

ويا بن كروّسِ يا نصفَ أعمى

وإنْ تَفْخَرْ فيا نصفَ البصيرِ

وربما عرّف الغزل ، ولكنه غزل المنعم بحبه فيراه نعم الجزاء لمن ينعم عليه بحسنه :

وصليّنا نصليكَ في هذه الدُّرِّ

يا فإنَّ المُقامَ فيها قليلُ

أما الخمر والقصف والحجون فما له وما لها ؟ كما قال :

يَشْغَلُنِي عنها وعن غيرها

تَوَطَّيْنِي النفسَ ليومِ الطَّعَانِ

ولا يعسر على الناقد أن يستخرج من ديوانه مذهباً كاملاً في « فلسفة القوة » كذهب « نيتشه » في أصوله وتفصيلاته ، لم يجمعه مذهباً منسقاً مترابط الأجزاء كمذاهب فلاسفة القوة من بعده ، ولكن الشاعر المطبوع على الإيمان بعقيدة القوة هو أصلح المراجع لمن يطلب الشواهد من أولئك الفلاسفة المشتغلين بالتنسيق والتفسير .

ومن صدق الطبع فيه أن خليقة الكبرياء عنده لم تسلم من شطط العبقرية في جماحها واندفاعها إلى الطرفين ، فقد رويت عنه أخبار تمُّ على فرط البخل ، وأخرى تمُّ على فرط التهور ، وقلة الاكتراث لخصومه في مواقف الخطر على الحياة ، فإذا سمحنا لهذه الأخبار بحصتها من مبالغة الحساد ، وافتراء

الأعداء فالقليل - أو الكثير - الذى يبقى منها غير مستغرب فى أطوار العباقرة من كل طراز وفى كل قبيل .

وعيوب شعره التى أحصيت عليه هى أيضاً من عيوب الطبع الذى يغلب فى النفس على صقل الصناعة وتقليم المسجّل . فإن شعر الصنعة هو أسلم الأشعار من آفات النقص فى الصقل والتهذيب ، ولن يكون الشعر المطبوع إلا كما قال ابن الرومى معتذراً من عيوب شعره :

قولاً لمن عاب شعير مادحيه

أما ترى كيف ركب الشجر ؟

ركب فيه اللحاء والخشب إلا

يابس . والشوك دونه الثمر

وكان أولى بأن يهذب ما

يخلق رب الأرباب . لا البشر

وقد عيب عليه المبالغة والتحويل فى كثير من مدحه وفخره . وعيب عليه الوقع بالتصغير فى بعض هجوه . ومنه :

أذم إلى هذا الزمان أهيلته

فأعلمهم قدّم وأحزّمهم وغد

ومنه :

أفى كل يوم تحت ضبى شويعر

ضعيف يقاوينى ، قصير يطاول

ومنه :

أخذت بملججه فرأيت خوا

مقالى للأحيى يا لئيم

ومنه :

نوبية لم تدر أن بديتها

ثري دون الناس يعبد فى مصر

وعيب عليه التعقيد والتكرار . كما فى قوله :

جفخت وهم لا يجفخون بها بهم

شيم على الحسب الأغر دلائل

وعيب عليه الإكثار من اسم الإشارة « ذا » فى

عشرات من الأبيات . كقوله فى الأبيات التالية من

قصيدة واحدة :

أذا الغصن أم ذا الدعص أم أنت فتنة

وذياً الذى قبلته البرق أم تغبر

لسانى وعينى والفؤاد وهمتى

أودّ الآواتى ذا اسمها منك والشطر

وما أنا وحدى قلت ذا الشعر كله

ولكن شعري فيك من نفسه شعر

وماذا الذى فيه من الحسن رونقاً

ولكن بدا فى وجهه نحوك البش

وعيب عليه مخالفة السماع فى بعض الجموع

كجمع دار على أدور . فى قوله :

أحبته وأخوى وأدوره

وكل حب صباية وواله

وجمع كئوب على أكؤوب فى قوله :

لأحبتى أن يملوا بالصافيات الأكوبا

وجمع أرض على أروض فى قوله :

أروض الناس من تررب وخوف

وأرض أبى شجاع من أمان

ويبدو لنا أن طبيعة الكبرياء فى « أبى الطيب »

كان لها شأنها فى أسلوب تكبيره وتصغيره كمن ينظر

إلى الدنيا من طرفي معجهر يبالغ أحدهما مكبراً .

ويبالغ الآخر مصغراً . كلما مضى فى المبالغة مع

الفخر من ناحية والاستخفاف من ناحية أخرى .

وربما كان لهذه الكبرياء شأنها كذلك مع اسم الإشارة

المقتضب كأنه إشارة بظهر اليد من الترفع فى أنفة

واستعلاء ، .. أما استخدام الغريب ومخالفة السماع ،
ففى سعة علم الرجل بغرائب اللغة وقواعد القياس
تفسير كاف لإساعة أذنه ، لا تسيعه الآذان التى لم
تعود سماع تلك الغرائب . وعلمه بالقياس خليف
أن يجترئه على مخالفة السماع استناداً إلى القاعدة فى
بعض الأوزان . وما عدا ذلك من عثرات الطبع
فيشأنه هنا كشأن القشر والشوك والخشب فى بواسق
الأشجار . يكفر عنها الثمر الشهى والظل الوارف
والشأو الرفيع .

ويظهر أن النظر من طرفين المتقابلين كان قسمة
أبى الطيب من أهل زمانه كما كان قسمتهم منه ، بل
قسمة جميع الأشياء من نظره إليها فى حالتى غضبه
وبرضاه ، فقد تنازع الناس أمره حتى تباعدت شقة
الخلاف بين المعجبين به والمنكرين عليه ، فنأجج
به رفعه إلى الذروة التى لا ذروة فوقها ، ومن أنكر
عليه جرّده من كل فضل ، ورجع بكل مزية من
مزاياه التى لا تنكر إلى الشعراء أو الحكماء من قبله ،
ولجّ هؤلاء المنكرون فى تصغير نسبه كما لجوا فى
تصغير أدبه ، فدعوه « ابن السقاء » وقال قائلهم :
أى فضل لشاعر يطلب الفضل

ل من الناس بسكرة وعشياً
عاش حيناً يبيع فى الكوفة الما

ء وحيناً يبيع ماء المديحياً
والرجل لم يفخر قط بنسبه . بل ردّد غير مرة
كلاماً صريحاً فى معنى قوله :

لا بقومى شرفْتُ بل شرفوا نى
وبنفسى فخرْتُ لا بمجدودى

ولكن غلّو حاسديه فى تصغير نسبه ظاهر من
تسمية أبيه بـ « السقاء » لأن له جملاً كان يحمل الماء
عليه إلى المدينة ، ولا عار بالسقاية على عامل كادح
لرزقه ، ولكن الذى يسمّى مورد الماء إلى محلة قومه

سقاء بكشف عن شهوة للتحقير لا بسلم من مدبر
شركة الماء فى مدينة من المدن على « حفة الحساد
والمغضين !

والذى روى عن أبيه . أنه كان رجلاً كريماً .
يحسن القيام على تربية ابنه . ويدفع به إلى استلذه
عصره . وأطراف المادية من حوله . لتقوم حسنه .
وتهدب فكره .

ويقول الثعالبى فى تلميحته : ذكرى برواة
أنه ولد بالكوفة فى كندة سنة ثلاث وثلاثمئة .
وأن أباه سافر به إلى بلاد الشام . فلم يزل ينقله
من باديتها إلى حضرها . ومن مديرتها إلى مديرتها .
ويسلمه إلى المكاتب . ويردّده فى القبائل . ومخايده
نواطق الحسنى عنه . وضوا من الشجح فيه . حتى
توفى أبوه ، وقد ترعرع أبو الطيب . وشعر وبرع «
والمشهور من نسبه أنه هو : أحمد بن الحسين
ابن مرة بن عبد الجبار الجعفى الكندى سنة إلى محلة
كندة بالكوفة .

والموفق عليه : أنه كان من المبكرين فى سوغه .
فقد مات وهو فى الخامسة بعد أن ملأ الدنيا شهرة
وشعراً زهاء ربع قرن من عتقوان صباه إلى يوم
مصرعه . وقيل : إنه آلس من نفسه قدرة يطمح
بها إلى دعوى النبوة وهو فى نحو العشرين . ولا يبعد
أن يكون الرجل قد فعلها فى دفعة من دفعات الصب
والغرور . لأنه نشأ فى عصر المغامرات فى طلب
الرياسة ديناً ودنيا . وشهد بعينه من الفتن الدينية
على عهد القرامطة ما يوسوس للطامع على غراره
بتجربة حظه فى إحدى مغامراتها . واختلطت فى زمانه
دعوة الباطنية بدعوة القرامطة . وكان يزعم الزاعمون
أن هؤلاء يدينون بـ « بالمانوية » أى بالأصلين النور
والظلمة ، وهى النحلة القديمة التى ذكرها المتنبي فى
شعره . ولعله لقي أناساً من أتباعها من المحوس فى

الكوفة . لقربها من البلاد الفارسية . وسمع من
أسرار الفلسفة ما « هوسه » وأضله كما قال بعض
مؤرخيه فيما تقدم . ثم ذهب صدمة التجارب بغواية
هذه « الهوسة » الصيبانية . وتركت بعدها « هوسه »
التي لم تفارقه بطلب الرياسة من طريق الولاية . فإن
كانت هذه الغواية أمراً لا يستبعد من الرجل في دفعة
صباه وغروره . فلنذكر كذلك أن افتراءها غير
بعيد على خصومه . وأن العلامة ابن جينى ربما كان
قد ذكر الصواب حين قال : إنه لقب بالمتنبى بقوله :
أنا في أمة تداركها الله

هـ « غريب » كصالح » في « ثمود »

ما مقامى بأرض نخلة إلا

كمقام « المسيح » بين اليهود

ومجمل تاريخ أبي الطيب بعد ما نسب إليه من
دعوى النبوة : أنه لحق بالأمير العربي التغلبي « أبي الحسن
على الملقب بسيف الدولة » أمير الدولة الحمدانية .
ولم يزل مصاحباً له في حله وترحاله وحربه وسلمه .
حتى وقعت الواقعة بينه وبين « ابن خالويه » فضربه
هذا بمفتاح في يده . ولم ينصفه « سيف الدولة » لأنه
كان ينقم عليه ترفعه وتعاليه عن موالاته بالمدائح .
بعد طول مكثه في صحبته . ففارق حلب (سنة

ست وأربعين وثلاثمائة) واستجاب لدعوة « كافور
الإخشيدى » بمصر طمعاً في ولاية من ولاياتها . قبل
إنه كان على وعد من « كافور » بإسنادها إليه بعد
وفوده عليه . ثم أخلفه الوعد . فخرج من مصر
(سنة خمسين وثلاثمائة) وبالغ في هجائه . ثم قصد إلى
« عضد الدولة بن بويه » بفارس فأجزل عطيته .
ثم أراد العودة إلى موطنه الكوفة بعد إلمامه بزيارة
بغداد . فاجتاز بأرض « فاتك » بن أبي جهل « الذي
كان قد هجاه . وأفحش في هجائه . فلقبه هذا
بعضابه من « بنى ضبة » قاتلوه وقتلهم قتلاً شديداً
حتى ساخت به قوائم فرسه . فتمسكوا منه فقتلوه .
وتركوا جثته بالعراء . وانقضت بذلك آماله في مجد
عصره وأرفعها . حضيض إلى جانب الذروة التي تمهدت
له من مجد العصور . ورثاه أكثر من شاعر من كبار
معاصريه . أبلغهم « أبو القاسم المظفر » الذي قال فيه

.. رأى الناس ثنائى المتبى

أى ثان يرمى ليكر الزمان !

كان من نفسه الكبيرة في جية

ش وفي كبرياء ذى سلطان

هو في شعره نبى ولكن

ظهرت معجزاته في المعاني

حطامش
عبد الله بن عبد الله

المختار من شعر أبي الطيب المتنبي

ويقول في المديح أيضاً :
 فأجرك الإله على عليل
 بعثت إلى « المسيح » به طيباً
 ويمدح آخر فيقول :
 لو كان لفظك فيهم ما أنزل الـ
 -فرقان والتوراة والإنجيل-
 ويقول في الشكوى :
 ما مقامى بأرض نخلة إلا
 كمقام « المسيح » بين « اليهود »
 أنا في أمة تداركها الله
 « غريبك » صالح « في » ثمود
 ويقول واصفاً :
 ملاعب جنة لو سار فيها
 « سليمان » لسار بترجمان
 ويقول راثياً :
 خرجوا به ، ولكل باك خلفه
 صعدات « موسى » يوم ذلك الطور
 ويقول مادحاً :
 أنى يكون ، أبا البرية ، آدم
 وأبوك ، والثقلان أنت ، محمد
 ويقول مستعظفاً :
 فلا تسمعن من الكاشحين
 ولا تعبان بعجل « اليهود »
 ويقول متغزلاً :
 يرشتمن من فى قبيلات
 هرأ أحلى فيه من التوحيد

في هذا القسم المخصص لديوان الشاعر نتحرى في الاختيار تقديم شعر الشواهد الذى يفسر لنا أخبار حياته ، ويدل على مبلغ الأصالة فى تفكيره الذى يستوحيه من مزاجه ومن ثقافته بدافع من طبعه . وتلك هى الشواهد التى يصح أن نخرج منها بفلسفة الشاعر فى مسائل الحكمة والخلق . وذوق التعبير والبيان . ويتطوى فيها كل شعر مطبوع له ، ولو كان من أغراض المديح والتخلص ، التى تحسب من عرض القول ونوافل النظم . وهى لا تخلو فى كل شاعر مطبوع من دلالة على سليقته وأصالة فكره وشعوره .

ولم يكن المتنبي منفرداً بين كبار شعراء العربية بثقافته الدينية أو باطلاعه على قصص الأنبياء وأخبار الدعوات والمذاهب المعتقدة أو غير المعتقدة . فربما كان منهم من يعلم علمه بها أو يزيد عليه ، ولكنهم - جميعاً - لم يكن منهم واحد تسبق أسماء الأنبياء والدعاة إلى خاطره وهو ينظم قصائده ، كما سبقت هذه الأسماء إلى خاطر المتنبي فى جميع أغراضه . ولولم تكن لها صلة بالبحث فى العقيدة أو الدين .

فهو يقول فى قصيدة من شعر المديح :
 لو كان ذو القرنين أعمل رأيه
 لمتأ رأى الظلمات صرناً شمساً
 أو كان صادف رأس « عازر » سيفه
 فى يوم معركة لأعبا « عيسى »
 أو كان لج البحر مثل يمينه
 ما انشق حتى جاز فيه « موسى »
 ويمدح أيضاً فيقول :
 وكأتما « عيسى ابن مريم » ذكره
 وكان « عازر » شخصه المقبور

ويشير إلى قصة حاتم « سليمان » الذي ضاع
وتفقدته صاحبه أربعين يوماً ، ليقول إنه يزيد على
تلك الأربعين ، إذ يتفق عدد سكان الأطلال تفقد
الشحيح :

بليت بدى الأطلال إن لم أقف -
وقوف شحيح ضاع في التراب خاتمته
وبذكر دعوة « مانيي الخوسي » إذ يقول متعزلاً
وكم لظلام الليل عندي من يدي
نحبر أن « المانوية » تكذب
وهو ليهج بذكر النبوات والدعوات يدل على
اشتغال دائم بها . وليس قصاراه أن يدل على
نحرد العلم بها كما علم بها غيره من الشعراء .
وفي شعره ما يدل على إحاطة بمذاهب الفلسفة
التي تنكر العقيدة على كل وجهة من وجهاتها في
إجهاذه . فقد جمعها بقوله هاجياً « لكافور »
في حجة بوذي القلوب -
من دينه الشك والتعطيل والقدم

إذا كان الفلاسفة المذكرون لا يخرجون عن
مذهب من هذه المذاهب الثلاثة : وهي الشوكية .
والإخاد . والقول بقدم العالم بغير حاجة إلى فاعل .
وإن لم ينكروا وجود الإله كما ينكره الملحدون ...
وإشارة المتنبي إلى مصادر الفلسفة اليونانية إشارة
فأرى متعمق يعرف من أين جاءت المذاهب التي
كان المرددون لأقوال الفلاسفة على السماع ينسبونها
كلها تارة إلى أرسطو وتارة أخرى إلى أفلاطون .
حقيقة الكثير مما نسب إلى « أفلاطون » و « أرسطو »
نه من عمل « الإسكندر الافروديسي » تلميذ
أفلوطين « وملخص كتاب « الأولوجيا » الذي
عرف باسم الربوبية . واعتند قراؤه بالعربية أنه من
كتب الفلاسفة الأولين . وإلى الإسكندر هذا يشير
المتنبي حين قال بمدح ابن العميد

من مبلغ الأعراب أفي بعدهم
جالست رسطاليس والاسكندرا

وسمعت بطليموس دارس كتبه
متملكاً . متبدياً . متحضرًا
وليس للحكمة اليونانية مصادر أوفى من مصادر
هؤلاء الحكماء الثلاثة . وقد ظن بعض شراح الشاعر
أنه عني بالإسكندر سميذ القرنين . وهو خطأ يدل
على الفارق بين اطلاع الشاعر على موضوعاته
الفلسفية . واطلاع الأكثرين من المتأدين في زمانه .
وإذا كان هذا محصوله من فلسفته الثقافية . فقد
يستخرج القارئ من فلسفته المطبوعة مذهباً كاملاً
من مذاهب الإيمان بالقوة كذهب « نيتشه » في جملة
قواعده . فهو دائم التفرقة بين أخلاق السادة وأخلاق
العبيد في مواضع شتى من شعره ، إذ يقول :

وما في سطوة الأرباب عيب
وما في ذلة العبدان عار
أو يقول :
إذا أنت أكرمت الكريم ملكته
وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا
أو يقول مستنكراً التسوية بين الخليقتين :
تشابهت البهائم والعبيد
عليها والموالي والصميم
أو يقول في هذا المعنى :
وشر ما قنصته راحتي قنص
شهب البزاة سواء فيه والرخم
وإنما يطلب « الامتياز » ولو بين العين والعين .
كما قال :

هو الجيد حتى تفضل العين أختها
وحتى يصير اليوم لليوم سيذا

ولإنما الحياة أبغض من الموت إذا تساوى فيها حظه
وحظ من هو دونه :

وما موتٌ بأبغض من حياة

أرى لهم معنى فيها نصيبا

ولإنما كان طلب القوة والتمام . لا طلب البقاء
والسلامة . هو قانون الحياة المثلى فى عقيدة « أبى
الطيب » قبل عقيدة « نيتشه » بعدة قرون :

ولم أرَ فى عيوب الناس عيباً

كنقص القادرين على التمام

وقد ناقش مذهب « داروين » فى حب البقاء بكل
صحة يدين بها فيلسوف القوة وهو يأنف من القناعة
بمجرد البقاء . فليس معنى حب البقاء عند طالب المجد
إلا أنه يبقى عزة مجده . ولو كلفه ذلك أن يقتحم
موارد الهلكة :

أرى كلنا يبغي الحياة لنفسه

حريصاً عليها مستهماً بها مصيباً

وحب الجبان النفس أورثه الثقى

وحب الشجاع النفس أورده الحربا

وذلك أن مذاق الموت أطيب من مذاق الهوان
عند طالب العزة والكرامة . وإن تساوى الأجزاء
والأدلاء فى حب الحياة :

ومراد النفوس أهون من أن

نتعادى فيه وأن نتفادى

غير أن الفتى بلاقى المآب

كالحيات ولا بلاقى الهوانا

أو كما قال :

فسر الحسام بين الزواميس عيشة

بذيل الذى يختارها ويضام

وغاية الصدق فى الإبانة عن الطبع . والتعبير عن
الشعور بوحى السليقة أن يكون الشاعر محيطاً باللباب

من فلسفة القوة لإحاطة الفيلسوف العالم الذى يعالجها
تفكيراً ، أو بحثاً ودراسة لأخلاق البطولة فى حاضر
زمنه . أو فى صحائف التاريخ .

بل غاية الصدق للطبع الأصيل أننا قد نستخرج
أصول « فلسفة القوة » من وصف هذا الشاعر لكل
ظاهرة من ظواهر الحياة ، وكل ظاهرة من ظواهر
الطبيعة . فضلاً عن وصف البطولة الإنسانية على
مثالها الأعلى فى أشخاص ممدوحيه . ولا سيما ممدوحه
ذلك البطل الحق منهم « سيف الدولة بن حمدان » .
ففى بعض مدائحه له — بعد بنائه لثغر « الحدث »

يقول :

بكلّف « سيف الدولة » الجيش همه

وقد عجزت عنه الجيوش الحضارم

ويطلب عند الناس ما عند نفسه

وذلك مالا تدعيه الضراغم

تعدى أتم الطير عمراً سلاحه

نور الفلا أحداثها والقشاعيم (١)

وما ضرّها خلقٌ بغير متخالب

وقد خلقت أسيفه والقوائيم

هل الحدث الحمراء تعرف لونها

وتعرف أى الساقيين الغيايم

سقتها الغمام الغر قبل نزوله

فلما دنا منها سقتها الجاجيم

بناها فأعلى . والقنا يقرع القنا

وموج المنايا حولها متلاطم

وكان بها مثل الجنون فأصبحت

ومن جث القتلى عليها تمايم (٢)

(١) القشاعيم : جمع قشع . النسر الكبير .

(٢) التميمية : تعويذة تعلق على المرضى والمجانين .

وكيف ترجى الرومُ والرؤسُ هدمها
وذا الطعنُ أساسُ لها ودعائمُ

أتوكَ يجرؤونَ الحديدَ كأنما
سروا بجيادٍ مالهنَّ قوائمُ

خيس بشرقِ الأرضِ والغربِ زحفه
وفي أذنِ الجوزاءِ منه زمازمُ
تجمع فيه كلُّ لسنٍ وأمةٍ
فما يفقههمُ الحداثُ إلا التراجيمُ

وقفتَ وما في الموتِ شكٌ لواقفِ
كأنك في جفنِ الردى وهو نائمُ
تمرُّ بكُ الأبطالُ كلهمي هزيمةً
ووجهك وضاحٌ وثغركَ باسمُ
تجاوزتَ مقدارَ الشجاعةِ والنهي
إلى قولِ قومٍ أنتَ بالغيبِ عالمُ

وبمثل هذه الروعة يقع في النفس وصفه للأسد
من قصيدة يمدح بها فارساً آخر ، يذكر بطولة لا تنقل
عن بطولة « سيف الدولة » وهو « بدر بن عمار »
الذي كان يلقي الأسود بسوطه ، ويهيجها عن
فرائسها وهي أشد ما تكون ضراوة وبأساً ! قال
« مخاطب ابن عمار » :

أمعقَّرَ اللَّيْثُ الهزبرِ بسوطه

لَمَنْ أَدَّخَرَتِ الصَّارِمُ المصقُولَا
وَقَعَتِ عَلَى الْأَرْدُنِّ مِنْهُ بَلِيَّةٌ

نُضِدَتْ بِهَا هَامَ الرِّقَاقِ ثُلُولَا
وَرَدُّ إِذَا وَرَدَ الْبَحِيرَةُ شَارِبَا

وَرَدَ الْفِرَاتِ زَيْبُهُ وَالنَّبِيلَا

منخضبٌ بدمِ الفوارسِ لايسُ
في غيْلِهِ من لِبْدَتَيْهِ غِيْلَا
ما قوبلتُ عيناه إلا ظننَّا

تحت الدُّجَى نَارَ الْفَرِيقِ حُلُولَا
فِي وَحْدَةِ الرَّهْبَانِ إِلَّا أَنَّهُ

لا يعرفُ التحريمَ والتحليلا
بطأُ الشَّرى مرفقاً من تَيْبِهِ

فكأنه آسٍ يحسُّ عليلا
ويردُّ عُقْرَتَهُ إِلَى بَافُوخِهِ

حَتَّى تَصِيرَ لِرَأْسِهِ لَكِيلَا

قَصَرَتْ خَافَتُهُ الْخَطَى فَكَأَنَّمَا
رَكِبَ الْكُمَى جَوَادَهُ مَشْكُولَا

أَلْقَى فَرِيَسَتَهُ وَبَرَبْرَ دُونَهَا
وَقَرُبَتْ قُرْباً خَالَهُ تَطْفِيلَا

فَتَشَابَهَ الْخُلُقَانِ فِي إِقْدَامِهِ
وَتَخَالَفَا فِي بَدَلِكِ الْمَأْكُولَا

مَا زَالَ يَجْمَعُ نَفْسَهُ فِي زَوْرِهِ
حَتَّى حَسِبَتْ الْعُرْضُ مِنْهُ الطُّوْلَا

وَيَدُقُّ بِالصَّدْرِ الْحِجَارَ كَأَنَّهُ
يَبْغِي إِلَى مَا فِي الْحَضِيضِ سَبِيلَا

وَكَأَنَّهُ غَرَّتْهُ عَيْنٌ فَادَّتْنِي
لَا يَنْصُرُ الْخَطْبُ الْجَلِيلَ جَلِيلَا

أَنْفُ الْكَرِيمِ مِنَ الدَّيْبَةِ تَارِكُ
فِي عَيْنِهِ الْعَدَدَ الْكَثِيرَ قَلِيلَا

وَالْعَارُ مَضَاضٌ وَلَيْسَ بِخَائِفٍ
مَنْ حَتَفَهُ مِنْ خَافٍ مِمَّا قَبِيلَا

سَبَقَ التَّقَاءَ كَهْ بُوْثِيَّةٍ هَاجِمٍ
 لَوْ لَمْ تُصَادِمَهُ لَجَازَكَ مَيْلًا
 خَذَلَتْهُ قُوَّتُهُ وَقَدْ كَافَحَتْهُ
 فَاسْتَنْصَرَ التَّسْلِيمَ وَالتَّجْدِيلًا
 قَبِضَتْ مَنِدَّتُهُ بِيَدَيْهِ وَعُنُقَهُ
 فَكَأَنَّمَا صَادَفَتْهُ مَغْلُولًا

وكهذا الوصف في صدق الشعور بالقوة الحيوية
 حيث كانت ، قوله في وصف فرس خرج به
 للصيد :

ويومٍ كَلِيلُ العَاشِقِينَ كَمَنْتُهُ
 أَرَاقِبُ فِيهِ الشَّمْسُ أَيْبَانَ تَغْرُبُ
 وَعَيْنِي إِلَى أَذُنِي أَغْرَى كَأَنَّهُ
 مِنَ اللَّيْلِ بَاقٍ بَيْنَ عَيْنِهِ كَوَكْبُ
 لَهُ فَضْلَةٌ عَنْ جِسْمِهِ فِي إِهَابِهِ
 تَجِيءُ عَلَى صَدْرٍ رَحِيبٍ وَتَذْهَبُ
 شَقَقْتُ بِهِ الظُّلُمَاءُ أَذِنِي عَيْنَانَهُ
 فَيَطْغَى وَأَرْخِيهِ مَرَارًا فَيُلْعَبُ
 وَأُضْرَعُ أَى الْوَحْشِ قَقَيْتُهُ بِهِ
 وَأَنْزِلُ عَنْهُ مِثْلَهُ حِينَ أُرْكَبُ
 وَمَا الْخَيْلُ إِلَّا كَالصَّدِيقِ قَلِيلَةٌ
 وَإِنْ كَثُرَتْ فِي عَيْنٍ مِنْ لَا يُجَرَّبُ

والبحيرة ماء وهواء حين نلقى عليها النظر بين
 ظواهر الطبيعة ، ولكنها ميدان تصطرع فيه القوى
 حين ينظر إليها « أبو الطيب » كما نظر إلى « بحيرة
 طبرية » :

لَوْلَاكَ لَمْ أَتْرِكَ الْبُحَيْرَةَ وَالْ
 غُورَ دَفْنًا وَمَاوُهَا شَمًّا (١)

(١) شم : أى بارد .

وَالْمَوْجُ مِثْلُ الْفُحُولِ مَزِيدَةٌ
 تَهْدِرُ فِيهَا وَمَا بِيهَا قَطْمٌ (٢)
 وَالطَّيْرُ فَوْقَ الْحَبَابِ تَحْسِبُهَا
 فَرَسَانًا بُلْثَقٍ تَخُونُهَا اللَّجْمُ
 كَأَنَّهُمَا وَالرِّيَّاحُ تُضْرِبُهَا
 جَيْشًا وَعَمَى هَازِمٌ وَمَنْهَزِمٌ

تَغَنَّتِ الطَّيْرُ فِي جَوَانِبِهَا
 وَجَادَتِ الرُّوْضَ حَوْلَهَا الدَّيْمُ
 فَهِيَ كَمَاوِيَّةٌ مُطَوَّقَةٌ
 جَرْدَ عَنْهَا غِشَاوُهَا الْأَدَمُ

وإذا اتسعت فلسفة القوة لشيء من فلسفة اللذة إلى
 جانبها سمعت لها من « المتنبي » نغمة نادرة تستغربها
 في مثل قوله :

أَنْعَمُ وَلَذَّ فَلْيَلَا مُورٍ أَوْ آخِرُ
 أَبَدًا إِذَا كَانَتْ لَهْنًا أَوَائِلُ
 مَا دُمْتَ مِنْ أَرْبِ الْحِسَانِ فَلَمَنَّا
 رَوْقُ الشَّبَابِ عَلَيْكَ ظِلُّ زَائِلُ
 وَلَا تَكَادُ تَسْتَغْرِبُهَا حَتَّى تَسْمَعَ فِي الْقَصِيدَةِ نَفْسَهَا
 نَغْمَةً لِلْحُبِّ كَأَنَّهَا قَعْقَعَةُ السَّلَاحِ ، إِذْ يَقُولُ فِي وَصْفِ
 الْحِسَانِ :

الرَّامِيَاتُ لَنَا وَهْنٌ نَوَافِرُ
 وَالْحَاتِلَاتُ لَنَا وَهْنٌ غَوَافِلُ
 مِنْ طَاعِنِي تُغَرِّ الرِّجَالُ جَادِرُ
 وَمِنْ الرَّمَا حِ دَمَالِجُ وَخَلَائِلُ
 وَلِذَا آسَمُ أَغْطِيَةِ الْعُيُونِ جَفُونُهَا
 مِنْ أَنَّهَا عَمَلُ السُّيُوفِ عَوَامِلُ

(٢) القطم : الشهوة

(٣) جمع نغمة ، وهى نغمة النحر بين الترقوتين .

وعلى شرط الإباء والأنفة تكون الحسان من أرب
الفتى ، لأن الفتى - وروق الشباب يظله - هو أيضاً
من أرب الحسان ، وعلى شرط الإباء والأنفة كذلك
تكون للمليحة ساعتها ثم يفرقان :

ولِلْخَوْدِ مِنِّي سَاعَةٌ ثُمَّ بَيْنَنَا
فَلَاةٌ إِلَى غَيْرِ اللَّقَاءِ تَجَابُ
ولا يكون منزل اللذات أبداً غير منزل الكرامة
والتبجيل :

وما مَنَزَلُ اللَّذَاتِ عِنْدِي بِمَنْزِلِ
إِذَا لَمْ أَبْجَلْ عِنْدَهُ وَأَكْرَمْ

وندر من الشعراء من يحتفظ بطابعه في مفرداته
ومتفرقاته كما يحتفظ بها في مطولاته أو جملة الأبيات
من مقطوعاته ، وأبو الطيب من أوائل هؤلاء النوادر
الذين يعرفون بالبيت الواحد من أشعارهم ، بل بالشرطة
المنفردة من البيت ، لأنه قد عرف بأبياته التي سارت
مسير الأمثال بين جمهرة من رواة الشعر لم تعرفه غير
تلك الأبيات ، ويقع النظر على أمثاله هذه حينما تقلبت
أمامه صفحات الديوان غير إطالة ولا إنعام في البحث
والاختيار ، وهذه طائفة متفرقة منها تدل عليها ولا تحصى ،
ونتبعها نحن بين صفحات الديوان على هذا المنوال :

على قَدَرِ أَهْلِ الْعَزْمِ تَأْتِي الْعَزَائِمُ
وتَأْتِي عَلَى قَدَرِ الْكِرَامِ الْمَكَارِمُ
وتعظمُ فِي عَيْنِ الصَّغِيرِ صِغَارُهَا
وتصغرُ فِي عَيْنِ الْعَظِيمِ الْعِظَامُ

ومنْ طَلَبَ الْفَتْحَ الْجَلِيلَ فَلِنَا
مَفَاتِيحَهُ الْبَيْضُ الْخَفَافُ الصَّوَارِمُ

ومنْ يَجْعَلِ الضَّرْغَامَ بَازَا لَصِيدِهِ
تَصِيدُهُ الضَّرْغَامُ فِيمَا تَصِيدُهَا

لقد أباحك غيشاً في معاملة
من كنت منه بغير الصّدق تنتفع

إنَّا لَفِي زَمَنِ تَرَكُ الْقَبِيحَ بِهِ
مِنْ أَكْثَرِ النَّاسِ إِحْسَانٌ وَإِجْهَالٌ
لَوْلا الْمَشَقَّةُ سَادَ النَّاسُ كُلُّهُمْ
الجود يُفْقِرُ وَالْإِقْدَامُ قَتَالٌ
ذَكَرُ الْفَتَى عُمُرُهُ الثَّانِي وَحَاجَتُهُ
مَا قَاتَهُ وَفُضُولُ الْعَيْشِ أَشْغَالٌ

لَوْلا الْعُقُولُ لَكَانَ أَدْنَى ضَيْعِمٍ
أَدْنَى إِلَى شَرَفٍ مِنَ الْإِنْسَانِ

إِذَا سَاءَ فَعَلَ الْمَرْءُ سَاءَتْ ظُنُونُهُ
وَصَدَقَ مَا يَتَعْتَادُهُ مِنْ تَوْهَمٍ
وعَادِي مَحَبَّتِهِ بِقَوْلِ عُدَاتِهِ
وأَصْبَحَ فِي لَيْلٍ مِنَ الشَّكِّ مُظْلِمٍ
لَمَنْ تَطَلَّبُ الدُّنْيَا إِذَا لَمْ تُثِرِدْ بِهَا
سُرُورَ مُحِبٍّ أَوْ إِسَاءَةَ مُجْرِمٍ ؟

تَرِيدِينَ إِدْرَاكَ الْمَعَالَى رَخِيصَةً
وَلَا بُدَّ دُونَ الشَّهْدِ مِنْ لَبَرِ النَّحْلِ

وَإِذَا كَانَتْ النُّفُوسُ كِبَارًا
تَعَبَتْ فِي مُرَادِهَا الْأَجْسَامُ

وما ينفع الأسد الحياء من الطوى
ولا تُتَقَى حَتَّى تَكُونَ ضَوَارِيَا

ما كُلُّ ما يَتَمَنَّى المرءُ يَدْرِكُهُ
تَجْرَى الرِّيحُ بما لا تَشْتَهِي السُّفُنُ

وَالْأَسَى قَبْلَ فُرْقَةِ الرُّوحِ عَجَزُ
وَالْأَسَى لا يَكُونُ بَعْدَ الْفِرَاقِ

أَعَزُّ مَكَانٍ فِي الدُّنْيَا ظَهَرَ سَابِغُ
وَخَيْرُ جَلِيسٍ فِي الزَّمَانِ كِتَابُ

وَلَيْسَ يَصِحُّ فِي الْأَذْهَانِ شَيْءٌ
إِذَا احْتِاجَ النَّهَارُ إِلَى دَلِيلِ

وَأَظْلَمُ أَهْلِ الْأَرْضِ مَنْ بَاتَ حَاسِدًا
لِمَنْ بَاتَ فِي نَعْمَائِهِ يَتَقَلَّبُ

آلَةُ الْعَيْشِ صِحَّةٌ وَشَبَابُ
فَإِذَا وَلَّيَا عَنِ الْمَرَّةِ وَلَّى
وَإِذَا الشَّيْخُ قَالَ أَفْ فَمَا مَ
لَ حَيَاةٍ وَإِنَّمَا الضَّعْفُ مَلَأَ

وَحِيدٌ مِنَ الْإِخْوَانِ فِي كُلِّ بَلَدَةٍ
إِذَا عَظُمَ الْمَطْلُوبُ قَلَّ الْمُسَاعِدُ

إِنَّمَا أَنْفُسُ الْأَنْبِيَاءِ سَبَاعُ
يَتَفَارَسُنَ جَهْرَةً وَاعْتِيَالًا
مَنْ أَطَاقَ التَّمَّاسَ شَيْءٌ غَلَابًا
وَاعْتِصَابًا لَمْ يَلْتَمِسْهُ سُؤَالًا

وَمِنْ نَكَدِ الدُّنْيَا عَلَى الْحُرِّ أَنْ يَرَى
عَدُوًّا لَهُ مَا مِنْ صِدَاقَتِهِ بُدُ

وَالظُّلْمُ مِنْ شَيْمِ النُّفُوسِ فَإِنْ تَجَدَّ
ذَا عَفَّةٍ فَلَعَلَّةٍ لَا يَظْلِمُ

فَلَا مَجْدٌ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ قَلَّ مَالُهُ
وَلَا مَالٌ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ قَلَّ مَجْدُهُ

وَمَا انْتِفَاعُ أَخِي الدُّنْيَا بِنَظَرِهِ
إِذَا اسْتَوَتْ عِنْدَهُ الْأَنْوَارُ وَالظُّلُمُ

إِنَّمَا تَنْجَحُ الْمَقَالَةُ فِي الْمَرَّةِ
إِذَا صَادَقَتْ هَوَى فِي الْفُؤَادِ

شَرُّ الْبِلَادِ بِلَادُ لَا صَدِيقَ بِهَا
وَشَرُّ مَا يَكْسِبُ الْإِنْسَانُ مَا يَصِمْ

إِنَّ السَّلَاحَ جَمِيعُ النَّاسِ تَحْمِلُهُ
وَلَيْسَ كُلُّ ذَوَاتِ الْمِخْلَبِ السَّبْعُ

مَنْ الْحِلْمُ أَنْ تَسْتَعْمِلَ الْجَهْلَ دُونَهُ
إِذَا اتَّسَعَتْ فِي الْحِلْمِ طُرُقُ الْمَظَالِمِ

وَمَا الْحُسْنُ فِي وَجْهِ الْفَتَى شَرَفًا لَهُ
إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي فَعْلِهِ وَالْخَلَائِقِ

وَمَنْ عَرَفَ الْأَيَّامَ مَعْرِفَتِي بِهَا
وَبِالنَّاسِ رَوَى رُمُوحَهُ غَيْرَ رَاحِمِ

إِلْفُ هَذَا الْهَوَاءِ أَوْقَعَ فِي الْأَذَى
نَفْسٌ أَنَّ الْحِمَامَ مَرُّ الْمَذَاقِ

فليس بحرّوم إذا ظفروا به
ولا في الردى الجارى عليهم بآثيم

من كان فوق محلّ الشمس موضعه
فليس يرفعه شيء ولا يضع

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله
وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

فقد يظنّ شجاعاً من به خرق
وقد يظنّ جبّاناً من به زمع

كلما أنبت الزمان قناة
ركب المرء في القناة سينان

وما الخوف إلا ما تخوفه الفتى
وما الأمن إلا ما رآه الفتى أمناً

ولو أنّ الحياة تبقى لحي
لعدّنا أضلّنا الشجاعان
وإذا لم يكن من الموت بد
فمن العجز أن تموت جبان

ليست صباية مشتاق على أمل
من اللقاء كمشتاق بلا أمل
ولكن إذا لم يحمل القلب كفه
على حالة لم يحمل الكف ساعده

كل ما لم يكن من الصعب في الأند
ففس سهل فيها إذا هو كانا

وكل يرى طرق الشجاعة والندى
ولكن طبع المرء للمرء قائد

إذا غامت في شرف مروم
فلا تقنع بما دون النجوم
فطعم الموت في أمر حقير
كطعم الموت في أمر عظيم
يرى الجبّان أن العجز عقل
وتلك خديعة الطبع اللئيم

فإن قليل الحب بالعقل صالح
وإن كثير الحب بالجهل فاسد

ومن سرّ أهل الأرض ثم بكى أسى
بكى بعيون سرّها وقلوب

فربّ كئيب ليس تندى جفونه
وربّ ندى الجفن غير كئيب

وما كل ذي لب بموتيك نصحه
وما كل مؤث نصحه بليب

وكم من عائب قولاً صحيحاً
وآفته من الفهم السقيم
ولكن تأخذ الأسماع منه
على قدر القرائح والفهوم

وفي تعبٍ من يحسُّدُ الشمسَ نورَها
ويطمعُ أن يأتِيَ لها بصريِّب

ومن صَحِبَ الدُّنْيَا طويلاً تَقَلَّبَتْ
عَلَى عَيْنِهِ حَتَّى يَرَى صِدْقَهَا كِذْبًا

ولسْتُ أَبَالِي بَعْدَ إِدْرَاكِ الْعُلَا
أَكَانَ ثُرَاءًا مَا تَنَاوَلْتُ أَمْ كَسْبًا

إِذَا رَأَيْتَ نِيوبَ اللَّيْثِ بَارِزَةً
فَلَا تَظُنَّنَّ أَنَّ اللَّيْثَ يَتَسِمُ

الْمُحْجَرُ أَقْتَلُ لِي مِمَّا أَرَاكِبُهُ
أَنَا الْغَرِيقُ فَمَا خَوْفِي مِنَ الْبَلَلِ

قَدْ ذُقْتُ شِدَّةَ آبَائِي وَلَدَّتْهَا
فَمَا حَصَلَتْ عَلَى صَابٍ وَلَا عَسَلٍ
خُذْ مَا تَرَاهُ وَدَعْ شَيْئًا سَمِعْتَ بِهِ
فِي طَلْعَةِ الشَّمْسِ مَا يَغْنِيكَ عَنْ زُحَلٍ

لَا تَعْدِلِ الْمُشْتَاقَ فِي أَشْوَاقِهِ
حَتَّى يَكُونَ حَشَاكَ فِي أَحْشَائِهِ

إِنَّ الْقَتِيلَ مُضَرَّجًا بِدُمُوعِهِ
مِثْلُ الْقَتِيلِ مُضَرَّجًا بِدِمَائِهِ

وَلَا تَظْمَعَنَّ مِنْ حَاسِدٍ فِي مَوَدَّةٍ
وَلَنْ كُنْتَ تُبْدِيهَا لَهُ وَتَنْبِيلُ

بِهَوْنٍ عَلَيْنَا أَنْ تُصَابَ جُؤْمُنَا
وَتَسْلَمَ أَعْرَاضُ لَنَا وَعُقُولُ

وَمَا كُلُّ مَنْ قَالَ قَوْلًا وَفَى
وَلَا كُلُّ مَنْ سَمِيَ خَسَفًا أُنَى

وَالْأَمْرُ لِلَّهِ رَبَِّّ مُجْتَهِدٍ
مَا خَابَ إِلَّا لِأَنَّهُ جَاهِدِ

فَلَنْ تَكُنَّ «تَغْلِبُ» الْعُتْبَاءُ (١) عَنْهُ صَرَّهَا
فَلَنْ فِي الْخَمْرِ مَعْنَى لَيْسَ فِي الْعَنِيبِ

أَفْدَى ظِبَاءَ فَلَاقَ مَا عَرَفْنَ بِهَا
مَضَعُ الْكَلَامِ وَلَا صَبَغُ الْحَوَاجِبِ
وَلَا بَرْزَنْ مِنَ الْحَمَامِ مَائِلَةً
أَعْجَازُهُنَّ صَقِيلَاتِ الْعَرَاقِبِ
وَمِنْ هَوَى كُلِّ مَنْ لَيْسَتْ مَمْلُوءَةً

تَرَكْتُ لَوْ أَنَّ مَشِيئِي غَيْرَ مَخْضُوبٍ
وَمِنْ هَوَى الصَّدْقِ فِي قَوْلِي وَعَادَتِهِ
رَغِبْتُ عَنْ شَعْرِي فِي الرَّأْسِ مَكْذُوبٍ
لَبِثَ الْحَوَادِثُ بِاعْتَنِي الَّذِي أَخَذَتْ

مِنْهُنَّ بِحُلْمِي الَّذِي أُعْطِيتُ وَتَجَرِبِي
فَمَا الْخُدَاثَةُ مِنْ حِلْمٍ بِمَانَعَةٍ
قَدْ يُوْجَدُ الْحَامُ فِي الشَّبَانِ وَالشَّيْبِ

وهذه ثروة من المثل السائر لا نعلم لها نظيراً
فيما يستشهد به من مفردات الشعراء الكبار ومتفرقاتهم،
غير شواهد «شكسبير» في رواياته التي زادت على
الثلاثين ، وهي على رجحانها في الكثرة لا يجد فيها

(١) تطلق العلباء على «تغلب» قبيلة سيف الدولة

طلاب الشواهد أمثلة أوفق لموضعها ، وأصدق في دلالتها على تجارب الحياة من هذا الفيض الزاخر في ديوان « أبي الطيب » على صغره ، بالقياس إلى منظوم « شكسبير » ومشوره ، وتساوى شواهد الشاعرين في خصلة واحدة ، ينتفع بها نقاد الأدب الذين يخلطون بين شعر الحكمة وشعر التفكير المجرد من البواعث النفسية ، فإن كلمة الحكمة تخدع هؤلاء فيحسبونها ضرباً من حكمة التعقل المحض الذى يشبه معادلات الرياضيات وحقائق الحساب ، وهى فى الواقع تحتوى من بواعث النفس وشواغل العاطفة ألواناً لا يكتونها شعر الغزل ولا شعر الحماسة ، لأنها خلاصة تجارب الحياة بما وسعت من أمل ويأس ، ومن فرح وحزن ، ومن فلاح وخيبة ، ومن حب وبغضاء ، ومن خلاف ووافق على نوازع الحس ومذاهب الآراء ، لا يدركها الشاعر لأنه تأمل فيها بينه وبين أوراقه ومطالعاته ، ولكنه يدركها لأنه خاض غمار دنياه ، وتمرس بآفاتنا ، وابتلى بما يقيمه ويقعده من أهوالها وشدائدها ، وليس رضا السامع عنها لأنها فكرة صحت حسبها كما تصح جداول الحساب عنده ، وإنما يرضى عنها رضا الارتياح لما وافق شعوره ، ولما فسر له من غوامضه وبسط له من مغلقاته وأسراره .

وهذه هى مزية الطبع الصادق والحكمة « الحيوية » التى امتاز بها « أبو الطيب » فجعلته بحق شاعر العربية . ولسان عبقريتها وترجان بلاغتها . وهى مزية يتممها السؤال عن مكان الفن فى لفظه ومعناه : بعد العلم بمكان « الطبع » من تعبيره . ولا بد من هذا السؤال فى التعريف بشاعر مشهور بلغ بالشهرة غاية مداها فى القرن الرابع للهجرة بعد أيام « ابن المعتز » و« مسلم بن الوليد » و« أبى تمام » وهو من قراء شعره وجامعى ديوانه كما قيل ، فقد يكون هوى الفن المصنوع امتحاناً قوياً لذلك الطبع القوى ، وبياناً لما تستطيعه فتنة الحلية .

البراقة من غواية المعدن الأصيل . إذا تجاذبته القوتان فى وقت واحد .

و« المتنبي » لم يعرض عن المحسنات البديعية . ولكنه أخذ منها بالقسط الذى يأتى إليه طواعية . لخدمة طبعه لا لتسخيره واستخدامه . وأكثر ما كانت محسناته من قبيل التشريع والمقابلة والتعريف والتقسيم . وهى من وسائل تحلية المعنى بالتوضيح والتبيين وقلما تذهب به مذهب التزويق والتنميق . ومن أمثلتها وهى غير قليلة فى شعره .

قوله :

فيا شوق ما أبقي . ويالى من النوى

ويا دمع ما أجرى . ويا قلب ما أضى

أو قوله :

أزورهم وسواد الليل يشفع لى

وأنتى وبياض الصبح يغرى لى

أو قوله :

تملكها الآتى تملكك سالب

وفارقها الماضى فراق سليب

أو قوله :

بفرع يعيد الليل والصبح نير

ووجه يعيد الصبح والليل مظلم

أو قوله :

نعج متحجرة . دعج نواظره

حمر غفائره . سود غدايره

أو قوله :

شراؤها كورها . ومشفرها

زمامها . والشموغ مقودها

أو قوله :

بصارمى مرتد . بمسخرى

مجتري . بالظلام مشتمل

ومن محسناته ما يعد من قبيل الإدلال بالقدرة
اللغوية كقوله الذى أراد أن يجمع فيه أكثر ما يجمع
من الأفعال فى بيت واحد :

عِشْ ، أَبْقِ ، أَسْمُ ، سُدْ ، قُدْ ، جُدْ
مُرْ ، أَنَّهُ ، أَسْرِ ، فَه تَسْلُ
عِظْ ، أَرْمِ صِيبْ ، أَحْمِ ، أَغْزُ ، أَسْبُ
رُعْ ، زَعْ ، دِ ، لِ ، أَثْنِ ، نُلْ
وهذا دُعَاءٌ لَوْ سَكَتَ كُفَيْتُهُ
لَأَنْتِ سَأَلْتُ اللَّهَ فَيْكَ وَقَدْ فَعَلْتُ

وقد يغرم أحياناً بتشبيهات كتشبيهات ابن المعتز
التي يكثر فيها من ذكر الجواهر والكواكب كما قال
متغزلاً :

واستقبلت قمرَ السماءِ بوجهيها
فأرتنى القمرَينِ فى وقتٍ معاً
أو كما قال :

سَفَرْتُ وَبَرَّقَعَهَا الْفِرَاقُ بُصْفُورَةً
سَتَرْتُ مَحَاجِرَهَا ، وَلَمْ تَكُ بُرْقُعًا
فَكَأَنَّهَا - وَالِدَمْعُ يَقْطُرُ فَوْقَهَا -
ذَهَبٌ بِسِمْطَى لَوْلُوٍ قَدْ رُصِّعَا

فإذا أضيفت هذه الحلية الفنية إلى المعدن الأصيل
فهى فى النهاية جلاء ، لما عنده من الحسن المطبوع
وليس من قبيل الطلاء يمسح باليدين ، أو التمويه
لا يجوز إلا بإغضاء من العينين .

ج. طامش
علاء الدين



الأبطال لتوماس كارلايل

بقتل
الأستاذ على أدهم

ويحتفظ بتلك الثقة ، وقد ظل قرابة ربع قرن وهو يشغل مكانة مرموقة بين معاصريه .

وكان رجال المدارس الفكرية المختلفة والأحزاب المتباينة يستمعون إليه في احترام وحفاة ، أو في شك ومخالفة ، ولكن بإصغاء واهتمام .

وكان ما يسمّته « كارلايل » ويحمل عليه تظل آراؤه فيه تنتقل من فم إلى فم ، وتتردد في الأندية المختلفة ، فيقره بعض الناس على آرائه ، ويتلقاها بعضهم بالرفض والاستنكار ، أو بالسخرية والضحك ، ولكن الاتجاهات التي كان يوافق عليها ، ويشيد بها كان يكفي ذلك ليكون دليلاً على صحتها ، وباعثاً على تأييدها .

وكان جميع الناس يعلمون أنه وصل إلى تكوين معتقداته واعتناق أفكاره ، بعد أن خاض لجاج التجربة الشخصية ، وبذل جهوداً فكرية ، وأنه علم نفسه قبل أن يتطلع إلى تعليم غيره ، وأنه مهما كان التقدير الذي تلقاه آراؤه ، وتظفر به رسالته ؛ فإن نزاهته وإخلاصه وصراحته فوق متناول الشكر ، كما أن له من مؤلفاته العظيمة ما يدعم مكانته ويبعد صوته وشهرته .

« توماس كارلايل » (١٧٩٥ - ١٨٨١) أحد الكتاب المبرزين في تاريخ الأدب العالمي ، وقد حفل الأدب البريطاني في القرن التاسع عشر بطائفة من كبار الكتاب والنقاد الشعراء والمؤرخين ، ولكن « كارلايل » كان مع ذلك أجلهم شأنًا وأبعدهم شهرة وأسماءهم مكانة . وقد كان « كارلايل » فذاً في أسلوبه وطريقة تفكيره ، وفي أخلاقه وسمات شخصيته . غريباً في أطواره وحالاته ، ولم تكن هذه الغرابة من النوع المصطنع ؛ ليسترعى النظر ويجتلب الشهرة ، وإنما كان سببها فرط أصالته ، وطرافة شخصيته . ولم يكن « كارلايل » كاتباً كبيراً فحسب ، وإنما كان كذلك رجلاً عظيماً ؛ عظيماً في شخصيته الواضحة المعالم ، الخالصة الجوهر . وفي إخلاصه وصراحته . وفي جلده العجيب على البحث والتحرى والتحقيق . ومثابرته الدائمة على التأليف والتفكير ، دون أن يعبأ بالشهرة أو بالمال ، وقد ظل طوال حياته يصدع برأيه ، ويدلي بحكمته ، دون أن يبالي أوقعت في النفوس موقع القبول والاستحسان ، أم موقع الضيق والاستهجان ؟ ولم يكن إعجاب الجمهور به أو تقديره لأدبه وشخصيته ليحملة على أن يقول غير ما يعتقد ؛ ليستبقى هذا الإعجاب ،

وقد أخذت على « كارلايل » عيوب في أسلوبه وتفكيره ، وأحصيت عليه ذنوب في سلوكه الشخصي وبعض مواقفه السياسية والاجتماعية . وبعض هذه العيوب والذنوب حقيقي . لا يستطيع الماراة فيها أشد الناس تحمسا له وأقواهم إعجابا به . ولكن « كارلايل » برغم ذلك كله كاتب يلمس القلب ويثير الخيال ويهز النفس ويوحى السمو . ويحثنا على العمل لخير الإنسانية ويزيدنا كراهة للملق والرياء والنفاق ، وعلاوة على ما في أدبه من النضج الفني والتفوق الأدبي ، فإنه كما قال عنه أستاذه العظيم « جيتي » : « قوة أخلاقية » ، ولم يكن « كارلايل » يؤمن بالمساواة ، لأنه كان كلفا بالعظمة والبطولة ، ميلا إلى التفوق والامتياز ، والناس في نظره غير متساوين ، لأن بعضهم له مواهب عظيمة وقدرات ممتازة ، وبعضهم مجردون من المواهب عارون من الفضائل ، وكيف يستوى النابغة العبرى والقدم الغبي ؟ وقد اتهم في أواخر أيامه وشيخوخته بالرجعية وعبادة القوة والتنكر للديمقراطية ولكن الديمقراطية التي كرهها « كارلايل » كانت الديمقراطية الزائفة التي تعبت بالقيم وتنحى الممتازين لتوسع المجال للأدعياء والدجالين . أما ميله إلى القوة فلأنه كان يرى اقترانها بالحق ولأن الضعف في رأيه كان يستتبع الكثير من العيوب والنقائص ، وربما يكون « كارلايل » قد اشتط في تحامله على الديمقراطية وتشيعه للقوة ، ولكن باعث هذا مع ذلك لم يكن غلظة في نفسه وقسوة في طباعه فقد كان « كارلايل » رجلا كبير القلب قوى العطف شديد الرحمة ، ولكنه محب للسمو والتحليق ، معجب بالعظمة والبطولة والعبرية ، ولكن في إباء وشتم ، فلم يتنذل كرامته في طلب القوة والنفوذ ، وأبى أن يندمج في زمرة السائرين في ركاب الأقوياء .

وقد أثر « كارلايل » في معاصريه بأدبه وخلقه ، قال عنه الأستاذ « سيمونز » في كتابه القيم عن حياة « كارلايل » وأفكاره « كان أسلوبه عميق الأثر في

تغيير صورة الأدب في القرن التاسع عشر ، وكما قضى « وردزورث » و « كولردج » على الأسلوب الكلاسيكي في قرض الشعر فكذلك قضى « كارلايل » على الأسلوب الكلاسيكي في النثر . وقد يسر للمؤرخين سبيل الحرية الجديدة والمرونة وأوحى إلى الروائيين أنهم يستطيعون أن يتناولوا المادة المعقدة الجادة بقوة الاستنارة المضيئة التي تسمو بها ، وقد ألقى ظله بوجه خاص على « ديكنز » و « ميرديث » و « براوننج » و « راسكن » . ولا يكاد يوجد كاتب واحد من كتاب النثر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لم يتأثر بأسلوب « كارلايل » وقال عنه الكاتب المؤرخ الأمريكي « روسكو ثاير » « الانتقال إلى « كارلايل » بعد قراءة معظم المؤرخين يشبه الخروج من متحف موميات إلى جماعة من الأحياء يتنفسون » وقد أعقب التقدير العظيم الذي أصابه في حياته حملة شديدة عليه بعد مماته ، وربما كان ذلك في طبائع الأشياء . على أن تقلب الموازين الانتقادية وتغير الأذواق والأهواء وتبدل الأساليب الأدبية لم يستطع أن يسلب حكيم شلسي مكانته أو يجرده من عبقريته ، فكانته بين الكتاب والمؤرخين لا تزال في القمة . وذكره لا تزال ناضرة في النفوس ، وليس أدل على ذلك من الكتب المتتابعة والفصول المتوالية التي ما تنفك تتناول نواحي أدبه وإنتاجه الغزير . وجوانب شخصيته المتعددة .

وحياة « كارلايل » مثل حياة أكثر الكتاب والمؤلفين لم تتخللها أحداث خارجية عظيمة ، فهي تكاد تكون مقصورة على مغامراته الفكرية والمؤلفات التي استأثرت بجهده واستغرقت وقته ، وحياته الزوجية وعلاقاته بأصدقائه القليلين المختارين مثل « أرفنج » و « ستيوارت مل » و « براوننج » وغيرهم من الكتاب والمفكرين .

وقد ولد « كارلايل » في « إكليفيكان » - إحدى قرى مقاطعة « دمفريز شاير » في إقليم « اناندال » يوم

٤ من ديسمبر سنة ١٧٩٥ أى قبل أن يبدأ « نابليون بونابرت » غزواته بأربعة أشهر وقبل أن يموت شاعر « أسكتلندة » العظيم « روبرت بيرنز » بسبعة أشهر . وكان أبوه « جيمس كارلايل » يَحترف البناء ، وأصبح بعد ذلك مزارعاً . وكان رجلاً قوى البنية ، حمى الأنف ، شديد التدين ، قوى التعلق بمذهب « كالفن » . وكان من سلالة قوم عرفوا بصلابة الأخلاق وحدة اللسان . وبأنهم محاربون رهيون لا تلين قناتهم لغامز . ونحدرنا ابنه « توماس » عنه بأنه على خشونة مظهره كان طيب القلب سمح النفس . ويشبه لنا بالبئر السلسلة العذبة حولها الصخور الصم . وكانت « مارغريت إيتلين » زوجته الثانية ووالدة « توماس كارلايل » امرأة ورعة تقية دمة الأخلاق شديدة الاهتمام بتوفير أسباب الراحة لنجلها « توماس » وكانت تحرص على أن يصير حيناً يكبر قسيساً من أتباع الكنيسة المشيخية ، وبرغم أنه لم يحقق رغبته فقد ظلت العلاقات بينهما مرضية ، وقد تعلمت الكتابة لتمكن من قراءة رسائله والكتابة إليه .

وقد أرسل إلى مدرسة القرية فى الخامسة من عمره ، وبعد التحاقه بالمدرسة بسنتين ورد عنه تقرير يقول : إنه يجيد الإنجليزية ، ولما كان ناظر المدرسة لا يعرف اللغة اللاتينية ، فقد تلقى « توماس » دروساً بها على قسيس « اكليفكان » وابنه ، وكان هذا الابن من طلبة جامعة « أدنبرة » وتقدم فى تعليمه تقدماً سريعاً ، وفى سنة ١٨٠٥ دخل مدرسة « أنان » الأولية تمهيداً للتحاقه بالجامعة وانتظامه فى سلك الكهنوت بعد ذلك ، وقد خالف أبوه فى ذلك نصيحة أحد جيرانه الذى قال له « إن الأولاد الذين يتعلمون يَحقرُون والديهم الجاهلين حيناً يكبرون » وقد ذكر له أبوه هذه القصة بعد أن كبر وأتبعها بقوله « نحمد الله لأنك لم تفعل ذلك » وعلق « كارلايل » على ذلك بقوله عن أبيه

« حدها اليقين النبيل على أن يدفع بى إلى عالم لم يسمح له قط بزيارته » .

وقضى « كارلايل » فى « أنان » سنتين بائستين . فقد كان غلاماً حياً حساساً فاضطهده أقرانه الطلبة فى بادئ الأمر وكانت والدته قد استعهدت منه ألا يدفع عن نفسه هجوماً مما عرضه للكثير من الأذى حتى عيل صبره . ولم يعد الاحتمال فى طوقه ، فرد رداً عنيفاً على أحد مهاجميه ، وهزم فى المعركة ، ولكن هذه الحادثة مع ذلك وضعت حدا لاضطهاده وإلحاق الأذى به ، وبعد أن أمضى سنتين فى « أنان » عرف اللاتينية والفرنسية ، وألم بمبادئ الجبر والهندسة ، وبدأ اهتمامه بمطالعة التاريخ ، فقد أعجبه فى هذه الفترة كتاب المؤرخ « روبرتسن » عن « شارل الخامس » وقال عنه « إنه فتح له عوالم جديدة من المعرفة ، ومشاهد من كل ناحية » .

وفى الرابعة عشرة من عمره التحق بجامعة « أدنبرة » وظل بها حتى سنة ١٨١٤ ولما لم يكن راغباً فى أن يصبح من رجال الكنيسة كما أراد والداه فقد اشتغل ناظراً لإحدى المدارس رغم كراهته لمهنة التعليم . وإنما أراد أن يستقل بحمل أعباء نفسه حتى تتاح له فرصة اختيار العمل الذى يروقه ويرضى مواهبه ، وقام بالتعليم فى « أنان » و « كيركالدى » ، وعرف فى تلك الأيام « ادوارد ارفنج » ، ونمت بينهما صداقة كان لها تأثير كبير فى حياة « كارلايل » وكان « ارفنج » يعيره الكتب التى كان « كارلايل » يهتمها فى سرعة مذهلة ، وكانا يبحثان معا ويتبادلان الرأى فى المشكلات الروحية التى كانت تشغل بال « كارلايل » فى هذه المرحلة من مراحل حياته ، والسنوات الأربع التى قضها « كارلايل » فى « أنان » و « كيركالدى » كانت سنوات دراسة مستمرة وجهد متواصل ، وكان من أهم ما قرأه « كارلايل » فى خلالها كتاب « جيون »

عن اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها ،
وقد ترك هذا الكتاب العظيم في نفسه أثراً باقياً . قال
عنه « لا يستطيع الإنسان أن ينسى هذا الكتاب إلا إذا
كان الإنسان نفسه جديراً بأن ينسى ، وقراءة هذا
الكتاب تكون حقبة في حياة الإنسان العقلية » .

وفي سنة ١٨١٨ ترك الصديقان « كير كالدي »
وأقاما في « أدنبرة » وكان في تلك الفترة يجتاز أزمة
روحية حادة : فنبذه للمسيحية المحافظة تركه يضرب
في ببداء الشكوك ويوجه إلى نفسه أسئلة لا يجد في نفسه
القدرة على الإجابة عنها ، وبدا له أنه ليس هناك مهرب
من التفسير المادى الجاف للكون وإن كانت نفسه تنفر
نفوراً شديداً من قبوله ، وفكر في أن يصير مهندساً ،
وبدأ يدرس علم المعادن ، ولكنه سرعان ما ضاق به .
ولو أن محاولة هذه الدراسة كان لها تأثير هام في حياته
لأنها جعلته يشرع في دراسة اللغة الألمانية ، وحاول بعد
ذلك دراسة القانون ولكنه لم يلبث أن أعرض عنها لأنها
لا تقدم عوضاً عن المشاق التي يتجشمها الإنسان سوى
المال ، وكان يزيد حالته سوءاً ما كان يعانيه من علة
عسر الهضم التي لزمته طوال حياته ، وكان مسلاته
الوحيدة في تلك الأيام القاسية النكدة عطف أسرته التي
كانت لا تعرف مشكلاته ، ولكنها مع ذلك تصفيه
الود وتخصه بالرعاية ، وكان والده قد أصبح حينذاك
يملك مزرعة في مينهيل ، وكانت زيارات « كارلايل »
لتلك المزرعة من الحين إلى الحين تطلقه من إسار اليأس
الذي استولى عليه ، وترجيحه من أثقال المهوم التي
يعانيها ، وكان الدخل القليل الذي تدره عليه مهنة
التدريس وكتابة بعض الفصول في موسوعة « أدنبرة »
التي كان يشرف على إخراجها « السير دافيد بروستر »
لا يكاد يفي بحاجاته ويرغمه على التزام أقصى حدود
الاقتصاد . وقد وصف لنا « كارلايل » اجتيازه تلك
الحنة النفسية وخلاصه من أزمتة الروحية في ساعة من

ساعات التجلي المعهودة في حياة كبار المتصوفين وذلك
في كتابه المشهور السمي « سارتر ريزارتس » أو
« فلسفة الملابس » وهو ترجمة ذاتية لحياته وخواطره .
فهو يقول في ختام الفصل الذي جعل عنوانه « لا
الأبدية »^(١) في ذات يوم وتلك حالي وهذا شعوري
كنت أجوب شوارع « باريس » في هجرة مسجورة
الرمضاء إذ خطر ببالي خاطر على حين غرة . فأنشأت
أسائل نفسي : « ما هذا الخوف الذي يقض وسادك ؟
وما هذا الجبن الذي ينخب فؤادك ؟ أي شيء تخشى
ألمها الأحمق ؟ وما عسى أن يكون شر ما يتربك في
هذا الوجود ؟ أليس هو الموت وآلام الجحيم ، وكل
ما يستطيع إنسان أو شيطان أن يزل بك من مكروه ؟
وأي شيء هذا ؟ أو لم توت قلباً فيه صبر وجلد وشجاعة
وشمم ؟ أو ليس في استطاعتك أن تصبر على البلوى وإن
عظمت ، وأن تحتمل المكاره وإن فدحت ؟ أو ليس
في مقدورك وأنت من أبناء الحرية أن تدوس الجحيم
بقدميك ، وناره ترعى بين جنبيك ؟ ليأت القضاء بما
قضى ، فهأنذا ذاهب متأهب لتلقيه متحفز لتحديه !
وبينا هذه الخواطر تدور في خلدي شعرت كأن
صيباً من النار قد غمر كياني ، وإذا بي قد نفقت عني
إلى الأبد مقيت الخوف ، ورحت أشعر بقوة عجيبة .
بقوة مجهولة كأني روح مطلق بل كأني إله قدير . ومن
ذلك الحين تغير إحساسي بالشقاء عن سالف عهده .
فاستبدلت بخوف الرعديد الجبان ، وحزن المعول الأنان
غضباً مقدساً نارياً وإباء أشم حمياً ! وفي تلك اللحظة

(١) اعتمدت في ترجمة هذه الفقرات المنقولة من كتاب
« سارتر ريزارتس » على ترجمة الأديب الكبير الأستاذ « طه السباعي »
لهذا الكتاب بعد مراجعتها على الأصل ، و ترجمة الأستاذ « طه السباعي »
ليست ترجمة حرفية فهي لم تخل من التصرف المقبول ، والواقع أن
أسلوب كارلايل العجيب وبخاصة في هذا الكتاب الذي عبر فيه عن
موقفه من الحياة وذكر فيه خلاصة فلسفته لا يمكن ناقله إلى أي لغة
من اللغات من التزام الأمانة التامة والتقييد بحرفية النص : ومما يزيد
قيمة ترجمة الأستاذ « طه السباعي » لهذا الكتاب اطلاعه الواسع على
أدب « كارلايل » ومناحي تفكيره .

كان ميلادى الروحاني ، أو قل تعميدى النارى ، ومنذ تلك اللحظة بدأت أشعر بأنى أصبحت رجلاً .

وقد حدث هذا التحول الذى وصفه لنا «كارلايل» فى كتاب فلسفة الملابس معزواً إلى الأستاذ «تيو فلسدروخ» فى أحد أيام شهر يونيو ١٨٢١ وهو يجتاز طريق ليث فى أدنبرة بعد أن ظل ثلاثة أسابيع مسهد الجفن مضطرب الخاطر ثائر النفس ، وكان هذا الحادث نقطة تحول فى حياة «كارلايل» ، وأرجح أن دراسته للأدب الألمانى وعنايته الخاصة بأدب «جيتى» كان لها أثر فى تقريب هذا الخلاص الروحى .

وفى شهر يونيو هذا وقعت حادثة أخرى ساعدت «كارلايل» على أن يثوب إليه رشده ويعاوده انترانه ، فقد كان «لارفينج» تلميذة لامعة الذكاء تدعى «جين بيلي ولش» ، وكانت حينذاك تقيم مع والدتها فى «هاندنجتن» ، ونشأت عاطفة حب بين الأستاذ وتلميذته ولكن «ارفينج» كان قد ارتبط بالمرأة التى أصبحت فيما بعد زوجته ، وفضلاً عن ذلك فإنه كان يتأهب للرحيل إلى «لندن» ، ورأى أن «كارلايل» يمكن أن يقوم بالإشراف على دراسة الآنسة «جين ولش» وقام «كارلايل» و «ارفينج» بزيارة «هاندنجتن» ، وهناك بدأت أواصر الصداقة بين «كارلايل» و «جين ولش» ، وقد انتهت هذه الصداقة بالزواج فى سنة ١٨٢٦ .

وبعد وصول «ارفينج» إلى «لندن» استشارته السيدة «بولر» فى اختيار مدرس لولديها ، فزكى لها «كارلايل» وبعد مفاوضات قبل «كارلايل» فى يناير سنة ١٨٢٢ أن يقوم بالإشراف على دراسة الصبيين ، وظل معهما سنتين ، وكان فى أثناء ذلك مقبلاً على دراسة الأدب الألمانى ، وقد أثمرت هذه الدراسة مؤلفه القيم عن حياة الشاعر «شيلر» وترجمته لرواية «وليام مايستر» التى ألفها «جيتى» ، واتفق مع بعض

الناشرين على ترجمة أشياء أخرى من الأدب الألمانى ، وقد وفق فى كتابه عن «شيلر» وفى ترجمته لرواية «وليام مايستر» واسترعى نظر «جيتى» الذى أعجب بكتابه عن «شيلر» وأرسل إليه رسالة مشجعة تنطوى على حسن التقدير وجميل الثناء ، وبدأ «كارلايل» يثق بملكاته الأدبية ، ورأى أنه يستطيع أن يشق طريقه إلى جانب الكتاب البارزين والنقاد المعروفين ، وترك التدريس وعاد إلى مزرعة أبيه فى «هودام هل» ليتابع ترجماته من الأدب ويفكر فى خطط لمستقبله الأدبى .

وفى سنة ١٨٢٦ تزوج الآنسة «جين ولش» وأقاما معاً فى «أدنبرة» ولكن بعد أن قضيا بها سنتين مل «كارلايل» ضجة المدن ، ووجد أنه فى حاجة إلى مكان هادئ ليفرغ للكتابة والتأليف ، فانتقل مع زوجته إلى كرينجينباتوك حيث كانت تملك زوجته مزرعة منعزلة بعيدة عن الأماكن المأهولة ، وقد عرف «كارلايل» فى أثناء إقامته «بأدنبرة» الناقد «جيفرى» وكان حينذاك رئيس تحرير مجلة «أدنبرة» فأشرك «كارلايل» فى تحرير المجلة ، وخلال السنوات الست التى قضاها «كارلايل» فى «كرينجينباتوك» كتب فصلاً أدبية لمجلة «أدنبرة» ومجلة «فريزر» و «فورن ريفيو» ، وقد جمعت هذه الفصول فى الأجزاء السبعة المسماة «فصول متنوعة» . وقد جعلته هذه الفصول حجة فى تفسير الأدب الألمانى للإنجليز ، وفى «كرينجينباتوك» كتب «كارلايل» كتاب فلسفة الملابس واعتزم الكتابة عن تاريخ الثورة الفرنسية ، ولكن برغم أن شهرته كانت قد أخذت تتعالى إلا أنه كان لا يزال يجد صعوبة فى استرعاء الأسماع والحصول على المثوبة المادية التى تسد خلته وتفى بحاجته ، وفى سنة ١٨٣٤ عقد العزم على الذهاب إلى «لندن» والإقامة بها ليشق طريقه ، ويعمل على توطيد مكانته الأدبية ، وقد حثته على ذلك زوجته ، وأقام بمنزل فى «شين رو»

ما نراه في هذه الدنيا قائماً مكتملاً هو بخلافه النتيجة المادية الخارجية والتحقيق العملي والتجسيم للأفكار التي استقرت في نفوس عظماء الرجال الذين أرسلوا إلى هذه الدنيا ، ويمكن أن يقال بحق: إن روح تاريخ العالم برمته هو تاريخ هؤلاء الرجال .

وهؤلاء الرجال العظماء سواء كانوا شعراء أو مصلحين أو كتاباً أو رجال أعمال أو قساوسة ورجال دين فإنهم جميعاً يحملون بين جنوبهم هذا السر الغامض سر العظمة والبطولة الذي تنزل عليهم ، وأودع في قلوبهم . فليسوا هم من مخلوقات الظروف وصنع الحوادث ، وإنما هم الذين يخلقون الظروف ويصنعون الحوادث ويمثلون إرادتهم ويحققون مثلهم العليا ، ويقول عنهم « كارلايل » : « مثل هذا الرجل هو مائدعوه الرجل الأصيل الطريف ، وهو رسول موفد من المجهول للانهاى يحمل إلينا الأخبار والبشائر ، يحملها إلينا مباشرة من الحقيقة الداخلية الباطنة للأشياء ، وهو يعيش متصلاً اتصالاً دائماً بهذه الحقيقة ، ولا تستطيع الاشاعات الباطلة والتخرصات الكاذبة أن تحجبها عنه ، إنه مقبل من قلب الوجود النابض وهو جزء من الحقائق الأولية للأشياء » .

ومثل هذا الرجل العظيم أو البطل لا يستطيع جهل العصر الذي يظهر فيه ونقائصه وعيوبه أن تشوه رؤيته الأصيلة أو تمحو نضارتها ، وهو قد وصل إلى حقيقة مجدية تهب القوة والحياة ، ومن أجل هذه الحقيقة يلتفت إليه وينزل على رأيه ويؤخذ بقوله ، وهو قوى بها ، وما كشفه هذا الرجل خالد على الزمن وتأثيره باق لا يزول ، وقد أكد « كارلايل » هذه الفكرة في كتابه عن رسائل « كرومويل » وخطبه ، الذي فرغ لتأليفه بعد انتهائه من إلقاء محاضراته حيث قال « أعمال الرجل العظيم باقية لا ينالها البلى ، ولا تخلق جدتها ، ولو دفنت تحت أكوام من الأسمدة وتلال من النفايات

بضاحية شلسي . وقد ظل يقيم بهذا المنزل طوال السنوات الباقية من حياته وأتم كتابه عن الثورة الفرنسية في أوائل سنة ١٨٣٧ ، وكتب في خلال ذلك بعض الفصول الأدبية للمجلات ، ولكنه مع ذلك كان لا يزال يعاني الضيق المالى وقلة الدخل ، واقترحت عليه الأنسة « هاريت مارتينو » إلقاء سلسلة من المحاضرات وجمعت الاشتراكات لها وبدأها « كارلايل » بإلقاء محاضراته عن الأدب الألماني في سنة ١٨٣٧ ، ونجحت المحاضرات نجاحاً باهراً ، وأتبعها « كارلايل » بإلقاء ثلاث سلاسل أخرى من المحاضرات عن تاريخ الإنسان الروحي من أقدم العصور حتى عصره في سنة ١٨٣٨ ومحاضرات عن الثورة الفرنسية في سنة ١٨٣٩ وختمها بمحاضراته عن الأبطال وعبادة البطولة في سنة ١٨٤٠ وقد ظفرت هذه المحاضرات بالتقدير الكبير عند إلقاءها وقد ظهرت مطبوعة في سنة ١٨٤١ في كتاب « الأبطال وعبادة البطولة والبطل في التاريخ » وهو ليس من كتبه الضخمة الحافلة التي أمضى السنوات الطويلة في إعدادها مثل كتابه عن الثورة الفرنسية أو كتابه عن رسائل « كرومويل » وخطبه أو كتابه عن تاريخ « فردريك الثاني البروسي » ولكنه مع ذلك المدخل إلى فلسفته التاريخية والاجتماعية والسياسية ، وقد حاول « كارلايل » في هذه المحاضرات بسط الكثير من أفكاره الرئيسية ، وبخاصة الأفكار التي ذكرها في صورة رمزية شعرية في كتاب الملابس ، كما كشف فيها عن تصوره للتاريخ ومنهجه في استقراء حوادثه وتفهم ثوراته وانقلاباته ، وقد استهل المحاضرة الأولى بقوله الذي أوضح اتجاه المحاضرات من بادىء أمرها « التاريخ العام أو تاريخ ما أنجزه الإنسان هو في صميمه تاريخ عظماء الرجال الذين عملوا في هذه الدنيا ، وقد كان هؤلاء العظماء هم قادة الناس ، وهم المبتدعون والأسيى والقدسات ، بل هم بالمعنى الواسع مبتكرو كل ما جاول السواد الأعظم من الناس أن يعملوه ، وكل

والمقادر . وما استودع في الإنسان وحياته من البطولة ومن الضوء الخالد يضاف إلى الآباد في دقة متناهية واستيفاء تام . ويبتقى على الدوام جزءاً مقدساً جديداً من حصيلة الأشياء .

ويردد « كارلايل » هذا الرأي تأييداً لما سبق أن قاله في كتابه عن الأبطال . فقد قال في المحاضرة الأولى « ليس هناك شعور في قلب الإنسان أنبل من هذا الشعور بالإعجاب بمن هو أسمى منه وأجل شأنًا . وهذا الشعور حتى هذه الساعة وحتى إلى جميع الساعات القادمة هو التأثير الحى في حياة الإنسان . والدين في اعتقادي يقوم على هذا الشعور . أليس الولاء الصادق وهو روح حياة المجتمعات منبثقاً من عبادة البطولة والإعجاب المستسلم الخاضع بالرجل العظيم ؟ حقاً . إن المجتمع قائم على عبادة البطولة » .

وهذا الشعور عند « كارلايل » هو أعمق ناحية في الإنسان . وهو موجود حتى في عصور الهدم والتدمير وعهود التنقص والازدراء . لأنه كامن في نفس الإنسان لاصق بطبيعته ، وفي ذلك يقول « كارلايل » في كتابه عن الأبطال « يبدو لي أنني أرى في عبادة الأبطال ، التي لا يستطيع أن ينال منها شيء ، الصخرة الراسخة التي تحول دون سقوط الدول في مهاوى الهلاك وأعماق الخراب » .

ويمكن أن نتبين في تضاعيف هذا الحديث شدة تأثير « كارلايل » بالتفكير الألماني ، فنظرية « كارلايل » في الأبطال من وجوه كثيرة تطبق عملياً للفكرة التي غلبت على التفكير الألماني في أوائل القرن التاسع عشر . وهي أن كل أمة من الأمم ، وكل عصر من العصور ، وكل حضارة من الحضارات لها فكرتها الخاصة الغالبة المستعلية ، وهي تستمد سماتها من هذه الفكرة العامة . ويمكن أن نستخلص الفلسفة والدين والفنون وجميع عناصر الفكر والعمل من هذه الفكرة الرئيسية العامة التي

ينبع منها كل شيء كما ينتهي إليها كل شيء ، وما أسناد « هيجل » في كتابه عن فلسفة التاريخ « الفكرة » جعله « كارلايل » بحكم مزاجه البريطني العملي « العاطفة البطولية » ولكي يتجنب الغموض نظر إلى هذه العاطفة البطولية ممثلة في بطل معين . وقد كان « كارلايل » كاتباً فناناً مطبوعاً ولذا لم يجد صعوبة في تحويل الفكرة المجردة إلى عاطفة . ثم منح هذه العاطفة جسداً وروحاً وذلك بإظهارها ممثلة في أبطاله . فهو بطبيعته لا يرتاح إلى الصور المجردة ولا يأنس بالمفاهيم الفكرية . وإنما يروقه ويرضى نزعة الفنية وشعوره أن يراها مجسمة في الأشخاص الأعلیاء والأبطال العظماء .

فالرجل العظيم أو البطل في رأى « كارلايل » يمثل الحضارة التي اشتملت عليه والعصر الذي احتواه . وقد كشف فكرة العصر وأعلنها ووقف إلى جانبها مناضلاً عنها رافعاً لواءها . ولم يجد عصره متحولاً عن أن يتبعه وينقاد له . فالوقوف على هذه الفكرة ممثلة في العاطفة البطولية وموقف البطل يجعلنا نفهم العصر بأصباره . وقد استطاع « كارلايل » بانهجته هذا المنهج أن يعرف تاريخ العصور عن طريق دراسته لحياة الأبطال الذين برزوا فيها ، وأصبحوا علماً عليها وعنواناً لها . وكأنه بهذه الطريقة قد أعاد كشف ما سبق أن كشفه أساتذته الألمان ، فقد شعر مثلهم بأن كل حضارة مهما اتسعت رقعتها وطال عهدها تكون كلا متماسك الأجزاء متجاوب الأنحاء ، فنظريته في البطولة جمعت الأجزاء المتناثرة في الحضارات والعصور التي حاول « هيجل » أن يربطها بعضها ببعض بطريق القوانين التي كشفها ، وأمكن « كارلايل » بذلك أن يفهم العلاقة العميقة البعيدة بين الأشياء ، تلك العلاقة التي تربط الرجل العظيم بعصره ، والشعور البطلى هذا إذن هو باعث المشاعر الأخرى كالطاعة والولاء والحب والإعجاب ، وهو محرك الثورات و باعث الانقلابات ، ومجدد الحياة الإنسانية ، ومقتدها من الضلال والتخلف

والجمود ، وعلى المؤرخ الحق أن ينظر إلى الحضارات والثورات وشتى مظاهر الحياة الإنسانية في ضوء هذا الشعور البطلي لأنه باعث كل حركة ، والذين يكتفون في التاريخ بالنظر إلى النظم والأوضاع والقوالب والصيغ يغيب عنهم الجوهر واللباب ، فليس الإنسان مخلوقاً هامداً جامداً ناضب الحيوية ، مفلول العزيمة ، تصوغه القوانين والنظم ، ولا هو كائناتاً عديم الحياة فاقد الحس تعبر عنه الصيغ وتتضمنه القوالب ، والتاريخ الحق ملحمة بطولة الإنسان وقصة محاولاته العظيمة وأعماله الجليلة المدونة في صفحات التاريخ .

وهذه الفكرة التي أصر عليها « كارلايل » واقرنت باسمه وكانت سبباً في الكثير من النقد الذي وجه إليه هي حقاً فكرة لامعة مضيئة ، لأن معظم الأعمال الباهرة العظيمة التي تمت في هذه الدنيا كان باعثها العواطف العظيمة الفائرة الجياشة ، وقد كان الباعث الرئيسي الغلاب في كل ثورة وانقلاب عاطفة محتاجة تتجاوز المؤلف وتكتسح في طريقها الحواجز والأسداد ، وتغير الأوضاع ، وتحطم الأصنام لتقيم نظاماً جديداً ، وتبدأ خطة مستحدثة ، ومن هنا تبدأ الأمور وتجري المقادير في أعنتها . ومعنى الثورة وسر التغيير والتجديد هو ميلاد عاطفة عظيمة وشعور قوى مستغرق ، أما كيف تستغل هذه العاطفة عزائم الرجال وأخيلة الشعراء والفنانين ومفاهيم المفكرين والفلاسفة ، وكيف تغذى وتعيش وتسيطر فهو ما تتكفل ببيانه جميع الحركات الماثورة في التاريخ منذ أقدم عصوره حتى عصرنا الراهن ، وما أحسبنا نستطيع أن نفهم قوة عقيدة من العقائد أو مبدأ من المبادئ إن لم نقدّر مدى قوة العاطفة التي استمد منها وعاش بها ونما في أحضانها واستظل برعايتها ويؤكد لنا هذا العلاقة الأكيدة بين علم النفس والدراسات النفسية والبحث التاريخي . وهذا هو النوع من الكتابة التاريخية الذي بلغ مستوى رفيعاً في مؤلفات « كارلايل » التاريخية مثل كتابه عن تاريخ

الثورة الفرنسية وكتابه عن تاريخ « كرومويل » وسائر كتاباته التاريخية بوجه خاص .

وهذا الأسلوب في فهم حوادث التاريخ عن طريق إدراك العواطف المسيطرة في نفوس الأبطال الذي كشفه لنا « كارلايل » في محاضراته عن الأبطال هو الذي يروقنا ويمتتنا وينير بصائرنا في قراءة روايات أمثال « دستوفسكى » و « تولستوى » و « بلزاك » و « ستندال » و « زفايج » وأضرابهم من الروائيين الكبار الذين يكشفون لنا أسرار الحياة وأنسجة المجتمع عن طريق تعمقهم في فهم نفسية أبطال رواياتهم ، واستطاعتهم أن يصفوا لنا خلجات نفوسهم ونبضات قلوبهم ، والأزمات النفسية التي مروا بها ، وتعرضوا لحنها وآلامها .

ولكن من هو البطل ؟ وهل هناك محك نستطيع أن نميز به البطل الصادق البطولة من البطل المزيف ، ومعرفة الذهب الخالص من المعادن الحسيسة المدخولة ؟ فتاريخ الأديان مثلاً حافل بالأنبياء الصادقين المرسلين وأدعياء النبوة الكذابين ، وفي الحياة السياسية كذلك الزعماء الأبطال والدجالون الديماغوجيون ، وهناك الأبطال الذين يمثلون الفكرة الإلهية ، والموهوبون ذوو البطولة الكاذبة المصطنعة ، وهذه سمة لازمة من سمات الحياة الإنسانية لا يمكن أن تزول ، فالتحوت والأوشاب لا بد أن يكون لهم البطل الخاص بهم كذلك ، ويقول « كارلايل » محذراً ومنذراً « اعرفوا الرجال الذين تنيطون بهم الثقة ، ولكن من بواعث الأسف في تلك الأيام أن ذلك لا يزال بعيداً عنا ، فالخلص وحده هو الذي يستطيع أن يعرف المخلص ، وليس المطلوب بطلا فحسب وإنما المطلوب عالم مناسب له لائق به ، عالم غير عالم العبيد والخدم ، فعالم العبيد والخدم إنما يسيطر عليه ويحكمه بطل زائف فهو ملائم له ومتجاوب معه ، وعلمنا أن نتعلم كيف نعرف البطل والحاكم الكفء

والرئيس بحق سيمًا تراد وإلا ظللنا إلى الأبد يحكمنا
العارون من البطولة .

والماحوظ أن « كارلايل » لا يقدم لنا جواباً عن
سؤالنا يشتمل الغلة . رغم بلاغته وعلو أسلوبه ، ولكننا
نكشف « كارلايل » ما لا يطيق إذا طلبنا منه أن يقدم
لنا تعريفاً جامعاً مانعاً للبطل ، فثل هذا التعريف يعتمد
على القضايا المنطقية ، و « كارلايل » ليس من المناطق
وهو لا ينبغي عنا استخفافه بللنطق ، وعنده أن المنطق
لن يستطيع أن يصل إلى سر الحقيقة ، والحاجة
والجادلة ، وطرائق المنطق ليست هي السبيل الصالح
لفهم الإدراك وإنما سبيل ذلك الحدس ، والمنطق في
ذاته حسن ولا بأس به ولكنه ليس خير الطرق ، ولن
ننجح في فهم الحياة بالمنطق ، دع عنك أسمى صورها
وهي الحياة البطولية ، وهو يقول في كتابه عن الأبطال
« المعرفة أو الوصول إلى الحق مسألة روحية لا يستطيع
أقارب المناطق سوى أن يثرثر على سطحها ، ومحاولة
تكوين نظرية في مثل هذه الأمور محاولة غير مجدية ،
فهى أمور تتأني على الرسم والتصوير وتمتنع على القضايا
والنظريات ، ويجب على المنطق أن يعرف أنه لا يستطيع
التحدث عنها ، وأنه لا حيلة له تلقاءها .

ولكن إذا كانت المعرفة بطبيعتها وجوهرها يتعذر
صها في التوالب المنطقية ، فكيف إذن نعب عنها ونقلها
من نفسنا إلى نفوس الأغيار في رموز الحديث القاصرة ،
وكيف اجترأ « كارلايل » نفسه على أن يقدم على إلقاء
محاضراته في هذا الصدد ويقدمها للطبع بعد ذلك ؟
وكيف عالج هذا المشكل وتغلب على تلك الصعوبة ؟
إنه لم يستطع سوى أن يقدم أمثلة حية بادرة ، لا براهين
دامغة على صحة نظريته . وما من شك في أن الأمثلة
التي عرضها كانت أمثلة عامرة بالحياة بالغة التأثير في
النفوس ، والتاريخ في رأى « كارلايل » ليس كتاب
شواهد ونصوص جافة مملة وإنما هو متحف حافل
بررائع الصور ، ولن نستطيع فهمه بطريق التصورات

المجردة ، وإنما نستطيع أن نتبين حقيقته عن طريق الصرر
المعروضة والأمثلة المضروبة ، وهو لم يجد نفسه في حاجة
إلى أن يجيب عن سؤالنا عن من هو الرجل العظيم والبطل
الصادق البطولة ، لأنه قد ذكر لنا من هم هؤلاء
الأبطال ووافانا بملاحمهم وسماهم ، وقائمته حافلة ملأى
بأسماء الرجال الذين صنعوا التاريخ وقادوا الرجال
ووطدوا المآثر والمفاخر .

والأبطال الذين اختارهم « كارلايل » في محاضراته
من بين العدد الكبير من الأبطال الذين يعجب بهم
أحد عشر بطلا ، والظاهر أنه رأى الاقتصار على
الحديث عنهم ليكون ذلك أدعى إلى التركيز وأبلغ وقعاً
في النفوس ، فالبطل في صورة إله هو « أودين » إله
« الاسكيندنافيين » والبطل في صورة نبي هو نبينا
الكريم « محمد بن عبدالله » واختار للبطل في صورة
شاعر الشعارين العظيمين « دانتى » و « شيكسبير » ،
ومثل للبطل في صورة قسيس ومصلح ديني « لوثر »
و « نوكس » وضرب مثلاً للبطل في صورة كاتب
« جونسون » و « روسو » و « بيرنز » وقدم لنا
« كرومويل » و « نابليون » مثلين للبطل في صورة
ملك .

ويؤكد لنا « كارلايل » أن علينا أن نقرب من
هؤلاء الأبطال بنفوس حشوها الرهبة والإجلال ، لأنهم
يضطلعون بالواجب الأسمى ، ولا يخضعون لمعايير
النقد العادية ، وقد لا تخلون من عيوب ونقائص - وإن
كان « كارلايل » يحاول أن يهون من شأن تلك العيوب
والنقائص أو ينكرها جملة - ولكن مع ذلك علينا أن
نحبه ونحترمهم ، ونحى الرقاب أمام عظمتهم .
وفي محاضراته عن البطل في صورة نبي يقول عن
نبي الاسلام^(١) « ويزعم المتعصبون من النصارى ،

(١) نقلت هذه الفقرات من ترجمة الكاتب الكبير المرحوم
الأستاذ « محمد السباعى » لكتاب الأبطال بعد أن قمت بمراجعتها
على الأصل .

والملاحدون أن محمداً لم يكن يريد بقيامه إلا الشهرة الشخصية ومفاخر الجاه والسلطان ، كلا وآيم الله ، لقد كان في فؤاد ذلك الرجل الكبير ، ابن القفار والفلوات ، المتوقد المقلتين ، العظيم النفس ، المملوء رحمة وخيراً ، أفكار غير الطمع الدنيوي ونيات خلاف طلب السلطة والجاه ، وكيف وتلك نفس صامته كبيرة ورجل من الذين لا يمكنهم إلا أن يكونوا مخلصين جادين ، فبينما ترى آخرين يرضون بالاصطلاحات الكاذبة ، ويسرون طبق الاعتبارات الباطلة ، ترى «محمداً» لم يرض أن يلتفع بمألوف الأكاذيب ، ويتوشع بمتبع الأباطيل ، لقد كان منفرداً بنفسه العظيمة وبحقائق الأمور والكائنات ، لقد كان سر الوجود يسطع لعينه كما قلت بأهواله ومخاوفه وروائقه ومباهره ، لم يكن هنالك من الأباطيل ما يججب ذلك عنه ، فكانه لسان حال ذلك السر الهائل يتاجيه «هأنذا» فثقل هذا الإخلاص لا يخلو من معنى إلهي مقدس ، وما كلمة مثل هذا الرجل إلا صوت خارج من صميم قلب الطبيعة ، فإذا تكلم فكل الآذان برغمها صاغية ، وكل القلوب واعية ، وكل كلام ما عدا ذلك هباء ، وكل قول جفاء ، وما زال منذ الأعوام الطوال — منذ أيام رحيله وأسفاره — يحول بخاطرهم آلاف من الأفكار : ماذا أنا ؟ وما ذلك الشيء العديم النهاية الذي أعيش فيه والذي يسميه الناس كوناً ؟ وما هي الحياة ؟ وما هو الموت ؟ وماذا أعتقد ؟ وماذا أفعل ؟ فهل أجابته عن ذلك صخور جبل «حراء» أو شماريخ طود «الطور» أو تلك القفار والفلوات ؟ كلا ولا قبة الفلك الدوار ، واختلاف الليل والنهار . ولا النجوم الزاهرة ، والأنواء الماطرة ، لم يجبه هذا ولا ذاك . وما الجواب عن ذلك إلا روح الرجل وإلا ما أودع الله فيه من سره ! » .

وفي محاضراته عن الشاعرين «دانتى» و«شيكسبير» نظرات نافذة في شخصية الشاعرين وتقدير عال لهما .

وإشادة بفضلهما ، وقد آتهم «كارلايل» بإشادته «بالأميرالية» وتحبيذه لحكم القوة ، وقد أسرف بعض الباحثين فوصفوه بأنه «أبو الأميرالية البريطانية» ولكن هناك فارق كبير بين أفكار «كارلايل» عن «الأميرالية» والقومية وأفكار غيره من غلاة «الأميراليين» وأصحاب فكرة القومية الضيقة المعتدية ، فقومية «كارلايل» لها لونها الخاص ، وقد كان «كارلايل» يرى أن عظمة الأمة الحقيقية في عمق حياتها الأخلاقية وأن قوتها ليست في تكاثر ثروتها واتساع رقعتها وإنما في المستويات الفكرية التي تبلغها ، والإنتاج الأدبي والفنى الذى تقدمه للعالم وتسهم به في إغناء الحضارة الإنسانية لا في امتداد حدود سلطانتها ، وكثرة جيوشها وأساطيلها ، ويتجلى ذلك خلال تقديره للشاعر البريطاني «شيكسبير» فهو يقول في ختام محاضراته عنه^(١) «هذا هو فلاح قرية «سترادفورد» الذى ارتفع إلى درجة مدير تمثيل فكفى بذلك ذل السؤال ، والذى رmqه «الورد سودا ميتون» بعين رحمته ، والذي كان «السير توماس مور» حفظه الله يريد إرساله إلى السجن ! إنا لم نعهده إلهاً «كأودين» إذ هو عائش وسطناً ، ولكنه رغباً من ضعف إيمان الأزمان الحديثة بالأبطال فأى إجلال وإكبار لم يصبه «شيكسبير» هذا من أبناء اللسان الإنجليزى ؟ أى رجل بل أى مليون رجل من رجالنا لا نجعلهم فداء «شيكسبير» الذى هو أكبر مفاخرنا وأعظم مآثرنا — مفخرة نزهى بها على الأجانب وحلية يزدان بها صدر «بريطانيا» انظروا ماذا يكون الجواب إذا خبرنا بين أن نترك «شيكسبير» أو بلاد «الهند» ، أن نكون لم نمتلك قط «شيكسبير» أو لم نمتلك قط «امبراطورية الهند» ، أنا أعلم أن رجال السياسة والحكومة يفضلون «الهند» ، ولكننا نحن لنا الحق أيضاً فى أن نختار ما نراه

(١) هذه الفقرات من ترجمة الأستاذ «محمد السباعي» .

أفضل فنقول : سواء حكمنا « الهند » أو لم نحكمها فلا غنى لنا عن « شيكسبير » ! ستذهب « الهند » يوماً ما ولكن « شيكسبير » لا يذهب ، بل إن لـ « شيكسبير » فضلاً عن مرتبة المجد والفخار وتهذيب النفوس والأخلاق فائدة مادية عملية ، وهى أنه الجامعة الكبرى والعروة الوثقى لشتى طوائف البريطان فى أنحاء المعمورة ، وسيجىء يوم تظل جزيرتنا هذه لا تعى من أبناء « بريطانيا » إلا الجزء الأخس ، وسائرهم مبعثر فى نواحي الكرة الأرضية مبدد فى جوانبها ، وإذا كان ذلك فما الذى يقرب بين هذه النفوس المتدبرة . ويؤلف بين هاتيك القلوب المتنافرة فيخضر بينهم الثرى ، ويتجلى ويشرق الجو بينهم ويتألاً ، ويصبحون بفضل أمة واحدة ؟ ما ذاك الذى يكون قطباً تدور حوله مصالحهم وأوطارهم ، وكعبة تشرئب نحوها أعناقهم وأبصارهم ؟ وبماذا يقوم عمود صلاحهم فى مستقره ونصابه ويستحكم رواق عزهم بأوتاره وأسبابه ؟ بماذا يكون ذلك ؟ أبالحكومة ولائحتها ؟ أم بالوزارة واقتراحاتها ؟ أم بالسياسة واصطلاحاتها ؟ كلا ثم كلا ! بل بـ « شيكسبير » هذا فهو الملك الأكبر الحاكم على جميع طوائف الإنجليز فى سائر الأنحاء والأرجاء ، الذى بفضل نصبح و « أمريكا » شعباً واحداً على رغم ما أته الحكومة من التفريق بيننا وبينهم ، وما هو فى الحقيقة إلا انفصال ظاهرى سطحى . و « شيكسبير » الملك الذى يضمنا جميعاً تحت صولجان واحد وراية واحدة ، الذى ليس فى قدرة الحكومة ولا البرلمان كلا ولا ألف حكومة وألف برلمان أن تخلعه ؟ ولن يبرح الرجل الإنجليزى يقول لصاحبه وجاره ، والمرأة الإنجليزية تقول لربها وجارتها فى « الهند » وفى « كندا » وفى « جاميكا » وفى « استراليا » نعم « شيكسبير » هذا رجلنا ، ونحن أنتجناه وإلينا ينسب وبفؤاده نشعر وبذهنه نفكر ، ونحن وإياه من طينة بعينها ومن دوحة واحدة ، ولأهل

السياسة ورجال الحكومة أن يتدبروا ذلك لو شاءوا ! » والرجل الذى يصدر منه مثل هذا الكلام من الظلم أن نحشره فى زمرة غلاة « الأمبرياليين » وأنصار القومية المتطوعين إلى المكاسب المادية والاستغلال الاقتصادى ، وقد يعترض المعترضون على طلب « كارلايل » الخضوع للبطل والاستسلام له ، ولكن الخضوع الذى يتحدث عنه « كارلايل » هو الخضوع القائم على التقدير الصادق والتمييز المستنير لا خضوع العبيد وتملق الأوغاد واستسلام الضعفاء ، ولم يردد « كارلايل » فى أن يقول إن القوة تصنع الحق ، ولكن « كارلايل » كان يفهم من القوة معنى غير المعنى المألوف ، فالقوة عند « كارلايل » هى القوة الأدبية وليست القوة المادية ، وعبادة البطولة فى رأيه تنطوى على عبادة القوة الأدبية ، ولم يكن « كارلايل » حسن الظن بالطبيعة الإنسانية إلى حد كبير ، ولكنه كان متفائلاً إلى الحد الذى جعله يعتقد أن الإنسان لا يخضع للقوة الوحشية خضوعاً تاماً ، وأنه لا يقدم الطاعة كاملة والخضوع التام والإجلال خالصاً لغير العظمة الأخلاقية وكما قال الفيلسوف « أرنست كاسبرز » « إذا تجاهلنا هذا المبدأ من مبادئ تفكير « كارلايل » فإننا نهدم تصوره للتاريخ والحضارة والحياة السياسية والاجتماعية هدماً تاماً .

بقيت مسألة فى هذه المحاضرة طالما وقف عندها المفكرون ، واعترض عليها المعترضون . وإنى أشايهم فى مخالفتهم بصدها « كارلايل » ، وذلك حيث يقول فى مطلع هذه المحاضرة^(١) : « بطل ، نبى ، شاعر ، إلى غير ذلك من شتى الأسماء . نعطيهما للرجل فى شتى الأزمان والأمكنة ، وذلك حسب ما نرى بينهم من الفروق وحسب ما برعوا فيه من فنون الفضل وأبواب العلم ! وعلى هذه القاعدة يمكننا أن نعطي كثيراً من الأسماء

(١) ترجمة الأستاذ « محمد السباعي » .

غير ذلك ، وإنى لأوقن بأنى لا أحسب أن هناك رجلاً عظيماً لا يمكنه أن يكون عظيماً فى كل فن . فالشاعر الذى لا يستطيع إلا أن يجلس إلى براحه وقرطاسه . فينظم قصيدة : مستحيل عليه أن ينظم قصيدة بارعة . ولا أحسبه يجيد صفة الفارس الأروع إلا إذا كان هو نفسه فارساً أروع ، ولا أحسب الشاعر الكبير إلا أنه يجمع فى نفسه بين السياسى والمفكر والمشرع والفيلسوف وأنه قد كان يمكنه أن يكون - بل هو بالفعل - كل هذه . ثم لا أفهم لماذا كان يستحيل على رجل مثل « ميرابو » صاحب القلب الكبير المتوهج المتأجج ناراً المفعم دموماً أن يكون شاعراً ينظم القصيد والمبقيات التمثيلية والمقطعات ، فيقرع بها القلوب والأكباد . لو قد ساقته الأحوال والأسباب إلى ذلك ، والأمر الأوّل الجوهري هو أن يكون الرجل عظيماً . وإن فيما قاله « نابليون » لكلمات لا تقل قيمة عن أكبر وقائعه . وقد أذكر قواد « لويز الرابع عشر » فيخيل إلى أنهم كذلك شعراء ، وإن فى كلمات القائد « تورين » ما بمائل أقوال « صامويل جونسون » حكمة وبلاغة ، فالقلب الكبير والعين البصيرة هما رأس الفضائل ، وما كان لأمريء قط أن يحل ويعظم بغيرهما ، أولاً تذكر أن الشاعرين « بترارك » و « بوكاشيو » كانا يقومان بأعمال سياسية فيحسنان القيام بذلك ؟ أم لا تحسبون أن الشاعر « بيرنز » لو قد جعله الله مكان « ميرابو » لأتى بما لم يستطعه ، ولا نعلم أى عمل من الأعمال كان « شيكسبير » لا يؤديه على أكمل حال لو قد أسند إليه .

ويشعر « كارلايل » هنا بأنه قد انساق مع تيار بلاغته وجاء بما يغاير المؤلف فيستدرك قائلاً (١) « ولست أنكر أن لكل امرئ طبيعة خاصة واستعداداً فطرياً ، وأن هنالك فروقاً فى الغرائز ، ولكن فروق الأحوال

(١) ترجمة الأستاذ « محمد السباعي » لكتاب الأبطال .

والعلل أكثر وأكبر . وما عطاء الرجال فى ذلك الأمر إلا كأصاغرهم . فإنك لتتناول الطفل الممكن تصديره أى صانع فتعلمه حتى يصبح حداداً أو نجاراً أو بناء . ومتى أصبح هذا أو ذاك بقى كذلك طول عمره . وإذا كنا لا نزال كما قال « إديسون » نجد الرجل الأعرج الموهون يعتمد على عصاه . وهو مع ذلك حمال ينوء تحت ثقله القادح ، وآخر ضخم الجثة . شديد القوى . عميل الشوى عادى الألواح . كأنه الهيكل المبنى . وهو مع ذلك خياط لا يحمل إلا خيطاً ولبرة يخف محمولها على النملة - علمنا أن الأمر غير متوقف على الاستعداد الطبيعى ، وكذلك الرجل العظيم ماذا يصير وبم يحترف ؟ أيصير غازياً أم سلطاناً أم فيلسوفاً أم شاعراً ؟ إنها لمناظرة عويصة معضلة بينه وبين العالم ! وما عليه إلا أن يقرأ العالم وقوانينه ، والعالم وقوانينه صحيفة منشورة أمامه ، وما لدى العالم مسألة أهم وأخطر مما يراه ويقضى به فى شأن الرجل العظيم .

والكثرة الغالبة توافق « كارلايل » على قوله إن صفوة الأدباء فى جميع الأقطار الأوروبية وأعظم الفحول من النقاد والكتاب والشعراء قد أوشكوا أن يجمعوا على أن « شيكسبير » سيد شعراء العالم على الإطلاق ، ولكن هذا كله مع ذلك لا يدل على أنه أوتى براعة المثال أو قدرة الرسام ، أو موهبة الموسيقار أو استعداد العالم المحرب ، أو مواهب الفيلسوف النظرى ، أو نفاذ بصيرة القائد الحربى من طراز « هانيبال » و « يوليوس قيصر » و « نابليون » ، فكل هذه الجوانب المتعددة للعبقريّة الإنسانية ، لا تتطلب البصيرة النافذة والذهن القوى وحدهما ، وإنما يتطلب كل منها الموهبة الخاصة به التى تسمو به إلى ذروة التفوق والامتياز ، بل ربما لم يكن فى وسع الرجل العظيم بدافع من عظمتها نفسها - على خلاف ما ذهب إليه « كارلايل » - أن يكون كل شيء وأن يبرز فى

كل النواحي . فهو قد بلغ قمة العظمة وحقق رسالته . لأنه كان معداً بطبيعته لأداء عمل عظيم خاص ملائم للملكاته . وحينما تلوح له الفرصة وتواتيه الظروف للاضطلاع بهذا العمل يحبس عليه جهده . ويهب له حياته . ولم يكن أحد يعرف قيمة مثل هذا التركيز في توجيه الجهود وحصر القوى مثل « كارلايل » نفسه . وقد ضرب لنا بحياته مثلاً بليغاً لتوضيح ذلك . فقد أخلص لطبيعته ووهب حياته جميعها للتأليف وأداء رسالته الأدبية . وضحي في سبيل ذلك بكل شيء . بل بالشهرة الأدبية نفسها في بعض المواقف وصداقة الأصدقاء وإعجاب المعجبين والأنصار .

ولكن « كارلايل » كان يظن أن الرجل الراجح العقل الرضي الأخلاق يستطيع بإخلاصه وشدة شعوره بالواجب أن يتقن أى عمل يعهد إليه في القيام به . والعقل الراجح عند « كارلايل » كل شامل لا يجزأ وهو معيار الإنسان . ولهذا قال عن « شيكسبير » : « العقل الكبير هو أول مواهب الشاعر . فإذا أوتى ذلك فقد صار شاعراً بالقول . فإن لم يواته ذلك فشاعراً بالفعل . وكونه يكتب أو لا يكتب . ثم يكتب شعراً أو نثراً هذا أمر ثانوى يتوقف على الصدق - ربما على أدنى الصدق » .

ويبدو لي أن « كارلايل » في فورة حماسه لأبطاله نسي أو قلل من شأن الفروق الأصلية بين المواهب والاستعدادات والقابليات . وأن كل امرئ ميسر لما خلق له . وما أحسب رجلاً مثل « الدكتور جونسن » العالم اللغوى المتفنيق صاحب الأخبار العجيبة والنوادر المستملحة . كان يستطيع أن يجارى « شيكسبير » في شعره أو مسرحياته . ولا أن رجلاً مثل « كرومويل » . كان يستطيع أن يخرج لنا طرفاً فنية تماثل المسلاة الإلهية . وقد يدهشنا صدور هذا الرأى من مؤرخ راسخ القدم واسع الاطلاع على سير الرجال مثل

« كارلايل » . ولكن علينا أن نقدر الظروف التي أعدت فيها هذه المحاضرات . فأسلوب « كارلايل » فيها أسلوب خطابي على النغمة يعتمد على التأثير البلاغى والإيحاء الفنى . وقد استغل بطبيعة الحال مواهبه الخطابية في كتابة هذه المحاضرات التي أعدها للإلقاء أكثر من استغلاله لها في مؤلفاته الأخرى التي أعدت للقراءة والدراسة . لا للإلقاء والخطابة .

وبعد أن تحدث « كارلايل » في المحاضرات الأربع الأولى عن صور البطولة البعيدة عن العصور الحديثة إلى حد ما . والتي تختلف ملابساتها عن ملابسات العصر الحديث تناول في المحاضرة الخامسة البطل في صورة الكاتب حامل القلم . وفي مطلع المحاضرة استرعى نظرنا إلى طرفة هذا النوع من أنواع البطولة الخاص بالعصور الحديثة . وأبدى ملحوظات قيمة خاصة بوظيفة الكاتب ورسالته . وقد استهل المحاضرة بقوله (١) « الآلهة والأنبياء والشعراء والقسوس هي صور بطولية تتعلق بالأزمان الماضية . وتظهر في العصور الحالية . وقد أصبح ظهور بعضها في العالم ضرباً من المحال . فأما البطل الكاتب الذى سنتكلم عنه فإنه من نتائج هذه الأعصر الحديثة . وسيدوم ما دامت تلك الصناعة العجيبة - الكتابة - وهاتيك الحرفة الحديثة - الطباعة - وهذا الصنف من الأبطال يعد لإحدى نوادر الدهر .

أقول إنه صنف جديد من البطولة لم يكدر له في الوجود مائة عام . ولم يك قبلها رجل كبير ليعيش ويرتزق بهذا الأسلوب العجيب . ينفث وحي ضميره في صفحات الكتب . ويطيرها في أنحاء الأرض بأجنحة الأوراق فينال معاشاً ومنزلة بما يسخو له به أهل هذا العالم جزاء عمله ذاك . وما زالت السلع والبضائع تباع ولن تزال . ولكن سلعة الحكمة والفلسفة ووحى ضمائر العطاء لم تعرض قبل ذلك في الأسواق

(١) نقلاً عن ترجمة الأستاذ « محمد أنبغى » لكتاب الأبطال .

الحق . وحياته قطعة من فؤاد الطبيعة الأبدى ، وكذلك حياة كل امرئ ، ولكن الضعاف الأكثرين لا يعلمون عن أنفسهم ذلك ، ولا يخلصون لتلك الحقيقة ، والأقوياء الأقلون أقوياء أبطال مستمرون . لأن هذه الحقيقة لا تبرح نصب أعينهم . والكاتب البطل مرسل إلى العالم ليفهمهم ذلك حسبما يستطيع . وهى عين الوظيفة التى كان القدماء يسمون صاحبها إلهاً أو نبياً أو قسيساً . وهى التى ما أرسل بطل إلى العالم إلا لى يودعها .

وقد تأثر « كارلايل » فى نظريته عن البطل ودوره فى التاريخ بالتفكير الألمانى وخاصة بآراء « فشته » و « هيجل » و « هردير » . ولكن ينبغى حينما نذكر ذلك أن نذكر إلى جانبه أن تقدير البطولة كان عنصراً أصيلاً من عناصر شخصية « كارلايل » . وأنه كان يسير فى اتجاه تقدير الأبطال قبل أن يتعلم الألمانية بزمان ويتشبع بآراء المفكرين الألمان . فهو حينما اطلع على آراء الفلاسفة الألمان كان قد كون وجهة نظره الخاصة فى هذا الموضوع . وقد وجد فى مذاهب المفكرين الألمان ما ساعده على تأكيد وجهة نظره والتوسع فى تطبيقها . وقد كان « كارلايل » أعمق أصالة من أن يتأثر بنظرية لا يجد صدى لها فى نفسه . وبذورا كامنة فى تفكيره .

وقد استهدفت نظرية « كارلايل » فى تفسير التاريخ عن طريق تأثير الأبطال فى الحركة التاريخية لنقد شديد ، وبخاصة من الكتاب الديمقراطيين والاشتراكيين ، وربما كان أعمق نقد وجهه لنظرية « كارلايل » هو الفصل الذى كتبه الزعيم الوطنى الإيطالى الكبير « متزىنى » وعنوانه « عبقرية كتابات كارلايل واتجاهها » ويرى « متزىنى » فى هذا الفصل القيم أن الظلال الضخمة التى ألقاها الأبطال على عصورهم حجبت عن عيني « كارلايل » رؤية الفكر القومى الذى كان أمثال هؤلاء الرجال ممثلين له ومعبرين

هذا العرض المبين . وبإله من منظر عجيب - منظر الكاتب فى أسفاله البالية وحجرته الخاوية يسوس من وراء قبره بعد مماته من أُم العالم وأجيال الأرض من ضنوا عليه أثناء حياته بالقوت الضرورى ، أجل عجب وربكم وأى عجب ! ولم أر فى ضروب البطولة وصنوف العظمة ما هو أدهش من ذلك . وما برح البطل من قديم الأزل يلبس للناس أزياء شتى وأشكالاً مستغربة ، وما برحت الدنيا تحار فى كنهه لغرابة منظره ، فلا تدرى ماذا تصنع به . ونحن ننكر من القدماء أن يحملهم فرط الإعجاب بالبطل على أن يعدوه إلهاً أو نبياً ، وأولى بالإنكار أن يرسل الله لخلق بطلاً مثل « جونسون » أو « روسو » أو « بيرنز » فتقتحمهم عيون الناس ولا يرونهم إلا عجزة ومكاسيل لا فضل لهم إلا بضعة كلمات أكثر ما فيها أنها ملهة القوم ومدفوعة لآناء السأم والملل ينبذ إليها فى ثمنها الدراهم مقدار مسكة الرمق ، أليس هذا أولى بالإنكار والنعمة ؟ ومنذ كان الفكر هو سائس المادة وجب علينا أن نجعل البطل الكاتب إمامنا وقائدنا ، وألا نقدم عليه مخلوقاً مهما عظم ، فهو روح العالم فى أى صورة برز وأى زى لبس ، وما يقوله كان حتماً على العالم تعلمه واعتقاده والسير على موجه ، وهيته استقبال الدنيا إياه ، ومعاملتها له عنوان رفعتها أو وضعها - دليل سموها أو انحطاطها - مقياس قيمتها وفضلها ، ونظرتنا فى سيرته نظرة فى لباب حياة تلك العصور التى هو ثمرتها والتى نعيش نحن فيها .

ولكن ليس الكتاب جميعهم من معدن واحد ففيهم الصادق والكاذب والحسن والمسيء ، ويقول « كارلايل » فى ذلك « الكاتب صنفان جيد وردى شأن كل شئ فى هذا الوجود ، فإذا دل بلفظه على الجودة فوظيفة الكاتب بيننا كأشرف ما يكون وأعلى ، فهو ينفث لنا ما أودع الله جوفه من وحيه ، وهذا أكثر ما يستطيع امرؤ أن يفعله ، وهو قبضة من طينة

عنه ومفسرين لغوامضه : والشعوب والأمم والأقوام
هى مستودع هذا الفكر ومستقره . ويعارض
« منزى » رأى « كارلايل » فى أن تاريخ العالم الحق
هو تراجع حياة العطاء قائلا : « إننى باسم روح العصر
الديمقراطية أعارض هذه الآراء . فليس التاريخ تراجع
حياة العطاء . وإنما تاريخ العالم هو تاريخ ديانة الإنسانية
التقدمية وتنقل رموز هذه الديانة . وعطاء الأرض
هم المعالم فى طريق الإنسانية . وهم كهنة ديانتها »
والعبرى البطل فى رأى « منزى » يستمد نصف وحيه
من السماء . والنصف الآخر من الناس . ولذا لا
تستطيع أن نقدر العبرى تقديرا صحيحا إلا إذا درسنا
بيئته .

عن « دور الفردية » في كتابه عن « السلطة والفرد إلى ما يقترب من جوهر فكرة « كارلايل » في تقدير أثر الفرد في التاريخ على ما بينهما من اختلاف كبير في المزاج والتفكير . ويرغم النقد الشديد الذي وجه إلى نظرية « كارلايل » في موقف البطل وتأثيره في التاريخ واختلاف الآراء حولها فإنها لا تزال من النظريات المرعية الجانب القابلة للمناقشة . وموضوع البطل في التاريخ أوسع حدودا وأكثر تعقيدا من أن يقال فيه الكلمة الفاصلة والرأى النهائي ؟ ومحاضرات « كارلايل » عن الأبطال برغم أن « كارلايل » نفسه لم يكن راضيا عنها ولا يراها من ماثور مؤلفاته ومستجاد بحوثه إلا أنها مع ذلك كله لا تزال من الآثار الفنية الممتازة والأبنية الفكرية الشائقة .

النظرية النسبية لأينشتين

بقلم
الدكتور محمد أحمد الزيني
رئيس قسم الطبقة بكلية العلوم بجامعة الإسكندرية

تجارب ومشاهدات :

أحببت ألا أواجه القارئ أول ما أواجهه بذكر نظريات « أينشتين » خشية غموض يجرى به قلمي ، يجعل القارئ يفهمها على غير ما أريده أن يفهمها ، لذا حرصت أن أتناقش لعل القارئ يتحرر من بعض ما اعتاد عليه من تفكير ، لينظر إلى « أينشتين » ويراه على حقيقته ، وسأساعد القارئ على تهيئة نفسه بذكر بعض تجارب ومشاهدات ، ليكون على استعداد لمسيرة ما يقال عن « النظرية النسبية » .

ولا أدري هل سبق أن دار بالذهن - ونحن نرى حركاً في مسابقة عدو يحمل ساعة ، ويحمل كل متسابق أيضاً ساعته - أن اختلفت ساعات المتسابقين بسبب العدو فأصبحت تدل على أرقام مختلفة للوقت الواحد أثناء العدو ، تختلف جميعاً عن الرقم الذي تدل عليه ساعة الحكم الواقف عند شارة النهاية ، وظنى أنه وقد انتهت المباراة واجتمع المتسابقون حول الحكم ، وألقوا النظر على ساعاتهم ، ووجدوا لدهشتهم العقارب جميعاً على رقم بعينه ، لا بد أن يذهبوا إلى أن اختلاف الأرقام عند العدو نتيجة للعدو ذاته ، وربما يلهمون أن

هناك علاقة بين الأرقام وسرعة العدو : وإني سأسمى الوقت الذي تحدده الساعة التي في يد المتسابق بالوقت الحاضر أو المحلي ، فالوقت بناء على ساعة متحركة مع الجسم ، أعني ساعة ثابتة بالنسبة للجسم ، هو الوقت الخاص أو المحلي ، فالمتسابق له وقت خاص وله أوقات عدة ، بعدد غيره من المشتركين في السباق .

سأكتفى بهذا وأنتقل إلى وصف تجربة عملت بعد إعلان « النظرية النسبية » بأكثر من ثلاثين عاماً ، تثبت أن الوقت الخاص يختلف عن وقت المشاهد ، وحدد المقدار تحديداً يعتبر نصراً « لأينشتين » فيما ذهب إليه عام ١٩٠٥ :

تتماز بعض المواد بأن تقذف من ذات نفسها بجسيمات سريعة جداً ، إذا ما تعرضت لأشعة نفاذة كالأشعة المسماة بأشعة « جاما » وتسمى هذه الجسيمات في بعض الأحيان بـ « الميزونات » ، وهي من المكونات الأساسية في بناء المادة . واختلفت الآراء في كونها ، وإني أرى أنها الأسمت المسلح الذي يمسك لبنات نواة المادة بعضها ببعض . وعلى كل حال فهي ليست أخف الجسيمات بل هي وسط ، إذ تبلغ كتلتها أكثر من مائتي مرة من كتلة الجسيم الخفيف المسمى « إلكترون » ،

وتصل سرعتها في هذه التجربة إلى سرعة تقل عن سرعة الضوء بنحو $\frac{1}{100}$ ، وسرعة الضوء ٣٠٠ ألف كيلو متر في الثانية ، وتقذف المادة فور تعرضها للأشعة بعدد محدد من « الميزونات » يتناقص تناقصا معيناً مع الزمن . ولكن أى زمن من الزمنين ؟ أهو زمن رجل العلم الذى يقف بساعته في المعمل يسجل فترة الزمن التى فيها يتناقص عدد « الميزونات » إلى النصف ؟ أم هو الزمن الخاص « للميزونات » أعنى الزمن الذى نتخيله لساعة كالجرثومة لاصقة « بالميزونات » وهى متحركة ؟ ولقد توصل العلم إلى أن جميع المواد التى تشع تتناقص مع الزمن ، وهناك علاقة معروفة بين الزمن وعدد الجسيمات المقذوفة ، عرفها العلم وتوصل إليها العلماء وثبتت تحقيقاً . وأصبح الآن الأمر واضحاً ، نستنتج الزمن الذى فيه يتناقص عدد « الميزونات » إلى النصف ففى أنه لا ينطبق أبداً على الزمن الذى تسجله ساعة رجل المعمل ، ولكنه ينطبق على الزمن الخاص « بالميزونات » المتحركة كما تنبأت به « النظرية النسبية » . ويبلغ الزمن الخاص في حالتنا هذه أكثر بقليل من عشر الزمن في سجل رجل المعمل ، ومعنى هذا أن خطوات الزمن الخاص سريعة ، وخطوات زمن المعمل بطيئة ، ونخلص من هذا إلى أن الجسم المتحرك يبدو لنا وكأنه يسجل زمناً متأخراً عن زمنه لو كان المتحرك ساكناً .

قمر صناعى :

خير امتحان لـ « النظرية النسبية » هى الأقمار الصناعية التى تأخذ مداراتها حول الأرض . ومن الجائز أن نستعين بالبطىء منها وسرعته ثمانية كيلو مترات في الثانية ، والزمن الخاص للقمر الصناعى هو عبارة عن إشارات لاسلكية ترسل منه كل ثانية من الزمان ، ويمكن تسجيل هذه الإشارات على الأرض ، ويلاحظ الراصد على الأرض أن المسافة التى يقطعها القمر بين إشارتين هى أكثر من ثمانية كيلو مترات ، ولو دار

القمر سنة كاملة بزمنه الخاص ، وكان مداره مداراً دائرياً لرأيناه يقطع مسافة أكبر من المسافة المقدرة بعد سنة من زمنه الخاص ، والزيادة هى ٣٧٨ متراً ، وبذلك نحصل على علاقة بين الزمن الخاص للقمر الصناعى وزمن الأرض ، وستجده محققاً للتجربة السابقة ولـ « النظرية النسبية » .

ولكنى أردت أن أخطو خطوة أخرى لأثبت حقيقة جديدة : لذا نسمح لرجل الفضاء أن يقيس مسافة على الأرض فيستقبل الإشارات اللاسلكية السابق إرسالها والمرتدة إليه من الأرض ، والآن لا يشعر رجل الفضاء بأنه متحرك ولكنه يشعر بأن الأرض تتحرك بسرعة ثمانية كيلو مترات في الفترة بين إشارتين من إشاراته ، وعليه فإنه سيقس مسافة غير خاصة بزمن خاص ، ولو سأل زميله على الأرض أن يقيس هذه المسافة لوجد المقياس الخاص أكبر من مقياس رجل الفضاء ، ومعنى هذا أن رجل الفضاء يرى الطول قد انكمش لتحرك الأرض بالنسبة له ، فطول الجسم المتحرك ينكمش إذا تحرك في اتجاه طوله ، ومقدار الانكماش يطابق ما تذهب إليه « النظرية النسبية » .

الإلكترونات :

« الإلكترون » جسيم خفيف وهو مكهرب دائماً ، وقد تواضعنا على وصفه بأنه سالب التكهرب ، ومن السهل تحضير فيض منه ؛ فيمكنك أن تكسب بالذلك جسماً كهرباء سالبة ، أعنى تكسبه فيضاً من « الإلكترونات » وتظهر « الإلكترونات » أيضاً نتيجة تسخين سلك إلى درجة عالية من الحرارة ، ولا بد أن تكون هناك سخابة منها حول السلك المتوهج في المصابيح الكهربائية المنارة ، ويمكنك أن تكسب « الإلكترون » سرعات مختلفة بأن تعطيه طاقات كهربائية مختلفة ، ويمكنك أن تحرف حزمة منه عن سيرها بالمغناطيسية أو الكهربائية ، لذا يمكنك أن تعين كتلته . وثبت

المتداولة في ميدان الطاقة غير العملة المتداولة في ميدان الكتلة، أعني أن وحدات الكتلة غير وحدات الطاقة لذا ظهرت النسبة عدداً ليس بالواحد الصحيح . وتتساوى الكتلة والطاقة . تماماً لو أخذت سرعة الضوء وحدة للسرعات .

ثم أجريت تجربة عكسية بأن سمح لشعاع بأن يتقابل وشعاعاً آخر فتجسداً على شكل «إلكترون» موجب و «إلكترون» سالب كل يسعى في طريقه .

استعملت هذه المعادلة لتحقيق طاقة الانفجار لمعرفة مقدار ما سيختفي من مادة . ويظهر كل شعاع وحركة ، بل استعملت في تحقيق جميع معادلات التفاعلات النووية ، وأصبحت ثقتنا بهذه العلاقة أكبر من ثقتنا بالنظرية الأم التي أنتجتها .

ألف باء النسبية :

هممت أن أكتب هذا الفصل عن «النسبية» فوضعت نصب عيني محاضرات ألقىها على الطلاب ، واستحضرت في الذهن مقالات كتبها من سنين كما عادت في الذاكرة إلى عدة كتب قرأتها ، وما كنت أظن أنني سأعف عنها جميعاً ، وهزني الشوق إلى كتاب صغير يمتاز بسهولة وبساطته . وعنوان الكتاب «ألف باء النسبية» ومؤلفه الفيلسوف الكبير «برتراند رسل» وخطر لي سلوك أسهل الطرق بمحاولة تلخيص هذا الكتاب في هذه العجالة ، فأخرج للعربية خير ما كتب في هذا الموضوع تنويراً للعامة ، وحاولت مخلصاً، وجمع القلم وعصاني الكتاب إذ فقد الكثير من رونقه بتقطيع بعض من أوصاله ، وانتهيت بأن أدعو الله أن يقع كاملاً في يد من يبحث عن اليسر والوضوح في هذا الموضوع . واستخرت الله وقررت ألا أحيد عن السبيل التي اختطتها لنفسى في بداية هذه العجالة ، وبدأت حيث اعتدت أن أبدأ إلى ما قبل ظهور النظرية النسبية» بسنين .

بالتجربة أن كتلة «الإلكترون» تزداد بازدياد سرعته ، وقد ثبت ذلك عملياً قبل «النظرية النسبية» بثلاثة أعوام ثم قدرت الزيادة تقديراً دقيقاً بعد «النظرية النسبية» . وتعين الزيادة في الكتلة بمقدار استجابة «الإلكترون» للانحراف بالمغناطيسية ، ووجد أنها تتفق وهذه النظرية . وتتفق التجربة في جميع الظواهر الطبيعية ؛ الكبير منها والصغير من دورة كوكب حول الشمس إلى دورة «إلكترون» حول النواة ، وتتفق التجربة مع النظرية إذا أدخلنا في الاعتبار ازدياد الكتلة مع السرعة بالقدر الذي ذهبت إليه «النظرية النسبية» . وتسمى كتلة «الإلكترون» الخاصة - وهي كتلته عند السرعة صفر - بالكتلة الساكنة . ومعنى هذا أن الزيادة في الكتلة جاءت نتيجة لازدياد السرعة ، وسبق أن جاءت الزيادة في طاقة الحركة نتيجة لزيادة السرعة مع فرض ثبات الكتلة . فهل هناك تجربة تبين علاقة بين الطاقة والكتلة ؟

الطاقة والكتلة :

أجريت تجارب كثيرة ومختلفة بينت أن هناك علاقة بين الطاقة والكتلة ، وأن النسبة بينهما مقدار ثابت . بل قدر هذا المقدار فوجد أنه : سرعة الضوء مضروبة في نفسها . فكان كما تنبأت «النظرية النسبية» من قبل ذلك بأعوام . وكانت هذه العلاقة هي مفتاح السر في جميع التفاعلات النووية من تحويل عنصر إلى عنصر إلى انفجار قنبلة ذرية أو هيدروجينية .

سمح «لإلكترون» سالب أن يتقابل مع «إلكترون» موجب في وجود لوح من الرصاص فإذا بالجسيمين يتلاشيان . وتظهر بدلاً منهما طاقة إشعاعية على شكل شعاعين يمكن تقدير طاقتيهما . ونحن نعلم كتلة كل من الجسيمين ، وبقسمة الطاقة على الكتلة نحصل على عدد هو سرعة الضوء مضروبة في نفسها . وقد تحولت المادة إلى طاقة . ومعنى المقدار الثابت أن العملة

ما قبل ظهور « النظرية النسبية » :

حرصت أن أذكر كلمتي « النظرية النسبية » وألا أذكر كلمة « النسبية » بمفردها ، فهم النظرية النسبية : الوصول إلى قوانين تفسر الظواهر الطبيعية ، دون أن تشكل هذه القوانين تبعا لتغير الزمان والمكان والظروف والأحوال ، ولكن قد جرى على لسان القدماء كلمة « النسبية » قبل ظهور « النظرية النسبية » وأفاضوا في الحديث عنها .

ولن أتوغل في القدم ، بل أعود إلى بضع مئات من السنين يوم أن كتب الفيلسوف « جون لوكي » كتابه عن المعرفة الإنسانية . فقد تحدث فيه عن الحركة النسبية . وصورها لنا تصويرا دقيقا ، وتحدث عن رقعة شطرنج وبيادق موضوعة عليها تركها وعاد إليها ، وقال : إن البيادق لم تتحرك من مكانها رغم أن الرقعة وما عليها كل في مربعه قد انتقلت من حجرة إلى أخرى ، ثم جعل الحجرة في سفينة ، وترك الرقعة حيث كانت في موضعها من الحجرة ، وعاد إليها ووجدتها في نفس مكانها ، وقال : إنها لم تتحرك رغم أن السفينة كانت تمخر عباب البحر ، وحكم بأن السفينة في مكانها لم تبرح إذا ما حافظت على موقعها من جزيرة قريبة ، رغم علمه بأن الأرض قد دارت بعضا من دوراتها حتى عودته إلى السفينة وهي ساكنة .

نستنتج من كل هذا أن لا بد أن قد غير كل من البيادق ورقعة الشطرنج والسفينة أماكنها بالنسبة لأجسام بعيدة عن الأرض . ولقد كان « نيوتن » على علم بهذه الحركات النسبية ، حتى إنه أعلن عام ١٦٨٧ ما سمي بمبدأ النسبية لـ « نيوتن » وهو ألا تغير في حركة الأجسام بالنسبة لبعضها مع بعض في مجال ما إذا تحرك هذا المجال الذي يحوى الأجسام حركة منتظمة مستقيمة بعد أن كان ساكنا ، فحركة الأشخاص في القطار لا علاقة لها أبدا بالقطار ساكنا أو متحركا حركة

منتظمة ، والقوانين التي تحكم حركة الأشخاص في قطار منتظم الحركة هي نفس القوانين التي تحكم الأشخاص في المحطة ، ولو جاز أن نضع هذا المبدأ في صيغة - ربما نعود إليها عند التحدث عن النظرية النسبية - لقلنا لا تشكل القوانين التي تفسر الظواهر الميكانيكية تبعا لتغير منتظم للمكان ، فطبق على مكان من قوانين ميكانيكية يطبق أيضا بنفس شكله على مكان آخر يتحرك حركة منتظمة بالنسبة للمكان الأول .

ويجمل بي أن أشير إلى ما قلته سابقا من أن النظرية النسبية تبحث عن قوانين تفسر الظواهر الطبيعية ميكانيكية أو غير ميكانيكية . ولا تتأثر بالزمان والمكان والظروف والأحوال . وتبين أهمية مبدأ النسبية لـ « نيوتن » في تعميم القوانين الميكانيكية ، فهي لا تسرى على منطقة بذاتها فقط ، بل تسرى على مناطق أخرى في حركة منتظمة بالنسبة لبعضها مع بعض . وهكذا كان « نيوتن » ينظر إلى الأرض ويمتد نظره إلى السماء ويسيطر بقانونه على الأرض والسماء ، وخلق في هذا خلق العالم الحق :

سقطت تفاحة على رأسه في الأرض ، وأسقطتها قوة متبادلة بين الأرض ، والتفاحة وكبرت التفاحة في نظره ، ورآها بعين الخيال ؛ خيال العالم البحاثة ، رآها في كبد السماء وكأنها الشمس ، ولم لا تكون الشمس ذاتها ، وتكون هناك قوة متبادلة بين الشمس والأرض ، قوة تتبع قانونا هو القانون الذي تتبعه القوة بين التفاحة والأرض ، لوعوضنا بين المسافات بالمسافات وبين الكتل بالكتل ؟

وهكذا خرج « نيوتن » بقانون الجاذبية الأرضية ، وعممه على الكواكب في مداراتها ، والشموس في أفلاكها ، وهذه هي قدرة العالم الملهم ؛ إذا أخرج إلى الوجود قانونا سعى جاهدا إلى تعميمه ، فما باله وهو يشاهد الحركة تسيطر على الوجود فيرى الأرض في حركة حول نفسها وحول غيرها ، ويرى

الكواكب والشمس والقمر وغيرها من شمس وأمار
ومجرات « كل يجري لمستقر له » ؟

كلها حركات نسبية إذا وصفت حركة جرم لا بد
أن تصفه بالمقارنة ، فتصف حركة جسم بالنسبة لجسم
آخر متحرك ، فهل لا يوجد في مكان في هذا العالم الإلهي
الكبير نجم ساكن لا يتحرك ، ساكن سكونا مطلقا ،
وخطورة هذا الكشف أن كل ما ينسب إلى المطلق فهو
مطلق .

فإذا عثرنا على هذا النجم أمكننا أن نصل إلى الحركة
المطلقة فكل حركة بالنسبة لهذا النجم حركة مطلقة ، وكان
هذا النجم هو الضالة المنشودة لعلماء القرنين الماضيين ؛
تخيلوا وتخيل معهم « نيوتن » أن هذا النجم كالعتقاء
يستحيل العثور عليه ، واقترح « نيوتن » بديلا عنه
الفضاء المحيط تسبح فيه الكواكب بما فيها من كائنات
أحياء وأموات .

فالفضاء في نظره ساكن سكونا أبديا ، فهو المربط
الذي يرجع إليه إذا أردت أن تعرف الحركة المطلقة ،
وكل مانسب إليه فهو مطلق . وزاد هذا التفكير رسوخا
أن أمواج الضوء تأتي إلينا عبر الفضاء الخالي ، ولا بد
أن تأتي إلينا محمولة في بحر من الأثير تخيله العلماء لتفسير
ظاهرة انتقال الضوء ، وزاد إيمان علماء القرنين الماضيين
بالأثير أن للكهرباء والمغناطيسية القدرة على التأثير من
بعيد ، فلا بد أن تكون هناك أيد خفية ، تمتد لتحدث
الأثر ، تمتد في وسط يحملها . ولا أحب أن أورد
قول بعض الفلاسفة في هذا المضمار ، وأظنه « ديكارت »
الذي قال : إن مجرد الوجود وجود جسيمين مفصول
أحدهما عن الآخر ؛ برهان على وجود وسط بينهما ،
ولكني أحب أن أورد بعض التجارب التي عملت
للتحقق من صحة فرض وجود الأثير .

ولقد بنيت أهم تجربة على أن لا بد أن تخوض
الأرض أثناء دورانها في الأثير الساكن ، وكان أن وفق
« مايكلسن » في عمل جهاز لقياس التغير الذي يطرأ

على سرعة الضوء متحركا في اتجاه حركة الأرض ، ثم
متعامدا على اتجاه حركتها ، ولعل الفكرة قد خطرت له
وهو يتخيل بحر الأثير بحر ماء ، وأن الزمن الذي
يأخذه سباح ليقطع مسافة معينة ، سباحا على طول التيار
ذهابا وإيابا غير الزمن الذي يأخذه السباح نفسه ليقطع
المسافة نفسها عبر التيار ذهابا وإيابا ، ومعنى هذا أن
سرعة السباح على طول التيار غير سرعته عبر التيار ،
ويمكن من هذا معرفة سرعة التيار بالنسبة للأرض ،
وهي تساوى في المقدار وتخالف في الاتجاه سرعة
الأرض بالنسبة للتيار .

لذا جعل « مايكلسن » الضوء يحترق التيار الأثيري
طولا ، ثم جعله في الوقت نفسه يحترقه عرضا ، مع
تساوى الطول والعرض من الوجهة المترية . ونظر
أيهما يسبق الآخر بعد أن يقطع المسافة ذهابا وإيابا .

لم ينفرد « مايكلسن » بهذه التجربة ، بل اشترك
معه « مورلي » سنة ١٨٨٧ ؛ وعرفت التجربة فيما بعد
بـ « تجربة مايكلسن و مورلي » ، وأساس التجربة
إرسال حزمة ضوء من لون واحد ، ثم وضع لوح نصف
شفاف في طريق الحزمة ليقسم الحزمة جزئين ؛ حزمة
جزئية تتجه غربا أعنى على امتداد الحزمة الأصلية ،
وحزمة جزئية أخرى تتجه شمالا أعنى على امتداد
متعامد للحزمة الأصلية ، وتنعكس كل حزمة جزئية
على نفسها بسقوطها على مرآة على مسافة متساوية من
اللوح غربا وشمالا .

وللوح وظيفتان : الوظيفة الأولى عرفناها وهي
تجزئة الحزمة إلى جزئين غربا وشمالا ، والوظيفة الثانية
تجميع الجزئين بعد انعكاسهما في حزمة واحدة تتجه
جنوبا .

وتظهر نتيجة التجربة من رؤية ما يحدث في
« تلسكوب » موضوع في الطريق جنوبا ، وجدا أن
الحزمة الساقطة على اللوح .

وقد انقسمت إلى حزمتين تركتا اللوح في وقت واحد ، وعادتتا إليه في وقت واحد ، واجتمعتا في حزمة واحدة في وقت واحد . وبذلك عجز «مايكلسن» و «مورلى» عن الكشف عن أى اختلاف في سرعة الضوء نتيجة لاختلاف سرعة الأرض في الأثير .

لم يقنعا بتجربة واحدة لغرابة النتيجة التى حصلوا عليها ومخالفتها للمألوف : فالمألوف أنك أسرع في الإمساك بكرة مقذوفة إليك لو جريت نحوها للإمساك بها ، لم يقنعا بتجربة واحدة ، وهذا حرص معروف عن العلماء . فأعادوا التجربة في الربيع والخريف أعنى بفارق زمن مقداره ستة أشهر ، واختاروا أكثر من وضع للجهاز ، ورغم كل هذا الحرص وصلا إلى النتيجة غير المنتظرة: أن لا اختلاف في سرعة الضوء سواء اقترب منك أو ابتعد عنك، أو اقتربت أنت منه أو ابتعدت عنه .

إذن فالقول بأننا نتحرك في أثير ساكن قول كانت تبغوزه التجربة : ومعنى هذا أن هناك شكاً في وجود مرتبط تبدأ منه القياسات ، فالقياسات المطلقة مشكوك في وجودها ، وهذا لا يتفق ومزاج علماء القرنين الماضيين . فخير أن تقف الأرض عن دورانها من أن ينكر وجود الأثير .

ثم كان من أراد أن ينقذ الموقف حرصاً على سلامة العلم في ذلك الوقت ، فنادى العالم الأيرلندى «فيتزجيرالد» عام ١٨٩٢ بانكماش الأطوال في اتجاه حركة الجسم وبقائها كما هى في اتجاه متعامد على الحركة ، وبذلك رأى أن عجز التجارب هو في الواقع إثبات لاختلاف السرعة سرعة الضوء ، والمسئول عن عدم ظهورها هو الانكماش المفروض : فأرضى كبرياء العلماء بتمسكه بالأثير ، وتمسكه باختلاف سرعة الضوء باختلاف الحركة ، وأعلن تأمر الطبيعة على إخفاء الاختلاف .

وكانت الصيحة التى وضعت الأمور في مواضعها صيحة «ألبرت أينشتين» عام ١٩٠٥ ، وقبل أن أبدأ بذكر طريقة معالجته لهذه الأمور وكيف قاد سفينة العلم إلى حيث يجب أن تقاد ، فأحدث ثورة علمية فلسفية اجتماعية - أتحدث عن هو «أينشتين» .

أينشتين :

رأيت «ألبرت أينشتين» في لندن عام ١٩٣٣ . رأيته رؤيا العين ، وتنبىء النظرة العابرة إليه بأنه رجل ثائر ، فشعره ثائر على رأسه وملابسه ثائرة على جسمه . والكلمات الإنجليزية تخرج من فمه كلمة إثر كلمة في صعوبة ، وكأن لسانه يبذل مجهوداً فوق الطاقة . يقذف الكلمة قوية متكسرة بين الحين والحين : وتشعر أنه لن يستطيع أن يتم محاضرتة ، وإذا به يقولها بتمامها دون أن ينقص منها شيئاً ، ولم أعد أذكر من محاضرتة غير نصيحة واحدة بوجوب العكوف على البحث العلمى والإخلاص له مع اختيار أحسن الوظائف ملائمة كمرتزق للعالم ، واقترح وظيفة حارس لفنار في وسط البحر . . كان غريباً أن أسمع هذا من صاحب «النظرية النسبية الخاصة» وصاحب «النظرية النسبية العامة» ، وصاحب البحوث العدة في : الحركة البرونية ، والديناميكا الإحصائية والميكانيكا الموجبة . والكهرباء الضوئية ، والحرارة النوعية .

إنى أعلم أنه لم يكن حارس فنار ، بل إن الحياة كانت قاسية عليه . ومن يدرى لعله وهو قريب من الحياة بعيد عنها . ولعله يعانى من الوحدة النفسية ما يعانى : لكن غاظنى أنى دفعت مالا لحضور هذه المحاضرة . واشتد غيظى من رصد هذا المال لغير العلم ، وما كنت أظن أن عالماً عالمياً ينادى بالنسك العلمى ، يجمع المال لغير العلم ! وكان أن أردت أن أرجع الأمور إلى أصولها فاستقصيت تاريخ حياته .

فإذا به قد ولد في ١٤ من مارس سنة ١٨٧٩ في مدينة « أولم » من جنوب ألمانيا من أسرة يهودية غير مستقرة ، انتقلت بعد عام من ميلاد الطفل إلى ضاحية من ضواحي « ميونخ » وكان أبوه يملك مصنعا كيميائيا كهربيا صغيرا ، وساعد الأب في إدارة المصنع أخ له مهندس وهو عم الطفل ، وكانت هواية أم الطفل الموسيقى ولا سيما موسيقى « بيتهوفن » .

فكان من الطبيعي أن تجربره أمه على تلقي دروس على الكمان وهو في السادسة من عمره ، وكان أن أقبل على هذه الدروس كارها ، ثم روض نفسه على ما يكره حتى انقلبت الكراهية حبا ، فأصبح يحب الموسيقى ، بل كان يفزع إليها طوال أيام حياته ، تهدىء من نفسه وتسبغ عليه نعمة الرضا والطمأنينة وراحة البال بعد عناء العمل ، وكان الأثر عنده من الفنانين « موزارت » وكأن الله أراد له أن يتأمل قبل أن ينطق ، وأن يختزن في الوعي قبل أن يفرض في الحديث ، فعجز عن أن يفصح عما في نفسه حتى موعد متأخر عن أترابه من الأطفال . فتأخر في النطق حتى ظن به الشذوذ ، وخشى عليه من البله ، وقد أنف أن يشارك زملاءه ألعابهم ، وانطوى على نفسه ينعم بأحلام اليقظة ، ويتأى عن أى مجهود عضلي ولو كان لعبا للتسلية ، وبأن امتعاضه وعدم استساغته لما يتذوق الطفل العادي من مناظر مثيرة ، فقد كان يتألم عند ما يرى التدريبات والاستعراضات العسكرية وما أكثرها وقتذاك في شوارع « ميونخ » وما كان يخطر على بال الإنسان يتصرف ولو في مشيه تصرفا آليا كالآلة الميكانيكية الصماء .

ثم دخل « أينشتين » الطفل المدرسة ، وكانت مدرسة أولية كاثوليكية ، فقد كانت المدارس في « ميونخ » تحت إشراف هيئات دينية ، ولم تهتم أسرة « أينشتين » كثيرا بالدين ، فلم تجد الأسرة غرابة وهي اليهودية دينا أن يكون ابنها كاثوليكيا تعليميا .

وانتهى « أينشتين » من دراسته الأولية والتحق بمدرسة ثانوية وهو في العاشرة من عمره . ودرس في هذه المدرسة تعاليم الديانة اليهودية ، وتفاعلت تعاليم اليهود مع تعاليم الكاثوليك التي سبق أن تعلمها في المدرسة الأولية ، وأخرجت منه شابا ملحدا لا يدين بدين ، ويشعر بأن الأديان معوقات تعوق التفكير الحر الطليق ، وكفر بالقيم الروحية التي جاءت بها الأديان ، والإنسان لا يفيق إلى دينه حتى تأتبه القارعة وإلا استبق الحوادث . وأقول قد جاءت القارعة على يد « هتلر » عام ١٩٣٣ فإذا بـ « أينشتين » العالم يعود يهوديا متعصبا لليهود . ولكن أفضل أن أساير الحوادث خطوة خطوة ، وأعود إلى المدارس الثانوية ، وأرى الطالب « أينشتين » يخطو خطوات بطيئة في دراسته ، فقد كان يكره استذكار الدروس عن ظهر قلب دون فهم أو تفهم .

ويحمل أن أذكر الأثر الذي تركه عمه في نفسه وفي مستقبل حياته ، فقد حبب إليه دراسة الرياضيات وكانت لعمه طريقة ، طريفة في تقريب العلم إلى ابن أخيه ، فكان يتحدث عن الجبر بأنه العلم الذي يقلل كمية العمل المطلوب لحل مسألة من المسائل ، ولقد فرح ابن الأخ بهذا العلم واعتبره علما للتسلية ، كأن تخرج لصيد حيوان مجهول « س » حتى إذا وقع في الفخ عرفت ما هو « س » .

ثم ملك عليه تفكيره علم الهندسة ، وشعر بأنه العلم الذي يرغبه ويريده ، فأخذ بلبه التسلسل في المنطق والدقة في التعبير والوصول بمعطيات معلومة إلى الهدف المجهول وهو البرهان المطلوب .

وكثيرا ما كان يذكر بدء دراسته لهندسة « إقليدس » كأهم أثر مر عليه في شبابه وفي عامه الثاني عشر على وجه التحديد ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك بأن تبدأ بفشل الباحث النظري الذي لم يشعر في شبابه بأهمية هندسة « إقليدس » وقدر ما كان « أينشتين » مميزا في

الرياضيات قدر ما كان متأخرا في العلوم التي تعتمد في دراستها على الاستدكار ، ثم زاد الطين بلة أن شعر أساتذته في المدرسة الثانوية بعدم توقيره إياهم وخضوعه لهم خضوعا تاما ، مما أدى إلى فصله من المدرسة ، فصل وذهب ليلحق بأبيه في «إيطاليا» فقد اضطر أبوه قبل فصله بعام إلى أن يصفى أعماله في «ميونخ» ويرحل إلى «ميلانو» لبدأ عملا جديدا تاركاً ابنه وهو في الخامسة عشرة من عمره في «ميونخ» ليتم دراسته الثانوية ، وكان أن فصل وذهب إلى «ميلانو» .

ثم أخذ يفكر في مستقبل حياته وهو يرى أسرته وما وصلت إليه . واستقر رأيه على أن يتخذ من التدريس مهنة له ، قرر أن يؤهل نفسه ليكون مدرسا في الطبعة النظرية ، واعتزم أن يلحق بمدرسة «البوليتكنيك الفيدرالية» السويسرية الشهيرة بـ«زيورخ» وتقدم إلى الامتحان وخانه الحظ .

وقد استرعت أوراق إجاباته اهتمام مدير «البوليتكنيك» إذ بان له القدرة الفائقة في الرياضيات والضعف الواضح في اللغات وعلوم الحياة .

فنتطوع ليساعده وأدخله مدرسة توطئة لقبوله في «البوليتكنيك» وكانت المدرسة على غير غرار مدرسة «ميونخ» فقد تركت الحرية للطلاب في أن يفكروا بأنفسهم، ولا يعتمدوا على الاستدكار ، وكان أيضا على اتصال مباشر بالمدرسين يناقشونه ويمحضونه النصيح، وهناك شعر «أينشتين» بحياة أفضل تتفق وميوله ، وكان أن نجح والتحق بمدرسة «البوليتكنيك الفيدرالية» بـ«زيورخ» .

والدراسة تحتاج إلى مال وقد عجز أبوه عن القيام بأى مساعدة مالية ، ولكنه حصل على المال من قريب له ، وأخذ يؤهل نفسه لمهنة التدريس ، فاكسب الجنسية السويسرية، وأصبح مواطنا سويسريا حتى لا تتمتع عليه الوظيفة المرجوة، وهو الرجل الممتاز، والحاصل على خطابات توصية من أساتذته تشهد بأنه شخص من

الطراز الأول ، ورغم كل هذا عزت عليه الوظيفة ، وقبل وظيفة فاحص في مكتب للتسجيل سويسري في «برن» وكان ذلك عام ١٩٠٢ ، ولم تمنعه مهام الوظيفة من أن ينظر في العلم ويبحث عن المجهول، فنال شهادة الدكتوراه عام ١٩٠٥ ، وقد كانت هذه السنة خصبة أنتج فيها «النظرية النسبية الخاصة» ، وأبحاثا أخرى عن الحركة البرونية ، والديناميكا الإحصائية . والكهرباء الضوئية ، وبدأ يختل مكانا مكيئا بين العلماء . وتهافت عليه الجامعات تطلبه أستاذا ، فكان أستاذا فوق العادة في جامعة «زيورخ» عام ١٩٠٩ ثم أستاذا ذا كرسي في جامعة «براج» عام ١٩١١ واستعادته جامعة «زيورخ» مرة أخرى ليشغل كرسي الأستاذية في «البوليتكنيك» حيث كان طالبا وذلك عام ١٩١٢ ، وحظيت به من بعد ذلك «برلين» أستاذا متفرغا للأبحاث ١٩١٤ ، فأصبح أستاذا في «معهد القيصر وللم» وعضوا في الأكاديمية الملكية البروسية ، ولم يمض على تعيينه عام واحد حتى أذهل العالم بـ«النظرية النسبية العامة» سنة ١٩١٥ وكان للعالم عليه حق، فقام بجولة علمية لالقاء محاضرات في «إنجلترا» و «الولايات المتحدة الأمريكية» ثم جرى عليه ما جرى على يهود ألمانيا عام ١٩٣٣ ، فتحركت فيه النوازع الدينية الكامنة ، فأصبح عضوا للحركة اليهودية . وإن نادى بوجوب قيام حكومة عالمية ، واعتذر عن أن يكون رئيسا لـ«دولة إسرائيل» المزعومة ، معلنا عجزه عن معالجة الطابع البشرية ، وإن نجح في معالجة المسائل الطبيعية .

وقد احتضنته «الولايات المتحدة الأمريكية» وعينه مديرا لمدرسة الرياضيات في معهد الدراسات العليا في «برنستين نيوجرسي» حيث أرسل خطابا إلى الرئيس «فرانكلين روزفلت» في خريف سنة ١٩٣٩ يذنه بإمكانية عمل قبلية يدخل في تكوينها «اليورانيوم» ولها فاعلية قوية في الهدم والتدمير ، ثم ندم على ما فعل ،

وذلك بعد أن أُلقيت القنبلة الذرية على «هيروشيما» في ٦ من أغسطس سنة ١٩٤٥ .

وقد قدّره العلم والعلماء ، إذ منح عام ١٩٢١ جائزة «نوبل» لأعماله في «الفوتونات» والنظرية الكمّية ، وقد حاول أن يذيب القوانين في قانون واحد بأن نشر سنة ١٩٥٠ محاولة لذلك ، وسماها «نظرية المجال الموحد» ، ومات في ١٨ من أبريل سنة ١٩٥٥ .

* * *

ويجمل في قبل أن أختتم الحديث عنه أن أذكر موقفاً له يدل على الدقة وبعد النظر ، مما قد يفوت أساتذته ومعاصريه من العلماء المشهود لهم . وسأذكر من معاصريه «لورنتز الهولندي» وقد اقترن اسمه باسم «فيتزجيرالد» الذي نادى بانكماش الأجسام في اتجاه حركتها ، وأنه كلما ازدادت سرعة الأجسام ازداد انكماشها ، وكلما قلت سرعة الأجسام قل انكماشها . وأمكنه بذلك تفسير تجربة «مايكلسن» و «مورلي» وإثبات أن ما تراءى لهما في التجربة من عدم وجود اختلاف في سرعة الضوء في اتجاه حركة الأرض عن سرعته في اتجاه متعامد لحركتها ليس بصحيح ، والواقع أن هناك فرقا ، وأن الانكماش المذكور أخفى هذا الفرق ، ويصل الضوء المتعامد والضوء غير المتعامد في وقت واحد .

ثم اقترح «لورنتز» عام ١٨٩٥ ، أن الانكماش لا يجري على الجسم ككل ولكنه يجري على مكونات هذا الجسم من «إلكترونات» أثناء حركتها في الأثير مع الجسم مما ينتج عنه تعديل في القوى الرابطة بين الذرات والجزيئات لجسم يتحرك فيحدث تقارب بينها بقدر يتفق ، وما قدره «فيتزجيرالد» وكان أن فسّر تجربة «مايكلسن» و «مورلي» وسمّى الانكماش انكماش «لورينتز فيتزجيرالد» لأن كلا منهما كان على غير علم بما عمل الآخر ، ويعتبر رأى «لورينتز»

هو الأساس ، إذ يبدأ بـ «الإلكترون» ورأى «فيتزجيرالد» نتيجة حتمية له .

ولعل رأى «لورينتز» وإن اتحدت نتيجته مع «فيتزجيرالد» هو أقرب إلى المنطق العملي ، إذ سبق أن بين في عام ١٨٨٢ العالم «ج . ج . طومسن» أن الجسم المكهرب تزداد كتلته لو تحرك ، وسميت زيادة الكتلة بأنها كتلة «إلكترومغناطيسية» ، ومعنى هذا أن الحركة تؤثر في الجسم المكهرب ؛ استنبط «طومسن» ذلك بمناقشة معادلات لـ «ماكسويل» إذ تبين هذه المعادلات العلاقة بين الآثار الكهربائية والآثار المغناطيسية أثناء تغيرها في الأثير ، وقد بان من هذه المعادلات :

أن الآثار تنتقل بسرعة ثابتة قدر سرعة الضوء ، حتى ذهب «ماكسويل» إلى أن الضوء أمواج «إلكترومغناطيسية» وقد أثبتت التجربة فيما بعد كل ما ذهب إليه «ماكسويل» وأصبحت معادلاته هي حجر الزاوية في جميع الاتصالات اللاسلكية ، وحجر الزاوية في جميع الأبحاث الخاصة بحركة «الإلكترونات» حتى أن «لورينتز» استخدم هذه المعادلات في المقارنة بين «إلكترون» متحرك في الأثير بسرعة كبيرة و «إلكترون» ساكن في الأثير قصد جعل المعادلات الخاصة بالجسم المتحرك تتفق شكلا والمعادلات الخاصة بالجسم الثابت ، ورغم الاتفاق الشكلي فهناك علاقات بين أمكنة وأزمنة الجسم المتحرك ، وأمكنة وأزمنة الجسم الساكن ، وتسمى هذه العلاقات بتحويلات «لورينتز» .

نظر «أينشتين» إلى المعادلات السابقة الخاصة بالجسم المتحرك والجسم الثابت كما كتبها «لورينتز» ونفذ بثاقب فكره وبعد نظره إلى مراعى هذه المعادلات ، وكانت المرامي أبعد من أن يصل إليها عالم معاصر له ، واستشف منها أنها تحمل في طياتها أسباب الاستغناء عن الأثير ، وإمكان التقدم العلمى دون الاحتياج إلى فرض وجود الأثير إذ ثبت الجسم المتحرك ، وحرك الجسم

الثابت . ووصل إلى نفس النتائج . ومعنى هذا أن المعادلات خلو من أى دليل يثبت أى الجسمين هو المتحرك وأيها هو الثابت . إذن يمكن اعتبار سرعة الجسم المتحرك بالنسبة للأثير الثابت . كسرعة الجسم المتحرك بالنسبة للجسم الثابت . وبهذا كان فرض وجود الأثير كعدمه .

النظرية النسبية الخاصة

ثم جاء دور « أينشتين » وهو فى السادس والعشرين من عمره . ويعمل فى مكتب للتسجيل بـ « برن » ليلدى رأيه فى « تجربة مايكلسن و مورلى » تلك التجربة التى أدهشت العلماء وجعلت « فيزجرالد » و « لورينتز » يعلنان تأمر الطبيعة فى عدم كشفها اختلاف سرعة الضوء استقبلته مقبلاً أو استقبلته ثابتاً غير مقبل ، استقبلته مدبراً أو غير مدبر .

هذه التجربة التى قصد بها إثبات وجود الأثير وإثبات وجود السرعة المطلقة ينظر إليها « أينشتين » نظرة أخرى ، ويخرج بعد مناقشتها ومناقشة معادلات « ماكسويل » كما طبقها « لورينتز » على جسم متحرك وجسم ثابت : يخرج بأسس « النظرية النسبية الخاصة » وسميت خاصة لأنها تتعلق بالقوانين الطبيعية المطبقة فى مناطق تتحرك بحركات منتظمة ، فخصصت الحركات بالانتظام ، أو قيدت بالانتظام . لذا تسمى أحيانا بـ « النظرية النسبية المقيدة » ، ويمكن وضع هذه الأسس تحت مبدئين هامين :

الأول - لا وجود للحركة المطلقة من الوجهة الطبيعية . ومعنى هذا أنه لا يمكن بوسائلنا الطبيعية الكشف عن وجودها .

الثانى - سرعة الضوء مقدار ثابت لا يتأثر بحركة المصدر أو حركة الراصد . مهما كان الاتجاه ، ومهما كانت الأوضاع . ومعنى هذا أن سرعة الضوء هى المعيار الوحيد المطلق ، ومقداره فى أى منطقة هو نفس

المقدار ، سواء كانت المنطقة متحركة أو ساكنة معتدلة أو مائلة .

وقد أنكر « أينشتين » بالمبدأ الأول وجود الأثير . وبالتالي أنكر وجود مرابط ثابت تنسب إليه الحركة التى يتميز بعضها بكونه مطلقاً وبعضها الآخر بكونه نسبياً . وأنكر أيضاً بالمبدأ الثانى تأمر الطبيعة على القوانين الطبيعية ، حتى لا يكشف عن اختلاف فيها حسب الحركة . وذهب إلى أن « تجربة مايكلسن و مورلى » صريحة مكشوفة لا خفاء فيها ولا غموض ، وأن سرعة الضوء واحدة فى اتجاه حركة الأرض أو فى اتجاه متعامد على هذه الحركة جاء الضوء من الشمس مباشرة . أو منعكساً من القمر ، أو من أى كوكب . أو نجم ثابت أو متحرك .

ثم انتهى إلى أن القوانين الطبيعية يجب أن تكون هى بعينها أو بشكلها فى أى منطقة من المناطق المتحركة بحركة منتظمة ، وهذا بين الفرق بين « نسبية نيوتن » و « نسبية أينشتين » فقد قصد « نيوتن » عدم تغير القوانين الميكانيكية فى أى منطقة عن الأخرى ، وقصد « أينشتين » عدم تغير القوانين الطبيعية إطلاقاً ، ميكانيكية أو ضوئية أو كهربائية أو مغناطيسية ، ومنها معادلات « ماكسويل » حيث تظهر سرعة الضوء ثابتة مع تغير الزمان والمكان . وثبات سرعة الضوء له أهميته ، إذ هو لغة التفاهم بين بعض المناطق وبعضها ، إذ يجب أن يراعى ثبات سرعة الضوء ، إذا ما أردنا أن نتنقل من منطقة إلى منطقة ، أو أن نجعل قوانين منطقة ما لأصحابها كقوانين منطقة أخرى لأصحابها الآخرين ، فهناك معادلات تحويل مقيدة بهذا الشرط ، ومن العجب أن وجدت المعادلات الجديدة تحت الشرط الجديد هى نفس معادلات التحويل لـ « لورينتز » وهى معادلات تبين العلاقة بين المكان الخاص والزمان ، والمكان غير الخاص ، وكذلك بين الزمن الخاص والمكان والزمان غير الخاصين .

بحركة منتظمة بالنسبة للمنطقة الأولى ، وسأجأ إلى الفكر دون التجربة لبيان ذلك .

افرض أنه قد أنبرت « مدينة المقطم » في الوقت الذي أنبرت فيه « أهرام الجيزة » وهكذا حكم رجل ينظر إليهما من « برج القاهرة » ، فقد وصل الضوء إلى عينيه من المكانين في وقت واحد وهو في منتصف المسافة ، ولنفرض أنه في هذا الوقت بالذات وقت أن رأى رجل البرج تزامن الإنارتين كانت تحلق فوق رأسه طائرة ، ولنفرض جدلاً أنها تتجه من « الأهرام » إلى « مدينة المقطم » بسرعة أكبر من سرعة الضوء ، وهذا مستحيل من الوجهة العملية ، إذ أن سرعة الضوء تعتبر سرعة لا يصح أن يصل إليها جسم مادي أبداً ، إذ لو كان هناك جسم له سرعة الضوء لازدادت كتلته حتى وصلت إلى ما لا نهاية .

نعود ونقول : إن رجل الطائرة يجزم لنا وهو صادق أن مدينة « المقطم » هي المنارة فقط ، وأن « الأهرام » غير منارة ، إذ يعجز الضوء الصادر عن « الأهرام » عن أن يصل إليه وهو يطير عنه بسرعة أكبر من سرعته ، إذن لا تزامن فهناك إنارة في « المقطم » ولا إنارة في « الأهرام » ولو انخفضت سرعة الطائرة إلى سرعة أقل قليلاً من سرعة الضوء لرأى « المقطم » ينار أولاً ثم « الأهرام » ثانياً فلا تزامن .

فترى منطقة تزامناً وغيرها لا يرى تزامناً ، فالزمن كالمكان نسبي غير مطلق ، بل إذا نظرت إلى النجوم واخترت نجماً على مسافة يقطعها ضوءه في شهر من الزمان ، فالضوء الصادر من النجم من شهر مضى هو الضوء الواصل إلى عينيك الآن ، وربما يكون النجم قد انفجر ، وأصبح لا وجود له بعد أسبوع من إرساله الضوء الذي وصل إلى عينيك ، ولن نرى الانفجار إلا بعد سبعة أيام مقبلة ، فأنت ترى الآن ماضى النجم ، وحاضره ستراه في المستقبل ، وربما يرى مستقبله شخص في مكان آخر .

ويجمل أن أذكر أن لا فارق بين « نسبية نيوتن » و « نسبية أينشتين » للقوانين الميكانيكية إذا كانت السرعات أقل بكثير من سرعة الضوء ، أما إذا قاربت سرعة الضوء فيخلو الميدان لـ « نسبية أينشتين » دون منازع .

وإذا نظرنا إلى معادلات التحويل التي تجعلنا نحكم على ما يحدث في منطقة أخرى نرى أن ما يراه أصحاب المنطقة الأخرى طولاً معيناً نراه نحن طولاً أقصر ، إذ انكمش نتيجة للحركة المنتظمة للمنطقة وما عليها . وكذلك نحكم على أن ما يراه أصحاب المنطقة الأخرى حادثاً في فترة من الزمن معينة نراه نحن حادثاً في فترة أطول ، وكذلك نحكم على أن ما يراه أصحاب المنطقة الأخرى كتلة معينة نراه نحن كتلة أكبر نتيجة للحركة المنتظمة للمنطقة ، ولو سألنا المنطقة الأخرى عن رأيها فينا ل قالت : إن أطوالنا تقصر في اتجاه حركتها بالنسبة لهم ، وأزماننا تطول والكتل تزيد .

وما من تجربة طبيعية تمكننا أن نحكم أيهما الصحيح ، وذلك لأن المقياس الوحيد وهو سرعة الضوء واحد في كل المناطق ، وقد فقدنا بذلك الإحساس بالمقاييس المطلقة ، وتعاملنا بالمقاييس النسبية مع سيادة القوانين المحلية في كل منطقة وكل القوانين متشابهة .

ونظرة أخرى إلى قوانين التحويل نجد بها أن المكان لمنطقة يحدد بمعادلة فيها المكان والزمان للمنطقة الأخرى ، ونجد أن الزمان يحدد بمعادلة فيها الزمان والمكان للمنطقة الأخرى ، إذن اندمج الزمان في المكان وأصبح لا وجود لزمان مستقل عن المكان ، ولا وجود لمكان مستقل عن الزمان ، فلا زمان مطلق ولا مكان مطلق ، وللتقريب إلى الذهن فقط أقول : في الوقت الذي فيه صباح في القاهرة يكون مساء في منطقة أخرى ، ولكن المسألة أعمق من هذا فربما نجد حادثة في منطقة تحدث في وقت واحد لا تحدث أبداً في وقت واحد في غير هذه المنطقة من مناطق متحركة

وقد بين « أيلشتين » العلاقة بين الكتلة والطاقة وقدرها تقديراً ، ولعلنا لو بحثنا مكونات الذرة ، فإننا نجد أنها أخف وزناً من مفرداتها ، أعني عند تكوين « نواة الهليوم » من وحداتها اختفى جزء من الوزن ، فما من قوة في الوجود تعيد « نواة الهليوم » إلى مكوناتها الأولى حتى تضيف إليها وزناً يعوض ما فقدته أثناء التكوين ، فإن كبر ما اختفى من مادة أثناء تجمعها صعب تفككها وكان ارتباطها وثيقاً .

ولعل الشمس تحافظ على ضوءها باستعمال هذه العلاقة بين الكتلة والطاقة .

وإن الفكر البدائي يتخيل ما يرى ولا يتخيل غير ما يرى ، فإذا رأى ناراً تخيل الوقود وحسبه الفحم ، فلا غرابة لو ظن الأولون أن نار الشمس من احتراق الفحم فهي الموقد الإلهي ، ولكن هذا الفرض لم يصبر طويلاً مع العلم فلو كان صحيحاً لكانت الشمس في خبر كان من قديم الزمان .

ولكن تفتق الفكر العلمي وبأن له فساد هذا الفرض ، ففتنق عن فرض آخر هو : أن الشمس كرة غازية ملتهبة تنكمش ببطء ، وكلما انكمشت زادت حرارتها بحكم الانكماش ، وجادت بالزيادة . وبلغت بهم الدقة أن قدروا انكماشها اليومي ، ولكن هذا الفرض لم يثبت طويلاً ، وإن تنبأ بعمر للشمس أطول مما تنبأ به الفرض الأول ، فزاد على العمر أربعة أمثاله . ولعلها صدمة جعلت الفكر ينتقل من النقيض إلى النقيض ، فإذا بفرض جديد يطيل من عمر الشمس إطالة تخرج بها عن نطاق المعقول في تكوين العالم ، لأنه يرتفع بعمرها إلى ثمانية أمثال عمرها العلمي الذي قدر بعمر أقدم صخر موجود على ظهر البسيطة ، فلقد ارتفع عمر الشمس في حسابهم عند ما فكر العلماء في أنها باقية صامدة حتى يفنى آخر جزء من مادتها ، أعني أنها ستبقى متوهجة حتى تتحول مادة الشمس بأجمعها إلى طاقة إشعاعية ؛ فرض أطال ، وفرض قصر ، فلا بد أن يكون هناك

فرض وسط بين هذا وذاك ، وقد وفقوا في اقتناصه إذ قدر عمر الشمس بفضلته بألفي مليون سنة .

وأساس هذا الفرض أن جزءاً من المادة ، وليس كلها ، يتحول إلى وميض وهو الجزء الفائض بعد تعقيد المادة ، ويساعد على تعقيد المادة درجة الحرارة في باطن الشمس ، وهي تبلغ أكثر من ثلاثة آلاف مثل لدرجة حرارة سطحها البالغة ستة آلاف درجة ، ويساعد أيضاً الضغط في باطنها ، إذ يبلغ تسعمائة مليون ضغط جوى .

يكاد الفرض أن يطل في هذا الجو الملهب والضغط الخائق والهيدروجين الذي يبلغ ثلث الشمس كتلة والنسبة الضئيلة من الآزوت والكربون البالغة ما يقرب من الواحد في المائة هذه النسبة الضئيلة في كميتها القوية في مفعولها ، هي المخرض الذي يشارك في عملية التعقيد ، ويخرج من العملية غير منقوص ، ومن غير سوء . فالمستول الأول والأخير عن بقاء الشمس كما هي هو الطاقة الإشعاعية الناتجة عن تحول « الهيدروجين » إلى « هيليوم » وقد قدرت وحسبت فجاءت بعمر للشمس هو قدر عمر أقدم صخر يوجد على ظهر البسيطة ولكيلا أفجع الأولين في تفكيرهم سأوافق على أن الشمس هي : الموقد الإلهي ، وقوده « الهيدروجين » ورماده « الهيليوم » .

وعلى هذا الأساس بنيت فكرة استخدام المواد الاندماجية لاستحداث الطاقة .

فهناك ثقل في المادة وخفيف ووسط بين خفيف وثقل ، والوسط هو أكثر المواد ثباتاً واستقراراً أما الثقل فهو في طريق الانحلال إلى الثبات والاستقرار بتفككه ، مع تخلصه من فائض من مادة عن طريق الإشعاع . أما الخفيف فهو طبع إلى تعقيد أملاً في ثبات على ثبات واستقرار على استقرار بتجمعه مع تخلصه من فائض من مادة عن طريق الإشعاع .

النظرية النسبية العامة

أمكن لـ «النظرية النسبية» الخاصة أن تصوغ القوانين ، لتطبيقها على حد سواء في أى من المناطق التى هى فى حركة منتظمة بعضها بالنسبة لبعض ، ومعنى هذا أن المناطق لا تعمل فيها قوى ، إذ لو عملت قوة ما فى منطقة لتسارعت هذه المنطقة وفقدت الانتظام فى حركتها .

وقد رأى « أينشتين » أن يحجر المناطق من هذا القيد قيد الانتظام فى الحركة ، وكان ذلك عام ١٩١٥ عشر سنوات بعد إعلان «النظرية النسبية الخاصة» فكانت « النظرية النسبية العامة » وأمكن لها أن تصوغ القوانين لتطبيقها على حد سواء ، فى أى من المناطق دون اعتبار لحركتها ، وبذلك تحرر « أينشتين » من « نيوتن » إطلاقاً ، فقد رأى « نيوتن » أن القوة التى تعمل فى جسم لتغير تحركه ، تساوى التغير فى كمية التحرك ، وهذا هو أحد قوانين الحركة لـ « نيوتن » وهناك قانون آخر أوحى به التفاحة التى قيل : إنها سقطت على أم رأسه وهو قانون الجاذبية ، ويسمى بقانون التربيع العكسى للجاذبية الثقالية ، إذ يتناسب عكسياً مع مربع المسافة بين مركزى ثقل الجسمين ، ويتناسب طردياً مع حاصل ضرب كتلتهما .

قانونان مختلفان جد الاختلاف مع « نيوتن » جمعهما « أينشتين » فى نظرية واحدة هى النظرية العامة ، فُسّر بها ظاهرة الجاذبية الأرضية ، وشرح كيف تجذب الشمس الأرض وكانت نظريته أعم وأهم وأدق وأشمل من « نظرية نيوتن » فى وصف هذا التجاذب .

وإذا به « أينشتين » يطلق العنان لعلمه ولخبرته نحو مثالية علمية وذلك عام ١٩١٨ إذ عن له أن يحاول توحيد القوانين فى قانون واحد يفسر الظواهر كبيرها وصغيرها ، سواء كانت مادة أو طاقة فى ثنايا نوى الذرات ، أو فى الأجرام بين السموات .

ولعله قد شغل بالتفكير فى القوانين التى تفسر لنا الظواهر الطبيعية للإشعاع ، سواء كان إشعاعاً من محطة الإذاعة أو من ضوء مصباح . وهذه الإشعاعات ، وإن اختلفت اهتزازاً أو قدرة هى جميعاً تسير بسرعة واحدة هى السرعة التى يصل إلينا بها نور الشمس .

ومن غريب أمر هذه الإشعاعات أنها تهبط الجوى المحيط بها ليقع تحت تأثيرها ولها أثران متلازمان أثر كهربائى وأثر مغنطيسى ، وحيث يظهر الأثر تكون منطقة النفوذ ويصبح مجالا حيوياً للإشعاعات مجالا مغنطيسياً كهربائياً أى « إلكترومغنطيسى » .

ولأهمية هذا المجال اعتدنا أن نسمى هذه القوانين بقوانين المجال ، إذ يكفى أن يعرف أثر المجال تبعاً للزمان والمكان ، حتى نستنتج الخواص الطبيعية للإشعاع .

ويظهر أن الإشعاعات ليست هى الوحيدة التى تنفرد بمجال « إلكترومغنطيسى » بل كل متحرك من كهرباء له مجال « إلكترومغنطيسى » لذا كانت نظرية المجال خلطاً بين مجال الإشعاعات ومجال الجسيمات المكهربة .

أعود وأقول لعل « أينشتين » قد تأثر تأثيراً عميقاً بهذه القوانين ، لأنه وهو يتحدث عن التجاذب جعل للتجاذب مجالا أسوة بمجال هذه القوانين . ولقد ثبت علمياً أن « نظرية أينشتين » للتجاذب قد وافقت التجربة حيث أخفقت « نظرية نيوتن » التى تنادى بالطبيعة . أو ليس من الطبيعى أن تتوهم قوة بين الجاذب والمجذوب ؟ ومن هذه التجارب الفاصلة انحراف الضوء إذا مر بجوار جسم ماذى وتأثر بمجاله . وقد ثبت ذلك بما لا يدع سبيلاً للشك عند ما كسفت الشمس وظهرت النجوم مضبوطة بجوارها ، فانحرف نورها عند مروره بجوار الشمس المظلمة ، تحقيقاً كما تنبأت به نظرية « أينشتين » .

موضع نقاش بينه وبين معاصريه من العلماء أغفلتها رغم أهميتها . ولكن المقام لا يحتمل أكثر مما احتمل في هذه العجالة .

إن طريق «النسبية» غير طريق الذرة . ولو نظرنا نظرة عميقة إلى الطبيعة لوجدنا بديع ما صنع الباري . فما من ظاهرة إلا أطل منها جمال الاتساق وتناسق التكرار . ألا ترى الشمس وقد رفعت وجعلت الكواكب تدور حولها « كل في فلك يسبحون » لا تصادم ولا تقارب ولا ابتعاد . هذه الصورة التي أودعها الله المجموعة الشمسية ارتسمت في أعين العلماء فتصوروها مكررة في الكون بأجمعه . مكررة في كل كائن في الوجود ، فقد حبيت إليهم هذه الصورة حتى فرضوها فرضاً ولكنه فرض موفق .

وما المادة إلا أعداد مكررة لهذه الصورة كالحائط ما هو إلا أعداد مكررة لقالب الطوب ولكننا نرى قالب الطوب ، ولا نرى هذه الصورة . وذلك لأن أعيننا خلقت لترى مقاساً معيناً يصغر إلى حد مقدر تعجز العين عن رؤية أصغر منه . وهناك مقاس آخر أصغر من هذا الحد نستعين بأدوات التكبير والتقريب لنراه ، ويمتاز المقياس الأول والثاني بأنه بلغ من الضخامة مبلغاً يجعله يعكس إلى أعيننا الضوء الساقط عليه ، فتحس بوجوده ، إذ أننا في الواقع لا نرى الجسم ولكننا نستقبل الضوء المنعكس منه على شبكة العين فنراه ، لذا كان وجود الجسم لا يكفي لرؤيته فلا بد من سقوط الضوء عليه وانعكاسه حتى نلمحه ، ولكن هناك أجساماً بلغت من الصغر مبلغاً يجعلها عاجزة عن صدّ الضوء الغامر لها فلا ينكص على عقبه . ولا يصل إلى أعيننا لنبصره ، ومن هذه الأجسام الصورة المجسمة التي حدثتك عنها شمس تدور حولها كواكب .

ويحدد ثقل الشمس أو خفتها عدد الكواكب التي تدور حولها ، وبعد كل كوكب . ولكن المادة الواحدة شموسها واحدة ، ويصاحب كل شمس عدد من الكواكب

كذلك حركة الكوكب عطارد وهو أقرب كوكب للشمس تتفق ونظرية « أينشتين » وتختلف و« نظرية نيوتن » ليست أهمية « نظرية أينشتين » في مطابقتها للواقع فحسب . بل في جمالها وبساطتها ، فقد رأت الحيز الخلو من المادة والكهرباء والإشعاعات حيزاً منبسطاً ، لو أردت وصفه وتحديد مواقعه استعنت بهندسة « إقليدس » التي درسناها في المدارس . ولكن إذا أدخلت على الحيز أجساماً مادية أو كهرباء أو إشعاعات التوى الحيز . وأصبح جزء منه ملتوياً . لو أردت وصفه وتحديد مواقعه ما أسعفتك هندسة « إقليدس » ولكنك تلجأ إلى هندسة أخرى غير مألوفة ، هندسة ملتوية لا تعترف باستقامة أقصر خط يصل بين نقطتين ، وكما لا ينبغي للمرء أن يجرى قياسات بالمسطرة على سطح غير منبسط كالكرة ، كذلك لا ينبغي أن نستخدم هندسة « إقليدس » في حيز غير منبسط .

ومن خصائص التواء الحيز أن المادة تنحدر إلى أسفل ، ولا أقول تنجذب . وعليه يصبح مجال التجاذب محضاً لا علاقة له بقوى الطبيعة .

وهذا عكس المجال « إلكترومغناطيسي » فله علاقة وثيقة بالقوى الطبيعية فهو مجال طبيعي ، لقد وحد « أينشتين » اتجاه التفكير بأن جعل مجالاً للتجاذب نسجاً على منوال المجال « إلكترومغناطيسي » ولكن شخصية هذا المجال غير شخصية ذاك فهناك ازدواج في الشخصية ؛ شخصية هندسية وشخصية طبيعية .

لذا عكف منذ عام ١٩١٨ على التوحيد ليزيب الشخصيتين في شخصية واحدة ، شخصية هندسية ؛ ويزيب القوانين في قانون واحد ، عله يصل إلى التوحيد ، ولكنه مات قبل أن يصل إلى نتيجة حاسمة ، بل لعل « النظرية النسبية العامة » تحتاج إلى تعديل وإلى كمال . وإن وصلت « النظرية النسبية الخاصة » إلى الكمال على ما نرى . هناك مسائل كثيرة في النظرية العامة

واحد . إذن الفارق بين مادة ومادة هو ضخامة الشمس أو ضآلتها . ولا أقول الفارق عدد الكواكب إذ الشمس هي الأساس والكواكب تبع لها ، فالشمس يمكنها أن تعيش بغير كواكب ولكن الكواكب لا يمكنها أن تدور بغير شمس .

والشمس مكونة من وحدات متماسكة تماسكاً شديداً ، وهي وحدات متساوية بعضها مكهرب والبعض الآخر غير مكهرب .

والشمس بلغة العلم تسمى نواة ، والكوكب يسمى «إلكتروناً» والوحدة المكهربة تسمى «بروتوناً» والوحدة غير المكهربة تسمى «نيوتروناً» والنواة بالإلكتروناتها الدائرة تسمى ذرة .

وربما تنتقل «الإلكترونات» من مدار إلى مدار ولا يكون لها قرار بين مدار ومدار ، لذا يقول «برتراند رسل» في كتابه «هامش الفلسفة» : إن ناموس دنيا الذرة ثورة وليس تطوراً ، يقفز «الإلكترون» من مدار إلى مدار فجأة دون سابق انذار ، فلا اتصال في الحركة ، بل هناك تقطع ، وهذا لا يحدث أبداً في المناطق الحالية حيث تجري الأمور انسيابياً دون قفزات ، و«النظرية النسبية» لها سيادة على هذه المناطق . بل لها فلسفة خاصة بها لن أحاول أن أخوض فيها ، ولكنني أضع الخطوط العريضة فقط .

جعلت للضوء مركز الامتياز فكانت سرعته في الفراغ مطلقة ثابتة دائماً ، حتى ولو كان للرصد سرعة تقارب سرعة الضوء . ثم أنكرت المركزية في العالم ، وجعلت كل منطقة كفيلة بقوانينها وإن تشابهت القوانين ، وبيئت أنه لا يصح أن نستنتج سلوك الأجسام المتحركة بسرعات كبيرة من سلوكها عند ما تتحرك بسرعة بطيئة .

وكذلك أنكرت وجود زمان بمفرده ، ووجود مكان مستقل بمفرده ، وبيئت أن بساطة العلم في تفسير الظواهر الطبيعية تحتم اندماج الزمان والمكان حيث لا يمكن تمييز شقيه ، وهناك اتحاد لا يقل أهمية عن الاندماج ، فأصبحنا نعجز عن التمييز بين الكتلة والطاقة ، حتى إننا وجدنا طاقة الجسم الساكن هي كتلته الساكنة ، لو اتخذنا سرعة الضوء وحدة للسرعات ، وبذلك وضعت الكتلة تحت وصاية الطاقة .

بل هناك إذابة لا تقل عن الاندماج والاتحاد ، وهي إذابة الطبيعة في الهندسة ، فأصبح مجال التجاذب الطبيعي ليس مجال قوة طبيعية ، بل هو مجال هندسي غير منبسط وغير مزوّد بقوة ما .

لعل القارئ يلمح بين سطور هذه العجالة أن «النسبية» أسلوب له خصائصه في التفكير العلمي ، تعدّاه إلى الفلسفة والاجتماع والاقتصاد .

حجامة
H. H. H.

ثروة الاسم لآدم سميث

بمقدم

الدكتور عبد المنعم الطنطاوى

دكتوراه فى القانون والاقتصاد من جامعة باريس
ورئيس مجلس إدارة البنك العقارى

فإنه لم يبد مؤمناً بهذا التوافق وبعدها في نطاق التوزيع ، وكذلك قد قال بنظرية في قيمة العمل بتت الاشتراكية على أساسها أهم نقط ارتكازها للهجوم على النظام الرأسمالى .

فآدم سميث وإن لم يكن من الممكن وضعه في عداد الاشتراكيين ، إلا أن ما جاء به من أمثلة لمظاهر الحيف في المجتمع القائم على الملكية الخاصة المتحررة من القيود ، وكذلك ما قدمه من أسس نظرية نفعت الاشتراكية الماركسية ، يجعله في عداد الممهدين للاشتراكية .

وقد أثار تعدد جنابات آدم سميث وواقعيته المناقشة وسبب له الكثير من النقد من جانب بعض أنصار الحرية الاقتصادية ، الذين آثمواه بقصور في المثل العليا الفردية . بيد أن ثمة ناحية في آدم سميث يجمع الباحثون اليوم على تقديرها ، وهى بحثه لمشكلة التقدم الاقتصادى . فآدم سميث قد وضع أصول نظرية كاملة في التقدم الاقتصادى ، وهى نظرية لا بد

كلما ذكر اسم آدم سميث ، تراحت في النفس مجموعة من الخواطر والأحاسيس الإنسانية وبهرت العقول ومضات لامعة هى بلا شك من بريق العبقرية . ولقد تبدت إنسانية آدم سميث في كل ما كتبه عن الأهمية الاقتصادية للعمل الإنسانى ، وفيما بينه عن حقوق الطبقة العاملة . ويكفى أن نذكر في هذا الصدد أنه قال « إن العدالة تقضى بأن يكون ، لمن يوفرون الغذاء والكساء والمسكن للشعب في مجموعه ، نصيب من ناتج عملهم يهيء لهم أن ينالوا غذاء وكساء ومسكناً مناسباً » . أما عبقريته فظهرها إحاطته الشاملة بالمشكلة الاقتصادية وبحثه عن تفسير علمى وإنسانى لها في عهد كان البحث العلمى الشامل للاقتصاد السياسى ما يزال في أوائل مراحلها . فآدم سميث قد وضع الخطوط الأساسية لفلسفة المذهب الحر واعتبر لهذا السبب مؤسساً للاقتصاد السياسى التقليدى ؛ بيد أن أثره على الفكر الاقتصادى قد تخطى حدود هذا المذهب . فكما أنه قال بوجود نظام طبيعى أساسه التوافق بين الصالح الفردى والصالح العام ، وخاصة في نطاق الإنتاج والمبادلة ،

أن نغنى اليوم بدراستها ، للتشابه القائم بين مستوى المعيشة الراهن في بعض البلاد غير المتقدمة ، وبين مستوى المعيشة الذى كان سائداً في أوروبا في الوقت الذى عالج فيه آدم سميث مشكلة ثروة الأمم .

ويقول الأستاذ رستو في هذا الصدد « إن كتاب ثروة الأمم ، إذا نظر إليه بمنظار الوقت الحاضر ،

ليبدو في أحد مظاهره كتحليل متحرك وبرنامج للعمل لبلد غير متقدم » .

ولهذا كله كانت الكتابة عن آدم سميث ، بل كان مجرد استرجاع سيرة حياته وخلاصة فلسفته ، في الوقت الحاضر ، مساهمة مفيدة ، على هامش المناقشات الدائرة والحركة الدائبة من أجل الاشتراكية والتقدم الاقتصادى

١ - حياته ومؤلفاته

ولد آدم سميث في ٥ يونيو سنة ١٧٢٣ في مدينة كير كالدى Kirkaldy باسكتلندا وقد مات أبوه قبل ولادته ببضعة أشهر فعكفت الأم على تربية ابنها الوحيد وكان آدم سميث حدثاً ضعيف البنية ، لا يختلط كثيراً بأقرانه ميالاً إلى العزلة . وقد لازمته هذه الصفات طوال حياته وأدت به إلى الاعتكاف الطويل للقراءة والتأمل والتفكير . وفي سنة ١٧٣٧ التحق آدم سميث بجامعة « جلاسجو » حيث تميز عن أقرانه في دراسة الرياضة والفلسفة .

وفي سنة ١٧٤٠ ، أوفد إلى أكسفورد لكي يعد لسلك القساوسة . هناك درس اللغات وتذوق روائع الشعر الإنجليزى بجوار آداب اللغة اليونانية واللاتينية والفرنسية والإيطالية . وبعد أن أقام سبع سنوات في أكسفورد ، لم يلق خلالها معاملة طيبة لشغفه بالاطلاع ، وتحرر فكره ، تركها ، رغم نصيحة أصدقائه ، وعاد إلى كير كالدى ليعيش في كنف أمه ، وعدل عن اختيار سلك القساوسة . وعند ما بلغ سن الخامسة والعشرين انتقل إلى أدنبرة وألقى محاضرات في الأدب والبلاغة .

وفي سنة ١٧٥١ عين أستاذاً للمنطق في جامعة « جلاسجو » ونقل في العام التالى أستاذاً للفلسفة الأخلاقية

في نفس الجامعة خلفاً لأستاذه فرنسيس هتشسو وكان الاقتصاد السياسى يدخل ضمن دراسة الفلسفة . وقد قسم آدم سميث مناهج دروسه إلى أربعة أقسام كبرى ، الأول : يتناول اللاهوت الطبيعى حيث يعالج الأدلة على وجود الله ، ويتناول صفاته الحسنى والمبادئ التى يقوم عليها الدين ، والثانى : يشمل مبادئ الأخلاق والثالث : يدرس مبادئ الأخلاق المتصلة بالعدالة ، أما القسم الرابع : فيتناول بحث النظم السياسية التى من شأنها زيادة الثروة والقوة والرخاء في الدولة .

وفي سنة ١٧٥٩ نشر آدم سميث كتابه الشهير « نظرية المشاعر الأخلاقية »^(١) وتناول في هذا الكتاب القسم الثانى من دروسه ، الخاص بمبادئ الأخلاق .

وبعد أن نشر سميث هذا الكتاب الذى أذاع اسمه في أوروبا كلها ، أخذ نصيب هذا الجزء الخاص « بمبادئ الأخلاق » ينكمش في دروسه ، وبدأ يتوسع في دراسة القسم الثالث الخاص بمبادئ الأخلاق المتصلة بالعدل ، آملاً أن يصل إلى صياغة المبادئ العامة في القانون ونظام الحكم مع بيان تطورها .

(١) Theory of Moral Sentiments or an Essay towards an Analysis of the Principles by which men naturally judge concerning the conduct and character first of their neighbours and afterwards of themselves.

وحقائق أفادته في إخراج الكتاب على النحو الذي نعرفه .

وكتاب « ثروة الأمم »^(١) مقسم إلى مقدمة قصيرة وخمسة كتب . ويتناول الكتابان الأول والثاني منها بحث نظرية الإنتاج والتوزيع . أما الكتاب الثالث فيتضمن بحثاً تاريخياً لتطور الثروة في مختلف الشعوب . أما الكتاب الرابع فيتناول نظرية التجاريين والنظام الزراعي للفيزيوقرات . ويوضح الكتاب الخامس موارد المالية العامة ويضع شريعة الضرائب .

فكان آدم سميث قد قضى أكثر من عشرين عاماً في الاستقراء والبحث والتفكير والتأمل ليخرج كتاب « ثروة الأمم » في أوائل سنة ١٧٧٦ . وقد ساعدته إقامته في البيئة التجارية التي اشتهرت بها مدينة جلاسجو واتصالاته برجال الأعمال على تكوين فكرة حقيقية عن النشاط الاقتصادي . كما أن سفره إلى فرنسا واتصاله « بالفيزيوقراتيين » كان له أثره في تأكيد فكرته عن مزايا الحرية الاقتصادية وأصالة النظام الطبيعي .

وبعد أن أخرج آدم سميث كتابه بسنتين عين مراقباً للجمرك باسكتلندا وهي وظيفة ذات أهمية كبرى . وانتخب في سنة ١٧٨٧ مديراً لجامعة جلاسجو ، وقد كتب بهذه المناسبة ما يدل على مدى تعلقه بالحياة العلمية يقول :

« لا يستطيع رجل أن يكون مديناً للجامعة ما بقدر ديني لرجال جامعة « جلاسجو » . فلقد علموني ثم بعثوا بي إلى « أكسفورد » . وعند عودتي إلى « اسكتلندا » اختاروني عضواً معهم ثم نقلوني لأشغل مركزاً أحاط به الشرف ، إذ شغله الدكتور هتشسون من قبل . إن

(١) العنوان الكامل للكتاب :

An Inquiry into the Nature and Causes of the wealth of Nations.

ولكن لم يطل المقام بآدم سميث في جامعة جلاسجو ليحقق آماله في البحث الفلسفي القانوني . إذ ترك الجامعة سنة ١٧٦٣ بعد سنوات أربع من إخراجه لكتاب « العواطف الأخلاقية » ورحل إلى فرنسا كمرافق ومعلم لدوق « بكنلية » Duke of Buccleugh الشاب . ولكن ما تراءى إلينا من دروس آدم سميث في أواخر أيامه في جامعة « جلاسجو » قبل رحيله إلى فرنسا يدل على أنه قد رسم في هذه الدروس . وقبل أن يتصل بالفيزيوقراتيين في فرنسا . الخطوط العريضة لكتابه الثاني « ثروة الأمم » .

أقام آدم سميث مع تلميذه في « تولوز » ثمانية عشر شهراً تمكن خلالها ، بسبب علاقاته ببعض رجال السياسة . من التعرف على النظم السياسية والاقتصادية السائدة في فرنسا . وبعد رحلة له في جنوب فرنسا وإقامة شهرين في « جنيف » بلغ باريس حيث اتصل بمشاهير الفلاسفة السياسيين من « الفيزيوقراتيين » الذين كانوا يسمون « بالاقتصاديين » ومنهم « كزناي » و « ترجو » .

ثم عاد آدم سميث إلى « كير كالدی » ليعيش مع أمه عشر سنوات يقضى معظمها في البحث والتأمل ليتم كتابه الكبير « ثروة الأمم » . وكانت الخطوط العريضة لهذا الكتاب قد نبتت من القسم الرابع من دروسه في الفلسفة الأخلاقية خلال الأعوام الثلاثة عشر التي قضاها أستاذاً في « جلاسجو » ويتضح ذلك مما نقل إلينا عن دروسه في سنة ١٧٦٣ . ولقد كان لإقامة آدم سميث في « تولوز » أثرها في تبلور أفكاره وتحديدتها . أما إخراج الكتاب في صورته النهائية فقد استغرق عشر سنوات طويلة قضى آدم سميث معظمها في عزلة وتأمل ، وإن كانت قد تخللها زيارات للنندن و « أدنبره » ، كان لها أثرها في تزويده بمعلومات

فترة الثلاثة عشر عاماً التي قضيتها عضواً في هذه الجماعة أذكرها باعتبارها أنفع فترة في حياتي وبالتالي أكثر فترات حياتي سعادة وأكبرها شرفاً . والآن وقد مضى ثلاثة وعشرون عاماً على تركي الجامعة أجد أصدقائي وحماتي القدامى يذكرونني على هذا النحو الجميل بانتخابهم إياي مديراً للجامعة فيمتلئ قلبي بسرور لا يتأتى التعبير عنه .

وقد قضى سميث الفترة الأخيرة من حياته مريضاً في عزلة عن الناس إلا عن عدد محدود من أصدقائه . واستطاع في مرضه أن يعيد طبع كتابه « نظرية المشاعر الأخلاقية » بعد إدخال بعض الإضافات عليه . ولم يترك لنا آدم سميث شيئاً آخر غير كتابيه الكبيرين فيما عدا بعض الأبحاث الفلسفية التي نشرت بعد وفاته في سنة ١٧٩٥^(١) ، وقد أوصى بحرق أوراقه بعد مماته بما في ذلك مسودات دروسه في الفلسفة الأخلاقية في

« جلاسجو » والتي تضمنت أصل كتاب « ثروة الأمم » . وإن ما نعرفه عن هذه الدروس إنما جاء نتيجة ما أثبتته أحد طلابه في مذكراته عما تلقاه بجامعة « جلاسجو » سنة ١٧٦٣ . ومات سميث في سنة ١٧٩٠ تاركاً أثره الكبير كتاب « ثروة الأمم » .

وقد صادف الكتاب في حياة صاحبه وبعد مماته نجاحاً منقطع النظير . فبمجرد نشر الكتاب تلقفه المثقفون في بريطانيا بل في أوروبا كلها وتناولوه بالتعليق والمناقشة ، ولقد ظل هذا الكتاب المحور الأساسي للمناقشات الاقتصادية والسياسية خلال قرن من الزمان ، وما زالت بعض المبادئ والنظريات التي قررها أساساً للبحث حتى وقتنا هذا .

وقبل أن نتناول الكتاب بالتعليق نشير إلى أهم التيارات الفكرية التي كان لها تأثير في آدم سميث .

٢ - التيارات المؤثرة

الكتاب قد حاولوا في أواخر القرن السابع عشر أن يقارنوا الميزة النسبية بين التجارة والزراعة وكان الفكر قد بدأ يتجه في أوائل القرن الثامن عشر إلى مناقشة مذهب تقييد التجارة ، إلا أنه لم توجد أية دراسة تقوم على بحث شامل للمشكلة الاقتصادية قبل منتصف هذا القرن . ولم تظهر هذه الدراسة إلا على يد فيزيوكراتيين وآدم سميث .

ونود أن نشير قبل التعرض للفيزيوكراتيين إلى أسماء بعض الفلاسفة الذين اتفق المؤرخون على أن آدم سميث قد تأثر بهم تأثراً مباشراً .

فقد قيل أن آدم سميث قد تأثر بفرنسيس هتشسون Francis Hutcheson الذي سبقه في شغل كرسي الفلسفة الأخلاقية في « جلاسجو » ، نظراً لوجود شبه

إذا نظرنا إلى الفكر الاقتصادي قبل أواسط القرن الثامن عشر لم نجد بحثاً شاملاً يحاول تفسير الظواهر الاقتصادية في جملتها . والفلسفة الاقتصادية التي كانت تتحكم في العالم خلال القرون الثلاثة التي سبقت القرن الثامن عشر هي فلسفة التجاريين التي كانت ترى تنظيم الحياة الاقتصادية على نحو يزيد من كمية الذهب والفضة داخل الدولة ، فالهدف النهائي للسياسة الاقتصادية عند التجاريين كان ينحصر في التحكم في ميزان المدفوعات لتحقيق فائض ، أما أساليب هذه السياسة فكانت تختلف من دولة لأخرى تبعاً لظروفها الخاصة ووفقاً للفلسفة التجارية التي تسود حكماها . وإذا كان بعض

(١) نشرت هذه البحوث بعنوان :

Essays on Philosophical Subjects.

بين كتاب «ثروة الأمم» وبين دروس «هتشنسون» من ناحية منهج البحث وترتيب المواد . وكذلك لأن «هتشنسون» قد عالج فكرة تقسيم العمل والأصل التاريخي المنقود وبعض المسائل المتصلة بنظرية القيمة . كما أنه كان من المدافعين عن فكرة الحرية .

وكذلك قيل إن آدم سميث تأثر بدافيد هيوم David Hume نظراً لأنه قد عالج في دراسات قصيرة بعض المسائل الاقتصادية الهامة التي تعرض لها آدم سميث فيما بعد ، مثل موضوع النقود وسعر الفائدة وحرية التجارة ونقد مذهب «التجارين» الذين كانوا يخلطون بين النقود وبين ثروة الأمم ويقيسون درجة غنى الدولة ورخائها بما لديها من المعادن النفيسة ، وكذلك نقد سياسة التجارين في تقييد التجارة ، وبيان أن رخاء دولة ما لا يضر الدول الأخرى بل يفيدها .

وقد كتب هيوم في هذا الصدد «إنني أتمنى لا باعتباري إنساناً فحسب ، بل باعتباري بريطاني الجنس أيضاً أن تزدهر تجارة ألمانيا وإسبانيا وإيطاليا بل أن تزدهر تجارة فرنسا نفسها» وهيوم في هذه العبارة يضع أساساً هاماً لبناء نظرية حرية التجارة التي قال بها آدم سميث : وإن لم يكن هيوم قد وصل إلى صياغة هذه النظرية أو الإيمان بفكرتها إيماناً كاملاً .

ومن قيل بأنهم أثروا في فلسفة آدم سميث بل في فلسفة «الفيزيوقراتيين» الطبيب الفيلسوف برنارد دى مندفيل Bernard de Mandeville الذي كتب في سنة ١٧٠٤ القصيدة المشهورة «قصة النحل» وفكرتها الأساسية أن المدينة بما تتضمنه من ثروة ومن علم إنما ترجع إلى ما غرس في نفوسنا من رغبة في إشباع حاجتنا غير المحدودة وسعينا إلى الرفاهية والمتعة . فردايل الإنسان ، لا فضائله ، هي أساس المدنية في رأى «مندفيل» . هذه الفكرة نجدها عند آدم سميث أيضاً في كتاب «نظرية المشاعر الأخلاقية» . ولكننا

نجدها مبرأة من وصف الرذيلة ، إذ يعتبر آدم سميث هذه الرغبات مهولاً إنسانية لا تثريب على من اختلجت بها نفسه . ثم نجد نفس الفكرة «فكرة الرغبة الإنسانية» أو «المصلحة الشخصية» في كتاب ثروة الأمم أساساً عريضاً لكل فلسفته في النظام الطبيعي . باعتبارها الدافع الأساسي للنشاط الاقتصادي في جميع صورته .

وتستبين الصلة بين آدم سميث وبين «مندفيل» من استعراض العبارتين التاليتين :

كتب «مندفيل» في قصيدته في أوائل القرن الثامن عشر ما نقله في لغة مثورة على النحو التالى :

«إن الميول الآثمة والرذيلة ، قد نمت المهارة والحدق ، وقد مكن لها الزمن والمثابرة أن ترفع من مستوى التمتع بطيبات الحياة ومباهجها على نمط جعل الفقير المعدم يعيش في الحاضر أحسن مما كان يعيش الغنى في الماضي . وكتب آدم سميث في «ثروة الأمم» مؤكداً أثر المصلحة الشخصية في ظل الحرية الاقتصادية في تحقيق التقدم والرفاهية فقال :

«إن الجهد الطبيعي الذي يبذله كل فرد لتحسين حالته ، عند ما ينطلق في حرية وأمن ، ليلبغ من القوة شأواً يؤهله ، وحده وبدون عون من أحد ، لا لأن يحمل الجماعة إلى معارج الثروة والرفاهية فحسب ، بل شأواً يمكنه أيضاً من تخطي مائة عقبة كأداء مما يتمخض عنه جنون القوانين الإنسانية ، في حالات تتجاوز كل ما يمكن تصوره» .

أما عن «الفيزيوقراتيين» فإنهم قد حاولوا البحث عن سر الرخاء ومصدر الثروة وعن أفضل النظم لتحقيق الرخاء وزيادة الثروة . وقد وجدوا أن المصدر الأصلي لكل ثروة هي الأرض . وأن العمل الزراعى هو العمل الوحيد المنتج ، لأنه يترك ناتجاً صافياً يزيد عما أنفق على الإنتاج . أما الأعمال الأخرى كالعمل الصناعى أو التجارى فإن ما يضيفه من قيمة جديدة يتعادل تماماً مع

من القواعد سلطة أعلى مما تملكه سلطة الحاكم الإنساني أو يقضى به العرف . ولقد حاول آدم سميث - كما حاول « الفيزيوكراطيون » من قبله - أن يكشف عن هذه القواعد بالنسبة للنظام الاقتصادي . هذا ولما كان النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، قد شهد بدء التحول إلى النظام الرأسمالي الصناعي القائم على المنافسة ، وتبدت عيوب النظام الاقتصادي القديم المؤسس على القيود المفروضة على حرية العمل والمبادلة ، فقد أدى هذا التطور المادي ، كما أدت الدعوة الفلسفية سالفه الذكر إلى زعزعة الثقة بفلسفة التجاريين وسياستهم ، وأخذ يحل محل هذه السياسة في العمل قدر من الحرية الواقعية ، سواء أكان ذلك بالنسبة للقيود المفروضة على التجارة الدولية وعلى حرية العمل في بريطانيا أم بالنسبة للقيود المفروضة على حرية المبادلات الداخلية في فرنسا .

فآدم سميث قد وجد في فترة مكنته من أن يشاهد عيوب النظام الاقتصادي القديم المتداعي ، وهو نظام كان قوامه القيود العتيقة على نظام الإنتاج والمبادلة، وقد استطاع أن يلاحظ بشائر نظام الحرية الوليد . وإذا كان آدم سميث لم يستشعر الثورة الصناعية التي كان ميلادها قد تم باختراع المحركات الآلية فإنه قد استنبط أن ثمة نظاماً أفضل قوامه الحرية والمصلحة الفردية ومن شأنه أن يؤدي إلى الخير العام . ولقد جاء ما كتبه تعبيراً رائعاً عما كان يخلج في ضمير عصره ، ولذا فإن كلمته لم تذهب أدراج الرياح ، بل كان لجرسها وقع عميق في خيال جيله ، وفي نفس ما تبعه من الأجيال .

ما أنفق على عملية الإنتاج ، وذلك لأن الطبيعة التي تتعاون مع الإنسان في الإنتاج الزراعي لا تتعاون معه في صور الإنتاج الأخرى . وقد بين « كيزنيه » في كتابه الشهير « الجدول الاقتصادي » Le Tableau Economique (سنة ١٧٥٨) أن الناتج الصافي لطبقة الزراع يتداول في جسم الهيئة الاجتماعية كما يسرى الدم في جسم الإنسان . وبين « الفيزيوكراطيون » أن هذا النظام الطبيعي الذي وضعه الخالق هو الذي يؤدي إلى قدر من الرخاء . وهو نظام يقوم على احترام الملكية والحرية ولا يحتاج إلى قانون وضعي يقرره ، وأن مهمة الدولة تنحصر في ضمان احترام الملكية الفردية والحرية الاقتصادية . ولذا كان من الواجب إطلاق الحريات الاقتصادية بصورة كاملة حتى يتحقق الرخاء . وقد كان « الفيزيوكراطيون » يرون أن خير من يحكم هو المستبد العادل الذي يوجه الأفراد إلى النظام الطبيعي ولا يتدخل فيه . وكان من رأيهم أن النظام المالي للدولة يجب أن يقوم على فرض ضريبة وحيدة هي ضريبة الأرض الزراعية .

وإذا كان آدم سميث قد تأثر بمن سبقه من الفلاسفة والباحثين في المسائل الاقتصادية، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، فإنه قد تلقى طابع فلسفة عصره : فالقرن الثامن عشر قد تميز بفلسفة القانون الطبيعي التي تقول : إن ثمة مجموعة من القواعد تبين ما هو صواب وما هو عدل ، ومتماش مع الأخلاق بصفة عامة ، وإنه من الممكن التعرف على هذه القواعد عن طريق العقل أو الإحساس الخلقى ؛ كما تقول أيضاً : إن لهذه المجموعة

٣ - النظام الطبيعي

وإذا كان آدم سميث قد رأى - مثل الفيزيوكرات - مدى ما تنطوى عليه سياسة التجارين من أخطار الثروة وجدّ في البحث عن سر الرخاء ومصدره ؛ وإذا كان أيضاً مثل « الفيزيوكراتيين » الذين عرفهم وأعجب بهم قد تأثر بفلسفة القانون الطبيعي التي سادت القرن الثامن عشر ؛ فإنه قد وصل إلى تحديد صورة للنظام الطبيعي تختلف كثيراً عما قال به « الفيزيوكراتيون » كما أنه كان أكثر منهم إحساساً بحقائق الحياة وأقلّ تعيداً بالفكرة الواحدة المجردة . ذلك أن آدم سميث أبعد ما يكون عن المذهبية العمياء .

وقد وجد آدم سميث أن المصدر الأول للثروة ليس الأرض بل هو العمل وبدأ كتابه « ثروة الأمم » بتلك الجملة المشهورة « العمل السنوي لكل شعب هو الرصيد الذي يمونه بالمواد التي يستهلكها خلال السنة من ضروريات المعيشة وكاماليات الحياة سواء أكانت هذه المواد مما ينتجه العمل الوطني أم مما يشتري من الشعوب الأخرى مقابل منتجات العمل الوطني » . وبالتالي فإن ثروة الأمم تزداد كلما زادت قوة العمل . وتحقق هذه الزيادة في رأى آدم سميث عن طريق التخصص وتقسيم العمل ، وكذلك بسبب الآلات واستخدامها في الإنتاج . وكذلك تزداد ثروة الأمم بازدياد عدد العمال المشتغلين على نحو يتمشى مع زيادة عدد المستهلكين (عدد السكان) وهو ما لا يتأتى في رأيه إلا بزيادة رؤوس الأموال المستثمرة .

ولكن ما هي القوى التي تعمل على أن تبلغ الثروة أقصاها وبفضلها يتحقق تقسيم العمل وتوزيع الاستثمار على أوجه النشاط على النحو الأمثل ؟ يرى آدم سميث أن ثمة غريزة قد ركزت في الإنسان وهي المصلحة الشخصية التي تدفع به إلى محاولة تحسين حاله . هذه

الغريزة التي تحكم تصرفات الأفراد تؤدي إلى تحقيق الخير كله للجماعة . وذلك لأن الأفراد عند سعيهم لتحقيق مصلحتهم الشخصية ، تقودهم كما يقول آدم سميث « يد خفية » ولا شك في أنه يقصد يداً إلهية ، تقودهم إلى غاية لم يقصدوها وهي تحقيق الصالح العام . والنظام الطبيعي عند آدم سميث نظام تلقائي ينبثق عن الدوافع النفسية للإنسان ، وهو نظام يؤدي إلى تحقيق الصالح العام ما دامت هناك حرية اقتصادية . فتقسيم العمل مثلاً لم يأت نتيجة تفكير لإنسان نظم العالم ، بل إنه ينشأ من سعى الإنسان لتحقيق مصلحته . فالفرد الذي يعيش في جماعة يعرف أنه يستطيع الحصول على ما يريده من إنتاج الآخرين لو باعهم فائض إنتاجه ، ولذلك يتخصص في إنتاج السلعة التي يمتاز في إنتاجها ثم يستبدل بها السلع الأخرى . فتقسيم العمل أساسه رغبة الفرد في تحسين حالته ، كما أن أساسه غريزة المبادلة وكذلك الحال بالنسبة للنقود فإنها لم تنشأ من قرار من السلطة العامة ، ولكنها خرجت من الغريزة الإنسانية ؛ فكل فرد يسعى إلى أن يكون لديه كمية من مواد أو منتجات معينة ، يمكن أن يستعملها لتسهيل عملية المبادلة للحصول على ما يحتاج إليه من منتجات ؛ هذه السلع التي تتميز بالقبول العام في جماعة معينة هي الأصل التاريخي للنقود ، فالنقود أيضاً تعود بشأها إلى الغريزة الإنسانية . وكذلك تكوين رأس المال يتم بصورة طبيعية تلقائية نتيجة سعى الأفراد إلى تحسين حالتهم . فهذا الميل يدفع بهم إلى الادخار ، ويحثهم على استثمار هذه المدخرات ، وبالتالي يؤدي إلى زيادة رؤوس الأموال وإلى زيادة إنتاجية العمل وزيادة عدد العمال المشتغلين ، أي إلى زيادة ثروة الأمة . وقد مضى آدم

سميث في شرح تفاصيل هذا النظام الطبيعي المنبعث من الغرائز الإنسانية ، المؤدى إلى زيادة ثروة الأمم ونمو نظمها الاقتصادية على نحو يصل بالأمم إلى الرفاهية وراح يبسط القول في هذا النظام الطبيعي سواء أكان ذلك من ناحية الإنتاج أم المبادلة .

ويرى سميث أن يقتصر دور الدولة على محاولة توسيع نطاق السوق بشق الطرق وتنظيم النقد وضمان

تنفيذ العقود تنفيذاً أميناً . وعلى الدولة أن تعمل على تحقيق حرية الصناعة والتجارة بامتناعها عن التدخل ، فعليها أن تلغى نظام « المنع » ونظام « الإعانات » وأن تمتنع عن التدخل في التنظيم الصناعى وأن تترك الحرية الكاملة للعمل ورأس المال ؛ إذ أن رأس المال في هذه الحالة سينتجه تلقائياً الاتجاه الذى يتمشى مع صالح صاحبه ويؤدى إلى زيادة الثروة القومية .

٤ - الاتزان والنسبية

هذا ولم يكن آدم سميث ، في بحثه عن تفسير الظواهر الاقتصادية ، وفي عرضه للنظام الطبيعي ، وفي تفاوله بنتائج هذا النظام ، وفي دعوته إلى الحرية والفردية ، بغافل عن عيوب هذا النظام أو عن جشع الإنسان ومخاطر هذا الجشع . ولذا فقد أدخل الاتزان والنسبية في الاقتصاد السياسى ، ودفع بهذا العلم في نطاق العلوم الاجتماعية ، معارضاً بذلك الاتجاه الفيزيوقراتى الذى اتجه بالإقتصاد السياسى إلى زمرة العلوم الطبيعية . هذه الناحية في آدم سميث من أمتع نواحيه وأكثرها إبرازاً لطبيعته ، التى تأبى الانسياق وراء الإعجاب باتساق البنيان النظرى، ولا تنسى حقائق الوجود الإنسانى .

فراه ، وإن كان من أنصار المشروع الخاص والنظام الفردى ، متيقظاً لاحتمال قيام الاتفاقات بين أصحاب المصالح من أرباب الأعمال ، مما يعطل قيام النظام الطبيعى القائم على المنافسة ويفوت ما كان يراه من آثاره الطيبة بالنسبة للجماعة ، فيقول « إنه لا يتأتى لأفراد من مهنة واحدة أن يجتمعوا ، حتى ولو كان اجتماعهم لمجرد التسلية ، إلا واتجه حديثهم إلى التآمر ضد الجمهور أو التحايل على رفع الأسعار » .

فإذا كان آدم سميث قد بين دور الدولة على

النحو الذى أوضحناه ، إلا أنه قد وافق على القوانين المحددة للفائدة تفادياً من أن يستشرى خطر الربا ، وكذلك نادى بتنظيم إصدار النقود حتى لا تؤدى المحافظة على « حرية بضعة أفراد إلى تعريض أمن الجماعة كلها للخطر وهو ما يفرض على قوانين الدولة أن تقيد مثل هذه الحرية سواء أكانت حكومتها أكثر الحكومات تحراً أو أشدها دكتاتورية » .

وكذلك إذا كان آدم سميث من أنصار حرية التجارة ، فإنه قد أجاز الحماية التجارية لحماية الصناعة التى تعد ضرورية للدفاع الوطنى . وعلى هذا الأساس وافق على قوانين الملاحة التى كانت تعطى للسفن البريطانية احتكار النقل البحرى الإنجليزى ، وذلك لأن آدم سميث كان يرى « أن الدفاع أكبر أهمية من الثراء » .

وكذلك أجاز فرض رسوم تعويضية على الواردات مماثلة للرسوم المفروضة على الإنتاج المحلى ، كما أجاز المعاملة بالمثل بالنسبة للدول التى تتخذ لإجراءات حماية ضد الصادرات الوطنية ، وكان من رأيه التدرج عند إلغاء نظام الحماية التجارية رعاية للصناعات الوطنية التى كانت تتمتع بتلك الحماية والتى تستخدم عدداً كبيراً من العمال .

ولعل من أهم العبارات التي تكشف عن نظرة «آدم سميث» الواقعية . بخصوص الأخذ بمبدأ الحرية التجارية قوله « إن توقع قيام حرية كاملة للتجارة في بريطانيا أمر من السخف تصوره . لا مجرد ما يمكن أن يلحقه ذلك بالجمهور من ضرر . بل لأن المصالح الخاصة لبعض الأفراد تعارض هذا الأمر معارضة لا يمكن التغلب عليها » .

وقد كان آدم سميث شديد الحساسية لظروف الطبقة العاملة . إلى درجة أنه يبدو غير مؤمن بعدالة النظام الطبيعي في التوزيع رغم إيمانه بفائدته في الإنتاج . فراه بعد أن يقرر في صدر الفصل الثامن من الكتاب الأول أنه « في الوضع السابق على تملك الأراضي وتكوين رأس المال كان للعامل كل نتاج عمله . فلم يكن له مالك أو سيد ليقتسم معه » . ثم يبين كيف أن نظام الملكية واستخدام رأس المال في الإنتاج يؤديان إلى اقتطاع جزء من دخل العمل لكل من هاتين الفئتين . ثم يتحدث عن الأجر الجارى وعن تحديده

بالاتفاق بين العمال وأرباب الأعمال . ويتساءل عما إذا كان ذلك سيؤدي إلى ميل الميزان نحو أحد الجانبين دون الآخر . وعما عسى أن يكون هذا الجانب . فيقول « إنه نظراً لقلة عدد السادة (أرباب الأعمال) . فإن تكتلهم يكون أيسر . وخاصة والقانون لا يمنع تكتلهم على خلاف الطبقة العاملة » ثم يقول « إن السادة (أرباب الأعمال) يكونون دائماً في كل مكان على اتفاق ضمني . وهو اتفاق دائم على ألا يرفعوا الأجور عن مستوياتها القائمة » .

وبتهم آدم سميث الملاك العقاريين فيقول « عند ما تصبح أرض بلد ما ملكاً للأفراد فإن الملاك العقاريين مثل غيرهم من الناس يخبون أن يحصدوا ما لم يزرعوا . ويطلبوا ريعاً لهم ثمناً للنتائج الطبيعية » .

ويكتب آدم سميث في بيان ما يخيق بالعمال من حيف فيقول « إن الربيع والربح يبتلعان الأجر ، وإن الطبقات العليا من المجتمع تظلم الطبقات الدنيا » .

٥ - التناقض والغموض

ومن أهم ما اتسم به آدم سميث هو ما انطوى عليه كتابه من آراء يتبدى للباحث المدقق تعارضها . فهو يتصدى لموضوع ما فيقول برأى يبدو مطلقاً في أول الأمر . ثم إذا به يعالج نفس الموضوع في مكان آخر من كتابه الكبير . فيدخل على الرأى الأول عوامل جديدة تجرده من إطلاقه . وتنتهى به إلى نهاية لو نظر إليها على أنها رأى مستقل لبدت في صورة رأى مخالف للرأى الأول .

هذا التناقض في آدم سميث ، ليس إلا مظهرًا يتفق مع شخصيته : ومع اللون الذي اتسم به كتابه . فهذا الكتاب يبدو وكأنه حديث شخص يقلب الرأى بصوت

مسموع . بل إن المعروف عن آدم سميث أنه كان يكلم نفسه بصوت مسموع في عزلته . وأنه كان لا يحب الكتابة بيده بل كان يفضل الإملاء . فلا غرابة إذن أن يعكس الكتاب خلاصة نفس مؤلفه وطريقته في الإخراج .

وقد أفادت الإنسانية من هذا التناقض . فقد كان أمامها أن تختار من بين ما كتب آدم سميث ما يلائمها من أسس لتقييم عليها صروحها الجديدة . ولعل من أهم أمثلة التردد عند سميث رأيه في القيمة .

ففي الفصل الرابع من الكتاب الأول يتعرض آدم سميث لموضوع أصل النقود واستعمالاتها ، ثم

ينتهي في آخر هذا الفصل إلى البحث عن القواعد التي تحدد قيمة مبادلة السلع بعضها ببعض فيقول « إن كلمة « قيمة » لها معنيان مختلفان ، فهي أحياناً تعبر عن منفعة بعض أشياء معينة وفي أحيان أخرى تعبر عن قوة شراء هذه الأشياء لسلع أخرى . ويمكن تسمية القيمة الأولى « قيمة الاستعمال » وتسمية القيمة الثانية « قيمة المبادلة » . والأشياء التي تكون لها أكبر قيمة للاستعمال تكون قيمة مبادلتها ضئيلة في كثير من الأحيان . ثم يأخذ في الفصل الخامس من الكتاب الأول في البحث عن أساس قيمة المبادلة فيقرر « أن قيمة أى سلعة بالنسبة للشخص الذي يحوزها والذي لا ينوى استعمالها أو استهلاكها بنفسه ، بل ينوى أن يستبدل بها سلعة أخرى إنما تساوى كمية العمل التي تمكنه هذه القيمة من شرائه أو التحكم فيه . فالعمل إذن هو المقياس الحقيقي لقيمة المبادلة بالنسبة لمختلف السلع » .

وإذا كان آدم سميث قد قرر في أول الأمر أن العمل هو مقياس قيمة المبادلة فإنه يتابع تقليب الفكرة في نفس الفصل الخامس مبيناً أن الذهب والفضة هما اللذان يستخدمان فعلاً في تحديد نسب المبادلة ، ثم يذكر أن قيمتهما متغيرة بينما قيمة العمل ثابتة فالعمل هو المقياس العام الوحيد للقيمة الذي لا يتغير باختلاف المكان أو الزمان .

ثم يفتح آدم سميث الفصل السادس من نفس الكتاب الأول الذي يتكلم فيه عن الأجزاء المكونة لأثمان السلع بالعبارة التالية « في الحقبة البدائية الأولى من حياة الجماعة التي تسبق تكوين رأس المال وتملك الأرض تبدو النسبة بين كمية العمل اللازم للحصول على مختلف الأشياء هي الظرف الوحيد الذي يمكن أن تعتمد عليه أية قاعدة لتحديد نسبة مبادلة هذه السلع بعضها ببعض ، فمن الطبيعي أن ما ينتج عادة بعمل يومين

أو ساعتين يساوى ضعف ما ينتج عادة بعمل يوم واحد أو ساعة واحدة » . ثم يواصل كلامه لبيان الحال عند ما يستخدم رأس المال في الإنتاج فيقول « إن القيمة التي يضيفها العامل إلى المواد (التي يقدمها صاحب رأس المال) تنقسم قسمين أحدهما لدفع الأجور والثاني لدفع ربح رب العمل فوق استرداده لما قدمه من رأس مال من أجل دفع ثمن المواد ، ولدفع الأجور مقدماً » .

ورغم أن سميث قال إن ربح رأس المال يمكن أن يعتبر اسماً خاصاً لأجر نوع معين من العمل هو عمل الملاحظة والتوجيه ، فإنه قد بين أن ربح صاحب رأس المال وأجر العامل مختلفان وأن المباديء التي تحكمهما مختلفة ، فلا علاقة بين الربح وبين كمية أعمال المراقبة والإدارة أو صعوبتها أو كفايتها .

وبين سميث كيف نشأ الربح الذي يستولى عليه مالك الأرض نتيجة قيام الملكية ، ويقول إن العامل يعطى للمالك جزءاً من دخل عمله .

وينتهي آدم سميث إلى القول بأن ثمن معظم السلع يتكون من هذه الأجزاء الثلاثة ، الأجر والربح والريع . ثم يرى أن قياس القيمة الحقيقية لهذه الأجزاء الثلاثة المكونة للثمن لا يكون إلا بمقياس كمية العمل التي يمكن لكل جزء منها شراؤه أو التحكم فيه .

وفي الفصل السابع من نفس الكتاب الأول يشرح آدم سميث الثمن الطبيعي وثمان السوق . فبعد أن يتحرى عن السعر العادى أو المتوسط للأجر وللربح وللريع يسميه السعر الطبيعي . ويبدو أن السعر الطبيعي في نظره هنا هو السعر المتحد على أساس العناصر الثلاثة (العمل والطبيعة ورأس المال) وآدم سميث يقدم لنا هنا صورة أولية من صورة نظرية « نفقة الإنتاج » وهو لم يختَر بين النظريتين نظرية « قيمة العمل » ونظرية « نفقة الإنتاج » وإن كان تقديسه للعمل أمراً بديلاً . وإذا كان ثمة خلاف فيما يعتبره آدم سميث مقياساً

للقيمة ، فإن دور العمل لديه يثير أيضاً المناقشات .
فدور العمل في الفصول الأولى من الكتاب الأول من
كتاب ثروة الأمم ليس إلا مجرد مقياس للقيمة ثم هو
في مواضع أخرى من كتابه يخلق القيمة وهو أيضاً حق
للعامل . فأدم سميث يقرر في الفصل الثامن من الكتاب
الأول « أن ناتج العمل يكون المكافأة الطبيعية أو أجر
العامل » كما قال أيضاً « إنه في حالة الجماعة الأولية كان
كل ناتج العمل ملك العمل » .

من هذا الاستعراض المختصر لبعض ما قاله آدم
سميث بشأن القيمة يتبدى غموضه وتناقضه كما تتضح أيضاً
الجنبات المتعددة لتفكيره ، وهو ما فتح السبيل أمام
المذاهب الاقتصادية المتعارضة من رأسمالية فردية أو
اشتراكية جماعية لكي تستظل كلها بهذه الشجرة

٦ - حدود التقدم وآثاره

ينحصر الهدف الأساسي من كتاب « ثروة الأمم »
كما يدل عنوانه في البحث في طبيعة هذه الثروة
وأسبابها . ولقد سبق أن عرضنا باختصار نظرية آدم
سميث في النظام الطبيعي الذي يحكم تطور ثروة الأمم
ويؤدي إلى زيادتها ، إذا ترك الأفراد أحراراً في اتباع
غريزتهم ، وسعوا لتحقيق مصالحهم الشخصية ،
وكفلت لهم الدولة الأمن والعدالة والتعليم . فأدم سميث
يومن بتلقائية التقدم الاقتصادي والاجتماعي ، ويرى من
ناحية أخرى أن النظام الطبيعي يعفى الحكومة من
المسؤولية الاقتصادية « ويعفيها من واجب تعرضها لمحاولة
أدائه إلى حالات كثيرة من خيبة الأمل ، وذلك لأن
أداء هذا الواجب يستلزم ما تنوء به رجاحة أى عقل
ونفاذ كل علم ، مهما كان هذا الواجب الذي يتضمن
مراقبة نشاط الأفراد وتوجيههم إلى الأعمال الأكثر
تمشياً مع الصالح الاجتماعي » . فهو لم يكن يتخيل وضع

الوارفة دانية القطاف . فما أسماه البعض تناقض آدم
سميث لا نظنه نحن إلا النتيجة الطبيعية لتكوينه ،
وشخصيته . فأدم سميث ، ذلك الملهم الذي قضى
ربع قرن يقلب الفكر ويعمن النظر . تراه عند ما
يبدأ في معالجة موضوع ما يعلن أول ما يعلن خلاصته
الهامة في عبارات أقرب في بنائها إلى العبارات الماثورة
لكبار القادة السياسيين منها إلى استهلال العلماء الباحثين ،
ثم تراه بعد ذلك يسترجع عبارته دون أن يجردها من
فكرتها الأصلية ، فيتناولها تارة بالتقييد والتحديد وتارة
بالتوسع والإيضاح ، وهو هنا باحث أكثر تواضعاً
وإن كان أشد تعقيداً ، ولكنه على كلا الحالين قد فتح
أمام الفكر الإنساني آفاقاً متجددة لبحث النظم التي من
شأنها زيادة الثروة والقوة والرخاء في الدولة .

برنامج مفصل للتنمية الاقتصادية والاجتماعية على
أساس علمي .

وفي النظام الطبيعي الذي رسم آدم سميث صورته ،
يلعب العمل الدور الأساسي في خلق الثروة ، سواء
أكان عملاً صناعياً أم زراعياً أم تجارياً . وهو في هذا
الصدد قد تقدم كثيراً عن الفيزيوقراتيين الذين كانوا
يرون أن العمل الزراعي هو العمل المنتج الوحيد .
ولكن آدم سميث لم يستطع التحرر تماماً من فكرة عدم
إنتاجية بعض صور النشاط الإنساني ، بل ظل يقسم
الأعمال إلى أعمال منتجة وأعمال غير منتجة . فالأعمال
المنتجة هي الأعمال التي تريد من قيمة المواد التي تركز
عليها ، أما الأعمال غير المنتجة فهي الأعمال التي قد
تكون نافعة ولكنها لا تزيد من تلك القيمة . وهذه
الأعمال كما يقول سميث « تهلك في نفس لحظة أدائها ،
مثل عمل الخادم » ويلحق به أعمالاً أساسية مثل عمل

الحاكم والقسيس وراقص الأوبرا . الخ . فالخدمات لا تدخل عنده في باب الأعمال المنتجة .

وإذا كان آدم سميث قد أدخل في نطاق الأعمال المنتجة إلى جانب العمل الزراعي ، العمل الصناعي والتجاري ، فإنه برغم ذلك قد رتب أهمية أوجه النشاط في التقدم وفقاً لما أسماه « السير الطبيعي للأموار » وأعطى المرتبة الأولى للنشاط الزراعي ، باعتباره أكثر صور النشاط توظيفاً للعمال ، ثم أعطى المرتبة الثانية للنشاط الصناعي ، والثالثة للنشاط التجاري ، مقسماً هذا النوع الأخير إلى درجات متفاوتة الأهمية .

وتزداد إنتاجية العامل تبعاً لمدى تقسيم العمل ، وبالتالي تزداد ثروة الأمم كلما انتشر فيها تقسيم العمل . وذلك لأن تقسيم العمل يؤدي إلى زيادة مهارة العامل وإلى توفير الوقت اللازم للإنتاج ، كما أن التخصص الذي يترتب على تقسيم العمل يؤدي إلى الوصول إلى أفضل الطرق لأداء العمل وإلى اختراع الأدوات التي تساعد العامل على زيادة الإنتاج . وقد ضرب لذلك المثال المشهور في زيادة إنتاج الدبابيس تبعاً لتقسيم العمل .

ولقد وضع آدم سميث شروطاً لا يمكن بدونها لتقسيم العمل أن يتحقق ، كما وضع حدوداً لإمكانات التقدم . أما تلك الشروط فتتضمن في تجمع رؤوس الأموال اللازمة لإمكان تقسيم العمل . ويرى أن الادخار شرط ضروري لتجميع رأس المال فيقول « إن كل زيادة أو نقص في رأس المال تؤدي بطبيعتها إلى زيادة أو نقص كمية الصناعة وعدد الأيدي المنتجة وتؤدي بالتالي إلى زيادة أو نقص قيمة مبادلة الناتج السنوي لأرض البلد وعمل عماله ، أي للثروة الحقيقية ودخل كل سكانه » كما يقول أيضاً « تزداد رؤوس الأموال بقبض اليد وتنقص بالسفه وسوء التصرف » .

ويرى سميث أنه إذا بدأ التقدم نتيجة لتقسيم العمل فإنه يأخذ في التزايد المستمر ، بفضل الادخار وتكوين

رؤوس الأموال . وذلك لأن تقسيم العمل . وما ينطوي عليه من تخصص يؤدي إلى إدخال تحسينات مستمرة على فن الإنتاج ، وتؤدي هذه التحسينات بدورها إلى التزايد المستمر في الإنتاجية .

وقد أشار آدم سميث في كتابه . عند ما تعرض لأثر زيادة التحسينات على الثمن الحقيقي للمنتجات . إلى أن زيادة حجم صناعة ما قد تجذب إليها عدداً أكبر من القوى التي تعمل في هذه الصناعة . وأشار أيضاً إلى أن نمو وسائل النقل في منطقة ما قد يؤدي إلى تخفيض النفقة بالنسبة للصناعات التي تستخدم وسائل النقل . فأدم سميث قد أحس بما يترتب على التقدم في جانب من جوانب الاقتصاد الوطني من تحقيق « وفورات خارجية » بالنسبة لجوانب أخرى ، وأدرك بالتالي تماسك أجزاء الاقتصاد الوطني وترباطها .

وأوضح آدم سميث الحدود التي رأى أنها تقصر التقدم وتوقفه عند وضع معين ، فتقسيم العمل يحده الطلب على المنتجات ، يحده بالتالي نطاق السوق . فإذا كان السوق ضيقاً كان احتمال تقسيم العمل محدوداً . وكانت احتمالات زيادة الثروة أو مانسميه الآن احتمالات التقدم الاقتصادي محدودة أيضاً .

ولكن ثمة حد آخر هو بلوغ البلد حالة السكون ، وهي حالة تمثل في نظره « أعلى درجات الغنى التي تسمح بها ثروة أرضها ومناخها ، وتسمح بها علاقاتها بالبلاد الأخرى » فالنظام الطبيعي عند آدم سميث نظام يتضمن عوامل متحركة . تؤدي به إلى التطور والنمو المستمر ، ولكنه لا يتصور نظاماً لانهائي النمو .

ويرى « سميث » أن حالة التطور والنمو تفيد الطبقة العاملة بعكس حالة السكون . ويصف تطور الأجر والربح في حالي السكون والنمو ، متمثلاً بمنطقة بها موارد طبيعية غنية . ففي أول الأمر يكون رأس المال المستخدم في الإنتاج بالنسبة للموارد الطبيعية قليلاً ،

الأجر إلى الانخفاض حتى مستواه الطبيعي . هذا ويلاحظ أن نظرية آدم سميث في السكان وفي الأجر تقضي بأنه إذا زاد الأجر عن مستواه الطبيعي ، نتيجة زيادة الطلب على العمال ، فإن استمرار هذه الزيادة يؤدي إلى زيادة نسل الطبقة العاملة وتؤدي زيادة اليد العاملة بعد ذلك إلى انخفاض الأجر إلى مستواه الطبيعي آنف الذكر .

وفيما يتعلق بالربح ، فإن كل ما كتبه آدم سميث في هذا الشأن يتصف بالغموض ، فهو يعتبره أحياناً « ثمن الاحتكار » وينظر إليه أحياناً أخرى نظرة الفيزيوقراتيين ويعتبره ثمرة لكرم الطبيعة . أما عن تطور الربح في حالتى النمو والسكون ، فقد قرر أن الربح يكون أكبر ما يمكن عند ما تصل البلد إلى حالة السكون ، ولكنه لم يبين سبب تزايد الربح مع تطور الجماعة .

ونود أن نؤكد أن هذه النظرية التى قد تبدو غير كاملة لتفسير النمو الاقتصادى قد تضمنت أفكاراً سليمة ؛ لأنها قد أكدت أهمية الادخار وأهمية تكوين رأس المال فى تحقيق التقدم ؛ وأشارت إلى المشاكل التى يثيرها التقدم ، من ناحية أثره فى توزيع الدخل القومى وطريقة إنفاقه وما قد يترتب على ذلك من آثار من ناحية التطور النسبى لأسعار السلع . كما أن إيضاح أهمية السوق الداخلية والخارجية كحد على التقدم ، وإيضاح ترابط الاقتصاد الوطنى ، وبيان الأثر المتزايد لحركة التقدم لما يحتفظ لكلام آدم سميث بالكثير من أهميته فى الوقت الحاضر .

فيكون معدل الربح مرتفعاً وتكون الأجور عند مستواها الطبيعي . ولكن عند ما يزداد معدل تكوين رأس المال تصبح ثمة منافسة بين أصحاب رؤوس الأموال فى البحث عن العمال لتشغيلهم فى المشروعات ، ولما كان الأجر (الجارى) يتحدد فى رأى آدم سميث على أساس المناقشة بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال ، فإن الفترة التى يزداد فيها معدل تكوين رأس المال ، كما يحدث عند التوسع فى استغلال موارد طبيعية جديدة ، يرتفع فيها الأجر عن مستواه الطبيعي بسبب زيادة الطلب على العمال (والمستوى الطبيعي عند آدم سميث هو الحد الأدنى اللازم لمعيشة العامل وعائلته) . ويستمر الأجر فى مستوى مرتفع طالما استمر معدل تكوين رأس المال مرتفعاً . ولكن تزايد كمية رؤوس الأموال التى تؤدي إلى زيادة الأجور تؤدي فى رأى آدم سميث إلى انخفاض الربح بسبب المنافسة بين رؤوس الأموال . ويعتمد آدم سميث فى تبرير نظريته فى تغير الربح على الفكرة التالية « إذا اتجه رأس مال : عدد من التجار الأغنياء إلى تجارة ما ، فإن المنافسة بينهم تؤدي إلى تخفيض الربح ، وإذا زاد رأس المال فى كل أنواع النشاط فى جماعة ما ، فإن نفس المنافسة يتحتم أن تنتج نفس النتيجة فيها جميعاً » .

وفى نظر آدم سميث ، كما قدمنا ، أن تكوين رأس المال لا يستمر فى التزايد غير النهائى ، إذ لا يلبث البلد أن يصل إلى أعلى درجات غناه فيقف التقدم عند هذا المستوى . فيقل معدل تكوين رأس المال ويكون سعر الفائدة منخفضاً والربح منخفضاً ويميل

كانت أساساً للمذهب الاشتراكي الذي قال به ماركس فيما بعد . كما أدلى أيضاً بنظرية نفقة الإنتاج ، وأدلى أيضاً بنظريات في الأجور والسكان . وتعرض بالنقد لمذهب التجاريين ، وبين أسس التجارة الدولية ومزايا حرية التجارة . وعلى الجملة قد تعرض آدم سميث بطريقته الخاصة لمختلف المشاكل الاقتصادية . وحاول أن يربط بين الظواهر الاقتصادية بتفسير نظري متماسك وبين الصفة التلقائية للظواهر الاقتصادية . وفتح بذلك السبيل إلى التركيز على دراسة القوانين الاقتصادية .

ومما ساعد على تعميق أثر آدم سميث ، أن من سبقه من الكتاب في فرنسا وبريطانيا كانوا قد مهدوا له السبيل إلى النجاح . هذا إلى أن قيام ثورة الاستقلال الأمريكية ونجاحها وما ثبت نتيجتها ، وبسبب زيادة المبادلات وازدهارها بين بريطانيا وبين مستعمراتها الأمريكية القديمة بعد تحرر هذه المستعمرات ، من أن التنظيم التحكيمي بين الدولة المستعمرة وبين البلد المستعمر قد لا يكون أفضل تنظيم بالنسبة للدولة الكبرى ، وأن إقامة العلاقات بين هذين البلدين على أساس من الحرية قد يأتي بنتيجة أفضل وأكثر ربحاً بالنسبة للدولة التي فقدت سيطرتها الاستعمارية . كل ذلك قد أوجد حجة عملية كبيرة تسند فلسفة النظام الطبيعي القائم على الحرية . وكذلك فإن قيام الثورة الفرنسية وقضاءها على النظام القديم في فرنسا ، بما كان يتضمنه من تنظيمات عتيقة للنشاط الاقتصادي . كل ذلك قد رفع فلسفة الحرية بكل صورها إلى مصاف العقائد الثابتة في نهاية القرن الثامن عشر ، ويمكن لهذه العقيدة من أن تحكم الفلسفة والسياسة الاقتصادية قرابة قرن من الزمن ، ويمكن بالتالي لآدم سميث - أكبر المنادين بمبادئها في النطاق الاقتصادي - أن يجد سبيله

نال آدم سميث من التكريم والنجاح في حياته وبعد مماته ما لم ينله إلا عدد نادر من الكتاب في العلوم الاجتماعية . وقد ذهب بعض المؤرخين الاقتصاديين إلى اعتبار آدم سميث أباً لعلم الاقتصاد السياسي ومؤسساً لمبادئه . بينما ينكر عليه البعض صفات الإبداع ويضعونه في مصاف الناقبين عن الفيزيوقراتيين ، أو عن سبقه من الاقتصاديين الإنجليز أو من تقدمه من الفلاسفة . ونرى في كل من الرأيين مبالغة . فالمسائل الاقتصادية قد شغلت تفكير الفلاسفة ورجال السياسة منذ أقدم العصور ، وكان للقدماء وللمحدثين من سبقوا آدم سميث آراء مختلطة بعضها بما قاله . فالبحوث الاقتصادية أقدم بكثير من آدم سميث . كما أن التوافق بين ما نجاء في «ثروة الأمم» وما كتبه سابقوه لا يضع آدم سميث في مركز الناقل غير المحدد . ومما لا شك فيه أن «علم الاقتصاد» قد جمع وتبلور في كتاب «ثروة الأمم» على نحو لم نشهده في كتاب سابق عليه .

والمعالم الأساسية لفلسفة آدم سميث الاقتصادية ، قد قدمت للعالم في الربع الأخير من القرن الثامن عشر تفسيراً معقولاً للظواهر الاقتصادية ، ووضعت أساساً منطقياً لسياسة اقتصادية تتمشى مع ظروف تلك الحقبة واحتياجاتها . بيد أن هذا وحده ما كان ليكفي إلى إيصال آدم سميث إلى قمة المجد التي بلغها ، لو لم تكن كتاباته وبحوثه قد امتدت إلى جذور الكثير من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية : فقد تعرض آدم سميث إلى تحليل ظاهرة تقسيم العمل وبيان العوامل المؤثرة فيها ، كما ناقش نظرية النقود ، وتعرض لمشكلة القيمة ولموضوع قيمة المبادلة ولطريقة تحديد الثمن في السوق وللثمن الطبيعي - أو الحقيقي الذي يدور حوله سعر المبادلة . وأدلى في هذا الصدد بنظرية قيمة العمل التي

إلى مكان الصدارة بين الطلائع الموجهة للفكر الإنسانى . وكذلك قد أدت الثورة الصناعية إلى إيجاد توافق تام ، بين مصالح الرأسماليين وأصحاب الصناعة وبين فكرة الحرية الاقتصادية طوال القرن التاسع عشر ، مما دعم أثر آدم سميث ومد ظله على هذا القرن كله .

وقد كان قصور آدم سميث فى معالجة بعض المسائل ، وخاصة مشكلة التوزيع ، واضحاً . كما أن التقدم الذى أصابه التحليل الاقتصادى ، على يد المدرسة التقليدية من خلفاء آدم سميث ، وعلى يد المدرسة التقليدية المحدثه من الاقتصاديين الحديين والرياضيين ، قد أظهر ضعف الأسس الفنية التى بنى عليها آدم سميث الكثير من نظرياته الأخرى . هذا فضلاً عن أن انتشار مذهب الحرية الاقتصادية وتحوله إلى سياسة عملية تكاد تكون عالمية ، طوال القرن التاسع عشر ، وخلال

الربع الأول من القرن العشرين ، قد مكن لبعض المصالح من أن تتحكم تحكماً كان آدم سميث نفسه يتوقعه ، وإن لم يستطع تقدير حقيقة خطره أو بيان وسيلة اتقاء شره . وقد ترتب على التطور المادى والفكرى المتعدد الجنبات منذ آدم سميث ، وعلى تحكم المصالح الخاصة آفة الذكر ، أن انطلق تيار يكاد يكون دولياً عاماً فى عصرنا هذا ضد أصالة فكرة التوافق بين الصالح الخاص والصالح الإنسانى . فأصبح هذا التيار لا يكتفى بإهدار هذه الفكرة وحدها ، بل يرى فى التنظيم العلمى للحياة الاقتصادية ، على المستوى الوطنى والدولى ، الوسيلة المثلى لمجابهة مشاكل العصر الحاضر . وبالرغم من هذا التطور البعيد المدى فى ميادين الفكر والسياسة ، فما زال الباحث فى كتاب « ثروة الأمم » تبهره البساطة والإحاطة وعمق النظرة بالإنسانية .



تشرح القانون لابن النفيس

بقلم
الدكتور بول غابونجي

انتقلت من بغداد إلى الشام ، وقد قال ابن أبي أصيبعة عنه : إنه كان « وحيد عصره وفريد دهره وعلامة زمانه ... وخدم الملك العادل أبا بكر بن أيوب ، وبعث إليه أيضاً أولاد الملك العادل ، وسائر ملوك الشرق وغيرهم الذهب والخلع ... الخ . » وكان من بين تلاميذه ابن أبي أصيبعة وابن النفيس ، اللذان أشرفا فيما بعد على قسمين من « البيمارستان » .

أما في مصر فلم يكن الطب أقل تقدماً منه في دمشق . ذلك لأن الأمراء الأيوبيين حذوا حذو أبيهم صلاح الدين ، الذي أسس في القاهرة « البيمارستان » الذي سمي أولاً : بالناصرى نسبة إلى مؤسسه الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ، ثم « بالعتيق » عندما أنشأ الملك المنصور سيف الدين قلاوون « البيمارستان » الذي سمي بالمنصوري ، وقد أعجب أبو العباس القلقشندي (توفي سنة ٨٢١/١٤١٨ م) عند زيارته للقاهرة بالبيمارستان النورى ، الذي كان لا يزال العمل قائماً فيه ، وأشاد بنظامه وبما كان يناله المرضى من العلاج والعناية الفائقة دون أجر ، ومما رواه عنه القلقشندي : أن الملك صلاح الدين عندما فتح مصر واستولى على قصر للفاطميين ، وجد قاعة كان قد بنأها الخليفة

هو علاء الدين أبو الحسن على بن أبي الحزم القرشى المعروف بابن النفيس ، وبالمصرى .

وُلد بالقرب من دمشق سنة ٦٠٧ هـ (١٢١٠ م) ، وكانت دمشق قد بلغت في ذلك الوقت ذروة ازدهارها العلمى ، بعد أن فقدت بغداد مكانتها الرفيعة من جراء الصدمات التي أصيبت بها من الفرس والمغول والآتراك .

وقد ارتقت دمشق إلى تلك القمة بفضل الحكام الأيوبيين الذين أعاروا الصحة العامة والطب اهتماماً كبيراً ، والذين جعلوا من دمشق عاصمةً للملكهم بعد أن تغلبوا على الصليبيين ، وصيروها مركزاً هاماً للعلوم والفنون .

وكان من مظاهر تلك النهضة المكتبة التي أنشأها نور الدين محمود بن زنكى ، عم صلاح الدين الأيوبي ، وغذاها بما جمع فيها من الكتب القيمة ، و« البيمارستان » النورى الكبير الذى عمل فيه أمهر أطباء العصر .

ومن بين الذين عهد إليهم بإدارة « البيمارستان » وتعليم الطب فيه مهذب الدين الدخوار المتوفى سنة ٦٢٨ هـ . وهو من مدرسة التلميذ التي كانت في ذلك الوقت قد

الفاطمي العزيز بالله بن المعز (٥٣٨٤/٩٩٤م) وعندما قيل له إن بها طلسماً يحميها من تسلل النمل إليها اختار القاعة لتكون ببيارستانا . ونجد هذه الرواية نفسها في مخطوط عنوانه « قطف الأزهار في الخطط والآثار » لأبي السرور البكري ، وهذا المخطوط محفوظ في دار الكتب المصرية ، وقد قال على باشا مبارك في « الخطط الحديثة » : « إن البيارستان العتيق هذا كان يقع في المكان الذي يشغله الآن منزل الغمري الحصري ، وإن بابه كان يفتح على حارة الملوخية . وهي التي كانت تسمى قبل ذلك بحارة قائد القواد » .

وقد قام بالعمل والتدريس فيه أطباء كثيرون نشؤوا في الشام ، ثم أرسلهم الحكام الأيوبيون ليعملوا في مصر : من هؤلاء عبد اللطيف المهندس وراضى الدين الرحاوي ويوسف السبئي وابن أصيبعة وابن النفيس .

ومع أن مؤرخ الطب ابن أبي أصيبعة كان معاصراً لابن النفيس وزميله في التلمذ على الدخوار . ثم في العمل في البيارستان : فإنه لم يذكره في مؤلفه الشهير « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » . وربما كان سبب هذا الإغفال ضغينة شخصية بينهما » .

ويروى أن ابن أبي أصيبعة كان رئيساً لقسم الرمد في المستشفى الذي كان يديره ابن النفيس . وأنه غادر ذات يوم هذا المستشفى وذهب إلى « صرخد » الواقعة على حدود الشام حيث قضى شطراً كبيراً من حياته في خدمة أميرها عز الدين فاروقشاه . وقد تساءل البعض عما إذا كان ابن النفيس هو سبب مغادرته القاهرة : وما إذا كان هذا السبب المحتمل هو علة إغفال ابن أبي أصيبعة ذكره في مؤلفه عن كبار أطباء العرب . وكيفما كان الأمر : فإن الشيء الذي يؤسف له هو أن هذا الإغفال قد حرم تاريخ الطب عند العرب من كثير من التفاصيل عن حياة ابن النفيس ، وعن إنتاجه ، وعن تلمذوا عليه .

ولذا فقد كاد ابن النفيس أن ينسى تماماً في القرون الماضية لولا ظروف سرورها فيما بعد أدت إلى بحث وتقصى نتيجتهما اكتشاف ترجمتين متشابهتين لابن النفيس ، في مؤلفين محفوظين بدار الكتب المصرية هما « مسالك الأبصار في أخبار ملوك الأمصار » لابن فضل العمرى و « الوافى بالوفيات » لخليل بن أبيك الصفدى ، الذى ضم ترجمات لحياة الكثيرين : وهذان المؤلفان استقيا معلوماًهما مما رواه عنه أبو حيان محمد ابن يوسف الأندلسى الذى هاجر من غرناطة إلى القاهرة حيث توفى سنة ١٣٤٥ م .

وقد ورد ذكر ابن النفيس كذلك في مؤلفات مشرعى المذهب الشافعى وكان ينتمى إليهم ، وفي « روضة العيون » لمحمد البقير ، وفي « طبقات السبكي » و « مفتاح السعادة » لطاش كوبرى زاده و « حسن المحاضرة » للسيوطى ، و « شذرات الذهب » لابن العماد الحنبلى و « كشف الظنون » لحاجى خليفة ، و « تاريخ الذهبى » و « مرآة الجنان » لليافعى و « عقود الزمان » للعيني .

ويستقى من تلك الأصول أن علاء الدين أبا العلا على بن أبي الحزم القرشى المسمى بالمصرى وبابن النفيس نشأ في دمشق ، وتلمذ على الدخوار وغيره من مشاهير الأساتذة أمثال عمران الإسرائيلى وراضى الدين الرحاوي . ثم قام بدوره بتدريس الطب ، وأشرف على جناح في المستشفى النورى ، وبعد ذلك غادر الشام واستوطن القاهرة حيث عمل في المستشفى الناصرى ، وتدرج في مناصب الأطباء بها إلى أن أصبح رئيسهم ورئيس أطباء مصر . ولا نعلم متى انتقل إلى القاهرة ولا من عينه في منصبه من السلاطين .

وكان علاء الدين أبو الحزم نحيفاً طويل القامة ، رقيق الجانب ، دمث الخلق ، ممتازاً في آداب المعاملة ، ولم يتزوج .

وقد كان واسع الاطلاع محيطاً بكل شيء ، من أعلم الناس في عهده : ليس في الطب فحسب ، ولكن في العلوم كافة : أحاط بفلسفة الأغريق وابن سينا ، وتعلم نحو الزمخشري ، ودرس الشرع في دمشق ، ثم في مدرسة الشريعة المسرورية بالقاهرة ، ووضع فيه عدة مؤلفات ، منها تعليق على « تنقيح » الشيرازي ، وآخران في الفلسفة لم يصلنا إلينا وهما تعليقان على « الإشارات » وعلى « الهدايا في الحكمة » لابن سينا ، كما أنه تناول الفقه في رسائل عدة منها « الرسالة الكاملية في السيرة النبوية » و « مختصر في علم أصول الحديث » المحفوظان بدار الكتب المصرية وفي جدال فقهي عنوانه « فاضل بن ناطق » يرد فيه على « حنبل بن يقظان » لابن سينا .

أما في الطب فيروى أنه حفظ قانون ابن سينا عن ظهر قلب ؛ وأنه ألمّ بمؤلفات الفاضل جالينوس إلماماً واسعاً . ولقد اعتبره معاصروه مساوياً لابن سينا من حيث المكانة العلمية ومدى معرفته للطب ، إلا أنه يستمد من بعض المعلومات التي تركها تلاميذه أنه انتقد لأنه كان يعتمد في علاجه على الحمية أكثر من اعتماده على العقاقير ، وأنه كان يفضل منها المفردات على الأدوية المركبة التي كان يصفها للمرضى معاصروه من الأطباء : الأمر الذي حض الصيدلي الذي كان يتعامل معه على أن يقول له يوماً : إنه إذا استمر في وصف مثل هذه الوصفات فإن الأفضل له أن يعالج مرضاه في حانوت القصاب ، أما إذا كان يرغب في التعاون معه فعليه أن يصف السكر والأشربة والعقاقير فقط .

ومن الروايات التي رويت عنه ، والتي تدل على عمق تفكيره وسرعة خاطره أنه كان يوماً في الحمام فتركه فجأة إلى قاعة اللبس ، وأمر بإحضار ما يلزم للكتابة ، وأسرع بكتابة رسالة طويلة في النبض .

وكان يكتب من الكتابة . وبالرغم من أن أكثر كتاباته كانت تعليقات على مؤلفين سبقوه ، إلا أنه كان يؤلف بسرعة ودون رجوع إلى الأصل . فكانت الأقلام تبرى له ، حتى إذا حفى قلم رماه واختار آخر ، واستمر في الكتابة دون انقطاع .

وتوفي بعد مرض دام ستة أيام سنة ٦٨٧ هـ (١٢٨٨ م) حسب رواية حاجي خليفة ، (المكتبة الوطنية بباريس ، Notice 1022, Ancien Fonds Arabe) ، أو سنة ٦٩٦ هـ (١٢٩٦ م) حسب رواية أخرى . ولا نعرف نوع مرضه ، وروى أن بعض زملائه وصف له أثناء مرضه أن يتعاطى النبيذ فكان جوابه أنه لا يود المثل أمام ربه تعالى وفي جسمه خمر . وقد وهب بيته ومكتبته للمستشفى المنصوري ، الذي كان السلطان قلاوون قد أسسه عام ٦٦٨ هـ (١٢٨٤ م) ، وهو الذي يسمى اليوم بمستشفى قلاوون .

وقد زعم البعض أنه عمل بهذا المستشفى أي المنصوري لا بالمستشفى الناصري . وإذا تأملنا في تاريخ هذا المستشفى وجدنا أن الملك قلاوون عند ما تولى الحكم نزع ملكية قطعة أرض كانت بين القصرين الفاطميين ، وكانت قد شغلها في أول الأمر الأميرة ست الملك أخت الحاكم بأمر الله ثالث خلفاء الفاطميين . وقد سميت هذه القاعة إبان سقوط الفاطميين بيت المسك ثم أصبحت ملكاً للملك المفضل قطب الدين أحمد نجل الملك العادل أبي بكر بن أيوب الذي سكنها فسميت بالدار القطبية . وقد نزع قلاوون الملكية من السيدة عصمة الدين خطون القطبية وعوضها عنها بقصر الزمرد الواقع على رحبة باب السيد . ثم إنه بنى في هذه القاعة بیمارستان الجديد ومكتب الأيتام ، وقد تم إنشاؤها بعد البدء في العمل (في أول ربيع الثاني سنة ٦٨٣ هـ (١٢٨٤ م) بثمانية أشهر . ولذا فإنه يجوز الشك في صحة الزعم بأن ابن النفيس عمل في هذا المستشفى ، إذ أنه توفي على الأكثر سنة

٦٨٥ هـ ، أى أن سنه كانت قد تجاوزت السبعين عند الإنشاء .

ومن الجائز أن يكون قد عمل بالمستشفى العتيق أى النورى فترة من حياته إلى أن أنشأ قلاوون بیمارستان المنصورى ، فرأى السلطان أن يسند إدارته إلى هذا النطاسى الكبير ، ليفيد من سمعته الطبية ، وتوجيهه الفنى المستنير . وربما يفسر ذلك سر إهدائه مكتبته لهذا المستشفى الناشئ الذى لم يكن قد تيسر له بعد تكوين مكتبة مناسبة .

ومن مؤلفاته الطبية « الكتاب الشامل فى الطب » وهو موسوعة كان ينوى أن يتممها فى ٣٠٠ جزء حسب رواية حاجى خليفة ، إلا أنه لم يكتب منها سوى ثمانين جزءاً وجدت بعد وفاته فى المكتبة التى خلفها للمستشفى المنصورى . ولم يرد إلينا منها إلا بعض فقرات توجد حالياً فى المكتبة البودلية بأكسفورد (رقم ٥٣٦ - ٥٣٩) . ثم كتابه عن الرمد واسمه « المهذب فى الكحول » المحفوظ فى مكتبة الفاتيكان (Arabo, 307) وكتاباه عن الغذاء « المختار فى الأغذية » و « شرح فصول أبوقراط » الذى توجد منه نسخ فى المكتبة الوطنية بباريس (Ancien Fonds, 1042) والبودلية والاسكوريال والذى طبع فى إيران سنة ١٢٩٨ هـ (١٨٨١ م) و « شرح تقديمات المعارف » الذى نسبه إليه حاجى خليفة (باریس ٣٤٥٤) وهو تعليق على تکهينات أبوقراط . ثم « شرح مسائل حنین بن إسحاق » المحفوظ فى مكتبة لندن (رقم ١٢٩٦) ، وشرح « الهداية فى الطب » ومؤلف ذكره بروكمان واسمه « تفاسیر العلل وأسباب الأمراض » وتعليق على « کتاب الأوبئة » لأبوقراط موجود الآن فى آيا صوفيا باستامبول (3642 a)

أما الكتاب الذى نال أوسع شهرة فهو « موجز القانون » ، وهو موجز عملى لقانون ابن سینا كتبه من أجل أطباء عصره ، ويقع فى أربعة أجزاء لا خمسة كما

هو حال القانون ، إذ أنه ضم كتاب الأدوية إلى الجزء الثانى بعد المفردات . وتوجد نسخ منه فى باريس (Ancien Fonds 1054 Supplement, 1032) وأكسفورد وفلورنسا وميونخ والاسكوريال، ومما يدل على انتشار هذا المؤلف ، كثرة التعليقات التى أثارها ، وأولها يكاد يعاصره وهو لأبى إسحاق إبراهيم بن محمد الحكيم المتوفى سنة ١٢٩١ ثم آخر اسمه « حل الموجز » لجمال الدين محمد بن محمد الأقسرائى (المتوفى قبل ١٣٩٧) وهو محفوظ فى المكتبة البودلية (٥٨١ ، ٦٣٩ ، ٣٣٥) ثم ثالث ، ألف فى کرمان ، وانتهى نسخه فى سمرقند سنة ١٤٣٧ م لنفیس بن عوذ الكرمانى ، وهو حسب قول حاجى خليفة أجود التعليقات . وقد أضاف إليه غرس الدين أحمد بن إبراهيم الحلبي (حول سنة ١٥٦٣) بعض الحواشى . وهناك تعليقات أخرى لمحمود بن أحمد الأقساطى الحنفى (ولد ١٤٠٧) ولشهاب الدين بن محمد البلبلی واسیدالدين الكررونی وهذان الأخيران لا نعرف تاريخهما . وقد ترجم هذا المؤلف إلى التركية أولاً مصلح الدين مصطفى بن شعبان السرورى ثم أحمد بن کمال الطیب فى أدریانویل وترجم إلى العبرية وعنوانه فى هذه اللغة « سفر حامو جز » وطبعه لأول مرة بالإنجليزية مولوى غلام مخدوم ومولوى عبد الله سنة ١٨٣٨ فى كالكوتا تحت عنوان « الشرح المغنى » أو « المغنى فى شرح الموجز » وكان هذا باللغة الإنجليزية وذكرت فى هذه الطبعة الألفاظ الإغريقية إلى جانب ما يقابلها من الكلمات الفنية العربية ، ثم أعيد طبع هذا الكتاب فى لوكنو ، وضم إليه معجم بأسماء المفردات مفسرة بالإيرانية . وما زال هذا المؤلف يدرس فى الهند حتى اليوم .

ولو أن ما ذكرناه هو كل ما يؤول اسم ابن النفیس للخلود لكان كافياً . لأن يكفل له مكانة رفيعة فى مصاف هؤلاء الأفاضل ، الضالعين فى العلم والفكر ، الذين وزعهم العصور الوسطى فى بلاد متعددة ، والذين

أحاطوا بفضل عقولهم النادرة بكل ماتوصل إليه عصرهم من شتى صنوف المعرفة . . . وإنما فخر ابن النفيس ، بل فخر العرب في كل مكان أن يكون هذا العالم الفذ قد تناول على القيود التقليدية التي كانت تشل نشاط المشتغلين بالعلم ، وتحرر من سيطرة جالينوس وابن سينا ، وأنكر - في جراحة - كل مالم تره عينه أو يصدقه عقله ، وهذا في مؤلف له هو « شرح تشريح القانون الذي بات في غمار المكتبات ، لم يثر انتباه القراء خلال ستة قرون حتى أن لكليرك (Leclerc) اكتفى في مؤلفه عن طب العرب^(١) بأن قال : إنه موجود في مكتبات باريس والاسكوريال وأكسفورد ، إلى أن عثر عليه طبيب مصرى هو الدكتور محي الدين التطاوى سنة ١٩٢٤ في مكتبة برلين . وقد قام التطاوى بدراسته في الرسالة التي قدمها لنيل الدكتوراه من جامعة فريبورج بألمانيا ، ويرى الدكتور مايرهوف^(٢) أن الدكتور ديبجين (Diepjen) رئيس معهد تاريخ الطب في برلين أرسل إليه نسخة مكتوبة على الآلة الكاتبة من هذه الرسالة التي لم تكن قد طبعت بعد . وقد كان هذا بداية بحث أدى إلى اكتشاف نسخ أخرى من هذا المؤلف يشير « مايرهوف » إلى أربع منها ، وإلى ترجحات ابن النفيس التي ذكرناها فيما سبق .

وقد أراد البعض أن يغتصب من التطاوى أولوية هذا الاكتشاف ، فقد كتب « بينى وهاربان » سنة ١٩٣٩ عن ابن النفيس^(٣) معترفين بأنهما استقيا معلوماتهما من مقال « مايرهوف » الذي كان قد نقل فيه إلى الفرنسية الفقرات الخاصة بالدورة الدموية . إلا

أنهما عادا سنة ١٩٤٨^(١) فادعيا في مقال آخر أن « ليكلير » لم يذكر ابن النفيس (وهذا غير صحيح) وأنهما كلفا أديبا مغربيا بترجمة النص العربى . إلا أن « فييت »^(٢) وضع الأمور في نصابها سنة ١٩٥٦ ، فقد قارن الترجمتين ، واستنتج أن هذا الأديب يكاد يكون قد نقل ترجمة مايرهوف حرفيا بل إنه أغفل الألفاظ نفسها التي أغفلها مايرهوف ، فتساءل بشيء من التهمك عما إذا كان هذا الأديب قد غش « بينى » و « هاربان » بأن نقل ترجمة « مايرهوف » بدلا من أن يتحمل مشقة الترجمة بنفسه ، وقد وصل الأمر بهذين الطبيين بعد أن نشر الدكتور عبد الكريم شهادة ، رسالته بالفرنسية عن ابن النفيس^(٣) ، أن ادعيا أن نشر الدكتور كرامة نقل الترجمة التي قدمها ، مغفلين القول بأن ترجمتها منقولة عن مايرهوف أما الدكتور كرامة فقد اعترف بفضل التطاوى في هذا الاكتشاف الخطير ..

ولنلق نظرة الآن إلى هذا المؤلف . . فنجد أنه ليس هناك أكثر دلالة على الروح السائدة فيه . مما ورد في مقدمته ، تلك الروح التي عبّرت عن احترامه للدين والشريعة ثم للقدماء أى جالينوس وابن سينا ، وأفصحت أخيراً عن اعتماده على النظر المحقق والاستقصاء الشخصى مهما كان رأى هؤلاء . قال :

« وبعد حمد الله والصلاة على أنبيائه ورسله . فإن قصدنا الآن إبراز ما تيسر لنا من المباحث على كلام الشيخ الرئيس أبى على الحسن بن عبد الله بن

(١) Binet, L., Harpin, A., 1948, Bull. Acad. Nat. de Méd., tome 132, No. 31 et 32, p. 342.

(٢) Wiet, J., Jour. Asiatique, 1956, p. 95.

(٣) Abdu. Karim Chehade, 1953, Ibn An-Nafis et la Découverte de la circulation pulmonaire, Inst. Franç. de Damas, Damas.

وهذا المرجع الأخير يحوى كشفاً بأهم المراجع والترجمات التي ورد بها ذكر ابن النفيس ، وبالمخطوطات الموجودة بالمكتبة الوطنية بباريس المتعلقة به وبأكتشافه ..

(١) Leclerc, L., Histoire de la Médecine Arabe, 1876, Paris, Leroux, II, p. 207.

(٢) Meyerhof, M., Bull. Inst. d'Egypte, 1934, XVI, Meyerhof & Isis, 1935, No. 65, Vol. 23, I, p. 100.

(٣) Binet, D., En Marge des Congrès, Paris, Vigot frères, 1939, n. 73.

سينا رحمه الله في التشریح في جملة كتاب القانون .
وذلك بأن جمعنا ما قاله في الكتاب الأول من كتاب
القانون إلى ما قاله في الكتاب الثالث من هذه الكتب ،
وذلك ليكون الكلام في التشریح جميعه منظوماً ، وقد
حدانا عن مباشرة التشریح وازع الشريعة ، وما في
أخلاقنا من الرحمة ، فلذلك رأينا أن نعتد في تعرف
صور الأعضاء الباطنة على كلام من تقدمنا من
المباشرين لهذا الأمر خاصة الفاضل جالينوس ، إذ
كانت كتبه أجود الكتب التي وصلت إلينا في هذا
الفن ، مع أنه اطلع على كثير من العضلات لم يسبق إلى
مشارحتها ، فلذلك جعلنا أكثر اعتمادنا في تعرف صور
الأعضاء وأوضاعها ، ونحو ذلك على قوله إلا في أشياء
يسيرة ظننا أنها من أغاليط النساخ ، أو إخباره عنها لم
يكن من بعد تحقق المشاهدة فيها . وأما منافع كل
واحد من الأعضاء فإنما نعتد في تعرفها على ما يقتضيه
النظر المحقق والبحث المستقيم ولا علينا وافق ذلك
رأى من تقدمنا أو خالفه .

ولكى ندرك أثر الاتجاه في التفكير ومداه البعيد
يستحسن أولاً عرض نظرية حركة الدم حسب رأى
جالينوس التي كملها بعده ابن سينا ، ثم ذكر تعليقات
ابن النفيس عليها .

وحين أقول حركة الدم أود أن أميز بين الحركة
والدورة ، إذ أن فكرة الدورة لم تنشأ إلا في القرن السابع
عشر ، وأن تلك الحركة كانت تعتبر مجرد مدّ وجزر
في الأوعية . وتبعاً لهذه النظرية كان الوريد الباطني
ينقل الغذاء من الأمعاء إلى الكبد حيث كان يتحول إلى
دم . ثم كان الدم يسرى من الكبد إلى سائر الأعضاء
عن طريق الأوردة ، فكان يذهب إلى المخ عن طريق
الوريد الأجوف العلوى .

وكان ما يسمى بالوريد الأجوف العلوى مكوناً
من جزء الوريد الأجوف السفلى الحالى الواقع بين
الكبد والقلب ، ومن الوريد الأجوف العلوى الذى

كان يعتبر مكمل له ، أما القلب الأيمن فإنه كان ينظر
إليه كجيب للوريد لا منفذ له . وكان الدم - تبعاً
لهذه النظرية - يصل من الكبد إلى التجويف الأيمن ،
فيتخلص فيه من الشوائب التي تكون قد علقت به في
مختلف الأعضاء ، ثم يعود مطهراً إلى الأوردة . ومنها إلى
الأحشاء ، بينما تذهب الشوائب عن طريق الوريد الشرياني
(الشريان الرئوى) إلى الرئة ، وتتصعد منها إلى الزفير .
إلا أن جالينوس وجد أن الأوعية الواردة إلى
القلب أكثر اتساعاً من الأوعية الخارجة منه ، فاستنتج
من ذلك أن الدم الوارد إليه أكثر من الخارج منه عن
طريق الأوعية ، مما جعله يزعم أن هناك منفذاً يتسرب
منه الفرق بين الكميتين إلى البطين الأيسر ، وأن هذا
المنفذ يقع في الحاجز بين التجويفين ، ويفسر وجود
بعض الدم في الشرايين .

وكذلك الحال بالنسبة للقلب الأيسر فإن الأورطي
كانت تعتبر امتداداً للقصبة الهوائية وتوصل الهواء إلى
القلب ، حيث يمزج الدم النافذ من البطين الأيمن فتتولد
منهما الروح التي تسرى في الشرايين .

لقد كان الجهاز الوريدي في نظر جالينوس
منفصلاً تماماً عن الجهاز الشرياني فيما عدا منافذ القلب
المزعومة ، وكانت وظيفتهما مختلفتين ، فالأول ينقل
الدم من الكبد إلى القلب ، ومن القلب إلى الأنسجة ،
أما الآخر فينقل الروح من القلب إلى كافة الأعضاء .
ظلت هذه النظرية عقيدة جامدة حتى القرن السابع عشر ،
وحى بين أكثر الأطباء استقلالاً في الفكر ، فقد
آمن بها ابن سينا ، وسجلها « ليوناردو دافنشى » في
لوحاته التشريحية ، عندما كانت النهضة العلمية الإيطالية في
ذروتها ، بالرغم من أنه قام هو نفسه بتشریح عدة جثث .
لننظر الآن إلى ما ورد من تعليقات ابن النفيس
على ما قاله ابن سينا وجالينوس .

ويمكن حصر ما أتى به ابن النفيس من جديد في
الفقرات التالية الخاصة بالروح ، والتي يتضح منها

مبدئياً أن المؤلف قبل النظرة السائدة ، وهى أن البطين الأيسر والشرابين مليئة بالروح ، وأن الروح تتولد فى التجويف الأيسر باختلاط الدم بالهواء . قال ابن النفيس :

« والذى نقوله نحن والله أعلم أن القلب لما كان من أفعاله توليد الروح ، وهى إنما تتكون من دم رقيق جداً شديد المخالطة لجرم هوائى ، فلا بد أن يحصل فى القلب دم رقيق جداً وهواء ليتمكن أن يحدث الروح من الجرم المختلط منهما ، وذلك حيث تولد الروح وهو فى التجويف الأيسر .

ثم يفسر ضرورة الرقة الشديدة فى الدم الواصل إلى التجويف الأيسر وكيفية حدوث هذه الرقة . فيقول « ولا بد فى قلب الإنسان ونحوه مما له رئة من تجويف آخر يلطف فيه الدم ليصلح لمخالطة الهواء ، فإن الهواء لو خلط الدم وهو على غلظه لم يكن جملتهما جسماً متشابه الأجزاء ، وهذا التجويف هو التجويف الأيمن » . نستطيع إذن أن نستخلص أن وجود تجويف آخر محتم فى نظره لضرورة تلطيف الدم تمهيداً لمخالطته الهواء . وهذا استنتاج غائى بحث ، ونعنى بذلك استنتاج وجود الشيء من ضرورته .

ويسترسل ابن النفيس فى سرده لآرائه فيقول : « وإذا لطف الدم فى هذا التجويف (أى الأيمن) فلا بد من نفوذه إلى التجويف الأيسر حيث مولد الروح » . وهذا بالطبع ضرورى لإتمام نظريته فى تكوين الروح . ثم يضيف : « ولكن ليس بينهما منفذ فإن جرم القلب هناك سميك ليس فيه منفذ ظاهر كما ظنه جماعة ، ولا منفذ غير ظاهر يصلح لنفوذ هذا الدم ، كما ظنه جالينوس . فإن مسام القلب هناك مستحصنة وجرمه غليظ » .

من أين إذن يكون مرور الدم ؟ ألم ينكر صراحة وجود مسام فى الحاجز ؟ لقد بحث ابن النفيس عن مكان هذا الاتصال ، فلم يزد من أن يقطع بأن الدم

بعد أن يلطف فى التجويف الأيمن ينفذ إلى الرئة وهناك - على حد قوله ، يخالط الهواء ويرشح ألطف ما فيه وينفذ إلى الشريان الوريدي (الوريد الرئوى) ليوصله إلى التجويف الأيسر ، وقد خالط الهواء وصلح لأن يتولد منه الروح ويضيف : « ما بقى منه أقل لطافة تستعمله الرئة فى غذائها » .

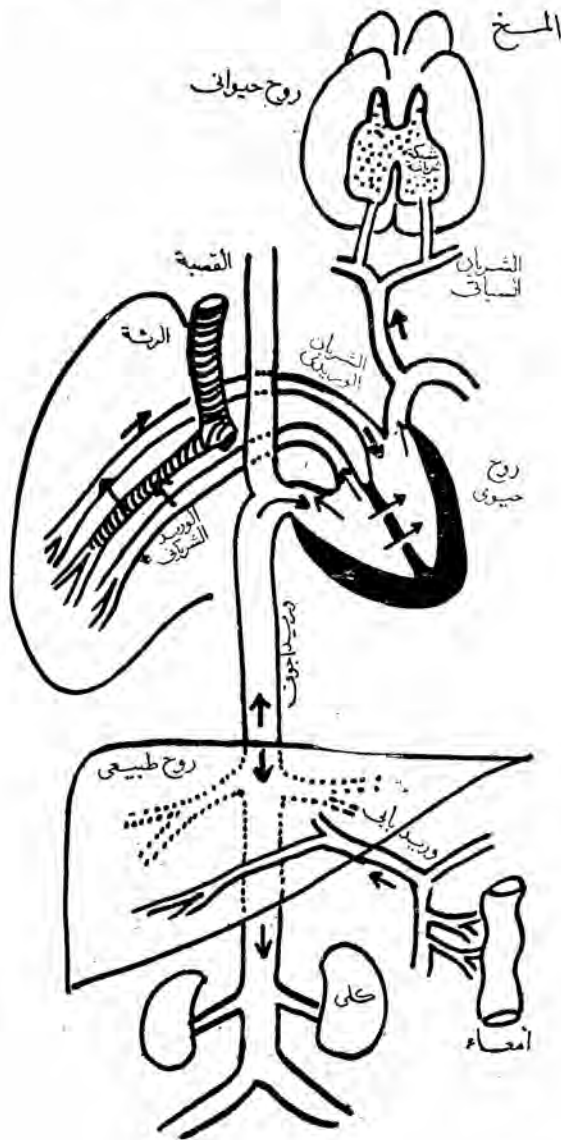
وقد أكد هذا فى موضع آخر بقوله : « فإن نفوذ الدم إلى البطين الأيسر إنما هو من الرئة بعد سحبه وتصدده من البطين الأيمن كما قررنا أولاً » .

وكأنه لم يكتف بكل هذا ، فأراد زيادة التأكيد بأن الدم إنما يجرى فى اتجاه واحد وأنه ليس موضوع مد وجزر ، فقال أيضاً : « قوله واتصال الدم الذى يغذى الرئة ، إلى الرئة من القلب (وهو يعنى البطين الأيسر) ، هذا هو رأى المشهور وهو عندنا باطل .. وأما نفوذ الدم من القلب إلى الرئة فهو فى الوريد الشرياني (الشريان الرئوى) » .

يبدو بوضوح فى كل هذه الفقرات أن ابن النفيس اهتم إلى أن اتجاه الدم ثابت ، وأنه يمر من التجويف الأيمن إلى الرئة حيث يخالط الهواء ، ومن الرئة عن طريق الشريان الوريدي (الوريد الرئوى) إلى التجويف الأيسر . ويفسر هذا فى فقرة أخرى بقوله : « فلا بد أن يكون هذا الدم إذا لطف نفذ فى الوريد الشرياني (الشريان الرئوى) إلى الرئة لينبث فى جرمها ويخالط الهواء ويصفى ألطف ما فيه ، وينفذ إلى الشريان الوريدي ليوصله إلى التجويف الأيسر . ثم فى مكان آخر : وجعل الشريان الوريدي نحيفاً ذا طبقة واحدة ليسهل قبوله لما خرج من ذلك الوريد ، ولذلك جعل بين هذين العرقين منافذ محسوسة .

وفيما يتصل بهذه المنافذ يجب أن نتذكر أن العدسة المكبرة لم تكن قد اخترعت بعد . وأن مالبيجى لم يكشف عن الأوعية الشعرية إلا بعده بقرون ، مما جعل الشرايين تعتبر منفصلة انفصال تاماً عن الأوردة .

في البطن الأيمن منه يغذى القلب لا يصح البتة ، فإن غذاء القلب إنما هو من الدم المار فيه من العروق المارة في جرمه .. وهذه العبارة تجعل ابن النفيس أول من قطن إلى وجود أوعية داخل عضلة القلب تغذيها ، وهي تضيف دليلاً آخر على أن ابن النفيس مارس التشريح ، كما أنها تجعل منه أول من وصف الشريان الإكليلي وفروعه لنثبت الفارق الجسم بين نظرة جالينوس وابن سينا من جهة ، ونظرة ابن النفيس من جهة أخرى ، فقد رسمنا رسماً يوضح نظرة جالينوس الخاطئة (انظر الشكل) .



ولذلك فإن ابن النفيس لم يبعد كثيراً عن الحقيقة عندما قال إن الدم ينبت في جرم الرئة ليخالط الهواء ، وإنه يمر من مسام بين العرقين ، منافذ محسوسة هي بمثابة الأوعية الشعرية فتنبأ باكتشاف الأوعية الشعرية . وهناك نقطة أخرى لم يوافق فيها ابن سينا ، وهي : عدد تجاويف القلب قال : « قوله وفيه ثلاثة بطون وهذا كلام لا يصح فإن القلب له بطنان فقط أحدهما مملوء من الدم وهو الأيمن ، والآخر مملوء من الروح وهو الأيسر ، ولا منفذ بين هذين البطنين البتة ، والتشريح يكذب ما قالوه .

وهذه العبارة الأخيرة جديرة بالتأمل . لقد سبق أن قال لنا في ديباجته : « وقد حدثنا عن مباشرة التشريح بوازع الشريعة وما في أخلاقنا من الرحمة » وها هو ذا يقدم لنا الدليل على اعتياده على هذا التشريح إذ يقول : « والتشريح يكذب ذلك » . ولسنا نجد تفسيراً لهذا التناقض الظاهري سوى أنه حرص على عدم إثارة حنق رجال الدين ، شأنه في ذلك شأن كثيرين من العباقرة المجددين ، أمثال كوبرنيكوس وجاليليو ، عندما استهلوا مؤلفاتهم الثورية بتأكيد تبعيتهم للعقائد الدينية السائدة في عصرهم . كما أنه حرص على ألاّ يتهم بالجهل . كما كان يتهم كل من ينكر تعاليم جالينوس إذ اعتذر عن هذا النقد حيث قال في نفس الديباجة : « إلا في أشياء يسيرة ظننا أنها من أغاليلط النساخ » وذلك لإثارة الشك في أمانة النساخ لافي علم الفاضل جالينوس .

وحسبنا لنستعرض ما في هذا الكتاب من فقرات أخرى تستحق الذكر وتحض على التأمل والاعتبار ، أن نذكر عبارة واحدة لها أهمية قصوى بالنسبة لتاريخ الطب ، وهي خاصة بتغذية عضلة القلب التي كان قد قال عنها ابن سينا : إنها عن طريق الدم الموجود في تجويفه مباشرة ، يقول ابن النفيس : « وقوله - ليكون له مستودع غذاء يغتذى به وجعله الدم الذي

نقارن آراء ابن النفيس بنظريات معاصريه ، فنذكر ما ليس فيه من شك وهو أن تفكيره سبقهم بعدة قرون . ولنا أن نتساءل ألم تكن بحوث ابن النفيس جديرة فعلاً بالتبصر والاعتبار ؟ أكانت تعاليمه منسية حقاً قبل أن يقدر لها البحث اليوم ؟ .. الحقيقة أن هذا الإهمال الذي وقعت ضحيته تعاليم هذا الرجل العبقري ، والذي لم يكن في واقع الأمر إلا إهمالاً من الزمن ، كان منشؤه تلك الحالة ، هالة القداسة التي أحاطت رديحاً طويلاً من الزمن بأقوال جالينوس وابن سينا ! كان العلماء يؤمنون بكل كلمة من كلماتهما ويدعون في خشوع لكل تعاليمهما ، إلى حد أن أى انحراف عنها كان يعد بمثابة إلحاد . ولقد روى عن ريولانوس قوله : إن حدوث أى اختلاف بين نتائج التشريح وبين قضايا جالينوس يكون مرده إلى تغير طراً على الطبيعة .. ولذا فإن هذا العبقري حين ينصف اليوم ، إنما يتحقق له بدل المجد مجدان : مجد اكتشافاته الواقعية ، وقبل ذلك مجد جسارته العلمية النادرة التي دفعته إلى رفض سيطرة القدماء ، وتنظيف عقله - قبل أن يفكر - من كل ما كان عالقاً به من صور وآراء . وهذه الجسارة هى من غير شك إحدى السمات الأصيلة في كل إنتاج عبقري .

وهكذا نرى مما سبق أن تفكير ابن النفيس سبق معاصريه بعدة قرون ، إلا أنه يجدر بنا أن نتساءل من جديد : هل كانت تعاليمه منسية حقاً إلى أن كشف عنها التطاوى بعد سبعة قرون ؟ .

لقد ظل العالم العلمى يؤمن بتعاليم جالينوس ، ولاهياً عما كتبه ابن النفيس طيلة قرون ثلاثة . وفجأة ، كما لو أن سداً انفجر ، انبرى ثلاثة علماء في غضون ٦١ سنة يصفون دورة الدم في الرئة بنفس الألفاظ التي استعملها ابن النفيس . وهم ميشيل سرفتوس الإسبانى في مؤلفه اللاهوتى سنة ١٦٥٣ (Christianismi restituto) الذى حكم عليه من أجله بالإعدام حرقاً ، ثم ربالدو

كولومبو الذى شغل كرسي التشريح في بادوا ونشر النظريات ذاتها في مؤلفه (De re anatomica) سنة ١٥٥١ بعد مرور ست سنوات على مؤلف سرفتوس ، وإن كان قد حاول أن يؤكد أنه قام بتأليفه قبل ظهور هذا المؤلف . وأخيراً هارفى الانجليزى الذى درس في بادوا ، وتعلم على تلامذة كولومبو ، وجمع كل ما قاله سابقوه ، وضمه إلى تجاربه الخاصة في مؤلف (De motu cordis) سنة ١٦٢٢ ، فعدّ بذلك أول من اهتم إلى سر الدورة الدموية ، وإن كان قد سبقه الإيطاليون إلى ذلك .

لقد أصر المؤرخون الغربيون على القول بأن تعاليم ابن النفيس أصابها النسيان ، وبأن سرفتوس وكولومبو وهارفى اهتموا إلى هذا السر مستقلين عنه ، بل مستقلاً كل منهما عن الآخر .

ولكن هناك ، على الأقل ، برهانان يدلان على أن المغرب لم يجهل ابن النفيس وإن كان قد تجاهله . أما أولهما : فهو ترجمة باللاتينية نشرت في البندقية سنة ١٥٤٧ ، قام بها طبيب إيطالى إسمه (الباجو) ، زار دمشق لدراسة اللغة العربية ولتصحيح ترجمات ابن سينا اللاتينية وهى تذكر فقرات كثيرة «من شرح تشريح القانون» وهو المؤلف الذى نحن بصددده ، وإن كانت لا تشمل على الفقرات المتعلقة بدورة الدم الرئوية . وقد أكد (الباجو) في مستهل مؤلفه أن هذه هى أول مرة تنشر فيها ترجمة لاتينية لهذا المؤلف .

ولنقارن تاريخ نشر تلك الترجمة (١٥٤٧) فقد سبقت بست سنوات مؤلف سرفتوس (١٥٥٣) باثنتى عشرة سنة مؤلف كولومبو (١٥٥٩) الذى لا يشك أحد اليوم في أن هارفى قد اقتبسه . هل يعتبر من قبيل المصادفة أن يظهر ، بعد صمت ظل ثلاثة قرون ، ثلاثة مؤلفات الواحد تلو الآخر ؟ .

أما البرهان الثاني : على تسلسل تعاليم ابن النفيس إلى الغرب فهو وجود مخطوط عربي يرجع إلى القرن السابع عشر في المكتبة الأهلية بباريس تحت رقم ٥٧٧٦ حيث اكتشفه عبد الكريم شهادة . وهذا المخطوط تنقصه - للأسف - صفحاته الأولى وصفحاته الختامية مما يجعل من المتعذر معرفة اسم مؤلفه . وهو عبارة عن تعليق على قانون ابن سينا يتضمن في ثناياه إعجاباً بالغاً بابن النفيس الذي يلقبه بالقرشي . وقد اتبع منهجاً يورد بموجبه أقوال ابن سينا أولاً ثم يتبع ذلك بقوله : « ولكن القرشي يقول كذا وكذا » . وهذه الطريقة بسط نظرية ابن النفيس عن الدورة الدموية في الرئة في عدة صفحات .

ومن هنا نجد أنه من المحتمل أن تكون تعاليم العالم العربي قد تسلسلت إلى علماء النهضة الغربيين عن أحد طريقين : إما عن طريق الأندلس وإسبانيا حيث

نشأ سرفتوس ، وإما عن طريق ترجمة الباجو . وهذا بالإضافة إلى طريق ثالث هو جزيرة صقلية وجنوب إيطاليا حيث غنى ملوكها النورمانديون أمثال فردريك الثاني بتشجيع العلماء العرب ، وبالباحث على ترجمة مؤلفاتهم ، ومنهما تنتقل إلى بالرمو وبولونيا وبادوا وبقية أوروبا . ولم تكن الأمانة العلمية من مميزات هذا العهد، بل ربما كان العلماء المسيحيون يحشون ذكر منابع علمهم غير المسيحية خوفاً من الحكم عليهم بالهرطقة .

ومهما يكن من أمر هذا التسلسل ، فإن للعرب أن يفخروا بعالم مثل ابن النفيس ، وأن يذكروه مع غيره من المجددين العرب الذين لم تستعبدتهم تعاليم من سبقوهم ، لينفوا زعم الذين أرادوا أن يقللوا من قيمة الطب العربي، فوصفوه بأنه مجرد نقل أعمى لطب السابقين .

جامعة
بغداد

٢٢٢

النأملات في الفلسفة الأولى لديكارت

بقلم
الدكتور عثمان أمين

١ - مقدمة عن ديكارت وفلسفته

(١) ديكارت هو « أبو الفلسفة الحديثة » : وأول من وصفه بهذا الوصف فلاسفة الألمان وعلى رأسهم « هيجل » و « شلينج » . ولقد أحدثت آراؤه في الفلسفة والعلم هزة عتيفة : فقوضت مذهب أرسطو ، وقضت على علم القرون الوسطى ، وأيدت سلطان العقل وناصرت قضية الحرية ، وهيات النفوس للثورة الإنسانية الكبرى .

وقد اشتهر ديكارت في العصور الحديثة بأنه زعيم « المذهب العقلي » في الفلسفة . وهذا المذهب عبارة عن القول بأن المشكلات الفكرية العامة التي تعنى الإنسان بما هو إنسان يمكن أن تحل بواسطة العقل الإنساني ، ومن غير معونة من شيء خارج عن العقل : وكانت هذه « جوانية » في الفلسفة الغربية الحديثة .

وفلسفة ديكارت عُرِفَتْ بأنها « فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة » ، كما كانوا يسمونها في القرن السابع عشر : فقد أرادت تلك الفلسفة أن تخلص الفكر من نير السلطات ، أيًا كانت ، فلم تقبل دليلاً على الحق إلا البداهة العقلية ، أي بداهة العقل الذي يراه الفيلسوف

« أعدل الأشياء قسمة بين الناس » ، وحظوظ الناس منه متساوية ، فلا فرق بين شعب وشعب ، ولا تفاضل بين جنس وجنس .

(ب) وقد كان لديكارت أكبر الفضل في بناء صرح المذهب العقلي الحديث ، حين وضع قاعدته المشهورة « يجب ألا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لي ببداهة العقل أنه كذلك » ، ويجب ألا أحكم على الأشياء إلا بما يتمثله ذهني بوضوح وتميز ينتهي معهما كل سبيل إلى الشك . وقد قيل إن ما يسمى في الفلسفة باسم « الثورية الديكارتية » يتلخص في القاعدة التي تتطلب البداهة في كل معرفة وفي كل يقين ، لأنها إنما تدعو إلى رفض كل سلطة تحاول أن تفرض نفسها على التفكير ، ولا تقبل إلا حكم العقل الذي لا يرى للحقيقة مقياساً إلا البداهة والوضوح والجلاء .

وكثيرون من مؤرخي الفكر الحديث رأوا في فلسفة ديكارت هذا الطابع العقلي الصريح الذي يجعل من ديكارت « أباً روحياً للثورة الفرنسية » ، وفيلسوفاً انتصرت بفلسفته قضية البحث الحر وتأييدها سلطان العقل .

وكان لفلسفة ديكارت أعمق الآثار في مختلف أنحاء العالم : ذاعت في إنجلترا، وألمانيا، وهولندا، وإيطاليا ، وفي غيرها من البلاد الأوروبية ، إبان القرن الثامن عشر . وتغلغل نفوذ الفيلسوف في أبعد أصقاع الدنيا ، حتى وصل إلى مصر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين :

(ح) ديكارت ومحمد عبده : وقد تجلى أثر هذه الفلسفة عند الأستاذ الإمام محمد عبده في السنوات الأولى من هذا القرن : فلا يخفى أن الدعوة التي نهض بها الإمام لإصلاح المجتمع الإسلامي عموماً ، وإصلاح العقلية المصرية خصوصاً ، إنما تقوم على اصطناع منهج ديكارت في « الأفكار الواضحة المتميزة » ، وفي تغليب حكم العقل على أحكام الهوى والعاطفة ، وفي محاولته إدخال الدراسات المنطقية في الجامعة الأزهرية ، وفي اصطناعه اليقين والبداهة معياراً لصحة الروايات أو تلفيقها .

ومن طريف ما يُذكر في هذا المقام أنني عثرت في مكتبة الأستاذ الإمام محمد عبده ، منذ أكثر من ربع قرن ، على جميع مؤلفات ديكارت في نصوصها باللغة الفرنسية ، ووجدت على كثير منها تعليقات وهوامش بخط الإمام نفسه ، ومما استرعى نظري آنذاك بصفة خاصة ، كثرة التعليقات التي كتبها الإمام على نص كتاب « التأملات » ، وخصوصاً على القسم الذي يورد فيه ديكارت الأدلة المعروفة لإثبات وجود الله . وأود أن أذكر في هذا الصدد أيضاً أن الأستاذ الإمام قد أشار غير مرة ، في الدروس التي كان يلقيها في « دار الإفتاء » ، إلى ما يمكن أن يستفاد من أدلة ديكارت العقلية لإثبات العقائد الدينية .

(د) وبالإجمال يمكن أن يقال في فلسفة ديكارت إن روح تلك الفلسفة الجوانية ومنهجها في التدرج من الشك إلى اليقين ، قد بقي كلاهما هادياً

للذهن الإنساني على مدى العصور . ولعل من فضل ديكارت على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنساني هو تحقيق وعي الإنسان لذاته ولمكانه في العالم ، بحيث يرد جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل ما لم يكن معتمداً على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعاً . وبحيث يتحرى دائماً عن المسوغ الأخير لمعارفه وأعماله . وهذا المعنى من معاني النظر الفلسفي هو المعنى الذي ينبغي أن نحصر كل الحرص على إذاعته وتعميمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي في المجتمع رسالتها الجليلة . ويسر كل متابع لتطور الأفكار في المجتمع الحاضر أن يلاحظ أن مفهوم الفلسفة ورسالتها الحقيقية ، على نحو ما أراد لها ديكارت أن تكون ، قد برز في أيامنا هذه بروزاً لا يدع مجالاً لغموض أو إهمام في أذهان المستنيرين . وليس أدل على هذا من أن الرئيس عبد الناصر ، حين أراد أن ينشر آراءه عن حقيقة وأهداف الثورة المصرية ، ثورة يوليو ١٩٥٢ ، وجد أن « الفلسفة » هي خير ما يعبر به عن تمام وعينا لأنفسنا ، وتعمقنا في فهم بواعث أعمالنا ، دون الوقوف عند ظواهرها ، فاختار الفلسفة عنواناً لكتابه « فلسفة الثورة » .

٢ — سيرة ديكارت في مؤلفاته :

كانت حياة الفيلسوف الفرنسي ديكارت ، حياةً جوانية في صميمها ، للروح والفكر فيها المقام الأول : قضى الفيلسوف شبابه متقبلاً عن الموضوعات العقلية ، جاداً في درسها ، متقبلاً المشكلات العلمية دائباً على حلها . وأنفق أخصب سني حياته في مختلف أنحاء هولندا ، طالباً ملاذاً مأموناً يستطيع فيه أن يفكر وأن يعمل في خلوة وهدوء . وانتهى به الأمر إلى أن جازف بتلك الخلوة نفسها ، بل بحياته كلها ، حين قصد إلى بلاد السويد لإجابة لإلحاح ملكة تريد أن

تخفف من أعباء الحكم بالوقوف على شئ من مبادئ الفلسفة .

وإذا كانت سيرة ديكارت قد تظهرنا على شخصية الفيلسوف ، فهي لا تطمع في أن تفسر لنا عبقرته ومواهبه التي هيأته لأن يكون بطل الفكر الذي عرفه التاريخ الحديث .

ولد « رنيه ديكارت » في ٣١ مارس سنة ١٥٩٦ في قرية « لاهي » بمقاطعة « التورين » في فرنسا ، من أسرة من صغار الأشراف ، وكان أبوه مستشاراً بربلمان « رن » .

ويمكن أن نقسم حياة ديكارت إلى ثلاث فترات مهمة :

(١) الفترة الأولى

فترة دراساته الأولى في مدرسة « لافليش » ، حيث تتلمذ على اليسوعيين من سنة ١٦٠٤ إلى سنة ١٦١٢ ، فدرس اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والرياضيات والميتافيزيقا .

(ب) والفترة الثانية

من سنة ١٦١٣ إلى سنة ١٦٢٩ ؛ قضائها في السفر والارتحال : فقد قصد إلى باريس سنة ١٦١٣ ، والتقى بالرياضي « ميدورج » ، كما التقى بالأب « مرسين » صديقه وزميله منذ عهد التلمذة . وواصل دراسة القانون والطب في جامعة « بواتييه » . وحصل على إجازات الحقوق من تلك الجامعة سنة ١٦١٦ . ثم التحق بالجيش الهولندي ، جيش «موريس دوناسو» ثم بجيش « مكسيميليان البافاري » . واتصل بالعالم الشاب « إسحق ييكان » . وكتب رسالة في الموسيقى سنة ١٦١٨ . ثم سافر إلى الدانمرك ، وشاهد تتويج الإمبراطور فرديناند الثاني في فرنكفورت سنة ١٦١٩ . وقضى الشتاء في « نويبورج » ؛ ووقعت له حينذاك أزمة من أمراض الشك ، ولم تنجل الأزمة إلا باكتشاف

المبادئ المهمة كنهجه ، في ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩ . وقضى فترة تحمس ونشوة عقلية ، ونذر لله نذراً أن يحج إلى « نوتردام دولوريت » . والتحق بجيش دوق بافاريا في « أولم » ، وشاهد موقعة « الجبل الأبيض » سنة ١٦٢٠ . وفي السنة التالية دخل هولندا عن طريق موفوراثيا وسيليزيا وبراندبورج وبحر الشمال ، وقضى بعد ذلك سنوات في الارتحال والتنقل بين هولندا ، وفرنسا ، وسويسرا ، والتيرويل ، وإيطاليا . وقام بفروض الحج إلى « نوتردام دولوريت » .

(ج) والفترة الثالثة

فترة مقامة في هولندا وبقائه بها عشرين سنة (من سنة ١٦٢٩ إلى سنة ١٦٤٩) . وفي تلك الفترة انحصبة كتب أهم مؤلفاته :

١ - كتب باللاتينية « قواعد لهداية العقل » (نشر بعد وفاته) وكان في ذهن ديكارت أن يحتوي الكتاب على ست وثلاثين قاعدة ، ولكنه تركه دون أن يتمه ، وعدل عن كثرة عدد القواعد لما يودى إليه من تعقيد ، وخطر له أن علم المنطق القديم إنما يصد الناس عن دراسته لذلك السبب ، وخطر له أن رؤساء الدول يستطيعون أن يحكموها بعدد قليل من القوانين ما داموا حريصين على مراعاتها مراعاة دقيقة . ويرى « ميه » مع ذلك أن كتاب « القواعد » هو أعمق وأروع رسالة منطقية عرفتها الفلسفة في جميع عصورها ، بلا استثناء لكتاب « الأرجانون » (الآلة) لأرسطو ، ولا لكتاب « المنطق » لهيجل .

(٢) وعكف ديكارت في هولندا على النظر الفلسفي الصرف ، ثم وجه اهتمامه إلى دراسة علوم الطبيعة ، فحرر كتاباً سماه فيما بعد « العالم » أراد فيه أن يبسط رأيه في كيفية نشوء العالم على مقتضى قوانين ميكانيكية صرفة : بدا للفيلسوف أن الله خلق المادة « عماء » خواء ، ثم رتبها وفقاً للقوانين التي لم يزل

يراعيا في حفظ العالم . وعلى هذا النحو أراد ديكارت أن يوفق بين الإيمان بعقيدة الخلق ، وبين فكرة النشوء الحاصل وفقاً للقوانين الطبيعية التي لا بُدَّ من أن تستطاع بعد البرهنة عليها .

ولكن حادثاً وقع في ٢٣ يونية سنة ١٦٣٣ فكان له أثر في حياة ديكارت الفكرية . ذلك أن هيئة التفتيش حكمت على العالم الإيطالي « جاليليو » بالمروق من الدين لقوله بدوران الأرض . وكان ديكارت نفسه يقول ذلك في كتابه « العالم » فلما بلغه نبأ الحكم على « جاليليو » خاف أن ينشر الكتاب . وكتب إلى الأب « مرسن » بأنه إذا كانت حركة الأرض باطلة ، فإن جميع أصول فلسفته باطلة كذلك ، لأن تلك الأصول تثبت الحركة الأرضية بما لا مجال فيه للإيهام . وقال أيضاً إنه لا يستطيع أن يفصل تلك النظرية عن حركة الأرض عن أجزاء كتابه دون أن يتعرض مذهبه كله للخلل . ولكنه لما كان لا يريد أن يصدر عنه قول يمكن أن يوجد فيه ما يخالف الكنيسة ، فإنه يفضل أن يكتم ذلك القول على أن يظهر للناس في صورة شوهاء .

(٣) وفي سنة ١٦٣٧ نشر ديكارت بالفرنسية كتابه المشهور « مقال في المنهج » ، وهو مقدمة لثلاث رسائل هي « الآثار العلوية » و « البصريات » و « الهندسة » أما « المقال في المنهج » فهو الرسالة الفلسفية الصرفة في ذلك المجموع ، بين فيها تاريخ أفكاره ، وأوضح عن الخصائص المهمة لمذهبه الجديد في نظرية المعرفة وفي الميتافيزيقا . أما الآثار العلوية والبصريات فقد أعطى الفيلسوف فيهما مثلاً أو نموذجاً لطريقته في تفسير الطبيعة تفسيراً ميكانيكياً بحتاً . وفي رسالة « الهندسة » استكشف ديكارت الهندسة التحليلية التي ضم بها علم الجبر إلى علم الهندسة ودرجهما تحت علم واحد :

ولقد كان ظهور كتاب المقال في المنهج بالفرنسية فتحاً جديداً في عالم التأليف ، إذ كانت عادة الفلاسفة والعلماء حتى ذلك الحين أن يكتبوا بحوثهم باللغة اللاتينية ، فلما نهض ديكارت ونشر كتابه باللغة الفرنسية أدرك الناس لأول مرة كيف تعبر الفلسفة عن معانيها باللغة التي يفهمها الجمهور من الشعب . والحق أن ديكارت كان قليل الثقة بالمتحدثين وأهل الطنطنة والادعاء في العالم . ولذلك نراه منذ البداية ، في باكورة مؤلفاته ، يوجه حديثه إلى ذلك الجمهور الأوسع من الناس الذين يحكون فيما يعرض لهم من الأمور دون أن يخفوا بما رآه أرسطو ولا بما قاله فلان أو علان . ويقول ديكارت موضحاً ذلك : « إذا كنت آثرت أن أكتب بالفرنسية - التي هي لغة بلادى - على أن أكتب باللاتينية ، التي هي لغة من قاموا على تعليمي ، فذلك لأنني آمل أن الذين لا يستخدمون إلا عقولهم في حال فطرتهم وصفائها ، سيقدرون آرائي خيراً من أولئك الذين لا يؤمنون إلا بما ورد في كتب القدماء » .

ومن عجب أن كتاب « المقال في المنهج » لم يُثر لدى الجمهور حين ظهوره إلا قليلاً من الملاحظات والاعتراضات ، في حين أن الرسائل الأخرى العلمية التي تليه أثارت من الأسئلة والاستيضاحات ما اضطر ديكارت إلى النزول في ميدان المناقشة الحادة مع كثيرين من المشتغلين بالرياضيات .

(٥) وفي سنة ١٦٤٤ نشر الفيلسوف كتاب « مبادئ الفلسفة » باللاتينية أيضاً . وفي هذا الكتاب عرض مبسط للفلسفة الديكارتية يسهل للناس فهمها والإلمام بها . وقد قام الأب « بيكو » فوضع للكتاب ترجمة فرنسية راجعها ديكارت ونشرت بباريس سنة ١٦٤٧ . وبعث ديكارت إلى مترجم الكتاب رسالة هامة جعلها بمثابة المقدمة للترجمة الفرنسية ، أوضح فيها الخلاف بين الفلسفة القديمة والفلسفة الجديدة ،

والميزات التي توجد في فلسفته وفضلها في تقديم المعارف البشرية تقدماً مطرداً غير محدود. وأهدى ديكارت « مبادئ الفلسفة » إلى الأميرة إليزابيث . وكان في نية الفيلسوف أن يجعل كتاب « المبادئ » في ستة أجزاء : مبادئ المعرفة - مبادئ الأشياء المادية ، السماء ، الأرض ، النبات والحيوان ، الإنسان ، ولكنه لم يستطع إتمام الجزئين الأخيرين لقلة ما لديه من التجارب ، وقنع بالأجزاء الأربعة الأولى التي يشمل أولها الميتافيزيقية ويشمل ثانيها وثالثها ورابعها الفيزيكا المؤسسة على تلك الميتافيزيكا . فكتاب المبادئ ينقسم إذن أربعة أجزاء : الأول ، وعنوانه « مبادئ المعرفة البشرية » ، يحوى على التقريب ما يحويه كتاب « التأملات » ، لولا أنه بأسلوب آخر ، ولولا أن ما وضع في الواحد مطولاً وضع في الآخر مختصراً وبالعكس . والجزء الثاني وعنوانه « مبادئ الأشياء المادية » يبين ديكارت فيه لم لم يعتبر الأجسام إلا مادة ممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً ، ولم لم يعتبر في تغيراتها المتعاقبة إلا حركات خاضعة لبعض قوانين بسيطة جداً . وعنوان الجزء الثالث : في عالم الشهادة ، وهو بحث في الميكانيكا السماوية . يصف ديكارت فيه حركة الأرض والكواكب الأخرى حول الشمس . وعنوان الجزء الرابع « في الأرض » ويفسر فيه ديكارت الثقل وظاهرة المد والجزر وخواص المغناطيس . الخ وينفى الجذبة بين الأجسام ، لأن فكرة الجذبة فكرة مهمة .

(٦) وكانت الأميرة إليزابيث قد طلبت إلى ديكارت أن يكتب « رسالة في انفعالات النفس » ، فأجاب رغبها ، ونشر الرسالة بالفرنسية سنة ١٦٤٩ . ورسالة الانفعالات ، مضافاً إليها رسائل الفيلسوف مع الأميرة ، تحتوى على أهم ما في مذهبه الأخلاقي .

يحلل ديكارت انفعالات النفس واحداً واحداً ، ويعقب على كل تحليل بفصل في وجه استخدام الانفعال والانتفاع به . ويرى فيلسوفنا أن الانفعالات والأهواء طبيعية ، وهي في ذاتها حسنة ، وهو يخالف في هذا ما ذهب إليه الرواقيون الذين زعموا أن الأهواء أمراض من أمراض النفس ، فينبغي محاربتها والقضاء عليها بتاتا . وإذن فالانفعالات عند ديكارت ليست أشياء رديئة بل طيبة ، وفيها مصلحة للبدن والنفس جميعاً ، وإنما الذي يجب علينا أن نتجنبه هو انحرافاتها وسوء استعمالها .

والذي يسترعى انتباهنا في « رسالة الانفعالات » هو اهتمام ديكارت اهتماماً ظاهراً بأن يستخدم تلك البحوث النفسية الفزيولوجية في تشييد مذهب أخلاقي يتلخص في السيطرة على الأهواء والعواطف . وربما كان هذا الجزء من أخلاقيات ديكارت هو أكثر أجزائها حدة وطرافة . وقد كتب الفيلسوف إلى « شانو » بهذا الصدد يقول : « لا أكنم عنك أن الفكرة التي حاولت تحصيلها عن الطبيعة قد نفعني نفعاً عظيماً في إقامة أسس يقينية في الأخلاق » .

وقد كانت « رسالة الانفعالات » آخر مؤلفات ديكارت . ودعته الملكة كريستين ، ملكة السويد ، للسفر إلى استكهولم ، ليلقنها بنفسه مبادئ فلسفته ، ولكي يعلمها « السبيل إلى الحياة السعيدة مع الله ومع الناس » فقبل الدعوة بعد تردد منه وإلحاح من الملكة . وهناك مات في ١١ فبراير سنة ١٦٥٥ وله من العمر ثلاث وخمسون سنة .

عرف ديكارت في حياته جميع ضروب النصر والخذلان . والآن وقد أصبحت فلسفته إنسانية تتخطى حدود المكان والزمان ، فإنها تسجل من غير شك صفحة من أعجود الصفحات في تاريخ الفكر الإنساني .

٣ - تحليل التأملات في الفلسفة الأولى

١ - تعريف بالتأملات :

« التأملات في الفلسفة الأولى » من روائع المؤلفات الفلسفية على الإطلاق . وهي بلا ريب أهم أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجدرها بالاعتبار . ونظرة إلى المسائل التي تناولتها ، والحقائق التي بينها تقنعنا بأنها أوفى ما ألفه الفيلسوف في الميتافيزيقا بوجه عام ، وأبدع ما كتب في النفس الإنسانية ، ووجود الله بوجه خاص ، كما يشير إلى ذلك النص الكامل لعنوان الكتاب : « تأملات في الفلسفة الأولى ، وفيها يبرهن على وجود الله وخلود النفس .

نشر ديكارت « التأملات » سنة ١٦٤١ باللغة اللاتينية ، دون الفرنسية ، وكان قصده من ذلك كما يحدثنا هو نفسه أن يقصر كتابه على الخاصة دون العامة ، إذ أنه قد التزم في شرح المسائل الميتافيزيقية سبيلاً قلّ سالكوه ، وبعّد عن الطريق المألوف بعداً كبيراً .

ورأى ديكارت أن يقدم للتأملات برسالة إهداء « إلى العمداء والعلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس » يسألهم فيها أن يؤيدوا آراءه ، ويبيّن لهم أن منهجه الجديد في الفلسفة ، على الرغم مما بينه وبين منهج « المدرسين » من اختلاف عميق ، يستطيع أن ينصر العقيدة والدين ببراهين قاطعة من شأنها أن تخرس ألسنة الملحدّين . ولكي يضمن أن يظفر كتابه بحسن القبول عند علماء اللاهوت المسيحيين ، أرسله قبل الطبع إلى صديقه الأب « مرّسين » ليطلع عليه مشاهير العلماء والفلاسفة ورجال الدين ، أمثال « أرتو » و « جسنّدى » و « هويز » و « كاتروس » و « بوردان » وغيرهم . وتلقى مرّسين من هؤلاء العلماء طائفة من الاعتراضات التي أوردوها على كتاب التأملات . وكتب ديكارت ردوده عليها ، وجمعت

الاعتراضات والردود ، ونشرت في ذيل الطبعة الثانية لكتاب « التأملات » سنة ١٦٤٢ . وفي سنة ١٦٤٧ نُشرت للكتاب ترجمة فرنسية بقلم الدوق دو لوين . وقد راجعها ديكارت وصححها بقلمه . وهذا مما يجعل الترجمة في منزلة طبعة أصيلة .

ألف ديكارت كتابه هذا ليعرض على الخاصة مذهبه في الميتافيزيقا عرضاً علمياً منظماً . ويلاحظ أن الفيلسوف كان يحيل من أراد الوقوف على جملة نظراته في الميتافيزيقا إلى هذا الكتاب وحده ، دون سائر كتبه . صحيح أنه قد أورد بعض المسائل الميتافيزيقية في القسم الرابع من كتاب « المقال في المنهج » ولكنه عرضها هناك عرضاً سريعاً ومسها مساً رقيقاً لم يكن يقصد فيه إلى التعمق والاستقصاء . على أن هذا العرض نفسه لا يفهم حق الفهم إلا بالرجوع إلى التأملات . وصحيح كذلك أن الباب الأول من أبواب كتاب مبادئ الفلسفة يبحث في أصول المعرفة الإنسانية ، وهو لهذا كان أدخل في بحوث الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى . لكن هذا الباب أيضاً لا يتيسر فهمه جيداً إلا بعد قراءة التأملات أما كتاب البحث عن الحقيقة فهو محاوراة نقدية بين أشخاص مختلفي الآراء . ولا ندرى على التحقيق ما قصد إليه ديكارت من كتابتها . وإذن فيجب على الباحث عن الميتافيزيقا الديكارتية أن يلتمسها أولاً في كتاب التأملات الذي هو المرجع الأول في هذا الباب .

٢ - الفلسفة الأولى :

والفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا ، أي الفلسفة الأولى . والفلسفة عبارة عن دراسة الحكمة والحكمة ليست هي التبصر في الأمور فحسب ، وإنما هي أيضاً وعلى الخصوص معرفة نظراته كاملة لجميع ما يستطيع الإنسان أن يعرفه لتدبير حياته ، وحفظ صحته ، واختراع جميع الفنون . ولكن هذه المعرفة

الكاملة ليست في المعاني التي يجدها كل شخص في نفسه بدون تأمل ، ولا في المعارف المكتسبة من التجربة ، والحادثة ، والقراءة ، إنما هي المعرفة عن طريق العلل والمبادئ الأولى التي يُستنبط منها كل ما يستطاع معرفته . والمبادئ التي يتحدث عنها ديكارت هنا هي الميتافيزيقا عينها : فإننا إذا وضعنا الميتافيزيقا استطعنا أن نستنبط منها سائر ما عداها ، « رأيت أن وجود هذا الفكر هو المبدأ الأول ، واستنبطت منه المبادئ التالية : أن هنالك إلهاً هو خالق كل ما في العالم . ولما كان هو مصدر كل حقيقة ، فإنه لم يخلق أذهاننا بحيث تكون عرضة للخطأ فيما تقرر من أحكام على الأشياء التي نتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً . تلك هي المبادئ التي اصطنعها في الأشياء اللا مادية أو الميتافيزيقية ، ومنها استنبطت بتمام الوضوح مبادئ الأشياء الجسدية أو الفيزيقية ، أي أن هناك أجساماً ممتدة طولاً وعرضاً وارتفاعاً ، وأن لها أشكالاً وتتحرك على هيئات مختلفة » .

قد كان « المدرسون » يعرفون الميتافيزيقا بما عرفها أرسطو حين قال إنها « علم الموجود بما هو موجود » ، أي أنها العلم بالخصائص الجوهرية للوجود . لكن هذا التصور المدرسي للميتافيزيقا لا يقبله ديكارت ، إذ أن المشكلة الكبرى عنده هي أن تبين متى يسوغ لنا إثبات الوجود ، وبعبارة أخرى أن الميتافيزيقا الديكارتية إنما تهتم بالذات التي تعرف والتي تقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذي يمكن أن يُعرف أو يكون موجوداً .

وما دام ديكارت لا يستطيع أن يحدد الميتافيزيقا من جهة الموضوعات التي تتناولها ، فلا بد من أن يميزها بعلامة ذاتية تحمل طابع الذات العارفة . وإذا كان الأمر كذلك فالميتافيزيقا عنده هي أشد العلوم يقيناً ، وهي العلم الذي ينبغي أن نستيقن من نتائجه قبل

أن نستيقن من نتائج العلوم الأخرى . والذي يضيف على الميتافيزيقا يقينها ليس هو طبيعة موضوعها ، بل الطريق الذي يسلكه الذهن في طلبها . ونحن نقرأ في كتاب « القواعد » : « ليس أمام الجنس البشري طرق مفتوحة للمعرفة اليقينية سوى طريق الحدس البديهي والاستنباط الضروري اللذين بينهما المنهج » .

والمنهج الذي يحدد ماهية الميتافيزيقا هو المنهج الذي وصل إليه الفيلسوف بملاحظة العمل الذهني في الرياضيات . فقد لاحظ أن في الرياضيات استدلالات صحيحة لا نجدها في غيرها ، وقرر أن من مرّن ذهنه على عمليات الرياضيات أصبح أهلاً للبحث عن الحقائق الأخرى ، لأن منهج الفكر واحد في جميع الأمور . وفي كتاب « القواعد لهداية العقل » و « المقال في المنهج » بيان للمنهج الدقيق الذي يجب أن يتوخاه طالب الميتافيزيقا .

وإذن فالميتافيزيقا علم دقيق يمكن إثبات قضاياه بيقين رياضي . وقد صرح ديكارت في الرسالة التي كتبها في ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ أنه اهتدى إلى « السبيل إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية براهين هي أكثر بداهة من براهين الهندسة » . وهو يقول في موضع آخر : « ثقي أنه ليس في الميتافيزيقا شيء إلا اعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطري ويمكن أن يبرهن عليه برهنة دقيقة » . وإذن فالميتافيزيقا هي علم يعادل في يقينه علم الهندسة إن لم يزد عليه ، وهي أكثر يقيناً من الهندسة ، لأن طائفة كبيرة من الحقائق الميتافيزيقية يمكن اكتشافها قبل أن يرفع الشك عن حقائق الرياضيات . ولهذا ظن الشكاك وغيرهم أن إثبات وجود الله أمر غير ممكن ، وكثيرون حتى يومنا هذا يظنونه مستحيلاً ، مع أن شأنه كشأن جميع الحقائق الميتافيزيقية ، إثباته ميسور جداً ، ويقينه أكثر من يقين براهين الرياضيات ... » . وإذن فالبراهين الميتافيزيقية أكثر يقيناً من البراهين الرياضية .

والميتافيزيقا عند ديكارت هي علم منهجه هو عن منهج الرياضيات . بل إنها أكثر العلوم يقيناً ، لأنها من بين جميع العلوم الإنسانية الخالصة أكثرها إمكاناً للبرهنة العقلية . فوجود الله ، وطبيعة الذهن ، والمادة يمكن إثباتهما بدقة رياضية . زد على ذلك أن الميتافيزيقا تمكن أن يتعللها جميع من يهتمون ببراهينها اهتماماً كافياً وينظرون في أدلتها « بأذهان قد تجردت عن الخواص » . ومن أجل هذا لم يرد ديكارت داعياً إلى مناقشة « التأملات » أو مراجعتها ، فما دامت تحتوى على برهنة كاملة للحقائق الميتافيزيقية فقد انتهى الأمر ولا حاجة إلى زيادة عليها فيما خاضت فيه من مسائل . وقد اعتقد ديكارت أن ميتافيزيقاه وحدها هي الميتافيزيقا الصحيحة ، وأنه لا حاجة بالناس إلى ميتافيزيقا بعدها ، وإن كان من الميسور لغيره أن يهتدى إلى براهينها ، وهو يقول : « أرى أن جميع من أنعم الله عليهم بنعمة العقل يجب أن يستعملوه قبل كل شيء في محاولة معرفة الله ومعرفة أنفسهم ؛ وهذا هو الأمر الذى انفقت عليه جمهرة الناظرين ، والذي وفقنى إلى أن أبلغ فيه ما يرضينى تمام الرضا » .

ولما كانت الميتافيزيقا الديكارتية تسيطر عليها مشكلة الوصول إلى اليقين ، فهى ليست نظرية في وجود النفس والله والعالم فحسب ، إنما هى إعداد للمعرفة ، وللمعرفة العلمية على وجه الخصوص .

(ح) طريق التأملات :

ولنتلق الآن نظرة على الطريق الذى سلكه ديكارت فى تأملاته .

خصص تأمله الأول لنظر ميتافيزيقى مداره البحث فى الضرورة العقلية التى تقضى بانتهاج سبيل الشك ، باعتباره تمهيداً للفلسفة . ولكى نفهم منهجه فى ذلك يجب أن نتبين الأسباب التى جعلته يدعونا إلى أن نصطنع الأناة ، وننوقف عن الحكم ، ونرفض

التصديق بما يُلْقَى إلينا من أقوال وآراء حتى ما كان منها شديد الرجحان ، فلا نسلم بأن شيئاً من ذلك مالم نتبين بالبسادة أنه كذلك : لأن بذاهة العقل عند الفيلسوف هى معيار اليقين بمعنى أنها هى العلامة المميزة للمعرفة الصحيحة المبرأة من الخطأ والزلل . ويلخص الفيلسوف تأملاته فيقول : « قدمت ، فى التأمل الأدلة ، الأسباب التى تجعل فى استطاعتنا أن نشك على العموم فى الأشياء جميعاً ، وعلى الخصوص فى الأشياء المادية ، على الأقل ما دمنا لم يتيسر لنا من أسس أخرى فى العلوم سوى ما تيسر لنا حتى الآن . غير أن شكاً عاماً كهذا ، إن لم يظهر نفعه أول الأمر ، له مع ذلك نفع عظيم جداً ، من حيث إنه يخلصنا من ضروب الأحكام السابقة ، ويمهد لنا سبيلاً ميسوراً جداً لكى تألف التجرد عن الخواص ، وأخيراً من حيث إنه يجعل من غير الممكن ، فى المستقبل أن نشك أبداً فى الأشياء التى قد نهتدى فيما بعد إلى أنها صحيحة » .

« وفى التأمل الثانى نجد الذهن يستعمل حريته الخاصة فيفترض أن جميع الأشياء التى يقع له عن وجودها أدنى شك هى أشياء معدومة ، لكن يتبين أن الممتنع إطلاقاً حينئذ أن يكون هو نفسه غير موجود . وهذا أمر فيه كذلك نفع عظيم ، فإنه بهذا الوجه يتيسر له أن يميز الأشياء التى تخصه ، أى التى تخص الطبيعة الذهنية ، من الأشياء التى تخص الجسم » .

« لكن قد يتوقع بعض القراء منى أن أورد فى ذلك الموضوع أدلة لإثبات بقاء النفس . ومن أجل ذلك أرى لزماً على ها هنا أن أنبههم إلى أننى حاولت ألا أكتب فى هذه الرسالة كلها شيئاً إلا ولدى عنه براهين دقيقة جداً . ولذلك وجدت نفسى مضطراً إلى اتباع ترتيب شبيه بالترتيب الذى يصطنعه أصحاب الهندسة ، وهو تقديم جميع الأشياء التى تتوقف عليها القضية التى نبحث عنها قبل استنتاج أى شيء منها » .

من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ، ليس مركباً إلا من أعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابهها .

أما النفس الإنسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض : فهما تتغير جميع أعراضها ، ومهما تكن مثلاً تصور أشياء وتريد وتحب أشياء أخرى الخ .. فلن تصبح شيئاً آخر ؛ في حين أن الجسم الإنسانى يصير شيئاً آخر متى تغير شكل بعض أجزائه . ويلزم عن ذلك أن فناء الجسم الإنسانى أمر ممكن ميسور ، أما ذهن الإنسان أو نفسه فباقية بطبيعتها .»

« وفي التأمل الثالث بينتُ ببعض الإسهاب فيما يلوح لى أهم دليل استخدمته لإثبات وجود الله . ولكنى لم أرد أن أستخدم فى هذا الموضوع تشبيهات مشتقة من الأشياء الجسمية ، لكى أبعد أذهان القراء بقدر ما فى وسعى عن استعمال الحواس والاتصال بها . ولذلك ربما بقيت هنالك مسائل كثيرة غامضة (أرجو أن أوضحها توضيحاً تاماً فى ردودى على الاعتراضات التى وجهت إلى الكتاب منذ فرغت من تحريره) ، ومنها المسألة التى أوردتها فيما يلى : كيف ان فكرة موجود كامل إطلاقاً - وهى فكرة نجدها فىنا - تشمل قدراً من الحقيقة الموضوعية ، أى تشارك بالتصور فى قدر من درجات الوجود والكمال بحيث يلزم أن تصدر عن علة كاملة على الإطلاق ؟ وهذا ما أوضحته فى تلك الردود بإيراد التشبيه بآلة فى غاية البراعة والإتقان تردُ فكرتها على ذهن صانع ما ؛ فإنه كما أن ما لهذه الفكرة من إلتقان موضوعى لا بد له من علة معينة إما أن تكون علم ذللاً ، لصانع أو علم واحد غيره تلقى هو عنه تلك الفكرة ، فكذلك يتمتع بالنسبة إلى فكرة الله ، التى هى فىنا ، ألا يكون الله ذاته علة لها .»

« وأول وأهم ما يطلب للتحقق من معرفة بقاء النفس أن نكون عنها تصوراً واضحاً صريحاً ومتميزاً كل التميز عن جميع التصورات التى يمكن أن تكون لدينا عن الجسم : وهذا ما صنعته فى ذلك الموضوع . ويطلب فضلاً عن ذلك أن نعرف أن جميع الأشياء التى نتصورها بوضوح وتميز صحيحة على نحو ما نتصورها ؛ وهذا ما لم أستطع إثباته قبل التأمل الرابع ويلزم أيضاً أن يكون لدينا عن الطبيعة الجسمية تصور متميز ، يقوم بعضه فى هذا التأمل الثانى ، وبعضه فى التأملين الخامس والسادس .»

« ويلزم أخيراً أن نستخلص من ذلك كله أن الأشياء التى نتصور بوضوح وتميز أنها جواهر متباينة ، مثلما نتصور الذهن والجسم ، هى حقاً جواهر متميز بعضها عن بعض فى واقع الأمر ؛ وهذا ما انتهيت إليه فى التأمل السادس ، ومما يؤيده أيضاً فى هذا التأمل نفسه أننا لا نتصورها إلا غير منقسمة ، ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور نصف أى نفس ، كما نستطيع أن نتصور النصف لأصغر جسم بين الأجسام ، وعلى هذا النحو نتبين أن طبيعتهما ليستا متباينتين فحسب بل هما متضادتان بوجه ما . ولم أزد على هذا القدر فى معالجة الموضوع فى هذا الكتاب : لأن فى ذلك ما يكفى لإفهام الناس ، بدرجة من الوضوح لا بأس بها ، أن فساد الجسم يقتضى فناء النفس ، وللمء قلوبهم بالأمل فى حياة أخرى بعد الموت ؛ وكذلك لأن المقدمات التى يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا بأسرها : أولاً لمعرفة أن جميع الجواهر على العموم ، أى جميع الأشياء التى لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله ، غير قابلة للفساد بطبيعتها ، وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبداً ، إلا إذا منع الله نفسه عونه عنها فأحاطها إلى العدم ؛ ثم للملاحظة أن الجسم على العموم جوهر ومن أجل ذلك أيضاً لا يفنى ؛ لكن الجسم الإنسانى ،

« وفي التأمل الرابع أقمْتُ الدليل على أن جميع الأشياء التي تتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً هي كلها صحيحة : كما أوضحت طبيعة الخطأ أو الباطل . مما تلزم معرفته ضرورة لتوكيد الحقائق السابقة . ولنفهم الحقائق التي تتلوها فهماً صحيحاً . لكن ينبغي أن نلاحظ أني لا أنظر هنالك في الخطيئة أي في الخطأ الذي يُعترف في طلب الخير والشر . بل الخطأ الذي يقع في الحكم وتمييز الحق من الباطل وليس قصدي أن أتكلم هنالك في الأمور التي هي من شأن الإيمان أو سلوك الإنسان في الحياة . بل في الأمور التي تتصل بالحقائق العقلية والتي يمكن معرفتها بمعونة النور الطبيعي وحده » .

ويتحدث ديكارت في التأمل الخامس عن ماهية الأشياء المادية . ثم يعود إلى الحديث عن الله ووجوده . وهو يستند إلى معيار البداهة . فيرفض مرة أخرى أن يصفى على المادة من الخواص إلا الامتداد ، أي خاصة الجسم في أن يكون ممتداً . ولا يقبل إلا الحركة في المكان . وينكر في الوقت نفسه جميع « الصور الجوهرية » و« الصفات الخفية » وغيرها من الكائنات والمبادئ التي كان يتحدث عنها الفلاسفة « المدرسون » . وقد نستطيع هنا أن نلاحظ أن « نيوتن » حين قال بمبدأ « الجاذبية العامة » قد أدخل في العلوم ما يشبه تلك المبادئ الخفية التي ذهب إليها علماء القرون الوسطى . وقد خيّل إلى الناس أول الأمر أن العلم النيوتوني قد ظفر في هذا السبيل بنصر حاسم ، ولكن منذ ظهور « أينشتاين » قد صار العلم ديكارتيّاً من جديد . كما قال بعض المعاصرين .

وينبغي ألا ننسى أن ديكارت عالم رياضي . وأن المثل الأولى للبداهة عنده هو البداهة الرياضية . فهو ينظر إلى الفكرة الواضحة التي تكون في أذهاننا عن الله . فيجد أن شأنها كشأن فكرة المثلث . ومن ثم يعود إلى البرهنة التي قام بها في التأمل الثالث وينقلها

إلى هذا المستوى الفكري الجديد ، منهيّاً إلى القول بأن القضيتين : « مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين » و« الله موجود » هما قضيتان متعادلتان في اليقين .

وليس من الضروري : في التأمل السادس . أن نتابع ديكارت في تفاصيل مذهبه . فهو يكتفي هنا ببسط النتائج العملية لما انتهى إليه . بعد أن بين أن النفس الإنسانية مستقلة عن البدن ، قرر أنها مع ذلك متحدة به اتحاداً وثيقاً ، وأن هذا الاتحاد أمر واقع تشهد به التجربة والمشاهدة ، وكل امرئ لا بد متنبه إلى أنه يجمع في ذاته بين طبيعتين متباينتين ، جسمانية ونفسانية : وهذا أمر واقع لا سبيل إلى المنازعة فيه . ويختتم الفيلسوف تأملاته مبيناً أن الأدلة على وجود عالم المادة والأجسام ليست من المثانة والوضوح بمنزلة الأدلة التي تؤدي إلى معرفة النفس وإلى معرفة الله . ويقول ديكارت نفسه في تلخيص التأمل السادس مايلي : « وأنتهى في التأمل السادس بتمييز فعل الفهم من فعل الخيلة ، وأصف علامات هذا التمييز . وفيه أبيت أن نفس الإنسان متميزة عن الجسم حقاً ، وأنها مع ذلك ملتزمة معه التاماً ومتحدة به اتحاداً يجعلها وإياه شيئاً واحداً ، وفيه أبسط جميع ضروب الخطأ الناشئة من الحواس ، مبيناً الوسائل لاجتنابها ، وأورد أخيراً . جميع الأدلة التي يمكن أن يستنتج منها وجود المادية ، لا لأنني أرى لها فائدة كبيرة في إثبات ماثبتته - أعني أن العالم موجود وأن للناس أجساماً ، وما شابه ذلك من أشياء لم يشك فيها قط إنسان ذو عقل سليم ، بل لأن إمعان النظر فيها يطلعنا على أنها لم تبلغ من المثانة والبداهة مرتبة الأدلة التي توصلنا إلى معرفة الله ومعرفة النفس . وبهذا الاعتبار تكون الأدلة الأخيرة أوثق وأبين ما يمكن أن يقع للذهن الإنساني من معرفة . » وهذا كل ما قصدت إلى إثباته في هذه التأملات الستة ، ومن أجل هذا أغفلت ها هنا مسائل أخرى كثيرة تكلمت عنها عرضاً في هذه الرسالة »

إن لتأملات ديكارت آثاراً بعيدة المدى في التاريخ . كانت آراء الفيلسوف بمثابة ثورة فكرية هائلة ، بل كانت على التحقيق أكبر ثورة فلسفية عرفها الناس منذ أيام الفيلسوف اليوناني «سقراط» حتى عهد الفيلسوف الألماني «كانط» . وقد جاءت المثالية الألمانية التي أبدعها «كانط» ، وكذلك المثالية «الكانطية الجديدة» (عند «فشته» و «شوبنهاور») موافقتين لبداية المثالية الديكارتية ، وإن كانتا قد اختلفتا عنها في النتائج الواقعية التي انتهت إليها . ولقد رأى «شلينج» أن الطابع الذي يميز الفلسفة الحديثة هو الفصل بين «المتناهي» و «اللامتناهي» وأن ديكارت قد عبّر عن الثنائية تعبيراً علمياً ، وما الفلسفة النقدية إلا تحقيق تلك الفكرة التي بدأت بديكارت . ويبدو مفكرو الألمان اليوم ميالين إلى قبول نظرية ديكارت في

المعرفة ، وهم يجاوزون الفيلسوف الفرنسي ، ويرون فيه مثال المفكر الصحيح العميق . ومن أشهر من تأثروا في عصرنا هذا بفلسفة ديكارت الفيلسوف الألماني «إدموند هوسرل» وهو نفسه يعترف في مسهل كتابه «تأملات ديكارتية» بأثر ديكارت عليه ويقول بصدد مذهبه في «الفينومولوجيا» : «ربما صح أن نسمي هذا المذهب ديكارتية جديدة . وإن كنا قد اضطررنا إلى أن نطرح على التقريب كل ما للديكارتية من فحوى معروف ، وذلك لأننا بسطنا بعض المسائل الديكارتية بسطاً قائماً بذاته» . ولا نزاع اليوم في أن فيلسوفنا كان مصدر إلهام قوى لفلسفات الحرية التي ظهرت آثارها في الأجيال اللاحقة في الغرب والشرق على السواء .



أنهار الشعر للشاعر بودليير

بقلم

الأستاذ عبد الرحمن صرقي

جليل ، فضلا عما آل إليه من زواجه الأول من أراض وضياع . وقد كان زواجه من الأنسة كارولين بعد خمس سنين من وفاة زوجته الأولى وبعد اعتزاله الخدمة : ولا شك أن هذا الذي كان عليه من بسطة الحال ووفرة المال ورخاوة العيش وما يتصل بذلك من المظاهر ، قد غلب على سائر الاعتبارات عند الفتاة ، فانتهى الأمر بها إلى قبول هذا الزواج الذي يكفل لها حياة كريمة ، ولا سيما وهي يتيممة مات عنها أبوها الضابط المنفى ، بعد سنوات قلائل من ميلادها في لندن من أم إنجليزية ، فكفلها صديق من أصدقاء أبيها كانت له دار كبيرة في باريس : فاتخذ الصبيبة رفيقة لكريماته ، واندتتبع السنون حتى بلغت من العمر الخامسة والعشرين ، ولم يتقدم لها خاطب لانصراف الخاطبين إلى من يتوفر لمن المال ، وإن قلَّ حظهن من اللطافة والراحة والجمال .

ولقد مات الزوج الشيخ - والد الشاعر - في الناصر من يناير عام ١٨٢٧ ، ولم يستوف ولدُه السادسة من عمره . وكذا الصبي الذي بدأ يعرف لأبيه شدة التعلق به والعطف عليه ، يبادله الشعور ويكن له من مشاعر الإجلال والحب البارة ، ما يشبه العبادة

شارل بيير بودليير من شعراء فرنسا المعدودين ، ويعده النقاد بعد مرور كل هذه السنين ، أحدث الشعراء المحدثين ، سيان في روح معناه أو في قالب مبناه . ولما كان بودليير من شعراء ذلك الطراز الذي لا يمكن التفرقة بين مصنفاته وحياته ، فلا مندوحة هنا من تناول حياته بشيء من التفصيل الذي لا غناء عنه في إلقاء الضوء على مصنفاته .

كان ميلاد شارل بودليير في التاسع من شهر أبريل عام ١٨٢١ في باريس ، ثمرة قران غير متكافئ من حيث السن ، إذ كان والده جوزيف ، فرانسوا بودليير أرمل كهلاً في الستين من عمره ، حين تزوج في التاسع من سبتمبر عام ١٨١٩ الأنسة « كارولين أرنيمبوت ديفاي Caroline Arnimbaut-Dufay » وهي تصغره بنحو خمس وثلاثين سنة . وكان فرانسوا بودليير أول أمره من رجال التعليم المتأدين ، وظل طوال حياته من محب الفنون . وكان التصوير هوايته المفضلة . وكان مشاركاً في الآراء الثورية عند وقوع الثورة الفرنسية ، أصبح في عهد نابليون من كبار الموظفين الإداريين في مجلس اشيوخ ، وظل في منصبه بعد عودة الملكية ، فلما اعتزل الخدمة ، كان له معاش

الحارة . فلا غرو من بعده أن يجد الصبي كل عزائه في أمه ، التي أصبحت كل شيء عنده ، كما كان هو كل شيء عندها . وقد بلغ من سعادة الصبي بهذه الفترة أن ظل يذكرها حتى لتسجده بعد ثلاثين سنة في خطاب له إلى أمه يشير لتلك الأيام بقوله « تلك كانت أيام نعيمى » . بيد أنه في الثامن من نوفمبر عام ١٨٢٨ بعد انقضاء ثمانية عشر شهراً على وفاة أبيه ، أصبحت أمه الشابة زوجة الضابط الشاب « جاك أوبيك Jacques Anpick » الذى يمت مثلها إلى ارومة إنجليزية من ناحية أمه . ولم يكن الصبي يتوقع أن يشاركه في قلب أمه أحد بعد وفاة أبيه ، فانطوت نفسه الصغيرة الغريبة على ما يشبه خيبة الرجاء في النساء ، فضلاً عن الشعور بالحزاة والنفور من ذلك الرجل المزاحم الغريم الذى غلبه على أمه حتى كادت - فيما يصوره له وهمه - تؤثر على وجود ولدها عدمه . والقارئ يجد لا محالة صدى هذا الشعور المكبوت في مفتتح ديوان بودلير « أزاهير الشر » في القصيدة الأولى التى يصف ميلاد الشاعر تحت عنوانها الساخر « مباركة » « Bénédiction » : « لما حُتم القضاء الذى لا راد لحكمه .

وخرج الشاعر إلى هذه الدنيا البانية الكليلة برنمه . « ريعت أمه وأخرجها السخط عن طبيعتها . فلوحت للسماء بقبضتها ، والسماء رائيةً لنكبتها . ولكن ماذا عسى يملك الصبي الصغير إلا أن يظهر الامتثال للأمر الواقع شأن العاجز المغلوب على أمره أمام زوج أمه . ولم يلبث القومندان أوبيك أن استدعى في مارس ١٨٣٠ فبمن اسندعوا للحمة الفرنسية على الجزائر ، وبعد ثودته كات ترقيته إلى رئيس أركان حرب في مدينة ايون ، فزحت الأسرة من باريس إلى تلك المدينة التجارية الصناعية العظيمة التى ينجم عليها الضباب ودخان الفحم .

وكان بودلير قد بلغ وقتئذ الحادية عشرة (عام ١٨٣٢) وحلّ أوان دخوله المدرسة فأسلمه زوج

أمه إلى بنسيون ديلورم Pension Delorme في ليون تمهيداً لدخول الكلية الملكية فيها ، وفى العام التالى ألحقه بالقسم الداخلى بالكلية . وهنا رانت على نفس الصبي ظلال من الأسى مظلمة ثقيلة ، واستبد به - على حد قوله - شعور بأنه « متضى عليه أن يعيش مستوحداً مقطوعاً عن أهله طول دهره » .

وفى عام ١٨٣٦ انتقل الكولونيل أوبيك إلى هيئة أركان الحرب بباريس ، وفى باريس ألحق بودلير بكلية « لويس ليجراند Collège Louis-le-Grand » حيث أقبل على الدرس والتحصيل وخاصة فى المواد اللغوية والأدبية ، وقد كان انجلى في مباراة عامة فى الشعر اللاتينى : كما لوحظ عليه كثرة الاستشهاد من شعر الشعارين فيكتور هيغو وتيوفيل جوتييه ، ومن ناحية أخرى كان وهو الفتى المراهق يقرأ فى الخفاء - كما جاء على لسانه فيما بعد - قصة « اللذة » التى يصف فيها مؤلفها « سانت بييف Sainte-Beuve » حياته الغرامية ، فضلاً عن قصة « الراهبة » للفيلسوف الأديب ديدرو Diderot وهذا جميعه إلى جانب قراءته خواطر « بسكال Pascal » الروحية التى تعكس حيرة عقله فى أمور الدين :

ولقد فوجئت أمه حين تلقى زوجها فى شهر أبريل ١٨٣٩ خبر طرد الفتى من الكلية لأسباب ليست بالواضحة الجلية . بيد أن بودلير جاز على كل حال امتحان البكالوريا ، فأراد زوج أمه وكان قد ارتقى إلى رتبة مرشال توجيهه الوجهة التى يرى له فيها المستقبل الزاهر الثابت ، ولكن الفتى كان مصمماً على خلافه ، فقد أجمع العزم على ألا يطاوع غير شيطانه ، وأعلن أنه اختار لنفسه ، دون سائر المهين القويمة المكينة ، مهنة الأدب وهى مهنة غير مضمونة ولا مأمونة . فقات من جراء ذلك بين الفتى والجنرال - زوج أمه - المشادة إثر المشادة ، حتى قيل إنها انتهت إلى حد التهجم باليد على الفتى . وأخيراً

نشفت الأم بأن الفتى في الثامنة عشرة وما يزال في الوقت فسحة حتى بلوغه سن الرشد ، وأنه من المستحسن أن تُطلق له منذ الآن بعض الحرية قبل أن يصبح مطلقاً التصرف في ماله ومستأنف حاله ومآله .

وانطلق بودلير حراً طليقاً حيناً في باريس حياة أهل الفن ، ويعتقد صداقاته الأدبية الأولى ويقرأ على أصدقائه من شباب الأدباء في الحى اللاتينى وغيرهم ما ينظم من مقطوعات غضة قوية . مستغربة عصبية تم على ما خرج به إلى الدنيا شاعرنا الشاب من العقد النفسية . وسوء الظن بالطبيعة البشرية وعدم المبالاة بالعرف والمواضعات الأخلاقية . ونجد الشواهد على ذلك في قصيدته عن سارة « اليهودية الحولاء » التي نشرها في مجلة فرنسا الفتاة « La jeune France » وكان بودلير حين نظمها في العشرين أو نحوها .

ليست من الغانيات النابيات خليلتي

وإنما عن نفس أخذتُ فتنها كما تؤخذ العارية
تبدو فتقحمها عيون المستخفين وهي غير مبالية
ولا يزهلها جال إلا في مهجتي الغافية

...

من أجل حذاء تلبسه في قدمها باعت روحها
وإن الله الرحيم لبستهزئ بي لو أني استهزأت بها
واتخذت بجانب هذه المفضوحة سمت التورع
وتظاهرت بالترفع
وأنا مثلها أبيع فكري راجياً أن أكون مؤلفاً

...

والأدهى في أمرها جُمُعتها المستعارة
لقد انحسر شعرها الفاحم الجميل عن بياض قفاها
فلم يكن ذلك بمانع مجها
أن يهوى بالقبّل على جبينها الأملس كإهاب الأبرص

...

هي حولاء . ولكن نظرتها الغريبة الخالكة
تحت سواد أهدابها الوطفاء كأهداب الملائكة

جعلت جميع الأعين الفتاة النجلاء
لا تعدل عندي هذه العين اليهودية المكحولة
لحولاء

...

صعيرة لا تتجاوز العشرين ومع هذا فإن نديها
مسترخيان يتدليان على جنبها
وكثيراً ما خلا من درهم كفتها
فلم تجد ما تحك به جلدّها وتذلك كتفتها

...

والمسكينة عند الانفعال مقطوعة النفس مبهورة
بأخذها الفواق وتكظ صدرها الحشرجة
وأكبر ظني ، وأنا اسمع شهقاتها الحشرجة
أنها نزلت ضيفاً على المستشفى مراراً غير قليلة

...

وننتقل إلى قصيدته التي نشرها في « صورباريسية »
« Tableaux Parisiens » يخاطب بها الصبية المتسولة
ذات الشعر الأحمر A une mendiante rousse وهي
بعينها الصبية التي نظم فيها صديقه تيودوردي بانفيل
Théodore de Banville منظومة بعنوان « مقطوعات
إلى مغنية الشوارع الصغيرة » والتي ترك لنا الرسام
ديروى Derooy صورتها في لوحة بعنوان « عازفة
الجيتار الصغيرة » ومما يلاحظ في القصيدتين صدى
ذلك الإشفاق الرومانتيكي - ومن أشهر أمثله قصة
غادة الكاميليا لإسكندر ديماس الابن - ذلك الإشفاق
الذي كان ينجح إلى استدراار العطف ورد الاعتبار على
الفتيات الساقطات من بنات الهوى .

ولقد كان من جراء هذا المسلك المستهتر الذي
ظهرت من الفتى بواده أن انزعج الجنرال أويك
زوج الأم وخشى مغبة هذه الشطحات وما يمكن أن
تؤدي إليه من سوء المقالة التي قد تمس من بعيد
ما بلغ من رتبة رفيعة وجاه المنصب فعمل على عقد

اجتماع للأسرة ، فاتفق الرأي على أن يرحل الفتى بعيداً عن عشاء السوء في رحلة طويلة .

وفي السابع من مايو عام ١٨٤١ أقلع من ميناء بوردو مركب شراع يحمل اسم بحار الجنوب وكان على ظهره شاعرنا الفتى « بودلير » وكان قبطان المركب صديقاً قديماً لزوج أمه وكان المركب قاصداً إلى الهند وعلى وجه التخصيص كلكتا ولكن الفتى لم يمحض عليه في المركب يوم حتى ضاق بهذه الرحلة وركبه الملل واستحوذت عليه الكآبة فاعتزل منطوياً على نفسه وقد عاج المركب في طريقه جنوباً على جزائر الرأس الأخضر المخاذية للشاطئ الإفريقي عند السنغال ثم تجاوز خط الاستواء حيث كانت حرارة الجو مزهقة ترهق الأنفاس ولعله كان في هذه الأثناء ما وقع للقبطان من إطلاق بندقيته على طير عظيم من طيور البحر الجنوبية كان محلقاً فوق صواري المركب فهوى الطائر على ظهر المركب حياً إذ أصابه الرصاص في جناحه فشد الملاحون ساقه بحيط طويل وتركوا الطائر المحروم من الفضاء يمشى في أرض السفينة على قدميه متخبطاً في مشيته الخرقاء على صورة جعلته ملهى وعرضة للاستهزاء مما ترك أثره في نفس الشاعر ، فنظم بعد سنوات من عودته قصيدته « القطرس » .

كان الملاحون كثيراً ما يلهون فيقتنصون طيور البحر العظام وهي مسترسلة كرفيق الطريق مع السفينة المناسبة فوق لجج الخضم السحيق

...

فما هو إلا أن هوى القَطْرَس على أرض المركب حتى رأينا هذا الملك من ملوك الجواء في حالة شوهاء خرقاء وأجنحته البيض الطوال مسلوكة الكبرياء

يجرها إلى جانبه كالحاديف

...

ذلكم راكب الهواء ، ما أسمع ما صار إليه .
وما أوهنته
ذاك الذي كان عظيم الروعة ظاهر الأبهة قد أصبح وليس أقبح من منظره ولا أدعى منه للسخرية !
والقوم من حوله . بعضهم يستفز بقصة التبع منقاره
وبالعص يتعارج محاكياً هذا الكسيح وقد كان مند لحظة عارجاً محلقاً

...

كذلك الشاعر . إنه أشبه الأحياء بأمر الجواء
يقتحم العواصم ولا يبالي الرماة وهو في أوج السماء
ولكنه على الأرض غيره في السماء ، غريب طريد ،
موضع لזراء وعرضة استهزاء
إنه متعثر الخطو ، لأن جناحيه الجبارين يعوقانه
عن المشي »

ولما بلغت السفينة أقصى الجنوب عند رأس الرجاء الصالح هبت عاصفة هوجاء ، واعتلجت الأمواج . فاضطربت بركابها السفينة وانقصفت بعض صواربها وتمزق شراع من أشرعتها ، ومع ذلك ظل شاعرنا الفتى على رباطة جأشه وكأبته ، حتى إنه لم يرو شيئاً من هذا عند عودته ، ومضت السفينة في طريقها حتى دخلت المحيط الهندي ، وتجاوزت مدغشقر . وألقت مراسيها في جزيرة موريس التي كانت تابعة لفرنسا قبل وقوعها في حوزة إنجلترا في أثناء الحروب النابوليونية ، وكان دخول السفينة في مينائها التي لم تزل تحمل اسم « ميناء لويس » في الأول من شهر سبتمبر عام ١٨٤١ بعد ثلاثة وثلاثين يوماً من السفر بحراً . وبينما كان العمل جارياً في إصلاح السفينة .

أقام بودليير وسائر من كانوا على ظهر السفينة في الفندق الوحيد بالمدينة ، وهنا في هذا الجو الدفء عفى الساعات متفتر الأوصال تحت ظلال النخيل وقد توثقت الألفة بينه وبين أسرة « بواجار Bragard » التي كان من نصيبها إحدى قصائده « A une dame créole » ولقد كان مقام الشاعر في الجزيرة نحو ثلاثة أسابيع لم يسعه بعدها الصبر على البعد عن باريس ، فأعلن إلى القبطان تصميمه على العودة ، فلم ير القبطان فائدة من مراجعته ، فاتفق معه على أن يصحبه حتى جزيرة بوريون « Bourbon » وهي اليوم مشهورة باسم ريون « Réunion » وهناك أسامه إلى عناية قبطان كانت سفينته السيد Alcide « قافلة إلى فرنسا .

ولابد هنا من التنبيه إلى أن هذه الرحلة الشرقية القصيرة في المحيط الهندي تركت في نفس الشاعر من حيث لا يشعر انطباعات عميقة الأثر بعيدة الأهمية ، ما لبثت أن دخلت على شعره صورها ، وساورت خياله أخيلتها ، وغلبت على روحه الحارة الغربية الحاملة روحها .

وعاد الشاعر من رحلته الشرقية القصيرة إلى باريس في فبراير عام ١٨٤٢ فلم تمض أسابيع على مقامه مع أمه وزوجها ، حتى أخذ يثقل عليه جو الاستنكار وعدم الملازمة الذي يعيش فيه ، واتفق بلوغه سن الرشد في أبريل من ذلك العام ، فانتظر تسوية ميراثه ، وفارق دار الأسرة في يونية إلى غير رجعة . ولم يتخذ له في هذه المرة سكناً في الحى اللاتيني ، إذ كان في سعة بما تسلمه من نصيبه من الميراث نقداً ، فأقام في فندق من الفنادق التي ينزلها هواة الطرافة والظهور ، وصار يتردد على المقاهي الأنيقة التي كانت ملتقى أهل النظر والأناقة من الشعراء والكتاب الإبداعيين . وقد شاءت المصادفة في ذلك الحين أن يعرج في إحدى الليالي على دار

للتمثيل صغيرة في طريقه ، وهنا وقع نظره بين من ظهوروا على خشبة المسرح على جارية مولدة كانت تقوم بدور الخادمة ، وكانت لا تشبه من معها من الممثلات لما أوتيت من المبالغة في سائر تقاطيع جسدها ، وفي ذلك التوجع الإيقاعي في مشيتها . وكانت هذه هي « زهرة الشر » « جان ديفال » التي نظم فيها معظم روائع الأشعار التي ظهرت فيما بعد في ديوانه الذي أسماه « أزاهير الشر » :

من رآك تخطرين يا حلوة السجينة
يحسبك أفعى ترقصين على طرف العصية

وكان بودليير كما تقدم بنا ، قد تسلم عند بلوغه سن الرشد في أبريل عام ١٨٤٢ ميراثه عن أبيه نقداً فلم يمحض على حياته المسرفة في باريس عامان ، حتى كان قد أتى على نصف الميراث .

وذلك أن بودليير كان منذ أن لقي « جان ديفال » قد رغب إليها في ترك المسرح لتكون له خالصة . واتخذ لها سكناً أنيقاً في الشارع المجاور للفندق الفاخر المعروف باسم لوزون أو بيمودان الذي كان من نزلائه . ومن ثمة تضاعفت نفقاته ، وأخذت المرأة فوق ذلك تبالغ في مطالبها وهو لا يستطيع أن يرد لها طلباً من فردل تعلقه بحبها وافتتانه بجسدها ووقوعه في حبال سحرها مع علمه بمدى جهلها وخطورها ، ومع شعوره في قربها بالهاوية التي يتردى في أغوارها .

إن زمام أموره في يده بل في يدها وهيئات الخلاص له من سلطان فتنها :

« في غلائلها المدهشة المتلاثلة

تمشي مشيتها فتحسبها راقصة

كتلكم الأفاعي الطويلة المائسة

يرقصها على أطراف العصي حواة المعابد المقدسة

• • •

وهي تارة كالرمال الموحشة أو قبة السماء على الصحراء

وكلاهما لا يحس ما يلتقي ابن آدم من برحاء
ثم هي كغوارب الموج المتدفعة المطردة في صفحة
الدأماء

حين تضطجع مبكرة متمددة في غير اكتراث

وفي عينها البراقين جاذبية كأنهما من معادن
سحرية

وفي ذاتها يأنف الملاك الكريم الطاهر
بأبي الهول ، الحيوان الطائر ، ذى اللغز القديم
وكل شئ فيها ذهب وفولاذ وبريق وجوهر
وعلى تلك الذات البرية الرمزية يشرف طوال
الحياة

كما يشرف الكوكب في الفلاة مهدر الضياء

ذلكم الجلال الخامد في المرأة العقيم

ولقد بادرت أم بودليز وزوجها قبل أن يأتي
الفني الشاعر على بقية ميراثه إلى رفع الأمر للقضاء
فأمر بوضع البقية الباقية من رأس المال تحت إدارة
أحد مسجلي العقود من أصدقاء الأسرة فكان يصرف
للشاعر ما يقيم به أوده وفيه بالتكاليف الضرورية
لحياته اليومية . فلم يبق أمام شاعرنا الهاوى إلا احتراف
الكتابة لكسب معاشه . ولما كانت له منذ حدثه
الأولى في منزل أبيه ألفة باللوحات الفنية وقد لازمه
هذا الحب للتصاوير طول صباه ، ثم كانت بعد ذلك
معرفة للرسم « ديروى » Deroy » وتردده معه على
مراسم الرسامين والمثاليين وغشيانه في الحى اللاتيني
للمقاهى التي تغص بالنقاد والفنانين ، فلا عجب إذا
رأيناه يسترعى أنظار أهل المعرفة حين طرق النقد الفني
بما نشر عن « معرض ١٨٤٥ » « Le Salon de 1845 »
من مقالات تمتاز بالأسلوب التين القوى المنمق
الطلى معاً ، كما تمتاز بما تتضمنه من أفكار جريئة

وحصيفة عن أعمال الفنانين . ثم أعقب ذلك بعد عام
بمقالات عن « معرض ١٨٤٦ » تفوق فيها على نفسه ،
فضلا عما دبت به من الفصول الأدبية في شتى الموضوعات
ومنها نصصة « فانفارلر » La Fanfarlo التي ظهرت
في يناير سنة ١٨٤٧ .

وعلى حين فجأة انقطع سياق هذا النشاط المطرد
الذى كان ديدنه في ثلاث السنوات وكان السبب اشتغاله
عن الأدب بالسياسة التي كان حتى هذه الساعة غريباً
عنها لا يفكر فيها . فلند جرفه ذلك التيار الفوار ،
الجياش بالانفعالات والأفكار الذى أدى إلى ثورة
فبراير ١٨٤٨ . ولم يكن لشاعرنا عن ذلك مندوحة ،
فقد كان يسكن وسط سنى الطلبة في باريس ، ويتردد
على عذاهى الضفة اليسرى وكانت تربطه أوثق الصلات
بالكثير من الكتاب وأشعراء من الحزب الاشتراكي .
بيد أنه لا يستبعد أن يكون هنالك نى الوعى الباطن
سبب كامن بعث الشاعر إلى المشاركة فى الثورة ضد
الملكية ، هو كراهته لأعد قرادها ، وهو زوج أمه
الجنرال أوبيك . ويرجح ذلك ما زعمه بعضهم من أنه رأى
الشاعر وفى يده بندقية جديدة وهو يصيح وسط جلبة
الثوار « هنا نعدم بالرحم اص الجنرال أوبيك » . وأياً
كانت حقيقة الحال فرد بودليز لم يلبث أن عاد إلى
الاشتغال بالشعر والأدب والنقد الفنى والاستغراق فيها
دون السياسة كسابق عهده .

وكان بودليز قد أخذ يقرأ منذ عام ١٨٤٦ ما كان
يظهر فى الصحف والمجلات الفرنسية من تراجم لقصص
الشاعر الأمريكى المعاصر « أدجار آلان بو »
Edgard Allan Poe . وما كان يخلعه الكاتبون على
مؤلفها من عبارات التقدير والإطراء . وكان بودليز
قد تعلم الإنجليزية منذ طفولته ، ولما كان ما قرأه للشاعر
الأمريكى فى تلك السنة قد حرك نفسه من أغوارها ،
فقد لجأ بودليز إلى بعض الأمريكان المقيمى فى باريس
لإعارته مجموعات الصحف والمجلات التى كان « بو » Poe

بديرها أو يكتب فيها إلام تكن أعماله وفتند مجموعة في كتاب . وكم كانت دهشة بودلير عظيمة حين وجد للأديب الأمريكي قصائد وقصصاً يؤكد بودلير أنها سبق أن وردت على خاطره . ولكن في صورة مختلطة مشوشة مبهمه ، على حين أحسن ادجار بو نظمها والبلوغ بها إلى حد الكمال . ولم يلبث أن عكف الشاعر الفرنسي على ترجمة ما يقع تحت يده من مؤلفات الشاعر الأمريكي . وكان أول ما نشره من تراجمه في مايو عام ١٨٤٨ ثم ظلت هذه التراجم شغله الشاغل سبعة عشر عاماً ، حتى قبيل وفاته .

وفي هذه الأثناء انصرف قلب شاعرنا عن معبودته « فينوس السوداء » كما كان يسمى جان ديفال ، وكانت مع الإدمان في الشراب قد أدركها الكبر . وكثف جسمها ، وذهب غيدها وازدادت رذيلة وسوقية ، فهجرها في أوائل عام ١٨٥٢ طاوياً هذه الصفحة السوداء . وكانت نفسه بعدها قد أخذت تحن إلى حب أسمى وأرفع فتعلق قلبه بالحب العذرى لواحدة أو أكثر لحظات قصارا في غضون ذلك العام وفي أواخره كان قد هام قلبه أشد الهيام بمعبودة جديدة في شخص الغانية « مدام سباتيه Mme Sabatier » من أشهر الحسان الغواني في أواسط القرن التاسع عشر ، وهي معروفة بمجلسها الذي كان يضم نخبة من الأدباء والفنانين في عصرها حيث كانوا يسمونها « الرئيسة la Présidente » وكانت تستبي جلساءها بإشراق طلعتها ومخايل عزتها وطرب غنائها ورنه ضحكاتها وفيض طبيعتها . وفي هذه المعبودة الجديدة نظم بودلير مقطوعات عديدة من أبدع الشعر :

« أيها الملاك الطيب ، هل عرفت البغضاء
ودموع الغل المريرة ، وتربص الثأر في الخفاء
وقد صرح الشر ، وبات فينا صاحب النهى والأمر ؟
أيها الملاك الطيب ، هل عرفت البغضاء ؟

أيها الملاك الموفور العافية ، هل عرفت السقم
وأسوار الملاحي العالية الشاحبة البياض
يدب بينها المرضى يجرون القدم ؟
أيها الملاك الموفور العافية ، هل عرفت السقم ؟
أيها الملاك الموفور الجمال ، هل عرفت الذبول
وخشية المشيب ورهبة الأفول
وذلة الرضا بالوفاء دون الهوى ؟
أيها الملاك الموفور الجمال ، هل عرفت الذبول ؟
أيها الملاك السابح في السعادة والسرور والنور
في جسمك الساحر براء للندف المسحور
ولكني يا ملاكي لا أسألك إلا اللعناء المبرور
أيها الملاك السابح في السعادة والنور »

وهذه المقطوعة وأمثالها مما نظمه بودلير في معبودته الثانية « فينوس البيضاء » ، تقف ولا شك إلى جانب روائع أشعاره في المعبودة الأولى « فينوس السوداء » ، بلا فارق إلا ما يتعلق بالفارق بين المعبودتين ، وهو عند بودلير كالفارق بين الشيطان والملاك ، وبين الجسد والروح ، وبين مصاصة الدماء والصديقة الكاملة الوفاء ، وإلى هذا الملاك الكريم والروح الطاهرة والصديقة الوفية بعث الشاعر حين ظهور ديوانه في يولية سنة ١٨٥٧ بنسخة منه يذكر في إهداءها ما يميظ اللثام عما يكنه من حب . فكان من سرعة استجابتها ما صدم الشاعر فأجفل حسه ، وانكمش منطوباً على نفسه .

لقد أفاق الشاعر بعد هيام خمس سنوات من حلمه العاطفي ، حين تبين له أن حلمه صائر إلى حقيقة كغيرها من الحقائق .

وأخفقت مدام سباتيه في تسكين روع الشاعر ورد الحلم إليه ، وقنعت في النهاية أي منذ أواخر عام ١٨٥٧ بعد أشهر قلائل من طبع ديوانه أن تكون الصديقة فحسب . وقد ظلت على مودتها له طول حياته وكانت في مرض موته أحرص النساء بعد أمه على عيادته .

الألماني « رينشارد فاغر وأوبرا تامهاوزر Richard Wagner et Tannhauser » كما نشر فصولاً في النقد الأدبي نذكر منها دراسة عن الروائي جوستان فلوير Gustave Flaubert بمناسبة ظهور آيته الكبرى في قصص التحليل النفسي « مدام بوفاري » ودراسة أخرى عن صديقه الكبير الشاعر « تيوفيل جوثييه Théophile Gauthier » كما أخذ في نشر ترجماته عن الإنجليزية لقصص معاصره الأمريكي إدجار إلان بو.

وهنا كانت شهرة بودلير قد بلغت ذروتها ولكن القدر أبقى إلا أن يغلبه على أمره ، فقد أصيبت معشوقته القديمة جان ديفال بالشلل من جراء استهتارها في الشرب ، فعز عليه أن يتخلى عنها وهي في حضيض الهاوية ، ونقلها إلى إحدى المصحات الخاصة : وأجرى عليها رزقاً يفي بحاجاتها هي وأخيها العاقل . فكان من ذلك أن أخذت موارده القليلة في النضوب على الرغم من تحامله على نفسه بالعمل المتصل : وأصبحت حالته البدنية والعقلية مثاراً للقلق الشديد ، وكثرت عليه نوبات الدوار ، وحل به الإعياء ولازمه الأرق ، وأحس بالجنون يطيف به طائفه ، وجعل خاطر الانتحار يراوده ، فرأى أن يفر بنفسه من باريس ، فسافر إلى بلجيكا في أبريل عام ١٨٦٤ على أمل مواتة الحظ له في تلك البلاد الناهضة ، واستعد لإلقاء سلسلة من المحاضرات في مدنها الكبرى ، فلم يلبث جمهور السامعين أن انفض من حوله للبون الشاسع بين آرائه وآرائهم في كل شيء . فزادت متاعبه المالية ، وساءت معها صحته وحالته المعنوية . واتفق في شهر مارس أن ذهب مع بعض الأصدقاء إلى مدينة نامور لمطالعة آيات الفن في كنيسها الكبرى ، فإذا به يهوى على الأرض فنقلوه في اليوم التالي إلى بروكسل ، وفي ٣٠ مارس ظهرت إصابته بالفالج في الشقة اليسرى ، ثم تلا ذلك اعتقال لسانه ، ولكن المسكين احتفظ بيقظة ذهنه . وقد بادرت إليه

وكان بودلير قبل فشله في حبه الروحي قد أراحه الله من زوج أمه البغيض إلى نفسه وكانت وفاته في الثامن عشر من أبريل عام ١٨٥٧ ، أي قبيل ظهور ديوانه « أزاهير الشر » فاتصلت العلاقات بين الشاعر وأمّه ، وكانت قد اتخذت لها سكناً متواضعاً في شمال فرنسا في مدينة هونفلير الساحلية ، فأخذ يردد عليها في الحين بعد الحين .

ولم يلبث بودلير بعد فشله في حبه الروحي أن عاد سيرته الأولى ، إلى المباءة الساقطة إلى الآفة المألوفة ، إلى « جان ديفال » العجوز البهيمية السكرية الشريرة :

أيها الداخلة في قلبي كطعنة سكين

المقبلة في قوة كعصبة من الشياطين

المفتونة المتبرجة

اتخذت سريرها وملكها في عقلي الراغم المسكين

أيها الساقطة التي أنا موثق بها

كالسجين بأغلاله ، ورهين المقامرة بالمقامرة

والسكر بزجاجة الشراب والديدان بالجيفة

لعينة ، لعينة أنت

ناشدت الخنجر القاطع أن يمكنني من حربي

وهتفت بالسم الزعاف أن يغيث نذاتي

فأزري بي السم والخنجر ، وناجياي :

لست أهلا لإعتاقلك من أسرك المنكر

يا مأفون - لو عملنا على موتها

وإنقاذك من سلطانها

لأحييت بحرارة قبلاتك

جثة معذبك ومستنزفة دمك

وكان بودلير في هذه الآونة مواظباً على العمل فقد

نشر جملة من الشعر المنشور « Petits poèmes en prose »

كما نشر فصولاً من النقد الفني تناول في بعضها الموسيقى

أزاهير الشر

إن الوصف الغالب على بودلير عند الأكثرين هو الشاعر ، فعلى شعره تقوم شهرته ، وديوانه أزاهير الشر « معدود بين سائر أعماله وآثاره ، عمله الجوهري وأثره الأساسي . فهذه الأشعار منذ ظهرت هي المقدمة في الاعتبار ، وإن سبقتها في الظهور للجمهور مقالاته الحصيفة الأصلية عن معارض الصور ، وترجائه المطابقة نصاً ، الصادقة روحاً ، لقصص « إدجار بو » أو كما يسميه « سيّده المرهوب ، وأميره المحجوب » .

كلمة تاريخية عن الديوان

ويحسن قبل البدء في الكلام على هذا الديوان « أزاهير الشر » التنبيه إلى أن بعض روائعه نُظمت قبل تاريخ صدوره للمرة الأولى بنحو أربعة عشر عاماً . ولقد ذكر بعض أخصائيه بلهجة التوكيد أنه كان قد اجتمع لدى الشاعر منذ عام ١٨٤٣ نحو خمس عشرة مقطوعة مما يُعَدّ اليوم من أروع مقطوعات الديوان وأغناها معنى وأخصبها دلالة . وكان الشاعر لا ينشر منها إلا ما يستوفى تنقيحه وتحريره والبلوغ به إلى الحد الذي يرضاه : وذلك في الحين بعد الحين ، فرادى أو مجموعات صغيرة . وكان أول ما نشره منها في مجلة الفنان في الخامس والعشرين من مايو عام ١٨٤٥ .

وقد أخذت بعض مقطوعات شاعرنا طريقها إلى النشر في مختلف المجلات . وفي عام ١٨٤٦ ظهر إعلان عن وشك صدور الديوان تحت عنوان « الأعراف les Limbes » ثم تكرر الإعلان تحت عنوان آخر للديوان عام ١٨٤٩ ، ولكن بودلير ظل متردداً في اختيار عنوان ديوانه ، إلى أن وافق هواه أخيراً اقتراح « أزاهير الشر » . ولقد ورد في خطاب للشاعر نفسه إلى أمه عام ١٨٥٠ ما يفهم منه أنه انتهى

أمه . للعناية به وللقيام على أمره ثم نقلته في شهر يوليو إلى باريس لعلاج عند أحد الأطباء دون جدوى ، فقد ظل مفلوجاً يجر نصفه جراً ، كما بقي معتقلاً اللسان لا يستطيع نطقاً ، وكان كلُّ همه تلبيع أظافره أو تسريح طرفه في الحديقة حيث تتلوى شجيرات الصبار كالأخطبوط . وفي ربيع العام التالي اشتدّ به المرض ، وبعد احتضار طويل غير عنيف ، أدركته المنية وهو بين ذراعي أمه في آخر يوم من أيام أغسطس عام ١٨٦٧ ، ولم يتجاوز السادسة والأربعين من عمره .

آثار بودلير

على أثر وفاة بودلير جمع ناشره « Malassis » مؤلفاته في طبعة وصفت بالنهائية ، وهي تشمل على أربعة مجلدات : المجلد الأول « أزاهير الشر » Fleurs du Mal وهو مجموعة أشعاره التي تعد أشهر آثاره ، والمجلد الثاني « من الطرائف الجمالية الفنية Curiosités esthétiques » والمجلد الثالث « الفن الرومانتيكي l'art romantique » والمجلد الرابع « مقطوعات من الشعر المنشور Petits poèmes en prose » ثم استكملت تلك الطبعة النهائية بإعادة طبع ترجمته - لقصص إدجار ألان بو Edgar Allan Poe « أما القصاصات المحكوم عليها فلم تظهر في تلك الطبعة ، وإنما نُشرت في طبعة من القطع نفسه في بلجيكا . وفي عام ١٨٧٢ أخرج الناشر نفسه مطبوعاً أخيراً بعنوان (شارل بودلير : ذكرياته ورسائله وترجمة حياته Charles Baudelaire, (Souvenirs, correspondance biographie) . وفي عام ١٨٨٧ جمع أوجين كريبية Eugène Crepet كتابات ورسائل لبودلير لم يسبق نشرها . يضاف إلى ذلك أكثر من لوحة وصورة فوتوغرافية تمثل لنا الشاعر في أكثر من مرحلة من مراحل حياته .

بديوان «أزاهير الشر» وحده مستقلاً بنفسه ، قائماً برأسه ، وهذه الطبقات بعضها مزدان بالصور ، وعلى ورق صقيل وفي إخراج مونتج جميل .

ولانتاج إلى القول إن قراء العالم الحر حين يتصفحون اليوم «أزاهير الشر» يجدون في ذيلها تلك القصائد الست التي خلت منها أكثر من طبعة في عهد نابليون الثالث ، فلم تلبث بعد ذلك أن رد إليها اعتبارها وأن احتفظ لها الناشرون بعنوان «القصائد المحكوم عليها» وربما كان ذلك ترويحاً لها ، ولكنه على كل حال تنبيه إلى أن كل مصادرة لحرية الفكر تنتهى دائماً بانطلاق الفكر من ربة الأسر وانتصار الحرية .

قيمة شعر الديوان وخصائصه

من العسير أن نحدد في بضعة سطور ما تنطوى عليه «أزاهير الشر» من قيمة عظيمة . فإنه يلوح مما جرى عند صدور الديوان عام ١٨٥٧ أن تحامل خصوم الشاعر من ناحية ومحابة أصدقائه من ناحية أخرى قد حالاً دون استجلاء المعاصرين لهذه الأشعار على حقيقتها . فإن عنصر الإثارة الذي استنكره فريق ، وتحمس له الفريق الآخر ، سواء أكان عنصر الإثارة تلك الصور الموغلة في الواقعية ، أو تلك المبالغات وغرائب الخيالات الرومانتيكية - ليس هو جوهر بودلير الإنسان . كذلك ما كان مبعث الإعجاب لدى هذا الفريق أو ذاك ، سواء أكان شدة البريق في بعض الصور ، أو متانة الصياغة في بعض الأبيات ، هذا أيضاً ليس هو جوهر بودلير الفنان . فالواقع أن بودلير الإنسان والفنان بقى مجهولاً سنين عديدة ، وذلك أن بودلير كان هدفه الأكبر التعبير عن الحياة الإنسانية في حركتها الإيقاعية خارج الزمان والمكان والملابس ، ربيعاً عن أواسط الناس ومواضع المدنية والأهداف النفعية .

والناظر في شعر الديوان لا يخطئ خصائصه ، ولكننا قبل ذكر هذه الخصائص نود التنبيه إلى أن بعض هذه الخصائص قد يبدو في ظاهره زيفاً تسهلاً محاكاته . ومن ذلك ما اصطلاح النقاد على التنبيه عليه والإشارة إليه باسم «الإبليسية Satanienne» بسبب ما يعمد إليه بودلير من استحضار إبليس في الكثير من أشعاره في صورة يجمع فيها شاعرنا الفنان بين التحويل المصطنع والجد العميق ، ويمزج فيها بين شعوره في حضرة إبليس بالإعجاب وإحساسه بالعذاب . ولكن أكبر الظن أن بودلير كان يرى في تمرد إبليس صورة من تمرده الذي يعتز به منذ صغره . وفي قصيدة «المتنرد Rebelle» شاهد على ذلك :

«انقض الملاك المتقم من السموات العلا
كالنسر الكاسر
«وأمسك بجمع يده القوية شعراً الملحد الكافر
«وقال وهو يهزه هزاً عنيفاً إنى خبرك ساهر
«اتبع الشرع كذا أريد
«وأنحى الشيطان بكل قوته الجبارة - والعقاب
بقدر الحب -
منكلاً أشد النكال بهذا المتنرد على طاعة الرب
«والمتنرد وسط النكال الشديد
«لا يفتأ يتلوى ويصبح : لا أريد»

ولكن المحقق على كل حال أن العناصر عند الشاعر لم تكن مجرد زيف متعمد أو مخترقة فنية مقصودة بل هي جميعها في واقع الأمر داخلية في طبيعته المركبة ونفسه المتضاربة بوصفه ممثلاً لداء العصر في النماذج البشرية المثقلة للأزمة الحديثة .

ونذكر في مقدمة مانحن موردوه من خصائص شعر بودلير «الزعة الحسية le sensualisme» حيث يرى القارئ تسلط المحسوسات على الشاعر واستبدادها به واستيلاءها عليه ، على نحو مبالغ فيه ، وفي شدة

من إعداد ديوان شعره ، وأن قيام بعض العتبات هو وحده السبب في تأخر نشره . وفي يولية عام ١٨٥٥ نشرت مجلة « العالمين » ، وهى من أمهات المجلات العالمية وقتئذ ثمان عشرة مقطوعة حديثة للشاعر تحت عنوان واحد شامل « أزاهير الشر » ، وتوخت المجلة التئصل من مسئوليتها لدى القراء عن نشر الأشعار التى رأتها جديدة عليهم ، وجديرة بأن تروى بعضهم بأن قدمت بين يديها هذه الكلمة :

« إننا فى نشرنا الأشعار التالية ، نشهد القراء سرة أخرى على ما نصدر عنه من روح سمحة تعطف على التجارب والمحاولات ، فى شتى الاتجاهات . والذى نحسبه فى هذه الأشعار جديراً بالاهتمام ، هو تلك المكاشفة الفياضة العجيبة حتى فى عنفها ، عن نوبات الاستضعاف وخور العزيمة ، وأزمات الألم النفسى ، التى لا يسعنا - وإن كنا لانشاطها ولا نناقشها - إلا الحرص على معرفتها بوصفها سمة من سمات عصرنا » .

ولقد قوبلت هذه الأشعار من الكثيرين بالاستنكار لما اتسمت به من الجرأة فى التفكير ولطبيعة الموضوعات التى تناولتها ، ولكن المؤلف جنى من وراء هذا الاستنكار مزيداً من لفت الأنظار ، وتوطيد دعائم الشهرة . فإن أهل الأدب وخاصة القراء وجدوا فى هذه الأشعار أصدق البشير على مطلع شاعر مبتكر قدير .

وبعد أشهر قلائل وجد بودلير آخر الأمر ناشراً لديوانه بعد أن طال عرضه دون طائل على أكثر من ناشر ، وكان هذا الناشر ذلك الصديق المغامر « أوغست يوليه مالايسيس Auguste Poulet-Malassis » الذى خلف أباه فى مطبعته ، وحده ذوقه الفنى ومشاربه الأدبية إلى أن يعمل على نشر بعض أعمال الشباب من أصدقائه البارزين ، وكان بودلير فى طليعة من اتصل بهم ، عارضاً عليه طبع ديوانه ، فبادر بالقبول ، غير حافل بقلة ما يحتمقه ذلك العرض

من الناحية المالية . لاهتمامه أن يرى عمله مطبوعاً بحروف جميلة على ورق جميل ، مع توفر الانتقان فى فن الطباعة ، وهى كلها مزايا ليس له بها سابقة عهد . ولكن الديوان لم يظهر إلا بعد خمسة شهور من دفعه للطبعة ، وذلك أن الشاعر - على الرغم من أنه لم يدفع الديوان إلى الطبع إلا بعد معاودة النظر فيه وتحرى التسديق والتنميق ، لم تكن تخلو تجارب الطبع من تعديلات يدخلها عليها حتى اللحظة الأخيرة . ولقد صدرت هذه الطبعة الأولى للديوان مشتملاً على مائة قصيدة فى يولية عام ١٨٥٧ فكان فى العنوان نفسه « أزاهير الشر » ما يكفى للاستفزاز إلى حملة شديدة الوطأة من جانب الناقدين المفكرين ، ولم يطل انتظار هذه الحملة فقد نشرت صحيفة « Le Figaro » مقالا شديداً ، وفى أثره كانت إقامة الدعوى القضائية التى أحالت بودلير على الفرقة السادسة التأديبية التى أدانت الشاعر بتهمة الإساءة إلى الأخلاق والآداب العامة ، وحكمت عليه بدفع غرامة قدرها ثلاثمائة فرنك مع مصاريف الدعوى ، فضلاً عن حذف بعض الأشعار التى خصتها المحكمة بالذكر وعددها ست قصائد يجدها القارئ اليوم فى الديوان تحت عنوان خاص بها وهو « القصائد المحكوم عليها » .

وفى فبراير عام ١٨٦١ ظهرت الطبعة الثانية من « أزاهير الشر » عند الناشر نفسه Poulet-Malassis وهى آخر طبعة أعدّها الشاعر نفسه ، وصححها وأضاف إليها بدلا من القصائد الست المحذوفة خمسا وثلاثين مقطوعة جديدة أكثرها من غرر ما نظم . وقد ظهرت هذه الطبعة بعد عام من وفاته بعناية اثنين من أصدقائه مشتملة على مائة واحد وخمسين مقطوعة . ومنذ ذلك الحين أخذ يتزايد تهافت دور النشر الكبرى على نشر طبعات كاملة لمؤلفاته مع التقديم لها بمختلف الدراسات قديمة أو حديثة مع شتى التعقيبات والحواشى المفيدة ، كما ظهر ما لا حصر له من الطبعات الخلاصة

قراء الشعر عامة وعنوانها «التجاوب Correspondance» وهي من الشواهد ذات الدلالة على أن شاعرنا كان من الملهمين الأوائل لما جاء بعده من الاتجاهات الرمزية في مضامينها المعنوية :

« مثلُ الطبيعة مثلُ معبد تكتنفه أسرار الدين
تصدر عن عُمدته الحية حيناً بعد حين
« زمزمة وأصوات شتى مهمة
« ويجوس منه الإنسان في غابات من الرموز
« تراعيه بالنظر الغريب الأليف
« ومثلها تختلط الأصداء المديدة من بعيد
« في وحدة غامضة عميقة
« لها رحابة النهار ورحابة الظلام
« كذلك في معبد الطبيعة
« تتجاوب العطور والألوان والأنغام

ومن خصائص بودلير في الكثير من شعر ديوانه ولعه بالغريب ولعاً ليس بالزائف ولا السطحي ، بل هو على العكس من ذلك ولع عميق عريق متأصل الجذور في قرارة نفسه . وقد ساعد على إظهار هذا المزاج الطبيعي فيه تلك المرحلة البحرية التي قام بها على غير رضاه في أيام صباه على مركب تجارى حول القارة الإفريقية وفي المحيط الهندي ، ومقامه تلك الأيام القلائل في جزيرة موريس ، فهو على ماله من هذه الرحلة واستعجاله العودة إلى باريس رسبت منها في نفسه ، من حيث لا يشعر ، انطباعات تلك الرحاب اللانهائية من الماء والسماء ، وهذه الحركة الرتيبة من الأمواج المطردة في البحر الرجراج ، ثم حياة الموانئ بما يزدحم فيها من الأفواج من شتى الأجناس ، غربي الأزياء والعادات ، مختلفي الألوان والسمات ، فضلاً عن شعور التفر والتخدر في تلك المناطق الاستوائية الحارة بشمسها الساطعة وليالها الصافية الساحرة المتألثة

وعنى لانهجدهما عند غيره . ثم إنه ما من نوع من أنواع الحسية ألا وتلقى الأمثلة عليه في شعره المنظوم المنشور فتمة « حسية النظر » في قوالب الأجسام ، ومراتب الألوان ، والتقاط السمة الخاصة في كل مشهد طبيعي أو اصطناعي بحيث تغني السمة الواحدة في استحضاره بأقل ما يمكن من النعوت المطابقة والكلمات المعبرة وثمة كذلك « حسية الشم » على الخصوص ، فقد نظم الشاعر في وصف إحساساته بأنواع العطور الناعمة والطيب الفاعمة مقطوعات كثيرة خصصها بها وقصرها عليها . وكلها عميقة دقيقة نافذة مسكرة وفيها يلي عناوين بعض هذه المقطوعات :

« القارورة le flacon » « العطر le parfum »
« ترثيلة hymne » ، « الشعر la chevelure » وحسبنا أن نستشهد هنا بهذه الأبيات :

يا لشعرها ! يا لعطرها !
« يا له من عبير مُشْبَعٍ بالفتور
« لئن هَفَّتْ سائرُ النفوس مع موسيقى النغمات
فإن رُوحى - يا حبيبتي - تسبح من عطرِكَ في نغمات
« شعرك الأنيثُ الكثيف
« ذو العبيرِ الفاعمِ الحادِ
« كبحرٍ من العطرِ رَجْرَاجِ
« أمواجه من زرقَةٍ وسوادِ

...

على جسدك يحوم العبير
« كما يحوم حول المحمرة مُتصاعداً البخور
ثم حسية السمع ، وهذه قلما تجدها عنده إلا ممزوجة بغيرها من المنظور والمشموم . والواقع أن شاعرنا يمزج دائماً بين هذه المحسوسات الثلاثة « العطر والنغم واللون » وهو يذكرها أكثر ما يذكرها بهذا الترتيب مقدماً العطر على الجميع . وفي التجاوب بين هذه المحسوسات الثلاث نظم شاعرنا مقطوعة من أبدع آياته وأشهرها عند

بالنجوم البادية للعيون كبيرة دائية ، وما تخرجه الأرض من النباتات الباسقة والشجيرات الملتوية والأزهار المستوحشة وقد تضوعت من هذه جميعاً روائح مبهمة فائحة ، وما يعمر تلك البلاد النائية ، ويسعى في مناكبها من الشخوص السمر القانعة الراضية وهى رائحة غادية مشوقة القوام نصف عارية مؤنزة بالأزر ذات الألوان الزاهية فضلاء عن بيوت الأصنام العجيبة وتهاويل الآلهة المسوخة المعبودة . فلما عجل الشاعر عودته وشاءت إرادة القضاء أن تقع نظرته فى باريس على جان ديفال الخلابنة تحرك حنينه إلى الطبيعة فى تلك الآفاق البعيدة ، وخرج علينا الشاعر من ذلك بمقتضوعات غرامية امتزجت فيها هذه المرأة وتلك الطبيعة امتزاجاً جنونياً رائعاً منقطع النظير .

حين أكون فى ليالى الحريف الدفيئة إلى قربك ،
استنشقت مغدض العينين شذى صدرك ،
تراءى لى شواطئ سعيدة
تسطع عليها أشعة شمس صالية متوهجة شديدة

هى جزيرة متترة كسلى
حبها الطبيعة أشجاراً فريدة وثماراً شبيهة
ورجالاً أجسامهم ممشوقة قوية
ونساء يخابن اللب بنظراتهن الغنجة الناطقة

ويحملنى شذاك إلى آفاق ساحرة
فكأنى بمرفاً يخفل بالقلوع والصواري
وهى لما تزل منهوكة من عراك اللجج
وهذا أريج شجر التمر الهندي
متضوعاً فى الفضاء يفعم حسى
ويمتزج بأغاني الملاحين فى نفسى

وكذلك يتعين علينا أن نذكر من عناصر « أزاهير الشر » النزعة التشاؤمية . ومردّها عند بودلير - على الأرجح - ما يكابده من الشوق اليائس إلى العقيدة الفقيدة ، فتراه فى الحين بعد الحين وفى أكثر من مقطوعة متطعماً لها كالمثلهف عليها ، ولكنه كلما جد فى طلبها زاد ابتعادها وقام سلطان الليل لا غالب له ، يضرب من دونها غياهبه « على حد قوله » الأصيل الرومانتيكى « *coucher de soleil romantique* » وهكذا لا يفتأ الشاعر تتداول عليه نوبات التوقع والأمل ، تعقبها على الدوام أزمات الحمية والخذلان ، وطبيعى أن ينشأ عن ذلك ما كان عليه من الحالة النفسية التى تنسم بالشك ويعتورها القلق ، ويرين عليها الفتور فى الهمة والشعور بالفشل ، وما يؤديان اليه من الملل حتى كادت كلمة الملل ومشتقاتها تتردد كالترجيعة فى كل قصيدة سواء كان يتحدث عن الشاعر فى قصيدتى (الدمار Destruction) (والبركة bénédiction) أو عن القارئ فى قصيدة (مقدمة préface) أو عن القمر فى قصيدة (le possédé) من لابسست جسده الجن ، أو عن اللذة التى يقول عنها فى قصيدة (الرحلة le voyage) نورد فيما يلى سبيل المثال :

« ولكيلا يفوتنا من الرحلة ذكر ماله أكبر الخطر
لكيلا يفوتنا ذكر ما رأيناه حيثما اتجه النظر
« ومن غير تكلف للبحث واستقصاء الخبر
« وعلى التفاوت المحتوم فى الدرجات بين البشر
« نذكر ذلك المنظر المستوم من فرط ماهوشائع دائم
« منظر المعصية المتكررة منذ سقطة آدم »

فلا عجب ، وهذا شأن بودلير من الحياة كلها ، أن تستولى عليه السآمة ، حتى يقول فى مقطوعة « القناع le masque » إنه لا يأسف على شئ أسفه على أن يأتى عليه الغد ، فيزيد حياته يوماً آخر دون قصد . وهكذا كان عكوف الشاعر على التفكير فى الموت . ولم يكن

« كذلك - يا ربتي الحبيبة ، يا ذات الطهر والصفاء -
على البقايا الداخنة من ليالى العريضة الحرقاء
« تهفو أمام عيني الشاحصة فى الفضاء
« ذكراك وضاعة زاهرة ساحرة بغير انتهاء

« فى وجه الشمس تصبح نيران الشموع كابية
كامدة

« كذلك ذكراك على الدوام ظافرة غالبية
« أيها الروح المنيرة أيها الشمس الخالدة !

وعلى الرغم من فشل بودلير فى هذا الحب
وابتعاذه عمن أوحته وكانت عروس شعره فإن الشاعر
قد ذكرها بعد ذلك ذكر من يحبها على البعد ويرجو
لقاءها بالروح فى ملكوت الخلد :

« إلى أحب النساء ، إلى أجمل النساء
« إلى من ملأت قلبى بالضياء
« إلى الملاك ، إلى المعبود الخالد
« تحيى فى الخلد .

« إلى التى أشاعت فى حياتى
« روحاً كالهواء المنعش
« إلى التى فى كيانى المحبوس من الفناء
« أفرغت طعم البقاء

« إلى نافحة للطيب الذكى
« تتضوع فى معهد الهوى العذرى
« إلى مجمرة متروكة يتصاعد منها البخور
« خفية تحت جنح الديجور

أمامه وهو يفكر فى الموت إلا أحد أمرين ، إما التقدم
إليه أو انتظار قدومه . وهاهو ذا الشاعر لا يقدم على
الانتحار ، مؤثراً عليه الانتظار ، متحاملاً على نفسه
منطوياً على ألمه المتجدد على الدوام ، مغتصماً بيأسه
المتبلد من العقاقير فى بعض الأحيان .

بيد أن ذلك كله ، لم يطمس ما كان فى قرارة
نفسه من جوهر الروحانية ، يتضوعُ غيرها فى
« أزاهير الشر » تارةً قوياً فاغماً العطر ، وتارةً خفياً
مستكن النشْر . وتظهر هذه البقية من الروحانية حتى
فى شر أوضاعه وأحواله :

« كنت فى بعض الليالى مع يهودية نكراء
« وكأما كنت جثة ممدودة إلى جانب جثة
« فأنشأتُ قرب هذا الجسد المبذول
« أفكرتُ فى الجمال الحزين الذى حرّمته

بيد أن هذا الشعاع الروحانى انبلج ساطعاً جلياً
كالفجر ، فيما نظمه حين عرف الحب بالروح
لا بالجسد .

وكانت عروس شعره فى هذا الطور الوجدانى
« مدام سابنيه » التى سبق لنا التعريف بها . فقد ظل
شاعرنا وهو فى درك الهاوية ، لا يكف مدى خمس
سنوات عن التطلع إليها ، مؤملاً الخلاص على يديها
متمثلاً فيها حين طلعت فى حياته « الفجر الروحى »

« حين يدخل الفجر الأبيض الزاهر فى قلب الفاجر
« ومعه المثل الأعلى المنشود بوخزه الأليم الزاجر
« يفعل سرّه الخفى فعله النافذ القاهر

« وإذا السموات العلاء الروحانية
« ينفتح فلكها المكور البعيد المنال
« غائراً محيقاً له مالهوائية من جاذبية
« للصريع الذى لا يزال متألاً حالماً بالكمال

« هيات أيها الحب الزيه الصريح
 « أوفيك حقلك من الوصف الصحيح
 « يا حبة المسك الخافية الثاوية
 « في قرارة نفسى الباقية

« إلى أحب النساء ، إلى أجمل النساء
 « إلى التي كانت بهجتي وصحتي
 « إلى الملاك ، إلى المعبود الخالد
 « تحبتي في الخلود .

ولكن هذه الروحانية التي كانت تشب وتخبو في
 نفس بودلير ، وتظهر وتستتر في شعره ، تذكرنا
 بذلك الصراع الأبدى بين الظلمة والنور ، سيان في
 الكون الكبير أو في الكون الصغير ، خارج أنفسنا
 أو في أنفسنا . ولقد كأبد شاعرنا هذا الصراع منذ
 حدثته إلى ساعة منيته ، وظل منه معذباً بالجسد
 والروح . ولكن بودلير الإنسان والفنان كان يعرف
 مدى ما أفاده من هذا الصراع ومقدار دينه لمحنة
 الألم ، في تعميق حسه وخلاص نفسه :

تبارك يارب سوطُ النِقَمِ

تبارك يا أبتاه الألم

فلم تك نفسى بين يديك

بالعوبة من هوانٍ لديك

تعاليت فيما اقتضت حكمتك

وقدست فيما ارتضت رحمتك

مكانة بودلير وأثره في الأدب

حين ظهر « ديوان أزهير الشر » قال كبير شعراء
 العصر وقتئذ « فيكتور هيجو » عن صاحبه إنه أحدث
 في الشعر انتفاضة جديدة . ولا نبالغ إذا قلنا : إنه لم
 تنقض على وفاة بودلير عشر سنوات حتى أخذ يتأثر

الشعر الفرنسي كله تأثراً مباشراً أو غير مباشر بهذه
 الانتفاضة التي سرت رجفتها إلى نخساع العديد من
 الأجيال ، مع اختلاف في مدى الاعتراف بذلك التأثير
 والتسليم به . والسبب في أن تأثير بودلير لم يظهر حق
 ظهوره إلا بعد وفاته ، يرجع إلى ما كان ينقصه من
 الجرأة على فرض نفسه على من حوله من أبناء عصره ،
 وإلى طبيعة رسالته الفنية التي كانت من العمق والصدق
 غامضة متناقضة غير محدودة ، ومن ثمة لم يتح لشاعرنا
 في وسطه أن يحشد تلك القوة المتولدة عن الإعجاب
 والفهم ، ويخلق منها ذلك الجو الجماعي الذي يكفل
 للفنان في حياته عصبية من الأنصار والمريدين المتأثرين .
 وأياً كانت الحال ، فإن تأثير بودلير بعد وفاته كان
 شديداً ، كما كان مطرد الزيادة . ويلاحظ أن تأثير
 بودلير يتولد في النفوس خفياً أول الأمر ، وقد يظل
 خفياً ، وعلى غير وعى من المتأثرين به بحكم كونهم
 من متوسطي الذكاء أو بحكم شهرتهم التي تحول دون
 اعترافهم بفضل بودلير عليهم ، ولعل أول من سيطر
 عليهم بودلير حق السيطرة وظهرت آثار تأثيره فيهم
 ظهورها المبين هو الشاعر المشهور « بول فرلين Paul
 Verlaine » ، ومن عجائب الحياة أن هذا بعينه
 ما جعله يقتصد في الكلام عن كان له القدوة والإمام ،
 فلم يأت في وصفه - حين وصفه - إلا بالعبارات
 المبتذلة على كل لسان : « كان بودلير كاتباً مبرزاً
 وشاعراً كبيراً ، ولا حاجة بنا إلى مزيد من القول
 لتوكيد ذلك . وإن النصاعة العجيبة في أسلوبه ، وشعره
 البراق المتين السلس ، وخياله القوي النافذ التأثير ،
 وفوق هذا جميعه تلك الحساسية المرفهة دائماً ، العميقة
 في أغلب الأحيان ، القاسية في بعض الأحيان ، كل
 هذه الصفات تكفل لشارل بودلير مكانه بين صفوة
 مفاخر الأدب في زماننا ، مع استثناء بلزال Balzac ،
 وفيكتور هيجو بطبيعة الحال .

« إن بودلير يتوفر لديه بقدر كبير ما ينقص غيره ممن يكبرونه ويتقدمون عليه ، ونعني به ذلك الإحساس ، وذلك الاهتمام ، وذلك الفزع من السر الغامض الذي يكتنفنا ... »

بيد أنه ليس هنالك أكثر دلالة على مدى تأثير « بودلير » في الزمن الأخير من كلمة للناقد الشهير « بروننير » Ferdinand Brunetiere « أرسلها في لهجة حانقة كاللعنة الساخطة المحرقة . ونحن إذ نثبها هنا ، لانتبهنا من قبيل الموافقة ، بل باعتبارها — كما أسلفنا القول — أقوى الشواهد الناطقة القاطعة على ما بلغه شاعرنا من استفحال الشأن وغلبة السلطان في الأزمنة الحديثة .

« إن بودلير أحد الأصنام المعبودة في هذا الزمن ، وهو أشبه ما يكون بصنم شرقي ، فطبع شائه الصورة ، وقد زاد في شناعته الطبيعية ما أضفى عليه من الأصباغ الغريبة . ومعبد هذا الصنم المعبود من أكثر المعابد زحاماً .

والفكرة السائدة اليوم عند معظم النقاد أنه يمكن القول ، مع بعض المبالغة أن الشعر الفرنسي في جملته يمكن تقسيمه إلى قسمين : ما قبل بودلير ، وما بعد بودلير . وهذا غاية ما يمكن أن يقال للتعبير عما أصبح لشاعرنا ، من المكانة والتأثير في العصر الحاضر .

وعلى العكس من ذلك كان موقف الفتي الشاعر « آرثر رامبو » Arthur Rimbaud « صديق فرلين ، فقد كان أول من حيّا بودلير باللهجة التي تناسب عظمة شأنه وحقيقة مقدرته ، فهو رب من الأرباب ، وأول أهل البصيرة والكشف ، وملك الشعراء .

ونذكر ممن تأثروا بشاعرنا قطباً من أقطاب الرمزية قبل هذين ، وهو : « اسطفان ما لارميه » Stéphane Mallarmé الذي يذكر قراؤه — ولا ريب — بهذه المناسبة قصيدته « قبر شارل بودلير » Tombeau de Charles Baudelaire « بيد أن الرمزية الغامضة عند ما لارميه قد فتحت للكثيرين من الشعراء بعده الطريق على مصراعيه لاتخاذ الرمزية وسيلة سهلة ميسورة للتمويه على من يسهل التمويه عليهم من القراء ، باصطناع لهجة مبهمه يعتمد الشاعر فيها على تأثير كل لفظ في ذاته والجمع بين هذه الألفاظ في تراكيب تحلب القارئ وتروعه دون أن يحصل ما وراءها .

ولقد امتد تأثير شاعرنا بودلير رائد الرمزية من حيث المضامين المعنوية إلى الكثيرين بعد هؤلاء ، سواء جاء تأثيره مباشراً أو عن طريق هؤلاء أنفسهم . ولقد نوه بهذا التأثير أكثر من ناقد شهير ، حتى من بين من كان يغلب عليهم الفتور من ناحيته ، ومنهم « جيل ليمتر » Jules Lemaitre الذي لم يسعه مع ذلك إلا أن يقول

رسالة في الطبيعة البشرية لديفيد هيوم

بقلم

الدكتور زكي نجيب محمود

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة

١ - حياته وكتبه

في هذا المقام أن نعلم أنه في صدر شبابه قد أنتج هذا الكتاب ليزيح به في الناس فلسفة مبتكرة غيرت مجرى الفكر الفلسفي من بعده ، وماتزال تغيره حتى يومنا هذا ، ولقد تشبثت به الفكرة الجديدة التي عارض بها مألوف الفلسفة في عصره ، تشبثاً لم يستطع معه أن يزاول عملاً يرتزق منه ، فاكتمى بدخله الضئيل ، ليحيا حياة الشظف بحيث ينصرف بجهده إلى الدرس والتأمل ، وأين يكون ذلك ؟ إن فيلسوفنا الشاب ليرحل عن بلاده قاصداً إلى فرنسا ، ثم يلقى رواسيه في قرية هادئة هي « لافليش » التي عرفت بكلية الجزويت التي كان ديكرت قد تخرج فيها ، وهناك فرغ هيوم من كتابه « رسالة في الطبيعة البشرية » الذي وصفه عندئذ في خطاب منه إلى صديق فقال : « إنه مشروع ضخيم وضعت خطته قبل أن أبلغ الحادية والعشرين ، وأنشأته قبل أن أتم الخامسة والعشرين » أما وقد أتم هيوم « رسالته » فلم يعد هناك ما يدعوه إلى إطالة الإقامة في « لافليش » ، فغادرها

ولد ديفد هيوم في أدنبره - بأسكتلنده - في السادس والعشرين من أبريل عام ١٧١١ من أسرة وسط بين الفقر والغنى ، ومات أبوه وهولم يزل بعد رضيعاً ، ولسنا ندرى كيف تلقى ديفد تعليمه ولا أين فكل ما يرويه لنا في كتابه « حياتي » لا يزيد على شذرات قليلة لا تكون من صورة نشأته إلا جانباً ضئيلاً ، وكم كنا نود أن يسهب في ذكر العوامل التي أثرت في تكوينه حتى استطاع أن يخرج كتابه الرئيسي « رسالة في الطبيعة البشرية » قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره ، بل إن فكرته قد اختمرت كلها في عقله - كما يقول - وهولم يزل طالباً لم يبلغ العشرين ، إننا قد نتصور أمثال هذا الإنتاج المبكر في عالم الفن أو العلوم الرياضية ، لأنها أمور قد تجيء بها لمعة من بصيرة موهوبة ، أما الفلسفة فالأرجح ألا تتكامل لصاحبها إلا بعد عمر تنهياً له فيه فرصة التأمل الطويل والدراسة المتشعبة والمقارنات الكثيرة لكن ليكن من نشأة صاحبنا ما يكون ، فحسبنا

فجاوزه إلى اضطهاد من يقرأ هذا الكتاب من طلاب الجامعات ! وإنه ليرى في هذا الصدد أن آدم سميث (عالم الاقتصاد) كان يدرس الفلسفة عندئذ في كمبردج . فرآه المشرف عليه هناك يطالع « رسالة » هيوم ، فوجه إليه أشد اللوم لأنه يقرأ كتاباً بعيداً عن العرف الجامعي في طريقة البحث وأسلوب التفكير .

وبعد أعوام يائسة ، عاود صاحبنا الأمل من جديد ، فصمم على أن يتناول كتابه بالمراجعة والتعديل ، معترفاً بأنه قد تهور في نشره مستعجلاً شهرته ، وفي ذلك يقول : لقد اقترفت خطيئة يقترفها كثيرون ، وأعنى بها حماقة الذهاب إلى المطبعة قبل الأوان » ؛ ولكي يكفر عن هذه الخطيئة أعاد كتابة أجزاء الرسالة الثلاثة ، بحيث أراد أن يخرج كل جزء منها في كتاب مستقل ، بعد أن يراجع ويحجّده ، وبدأ بالجزء الأول الخاص بالإدراك العقلي ، فأخرجه في كتاب مستقل وأطلق عليه اسم « بحث في العقل البشري » An Enquiry Concerning Human

Understanding ؛ ذلك أن هيوم كان في « الرسالة » طموحاً مسرفاً في طموحه ، فأراد أن يطبق في كتاب واحد مبدأه الجديد على شتى نواحي الطبيعة البشرية من عقل وعاطفة وسلوك ؛ لكنه أراد الآن أن يخرج كل موضوع من هذه الموضوعات الثلاثة - وهي التي تكون على التوالي أجزاء « الرسالة » الثلاثة - في بحث خاص مستقل ؛ وبدأ تنفيذ مشروعه الجديد « بالبحث في العقل البشري » - كما أشرنا - الذي كانت مادته هي نفسها مادة الجزء الأول من « الرسالة » في الطبيعة البشرية ؛ لكنه اختلف عنه في وضوح العبارة وجودة العرض ، فأحسن النقاد لقاءه هذه المرة ، حتى لقد أخذ هيوم على الفور في تنفيذ الخطوة الثانية من مشروعه الجديد ، وهو إعادة نشر أجزاء « الرسالة » في كتب مستقلة ، فأخرج سنة ١٧٥١

إلى جولة قصيرة في أنحاء مختلفة من فرنسا ، ثم عاد إلى لندن في سبتمبر من عام ١٧٣٧ ، وهناك أخذ يسعى عند الناشرين ، حتى نشر له الجزء الأول والثاني من « الرسالة » عام ١٧٣٩ ، ثم نشر الجزء الثالث والأخير بعد ذلك بعام ، وكان وهو في انتظار النشر لا يفك مراجعاً لما كتب ، ليخفف من الآراء الدينية والأخلاقية ، وليصقل الأسلوب ويصلح العبارة ، ومع ذلك الحرص كله فقد أسف فيما بعد أسفاً شديداً على تسرعه في النشر لأنه رغم هذا الحرص وهذه العناية ، فقد صدرت « الرسالة » وفيها كثير من فجاجة الشباب وسذاجته ، وفي هذا يقول «لقد عاودني الندم مئات المرات ومئاتها على تسرعى في النشر » وتراه يعلل هذا التسرع تارة بأنه خشي أن يسبقه سابق إلى نشر أفكار شبيهة بأفكاره ، وكان يريد لنفسه أن يكون أول من يعلن هذا الطريق الفلسفى الجديد ، وتارة أخرى بأنه خجل أن يظهر أمام أهله وأصدقائه بمظهر من أضاع وقته سدى .

وصدرت « الرسالة في الطبيعة البشرية » A treatise of Human Nature لا تحمل اسم صاحبها ولا أى اسم آخر من أسماء العظماء الذين اعتاد المؤلفون أن يستندوا إليهم ؛ فقد أراد هذا الفيلسوف الشاب أن يواجه القارئ بكتابه مواجهة مباشرة فيرفعه أو يخفضه تبعاً لما يراه في ذاته من قيمة كبيرة أو صغيرة ، غير متأثر باسم أحد ؛ لكن وا أسفاه ، فقد « ولدت الرسالة ميتة من المطبعة ، لم تستر حتى ولا الخمس بين من يتحمسون لها » - على حد قول هيوم نفسه عنها - مع أنه كان يظن أن عالم الفكر سيرتج لها ارتجاجاً ، لأنها في الحق قد جاءت بالمبتكر الجديد ؛ فضاق الفيلسوف الشاب نفساً لهذه الهزيمة النكراء ؛ إذ ما غناء فكرة جديدة لا تجد لها بين الناس قارئاً ؟ لا ، بل إن الأمر لم يقف عند حد امتناع الرواج ،

كتابته الثاني « بحث في مبادئ الأخلاق » Enquiry concerning the Principles of Morals ، يعيد به مادة الجزء الثالث من أجزاء « الرسالة » ؛ فجاء العرض في هذه المرة أيضاً أجود وأوضح ؛ وأما الجزء الثاني من أجزاء « الرسالة » وهو الجزء الخاص بالعواطف ، فلم يحدث أن أخرجه في كتاب مستقل كما كان يعتزم له . واكتفى بنشر بعض مادته في مقالة .

واعجب لهذا الفيلسوف الذي غير مجرى الفلسفة من بعده ، يتقدم مرتين إلى جامعة أدنبره ليشغل منصب الأستاذية فيها ، فيسرد في المرتين ؛ فيتجه باهتمامه وجهة أخرى هي كتابة التاريخ ، فكان أن أخرج كتاباً من ثلاثة مجلدات يؤرخ فيه لبلاده على صورة فريدة ، وهي أن يكرر بالتاريخ راجعاً من نهايته إلى بدايته ، محاولاً أن يقف من الموضوع موقفاً محايداً لا يتأثر بأهواء النزعة الوطنية ونزواتها .

ولانستطيع أن نكتب موجزاً للحياة الفكرية التي عاشها هيوم ، دون أن نشير إلى علاقته بجان جاك روسو ، فقد عمل هيوم بضعة أعوام موظفاً في السفارة البريطانية بباريس ، عرف خلالها أئمة الفكر في فرنسا ، إما معرفة باللقاء المباشر أو معرفة بالتراسل ، ومن هذا الصنف الثاني كانت معرفته بروسو أول الأمر ، فعرف منه أنه يود لو ارتحل إلى إنجلترا ليقم بها حيناً ، فكتب له من فوره يبدى له استعداداً أن يهيئ له وسيلة السفر والإقامة ، واتفق الفيلسوفان على موعد يلتقيان فيه ليسافرا معاً إلى إنجلترا بعد أن أعد هيوم لصديقه الفرنسي أسباب الإقامة ؛ وفي يناير سنة ١٧٦٦ وصل الزميلان إلى لندن ، لكن الصداقة بين الرجلين لم تلبث أن انقلبت عداوة ما تزال حتى يومنا هذا موضع بحث لكشف غموضها ؛ ولقد كتب روسو مقالا عنيفاً يهجم به على صديقه القديم وعدوه الجديد ، فاضطر هيوم لكتابة مقال يرد به ،

وانتهز ناشر هذه الفرصة النادرة ، فنشر المقالين معاً في كتيب ما لبث أن ذاع ذيوماً واسعاً ، ولا عجب فقد اجتمع بين جلدتيه رجلان من معدنين مختلفين أشد اختلاف ؛ فأما روسو فأبرع أسلوبياً وأحمى شعوراً ، وأما هيوم فأقوى حجة وأعمق نظراً ، فكأنما جاء هذا الكتيب العجيب مناظرة بين العاطفة الملتهبة والعقل النافذ .

وانتهت معركة الحياة بفيلسوفنا ديفد هيوم إلى عودته إلى وطنه ، حيث أقام أخريات سنيه في إدنبره التي كانت يومئذ تزخر برجال الأدب والفلسفة ، ثم أخذته العلة المستعصية ، وعرف أن الأجل قد دنا من ختامه ، فكتب سيرة لنفسه في كتاب « حياتي » ومات في الخامس والعشرين من أغسطس سنة ١٧٧٦ ، موصياً بمكان دفنه وبالعبرة التي تكتب على شاهد قبره ، فلم يشأ أن يكتب على الشاهد إلا اسمه وتاريخ مولده وتاريخ موته .

وفيا لي قائمة بمؤلفاته :

١ - رسالة في الطبيعة البشرية (١٧٣٨) ولها عدة طبعات ، أهمها الطبعة التي نشرها « سيلبي بيغ » (L. A. Selby-Bigge) لما فيها من فهرس مفصل دقيق .

٢ - بحث في الفصل البشري (١٧٤٨) وهو إعادة عرض لمادة الجزء الأول من أجزاء « الرسالة » .

٣ - بحث في مبادئ الأخلاق (١٧٥١) وهو إعادة عرض لمادة الجزء الثالث من أجزاء « الرسالة » .

وأهم طبعة لهذين الكتابين هي الطبعة التي نشرها « سيلبي بيغ » لأنه قدم لها بمقدمة طويلة قارن فيها بين المادة التي وردت فيهما والمادة المقابلة لها في « الرسالة » .

٤ - مقالات أخلاقية وسياسية (١٧٤٥) .

٥ - تاريخ بريطانيا العظمى

٦ - التاريخ الطبيعي (١٧٥٦ - ٦١)

٧ - بحوث سياسية (١٧٥٦ - ٦١)

٨ - محاورات في الديانة الطبيعية - وقد نشر

بعد موته

٩ - حياتي

١٠ - خطابات ديقده هيوم

وقد جمعت هذه المؤلفات كلها في مجموعة

نشرها Green and Grose

٢ - عرض لكتاب « رسالة في الطبيعة البشرية »

(١) تحليل الإدراك العقلي

موضوع الجزء الأول من أجزاء « الرسالة » الثلاثة هو المعرفة العقلية التي يحصلها الإنسان : كيف يحصلها وما قوامها ؛ والرأى عند هيوم في ذلك هو أن المصدر الوحيد الذي لا مصدر سواه لمعرفتنا بأسرها ، مهما تنوعت موضوعاتها ، هو الحواس بما تنطبع به من انطباعات مباشرة ، كما تنطبع العين - مثلاً - ببقعة من اللون أو كما تنطبع الأذن بنبذة من الصوت ؛ ولا يقتصر الأمر في هذا على الحواس الظاهرة وحدها ، بل يضاف إليها كذلك الحواس الباطنة التي تجعلنا نحس ما يجيش في أنفسنا من الداخل من انفعالات ؛ حتى إذا ما زال المؤثر المسبب لهذه الانطباعات ، وبقيت آثارها . كانت هذه الآثار الباقية لدينا هي ما يطلق عليه هيوم اسم « الأفكار » ؛ فإذا قلنا - إذن - المعرفة كلها عند هيوم تنحلُّ إلى انطباعات حسية وأفكار ، كنا كمن يقول إن المعرفة ترتد كلها إلى انطباعات حسية ، ما دامت الأفكار هي تلك الانطباعات نفسها بعد أن غابت مؤثراتها الخارجية ، وأصبحت صوراً ذهنية أو قل أصبحت ذكريات لما كان قد حدث للحواس حدوثاً مباشراً .

والفرق بين الحالتين - حالة الانطباع الحسي المباشر وحالة الفكرة التي تتخلف عنه - هو فرق في

النسوع والوضوح : فليس منا من لا يعرف الفرق بين إدراك الحرارة - مثلاً - ساعة لسعة الجلد بالشئ الحار ، وبين إدراكها عند ما نستعيد ذكرى ما قد حدث ؛ فالثانية هي صورة من الأولى لكنها محال أن تبلغ مبلغها في الوضوح ؛ فالتفرقة إذن واضحة بين إحساسى بالشئ حين أكون على صلة مباشرة به وبين صورته أستعيدها في ذهني حين لا يكون الشئ نفسه قائماً على مشهد مئى أو مسمع أو ملمس . وهيات أن يختلط الأمر على أحد بين هذين الوجهين . فلا يدرى أهو يصدد انطباع حسي مباشر أم يصدد فكرة ؛ اللهم إلا إذا اختل المرء عن مرض أو جنون ؛ فعندئذ فقط قد تتشابه علينا الحالات فلا ندرى أيكون ما ندركه إحساساً لشئ قائم فعلاً أم تصوراً لفكرة في رءوسنا بغير أصل خارجي يقابلها لحظة الإدراك .

وإذن . ففي مستطاعنا أن نقسم إدراكاتنا العقلية قسمين ، على أن يكون أساس القسمة هو درجة الوضوح وقوة الأثر ؛ وإلا فلو نظرنا إلى تلك الإدراكات من حيث طبيعتها لكانت كلها نوعاً واحداً هو ما تنطبع به الحواس ؛ فإذا جعلناها قسمين على أساس التفاوت في درجة الوضوح . أطلقنا اسم « الانطباعات » على أكثرها وضوحاً وأقواها أثراً . واسم « الأفكار » على أقلها في الوضوح وأضعفها في الأثر ؛ فسمعك شيئاً أو رؤيته أولسه . وكذلك حالاتك الداخلية من حب وكرهية ورغبة وإرادة .

تكون « انطباعات » حين تكون جلية واضحة عميقة
الأثر أثناء مباشرتها وممارستها ؛ ثم تكون هي نفسها
« أفكاراً » حين تستعيدها فيما بعد باهتة اللون خافتة
الصوت ضعيفة الأثر .

وعلى ذلك فلن نجد بين أفكارنا فكرة واحدة
لا يمكن تعقبها إلى الانطباع أو الانطباعات التي كنا قد
أحسناها من قبل إحساساً مباشراً ، نعم يستطيع
الفكر أن يركب من حصيلته الحسية ما شاء من
مركبات تحي وكأنا هي لا تشبه كائنات الواقع في
شيء ، مما يوهم المتعجل أن للفكر مصادر غير المعطيات
الحسية ؛ لكن هذه المركبات الذهنية لو حللناها
لوجدناها دائماً ترتد إلى عناصر مما جاءنا عن طريق
الحواس بطريق مباشر ؛ فقد يصور الإنسان لنفسه
— مثلاً — جبلاً من ذهب ، ثم يقول : أين في الدنيا
الواقعة مثل هذا المخلوق الذي خلقته بفكرى ؟ لكنه
في الحقيقة لم يصنع سوى أن ركب كائناً جديداً من
أصليين حسيين هما الجبل والذهب ، فقد رأى جبلاً
وشهد ذهباً ؛ لا بل إنك لتستطيع أن تشطح بخيالك
إلى ما هو أبعد من ذلك ، فتصور لنفسك حصاناً
يتحلى بالفضيلة ، لكنك ستكون عندئذ ما تزال في
حدود خبراتك المباشرة ، فقد رأيت حصاناً بالعين ،
وشهدت أفعالا أطلق عليها اسم الفضيلة ، ثم جئت
الآن تؤلف بين الخبرتين .

ومن الشواهد التي تؤيد القول بأن كل فكرة في
رءوسنا يمكن ردّها إلى أصولها الحسية ، أن من حُرِّم
حاسة حُرِّم الأفكار التي كان يمكن أن تتركب من
الانطباعات الواقعة على تلك الحاسة المفقودة ؛ فالأعمى
لا يعرف ما اللون ، والأصم لا يعرف ما الصوت ،
فردّ للأعمى بصره وللأصم سمعه تفتح لهما طريقاً
جديداً تناسب إليهما منه أفكار لم يكن لهما بها عهد ؛
ومن هذا القبيل أيضاً أن تكون الحاسة المعينة سليمة

لكنها لا تقع على شيء بعينه ، كأن تكون أنت سليم
البصر لكنك لم تر الشيء الفلاني ، فعندئذ لا يصبح
ذلك الشيء جزءاً من فكرك ؛ أو أن تكون سليم
الذوق لكنك لم تذوق طعاماً معيناً ، فعندئذ يستحيل
عليك تصور مذاقه ، وهكذا ؛ وليس الأمر في هذا
مقصوراً على الحواس الظاهرة من بصر وسمع وغيرها
بل هو كذلك واقع بالنسبة إلى حواسنا الباطنية التي
ندرك بها حالاتنا الوجدانية ؛ فمن الناس من لا يعرف
كيف تكون العاطفة التي تدفع صاحبها إلى التسوة ،
ومن طبع على الأنانية لا يتصور كيف تكون
عاطفة الإيثار .

وبناء على هذا الأساس في تحليل الأفكار وردّها
إلى أصولها الحسية ، يكون لدينا مقياس نقيس به
الفكرة لتبين عناصرها ومقوماتها ؛ فإذا لو عثرت
على فكرة استحال عليك أن تردّها إلى أصولها
الحسية ؛ إنه لا مفر عندئذ من التسليم بأنها لا تعدو
أن تكون مجرد لفظة تقال دون أن يكون لها « معنى »
أى دون أن يكون لها مقابل من الحقيقة تشير إليه ؛
وإن أمثال هذه الأفكار التي لا ترتد إلى أصول حسية ،
لتكثر عند الفلاسفة الميتافيزيقيين ؛ فلا نخدعك أن
تجد الفيلسوف الذي يستخدم أمثال هذه الأفكار
المزعومة يُعرّفها ويحددها بسلسلة من اللفظ ، لأن
الانتقال من لفظة إلى لفظة دون أن تنتهى بنا السلسلة
إلى الأصل الحسى الذي بدأت عنده ، لا يدل إلا
على أن المفكر بغير رصيد من خبرة مباشرة تؤيد
أفكاره ، ولا غرابة أن يحىء الفكر عندئذ غامضاً ؛
وإن أى غموض يكتنف أفكارنا لينقشع إذا ما رددنا
الفكرة إلى أصولها الحسية التي هي خبراتنا المباشرة .

ويلزم عما أسلفناه أن الفكرة في رءوسنا إما أن
تكون بسيطة أو مركبة ، والبسيطة هي التي لا يمكن
تحليلها ، أعنى هي التي تكون صورة متخلقة عن انطباع

واحد معين ، كفكرتى - مثلاً - عن اللون الأصفر
وأما الفكرة المركبة فهي التى لا يمكن تحليلها إلى عناصر
بحيث يكون كل عنصر صورة بسيطة متخلفة عن
انطباع حسى معين ، كفكرتى عن « البرتقالة » يمكن
تحليلها إلى لون وطعم ورائحة وشكل الخ ؛ وما لا يرتد
على هذا النحو إلى مراجعه الحسية المباشرة يكون مجرد
لفظ نردده بغير معنى .

لكن هذا القول يسلمنا إلى مشكلة عويصة ، هى
كيف نفهم الألفاظ الكلية المجردة برغم أنها فى ذاتها
لا تشير إلى انطباعات جزئية حسية معينة ؟ خذ كلمة
« إنسان » فإذا يرد إلى ذهنك مما تعدده أصلاً لهذه
الكلمة ؟ إن من صادفهم فى حياتك كلها من أفراد
الناس مختلف بعضهم عن بعض ، فلا هم ذوو طول
واحد ولا جنس واحد ولا مجموعة واحدة من العادات
السلوكية ، لكن هؤلاء الأفراد المختلفين هم وحدهم
الذين انطبعت بهم حواسك انطباعاً مباشراً ، فإذا
كانت الفكرة ذات المعنى هى التى يمكن ردها إلى
انطباعات بعينها ، فإلى من من هؤلاء الأفراد ترد
فكرة « إنسان » فى كليتها وتجريدها ؟ أتردها إلى
فلان من صادفوك ؟ لكن فلانا هذا مختلف عن كل
من عده من الناس من حيث الانطباعات التى جاءت
إلى حواسك عنه ، فإذا جاز لك أن ترد فكرة
« إنسان » إلى هذا الفرد من الناس ، فكيف يجوز
لك بعد هذا أن تردّها هى نفسها إلى غيره من
الأفراد برغم اختلافهم عنه فى انطباعاتك الحسية ؟
قد تقول ولكن أردت فكرة « إنسان » إلى ماهو
مشترك بين هؤلاء الأفراد ، فلا أردّها - مثلاً - إلى
لون معين أو إلى سلوك معين أو إلى طول معين ،
بل أردّها إلى الصفات التى نجدها فى كل فرد من
الناس ؛ ولكن ذلك يهدم المذهب من أساسه ، لأنه
يقتضينا أن نجاوز حدود الخبرة الحسية المباشرة ،
إذ الخبرة المباشرة لا تقدم إلينا إنساناً بغير لون وبغير

طول حتى يجوز لنا أن نقول إننا نردّ فكرة « الإنسان »
إلى أصل حسى مجرد من اللون والطول ، فلذلك لا
لانتقاض أنفسنا لا بد أن نرجع فكرة « إنسان » إلى
الانطباعات الحسية كما جاءت ؟ وما دانت لم تحي
إلا عن هذا الفرد بعينه أو ذلك الفرد بعينه ،
فلا مندوحة لنا عن أن نجعل الاسم الكلى المجرد
مشيراً إلى واحد فقط من هؤلاء الأفراد .

وهذا هو ما يفسره هيوم الأسماء الكلية المجردة ؛
فلاسم من هذه الأسماء إنما يشير إلى صورة ذهنية
جزئية (أو إلى « فكرة » باصطلاح هيوم) على أن
تكون هذه الصورة بدورها نسخة من انطباع حسى
معين كنا قد انطبعاها فى خبرتنا المباشرة ، والانطباع
لا يكون بالطبع إلا لمؤثر جزئى بكامل فرديته ، لانعميم
فيه ولا تجريد ، فالفكرة المجردة « إنسان » - كما يقول
هيوم - تمثل أفراد الناس فى مختلف أحجامهم
وصفاتهم ، ولا يتم لها هذا التمثيل إلا بإحدى وسيلتين
فإما أننا نحشد فى رءوسنا صوراً لجميع أفراد الناس
الذين صادفناهم ، ثم نشير إلى هذا الحد كله بكلمة
« إنسان » وإما أننا نكتفى بصورة واحدة من تلك
الصور الكثيرة ، صورة واحدة لفرد واحد معين ،
فتكون هى المعنى الذى نشير إليه حين نستخدم كلمة
« إنسان » ، ولما كانت الوسيلة الأولى مستحيلة على
العقل الإنسانى ، فلم يبق إلا الوسيلة الثانية ، وهى أن
نتخذ أحد الأفراد ممثلاً لبقيةهم .

هكذا يتخلص هيوم من مشكلة الأسماء الكلية ،
بأن جعل كل اسم منها مشيراً إلى صورة جزئية واحدة
تمثل جميع أشباهها ، وبهذا يمكن رد فكرتها إلى
أصلها الحسى الجزئى المفرد ؛ وبقي عليه أن يبين لنا
كيف تلتئم الأفكار البسيطة داخل الرأس بعضها مع
بعض بحيث تتكون منها الأفكار المركبة ، فكانت
وسيلته إلى بيان ذلك أن قال إن ترابط الأفكار على

هذا النحو ينبع قوانين معينة ، وهي ثلاثة : التشابه ، والتجاور في زمن الحدوث أو في مكانه ، ورابطة العلة والمعلول ، أى أن الفكرة المعينة تستدعى زميلتها إذا كان بينهما تشابه ، أو إذا كانتا قد وقعتا في لحظتين من الزمن متتابعتين ، أو وقعتا معاً في لحظة واحدة ، أو إذا كانتا قد وقعتا في موقع واحد من المكان أو في موضعين متقاربين ، وكذلك تدعو الفكرة فكرة أخرى إذا كانت علة لها أو معلولة لها ، فرويتك صورة تستدعى إلى ذهنك صاحب الصورة لما بين الأصل وصورته من تشابه ، وذكرك مسكناً يستدعى المسكن الذى يجاوره لما بينهما من تجاور مكاني ، وتفكيرك في جرح يستلزم تفكيرك في الألم الذى يصاحبه لما بينهما من علاقة العلة بمعلولها .

ومن أهم المشكلات التى تعرض لها هيوم ، مشكلة « الهوية » التى بفضلها نقول عن شىء ما إنه هو هو برغم تعاقب اللحظات وتعاقب الانطباعات الحسية التى نستقبلها منه ، فإذا كان هذا المكتب الذى أمامي يرسل إلى حواسي لمعات من الضوء ولمسات من الصلابة تجتمع معاً داخل الرأس لتتكون منها فكرة مركبة هي ما أسميه بكلمة « مكتب » ، فلا بد لنا من مبدأ يفسر لنا اعتقادنا بدوام وجود شىء معين في الخارج ، هو الذى يبعث إلى الحواس بهذه الرسائل المتعاقبة ؛ فعلى أى أساس أحكم بأن ذلك الشىء موجود في الخارج مع أن كل ما لدى عنه هو انطباعات حسية ، ثم على أى أساس أحكم بأن ذلك الشىء نفسه مستمر في وجوده حتى ولو خرجت من الفرقة ولم تعد حواسي تتأثر بانطباعاته عليها ، وأخيراً على أى أساس أقول إنه هو هو المكتب نفسه كلما وقع بصرى عليه ؟ ألا يجوز أن يكون هناك مكتب آخر شبيه كل الشبه بالمكتب الأول ، وضع مكانه أثناء غيابي من الغرفة .

إن كل هذه الاعتقادات مبنية عن المكتب إنما

ترتكز على مبدأ يجعل وجود المكتب مستقلاً عن إدراكى له ، ومن ثم فإننى أحكم بوجوده حتى ولو لم أكن أراه ولا ألمسه ، ثم أحكم بأنه مكتب واحد حتى ولو كنت أعاود رؤيته حيناً بعد حين ؛ وذلك المبدأ هو مبدأ تكوين العادات عند الإنسان ، فلو كان ارتكازنا على الحواس وحدها لقاتل الحواس إننى لا أملك إلا انطباعاتي ولا أدري إن كان هنالك شىء خارج تلك الانطباعات أو لم يكن ، ولو كان مرجعنا هو العقل لقال العقل إن المقدمات التى بين يدي - وهي سلسلة الانطباعات الحسية - لا تنتج بالاستنباط وحده نتيجة تقول إن مجموعة الانطباعات المتتابعة تكون في الحقيقة شيئاً واحداً وتأتى كلها من مصدر واحد واحتكامنا إلى العقل لا يضمن لنا أبداً أن يكون الذى نراه الآن ثم نغيب عنه ثم نعود إلى رؤيته لمرة أخرى في يوم آخر هو هو نفسه الشىء ذاته لم يتغير - لكنها العادة التى تتكون من رؤيتنا لمجموعة جوانب متجاورة أو متتابعة ، فعندئذ إذا ما رأينا جانباً واحداً فقط ورد إلينا بقية الجوانب بحكم العادة ، بحيث تصبح وكأنها متماسكة في شىء واحد ؛ هذا من جهة ومن جهة أخرى ، فإن صورتها وهي متماسكة تكون شديدة الشبه بصورتها حين أدرك الشىء في لحظات متباعدة ، حتى ليدفعني هذا الشبه الشديد بين ما رأيته بالأمس وما أراه اليوم إلى القول بأنه هو هو الشىء نفسه في الحالتين ؛ ولولا « المادة » التى نشد الشبيه إلى شبيهه لرأيت كل حالة وكأنها مبنورة الصلة بأشباهها ولما أتيج لي أن أقول عن الشىء الواحد إنه واحد ، ولا أقول عنه إنه مستمر في وجوده شيئاً واحداً .

وبهذا التفسير يستغنى هيوم عن افتراض وجود « جوهر » وراء أعراض الشىء ليضمن للشىء وحديته واستمرار وجوده ؛ فليس الذى يجعلني أنا شخصياً

« واحدًا » هو قيام جوهر غيبي خلف ما يبدو للعيان من سلوكي البدني ، بل إن هذه الواحدة ترتد إلى كون الظواهر التي بدت مني يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً يكون عند الرائي « عادة » مؤداها أن يتوقع كذا وكذا لو وقع بصره مني على السلوك الفلاني ؛ وكذلك الذي يضمن أن أكون كائناً مستمر الوجود بهوية واحدة هو التشابه الشديد بين النمط السلوكي الظاهر في لحظات مختلفة ، وشدة الشبه كفيلة أن تدمج الأشباه في الخيال دمجاً يجعلها كأنها كائن واحد مستمر .

ونلخص ما أسلفناه لنمضي في الحديث ، فنقول إنه لا أساس لمعرفتنا كلها إلا الانطباعات الحسية ، تلثم وترتبط داخل رءوسنا وفق مبادئ ترابط المعاني وتداعيا فتكون الأفكار المركبة التي في رءوسنا ؛ وتعودنا رؤية مجموعة معينة منها متلازمة دائماً ، هو الذي يميل بنا إلى القول بأن لهذه المجموعة مصدراً واحداً مستمراً ذا هوية معلومة - ونمضي في الحديث فنقول إن عملية التفكير بعدئذ إما أن يكون قوامها ربط فكرة بفكرة تقتضيها ، وإما أن يكون قوامها ربط فكرة بأصلها الخارجي ؛ أو بعبارة أخرى عملية التفكير إما أن تكون رياضية استنباطية نستولد فيها فكرة من فكرة ، وإما أن تكون متعلقة بأمر للواقع كما هي الحال في العلوم الطبيعية ؛ فأما الصنف الأول فنظري صرف ويقبى النتائج ما دامت مستنبطة استنباطاً صحيحاً من مقدماتها ، كأن تقول مثلاً إن أربعة مضروبة في خمسة تنتج عشرين ، وإن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين ، ففي حالات كهذه لا نريد إلا أن تكون النتيجة متسقة مع مقدماتها ، وما دامت المقدمات صحيحة فلا بد أن تكون النتائج صحيحة .

وأما الصنف الثاني الذي نطابق فيه بين أفكارنا من جهة والواقع من جهة أخرى فلا يقين فيه ، لأن أى شئ أقوله عن أمور الواقع يجوز أن يكون نقيضه

هو الصحيح ؛ فإذا قلت عن ورقة إنها بيضاء ، فما الذي كان يمنع عند العقل أن تكون لوناً آخر لولا التجربة التي دلتني على لون معين دون سواه ؛ وإذا قلت عن الشمس إنها ستشرق غداً كما أشرقت قبل ذلك ملايين المرات ، فإنما أقول ذلك على سبيل الترجيح ؛ وإلا فما الذي يمنع عند العقل ألا تشرق شمس بعد اليوم ؟ وهكذا ترى الفرق بعيداً بين التفكير العقلي الخالص الذي يولد فكرة من فكرة أخرى تحتويها ، والتفكير المرتكز على الخبرة الحسية .

وإذن فالخبرة الحسية وحدها - لا التفكير العقلي الخالص - هو المصدر الذي نستقي منه علمنا بالواقع ، ويستحيل علينا بغير تلك الخبرة أن نتوقع ما عساه أن يحدث من حوادث عالم الواقع ، وإلا فكيف يمكن لإنسان بعقله البحث وبغير خبرة حسية سابقة أن يعلم عن دوى البارود إذا ما تفجّر ، أو عن جذب المادة المغطسة للمعادن ؛ إلا أن ثمة من خصائص الوقائع الطبيعية ما يخيل إلينا أننا مدركوه بغير خبرة حسية ، كالعلاقات السببية بين الأشياء ، فقد يقال إننا بالعقل وحده ودون استناد إلى خبرة حسية سابقة نستطيع القول - مثلاً - إن كرة من كرات البلياردو لو تحركت وصدمت كرة أخرى لحركتها ، لكن الأمر في حقيقته هو أن العلاقة السببية إنما تتكون عندنا بحكم عادة تنشأ لدينا من إطار الارتباط بين الحادثة الأولى والحادثة الثانية اطراداً يجعلنا إذا ما وقعت الحادثة الأولى نتوقع حدوث الثانية ، ودون أن تكون هنالك ضرورة عقلية تقتضى ذلك ، فالعقل البحث وحده لا يستطيع أن يحكم بقوة المنطق الصرف أن حادثة ما كانت مسبقة بكذا أو أنها ستلحق بكذا ؛ إنما هي التجربة وحدها التي تدلنا على ذلك ، فالحادثة التي هي سبب مستقلة عن الحادثة التي هي مسبب ، وتحليل إحداها لا يدل على الأخرى ، فحركة الكرة

الثانية من كرتى البلياردو حادث قائم بذاته بالنسبة إلى حركة الكرة الأولى ، وليس فى أى من الحركتين أقل علامة تشير إلى ضرورة وجود الأخرى ، فاقدف بحجر فى الهواء واتركه غير مستند إلى شىء ، يسقط على الأرض من فوره ، لكن لا بد من خبرة حسية سابقة لأعلم منها هذا التتابع بين الحادثين ، وإلا فليس فى وسع العقل البحت وحده أن يحتم بأن سقوط الحجر إلى الأرض متضمن للضرورة فى كون الحجر موجوداً فى الهواء ، وليس فى حكم العقل ما يمنع أن يستمر الحجر فى صعوده إلى أعلى بدل سقوطه إلى أسفل ، أو ما يمنع أن يتحرك الحجر إثر رميه فى الهواء نحو اليمين أو نحو اليسار ، وما دام العقل لا ينفى أن يتحرك الحجر فى أى اتجاه ، إذن فالخبرة هى مصدرنا فى العلم بأن الاتجاه الفعلى للحجر — بين الممكنات الكثيرة — هو الاتجاه إلى أسفل ؛ إننى إذا شهدت كرة من كرات البلياردو متحركة فى اتجاه كرة أخرى ساكنة ، فهل يقضى العقل المجرد بضرورة أن تتحرك الكرة الأخرى إذا ما مستها الأولى ؟ ألا يمكن عقلاً تصور أن تسكن الكرتان معاً ؟ ألا يمكن عقلاً أن تصدم الكرة المتحركة الكرة الساكنة وبدل أن تحركها تعود هى مرتدة أو تقفز فوقها ثم تسير بعد ذلك فى أى اتجاه ؟ هذه كلها ممكنات لا يرفضها العقل الخالص ، والخبرة السابقة وحدها هى التى تدلنا أنها هو الذى يحدث بالفعل .

(ب) تحليل العواطف

يستخدم هيوم لفظ « العواطف » ليدل به على شتى صنوف الغرائز والدوافع النفسية والميول والرغبات والانفعالات بالإضافة إلى ما نستخدم اليوم

على تسميته بالعواطف كالحب والكراهية ، إلا أن هيوم برغم هذه السعة فى معنى « العواطف » فهو لا يريد للفظ أن يشمل الشعور باللذة والشعور بالألم ، لأنه يجعل هذين ضمن لانطباعات الحسية (أى فى الجانب الإدراكى لا فى الجانب الوجدانى) .

والعواطف بالمعنى المقصود عند هيوم تنقسم أنواعاً ، فمنها الشهوات الفطرية التى ينشأ عنها كثير من أنواع الاستمتاع ، كالشهوة إلى الطعام وإلى الجنس مما لا يبنى على خبرات سابقة ، وتلك هى العواطف الأولية ؛ يليها مجموعة أخرى من العواطف تشترك مع المجموعة السابقة فى أنها مؤسسة على الطبيعة البشرية ، لكنها تعود فتختلف عنها فى كونها تستند أيضاً إلى خبرات سابقة بمصادر اللذة والألم ؛ مثال ذلك رغبتنا فى لون بعينه من الطعام ، فهذا نجد شهوة الطعام الفطرية مضافاً إليها خبرة سابقة بهذا الطعام المعين المرغوب فيه الآن ؛ وتلى هذه المجموعة الثانية من العواطف مجموعة ثالثة تكون فيها استثارة الخبرة الماضية مصحوبة بأفكار أخرى لا تتصل بالشىء المشتهى صلة مباشرة ، ولذلك فهى تسمى هذه المجموعة الثالثة من العواطف بالعواطف غير المباشرة ، وهو يحصرها فى أربع : الزهو والضعفة والحب والكراهية ؛ وأخيراً هنالك مجموعة رابعة من العواطف هى تلك التى تذنب فى أنفسنا عند تأملنا للجمال أو القبح الذى يكون فى الأفعال أو الأشياء ، فهى العواطف التى نحسها إذ نستمتع برؤية الجميل ونفر من القبيح — وإن كانت المجموعة الأولى توصف بأنها عواطف أولية لصلتها المباشرة بالغرائز الفطرية كالجوع والجنس ، فالمجموعة الثلاث الأخرى توصف بأنها عواطف ثانوية لأنها تنشأ من التفرعات التى تنبئ على

تلك الغرائز لكنها ليست هي نفسها الغرائز :

ويفيض هيوم في تحليل عواطف الزهو والضعفة والحب والكراهية ليحدد الفوارق الدنيقة بينها ، ثم يتناول آخر الأمر موضوع المشاركة الوجدانية ليحلل كيفية انتقال الحالة الوجدانية من شخص إلى شخص

(ح) تحليل الأخلاق

هذا هو ثالث أجزاء « الرسالة » ، وهو جزء كان هيوم قد أعاد نشره في كتاب مستقل كما أسلفنا القول في هذا المقال ، وموضوع البحث في هذا الجزء هو : على أى أساس نقيم أحكامنا الخلقية ؟ أنقيمها على أساس المنطق العقلى أم نقيمها على أساس الميول الوجدانية ، هل يكون الحكم على شىء بأنه فضيلة وعلى آخر بأنه رذيلة من قبيل الحكم على شىء بأنه مثلث وأن مجموع زواياه تساوى قائمتين ، أعنى من قبيل القضايا العلمية البرهانية التى لا يسع كل ذى عقل منطقى إلا أن يسلم بها ؟ أو يكون من قبيل تأملنا للشىء الجميل نختلف في الحكم على جماله بانتلاف أذواقنا وطرائق النشأة التى نشأناها ؟

والرأى في ذلك عند هيوم هو أن الحكم الخلقى قائم على الذوق والعاطفة ، لكنه لا بد من قيام العقل بتحليل الموقف الذى نحن بإزاءه لكى يتاح لنا الإلمام بعناصره فنقبله أو نرفضه ، أما ان يقلل إن الحكم الخلقى قائم على منطق العقل وحده فذلك مردود لأن المعرفة العقلية الصرفة هى مجرد إدراك والإدراك وحده لا يمتضى عملاً ، على حين أن الجانب الخلقى قوامه إرادة وعمل ، ولذلك كان الأنسب أن نخصص لفظتى « حق » و « باطل » حين نكرن بإزاء الأفكار العقلية ، ولفظتى « خير » و « شر » حين

نكون بإزاء الحكم على أفعال ، إن الأحكام الخلقية تشتمل دائماً على معنى « الوجوب » فيجب على الإنسان أن يفعل كذا وألا يفعل كذا ، و « الوجوب » لا ينجى أبداً نتيجة مستنبطة مما هو « واقع » ، أى أنه لا يستمد أبداً من أحكام العقل ، لأن هذه الأحكام تقرر ما هو كائن ، وإذن فلا بد أن نلتمس له مصدراً آخر ، وهذا المصدر عند هيوم هو حاسة يحس بها الإنسان إحساس الرضا عندما يتأمل فعلاً معيناً ، بحيث لا نستطيع أن نجد وراء الرضا شيئاً آخر سوى أنه شعور نحسه ، وبهذا القول يرتد حكمنا على الأفعال بأنها « خير » أو بأنها « شر » إلى إحساسات بالذلة في الحالة الأولى وإحساسات بالألم في الحالة الثانية ، على أن تكون اللذة والألم في هذه الحالات من طراز فريد هو الذى يجعلها لذة « خلقية » أو ألماً « خلقياً » ومعنى هذا أن « الخير » و « الشر » يصحبان مقولتين أساسيتين في الطبيعة البشرية ، مفطورتين في تلك الطبيعة فطرة الحواس الأخرى من رؤية وسمع ولمس :

وهكذا يبنى هيوم مذهبه الأخلاقى على فطرة مجهولة في طبيعة الإنسان ، وهى فترة الشعور بالرضا أو بالسخط إزاء أفعال معينة ، بشرطة أن يقوم العقل بتحليل المواقف التى نحن بصدددها لتبين حقائقها فينزو فينا ذلك الشعور بالرضا أو بالسخط عن علم بالحقائق دون أن يكون نتيجة مستنبطة منطقياً منها ، وقد يحدث أن ما يرضى هو ما ينفع ، لكن ذلك لا يبرر لنا إن نقول أن الفضيلة هى فيما ينفع ، وفي هذا تفرقة بين هيوم وبين أنصار مذهب المنفعة في الأخلاق .

٣ - نصوص مختارة من «رسالة في الطبيعة البشرية»

١ - فكرة النفس :

تستند إليه انطباعاتنا وأفكارنا على اختلافها ، ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين ، للزم أن يظل ذلك الانطباع على حالة دائماً ، لا يتغير إبان فترة حياتنا كلها ، لأن المفروض في النفس أن يكون وجودها قائماً على هذا النحو ، لكن ليس هنالك انطباع واحد متّصف بالدوام وعدم التغير ، فالألم واللذة ، والحزن والسرور ، والعواطف والإحساسات كلها يتبع بعضها بعضاً ، ويستحيل عليها أبداً أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة ، وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من إحدى هذه الانطباعات أو من غيرها ، وبالتالي فليس هناك فكرة كهذه .

الرسالة ، نشرة سبلي بيج ، ص ٢٥١

٢ - في الأفكار المجردة

لقد أثير سؤال "بالغ الأهمية عن الأفكار المجردة" أو «العامّة» أتكون عامة أم تكون جزئية في تصور العقل لها ؟ ولقد نازع فيلسوف عظيم (يقصد باركلي) الرأي التقليدي في هذا الصدد ، وقرر أن الأفكار العامة إن هي إلا أفكار جزئية رُبطت باسم معين تخلع عليها دلالة أوسع مدى ، ويجعلها تستثير - إذا ما لزم الأمر - أفراداً أخرى شبيهة بها ، ولما كنتُ أعدّ هذا كشفاً من أعظم وأنفس الكشوف التي تمت إبان الأعوام الأخيرة في عالم الآداب ، فسأحاول هنا أن أوّده ببعض الحجج التي أرجو أن تتجاوز بالموضوع كل حدود الشك والجدل .

فواضح أننا في تكويننا لمعظم أفكارنا العامة ، إن لم يكن كلها ، نجردها من الكم والكيف بجميع درجتهما الجزئية ، وواضح كذلك أن الشيء (الذي

هنالك فريق من الفلاسفة يتصور أننا في كل لحظة نكون على وعى وثيق بما نسميه فينا «نفساً» حتى لنحس وجودها واستمرارها في ذلك الوجود ، وأننا على يقين يتجاوز حدود الأدلة البرهانية من أن تلك النفس تتصف ببساطة التكوين وبالذاتية الكاملة في آن معاً ، ويزعم هؤلاء الفلاسفة أن أقوى أحاسيسنا ، وأعنف عواطفنا ، بدل أن يصرف أنظارنا عن هذا الرأي ، يزيده رسوخاً وثباتاً ، ويحملنا على أن ننظر إلى تأثيرها على «النفس» بما تحدثه فيها من ألم أو لذة ، وكل محاولة لإقامة برهان آخر تعد إخفاقاً له ، ذلك لأنه محال علينا أن نستمد برهاناً من واقعة - كائنة ما كانت - بحيث نكون منها على وعى يوازي وعينا بالنفس قريباً منا ، كلا ولن نجد شيئاً قط نبليغ في إدراكه مبلغ اليقين إذا نحن شككنا في هذا .

غير أن هذه التوكيدات الإيجابية كلها - لسوء الحظ - مضادة لتلك الخبرة نفسها التي يحتكم إليها (أنصار الرأي السابق) برهاناً على صدق ما يقولون ، فليس لدينا أية فكرة عن «النفس» على النحو الذي أسلفنا شرحه ، وإلا فن أي انطباع حسّي أمكن لهذه الفكرة أن تجيئ ؟ إنه محال علينا أن نجيب عن هذا السؤال بغير الوقوع في تناقض ظاهر وإحالة ، ومع ذلك فهو سؤال لا بد من الإجابة عنه ، فلا محيص لنا عن ذلك إذا أردنا أن نجعل فكرة النفس واضحة مفهومة ، إنه لا بد لكل فكرة حقيقية أن تنشأ عن انطباع حسّي واحد معين ، لكن النفس أو الذات الشخصية ليست انطباعاً بذاته من الانطباعات الحسية ، بل هي ذلك الشيء الذي يُفترض فيه أنه المرجع الذي

نشير إليه بالفكرة العامة) لا يُبْطِلُ انتفاءه إلى نوع معين ، ما قد يطرأ عليه من اختلافات يسيرة في امتداده المكاني أو الزماني أو غير ذلك من الخصائص ، ولذلك فقد يقال إن ثمة إشكالا صريحاً فيما يختص بطبيعة تلك الأفكار المجردة التي أثارت كل هذا الذي أثارته بين الفلاسفة من تأملات نظرية ، والفكرة المجردة عن الإنسان تمثل الناس على اختلاف أحجامهم واختلاف صفاتهم ، وهو تمثيل لا تستطيع القيام به إلا باحدى طريقتين : فإما أن تمثل دفعة واحدة كل ما يمكن تصوره من أحجام ومن صفات ، وإما ألا تمثل فرداً جزئياً على الإطلاق ، أما وقد عُدَّ لإحالة أن نتصدى لتأييد الافتراض الأول لكونه يقتضى أن يكون العقل ذا قدرة لانهائية ، فقد كانت النتيجة المستخلصة غالباً في صالح الافتراض الثاني ؛

وبهذا كان الغرض هو أن أفكارنا المجردة لا تمثل كما ولا كيفاً في أية درجة جزئية محددة ، لكننى سأحاول أن أبين أن هذا الاستدلال خاطئ ، وذلك - أولاً - بالبرهنة على أنه يستحيل استحالة قاطعة على إنسان أن يتصور كمّاً أو كيفاً دون أن يكون لنفسه فكرة دقيقة عن درجة ذلك الكم أو الكيف ، - ثانياً - بأن أبين بأنه وإن تكن قدرة العقل ليست باللانهائية ، إلا أنه في وسعنا أن نكون فكرة عن كل الدرجات الممكنة للكم وللكيف دفعة واحدة ، على نحو - مهما يكن بعيداً عن الكمال - إلا أنه على الأقل قد يحقق كل الأغراض التي نستهدفها بالتفكير والنقاش .

رسالة في الطبيعة البشرية ، نشرة سلبى بج ،

ص ١٧ ، ١٨



الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والأحوال المعاينة في أرض مصر

لعبد اللطيف البغدادي

بقلم

الدكتور عبد الحليم منتصر

الأستاذ بكلية العلوم جامعة عين شمس
والمنتدب مديراً لجامعة الكويت

وبعد وفاة ابن الأنباري لزم ابن عبيدة الكرخي
فقرأ عليه كتباً كثيرة منها : الأصول لابن السراج ،
والفرائض والعروض للخطيب التبريزي .

وكذلك قرأ على ابن ناثلي شيئاً في الحساب
والكيمياء ، وفي سنة خمس وثمانين وخمسمائة ترك
بغداد إلى الموصل فأفاد من الكمال بن يونس شيئاً في
الرياضيات والكيمياء .

وبعد سنة أقامها بالموصل رحل إلى دمشق فالتقى
بكثير من العلماء منهم جمال الدين عبد اللطيف بن
أبي النجيب ، وابن طلحة الكاتب ، واجتمع بالكندي
وجرت بينه وبينه محادثات .

ثم كانت رحلته إلى مصر فلقى من علمائها حينذاك
ياسين السيماني وكان مشغولاً بالكيمياء ، والرئيس

موفق الدين أبو محمد عبد اللطيف بن يوسف بن
محمد بن علي بن أبي سعد . ويعرف بابن اللبان وبابن
نقطة ، ويلقب بالمطجن ، لقصره ودمامة خلقتة .

ولد بدار جده بدرب الفالوذج ببغداد سنة سبع
وخمسين وخمسمائة وحين استوى عوده شغله أبوه بسماع
الحديث ، فسمع من ابن البطي أبي الفتح محمد بن
عبد الباقي وابن زرعة طاهر بن محمد القوسي وأبي القاسم
يحيى بن ثابت الوكيل .

كما أخذ عن أبيه علوم القرآن والأصول وعن عمه
سليمان الفقه .

وحين رحل إلى مصر اتصل بعم ابن أبي أحبيبة
وأبيه وأخذ عنهما الأدب ودرس كتب أرسطوطاليس
وحين ترك مصر إلى دمشق شغل بدراسة علم الطب .

وهكذا نشأ موفق الدين حيث ولد في بغداد نشأة
علمية أفاد من الكثير من شيوخها فتتلمذ لابن الأنباري
كمال الدين عبد الرحمن فحفظ عليه اللغة وقرأ معه
شروحها كما حفظ أدب الكاتب لابن قتيبة كما حفظ
مشكلة القرآن وغيبه ، كما حفظ الإيضاح لأبي علي
الفارسي والمقتضب للمبرد والكتاب لابن درستويه .

(*) فوات الوفيات لابن شاكر ٢ : ٧ - بقية الوعاة للسيوطي
٣١١ - طبقات الشافعية للسيبكي ٥ : ١٣٢ - انباه الرواة للتفطلي
٢ : ١٦٣ - معجم المطبوعات ١٢٩٢ - شذرات الذهب لابن أبي
أحبيبة ٣ : ٣٣٠ - ٣٥٠ - تاريخ الإسلام للذهبي (وفيات ٦٢٩)
تلخيص ابن أم مكتوم ١١٤ - ١١٧ - حمن المحاضرة للسيوطي
١ : ٣٢٢ - ٣٢٣ - طبقات ابن قاضي شهابية ١ : ٩٨ - ٩٩ -
مرآة الجنان للياقني ٤ : ٦٨ - كشف اللنون .

موسى بن ميمون اليهودى الطبيب ثم أبا القاسم الشارعى
وكان مشغولاً بالعلوم الحكيمية .

ورجع موفق الدين إلى دمشق ثم ما لبث أن تركها
إلى مصر يقرئ بالجامع الأزهر وفى سنة أربع وستائة
عاد إلى دمشق وأخذ فى التدريس بالمدرسة العزيزية .
ثم كانت له رحلات أخرى أشهرها رحلته إلى
حلب . وكان حيث حل يفيد ويستفيد ويؤلف ، إلى
أن توفى سنة ٦٢٩ هـ .

ولقد ترك مؤلفات كثيرة منها :

- ١ - قوانين البلاغة .
 - ٢ - الإنصاف بين ابن برى وابن الخشاب .
 - ٣ - الجامع الكبير فى المنطق .
 - ٤ - لغة الحكيم .
 - ٥ - الكلمة فى الربوبية .
 - ٦ - الحكيمية الكلامية .
 - ٧ - تهذيب كلام أفلاطون .
 - ٨ - القياس .
 - ٩ - السماع الطبيعى .
 - ١٠ - المغنى الجلى ، فى الحساب .
 - ١١ - التجريد ، فى اللغة .
 - ١٢ - ذيل الفصيح لثعلب .
 - ١٣ - شرح أحاديث ابن ماجة المتعلقة بالطب .
 - ١٤ - ملخص مقالات التاج ، فى الحلية النبوية .
- وقد اختصر كتباً كثيرة منها :
- ١ - الحيوان للجاحظ .
- وبعد هذا فله كتاب :
- الإفادة والاعتبار بما فى مصر من الآثار .

كتاب الإفادة والاعتبار :

كتاب صغير الحجم ، إلا أنه نفيس ، عظيم النفع ،
ذلك هو كتاب « الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة
والحوادث المعاينة فى أرض مصر » ، الذى وضعه

عالمنا ، عبد اللطيف البغدادي ، بعد زيارته لمصر ،
مرة بعد أخرى ، وكان قد نرح إليها فى عهد صلاح الدين
الأيوبي ، وتنقل بين أرجائها ، وجاس خلالها ،
وعاشر أهلها ، وخالطهم مخالطة الدارس الأديب
وتعرف على بيئاتها ، تعرف العالم المحدث ، والأديب
الصافى الذهن ، المتوقد الذكاء .

والبغدادي عالم ، إلا أنه أديب ، وأديب إلا أنه
عالم ، وكان إلى جانب ذلك نباتياً وطبيباً ورحالة عظيماً ،
تلحظ ذلك جميعاً فى أسلوبه وكتابه ، وطريقة العرض ،
وبراعة الاستقراء ، ولطف المدخل ، وجمال التنسيق .
وقد عنى عالمنا بوصف مصر ، فى فترة من أزهى
عصورها ، وحقبة من تاريخها ، من أغنى حقبة
بالأحداث إذ ليس من شك فى أن عصر صلاح الدين ،
كان من أزهى عصور مصر الإسلامية .

على أن البغدادي ، بعد أن أمضى بمصر زمناً ،
سائحاً ، جاثلاً ، دارساً ، سجلاً ما يرى من مشاهدات ،
رحل بعد ذلك إلى بيت المقدس ، لمقابلة صلاح الدين
الأيوبي ، ليهنته بانتصاره على الصليبيين ، وقد وصف
تلك المقابلة ، فقال إنه بطل يملأ العين روعة ، والقلب
محبة ، يحف به صحبه ، الذين طبعهم بطابعه ، فى
العزم والقوة والصلابة والكرم .

وقال إن صلاح الدين ، كان يصطفى العلماء ،
ويحسن الاستماع إليهم ، ويشاركهم فى البحث والحديث
ولعل من أسباب نجاح صلاح الدين الأيوبي ، ذلك
البطل الخالد فى التاريخ ، وانتصاره على الصليبيين ،
إلى جانب شجاعته واحترامه وحسن تدبيره ، استشارة
العلماء ، وكثرة جلوسه معهم والاستماع إليهم ، فلم
يستبد برأيه ، ولكنه شارك العلماء فى عقولها باستماعه إلى
مشورتهم وآرائهم . يقول البغدادي ، كان صلاح الدين
يتقدم جنده ويعمل معهم . ويضيف أن صلاح الدين
أكرمه وعظمه ، وأجرى عليه راتباً ، قدره ثلاثون

ديناراً ، وأمره بالتدريس في جامعة دمشق . وأن أهل دمشق قابلوا صلاح الدين بمقابلة الأبطال المنتقذين .

وقد عاد البغدادي إلى مصر مرة أخرى في عهد العزيز بن صلاح الدين ، وعاد إلى التدريس في الجامع الأزهر بالقاهرة . وقد وصف البغدادي المجاعة القائلة التي حلت بمصر سنة ١٢٠٠ م بسبب عدم فيضان النيل في تلك السنة ، وكان ذلك في عهد الملك العادل . كما وصف زلزالاً شديداً حل بمصر ، فكان مع المجاعة أقسى بلاء حل بالبلاد ، وقد اضطر البغدادي إلى أن يعود إلى بيت المقدس ثم إلى دمشق مرة أخرى .

وكذلك حمل عبد اللطيف البغدادي أمانة العلم ، وإنها لأمانة عظيمة ، لم يتوان يوماً واحداً ، عن أن يفيد ويستفيد ، وإنه ليحمد الله أن حمل عنه الأمانة كثيرون من تلاميذه الأذكياء ، وقال إن العلماء لا يموتون أبداً ، إنهم يخلدون في أعمالهم ومؤلفاتهم وآثارهم الباقية ، وعلمهم النافع ، والعالم الحق من يضع لبنه في بناء العلم العظيم .

يقول البغدادي ، وقد وضعت بحمد الله لبنات كثيرة ، لا أطلب من ورائها إلا المغفرة والرضوان وكذلك لا يموت العلماء كما يقول عبد اللطيف ، فهذا نحن أولاء بعد مئات السنين من وفاته ، نقلب في تراثه الخالد ، ونعرض كتابه « الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعينة في أرض مصر » ، نعرضه في هذه الصفحات راجين أن نكون قد وفقنا في هذا العرض ، أداء لحق هذا العالم الفاضل ، الذي عاش حياته عالماً معلماً رضى الله عنه .

وإنه ليصف في هذا الكتاب مصر ، كما رآها في ذلك العهد ، تحدث عن ازدهار العلوم والمعارف العامة في ذلك العصر ، ولم يكن يعني كثيراً بالكيمياء ، ولا بكتب الشيخ الرئيس ، ولعله كان سيئ الرأي فيه ، وكان من الشجاعة أن يثبت رأيه في هذا العملاق الذي يدين كثير من العلماء والفلاسفة لأرائه ونظرياته ،

يقول البغدادي : « إن أكثر الناس إنما هلكوا بكتب ابن سينا وبالكيمياء » .

يقول البغدادي موجهاً الحديث إلى المشتغلين بالعلم « أوصيك ألا تأخذ العلوم من الكتب وإن وثقت بنفسك من قوة الفهم ، وينبغي أن تكثر اتهامك لنفسك ، ولا تحسن الظن بها ، وتعرض خواطرك على العلماء ، وعلى تصانيفهم ، وتثبت ولا تتعجل ، ولا تعجب ، فمع العجب العثار ، ومع الاستبداد الزلل ، ومن لم يعرق جبينه إلى أبواب العلماء ، لم يعرق في الفضيلة ومن ينجلوه ، لم يبجله الناس ، ومن لم يحتمل ألم التعلم ، لم يذق لذة العلم » . ثم يضيف « إذا تمكن الرجل في العلم وشهر به ، خطب من كل جهة ، وعرضت عليه المناصب ، وجاءته الدنيا صاغرة ، وأخذها وماء وجهه موفور ، وعرضه ودينه مصون » .

حرى بنا أن نقف وقفة عند هذه الكلمة الجامعة ، فما أعرف توجيهاً علمياً ، أكثر سداداً وأرشد رشاداً من هذا التوجيه ، انه يقول لطالب العلم ، لا تقصر همك وكذلك على أخذ العلم من الكتب وحدها ، ولعله يوصي بالتجريب والمشاهدة ومناقشة العلماء وأولى الرأي ، حتى يستبين الرأي ، يقول للمتعلم ، مهما وثقت بنفسك من قوة الفهم ، فلا تقع بما فهمت ، وما قرأت في ذهنك مما قرأت ، ولا تحسن الظن بنفسك ، بل أكثر من اتهامك لها ، واعرض خواطرك على العلماء وناقشهم فيما رأيت ، وما درست ، وقارن بين ما فهمت وبين ما سجله العلماء في تصانيفهم ومؤلفاتهم . ثم يتابع توجيه الحكيم قائلاً لطالب العلم ، تثبت ولا تتعجل ، ولا تعجب ، فمع العجب العثار ، ولا تستبد برأيك ، فمع الاستبداد الزلل . وإياك أن يعثر بك الكلال من طرق أبواب العلماء ، وخضور مجالسهم والاستماع إليهم . فإن من لا يعرق جبينه إلى أبواب العلماء ، لا يعرق في الفضيلة ولا ينبغ في العلم ، وبالتالي لا يكتسب مزيداً من علم العلماء وفضلهم ، فهذا الكسب العلمي ،

المسلمين ، يحجون إليه من كل فج ، ويشرفون بالتدريس فيه . على أن عبد اللطيف بعد أن أقام بمصر زمناً ، عاد إلى دمشق ، وهناك درس علوم الطب ، التي افتتن بها أيما افتتان ، ثم أباح لنفسه الاشتغال بالطب ، بعد أن تتلمذ على الرازي وابن سينا .

ويظهر أن رحلة عبد اللطيف إلى مصر ، تركت في نفسه أثراً كبيراً حتى ظل يذكرها في كتبه ورسائله وتصانيفه زمناً طويلاً ، ووضع كتابه الذي نعرضه في هذا الحديث عن مشاهداته في أرض مصر ، فتحدث عن النيل وعن الأهرام ، وأسماها معجزة الدهر . وذكر محاولة هدمها في زمن عبد العزيز عثمان بن صلاح الدين ، وقال عن قراقوش إنه كان رجلاً عظيماً ، خلد أعمالاً باهرة في مصر ، وإنه كان مصلحاً عظيماً ، قضى على كثير من المظالم ، والمفاسد وإنه بنى من حجارة الأهرام نحو أربعين قنطرة كانت من العجائب .

ويتحدث البغدادي عن آثار مصر في إجلال وتقدير لفن المصريين القدماء . قال إنه ذهب إلى صعيد مصر ، حيث رأى ما لا يصدق عقل من رسوم وصور للإنسان والحيوان والطيور .

ووصف عمود السواري في الإسكندرية ، فقال إنه من الصوان الأملس غليظ شائق الطول ، وخرج من مشاهداته لآثار مصر ، بأن المصريين القدماء كانوا على علم بالهندسة العملية ، وكانوا على خبرة تامة برفع الأثقال وصناعة الرسم والنقش والتحنيط . ويتابع البغدادي حديثه الممتع ، بأسلوبه السهل الواضح ، عن آثار مصر ومشاهداته فيها ، ويقول إنه زار دار العلم أو جامعة الإسكندرية ، التي بناها الإسكندر ، ولكنها ذهبت ضحية الجهل ، فحين ولى على الإسكندرية في عهد صلاح الدين « قراجا » فكر في الانتفاع بأحجار هذا البناء الضخم ، ذى الأعمدة العظيمة ، وقد استعصى عليه ذلك العمود الكبير ، المسمى عمود السواري ،

طريقه السعى إلى العلماء ، والاجتماع بهم والإصغاء إلى ما يقولون ، والإنصات إلى توجيهاتهم ونصائحهم ، حتى لو أخرجوه ، فإن من لا يبجله العلماء ، لا يبجله الناس ، لأنه لم ينل القسط الكافي من العلم على أيدي العلماء ، ومن أفواههم ومجالسهم ، وإذا لم يحتمل ألم التعلم لا يمكن أن يتذوق لذة العلم ، ثم يبلغ البغدادي الذروة في التوجيه والاستعلاء بالعلم حين يقول : « إذا تمكن الرجل في العلم وشهر به ، خطب من كل جهة ، وعرضت عليه المناصب ، وجاءته الدنيا صاغرة ، وأخذها وماء وجهه موفور ، وعرضه ودينه مصون » . ما أجدر المشتغلين بالعلم أن يعوا هذه الكلمة الجامعة ، التي يوجهها إليهم البغدادي في كتابه الصغير ، منذ مئات السنين . لعل البغدادي ، قد قرأ قول ابن الهيثم « يكفيني قوت يوم » وقرأ قوله المشهورة لأحد الأمراء ، حين رد إليه ما دفعه من مال أجر تعليمه ، وقال « خذ أموالك بأسرها فأنت أحوج إليها مني » واعلم أنه لا أجرة ولا رشوة ، ولا هدية ، في نشر العلم وإقامة الخير » ولعله قرأ كيف رد البيروني للسلطان جماله التي تنوء بأحبالها من النقود ، وكان السلطان قد بعث بها إليه عند ما أهده البيروني كتابه المسعودي الفلك . هذا الاستعلاء بالعلم هو الذي يستهوى البغدادي ، وهو الذي يدعو إليه ، ويطلب إلى المشتغل بالعلم ، أن يكون بمنأى عما يشين ، وإن العالم الحق ، يسعى إليه ولا يسعى هو إلى جاه ، أو منصب ، وإنما تأتيه المناصب صاغرة ، وتأتيه الدنيا وعرضه ودينه مصون . وهكذا ينبغي أن يكون العلماء حقاً ، كما أراد لهم عبد اللطيف البغدادي ، صوناً لنفوسهم عن التبذل ، واستعلاء بعلمهم عن التلذذ ، وكذا وجد في سبيل طلب العلم .

وقد اشتغل البغدادي بالتدريس في الأزهر حيناً ، وكان التدريس بالجامع الأزهر شرفاً يبتغيه العلماء ، كان الأزهر في ذلك الحين ، كعبة القصاد من علماء

الذى بقى شاهداً على عظمة هذا البناء العتيد ، الذى شهد عصرآ من أزهى عصور مصر العلمية ، حين انتقل العلم الإغريقى إلى مصر ، وكانت جامعة الإسكندرية منارة للعلم فى هذه الفترة السحيقة من التاريخ ، ازدهت بفيثاغورس وبطليموس وغيرهما من علماء هذه الحقبة المحيدة فى تاريخ العلم . كذلك ذكر البغدادى أنه زار منارة الإسكندرية . وقال إنها خربت أيام الوليد بن عبد الملك .

وقد امتدح عبد اللطيف فن البناء عند المصريين القدماء ، وقال إنه لم يرمثل مبانيهم فى جميع البلاد التى زارها ، وقال إنهم كانوا يعنون بالأساس الذى يقيمون فوقه البناء ، فيحفرون إلى أن يصلوا إلى الأرض الصلبة ، ثم يرفعون القواعد ويقيمون البناء .

ويسهب البغدادى فى وصف حمامات مصر قائلاً إنها من أعجب الأعاجيب ، ويتحدث فى إفاضة عن مقصوراتها ونقوشها ورخامها ومياها ، وطريقة تسخين الماء . ووضع طبقة من الملح فى الموقد لتحفظ حرارة الماء رديحاً طويلاً .

ثم ينتقل البغدادى إلى وصف كثير من الحيوانات التى رآها فى مصر ، يقول إنه شاهد أنواعاً مختلفة من السمك ، قال إنه رآها فى الإسكندرية ، ذكر السمك الرعاد ، قال إنها تبعث فيمن يمسكها رعدة شديدة ، يعتبها تخدير وثقل فى الأعضاء ، وهى قليلة الشوك كثيرة الدسم ووصف السلحفاة البحرية ، وقال إن المغمريين يسمونها الترسة ، وهى كبيرة جداً ، تزن الواحدة بضعة قناطير ، وتاكل إن لحمها يقطع ويباع كالحم البقر ، ثم وصف البغدادى حيواناً آخر ، قال إنه يعيش فى النهر ، وإنه أضخم من الترسة ، قوى شديد ، يشبه الفرس ، يسمونه فرس النهر لكنه أشبه بالجاموس ، قوى الأنياب ، متنفخ البطن ، قصير الأرجل ، سبيء الخلق ، فمه واسع ، إذا فتحه كان

أشبه بالحفرة العميقة ، وقال إنه يعيش فى بحر دمياط ويهاجم المراكب ، ويفتك بمن يقع بين برائته من ركابها . وقال إن المصريين ضجوا من الشكوى من هذا الحيوان المفترس ، وإلهم طلبوا من أهل السودان . أن يبعثوا إليهم بمن يصيد هذا الحيوان الماكر الجبار ، فجاءت نجدة من السودان ، تحمل المزاريق الحادة ، ويضيف البغدادى أنه شاهد ذلك بنفسه ، وأنه عجب له أشد العجب .

على أن أطرف ما تحدث به عبد اللطيف البغدادى ، عن مشاهداته فى مصر ، إنما كان وصفه لنباتاتها ، والسبب فى ذلك هو أنه كان نباتياً وطبيباً ، وصلة الطبيب بالنباتات فى ذلك العصر كانت صلة قوية عظيمة ، فقد كان النباتى هو الطبيب ، والطبيب هو النباتى أو العشاب لأنه يعرف خصائص الأعشاب وصفاتها ، ويستطيع أن يميز بين النافع والضار منها

ويتميز وصف عبد اللطيف لنباتات مصر ، بقدرته الفائقة على ذكر التفاصيل الدقيقة أحياناً ، وبراعته فى المقارنة والاستنتاج ، وهو إن جانبه التوفيق أحياناً فى بعض ما ذهب إليه ، وفق فى أغلب الأحيان ، وكانت معلوماته موسوعية عامة فى كثير من الأحيان كذلك .

وظاهر من وصفه ، وملاحظاته أنه لم يكن لديه وقت للتجريب ، فاكتفى بما استقى من معلومات لم يقم عليها دليل تجريبى .

قال عن الموز ، زعموا أن شجر الموز فى الأصل مركب من قلقاس ونوى النخل ، تجعل النواة فى نفس القلقاسة وتغرس ، ثم يلاحظ أن هذا القول ، وإن كان ساذجاً لم يخل من دليل يشهد له ، فالحس يسوغه ، ذلك أنك تجد لشجرته سعفاً كسعف النخل سواء ، إلا أنك ينبغى أن تتخيل الخوص اتصل بعضه ببعض ، حتى صار كأنه ثوب حرير أخضر ، قد نشرت أوراقه

من دليل يشهد له فإن الحس يسوغه . وما أكثر الاستنتاجات العلمية الحاطة التي تعتمد على المنطق دون التجربة . إلا أن عبد اللطيف قد أوفى على الغاية في مقارنة الطريقة بين النباتات الثلاثة ، والذين يعلمون مبادئ علم النبات ، يعرفون أنها جميعاً تنتمي إلى فصائل ذوات الفلقة الواحدة ، فالوز من الفصيلة الموزية ، والقلقاس من القلقاسية ، والنخيل من النخيلية وهذه المقارنة الطريقة بين الأوراق ، وهى حقاً متشابهة ، فى الشكل العام ، كما أن ورقة الموز وورقة النخل متقاربتا الشبه ، لولا ما لاحظته عبد اللطيف بحق ، من أنه ينبغى أن نتخيل الخوص ، متصلاً بعبه ببعض ، وهذه الملاحظة الطريقة ، عن حلاوة الموز من البلح ، وتفاهته من القلقاس ، وعن خلو الموز من النوى أو ما يرمى سوى القشر ، وأن الحب الذى به يشبه حب التين ، إلا أنه غاية فى اللين كأنه رسم نوى الرطب ، إلا أنه لان وتفرق وانساغ معه فى الأكل . إنها ملاحظة جديرة بالشنوبه .

وقال عن البلسان ، إنه لا يوجد بمصر ، إلا بعين شمس ، فى موضع محاط به ، محتفظ به ، مساحته نحو سبعة أفدنة ، وارتفاع شجرته نحو ذراع ، وعليه قشران ، الأعلى أحمر خفيف والأسفل أخضر ثخين ، ويستخرج منه دهن ، ذو رائحة عطرة ، غالى الثمن ، يباع بضعف وزنه فضة . وقال إن دهن البلسان ، يستخدم فى الطب ، ولا يوجد إلا بمصر خاصة . وقال إن الدهن يؤخذ بطريقة تحتاج إلى خبرة ومهارة . فتقشر الأوراق ويشدخ النشر الأعلى ، ويشق القشر الأسفل شقاً . لا ينفذ إلى الخشب ، فيسيل منه ما يشبه الماء ، فيجمع ويرضع فى زجاجات ، تسد سداً محكمًا ، وتدفن فى الأرض ، إلى فصل الصيف ، فتعرس للشمس ، فيطفو على سطحها دهن يجمع ، فيستعمل فى شفاء بعض الأمراض المستعصية .

خضراء ، ترف ربا وطراة ، وكأن الرطوبة اكتسبها من القلقاس ، والشكل اكتسبه من النخل ، فعلى ذلك يكون القلقاس له بمنزلة المادة ، والنخل بمنزلة الصورة . وأما الثمر فإنك تراه أعذاقاً كأعذاق النخل ، قد تحمل شجرته خمسمائة موزة فصاعداً ، ويكون فى منتهى العذق موزة تسمى الأم ، ليس فيها لحم ولا تؤكل ، وإذا شقت وجدت مؤلفة من قشور كالبلصل ، كل قشرتين منهما متقابلتان ، وتحت كل قشرة عند القاعدة ، زهر أبيض كزهر النارج ، عدده إحدى عشرة فى صفين لا ينقص عن هذا العدد ولا يزيد عن واحد إلا نادراً ، وتشقق هذه القشور من تلقاء نفسها على التدرج ، ويتساقط الزهر ، وتعد الموزة الصغيرة ، وقشر الموزة قشر رطب إلا أنه غليظ جداً بما اكتسبه من مادة القلقاس ، ولحمه حلو فيه تفاهة ، كأنه رطب مع خبز ، فالحلاوة من الرطب ، والتفاهة من القلقاس . وأما شكل الموزة ، ففى شكل الرطبة ، إلا أنها بقدر الخيارة الكبيرة ، تميل إلى الصفرة والبياض ، فالصفرة من الرطب ، والبياض من القلقاس ، ثم إنك تجدها شحمة واحدة ، ليس فيها نوى ، ولا ما يرمى سوى القشرة فقط ، يشترط القشر بسهولة ، وإذا تأملت فى ضياء ، ألفت فى وسطه حباً كثيراً أصغر من الخردل ، يضرب إلى الشقرة ، شبيه بحب التين ، إلا أنه فى غاية اللين ، فهذا كأنه رسم نوى الرطب ، إلا أنه لزيادة رطوبته لان وتفرق واختلط باللحم ، وانساغ معه فى الأكل .

ما أشد إعجابي بهذا الوصف الجميل ، وبهذه المقارنة البارعة : رغم النتيجة الحاطة التى وصل إليها ، من « أن الموز مركب من قلقاس ونوى نخل ، تجعل النواة فى نفس القلقاسة وتغرس » ، وطبعى أنه لو انفسح الوقت أمام البغدادى وأجرى هذه التجربة لاقتنع بخطأ الاستنتاج الذى ذكره ، ويظهر أنه أحس بذلك فقال ، وهذا القول : « وإن كان ساذجاً لا يخلو

وقال عن الجميز تخرج ثمرته من الخشب ، لا تحت الورق ، ويخلف في السنة سبعة بطون ، ويؤكل أربعة أشهر ، وشجرته كبيرة ، كشجرة الجوز العاتية ، ويخرج من ثمرته وغصنه ، إذا فصدت لبن أبيض ، إذا طلى به ثوب أو غيره صبغه أحمر . وينقل عن جالينوس قوله ، إن الجميز بارد رديء للمعدة ، ولبن شجرته يلصق الجراح ، ويشفي الأورام ويلطخ على لسع الهوام ويتخذ من ثمرته خل حاذق ونيذ حاد .

وكذلك وصف البغدادى الأترج ، والأترج الحلو ، قال ومن العجائب النادرة الليمون المركب ولا يوجد إلا بمصر ، وهو أصناف كثيرة ، ومنه نوع في حجم البطيخة . والليمون المختم ، وهو أحمر شديد الحمرة ، أفنى حمرة من التارنج ، شديد الاستدارة ، مفلطح من رأسه ، وأسفله مختوم فيه بختمين . قال وصنف من التفاح ، يوجد بالإسكندرية ، وراثته تفوق الوصف ، وهو صغير جداً قانى الحمرة ، قال ومما تختص به مصر الأفيون ، وهو يجنى من الحشخاش الأسود بالصعيد .

وقال عن العبدلى «العبدلاوى» ، إنه نسب إلى عبدالله بن طاهر والى مصر فى عهد المأمون ، قال ويسميه المزارعون البطيخ الدميرى نسبة إلى دميرة ، وهى قرية مصرية . وقال عن السنطة وتسمى الشوكة المصرية . ورقها كورق القرظ ، تدبغ به الجلود :

وعصارة القرظ ، تتخذ منها الأقافيا التى تستعمل فى الطب . قال ومما يكثر بمصر «خيار شنبير» وهو شجر عظيم يشبه شجر الخروب ، له زهر كبير أصفر ، ومنظر حسن ، وإذا عقد تدلى منه ثمر يشبه العصي الغليظة ، وهذه ملاحظة بارعة أخرى ، فخيار شنبير والخروب نباتان ينتميان إلى نفس الفصيلة وهما يشتركان فى صفات كثيرة ، وأوجه الشبه بينهما متعددة .

وكذلك تابع البغدادى ، وصفه لكثير من النباتات التى شاهدها بمصر ، كما وصف كثيراً من حيواناتها . ولأنه ليشفع وصفه بملاحظات شخصية دقيقة ، وقد شارك البغدادى غيره من العلماء وهم كثير زاروا مصر ووصفوا حيواناتها ونباتاتها ، شاركهم فى الإشارة إلى اللسان ووجوده بعين شمس خاصة ، وإلى السنط أو الشوكة المصرية ، وإلى الأفيون الذى يتخذ من الحشخاش فى مصر خاصة .

إلا أنى ألاحظ أن عبد اللطيف يصف وصف الرحالة المشاهد بنفسه ، وهذه ميزة تميزه عن كثير غيره ممن يروى عن غيره ، كما تميز بدقة الملاحظة أحياناً ، والثابت فى أغلب الأحيان أنها ملاحظات شخصية ، سجلها بنفسه أثناء تجواله ، وليس بالكتاب كثير إشارة إلى غيره من العلماء ، فهو فى كتابه هذا رحالة .



ضحى الإسلام

للدكتور أحمد أمين

بقلم

الدكتور شوقي ضيف

أستاذ الأدب العربى بكلية الآداب جامعة القاهرة

١ - سيرته ومؤلفاته

فاقرن الحزن بمولده ورضاعته ، وأخذت الأحداث التى انتابت أسرته تؤكده مع مر الزمن ، حتى أصبح جزءاً لا يتجزأ من نفسه ، وكان مما ثبتته فى قلبه صرامة أبيه وتقواه وجده ، مما كان له أثره فى غلبة الجدة عليه طوال حياته وتعمق الإيمان فى ذات نفسه مهما قرأ - فيما بعد - فى كتب الفلاسفة والملاحدة .

وأخذ هذا الأب يعنى بابنه ، فأسلمه إلى كتاتيب مختلفة حفظ فيها القرآن الكريم ، وكان الطفل فى أوقات فراغه يلعب مع أولاد حارته ويختلط بهم ، وكانت كثرتهم من أبناء الموظفين والعمال والصناع والباعة الجوالين ، مما كان له أثره فى تمثله لحياة الطبقتين الوسطى والدنيا ومعرفته الدقيقة للتقاليد والعادات البلدية ، وتردد أبوه بعد حفظه للقرآن الكريم هل يلحقه بالأزهر أو بالتعليم المدنى ، ولم يلبث أن أدخله مدرسة أم عباس الابتدائية ، وكان بها قسم لتحفيظ الذكر الحكيم ، فانتظم فيه ، واختلف إلى ما كان يلقي فى

فى أسرة مصرية متواضعة وفى حارة من حارات حى المنشية بالقاهرة ولد أحمد أمين فى أول أكتوبر سنة ١٨٨٦ لأب تعلم فى الأزهر ، واشتغل حيناً مصححاً فى مطبعة بولاق وحيناً ثانياً مدرساً أو إماماً ببعض المساجد . وكان هذا الأب قد فر صغيراً مع أخ يكبره سنّاً من « سمخراط » بمحافظة البحيرة إلى القاهرة هرباً من ظلم الحكام حينئذ وبطشهم . وفى القاهرة أخذ الأخ الكبير يكسب قوته كافلاً أخاه الصغير الذى دفعه إلى الأزهر كى يغدو من رجال الدين . واقترن هذا الأخ الصغير بفتاة لأسرة مصرية هاجرت من « تلا » بالمنوفية إلى القاهرة واحترفت العطارة . وأعقب الأبوان أبناء مختلفين كان أحمد أمين رابعهم ، وكان بصر أمه كليلاً ، فورث عنها قصر نظره ، وكان لذلك أثره فى شدة حياته حتى لا يقع منه ما يخجله .

وحدث أن احترقت له أخت ، وأمّه تحمله ،

المدرسة من دروس اللغة الفرنسية والحساب والجغرافية والتاريخ ، وأبوه مع ذلك يلقنه التون الأزهرية وخاصة متن الألفية في النحو لابن مالك - حتى إذا بلغ الرابعة عشرة من عمره نقله إلى الأزهر فترك مقاعد المدرسة إلى حصير الأزهر وحلقات شيوخه ، وأحس عنتاً شديداً في طريقة الأزهرين التعليمية وكثرة ما يوردون على الناشئة من اعتراضات وتدقيقات لفظية يعز فهمها عليهم ، فصمم على مغادرة الأزهر والانتظام في سلك المعلمين بمدارس الجامعة الخيرية الإسلامية ، وعين في « ملنطا » غير أنه لم يلبث أن عاد إلى الأزهر وإلى أبيه ، وكان قد عرف في ابنه ضيقه بطريقة الأزهرين في التعليم ، فأخذ يتعهدده ويقرأ معه كتبهم فاتحاً أمامه مغلقها ، ومفسراً له معمياتها ومشاكلها العويصة . وأعلنت وزارة التربية والتعليم عن حاجتها إلى مدرسين لتعليم اللغة العربية ، فتقدم للامتحان الذي عقدته لذلك ، ونجح فيه ، فعين في مدرسة راتب بالإسكندرية وهناك أخذ يقرأ في كتب الغزالي فعمقت النزعة الدينية في نفسه ، كما أخذ يقرأ كتاب « أشهر مشاهير الإسلام » لرفيق العظم ، وتعرف على مدرّس اللغة العربية ، كان واسع الفكر ، ففتح عقله على ثوافذ كثيرة من شئون السياسة والمجتمع . وانتقل إلى مدرسة أم عباس بالقاهرة ، وقد أخذت تجربته بالحياة تتسع ، ومما لا شك فيه أن الأزهر أثر في عقله أثراً كبيراً إذ عوده الصبر على الدرس والمثابرة على البحث ، ومن ثم سارع إلى الدخول في مدرسة القضاء الشرعي حين فتحت أبوابها للطلاب في سنة ١٩٠٧ ومضى ينهل مما كان ماثلاً بها من ينابيع الثقافة القديمة والحديثة آخذاً عن طائفة من خيرة الأساتذة المصريين الأزهرين والمدنيين والمتخرجين في دار العلوم أمثال الشيخ محمد الحضري والشيخ المهدي وأحمد فهمي السروسى وعاطف بركات ناظر المدرسة وقبسها المشتعل الذي جمع بين التعليم العربي والنربي . وفي أثناء ذلك كان

يختلف إلى محاضرات المستشرقين في الجامعة الأهلية وإلى منزل الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، وكان أشبه بندوة فكرية ، إذ كان يجتمع فيه طائفة من شباب الأزهر وأخرى من شباب مدرسة الحقوق ، وكان أفراد الطائفتين يتحاورون في القديم والجديد وشئون الفكر والسياسة والمجتمع . ويموت أخواه الأكبر والأصغر ، ويشيع الحزن في نفسه ونفوس أسرته .

ويتخرج في مدرسة القضاء الشرعي سنة ١٩١١ فيعيّنه عاطف بركات معيداً له في دروس الأخلاق التي كان يلقيها على الطلاب مستمداً فيها من كتابات الغربيين ، وهو يعد أباه الروحي ومعلمه الحقيقي الذي هداه الطريق ، إذ كان من أصحاب العقول النيرة الكبيرة ، فبث فيه تعاليمه وآراءه الإصلاحية في الشئون الدينية والاجتماعية . وفي أثناء ذلك كان يختلف إلى ندوات حزب الأمة وما يلقي فيها لطفى السيد وغيره من محاضرات . وعين قاضياً شرعياً بالوحدات ، وسرعان ما عاد بعد ثلاثة أشهر إلى مدرسته وإلى عاطف بركات قرة عينه ، وأخذ يلهمه أستاذه ، كما أخذت تلهمه كتابات محمد عبده وتلاميذه ، أن الدين دستور للدنيا ، فلا بد أن يتطور مع العلم ومع الحضارة حتى لا يتخلف بأهله . وأثارت دروس أستاذه في علم الأخلاق وما كان بالمدرسة من ألوان الثقافة الغربية رغبة قوية في نفسه لتعلم لغة أجنبية كي يستضيء بها في حياته العلمية ، فاختر الإنجليزية ، والتحق بمدرسة « برليتز » سنتين وتعهده سيدة عجوز إنجليزية لمدة أربع سنوات ، وتعرف بعدها على سيدة إنجليزية فتية كان يعلمها العربية ، وتعمق معرفته بالإنجليزية . على أنه ظل يحسن قراءتها وفهمها في الكتب أكثر مما يحسن نطقها والحديث بها .

ومهما يكن ، فقد فتحت له الإنجليزية باباً كبيراً كي يعب من الثقافة الغربية وخاصة في الأخلاق والاجتماع والفلسفة ، ونراه يتعرف على طائفة من

صفوة الخريجين في مدرستي المعلمين العليا والحقوق ويؤلف معهم في سنة ١٩١٤ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ويسندون إليه رياستها ، فيظل رئيساً لها حتى وفاته ، وقد استطاع بفضل دأبه ودأب زملائه الأفاضل أن يجعلوا من هذه اللجنة خلية حية من خلايا نهضتنا الفكرية والعلمية الحديثة . ونراه لا يتحرر في عقله وحده ، بل يتحرر أيضاً في جسده ، فاذا هو رغم تعممه يشترك في أندية الألعاب الرياضية . ويظل يكثر من الاختلاف إلى منزل الشيخ مصطفى عبد الرازق والاختلاط بتلك الجماعة التي كانت تغشاه من الأزهرين والمدنيتين المثقفين ثقافة فرنسية . وتخرج هذه الجماعة مجلة « السفور » فيشارك في تحريرها ودعوتها الثائرة على التقاليد الجامدة .

ويتزوج في سنة ١٩١٦ من سيدة حصيفة كفته فيما بعد مئونة الإشراف على تربية أبنائه الثمانية ، ويأخذ عقله في التفتح ، فيترجم في سنة ١٩١٨ كتاب « مبادئ الفلسفة » لرابو بورت في كثير من الدقة والإنقان ، وتفتح في ثنايا ذلك روح تفكيره القومي ، حتى إذا كانت الحركة الوطنية في سنة ١٩١٩ انعكس فيها واشترك مع مدرسته في المظاهرات ضد المستعمرين الغاشين وفي كتابة بعض المنشورات . وأخذ منذ هذا التاريخ يؤمن بمبادئ الوفد ورئيسه سعد زغلول . وولى رئاسة الوزارة في سنة ١٩٢١ توفيق نسيم فأعلن حرباً عنيفة على الوفديين ، وعزل عاطف بركات ناظر مدرسة القضاء الشرعي عن منصبه ، فثارت المدرسة وثار أحمد أمين ، فأقصى إلى القضاء الشرعي ، وظل به نحو أربع سنوات : سنة في قويسنا وقد ألف فيها كتاباً في الأخلاق ، وتوفي أبوه ، فشاع الأسى في نفسه ، وسنة في طوخ مرت به عادية ، ثم سنتين في محكمة الأزبكية توفي في أواخرهما عاطف بركات أبوه الروحي ، فحزن حزناً عميقاً ، وكان خروجه إلى القضاء الشرعي إيذاناً بانفصاله عن السياسة ، فلم يسهم

فيها بعد بقلمه ، وكأنه خلق ليكون عالماً لا ليكون سياسياً . وأفاد في هذه السنوات الأربع مرانة على الحكم الدقيق على الأشياء لما يستلزمه الحكم في القضايا الشخصية من دراستها دراسة مستقصية حتى يكون الحكم فيها سليماً .

وشاءت المقادير أن يوضع منذ سنة ١٩٢٦ في المكان العلمي الذي خلق له ، فقد عرض عليه أن يكون مدرساً بقسم اللغة العربية في كلية الآداب بجامعة القاهرة ، فقبل راضياً مسروراً ، وكأنما وجد نفسه التي كان يبحث عنها من قديم ، فقد أخذ يفرغ للحياة العلمية الخالصة التي كان يوتئرها ، وأخذ اختلاطه بعناصر هذه البيئة الجديدة من الباحثين المصريين الذين تعلموا في الجامعات الغربية ومن الغربيين أنفسهم الذين كانوا يهضون بالتدريس بها مستشرقين وغير مستشرقين يثر في عقله شرراً كثيراً أذكى الجذوة الفكرية المستكنة في أعماقه ودفعها إلى التوهج دفعا ، فاذا هو يكب على دراسة الحياة العقلية الإسلامية في القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، ويظل مكباً على هذه الدراسة عاكفاً نحو عشر سنوات يخرج فيها فجر الإسلام ثم « ضحى الإسلام » بأجزائه الثلاثة ، وسرعان ما تشغل به المحافل العلمية لا في بيئته العربية فحسب ، بل أيضاً في بينات الاستشراق الغربية ، بفضل مزاجته البديعة بين ثقافته القديمة والثقافة العصرية الحديثة . ولا نشك في أن إعجابه بالثقافة الأخيرة هو الذي دفعه إلى تغيير زيه منذ سنة ١٩٢٧ فاذا هو يخلع العمامة والجبّة والقفطان ويصبح في عداد المطرشين . وتزداد ثروته من العلم والمعرفة والتجربة بما يقرأ من أعمال الغربيين وبما قام به من رحلات مختلفة إلى الآستانة والبلاد العربية ورحلات أخرى إلى الغرب ليحضر مؤتمر المستشرقين الذي انعقد في لندن سنة ١٩٣٢ .

ويرقى إلى وظيفة أستاذ مساعد بكليته ، ويعصف

صدق الطاغية في أثناء توليه لرياسة الوزارة باستقلال الجامعة ، فيعلن غضبه ، ويظل مغاضباً للحكومة لا يتحول ولا يتزعزع . وتثير ملكاته العقلية الخصبية في نفسه خواطر كثيرة ، وتواتيه الفرصة كي ينشرها مقالات بديعة في مجلة الرسالة التي أخذت تصدر منذ سنة ١٩٣٣ . ويعود للجامعة بعد سقوط وزارة صدقي استقلالها . ويرقى إلى وظيفة أستاذ للأدب المصري الإسلامي . ويؤلف بالاشتراك مع الدكتور زكي نجيب محمود قصة الفلسفة اليونانية وقصة الفلسفة الحديثة في جزأين . وتموت أمه في سنة ١٩٣٦ ويؤدى فريضة الحج في سنة ١٩٣٧ وينشر بالإشتراك في نفس السنة ديوان حافظ إبراهيم ، ويصبح عضواً في مجلس جامعة القاهرة وتظل له هذه العضوية عشر سنين . ويحضر مؤتمر المستشرقين الذي انعقد في بروكسل سنة ١٩٣٨ . ويعين في سنة ١٩٣٩ عميداً لكليته ، فيعمل على تنظيم الحياة الاجتماعية بها ودعم الصلة بين الأساتذة والطلبة . ويتدخل وزير التربية والتعليم في شؤون كليته غير مرة ، فيثور لكرامته ويستقيل من منصبه ويفرغ لعمله أستاذاً يعنى بالبحث والدرس فيأخذ في تأليف « ظهر الإسلام » بأجزائه الأربعة باحثاً في المذاهب والعقائد من العصر العباسي الثاني إلى العصر الحديث ، ويشترك في نشر كتاب « الإمتاع والمؤانسة » لأبي حيان التوحيدي ، ويعنى مع الدكتور زكي نجيب محمود بوضع قصة الأدب في العالم ، ويتوالى صدورها في أربعة أجزاء كبار .

وفي أثناء عمادته لكلية الآداب يختار عضواً في المجلس الأعلى لدار الكتب ، ويعين عضواً في المجمع اللغوي ، ويسهم في العمل به مساهمة قوية ، وقد دفعته هذه المساهمة إلى الوقوف على كثير من المشاكل اللغوية والأدبية . وإذا كان قد آمن في أوائل حياته بحاجة الدين إلى الاجتهاد والتطور مع العلم والحضارة فإن مساهمته في المجمع وبحوثه جعلته يؤمن بحاجة لغتنا هي الأخرى

إلى الاجتهاد والتطور الخصب الحى ، وله في ذلك دراسات ضافية تحتفظ بها مجلة المجمع .

وأخذ اتصاله بالصحافة يتسع منذ إصدار لجنة التأليف والترجمة والنشر التي كان يرأسها مجلة الثقافة سنة ١٩٣٩ فقد اختير مديراً لها ، وظل طوال صدورها يكتب فيها الفصول الأدبية والاجتماعية الطويلة . وكان إلى ذلك يكتب في مجلات أخرى مثل المصور والهلل . وأكثر من الأحاديث في الإذاعة . ونشر من هذا السيل العقل الذى ظل يتدفق إلى نهاية حياته « فيض الخاطر » في تسعة أجزاء كبيرة . وهو في هذا الفيض يعنى بتجديد المعنى أكثر مما يعنى بتجويد اللفظ ، إذ لم تكن همه الحلية اللفظية إنما كانت همه الحلية المعنوية . وأدته مخاطبته للجمهور إلى أن يدنو من اللغة اليومية وخاصة في أحاديث الإذاعة حتى يتلاءم مع جمهور السامعين ، بل لقد أداه ذلك إلى إثارة اللفظ العامى على اللفظ الفصيح إذا كان أوضح منه في الدلالة وأدق في العبارة .

وفي سنة ١٩٤٥ انتدب ، وهو أستاذ بكلية الآداب ، مديراً للإدارة الثقافية بوزارة التربية والتعليم فنهض بها خير نهوض ، وأنشأ الجامعة الشعبية وأرسى قواعدها . واختير عضواً بالمجلس الأعلى للمعلمين . وفي صيف سنة ١٩٤٦ رافق ممثلى مصر في مؤتمر فلسطين بلندن ، ورأى في هذا المؤتمر - رأى العين - ألاعب المستعمرين وما يببتون للعرب من كيد مستطير ، فعاد يدعو العرب دعوة جارة إلى ائتلافهم ، حتى يسحقوا المستعمرين وأذئابهم من أراذل الصهيونيين سحقاً .

ويحال إلى المعاش في أول أكتوبر سنة ١٩٤٦ ويعين في أول يناير من السنة التالية مديراً للإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، ويظل في هذا المنصب إلى أن يختاره الله إلى جواره في ٣ من مايو سنة ١٩٥٤ .

ولدى « يضمنها نصائح أبوية للناشئة ، ويليها ، ويكون من ذلك كتاب صغير ينشره في سنة ١٩٥١ . وينشر في نفس السنة بدار الهلال كتاباً عن « هرون الرشيد » كما ينشر بدار المعارف كتاباً عن « المهدي والمهدوية » يتحدث فيه عن تلقبوا بلقب المهدي على مر الزمن . وفي السنة التالية ينشر بنفس الدار كتاباً عن « الصعلكة والفتوة في الإسلام » كما ينشر « قصة حى بن يقظان » لابن سينا وابن طفيل والسهورردى . ويذيع كتاباً في « النقد الأدبي » كان قد أخذ في الإعداد له منذ سنة ١٩٢٦ حين كان يحاضر طلابه في البلاغة العربية ، فقد دفعه ذلك إلى البحث في النقد وأصوله عند الغربيين ، وما زال يبحث ويوازن بين النقادين : العربى والغربى حتى أخرج هذا الكتاب في جزأين ، وفيه نراه يدعو إلى تقديم المعنى على اللفظ وتنميته ، كما نراه يهاجم مذهب الفن للفن داعياً إلى المثال الأخلاقى ، وهى نزعة تتأصل في نفسه منذ درسه للأخلاق مع أستاذه عاطف بركات .

وفي هذه الدورة الأخيرة من حياته يصاب بتصلب الشرايين ، غير أن ذلك لا يفت في قواه العلمية والعقلية فقد مضى يكتب ويؤلف في غير ضعف ولا فتور ، أو ببساطة أدق مضى على كاتب اتخذ ، فلم يعد في قدرته أن يكتب بنفسه ، إذ لم يبق من نور عينيه إلا بصيص ضئيل يوشك أن ينطفئ ، وكانت يده ترتعد وترتعش ، فقد أصبحت أناملها واهية عاجزة لا تستطيع أن تمسك بالقلم ولا أن تسدده إلى نواحيه . ونراه ينشر في أوائل سنة ١٩٥٢ كتاباً سماه « يوم الإسلام » عرض فيه أصول الإسلام وأحداثه ومعاملته السمحة لأهل الكتاب مقارناً بين هذه المعاملة الكريمة العادلة ومعاملة المستعمرين الجائرة للأثم العربية معاملة يصدر عن فيها عن تعصب ديني بغض ورثوه عن أسلافهم الصليبيين ، فإذا هم يخرجون العرب من دارهم

ويضطلع بالعمل في هذه الإدارة خير اصطلاح ، وينشئ بها معهد المخطوطات ويزوده بآلات التصوير ، ويرسل بعثات مختلفة إلى الآستانة وبعض البلاد العربية لتصوير كنوز الأسلاف الأدبية والعلمية . ويعنى بنشر كتاب العقد الفريد لابن عبدربه ، وينشر فصولاً بمجلة الثقافة عن بعض زعماء الإصلاح في العالم الإسلامى ويضم إليها فصولاً أخرى ، يأتلف منها جميعاً كتابه « زعماء الإصلاح » الذى نشره في سنة ١٩٤٨ مصوراً فيه سيرة عشرة من المصلحين الحديثين في الأقطار الإسلامية المختلفة ، محاولاً أن يبرز فيهم المثل التى ينبغى أن يحتذىها الشباب العربى . وفى نفس السنة تصاب إحدى عينيه بانفصال فى الشبكية وعلى رغم نجاح العملية لا يعود بصره إلى حاله الطبيعية . وفى نفس السنة أيضاً تمنحه جامعة القاهرة درجة الدكتوراه الفخرية فى الآداب ، كما يمنح جائزة الدولة ، جزاء وفاقاً لما أدى من أعمال علمية وأدبية . ويعين فى السنة التالية أستاذاً غير متفرغ بكلية الآداب ، كما يعين عضواً بمجلس كلية دار العلوم .

ولا نصل إلى سنة ١٩٥٠ حتى يطيل التأمل فى حياته ومؤثراتها ومنعرجاتها وما وصل إليه من تألق بجهده العلمى وكفاحه العقلى ، ويدفعه هذا التأمل إلى كتابة ترجمته الذاتية « حياتى » مصوراً فيها أسرته ونشأته والكتاب الأول الذى تعلم فيه وعريفه و« فلقته » كما يصف أروقة الأزهر وقاعات القضاء الشرعى ، ويقص كثيراً من أحداث حياته وعصره ، وكل ذلك يعرضه فى أسلوب بسيط لا تنمى فيه ولا تزويق . ويواصل نشاطه العلمى ، فيسهم فى نشر طائفة من ذخائر أدبنا القديم ، هى : شرح ديوان الحماسة للمرزوقى والهوامل والشوامل لأبى حيان التوحيدي ومسكويه والقسم المصرى من خريدة القصر وجريدة العصر للعماد الأصهبانى . وتطلب إليه مجلة الهلال أن يكتب لها طائفة من المقالات بعنوان « رسالة إلى

امتياز الشرق بروحانيته وبناء حياته على الدين وامتياز الغرب بماديته وبناء حياته على العلم . واسترسل يفصل الحديث في محاسن المدنية الغربية ومساوئها وما ينبغي للشرق أن يرفضه منها حتى يظل محتفظاً بشخصيته الخالدة .

وهذه هي سيرة أحمد أمين ، وهي سيرة تحفل بالكفاح العقلي الحصب المثمر ، إذ كان عقله من هذه العقول الكبيرة ذات البصيرة النافذة والفكر المتقد والمنطق الحاد التي تلهم كل ما تقروءه التهاماً ، وما تزال تستوعبه وتمثله حتى تحيله شراباً عذباً مصفى سائغاً للشاربين .

٢ - ضحى الإسلام

العباسي الأول : ثم مرحلة العصور التالية إلى العصر الحديث . أما المرحلة الأولى فخصها بكتابه « فجر الإسلام » الذي ذلل فيه كل ما كان يعترض الباحثين من صعاب في تصور الشعب المختلفة للحياة العقلية في عصر صدر الإسلام والعصر الأموي ، سواء الشعبة الدينية الخالصة أو الشعبة الأدبية أو الشعبة الفلسفية ، وسواء ما اتصل بهذه الشعب من الثقافة العربية أو الثقافات الأجنبية .

وأعانه على ذلك ثقافته القديمة في الأزهر والقضاء الشرعي وثقافته الحديثة بالفكر الغربي وبكل ما وصل إليه المستشرقون في درسه للفكر العربي ، كما أعانه عقل بصير ، ودأب لا يكل في البحث ، فإذا هو ينقض على ذخائر الفكر الإسلامي ، فيستوعبها استيعاباً ، وإذا هي تستحيل إلى فصول وأبواب يسوى منها كتابه ، وكأنه عالم من علماء الطبيعة ، إذ ما يزال يجمع الجزئية إلى الجزئية والنص إلى النص مرتباً مصنفًا ،

الطاهرة فلسطين ، وينزلون بها الصهيونيين الدنسين . وقد دعا العرب في غير موضع من الكتاب إلى أن يقفوا جبهة واحدة ضد أعدائهم الغاشمين ، حتى يردوا كيدهم في نحورهم ويذيقوهم وبال عدوانهم ، بل حتى يحقوهم حقاً . ومضى يصبح بالمسلمين أن يحطموا أغلال التقليد والجمود ويفتحوا أبواب الاجتهاد في الدين .

وفي سنة ١٩٥٣ نشر « قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية » مستغلاً خير استغلال نشأته القديمة في حارة المنشية وما اختزنه ذاكرته من التقاليد وصور الحياة المحلية . ثم ألف كتاباً صغيراً عن « الشرق والغرب » موازناً بين الطرفين المتقابلين ، مصوراً

هذا الكتاب بأجزائه الثلاثة حلقة في سلسلة الحياة العقلية الإسلامية التي أخذ أحمد أمين نفسه منذ نهوضه بالتدريس في جامعة القاهرة باستكشاف حقائقها وعناصرها وأصوائها وظلالها . ولم يكن في نفوس الناس من هذه الحياة إلا صور غامضة شاحبة ، وما هي إلا أن يعكف عليها أحمد أمين ويفرغ لها حتى تنكشف من جميع جوانبها ، وكلما أزاح سترًا عن جانب منها انتقل يزيح سترًا آخر ، وإذا كل الأستار الصفيقة التي كانت تحجبها تنزاح جميعاً ، وإذا فيها من القوة والغنى والثراء ما جعلها تسلط على عقول الباحثين من الناشئة والشيوخ ، فإذا هم يشغفون بها شغفًا شديدًا ، بل ينهبون انبهاراً بعيداً .

وعلى هذا النحو مهد أحمد أمين للدارسين الطريق لبحث الحياة العقلية الإسلامية وملاؤه لهم بالصوى والأعلام وألقى عليه نوراً ساطعاً . وقد قسم هذا الطريق إلى مراحل ، مرحلة العصر الإسلامي ، ومرحلة العصر

حتى تستقيم له مشخصات الفصل والباب جميعاً ، كما تستقيم له مشخصات كل فكرة بظاها وبباطنها العميق ، إذ ما يزال يسلط عليها أشعة عقله المضيء حتى يستبين له جوهرها الدفين .

وكان طبيعياً لذلك كله أن يوفق في « فجر الإسلام » إلى ما يشبه الفتح المبين ، ومضى إلى المرحلة الثانية مرحلة العصر العباسي الأول ، فتوالت فتوحه ، وأخذ يسجلها في كتابه « ضحى الإسلام » تسجيلاً ملأ البيئات الأدبية والعلمية إعجاباً به ، وجعل نجمه يتألق في البلاد العربية ، ويتجاوز حدودها إلى كل مكان في الغرب والشرق ، يعنى من فيه بدرس العقل العربي والفكر الإسلامى . وينتقل إلى المرحلة الثالثة مرحلة العصر العباسي الثاني وما بعده من عصور ، فيؤلف « ظهر الإسلام » بأجزائه الأربعة كاشفاً منقّباً محللاً ، غير أن « ضحى الإسلام » يظل واسطة العقد ودرته المتألقة الكبيرة .

وقد أنفق في هذا الكتاب نحو ثمانية أعوام أبلى فيها بلاء حميداً ، بلاء تمثل فيه حياة العباسيين العقلية في عصرهم الأول تمثلاً رائعاً ، حتى ليبدو كأنه خالطهم في هذه الحياة مخالطة دقيقة ، بل وكأنه استطاع أن يخالطهم في حياتهم اليومية التي كانوا يحيونها ليلاً ونهاراً وصباحاً ومساءً . وقد استطاع أن يبسط صور هذه الحياة في ثلاثة أجزاء كبار تناول في الجزء الأول منها الحياتين الاجتماعية والثقافية . ولم يكد يترك ظاهرة من ظواهر الحياة الأولى إلا جلاها كأروع ما تكون التجلية ، وقد بدأ بسكان الدولة الإسلامية ، فتحدث عن أجناسهم واختلافهم في الحصال والأهواء ، وانصهارهم بعضهم في بعض ، مما فسح لتوليد عقلى واسع . ومن ثم تحدث عن الامتزاج بين العرب والموالي دماً وعقيدة وفكراً وما نشب بينهما من صراع أدى في بعض الجوانب إلى ظهور نزعة الشعوبية ، وما خلفته من آثار مختلفة في الحياتين العقلية والأدبية .

ودعاه ذلك إلى أن يتحدث عن الرقيق وأثره في الثقافة وفي الشعر والغناء وما كان للجوارى في هذه الجوانب من عمل واسع . وأخذ ينظر في حياة الخلفاء العباسيين وحياة الناس وماذا كانوا يلبسون ويطعمون ، وما توزع حياتهم من ترف مادي ومن فقر وبؤس ، أو بعبارة أخرى من هو وزهد . حتى إذا فرغ من تصوير الحياة الاجتماعية وظواهرها المختلفة المادية والمعنوية انتقل يصور الحياة الثقافية بكل جداولها الأجنبية والعربية ، كاشفاً عما أخذه العرب من الفرس والهند واليونان وكيف أخذوه ترجمة أو شفاهاً ، وكيف أساغوه وتمثلوه وأذاعوه في حياتهم العلمية والأدبية واللغوية ، ومن أهم من نهضوا بهذا الصنيع . وهو في كل ذلك يستنطق الكتب والنصوص ويستقصى استقصاء منقطع النظير لا مواد هذه الثقافات الأجنبية وحدها ، بل أيضاً مواد الثقافة العربية الخالصة . ويقف طويلاً عند الثقافة الدينية وما سقط إلى المسلمين من أهل الكتب السماوية كما يقف عند الإسلام وانتشاره ونشوء فرقة المتكلمين فيه ومدى تأثير الفلسفة في نظرهم وجدالهم الديني خاصة وفي تنظيم العالم العربي بعامه ، وكيف يسيطر الإسلام على حياة المسلمين الاجتماعية من جميع أقطارها . حتى إذا عرض هذه الجداول الثقافية جميعها أخذ يصور امتزاجها - بتأثير الإسلام - في نهر العروبة الكبير متخذاً من الجاحظ وابن قتيبة وأبي حنيفة الدينوري أمثلة حية لهذا الامتزاج الرائع .

ويعمضى إلى الجزء الثاني ، فيصف الحركة العلمية في العصر العباسي الأول مستهلاً حديثه بقوانين الرقى للعقل البشرى نافذاً إلى تطبيقها على العقل العربي ، ويتحول إلى قوانين العلم وتطوره مجتلياً لها في العلم العربي الذي انقسمت شجرته إلى فروع ثقافية وأخرى عقلية ، لكل منهما منهجه الخاص في البحث والتأليف . إذ بينما تعتمد الأولى على الرواية وصحة السند تعتمد الثانية على معقولة الحقائق وامتحانها أو بعبارة أخرى

على قواعد المنطق واختبارها أحياناً عن طريق التجربة العملية . ويقف عند اتساع صناعة الورق وأثرها في تدوين العلم حينئذ كما يقف عند الخلفاء العباسيين وأثرهم في العلوم المتصلة بالسياسة وشئون الدولة ، وبطيل الحديث في حرية الرأي التي كفلت للعلماء والأدباء في هذا العصر ، ويلاحظ أن الشعراء كثيراً ما كانوا يهجون الخلفاء هجاء مقذعاً ولا يمسهم طائف من سوء ، وينتهي إلى أن هذا العصر كان عصرًا مجيداً من حيث شيوع حرية الرأي العلمية ، حتى إذا ولى المتوكل في أول العصر العباسي الثاني اكفهر الجو واضطهد المعتزلة اضطهاداً شديداً .

وينتقل إلى معاهد العلم ومجالسه ودور الكتب ومناهج التعليم ومعيشة العلماء فيصور كل ذلك تصويراً دقيقاً كما يصور مراكز الحياة العقلية في الحجاز والعراق ومصر والشام . ثم يأخذ في تفصيل الحديث عن الحركة العلمية ، فيتحدث في إسهاب عن العلوم الدينية : علوم الحديث والتفسير والتشريع ، ويتعمق فيها تعمقاً يرصد فيه مراحل تطورها وأهم أئمتها وما انبثق في التشريع خاصة من منهجي أهل الحديث وأهل الرأي ومن مذاهب حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية وظاهرية ، لكل منها منحاه في التشريع وصبغته العقلية والنقلية . ويفيض في الحديث عن العلوم اللغوية والأدبية وكيف جمعت اللغة ووضعت المعاجم وكيف جمع الأدب وما دخله من وضع وانتحال وكيف وضع النحو وما نشأ فيه من المذهبين : البصري والكوفي وأهم الأعلام الذين اضطلغوا بهذه الدراسات . ويسهب في الكلام عن التاريخ وأهم مناحيه ، سواء تاريخ السيرة أو تاريخ الأحداث الإسلامية أو تاريخ الأمم الأخرى أو الأنساب أو تراجم الرجال أو الأخبار . ويعرض لأهم المؤرخين في كل جانب كما يعرض لمعايهم ومحاسنهم عرضاً قوامه النقد النزيه .

وينتقل إلى الجزء الثالث الخاص بالفرق الدينية ، وهو يستهل بالحديث عن نشأة علم الكلام وأسبابها ، وقد ردها إلى أسباب داخلية وأخرى خارجية ، أما الداخلية فتعود إلى مجادلة القرآن الكريم لأهل الملل والنحل ، وعلى هدى هذه المجادلة أخذ المسلمون بعد الفتح يتوسعون في الجدل وما يطوى فيه من نظر عقلي وحجج قوية كما أخذوا يتوسعون في بحث كثير من المسائل الدينية والسياسية ، وأما الأسباب الخارجية فتعود إلى أن كثيرين ممن دخلوا في الإسلام كانوا من ديانات مختلفة ، وقد مضوا يثرون كثيراً من المسائل التي عرفوها في هذه الديانات ويلبسونها ثياب الإسلام ، وأيضاً فإنها تعود إلى أن الفرق الإسلامية - وعلى رأسها المعتزلة - أخذت تذود أمام أصحاب الملل والنحل عن حياض الإسلام مما اضطرها إلى التعرف على المنطق والفلسفة حتى تدعم زيادها وتحكم دفاعها بالحجج العقلية والأدلة المنطقية . ويقف عند منهج القرآن الكريم ومنهج المتكلمين في التدليل وما بين المنهجين من فروق كما يقف عند منهج المتكلمين ومنهج الفلاسفة في الإلهيات وتقرير الحقائق وما بين المنهجين من خلافات . ويمد أطناب الحديث مداً بعيداً في المعتزلة وتعاليمهم التي أقاموها على خمسة أسس أو أصول هي : القول بالوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووضع الفاسق في منزلة وسطى بين منزلة المؤمن والكافر والقول بالتوحيد وما يتصل بذلك من تنزيه الذات العلية عن التجسيم والإيمان بأن القرآن مخلوق ، ثم القول بالعدل وما يتصل بذلك من وجوب العدل على الله ومن أن الإنسان حر الإرادة . ونراه يشيد بمذهب المعتزلة لإعلانهم شأن العقل وتحكيمه في النقل ولأخذهم بقانون حرية الإرادة ، بل حرية الرأي العامة حتى في الدين وفي فهم آيات القرآن الكريم . ومع هذه الإشادة بالمعتزلة وآرائهم يتقدم نقداً منصفاً نزيهاً ، إذ توسعوا في قياس الله على الإنسان وفي تحويل الدين إلى مجموعة

مستشهداً بنصوص من كلام من اعتنقوها وأذاعوها في أشعارهم .

وعلى هذا النحو يكشف أحمد أمين الحياة العقلية الإسلامية في العصر العباسي الأول من جميع أركانها ويفتح للباحثين أبوابها على مصاريحها كي يغدوا ويروحوا إلى كنوزها التي كانت تتوارى عن أنظارهم ، بل التي كانت تمتنع عليهم امتناعاً ، حتى إذا ألم بها كشفت له النقاب عن خيائنها وأكسبته من الحجد والشهرة ما لا تتناول إليه الأعناق لا في عالمه العربي وحده ، بل أيضاً في العالم الغربي وبيئاته التي تعنى بدرس الفكر العربي والإسلامي . وكل ذلك بفضل ملكاته العقلية التي اثقلت منها شخصيته العلمية بخصالها الفذة . وأولى هذه الخصال تعمقه للثقافة القديمة والحديثة تعمقاً أتاح له كلما درس فكرة أن يتقنها فهماً وفقهاً ونقداً وتحليلاً وكلما درس موضوعاً استقصى جزئياته استقصاء دقيقاً ، وكأنه لا يريد أن يترك فيه بقية .

وخصلة ثانية هي خصلة التعميم والتنظيم ، فقد كانت لديه قدرة غريبة على استخلاص الأفكار الكلية التي تجمع الجزء إلى الجزء وتضم العنصر إلى العنصر ، فإذا الكل يستوى قائماً ، وإذا الفكرة تمثل واضحة وهو لذلك دائم التحول من الجزئيات إلى الكلّيات . ولا يزال يلازم بين ما يصل إليه من الكلّيات في الموضوع الواحد حتى يتكون له فصل ، وما يزال يلازم بين الفصول حتى يتكون له باب ، وما يزال يلازم بين الأبواب حتى يتكون له كتاب ، ومن ثم يبدو التنسيق واضحاً فيما يؤلفه ، إذ يحسن تصنيف الأفكار إحساناً بعيداً ، كما يحسن ترتيب الفصول والموضوعات ترتيباً دقيقاً ، بحيث يعمها الاستواء ، والتناسق فلا نشوز ولا اسنراد ولا اضطراب ، ولا طغيان لفصل على فصل أو لفكرة على فكرة ، مع الوضوح التام ومع ضرب من المنطق الحاد الذي يشفع بالقدرة على التعليل ، وهي قدرة

من القضايا العقلية ، غير حاسبين حساب الشعور وحرارة العاطفة . وبذلك أضعفوا الروح وغالوا في تقدير العقل ، وأيضاً فإنهم غالوا في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، حتى لو اقتضى الأمر استخدام السيف ، وهو مبدأ خطر لأنه يجعل في الأمة حكومة داخل حكومة ، ويهدد الحرية العامة في الرأي والعقيدة : وهو ما حدث فعلاً حين دفع المعتزلة المأمون والمعتصم والوائق لمحاكمة من خالفوهم في القول بخلق القرآن ، وجعلوا البلاد كلها موضوع هذه المحاكمة الظالمة وعذبوا فيها الناس ، وكان حرياً بهم وهم الداعون إلى حرية الفكر وإلى الخضوع لسلطان العقل أن يتساحوا مع مخالفهم في العقيدة ما دام رأيهم لا يضر بمصلحة عامة . وقد مضى يتحدث عن تاريخ الاعتزال وأشهر رجاله في البصرة وبغداد كما تحدث بالتفصيل عن محنة خلق القرآن وتاريخها السياسي ونتائجها على المعتزلة ، مما أدى إلى أفول نجمهم وبزوغ نجم المحدثين . ويسهب في الحديث عن الشيعة وفرقهم وأئمتهم وأسس عقائدهم في الإمامة والتشريع وأصول الدين ، وهو في كل ذلك يحلل وينقد لا يخشى لومة لائم ، فقد نصب نفسه للحق والدفاع عنه . ويعرض لخصومتهم مع العباسيين ، ويعنف بالطرفين جميعاً ، فقد أقحموا الأمة في صراع حربي ودموي ، لم تجن منه سوى الفرقة والفوضى ، ولو أنها اتجهت به إلى الغزو لفتحت أكثر العالم ، ولو أن الأمة راجعت نفسها لانصرفت عنهم وازورت مؤمنة بأن أحق المسلمين بالخلافة أصلحهم للحكم . سواء أكان شريف النسب أم كان وضيعه ، وسواء أكان من البيت الهاشمي أم كان من بيت نجار أو حداد . ويخرج من ذلك إلى بيان آراء المرجئة والخوارج وتعاليمها ، وينظر نظرة عامة في الفرق التي انتشرت في هذا العصر ، وفي كل جانب يتحدث عن أثر هذه المذاهب في الأدب شعره ونثره

بدأها في الأزهر والقضاء الشرعى ونماها في الجامعة وعلى ضوء ثقافته الحديثة إلى أبعد غاية .

وخصلة ثالثة هى خصلة الحرية العقلية ، فهو يجهر بالحق في صراحة بدون مواربة وبدون أى تكلف ، يجهر به في كل ما يمس الحياة ديناً وغير دين ، ومن خير ما يصور ذلك عنده موقفه من المعتزلة ، فقد كان ينصرهم دائماً ويشيد بهم دائماً ، ولكن ذلك لم يستر عنه معائبهم ، فضى يشرحها شرحاً واسعاً ، شرح العالم المستبصر ، بل شرح العالم الحر الفكر الذى لا يحفل إلا بالحق وحده ، فهو يعيش له ويعيش به ويعلنه إعلاناً صريحاً لا غموض فيه ولا خفاء . وكذلك كان شأنه بالقياس إلى الشيعة ، فقد أجهده نفسه في تصوير عقيدتهم بكتابته « فجر الإسلام » وراحوا يعلنون عليه حرباً شعواء ، ولكن هذه الحرب لم تصرفه في كتابه الجديد « ضحى الإسلام » عن آرائه القديمة ، بل لقد مضى يثبتها ويثبت معها نقداً جريئاً إذ اعتقد أنه إنما يقول الحق ، فلم يعد يخشى فيه لومة لائم .

وأخرى تتصل بهذه الخصلة ، هى عدالته في الحكم على الأشخاص والآراء عدالة ملؤها النزاهة ، وهى عدالة اكتسبها نظرياً في مدرسة القضاء الشرعى وفي أثناء درسه للأخلاق وعملياً حين اشتغل قاضياً وتولى الحكومة في القضايا الشخصية . ونحن لا نقرؤه في « ضحى الإسلام » وفى غيره من مصنفاته حتى نحس كأنما نصب بين يديه موازين عادلة ، لا تحيد يمينا ولا شمالا بتأثير هوى أو عصبية ، وهى موازين شديدة الحساسية ، تزن كل رأى مهما دق وكل فكرة مهما صغرت ، وهى لذلك تتيح له سلامة الحكم وصواب النقد ، فأحكامه ونقده جميعاً لا تشوبهما أى شائبة من ضعف أو عوج أو نقص بل دائماً التحرى والدقة

والاحتياط والإنصاف والاعتدال إلى أقصى حدود الاعتدال .

وخصلة خامسة في أحمد أمين تضم إلى الحاصل السابقة ، هى خصلة الطموح إلى تحقيق المثل الأعلى في البحث والدراسة ، وهى خصلة دفعته دفعاً إلى كفاح علمى عنيف ، استلهه بثقافة نفسه ثقافة عميقة بالمعرفة القديمة والحديثة والفقهاء بمنهج القدماء والمحدثين جميعاً . ثم مضى ينفق بياض أيامه وسواد لياليه في دراسة الحياة العقلية الإسلامية باذلاً كل ما يملك من قوة وجهد متذرعاً بكل ما يستطيع من صبر وجلد محتملاً من ضروب المشقات ما تنوء به العصبية أولو القوة ، إذ كان الطريق العلمى إلى تلك الحياة مليئاً بالعقاب والصعاب ، فما زال يقهر كل عقبة ويدل كل صعوبة ، حتى استقام له الطريق ممهداً واضح الأعلام .

وبهذه الحاصل جميعاً استطاع أحمد أمين أن يفرض كتابه « ضحى الإسلام » على كل من يعنون بدراسة الفكر العربى الإسلامى في العصر العباسى الأول سواء في بينات الغرب أو في بينات المستشرقين وأن يملأ قلوبهم إعجاباً به ، إذ جلى ذخائر هذا الفكر وكنوزه تجلية دقيقة ، تجلية تشهد له بالبصيرة النافذة والموهبة النادرة والأداة العلمية الكاملة في جمع المواد واستقصائها واستخلاص معانيها ، مع طول النظر ودوام التنقيب ومع الثبوت والتوقف والتأني ، ومع التحليل الدقيق والنقد النزيه والحكم الثاقب والبرهان الصائب ، ومع الدلالة النيرة المشرقة التى تسكن إليها النفوس وتطمئن القلوب والتي تشبه أدق الشبه نور الضحى في وضوحه وضياؤه ومهائه .

(١) امتزاج جداول الثقافات

يحظ من الجداول العربى قل أو كثر ، ذلك لأن الدولة العباسية عربية بخلفائها ولغتها ودينها ، ودولة الأدب عربية فلا يحيا فيها إلا ما كان عربياً ، فاضطر كل ذى أدب وكل ذى علم وكل ذى لغة أن يتعلم اللغة العربية ، يصوغ فيها أفكاره وأدبه وعلمه . فمن تبحر في العلوم اليونانية وجب أن يخرج ما علم إلى اللغة العربية ، ومن تأدب بالأدب الفارسى فلا قيمة له إلا أن يخرج أدبه باللغة العربية ، وإذا كان رياضياً هندياً أو طبيباً هندياً فليس له حظوة إلا أن يعرب ما علم وهكذا . لذلك كان هذا الجدول مورداً عاماً للأدباء والعلماء ، وكان من ذلك أن قوماً وفروا جهدهم له ، يتبحرون فيه ولا يستقون إلا منه ، وقوماً تبحروا في غيره ، ولكن اضطروا إلى وروده ، فوردوه ، يستعينون بمائه على إساعة ما عندهم للناس .

(ب) وضع للعلوم

في هذا العصر وضعت في اللغة العربية أسس كل العلوم تقريباً فقل أن نرى علماً إسلامياً نشأ بعد ولم يكن قد وضع في العصر العباسى ، وضع تفسير القرآن وجمع الحديث ووضعت علومه ، ووضع علم النحو وألف فيه سيديوه كتابه الخالد ، ووضعت كتب اللغة ورسم خطها الخليل بن أحمد كما وضع العروض ، ودونت أشعار العرب في المعلقات التي دونها حماد الراوية والمفضليات التي دونها المفضل الضبي والأصمعيات التي دونها الأصمعى ، ووضع الجاحظ أساس الكتب الأدبية ، وحذا حذوه ابن قتيبة والمبرد وغيرهما ، ودون الفقه على يد الأئمة وتلاميذهم ، ودون التاريخ الواقدي وابن اسحق وأمثالهما . هذا من ناحية ومن الناحية الأخرى ترجمت كتب الفلسفة من

هذه الثقافات التي ذكرنا من فارسية وهندية ويونانية وعربية ومن يهودية ونصرانية وإسلام التقت كلها في العراق في شعرنا الذي نوثرخه ، ولكن كل ثقافة في أول أمرها كانت تشق لنفسها جدولاً خاصاً بها يمتاز بلونه وطعمه ، ثم لم تلبث إلا قليلاً حتى تلاقت وكونت نهراً عظيماً تصب فيه جداول مختلفة الألوان والطعوم مختلفة العناصر . والعلماء على اختلاف أنواعهم لم يكونوا كلهم يستسيغون ماء النهر الأعظم ولا يتذوقون طعمه ، فكان منهم من يخرج إلى بادية العراق يرد الجدول العربى صافياً قبل أن تكدره الحضارة يستقى منه ما شاء أن يستقى ويعود إلى الحضر ، وقد تزود مما استساغه من ماء يعيش عليه ولا يشرب إلا منه ، وإذا استسقى فلا يستقى إلا منه ، أولئك أمثال الأصمعى . . . ومنهم من كان لا يحب إلا الجدول اليونانى يتعلم كتبه ولغته ، ويستلهم مؤلفاته ، ولا يرى العقل إلا فيه ولا الحكمة إلا صادرة عنه ومقتبسة منه كأطباء السريان في ذلك العصر . ومن الناس من يستقى من جدولين ، يرد هذا مرة وذلك مرة ، حتى إذا عل ونهل ملأ منهما كل آنية ، وعاد فزج العنصرين وكون منهما شراباً جديداً يستسيغه الناس فيعجبون به ويستطعمونه كالذى فعل أبو عبيدة معمر بن النخعى . . . وكان واسع الاطلاع في الأدبين العربى والفارسى . . . ومنهم من تثقف بأكثر من ثقافتين وتأدب بأكثر من أدبين كما سيأتى بيانه . وفى الحق أن الجدول العربى كاد يكون مستقى الناس جميعاً إذا نحن استثنينا طائفة من السريانيين الذين يتثقفون بالثقافة اليونانية والجوس الذين يتأدبون بالآداب الفارسية ويدينون بالديانة الزردشتية وأمثالهم ، أما غير هؤلاء فكانوا يأخذون

منطق ورياضة وهيئة وطب وغيرها ، وبدأ العلماء
يوئلفون فيها ، فإذا جد بعد ذلك من علوم لم تكن في
هذا العصر ؟ إنما جد بعد ذلك توسيع هذه العلوم
وزيادة جزئياتها وإجادة تأليفها أو ضعفه ، ومعالجة
مسائلها معالجة أنفع أو أضر :

(ح) عيوب المؤرخين الإسلاميين ومزايهم

هجم المؤرخون - وما كان أكثرهم في هذا العصر -
على فروع التاريخ المختلفة وأخذوا في تدوينها وترتيبها
وترقيتها من كتب في حوادث مختلفة إلى كتب جامعة ،
ومن مسائل منتشرة إلى كتب منتظمة ومن سرد حوادث
إلى ترتيبها حسب السنين : قد يكون في عمل هؤلاء
المؤرخين بعض مآخذ كتلوين التاريخ ببعض العقائد
أحياناً ، وتعصبهم لقبائلهم أحياناً ، وللخلفاء الذين
يتصلون بهم أحياناً ، وكبتائهم التاريخ حول الخلفاء لا
حول الشعوب ، وإهمالهم كثيراً من وصف النواحي
الاجتماعية ، وغلبة النزعة الدينية فيما يعرضون له من
أحداث ، وضعف النقد وإجازه وسذاجته إلى غير
ذلك . ولكن كل هذه العيوب تقل حدتها إذا نظرنا
ما ذكرنا من مزايهم خصوصاً أنا عند تقديم يجب
أن نقيس محاسنهم ومعائبهم باعتبار زمانهم وبيئتهم التي
تحيط بهم لا بزماننا وبيئتنا ، حتى يكون النقد أدق
والحكم أصدق . فمن من المؤرخين غيرهم عني في
عصرهم بتاريخ الحوادث بالشهر بل باليوم ؟ وبعض
المؤرخين الأوربيين يقول إن هذا النمط من كتابة
التاريخ لم يعرف في أوروبا قبل سنة ١٥٩٧ م . ومن من
المؤرخين غيرهم عني بالإسناد عنايتهم فيسند الرجل إلى
امراته وإلى أمته ، ويدور على الناس في أخبيتهم ومنازلهم
يتلمس الأخبار ، ويطبق ما يسمع على المشاهد ؟ :
ومن من المؤرخين في مثل عصرهم يتشدد تشدهم في
الرواية والسماع ، ولا يستجيز الأخذ عن الصحيفة
إلا أن يكون ضعيفاً مطعوناً فيه ؟ ومن من المؤرخين

في مثل عصرهم صبر على ما صبروا عليه من فاقة
وبؤس ، ورحل من خانة إلى فرغانة مع بعد الشقة
ووعورة الطريق ثم قيد كل ما سمع مع الإفلاس
وغلاء القرطاس ؟ الحق أنهم - على عيوبهم - لم
يدخروا جهداً ولم يعرفوا دعة .

(د) من « نقد وتحليل لأصول المعتزلة »

أطلق المعتزلة للعقل العنان في البحث في جميع
المسائل . . وقد كانت نظرتهم في توحيد الله نظرة في
غاية السمو والرفعة ، فطبقوا قوله تعالى : (ليس
كمثل شيء) أبدع تطبيق ، وفصلوه خير تفصيل ،
وحاربوا الأنظار الوضيعة من مثل أنظار المجسمة الذين
جعلوا لله تعالى جسماً ، له وجه ويدان وعينان ، ولحم
ودم ، وغاية ما قاله أعقلهم أنه جسم لا كالأجسام ،
وله وجه لا كالوجوه ، ويد لا كالأيدي ، وقالوا
بأن له جهة هي الفوقية ، وأنه يرى بالأبصار ، وأن له
عرشاً يستوى عليه ، وأنه خلق آدم بيده إلى آخر
ما قالوا مما ينطبق على الجسمية . فأقى المعتزلة وسموا على
هذه الأنظار ، وفهموا من روح القرآن تجريد الله عن
المادية ، فساروا في تفسيرها تفسيراً دقيقاً واسعاً ،
وأولوا ما يخالف هذا المبدأ ، وسلسلوا عقائدهم
تسلسلاً منطقيّاً ، فإذا كان الله تعالى ليس مادة ولا
مركباً من مادة فليس له يدان ولا وجه ولا عينان لأن
ذلك يدل على جزء من كل ، والله تعالى ليس كلا
مركباً من أجزاء وإلا كان مادة . وإذا كان كذلك
فليست تدركه عيوننا التي خلقت وليس في قدرتها إلا
أن ترى ما هو مادة وما هو في جهة ، وليس كلامه
تعالى بلسان وأصوات وإلا كان جسماً ، وإنما يخلق
الكلام والأصوات كما يخلق سائر الأشياء ، ومن ذلك
القرآن . وهكذا كانت كل نقطة تسلم إلى التي تلها
فيسيرون فيها من غير خوف من النتائج مهما كانت ،
متى اطمأنوا إلى أنهم يسايرون العقل . فهم من الناحية

العقلية جريئون يقررون ما يرشد إليه العقل في شجاعة وإقدام ، وهم أمام النقل يسلمون ما يوافق منه البرهان العقلي ويؤولون ما يخالفه ، فالعقل هو الحكم بين الآيات المتشابهات وهو الحكم على الحديث ليقرر عدم صحته إن لم يوافقه ويحتمل التأويل .

كذلك كان نظرهم إلى عدل الله فقد وقفوا أمام مشكلة المثوبة والعقوبة فرأوا أن ذلك لا يكون له معنى إلا بتقرير حرية الإرادة في الإنسان وأنه يخلق أعمال نفسه وأن في إمكانه أن يفعل الشيء وألا يفعل ، فإذا فعل بإرادته وترك بإرادته كانت مثوبته أو عقوبته معقولة عادلة ، أما إن كان الله يخلق الإنسان ويضطره إلى العمل على نحو خاص فيضطر المطيع إلى الطاعة والعاصي إلى العصيان ثم يعاقب هذا ويثيب ذاك فليس من العدالة في شيء .

ولعل نقطة الضعف فيهم أنهم أفرطوا في قياس الغائب على الشاهد أعني في قياس الله على الإنسان وإخضاع الله تعالى لقوانين هذا العالم ، فقد ألزموا الله - مثلاً - بالعدل كما يتصوره الإنسان وكما هو نظام دنيوى ، وفاتهم أن معنى العدل - حتى في الدنيا - معنى نسبي يتغير تصوره بتغير الزمان وأن ما كان عدلاً في القرون الوسطى يعد ظلماً الآن . . فاصدار حكمنا على الله على اعتقاد أن القوانين الإنسانية شاملة للإنسان والله جرة لا يرتضيها العقل الذى يعرف قدره ولا يعدو طوره . ولكن على كل حال كان مسلك المعتزلة مسلكاً لا بد منه لأنه أشبه برد فعل لحالة بعض العقائد في زمنهم . لقد قرروا سلطان العقل بالغوا فيه أمام من لا يقر للعقل بسلطان ، بل يقول

نقف عند النص فما كان محكماً واضحاً علمنا به وما كان متشابهاً غامضاً تركنا علمه إلى الله . وقال المعتزلة بحرية الإرادة وغلوا فيها أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته حتى جعلوه كالريشة في مهب الريح أو كالخشب في اليم . وعندى أن الخطأ في القول بسلطان العقل وحرية الإرادة والغلو فيهما خير من الغلو في أضدادهما ، وفي رأي أن لو سادت تعاليم المعتزلة في هذين الأمرين - أعني سلطان العقل وحرية الإرادة - بين المسلمين من عهد المعتزلة إلى اليوم لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالى وقد أعجزهم التسليم وشملهم الجبر وقعد بهم التواكل .

وربما أخذ عليهم أنهم في سيرهم هذا وراء سلطان العقل قد نقلوا الدين إلى مجموعة من القضايا العقلية والبراهين المنطقية . وهذا النهج إذا صح أن يقتصر عليه في الفلسفة لا يصح أن يقتصر عليه في الدين ، لأن الدين يتطلب شعوراً حياً أكثر مما يتطلب قواعد منطقية فالدين ليس كالمسائل الرياضية ولا كالتنظريات الهندسية ، تتطلب من العقل حلها وفي ذلك كل الغناء ، بل الدين أكثر من ذلك يتطلب شعوراً يدعو إلى العمل وحرارة إيمان تبعث على التقوى ، ونظام المعتزلة ، وهو الذى جرى عليه المتكلمون بعدهم ، نظام جيد التفكير ضعيف الروح غالى في تقدير العقل وقصر في قيمة العاطفة ، يتجلى ذلك لك إذا أنت وازنته - مثلاً - بمنهج الصوفية فهو على العكس من المعتزلة شعور وعاطفة ولا منطق ، والنظام العقلى في الدين يقف الإنسان في العادة موقفاً سلبياً أكثر منه إيجابياً .

فكرة التاريخ لدوين جوج كولنجوود

بقلم
الأستاذ أحمد محمد محمود

ماجستير في الفلسفة من جامعة الإسكندرية

للمؤرخين . يضاف إلى هذا عدم ترحيب هذه الفلسفة بأي تغيير فلسفي سواء في موضوعات البحث أو المنهج ، ومن ثم اقتصر على موضوعات محددة لا تتعدى المعرفة الحسية والمسائل الأخلاقية والسياسية بعكس الفلسفات الأوروبية التي لم تعرف مثل هذه الحدود ، بل خاضت غمار المشكلات كافة ، واستطاعت أن تخلق بعيداً وأن تكتشف آفاقاً فلسفية واسعة . ولعل اختلاف كولنجوود عن فلسفة مواطنيه هو السبب في عدم ترحيب الفلاسفة البريطانيين بفلسفته ونفورهم منها في بعض الأحيان وتسميته بالمثالي ، والمثالية إهانة ضخمة لبريطانيا لأنها تعني الخضوع لفلسفات أجنبية مستوردة وعدم الولاء للفلسفات القومية .

وصلة كولنجوود بالتاريخ قد بدأت منذ حدوثه بل منذ أن كان صبيّاً ، كما ذكر لنا في ترجمته الذاتية ، فقد كان لأبيه الذي يعمل بالتقريب عن الآثار بعد أن أدرك أنه لن يبرع في التصوير فضل تعريفه بدروس التاريخ القديم والحديث ، كما أن كولنجوود قد استطاع أن يترأّ بمفرده في مكتبة أبيه التي كانت تحتوى على أكثر المراجع التي تدرس في جامعة أكسفورد عدة كتب تاريخية . وفي هذه المكتبة صادف وهو في التاسعة

تدور فلسفة كولنجوود حول إحداث تقارب بين الفلسفة والتاريخ . والقصد من ذلك هو أن يدرك الفلاسفة أن الكثير من المشكلات الفلسفية التي تواجه الفيلسوف في حاجة إلى الفهم التاريخي ، كما أن أكثر هذه المشكلات تاريخية في صميمها . ولا يحق بأي حال القول أن كولنجوود هو أول من نادى بهذا الرأي الذي يرجع إلى القرن الثامن عشر عندما بزغت النزعة التاريخية التي نهت الأذهان إلى قيمة التاريخ والزمن اللذين تجاهلتهما الفكر الإنساني من أيام اليونانيين . وكان لهذه النزعة أثرها الطيب على كل من الدراسات الإنسانية والطبيعية على حد سواء ، كما أنها دفعت الفلاسفة إلى ضرورة العناية بمنهج الأبحاث التاريخية باعتبار التاريخ علماً لا يقل من ناحية الحقيقة عن باقي العلوم والباحث المدقق في فلسفة ابن خلدون يستطيع أن يصادف عدة فقرات تبين أنه كان على علم بالقيمة الفلسفية للتاريخ وضرورة اعتماد المعرفة بأسرها على الفهم التاريخي . ولكن كولنجوود من ناحية يعتبر أول من وضع مذهباً من هذا النوع في الفلسفة البريطانية فاختلف لذلك عن الفلسفة التقليدية البريطانية التي لا ترى ضرورة لعناية الفلاسفة بالتاريخ لأن التاريخ

كتاباً عن «ديكارت» يدعى Pricipia ، وفيه عرف أن للعلوم الطبيعية تاريخاً ، وأن الوعي بهذه العلوم يقتضى معرفتها تاريخياً ، واشترك كولنجوود في التنقيب عن الآثار منذ صباه أثناء عطلاته الدراسية ، وربما كانت صلة كولنجوود بالآثار أقدم صلاته العلمية كلها فهو يروى في ترجمته الذاتية أنه كان يُحْمَل وهو رضيع إلى مواقع التنقيب الأثرى .

ونحن لانصادف في حياة كولنجوود أحداثاً غير مألوفة أو شائقة ، لأن حياته التي أمضاها في البحث والدراسة والتأمل كانت خالية تماماً من المغامرات والمخاطر التي تبعث التشويق في كتب السير . والظاهر أن حياة الفلاسفة هذه الأيام لم تعد شائقة كما كانت في الماضي ، فلم يعد لهم دور في توجيه الملوك ، كما كان الحال أيام أرسطو أو فولتير ، كما أنهم لا يشتركون في المؤامرات والدسائس مثل فلاسفة عصر النهضة ، ولكنهم يجاهدون بعيداً عن الناس في مجالات التعليم والدراسة والبحث حيث لا يعرفهم سوى النزر اليسير من زملائهم وقرائهم . فلا عجب لذلك إذا اقتصرَت سيرة كولنجوود على أخبار دراسته في المدرسة الابتدائية والإعدادية وتفوقه أثناء هذه الدراسة على أقرانه حتى قال معلموه إن الفارق عظيم بين قدرته الذهنية والمقررات الدراسية فقد تسنى له أن يقرأ في صباه عدة كتب في العلوم الطبيعية وخاصة الجيولوجيا والفلك والطبيعة وأن يتعلم اللغتين الفرنسية والألمانية ، وأن يقرأ وحده دون توجيه من أساتذته في تاريخ إيطاليا في العصور الوسطى وتاريخ شعراء فرنسا ، وأن يفهم دانتى وغيره من الشعراء ، وأن يعزف الكمان ويلم بأهم المؤلفات الموسيقية خاصة ما اتصل منها بآلة (البيانو) التي كانت والدته تتقن العزف عليها ، ولم ينس في هذه الفترة المشاركة في النشاط الرياضي لمدرسته والبراعة فيه .

ومع كل هذا فهو لا يذكر فترة دراسته الأولى بمدرسة راجي Rugby بالخير والرضا ، ولذا فإنه

شعر عند التحاقه بجامعة أكسفورد كأنه قد أطلق سراحه بعد سجن طويل ، لأنه استطاع في فترة دراسته الجامعية أن يتحرر من القيود الدراسية وأن يقرأ ليلاً ونهاراً ، وأن يتخلص من جميع الفروض الاجتماعية وواجباتها لأن أصدقاءه كانوا قلائل ، ولذا فإنه كان يفضل الزهرة في أوقات فراغه في الحقول قرب النهر . والإنصات للموسيقى أو عزفها .

وبعد إنتهاء دراسته عُين مشرفاً في كلية « بنبروك » Peanbroke وقسم وقته بين الأبحاث التاريخية والفلسفية ، ولكن كان للفلسفة عنده على الدوام المقام الأول . وفي أثناء الحرب العظمى الأولى عُين بمخبرات البحرية البريطانية ، وأبدى هناك براعة في الاستنتاج ، وكتب بحثاً قانونياً خاصاً بالملاحه في « Scheldt & Antwerp » ، وتزوج بعد الحرب بأنسة تدعى « إتبيل جراهام » وتخلّى عن وظيفته في « بنبروك » وفقاً لتقاليد الكلية التي تُنحتم عدم زواج أعضاء هيئة التدريس الذين لم يمتصوا سبع سنوات ، ثم عين مرة ثانية باعتباره متزوجاً قبل مضى سبع السنوات الحرام .. واستأنف نشاطه الجامعي في الفلسفة والآثار ، وأقام بمنزل يبعد ثلاثة عشر ميلاً عن أكسفورد ، واتباع نظاماً معيناً لم يُغيره وهو النوم أربع ليالٍ بالكلية وقضاء باقي أيام الأسبوع بما في ذلك عطلة نهايته في منزله . واقتصر نشاطه على الدراسة والكتابة ، ولم يَقم إلا بالأعمال الإدارية الضرورية ، كالامتحانات وتصحيحها ، وكانت له آراء ذات قيمة في التعليم الجامعي ولكنه لم يشترك في وضع سياسة الجامعة ، ولم يكن طموحاً للوصول إلى أى وظيفة ، كما أنه لم يحرص قط على حضور اجتماعات مجالس الكلية أو لجانها المختلفة .

وعُرف عنه الحرص على زيارة متحف « اشميلين » Ashmeleen وكثرة الاهتمام بقراءة المخطوطات

الفلسفية والأثرية والقدرة على قراءتها بسرعة فائقة ، وكان يقرأ اللغات الألمانية والفرنسية والإيطالية والإسبانية كما أنه كان كثير الاطلاع في المواد الغير المرتبطة بمنهج الدراسة فكان يقرأ عن قيادة اليخوت والقصص الخرافية . واشتهر بالدقة عند النشر ولم يكن يُغير مسودات مؤلفاته ، كما أنه لم يضيف أى هوامش لأنه اعتبرها من علامات عدم هضم مادة البحث . أما محاضراته فكانت نماذج طيبة للذين لا يميلون إلى المحاضرات المنهجية أو البلاغية ، فكل محاضرة كاملة بذاتها ، يُكثر من ذكر كلمة « بالتأكيد » ويتظاهر بالتراجع أمام محدثه ثم يبين له مواطن الضعف وشدة تعارض القضايا التي قام بعرضها ، وغالباً كان محدثوه يشعرون بالهزيمة ، ولكنهم كانوا لا يقتنعون ، وامتاز بلطف الأسلوب ، والمقدرة على الاستماع المهدب الرقيق كما امتازت أحاديثه بالسهولة والوضوح والأناقة وسلامة المنطق ، وذلك لإلمامه الطيب باللغة الإنجليزية وآدابها وقدرته على التحدث في أكثر من موضوع لاتساع معرفته وعمقها ، وربما اعتبر أفضل من درس في أكسفورد علماً ومعرفة .

ومن صفاته الإسراف في الثقة بنفسه لذلك لم يكن من السهل مفاجأته في أى مناقشة . ولم يكن ميالاً للمعارضة ذاتها كما أنه لا يرفض أبداً أى رأى حتى إذا قدم له بوقاحة ، بل يعالج الموضوعات على الطريقة السقراطية ، بتوجيه أسئلة تزعج محدثيه . وفي سنة ١٩٣٤ خلاكرسى الفلسفة الميتافيزيقية بجامعة أكسفورد. فشغله كولنجوود . وفي نفس السنة أصبح عضواً في الأكاديمية البريطانية . وفي سنة ١٩٣٨ حصل على دكتوراه شرقية في القانون ، ولسوء الحظ ساءت صحته بعد ذلك ، وأصابه أرق مزمن ، وأفادته الرحلات البحرية إلى جزر الهند الشرقية من الناحية الصحية . وفي إحدى المناسبات نجما من الغرق أثناء

قيادته للبحث عابراً القنال الإنجليزي بمفرده ، ولم يعرف الاسترخاء والكسل أبداً ، فقد حرص على الاطلاع والكتابة ولاحظ المقربون إليه أن بنيتة وعقله قد تأثرا من هذا الإفراط . ومن الغريب أن تكون فترات المرض هي أخصب فترات حياته فقد كتب فيها أفضل كتبه واستقال من الأستاذية سنة ١٩٤١ ، واعتكف في « كونستون » في منزله الذي ورثه عن أبيه ، ومات ودفن سنة ١٩٤٣ عن أربعة وخمسين عاماً . ويمتاز كولنجوود بالشجاعة الأدبية ووضوح الفكر وبراعة العرض ، والتمكن التام في سائر الموضوعات التي درسها في الفن والأدب والعلم .

هذا موجز لسيرة كولنجوود كما رواها في ترجمته الذاتية ، وكما ذكرت عند تأييده بعد وفاته في مجلة الأكاديمية البريطانية . ولكن لا أظن أن مثل هذه الوقائع ذات قيمة في ذاتها . إن القيمة الحقيقية للفيلسوف هي أفكاره التي ربما لا تؤثر في البيئة الفلسفية التي ظهرت فيها ، ولكنها تنير الطريق أمام الأجيال القادمة ، وتوضح لها مشكلاتها التي تصادفها . ولم يضمن كولنجوود بفضل عمق دراساته وتعدداه علينا ، أو على الأجيال الآتية بمعنى أصبح في هذا السبيل . فقد ألف في المنهج الفلسفي ، والميتافيزيقا وفلسفات الدين والتاريخ والطبيعة والفن والسياسة ، بالإضافة إلى مؤلفاته في التاريخ والآثار ومحاضرات ومقالات متعددة ، وهي تدل كلها على الخلق الفلسفي الصحيح الذي لا يتوقف عن البحث والاستقصاء أبداً ولا يرضى أو يقنع بأى أفكار مستخلصة من أفكار الغير ، بل يراجع ويعدل ، ولا يهمل إذا ذكر النقاد أنه قد تناقض مع نفسه لأن الاهتمام إلى الحقيقة أهم بكثير عنده من أقوال النقاد .

ووفقاً لمعيار كولنجوود الفلسفي قد يعد كتاب « مقال في المنهج الفلسفي » Essay on

وتوقعه الموت قد حالاً دون إتمام ذلك . ولذا اهتم
 بكتابة وصيته الفلسفية التي أسماها An Auto-
 biography ، « ترجمة ذاتية » ، وضمها ردوداً
 على ناقديه وتوضيحات هامة لجميع آرائه الفلسفية ،
 وبصفة خاصة فلسفة التاريخ التي كان نصيبها ما يقرب
 من ثلثي الكتاب . وقد اعتمد « نوكس » على هذه
 المحاضرات ، وأضاف إليها مقالات سبق نشرها في
 مجلات فلسفية ومحاضرات أخرى . وليس من شك
 في أنه قد أصاب عندما اكتفى بكتاب واحد عند النشر
 بدلا من كتابين ، وفقاً لنية كولنجوود الأولى ، فلا
 يمكن في الواقع الفصل بين ما كتبه كولنجوود عن
 تاريخ الكتابة التاريخية ومذهبه في التاريخ ، فلم يكتب
 كولنجوود هذا التاريخ إلا ليمهد لنظريته . وفي كل
 سطر من سطره نستطيع أن نلمح ملامح هذه النظرية.
 ويعد هذا العرض وافياً إلى حد بعيد ، وإن كنا
 لا نستطيع أن نبرر على الإطلاق إغفال ذكر التاريخ
 وفلسفته عند العرب ، وبصفة خاصة ابن خلدون الذي
 تهم به عادة جميع المؤلفات الخاصة بفلسفة التاريخ .
 والكتاب يبدأ بالكلام عن الصور التاريخية التي
 يسميها كولنجوود بالصور الشبيهة بالتاريخ
 quasi history ، وهي الصورة الثيوقراطية والأسطورية
 التي لا تعتمد على بحث المصادر ومناقشتها لأن التاريخ
 في هذه الصور قد كتب في صورة وقائع معروفة غير
 قابلة للمناقشة ، والقارئ مطالب بقبولها على علاقتها
 بوصفها آتية من مصدر علوي لا يناقش ، أما التاريخ
 العلمي فقد بدأه اليونانيون أيام هيردوت ، ولذا
 فإن تسميته بأبي التاريخ حقيقية تماماً ، فقد كان
 منهجه التاريخي مماثلاً لمنهج سقراط في الفلسفة ، أي
 يعتمد على مناقشة الأدلة التاريخية ، وبدء البحث
 بتوجيه أسئلة إلى المصادر . والبحث التاريخي عند
 اليونانيين كان يدور حول الإنسان ، وغايته هي
 تعريف الإنسان ، ما هو الإنسان ؟ ومن ثم يبدو

Philosophical Method الذي كتبه سنة ١٩٣٢
 أفضل كتبه ، فهو يمتاز بالدقة وحسن تنظيم المادة
 الفلسفية وهضمها ، كما يدل على صفاء ذهن
 الفيلسوف ، وقدرته على ضبط نفسه . لهذا يعده
 بعض المفكرين البريطانيين كتاباً كلاسيكياً لاختلافه عن
 باقي كتب كولنجوود التي ربما لا تخلو من التأثيرات
 العاطفية والنقائص . ولكنني في الحقيقة لا أعتبر هذا
 الكتاب أفضل مدخل لفلسفة كولنجوود بالرغم من أنه
 كان المفروض أن يفى بهذا الغرض كما يفهم من
 عنوانه . فهو لا يعرفنا محور فلسفة كولنجوود الذي
 ذكرناه ، أي التوفيق بين الفلسفة والتاريخ ، فلذا قد
 يكون كتاب « فكرة التاريخ » The Idea of History
 الذي رأيت عرضه في هذا المقال أكثر ملاءمة لغايته .
 وكتاب فكرة التاريخ قد نشر لأول مرة بعد وفاة
 المؤلف بثلاث سنوات ، وقام بنشره وترتيبه ومراجعته
 « نوكس » T. M. Knox . وكان كولنجوود ينوي
 إصدار كتاب سنة ١٩٣٦ يتضمن اثنتي عشرة محاضرة
 تحت عنوان فلسفة التاريخ ، ويقع في جزأين : الجزء
 الأول فيه عرض يبين كيف تقدمت فكرة التاريخ من
 أيام « هيردوت » إلى القرن العشرين . أما الجزء
 الثاني ففيه تعقيب ميتافيزيقي أو تأملات فلسفية عن
 طبيعة التاريخ وموضوعه ومنهجه . وانتهز كولنجوود
 فرصة استشفائه في جزيرة جاوه ١٩٣٩ ، وأتم الجزء
 الثاني تحت عنوان « مبادئ التاريخ » The Principles of
 History وفي هذا الجزء قام كولنجوود بمناقشة
 الخصائص الرئيسية للتاريخ ، وصلة التاريخ بباقي
 العلوم وخاصة العلوم الطبيعية والفلسفة ، وقيمته في
 الحياة العملية . وفي سنة ١٩٤٠ راجع المسودة التي
 كتبها ١٩٣٦ ، وبصفة خاصة الجزء المتعلق باليونان
 والرومان ، وأعاد تسميتها « فكرة التاريخ »
 The Idea of History أسوة بكتابه الآخر
 The Idea of Nature ولكن سوء حالته الصحية

أن نقطة التحول الأولى في الكتابة التاريخية قد تمت على أيديهم . وتمتاز كتابتهم التاريخية باعتمادها على مدى زمني قصير ، فالمؤرخون لا يذكرون إلا الأحداث المعاصرة لهم ، أو التي تستطيع ذاكرتهم أن تعيها ، ومعنى هذا أن المؤرخ كاتب سيرة عصره . ولم يسمح المنهج اليوناني بتجميع الكتابات التاريخية المتفرقة في تأليف واحد ، وتدور الأحداث التاريخية حول أفعال الإنسان وغايته ونجاحه وإخفاقه ، ولا تظهر الإرادة الإلهية من خلال هذه الأفعال إلا نادراً ، إذ ليس للآلة خطة ، تعترض الأحداث التاريخية والأفعال الإنسانية . وأهم نقص في كتابتهم هو جهل المؤرخين بسيكولوجية الناس وأخلاقهم ، وذلك لأنهم ظنوا الإنسان حيواناً عاقلاً قادراً على الفهم والإدراك ، وله دور هام في الحياة السياسية ، ومن ثم فهو قادر على فهم الحياة فهماً حكيماً . ويضاف إلى هذا النقص نقص آخر هو إيمانهم « بالجوهرية » ، أي ظنهم أن الشخصيات التاريخية ذات جوهر أبدي خارج التاريخ ، وأن الأفعال التاريخية عرضية لا تُضيف أو تُنقص من الشخصية التاريخية . وهذه النظرة معارضة تماماً للنظرة التاريخية .

ثم مرت الكتابة التاريخية في نقطة تحول ثانية عندما تأثرت بالمسيحية التي جعلت التاريخ يعبر عن أهداف الله بدلاً من الإنسان ، وتصورت الشخصيات الإنسانية أدوات تحاول تحقيق أهداف الله ولذا فإن وجودها عابر وليس أبدياً . وللمسيحية فضل توجيه أنظار المؤرخين إلى عالمية التاريخ وقصور التاريخ الجزئي واتباع تقويم واحد لجميع الأحداث وهذا التقويم قد قسم التاريخ إلى قسمين : نور أعقب ظهور المسيح ، وظلام سبق ظهوره .

وتعد نقطة التحول الثالثة رد فعل للزرعة الطبيعية التي ظهرت في آثار عصر النهضة ، والتي يعتبر «ديكارت»

أفضل من عبر عنها عندما كتب منهجه للفلسفة بأقسامها الثلاثة : الرياضة والطبيعة والميتافيزيقا ، ورأى أن التاريخ لا يستطيع ادعاء الحقيقة بالرغم من قيمته التعليمية والترفيهية وفوائده العملية وقد ثار على هذه النظرة « فيكو » في إيطاليا ، الذي هاجم معيار الحقيقة الديكارتي القائم على الفكرة الواضحة الممايزة ، والذي اهتدى إلى نتائج هامة في البحث التاريخي نتيجة لدراسة القانون واللغة وأثبت « فيكو » أن العلوم الإنسانية توصل إلى معرفة أكيدة كالتى ادعاها « ديكارت » لنتائج الأبحاث الطبيعية والرياضية ، كما بين أن المؤرخ يستطيع إعادة بناء هذه الموضوعات في عقله بالإضافة إلى قدرته على بيان كيف ظهرت إلى الوجود في الماضي . ومن ناحية أخرى عارضت التجريبية الإنجليزية المثلثة في « لوك » و « هيوم » هذه النظرة الديكارتية ، ووجهت الفلسفة تجاه التاريخ دون وعي بمشكلات التفكير التاريخي عندما أنكرت الأفكار الفطرية التي نادى بها « ديكارت » ، التي تعتبر معارضة لفكرة التاريخ . فلو كانت المعرفة قائمة على المجاهرة بالمبادئ الفطرية المضمرة ، أو كانت هذه الأفكار الفطرية موجودة بوصفها أشياء بالقوة في العقل الإنساني ، لكان من الممكن لكل إنسان أن يحصل على المعرفة وحده ، ولما كان هناك ما يدعو إلى اشتراك الجميع في صنع المعرفة ، وبناءها كما يحدث في التاريخ . أما القول بأن المعرفة مبنية على التجربة فيعني أنها من إنتاج التاريخ ، لأن الحقيقة كما قال « بيكون » هي بنت الزمن ويعد « هيوم » أكثر هؤلاء الفلاسفة البريطانيين التجريبيين معرفة بالمسائل التاريخية التي مارسها ممارسة فعلية ، واعترف بأن المعرفة التاريخية مشروعة ، وربما كانت أكثر شرعية من باقي العلوم لأنها لا تعد أكثر مما تنجز ، ولأنها لا تعتمد على أى فروض ميتافيزيقية تدعو إلى البحث ، كما أن فلسفته لم تكف بإنكار الجوهر المادى وحده ، بل

أنكرت كذلك الجوهر الروحي ... وكما رأينا أن هذا الإنكار للجوهرية يتفق تماماً مع التفكير التاريخي.

هذه هي نقط التحول الثلاث التي سبقت المرحلة التي أسماها كولنجوود بمرحلة « التاريخ العلمي » ويصادفنا في هذه المرحلة اتجاهان متقابلان، كل منهما يدعى كتابة التاريخ بالطريقة العلمية . أما الاتجاه الأول فهو الاتجاه الوضعي الطبيعي الذي ينتمي إلى فلسفة عصر التنوير والذي يعتبر كلمة علم مرادفة لكلمة طبيعة حيث لا اختلاف بين الوقائع التاريخية والطبيعية ، لأن البحث في الاثنين يبدأ باكتشاف الوقائع ، ثم تقرير الصلات بينها ، ويعد البحث التاريخي منها عند الانتهاء إلى قوانين تعيننا على التنبؤ ، وكأن التاريخ علم أرصاد إنسانية على حد قول كولنجوود . وقد تمخضت الأبحاث التي قام بها هؤلاء الوضعيون عن نتائج بعيدة تماماً عن التاريخ ، وربما اهتمدى أنصار هذه الطريقة إلى نتائج مفيدة من الناحية العملية يمكن تسميتها علم اجتماع أو اقتصاد أو علم نفس أو انثولوجي الخ .. ولكن لا يصبح بأي حال أن تسمى تاريخاً ، وليس من شك أن أنصار الاتجاه الآخر الذين نادوا بأن التاريخ علم قائم بذاته Sui generis مستقل لا يتبع منهج العلوم الطبيعية كانوا محقين في تقديم هذه النزعة الطبيعية ففى رأيهم أنه لا توجد صورة واحدة للمعرفة العلمية ، وأن كلمة علم لا ترادف كلمة طبيعة ، فليس ضرورياً أبداً أن يكون دور العلم هو جمع الأشياء المعروفة في أنماط معينة كما هو الحال في الطبيعة ، بل إن العلم في الواقع يبدأ بعرض مشكلة لا تعرف إجابتها ، ويعقب ذلك بحث عن الإجابة

هذا الاتجاه العلمي الآخر قد بدأ بظهور الرومانتيكية التي وسعت الأفق التاريخي عندما اهتمت بالبحث في عصور أسماها عصر التنوير بالعصور الممجية وأهمها لهذا السبب . ويضاف إلى هذا مهاجمتها النظرية

القائلة بثبات الطبيعة الإنسانية وعدم تغيرها .. وأهم فكرة أفادت الأبحاث التاريخية في هذا العصر هي التفرقة بين الطبيعة والتاريخ ، التي ترجع إلى تفرقة كانط بين الظواهر والشيء في ذاته . وقد عبر «لوتسي» Latze عن هذه الفكرة بقوله « إن الطبيعة هي عالم الضرورة أما التاريخ فهو عالم الحرية .. وإلى «فيخته» Fichte ، وشلنج Schelling ، وهيجل Hegel يرجع تأكيد دور الذات والمشخص في المعرفة التاريخية وإن كان لإسرافهم في التفرقة بين العناصر القبلية apriori والمادة التاريخية قد دعا إلى الظن بأنه من المستطاع إعادة تكوين التاريخ على أسس قبلية دون اعتماد على الدليل التجريبي للوثائق . وبفضل نظرهم المثالية وتفرقهم بين ظاهر الوقائع وباطنها أمكنهم تمثل التاريخ وتصوره شيئاً معقولاً ترتبط فيه الأحداث باطنياً بروابط منطقية ، كما أنهم قد أفادوا البحث التاريخي فائدة طائلة عندما جعلوا التاريخ ينتهي في الحاضر بدلاً من المستقبل ، لأن المستقبل ليس بموضوع معرفة ، بل هو موضوع أمان وخاوف والأمان والخاوف ليست تاريخاً . كل هذه الأفكار الرومانتيكية قد كانت نواة لأبحاث المدرسة الكانطية الجديدة في ألمانيا والمدرسة المثالية في إيطاليا . وقد حاولت هاتان المدرستان تأكيد استقلال التاريخ علماً قائماً بذاته ، وإن كان كولنجوود يلاحظ أن التوفيق لم يكن حليف أتباع هذه المدرسة على الدوام ، وأغلب الظن أن السبب هو تأثير النزعة الطبيعية الجارفة ، فلذا أخطأ المفكرون عدة أخطاء نتيجة لتأثرهم بالطبعيين . فمثلاً عند الألمانين أخطأ فندلبلند Windelband عند استبدال كلمة علم الحضارة Kulturwissenschaft بكلمة تاريخ ، كما أن «ريكرت» Rickert قد نظر إلى الوقائع التاريخية على الطريقة الطبيعية أي باعتبارها وقائع منفصلة . أما «سيمل» Simmel فلم يدرك أن الماضي التاريخي يحيا في الحاضر ، بل نظر

إليه نظرة طبيعية فظن أن الماضي يموت عند ما يولد الحاضر . وبالرغم من شعور « دلتاي » Dilthey بالفارق بين العلوم الطبيعية والتاريخية فإنه قد شوه نظريته عند ما ظن أن الحياة التاريخية تجربة مباشرة ، ولم ينظر إليها باعتبارها معرفة وتأملاً ، وفكراً ، كما أنه لجأ إلى علم النفس وهو علم طبيعي لتفسير الوقائع التاريخية ، وهذا يكون قد وقع في قبضة الطبيعيين دون أن يدري . أما « شبنجلر » Spengler فقد ظن أن التاريخ هو تعاقب وحدات ذات وحدة ذاتية تدعى بالحضارات التي تتشابه في دوريات حياتها مع الكائنات العضوية ، أى أن لها طفولة وشباباً وكهولة وشيخوخة واضمحلالاً . وهذه الفكرة طبيعية سافرة لأن شبنجلر قد استعاض عن التاريخ « بمورفولوجية التاريخ » التي تعتمد على التحليل الخارجى ، كما أنه وضع قوانين عامة للحضارات حتى يمكن التنبؤ بالمستقبل وفقاً لمبادئ علمية . وقد سار « توينبى » على منواله ، وارتكب نفس أخطائه .

وفى رأى كولنجوود أن الإيطالى « كروتشه » Croce هو أول من استطاع تصحيح موقف الفلسفة النقدية الألمانية وخضوعها للزعة الطبيعية . فبعد عدة محاولات استطاع أن يؤكد استقلال التاريخ علماً قائماً بذاته ، وعبارته الشهيرة « كل التاريخ تاريخ معاصر » لا تعنى المعنى المعتاد للكلمة حيث تعنى كلمة تاريخ معاصر تاريخ الأحداث المعاصرة ، بل تعنى شيئاً آخر وهو أن المعرفة التاريخية هى المعرفة الذاتية للعقل الذى يحيا ، فحتى إذا قام المؤرخ بدراسة أحداث تمت فى الماضى البعيد فإن معرفته هذه الأحداث تاريخياً يعنى تدبئها فى عقله . وهذا يعنى أن أدلة هذه الأحداث ينبغى أن تكون موجودة هنا والآن أمام المؤرخ ، وأن يستطيع تعقلها . فالتاريخ لا يحيا فى الكتب والوثائق ، بل هو يحيا فى حالة الاهتمام به فى الحاضر فى عقل المؤرخ عند ما يحاول

أن ينتقد الوثائق ويفسرها . وبهذه الوسيلة يستطيع أن يحيا مرة ثانية فى الأفكار التي يبحثها لنفسه ويتبع ذلك أن موضوع التاريخ ليس الماضى الصرف ، بل هو الماضى الذى لدينا دليل تاريخى عنه .

لم يعد خافياً بعد هذا الهجوم على الوضعيين والطبيين والنقد الذى وجه إلى المدرسة النقدية المثالية ، لأنها لم تتمكن فى بعض الأحيان من تأكيد استقلال التاريخ بالرغم من شعورها بالمشكلة ، وبالفارق بين التاريخ والطبيعة ، إن كولنجوود سوف يقندى بكروتشه ، وإنه سوف يحاول تجنب الأخطاء التي تعرضت لها المدرسة النقدية الألمانية . ولن نعجب لاختياره عبارة « كل التاريخ تاريخ فكر » شعاراً لمذهبه لكى يتجنب الوقوع فى فخ الطبيعيين . وقد اهتدى كولنجوود إلى هذه الفكرة بعد أن ناقش التاريخ علماً أو بعد أن بين اختلافه عن باقى العلوم . فهناك تنظيمات مختلفة للمعرفة ، فمثلاً تنظيم علم الأرصاد الجوية يعتمد على جمع الملاحظات التي يستطيع العالم مشاهدتها كما حدثت ، وإن كان عالم الأرصاد لا يستطيع إنتاجها إذا أراد . وتنظيم الكيمياء لا يعتمد على ملاحظة الوقائع كما حدثت ، بل يساعد هذا التنظيم على إحداث هذه الوقائع فى ظروف معينة . وهناك تنظيمات أخرى مثل التنظيمات الرياضية التي لا تعتمد على وقائع مشاهدة بل تعتمد فقط على فروض . أما التاريخ فلا يتبع أى تنظيم من هذه التنظيمات ، فالحروب والثورات لا يمكن إنتاجها بالمعامل لكى تدرس دراسة علمية دقيقة . والمؤرخ لا يشاهد الوقائع التاريخية ، كما أنه لا يعتمد على أى فروض ، بل يعتمد فقط على وقائع معطاة ، وهذه الوقائع خاضعة لمشاهدته مثل الوثائق والآثار .. وليس من حق المؤرخ أن يخترع بل يقوم بالاكتشاف فقط . والمؤرخ مطالب بتبرير ادعاءاته اعتماداً على الأدلة ، كما أن من حقه أن يستدل ، ولكنه ليس مرغماً على

ولكن هل تستطيع تمثل فكر شخص آخر عاش في الماضي ؟ ويرد كولنجوود على هذه المسألة بأن القائلين بتعذر ذلك لا يفرقون بين الفكر تياراً للشعور المباشر ، دائم التقطع ، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يعرف أبداً ، لأنه يصبح وعياً بلا شيء ، وبين الفكر شيئاً ليس متضمناً في التيار الشعوري المباشر بمعنى ما ، ويمكن وصفه من أجل هذا بأنه خارج هذا التيار ، وأفعال الفكر ليست متصلة من ناحية الزمن بنفس الطريقة التي تتصل بها المشاهير والأحاسيس ، فلذا فإن أى فعل فكري قد يبقى خلال فترة من الزمن ، ولن يعود مرة أخرى بعد أن يكون معلقاً ، وهذا يرجع إلى أن الفكر بالرغم من تضمينه في تيار الوعي هو شيء قادر على إدراك وفهم تكوين هذا التيار والصور المتعقبة التي تعرض فيه ، وهذا يعني أن الفكر قادر على التفكير في أفكار الماضي مثل الحاضر .

هذا بيان موجز للنظرية التي جعل كولنجوود شعارها « كل التاريخ تاريخ فكر » فاختلف بذلك عن الرأي الذي أجمع الفلاسفة على قبوله وهو اعتبار موضوع التاريخ الأحداث الإنسانية بأسرها . ولكن كولنجوود قد تعمد ألا يتبع هذا التعريف لأنه رأى استبعاد العناصر التي لا يصح أن تسمى فكراً من الأحداث الإنسانية أي ما بدا بمعنى الشعور أو التجربة المباشرة ، وهي الأشياء المتمايزة عن التأمل . هذه الأحداث قد رآها كولنجوود أموراً شخصية لا يصح اعتبارها مسائل موضوعية ، ففي ظنه أن هذه التجارب المباشرة ليس لها بناء فكري يمكن أن يعرف ، ولا يمكن أن ننقل فيما يقال عن المعرفة عن طريق إعادة الشعور التي لا توصل إلى معرفة . والمعرفة التاريخية وثيقة الاتصال

= le mouvement فإن كل هذه التصورات ترى أن الفهم يعتمد على المشاركة الوجدانية . أما كولنجوود فيعني إعادة الماضي في صورة مشكلة ذهنية أمام عقل المؤرخ .. فلذا أفضل استخدام كلمة إعادة « تمثل » وإن اختلفت تماماً عن الكلمة الإنجليزية الأصلية .

الاستدلال بطريقة الاستنباط أو التحليل كما هو الحال في العلوم الطبيعية ، لأن المؤرخ حر ، ومن حقه أن يتبع الطريق الملائم لعلمه . وفي الطبيعة نحن نتعامل مع ظواهر مشاهدة ، أما في التاريخ فالإدراك الحسي لا يفي بالغرض ، لأننا ندرك فقط الآثار والأدلة التي تركتها الأحداث التاريخية في الحاضر . ولذا فإن فهم هذه الأحداث يتطلب شيئاً آخر وهو ضرورة النفاذ في أعماق هذه الأحداث لأن لها باطناً . فالمؤرخ عندما يسأل لماذا طعن بروتس قيصر ؟ فإنه يعني ما الذي فكر فيه بروتس ودعاه إلى طعن قيصر ؟ فالأحداث التي يدرسها التاريخ هي أفعال ، ولا تاريخ حيث لا توجد أفعال ، كما أن الفعل يعتمد على شخصية تاريخية حرة عاقلة . والفعل هو وحده ظاهر الحوادث وباطنها . وفي العلوم الطبيعية البحث يقودنا من حادثة إلى أخرى ، والذي يهمنا فقط هو تعاقب الأحداث وتتابعها ، أما في التاريخ فيهمنا فقط أن نكتشف الفكر المتضمن في الفعل التاريخي . هذا الفكر هو الذي يوضح لنا غاية الشخصية التاريخية ومبتغاها . ولذا فإن « كل التاريخ تاريخ فكر » . ولكن كيف نستطيع أن نكتشف فكر أى شخصية تاريخية عاشت في الماضي ؟ .

— أولاً — يجب أن تتوفر لدينا أدلة تبين أن هذه الشخصية قد فكرت في شيء ما . — ثانياً — إذا توفر الدليل فإننا نفكر في الفكر الذي يتضمنه لأنفسنا ، نفهم كلمات « أفلاطون » مثلاً يعني التفكير في أفكاره وما تعنيه ، ومن ثم فإن التاريخ هو إعادة تمثيل reenactment^(١) فكر الماضي في عقل المؤرخ ،

(١) يلاحظ صعوبة ترجمة الاصطلاح الذي استخدمه كولنجوود . وينبغي الإشارة إلى اختلاف المعنى الذي يقصده كولنجوود عن بعض المصطلحات الأخرى التي يستخدمها الفلاسفة والمؤرخون في نفس هذا المعنى . مثل « إعادة الحياة » Relieve وإعادة التجربة Re-experience وإعادة الشعور re-feel والفهم التعاطفي Sympathetic understanding البحث Résurrection والاصطلاح الذي تستخدمه المدرسة الوجودية = s'installer dans

بعقل المؤرخ نفسه ، فلذا يجب أن يكون موضوعها من نوع يستطيع أن يعود للحياة في عقل المؤرخ ، أى يكون عقل المؤرخ مأوى ملائماً له . فالدراسة التاريخية تعتمد على التمثل فلذلك يجب أن تتمكن هذه الدراسات من الاتصال بفكر المؤرخ المباشر . ولذا فمن الضروري أن يكون فكر المؤرخ مهياً لهذا الاستقبال .

والفكر ليس وعياً فحسب ، بل وعياً بالذات ، ولكن لهذا الوعي صوراً مختلفة ، أولها خاص بالوعي بطبيعة الاستمرار الفكري ، وذلك بتذكر ما سبق من تجارب مع مقارنتها بالحاضر المباشر ، وثانيها خاص بتحليل التجربة الحاضرة ، وتمييز فعل الشعور بما تشعر به ، وثالثها تمييز النفس كائناً مفكراً بالإضافة إلى الإحساس والشعور . والتفكير لا يعنى التفكير والتذكر ، فهذه الصور تعد لا شعورية ، بل هو يعنى الفكر الشعورى ، أى عندما يعى الفكر أنه يفكر ، ويسمى كولنجوود هذا النوع بالتفكير التأملى ، والتفكير التاريخى دائماً تأمل ، لذلك لا يختص بغير المسائل التأملية الهادفة . فهو يعنى لذلك بالسياسة والحروب والاقتصاد والأفعال الأخلاقية . ومعرفة هذه المسائل يؤدى فى النهاية إلى معرفة الطبيعة الإنسانية . وبذا تكون كل معرفة بالعقل تاريخية ، فلكى أعرف عقلى ، فإننى أدرس أى فعل عقلى قمت به . من هذا يتضح أن معرفة الذات لا يمكن أن تتحقق إذا اعتبر العقل مكوناً من مشاعر وإحساسات وعواطف كما ظن الطبيعيون ، بل إن هذه المعرفة متيسرة فقط ، إذا نظرنا لها معرفة بالملكات العارفة الخاصة بالفكر أو الفهم أو التعقل فحسب .

والواقع أنه لا يصح بأى حال من الأحوال أن يقتصر التاريخ الإنسانى بأسره على الأفكار . وقد تصلح هذه الطريقة عند كتابة الفلاسفة تاريخ حياتهم

كما فعل كولنجوود فى ترجمة الذاتية ، لأن حياتهم هى الفكر ولكن التجربة الإنسانية الشاملة أكثر خصوصية من الفكر وحده . وقد نتساءل كذلك كيف اهتدى كولنجوود إلى رأيه الخاص بوجود ذاتية بين الفكر الذى تم فى الماضى والفكر الذى نتمثله الآن ؟ إن كولنجوود لم يوضح لنا هذه المسألة ، ولا يكفى ما قاله خاصاً بأن الماضى التاريخى كامن فى أفكارنا ، أو مكبسل encapsulated على حد قوله ، ولهذا نستطيع أن نتمثله . إن الماضى التاريخى حقاً يعيش فى أعماقنا ، ولكن من المؤكد أن صورته قد تغيرت بعد تفاعله مع حاضرتنا ، كما أنه ليس لدينا دليل واحد على ذاتية الفكر ، أو أن الفكر الذى نستخدمه فى المعرفة هو نفس الفكر الذى خلق الوقائع التاريخية التى نحاول معرفتها . وليس من شك فى أن ما ذكره كولنجوود عن بقاء الفكرة كما هى بالرغم من اختلاف الأنسجة التاريخية التى تحمل بها ، وأنها لا تتكيف إلا تكيفاً طفيفاً لكى تتلاءم مع النسيج التاريخى الجديد وتحيا فيه يعتبر معارضاً للتاريخ . ولم تبين لنا النظرية كذلك كيف تتحقق الصلة بين الدليل والفكر ، كما أنها ظهرت فى صورة دجهايتية ، لأنها افترضت أن التفسيرات الحقيقية للتاريخ يجب أن تكون واحدة ، هذا يعنى استبعاد الخطأ فى التفسير واختلاف وجهات النظر المختلفة . ونحن فى الحقيقة لا نأمل أن نعرف التاريخ ذاته أبداً ، وكل ما نستطيع أن نحققه هو تفسير يوضح لنا الأدلة التى تركها الماضى رموزاً دالة عليه .

يأتى بعد هذا الكلام عن منهج البحث التاريخى والتاريخ عند كولنجوود علم مستقل بذاته ، فهو يعتمد على قدرة المؤرخ الانتقائية ، ومناقشة المصادر فكما استطاعت العلوم الطبيعية أن تدعم مكانتها على أساس راسخ وطيد بفضل اتباعها منهج « يكون » القاضى بضرورة توجيه السؤال إلى الطبيعة ، وتعذيبها بالتجربة حتى تستطيع أن تفك عقدة لسانها وتنطق

بالإجابة على سؤال العالم الطبيعي . كذلك التاريخ ، يعتمد منهجه الصحيح على وضع المصادر في قفص الاتهام واستجوابها وعدم قبول أى رواية على علاقتها ومن ثم فإن محل اليقين في المعرفة التاريخية لا يعتمد على إرجاع أى رواية إلى مصدر موثوق به أو إلى كتب التاريخ ، التي قام بكتابتها القدامى ، كما يفعل المؤرخون من أنصار « القص واللصق » Scissor and paste كذلك فإنه لا يعتمد على الذاكرة اعتماداً مطلقاً ، فالمؤرخ يستطيع أن يكشف ما أصبح منسياً تماماً إذا اعتمد على نقد روايات المصادر التي بين يديه . وبناقش كولنجوود بعد ذلك فكرة محل اليقين في المعرفة التاريخية ، ويرفض أن يكون هذا المحك هو ما حدث أو ما يمكن أن يحدث ، كما أنه لا يقر اعتماد هذا المحك على تجربة المؤرخ للعالم الذي يحيا فيه . فمن المعقول أن يكون المحك في العلوم الطبيعية هو التجربة اعتماداً على عدم تغير قوانين الطبيعة ، وأن ما يبدو مغالفاً للطبيعة الآن قد كان بالمثل مغالفاً لها فيما مضى . ولكن الحال يختلف في التاريخ الذي لانصادف فيه موقفاً واحداً لم يتغير ، ولا يقتصر عدم خضوع المؤرخ للمصادر فقط على نقدها ، بل هو يبدو واضحاً جلياً كذلك في كتابته التاريخية عندما ينشئ روايته التاريخية ، فهو يستطيع ترتيب الاحداث كما يحلو له ، مع الحشو والاستكمال واستخلاص تفاصيل أخرى على شريطة ألا تكون هذه الاحداث خرافية بل تعتمد على دليل . من هذا يتضح أن مهمة المؤرخ لا تعتمد على مجرد النقل ، بل إن الخيال يلعب دوراً هاماً حاسماً في الكتابة التاريخية . وهذا الخيال في رأى كولنجوود قبل وضرورى لأنه يملأ ثغرات الكتابة التاريخية ويخلق الحبكة بين أجزائها ، ولا يمكن الاستغناء عنه ، فبدونه كما قال « كانط » لا تستطيع أن ندرك العالم المحيط بنا . ويؤكد كولنجوود تأكيداً قاطعاً أن الخيال عنده لا يعنى إضافة أشياء غير حقيقية أو خرافية إلى

الحقيقة ، كما يحدث في كتابة القصص ، بل هو يشبه الخيال الإدراكي الذي يطلعنا على الإدراكات الممكنة التي لم يتسن لنا إدراكها ، تماماً كالأمثلة التي ذكرها كانط في تحليله عند ما تكلم عن أسفل المائدة أو باطن بيضة أو ظهر القمر . هذا هو نفس الخيال الذي يلعب دوراً هاماً في الكتابة التاريخية بتخيله الماضي وأحداثه . وبفضل هذا التخيل نستطيع أن نراجع المصادر على ضوءها . فالخيال القبلى إذن هو أساس التفكير التاريخي الذي يقوم بتزويد هذا الخيال بمادة تفصيلية تساعد على بناء الماضي . ونحن نقوم بذلك باستخدام الحاضر يومئذ دليلاً للماضى . فلكل حاضر ماض ، وكل خيال بنائى للماضى يرمى إلى إعادة بناء ماضى هذا الحاضر ، وذلك باستخدام جميع الأدلة لتحقيق هذه الغاية . فالدليل يلعب دوراً هاماً في المعرفة التاريخية عند كولنجوود . فلا ننسى أن التاريخ مثل باقى العلوم . والمؤرخ لا يستطيع ادعاء أى معرفة إلا إذا استطاع أن يبرر ادعاءاته بأن يثبت لنفسه هذه الادعاءات أولاً ثم يثبت للآخرين الراغبين في المعرفة ذلك . ولن يتحقق هذا إلا إذا توفر الدليل . . ليس من شك في أن ما ذكره كولنجوود عن المنهج لا يحتمل خلافاً في رأى فاتباع الثقة لا يؤدى إلى معرفة علمية بالتاريخ ، ولكن قد يكون من الإسراف في التفاؤل القول بأن المؤرخ قادر على الاستغناء عن تجربته الحاضرة في الحكم على أحداث التاريخ . وليس من شك في أن كتابة كولنجوود للتاريخ تبين انه لم يستطع الاعتماد فقط على الخيال القبلى ، بل إنه اعتمد اعتماداً كبيراً على تجربته الشخصية ، وعلى الحقائق العامة في فهم التاريخ . لا أظن أنني قد استطعت في هذه الصفحات القليلة أن أقدم خلاصة وافية لجميع الأفكار التي قدمها كولنجوود للفكر العالمى فلا مرأ أن تلخيص الفلسفة قد يعد من

الأمور المتعذرة التي قد يترتب عليها إساءة فهم تسيء إلى الفكر وإلى الفلسفة معاً وأنا أنى قد أعتقد أنني سأكون قد أسأت إلى الفلسفة وإلى الفيلسوف إساءة بالغة إذا رأى القارئ الاكتفاء بقراءة مقالتي ، ولم يحاول الرجوع إلى كتاب كولنجوود « فكرة التاريخ » فهو خلاصة أفكار عميقة وتجارب متوصلة استمرت زهاء عشرين سنة في الفلسفة والتاريخ والتنقيب عن

الآثار . وربما لا تكون أكثر النتائج التي اهتدى إليها كولنجوود في المعرفة التاريخية غير مقنعة ، ولكن لاجدال أن اهتمام الرجل بالتاريخ وثورته على النزعة الطبيعية يدلى دلالة قاطعة على عمق إحساسه بالحنة التي يتعرض لها العصر الحالى من جراء اهتمامه بالابحاث الطبيعية ، ومحاولة التضحية بالإنسان وحرية والقضاء عليه في سبيل تدعيم المذهب العلمى والتقدم المزعوم .

كتاب
عبد الله بن
عبد الله بن
عبد الله بن

مذكرات رحلة حول العالم لشارلس داروين

بقلم

الدكتور محمد يوسف حسن

أستاذ الجيولوجيا المساعد بكلية العلوم جامعة عين شمس

سيرة تحليلية لمؤلف الكتاب

تشارلس داروين نبي التطور ، وأشهر من يذكر اسمه عند ذكر اسم هذا الباب من العلوم ، وأحد كبار أئمة التاريخ الطبيعى فى القرن التاسع عشر ، ولد فى بلدة « شروزبرى » بمقاطعة ويلز فى بريطانيا يوم ١٢ فبراير سنة ١٨٠٩ ، وتلقى تعليمه الأول فى إحدى المدارس العتيقة بالبلدة ، والتقى تعليمه الأول فى بحن من التعليم فيها فائدة تذكر ، وإن كل ما حصله من العلم المفيد قبل ذهابه إلى الجامعة جاء عن طريق القراءة الخاصة والقيام بالتجارب العلمية فى معمل أقامه هو وأخوه فى ركن من أركان دار الأسرة .

نشأ تشارلس داروين فى أسرة عريقة فى الطب والعلم ، فكان جده « أرازموس داروين » من أشهر الأطباء فى القرن الثامن عشر وكان فى نفس الوقت عالماً فى التاريخ الطبيعى وفيلسوفاً وشاعراً عظيماً وكان أبوه « روبرت داروين » هو الآخر طبيباً ناجحاً ذائع الصيت ، لذلك لما شب « تشارلس » وأكمل دراسته الأولى فى مدرسة البلدة أرسله أبوه إلى جامعة أدنبرة سنة ١٨٣٥ ليدرس الطب ، ولكن

هوايته المتأصلة فى نفسه للتاريخ الطبيعى اعترضت سبيل هذا التوجيه ، فقد كان تشارلس داروين شغوفاً بالتاريخ الطبيعى إلى حد يفوق الوصف ، وكان منذ نعومة أظفاره منصرفاً إلى دواية جمع الأشياء من حيوان أو نبات أو جماد ، وكان يحفظ مجموعاته ويصنفها تصنيفاً دقيقاً ويعز بها كثيراً ويتفانى فى الحصول على العينات النادرة الوجود ، حتى إنه روى عن نفسه أنه كان مرة ينزع لحاء شجرة قديمة فلمح تحته اثنتين من الخنافس النادرة فأمسك بكل منهما فى إحدى يديه ، ثم لمح الثالثة وكانت من نوع جديد فزعزعه أن يفقدها ، وما كان منه إلا أن دس إحدى الخنفساوين الأوليين فى فمه ليمسك بالثالثة ، ولكن تلك التى دسها فى فمه نفثت فيه سائلاً كريها شديداً المرارة ألحبت لسانه مما اضطره إلى أن يلفظها فضاعت كما ضاعت الثالثة هى الأخرى .

وكان طبيعياً أنه عندما أرسل داروين إلى جامعة أدنبرة لم ينتظم فى دراسة الطب بل كان كرهه له شديداً جداً وصار يحضر أية محاضرات تصادف هوى فى نفسه وعلى الأخص ما يتصل بعلوم التاريخ الطبيعى والجيولوجيا فقد كانت هذه هى التى تتصل بما جبلت عليه نفسه

منذ الصغر من كلف شديد بجمع الأشياء والتعرف على أسمائها وتفهم كل شيء عن تاريخها . ومما أثر عنه في بعض كتبه عن تاريخ حياته في وصف تأصل هذا الميل في نفسه قوله : « إن ميلي نحو التاريخ الطبيعي وهواية جمع العينات كان واضحاً جداً منذ الوقت الذي أرسلت فيه إلى المدرسة لأول مرة (سنة ١٨١٧) لقد كنت أحاول التعرف على أسماء النباتات وأكلف بجمع كل ضروب الأشياء من أصداق وديدان وفراشات وعلمة ومعادن وغيرها . إن الشغف بجمع الأشياء - وهى هواية تقضى بالمرء إلى أن يكون عالماً في التاريخ الطبيعي أو فناناً أو بخيلاً - كان متمكناً ومتأصلاً في نفسى وكان من الواضح أنها غريزة جبلت عليها فهى لم تكن متوفرة لدى أى من إخوتى .

أمضى داروين سنتين في جامعة أدنبرة يتردد على قاعات المحاضرات المختلفة بدون نظام أو هدف محاولاً إشباع هوايته في دراسة التاريخ الطبيعي بدلا من الطب . ولكن شاء الحظ أن يترك داروين جامعة أدنبرة بعد سنتين وكرهه لعلوم التاريخ الطبيعي - التى صار فيما بعد أشهر أعلامها في القرن التاسع عشر - لا يقل عن كرهه لدراسة الطب وهو يعزو ذلك في مذكراته إلى خيبة أمله في شخصيات من كانوا يقومون بإلقاء تلك المحاضرات في جامعة أدنبرة . لذلك فقد قرر داروين أن يترك الجامعة ، وقفل راجعاً إلى شروزبرى وهناك عند ما علم أبوه بهذه النتيجة وعلم بأنه يود أن يصبح قسيساً أشار عليه بأن يذهب إلى جامعة كمبردج ليدرس اللاهوت .

ذهب داروين إلى جامعة كمبردج سنة ١٨٢٨ ليدرس اللاهوت ، ولكن القدر الذى أراد ألا يحرم العالم من المواهب الممتازة الكامنة في نفسه كعالم في التاريخ الطبيعي وكنى للتطور ساقه إلى التعرف على أحد أصدقاء أخيه الأكبر وكان أستاذاً للنبات في الجامعة . كان هذا الصديق هو البروفسور « هنسلو »

وقد تعرف عليه داروين بالصدفة بفضل عاداته من حضور أى نوع من المحاضرات يستهويه دون التقيد بالنظام الرسمى للجامعة . وحمد داروين هذه الصدفة لأنه كان يتوق إلى هذه المعرفة بسبب ما كان يقصه عليه أخوه الأكبر من طول باعه ومكانته العلمية في كل فرع من فروع العلوم ، وأعجب إيماء إعجاب بالأستاذ الذى زين له دراسة التاريخ الطبيعي والجيولوجيا مقنعاً إياه بأنه إنما خلق ليبحث ويتفوق في هذا المجال .

رحلته حول العالم (١٨٣٢ - ١٨٣٦)

نال داروين إجازة جامعة كمبردج بعد أن درس كلا من اللاهوت والتاريخ الطبيعي . ولما عاد إلى « شروزبرى » كان في انتظاره خطاب من صديقه القديم هنسلو يعرض عليه أن يقبل منصب إخصائى في التاريخ الطبيعي يقيم على ظهر السفينة الاستكشافية « بيجل » تحت إمرة الكابتن « فزروى » في رحلته حول العالم لمدة خمس سنوات بدون مرتب . وهناك قصة طريفة لرفض أبيه هذا الاقتراح ثم موافقته عليه بعد ذلك دون سبب مقنع قوى ، يصف فيها داروين كيف يتدخل القدر وتلعب الصدفة المحضة دوراً هاماً في تحويل ذلك الخطاب العادى وموافقة أبيه السريعة بعد رفضه الحازم إلى أكبر حادث قرر مجرى حياته ورسم مستقبله كله .

وكانت تلك السنوات الخمس التى قضها داروين على ظهر الباخرة بيجل أكثر فترات حياة الرجل نشاطاً وحماساً في المشاهدة وجمع الحقائق واكتساب الخبرة والتفكير في علاقة الأحياء بعضها ببعض وبالظواهر والشواهد الجيولوجية ولم يكل داروين طيلة الخمس السنوات عن تدوين مذكرات يومية يسجل فيها مشاهداته وأفكاره في رحلته العلمية . وفى أثناء هذه الرحلة ومن خلال مشاهداته ومذكراته سطعت على ذهنه أصول نظريته في التطور وتملكت

نفسه حتى إنه بعد عودته إلى وطنه لم يكف عن التفكير في أهم شيء شغله في حياته وهو الانتخاب الطبيعي سبباً رئيسياً لعملية التطور وأصل الأنواع . ومنذ عودته جعل يرتب مذكراته وينشر ما يستخلصه من نتائجها تبعاً في المحلات العلمية وكانت منها بحوث جيولوجية هامة كان نشرها سبباً في تعيينه في سنة ١٨٣٨ - سكرتيراً للجمعية الجيولوجية البريطانية وظل داروين في هذا المنصب حتى سنة ١٨٤١ . ثم اضطره اعتلال صحته وخاصة من سوء الهضم الذي لازمه طول حياته أن يعتزل العمل في الجمعية الجيولوجية ويترك لندن إلى بلدة « داون » حيث استقر بقية عمره يواصل بحوثه وكتاباته في التطور وغيره من المشاهدات والموضوعات العلمية في التاريخ الطبيعي وكان أهم إنتاجه في تلك الفترة : « مذكرات رحلة حول العالم » ، أصل الأنواع » ، « أصل الإنسان » .

لم يكن داروين يقوم بأي عمل رسمي يتقاضى عليه أجراً طيلة حياته بل كان يعيش على إيراد محترم تركه له أبوه ، وبذلك تفرغ تفرغاً تاماً لعلمه وبحوثه التي كانت في نفس الوقت هوايته الأولى وقوام نظام حياته اليومي . ولقد قال عن ذلك في أحد كتبه عن تاريخ حياته .

« لقد كان البحث العلمي متعني الرئيسية وعملي الأساسي طيلة حياتي وكان مايسببه لي من نشوة ينسيني أو يبعد عني بعض الوقت شعوري بما كان يسببه لي اعتلال صحتي من ألم يومي . ولذلك فلم يكن لدى شيء أسجله خلال البقية من حياتي غير نشر كتيبي وبحوثي العديدة » .

وهذا عرض موجز لأهم الآثار العلمية الخالدة لذلك العالم الخالد :

سنة ١٨٤٢ « مذكرات رحلة حول العالم » الطبعة الأولى نفذت في نفس السنة والطبعة الثانية بيع منها في

إنجلترا فقط عشرة آلاف نسخة . طبع بعد ذلك عدة طبعات ترجم الكتاب إلى الألمانية والفرنسية ولغات أخرى .

سنة ١٨٤٦ « مشاهدات جيولوجية في أمريكا الجنوبية » .

سنة ١٨٥١ « موسوعة هدييات الأقدام » أخذ في إعدادها وكتابتها خمس سنوات كاملة وتعتبر أكبر وأدق وأوفى مرجع لهذه الفصيلة من العالم الحيواني .

سنة ١٨٥٩ « أصل الأنواع بطريق الانتخاب الطبيعي » كتابه المشهور به عن نظرية التطور . نفذت الطبعة الأولى (١٢٥٠ نسخة) في يوم واحد . طبع ست طبعات متتالية بعد ذلك حتى سنة ١٨٧٢ بلغ عدد نسخها ٢٤٠٠٠ نسخة عدا طبعات عديدة شعبية بعد ذلك ترجم إلى كل اللغات الأوروبية وكثير من اللغات الأخرى كالعربية والعبرية واليابانية ... الخ .

سنة ١٨٦٢ « الوسائل المختلفة لتلقيح زهر الأوركيد بوساطة الحشرات » وهو كتاب من أروع وأطرف ما كتب في التاريخ الطبيعي »

سنة ١٨٦٥ « حركات النباتات المتسلقة وعاداتها »

سنة ١٨٦٨ « تغير الحيوانات والنباتات بالتدجين »

سنة ١٨٧١ « أصل الإنسان » ويفخر داروين في

كتاب تاريخ حياته بأن الطبعة الأولى من هذا الكتاب بيع منها عدة عشرات من آلاف النسخ في وقت قصير جداً .

سنة ١٨٧٢ « التعبير عن العواطف في الإنسان والحيوان » وهو كتاب جامع في هذا الباب كتب بدقة علمية وجمال في الأسلوب قبل أن يعرف الكثير عن خفايا الغدد الصماء ودورها في هذا الموضوع .

سنة ١٨٧٥ « النباتات الآكلة للحشرات »

سنة ١٨٨٠ « تكون السهات الطبيعي من أثر نشاط

الديدان » وكان هذا آخر أعماله العلمية ونشر في السنة السابقة لوفاة .

هذا عدا الكثير من البحوث العلمية في موضوعات هامة نشرها في كبريات المجلات العلمية .
تعتبر كتب داروين وبحوثه من أنفس ما تضمنته التراث الفكرى الإنسانى فى القرن التاسع عشر بل ربما فى التاريخ كله . وفيما يلى ملخص موجز لأول ما نشر من كتبه وهو :

مذكرات رحلة حول العالم سنة ١٨٤٢

تظهر أهمية هذا السفر القيم من بين ما خلفه داروين فى تراث الإنسانية مما قاله فيه دوق أرجيل وصدر به لإحدى الطبقات المتأخرة من الكتاب : « إن أمتع ما كتب داروين على الإطلاق هو ما أنتجه عقله ودبجه يراعه لأول مرة فى حياته ، ذلك هو ما ضمنه مذكراته كعالم فى التاريخ الطبيعى على ظهر السفينة بيجل فى رحلتها الاستكشافية حول العالم ... » ، وقال عنه كذلك فى نفس التصدير : « إنه كتاب يقدم داروين فى أبهى وأكمل صورة له . وهذا يبدو واضحاً لمن يدرس طريقته وأسلوبه فى هذا الكتاب ، فهو يمتاز بالطبيعة الأدبية السلسة وبدوين الحقائق والمشاهدات وتفسيرها فى دقة علمية ولكن فى هيئة مذكرات أو يوميات ، فبذلك كان الكتاب متعة أدبية وعلماً خالصاً فى نفس الوقت .

كان هذا الكتاب أول عمل افتتح به داروين نشاطه التأليفى بعد تخرجه فى الجامعة . وقد دون فيه كل مشاهداته وآرائه عن الأماكن التى زارها فى رحلته المشهورة وخاصة من وجهة التاريخ الطبيعى والجيولوجيا ، إلا أن الكتب يشتهر أولاً بأنه المصدر الوحيد الذى سجلت فيه أبحاث داروين الجيولوجية ، ونظرياته . فمن المعروف أن داروين لم يكن جيولوجياً بالمعنى التخصصى المفهوم ، لكن شغفه بعلم الجيولوجيا لم يكن له حدود فى مقتبل حياته العلمية ، وقد قام بمعظم أعماله الجيولوجية فى ذلك الوقت خلال رحلته حول

العالم ، ثم كاد يقتصر نشاطه العلمى بعد نشر كتابه عن تلك الرحلة على البحث فى التاريخ الطبيعى والتطور . حقيقة أن أعمال داروين الجيولوجية كانت نادرة ولكن هذا النادر الذى سجله فى كتاب « رحلته حول العالم » كان فريداً وعظيماً . ولا يمكن أن نستدل على مدى شغف داروين بالبحوث الجيولوجية ومدى الدقة والتمعن اللذين لم يكن يرضن بهما على بحوثه الجيولوجية خلال رحلته حول العالم بأكثر مما كتبه يصف أسلوبه فى حل المشاكل الجيولوجية « إلى لمدى لرحلتى حول العالم » بأول مرانة أو تدريب علمى لذهنى ، ولقد كان للتحريات الجيولوجية فى كل الأماكن التى زرتها أكبر الفضل فى ذلك المجال ان أى شىء لا يمكن أن يبدو أكثر مدعاة للأس من الفوضى التى تبدو عليها الصخور التى تتكون منها منطقة ما عندما يزورها المرء لأول مرة . ولكن بالتسجيل الدقيق للطبقات ولطبيعة الصخور وما بها من حفريات فى أماكن متعددة من المنطقة مع استمرار التعليل والتنبؤ فى كل حالة بما يحتمل مصادفته منها فى أماكن أخرى ، سرعان ما يبدأ الضوء فى الإشراق على المنطقة وتصبح الفوضى أبدع نظام وأجمل تركيب .

وتتحصر أهم الموضوعات الجيولوجية التى عالجها داروين فى كتابه عن رحلته حول العالم فيما يأتى : أصل الشعاب المرجانية - الجلاميد الضالة - الزلازل - الحركات الأرضية الرمال المنصعقة .

وهذه شواهد من كتابه تكشف عن أسلوبه العلمى الاستنتاجى الدقيق وطريقة تفكيره وعرضه الجميل للموضوع :

كتب فى مذكراته بتاريخ ٢٦ يوليو سنة ١٨٣٢ ص ٨٠ ، عن موضوع الرمال المنصعقة يقول ، « فى شريط عريض من التلال الرملية الصغيرة التى تفصل « لاجونا دل بوتريرو عن شواطئ اللابلاتا »

وعلى مسيرة عدة أميال من « مالدونادو » صادفت مجموعة من تلك الأنابيب السليكية الزجاجية التي تتكون بالبرق الذي يحترق الرمال السائبة . ويلاحظ أن التلال الرملية الصغيرة في مالدونادو تغير مواقعها باستمرار وذلك لعدم وجود غطاء نباتي فوقها ولهذا السبب فإن الأنابيب تبرز على السطح وتنبئ القطع العديدة منها والقريبة من السطح بأنها كانت مدفونة قبل ذلك على عمق أكبر . وتوجد أربع مجموعات تحترق الرمال بهيئة عمودية وقد أمكنني أن أتبع إحداها بالحفر حولها بيدي إلى عمق قدمين ، ولو أضفنا بعض القطع التي يبدو بوضوح أنها أجزاء من نفس الأنبوبة فإن طول الأنبوبة يصير خمس أقدام وثلاث بوصات . وقد لاحظت أن قطر الأنبوبة يكاد يكون ثابتاً من أولها إلى آخرها ، ومن ثم يمكننا الاستنتاج بأنها لا بد كانت متوغلة إلى عمق أكثر من ذلك بكثير .

ويتضح لنا من هذا المثال دقة الوصف وسلاسة الأسلوب وجمال الاستنتاج وخاصة في الجملة الأخيرة من الفقرة .

وبتتبع عرضه لبقية الموضوع يمكن أن نرى من خلاله كيف قرأ داروين كل ما كتب عن هذه الظاهرة حتى يتمكن من تفهم الموضوع تماماً والتوصل إلى نظرية مرضية عنه ، وكيف يلخص ما قرأه عن التجارب الصناعية لتكوين مثل هذه الأنابيب بإطلاق تيار كهربائي قوى في مسحوق الزجاج والفلسبار والكوارتز وكيف كانت الأنابيب التي تنشأ دقيقة جداً ، أما عند خلط المسحوق بالملح (لزيادة قابليته للانصهار) فإن الأنابيب كانت تتخذ حجوماً أكبر ، ولكنها لم تتجاوز البوصة في الطول أما عرضها فلم يتجاوز ١ . . . من البوصة كما نلاحظ أيضاً كيف يقارن بين قوة التيار المستعمل في هذه التجارب وهو التيار الذي تضاء به المدينة (والقوة الرهيبه للصدمة

الكهربائية الطبيعية التي يجب تصورهما لإحداث أنابيب بالحجوم الضخمة التي توجد في الطبيعة فبعضها يصل طوله إلى ٣٠ قدماً وعرضه إلى بوصة ونصف ! . ثم يذكر داروين كيف أنه لاحظ من قراءته أن مثل تلك الرمال المنصعقة تكثر حول الأنهار الكبرى ، ثم هو يريد أن يقدم نظرية في هذا الموضوع فيتساءل بتواضع العالم الأصل : « أليس من الممكن أن يسبب اختلاط الكميات الهائلة من الماء الملح والماء العذب (التي تتخلل الصخور في تلك الأماكن) انقلاب التوازن الكهربائي ؟ » ومن الفصول الأخرى التي تتجلى فيها براعة داروين وأسلوبه الفريد الذي يجمع بين جمال الأدب الجذاب ودقة العمل الخالص ذلك الفصل الذي كتبه عن أصل « الجلاميد الضالة » بتاريخ ٢٩ أبريل ، ٩ يونيو سنة ١٨٣٤ . افتتح اليومية الأولى (ص ٢٢٨) بقوله :

« من فوق بعض الربوات » أشرفنا ونفوسنا ملوؤها الفرح ، تلقى التحية على قمم الكوردلييرا البيض وهي تبدو أحياناً من خلال غلاثلها من السحب ... » ثم استلزم في وصف الظاهرة الجيولوجية نفسها بكل ما يمكن أن يكون للوصف العلمي من دقة وتفصيل . هذه الظاهرة هي وجود جلاميد ضخمة يبلغ حجم الواحد منها أحياناً عدة عشرات من الأمتار المكعبة - وهي من صخور غريبة مبعثرة بالقرب من بعض الشواطئ ولا تمت للطبيعة الصخرية للمنطقة بأية صلة كما أنها توجد بوضعها هذا الغريب قشبية مسننة لم تتل منها عوامل التعرية بأدنى قدر من الحت والبلى . وبعد أن سجل داروين أن أقرب منطقة جبلية يمكن أن تكون مصدراً أصلياً لتلك الجلاميد الضالة تبعد نيفاً ومائة كيلو متر عن الشاطئ ، استبعد أن تنقلها إلى أماكنها الحالية عوامل النقل العادية كالأنهار كما ظن غيره من الجيولوجيين الأسبقين .

وأخيراً يعرض داروين نظريته البارعة (ص

٢٢٩ ، ص ٣٠٠) في أرض الجلاميد الضالة بعد مناقشة تفصيلية دقيقة للشواهد والمبررات فيفرض أنها انتقلت من مصادرها الجبلية البعيدة إلى مواضعها الحالية فوق الرواسب الشاطئية محمولة ومحمية من عوامل الحت والتفتيت في داخل جبال الجليد التي كانت تنفصل في زمن قديم من أفواه المثالج المندفعة فوق الجروف الشاطئية إلى ماء المحيط فتطفو بما تحمله داخلها من جلاميد ثم تنجرف عشرات الكيلومترات بعيداً عن الشاطئ حيث ينصهر الجليد وتهبط حمولته على أرضية المحيط تحت الماء .

ثم لما دبت حركات الرفع الحديثة في أطراف القارة ، ظهر الخط الجديد للشاطئ من تحت المياه وظهرت معه هذه الجلاميد .

وبلخص داروين نظريته تلخيصاً جميلاً في جملته الرائعة :

« إني أعتقد أنه تحت مثل هذه الظروف (التي توجد فيها الجلاميد الضالة) يستحيل تماماً تفسير عملية نقل تلك الكتل الهائلة من الصخر كل هذه الأميال العديدة التي تفصلها عن مصادرها الأصلية بأية نظرية غير احتمال نقلها داخل جبال الجليد الطافية » .

وقد تناول داروين موضوعي الزلازل وحركات رفع الشواطئ بإسهاب ، وسجل في يومياته حقائق وبحوثاً مستفيضة في وصف حدوث الزلازل بالذات والظواهر المصاحبة لها وتحدث عن آثارها وأسبابها . وكثيراً ما جمع في الشرح والتعليل بين الظاهرتين ، ومن طريف هذا الجمع ما جاء بشأن أحد الزلازل الذي وقع في شيلي وكان على درجة غير عادية من العنف حتى إن سكان أحد المرافئ البحرية هناك رأوا بعد حدوث الزلازل مباشرة حطام سفينة يظهر فجأة على الشاطئ وكانوا يعرفون هذه السفينة تماماً ويعرفون أنها كانت قد غرقت بعيداً عن الشاطئ قبل ذلك

بسنوات واستقرت تحت المياه الضحلة للمرفأ . ويشرح داروين كيف أن الناس ظنوا أن الزلازل أحدثت أمواجاً طرحت السفينة فوق الشاطئ في حين أن الحقيقة هي أن قاع المرفأ كله قد دفع إلى أعلى فتسبب هذا في حدوث الزلازل وتكوين خط جديد للشاطئ . ويؤيد ذلك أيضاً حالة الصخور التي حول السفينة والتي كانت تحيط بها عند قاع البحر فهي مغطاة بالكثير من الأصداف البحرية .

وفيما يلي فقرة من حديث داروين عن زلزال « فاليا رايزو » وهو الذي سبق الكلام عنه ، تبين لنا منها براعته في الاستنتاج الجيولوجي (ص ٣٧٥) : « وعند فاليا رايزو ، كما أشرت ، توجد أصداف مشابهة على ارتفاع ١٣٠٠ قدم ، إنه من غير الممكن ألا يذهب المرء إلى الظن بأن ذلك الرفع العظيم قد حدث نتيجة دفعات مطوية ضئيلة متتابعة مثل تلك التي صاحبت أو سببت زلزال هذا العام . وكذلك فلا بد من التفكير في أن هناك حركة صعود بطيئة غير محسوسة آخذة طريقها قدماً في بعض أنحاء الشاطئ » . انظر إلى الربط الجميل بين الشواهد والظاهرة وأسبابها وعلاقتها في التعليل بظاهرة أخرى هي حركات رفع الشواطئ . وانظر إلى داروين قبل أن يختم هذا الباب عن الزلازل وحركات الرفع الأرضية كيف يحذر بطريقة هادئة جميلة أن نأخذ هذه الظاهرة لنفسر كل ما يبدو لنا أنه من آثار حركات الرفع الأرضية على أنها ناتجة من الحركات المصاحبة للزلزال . « إني أعتقد أنه من المستحيل تفسير بنية سلاسل الجبال العظمى ، كسلسلة الكورديلييرا مثلاً ، حيث تنقلب الطبقات التي تتوج محوراً (نواة) من الصخور النارية المحقونة فترتكز فوق حوافها على امتداد عدد كبير من خطوط المرتفعات الموازية المجاورة ، إلا على أساس أن صخور المحور (النواة) كانت تعاني جفناً متكرراً في نهايات فترات طويلة

بالقدر الكافي الذى يسمح للأجزاء العليا منها أن تبرد وتتصلب إذ لو أن الطبقات كانت قد دفعت إلى أوضاعها الحالية من ميل شديد إلى وضع رأسى قائم إلى مقلوب تماماً دفعة واحدة لخرجت أمعاء الأرض تنفسها ، وبدلاً من أن نرى محاور أو نوى جبال من الصخور المتصلبة تحت ضغط عظيم ، كنا نرى طوفانات من الحمم تنساب عند نقط عديدة على كل سلسلة من سلاسل المرتفعات .

أما أجمل وأعمق بحث جيولوجى طرقة داروين فى كتاب « مذكرات رحلة حول العالم » فهو ما جاء بخصوص نظريته فى أصل الشعاب المرجانية (التى نشرها فى كتاب مستقل سنة ١٨٤٢ ، ١٨٧٤) والتى استغرق شرح تفاصيلها ودراسة شواهدا أكثر من خمسين صفحة فى كتاب المذكرات ، منها عشرون صفحة كتبها فى يومية واحدة منه .

شرح داروين فى تناوله لموضوع الشعاب المرجانية كيفية تكاثر حيوان المرجان ونموه وتضخم مستعمراته حول الشواطئ المناسبة لظروف حياته فيكون بذلك ما يسمى بالشعاب السجافية أى التى تحيط بالشاطئ كما يحيط السجاف بأطراف الثوب ، ثم شرح الأنواع الغريبة الأخرى من الشعاب المرجانية وهى الشعاب التى توجد على مسافة من الشاطئ تفصلها عنها بحيرات شاطئية طولية وتسمى الشعاب الحاجزية والشعاب التى تكون جزائر دائرية فى قلب المحيط تلتف الواحدة منها حول بحيرة ضحلة مستديرة الشكل وتسمى بالشعاب الدائرية . كتب فى شرح هذه الأنواع المختلفة من الشعاب بأسهاب فلم يترك شاردة ولا واردة عن خصائصها إلا ذكرها ووصفها بعناية وبأسلوب واضح جميل . ثم بدأ يتأمل فى كيفية تكون هذه الشعاب واتخاذها أشكالها المميزة وخاصة منها النوع الدائرى الغريب الذى يوجد فى وسط المحيط . « إنه من غير المحتمل الى أقصى درجة أن تكون تلك الأرضية

العريضة الحالية المنعزلة من الرواسب ذات الجوانب القائمة تقريباً والتى تمتد فى شكل دائرى مئات الفراسخ مترسبة فى أعماق مناطق المحيطين الهادى والهندي على مسافات شاسعة من أية قارة وحيث المياه راتقة تماماً كما أنه من غير المحتمل بنفس الدرجة أيضاً أن تكون قوى الرفع قد دفعت مثل تلك الأرضية الصخرية التى لا تعد وسط تلك المساحات الشاسعة من المحيط إلى ما يراوح بين ١٢٠ ، ١٨٠ قدماً تحت سطح الماء ولا توجد بينها نقطة واحدة ترتفع عن ذلك المستوى فأنى لنا أن نجد فى أى مكان فوق ظهر الأرض سلسلة واحدة من الجبال ولو كان طولها حتى بضع مئات من الأميال ، وتكون ارتفاعات قممها كلها محصورة فى حدود مستوى معين من بضع أقدام ولا يوجد بينها قبة واحدة فوق ذلك المستوى وإذن فإذا لم تكن الأسس التى تنشأ عليها المراجين البانية للشعاب الدائرية قد تكونت من رواسب ، وإذا لم تكن قد رفعت حتى المستوى المطلوب فهى بالضرورة لابد قد هبطت إليه ، وهذا على التو يحل المشكلة . فعندما يهبط جبل بعد الآخر ، وتهبط جزيرة بعد الأخرى فى بطاء تحت سطح الماء تهباً باستمرار وفى تتابع أسس جديدة صالحة لنمو المرجان . إنه من المستحيل أن ندخل هنا فى سرد كل التفاصيل اللازمة ، ولكنى أجسر أن أتحدى أى شخص يمكنه أن يفسر بأى طريقة أخرى كيف يمكن أن توجد جزر عديدة موزعة فى مساحات شاسعة - وتكون كل الجزر منخفضة - كلها مكونة من هيكل المرجان ذلك الحيوان الذى تتطلب حياته وجود أرضية تحت عمق محدود من سطح الماء .

هكذا يلخص داروين تعليله ومبرراته لنظريته فى أصل الشعاب المرجانية الدائرية بواسطة الهبوط ، أى تعليل مقنع وأى عرض جميل ! ولنستمر فى تلخيص شذرات أخرى مما جاء به من شرح

وتحليل وتدعيم لنظريته . فهو عندما يصل إلى تحديد الفكرة السابقة يرجع بنا إلى الشعاب الحاجزية ثانية فيشرح تفاصيل تركيبها الدقيقة بصبر ودقة ووضوح كامل حتى نخرج معه بنتيجة حتمية وهي أن تلك الشعاب لا بد أنها كانت من النوع البسيط السجاني الملاصق للشاطئ أول الأمر وأن الأرض قد تصدعت بمحاذاة الشاطئ وجعلت تهبط شيئاً فشيئاً في بطن يتناسب مع المعدل اللازم لنمو المرجان . وبذلك يظل باستمرار على العمق المناسب لنموه من السطح وكلما استمر الهبوط استمر نمو المرجان حتى يتكون الشعب الحاجزى الذى يفصله من خط الشاطئ الجديد بحيرة طويلة محدودة العمق وإذن فالشعب السجاني يتحول إلى شعب حاجزى بالهبوط ، وإذا كانت الكتلة الهابطة التي ينمو حولها المرجان جزيرة أو قمة بركان بحرى فإن مرحلة الشعب الحاجزى تتحول إلى شعب دائرى . أى أن الأنواع الثلاثة من الشعاب هي مراحل متعاقبة لعملية واحدة وهذه فكرة تطورية في أصل الشعاب المرجانية تدل على أن عقلية داروين كانت تطورية حتى قبل أن ينشر نظريته العامة في التطور بعدة سنوات .

ما أجمل ما يحتم به داروين تفصيله العلمى في سرد الحقائق وتفسير الظواهر والبحث عن الشواهد في موضوع الشعاب المرجانية بما امتاز به أسلوبه في هذا الكتاب من أدب جذاب وعلم خالص في نفس الوقت . ولنقرأ تلخيصه لعملية تطور الشعاب المرجانية واستنتاجاته الفلسفية منها لنقف على جلال هذا الأسلوب :

... لا يمكن اعتبار أية نظرية في تكوين الشعاب المرجانية مرضية ما لم تشمل على المراحل الثلاث الكبرى . لقد رأينا كيف دفعنا الحقائق إلى الاعتقاد في هبوط تلك المساحات الشاسعة بجزائر منخفضة لا تعلو أية واحدة منها فوق المستوى الذى يمكن الريح والموج من البطش بما عليها من مواد . ومع ذلك فهي تنشأ من نشاط حيوانات تحتاج إلى قاعدة تنمو عليها ولا تكون هذه القاعدة على عمق كبير . ولنأخذ جزيرة محوطة بشعاب سجافية تلك الشعاب التي لا يحتاج تركيبها إلى صعوبة في الفهم . والآن فهبوط الجزيرة إما بمعدل عدة أقدام في كل مرة أو بدرجة غير محسوسة ، يمكننا أن نستنتج بثقة مما هو معروف عن الظروف المناسبة لنمو المرجان أن الكتل الحية التي تغمرها المياه الضحلة بالقرب من حافة الشعب سرعان ما تنمو حتى تصل إلى السطح ثانية ... » . ويستمر داروين في عرض المراحل التطورية لنشوء الشعب الدائرى حتى يصل إلى خاتمته الفلسفية الجميلة لهذا الباب في قوله : « لقد سجلت المراجعين البانية للشعاب وحفظت ذكريات رائعة لاهتزازات مستوى ما تحت الأرض : إننا نرى في كل شعب مرجاني حاجزى برهاناً على أن الأرض قد انتابها الهبوط في ذلك المكان ، وفي كل شعب دائرى أثراً أو نصباً فوق جزيرة ابتلعها مياه المحيط وهكذا فكأنما هناك عالم جيولوجى عمر عشرة آلاف سنة أعد فيها سجلاً لما تواتر من تغيرات ، فتفهم منه بعض الشيء عن النظام البديع الذى تصدع به سطح الأرض وتبادل البر والبحر أماكنهما » .



الفتوحات المكيّة لمحيي الدين بن عربي

بقلم

الدكتور أبو العلاء عفيفي

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة الاسكندرية

على انفراد في كتبه الأخرى ، كان منها بمثابة الخلاصة العامة والثمرة الناضجة لكل ما كتب . وعلى كل من يتصدى للكتابة عن «الفتوحات» أن يمهّد لذلك بالكلام عن مؤلف الفتوحات وعن مؤلفاته الأخرى لانعكاس كل من هذين الأمرين على الآخر . وهذا ما فعلناه في هذا البحث .

ابن عربي مؤلف الفتوحات

هو الشيخ أبو بكر محمد بن علي الملقب بمحيي الدين ابن عربي المُرسي الحاتمي الصوفي الفقيه الطاهري . عُرِفَ في المشرق بـابن عربي - بدون الألف واللام - تمييزاً له عن سميته ومواطنه القاضي أبي بكر ابن العربي المعاصر للغزالي .

ولد في مرسية في الجنوبي الشرقي من الأندلس يوم الاثنين ١٧ من رمضان سنة ٥٦٠ ، وكان ميلاده بعد وفاة عبد المؤمن سلطان الموحدين في شمال إفريقية بسنتين . وهو من سلالة عربية صميّة ، ومن أسرة عرفت في الأندلس بالتقوى والورع وكان بعض أفرادها من الصوفية . تلقى مبادئ العلوم الدينية في

يتفرد كتاب الفتوحات المكيّة من بين كتب ابن عربي العديدة بأنه ألصق هذه الكتب كلها بمؤلفه . فهو إلى جانب مادته الغزيرة في العلوم الإسلامية وعلوم الأوائل ، مرآة تنعكس عليها سيرة المؤلف الشخصية وحياته الروحية كما تنعكس عليها ثقافته الواسعة التي استمدّها إما مباشرة من العلماء والصوفية الذين تتلمذ عليهم أو أصحابهم أو لقيهم عَرَضاً في أسفاره أو راسلهم في الأندلس أو المغرب أو المشرق العربي ؛ وإما من الكتب التي عثر عليها في البلاد التي زارها . ولا تجد مؤلفاً آخر غير الفتوحات يمدك بشتى التفاصيل عن كل هذا ، كما يلقي الضوء على ما خفى من معالم شخصية ابن عربي ومغامراته الروحية وتجاربه الصوفية .

ويتصل الكتاب من ناحية أخرى اتصالاً وثيقاً بأكبر عدد من مؤلفات ابن عربي ، لا من حيث ذكر أسمائها وحسب ، بل من حيث ما يذكر عن موضوعاتها والظروف التي لا بدت تأليفها ، وتاريخ ومكان ذلك التأليف ، والحكم عليها في أغلب الأحيان .

ولما كان كتاب الفتوحات آخر وأوسع كتاب ألفه وعالج فيه شتى الموضوعات والمسائل التي عاجلها

مدينة لشبونة ثم في إشبيلية التي كانت من أكبر مراكز التصوف في الأندلس في عهده ، وقضى فيها نحواً من ثلاثين سنة ، وتلقى العلوم عن مشيختها الذين كان لهم أثر غير قليل في توجيهه في الطريق الصوفي . وهو يذكر هؤلاء المشايخ في « رسالة القدس » وفي « الفتوحات المكية » في كثير من التقدير والإكبار . والظاهر أنهم كانوا من بسطاء الزهاد الذين قصرُوا همهم على الناحية العملية من الطريق الصوفي ولم يكن لهم كبير حظ في التصوف النظري . ومع أن ابن عربي اتخذ من إشبيلية مقراً له هذه الفترة الطويلة من حياته ، فإنه كان يرتحل عنها إلى بلاد أخرى في الأندلس ، زائراً متجولاً مرتاداً للعلماء ، ثم يعود إليها . زار « قرطبة » وهو شاب ولقى بها الفيلسوف ابن رشد الذي كان قاضى المدينة إذ ذاك^(١) . وفي سنة ٥٩٨ هجر الأندلس وبلاد المغرب جميعاً ، وذهب إلى المشرق ليقضى فريضة الحج ، ولكنه لم يعد منه . وأغلب الظن أن رحلته إلى المشرق كانت فراراً من الأندلس والمغرب وجوها الصاحب دينياً وسياسياً ، وما كان يسود هذا الجو من تزمّت من جانب فقهاء المالكية واضطهاد للمفكرين الأحرار من جانب أصحاب الحكم .

زار مصر سنة ٥٩٨ هـ ولم تطب إقامته بها لأن أهل مصر لم يحسنوا وفادته ، بل حاول بعضهم اغتياله وكادوا ينجحون في ذلك لولا أن أنقذه الله على يد عيّن من أعيانها . ولما رحل عن مصر زار كثيراً من بلاد المشرق كبيت المقدس ومكة وجهات أخرى من الحجاز وبغداد وبغض مدن بلاد الروم ، ثم استقر به المقام في دمشق التي أقام بها إلى أن توفي ليلة الجمعة ٢٨ ربيع الآخر سنة ٦٣٨ هـ ودفن في جبل قاسيون . وكان كلما هبط إلى بلد لقيه أهله بالتجلة والإعظام — عدا مصر كما قلنا — وخلع عليه كبارؤها الهدايا ،

ولكن نفسه كانت تعافها وتمنحها للفقراء^(١) .

ولا تكفى المراجع التي ترجمت للشيخ محي الدين — على كثرتها ووفرة مادتها — في تصوير شخصيته الفذة تصويراً كاملاً ، بل لابد في ذلك من الاستعانة بكتبه التي كثيراً ما يشير فيها إلى نفسه وبخاصة « الفتوحات » وشخصية ابن عربي شخصية معقدة متعددة النواحي بل هي شخصية تبدو لمن لا يفهما متناقضة أشد التناقض . ومن مظاهر تعقد شخصيته ازدواج أسلوبه في كثير من كتبه — لاسيما « الفصوص » و « الفتوحات » فقد كان على حد قول المقرئ^(٢) « ظاهري المذهب في العبادات ، باطني النظر في الاعتقادات » ، وهذا فيما يبدو ، هو سر غموض أسلوبه واستغلاق معانيه : يشرح المسألة من المسائل بلسان الظاهر فيخاطبك من مستوى الشريعة والمعاني المألوفة منها ، ثم لا يلبث أن يعقب عليها بلسان الباطن ويوجه معناها توجيهاً خاصاً فيخاطبك من مستوى الذوق والكشف الصوفي ، ثم يعود بك إلى لسان الظاهر مرة أخرى فيتركك في حيرة من أمرك . يفعل ذلك في تفسير الآيات القرآنية والأحاديث وفي مسائل الفقه والتوحيد . وقد يأتي بالمعنى الصوفي أولاً . فإذا أحس باستشكال أحد عليه فسر بالمعنى الظاهر في لباقة عجيبة ، روى عنه أنه قال مخاطباً الله عز وجل :

يا مَنْ يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني !
فلما سمع بعض أصحابه هذا البيت قال ، كيف تقول إنه لا يراك وأنت تعلم أنه يراك ؟ فقال مرتجلاً :
يا مَنْ يراني مجرماً ولا أراه آخذاً
كم ذا أراه منعماً ولا يراني لائذا^(٣)

وقد يحصل العكس فيفسر المعنى الظاهر بلسان الباطن كما فعل في الشرح الذي وضعه على ديوانه

(١) فوات الوفيات للكتبي ٣ ص ٣٠١

(٢) نفع الطيب ١ ص ٤٠٤

(٣) الفتوحات ٢ ص ٦٤٦

(١) الفتوحات المكية ١ ص ١٩٩ - ٢٠٠

« ترجان الأشواق » بعد أن خاض الناس في أمره وأهموه بأنه يتغنى في قصائده بحب بشرى مادي . ففى هذا الشرح المسمى « ذخائر الإعلان في شرح ترجان الأشواق » صرف كل المعاني الحسية إلى معان روحية باطنية بَعُدَ بها بعداً تاماً عن الأصل . وفى ذلك يقول : « ولم أزد فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية والمتنزلات الروحية والمناسبات العلوية ، جرياً على طريقتنا : والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما يليق بالنفوس الأبية والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية (١) »

وهكذا كان لسان الظاهر ولسان الباطن طوع وإرادته ، وهو لا شك أميل إلى استعمال الثانى منه إلى استعمال الأول لأنه على الثانى يقوم صرح مذهبه . ومن أجل هذه اللغة المزدوجة ، وهذه الثنائية في التعبير والتفكير ، انقسم الناس في أمر ابن عربى اتقساماً بيئياً - ولا يزالون منقسمين إلى اليوم : فقد تفرق العلماء في أمره شيعاً ونعتوه بكل صفات المدح والذم . فمنهم من رفعه إلى مقام الصديقين والقديسين وأقطاب أولياء الله ، ومنهم من نزل به إلى مصاف الزنادقة والملحدين الماكريين . ولانظن أن مسلماً آخر اختلف المسلمون في شأنه هذا الاختلاف ، أو شغل العالم الإسلامى بأمره إلى هذا الحد .

وقد كان جل اهتمام الباحثين الذين درسوا كتبه وتكلموا عنه محصوراً في دائرة عقيدته وصحة إسلامه ، وقلَّ منهم من تصدى لفهمه وتقدير مذهبه كاملاً ، أو إبراز فلسفته الصوفية في صورة واضحة . إن ابن عربى رجل يشغل قارئه بمعانيه ومرامييه أكثر مما يشغله بألفاظه . ولكن الكثيرين ممن قرءوا كتبه وكتبوا عنه ، قنعوا بالنظرة السطحية إليها وحكموا بذلك عليها وعليه .

والظاهر أن أول من أثار الجدل في عقيدة الشيخ كان جمال الدين بن الحياط النخعي الذى كتب مسائل في كتاب وأرسلها إلى العلماء في بلاد الإسلام ؛ فكتب العلماء ردودهم عليها وشنعوا على من يعتقدونها ويذهب بحب الدين الفيروزبادى صاحب القاموس - وهو من أكبر المدافعين عن ابن عربى - إلى أن ابن الحياط ذكر في مسائله عقائد زائفة ومسائل خارقة لإجماع المسلمين ، ليست من آراء ابن عربى في شيء ويقول : « ما أنكر على الشيخ إلا بعض الفقهاء القح الذين لاحظ لهم في شرب المحققين . وأما جمهور العلماء والصوفية فقد أقرؤا بأنه إمام أهل التحقيق والتوحيد (١) »

ومن دافع عن ابن عربى أيضاً شيخ الإسلام سراج الدين الخزومى الذى صنّف كتاباً خاصاً في الانتصار له سماه « كشف الغطاء عن أسرار كلام الشيخ محيى الدين » . وقال فيه : « كيف يسوغ لأحد من أمثالنا الإنكار على ما لم يفهمه من كلامه في « الفتوحات » وغيرها ؛ وقد وقف على ما فيها نحو ألف عالم وتلقوها بالقبول ؟ » . ومنهم الشيخ سراج الدين البلقينى شيخ الخزومى الذى يقول في ابن عربى : « إياكم والإنكار على شيء من كلام الشيخ محيى الدين ، فإنه ، رحمه الله لما خاض في بحار المعرفة وتحقيق الحقائق ، عيّر في أواخر عمره في الفصوص والمقترحات والتنزلات الموصلية وفي غيرها بما لا يخفى على من هو في درجته من أهل الإشارات . ثم إنه جاء من بعده قوم عمى عن طريقه فغلطوه في ذلك بل كفّروه بتلك العبارات ، ولم يكن عندهم معرفة باصطلاحه (٢) » . ومنهم جلال الدين السيوطى الذى انتصر لابن عربى في كتاب سماه « تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربى » .

وقد اعتبره ولياً كل من فخر الدين الرازى والإمام ابن سعد البافعى والشيخ سعد الدين الحموى

(١) اليواقيت للشمرانى : ١ - ص ١٠

(٢) اليواقيت للشمرانى : ١ - ص ١٠ - ١١

(١) مقدمة الديوان

والشيخ كمال الدين الكاشي وابن كمال باشا وكثيرون غيرهم .

ولما ظهر العداء سافراً عنيفاً ضد متفلسفة الصوفية في القرنين الثامن والتاسع الهجريين ، استهدف لهذا العداء بوجه خاص محيي الدين بن عربي والشاعر الصوفي عمر بن الفارض . فقد جرد الفقيه الجنبلي تقى الدين بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ عليها أمضى أسلحته وأطلق فيها لسانه وقلمه جامعاً بينهما - على الرغم من اختلافهما منزعاً ومشرباً ومنهجاً - في إطار واحد مع صدر الدين القرنوي وابن سبعين والحسين بن منصور الحلبي وعفيف الدين التلمساني وأوحد الدين الكرمانى ، على أساس أنهم جميعاً يقولون بالحلل والاتحاد كما قال بهما النصارى وغلاة الشيعة : بل إنهم في نظره ، كانوا أكثر ضللاً وأشد كفرة من النصارى وغلاة الشيعة^(١)

ولا يختلف ابن خلدون كثيراً عن ابن تيمية في إنكاره على متأخرى الصوفية من أمثال ابن عربي وابن الفارض ، من أجل قولهم بالاتحاد والحلل وما إليهما .

وأنكى من ابن تيمية وابن خلدون في الطعن على ابن عربي وابن الفارض ، وأشد إقذاً وإمعاناً في الاتهام برهان الدين البقاعي الشافعى نزيل مصر المتوفى سنة ٨٥٥ . فقد كتب هذا الرجل في تجريح ابن عربي كتاباً سماه « تنبيه الغبي في تكفير ابن عربي » حشد فيه كل ما لديه من الوثائق التي يستدل بها على فساد عقيدة ابن عربي وانحلال خلقه . وفي هذا من التجنى - لأقول من الإسراف فقط - ما فيه على رجل كابن عربي كان بشهادة كل من عرفه أنموذجاً عالياً للمسلم الورع الكامل في خلقه ودينه .

وقد كان ابن تيمية - وهو في تزمته ما هو - أرفق بابن عربي وأكثر تسامحاً وإنصافاً من هذا البقاعي السليط

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية : ١ ص ١٦٦-١٦٧

اللسان : فهو يقول : « لكن ابن عربي أقربهم (أى أقرب القائلين بوحدة الوجود) إلى الإسلام وأحسن كلاماً في مواضع كثيرة ، فانه يفرق بين الظاهر والمظاهر فيقر الأمر والنهى والشرائع على ما هي عليه ، ويأمر بالسلوك بما أمر به المشايخ من الأخلاق والعادات^(١) . وهناك طائفة من العلماء - وكثير منهم من أئمة المسلمين المشهود لهم بالتقوى والصلاح والعلم - وقفوا من ابن عربي موقف الدفاع السلبي ، فوصفوا ما بدر منه من أقوال يتنافر ظاهرها مع ظاهر الشرع ، بأنها من قبيل الشطح الصوفي الذي صدر عن قائله في حالة وجده وغلبة الحال عليه ، وأن لابن عربي لغة تستعصى على أفهام من لا عهد لهم بها . وفي كلتا الحالتين ينصحون إما بالتوقف وعدم الخوض في تلك الأقوال أو بتأويلها وصرافها عن ظاهرها .

مؤلفات ابن عربي

وضع ابن عربي مائتين وواحدًا وخمسين مؤلفاً ما بين كتاب ورسالة حسبما ورد في مذكرة كتبها سنة ٦٣٢هـ^(٢) ، أو خمسمائة كتاب على حد قول عبد الرحمن جامي في « نفحات الأنس » أو أربعمائة كما يقول الشعراني في « اليواقيت والجواهر » . وقد ذكر له بروهمان^(٣) نحواً من مائة وخمسين مؤلفاً لا تزال باقية ما بين مطبوع ومخطوط .

ومن الصعب تصنيف هذه المؤلفات على أى أساس علمي من أسس التصنيف : فمن المتعذر مثلاً ترتيبها ترتيباً زمنياً لأننا لانعرف تاريخ أكثر من عشرة منها على سبيل التحديد مثل كتاب « مواقع النجوم » الذي ألفه سنة ٥٩٥ وكتاب « إنشاء الدوائر » الذي بدأه سنة

(١) مجموعة الرسائل : ١ ص ١٧٦

(٢) وقد نشرناه مع دراسة عنها في مجلة كلية الآداب : جامعة الاسكندرية : المجلد الثامن سنة ١٩٥٤ .

(٣) بروكلمان : ١ ص ٤٤١ .

٥٩٨ ، وكتاب « الفتوحات المكية » الذي بدأه بمكة سنة ٥٩٨ وانتهى منه سنة ٦٣٦ وكتاب « فصوص الحكم » الذي كتبه سنة ٦٢٨ وكتاب « التنزيلات الموصلية » الذي ألفه حوالى سنة ٦١١ وهكذا ومع ذلك فإن من اليسير أن نميز بين المؤلفات التي كتبها في الأندلس والمغرب وتلك التي كتبها في المشرق وبخاصة في مكة ودمشق - وهذه تشمل أكثر مؤلفاته وأنصحبها : ومنها الفصوص والفتوحات .

ومن الصعب جداً - إن لم يكن من المستحيل - أن نضع تصنيفاً علمياً دقيقاً لمؤلفات ابن عربي على أساس مادتها لأننا لم نطلع عليها كلها بعد ، ولا نخال أن أحداً غيرنا قد درس جميع هذه المؤلفات ووقف على مادتها ، وعناوين الكتب والرسائل وحدها غير كافية في هذا التصنيف ، بل لا بد من الاطلاع عليها أولاً ونحوها وتحليلها تحليلًا علمياً . ولا بد ثانياً من الاستئناس بما ذكره المؤلف نفسه عنها ، ومن ذلك الكثير في كتابه الفتوحات الذي يشير فيه إلى عدد كبير من كتبه ويعلق عليها وعلى الظروف التي أحاطت بتأليفها ، ومن ذلك بعض الشيء أيضاً في فهرست مؤلفاته الذي نشرناه . ولكننا مع ذلك نستطيع أن نضع التصنيف العام التالي بحسب ما وصل إليه علمنا .

يمكن تصنيف مؤلفات ابن عربي في سبع مجموعات على النحو الآتي :

المجموعة الأولى : كتب التصوف : وهي ثلاثة أنواع (١) نظرية ، (ب) عملية ، (ج) تعليمية . ويتفرع عن هذه الأنواع ما هو من هذه الكتب خاص بالزهد ، وما هو خاص بالتصوف « الثيوسوفى » وما هو متعلق بالكشف والأحوال والمقامات ، وما هو تراجم لبعض رجال التصوف أو تلخيص لبعض كتب هذه التراجم .

المجموعة الثانية : كتب الحديث ، ومعظمها

مختصرات لكتب أخرى كصحيح البخارى أو مسلم أو الترمذى .

المجموعة الثالثة : كتب التفسير ، وأهمها تفسيره الصوفى الذى بلغ فيه إلى سورة الكهف عند قوله تعالى «وعلمناه من لدنا علماً» : وتوفى ولم يكمله . أما التفسير المطبوع فى بولاق فليس من تأليفه على أرجح تقدير .

المجموعة الرابعة : فى السيرة النبوية .

المجموعة الخامسة : فى الأدب - بما فى ذلك الشعر الصوفى .

المجموعة السادسة : فى العلوم الطبيعية : كالفلك وعلم التنجيم .

المجموعة السابعة : فى علوم الأسرار .

ومع إحاطة ابن عربى التامة بالتراث الفكرى الإسلامى الذى كان معروفاً إلى عهده لم يشغل نفسه بالتأليف فى الفلسفة إلا من حيث ما يجد صلة بينها وبين بعض مسائل التصوف ؛ ولا بعلم الكلام إلا عرضاً عند ما يناقش مسألة كلامية يرى فيها رأياً مخالفاً أو موافقاً لروح مذهبه . ولكن شغله الشاغل كان التأليف فى التصوف الذى وقف كل علمه على خدمته وقد اشتغل بالتأليف فى التصوف منذ دخوله فى

الطريق الصوفى ، فحسار فى التألف فيه على نهج تدريجى : يكتب أولاً الكتب أو الرسائل القصيرة حول موضوعات خاصة مثل كتاب « التديبرات الإلهية » الذى وضعه فى المملكة الإنسانية ، وكتاب « مواقع النجوم » الذى وضعه فى إرشاد السالك فى الطريق الصوفى ، ورسالة « الخلوة » التى وضعها فيما يجب على المريد فى خلوته ، وكتاب « عنقاء مغرب » الذى وضعه فى الولاية ، ورسائل أخرى قصيرة وصفتها فى تفسير بعض الآيات القرآنية أو بعث بها إلى أصدقائه استجابة لطلب منهم أو رداً على أسئلتهم :

«العقل» مثلاً في عقول الأفلاك التي يلتقي بها واحداً إثر واحد، ومرشد التابع «الوحي» مثلاً في أرواح الأنبياء الذين يلقاها فيفيض كل منهم إليه بشئ من أسرار تعاليمه الباطنية التي نجد صداها واضحاً في فصوص الحكم. فوسى مثلاً يتحدث إلى التابع عن وحدة الأديان ويوسف يتحدث عن الجمال المطلق وصور الجمال المقيد، وآدم يتحدث عن العلية والخلافة الروحية، وعيسى يتحدث عن الحياة وهكذا. ولكل واحدة من هذه المسائل نظيرها في فصوص الحكم الذي قسمه ابن عربي إلى سبعة وعشرين فصلاً يعالج في كل فصل منها «حكمة» من الحكم — أى جزءاً أو جانباً من جوانب مذهبه — وينسب كل «حكمة» إلى نبي من الأنبياء.

كتاب الفتوحات

أكبر مؤلفات ابن عربي على الإطلاق وأهمها بعد الفصوص الذي قد يفوقه في أهميته من الناحية الفلسفية والمذهبية. أشار إليه ابن عربي نفسه في فهرست مؤلفاته بقوله «كتاب الفتوحات المكية»، وهو كتاب كبير في مجلدات مما فتح به على مكة، يحتوي على خمسمائة باب وستين باباً^(١) في أسرار عظيمة من مراتب العلوم والمعارف والسلوك والمنازل والمنازلات والأقطاب وشبه هذا الفن. وهو مطبوع في مصر طبعين إحداهما طبعة بولاق سنة ١٢٩٣ في أربعة أجزاء تحتوي ثمانية مجلدات: وهي النسخة التي نشر إليها في هذا البحث.

أما تسميته بالفتوحات المكية فلائنه — على حد قول المؤلف — مما فتح الله به عليه أثناء زيارته لمكة

(١) انظر مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية سنة ١٩٥٤ ص ١٩٩. تذكر مخطوطة مكتبة آصفية ٥٦٥ باباً، ومخطوطة القاهرة ٥٦٠ باباً وهذا هو العدد الذي ذكره صاحب كشف الظنون وورد كذلك في طبعة بولاق سنة ١٢٩٣.

كان هذا في الشطر الأول من حياته وهو الشطر الذي قضاه في الأندلس وبلاد المغرب وقضى جزءاً منه ببلاد المشرق. ولم يحاول في هذه الفترة الطويلة أن يضع مؤلفاً واحداً عاماً يضم جميع عناصر مذهبه في الفلسفة الصوفية، وإن كان يبدو من كثير من مؤلفاته في الفترة السالفة الذكر أن هذه العناصر كانت في طريقها إلى التجمع والترتيب في ذهنه. أما الشطر الثاني من حياته، وهو الذي قضى معظمه بدمشق وبعضه بمكة، فقد ظهر فيه إنتاجه الناضج الخصب في ميدان التصوف بوجه خاص. وضع كتابه «فصوص الحكم» الذي يمثل خلاصة مذهب ظل يضطرب في نفسه نحواً من أربعين عاماً، وهو لا يجرؤ على الجهر به في جملته ولا يخرجها في صورة كاملة. فلما ظهر «الفصوص» سنة ٦٢٧ أذهل المسلمين وأثار في نفوسهم الحيرة والشك كما أثار الإعجاب والتقدير.

ولم يكن ظهور الفصوص على هذه الدرجة من النضج الفكري والتأليف مجرد صدفة أو طفرة لم يسبق لها تمهيد، فقد مهد للأفكار الرئيسية فيه في أكثر من كتاب كما قلنا. ولكن أعظم تمهيد له كان في «الفتوحات المكية» الذي نرى فيه بذور هذه الأفكار التي تعهد إتمامها وإنضاجها في الفصوص. وأظهر بما يكون ذلك في الباب الذي عقده في الجزء الثاني من الفتوحات^(١) في معراج «التابع» و«الفيلسوف». والتابع هنا هو الصوفي المسلم الوارث للعلم الباطن عن النبي. والفيلسوف هو صاحب النظر. وهو يصدر في هذا الباب المعراج الروحي لكل من السالكين، وبين أن الفيلسوف لا يظفر من معراجه إلا بالعلم بمظاهر الحقيقة، ولا ينتهي إلا بالحيرة والخيبة، وأن التابع تنكشف له حقيقة الوجود انكشافاً ذوقياً لا يتطرق إليه شك. ومرشد الفيلسوف في معراجه

(١) الفتوحات ج ٢ ص: ٣٥٩ - ٣٧٤

سنة ٥٨٩ . يقول : « كنت نويت الحج والعمرة ، فلما وصلت أم القرى (مكة) أقام الله سبحانه وتعالى في خاطري أن أعرف الولي بفنون من المعارف حصلها في غيبي ، وكان الأغلب منها ما فتح الله سبحانه وتعالى عليَّ به عند طوافي في بيته المكرَّم » (١) .

ولست هذه أول مرة يدعى فيها ابن عربي أنه مؤلف ملهم ، وأنه يصدر فيما يكتب عن إملاء إلهي لا عن تقليد للغير أو تفكير شخصي . يقول في الباب ٣٦٧ من الفتوحات . « وليس عندنا بحمد الله تعالى تقليد إلا للشارع صلى الله عليه وسلم » . ويقول في الباب ٣٦٥ : « واعلم أن جميع ما أتكلّم به في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه ، فإنني أعطيت مفاتيح الفهم فيه والإمداد منه . كل ذلك حتى لا أخرج عن مجالسة الحق تعالى ومناجاته بكلامه » . ويقول في الباب ٣٦٦ ، « إن جميع ما أكتب في تأليفي ليس عن رويّة ، وإنما هو نفث في روعي على يد ملك الإلهام . ويقول في الباب ٣٧٣ : « جميع ما كتبت وأكتبه في هذا الكتاب (الفتوحات) إنما هو من إملاء إلهي وإلقاء رباني ، أو نفث روحاني في روح كياني . كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لهم لا بحكم الاستقلال » . ويقول في فهرست مؤلفاته : « وما قصدت في كل ما ألفته مقصد المؤلفين ولا التأليف ، وإنما كان يرد عليّ من الحق موارد تكاد تحرقني ، فكنت أتشاغل عنها بتقييد ما يمكن منها ، فخرجتُ مخرج التأليف - لا من حيث القصد . ومنها ما ألفته عن أمر إلهي أمرني به الحق في نوم أو مكاشفة » (٢) .

وفي مطلع فصوص الحكم يقول إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ألقى بكتاب الفصوص إليه كاملاً في مبشرة رأها في دمشق سنة ٦٢٧ ، فأخرج الكتاب

كما حدّثه له الرسول من غير زيادة ولا نقصان ولم يكن فيه إلا مترجماً وناقلاً (١) .

وهكذا يمضي ابن عربي في دعواه أنه مؤلف ملهم ، وأن ما خطه في كثير من كتبه إنما هو إملاء إلهي وصل إليه أحياناً أثناء اليقظة وأحياناً أثناء النوم وآونة في حالة بين النوم واليقظة .

ولا يحاول ابن عربي أن يندفع نفسه أو يندفع الناس عندما يتشبّه بهذه الدعوى ، وفي دعواه نعمة ثم عن الصدق بأنه كان بالفعل يقع أحياناً تحت تأثير قوة خارقة لا يستطيع مقاومتها ولا ملاحقتها فيما تملى عليه يدل على ذلك قوله « إنه كان يرد عليّ من الحق موارد تكاد تحرقني . فكنت أتشاغل عنها بتقييد ما يمكن منها فخرجتُ مخرج التأليف لا من حيث القصد . أما مصدر هذه « الموارد المحرقة » فيسميه ابن عربي علوم الإلهام أو علوم الوراثة أو علم الباطن أو علوم حضرة القرآن . وقد يسميه علم النفس الحديث « العقل الباطن » أو « الكتابة التلقائية » (Automatic Writing) . وفي اعتقادنا أننا إن لم نفترض خضوعه لمثل هذه القوة الخارقة يصعب علينا تفسير كثير من الظواهر المتصلة بتأليفه : ومن ذلك :

أولاً : صدور هذا العدد الضخم من المؤلفات عنه ثانياً : خلا الكثير من مؤلفاته - لاسبها المقترحات - من أي نظام أو ترتيب أو ترابط تأليفي . فإن مادة هذا الكتاب لا يمكن وصفها بأكثر من أنها فيض متدفق من المعلومات ، يسيل على السجية ولا يخضع لضابط من الضوابط التي يخضع لها التأليف العادي .

ثالثاً : قوله إنه أثناء كتابته المقترحات كان يملئ ثلاث كراسات كل يوم أيّما كان ومهما كانت شواغله الأخرى (٢)

(١) انظر مطلع كتاب فصوص الحكم .
(٢) نفع الطيب ج ١ ص ٤٠

(١) منقول عن كشف الظنون .
(٢) انظر في هذه التقول كلها الكبيريت الأحمر للشمراي ص ٤ - ٥ واليوافيت والجواهر له ص : ٢٤ - ٢٥

رابعاً : قوله عن كتاب مفتاح أفعال الإلهام والتوحيد وإيضاح إشكال أعلام المرید « إنه استيقظ يوماً قبيل الفجر فأيقظ الرجلين الذين كانا ينسخان له وأملى عليهما الكتاب في كراستين ، فما طلعت الشمس حتى انتهى من الكتاب (١) »

تاريخ التأليف

وقد ألف ابن عربي كتاب الفتوحات خلال ثمان وثلاثين سنة : بدأه بمكة سنة ٥٩٨ عندما ذهب إليها قاصداً الحج وانتهى منه سنة ٦٥٦ . وهاهي ذى عبارته الواردة في نسخة الفتوحات التي كتبها بخط يده ولا تزال محفوظة بمدينة قونية .

« انتهى الباب بحمد الله بانتهاء الكتاب على ما أمكن من الإيجاز والاختصار على يد منشئه : وهو النسخة الثانية من الكتاب بخط يدي . وكان الفراغ من هذا الباب الذي هو خاتمة كتاب الفتوحات بكرة يوم الأربعاء الرابع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ست وثلاثين وسبعمائة . وكتبه منشئه بخطه محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي وفقه الله . هذه النسخة سبعة وثلاثون مجلداً ، وفيها زيادات على النسخة الأولى التي وقفها على ولدي محمد الكبير الذي أمه فاطمة بنت يونس بن يوسف أمير الحرمين وفقه الله وعلى عقبه وعلى المسلمين بعد ذلك شرقاً وغرباً : برأً وبحراً . »

فظاهر من هذه العبارة أن ابن عربي كتب نسختين من الفتوحات لم يشر إلى تاريخ الأولى منهما بل إلى تاريخ الثانية التي قال إن فيها زيادات على الأولى : ولعل النسخة الأولى هي التي قصدتها حاجي خليفة عندما قال : « إن لابن عربي نسخة من الفتوحات بخط يده مكتوباً فيها . » وكان الفراغ من هذا الباب صفر

سنة ٦٢٩ وهو قبل تاريخ النسخة الثانية بسبع سنين وهناك احتمال آخر وهو أن حاجي خليفة يشر إلى النسخة الثانية ولكنه أخطأ في التاريخ . أما طبعة بولاق سنة ١٢٩٣ فتذكر أن الكتاب قد تم سنة ٦٦٩ وهذا خطأ ظاهر ، لأن المؤلف توفي سنة ٦٣٨ .

عبد الوهاب الشعراني

ومسألة الدس في الفتوحات

ربما كان الشيخ عبد الوهاب الشعراني أشهر متصوفة مصر في القرن العاشر أكثر الصوفية عناية بكتاب الفتوحات وأحرصهم على دراسته والاستفادة منه . ومع أننا لا نستطيع أن نعد الشعراني من أتباع مذهب ابن عربي الخالص كالكاشاني وعبد الكريم الجيلي إلا أن ملاحظاته على كتاب الفتوحات وتلخيصاته لكثير من محتوياته دلالة عميقة على اهتمامه به وبمؤلفه ، كما أن لقصته في مسألة التلخيص مغزى بالغ الأهمية في مسألة صحة متن الكتاب وما يحتمل أن يكون مدسوساً فيه على المؤلف .

اختصر الشعراني المتوفى سنة ٩٧٣ كتاب الفتوحات في كتاب سماه « لواقع الأنوار القدسية المتقاة من الفتوحات المكية (١) » ثم لخص هذا التلخيص في كتاب آخر سماه « الكبريت الأحمر من علوم الشيخ الأكبر » وكذلك كتب كتاب « البواقيت والجواهر » وحاول فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر وملأه باقتباسات من الفتوحات وغيره من كتب ابن عربي .

وفي أثناء التلخيص استوقفت نظره عبارات في الفتوحات يستعصي التوفيق بينها وبين مذهب السنة والجماعة ، فردد بين أن يذكرها وأن يحذفها . ثم

(١) أشار إليه في مطلع كتاب الكبريت الأحمر : القاهرة

سنة ١٢٥١

(١) الكتاب رقم ٤٢ من فهرست مؤلفات ابن عربي : مجلة كلية الآداب سنة ١٩٥٤ ص ١٩٩

أتيحت له فرصة الاطلاع على نسخة من الفتوحات مأخوذة من نسخة المؤلف في قونية فقال في ذلك ما يأتي :

« وقد توقفت حال الاختصار في مواضع كثيرة منها يظهر لي عدم موافقتها لما عليه أهل السنة والجماعة فحذفها من هذا المختصر ثم لم أزل كذلك أظن أن المواضع التي حذفت ثابتة عن الشيخ محيي الدين حتى قدم علينا الأخ العالم الشريف شمس الدين محمد ابن السيد أبي الطيب المدني المتوفى سنة ٩٥٥ فذاكرته في ذلك . فأخرج إلى نسخة من الفتوحات التي قابله على النسخة التي عليها خط الشيخ محيي الدين نفسه بقونية ، فلم أرفها شيئاً مما توقفت فيه وحذفته . فعلمت أن النسخ التي في مصر الآن كلها من النسخة التي دسوها على الشيخ فيها ما يخالف عقائد أهل السنة والجماعة كما وقع له ذلك في الفصوص وغيره (١) »

ويذكر الشراني كلاماً قريباً من هذا في اليواقيت والجواهر إلا أنه يروي أن الذي أطلعه على النسخة المأخوذة من نسخة قونية هو الشيخ أبو الطاهر المغربي . ^٢ الظاهر أن الشراني - حرصاً منه على تبرئه ابن عربي - قبله أسرف في « الحذف » عند تلخيصه للفتوحات فكادت ملخصاته تخلو خلواً تاماً من العناصر الفلسفية الصوفية التي يتألف منها مذهبه ، ولم يظهر فيها إلا العناصر الدينية والكلامية العامة التي يتفق فيها مع السلف ، أو العناصر الصوفية ذات الصبغة الأخلاقية أو العملية . والظاهر أن سياسته في الحذف كان الرائد فيها « ترك كل ما لا تعم الحاجة إليه » كما يقول صاحب كشف الظنون (٢) ولا شك أن « ما لا تعم الحاجة إليه » هو المسائل الفلسفية الصوفية الخاصة التي لا يطبق فهمها عامة الناس والتي لا يتفق ظاهرها مع ظاهر الشرع :

(١) راجع كشف الظنون في الكلام عن الفتوحات المكية

(٢) الكبريت الأحمر ص ٤ - ٥

وإذا كان ابن عربي - على حد تعبير المقرئ : « ظاهري المذهب في العبادات ، باطنى النظر في الاعتقادات » فإن الذي يظهر في تلخيصات الشراني هو ابن عربي الظاهري لا الباطني : ابن عربي العالم الفقيه لا ابن عربي الصوفي الفيلسوف . ولهذا لا نستطيع أن نعتبر تلخيصات الشراني للفتوحات صورة كاملة لهذا الكتاب ولا مرجعاً يمكن استخلاص مذهب ابن عربي منه والشئ الذي يلفت النظر في عبارة الشراني هو أن نسخ الفتوحات التي كانت شائعة في مصر إلى عهده احتوت أقوالاً لم يجدوها في النسخة المأخوذة من نسخة المؤلف ، وأن هذه الأقوال قد دسها الداسون فيها . وإذا كانت نسخ الكتاب المتداولة في مصر اليوم من سلالات النسخ المدسوس فيها على المؤلف فالمسألة جد خطيرة . ولكنني قارنت عدداً من الصفحات المصورة عن نسخة ابن عربي بنظائرها في طبعة بولاق ، فلم أجد بين النسختين إلا فوارق طفيفة ليست بذات خطر ولم أجد جملة واحدة مدسوسة على نسخة بولاق ولكن هذا حكم لا أستطيع أن أطلقه في الكتاب برمته لأن التجربة قاصرة ومحدودة

وقد ذيلت هذا البحث بتلك الصفحات المأخوذة عن مخطوطة المؤلف لإظهار الفوارق بينها وبين نظائرها من نسخة بولاق ، وإتاحة الفرصة لإطلاع القراء على جزء - ولو كان صغيراً من هذا المخطوط القيم النادر :

مادة الفتوحات ومذهب ابن عربي

يكاد يكون من المستحيل وصف كتاب الفتوحات من حيث مادته بأكثر من أنه موسوعة ضخمة في العلوم الدينية والتصوف وعلوم الأوائل خالية تماماً من وحدة التأليف والغرض ، لا يصدر فيها صاحبها عن رؤية أو تفكير وإنما يسجل كل فكرة تخطر بباله وكل تجربة تضطرب في نفسه تسجيلاً تلقائياً هو وليد



اللمحظة التي يتم فيها . ولذلك يسود الكتاب التفكير والاضطراب كما يسوده الاستطراد وتداخل المسائل بعضها في بعض . ويعترف ابن عربي نفسه بهذا حيث يقول : « اعلم أن ترتيب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا نظر فكر ، وإنما الحق تعالى يعلى علينا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره . وقد نذكر كلاماً بين كلامين لا تتعلق له بما قبله ولا بما بعده » (١) .

والكتاب لا يدور حول موضوع واحد ولا مادة علمية واحدة ، وإنما هو عرض شامل للثقافة الإسلامية والعلوم الدينية والفلسفة النظرية منها والعملية . وللشعراني فيه وصف جامع يشير فيه إلى هذا الشمول حيث يقول : « واعلم يا أخي أنني طالعت من كتب القوم

(١) الكبريت الأحمر ص ٤٠

ملا أحصيه ، وما وجدت كتاباً أجمع لكلام أهل الطريق من كتاب الفتوحات المكية - لاسيما ما تكلم فيه عن أسرار الشريعة وبيان منازع المجتهدين التي استنبطوا منها أقوالهم : فإن نظر فيه مجتهد في الشريعة ازداد علماً إلى علمه واطلع على أسرار وجوه الاستنباط وعلى تعليقات صحيحة لم تكن عنده ، وإن نظر فيه مفسر للقرآن فكذلك ، أو شارح للأحاديث النبوية فكذلك ، أو متكلم فكذلك ، أو محدث فكذلك ، أو لغوي فكذلك ، أو مقرئ فكذلك ، أو معبر للمنامات فكذلك ، أو عالم للطبيعة وصناعة الطب فكذلك ، أو عالم بالهندسة فكذلك ، أو نحوي فكذلك ، أو منطقي فكذلك ، أو صوفي فكذلك ؛ أو عالم بعلم حضرات الأسماء الإلهية فكذلك ؛ أو عالم بعلم الحروف فكذلك . فهو كتاب يفيد أصحاب هذه العلوم وغيرها علوماً لم تخطر لهم

قط على بال» (١) هـ

هذا وصف صادق للكتاب ؛ ولكن الشعراى نسى أنه يذكر أنه بالإضافة إلى كل هذه ، يعتبر الفتوحات مصدراً هاماً من مصادر تاريخ التصوف بوجه عام وتاريخ ابن عربى الروحى بوجه خاص .

والناظرون فى هذا المنجم الفنى الحافل يستخلصون الكثير مما أودع فيه من ثمين العناصر ، كل بحسب منزعه ومسربه . ولكن الذى يعنينا هنا بوجه خاص هو تصوف ابن عربى وفلسفته ، وهما أثنى عناصر الكتاب . وقد سبق لنا أن كتبنا فى هذا الموضوع كتاباً مفصلاً بالإنجليزية بعنوان "The Mystical Philosophy of Muhyid-Din" (الفلسفة الصوفية لمحبي الدين) ، كما عرضناه بالعربية فى تعليقاتنا على كتاب فصوص الحكم الذى نشرناه محققاً سنة ١٩٤٦ .

وتحتوى فلسفة ابن عربى على العناصر الرئيسية الآتية : أولاً - مذهب كامل فى طبيعة الوجود والصلة بين الحق والخلق ، ومعنى التنزيه والتشبيه ، والوحدة والكثرة ، والذات والصفات والأسماء ، وبيان أن الوجود الخارجى مظهر الأسماء الإلهية ومجالها . ثانياً نظرية فى « الكلمة » الإلهية (اللوغوس) وظهور « الكلمة » بمظهر الحقيقة الحمدية والإنسان الكامل . ثالثاً : نظرية كاملة فى طبيعة المعرفة . رابعاً : نظرية فى طبيعة النفس الإنسانية . خامساً : نظرية فى الأديان واتفاقها جميعاً فى وحدة المعبود الواحد . سادساً : نظرية فى الحياة الخلقية ومعنى المسئولية والجزاء والخير والشر ، وصلة ذلك بالعناية الإلهية . سابعاً : نظرية فى الحياة الأخروية ومعنى الجحيم والنعم . ثامناً : نظرية فى الجمال وطبيعته وصلة الجمال بالحب .

لكل هذه المسائل - وهى فى صميم الفلسفة والتصوف - مصدرها فى الفتوحات المكية على سبيل

التصريح أو التلميح والإشارة ، مختلطة كاختلاط التبر بالعناصر الأخرى بمسائل غير فلسفية وغير صوفية ، وما على الباحث الدءوب الصبور إلا أن ينقب عنها ويستخلصها ويجمعها ثم يعرضها عرضاً جديداً .

فهو إذ يتكلم مثلاً عن الصلاة وحركات العبد فيها يستطرد إلى ذكر الحق والخلق والصلة بينهما ، وواجب الوجود لذاته وصلته بالممكن ، ومعنى أن واجب الوجود غنى عن العالمين أن الممكنات مفتقرة إليه ثم يعود إلى الصلاة وحركاتها ، ثم يخرج منها إلى ذكر دليل الحق على نفسه ومعنى دلالة الممكنات عليه (١) وهو إذ يناقش مسألة النَّاسِ للصلاة يخوض فى موضوع المعرفة والعارف ويستعمل كلمة « الناسى » استعمالاً صوفياً فيقول إنه « العارف » بأنه مافى الوجود إلا الله وصفاته وأفعاله (٢)

وفى أثناء كلامه عن الرمل (الهرولة) فى الحج وأنه ثلاث مرات يفيض فى معنى التثليث وأنه أساس ظهور كل ما يظهر من الحركات المادية منها والعقلية ، وأن أصل التثليث الوحدة يقول : « فوعزة من له العزة والجلال والكبرياء ، ما ثمَّ إلا الله الواجب الوجود الواحد بذاته الكثير بأسمائه وأحكامه »

لذلك قلنا فى الذوات بأنها

وإن لم تكن لله بالله ساجدة (٣)

ومهما يكن الموضوع الذى يعالجه فى الفتوحات فهو يعرِّج فيه على التصوف دائماً وعلى فكرته فى وحدة الوجود بوجه خاص أو على فكرة متصلة بها . ولا يمل الكلام فى هذه المسألة والإفاضة فيها لمناسبة أو لغير مناسبة .

ولا يظفر القارئ للفتوحات المكية ولا لفصوص

(١) الفتوحات ١ ص ٥٥٣ - ٥٥٤ فى باب أفعال الصلاة وحركاتها .

(٢) الفتوحات ١ ص ٦٠٠ ص ١٨ .

(٣) الفتوحات ١ ص ٨٨٣ - ٨٨٤ .

(١) الكبريت الأحمر ص ٣

الحكم بمذهب فلسفى واضح متماسك مرتب على نحو ما يظفر بذلك من قراءة كتب الفلاسفة ؛ بل إننا لا نتوقع له الظفر بهذا : لأن ابن عربى صوفى أولاً وفيلسوف ثانياً : وهو يخضع للوجدان والعاطفة والخيال أكثر من خضوعه للمنطق والتناسق الفكرى . وهر يطالب قراءه بمشاركته فى أذواقه ومواجيده أكثر مما يطالبهم بمشاركته فى تفكيره : ويلجأ إلى الرمز والإشارة فى مواطن يستعصى فهمها وتستغلق معانها . وهذا هو سر اختلاف الناس فى أمره .

وعلى الرغم من أنه لا يبدو للنظرة العابرة أن لهذا الصوفى مذهباً فلسفياً متسقاً ، فإن النظرة الفاحصة والتفكير العميق فى أقواله ، والتحليل والربط بينها ، تشهد شهادة قاطعة بوجود مذهب متكامل مترابط مبنوثة أجزاؤه بين أشنات من التفاصيل التى لا ترتبط به ارتباطاً منطقياً والظاهر أنه كان على وعى تام بهذا المذهب ، ولكنه كان يدرك خطورة الجهر به فى صورة كاملة .

لذلك أذاعه مشتتاً بين ثنايا التفاصيل فى مسائل الفقه والكلام والحديث والتفسير وغيرها . وكان هذا التشيت عن عمد لكيلا يثير حفيظة المنكرين عليه . بل إنه يصرح بذلك بقوله فى عقيدة الخواص (وهو من غير شك عقيدته فى وحدة الوجود) « فما أفردتها على التعيين عما فيها من الغموض : ولكن جئت بها مبددة فى أبواب هذا الكتاب (أى الفتوحات) مستوفاة مبينة ، لكنها — كما ذكرنا — متفرقة . فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها عن غيرها ، فإنها العلم الحق والقول الصدق » (١)

والمسألة الأساسية التى يدور حولها كل تفكير ابن عربى وحياته الصوفية ويؤمن بها إيماناً راسخاً هى مسألة وحدة الوجود . وعن هذه المسألة الميتافيزيقية

تفرعت كل شعاب مذهبه فى المعرفة والنفس والأديان والأخلاق . وقضية وحدة الوجود عنده قضية بدئية لا تقبل الشك ولا الدليل ، إذ « الحق » وهو الظاهر فى عين الوجود هو عين الدليل على نفسه : ولكنها قضية قابلة للتحقيق عن طريق التجربة الصوفية التى يدرك منها الصوفى الفانى عن نفسه وعن كل ماسوى الله ، وحدته الذاتية مع الحق .

ولا ينكر وحدة الوجود عند ابن عربى إلا مكابر أو جاهل ، فإنه يصرح بها فى مواضع تربو على الحصر فى الفتوحات والنصوص وغيرها ، وبلغة لا تقبل الشك أو التأويل . من ذلك قوله : « فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها » .

فما نظرت عيني إلى غير وجهه

ولا سمعت أذنى خلاف كلامه (٢)

ويقول ، « وقد ثبت عند المحققين أنه مافى الوجود لإلا الله ، ونحن وإن كنا موجودين فإنما وجودنا به : ومن كان وجوده بغيره فهو فى حكم العدم » (٣)

الحقيقة الوجودية واحدة لا ثنائية فيها ولا تعدد : إذا نظرت إليها من وجه قلت هى الحق ؛ وإذا نظرت إليها من وجه آخر قلت هى الخلق . وهى واحدة فى ذاتها ، كثيرة بأسمائها وصفاتها .

وهذه الأسماء والصفات هى المجالى الوجودية التى تتجلى فيها الذات الواحدة . والحقيقة الوجودية من حيث ذاتها واحدة ، قديمة ، أزلية ، منزهة ، غير معلومة . ولكنها من حيث ظهورها على مسرح الوجود الخارجى ، متعددة ، حادثة ، زمانية ، مشبهة ، معلومة . ومن هنا ظهر التناقض ووصف الحق نفسه بالأضداد كقوله هو الأول والآخر والظاهر والباطن .

ولولا ظهور الحق فى أعيان الخلق ما كانت صفاته

(١) الفتوحات ٢ ص ٦٠٤ س ٥ من أسفل

(٢) الفتوحات ١ ص ٣٦٣

(١) الفتوحات ١ ص ٤٧ - ٤٨

وأسمائه ، ولما عرفناه ، لأننا إنما نعرفه عن طريق هذه
الأسماء والصفات المتجلية في الكون :

ولكن ثنائية الحق والخلق من أحكام العقل والنظر
والحس ، لا الذوق والكشف . فهي ثنائية موهومة
زائفة : لأن العقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة
ولا يستطيع إلا أن يدرك المتعدد المتكرر .

وليست وحدة الوجود عند ابن عربي وحدة مادية
يضحى فيها بفكرة الألوهية ، بل العكس هو الصحيح
وهو أن الوجود الحقيقي هو وجود الله وحده ، ووجود
الخلق بالنسبة إليه كوجود الظل لصاحب الظل ،
وصورة المرآة بالنسبة لصاحب الصورة . فالخلق شبح
زائل وظل للوجود الحقيقي .

والحق عند ابن عربي معنيان : الحق في ذاته والحق
كما نعرفه ونعبده . والحق في ذاته منزّه عن كل وصف
وكل معرفة : وليس بينه وبين خلقه مناسبة البتة^(١)
أما الحق المعروف لنا فله نسب إلى ما نعرفه من صفات
العالم : فهو خالق لوجود المخلوق ومعبود لوجود العابد ،
وإله لوجود المألوه ، وقادر لوجود المقدور وهكذا .
أما الحق في ذاته فلا نعرف عنه إلا أنه موجود ليس له
مثل ولا ضد ولا يتصور في الذهن ولا يناله الوهم
والخيال ولا يطلب في مطلب من المطالب الأربعة :
« ما » ، « هل » ، « كيف » ، « لم » . وإذا كان
الشبيه لا يدرك إلا الشبيه ، وليس في الحق شيء يشبه
الخلق ، وليس من الله في أحد شيء ، استحال على
الإنسان أن يدرك الحق في ذاته . هذا هو التنزيه في
فلسفة ابن عربي وهو نفى المماثلة بين الحق والخلق^(٢).

أما ما ورد من الآيات والأحاديث التي توهم
التشبيه ، فيرى أنه لا يجوز أخذها بظاهرها ولا يجوز
تأويلها . والرأي عنده هو الأخذ بهذه الآيات ،

والأحاديث على وجه من وجوه التنزيه مما تسمح به
طبيعة اللغة واستعمالاتها . فإذا ورد خبر بنسبة « الأصبع »
إلى الله كما في الحديث « قلب العبد بين إصبعين من
أصابع الرحمن » فهت كلمة « الإصبع » بمعنى النعمة
لا بمعنى إصبع اليد : واللغة تبيح ذلك كما قال الراعي
الشاعر :

ضعيف العصا بادي العروق ترى له
عليها إذا ما أحمل الناس إصبعاً
أى ترى له على الناس أثراً حسناً من النعمة .
وقس على ذلك ألفاظ التشبيه الأخرى مثل الاستواء
على العرش ، والوجه واليدان وغير ذلك .

وتستولى فكرة الوحدة على قلب ابن عربي فيفسر
بها كل شيء في عالم الوجود والاعتقاد وعالم الجمال
والأخلاق . فأما في عالم الوجود فهو ما شرحناه . وأما
في عالم الاعتقاد - وهو الأديان - فيرى أن المعبود
واحد مطلق في جميع الأديان مهما تعددت صورته
وأشكاله لأنه هو المتجلى في هذه الصور والأشكال ؛ وأن
العارف الكامل هو الذي يعرف المعبود في كل صورة
يتجلى فيها ؛ وغير العارف هو الذي لا يعرفه إلا في
صورة معتقده وينكره في معتقد غيره . ولهذا دعا ابن
عربي إلى القول بوحدة الأديان واعتبارها كلها طرقاً
موصلة إلى معبود واحد لا يعبد غيره على الحقيقة :
وفي ذلك يقول :

عقد الخلائق في الآله عقائد
وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه
لما بدا صوراً لهم متحولاً
قالوا بما شهدوا وما جحدوه
قد أعثر الشرع الموحد وحده
والمشركون شقوا وإن عبدوه^(١)

(١) الفتوحات - ١ ص ١١٩

(٢) الفتوحات - ١ ص ١٢٠

(١) الفتوحات - ٣ ص ١٧٥

أثر الفتوحات

عربي - عربياً كان أم فارسياً أم تركياً - شاعراً كان أو غير شاعر - إلا استعمل لغته وكتب بوحى منها ، سواء شاركه في فلسفته في وحدة الوجود أم لم يشاركه . على أن أثر الفتوحات ليس قاصراً على معجم المصطلحات فيه ، بل يتعدى ذلك إلى مادته وما فيها من شتى فنون التفكير . وليس ما خلفه شعراء الفرس من شعر صوفي رائع كشعر العراقي وعبد الرحمن جامي ومحمود شبستري ، بل جلال الدين الرومي ، وما كتبه مؤلفوهم في التصوف من أمثال عبد الرازق القاشاي وعبد الكريم الجلي إلا صدى لتلك المعاني التي ابتكرها صاحب الفتوحات وورثها العبقرية الفارسية فأبدعت في صياغتها وتصويرها .

بل إن أثر الفتوحات المكية لم يقف عند حدود العالم الإسلامي ، شرقه وغربه ، بل تعدى تلك الحدود إلى الأوساط المسيحية واليهودية في أوروبا : فقد تأثر به كل من ديمون لول وديمون مارتين اللذان يرددان أقوال ابن عربي والغزالي وابن رشد في وصف الجنة ويدفعان عن جنة المسلمين تهمة المادية والشهوانية .

كذلك تأثر بالفتوحات شاعر المسيحية وفيلسوفها الأكبر « دانتى » في كثير مما قاله في وصف الجحيم والنعيم كما هو واضح من الدراسات المستفيضة التي قام بها العلامة آسين بلاثيوس الإسباني في كتابه « علوم الآخرة الإسلامية وأثرها في الكوميديا الإلهية » الذي وضع له ملخصاً ترجم إلى اللغة الإنجليزية بعنوان « الإسلام والكوميديا الإلهية » . فقد قارن هذا المستشرق بين كوميديا دانتى بأجزائها الثلاثة : الجحيم والمطهر والنعيم ، وبين التصورات الإسلامية الواردة عنها في فتوحات ابن عربي ورسالة الغفران لأبي العلاء المعري وقصص المعراج النبوي ؛ وقطع بوجود صلة بين دانتى وهذه المصادر الإسلامية .

ومن المحتمل أيضاً أن يكون لمذهب ابن عربي في الفتوحات وغيره أثر غير قليل في فلسفة اسبنوزا عن

لا شك أن كتاب فصوص الحكم أعظم مؤلفات ابن عربي كلها قدراً من ناحية النضج التألفي والمذهبي ومن أعماقها وأبعدها أثراً في نشر مذهبه الفلسفي الصوفي . ولكنه محصور في دائرة لا يكاد يتعداها وهي دائرة هذا المذهب . أما الفتوحات فخضمت لا ساحل له ودائرة معارف إسلامية لا نظير لها في المكتبة العربية . ولذلك كان أثره في العالم الإسلامي - بل في العالم المسيحي واليهودي - أشمل وأعم . ولا نظن أن كتاباً آخر من كتب ابن عربي كان له مثل هذا التأثير في الخاصة والعامة ، وفي المشتغلين بالتصوف أو المعنيين بالعلوم الإسلامية الأخرى . فقد كتبه ابن عربي وهو ملم إلاماً تاماً بالتراث العقلي والروحي الإسلامي في إبان نضجه ، وأخذ من هذا التراث ما أخذ وفهمه على النحو الذي أراد وفسره ووجهه الوجهة التي ترضى نزعتة ومذهبه . ثم أضفى على ذلك كله صبغة قوية من تفكيره وتجاربه الروحية ، وخرج على العالم بهذا المصنف العجيب الذي أصبح منذ عهده مرجعاً هاماً للعلماء والصوفية ودارسى التصوف ؛ ومصدر وحي في إنتاج كثير من العباقرة في شرق العالم الإسلامي وغربه .

وقد خلف ابن عربي في الفتوحات ثروة طائلة من المصطلحات الفلسفية الصوفية استمدتها من كل مصدر عرفه كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفقه والتصوف السابق عليه ، وفلسفة أفلاطون وأرسطو والرواقيين ورجال الأفلاطونية الحديثة والغنوصية والهرمسية ، كما استخدم مصطلحات شاعت في أوساط الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا . ولكن مهما يكن المصدر الذي أخذ عنه ، فإنه صبغ هذه المصطلحات كلها بصبغته الخاصة وأعطى لكل مصطلح معنى جديداً يتمشى مع روح مذهب وما من صوفي أتى بعد ابن

طريق ما كان شائعاً في عصره في الأوساط الفلسفية اليهودية من تعاليم الشيخ محيي الدين وأفكاره ، فإنه مع اختلاف الرجلين في المنزع والمنهج ، نجدتهما يتفقان اتفاقاً يكاد يكون تاماً في تصورهما لوحدة الوجود على الرغم من ثنائيته التي يقول بها العقل وكثرته التي يقول بها الحس .. ولا يمكن أن يعتبر هذا التشابه التام بين مذهبي الفيلسوفين من قبيل المصادفة البحتة أو توارد الخواطر .

أما بعد : فليس في الأمكان أن نتتبع الأثر الذي خلفه كتاب الفتوحات المكية في الأفراد والجماعات وفي مختلف الأوساط الصوفية وغير الصوفية ، الإسلامية وغير الإسلامية ، فإن هذا مما يخرج بنا عن الحدود المرسومة لهذا البحث . ولكننا نقول في هذه الخاتمة إن الفتوحات قد خلف طابعاً لا يمكن إزالته في الثقافة الإسلامية وغيرها ، وظل مصدر علم وإشعاع وإيحاء مدة تربو على سبعة قرون ، وإنه بذلك استحق أن يحل مكان الصدارة لا بين الإنتاج الفكري الإسلامي وحده ، بل الإنتاج العالمي .

نموذج من نصوص الفتوحات

منقول من مصور فوتوغرافي
من النسخة الأصلية بخط ابن عربي
(في مدينة قونية)
وهو فاتحة الكتاب

(٢ -) بسم الله الرحمن الرحيم : صلى الله على سيدنا محمد

الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه ، وأوقف وجودها على توجه كلمه ، لتتحقق بذلك سر حدوثها وقدمها من قدمه ، ونقف عند هذا التحقيق على ما أعلمنا به من صدق قدمه . فظهر سبحانه وظهر^(١)

إلى مظهر ومابطن ، ولكن^(١) بطن وأبطن . وأثبت له الاسم الأول وجود عين العبد وقد كان ثبت . وأثبت له الاسم الآخر تقدير الفناء والفقد ، وقد كان قبل ذلك ثبت . فلولا العصر والعاصر والجاهل والحائر ما عرف أحد معنى لاسمه^(٢) الأول والآخر ولا الباطن والظاهر . وإن كانت أسماؤه الحسنى على هذا الطريق الأسنى ، ولكن بينها تباين في المنازل ، يتبين ذلك عند ما تتخذ وسائل حلول النوازل . فليس عبد الحليم هو عبد الكريم وليس عبد الغفور هو عبد الشكور . فكل عبد له اسم هو ربه . وهو جسم وذلك الاسم قلبه . فهو العليم (٣-) سبحانه الذي علم وعلم ، والحاكم الذي حكم وحكم ، والقاهر الذي قهر وأقهر ، والقادر الذي قدر وكسب ولم يقدر ، الباقي^(٢) الذي لم تقم به صفة البقاء ، والمقدس عند المشاهدة عن المواجهة والتقاء . بل العبد في ذلك الموطن الأنزه لاحق بالتنزيه ، لا أنه سبحانه في ذلك المقام الأنوه يلحقه التشبيه . فتزول من العبد في تلك الحضرة الجهات ، وينعدم عند قيام النظرة به منه الالتفات .

أحمدته حمد من علم أنه سبحانه علا في صفاته وعلى . وجل في صفاته وجلّى ، وأن حجاب العزة دون سبحانه مسدل ، وباب الوقوف على معرفة ذاته مقفل . إن خاطب عبده فهو المسمع السميع ، وإن فعل ما أمر بفعله فهو المطاع المطيع . ولما حيرتني هذه الحقيقة أنشدت على حكم الطريقة للخليلة :

الرب حق والعبد حق

يا ليت شعري من المكلف !

إن قلت عبد فذاك ميت

أو قلت رب أنى يكلف !

فهو سبحانه يطيع نفسه إذا شاء مخلقه ، وينصف نفسه مما نعين عليه من واجب حقه . فليس إلا أشباح

(١) ق : ولكنه .

(٢) ق : معنى اسمه (٣) ق : والباقي

(١) ق : فظهر : ق نشير إلى طبعة القاهرة (بولاق) سنة

١٢٩٣ .

خالية (٤ -) على عروشها خاوية . وفي ترجيع الصدى سر ما أشرنا إليه لمن اهتدى . وأشكره شكر من تحقق أن بالتكليف ظهر الاسم « المعبود » ، وبوجود حقيقة « لا حول ولا قوة إلا بالله » ظهرت حقيقة الجود وإلا فإذا جعلت الجنة جزاء لما عملت ، فأين الجود الإلهي الذي عقلت ؟ فأنت عن العلم بأنك لذاتك موهوب ؛ وعن العلم بأصل نفسك شجوب . فإذا كان ما تطلب به الجزاء ليس لك ، فكيف ترى عملك ؟ فاترك الأشياء وخالقها ، والمرزوقات ورازقها . فهو الواهب سبحانه^(١) الذي لا يمل ، والملك الذي عز سلطانه وجل ؛ اللطيف بعباده الخبير ، الذي ليس كمثل شئ وهو السميع البصير .

والصلاة على سر العالم ونكتته ، ومطلب العالم وبغيته ، السيد الصادق المدلج إلى ربه الطارق ، المخترق به السبع الطرائق ليريه من أسرى به^(٢) ما أودع من الآيات والحقائق فيما أبدع من الخلائق ، الذي شاهدته عند إنشائي هذه^(٣) الخطبة في عالم حقائق المثال في حضرة الجلال مكاشفة قلبية في حضرة غيبية . ولما شاهدته صلى الله عليه وسلم سيدا معصوم (٥ -) المقاصد ، محفوظ المشاهد ، منصورا^(٤) مؤيدا ؛ وجميع الرسل بين يديه مصطفىون ، وأمتة التي هي خير أمة^(٥) عليه ملتفون ، وملائكة انتسجروا من حول عرش مقامه حافون ، والملائكة المولدة من الأعمال بين يديه صافون ، والصدوق على يمينه الأنفس ، والفاروق على^(٦) يساره الأقدس ، والختم^(٧) بين يديه قد جثا يخبره بتحديث الأنبياء ، وعلى صلى الله عليه وسلم يترجم عن الختم بلسانه ، وذو النورين مشتمل برداء حياته مقبل على شأنه . فالتفت السيد الأعلى والمورد العذب الأحلى ،

والنور الأكشف الأجل ، فرآني وراء الختم لا شريك بيني وبينه في الحكم : فقال له السيد : هذا عدليك وابنك وخليلك انصب له منبر الطرفاء بين يدي ، ثم أشار إلى أن قم يا محمد عليه فأثن على من أرسلني وعلى : فإن فيك شعرة مني لا صبر لها عني : هي السلطنة في ذاتيتك . فلا ترجع إلى إلا بكليتك ؛ ولا بد لها من الرجوع إلى اللقاء ، فإنها ليست من عالم الشقاء . فما كان مني بعد بعثي شئ في شئ إلا سعلت وكان ممن شكر في الملاء الأعلى وحمد . فنصب الختم المنبر في ذلك المشهد الأخطر ، وعلى جبهة المنبر (٦ -) مكتوب بالنور الأزهر هذا هو المقام المحمدي الأطهر ، من رقي فيه فقد ورثه وأرسله الحق^(١) حافظاً لحرمة الشريعة وبعثه . ووهبت في ذلك الوقت مواهب الحكم حتى كأني أوتيت جوامع الكلم . فشكرت الله عز وجل وصعدت أعلاه وحصلت في موضع وقوفه صلى الله عليه وسلم ومستواه ، وبسط لي على الدرجة التي أنا فيها كم قميص أبيض فوقفت عليه حتى لا أباشر الموضع الذي باشره صلى الله عليه وسلم بقدميه تنزيهاً له وتشريفاً ، وتنبيهاً لنا وتعريفاً أن المقام الذي شاهده من ربه لا يشاهده الورثة إلا من وراء ثوبه . ولولا ذلك لكشفنا ما كشف وعرفنا ما عرف . ألا ترى من تقفوا أثره لنعلم^(٢) خبره لا تشاهد من طريق سلوكه إلا ما شهد منه . ولا تعرف كيف تخبر بسلب الأوصاف عنه . فإنه شاهد مثلاً تراباً مستويا لا صفة له فتش على وأنت على أثره لا تشاهد إلا أثر قدميه . وهنا سر خفي إن بحثت عليه وصلت إليه ؛ وهو من أجل أنه إمام وقد حصل له الإمام ، لا يشاهد^(٣) أثراً ولا يعرفه . فقد كشفت ما لا يكشفه^(٤) . وهذا المقام قد ظهر في إنكار موسى صلى الله عليه وسلم على سيدنا وعليه وعلى الخضر^(٥) .

(١) ق : فهو سبحانه الواهب

(٢) ق : به إليه (٣) ق : لهذه

(٤) ق : منصوراً للناس

(٥) ق : أمة أخرجت للناس (٦) ق : عني

(٧) والختم عليه السلام

(١) ق : نضيف في العالم (٢) ق : لتعرف

(٣) ق : يشهد (٤) ق : كشف ما لا تكشفه

(٥) ق : صلى الله عليه وسلم على الخضر : ثم تصنيف : قال

العبد رضى الله عنه

فلما وقفت ذلك الموقف الأسنى بين يدي من كان من ربه في ليلة إسرائه^(١) قاب قوسين أو أدنى ، قمت مقتنعاً خجلاً ، ثم أيدت بروح القدس فافتتحت مرتجلاً .

— ٧ —

يا منزل الآيات والأنباء
أنزل على معالم الأسماء
حتى أكون لحمد ذاتك جامعاً
بمحامد السراء والضراء
ثم أشرت إليه صلى الله عليه وسلم^(٢) :
ويكون هذا السيد العلم الذي
جردته من ذروة الخلفاء
وجعلته الأصل الكريم وآدم
ما بين طينة خلقه والماء
ونقلته حتى استدار زمانه
وعطفت آخره على الإبداء
وأقمته عبداً ذليلاً خاضعاً
دهراً يناجيكم بغار حراء
حتى أتاه مبشراً من عندهم
جبريل^(٣) المخصوص بالإنباء
قال السلام عليك أنت محمد
سر العباد وخاتم النبأ
يا سيدي حقاً أقول فقال لي
صدقاً نطق فأنث ظل ردائي
فاحمد وزد في حمد ربك جاهداً
فلقد وهبت حقيقة الأشياء
وانثر لنا من شأن ربك ما انجلي
لفؤادك المحفوظ في الظلماء
من كل حق قائم بحقيقة
يأتيك مملوكاً بغير شراء

(١) ق: الإسرائ (٢) ق: تصنيف : وعظم وكرم فقلت

ثم شرعت في الكلام بلسان العلام ، فقلت وأشرت إليه صلى الله عليه وسلم^(١) : حمدت من أنزل عليك الكتاب المكنون الذي لا يمسه إلا المطهرون ، المنزه بحسن شيمتك وتنزيهك^(٢) عن الآفات وتقديسك فقال في سورة ن بسم الله (الرحمن الرحيم)^(٣) ن والقلم وما يسطرون ما أنت بنعمة ربك بمجنون وإنك لعلی خلق عظيم (٨ -) فستبصر ويبصرون^(٤) ثم غمس قلم الإرادة في مداد العلم وخط بيمين القدرة في اللوح المحفوظ المصون كل ما كان وما هو كائن وسيكون وما لا يكون مما لو شاء - وهو لا يشاء - أن يكون لكان كيف يكون ، من قدره المعلوم الموزون ، وعلمه الكريم المخزون . فسيحان ربك رب العزة عما يصفون . ذلك الله الواحد الأحد ، فتعالى عما أشرك به المشركون . فكان أول اسم كتبه ذلك القلم الأسمى دون غيره من الأسماء إنى أريد أن أخلق من أجلك يا محمد العالم الذي هو ملكك^(٥) ، فأخلق^(٥) جوهرة الماء : فخلقها دون حجاب العزة الأحمى ، وأنا على ما كنت عليه ولا شيء معي في عما^(٦) . فخلق الماء سبحانه برودة جامدة كالجوهرة في الاستدارة والبياض وأودع فيها بالقوة ذوات الأجسام وذوات الأعراض . ثم خلق العرش واستوى عليه (٩ -) اسم^(٧) الرحمن ، ونصب الكرسي وتدلّت إليه القدمان . فنظر بعين الجلال إلى تلك الجوهرة فذابت حياء وتحلّت أجزاؤها فساتل ماء . وكان عرشه على ذلك الماء قبل وجود الأرض والسماء . وليس في الوجود^(٨) إذ ذاك إلا حقائق المستوى عليه والمستوى والاستواء . فأرسل النفس فتموج الماء من زعزعة ، وأزبد وصوت بمحمد المحمود الحق عندما ضرب بساحل العرش فاهتز الساق وقال له أنا أحمد^(٩)

(١) ق: ساقطه (٢) ق: وتأنيسك وتنزيهك

(٣) الرحمن الرحيم في هامش المخطوط

(٤) ق: ملك لك (٥) ق: وأخلق

(٦) أي عما (٧) ق: اسمه

(٨) في الوجود ساقط منق (٩) ق: وقال أحمد

فخجل الماء ورجع القهقري يريد ثبجه ، وترك زبده بالساحل الذي أنتجه ، فهو مخضة ذلك الماء الحاوى على أكثر الأشياء . فأنشأ سبحانه من ذلك الزبد الأرض مستديرة النشء^(١) ، مدحية^(٢) الطول والعرض ، ثم أنشأ الدخان من نار احتكاك الأرض عند فتحها ، ففتق فيه السموات العلا وجعله محل الأنوار^(٣) ومنازل الملائكة^(٤) الأعلى . وقابل بنجومها المزينة لها النيرات ما زين به الأرض من أزهار النبات . وتفرد تعالى لآدم وولديه بذاته - جلت عن التشبيه - ويديه ؛ فأقام نشأة جسديه^(٥) وسواها تسويتين : تسوية^(٦) انقضاء أمده وقبول أبده^(٧) . وجعل مسكن هذه النشأة نقطة كرة الوجود وأخفى عينها ، ثم نبه عباده عليها بقوله تعالى « بغير عمد ترونها » . فإذا انتقل الإنسان إلى برزخ الدار الحيوان (١٠ -) مارت قبة السماء وانشقت ، فكانت شعلة نار سيال^(٨) كالدهان . فمن فهم حقائق الإضافات ، عرف ما ذكرنا من الإشارات : فيعلم قطعاً أن قبة لا تقوم من غير عمد ، كما لا يكون والد

من غير أن يكون له ولد . فالعمد هو المعنى الماسك ، فإن لم ترد^(١) أن يكون الإنسان فاجعله قدرة المالك . فتبين أنه لا بد من ماسك يمسكها . وهي مملكة فلا بد لها من مالك يملكها . ومن مسكت من أجله فهو ماسكها ، ومن وجدت^(٢) بسببه فهو مالكمها . ولما أبصرت حقائق السعداء والأشقياء عند قبض القدرة عليها بين العدم والوجود - وهي حالة الإنشاء - حسن النهاية بعين الموافقة والهداية ، وسوء الغاية بعين المخالفة والغواية ، سارعت السعيدة إلى الوجود ، وظهر من الشقية التثبط والإبابة . ولهذا أخبر الحق عن حالة^(٣) السعداء فقال^(٤) « أولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون » يشير إلى تلك السرعة . وقال في الأشقياء « فنبطهم وقيل أقعدوا مع القاعدين » ، يشير إلى تلك الرجعة . فلولا هبوب تلك النفحات على الأجساد ما ظهر في هذا العالم سالك عنى^(٥) ولا رشاد . ولتلك السرعة والتثبيط أخبرتنا صلى الله عليك أن رحمة الله سبقت غضبه . هكذا نسب الراوى إليك .

(١) ق : تر

(٢) صححت في المخطوط وجدت له

(٣) ق : غاية (٤) ق + تعالى

(٥) ق : عى بالعين

(٢) ق : مدحوة

(٤) ق : للملائكة

(٦) ساقطة في ق .

(٨) ق : سيال

(١) ق : للنشء .

(٣) ق : محلا للأنوار

(٥) ق : جسده

(٧) ق : أبده

البحث عن اليقين بحون ديوى

بسم
الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

١ - سيرته

سنتين ذلك فيما بعد . ومن الموافقات العجيبة أيضاً أن يقع مولده في نفس العام الذى نشر فيه داروين كتابه « أصل الأنواع » وهو الكتاب الذى لعب في حياة ديوى أعظم الأثر ، فقد سابر نظرية التطور العلمى ، وآمن بها ، وطبقها على مبادئ النشاط الإنسانى كعلم النفس والاجتماع .

أتم ديوى تعليمه الابتدائى والثانوى ، والتحق بجامعة فرمونت فدرس اللغتين اليونانية واللاتينية والتاريخ القديم ، والهندسة التحليلية ، وحساب التفاضل والتكامل ، والعلوم الطبيعية والنبات والحيوان ، مع الاهتمام بنظرية التطور التى كانت حديثة العهد وحديث الساعة . وفي آخر سنوات الدراسة تلقى محاضرات في علم النفس وتاريخ الحضارة . وقد تأثر في الفلسفة بجمهورية أفلاطون ، وفلسفة أوجست كومت الوضعية ، والمثالية الألمانية وبخاصة فلسفة هيغل التى ظل متبعاً لها حتى عدل مذهبه وتخلص منها ، كما بين في سيرته التى كتبها بعنوان « من المذهب المطلق إلى المذهب التجريبي » ومع ذلك فقد اعترف بأن مثالية هيغل قد تركت في تفكيره رواسب دائمة ، لم يستطع أن يتخلص منها حتى بعد اتجاهه نحو المذهب التجريبي

فيلسوف أمريكا بلا منازع ، والناطق بلسان مذهبها الفكرى في النصف الأول من القرن العشرين ، والمعبر عن اتجاهاتها العقلية في الاجتماع والنفس والتربية والأخلاق والسياسة والفن والفلسفة . فلما توفي سنة ١٩٥٣ لم تجد من يحل محله ، ويشغل مكانه ، ولم يظهر بعده الفيلسوف البارز الذى يمكن أن يقال إنه الناطق اليوم بلسان الفلسفة الأمريكية :

ولا يعد ديوى فيلسوف أمريكا وحدها ، فقد ارتفع إلى مصاف المفكرين العالميين الذين يعتبر تراثهم ملكاً للإنسانية كلها ، وسجل اسمه في تاريخ الفكر إلى جانب بيكون وديكارت وليبنز ولوك وهيوم وبرجسون وغيرهم من كبار الفلاسفة .

ولد في العشرين من أكتوبر سنة ١٨٥٩ في فرمونت إحدى الولايات الأمريكية ، ويتفق مولده مع ميلاد فيلسوفين آخرين أولهما هوسرل صاحب المذهب الظاهرى (١٨٥٩ - ١٩٣٨) ، والثانى برجسون صاحب المذهب الحيوى (١٨٥٩ - ١٩٤١) . أما فيلسوفنا فصاحب المذهب التجريبي أو مذهب الخبرة ، كما

وقد كانت رسالته في الدكتوراه عن « علم النفس عند كانط » نال بها الإجازة سنة ١٨٨٤ ، ولكنه لم ينشر هذه الرسالة قط ، بل حتى لا توجد منها نسخة في مكتبة الجامعة . ثم عين في نفس العام مدرساً للفلسفة بجامعة متشجان . وفي هذه المدينة تزوج « أليس تشابمان » التي كانت تعمل مدرسة ، فأثرت في زوجها ، ودفعته إلى هجر الفلسفة القديمة والاهتمام بمشكلات الحياة المعاصرة ، ووجهته نحو التربية التي أصبح فيما بعد فيلسوفها المبرز . وقد أعقب منها ستة أولاد بين ذكور وإناث .

وفي متشجان اتصل ديوى بالأستاذ تافنس Tufts فتعاونوا على التفكير والتأليف ، وبلغت بهما الصداقة حداً جعل « تافنس » حين نقل إلى شيكاغو يطلب ديوى للاشتغال معه فقبل ، وكان ذلك سنة ١٨٩٤ ، وقد أثمر تعاونهما تأليف كتاب « الأخلاق » . ومن الأسباب التي جعلته يقبل الانتقال إلى جامعة شيكاغو انضمام قسم التربية إلى قسم الفلسفة وعلم النفس ، ذلك أن التربية كانت تشغل تفكيره ، وقد فطن إلى أهميتها نظرياً وعملياً في الرقي بالإنسان .

أنشأ ديوى في شيكاغو مدرسة خاصة سماها « المدرسة العملية » واشتهرت باسم « مدرسة ديوى » ، كانت بالإضافة إلى تدريس الفلسفة وعلم النفس أشبه بمعمل من معامل الطبيعة والكيمياء . ولم يكن غرضه أن تكون مدرسة « تجريبية » أو « تقديمية » كالحال في المدارس الحديثة الجارية في الوقت الحاضر . وبهذه المناسبة ألقى عدة محاضرات عن صلة التربية بالمجتمع جمعها في كتاب سماه « المدرسة والمجتمع » طبع أكثر من مرة .

وإلى جانب اهتمامه بالتربية في أثناء تدريسه بشيكاغو اتجه نحو نوعين من الدراسة : الأول الأخلاق التي حاضر فيها ثلاث سنوات عن منطق الأخلاق ، والأخلاق الاجتماعية ، والأخلاق النفسانية ، فكانت

هذه المحاضرات أساس كتابه المشهور « الطبيعة البشرية والسلوك » . والنوع الثاني من الدراسة هو المنطق فأصدر فيه كتاباً بعنوان « دراسات في النظرية المنطقية » سنة ١٩٠٣ ، وقد رحب ولیم جيمس بهذا الكتاب فأعلن عن مولد مدرسة شيكاغو صاحبة الاتجاه البرجاني ، الذي يمتاز بالزعة الأدائية instrumental ، وبهذه الزعة اشتهر ديوى ، وأصبحت عنواناً على مذهبه .

لم يلبث ديوى أن اختلف مع مدير جامعة شيكاغو حول « المدرسة العملية » فاستقال سنة ١٩٠٤ ، وانتقل إلى جامعة كولومبيا إلى جانب التدريس بكلية المعلمين ، واستمر بها إلى أن أحيل إلى الاستبداد سنة ١٩٣١ .

تعد إقامته في كولومبيا أخصب فترات حياته إذ تبلور فيها مذهبه ، فعدل عن المثالية والمذهب المطلق إلى التجريبية ، واتجه نحو مذهب واحد لا مذهب كثرة كذلك الذي كان يمثله ولیم جيمس . ويتبين هذا الاتجاه من كتابيه في الفلسفة ، الأول « تجديد في الفلسفة » والثاني « البحث عن اليقين » . وتخرج على يديه في كولومبيا كثير من التلاميذ الذين أشاعوا مذهبه من أمثال راندال ، إيدمان ، كلباتريك ، تشايلدرز ، هوك ، وغيرهم ، وكتبوا في التربية والاجتماع والسياسة والفن والأخلاق . وبذلك يعد ديوى صاحب مدرسة بمعنى الكلمة ويدور مذهبه في هذه النواحي الإنسانية من النشاط على فكرة الديمقراطية التي يجب أن تسود التربية والسياسة والمجتمع . وقد دافع عن الديمقراطية في عصر أوشكت سيطرة رأس المال أن تعصف بحرية الفرد فيه ، واصطدمت الحريات السياسية والاجتماعية بسلطان أصحاب المال والشركات الكبرى ، ولذلك رأى أن الديمقراطية ليست مفهوماً مجرداً بمقدار ما تكون متأصلة في الفرد نتيجة التربية .

وقد أفاد ديوى من رحلاته إلى الخارج ، فاطلع على ألوان من الثقافات والحضارات والشعوب ، كما استفادت منه البلاد التي ذهب إليها محاضراً . ذلك أنه دعى لإلقاء محاضرات في جامعة طوكيو عقب الحرب العالمية الأولى مباشرة ، ويعد كتابه « تجديد في الفلسفة » ثمرة هذه المحاضرات . كما دعى إلى الصين كذلك وبث فيها فكرة الأخذ بالتربية الحديثة باعتبار أنها أساس ثورتها التحريرية في السياسة والاجتماع . وزار تركيا سنة ١٩٢٤ ، والمكسيك سنة ١٩٢٦ ، فتضاعف إيمانه بالتربية وسيلة فعالة لإحداث التغييرات الاجتماعية الثورية . وزار روسيا السوفيتية سنة ١٩٢٨ ، واطلع على ثورتها الجديدة ، وعطف عليها ، وكتب عنها يدافع عن حركتها الإصلاحية . وانغمس بعد ذلك في مغامراتها السياسية واستدعى للفصل في النزاع بين ستالين الذي كان يدعو إلى عبادة الفرد وبين تروتسكى الذى كان يفسر المذهب الشيوعى على أساس دولى شعبى . وقد عارض ديوى الستالينية والتروتسكية على السواء لأنهما ضد الديمقراطية التي يؤمن بها .

أمتد به العمر حتى بلغ الثالثة والتسعين ، دون أن ينقطع عن الكتابة والتأليف ، وتوفى في أول يونيو ١٩٥٢ .

٢ - مؤلفاته

لم يظفر فيلسوف - فيما نعتقد - بترجمة مؤلفاته إلى العربية كما ظفر جون ديوى . فقد ترجمت له الكتب الآتية (١) الديمقراطية والتربية (٢) تجديد في الفلسفة (٣) البحث عن اليقين (٤) عقيدتى الفلسفية (٥) عقيدتى التربوية (٦) الخبرة والتربية (٧) المنطق أو نظرية البحث (٨) الحرية والثقافة (٩) آراء توماس جيفرسون .

وله كتب أخرى في طريقها إلى الترجمة والنشر باللغة العربية ، وبذلك تكمل معرفة ديوى لدى الناطقين

بالضاد ، باعتبار أنه فيلسوف عالمى صاحب مذهب كبير ، وباعتبار أنه يمثل الفلسفة الأمريكية .

سنصنف كتبه تبعاً للموضوعات الرئيسية التي طرقتها ، ولن نذكر مقالاته المتعددة المنشورة في مختلف المجالات الفلسفية مع ذكر السنة التي صدرت فيها الطبعة الأولى لكل كتاب .

أ - مؤلفات تربوية : عقيدتى التربوية (١٨٩٧)
المدرسة والمجتمع (١٩٠٠) - الطفل والمنهج الدراسى (١٩٠٢) - مدارس الغد (١٩١٥) - الديمقراطية والتربية (١٩١٦) - الخبرة والتربية (١٩٣٨) - التربية في العصر الحاضر (١٩٤٠) - فلسفة التربية (١٩٤٦)

ب - مؤلفات نفسية : علم النفس (١٨٨٧) - علم النفس والمنهج الفلسفى (١٨٩٩) - كيف نفكر (١٩١٠) (الطبيعة البشرية والسلوك (١٩٢٢)

ج - مؤلفات أخلاقية : الأخلاق (١٩٠٨) - الطبيعة البشرية والسلوك (١٩٢٢)

د - منطقية - : دراسات في النظرية المنطقية (١٩٠٣) - مقالات في المنطق التجريبي (١٩١٦) المنطق أو نظرية البحث (١٩٣٨) .

هـ - سياسية : الفلسفة الألمانية والسياسة (١٩١٥) - الفردية قديماً وحديثاً (١٩٣٠) - قضية تروتسكى (١٩٣٧) .

و - دينية : إيمان مشترك (١٩٣٤) .

ز - فنية : الفن والتربية (١٩٢٩) - الفن كخبرة (١٩٣٤)

ح - اجتماعية وحضارية : الطبيعة البشرية والسلوك (١٩٢٢) - الجمهور ومشكلاته (١٩٢٧) شخصيات وحوادث (١٩٢٩) - الفلسفة والحضارة (١٩٣١) - التحرير والحركة الاجتماعية (١٩٣٥) - الحرية والثقافة (١٩٣٩) .

ط - فلسفية : أثر دارون في الفلسفة (١٩١٠)
تجديد في الفلسفة (١٩٢٠) - الخبرة والطبيعة (١٩٢٥)
البحث عن اليقين (١٩٢٩) - نظرية القيمة (١٩٣٩)
المعرفة والمعروف ١٩٤٩ .

٣ - مذهبه

المؤلفات المذكورة آنفاً شيء يسير بالإضافة إلى التراث الضخم الذي خلفه ديوى ، اكتفينا بالإشارة إلى أهمها . ويمكن اختزال هذه المؤلفات مرة أخرى والوقوف عند الرئيسية منها التي تعد تراثاً خالداً حقاً . وهذه هي : (١) الديمقراطية والتربية (٢) تجديد في الفلسفة (٣) الطبيعة البشرية والسلوك (٤) المنطق أو نظرية البحث (٥) الخبرة والطبيعة - الخبرة والتربية - الفن كخبرة (٦) نظرية القيمة (٧) البحث عن اليقين .

سنعرض مذهبه من خلال هذه المؤلفات الرئيسية وستقف وقفة طويلة لتحليل كتابه الذي ذكرناه في آخر هذه القائمة وهو « البحث عن اليقين » الذي نعهده في نظرنا أعظم كتبه ، وقد قام كاتب هذه المقالة بترجمته إلى العربية . وسنكتفي في عرض مذهبه بالوقوف عند منهجه أو منطق ، وفي تحليل « البحث عن اليقين » غنية عن الإفاضة في مذهبه في صفحات مستقلة .

الفلسفة ظاهرة من ظواهر الثقافة الإنسانية ، غير منفصلة منها ولا منعزلة عنها ، وصلتها بالتاريخ الاجتماعي وبالحضارة صلة ذاتية ملازمة لها ، ولقد كانت فلسفة الفلاسفة ولا تزال مرآة تعكس ظروف الحياة في العصر الذي كان يعيش فيه صاحب ذلك المذهب والبيئة التي نشأ فيها . غير أن الفيلسوف كما أنه يصور أحوال زمانه وحضارة أيامه ، فإنه كذلك يضرب ببصره إلى الأمام فيحاول أن يرسم الطريق

إلى المستقبل ، وأن يخلق صورة جديدة للمجتمع كما يريد أن يكون عليه . هذه العملية الجديدة تمثل الصراع بين القديم والجديد ، ومن هنا يُعد كل فيلسوف ثائراً على زمانه ، غريباً عن أقرانه . كذلك كان سقراط ، وكذلك كان بيكون وديكارت . ولكن قداماء الفلاسفة بغير استثناء - في نظر ديوى - كانوا يقيمون دعائم مذاهبهم على نظام فكري خالص يخيل إليهم أنه ثابت كالطود لا يتغير ولا يعتريه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وهذا فيما يراه ديوى وهم ، لأن الثبات ليس من طبيعة الحياة المتغيرة على الدوام ، كما أن الانفصال بين عالم أعلى للفكر يعد أسمى من عالم العمل انفصال غير صحيح لأن تيار « الخبرة » الإنسانية لا يعرف انفصلاً بين فكر وعمل ، ولا بين نظر وسلوك ، وإنما هو تيار واحد متجدد سائر إلى الأمام يشترك فيه النظر والعمل على السواء .

ومن هنا جاء أن ديوى يسمى فيلسوف « الخبرة » أو « التجربة » ، وكان مذهبه هو التجريبية ، لا بمعنى التجريب العلمي المعروف ، بل بمعنى الخبرة الإنسانية التي سنتحدث عنها فيما بعد ، والتي يعد التجريب العلمي جزءاً منها ، كما يعد جزءاً من منطق ديوى الذي يسميه باصطلاح خاص هو « البحث » .

ولما كان منطق الفيلسوف هو المحور الذي يدور عليه مذهبه ، فيمكن أن نتصور مذهب ديوى بثلاث دوائر يحيط بعضها ببعض ، فالدائرة الداخلية هي « البحث » ، لأنها محور الارتكاز ، وتحيط بها دائرة الخبرة الإنسانية من علم وصناعة وفن وأدب وأخلاق وسياسة ودين ، ثم تحيط بهذه الدائرة دائرة أشمل هي المجتمع العالمي بما فيه من نظم من جهة صورتها الظاهرة والتي تكون ما يمكن أن يسمى بالمسائل الاجتماعية ، أو الحضارة بأوسع معانيها . فلا عجب أن يقول

ديوى فى مقالته عن الفلسفة والحضارة : « إنه ليس ثمة فرق نوعى بين فلسفة وبين دورها فى تاريخ الحضارة . فأنت إذا كشفت عن الخاصة الصحيحة والوظيفة الوحيدة فى الحضارة وعرفتهما فقد عرفت الفلسفة نفسها » . فالفلسفة هى الصلة بين هذه الميادين الثلاثة ، المنطق ، والخبرة الإنسانية ، والحضارة البشرية .

١ - منطق البحث : عنى ديوى بالمنطق منذ شبابه ، وغاص فى أعماقه ، ووجه إليه سهام نقده ، وخرج بمنطق جديد يمثل فى الواقع وجهة النظر البرجماتية . منذ أرسطو - صاحب المنطق - نظر الفلاسفة إلى هذا العلم على أنه يبحث فى التصورات والتصديقات ، أى فى المعانى والطريق الموصل إليها وهو التعريف ، والاستدلال من قياس واستقراء ، وكان القياس الأرسطى هو العمدة لأنه مرتب فى هيئة معينة تؤدى إلى النتيجة بالضرورة . فالمنطق هو اتساق الفكر مع نفسه ومع قوانينه الصورية ، المستقلة عن عالم الواقع . ولكن ديوى لا يؤمن بهذا الانفصال بين عالم فكرى وعالم واقعى ، بين النظر والعمل ، بل الكل عملية واحدة ، يتدخل العقل فيها ليصل إلى حكم معين ونتائج معينة . والأساس عنده هو الواقع ، هو الحياة العملية ، أو باصطلاحه الأخير هو « الموقف » . فليس ثمة تفكير ، ومحاولة للكشف عن نتائج جديدة ، إلا إذا واجه الإنسان « موقفاً » جديداً يبعث فى نفسه الحيرة ، ولا يجرى فيه طبقاً للمألوف . وفى هذا الموقف الذى يستوى أن يكون بسيطاً أو معقداً ، شخصياً أو عاماً ، توجد أمور كثيرة تصبح موضوعات للفكر كالأحداث ، والأفعال ، والقيم ، والمثل العليا ، والأمكنة ، والأشخاص وغير ذلك . والقضايا التى نكوها ليست صحيحة أو باطلة على الإطلاق كما يذهب المنطق القديم الأرسطى أو الرياضى ، مثل قولنا « الماء سائل » أو « النار محرقة » ، فليس الماء

سائلاً على الإطلاق بل فى ظروف معينة وفى مواقف خاصة . فالمواقف تزخر بالأشياء والأحداث وتكون سياقاً متصلاً ، هو الذى يسمى الموقف . وحين نحكم على أشياء فى هذا الموقف فإنما ذلك لتوجيه السلوك فى نهاية المطاف .

وفى كل بحث يمر التفكير فى عدة مراحل هى مواجهة المشكلة ، ثم تحديدها ، ثم فرض الفروض ، ثم تحقيقها . فالطبيب حين يعالج مريضاً يواجه مشكلة هى المرض الذى يشكو منه المريض ، وينتقل الطبيب بعد ذلك إلى تحديد المشكلة بسؤال المريض عن أعراضه ويفحص أجزاء جسمه ، ثم يضع « فرضاً » يعتبر أنه علة المرض ، ويحاول أن يطبق هذا الفرض فإذا أثبتت النتائج صحته كان الفرض صحيحاً ، وإلا عدل عنه إلى فرض آخر . وهكذا .

الخلاصة أن الإنسان يعيش فى بيئة يواجه فيها مواقف جديدة تحتاج إلى تصرف بشكل جديد وإلى سلوك يتغلب فيه على ما يعرض له من مشاكل ، ولأجل ذلك يستخدم الإنسان تفكيره فى التعرف على الأشياء الموجودة فى البيئة ، والمعانى التى توحىها تلك الأشياء وتدل عليها ، كما يستخدم ذكائه فى الوصول إلى ما ينبغى من حلول . وما تفكيره ، ومعرفته ، وألفاظه ، ومعانيه ، وأحكامه ، وتقديره ، واستدلاله سوى « أدوات » يستخدمها فى التغلب على البيئة وإخضاعها لسيطرته ، وتعديلها بما يلائم أغراضه ومصالحه . ومن هنا كان المنهج الديوى يسمى « الأدوات » (أو المذهب الوسى) .

وقد تطور ديوى بمنطقه فسيما مذهب العمليات أو الإجراءات operationalism ، ذلك أن الأدوات تدل على العلاقة بين الوسائل والنتائج ، واتخاذ الألفاظ والمعانى والتفكير والذكاء أدوات للحصول على النتائج المطلوبة . أما العملياتية فإنها تدل على

الشروط التي يكون فيها موضوع التفكير صالحاً لاستخدامه وسيلة سواء أكانت تلك الوسيلة متصورة أم قائمة بالفعل لتعديل النتائج وهو الغاية من البحث . على الجملة المنطق الجديد أو منطق البحث هو اتباع طرائق وإجراءات من شأنها الاستفادة من البيئة وتسخيرها لخدمة الإنسان وأغراضه .

ب - الخبرة : تمتاز فلسفة ديوى بأنها تطبيق أو محاولة لتطبيق المنهج العلمي على الاجتماع والسياسة والأخلاق ، وهي الميادين الإنسانية التي لم يتعرض لها السابقون ، وبخاصة ولیم جيمس الذي بدأ في تطبيق هذا المنهج على علم النفس . على الجملة فلسفة ديوى تطبيق للمنهج العلمي على الأمور الإنسانية التي تمتاز « بالخبرة » ، أى معاناة الفرد لها ، في مقابل الأمور الطبيعية المستقلة عن الخبرة الإنسانية . فالطفل الصغير حين يلمس النار بأصبعه يتألم ، ويدرك أن النار محرقة يتعلم من ذلك أن يتجنبها حتى لا تحرقه ، فالحقول بأن النار محرقة جزء من الخبرة ليس منفصلاً عنها . والخبرة تقوم على فعل وانفعال ، وتأثير وتأثر ، وفهم لما يقع حول المرء ، والاستفادة من ذلك كله في المستقبل أى البصر بالعواقب . فالخبرة إذن عملية حية ، نامية ، متطورة ، تنمو مع نمو الفرد واطراد تعلمه من الحياة . وهناك خبرة ساذجة ، وخبرة علمية ، وهذه الأخيرة تقوم على الفهم والإدراك ، ومعرفة العلاقات بين الأشياء ، مما يفيد حقاً في تكييف الفرد لنفسه في البيئة التي يعيش فيها والسيطرة عليها في المستقبل . إنها الخبرة التي تقوم على التوجيه لا على مجرد القبول

وللخبرة جانبان أحدهما مباشر من حيث ملاءمتها للشخص أو عدم ملاءمتها له واستمتاعه بها أو عدم استمتاعه ، وجانب غير مباشر يرمى إلى التأثير فيما يأتي من خبرات . والجانب الثاني هو الأهم فلسفياً

لأنه يسمح بمتابعة النمو . ومن هنا نادى ديوى بمبدأين أساسيين في الخبرة هما التواصل والتفاعل . فالتواصل استمرار الخبرة ، سواء عند الفرد أم الجماعة ، في اتجاه أرقى ونحو غاية بعيدة وهدف مقصود ، كالتاجر الذي يضع نصب عينيه كسب المال ، فيدرس الظروف الخارجية التي تؤثر في تجارته حتى يستفيد منها في بلوغ غرضه . فالخبرة ثمرة التفاعل بين الظروف الخارجية والنزعات الداخلية ، ومن هذا التفاعل يحدث ما يسمى « بالموقف » وجوهره العمل على تعديل الظروف الخارجية بما يلائم حاجات الفرد وأهدافه .

والخبرة الحقيقية تستلزم ضرباً من التنسيق والتنظيم بين الظروف الخارجية والنزعات الداخلية . وهذا هو الفرق بين الخبرة الحيوانية والخبرة الإنسانية والفرق بين خبرة الإنسان في مرحلته غير العلمية وخبرته الموجهة بالعلم والذكاء .

٢ - البحث عن اليقين

رأينا أن مؤلفات ديوى كثيرة وكلها في مرتبة عالية ، ولو سئل هو نفسه عن أفضل كتبه لقال إنه « الديمقراطية والتربية » كما سجل ذلك في سيرته . وقد يذهب البعض إلى أن « تجديد الفلسفة » أفضل كتاب له ، أو يذهب البعض الآخر أنه « الطبيعة البشرية والسلوك » ، أو يرى المناطق أن كتاب « المنطق أو نظرية البحث » أحسنها ، أو المشتغلون بالفن أن « الفن كتجربة » أعلاها ، وهكذا . وهذه كلها أحكام تقويمية تعبر عن الميل والمزاج والاستحسان الشخصي والذوق الخاص .

أما أنا فإلى جانب هذا المقياس الشخصي ، سأضع معياراً آخر هو أثر الكتاب في الفكر المعاصر ، وفي التيار الفلسفي بوجه خاص ، وقيمة الكتاب من

حيث خلوده في المستقبل من الزمان . وفي تصوري أن كتاب « البحث عن اليقين » الذي ألقاه محاضرات سنة ١٩٢٩ ، هو هذا الكتاب ، وقد نقلته إلى اللغة العربية سنة ١٩٥٨ .

يقع الكتاب في أحد عشر فصلاً ، هي الحرب من الخطر ، وبحث الفلسفة عن اللامتغير ، والصراع بين السلطات ، وفن القبول وفن التوجيه ، والأفكار في مجال العمل ، ولعب الأفكار ، وقاعدة السلطة الفكرية ، وتطبيع الذكاء ، وسلطان المنهج ، وبناء الخير ، والثورة الكوبرنيقية .

ليس في هذه الفصول جديد لم نذكره من قبل عند عرض مذهبه ، كل ما في الأمر أنه وضح بعض الأفكار التي ينادى بها ، وجمع أطراف الفلسفة في كتاب واحد ، وتعد الفصول الثلاثة الأخيرة ، وهي سلطان المنهج ، وبناء الخير ، والثورة الكوبرنيقية أروع فصول الكتاب وأهمها وأخلدها . ففى الكلام عن المنهج توضيح لمنطقه وبيان للمنهج العلمي ، وفي الفصل العاشر ، وهو بناء الخير ، عرض موجز عميق لفلسفة الأخلاق والقيم ، وفي الثورة الكوبرنيقية ينادى بثورة جديدة ديوية .

الفصل الأول تمهيد أو مقدمة للفلسفة عامة ، وللمشكلات الفلسفية والسر في ظهورها على مر الزمان ونحن نعلم أن أرسطو بدأ كتابه في الميتافيزيقا بقوله : إن الإنسان كائن مستطلع ، وإن حب المعرفة يولد في المرء لذة طبيعية هي التي تسوقه إلى طلبها . وبدأ ديوى في كتابه « تجديد الفلسفة » بأن أصل الفلسفة في الرغبة وفي التخيل ، لأن الإنسان يمتاز عن الحيوان بالاحتفاظ بذكرياته الماضية وخبرته السابقة ، وأنه يتخذ من هذه الذكريات رموزاً لحياته المقبلة ، كالنار ليست مجرد شيء يحرق ويؤذى من يتعرض له ، بل رمز لمحراب العبادة ،

وبذلك يصبح للحياة معنى وتصبح مأساة حقيقية . - وفي كتابه « البحث عن اليقين » يذهب إلى أن الإنسان محفوف أبدأ بالخطر ، وهو لذلك يلتزم الأمن بطريقتين ، طريق علمي هو محاولة فهم أسرار الطبيعة وابتكار الأدوات والفنون التي يحمي بها نفسه ويسيطر بها على البيئة الطبيعية من بناء مساكن ، ونسج لباس ، واتخاذ أسلحة يهاجم بها الحيوانات وغير ذلك . والطريق الآخر خيالي وهمي ، يحاول به أن يسترضي القوى التي تحدد مصيره بتقديم التضحية لها ، وعبادتها ، وممارسة الطقوس الدينية والسحرية ، سواء بحركات ظاهرة ، أم بسريرته الباطنة من تقوى وإخلاص .

ولكن الناس رفعوا من قيمة الروحانيات على الماديات التي حطوا من شأنها وأنزلوها منزلة أقل من المعقولات النظرية والروحانيات المحردة .

ارتمى الناس في أحضان الروحانيات وظنوا أنها توصلهم إلى « اليقين » ، وابتعدوا عن العمل والصنع والفنون اليدوية المتغيرة لأنها لا تبلغ مرتبة اليقين ، ولا يمكن أن تبلغه ، ورتب الفلاسفة على هذا الفصل نظرياتهم في الوجود والمعرفة والقيم على السواء . هناك وجود ثابت يقيني من وراء هذا الوجود المتغير ، والمعرفة المطابقة لهذا الوجود هي أصدق معرفة ، والقيم الأخلاقية سامية خالدة ينبغى على الإنسان أن يرتفع إلى مستواها ، وقل أن يستطيع امرؤ أن يبلغها ما دام مرتبطاً بهذه الحياة وبهذا الكون . وهكذا ضلت جميع الفلسفات القديمة بسبب هذا الفصل بين الروحاني والمادى ، بين النفس والبدن ، بين المثالي والواقعي ، وليس ثمة من حل لهذه المشكلة سوى إلغاء هذا التمييز ، واتخاذ « الخبرة » أساساً لكل بحث إنساني سواء كان علمياً طبيعياً أو أخلاقياً إنسانياً .

ولا شك أن هذه الوجهة من النظر تعد ثورة في عالم الفلسفة . وكل فيلسوف كبير أحدث في الفلسفة

ثورة ، فهذا سقراط ثار على السوفسطائيين وعلى مبدأ النسبية والتغير وأرسى قواعد الخير الثابت ، وأنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أى حولها من البحث فى الأمور الطبيعية إلى الأمور الإنسانية . وسار على منواله أفلاطون ثم أرسطو وسائر الفلاسفة القديمة وفى العصر الوسيط ، حتى جاء « كانط » فأحدث ثورة أخرى كبيرة شبهها بالثورة الكوبرنيقية فى علم الفلك ، يريد بذلك أنه بدلا من أن تكون الأرض هى المحور الذى يدور العالم حوله ، أصبحت الشمس هى المحور والأرض تدور حولها . كذلك بعد أن كانت الأشياء الخارجية هى المحور الذى يدور الفكر حوله محاولا معرفته ، أصبح العقل عند كانط هو المحور الذى تدور حوله الأشياء الخارجية ، لأن العقل البشرى فى نظر كانط مزود بمقولات أولية تطبع المعرفة بطابعها .

انتقد ديوى هذه النظرية الكانطية ، وبيّن أنها ليست فى الحقيقة ثورة ، لأن المعرفة التى كانت فى الفلسفة القديمة متعالية فى عالم منفصل أسمى من علمنا ، أصبحت عند كانط متعالية أيضاً لأنها انتقلت إلى عرش العقل الموجود فى الإنسان ، وتستمد وجودها منه بالفطرة ، وهى أولية سابقة على التجربة . ولكن عند ديوى ليست المعرفة أولية ، ولا سابقة على التجربة ، بل نابعة من التجربة نفسها ، ومن الخبرة ، وثمرتها لها .

وكان اليقين فى المذاهب التقليدية منذ الفلسفة اليونانية حتى كانط بل إلى ما بعد كانط ، مستنداً إلى الحقائق الثابتة الأزلية لأنها موجودة فى عالم أعلى ، وغاية أمل الفيلسوف أن يتجهد ليتطابق معها ، وعندئذ تم المعرفة ، ويظفر باليقين والاطمئنان العقلى .

والواقع يدلنا على خلاف ذلك ، لأن الحياة الطبيعية كانت أم إنسانية فى جريان متصل وتغير مستمر ، وعلمنا أن نتطابق مع هذا العالم المتغير ، وأن

نلتمس منه المعرفة واليقين ، وإذا لم يكن اليقين ميسوراً فى عالم متغير ، فما علينا إلا أن نقنع بالرجحان .

وهذه هى الثورة الديوية التى تطالب بأن نجعل معيار الحكم فى النتائج والثمرات لا فى الأشياء السابقة ، وأن نسعى إلى بناء عالم مستقبل بالقصد والتوجيه بدلا من الاعتماد على الماضى الثابت . والجديد فى هذه الثورة هو « التفاعل » المستمر فى مجرى الطبيعة بين ذهن الإنسان وبين الأشياء الطبيعية ، أى فى مجرى « الخبرة » . وبدلا من أن يسمى الأداة الإنسانية الموجهة لتيار الخبرة المتصل « العقل » طالب بتسميته « الذكاء » ليدل بذلك على المشاركة الفعالة فى توجيه العالم . ولما كانت الفلسفة خلاف العلم وخلاف الفن ، فلها مهمة خاصة بها هى الطبيعة البشرية من جهة أخلاقيتها وسلوكها الاجتماعى . فالمادة التى يشغل عليها الفيلسوف ويصوغ منها أفكاره هى البشر أطفالا وشبابا وشيوخا ، يأخذ بيد الطفل بالترية ، ويسمو بالفرد بالمعرفة ، ويتطور بالمجتمع بالعلم .

وما يسميه ديوى فن القبول وفن التوجيه تابع لنظريات الفلاسفة التقليدية فى الوجود والمعرفة ، لأن الوجود الثابت والمعرفة المطابقة لهذا الوجود ، إنما تعطينا قبول ما هو قائم ، وليس الحال كذلك فى فلسفة الخبرة الديوية ، لأن الأمر ليس مجرد استقبال بل هو توجيه للأحداث من جهة ما للإنسان من دور فعال فى الحياة . ولقد كان العلم من عهد قريب يقف عند مرحلة الوصف والتسجيل ، أى عند فن القبول ، ولكنه اليوم انتقل إلى دور آخر هو التركيب وتغيير الطبيعة وتوجيهها . مثال ذلك الذرة عرف العلماء سرها ، وهذه مرحلة الوصف والتحليل ، ثم ركبوها فتمت بذلك المرحلة العلمية . ومن هنا كانت روح المنهج التجريبى العلمى قائمة على ثلاث خصائص هى العلانية لا السرية ، ثم توجيه البحث

لحل المشكلة المعروضة على بساط البحث ، وأخيراً
تكوين مواقف جديدة تختلف فيها علاقة الأشياء
بعضها ببعضها الآخر .

وليست المعرفة مطابقة بين ذات عارفة وبين
موضوع معروف هو الحق الثابت ، بل المعرفة هي
المنهج التجريبي نفسه تجرى معه وتتطور كلما تطور ،
وينشأ المعروف من الخطوات التجريبية وهي :

١ - إعادة الكيفية المشاهدة بالحواس ، وهذه
تحدث من تفاعلنا مع البيئة وتكون معرفة غير يقينية .

٢ - التمييز بين المعطيات الحسية وبين الأفكار
التي نسوقها لتأويلها .

٣ - هذه الأفكار أو الفروض ليست ثابتة نهائية
بل عرضية للمراجعة وافترض فروض جديدة .

٤ - المطابقة بين هذه الفروض وبين المعطيات
بغية تحسين الفروض وتحقيقها .

ففي كل مرحلة يتخذ العالم الباحث الأفكار أداة
لتوجيه ملاحظاته ونظريات ونتائج جديدة . وهذا
المنهج كما يطبق على العلوم الطبيعية يمكن كذلك أن
يطبق على الإنسانيات مثل الأخلاق والدين والاجتماع ،
التي تمتاز بالقيم .

هناك فرق بين حكم الواقع وحكم القيمة ، فالأول
يدل على واقعة وجودية كما نقول هذا الشيء حلواً أو
مر ، أحمر أو أسود ، فهو وصف للواقع قد يكون
صواباً إن كان مطابقاً له ، أو خطأ إن كان غير مطابق .
وحين نصف شيئاً بالقيمة فنعني ذلك أنه يحقق
« شروطاً » معينة ، وأنه يؤدي « وظيفة » أكثر من
مجرد الوجود . فقولنا الورد جميل حكم واقع ،
وحين نختار وروداً لتقديمها هدية ، أو وضعها للزينة
يكون لها قيمة تحقق شروطاً معينة وتؤدي وظيفة ،
بناءً على الاختيار ، والتوجيه ، والإيثار ، والترجيح ،
والاستحسان . فالقيمة خاضعة للتفكير الموجه أو

التفكير البرجاني ، كما رأينا في خضوع الفكر للعلم
التجريبي ومنهجه .

وليست أحكام القيمة ، ومنها المثل العليا
الأخلاقية مستمدة من معايير سابقة ومبادئ أولية
متعالية ، ولكنها أحكام عن شروط الأمور التي نجرها
وننتجها وكيف يجب أن تنظم تكوين الرغبات
والعواطف والمنع .

وإذا طبقنا المنهج التجريبي على أمور الدين
والأخلاق والاجتماع وهي الأمور التي تمتاز بالقيمة
حدث لها تغير عظيم أشبه بما حدث في العلوم الطبيعية ،
ولأمر ما نثق في المنهج التجريبي عند ما نطبقه على
الأمور الطبيعية ولا نثق فيه عند تطبيقه على الإنسانيات ؟
فإن قيل إننا لو فعلنا ذلك لتخلينا عن كل سلطة
منظمة وعن جميع المقاييس والمعايير ، أجاب ديوي
بأن المنهج التجريبي لا يعنى التخطيط والسلوك الأعمى
بل التوجيه بالمعرفة والذكاء .

صفوة القول : اليقين الذي ظن قدماء الفلاسفة
بلوغه بطريقتهم التي فصلت بين عالم الحق وعالم
الواقع أمر لا يمكن ، وإنما الذي في ميسور الإنسان
هو أن يبلغ الأمن ، عن طريق السير في تيار العلم
والصناعات التي تحسن أحوال العمران .

منتخبات من هذا الكتاب

١ - نظرية المعرفة قديماً (ص ٤٧ - ٤٨ من
الترجمة العربية) .

لقد صيغت نظرية المعرفة على مثال ماهو
مفروض أن يتم في عملية الإبصار . فالشيء
الخارجي يعكس الضوء على العين فيرى . وهذا الفعل
يضيف اختلافاً إلى العين وإلى الشخص صاحب جهاز
البصر ، ولكنه لا يضيف شيئاً ممّا للشيء المبصر .
فالشيء الواقعي هو الشيء الذي يتربع ثابتاً على عرش

العزلة كأنه ملك ينظر العقل إليه محققاً فيه . والنتيجة التي لامناص منها هي القول بنظرية المعاينة في المعرفة أو نظرية المتفرج . حقاً هناك نظريات تذهب إلى تدخل النشاط العقلي ، ولكنها احتفظت بالمقدمة السابقة مما ترتب عليه استحالة معرفة الحقيقة الواقعة . فإدام العقل يتدخل فنحن إنما نعرف طبقاً لهذه النظريات شبهاً معدلاً للشيء الواقع ، أو ظاهراً مآ . ومن العسير أن نجد تأييداً أكمل مما تقدمه لنا هذه النتيجة عن السيطرة الشديدة للاعتقاد بأن موضوع المعرفة عن حقيقة ثابتة وكاملة في ذاتها ، منعزلة عن فعل البحث الذي يشتمل على أى عنصر يحدث التغير .

٢ - الفنون الحرة والفنون التكنولوجية (ص ٩٨

- ٩٩)

مر على الإنسان حين من الدهر كان يعد « الفن والعلم » فيما يفترض اصطلاحين متكافئين ، ولا تزال بقية من ذكرى تلك الفترة في تنظيم الجامعات حين يقال : « كلية الفنون والعلوم » . وكان هناك تمييز بين الفنون الميكانيكية والفنون الحرة . كان ذلك التمييز في بعض جوانبه بين الفنون الصناعية والفنون الاجتماعية ، بين ما يتعلق بالأشياء وبين ما يتصل مباشرة بالأشخاص ، فالنحو والخطابة مثلاً - عندما نبحث في الكلام وتفسير الأدب وفن الإقناع - كانا أعلى من الحدادة والنجارة . فالفنون الميكانيكية كانت تتعلق بأمور هي مجرد وسائل ، والفنون الحرة كانت تتصل بأمور هي غايات ، لها قيمة غائية وذاتية ثم عملت الأسباب الاجتماعية على ازدياد وضوح ذلك التمييز . فعلم الحيل يبحث في الفنون الميكانيكية ، وهذه أدنى رتبة في السلم الاجتماعي . والمدرسة التي تعلم فيها هذه الفنون هي المدرسة العملية ، أى التلمذة على الذين برعوا في الحرفة وأسرارها . والتلاميذ أو الصبيان كانوا يتعلمون بأن يعملوا ، وكان العمل

تكراراً روتينياً وتقليداً لأفعال الغير حتى يحصل على المهارة الشخصية . أما الفنون الحرة فكان يدرسها أولئك الذين عليهم أن يشغلوا بعض مناصب السلطان ، التي تُشغَل بعد شيء من الدربة على الحكم الاجتماعي . وكان مثل هؤلاء الأشخاص يملكون الوسائل المادية التي تكفل لهم الفراغ ، ويشغلون المناصب التي تحتاج إلى شرف خاص وصدارة معينة ، وفضلاً عن ذلك فلم يكونوا يتعلمون بالتكرار الميكانيكي وممارسة الأبدان في استعمال الأدوات والآلات ، بل يتعلمون « فكراً » بطريق ضرب من الدراسة يتطلب استخدام العقل لا الجسم .

٣ - الغرض من العلم : (ص ١٢٧)

غرض العلم الكشف عن العلاقات الثابتة بين التغيرات بدلاً من تعريف الأشياء اللامتغيرة المتعالية على إمكان التبدل . فوقف العلم يهتم بميكانيزم الأحداث بدلاً من اهتمامه بالعلل الغائية . والمعرفة حين تبحث فيما هو قريب لا ما هو نهائى إنما تبحث في العالم الذي نعيش فيه ، العالم الذي نجربه ، بدلاً من محاولة الهرب من طريق العقل إلى عالم أعلى . والمعرفة التجريبية ضرب من العمل ، وهذا الضرب ككل عمل يقع في زمان معين وفي مكان معين وفي ظروف خاصة مرتبطة بمشكلة محدودة .

٤ - البحث العلمى (ص ١٢٨)

البحث العلمى يبدأ دائماً من الأشياء الموجودة في البيئة مما نجربه في حياتنا اليومية ، من الأشياء التي نراها ونتناولها بأيدينا ونستعملها ونتمتع بها ونعانيها . وهذا هو عالم الكيفيات العادية . ولكن بدلاً من قبول كيفيات وقيم هذا العالم باعتبار أنها تقدم موضوعات المعرفة مع خضوعها لترتيب منطقي معين ، ينظر البحث التجريبي إليها باعتبار أنها تقدم حافزاً للفكر .

إلى ضروب غريبة من العمل كالطقوس والعبادات وتعلق الفكر بالكشف عن النذر بدلا من الدلائل على ما سيحدث. ثم تميز تدريجاً عالمان : أحدهما أعلى يشتمل على القوى التي تحدد مصير الإنسان في جميع الأمور الهامة ، وهذا هو العالم الذي اهتم به الدين . أما الآخر فيشتمل على الأمور الدارجة التي يعتمد فيها الإنسان على مهارته الخاصة وماله من بصيرة يملكها بالفعل . وورثت الفلسفة هذا التقسيم .. ثم التفت الطبقة المفكرة دعامة اليقين وضمانه كما يقدمه الدين في البرهنة الفكرية على حقيقة أمور العالم المثالي .

ومع ذلك فقد زعزعت نتائج العلم الحديث أساس ذلك النظام الذي كان يبدو وطيداً . وأدت هذه النتائج في ذاتها إلى أكثر من ذلك في الاهتمامات وأنواع النشاط الجديد التي ولدتها إلى الفصل بين ما يهتم به الإنسان في هذه الحياة الدنيا وبين الإيمان بالحقيقة المطلقة التي كانت تنظم حياته الحاضرة في تحديدها لمصيره الأقصى الأزلي . وتعد مشكلة إعادة التوحيد والتعاون بين معتقدات الإنسان عن العالم الذي يعيش فيه ، وبين معتقداته عن القيم والأغراض التي يجب أن توجه سلوكه أعمق مشكلة في الحياة الحديثة :

٧ - أحكام القيمة (ص ٢٩٣)

عندما تعجز نظريات القيم عن تقديم المعونة الفكرية لصياغة الأفكار والاعتقادات عن القيم المناسبة لتوجيه السلوك ، فينبغي أن يملأ هذا الفراغ بوسائل أخرى . فإذا غاب المنهج البصير فهناك التحيز ، وضغط الظروف المباشرة ، والمصلحة الشخصية ومصلحة الطبقة والعرف والمؤسسات التي نشأت عَرَضا في التاريخ الماضي ، وهذه كلها ليست غائية ، وهي تميل إلى أن تتخذ مكان العقل البصير . وهكذا ينتهي بنا الأمر إلى قضيتنا الأساسية : أحكام القيمة هي أحكام عن

إنها مواد المشكلات لا حلولها ، وعلينا أن نسعى إلى أن تكون موضوعات المعرفة . وأول خطوة في المعرفة أن نحدد المشكلات التي تحتاج إلى حل ، وتحقق هذه الخطوة بتعديل الكيفيات الواضحة المعطاة ، فهذه الكيفيات آثار وأمور علينا أن نفهمها ، ويتم فهمها بصيغة تولدها . إن البحث عن العلل الفاعلة بدلا من العلل الغائية ، عن العلاقات الخارجية بدلا من الباطنة ، هو الذي يستهدفه العلم

٥ - اليقين والأمن : (ص ٢٧١ - ٢٧٣)

إن شروط الطبيعة وعملياتها كما تؤكد اللاحقين ومخاطره تقدم لنا كذلك الأمن من المخاطر وسبل التأمين بإزائها . فالطبيعة تتميز بأنها مزيج دائم من المزعزع والثابت ، وهذا هو الذي يعطى الوجود طعماً مرأ ؛ إذ لو كان الوجود إما واجباً أو ممكناً ، فلن يكون في الحياة ملهاة أو مأساة ، ولا تكون ثمة حاجة إلى إرادة العيش . إن أهمية الأخلاق والسياسة ، والفنون والصناعات ، والدين ، والعلم كمنهج وكشف ، كل ذلك يستمد أصله ومعناه من وحدة المستقر وغير المستقر ، الثابت والمزعزع في الطبيعة . ولن نجد خارج الوحدة شيئاً يسمى « الأهداف » ، سواء أكانت نهاية أشواط أم كانت أغراضاً نصبها أمام أعيننا . فليس ثمة كون واحد صمد نتجه إليه دون أن يسمح بأي تغير ، أو تسير نحوه الأحداث المقدورة . وليس ثمة تمام عمل ما لم يكن ثمة مخاطرة بفشل ، ولا فشل حيث لا يوجد أمل في إمكان التحقيق .

٦ - دعامة اليقين في الفلسفات القديمة (ص ٢٨٢)

رأينا منذ استهلال هذه المناقشة أن عدم الأمن يولد البحث عن اليقين . وهناك عواقب تنشأ من كل تجربة وهي منبع اهتمامنا بما هو موجود في الحاضر . رأينا أن غياب فنون التنظيم جنح بالبحث عن الأمن

يبرز فيه مركز حيثما يظهر مجهود لتغيير هذه الأجزاء نحو وجهة خاصة .

وللانقلاب أوجه عدة متداخلة فيما بينها ، ولا يمكن القول إن وجهاً منها أهم من غيره ، لكن تغييراً من هذه التغييرات يبرز متميزاً تمييزاً عجبياً . فلم يعد الذهن متفرجاً ينظر إلى العالم من خارج ويجد سعادته القصوى في بهجة التأمل في ذاته ، وإنما الذهن موجود داخل العالم كجزء من عملياته الجارية على الدوام . وهو يتميز كذهن بأنه حيثما وجد وقع التغيير بطريقة « موجهة » ، وبحيث تتجه حركته في طريق محدود واحد ، أى من المشكوك فيه والمبهم إلى الواضح وإلى الحلول المستقر . فالانتقال التاريخي الذى تتبعنا سجله كان من المعرفة كنظر من خارج إلى المعرفة كشريك فعال في مأساة عالم متحرك على الدوام .

١٠ - العلم والفلسفة (ص ٣٣٧ - ٣٤٠)

يجدر بنا أن نذكر كلمة أخيرة عن الفلسفة ، فهي كالدين قد دخلت في نزاع مع العلوم الطبيعية ، أو على الأقل ازداد افتراق طريقها عن طريق العلوم منذ القرن السابع عشر . وأعظم سبب لهذا الشقاق أن الفلسفة زعمت أن وظيفتها معرفة الحقيقة ، مما جعلها منافسة للعلوم لا مكملتها لها . واندفعت الفلسفة تطلب ضرباً من المعرفة أعلى من المعرفة التى تمدنا بها العلوم . وترتب على ذلك على الأقل في صور الفلسفة الأكثر نظاماً ، أنها اضطرت إلى مراجعة نتائج العلم لتثبت أنها لا تعنى ما تقول ، أو أنها على أى حال تنطبق على عالم من المظاهر بدلا من انطباقها على تلك الحقيقة العليا التى تتجه إليها الفلسفة .

وفي ظل هذه الظروف لن تجد هذا الفلسفة أنها تعارض العلم ، وإنما هى همزة الوصل ، أو ضابط الاتصال كما يقال اليوم ، بين نتائج العلم وضروب

شروط الأشياء المحبوبة ونتائجها ، أحكام عما يجب أن ينظم تكوين رغباتنا ومحبوباتنا ومتعنا ، لأن أى شئ يقرر مصير تكوينها سيحدد الطريق الأساسى لسلوكنا الشخصى والاجتماعى .

٨ - تطبيق المنهج العلمى على الإنسانيات (٣٠١)

هذا هو المعنى العام لنقل المنهج التجريبي من الميدان الفنى للخبرة الطبيعية إلى الميدان الأوسع للحياة الإنسانية . فنحن نثق بهذا المنهج في تكوين معتقداتنا عن الأمور التى ليست لها صلة مباشرة بالحياة الإنسانية ولكننا لاثق به في الأمور الأخلاقية والسياسية والاقتصادية . وفي الفنون الجميلة توجد دلائل كثيرة على حدوث تغيير . وقد كان مثل هذا التغيير في الماضى نذيراً ومبشراً بتغييرات في الاتجاهات الإنسانية الأخرى ، ولكن بوجه عام تعد فكرة اصطناع المنهج التجريبي في الشؤون الاجتماعية وفي الأمور التى يظن أنها أدوم قيمة وأعلاها عند معظم الناس نزولاً عن جميع المعايير وكل سلطة منظمّة . لكن من جهة المبدأ لا يعنى المنهج التجريبي الفعل العشوائى الذى يجرى بلا هدف ، بل يدل على التوجيه بالأفكار والمعرفة .

٩ - الثورة الديوية (ص ٣١٨ - ٣١٩)

كان المركز القديم هو الذهن العارف عن طريق جهاز من القوى كاملة في ذاتها وإنما تفعل فعلها في مادة سابقة خارجية كاملة كذلك في نفسها . أما المركز الجديد فهو التفاعلات غير المحدودة التى تقع داخل مجرى طبيعة غير ثابتة وكاملة بل قادرة على التوجيه نحو نتائج جديدة ومختلفة بتوسط عمليات مقصودة . وليست الذات ولا العالم ، وليس النفس ولا الطبيعة هو المركز ، كما أنه ليست الأرض أو الشمس هى المركز المطلق لكون وحيد ، والصورة الضرورية التى نرجع إليها . وإنما هناك كل متحرك لأجزاء متفاعلة

والمصلحة الضيقة ، والعرف المألوف ، والسلطة الصادرة عن مؤسسات منعزلة عن الأهداف الإنسانية التي تخدمها . وهذه الوظيفة السلبية للفلسفة ليست سوء مراقبة عمل الخيال المبدع حين يهديننا إلى الإمكانيات الجديدة التي تكشف المعرفة بالواقع عنها ، ويلقى بمناهج جديدة لتحقيقها في مجال الخبرة اليومية للبشر .

الأفعال الاجتماعية والشخصية التي بها تتحقق الممكنات ونشقى في سبيلها . أما الدين الذي ينقطع إلى الإلهام ويمجد الإحساس بالإمكانيات المثالية المتعالية عن الواقع فسيجد نفسه وقد وقفه أى كشف علمي عند حده . لأن كل كشف جديد سيفتح باباً جديداً . ستجد مثل هذه الفلسفة أمامها ميداناً واسعاً من النقد . ولكن ذهنها الناقد سينصب على سيطرة التحزب ،



المسند لابن حنبل

بقتلم
الأستاذ الشيخ محمد ابو زهرة

أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق - جامعة القاهرة

الجيش الإسلامي ، إذ لم يتم ذلك إلا سنة ١٩٨ ، وأبوه كان قائداً من قبل ذلك .
ومن هذا يتبين أن أسرته كانت تعيش بخراسان ، وكان لها مجد فيها ، ولكن أحمد لم يولد بخراسان ، وكانت ولادته ببغداد إذ ترك أبوه قيادته في الجيش وعاد إلى العراق ، وفي عاصمة الحكم الإسلامي ولد أحمد .

والغلام الصغير لم يكد يرى نور الوجود ، حتى فقد أباه الشاب الذي لم يكن قد تجاوز الثلاثين ، ويذكر المؤرخون أن أباه قد مات ولم يبلغ سن الفهم والمعرفة ، حتى إنه يقول إنه لم ير أباه .

٢- وقامت أمه على تربيته ، برعاية عمه ، وإذا كانت هذه الأسرة قد فقدت سلطانها ، فقد أرادت الأم الرءوم أن تستبدل لابنها بسلطان المادة والولاية سلطان العلم ، فوجهته إليه ، وكان له نزوع نحوه ، وسهل ذلك إقامته بمدينة بغداد ، معدن العلم الإسلامي ، وموئله ، إذ زخرت بأنواع المعارف ، والفنون الإسلامية ، فيها القراء ، والمحدثون ، والفقهاء ، والمتصوفة ، والفلاسفة والحكماء ، وعلماء اللغة ، وكبار الشعراء .

١- كتاب المسند موسوعة جامعة لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما أثر عنه من أفعال ، والسنن المأثورة عن أصحابه وفتاويهم وقد استغرق جمعه وتنقيحه حياة الإمام أحمد رضى الله عنه ، ولا بد أن نشير إلى جامعته قبل أن نتكلم فيه .
ولادة أحمد ونشأته وأسرته :

١- كانت ولادة أحمد في شهر ربيع الأول سنة ١٦٤ ، ووفاته سنة ٢٤١ ، فعمر نحو سبع وسبعين سنة قضاه رضى الله عنه في البر ، وجمع علم رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم أصحابه الكرام ، ونفع الناس بثمرات ما وصل إليه من فقه السنة المأثورة .

وقد كان من أسرة عربية ، فكان عربياً من جهة أبيه ومن جهة أمه ، إذ ينتميان إلى قبيلة شيبان ، وهى قبيلة ربعية عدنانية ، فلتقى مع النبي صلى الله عليه وسلم في جده العالى نزار .

وأسرته نالت مجداً في الدولة الأموية والعباسية ، فجدّه كان والياً في إحدى الولايات بخراسان ، وأبوه كان قائداً عربياً من قواد الجيش العربى العباسى ، قبل أن يتغلب العنصر الفارسى على العنصر العربى في

الطريق أن يمدوا له يد المعونة فردها ، وكان يؤجر نفسه للجاليين بقليل من المال ، وكان يتولى بعض أعمال النسيج لينفق منه ، وفي صحبته بعض الأغنياء الذين حاولوا أن يقرضوه ، فرد عليهم أموالهم ، لأنه لا يريد أن يكون لأحد من العباد عليه فضل إلا فضل العلم والتلقى .

مع المحبرة إلى المقبرة :

٣- طاف أحمد في الأقاليم الإسلامية طالباً للحديث لا يستكثر الكثير من التعب ، يحمل حقائب كتبه على ظهره ، وقد رآه بعض عارفيه في إحدى رحلاته ، وهو يعلم كثرة ما رواه من الحديث ، وحفظه وكتبه ، فقال له : « مرة إلى الكوفة ، ومرة إلى البصرة ! ! إلى متى ؟ » فقال أحمد رضي الله عنه : « مع المحبرة إلى المقبرة » وهذه المحبرة التي يحملها كان يدون بها ما يسمع من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن العصر كان عصر جمع وتدوين ، ففيه جمع الفقه ودون ، وجمعت اللغة وأشعار العرب ونثرهم ، فلا بد إذن أن يجمع الحديث ويدون ، وبذلك سعى أحمد في جمعه وتدوينه ، ولم يجد سبيلاً يجب أن يسلكه لخدمة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا سلكه ، فكان يعمل أولاً على سماع الحديث من راويه ، ثم يدونه ، ويحفظه في صدره ، مع حفظه في القرطاس بالتدوين ولما بلغ ما بلغ من حفظ الحديث وتدوينه كان لا يعتمد على حفظه فقط ، عند ما يتلقى عنه غيره ، ليكون مثبته في كل ما يؤخذ عنه ، ويروى أنه سأل بعض أهل مرو عن حديث ، فأمر ابنه عبد الله أن يحضر له كتاب الفوائد ، ليبحث عن الحديث ، ولكنه لم يجده ، فقام بنفسه وأحضر الكتاب ، وأخذ يبحث عن الحديث (١) .

وابتدأ حياته الفكرية باستحفاظ القرآن الكريم ، ثم طلب الفقه ، فطلبه على الإمام أبي يوسف صاحب أبي حنيفة ، وقاضى الدولة العباسية إبان ذلك وبعد أن أخذ من الفقه أشطراً من أبي يوسف وغيره اتجه إلى الحديث ، وأراد أن يعرف مصدر الفقه قبل أن يوغل فيه ، ويذكر المؤرخون أن أول طلبه للحديث كان سنة ١٧٩ ، أى وهو في نحو الخامسة عشرة من عمره طلبه من المحدثين ببغداد ، حتى إذا أحس بأن المحدثين في عصره كانوا متفرقين بالأمصار ، اتجه إلى الرحلة ليتلقى العلم عنهم من أفواههم ، ولا يكتفى بالروايات المنقولة التي تنقل عنهم ، وابتدأ رحلاته في سنة ١٨٦ (١) فرحل في هذا العام إلى البصرة ، وفي العام التالي رحل إلى الحجاز ، وفيها كان أول لقاء له بشيخه الشافعي رضي الله عنه ، ثم توالى رحلاته إلى البصرة ، حتى إنه يروى أنه رحل إليها خمس مرات ، ثم رحل إلى الكوفة ، وتوالى رحلاته إلى الحجاز ، فرحل إليه خمس مرات أولها سنة ١٨٧ ، والثانية سنة ١٩١ ، ثم سنة ١٩٦ ثم سنة ١٩٧ ، ثم حج سنة ١٩٨ واستمر إلى سنة ١٩٩ ، وقد حج ثلاث مرات من الحج ماشياً ضل الطريق فيها مرة . ورحل إلى الكوفة ثم اليمن لطلب الحديث من عبد الرزاق بن همام المحدث المشهور وكان يمكنه أن يأخذ عنه وهو بالحجاز ، إذ لقيه بالحجاز عند ما كان على نية الذهاب إليه في اليمن للقاءه ، فلم يأخذ عنه ، وآثر أن يركب متن الصعاب للذهاب إليه في اليمن ، لاعتقاده أنه كلما عظمت المشقة في الطلب ، اشتد الحرص على ما أخذ ، ولأن النية الحسنة يجب أن تنفذ ، ولأن الطلب من الشيخ في وقت اطمئنانه وقراره ، خير من طلب علمه في سفره وترحاله ، ولذا سافر إليه في صنعاء ، وأصابه الجهد الشديد ، فقد نفدت نفقاته ، وأراد من معه في رفقة

(١) المناقب لابن الجوزي ص ١٩٠ .

(١) راجع في ذلك منقلب الإمام أحمد لابن الجوزي ص ٨٥ .

٤ - كان أحمد في جمعه للآثار ، يجمع الأحاديث

المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويجمع أعمال الرسول وتقريراته ، أى ما يقر أصحابه عليه ويجمع لأجل هذا أقوال بعض التابعين ، وفتاويهم . إذا كانوا قد بلغوا منزلة من الفتوى يكونون بها حجة يؤخذ عنهم . لقد ابتدأ حياته طالباً للفقه . ثم كان مع تفرغه للحديث غير منقطع عن الفقه ، بل كان يقبس من فقهاء عصره ما يرى فيه علماً بما لم يكن يعلم ، كما أخذ عن الشافعي عند التقائه به بمكة سنة ١٨٧ ، ثم عند ملازمته له في الفترة التي قضها هذا ببغداد وإذا كان قد أخذ عن الشافعي منهاجه الذي سنه ليلتزمه المحدث في طلب أحكام الفروع من الكتاب والسنة ، وهو ما سمي علم الأصول ، فقد كان هو عنده المادة الفقهية التي يستطيع أن يغوص فيها ملتزماً المنهج الذي سنه الشافعي مضيفاً إليه ما انتهى هو في دراساته إليه ، وإن هذه المادة هي ما جمعه من أحاديث وسنن وفتاوى ، فقد كانت معيناً أمده بفقه أثرى قويم ، وقد استنبط بالبناء عليه ، وخرجه تخرجاً حسناً ، وبهذا التقى عزده علم الحديث والآثار مع الفقه ، بل إنه وهو ينقل السنة كان ينقل أعظم الفقه ومصدره ، ولذا جاء فقهه مشابهاً لفقه الصحابة والتابعين ، لأنه استقى منهم ، حتى لقد ادعى ابن جرير الطبري أنه كان محدثاً ولم يكن فقيهاً ، ولم يعده ابن قتيبة في ضمن الفقهاء ، بل عده في ضمن المحدثين ، وذلك لما سبق من تشابه فقهه مع فقه أهل السنة والآثار ، وقربه منهم ، ولا حترامه آراء الصحابة ، حتى إنه كان لا يرجح بعضها على بعض ، فإذا روى رأيان لاثنتين من الصحابة أو ثلاثة اعتبر آراءهم جميعاً أوجهاً في مذهبه ، أو آراء فيه ، إلا إذا أيد أحد الآراء بحديث للنبي أو عمل له ، فإنه يختاره دون سواه ، لأن رأى

الصحابي مهما يكن مقامه مؤخر عن قول النبي صلى الله عليه وسلم .

علم أحمد بالفارسية :

٥ - انتقلت أسرة أحمد من مرو ، وأمه كانت حاملاً به كما روينا ، وولد ببغداد كما ذكرنا من قبل ، ويظهر أن إقامة أسرته الطويلة بخراسان واتصال أعمال عمه بها ، إذ كان كاتب الخلافة العباسية هناك - جعل اللغة الفارسية معروفة في هذه الأسرة ، ولذلك ثبت أن أحمد كان يعرف الفارسية ويتحدث بها ، وقد روى ذلك الذهبي في تاريخه ، فيروى أنه قدم عليه من خراسان ابن خالته ، فكان أحمد يسأله عن خراسان وأهلها وربما استعجم القول على الضيف ، فيكلمه أحمد بالفارسية .

محنة القول بخلق القرآن :

٦ - نزلت بأحمد محنة شديدة ، استمرت طول خلافة المعتصم والواثق ، وتلك المحنة كانت بسبب ما أثاره المعتزلة من ضرورة القول بخلق القرآن ، وتكفير من لم يقل بذلك ، واتباع المأمون لهم ، فأُنزل وزير المأمون بالفقهاء والمحدثين محنة شديدة ، منع القضاة من مناصبهم إلا إذا قالوا ذلك ومنع الفقهاء من أن يفتوا والمحدثين من أن يتحدثوا إلا إذا قالوا إن القرآن مخلوق ، بل إن الشهود في مجالس القضاء ما كانت لتسمع شهادتهم إلا إذا قالوا ذلك القول ، ولم يكتف وزير المأمون بذلك ، بل أحضر الفقهاء والمحدثين الذين رضوا بالحرمان من الفتوى والتحديث ، ولم يسوغوا لأنفسهم الخوض في ذلك ، لأنهم رأوا أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا فيه ، وما كان لهم أن يتكلموا في أمر لم يتكلم فيه السلف الصالح ، أحضرهم وهددهم بالعذاب الشديد ، فخضعوا جميعاً إلا ثلاثة أحدهم أحمد بن حنبل ، فسيقوا مكبلين بالحديد سنة

٢١٨ من بغداد إلى طرسوس ، حيث كان المأمون ،
وفى الطريق ضعف أحدهم ففكت قيوده ، واستشهد
ثانيهم في أثناء السير ، وبقي أحمد ، والله معه ،
ورضى بأن يسام العذاب . ولا ينطق بأمر لم يخض فيه
السلف الصالح .

وفي أثناء الطريق مات المأمون ، ولكنه ترك لأخيه
المعتصم الذى جاء بعده ، وصية يشدد فيها بالأخذ بمنهجه
في القول بخلق القرآن وإنزال العقاب بمن لم يقل ذلك
القول من الفقهاء والمحدثين ، وكان المعتصم رجلاً
عسكرياً ، فنفذ لإرادة أخيه أعنف تنفيذ ، وما وفى في
ذلك ، وبذلك امتدت المحنة بأحمد ، واشتدت ،
وأخذت أقسى أدوارها ، فزج به في غيابات السجون
وأخذوا يضربونه بالسياط المرة بعد الأخرى ، ولم
يرك في كل مرة إلا بعد أن يغمى عليه ، وينخس
بالسيف ، فلا يحس ، واستمر في محبسه مع هذا
العذاب ، نحواً من ثمانية وعشرين شهراً ، فلما استيسوا
منه أطلقوا سراحه ، وأعادوه إلى بيته ، وقد أُنحنته
الجراح ، وأثقله الضرب المبرح ، والإلقاء في غيابات
السجن ، حتى إنه من شدة ما نزل به كان لا يقوى
على السير ، وقد انقطع عن الدرس من غير منع إلى أن
التأمت جراحه واستطاع أن يخرج إلى المسجد ، وعندئذ
عاد إلى مجلس درسه يحدث بأحاديث رسول الله ،
ويفتي الناس على منهاج السنة ، وازداد بذلك تقديراً ،
فأقبلوا على سماع درسه ، واقتدى به في صبره كثيرون
من الفقهاء والمحدثين بعد أن فزعوا أولاً ، فقالوا مقالة
المأمون .

استمر أحمد قائماً بواجبه في الدرس والرواية بقیة
مدة المعتصم ، فلما جاء الواثق من بعده ، ووزيره أحمد
ابن أبي دؤاد الذى حرص المأمون أولاً ، وكان ملازماً
للمعتصم ثانياً ، حرص الواثق على إعادة المحنة بأحمد ،
ومن اقتدى به ، فأعادها ، ولكنه لم يأمر بالضرب

بالسوط كما فعل المعتصم إذ رأى أن ذلك زاده منزلة
عند الناس ، ومنع فكرة القول بخلق القرآن من أن
تذيع وتنتشر لأنها كانت محوطة بالأذى ، ولا يمت
الأفكار سوى إحاطتها بالأذى ، إذ سيصحبها نخط
العامة ، ولذلك اختار للمحنة الجديدة صورة أخرى ،
وهي أن يمنع الاجتماع بالناس والتحديث والفتوى .
وقال الواثق لأحمد : « لا تجمعن إليك أحداً ولا
تساكني في بلد أنا فيه » .

واستمر أحمد على هذا الحبس الفكرى إلى أن
جاء المتوكل ، وكان يكره المعتزلة ، فطرد أحمد بن
أبي دؤاد ، ورفع المحنة عن أحمد وبقية من نزل بهم
هذا البلاء وقرب أحمد إليه .

رفضه لعطاء الخفاء :

٧- كان أحمد محدود الموارد ، فما كان ينفق
إلا عن غلة حوانيت ودار تركها لها أبوه ، وكانت
غلة ضئيلة تكفيه المعيشة ، بأدنى درجاتها ، فكان
يرضى بها ، وعرض عليه المتوكل عطاءه مرات ،
فكان يرده ، وقد سئل عن ذلك أهو حرام ، فقال
ليس بحرام ، ولكنى أتركه تنزهاً ، فكان رضى الله
عنه نزه النفس : لا يأخذ من أحد مالا ، لا قرضاً ،
ولا هبة .

ولقد آتى الله تعالى أحمد مع هذه النزاهة صفة
الزهد ، ولكن ذلك لم يمنعه طلب الحلال وتناول
الطيبات من الحياة إن استقام طريقها ولذلك كان يرى
الزهد طلب الحلال ، وتهذيب القلوب بالاعتصام عليه

٨- وقد أوتى رحمه الله صبراً وجلداً وقوة
احتمال ودأب ، مع إخلاص أنار قلبه وبصيرته ،
وأبعده عن الرياء وكل مظاهره ، حتى كان يتمنى أن
يعيش في شعب من شعاب مكة لا يحس به أحد ،
وأوتى حافظه واعية ، وبديهة حاضرة ، ورفقاً ولطف

عشرة ، واستقامة منهاج ، وأوقى هيبة نفسية تجعل من يلقاه نخشاه من غير رهبة ، وبحبه من غير ابتذال . وكان قوياً في ذات نفسه ، وأبلغ ما كانت قوته في استيلائه على أهوائه ، وقمعه لشهوات النفس ، وبذلك صار ربانياً مهدياً .

المسند

٩- المسند هو مجموعة الأحاديث التي رواها أحمد رضي الله عنه ، وضرب في مناكب الأرض ساعياً جاهداً في جمعها ، وهو في الحق الخلاصة لما تلقاه من الأحاديث التي دونها بأسنادها ، ولذلك يبتدئ جمعه من وقت أن ابتدأ أحمد يتلقى الحديث ويرويه ، وقد ابتدأ يتلقى الحديث ويرويه ويدونه ، وهو في السادسة عشرة من عمره ، ولذلك قرر علماء السنة أنه ابتدأ في جمع المسند سنة ١٨٠ هـ ، وهذه هي السنة التالية للسنة التي ابتدأ أحمد فيها طلب الحديث كما أشرنا في تاريخ حياته ، وقد روى عن أحمد أنه ابتدأه في هذه السنة فقد جاء في كتابه المنهاج ما نصه : « كان ابتدأه سنة ١٨٠ ثمانين ومائة » (١) .

وإن أحمد كان يكره كتابة العلوم الإسلامية ما عدا الحديث ، حتى لا يكون شيء من المصادر الإسلامية مدوناً غير الكتاب والسنة ، فلا يدون فقه أى مذهب لكيلا يستغنى الناس به عن الرجوع إلى مصدر الفقه الأول ، وهو نصوص كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وروى أن عبدالله بن أحمد سأل أباه قائلاً : لم كرهت وضع الكتب وقد عملت المسند ؟ فقال رضي الله عنه مجيباً ابنه : « عملت هذا الكتاب إماماً إذا اختلف الناس رجعوا إليه » .

١٠- كان هم أحمد منذ انجبه إلى طلب الحديث أن يضع نصب عينيه جمع أحاديث رسول الله صلى

الله عليه وسلم عن الثقات الذين عاصروه ، ومن كانوا على كثر منه التقى بهم ، ومن بعدوا عنه سعى إليهم جاهداً مهما تكن المشقة شديدة ، والشقة بعيدة ، واستمر في جمع مسنده هذا مدى حياته ، ولم تكن همته متجهة إلى ترتيب ما يجمع وتبويبه ، بل كانت متجهة إلى الجمع والتدوين ، وقد استمر في الجمع ، وتنقيح ما يجمع ، وتحقيق رواياته والموازنة فيها من حيث قوة الرواة وضعفهم ، فلم يكن تنقيحه ترتيباً ، ولكن كان تحقيقاً فيما رواه ولذلك استمرت المدونات مجموعات متفرقة على نحو المسودات ، حتى أحس بدنو الأجل ، فجمع بنيه وخاصته ، وأملى عليهم ما كتب ، وأسمعهم إياه مجموعاً ، وإن لم يكن مرتباً ، فكان حرصه في هذه الحال على ألا يضيع شيء قط مما جمعه ، وقال في ذلك شمس الدين الجزري ما نصه : « إن الإمام أحمد شرع في جمع المسند ، فكتبه في أوراق ، وفرقه في أجزاء متفرقة على نحو ما تكون المسودة ، ثم جاء حلول المنية ، فبادر بإسماعه لأولاده وأهل بيته ، ومات قبل تنقيحه وتهذيبه ، فبقى على حاله ، ثم إن ابنه عبدالله ألحق به ما يشاكله وضم إليه من مسموعاته ما يشابهه وبماثله » (١) .

وإن هذا الكلام يدل في ظاهره على أنه لم يسمع المسند مجتمعاً متكاملاً إلا لأولاده وأهل بيته وخاصته ، وهو في ظاهره ربما يخالف ما اشتهر من أنه كان يملئ الحديث من الكتب التي جمعها ، على كل من يسأله عن حديث ، ولكن عند التحقيق لا توجد مخالفة لأنه في مدارسته لطلاب الحديث كان يقرأ عليهم من الكتب المتفرقة غير المرتبة التي لا يعرف مواضعها غيره ، ولم يكن بهذا يسمعهم كتاباً كاملاً مشتملاً على كل ما جمع من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل يلقى ما يسد حاجة سائله ، أو يرى أن من

(١) راجع في هذا مقدمة المسند طبع المعارف بتحقيق المرحوم الأستاذ الشيخ أحمد شاكر .

(١) راجع في هذا ص ٢١ من الجزء الأول من طبقات الختابة النسخة المخطوطة بدار الكتب .

الواجب عليه إعلانه للعامة . . . ولما أحس بدنو الأجل ألقى على خاصته كل ما جمع ، حتى لا يضيع ما سمعه وليكون ما تلقوه إماماً للناس .

وإن الكلام الذى نقلناه عن الجزرى يدل على أمر آخر ، وهو أن المسند الذى روى وتناقلته الرواة ، ليس كله برواية أحمد ، بل أضيفت إليه زيادات تشاكله أو تماثله ، ضمها إليه ابنه عبدالله من مسموعاته ، وإن هذا معناه واضح ، وهو أن المسند ليس كله لأحمد . وقد أجيب عن ذلك بأن ما ضمه عبدالله بن أحمد من مسموعاته ، ليس معناه أنه من مسموعات أحد غير أبيه ، بل من مسموعاته عن أبيه ، ولكنه لم يكن مما تلاه عليهم أحمد عند إملائه للمسند فى آخر حياته ، ويكون بهذا ما رواه أحمد عن أبيه قسمين : أحدهما كان باملأء أبيه على أولاده وأهل بيته ، وثانيهما : لم يكن باملأء أحمد فى هذه الفترة الضيقة بل كان بسمع عبدالله من أبيه خاصة ، وبهذا كان المجموع كله هو المسند برواية أحمد . وعلى أى حال كان الجواب ، فإن بعض العلماء يقول إن عبدالله قد زاد روايات معتمدة عنده ، ولم تكن عن طريق أبيه ، ولكنها تشبه ما روى أبوه فى معناه ، وقد كان هو ثقة حافظاً تلقى الحديث عن أبيه وعن غيره ، فلا مانع من قبول هذه الزيادة .

راوى المسند :

١١ - وراوى المسند المنقول المتداول اليوم بين طلاب الحديث وقارئيه هو عبدالله بن أحمد ، ومن الواجب أن نعرف به ، فإن ذلك من التعريف بالمسند الذى رواه ونقله لى الأجيال ، إذ أن الثقة بالنقل اطمئنان إلى المنقول .

عبدالله بن أحمد ولد سنة ٢١٣ ، وتوفى سنة ٢٦٦ ، وكان لأحمد عناية خاصة بتربية أولاده ، وقد نعى عنايتهم بالحديث ، ورأى فى عبدالله من بين

أولاده شدة عناية به فهاها ، وشجعه على الاستمرار فيها ، وكان يطلب الحديث من أبيه ومن غيره ويقول كنت أعرض على أبى الحديث ، فأرى فى وجهه التغير ، ويقول كأنك تطلب ما لم أسمع » وتغير وجه أبيه هو تغير المفاجأة وكأنما يعرضه على أبيه ليدرس أبوه روايته ، ويجيزه فكأنه رواه عنه ، وقد رضى أحمد من ابنه ذلك المنهاج ، فكان يقول ابنى عبدالله محظوظ من علم الحديث لا يكاد يذاكرنى إلا بما لا أحفظ » (١) . وبلغ من منزلته عند أبيه أن أباه كان يروى عنه مع صغر سنه ومقام أبيه ، فلا ريب أن أباه كان يتقبل ما يرويه ، فإذا كان قد سمع من غير أبيه فى حياته ، فبرضا منه ، بل بإرشاد وتوجيه ، وتعريفه بفضل رجال عصره الذين يجوز أن يأخذ عنهم ، ولذلك قال ابن عدى « نبئ عبدالله بأبيه وله فى نفسه محل من العلم ، أحيا علم أبيه بمسند الذى قرأه أبوه عليه خصوصاً ، ولم يكتب عن أحد إلا من أمره أبوه أن يكتب عنه » وقد قرر العلماء أن عبدالله كان أروى الناس عن أبيه ، وجاء فى طبقات أبى يعلى « قرأت كتاب أبى الحسين بن المنادى وذكر عبدالله وصالحا (ولدى أحمد) فقال كان صالح قليل الكتابة عن أبيه ، أما عبدالله فلم يكن فى الدنيا أحد أروى عن أبيه رحمه الله منه ، سمع المسند ، وهو ثلاثون ألفاً ، والتفسير ، وهو مائة وعشرون ألفاً ، سمع منها ثمانين ، وسمع الناسخ والمنسوخ والتاريخ وحديث شعبه ، والمقدم والمؤخر فى كتاب الله ، وجوابات القرآن والمناسك الكبير والصغير ، وغير ذلك من المصنفات وما زلنا نرى أكابر شيوخنا يشهدون له بمعرفة الرجال وعليل الأحاديث والمواظبة على طلب الحديث ، ويذكرون عن أسلافهم الإقرار له بذلك » (٢)

(١) راجع مقدمة المسند طبع المعارف ص ٣٨ .
(٢) طبقات الحنابلة المختصرة ص ١٣٢ ، ١٣٣ طبع دمشق .

وبهذا النقل يتبين أن العلماء كانوا يخصون عبد الله بالثناء ، لفضل أبيه وتقديره له ، وبعد همته في طلب الحديث ، حتى لقد كان يتبرم من كثرة الثناء .

وقد روى المسند عن عبد الله أحد تلاميذه ، وهو القطيعي ، ويدعى ابن تيمية أنه زاد فيما رواه عن عبد الله ، وفي زيادته أحاديث ضعيفة .

ترتيب المسند :

١٢ - روى عبد الله مسند أبيه ، ونشر علمه بين الناس ، وهو علم السنة ، ثم تسلسلت الرواية عنه بالسماع راوياً عن راو ، وكانوا جميعاً ثقات أثباتاً ، حتى حفظته الأجيال ، واستقر فيها ذخيرة محفوظة من السنة ، استحفظ عليها العلماء وتلقوها بالقبول .

ويظهر من أخبار المسند أن عبد الله هو الذي رتب المسند بالوضع الذي نراه الآن ، وحاول من بعده محدثون وحفاظ أن يغيروا ذلك الترتيب ، ويجعلوه مرتباً على نسق كتب السنة الصحاح المشهورة ، كالبخاري ومسلم وسنن أبي داود فانها مرتبة على حسب الموضوعات ، بحيث يرجع إلى الأحاديث الروية في كل موضوع ، وبذلك تكون الاستفادة سهلة .

أما ترتيب المسند كما رتبته عبد الله ، فهو أن يجمع أحاديث كل صحابي في مكان واحد من غير نظر إلى الموضوع ، فيجمع كل ما روى عن أبي بكر ، ويسمى مسند أبي بكر ، وكل ما روى عن عمر ، ويسمى مسند عمر ، وهكذا بقية الراشدين ، والفقهاء من الصحابة كزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عمر ، وغيرهم . وإن ذلك يجعل الرجوع إليه لمن يريد أحاديث موضوع معين يدرسه ، ويستنبط أمراً منها غير سهل . ويقول الذهبي في ذلك : « لو أنه حرر ترتيب المسند وقرب

وهذب لأتى بأسنى المقاصد ، فلعل الله تبارك وتعالى أن يقبض لهذا الديوان السامي من يخدمه ، ويؤوبه ، ويتكلم عن رجاله ، وترتيب هيئته ووضعه ، فإنه محتو على أكثر الحديث النبوي ، إن شاء الله تعالى ، وقل أن يثبت حديث إلا وهو فيه » .

١٣ - وهكذا نرى عبد الله قد سار في ترتيب المسند سراً وجده المحدثون لا يسهل المراجعة ، ويخالف في نهجه ما سارت عليه كتب الحديث من قبله ومن بعده ، فالموطأ من قبله مرتب على حسب الموضوعات ، وكذلك الصحاح من بعده ، وبذلك كان يسهل الرجوع إليها ، والانتفاع بها ، أما ترتيب عبد الله للمسند ، فكان يأتي بكل ما روى عن الصحابي ، كما أشرنا من قبل ، فإذا كان مرسلًا لم يذكر فيه اسم الصحابي ، فإنه يذكر التابعي ، ويقول مثلاً مسند نافع مولى عبد الله بن عمر ، أو مسند سعيد بن المسيب ، أو مسند شهاب . . . الخ .

وإن ذلك المهاج ، وإن كان يصعب فيه الرجوع لطلاب دراسة موضوع معين ، فإنه يفيد في ناحية أخرى ، فإن من يريد معرفة فقه صحابي يستطيع أن يرجع إلى مسنده ، فن أراد أن يعرف فقه عمر مثلاً ، فإنه سيجد في مسند عمر رضى الله عنه ، مروياته ويجد فتاويه وأقضيته ، وبذلك يستطيع أن يتعرف إلى حد كبير فقه عمر بن الخطاب ، ويستنبط المقاييس التي وضعها رضى الله عنه ، في معرفة الأحكام الفقهية بما كان يأخذ فيه بالرأى ، إن لم يكن بين يديه حديث يعتمد عليه .

ولم يسلك في ترتيب الصحابة ترتيب الحروف ، بل ابتدأ بالأفضل فالأفضل من الصحابة ، فابتدأ بالعشرة المبشرين بالجنة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وسعد بن مالك ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله ، وأبي عبيدة وغيرهم ثم من يليهم وهكذا ، حتى إذا وصل إلى التابعين رتبهم هكذا

فهى أكثرها جمعاً ، والمعقول أن يكمل الأكبر ، ولا يكمل الأصغر .

الروايات في المسند :

١٤ - (أ) أراد أحمد أن يكون كتابه جامعاً لكل السنة التى كان يروىها الثقات فى عصره ، والثقات عند أحمد هم الذين لم يعرف عنهم أنهم يتعمدون الكذب ، فكان يروى عن أهل التقوى ، وإن عرف عنهم أن ضبطهم لم يكن كاملاً ولكن يقدم عليهم أحاديث الضابطين إذا عارضتها ، ويقبلها إذا لم يكن فى الموضوع سواها ، ويضعها فى مسنده وقد قال فى تحقيق ذلك ابن تيمية « قد يكون الرجل عندهم ضعيفاً لكثرة الغلط فى حديثه ، ويكون حديثه الغالب عليه الصحة فيروون عنه لأجل الاعتبار والاعتضاد ، فإن تعدد الطرق وكثرتها يقوى بعضها بعضاً ، حتى يحصل العلم بها . . وهذا مثل عبدالله بن لبيه ، فإنه كان من أكابر علماء المسلمين ، وكان قاضياً بمصر ، كثير الحديث ، ولكن احترقت كتبه ، فصار يحدث من حفظه ، فوقع فى غلط كثير ، مع أن الغالب على حديثه الصحة . قال أحمد بن حنبل : « قد أكتب حديث الرجل للاعتبار به ، مثل ابن لبيه » .

فليس معنى قبول رواية التقى غير الضابط ضبطاً كاملاً أنه يقبله حجة كما أشرنا ، بل إنه يروى حديثه ويدرسه ويفحصه وينقده بما عنده من أحاديث عن الضابطين ، فهو لا يرفض حديث من عرف بالتقوى لاتهام ضبطه ، ولكن يقبله ويكون حجة يجب العمل به ما دام لا معارض له ، ويثبت فى مسنده فى هذه الحالة .

(ب) وأحمد يشترط اتصال السند لكى يكون الحديث صحيحاً ، فأحمد لا يقبل الحديث المرسل ، والمرسل عنده هو الذى انقطع سنده عند التابعى ، أو انقطع سنده فى أى جزء من سلسلة السند ، ويعد

وقد حاول بعض الحفاظ تقريب ترتيبه ، بحيث يصير قريباً ، وقد قال فى ذلك الجزرى « وأما ترتيب هذا المسند فقد أقام الله تعالى لترتيبه شيخنا خاتمة الحفاظ الإمام الورع أبا بكر محمد بن عبدالله بن الحجب الصامت رحمه الله تعالى ، فرتبه على معجم الصحابة ، ورتب الرواة كذلك ، وتعب فيه كثيراً ، ثم إن شيخنا الإمام مؤرخ الإسلام ، وحافظ الشام عماد الدين أبا الفداء إسماعيل بن كثير رحمه الله أخذ هذا الكتاب المرتب من مؤلفه ، وأضاف إليه أحاديث الكتب الستة ، ومعجم الطبرانى الكبير ، ومسند البزار ، ومسند أبى يعلى الموصلى ، وأجهد نفسه كثيراً ، وتعب فيه تعباً عظيماً ، وأكملته إلا بعض مسند أبى هريرة فإنه مات قبل أن يكمله ، فإنه عوجل بكف بصره ، وقال لى رحمه الله تعالى ، ما زلت أكتب فيه إلى الليل ، حتى ذهب بصرى معه ، ولعل الله يقيض من يكمله » .

ومن هذا الكلام تبين أن الحفاظ من بعد أحمد حاولوا أن يقرّبوا ترتيبه من غير أن يغيروه ، ومنهم من حاول أن يجعله مجموعة كاملة للأحاديث كلها ، فأضاف إليه ما فى الصحاح والسنن ، غير مخالف ترتيب الإمام أحمد ، بل يضيف إلى مسند كل صحابى ما روى عنه فى الصحاح والسنن ، ولم يشتمل عليه مسند الإمام ، وبذلك يكون معروفاً كل ما روى عن كل صحابى ، ولا شك أن ذلك عمل جليل ، إذ تكون السنة كلها فى ديوان واحد ، وإن ذلك يكون عملاً كاملاً لو رتب المسند حسب الموضوعات ، وعلى أى حال فإن عمل الحفاظ بن كثير لم يكمل ، إذ كف بصر ذلك العالم المستنير القلب قبل أن يتم عمله ، وتركه لمسند أبى هريرة تركه لأكثر الصحابة رواية ونقلًا . وقد يسأل سائل لماذا اتجه ابن كثير إلى مسند أحمد ، ليكمّله دون بقية الصحاح والسنن ، والجواب عن ذلك أن المسند أكبر مجموعة فى كتب السنن ،

هذا النوع من الأحاديث ضعيفاً ، فلا يعمل به إلا حيث لا يكون سواه ، لأنه يرى أن العمل بالحديث الضعيف يقدم على الرأي أياً كانت صورة الرأي ، ويضعه في مسنده إذا لم يوجد ما يعارضه .

وفي عصر أحمد كان المحدثون لا يقبلون المرسلات من الأحاديث لبعده روايتهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإن قبول المرسلات كان متدرجاً في الزمن ، فأبو حنيفة ومالك رضى الله عنهما قبلتا المرسلات بإطلاق لقربهم من عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولأن الأحاديث التي رويها كان أكثرها عن التابعين رضى الله عنهم ، لأنهم اتفقوا بهم أو بأكثرهم والشافعي الذي جاء من بعدهم ولم يلتق بالتابعين ، شدد في قبول المرسل ، فاشتراط أن يكون التابعي الذي رواه ممن التقى بعدد كبير من الصحابة كسعيد بن المسيب واشتراط أيضاً أن يعاضد المرسل بما يقويه بأن يكون في معناه حديث متصل السند ، أو يكون ثمة مرسل آخر يعاضده أو تشهد له فتوى صحابي ، أو يتلقاه العلماء بالقبول .

وجاء عصر أحمد ، وقد بعدت الرواية ، وطال السند ، فاشتراط لقبول الرواية اتصال السند ، وعد المرسل في ضعاف الحديث .

(ج) وأحمد كان يشترط سلامة متن الحديث ، فهو ينقد المتن في دائرة ضيقة ، وذلك بأن يبحث عن موافقته لصحاح الأحاديث الثابتة ، فإن وجده يعارض بعضها رده ، ولم يقبله ، وإن وجده لا يخالفها قبله وعمل به ، وأثبتته في مسنده .

وقد قال أحمد بن حنبل لابنه عبدالله في طريقته في تدوين مسنده « قصدت في السند الحديث المشهور ، وتركت للناس تحت ستر الله تعالى . ولو أردت أن أقصد ما صح عندي لم أرو من المسند إلا الشيء بعد الشيء ، ولكنك يا بني تعرف طريقتي في الحديث ،

لست أخالف ما ضعف ، إذا لم يكن في الباب ما يدفعه » .

وإذن فقد كان في المسند الضعيف إذا لم يكن ما يعارضه ، ولكن ما الحديث الضعيف في نظر أحمد؟ لا بد لبيان ذلك من التعرض لأقسام الحديث .

أقسام الحديث :

١٥ - ضبط المحدثون بعد الإمام أحمد أقسام الحديث ، فقسموه إلى حديث صحيح ، وحديث حسن ، وحديث ضعيف فالصحيح هو ما اتصل سنده ، ولم يكن فيه انقطاع في أي درجة من درجات روايته ، وكان روايته جميعاً عدولاً ثقات قد ثبتت عدالتهم ، وكانوا ضابطين حافضين لم يكن فيهم من عرف بالغفلة أو الخطأ الكثير . ولا يكون في المروى شذوذ بحيث لا يخالف ما يرويه الثقة .

والحديث الحسن هو الحديث ذو السند المتصل الذي يرويه مستور الحال ، أو يرويه من ثبتت عدالته ، ولكن لا يكون السند متصلاً ، أو يكون عدلاً ثقة ولكن عرف بالخطأ ، ويقبل الحديث الحسن إذا لم يكن صحيح يعارضه وتعددت طرقه ، والحديث الضعيف ما لم يستوف شروط الصحيح ، ولا شروط الحسن .

إن الأخبار الضعيفة متفاوتة في قوة الضعف ، وأبعدها عن القبول ما قام الدليل على كذبه ، وأقربها إلى القبول ما تكثر طرق روايته كثرة تجعله قريباً من الحسن ، ولم يكن معارضاً لحديث صحيح أو حسن .

وطرق تقسيم الحديث إلى هذه الأقسام لم تكن معروفة في عصر الإمام أحمد ، فالحديث في عصر الإمام إما أن يكون صحيحاً ، وإما أن يكون غير صحيح ، وقد قال ابن تيمية في أصل هذا التقسيم :

« أول من عرف أنه قسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف أبو عيسى الترمذي ، ولم تعرف

الأحاديث الضعيفة في المسند :

١٦- إن الأحاديث الضعيفة بمعناها العام الذي يشمل المستورين ، وغير الضابطين ضبطاً كاملاً ، والمرسل والمنقطع موجودة قطعاً في المسند ، وقد صرح بذلك الإمام أحمد ، فإنه أثبت ذلك وصرح به لابنه عبدالله راوى المسند ، وفي عد هذه الأحاديث من الأحاديث الضعيفة نظر بين العلماء ، فإن رواية المستورين وغير كاملي الضبط تندرج تحت عنوان الحسن كما بينا والمرسل والمنقطع لا يعد ضعيفاً عند كثيرين من متقدمي الفقهاء .

ولكن هل توجد أحاديث في المسند ثبت أنها متروكة ، أو ثبت أن من رواها من كان يتعمد الكذب ؟ لا شك أن الغرض العلمي يوجب احتمال ذلك ، والسبب أمران « أحدهما » أن الإمام أحمد كان دائم التنقيح والحذف في المسند ، وكان يحذف منه بعض الأحاديث التي ثبت لديه أنها متروكة ، فقد حذف وهو في مرض الموت خبراً مروياً عن طريق سند ينتهي إلى أبي هريرة ، وإليك ما جاء في كتاب خصائص المسند :

« ومن الدليل على أن ما أودعه الإمام أحمد رضى الله عنه مسنده قد احتاط فيه لإسناداً ومتمناً ، ولم يورد فيه إلا ما صح عنده ما أخبرنا أنه روى بالسند المتصل إلى أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يهلك أمتي هذا الحى من قریش ، قالوا فما تأمرنا يا رسول الله ، قال لو أن الناس اعتزلوهم » قال عبدالله ، قال أبي في مرضه الذى مات فيه : اضرب على هذا الحديث فإنه خلاف الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم »^(١) وإذا كان أحمد دائم البحث عن الضعيف ليحذفه ، فلا بد أنه يحتمل أن يكون قد اختفى عنه بعض الأحاديث المتروكة حتى توفي على ذلك ، وثاني

هذه التهمة عن أحد قبله ، وقد بين أبو عيسى مراده ، فذكر أن الحسن ما تعددت طرقه ، ولم يكن فيهم متهم بالكذب ، ولم يكن شاذاً ، وهو دون الصحيح الذى عرفت عدالة قائلية وضبطهم ، وقال : الضعيف هو الذى عرف أن ناقله متهم بالكذب ردىء الحفظ . . . وأما من كان قبل الترمذى من العلماء ، فما عرف عنهم هذا التقسيم الثلاثي ، لكن كانوا يقسمونه إلى صحيح وضعيف والضعيف عندهم على نوعين : ضعيف ضعفاً لا يمنع العمل به ، وهو يشبه الحسن في اصطلاح الترمذى ، وضعيف ضعفاً يوجب تركه ، وهو الواهي^(٢).

وبهذا يتبين أن الإمام أحمد رضى الله عنه لم يكن في عصره إلا تقسيم واحد للحديث ، وهو أن الحديث إما أن يكون صحيحاً ، وإما أن يكون ضعيفاً ، ويدخل عنده في باب الحديث الضعيف الحديث الذى سمي من بعد عصره الحديث الحسن الذى يكون رواه مستورى الحال ، فقد كان أحمد يقبله إذا لم يكن في الباب سواه ، وقد نقلنا ما يدل على نقله روايات المستورين ، ولا يردّها إلا إذا كان ما يدفعها ، ويرفض رواية من عرف بتعمد الكذب ، ومن لم يعرف بالتقوى .

وبذلك يتبين لنا أن أحمد إذا كان يصرح بأنه يقبل الضعيف ويقدمه على القياس إذا لم يكن في الباب ما يدفعه ، فإن ذلك مؤداه أن يقبل المستور ، أو غير الضابط ضبطاً كاملاً أو المرسل ، لأنه يعد كل هذه الأنواع من الروايات الضعيفة ولكنه لا يقبل الأحاديث التي يكون رواها قد عرفوا بتعمد الكذب ، أو ثبت أنها معارضة للأحاديث الصحيحة ، أو بعبارة عامة الأحاديث التي ثبت أنها متروكة المعنى لمخالفتها المعروف من السنة .

(١) مقدمة المسند ص ٢٤ بتصرف وفيه حذف السند .

(٢) منهاج المسند لابن تيمية .

الأميرين اللذين يدلان على احتمال وجود الضعيف أن ابنه عبدالله ذكر أنه كان لا يرد المنسوب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إذا كان الرواة من أهل التقوى ولو كان ضبطهم غير كامل ، فلا بد من فرض احتمال أن يعترهم النسيان ، وأن يثبت عنهم ما يخالف الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

١٧ - وبهذا يتقرر احتمال وجود أحاديث ضعيفة في مسند الإمام أحمد رضي الله عنه ، وقد تكلم أهل الخبرة في أحاديث قرروا أن فيها ضعفاً ، ولتقبض قبضة مما ذكروه ، وها هي ذى .

(أ) جاء في المسند يروى عن أبي اليمان الحكم ابن نافع . حدثنا أبو بكر بن عبدالله عن راشد بن سعد عن حمزة بن كلال قال :

« سارع عمر بن الخطاب إلى الشام ، حتى إذا شارفها بلغه ومن معه أن الطاعون فاش فيها ، فقال أصحابه : ارجع ولا تقحم عليه ، فلو نزلتها وهو بها لم نر لك الشخوص عنها ، فانصرف راجعاً إلى المدينة ، فعرس من ليلته تلك ، وأنا أقرب القوم منه . فلما انبعث انبعثت معه في أثره ، فسمعتة يقول : ردوني عن الشام بعد أن شارفت عليه ، لأن الطاعون فيه ، وما كان منصرفي عنه مؤخراً من أجل ، وما كان قدوميه معجلي عن أجلي ، ألا لو قدمت المدينة ، ففرغت من حاجات لا بد لي منها ، سرت حتى أدخل الشام ، ثم أنزل حمص ، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ليعثن الله يوم القيامة سبعين ألفاً ، لا حساب ولا عذاب عليهم . . . » .

فهذا الخبر قال فيه أهل العلم بالحديث إنه ضعيف ، لأن أبا بكر بن عبدالله من الضعفاء الذين ترك الرواية عنهم .

(ب) وجاء في المسند حديث الطيالسي إذ قال : « حدثنا أبو عوانة عن داوود الأودي ، عن عبد الرحمن المسلي عن الأشعث بن قيس قال : أضافني عمر ،

فتناول امرأته ، فضربها ، وقال يا أشعث : احفظ عني ثلاثاً حفظتهن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تسلم الرجل فيما ضرب امرأته ، ولا تنم إلا على وتر ، ونسيت الثالثة » وقد قال المحدثون في هذا الخبر إنه ضعيف متروك لأن في رواته داوود الأودي ، وعبد الرحمن المسلي وقد ذكروا أنه من الضعفاء ، وفوق ذلك فإن معنى الحديث لا يتفق مع ما عرف من أخلاق عمر ، لأنه لا يمكن أن يضرب امرأته أمام ضيف عنده .

(ج) وجاء في المسند حديث أبي سعيد عن عبد العزيز بن محمد ، عن صالح بن محمد بن زائدة ، عن سالم بن عبدالله أنه كان مع مسلمة بن عبد الملك ، فوجد في متاع رجل غلولا (أى خيانه في الغنائم) فقال : حدثني عبدالله عن عمران أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من وجدتم في متاعه غلولا فأحرقوه ، قال وأحسبه قال واضربوه ، فأخرج متاعه في السوق ، قال فوجد مصحفاً ، فسأل سالماً ، فقال بعه وتصدق بثمنه » .

وقال خبراء الحديث إن صالح بن محمد بن زائدة قال فيه البخاري : إنه منكر الحديث .

وإن معنى الحديث أيضاً لا يتفق مع الحقائق الإسلامية ، فليست عقوبة الخائن الحرق ، ولا عقوبة في الإسلام تكون بالحرق بالنار .

وإن هذا يتبين منه أن بعض أحاديث المسند قد تكلم فيه أهل العلم بالحديث ، ومما تكلموا فيه ما يمكن أن ينطبق على الحدود التي رسمها لنفسه ، وهو قبوله روايات المستورين ، إذا لم يوجد ما يدفعها ، ولكن لا ينطبق على ما رسموه لأنفسهم وبعض هذه الأحاديث لا ينطبق عليها ما رسمه أحمد ، إذ تبين أن بعض الرواة ممن يتعمدون الكذب ، وإن ظن أحمد أنهم مستورون ، ولا مانع أن يكون الرجل مستوراً في ظن عالم ، ثم يتبين لعالم آخر بالبيئات أنه متروك منهم .

١٨ - وإنه مع هذا الذي قررناه ، وذكرنا بعض الشواهد عليه من أنه قد يوجد في المسند ما يثبت من بعد أنه موضوع ، قد اختلف المحدثون من الحنابلة وغيرهم في وجود الأحاديث الموضوعة ، أو التي ثبت وضعها في المسند .

فابن تيمية ينكر أن يكون في مسند الإمام أحمد أي حديث ثبت وضعه ، إذا كان برواية أحمد رضى الله عنه ، وإنما الأحاديث التي يثبت وضعها ليست من رواية عبد الله عن أبيه أحمد ، بل هي من زيادة القطيعي الذي تلقى المسند عن عبد الله ، وإن هذه الزيادة لا تعد من مسند أحمد ، فهو سليم من كل خبر ثبت أنه مكذوب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد خالفه العراقي شيخ ابن حجر العسقلاني ، وقرر أن في المسند برواية أحمد الذي ثبت كذبه ، لا بزيادة القطيعي ، وناقض ابن تيمية ، وأيد مناقضته بأدلة مادية ، فأورد عدداً من الأحاديث التي قال فيها أهل الخبرة إنها من الأحاديث الموضوعة ، وبين أنها من رواية أحمد ، لا من زيادة القطيعي .

ولكن ابن حجر العسقلاني تلميذ العراقي والمحدث المشهور صنف كتاباً سماه : « القول المسدد في الذب عن مسند أحمد » ورد رأى شيخه العراقي ، بإثبات أن ما نسب إلى العلماء من قولهم إنه موضوع ، ليس في حقيقته موضوعاً ، لأنه لم يثبت ما يعارضه من الصحاح ، ولم يثبت أن رواته ممن يعتمدون الكذب ، وأيد ابن تيمية أن ما ثبت وضعه ييقن من زيادة القطيعي لا من أصل المسند .

١٩ - ونتهى من هذا إلى أن العلماء يقررون متفقين تقريباً على أن في المسند ضعيفاً لم يثبت كذبه ووضعه ، وذلك في موضع التسليم من أحمد نفسه ، لأنه قال إنه روى عن المستورين ، وتركهم في ستر الله تعالى ، ولم يرد من رواياتهم إلا ما ثبت أن من

الصحيح المروى عن الضابطين ضبطاً كاملاً ما يعارضه وأما الموضوع المكذوب فقد اختلفوا فيه على النحو الذي أشرنا إليه من قبل ، ولا شك أن الصيانة للمروى عن الرسول تدفع بعض المحدثين للدفاع عن المسند ، وربما وقعوا بدفاعهم في تعصب .

ولقد وجد في القرن الخامس الهجري وما بعده من الحنابلة من يستكثرون أن يقال إن في المسند ما ليس بصحيح ، وقد قال ابن الجوزي فيهم : « قد سألتني بعض أصحاب الحديث : هل في مسند أحمد ما ليس بصحيح ؟ فقلت : نعم . فعظم ذلك على جماعة ينسبون إلى المذهب فحملت أمرهم على أنهم عوام ، وأهملت فكر ذلك ، وإذا هم قد كتبوا فتاوى ، فكتب فيها جماعة من أهل خراسان ، يعظمون هذا القول ويردونه ، ويقبحون قول من قاله ، فبقيت دهشاً متعجباً ، وقلت في نفسي : « واعجباً ! ! صار المنتسبون للعلم عامة أيضاً ، وما ذاك إلا لأنهم سمعوا الحديث ، ولم يبحثوا عن صحيحه من سقيمه ، وظنوا أن من قال ما قلته قد تعرض للطعن فيما أخرجه أحمد ، وليس كذلك ، فإن الإمام روى المشهور ، والجيد ، والردىء ثم هو قد رد كثيراً مما روى ، ولم يقل به ، ولم يجعله مذهباً له » وختم ابن الجوزي كلامه بقوله :

« قد غمى في هذا الزمان أن العلماء لتقصيرهم في العلم صاروا كالعامّة ، وإذا مر بهم حديث موضوع ، قالوا قد روى ، والبكاء ينبغي أن يكون على خسارة الهمم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله » .

٢٠ - هذه أقوال العلماء في المسند ، وما انتهى

إليه التحقيق العلمي فيه ، وهو أن فيه الضعيف ، ويندر أن يكون فيه ما يثبت كذبه ووضعه ، ويلاحظ أن العلماء من بعد أحمد كانوا يعملون على القيام بحق المسند ، فابنه عبد الله قد زاد فيه ما يشبهه وإن كانت الزيادة قليلة ، وقد رتبته على النحو الذي نراه ، وجاء من بعد ذلك في القرن الثامن من حاول أن يرتبه على

حسب معجم أسماء الصحابة ، لا كما هو على حسب مراتبهم فى الصحبة . ثم جاء ابن كثير ، فرأى أن يجعله الموسوعة الكبرى التى تشتمل على كل الأحاديث والسنن وآثار الصحابة والتابعين المروية ، فأتى كل سند فيه ، حتى جاء إلى سند أبى هريرة فكف بصره قبل أن يتمه .

وإذا كان الماضون قد حاولوا ذلك فى المسند ، فإن العمل لا يزال له موضع فى جيلنا ، إن علينا بالنسبة للمسند أن نقوم بأمرين جليلين : أولهما : تغيير ترتيبه وجعله على حسب الموضوعات

لا على أسماء الصحابة أو مراتبهم ، مع بقاء الأصل من غير تغيير فيكون له عندنا ترتيبان أحدهما ، ترتيب عبدالله بن أحمد ، وله مزاياه لأهل العلم ، و ثانيهما الترتيب الموضوعى ، وله فائدة جلية .

ثانيهما : أن تدرس أحاديثه دراسة فاحصة ، فما لا يثبت وضعه أو معارضته للصحاح يبقى ، وما يعارض الصحاح وتبين معارضته ، يبعد وكذلك ما يثبت وضعه يبعد ، وإنه لنادر جداً ، حتى قال بعض العلماء لا وجود له ، والله هو الموفق والهادى إلى سواء السبيل .

العالم الطريف لأولدس هكسلى

بقلم
الأستاذ محمود محمود

كبير مفتشى اللغة الانجليزية بوزارة للتربية والتعليم

والقيم الإنسانية . وفى أسلوب لاذع فكه يسخر هكسلى من فكرة التقدم التى يبشر بها العلماء والفلاسفة . ولكن العالم — برغم هذا النذير — يقترب رويداً رويداً من هذا العالم الذى تتوفر فيه السعادة وتنقى فيه القيم . وقد أعجبت بهذا الكتاب وبأسلوبه فنقلته أيضاً إلى اللغة العربية ، وسوف أجعله فى هذا المقال محور الحديث ، تلخيصاً وتعليقاً ونقداً .

وأود أن أذكر هنا أن أكثر قراء هذا الكتاب توهبوا عند أول نشره فى عام ١٩٣١ أن الصورة التى رسمها هكسلى فيه لمستقبل البشرية ممعنة فى الخيال مغرقة فى التشاؤم إلى الحد الذى لا يدعو إلى تصديق وقوعها . ولكننا نلمس اليوم بأنفسنا أن كثيراً مما تنبأ به هكسلى فى كتابه هذا قد بدأ فعلاً يتحول إلى حقيقة واقعة فى حياة الناس ، وبسرعة لم تكن تطرأ للمؤلف نفسه على بال . ولكى لا تنحدر الإنسانية إلى مساوىء العالم الجديد ، أخرج هكسلى كتاباً لاحقاً له تحت عنوان « عود إلى العالم الطريف » عالج فيه الأخطار العظيمة التى تواجه العالم اليوم ، وأهمها — إذا استثنينا القنبلة الهيدروجينية — زيادة السكان ، والمبالغة فى التنظيم . فزيادة السكان فى ظن هكسلى لا بد أن تؤدى إلى

كانت بداية صلتى بأولدس هكسلى منذ نحو ربع قرن عند ما قرأت له كتابه « الوسائل والغايات » وهو بحث قيم فى طبيعة المثل العليا ، وفى الوسائل التى تستخدم لتحقيقها فى هذا الكتاب عرض ونقد وإصلاح لوسائل الحكم والإدارة الحديثة ، والحروب وأسبابها ، وفكرة المساواة ، والتعليم ، والدين والمعتقدات والأخلاق وغير ذلك من الموضوعات التى تهتم جمهور القراء والمثقفين . وراقى الكتاب كثيراً فنقلته إلى اللغة العربية فى سلسلة الفكر الحديث التى أخرجتها لجنة التأليف والترجمة والنشر .

ومنذ ذلك الحين تعلقت بهكسلى وبكل ما أخرج وما يخرج من مؤلفات وما ينشر من كتب ومجلات ومقالات ، حتى وقفت فى هذه الجولة الفكرية عند كتابه « العالم الطريف » ، وهو قصة خيالية طريفة يتصور فيها هكسلى مستقبل الإنسان إذا هو واصل تقدمه نحو الحضارة المنشودة على أساس علمى ، دون مراعاة للمثل الإنسانية الرفيعة . وقد يتصور العلماء أن العالم الجديد الذى تسرع نحوه الإنسانية عالم استقرار وسعادة ، غير أن هكسلى ينذرهم فى كتابه هذا بأن السعادة المرجوة لن تتحقق على أساس التضحية بالمثل

الحكم الدكتاتوري الذي يتسلط على جميع أوجه الحياة .
ولا مناص لهذا اللون من ألوان الحكم من استخدام
وسائل السيطرة على عقول البشر استخداماً سيئاً وتهيئة
هذه العقول لقبول الآراء التي يحلو للحاكم وحده أن
يعتقد فيها الشعب المحكوم . مما يؤدي حتماً إلى قتل
الروح الفردية والاستقلال الذاتي وحرية الرأي . وقد
شرعت الحكومات الديمقراطية ذاتها اليوم تحذو حذو
الحكومات المستبدة في استخدام وسائل الدعاية والإعلام
وطرق التربية في بث الآراء التي تريد . و « عود إلى
العالم الطريف » حافز جديد للناس لكي يتمسكوا
بمبادئ الحرية قبل أن يفوت الأوان بظهور الإنسان
الجديد الذي تتصافر وسائل الدعاية والإيحاء والطرق
العلمية على خلقه .

وقد أتيت لي في صيف هذا العام أن أزور الولايات
المتحدة الأمريكية ، وطفبت بعدة ولايات ، ولما بلغت
كلفورنيا نمتي إلى علم أولدس هكسلي أن كاتباً عربياً
قام بترجمة كتابه « العالم الطريف » وترجمة « الوسائل
والغايات » وغيرهما من بحوث ومقالات قد بلغ مدينة
سان فرانسيسكو فدعاني إلى زيارته بمنزله ، وكان
وقتئذ يقيم في بركلي على مقربة من المدينة أستاذاً زائراً
في جامعة كلفورنيا ، ولييت الدعوة فرحاً مسروراً
بهذه الفرصة التي أتيت لي لكي أتحدث إلى هذا
الكاتب العظيم .

وقد دهشت لبساطة المنزل وتواضع الرجل ،
وأخذنا تبادل أطراف الحديث زهاء الساعتين ،
وأذهلني منه عمق ثقافته واتساعها وشمولها . فهو على
دراية تامة بتقديم العلوم الطبيعية . وبالتاريخ السياسي ،
وتاريخ الأديان ، وبكثير من اللغات الحية واللغات
البائدة ، وآداب الشعوب ومشكلاتها السياسية ،
والاقتصادية ، ونظريات التطور وعلم النفس الحديث ،
والفنون القديمة والحديثة بكافة ضروبها ، وعلم الفلسفة
والتربية . . . ماذا أقول ؟ إنني لا أكون مبالغاً إذا

قلت إن الرجل موسوعة علمية كاملة ، امتزجت في
شخصه مختلف المعارف والثقافات ، وكون من هذا
المزيج فلسفته الخاصة التي أخرجها في كتب أدبية
رائعة تتسم بروعة الأسلوب والآداء .

وراعني من الرجل خاصة وعيه بمشكلات هذه
المنطقة من العالم التي نعيش فيها - منطقة الشرق
الأوسط - وعظفه على الوحدة العربية وإيمانه بها .
وميله إلى التصوف وتقديره له . وإيثاره التصوف
الإسلامي على التصوف البوذي الهندي . لأن النوع
الأول من التصوف منشئ بناء ، في حين أن التصوف
البوذي سلبى هدام . لا بحث على عمل ولا يدفع إلى
خلق أو ابتكار . وأخذ يروى لي أحياناً من الشعر
بالإنجليزية هي ترجمة لشعر جلال الدين الرومي الذي
أبدى لي به إعجاباً شديداً .

وأردت أن أظفر منه في نهاية الزيارة بخديث عن
أحدث آرائه في الاجتماع والسياسة والحضارة البشرية .
فقال : خير من حديث مطول ربما لا يلم بكل أطراف
الموضوع أن أهدي إليك آخر مؤلفاتي لعلك واجد فيه
بغيتك . ونهض إلى مكتبته وعاد منها بكتاب أمهره
بعبارة لإهداء لطيفة فتقبلته منه شاكراً ثم انصرفت .

وعنوان الكتاب « الجزيرة » . وهي قصة جديدة
يتصور فيها هكسلي الحياة الجديدة في جزيرة نائية بعيدة
عن هذه الحضارة الفاسدة . وقد أراد بهذا الكتاب أن
يعدل بعض الشيء عن تشاؤمه الذي ضمنه كتابه
السابق « العالم الطريف » إلى نوع من أنواع التفاؤل
لمستقبل الإنسان . أجل إن العلم يتقدم ، ويكشف
جديداً كل يوم ، غير أن هذا العلم المتجدد المتطور لا
يتحتم بالضرورة أن يستعبد الإنسان ويسلبه حريته
وبساطته ، بل إن الإنسان ليستطيع أن يضع العلم في
خدمته وأن يجعل منه وسيلة من وسائل تحرره .

ويجدر بي أن أقف هنا لحظة لكي أذكر للقارئ
شيئاً عن سيرة الرجل وتاريخ حياته .

ولد « أولدس ليونارد هكسلي » في إنجلترا عام ١٨٩٤ ، ولا يزال حتى اليوم على قيد الحياة لا ينى عن الكتابة والتأليف ولا يفتر . وقد بدأ حياته الأدبية شاعراً محتدياً في هذا حذو أكبر الكتاب المعاصرين . ونشر شعره أول مرة في مجلة « هويلز » ، ثم جمعه في ديوان عنوانه « العجلة المحترقة » نشره عام ١٩١٦ . وفي هذه السنة عينها اشترك مع غيره من الأدباء في جمع ديوان « شعر أكسفورد » . وبقي الرجل شاعراً طوال حياته ، محالفاً بذلك الكثيرين من أدباء عصره ، الذين انحرفوا عن الشعر إلى النثر . وهو الآن شاعر ثائر على العالم الذى يقوم على الأسس العلمية ، كما أنه ثائر على ازدياد نفوذ العلم في الحياة . وفي قصة « العالم الطريف » التى أشرت إليها يتخيل الكاتب أن الإنسان سوف لا يتناسل في المستقبل عن طريق الحب والتقاء الرجل بالمرأة لقاء طبيعياً ، ولكن عن طريق العلم ، وتكوين الأطفال بطريقة علمية داخل القوارير . وهكذا يصور لنا هكسلي العلم في صورة بشعة تسمز منها النفوس وتقشع الأبدان . ولعل هذا التطرف في الخيال هو الذى جذب إلى هكسلي الكثير من القراء .

وهو حفيد توماس هنرى هكسلي العالم الشهير الذى تلقى عليه العلم هـ . جـ . ولز . وبين الحفيد وجده شبه كبير في الصورة والقسيمات . وينحدر هكسلي من ناحية أمه من أسرة توماس أرنولد ناظر مدرسة رجبى الشهير . ومن بين أفراد أسرته من كان أستاذاً ، ومن كان عالماً أو شاعراً أو روائياً . فلو تصورنا هذه المجموعة من الرجال الممتازين المبرزين في مختلف نواحي العلم والمعرفة حول فراش مولده عام ١٨٩٤ أدر كنا ما تدفق في دمائه من مواهب منذ نشأته الأولى . وقد استطاع فعلاً بذكائه الحارق وقلمه البارع أن يحقق ما توسمه أهله فيه وأن يرتفع إلى سماء الشهرة العالمية . وهو رجل طويل القامة ، نحيل القوام ، حتى لقد كان أطفال هامستد يتجمعون حوله في أيام شبابه

الباكر ويسخرون من فرط طوله . غير أن هذا الطول الفارع يوحى إلى الناظر إليه في الوقت عينه أن الرجل شامخ بعظمته وأنه يعيش في عالم آخر غير عالمنا . وما أبعد هذا الأثر العاجل الذى تركه في الناظر إليه قامته . فالرجل — كما عرفته وكما يروى عنه كل من لاقاه — يتحدث إلى كل من يقابله في يسر زائد وتواضع جم . وهو رجل شديد المرح . لا يتزمت ولا يتكلف . يستعمل في أحاديثه كثيراً من غريب اللفظ لا لأنه يتحدثلق أو يتظاهر بالعلم . ولكن لأن الرجل غريب فعلاً في تفكيره ، وهو بحاجة إلى هذه الألفاظ يعبر بها عما يختلج في نفسه من مشاعر وآراء تحيد عن المعروف المألوف . وأعتقد أن في شخصية الرجل ميلا إلى الشذوذ . فهو دائماً مولع بالشواذ من الناس وأنواع السلوك والتصرف .

وقد قاسى كثيراً وهو في طفولته من ضعف بصره ، الذى كاد أن يفقده فيعيش حياته ضريباً أعمى البصر . وقضى أياماً كثيرة وحده في غرفة مظلمة لا يستطيع القراءة ولا تقع عيناه على شيء . فانقلب إلى دخيلة نفسه يفكر فيها ويتأمل . وكان هذه الفترة أثرها الكبير في كل ما كتب فيما بعد . وزال الخطر واسترد الكاتب بصره ، ولكنه لا يزال ضعيف النظر . وتعلم في أكسفورد وفيها نشر بعض قصائده كما قدمت . وبعد ما أتم دراسته في الجامعة اشتغل بالصحافة ونشر عدة مقالات جمعها في كتابه « على الهامش » ، ثم جمع بعضاً من قصصه في كتاب سماه « السجن » . وهو فاتحة عهد جديد في حياته الأدبية .

وبعد « السجن » مارس كتابة الرواية الطويلة مستوحياً فيها الكاتب « توماس بيكوك » المعروف بسعة الاطلاع وروح التهمك . وقد أخذ عنه هكسلي منهجه في الرواية ، فلم يكن في يوم من الأيام روائياً بالمعنى الصحيح . إنما هو رجل واسع الاطلاع متهمك من الناس . وله قدرة عظيمة على كتابة القصة القصيرة

ولكنه حينما يحاول القصة الطويلة يتخذ من خياله الروائي وسيلة لبث آرائه ومعتقداته .

وهو كاتب متنوع المواهب متنوع الموضوعات . يقول عنه أخوه (جوليان هكسلي) العالم المشهور إنه الرجل الوحيد الذى يحمل معه دائرة المعارف البريطانية حينما يقوم برحلة طويلة أو يطوف حول العالم . ولكنه — برغم اطلاعه الواسع — لا يقتصر عند حد النظر . بل يتعداه إلى العمل . يستمتع بالفكر كما يستمتع بالحس . فهو كثير الإدمان فى القراءة . ولكنه رجل اجتماعى حى . وقل من الناس من يجمع مثله بين هاتين الخلتين .

وفى مجموعة قصصه التى جمعها تحت عنوان « السجن » وفى روايته « الكروم الأصفر » نبتين قدرته العظيمة على السخرية من المتكبرين والأدعياء . ورواياته مليئة بالصور الإنسانية التى تتميز بالتهكم المرح — وقد خص بسخريته أبناء الطبقة الراقية فآثار على نفسه سخطهم . ولكنه لم يعبأ بهم ولم يكف عن الضحك منهم . وفى روايته « الكروم الأصفر » يعرض تلك المشكلة الكبرى التى حاول أن يحلها فى كل ما كتب . ووردت فى هذه الرواية العبارة الآتية : « يدخل المرء هذه الدنيا مزوداً بآراء مجهزة عن كل شيء . وله فلسفة يحاول أن يخضع لها الحياة . فى حين أنه كان من الواجب أن يحيا أولاً ثم يحاول بعد ذلك أن يلائم بين فلسفته وبين الحياة كما عرفها . إن الحياة والحقائق والأشياء معقدة تعقيداً شديداً . مع أن الآراء — مهما تعمست — نخدعنا ببساطتها . كل شيء غامض مضطرب فى عالم الحياة . وكل شيء واضح فى عالم الآراء . فهل من العجب بعد هذا أن يكون الرجل منا بائساً فى حياته تَعْساً ؟ » .

ويتضح لنا من هذا أن هكسلي لا يحب أن يتشبث بالمبادئ والأصول وقواعد العالم . وإنما يقيم وزناً كبيراً للمعارف الإنسانية وتجارب الحياة . كان هكسلي

من رجال الفكر . وهو يفخر بذلك . ولكنه — برغم هذا — كان قادراً . بل متحمساً . على أن يستفيد من الخبرة والتجربة .

وصل إلى لندن بعدما أتم دراسته الجامعية ورأسه مغمى بالنظريات . ثم أحس شيئاً من القلق . ولم يطمئن إلى نظرياته كل الاطمئنان . وأدرك أنها لا تعالج مشكلات الحياة الكبرى . فتعم الرأى بالخبرة والعلم بالتجربة . أدرك أن حجرة المعلم لها جمال البساطة ، ولكن بالأرض والسماء كنوزاً غنية من المعارف لا تخضع لأى نظام فلسفى . ولا يحلم بها رجال الفكر . أدرك هكسلي بعد قدومه إلى لندن أن آراءه لا تقنعه كل الإقناع . واشتغل بالصحافة . ورأى عن كثب سلوك الرجال والنساء . وكيف تسير الأمور . فتعلم ألوف الأشياء التى لم يتطرق إليها منهج الجامعة فججمع هكسلي بين الثقافة النظرية والخبرة العملية .

وهكسلي من أبناء الطبقة المتوسطة . لا هو بالغنى الذى يتوفر له الفراغ ولا بالمعدم الذى يشغل وقته كله بكسب القوت . وقد تأثر بهذا الوضع الاجتماعى فى أدبه فسخر من أبناء الطبقة الرفيعة . كما عبر عن فقره واشتمأزاه من الفقر المدقع . وإن كان يعطف على الفقراء . وانتهى هكسلي إلى شيء من اليأس لا يرى نفعاً فى أى شيء .

ثم مل النقد والسخرية وانصرف إلى التفكير فى مستقبل العلم والعلماء . فكتب من بين ما كتب رواية العالم الطريف التى سبقت الإشارة إليها .

عرض لكتاب العالم الطريف

فى هذا الكتاب يعبر هكسلي عن خوفه من سيطرة العلم على حياة الناس . ولعله من بين الكتاب الأحياء جميعاً الكتاب الوحيد الذى يستطيع أن يصور نتائج العلم بجرأة ووضوح . وهو فى هذا الكتاب عالم وشاعر

يرسم لنا صورة بشعة يتقزز منها القارئ كما تقزز منها الكاتب .

في هذا الكتاب بتخيل هكسلي أن العلم سوف يصل بنا إلى حد الاستغناء عن الزواج وتكوين الأجنة في القوارير بطريقة علمية بدلا من تكوينها في الأرحام . والأطفال - بحكم تركيبهم الكيميائي - طبقات خمس : أ ، ب ، ج ، د ، هـ . وكل طبقة تعد لإعداداً خاصاً يلائم تكوينها الجثائي واستعدادها العقلي ، وعليها أن تؤدي في الحياة عملاً معيناً لا تغيره ولا تحيد عنه . وبين أبناء الطبقة الواحدة تشابه كبير في الخلق والخلق ، حتى إن الفرد تكاد تنعدم شخصيته انعداماً باتاً . العالم الجديد ينكر الفردية والاختلاف الشخصي والتقليل من حال إلى حال . وشعاره الذي يطالعك به الكاتب في الفصل الأول من الكتاب هو « الجماعة » والتشابه ، والاستقرار . والعالم الجديد تهمة السعادة أكثر مما تهمة المعرفة . وهي سعادة آلية تحت لا توجهها الميول الشخصية وإنما تفرض على النفوس فرضاً .

إذا أردت شيئاً في العالم الجديد فأنت لا تفكر فيه ولا تسعى إليه ، وإنما يكفيك أن تضغط على زر أو تدبر مقبضاً - كما يقول هكسلي - ليكون لك ما تريد . وليس من شك في أن هذه الحياة - رغم يسرها الشديد - تدعو إلى الملل ، كما تؤدي إلى إهمال الفنون الرفيعة والشعور الديني ، والروح العلمية الصحيحة التي تهتم باكتشاف أسرار الطبيعة أكثر مما تهتم بإسعاد الإنسان وراحته .

كل هذه الآراء بسطها هكسلي في قصة « العالم الطريف » وهي ليست قصة بالمعنى المألوف ، فهي تنعدم فيها العقدة أو تكاد ، ولا تأبه بتحليل الشخصيات وإنما هي قصة أساسها علمي ، تهتم بشرح الآراء وتحليل الأفكار ، وبنقد الحضارة الإنسانية من أساسها . وكثيراً ما يرسل الكاتب فيها نفسه على سميتها ، لا يتقيد بترتيب معين أو منطق خاص ، يدون الأفكار وفقاً لتواردتها

في ذهنه . فيجتمع بين المتناقضات ويؤلف بين القريب والبعيد ، والعلوي والسفلي في أسطر قلائل . ويؤدي به هذا أحياناً إلى شيء من الغموض .

في العالم الجديد يستطيع الإنسان أن يتحكم في تربية الأطفال بالتركار والإيحاء فنصوغهم كيفما نشاء . ونرغبهم في هذا ونبغضهم في ذاك . بربط ما نريد بشيء مستحب . وما لا نريد بشيء كرهه ترابطاً نفسانياً .

وفي هذا العالم الجديد الذي تفرخ فيه الأطفال في المعامل يلجأ النساء إلى استعمال موانع الحمل ويتحررن في سلوكهن الجنسي ما دامت روابط الأسرة والأطفال قد انحلت نهائياً .

ولما كان عالم الواقع كثيراً ما يسبب للمرء ضيقاً لا مفر له منه فإن العالم الجديد يخترع عقاراً اسمه « السوما » يتعاطاه المرء فيسبح في عالم الأحلام ويهرب من حقائق هذا العالم الذي نعيش فيه .

وكذلك يصبح الموت حدثاً عادياً في حياة الإنسان ينتقل إليه من الحياة على أنغام الموسيقى دونما ألم أو هلع . ويتصور هكسلي في قصته عالماً آخر إلى جوار هذه الدنيا الجديدة ، يصفه بالوحشية والهمجية ، لأن أهله يعيشون على المبادئ والعادات القديمة - وهي مبادئنا نحن وعاداتنا التي نؤمن بها ونمارسها اليوم ، كالزواج والحب وتربية الأطفال في البيوت .

وأخيراً يصور هكسلي النزاع بين القديم والجديد في صورة صراع ذهني شديد ينشب في نفس شاب من منطقة المتوحشين يزور هذا العالم الطريف فيتقزز منه وتشمئز نفسه ويهرب منه في عزلة يكفر فيها عما لحقه من دنس بتعذيب نفسه حتى الموت . وبهذا تهزم المدنية التي نعيشها أمام العالم الجديد الذي يقوم على أسس علمية تحت .

ونقدى لهذا الكتاب - بل نقدي لأكثر ما كتب هكسلي - أنه سلب ، أي أن الكاتب يسخر ويتقزز

دون أن يقدم لنا حلاً جديداً لمشكلة الحياة . فهو بهذا يهدم ولا يبني . إذا ذهب إلى دار الصور « السينما » شاهد قصصاً ينفر منها الذوق السليم . والجمهور المختشد في دار الصور هو في عينيه جمع من الناس بليد الحس غير مرهف في شعوره . ضعيف العقل ، مخدوع في نفسه أكبر خداع . وإن قرأ الكتب لم يجد فيها ما يستحق بذل الوقت والجهد . وإن رحل إلى بلد جديد لم يجد أهله خيراً من أهل البلد الذي رحل عنه . وإن بحث في السياسة وجدها فاسدة ، وفي الأخلاق الفها دنسة . وفي الروحية لم يجدها سوى مجرد « انتقال أفكار » أو تلباثي . وفي مملكة الحيوان رآها تأكل وتتناسل وتتكاثر بغير فهم أو إدراك . وهكذا الأمر فيما يتعلق بالمدينة الفاضلة العلمية ، فهي ليست إلا خيال فئة من العلماء تمتلئ رؤوسهم بالتفكير المادى ، وتخلو قلوبهم من شعلة الروح .

ولكننا نلمس من خلال الحوادث التي تقع في القصة أن هكسلى ينادى بالعودة إلى بساطة العيش وإلى الأمومة الصحيحة ، وإلى الأطفال ترعاهم أمهاتهم ، وإلى الريف الذى لم يلوث بالعلم والمادة — ولكن كيف السبيل إلى ذلك وتقدم العلم المطرد يهددنا كل يوم ؟ كيف يمكن للإنسان أن يعيش في مجتمع أقل « كمالاً » ولكنه « أكثر حرية » ؟

ظل هكسلى عدة سنوات يفكر في الإجابة عن هذا السؤال حتى استطاع أخيراً في هذا العام ١٩٦٢ أن يخرج قصة جديدة عنوانها « الجزيرة » وهي صورة لعالم آخر ومجتمع مختلف يعيش في جزيرة « بالا » إحدى جزر المحيط الهادى . وفي هذه الجزيرة لا يستخدم العلم — كما استخدم في « العالم الطريف » — في اطراد التقدم المادى الذى لا يفسح للروحية مجالاً . ذلك لأن الهدف في « بالا » يختلف عنه في « العالم الطريف » فهو في الجزيرة تحرير الأفراد ، وفي العالم الجديد السيطرة عليهم والتحكم فيهم .

ويتصور هكسلى في « الجزيرة » أن الحيل الآلية عنها — مع قليل من التحوير — التي جعلت من « العالم الطريف » جحماً يمكن أن تجعل « الجزيرة » نعيماً . فأهل « بالا » — كأهل العالم الطريف — يمارسون تثبيت الآراء في الأذهان بطرق الإيحاء العلمية ، ويعتقدون في تحديد النسل . وفي التحرر الجنسي من غير خجل ، وأطفالهم يخضعون لعمليات التكيف منذ الصغر ، ولا يتقيد الواحد منهم بأم بعينها أو أب بعينه طوال حياته إلا إن كان معهما سعيداً . بل يستطيع أن يتنقل من أسرة إلى أسرة حتى يجد راحته وطمأنينته . كما أن وظائف توزع طبقاً للقدرات العقلية والبدنية . وهناك المخدر الذى يتناوله الناس ويؤثر في إدراكهم ويبعدهم في شبه إجازة من عالم الواقع . غير أن هذا المخدر — ويطلق عليه هكسلى اسم « موكشا » — لا يضعف الإدراك كما كانت تفعل « السوما » في العالم الطريف ، بل يشحذه ويضعف من القدرة على التنبه عند من يتعاطاه .

وتثير جزيرة النعيم هذه حسد البلدان المجاورة وعداوتها . وبخاصة لكثرة ما فيها من حقول البترول . وتدبر المؤامرة للاستيلاء على بالا ، ثم تبدأ حوادث القصة في التتابع حتى يصل إلى أرض الجزيرة أحد أفراد المؤامرة ، وهو صحافى يعرف باسم « فارنانى » ، يقوم برحلة بحرية فتتحطم سفينته ويلقى به اليم على شاطئ الجزيرة .

ويتعرف فارنانى إلى فلسفة أهل بالا وطرق معيشتهم ، فيشك في كل ما لديه من قيم أتى بها من عالم الحضارة — عالماً — وبالقيم الجديدة التى يجدها فارنانى شائعة بين أهل الجزيرة يأمل في إنقاذ المدينة — مدينتنا — مما تعاني .

وأود أن أختتم هذه العجالة بإيراد بعض مقتطفات من هكسلى أقتبسها من كتابه « العالم الطريف » الذى نقلته إلى اللغة العربية .

يقول أحد سكان العالم الطريف معبراً عن وجهة النظر المتطرفة في نقد نظام البيت وحياة الأسرة :

— البيت وما أدراك ما البيت : هو بضع حجرات صغيرة . يزدحم إلى حد الاختناق بساكنيه . وهم رجل . وامرأة تلد بين الحين والحين . وثلة من البنين والبنات من مختلف الأعمار . الهواء فيه منعدم . والفضاء منعدم . كأنه سخن قدر . ينتشر فيه الظلام والمرض والروائح الكريهة

والبيت قدر من الوجهة النفسية كما هو قدر من الوجهة المادية . فهو من الوجهة النفسية أشبه ما يكون بحجر الأرانب أو كومة القاذورات . الحياة فيه مكدسة أشد التكديس ، ولذا يكثر فيه الاحتكاك وتضطرم العواطف . وما أكثر ما ينشب بين أعضاء الأسرة من تقارب خائق وعلاقات خطيرة جنونية فاسدة . والأم تحنو على أطفالها (وأقول أطفالها هي) كالمجنونة . إنها تحنو عليهم كما تحنو الهرة على الحريات . ولكنها هرة تستطيع الكلام ، وتستطيع أن تقول وتكرر قولها : ولدى . ولدى . هيه يا ولدى

وفي الفصول الأخيرة من الكتاب ينتقل شاب من أبناء منطقة المتوحشين ، منطقة العالم القديم — عالمنا — إلى العالم الجديد ويلتقي ببعض أفراد المسؤولين عن الاحتفاظ بنظامه . وتدور بينه وبينهم محاورات ، وأحاديث يستشف منها القارئ اختلاف وجهات النظر . وفيما يلي جانب من هذه المحادثات :

يسأل الشاب المتوحش : لماذا لا تبيحون قراءة شكسبير ؟

— لأنه قديم ، ونحن هنا لا ننتفع بالأشياء القديمة .
— حتى إن كانت جميلة ؟
— وبخاصة إن كانت جميلة . فالجمال جذاب ، ونحن لا نحب أن يجذب الناس إلى الأشياء القديمة . إنما نريدهم أن يحبوا الأشياء الجديدة .

— لكن الأشياء الجديدة مملّة سخيّة ، كنتك المسرحيات (يشير إلى المسرح في العالم الطريف) التي لا ترى فيها سوى الطائرات المحلقة والتي تحس فيها بقبلات الناس — وقطب جبينه عابساً ثم قال : أولئك قردة وماعز . ولم يجد غير هذه الألفاظ التي تفوه بها عطيل في مسرحية شكسبير أسلوباً للتعبير عن اشمئزازه وكراهيته .

وتتم محدثه مقاطعاً إياه قائلاً : أليست هذه على أية حال حيوانات أليفة لطيفة ؟

— لماذا لا يشاهد الناس هنا عطيلًا بدلا من هذه المسرحيات ؟

— قلت لك إنها قدمة وهم — فوق ذلك — لا يفقهونها

— وما دام الأمر كذلك فلماذا لا يشهدون شيئاً جديداً يشبه عطيلًا ، ويستطيعون إدراكه ؟

— . . . لو كان فعلاً شبيهاً بعطيل فلن يفقه أحد مهما يكن جديداً . ولو كان جديداً فلا يمكن أن يشبه عطيلًا .

— لماذا ؟

— لأن عالمنا يختلف عن عالم عطيل . إنك لا تستطيع أن تصنع السيارات الشعبية بغير صلب ، وكذلك لن تستطيع أن تكتب المآسي بغير قلق اجتماعي . والعالم اليرم مستقر والناس سعداء ، يظفرون بما يريدون ، ولا يريدون قط ما لا يستطيعون الظفر به . إنهم أغنياء ، آمنون ، لا يمرضون قط ولا يخشون الموت . ينعمون بجهلهم العواطف والشيخوخة ، لا يرزءون بالأمهات والآباء ، ليست لهم زوجات ولا أطفال ولا عاشقون يحبونهم حباً جماً . وقد تكييفوا بحيث لا يسعهم فعلاً إلا أن يسلكوا كما ينبغي لهم أن يفعلوا . وإذا ساء أمر من الأمور فهناك « السوما » التي قذفت بها من النافذة باسم الحرية أيها الشاب المتوحش . ثم ضحك وقال : نعم الحرية ! لقد كنت تحسب أن

الدالات (الأفراد من حرف د) تعرف ما هي !
والآن تريدكم أن يفهموا « عطيلاً » يا بني العزيز !
— ولكن « عطيلاً » — برغم ذلك — مسرحية
جميلة : إنها خير من تلك الصور التي تشاهدونها
وتحسونها (هذه هي السينما الجديدة) .

— بالطبع هي كذلك . بيد أن ذلك هو الثمن الذي
ندفعه في سبيل الاستقرار . ليس أمامك إلا أن تختار
أحد أمرين : إما السعادة . وإما ما تعود الناس أن
يسموه الفنون الرفيعة . ولقد ضحينا بالفنون الرفيعة ،
واستبدلنا بها الصور المحسة (السينما الجديدة) وأرغن
العطور (هذه آلة جديدة تنفوح منها العطور المتنوعة
في تناغم وانسجام ترتاح له الأنوف التي تشمها) .
— ولكنهما لا يعنيان شيئاً .

— إنهما يعنيان نفسيهما . ويعنيان للمستمعين كثيراً
من الإحساسات المستحبة . . . ونحن نصنع القطع الفنية
الجديدة من لا شيء سوى مجرد الإحساس المباشر .
— ما أشنع ذلك !

— إن الأمر يبدو لك كذلك من غير شك . لأن
السعادة الواقعية — سعادتنا — لا تبعث في النفس متعة
شبيهة بتلك التي يستمدّها المرء حينما يحاول أن يلتمسها
عوضاً عن أسباب الشقاء . وليس الاستقرار بالطبع
جذاباً كعدم الاستقرار . وليس في القناعة ما يهر
العين مثل النضال الشديد في وجه الكوارث ، وليس
فيها ما يخطف البصر مثل الصمود في وجه الإغراء ،
أو الهزيمة المنكرة أمام الشك والعاطفة . إن السعادة لا
تكون عظيمة إطلاقاً .

وفي مجال الحديث عن تقسيم المجتمع طبقات يقول
الشاب المتوحش :

— لماذا لا تصنعون الناس جميعاً من طراز « أ »
وهم في دور التكوين ؟
— لأننا لا نريد الهلاك . نحن نعتقد في السعادة

والاستقرار . وإذا كان المجتمع بأسره من طراز « أ »
فلا يمكن إلا أن يكون عديم الاستقرار شقياً . تصور
مصنعاً كل عماله من « أ » — أي من أفراد مستقلين لا
صلة بين أحدهم والآخر . من سلالة طيبة . وقد
تكيفوا على القدرة (في حدود معينة) على الاختيار
وعلى الاضطلاع بالتبعات . تصور ذلك !

وحاول الشاب أن يتصور . ولكنه لم يستطع .
— إنه عبث باطل . إن الرجل إذا أفرغ من
القارورة على أنه من « أ » وإذا تكيف على طراز « أ »
يجن إذا أرغم على أداء عمل « هـ » من أنصاف المعنويين .
إما أن يجن أو يشرع في تحطيم الأدوات . إن « الألفات »
يمكن أن ينسجموا مع المجتمع كل الانسجام — ولكن
على شريطة أن يقوموا بعمل « أ » . ولا يقوم بتضحيات
« هـ » إلا رجل من طراز « هـ » وذلك لسبب معقول
وهو أنه لا يرى أنها تضحيات . إنما هو العمل الذي
يتطلب منه أيسر مجهود . لقد مد له تكيفه قضباناً يسير
عليها ، ولا يسعه إلا أن يتابعها ، فقد قضى بذلك عليه .
إنه حتى بعد التفريغ من القارورة يبقى كأنه لا يزال
بداخلها محتفظاً بصفاته الأصلية . . . إن كلامنا بالطبع
يسر في حياته وكأنه بداخل قارورة . فإن كان من
« أ » فالقارورة ضخمة نسبياً ، يعاني صاحبها ألماً ممضاً
إذا انحصر في نطاق ضيق . . . وقد كانت تجربة قبرص
دليلاً عملياً يؤيد هذه النظرية .

— أي تجربة هذه ؟
— تستطيع إن شئت أن تسميها تجربة في وضع
الأفراد في غير قواريرهم . وكان بدؤها في عام ٤٧٣
بعد فورد (وهذا بالتاريخ الجديد يماثل قولنا بعد
الميلاد) . في ذلك التاريخ أبعد المراقبون عن قبرص
كل سكانها الأحياء ، وأعادوا تعميرها بطائفة من
اثني وعشرين ألفاً من طراز « أ » أعدوا إعداداً خاصاً .
وسلمت لهم المعدات الزراعية والصناعية ، وتركوا
لإدارة شؤونهم بأنفسهم ، فحققت النتيجة كل

النبوءات النظرية بتمامها . فلم تفلح الأرض فلاحه صحيحة . وعم الإضراب جميع المصانع ، ولم تراخ القوانين وعصيت جميع الأوامر . وأخذ كل امرئ خص بعمل وضيع يدبر الدسائس بغير انقطاع كي يصل إلى الوظائف العليا . ولم يفتأ أصحاب الوظائف العليا يديرون الدسائس المضادة مهما كلفهم ذلك كي يبقوا في مراكزهم . فاشتعلت بينهم في أقل من ست سنوات حرب أهلية من الدرجة الأولى . وبعد ما فني تسعة عشر من اثنين وعشرين ألفاً ، تقدم الأحياء الباقون إلى المراقبين العالمين بطلب إجماعي يلتمسون منهم استئناف حكم الجزيرة ، فلبى المراقبون الطلب ، وكانت تلك نهاية جماعة (الألفات) الوحيدة التي شهدها العالم .

فتنهذ الشاب تنهداً عميقاً .

ثم قال المتحدث : إن السكان الملائمين يصاغون على نسق الجيل الجديدى - تسعة أعشاره تحت سطح الماء ، والعشر فوقه .

— وهل هم سعداء تحت سطح الماء ؟

— أسعد منهم فوقه . . .

— برغم ما يقومون به من عمل مربع ؟

— مربع لإنهم لا يجدونه كذلك . بل لإنهم — على

العكس من ذلك — يحبونه . إنه خفيف وسهل كعمل الأطفال ، لا يجهد العقل أو العضل ، سبع ساعات ونصف في عمل لا يئسك ، يعقبها مقرر السوما والألعاب والاتصال الجنسي الحر ودور الصور المحسنة . ماذا يريدون أكثر من ذلك ؟ ثم قال : نعم لإنهم قد يطلبون ساعات أقل ، ونستطيع بالطبع أن نستجيب لهم في ذلك . ومن اليسير جداً — من الناحية الفنية — أن تقلل ساعات العمل لجميع أبناء الطبقات الدنيا إلى ثلاث أو أربع كل يوم . ولكن هل تريد بذلك سعادتهم ؟ كلا . وقد أجريت التجربة منذ أكثر من قرن ونصف ، فإن كل سكان أيرلنده كانوا يعملون أربع ساعات في

اليوم الواحد ، فإذا كانت النتيجة ؟ القلق وزيادة استهلاك السوما زيادة عظيمة . ذلك كل ما حدث . وكانت الساعات الثلاث والنصف التي انضمت إلى أوقات الفراغ أبعد ما تكون عن جلب السعادة لهم ، حتى وجد الناس أنفسهم مضطرين إلى الاستئجاز منها . ومكتب المخترعات مفعم بالخطط التي يمكن أن تتبع لتوفير العال . وهناك الألوف منها . وإني لأعجب لماذا لا نضعها موضع التنفيذ ؟ من أجل العمال أنفسهم . فإن إصابتهم بزيادة الفراغ قسوة شديدة . وكذلك الأمر في الزراعة . إننا نستطيع أن نصنع كل لقمة من الطعام إن أردنا ، ولكننا لا نفعل ، فنحن نؤثر أن نبقي ثلث السكان في الأرض ، وذلك لمصلحتهم — لأن استخراج الطعام من الأرض يستغرق وقتاً أطول من استخراجه في المصنع . ثم عندنا فوق ذلك الاستقرار الذي لا بد لنا من مراعاته . إننا لا نحب التغيير ، فإن كل تغيير يهدد الاستقرار . وذلك سبب آخر نحفظنا على الحرص عند تطبيق المخترعات الحديثة . فإن كل كشف جديد في العلوم البحتة قد يكون هداماً . فالعلم نفسه لا بد أن يعالج أحياناً على أنه قد يكون عدواً للناس . نعم حتى العلم . . . نعم ذلك شرط آخر من شروط الاستقرار . ليس الفن وحده هو الذي لا يتفق والسعادة ، إنما العلم كذلك . إنه خطر ، ولا بد لنا من سلسلته وتكميمه بحرص شديد . . . فنحن لا نسمح للعلم أن يعالج غير المشكلات المباشرة في اللحظة الراهنة ، أما ما عدا ذلك من بحوث فنحن نقاومها بكل شدة . وإني لأعجب حين أقرأ ما كان الناس في عهد فورد يكتبون عن التقدم العلمى . يظهر أنهم تصوروا أنه يمكن أن يسير إلى ما لا نهاية بغض النظر عن كل شيء آخر . كانت المعرفة هي الخير كل الخير ، وكانت للحقيقة أغلى القيم . وكل ما عدا ذلك ثانوى قليل الأهمية . نعم إن الآراء قد بدأت تتغير حتى في ذلك الحين . وبذل فورد بنفسه جهداً كبيراً في نقل الاهتمام

من الحق والجمال إلى الراحة والسعادة . واقتضى الإنتاج الكبير هذا الانتقال . إن السعادة العامة تجعل العجالات دائمة الدوران . أما الحق والجمال فلا يستطيعان . وبالطبع كلما استولت الجماهير على السلطة السياسية كانت بالسعادة أكثر اهتماماً منها بالحق والجمال . ومع ذلك بقى البحث العلمى المطلق مباحاً بالرغم من كل شيء . وما برح الناس يتحدثون عن الحق والجمال كأنهما أعظم الخير . وبقي الأمر كذلك حتى حرب السنوات التسع . عندئذ استبدلوا بالنغمة القديمة نغمة جديدة . ما الفائدة من الحق والجمال أو المعرفة إذا كانت القنابل المحرقة ترتفع حولك من جميع الجهات ؟ وكان ذلك بدء السيطرة على العلم — بعد حرب السنوات التسع . حينئذ استعد الناس لقبول السيطرة حتى على شهواتهم . وبذلوا كل نفيس في سبيل الحياة الهادئة الوادعة . ومن ذلك التاريخ لم نفر عن السيطرة على كل شيء . ولم يكن ذلك بالطبع من مصلحة الحق . ولكنه كان في مصلحة السعادة . إنك لا تحصل على شيء بغير مقابل . فكان لا بد من دفع الثمن للسعادة . قال الشاب المتوحش : الفن والعلم — الظاهر أنكم دفعتم ثمناً غالياً جداً لسعادتكم . وهل هناك شيء آخر ؟

— نعم ، الدين بالطبع . فقد كان هناك شيء اسمه الله قبل حرب السنوات التسع . وقد نسيت أن أذكر لك ذلك ، وأظنك تعرف كل شيء عن الله . عندى الكتاب المقدس وكثير من كتب الدين ، وعندى أيضاً كتب الأدب المكشوف . المجموعة الأولى في الخزائن بعيدة عن الأنظار ، والمجموعة الثانية فوق الرفوف .

— ولكن إن كنت تعرف الله فلماذا لا تعرف به قومك ، وتخرج لهم كتبه ؟

— لنفس السبب الذى لا نقدم لهم من أجله « عطيلًا » — هى كتب قديمة . وهى عن الإله الذى

عرف منذ مئات السنين ، وليست عن إله اليوم .

— ولكن الله لا يتغير

— غير أن الرجال يتغيرون .

— وكيف تتغير الحقيقة بذلك ؟

— إنها تتغير كل التغير .

.....

— إذن فأنت لا تعتقد في وجود الله !

— كلا . ربما كان هناك إله .

— إذن فلماذا ... ؟

— إنه يظهر على صور مختلفة لمختلف الأفراد .

كان يظهر في الأزمنة السابقة للعصر الحديث ذلك

الكائن الموصوف في هذه الكتب المقدسة ، أما الآن . .

— كيف يظهر نفسه الآن ؟

— إنه يظهر كأنه غائب ، أو كأنه لا وجود

البته له .

— هذا خطأكم .

— بل قل إنه خطأ المدنية . إن الله لا يتفق والآلات

والطب العلمى والسعادة العالمية ولا بد من الاختيار ،

وقد اختارت حضارتنا الآلات والطب والسعادة . لذا

أرأى مضطراً إلى الاحتفاظ بهذه الكتب في خزانة

موصدة . إنها تجانى الذوق ، ويصدم الناس لو . . .

— ولكن أليس من الطبيعى أن يشعر المرء بوجود

الله ؟

— . . . إن الناس يعتقدون في الله لأنهم تكيفوا

على العقيدة فيه .

— إني أرى أنه من الطبيعى — بالرغم من ذلك —

أن يعتقد المرء في الله أثناء الوحدة — الوحدة المطلقة ،

في ظلمة الليل ، وهو يفكر في الموت . . .

— ولكن الناس لا يكونون اليوم قط في وحدة .

إننا نجعلهم يمقتون العزلة ، ونرتب حياتهم حتى يكاد

أن يستحيل عليهم أن يجدوها .

.....

— لكن الله هو السبب في كل ما هو نبيل وجميل وباسل . لو كان لديكم إله . . .

— صديقي الشاب العزيز ، إن الحضارة ليست قط بحاجة إلى النبيل أو البسالة ، إنما هذه الأشياء من أعراض العجز السياسى . أما في الجماعة المنظمة تنظيمًا صحيحاً — كجاعتنا — فإن الفرصة لا تتاح للمرء لكي يكون نبيلًا أو باسلاً . ولا بد أن تزعزع أركان المجتمع قبل أن يوجد الظرف الذى يدعو إلى ذلك . إن من الجلى أن النبيل والبسالة لهما مغزاهما في مجتمع يضطرم بالحروب ، وينقسم ولايات ، به أسباب للإغراء لا بد من مقاومتها ، وأشياء عزيزة يحارب المرء من أجلها ويدفع عنها . ولكن ليست هناك في الوقت الحاضر حروب . ونحن نحرص أشد الحرص ألا يغالى المرء في حب شخص بعينه ، ولا ينقسم عالمنا إلى ولايات . وكل امرئ ينشأ على العجز عن التخلص مما ينبغى له أن يفعل . وما ينبغى للمرء أن يعمل يدخل السرور إلى نفسه . وكثير من الدوافع الطبيعية تجد لها متنفساً ومخرجاً . فلم تبق هناك في الواقع أسباب للإغراء على المرء أن يقاومها . وإذا حدث — بالصدفة العمياء — أمر لا يسر ، فهناك السوما دائماً تعطيك إجازة من الحقائق ، وهناك السوما دائماً تهدئ من ثائرة غضبك ، وتوفى بينك وبين أعدائك وتجعلك صبوراً شديد الاحتمال . كان الإنسان في الماضي لا يستطيع أن يحقق هذه الأشياء إلا بالجهد الشاق وبعد سنوات من التدريب الخلقى العسير . أما الآن فما عليك إلا أن تبلى قرصين أو ثلاثة زنة الواحد منها نصف جرام فينتهى كل شيء . يستطيع كل امرئ اليوم أن يكون فاضلاً ، ويستطيع أن يحمل على الأقل نصف أخلاقه الطيبة في زجاجة . المسيحية بغير دموع : تلك هي السوما .

— ولكن الدموع ضرورة لازمة . ألسنت تذكر قول « عطيل » : إذا كانت كل عاصفة يعقبها هذا الهدوء ، فرحاً بالرياح تهب حتى توقظ الموتى ؟ وقد

اعتاد أحد شيوخ الهنود أن يقص علينا قصة عن فتاة متساكى : قال إن الشبان الذين أرادوا الزواج منها كان عليهم أن يضربوا في الحديقة بالفأس صباحاً كاملاً . وقد تحسب ذلك يسيراً ، ولكن أذكر أنه كان هناك ذباب وبعوض وسحرة . وأكثر الشبان لا يستطيع أن يحتمل العض واللدغ . ومن استطاع فله الفتاة .

— هذا شيء فائن . لكنك في البلدان المتحضرة تستطيع أن تحصل على البنات دون أن تضرب لهن بالفؤوس . وليس هناك ذباب أو بعوض يلدغك . فقد تخلصنا منها جميعاً منذ قرون .

— نعم لقد تخلصتم منها ، وهذا شأنكم في كل بيت . تتخلصون من كل ما لا يسر بدلاً من أن تتعلموا احتماله . وسواء كان من الأشرف للمرء أن يحتمل آلام الحظ العاثر أو أن يتسلح ضد الكوارث ويقاومها حتى يقضى عليها . . . فإنكم لا تفعلون هذا ولا ذاك . لا تعاونون ولا تعارضون . إنكم تكتفون بمحو أسباب الألم — وما أيسر ذلك . . . إن ما تحتاجون إليه هو شيء يستدر الدموع تغيرون به هذه الحال التي أنتم عليها ، ولست أرى هنا شيئاً له قيمة تذكر .

.....

— بالعقابر الصناعية نحصل على القوة النفسية التي يمكن أن تنجم عن قتل « دزدومونا » أو الجريمة التي ارتكبتها عطيل ، دون أن نتعرض لما لا يسرها من مضايقات .

— لكنى أحب المضايقات .

— نحن لا نحبا . ونؤثر أن نؤدى أعمالنا مع الراحة .

— لكنى لا أحب الراحة . أريد الله ، وأريد الشعر ، وأريد أن أركب الأخطار ، وأريد الحرية وأريد الخير ، وأريد الخطيئة .

— إنك في الواقع تطالب بحقك في أن تكون غير سعيد .

— لیکن ذلك . لانی أطلب بحقی فی أن أكون
غير سعيد .

— ولست بحاجة إلى أن أذكرك بحقك فی
الشيخوخة والقبح والعجز الجنسي ، وبحقك فی أن
تصاب بالزهرى والسرطان وحقك فی قلة الطعام ،
وحقك فی وباء القمل ، وحقك فی أن تعيش فی خوف
دائم مما عساه يحدث فی الغد وحقك فی الإصابة بالتيفود ،
وحقك فی أن تعاني العذاب من ضروب الآلام المختلفة
التي لا توصف .

— إني أطلب بذلك كله .

* * *

بهذا الأسلوب التهمی یسخر اولدس هكسلى من
المدائن الفاضلة التي تقوم على أساس العلم ومن العوالم
المثلى التي تنشأ على أساس من العقل المطلق الذي لا
تحفف من جفائه عاطفة أو شعور . وينذر الإنسانية من
مواصلة السير فی سبيل التقدم الذي يقضى على كل
ما هو عزيز لدينا ونفيس .

ومن ثم فهو يفتح قصته الجديدة « الجزيرة » التي
يصور فيها لوناً جديداً من الحياة يحد من غلواء « العالم
الطريف » بهذه العبارة يقتبسها من أرسطو :
« إن المدينة الفاضلة التي نتمنى لأنفسنا العيش فيها
ينبغي أن تكون محققة لآمالنا بشرط أن نتجنب فيها
المستحيل الذي لا يطاق » .

حى بن يقظان لابن طفيل

بفلم

الدكتور عبد الرحمن بدرى

الأستاذ بكلية الآداب - جامعة عين شمس

والقطن بها كثير ، وكان بها حمامات .. » (ص ١٩٢) .
ولا نعرف تاريخ ميلاده ، وإنما الأرجح أنه ولد
فى السنوات العشر الأولى من القرن الثانى عشر الميلادى ،
أى بين سنة ٤٩٥ إلى سنة ٥٠٥ هجرية) .

ولا نعرف أيضاً شيوخه ولا أين تلقى العلم ، غير
أن مراكز العلم فى ذلك الوقت كانت على الأخص
قرطبة وأشبيلية . غير أن عبد الواحد المراكشى فى
كتابه « المعجب فى تلخيص أخبار المغرب » - وهو
أوسع مصادرنا عن حياة ابن طفيل - يقول إنه « قرأ
على جماعة من المتحقيقين بعلم الفلسفة ، منهم أبوبكر
ابن الصائغ المعروف بابن باجة وغيره » . (ص ٢٤٠
القاهرة سنة ١٩٤٩) . لكن ابن طفيل نفسه يقول
غير ذلك عن ابن باجة ، إذ ذكر صراحة فى « حى بن
يقظان » وهو يشير إلى ابن باجة : « فهذا حال ما وصل
إلينا من علم هذا الرجل (= ابن باجة) ونحن لم نلق
شخصه » (ص ١٤ من طبعة دمشق سنة ١٩٣٥ = ص ٦٢
من طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢) . وهذا قاطع بأنه لم
يكن تلميذاً بالفعل لابن باجة ، وإن كان من غير شك
قد تأثر به من الناحية الفلسفية تأثراً بارزاً .

ولا بد أنه قد درس العلوم الدينية ، والفقه

« حى بن يقظان » قصة رمزية فلسفية تعرض
نموّ العقل الموحد منذ بداية خلقه حتى وصوله مرتبة
الاتحاد بالخالق .

مؤلفها

أما مؤلفها فهو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن
محمد بن محمد بن طُفَيْل القيسى . فكأنه يرجع إذن
إلى أصل عربى خاص هو بنو قيس ، قيس بن عيلان
ابن مُضَر من العرب المستعربة الشمالية . وينسب أيضاً
فيقال : الأندلسى ، والقرطبى ، والأشبلى ، ويكنى
أحياناً - وهو الأقل - أبو جعفر .

ولد فى وادى آش ، وتسمى اليوم Guadix على
مسافة ٥٣ كم فى الشمال الشرقى من قرطبة ، قال عنها
أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميرى فى
« الروض المعطار » (نشرة لبقى برفنصال ، القاهرة
سنة ١٩٣٧) إنها « مدينة بالأندلس قريبة من غرناطة ،
كبيرة خطيرة تطرد حولها المياه والأنهار ، ينحط
نهرها من جبل شُكَيْر ، وهو شرقىها وهى على
ضفتة ، ولها عليه أرحاء لاصقة بسورها ، وهى
كثيرة التوت والأعناب وأصناف الثمار والزيتون ،

بخاصة ، لأن تلميذه البطروجي (راجع Munk : « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » ص ٥١٨) يذكر أن ابن طفيل كان قاضياً . وكذلك درس العلوم العقلية : والطب . وقد مارس مهنة الطب في غرناطة زمناً لا ندرى على التحقيق متى . واشتغل كاتباً لعامل غرناطة في تاريخ لا نستطيع تحديده .

وفي سنة ٥٤٩ هـ (سنة ١١٥٤ م) كتب لأبي سعيد ابن عبد المؤمن لما كان والياً على سبتة وطنجة (راجع : « روض القرطاس » لابن أبي زرع ، ج ١ ، ص ١٢٦ - ص ١٢٧ نشره Thornberg)

ولكن الفترة الهامة في حياة ابن طفيل هي تلك التي أمضاها بحضرة أبي يعقوب يوسف بن أبي محمد عبد المؤمن بن علي القيسى ، سلطان الموحدين ، وكان على الثقافة ، ذا حظ من العلوم العقلية إلى جانب معرفته التامة بأخبار العرب . قال عنه ابن خلكان (ج ٦ ، ص ١٣٤ . القاهرة سنة ١٩٤٨) : « (كان) أعرف الناس كيف تكلمت العرب ، وأحفظهم لأيامها في الجاهلية والإسلام ، صرف عنايته إلى ذلك ، ولقى فضلاء أشبيلية أيام ولايته ، ويقال إنه كان يحفظ صحيح البخارى . وكان شديد الملوكية ، بعيد المهمة ، سخياً جواداً استغنى الناس في أيامه ، وكان يحفظ القرآن الكريم مع جملة من الفقه . ثم طمح إلى علم الحكمة ، وبدأ من ذلك بعلم الطب . وجمع من كتب الحكمة شيئاً كثيراً . وكان ممن صحبه من العلماء بهذا الشأن : أبو بكر محمد بن الطفيل ... ولم يزل يجمع إليهم العلماء من كل فن من جميع الأقطار ، ومن جملتهم أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي . »

ماذا كان يشتغل ابن طفيل بحضرة السلطان أبي يعقوب يوسف ؟ ينفرد ابن أبي زرع (« الروض

القرطاسي » ج ١ ص ١٣٥ س ٦ من أسفل : نشرة Tornberg) من بين المؤرخين بالقول بأن ابن طفيل كان وزيراً لأبي يعقوب يوسف . ومن هنا يشك في صحة هذا الخبر ، لأنه لا تلميذه البطروجي . ولا سائر المؤرخين الذين أروخوا لدولة أبي يعقوب يوسف قد ذكروا أنه كان من بين وزرائه ابن طفيل .

أما أنه كان طبيبه الأول فهو خبر أكثر تحقيقاً . ولعل طبه واطلاعه على العلوم العقلية هما اللذان قرباه من السلطان أبي يعقوب مادام هذا كان مشاركاً في الحكمة مقرباً لأهلها . ويظهر أنه نال حظوة كبيرة لديه . وأبلغ شاهد على ذلك أنه هو الذي قدم ابن رشد إلى السلطان . وتدل رواية ابن رشد لهذا التقديم على مدى المكانة العظيمة التي كانت لابن طفيل عند السلطان أبي يعقوب يوسف . وقد رواها عبدالواحد المراكشي في « المعجب في تلخيص أخبار المغرب » (ص ٢٤٢ وما يليها . القاهرة سنة ١٩٤٩) فقال :

« ولم يزل أبو بكر هذا (ابن طفيل) يجلب إليه (يعنى إلى أبي يعقوب يوسف) العلماء من جميع الأقطار ، وينبه عليهم ، ويحضره على إكرامهم والتنويه بهم . وهو الذي نبهه على أبي الوليد محمد بن أحمد ابن محمد بن رشد . فنه حينئذ عرفوه . ونبه قدره عندهم . »

« أخبرني تلميذه الفقيه الأستاذ أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي . قال : سمعت الحكيم أبا الوليد (ابن رشد) يقول غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما . فأخذ أبو بكر يثنى عليّ ويذكر بيتي وسكتي ، ويضم - بفضله - إذ ذلك أشياء لا يبلغها قدرى . فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين - بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي - أن قال لي : ما رأيهم في السماء - يعنى الفلاسفة - أقدمه

هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف . فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة . ولم أكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل . ففهم أمير المؤمنين مني الرّوع والحياء . فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها . ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم . فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل ينشطني حتى تكلمت . فعرف ما عندي من ذلك . فلما انصرفت أمر لي بمالٍ وخلعة سنّية ومركب .

وأخبرني تلميذه المتقدم الذكر (أبوبكر بندود بن يحيى القرطبي) عنه قال : استدعاني أبوبكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعتُ اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس ، أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه . ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرّب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس ؛ فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل . وإني لأرجو أن تنفي به . لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة . وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنائي إلى ما هو أهمّ عندي . قال أبو الوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس .

وهذه الرواية - وهي صحيحة لأنها منقولة مباشرة من تلميذ ابن رشد - تدل أولاً على المكانة العظيمة التي كانت لابن طفيل عند أبي يوسف يعقوب ، وعلى مدى مشاركة هذا في علم الفلسفة . وعلى الباعث لابن رشد على تلخيص وشرح كتب أرسطوطاليس تلخيصاً وشرحاً سيكون لهما في دراسة الفلسفة في أوروبا ابتداء من أول القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر أكبر الأثر .

ومحاول جوتييه (« ابن طفيل : حياته ومؤلفاته » ص ١٢-١٧ . باريس سنة ١٩٠٩) أن يحدّد تاريخ هاتين المقابلتين بين ابن رشد وبين السلطان أبي يعقوب وابن طفيل ، فينتهي إلى أنهما لابد أن تكونا وقعتا في النصف الثاني من سنة ١١٦٨ م (٥٦٤ هـ) أو النصف الأول من سنة ١١٦٩ (٥٦٥ هـ) وكانت سن ابن رشد ٤٢ سنة . بينما كانت سن ابن طفيل ٦٣ أو ٦٨ سنة . وظل ابن طفيل في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف . طبيباً أول . وربما وزيراً أو ما أشبه هذا . إلى أن علت سنه فتخلّى عن وظيفة الطب لمحبيه ابن رشد في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) الذي صار طبيباً أول للسلطان أبي يعقوب يوسف . ولما توفى أبو يعقوب في ١٣ يولية سنة ١١٨٤ م (٧ رجب سنة ٥٨٠ هـ) قام بالأمر بعده ولده أبو يوسف يعقوب ، فأبقى على مكانة ابن طفيل في حضرته كما كان في عهد أبيه . أعني وزيراً إن صح هذا الخبر . وعلى الأقل من كبار حاشيته .

وتوفى ابن طفيل في سنة ٥٨١ هـ (سنة ١١٨٥ م) في مدينة مراكش ، ودفن هناك ، واشترك السلطان أبو يوسف يعقوب في تشييع جنازته (راجع ابن أبي زرع . « روض القرطاس » ص ١٣٥ س من أسفل ؛ ابن الخطيب : « مركز الإحاطة » مخطوط المكتبة الأهلية في باريس برقم ٣٣٤٧ ورقة ٣٤٥ في أسفل الهامش) .

مؤلفات ابن طفيل :

كان ابن طفيل شاعراً ؛ وشعره متوسط الجودة . روى طرفاً منه المراكشي في « المعجب » نقلاً عن ابنه يحيى (ص ٢٤٠ - ص ٢٤٢ . طبع القاهرة سنة ١٨٤٩) . كذلك نشر له غرين غومس قصيدة سياسية في العدد الأول من « مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد » .

وله مؤلفات في الطب : ذكر لسان الدين ابن الخطيب (راجع فهرس الغزيرى > ٢ ص ٧٦ عمود ٢ س ٣٣ - س ٣٤) أنه ألف كتاباً في الطب في مجلدين . وذكر ابن أبي أصيبعة أن لابن رشد كتاباً عنوانه : «مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات» («طبقات ل الأطباء» > ٢ ص ٧٨ س ٤ - س ٥ . نشرة ملتر ، القاهرة سنة ١٨٨٢ م) . ويذكر لسان الدين ابن الخطيب في «مركز الإحاطة» (مخطوط باراي ورقة ٤٤ ب) أن لابن طفيل «أرجوزة في الطب» .

وله مؤلفات في الفلك ، يشير ابن رشد إلى أحدها في شرحه الأوسط على كتاب «الآثار العلوية» لأرسطوطاليس (الترجمة اللاتينية > ٥ ورقة ٤٤١ Arist. Opera, Cum Averrois... Comm. ، ويقول إن ابن طفيل لم يكن راضياً عن نظام بطليموس وإنه اقترح نظاماً جديداً . ويشير تلميذه البطروجي إلى هذا أيضاً في مقدمة كتابه الشهير في الفلك ، فيقول إن ابن طفيل ذكر له أنه عثر على نظام فلكي وتفسير لحركات الأفلاك على نحو مخالف لما قاله بطليموس ، استغنى فيه عن الدوائر الداخلة والدوائر الخارجة .

بيد أننا نعلم عن هذا النظام الذي قيل إن ابن طفيل ابتدعه وخالف به نظام بطليموس غير هذه الإشارات الغامضة التي لا تدل على شيء واضح . لهذا فمن الخير الإمساك عن كل افتراض في هذا الصدد والزرع بأنه سبق كوبرنيكوس وجاليليو ، فهذا افتراض جزافي ليس له أى أساس .

حى بن يقظان

لم يبق إذن إلا الجانب الفلسفى في فكر ابن طفيل هو الجدير حقاً بالعباية والتقدير . بيد أنه لم يبق لنا

من آثاره في الفلسفة غير كتاب واحد هو «حى ابن يقظان» .

وقد ذكر عبد الواحد المراكشى أن له رسالة «في النفس رأيها بنحطه رحمه الله . وكان قد صرف عنايته في آخر عمره إلى العلم الإلهي ونبتد ما سواه» . بيد أن هذه الرسالة فقدت ، وإن كان جوتيه يشكك في رواية المراكشى هنا ويقول لعله اختلط عليه الأمر فخلط بين رسالة «حى بن يقظان» وبين ما ادعى أنه رسالة في النفس ، وهى في الحقيقة «حى بن يقظان» نفسها ولعله لم يقرأ من المخطوط الذى رآه بخط المؤلف غير الفصول المتعلقة بالنفس . بيد أننا لا نرى مع جوتيه هذا رأى . أولاً لأن المراكشى ذكر حى بن يقظان فقال : «فن رسائل الطيبات رسالة سماها رسالة حى بن يقظان غرضه فيها بيان مبدأ النوع الإنسانى على مذهبهم ، وهى رسالة لطيفة الجرم كبيرة الفائدة في ذلك الفن» . ولا يقدح في روايته عدم الدقة في تلخيص موضوع حى بن يقظان . وثانياً لأن المراكشى ربما رأى هذه الرسالة في النفس التى بخط المؤلف لدى ابنه الذى كان المراكشى يعرفه معرفة جيدة وعنه روى بعض شعره بمدينة مراکش سنة ٦٠٣ هـ ، ولابد أن يكون ابنه يحبى هذا هو الذى دله على هذه الرسالة ، ولا يمكن طبعاً أن يخطئ الابن فلا يميزها عن رسالة «حى بن يقظان» .

بقى إذن أن نعر عليها ذات يوم ، إن لم تكن قد فقدت إلى غير رجعة !

والمخطوطات المعروفة لرسالة (حى بن يقظان) هى :

- ١ - مخطوط مكتبة بودلى في أكسفورد وتاريخ نسخه ٧٠٣ هـ ؛ ورقم ١ : ١٣٣ (٢) .
- ٢ - مخطوط المكتبة الأهلية في مدينة الجزائر ، وتاريخ نسخه سنة ١١٨٠ (١٧٦٦ م) .

٣ - مخطوط المتحف البريطاني رقم ٩٧٨ (١٠) .
٤ - مخطوط دار الكتب المصرية ، وقد نسب خطأ إلى ابن سبعين وتحت عنوان « أسرار الحكمة المشرقية » ، ط ١ > ٦ ص ٨٨ .

٥ - مخطوط الأسكوريال ، وبه خرم ، وأثرت فيه الرطوبة فتلاصقت أوراقه . وكان الغزبرى « فى فهرست الأسكوريال » قد أخطأ فذكر أنه رسالة فى النفس التى ذكرها المراكشى ، والواقع أنه « حى بن يقظان » بعينه . ورقم فى ط ٢ : ١٩٩ (٣) .

٦ - لاند برج - بريل برقم ٥٧٣٢ ٥٣٣

٧ - تيمور بدار الكتب المصرية برقم ١٩ حكمة منسوباً إلى ابن سبعين تحت عنوان : « مرقاة الزلفى والمشرّب الأصفى » .

٨ - تيمور بدار الكتب المصرية برقم ١٤٩ تصوف .

وطبعاته هى :

١ - يوكوك سنة ١٦٧١ فى أكسفورد مع ترجمة لاتينية ؛ طبعة ثانية سنة ١٧٠٠ م ؛

٢ - طبع فى مصر سنة ١٢٩٩ هـ (سنة ١٨٨١ - سنة ١٨٨٢ م) أربع مرات لإحداها فى مطبعة الوطن فى ٦٠ ص ، والثانية فى مطبعة وادى النيل فى ٤١ ص

٣ - طبع فى إستانبول سنة ١٢٩٩ هـ مرتين .

٤ - وأول نشرة نقدية هى التى قام بها ليون جوتييه Léon Gauthier فى الجزائر سنة ١٩٠٠ فى ١٢٣ صفحة نص عربى + ١٢٢ ترجمة فرنسية ومقدمة فى ١٦ صفحة . ولا تزال حتى الآن أفضل طبعة .

٥ - طبعة فى دمشق سنة ١٩٣٥ فى ١٤١ ص مع مقدمة فى ٣٨ ص للدكتور جميل صليب وكامل عياد وهذه المقدمة تلخيص لكتاب ليون جوتييه عن «ابن طفيل حياته ومؤلفاته» . وقد استعين فيها أيضاً بمخطوط

فى مكتبة الشيخ محمّة الطنطاوى فى دمشق ، تاريخها ١٢٨٤ عنوانها : « مرقاة الزلفى والمشرّب الأصفى » تماماً مثل مخطوط تيمور .

٦ - طبعة فى القاهرة سنة ١٩٥٢ قام بها أحمد أمين ، لكنها أسوأ من الطبعات السالفة بكثير ولم يرجع فيها إلى أى مخطوط .

الترجمات :

١ - ترجمة يوكوك إلى اللاتينية مع النص العربى أكسفورد ١٦٧١ ؛

٢ - ترجمة Ashwell إلى الإنجليزية عن الترجمة اللاتينية

٣ - ترجمة Georges Keith إلى الإنجليزية عن الترجمة اللاتينية

٤ - ترجمة Simon Ockley وكان مدرساً للغة

العربية فى أكسفورد ، ترجمها إلى الإنجليزية ، لندن سنة ١٧٠٨ م . وأعاد نشر هذه الترجمة E. v. Oyck فى القاهرة سنة ١٩٠٥ . وهذه الترجمة عن النص العربى .

٥ - ترجمة هولندية ؛ قام بها S. D. B. ، أمستردام سنة ١٦٧٢ .

٦ - ترجمة J. Grory Pritius إلى الألمانية عن الترجمة اللاتينية ، فرنكفرت سنة ١٧٢٦ .

٧ - ترجمة J. G. Eichhon إلى الألمانية ، برلين سنة ١٧٨٢ عن النص العربى .

٨ - ترجمة P. Brönnle إلى الإنجليزية عن النص العربى ، لندن سنة ١٩٠٤ ، وأعاد النظر فيها وطبعها من جديد A. S. Fultor ، لندن سنة ١٩٢٩ . وعن ترجمة برونله ترجمها إلى الألمانية A. M. Heinck فى روستوك سنة ١٩٠٧ .

٩ - وترجمها إلى الأسبانية Pons Bragues ، سرقسطة سنة ١٩٠٠ وذلك عن الأصل العربى .

١٠ - وترجمها أيضاً إلى الإسبانية عن النص
العربي أنخل جونثالث بالثيه Angel Gonzalez Palencia
سنة ١٩٣٦

خلاصة «حى بن يقظان»

يتخيل ابن طفيل أن أحداً سأله أن يبينه ما تيسر
بثه من أسرار الحكمة الشرقية التي ذكرها ابن سينا
ودعا إلى طلبها . وهذا أمر لا يمكن أن يقوم به إلا من
وصل إلى رتبة من الكشف تتجلى فيها حقائق الأشياء
ذوقاً ، لأعلى سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالأقيسة
وتقدم المقدمات وإنتاج النتائج . والأقدمون من
الفلاسفة لم يبلغوا هذه المرتبة ، لا ابن باجه الذى
دعا إليها ، ولا ابن سينا وإن لمح إليها ، ولا الفارابى
الذى جعل همه فى المنطق ، ولا الغزالى الذى كان يدور
حسب الأحوال عند المخاطبين : «يربط فى موضع ،
ويحل فى آخر . ويكفر بأشياء ثم ينتحلها» ، فضلاً
عن أنه حتى كتبه المضمون بها على غير أهلها «لا تتضمن
عظيم زيادة فى الكشف - على ما هو مبثوث فى كتبه
المشهورة» .

ويود ابن طفيل أن يبيث صاحبه لمحّة يسيرة على
سبيل التشويق والحث على دخول الطريق «وكما أن
أفلاطون لم يستطع أن يعبر باللغة المعتادة المنطقية عن
الحقائق العليا إلا بالرموز والأمثال فاستعمل الأساطير ،
كذلك يلجأ ابن طفيل إلى قصة رمزية يعبر بها عن
بعض الحقائق التي سنحت له . فأنشأ قصة حى بن
يقظان .

وحى بن يقظان إنسان ولد فى جزيرة من جزائر
الهند تحت خط الاستواء . كيف ولد ؟ هناك فرضان :
فرض يجعله يولد من أبوين شأن أى إنسان آخر ،
وفرض يجعله يتولد من الطين مباشرة .

فعلى حسب الفرض الأول كان يلزأ تلك الجزيرة
جزيرة أخرى عظيمة متسعة الأكفاف : يملكها رجل

من أهلها شديد الأنفة والغيرة . وكانت له أخت ذات
جمال وحسن باهر ، ففنعها الأزواج لأنه لم يجد لها
كفوّاً . وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سرّاً
ثم إنها حملت منه ووضعت طفلاً . فلما خافت أن
يفتضح أمرها وضعت فى تابوت وخرجت به إلى ساحل
البحر ، ثم قذفت به فى اليم ، فدفعه إلى تلك الجزيرة
حيث ألقى به فى أجمة ملتفة الشجر ، عذبة التربة ،
ثم أخذ الماء فى النقص وبقي التابوت فى ذلك الموضع
واشتد الجوع بذلك الطفل وهو لا يزال فى داخل التابوت
فبكى واستغاث ، فوقع صوته فى أذن ظبية فقدت
ولدها الذى كان قد خرج من كناسه فحمله العقاب .
فتبعت الظبية الصوت وقد تخيلته صوت ولدها .
حتى وصلت إلى التابوت ، ففحصت عنه بأظلافها .
وهو يئن فى داخله ، حتى طار عن التابوت لوح من
أعلاه . فحنت الظبية عليه وألقمته حلمتها وأروته
لبناً سائغاً . وما زالت تتعهده وتدفع عنه الأذى .

ذلك هو الفرض الأول يقول به الذين يرون أن
ولادة الإنسان لابد أن تكون من أبوين . وأما الذين
يقولون بالفرض الثانى ، أى بإمكان التولد من الطين
فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمرت
فيه طينة على مرّ السنين حتى امتزج فيها الحار بالبارد
والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعاقد فى القوي .
وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة يفضل بعضها بعضاً
فى اعتدال المزاج والتهيو لتكوين الأمشاج . وكان
الوسط منها أعدل مافيا وأتمها مشابة بمزاج الإنسان
فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان
وحدث فى وسطها نفاخة صغيرة منقسمة بقسمين بينهما
حجاب رقيق ، ممتلئة بحجم لطيف هوأى فى غاية من
الاعتدال اللائق به ، فتعلق به عند ذلك الروح الذى
هو من أمر الله وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند
الحس وعند العقل . وهذا الروح دائم الفيضان من
عند الله ، وهو بمنزلة نور الشمس الذى هو دائم الفيضان

على العالم . والروح فياض أبدأ على جميع الموجودات .
فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع
القوى فتكون بازاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة
إلى ثلاث قرارات ، بينها حجب لطيفة وسكن في
هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد طائفة من تلك
القوى . ثم تكونت بإزاء هذه القرارة من الجهة
المقابلة للقرارة الثانية نفاخة ثالثة مملوءة جسماً هوائياً
إلا أنه أغلظ من الأولين .

وهكذا يستمر ابن طفيل في بيان كيفية إيجاد سائر
الأعضاء من قلب ودماغ وكبد ، حتى تم خلقه وتمت
أعضاؤه . ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه
واشتداد جوعه ، فلبته ظبية فقادت ولدها وقامت
بترييته وهنا يعود الاتفاق بين أصحاب كلا الغرضين
فقالوا إنها قامت بغذاء الطفل أحسن قيام . وكانت
معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعى وألف الطفل
تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد
بكاؤه فطارت إليه .

ولم يكن بتلك الجزيرة شئ من السباع فترى الطفل
ونما حتى تم له عامان وتدرج في المشي ، وظهرت
أسنانه فكانت الظبية تحمله إلى مواضع فيها شجر
مثمر فكانت تطعمه ماتساقط من ثمراتها الحلوة
النضيجة . وإذا جن الليل صرفته إلى مكانه الأول .

وحاكي الطفل نغمة الظبية بصوته ، وكذلك كان
يحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر
الحيوان ، فألفتة الوحوش وألفها . وثبتت في نفسه
أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته ، فحدث له
نزوع إلى بعضها ، وكراهية لبعضها .

غير أنه رأى أن جميع الحيوان مكسو بالوبر أو
الشعر أو الريش ، ويرى منها ما هو سريع العدو
وقوى البطش ، ورأى ما لها من الأسلحة التي تدافع
به عن نفسها مثل القرون والأنياب والمخالب . ففكر
في ذلك كله ، وطال همه وقد قارب سبعة أعوام .

هنالك اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل
بعضه خلفه وبعضه قدامه وعمل من الخوص والحلفاء
شبه حزام على وسطه علق به تلك الأشجار . ونازعه
نفسه إلى اتخاذ ذنب من أذنان الوحوش الميتة ، إلا
أنه كان يرى أحياء الوحوش تنخاس عنه ، إلى أن
صادف نسرأ ميتاً فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه
وفتح ريشها وسواها وسلخ عنه سائر جلده ، وفصله
على قطعتين ربط لإحدهما على ظهره ، والأخرى
على سُرته وما تحته وعلق الذنب من خلفه ، وعلق
الجناحين على عضديه ، فأكسبه ذلك شداً ودفناً ومهابة
في نفوس الوحوش .

ولم يفارق أثناء هذا كله الظبية التي أرضعته وربته
إلى أن أصابها الهزال ثم أدركها الموت ، فسكنت
حركاتها بالجملة ، وتعطلت جميع أفعالها . فلما رآها
الصبي على تلك الحالة جزع جزعاً شديداً ، وكادت
نفسه تنفيس أسفاً عليها . فكان يناديها فلا تجيبه .
وحاول استطلاع سبب ما جرى لها فلم يهتد . فظل
يفتش في كل أعضائها إلى أن اهتدى أخيراً إلى عضو
في الجانب الأيسر من الصدر هو القلب . فجرده
فراه مصمتاً من كل جهة ، فظل يقلبه ويفحصه فلم
يعثر فيه على آفة . فاعتقد أن الساكن في ذلك البيت
قد ارتحل قبل انهدامه وتركه بحاله . فتبين له أن الجسد
كله خسيس لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشئ الذي
سكنه مدة ثم ارتحل . هنالك فكر : ما هو ذلك
الراحل ؟ وماذا ربطه بالجسد ؟ وما السبب الذي
أزعجه إن كان خرج كارها ؟

وتشتت فكره في هذا كله ، وسلا عن السبب ،
وعلم أن أمه التي عطف عليه وأرضعته إنما كانت
ذلك الشئ المرتحل ، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال
كلها .

وفي خلال ذلك نثن ذلك الجسد فزادت نفرتة
منه وودّ ألا يراه . ثم إنه سنع لنظره غرابان

بقتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً . ثم جعل الحى يبحث فى الأرض حتى حفر حفرة ، فوارى فيها ذلك الميت بالتراب . فاهتدى إلى أن يصنع بأمه صنيع الغراب بزميله ، فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه وحثا عليه التراب .

وبقى زمناً يتصفح أنواع الحيوان والنبات ويطوف بساحل تلك الجزيرة فاتفق له أن كان يرى فى بعض الأحيان ناراً تنفدح فى أجمة قصب أجوف نتيجة احتكاك بعضها ببعض . فلما بصر بها وقف متعجباً . ومد يده إليها ، فلما باشرها أحرقت يده . فاهتدى إلى أن يأخذ قصباً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار فى طرفه الآخر ، وحمله إلى داره وكان قد خلا فى جحر استحسنته للسكنى . ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والخطب ويتعهد لها ليلاً ونهاراً استحساناً لها وزاد أنسه بها ، واعتقد أنها أفضل الأشياء التى لديه .

هنالك ظن أن الشيء الذى ارتحل من قلب أمه الظبية لا بد أنه من جوهر النار أو من شيء يجانسها وأكد ذلك فى نفسه ما كان يراه من حرارة الحى وبرودة الميت وراح يحقق هذا الغرض ، فعمد إلى بعض الوحوش وشقه حتى وصل إلى القلب ، فقصده إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخارى يشبه الضباب الأبيض ، فأدخل أصبعه فيه فوجده من الحرارة فى حر كاد يحرقه ومات ذلك الحيوان على الفور . فصح أن ذلك البخار الحار هو الذى كان يحرك هذا الحيوان ، وأن فى كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل من الحيوان مات . ونزع إلى البحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها ، وكيانها وكيفية ارتباط بعضها ببعض وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به . فقام بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ولم يزل ينعم النظر فيها ويحيل الفكر حتى بلغ فى ذلك

مبلغ كبار الطبيعيين . فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذى مبدؤه من قرار واحد ، وانقسامه فى سائر الأعضاء منبعث منه وأن جميع الأعضاء إنما هى خادمة له ، وأن منزلة ذلك الروح فى تصريف الجسد كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام . والروح الحيوانى واحدة إذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً ، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شمّاً ، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً وهكذا . فإن خرج هذا الروح من الجسد ، أو فى أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل تجسد كله وصار إلى حالة الموت .

وفى خلال ذلك تفنن فى وجود الحيلة ، فاكتسب بجلود الحيوانات التى كان يشرحها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار ومن القصب وكل نبات ذى خيط . وكان فى الجزيرة خيل برية وحمر وحشية فأخذ منها ما يصلح له . وأتم بذلك واحداً وعشرين عاماً .

ثم إنه بعد ذلك أخذ فى مأخذ آخر ، فتصفح عالم الكون والفساد من الحيوان على اختلاف أنواعه والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار الخ ، فاكتشف خواصها وأحوالها .

ثم اتجه إلى مأخذ آخر ، إذ أن نظره فى سائر الأحياء من الجمادات والأحياء دعاه إلى إدراك أن حقيقة وجود كل واحد منها مركبة من الجسمية ومعنى آخر زائد على الجسمية . فلاحته له صور الأجسام على اختلافها ، وهو أول ما لاح له من العالم الروحانى ، إذ هى صور لا تدرك بالحس ، وإنما تدرك بضرب من النظر العقلى . ولاح له أن الروح الحيوانى لا بد له أيضاً من معنى زائد على الجسمية ، وذلك المعنى هو صورته ، وعقله الذى انفصل به عن سائر الأجسام ،

وهو النفس الحيوانية . ثم أدرك في النبات النفس النباتية ، وفي الجماد المادة والصورة .

ونظر في ارتباط الموجودات فعلم بالضرورة أن كل حادث لابد له من مُحدثٍ وتنبَّع الصور التي كان قد عاينها من قبل صورة صورة فرأى أنها كلها حادثة وأيضاً لا بُدَّ لها من فاعل . ولاح له مثل ذلك في جميع الصور ، فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها ، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها .

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال دون تفصيل ، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل فتصفح جميع الأجسام فوجدها تحتاج كلها إلى فاعل مختار . وانتقل فكره إلى الأجسام السماوية ، وكان قد بلغ ثمانية وعشرين عاماً . فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ذوات طول وعرض وعمق . فظنَّ يتصفحها ويتصفح حركاتها فوقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيء واحد متصل ببعضه ببعض ، وأن جميع الأجسام ، كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان كلها في ضمنه ، وكأنه حيوان كبير ، وما فيه من ضروب الأفلاك هي بمنزلة أعضاء الحيوان ، وأن ما في داخله من عالم الكون والفساد بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات .

فلما تبين له أن الكون كله كشخص واحد في الحقيقة وأنه محتاج إلى فاعل مختار تساءل : هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوده ؟

رأى أنه إن اعتقد قِدَمَ العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو فإنه يلزم عن ذلك أن حركته قديمة لانتهاء لها من جهة الابتداء ، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، وعلى ذلك لابد أن

يكون المحرك لا متناهياً ، يلزم لذلك أن يكون بريئاً عن المادة .

وإن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم يلزم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، وأنه لابد له من فاعل يخرج به إلى الوجود ، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بالحواس ، وأنه لو كان جسماً من الأجسام لاحتاج إلى محدث وتسلسل ذلك إلى غير نهاية . وإذن فلا بد للعالم من فاعل برىء عن المادة .

فأنهى نظره بكلتا الطريقتين إلى نفس النتيجة ، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه ، وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه . وانتهت به المعرفة إلى هذا الحد وهو في الخامسة والثلاثين ، ررسخ في قلبه من أمر الفاعل ما شغله عن الفكر في كل شيء إلا فيه ، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات ووالبحث عنها ، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم المحسوس وتعلق بالعالم المعقول .

ثم نظر في حواشه ، فرأى أن ذاته هذه ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ، فهان عنده جسمه وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة التي أدركها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود . وتبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً ، حتى لا يعرض عنه طرفة عين . ورأى أن كماله في التشبه بواجب الوجود ، والتشبه العالی هو الذي تحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود . وذلك يتم بأن يلزم الفكرة في ذلك الموجود الواجب

الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، حتى تغيب
عن ذكره وفكره جميع الذوات ، فلا يرى ثم إلا
الواحد الحى القيوم .

وبعد أن خلق ابن طفيل ببطله حى بن يقظان هذا
التحليق ، عاد به إلى العالم المحسوس وهو فى سن
الخمسين ، فيصحب « أبسال » .

ذلك أنه كان هناك جزيرة قريبة من تلك التى ولد
بها حى ، وهذه الجزيرة انتقلت إليها ملة من الملل
الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء . وكان قد نشأ
بتلك الجزيرة فتیان من أهل الفضل والرغبة فى الخير ،
يسمى أحدهما أبسال والآخر سلامان . وكانا مؤمنين
بتلك الملة ، إلا أن أبسال كان أشد غوصاً على الباطن ،
وأكثر عثوراً على المعانى الروحانية وأطمع فى التأويل ،
بينما كان سلامان أكثر تمسكاً بالظاهر وأبعد عن
التأويل ، وأوقف عن الصرف ، والتأمل . وكان فى
تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وأخرى
تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة . فتعلق أبسال
بطلب العزلة ، بينما تعنى سلامان بملازمة الجماعة .

وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التى نشأ بها حى
ابن يقظان ، فارتحل إليها وكان يطوف بتلك الجزيرة
فلا يرى أحداً ، إلى أن اتفق ذات مرة أن خرج
حى بن يقظان لالتماس غذائه ، وأبسال قد ألمّ بتلك
الجهة ، فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر ،
فأما أبسال فلم يشك فى أنه من العباد المنقطعین
وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس . وأما
حى فلم يدر من هو ، لأنه لم يره على صورة شئ
من الحيوان الذى عرفه . فوقف يتعجب من أبسال .
وولى أبسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن عزلته ،
فاقتفى حى بن يقظان أثره لما كان فى طباعه من
البحث عن حقائق الأشياء . فشرع أبسال فى الصلاة
والقراءة فجعل حى يتقرب منه قليلاً قليلاً

حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسيبجه ، فسمع
صوتاً حسناً وحروفاً منظمة لم يعهد مثلها فى شئ
من أصناف الحيوان . فلما أحس به أبسال فر منه ،
فلحق به حى وأظهر البشر والفرح ، وكان أبسال قد
مهر فى كثير من الألسن ، فظل يتكلم بكل لسان
يعرفه فلم يستطع لفهامه شيئاً ، وحى بن يقظان
فى ذلك كله يتعجب مما يسمع ويرى . ثم أنس كل
منهما بالآخر ، ورجا أبسال أن يعلمه الكلام والعلم
والدين ليكون له بذلك أجرٌ عند الله وزلفى .
فشرع فى تعليمه الكلام بأن كان يشير به إلى أعيان
الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ، حتى
جعله يتكلم فى أقرب مدة . وهنالك سأله أبسال عن
شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حى أنه
لا يدرى لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أمّاً أكثر من الطيبة
التي ربته ، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى
بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول . فلما سمع
منه أبسال وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة
لعالم الحس ووصف ذات الله ، لم يشك أبسال فى أن
جميع الأشياء التى وردت فى شريعته من أمر الله عز
وجل ، وملائكته وكتبه برسله واليوم الآخر وجنته
وناره ، هى أمثلة هذه التى شاهدها حى بن يقظان ،
فانفتح بصره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول . فتحقق
عنده أن حى بن يقظان من أولياء الله فالترم خدمته .
وجعل حى يستقصيه عن أمره ، فجعل أبسال يصف
له شأن الجزيرة وما فيها من الناس ، ووصف له
جميع ما ورد فى الشريعة من وصف العالم الإلهى والجنة
والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان
والصراط . ففهم حى بن يقظان هذا كله ولم يره فيه
شيئاً على خلاف ما شاهده فى مقامه الكريم . فعلم أن
الذى وصف ذلك وجاء به بحق فى وصفه ، صادق
فى قوله ، رسول من عند ربه فأمن به وصدقه
وشهد برسائلته . ثم جعل يسأله عما جاء به هذا

وطلب حتى بن يقظان مقامه الكريم واقتدى به أبسال ،
وعبد الله بتلك الجزيرة حتى أتاها اليقين .

هذه خلاصة قصة « حتى بن يقظان » سردها
أحياناً بحروفها .

والغاية الرئيسية التي استهدفها منها ابن طفيل هي
بيان اتفاق العقل والنقل ، أي اتفاق الدين والفلسفة .
وحى بن يقظان هو رمز العقل الإنساني المتحرر من
كل سلطة ومن كل معرفة سابقة ، ومع ذلك يهتدى
إلى نفس الحقائق التي أتى بها الدين الإسلامي . فالدين
حق ، والحق لا يتعدد ، ولهذا اتفق الدين والفلسفة .
وأبسال رمز لرجل الدين المتعمق المتأول الغواص على
المعاني الروحانية ، وسلامان رمز لرجل الدين المتعلق
بالظاهر ، المتجنب للتأويل المتوقف عند الأعمال الظاهرة
والمعاني القريبة .

أما الجمهور فلا يعي إلا الظاهر والحرفي ولا يدرك
من معنى الدين شيئاً . وواضح من هذا أن ابن طفيل
يرتب الناس هذه المراتب الأربع : فأعلاها مرتبة
الفيلسوف ، ويتلوها مرتبة عالم الدين البصير بالمعاني
الروحانية ، أي الصوفي ، ويتلوها مرتبة رجل الدين
المتعلق بالظاهر وهو الفقيه ، وأدناها مرتبة الجمهور
من الناس .

أما عن تأثير « قصة حتى بن يقظان » في أوروبا
فهناك مسألتان تثيران الحيرة . أولاهما أن الأب
اليسوعي جريثان Baltazar Gracian نشر في سنة
١٦٥٠ - سنة ١٩٥٣ كتاباً بعنوان El Criticor
والنصف الأول منه يشبه تماماً « حتى بن يقظان » .
فهل كان ذلك عرضاً واتفاقاً ؟ هذا يستبعد لشدة
الشبه بين كليهما . لكن كيف عرف جريثان بقصة
حتى بن يقظان ؟ إن ترجمة وكوك لم تظهر إلا سنة
١٦٨١ وكذلك لم ينشر النص العربي إلا في سنة ١٦٨١

الدين من الفرائض والعبادات فوصف له الصلاة
والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال
الظاهرة ، فتلقى ذلك والزمه ، وأخذ نفسه بأدائه ،
إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما
ولا يدري وجه الحكمة فيهما : أولهما : لِمَ ضربَ
الرسولُ الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر
العالم ، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في
التجسيم ؟ والثاني : لم اقتصر على هذه الفرائض وأباح
الاقتناء للأموال والتوسع في المال كل حتى يفرغ الناس
للاشتغال بالباطل والإعراض عن الحق ؟ وكان رأيه
هو ، أي حتى بن يقظان ، ألا يتناول أحداً شيئاً
إلا ما يقيم به الرمق . وأما الأموال فلم تكن لها عنده
معنى . وكان يرى مافى الشرع من الأحكام في أمر
الأموال : كالزكاة وتشعبها والبيوع والربا والحدود
والعقوبات يرى في ذلك كله تطويلاً وكان يستغرب
ذلك كله . فاشتد إشفاق حتى بن يقظان على الناس
وطمع أن تكون نجاتهم على يديه . وفافوض أبسال
في الرحيل معاً إلى جزيرته .

واتفق أن ضلّت سفينة ووصلت إلى هناك ،
فركبها وسارت بهما إلى جزيرة أبسال . وكان على
رأسها حينئذ سلامان صاحب أبسال . فشرع حتى في
تعليم أهلها ، فجعلوا يتقبضون منه ويدبرون عنه .
فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم .
وتصفح طبقات الناس فرأى كل حزب بما لديهم فرحين
وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ، وأن أكثرهم بمنزلة
الحيوان غير الناطق . فانصرف إلى سلامان وأصحابه
فاعتذر عما تكلم به معهم ، وتبرأ إليهم منه وأعلمهم
أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم
بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال
الظاهرة ، والاقتداء بالسلف الصالح ، والترك لمحدثات
الأمر . ثم تلطف هو وأبسال في العودة إلى جزيرتهما

ومشكلة ثانية هي : هناك مشابه بين « حى بن يقظان » وبين قصة روبنص كروزو Robinson Crusoe تأليف Daniel de Foë ، لكنها أقل كثيراً من التشابه بين قصة « حى بن يقظان » والكريتكون El Criticon لجزئيان . وقصة روبنص كروزو نشرت سنة ١٧١٩ أى بعد ظهور ترجمة بوكوك وتأثر بها فى الفكرة العامة فحسب ، لأن اتجاه ابن طفيل يختلف تمام الاختلاف عن اتجاه دانييل دى فوكا يتين

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر والدراسات حولها في أوروبا تتوالى في غير انقطاع وبمختلف اللغات حتى الآن ، حتى يمكن أن نقرر في اطمئنان أن قصة « حى بن يقظان » كانت أوفر الكتب العربية حظاً من التقدير والعناية والتأثير في أوروبا في العصر الحديث .

فن الشعر لبوالو

بقلم
الدكتور على درويش

مدرس الأدب القروى
بكلية الآداب بجامعة عين شمس

الثامن عشر فيقول كاتب كڤولتير Voltaire « لا ينبغي أن يُذكر نيقولا (بوالو) بسوء لأن ذلك يكون فألاسيثا » ثم يأتي القرن التاسع عشر فيقول ناقد كنيزار Nisard « إن الإنسان في فرنسا ليس حرّاً في ألا يقرأ بوالو.. إنه في عروقتنا » ، ثم يقبل القرن العشرون بعد أن يكون بوالو قد زاد تغلغلا في النفوس فيقول عنه ناقد كلانسون Lanson « إننا معشر الفرنسيين نحمل بوالو في دماثنا ، في نخاعنا ، ذلك لأننا لانستطيع أن نستغنى عن الحقيقة ، عن المتعة ، عن الوضوح ، عن الدقة ... » .

وبوالو من هؤلاء الكتاب الذين لا يسهل فهم إنتاجهم إلا إذا فهمت سير حياتهم : طبيعتها ، ظروفها وآثارها في نفوسهم : الأمر الذي لا يعتبر هينا في ذاته بالنسبة إليه ، فها هو ذا سانت بيث Sainte-Beuve أبو النقد الأدبي في فرنسا في القرن التاسع عشر ينبتنا بأنه لا بد من بذل جهد طويل لفهم صاحب كتاب « فن الشعر » فهما كاملا ، ويضيف قوله : « إن بوالو أحد الرجال الذين يشغلونى أكثر من غيرهم منذ أزاوّل النقد ، والذين عشت معهم بفكرى .. » . والحق أن بوالو يرسم أمام الباحث كثيرا من علامات الاستفهام

لعل بوالو أحد هذه النماذج الإنسانية التي تثبت بوجودها ، ثم يؤكد تفاعل تأثيرها بعد مماتها أن السخرية يمكن أن تكون خلاقة ووسيلة من وسائل إصلاح الجنس البشرى أو النهوض به . ما أكثر «ضحايا» قلمه ! وما أكثر ما تعرض له بدوره من الألسنة ! ذلك لأن السخرية مهما كانت خلاقة بأهدافها تثير بالضرورة نوعا من السخرية المضادة ينبعث من الحقد والضغينة والميل إلى التشفى .. وهنا آفة من آفات البشرية . على أن الزمن — وهو أستاذ يتحلى بالوقار والرزانة والموضوعية — هو الذى يتكفل بضمان التوازن فيعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله ! إنه الآن يضحكننا بسخرية بوالو ، ويضحكننا على سخرية الحاقدين عليه آتهم بوالو في حياته بالتهريج والتزييف ، وقيل عنه إنه كلب يعوى ، وشبهه لإنتاجه بما يتركه الذباب على الزجاج حين يحط عليه ، بل أنذر بالضرب بالعصا ! أما الآن فهو لا يزال يشغل الباحثين بالرغم من مرور قرنين ونصف على وفاته : نحن لانسأل عن أسماء من نطاولوا عليه ، وإنما نعرفهم من سياق كلامه هو فلا نأبه لهم .. ونسأل — على العكس — عن حكم التاريخ عليه فنجدّه منصفاً ومشرفاً . يأتي القرن

التي يقرنها أحيانا بعلامات التعجب ! : لماذا يُعتبر شاعراً كبيراً بالرغم من أن متوسط إنتاجه خلال خمسة وأربعين عاماً لا يتخطى شطريّين واحد في اليوم ؟ ما أصل سخريته ؟ ما الظروف التي جعلت منه هجاءً مشحود اللسان ؟ ما السر في ضالة شاعريته وجذب خياله ؟ هل هناك تناقض بين سمو خلقه ولذا علة لسانه ! لماذا ارتبط بصداقة مغلصة وفيّة بموليير Molière وراسين Racine ولافونتين La Fontaine بينما أعلن حرباً لا هوادة فيها ضد مونتوزيه Montausier وهوييه Huet وبيليسون Pellisson وسكوديري Scudéry ومن على شاكلتهم ؟

نقولاً بوالووكنتيه دوبريود Dépréaux (اسم أرض كان يملكها) ولد بباريس عام ١٦٣٦ . ولم تمض ثمانية عشر شهراً حتى توفيت أمه ، ففقد حنانها ورعايتها ، وعاش طفولة جافة مالت إلى العزلة ، واستغذبت الانطواء . ولم يكد يتم تعليمه بالمدرسة حتى وجهه أبوه نحو دراسة اللاهوت ولكنه نفر منها وبعزوه بعض النقاد نفوره هذا إلى عدم تجاوبه مع ما تنسم به هذه الدراسة من تجرد ، ويعزوه آخرون إلى نوع من فتور الإيمان ، مستنديين في ذلك إلى زعم راسين Racine في عام ١٦٩٨ (كان بوالو في الثانية والستين من عمره) أن تقوى صديقه حديثة العهد ! ثم فرضت عليه دراسة الحقوق فأتمها على مضض : ألتمّ يقل عنها لأنها ليست مؤسسة على الصواب وإنما على مجموعة من القوانين تتعارض فيما بينها ، وتحشو الذاكرة بينما لا تفيد العقل ؟ ! والتحق الشاب بعد ذلك بمكتب محام من أقاربه . وفي العام التالي توفي والده فترك له ثروة وحرية التصرف في مصير نفسه ! هنا عدل بوالو عن مهنة المحاماة ، وبدأ يكرس حياته للأدب مستجيباً في ذلك لميله الطبيعي . وانقضت على ذلك أعوام ثلاثة أخذت أهاجيه بعدها في التدفق . ويذهب النقاد إلى أن النزوع إلى السخرية كان

وراثياً في أسرة بوالو فيذكرون أن أخاه جيل Gilles كان يمكن أن يبرز في هذا المجال لو أنه رُزق مثل قوته وسلامة ذوقه .. ويزعمون أن أخاه جاك Jacques كان يتميز بسرعة بديهية ساخرة تنقصها رجاحة العقل .. ويرون أن بوالو فاق في ميدان التهكم المر هذا وذاك ، وأن السخرية جاءت متدرجة في طبيعة الأشقاء الثلاثة يقول سانت بيث Sainte-Beuve : إن جيل Gilles الشكل (croquis) ، وإن جاك الشحنة (charge) ، وإن نيقولا الصورة (image) وكيفما كان الأمر فالذي يعنينا هو أن بوالو كان لا ذع الهجاء ، وأنه لم يكن يخشى ذوى النفوذ أو يتهيب أصحاب المكانة الرفيعة إن وجد في إنتاجهم الأدبي ما يجانب الحقيقة أو ينفر الذوق السليم ، أو إن لمس في سلوكهم ما يحس الشرف أو ينحرف عن النزاهة ، وهو القائل لأعضاء الأكاديمية : « إنكم كتاب رديئون ... تكتبون عشرة أبيات من الشعر ، عشرين بيتاً ، مائة بيت دون أن يكون من بينها - في بعض الأحيان - سوى بيت واحد أو بيتين يتميزان بالجودة ... » كما أنه هو صاحب هذا البيت الذي صار مثلاً في الصراحة : « إنى أسمى القط قطاً ورولييه Rolet مخادعاً » . وكان بوالو سريع الغضب وجريئاً تصل جراته إلى حد الجسارة . وليس أدل على ذلك من أنه تصدى في شجاعة تشبه التهور لكتاب كانوا يتمتعون بمكانة رفيعة ، ويحظون بسلطان يثير في نفوس الأدباء - ولا سيما الناشئين منهم - الرهبة والرغبة على السواء : تصدى مثلاً لشابلان chapelain الذي كان مسموع الكلمة في قصر لويس الرابع عشر والذي كان يتصرف في الإعانات التي تمنح باسم الملك للكتاب ، فيعطى كثيراً أو قليلاً إن شاء ، ويحرم إن أراد وتصدى لأعضاء الأكاديمية الفرنسية وهم قادة الفكر « المخلدون » ، الأمر الذي أضر ظفره بعضوتها فلم تتح له إلا في سن الثامنة والأربعين ، وبفضل

تدخل لويس الرابع عشر وبلغت جسارته إلى حد أنه قبيل ذات مرة أن يقدمه إلى ألد أعدائه صديقه راسين Racine ! كان بوالو متخفياً في زيه حين ذهباً معاً لزيارة شابلان Chapelain لقد قدمه راسين على أنه قاضي منطقة شفروز Chevreuse وأدى الحديث إلى الكلام عن الملهاة فأبدى شابلان إعجابه بكتابها من الإيطاليين وإيثاره لهم على موليير Molière وإذا ببوالو يتوثب ويكاد يثور ، وخشى راسين أن يفتضح أمره فأخذ يدعوه بإشارات من وجهه إلى الصمت ، ولكن بوالو لم يكن يطيق صبراً ، الأمر الذي اضطر صديقه إلى اختصار زيارته وصديقه لارجل الذي كان في وسعه أن يبطش بهما معاً

هذه السخرية وهذه الجسارة هما التكتأتان اللتان اعتمد بوالو عليهما في حربه ضد الإنتاج الأدبي التافه ومن ينسب إليهم وكان هدفه منذ البداية في حقل الشعر والنقد أن يرق بالشعر الفرنسي الذي يسير على غير هدى - باستثناء إنتاج شاعرين اثنين أو ثلاثة - والذي كان يرسف في أغلال الانحطاط أن يرق به إلى مستوى الجودة الذي بلغه نربسكال Pascal ، وأن يبقى مع ذلك على الحدود الحقيقية التي تفصل بين النثر والشعر ... » وكان البحث الذي لا يعرف الكلل عن الحقيقة سبيله إلى تحقيق الرسالة التي رسمها لنفسه ، تلك الحقيقة التي يقرل عنها :

« إنها هي التي فتحت أمامي الطريق الذي ينبغي عليّ أن أسلكه »

« وهي التي أثارت في نفسي - منذ كنت في الخامسة عشرة من عمري - العداوات إزاء الكتب الحمقاء »

وهنا ينبغي أن نذكر أنه كان صارماً إزاء نفسه بقدر صرامته تجاه الآخرين ، فلقد قال :

« إنني إن كتبت أربع كلمات شطبت منها ثلاثاً »

ويمكن القول إن بوالو كان يحارب في جهات

ثلاث : حارب التحذلق في الكتابة والميل عن الصواب ومن تحتّم تفاهتهم بخطوة شخصية ذات نفوذ ، يقول لسكوديري Scudéry :

« الحق أن كتاباتك وهي مجردة من الفن وسقيمة »

« تبدو وقد أقحمت نفسها على الإحساس السليم »

وينبرى للأب شارل Abbé Charles فيقول له :

« ماذا استفاد كوتان Cotin من الصواب الذي

يصيح فيه »

« كُفَّ عن الكتابة ، اشف نفسك من انفعال

عديم الجدوى »

ويندد بشهرته الأدبية التي لم ينلها بالنبوغ والإجادة

وإنما بالتسح في عليّة القوم فيقول متهمكاً :

« إن الذي يزرى بكوتان Cotin يكون قد أزرى

بملكه »

« ويكون - في رأى كوتان - قد أنكر وجود الله

والدين والقانون »

وحارب كذلك المبالغة والتهويل في التعبير والفخامة

المنحجلة في الأسلوب ، وكانت حربه في هذا الميدان

موجهة خاصة إلى شابلان Chapelain عميد الأدب

في ذلك الوقت وأقوى أعضاء الأكاديمية نفوذاً

وأوسعهم شهرة ، يقول عنه :

« إن أشعاره تفتقر إلى القوة والملاحاة »

« أنها تعتمد على كلمتين فخمتين وكأنها ترتكر

على عكازين »

ويظل مسدداً نحوه سلاحه الذي يطعنه به بين

الحين والحين طعنات كهذه :

« لُعن الكاتب الصلب ذو القرينة الحشنة الجافة »

« الذي يعذبه ذهنه فيقرض الشعر رغباً عن ميرفا

Minerve »

ثم انه حارب التهريج le burlesque الذي يخذش

الذوق السليم ، والذي كان خلواً من الإحساس

الهنزلى . . وكان له في هذا المجال ضحايا كثيرين من

أمثال داسوسي D'Assuicy يقول :

« إن التهرج السفه - في استخفافه بالصواب »

« بدأ بتضليل الأعين حين أثار المتعة بحدته »

وما دمنا قد تحدثنا عن صراع بوالو فلا بد من أن نشير إلى ذلك النزاع الذي نشب في أواخر القرن السابع عشر بين أنصار القديم وأنصار الحديث ، ذلك النزاع الذي قام بوالو بدور نشيط فيه ، والذي عرف باسم « المعركة بين القدامى والمحدثين » . هذه المعركة تعتبر رد فعل طبيعي للأسس التي قامت عليها مدرسة رونسار Ronsard وزملائه في القرن السادس عشر La Pléiade ، وهي اقتداؤهم بكتاب الرومان والأغريق وتقليدهم تقليداً أعمى ، واعتبار أنهم بلغوا الكمال الذي لن يصل إليه أحد بعدهم . وهي في الوقت نفسه ثمرة للمذهب الديكارتي الذي نادى بتحكيم العقل في كل شيء ، فلقد أدرك بعض المفكرين أن هناك تناقضاً بينا بين اتجاه الفلسفة التي لا تخضع إلا للمنطق وبين الأدب الذي كان يؤمن بتفوق القدامى على المحدثين لاسيما أن التقدم العلمي كان يشك باطراده في هذا التفوق . ولقد ثار النزاع بين القديم والحديث حين قرأ شارل بيرو Perrault في ٢٧ يناير سنة ١٦٨٧ أمام أعضاء الأكاديمية قصيدة له بعنوان « عصر لويس الكبير » ساوى فيها عهد هذا الملك بعهد أغسطس Auguste ، وبين ما حققه المحدثون من تفوق في مضمار العلم ، وأشار إلى جوانب الضعف في إنتاج هوميروس ، وامتدح كبار الكتاب من معاصريه .. ولم يكده هذا الشرر ينطلق حتى اندلع الحريق ، وإذا بكتاب آخرون يناصرون بيرو Perrault في الرأي ويدافعون عنه في حماس ، من بينهم فونتنيل Fontenelle الذي كتب « استطراده عن القدامى والمحدثين » يقول فيه :

« إن الطبيعة تحمل في يدها عجيباً لا يتغير جوهره على مر الزمن .. وبقيناً أنها لم تصنع أفلاطون وديموستين وهوميروس من طين أرقى من هذا الطين الذي

خلقت منه ما لدينا الآن من فلاسفة وخطباء وشعراء » . وحمى وطيس المعركة التي كان في طرفها الآخر كتاب من أمثال داسيه Dacier صاحب ترجمة هوراس Horace ترجمهم بوالو الذي هب مدافعاً عن تراث أساتذته الحقيقيين هوميروس Homère وأشيل Achille وسوفوكليس Sophocle وثيرجيل Virgile وهوراس وتيرنس TERENCE . وبينما كان أنصار الحديث يستندون إلى المنطق وحقيقة تقدم العلم ، إذا بانصار القديم يعتمدون على السبب فينت بوالو خصمه بيرو Perrault بأنه عديم الذوق ، ويطلب إليه أن يختار لنفسه صفة من هذه الصفات التي يقترحها عليه : فهو إما مجنون ، وإما ضال ، وإما أحمق ، وينشر « آراءه النقدية عن بعض فقرات من خطب لونجان Longin (الذي كان وزيراً للملكة زنوبيا) ، ولكنه لا يبدو فيها مقنعاً ، يقول : « إن قدام كاتب من الكتاب ليس دليلاً أكيداً على نبوغه ، ولكن قدام واطراد الإعجاب الذي أثارته كتبه دائماً برهان مؤكد لا يتسرب إليه الخطأ على ضرورة الإعجاب بها » !

واستمر الصراع بين التراث والتقدم قرابة ثلاثة أعوام انتهت « بالصلح » بين الفريقين المتنازعين . وكان أرنو Arnauld هو الذي حض بوالو على أن يخطو الخطوة الأولى في فض النزاع ، فكتب صاحب الأهاجى إلى بيرو رسالته المشهورة التي قرب فيها بين وجهتي النظر بأن أقر تفوق عهد لويس الرابع عشر على عهد أغسطس ، ودعا خصمه إلى الاعتراف بأن معظم ما يمتاز به المحدثون إنما يرجع الفضل فيه إلى تقليد القدامى .

وكلامنا عن سخرية بوالو من ناحية ، وعن تعصيه للقدامى من ناحية أخرى لا يعني أن هجاءه كان كالسهم الطائشة التي تصيب كل من تصادفه ، فسوف نرى أن تقديره للحسن كان يعدل تصديده للردى ،

وأن محاربته للكتاب النافهين كانت تسير جنباً إلى جنب مع مناصرته للكتاب المحيدين الذين رزقوا النبوغ أو العبقرية : دافع عن لافونتين ، ودافع عن مولير وتنبأ لمسرحياته بالخلود ، ووقف بجانب راسين في مبحثه فحال بينه وبين اليأس . وكان يعبر عن إعجابه بعبارة عصره بأكثر من قلمه ، فقد قيل عنه إنه كان إن شهد تمثيلية لمولير صفق لها بحجارة نادرة تحمل طابع التحدى . وسواء كان هاجياً أو مادحاً فقد كان يصدر دائماً عن تمسكه بالحقيقة والحرص على استقلاله في الرأي ، يقول :

إن الحقيقة الحرة كانت كل دراستي »

ولم يكن يعرف الملق حتى في حضرة لويس الرابع عشر الذي اختاره ضمن مؤرخيه ، إلى حد أن صراحته في الرأي كانت تثير الفزع في نفوس أصدقاء له كراسين Racine الذي قيل عنه إنه خشي على نفسه من ظهوره معه فهدده بالكف عن مصاحبته إن هو لم يعدل عن جسارته في القول أمام رجاله : والغريب أن حساسية بوالو لم تكن تظهر في شعره اللهم إلا حين يطلق لسانه بالنقد الحاد والسخرية المرة ، يقول :

« ولكن حين يجب أن أهزأ أجد لدى كل ما ابتغى »

« حينئذ أتعرف يقينا على نفسي كشاعر »

بينما تتجلى هذه الحساسية في نبهه وكرمه ووفائه لآراء أصدقائه ، فلقد حدث أن ابتاع مكتبة صديق له محام يدعى Patru كان يعاني عسراً مالياً ، ولكنه منحه حق الانتفاع بها مدى حياته .. كما حدث أن أبدى استعداداه للتنازل عن إلاعانة الملكية التي يستفيد منها من أجل كورنيل Corneille الذي كان يئن من الفاقة في أواخر حياته . وهذا السلوك يدل على أن شخصية الناقد في بوالو لم تكن في الواقع تطمس شخصية الإنسان . صحيح أن كثيرين من معاصريه كانوا لا يرون فيه إلا الحدة والعنف والشراسة لأنهم كانوا لا ينظرون

إليه إلا من خلال هجائه الذي يئم عن مزاج ساخر نال من مكانتهم الأدبية بأن صير إنتاجهم أضحوكة بين الناس ، حكمهم إذن - كما قلنا - حكم ذاتي مغرض لا يلتفت إليه . الشيء الذي ينبغي أن ندركه هو أن بوالو لم يكن يصب هجاءه إلا على الأدب الرديء ، فإذا كان أسلوبه قد بطش بمكانة أدباء كثيرين فلحرصه على أن ينزل بهم من عليائهم أمام معاصريه الذين كانوا قد ألقوا سخفهم وتفاهتهم بل أعجبوا بهم بغير حق . كانت رسالة بوالو إذن رسالة مزدوجة ، الشطر الأول فيها أشق من الشطر الآخر : أن يخلص الجمهور منهم ، وأن يعلم القراء كيف يقرءون ، وكيف يفهمون ، وكيف يميزون بين الحسن والرديء .. وبذلك يكون قد رسم الطريق إلى الإحساس الفني الصادق ، وإلى الذوق السليم أمام هؤلاء القراء ، ويكون قد أمدهم بالضمانات التي تحميهم من تمويه وتغريب من يكتبون لهم ، كما يكون - تبعاً لذلك - قد وضع المبادئ القويمة التي ينبغي أن يسترشد الأديب بها إن كان طموحاً إلى المجد الأدبي ، من هنا نجده في الطور الأول من حياته الفنية هجاء صرفاً يتخذ قلمه طابع مشرط الجراح ، ونجده في الطور التالي الناقد الهادئ الرزين الذي انتصر في معركة الهدم فانتقل إن مرحلة البناء .. وانتقل وفي يده تلك العناصر التي لا يرتفع هذا البناء ولا يرسخ إذا لم توضع في أساسه . أقصد الأخلاق . فليس من شك في أن مشاكل الأخلاق كانت تشغل ذهن بوالو ، وأنها ارتبطت فيه بالمشاكل الأدبية ، والدليل على ذلك أنها تحتل مكاناً فسيحاً في إنتاجه . ويرجع ميله إلى الكتابة عن الأخلاق إلى اقتدائه بكتاب روما أمثال هوراس وجوفينال Juvénal ، وبكتاب فرنسا أمثال رينيه Régnier ، فلقد عالج على طريقتهم موضوعات صرفوها من قبله : كتب مثلاً عن « جنون الإنسان » في أهجيته الرابعة ،

وحاول تحليل « الإنسان » في أهجيته الثامنة ، وتناول « الشرف » في أهجيته التاسعة ، ودرس مشكلة « معرفة الإنسان نفسه » في رسالته الشعرية الخامسة .. الخ والحق يقال إنه لم يأت بجديد يذكر في هذا المضمار وإن كان قد أكد بصورة قاطعة ما أعلنه كورنيل Corneille في مسرحية « الكذاب » وما ذكره مولير في مسرحية « دون جوان » من أن الفضيلة وحدها هي أساس النبيل ودعامته .

وفطن بوالو بحق إلى أن الفن الحقيقي لا يقتصر على الإمتاع وإنما يحمل في ثناياه دروساً في الإصلاح ، وهذا أمر ينبغي أن يفرضه القارئ على الكاتب ، يقول :

« إن القارئ الحكيم ينفر من التسلية التي لاخير فيها » ، « وهو يريد أن ينتفع بما يحظى به من متعة » ، ويجب أن يتحلى الأديب بالشرف والنزاهة ليكون في وسعه أن يحقق الجمال في فنه : « إن بيت الشعر يضم دائماً رواسب من ضعة النفس »

« إن كانت نفس الشاعر وضيفة » والفنان الحق هو الذي يحترم ليس فحسب قارئه وإنما كذلك نفسه فلا يسعى وراء الكسب المادى ، بل يهدف إلى تحقيق المثل الأعلى ، يقول بوالو للكتاب :

« انأوا ، انأوا قبل شئ عن هذه الأنواع من الغيرة الدنيئة »

« اعملوا من أجل المجد ، وليكن الريح الدنس » « غير ذى موضوع بالنسبة لكاتب نابه »

* * *

إنتاج بوالو

أولاً : الأهاجى : وهى اثنتا عشرة أهجية (١٦٦٠ - ١٦٦٨) ويمكن ترتيبها في فئات ثلاث :

١ - أهاجى فكاهية : مثل الأهجية الثالثة (الوجبة التي تستحق السخرية) والأهجية السادسة (اضطرابات باريس) .

٢ - أهاجى خلقية : مثل الأهجية الأولى (وداعاً لباريس) ، والأهجية الرابعة (جنون الإنسان) ، والأهجية الخامسة (النبيل) ، والأهجية الثامنة (الإنسان) .

٣ - أهاجى أدبية : مثل الأهجية الثانية (القافية والعقل) ، والأهجية السابعة (ثناء على الهجاء) ، والأهجية التاسعة (إلى عقل) والأهاجى الأدبية أجود هذه الأنواع جميعاً ، وهى ضرب من النقد يكاد أن يكون غير معروف قبل بوالو . ويقول سانت بييف Sainte-Beuve « إن بوالو لا يتناول في أهاجييه الإنسان والحياة من ناحية الحساسية مثلما فعل راسين ولافونتين ، ولا بنظرة أخلاقية تتسم بالسخرية والفلسفة كما فعل لافونتين كذلك ومولير ، وإنما من جانب أصيب وأقل خصباً وإن كان ممتعاً ومثيراً » . ولقد شن بوالو في هذا الجزء من إنتاجه حرباً شعواء على الأصنام التي كانت لها قدسيته في عصره : يقول برونيتير Brunetiere « لقد أنقذت الأهاجى الشعر الفرنسى من الغلو والتحللق في بداية القرن السابع عشر » . إنها تدل - كما قال راسين - على أن بوالو له من العقل الراجح ما يجعله يستطيع التمييز بين ما يجب أن يمدح وما يجب أن يذم » . وهذه الأهاجى ليست أجود ما كتب بوالو ، وهى تقرب من النثر .

ثانياً : الرسائل الشعرية : وعددها اثنتا عشرة رسالة (١٦٦٨ - ١٦٧٨) ويمكن تقسيمها هي الأخرى إلى ثلاثة أنواع :

١ - رسائل إلى الملك : مثل الرسالة الأولى (مزايا السلام) ، والرسالة الرابعة (عبور الرين) والرسالة الثامنة (شكر) .

٢ - رسائل خلقية : مثل الرسالة الثانية (ضد القضايا) والثالثة (الحجل المزيف) ، والخامسة

(معرفة الإنسان نفسه) ، والثاسعة (لاشئ أجمل من الحقيقة) ، والعاشرة (إلى أشعارى) والحادية عشرة (إلى بستانى) ، والثانية عشرة (حب الله) ٣ - رسائل أدبية : مثل الرسالة السادسة (متع الحقول) والسابعة (فائدة الأعداء) .

وهذه الرسائل تعتبر ثمرة النصر الذى حازه بوالو إثر الحرب التى شنها فى أهاجيه . وهو يبدو فيها مكتمل النضج الأدبى وهادئاً بعض الشيء لاسيما بعد أن ظفر بخطوة لويس الرابع عشر .

ثالثاً : Le Lutrin (١٦٧٢ - ١٦٨٣) ومعنى هذه الكلمة النضد الذى توضع عليه فى الكنيسة كتب الشعائر . وقصة هذه القطعة الشعرية الطويلة معروفة فقد نشب خلاف بين أمين صندوق كنيسة سانت شابيل « Ste. Chapelle » وبين قس من قساوستها الذين يتولون الترتيل فيها حول نضد قديم . فليجئنا إلى قاض عُرِف بالذكاء والفضل ، هو لامواينيون « Lamoignon » ليحكم بينهما بالعدل .

وحدث أن قص القاضى هذه الواقعة على بوالو وقال له : « إن فى هذه القصة مادة تصلح لأن تكون موضوع لإحدى القصائد » فرد عليه بوالو قائلاً : « لا يجب أبداً أن يُتحدى مجنون » ! وما إن عاد إلى بيته حتى كرس نفسه لكتابة فصيده فأتىها فى ليلته كما يزعم بعض النقاد .

وبكتابة هذه القصة بلغ بوالو أحد مراميه فنحن نعرف الآن أنه كان يمتق الملهاة الرخيصة « Le burlesque » التى كان كتبها يعالجون الموضوعات الهامة بأسلوب وضعيع يعتمد على تفاهة التعبير ولقد وجد فى موضوعه الفرصة المواتية التى يثبت فيها أن الفن الحقيقى يبيع - على العكس - طرق موضوعات هزلية بطريقة تنأى عن الهزء والإسفاف ويذهب بعض النقاد إلى أن هذه القطعة - باستثناء الاثنتين الأوليين من أغانيها الست أجود

ما كتب بوالو من حيث جمال الصياغة الشعرية ، أما من حيث الموضوع نفسه فنجد أن كثيرين منهم عابوا عليه صرف بعض جهده فيه ، ونخص بالذكر منهم نيزار « Nisard » وكان من أكبر النقاد المعجبين ببوالو ، يقول عن هذه القطعة : « إنه لمن المؤسف أن يترك عقل بهذه القوة نفسه فى تصوير قمطر .. عقل علّم فن العمل البطيء . سوف لا يُرجع فى المستقبل إلا « للأهاجى » و « الرسائل » و « فن الشعر »

رابعاً : فن الشعر (١٦٦٩ - ١٦٧٣)

وهو يتكون من أربعة أجزاء أو أربع أغان كما يسميها بوالو : يبحث الجزء الأول فى المبادئ العامة لفن كتابة الشعر ، ويتناول الجزء الثانى ألوان الشعر « الثانوية » ، ويدرس الجزء الثالث الألوان « الراقية » ، ويضم الجزء الرابع إرشادات خلقية يسديها بوالو خاصة إلى الكتاب .

(١) الغناء الأول :

ويمكن تقسيمه إلى ثلاثة أجزاء رئيسية هى :

١ - قواعد عامة فى الأسلوب : يقول بوالو إن الشرط الأول لكتابة الشعر هو أن يكون الإنسان قد ولد شاعراً ، ينبغى إذن عليه أن يسائل نفسه فى غير زهو إن كان قد رُزق فعلاً موهبة الشعر ، فإن كانت قد أتت له وجب عليه أن يعرف اللون الذى يناسب استعداده الفطرى ؛ ذلك لأنه لا يكفى الإنسان أن يكون شاعراً ليقحم نفسه على ما يترأى له من فنون الشعر وإنما يجدر به أن يستوثق بدقة مما يلائم مواهبه من هذه الفنون . وكيفما كان اللون الذى خلق من أجله فيتحم عليه أن يكون ذا إحساس سليم . هذا الإحساس السليم هو على رأس القواعد جميعاً وبدونه لا يتحقق الوفاق بين الشعر والصواب الذى يدعو بوالو إلى التمسك به حين يقول « لتحبوا الصواب » .

فالتمسك بالصواب يقتضى تجنب الصنعة والبهرج والإفراط فى الوصف ، والغزارة العقيمة ، ويؤدى إلى الاعتدال ، ويدفع إلى البحث عن الحقيقة ، ويوجب فى البساطة ، ثم إنه لا بد من أذن صارمة لإزاء أوزان الشعر وبالنسبة لاختيار الألفاظ .. وخلاصة القول أن يبحث الشاعر فى أثناءه عن توافق الأصوات وانسجامها.

ب - تاريخ الشعر الفرنسى : وفى هذا الجزء يلخص بوالو تاريخ الشعر الفرنسى منذ العصور الوسطى حتى ظهور ماليرب Malherbe (١٥٥٥ - ١٦٢٨) ، ولكنه لا يبدو منصفاً تجاه رونسار ومدرسته (La Pléiade) - وعلى العكس من ذلك نجده يتحمس لماليرب : « وأخيراً لقد أتى ماليرب ! » ، ويدعو إلى الاقتداء به .

ج - العودة إلى القواعد العامة : ثم يستأنف بوالو كلامه عن القواعد العامة فى الأسلوب فى ضوء تحليله للنهضة الشعرية التى قام بها ماليرب ، لا بد من الوضوح ، ويكفى أن تكون الفكرة واضحة فى الذهن ليحسب الأسلوب بدوره واضحاً ، ولا بد كذلك من الدقة فى التعبير وصواب الصياغة ، ذلك لأن احترام اللغة أولى الفضائل التى يتحلى بها الكاتب الحق . ولا بد أيضاً من مضى وقت طويل قبل أن يبلغ الشاعر هذه الدرجة من الإجادة ، عليه إذن أن يتسلح بالأناة والصبر وأن يعتمد على تنقيح أسلوبه باطراد . وإذا كانت هذه المهمة شاقة فإن مما يعين على تحقيقها أن يلجأ الشاعر إلى ناقد صارم يلتزم عنده التوجيه ، ويستجيب لإرشاده بامتنال .

(٢) الغناء الثانى :

وفيه يدرس بوالو أجناس الشعر التى يطلق عليها الأجناس الثانوية ، ويحلل خصائص كل منها ، ويبين ما ينبغى اتباعه فى صياغته ، ويورد من النماذج البشرية المختارة من بين القدامى من ينبغى الاقتداء بهم .

فالشعر الحزين مثلاً يعبر عن أنات الرثاء أو عن لوعة الحب ، ولا بد للإجادة فيه من صدق العاطفة وعمقها ، فإن افتقر إليها جاء متكلفاً وفاتراً . والقُدوة فى هذا النوع من الشعر أمثال تيبول Tibulle وأوفيد Ovide ويلاحظ أن بوالو يفضل الهجاء على غيره من فنون الشعر « الثانوية » . وهو يسرد لنا تاريخه ، ويحكم على من برزوا فيه من شعراء الرومان : فقد كان بيرس Perse يجمع بين القوة والغموض ، وكان جوفينال Juvénal بارعاً فى التصوير وإن تميز أسلوبه بالبهرج ... ثم يعرج بوالو على الهجاء فى الشعر الفرنسى فيقول إن رينيه Régnier كان سفيهاً ، وإن امتاز أسلوبه بملاحة متجددة دوماً .. ويجدر بالذكر أن بوالو يقصد بالأجناس الشعرية الثانوية كل ما عدا المأساة والملحمة والملمهة .

(٣) الغناء الثالث :

وهو يتناول ما يسميه بوالو بالأجناس الراقية :
١ - المأساة : إنها تهدف إلى إثارة الفزع أو الشفقة ، من هنا يجب على الشاعر أن يحرص فيها على تحريك القلوب . إن الانفعال أساس العمل التراجيدى ، لا بد إذن من لمسات تهز العاطفة . ويجب أن يتم عرض الموضوع بالإيجاز والوضوح ، وسواء أبرز الكاتب الأحداث بالتمثيل أو بالسرد فيجب أن تكون محتملة يمكن تصورها ، كما يجب أن يطرد ما تثيره من اهتمام من مشهد إلى مشهد إلى أن تصل إلى نهايتها التى توضح كل جوانب الغموض .

ثم يقدم بوالو عرضاً لتاريخ المأساة : كانت مجرد « جوقة » فى الماضى ، ثم ظهرت المعالم الأولى للدراما بفضل Thespis ، ثم طورها « آشيل » Achille فأصبحت دراما بالمعنى الصحيح ، ثم تميزت هذه الدراما بالفخامة والغلو « emphase » . ولا يذكر بوالو أوريبيدس . ثم يتطرق إلى الحديث عن تطور

المأساة في فرنسا فيقول - وهنا أحد أخطائه - إن المسرح كان ممقوتاً في العصور الوسطى ، وينسب إلى عصر النهضة فضل تطعيم المسرح الفرنسي بالموضوعات التي كان القدامى قد تناولوها ، وتغذيتها بعاطفة الحب . ويعود بوالو بعد هذا الاستطراد إلى خصائص المأساة مسهباً في الكلام عن جوانبها الأخلاقية .

وإذا كان تصوير الحب هو الوسيلة الحقيقية للتأثير في النفوس ، فينبغي مع ذلك أن يبرزه الكاتب في صراع مع الوازع النفسى بحيث يظهر لنا لا كفضيلة من الفضائل وإنما كنوع من أنواع الضعف الإنسانى . أما أسلوب المأساة فيجب ألا يكون على وتيرة واحدة ، وأن يتميز بالسهولة ، وأن ينأى عن المبالغة . إن كاتب المأساة لا يستطيع أن يؤثر إذا لم يكن هو نفسه متأثراً . ويختتم بوالو عرضه بإيضاح صعوبة الظفر بالنجاح في الميدان المسرحى .

ب - الملحمة : يقول بوالو إن المادة الرئيسية للملحمة هي التي تنأت في مامو عجيب « Le Merveilleux » بشرط أن تبعد كلية عن كل ما يتعلق بالدين المسيحى لما له من طابع قدسى ولأن استخدامه يؤدى للأسف إلى الخلط بين الكذب والحقيقة . والشئ الوحيد الذى تستطيع أن تستعير الملحمة منه مادتها هو الأساطير ، إن فيها من الجمال الشاعرى ما يحقق الإمتاع . ثم يسدى بوالو إلى كاتب الملحمة مجموعة من التوجيهات أهمها :

أن يحسن اختيار بطله ليحظى هذا جديراً باثارة الاهتمام ، وأن يسرد الحوادث في سرعة وحيوية ، وأن يكون غنياً في وصفه ، معتدلاً في اختيار ما يسوقه من تفاصيل هزيلة . وبوصيه أن يبدأ في بساطة وأن يضاعف أهمية الحوادث في تدرج ، وأن بؤلف بين ماله طابع الهزل وبين ما يرتفع إلى حد السمو ، وعليه - بكلمة واحدة - أن يسير على هدى هوميروس أعظم أسانذة الملحمة .

ويختتم بوالو هذا الجزء بذكر الصعاب التي تعترض خلق الملحمة الجيدة وبالننديد بهذه الفئة من شعراء الملاحم ذوى القرائح السقيمة الذين يزهدون بإنتاجهم الركيك بالرغم مما يثيره في الجمهور من استخفاف بهم وتحقير لهم .

ج - الملهاة : يتناول بوالو الملهاة عند الإغريق ، ويفرق بين نوعين منها : نوع « قديم » كان بمثابة هجاء لاذع يرمى إلى إثارة سخرية الجمهور من أشخاص حقيقيين ، ونوع « جديد » يعالج موضوعات من وحي الخيال لا يقصد بها التهمك على أفراد معينين . أما النوع الأول فيمثله أرسطوفان « Aristophane » وأما الآخر فقد اكتمل على يد مياندر « Méandre » الذى ينبغى أن يتخذه الكتاب قدوة لهم فيحذوا حذوه في دراسة الطبيعة البشرية دراسة جدية وعميقة . ولا يجب أن يكون أسلوب الملهاة منحطاً أو تافهاً . ثم إنه لا بد من أن تمنح كل شخصية فيها طريقة التعبير التي تناسب ثقافتها ومكانتها الاجتماعية . وينبغى على الكاتب ألا يعتمد في محاولته إثارة الضحك إلى البحث عما هو غريب أو مناف للصواب ، كما يجدر به أن يتجنب في التعبير كل ما يجانب اللياقة أو يحتمل اللبس .

د - الغناء الرابع : وهذا الغناء يشبه القانون الخلقى لرجل الأدب ، ذلك لأن مفهوم الكاتب عند بوالو كان يفترض - كما أسلفنا القول - تحليله بالشرف والنزاهة وغيرهما من الخلال التي تكفل له الاحترام والتبجيل .

ويبدأ بوالو هذا الجزء من « فن الشعر » بقصة ذلك الرجل الذى أخفق في مهنة الطب ثم فطن إلى استعداده الحقيقى فغير مهنته ، لقد صار مهندساً معمارياً ناجحاً . وما يسرد بوالو هذه القصة إلا ليبرر معاودته الحديث عن ضرورد موهبة الشعر بالنسبة

لمن يريد أن يكون شاعراً ، وإلا ليؤكد أهمية النقد في صقل هذه الموهبة .

ثم يستأنف توجيه النصائح الخلقية : على الشاعر أن يتنزه عن الإباحية ، لأن مهنة الكاتب تصبح مهنة وضیعة إن هي أسهمت في الانحلال الخلقي . صحيح أن تصوير الحب مباح ، ولكن بحيث لا يكون في هذا التصوير أى نوع من أنواع التبذل . إن الفضيلة تصون النبوغ ، إذن فيجب التمسك بها . وينبغي أن يتجرد الكاتب من الغيرة « إنها آفة من آفات رجال الأدب ، وهي بذيلة إن وجدت في أحدهم دلت على ضعف مواهبه . ولا يكفي أن يكون الإنسان كاتباً ، بل ينبغي عليه أن يكون في الوقت نفسه طيب الصحة ، ممتع الحديث . ثم إن مما يشين شاعراً من الشعراء أن يوجه همه لكسب المال : يجدر به - على العكس - أن يسعى لبلوغ المحمد ، وعليه ألا يحط من قدر الشعر ، ذلك الفن الإلهي الذي هذب فيما مضى النفوس ، وألهم فيها الوطنية ، وعلم الحكمة والفضيلة .

ويختتم بوالو كلامه بدفاع مجيد عن حق الكاتب في الحياة الكريمة ، هو في الواقع حث لبق للملك على رعاية الأدب وتأمين المشتغلين به ضد العوز فهو يرى أن الشاعر لا يستطيع أن يعيش من المحمد إن كانت معدته تشكو الجوع . ولكن أى شيء يبرر الخوف في عصر تحظى فيه « الفنون الجميلة » بمكرمات ملك مستنير لا يعرف التفوق في ظله الفاقة .

إن أبيات « فن الشعر » كبنود القانون من حيث الوضوح والدقة ، وهي تتميز فضلاً عن ذلك بالسهولة والجزالة ، ويقترن فيها شرح المبدأ الذي يجب أن يتبع بالمثال الذي ينبغي الاقتداء به . ولكي تجيء القواعد التي نادى باتباعها حية مثيرة للاهتمام فقد صلبها بوالو في قالب نقد موجه إلى من يجهلون أو

يخيدون عنها . وإذا كانت أشعار بوالو تفتقر - كما قلنا - إلى الشاعرية الأصلية في كثير من الأحيان :

« كثيراً ما أكتب بالشعر نثراً خبيثاً »

(من الأهجية السابعة)

فإن ما يعوضها عن ذلك هو صدق الانفعال والصرحة في التعبير ، يقول في رسالته التاسعة :

« إن قلبي الذي يقود دائماً عقلي »

« لا يقول للقراء شيئاً غير ما يحس به »

« إن فكرى يكشف عن نفسه بوضوح في كل مكان »

« وسواء عبرت أشعاري تعبيراً حسناً أو رديئاً »

« فإنها تحتوى دائماً على فكرة »

ويأخذ بعض النقاد على بوالو أنه نادى بتحكيم العقل في الشعر بصورة مطلقة : الأمر الذي يطمس الفروق بينه وبين النثر ، ويرد آخرون بأن صاحب كتاب « فن الشعر » أراد بالعقل ضمان التوازن بين الملكات الأدبية . ويُعاب عليه أنه لم ير في إنتاج العصور الوسطى إلا مظاهر الرداءة ، وأنه استصغر شأن النهضة الشعرية التي خلقها رونسار « Ronsard » وأتباعه في القرن السادس عشر . (الغناء الأول)

وقيل إن بوالو قسم الأجناس الشعرية تقسيماً تعسفياً بأن أطلق على بعضها « الأجناس الثانوية » وعلى الأخرى « الأجناس الراقية » ، بينما لا تستمد القطعة الشعرية قيمتها إلا من الموضوع الذي تتناوله ومن الإجابة التي تتميز بها . وكان الأولى به أن يجعل تقسيمه الشعر إلى ملحمة وغناء ودراما . (الغناء الثاني)

ولوحظ أن بوالو تناول الملحمة بعد المأساة في حين أنها سابقة لها من الوجهة التاريخية . وأخذ عليه اتهامه العصور الوسطى بمقتها الفن المسرحي ، إذ الحقيقة أن المسرح كان حينذاك وسيلة من وسائل التسلية الشائعة بين الناس . وقيل أنه قيد هذا الفن بقيود صارمة مطلقة هي وحدة الحركة ووحدة الزمان ووحدة

المكان ، وإن كانت قاعدة هذه الوحدات الثلاث قد عُرِفَت من قبل .

هذا قليل من كثير مما عيب على بوالو، ومع ذلك فهو يعتبر - وسيظل دائماً - الشاعر الساخر النزيه الذى نصب نفسه رقيباً على الإنتاج الأدبى فى عصره ، وقنَّ الشعر ، واستخلص القواعد التى قامت عليها المدرسة الكلاسيكية من أعمال أئمة كتابها الذين لم ينشروا بياناً يحددون فيه مبادئهم مثلما فعلت مدرسة رونسارد « Ronsard » من قبلهم فى القرن السادس عشر ، والمدرسة الرومانتيكية من بعدهم فى مقدمة كرومويل الشهيرة لفكتور هوجو « V. Hugo » وبوالو - قبل كل شئ - أحد هؤلاء الكتاب الذين يتميز انتاجهم بالعالمية يقول عنه أحد النقاد : « إن بوالو ليس فحسب رجل القرن السابع عشر الذى يمثل الروح الفرنسية ، ولكنه يمثل العقل فى جميع الأزمنة وجميع البلاد والحقيقة انه أثر فعلاً فى جميع الأزمنة وجميع البلاد التى فتحت أبوابها أو نوافذها أمام الأدب العالمى : تأثر به فى إسبانيا أمثال لوزان « Luzan » الذى نشر هو الآخر « فن الشعر » ، وتأثر به فى إنجلترا أمثال دريدن « Dryden » فى بحثه عن الشعر المسرحى ، وبوب « Pope » فى رسائله الشعرية وأهاجيه ، وتأثر به فى ألمانيا أمثال جوتشيد « Gotsched » ولسنج « Lessing » الذى قام بدور نشيط من أجل دفع الحركة المسرحية فى بلاده إلى الأمام ، وفى إيطاليا تأثر به الشعر التمثيلى فى مجموعه منذ القرن الثامن عشر .

إن إنتاج بوالو يجعل منه المثل الأعلى للأديب النزيه والناقد الذى يسهر على سمعة الأدب ويحكم على الكتاب برجاحة عقل فى غير تحيز : يسخر من التافه ليحمى الناس من تفاهته ولينحيه - إن استطاع - عن مهنة الكتابة ، ويرعى التقدير ليزيد من خصب قريحته ، ويأخذ بيد الموهوب الذى لا يزال فى مرحلة التكوين والصقل . لنستمع إلى سانت « Sainte-Beuve »

وهو يتحدث عنه (فى العصر الرومانتيكى !) :
أتعرفون ماذا ينقص فى هذه الأيام شعراءنا ، وهم الذين كانوا فى مستهل حياتهم الأدبية ممثلين بالملكات الطبيعية ؟ إنه ينقصهم واحد كبوالو .. »

وإن كلمة الناقد الفرنسى الكبير جوستاف لانسون « G. Lanson » التى نسوقها الآن فى ختام هذا الفصل - رأتى قالها فى كتاب له عن بوالو - لجديرة بأن ترمز دائماً إلى ما حققه صاحب « فن الشعر » فى ميدان الأدب التعليمى ، فلقد أمتع الناس إذ أضحكهم ولكنه لم يضحك عليهم :

« إننا - نحن الفرنسيين - نريد من الكاتب أن يتمتع حتى وهويبكينا ، ونريد أن نكون على حق حين نستمع أو نبكى ، أى أننا نريد أن نستوثق من أن الكاتب لا يهزأ بنا » .

المختار من « فن الشعر » لبوالو

عن الإلهام الشعرى :

عنباً يفكر كاتب متهور

فى الوصول إلى مستوى فن الشعر

إذا لم يحس بتأثير السماء الخفى

إذا كان نجمه لم يقدر له أن يولد شاعراً

إنه يظل دائماً أسير قريحته الجذباء

عن الإحساس السليم :

وسواء كان الموضوع الذى تطرقه هازلاً أو سامياً

فيجب أن يتفق الإحساس السليم مع القافية

إن القافية أمة ما عليها إلا أن تخضع

وإذا جد الإنسان منذ البداية فى البحث عنها

اعتاد العقل العثور فى يسر عليها

ولكن إن أهملت صارت عنيدة

وجرى المعنى وراءها للحاق بها

لتكن إذن محبا للصواب ولتستمد كتاباتك دائماً

منه وحده رونقها وقيمتها

هن وجوب تنوع الأسلوب :

إذا كنت تريد أن تحظى بحب الجمهور

فلتنوع أسلوبك في الكتابة باطراد

إن أسلوباً يجرى على وتيرة واحدة

هو أسلوب زائف البريق في الأعين يدعو حتماً

إلى النعاس

هن موسيقى الشعر Harmonie

لا تدفع إلى القارئ إلا بما يمكن أن يمتعه

ولتكن أذنك صارمة من أجل الإيقاع

ومهما كان بيت الشعر ، ومهما كان نبل الفكرة

يشيع فيه

فإنه يعجز عن إمتاع العقل إن نفرت منه الأذن

عن الوضوح :

هناك عقول أفكارها الغامضة

تشبه في تعثرها السحاب الكثيف

ولا يقوى نور الصواب على النفاذ إليها

إذن فلتعلم قبل أن تكتب كيف تفكر

إن أفكارنا في تفاوت درجات غموضها

تستتبع تعابير تختلف من حيث درجات الدقة والصفاء

وإن ما يعقله الإنسان بدقة يأتي التعبير عنه جلياً

وتأتي الألفاظ التي تفصح عنه في سر

على النقد البناء :

ليكن لك أصدقاء يسارعون إلى الحكم عليك

ولكن تعرف كيف تميز بين الصديق والمداهن

فرب إنسان يصفق لك في الظاهر بينما هو في الواقع

يسخر منك ويموه عليك

لتكن محباً للنصح لا للمديح

عن ضرورة مشابهة أحداث المأساة للحقيقة :

لا تقدم أبداً للمشاهدين شيئاً لا يستطيعون تصوره

إن الشيء الحقيقي قد لا يشبه أحياناً الحقيقة

ورب شيء عجيب لا أجده له أي رونق

لأن العقل لا يتأثر بما لا يصدمه

عن سرد الأحداث في الملحمة :

ليتسم سردك بالحوية والسرعة

وليتميز وصفك بالغنى والفخامة

ولتجنب دائماً التفاصيل الوضيعة

وليكن استهلاكَ سهلاً لا يشوبه أي تكلف

عن خصائص الملهاة :

إن الملهاة ، وهي عدوة التأوهات والعبرات

لا تبيح أبداً في أشعارها آلام المأساة

إلا أن مزاولتها لا تكون بالذهاب إلى الطريق العام

من أجل إمتاع الدهماء بكلمات قدرة وضيعة

يجب أن يسمو الممثلون في هزلهم

عقدة الملهاة يجب أن تحل في سر

والحركة فيها يجب أن تسير بتوجيه من العقل

فلا تتوقف في مشهد أجوف

ويجب أن يسمو في الوقت الملائم أسلوبها المتواضع

اللين

وأن تمتلئ* تعابيرها الزاخرة بالألفاظ البارعة
بالعواطف التي تعالج برقة
واحذر أن تمزج على حساب الإحساس السليم
وعليك ألا تحيد أبداً عن الطبيعة (ما يتفق مع
طبيعة الإنسان وما يدل على فهمها)

* * *

في شرف الكتاب ونزاهتهم :

أيها الكتاب : أعيروا تعاليمي أسماعكم
أتريدون أن تحببوا القراء فيما يجود به خيالكم ؟
لتقرن قريحتكم الحصبة دائماً في دروس تتميز بالإجادة
ما هو قوى ونافع بما هو ممتع

لا يجب أبداً أن تقدم نفوسكم وأخلاقكم عنكم
- وهي التي تنعكس في إنتاجكم -

إلا صوراً تحمل طابع النبل
إني لا أستطيع أن أشعر بالتقدير لزاء هؤلاء الكتاب
الذين يتخلون في أشعارهم بحطة عن الشرف
والهين يخونون الفضيلة على ورق أثم
فيجعلون الرذيلة محبة في أعين قرائهم
إن الكاتب الفاضل لا يفسد أبداً القلب
حين يمس الحس في أشعاره الطاهرة

* * *

علينا ألا نسعى إلى الشرف بحيل شائنة :



رحلة ابن جبيرة

بقلم

الدكتور حسين نصّار

الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الأسرة

اجتمعت عوامل متعددة فجعلت الفتح العربي لبلاد المغرب يستغرق من الزمن أطول مما استغرقت الفتح العربية الأخرى عادة . وبرغم ذلك ، أخذت جماعات من سكان البلاد الأصليين المعروفين بالبربر تعتنق الإسلام ، وتنخرط في جنوده ، منذ الاتصالات الأولى بين العرب والبربر . واشتد إقبالهم على الإسلام في عهد عمر بن عبدالعزيز خاصة .

وفي أواخر العصر الأموي هاجرت جماعات من الخوارج إلى المغرب ، بعد أن منوا بالهزائم المتوالية في المشرق . فلقيت في البربر مرتعاً خصيباً بثت فيه مبادئها . ثم ولى طنجة عمر بن عبد الله المرادى ، فأساء السيرة ، وفرق بين المسلمين من العرب والبربر ، وتعصب على الأخيرين وظلمهم . ولم يردده عبيد الله ابن الحبّاب وإلى المغرب عن سياسته الجائرة . والتقت العصبية مع الظلم ، مع مبادئ الخوارج ، فشبت الثورات واندلعت نيرانها من مكان إلى آخر

حتى عمت شمال إفريقيا كله ، بل تعدت جبل طارق ، وفرت بين الأندلسيين وسلطت بعضهم على بعض . وتخرج موقف العرب في المغرب ، لقلة عددهم بالنظر إلى البربر وإحاطة هؤلاء بهم في جميع الأرجاء فأسرع الخليفة هشام بن عبد الملك بتعبئة جيش من عرب الشام عدته ١٢٠٠٠ ، وبعثه لإخماد الثورة وإنقاذ العرب ، وأمر كل وال يمر به الجيش أن يمدّه بما استطاع . فبلغ عدد هذا الجيش عندما وصل إلى طنجة ٣٠,٠٠٠ رجل ، يقال إن ١٠,٠٠٠ منهم كانوا من صلب بني أمية ، والباقي من العرب الصرحاء . وكان على رأس هذا الجيش كلثوم ابن عياض القشيري ، وعلى طلائع ابن عمه بلج ابن بشر ، وفي هذه الطلائع جندي يسمى عبد السلام ، من بني كنانة من قريش .

وفتت الخلافات في عضد الجيش العربي قبل أن يلتقى بالبربر . فلما التحموا منى بالهزيمة ، وقُتل قائده ، وفر أحياءه . فكان فرار أهل إفريقيا ومصر منه

خضعت لتغيير ، إذ بعد ما كان الجلد رجل سيف صار الابن رجل قلم .

« الرجل »

وأعقب أحمد طفلاً ، اختلف المؤرخون في مولده . فجعله لسان الدين بن الخطيب في سنة ٥٣٩هـ (١١٤٤م) . وجعله المقرئ ليلة السبت عاشر ربيع الأول سنة ٥٤٠هـ (١ - ٩ - ١١٤٥) ، وارتضى معظم المؤرخين قول المقرئ . واتفق المؤرخان على أن ذلك المولد كان بيلنسية ، على مصب نهر الوادي الكبير في البحر الأبيض المتوسط ، ولكن آخرين قالوا إنه ولد بشاطبة .

وعنى أحمد بابته الذي سماه محمداً ، وأراد أن يصوغه على مثاله ، فكان أول أستاذ له . ثم دفع به إلى المعلمين المحترفين . فشغف الصبي بالعلم شغفاً ملك حواسه عليه ، ولم يفارقه طوال حياته . فكان يسعى إلى رجاله في كل مكان حظ به . فكان في قائمة أساتذته من لقيه بسبته ومكة وبغداد وحران ودمشق وغيرها ، بالإضافة إلى علماء الأندلس : وكانت العلوم التي غنى بها علوم الدين من فقه وحديث وقراءات ، وما اتصل بها من علوم اللغة والنحو والأدب .

وعند ما بلغ السن التي يستطيع فيها أن ينفرد بحياته ، ويضطلع بأعبائها ، احترف الكتابة . فعمل لبعض الأمراء من الموحدين الذين كانوا يسيطرون على الأندلس والمغرب في ذلك الوقت . وكان أشهر من اتصل به أبا سعيد عثمان بن عبد المؤمن ، الذي عقد له أبوه على ولاية سبته وطنجة في سنة ٥٤٩هـ (١١٥٤م) ، وعيّن أبا محمد عبد الله بن سليمان وأبا عثمان سعيد بن ميمون الصنهاجي وزيرين له ، وأبا بكر ابن طفيل القيسي ، الفيلسوف المشهور صاحب رسالة « حي بن يقظان » ، وأبا بكر بن حبيش كاتبين له .

إلى تونس ، وفرار أهل الشام مع بلج إلى سبته ، على الطرف الشرقي من مضيق جبل طارق .

وخاف بلج أن يكر عليهم البربر فيستأصلوهم فعزم على الانتقال بمن معه إلى الأندلس . فاستأذن إليها عبد الملك بن قطن ، فرفض خوفاً منهم . ولكن الثورات البربرية بالأندلس أجبرته على قبول إدخال بلج وأصحابه إلى الأندلس للاستعانة بهم ، بعد أن أخذ رهائن منهم وشرط عليهم ألا يقيموا بالأندلس أكثر من سنة واحدة . فدخلوا في ذى القعدة ١٢٣هـ (سبتمبر ٧٤١م) عراة مجهدين . فكساهم عرب الأندلس . وكانت أول وقعة اشتركوا فيها بشذونة ، في جنوب غرب الأندلس ، حيث هزموا البربر ، وغنموا أمتعتهم ودوابهم وأسلحتهم ، فأصلحوها أحوالهم . ثم عاونوا ابن قطن في وقائعه بالبربر في طليطلة ، وسط إسبانيا ، حتى أخذوا جميع الثورات البربرية .

وكاد العام ينقضي ، فطلب عبد الملك بن قطن إلى بلج بن بشر أن يخرج بأصحابه من الأندلس . فامتنع بلج . وثار بعبد الملك وتغلب عليه ، واستولى على السلطة في ذى القعدة ١٢٤ (سبتمبر ٧٤٢) ، واستقر أصحابه بالأندلس . فكان مقام عبد السلام الكنانى بشذونة ، بالرغم من إقامة معظم الكنانيين بطليطلة وضواحيها .

ولم يبين ما نعرفه من التاريخ المدة التي أقامها عبد السلام الكنانى بشذونة ، ولكنه اكتفى بسرد سلسلة من الأبناء أعقبها ذلك الرجل ، وهي أحمد ابن جبير بن سعيد بن جبير بن محمد بن عبد السلام . وذكر المؤرخون أن أحمد هذا كان من كتاب شاطبة وروثائها . ولنا ندرى متى انتقلت الأسرة من شذونة إلى شاطبة ، في شرق إسبانيا ، ولان الذي انتقل من الأسرة إليها . ولكن الواضح أن الأسرة

ولما خضعت غرناطة ، في جنوب إسبانيا ، لسلطان الموحدين سنة ٥٥١ هـ (١١٥٦ م) ، أضافها عبد المؤمن إلى ولاية ابنه أبي سعيد . ويبدو أن محمداً بدأ حياته العملية بالاتصال ببعض أقارب الأمير أبي سعيد بغرناطة . ثم ما لبث أن لفت إليه أنظار الأمير ، وتقرب إليه ، فضمه إلى كتابه ، وتنقل معه بين غرناطة وسبتة .

ولم يشغل محمد بالكتابة وحدها بل بالتدريس أيضاً ، وخاصة بعد رحلته الثانية إلى الشرق . فقد انقطع مدة في فاس للتحديث ورواية ما عنده وممارسة التصوف . وكان قد فعل شيئاً من ذلك في المشرق فخلف بذلك تلاميذه له في الغرب أشهرهم أحمد بن عبد المؤمن الشربشى شارح مقامات الحريري ، وفي الشرق أشهرهم عبد الكريم بن عطاء الله ورشيد الدين ابن العطار بالإسكندرية ، والحافظان أبو محمد المنذرى وأبو الحسين يحيى بن على القرشى بالقاهرة . ووصف ابن الخطيب محمداً بأنه كان فاضلاً ، نزيه الهمة ، سرى النفس ، كريم الأخلاق ، أتيق الطريقة ، ذا فضل بديع وورع يحقق أعماله الصالحة . ووصفه صاحب الملتبس بأنه كان من أهل المروءات ، عاشقاً في قضاء الحوائج والسعى في حقوق الإخوان والمبادرة لإناس الغرباء . وتروى له أشعار تنصح بالتواضع ، وتنبه عن السفه ، وتحذر من الاغترار بالدنيا . ويظهر في رحلته حرصه الشديد على زيارة أضرحة أعلام الدين ، ولقاء المشهورين من رجاله الذين عرفوا بالتقوى . كل ذلك جعل الرجل يميل إلى الزهد . وأخذ هذا الميل يزداد إلى أن جعله ينبذ الدنيا العريضة التي نالها بالأدب ، كما يقول المقرئ ، ويخلد إلى التصوف .

وتوفي محمد بن جبير في الإسكندرية ، في أثناء رحلته الثالثة إلى المشرق ، في يوم الأربعاء السابع أو

التاسع والعشرين من شعبان سنة ٦١٤ هـ (٣٠ نوفمبر أو ٢ ديسمبر سنة ١٢١٧ م) أو السنة التي بعدها . وأشاد كل مترجم لمحمد بأدبه . فقد ذكر ابن الخطيب أنه قد جرت بينه وبين طائفة من أدباء عصره مخاطبات ظهرت فيها براعته . ولم يصل إلينا شيء من رسائله التي أنشأها بين يدي من اتصل بهم من أمراء ولكن ابن الخطيب قال : « نثره بديع ، وكلامه المرسل سهل حسن » ، وقال أيضاً : « له ترسل بديع وحكم مستطابة وروى بعض هذه الحكم ، فكشف أن كاتبها جارى كتاب عصره في التزام السجع ، والقصير الفقرات منه خاصة . ولعل ذلك راجع إلى طبيعة الحكم التي يستحب فيها القصر والتنغيم ليسهل حفظها ويكثر ترديدها . كذلك أكثر من الجناس تامه وناقصه . ونمثل لحكمه بقوله : « إن شرف الإنسان ، فبشرف وإحسان ، وإن فاق ، فبفضل وإرفاق . ينبغى أن يحفظ الإنسان لسانه ، كما يحفظ الجفن لسانه ، فرب كلمة تقال تُحدث عثرة لا تقال . كم كست فلتات الألسنة الحداد ، من ورائها ملابس حداد . نحن في زمان لا يحصل فيه نفاق ، إلا من عامل بالنفاق » .

ولما كان ذوق العصر يعجب بهذه الزخارف ويرى فيها الأدب الحق والبلاغة القصوى ، فقد أعجب الناس بما كتبه محمد وحكموا له بالتقدم . وبالرغم من ذلك لم يتبع هذه الطريقة في تدوين رحلته غير فقرات قليلة وقصيرة منها ، ثم أرسل سائرها لإرسالاً . وكان محمد شاعراً غزير الإنتاج أيضاً . وقد ذكر المؤرخون أنه مدح من اتصل بهم من الموحدين ، فالمرجح إذن أن ذلك كان من أول ما نظم . ولم يصل إلينا شيء من ذلك المدح ، ولكن الرجل أعجب بصلاح الدين الأيوبي منذ وطئت قدماه أرض مصر ، وعثر في كل مكان حل به على أثر من آثاره ، دال على عدله ووجهه لرعيته والمسلمين عامة وتيسيره على الحجاج فنظم فيه مدائح وصل إلينا بعضها :

وربما كان من أوائل شعره أيضاً مانظمه في ذم الفلسفة والفلاسفة ، وتقبيح آرائهم ، وأتهمهم بالخروج على الدين فربما كان ذلك الشعر نتيجة خصومة بينه وبين ابن طفيل ، عند اجتماعهما معا في حاشية الأمير أبي سعيد . وربما كان نتيجة كراهية الموحدين للفلسفة وانقلابهم على الفلاسفة بعد سنة ٥٥٠هـ (١١٥٥) :

ومن الممكن الاستدلال بالرحلة على تأريخ ما اتصل بأحداثها من شعر ، وأغلبه ديني يصور الحج ، وزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومشاهدة الآثار الدينية ، وبقيته شعر يودع فيه الرجل أهله ووطنه ، ويتشوق إليهم في المواطن والمواسم المتوالية . والشعر الديني أكثر ما بقي من شعر محمد لما كان عليه من تدين وتصوف .

وأكثر محمد بن جبير من نظم الشعر في موضوعين آخرين . فقد كان ساخطاً على الزمان حانقاً على الأصدقاء . ولم يرو المؤرخون سبباً لذلك ، ولكن الواضح أن الرجل كان ذا إيمان راسخ بأن الوفاء بين الإخوان مفقود ، وأن الركون إلى الدنيا اغترار . وبلغ من كثرة مانظمه في هذا الموضوع أن جمعه في مجلد سماه : « نظم الجان في التشكى من إخوان الزمان » . ولم يعثر الدارسون على هذا الديوان ، ولكن المرجح أن المقطوعات التي أوردها المؤرخون له مقتطفة منه :

والموضوع الثاني الذي أكثر من النظم فيه الرثاء . ويبدو أنه لم يرث غير زوجته أم المجد عاتكة بنت الوزير أبي جعفر الوقشي ، التي كان يحمل لها أعظم الحب . فماتت بسبته ، فلم يستطع البقاء بها ، وقام برحلته الثالثة إلى المشرق ليتخفف من أعباء حزنه . وأخذ - في تلك الأثناء - يعبر عن لواعج صدره شعراً ، ملأ به ديواناً خاصاً سماه « نتيجة وجد الجوانح في تأبين القرين الصالح » . فكان أول ديوان - فيما أعلم - أفرده شاعر عربي لبكاء زوجته الراحلة . وانتزع

بذلك لواء الأولية من شاعرينا المعاصرين عزيز أباطة وعبد الرحمن صدقي ، اللذين ظن بعض الدارسين سبقها إلى هذا الفضل . والأمر الذي يؤسف له أن ذلك الديوان لم يصل إلى أيدينا ، بل لم تصل أية قصيدة منه . فلا ندرى الطريق الذي سلكه في هذا الرثاء .

ولحمد أشعار أخرى في الإخوانيات وغيرها من الموضوعات الشعرية التقليدية . وبلغ من مقدار شعره أن قيل إنه كان في ديوان يماثل ديوان أبي تمام في الكثرة . وربما كان ذلك الديوان لا يضم الديوانين الخاصين السابق ذكرهما . ولكن الغزارة لا تعني الجودة أو الامتياز . فما بقي من شعره يدل على أنه كان شاعراً وسطاً ، تغلب عليه الصبغة التعليمية ، فإن تخلص منها فإلى الصبغة التقريرية . وجارى شعراء عصره في الاعتماد على الجناس ، والتلاعب بالألفاظ ، والاستقاء من مصطلحات العلوم (النحو خاصة) وأبوابها ، والتجيب بالتشبيهات والاستعارات التقليدية التي يرصف بعضها إلى جانب بعض لتزيق العبارة لا لما تكسبه للفكرة من جلال أجبي . وكل ذلك كان طابع شعراء عصره ، ولكن انحطاطه يزدوى بعض الانزواء حتى يكاد يختفي عند الشاعر المجيد ، ويبرز حتى يكاد يخفى كل شيء عداه عند الشاعر الوسط . فإذا كان ذلك رأينا في عصرنا هذا فيه ، فإن معاصريه ومن بعدهم يمثل رأيهم فيه ابن الخطيب الذي يقول : « نظمه فائق » ويقول : « شاعر مجيد » ، والمقرى الذي يقول : « تقدم في صناعة القريض والكتابة » .

« الرحلات »

لم يقم محمد بن جبير برحلة واحدة بل قام بثلاث رحلات ، قصد فيها جميعاً الحج ، الذي كان مقصد جل الراجلين من المغرب إلى المشرق إن لم يكن كلهم ، والذي وهب الأدب العربي مجموعة من أجمل ما عرف

من رحلات ، وخاصة إذا أضفنا إليه طلب العلم . ولم يدون محمد أخبار هذه الرحلات كلها في كتابه الذى نتحدث عنه ، بل قصره على الرحلة الأولى وحدها .

وذكر المؤرخون بواعث معينة ، أثارت في نفس الرجل الشوق الى الحج وبعثت فيه العزم على قصده ، ودفعته على القيام برحلاته لأدائه . وترك الرحلة الأولى الى الثانية ، فوجد المؤرخين يقولون : « لما شاع الخبر المبهج بفتح المقدس (٥٨٣ هـ / ١١٨٧) على يد السلطان الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب بن غازى ، قوى عزمه على إعمال الرحلة الثانية . فتحرك إليها من غرناطة يوم الخميس لتسع خلون من ربيع الأول سنة خمس وثمانين وخمسمائة (١١٨٩ م) ثم آب إلى غرناطة يوم الخميس لثلاث عشرة خلت من شعبان سنة سبع وثمانين (١١٩١ م) » .

واستقر بقرطبة مدة ثم انتقل منها إلى مالقة على البحر الأبيض المتوسط ، إلى الشمال الشرقى من جبل طارق ، ثم سبته ثم فاس التى انقطع فيها للتحديث والتصوف . وعند ما توفيت زوجته أم المجد قام برحلته الأخيرة إلى الحج .

وذكر ابن الرقيق أن الذى دفعه إلى رحلته الأولى أن الأمير أبا سعيد استدعاه ليكتب له رسالته فقدم عليه فوجده في مجلس شرا به فد إليه الأمير يده بكأس . فأظهر الانقباض وقال : « يا سيدى ما شربتها قط » . فقال : « والله لتشربن منها سبعة » . فلما رأى العزيمة اضطرب أن يشرب سبع كتوس . فلما فرغ منها ، ملأ له الأمير الكأس من الدنانير سبع مرات وصبها في حجره . ثم حملة إلى منزله . وأراد محمد أن يكفر عن هذا الإثم الذى أرغم على اقترافه ، فرأى أنه لا يكفر عنه سوى الحج . فاستأذن الأمير فأذن له . فباع أملاكاً وضم ثمنها إلى ما ناله من الأمير وحج . وذكر ابن الرقيق صراحة أن حجه كان في تلك السنة التى شرب فيها الخمر : ولما كان محمد شرع في رحلته الأولى في سنة

٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) ، وكان الأمير أبو سعيد قد مات في سنة ٥٧١ هـ (١١٧٥ م) ، فمن المحال إذن أن يكون الحج في السنة نفسها . بل من المستبعد أن يكون الحج للسبب الذى ذكره ابن الرقيق ، لما بين التاريخين المذكورين من مدة طويلة . أضف إلى ذلك أن الرجل نفسه يثنى في رحلته على تدين الموحدين ثناء كبيراً ويذم غيرهم من الأمراء الذين يصممهم بالبعد عنه ، يقول : « الموحدين أنصار الدين ، وحزب الله أولى الحق والصدق ، والذابين عن حرم الله عز وجل ، والغائرين على محارمه ، والجادين في إعلاء كلمته ، وإظهار دعوته ، ونصر ملته ... لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه إلا عند الموحدين أعزهم الله ، فهم آخر أئمة العدل في الزمان . وكل من سواهم من الملوك في هذا الأوان فعلى غير الطريقة » وقد حاولت أن أستخلص من الرحلة نفسها ما يقيم سبباً لها فلم أستطع ، فإن ابن جبير سكت عن ذلك سكوتاً تاماً . وربما لم يكن هناك دافع خاص غير الرغبة في أداء الفرض الدينى .

الرحلة المدونة

وصرح محمد في صدر رحلته أنه لم يكن وحيداً فيها ، إذ كان أحمد بن حسان القضاعي رفيقاً له وكان أحمد من أئمة من مدن مقاطعة بلنسية ، درس الطب وأصدر فيه كتاباً مفيداً ، وشارك في بعض العلوم الأخرى وسمع بدمشق أبا الطاهر الخشوعي مع محمد . وكتب للأمير أبي سعيد الذى كتب له محمد وغيرهما ، ومات بمراكش في سنة ٨ أو ٥٩٩ هـ (١٢٠٢ م) ، دون أن يبلغ الخمسين . وبالرغم من هذه الزمالة ، لم يشر إليه محمد في الرحلة غير ثلاث مرات وشرع محمد ورفيقه في الرحلة بمغادرة غرناطة في أول ساعة من يوم الخميس ٨ شوال ٥٧٨ هـ (٢/٣) / ١١٨٣) وأنهاها بالعودة إليها يوم الخميس ٢٢ محرم

٥٨١ (٢٥ أبريل سنة ١١٨٥) فكانت مدتها عامين وثلاثة أشهر ونصف. قضيا منها في الأندلس ١٨ يوماً وفي المغرب ٣ أيام ، وعلى البحر الأبيض المتوسط شهراً وفي العودة ٣ أشهر ، وفي مصر نحو ٤ أشهر ، وفي البحر الأحمر ٩ أيام ، وفي شبه الجزيرة العربية نحو ١٠ أشهر وفي العراق نحو شهر ونصف ، وفي الشام نحو ثلاثة أشهر ونصف ، وفي صقلية نحو ثلاثة أشهر ونصف .

الموجز

ولم يدون محمد مذكراته منذ اليوم الأول للرحلة أو الإعداد لها ، بل أخذ في تدوينها وهو على البحر . يوم الجمعة ٣٠ شوال (٢٥ فبراير) . ولكنه تلافى ما فاتته فسمى المدن التي مر بها ، فأبان أنه خرج من غرناطة إلى جيان ثم حصن القبادق ثم حصن قبيرة ثم جزيرة طريف . فعبر منها مضيق جبل طارق إلى قصر مصمودة الذي انتقل منه إلى سبتة . واقتصر على إيراد أسماء المدن الأندلسية والمغربية ، ولم يحاول لها وصفاً لأنها معروفة لدى مواطنيه الذين كتب لهم المذكرات . واستقل بسبتة مركباً لبعض أهل جنوة ، فأقلع بهم يوم الخميس ٢٩ شوال (٢٤ فبراير) وهو المبدأ الحقيقي لرحلته ، فكل ما سبق من أماكن كان الأندلسي والمغربي ينتقل بينها دون أن يشعر باغتراب أو رحلة ، ودون أن يرى المؤرخون أنهم محتاجون إلى تسجيل هذا التنقل .

وسار المركب محاذياً للساحل الأندلسي إلى أن قابل دانية فتوغل في البحر إلى جزر يابسة ثم ميورقة ثم منورقة من جزر البليار ثم سردينيا . وواجهتهم عاصفة أضلتهم عن سبيلهم وأرجعتهم أدراجهم دون وعي منهم ، إلى أن طلع عليهم مركب آخر عرفهم خطأهم . فصصحوا وجهتهم حتى بلغوا سردينيا ثانية فأرسوا بإحدى موانئها . وهبط مسلم يعرف لغة البلاد فشهد جماعة من أسرى المسلمين معروضين في السوق للبيع .

وانتقل الرفيقان إلى مركب آخر فارق بهم سردينيا فقابلهم لإعصار هائل ، أحدث بالمركب خسائر فادحة حتى يشسوا من النجاة . ثم تحسنت الأحوال فظهر لهم ساحل صقلية فأرسوا فيه . ثم أبحروا إلى أقریطش إلى أن حاذوها تقديرأ لآعبانا . فتوجهوا إلى مصر وكان أول ما قاربوه منها جزائر الحمام . وساروا بخذاء الساحل إلى أن أدركوا الإسكندرية . فصعد إلى المركب رجال أشبه برجال الجوازات اليوم . لتسجيل أسماء القادمين ، وصفاتهم ، وبلادهم ، ووجهاتهم . وما يحملون . وفُتّش الرجال وأمتعتهم . والتقط رجال الأمن أحمد بن حسان منهم ، فسُئل عنهم : وقوبلت أقوالهم جميعاً ، لتعلم حقيقة كل منهم . وقد جأر محمد بالشكوى ، وكرر الحديث وأطاله ، عما جرى له بالإسكندرية وغيرها من المدن المصرية ، في أمثال ذلك التفتيش ، وعما ضاع لبعض الناس من متاع ، وعما أخذ منهم من رسوم سماها زكاة وجرحها على هذا الأساس . ويخيل إلى أن كثيراً من مظاهر التعنت في هذا التفتيش أو ما عده محمد تعنتاً إنما كان بسبب الظروف غير العادية التي تحيط بالبلاد ، أغنى الحروب الصليبية وما تستتبعه من جواسيس ومخربين تحدث هو نفسه عنهم :

وتعد الإسكندرية أول مدينة في رحلته ، فإن الأماكن السابقة عليها لم يتعرض لها الرجل بغير التسمية . أما هي فأول مدينة طبق عليها المنهج الذي اتبعه في تدوين رحلته . واستهل حديثه عنها بفقرة عامة فيها إشارات سريعة إلى خصائصها من حسن موقعها ، واتساع مبانيها وكبرها ، وانفساح شوارعها ، وضخامة أسواقها ، واختراق المياه جميع ديارها واتصال آبارها . ثم ذكر آثارها القديمة : المهدم منها كأعمدة الرخام المتخلفة عن مدارسها ، والقائم كالمنار الذي أبان مقاديره ومجاليه ومبانيه وأثني عليه كثيراً . وتحدث عن المدارس والمحارس المشيدة لتعليم الطب

بنائه وأقسامه تبعاً لجنس المرضى والأمراض ، وإدارته وما يؤديه من خدمات ، وكيف يقوم بها .

وتكلم عن المباني التي شيدها صلاح الدين بسبب الحروب الصليبية كالقلعة والقناطر التي أقامها على النيل لتيسر الاتصال بين القاهرة والإسكندرية في حالات الطوارئ ، وعن تسخير الأسرى من الصليبيين فيها وتنزهه عن تسخير رعيته .

وتأده كل ذلك إلى الحديث عن صلاح الدين ، فأفاض في مدحه والإشادة بمناقبه . فكشف في أثناء ذلك عن سياسته تجاه المغاربة الذين أسكنهم في الجبابة ومسجد ابن طولون ، والمرتبات التي خصصها للقائمين بشئون المساجد ، والأموال التي أنفقها على المدارس ، ومدارس الأيتام خاصة ، وعلى الأضرحة ، وإلغائه الرسوم التي كانت مفروضة على الحجاج .

وصور خطبة الجمعة ، ومنهج الخطيب في الدعاء ، والوعظ ، واللباس ، وارتقاء المنبر ، ولفت الأنظار لتلقى خطبته .

وزار في تلك الأثناء جزيرة الروضة والجزيرة ، فوصفها وصفاً مجملاً ، أشار فيه إلى كون الأولى متنزّه أهل القاهرة ، وإلى اتساع الثانية وأسواقها التي تقام كل يوم أحد . وعنى في الأولى بمقياسها ، فوصفه وأبان عمله ، وفي الثانية بالأهرام وأبي الهول فأبان شكلها ومقاييسها وردد بعض الأساطير التي كانت شائعة عنها في ذلك الحين .

ثم غادر محمد القاهرة إلى قوص بالصعيد الأعلى ، متخذاً من النيل طريقاً له ، ليعبد عن طريق سيناء وفلسطين الخفوف بالأخطار بسبب الصليبيين . فر بمدن الصعيد التي منح كلا من كبرياتها أسطراً قليلة وصفها فيها وصفاً عاماً يشير إلى موقعها ، ومرافقتها ، وأسواقها ، وحماماتها ، ومساجدها ، وكنائسها ، ومعابدها ، ومحاصيلها ، وسورها . والتفت إلى شدة

خاصة ، والتي يفسد إليها الطلبة من جميع الأرجاء فيجدون المأوى والمطعم والحمام والمستشفى (المارستان) إلى جانب الدراسة وأشاد بكثرة مساجدها التي أبان مرتبات أئمتها . ثم التفت إلى الشعب فكشف عن جدتهم حتى إنهم يعملون بالليل كما يعملون بالنهار ، وأشار إلى رخاء أحوالهم ، وتغنى بسياسة صلاح الدين الأيوبي نحو الغرباء وخاصة المغاربة وكشف عما أنفقه عليهم وخصصه لهم .

وخرج من الإسكندرية ، فقطع إقليم البحيرة ماراً بعاصمته دمنهور . ثم اجتاز فرع رشيد من النيل . ثم اخترق الدلتا فمر ببرمة وطندة (طنطا) وسبك ومليج وقلوب والمنية . ثم اجتاز فرع دمياط عند دجوة التي انتقل عنها إلى القاهرة .

ولم يقف عند أية واحدة من هذه المدن ليصفها في طول . بل اكتفى بمنح كل منها أسطراً قلائل أو سطراً واحداً ، فيه إشارات خاطفة إلى الموقع ، أو الاتساع ، أو وجود سور بها أو مسجد أو سوق ويمكن القول إنه لم يصف شيئاً منها .

وطال مقامه بالقاهرة فطال حديثه عنها . فمنحنا قائمة بأسماء من يقال إن القرافة (الجبابة) تضمهم من الأنبياء ، وأهل البيت ، والصحاب ، والتابعين ، والأئمة ، والعلماء ، والزهاد ، مع الاحتياط بالتصريح بأنه غير جازم بصحة كل ما ورد فيها . وأفاض في الكلام عن المشهد الحسيني ، فوصف بناءه وجدرانه ورخامه وحجره الأسود ، وأستاره ، وقناديله ، وما ألفت الناس أن يؤدوه عند زيارته . والتقط من القائمة مشهد الإمام الشافعي ، فأشار إلى التأنيق في بنائه ، والعناية به ، وتشييد مدرسة وحمام بإزائه . وذكر بعض المساجد ، غير أنه أثر مسجد أحمد بن طولون بالعناية ، لكونه مأوى للمغاربة في ذلك الوقت .

وأولى المارستان قسماً كبيراً من اهتمامه ، فوصف

والطواف حولها والصلاة ، والشرب من زمزم وحلق
الرأس للإحلال من عمرته .

واسهل محمد حديثه عن مكة بمعالجة المسجد الحرام
فأفاض في الحديث عنه ورسم له الصور من جميع الأنحاء
معتنيا بأدق التفاصيل ، فأبان مقاييسه ، وأركانه ،
وأرضه ، وجدرانه وأعمدته ، وأستاره وصوامعه ،
ومنبره ، ووصف الكعبة من الخارج والداخل ، وسمى
المشاهد المتنوعة فيه كالملتزم ومقام إبراهيم وقبة إسماعيل
وموقع كل منها وشكله وما يضمه من أشياء . ثم التفت
إلى مكة وتحدث عن أبوابها وجبالها وفضل كل منها
ومساجدها ، ودور كبار الصحابة بها ، والمباني المقامة
على المواضع المذكورة في الأحداث الإسلامية . وأثنى
على مكة ، وأشاد بفضلها وماخصها الله به من البركات
والنعم والثمار . وتغنى بمن عنوا بالبلدة والمواقع الإسلامية
فحافظوا عليها ، ورعوها ويسرّوا السبيل إلى زيارتها
ورسم عدة صور للمجمع المكي في مواسمه المختلفة
فقد وصف الشعائر التي اعتاد أهل مكة أن يؤدوها
عند فتح باب الكعبة ، وخطبة الجمعة ، واستقبال
الهلل الوليد ، وصلوات الأئمة المختلفين للفريضة الواحدة
في المسجد الحرام ، واحتفالهم بالعمرة في أول شهر
رجب ومتنصفه ، وبعمره النساء في آخره ، وبليلة
نصف شعبان ، وصلوات التراويح من ليالي رمضان
وختم القرآن في الليالي الفردية من أيامه العشرة الأخيرة
وليلة القدر والعيد ، ومجالس الوعظ . فأعطانا أدق
الصور وأشملها للمسجد الحرام ، ولمكة ، وللمجتمع
المكي . فقد كانت مكة المدينة التي نالت النصيب الأعظم
من إقامته ووصفه . كذلك وصف قدوم بعض الزوار
والحجاج كالسرويين ، وما كانوا عليه من جفاء
وفصاحة وإيمان ، والأمير سيف الإسلام طغتكين ،
وما كان عليه من وجاهة ، والأعاجم وما كانوا عليه
من حماس ديني .

نحجب نساء قنا ودشنا والتزامهن البيوت ، وأطال في
وصف معبد إخميم الفرعوني ، فأبان مقاييسه ، وعدد
أعمدته وشكلها ، ورسومه ، وألوانه ، وحجراته ،
وسلاله . وأعاد الكلام عن الموظفين القائمين بتفتيش
الحجاج ، الآخذين الضرائب منهم ، وصب عليهم
سخطه . واستطرد إلى حادث تاريخي معروف ، وفتحوا
أن جماعة من الصليبيين شيدت مراكب نقلتها من الشام
إلى البحر الأحمر على ظهور الجبال ثم أنزلتها في البحر .
وعاثت فيه فساداً ، بل أرادت أن تهاجم الأراضي
المقدسة ، وأشاعت أنها عازمة على غزو المدينة والعبث
بقبر الرسول صلى الله عليه وسلم لولا أن قضى عليهم
الأسطول المصري .

ومن قوص سلك أحد دروب الصحراء الشرقية ،
فوصفه أدق وصف ، سرد فيه أسماء محطاته ومياهه ،
والأنواع التي تستطيع أن تخرقه من الإبل ، والتي
تصلح له من الرحال ، والبضائع التي ترد وتصدر منه
بسبب الحروب الصليبية إلى أن بلغ عذاب على البحر .
وأفاض الرجل في تصوير هذا الميناء الذي كان من أهم
موانئ مصر في ذلك الوقت ، وهو بلدة صغيرة ضئيلة
الآن على الحدود المصرية السودانية . فرسم عدة
صور لها ، ولما نزلها ، ولأهلها وأعمالهم وجيرانهم من
البجاة ، وأخلاقهم ، ومراكبهم الغربية التي يقطعون
بها البحر الأحمر . والحق أن عذاب من المدن التي
أكثر من العناية بها ، وإن كان منحها أسوأ الرسوم
لكراهيته إياها .

وأقلع من عذاب ، فوصف طريقه في البحر ،
وما واجهه من أخطار العواصف ، والجزر والشعب
المرجانية ، وبراعة الربان في التصرف بينها ، حتى
هبط جدة ، فوصف مساكنها وآثارها ومساجدها ،
وأهلها الطالبين وسوء أحوالهم ثم خرج منها في قافلة
الحجاج ، فأدرك مكة فكان أول ما فعل دخول الكعبة

ووصف المواضع الدينية المحيطة بمكة ، وخاصة على الطريق بينها وبين منى ، وما يؤديه الحاج عندها من شعائر وصور محلة أمير الحج العراق الذى قرر محمد أن ينضم إليه فى العودة .

ولما فرغ من شعائر الحج ، غادر مكة إلى المدينة . فسرّد أسماء البقاع التى مر بها ، وأبان مواقعها ومياها وثمارها وحصونها فى اختصار شديد . ووصف ركب الحجاج الذين سافر معهم ، وخاصة بنات الملوك الثلاث اللائى كن معهم وألوان ترفهن وبرهن .

ولم يطل المقام بالمدينة فأوجز تناولها ووجه أكثره إلى وصف مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم فوصف مقاييسه وأقسامه وعمده وأبوابه وزخرفته . وأشار إلى بعض المساجد الأخرى ، ودور كبار الصحابة ، وأبواب المدينة وآبارها ، وبعض آثارها الإسلامية الهامة ، وخاصة فى مقبرتها بالبقيع . وأطنب فى الكلام عن مجلس للوعظ عقد فى المسجد النبوى . فأعطى صورة حبة لكل ماجرى فيه . وتعرض لوصف خطبة الجمعة فى الحرم النبوى موجزا :

وعاود السير مع الركب إلى العراق ، فعاود وصف طريقه على النهج الذى اتبعه قبل أن يبلغ المدينة وكانت أول مدن العراق الكبيرة التى دخلها الكوفة ثم الحلة ثم بغداد ثم تكريت ثم الموصل ثم نصيبين ثم دنيصر ثم رأس العين ثم حران . وسلك فى وصف هذه المدن مسلكا متقارباً ، لا يختلف عما رأيناه فى وصفه للمدن السابقة ، فكان يصدر حديثه بفقرة مسجوعة يبين فيها موقع المدينة ، ومنظرها ، وفضلها ، ثم يتحدث عن مشاهدتها ومبانيها ومراققتها . وأفاض فى بغداد فى وصف مجالس الوعظ التى شهدناها وأعجب بها . وأورد بعض المعلومات عن الخلافة العباسية والخلفاء . ولكنه قسا على أهل بغداد فذمهم لعدم إكرامهم إياه فى الغالب .

وانتقل إلى الشام فر بمنى وحلب وقنشرين والمعرة وحماة وحمص ودمشق . وجرى على سنته فى وصفها غير دمشق . فقد أولع بها فأفاض فى الحديث عنها أكثر من أية مدينة أخرى سوى مكة . وأعظم ما عنى به فيها مسجدها الأموى الذى أعطاه من الصور قريباً مما أعطاه الحرم المكى . وتحدث عن مرافق دمشق وأحيائها وضواحيها ومشاهدها . وأطال فى الكلام عن أخلاق أهل دمشق ، وتقاليدهم فى جنازتهم وملابسهم ومشيمهم ومجاملاتهم ، وعن مجالس العلم بالمسجد الأموى ، والفرق الإسلامية المختلفة ، والعلاقات الحربية والسلمية بين المسلمين والنصارى . وأشار إلى بعض المواقع الحربية ، وخاصة استرداد نابلس .

وخرج من دمشق فعبّر ببيانياس ، واستقر بعكة ، وألمّ بصور . فوصف هذه المدن مجملاً ، وذكر ما أخذته الصليبيون منه من رسوم ليدخل المنطقة الصليبية ، وما رآه من أحوال المسلمين تحت حكم الصليبيين ، وما سمعه عن ملوك الآخرين ، وحفلة زواج لأحدهم .

ثم امتطى مركباً جنوباً متجهاً إلى الأندلس ، ولكن الرياح والعواصف المتوالية لازمته فتلاعبت به تسير به فى طريقه مرة وتتنكب أخرى بل ترجع به عوداً على بدء . فأخذ يتردد فى القسم الشرقى من البحر الأبيض المتوسط بين أرخبيل اليونان وجزيرتى أفریطش وصقلية إلى أن تحطم المركب على صخور الأخيرة ، فاضطر إلى الهبوط فى مسينة . وأخذ مركباً آخر سار به إلى شفلودى ثم ثرمة . ثم اضطر أن يهبط إلى البر ويسير فيه إلى أن بلغ بلارمة ثم أطرابنش . ووصف محمد هذه المدن وصفاً مجملاً ، مبينا موقعها ومزاياها ، ولكن أكثر عنايته كانت بالحديث عن المسلمين فى صقلية ، وعلاقاتهم بالمسيحيين ، وتأثير

هؤلاء وعلى رأسهم الملك ولیم بهم ، واتخاذهم الجند والأعوان وكبار الموظفين منهم .

ثم امتطى مركباً آخر سار به إلى جزيرة الراهب ثم تلاعبت به الرياح ثانية . وأخيراً أدرك قرطاجنة من أرض الأندلس ، فهبط بها إلى غرناطة ، فانتهى به المطاف وألقى عصاه بمنزله .

المنهج

مر إذن محمد بن جبير في رحلته بمصر ، وشبه الجزيرة العربية ، والعراق ، والشام ، وصقلية ، وشاهد كبريات مدنها . فصورها في كتابه تصويراً يتفاوت طولاً وقصراً وفقاً للمدة التي أقامها بها ، والانطباع الذي خلفته في نفسه ، والأهمية التي رأى أنها تستحقها . ومن المستطاع أن نستخلص أنه كان يعنى في وصف المدن بثلاث نواح : المرافق ، والمشاهد ، والأرباض . وتضم المرافق في خلده : الأسوار ، والحصون ، والمساجد ، والمدارس ، والحمامات ، والمياه ، والأسواق ، والمارستانات ، والمنازل ، والشوارع ، والأبواب ، وتضم المشاهد المقابر ، والمولد ، وآثار الأنبياء والعلماء والأولياء والمواقع الإسلامية ، والمعابد والكنائس والآثار غير الإسلامية . وتضم الأرباض الأحياء والضواحي . ولست أعنى أنه وصف كل ذلك في كل مدينة ، بل أنها هي ما يتعرض له عند وصفها فيأتى بأكثرها تارة ويهمله أخرى . وعنى في الكتاب كله بالغرباء ، ومواطنيه المغاربة خاصة : كيف يعاملهم حكام الأقطار التي مر بها وشعوبها ، فيشيد بصاحب الفضل عليهم ويعدد ألوان بره بهم ، وينبذ من يحفونهم ، ويتغنى بأفضال صلاح الدين الأيوبي الحربية والسلمية ، وينتزه كل فرصة للثناء عليه . ثم ينفرد علاجه لكل إقليم بنواح خاصة تغلب عليه ، ربما كان سببها طبيعته ولون الحياة فيه . فأكثر ما تحدث عنه في مصر المشاهد والآثار ، وفي

الحجاز الشعائر والمواسم والاحتفالات الدينية ، وفي العراق الوعظ والوعاظ ، وفي الشام المسجد الأموى والجوانب السياسية والحربية والاقتصادية من الحياة بين المسلمين والصليبيين وحياة الدمشقيين الاجتماعية ، وفي صقلية أحوال المسلمين ومشاعرهم تحت حكم الملك غليوم (وليم الصالح) وسياسته نحوهم . ويدل هذا على ما للكتاب من قيمة كبيرة في الدراسات المختلفة.

الأسلوب

ويصور الكتاب صاحبه رجلاً طيب القلب ، سليم الطوية ، يسرع إلى الالتجاء إلى الله في حال الرضا والغضب ، والإعجاب والاستنكار ، والاطمئنان والفرح . وقد يؤثر ذلك في أحكامه ، فيفرط في شعوره ، فكل ما يعجب به غاية لا يستطيع وصفها الواصفون . ولكن هذا لا يفقده قدرته على التمييز ، وتمحيص الشائعات ، ولو اتصلت بأمر ديني ، بل يحاول التحقق .

وكان محمد بن جبير يدون مشاهداته على صورة مذكرات لا كتاب متصل مطرد . ثم نسق هذه المذكرات وفقاً لمراحل الرحلة هو أو بعض تلاميذه كما يقول أبو الحسن الشاربي . فأثر ذلك في عبارته تأثيراً كبيراً . فهي قريبة من العامية ، تتضمن من الألفاظ ما لا ترضى عنها اللغة الفصيحة . والضمائر مختلة لا تسير وفقاً للقواعد العربية ، بل على القواعد العامية ، وخاصة في المثنى الذي يعامل كالمؤنث في أغلب المواضع . والجمل منفصلة لا ترابط بينها في كثير من الأحيان ، على غير مألوف اللغة الفصيحة . وبالرغم من ذلك ، يفتح الكلام عن المدن الهامة بفقرة مجودة تزين بالسجع والجناس : وإذا كان القدماء أعجبوا بفقراته المجودة فإن الذوق الحديث أكثر إعجاباً بعباراته المرسلة لسهولة وطبيعتها وجمالها غير المتكلف ولا المصنوع .

في التراث الإنساني

ولما كان محمد بن جبير دقيق الملاحظة ، صادق التعبير ، متنوع الالتفات ، وكان العصر الذي قام فيه برحلته ، عصر الحروب الصليبية ، عظيم الأهمية لدى الشرقيين والغربيين ، والمسلمين والمسيحيين . فقد لفتت رحلته الأنظار منذ صدورها . وجذبت القراء ، ومنحت الدارسين في النواحي المختلفة ما يسعون وراءه من معلومات . فكثرت الحديث عنها ، وكثر الأخذ منها وعظمت العناية بها .

فالمقري المغربي نوه بانتشارها بين القراء في عصره البعيد فقال عن الرجل : « له رحلة مشهورة بأيدي الناس » .

وابن الخطيب الأندلسي قال : « رحلته نسيجة وحدها طارت كل مطار » . وقال : « صنف الرحلة المشهورة ... وهو كتاب مؤنس ممتع مثير سواكن الأنفس إلى تلك المعالم » .

وفي العصر الحاضر ، قال نفيس أحمد الهندي : « لقي الكتاب قبولا حسناً في الشرق وفي الغرب على سواء ... وإن ما كتبه ابن جبير في رحلته ليلقي ضوءاً هاماً على الوضع الجغرافي والنشاط الثقافي والتجاري للأوضاع الإسلامية من بلدان حوض البحر الأبيض المتوسط » .

وقال الدكتور نقولا زيادة اللبناني : « عني كاتبها بالرسوم الدينية والنواحي الاجتماعية عناية فائقة ... وهو في كل هذا دقيق الملاحظة ، سوى العبارة ، واضح الأسلوب . وقد أثر ابن جبير في كثير من الكتاب الذين جاءوا بعده » .

وقال الدكتور محمد زغلول سلام المصري : « تعد درة من درر أدب الأسفار والرحلات ... بل إنه يمتاز فيها بملكة لاقطة مصورة » :

وقالت دائرة المعارف الإسلامية ، معبرة عن رأى المستشرقين فيها : « تعد قصة رحلته من أهم مؤلفات العرب ، وخاصة في تاريخ صقلية في عهد ولیم الصالح » .

وأشاد بونس بويجس Pons Boigues بها ، وعد حديث ابن جبير عن الآثار ، وصقلية ، عظيم الأهمية ، وخاصة لإهمال المؤرخين معالجة أحوال المسلمين في العهد النورمندي بالجزيرة وتفاهة ما كتبوه عنهم ونوه بأسلوب الرحالة ، وأعجب بوصفه للعواصف ورأى أن ما رسمه لما من صور جدير بالنقل والترجمة لصدقه وحيويته وجماله .

وأجمع كل من كتب عن الرحلة على أن المتأخرين أكثروا من الرجوع إليها والاقتراس منها . فاقتبس العبدري في رحلته منها في وصف مكة والمدينة ، وخالد بن عيسى البلوي في رحلته « تاج المفرق في تحلية علماء المشرق » في وصف الإسكندرية والقاهرة ومكة والمدينة خاصة ، وابن بطوطة في رحلته في وصف حلب ودمشق خاصة ، والمقریزی في خططه وسلوكه في وصف إخميم وعيذاب خاصة ، والفاسي في كتابه : « شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام » في كلامه عن الرسوم المفروضة على الحجاج في عيذاب خاصة ، والمقري في « نفع الطيب » في وصف دمشق خاصة ، والشريشي في شرحه لمقامات الحريري في مواضع كثيرة . وزاد نفيس أحمد إلى المستفيدين من رحلة ابن جبير لسان الدين بن الخطيب :

كل هذه العوامل جعلت المستشرقين أيضاً والإيطاليين منهم خاصة يوجهون عنايتهم إلى نص الرحلة ذاته . فتلقف ولیم رايت William Wright النسخة الوحيدة الموجودة منها ، وحققها ، ونشرها في لندن سنة ١٨٥٢ م . ثم راجع المحقق نفسه ما طبعه واشترك في تصحيحه جماعة من كبار المستشرقين هم

دوزى Dozy وروبرتسون سميث Robertson Smith
ودى غويه De Goeje ، وأعادوا نشرها بليدن عام
١٩٠٧ فى مجموعة تحمل اسم جب .

وحقق المستشرق الإيطالى أمارى Amari القسم
الخاص بصقلية من الرحلة ، ونشره مع ترجمة فرنسية له
فى المجلة الآسيوية Journal Asiatique المجموعة الرابعة
المجلد السادس ، صفحة ٥٠٧ ، والمجلد السابع صفحة
٧٣ و ٢٠١ . وعلق الشيخ طنطاوى على ما فعل فى المجلد
التاسع ، صفحة ٣٥١ من الرحلة نفسها .

واعتمد على الرحلة المستشرق كرولا Crolla
فى بحثه عن صقلية فى العهد النورمندى المسمى
La Sicile au XIIe s. récit du voyage de I, J.
en l'an 581 de l'h. (1187), trad. de l'ar.
Muséon VI, 123/32.

ونوج الإيطاليون عنايتهم بالرحلة بأن قام
كلستينو شيابرلى Celestino Schiaparelli بترجمة
للنص برمته ، ونشره فى روما فى سنة ١٩٠٦ م ،
تحت عنوان :

Ibn Gubayr (Giobeir) Viaggio in Ispagna,
Sicilia, Siria, Palestina, Mesopotamia, Arabia,
Egitto, cominto nel secolo XII.

الشواهد

معبد لإخيم من مدن مصر

من أعظم الهياكل المتحدثت بغرائبها فى الدنيا
هيكل عظيم فى شرق المدينة المذكورة وتحت سورها
طوله مائتا ذراع وعشرون ذراعاً . وسعته مائة وستون
ذراعاً . يعرف عند أهل هذه الجهة بالبربا ، وكذلك
يعرف كل هيكل عندهم وكل مصنع قديم . قد قام
هذا الهيكل العظيم على أربعين سارية حاشا حيطانه ،
دور كل سارية منها خمسون شبرا ، وبين كل سارية
وسارية ثلاثون شبراً . ورعوسها فى نهاية من العظم
والإتقان ، قد نُحِتَتْ نَحْتاً غريباً ، فجاءت مركنة
بديعة الشكل ، كأن الخراطين تناولوها وهى كلها

مرقشة بأنواع الأصبغة اللازوردية وسواها ، والسوارى
كلها منقوشة من أسفلها إلى أعلاها . وقد انتصب
على رأس كل سارية منها إلى رأس صاحبها التى
تليها ، لوح عظيم من الحجر المنحوت ، من أعظمها
ما كلنا فيه ستة وخمسين شبرا طولا ، وعشرة أشبار
عرضاً ، وثمانية أشبار ارتفاعاً . وسقف هذا الهيكل
كله من ألواح الحجارة المنتظمة ببديع الإلصاق ،
فجاءت كأنها فرش واحد . وقد انتظمت جميعه
التصاوير البديعة والأصبغة الغريبة ، حتى ينخل الناظر
فيها أنها سقف من الخشب المنقوش . والتصاوير على
أنواع فى كل بلاط من بلاطاته فيها ما قد جللته طيور
بصور رائقة ، بأسطة أجنحتها ، توهم الناظر إليها أنها
تَهْمُ بالطيران ، ومنها ما قد جللته تصاوير آدمية
رائقة المنظر رائعة الشكل . قد أعدت لكل صورة منها
هيئة هى عليها ، كإمساك تمثال بيدها أو سلاح أو طائر
أو كأس ، أو إشارة شخص إلى آخر يريده ، أو غير ذلك
مما يطول الوصف له ولا تتأتى العبارة لاستيفائه . وداخل
هذا الهيكل العظيم وخارجه ، وأعلاه وأسفله ، تصاوير
كلها مختلفات الأشكال والصفة ، منها تصاوير هائلة
المنظر ، خارجة عن صور الآدميين ، يستشعر الناظر
إليها رعباً ، ويتملأ منها عبرة وتعجبا . وما فيه مفرز
إشقى ولا إبرة إلا وفيه صورة أو نقش أو خط بالمسند
لا يفهم . قد عم الهيكل العظيم الشأن كله ، هذا
النقش البديع . ويتأتى فى صم الحجارة من ذلك
مالا يتأتى فى الرخو من الخشب . فيحسب الناظر
استعظاماً له ، أن عمر الزمان لو شغل بترقيشه وترصيعه
وتزيينه لضاق عنه . فسبحان الموجد للعجائب لا إله
سواه . وعلى أعلى هذا الهيكل سطح مفروش بالواح
الحجارة العظيمة على الصفة المذكورة ، وهوى نهاية
الارتفاع ، فيحار الوهم فيها ، ويضل العقل فى الفكرة
فى تطليعها ووضعها . . وداخل هذا الهيكل من
المجالس والزوايا ، والمداخل والمخارج ، والمساعد

والمعارج ، والمسارب والمواضع ، ما تفضل فيه الجماعات من الناس ، ولا يهتدى بعضهم لبعض إلا بالنداء العالى وعرض حائطه ثمانية عشر شبرا . وهو كله من حجارة مرصوفة على الصفة التى ذكرناها . وبالجمله فشان هذا الهيكل عظيم ، ومراه إحدى عجائب الدنيا التى لا يبلغها الوصف ، ولا ينتهى إليها الحد ، وإنما وقع الإلماع ببذلة من وصفه دلالة عليه ، والله المحيط بالعلم فيه ، والخبير بالمعنى الذى وُضِعَ له ، فلا يظن المتصفح لهذا المكتوب أن فى الإخبار عنه بعض غلو فإن كل مخبر عنه - لو كان قساً بياناً أو سحجاً - يقف موقف العجز والتقصير والله المحيط بكل شيء علماً ، لا إله سواه .

صلاة الجمعة بالمسجد الحرام بمكة

وبإزاء المقام الكريم منبر الخطيب ، وهو أيضاً على بكرات أربع شبه التى ذكرناها . فإذا كان يوم الجمعة وقرب وقت الصلاة ، ضم إلى صفح الكعبة الذى يقابل المقام ، وهو بين الركن الأسود والعراقى فيسند المنبر إليه . ثم يقبل الخطيب داخل على باب النبى صلى الله عليه وسلم وهو يقابل المقام فى البلاط الآخذ من الشرق إلى الشمال ، لابساً ثوب سواد مرسوماً أيضاً وعليه طيلسان شرب رقيق ، كل ذلك من كسا الخليفة التى يرسلها إلى خطباء بلاده ، يرفل فيها وعليه السكينة والوقار ، يتهادى رويداً بين رايتين سوداوين يمسكهما رجلان من قومة المؤذنين ، وبين يديه ساعياً أحد القومة ، وفى يده عود مخروط أحمر ، قد ربط فى رأسه مرس من الأديم المقتول رقيق طويل ، فى طرفه عذبة صغيرة ينفضها بيده فى الهواء نفصاً ، فتأتى بصوت عال يسمع من داخل الحرم وخارجه كأنه إيذان بوصول الخطيب ، ولا يزال فى نفصها إلى أن يقرب من المنبر ، ويسمونها الفرقة . فإذا قرب من المنبر ، عرج إلى الحجر الأسود فقبله ،

ودعا عنده ، ثم سعى إلى المنبر والمؤذن الزمزمى ، رئيس المؤذنين بالحرم الشريف ، ساع أمامه ، لابساً ثياب السواد أيضاً ، وعلى عاتقه السيف يمسكه بيده دون تقلد له . فعند صعوده فى أول درجة قلده المؤذن المذكور السيف . ثم ضرب بنعلة سيفه فيها ضربة أسمع بها الحاضرين ، ثم فى الثانية ، ثم فى الثالثة . فإذا انتهى إلى الدرجة العليا ضرب ضربة رابعة ، ووقف داعياً مستقبل الكعبة بدعاء خفى . ثم انفتل عن يمينه وشماله وقال : « السلام عليكم ورحمة الله وبركاته » . فيرد الناس عليه السلام . ثم يقعد ويبادر المؤذنون بين يديه فى المنبر بالأذان ، على لسان واحد . فإذا فرغوا قام للخطبة ، فذكر ووعظ وخشع فأبلغ . ثم جلس الجلسة الخطيبية ، وضرب بالسيف ضربة خامسة . ثم قام للخطبة الثانية فأكثر بالصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلى آله ، ورضى عن أصحابه ، واختص الأربعة الخلفاء بالتسمية رضى الله عن جميعهم ، ودعا لعمى النبى صلى الله عليه وسلم حمزة والعباس ، وللحسن والحسين ، ووالى الرضى عن جميعهم . ثم دعا لأمهات المؤمنين زوجات النبى صلى الله عليه وسلم ، ورضى عن فاطمة الزهراء ، وعن خديجة الكبرى ، بهذا اللفظ . ثم دعا للخليفة العباسى أبى العباس أحمد الناصر ، ثم لأمير مكة مكث بن عيسى بن قلبية بن قاسم بن محمد بن جعفر بن أبى هاشم الحسنى ، ثم لصالح الدين أبى المظفر يوسف بن أيوب ، ولولى عهده أخيه أبى بكر بن أيوب . وعند ذكر صلاح الدين بالدعاء ، تحفق الألسنة بالتأمين عليه من كل مكان . وإذا أحب الله يوماً عبده

ألقى عليه محبة للناس

وحق ذلك عليهم بما يبذله من جميل الاعتناء بهم ، وحسن النظر لهم ، ولما رفعه من وظائف المكوس عنهم .

مجلس وعظ في بغداد

أنتم لا تبصرون؟ إن هذا هو الفضل المبين . فحدث ولا حرج عن البحر . وهيات ، ليس الخبر عنه كالخبر ! ثم إنه أتى بعد أن فرغ من خطبته برفائق من الوعظ ، وآيات بينات من الذكر ، طارت لها القلوب اشتياقاً ، وذابت بها الأنفس احتراقاً ، إلى أن علا الضجيج ، وتردد بشهقاته النشيج . وأعلن التأنيب بالصياح ، وتساقطوا عليه تساقط الفراش على المصباح ، كل يلقي ناصيته بيده فيجزئها ، ويمسح على رأسه داعياً له ، ومنهم من يغشى عليه ، فيرفع في الأذرع إليه . فشاهدنا هولاً يملأ النفوس إنابة وندامة ، ويذكرها هول يوم القيامة ، فلو لم نركب ثبج البحر ، ونعتسف مفازات القفر ، إلا لمشاهدة مجلس من مجالس هذا الرجل ، لكانت الصفة الرائجة ، والوجهة المفلحة الناجحة . والحمد لله على أن من بقاء من يشهد الجمادات بفضله ، ويضيق الوجود عن مثله . وفي أثناء مجلسه ذلك يبتدرون المسائل ، وتطير إليه الرقاع ، فيجواب أسرع من طرفة عين . وربما كان أكثر مجلسه الرائق من نتائج تلك المسائل ، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، لا إله سواه .

ساعة المسجد الأموي بدمشق

وعن يمين الخارج من باب جيرون ، في جدار البلاط الذي أمامه ، غرفة ولها هيئة طاق كبير مستدير فيه طيقان صفر قد فتحت أبواباً صغاراً على عدد ساعات النهار ، ودبرت تدبيراً هندسياً . فعند انقضاء ساعة من النهار تسقط صنجتان من صفر ، من فتى بازيين مصورين من صفر . قائمين على طاستين من صفر تحت كل واحد منهما : أحدهما تحت أول باب من تلك الأبواب ، والثاني تحت آخرها ، والطاستان مثقوبتان فعند وقوع البندقتين فيهما ، تعودان داخل الجدار إلى الغرفة ، وتبصر البازيين يمدان أعناقهما بالبندقتين إلى الطاستين ، ويقذفانها بسرعة بتدبير عجيب تتخيله

ثم شاهدنا صبيحة يوم السبت بعده مجلس الشيخ الفقيه ، الإمام الأوحى ، جمال الدين أبي الفضائل بن علي الجوزي ، بإزاء داره على الشط ، بالجانب الشرقي وفي آخره ، على اتصال من قصور الخليفة ، وبمقربة من باب البصلية آخر أبواب الجانب الشرقي ، وهو يجلس به كل يوم سبت فشاهدنا مجلس رجل ليس من عمرو ولا زيد ، وفي جوف الفرا كل الصيد ، آية الزمان ، وقرة عين الإيمان ، رئيس الحنبلية ، والمخصوص في العلوم بالرتب العلية ، إمام الجماعة ، وفارس حلبة هذه الصناعة ، والمشهود له بالسبق الكريم في البلاغة والبراعة ، مالك أزمة الكلام في النظم والنثر ، والغائص في بحر فكره على نفائس الدر . فأما نظمه فرضي الطباع ، مهيارى الانطباع . وأما نثره فيصعد بسحر البيان ، ويعطل المثل بقس وسحبان . ومن أهر آياته ، وأكبر معجزاته ، أنه يصعد المنبر ، ويتندى القراء بالقرآن ، وعددهم نيف على العشرين قارئاً ، فينزع الاثنان منهم أو الثلاثة آية من القرآن ، يتلوها على نسق بتطريب وتشويق . فإذا فرغوا ، تلت طائفة أخرى على عددهم آية ثانية . ولا يزالون يتناوبون آيات من سور مختلفات ، إلى أن يتكاملوا قراءة . وقد أتوا بآيات مشتهرات ، لا يكاد المتقذ الخاطر يحصلها عدداً ، أو يسميها نسقاً . فإذا فرغوا ، أخذ هذا الإمام الغريب الشأن في إيراد خطبة ، عجيلاً مبتدراً ، وأفرغ في أصداف الأسماع من ألفاظه درراً ، وانتظم أوائل الآيات المقروءات في أثناء خطبته فقرأ ، وأتى بها على نسق القراءة لها ، لا مقدماً ولا مؤخراً . ثم أكمل الخطبة على قافية آخر آية منها . فلو أن أبداع من في مجلسه تكلف تسمية ما قرأ القراء آية آية على الترتيب ، لعجز عن ذلك فكيف بمن ينتظمها مرتجلاً ، ويورد الخطبة الغراء بها عجلاً ، أفسح هذا أم

وخلف الزجاجاة مصباح يدور به الماء على ترتيب
مقدار الساعة فإذا انقضت ، عمّ الزجاجاة ضوء
المصباح ، وفاض على الدائرة أمامها شعاعُها .
فلاحت للأبصار دائرة محمرة . ثم انتقل ذلك إلى
الأخرى حتى تنقضى ساعات الليل ، وتحمر الدوائر
كلها ، وقد وُكِّلَ بها في الغرفة متفقد لحالها .
دَرَبَ بشأنها وانتقالها ، يعيد فتح الأبواب وصرف
الصنّج إلى موضعها . وهي التي يسميها الناس
المِسْجَانَة .

الأوهام سحراً . وعند وقوع البندقتين في الطاستين ،
يُسْمَعُ لهما دوى ، وينغلق الباب الذي هولتلك الساعة
للحين بلوح من الصفر ، لا يزال كذلك عند كل انقضاء
ساعة من النهار ، حتى تنغلق الأبواب كلها وتنقضى
الساعات ، ثم تعود إلى حالها الأول . ولها بالليل
تدبير آخر ، وذلك أن في القوس المنعطف على تلك
الطيقان المذكورة اثنتى عشرة دائرة من النحاس مخومة
وتعترض في كل دائرة زجاجة من داخل الجدار في
الغرفة ، مدبّر ذلك كله منها خلف الطيقان المذكورة

الحمد لله رب العالمين



اللواياتان (أوالثنين) لثوماس هوبز

بقلم
الكتور زكريا إبراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

سيرته :

حينما كان أسطول إسبانيا الضخم الذى كانوا يسمونه « الأرمادا » Armada يتأهب لغزو الأراضى البريطانية عام ١٥٨٨ ، انتشر الذعر فى أرجاء الجزيرة البريطانية فكان أن وضعت زوجة راعى كنيسة وستبورت Westport مولودها الأول قبل الأوان ! وقد روى لنا هوبز نفسه هذه القصة فى ترجمته الذاتية التى سجلها فى أواخر أيامه ، فقال إن والدته حينما وضعت توأمين : « أنا ، والخوف » ! ولئن كان هوبز نفسه قد أرجع إلى هذا الحدث ما اتسم به خُلُقُه من نزوع نحو الخوف ، فإن التطورات التى اختلفت على حياته تشهد له - على العكس - بطاقة فكرية ضخمة ، وميل شديد إلى الخصومات الأدبية ، وقدرة هائلة على إبداء رأى فى شجاعة وصراحة .

وقد أشرف على تربية هوبز منذ الصغر أحد أعمامه ، فإن والده كان قد غادر بيته واختفى من المدينة على أثر مشاجرة حدثت على أبواب الكنيسة . وتلقى الطفل تعليمه الأول فى مدينة مالمسبرى - مسقط رأسه - ثم انتقل إلى أوكسفورد فى سن

الخامسة عشرة ، حيث تعلم المنطق المدرسى وعلم الطبيعة ، ولكنه لم يجد فى التعاليم المدرسية المنصبة على فلسفة أرسطو شفاء ولا مغنا . ولم يلبث هوبز أن غادر الجامعة فى سن مبكرة ، لكى يعمل معلماً خاصاً لأحد أبناء كبار اللوردات الإنجليز ، فاشتغل لدى أسرة كافندش ، وظل طوال حياته على صلة وثيقة ببيت دقونشاير Devonshire وقد أتاح له هذا العمل فرصة السفر إلى الخارج ، فقام فى صحبة آل كافندش برحلات عديدة إلى الكثير من بلدان أوروبا . ولا شك أن رحلة هوبز إلى كل من فرنسا وإيطاليا قد أتاح له الفرصة للتعرف على الجيل الجديد النائر ضد الفلسفة المدرسية ، فوقف عن كُتب على لغة هذا الجيل ، وعاداته ، وأساليب تفكيره ... الخ وعلى أثر عودته من الخارج ، شرع يدرس الكُتّاب الكلاسيكيين القدماء بهمة ونشاط ، فعنى بدراسة الملاحم الشعرية اليونانية ، واهتم بقراءة كتب المؤرخين ، وقام بترجمة تيوسيديس إلى الإنجليزية (وهى ترجمة عرضها على صديقه بن جونسون Ben Jonson حتى ينقد له أسلوبها) .

وعلى أثر وفاة عائل أسرة كافندش ، قبل هوبز منصباً آخر كمعلم في أسرة السير كلفتون Sir Gervase Clifton ، وأتاح له هذا المنصب الجديد فرصة أخرى للسفر إلى القارة . وأثناء إقامته بباريس ، وقع بين يديه بطريق الصدفة كتاب « هندسة إقليدس » ، فوجد نفسه لأول مرة إزاء علم استنباطي دقيق أثار اهتمامه ، ولم تكن لديه أدنى فكرة عن هذا العلم من قبل : فإن برامج التعليم بإنجلترا لم تكن تتضمن إذ ذاك أية دراسة رياضية ، بل كان البعض يعدُّ الرياضيات بمثابة بدعة شيطانية خطيرة ! ولم يكن سرّ ولع هوبز بالرياضيات هو اكتشافه لبعض النظريات الهندسية ، بل إن ملاحظته في الرياضيات — كما صرح بذلك هو نفسه من بعد — إنما هو المنهج الهندسي من حيث هو فنٌ استدلالى . ومنذ تلك اللحظة لم يتخلَّ هوبز مطلقاً عن هذا الاهتمام الكبير بالرياضيات ، بل ظلَّ متمسكاً طوال حياته بالمنهج الاستنباطي . ولا شك أن حرص هوبز على الاستفادة من المنهج الرياضى قد قربه من ديكارت ، ونأى به عن بيكون ، على الرغم من أنه كان صديقاً حميماً لبيكون . والمعروف أن هوبز قد اشتغل في أواخر أيامه سكرتيراً خاصاً لبيكون ، فضلاً عن أنه قد ساعده على ترجمة بعض مؤلفاته إلى اللغة اللاتينية . ولكن هوبز لم يتلقَ من بيكون أى تأثير حاسم في تطوره الفكرى ، وإن كان قد اتفق معه على القول بأن المعرفة قوة ، وأن للفلسفة قيمة عملية ، وأن الطبيعة والإنسان — لا الله — هما موضوعا البحث الفلسفى .

وقد عادت أسرة كافندش فاستدعت هوبز لتعليم إيرل دقونشاير الجديد ، ولم يجد هوبز بلداً من الاستجابة لرغبتها ، فعكف على تزويد تلميذه الصغير بمعارف عصره في الآداب الكلاسيكية ، والبلاغة ،

والمنطق ، وعلم الفلك ، ومبادئ القانون . وصحب هوبز إيرل دقونشاير إلى فرنسا وإيطاليا ، فكانت هذه الرحلة سبباً في توجيهه نحو الاهتمام بمسائل الفلسفة الطبيعية . والظاهر أن نقطة البداية في تفكير هوبز الفلسفى قد تحدت عند ما كان يختلف على الأوساط العلمية في باريس حيث كان المجتمعون يتناقشون حول طبيعة الإدراك الحسى . وقد لاحظ هوبز في تلك الآونة أنه لو كانت الأشياء المادية (بما فيها من أجزاء عديدة) تظل دائماً في حالة سكون ، أو لا تخرج عن حالة الحركة المنتظمة ، لزال كل اختلاف بين الأشياء ، وبالتالي لما وُجدَ أى إدراك حسى . ولم يلبث هوبز أن استنتج من هذه الملاحظة أنه لا بدَّ من أن يكون تغير الحركة علة لسائر الأشياء . ومنذ تلك اللحظة أصبحت مشكلة الحركة هي شغل هوبز الشاغل ، فصار كل همه أن يقيم مذهباً فلسفياً يبينه على المبدأ القائل بأن كل ما في الوجود هو في حالة حركة . وفي سنة ١٦٣٤ أتيحت لهوبز فرصة التعرف على العالم الإيطالى الكبير جاليليو . فاستفاد من هذه الصلة الشئ الكثير ، ويُقال إن جاليليو نفسه هو الذى أوحى إليه بفكرة تطبيق المنهج الهندسى أو الطريقة الاستنباطية على علم الأخلاق ، أسوةً بما كان متبعاً في علم الطبيعة أو الفيزياء . أما في باريس ، فقد انضم هوبز إلى حلقة المفكرين الذين كانوا يجتمعون مع الأب مرسين Mersenne — صديق كل من جاسندى Gassendi وديكارت — وكانت حلقة الأب مرسين أفضل بكثير من ألف مدرسة ، فاستطاع هوبز أن ينشر أفكاره في الأوساط الثقافية الفرنسية ، وأصبح منذ تلك اللحظة عالماً من أعلام الفكر الفلسفى في القرن السابع عشر . ولم يلبث هوبز أن عاد إلى وطنه في عام ١٦٣٧ متأهباً لإصدار مجلدات ثلاثة ضخمة يشرح فيها أسس مذهبه الفلسفى ، في الجسم والإنسان والمجتمع السياسى .

ببدا أن تنفيذ هذا المشروع الضخم قد تأخر طويلاً ، بسبب نشوب الحرب الأهلية في إنجلترا ، فلم يستطع هوبز أن يُخرج للناس مذهباً فلسفياً متكاملًا يدرس فيه على التعاقب قوانين المادة ، والإنسان ، والدولة ، وفقاً للمنهج الاستنباطي الذي كان يأمل تطبيقه على الأخلاق والسياسة . ولكن عام ١٦٤٠ قد شهد مولد كتاب صغير هوبز تضمن السات الجوهرية لنظرياته السيكولوجية والأخلاقية والسياسية بعنوان : « مبادئ القانون الطبيعي والسياسي » . ولما تزايدت الاضطرابات السياسية في إنجلترا ، وشرع البرلمان الجديد يهاجم بعنف أنصار الملكية ، اضطر هوبز إلى السفر مرة أخرى إلى فرنسا ، فاستقر به المقام في باريس حيث بقي بها حوالي إحدى عشرة سنة . وقد رحب الأب مرسين بعودة هوبز إلى فرنسا واختاره ضمن جماعة المفكرين الذين طلب إليهم نقد « تأملات » ديكارت . وقد كان النقد الذي وجهه هوبز إلى الفلسفة الديكارتية بمثابة وثيقة هامة تضمنت شتى العناصر الأساسية لمذهبه ، فكشف لنا هذا النقد عن نزعة هوبز الطبيعية المادية ، حتى قبل أن يكون قد تمكن من صياغتها في صورتها المذهبية النهائية .

وظل هوبز يواصل دراساته العلمية ، ولكن فكره بقي مشغولاً بالأزمات السياسية التي كانت تعانيها بلاده ، فظهر له عام ١٦٤٢ كتاب صغير باسم « الدولة » أو « المجتمع السياسي » De Cive (كان بمثابة توسيع للجزء الأخير من كتابه السابق « مبادئ القانون ») ، أكد فيه تعارض حالة الطبيعة أو الفطرة مع الحياة السياسية ، ونادى فيه أيضاً بضرورة إعطاء السلطة السياسية حق تنظيم الأمور الدينية والمشاكل الكنسية . وقد ظهرت لهذا الكتاب طبعة جديدة موسّعة عام ١٦٤٧ ، كانت سبباً في اكتساب هوبز لعداء رجال الدين من كاثوليك وبروتستانت ، فقد

سخط الجميع على آراء هوبز في خضوع الكنيسة للدولة ، واستاءت السلطات الكاثوليكية الفرنسية على وجه الخصوص لما أورده هوبز في كتابه من تعريض البابا . وقد عاد هوبز فأكد هذه الآراء بصورة أدق وأعق في كتاب جديد ظهر له عام ١٦٥١ باسم « التنين » Leviathan ، تعرض فيه لدراسة المجتمع السياسي والديني ، من أجل بيان مادته وصورته وقوته . وفي هذا الكتاب الممتاز الذي شبه فيه هوبز السلطة المطلقة بذلك « الحيوان الضخم الذي يرهبه الجميع ، ولا يكاد يشبهه أي مخلوق آخر على سطح الأرض » ، نرى هوبز يحاول أن يقدم لنا نظرية جديدة في « السيادة السياسية » أقامها على أسس طبيعية مادية صرفة . وهذه النظرية الهامة التي أكسبت هوبز شهرة فلسفية كبرى في تاريخ الفكر السياسي ، هي ما سنعتمد على عرضه بالتفصيل عند حديثنا عن كتاب « التنين » وتحليلنا له فيما يلي :

وقد عاد هوبز إلى إنجلترا في شتاء عام ١٦٥١ ، وكانت حرية الصحافة مكفولة إذ ذاك في الأراضي البريطانية ، فاستغل هوبز هذه الفرصة لنشر مؤلفاته . وهكذا ظهر له عام ١٦٥٥ كتاب في المادة أو الجسم De Corpore ، تضمن آراء في المنطق ، ونظرية الحركات والمقادير ، ونظرية الظواهر الطبيعية ، وبعض مبادئ في الفلسفة الأولى . وبعد ثلاث سنوات من ظهور هذا الكتاب ، أصدر هوبز عام ١٦٥٨ كتاباً آخر بعنوان « في الإنسان » De Homine . تضمن في الجانب الأكبر منه دراسة في البصريات (ألقى فيها بعض الأضواء على طبيعة حس الإبصار) ، وبحثاً قصيراً في سيكولوجية اللغة والعواطف . وبظهور هذا الكتاب ، اكتمل مذهب هوبز بمجلداته الثلاثة في المادة ، والإنسان ، والدولة ، وإن كان أي مؤلف من هذه المؤلفات الثلاثة لا يقارن - من حيث الشكل أو من حيث الموضوع - بكتاب هوبز

الأكبر Opus magnum ، ألا وهو «التنين» ولكن معظم مؤلفات هوبز قد استهدفت من جانب معاصريه للكثير من حملات النقد والمعارضة ، فكان على هوبز أن يتصدى للرد على ناقديه ، فضلاً عن أن الخلاف الذى نشب بينه وبين بعض العلماء الرياضيين من رجال جامعة أكسفورد قد أدى إلى استبعاده من الجمعية الملكية Royal Society .

وعلى الرغم من أن هوبز قد لقي عطفاً ملكياً كبيراً من جانب الملك شارل الثانى (الذى كان تلميذاً له فى صغره) فإن آراءه الفلسفية الحرة قد تسببت فى اتهامه بالإلحاد ، فأعرب البرلمان الإنجليزى عن سخطه على كتاب «التنين» ، وأمر بمنع هوبز من إصدار أى مؤلفات أخرى فى الفلسفة الأخلاقية . وهكذا اضطر هوبز فى أواخر أيامه إلى معاودة الاهتمام بالدراسات الأدبية والتاريخية التى كانت شغله الشاغل فى شبابه . وفى هذه الفترة كتب هوبز ترجمته الذاتية ، كما ترجم إلى الإنجليزية كلاً من الإلياذة والأوديسة . وظل هوبز محتفظاً بكامل قواه الجسمية والعقلية حتى سن متأخرة جداً ، إلى أن توفى عن واحد وتسعين عاماً فى الرابع من شهر ديسمبر سنة ١٦٧٩ .

عرض للكتاب

نزعة هوبز الفلسفية العامة :

إذا أردنا أن نفهم مذهب هوبز السياسى على نحو ما عرضه فى كتابه التنين ، فلا بد لنا بادئ ذى بدء من أن نلقى بعض الأضواء السريعة على الإطار العام لفلسفته . وهنا نجد أن الفلسفة — فى رأى هوبز — تنحصر فى معرفة العلولات أو الظواهر ابتداءً من الفهم الصحيح للعلل أو الأسباب ، أو هى معرفة العلل أو الأسباب بالاستناد إلى إدراكنا الحقيقى لمعلولاتها أو آثارها . وليست الغاية من الفلسفة نظرية صرفة بل هى عملية محضة : لأننا نستند إلى النظر من أجل

تحقيق غاية عملية فى حياتنا العادية . ولكن على حين كان ييكون يدعو إلى التجربة والاستقراء ، نجد أن هوبز يؤكد بكل قوة أن العلم لا يمكن أن يكون إلاً عقلياً استنباطياً . وكما انفصل كوبرنيكوس عن المدرسيين فى مجال علم الفلك ، وكما ثار عليهم جاليليو فى مجال علم الطبيعة ، وكما عارضهم هارفى فى مضمار علم وظائف الأعضاء ، كذلك نجد هوبز يتفصل عنهم فى مجال العلوم الإنسانية . وهكذا عكس لنا هوبز روح العصر الذى انتسب إليه ، فجعل من مذهبه سلسلة من الاستدلالات الاستنباطية الدقيقة التى حاول فيها أن يتدرج بطريقة رياضية صارمة . وكما صاغ اسپينوزا فلسفته العامة فى كتابه «الأخلاق» على صورة سلسلة من البراهين الهندسية المحكمة ، نجد أيضاً أن هوبز قد سبق زميله الهولندى إلى تطبيق مبادئ العلم الجديد الذى ظهر فى القرن السابع عشر (علم كبلر ، وجاليليو ، وهارفى) على الوجود بأ كله أو الحقيقة الخارجية ككل . ومعنى هذا أن الفلسفة العامة قد أصبحت على يد مفكرى القرن السابع عشر هى «العلم الطبيعى» نفسه ، وقد اكتسب صبغة كلية شاملة . ولكن على حين كان المدرسيون يهتمون بالعلل الصورية والغائية ، جاء هوبز فأعلن أن هذه كلها ليست سوى مجرد أوهام ، ونادى بأن العلل الوحيدة إنما هى العلل الآلية أو الميكانيكية .

وإذا كان فيلسوف مثل ديكارت قد استبقى العقل جنباً إلى جنب مع الحس ، فإن هوبز يؤكد أن العقل نفسه مادة ، وأن التفكير إن هو إلا حركة . فليس ثمة إلا أجسام ، وكل ما يحدث فى الأجسام من ظواهر إنما يرتد إلى حركات . وليس يكفى أن نقول إن «الإحساس» هو نقطة البدء فى كل معرفة ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن الإحساس هو فى ذاته حركة من حركات المخ . ومهما كان من سمو الأفكار ، فإنه ليس ثمة فكرة واحدة لا يمكن ردها فى خاتمة

المطاف إلى هذا الحسّ أو ذاك . حقاً إن هوبز يفرق بين الحركة من جهة ومظاهرها من جهة أخرى ، فضلاً عن أنه يقرر أن الكيفيات الحسية (كالضوء واللون والحرارة والصوت ... الخ) ذات صبغة ذاتية ، ولكنه مع ذلك يؤكد بكل قوة أن ما يوجد حقاً حينما تكون لدينا إحساسات أو مشاعر ، إنما هو الحركة . والحركة وحدها . ولو أننا نظرنا إلى ما يقوله هوبز عن « اللذة » لوجدناه يعدها بمثابة نوع خاص من الحركة في القلب .

أما الظاهرة والإدراك الحسّي والعاطفة ، والوعى والضмир ، فإنها جميعاً ليست أشياء حقيقية واقعية بمعنى الكلمة ، بل هي مجرد « مظاهر » . ومهما يكن من شيء ، فإن الظاهرة الأولى التي ينبغى أن تسترعى انتباه الفيلسوف هي أن ثمة شيئاً يبدو لنا ، وأننا ندرك هذا الشيء عن طريق الإحساس . ولما كانت الظواهر هي مبادئ المعرفة بصفة عامة ، فإن كل فلسفة لأبد من أن تجعل من الإحساس مبدأ لكل معرفة تحصلها عن تلك المبادئ ، وبالتالي فإن الإحساس هو الأصل في كل علم .

نظرية هوبز في الإنسان :

قسّم هوبز كتابه « التنين » إلى أربعة أبواب رئيسية ، تحدث في الباب الأول منها عن « الإنسان » ، ثم انتقل بعد ذلك إلى الحديث عن « الدولة » بوصفها مجتمعاً سياسياً (في الباب الثاني) ، وأعقب هذه الدراسة بفصل ثالث في « الدولة » بوصفها مجتمعاً مسيحياً ، وانتهى في خاتمة المطاف إلى الحديث عن « ملكوت الظلام » في الفصل الرابع والأخير . وسنحاول فيما يلي أن نلخص نظرة هوبز إلى الإنسان ، فإن من المؤكد أنه لا بدّ من فهم الدعائم السيكولوجية التي قامت عليها فلسفة هوبز الأخلاقية ، قبل الإقبال على استعراض الخطوط الرئيسية لمذهبه السياسي في

العقد الاجتماعي : ولن يكون في وسعنا بطبيعة الحال في مثل هذه العجالة القصيرة أن نأتى على الكثير من الملاحظات السيكولوجية الدقيقة التي ساقها هوبز للتدليل على نظريته ، وإنما سنقتصر على عرض الروح العامة لمذهبه في الإنسان .

إن هوبز - كما رأينا فيما سبق - لا يرى في العالم سوى الحركة : حركة تحدث خارجنا ، وأخرى تحدث فينا . فليس الإنسان في نظره سوى مجموعة من الحركات ، وليس مضمون الإحساسات سوى عملية ظهور للحركات في المخ والأعصاب . وحين يتحدث هوبز عن « الإنسان » فإنه يحاول أن يُعَمِّل فيه مِشْرَط الجراح ، لكي يبين لنا أن هذا الموجود الناطق لا يخرج عن كونه مجرد جسم من الأجسام . وكما أقام هوبز كلّ تصوّره للوجود على قوانين الحركة الميكانيكية ، نراه يقيم أيضاً كل تصوّره للحياة الأخلاقية والاجتماعية على غريزة البقاء الشخصي . والواقع أن غريزة المحافظة على البقاء هي في نظر هوبز الغريزة الأساسية التي تتحكم في الوجود الإنساني كله . ومن هنا فقد ارتبط مفهومنا اللذة والألم بطبيعة حياتنا العضوية : لأن كل ما يشبع فينا تلك الغريزة يسبّب لنا ضرباً من اللذة ، وكل ما يعارض لدينا تلك الغريزة لا بدّ من أن يولّد لدينا شعوراً بالألم . ومعنى هذا أنه حينما تكون الحركة ملائمة لمجموع وظائفنا الحيوية فإنها تحدث اللذة ، على حين أنها تولّد لدينا - في الحالة المضادة - نوعاً من الإحساس بالألم . واللذة - بدورها - تولّد الرغبة ، والرغبة هي حركة انبساط نبعث فيها عن بعض الموضوعات السارة ، في حين أن الألم يولّد النفور ، والنفور هو بمثابة حركة انكوصٍ نراجع فيها عن بعض الموضوعات الآلئمة . أما الإرادة فإنها في رأى هوبز إنما تعبّر عن أقوى الرغبات ، بمعنى أننا نريد ضرورة تلك الرغبة التي تغلب

على كل ما عداها من رغبات ، فيصدر عنا الفعل بطريقة حتمية لا أثر فيها للاختيار . حقاً إن المدرسين طالما تحدثوا عن حرية أخلاقية تتمثل في القدرة على الإرادة أو عدمها ، ولكن هذه الحرية المزعومة هي في نظر هوبز مجرد وهم من الأوهام . والواقع أننا لا نملك حرية أخلاقية ، بل كل ما نملكه هو تلك الحرية الجسمية (أو الطبيعية) التي نستطيع معها أن نفعل ما نتجه إليه أقوى رغباتنا . تلك هي المبادئ السيكولوجية العامة التي يترتب عليها هوبز نظريته الأخلاقية إلى الوجود البشري . وهنا نراه يترون الخير باللذة ، والشر بالألم ، فيقرر أن الخير والشر إنما هما لفظان عامان نستخدمهما للإشارة إلى الموضوعات المرغبة والموضوعات المستفزة على التعاقب . ومعنى هذا أنه ليس ثمة خير مطلق أو شر مطلق ، فإنه لا سبيل إلى استخراج قاعدة أخلاقية تنبع من طبيعة الموضوعات نفسها . وما دام خيرنا يرتبط في نظرنا دائماً بما هو نافع لنا ، وشرنا يرتبط في نظرنا دائماً بما هو ضار لنا ، فلا حرج علينا إذا نحن قلنا إن المنفعة هي قاعدتنا الأخلاقية الوحيدة . وحسبنا أن نراجع شتى أهوائنا وعواطفنا لكي نتحقق من أنها تتردد دائماً في نهاية الأمر إلى غريزة المحافظة على البقاء من جهة ، وإرادة القوة أو حب السيطرة من جهة أخرى . ومهما كان من تنوع الأهواء البشرية ، فإنها جميعاً تخفى وراءها ضرباً من الشعور بالأنانية أو حب الذات . فالشفقة - مثلاً - هي في صميمها عاطفة أنانية : لأنني حينما أرى آلام الآخرين ، وحينما تأخذني الشفقة بهم والعطف عليهم ، إنما أتصور أن هذه الآلام قد تلحق بي أنا أيضاً ، فأتألم لها سلفاً ، وأشفق على نفسي من هول ما قد ينزل بي من مصائب أو محن في المستقبل ! والإحسان أو المحبة أو الأريحية إنما هي جميعاً عواطف أنانية تخفى وراءها إرادة القوة أو حب السيطرة : فإن الأريحية

هو الشخص الذي يشعر بأن لديه قدرة كبرى يستطيع معها أن يحقق سعادته الخاصة وسعادة الآخرين أيضاً ، والمحسن هو الشخص الذي يدرك تفوقه على الآخرين حين يمد يد العون إليهم ويعمل على الأخذ بيدهم ... الخ . وحتى لو نظرنا إلى انفعال « الضحك » ، لوجدنا أن اللذة التي يسببها لنا الموضوع « المضحك » إنما هي نوع من الكبرياء نستشعرها عند رؤيتنا لمصائب الآخرين أو زلاتهم أو نقائصهم (كأن تنزلق قدم شخص محترم ، فيسقط على الأرض) ، فتستولى علينا « عزة فجائية » تجعلنا نشعر بتفوقنا عليهم وتمييزنا عنهم . أما الشعور الديني فهو في جوهره مجرد إحساس بالخوف أو الرهبة من الأشياء اللامرئية ... الخ .

... من كل ما تقدم يتبين لنا أن « القانون الطبيعي » - في نظر هوبز - إنما يتلخص في طلب اللذة والانصراف عن الألم ، بحيث إن « الأخلاق » لتكاد تختلط عنده بمبدأ المنفعة . ولكن ، لما كانت سعادة الوجود البشري لا يمكن أن تتحقق بالوصول إلى حالة الطمأنينة النفسية أو السكينة العقلية ، فإن الإنسان لا بد من أن ينتقل دائماً من رغبة إلى أخرى ، ومن موضوع إلى آخر ، دون أن يتمكن يوماً من التوقف عند أية منفعة مهما كان من قيمتها . فالحياة الإنسانية سلسلة مستمرة من الرغبات ، وسعادة البشر تستلزم بالضرورة اللهفة المستمرة للانتقال من حالة إلى أخرى ، والحرص البالغ على البحث عن « قوة » بعد أخرى ، دون أن يكون ثمة توقف ، اللهم إلا بالموت ! ومهما زعم أرسطو أن الإنسان حيوان اجتماعي أو مدني بطبعه ، فإن الواقع نفسه ليسهد - فيما يقول هوبز - بأن الإنسان هو بطبيعته مجرد فرد أناني لا يتحرك إلا من أجل ذاته أو نحو ذاته . فليست الأنانية عَرَضاً من أعراض الحياة البشرية ، بل هي جوهر الوجود الإنساني من حيث هو وجود مادي نفعي يقوم على السعي نحو البقاء ، والعمل على زيادة السيطرة . وهكذا

مخلص هوبز إلى القول بأن القانون الطبيعي الأوحده الذى يحرك الآلات البشرية إنما هو قانون الأنانية أو المنفعة أو إرادة القوة .

نظرية هوبز السياسية :

ينتقل هوبز فى الباب الثانى من كتابه «التنين» إلى دراسة الدولة ، فيبين لنا أنه كما أن الطبيعة تتكون من ذرات مادية تتراكم وتتلاحق فتكوّن الأجسام ، كذلك الدولة هى فى صميمها مجرد جسم سياسى تألف من تراكم بعض الجزئيات البشرية . ولما كان الإنسان بطبيعته ذنباً لأخيه الإنسان ، فإننا لو عدنا إلى حالة الفطرة التى سبقت تكوّن الحياة الاجتماعية ، لوجدنا الإنسانية فى حالة عراك متصل عنيف ، ولترأعنا أن كل فرد كان يتربص بأخيه الدوائر ، دون أن يكون ثمة «سلم» بأية صورة من الصور . فليس فى «حالة الفطرة» (أو الطبيعة) State of nature سوى مجرد حرب لا هوادة فيها ولا رحمة .. لقد كان كل فرد يريد لنفسه كل شئ ، وكان كل فرد يرغب فى تملك كل شئ على حساب الآخرين .

ولما كانت هذه الرغبة عينها قد توافرت لدى الجميع على السواء ، فقد كان من آثار ذلك أن نشبت «حرب من قبيل الجميع ضد الجميع» . وهكذا كان الناس فى حالتهم الفطرية الأولى لا يذوقون للسلام طعماً ، بل يحيون فى خوف مستمر وجزع دائم . ولم يكن فى هذه الحالة الطبيعية الأولية أى تمييز بين عدل وظلم ، بل كانت القوة هى الحق . ومعنى هذا أننا لو تساءلنا «لمن كُتب النصر فى حالة الصراع الطبيعى؟» كان الجواب بطبيعة الحال أن «النصر كُتب للأقوى» ولما كانت أفضليتان الرئيسيتان فى حالة الحرب إنما هما القوة والخديعة ، فليس بدعاً أن تنعدم فى حالة الفطرة الأولى مفاهيم القانون ، والعدالة ، والملكية والصواب والخطأ والقوة المشتركة ... الخ.

لقد كان القوى - فى الحالة الفطرية الأولى - يستطيع أن يلحق الأذى بالضعيف ، دون أن يكون فى وسع هذا الضعيف أن يتمرّد ، أو أن يعد ذلك الأذى ضرباً من «الظلم» . وإلاّ فباسم أى قانون كان لهذا الضعيف أن يعترض أو يتمرّد أو يثور؟ «أليس من حقنا أن نسأله : «لم تشكو؟ وهل أنا ملزم باتباع هواك بدلاً من اتباع هواي؟ إننى لا أمانعك من التصرف وفقاً لما تقضى به إرادتك ، مادامت إرادتى لا تصلح لأن تكون قاعدة لك فى تصرفك ! . وهكذا كانت «القوة» أو بالأحرى حق الأقوى ، هو الحق الطبيعى الواقعى الذى يمكن اعتباره فى حالة الفطرة بمثابة المبدأ الأوحده لسائر الحقوق . ولكن هذه الحالة الطبيعية الأولية التى يسودها الصراع والخوف والتوجس والاضطراب والفوضى ما كان يمكن أن تدوم . ذلك لأنها وإن كانت مطابقة للقانون الطبيعى ، فإنها لا تتفق مع ما لدى الإنسان من رغبة فى الحصول على أكبر قسط ممكن من السعادة . ولما كان البحث عن السعادة هو القانون الطبيعى المحتوم للحياة البشرية فقد كان لابد للبشر من أن يحاولوا الوصول إلى حالة من السلم أو الطمأنينة أو الاستقرار الاجتماعى . ومن هنا فقد فطن الناس إلى أن أعظم خير يمكن أن يحصلوا عليه فى هذه الحياة الدنيا هو أن ينعموا بضرب من «السلم» الذى يمكن أن يكفل لهم حياة آمنة مطمئنة . ولكن الناس لم ينظروا إلى «السلم» على أنه واجب أخلاقى ، بل هم قد وجدوا فى مسالمة الآخرين مجرد واسطة أو وسيلة يمكنهم عن طريقها بلوغ غايتهم الطبيعية القصوى ألا وهى «السعادة» .

من هذا يتبين لنا أن «البحث عن السلم» هو القانون الأول من قوانين الطبيعة البشرية . فلم يكن من الممكن أن تستمر الحياة الإنسانية على ظهر الأرض لو لم يفتن البشر إلى أهمية السلم ، والاستقرار الاجتماعى وتحقيق أسباب العدالة السياسية . ومن هنا فقد كان

عن طلب السلم ؟ » ، كان ردّ هوبز على هذا التساؤل : « إذن ، فأنت تعود بنفسك إلى حالة الحرب ، وعندئذ سوف تجد الآخرين أيضاً في حالة صراع مستمر معك . ولما كان الراغبون في السلم أكثر عدداً من الراغبين في الحرب ، فإنهم سيكونون بالطبع أشدّ بأساً وأعظم قوة » .

بيد أن هوبز حريصٌ على البحث عن علاج ناجع لحالة التعدّي التي يخرق فيها الفرد عقداً اجتماعياً ، فيعود بالاجتماع إلى حالة الحرب . ومثل هذا العلاج يقتضى - فيما يرى هوبز - أن نضع القوة في خدمة العقود ، بحيث لا يجزؤ أحد على الإخلال بالتزاماته أو خرق عهده ، خشية أن يقع تحت طائلة تلك القوة العقابية الكبرى . وتبعاً لذلك فإنه لا سبيل إلى حماية القانون الطبيعي إلاّ إذا خضع الجميع لقوة مدنية مشتركة تكون هي ضمانة السلام وحامية القانون وراعية العقود . ومعنى هذا أنه لا بدّ من أن تخضع سائر الإرادات الفردية لإرادة واحدة مشتركة تكون هي القانون نفسه . وليس العقد السياسى - عند هوبز - سوى مجرد تنازل الأفراد عن إراداتهم ، للحاكم صاحب الإرادة المطلقة ، وهنا يتنازل كل فرد عن حقه لهذا الحاكم ، بشرط أن يتنازل الآخرون أيضاً عن حقوقهم لنفس هذا الحاكم . وهذا العقد الذى يتنازل بمقتضاه كل الأفراد عن حرياتهم وحقوقهم لإرادة واحدة أو قوة مشتركة يدينون لها بالطاعة والولاء ، إنما يربط الأفراد فيما بينهم ، ويوثق الصلة بينهم وبين الحاكم ، دون أن يكون ثمة التزام من جانب الحاكم نحوهم ، ما دام الحاكم يتلقى كل شئ ، ولا يدين لأحد بشئ !

وسواء أكان « الحاكم » فرداً أم جماعة من الناس ، فإن هوبز يؤكد بكل قوة أنه لا بدّ للحاكم من أن يتمتع بسلطة مطلقة لا يحدّها حدّ ،

على كل فرد أن يتنازل عن حقه المطلق في سائر الأشياء . ولم يكن من الممكن أن يتنازل الفرد عن هذا الحق المطلق ، إلاّ إذا ضمن في الوقت نفسه أن يكون هذا التنازل متبادلاً بينه وبين الآخرين . وهكذا فقد كان من الضروري أن يتطلّب كل فرد من الآخرين - في مقابل الحق الذى تنازل عنه - حقاً آخر مماثلاً : فأنا مثلاً أتنازل لك عن حقى المطلق في الغذاء الذى وفرته لنفسك ، في مقابل أن تتنازل لى أنت عن حقك المطلق في الغذاء الذى وفرته لنفسى ، وهذا التبادل الذى يتم بين الحقوق ، إنما هو ما يعبّر عنه هوبز بكلمة « العقد » Contract . ومعنى هذا أن التعاقد الذى يتم بين الأفراد حينما يتعهد كل منهم باحترام حقوق الآخرين في مقابل احترام الآخرين لحقوقه إنما هو أساس الاجتماع أو العمران البشرى ولا قيام لحالة السلم إن لم يتعهد الأفراد في الوقت نفسه بأن يحترم كل منهم هذا العقد الاجتماعى .

والواقع أن الإنسان حينما يريد السلم ، ثم يعمد مع ذلك إلى خرق عهد أو الإخلال بتعاقد ، فإنه عندئذ إنما يريد المبدأ ، دون أن يريد النتيجة ، وبالتالي فإنه يناقض نفسه بنفسه . وهذا التناقض الذى يقع فيه الإنسان حينما لا يصيب الاستدلال إنما هو - فى رأى هوبز - ما يصحّ أن نسمّيه باسم « الظلم » ولم يكن « الظلم » ممكناً قبل قيام العقد الاجتماعى : فلأننى لست ملزماً - قبل أن أعد شخصاً بأمر ما - أن أحقق له هذا الأمر . ولكن ، هب أننى وعدت شخصاً بأمر ما ، ثم لم ألبث أن تحققت من أن مصلحتى العليا تقضى علىّ بالألّا أنفذ ما قطعت على نفسى عهداً بتنفيذه ، فهل يكون من مصلحتى أن أراجع عن وعدى السابق ؟ هذا ما يجب عليه هوبز بالنفى ، فإن من واجبي أن أنفذ ما قطعت عهداً على نفسى بعمله ، إذا كنت ألتزم السلم حقاً . أما إذا قيل : « وما العمل إذا كنت قد تخلّيتُ

ما دام الحاكم هو الدولة نفسها . وإذا كان هوبز قد أطلق على الحاكم اسم «التنين» ، فذلك لأنه قد رأى أن الحاكم هو «الإله الأرضي» الذي يكفل للمجتمع أسباب السلم والاستقرار^(١) . وما دامت الدولة آلة كبرى تسيّر قواعدها الطبيعية ، فلا بد لهذه الآلة من مشرف أو مُدبّر تكون مهمته هي إدارتها بدقة ، والعمل على تسيير أجهزتها المختلفة بأمانة . وهكذا يركز هوبز كل السلطات في يد الحاكم المطلق ، فيقرر أنه هو الذي يحدّد العدل والظلم ، والحق والباطل ، والصواب والخطأ ، والخير والشر ... الخ . ولما كانت قوة الحاكم قوة واحدة لا تقبل القسمة ، فإن هوبز لا يرى معنى لتوزيع السلطات بين الملك والبرلمان ، بل هو يقرر - على العكس - أن «السيادة المنقسمة» هي مجرد تناقض في الحدود . وقد وافق هوبز صديقه بيبكون على القول بضرورة تركيز السلطات في يد واحدة ، فعارض مبدأ الملكية المختلطة ، ورفض فكرة توزيع السلطة بين الملك والبرلمان ، ونادى بملكية استبدادية ، ولم يهتم هوبز على الإطلاق ببيان الفروق بين الملكية والأرستقراطية والديموقراطية ، بل كان جل اهتمامه أن يؤكد ضرورة تمتع الحاكم بسيادة مطلقة ، حتى تتحقق للدولة أسباب الاستقرار السياسي . ومن هنا فقد ذهب هوبز إلى جعل «الكنيسة» نفسها خادمة للدولة ، ما دامت الكنيسة إنما تستمد سلطتها من الدولة . فالسبيل الوحيد للمحافظة على وحدة الدولة وتكامل المجتمع إنما يكون بإدماج الكنيسة في الدولة ، بحيث تكون الكنيسة مجرد أداة أو وسيلة في يد الدولة . وبعبارة أخرى يقرر هوبز أن الكنيسة والدولة يكونان

(١) يشير هوبز هنا إلى الإصحاح الحادي والأربعين من سفر أيوب حيث يقول الكاتب متحدثاً عن اللواتيان : « قلبه صلب كالبحر وقاس كالرحى ... ليس له في الأرض نظير ... يشرف على كل متعال . هو ملك على كل بني الكبرياء »

مجتمعةً واحداً ، ونحن نسمي هذا المجتمع باسم «الدولة المدنية» حينما ننظر إلى أفرادها من حيث هم بشر ، ونسميه باسم «الكنيسة» حينما ننظر إلى أفرادها من حيث هم مسيحيون . وصفوة القول أن الدولة هي مصدر الدين والأخلاق والسياسة ، فلا مجال لفصل الكنيسة عن الدولة ، ما دامت الكنيسة لا تملك حق التشريع أو الإشراف الاجتماعي أو التوجيه الخلقى .

تلك - بإيجاز - هي الخطوط العريضة لفلسفة هوبز السياسية ، على نحو ما عرضها في كتابه «التنين» . وربما كان من بعض أفضال هوبز على التفكير السياسي الحديث أنه كان أول من وضع أصول نظرية «العقد الاجتماعي» التي ستردّد أصداءها من بعد لدى جون لوك وجان جاك روسو . وإذا كان كثير من مؤرخي الفكر قد توهموا أن هوبز قد أراد أن يفسر نشأة الدولة بمبدأ «العقد الاجتماعي» ، فإن في وسعنا أن نقول إن هوبز لم يقدم لنا تفسيراً تاريخياً لظهور الدولة ، بل هو قد قدّم لنا مجرد تحليل منطقي لمقومات المجتمع السياسي . ولا شك أن الاضطرابات السياسية التي وقعت في عصر هوبز قد أسهمت إلى حد كبير في تحديد معالم مذهبه السياسي ، فقد حرص هوبز على تأكيد أهمية «الاستقرار السياسي» كما هاجم شتى التورات السياسية التي تعرض الدولة لخطر الفوضى . والظاهر أن هوبز قد وجد أنه لا مخرج للدولة من أحد أمرين : فإما حرية تقتن بالفضي والإصرار والاضطراب ، وإما استبداد يقتن بالنظام والاستقرار والأمن . ولم يتردد هوبز في اختيار الطرف الثاني : فإن خبرته الخاصة قد تكفلت بإظهاره على فوائد «الحياة الاجتماعية المنظمة» ، وقيمة «المجتمع السياسي المستقر» . وهكذا اهتم هوبز ببيان «قيمة الدولة» للإنسان نفسه من حيث هو فرد ، فنصب نفسه محامياً يدافع عن الاستقرار السياسي ، وراح يبين للفرد أنه قد يكون من الأفضل له أن يدين بالطاعة والولاء للقوة

الحاكم ، حتى يضمن لنفسه الاستمتاع بشئ لذات الحياة الاجتماعية الآمنة ، بدلا من أن ينعم بحرية رخيصة يشترها بأفدح الأثمان : إذ يدفع ثمناً لها حياة القوضى والاضطراب والصراع .

بيد أن هوبز حينما أقام المجتمع الإنساني على إرادة الأفراد الذين اتفقوا فيما بينهم على تنفيذ « التعاقد الاجتماعي » ، فقد فتح السبيل أمام نظرات أخرى جديدة في تفسير المجتمع الإنساني ، فظهرت من بعده مذاهب سياسية أكثر عمقا وأصدق حدساً ، وبذلك لم يعد العقد الاجتماعي مجرد نتيجة لرغبة خالصة أو ضرورة منطقية محضة ، بل أصبح ثمرة لإرادة أخلاقية حرة . ومع ذلك فقد ذهب بعض مؤرخي الفكر إلى أن هوبز هو أول من وضع دعائم علم الاجتماع في العصر الحديث ، لأنه أول من حاول تفسير الحياة الاجتماعية والسياسية على أسس طبيعية محضة ، حتى لقد قارن البعض تأثيره على الفكر البشري بتأثير دارون على الفكر في القرن التاسع عشر . ومهما يكن من شيء ، فقد احتل هوبز مركزاً ممتازاً في تاريخ التفكير السياسي ، خصوصاً أنه قد سبق أصحاب مذهب النفعية من أمثال بنتام وستوارت ميل^١ إلى المناداة بالكثير من المبادئ السياسية التي ردها هؤلاء من بعد في القرن التاسع عشر .

مختارات من كتاب « التنين » :

يمتاز أسلوب هوبز بالاختصار والقوة والوضوح ، فهو يعرض الفكرة بدقة فائقة ، وبدهاءة معجزة ، وإيجاز بالغ ، ولكنه في الوقت نفسه يقرن التعبير الأدبي بفكاهة ساخرة ، وكأنما هو يرى وجوه قرأته الذين يكتب لهم ، فلا يملك سوى أن يضرب بشدة ، كلما تراءى له وجه من تلك الوجوه الممتعضة أو المعترضة أو الساخطة ! وإذا كنا لانجد لدى هوبز ميلا إلى التزيين ، أو اهتماماً بالصياغة الفنية ، أو

حرصاً على استثارة خيال القراء ، فإننا نلقى لديه عقلية رياضية تمتاز بالصفاء الذهني والبراعة المنطقية والصرامة الهندسية . وحسب القارئ أن يدقق النظر إلى المختارات التي ترجمناها فيما يلي ، لكي يتميز بوضوح تلك الخصائص الشكلية والموضوعية التي انفرد بها هوبز في كتابه « التنين » .

١ - وهذا نص من الفصل السادس من الباب الأول يتحدث فيه هوبز عن الأهواء البشرية فيقول : « إننا نقول عما يرغب فيه الناس لأنهم يحبونه ، ونقول عما ينفرون منه لأنهم يبغضونه وعلى ذلك فإن الرغبة والمحبة شئ واحد ، وإن كنا نعني دائماً بالرغبة تخلف الموضوع ، في حين أننا نعني بالمحبة في معظم الأحيان حضور الموضوع . كذلك نحن نعني بكلمة « النفور » تخلف الموضوع ، بينما نعني بكلمة « الكراهية » حضور الموضوع ... أما تلك الأشياء التي لانرغب فيها ولانبغضها ، فهي موضوعات نحتقرها والاحتقار أو الاستخفاف ، إنما يعنى جمود القلب أو عصيانه حين يقاوم فعل بعض الأشياء ، نظراً لأنه قد وقع تحت تأثير موضوعات أخرى أكثر فاعلية ، أو لأنه مفتقر إلى كل خبرة تتعلق بمثل هذه الأشياء . ولما كان تركيب الجسم البشري في تغير مستمر ، فإن من المستحيل أن تحدث نفس الأشياء لدى الفرد البشري نفس الشهوات والنفورات^(١) في جميع الظروف ، فضلاً عن أن أحداً لا يرتضى لنفسه أن يجعل من موضوع واحد بعينه دائماً أبداً موضعاً لرغبته . ولكن أيّاً ما كان موضوع شهوة الإنسان أو رغبته ، فإن هذا بعينه هو ما يطلق عليه المرء من جانبه اسم « الخير » ، وأياً ما كان موضوع كراهيته أو نفوره فإن هذا بعينه هو ما يطلق عليه اسم « الشر » وأياً ما كان موضوع احتقاره أو استخفافه ، فإن هذا

(١) ترجمنا كلمة Aversions بنفورات ، لصعوبة جمع كلمة « نفور » باللغة العربية ، والنفرة هي الاستمزاز أو النفور .

بعينه ما يطلق عليه لفظ «الحسيس» أو «التافه» .
والواقع أن كلمات «الخير» و «الشر» و «الدنى»
(أو الحسيس) إنما تكتسب دلالتها بالنسبة إلى الشخص
الذى يستخدمها ، لأنه ليس ثمة شئ يمكن أن يُعد
كذلك فى ذاته بطريقة مجردة مطلقة كما أنه ليس ثمة
قاعدة مشتركة للخير والشر يمكن استخراجها من طبيعة
الموضوعات ذاتها ، بل كل شئ إنما يتوقف على
شخص الإنسان نفسه ... الخ » .

٢ - وهذا نص آخر من الفصل الحادى عشر
من الباب الأول يتحدث فيه هوبز عن معرفتنا لله
فيقول : « إن حب الاستطلاع ، أو الرغبة فى معرفة
العلل ، يصرف الإنسان عن النظر إلى المعلول لكى
يوجهه نحو التماس العلة ، ثم البحث عن علة هذه العلة
حتى ينتهى بالضرورة فى خاتمة المطاف إلى فكرة
مؤداها أن ثمة علة ليس لها أدنى علة سابقة ، وإنما
هى أزلية ، فيصل إلى ما اصطلاح الناس على تسميته
باسم «الله» وهكذا نجد أنه يستحيل أن يقوم المرء
بأى بحث عميق فى العلل الطبيعية ، دون أن يجد نفسه
مدفوعاً عن هذا الطريق نفسه نحو الاعتقاد بأن ثمة
إلهاً واحداً أزلياً ، وإن كان يستحيل على البشر أن
يكونوا فى أذهانهم عن الله فكرة تحيى مطابقة تماماً
لطبيعته . وكما أن الرجل الأكمه أو المولود أعمى حينما
يسمع الناس يتحدثون عن تدفئة جسومهم بالنار ،
وحيثما يشعر بالدفء هو نفسه عند اقترابه من النار ،
قد يتصور بكل سهولة ، أو قد يؤكد لنفسه بكل
يقين ، أن ثمة شيئاً يطلق عليه الناس اسم «النار» ،
وأن هذا الشئ هو علة الدفء الذى يحس به ،
ولكن دون أن يكون فى وسعه تخيل شكلها ، أو
تكوين فكرة فى ذهنه عنها كتلك التى يكونها أولئك
الذين يرونها ؛ كذلك قد يستطيع الإنسان أن يتصور ،
عن طريق الأشياء المرئية فى هذا العالم ، أو بالنظر

إلى ما فى الكون من نظام جدير بالإعجاب ، أن ثمة
علة قد أوجدت كل هذا ، وأن هذه العلة هى
ما يسميه الناس باسم «الله» ، ولكنه مع ذلك لن
يستطيع أن يكون فى ذهنه أية فكرة أو صورة
عقلية عن الخالق نفسه .

٣ - وهذا نص ثالث (من الفصل الثالث عشر)
يتحدث فيه هوبز عن حالة الفطرة الأولى فيقول :
« إنه لمن الواضح أن الناس حين يعيشون دون قوة
مشتركة تلقى فى نفوسهم الرعب ، فإنهم يكونون
فى تلك الحالة التى نسميها باسم حالة الحرب ، وهى
حرب يشنها كل إنسان ضد كل إنسان . والواقع أن
الحرب لا تعنى القتال أو فعل العراك ، بل هى تشير
إلى تلك الفترة الزمنية الممتدة التى تسود فيها إرادة
التنازع عن طريق العراك المستمر . وتبعاً لذلك ،
فإننا لا بد من أن نفهم «الزمن» بالنسبة إلى طبيعة
الحرب ، على نحو ما نفهمه بالنسبة إلى طبيعة «الجو» .
فكما أن طبيعة الجو الردى لا تتمثل فى نزول المطر مرة
أو مرتين ، بل فى استمرار اكفهرار الجو لعدة أيام
متوالات ، كذلك لا تنحصر طبيعة الحرب فى قيام
معركة فعلية ، بل فى استمرار الروح العدائية التى
تقضى على كل ثقة فى إمكان قيام حالة سلمية .
وأما كل ما عدا ذلك ، فهو فى صميمه ضرب من
«السلم» ... وفى مثل هذه الظروف (ظروف الحرب) ،
لا يكون ثمة موضع لأية صناعة ، مادامت ثمار الإنتاج
ستكون بالضرورة معرضة للخطر ، وبالتالي لن يكون
ثمة فلاحه للأرض ، أو ملاحه ، أو استخدام لسلع
تستورد عن طريق البحر ، أو اهتمام بتشييد أبنية ملائمة ،
أو آلات لتحريك الأشياء الثقيلة أو نقلها من مكان
إلى آخر ، أو معرفة بالحالة الجغرافية لسطح الأرض ،
أو حساب للزمن ، أو فنون ، أو آداب ، أو حياة
اجتماعية . والأدهى من ذلك كله ، أن الخوف يصبح
ظاهرة عامة مستمرة ، فيخشى الناس خطر الموت

الغنيف ، وتصبح حياة الإنسان حياة انعزالية ، فقيرة ، كرهية ، وحشية ، قصيرة الأمد .

وقد يعجب البعض ممن لم يحسن النظر إلى الأمور حين يرانا نقرر أن الطبيعة قد باعدت بين الناس ، وأنها قد جعلتهم يميلون إلى الاعتداء بعضهم على البعض ، أو التحرش بعضهم ببعض ... ولكن ، فليرجع كل منا إلى نفسه ، وليعمد إلى ملاحظة سلوكه . ألا يحدث عندما يعتزم أحدنا القيام برحلة ، أن يسلح نفسه ، ويخرج مزوداً بصحبة كافية ؟ ألا نلاحظ أننا عندما ندخل إلى مخدعنا ، نحكم لإغلاق أبوابنا ، بل حتى عندما نكون بمنزلنا ، فإننا قد نغلق بالمفاتيح أدراجنا ، في حين أننا نعلم تمام العلم أن ثمة

قوانين وضباطاً عموميين ، مزودين بالسلاح ، ومستعدين للانتقام لشتى الأضرار التي قد تلحق بنا ؟ ولكن أى ظن هذا الذى نطنه بأشباهنا من الناس حينما نمضى مسلحين ، أو بأقراننا من المواطنين حينما نغلق على أنفسنا باب مخدعنا ، أو بأطفالنا وخدمنا حينما نغلق بالمفاتيح أدراجنا ؟ أليس فى هذا المسلك اتهام للبشرية ، لتهام بالأفعال قد لا يقل خطورة عن اتهامى لهم بالأقوال ؟ ولكننا فى الحقيقة لا نتهم بذلك طبيعة الإنسان : فإن رغبات الإنسان وأهواءه الأخرى ليست فى حد ذاتها خطيئة . كذلك لا تُعَدّ الأفعال الصادرة عن تلك الأهواء بمثابة آثام ، اللهم إلا إذا ظهر قانون بحرّمها وينهى عنها .. » .

ج. ج. ج.
ع. ، ق. ، م. ، ن.

موطأ مالك

بقلم
الأستاذ أمين الخولي

« مالك » حديثاً هاماً وأصيلاً في حياة الفكر الإسلامي،
بقدر ما تشارك حياة ذلك الفكر في النشاط الإنساني
العام .

المؤلف : مالك بن أنس

من حوالى ٩٠ هـ - ٧٠٨ م - إلى ١٧٩ هـ - ٧٩٥ م

من أسرة يمنية تحولت إلى الحجاز في عهد جد
مالك ، وفي شمالى المدينة أولى عواصم الدولة
الإسلامية ، بمكان ذى مياه ونخيل ، خلال العشرة
الأخيرة من القرن الأول الهجرى - على اختلاف
في تحديد السنة - ولد في تلك الأسرة المتوسطة الحال
وليد أشقر ، أعين ، عظيم الرأس ، هو مالك بن أنس
وفي رعاية أم جادة ، وأب يتعاطى العمل
اليدوى ، مع ضعف ، يدل عليه ، أنه كان مقعداً ،
بين أخوة له آخرين ، أكبر منه وأصغر ، نشأ
الطفل مالك نشأة أمثاله ، من الأوساط ، وإن
كان يسمع من حديث الأسرة أنها تنتمى إلى ذى
أصبح من أقبال اليمن ، فهو مالك الأصبحى .
ويتعلم الطفل علم عصره وهو العلم الدينى ،
الذى يمكن كذلك من مصالح الدنيا ، وظائف

إكل حضارة ثقافتها . . وهذه الحضارة التى
يرتكز عليها تاريخ مئات الملايين ، فى أرجاء العالم
لها ثقافتها الإسلامية .

وتنهض هذه الثقافة الإسلامية على أساسين :
منقول . . ومعقول .

وفى حياة الثقافة الإسلامية المنقولة ، دينية ،
أو دنيوية بيدو كتاب « الموطأ » من الطلائع فى الطريق
الذى تعبره قوافل المعرفة البشرية ، ناقلة من منجمها
فى المدينة ، مستقر الدعوة ، ومأمن الرسالة ،
ومهاجر محمد ، ومثواه الأخير ما أرسله ، عليه
السلام ، إلى العالم من توجيه لسلوكه ودفع لمدنيته ،
إذ كان الدين فى هذه الحضارة الإسلامية ملاك
أمرها ، ومدار نشاطها ، يلتقى مع الدنيا فى غير
عزلة ، ولا انفصام ، فيتأثر به الشكل والموضوع
أقوى الأثر وأعماقه ، وتمضى رواية الحديث - مثلاً -
منهجاً لرواية التاريخ والأدب ، والتراث كله ، كما
يكون من ذلك الحديث ما هو مادة التشريع بأنواعه ،
وأساس الخلق والسلوك الفردى والجماعى . . ويتجلى
بمثل هذا الاتصال الوثيق ، والتداخل المحكم كيف
يكون الحديث ، عن مثل كتاب « الموطأ » وجامعه

ومراكز . وفي المدينة من ذلك العلم كثير ، وهي جديرة بأن تنتج لاستكمالها ، والمسجد النبوي في المدينة مدرسة بل جامعة ، كما كان دار الحكومة ، ومقر رياستها على عهد الرسول عليه السلام ، وفيه وحوله مكاتب للمرحلة الأولى ، وبين هذا وذاك تلقى مالك من وجوه ، في العلم الديني ، وأعلام في سلاسل السند الحديثي حتى شهدوا له بالتدرة فجلس للتدريس ، وسنه حوالى العشرين أو أقل من ذلك وفي الجامعة التي تخرج فيها ، وفي جوار الرسول عليه السلام يمضى مالك عمره يحدث عنه ، ويعلم دينه ، ويقف الناس فيما يحدث لهم من شئون .. لا يبرح المدينة عالماً ولا متعلماً إلا حاجاً إلى مكة .. ويقول إذا جددت مناسبات الارتحال عنها : المدينة خير لهم لو كانوا يعلمون .. وهو يجعل لها المكانة الفكرية فيحدث عن إجماعها ، ويؤثر خبر الواحد منها ، على ما يبين في مكانه من الدراسة ، لأن لهم فضل صحبة ومعينة ، للرسول عليه السلام ولأصحابه من بعده ، وقد رأوا من ذلك ما لعله لا يتيسر لغيرهم من أهل البلاد الأخرى .

ومالك يقدر التبعة الاجتماعية فيما يمارس من أمر هذا العلم الديني تعليماً وإفتاء ، ويقول في ذلك كلمته المعروفة : « بلغني أن العلماء يسألون يوم القيامة عما يسأل عنه الأنبياء » .

وهذه التبعة هي التي جعلت عالم الدين ، في هذا المجتمع الذي يظله حكم فردى ، هو الذى يمثل سلطة الشعب ، ويدفع عن مصالحه أمام السلطة الحاكمة ، وهو موقف يجعل علماء الدين ، حين يؤدون واجبه الاجتماعي ، أداء المقدر له ، عرضة لغضب السياسة وسخطها ، ومن أجل ذلك نسمع أخبار إيذائهم ، بأنواع الإيذاء المختلفة من ضرب وحبس وسوء معاملة ، وهو ما أصاب مالكا طرف منه

في عهد الدولة العباسية ، وإن وجهت إليه الترضية عنه من الخليفة بعد ذلك .

ومرويات مالك ، وتعليمه إياها ، وفتاواه في الوقائع ، كل ذلك وما إليه يؤلف مذهباً ، أو مدرسة فقهية لها في التفكير والتطبيق منهجها ، الذى يلائم عصرها ، وتوجهه إليه يبنيتها الطبيعية والمعنوية ، ولهذا المذهب في تاريخ الفقه الإسلامى ، ثم تاريخ الفقه الإنسانى مكانه ، فقد اتصلت به مدارس الفقه الإسلامى الأخرى المشهورة وغير المشهورة ، فالشافعى قد تتلمذ لمالك ، ومحمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة له رواية خاصة لموطأ مالك ، وقد تهيات الأسباب الاجتماعية والسياسية لانتشار المذهب المالكى في أقصى المشرق كما انتشر في مصر وسواها ، وبقي إلى هذا العهد أحد المذاهب الأربعة الكبرى المعروفة .

وكان مالك الإنسان أنيقاً رقيق المزاج ، حتى لا ينكر ذلك من أمره من ينكر أن له عملاً بعينه في الغناء . وأنه بدأ يتعلمه ، ثم انصرف عنه إلى الفقه . والمدينة ذات حظ موفور من النشاط الفنى ، ولا سيما الغناء .

وقد عمر مالك بضعا وثمانين سنة خلف فيها تلامذة وأصحاباً ، وألف كتباً ، أشهرها كتاب مذهبه وهو « الموطأ » وله سواء من الكتب مانعنى به العناية الخاصة هنا ، بعد الحديث المفرد عن :

كتاب الموطأ

الموطأ :

في اللغة : من وطأه - بالتشديد - أى هياه وسهله ، ومهده وذلك ، ويقال : رجل موطأ الأكثاف ، أى سهل ، كريم ، مضياف ، لا ينيو يصاحبه موضعه عنده ؛ ورجل موطأ العقب أى

يتبع ويمشي الناس وراءه لأنه ذو سلطان .. الخ .
وكل هذه المعاني مما يمكن أن يفهم به تسمية هذا الكتاب .

وهي تسمية يبدو أنها كانت صدى لواقع في الحياة العلمية والاجتماعية ، جعل بها حاجة إلى لون خاص من التأليف : بطريقة معينة . وهو ما يتبين لنا إذا نظرنا نظرة خاطفة في تاريخ تدوين العلم الديني . كيف بدأ ، وكيف اتجه ؟ .

والناظر في تاريخ هذا التدوين الديني ، ومدى مطاوعة الحياة الاعتقادية والعملية فيه يرى : أن البيئة العربية بيداوتها تعوق الكتابة ، وتنمى الحفظ ، لكن الدعوة الإسلامية كانت معجزتها كتاباً يحتاج إلى ضبطه فيكتب ، ويتسع القول والفعل ، في تطبيقه وفهمه ، فيحفظ ذلك حيناً ما ؛ ثم تستقر الحياة ويقوى التمدن ، فيسهل ذلك كله الكتابة ، بل يغري بها ؛ ثم تقوى الحاجة إليها ، فيكون تدوين السنة على ما يروى من تاريخه ، ويمر ذلك التدوين بمراحل ، سنجمل الإشارة إليها ، فتكون من ذلك كتب في العلم الديني ، رسائل ومجموعات ويكون :

الموطأ :

في الكتب مجموعة من الحديث النبوي ، وأقوال الصحابة ، وفتاوى التابعين ومن بعدهم تمس شئون الحياة ونظمها ، حتى منتصف القرن الثاني الهجري - أواسط القرن الثامن الميلادي -

وقد كان تدوين هذه المجموعة وأمثالها خطوة سبقتها خطوات ، من التخرج والإفلال من التدوين فتدوين اليسير من الموضوع الواحد ، حتى أحوجت الحياة إلى تدوين المجموعات ، فظهرت تلك المجموعات في المدن الإسلامية الكبرى بمختلف أقطار الدولة الإسلامية فعرف مدونون لمجموعات من هذا الصنف ، في مكة

وفي الشام ، وفي الكوفة والبصرة ، وواسط بالعراق ؛ وفي اليمن ، وفي خراسان ، والرى من المناطق الشرقية وعد علماء مدونون ، معاصرون لملك بالمدينة ، كلهم من أهل ذلك القرن الثاني الهجري ، تراوح وفياتهم بين منتصف ذلك القرن الثاني الهجري وأواسطه وأخيره ويبدو أن تسميته « الموطأ » كانت - كما أشرنا - تعبيراً عن الحاجة العلمية والعملية إلى مؤلفات ميسرة سهلة يجد فيها الناس حاجتهم من الأحكام القانونية العامة والخاصة ، التي يطمثنون إلى مطابقتها للتوجيه الديني الذي يقدم القرآن خطوطه الكبرى ، ويتولى الرسول عليه السلام بيانه ، ويحفظ أصحابه منه بما رأوا وسمعوا ، وتلقوا .

ولهذا سميت مجموعات متعددة باسم « الموطأ » ونازعت مالكاً رحمه الله ، أولية هذا الصنف من التدوين ، كما شاركته في الاسم أيضاً ، فقيل مثلاً : إن أبا الوليد ، عبد الملك بن عبدالعزيز بن جريج فقيه مكة المتوفى سنة ١٥٠ هـ هو صاحب أول كتاب صنف في الإسلام ، كما كان لإبراهيم بن أبي يحيى معاصر مالك ومنافسه المتوفى سنة ١٨٤ هـ موطأ أضعاف موطأ مالك لكن موطأ مالك من بينها هو الذي كتب له البقاء ، وصار أساساً لبناء مدرسة فقهية ، عاشت حتى اليوم وذلك لأسباب دينية ، وعلمية ، واجتماعية يمكن تتبعها في غير هذه المناسبة .

متى ألف الموطأ ؟ ولم ؟ ..

تندفع الروايات المخبرة عن طلب الخلفاء العباسيين من مالك أن يضع لهم كتاباً يكون مرجعاً للأحكام ، وفي خلال هذه الروايات يمكن أن تعرف أخبار هذا الموطأ وزمن ظهوره : وتعدد تلك الروايات متنا وسندا وبالموازنة بينها ^(١) يمكن الاطمئنان إلى أن « الموطأ »

(١) ارجع إلى ذلك في كتاب مالك بن أنس : ترجمة بحررة ج ٣ ص ٥٢٠ - ٥٢٨ ط أول

قد بدأ تصنيفه في عهد الخليفة المنصور العباسي ، وأنه كان تاماً في عهد الخليفة المهدي المتوفى سنة ١٦٩ هـ وليس من الدقة التقميم على ذلك بتعيين سنة محددة ، فقد عد الخليفة المهدي نفسه ، من رواة الموطأ عن مالك ، وقد حكم المهدي نحو عشر سنوات يمكن أن تحدد فيها فترة ظهور الموطأ

وأما لماذا ألف الموطأ فقد تجد مع الحاجة العامة للناس ، إلى مثل هذا المرجع القانوني الديني ، حاجة حكومية خاصة ، يشير إليها ما يوجد في هذا العصر من شكوى اختلاف الأحكام المتناقضة ، على ما يصفه ابن المقفع في إحدى رسائله ؛ وقد تكون مع ذلك اعتبارات سياسية عليا من الحرص على إظهار مذاهب فقهية غير مذاهب الشيعة الخارجين على العباسيين ؛ ومن هذا وما إليه سمعت رغبة الخلفاء العباسيين إلى الإمام مالك في أن يضع كتاباً صفته كذا وكيت وأنهم بحيث ينسخون منه نسخا يعثون بها إلى أمصار المسلمين ، أو يعلقونها .. الخ .

ومهما تكن نتيجة الدرس الناقد لهذه الروايات في وضع تصميم الكتاب وخطته ، أو في تحديد طريقة تعميمه والإلزام به ، ومخالفة الإمام مالك في ذلك ، مهما تكن النتائج الصحيحة من ذلك كله فإن قدراً منها يمكن القول به في صلة تأليف الموطأ بالحياة السياسية في عصره ، والحياة الاجتماعية لعهد . وأنه كان وفاء بتلك الحاجة القانونية فكتب له ذلك حظاً من البقاء والذوب ، الذي يجعل له في الحياة الثقافية والعملية الإسلامية مكانه ..

محتويات الموطأ :

لو أجمالنا القول في ذلك لقلنا : إن الموطأ يحتوي ما انتهى إلى مالك مما كان يسمى لعهد « العلم » ويرد في عباراته وعبارات معاصريه بلفظ العلم ، وهو علم نقل مروي طريقته تلقى الخالف عن السالف . ويبدو

أن هذا العلم الديني النقلي كان في ذلك العهد جملة متصلة الأجزاء ستداخلة الأقسام لم تتميز فروعها بالأسماء التي عرفت بعد ذلك ، من علم الحديث ، وعلم التفسير ، وعلم الفقه ، والكلام ، والتصوف .. وكذلك احتوى « الموطأ » من ذلك ما لو نظرت إليه على ضوء التقسيم الأخير لكان فنونا مختلفة ؛ قد يكون الطابع الفقهي أبرزها ، والمحتكم في جمعها ، وفي ترتيبها كذلك

وقد صنف الموطأ أبواباً هي أبواب الفقه الأخيرة ، أو أقرب ما تكون إليها بعناوينها ، وبترتيبها كثيراً ، أو مع شيء من المخالفة ، ففيه الأبواب التي ترى أخيراً في كتب الفقه تحت عنوان « العبادات » مع شيء من مغايرة الترتيب ، إذ بدأ الموطأ بكتاب « وقوت الصلاة » ، على حين تبدأ كتب الفقه بعد ذلك بكتاب الطهارة .

وفي الموطأ بعد ذلك أبواب الفقه الأخرى غالباً ، من المعاملات ، والحدود ، والفرائض - الموارث - والأقضية وما إلى ذلك ، وإن اختلف ترتيب هذه الأبواب عما استقر بعد في كتب الفقه ، التي جعلت تلمس النكت والمناسبات لترتيب تلك الأبواب ، كما تختلف تلك الأبواب توزيعاً في الموطأ عما في كتب الفقه التالية أيضاً ، فتجمع ما يكون قد فرقه مالك في أكثر من باب ، أو تتوسع في بعض الأبواب .

وبلى تلك الأبواب أو الكتب ، كتاب عنوانه « كتاب الجامع » يستهلك نحو ١١٪ من صفحات الموطأ : وفيه فنون من الأعمال والمعارف المختلفة ، من اجتماعية عملية ، إلى خلقية سلوكية ، بينها كلامية اعتقادية ، مما يتحقق به ما أشرت إليه من أن العلم في ذلك العصر كان يؤلف تلك المجموعة المتداخلة التي لما تتميز حدود أقسامها .

وهناك علوم إسلامية قد ظهرت بعد ذلك بفعل الزمن ، واتصال الثقافة الإسلامية بثقافات الأمم السالفة ،

فكانت تلك العلوم مظهر نمو وتقدم نحو مستوى عقلى خاص ؛ كعلم أصول الفقه . فإنك لا تجد فى الموطأ الصورة الواضحة لهذا العلم مثلاً .. لكنك تجد ملامح مقررات له قد أخذت صورة القواعد بعد ذلك ، فقاعدتهم أن الضرورات تبيح المحظورات ، تجدها فى الموطأ بقول مالك : وإذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر - الموطأ بشرح السيوطى المسمى تنوير الحوالك - ٢ ص ١١٢ - ، كما ترى قاعدة « لا ضرر ولا ضرار » . أكثر من مرة يلفظها - المرجع السابق ٢ : ٢١٨ و ٣ : ٢٨ .

وما يتقرر بعد بتفصيل من سد الذرائع نرى نواته فى مثل قول مالك : لأنه ذريعة إلى الربا ، وتخوف أن يدار ذلك على هذا الوجه - المرجع نفسه ٢ : ١٦٤ - وهكذا يقف الموطأ فى تاريخ العلم الدينى موقفاً تمثل فيه أتم التمثيل صورة العلم الدينى بالحجاز ، فى تلك الفترة التى ظهر فيها من عقود القرن الثانى الهجرى .

مادة الموطأ :

وفى هذا تجد أن الحديث بمعناه الخاص ، من قول ، أو فعل ، أو تقرير ، هو العنصر المتميز فى مادة الكتاب ، والطابع الظاهر ، الذى يسلك الموطأ من أجله ، فى كتب السنة ، والمجموعات الحديثية ؛ والحديث هو الذى يصدر به الباب المعنون بتلك العناوين ، التى ظلت تحملها كتب الفقه ؛ لكن مع الحديث ، أو السنة ، أو الأثر - على اختلاف الاصطلاح فى ذلك - مواد أخرى من فتاوى الصحابة ، وعملهم ، وقولهم ، ومن فتاوى التابعين وعملهم كذلك ، وإلى جانب ذلك - وبعده غالباً - فتاوى مالك فيما سئل عنه ، وقوله فيما يفهم من الحديث ، وما يعلق به على المنقول ، من القول أو الفعل ؛ وأحب ما يكون من ذلك إليه ؛ وأعجبه عنده ؛ وأحسنه لديه ، من أشباه هذه العبارات

ونختار لبيان ذلك باباً هو ما انفتح عنه الكتاب ، دون مرجح ، فإذا هو : -

« ما جاء فى المسح بالرأس والأذنين » :

ف نجد مادته كما يلى : -

حديث مالك عن نافع : أن عبد الله بن عمر كان يأخذ الماء بإصبعيه لأذنيه ، فالذى بلغ مالكا : أن جابر بن عبد الله الأنصارى ، سئل عن المسح على العمامة ، فقال : لا ، حتى يمسح الشعر بالماء ؛ ثم حديث مالك عن هشام بن عروة : أن أبا عروة بن الزبير كان يزرع العمامة ، ويمسح رأسه بالماء ؛ فحديث مالك عن نافع : أنه رأى أن صفية بنت أبي عبيد ، امرأة عبد الله بن عمر تنزع خمارها ، وتمسح على رأسها بالماء ؛ ونافع يومئذ صغير .. ثم يلى ذلك : أن مالكا سئل عن المسح على العمامة والخمار ، فقال : لا ينبغي أن يمسح الرجل والمرأة ، على عمامة ولا خمار ، ولمسحا على رؤوسهما .. وسئل مالك عن رجل توضأ فَنَسِيَ أن يمسح على رأسه حتى جف وضوؤه ، قال : أرى أن يمسح برأسه ، وإن كان قد صلى أن يعيد الصلاة . وينتهى بهذا باب . ما جاء فى المسح بالرأس .. الخ ؛ وهو بهذا الوضع مطابق للخطبة التى روى : أن مالكا رسمها حينما أتى بما ألفه معاصره ، عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون الفقيه المدنى - المتوفى سنة ١٦٦ هـ - وقد عنى الماجشون فى تأليفه بما اجتمع عليه أهل المدينة ، وذكره بغير حديث ، فقال مالك : ما أحسن ما عمل ، ولو كنت أنا الذى عملت ابتدأت بالآثار ، ثم شددت ذلك بالكلام ؛ وكذلك رأيناه فعل فيما عرضنا سن المثل السابق ، وكانت عنايته بالآثار - كما أشرنا - سبب احتساب الموطأ فى أصول السنة ، حتى الآن ، مع منزلته الفقهية ، وصفته الواضحة فى ذلك .

وفيا ألم به الموطأ من شئون الحياة في عصره ،
وقبل ذلك العصر ، في حياة الرسول عليه السلام وحياة
الصحابة : بل فيما عرض له من أحداث الحياة في
الجاهلية . وما أحدث فيها الإسلام من تغيير وإصلاح ..
في كل ذلك ما يجعل للموطأ مكاناً واضحاً وأثراً بارزاً
في فروع من الثقافة الإسلامية . غير الفروع الدينية
البحثة ، وهو ما نقف هنا وقفة خاصة لبيان مكان
الموطأ في تلك الفروع مع ما عرفنا له من مكانته في
الإسلاميات بنخاص معناها ، من شريعة ، وخلق ،
وعقيدة ، فتحدث عن :

الموطأ .. في اللغة والأدب :

ويختلف الرأي في الاحتجاج على اللغة بالحديث ،
فقوم يميزون ذلك ، وآخرون يمتنعون ، وقوم
يتوسطون ، فيميزون شيئاً ويمتنعون شيئاً ، لكن إذا
ذكر « الموطأ » بالذات حق على من يمنع الاحتجاج
للغة بالحديث أن يقدر في « الموطأ » أشياء :

منها : أنه نص ظهر في حدود العصر ، الذي
يحد به زمن الاحتجاج ، وهو منتصف القرن الثاني
الهجري .

ومنها : أنه في ميدان الحديث طليعة مبكرة . نهيأ
لها مع تقدم الزمن ، بيئة خاصة حجازية ، قد تكون
اللغة فيها ذات تأثير بالبيئة ، التي فيها بقية من السلف
المقدر لما يقول ويعلم ، وجهاً من التقدير ، على رغم
تغير الحال .

ومنها : أنه نص قد نقل نقلاً متحريراً ، إلى حد
كبير ، وعلى قدر ما احتملت دقة المنهج النقلى لعهد
وقد يدعو ذلك إلى شيء من الحرص ، في التعبير ،
حتى حينما تكون الرواية بالمعنى .

ولكل أولئك وغيره ، من أمر هذا « الموطأ »
يرث من ينكر الاحتجاج بالحديث ، في تعميم هذا

الإنكار على الموطأ أيضاً ؛ ثم يجيء مع ذلك ما للمالك
صاحب الموطأ من شأن ، فقد تختلف الرواية عن
مدى فصاحته هو نفسه ، فينقل أنه كان يلحن ، وأن
الأصمعي لذلك قال : ما هبت عالماً قط ما هبت
مالكاً ، حتى لحن فذهبت هيئته من قلبي ، لكن
الأصمعي عينه يثبت للمالك عليه مشيخة لغوية حين
يقول : أخبرني مالك أن الاستجمار هو الاستطابة ،
ولم أسمع من غير مالك .. وصاحب الموطأ ينبغي ،
مع كل اعتبار أن تقدر في مدى فصاحته أشياء :

منها : أنه من أهل هذا العصر المتقدم الذي عرف
لرجال العلم الديني فيه شأن لغوي وأدبي ، فالشافعي هو من
هو في الميدان اللغوي ، وهو تلميذ مالك ، والأوزاعي
له شأن في الحياة الأدبية ، وهو معاصر مالك ، ونظيره
في الشام ؛ فروح العصر العامة التي اعتبرته عصر
احتجاج لغوي بوجه ما ، والروح الخاصة التي جعلت
لرجال الحديث هذه المشاركة ، مما ينبغي تقديره عند
الحديث عن الموطأ واللغة ؛ ثم يؤازر ذلك ما يروى
- ولو كان من المناقب - أن مالكاً أول من تكلم في
غريب الحديث ، لأن هذا الكلام عناية لغوية في نشاط
أصحاب الحديث .. ومالك فوق كل ذلك مجتهد لا بد
له من العلم باللغة علماً يهيئ له استثمار الأحكام من
النصوص - كما يقولون - .

ولكل ذلك من أمر الموطأ ومؤلفه نقدر ما للموطأ
من أثر في الثقافة اللغوية ، وأن نصوصه في هذا الميدان
تثبت وتنفي ، أو ترجح وتؤيد ، على أقل تقدير ،
وأنه ينبغي أن ينظر فيه من هذه الناحية ، نظراً أكثر
اهتماماً ، من النظر إلى ما تأخر عنه من مجموعات
الحديث ، أو كتب الفقه ، فسرى الناظر فيه من
اللغويات أشياء مثل :

إشباع تاء المخاطبة حتى تنشأ من ذلك الإشباع ياء
واضحة ، على نحو ما نقول الآن في لغة الحياة ؛ ويتكرر
ذلك في مواضع من الموطأ منها .

للموطأ ، بما هو نص له زمان ، ومكان ، وظروف خاصة تجعله في البحث اللغوي شيئاً متميزاً عما بعده من مراجع حديثة متأخرة عن عصر الاحتجاج .

* * *

وإذا ما جاوزنا اللغة بمتنها ونحوها ، وما يتصل بذلك إلى الأدب وأساليبه ، وثروته من النصوص الفصيحة وقفنا عند الموطأ وقفة كذلك الوقفة في المجال اللغوي ، إذ نشعر أن الموطأ بجامعه ، وعصره ، وبيئته ، وعمله في الفهم والتخريج يكون بكل أولئك مادة لصاحب الدرس الأدبي يجد فيها من النصوص الأدبية ما يجد من خطب ، وكتب ، وعبارات حوار ، وصيغ تقرير ، يظفر فيها من الطابع العربي الخالص بما يحفظه ويأنس به كما يجد في ثنايا هذه النصوص من أعلام الأشخاص والأماكن ، والوقائع ما يتكامل مع سائر مراجع الأدب في ذلك ؛ ومن الخير لدارس الأدب في هذا العصر أن يعرج على هذا الموطأ بما هو نص ثرى منقول نقلاً دقيقاً ، يمثل ضرباً من الأسلوب الأدبي تلمس فيه خصائص الأساليب في ذلك الوقت المبكر ، وتقرربه الصلة التي هدى إليها البحث فيما بين أصحاب هذا العلم الديني وأصحاب القلم والنثر الأدبي الخاص في هذا العهد ، على ما سبق أن بينته في دراسة عن الأوزاعي منذ سنين .. ولا مجال هنا لأكثر من هذه الإشارة اللاحقة التي يتولى إتمامها صاحب الدرس الأدبي مستفيداً من الرجوع إلى هذا الموطأ فائدة ليست بقليلة ...

الموطأ في التاريخ والسيرة :

إذا ما نظرنا إلى التاريخ في أول صورته حين بدأ عند القوم نوعاً من الحديث ، وسدادا لما أعوزت إليه الحاجة الماسة ، من معرفة سيرة الرسول عليه السلام وتبعية أحواله استقصاء للسنة بما هي مصدر التشريع ومأخذ للأحكام ، ففي هذه الحال يكون الموطأ وثيق الصلة بالتاريخ وبالسيرة ، لأنه ليس إلا مجموعة

حديث مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير ، عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ، فيما لا يجوز من النحل - أي الإعطاء بلا عوض - وأن أبا بكر الصديق كان نخلها جاداً عشرين وسقاً من ماله بالغابة ، فلما حضرته الوفاة كان مما قال لها بشأن هذا النحل « فلو كنت جدّ دتيه واخترتيه كان لك » فتشبع التاء على ما ترى من الفعلين حتى يكون بعدها ياء ، وترسم هكذا واضحة في نسخ الكتاب - الموطأ مع شرح السيوطي المسمى تنويم الحوالمك > ٢ : ص ٢٢٣ ط صبيح - .

ومن ذلك أيضاً حديث مالك في باب ما جاء في أكل الضب من المرجع السابق > ٣ ص ١٧٣ - من كلام الرسول عليه السلام في بيت ميمونة بنت الحارث ، وقوله لها من حوار طويل ما عبارته : « أرأيتك جاريته التي كنت استأمرتيني في عتقها أعطيتها أخذك وصلى بها رحمتك » بإثبات تلك الياء التي أشرنا إليها . فهذه النصوص الحديثة - ولا سيما في الموطأ على ما تبين - تسند حكاية يونس عن أن إثبات هذه الياء لغة ، وتهز إنكار الأصمعي لهذه اللغة ، وتؤيد جعل هذه الياء في كلامنا اليوم من صحيح العامة ، على ما ذكره ابن الحنبل في كتابه بحر العوام فيما أصاب فيه العوام - ط بغداد ص ٦٣ - واحتج له بحديث آخر ، وهذان الحديثان يزيدان الحجّة تأييداً .

وهكذا يجد الدارس اللغوي في الموطأ مثل تعبير : « لاهاء الله إذن » ومعناه ، واختلافات أهل العربية بشأنه ، ووصفهم عمل رواة الحديث فيه ، وتفسير معانيه ، وبيان أوجه إعرابه ، ووقوف من وقف من اللغويين إلى جانب رواة الحديث - الموطأ بشرح السيوطي > ٢ ص ١١ وما بعدها - وهو ما لا نجد المكان للخوض في شيء منه ، وإنما نسوقه مثلاً لما

مبكرة لحديث الرسول ، وأقوال الصحابة ... الخ ومن هنا تجد فيه فصولاً من السيرة ، مثل ما جاء في سائر أبواب الكتاب ، من قول للرسول وفعل ليس إلا شيئاً من تاريخه وسيرته ، يرجع إليه من يريد استيفاء تلك السيرة .

ولكن مكان الموطأ في التاريخ والسيرة لا يتحدد بهذا المفهوم الأول للتاريخ ، والقصد الأول من السيرة ، بل حين تتطور النظرة إلى التاريخ والسيرة حتى تبلغ المستوى الحالي الآن من العمق والدقة واتخاذ المنهج المحرر المحقق الملائم لمستوى المعرفة اليوم ، فيظل للموطأ مكانه بين المصادر التي يرجع إليها المؤرخ الدارس بمعنى الكلمة عندنا . بل نحتاج إلى أن نلفت ذلك الدارس الحق إلى قيمة هذا المرجع الهام فيما يقصد إليه من درس الحياة العربية قبل الإسلام في كيانها الداخلي ، ونظامها الاجتماعي ، الذي يعنى به المؤرخ الجدير بهذا الاسم ، وتعوزه المصادر فيه ، كما يفيد ذلك الموطأ في فهم الصلات الخارجية لهؤلاء العرب بمن حولهم من الأمم ، وهي صلات نادرة المصادر .. فإذا كان الإسلام وصدوره الأول ففى الموطأ بأسبقته وأقدميته مجموعة قيمة في وصف تلك الحياة في ميادينها المختلفة من دينية وعلمية وعملية وسياسية واقتصادية ، وغيرها فأما السيرة فتلك المجموعة من أقوال الرسول وأفعاله مصدر مباشر تفصيلي لهذه السيرة ، يمتاز عما سواه من مصادر أخرى .

وتلك الصلة للموطأ بالتاريخ والسيرة في تلك الأنحاء المختلفة ، قد تحتاج إلى البيان بالتمثيل على الأقل . وهو مالا أجدر له المجال هنا فأكتفى بالإشارة المجملية ، إلى مواضع مما نجد فيه المؤرخ طلبته في هذه المجموعة الحديثية أكثر مما يمكن أن يجدها في غيرها من المجموعات لتقدم هذه المجموعة زمناً على غيرها . ولما كان صاحبها في المدينة قلب الإسلام النابض ، وأولى عواصم

حكوماته ، وإن كانت المجموعات الحديثية الأخرى ، على تراخي الزمن ستظل مراجع تاريخية ، ينبغي أن يلتفت إليها الدارسون المحققون المستوثقون ، إلا أن هذا الموطأ ذو صفة خاصة فيها ... ومن هذه المثل الحملة التي هي كل ما يحتمله المقام :

حديث مالك في « جامع ما جاء في الرضاعة عن الموطأ بشرح السيوطي في ج ٢ ص ١١٧ أن « رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم .. قال مالك : والغيلة أن يمس الرجل امرأته وهي ترضع » ومن أهل اللغة من يفسر الغيلة بإرضاع المرأة وهي حامل .

فهذا الحديث مع النظر فيما يشير إليه من نظام الإرضاع إنما هو نص صريح في صلة العرب بمن حولهم وتقديرهم لفعل هذه الأمم في الشئون الخاصة والنظر إلى تجاربهم فيها ، وهو مالا يحتاج معه المؤرخ إلى أن يفعل فعل كاتب عراقي في أحدث ما كتب عن السيرة (١) إذ يقرر أنه لا بد أن يكون لأهل مكة علم بما كان يقع خارج جزيرة العرب ويستنتج ذلك من أنهم تجار كانوا يسرون قوافلهم إلى تلك الأنحاء للتجار مع أن مثل هذا الحديث نص كما ترى في الصلة الخاصة الدقيقة ، ولا حاجة مع مثله إلى الاستنتاج المحتمل ..

وكم سيجد المؤرخ في الموطأ من وصف عادات القوم وتفاصيل حياتهم في الشئون الخاصة التي يشرع الإسلام فيها ويغير من سلوك القوم قبله .

فإذا كان الإسلام فأنت واجد في الموطأ من خاص الشئون الحيوية ما يتلوه المؤرخ على الحديث عن مثله حين يجاوز الشاطئ السياسي القريب إلى صميم الحياة العملية الاقتصادية وغيرها ، وعلى سبيل

(١) هو الدكتور جواد على في الجزء الأول من كتاب تاريخ العرب في الإسلام - السيرة - ص ٧١ طبعة بغداد سنة ١٩٦١ .

المثال كذلك نجد في الموطأ - بشرح السيوطي ٢٠ ص ١٤٠ وما بعدها - ما بلغ مالكا أن صكوكاً خرجت للناس في زمان مروان بن الحكم من طعام الجار ، فتبايع الناس تلك الصكوك بينهم قبل أن يستوفوها : فدخل زيد بن ثابت ورجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، على مروان بن الحكم ، فقالا : أتحل بيع الربا يا مروان ! ؟ فقال أعوذ بالله : وما ذلك ؟ فقالا : هذه الصكوك تبايعها الناس ثم باعوها قبل أن يستوفوها . الخ ، وكم نجد إلى جانب هذه الصكوك من حديث مدني حضاري ، كالبز المصنف (١) ، والثياب برقومها (٢) وبيع الأعدال على البرنامج (٣) . مما لا فرصة لشرحه هنا ، وهو من أندر ما يظفر به في كتب التاريخ العادية التي استهلك نشاطها القول عن السياسة والحكام .

وإذا ما كانت السيرة النبوية مجال التأليف ، وكان محمد بن إسحق صاحب أوسع جمع فيها وهو الذي لخصه ابن هشام ، واشتهر تلخيصه في الميدان فإننا لنذكر ما كان بين مالك بن أنس صاحب الموطأ وبين ابن إسحق هذا من خصومة هاجم فيها مالك ، ابن إسحق ، وسماه دجالا ، كما هو مبين في موضعه من تاريخ الرجلين ، فإننا لهذا سنتجد أن الموطأ حين يعرض لشيء من السيرة على ما أشرنا إليه قريباً - يقدم لنا مرويات فيها مجال لنقد سندها ونقد متنها ، إذ أن رجال الموطأ كانوا موضع الدرس المفرد ممن خدموا الموطأ بسده ومتمنه خدمات جادة واسعة وبذلك يكون مجال « الموطأ » بأقدميته ، في السيرة هو المجال الحقيقي الذي يدفع عن السيرة بعض

ما وجه إليها منذ القديم الأول في شعرها وخبرها ، ولا فرصة للتخلص من هذا النقد لمحتويات مرويات السيرة إلا بالنقد الذي جال فيه المحدثون وصالوا ، وستشترك بذلك - على الزمن - المجموعات الحديثية الأخرى ، بما يرد فيها من السيرة ، وما تعرض له من قول للرسول عليه السلام ، وفعل ، وتقرير يتكون منها الحديث ، وعن طريقها توصف حياة الرسول وتكتب سيرته كتابة صحيحة . وهكذا يأخذ « الموطأ » مكانه في السيرة ، حينما تحقق ، كما أخذ مكانه في التاريخ ، حينما يدق وتلمس مصادره ، من جميع المظان التي تحمل آثاراً حيوية ، من العصر المؤرخ .. وبهذه المناسبة نعرض لشيء عن .

الموطأ .. والمنهج النقلي في ثقافتنا :

إذ وصل المنهج النقلي في الثقافة الإسلامية - مع الزمن - إلى مستوى من الدقة ، لا يكاد يضيف إليه التجديد الحديث زيادة تذكر

وقد كتب « الموطأ » في أولى مراحل تكوين هذا المنهج ، إذ يبدو أن القوم لم يشعروا بالحاجة إلى شيء من الإسناد وسلسلته ، منذ احتاجوا إلى النقل ، بل لم يكونوا يسألون عن الإسناد - لعدة أسباب - حتى وقعت الفتنة ، فنظروا إلى من كان من أهل السنة فأخذوا حديثه ، ومن كان من أهل البدع فتركوا حديثه ، ثم تتابع تطور الإسناد حتى بلغ درجته التي أشرنا إليها من الدقة .

ويروى خبر يشعروا بأن مالكا عاصر هذه النشأة ، في بواكيرها ، إذ يقول هذا الخبر : ما كنا نفهم أن أحدا يكذب على رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، متعمداً ، حتى جاءنا قوم من أهل المشرق فحدثوا عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين كانوا عندهم بأحاديث لم نعرفها ، فالتقيت أنا ومالك

(١) ، (٢) الموطأ ج ٢ ص ١٦٥

(٣) الموطأ ٢ : ١٥٩ و ١٦١ - أي بيعها على صفة معلومة ، وبرنامج دون نشأ وعرضها ، فهو بيع غائب وغير منظور ، مما يشبه عمل « البورصة » اليوم .

ابن أنس فقلت : يا أبا عبد الله ، والله إنه لينبغي لنا أن نعرف حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن هو ؟ وعن أخذنا ؟ فقال : صدقت يا أبا سلمة ، فكنت لا أقبل حديثاً حتى يسند لى ، وتحفظ مالك ابن أنس الحديث من أيامئذ »

ولهذا الخبر بقية تشعر بأن هذا الطلب للسند كان يعتبر شيئاً محدثاً ، أو قل مبتدعاً ، إذ يقول راوى الخبر بعد ما سبق : فجئت عبد الله بن الحسن ، فقال لى : يا بن سلمة بن أسلم : ما بلغنى أنك تحدثت ، تقول : حدثنى فلان عن فلان ؟ ! قلت : بلى ، خلط علينا شيعتكم من أهل العراق ، وجاءونا بأحاديث عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فحدثته بعض ما حفظت فعجب ، وقال : أصبت يا بن أخى ، فزادنى فى ذلك رغبا - الخطيب البغدادي - الكفاية فى علم الرواية - ط الهند ص ٣٩٤ وما ننسى حين نورد هذا الخبر أن راويه عبد الله ابن سلمة بن أسلم هذا قد ضعفه قوم ، وقال من قال : « إنه متروك الحديث - الذهبي ميزان الاعتدال ٢ : ٤٢ - وهذا لا يجعل خبره كافيا فى تحديد ظهور السند على هذا الوجه ولا فى جعل « مالك » يبدأ عناية بالإسناد على هذا الوجه أيضاً ، لكن معنى هذا الخبر فى جملته وهو الاتجاه إلى الإسناد بعد أن لم تكن لهم عناية به معنى تشهد به روايات أخرى ، تقرر هذا القدر من أمر الإسناد ، والعناية به بعد ظهور الفتنة وبهذا يمكن الاطمئنان إلى أن مالكا ، فيما بعد منتصف القرن الثانى الهجرى كانت تزداد عناية بالسند تدريجيا تأثراً بالحركة العامة حوله فى هذه العناية . وبذلك يفهم قول أصحاب التراجم عنه : إنه أول من انتقى الرجال من الفقهاء بالمدينة .

وبهذا القدر من وصف تطور الرواية يمكن أن نفسر ظاهرتين هامتين ، من عمل مالك فى رواية الموطأ وأولى هاتين الظاهرتين هى :

أن مالكا يسند مايرويه فى الموطأ حيناً ، ويرسل مايرويه أحياناً ، حتى أن المسند من مرويات الموطأ لا يجاوز الثلث كما قيل ، وتعد هذه النسبة فى الإسناد نسبة عالية ليست لأحد من نظراء مالكا ، وبهذا التفسير لحال الرواية فى عصر مالكا لا يكون مرسل هذه الفترة - ولا سيما مرسل مالكا - كمرسل غيرها . حين يقوى التنبه إلى السند وطلبه ...

وثانية هاتين الظاهرتين هى :-

أن مالكا ظل فى نقد دائم وغربة مستمرة كل يوم لما دونه من مروياته فى الموطأ حتى قالوا : إنه وضع هذا الموطأ على عشرة آلاف حديث ، فلم يزل ينظر فيه كل سنة ويسقط منه حتى بقى على هذا القدر الأخير ، وهو على أكثر عد ألف حديث وبضع مئات وبهذا التفسير لتطور الرواية يفهم عمل مالك فى هذا الاستقصاء الدائب دون مساس بدقته .

الموطأ .. بين آثار مالكا :

يقرر الأقدمون ، جيلا بعد جيل : أن مالكا لم يشتهر عنه غير الموطأ ، فهو الذى واطب على إسماعه وروايته ، وحذفه منه ، وتلخيصه له ، شيئاً بعد شئ ، حتى آخر حياته .

وقد كانت العناية به منذ القرن الثانى إلى اليوم تناسب هذا الاشتهار ، فبدأ ذلك بروايته وتلقيه ، وتعددت لذلك نسخه ، حتى بلغت أربعة عشر أصلا ، فى الأقاليم المختلفة ، يمثل كل أصل رواية ناقل خاص عنه ، وكان من هؤلاء الناقلين من له شأن فى مدرسة فقهية أخرى كمحمد بن الحسن الشيبانى صاحب أبى حنيفة المعروف .. وروى الموطأ عن مالك رواة لم ينفردوا بنسخ خاصة ، وقد بلغ عدد هؤلاء كثرة كاثرة ، وفى ذلك كله دلالة على الاهتمام :

وتلا هذا التلقى النشاط اجتهاد حافل بدراسات متنوعة فى الموطأ ، استمرت إلى عصرنا ، من شروح

المجري ، وكتاب « المسائل المنسوبة » لمالك ، ويقال إن منه نسخة في غوطا ، وفي مجال النسبة إلى مالك ، يذكر كتاب « الاستيعاب » لأقوال مالك .. ومن المصنفات كذلك ما ينسب إليه ، ولكنه غير قريب من جو ثقافته مثل كتاب « النجوم وحساب دوران الزمان ومنازل القمر » ، وقد يدخل هذا الكتاب ضمن كتاب الاستيعاب السابق ذكره ، فيما يقول الراوون ، ولم يتيسر حتى الآن الظفر بشئ من ذلك .

ومن المصنفات المعزوة إليه وهى من جو ثقافته ، « التفسير لغريب القرآن » ويقول السيوطى فى القرن العاشر ، إنه رأى هذا التفسير ..

ومن آثاره المعروفة رسالة إلى الليث بن سعد فى مصر وهى صغيرة ، .. ويذكر من هذه المصنفات ما قد يوصف بالكبر والضخامة ، وما قد يسكت عن وصفه ، ولم يصلنا شئ من هذا ولا ذاك مثل : رسالة له فى « الفتوى » ورسالة فى « الأقضية » ، وكتاب « السير » .. ومما يذكر عند الحديث عن مالك والفقهاء المالكي كتاب « المدونة » وهو من مدونات رجال المذهب ، فى القرن الثانى وبعده مما يعزى إلى مالك فيه قول أونقل ، ولا ينسب لمالك بأكثر من هذا ، فلا هو مما ألقاه أو أملاه .

والصفحات من ٧٤٣ إلى ٧٦٥ من الجزء الثالث من ترجمتى المحررة لمالك بن أنس تحوى بحثاً عما ذكر من هذه المصنفات فى الفقه وما حوله ، وفى الصفحات ٦٨٨ - ٧٩٤ حديث عن مالك المتكلم ، وما يعزى له من رسالة « القدر والرد على القدريّة » التى لم يصلنا منها شئ كذلك .

نبذ من الموطأ فى معان حيوية

١ - عن مالك عن زيد بن أسلم عن أبى صالح السمان . عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

كثيرة ، إلى شروح لشيء منه كالشواهد ، إلى عناية خاصة برجاله وحالم ، إلى تتبع لاختلاف الموطئات إلى كذا وكذا مما لو حاولنا سرد شئ منه لاسغرق صفحات ، وقد ضاع من ذلك ما ضاع ، وبقي منه كثير وصلنا - ولا بد لنا هنا من وصف شئ من هذا الذى وصلنا من هذه الدراسات المتنوعة التى تتكفل بها الفهارس العامة والخاصة .

وقد طبع من تلك الدراسات ما طبع فى المشرق والمغرب ، ولا يزال يطبع منه جديد وجديد ؟

ولو أشرنا إلى شئ مما لم يطبع دفعاً للهمم إلى الظفر به لذكرنا كتاب « الاستذكار فى شرح مذاهب علماء الأمصار » ، مما رسم الإمام مالك فى موطئه من الرأى والآثار « للحافظ أبى عمر يوسف بن عبد البر بن عاصم النمرى القرطبى » الذى قام وحده بدراسات مختلفة للموطأ ، لا نجد هنا الفرصة لسردها ، بله وصفها .

وكتابه الاستذكار هذا ضرب من الفقه المقارن ، يبرز فى تاريخ الفقه الإسلامى ، ومنه نسخة فى مصر بأسف المطلاع عليها لذهاب نحو نصف الأوراق من مقدار ثلثي الجزء الأول منها : ولو اجتمعت منه - على البحث - نسخة صالحة لكانت خدمة للتاريخ والفقه ، تستحق التنويه .

* * *

وليس معنى هذا الذى أشرنا إليه من شهرة الموطأ أن ليس هناك حديث عن آثار أخرى فى التصنيف ، بل يذكر له من الآثار ما يحتاج وصفه ، وتقويمه إلى مجال من الصفحات يقرب من هذا الذى كتب كله . فمن هذه الآثار ما تنكر نسبته إليه كرسالة « الآداب والمواعظ » . ومنها ما لم تشتهر نسبته إليه ، وإن قيل إنه أكبر كتبه ، مثل كتاب « المناسك » ومنها ما عزاه إليه تلاميذه ، ككتاب « المجالسات » الذى بقى حتى القرن العاشر

« الخيل لرجل أجر ، ولرجل ستر ، وعلى رجل وزر ، فأما الذي هـى له أجر فرجل ربطها فى سبيل الله ، فأطال لها فى مرج أو روضة ، فما أصابت فى طيلها ذلك من المرج أو الروضة كان له حسنات ، ولو أنها قطعت طيلها ذلك ، فاستنت شرفاً أو شرفين ، كانت آثارها وأرواؤها حسنات له ، ولو أنها مرت بنهر فشربت منه ، ولم يرد أن يستقى به كان له ذلك حسنات ، فهى له أجر .

ورجل يربطها تغنياً — أى استغناء عن الناس — وتعففاً ، ولم ينس حق الله فى رقابها ولا فى ظهورها فهى لذلك ستر .

ورجل ربطها ، فخراً ، ورياء ، ونيواء — أى مناوأة ومعاداة — لأهل الإسلام ، فهى على ذلك وزر

٢ — عن مالك ، عن زيد بن أسلم أنه قال : — « شرب عمر بن الخطاب لبناً فأعجبه ، فسأل الذى سقاه : من أين هذا اللبن ؟ فأخبره أنه ورد على ماء ، قد سماه ، فإذا نعم من نعم الصدقة ، وهم يسقون ، فجلبوا لى من ألبانها ، فجعلته فى سقائي . فهو هذا ، فأدخل عمر بن الخطاب يده ، فاستقاه . »

٣ — عن مالك أنه بلغه عن عبد الله بن عمر أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله »

٤ — عن مالك ، عن أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله ، أن عائشة بنت طلحة أخبرته ، أنها كانت عند عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم . فدخل عليها زوجها هنالك ، وهو عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق ، وهو صائم ، فقالت له عائشة : مامنك أن تدنو من أهلك ، فتقبلها وتلاعبها ؟ فقال : أقبلها وأنا صائم ؟ قالت : نعم .

٥ — عن مالك عن ابن شهاب ، عن عروة بن

الزبير عن عمرة بنت عبد الرحمن ، عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت :

« كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذا اعتكف يدينى إلى رأسه فأرجلته ، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان . »

٦ — عن مالك عن يحيى بن سعيد : أن أبا قتادة الأنصارى قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إنلى جمعة أفأرجلها ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم ، وأكرمها فكان أبو قتادة ربما دهنها فى اليوم مرتين لما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : نعم وأكرمها ٧ — عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه : أن عمر بن الخطاب قال وهو يطوف بالبيت للركن الأسود : « إنما أنت حجر ، ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلك ما قبلتك ثم قبله . »

٨ — عن مالك ، عن حميد الطويل ، عن أنس ابن مالك أنه قال :

سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان ، فلم يعب الصائم على المفطر ، ولا المفطر على الصائم .

٩ — قال يحيى : سمعت مالكا يقول فى صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان ، إنه لم ير أحداً من أهل العلم والفقه يصومها ، ولم يبلغنى ذلك عن أحد من السلف ، وإن أهل العلم يكرهون ذلك ، ويخافون بدعته ، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء ، لو رأوا فى ذلك رخصة عند أهل العلم ، ورأوه يعملون ذلك ..

١٠ — عن مالك ، عن أبي الزبير المكي ، عن سعيد بن جبير ، عن عبد الله بن عباس أنه قال : صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الظهر والعصر جميعاً ، والمغرب والعشاء جميعاً ، فى غير خوف ولا سفر ؛ قال مالك : أرى ذلك كان فى مطر .

١١ - عن مالك ، عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم ، عن ابن أبي مليكة : أن عمر بن الخطاب مر بامرأة مجذومة ، وهى تطوف بالبيت ، فقال لها : يا أمة الله ، لا تؤذى الناس ، لو جلست فى بيتك ، فجلست ؛ ففر بها رجل بعد ذلك ، فقال لها : إن الذى كان قد نهاك قد مات فاخرجى ، فقالت :

ما كنت لأطيعه حياً وأعصيه ميتاً .
١٢ - عن مالك عن يحيى بن سعيد أنه بلغه أن رسول الله صلى عليه وسلم كان يدعو فيقول : اللهم فائق الإصباح ، وجاعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً اقض عني الدين ، وأغنني من الفقر ومتعني بسمعي وبصري وقوتي في سبيلك .



حياة جونسون لبزويل

بقلم

الدكتور نظمي لوقا

الأستاذ بكلية المعلمين

إلى الجنرال باسكالى باوولى الزعيم الوطنى الكورسيكى الذى كان يتولى قيادة الحركة الوطنية الثورية المطالبة باستقلال تلك الجزيرة التى كتب لها فى ظهر الغيب أن تنجب لفرنسا أعظم قوادها: « نابليون بوناپرتة » ، كما ينطق اسمه فى لغة مسقط رأسه ... وقد استمرت هذه الرحلات إلى سنة ١٧٦٦ .

وفى هذه السنة عينها قبل فى قائمة المحامين بإسكتلندة وبدأ إنتاجه الأدبى بنشر « دوراندو : حكاية إسبانية » فى سنة ١٧٦٧ وتزوج من سيدة لابائنة لها فى سنة ١٧٦٩ عاشت معه عشرين عاما ، وتركت له حين ماتت فى سنة ١٧٨٩ عدداً كبيراً من الأبناء نبغ منهم جيمس بوزويل الأصغر الذى صار من أعلام المحاماة وكان له نشاط أدبى ولا سيما فى تحقيق ونشر آثار شكسبير متمماً بذلك عمل « مالونى » .

وفى ما بين سنتى ١٧٧٢ و ١٧٨٤ كان يذهب إلى لندن ويزور جونسون فى أوقات متفاوتة . وفى إحدى تلك الزيارات فى سنة ١٧٧٣ قدمه جونسون إلى « الندوة الأدبية » التى أسسها هو وصحبه وصار بوزويل عضواً فيها بفضل تلك التزكية .

يعتبر جيمس بوزويل المولود فى سنة ١٧٤٠ والمتوفى فى سنة ١٧٩٥ بإجماع الآراء « أمير كتاب السيرة من الإنجليز » . لا يختلف فى هذا من يقدر صفاته الشخصية ومن يزدرونها ... والفريق الأخير من النقاد هم الكثرة الغالبة . فما كانت له فى نظر معاصريه قيمة ترتفع به فوق مستوى الأجلال والطفيليين على مجالس أهل الفكر والأدب . . فقلما اجتمع النقيضان فى تقدير إنسان : لكبار فنه وازدراء شخصه ، كما اجتمعا فى شأن جيمس بوزويل .

وكان والده قاضياً إسكتلندياً لقبه الفخرى « لورد أوكنلوك » ، أرسله لتلقى العلم فى جامعة أدنبره المشهورة ، عاصمة إسكتلندة ، وإلى جامعة جلاسجوى . وكان لقاؤه لصامويل جونسون فى مايو سنة ١٧٦٣ ، وله من العمر ثلاث وعشرون سنة . ثم رحل إلى أوترخت فى ألمانيا فى السنة نفسها لإتمام دراسته العليا ، وكانت له هناك قصة حب مشهورة مع « إيزيلا زويلن » ، ثم طاف بمحاضر أوروبا الكبرى ، والتقى بأقطاب الفكر والأدب ، وفى طليعهم معاصراه العظماء روسو وفولتير ، وتولى روسو تقديمه بخطاب

وخلطائه الأعلام مثل برك وجاريك وجولد سميث
ورينولدز .

وما ظنك بـ جل يسجل فيما يسجل آراء الناس
فيه ، وسلوكهم معه ، فإذا إجماع على الاستهانة
بعقله ، واستحقاق بدواته . فلم يتخرجوا عن مجابته
بذلك الرأي فيه .. وهو لا يبالي ما يقولون وما
يفعلون ؟

وقد دمه «ماكولى» فى دراسته لشخصيته
بأوصاف ونعوت لصقت به وسودت صورته فى
نظر الناس . فهو على حد قوله : دنى متعجرف بخيل
ثرثار أحرق فضولى . «معصوم» من التوفيق فى
أسئلته ، يسأل حين ينبغى الصمت ، ويوجه السؤال
الوحيد الذى ينبغى ألا يوجه إلى المسئول . ولا
يدرك معنى لألفاظ الحرج أو التكتم أو الاحتشام .
ينقل الأحاديث بين الناس غير مبال أو غير مدرك
لمغبة الواقعة . إذا رأى سيداً يرتدى ثوباً بادى القدم
أو الرثالة لم يتجاهل الأمر ، بل يسأله سؤالا مباشراً
أمام الناس عن علة ذلك ! وإذا سمع كلمة جارحة
عن صديق نقلها إليه وذكر له اسم مغتابه ! يقاطع
المتحدثين بملاحظات فجأة ولا يبالي زجرهم إياه !
لا يعرف معنى الكرامة فى تزلفه وفرض صحبته على
الناهين . ولا يعرف حداً للإعجاب ببطله جونسون
حتى بلغ عنده منزلة التقديس الأعمى وهو يضحك منه .
ولكن ماكولى ينصفه ، أو يظن أنه ينصفه حين يقول :

«إن حياة جونسون» عمل عظيم . بل عظيم جداً بلا شك
فإن قيل أن هومر رأس الشعراء ، وديموستين رأس
الخطباء ، وشكسبير رأس كتاب المسرحيات ، فمن الحق
أن يقال كذلك أن بوزويل رأس كتاب السير . فإمن
صاحب قلم يلحقه فى هذا المضمار ... وما من تناقض
فى هذا . فكثيرون من أكابر الكتاب كانوا فى حياتهم
الخاصة أشبه بالبلهاء . ومن هؤلاء جولد سميث
ولافونتين . ولئن قيل إن هذا الفريق من الأدباء

وفى سنة ١٧٨٦ قبل بوزويل محامياً فى المحاكم
الإنجليزية وزادت زيارته للندن لهذا السبب وكثر
اتصاله بجونسون وندوته . وفى سنة ١٧٨٩ استقر
به المقام فى العاصمة الإنجليزية بصفة دائمة . وتقدم
للانتخابات فى سنة ١٧٩٠ فخذل ، وفى سنة ١٧٩١
نشر كتابه العظيم «حياة صمويل جونسون» .

ولبوزويل مقالات يربو عددها على السبعين
نشرها فى «مجلة لندن» فيما بين سنتي ١٧٧٧
و ١٧٨٣ يكثر فيها من الاستشهاد بالمأثورات
والنصوص اللاتينية والإغريقية ويصدر فيها عن تحيز
ظاهر لآرائه السياسية والاجتماعية . ولكن يذكر له
بالفضل ما جاء فى بعض تلك المقالات من تنديد
بقصر نظر البشر الذين «يعدون عن عمد وروية
وسائل الدمار التى يقضون بها على أبناء جنسهم» ،
فكان داعية للسلام ، كما كان من أكبر المدافعين عن
حقوق الشعوب فى التحرر ، ولا سيما كورسيكا .
ومن آثاره أيضاً «يوميات جولة فى جزائر
هبرايدز الإسكتلندية مع الدكتور جونسون» ، كتبها
فى سنة ١٧٧٣ ولم تنشر إلا فى سنة ١٧٨٩ ، ويعتبر
هذا الكتاب من أبرز وأمتع كتب الرحلات ، حتى
لقد وصفه تريفليان بأنه «أخف وأرشق كتب الرحلات
فى اللغة الإنجليزية» . وهو بلا شك أفضل من هذه
الوجهة وأكثر حيوية من الكتاب الذى أصدره
جونسون نفسه عن تلك الرحلة . وأوضح صفات
بوزويل فى ذلك الكتاب هو «حب الإفشاء» ...
والعجز عن التكتم والتستر مهما كان الموضوع ومهما
كانت الظروف ... وهى صفة سنجدتها على أتمها فى
كتاب المعجز «حياة جونسون» ، وسنزداد لها فى
ذلك المقام بحثاً وإحاطة . فهو فى تلك السيرة يذكر
لنا كل شيء ، ولا يخفى عنا شيئاً ، كالمرأة الصافية
التي تعكس كل ما يواجه صفحتها ... ولا يعرفنا
بخلائق جونسون وحده ، بل يعرفنا أيضاً بصحبه

أدركوا المجد على ضعفهم .. فإن بزويل ينفرد دونهم بأنه نال المجد عن طريق ضعفه . أولئك يحسب لهم أنهم تغلبوا على عقابيل الضعف . أما هو فكان ضعفه مطيته إلى الخلود ! فلولم يكن أحمق كبيراً لما وسعه أن يكون ذلك الكاتب الكبير ! فهو عبد مهين فخور بمهانة عبوديته ! وأضحوكة للناهين يعتز بمكانه الزرى من مجلسهم الرفيع ! ولغفلته عن سخافة مسلكه ووضعهم استطاع أن ينفذ إلى الصف الأول من الكتاب فيحتل مكانه إلى جوار ، بل وفوق تاكيتوس وألفييري ، بل وفوق معبوده جونسون نفسه ! فلا نظير له في دقة الملاحظة وشدة الاهتمام بالتقصي والتلصص واستراق السمع والنظر ! وهو ذو موهبة فذة في تصوير الحركات ورسم الجلو والإحاطة بمختلف التيارات ، لا يدع شاردة ولا واردة إلا ذكرها ، ولو وصمته بالهزاء والعار . فمن فضائله الأدبية أن يجاهر بما لوحدث لسواه لبالغ في كتمانها أو لانتحر إذا أفشاه غيره عنه أما هو فيعلنه من فوق أسطح البيوت ويصبح به على الملأ ...

وهذه الخلة : خلة الإفشاء ، هي سر حماقته ، وهي كذلك سر احتقاره بين عشرائه ، ولكنها أيضاً سر تفوقه في كتابة السيرة .

إن بزويل ينقل الوشاية بنفس الروح العاجزة عن التمييز التي يفشى بها أسرار نفسه وسوءاته . إنه لا يقصد السوء بالوشاية ، إلا بقدر ما يقصد شريط آلة التسجيل السوء حين « تنطبع » عليه أوبق الأحاديث فيعيد لها بخذاً غيرها .

وليس أدل على صدق هذه الخلة وتأصلها فيه من منهجه في كتابة سيرة « معبوده » جونسون ... فهو يورد كل كبيرة وصغيرة ، لا ينفي الشوائب ، ولا يعمد إلى التحسين والتجميل ... وعلة ذلك أنه ينظر إلى جونسون نظرة « الحب » الحقيقي . فيراه حبيباً إلى نفسه كما هو ... فتقائصه في نظره ليست أقل قيمة

أو أدنى جدارة بالحب من مزاياه ... ولذا رسم صورته على علاته ، بنذوبه وقطوبه وأضوائه وظلاله . لم يظلمه ولم يتحيز له . وكذلك فعل مع سائر الدائرين في فلك جونسون .

وإننا لنغبط بزويل حقاً إذا غفلنا عن سلاسة أسلوبه في الرواية ، ورشاقته وقدرته الفذة في استخدام الكلمة الموحية والعبارة المصورة ذات الظلال والأصداء الفنية . فهو بلا شك من أقدر المصورين باللفظ ، كما أنه من أصدقهم وأكثرهم تحرياً للأمانة ومن محاسن الصدف أن يكون جونسون شخصية فذة ، فينال أدبه تقديراً فوق حقه بكثير في زمنه ، مع أن أحاديثه أفضل من كتاباته بكثير جداً ... فوجد الكاتب الذي يسجل درر أحاديثه ويضمن له الخلود بذلك التسجيل الذي قدم للأجيال المقبلة أعظم سيرة لأبرع متحدث بقلم أحمق صديق !

•

ومن الخير أن نذكر هنا قبل الشروع في تلخيص ذلك الكتاب الفذ ، أن جونسون كان في الرابعة والخمسين من عمره حين عرفه بزويل . وقد أحصى المدققون الأيام التي قضاها الرجلان معاً في غضون الأعوام العشرين التالية حتى وفاة جونسون فلم تتجاوز مائتين وستة وسبعين يوماً ، بما في ذلك مدة رحلتهما في جزر إسكتلندا الغربية (الهبرايدز) . فما لاشك فيه إذن أن الثغرات التي واجهت بزويل ضخمة ، وكان عليه أن يستكملها بالسعي والتقصي والتحريص . والحق أن الرجل لم يدخر وسعاً في سبيل ذلك ، فسافر ، واطلع ، واستجوب ، وأخرج ، وقارن ، ومحص . وله الفضل الأكبر في « جنسة » ما سمع وما جمع من النوادر — على حد تعبيره — أي أنه تقمص روح جونسون لكثرة ما تشربه من طباعه وأسلوب تفكيره ، فاستطاع أن يقيس المسموعات بعضاً إلى بعض ،

ويضفى على ما يصح منها روح الرجل ولحمته .
 فإذا هي نابضة بالحياة كأنما هي خارجة من فمه
 لساعتها . ولولا ذلك لكانت « كلمات ميتة » خير
 ما تصل إليه أن تكون كالمومياء المحفوظة بالتحنيط !
 ولا ننسى فضل « فضول » بوزويل الفطرى .
 فظالما تعقب جونسون فى حياته بالأسئلة الملحة عن
 كثير مما فاتته فى ماضى حياته . وعن طفولته وصباه
 على الخصوص غير مبال بما يناله من زجر « الرجل
 الكبير » حين يضيق صدره - وما أكثر ما كان يضيق -
 وينهاه عن « قيل وقال وكثرة السؤال » . ومن حسن حظ
 قراء الأدب أن بوزويل كان صفيقاً « لا يعرف الحياء
 ولا يردعه زجر عن إشباع فضوله » وأنه كلما حصل
 على نبذة جديدة بالتسجيل كان يسجلها ، ولو كان
 القوم على مائدة الشراب . فلا يستنكف أن يخرج
 كراسه وقلمه !

ويبدأ الكتاب ببيان طريقته فى كتابة « سيرة
 الحياة » وأنها خلاف التقريظ الذى يزيغ الحقيقة
 جرياً وراء مجاملة جوفاء . وأن الظلال فى الصورة
 مكلمة للأضواء . وأن المضاهاة بين الأقوال والمؤلفات
 خطة لا بد منها حين يكون المترجم له علماً فى التأليف
 وسيد بلغاء عصره ومتحدثيهم . ثم يشرع فى الكلام
 عن أبوى جونسون ومنبت أرومته ليتابع مجرى حياته
 من المنبع إلى الختام المحتوم . وعلى شطآن ذلك التيار
 العرم أدغال ومروج . وتلال وصحارى . وثلوج
 تكسو القمم ووهاد تضطرم بالقيظ . وبراكين ثائرة .
 وغيون ثائرة . وتقلبات فى المناخ والمتنوع ، يصفها
 وصف خبير . ويسجل دقائقها التى سمعها أو جمعها
 فبيعت فيها الحياة .

إنه ابن مايكل جونسون من أهالى دير بيشاير .
 وهو رجل مغمور النسب استقر فى ليشفيلد يبيع
 الكتب والأدوات المكتبية فلا يرزق من ذلك

إلا الكفاف على جهد ومشقة . وأمه « ساره فورد »
 من أسرة عريقة فى وارويكشاير . وهو بكر أبويه .
 أنجبه أبوه وهو فى الثانية والخمسين من عمره فى شهر
 أغسطس سنة ١٧٠٩ ، ودخل المدرسة العامة فى
 مسقط رأسه سنة ١٧١٧ وأصيب فى طفولته بداء
 الملوك كما كانوا يسمونه فى ذلك الزمان . وهو ضرب
 من السل أهم أعراضه تضخم الغدد اللمفاوية . ولا سيما
 ما يوجد منها فى العنق . وكان الشائع أن وسيلة
 الشفاء من ذلك الداء هى « لمسة الملك » . فحمل إلى
 لندن لتلمسه الملكة آن . ولكن لمسة الملكة فى هذه
 المرة لم تأت بمفعولها المرتقب ، فشوه المرض وجهه
 صمويل جونسون ، وأثر على قوة أبصار إحدى
 عينيه تأثيراً كبيراً حرمه من نور تلك العين مدى
 عمره .

وكان « سام » الصغير كسولاً ، بيد أنه أوتى موهبة
 خارقة فى الحفظ ، وقابلية كبيرة للتعليم . فجعل يلهم
 الكتب ويتعلم اللغات ويطالع فيها شتى المصنفات التى
 تقع تحت يده حيثما اتفق . ويعبى ما فى بطونها ويستوعبه
 كما يستوعب الأسفنج الماء . !

ولما بلغ التاسعة عشرة من عمره كتب له أن يذهب
 إلى جامعة أكسفورد . وما كان ليتسنى له هذا على
 إملاق أبويه لولا أن عميلاً ثرياً من عملاء أبيه أعجب
 بذكائه وسرعة بديته وقوة عارضته فوعده أن يمدّه
 بما يعينه على التعليم هناك . ثم نكل ذلك الثرى به
 وأخلف وعده . وترك « سام » أكسفورد من غير
 أن يظفر منها بإجازة التخرج بعد أن قضى بها ثلاث
 سنوات (من ١٧٢٨ إلى ١٧٣١) كان فيها طالباً خارقاً
 للمألوف فى الطلاب : يدهش معلميه بنصوص
 المؤلفين اللاتين لا يكاد يعرفهم أحد فيكسبه ذلك إعجابهم
 وتقديرهم . ثم يخفى عن الأنظار بغير اعتذار .
 فإذا عاد وسأله المخاض عن علة تخلفه . قال ببرود :
 « كنت أرتاض فى الخلاء ! »

والحقيقة أنه كان يتغيب تحت ضغط إحساسه بهوان فقره . وتهرباً من نظر زملائه إلى أصابع قدميه وهى تطل من حذائه البالى . وحدث ذات يوم أن ترك له بعضهم حذاء جديداً على باب حجرته فى المسكن الجامعى ، فثار غضبه وألقى بالهذية بعيداً عن بابه !

ومارس جونسون التعليم زمناً بعد مغادرة أكسفورد ، وفى سنة ١٧٣٥ تزوج من أرملة تكبره بعشرين عاماً ، وحصل منها على بائعة متواضعة افتتح بها مدرسة خاصة قرب مسقط رأسه فى سنة ١٧٣٦ ، فلم يقبل عليه إلا ثلاثة تلاميذ ، أحدهم « دافيد جاريك » الذى صار أعظم ممثلى زمنه . فتبخر الجانب الأكبر من الجنيهات السبعائة التى تلقاها من زوجته ، ولم يبق له إلا حبا . والحق أنه كان يحبها حباً صادقاً ، وظل وفياً لها بعد مماتها .

ورحل مع تلميذه جاريك إلى لندن وقد عول على التكسب بقلمه . فعانى من شظف العيش سنوات كان حسبه فيها أن يعيش على شلن واحد فى اليوم ، إذا قبض له أن يجد ذلك الشلن . وظل يقاوم الفاقة وسوء التقدير ، وسوء الصحة ، يعمل مغموراً فى الصحافة وفى خدمة الناشرين ، وكان أول عمل أدبى أذاع شهرته بين أهل الأدب قصيدته الساخرة «لندن» على غرار الأهجية الثالثة لجوئينال . ولكنه لم ينل لقاء ذلك العمل المرموق سوى عشرة جنيهات ٢!

وزادت صحته سوءاً فصار فيها لنوبات من الكآبة والسوداء والتشنجات . وفى منتصف عمره أصيب بالربو . وأجرت عليه شهرته البالغة رزقاً محدوداً بكتابة المقدمات ، والتقارير البرلمانية والمقالات المتميزة بالرصانة وقوة العبارة . وفى سنة ١٧٤٤ زادت شهرته رسوخاً عندما نشر كتابه عن سيرة صديقه ريتشارد سافيدج .

وفى سنة ١٧٤٧ نشر الخطة التفصيلية لقاموس اللغة الإنجليزية ، وهو عمل لغوى ضخم كان حرياً فى حد ذاته أن يكفل له بقاء الذكر . واهتمت الأوساط الأدبية بذلك المشروع ، وعكف عليه فى « نوبات » متقطعة من العمل الدائب المحموم على مدى ثمانى سنوات . واستطاع فضلاً عن ذلك أن ينشر فيما بين سنتى ١٧٥٠ و ١٧٥٢ مجلة نصف أسبوعية سماها « الهائم » حظيت بنجاح كبير .

وفى سنة ١٧٥٢ ماتت زوجته ، فنزلت به تلك الكارثة نزول المزلزلات المصميات ، ولم ينقذه من آثارها إلا انكبابه على العمل وليأذه بتدينه الذى كان مشوباً بالكثير من الخزعبلات .. وبفضل هذا التداوى بالعمل المضنى من الأسى والوحشة تمكن جونسون من إتمام القاموس الكبير الذى يعتبر أول كتاب من نوعه فى الإنجليزية سنة ١٧٥٥ . فأدهش الرأى العام باقتداره على هذا الجهد الفردى العنيف بحيث أنجز وحده ما ترصد له الدول الأموال ، وتحشد له جهود عشرات الرجال . فلا عجب أن ينصب من ذلك اليوم ملكاً على الحياة الأدبية ، قوله الفصل ، وحكمه لا يرد . وتسابقت المحافل على تقديم آيات التقدير لشخصه وعمله وصار الناس يتباهون بدعوته إلى قصورهم ، ويتهاقون على مجلسه .

وفى سنة ١٧٦٢ منحه الملك جورج الثالث معاشاً سنوياً سخياً هو ثلثمائة جنيه كفته هموم العيش وأراحته من النضال فى سبيل القوت . وفى سنة ١٧٦٣ التقى به بوزويل . فيصف لنا كيف كان « الرجل الكبير » يضحك فيرتج بدنه الضخم وتهتز لقهقهته جدران البيوت ! وخلقته الخفية تذكر الرأى بوحيد القرن . وما كان أقل من وحيد القرن ضراوة إذا استثير للهجوم ، فهو فى عنف الجدل « يرفع هراوة هرقل ... لماذا ؟ ليسحق فراشة أو بعوضة ويثير إعصاراً ليطرد ريشة أوزة أو يقصى عوداً من القش ! ... »

وإذا أكل أقبل على الطعام غير مكترث بما يكون من مظهره فيكثر من الألوان الشعبية الشبيهة ، ويعب من النبذ عباً . أما ثيابه فمُهملَة سيئة المنظر كالحلة اللون عليها اللطخ والأوضار من قطرات المرق ! وصوته في الحديث مرتفع . ولجنته خشنة ، ووجهه محتقن حين يناقش ، يزداد انتفاخاً على انتفاخه ، ويهيل العبارات الساحقة على خصمه ... ولا يحمل في النهاية ضعفاً لأحد . وما أكثر ما كان ينحاز للجانب الضعيف في المشكلات عند التناظر أو النقاش ، لمجرد إثبات قوة عارضته . فأى فضل في إثبات ما هو ثابت ؟ إن الفضل أجمع في إثبات ما يبدو ممتنعاً على الإثبات ! إن جونسون في تلك الفترة مواطن لندنى لا يؤثر شيئاً على التسكع في الشوارع الحبيبة إليه ، ولا سيما « فليت ستريت » ويظل منذ العصر إلى قبيل الفجر منتقلاً بين المقاهي والمطاعم . والمعجبون يحفون به ، وهو ينطلق على سجيته فينحمس هذا ويصرع ذاك ، في أقوى منطق وأجهر صوت وأخف روح وأمتع سخرية . ولا تكاد تنفذ نواذره ولوادعه ونكاته .

وفي سنة ١٧٧٣ قام برحلة إلى جزائر اسكتلندة الغربية وفي صحبته بوزويل . وبعد عامين نشر كتاباً عن تلك الرحلة اسماء « يوميات جزائر المايرايديز » . وفيما بين سنتي ١٧٧٩ . ١٧٨١ عُشر أجزاء كتابه الكبير عن « حياة الشعراء » وهو النموذج البارز لطريقته في النقد الأدبي .

وكانت جامعة دبلن قد منحتة الدكتوراه في القوانين سنة ١٧٦٥ . ومنحتة جامعة أكسفورد الدكتوراه في القانون المدني سنة ١٧٧٥ . فأظهرت الجامعات الإنجليزية بذلك العمل تقديرًا سليماً للرجل الذي لم يتخرج في الجامعة ولكن تأثيره على الحياة الأدبية في عصره كان أقوى من تأثير سائر الجامعات ...

وفي أواخر عمره أصيب بشلل جزئي فتجلد إلى أن شفى منه تقريباً ، ثم مرض مرضه الأخير في سنة ١٧٨٤ ودفن في كندرائية وستمنستر .

والكتاب يتعقب صلاته بجميع الأدباء البارزين والأحزاب السياسية ويكشف عن رجل قوى العقل ضيق الأفق كثير التحيز ، ينكر ولا يبالي . ويعادى فلا يقتصد . وما ظنك بمن كان يزدري « روسو » و « فولتير » ولا يراهما على شيء ؟ وما ظنك بمن ظل ستة شهور يأبى أن يصدق ما وصف به زلزال برشاونة المشهور ويعتقد أن شيئاً من ذلك القبيل ممتنع الحدوث ... ويصدق في الوقت نفسه تصديقاً أعمى حديث الجن والغاريت . ويخرج لرصد الأشباح في بعض الأزقة التي قيل له إنها مسكونة . ويغضب من صحبه الذين لا ينتقدون له في ذلك العمل الجاد ؟

وكتاب بوزويل تقوم قيمته على حيوية تصويره وعلى أمانته في إمدادنا بجميع جوانب شخصية المترجم له ، غير مكترث لأى اعتبار من الاعتبارات في هذا السبيل . يسجل ما سمع . ويجمع من الثقة ما لم يسمع بنفسه ، ويقارن ويثبت المصادر حتى لا يخدع أحداً في قيمتها . ولم يحل إعجابه المفرط ببطلة المعبود دون ذكر الحقيقة التي قد تسىء إليه ، أو تعزز سوء رأى شائئه ولا يتسنى للقارئ تقدير ذلك كله عن طريق الشرح المسهب . بل يغنى في هذا الصدد تقديم النماذج ما لا يغنى التعليق ومن هذه النماذج - وهي قطرة من بحر آخر - سيرى القارئ علة افتتان دارسى الأدب الإنجليزي بذلك الكتاب . بل افتتان كل إنسان به أيا كانت جنسيته ، لأنه نمط فريد في أدب السير . ونموذج لا يتيسر النسخ على منواله . إلا لمن كان مثل بوزويل في مزاياه الأدبية التي ترجع إلى نقائمه الاجتماعية وعبوبه النفسية . من الفضول والصفاقة وإفشاء الأسرار وهي عيوب شانت صاحبها ، حتى إن ابنه كان يضيق صدره كلما تحدث الناس عن الكتاب العظيم الذي ألفه أبوه الأحقق ...

وكلماً أعيد طبعه - وما أكثر ما نفقت تلك السلعة الأدبية لما فيها من غيبة ولغط - أغضى ببصره خجلاً وخزياً من هذا الجحد الموبق ! ولكن الأدب أفاد الكثير من هذا الذى شأن المؤلف . وجلاً لنا أصدق صورة للحياة الأدبية فى عصر من أزهى عصور الأدب الإنجليزى . ولن ينفد استمتاع الناس بقراءة هذا السفر على مدى الأيام ... فقلما تضم دفناً كتاب مثل ذلك الحفل الحافل من نبضات الحياة وخلجات العقول سافرة غير متسترة بفضل ذلك الفنان الذى لا يشق له غبار فى رسم « النفوس العارية » .

*

ونجزي من ذلك الكتاب الذى تربو كلماته على نصف مليون كلمة نبضعة نماذج تبين مذهبه فى الكتاب . وأسلوبه فى التأليف ورسم الشخص ، وقصاها أن تكون مضغطة يسيرة من مادية حافلة بأشهى الألوان ولكنها قصاصات من صورة واحدة هائلة تفقد معظم روعتها بالاجزاء .

حدثنى الدكتور آدمز أن جونسون كان محبوباً وهو طالب فى أكسفورد . يحظى بملاطفة الجميع ولذا كان كثير المزاح والمرح والمجون . فنعم بأسعد أيام حياته هناك ... وهذا من أدمغ الأدلة على خداع المظاهر ، وعلى أنه قلما يعرف أحد منا الحقيقة الباطنة لشخص من خلطائه ... إذ حقيقة الأمر أنه كان فى تلك الفترة شديد التأذى من فقره وعلته . ولما ذكرت له ما سمعته من الدكتور آدمز قال لى :

- آه يا سيدى ! لقد كنت مجنوناً عنيماً وقتئذ . وكانت المرارة هى ما خالوه مجوناً . فقد كنت شديد الفقر ، واعتزمت أن أمهد طريقى بأدبى وقرىحتى ، فتجاهلت كل قوة وسلطان .

* ومما سمعته من مستر جاريك أدركت أنه لم يكن محل احترام كبير من تلاميذه فى مدرسته الخاصة ، فغرابه حركاته وإشاراته كانت تثير ضحكهم . وكان

الشياطين الصغار يسترقون السمع . ويسترقون النظر أيضاً من ثقب مفتاح باب حجرة نومه . ليتندروا فيما بعد بطرائف تدليله وغزله الغريب الذى يبيته زوجته المحبوبة ! وكان يدعوها « بتسى » وهو تصغير إليزابث ... ولا ريب يبدو ذلك التصغير مدعاة للضحك إذا خوطبت به امرأة فى سنّها المتقدمة وحجمها الضخم ! فهى كما وصفها لى مستر جاريك سيدة مفرطة البدانة . صدرها أكبر من المؤلف حتى بالنسبة لجسمها . وخداها متضخنان . يعلوهما طلاء أحمر صارخ ... وثيابها بادية التبرج ، وكلامها يغلب عليه التكلف . وسلوكها كله ينطق بالخذلقة .

* سأجتهد فى تقديم الدكتور أوليفر جولد سميث إلى القراء وأعرفهم بخلائقه العجيبة : إنه رجل من أهل إيرلنده ... عقله أشبه بالتربة الحصبة القريبة الفور التى لا تضرب فيها الجذور العميقة ... فالبلوطة الشاهقة لا تنبت هناك ، وقصاها أن تنبت الزروع الصغار التى تروق للنظر فى تباينها الشائق ... وقد تناقل الناس عنه أنه يأبى بالحماقات حين يتكلم ، ولكن هذا الزعم مبالغ فيه حقيقة ... ففيه بلاشك رعونة غير عادية على النحو المؤلف فى بنى وطنه ... وكثيراً ما تثير عباراتهم الضحك ... وهو أقرب إلى أن يكون ما يسميه الفرنسيون « طائشاً » وكثيراً ما يدفعه الغرور إلى الخوض فى مسائل لا علم له بها ، ومن غير تدبر فى الغالب . وهو قصير القامة جلف المظهر ، يوحى شكله بأنه رجل علم يتكلف سمات السادة ! صارحت الدكتور جونسون بما يلغظ به البعض حول قبوله معاشاً من الملك الحالى (جورج الثالث) وهو من أسرة هانوفر التى اغتصبت حق الملك جيمس . فضحك ضحكة مجلجلة وقال لى :

- ما أحق تلك الضجة التى يثيرونها حول المسألة . وكل ما هناك أنى قبلت معاشاً يتناسب مع قيمتى الأدبية . وما زلت بعد قبوله الرجل الذى

كنته من قبل ، ولم تزل مبادئى كما كانت ... وكل ما هنالك أننى (وابتسم) لا أستطيع الآن أن ألعن آل هانوفر ، وليس من اللائق أن أشرب نخب الملك جيمس بنبيذ أذفع ثمنه من مال الملك جورج . ولكنى أعتقد يا سيدى أن لذة لعن آل هانوفر وشرب نخب الملك جيمس ثمت ما يعوضها وزيادة فى الجنيهات الثمائة كل سنة !

وضحك جونسون كثيراً عندما ذكرت أمامه تلك العبارة التى يشيعها « فوت » ويتناقلها الناس متفكهين ، عن رأيه فى شريدان وقال :

— وإنه ياسيدى لغبي غباء طبعياً . بالفطرة ! ولكن لابد أن الرجل أجهد نفسه كثيراً جداً ليصل إلى ما هو عليه الآن ... فهذا التطرف فى الغباء ياسيدى ليس من صنع الطبيعة ! ... وها أنت ذا ترى أنى لم أنحسه قدره !

ولما ذكرت له أنى سمعت فى صباح الأحد عظة ألقها سيدة من جماعة يقال لهم « الكويكر » قال لى : — إن المرأة ياسيدى حين تعظ أشبه بالكلب حين يسير على قائمته الخلفيتين ... لا تحسن ذلك العمل ، ولكنك تعجب على كل حال لحدوثه !

فى العربة كان معنا شاب هولندى وسيدة بدنية متقدمة فى السن . وتحدثت السيدة عن شدتها فى تربية بنينا . فقال لها الدكتور جونسون :

ليتك ربيتى ياسيدتى كذلك . فقد كنت طفلاً شديد الكسل ! ولم يزل الكسل من طبعى طول حياتى . أنا واثقة ياسيدى إنك لست كسولاً ...

— بل هى الحقيقة ياسيدتى وهذا الشاب الذى معى مثلى فى الكسل . أرسله أبوه إلى أدنبره فالزم الكسل وأرسله إلى جلاسجو فظل على كسله . وأرسله إلى لندن فثار على الكسل ، وهو الآن فى طريقه إلى أوترخت حيث يواصل كسله كالمعتاد !

وعندما تحدثت السيدة بامتعاض عن ويلات محاكم التفتيش ، انطلق يدافع عنها ، لأنها تقتلع بوادر الزيف قبل أن تستشرى ، وعجب كل السامعين من غرابة رأيه ، ولكنى لم أعجب ، فإنى أعرف ولعه بالإنجياز فى الجدل إلى رأى الضعيف ، ليعزز قوته فى النقاش . ولما ذكرت له أننى قضيت بعض الوقت فى أوروبا مع روسو أظهر استياءه لفساد صحبتي ، فقلت له :

— لا إخالك يا سيدى العزيز ترمى روسو بذلك الوصف . أتظنه حقاً رجلاً سيئاً ؟

— إن كنت تقصد المزول فلا داعى للكلام فى الموضوع . أما إن كنت تقصد الجد فأنا أظنه من أسوأ الناس ، وأراه وغداً ينبغي أن يطرد من حظيرة المجتمع ، وهو ما حدث بالفعل ! لقد نفتته من أراضيها ثلاث أمم أو أربع . ومن الحجل أن يجد من يدافع عنه فى هذا البلد ! .

— أنا لا أنكر يا سيدى أن قصته (إلوز الجديدة) قد يكون بها ما يضير الناس . ولكنى لا أحسبه سيئاً النية .

— هذا لا يجدى . إذ ليس فى مقدورنا أن نثبت سوء نية إنسان . وفى وسعك أن تخرق بالرصاص دماغ شخص ما ثم تزعم أنك كنت تنوى أن تخطئه . ولكن القاضى خليك أن يأمر بإعدامك ... إن روسو يا سيدى رجل سيئ للغاية ...

— أتظنه فى مثل سوء قولتير يا سيدى ؟
— من الصعب يا سيدى أن تحكم أيهما شر من صاحبه !

وبصدد ما ينادى به روسو من المساواة . قال جونسون :

— ما أبعدا دعوى عن الحق أن الناس متساوون بالفطرة . فما من قوم تتركهم معاً نصف ساعة إلا

وجدت نفرًا منهم اكتسبوا رجحانًا وسيطرة على
الباقين ..

ولج شاب ذات مساء في مناقشته حول سلطة
الدولة على رعاياها ، فقال له جونسون :

— إنك لتجادل الآن يا سيدى كما كنت أجادل
أمى وأنا طفل . عند ما خيل إلى أنى صرت أربيا ...
والآن أدركت أنها كان ينبغى أن تضربنى بالسوط
عقاباً لى على ذلك الفعل !

وقلت له ذات مرة بعد حديث اشترك فيه جولد
سميث حول تقاعس جونسون عن الكتابة فى تلك
الفترة وإخلاله للراحة :

— إنى لأتساءل يا سيدى إن كانت الكتابة أمتع
لديك من الامتناع عن الكتابة ...

فقال لى باقتضاب :

— تساءل ما شئت !

ملت صديقاً لى على زواجه مرة ثانية ، لما فى ذلك
من عدم رعاية لعهد زواجه الراحلة ، فقال جونسون :
— كلا يا سيدى . الأمر بالعكس ! إنه إن لم
يتزوج الآن مرة ثانية كان معنى ذلك أن زوجته
الأولى بغضت إليه الزواج . أما إذا تزوج ففى ذلك
تنويه عظيم بزوجه الأولى ، لأنه يدل على أنها
أسعدته بالزواج الأول فأغراه ذلك باستئناف السعادة
مرة أخرى .

أقبل جولد سميث يخال في حلة جديدة حمراء ،
وركبه من فى الندوة بالسخرية ، فقال :

— إن الحائك عند ما جاءنى بها جعل يتوسل لى
أن أذكر اسمه وعنوانه لكل من يسألنى عمن صنع
هذه الكسوة الأنيقة لى .

فقال جونسون :

— لا عجب يا سيدى ! ذلك لأنه كان يعلم أن
لونها الغريب سيجمع حولك الخلق ليحملقوا فيها

فأراد أن يتخذك لإعلاناً عن مهارته واقتداره على
صنع الثياب حتى ولو كانت من أسخف الألوان .
أطال متحدث طارئ على الندوة فى الكلام عن
لذع البعوض وما إلى ذلك من الهوام فى بعض
الأماكن ... واستغرق نحو ثمانى دقائق فى وصف
مفروغ منه ، فلما انتهى قال جونسون :

— مما يؤسف له يا سيدى أنك لم تلاق فى ذلك
المكان أسداً مثلاً ، فإن البعوضة وقد استغرقت منك
كل هذا الزمن فى الحديث عنها ؛ فما أحرى الأسد
أن يستغرق وصفه على لسانك حولاً كاملاً !
ولما كان من عادته أن يضحك من بعض الناس
فى حضورهم ويركبهم بالدعابة حتى يضحك المجلس
كله منهم ، سأله :

— أنظن من اللائق يا سيدى فى جميع الأحوال
أن تضحك من شخص وهو حاضر ؟

— الأمر يتوقف على الشخص وعلى الموضوع .
فإن كان الشخص هيناً ، والموضوع هيناً ، فإنك
لن تسلب شيئاً ذا قيمة حين تضحك منه !
وسأله حين عاد من مأدبة دعى إليها مع نفر من
« خيار الناس » هل كان الحديث ممتعاً ، فقال :
— كلا يا سيدى . فقد قيل « كلام » كثير ، ولكن
لم يكن هناك حديث ... لأنه لم يكن هناك موضوع
للقاش !

« وكبح ذات مرة من كثرة مباهاة بنفسى أمام
الحاضرين ، فقال لى :

— إنك تكثر المباهاة بنفسك يا بوزويل حتى
لتثير السخرية بك . وإنك لتذكرنى عندئذ برجل
دخل حانة على الطريق ووقف فى مطبخها يستدفئ
ثم قال للجالسين هناك بغير مناسبة :
— ألا تعرفون من أنا ؟

فقالوا له :

— لم يحصل لنا هذا الشرف .

فقال :

— أنا فلان العظيم ، مخترع ثقالات الورق !
وقال لي ذات مرة إحدى ملاحظاته الثاقبة عن النفس البشرية .

— ما من شيء يثير الناس عليك مثل موهبة الحديث البارع العذب ، فإنهم يدون السرور في وقته وهم يلعنونك في سرائرهم حسداً لك !

• وعلى شدة جونسون في الجدل واقتداره على سحق خصومه ، لم يكن إنسان أكثر منه أهبة للاعتذار لمن يتضح له أنه قسا عليه بغير حق . ومن ذلك أن ورقة من أوراق تجارب الطبع لبعض أعماله حملت إليه ، فوجد فيها خطأ في الترتيب ، ورفض أن يقرأها وطلب وهو ناثراً أن يرسلوا إليه من قام بالترتيب (توضيب) وكان ذلك الشخص هو « ماننج » المعروف بدمائه ورزاقته ، وهو الذي قام بترتيب نصف قاموس جونسون والجواب الأكبر من كتابه « حياة الشعراء » وحضر الرجل وأبرز الأصل المخطوط ، فتبين جونسون على الفور أنه لالوم عليه ، فأنبرى يقول له بحماسة وصدق ..

— سيدى المرتب ، أسألك الصفح ! أسألك الصفح ياسيدى المرتب مراراً وتكراراً ...

• وسخاوته وإنسانيته في معاملة البائسين يكاد يعز نظيرها ، والحادثة التالية تثبت صحتها عندي .. فقد كان عائداً إلى بيته بأخرة من الليل حين عثر بامرأة مستلقية في الطريق وقد أعجزها الإعياء عن المسير فحملها على ظهره حملاً إلى بيته ، حيث اكتشف أنها من اللواتي تردن في أحط مهاوى الرذيلة والفاقة والمرض . فلم يعنفها أو يطردها ، بل أولاها كل رعاية وحنان مدة من الزمن غير قصيرة ، وتكبد في ذلك نفقة باهظة إلى أن استردت عافيتها فدبر لها مورداً للرزق والتكسب الحلال .

• ذم بعضهم أمام جونسون أهل إيرلندا لاندفاعهم

وبعدهم عن الاعتدال في القول والفعل ، فقال :

— بل إني أراهم يا سيدى على قسط من العدل لا بأس به ، لأن الواحد منهم لا يذكر أحداً من مواطنيه بخير !

• وكان سيئ الرأي في أهل أسكتلندة ، فلما قدمنى له بهذه الصفة مستر ديتز لأول مرة قلت له متودداً لأصل إلى قلبه :

— إني فعلاً من أسكتلندة ، ولكن لا حيلة لي في ذلك !

ولأمر ما لم يرق له هذا القول ، فأجابني مزججراً :
— ما أكثر من يتمحلون هذا العذر يا سيدى من مواطنيك ... إنهم أكثر مما ينبغي !

• لما حصل شريدان على معاش من الملك أثير الموضوع أمام جونسون ، فحمل عليه كعادته ... وغضب شريدان أشد الغضب عند ما نقلت إليه ما قيل ، ولم يجد تكريري وتأكيدي أن جونسون يحبه في قرارة نفسه وسيستقبله خير استقبال إذا لقيه ... وبلغ من حقه على جونسون أنه غادر فجأة داراً كان مدعواً إليها عندما علم أنني وجونسون سنأتي بعد قليل ...

• وسمعتة ثائراً ضد جاريك لهنه صدرت منه ، فحاولت تهدئته قائلاً :

— الكل هنا يعرفون مبلغ إكبار مستر جاريك لك ، فلا أظنه كان يقصد ...

— إني أعرف جاريك من قبل أن تعرفه أنت بدهر طويل ، فلبست أرى لك أدنى حق في الخوض في هذا الموضوع .

• وقبل مماته بأيام قلائل سأل السير هوكنز أين سيدفن؟ فلما قال له إنه سيدفن في كاتدائية وستمنستر شعر بالارتياح شعوراً طبيعياً بالنسبة لشاعر مثله بل في رأي أنه ارتياح طبيعي بالنسبة لرجل صاحب مخيلة عموماً لأنه لم يكن شيد مقبرة خاصة لنفسه وذويه .

مقدمة ابن خلدون

بقلم

الأستاذ الدكتور على عبد الواحد داف

رئيس قسم الفلسفة والاجتماع بكلية الآداب
بجامعة القاهرة (سابقاً)

«المقدمة» ، كاترمير «نقصد بذلك مقدمة ابن خلدون طبعة باريس التي أشرف عليها المستشرق كاترمير وظهرت سنة ١٨٥٨ م .

«العبر» نقصد بذلك الكتابين الثاني والثالث من كتاب «العبر» ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر « طبعة بولاق التي تم ظهورها سنة ١٢٨٤ هـ (١٨٦٨ م) في سبعة مجلدات ، خصص أولها للمقدمة ، والستة الأخيرة للكتابين الثاني والثالث في تاريخ الشعوب السابق ذكرها ، وهما الكتابان اللذان نعينهما بهذه الإحالة .

«التعريف» نقصد بذلك كتاب «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً» وهو الكتاب الذى ترجم فيه ابن خلدون لنفسه وألحقه بكتابه العبر . ونحيل على هذا الكتاب في طبعة «لجنة التأليف والترجمة والنشر» التي ظهرت سنة ١٩٥١ ، وهي الطبعة التي حققها وعلق عليها الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي .

بسم الله الرحمن الرحيم

سنعرض في القسم الأول من بحثنا هذا سيرة تحليلية لمؤلف المقدمة . ثم ندرس في القسم الثاني «المقدمة» نفسها ، فنلخص موضوعها ، ونبين أغراضها ومنهجها في البحث وأثرها في التراث الإنساني ، مستشهدين في كل نقطة من هذه النقاط بطائفة من نصوصها . ثم نختم البحث بقسم ثالث نعرض فيه بإيجاز أهم الآثار الأخرى لابن خلدون .

وسنحيل في بحثنا على مؤلفات ابن خلدون بالمصطلحات الآتية توخياً للإيجاز :

«المقدمة ، البيان» نقصد بذلك مقدمة ابن خلدون طبعة لجنة البيان العربي ، وهي الطبعة التي حققنا فيها المقدمة ، وشرحناها ، وعلقنا عليها ، ونشرنا فيها الفقرات والفصول الناقصة من طبعاتها . وقد ظهرت في أربعة أجزاء كل جزء منها في نحو أربعمئة صفحة من القطع الكبير . وتشتمل هذه الأجزاء على نحو ثلاثة آلاف تعليق في هوامشها .

القسم الاول سيرة تحليلية لمؤلف الكتاب

١ — أسرته ومولده ونشأته وتلمذته :

هو عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين ابن خلدون . فاسمه عبد الرحمن ؛ وكنيته أبو زيد ؛ ولقبه ولي الدين وشهرته ابن خلدون . ويظهر أنه قد اكتسب كنيته من اسم ابنه الأكبر حسب ما جرت عليه عادة العرب في الكنية ، وإن كنا لا نعرف عن طريق يقيني أسماء أولاده . وأما لقب ولي الدين فقد لقب به حينما تولى منصب قاضى قضاة المالكية في مصر ؛ فقد جرت العادة حينئذ أن يلقب من يتولى وظيفة قاضى القضاة بلقب رسمى خاص يمنحه السلطان إياه . واشتهر بابن خلدون نسبة إلى أول من دخل الأندلس من أجداده ، وهو خالد بن عثمان الذى اشتهر فيما بعد باسم « خلدون » وفقاً للطريقة التى جرى عليها حينئذ أهل الأندلس إذ كانوا يضيفون إلى الأعلام واواً ونوناً للدلالة على تعظيمهم لأصحابها .

وكثيراً ما كان يضاف إلى اسم ابن خلدون صفة الحضرمى ، لأن أسرته ترجع إلى أصل يمانى حضرمى ، ويتصل نسبها بالصحابى وائل بن حجر . ويحرص ابن خلدون نفسه فى مؤلفاته على إضافة صفة الحضرمى إلى اسمه .

وقد نشأ بنو خلدون بمدينة قرمونة بالأندلس ، وهى التى استقر بها جدهم خالد بن عثمان ، ثم نزحوا بعد ذلك إلى أشبيلية ، ثم هاجروا إلى المغربين الأدنى والأوسط ، واستقر معظمهم فى تونس .

* * *

وفى تونس ولد عبد الرحمن بن خلدون فى غرة رمضان سنة ٧٣٢ هـ (٢٧ مايو سنة ١٣٣٢ م) . ولما

بلغ سن التعلم بدأ بحفظ القرآن وتجويده وطلب العلم : وقد تتلمذ على أبيه وعلى عدد كبير من شهيرى علماء تونس لعهدده . فدرس عليهم العلوم الشرعية والعربية والطبيعية والرياضية وعلوم المنطق والفلسفة . وكان فى نيته أن يتفرغ للعلم كما فعل أبوه من قبل . ولكنه لما بلغ الثامنة عشرة من عمره عاقه عن متابعة دراسته حادثان : أحدهما وفاة أبيه ومعظم من كان يأخذ عليهم العلم من شيوخه فى الطاعون الجارف الذى اجتاح العالم فى منتصف القرن الثامن الهجرى ؛ وثانيهما هجرة معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من هذا الوباء من تونس إلى المغرب الأقصى .

وقد تغير من جراء ذلك مجرى حياته الذى رسمه لنفسه ، واتجه إلى تولى الوظائف العامة ، وخوض غمار السياسة ، والسير فى الطريق نفسه الذى سار فيه جده الأول والثانى وكثير من أفراد أسرته .

٢ — وظائفه ونشاطه فى المغرب والأندلس قبل شروعه فى تأليف كتاب « العبر »

استأثرت بعد ذلك الوظائف الحكومية والمغامرات السياسية بأكبر قسط من وقته ونشاطه فى أثناء فترة طويلة استغرقت زهاء خمس وعشرين سنة من حياته (من سنة ٧٥١ إلى سنة ٧٧٦ هـ) .

غير أنه يبدو أن هذه الأمور لم تكن لتمثل مطامحه واستعداداته الحقيقية فى شىء ، وأنه قد اندفع إليها اندفاعاً واضطر لخوض غمارها اضطراراً عن غير حب ولا رغبة .

ومن أجل ذلك كان يتحين الفرص التى كانت تتاح له فى أثناء هذه المرحلة ليعاود القراءة والاطلاع

وتلقى العلم وتدرسه ، ولى رضى بذلك أكبر رغبة كانت كامنة في نفسه ، وهى رغبة عميقة امتازت بها شخصيته الحقيقية . وأفاد منها التراث الإنسانى أكبر فائدة . وسجلت اسمه في عالم الخلود .

وأول وظيفة تولاهها كانت في أواخر سنة ٧٥١ هـ وكانت وظيفة « كتابة العلامة » للوزير محمد ابن تافراكين الذى كان حينئذ وصياً على صاحب عرش تونس الصغير ومستبداً بشئون الحكم . وكانت تطلق كلمة « العلامة » على « وضع الحمد لله والشكر لله بالقلم الغليظ فيما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم » (التعريف ٥٥) . ويظهر أنها كانت تحتاج إلى شيء من الإنشاء والبلاغة حتى تأتى متسقة مع موضوع المخاطبة أو المرسوم .

ولما دالت دولة ابن تافراكين في أوائل سنة ٧٥٣ هـ ترك ابن خلدون تونس وسار مطوفاً في البلاد حتى ألقى عصا التسيار في بسكرة (من بلاد الجزائر) حيث قضى شتاء ذلك العام . ويبدو من بعض شواهد أنه تزوج في أثناء هذه الفترة ، وأن زواجه كان حوالى سنة ٧٥٤ هـ . ثم رحل بعد ذلك هو وأهله إلى قسنطينة (من بلاد الجزائر) .

وفي سنة ٧٥٥ هـ هاجر إلى فاس في صحبة السلطان أبي عنان سلطان المغرب الأقصى حينئذ ، تاركاً أهله في قسنطينة ، وتولى في بلاط هذا السلطان وظيفة الكتابة والتوقيع . وكانت كلمة « التوقيع » تطلق حينئذ على كتابة الأوامر والقرارات السلطانية بعبارة موجزة بليغة . وكان هذا المنصب لا يتولاه إلا كبار الكتاب . وهذا يدل على أن ابن خلدون كان قد وصل في هذه السن المبكرة (كان حينئذ في نحو الثانية والعشرين من عمره) في ميادين الأدب والكتابة إلى منزلة رفيعة ، وأن شهرته في هذه النواحي أخذت تنتشر في المغرب العربى .

وقضى ابن خلدون في وظيفة الكتابة للسلطان أبي عنان نحو سنتين (٧٥٥ إلى أوائل ٧٥٨ هـ) ، ثم قضى مثلهما سجيناً على أثر مؤامرة اشترك فيها ضد هذا السلطان (٧٥٨ - ٧٦٠) ، ثم عاد إلى وظيفته وقضى فيها نحو أربع سنين متتابعات (من ٧٦٠ إلى أوائل سنة ٧٦٤) : منها نحو سنة واحدة (٧٦٠) مع الوزير الحسن بن عمر ثم مع السلطان منصور بن سليمان ؛ ونحو سنتين (منتصف ٧٦٠ إلى أواخر ٧٦٢) مع السلطان أبي سالم بن أبي الحسن ؛ ونحو سنة (٧٦٣ - ٧٦٤) مع الوزير عمر بن عبد الله .

وقد ضم إليه في عهد السلطان أبي سالم وظيفة أخرى كانت تسمى وظيفة « المظالم » . وهى « وظيفة متميزة من سطوة السلطنة ونصف القضاء . وتحتاج إلى علو يد ، وعظيم رهبة ، تقنع الظالم من الخصمين ، وترجر المعتدى . وكأنه يمحى ما عجز القضاء أو غيرهم عن إفضائه . ويكون نظره في البيئات والتعزير ، واعتماد الإمارات والقرائن ، وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق ، وحمل الخصمين على الصلح ، واستحلاف الشهود . وذلك أوسع من نظر القاضى » (المقدمة ، البيان ٥٧١) .

وأتيح لابن خلدون وهو بفاس أن يعاود الدرس والقراءة على العلماء والأدباء الذين كانوا قد نرحوا إليها من الأندلس ومن تونس وغيرها من بلاد المغرب ، ويختلف إلى مكاتب فاس التى كانت حينئذ من أغنى المكتبات الإسلامية ، فارتقت بذلك معارفه ، واتسع اطلاعه ، وسنحت له فرصة لإشباع رغباته الحقيقية ومطامحه الأصيلة .

وقد اصطنع ابن خلدون ، منذ التحاقه ببلاط السلطان أبي سالم ، في كتابة الرسائل وتدوين المؤلفات أسلوباً جديداً يمتاز بالسهولة والوضوح ، والتعبير الدقيق عن الحقائق ، وقوة التدليل ، وترابط الفكرة ،

وانتقلها . وقضى ابن خلدون بعد ذلك بضعة أشهر في رغد وطمانينة .

وفي أثناء هذه الفترة كتب بعض رسائل بليغة إلى أصدقائه وغيرهم ، ونظم عدة قصائد أنشدها السلطان في مناسبات اجتماعية وعائلية ودينية .

ثم تكدر صفو العلاقات بينه وبين السلطان ووزيره ، فغادر الأندلس هو وأسرته في منتصف سنة ٧٦٦ هـ إلى بجاية (من بلاد الجزائر) حيث تولى منصب الحجابة لسلطانها أبي عبدالله محمد الحفصي . وكان منصب الحجابة هو أعلى منصب سياسي ، ويشبه منصب رئيس الوزراء في العصر الحاضر ، وكان يمنح صاحبه « الاستقلال في الدولة والوساطة بين السلطان وأهل دولته لا يشاركه في ذلك أحد » (التعريف ٩٧) وقدمه السلطان كذلك للخطابة في جامع « القصبة » . وظل ابن خلدون مع هذا وذاك مواظباً على تدريس العلم بجامع « القصبة » كل يوم في أوقات فراغه من أعمال السياسة .

وهكذا جمع ابن خلدون في هذه الفترة بين أرقى مناصب الدولة وأرقى مناصب العلم ؛ وسنحت له فرصة طيبة لإشباع مطامحه العلمية العميقة ، وإرضاء ما كان يطفو على سطحها من تيارات تندفع به نحو السياسة .

ولما دالت دولة أبي عبدالله وسقطت بجاية سنة ٧٦٧ هـ في يد ابن عمه أبي العباس أحمد بن أبي عبدالله محمد صاحب قسنطينة ، أقر أبو العباس ابن خلدون في منصب الحجابة حيناً ، ثم أقاله في السنة نفسها .

وقضى ابن خلدون بعد ذلك هو وأسرته نحو سبع سنين (٧٦٧ - ٧٧٤ هـ) في بسكرة بعيداً عن وظائف الدولة ، عاكفاً على تدبير مؤامرات وخوض مغامرات سياسية لحساب أبي حمو سلطان تلمسان (من بلاد الجزائر) ضد أبي العباس سلطان قسنطينة وبجاية

وحسن الأداء والتناسق ، وتخير المفردات والتراكيب العربية السليمة ، والتخلص من قيود السجع ومحسنات البديع التي كان النثر العربي مكبلاً بها في هذا العهد . وكان ذلك إلهاماً لهضة النثر العربي التي تمت بفضل مؤلفاته الكبيرة فيما بعد ، كما سنذكر ذلك في القسم الثاني من هذا البحث . وفي هذه الفترة كذلك فتحت شاعريته ، فنظم الكثير من الشعر ، وأنشد السلطان أبا سالم قصائد كثيرة في عدة مناسبات . ويظهر أنه في هذه الفترة نفسها قد كتب عظم ما ينسب إليه من مؤلفات صغيرة خارجة عن نطاق مشروعه العلمي الخطير الذي قام به فيما بعد ونظم « المقدمة » و « كتاب العبر » .

وفي أوائل سنة ٧٦٤ هـ رحل إلى الأندلس والتحق بحاشية سلطان غرناطة محمد بن يوسف بن أبي عيل ابن الأحمر النصري ثالث ملوك بني الأحمر . وكان بين ابن خلدون وبين هذا السلطان ووزيره الأديب الشهير لسان الدين ابن الخطيب صداقة قديمة توثقت أواصرها منذ أن كانا لاجئين في بلاط السلطان أبي سالم بفاس ، وكان ابن خلدون حينئذ كاتباً للسر والإنشاء والمراسم للسلطان أبي سالم كما قدمنا ، وأتيح له في هذه الفترة أن يقدم لها كثيراً من الخدمات .

ومن أجل ذلك احتفى السلطان ووزيره بمقدم ابن خلدون . أما احتفاء ، ونظمه السلطان في أهل مجلسه ، وقربه إليه ، واختصه في العام التالي (سنة ٧٦٥ هـ) بالسفارة بينه وبين ملك قشتالة بطرس القاسي Pierre le Cruel, Roi de Castille لإبرام صلح كانا يزعمان إبرامه ولتنظيم العلائق السياسية بينهما ؛ فأدى ابن خلدون مهمته بنجاح كبير ؛ وكافأه السلطان بأن أقطعه إقطاعاً كبيراً من الأرض ، فزاد رزقه ، واتسعت أحواله . واستأذن السلطان في استقدام أسرته من قسنطينة بعد أن ظلت نائية عنه زهاء عشر سنين ، فبعث السلطان من جاء بها ، ويسر لها شئون سفرها

أولاً ، ثم لحساب أبي فارس عبد العزيز بن أبي العباس سلطان فاس ضد أبي حمو ثانياً .

وفي أوائل سنة ٧٧٤ هـ هاجر هو وأسرته إلى تلمسان وكان قد استولى عليها حينئذ أبو فارس عبد العزيز سلطان فاس . وفي منتصف هذه السنة رحل مرة ثانية إلى فاس ومعه أسرته ، والتحق بحاشية الوزير ابن غازي الذي كان حينئذ مستبداً بشئون الحكم في المغرب الأقصى بعد وفاة السلطان أبي فارس عبد العزيز ووصياً على ابنه السعيد . فأكرم ابن غازي مثواه ، وأقام بفاس « أثير المحل ، نابه الرتبة ، عريض الجاه ، منوه المجلس عند السلطان . . . عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه » (التعريف ٢١٨ ، ٢٢٤) ؛ وإن كان لم يتول في هذه الفترة أى منصب حكومي .

وفي سنة ٧٧٦ هـ نشبت فتنة سياسية في المغرب الأقصى انتهت بخلع السلطان السعيد وتنحية الوزير ابن غازي المستبد بالحكم واستيلاء السلطان أبي العباس أحمد (ابن السلطان الأسبق أبي سالم) على فاس . وقد وشى بعضهم بابن خلدون للحكومة الجديدة ، فاعتقل حيناً ، ثم أفرج عنه ، فجاز المغرب الأقصى مرة ثانية إلى الأندلس في ربيع سنة ٧٧٦ هـ ، تاركاً أسرته في فاس ، وشخص إلى غرناطة ، ونزل في ضيافة سلطانها ابن الأحمر . ولكن سلطان فاس توجس شراً من استقراره في الأندلس ، وخشى أن يدبر ضده الدسائس ، فأبى أن تلحق به أسرته ، وطلب إلى ابن الأحمر تسليمه فأبى ذلك ، فطلب إليه أن يقضيه من أرضه ، فاستجاب لهذا الطلب . واضطر لذلك ابن خلدون بعد قليل من وصوله إلى الأندلس للمرة الثانية أن يغادرها إلى بلاد المغرب .

٣ — تفرغه للدراسة والتأليف في المغرب :

ونزل ابن خلدون سنة ٧٧٦ هـ في تلمسان التي كان أبو حموق قد تمكن من استردادها بعد سقوطها في يد

سلطان المغرب الأقصى . وقد نزل ابن خلدون في ضيافة سلطانها أبي حمو بعد أن غفر له هذا السلطان ما تقدم من ذنبه معه ، ولحقت به أسرته هناك . ثم عن له أن يتفرغ للقراءة والتأليف ، فغادر تلمسان في أواخر سنة ٧٧٦ هـ إلى قلعة ابن سلامة (من بلاد الجزائر كذلك) في ضيافة أولاد عريف ، ولحق به أهله ، وقضى هو وأسرته في ذلك المقر المنعزل زهاء أربعة أعوام (٧٧٦ - ٧٨٠) نعم في أثناءها بالاستقرار والهدوء ، وتفرغ فيها لمشروعه العلمي الخطير وهو « كتاب العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » ، وقدم لهذا المؤلف ببحث عام في شئون الاجتماع الإنساني وقوانينه ، وهو البحث الذي اشتهر فيما بعد باسم « مقدمة ابن خلدون » . وقد شرع ابن خلدون في تأليف هذا الكتاب سنة ٧٧٦ هـ وانتهى منه في وضعه الأول في أواخر سنة ٧٨٠ هـ .

وكان ابن خلدون حينئذ في نحو الخامسة والأربعين من عمره ، وقد نضجت معارفه ، واتسعت دائرة اطلاعه ، وارتقى تفكيره ، وأفاد أماً فائدة من تجاربه ومشاهداته في شئون الاجتماع الإنساني على العموم ، وخاصة لأنه قضى نحو ربع قرن في غمار السياسة ، متقلباً في خدمة القصور والدول المغربية والأندلسية ، يدرس أمورها ، ويستقصى سرها وأخبارها ، ويتغلغل بين القبائل يتأمل طبائعها وأحوالها وتقاليدها . وكان ذهنه المتوقد ، وتفكيره الحصب ، وملاحظته السديدة ، كان كل ذلك يحمل على التعمق في تأمل هذه الظواهر ، ورد الأمور المتشابهة منها بعضها إلى بعض ، والبحث عن أسبابها ، والتمييز بين ما ينجم عنها عرضاً وما يترتب عليها عن طريق الزوم ، ووردها إلى قوانينها العامة . فجاءت مقدمته هذه فتحاً كبيراً في عالم البحوث الاجتماعية كما سيأتي بيان ذلك في القسم الثاني من هذا البحث .

وانتهى ابن خلدون من كتابة مقدمته في منتصف سنة ٧٧٩ ، واستغرق في كتابتها خمسة أشهر فقط حسب ما يذكر هو في خاتمها . ويبدى ابن خلدون دهشته وإعجابه بما وفق إليه في هذا الأمد القصير . وحق له أن يبدى دهشته وإعجابه . لأن بحوثاً خطيرة كبحوثه في المقدمة كانت خليقة أن تستغرق عدة سنين .

ويبدو أن نظره الفاحص الناقد كان يعمل بنشاط خلال هذه الحياة المضطربة بخواتمها ، وأنه كان يعيش في الوظائف وشئون السياسة بجسمه لا بروحه ، وأن روحه كانت في شغل عن ذلك كله بالتأمل في شئون الاجتماع الإنساني وتحصيل المعارف ، وأن ذهنه الباحث الأملى كان لا يفتأ يخزن المعلومات ، وأن عقله الباطن كان لا ينفك يرتب الحقائق ، ويوازن بينها ، ويستخلص النتائج ، وأن كل ذلك كان يجري في صورة لاشعورية أو في صورة قريبة من ذلك ، وأنه عند ما تهيأ له شيء من هدوء البال واستقرار الحياة تفاعلت تلك الملاحظات المخزنة وبدأت النتائج التي انتهت إليها العمليات العقلية اللاشعورية ، فأشرقت من خلال ذلك بحوث المقدمة لإشراقاً ، وتدفقت الآراء والأفكار تدفقاً في صورة دعت إلى دهشته هو نفسه ، كما دعا مثلها إلى دهشة كثير من العباقرة والمخترعين .

وكان ابن خلدون في معظم ما يكتبه في مقامه المنعزل بقلعة ابن سلامة يكتب عن حفظه ومن ذاكرته وبالرجوع إلى مذكراته وإلى المراجع القليلة التي أتيح له الحصول عليها في أثناء ذلك وإلى ما عسى أن يكون لديه من كتب في مكتبته الخاصة إن كانت له مكتبة خاصة حينئذ .

ثم رأى أن تنقيح كتابه وتكملته يقتضيان الرجوع إلى الكتب والمصادر الموسعة التي لم تكن متاحة له في قلعة ابن سلامة ؛ فشخص هو وأسرته إلى تونس حيث تقدم له مكتباتها الغنية ما يحتاج إليه من مراجع . وكان

سلطان تونس حينئذ أبا العباس أحمد بن أبي عبد الله محمد الذي كان سلطانه من قبل مقصوراً على قسنطينة وبجاية وتآمر ضده ابن خلدون لحساب سلطان فاس . وقد نزل ابن خلدون في ضيافة أبي العباس بعد أن غفر له هذا السلطان ما تقدم من ذنبه معه . وظل ابن خلدون في تونس أربع سنين أخرى عاكفاً على البحث والتدريس لطلبة العلم حتى أتم مؤلفه ونقحه وهذبه . ورفع نسخة منه في أوائل سنة ٧٨٤ هـ إلى سلطان تونس أبي العباس أحمد . وتعرف هذه النسخة بالنسخة التونسية .

٤ — رحلته إلى مصر وتوليها وظائف القضاء والتدريس في القاهرة

وفي أواخر سنة ٧٨٤ هـ بدرت من أبي العباس سلطان تونس بوادى الرغبة في الاستعانة بابن خلدون في شئون السياسة والحرب . وكان ابن خلدون قد كره حينئذ هذه الشئون التي كانت دخيلة في طبيعته ومطامحه ، مؤثراً التفرغ للدراسة والعلم وإشباع استعداداته الأصيل ، فاعزم مغادرة تونس . وخطرت له فكرة الحج يتوسل بها عذراً إلى السلطان ؛ وما زال به حتى أذن له .

فترك أهله بتونس ، وأبحر إلى الإسكندرية فوصل إليها في يوم عيد الفطر سنة ٧٨٤ هـ . وأقام بها شهراً يهيئ العدة للحج أو يتظاهر بذلك ، ولكن لم تتح له في هذا العام فرصة السفر إلى مكة ، أو لعله لم يكن في عزمه إتمام هذا السفر ، أو كان ذلك في عزمه أولاً ثم عدل عنه فيما بعد باختياره .

ثم قصد بعد ذلك إلى القاهرة . وكانت القاهرة حينئذ موئل التفكير الإسلامى في المشرق والمغرب ، وكان لسلطينها المماليك شهرة واسعة في حماية العلوم والفنون في المدارس العديدة التي أنشئوها وفي الجامع

الأزهر الذى أنشئ من قبلهم فى عهد الفاطميين . وكان صيت ابن خلدون قد سبقه إلى القاهرة ، وكان المجتمع المصرى يعرف حينئذ الكثير عن شخصيته وسيرته وعن بحوثه الاجتماعية والتاريخية . فقد كان للوراقين (أصحاب المكتبات) فى هذا العهد نشاط كبير فى نسخ المؤلفات ونشرها فى مختلف البلاد .

ومن أجل ذلك لقى ابن خلدون من أولياء الأمور فى القاهرة ومن علمائها وخاصة أهلها أحسن استقبال وأروعه ، وهوت إليه أفئدة كثير من الناس ، والتف حوله عدد كبير من المثقفين ينهلون من علمه ويفيدون من بحوثه . وأخذ يلقى دروسه ومحاضراته فى الجامع الأزهر . وقد رأى المجتمع المصرى فى دروسه ومحاضراته من العمق والطرافة والابتكار ما لم يعهد مثله من قبل . فراد هذا من مكانته وشهرته ، وعظمت منزلته فى نظر الظاهر برقوق سلطان مصر فى ذلك العهد . فعينه فى أوائل سنة ٧٨٦ فى منصب تدريس الفقه المالكي بمدرسة « القمحية » ، وهى مدرسة من إنشاء صلاح الدين الأيوبي وقفها على المالكية يتدارسون فيها الفقه ، ووقف عليها أراضى من الفيوم تغل القمح ، فسميت بالقمحية . ثم ولاه فى السنة نفسها منصب قاضى قضاة المالكية ، وكان هذا المنصب من أرقى المناصب القضائية والعلمية فى مصر .

وكان يسود القضاء فى مصر حينئذ فساد واضطراب وميل إلى الهوى والأغراض . فلم يدخر ابن خلدون وسعاً فى إصلاح ما فسد ، وتحقيق العدالة فى أمثل وجوهها ، والعزوف عن طرائق الحيل والالتواء والمحاباة ، والإعراض عن شفاعات الأمراء والأعيان ، والجنوح إلى الصرامة فى توقيع العقوبات .

وكان مسلكه هذا سبباً فى إثارة السخط عليه من كل ناحية . وزاد من هذا السخط ثلاثة أمور أخرى . أحدها أن ابن خلدون كان مغريباً ؛ وكان منصب

قاضى القضاة فى مصر من أهم مناصب الدولة ومطمح أنظار الفقهاء والعلماء المصريين ؛ فكان من الطبيعى أن يثير حقدهم عليه وحسدهم إياه فوزه دونهم - وهو الأجنبي عن بلادهم - بهذا المنصب الجليل . وثانيها مظاهر عبقريته وما وصل إليه من منزلة منقطعة النظير فى مختلف فروع العلوم والآداب ، وما زوده به من سمو فى أسلوبه ، وبراعة فى الإبانة عن أفكاره (فقد كان ابن خلدون محدثاً بارعاً رائع المحاضرة يجلب ألباب سامعيه بجمال منطقه وبلاغة عباراته) ، وشعور معاصريه من علماء مصر بقصورهم عن بلوغ منزلته ، وعجزهم البين عن اللحاق به . وثالثها اعتزازه بنفسه وكفايته ، وما كان يؤدى إليه هذا الاعتزاز أحياناً من سلوك يبدو فى ظاهره أنه من قبيل الزهو والتكبر على الناس .

لهذه الأسباب كلها مجتمعة اشتد السعى بالنيمة فى حقه ، وتلفيق التهم له ، والتقول عليه ، والادعاء بأنه يجهل الإجراءات القضائية . وأصابته فى ذلك الحين نكبة كبيرة هى هلاك زوجته وأولاده وأمواله . فقد كان منذ مقدمه إلى مصر ينتظر لحاق أسرته به . ولكن سلطان تونس حجزها عن السفر ، ليرغمه بذلك على العودة إلى تونس . فتوسل إلى السلطان الظاهر برقوق أن يشفع له لدى سلطان تونس فى تخلية سبيل أسرته ، ففعل وأطلق سراحها ، فركبت البحر إلى مصر . ولكن لم تكد السفينة تصل إلى مرسى الإسكندرية حتى أصابها قاصف من الريح فغرقت ، وهلك جميع أفراد أسرته وما كان معهم من مال وكتب ومتاع . فاشتد ألمه لهذا الحادث حتى زهد فى منصب القضاء وضعفت مقاومته لخصومه الساعين به لدى السلطان ، فأنهى الأمر بإعفائه من منصبه سنة ٧٨٧ هـ أى بعد عام واحد من ولايته له .

وظلت الحرب سجالات بين ابن خلدون وخصومه حول منصب قاضى قضاة المالكية ، وظل هذا المنصب

دولة بينهم ، يتولاه ابن خلدون إذا انتصر عليهم ويتولاه أحدهم إذا انتصروا عليه ، حتى لقد تقلب عليه ثمانية في نحو أربع سنين (٨٠٤ - ٨٠٨ هـ) . وتولاه ابن خلدون بعد المرة الأولى ست مرات أخرى امتدت سادستها من شعبان سنة ٨٠٨ هـ إلى يوم وفاته في السادس والعشرين من رمضان من السنة نفسها .

ويظهر أن ابن خلدون قد عانى في بعض فترات من مرحلة مقامه في مصر كثيراً من الكوارث من جراء إسفاف خصومه ووشاياتهم وحملاتهم عليه ومؤامرتهم ضده ، حتى لقد طلب بعد عزله من القضاء للمرة الثانية أمام الحاجب الكبير ، ووجه إليه كثير من التهم ، وناله كثير من الإهانات .

وقد تولى في بعض فترات تخليه عن منصب القضاء ثلاث وظائف للتدريس . فعين في سنة ٧٨٨ هـ أستاذاً للفقهاء المالكي في مدرسة عالية أنشأها في هذه السنة نفسها السلطان الظاهر برقوق وسماها المدرسة الظاهرية البروقية ، وظل ابن خلدون في وظيفته هذه بضعة أشهر . وفي المحرم سنة ٧٩١ هـ عين أستاذاً للحديث في مدرسة عالية هي مدرسة صرغتمش فدرس فيها موطاً الإمام مالك وبدأ أول درس له بمقدمة قيمة في الترجمة لصاحب هذا الكتاب ومشتملات كتابه وأسانيده وطرق روايته . وقد أثبت ابن خلدون هذه المحاضرة كاملاً في كتابه « التعريف » ، فاستغرقت نحو خمس عشرة صفحة (التعريف ٢٩٤ - ٣١٠) . وبعد نحو ثلاثة أشهر من تعيينه في كرسي الحديث بمدرسة صرغتمش أضاف السلطان إلى وظيفته هذه وظيفة أخرى فعينه في السادس والعشرين من ربيع الآخر سنة ٧٩١ هـ شيخاً لخانقاه بيبرس ، وهي تكية لبعض فرق الصوفية أنشأها الملك المظفر ركن الدين بيبرس ووقف عليها أوقافاً كثيرة كانت من أوفر الأوقاف ريعاً ، « فكان رزق النظر فيها والمشیخة

واسعاً لمن يتولاه » (التعريف ٣١٣) ، فاتسعت بذلك موارد ابن خلدون . ولكنه تخلى عن هاتين الوظيفتين في أواخر السنة نفسها التي تولاهما فيها وهي سنة ٧٩١ هـ .

٥ -- رحلاته إلى الحجاز وبيت المقدس ودمشق في أثناء مقامه بمصر

ولم يغادر ابن خلدون مصر في أثناء المدة الطويلة التي قضاها فيها ، والتي استغرقت زهاء أربع وعشرين سنة هجرية (٧٨٤ - ٨٠٨ هـ) إلا ثلاث مرات :

إحداها في أواخر سنة ٧٨٩ هـ ، وكانت لأداء فريضة الحج . وقد عاد من رحلته هذه في أوائل سنة ٧٩٠ هـ . ووصف هذه الرحلة وما تلقاه في أثناءها من رسائل من أصدقائه في الأندلس في كتابه التعريف في نحو عشرين صفحة (التعريف ٢٦١ - ٢٧٨) .

وثانيها في أوائل سنة ٨٠٢ هـ ، وكانت لزيارة بيت المقدس . وقد عاد من رحلته هذه في أواخر رمضان سنة ٨٠٢ هـ . ووصف في كتابه التعريف رحلته هذه وما شاهده في بيت المقدس والخليل وبيت لحم من معالم وآثار (التعريف ٣٥٠) .

وثالثها في أوائل سنة ٨٠٣ هـ وكانت في معية السلطان الناصر فرج (الذي تولى سلطنة مصر بعد وفاة أبيه الظاهر برقوق) حينما خرج للقاء جيوش تيمور لنك في الشام . وبعد عودة الناصر فرج إلى مصر وتركه دمشق لمصيرها تحت رحمة الفاتح تيمور لنك ، أتيح لابن خلدون أن يتصل بتيمور لنك ويصبح من خاصة جلسائه . ويظهر أنه قد عاودته رغباته السطحية في الوظائف السياسية ، وأنه كان يزجو أن يحظى بمنصب كبير في دولة تيمور لنك . غير أنه لم يوفق إلى تحقيق ما كان يأمله . فلم تمض أسابيع قلائل حتى سئم البقاء في دمشق ، واستأذن تيمور لنك في العودة إلى مصر ، فأذن له ، فوصل إليها في شعبان من السنة نفسها

السلطان أبي فارس عبد العزيز بن أبي العباس سلطان المغرب الأقصى الذي كان قد استولى على تلمسان واتصل به ابن خلدون هناك وعمل لحسابه في بعض مغامرات سياسية حوالى سنة ٧٧٤ كما قدمنا . وقد عرفت هذه النسخة الأخيرة باسم « النسخة الفارسية » نسبة إلى السلطان أبي فارس عبد العزيز بن أبي الحسن ، وكان تقديمها له حوالى سنة ٧٩٩ هـ .

ولم ينفك ابن خلدون بعد إهداء كتابه لبرقوق وأبي فارس يراجع النسخة التي بين يديه من « المقدمة » على الأخص ، ويدخل عليها تنقيحات وتعديلات وزیادات . وقد أدخلت هذه الزیادات فى متن المقدمة فيما بعد على يده أو على يد النساخ ، وثبتت فى بعض النسخ المخطوطة فى مكاتب أوروبا ومصر . ومنها بعض النسخ التى اعتمد عليها المستشرق كاترمير فى طبعة باريس للمقدمة ، وبعض النسخ التى اعتمدنا نحن عليها فى إخراجنا للمقدمة فى طبعة « لجنة البيان العربى » .

٧ — وفاته وقبره

توفى ابن خلدون فجأة فى السادس والعشرين من رمضان سنة ٨٠٨ هـ (١٦ مارس سنة ١٤٠٦ م) ، عن ستة وسبعين عاماً ، وكان حينئذ فى وظيفة قاضى قضاة المالكية فى مصر .

وقد دفن بمقابر الصوفية خارج باب النصر فى اتجاه « الريدانية » (العباسية الآن) . ولا نعرف الآن على وجه اليقين أين يقع هذا القبر .

(سنة ٨٠٣ هـ) . وقد وقف ابن خلدون فى كتابه « التعريف » على رحلته إلى الشام وقصته مع تيمور لئلا نحو عشرين صفحة وصف فيها هذه الرحلة وصفاً طريفاً رائعاً (التعريف ٣٦٦ — ٣٨٣) .

٦ — تنقيحه لمؤلفاته فى أثناء مقامه بمصر :

ولم ينقطع ابن خلدون فى أثناء إقامته الطويلة بمصر عن مراجعة مؤلفه التاريخى « كتاب العبر » ومراجعة « مقدمته » . فأضاف إلى تاريخه عدة فصول ، ووسع بوجه خاص أبحاثه المتعلقة بتاريخ الدول الإسلامية فى المشرق وتاريخ الدول القديمة والدول النصرانية والأعجمية ، ووصل فى رواية حوادث المشرق والأندلس والمغرب إلى أواخر القرن الثامن الهجرى ، أى إلى ما قبل وفاته بأمد قصير . وأضاف كذلك بعض فصول وبعض فقرات إلى « المقدمة » نفسها ، وحرر بعض فصولها تحريراً جديداً . ونفح كتابه « التعريف » الذى سماه أولاً « التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب » وذيل به كتابه « العبر » ، فأدخل عليه كثيراً من التعديلات والتنقيحات والزیادات فى المراحل التى عرض لتاريخها فى وضعه الأول ، وأضاف إليه تاريخ المراحل الأخيرة من حياته ، ووصل فى رواية حوادثه إلى نهاية سنة ٨٠٧ هـ ، أى إلى ما قبل وفاته ببضعة أشهر . وقدم نسخة من المؤلف كله (« المقدمة » و « العبر » و « التعريف ») إلى الملك الظاهر برقوق ، ونسخة أخرى إلى السلطان أبى فارس عبد العزيز بن أبى الحسن سلطان المغرب الأقصى حينئذ (وهو غير

القسم الثاني مقدمة ابن خلدون

هذا هو موضوع علم الاجتماع . وأما أغراضه فمن الممكن رجعها إلى غرض واحد وهو الكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر . وذلك أن الظواهر الاجتماعية لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ولا حسب ما يريده لها الأفراد ، وإنما تسير حسب قوانين لا تقل في ثباتها واطرادها عن القوانين التي تخضع لها ظواهر الفلك والطبيعة . والغرض النهائي الذي يرمى إليه علم الاجتماع من وراء دراسته للظواهر الاجتماعية هو الوصول إلى معرفة هذه القوانين .

٢ - أنواع البحوث الاجتماعية التي ظهرت قبل مقدمة ابن خلدون ، وما بينها وبين علم الاجتماع من خلاف

ترجع البحوث الاجتماعية التي ظهرت قبل مقدمة ابن خلدون إلى ثلاث طوائف :

(الطائفة الأولى) بحوث تاريخية خالصة يقتصر أصحابها على وصف الظواهر الاجتماعية وبيان ما كانت عليه وما هي عليه ، بدون أن يحاولوا استخلاص شيء من هذا الوصف فيما يتعلق بطبيعة هذه الظواهر وقوانينها . وقد سار على هذه الطريقة جميع الباحثين في التاريخ العام من قبل ابن خلدون . فتراهم في ثنايا علاجهم لمسائل التاريخ العام يعرجون من حين لآخر وبحسب المناسبات على نظم السياسة والقضاء والاقتصاد والتربية وما إلى ذلك من ظواهر الاجتماع ، فيصفون ما كانت عليه هذه النظم في الشعب الذي يدرسون تاريخه أو في الشعوب التي يدرسون تاريخها . وسار على هذه الطريقة كذلك جميع الذين درسوا تاريخ النظم

سنشهد لهذا القسم بفقرتين : إحداهما في موضوع علم الاجتماع وأغراضه : والأخرى في أنواع البحوث الاجتماعية التي ظهرت قبل ابن خلدون وما بينها وبين علم الاجتماع من خلاف . ثم نقف بقية فقرات هذا القسم على دراسة المقدمة نفسها .

١ - موضوع علم الاجتماع وأغراضه

يدرس « علم الاجتماع » La Sociologie ما نسميه بالظواهر الاجتماعية Phénomènes sociaux والظواهر الاجتماعية في تعريفها المحمل عبارة عن القواعد والاتجاهات العامة التي تتخذ في مجتمع ما أساساً لتنظيم الحياة الجمعية وتنسيق العلاقات التي تربط أفراد هذا المجتمع بعضهم ببعض وتربطهم بغيرهم . والظواهر الاجتماعية أنواع مختلفة : فمنها ما يتعلق بشئون السياسة ونظم الحكم ؛ ومنها ما يتعلق بشئون الاقتصاد ونظم إنتاج الثروة وتداولها وتوزيعها واستهلاكها ؛ ومنها ما يتعلق بشئون الأسرة ونظم الزواج والطلاق والقرابة والميراث وما إلى ذلك ؛ ومنها ما يتعلق بشئون القضاء ونظم المسؤولية والجزاء ؛ ومنها ما يتعلق بشئون الدين وعقائده وشرائعه ؛ ومنها ما يتعلق بشئون الأخلاق وقواعد التميز بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر ؛ ومنها ما يتعلق بشئون التربية ونظم الإعداد للحياة ؛ ومنها ما يتعلق بشئون اللغة والتفاهم ونقل أفكار الناس بعضهم إلى بعض ؛ ومنها ما يتعلق بشئون الفن والجمال ؛ ومنها ما يتعلق بشئون التكتل الاجتماعي نفسه أي تجمع الأفراد بعضهم إلى بعض في محلة أو قرية أو مدينة .

لإجتماعية في صورة مستقلة عن حوادث التاريخ العام ، فجعلوا موضوع دراستهم تاريخ مجموعة معينة من هذه لنظم . فقد اقتصر هؤلاء كذلك على وصف هذه النظم وبيان ما كانت عليه وما هي عليه كما فعل ابن حزم في دراسته للملل والنحل وكما فعل الفقهاء والمؤرخون في دراستهم لتاريخ التشريع وتاريخ القضاء وتاريخ التربية وما إلى ذلك .

وهذه الطائفة من الدراسات ليست من علم الاجتماع في شيء ؛ لأن علم الاجتماع لا يقف عند وصف الظواهر الاجتماعية ، وليس غرضه مجرد هذا الوصف ؛ وإنما يرمى إلى تحليلها للكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين . وهو إذا عرض للوصف فإنما يعرض له ليكون مجرد تمهيد لغرضه الأصيل ، وهو ربط الأسباب بالمسببات ، والمقدمات بالنتائج ، واستخلاص القوانين العامة التي تحكم هذه الظواهر .

و (الطائفة الثانية) دراسات وعظية إرشادية تدعو إلى المبادئ التي تقررها نظم المجتمع ومعتقداته وتقاليده ويرتضيها عرفه الخلقى . وذلك ببيان محاسنها ، وترغيب الناس فيها ، وتثبيتها في نفوسهم ، وحثهم على التمسك بها ، وتحذيرهم من تعدى حدودها ، وبيان ما ينبغي أن يتخذوه في تطبيقها . وهذه هي الطريقة التي سلكها بعض علماء الدين والخطابة والأخلاق وبعض الباحثين في شئون السياسة والملك كابن مسكويه في كتابه « تهذيب الأخلاق » والغزالي في كتابه « إحياء علوم الدين » والماوردي في كتابه « الأحكام السلطانية » والطرطوشي في « سراج الملوك » .

وهذه الطائفة من الدراسات ليست كذلك من علم الاجتماع في شيء ؛ لأن علم الاجتماع ، كما رأينا ، لا شأن له بالوعظ والإرشاد ، ولا بالدعوة إلى المبادئ ؛ وإنما يدرس مسائل الاجتماع كما يدرس عالم الطبيعة مسائل الطبيعة أي لجرد الوقوف على حقيقتها وما يحكمها من قوانين .

و (الطائفة الثالثة) دراسات يوجه أصحابها كل عنايتهم إلى ما ينبغي أن تكون عليه الظواهر الاجتماعية بحسب المبادئ التي يرتضيها كل منهم . فهي دراسات إصلاحية ، ترمى إلى تغيير النظم وإصلاح الحياة الاجتماعية على الوجه الذي يتفق مع نظريات أصحابها في العدالة والسعادة والفضيلة وما إلى ذلك . وذلك كما فعل أفلاطون في كتابيه « الجمهورية » و « القوانين » وأرسطو في كتابيه « الأخلاق » و « السياسة » والفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » . فقد عمل كل واحد من هؤلاء في بحثه على بيان ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع في مختلف ظواهره الاجتماعية أو في بعضها حتى يكون مجتمعاً فاضلاً في نظره بحسب ما يذهب إليه من آراء فلسفية عن الأخلاق ومقومات الحكم ومختلف شئون الاجتماع .

وهذه الطائفة من الدراسات ليست كذلك من علم الاجتماع في شيء ؛ لأن علم الاجتماع ، كما رأينا ، لا شأن له بما ينبغي أن يكون ؛ وإنما يدرس ما هو كائن للكشف عن طبيعته وقوانينه .

ومن هذا يظهر أنه لا يوجد من بين أنواع الدراسات الاجتماعية السابقة لمقدمة ابن خلدون نوع يتفق في أغراضه ومناهجه مع مانسميه الآن علم الاجتماع . ومعنى هذا أنه قبل ظهور مقدمة ابن خلدون لم يكن علم الاجتماع قد أنشئ بعد ، وأنه لم يفكر أحد من قبل ابن خلدون في إنشائه ولا في وضع أساس له .

ويرجع السبب في هذا إلى أن دراسة الظواهر الاجتماعية على الطريقة التي يسير عليها علم الاجتماع لا تتاح إلا لمن ثبت لديه أن هذه الظواهر لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ولا حسب ما يريده لها الأفراد ، وإنما تسير في نشأتها وتطورها ومختلف أحوالها حسب قوانين ثابتة مطردة كالقوانين الخاضع لها القمر في تزايديه وتناقصه والنهار والليل في اختلافهما باختلاف

الفصول . وهذه الحقيقة لم يصل إليها تفكير أحد من قبل ابن خلدون ؛ بل إن نقيضها كان هو المسيطر على أفكارهم جميعاً . فقد كان المعتقد أن ظواهر الاجتماع خارجة عن نطاق القوانين . وخاضعة لرغبات القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ودعاة الإصلاح . ولذلك لم يكن من الممكن حينئذ أن تدرس الظواهر الاجتماعية على الوجه الذى تدرس به فيما نسميه الآن « علم الاجتماع » .

٣ — إنشاء ابن خلدون فى مقدمته لعلم جديد هو ما نسميه الآن « علم الاجتماع »

إلى هذا الحد وقف تفكير السابقين لابن خلدون فى فهم الظواهر الاجتماعية . أما ابن خلدون فقد هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشئون الاجتماع الإنسانى إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية ظواهر الكون وأنها محكومة فى مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التى تحكم ظواهر الفلك والطبيعة والحيوان والنبات .

ومن ثم رأى أنه من الواجب أن تدرس هذه الظواهر دراسة « وضعية » Positive كما تدرس ظواهر العلوم الأخرى ، أى للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين . وعلى هذا البحث وقف دراسته فى « المقدمة » .

فن بحث ابن خلدون فى المقدمة يتألف إذن علم جديد لم يعرض له أحد من قبل . وقد سماه ابن خلدون « علم العمران البشرى » أو « الاجتماع الإنسانى » ، وهو العلم نفسه الذى نسميه الآن « السوسولوجيا » أى « علم الاجتماع » ؛ لأن قوام هذا العلم ، كما رأينا ، هو دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن القوانين التى تخضع لها .

وفى هذا يقول ابن خلدون نفسه :

« وكأن هذا علم مستقل بنفسه : فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى ؛ وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض الذاتية . وهذا شأن كل علم من العلوم » (المقدمة . البيان ٢٦٥) .

ويقصد ابن خلدون من كلمة « العوارض الذاتية » أو « ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته » . وهى العبارة التى استخدمها هنا وفى مواطن أخرى كثيرة من مقدمته ما نقصده نحن من كلمة القوانين . ويتضح قصده هذا من منهجه فى دراسته ومما كتبه هو نفسه فى الباب السادس من مقدمته فى أثناء حديثه عن علم الهندسة إذ يقول :

« هذا العلم هو النظر فى المقادير . إما المتصلة كالخطوط والسطح والجسم ، وإما المنفصلة كالأعداد . وفيما يعرض لها من العوارض الذاتية : مثل أن كل مثلث فزواياه مثل قائمتين ؛ ومثل أن كل خطين متوازيين لا يلتقيان فى وجه ولو خرجا إلى غير نهاية ؛ ومثل أن كل خطين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان » (المقدمة ، البيان ١٠٩٧) . فهذا يدل على أنه يقصد من كلمة « العوارض الذاتية » ما نقصده نحن من كلمة « القوانين » .

ويقرر ابن خلدون نفسه أن دراسة ظواهر الاجتماع على هذا الوجه لم يسبقه إليها أحد فيما يعلم . وفى هذا يقول :

« واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث ، وأدى إليه الغوص » . وبعد أن بين الفرق بينه وبين البحوث السابقة له على النحو الذى أوضحناه فيما سبق ، قال : « وكأنه علم مستنبط النشأة . ولعمري لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليفة . وما أدرى أغفلهم عن ذلك ؟ وليس الظن بهم » . ثم يعقب على ذلك بعبارة يبدو فيها تحفظ العلماء وتواضعهم فيقول

« ولعلمهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا . فالعلوم كثيرة . والحكماء في أمم النوع الإنساني كثيرون . وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل » (المقدمة - البيان ٢٦٦) .

والحقيقة أننا لم نعثر إلى الآن على بحث سابق لبحوث ابن خلدون في المقدمة قد تناول ظواهر الاجتماع في مجموعها . وعلى أنها موضوع شعبة مستقلة . ودرسها كما تدرس العلوم الرياضية والطبيعية ظواهرها . أى للكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين .

٤ — محتويات مقدمة ابن خلدون

تطلق الآن مقدمة ابن خلدون على المجلد الأول من سبعة المجلدات التي يتألف منها « كتاب العبر » ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » (حسب طبعة بولاق التي تم إخراجها سنة ١٨٦٨ م) . ويشتمل هذا المجلد على ما يلي :

(أولاً) خطبة الكتاب أو ديباجته أو افتتاحيته . وتقع في نحو سبع صفحات (تقع هي وما عليها من تعليقات في طبعتنا بلجنة البيان في ١٢ صفحة ، من ص ٢٠٧ إلى ص ٢١٨) . وقد عرض فيها المؤلف ، بعد حمد الله والصلاة والسلام على رسول الله ، لبحوث المؤرخين من قبله ، وذكر طوائفهم ، ووجوه النقص في بحوثهم ، وأشار إلى الأسباب التي دعت به إلى تأليف الكتاب كله « كتاب العبر » ، وبين طريقته وأقسامه . وختم هذه الافتتاحية بإهداء نسخة من الكتاب إلى سلطان تونس (في النسخة التونسية) وسلطان فاس (في النسخة الفارسية) .

(ثانياً) « المقدمة في فضل التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر

شئ من أسبابها » . وتقع هذه المقدمة في نحو ثلاثين صفحة (تقع هي وما عليها من تعليقات في اثنتين وأربعين صفحة في طبعتنا بلجنة البيان ، من ص ٢١٩ إلى ص ٢٦٠) . وعنوانها نفسه موضح لما تشتمل عليه .

(ثالثاً) « الكتاب الأول^(١) في طبيعة العمران في الخليفة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب » . ويقع في نحو ستمائة وخمسين صفحة (يقع هو وما عليه من تعليقات في نحو ألف ومائة صفحة في طبعتنا بلجنة البيان ، من ص ٢٦١ من الجزء الأول إلى ص ١٣٦٧ آخر الجزء الرابع) . وهذا هو القسم الرئيسي مما نسميه الآن مقدمة ابن خلدون . ويشتمل على ما يأتي :

١ — تمهيد يقع في نحو سبع صفحات (يقع هو وما عليه من تعليقات في نحو إحدى عشرة صفحة في طبعتنا بلجنة البيان ، من ص ٢٦١ إلى ص ٢٧١) . تكلم فيه كذلك عن التاريخ وموضوعه وأسباب الخطأ في رواية حوادثه والأسباب التي دعت به إلى البحث الذي يتضمنه هذا الكتاب الأول من مؤلفه ، وبين البحوث الستة الرئيسية التي يشتمل عليها هذا الكتاب وموضوع كل بحث .

٢ — ٧ — ستة بحوث رئيسية (سماها ابن خلدون فصولاً ، وسميها نحن أبواباً حتى لا تلبس بالفصول الفرعية التي تنطوي تحها) ، وهي :

(الباب الأول) « في العمران البشرى على الجملة » ويشتمل على ستة فصول (سماها ابن خلدون مقدمات) ويقع في نحو تسعين صفحة (يقع هو وما عليه من تعليقات في ١٢٠ صفحة في طبعتنا بلجنة البيان) .

(١) هو « كتاب أول » بالنسبة إلى الكتابين التاليين الثاني والثالث اللذين يؤلفان القسم الباقي من كتاب « العبر » ويعرضان لتاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من الأمم .

(الباب الثاني) « في العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل » . ويشتمل على تسعة وعشرين فصلاً فرعياً ، ويقع في نحو أربعين صفحة (يقع هو وما عليه من تعليقات في ٥٤ صفحة في طبعتنا بلجنة البيان) .

(الباب الثالث) « في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية » . ويشتمل على أربعة وثلاثين فصلاً فرعياً بحسب طبعتنا بلجنة البيان (تزيد طبعتنا عن الطبقات المتداولة بفصل فرعى يشغل نحو أربع صفحات وهو مثبت في بعض النسخ الخطية للمقدمة) . ويقع في نحو مائتي صفحة (يقع هو وما عليه من تعليقات في ٣٢٠ صفحة في طبعتنا بلجنة البيان) .

(الباب الرابع) « في البلدان والأمصار وسائر العمران » . ويشتمل على اثنين وعشرين فصلاً فرعياً ، ويقع في نحو أربعين صفحة (يقع هو وما عليه من تعليقات في ٦٣ صفحة في طبعتنا بلجنة البيان) .

(الباب الخامس) « في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال » ويشتمل على ثلاثة وثلاثين فصلاً فرعياً ، يقع في نحو خمسين صفحة (يقع هو وما عليه من تعليقات في نحو ثمانين صفحة في طبعتنا بلجنة البيان) .

(الباب السادس) « في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال » . ويشتمل على واحد وستين فصلاً فرعياً بحسب طبعتنا في لجنة البيان (تزيد طبعتنا عن الطبقات المتداولة بعشرة فصول فرعية ، وهي مثبتة في بعض النسخ الخطية للمقدمة) . ويقع في نحو مائتين وعشرين صفحة (يقع هو وما عليه من تعليقات في نحو ٤٠٠ صفحة في طبعتنا بلجنة البيان) .

٥ - شمول دراسات ابن خلدون في « المقدمة »

جميع ظواهر الاجتماع الإنساني

هذا ويبدو مما كتبه ابن خلدون في المقدمة أنه

كانت لديه فكرة واضحة عن اتساع نطاق الظواهر الاجتماعية وشمولها لجميع الأنواع التي أشرنا إليها في الفقرة الأولى من هذا القسم . وأنه لم يغادر أية طائفة من طوائفها إلا عرض لها بالدراسة .

فعرض في معظم البابين الأول والرابع من المقدمة للظواهر المتصلة بطريقة التجمع الإنساني . أى للنظم التي يسير عليها التكتل الإنساني نفسه . مبيناً في الباب الأول أثر البيئة الجغرافية في هذه الظواهر وفي غيرها من شئون الاجتماع . وهذه هي الشعبة التي سماها العلامة دوركايم « المورفولوجيا الاجتماعية La morphologie sociale » أو « علم البنية الاجتماعية » ، وظن هو وأعضاء مدرسته أنهم أول من غنى بدراسة مسائلها ، وأول من أدخلها في مسائل إلى خواصها الاجتماعية ، وأول من أدخلها في مسائل علم الاجتماع ؛ ولم يدروا أنه قد سبقهم إلى ذلك ابن خلدون بأكثر من خمسة قرون ، وأنه قد وقف على هذه الشعبة زهاء بابين كاملين من مقدمته .

وعرض ابن خلدون في الفصول العشرة الأولى من الباب الثاني للظواهر المتصلة بالبدو والحضر وأصول المدنيات .

وعرض في الفصول التسعة عشر الأخيرة من الباب الثاني وفي جميع فصول الباب الثالث لنظم الحكم وشئون السياسة .

وعرض للظواهر الاقتصادية في جميع فصول الباب الخامس وفي سبعة فصول من الباب الثالث (وهي الفصول التي أعطاها عناوين الآتية : فصل في الجباية وسبب قلتها وكثرتها ؛ فصل في ضرب المكوس أواخر الدولة ؛ فصل في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ؛ فصل في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة ؛ فصل في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية ؛ فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران ؛ فصل في وفور العمران

آخر الدولة . وتتصل هذه الفصول كذلك بشئون السياسة والحكم التي يتألف منها الموضوع الأساسي للباب الثالث) وفي ستة فصول من الباب الرابع (وهي الفصول التي أعطاها هذه العناوين : فصل في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه لأهلها ونفاق الأسواق : فصل في أسعار المدن : فصل في اختلاف أحوال الأقطار بالرفه وال فقر : فصل في تأثر العقار والضياح : فصل في حاجات الممولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة ؛ فصل في اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع . ولهذه الفصول كذلك صلة بشئون المورفولوجيا الاجتماعية التي يتألف منها الموضوع الأصلي للباب الرابع) .

وعرض في الباب السادس للظواهر التربوية والعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه . وفي أثناء دراسته لظواهر هذا الباب تناول كثيراً من الظواهر الأخرى كالظواهر القضائية والحلقية والجمالية واللغوية والدينية^(١).

٦ - منهج ابن خلدون في البحث وطريقته في عرض الحقائق

يعتمد ابن خلدون في بحوثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتبع له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها ، وتعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره ، وتعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يتبع له الاحتكاك بها ولا الحياة بين أهلها ، والموازنة بين هذه الأوضاع جميعاً ، والتأمل في مختلف مناحيها ، للوقوف

(١) عرض كذلك للظواهر الدينية وما يتصل بها في الفصل السادس من الباب الأول الذي تكلم فيه عن الوحي والرؤيا وأصناف المدركين للغيب من البشر وحقيقة النبوة . . الخ . وعرض كذلك للظواهر اللغوية في الفصل الثاني والعشرين من الباب الرابع الذي تكلم فيه على لغات أهل الأمصار .

على طبائع الظواهر وعناصرها الذاتية وصفاتها العرضية وما تؤديه من وظائف في حياة الأفراد والجماعات . والعلاقات التي تربطها بعضها ببعض والتي تربطها بما عداها من الظواهر الكونية . وعوامل تطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور . ثم الانتقال من هذه الأمور جميعاً . وفي ضوء هذه الأمور جميعاً . إلى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر في مختلف شئونها من قوانين .

فهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين : تتمثل أولاهما في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع ، أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية اللازمة لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ ؛ وتتمثل ثانيتهما في عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية ويوصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه من هذا العلم ، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين .

هذا هو جوهر منهجه في البحث . وهو المنهج الذي لا يزال إلى الوقت الحاضر عمدة الباحثين في علم الاجتماع .

• • •

وأما طريقة عرضه في المقدمة لما انتهت إليه بحوثه فتشبه من وجوه كثيرة الطريقة التي يسير عليها المحدثون من علماء الهندسة في عرض نظرياتهم . فهو يعنون كل فقرة من بحثه بقانون أو فكرة من القوانين أو الأفكار التي انتهى إليها ، كما يفعل علماء الهندسة المحدثون إذ يجعلون نص النظرية نفسها عنواناً للفصل . ثم يأخذ في بيان الحقائق التي استخلص منها هذا القانون أو هذه الفكرة ، أي يأخذ في البرهنة عليها ، كما يفعل علماء الهندسة كذلك في البرهنة على نظرياتهم . ولا يقتصر في هذه البرهنة على ما شاهده أو أطلع عليه في بطون التاريخ من شواهد اجتماعية تدل على صحة القانون الذي

هو بصده . بل يلجأ كذلك أحياناً إلى البرهنة المنطقية الخالصة إن كان في الموضوع بعض عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق الدليل العقلي . وإلى الاستدلال بحقائق العلوم الطبيعية وعلم النفس إذ كان في الموضوع بعض عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق هذه الحقائق .

وإليك مثالا من ذلك الفصل التي جعل عنوانه : « فصل في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء » (المقدمة . البيان ٤٥١ - ٤٥٣) .

فقد وضع في رأس الفصل فكرة أو قانوناً من الأفكار أو القوانين الاجتماعية التي انتهى إليها بحثه . وملخص هذه الفكرة أو هذا القانون أن خضوع أمة لأخرى لا يؤثر في معنوياتها وحريتها واستقلالها فحسب بل يؤدي كذلك إلى فنائها فناء مادياً . فيتناقص عدد أفرادها ويتناقص نسلها بالتدريج حتى تنقرض أو تشرف على الانقراض . ثم أخذ في البرهنة على هذه الفكرة أو هذا القانون .

فبدأ بالبراهين المستمدة من حقائق علم النفس وعلم الحياة (البيولوجيا) وعلم الحيوان ومن مقولات العقل والأقيسة المنطقية فقال :

« والسبب في ذلك ، والله أعلم ، ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم ؛ فيقصر الأمل ويضعف التناسل . والاعتماد إنما هو عن جدة الأمل وما يحدث عنها من نشاط في القوى الحيوانية . فإذا ذهب الأمل بالتكاسل ، وذهب ما يدعو إليه من الأحوال ، وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم ، تناقص عمرانهم ، وتلاشت مكاسبهم ومساعيمهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم ، بما خضد الغلب من شوكتهم ، فيصبحون مغلبين لكل متغلب ، طعمة لكل آكل ؛ وسواء أكانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا » .

« وفيه . والله أعلم . سر آخر . وهو أن الإنسان رئيس بطبعه يمتنضي الاستخلاف الذي خلق له (يشير بذلك إلى قوله تعالى بشأن آدم وذريته : « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ») . والرئيس إذا غلب على رياسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شيع بطنه وري كبده . وهذا موجود في أخلاق الأناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة . وأنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين . فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء . والبقاء لله وحده » . ثم ختم البحث بأدلة مستمدة مما شاهده وأطلع عليه في بطون التاريخ من ظواهر اجتماعية فقال :

« واعتبر ذلك في أمة الفرس . كيف كانت قد ملأت العالم كثرة . ولما فئت حاميتهم في أيام العرب بقي منهم كثير وأكثر من الكثير . يقال إن سعداً (يقصد سعد بن أبي وقاص قائد جيش المسلمين في حربهم ضد فارس) أحصى من وراء المدائن (عاصمة فارس حينئذ) فكانوا مائة ألف وسبعة وثلاثين ألفاً . منهم سبعة وثلاثون ألفاً رب بيت . ولما تحصلوا في ملكة العرب وقبضة القهر لم يكن بقاؤهم إلا قليلا . وذرخوا كأن لم يكونوا . ولا تحسبن أن ذلك لظلم نزل بهم أو عدوان شملهم ؛ فلركة الإسلام في العدل ما علمت ؛ وإنما هي طبيعة للإنسان إذا غلب على أمره ، وصار آلة لغيره » .

وقد يرى ابن خلدون أن بحثاً ما يحتاج إلى دراسات تمهيدية ، فيقف بعض فصول أو فقرات على هذه الدراسات قبل أن يتناول البحث أو في أثناء علاجه له ؛ كما فعل في الباب الأول إذ تكلم بتفصيل على الحقائق الجغرافية تمهيداً لكلامه على أثر البيئة الجغرافية في الحياة الفردية والاجتماعية ، وكما فعل في الباب السادس إذ

تحدث عن مختلف العلوم وموضوعاتها وأغراضها وما ألف فيها تمهيداً للكلام على نظم التربية وشئون التعلم والتعليم .

ولا يظهر ابتكار ابن خلدون ولا تبدو أصالته ولا تتحقق أغراضه من دراساته إلا في البحوث الأصلية من مقدمته . أما نحوها الاستطراذية أو التمهيدية فيقتصر فيها عمل ابن خلدون على مجرد نقل الحقائق من الكتب ومن معلوماته وجمعها وتلخيصها وتسجيل الآراء وترجيح بعضها على بعض . . . وما إلى ذلك .

٧ - أثر مقدمة ابن خلدون في أسلوب الكتابة العربية

سلك ابن خلدون في كتابة الرسائل الخاصة والحكومية منذ أن تولى وظيفة كتابة السر والإنشاء لأبي سالم بن أبي الحسن سلطان المغرب الأقصى وفي تأليف « مقدمته » وكتابه « العبر » أسلوباً جديداً يمتاز بالسهولة والوضوح . والتعبير الدقيق عن الحقائق ، وقوة التدليل ، وترابط الفكرة ، وحسن الأداء والتناسق . وتخير المفردات والتراكيب العربية السليمة ، والتخلص من قيود السجع ومحسنات البديع التي كان النثر العربي مكبلاً بها في هذا العهد . ولم يكن أسلوبه هذا في الحقيقة جديداً كل الجدة ، وإنما كان إحياءاً لأسلوب العربي الأصيل الذي امتازت به العربية في عصورها الذهبية الأولى ، والذي يتمثل في أوضح صورة في أسلوب عبد الحميد الكاتب في عصر بني أمية ثم في أسلوب الجاحظ ومن إليه من فحول الكتاب في العصر العباسي . غير أن هذا الأسلوب كان قد اندثر منذ عهد بعيد ، واستبدل به في مختلف البلاد العربية أسلوب ركيك سقيم ينوء بأغلال السجع ومحسنات البديع . ويعنى بتزويق اللفظ أكثر مما يهتم بتوضيح المعنى .

ويعلل ذلك ابن خلدون فيقول إنه « ما حمل عليه أهل العصر إلا استيلاء العجمة على ألسنتهم ، وقصورهم لذلك عن إعطاء الكلام حقه في مطابقتها لمقتضى الحال ، فعجزوا عن الكلام المرسل لبعده أمد في البلاغة وانفساح خطوته ، وولعوا بهذا المسجع يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ومقتضى الحال فيه ، ويجبرونه بذلك القدر من التزيين بالأسجاع والألقاب البديعية ، ويغفلون عما سوى ذلك » (المقدمة ، البيان ، ١٢٨٧) .

ثم يصف عزوفه عن هذا الأسلوب واصطناعه الأسلوب المرسل السهل في أثناء توليه وظيفة كتابة السر والإنشاء لأبي سالم فيقول : « وكان أكثر الرسائل يصدر عنى بالكلام المرسل . . . وانفردت به حينئذ ، وكان مستغرباً عندهم بين أهل الصناعة » (التعريف ، ٧٠) .

وعلى الرغم من سمو هذا الأسلوب وسهولته فإنه لم يكن له أثر يعتد به في أقلام الكتاب والمؤلفين المعاصرين لابن خلدون ولا في أقلام من جاءوا بعده في أثناء القرون الخمسة التالية لوفاته ، وذلك لما كان مسيطراً في أثناء هذه الحقبة الطويلة على القرائح والأقلام من مظاهر الخمول والجمود وتقديس القديم . وظل أسلوب الكتابة في معظم البلاد العربية على حاله القديم حتى طبعت مقدمة ابن خلدون بمصر في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي ثم في بيروت بعد ذلك بقليل ، وعم انتشارها ، وكثر تداولها بين الناس ، وتقرر تدريسها في بعض معاهد العلم ، وصاحب ذلك فترة ارتقاء ونهوض فكري ولغوي واحتكاك بالثقافة والآداب الأوروبية ، فأخذت حينئذ أقلام الكتاب والمؤلفين تتأثر بأسلوب ابن خلدون ؛ ولم يمتص على ذلك أمد طويل حتى سيطر هذا الأسلوب على جميع مناحي الكتابة من تأليف وصحافة وخطابة ورسائل ؛

وعاد للنثر العربى بفضل ذلك ما كان له فى العهود العربية الأولى من رصانة وصفاء ، وسلاسة وانطلاق . فأسلوبنا الحالى فى الكتابة مدين إذن لابن خلدون بأهم مقوماته ومناهجه . ولم يكن فضل المقدمة عظيماً على العلوم فحسب ، بل كان فضلها عظيماً على الآداب كذلك . فكما أفادت العلوم بموضوعها ومادتها أجل فائدة ، إذ أنشأت علماً جديداً هو علم الاجتماع ، أفادت الآداب بشكلها وصياغتها أجل فائدة إذ أنشأت — أو بعبارة أصح « أحييت » — أسلوباً عربياً قوياً يبين عن الفكر بأيسر وسيلة وأمثلة طريق ، ويدلّل وسائل الفهم والتعبير .

٨ -- تلخيص المقدمة لتاريخ كثير من العلوم والفنون وموضوعاتها وفروعها ومذاهب أئمتها ومراجعها - ودلالة هذا التلخيص على مظاهر أخرى من نبوغ ابن خلدون

لا تقتصر فائدة المقدمة على ابتكارها فى دراسة شئون الاجتماع وأثرها فى أسلوب الكتابة العربية ، بل تقدم لنا كذلك بحوثاً قيمة فى تاريخ العلوم والفنون وموضوعاتها وفروعها ومذاهب أئمتها وأهم ما ألف فى كل فرع منها . وبذلك تدلنا على رسوخ قدم ابن خلدون فى معظم العلوم والفنون المعروفة فى عصره ، وتكشف لنا عن نواح أخرى كثيرة من مظاهر نبوغه غير النواحي التى تقدمت الإشارة إليها فى الفقرات السابقة من هذا القسم .

وقد عرض ابن خلدون لهذه البحوث فى مواطن كثيرة من مقدمته وخاصة فى الفصول الثانى والثالث

والسادس من الباب الأول وفى الفصول العشرة الأخيرة من الباب الخامس وفى معظم فصول الباب السادس . فدرس فنون الفلاحة والبناء والنجارة والحياطة والحياكة والتوليد والطب والخط والكتابة والوراقة والموسيقى والغناء ، ودرس علوم القراءات ورسم المصحف والتفسير والحديث والفقه والفرائض وأصول الفقه والجدل والخلافات والتوحيد والتصوف والعلوم اللغوية والرياضية والطبيعية بمختلف فروعها والمنطق والفلسفة والإلهيات وبحوث التربية والتعليم وعلم النفس التربوى والتعليمى . بل تحدث كذلك عن فنون غريبة تدخل فى باب الشعوذة والأسرار الخفية والروحانيات كفنون السحر والطلسمات والكهانة وإدراك الغيب بالرياضة والإدراك الروحاني ، والتنجيم ، واستخراج الغيب عن طريق حساب الجمل ، والطب الروحاني ، والانفعال الروحاني ، والانقياد الرباني ، والإصابة بالعين ، وعلم أسرار الحروف أو السيمياء ، والاطلاع على الأسرار الخفية من جهة الارتباطات الحرفية ، واستخراج الأجوبة من الأسئلة ، والاستدلال على ما فى الضمائر الخفية بالقوانين الحرفية ، والزيرجة ، وقلب المواد ذهباً وفضة . . . وهلم جرا .

ومن العجيب أنه لا يمر مروراً سريعاً على هذه الطوائف الغريبة من العلوم والفنون ، بل يفصل القول فيها تفصيلاً ، ويذكر مناهجها وطرق استخدامها والانتفاع بها وأهم ما ألف فيها ، وأشهر أئمتها . ومن ذلك ما فعله فى الزيرجة إذ وقف عليها فى البابين الأول والسادس نحو أربعين صفحة من مقدمته ، ورسم « زيرجة السبتي » ، وبين بالتفصيل طرق استخدامها واستخراج الأجوبة منها .

القسم الثالث عرض سريع لأهم الآثار الأخرى لابن خلدون

عليها مؤرخو العرب من قبله ومن بعض مصادر كانت موجودة في عصره ولم تصل إلينا . ويبدو هذا على الأخص في حديثه عن دول الإسلام في صقلية . ودول الطوائف بالأندلس . والممالك النصرانية في إسبانيا . وتاريخ بني الأحمر في غرناطة .

وبعد القسم الثاني الخاص بتاريخ البربر أقوى الأقسام أصالة وأكثرها تحقيقاً وتجديداً وطرافة معاً . وأكبرها فضلاً على بحوث التاريخ . وذلك أن معظم ما جاء في هذا القسم لم ينقل عن مراجع مدونة . وإنما يسجله ابن خلدون نفسه لأول مرة من مشاهداته في أثناء اتصاله بمختلف قبائل البربر وتنقله بين دول المغرب .

٢ - « التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً »
ترجم ابن خلدون في هذا الكتاب لنفسه ترجمة رائعة مستفيضة تحدث فيها عن تفاصيل ما جرى له وما أحاط به من حوادث من يوم نشأته إلى قبيل مماته . وتحدث عن كل ذلك بدقة المؤرخ الأمين الحريص على الاستيعاب والشمول . فلا يدع شيئاً مما عمله أو حدث له إلا سجله . وبجانب هذا كله يعرض ابن خلدون في هذا الكتاب لكثير مما يتصل بتاريخه من حوادث ووثائق وخطب ورسائل وقصائد له ولغيره . ويصف أحوال كثير من المجتمعات والنظم التي كانت لها علاقة به . ويصور أحوال العصور التي اجتازها أحسن تصوير . ويرجم لمعظم من عرض لذكرهم في كتابه .

وقد ألحق ابن خلدون هذه الترجمة بكتابه « العبر » السابق ذكره . ووقف عليها في وضعها الأول نحو مائة صفحة في آخر المجلد السابع منه . وجعلها باباً على حدة وانتهى فيها إلى مستهل سنة ٧٩٧ هـ .

ترجع أهم الآثار الأخرى لابن خلدون إلى ما يلي :

١ - « كتاب العبر » ، وديوان المبتدأ والخبر . في أيام العرب والعجم والبربر . ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر .

يستغرق هذا المؤلف بحسب طبعة بولاق (التي تم ظهورها سنة ١٨٦٨) سبعة مجلدات تشغل المقدمة التي تدرس ظواهر الاجتماع والتي تكلمنا عليها في القسم السابق مجلداً واحداً منه . وتشغل البحوث التاريخية الخالصة . وهي موضوع حديثنا الآن . المجلدات الستة الباقية .

وقد قسم ابن خلدون هذه البحوث التاريخية قسمين . درس في القسم الأول منهما « أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليفة إلى هذا العهد . وفيه الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبني إسرائيل والقبط واليونان والروم والفرنجية » . ويشغل هذا القسم أربعة مجلدات من المجلد الثاني إلى المجلد الخامس . ودرس في القسم الثاني « تاريخ البربر ومن إليهم من زناتة وذكر أوليهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول » (١) . ويشغل هذا القسم مجلدين هما السادس والسابع من مؤلفه .

وقد أجرى ابن خلدون في القسم الأول من مؤلفه هذا تحقيقات علمية هامة على تراث أسلافه من المؤرخين الذين كتبوا في تاريخ العرب والإسلام . وضمنه بحوثاً استمدتها من مشاهداته وقراءاته الخاصة التي لم يطلع

(١) العبارتان المحصورتان بين علامتي تنصيص لابن خلدون

نفسه (المقدمة ، البيان ٢٧١) .

ثم أدخل عليها بعد ذلك تعديلات وتنقيحات وزيادات ، وأضاف إليها تاريخ المراحل الأخيرة من حياته من مستهل سنة ٧٩٧ هـ إلى ما قبل وفاته سنة ٨٠٨ هـ بيضعة أشهر . فعظم حجم الكتاب بما أضيف إليه ، ودعاه ذلك إلى أن يستبدل بعنوانه القديم عنواناً آخر يدل على شموله لجميع مراحل حياته ، فسماه « التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غرباً وشرقاً » .

٣- « لباب المحصل في أصول الدين » . وهو تلخيص لكتاب ألفه الفخر الرازي في علم التوحيد وسماه « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » . وقد ذكر ابن خلدون السبب الذي دعاه إلى هذا التلخيص وبين الطريقة التي سار عليها إذ يقول في مقدمة هذا الكتاب إنه « نظراً لإسهاب هذا الكتاب وإطنباه رأى أن يهذب ويحذف منه ما يستغنى عنه . . . ويضيف إليه بعض زيادات من كتاب الإمام نصر الدين الطوسي وقليلاً من بُنَيَّات أفكاره » . وجاء في نهايته أنه فرغ من مختصره هذا في التاسع والعشرين لصفر سنة ٧٥٢ هـ ؛ أى أنه قد ألفه ولما يبلغ التاسعة عشرة من عمره ، والمرجح أنه أول كتاب ألفه .

وينقسم هذا الكتاب أربعة أقسام : الأول في البديهيّات ؛ والثاني في المعلومات ويتبعه الكلام على الموجودات عند الفلاسفة وعند المتكلمين ؛ والثالث في الإلهيات ؛ والرابع في السمعيات . ويختتم بالكلام على معنى الإيمان والكفر وعلى الإمامة والشيعة وأنواعها ٤- وقد ذكر ابن خلدون في كتابه « التعريف » أن تيمور لnk قد طلب إليه أن يكتب له بحثاً في جغرافية بلاد المغرب الأدنى والأوسط والأقصى ، فأجابه إلى ما طلب ، وكتب له في ذلك « مختصراً وجيزاً في اثنتي عشرة من الكراريس المنصفة القطع » (التعريف ٣٧٠) ولكن لم يصل إلينا هذا البحث . ولعله كان مجرد تلخيص لما كتبه عن جغرافية بلاد المغرب في الباب

الأول من « المقدمة » وفي الكتاب الثالث من « العبر » . ٥- وأثبت ابن خلدون في كتابه التعريف نصوص كثيرة من الخطابات التي أرسلها إلى أصدقائه وإلى الأعيان والأمراء والملوك ، ونماذج من عشر قصائد نظمها في مختلف المناسبات ، وكثيراً من خطبه وبعض ما ألقاه من كلمات في افتتاحيات مجالس التدريس وبعض محاضراته نفسها ومنها محاضراته التي ألقاها في فاتحة توليه وظيفة التدريس بمدرسة صرغتمش عن الإمام مالك وموطئه . والتي أشرنا إليها فيما سبق .

٦- وقد ذكر لسان الدين ابن الخطيب في ترجمته لابن خلدون في كتابه « الإحاطة في أخبار غرناطة » أن ابن خلدون شرح البردة (قصيدة مشهورة في مدح الرسول عليه الصلاة والسلام للأبوصيري) ولخص كثيراً من كتب ابن رشد (يقصد كتب ابن رشد الجدل وابن رشد الحفيد في الفقه ، لا في الفلسفة كما توهم بعضهم ، ككتاب « المقدمات الممهدات » لابن رشد الجدل ، وكتاب « بداية المجتهد » لابن رشد الحفيد) ، وعلق للسلطان أيام نظره في العقلية تقييداً مفيداً في المنطق ، وألف كتاباً في الحساب ، وشرح « في شرح الرجز الصادر عن في أصول الفقه » (متن منظوم من بحر الرجز ألفه لسان الدين ابن الخطيب في أصول الفقه) وشرح ابن خلدون في شرحه « بشيء لا غاية فوقه في الكمال » (١) . وقد توفى ابن الخطيب سنة ٧٧٦ هـ أى قبل أن يشرع ابن خلدون في كتابه « العبر » وفي « مقدمته » بأمد غير قصير (شرع ابن خلدون في كتابة مؤلفه « العبر » و « مقدمته » سنة ٧٧٩ هـ) . ولذلك لم يرد لكتاب العبر ولا للمقدمة ذكر فيما كتبه لسان الدين ابن الخطيب عن آثار ابن خلدون .

(١) أضاف لسان الدين ابن الخطيب أن ابن خلدون لخص مختصر الإمام فخر الدين الرازي وهو الملخص الذي تكلمنا عليه فيما سبق تحت رقم ٣ .

ولم يصل إلينا شيء من هذه البحوث والرسائل التي نقلناها في النص السابق عن ابن الخطيب . ولا يحدثنا ابن خلدون نفسه في كتابه « التعريف » عن شيء منها . مع أنه يبدو عليه في هذا الكتاب الحرص الشديد على تسجيل ما ألفه حتى الخطابات التي كتبها إلى أصدقائه . فالراجح أن هذه البحوث كانت من بواكير إنتاجه العلمي في شبابه . وأنه لم ير فيها ما يستحق الذكر ولا ما يفتخر به . ولم تكن معروفة ولا متداولة . ولذلك أهمل الإشارة إليها .

٧ - عثر أخيراً على كتاب في التصوف عنوانه « شفاء السائل لتهذيب المسائل تأليف أبي زيد عبد الرحمن ابن أبي بكر محمد بن خلدون الحضرمي » . وقد نشره الأب أغناطيوس خليفه اليسوعي وعلق عليه بما يرجح

في نظره نسبته إلى مؤلف المقدمة . ونشره كذلك في سنة ١٩٥٨ الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي ومهدته بتمهيد طويل رجح فيه أن المؤلف لهذا الكتاب هو صاحب المقدمة .

ولكن ظهر لنا من شواهد كثيرة ما جعلنا نرجح . بل نكاد نقطع ، أن هذا الكتاب ليس لصاحب المقدمة بل لباحث آخر . لعله من أسرة ابن خلدون . واتفق أن اسمه وكنيته يتفقان مع اسم مؤلف المقدمة وكنيته . وقد سجلنا وجهة نظرنا هذه وأدلتها بشيء من التفصيل في كتابنا « عبد الرحمن بن خلدون » الذي نشرته وزارة الثقافة والإرشاد في سلسلة « أعلام العرب » (١)

(١) انظر صفحات ٣٨٢ - ٣٨٧ من كتابنا المشار إليه .



سيرة بني هلال أوقصة أبي زيد الهلالي

بقلم

الدكتور عبد الحميد يونس

أستاذ الأدب الشعبى القومى بكلية الآداب جامعة القاهرة

الشعبية العربية على أنها ضروب من قصص الفروسية الرومانسى الذى شاع فى القرون الوسطى ، حتى حاول المصنفون الغربيون فى فترة ما بين الحربين ، أن يجمعوا ملاحم الشعوب ، فوقعوا على سيرة بني هلال ، وعدوها الملحمة التى تمثل الشعب العربى ، وتبرز فضائله ومزاياه ، وتبين طريقته فى التعبير عن وجدانه القومى .

ومن الأخطاء التى شاعت بين النقاد ومؤرخى الأدب ، والتى استقرت حتى كادت تصبح من المسلمات ، أن الأدب العربى بصفة عامة ، والشعر منه بصفة خاصة ، لم يعرف الملحمة . وهو الخطأ الذى اتخذ صيغة القانون الفلسفى على يد « لارنس رينان » الفرنسى وسلم به المستشرقون ، ووافق عليه بعض الدارسين من العرب . ومصدر هذا الخطأ ، القول بأن العقلية العربية قاصرة بفطرتها عن إنشاء الملحمة ، وأنها تنزع دائماً إلى التجريد ، وتنفر من التجسيم والتشخيص ، وأن المرحلة الثقافية التى كان المفروض أن تثمر الملحمة ، كانت تقوم على الظعن وعدم الاستقرار ، والصدور عن عصبية قبلية ضيقة ،

انقضت ستة قرون ظل فيها الشعب العربى يتغنى ويحفظ أحداث سيرة بني هلال ، وفضائل أبطالها ، ولم يكن هذا الاحتفال بتلك السيرة لمجرد السمر أو الترفيه أو تزجية الفراغ ، وإنما كان لحافز أعظم وأنبى يرتبط برأى الفرد فى نفسه وفى أمته ، أو بمعنى آخر ، يرتبط بصورة المواطن العربى كما ينبغى أن يكون فى نظر نفسه ، وفى نظر غيره على السواء ، ويتعلق بفضيلة الأمة العربية وتبعاتها فى تحقيق وجودها ، والحفاظ عليه ، والعمل الدائب على النهوض به . ومع ذلك أهمل الأدباء والمؤرخون هذه السيرة دهرأ طويلاً ، وكان قصصهم أن يسجلوا استماعهم إليها فى طفولتهم ، وإنكارهم إياها بعد ذلك ، فى حين اهتم بها الحكيم العربى ابن خلدون المتوفى أوائل القرن التاسع الهجرى ، ودون بعض نصوصها ، وسجل طرائق إنشادها العلماء الذين صحبوا الحملة الفرنسية إلى مصر ، ولم يستطع المستشرق الإنجليزى « إدوارد لين » أن يغفلها فيما صور من أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم . ولم يفكر الباحثون فى طابعها الملحمى ، ونظروا إليها وإلى غيرها من السير

تُثمر الشعر الغنائى بمقطوعاته القصار ، وليس من غرضنا أن نرد هذا الخطأ ، وحسبنا أن نشير إلى ثلاث حقائق بارزة في التاريخ العربى : الأولى أن الجاهلية ذات الطابع البدوى التى سبقت الإسلام بما لا يزيد على ثلاثة قرون ، ليست بداية الأمة العربية ... إنها أقدم من ذلك بكثير ، فالجزيرة العربية كانت بمثابة « الخزان البشرى » بمد الجانب الأكبر من العالم القديم بمدد متواصل من القوة البشرية ، والعناصر الثقافية . والحقيقة الثانية ، أن مواضع من هذه الجزيرة عرفت الحضارة في عصر متوغل في القدم ، وبخاصة في الجزء الجنوبي منها ، ومعنى ذلك أنها عرفت الاستقرار منذ أمد بعيد ، كما أن الجاهلية قد تأثرت بحضارة هذا الجزء إلى جانب تأثرها بالحضارات المحيطة بها ، مع احتفاظها بطبيعتها وأصالتها ، وأنها لم تكن همجية أو بدائية ، وإنما كانت مرحلة ثقافية ، بدت فيها بوادر الشروع إلى التوحد ، أما الحقيقة الثالثة ، فهى أن التراث الأدبى المدروس ، لم يكن الحصيلة الكاملة لنبضات الوجدان العربى ، أفراداً وأمة ، ولقد أغفل هذا التراث فيما أغفل ، المأثورات الشعبية التى اعتصم بها الوجدان القومى العربى عندما رأى الشعر الفصيح لا يفي بجميع حاجاته الفنية ، وبخاصة عندما تحيّف غير العرب أرضه إبان الحملات الصليبية ، وعندما رأى عناصر غير عربية تحكمه وتغل إرادته ، وتستأثر بخيرات بلاده ، فانتخب حلقات من الفروسية العربية ، وصاغها ملاحم يتغنى بها ويحفظها ، تمكيناً للفضائل العربية من ناحية ، وإذكاء للروح المعنوى من ناحية أخرى ، ولذلك وجدنا سيرة بنى هلال تحتل مكان الصدارة بين المأثورات الشعبية ، وتظل حية فعالة على مدى القرون .

وجدير بالدارس المنصف الذى يتوخى الحيدة في الحكم ، وعدم التأثر بالفكرات السابقة التى صدر

أغلبها عن هوى عنصرى ، أن ينظر إلى الأمة العربية كغيرها من الأمم باعتبارها جماعة إنسانية منسجمة ، عريقة الأصل ، طويلة العمر ، وأنها بهذا الاعتبار ، أسهمت في بناء الحضارة العالمية ، ولم تكن بدعاً بين الشعوب التى درجت على الأرض ، وأنشأت الملاحم ، استجابة لنفض وجدانها القومى . ولقد انتهى النقاد أو كادوا إلى التفريق بين ضريين متميزين من الأدب الملحمى ، الأول : هو الذى صدر عن وجدان جمعى ، قديماً كان أو قومياً ، والجماعة فيه هى المنشئ والمتذوق في وقت معاً ، وهذا الضرب من الملاحم ، ينشأ صغيراً في صورة المقطعات المفرقة ، ثم تتجمع عناصره وتنمو مسيرة للوجدان الجمعى ، والنقاد يسمون هذا الضرب الملاحم الشعبية ، أو الأصيلة ، ويستشهدون عليه بالإلياذة اليونانية المنسوبة إلى هوميروس ، أما الضرب الثانى ، فهو تقليد للأول ، يقوم به أديب فرد ، وهو لذلك يصدر عن وجدانه ، ويتسم بالطابع الفردى الذاتى . ويطلق النقاد عليه الملاحم الأدبية أو الفردية ، ويضربون له المثل بانيادة « فرجيل » وإذا نحن أردنا أن نضع سيرة بنى هلال في مكانها من هذين النوعين ، فإننا نسلکہا في باب الملاحم الشعبية ، فليس لها مؤلف يعرف على التحقيق مهما نسبت إلى أديب أو راوية ، أو عدد من الأدباء أو الرواة ، وهى من غير شك نبضات الوجدان القومى للأمة العربية ، والمنشئون والمتذوقون لها ، هم الشعب العربى أفراداً وقيلاً وأمة ، وكانت نشأتها طبيعية تلقائية كسائر الملاحم الشعبية . ومن اليسير أن يتبين الدارس لها المرحلة التى اكتملت فيها وهى — كما قلنا — مرحلة المد الاستعمارى المعروف في التاريخ بالحروب الصليبية . وبلغ من حرص الشعب على سياق أحداثها وقسمات أبطالها ، أنه لا يتساهل فيها حفظ من صورتها المتكاملة ، وحلقاتها التى يأخذ بعضها من بعض . وإذا كان المنشد المحترف ، المتخصص

من فرسانها لا يتجاوزون أصابع اليد الواحدة ، ولكنهم مرتبطون بجميع أفراد المجتمع الهلالي ، فهي جماعة في إنشائها وفي أبطالها ، جماعة في الحافز وفي الصورة وفي الوظيفة جميعاً ... ولقد انقضت سير شعبية كثيرة ، ولم يعد المنشدون يذيعونها في الناس ، ولكن سيرة بني هلال بهذه المزايا ، ظلت حية ، وتبوت مكان الصدارة بين مآثورات الأدب الشعبي العربي . فهي إذن ملحمة شعبية بكل ما تحمل هذه العبارة من معنى ، وهي إذن أبرز ملاحم العرب ، وإن كانت أحداث التاريخ التي استغلتها متأخرة بالقياس إلى غيرها ، فهي تعود إلى القرن الخامس الهجري وما تلاه .

دراسات وترجمات

وكان أول خيط جدي في تاريخ سيرة بني هلال وذكر الأعلام والوقائع الخاصة بها ، هو ما أورده العلامة ابن خلدون في تاريخه وفي مقدمته ، فلقد حاول أن يتعرف من أعقاب الهلالية الذين عاصروهم أبناء رحلتهم الجماعية إلى شمال إفريقيا ، وسجل بما عرف عنه من اعتماد على الملاحظة المباشرة ، ودقة في التدوين أسماء الفرسان الذين نهضوا بريادة الطريق ، والذين قادوا القبيلة بأسرها إلى بلاد المغرب ، وحاول قدر استطاعته أن يضبط أنسابهم في عشائرهم ، والدارس لأقوال ابن خلدون يلح لأول وهلة ، أن سيرة بني هلال كانت من الناحية الأدبية في طريقها إلى التكامل ، وابن خلدون ، وإن اهتم بإحدى الحلقات أكثر من غيرها ، فقد أوضح الحافز القصصي على النقلة القبلية من الجزيرة العربية ، كما أنه سجل أعلاماً لا تزال ذاكرة الشعب العربي تحفظهم وتعنى مقومات شخصياتهم وتذكر مكانهم من الجمع الهلالي ، ومن المعسكر الزناتي أمثال « الحسن بن سرحان » و « دياب بن غانم » و « شكر الشريف » و « الجازية » و « خليفة الزناتي » و « ابنته سعاد » . ويرجع إلى هذا المؤرخ

في أداء هذه السيرة قد أعان على تكاملها وثباتها ، فإنه لا يستطيع إلا أن يفصل أو يجمع ، يقدم أو يؤخر في أضيق الحدود . وهذه السيرة التي عاشت ، ولا تزال تعيش ، قروناً متطاولة ، والتي جعلها الشعب العربي من الخليج إلى المحيط ، زاده الفني ، لا تختلف إلا باختلاف اللهجة العربية لبيئة من البيئات ، أو جيل من الأجيال ، أما عمودها الفقري ، وعلاقات أحداثها ، وأخلاق أبطالها ، فواحدة لا تكاد تتغير . وليس من دليل على استجابتها للوجدان القومي العربي أعظم من هذا الدليل في احتفاظها بخصائصها منذ أواخر العصر الفاطمي إلى الآن ، وفي اعتصام الوطن العربي الكبير بها ، على اتساع رقعته واختلاف لهجاته ، بل إنها نفذت مع العرب إلى أواسط أفريقيا وغربها ، فهي تُنشد في نيجيريا ، وفي بقاع أخرى من القارة العذراء . وما أكثر السير الشعبية التي أنشأها العرب وتذوقوها ، وما أكثر أيام العرب التي احتفظت بها ذاكرتهم وأعادت عبقرتهم صياغتها من جديد في شعر ونثر في ... ما أكثر الفرسان الذين انتخبهم الشعب العربي من فترة نقاء الجنس ، أو الجاهلية ، أمثال « الزير سالم » و « سيف بن ذي يزن » و « عنترة بن شداد » وغيرهم ، فما الذي مكن لسيرة بني هلال بين هذه السير وما الذي جعل لها مكان الصدارة فعاشت عمراً أطول من سائر الملاحم الشعبية العربية ؟ الجواب على هذا السؤال سهل يسير إذا نحن وضعنا في اعتبارنا : أولاً : أن بني هلال قبيلة عربية عاشت نقية الجنس بدوية الطابع ، وأن شطراً كبيراً منها لم يبرح الجزيرة مع من برحها من عرب الفتح ، وثانياً : أن أحداث السيرة تستوعب الوطن العربي الكبير بأسره ، فهي تسأير الاتجاه الجغرافي البشري من الجنوب إلى الشمال مغربه إلى مصر ، ومصعدة إلى شمال أفريقيا ، فهي مدد من الفتوة العربية من الخليج إلى المحيط ، وثالثاً : أن بورتها لا تتركز في بطل واحد ، وإن كان المبرزون

الكبير . الفضل في الاحتفال بما يصدر عن البدو والعوام من أدب بصفة عامة . وهذه الملحمة الهلالية بصفة خاصة . يضاف إلى هذا كله أن المقطوعات التي أوردتها تنطق بأن هذه السيرة الشعبية ، كانت قد تجاوزت الطور الغنائي إلى الطور الملحمي .

أما في العصر الحديث . فإن المستشرقين هم الذين اهتموا بالمأثورات الشعبية العربية ، وكان أول من نبه الأذهان إلى سيرة بني هلال . العالم الفرنسي «رينيه باسيه» فقد كتب عام ١٨٨٥ فصلاً ضافياً تحدث فيه عن هذه السيرة . واستعان بما أوردته ابن خلدون ، ورجع إلى ما كان قد طبع من حلقاتها في القاهرة ، ولم يكن هذا الفصل مقصوداً لذاته ، وإنما كان بمناسبة صدور ترجمة فرنسية لإحدى القصص العربية .

وبعد ذلك بعشر سنوات أصدر المستشرق الألماني «و. أهلوارد» فهرسه القيم الجامع للمخطوطات العربية بمكتبة برلين ، ولقد استغرقت مخطوطات هذه السيرة الجانب الأكبر من الكتاب التاسع عشر من ذلك الفهرس الكبير ، وهي تبلغ أربعة وسبعين ومائة مخطوط ، مع إيراد كثير من محتوياتها وذكر بعض الأعلام المتصلة بها . ولهذا المستشرق فضل الجمع والتبويب والمقارنة وريادة الطريق للباحثين بعده .

وفي عام ١٨٩٨ نشر المستشرق الألماني هارتمان أيضاً بحثاً ضافياً عنوانه سيرة بني هلال ، وأفاد من جهد «أهلوارد» ، واعتمد في إمطة اللثام عن الجانب التاريخي من وقائع الملحمة ، على تاريخ ابن الأثير بصفة خاصة . وحاول أن يجلو أهم حلقات هذه السيرة وهي النقلة الجماعية إلى الغرب بقسميها المعروفين : «الريادة والتغرية» وسجل ما في هذا الأثر الأدبي الكبير من فضائل البطولة والحب ومن جمال فني . واهتم الباحث الفرنسي «الفرد بل» بنص شفوي مغربي ، ووازن بينه وبين لهجة «بني شجران» وجعل عنوان كتابه «الجازية»

وهو أدنى إلى الدراسة اللغوية منه إلى الدراسة الأدبية والتاريخية وإن استأنس في مقدمة بحثه بما انتهى إليه العلماء الذين سبقوه . ولم يكتف بالدراسة وتسجيل النص الشفوي ، ولكنه أورد ترجمة فرنسية له مذيبة بتعليقات شتى ، ولهذا الكتاب مزيّتان : الأولى اصطناعه منهج دراسة المأثورات الشعبية في الاعتماد على النص الحي كما يؤديه أهله ، والثانية تعريف الغربيين بحلقة من أهم حلقات السيرة ، مبرأة من التزويق والصنعة .

وغنى عن البيان أن جميع المحاولات التي نهض بها المستشرقون لنقل هذه السيرة الشعبية أو أجزاء منها ، لم يكن الباعث عليها الإعجاب أو التذوق الفني ، وإنما كان استجابة لمقتضيات البحث والتأريخ . بيد أن «ولفرد سكاون بلنت» الإنجليزي الذي عاصر الثورة العراقية ، قد هدته شاعريته إلى أن يتخير حادثة جزئية من أحداث هذه السيرة هي : تعرف أبي زيد إلى زوجته عالية . فيترجمها إلى الإنجليزية شعراً يدل على إعجابه الخالص بها ، وهو الإعجاب الذي دفع الناقد الإنجليزي «مكايل» إلى التنويه بهذه الترجمة من منبر جامعة أكسفورد ، والاستشهاد بها في محاضراته عن الشعر العالمي . وليس من شك في أن سيرة بني هلال ، على الرغم من هذه الدراسات والأبحاث ، لم تحظ بما حظيت به في العالم الغربي رباعيات عمر الخيام الفارسي ، وحكايات ألف ليلة العربية .

الوقائع والشخص

لم تكن «أيام العرب» عند الذين يتناقلونها أسماراً وقصصاً خيالياً ، بل كانت بمثابة التاريخ الجماعي للقبائل على اختلاف أنسابها في الجاهلية والإسلام . ولقد صدرت عن عصبية قبلية حيناً ، وعن عصبية قومية حيناً آخر . وتنطبق هذه السمة على السير الشعبية بصفة عامة ، وعلى سيرة بني هلال

بصفة خاصة . ومهما يكن من أمر الرواية أو المنشد ، وما يركز عليه من تقاليد في السرد والحكاية ، وما يعطيه لنفسه من حرية التصرف في أضيق الحدود ، فإن ملاحم الشعب كانت بالنسبة إليه أقرب ما تكون إلى التاريخ القومي . وليس من شك في أنها اعتمدت على الواقع التاريخي الذي انتخبته عن وعي وعن غير وعي ، ثم سمحت للخيال أن يعيد صياغة الوقائع ، وأن يصور الشخص ، بيد أن عمل الخيال كان مقيداً بوجودان الأمة ، متأثراً برغبتها في إذكاء غريزة النضال والمقاومة ، وتجسيم الخصائص التي يمتاز بها العرب في نظر أنفسهم عن بقية الأقوام . ولما كانت السيرة الهلالية تحكي تاريخ قبيلة أو مجموعة من القبائل انضوت تحت رياسة بني هلال ، فإن الحقيقة التاريخية فيها تركز على دعامتين اثنتين : أولاهما الأنساب التي تجعل هؤلاء القوم يرتفعون إلى هلال بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس عيلان ، أي أنها كانت قبيلة قيسية مصرية . ويلتقي سليم مع هلال في شجرة النسب القيسية عند منصور . ويتفرع عن هلال بعد ذلك ثلاث شعب ، هي الأثيج ورياح وزغبة ، وهذه الشعب الثلاث هي التي ينتسب إليها آباء أبطال السيرة ، وهم سرحان ورزق وغانم . أما الحقيقة الثانية ، فهي اتجاه القبيلة ناحية الغرب وانتشارها في الشمال الإفريقي حتى بلغت المحيط الأطلسي . وهو اتجاه اتخذ صورة الغارات المتتابعة ، أو الهجرات الجماعية المتلاحقة . ونحن نذكر أن شطراً من أعراب نجد في الجزيرة العربية لم يشارك في الفتوح ، وأنه ظل على بداوته فترة ليست بالقصيرة ، واتسعت منازلها حتى شملت منازل بعض القبائل التي نزحت مع الفتوح . وكان من الطبيعي أن يتكاثر القيسية ، وأن يستحدثوا ذلك الصراع المعروف بين البدو والحضر . ونحن نذكر كذلك أن رهطاً كبيراً من هلال وسليم وغيرهما

قد شارك في بعض الفتن ومنها فتنه القرامطة ، يضاف إلى ذلك الدافع الطبيعي إلى النقلة الجماعية ، وهو دورات الجذب التي تنزع بالقبائل إلى مفارقة مواطنها ، واتخاذ مواطن جديدة تصلح لهم ولأنعامهم ، وهم في هذه الحالة يزحمون غيرهم ويدفعونه إلى النقلة كما يغيرون على الريف المستقر والمدن الآمنة داخل أسوارها . ويذكر ابن الأثير في تاريخه « الكامل » أحداث هذه الغارات موزعة على الأعوام التي وقعت فيها ، وعنه نقل المؤرخون من العرب والمستشرقين ، ولعل أهم ما يستوقف النظر في الدافع على التصعيد إلى الشمال الإفريقي هو ما ذكر من أمر الوزير الجرجاني في عهد الخليفة الفاطمي المستنصر الذي أراد أن يتخلص من شر هؤلاء الأعراب ، وأن يفيد منهم في الإيقاع بالمعز بن باديس الذي شق عصا الطاعة على الخليفة الفاطمي في القاهرة ، واتخذ السواد ، شعار بني العباس في بغداد ، وجعل الخطبة لهم على منابر القيروان . ولا مجال إلى تحقيق هذه الرواية التي أوردها المؤرخون القدماء وذكرها فيها أن الوزير الجرجاني أغرى بني هلال على الاتجاه ناحية الغرب ، بالأموال والإبل . والراجح من دراسة مختلف الروايات ، أن نقلة الجمع الهلالي لم تحدث استجابة لهذا الإجراء فحسب ، ولم تتم دفعة واحدة أو على مرحلة واحدة . . . كانت هذه النقلة هجرة طبيعية لا بد لها أن تصطدم بالنظم والجند والأعراب الآخرين على الطريق . ومن هنا اتخذت صورة الغارات التي لا يخفى حافزها الطبيعي واتجاهها الطبيعي أيضاً :

ولقد فعل الخيال الشعبي فعله في الحقيقة التاريخية ، وطوع الفن القصصي لمقتضيات الوجدان القومي ، وبدأ بالأنساب ، ولم يكن يعنى الشعب في قليل أو كثير أن يكون بنو هلال من قيس أو غير قيس بل لم يكن يعنيه أن يكونوا من عرب الشمال أو عرب الجنوب ، فقد كان بين الجمع الهلالي رهط قحطاني

وكل الذى حافظ الشعب عليه هو الإطار التاريخي العام الذى وعته ذاكرته عن رواية النسابين ، فالأبطال من الأئبيج ومن رياح ومن زغبة ، وهم جميعاً ينحدرون من هلال بن عامر . ولكن لابد من تشريف الشعب لهلال ، فهو ممن دخل في الإسلام ، وبابح الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأصبح من الصحابة ، ولابد من تفسير شعبي لما كان يشترج بين فرعين هامين من فروع بني هلال . وهو النزاع الذى كثيراً ما كان يحدث داخل إطار الجمع الهلالي بين الحسن بن سرحان وأبي زيد من ناحية وبين دياب بن غانم من ناحية أخرى . ولم يرض الشعب أن تكون الفروع من أصلاب مختلفة ، فجعل هلالاً يتزوج امرأتين هما : هذباء وعذباء ، ومن هاتين الضرتين انحدر الفرعان اللذان يختلفان فيما بينهما حتى إذا جد الجد ، اجتمعا على العدو المشترك .

أما الركن الثاني من ركن الحقيقة التاريخية التي ارتكزت عليها السيرة الشعبية ، فقد سابر فلسفة التاريخ التي غلبت على القرون الوسطى ، وهي الفلسفة التي توسع من رقعة الزمن حتى تجعلها قادرة على استيعاب التاريخ الإنساني كله مع الاحتفاظ بيوثة الاهتمام . ومن هنا رأينا سيرة بني هلال ، كغيرها من السير الشعبية ، تحاول أن تبدأ من الأصل الأول الذي يمكن أن يعد بداية التاريخ للجمع الهلالي . بيد أن هذه الفلسفة التاريخية قد امتزجت في الوقت نفسه بمنهج التأليف من التراجم والطبقات ، ولقد أعان الشعب على ذلك الاحتفال بالأنساب ، والاهتمام بالشخصيات البارزة باعتبارها العامل الأول في سياق أحداث التاريخ ، ولذلك بدأت سيرة بني هلال تقص أثر القبيلة ، مذ كانت في تصور الشعب ، ببلاد السرو وعبادة في أرض اليمن ، ثم تتحول إلى وقائعها في نجد ، وتبسط بعد ذلك أخبارها وأيامها وهي تكرر على العراق والشام ومصر وبلاد المغرب ،

وهكذا التقى التصور الكامل للوطن العربي الكبير بالإطار التاريخي العام للهلالية . وهو ما دفع المستشرقين إلى تقسيم هذه الملحمة على الأساس الجغرافي الذي يسار في الوقت نفسه الأساس التاريخي ، فجعلوها ثلاث حلقات الأولى : وبني هلال في أرض اليمن ، والثانية : وهم في نجد ، والثالثة : وهم يرودون الطريق ثم ينتقلون بقضهم وقضيضهم إلى الشمال الإفريقي . وخير من ذلك أن تقسم الملحمة الشعبية على أساس تعاقب الأجيال الإنسانية ، وهذا التقسيم يستوعب الأساسين السابقين ولا يناقضهما وهو يجعلها ثلاثة أجيال . الأول : جيل الآباء الذي يبدأ بهلال وينتهي بسرحان ورزق وغانم والثاني وهو أهم حلقات السيرة ، جيل الأبطال وهم : الحسن ، وأبو زيد ودياب ، والثالث : جيل الأبناء الذي درج أصحاب السيرة على تسميتهم بالأيتام ، ويمثله بريقع وعلى أبو الهيجات . ومهما اتسع الإطار في الزمان والمكان ، ومهما تعقدت الأحداث والوقائع وكثرت الشخوص والتحمت ، فإن الحقيقة التاريخية التي استغلها الوجدان القومي تظل المحور واليوثة على الدوام ، فهي مركز الحركة والتوجيه ، وهي التي عناها الشعب وجعل ما عداها تابعاً لها ، وتلك الحقيقة هي التغرية وما سبقها من ريادة الطريق ، وهي التي تحيط اللثام عن موقف الجمع الهلالي من غيره . وهي التي تبرز مقومات الأبطال كما أرادهم الشعب العربي في السلم والحرب على سواء . وثمة ظاهرة لابد من تسجيلها هنا ، وهي أن الشعب العربي كان يعبر في فترة تكامل الملحمة عن موقفه من أعدائه ، وعن سخطه على الظلم ونزعة الدائبة إلى توحيد الكلمة وتحقيق الوجود العربي . ومن هنا رأينا الملحمة تنظر إلى المدن شبه المستقلة ، وإلى الدول المفرقة ، نظرها إلى غير العرب .

وكان التحول من الحلقة الأولى التي تحكي تاريخ الآباء إلى الحلقة الثانية التي تروى بالتفصيل سير

الأبطال ، مثلاً راثعاً من الناحيتين الإنسانية والقومية ، وهذا التحول يفسر موقف العرب من ذوى البشرة البيضاء الذين غلبوهم على الحكم . ومن ثم جاءت بعض الأحداث والظواهر وكأنها تفسير نفسى وفى يذكى هذا الموقف ، فقد أوردت السيرة الهلالية بالتفصيل الظروف والملابسات التى خرج فيها أبو زيد إلى الحياة وجسم المنشئون للملحمة لفحة العربى على الولد فرووا أن رزقاً تزوج إلى عشر نساء ، ولم يكن يجمع بطبيعة الحال إلا بين أربع منهن فقط ، كما يقضى بذلك الشرع الحنيف . ومما آلمه وحز في نفسه ، أنه أنجب من زوجاته العشر ابنتين ، ولما أتت إحدى نساته بصبي ، ولدته مشوهاً ، وقبيل هذا الحادث غير السعيد تزوج رزق زوجته الحادية عشرة ، وهى « خضرة » ابنة شريف مكة ، ومن ثم عرفت بالشريفة ، وأثلج صدره ما رآه من أمارات الحمل عليها ، إذ كان يتوقع أن تأتى له بغلام سرى يجمع الشرف الهاشمى إلى الدم الهلالي ، فبعث إلى الأمير غانم رأس بنى زغبة يدعوه ورجاله ليشاركوه الحفل بولادة ابنه من بنات الأشراف ، فاستجابوا لدعوته وأصبحوا ضيفانا ينتظرون وإياه الحادث السعيد .

واتفق للسيدة خضرة أن تخرج مع الأميرة « شمة » إحدى زوجات سرحان في جمع من العقائل فرأت طائراً أسود ينقض على مجموع من الطير مختلف الألوان والأنواع فيغلب عليه ويقتل الجانب الأكبر منه ، فأعجبت به ورفعت وجهها إلى السماء تدعو الله أن يريها غلاماً على شاكلته ولو كان فاحم اللون ، واستجاب الله لها ... وغضب الأمير رزق ولم يكن يصدق أن الغلام ولده ، ولكنه أبقى زوجته لكلفه بها ، وأبى على نفسه أن يرى الغلام بعينه ، واكتفى بما سمع من المرأة التى أبلغته النبأ ، وحال بين الجميع وبين رؤيته إلى أن جاء اليوم السابع فهد السماط

وأحضر الغلام إلى الضيوف كما تقضى بذلك العادة المتبعة ، تحمله جارية على محمل من الفضة تغطيه غلالة لا تبين منه شيئاً . وألقى السادة عليه « النقوط » من ذهب وفضة ، ورفع أحدهم الغلالة فهاله أن يرى الغلام أسود فاحماً . وكان الأمير رزق أنشاء هذا كله عند باب خيمته ، فلما دخل أشار عليه معظم أصحابه أن يخلى بينه وبين زوجه هذه ، وشككوه في خلقها وأعلنوا أن إبقاءه عليها بحر العار عليه وعلى قومه جميعاً ، فأذعن كارهاً وأرسلها وابنها إلى أبيها في مكة .. !

ورأت « خضرة » أن تنزل وادياً في الطريق وألا تعود إلى أبيها متهمة في عرضها ، حتى لقها الأمير « فضل بن يبسم » رأس قبيلة الزحلان وعرف خبرها فاحترمها وأكرم وفادتها وطلب إلى زوجه أن تتلقاها ، وتبنى ولدها ونشأه مع ابنه « منعم ونعيم » . ولكن بركات - وقد أصبح هذا اسمه - بر أقرانه في القوة والشجاعة ، حتى إذا بلغ الحادية عشرة من عمره ، كان قد ثقف معارف الدين والدنيا ، مما كان يدرس في جريرة العرب ، بما فيها من علوم اللسان العربى وغير العربى والرياضيات والتنجيم والسحر والكيمياء ، وتحول بركات إلى ضرب آخر من المعارف لعله أشد لزوماً لفرسان ذلك العصر ، فقد استجاب لإشارة معلمه وطلب إلى أبيه أن يهدى إليه جواداً ليتدرب به على الفروسية وحمل السلاح .

وهذه العقدة اللونية التى ترمز إلى موقف العرب من أعدائهم نجدها في سير شعبية أخرى على رأسها سيرة عنتر بن شداد العبسى . ولكننا نلاحظ فارقاً له أهميته بين السيرتين في هذه الظاهرة هو . أن أبا زيد صريح النسب العربى ، شريفه ، أما عنتر فهو ابن أمة حبشية وإن كان الشعب قد جعل هذه الأمة من الأميرات . وقد أكد الشعب النزعة إلى وحدة الكلمة تأكيداً واضحاً فهد إلى عود الابن إلى أبيه ، مستغلاً

هذه الفرقة ليضم إلى الهلالية من دريد وزغبة
والجعافرة . بنى الزحلان . فتروى الملحمة أن بركات
عندما أراد أن يطلب إلى الأمير فضل الجواد ليتدرب
على الفروسية رد عليه بما يريب في بنوته له ، وإن
كان يقصد إعزازه . وإكرامه . فانكفاً الفتي إلى أمه
يسألها جلية خبره . فرغمت أن الأمير فضل عمه .
وأن أباه قد قتل على يد هلالى يدعى الأمير رزق
نايل . فأثار ذلك حفيظته وصمم ليأخذن بالثأر وليقتلن
هذا الأمير . ولم يكن يدور في خلد أنه أبوه في
الحقيقة . ووهبه الأمير فضل خير جياده ، وعلمه
الفروسية والطراد والكر والفر وما إلى هذا من فنون
الحرب . وسرعان ما برز في الركوب حتى حسده
أبناء القبيلة التي يعيش في كنفها ، وتفوق على الجميع
في لعبة « البرجاس » وأصبح « بركات » على الأيام
الفارس الذى يحمى الديار والذمار والأموال لبني
الزحلان .

وتعود بنا السيرة إلى الأمير رزق فنراه يعتزل
قبيلته بعدما غادرته زوجته وعاش في خيمة من
الشعر الأسود دلالة على الحزن والأسى واصططحب
معه عبداً واحداً يقوم بخوائجه ، واتخذ منزله إلى
جانب العين التي رأت عندها زوجها « خضرة » تفوق
الطائر الأسود على غيره . ولم يمض طويل وقت
حتى اجتاحت نجوع بني هلال جذب ماحل استمر
أمدأ . فرأى « سرحان » والأشياخ من الهلالية أن
يهاجروا إلى نجوع بني الزحلان . بيد أن الجعافرة
وبعض الهلالية الآخرين ظلوا مع الأمير رزق ، وكان
المطاع بينهم . ولما بلغ سرحان وقومه هدفهم تصدى لهم
بركات وألقى بهم هزيمة منكرة ، فأرسل سرحان
يستنجد بالأمير رزق فأجابه إلى سوئه ، وذكر له
اسم بركات في الطريق وكاد يعرف أنه ولده . وتسائل
بينه وبين نفسه إذا صح ما توقعه فلماذا سمى بهذا
الاسم وقد سماه عند ولادته أبا زيد ؟ ولما بلغ موضع

الهلالية المندحرين حمل عليه بركات . وقد أخذته
سورة الغضب عندما عرف اسم منازل وذكر أنه
واتره في أبيه . وسوف رزق المبارزة ما وسعه
التسويق . وكاد الابن أن يقضى على أبيه لولا أن
نهته أمه ونفضت إليه بجلية الخبر . فأقر الأب ابنه
واسترد زوجه واعترف بنو هلال جميعاً بمكان
بركات من أبيه ومنهم .

ويجدر بنا أن نلاحظ أن الصراع الذى يشتجر
بين جيلين . ثم ينتهى إلى اتحادهما . ليس بقية
أسطورية فقدت وظيفتها الأولى وتطورت فحسب .
ولكنه رمز نفسى وفنى إلى نزوع عناصر مفرقة من
الشعب إلى الالتئام . وما رأيانه من افتراق أبى زيد
عن أبيه رزق ومحاربة أحدهما الآخر والتقاءهما بعد
ذلك ، نراه في أكثر ملاحم الشعوب ... نراه في
الملاحم الفارسية واليونانية والأوروبية وغيرها ، بل
نراه في ملحمة عربية أخرى هي سيرة « الظاهر
بيبرس » ، وعلى الرغم من تحول العصبيات الصغيرة
إلى عصبية قومية واحدة ، فإن التنوع في الصفات
والأخلاق ، يظل واضحاً في مختلف الشعوب الذين
يجمهم كل واحد منهم فريقاً من الجمع المتحد .
ووظيفة الملحمة هي الاحتفاظ بجميع المزايا التي ينبغى
أن تكون في الشعب ، فالسلطان حسن بن سرحان
يمثل الاعتدال الكامل في السلوك ، والاستعلاء على
الصغائر والعطاء قبل الأخذ إلى جبال الصورة ، وحسن
السمت والهندام ، ويمثل أبو زيد العلم والخبرة والشجاعة
إلى جانب الخلائق العربية الأصيلة الأخرى مع الذكاء
واصطناع الحيلة ، أما دياب بن غانم فيمثل الحراسة
العربية بأجلى معانيها ، فهو جسر مقدم تستبد به سورة
الغضب إلى اعتداد بالذات ورغبة في الاستئثار بالمال
والحرص عليه . وكانت الحادثة العظيمة التي استوعبت السياق
كله هي : اتجاه بني هلال تحت لواء هؤلاء الفرسان
إلى تونس الغرب . ولهذا الاتجاه مرحلتان ، تعرف

أسوارها سقط العديد من فرسانهم لأن خصمهم كان هو الآخر مثلهم شجاعة وإقداماً وفروسية ، وأتباعه كثيرون ، والمدينة حصينة يقوم النظارة على أبراجها ، والحراس على أبوابها ، وما أبرع السيرة في اصطناع الحيلة إلى جانب الشجاعة توهيناً لقوة العدو ، وتفريقاً لكلمته ، وتسلاً إلى الداخل ، ولم ير الوجدان الشعبي بأساً من أن يتنكر أبو زيد في زى امرأة مع العقائل والنساء من بنات هلال اللاتي تظاهرن بأنهن بائعات جائلات بالعمود والنفاث كغيرهن من البدويات ، وأغلب الظن أن الشعر الذى ورد في هذا الموقف لم يكن مرسلًا ، بل كان حواراً غنائياً بين « الجازية » وبين القائم على حراسة الباب الكبير للمدينة الحصينة . ويتم النصر لبني هلال وتتشابك الأحداث ، ويسلم جيل الأبطال إلى أعقاب جيل الأبناء ، وتكاد الصورة في هذه الحلقة تطابق ما كان في سابقتها .

فلسفة الحياة والفن

ولما كان الوجدان القومى لا يفرق في أدبه بين الحياة وبين الفن ، فقد صدرت سيرة بني هلال عن فلسفة واضحة في النكر وفي الشعور وفي التعبير جميعاً ، ذلك لأن الشعب لم يشغل باله بالتفريق - ولو إلى لحظة واحدة - بين الشكل وبين المضمون . فالمقطعات المنظومة في الملحمة تكاد تكون واحدة في قالبها ، وطرائق التنقل بين أغراضها ، وفي وزنها ومطالعها وخواتيمها ، فهي ترسل على ألسنة الفرسان المتبلزين . والبادئ هو الذى يختار الوزن والقافية ، ويرد عليه الثانى بنفس الوزن وبنفس القافية ، وكأن الأمر لا يعدو أن يكون مبارزة بالشعر ، وامتداداً لتقاليد المنافرة والمفاخرة والنقيضة في الشعر الفصيح . ويستهل الفارس كلامه بذكر اسمه ، لأن السيرة الشعبية لم تكن تمثيلاً شخصياً متحركاً أمام النظارة ، وإنما كانت حديثاً مرسلًا من منشد محترف يتوسل بآلاته

الأول بالريادة ، أى معرفة الطريق واختبار المسالك والحصون وتقدير قوة العدو وهو خليفة الزناتى صاحب تونس . وقد نهض بها أبو زيد يعاونه الفتيان الأوائل في القبيلة : يحيى ومرعى ويونس . وكما كان الحافز على الثام الشمل نفسياً وفنياً ، فكذلك كان الحافز على النقلة الجماعية نفسياً وفنياً أيضاً . فقد وقعت سعدى ابنة خليفة الزناتى في حب أحد هؤلاء الفتيان الثلاثة ، واحتدم في داخلها صراع بين الحب من جهة والواجب من جهة أخرى ... بين العاطفة وبين العقل ، وانتهى بها الأمر أن أصبحت عوناً لبني هلال . وعاد أبو زيد ليجلب فدية الأسرى : يحيى ومرعى ويونس . وهنا تحرك الجمع كله بعد أن استدعوا الجازية - أشهر سيدات بني هلال - التى آثرت أن تترك زوجها وولدها ، وتنضم إلى قبيلتها ، وتعمل مع العقائل على شحذ الهمة وجمع الكلمة والاشتراك في المشورة . ولم يكن الطريق إلى تونس ممهداً ، فقد واجهت بني هلال عقبات كأداء تخلصوا من بعضها بالقتال ، ومن بعضها الآخر بالحيلة ، ونحن نقف عند عقبة واحدة هى : التفاوض « بالماضى بن مقرب » في صعيد مصر ، فقد كان فارساً قوياً عنيداً على رأس جمع كبير متفوق ، واشترط الرجل لكى يسمح للهلالية بالمرور والتصعيد إلى شمال إفريقيا ، أن يتزوج الجازية وأن يأخذ فرس دياب . وأذعن القوم كارهين ، فأما الجازية فقد شغلته عن نفسها بالقصص والحيلة ، مثلها في ذلك مثل شهر زاد ، حتى إذا تنفس الصبح تركته ولحقت بأهلها ، وأما الفرس فقد نفضت « الماضى بن مقرب » عن ظهرها وجدت في السير إلى صاحبها ، وهو الذى أوصى من فرط إعرازه لها أن تدفن معه أو يدفن معها .. ! .

ولم يكن بلوغ الغاية ودخول تونس الخضراء يسيراً ، بل كان أعظم ما احتشد له بنو هلال ، فعند

الموسيقية المعروفة بالربابة ، وهى الآلة التى كانت ذات وتر واحد وأصبحت بفعل التطور ذات وترين ، ونغماتها متواصلة متهدجة تسير الصوت البشرى وتمثاله . ويسبق اسم الفارس لإيراد لفظ الفتى تأكيداً للفتوة العربية المعروفة فى الفروسية ، وتأتى بعده نسبته إلى قبيلته توضيحاً لموقفه النفسى من منازله . ولم تكن التقاليد المرعية ، سواء فى هذه المقطعات أو فى استهلال السمر وختامه ، تبدأ بحمد الله والثناء عليه ، كما استقرت فى فن الخطابة ، ولكنها اكتفت بالصلاة على النبى وقرنته دائماً بصفته العربية تذكيراً بأن خاتم النبیین إنما اصطفى من أمة العرب . فالقصيدة والسمر يُستهلان بالصلاة على النبى « العربى » أو « القرشى » أو « التهامى » أو « سيد ولد عدنان » . ويسجل المنشد المحترف فى مطلع سمره أو على لسان فارس ما يصاحب هذه الصلاة من الخشوع وانهمار الدموع ، مما يبرز الفارق بين حاضر العرب المسلمين ، وبين ما كانوا عليه وما ينبغى أن يكونوا عليه . أما النثر فانتقل من فارس إلى فارس ، ومن موقف إلى موقف مع التعليق والشرح ، ولا عبرة بما يجده الدارس فى النسخ المطبوعة أو المخطوطة من أمثال هذه العبارات « قال المؤلف » . قال المصنّف لأن المعول على « الراوى » الذى يرتفع على يديه الحاجز بين الإنشاء والإنشاد ، فالذين ألفوا السيرة نجموا من الشعب العربى واندججوا فيه ، والذين ينشدونها كذلك .

وتستوعب سيرة بنى هلال ، بل تستوعب سيرة كل بطل من أبطالها كأبى زيد ، القيم الإنسانية العليا بأسلوب فطرى تلقائى لم تطمسه تقاليد الإنشاد ، فالحق والخير والجمال وحدة لا تكاد تنفصل ، والمعرفة والخبرة والسلوك وحدة لا تكاد تفرق ، وتحقيق الحياة عمل إيجابى دائم ، وحركة متصلة لهدف كبير لا يتم إلا على أساس من كرامة الفرد والمجموع ، والنهاية معروفة منذ البداية وهى « النصر » فلا صراع بين الفرد وبين

القدر ... ليس الهلالية الذين يشخصون العرب أعداء القدر ، وليسوا ألعوبته ، ولذلك فهم على وفاق معه طالما كانوا محتفظين بمزاياهم على الطريق إلى غايتهم ، ومن ثم فهم على موعد أبداً مع النصر ، والتشويق يكمن فى التفاصيل غير المعروفة ، وفى سياق الأحداث الكثيرة المتعددة المتعاقبة التى يأخذ بعضها برقاب بعض ، والصراع الداخلى بين عناصر الجمع الهلالى يؤخر هذا النصر ، ويعوق بلوغ الغاية إلى حين ، وهو درس مباشر يدعو أيضاً إلى الشرط الأساسى لبلوغ الهدف المعروف . وهذا الشرط هو وحدة الكلمة . وليست النزعة القومية التى تجسمها هذه الوحدة عاطفة غامضة ، ولكنها فلسفة حياة تقوم على أن كرامة الفرد من كرامة المجموع ، وتقوم على أن عزة المجموع هى الحصيلة الكاملة لعزة الأفراد . ويستطيع الدارس أن يلخص فلسفة الحياة الهلالية أو العربية بأنها فلسفة للفروسية التى تنهض على فضائل مقررّة تجملها عبارة « المروءة » التى يعدونها حظاً مشتركاً بين جميع الأفراد بلا استثناء ، يستوى فى ذلك الأبطال وغير الأبطال . والمروءة تستوعب كرم الأصل العربى ، والملاءمة بين شرف الغاية وشرف الوسيلة ، إلى الحفاظ على الحياة فى أفرادها وفى تجمعها ، والحرص على تواصلها محتفظة بالأساس نفسه مع النجدة والجلود ومعاونة الضعيف والمحتاج . وإذا كانت الحرب قوام الأحداث ، فإنها تنشب تحقيقاً للوجود ، واحتفاظاً بكرامة الحياة ، واعتصاماً بالخير ، وتأكيداً للعروبة فى الوطن الكبير ، وذلك بتزويده بمدد قوى من الفتوة والمروءة العربية .

ولعل أقوى دليل على اندماج الفن بالحياة فى وجدان الشعب وصدورها عن مزاج واحد هو ما اصطنعتة السيرة من وسيلة صريحة ترفع شبهة كل حاجز بين الإنشاء والإنشاد ... بين الإبداع وبين التدقيق ، فقد صورت الفتیان الأوائل الثلاثة ، يحيى ومرعى

ويونس ، وعلى رأسهم فارس القبيلة أبو زيد ، في القسم المعروف بالريادة ، شعراء جائلين ، يمسك كل منهم ربابته وهذه الصورة هي الذريعة التي تمكنهم من التنقل والتجوال ، وارتداد الربوع على اختلافها من بادية وريف وحضر ، وهي في الوقت نفسه إدماج للمنشد المحترف المتخصص في إنشاد سيرة بني هلال ، ترفعه من مجرد قصاص يروى الوقائع والأحداث إلى ممثل فرد تتقمصه شخصيات الأبطال ، وترفع الجمهور من ناحية أخرى إلى نظارة يشركون العين مع الأذن في التذوق والانفعال . وقد أتاح هذه الوسيلة الفنية في التصوير اصطناع التمثيل ، وإن كان فردياً ساذجاً ، كما أنها مكنت لسيرة بني هلال في نفوس المنشدين وحببتهم إليهم ، وجعلتها عندهم أهم من السير الشعبية الأخرى . ولم يكن التنكر مضعفاً بأي حال من الواقعية النفسية التي ألزمتها سيرة بني هلال بنوع خاص ، ذلك لأن الصفة الجديدة وهي صفة الشعراء الجائلين لا تهون من شأن الفرسان لاقران الشعر بالفروسية في الوجدان العربي من قديم ، كما أن المنشد المحترف يجب أن يؤكد دائماً أنه ليس شخصية غريبة عن المجتمع الذي ينشد فيه ملحمة ... إنه من المجتمع ومكانته - كما يريد أن يخيّل لنفسه وللناس - قد ترقى إلى مرتبة الأبطال .

والسيرة الهلالية وإن غلب عليها الطابع الملحمي ، تجمع في قوسها عنصراً غنائياً يشير إلى نشأتها

حتى بلغت التكامل ، وهذا العنصر يشبه في بعض حوافزه وصوره ووظائفه المقطعات الشعرية الفصيحة في الفخر والحجاسة والهجاء ، وهو يقوى في المواقف التي تتطلب التعبير المباشر عن عواطف الشخص باعتبارهم أفراداً . يضاف إليه عنصر تمثيلي تنطق به العبارات في نبراتها الخطابية ، وتدل عليه تقاليد المنشد المحترف التي استقرت على الأجيال . ومن هنا وجدنا النبرة المرتفعة تطبع نصوص الشعر ، وتؤثر في النفس من حيث التقسيم والنواصل والسجع ، فإذا أضفنا إلى هذا كله تأثير المنشد المحترف بنبرته ومسايرة صوته للشخص والمواقف ، أدركنا وجود الملحمية والغنائية والتمثيل في هذا العمل الأدبي الواحد بلا تناقض . كل في موضعه ... وكل يصدر عن وحدة المزاج الشعبي . ولا يستطيع الباحث أن يغفل تأثير الموسيقى في النص نفسه . وإذا كان المنشد المحترف يخضع وزن الشعر للإلقاء ويضبط ما قد يكون فيه من خلل ، فإن مصاحبة الغناء والموسيقى قد عملا عملهما في استحداث موسيقى داخلية في تضاعيف النظم . وهي موسيقى تأثرت بقوالب شعرية مستحدثة كالموشح وما إليه ، نجد مصداق ذلك فيما كان من محاوره شعرية بين الجازية وبين الرسول الذي انتدبته القبيلة لاقناعها بالخروج معها في التغريبة ، وما كان من حوار آخر بينها وبين بواب تونس .

وإليك هذا المثل بين بدر الهلالي وبواب شكر صاحب مكة وزوج الجازية عند ما ذهب ليدعوها إلى اللحاق بالجمع الهلالي في التغريبة . وهذا الشعر لا يتغنى به صاحبه عاطفة خاصة به في الواقع ، ولكنه يتخذ من الغنائية العاطفية وسيلة إلى قصده :

أنا أول كلامي	مدحت الهامى	تظله الغمامى	له الحج راح
يا رب أزوره	وانملا بنوره	وأشاهد قبوره	وتلك النواح
وأقول يا حبيبي	يا مسكى وطيبى	مدحك من نصيبى	مسا مع صباح
لك يوم الهجيرى	نعمامة تسيرى	وأنت البشيرى	بكل الصلاح

من بعد المدايح	وقول الملائح	عاد الدمع سايح	من جفى القراح
يا بواب افتح	لى الباب المصفح	من دخله يربح	وينال الفلاح
أيا بنت عمى	زاد فيها غمى	وسقى وهى	أورث لى نواح
وأبوها قال	حين تحب المال	تحظى بالجمال	وست الملاح
قالوا لى اللزائم	عليك يا بن هاشم	يعطيك الغنائم	كثير السباح
وأنا جيت قاصده	يجبرنى برفده	ربى يديم سعده	ويبقى فى انشراح
وأنا فقير	أحتاج مال كثير	وربى قدير	يعطيه السباح
ويديم نصره	ويعلى لقدره	ويجبر بخاطره	بكل الصلاح
لأنه أمير	ويرضى الفقير	وخيره كثير	أمير البطاح
وأختم كلامى	مدح التهامى	تظله الغمامى	نبي الفلاح

فأجابه البواب بنفس منهجه الشعرى ، وبالنبرة الغنائية والمضمون العاطفى :

أنا أول كلامى	مدحت التهامى	تظله الغمامى	هو سيد الملاح
يقول البواب	أنا افتح الباب	أدخل لا تهاب	يا ابن السباح
أدخل لا تبالي	حالك مثل حالى	ياما قد جرى لى	فى حب الملاح
وأقول لك صواب	أدخل للرحاب	ياما القلب داب	وكثرت نواح
كم بيضة كريمة	عيشتها غنيمة	والسمرة اللثيمة	نورت الافتضاح
راعيا مزق	ساكن فى جهنم	وصل البيض مغنم	مسا مع صباح
أنا كنت بواب	فى قصر بعتاب	شاهد الأحباب	ملوك النواح
لكن أبعدونى	عنهم وحجبونى	فزاد بى جنونى	وكثرت نواح
فلا هم يحبونى	تراهم عيونى	وأنا من شجونى	ما لى من راح
أهم بوجدى	ومن نار كبدى	وما حد عندى	ولا لى رواح
وأختم كلامى	بمدح التهامى	تظله الغمامى	له الحج راح

ويتضح من هذين الشاهدين ، استغلال المحفوظ لقوالب الشعر الجديدة الصالحة للغناء ، كما يتضح منهما ميل المنشد إلى الترويح عن نفوس المستمعين فى موقف من مواقف الصراع النفسى . أما هذا الشاهد الثالث ، فهو يصطنع المنهج نفسه وهو حوار تمثيلى غنائى بكل ما تحمل هذه العبارة من معنى ، وقد دار بين الجازية ومعها العقائل من بنات هلال ، وقد تنكرون فى زى البائعات الجائلات وكان معهن أبو زيد الذى تنكر هو الآخر فى زى بائعة جائلة على الرغم من سمرة بشرته وصرامة وجهه ، وبين حارس مدينة تونس :

الجازية : يا بواب صاره افتح للعذارى حنا يا مشندر إلى حد السواره
الحارس : روحى يا ظريفة لما أشاور خليفه له حربة رهيفة تقصم الحجارة

الجازية : يا بواب منصور	افتح لي باب السور	ندخل بدستور	ونبيع العطارة
الحارس : المفتاح ما هو بيدي	أروح أشاور سيدي	ذا الباب الحديدي	في فتحه مشاورة
الجازية : افتح وكن طابع	جينا لك بضائع	وتحت يداي	تصلح للاماره
الحارس : لا افتح ولا شي	ولا عقلى بلا شي	ان كنت عطاشي	اشربو من البياره
الجازية : يا بواب افتح	ها الباب المصفح	بالزينات تصبح	وتنظر للعذاره
الحارس : عندي وعندى	ثريا ثم هندي	نجلا أم سعادى	تصلحوا لحم جواره
الجازية : افتح لي شويه	وشوف الحسن في	تجيك الرؤيه	قد يشك حماره
الحارس : روحى يا مليحه	أنا أخشى فضيحه	وأنت مستريحه	وأنا واقع بناره
الجازية : افتح يا يهودى	لزينات الحدودى	حمرة كالورودى	إذا فتح نواره
الحارس : ليس الشورى لي	لا ليه ولا عليه	أخاف من البليه	واصطلى بناره
الجازية : افتح لا تبالي	ما معنا رجالى	جينا لك بمالى	وحزما للمهاره
الحارس : وحق الله ربى	وعنك ما أنا محبى	وفتح الباب صعبى	ما لي اقتداره
الجازية : افتح يا معتر	دا يومك مخضر	ميت بنت تحضر	قدامك جهاره
الحارس : سلامه معاكم	سامع لغاكم	وهو واقف وراكم	مع بنات الأماره

« شكر » يزرى بحب ليلي للمجنون .
وإذا كانت خلايا من هذه السيرة ، قد استقلت برأسها ، ونمت على الأيام مثل قصة « عزيزة ويونس » فإن الأصل قد ظل على حاله محتفظاً بتسلسل الحلقات ، وتناسب الأحداث ، وسياق الوقائع ، وملامح الشخوص . نعم لقد تطورت سيرة بنى هلال ، واختلفت في الزى الخارجى وفي اللهجة اختلافها في زى المنشد ولهجته واصطناعه مساعداً أو أكثر ، بيد أنها ظلت زاد الشعب الفنى ووسيلة إلى ترسيب المعرفة والخبرة ، وأغلب الظن أنها ستبقى أمدأ بعد أن أحس الشعب العربى وجوده الكامل ، وارتفعت الحواجز النفسية والجغرافية بين أقطاره ، وستتغير وظائفها بعض الشيء ، فتبرأ من الخرافات والخرارق ، وتنتخبها القرائح المعبرة بالكلمة الفصيحة المعربة ، وبتشكيل المادة والحركة والإشارة ، وتجعل من بعض حلقاتها روائع تقف إلى جانب المسرحيات شبه التاريخية لشكسبير وشرل وأضراهما .

وتمتاز سيرة بنى هلال عن كثير من السير الشعبية والعربية وغير العربية بأنها لا تتحدث كثيراً عن عاطفة الحب بين المرأة والرجل خارج نطاق الزواج . إنها تناقض الملحمة الغربية التى شاعت أعقاب القرون الوسطى التى رأت في الحب مثالية أفلاطونية سلبية وإن اتسمت بالمظهر الدينى ، أما الحب عند بنى هلال فهو حب الرجل لزوجته ووفاء الزوجة لבעلها الذى تفارق لسبب من أسباب النقلة والحرب . . . إنه حب ناضج عاقل لا ينفر إطلاقاً من مقاييس الأخلاق . ولم يكن الشعب في هذه الملحمة بحاجة إلى جعل الحب الحافز الأول على بلوغ الغاية كما فعل في سيرة عنتره ، ولم يجنح إلى ما جنح إليه في سيرة الظاهر بيبرس من تصوير عاطفة تنسamy حتى لتتقرب من البهوة والأمومة ، بل كان الشعب معتصماً بالواقعية في اكتفائه بهذا الضرب الإنسانى المقرر في الحياة ، وقد اعترف ابن خلدون بقوة هذه العاطفة من الناحية الأدبية ، فقال : إن حب الجازية لزوجها

الإلياذة لهوميروس

بقلم
الدكتور محمد مصطفى خفاجه

وكيل كلية الآداب جامعة القاهرة ورئيس قسم الدراسات القديمة

حياته وعصره :

ما زالت حياة هوميروس أسطورة كلما حاول العلماء فهمها تاهوا في تفاصيلها ، وكلما أرادوا دراستها تشعبت أبحاثهم ، وتعددت آراؤهم ، ولم يتفقوا على شيء . ومع أنهم كتبوا عن شاعر الإلياذة من المؤلفات مالم يكتبوه عن أديب آخر فإن أبحاثهم عن حياته ونشأته ما زالت مملوءة بالفروض والاحتمالات .

فأين ولد هوميروس ؟ ومتى ؟ ومن أي سلالة انحدر ؟ هل هو سليل الآلهة ؟ ابن إوسيدون رب البحار ؟ أم أبوللون ، إله الشعر والغناء ؟ وهل كانت أمه ربة من ربات الشعر أم حورية من حوريات الماء أم امرأة كسائر الأمهات ؟ وهل كان ضريباً لا يبصر ؟ أو كان مبصراً في أوائل أيامه ثم فقد بصره ؟ أو كان ضعيف البصر طول حياته ؟ وأين قضى أيامه وكيف ؟ وهل فضل منطقة من بلاد اليونان وأقام بها أم طاف في أرجائها وقصد كثيراً من مدنها ثم عاد إلى مدينة أزمير (سمورنا) ونظم الإلياذة والأوديسا ، وبعض القصائد الهزلية مثل « الغبي المغرور » (margites) ، « حرب الضفادع » (Batrachomachia) ، « حرب الفيران » (muomachia) ؟

وبأي أرض مات ؟ هل مات بجزيرة إيبوس أم في مكان غيرها ؟

هذه أسئلة لا نعرف لها جواباً صحيحاً لأن هوميروس في أشعاره لزم الصمت ولم يذكر عن نفسه شيئاً ، ولم يحدثنا عن نشأته كما فعل غيره من شعراء زمانه ، فأخذ العلماء ينسجون حوله الروايات ويحيكون القصص وكثرت هذه وتلك ، واختلفت اختلافاً شديداً فيما تضمنته من سير وأنباء ، ولكن مهما تضاربت آراء النقاد القدماء ، فإننا نستطيع أن نستخلص منها شيئاً عن حياة هوميروس ونشأته . وهذه أهم الحقائق التي يمكن أن نستنتجها من المعلومات التي أجمعوا عليها .

يبدو أن هوميروس ولد من أبوين مغمورين في إحدى المدن الأيونية^(١) بآسيا الصغرى ، ثم أظهر في

(١) لم توجد مدينة في العالم القديم إلا وادعت أن هوميروس منها ؛ وهذه أهم الروايات بهذا الصدد . يقول الشاعر أنتياتروس الصيدي (القرن الأول ق. م) « إنك ، يا هوميروس ، من كولوقون أو من سمورنا (أزمير) أو من خيوس أو من ثاليا أو من جزيرة إيبوس . لكن أبوللون أنبأني بأنك ولدت فوق ذرى الأولمبوس وأنت ابن سيد الآلهة ، وأملك ربة من ربات الشعر » . ولقد أضاف الناقد سويداس إلى قائمة المدن السابقة أسماء أخرى أهمها طروادة ، مصر ، روما ، رودس .

مألوفة ، ولا هي لغة الشعر الغنائي التي كانت تفيض حيوية وتمتلى حركة لتوافق الألحان الموسيقية ، وتعبّر عن مختلف العواطف الجياشة والانفعالات القوية .

عاش هوميروس إذن في أواخر القرن التاسع ق.م بعد انتهاء حرب طروادة وقبل ازدهار الشعر الغنائي بقرون . فاعتمد في وصفه لحوادث هذه المعركة على الروايات التي سمعها ، والآثار التي شاهدها في ربوع اليونان ، ثم وصف هذه الأحداث في لوحات تصور المجتمع الذي عاش فيه . والحضارة التي عاصرها . فسجل لليونان حياتهم فيما بين القرن الثاني عشر وأوائل الثامن قبل الميلاد . وعرضها في قالب قصصي وأسلوب روائى يجمع بين الحقيقة والخيال .

منزلة هوميروس وتأثيره :

ليس بكثير ، إذن ، على ناظم هذه الأشعار أن يعتبره اليونان ابداية والنهاية وزميل الصبا والشباب والشيخوخة . لا نستطيع مفارقتة مطلقاً ، نتغذى بأشعاره كما يتغذى الرضيع بلبن أمه : وإذا شغلنا عنه . شعرنا بظماً لا يمكن إطفائه إلا بالرجوع إليه .

لقد كان هوميروس لليونان معلماً ورسولاً ، جمع شملهم وتغنى بتاريخ أسلافهم ، فبعث نهضتهم وخلق منهم أمة قوية يؤمنون بدين واحد ويستخدمون لغة واحدة ، يحتفلون بأعياد قومية جامعة ، ويشتركون في مباريات عامة شاملة .

قلده شعراء الملاحم اليونانية تقليداً أعمى . فاستخدموا ألفاظه . ورددوا عباراته . وحاكوا أسلوبه ، ونقلوا أفكاره ، ولكنهم ، كما رأينا ، لم ينظموا ملحمة واحدة في روعة الإلياذة . وجاء الشعراء الغنائيون واستعملوا صفاته وكنائياته وتغنوا بآلته ، وأعجبوا بقصائده إعجاباً فائقاً ، خاصة بنداروس . زعيم الشعر الغنائي ، الذي تغنى بالإلياذة ورفعها إلى السماء . أما شعراء المسرح فقد اعترف أستاذهم

صباه ميلا لسماع القصائد وحفظ الأناشيد . وفي سن الشباب بدأ يتغنى بأشعاره فلم ينل إعجاب سامعيه الذين أعرضوا عنه ولم يشجعوه ، فذاق مرارة الفقر . وعندما اتقدت قريحته . ونبع في إنشاد الشعر ، ذاع صيته وتسابق الأثرياء إلى دعوته للإقامة في قصورهم والتغنى بأسلافهم ، وتنافست المدن في إجلاله وتكريمه لما في أشعاره من تمجيد لأبطالها وإشادة بماضيها . وهكذا أتاحت له فرصة لزيارة كثير من البلدان ، ودراسة معتقداتها والوقوف على أحوالها . ومعرفة عادات أهلها ، فكانت مصدراً للمعلومات التي تفيض بها قصائده .

ولعل ضخامة إنتاجه وطول ملاحمه يحملنا على الاعتقاد بأنه عاش زمناً طويلاً ومات في شيخوخته بجيزة إبيوس التي أجمعت الروايات على أنها كانت تفتخر بوجود قبره فيها .

أما عن عصره ، فقد ذهب القدماء فيه ثلاثة مذاهب . فقال هيكايتوس . أول مؤرخي اليونان . بأن هوميروس عاصر الحرب الطروادية التي وصف حوادثها أي أنه ازدهر في منتصف القرن الثاني عشر قبل الميلاد . ولكن هيرودوت خالفه في ذلك . وأكد أن شاعر الإلياذة ظهر قبله بملا يزيد عن أربعة قرون أي في منتصف القرن التاسع ق.م ، ثم جاء السفسطائي المشهور ثيوبوميوس (القرن الرابع ق.م) وجعله معاصراً للشاعر الهجائي أرخيلوخوس الذي ذاعت شهرته في منتصف القرن السابع قبل الميلاد . وإزاء هذا الاختلاف كان من الطبيعي أن ينقسم المحدثون على أنفسهم وأن يمتنع كل منهم رأياً من الآراء الثلاثة ، ويعمل على تأييده في ضوء الاكتشافات الحديثة .

لكن آخر الأبحاث وأدقها أيدت رأى هيرودوت . فلغة هوميروس هي لغة القرن التاسع والثامن ق.م وليست لغة العصر الموكيني التي كانت ضاربة في القدم . وكانت تحتوى كلمات عتيقة وألفاظاً نادرة ، وعبارات غير

أيسخولوس « بأن مأسية كانت فتناً من موائد هوميروس الحافلة ». وشهد أفلاطون بأن شاعرنا كان أحكم الحكماء وأنه معلم اليونان الأول ، ولقبه أرسطو بأبير الشعراء وأثنى عليه ثناء عاطراً في كتابه فن الشعر .

ولم يكن الاهتمام بهوميروس قاصراً على الأدباء والعلماء ، ولكن فاقهم في ذلك الملوك والأمراء . أعجب به الإسكندر إعجاباً شديداً حتى إن الإلياذة أصبحت كتابه المفضل الذي لا يفارقه وكان يحفظ بنسخة منها في صندوق مرصع بالجواهر . واقتنى البطالسة أثره في تمجيد الشاعر ، فاهتم بطليموس الثاني بجمع أشعاره ، وأمر بطليموس الرابع بعبادته وتأليه وكانت تلك أبلغ آيات التمجيد لمن أصبح عند اليونان رمزاً للتفوق والنبوغ وصار اسمه لقباً لكل عبقرى من عباقرتهم ، فأفلاطون سمى هوميروس الفيلسوف ، وسوفوكليس هوميروس الشعر التمثيلي .

وكان هوميروس نموذجاً لشعراء الرومان أيضاً ، بدءوا بترجمته إلى لغتهم واعتبروا ملاحمه أول عمل أدبي يجب تلاوته . ولم يبدأ القرن الأول قبل الميلاد حتى أصبح تأثير هوميروس شاملاً في الأدب اللاتيني ، واضحاً في جميع المؤلفات . ولكنه يتضح وضوحاً تاماً في شعر ثلاثة من أعظم أدباء الرومان هم فرجيل وهوراس وأوفيد (١) . ولقد أصبح هوميروس ، في عصر أوغسطس ، معروفاً للجميع ، كان الطلاب يحفظونه ويقتبسون منه فقرات في كتاباتهم ، وبدأ الشعراء يكثر من الإشارة إليه في قصائدهم ، وأخذ النقاد ينصحون بتلاوة أشعاره ويحتمون تلقينها في المدارس المختلفة .

وزالت دولة الرومان وظهرت المسيحية وتبعها النهضة الأوربية ولم تستطع القرون العديدة أن تضعف

(١) انظر : ماحمة الإلياذة لفرجيل ، وفن الشعر لهوراس ، والتغيرات لأوفيد .

من تأثير هوميروس لأن شعره بقي يحتل أسمى منزلة حتى في عصور الجهالة والظلمة التي انقضت فيها اللغة اليونانية ، فكان الناس يتلون في التراجعات اللاتينية ويهجون بأفكاره ، وبذلك لم تنقطع صلتهم به ولم يتوقف تأثيره عليهم . ومنذ بداية القرن الرابع عشر بدأ علماء إيطاليا وأدباؤها يرجعون من جديد إلى المخطوطات اليونانية للملاحم هوميروس ، ويرجع الفضل إلى پترارك وبوكاشيو في تشجيع الإيطاليين على تلاوة الإلياذة والأوديسا في اللغة الأصلية . ولم تكن إنجلترا أقل اهتماماً بدراسة هوميروس ، ولم يكن أدباؤها أقل تأثراً بشعره . فلقد صوره شوسر في قصائده وتغنى بأشعاره ومجد عبقريته ، ولقد اعترف ملتون بأنه اقتضى أثر هوميروس وقلده ، واستخدم تشبيهاته واستعمل صفاته ، أما نقاد إنجلترا أمثال دريدن وپوپ فكانوا من عشاق هوميروس ، قضوا كل حياتهم في نقد أشعاره وإظهار محاسنها وترجمتها ترجمة رائعة جذيرة بالأصل اليوناني ، وما حدث في إنجلترا ، حدث في فرنسا وألمانيا .

فأدباء هذه وتلك عكفوا على دراسة الإلياذة وترجمتها ، واستلهموا منها كثيراً من موضوعات أعمالهم ، بل إن أدباء أوروبا مازالوا ينهلون منه ويعتبرونه المصدر الأول للإلهامهم ، وليس ذلك بعجيب لأن نقاد أوروبا أجمعوا وما زالوا يجمعون على أن الإلياذة والأوديسا هما أروع ما جادت به قريحة اليونان .

المشكلة الهومرية :

أشرنا من قبل إلى أن نقاد اليونان منذ بداية القرن السابع قبل الميلاد كانوا ينسبون إلى هوميروس عدداً من القصائد غير الإلياذة والأوديسا . لكن شعراء الإسكندرية وعلماءها عكفوا على دراسة الأشعار الهومرية وتحققها وقرروا ، بعد بحث دقيق ، أن شاعرنا لم ينظم إلا الملحميتين

العظيمتين ولم يخرج على هذا الإجماع إلا فئة قليلة^(١) كانت تدعى بأن هوميروس لم ينظم إلا الإلياذة ، وأن الأوديسا كانت من نظم شاعر - أو شعراء - غيره . ولكن يظهر أن هذه الجماعة لم تستطع تأييد دعواها بأدلة قوية فكان من السهل على أريستارخوس ، أشهر نقاد الإسكندرية ، تفتيد رأيها وإخجاد صوته ، فلم يعد يسمع به أحد في العالم القديم .

إلا أن إجماع القدماء لم يمنع المحدثين من مخالفتهم في الرأي ، فاعتمدوا على بعض العبارات المتناثرة في مؤلفات اليونان ليؤيدوا نظرية هؤلاء الذين سبق أن نادوا بفصل الإلياذة عن الأوديسا ، وما إن تجددت هذه الدعوى في القرن السادس عشر حتى انقسم المحدثون على أنفسهم وتعددت مدارسهم وتضاربت آراؤهم ، فظهرت في الأدب اليوناني ، مشكلة خطيرة ، كانت ومازالت موضع أبحاث عديدة ، وموضوع كتب بأكملها ، وأصبحت تعرف في هذا الأدب بالمشكلة الهومرية .

ولقد قامت هذه المشكلة على اعتراضين رئيسيين . أولهما أنه ليس من الممكن أن يبدأ الأدب اليوناني بهاتين الملحمتين الرائعتين ، وليس من المعقول أن تخرجاً من العدم دون أن تسبقهما ملاحم أخرى رجع إليها هوميروس وأفاد منها في نظم أشعاره : وثانيهما أن خصائص كل من الملحمتين تدل على أنهما عملان مختلفان ألفهما شعراء مختلفون وأن كلامهما وحدة مستقلة رغم ما تضمنه من مقطوعات مفككة وفقرات متناقضة . ومن هنا بدأ المحدثون دراستهم ، وأخذوا في البحث عن مختلف الأدلة يدعمون بها رأيهم .

ويعتبر فولف (Wolf) أستاذ الدراسات اليونانية بجامعة هيل الألمانية أول من اهتم بدراسة هوميروس

(١) أشهر هؤلاء (كسينون وهيلانكوس) وقد عرفت هذه الفئة عند اليونان بالفاسلين (Chorizontes) أي الذي يفصلون الإلياذة عن الأوديسا .

دراسة علمية دقيقة وأول من خلق المشكلة الهومرية فقد نشر في عام ١٧٩٥ كتابه القيم المعروف باسم « مقدمة في دراسة هوميروس » (Prolegomena ad Homerum) قرر فيه أن الأشعار الهومرية نظمت في القرن العاشر قبل الميلاد عندما لم تكن الكتابة معروفة أو على الأقل غير مألوفة في تدوين الأعمال الأدبية ثم انتقلت هذه الأشعار من جيل إلى آخر عن طريق الرواية الشفوية واعتراها بعض التغيرات ، ولم تدون إلا في أيام الطاغية المستنير بيستراتوس (٦ ق . م) الذي أمر النقاد بتحقيقها وتصحيحها ، فقاموا بما أمروا به وأدخلوا عليها كثيراً من التعديلات ولذلك يضيف فولف قائلاً : إن الوحدة الفنية في الملحمتين لم تكن موجودة منذ نشأتها ، إنما اكتملت تدريجياً على مر الزمن بفضل الإضافات والتعديلات التي أدخلت عليهما ، وينتهي من ذلك إلى أن الوحدة الفنية أظهر في الأوديسا منها في الإلياذة ، وأن الملحمتين ليستا من نظم شاعر واحد ، وأنهما أول الأمر لم تكونا في صورتها الحالية بل كانتا أقصر من ذلك بكثير ثم أخذ الممثلون يضيفون إليهما مقطوعات جديدة حتى بلغتا هذا الطول .

تلك خلاصة نظرية فولف التي لقيت عند ظهورها تأييداً شديداً من علماء الألمان وأدبائهم ، ولكن سرعان ما اختلفوا فيما بينهم في التفاصيل بما أدى إلى إضعاف هذه النظرية التي لم تستطع الصمود أيضاً أمام نتائج الكشوف الأثرية الأخيرة . فقد ثبت منها أن الكتابة كانت معروفة ومستعملة على أيام هوميروس ، بل قبله ، وهكذا تهدم الجانب الأساسي في الأدلة الخارجية التي بنى عليها فولف نظريته .

أما عن الأدلة الداخلية التي اعتمد عليها - هو وأتباعه - لدعم آرائه ، فقد دحضها الأستاذ البلجيكي سيفيرنس (Severyns) الذي عكف ما يقرب من ربع قرن ، على دراسة الإلياذة والأوديسا وبحث

المشكلات التاريخية والدينية والاجتماعية واللغوية كافة مما يتصل بهما . ونجح في أن أثبت أن كل ما يبدو في الملحميتين من تضارب أو تناقض إنما هو تضارب ظاهري لأن هوميروس لم يكن مؤرخاً أو جغرافياً أو عالماً لغوياً . بل كان شاعراً من حقه ألا يتقيد بالحقائق . وبهذه الطريقة بين خطأ قولف وتلاميذه . ونقد مزاعمهم ووصل إلى أن هوميروس وحده نظم الإلياذة والأوديسا في منتصف القرن التاسع قبل الميلاد (١) .

الإلياذة

تدور الإلياذة حول أحداث الحرب الطروادية التي دارت رحاها في القرن الثاني عشر قبل الميلاد ، لكن هذا لا يعني أنها ملحمة حربية كما يعتقد الكثيرون فهو هوميروس لم يصف لنا هذه الحرب التي دامت عشر سنوات وامتألت بالأهوال والخطوب إنما اكتفى بأن يتغنى بأحداث الشهرين الآخرين من العام العاشر ، فنظم الإلياذة ، ملحمة الخلود وقصيدة الزمان ، وتكون من خمسة عشر ألفاً وخمسمائة وسبعة وثلاثين بيتاً . قسمها علماء الإسكندرية إلى أربع وعشرين أنشودة ، بدأها هوميروس بالدعاء لربات الشعر ليلهمنه الشدو والغناء ، ثم أخذ في سرد قصته قائلاً :

ذات يوم هاجم اليونان قرية طروادية وسبوا نساءها ، ومن بينهن خروسييس الجميلة ، ابنة كاهن أبوللون ، فأعجب بها أجامنون وأخذها من نصيبه ،

(١) تعتبر أبحاث هذا الأستاذ المعاصر أحدث وأقوم مظهر من مؤلفات علمية دقيقة عن هوميروس وأشعاره ، لذلك نجدتها جديرة بالذكر ليرجع إليها من يريد مزيداً من التفاصيل عن المشكلة الهومورية : أنظر : 1) Severyns (A) 2) Homère, le cadre historique, 1944. 3) Le poète et son œuvre, 1946. 4) Homère, l'artiste, 1948.

وحزن أبوها حزناً شديداً . فتوجه إلى معسكر اليونان وتقدم نحو رئيسه وتوسل به قائلاً « مولاي ! إني أدعو لك بالنصر . وأصلي من أجلك ، وأقدم لك ما أملك فداء لفلذة كبدي ، فارحمني وردّها إلى » . ولكن أجامنون نهره وردّه خائب الرجاء ، فعاد إلى قريته يبكي ابنته ويدعو أبوللون أن ينتقم له من هذا الملك المتجبر ، واستجاب الإله لدعائه ، وأنزل على اليونان طاعوناً يحتاج جنودهم وخيلهم . واستمر الوباء تسعة أيام عاصفة تنذر بالفناء ، عندئذ اضطر أخيلئوس إلى دعوة مجلس الجيش ، فأجمع القادة على أن يذهب كائناً ما كان ويسأل الأرباب لتكشف له أسباب هذه الغمة ، وعاد الكاهن وقال « الويل لنا إن لم نرد خروسييس لأبيها . إن الآلهة تأمر بردها فوراً لإرضاء أبوللون . فيجب علينا أن نبذل إليه ، ونسترضيه ليرفع مقتله وغضبه عنا . فنهض أخيلئوس وأرسل كلمة الحق مدوية وأصر على إرجاع الفتاة لأبيها . فثار أجامنون في وجه البطل العظيم ونشبت بينهما معركة كلامية ، وهمّ أخيلئوس بأن يغمده سيفه في صدر الملك الذي وافق على رد خروسييس إذا تنازل أخيلئوس عن فتاته برسيس . وعندئذ هبطت أثينا من السماء ونصحت البطل بأن يتخلى عن حبيبته لهذا القائد الأناني ، واستجاب البطل لنصيحتها وأقسم في نفس الوقت بأنه لن يشترك في الحرب ولن يسمح لجنوده بالوسائل بخوض معاركها . وجلس أخيلئوس في خيمته حزناً كثيراً ونادى أمه ثيتس لتأتي وتسمع شكواه ، فأسرعت إليه وحدها عن الإهانة التي لحقتها ، ثم خفت لمقابلة زيوس وأبلغته الخبر فوعدها رب السموات والأرض بأنه سيدين أجامنون وجنوده عذاباً أليماً تكفيراً عما أصاب ولدها من شر وأذى .

وبعدنا الشاعر في الأنشودة الثانية بأن كبير الآلهة أرسل إلى أجامنون إله الأحلام وهو يغط في

نومه ليحضه على مهاجمة طروادة فوراً ويشره بالنصر المبين ، فلما استيقظ القائد الأعلى تحدث إلى القادة وأخبرهم بروياه الكاذبة فصدقوها ، ثم وقف منهم نستور خطيباً ليشجذ عزائهم ، لكن أجاممون أراد أن يعرف رأى جنوده قبل المعركة ، فنهض وهتف فيهم قائلاً « هلموا أنعمدوا سيوفكم ، ولنعقد مع الطرواديين هدنة ، فلتنته هذه الحرب ولنعد إلى ديارنا » فما كاد ينتهى من إلقاء كلمته حتى طار الجنود فرحاً ، وعلا هتافهم يؤكدون رغبتهم في الرحيل بعد الغياب الذى أنهك قواهم ، وأفنى شبابهم ؛ ولكن كيف تقف المعارك وأثينا لا تريد ذلك فسرعان ما هبطت من السماء وتجلت أمام أودوسيوس وقالت له « إياك أن تنخدع بكلام أجاممون ، إنه يريد أن يسر عزائكم ، فهيا انفخ من روحك فى الجند وردهم إلى صوابهم وأقنعهم بالبقاء » . وعندئذ انطلق ملك إيثاكا بين القادة والجند وحثهم على التضحية ، ونجح فى تحقيق رغبة أثينا ، فاستمرت الحرب وطال القتال ، فيسهب الشاعر فى وصف المعارك التى تتأرجح فيها الكفتان أحياناً ، وترجح فيها كفة الطرواديين أحياناً أخرى ، فيثوب اليونان إلى رشدهم ويدركون أنه لو كان أخيليوس بينهم لما غلبوا على أمرهم فيوصى نستور بمصالحة البطل ويطلب إلى أجاممون استرضاءه ، ويستجيب القائد العام لهذا الطلب ويرسله مع أودوسيوس وآخرين إلى خيمة البطل ليعرضوا عليه صلحاً كريماً ويسألوه الصفح والغفران ولكنه يثور لكرامته ويرفض الاعتذار ويردهم خائبين . بعدئذ يعود الشاعر بنا إلى ساحة الوغى حيث نرى مئات القتلى من الإغريق الذين أصابهم اليأس بعد أن رفض أخيليوس العودة إلى القتال ، ويحاول باتروكلوس إقناع صديقه الحميم ، أخيليوس ، بأن يغفر الإساءة ، وينزل إلى المعركة ليدفع عن بنى وطنه البلاء ، لكن البطل لا يستجيب لنداء صديقه ،

فيكتفى بأن يسمح له بأخذ ما يريد من قوة وعتاد ، فيذهب باتروكلوس فى الأنشودة السادسة عشرة لتخليص الإغريق من الموت الذى يلاحقهم . وينتصر صديق أخينيهوس أول الأمر ويختال بانتصاره ويصر على ملاقة هكتور ، بطل طروادة ، ويسعى إليه ، لكن هكتور يرسل إلى رأسه رمحاً قاتلاً ، فيسقط المسكين مضرجاً بدمه . ويسمع أخيليوس بالخبر ، فيرسل صرخات مدوية كادت تزلزل قلوب الطرواديين وتملؤهم ذعراً ، وطفق يحوب الساحة بحثاً عن جثة حبيبه ، فلما وقع عليها بصره ، بكى ما شاء له البكاء ، ثم رثى صديقه بكلمة مؤثرة وأمر بغسل الجثة ، ثم نسى غضبه ونسى كل شئ وأصبح لا يفكر إلا فى الانتقام لصاحبه ، ويصف لنا الشاعر فى الأنشيد الباقية كيف انتفض أخيليوس ، وانقض يشقى غيظه بقتل عشرات وعشرات من أبطال طروادة ، وكيف استخف بالأهوال وأقسم أن يفجع طروادة فى هكتور ، بطلها المغوار فانطلق فى ساحة القتال يبحث عنه حتى التقى به ، وظل يطارده أينما ولى وجهه ، ولما تعب هكتور ونال منه الجهد ، وقف للقاء أخيليوس . ولم تنقض لحظات حتى انقض بطل اليونان عليه وعاجله بطعنة من رمحه هوت به إلى الأرض ذبيحاً ميتاً . وبعد أن انتقم أخيليوس لصاحبه ، جمع القوم وأمرهم بإعداد كومة لحرقه وتأدية الشعائر الدينية التى لا يتم الجناز إلا بها ، ثم عاد إلى جثة هكتور وانقض عليها كالحنون وربطها فى عربة . وأخذ يلف بها حول الكومة التى حرق فيها صاحبه . فثار الآلهة لما يحل بالميت المسكين من هوان ، وغضب زيوس فأرسل إلى أخيليوس يأمره بتسليم جثة هكتور إلى أبيه برياموس . وبذهب هذا الشيخ المكلم إلى معسكر اليونان ويسعى إلى خيمة البطل الذى يكرم وفادته ويأمر بغسل جثة هكتور ولفها فى أكفان من كتان مصر وتسليمها إلى أبيه . ثم يعود برياموس إلى طروادة ويأمر بعمل كومة لحرق

الجلثة ويقيم لها الطقوس الدينية وسط نحيب الطروديات وعويلهن . وهكذا تنتهى الملحمة بوصف بليغ لهذا المنظر الحزين .

هذا ملخص للإلياذة التى كانت ومازالت تعد أهم ملحمة فى الأدب الغربى ، قديمه وحديثه ، يرجع إليها الأدباء والعلماء يتلونها مرة بعد أخرى ، ويجمعون على أنهم لا يضيقون بها مطلقاً ، وأنهم إذا تركوها فترة ، أحسوا شوقاً عجبياً إليها ، فيعودون إليها . ويشعرون أن أوصافها مازالت ساحرة وأن لوحاتها مازالت رائعة .

عظمة الإلياذة

وكيف لا تكون هذه الدرة ساحرة رائعة ؟ إنها تفيض بألوان من التنوع : تنوع فى المناظر ، وتنوع فى الوصف ، تنوع فى العواطف . وتنوع فى الأسلوب وتتصف ، رغم طولها الشديد ، بتناسك الأجزاء وتسلسل الحوادث ، مما يدل على وحدة الموضوع فى ذهن الشاعر ، ووضوح الفكرة التى لا يشوبها غموض ولا اضطراب .

لقد طبعها هوميروس بطابع من الفخامة لأنه كان يضع نصب عينيه المثل الأعلى فى كل ما يصف من مناظر وأشخاص ، وكل ما يصور من أحداث ومغامرات وكل ما يروى من قصص وأساطير ، ومع أنه كان يرمى إلى بلوغ هذا المثل فإنه كان لا يبعد عن دنيا الواقع فعماركه الدامية ليست معاوك عمالقة أو شياطين ، وأبطاله ليسوا مردة خرافيين . ولكنهم جنود بواسل وفرسان شجعان لا يتكلفون فى مواقفهم ولا يتصنعون فى تصرفاتهم يشعرون بقوتهم ويعترفون بضعفهم الذى حاطهم به الإله ليجعلهم فى مستوى الناس أجمعين ، ويرفعهم أحياناً إلى أعلى السموات وينزل بهم أحياناً إلى أسفل سافلين ولقد خلع هوميروس على الآلهة أنفسهم صفات البشر ، فمع أنهم خالدون أبداً فإنهم يشبهون

الناس جميعاً ، يكثرون فى الطعام ويسرفون فى الشراب ، قساة غلاظ القلب لا يحترمون المبادئ الخلقية ، ولا يتمسكون بالفضائل ، يسود بينهم الخصام وينقسمون إلى أحزاب ومعسكرات ، يتصفون بال المكر والخداع . منهم القوى الذى ييطش والضعيف الذى يرتجف . ومنهم الشجاع الباسل والجبان الرعيد ، لا يجلون زيوس ولكن يخافون بأسه . وهكذا لم يصورهم هوميروس كما يصورهم أسلافه ، فلم يؤمن بما كان ينسج حولهم من أساطير أو بما ينسب إليهم من معجزات أو بما يقام لهم من عبادات ، ولذا خلت أشعاره من النظريات الدينية .

وعلى ذلك لم يخلق هوميروس فى دنيا الخيال بل عاش مع الناس وصور حياتهم وجعل الإنسان محوراً لأشعاره يقوم فيها بالدور الأول ، فيتصل بكل شئ ويتأثر به أو يؤثر فيه . فحتى فى المعارك الدامية اتى يخوضها الآلهة مع الأبطال لا ينسى الشاعر الرجل العادى ولا يهمله ، فيشاركه عواطفه ويرثى لضعفه ويثور معه ضد القوى الجبار ، فيبكى فرحاً مع أطفال شفى أبوهم من مرض عضال ، ويشارك الفلاح سروره عندما يرى أغصان الزيتون مزهرة (١) ، ويتألم لجوع العامل الذى يكد طول النهار (٢) ، ويشعر بتعب الملاح الذى أنهكه التجديف (٣) ، ويرثى لحال المرأة التى تكافح لتكسب قوتها (٤) ، ويحزن مع الشيخ الذى مات أبناؤه فى ساحة الوغى (٥) ، ويحسد الأغنياء المترفين الذين يملكون مزارع القمح الواسعة ، ويعجب من أصحاب الثروات الضخمة والضيعات الشاسعة ، وينفر من جشعهم وقسوتهم نحو العامل الفقير والأجير المعدم ويشبههم بالحيتان

(١) الإلياذة ، ١٧٢ ، ٥٣ .

(٢) الإلياذة ، ٢٣ ، ٢٣٣ .

(٣) الإلياذة ، ١٥ ، ٦٢٤ .

(٤) الإلياذة ، ١١ ، ٨٦ .

(٥) الإلياذة ، ١١ ، ٨٦ .

الضخمة التي تبلع صغار الأسماك والنشور الجارحة التي تنقض على مستضعف الطير (١).

ولقد امتازت الإلياذة ، فوق ذلك ، بوضوح الأسلوب الذي امتدحه علماء البلاغة واعتبروه أول سبب لتفوق هوميروس الأدبي ؛ فهو في رأيهم أعظم كتاب اليونان وأوضحهم أسلوباً ، ويعزى وضوحه إلى عنايته بترتيب الأفكار ونقاء التعبير واختيار أسهل الألفاظ وأدقها وأكثرها انتشاراً وأحسنها وقعاً على النفس وأعذبها نغمات في الأذن . ومع أن الوضوح في رأي بعض النقاد قد يبعث الملل أو يقلل من أهمية الموضوع أو يؤدي إلى سطحية الفكرة ، فإن شاعرنا ، استطاع ، بفضل عبقريته ، تجنب هذه العيوب بأن نوع في أسلوبه ؛ فكان مرة يركن إلى الإيجاز في الشرح ويختصر في التفاصيل ، ومرة يسهب في الوصف ويبلغ حد الكمال . وكان لا يهتم بالزخرف اللغوي ولا يميل إلى المحسنات اللفظية ، بل كان يعتمد في تشويق سامعيه على روعة الحوادث التي يعرضها ، والأحاديث التي يرويها والخطب التي يستخدمها القواد لحث الجنود في ساحة القتال (٢) ، ويلجأ إليها الزعماء لمناقشة المسائل السياسية (٣) ، ويستعين بها الرسل في أداء مهمتهم . وكان هوميروس يحب التكرار ويعتمد عليه في الاستيلاء على انتباه الجمهور ، ولقد بلغ مجموع الأبيات المكررة من الإلياذة ثلث طولها ، ومع ذلك فإننا لم نسمع عن ناقد قديم أو حديث ضاق بهذا التكرار ، بل لقد اعتبره أرسطو ظاهرة طبيعية لم تفقد الأسلوب شيئاً من جماله ولم تبعث الملل لأن الشاعر كان بارعاً في تهيئة النفوس وتمهيد الجو لسماع ما يردده .

ولكن الإلياذة تمتاز أولاً وقبل كل شيء بدقة الوصف

وبراعة التصوير ، فما من نشيد فيها إلا وقد احتوى على مقطوعات تصف الطبيعة أو لوحات فنية تصور مظاهرها أو أوصاف مفصلة لبعض الأدوات الحربية ، ولقد أظهر هوميروس مقدرة فائقة في وصف كل ما رأى وسمع لأنه كان قوى الملاحظة محباً للاستطلاع ، فوصف الجروح وآلامها وطريقة معالجتها ، وتكلم في المعارك الحربية وقيادة الجيوش (١) ، وصور الحدائق والبساتين ، تحدث عن كل ذلك حديث خبير ماهر ، ووصفه وصف عالم دقيق حتى قال بعض النقاد عنه « إنه كان جراحاً » وقال آخرون « إنه كان قائداً » وقال غيرهم « إنه كان فناناً أو عالماً ، ولكنه كان في الواقع جراحاً وقائداً وفناناً وعالماً لأنه كان شاعراً ينطق عن موهبة قدسية أثبتته من لدن الآلهة » (٢) .

نماذج من الإلياذة

رجل من عامة الشعب يهاجم أجاممنون
ملك الملوك (٣) :

« ما شكواك يا ابن أتريوس ؟ وما تريد ؟ إن سفائنك مملوءة بالمال والعتاد ، مملوءة بالغيد الحسان اللاتي نقدمهن لك عند ما تستولى على مدينة من المدن . أنت في حاجة إلى مزيد من الذهب يحمله إليك أحد الطرواديين فداء لابنه ؟ أم تريد فتاة جميلة تحتفظ بها لنفسك ؟ إنه لا يليق بزعم الأخيين أن يدفع بهم إلى البؤس والشقاء . وأنتم أيها الأخيون ! أي خزي تجلبون على أنفسكم ! لقد أصبحتم لا تستحقون اسمكم ، فلنعد إلى بلادنا ونترك ذلك الرجل هنا يذوق ثمرة تصرفاته ويشعر بحاجته إلينا .

(١) الإلياذة ، ١١ ، ٦٣٩ ، ١٢ ، ٢٠٠ .

(٢) أفلاطون ، محاورات إيون أو عن الإلياذة ، ٣٥٥ أ -

٥٣٧ هـ (ترجمة صقر خفاجه ، مقدمة سهير القلماوى)

(٣) الإلياذة ، ٢ ، ٢٥٥ وما بعده .

(١) الإلياذة ، ٨ ، ٥٧٩ - ٥٨١ .

(٢) الإلياذة ، ٢ ، ٢١١ ، ٦ ، ٦٦٨ .

(٣) الإلياذة ، ١ ، ٢٤٧ .

لقد أهان أخيلئوس الذى يفعله ويمتاز عليه ،
فاغتصب حبيبته واحتفظ بها لنفسه .

وقد يذهب لاسترضاء أخيلئوس (١) :

« سلام عليك ، أخيلئوس ! إن مصيبة فادحة
تشغل بالنا وتثير مخاوفنا . إننا لا نعلم إذا كنا سننقذ
السفن أو سنفقددها ، لقد أقام الأعداء بالقرب منها
معسكراً لهم ولحلفائهم . وهكتور يختال بقوته ويعصف
بجنودنا ، لا يحترم الآلهة ولا البشر ، لقد استولى
عليه غضب شديد ، وقرر أن يشعل النار فى السفن ،
ويجندل رجالنا أجمعين وكل ما أخشاه أن يحقق
الأرباب رغبته ، فيكتبوا علينا الموت بعيداً عن
ديارنا . فيها إذا كنت تريد أن تنقذ اليونان من
مصيبتهن ، وإذا توانيت فسوف تعاني أنت نتائجها ،
لأن الشر إذا وقع ، لن تجد لك منه مخرجاً ، فأسرع
وفكر فى إنقاذ اليونان من بلواهم .

هدئ من ثورتك ، واترك الغضب جانباً . إن
أجاممنون يقدم إليك أنفس الهدايا إذا تخليت عن مقتك
وغضبك ، ولكن إذا كنت لا تزال تبغضه وتبغض
هدايه ، فلتأخذك الشفقة بغيره من اليونان الذين
أنهكتهم الحرب ، إنهم يحلونك كما يحلون الآلهة ،
وسوف تبلغ بينهم قمة المجد »
فأجاب أخيلئوس قائلاً :

« أى أودوسئوس ، يا صاحب الحيل ! يجب أن
أصارك بما أريد وبما سيحدث فعلاً حتى لا تعود
إلى وتضايقنى ، إني أكره من يخفى فى نفسه شيئاً
ويقول شيئاً آخر ، لذا سأبوح لك بما سوف أفعل .
فلا أجاممنون ولا غيره من اليونان يستطيعون إقناعى
لأنهم تنكروا لى رغم الجهد المضى الذى بذلته فى
محاربة العدو . فالجزء واحد سواء بقينا فى خيامنا أم

قاتلنا قتال الجبابرة ، إنهم يمجدون الجبان كما يمجدون
الشجاع ، ولم يبق لى شئ مطلقاً بعد الأخطار التى
واجهتها والمعارك العديدة التى خضتها . كنت أقضى
الليالى دون أن أذوق للنوم طعماً وأقضى الأيام دون أن
أعرف للراحة معنى ، أما أجاممنون فكان يبقى فى
المؤخرة بالقرب من السفن : ينتظر الغنائم ، فيوزع
منها القليل ويحتفظ لنفسه بالكثير ، فقولوا له كل
ما سمعتموه منى ، وحدثوه بذلك على رؤوس
الأشهاد حتى يغضب اليونان كما غضبت . فلن أتفاوض
معه ولن أقاتل فى صفوفه . لقد سخر منى وأساء إلى
ولكنه لن يخذعنى أبداً . فليذهب إلى حتفه بظلفه لأن
زيوس حرمة تور الحكمة والرشاد » .

مناجاة بين أندروماخا الوفية وزوجها
الحبيب هكتور (١)

هكتور ، أيها المسكين ، إن حماستك ستدفعك
إلى الهلاك . ما أشقانى ! ألا ترحمنى وترحم طفلك
الصغير ! إننى سأترمل عما قريب ، فعما قريب سيقهلك
اليونان ، ولكننى أتمنى أن أموت حتى لا أعيش وحدى
لأننى لن أسعد من بعدك ولن أعرف إلا الأحزان
والهموم . لقد فقدت أبى وأمى وكل إخوتى . فأنت ،
يا هكتور ، أبى وأمى ، وأنت أخى وأنت زوجى ،
فابق هنا وارحمنى » .

فرد عليها هكتور العظيم قائلاً : « إننى مهموم
لذلك ، ولكننى أخاف الطرواديين والطرواديات إذا
هربت كالجبان من المعركة . هذا إلى أن قلبى
لا يدفعنى إلى الفرار لأننى تعلمت أن أكون شجاعاً
على الدوام وأن أقاتل فى طليعة الطرواديين لأدود عن
مجد أبى وأشيد مجدى ، إننى أعلم وأحس فى نفسى
وفى قلبى بأنه سيأتى يوم تدمر فيه طروادة المقدسة ،

(١) الإلياذة ، ٦ ، ٤٢٠ وما بعده .

(١) الإلياذة ، ٩ ، ٢٢٥ وما بعده .

« لا تحزنى من أجلى ! فلن يسوقنى إلى الموت
رجل قط إذا لم تشأ الأقدار ، لكن إذا حم القضاء ،
فلا مفر منه ، اذهبي إذن إلى المنزل وانصرفى إلى
شئونك » .

ولا يسعنا ، فى نهاية هذا البحث ، إلا القول بأن
هؤلاء انتقاد كانوا على حق فيما ذهبوا إليه . ودليلنا
على ذلك أن جميع شعراء الملاحم الذين ظهروا على
مر العصور لم ينظموا ملحمة واحدة بلغت بعض
ما بلغت الإلياذة من عظمة وشهرة . ذلك لأن
هوميروس نظم أشعاره بعد أن ضرب فى ربوع البلاد ،
واختلط بعامة الناس وخاصتهم ، واستمع إلى أغانيهم ،
وحضر مجالسهم ، وحفظ رواياتهم ، وسجل
أخبارهم : فجاءت ملحمة شاملة جامعة يجمعون
سماعها ويرددون أناشيدها لأنها تتجاوب مع مشاعرهم
وترتبط بهم أشد ارتباط . أما غيره من الشعراء فقد
عاشوا فى المكتبات . ونظموا ملاحمهم بين أكداس
الكتب والمجلدات . فثلثوها بمختلف النظريات وشتى
الموضوعات التى تخص فئة قليلة من الناس ، فلم يكتب
لأشعارهم الذبوع والانتشار ، وكان مصيرهم النسيان
ومصير هوميروس الخلود مع الزمان .

ويهلك برياموس ويفنى شعبه . ولكننى لا أفكر إلا فى
المستقبل ولا أشغل بالى بهموم الطرواديين وأحزان
أمى وأنى وإخوتى بقدر ما أغتم لمصيرك المؤلم عندما
يأسرك أحد الأعداء فيأخذك معه وأنت تبكين وتنوحين .
وهناك فى بلاد اليونان تعيشين تحت امرته تغزلين
وتحملين الماء . وعندما يراك الناس والدمع ينهار من
عينيك يقولون هاهى ذى زوجة هكتور بطل الطرواديين
فى المعركة ، يقولون هذا فتتجدد أحزانك لحاجتك
إلى رجل مثلى ينقذك من العبودية ويرد إليك حريتك
فليتنى أموت أو أدفن حيا . فهذا أحب إلى من أن
أراك باكية مستعبدة .

ثم يأخذ ابنه بين ذراعيه ويضمه إلى صدره
ويدعو الآلهة أن ترعاه . فيقول :

« أى زيوس ، أى أرباب السماء ! حققوا
رجائى ! ليت ابنى يشتهر بين الطرواديين مثلى ! ليت
يكون قوياً عزيز الجانب ، يحكم حكماً وطيداً ليتهم
يوماً يقولون عنه ، وهو راجع من ساحة الوغى ،
إنه أعظم من أبيه ولينه يعود بأسلاب أعدائه تقطر
منها الدماء . فيسعد أمه ويشرح صدرها .
ثم يضع الطفل بين ذراعى أمه ويلطفها قائلاً :



الأمير مكيافلي

بقلم
الأستاذ على أدهم

فلورنسا شديد التوفر على أداء واجبات وظيفته ، ولم تشب سلوكه في الاضطلاع بعمله شائبة ، وكان وطنياً محباً لبلاده ، وفيأ لها ، حريصاً على مصلحتها ، وقد ضحى في بعض مواقفه بمصلحته الخاصة في سبيل آرائه ومعتقداته ، فالتناقض بين حياته وما اتسمت به أفكاره واضح لا خفاء به ، ولكن معرفة طبيعة العصر الذي عاش فيه والتجارب التي مر بها تكشف لنا أسباب تكوين أفكاره ، واستخلاص نظرياته .

ولم تكن حياة مكيافلي سهلة ميسرة ولم تخل من الآلام والمتاعب ، ولكنها كانت مع ذلك حافلة شائقة ، وقد أتيج له أن يرى شخصيات من أعجب الشخصيات التي عرفها التاريخ ، وعاصر نهضة حيوية غريبة الشأن مقترنة بانطلاق تام في كل ناحية من نواحي الحياة الاجتماعية ، وقد شاهدت إيطاليا في عهد الإحياء حرية لا تعرف الحدود في المسائل الجنسية ، وخروجاً على الآداب غير مسبوق ، واستهانة بالتقاليد المرعية والكوابح الأخلاقية ، وفي أقاصيص بوكاشيو ، وأغاني لورنزو مديتشي وتمثيلات مكيافلي نفسه شواهد على ذلك ، وفي الوقت نفسه كان هناك نزوع إلى الإجرام ، وعدم تورع عن الإطاحة بالحياة البشرية ، وكثر

مكيافلي في طليعة المفكرين السياسيين ، وقد شغلت أفكاره السياسية العالم منذ ظهورها في أوائل القرن السادس عشر الميلادي حتى اليوم ، وقد اختلفت الآراء في تقديرها واشتد الجدل حول تفسيرها ، فخصومه يرون أنه قد أساء الانتفاع بعبقريته وأن كتابه المشهور المسمى « بالأمير » من الكتب المخالفة للآداب المناهضة للدين التي يجب تحريمها وإحراقها وإراحة الناس من شر ما احتوت عليه ، ويذهبون إلى أن الباعث الذي حداه على كتابته رغبته الملتوية في تبصير الطغاة المستبدين بأساليب السيطرة على الشعب وانتهاب ثروة الأغنياء ، وتجريد الفقراء من الشرف والكرامة ، أما أصدقاؤه والمعجبون به فيرون فيه الوطني الذي حفلت نفسه بحب بلاده والذي تطلع إلى الوحدة الإيطالية قبل أن يولد مترني وغاريبالدي وكافور بقرون عدة .

ويعزى سبب هذا التناقض الواضح في تقدير آراء مكيافلي إلى أن حياته وتجاربها التي تأدت به إلى تكوين أفكاره واستنباط نظرياته لم تعرف المعرفة الكافية ، وقد حال ذلك دون الفهم الصادق لآرائه ومراميه ، والرجل الذي اقترن اسمه بالخيانة والغدر والخداع ونكث العهود كان في واقع حياته موظفاً في حكومة مدينة

محترفو الإجرام والسفاكون الفتاك الذين يرهبون المجتمع ويزلزلون أركانه ، ويتخذون الليل ستاراً لاستعمال خناجرهم في إزهاق الأرواح وإتيان المنكرات ، ولم تثر الجرائم الكثيرة التي كانت تتركب ثائرة الرأي العام فقد كان يطيب لأهل هذا العصر أن يعيشوا على حدود الخطر ، ولم يكونوا مع ذلك همجاً مستوحشين وجهلة جفاة ، وإنما كانوا موفوري الحظ من الثقافة ومن محبي العلوم وأنصار الفنون ، ولكنهم كانوا يرون في اقتحام الأهوال ومعاناة الفظائع ومواجهة المتاعب والأخطار ما يثير الحيوية ويبعث على النشاط والحركة وفي بعض الأحيان تقترن عصور الحضارة المزدهرة والرخاء المادى والثرف والبذخ بالخروج على القانون وعجز الإنسان عن السيطرة على شهواته ونزواته ، وقد كان ضعف الوازع الدينى وانهباء المعايير الأخلاقية وارتفاع شأن سلطان المال من السمات المألوفة في ذلك العصر ، وليس أدل على ذلك من كلمة مارتن لوتر نفسه التى يقول فيها « إن كل من يذهب إلى روما يشعر بأن عقيدته الدينية تترنح تحت الضربات التى تصيبه من جراء ما يرى هناك » ولكن برغم الفظائع والمنكرات والفساد المستشرى كان لا يزال هناك بقية من الرغبة فى الانتصار للدين ومحاولة إصلاح الفساد ومقاومة المنكر وكان يمثل هذه النزعة الراهب الإيطالى سافونارولا .

وقد شاهد ذلك العصر تصدع النظام الجمهورى فى إيطاليا وقيام الطغاة الحاكمين بأمرهم ، وقد جعلت الهزائم الحربية المتوالية وما تبعها من الكوارث والنكبات الناس تقبل حكم الجبايرة المستبدين ما دام يكفل لهم استقرار الأمن والإبقاء على الرخاء الذى ألفوه ، ولكن حب الحرية والنزوع إلى الاستقلال كانا مع ذلك تخالجان النفوس ، ويطالبان من الحين إلى الحين بحقهما فى الحياة والسيادة ، وقد تمرس ماكيافلى بهذه الأحوال جميعها وأطال فيها النظر والتفكير .

وقد ولد ماكيافلى فى فلورنسا سنة ١٤٦٩ أى فى عصرها الذهبى ، وكان عهد الإحياء قد ملأ المدن الإيطالية بالطرف الفنية الفاخرة وبدأ التفكير العلمى يوتى ثماره ، وأخذ المستكشفون يجوبون البحار ويخترقون السهول والأوعار لكشف المجاهل وارتياح أقاصى الكرة الأرضية ، ولكن برغم الثروات المتدفقة ومظاهر الرخاء والازدهار كانت إيطاليا مقبلة على أزمت شديدة وأخطار وكوارث لا قبل لها بدفعها والخلاص من رزاياها ، وقد عاصرت حياة ماكيافلى الوقت الذى كانت فيه جمهورية فلورنسا مشرفة على الهلاك ، وقد اشترك ماكيافلى بوصفه وطنياً صميمياً وخادماً لدولة مدينة فلورنسا فى الحوادث التى وقعت وشقيت بها مدينته ، ورأى ما حاق بالمدن الإيطالية من الدمار والحراب واستخرج من ذلك كله الأمثلة والخواطر التى أثبتتها فى مؤلفاته .

وفى إبان نشأته كانت فلورنسا لا تزال مستمتعة بالنظام الجمهورى ، وكانت أسرة المديتشى صاحبة النفوذ فى المدينة ولكن مع احتفاظها بالمظهر الخارجى للنظام الجمهورى ، ولم يكن لأفراد الأسرة ألقاب تميزهم عن غيرهم من أهل المدينة ، وكانت فلورنسا موفورة الثروة ومركزاً هاماً من مراكز التجارة والصناعة ولكنها مع وفرة ثروتها لم تكن قادرة على الدفاع عن نفسها وحماية حوزتها ، ولم يكن لها خارج أسوار المدينة أملاك من الأراضى الواسعة البعيدة الامتداد وقد قنعت بضواحيها المحدودة الكافية بمدى بما يلزم من الأطعمة لتموين سكانها الذين كان عددهم فى تزايد مستمر ، ولم تكن حدودها مما يسهل حمايته والدود عنه ، وكان لها جيش من الجنود المرتقة ولم يكن أهلها وسكان ضواحيها وأرباضها مدربين على استعمال السلاح وخوض ميادين الحرب ، وكانت محاطة ببحران ليسوا لها بأصدقاء وكانت أهم مشكلة تشغل بال أسرة المديتشى هى المحافظة على سلامة المدينة وتجنبها خطر أعدائها الرابضين حولها

وقد لعبت العوامل الجغرافية دوراً هاماً في تقدير مصير مدينة فلورنسا ، فقد كانت مدينة وافرة الثراء ولكنها من بعض الوجوه دولة ضعيفة يحف بها دول مدن أخرى وهي ميلان وفينيسيا والولايات البابوية ومن ورائها في الجنوب حكومة نابولي ، وهذه الدول الخمس كانت تكون إيطاليا ، ومن وراء جبال الألب كانت سائر الدول الأوربية المشغولة بأحوالها الخاصة ، وكان أشد ما تخشاه فلورنسا الخطر الذي يهددها من الجنوب ، فقد كانت حدودها تتاخم من هذه الناحية الولايات البابوية ، وكانت روما وهي مقر البابوية تتوسط تلك الولايات ، وكانت هذه الولايات مجموعة من الولايات الصغيرة تحكمها سادة يملكون الأرض باعتبارهم نواباً عن الكنيسة ، وكان استبدادهم وسوء حكمهم مضرب المثل في الطغيان الذي يشقى به الناس ويرهقهم ويستذلهم ، ومنذ عهد البابا سكوتس الرابع (من سنة ١٤٧١ إلى ١٤٨٤) أخذت البابوية توطد مكانتها وتدعم نفوذها وترغم السادة الثائرين في رومانا على الخضوع لسلطانها . وواضح أن تزايد قوة البابا وظهور دولة قوية في حدود فلورنسا الجنوبية كانا مما يهدد سلامة فلورنسا وذلك لأن أى توسيع لحدود الأملاك الجنوبية كان لا بد أن يؤدي إلى صراع بين فلورنسا والدولة البابوية . والبابوات الضعاف قد لا يميلون إلى مد حدود أملاكهم ، ولكن البابوات الذين غاصرهم ماكيافلي كانوا من الطراز الطموح النزاع إلى فرض سلطته وتوسيع رقعة أملاكه .

وكان على فلورنسا أن تواجه في حدودها الشمالية الشرقية جمهورية فينيسيا المنافسة لها . وكانت فينيسيا حينذاك أضخم ثروة وأقوى وأشد منعة من فلورنسا ، وكانت تجارة الشرق والغرب تمر بموانئها وقد مكنتها ثراؤها المتزايد من أن تمد حدودها حتى اشتملت على جانب كبير من الأراضي الإيطالية الشمالية ، وكان نظام الحكم بها مستقر الدعائم مما جعلها تطمع في التوسع

ولا تحجم عنه ، وقد سبق لها أن حاولت قلب حكومة ميلان وعجزت عن ذلك ولكنها وقد شعرت بقوتها أخذت تتحين الفرص لإعادة الكرة والإيغال في سياسة العدوان ، وكان مما أغراها بذلك اضطراب الأحوال في ميلان ، فقد سقط بها الحكم الجمهورى واستولت أسرة سفورزا على أزمة الأمور . ولكن المنافسات الداخلية بين أفراد الأسرة أضعفت مكانتها وزلزلت كيانها وجعلت سياسة العصر الإيطاليين يعتقدون أن ميلان لا تستطيع أن ترد أى هجوم قوى يوجه إليها .

وكان لورنزو مديتشي رجل دولة ممتازاً وكان الحاكم الحقيقي في فلورنسا ، ورأى بوضوح أن استقرار السلام في إيطاليا يقتضى المحافظة على توازن القوى بها ، ولما كانت البابوية تشكل له خطراً محتملاً لذلك رأى أن يقابل ذلك بالتحالف مع نابولي ، وهي الدولة التي تتاخم الأملاك البابوية من الناحية الجنوبية . وبذلك استطاع أن يضع دولة البابا بين شقى الرحى . فإذا هاجمت فلورنسا من الجنوب هاجمها دولة نابولي في مؤخرتها .

ولما رأى لورنزو تزايد قوة فينيسيا وطمعها في الاستيلاء على ميلان خشي عاقبة ذلك لأنه يجعل فينيسيا من القوة بحيث تستطيع سحق أى دولة أخرى من دول المدن الإيطالية ، لذلك ابتدر عقد محالفة مع حكومة ميلان ، وهذا التحالف بين ميلان وفلورنسا جعل حكومة فينيسيا تكفكف نزواتها وتتوقف عن الاسترسال مع مطامعها .

وهكذا كانت السياسة التي سار عليها لورنزو الباهر كما كانوا يلقبونه وقد استطاع بهذه السياسة أن يجنب إيطاليا الحرب ويقر السلام ، ويحافظ على أمن فلورنسا ، وبموته في سنة ١٤٩٢ تداعى البنيان الذي شيده ، فقد زين الغرور لابنه الإعراض عن السياسة التي سار عليها أبوه ، ولم يكتف ببيرو بنقض التحالف

مع ميلان بل أخذ يتحالف مع نابولي لتدبير خطة لمهاجمة ميلان . ولبيان مدى حماقة عمله لا مفر من أن نلقى نظرة عابرة على أوروبا وتياراتها السياسية فيما وراء جبال الألب .

ففى أواخر القرن الخامس عشر أخذت تظهر فى أوروبا الحكومات الملكية العظيمة الوطيدة الدعائم . وبدأت السير فى طريق تقدمها المعهود . وكان لفرنسا الصدارة فى هذا الاتجاه . فقد انتهت بها حرب المائة سنة وتحجرت من غزاتها الإنجليز وبدأ العرش الملكى الفرنسى يدعم كيانه ويثبت أقدامه ، وتزوج شارل الثامن بوارثة مقاطعة بريتانى . واستطاع بذلك ضم هذه المقاطعة للتاج الفرنسى . وكان جيشه الذى تمرس بمحاربة الإنجليز قد أصبح شاعراً بقوته وتفوقه تائفاً إلى خوض معارك جديدة . وكانت إسبانيا قد تمت وحدتها بزواج فرديناند صاحب أرجون بليزابلا صاحبة قشتالة ، وزادها قوة انتصارها على مملكة غرناطة الإسلامية فى الجنوب ، وكان فرديناند رجلاً نهزأ للفرص خراجاً من العضلات بالخيال والدهاء ولا يتورع فى اختيار الأساليب الملائمة لتحقيق أهدافه ، وقد زادت رحلات كولومبوس الاستكشافية ثروة إسبانيا إلى حد يتجاوز الخيال وبسطت سلطانها فيما وراء البحار حتى أصبحت أقوى منافس لفرنسا فى القرن السادس عشر .

وكانت أوروبا الوسطى تحت سيطرة الإمبراطور مكسمليان وكان من أسرة الهابسبرج وقد انتخب إمبراطوراً للدولة الرومانية المقدسة . وكان بهذا الوضع يعد سيد الأمراء الألمانين ومن الناحية النظرية سيداً على بعض أجزاء من إيطاليا . وقد قضى حياته فى الكفاح لتأكيد سلطته فى إيطاليا وإخضاع الأمراء الألمانين ، ولم يوفق فى تحقيق هذين الهدفين لأنه لم يكن تحت إمرته جيش إمبراطورى مستوفى الأهبة يستطيع أن يفرض به سلطته ويملى أوامره وكلمته ولذلك لم يكن الأمراء

نخشون بأسه برغم اتساع أملاكه ، ولم تطمع إيطاليا فى التماس المساعدة منه لأنها كانت تعرف مدى قوته وقصر حيلته فهو لم يكن عدواً يرهب جانبه ولا صديقاً يرجى معونته .

وقد سارت بريطانيا برغم انفصالها عن أوروبا فى الطريق نفسه واستطاعت بعد انتهاء حروب الورد المعروفة فى تاريخها أن تحزم أمرها وتلمشعها فى ظل الأسرة التيودورية وعلى رأسها الملك هنرى الثامن وتحظى بالوحدة واستقرار الأمن والسلم وتزايد القوة والسيطرة .

وكانت النكبة التى منيت بها إيطاليا هى حرمانها من الوحدة القومية فقد كانت منقسمة إلى دول مستقلة مختلفة تكاد تكون متساوية القوة ولذلك لم يكن هناك سبيل لإيجاد وحدة مكونة من نابولى والأملاك البابوية وفيينسيا وفلورنسا وميلان ، ولم يكن لإحدى هذه الحكومات من القوة ما يمكنها من أن تقوم بمهمة توحيد إيطاليا ، وكان يزيد الأمور تعقيداً وجود الولايات البابوية فى وسط إيطاليا ، لأن التصدى للاستيلاء على تلك الولايات كان معناه حينذاك محاربة الكنيسة .

وما دامت إيطاليا محرومة من الوحدة فقد كانت السياسة السليمة تقتضى أن يكون بين حكوماتها المختلفة لون من ألوان التفاهم والتساند والتحالف لمقاومة هجوم الأجانب عليها ، وكان هذا هو هدف سياسة لورنزو ، ولكن ابنه أبى أن يتبع هذه الخطة الحكيمة ، ولما وجدت ميلان أنها قد حرمت من محالفة فلورنسا وأصبحت معرضة لخطر الاستيلاء عليها من فيينسيا اضطرت إلى أن تستنجد بالأجنبي فحالفت فرنسا ، وكذلك نابولى لما هاجمها فرنسا وميلان عمدت إلى الاستعانة بإسبانيا . ومهد هذا التحالف السبيل لتدخل فرنسا وإسبانيا فى شؤون إيطاليا السياسية ، وقد جاءتا بوصفهما حليفين ، ولكنهما حينما وضع لهما ضعف الدول الإيطالية بقيتا

بوصفهما غزاة ومحتلين ، وإيطاليا التي كانت حينها ولد
ماكيافلي مكونة من مجموعة من الدول يربطها بعضها
ببعض المحالفات صارت حينها أدركته الوفاة نهياً مقسماً
بين فرنسا وإسبانيا ، وأصبحت أرضها ميداناً لصراعهما
على السيطرة .

ولم تقع هذه الأحداث في مستقبل نشأة ماكيافلي ،
فقد كانت فلورنسا في عهد سيطرة لورنزو سامية
المكانة ثرية بعيدة الشهرة وكان أهلها ينعمون بالحياة
الفاخرة المرحية التي امتازت بها أوروبا في عهد الإحياء ،
إذ كان يبدو أن العالم بخدافيره ينبض بحياة جديدة ،
وقد اتسعت آفاق الإنسانية وبدأ أن المعرفة الجديدة
والاختراعات الحديثة العهد وكشف النواحي التي
كانت مجهولة من قبل سيكون خطوة بعيدة واسعة في
طريق التقدم الإنساني ، وقد طاف فاسكو داجاما حول
رأس الرجاء الصالح وكشف كولومبوس الطريق إلى
أمريكا وكان لدراسة أدب اليونان وعلمهم وفلسفتهم
تأثير ملحوظ في نهضة الفكر وارتفاع مستواه ، وكانت
إيطاليا حينذاك البلاد التي يستلهم العالم وحيها في العلوم
والفنون والآداب ، وليست هذه أول مرة في التاريخ
يجتمع فيها التخلف السياسي بالازدهار الفكري والفني ،
وقد عاش في هذه الفترة بوتيشلي وميشيل أنجيلو
وليوناردو دافنشي وغيرهم من الشعراء والمثاليين
والرسامين ، وفي مدى حياة ماكيافلي سقطت الجمهورية
الفلورنسية وأصبحت إيطاليا فريسة للغزاة ولم يغن عنها
تقدمها في العلم وتفوقها الفني ، وقد رأى ماكيافلي ذلك
كله بعينه وأطال فيه التفكير ، ومما رآه وسمعه وجربه
ومارسه استمد مادة كتبه ، وكون فلسفته السياسية
مستعيناً بمشاهداته وتأملاته ودراساته للأحوال الراهنة ،
ودراسته لتاريخ العصور السالفة ، وعقده الموازنة بين
الحاضر والماضي وأحوال بلاده وأحوال غيرها من
الدول المعاصرة والقوميات النامية .

وقد قال ماكيافلي في أبيات من الشعر نظمها حينها
تأمل ملاسبات حياته وخلاصه تجاربه « يدب في نفسي
ديبب الأمل ولكن اللوعة تزيد عذابي ، وأبكي والبكاء
يغذي قلبي الموجد ، وأحترق والنار في أغوار نفسي
لا تدركها الأبصار » ولكن حياة ماكيافلي برغم هذه
الآبيات التي تنضح بالألم والشكوى المرة كان فيها
ما يستحق أن يغبط عليه ، فقد تقلبت على عينه مشاهد
عجيبة وقد رأى شخصيات تعد من غرائب التاريخ
مثل لورنزو دي مديتشي وسافونارولا وشيزاري
بورجيا ويوليوس الثاني وليو العاشر وغيرهم من نوادر
الرجال وكان يستطيع أن يستحضر في ذكرياته أحد
عطاء مشجعي الفنون الذين عرفهم الدنيا واحترق
الرجل الذي نظمهم أهل عصره وغير عصره في سلك
الأنبياء المرسلين ، والبابا الذي لم يتورع عن دس
السموم ونصب الشراك لجمع المال والإمعان في الفسوق
وابنه السفاك المبيح الذي ختمت حياته بالسجن والقتل
بعد أن تقاربت فيها المسافة بين العزة القعساء والهوان
المذل ، ورأى ظهور طائفة جديدة من الأمراء الطغاة
وأنواعاً من الحكومات قائمة على نجاح الفتاك المغامرين
أو العدوان الحربي السافر ، وقد كلفه ولاؤه للجمهورية
الفلورنسية ما لا يطاق احتمال له ولكن برغم الخطوب التي
حلت بساحته فإن حياته في هذا العصر أكسبته من
التجارب ما يخلد اسمه على صفحات التاريخ ولا يمكننا
أن نقدر ما ينطوي عليه كتابه الخالد « الأمير » برغم
ما لحقه من سوء الشهرة إذا لم ندرك أن النتائج التي
استخلصها من دراسة حياته ودقيق ملاحظاته هي التي
سجلها في كتابه ، وقد كان مثله الأعلى الذي كان يرمى
إلى تحقيقه هو الاستقلال والحرية ، ولكنه رأى أن
الوصول إليهما يقتضي الخضوع لضغط الظروف
القاهرة ، فهو لم يبشر بأن الغاية تبرر الوساطة ، وإنما
كان يقدر صعوبة اختيار الوسائل الملائمة لتحقيق الغايات
فإذا كانت الغاية عظيمة ولازمة لحياة الدولة ولم يكن

هناك سبيل إلى تحقيقها بغير الخروج على العرف السائد فلا بأس في رأيه من مخالفة « الروتين » ، وقد أمضى حياته التي بدأت في سنة ١٤٦٩ في خدمة الدولة ، وكان موظفاً مشهوداً له بالذكاء والألمعية شديد الشعور بالتبعية الملقاة على عاتقه ، وكانت حياته المنزلية هادئة ، ولم يكن هناك ما يشعر أن اسمه سيصبح في مستقبل الأيام دريئة للتنقص والانهزام وصب اللعنات .

وقد ولد في أسرة معتدلة الحال حسنة السمعة لها ماض في خدمة الدولة وكان والده برناردو ينتمي إلى إحدى الأسر القديمة العريقة وكان يملك بعض الأراضي في جوار سان كاسشيانو وبعض البيوت في أجزاء مختلفة من مدينة فلورنسا ، ولم يكن ثرياً ولكنه كذلك لم يكن فقيراً ، وقد تزوج من أرملة اسمها « بارتولوميا » وهي سليلة إحدى الأسر الفلورنسية القديمة ، ورزق منها أربعة أطفال ، وكان نيقولا الابن الثاني ، وقد مات أخوه الأكبر صغيراً ولذلك صار نيقولا وارث أبيه ، وكانت الطفلتان الأخريان بنتين .

ويصف لنا المؤرخ الإيطالي فينيلاري مكيافلي بأنه كان « وسيط القامة ، نحيفاً له عينان متوقدتان وشعر أسود فاحم وهامة صغيرة وفي أنفه قليل من الاحديداد وفيه محكم الإطباق » .

ولا يكاد يعرف شيء عن طفولته وتعليمه ونشأته ولكن ما تلقاه من التعليم أهله عند بدء دخوله في الحياة العامة ليشغل وظيفة في الحكومة بعد سقوط سافونارولا . وظهور سافونارولا - النبي غير المسلح كما كانوا يدعونه - كان له أثره في حياة مكيافلي ، فقد كان حاضر أمر هذا الرجل وهو يعمل على إيجاد « المدينة المقدسة » وقد استخرج العظائم من مصرعه كما تدل على ذلك كتاباته ، وعند ارتفاع شأن سافونارولا لم يكن مكيافلي من أتباعه ، ولما استمع إلى المواعظ التي كان يلقيها اقتنع بأنه دجال نهاز للفرص ، وقد

صار يعتقد فيما بعد أنه أضر بفلورنسا وأن آراءه لم تكن جديرة بإيجاد الوحدة المأمولة ، وكانت هذه الوحدة هي هدف مكيافلي الأصيل ، والمعروف عن سافونارولا أنه كان رجلاً مخلصاً ومن الشخصيات العظيمة التي ظهرت في عهد الإحياء برغم سوء رأى مكيافلي فيه ، ولم يكن سافونارولا من أهل فلورنسا ، فقد جاء إليها من قرارا والتحق بنظام الرهبان الدومينيكيين لكي يفرغ للتبشير وتعليم الدين ، وقد اصطدمت مثله العليا بأهداف لورنزو مديتشى واتجاهاته ، وقد مات لورنزو قبل أن يتأكد من أن الراهب الصارم الحريص على الأخذ بالآداب المسيحية سيكون المعول الذي يهدم مجد أسرة المديتشى ، وقد ساء سافونارولا أن يعمل لورنزو على توفير أسباب اللهو لأهل فلورنسا ليتمكن ذلك من استلاب حريتهم وفرض سلطانه عليهم ، ورأى في ذلك إفساداً لأهل فلورنسا ، وقد شاركه فريق من أهالي المدينة سوء ظنه بمقاصد أسرة مديتشى ، فأخذ يعمل على تقويض مكانة هذه الأسرة وقوى نفوذه في عهد لورنزو وعظمت مكانته ، وكان بارعاً في الجدل قوى الحجة ودعا إلى البساطة والرغبة في تغيير أساليب الحياة السائدة وقد رأى مكيافلي في آراء سافونارولا مثالية مجردة غير قابلة لإصلاح العالم ، واستخلص من ذلك أن أساسى الدولة هما القوة والحيلة ، وكان يؤمن بأن فن السياسة متوقف على إدراك دوافع المصلحة الذاتية كما يروها التاريخ وتكشف عنها التجربة .

وفي سنة ١٤٩٣ بدأ ليدوفيكو صاحب ميلان يفاوض الفرنسيين ويحثمهم على المطالبة بنابولي فقد خشي هجومها عليه ، ولما كان بييرو بن لورنزو مديتشى الذي خلفه في القبض على أزمة الأمور في فلورنسا قد نقض الاتفاق مع حكومة ميلان الذي قام عليه حفظ التوازن في إيطاليا فقد وجد ليدوفيكو أنه لا مندوحة عن الاستعانة بشارل الثامن ملك فرنسا وإدخاله في الشؤون الإيطالية ، وقد تدفقت الجيوش الفرنسية على إيطاليا

عبر جبال الألب سنة ١٤٩٤ وتقدمت من ميلان إلى فلورنسا ، وألقى أهل فلورنسا تبعة الخطر الذي أخذ يهدد مدينتهم على كاهل أسرة مدينتي فقد جاء نتيجة لنقص بيرو للاتفاق التقليدي بين ميلان وفلورنسا . واضطر بيرو أن يتسلل من المدينة يمثل بين يدي شارل الثامن . واتمس رضاه بتسليمه بعض الحصون المنيعة مما أثار أهل فلورنسا واضطره إلى أن يلوذ بالهرب وخلا الجو لسافونارولا بعد سقوط أسرة المدينتي ، واختاره أهل المدينة ليكون مع النواب الذين أوفدوا للمفاوضة مع شارل التاسع . ووافق شارل على الانسحاب من المدينة وأخذت فلورنسا تعمل على إيجاد حكومة جديدة .

والنظام الذي أنشئ تحت إشراف سافونارولا وإرشاده هو النظام الذي خدم ماكيافلي الدولة في ظله وأوجد الآلة التي صار ماكيافلي جزءاً منها ، وقد ظل هذا النظام قائماً حتى عادت أسرة المدينتي إلى الحكم وتكررت لمبادئه الديمقراطية ، والدرس الذي وعاه ماكيافلي من النظام الذي عمل على توطيده سافونارولا هو أن كل من يريد الإصلاح لا بد أن يكون له من السيطرة والقوة ما يساعده على فرض إصلاحاته ، وكان يعزو إخفاق سافونارولا إلى أنه لم يكن مسلحاً وهو يقول عنه في كتاب الأمير^(١) «لذلك نرى أن الأنبياء المسلحين قد انتصروا والأنبياء غير المسلحين خاب سعيهم والشعب بطبيعته متقلب الميول ومن السهل أن نقنعه بقبول شيء ولكن من الصعب أن نحمله على المحافظة على هذا الاقتناع ، ولذلك على الإنسان أن يحسن تدبير الأمور حتى يستطيع إرغام الناس على الاقتناع حينما يتحولون عنه ، ولو كان موسى وقورس وتيزيس وروملاص غير مسلحين لما استطاعوا أن يحملوا الناس على الخضوع لشرائعهم . وقد أخفق سافونارولا في عصرنا لأنه حينما فقد الناس الإيمان به لم

يستطع التثبيت بالذين آمنوا به ولا إرغام الذين لم يصدقوا به » .

وقد أخفق سافونارولا في إرغام فلورنسا على أن تكون « مدينة مقدسة » وضعف تأثيره وعجز عن استبقاء نفوذه وتآلب عليه الخصوم والأعداء والمنافسون وانتهت حياته بالشق في أحد ميادين فلورنسا سنة ١٤٩٨ وبدأت حياة ماكيافلي الحكومية في أعقاب ذلك ، فقد خلت وظيفة سكرتير مجلس العدلية الثاني ورشح أربعة من الذين تقدموا لشغل هذا المنصب . ووقع اختيار مجلس الثمانين على نيقولا ماكيافلي . وكان لهذا المنصب أهمية لأن هذا المجلس الذي كان مكوناً من عشرة أعضاء كان يتولى إدارة الشؤون الخارجية ويرسل السفراء والمندوبين لتنفيذ السياسة الخارجية الفلورنسية . وقد أرسل ماكيافلي مبعوثاً في مهمات كثيرة لأهم الدول في مواقف خطيرة في تاريخ فلورنسا ، وكانت هذه الوظيفة شديدة الملاءمة للملكاته . وقد أفاد كثيراً من تجاربه بها . وقد أشار في إحدى رسائله إلى أنه لا يعرف شيئاً عن التجارة أو الشؤون الاقتصادية وأنه لم يعبأ بالفن والشعر وإنما وجه عنايته جميعها إلى دراسة السياسة والكشف عن الدوافع الإنسانية الكامنة وراءها ، وقد هيأت له ظروف وظيفته لقاء الرجل الذي يمثل السياسة العملية التي لا تعبأ بالاعتبارات الأخلاقية ، فهو في كتاب الأمير يشير إليه من الحين إلى الحين ، وقد وقف الجزء الأكبر من أحد فصول الكتاب الهامة على سيرة حياته ، وهذا الرجل هو شيزاري بورجيا ابن البابا إسكندر ، وقد أوفد إليه كثيراً ، وكان حاضراً أمره في أحد المواقف الحاسمة في تاريخ حياته ، وزاره بعد سقوطه وهو أسير في أحد سجون روما وبحث معه أسباب سقوطه . وإعجاب ماكيافلي بشيزاري من البواعث التي جعلته يقيم نظرياته السياسية على أساس أن ظروفًا معينة تقتضي عدم التحرج من القيام بأعمال معينة ، وكان شيزاري

يعتقد أن مصالحه تسمو على اعتبارات الصداقة والولاء ، وقد أوحى ذلك إلى ماكيافلي قوله في كتاب الأمير « لو كان الحكام جميعهم طيبين أفاضل لكان عليك أن تصدقهم القول ولكن لما كانوا جميعاً غير أمناء ولا يراعون معك العهد والذمام فعليك أن تقابلهم بالمثل فلا تصدق معهم ولا تفي لهم » .

وقد كان ماكيافلي قبل كل شيء رجلاً وطنياً حريصاً على مصلحة حكومة مدينته وقد هدته تجاربه إلى نتيجة هامة وهي ضرورة إعداد الوسائل الكافية للدفاع عن المدينة وحمايتها من مطامع جيرانها الأقوياء الطموحين ، وكانت المخاوف تساور أهل المدينة لشدة شعورهم بحرج موقفهم ونقص وسائلهم الدفاعية ، وقد جعلته أسفاره في السفارات المختلفة التي عهد إليه بها يعرف مصدر قوة خصوم حكومة مدينته وقد عمل على إفادة بلده بهذه المعرفة ، وقد أدرك أن ضعف الحكومات من أسباب القضاء عليها وأن الاعتماد على الغير في الدفاع عن حوزة الدولة نكبة من النكبات ولذلك رأى أن سلامة فلورنسا تقتضي إيجاد جيش وطني وعدم الاكتفاء بالاعتماد على الجنود المرتزقة في الدفاع عن المدينة ، ولذا أخذ يعمل على إيجاد الجيش الوطني المربط ، وكانت معظم المدن الإيطالية تعتمد في الدفاع عن نفسها على الجنود المرتزقة ، ولم يكن لمدينة فلورنسا قائد حربي ولا طبقة من السكان لحمايتها ولذلك كان موقفها في مهب الرياح ، ولما شرع شيزاري بورجيا في مد أملاك البابوية وشعرت فلورنسا بخطر تقدمه اضطرت إلى محالفة فرنسا ، وعيب عليها محالفتها للأجنبي ، وقد أضر بها ذلك حينما تقلص النفوذ الفرنسي في إيطاليا وغلبت فرنسا على أمرها ، ولكن وقوع فلورنسا بين فينسيا التي كانت تناصبها العداء وبين الأملاك البابوية كان هو الذي سوغ لها هذه الخطوة ، وقد اقنعت هذه الأحوال المضطربة الحبالى بالمفاجآت الخطيرة ماكيافلي بضرورة التعجيل بانشاء

الجيش المربط وقد بذل في سبيل ذلك جهداً كبيراً وأبلى بلاء حسناً دل على فرط حماسه لوقاية مدينته وصدق وطنيته ، ووفق في إنشاء الجيش المطلوب .

وقد سار البابا يوليوس الثاني الذي جلس على كرسي البابوية سنة ١٥٠٣ على سياسة إسكندر بورجيا وقد صمم على سحق قوة فينسيا وطرده الفرنسيين من إيطاليا ، وبعد أن حقق هدفه الأول مستعيناً بالفرنسيين على هزيمة فينسيا قلب ظهر المجن للفرنسيين وأخذ يعمل على إجلائهم عن إيطاليا ، وكان على مدينة فلورنسا أن تختار بين صداقة البابا الطموح الرهيب وصداقة حليفها فرنسا ، وكان في فلورنسا حينذاك الكاردينال جيوفاني مديتشى بن لورنزو وكان له نفوذ وتأثير ، ولما كان صاحب الكلمة الفاصلة في حكومة المدينة حينذاك سودريني صديق ماكيافلي وأشد خصوم أسرة المديتشى فإنه لم يجد مندوحة عن الانضمام إلى جانب فرنسا وأوفد ماكيافلي إلى لويس الثاني عشر ملك فرنسا للمفاوضة وإبلاغه استمساك فلورنسا بتحالفها مع فرنسا ، ونقم البابا يوليوس على حكومة فلورنسا وأضمر لها الشر وبدأ مناصرة أسرة المديتشى .

واشتعلت الحرب بين فرنسا والبابا يوليوس الثاني ودفع البابا حرصه على التغلب والانتصار إلى محالفة نابولي وفينسيا وإنجلترا واختيار قائد إسباني لجيشه وبذلك أتاح الفرصة لإسبانيا للتغلغل في شمال إيطاليا ، وقد استطاع البابا إجلاء الفرنسيين عن إيطاليا ولكنه في الوقت نفسه عمل على استعلاء نفوذ إسبانيا في شبه الجزيرة الإيطالية ، وكانت إسبانيا حينذاك جزءاً من إمبراطورية الإمبراطور شارل الخامس ، وقد أسفرت هذه الحوادث عن سقوط الجمهورية الفلورنسية وعودة أسرة المديتشى إلى الحكم وطرده ماكيافلي من وظيفته وابتعاده عن الحياة العامة وعكوفه على القراءة والاطلاع والتأليف .

ولما استعادت أسرة المديتشي نفوذها في المدينة ألغت نظام الحكم القائم بها وجعلته في يد لجنة مكونة من أربعين عضواً معظمهم ممن اختارهم الأسرة ، وألغى مجلس العشرة والجيش المرابط وأصبحت المدينة خاضعة خضوعاً تاماً للأسرة ممثلة في الكاردينال جيوفاني مديتشي ، وكان ذلك كله يقتضي إقصاء ماكيافلي أحد عمد النظام الذي ألغى ، والعجيب في هذه الظروف التي لا تغيب دلالاتها عن فهم رجل مطبوع على معالجة المشكلات السياسية والتفكير في البواعث الخفية الكامنة في الأفراد والجماعات أقول العجيب أن ماكيافلي على حصافته وبعد نظره ظل يؤمل متحدياً اليأس ومتجاهلاً الأحوال الراهنة ، وأخذ يعمل على استرداد وظيفته ويستميل أسرة المديتشي إلى قضيته وعرض خدماته عليها ، والظاهر أنه كان مثل بعض الموظفين الذين يخالجهم الظن بأن خدماتهم لا يمكن الاستغناء عنها ، وأن وجودهم في مناصبهم لازم لحسن سير الأمور ، وأن خبرتهم العريضة تستدعي الإغضاء عما يتورطون فيه من أخطاء والإبقاء عليهم لمصلحة الدولة ، وقد أخفق ماكيافلي في محاولاته ، ولم تكتف الحكومة الجديدة بفصله بل أمرت بنفيه مدة عام على أن يبقى في حدود دولة فلورنسا ولم يكن هذا كل ما خبأه له القدر ، فقد مات في هذه الفترة البابا يوليوس الثاني وخلفه في كرسي البابوية الكاردينال جيوفاني مديتشي باسم البابا ليو العاشر ، وكان لهذا الاختيار أثره المحتوم في مدينة فلورنسا ، واتفق في تلك الظروف أن دبرت مؤامرة ضد أسرة المديتشي واتهم ماكيافلي بالاشتراك في هذه المؤامرة وألقي القبض عليه وعذب ، وقد برأه القضاء بعد ذلك وأطلق سراحه ، وأثبت ماكيافلي أنه يستطيع احتمال الآلام وأن يواجه المواقف الباعثة على اليأس بشجاعة وقلب مشيع ، ولكن الشيء الذي لم يستطع احتماله هو ابتعاده عن الأضواء وإقصاؤه عن ميدان عمله الذي كان يعتقد أنه يستطيع فيه أن

يؤدي أجل الخدمات لمدينته ولم يكن عنده مانع أن يشغل وظيفته في ظل حكم المديتشي ما دام في ذلك مصلحته ومصلحة المدينة ، في زعمه ، ويمكن أن نستبين من ذلك مرونة المعايير الأدبية في طبيعة ماكيافلي ، وربما كانت هذه المرونة وعدم الترفع عن المساومة ومجافاة الانتهازية من الأشياء التي يسرت له تأليف كتاب « الأمير » ، وقد كانت الدولة في رأيه صاحبة السلطان الأعلى وتوطيد أركانها يبيع المخطورات إذا استوجب ذلك ولم يكن هناك محيص عنه ، وقد أخذ بهذا المبدأ في قضيته الخاصة ، وصمم على ألا يحجم عن أي شيء يؤدي إلى عودته لتقلد وظيفته السابقة ، كتب إلى صديقه فيتوري يقول له « حاول إذا أمكن أن تجعلني في ذاكرة سيدنا (ليو العاشر) حتى أستطيع أن أكون نافعاً له أو لبيته بأى طريقة من الطرق » وكتب ضمن رسالة أخرى « ألا أستطيع الحصول على وظيفة ما إن لم يكن في فلورنسا فعلى الأقل في خدمة البابوية » وكان من أسباب تهاقته في طلب الوظيفة وعرضه لنفسه في إلحاح ضيق أحواله المعيشية ، فقد كانت سنه قد تجاوزت الأربعين وكان له زوجة وأربعة أولاد وابنة ، وبالرغم من أنه ورث ضيعة أبيه كان عليه ديون .

ورسائله في هذه الفترة تنم على ما كان يعانيه من العسر المالي ، كتب من رسالة « إذا لم يفعل شيء من أجلى فلا معدى لي عن أن أعيش فقيراً كما جئت إلى الدنيا » ، وفي رسالة أخرى يقول « الموت أجمل بي وستكون أسرتي أحسن حالا بدوني ، لأنني لست سوى عبء ثقیل على كاهل الأسرة فقد تعودت الإسراف ولا أستطيع العيش بدونه » وهذه الكلمة الأخيرة تكشف لنا جانباً من أخلاق ماكيافلي وأسلوب حياته ، فقد كان الرجل كلفاً بالحياة حريصاً على الاستمتاع بطيباتها وقد انغمس في المتع المختلفة التي أولع بها أهل عصره ومع حبه لزوجته فإنه لم يكن وفيّاً لها ، ورسائله

إلى أضرابه من الموظفين ثم على مغامراته وأفاقيص غرامياته ، ويرى فيلارى أنه كان يبالي في سرد أخبار هذه المغامرات ، ولم يكن ما كيا فى نفسه بوجه عام راضياً عن نفسه فى هذه الصدد ولكنه مع ذلك لم يستطع كبح جماحها ، وبرغم معرفته أن هذه الانطلاقات تنال من سمعته وتثر حولها الأقاويل فإنه مع ذلك كان يجد متعة فى رواية أخبارها عند مراسلته لأصدقائه ، وفى نوبات اليأس التى كانت تنتابه بعد إخفاقه فى الحصول على الوظيفة المبتغاة كان الجانب الوضع فى نفسه يبعثه على التورط فيما لا يليق بمكانته لينسى آلامه ويقاوم أحزانه ولكنه استطاع أن ينهض من كبوته ويتغلب على ما انتابه من الضيق واليأس ورأى أن الأليق به أن يحول مواهبه من ميدان السياسة الذى أخذت عليه فيه المسالك وسدت دونه المنافذ إلى عالم الفكر والتأليف وبدأ يكتب ، وفى منفاه فى سان كاسشيانا شرع يؤلف كتاب « الأمير » الذى بسط فيه فلسفته ونال به خلود الذكر .

وقد قدم الكتاب لأسرة المديتشى ، ولم يقدم الكتاب للطبع فى حياة مكيافلى ، ولم يعلق هو نفسه أهمية كبيرة عليه ، وقد أتبعه بكتابه « المطارحات » وكتاب « تاريخ فلورنسا » ، واستطاع أن يحصل على وظيفة أخرى وأوفدته نقابة تجار الأقمشة الصوفية فى مفاوضات خاصة بالشؤون التجارية ، وانضم إلى أحد الأندية الأدبية وألف كتابه عن « فن الحرب » واستدعاه البابا ليو العاشر وكلفه كتابة بحث عن إصلاح نظام الحكم فى فلورنسا وأخذ ينسى الكروب التى حاقت به وكشفت هموم نفسه وهدأت بلبله لأنه عاد إلى عمل يستطيع فيه نفع بلاده واستخدام مواهبه ، وقد ارتبط تاريخ حياته بتاريخ إيطاليا والانقلاب الذى أدى إلى ظهور القوميات العظيمة فى أوروبا ، فقد قدر له الاشتراك فى تلك الحركة ، وقد ختمت حياته فى الوقت الذى ضعف فيه شأن البابوية وكسفت شمسها ، وكما

بدأت حياته السياسية عند غزو الفرنسيين تحت قيادة ملكهم شارل الثامن لإيطاليا فكذلك كان ختامها عند ما تم إجلاء الفرنسيين عن إيطاليا وتوطد سيطرة الهابسبرج عليها ممثلة فى الإمبراطور شارل الخامس ، وقد ظلت هذه السيطرة حتى عهد زعماء حركة التحرير الإيطالية العظماء وهم متزبني وغاريبالدى وكافور .

وقد مات البابا ليو العاشر سنة ١٥٢٠ وفى عهده وصلت البابوية إلى ذروة نفوذها ، وخلفه البابا أدريان السادس ، وخلفه فى دوره سنة ١٥٢٣ البابا جيوليو المعروف باسم كلمنت السابع وهو البابا الثانى من أسرة المديتشى ، وكان سيئ الحظ فقد كان عليه أن يتناول مشكلة الإصلاح الدينى والمتاعب التى نشأت من تطبيق هنرى الثامن لزوجته كاترين الأرجونية وكانت الطامة الكبرى التى منى بها الصراع الشديد الذى دارت أرحاؤه فى إيطاليا بين الإمبراطور شارل الخامس وفرنسيس الأول ملك فرنسا ، وقد وجد البابا نفسه مضطراً إلى مصانعة الدولتين العظيمتين المتصارعتين وظل حريصاً على مدينة أسرته محاولاً تجنبها ويلات الحرب ، ولما سافر مكيافلى إلى روما ليقدم للبابا كتابه الجديد عن تاريخ فلورنسا تلقاه كلمنت بالترحيب ، وحادثه فى وسائل الدفاع عن فلورنسا وأعاد مكيافلى على مسامعه رأيه فى تكوين الجيش الوطنى المربط واقتنع البابا بآرائه وأمره بإعداد خطة للدفاع عن المدينة واختاره مستشاراً لهيئة جديدة مكونة من خمسة أعضاء لحماية أسوار المدينة ، وتوالت الحوادث فى إيطاليا خاطفة مسرعة ، وأدرك البابا بعد هزيمة الفرنسيين فى موقعة بافيا المشهورة أنه لا مناص له عن موالاته الإمبراطور شارل الخامس وعقد معه هدنة ووعد بدفع تعويض جسيم واعتقد أنه بذلك قد ظفر بالسلامة وأبعد الخطر فسرّح قواته ، ولم يستطع بوربون قائد الجيش الإمبراطورى كبح جماح جيشه الذى كان يمتد البابوية لتأثر رجاله بتعاليم لوثر ووقع اعتداء على المدينة

وأتباعه في المعركة اليائسة لإنقاذ المدينة التي شاركوا
في حبها ماكيافلي .

كتاب الأمير

وصف لنا ماكيافلي حياته حينما بدأ يكتب كتابه
الدائع الصيت بقوله « حينما يقبل المساء أعود إلى داري
وأذهب إلى غرفة المطالعة ، وقبل دخولها أخلع ملابسي
الحشنة الملطخة بالوحل التي ألبسها في الريف ، وأرتدى
أحسن ثيابي وهكذا بعد أن أكتسى بالكساء اللائق
أدلف إلى جماعة الرجال الذين عاشوا في غابر الزمان ،
وأغتنى بعد ترحيبهم بي من ذلك الغذاء الذي يمدني
بالقوة ويعيد إلى النشاط والذي أنا مدين له بكيافلي ،
وأجترئ على التحدث معهم وأوجه إليهم الأسئلة عن
أسباب ما قاموا به من الأعمال . وهم يترفقون بي
ويتفضلون بالإجابة عما أوجه إليهم من الأسئلة فيزول
عني الشقاء وأنسى آلامي جميعها وأصير غير خائف من
الفقر أو الموت ، وأنسى فيهم نفسي ، وقد قال دانتي
« المعرفة مكونة مما سمعه الإنسان » ولذلك قد دونت
كل ما أعجبت به في حديثهم ، ومن هذه المذكرات
ألفت كتاباً وهو كتاب « الأمير » درست فيه الموضوع
جميعه بأقصى ما أستطيع من العناية والإتقان .

وهكذا كان يهرب ماكيافلي من عالم الواقع إلى
عالم الفكر والخيال ، وربما لا نستطيع أن نقدر كتابه
التقدير الوافي إذا لم نقدر الحالة النفسية التي كان يعانيها
وهو يكتبه ، فقد كتبه وهو يقاسي الفقر والحرمان في
غرفته الصغيرة في سان كاسشيانا سنة ١٥١٣ . وقد كان
مُثابة الوزير المخلص للجمهورية الناجح في عمله المتحمس
للجيش الذي دربه للدفاع عنها ولكنه في ظروفه الراهنة
منفى شريد أطلق سراحه من السجن ولا تزال يداه
منتفختين من أثر التعذيب ، وقد فقد مكانته وعمله
وماله وليس عنده ما يكفي زوجته وأولاده ، وفي
مختلف الحالات التي عرضت له كان تفكيره يتجه

المقدسة لم يجد البابا معه مفراً من الفرار ، ولما بلغت
هذه الأخبار مسامع أهل فلورنسا ثاروا بحكومة أسرة
المديتشي وأعيد النظام الجمهوري وبدأ أن الفرصة قد
لاحت لعودة ماكيافلي إلى سريته في العهد الجمهوري
السابق ، وتحررت المدينة وأخذت تتأهب للدفاع عن
كيانها ، ولم يمتد العمر بماكيافلي للاشتراك في هذا الدفاع
البطل ، وقد تطلع إلى استعادة وظيفته في العهد
الجمهوري الجديد ولكنه كان قد فقد تأثيره وظن أن
تقدمه في السن لا يمكنه من النهوض بأعباء وظيفته
السابقة ولذا لم يذكر اسمه ضمن أسماء الذين رشحوا لها
ولم يعن أحد بشأن الرجل الذي ملأ هذا المركز بمجدارة
ممتازة مدة خمسة عشر عاماً ، وكان لاشتراكه في بعض
السفارات أثناء حكم المديتشي أثر في الإعراض عن
اختياره وإهمال شأنه ، ولقد خدم الرجل مدينته
بإخلاص في مختلف العهود التي توالى عليها ونزلت به
الكوارث من جراء إخلاصه لمبادئه الديمقراطية ، ولكن
في العهد الجديد الذي استعادت فيه الديمقراطية مقاليد
الحكم عد أنه قد فقد حقه في الاشتراك في العمل
لموالته لأسرة المديتشي ، وقد اختير رجل آخر ليملاً
الوظيفة التي كانت مطمح بصره ومعقد أمله ، وبذل
جهداً مضنياً وعاد من رحلة طويلة متعبة ليسمع أن آماله
قد خابت ، وكان في ذلك الضربة القاضية عليه ، وكان
قد شكاً حيناً من الزمن علة داخلية وأصابته نوبة لم يستطع
التغلب عليها ، وعرفت زوجته وأولاده أن ساعته
الأخيرة قد حانت فاستدعوا راهباً ، وقضى نحبه في
اليوم الثاني بعد العشرين من شهر يونيو سنة ١٥٢٧
ودفن في كنيسة الصليب المقدس (سانتا كروتشه) ،
ورأت الأجيال التالية أن تقيم على قبره نصباً يحمل هذه
الكلمات القليلة المعبرة : « لا يبلغ المدح شأو ذلك الاسم
» يقول ماكيافلي المتوفى سنة ١٥٢٧ « وقد أراحه الموت
من رؤية سقوط المدينة وفقدانها استقلالها ، واشترك
الجيش الذي أوجده ماكيافلي مع أنصار أتباع سافونارولا

دائماً إلى السياسة ونظم الحكم ومن أقواله عن نفسه « لقد تعودت أن أفكر في الحكومة ونظام الدولة ، ولما كنت لا أستطيع الكلام عن صناعة الحرير أو الصوف أو الحساسة أو الربح لذلك قضى الحظ أن أستمع ببحث فن الحكم » وقد رأى بعينه انهيار النظم التي خدم الدولة في ظلها وجعله ذلك يطيل التفكير في طريقة المحافظة على السيادة وكيان الدولة ، وتفسر لنا التجارب المرة التي مر بها ما يتخلل بعض عبارات الكتاب من احتقار للبشر وسوء ظن بالطبيعة الإنسانية ، على أن كتاب الأمير لا يمثل آراء ماكيافلي السياسية تمثيلاً كاملاً ، فقد بسط آراءه السياسية بطريقة أكثر اعتدالاً وأتم استيفاء في كتاب « المطارحات » وفي رسائله ، ولكن ربما كان من أسباب اشتهار كتاب الأمير أنه كتبه وهو يعاني الأزمات النفسية وقد امتلأت نفسه مرارة وألماً وخابت آماله فجاء خلاصة موجزة شديدة التركيز لتجاربه السياسية وتفكيره العميق في نظم الحكم مما جعل الكتاب مرجعاً للملوك والأمراء والحكام والسياسيين في مختلف الأمم ، وقد أتاح له الفراغ الذي أرغم على قبوله الفرصة المناسبة لتناول المشكلة التي طالما شغلت باله وهي مشكلة كيف ينشئ أمير جديد دولة جديدة وأول ما يشترط في هذا الأمير القدرة على إيجاد الوحدة بين الولايات المختلفة سواء تمت هذه الوحدة بالعنف والإرغام وإراقة الدماء أو بالمسالمة واللين ، ومتى تمت هذه الوحدة يستطيع الأمير إذا عدل في الحكم وأحسن السياسة أن يمد حدود ملكه ، وكانت صورة شيزاري بورجيا وأعماله تطالعه وهو يكتب كتابه وتوحى إليه ، فقد رأى في شخصيته مثالا للأمير الذي يستطيع أن ينهض بعبء توحيد الولايات الإيطالية وقد كشفت له حياة شيزاري أن السيف أصدق لإنشاء في خلق الدول من الكتب ، وأن لا بأس على الأمير في أن يتخذ الرجال آلات لتحقيق أهدافه ثم نبذهم نبذ النواة إذا اقتضت المصلحة الاستغناء عن خدماتهم ، وكان ماكيافلي قد

انتوى أن يهدي الكتاب إلى جوليانو مديتشي ولكنه تردد في ذلك كثيراً حتى مات جوليانو سنة ١٥١٦ فحول الإهداء إلى لورنزو ، ولا يعلم هل اطلع لورنزو على الكتاب أو قبله أم لا ، وفي هذا الإهداء يقول « إن الذين تعودوا أن يخطبوا ود الأمراء يبتغون في العادة أن يهدوا إليهم أتمن ما يملكون وإنه في دوره يحرص على أن يقدم دليلاً على إخلاصه ، ولما كان أتمن ما يملك هو فهمه لأعمال الرجال العظماء الذي اكتسبه من طول خبرته بالشؤون المعاصرة ومثابرتة في الاطلاع على التاريخ القديم لذلك رأى أن يقدم خلاصته متضمنة في ذلك الكتيب الذي يقدمه ، وإن إقدامه على ذلك الإهداء ليس من قبيل الغرور والادعاء ، فهو إن كان من غمار الشعب وليس في العير ولا في النفير فإن الذي يستطيع تصوير الجبل الشامخ هو الواقف في السهل ، وكذلك المشرف من أعالي الجبل يجيد رؤية السهل ، وكذلك فهم الشعب يقتضي أن يكون الإنسان أميراً وفهم طبيعة الأمراء يستلزم أن يكون الإنسان مواطناً عادياً »

وهذا الكتاب الموجز مكون من ستة وعشرين فصلاً ، وفرط إيجازه جعل ماكيافلي لا يلجأ فيه إلى الاستطرادات والتكرار الذي يملأ صفحات كتاب « المطارحات » ، والأمير الذي يصفه لنا ماكيافلي في كتابه أمير إيطالي في جوهره ولكنه يحمل سمات أمراء عصر الإحياء ، وهو طاغية حاكم بأمرة ، ولا يمكن أن يكون غير ذلك إذا صمم على أن ينجح في تحقيق الوحدة وتسليح بلاده وتحريرها من سلطة الأجنبي ، وإذا نجح في تسليح قومه وطرده الأجنبي فإنه سيشرع بعد ذلك في سن القوانين الصالحة ويعمل على بقاء نظامه وحمايته بأن يكل إلى الشعب الدفاع عنه ، وكانت أسرة المديتشي في وقت تأليف الكتاب قد ازدهرت أحوالها وبلغت قمة الجحد واستفاض ثراؤها وخيل لماكيافلي أن الصورة التي رسمها للأمير المنقذ قد تسهوى خيال أحد

أفراد هذه الأسرة النابهة فيعمل على الاقتداء به وترسم خطواته . ومما يؤيد ذلك قوله « أود لو أن أسرة المديتشي استعملتني ولو لدرجة الأحجار لأتني إذا لم أستطع أن أكسبهم في صفى فسيكون ذلك من قصورى وعجزى لا من الحظ » والوظيفة التى كان يتطلع إليها كان يريد لها لتحقيق أفكاره . وأكثر الأمثلة التى ذكرها فى الكتاب كانت مستمدة من الحوادث التى عاصرها مثل أخبار فرديناند الكاثوليكي ولويس الثانى عشر وفرانيسكو سفورزا وشيزارى بورجيا ، على أنه كان من الحين إلى الحين يشير إلى حوادث وشخصيات مستمدة من اطلاعه على التاريخ القديم ، وهو فى العادة يقدم لها بشيء من الاعتذار مثل قوله « إنى لا أريد أن أخرج من حدود الأمثلة من إيطاليا والتاريخ الحديث ولكنى لا أستطيع أن أمسك عن ذكر هيرون صاحب سرقوسة » وهو ينتقل من فصل إلى فصل بمنطق متماسك وتعبير دقيق يمتاز بالوضوح وجمال العرض حتى يكاد الكتاب أن يكون طرفة فنية وأثراً أدبياً بليغ العبارة شائفاً جذاباً .

وهو يستهل الفصل الأول بقوله^(١) « كل الدول والأملاك التى عاش الناس تحت سلطتها فى الماضى وفى العصر الحاضر كانت إما جمهوريات وإما إمارات والإمارات وراثية وأسرة الأمير قد استقرت طويلاً فى الحكم أو أنها إمارات حديثة العهد ، والإمارات الحديثة العهد إما أنها جديدة كل الجدة مثل إمارة أسرة فرانيسكو سفورزا فى ميلان وإما أنها قد أضيفت إلى الدولة التى ورثها الأمير مثل مملكة نابولى فى علاقتها بملك إسبانيا ، وأمثال هذه الأملاك المضافة إما أنها كانت قبل ذلك قد ألفت أن يحكمها أمير آخر أو أنها كانت ولاية

(١) اطاعت على ترجمات مختلفة لكتاب الأمير إلى اللغة الإنجليزية والفرنسية وقد أثرت أن اعول هنا على ترجمة جورج بول باعتبارها أحدث ترجمة للكتاب وهى فى طبعة بينجوين .

حرة ، والأمير إما أن يضمها إلى أملاكه بقوة سلاح الغير وإما بقوة سلاحه وبالحظ أو بالشجاعة » .

ويشير فى الفصل الثانى إلى أنه سيقصر الكلام على الإمارات لأنه أطال الكلام على الجمهوريات فى مكان آخر ، وهو يقصد بذلك أنه استوفى الكلام عن الجمهوريات فى كتاب « المطارحات » وفى الإمارات الحديثة العهد يوجد الأمير دولة جديدة . أو يحدد امتلاك الدولة ، والإمارات التى يوجد فيها الأمير دولة جديدة هى الموضوع الرئيسى فى الكتاب لأن الصعوبات التى يواجهها الأمير فى إنشاء الدولة الجديدة أكثر من الصعوبات التى يواجهها فى الإمارات الموروثة . ولذلك تستلزم الإمارات الحديثة معرفة أوسع وقدرة أعظم على الحكم الصالح والإدارة الحسنة ، والإمارات التى ينالها الأمير بالغزو يضر غروها بمصلحة الكثيرين والذين يستفيدون من الغزو ينتظرون أن تمكنهم من فوائد أكثر من الفوائد التى ظفروا بها .

وحينما تكون المقاطعة التى ضمت تشبه المقاطعات التى ضمت إليها تكون الصعوبات المعترضة أقل ويكفى فى التغلب عليها الاحتفاظ بالعادات القديمة ويسفك دم الأمير السابق ، ولكن حينما يكون كل شيء فى الولايات الجديدة مختلفاً تكثر العقبات والمشكلات وفى هذه الحالة من اللازم للأمير أن يذهب إلى الولايات الجديدة . ويقوم بها وهذا يستطيع أن يوطد مكانته ويستديم سلطته وهذا هو ما فعله الأتراك حينما ضموا إلى أملاكهم بلاد اليونان ، ووجود الأمير فى تلك الولايات الجديدة يمكنه من أن يعالج المشكلات عند بدء ظهورها وقبل أن يستفحل خطرهما ، وفضلاً عن ذلك فإن وجوده يحول بين رجاله وبين استغلال الولايات الجديدة وانتهابها ، ويرضى ذلك جمهرة الشعب لأنه يستطيع أن يتقدم إليه مباشرة بالشكوى من أى لون من ألوان الظلم يلحقه ، وهذا يجعل أفراد الشعب يحبونه إذا كانوا يريدون الخير والسلامة ، ويرهبونه إذا كانوا نزاعين إلى الشر

والعدوان ، وهناك طريقة أخرى خير من هذه الإقامة في الولايات الجديدة وهي إيجاد مستعمرات بها في مكان أو مكانين ، وهذه المستعمرات تكفل ارتباطها بك . وإذا لم تنشئ هذه المستعمرات فإن الأمر يقتضى وجود عدد كبير من الجنود الفرسان والمشاة ، وإيجاد المستعمرات لا يكلف نفقات كثيرة مثل الجيوش . ويستطرد ماكيافلي ليقول إن الناس إما أن تتملقهم ونسرتهم أو نستذلهم ونغلبهم على أمرهم ، وذلك لأنهم يستطيعون أن ينتقموا للأضرار التافهة التي تصيبهم ولكنهم يعجزون عن الانتقام لأنفسهم ممن ينزل بهم الأضرار الجسيمة ، ولذلك على الأمير أن يكون ما ينال الناس من أضراره من هذا النوع الذي لا يخشى معه الانتقام ، ومن ثم يحسن محاولة استمالة الجيران الضعفاء لأن هؤلاء سرعان ما يخضعون للدولة الجديدة إذا كانت قوية ، وفي الوقت نفسه من الضروري إخضاع الجيران الأقوياء وألا تساعد الأجانب الأقوياء أو تسمح لهم بدخول دارك .

ويشير ماكيافلي في الفصل الثالث إلى حكمة الرومان في الحكم ، وأنهم كانوا لا يكتفون بمعالجة المشكلات الراهنة بل كانوا يستبقون الحوادث ويتناولون المشكلات المتوقعة ، ويذكر بهذه المناسبة أن المشكلات مثل الأمراض يسهل علاجها في بادئ أمرها ولكن يصعب تشخيصها ، فإذا اشتدت أصبح من الصعب علاجها ومن السهل تشخيصها ، والاضطرابات السياسية يمكن إخمادها سريعا إذا توقع اقتراب حدوثها ، والحاكم البعيد النظر هو الذي يدرك ذلك ، ويضرب ماكيافلي الملك لويس الثاني عشر مثالا لقصر النظر وسوء التدبير حينما جاء إلى إيطاليا محصيا أخطائه السياسية ، فقد خالف القواعد التي قررها ماكيافلي ففضى على الأمراء الضعفاء وزاد الأمراء الأقوياء قوة ، ومكن منافسا قويا وهو إسبانيا من الدخول إلى إيطاليا ، ولم يتخذ إيطاليا موقفا له ، وأخفق في إيجاد مستعمرات بها ويقول ماكيافلي

في هذه المناسبة « حينما قال لي الكاردينال دي روهان إن الإيطاليين لا يفهمون فن الحرب أجبت قائلا إن الفرنسيين لا يفهمون صناعة الحكم . وإلا لما سمحوا للكنيسة أن تبلغ ما بلغته من القوة » .

ويستطرد ماكيافلي قائلا « وقد أظهر سير الحوادث في إيطاليا أن فرنسا هي التي عملت على تقوية مكانة البابوية في إيطاليا ووطدت أقدام الإسبانيين بها ، وكان ذلك سببا لتدمير جيشها وهزيمتها ، ويمكن أن نستخلص من ذلك قاعدة عامة لا تخطئ إلا نادرا ، وهي أن الذي تقع عليه تبعة تقوية الغير إنما يسعى إلى حتفه بظلفه ، وذلك لأن هذه القوة إما أن تكون مستمدة من الدهاء والحيلة أو آتية من الشدة والعنف ، والمكر والعنف كلاهما يثير اشتباه الذي أصبح قويا »

وفي الفصل الرابع من الكتاب يدير الحديث حول مملكة دارا وخضوعها للإسكندر المقدوني ولماذا لم تثر بخلفاء الإسكندر بعد موته ، ويعلل ماكيافلي ذلك بأن دارا كان الحاكم المطلق السلطة في أرجاء بلاده ، ولم يكن هناك طبقة من الأشراف الإقطاعيين تقاسمه السيطرة وتشاركه في النفوذ ، فلما هزم الإسكندر جيشه خضعت له البلاد خضوعا تاما ، ولم يزعج خلفاء الإسكندر سوى الخلافات التي قامت بينهم لمحاولة كل منهم الاستئثار بالحكم ، ويقول ماكيافلي إن الإمبراطورية العثمانية التي كانت معاصرة له تشبه دولة دارا في خضوعها لحاكم فرد مطلق السيادة ، وإن مثل هذه الإمبراطورية قد يلقي المغير عليها الشدائد ، ولكنها إذا غلبت وتم غزوها هان على الفاتح حكمها ، وعلى خلاف ذلك الدول التي يوجد فيها إلى جانب الملك طبقة من الأشراف الإقطاعيين فإن مثل هذه الدولة قد لا يجد الذي يحاول التغلب عليها مقاومة شديدة ولكن حكمها بعد الفتح من أشق الأمور لأن حاكمها يمكن أن يرضى الأشراف الإقطاعيين الذين لا تؤمن نزواتهم ولا يمكن الاطمئنان إليهم .

وعقد الفصل الخامس للكلام عن حكم الولايات التي كانت مستقلة قبل الفتح وكيف تحكم بعد الفتح ، ورأيه أن هناك ثلاثة طرق لحكم أمثال هذه الولايات أو المدن ، الأولى هي تخريبها وإزالة معالمها ، والطريقة الثانية أن يذهب الأمير ويقيم بها ، والطريقة الثالثة أن يبقى لها قوانينها ويكتفى بتحصيل الجزية المضروبة عليها ويؤيد طائفة من الأشراف تدين له بالولاء ، ويؤيد ما كيا في وجهة نظره بأمثلة من التاريخ القديم فالإسبارطيون حكموا أثينا وطيبة بطريق طبقة الأشراف التي أنشئوها بهما ، أما الرومان فلكى يوطدوا سلطتهم في كابوا وقرطاجنة ونومانتيا لم يحجموا عن تدميرها ، وأرادوا أن يحكموا بلاد اليونان بالطريقة التي حكمها بها الإسبارطيون تاركين لها قوانينها الخاصة بها ولكنهم لم ينجحوا في ذلك ولذلك اضطروا إلى تخريب كثير من مدن اليونان لاستبقاء سلطتهم ، ويقول لنا ما كيا في في صراحة وحشية « الذي يصبح سيداً لمدينة قد تعودت الحرية ولا يدمرها عليه أن ينتظر تدميرها له » .

وفي الفصل السادس ينتقل بنا ما كيا في إلى صميم موضوع كتابه ، وهو كيف يحكم الأمير الجديد الدولة الجديدة ، وحكم مثل هذه الدول في رأيه متوقف على مزايا الأمير ومواهبه قبل كل شيء ، والأمير الذي يعتمد على براعته وقدرته يستطيع أن يكون أكثر اطمئناناً إلى مكانته من الأمير الذي يعتمد على الحظ الحسن وإن كانت موأاة الحظ لازمة له لزوم المواهب والمزايا ولكن كلما كان اعتماده على قدرته وكفايته أكثر من اعتماده على إسعاف الحظ كان مركزه أثبت ، ويقول ما كيا في « وإذا تحدثنا عن الأمراء الذين وصلوا إلى الإمارة بقدرتهم وكفايتهم لا بالحظ الحسن فإن أشهرهم موسى وقورش ورومالاس وتيزيس وأمثالهم ، ومع أنه من غير المناسب ذكر موسى في هذا الصدد لأنه لم يكن سوى رسول ينفذ ما أمره به الله ولكنه مع ذلك جدير بالمدح للطف الإلهي الذي جعله جديراً بأن

يحادث الله ، ولننظر إلى قورش وأمثاله الذين أوجدوا ولايات وضموا إليهم ولايات وجميعهم جديرون بالثناء عليهم وأعمالهم وقوانينهم حينما تختبر لا يبدو أنها تقل عن أعمال موسى وقوانينه وإن كان أستاذه العلي القدير ، وحينما ندرس حياتهم وأعمالهم يبدو لنا أنهم لم يظفروا من الحظ بسوى إتاحة الفرصة لهم ، أى أن الحظ زودهم بالمادة وهم الذين أفرغوها في القالب ، وبدون الفرصة المتاحة كانت شجاعتهم تنطفئ وقدرتها وبدون الشجاعة كذلك كانت الفرصة التي أتاحت لهم تذهب عبثاً » .

ويستطرد ما كيا في قائلاً « والرجال الذين أصبحوا أمراء بإقدامهم وشجاعتهم يحصلون على الولايات التي يحكمونها بصعوبة ، ولكنهم يجدون سهولة في الاحتفاظ بها ، وذلك لأن الصعوبات التي تواجههم في الحصول على الإمارات ينشأ جانب منها من جراء النظم الجديدة والقوانين التي يضطرون إلى إدخالها والأخذ بها في إنشاء الدولة وتوطيد مكانتهم » والنظم الجديدة تثير العداء من جانب الذين كانوا يعيشون في ظل النظم القديمة ، والذين تتحسن أحوالهم في ظل النظم الجديدة يتلقونها أول الأمر في شيء من التردد والتهاون ، وذلك لأنهم من ناحية يخشون أنصار النظام القديم ومن ناحية أخرى لأن البشر بطبيعتهم ضعاف الإيمان ولا يسرعون إلى تصديق الأشياء الجديدة إلا بعد أن يختبروها ونتيجة لذلك نرى أن الذين يقاومون التغيير يهاجمونه في عنف في حين أن المدافعين عن النظم الجديدة ينقص دفاعهم في العادة التحمس والإيمان ، وهذا يجعل موقف المجدد وأنصاره مستهدفاً للخطر ، ويفرق ما كيا في بين المصلح المجدد الذي يقف مفرداً والمصلح المجدد الذي يستند إلى قوة تحميه أى بين هؤلاء الذين يحاولون أن يحملوا الناس على الأخذ بآرائهم عن طريق الإقناع والذين يحملون حملاً على اعتناق آرائهم بطريق الإرغام والعنف ، وعنده أن الأولين يخفون وتنتهى حياتهم بمأساة في حين

أن الآخرين ينتصرون ، وجمهرة الشعب بطبيعتها متقلبة الأهواء ومن السهل إقناعها ولكن من الصعب استمساك الناس بالافتناع ، ولذلك على المصلح أن يحسب حساب ذلك التقلب ، وأن يكون له من القوة ما يرغمهم به على ما سبق أن اقتنعوا به إذا انخرقوا عن ذلك الافتناع ، وموسى وقورش وتيزيس وروملاس ما كانوا يستطيعون أن يحملوا الناس على قبول شرائعهم لو كانوا غير مسلحين ، وقد أخفق سافونارولا حينما فقد الشعب إيمانه به لأنه لم يكن له من القوة ما يرغم به الشعب على معاودة هذا الإيمان ، وأمثلة من الرجال يجدون صعوبات جمّة في تحقيق أهدافهم وأشدّ الأوقات التي تمر بهم خطراً هي فترة جهادهم لإقناع الناس بآرائهم ، ولكن إذا نجحوا في اجتياز هذه المرحلة وبدأ الناس يحترمونهم بعد تغلبهم على حسادهم ومنافسيهم فإنهم يستطيعون بعد ذلك الاحتفاظ بمكانتهم .

وفي الفصل السابع يتحدث ماكيفالي عن الولايات التي تكتسب عن طريق الخطأ أو بمساعدة جيوش أجنبية ، وهو يرى أن الذين يصبّحون أمراء من عامة الشعب عن طريق الحظ لا يبذلون من جانبهم سوى القليل من الجهد ولكنهم لا يستطيعون المحافظة على مكانتهم إلا ببذل مجهود ضخم ، وإذا لم يكونوا على جانب كبير من الشجاعة وسداد الرأي فإنهم سرعان ما يفقدون ما جاد به عليهم الحظ الحسن ، ويضرب ماكيفالي مثلين لمن يصبح أميراً عن طريق الشجاعة أو طريق الحظ ، وهما فرانثيسكو سفورزا وشيزاري بورجيا وكانا معاصرين له ، وقد اعتمد الأول على شجاعته واستطاع أن يرتفع من مستوى المواطن العادي إلى مرتبة دوقية ميلان وقد بذل في الحصول عليها جهداً عظيماً ولم يجد بعد ذلك صعوبة في الاحتفاظ بها ، أما شيزاري بورجيا دوق فالنتينو فقد ظفر بالإمارة بمعاونة أبيه البابا إسكندر ، وفقد الولاية التي أمر

عليها بعد وفاة أبيه وذلك برغم ما بذل من جهد في سبيل تثبيت قواعد دولته .
ويصف لنا طريقة شيزاري في حكم إمارة رومانا التي كان أميراً لها فيقول إنها كانت مضطربة الأحوال فصمم شيزاري على أن يقيم بها حكومة صالحة وأن ينشر السلام في ربوعها يجعلها خاضعة لسلطة الدولة ، ولذلك اختار لها المدعو ريميرو دوركو وهو رجل كفء وقاس ، ومنحه سلطة مطلقة ، واستطاع ريميرو أن يوحد رومانا وينشر السلام في ربوعها ، وبعد ذلك رأى شيزاري أنه لا حاجة به إلى منحه السلطة المطلقة ، وعمل على إيجاد محكمة مدنية داخل المقاطعة تحت رئاسة كبير من رجال القضاء العاديين وجعل لكل مدينة من مدن المقاطعة نائباً في هذه المحكمة ، ولما كان يعلم أن سياسة الشدة التي سار عليها ريميرو قد جعلته مكروهاً إلى حد ما لذلك أراد أن يستصفي قلوب الناس ويكسب ودهم كسباً تاماً وذلك بأن يريهم أن الشدة التي عوملوا بها لم تكن من إملاء إرادته وإنما كان سببها طبيعة وزيره الخشن اللفظ ، وترقب الفرص وفي ذات صباح وجدت جثة ريميرو ملقاة في ميدان شيسنا وقد شطرت شطرين وإلى جانبها سكين مخضبة بالدماء وقطعة من الخشب ، وهدأت فظاعة المنظر نفوس أهل رومانا حيناً من الزمن وأذهلتهم ، ويقول ماكيفالي إن شيزاري كان قد احتاط لجميع المفاجآت المتوقعة إذا مات أبوه البابا إسكندر وإنه كان يعرف أن الناس إما أن يكتسبهم الإنسان إلى صفه وإما أن يدمرهم تدميراً وأقام إمارته على أساس متين ، ولكن حدث ما لم يكن في حسبانته ، ففي وقت وفاة أبيه مرض مرضاً شديداً عاقه عن تناول الموقف بما هو معهود فيه من الجرأة وسرعة البت وسعة الحيلة وإتقان التدبير ، ولما أبل من مرضه كانت الفرصة قد أفلتت والأحوال قد تأزمت وتكاثرت عليه الأعداء والمشكلات ، فهوى نجمه وطويت صفحة مجده ، ويقول المؤرخ فيلاري

تأييداً لرأى ماكيافلى فى إشداته بحكم شيزارى لإمارة روماناً^(١) «عندنا الآن براهين لا يتطرق إليها الشك على أن طريقة الدوق (شيزارى) فى حكم روماناً كانت فى الواقع أكثر حكمة واستنارة مما كان يظن قبل ذلك» .

وبشير فيلارى إلى قتل ريميررو بقوله إن شيزارى حاذره كثيراً من الإمعان فى الشدة ونهاه عن سوء معاملته للطبقات الفقيرة ، ولكنه لم ينته عن غيه مما اضطر الدوق إلى التخلص منه حتى يكف أذاه ويستميل الناس إلى سياسته وقد زف إلى الشعب بشرى مصرعه باعتبارها علاجاً للعدالة .

ويمضى ماكيافلى فى الحديث بعد ذلك عن الأمراء الذين وصلوا إلى الإمارة لا عن طريق الحظ الحسن وإنما بارتكاب الجرائم وكأن شيزارى بورجيا لم يكن كافياً ! ويقدم لذلك مثلين ليحتذيهما من يجد نفسه فى ظروف تقتضى اتخاذ هذه الوسائل المستنكرة . الأول أجاثوكل الصقلى الذى أصبح بمهارته الحربية سيد سرقوسة رغم ضعة أصله . فقد سعى فى أول أمره إلى مصادقة القرطاجنيين ثم جمع بعد ذلك الشعب وأعضاء مجلس الشيوخ وأمر عساكره بقتل أعضاء مجلس الشيوخ وزعماء الشعب ، ونجح بعد ذلك فى الاستيلاء على الحكم دون أن يلقى معارضة ، واستطاع بعد ذلك مهاجمة قرطاجنة وإخراجها حتى اضطر القرطاجنيون إلى الانسحاب من صقلية ، ويشعر ماكيافلى بأن ذكر هذا المثل قد يبعث القارئ على أن يظن أنه يجب هذا الغدر تحييداً تاماً فيستدرك قائلاً «لا يمكن أن نعد من الشجاعة أن يقتل الإنسان المواطنين زملاءه ويخون أصدقاءه وأن يكون غادراً مجرداً من الرحمة خارجاً على الدين . فإن هذا قد يكسب الأمر قوة ولكنه لا يضمنى عليه الجحد . ويستطيع الإنسان أن

(١) صفحة ١٦٧ من الجزء الثانى من الترجمة الإنجليزية لكتاب فيلارى عن ماكيافلى .

يلفت النظر إلى شجاعة أجاثوكل فى مواجهة الأخطار والتغلب عليها ويبدو أنه لا يقل منزلة عن كبار القادة المتفوقين ولكن برغم ذلك فإن قسوته الوحشية وتجرده من الإنسانية وجرائمه التى لا تعد تمنع من إلحاقه بركب الرجال العظماء الأعلىاء .

والمثل الثانى الذى يقدمه ماكيافلى هو أوليفرتو الفير وماوى فقد نشأ يتيماً وكفله خاله جيوفانى فوليانى . وأرسله ليعمل جندياً تحت إشراف باولوفيتلى ليتدرب على القيادة . ولما كان ذكياً جرى الجنان فقد صار قائداً بارعاً . ولكنه وجد أنه مما يزرى به أن يتلقى الأوامر من غيره من الناس . ولذلك صمم على الاستيلاء على فيرمو وكتب رسالة إلى خاله يخبره فيها أنه يريد أن يدخل المدينة فى موكب حافل تخف به الفرسان ليرى الشعب فخامة أمره وقوة جيشه . وتلقاه خاله بالترحيب والإكبار وأنزله فى قصره . وأعد أوليفرتو عدته ونظم مؤامراته . ودعا خاله وأعيان فيرمو إلى وليمة حافلة ، وأمر بقتلهم جميعاً . وركب فى أعقاب ذلك جواده ليمر فى أنحاء المدينة التى أصبحت خاضعة له ، ولولا أن الدوق فالتنوا قتله بعد ذلك لكان من الصعب زحزحته عن مكانته .

ويتساءل ماكيافلى بعد ذلك كيف ظل أجاثوكل فى أمن وسلام بعد ارتكاب هذه الجرائم واقتراف هذه الآثام ؟ وذلك فى حين أن الكثيرين من الطغاة الأشرار كانت نهايتهم سيئة ، ويجاوب على هذا التساؤل بأن الأمر يتوقف على الطريقة التى ارتكبت بها الفظاعات وهل تمت بطريقة بارعة أو بطريقة معيبة ؟ ويمكن أن يقال إن الجرائم التى اقترفت بطريقة بارعة هى التى كان سببها الرغبة فى توطيد المكانة ودفع الأذى التى يتوقف عليها نجاة الإنسان . والقسوة التى يساء استعمالها هى التى يندر استعمالها فى بادئ الأمر ، ولكن بمرور الزمن تصبح بدلا من أن تخفى أكثر ظهوراً ، ولذلك على الأمير الذى يستولى على دولة أن يقرر

الأضرار التي سبقتها بها . ويصعبها عليها مرة واحدة ، ولا يحدد إلحاق الأضرار بها كل يوم . وبهذه الطريقة يستطيع أن يبعث الطمأنينة في نفوس الناس ويحتذبهم إلى صفه حينما يجود عليهم بما ينفعهم . والذي يخالف ذلك بباعث الخوف أو النصيحة السيئة سيضطّر إلى أن يحمل السلاح دائماً . ولا يستطيع أن يعتمد على رعيته . لأن الأذى الذي لا ينقطع عنهم يجعلهم لا يأمنون جانبه . والأذى الذي يحقق بهم مرة واحدة سرعان ما ينسى طعمه ، والنعم المغدقة تحسن أن تمنح بالتدريج . ومن ثم تكون ألد طعماً وأجمل وقعاً .

وينتقل بعد ذلك ماكيافلي إلى الحديث عن الإمارة الدستورية ، ويقول إنها يجب أن تقوم على مساندة الشعب الذي بدونه لا يمكن أن تكون الحكومة ثابتة اقواعد . ومن أشد الأمور خطراً ترك حكومة الدولة الأعيان ، وهم إذ عجزوا عن مقاومة الشعب عملوا على تقوية مكانة واحد منهم ونصبوه أميراً لكي يحققوا أهدافهم عن طريقه ، والأمير الذي يصل إلى الإمارة عن طريق الأعيان يجد صعوبة في المحافظة على مكانته أكثر من الأمير الذي يصل إلى الإمارة مؤيداً من الشعب . وإرضاء الأعيان وإشباع رغباتهم يضران بمصلحة الشعب ، والأعيان يريدون أن يقهروا الشعب أما الشعب فإنه لا يريد سوى رفع الظلم عن كاهله ، والأمير لا يستطيع إغضاب عامة الشعب لكثرة عدده ، أما الأعيان فأمرهم هين لأن عددهم قليل ، والأمير الذي وصل إلى الإمارة عن طريق الشعب لا يجد صعوبة في استدامة رضائه لأن الشعب لا يريد سوى العدالة ، أما الأمير الذي يصل إلى الإمارة بمعاونة الأعيان فعليه أن يعمل على اكتساب ثقة الشعب وهو أمر ميسور سهل إذا بسط على الشعب حمايته . ويذكر ماكيافلي مثلاً لذلك نابيس أمير إسبارطه ، فقد تحدى بلاد اليونان جميعها وجيشاً رومانياً منتصراً ودافع عن بلاده وعن سلطته ، ولو أنه كان مكروهاً من شعبه لما استطاع أن

يقف هذا الموقف ، وتتجلى ديمقراطية ماكيافلي في قوله « لا يعارض أحد رأيي هذا بهذا القول المبتذل وهو أن الذي يعتمد على الشعب يبني على الرمل » . وفي الفصل العاشر يتحدث ماكيافلي عن كيفية قياس قوة الإمارات ، وعنده أن قوة الدولة متوقفة على قوة جيوشها . فالدولة قبل كل شيء يجب أن تملك وسائل الدفاع عن كيانها ورد هجمات أعدائها وإخضاع المتوردين عليها من الرعية .

وهذا هو مدى تصور ماكيافلي للدولة والأسس التي تقوم عليها . ومن الملاحظ أنه ينسى أو يغفل أن يدخل في حسابه عناصر أخرى تبرز بكيان الدولة والمجتمع مثل الدين والثقافة والتجارة والصناعة ، ويبدو في اتجاهات ماكيافلي أنه في تركيز اهتمامه على الدولة وقوتها يحاول أن يفصلها عن المجتمع وعن الفرد ، وأنه مستعد للتضحية بهما من أجل توطيد الدولة غير عالم أنه بهذه الطريقة يهدم بناء الدولة نفسه ، ومهما يكن من الأمر فإن مجال عناية ماكيافلي هو الجيش والسياسة ، فبدون الجيش وبدون السياسة الحكيمة لا يمكن المحافظة على كيان الدولة .

وفي الفصل الخاص بالإمارات الدينية يقول ماكيافلي إن أمثال هذه الإمارات تنال بالشجاعة أو بالحظ ولكن يمكن المحافظة عليها بغير الحظ وبغير الشجاعة لأنها في كفالة النظم الدينية ، وهذه النظم الدينية من القوة والثبات بحيث تحمي الحكومة سواء أساء الأمير الحكم أو أحسن ، والأمراء الدينيون وحدهم هم الذين يملكون إمارات ولا يحمونها ، ولهم رعايا ولكنهم لا يحكمون هؤلاء الرعايا ، ولما كانت إماراتهم غير محمية فإنها لا تؤخذ منهم . وما دامت رعاياهم بدون حكومة فهم لا يفكرون في إحداث انقلاب ولذلك فإن هذه الإمارات وحدها هي السعيدة الآمنة ، ولما كان الله هو حامى هذه الإمارات فمن الحماقة والادعاء الإفاضة في الحديث عنها .

موال له ، وهذه الطريقة أمن الغدر والتقلب وأصبحت مكانته قوية مرهوبة .

ولكن كيف ينظم الأمير جيشه ؟ عند ماكيافلي أن ألزم ما يلزم الأمير هو البراعة الحربية والقدرة على التنظيم ، والأمراء الذين عنوا بلذاتهم أكثر من عنايتهم بجيوشهم ساء مصيرهم وخسروا عروشهم ، وعلى الأمير أن يعود جسمه على احتمال الشدائد ، وأن يعرف الجغرافيا ومواقع الجبال والسهول والهضاب المستوية والأودية ويدرس الأنهار والمستنقعات ، ويستطيع بذلك أن يجيد معرفة طرق الدفاع عن بلاده وقيادة جيشه ، ويجرى ماكيافلي هنا على عادته في ذكر الأمثلة المستمدة من التاريخ القديم والتاريخ المعاصر له . ويرى ماكيافلي أن على الأمير أن يدرس التاريخ ويطلع بأعمال عظماء الرجال ليرى كيف كان موقفهم في الحروب التي خاضوا غمارها ويعرف أسباب انتصاراتهم أو هزائمهم . وإطلاع الأمير على سير عظماء القواد لازم ليتخذ منهم قدوة ويروى ماكيافلي أنه كان يقال إن الإسكندر كان يتشبه بأشيل وإن قيصر كان يحذو حذو الإسكندر وإن سيبو كان قد اتخذ قورش مثالا له . وإن كل من يقرأ حياة قورش التي كتبها زينوفون سيرى أن المجد الذي ناله سيبو يمكن أن يعزى إلى اقتدائه بقورش ، وعلى الأمير أن يجد ويجتهد في أوقات السلم والصفاء ليستطيع أن يجني ثمرات اجتجاده وجده في أوقات الحنة .

ولكن ما هي الصفات التي يحسن أن يتحلى بها الأمير والصفات التي تعاب عليه ؟ وهذا الموضوع من الموضوعات الخطيرة التي تناوها ماكيافلي في الفصل الخامس عشر من كتابه ، وكثير من كتاب القرن السادس عشر كانوا يرون أن الأمير يجب أن تتوفر فيه الفضائل جميعها وأن يكون مثالا أعلى في التدين والتواضع والكرم والعدالة ، ولكن ماكيافلي ينظر إلى المسألة من زاوية أخرى ، وهو يقول « هناك فرق بين كبير بين

ويقف ماكيافلي ثلاثة فصول من كتابه على الحديث عن مسألة تكوين الجيش اللازم للأمير ، وهذه المسألة أهمية كبيرة عند ماكيافلي ، لأنه كان لا يفتأ يردد أن الجيوش القوية تدل على وجود القوانين الصالحة ، وحيث لا توجد الجيوش لا يكون هناك قوانين . والجيوش إما أن تكون مكونة من جنود مرتزقة أو جنود مساعدة أو جنود مختلطة . والجنود المرتزقة والجنود المساعدة لا فائدة منها وهي مصدر خطر ، والأمير الذي يعتمد على الجنود المرتزقة في الدفاع عن إمارته لا تحظى إمارته بالاستقرار ولا بالأمن لأن الجنود المرتزقة غير متحدة ولا منظمة ولهم مطامع ولا يؤمن جانبهم وهم شجعان أمام الأصدقاء وجبناء أمام الأعداء ، ويظيل ماكيافلي في وصفه تعديد صفاتهم وتشريح عيوبهم إطالة العارف بأحوالهم . ويدلل على صحة رأيه بأمثلة كثيرة مستمدة من التاريخ القديم والتاريخ الحديث الذي عاصره .

والجيش المساعد هو الجيش الذي يستدعيه الأمير من دولة قوية لحاياته ، وفي استدعائه هذه الجيوش خطر شديد على الأمير لأن جنودها إذا هزموا خسروا الأمير كل شيء ، وإذا انتصروا أصبح الأمير في قبضتهم ، ويضرب لذلك مثل البابا يوليوس الثاني حين استعان بالأجانب ليستولى على فرارا ، وعند ماكيافلي أن الاستعانة بالجنود المساعدة أشد خطراً على الأمير من الاستعانة بالجنود المرتزقة ويوجز رأيه في قوله إن خطر الاعتماد على الجنود المرتزقة يأتي من جبنها في حين أن خطر الاعتماد على الجنود المساعدة يأتي على نقيض ذلك - من جرأتها . ولذلك كان الأمراء العقلاء يتجنبون الاستعانة بالجنود المساعدة ، ويعود هنا ماكيافلي إلى الإشادة ببطله شيرازي ، وكيف أدرك خطر الاستعانة بالجنود المساعدة . وبعد أن جرب الجنود المرتزقة وجد أنه لا مندوحة له عن إنشاء جيش

كيفية معيشتنا وبين كيف كان يجب أن نعيش ، وإن الذى يترك ما هو واقع فعلاً من أجل ما كان يجب أن يقع سيجلب لنفسه الخراب ، والواقع أن الذى يريد أن يتبع الفضيلة فى كل سبيل سيجر على نفسه الكوارث إذا كان بين الكثيرين من المجردين من الفضيلة ، ولذلك إذا أراد الأمير أن يحافظ على مكانته فإن عليه أن يتعلم كيف يعرض عن الفضيلة وكيف يكون خيراً حسب الحاجة » ويستطرد ماكيافلى قائلاً « إنى أعلم أن كل إنسان يوافق على أن من أجدر المسائل بالمدح أن تجتمع الصفات الطيبة جميعها فى الأمير ، ولكن ما دامت الطبيعة الإنسانية على ما هى عليه فإنه لا يمكن أن تتوفر هذه الصفات فى الأمير أو بالأحرى لا يستطيع الأمير أن يظهرها جميعها . . . وعلى الأمير ألا يخشى اللوم على الرذائل اللازمة للمحافظة على الدولة ، وذلك لأنه إذا راعى جميع الاعتبارات سيجد أن بعض الأشياء التى تبدو فضائل ستكون قاضية عليه إذا مارسها وبعض الأشياء التى تبدو شريرة ستجلب له الأمن والرخاء » .

ويحسن أن نلاحظ هنا أن ماكيافلى لا يشغل باله فى كتابه بأخلاق الأمير الخاصة وسيرته الشخصية، وإنما يتناول أخلاق الأمير باعتباره ممثلاً للدولة ورأساً لها ، والمقصود بالخراب الذى يصيب الأمير هنا خراب الدولة ذاتها فهو يفصل الأخلاق الخاصة عن الأخلاق العامة فصلاً تاماً ، وقد جرت عادة الكتاب والشعراء أن يشيدوا بكرم الأمراء ، ولكن ماكيافلى يخالفهم فى ذلك وعنده أن صفة الكرم فى الأمير غير جديرة بالمدح ، لأنه ينفق أموال غيره ولذلك يؤثر البخل فى الأمراء ، ولا يحمل عنده بالأمير أن يكون كريماً إلا فى توزيع أسلح الحرب ولكن أيهما أجدى على الأمير أن يوصف بالرحمة أو بالقسوة والوحشية وأن يكون محبوباً أو مكروهاً ؟ وبوجه عام خير للأمير أن يوصف بالرحمة ولكنه يجب عليه ألا يسئ استعمالها ، فقسوة شيزارى بارجيا فى رومانا وحدثها وسأقت إليها الهدوء

والطمأنينة ، ومن الخير أن يحب الإنسان ويخشى بأسه فى الوقت نفسه ، ولكن لما كان هذا من المستحيل فالأفضل أن تكون مرهوب الجانب ، وقد يخشى بأس الأمير دون أن يكون مكروهاً ويرى ماكيافلى أن الخوف من الأمير لا يسنزلم كراهيته ، على أن ماكيافلى يرى أن الأخلاق بالأمير أن يكون يخشى السطوة لا محبوباً ولكن لم هذا ؟ إن ماكيافلى يرد علينا قائلاً « تستطيع أن تزعم بوجه عام عن البشر أنهم ناكرون للجميل وأنهم متقلبون وكذابون وغاشون وأنهم يتحاشون ركوب الأخطار ويطمعون فى الكسب ، وما دمت تحسن معاملتهم فإنهم فى صفك ومن شيعتك ويسفكون دماءهم من أجلك ويعرضون أملاكهم وحياتهم وأولادهم للخطر ما دام الخطر بعيداً ولكن حينما يحدق بك الخطر يقلبون لك ظهر الحن ويتنكرون لك ، والأمير الذى يكتفى بالاعتماد على الوعود ولا يصطنع الحيلة ييؤء بالخيبة ، والناس لا تبالي بالإساءة إلى الأمير الذى يجعل نفسه محبوباً ولكنهم يحذرون أن يمسوا بسوء الأمير الذى يخشون بأسه » ، ولا ينسى ماكيافلى أن ينصح للأمير بعدم التعرض للنساء رعيته وما يملكون ، وحينما يقود الأمير جيشه فعليه ألا يعبأ بالاشتهار بالقسوة لأنه بدون هذه الشهرة لا يستطيع المحافظة على النظام فى جيشه ويشيد ماكيافلى بقسوة هانيبال فى هذا الصدد كما يأخذ على القائد الرومانى سيبىو الافريقى ضعفه فى هذه الناحية .

والفصل الثامن عشر من كتاب الأمير أحد فصوله البالغة الأهمية وهو الفصل الخاص بكيفية محافظة الأمير على وعده أو نكث عهده ، وطالما كان هذا الفصل دريئة للهجوم على ماكيافلى ونقد مذهبه ، ويقول ماكيافلى « يعرف جميع الناس أن المحافظة على العهد من الأمور الجديرة بالثناء ولكن مع ذلك فإن التجربة أثبتت فى عصرنا أن الأمراء الذين قاموا بأعمال عظيمة لم يعقبوا فتيلاً بالمحافظة على وعودهم وعرفوا كيف

يحبرون عقول الناس بالمكر والدهاء ونجحوا في النهاية نجاحاً لم يظفر بمثله الأمراء الذين اتبعوا الشرف والأمانة» ويمضى ماكيافلي في تقديم النصائح القاسية قائلاً «عليك أن تفهم أن هناك طريقتين للحرب : وهما اتباع القانون أو استعمال القوة ، والطريقة الأولى طريقة الإنسان والطريقة الثانية طريقة الوحوش ، ولكن لما كانت الطريقة الأولى في الأعم الأغلب تثبت أنها غير كافية فعلى الإنسان أن يلتزم الطريقة الثانية وبناء على ذلك يلزم أن يعرف الأمير كيف يجيد أن يكون وحشاً وأن يكون إنساناً . وقد علم الكتاب القدماء الأمراء ذلك بطريق المجاز حينما وصفوا لهم كيف أرسل أشيل وكثيرون غيره من الأمراء إلى شيرون ليتولى تشلتهم وهو مخلوق نصفه إنسان ونصف حيوان ، ومعنى هذا المجاز أن الأمير عليه أن يعمل بموجب الطبيعتين وأن لا بقاء له إن لم يفعل ذلك» .

وعلى الأمير أن يتعلم من الثعلب ومن الأسد ، لأن الأسد لا حيلة له مع الشباك التي تنصب لاصطياده كما أن الثعلب لا يستطيع مقاومة الذئاب ، ولذلك يحسن بل يجب في رأى ماكيافلي أن يكون الإنسان ثعلباً ليعرف الشباك وأن يكون في الوقت نفسه أسداً ليخيف الذئاب والذين يسلكون على الدوام مسلك الأسود أغبياء ، ولذلك يوصى ماكيافلي الأمير ألا يحترم وعده ولا يفي بعهده إذا كان ذلك يعرضه للخطر . ولو كان الناس جميعهم أحياناً لكان من الخطأ اتباع هذه النصيحة ، ولكن الناس أشرار مناكيد لا يفون لك بعهودهم فلست في حاجة إلى المحافظة على عهودهم ، ويوصى ماكيافلي الأمير مع ذلك ألا يكون صريحاً في ذلك فيقول «على الإنسان أن يعرف كيف يضمن الألوان على أعماله وأن يكون بارعاً في الكذب والغش» ويضرب مثلاً لذلك البابا إسكندر بورجيا معاصره الذي كان يجد على الدوام فريسة لكذبه وغشه .

وليس هذا كل ما في الأمر ، فإنه ليس من اللازم للأمير أن يكون متصفاً بكل الصفات الحسنة ولكن من ألزم ما يلزم له أن يتظاهر بالتخلي بها . ويقول ماكيافلي «إني أجترء على القول بأنه مما يضر بالأمير أن يتصف بهذه الصفات (الحسنة) وأن يعمل بموجبها في حين أنه من النافع له أن يبدو متخلياً بها» أى يبدو مثلاً رحماً صادقاً متديناً على أن يضع نصب عينيه التخلي عن هذه الصفات حينما يستوجب الأمر العمل بتقيضها . والأمير الجديد بوجه خاص لا يستطيع ممارسة هذه الفضائل لأنه في سبيل المحافظة على الدولة مضطر إلى أن يأثم في حق الإنسانية والدين والفضيلة ، ولذلك من الملائم أن يكون عقله قلباً وأن يراقب مهاب الرياح ويعرف كما يقولون من أين تؤكل الكتف» .

ولا نزاع في أن هذه النصائح والتعاليم التي يهديها ماكيافلي لأمره تبدو فظيعة مستنكرة ولكنها في الواقع تأكيد لكل ما لاحظته في تجاربه السياسية ومخاطبته للأمراء والملوك في عصره . وهى لا تخرج عن تكرير القول فيما يردده على الدوام رجال السياسة وهو أنهم لا يستطيعون أن يقولوا الحق وأن عليهم أن يخفوا ما في نفوسهم وما ينتوون عمله وإذا لم يسلكوا هذا المسلك عرضوا أنفسهم ودولتهم وأحزابهم للخطر الشديد ، والأحوال السياسية التي كانت سائدة في عصر ماكيافلي وما تزال سائدة إلى اليوم في معظم أنحاء العالم تستوجب ما قاله ماكيافلي . وليس السياسى رجلاً فرداً يخاطب رجلاً فرداً مثله وإنما هو مجموعة أفراد ممثلة في إنسان فكلماته تختلف قيمتها وأهدافها وتأثيرها عن كلمات غيره من الناس العاديين . ولا نزاع في أن هناك سياسة أمينة صادقة وسياسة خائنة غادرة ولكن الذى شغل ماكيافلي في كتاب الأمير هو «فن السياسة» الذى استأثر بالكثير من تفكيره واطلاعه وبخاصة في التاريخ ، وقد استخلص من تفكيره وتجاريبه أن واجب الأمير

الأسمى هو المحافظة على كيان الدولة وأن الوسائل المؤدية إلى ذلك جميعها مشروعة ومباحة .

ويرى ماكيافلى فى الفصل التاسع عشر من كتابه أن خير ما يقبى الأمير شر المؤامرات هو تجنب إغصاب شعبه ، وذلك لأن المتآمرين عليه يظنون دائماً أنهم يقتله يرضون الناس . فإذا قدروا أن قتله يثير نقمة الشعب أحجموا عن ذلك ، والأمير الذى ظفر بحب شعبه وثقته به يستطيع أن يأمن خطر التآمر عليه ، ولكن إذا كان الشعب ناقماً على الأمير كارهاً له فإنه سيخاف كل إنسان ويخشى كل شىء . وفى الدول الحسنة التنظيم كان الأمراء العقلاء يتحرون استرضاء الأشراف واستمالة الشعب . ويشيد ماكيافلى بحسن نظام الحكومة الفرنسية فى عهده لوجود برلمان بها له سلطة . ويرى ماكيافلى أن هذا البرلمان كان يمكن الملك من ارضاء الشعب من ناحية ويخذ من صولة الأشراف من ناحية أخرى دون أن يعرض الملك لغضبهم ، ويستخلص ماكيافلى من ذلك نصيحة يقدمها للأمير وهى أن يكل إلى غيره من مندوبيه تنفيذ الإجراءات المكروهة ويتولى هو بنفسه توزيع المنح والعطايا .

وفى الفصل العشرين يتحدث ماكيافلى عن بناء الحصون وهو يقر سياسة إقامة الحصون فى وجه الغير على البلاد ولكنه مع ذلك يرى أن الأمير الذى يخشى شعبه هو الذى يحرص على بناء الحصون ، أما الأمير الذى يخشى الهجوم على بلاده من الخارج فإنه لا يعنى بها ، وخير حصن للأمير هو تجنب كراهة الشعب .

وفى الفصل الواحد بعد العشرين يوجه ماكيافلى التفاتة نادرة فى كتابه إلى عامل آخر من عوامل المجتمع الإنسانى غير الحرب والسياسة ، وذلك حيث يوصى الأمير بتقدير المواهب وتشجيع الأكفاء وتكريم مهرة الصناع وتشجيع المواطنين لتمكينهم من متابعة أعمالهم سواء كانت تجارية أو صناعية أو غير ذلك من المهن ، وألا يثقل كاهلهم بالضرائب ، وأن يعنى بالترفيه عن

الشعب بإقامة الحفلات والمعارض . ونرى من ذلك أن ماكيافلى يضع عنصر التجارة والصناعة وإقامة الحفلات والاحتفالات فى مستوى عناصر الحكم الأخرى . ولكنه لا يشير بكلمة إلى التقدم الاجتماعى . والكلمات القليلة التى تحدث فيها عن التجارة والصناعة تبين فرط اهتمام الرجل بالمسائل السياسية واشتغاله بدراسة الوسائل الكفيلة بالمحافظة عليها .

وفى الفصل التالى يتناول ماكيافلى مشكلة اختيار الوزراء والمساعدين وعمال الإدارة وفى هذا الاختيار تتجلى حكمة الأمير . ويقول ماكيافلى أن من الناس من يستطيعون فهم الأشياء بضوء ذكائهم وهؤلاء لا يختاجون إلى من يتولى تبصيرهم بحقائق الأمور ، ومنهم من لا يستطيعون أن يفهموا الأشياء بأنفسهم ولا بمساعدة الغير وهؤلاء غير الموفقين ، وهناك فريق ثالث وهم هؤلاء الذين لا يستطيعون الاعتماد على أنفسهم فى فهم الأشياء ولكنهم يستطيعون أن يقدروا ما فى آراء الغير من الصواب . والأمراء من هذا الطراز يحسنون من ناحية مراقبة وزرائهم ومن ناحية أخرى يفيدون من نصائحهم وعلى الأمير أن يكرم الوزير إذا أخلص فى خدمته وتحرى مصلحته ، وإذا حسنت العلاقة بين الأمير ووزرائه عاد ذلك بالخير الكثير على الدولة ويوصى ماكيافلى الأمير بإبعاد المتعلقين وأن يختار حاشية من العقلاء الذين يصدقونه القول ويمحضونه النصيح ، على أن يزن آراءهم بميزان تفكيره الخاص ويأخذ بما يراه أقرب إلى الرجحان والأصالة وماكيافلى مع تقديره للدور الذى يلعبه الحظ فى الحياة البشرية يرى مع ذلك أن إرادة الإنسان الحرة لها مكانتها التى لا يمكن الماراة فيها ، فإذا كان الحظ مسيطراً على نصف أعمال الإنسان فإن السيطرة على النصف الثانى زمامها فى أيدينا ، ويرجع ماكيافلى تقلب حظ الأمراء بين الإقبال والإدبار إلى نقص التوازن بين صفاتهم وطبيعة الأزمان لأن الزمن يتغير فى حين أن الناس لا يستطيعون

تغيير طبائعهم ومن ثم من سره زمن قد يسئء إليه زمن آخر .

ويختم ماكيافلى كتابه بفصل يهيب به بأسرة المديتشى ليقوم أحد أفرادها بدور الأمير فى الحدود التى وصفها فى الكتاب ، ويؤكد أن العصر مهياً ليقوم هذا الأمير البطل الحازم ، وأن الحالة السيئة التى تردت فيها إيطاليا ستكون اختباراً لكشف معدن هذا الأمير وبرهاناً على كفايته فى علاجها ، وأن إيطاليا متطلعة إلى هذا الأمير الذى يأسو جراحها ويجمع شملها وينقذها من الهوان والفوضى ، وهى مستعدة للسير تحت لوائه متى رفع هذا اللواء ويوصى أسرة المديتشى باغتنام الفرصة لقيادة هذه الحركة والظفر بهذا الحجد ويقول فى كلمته الأخيرة « هناك علامات هائلة تنذر بقرب وقوع تغيرات عظيمة ، والظروف جميعها مواتية لعظمتكم ، وعليكم أن تقوموا بإتمام الجزء الباقى فإن الله لا يريد أن يجردنا من الإرادة الحرة » ويقول المؤرخ الإيطالى فيلارى عن هذا الفصل الذى ختم به ماكيافلى كتابه « إنه سيظل من الآثار الخالدة فى تاريخ الأدب الإيطالى » .

وقد استطاع ماكيافلى أن يبسط آراءه السياسية فى صورة واضحة محددة لتمثلها فى شخصية الحاكم المصلح والأمير الذى يجدد حياة الدولة ، وقد أوحى إلى ماكيافلى صورة هذا الأمير الأمثلة التى لحظها فى التاريخ القديم مثل رومالاس وليكارجاس وسولون والأمثلة الحية التى رآها فى عصره مثل فرانثيسكو سفورزا وشيزارى بورجيا بوجه خاص وفرديناند الكاثوليكي ، وقد أراد ماكيافلى أن يفرض الاقتداء بصورة البطل الذى تصوره منقذاً لإيطاليا على أسرة

المديتشى ولكنه كان حالمًا فقد كانت أخلاق الإيطاليين فى عصره قد تغلغل فيها الفساد ولم تكن أسرة المديتشى أهلاً لفهم نبالة قصده وسمو فكرته ، ولم تتم الوحدة الإيطالية التى كانت معقد آمال ماكيافلى إلا فى القرن التاسع عشر .

وقد اتبع ماكيافلى فى تأليف كتاب الأمير تقليداً كان سائداً فى عصره ، وكان يسمى هذا النوع من الأليف « مرآة الأمراء » ولكنه كتب الكتاب فى أسلوب مستحدث خرج به على تقاليد العصور الوسطى والتفكير المدرسى ، وكان ما يكتب فى هذا الموضوع قبله يغلب عليه الطابع الدينى والزعة الغيبية ، أما ماكيافلى فقد نبذ اللاهوت والمثالية واتجه اتجاهاً علمياً واقعياً ، وكان هذا الاتجاه العملى الواقعى يمارسه أهل عصره فى السياسة ولكنهم لا يمارسونه فى الكتابة عنها ، ولم يزد ماكيافلى عن أن عبر فى كتابه عن واقعية عصره ونزعه فى السياسة والأخلاق ، وقد استغل مواهبه الأدبية والسياسية فى التعبير عن شئ كان سائداً فى عصره ولكن لم يسبق تقريره ولقد كان جريئاً فى الخروج على الآداب المثالية التى كانت تشغل بال أنصار النزعة الإنسانية ولعل أهم نقد وجه إلى ماكيافلى أنه أقام آراءه على سوء الظن بالطبيعة الإنسانية ، والمذهب الذى يقوم على ناحية واحدة من الطبيعة الإنسانية عرضة للخطأ مثل مذهب روسو السياسى الذى أقامه على حسن الظن بالطبيعة الإنسانية ، والحقائق أكثر تعقيداً وطبيعة الإنسان تحوى الخير والشر ، على أن ما لحظه ماكيافلى كان صادقاً كل الصدق عن عالم كالعصر الذى عاش فيه وتقدير ماكيافلى واتجاهاته يستلزم على الدوام أن ننظر إليه فى إطار عصره .

لِسَانُ الْعَرَبِ لابن منظور

بقلم

الأستاذ إبراهيم الأبياري

حياته

الذي استطرد في سرد نسب صاحب هذه الترجمة إلى أن بلغ به جده منظورا ، فنجدته ينقل : « محمد بن مكرم بن علي - وقيل رضوان » كما نجده لا يذكر بين « حبة » ومنظور محمدا ، وقد تكون هذه الأخيرة من سبيل الاختصار ولكن الأولى تلفت النظر لانفراد السيوطي بها ولخلو نص الجلد منها .

وروي عن هذا الذي ينتسب إليه ابن منظور نزل مصر وولاه معاوية طرابلس . أمّره عليها سنة ست وأربعين . وفي سنة سبع وأربعين خرج روي عن فغزا إفريقيا ثم عاد من سنته .

ويذكر ياقوت في كتابه معجم البلدان في رسم « جربة » نقلا عن حنش الصنعاني يقول : « غزونا مع روي عن بن ثابت قرية بالمغرب يقال لها : جربة ، فقام فينا خطيباً فقال : « أيها الناس ، لا أقول لكم إلا ما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله لنا يوم خير ، فإنه قام فينا خطيباً فقال : « لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي ما زرعه غيره . يعني إتيان النساء الحبالى » .

ويقول ابن عبد البر في كتابه الاستيعاب : إنه

هو محمد بن جلال الدين مكرم بن نجيب الدين أبي الحسن علي بن أحمد بن أبي القاسم بن حبة بن محمد بن منظور بن معافى بن خمير بن ريام بن سلطان ابن كامل بن قرة بن كامل بن سرحان بن جابر بن رفاعة ابن جابر بن روي عن بن ثابت بن سكن بن عدى بن حارثة الأنصاري ، من بني مالك .

شهر بنسبته إلى جده السابع منظور ، إذ عنده يقف أكثر من ترجموا له . ثم يرفعونه بعد ذلك إلى روي عن جده الأعلى . لم يذكر هذه السلسلة متصلة غير ابن منظور نفسه نقلا عن جده الأدنى نجيب الدين فقال في كتابه لسان العرب (جرب) : « روي عن بن ثابت هذا هو جدنا الأعلى من الأنصار كما رأيت بخط جدي نجيب الدين والد المكرم » . ثم مضى يذكر النسب على النحو الذي مر بك .

وعلى حين لم يذكر حول هذا النص المكتوب بخط الجلد خلاف ما حول الأسماء ذكر السيوطي في كتابه « البغية » شيئاً من هذا الخلاف ويكاد يكون هو الوحيد من بين المترجمين المعتد بهم في هذا الصدد

— أعنى رويغنا — مات ببرقة وكان يليها من قبل مسلمة بن مخلد .

وزيد ابن منظور فيما نقله عن جده ، « وقبره بها » كما يزيد رواية أخرى عن مكان موته فيقول : « وإنه مات بالشام فيما يقال » .

ومحمد هذا صاحب هذه الترجمة يكنى : أبا الفضل ، ويلقب « جمال الدين » . وقد أجمع المترجمون له على أن مولده كان سنة ٦٣٠ هـ .

وقال ابن شاكر الكتبي في كتابه « فوات الوفيات » (٢ — ٣٣١) : « في أولها » . وقال السيوطي في كتابه « البغية » وابن حجر في كتابه : « الدرر الكامنة » (٤ : ٢٦٢) : « في المحرم » .

وقال الصفدي في كتابه « أعيان العصر » : ومولده في أول سنة ثلاثين وستمائة ثم زاد فقال نقلاً عن شيخه أثير الدين قال : ولد المذكور يوم الاثنين الثاني والعشرين من المحرم من السنة المذكورة .

وقد اقتصر الصفدي على هذه الرواية الأخيرة في كتابه « نكت الهميان ص ٢٧٥ » وهذا ما ذكره أيضاً ابن تغرى بردى في كتابه « المنهل الصافي » .

ويعد هذا الإجماع على مولد ابن منظور نرى أحمد فارس في مقدمته على لسان العرب يذكر أن مولد ابن منظور كان في المحرم سنة ٦٩٠ هـ ويحىء في إثره الدكتور عبدالله درويش في كتابه « المعاجم العربية » (صفحة ١٠٠) فيقول « إنه ولد عام ٦٨٠ هـ » .

ولم يعرض لمكان مولد ابن منظور غير اثنين : الزركلى في « الأعلام » حيث قال : « ولد بمصر . وقيل بطرابلس الغرب » ثم الدكتور درويش في كتابه « المعاجم العربية » حيث يقول : « ولد في تونس حيث نشأ بها » .

وما نرى أن كليهما نقل ما نقل عن مرجع بل نراهما قد اجتهدا في الاستنباط فالمراجع كلها لم تذكر عن

هذا البلد الذى ولد فيه ابن منظور شيئاً صريحاً ، غير أن المعتمد منها — أعنى أعيان العصر والنكت والفوات والدرر والمنهل الصافي والبغية تقول : « إنه خدم بديوان الإنشاء بمصر وولى قضاء طرابلس . ولعل هذه العبارة هي التي أوحى بهذا الاستنباط يرى فيها كل رأي » .

ولكننا إذا قرأنا لابن منظور مقدمة كتابه « نثار الأذهار » الذى اختصر فيه كتاب « فصل الخطاب في مدارك الحواس الخمس لأولى الألباب » لشرف الدين أحمد بن يوسف التيفاشي ، نجده يقول : وكنت في أيام الوالد — رحمه الله — أرى تردد الفضلاء إليه ، وتهافت الأدباء عليه ، ورأيت الشيخ شرف الدين أحمد ابن يوسف بن أحمد التيفاشي العبسي في جملتهم ، وأنا في سن الطفولة لا أدري (١) ما يقولونه ، ولا أشاركهم فيما يلقونه ، غير أنى كنت أسمعه يذكر للوالد كتاباً صنفه أفنى فيه عمره ، واستغرق دهره ، وأنه سماه « فصل الخطاب في مدارك الحواس الخمس لأولى الألباب » وأنه لم يجمع ما جمعه فيه كتاب ... وكنت شديد الشوق إلى الوقوف عليه . وتوفى الوالد رحمه الله في سنة خمس وأربعين وستمائة ، وشغلت عن الكتاب . وتوفى شرف الدين التيفاشي بعده بمدة . فلقد كانت وفاة التيفاشي سنة ٦٥١ هـ .

وابن منظور في هذا الذى أورده يشير إلى مركز أبيه في مصر ، ويشير إلى فترة استقراره بها تلك الفترة التي امتدت بعد أن ولى الإنشاء بمصر إلى أن مات . وفي تلك الفترة كان يختلف إليه التيفاشي وغيره . ونحن نعرف أن ابن منظور ولد سنة ٦٣٠ هـ ولقد عرفنا من تصريحه هذا الذى مر بك أن أباه مات سنة ٦٤٥ هـ ومن هنا نفيد أن عمر ابن منظور كان يوم مات أبوه نحواً من خمسة عشر عاماً ، من هنا نستطيع أن نجد

(١) مخطوطة دار الكتب المصرية (١٠٩١ تاريخ) المجلد الأول من الجزء السابع .

ما يفيد - دون قطع - أن ميلاد ابن منظور كان بمصر .

والذين يقولون إن مولده كان بطرابلس يذكرون اختلاف أبيه إليها لولاية قضائها ، ولا يجدون ما يدفع أن يكون ميلاد ابن منظور سبق مجيء الأب إلى مصر . فالأمر كما يحتمل الأولى يحتمل الثانية . ولكننا إلى الأولى نميل لهذا الذى ذكره ابن منظور عن طفولته .

وليس عندنا بعد هذا الكثير عن نشأة ابن منظور ، ولكننا نكاد نلمح شيئاً فى تلك الكلمة التى قدم بها لكتابه « نثار الأزهار » . فلقد عرفنا بطفولته وأنها كانت طفولة مشغولة بالعلم والتحصيل ، وعلى ما كان عليه الأب وكان عليه الجد نشأ ابن منظور ، جذبته هذه الحركة العلمية التى صخب بها بيته منذ أن دب . ولقد عرفنا من هذا البيت قبل ابن منظور جده الأول نجيب الدين والد المكرم ، وقد ذكر لنا ابن منظور نقله عنه ما يتصل بسلسلة نسب هذا البيت ، وحدثك أنا حديث الأب أو بعضه وحسبه أنه كان يلقب جلال الدين .

وبعد هذا الذى ذكره ابن منظور عن تطلعه إلى التحصيل يذكر لنا الذين حدثونا عنه شيوخاً له سمع منهم لا يكادون يختلفون فيهم ، هم : ابن المقبر ، ومرضى بن حاتم ، وعبد الرحمن بن الطفيل (١) ، ويوسف بن الخبلى .

والغريب أن ابن منظور لم يعرض لواحد منهم بتعريف أو إشارة وهو يستطرد فى ثنايا المواد اللغوية كما أنه لم يفسح لهم مكاناً فى مقدمته التى قدم بها للسان ، والتى كانت تتسع لهذا دون غيرها من مقدمات أخرى كثيرة قدم بها كتباً اختصرها .

ولعل لإغفال ابن منظور لما أغفل يدلنا على أنه لم يجلس لهؤلاء الشيوخ جلوساً منتظماً ، لم يدن هو منه

(١) الدرر الكامنة : « عبد الرحيم »

بشيء كبير يحمله على أن يشير إليه ويقر به ، كما يدلنا على نوع من الاعتزاز بالنفس يزیدنا إصراراً عليه ما وجدناه له من نيل أو شبه نيل من أصحاب الكتب التى اختصرها . فهو حين يذكر السبب الذى حمله على اختصار كتاب التيفاشى يقول : ورأيت أنه قد جمع فيه أشياء لم يقصد بها سوى تكبير حجم الكتاب ، ولم يراع فيه التكرار ولا ما تمجده أسماح ذوى الألباب . « إلى أن يقول : فأخذت زبده ، ورميت زبده ، وأوردت مكرره - أى صافيه - وتركت مكرره - من التكرار » .

ثم هو حين يقدم للسان العرب ويذكر الكتب التى نقل عنها لا يكاد يعطى أصحابها حتى يسلمهم . وكان فيما أعطى أقل منه حين سلب فنسمع إليه يقول : « ولم أجد فى كتب اللغة أجمل من تهذيب اللغة لأبى منصور محمد بن أحمد الأزهرى ولا أكل من المحكم لأبى الحسن على بن إسماعيل الأندلسى رحمهما الله ، وهما من أمهات كتب اللغة على التحقيق ، وما عداهما بالنسبة إليهما ثنيات للطريق ، غير أن كلا منهما مطلب عسير المهلك ، ونهل وعمر المسلك . وكأن واضعه شرع للناس مورداً عذراً وحلاً لهم عنه ، وارتاد لهم مرعى مريعاً ومنعهم منه ، قد أخر وقدم ، وقصد أن يعرب فأعجم ، فرق الذهن بين الثنائى والمضاعف والمقلوب ، وبدد الفكر باللفيف والمعتل والرباعى والخماسى فضاع المطلوب ، فأهمل الناس أمرهما وانصرفوا عنهما ، وكادت البلاد لعدم الإقبال عليهما أن تخلو منهما ، وليس لذلك سبب إلا سوء الترتيب وتخليط التفصيل والتبويب .

ورأيت أبا نصر إسماعيل بن حماد الجوهري قد أحسن ترتيب مختصره ، وشهره بسهولة وضوء شهره أبى دلف « بن باديه ومختصره » ، فخفف على الناس أمره فتناولوه وقرب عليهم مأخذه فتداولوه وتناقلوه ،

به الذهبي أستاذة الإنصاف له حين يقول عنه : تفرد
في العوالى وكان عارفاً بالنحو واللغة والكتابة .

ولو كان السبكي مثل الذهبي مؤرخاً لوفى شيخه
ابن منظور حقه كما وفاه الذهبي ، ولكنه مات عن كتب
كثيرة ليس من بينها كتاب يضم تراجم .

وبعد هذين التلميذين نجد ذكراً لثالث هو
قطب الدين ، ولد ابن منظور هذا ، وكان قطب الدين
كاتب الإنشاء بمصر . وذكروا له أنه روى عن أبيه
شيئاً .

وبهذا نختم صفحتين لابن منظور : صفحة شيوخه
وصفحة تلاميذه . ولاندرى هل انطوى بانطواء
صفحات الذهبي عن ابن منظور مزيد بعد هذا عن
ابن منظور والذي يحملنى على أن الذهبي كان عنده
المزيد أن النقول كلها تكاد تكون عنه هو وحده .

والغريب أن ابن تغرى بردى لم يشر إلى ابن منظور
في كتابه النجوم الزاهرة عند ذكر وفيات سنة ٧١١ هـ
على حين أفرد له ترجمة في كتابه المنهل الصافى وكان
كل ما كتبه عنه المقرئى في السلوك (٢ : ١١٤) :
« ومات جمال الدين أبو الفضل محمد بن الشيخ جلال الدين
المكرم بن على في ثالث عشرى المحرم عن بضع وثمانين
سنة ودفن بالقرافة وكان من أعيان الفقهاء الشافعية
ورؤساء القاهرة وأوائل كتاب الإنشاء ومن رواة
الحديث » .

وقد دخل علينا المقرئى بهذا القليل الذى رواه
عن ابن منظور بجديدين : أولها أنه جعل وفاته في المحرم
وفي ثالث عشره ، على حين جعلها من ترجموا
لابن منظور جميعاً في شعبان .

وثانى الجديدين أنه كان شافعيًا ، وكان هذا
يعنى أن يترجم له تاج الدين السبكي في طبقاته ،
وابن منظور أستاذ والده . ولكننا لم نجد لابن منظور
ذكرًا في طبقات الشافعية لتاج الدين السبكي .

غير أنه في جو اللغة كالذرة ، وفي بحرها كالقطرة ،
وإن كان في نحرها كالذرة ، وهو مع ذلك قد صحف
وحرف ، وجزف فيما صرف ، فأتيج له الشيخ أبو
محمد بن برى فتتبع ما فيه وأملى عليه أماليه مخرجاً
لسقطاته مؤرخاً لغلطاته » .

يمثل هذا الأسلوب تناول ابن منظور من أفاد منهم
لم يعطهم إلا وهو يمهّد للأخذ منهم ، ولقد كان له في
تلك الأساليب التى اعتدناها ممن عرفوا بالاختصار
قبله أسوة . وكان معترزاً بنفسه كما قلت لك ، يجب أن
يبرر اختصاره .

وابن منظور الذى أهمل شيوخه لم يهمله تلاميذه ،
فال مؤرخون لابن منظور يذكرون من بينهم السبكي
والذهبي .

يقول الصفدى في « أعيان العصر » و « النكت » : وكتب
عنه شيخنا شمس الدين الذهبي . ويزيد السيوطى واحداً آخر
فيقول في « البغية » : وروى عنه السبكي والذهبي .
وينقل الدكتور درويش في كتابه « المعاجم العربية »
ما رواه السيوطى ويزيد فيقول : ومن بين تلاميذه
المشهورين تاج الدين السبكي والذهبي المؤرخ المعروف .

وما أظن السيوطى أراد بالسبكي غير تقي الدين ،
والد تاج الدين ، لاتاج الدين نفسه ، فتاج الدين
عبد الوهاب كان مولده سنة ٧٢٧ هـ أى بعد وفاة
ابن منظور بنحو من ستة عشر عاماً ، على حين كان
مولد أبيه تقي الدين في سنة ٦٨٣ هـ كما كانت وفاته
سنة ٧٥٦ هـ أى إنه عاصر ابن منظور نحواً من ثمانية
وعشرين عاماً .

وما من شك في أن الذهبي أفرد لشيخه ابن منظور
مكاناً في تاريخه ، أشار إلى ذلك الصفدى في
« أعيان العصر » والسيوطى في « البغية » وتكاد تكون
نُقول المراجع جميعها عن الذهبي على الرغم من إهمال
بعضها الإشارة إلى ذلك . ونقرأ في هذا الذى خص

ونحن لهذا لاندرى أحين وهم المقريزى فى الأولى
 وهم فى الثانية ؟ وما من شك فى أنه ناقل نقل مع غيره
 وما من شك فى أن هؤلاء المؤرخين الذين أروخوا
 لابن منظور كانوا عالة على الذهبى ، فلقد كانت وفاة
 الذهبى سنة ٧٤٨ هـ ، وكان وفاة الصفدى وابن شاكر
 الكتبى سنة ٧٦٤ هـ ، ووفاة المقريزى سنة ٨٤٥ هـ ،
 ثم كانت وفاة ابن حجر سنة ٨٥٢ هـ . وما نظن أنه
 كان للمقريزى مرجع نقل عنه غير الذهبى ثم الصفدى
 من بعده ، لكننا نراه يذكر ما لم يذكره وما لم يذكره
 معاصر له وهو ابن حجر .

أدبه :

ويكاد يكون الذى روى لنا من شعر لابن منظور
 شيئاً واحداً ، فما روى هنا روى هناك مع اختصار أو
 تفصيل ، هذا غير تعليق انفرد به ابن حجر . فما
 يروونه لابن منظور قوله ،

ضع كتابي إذا أتاك إلى الأر

ض وقلبه فى يديك لما

فعلى ختمه وفى جانيه

قبيل قد وضعتن ثؤاما

كان قصدى بها مباشرة الأر

ض وكفيك بالتثامى إذا ما

ويمهد الصفدى لهذه الأبيات فى كتابه « أعيان
 العصر » بقوله نقلا عن أثر الدين نقلا عن الذهبى :
 « وأنشدنى من لفظه لنفسه فى سادس الحجة سنة إحدى
 وثمانين وسبعمائة .

كما يروون له :

بالله إن جرت بوادى الأراك

وقبلت عيدانه الخضر فاك

فابعث إلى المملوك من بعضه

فإننى والله مالى سواك

والرواية فى ابن حجر : « فابعث إلى عبدك » .

ويروى ابن حجر وابن شاكر لابن منظور :

الناس قد أثموا فينا بظنهم

وصدقوا بالذى أدرى وتدرينا

ماذا يضررك فى تصديق قولهم

بأن نحقق ما فينا يظنوننا

حملى وحملك ذنبا واحداً ثقة

بالعفو أجمل من إثم الورى فينا

ويعقب ابن حجر فيقول : قال الصفدى :

هو معنى مطروق للقدماء زاد فيه زيادة ، وقوله :

« ثقة بالعفو » من أحسن متمات البلاغة . يقول ابن

حجر هذا نقلا عن الصفدى .

وحين نعود إلى الصفدى فى كتابه أعيان العصر

« حيث ذكر هذه الأبيات نجده يمهد لها بقوله نقلا

عن أثر الدين عن الذهبى : « قال : وأنشدنى

المذكور لأبيه المذكور .

وروى له الصفدى كما روى له ابن شاكر الكتبى :

توهم فينا الناس أمراً وصممت

على ذاك منهم أنفس وقلوب

وظنوا وبعض الظن إثم وكلهم

لأقواله فينا عليه رقيب

تعال نحقق ظنهم ونريحهم

من الإثم فينا مرة ونتوب

غير أن الصفدى يمهد لهذه الأبيات بقوله :

« وله إلى المكرم » ويعقب ابن شاكر بقوله :

أخذه من قول القائل حيث يقول :

قم بنا تفديك نفسى نجعل الشكّ يقينا

فإلى كم يا حبيبي يأثم القائل فينا

ثم يمضى الصفدى وابن شاكر يقولان : وأخذ

هذا من قول الأول :

مؤلفاته :

وتكاد مؤلفاته تملأ علينا نهجه وتحدد غرضه .
يقول الصفدى فى « أعيان العصر » : واختصر كتباً وكان
كثير النسخ ذا حظ حسن ، وله أدب ونظم ونثر .
ويقول أخرى :

« وكان فاضلاً وعنده تشيع بلا رفض ، خدم فى
ديوان الإنشاء بالقاهرة وأتى بعمله بما نخجل النجوم
الزاهرة ، وله شعر غاص على معانيه وأبهج به نفس
من يعانيه . وكان قادراً على الكتابة لا يمل من مواصلة
ولا يولى عن مناصلتها . لا أعرف فى الأدب وغيره
كتاباً بطوله إلا وقد اختصره وروى عنقوده واعتصره ،
تفرد بهذه الخاصة البديعة وكانت همته بذلك فى بدر
الزمان وشيعة » .

ويقول ابن حجر : وكان مغرمًا باختصار كتب
الأدب المطولة والتواريخ ، وكان لا يمل من ذلك .

وينقل الصفدى عن ولده - أى ولد ابن منظور
قطب الدين - أن والده - أى ابن منظور - ترك
نخطه خمسمائة مجلد . فهذا لا شك يشير إلى قدر ابن
منظور وجهده .

وإليك ما نقله إلينا المؤرخون من كتب اختصرها
ابن منظور :

١ - الأغاني لأبى الفرج على بن الحسن الأصفهاني
(٣٥٦ هـ) فى عشرين جزءاً اختار منه ابن منظور
مختاراً وسمى اختياره : مختار الأغاني فى الأخبار والتهانى .
وقد رتبته على حروف الهجاء على حين لم يراع مؤلفه
أبو الفرج فيه ذلك بل رتبته على حسب الأصوات
على الصوت الترجمة ، وتلى الحادثة الواقعة والخبر .
ومن قبل ابن منظور تناول الأغاني مختارون
ومختصرون ومجردون منهم : الوزير ابن المغربى أبو
القاسم الحسين بن على بن حسين (٤١٨ هـ) ولم يعلم
نخطه فى اختياره لأن مختاره لم يعثر عليه إلى الآن . ثم

ما أنس لا أنس قولها بمنى
وإك إن الوشاة قد علموا

ونمّ واش بنى — فقلت لها
هل لك يا هند فى الذى زعموا ؟

قالت لماذا ترى فقلت لها
كى لا تضيع الظنون والتهم

ولا ندرى أيهما التفت إلى هذا أولاً ؟ ولكننا نكاد
نجزم أن الصفدى كان أسبق فإننا نقرأ له : يقول بعد
هذا : وقلت أنا : كفى فى قد حضرتهما وسمعت
خطابهما .

هذا محب وما يخلصه فى دينه أن وشاته أثموا
فواصله واصفى لمغلطة يقلها من طباعه الكرم
يا ويح وصل أى بمغلطة إن كنت لم ترع عندك الذم

ثم يعقب الصفدى : « ولكن « المكرم » فى معناه
زيادة على من تقدمه . وقوله « ثقة بالعفو » من
أحسن متمات البلاغة » وهذا يؤكد ما ذكر قبل .

وقد انفرد « الصفدى » فى كتابه « أعيان العصر » برواية
هذين البيتين له قال : وأنشدنى شيخنا أثير الدين
قال : أنشدنا فتح الدين أبو عبد الله البكرى له قال :
أنشدنا ابن المكرم لنفسه :

وقاتر الطرف ممشوق القوام له
فعل الأسنة والهندية القُضب .

فى حسنه الفرد أوصاف مركبة
الخلق للترك والأخلاق للعرب

هذا ما روى لنا من شعر ابن منظور وما قيل
فيه ، ولا نجب أن نعقب فهو قليل ثم هو لا يستقيم
مادة للحكم على صاحبه .

وقد مر بك طرف من نثره فيما سقناه لك من
مقدمته فى « نثار الأزهار » . ومن مقدمته فى اللسان ،
وهو بهذا وذاك قد بلغ أن يكون كاتب إنشاء فى
مصر ، وأن يلى نظر طرابلس .

الأمير المسيحي الكاتب عز الملك محمد بن عبد الله الحرائي (٤٢٠ هـ) ولقد ضل مختاره فيما ضل من كتب كثيرة . ثم ابن باقيا الكاتب الحلبي أبو القاسم عبد الله بن محمد (٤٨٥ هـ) وما عثر على مختاره حتى اليوم . ثم القاضي ابن واصل الحموي جمال الدين محمد بن سالم (٦٩٧ هـ) ولقد سمي كتابه «تجريد الأغاني» لأنه جرده من السند واستغنى بالخبر الجامع عن الأخبار المكررة . وقد أوشك هذا التجريد أن ينتهي طبعه .

ثم ابن منظور . وقد بدئ في تحقيق مختاره وطبعه وهو يقع في نحو أربعة أجزاء كبار . ومن بعد ابن منظور الشيخ محمد الحضري (١٣٤٨ هـ) وسمى كتابه «مذهب الأغاني» وقد رتب مذهب هذا على القبائل جمع مع كل قبيلة شعراءها ، وقد طبع . ثم ضم إليه جزء خاص بالمغنيين .

٢ - زهر الآداب وثمر الألباب لأبي اسحاق إبراهيم بن علي بن تميم الحضري القيرواني (٤٥٣ هـ) في أربعة أجزاء :

ولم نفع على اختصار ابن منظور لهذا الكتاب ولم نقرأ أن إنساناً آخر غير ابن منظور عني نفسه باختصاره .

٣ - يتيمة الدهر في شعراء أهل العصر للثعالبي أبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري (٤٢٩ هـ) .

ولقد عني باليتيمة مؤلفون فأتوا وذلوا . وكما فعل الثعالبي وأجعل كتابه يتيمة الدهر ذيلاً لكتاب البارع في أخبار الشعراء لهارون المنجم جاء بعده من ذيل على يتيمته فوضع البخارزي أبو الحسن علي بن الحسن (٤٦٧ هـ) كتابه ، دمية القصر وعصرة أهل العصر « ثم جاء العماد الأصفهاني أبو عبد الله محمد بن محمد (٥٩٧ هـ) ووضع كتابه . خريدة القصر وجريدة أهل العصر » .

ولكن جهد ابن منظور كان غير جهد هؤلاء ، جهد تيسير وتذليل لا جهد إضافة وتكميل ، وكان بعد ابن منظور غيره . هو تقي الدين بن عبد القادر (١٠٠٥ هـ) فلقد اختصر هو الآخر اليتيمة إلى نصفها . ٤ - نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (جامع التواريخ) للتونخي أبي علي المحسن بن علي (٣٨٤ هـ) . ٥ - تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر أبي القاسم علي بن أبي محمد الحسن بن عبد الله (٥٧١ هـ) وهو كتاب كبير يقع في نحو من ٤٨ مجلداً .

وكما شغل ابن منظور بهذا التاريخ فاختصره إلى ربعة كما يقول حاجي خليفة في كتابه «كشف الظنون» شغل العيني بدر الدين محمود (٨٥٥ هـ) فاختصره . وكذلك شغل السيوطي جلال الدين عبد الرحمن (٩١١ هـ) فاختصره وسمى اختصاره : تحفة المذاكر المنتقى من تاريخ ابن عساكر . ولكن هذه المختصرات كلها لا وجود لها وليس بين أيدينا منها إلا كتاب حديث هو : تهذيب تاريخ مدينة دمشق لابن بدران عبد القادر بن أحمد السوري ، ولكنه لم ينته فيه إلى آخره بل أتم منه خمسة مجلدات تنتهي إلى حرف الزاي .

٦ - تاريخ بغداد للسمعاني أبي سعد عبد الكريم بن محمد (٥٦٢ هـ) ولقد كان هذا الكتاب أعني كتاب - السمعاني - ذيلًا على كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (٤٦٣ هـ) كما جاء بعد السمعاني من ذيل عليه فكان أبو عبد الله عماد الدين محمد بن محمد (٥٩٧ هـ) ثم ابن الديبشي أبو عبد الله محمد بن سعيد (٦٣٧ هـ) ثم ابن القطيعي ثم ابن النجار البغدادي (٦٤٣ هـ) ثم الذهبي (٧٤٨ هـ) ثم ابن رافع (٧٧٤ هـ) .

ووسط هذه الجهود المضنية المكملة ظهر قبل ابن منظور مختصرون منهم أبو الين مسعود بن محمد البخاري (٤٦١ هـ) فقد اختصر تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ثم كان ابن منظور الذي اختصر تاريخ بغداد للسمعاني .

٧- صفوة (صفة) الصفوة لابن الجوزى
أبي الفرج عبدالرحمن بن علي (٥٩٧ هـ) والكتاب
مختصر الحلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني أحمد بن
عبد الله (٤٣٠ هـ) وقد قدم ابن الجوزى مختصره
بأسباب عشرة حملته على هذا الاختصار . ومن بعد
ابن الجوزى جاء مختصرون لهذا الكتاب - أعنى الحلية -
منهم أبو المعالي الوراق سعد بن علي (٥٢٨ هـ) ثم
ابن مرزوق المصرى (٥٦٤ هـ) ثم ابن منظور . وليس
بين أيدينا اليوم غير الأصل - أعنى الحلية - ثم
صفوة الصفوة لابن الجوزى .

٨- مفردات ابن البيطار ضياء الدين عبد الله بن
أحمد المالقي (٦٤٦ هـ) وهو كتاب في الطب جامع
لمفردات الأدوية والأغذية . وأنت ترى أن مؤلفه لم
يبعد كثيراً عن عصر ابن منظور بل لقد أدركه ابن منظور
٩- فصل الخطاب للتيفاشي أحمد بن يوسف
(٦٥١ هـ) وقد مر بك شيء عنه . اختصره ابن منظور
في كتاب كبير سماه «سرور النفس بمدارك الخواص الخمس»
وجعل الجزء الأول منه في كتاب سماه «نثار الأذهار
في الليل والنهار وأطياب أوقات الأصائل والأسحار
وسائر ما يشتمل عليه من كواكب الفلك الدوار» .

١٠- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة - يعنى
جزيرة الأندلس - لابن بسام أبي الحسن علي (٣٠٣ هـ)
وقد اختصر هذا الكتاب ابن منظور وسمى مختصره
«لطائف الذخيرة» .

١١- الحيوان للجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر
(٢٥٥ هـ) ويقال إن ابن منظور اختصره ، إذ لم يجمع
على هذا من ترجموا له ، ولقد سبق ابن منظور إلى
اختصار هذا الكتاب اثنان : أحدهما هبة الله بن
القاضي الرشيد جعفر وكانت وفاته سنة ٦٠٨ هـ
والثاني ابن اللباد البغدادي موفق الدين عبد اللطيف بن
يوسف وكانت وفاته سنة ٦٢٩ هـ

هذه جملة من الكتب الأدبية والتاريخية التي قام
ابن منظور باختصارها وما نظن هذا هو ما اختصره
ابن منظور كله ، وإلا فأين المجلدات الخمسة التي ذكرها
ابنه قطب الدين ؟

لسان العرب :

والرجل الذي فعل هذا المجهود الكبير كله فعل
شيئاً يعدل هذا كله ، وهو كتاب لسان العرب ، وتكاد
تكون الفكرة التي أملت هذا كله هي الفكرة التي أملت
لسان العرب ، ونخال الرجل حين دخل إلى صنع لسان
العرب دخله بالفكرة نفسها التي دخل بها إلى غيره
ولكنه حين طالعه الفكرة ، أعنى فكرة صنع لسان
العرب ، وجد نفسه بين تيارات أخرى اضطرت به إلى
تعديل كثير .

وهكذا كان نمط ابن منظور في اللسان نمطه في
غيره لم يخرج عن النقل من الكتب اللغوية التي اعتمد
عليها ثم تبويب ما نقل وعرضه في صورة ميسرة .

ولكن هذا لم يعض على إطلاقه بل لقد دخل
على هذا الإطلاق ما قطعه شيئاً فلقد رأينا ابن منظور
في مادة «جرب» ينقل في هذه المادة كلاماً يتصل بنسبه
وما نظن هذا الكلام كان في كتاب من الكتب
اللغوية التي اعتمد عليها .

وما نرى ابن منظور ادعى غير هذا فهو يقول
في مقدمته على لسان العرب : «فجمعت منها في هذا
الكتاب ما تفرق» ثم يقنعون : «وأنا مع ذلك
لا أدعى فيه دعوى فأقول شافهت أو سمعت أو
فعلت أو صنعت أو شددت أو رحلت أو نقلت عن
العرب العرباء أو حملت فكل هذه الدعاوى لم يترك
فيها الأزهرى وابن سيده لقائل مقالا» ثم يقول :
وليس لي في هذا الكتاب فضيلة أمت بها ، ولا
وسيلة أتمسك بسببها سوى أني جمعت فيه ما تفرق في

تلك الكتب من العلوم . ثم يقول أخيراً ليضع نفسه مكانها وليخاطبها من تبعات : « وما تصرف في كلام غير ما فيها من النص فليقتد من ينقل عن كتابي هذا أنه ينقل عن هذه الأصول الخمسة .

ذلك شيء أحببت أن أمهد به قبل أن أدخل إلى الحديث عن اللسان لتعرف عمل ابن منظور جليلاً وتناقش هذا العمل جليلاً فلا تحمله تبعات ليست عليه .
فها أنت ذا ترى أن عمل ابن منظور لم يخرج عن نقل ثم جمع ثم تبويب وترتيب . وحسبه هذا إزاء عمل ضخيم كبير لا يقوى عليه إلا جملة من العلماء المتفرغين . ونحب أن نعرض المراجع التي اعتمد عليها ابن منظور عرضاً يسيراً قبل التعرض للسان .

فلقد ذكر ابن منظور هذه المراجع في مقدمته وعددها خمسة هي : تهذيب اللغة للأزهري ، والمحكم لابن سيده ، والصحاح للجوهري ، والحاشية على الصحاح لابن برى ، والنهاية لابن الأثير .

لا يثنينا عن ذلك ما وقع فيه ابن حجر من وهم حين ذكر في كتابه الدرر الكامنة (٤ - ٢٦٣) الجمهرة من مراجع ابن منظور . وهو حين ذكر مراجع ابن منظور في اللسان لم يذكرها على سبيل التفصيل وإنما ذكرها إجمالاً فقال : « جمع فيه - وهو يعني لسان العرب - بين التهذيب والمحكم والصحاح والجمهرة ، فها أنت ذا تراه قد ذكر أربعة على حين نص ابن منظور على أنها خمسة وهو لم يناقش ما قبل قبله ليدل على أنه صاحب رأى فيما ذكر ، وهذا ما يحملنا على أن ابن حجر نقل خاطئاً ولم يقل رائيّاً فيعتقد بقوله .

وثمة دليل آخر نجده لابن تغرى بردى في المنهل الصافي وهو يعقب على الصفدى فلقد نقل ابن تغرى بردى ما ذكره الصفدى في كتابه « أعيان العصر » عن لسان العرب فقال : « قال الشيخ صلاح الدين الصفدى : وهو

صاحب الكتاب المسمى بلسان العرب في اللغة جمع فيه بين كتاب الصحاح للجوهري والمحكم وكتاب الأزهري وسكت عن كتابين وهما الحاشية على الصحاح والنهاية لابن الأثير .

وهكذا نكون قد قطعنا بأن مراجع ابن منظور خمسة وأنها كما ذكرها ابن منظور في مقدمة اللسان وكما ذكرها ابن تغرى بردى في المنهل الصافي .

وإليك هذا العرض اليسير لهذه المراجع الخمسة ولكني أحب أن أسبق هذا العرض بكلمة قصيرة عن رجل جاء سابقاً وكان صاحب مدرسة في المعاجم تأثر به رجالان من رجالنا الخمسة هما الأزهري وابن سيده .

هذا الرجل السابق هو الخليل بن أحمد (١٠٠ هـ - ١٧٥ هـ) وأما كتابه الذي خلق به مدرسته القديمة فهو كتاب العين . سماه كذلك لأنه رتب الحروف على وفق مخارجها مبتدئاً بالأبعد في الحلق ومنتهياً بما يخرج من الشفتين ، فكان أول حرف عنده العين وبه سمى كتابه ثم مضى فرأى الكلمات العربية بين ثنائية أو خماسية لا تهبط عن ذلك ولا تعلق عن تلك ، ثم مضى فقلب كل بناء فإذا بين يديه صور الكلمات بين مهمل ومستعمل فأغفل المهمل وأخذ المستعمل وبهذا كون معجمه .

فالأصل في ترتيب هذا المعجم المخرج من الحلق والكلمات تدور حول تقليب مبناها فإذا بدأ بذكر (ع ب د) جعل منه هذه الصور : بعد ، بدع ، عذب ، دعب ، دبع . ثم نص على المهمل والمستعمل وهكذا يفعل مع الرباعي والخماسي . هذا هو جوهر نظام كتاب العين للخليل .

ولقد تأثر به الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد (٢٨٢ - ٣٧٠ هـ) فوضع كتابه التهذيب يحذوه تلخيص اللغة مما دخلها من شوائب وقعت للخليل ، ولقد حذا

حذوه ففضى يضع كتابه على نهج العين معتمداً على السماع من العرب والرواية عن الثقات والنقل عن خطوط العلماء على أن يتفق هذا وما يعرف .

فالأزهري لم يقدم جديداً في التأليف المعجمي من حيث المنهج فلقد حذا حذو الخليل مع هذا التصحيح والتحرير .

وثاني الرجلين هو ابن سيده أبو الحسن على بن إسماعيل الأندلسي وكتابه هو «المحكم» وهو لا يبعد كثيراً عن «العين» للخليل ولا عن «التهذيب» للأزهري في المنهج وإن كان قد ضم شيئاً وصحح شيئاً وحذف شيئاً .

وبابن سيده انتهت مدرسة الخليل يأخذ عليها المتصلون باللغة صعوبة البحث وعسر الاهتداء . هذا إلى ما وقعت فيه هذه المدرسة رغم جهودها من وضع كلمات في غير بنائها أو اعتبار الحرف المزداد أصلياً والأصلي مزيداً الشيء الذي مهد لخلق مدرسة ثانية كان على رأسها رجل لغوي هو ابن دريد أبو بكر محمد بن الحسن (٢٢٣ - ٣٢١ هـ) وكان منهج هذه المدرسة الثانية التي كان ابن دريد أستاذها العدول عن ترتيب الحروف على المخارج إلى ترتيبها على الألف والباء ، ولكن ابن دريد يتحلل مما رسمه الخليل من تصنيف الأبنية .

ولقد مضت هذه المدرسة هي الأخرى وكان من تلاميذها ابن فارس أحمد (٣٩٥ هـ) وما كان ابن دريد ولا ابن فارس ممن أخذ عنهما رجلنا ابن منظور ولكن أردت قبل أن أنتقل إلى الرجال الثلاثة الآخرين الذين نقل عنهم ابن منظور أن أسبق هذا النقل بالحديث عن تلك الخطوة - أعني المدرسة اللغوية الثانية - لأنها كانت تمهيداً للمدرسة الثالثة التي كان منها رجلان من رجالنا الثلاثة الباقيين أو رجل واحد هو الجوهري إذ كان عمل الرجل الثاني ابن برى تحشية تشبه أن تكون تعقيباً .

والجوهري هو أبو نصر إسماعيل بن حماد (٤٠٠ هـ) وكتابه هو «الصحاح» وكان الجوهري صاحب منهج جديد حقق به مدرسة جديدة فلقد أهمل الجوهري ترتيب الحروف على المخارج ونظام التقلب وجاء بنظام آخر جديد كان فيه متأثراً بخاله الفارابي إسحاق بن إبراهيم (٣٥٠ هـ) صاحب ديوان الأدب فاعتمد على أواخر الكلمات في الترتيب جاعلاً كل حرف باباً ثم مقسماً كل باب إلى فصول تبعاً للحرف الأول من الكلمة .

ولن يفوتني أن أعرفك بابن برى على الرغم مما عرفت عنه من أنه لم يكن معجباً فهو أبو محمد عبد الله بن أبي الوحش برى بن عبد الجبار ولد بمصر سنة (٤٩٩ هـ) وبها نشأ كما كانت وفاته بها سنة (٥٨٧ هـ) وله هذا الكتاب الذي حدثتك عنه وهو «الحواشي على صحاح الجوهري» وكان قصده فيه تتبع سقطات الجوهري . وما استقام هذا الكتاب أن يكون معجماً ولا استوى لصاحبه أن يكون متمماً إلى مدرسة .

ويبقى بعد هذا ابن الأثير خامس الرجال وهو مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (٦٠٦ هـ) وكتابه هو : النهاية في غريب الحديث . وهو مرتب على حروف الهجاء . وهذا الترتيب لم تأخذ به المعاجم اللغوية إلا منذ أن بدأ الزنجشري محمود بن عمر (٥٣٨ هـ) هذا في كتابه «أساس البلاغة» فكان بذلك أستاذ المدرسة الرابعة .

وحين شرع ابن منظور في عمل معجمه اللسان قدم له بمقدمة ذكرت لك شيئاً منها وهي في جملتها لا تخرج عن عرض مناهج هذه الكتب الخمسة وما فيها من عسر ومشقة ، وأنه رأى أن يجمع منها خالصها وأن يرتب هذا الخالص الذي اجتمع له منها على تبويب الصحاح فيلتزم الحرف الأخير من

الكلمة يجعله باباً ثم يفرع على الباب فصولاً يجعل رموزها الحروف الأولى من كلمات الباب .

فلسان العرب على هذا الترتيب الذى ارتضاه له ابن منظور عمل من أعمال المدرسة الثالثة تلك المدرسة التى كان على رأسها الجوهري اختار ابن منظور هذه المدرسة ولم يختار مدرسة أخرى رأسها الزمخشري وما ابتدع فيه ابن منظور نظاماً فيكون صاحب مدرسة ولكنه على هذا قد أحل كتابه محلاً تقصر عنه كتب أصحاب المدارس ممن سبقوه ومن لحقوه ، وأحل اسمه مكاناً برز به على من سبقوه من أصحاب المعاجم ومن لحقوه .

ولقد كان الرجل محفوزاً إلى هذا العمل الكبير بدافع كبير بسطه بقوله في مقدمته : « فإننى لم أقصد سوى حفظ أصول هذه اللغة وضبط فضلها ، إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة النبوية ، ولأن العالم بغوامضها يعلم ما توافق فيه النية اللسان ويخالف فيه اللسان النية ، وذلك لما رأيته قد غلب في هذا الألوان من اختلاف الألسنة والألوان حتى لقد أصبح اللحن في الكلام يعد لحناً مردوداً ، وصار النطق بالعربية من المعايير معدوداً ، وتنافس الناس في تصانيف الترجمات في اللغة الأعجمية وتفاصحوها في غير اللغة العربية فجمعت هذا الكتاب في زمن أهله بغير لغته يفخرون وصنعتهم كما صنع نوح الفلك وقومه منه يسخرون » .

فأنت ترى كيف كانت مكانة اللغة العربية عصر ابن منظور ، وكيف كان حرصه على أن يقرب الناس إليها ويقربها إليهم ، وكيف كان ذلك النهج الذى ألزمه واجباً من الواجبات لا محيص عنه ، وكيف كان ابن منظور حريصاً كل الحرص على ربط اللغة بالقرآن والحديث ، لذلك أفرغ في معجمه لسان العرب كتاب النهاية في غريب الحديث .

وقد رتب ابن منظور كتابه اللسان ترتيب الجوهري لصاحبه - كما مر بك - وصدره بفصل في تفسير الحروف المقطعة التى وردت في أوائل سور القرآن الكريم إذ هى ينطق بها مفرقة غير مؤلفة ولا منتظمة ، ولو لم يجمعها في باب لتفرقت على أبواب كل كلمة في بابها .

وكان الأزهرى قد عقد لهذه الحروف المقطعة فصلاً جعله في آخر كتابه التهذيب غير أن ابن منظور حين نقلها عن الأزهرى لم يشأ أن يؤخرها كما أخرها الأزهرى بل صدر بها كتابه لفائدتين ذكرهما فقال : أهمهما مقدمهما وهو التبرك بتفسير كلام الله تعالى الخاص به الذى لم يشاركه أحد فيه إلا من تبرك بالنطق به في تلاوته ولا يعلم معناه إلا هو فاخترت الابتداء به لهذه البركة قبل الخوض في كلام الناس . والثانية أنها إذا كانت في أول الكتاب كانت أقرب إلى كل مطالع منها في آخره لأن العادة أن يطالع أول الكتاب ليكشف منه ترتيبه وغرض مصنفه وقد لا يتهبأ للمطالع أن يكشف آخره لأنه إذا اطلع من خطبته أنه على ترتيب الصحاح أيس أن يكون في آخره شئ من ذلك فلهذا قدمته في أول الكتاب .

وبعد هذا التصدير عقد ابن منظور باباً في ألقاب الحروف وطبائعها وخواصها نقلاً عن الشيخ أبي الحسن على الحرامى « ٦٣٧ هـ » رآه يتم ما صدر به الكتاب وحين أحس أنه يخالف شرطه في كتابه مهد له بما يجلو سبب إتيانه به فقال : « هذا الباب أيضاً ليس من شرطنا لكنى اخترت ذكر اليسير منه . وإني لأضرب صفحا عنه ليظفر طالبه منه بما يريد . وينال الإفادة منه من يستفيد . وليعلم كل طالب أن وراء مطلبه مطالب آخر... ولم أوسع القول فيه خوفاً من انتقاد من لا يدرىه .

وقد ساق ابن منظور في هذا التصدير الثانى ما عند

ابن كيسان والخليل في ألقاب حروف الهجاء ، ثم ما عند
الخليل وسيبويه حول ترتيبها من حيث المخرج ، ثم
ما عند الخليل وسيبويه وابن كيسان والأزهري حول
العلاقات بين الحروف المتقاربة المخارج والمتباعدة
من تناسق وتنافر . ثم ما عند الحرالي والبوني
أبي العباس أحمد والبلعكي ومحيي الدين بن عربي
حول خواص الحروف الطبية والسحرية وما بينها وبين
الكون والفلك من اتفاقات .

وبعد هذا وذاك ساق ابن منظور مواد كتابه اللسان
مبتدئاً بحرف الهَمْزة وبعد ذلك عرض الأبواب والفصول
عرض الجوهري للصحاح لا خلاف بينهما إلا في ضخامة
أبواب اللسان عن أبواب الصحاح .

هذا إلى ما درج عليه ابن منظور من التهيد لبعض
الأبواب بكلمة عن الحرف المعقود له الباب يذكر فيها
مخرجه وخلاف النحويين فيه . وكان ابن منظور يستقي
هذا من مرجع من مراجعه الخمسة في أكثر الأحيان
وإن لم يجد استخلصه من كتب النحو والصرف .

وقد آتم ابن منظور تأليفه كتاب اللسان ليلة الاثنين
الثاني والعشرين من شهر ذي الحجة سنة ٦٨١ هـ كما
أثبت ذلك بخطه في آخر الكتاب .

ويذكر صاحب كشف الظنون أن الكتاب يقع
في مجلدات ستة ضخام . غير أن مخطوطات الكتاب
تشير إلى أنه أجزاء سبعة وعشرون فقد ورد بعد
حرف الكاف فصل الواو والياء هذه العبارة - تم الجزء
التاسع عشر من تجزئة المؤلف كتابه سبعة وعشرين جزءاً
وحين طبع الكتاب بمطبعة بُلّاق فيما بين سنة
١٣٠٠ هـ وسنة ١٣٠٨ هـ خرج في عشرين جزءاً
مقسمة على الوجه الآتي :

الأول وينتهي بحرف الباء فصل الشين .

الثاني ويبدأ بفصل الصاد وينتهي بحرف الثاء

فصل الكاف .

الثالث ويبدأ بفصل اللام وينتهي بحرف الخاء
فصل الشين .

الرابع ويبدأ بفصل الصاد المهملة وينتهي بحرف
الدال فصل الواو .

الخامس ويبدأ بحرف الدال المعجمة وينتهي
بحرف الراء فصل الزاي .

السادس ويبدأ بفصل السين المهملة وينتهي بفصل
اللام .

السابع ويبدأ بفصل الميم وينتهي بحرف السين
المهملة فصل الفاء المهملة .

الثامن ويبدأ بفصل العين المهملة وينتهي بحرف
الضاد المعجمة فصل الخاء المهملة .

التاسع ويبدأ بفصل الخاء المعجمة وينتهي بحرف
العين المهملة فصل الراء .

العاشر ويبدأ بفصل الزاي وينتهي بحرف الفاء
فصل الخاء المعجمة .

الحادي عشر ويبدأ بفصل الدال المهملة وينتهي
بحرف القاف فصل الراء .

الثاني عشر ويبدأ بفصل الزاي وينتهي بحرف الكاف
فصل الواو والياء .

وفي هذا الجزء ما يشير إلى أن تمامه تمام الجزء
التاسع عشر من تجزئة المؤلف كتابه سبعة وعشرين
جزءاً .

الثالث عشر وبدأ بحرف اللام فصل الهَمْزة
وينتهي بفصل العين المهملة .

الرابع عشر ويبدأ بفصل الغين المعجمة وينتهي
بحرف الميم فصل الجيم .

الخامس عشر ويبدأ بفصل الخاء المعجمة وينتهي
بفصل الكاف .

السادس عشر ويبدأ بفصل اللام وينتهي بحرف
النون فصل الخاء المعجمة .

السابع عشر ويبدأ بفصل الدال المهملة وينتهي بحرف الهاء فصل الياء .

الثامن عشر ويبدأ بحرف الواو والياء فصل الهمزة وينتهي بفصل الذال المعجمة .

التاسع عشر ويبدأ بفصل الراء وينتهي بفصل الغين المعجمة .

العشرون ويبدأ بفصل الفاء وينتهي بفصل الياء .

وبعد هذا يضم هذا الجزء العشرين

حرف الألف اللينة . وقد مهد له ابن منظور بقوله : « من شرطنا في هذا الكتاب أن نرتبه كما رتب الجوهري صحاحه . وهكذا وضع الجوهري هنا هذا الباب فقال : باب الألف اللينة لأن الألف على ضربين لينة ومتحركة فاللينة تسمى ألفاً والمتحركة تسمى همزة قال : وقد ذكرنا الهمزة وذكرنا ما كانت الألف فيه منقلبة من الواو أو الياء . قال : وهذا باب مبنى على ألفات غير منقلبات من شيء فلهاذا أفردناه ثم مضى ابن منظور يذكر فصول حرف الألف اللينة من : آ - يا .

وكان الاعتماد عند طبع هذا الكتاب على النسخة الموقوفة في وقف السلطان الأشرف برسباي وقد أشار الزبيدي شارح القاموس إلى أنها بخط ابن منظور وقد اعتمد هو عليها في شرحه للقاموس . إلا أنها كانت تنقص أوراقاً فانضمت إليها نسخة راغب باشا صاحب السفينة عند تحقيق الكتاب .

وقد ختم المصحح النسخة المطبوعة بمنظومة فيها نصف بيت يشير إلى أن تاريخ الفراغ من الطبع ، وهو البيت :

أذن الناس لها إذ أرخوا

همة أحييت لسان العرب

٤٤٥ + ٤١٩ + ١٤١ + ٣٠٣ = ١٣٠٨

وإليك بعد هذا نموذجين يكشفان عن مدى انتفاع ابن منظور بمراجعته الخمسة وطريقته في ذلك : ١ - شغل :

يبدأ ابن منظور أخذها عن المحكم فيقول : « الشغل والشغل والشغل والشغل كله واحد والجمع أشغال وشغول . قال ابن ميادة :

وما هجر ليلي أن تكون تباعدت عليك ولا أن أحصرتك شغول

وقد شغله يشغله شغلاً وشغلاً . الأخيرة عن سيويوه وأشغله واشتغل به . « إلى هنا يسائر ابن منظور المحكم حرفاً بحرف . ثم ينتقل إلى الصحاح والتهذيب فينتقل عنهما مع قليل من التصرف : « وأنا شاغل له وقيل : لا يقال أشغلته لأنها لغة رديئة وقد شغل فلان فهو مشغول . »

ثم يعود ابن منظور إلى « المحكم » فيصل النقل : « وقال ثعلب شغل من الأفعال التي غلبت فيها صيغة ما لم يسم فاعله . قال : وتعجبوا من هذه الصيغة فقالوا : ما أشغله . قال : وهذا شاذ إنما يحفظ حفظاً يعني أن التعجب موضوع على صيغة فعل الفاعل . » ثم يعود ابن منظور إلى « الصحاح » و « التهذيب » فينتقل مع شيء من التصرف القليل من تقديم وتأخير : « قال - يريد أن القائل ثعلب وما في الصحاح والتهذيب لا يدل على ذلك - ولا يتعجب مما لم يسم فاعله . ويقال : شغلت عنك بكذا على ما لم يسم فاعله واشتغلت ورجل شغل من الشغل ومشتغل ومشتغل ومشغول . »

ثم يعود ابن منظور إلى « المحكم » فيصل النقل دون حذف : « قال ابن سيده : ورجل شغل عن ابن الأعرابي . قال : وعندي أنه على النسب لأنه لا فعل له يجيء عليه فعل وكذلك رجل مشتغل ومشتغل الأخيرة على لفظة المفعول وهي نادرة حكاه ابن الأعرابي وأنشد :

إن الذى يأمل الدنيا لمنله
وكل ذى أمل عنه سيشتغل

وشغل شاغل على المبالغة

ثم يقحم ابن منظور على عبارة المحكم نقلاً عن
الصحاح : « مثل ليل لائل » .

ثم يعود إلى النقل عن المحكم : « قال سيبويه هو
بمنزلة قولهم هم ناصب وعيشة راضية » .

وإلى هنا ينتهى المحكم ، ولكن ابن منظور
لا ينتهى ففى التهذيب والصحاح بقية ، وفى ابن
الأثير بقية . فيمضى ابن منظور يشكل من هذا كله
عبارته التى يختم بها المادة وهى : « واشتغل فلان
بأمره ، وهو يشتغل فهو مشتغل . ابن الأعرابى الشغلة
والعرنة والبيدر والكدس واحد . وجمع الشغل شغلة
وهو البيدر . وروى الشعبى فى الحديث أن علياً عليه
السلام خطب الناس بعد الحكمين على شغلة . عنى
البيدر قال ابن الأثير : هى بفتح العين وكسرها » .

هذا مثل من أمثلة ترتيب المادة عند ابن منظور ،
وهو يدلك ولا شك على جهد كبير يقتضى النظر فى
المراجع الخمسة التى نقل عنها ، وتنسيق المنقول ، وما
هذا بالشىء اليسير . من أجل ذلك لم يأمن ابن منظور
من تكرار تلحظه فى يسر وأنت تقرأ هذه المادة . كما
لم يأمن من إسناد قول إلى غير قائل كما مر بك .

ولكن هذه الهنات إذا قيست إلى الجهد الكبير
الذى اضطلع به ابن منظور فى العمل لا تعد مما يشين
فى شىء عمل ابن منظور .

٢ - غيظ .

وكما نقل ابن منظور فى المادة السابقة عن المحكم
فأكثر نراه هنا ينقل عن التهذيب فيكثر . فلم يورد
ابن سيده فى محكمه حول هذه المادة غير أسطر ثلاثة
أو تزيد قليلاً ، كما لم يورد الصحاح غير ما يقرب
من أربعة أسطر ، وأورد ابن الأثير قدراً يبلغ

ما أورده الصحاح . ولكننا نرى ابن منظور يورد
تحت هذه المادة ما يربى على ثلاثين سطراً فيها استشهاد
شعرى كثير لم يرد فى هذه المراجع السابقة . بل أخذها
ابن منظور من التهذيب وحاشية ابن برى . وهكذا
كان اعتمادهم فى هذه المادة على هذين المرجعين
الأخيرين أكثر من اعتمادهم على المحكم والصحاح وابن
الأثير .

ولقد اجتزأنا بهذه الإشارات فى هذه المادة دون
إيراد العبارات ، إذ فيما قدمنا فى المادة الأولى ما يغنى
ويكشف عن طريقة ابن منظور فى الأخذ .

وابن منظور كما ترى كان همه الاستقصاء فيعتمد
فى ذلك على المرجع الأكثر استقصاء ، وهو حين
يكثُر الأخذ فى مادة عن مرجع يغلب طابع هذا
المرجع على المادة ، فإذا نقل عن المحكم فأكثر ،
غلب طابع المحكم ، وإذا نقل عن التهذيب فأكثر ،
غلب طابع التهذيب ، وما نظن المراجع الثلاثة الباقية
كان فيها ما يربى على ما فى المرجعين السابقين ، فيكون
لها هى الأخرى طابع غالب .

ولقد حرك هذا العمل رجال عصره بتقريبه
فحرك الشهاب محمود وبهاء الدين بن النحاس
ومحيى الدين بن عبد القادر وسبطه شافع بن على
وعلاء الدين الغزنوى وأثير الدين أبى حيان ، حركهم
لهذا الذى ذكرته لك .

يروى لنا الصفدى فى كتابه أعيان العصر فيقول :
أنشدنى شيخنا العلامة أثير الدين تقريباً لهذا الكتاب
ورأيت بخطه :

أجلت لحاظى فى الرياض الدمائم

ونزهت فكرى فى فنون المباحث

وشاهدت مجموعاً حوى العلم كله

بأول مكتوب وثن وثالث

فيا حسنه من جامع لفضائل
 جليل على نيل المعارف باعث
 فحاز لسان العرب أجمع فاعتدى
 نهاية مرتاد ومطلب باحث
 به أزهرت للأزهرى رياضه
 فأنوارها تجلو دياجى الحوادث
 وصحت به للجوهري صحاحه
 فلا كسر يعروها ولا نقد عابث
 وسار به بين الأنام ابن سيده
 فحكمه ما فيه عيث لعائث
 إلى أن يقول :

له قدم فى ساحة النضل راسخ
 ومجد قديم ليس فيه بحادث
 وبعد فلقد عُمر ابن منظور إلى أن جاوز الثمانين ،
 ولقد عاش عمره كله قارئاً كاتباً ، ولكنه قبل أن
 يخرج من حياته خرج عنه بصره فعاش عمراً
 لا يقرأ ولا يكتب ولكن يسمع ويسمع عنه . لا ندرى
 كم كان هذا العمر الذى عاشه أعمى ولكننا نخاله
 غير قليل ، فلقد عده الصفدى مع العميان بعد أن
 ترجم له مع الأعيان .
 وهذا العمر الطويل أفسح للكثير أن يلقوه ويلقنوا
 عنه ، ولكن هذا اللقاء وهذا الأخذ عنه لم نعرف عنه

كثيراً ولا ندرى أغاب عنا بغياب تلك القطعة من تاريخ
 الذهبى أم أن الرجل حين كبر أكثر فأذاه إكثاره؟ أم أن
 تشيعه وغلوه فى التشيع الذى كاد أن يخرج به إلى
 الرفض كان له أثر فى ذلك وكان له أثر فى أن السبكي
 تاج الدين لم يذكره فى طبقاته وهو شيخ لوالده؟ وما
 نظنه بهذه المشيخة إلا كان شافعيًا ولكنه دفع عنه
 شافعيته برافضيته التى كادت أن تلحقه .

مراجع البحث

أعيان العصر للصفدى - نكت الحميان للصفدى -
 الدرر الكامنة لابن حجر - فوات الوفيات لابن شاكر
 الكتبي - النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى - المنهل
 الصافى لابن تغرى بردى - السلوك للمقريزى -
 حسن المحاضرة للسيوطى - بغية الوعاة للسيوطى -
 شذرات الذهب للعماد - روضات الجنات لابن الحاجى -
 مفتاح السعادة لكاشكبرى زاده - معجم البلدان
 لياقوت - الاستيعاب لابن عبد البر - نثار الأزهار
 لابن منظور - كشف الظنون لحاجى خليفة - دائرة
 المعارف الإسلامية - الجاسوس على القاموس -
 المعاجم العربية للدكتور عبدالله درويش - المعجم العربى
 للدكتور حسن نصار - تاريخ الآداب العربية للرجى
 زيدان .

يوتوبيا لتوماس مور

بقلم
الدكتور زكي نجيب محمود

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة

نبذة عن حياة توماس مور

ولد توماس مور في لندن في اليوم السابع من فبراير عام ١٤٧٨ من أسرة لم تعز بجاهها العريض ولكنها ملأت الأفواه والأسماع بحسن الأحذوثة وكرم الخلال .

كان أبوه قاضياً ، وأراد أن يأخذ ابنه بدراسة القانون فأرسله إلى جامعة أكسفورد ، حيث أبدى من علائم الذكاء واستقامة الخلق ما أنطق الألسنة بالثناء عليه ، حتى قال أحد رعاته : « إن هذا الصبي سيتمخض عن رجل ممتاز » . وقد كانت لأبيه خطة صارمة في تنشئة ابنه على الجدل إذ كان من رأيه أن أشد ما يحفز النفس على الفضيلة هو منع وسائل الإغراء ، ولذا لم يكن يرسل لابنه من المال إلا قدرأ ضئيلاً حتى روى عنه إنه أثناء إقامته بأكسفورد لم يكن يستطيع أن يصلح حذاءه دون أن يرجع إلى مشورة أبيه . ويقول « مور » مشيراً إلى ذلك وأثره في تربيته الخلقية : « من أجل هذا لم انغمس في الملاذ العابثة واللهو الضار ، ولم أكن أدري معنى الترف

ولا أعلم كيف أنفق المال في أوجه السوء . وملخص حياتي المدرسية أني لم أكن أحب وأفكر إلا في دروسي .

تخرج « مور » في تلك الجامعة ، فاشتغل محامياً ، فمحاضراً في القانون .

ولعل أقوى ما أثر في مجرى حياته بعدئذ شخصيتان بارزتان في عصره شاءت له الصدفة أن يلتقي بهما فصاغاً له حياته في قالبها المعروف ، وأقصد بهما « أرزم » و « كولت » وهما من أعلام الإصلاح الخالدين . . . ولقد أعجب أرزم بمور إعجاباً عظيماً حتى قال عنه فيما قال : « متى أنجبت الطبيعة رجالاً أرق وأعز وأمرح من توماس مور ؟ »

ولما بلغ « مور » السادسة والعشرين من عمره انتخب عضواً في البرلمان الذي عقده هنري السابع عام ١٥٠٤ ، ولكنه لم يلبث أن تعرض لسخط الملك وغضبه ، وذلك حين طالب هنري بزيادة الضرائب ليجمع قدرأ من المال ينفقه على زواج ابنته من ملك اسكتلنده ، فتصدى له « مور » دون الأعضاء جميعاً ،

Utopia هذه الكلمة مأخوذة من مقاطع يونانية قديمة ، ومعناها « البلاد الذي لا وجود له » ولكنها اكتسبت معنى جديداً ذو « المدينة المثلى » .

وكان من أثر حملته أن اكتفى الملك لنفقات الزواج بثلاث عشرة ألفاً من الجنيهات بعد أن كان يطالب بثلاثين ألفاً. ولكن الملك أسرها له في نفسه ، وأخذ يتربص به الدوائر ، حتى اضطره أن يتنحى عن النيابة وما إليها من الشئون العامة ، وما زال يتبعه بنقمته ، فلم يجد « مور » بداً من الهرب ، فما أن أخذ يعد العدة لذلك حتى مات الملك هنرى سنة ١٥٠٩ .

تولى الملك هنرى الثامن فأخذ نجم « مور » في الصعود ، فعين نائباً لعمدة لندن ، وهو منصب من أعظم مناصب الدولة إذ ذاك واستأنف المحاماة وذاع اسمه فكثرت ربحه على الرغم من كرهه للمال . . . نعم ذاع اسمه بين التجار وأصحاب الأعمال ذبوعاً عظيماً منذ عارض الملك في زيادة الضريبة ، حتى ألح هؤلاء على هنرى الثامن أن يبعث به سفيراً إلى هولنده ليفض ما كان قائماً بين الدولتين من خلاف ولقد نشأت فكرة اليوتوبيا في ذهنه وهو في تلك السفارة بين البلدين .

وتبين هنرى الثامن في توماس مور القدرة والنبوغ فسعى سعياً حثيثاً إلى ضمه إلى حاشيته ليفيد من حكمته ، غير أن مور كان يقابل ذلك بالرفض . وسترى في كتابه أنه عبر على لسان بطل القصة « هتلوداي » عن مقتته الشديد لتلك المناصب — ولكن هنرى مضى في إلحاحه حتى ظفر به عام ١٥١٨ عضواً في مجلس البلاط ، بل أقرب الأعضاء إلى قلب الملك بحيث أخذ يلازمه ملازمة لا تكاد تنفصل ، فاذا جد الجدل كان رأى مور نافذاً حاسماً وإذا ضاق صدر الملك كان حديث مور هو أقرب وسائل السلوى وأنجعها . وما زال كذلك يعلو في مناصب القصر حتى عينه الملك كبيراً لأمنائه عام ١٥٢٩ بدل « ولزى » الذى هوى من ذروته لفشله في التوفيق بين البابا وهنرى الثامن ، حين أراد هذا أن يستصدر أمراً بابويا بإلغاء زواجه من كاترين غير أن « مور » لم

يكذب بتولى منصبه ذلك حتى صرح الملك بأنه لا يوافق على إلغاء ذلك الزواج ولا يسعى إليه فنجاه هنرى ومضى في سبيله دون أن يلجأ إليه .

اشتد النزاع بين البابا وهنرى الثامن فلم يأت عام ١٥٣١ حتى أعلن هنرى أنه « حامى الكنيسة الانجليزية وأنه رئيسها الأعلى » فلم يسع مور إلا أن يستقيل من منصبه ، ونفذ هنرى مشيئته وتزوج من « آن بولين » فقرر البابا حرمانه من الكنيسة ولم يكن بعد ذلك بد من فصم العلاقة بين إنجلترا وروما . وما جاء عام ١٥٣٤ حتى أعد هنرى قانوناً لوراثه العرش يحصر ولاية العهد في أبنائه من زوجته الجديدة « آن بولين » وطلب إلى كبار رجال الدولة أن يحلفوا بمين الإخلاص لذلك القانون ، ولكنها عيبت عبارتها بحيث تتضمن الاعتراف بشرعية زواج الملك من « آن » وعدم شرعية زواجه من كاترين ، كما تتضمن إنكار كل ممين حلفت قبل ذلك « لسلطة أجنبية أو أمير أجنبي أو دولة أجنبية » ومعنى ذلك الحنث في الإيمان السابقة التى حلفها رجال الدولة على ولائهم للبابا رئيساً للكنيسة .. وكان لابد لتوماس مور أن يحلف بمين الإخلاص التى يريدها هنرى ، فرفض مور رفضاً يزداد رسوخاً وثباتاً كلما ازداد هنرى إلحاحاً ورغبة فألقى « مور » في برج لندن : حيث حوكم وأدين وأزهقت روحه في اليوم السادس من يوليو عام ١٥٣٥ .

أما كتابه « اليوتوبيا » أو المدينة التى لا وجودها فقد كتبه ليصلح الأخطاء الاجتماعية فى إنجلترا فى عصره ، ولقد لقى هذا الكتاب كثيراً من النقد الشديد وكاد النقاد يجمعون على أنه ضيق الخيال مألوف الفكر ولا يقدم للقارئ شيئاً جديداً ذا غناء فضلاً عن أنه لا يواجه الحقيقة الواقعة فيما يبسط من آراء .. ولعلنا نكون أشد إنصافاً للكاتب حين نذكر أنه قصد إلى إصلاح الحياة الانجليزية وتقويمها

قبل أن يقصد إلى تصوير دولة مثلى كما فعل أفلاطون في جمهوريته ، ومن هنا جاء البناء ناقصاً فاتهمه الناقدون مثل « مشليه » و « ولز » بالقصور في الخيال .

وأهم الأغراض التي أراد أن يصورها بكتابه هذا هي :

١ - أن يشير في تهكم إلى ما يسود إنجلترا خاصة وأوروبا عامة من مساوئ اجتماعية .

٢ - أن يرسم صورة خيالية لدولة مثلى .

٣ - أن يوضح فساد الأخلاق بأن يقارن بين الأخلاق السائدة هنا والأخلاق القائمة في مدينة أحلامه .

ولقد كان لهذا الكتاب ذبوع عظيم بين الناس لمنزلة كاتبه : ولأن أشد نزعات ذلك العصر هو الكشف الجغرافي في القارة الجديدة ، فاشتد ميل الناس إلى مطالعة ما يكتب عن البلاد البعيدة العجيبة التي كشفها الكاشفون ، سواء كانت تلك الأرض المكشوفة في مصور الواقع أو من تصوير الخيال . وهل كتاب « يوتوبيا » إلا رحلة خيالية إلى جزيرة أنشأها خيال الكاتب .

على أن الكتاب لا يخلو من لذة للقارئ الحديث ففيه حلول لمسائل هامة مما يشغل العقول في هذا العصر ، منها :

١ - مشكلة أوقات الفراغ ، فإنه كلما تقدم الزمن بالصناعة وأصاب من الرقي قسطاً اتسع فراغ العمال وكان أمره جديراً بالتفكير . ومن المذاهب الاجتماعية السائدة في عصرنا هذا رأى ينادى بمبدأ المساواة بين الناس جميعاً في أوقات الفراغ ، وذلك ما سبق إليه توماس مور إذ ستره في هذا الكتاب ينادى بوجوب تحديد ساعات العمل فلا تزيد عن ست ساعات .

٢ - أساس السياسة القومية والعلاقة الدولية ، فإن « مور » يلح إلحاحاً شديداً في أن تهتدى الأمة في

سياستها الداخلية وفي علاقتها مع سائر الأمم بأحكام العقل ولا تميل في ذلك مع الهوى ، فهذا وحده كفيل ألا تتعرض الإنسانية لما تتعرض له اليوم من الكوارث والآلام .

٣ - إن أشد ما يرغب فيه « مور » هو محو الذهب والفضة من الحياة الاقتصادية ولعل في ذلك تشابهاً قوياً مع ما يسرى بيننا اليوم من بعض الآراء الاقتصادية التي تنادى بعدم الأخذ بالذهب قاعدة للنقد .

* * *

يوتوبيا

تخيل توماس مور أنه حين أرسله هنري الثامن سفيراً يفاوض في هولندا في بعض الشؤون السياسية بين الدولتين ، قابل هنالك رجلاً اسمه هتلوداي ، عرف منه أنه سافر في رحلة طويلة إلى جزيرة مجهولة يطلق عليها (يوتوبيا) فأعجب بما فيها من نظم اجتماعية وخلقية وسياسية ، وهو يريد أن يذيع في الناس قصة هتلوداي كما سمعها منه ، لعلها تهديهم في إصلاح بلادهم .

ويستهل « مور » الكتاب برسالة يزعم أنها لصديق يعرف هتلوداي صاحب القصة فيرجوه أن يقابل هذا الرجل ويعرض عليه مسودة الكتاب قبل نشره خشية أن يكون فيه شيء من الخطأ ، لأنه حريص على أن يخرج للناس صحيحاً صادقاً .. وهو يقرر لصديقه في هذه الرسالة أنه حتى بعد تحقيق الكتاب وإثبات صحته ، يتردد في نشره لأنه يعلم أن الكثرة الغالبة من الناس فاسدة العقل مختلفة التفكير لأنها جاهلة لم تصب قسطاً موفوراً من العلم بل إن الأقلية المتعلمة نفسها تحقر الحق وتزدرية . فإذا عساه أن يفيد بنشر الكتاب وهو يكاد يثق أنه لن يصادف عند القوم إلا ازواراً ؟ وما أهون أن تتناولوه آلسنة النقد الهادمة فيقضى عليه

ناقد بكلمة واحدة يرسلها بين رنين الكئوس ، دون أن يكلف نفسه عناء القراءة فضلاً عن البحث والتفكير . ثم يبدأ الكاتب بعد ذلك في رواية القصة ، وهو يقسمها قسمين : الكتاب الأول - والكتاب الثاني .

الكتاب الأول

بعث في الملك هنري الثامن - ملك إنجلترا المنتصر الظافر - لأفض ما بينه وبين « شارل ملك كاستيل » من أسباب الخصومة والنزاع ، وكان برفقتي « تنستول » وهو أشهر من أن أعرف القارئ به ، ولو فعلت كنت كمن يبين موضع الشمس بشمعة كما يقول المثل السائر . . فقابلنا في « يروج » رسل « الملك شارل » وكلهم ذكي ممتاز ، فان اختصاصت أحدهم بمدح فهو « تمسيس » الذي امتلأت إعجاباً ببلاغته ودرايته بالقانون وما أوتي من المواهب النادرة والعلم الغزير ... واجتمعنا بهؤلاء السفراء مرتين لم تسفرا عن وفاق فسافروا ليعرضوا الأمر على أميرهم شارل في بروكسل ، وسافرت إلى أنتورب .

وبينا أنا مقيم في أنتورب إذ زارني « بطرس جيلز » وهو من أهالي أنتورب ، وقد حسنت سمعته بين قومه ، فامتدحته الألسنة لعلمه وفضله ، وعرف فيه الناس وفاء نادراً لأصدقائه ، فضلاً عن مرجه الجذاب وحديثه الحلو ، فكان بطرس لي في غربتي الموحشة أحسن السلوى وخففت صحبته من لوعتي المتحرقة نحو بلادى وزوجى وأبنائى الذين كنت قد فارقهم منذ شهور أربعة .

أديت الصلاة ذات يوم في كنيسة جميلة البناء ، وسرت في طريقي عائداً إلى الدار فأبصرت بطرس يتحدث مع رجل تقدمت به السن ، بشرته ضاربة إلى السمرة من لفحة الشمس وله لحية طويلة بيضاء ، وكان يتلفع بثوب فوق كتفيه ، وماكدت أراه حتى

رجعت أن يكون بحاراً . فلما رآني بطرس أقبل نحوي مسرعاً وحياني ، فكدت أطلب إليه أن يعود إلى محدثه لولا أنه أسرع فأنبأني بأنه كان يعزم أن يصطحب ذلك الرجل إلى داري ، فأجبتة انهما يحلان أهلاً وسهلاً لما يكنه صدرى من حب لبطرس ، فقال لي : إنك لن تجد بين الناس من يتحدث إليك حديثاً أطلى وأشهى من حديث هذا الرجل فهو يروى لك قصصاً ممتعة عن شعوب مجهولة زارها بنفسه وبلاد عجيبة رآها بعينه ، وأنا أعلم إنك راغب في مثل هذه الأنباء .

أما ذلك الرجل فهو « روفائيل هيتلو داي » كان عالماً باللغة اللاتينية ضليعاً في اليونانية ، وانفق أيامه في دراسة الفلسفة ، وقد دفعه حب الرحلة إلى اصطحاب « أمريجوسبوتش »^(١) في رحلاته الثلاث الأخيرة ، ولكنه لم يعد مع أمريجو في ثالثها ، بل أثر البقاء في أرض « جيلايك » مع أربعة وعشرين رجلاً سواه تركهم أمريجو هنالك .. أثر روفائيل البقاء في تلك البلاد ليضرب في أنحائها ويجوس خلالها لأنه يحب أخطار السفر أكثر مما يحب السلامة والعافية ، ولم يكن يعبأ أن يدركه الموت في إحدى رحلاته قائلا : إن من لا قبر له فالسواء غطاؤه ، والطريق إلى الجنة بُعدُها واحداً أينما صعدت إليها . . . فلما غادره أمريجو أخذ روفائيل ينتقل من بلد إلى بلد مع خمسة من أهل « جيلايك » ثم انتهى آخر أمره إلى بلد رأى به مركباً راسياً من مراكب وطنه ، فعاد على ظهرها .

انبأني بطرس بهذا كله عن روفائيل ، فشكرته على أن أتاح لي فرصة التحدث إلى هذا الرجل ، والتفت إلى روفائيل وحييته فرد التحية ، وأخذنا في حديث أولي كهذا الذي يبدأ به الناس عادة صداقة

(١) « أمريجو » هو مكتشف أمريكا بعد كولمبس ، وباسمه سميت القارة الجديدة .

جديده ، ودعوته إلى دارى وهناك جلست وإياه على مصطبة فى حديثى غطاها الحشيش الأخضر ، ثم بدأنا الحديث .

حدثنا أنه حين تخلف فى أرض « جيلايك » بعد أن غادره « أمرىجو فسبوتش » لم يجد عسراً فى مخالطة الناس ومعاشرتهم لأنه استطاع أن يكسب قلوبهم بطلاوة حديثه فعاش بينهم فى ألفه ومحبة ، وأحبه رجل ذو منزلة عالية - نسيت اسمه وبلده - فأمر أن تكون نفقات عيشه وسائر رفقائه من حسابه ، وزوده برجل يهديه إلى الطريق الصحيح أثناء رحلته ، ويقدمه إلى أمراء البلدان التى يمرّون بها ليهيئ له حسن القبول .

وبعد رحلة استغرقت أياماً جاء إلى مجموعة من المدن تسكنها شعوب غنية سعيدة محكومة بقوانين لا يجد النقد إليها سبيلاً .. وقد عبر فى طريقه إلى تلك المدن صحراوات فسيحة مترامية الأطراف تكاد أرضها تلهب بحرارة الشمس التى لا تحول ولا تزول ، فكل ما فيها مخيف مفرع كريحه بغيص ، وكل ماتقع عليه العين بها ناب ممقوت ، ولا يسكنها سوى صنوف الحيوان المفترس والزواحف الفاتكة وأقوام من الأناسى لا يقولون وحشية عن الحيوان والأفاعى .. فاذا ما عبرت ذلك الإقليم المخيف ، أخذ كل شئ يتبدل أمام ناظريك ويتغير فاهواء بلبل عليل معتدل ، والأرض يكسوها النخيل الأخضر ، والحيوان طبع ذلول ، والناس يقيمون فى المدائن ويحيون حياة نشيطة سعيدة ولست أستطيع أن أنقل حديث روفائيل بكلمة ،

ولكنى سأروى عنه حديثه عن تلك الشعوب التى ألفاها تعيش فى نظام محكم دقيق وتحكمهم مجموعة من القوانين الصالحة القومية لأننى أكثر من السؤال فى هذا الموضوع لكى ازداد دراية وعلماً بتلك الشعوب وحياتها فما أندر أن تصادف شعباً تسوده القوانين الصالحة ولقد علمت من حديث الرجل عن تلك

البلاد العجيبة شيئاً كثيراً مما يصح أن نقبسه فى بلادنا لنحوش شيئاً من أخطائنا .

وهأنذا سأقص عليك ما رواه الرجل عن أخلاق أهل « يوتوبيا » وعاداتهم وقوانينهم .

أخذ روفائيل يتحدث عن قوانين « يوتوبيا » ويقارن بينها وبين قوانين بلادنا فأبدى مهارة عجيبة ودراية واسعة بنظم الحكم ، فسيأله بطرس : إني ليدهشنى ياروفائيل أن تكون على هذا القدر من العلم ولا تلتحق بحاشية الملك^(١) إني لعلى يقين أنك تكون فى بلاط الأمير درة نادرة ، وتعلو فى تقدير الأمير لما يجد فى حديثك عن البلاد العجيبة التى رأيتها من لذة ومتاع ، ولما يفيد من هداية بنصحك الخالص السديد فى إدارة الحكومة ، بما تضع أمام عينيه من أمثلة صالحة .. فأجاب روفائيل بأنه لا يحب أن يستعبده ملك كائناً من كان . فاعترض بطرس قائلاً : إن الأمر لا استعباد فيه ، بل ستصيب منصباً رفيعاً ومالاً كثيراً وجاهاً عريضاً تنفع به نفسك وأصدقائك فأجاب روفائيل : وماذا أصنع بالثروة وأنا استمتع اليوم بحرية أين منها الملوك والأمراء ، أفعل ما أشاء متى أشاء ... فقلت له : أى صديقى روفائيل إني لأتنبئ فى وضوح أنك لا ترغب فى مال ولا سلطان ، وإني أحترم رجلاً هذا مذهبه أكثر مما أقدر أولئك الذين يتسابقون إلى القوة والجاه . ولكنى أرى مع ذلك أنك تستطيع أن تخدم الوطن وأنت فى منصب رفيع إلى جانب الأمر لتضع فى رأسه الأفكار النبيلة والآراء الفاضلة وما أصلحك لمثل ذلك .

فأجبنى روفائيل : ياسيدى مور .. إنك مخدوع خدعتين ، مخدوع فى قدرتى ومخدوع فى صفات الملوك وأخلاقهم . أما أنا فليس لى ماشاء فضلك أن يعزوه

(١) يلاحظ أن « مور » يقصد نفسه ويريد أن يشرح الأسباب التى حملته على رفض المنصب الذى عرض عليه فى بلاط هنرى الثامن .

إلى . وأما الملوك فمعظم علمهم خاص بالحروب - وهذا شيء أمقته وأجهله في آن معا - فهم بالحروب أكثر شغلا منهم بالسلم وصالح الشعب ، وهم يبذلون جهداً في محاولة توسيع ملكهم أكثر جداً مما ينفقونه في محاولة حكم بلادهم حكماً صالحاً ... وأعجب من هذا يا صديقي أن الناس أنفسهم لا يأبهون للإصلاح في كثير أوقليل ، ولو بسطت لهم رأياً ناضجاً في إصلاح شئونهم سلقوك بالنسب النقد الخداد .

فسألته : ترى هل مررت ببلدنا فيما مررت ؟ فأجاب أنه فعل ، ومكث به أربعة أشهر أو خمسة عقب الثورة التي قام بها أهل المناطق الغربية في وجه الملك فقمعت بسفك الدماء وقابل هناك بعض كبار رجال الدولة وتحدث إليهم كثيراً .

وذكر روفائيل أنه عجب أشد العجب حين مر بأرض إنجلترا فوجد أن اللص جزاؤه الإعدام^(١) وعلق على ذلك قائلاً إن ذلك جاوز حد العدل ، فهو عقاب لا يمنع السرقة رغم قسوته . فما من عقوبة تنجح في منع السرقة وما أشبه الحاكم الذي يقتل السارق دون أن يهيئ له العمل أولاً بالمدرس الأحق الذي يضرب تلميذه ولا يعلمه شيئاً .

قال روفائيل إنه تحدث في ذلك إلى رئيس أساقفة كانتربري وإلى كبير من كبار الدولة فأجابه ذو المنصب الرفيع بأن القانون الذي يعترض عليه عادل لا عوج فيه ، وأن هؤلاء اللصوص في مكنتهم أن يمتنعوا الصناعات اليدوية أو يشتغلوا بفلاحة الأرض لولا أن الشر ركَّب في طبعهم ، فقال له روفائيل إن هذا الجواب لا يقنع ولا يسلم من النقد . فدعك من ذوى العاهات الذين أعجزهم الحرب عن مزاوله صناعاتهم والذين تقدمت بهم السن حتى لم يعد في مقدورهم أن يتخذوا لأنفسهم مهنة أخرى . دعك

(١) ينقد مور القانون الانجليزي إذ ذاك .

من هؤلاء وفكر في الأمور التي تجري تحت بصرك كل يوم ، فانظر إلى هؤلاء السادة المالكين الذين لا يكفهم أن يعيشوا بأنفسهم عيش البطالة بما يفرضونه على مستأجرى أرضهم من على الأجور ، فتراهم يحيطون أنفسهم بحاشية من المتعطلين الذين لا يتعلمون صنعة يكسبون بها عيشهم ، حتى إذا مامات سيدهم أو أصابهم المرض شردوا لأن السادة يوثرون الإنفاق على متعطل على الإنفاق في سبيل المرضى . فأى سبيل أمام هؤلاء غير السرقة ؟ فلا هم صالحون أن يكونوا في حاشيات السادة الأغنياء ، ولا هم بقادرين أن يفلحوا الأرض ويأكلوا من ثمرها لأنهم نشأوا نشأة ناعمة لا تعرف هذه الحشونة الغليظة في العمل ... ثم انظر يا صاحبي إلى الأشراف ورجال الدين كيف يبلغ بهم الجشع في كسب المال أن يحولوا المزارع إلى مراعي لأن الرعي أدر للربح ، فيشردون بذلك ألوف المزارعين رجالاً ونساءً وشيوخاً وأطفالاً ، فيضربون في الأرض يمدون أيديهم طلباً لإحسان الحسين ، ولا تكتفى الحكومة بهذا فتطوح بهم في غيابات السجون لأنهم يسألون الصدقة ولا يعملون ... ألا إن جشع الأقلية الغنية قد جر الخراب على البلاد : فتبطل وتسول وشقاء وبؤس في ناحية ، وترف وعربة وخمر ومقامرة وعهر في ناحية أخرى ..

لن يكون قتل اللصوص عادلاً إلا إذا هيأنا لهم عملاً بأن نخلص البلاد من بلاء الأغنياء الخيف ، فلا نسمح لهم بطرد المزارعين من أراضيهم حتى نفسح في ميدان العمل الشريف أمام من عضهم الفقر فاضطروا إلى التسول أو السرقة .

فسأل الرئيس الديني الذي كان يستمع إلى حديثه : إن كنت يا سيدي روفائيل لا ترى قتل اللص عدلاً ، فماذا تقترح للسرقة من عقاب ؟ فأجاب روفائيل : يا سيدي لست أظن من الحق والعدل أن نزهق النفوس البشرية من أجل إزهاق المال . ورأي

أن خيرات الأرض كلها لا تساوى حياة إنسان واحد .
ولقد نهانا الله عن قتل الإنسان ، فكيف نتعجل
فزهق حياة رجل لأنه سرق حفنة من المال ؟ إن
الخطأ في التفكير بَيِّنٌ واضح حين نقول إن اللص
والقاتل يجب أن تنزل بهما عقوبة واحدة . أليس هذا
يشجع اللص على أن يقتل صاحب المال الذي يريد أن
يسرقه ما دام قتله لا يزيد من جريمته ؟ بل يفسح أمامه
الأمل في النجاة لأنه سيخرس اللسان الذي قد يفضح
جريمته ؟ إننا يا سيدي نحاول أن نتعقب اللصوص
لنتناولهم بالتأديب فنخلق بذلك القاتلين .

لم يكذب روفائيل من روايته إلى هذا الحد
حتى قال له مور : إن ذلك ليزيدني إلحاحاً في أن
تلتحق ببلاط الأمير لتفيد أمتك بسديد رأيك . فإذا
كان أفلاطون يعتقد ألا رجاء في الإصلاح إلا إذا
كان الفلاسفة حكاماً . أو إذا درس الحكام الفلسفة ،
فما أبعد الأهم عن سعادتها أن أجفَلَ الفلاسفة عن
تسديد خطى الملوك بنصحهم الثمين .

فأجاب روفائيل : لست أظن يا سيدي مور أن
الفلاسفة ستبلغ بهم القسوة وغلظة القلب هذا الحد
البعيد ، بل إن الفلاسفة ليسرهم أن يقدموا لأمتهم هذا
الصنيع . بل هم قدموه فعلاً بما نشروا من الكتب لو
أن آذان الملوك والأمراء تصغى للنصح الجميل . إن
أفلاطون يا صاحبي قد تنبأ بأن الملوك إذا لم يفسحوا
صُدورهم لدراسة الفلسفة فلن تقبل أذهانهم على
نصائح الفلاسفة ، لأنهم سيكونون قد تأثروا بالآراء
الفاسدة . وذلك ما برهن على صحته أفلاطون بنفسه
حين ذهب يعلم الملك ديونيس ... إنني إذا قدمت
للملك نصائحي وحاولت أن أقتلع من رأسه أسباب
الشر والسوء فإما أن يكون جزائي الطرد أو السخرية .
افرض مثلاً أن ملك فرنسا طلب المشورة من
رجاله فيما يتصل بحربه مع إيطاليا فأشار عليه مشيروه
بأن يحارب ليوسع من أملاكه ، ثم تقدمتُ أنا إليه

بالنصح ألا يدخل الحرب لأن فرنسا وحدها أكبر
جداً من أن يملكها ويحسن حكمها ملك واحد ، ثم
أخذتُ أشرح له طرائق أهل « يوتويا » في الحكم
ليحذو حذوها ، ألا أكون بذلك موضعاً للسخرية
والضحك ؟

فقد حدث مرة أن أهل اليوتويا اشتبكوا في قتال
مع بلد آخر ، وكتب لهم النصر وظفروا بذلك البلد
لملكهم ، ولكنهم تبينوا فيما بعد أن الاحتفاظ بهذا
البلد الجديد في حوزتهم يكلفهم حرباً متصلة لاتقطع :
يقمعون ثورته مرة ويردون عنه المهاجمين مرة أخرى
فلم يترددوا في التنازل عنه ، إذ رأوا أن من الخير
لهم أن ينصرف ملكهم إلى حكم بلدهم وكفى
ليستمتعوا جميعاً بالسعادة وراحة البال .

هبنى يا صديقي قلت لملك فرنسا نصيحة كهذه ،
وأشرت عليه بأن هذه الأهبة للحرب ستحدث القلاقل
في أُم كثيرة وسينفق في سبيلها المال ويهلك الرجال ،
وان ذلك الاضطراب كله سينتهي بلا شيء ولن يعود
على أحد بطائل وأنه خير له أن يقنع بفرنسا ويكفيه
فخراً أن يوفر لشعبها السعادة والثروة والهدوء ،
فلا ينبغي أن يتدخل في شئون غيره من الأمم لأن
ما يملكه فوق ما يكفيه ... أقول لو أنني تقدمت بمثل
هذا النصح إلى ملك فرنسا ، فكيف تراه يقع من نفسه
باسيدي مور ؟

فقلت : ما أحسبه شاكراً لك هذا النصح .

فقال : هب أميراً أخذ يفكر ويستشير ذوى
الرأى في ملء خزائنه بالمال ، فينصحه مشير أن يرفع
قيمة النقد إذا كان عليه أن يدفع مالا ، وأن يخفض
قيمة النقد إذا كان على الناس أن يدفعوا له مالا ،
وبهذا يستطيع الملك أن يدفع قدرأ ضئيلاً من المال
فيسدد به ديناً عظيماً ، وأن ينال قدرأ عظيماً من
المال حين يكون من حقه قليل منه .. أو إذا نصَحَ

له ناصح بأن يزعم باطلا أمام الشعب إنه يعترم محاربة الأعداء ، ويأخذ في جمع الضرائب تبعاً لذلك حتى إذا ما حصل مبلغاً جسيماً ، أعلن في شعبه أنه أثر الصلح لأنه يحب شعبه ولا يرضى له سفك الدماء أو إذا أشار مستشار بأن يفرض الملك غرامات مالية على من يعتدى على هذا القانون أو ذاك من القوانين التي تقادم عهدها حتى نسيتها الناس . وبذلك يجمع مالا طائلاً من ظلم ظاهره العدل الشريف .

أقول لو أراد الملك أن يجمع لنفسه المال فأشار عليه المشيرون أن يلجأ إلى تلك الوسائل وأمثالها ، بحجة أن بقاء الثروة في أيدي الشعب يجعله صعب القيادة نزاعاً للثورة ، فمن الخير أن تسلب أمواله على هذا النحو حتى يخرس الفقر ألسنة الثائرين ؛ فإذا عسأى أن أقول للملك بعد هذا ؟ أقول إن هذه النصائح لا تشرف الملك الذي تتوقف سلامته ومكانته على ثروة شعبه أكثر مما تتوقفان على ثروته الشخصية ؟ أقول إن الشعب يختار الملك ليحكم في صالح الشعب نفسه لا في صالح الملك ، وأنه يختاره ملكاً لينفق عمره في تهيئة العيش الرغيد الهادئ للجميع دون أن يعرض الناس للضرر والخطر ولذا وجب على الملك أن يفكر في ثروة شعبه أكثر مما يفكر في ثروته هو ، كما أن وظيفة الراعي - من حيث هو راع - أن يطعم الغنم قبل أن يطعم نفسه ؟

من ذا تحدته نفسه بالثورة إلا الساخط على حالته الراهنة ؟ من ذا يسعى إلى تعكير الصفو إلا من لا يملك شيئاً يخشى أن يفقده ؟ .. إن الشعب إذا ازدري مليكه ولم يعد ينظر إليه نظرة الاحترام والتقدير بحيث يعجز الملك عن حفظ الأمن إلا بالسبل الباطلة والضرائب الظالمة فخير له أن يغادر عرش الملك ، لأنه إن أصر على البقاء فسيكون ملكاً بغير جلال الملك .. إن الملك لا يشرفه أن ييسط سلطانه على شعب من المتسولين بل فخاره أن يحكم قوماً أغنياء . وهذا

ما قاله أحد الملوك القدامى : خير لي أن أحكم شعباً غنياً من أن أكون غنياً .. ليست وظيفة الحاكم أن يعيش في بذخ وبجوحة في شعب يتضور جوعاً ويئن من الألم ، ولكنها وظيفة السجان .

إن الملك الذي لا يقوى على إصلاح شعبه إلا إذا سلبهم ماله لم يكون كالطبيب العاجز الذي لا يستطيع أن يعالج علة في مريضه إلا إذا سبب له علة أخرى . ومن هذا شأنه من الملوك يجب أن يسلم بأن صناعة الحكم ليست في مقدوره ... أما الملك الصالح فهو من احتقر اللذائذ الدنيئة وتخلص من كبريائه وحاول ألا يقع الأذى بأحد من شعبه . وهو الذي يمنع أسباب القوضى واعتداء الأفراد بعضهم على بعض بما يضع لهم من دقيق النظام ، لا بأن يزيد أسباب الاعتداء ثم ينزل بالمعتدين العقاب ... لو تقدمت إلى الملك بهذه النصائح ، ألا يشيح عني بوجهه ، ولا يستقبل حديثي إلا بإذن صماء ؟ فأجبت أنه نعم ، ثم أضفت أنه ما ينبغي أن يصارع الملوك بكل قول صحيح ، فلكل مقام مقال . ولكن إن كان عسيراً على الحكيم أن يقتلع من رؤوس الملوك أخطأها ، فليس ذلك بمبرر له أن يهمل صالح الدولة . أفترك السفينة في العاصفة الهوجاء لأنك لا تستطيع أن تسيطر على الريح ؟ وقلت له إن واجبك يا صاحبي ألا تفجأ الملوك بكلام شاذ غريب لم تألفه مسامعهم ، بل شأنك أن تعالج الأمر في مهارة وكياسة حتى تبلغ غايتك ، وما لا تستطيع أن تصلحه كل الإصلاح فقَّوم عِوَجَه ما وجدت إلى ذلك سبيلاً حتى لا يكون شيئاً كل السوء لأن الأشياء لا تطيب ولا تجود إلى أقصى غايات الطيب والجودة إلا أن طاب الناس أجمعون وذلك ما لن يكون إلا بعد حين طويل من الدهر .

فاعترضني روفائيل قائلاً : إذن فلن أغير شيئاً مما هو كائن ، وما دمت أعيش بين قوم مجانين فلا تكن

مجنوناً مثلهم . وإلا فإذا أنا صانع ، أقول الحق فأصايف آذاناً صماء ، أم أقول الباطل وأنا أعلم ببطلانه ؟ لا ، لن أقول باطلاً عن عمد ما حيت . وأما الحق فسينبئ على أسماعهم لأنهم لم يألفوه ، فلو صارحت الناس بما قاله أفلاطون في تنظيم الدولة أو بما يسود يوتوبيا من قوانين لها لم يعلموا أن أفلاطون وأهل يوتوبيا يأخذون بمبدأ الاشتراكية ولا يقرون هذه الملكية الفردية التي تقوم بيننا .

إنك لتنصحنى يا سيدى مور أن أراوغ في بسط رأيي للأمر الحاكم فلا أواجهه بالحقيقة عارية مرة ، وذلك يذكرنى بشئ وهو أن آراء المسيح على حقيقتها بعيدة كل البعد عن أفهام الناس ، بل هي أغرب عليهم من آراء أهل يوتوبيا ، فلجأ القساوسة إلى سياسة عجيبة ، وهي أن يحوروا ويشذبوا من آراء المسيح حتى تقرب من أفكار الناس فلا تبدو لهم عجباً . أتريدنى على انتهاج هذا السبيل في إعلان رأيي الجديدة ؟ إني إن فعلت ما أفاد الناس شيئاً ، لأنى إما تاركهم في غيهم يعمهون ، أو دافع بهم إلى ضلال فوق ضلالهم .

إذا رضيت أن أكون ناصحاً للملك فلما أن أقول رأياً يخالف رأيه ، وهذا يساوى ألا أقول شيئاً لأنه لن يستمع إلى قولى ، ولما أن أقول ما يتفق مع رأيه وهذا يشجعه على ما هو ماضٍ فيه من جنون .

خذها كلمة ياسيدى مور ، ما دامت الملكية الفردية قائمة فلا زجاء في إصلاح ، إلا إذا كان رأيك أن العدل يستقيم ميزانه إذا وضعت الأشياء في أيدي الأشرار أو إذا قسمت الثروة بين نفر قليل من الناس وعاش الباقون في فاقة وشقاء .

إن أهل يوتوبيا يأخذون بمبدأ الاشتراكية ، ولذا ترى كل إنسان هنالك مسدود الحاجات ، بل تغمره

وفرة من الانتاج . . فأنا أوافق أفلاطون فيما ذهب إليه من اشتراكية ولست أعجب حين أعلم برفضه أن يسن الشرائع لقوم لا يستمعون إلى نصحه في قسمة الثروة بالتساوى بين الجميع . فقد أدرك ذلك الفيلسوف العظيم ألا سبيل إلى سعادة المجتمع إلا أن تسود المساواة بين الأفراد في كل شئ ، وهذه المساواة المطلقة مستحيلة ما بقيت الملكية الخاصة قائمة . فإذا طفق كل فرد يسعى جهده في تحصيل ما يمكن تحصيله من الثروة كانت النتيجة المحتومة لذلك أن تنحصر الثروة في أيدي طائفة قليلة وأن يظل الباقون - وهم الكثرة الغالبة - في فقر وحاجة . مع أن هذه الكثرة في معظم الحالات أحق بالتمتع بالمال من أولئك الأغنياء ، لأن الأغنياء كثيراً ما يستولى عليهم الجشع في جمع المال دون أن يؤدوا عملاً يفيد أمتهم ، أما الفقراء فهم الذين يعيشون عيشة البساطة ويفيدون أمتهم بما يؤدونه كل يوم من الأعمال أكثر مما يفيدون أنفسهم . فيبقى الذى لا أشك فيه هو أننا لن نبلغ الكمال في توزيع الثروة إلا إذا حططنا قوائم الملكية الخاصة .

ما دامت الملكية الفردية قائمة فسيبقى الفقر بعبئه الثقيل .

نعم قد تخف وطأة شره ببعض الشرائع الحكيمة كأن يضرب حد أقصى لما يجوز أن يملكه الفرد أو لما يجوز أن يحوزه الملك من الأرض والسلطان ، وأن يحرم توزيع المناصب بالرشوة والهدايا لأن ذلك يجعل مناصب الدولة في مقدور الأغنياء وحدهم مع أن الحكماء من ذوى العقول الراجحة هم أحق بها ، أقول إنه قد تخف وطأة الشر بمثل هذه الشرائع ولكن البلاء لا يزول ولا يقتلع من جذوره إلا أن أتينا على الملكية الخاصة فحوناها محواً من الوجود .

فاعترضت روفائيل قائلاً : ولكن اشتراكية الأشياء بين الناس لا تحفز أحداً إلى الجد في العمل ،

وبذلك يكتب عليهم جميعاً أن يعيشوا عيش الفاقة
فينضب معين الإنتاج بقلة العمل .

فأجابني : لست أعجب أن يكون هذا رأيك .
فأنت تتصور الموضوع تصوراً باطلاً فلو رأيت معي
أهل يوتوبيا وشهدت حياتهم وما يسودها من قوانين
- فقد عشت بين ظهرانيهم خمسة أعوام وكنت أؤثر
البقاء لولا أنني طمعت أن أعود لأنشر بين الناس هنا
أنباء ذلك العالم المجهول - أقول لو كنت معي
يا صديقي مور لأيقنت أن ذلك هو نظام الحياة
الكامل وأن لا نظام سواه .

ومن حسناتهم أنهم إذا علموا شيئاً جديداً مفيداً
ممن تطوح به الأقدار كما طوحت بي إلى بلادهم ،
فإنهم لا يترددون لحظة في الأخذ به وتطبيقه مادام
صالحاً نافعاً . أما نحن فوا أسفاه .. نسمع بنظام أحسن
من نظامنا فلا نأبه له . ولعل ذلك الفارق هو وحده
الذي يجعل أهل يوتوبيا - في رأيي - أصلح منا
للحياة والبقاء ، وإن لم تكن أقل منهم في الثروة
والذكاء . فقلت لروفاثيل : إذا كان الأمر كذلك
فأتوسل إليك أن تصف لي تلك البلاد . ولا توجز
الوصف بل قل في إطناب لأعلم كثيراً عن أرضهم
وأبنائهم ومدنهم وأخلاقهم وقوانينهم ونظمهم وكل
ما نحب أن نتقل عنهم من جوانب الحياة وما أحسبك
باخلاً علينا بهذا .

فقال : بل ليس أحب إليّ من ذلك ، فالأمر في
ذهني بَيِّنٌ واضح ولكنه يقتضي بعض أوقات الفراغ
لروايته .

قلت : لنتناول الآن طعام غداً ولنرجئ الحديث
إلى وقت آخر .

وكان أن فرغنا من الطعام وعدنا إلى الحديقة
حيث كنا ، فجلسنا على المصطبة العشوشية ، وآثرت
ألا يدنو منا أحد من الخدم حتى لا يضطرب حبل

الحديث . وجلسنا ثلاثتنا : أنا وصديقاى بطرس
وروفائيل ، وصمّت روفائيل قليلاً وأرهفنا له الآذان .
فشرع يقول :

الكتاب الثاني

يوتوبيا جزيرة يبلغ عرضها في وسطها - وهو
أعرض أجزائها - مائتي ميل : ثم ينثنى طرفاها
بحيث تصبح الجزيرة في شكل هلال وليد ، وينفذ
البحر بين طرفيه اللذين يبعد أحدهما عن الآخر أحد
عشر ميلاً أو ما يقرب من ذلك .

وتنهض في وسط الجزيرة صخرة عالية أقيم عليها
برج حصين تحرسه حامية من الرجال وقد نتأت
صخور تحت سطح البحر بقرب الشاطئ بحيث يستحيل
على القادم الغريب أن يسلك بسفينته سبيلاً سوى إلا أن
يهديه دليل من أهالي الجزيرة إلى الميناء الذي يقصد
إليه وهذه الصخور الناتئة كفيلة وحدها أن تسحق
الأسطول المهاجم كائناً ما كان ... هذا في البحر ،
وأما في البر فقد شيد حاجز منيع على حافة الجزيرة ،
أقامت بعضه الطبيعة وتممه الإنسان ، فيكفي عدد
قليل من الجند لحماية الجزيرة كلها من هجمة الأعداء
وفي جزيرة يوتوبيا أربع وخمسون مدينة كبيرة
جميلة تتكلم كلها بلسان واحد ويلبس الأهليون
جميعاً طرازاً واحداً من اللباس ، ولهم جميعاً خلق
واحد ، وتسود المدائن كلها نظم واحدة وقوانين بعينها
ولا تبعد مدينة عن مدينة أكثر من رحلة يوم واحد
مشياً على الأقدام ، وعلى كل مدينة أن تختار من بين
أبنائها شيوخاً ثلاثة فيجتمع شيوخ الجزيرة كلها معاً
للتشاور في شئون الدولة .

والمدينة تنقسم إلى أسر لا ينبغي أن تقل الواحدة
منها عن أربعين شخصاً يخضعون جميعاً للرجل

وزوجته اللذين لابد أن يكونا عاقلين حكيمين تقدمت
بهما السن ، وعلى كل ثلاثين أسرة يقوم رئيس أو
حاكم . وتشترط الدولة على كل أسرة أن ترسل كل
عام عشرين من أبنائها إلى مزارع الريف حيث
يقضون الحول في فلاحة الأرض ، حتى إذا ما مهر
الجميع في الزراعة كان لكل واحد الحق في البقاء
في الريف إن أراد .

أما واجب المزارعين فهو حرث الأرض وزرعها
وتربية الماشية وقطع الأخشاب وإرسالها إلى المدينة ،
وهم يربون قليلا من الجياد الحوشية لتدريب الشبان
على الفروسية وركوب الخيل .

وهم لا يزرعون إلا قمحا نخبزهم ، وأما شرابهم
فنبذ العنب أو عصير التفاح والكثيرى أو الماء القراح .
ولا بد أن يزرعوا ما يزيد عن حاجة المدائن جميعا
ليصدروا القدر الزائد إلى الأمم المجاورة .

والمدن كلها متشابهة بحيث يكفيك أن تعرف
واحدة منها لتعرفها كلها ، وسأصف لكم إحداها
وتسمى « أمورت » لأنها مقر مجلس الشورى وتعترف
لها بقية المدائن بالرياسة .

تقع أمورت في حضن تل وطني ويتخللها نهر
تصب فيه نهيرات كثيرة ، وأهلها يحافظون على منابع
هذه الأنهار فيقيمون حولها الأسوار حتى لا يمنعها عنهم
عدو أو يصيبها بأذى . وقد أحاطوا المدينة بسور من
الصخر عال كثيف ، واحتفروا حولها خندقا عميقا
تحفه الأشجار والأشواك .

وأما المنازل فقد تلاصقت في فخامة وجمال .
تمتد بينها طرق لا يقل عرض الواحد منها عن عشرين
قدما ، وزرعت الحدائق الغناء خلف الدور ، ولكل
منزل بابان أحدهما يطل على الطرق والآخر يفتح في
الحديقة الخلفية وهي أبواب يسيرة الفتح والإغلاق
ولا يجوز لساكن الدار أن يغلقها بالأقفال والدرابيس

حتى يتيسر لمن شاء أن يمر خلالها . ولم يغلق
صاحب الدار أبوابه وليس في الدار ما يملكه ملكا
شخصيا . هذا إلى أن أهل المدينة يتبادلون الدور
حيناً بعد حين ... وتدب المنافسة بين سكان الطرق
المختلفة ، ولذا فهم لا يدخرون وسعا في تحميل الطرق
وتنسيقها حتى تبدو بهجة للناظرين . ولعل أجمل
ما يسترعى النظر في المدينة ، حدائقها التي يراعى في
زرعها الجمال والإثمار في آن معا وأظن أن مؤسس
المدينة كان قد عني بالحدائق أول ما عني .

رؤساء المدينة

تختار كل ثلاثين أسرة ممثلا لها ، ثم يختار كل
ثلاثين ممثلا من هؤلاء رئيسا . على أن يشترك
الممثلون جميعا في انتخاب أمير البلاد الذي يظل في
منصب الحكم ما بقى حيا ، إلا إذا ارتكب من الخيانة
ما يستحق العزل من أجله .

وإن نشأت خصومة بين الأفراد نظر في أمرها
قاضيان من هؤلاء الرؤساء . أما ما يتعلق بشئون الدولة
كلها فلا بد أن يعرض على مجلس الشورى بأجمعه
على ألا ينفذ منه شيء إلا بعد مناقشته في المجلس ثلاثة
أيام . ومن يناقش في أمور الدولة خارج مجلس الشورى
يحكم عليه بالاعدام ، وهم إنما أرادوا بهذا القانون
ألا يتأمر الأعضاء خارج المجلس مع الأمير على انتهاج
خطة يدبرونها .

ولا يبيع قانون مجلس الشورى أن يناقش موضوع
إلا إذا سبق عرضه في جلسة سابقة ولا يجوز البتة أن
يبدأ عضو من فوره في بحث موضوع لم يسبق عرضه
في جلسة سابقة ليتقوا بذلك شر أن يقول العضو كل
سائحة تمر بذهنه ويأخذ في الدفاع عنها بغير روية
ولا تفكير .

العلوم والصناعات والأعمال

الزراعة صناعة محتومة على الجميع رجالا كانوا أو نساء ، فهم يمارسونها منذ الصغر فيلقنون مبادئها العلمية في المدرسة ويزاولون شئونها العملية في مزرعة مجاورة لمكان إقامتهم .

ثم لكل فرد في الدولة أن يختار إلى جانب الزراعة صناعة أخرى يتعلمها من وجهيها العلمي والعملي كصناعة الأقمشة أو البناء أو الحدادة أو النجارة . . . ويفرض قانون يوتوبيا أن يلبس الرجال جميعاً لباساً لا يختلف فيه رجل عن رجل ، وأن يكون للنساء - المتزوجات رداء واحد كذلك ، ولغير المتزوجات منهن رداء آخر ، وقد روعي في الحلة المقررة أن تكون جميلة سهلة لاتعوق حركة الجسم ، وأن تصلح للصيف والشتاء معاً ، وعلى كل أسرة بحكم القانون أن تنسج ملابسها بنفسها .

أقول إن كل فرد في يوتوبيا لابد أن يتعلم صفة يختارها فوق الزراعة ، على أن يقوم النساء بصفة عامة بالصناعات اليسيرة نوعاً كالغزل والنسج وأن يقوم الرجال بالشاق من الأعمال كالبناء وما إليه . . . على أن العرف السائد في معظم الأسر أن يأخذ الطفل صناعة أبيه ، فإن حدث أن طفلاً نفر من صناعة أبيه تولت الدولة نقله إلى أسرة أخرى يشتغل ربها بالصناعة التي اختارها ذلك الطفل . فالزراعة وصناعة أخرى محتومتان على كل فرد بغير استثناء ، ولكل فرد بعد ذلك أن يختار ما يشاء من الصناعات في أوقات الفراغ .

فإن كان واجب الدولة أن تكلف كل فرد بها بعمل يوديه ، فواجبها كذلك ألا تسمح بأن يجبر فرد على العمل من الصباح إلى المساء كأنه حيوان أعجم ، فلا ينبغي أن يزيد العمل كل يوم على ست ساعات ، ثلاث منها قبل الظهر ثم يؤذن للعمال بساعتين للغداء

والراحة ، ثم ينجزون بقية عملهم في ثلاث الساعات الباقية ويتناولون بعدها عشاءهم ، حتى إذا ما كانت الساعة الثامنة من المساء أنصرف الجميع إلى المخادع حيث ينامون ثمانى ساعات

ومن حق الفرد أن يتصرف في وقت فراغه كما يريد على ألا يتجه في ذلك إلى الرذيلة وسوء السلوك . والدولة تنظم محاضرات تلقى في الصباح من كل يوم ليستمع إليها من أراد أما بعد العشاء فهم ينحصر في ساعة اللعب والسمر ، يتفقونها في حديقة الدار إن كان الصيف . وفي قاعة داخل الدار إن أقبل الشتاء . ولكنهم لا يبيحون ألعاب النرد وما يشابهها ويؤثرون ألعاباً تشبه الشطرنج .

ولقد تخيل إليك أن ست ساعات لا تكفي لينتج العاملون محصولاً كافياً ، فلا يغيب عن ذهنك أن في الأمم الأخرى شطراً عظيماً جداً متعطلاً لا عمل له ، فلا عمل للنساء وهن النصف من كل أمة ، وحتى لو عمل النساء في بلد وجدتهن يملأن في ذلك مكان الرجال .

ثم أضف إلى ذلك رجال الدين والسادة الأغنياء الذين تسمونهم أشرافاً ونبلاء ، فضلاً عن يخدمون هؤلاء الأشراف . زد على هؤلاء وأولئك ألوف المتسولين الذين يسترون تعطلهم بستار المرض . . . فاحذف هذا العدد الجسيم من أية أمة شئت وحدثنى كم يبقى بعد من الرجال العاملين ؟ هم قليلون - أقل جداً مما قد تصور لنفسك - فإن عملوا ساعات كثيرة كل يوم فلن ينتجوا ما ينتج أهل يوتوبيا في ست ساعات .

ثم سائل نفسك كم من هذه الفئة القليلة العاملة في بلادنا يعمل عملاً مفيداً . إنهم أقل من القليل ، لأنه حيث يسود المال تشيع أعمال تافهة لا خير فيها لتشيع الملاذ الدنيئة التي يسعى إليها الأغنياء . . . أما إذا

عمل كل فرد عملاً مفيداً ، إذن لألفيتهم ينتجون في زمن قليل ما يزيد على حاجة الجميع .

وفضلاً عن ذلك كله فأهل يوتوبيا يوفرون على أنفسهم كثيراً من العمل بفضل المساواة التي يفرضونها بين الناس . فليس لأحد منزلان أو أكثر كما هي الحال بيننا . وبذلك يدخر البناءون كثيراً من جهدهم الضائع في هذه البلاد ، ولا يجوز للرجل هناك أن يستهلك أكثر من جلباب واحد كل عامين ، فأين هذا مما تراه حولك من تصرفات المترفين الأغنياء الذين لا يكفي الواحد منهم عشر حلل في العام الواحد ؟

وقد تسألني : ومن ذا يقوم في أرض يوتوبيا بالأعمال الشاقة العسيرة كحرق الطرق وما إليها والجواب أن ذلك متروك للمسجونين من المجرمين ، فإن بقي شيء أعلنت الدولة أن من يقبل على هذا العمل فله أن يستمتع بوقت فراغ أطول مما يستمتع به سائر الأفراد وبذلك تغري قوماً باختيار هذه الأعمال ، لأن حكومة يوتوبيا أخذت على نفسها ألا ترغم أحداً على عمل من الأعمال .

اتصال الأفراد

قلنا إن مجتمع اليوتوبيا يتألف من أسر وأن رأس الأسرة هو أكبر الذكور سنّاً ، فإن خرف ولى مكانه من يتلونه في السن .

وتشترط حكومة يوتوبيا ألا تزيد الأسرة ولا تنقص على حد أقصى وحد أدنى تفرضهما الدولة فرضاً ، فإن زادت أسرة على العدد المفروض أضيفت الزيادة إلى أسرة قل عدد أفرادها . فإن زادت أسرة المدينة كلها أخذت الزيادة لتكمل النقص في مدينة أخرى . وإن زادت المدن كلها أخذ العدد الزائد من كل مدينة ليجمعوا في مدينة جديدة تبني لهم في أرض مهمة .

وفي كل مدينة أربعة أحياء « أقسام » لكل قسم سوق خاصة به تضع فيه كل أسرة ما تنتجه ، فيذهب أرباب الأسر ليأخذ كل منهم ما تحتاجه أسرته دون أن يطالب بشئ يدفعه أو ضريبة يؤديها . . وفي المال والضريبة ؟ أليس المحصول الناتج أكثر مما تقتضيه حاجة الناس ؟ إذن فليأخذ كل منهم ما يريد ، ولا محل للخوف من طمع يغري الناس بأخذ ما يزيد على حاجتهم لأن كل فرد يوقن يقيناً لا شك فيه أنه لن يتعرض يوماً للحاجة والفاقة ، فما الذي يغريه بالطمع ؟ إن صنوف الحيوان قد تخشى الحاجة والجوع فتكدس من القوت ما لا حاجة لها به في وقتها الراهن ، ويضيف الإنسان إلى خوفه من الجوع زهو وكبرياءه بكثرة ما تملكه يداه . ولكن أرض يوتوبيا لا تعرف معنى الحاجة لكثرة إنتاجها بسبب اشتغال أهلها جميعاً بالإنتاج ولا تعرف معنى الزهو بكثرة الأملاك لأنها فرضت بين الناس المساواة في كل شيء .

وإذا ما حان موعد الطعام نفخ في صور ليخف الناس إلى قاعات فسيحة تسع أفراد القسم جميعاً حيث يأكلون معاً طعاماً واحداً ، أعده طهاة شعبيون . ويجوز لمن يريد أن يحتجز لنفسه ما يريد من الطعام ليأكله في داره على حدة . ومن تقاليدهم أن يُحجَّزَ أولاً طعام المرضى ليرسل لهم في مستشفياتهم ، وطعام الغرباء الذين قد يزورون بلدهم حيناً بعد حين . وتبدأ كل وجبة بقراءة شيء مما يحث على الفضيلة . ولرؤساء الأسر الحق الأول في الحديث على الموائد ليستمع إلى حديثهم سائر الأفراد ، على أن واجب هؤلاء الرؤساء أن يستحثوا الشبان على الحديث ليعودوهم الجرأة وحسن الكلام .

السفر

على من يريد السفر إلى بلد غير بلده أن يستأذن الدولة في ذلك ، لتسمح له بالأمد الذي يجوز له أن

يقضيه في رحلته ، وليس هناك ما يدعو المسافر إلى أن يصطحب زاداً أو متاعاً ، فأينما حل فهو بين أهله وعشيرته على شرط ألا يمكث بغير عمل في مكان ما أكثر من يوم واحد ، فإن أراد البقاء أكثر من ذلك كان حتماً عليه أن يزاول مهنته على الفور . فإن زاد الإنتاج في مدينة ونقص في مدينة أخرى . سد النقص هنا بالزيادة هناك . وإن كان في الجزيرة كلها زيادة في المحصول ، أرسلت الزيادة إلى الأقطار المجاورة لتوزع على الفقراء .

وأهل يوتويا لا يحبون الذهب ولا يسعون إليه ، وهم يقومونه بقيمته في الصناعة فلا يجدونه مساوياً لقيمة الحديد . إنهم لا يدرون لماذا تخلع الأمم على الذهب والفضة قيمة ليست لهما بحكم طبيعتهما ، ويرون أن الطبيعة أم رءوم ، بسطت كفها فيما يفيد فزودتنا بما لا ينفد من هواء وماء وأرض ، وقبضت كفها في التوافه التي لا تنفع ودستها في باطن الأرض كما فعلت بالذهب والفضة .

ولقد خشي أهل يوتويا أن ينخدع بعض الناس ببريق الذهب فيأخذون في جمعه وتحصيله فقرروا أن تصاغ منه قيود المحرمين وأغلال المساجين ، فعقاب هذه الجريمة قرط من ذهب يعلق بالأذن ، وعقاب تلك الجريمة حلقة من ذهب يحزم بها أنف المحرم ، أو عقد يطوق به عنقه أو سوار يدور حول معصمه .

بهذا أنزلوا من قدر الذهب والفضة حتى أصبحا علامة التحقير وموضع السخرية والازدراء ، وأما سائر الجواهر الكريمة فشأنهم فيها أن يحلى بها الأطفال حتى إذا ماشب هؤلاء عن الطوق ألقوا بها كما يلقي أطفالنا بلعبهم ، ويأثفون اللعب بها حتى يثبثوا أنهم قد تركوا مرحلة الطفولة .

ولقد حدث ذات مرة أن بعثت بعض الدول الأجنبية بسفرائها إلى أرض يوتويا : فرأيت بعيني

رأسي كيف استقبلهم الناس هناك . . . جاء السفراء مثقلين بأحمال من الذهب في أعناقهم وعلى صدورهم ظناً منهم أن ذلك يرفع منزلتهم ومنزلة أمتهم في أعين الشعب ، فلشد ما دهشوا حين ألقوا الذهب هناك سمة المحرمين وشارة الأطفال ، فما لبثوا أن ألقوه حتى لا يكونوا من الناس موضع السخرية . . . وقد سمعت طفلاً وقف إلى جانب أمه أثناء مرور موكب السفراء يصيح قائلاً : — انظري يا أماه كم بلغ هذا الرجل من السن وما زال يتعلق بلعب الأطفال .

فأجابته الأم قائلة : صه يا بني فلعله تابع من أتباع السفراء جاءوا به ليكون منهم موضع الضحك والسلوى . . .

إن أهل يوتويا ليأخذهم العجب من رجل تبلغ به البلاهة والجنون حد الغبطة ببريق حجر كريم ، فإن كان غرضه البريق المتلألئ فلماذا لا يملأ بصره بروية الشمس والنجوم ؟ ولشد ما يدهش سكان يوتويا حين يسمعون أن أهل البلاد الأخرى يقيسون منزلة الرجل بمقياس نسج رداثه ، فإن كان دقيق الغزل كان الرجل شريفاً نبيلاً ، وإن كان غليظه كان من السوق والعامه وهم يتساءلون في عجب : أما يدرى هؤلاء أن الصوف الذي صنعت منه الملابس — رَقَ غَزَلُهَا ! أو غَلِظَ — كان يغطي جلد خروف بعينه ، وأن الخراف في منزلة سواء فلا امتياز لصوف على صوف ؟ يعجب أهل يوتويا كيف تؤدي الغباوة بالناس إلى

تقويم الذهب — مع أن الذهب بطبيعته لا نفع فيه — تقويمياً ييخلون به على بعض أفراد الإنسان ، وكان ينبغي أن يكون الذهب أداة لخدمة الناس ونفعهم . . يعجبون مما سمعوه بأن الغبي الأبله في مقدوره أن يستدل من هم أحكم منه وأعقل إذا كان في حوزته كومة من الذهب ، فإن تحولت كومة الذهب إلى خادمه . أصبح الخادم من فوره سيداً والسيد خادماً . . وأعجب العجب عند أهل يوتويا أن يحترم ناس

الغنى لئلا يملأهم على يقين من أنهم لن يكسبوا من ماله ملهاً واحداً .

عرف أهل يوتوبيا كل ذلك فيما لقنوه في المدرسة وفيما قرأوا من الكتب التي يؤلفها ذوو الكفاية العقلية في أوقات الفراغ التي أشرنا إليها .

وأهم ما يعنون بدراسته سعادة الإنسان ، والرأى عندهم أن ينشد كل إنسان سعادته على شرط ألا تغرينا سعادة صغرى فنفقد بسببها سعادة أكبر منها ... وهم يعدون من علامات الجنون أن يجد إنسان سعادته في إذلال غيره ؛ كأن يطالبه بالركوع بين يديه أو بالانحناء أو بلبس رداء أو بخلع رداء . ماذا يفيدك أن تكلف غيرك مثل هذا ؟ أنخف ذلك من آلامك التي تشعر بها ؟ لأن أباك أو جدك من أسلافك أورتك أرضاً يكون من حقك أن تكلف سواك بما يؤذيه ولا يفيدك ؟

وماذا أقول في أولئك الذين يملكون ثروة أضخم مما يتطلّبون . . إن الغنى الذي يملك أكثر مما يحتاج يخزن ثروته ويحرص عليها ألا تتسرب إلى أيدي سواه ، فأى فرق بين مال مخزون ومال معدوم ؟ وانظر إلى هؤلاء الأغنياء يقتلون فراغهم في الصيد ، فخبزنى بربك ما لذة الصيد ؟ دعك من الأذى الذي يصيب الحيوان في غير مبرر ولا طائل ، وحدثنى لِمَ يَسُرُّ الإنسان أن يتابع كلباً أربياً ؟ إن كانت اللذة في رؤية الكلب وهو يجرى ، فلماذا لا يتابع كلباً كلياً آخر ؟ وأما إن كانت المتعة أن يرى الأرنب قتيلاً منهوش الجسد فأى نفس هذه التي تلتبس لذتها في منظر البرىء يسحقه المعتدى ، والضعيف يفتك به القوى المفترس ؟ إن أهل يوتوبيا ليستنكرون ذلك ، ولا يجيزون لأحد منهم أن يسفك دم الحيوان . بل إن ما يذبحونه لطعامهم يكلفون المجرمين بذبحه خشية أن يتحول القتل إلى عادة فيفسد بذلك واحد منهم وتميل نفسه إلى الشر .

أما سعادتهم فيقسمون أسبابها قسمين : سعادة روحية يلتمسونها في البحث عن الحقيقة ، وسعادة جسدية يجدونها في الاحتفاظ بصحة الأبدان .

وهم لا يقرون وجهة النظر التي تحتقر الجمال وتبدد قوة الجسد بالصوم والتشف وما إليهما فليس من الحكمة عندهم أن ترفض اللذائذ مخدوعاً بأن ذلك هو الفضيلة ، أو أن تعرض نفسك لألوان من الشقاء والألم لتثبت أنك قادر على احتمال الصعاب فذلك في رأيهم قسوة وجنون .

ولما كان أهل يوتوبيا يعنون كل هذه العناية بصحتهم ، فأنت تراهم خفافاً سراعاً يمتثلون نشاطاً وقوة ، وكان من أثر ذلك قدرتهم على استثمار أرضهم أضعاف ما تستثمر الأقوام الأخرى أراضيها مع أن تربة بلادهم ليست شديدة الخصب . . ولن تجد شعباً أطول من أهل يوتوبيا أعماراً وأقل تعرضاً للأمراض ، وكلهم مرح رقيق سريع ذكى هادئ قادر على بذل مجهود عضلى عظيم إذا اضطره الموقف إلى ذلك . ولكن حياتهم قلما تضطر أحداً على الاجتهاد .

سمعى أهل يوتوبيا أنكلم اليونانية فالحفوا في تعلمها فعلمتهم إياها ، لا لأنى أعتقد في نفعها لهم ولكنى أردت أن أودى عملاً ما في تلك الأرض التي لا تعرف للبطالة معنى . . فلم أكد أمضى في تعليمهم حتى أخذتني الدهشة من سرعة تقليدهم للنطق الصحيح وحفظهم للكلمات والعبارات . ولم تمض سنوات ثلاث حتى كان في مقدورهم أن يقرءوا ما أرادوا من الكتب اليونانية . . فاستعاروا منى كثيراً من كتبى ، وبخاصة كتب أفلاطون وأرسطو ، وكان عندهم عدد كبير من مؤلفات بلوتارك وأرستوفان وهومر ويوريبيلد وسفوكليز وثيسيديد وهيرودوت .

العبيد والمرضى والعلاج

كل من أجرم أصبح عندهم عبداً رقيقاً يكلف بأشق الأعمال ويعمل عملاً متصلاً لا ينقطع ولا تحل عنه الأغلال ما دام عبداً ، وهم يبررون هذه القسوة بقولهم إن هؤلاء المجرمين قد نشأوا في بلد هيباً كل فرصة ممكنة لعمل الفضيلة وطاعة القانون . فإن أغرت الرذيلة أحداً بارتكابها رغم كل ذلك فهو خليق أن يستذل في غير رحمة .

وأما المرضى فيلقون منهم عناية ورعاية وعطفاً فأهل يوتوبيا لا يألون جهداً في معالجة مرضاهم . . فإن أصيب المريض بعلّة لا يرجى شفاؤها وجدّتهم يسارعون إلى مجالسته وموانسته ليرفّحوا عنه . أما إن كانت العلة تسبب للمريض ألماً فضلاً عن استعصائها على البرء فإن القساوسة ورجال الدولة يأخذون في اقناعه بقتل نفسه حتى يتخلص من ذلك الألم لأنه فوق ألمه يؤلم سواه ولا يعمل للدولة عملاً مفيداً . ولكنهم لا يجبرون المريض على الموت إجباراً بل يقنعونه به حتى يستل روحه بيده أو يسمح لغيره أن يفعل ذلك وهو غارق في نعاسه . . . أما من يقتل نفسه دون أن يأذن له القساوسة ورجال الدولة ، فهو لا يستحق منهم دفناً أو إحراقاً ، ولذا تراهم يلقون جسده في مستنقع كريحه .

أما الزواج فلا يؤذن للمرأة به قبل الثامنة عشر وللرجل قبل الثانية والعشرين . والزواج متى تم عقده بين الزوجين لا ينفصم إلا بالموت أو الزنا أو بأن يسلك أحد الزوجين سلوكاً غير محتمل وهم لا يجيزون قط أن يطلق الزوج زوجته لأن مرضاً أصابها إذ يرونها قسوة وحشية أن تهجر إنسانة في وقت هي فيه أحوج ما تكون للمعونة والسلوى .

ويجوز الطلاق إن أراد الزوجان ذلك ، مادام كل منهما قد وفق إلى شريك أصلح من شريكه

الراهن ، على أن يعرض مثل هذا الأمر على مجلس الشورى .

وأهل يوتوبيا قد تواضعوا على ازدراء المرأة التي تحتقر الجمال الطبيعي فتقلده بالأصباغ وألوان الطلاء ، وقد علمتهم التجربة أن حب الزوج لزوجته لا يتوقف على خلاصة الوجه بقدر توقفه على الشرف والفضيلة فإن كان الجمال يبعث على الحب بادئ ذي بدء فلا شك في أن فضيلة المرأة وطاعتها لزوجها هما اللذان يعملان على بقاء الحب ودوامه . وهم لا يردعون أبناءهم عن فعل الرذيلة بالعقاب . ولكنهم يحبونهم في الفضيلة بالجزاء والثواب ، وهم فوق ذلك يقيمون في ساحة السوق تماثيل العطاء الذين أحسنوا للدولة صنيعاً حتى يمثّلوا في ذاكرة الناشئين ويحفّزوهم إلى خدمة بلادهم واصطناع الفضيلة فيما يفعلون .

الحبة والاحترام يسودان معاملة الناس بعضهم لبعض ، ولا فضل لرئيس على مرعوس فلا زهو ولا كبرياء . ولا يتميز أميرهم بلبس الحرير أو الذهب بل شارة الملك عندهم سنبله قمح يحملها رجل أمام الملك . وقوانينهم قليلة العدد جداً ، لأن شعباً بلغ ما بلغه أهل يوتوبيا من التقدم لا يحتاج لسوى قليل من مواد القانون . وهم يعيرون على سائر الشعوب أن تطنب في قوانينها وتطيل حتى تملأ بها المجلدات الضخام التي لا يجد أفراد الشعب من فراغهم وقتاً لمطالعتها وإن هم طالعوها ألفوها أعرق من تناول أفهامهم وأنغمض ... وهم لا يجيزون أن يلجأ أحد إلى محام يدافع عنه أمام القضاء ، فكل امرئ هناك يحفظ القانون ويدافع عن نفسه .

وهم لا يؤمنون بالمعاهدات بين أمة وأمة ، إذ يعتقدون أن الإنسان بطبعه محب لأخيه الإنسان ، وإن لم يكن كذلك فلن تجدى كلمات مكتوبة نفعاً في تعليمه ذلك الحب .

الحرب

وأهل يوتوبيا بمقتون الحرب مقتاً شديداً ، لأنها نكسة بالإنسانية إلى حيث الهمجية المتوحشة ، وهم لا يعدون النصر في الحروب من ضروب النصر .. ولكنهم على الرغم من ذلك يدربون أبناءهم جميعاً ، رجالاً ونساء ، على المقاتلة كي يخفوا إلى صد العدو إن هاجمهم عدو ، أو يدرأوا عن أصدقائهم الخطر إن دهمهم خطر ، أو يحرروا شعباً أرهقه الذل والاستعباد لأنهم يطمعون أن يكونوا حماة الحرية والإخاء .

وتراهم مع ذلك يكرهون أن يدحروا أعداءهم بسفك الدماء إن أفلحت وسيلة غير ذلك ، وهم يعدون أكبر النصر وأدعاه إلى الفخر أن يردوا كيداً لمهاجمين بالحيلة والخداع والذكاء والدهاء ، فإن وفقوا في ذلك رأيهم يقيمون أنصاب النصر في كل مكان ويفرحون ويمرحون ، لأنهم يؤمنون بأن نصر الذكاء وحده هو الجدير بالإنسان ، وأما حرب الجسد للجسد والفتك وإراقة الدماء وإزهاق النفوس فتلك وسيلة في مستطاع الأسود والذئاب والكلاب ، وكل ذى ظفر وناب .

الدين

في أرض يوتوبيا ضروب متنوعة من العبادات والعقائد، فمنهم من يعبد الشمس ومنهم من يؤله القمر ، وهكذا إلى آخر ما تسمع به من ألوان الدين ... ولكن هؤلاء مجموعات قليلة العدد وأما الكثرة الغالبة هنالك فتعتقد في إله قوى قادر أبدى خالداً ، وإليه ينسبون الخلق وما يصيب الأشياء والأحياء من تغير وتفتك وانحلال . ويظهر أن ضروب الديانات الأخرى أخذت في التقلص أمام هذه الأخيرة لأنها تبدو لهم أقرب إلى المعقول ... وما كدت أقص عليهم نبأ

الديانة المسيحية في أرضنا حتى أقبلوا على اعتناقها زرافات وأفواجا ، لماذا ؟ لأنها تبشر بمذهب الشيوعية التي تمحو فوارق المال بين الرجال .

ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن رجلاً منهم أخذته الحماسة في اعتناق المسيحية حتى انطلق يهجو سائر الديانات فأنزلت به الدولة عقاباً صارماً ولم تلبث أن أبعدته عن أرضها ، لأنه يثير في الناس الفتنة الدينية ، وليس أشد من الفتنة عندهم شناعة وإجراماً . هم يبيحون لكل إنسان أن يعتنق ما يشاء من العقائد ، وأن يبشر الناس بمذهبه ما استطاع ، على شريطة أن يكون ذلك في غير اعتداء على سواه ... ولعل ذلك أول قانون سنّته لهم مؤسس الجزيرة الملك يوتوبي حين أقبل على تلك البلاد فوجدها ممزقة بالخلاف الديني ، بل إن ذلك الخلاف نفسه هو الذي مهد له النصر والغلب ، فشرع لهم الحرية في الدين . فإن لم يستطع الرجل أن يقنع غيره بالقول والحجة ، فلا يجوز له قطعاً أن يلجأ إلى القوة والإرهاب .

وليس بين أهل يوتوبيا من ينحصر نفسه لدراسة الدين كي يجعل الدين مهنة وصناعة ؛ إذ الشائع عندهم أن السعادة في الدار الآخرة مرهونة بشئ واحد ، وذلك أن تحقق هذه الحياة الدنيا في عمل مثمر منتج .

والأيام المقدسة عندهم أول كل شهر وآخره .. وأما الكنائس فجميلة البناء رائعة المنظر ، فسيحة الأرجاء تسع عدداً كبيراً في وقت واحد ، وهي معتمدة بعض الشيء في داخلها لأنهم يرون أن شدة الضوء توزع الانتباه ، وهم حريصون على أن يركز المصلون انتباههم في صلاتهم .

والكنائس أعدت بحيث تلائم العقائد على اختلافها فليس فيها شارات لدين بعينه ، ولذا فالناس جميعاً يحتشدون في بيوت الله جنباً إلى جنب وإن اختلف الإله المعبود ، كل يصلي لربه وذلك ليؤاخوا بين العقائد ما أمكن ذلك .

وهم يذهبون إلى بيوت الله في آخر الشهر ليرفعوا
الحمد لله على أن انقضى شهر وهم بخير ، وفي أول
الشهر ليدعوا الله أن يغمرهم ببركته في شهرهم المقبل
ولا يجوز عند أهل يوتويا ذبح الذبائح لأنهم
يعتقدون أن رحمة الله أوسع من أن يستنزها سفك
دماء الحيوان الذي ما خلقه الله إلا ليحيا .

تلك هي يوتويا - الدولة المثلى - التي أشاعت
كل شيء بين الناس جميعاً ، فلا تعرف ما الفقر
وما معناه . وأن أحداً منهم لا يملك لنفسه شيئاً ،
ومع ذلك فكل الناس أغنياء . ولم لا يكون غنياً من
لا يعنيه أمر معاشه في غده ومن لا يورقه هم أبناؤه
وبناته خشية أن يصيبهم الفقر والتشريد بعد موته ؟
من ذا يجروء أن يدعى بأن بلادنا تعرف العدل
بمعناه الصحيح ؟ من ذا يزعم أن العدل يسود بيننا
وهو يرى تحت أنفه أن الأغنياء لا يعملون شيئاً ،
أو قل لا يعملون عملاً مفيداً لأنفسهم أو لأمتهم ؟
فأى عدل يجيز أن يستمتع هؤلاء بالمال الوفير . بينما
العمال من زراع وصناع ، الذين يكدحون كدحاً
مضنياً ، والذين لولاهم لما قامت للدولة قائمة ،
يعيشون في ذل وبؤس وفقر ، إنهم يعيشون في بؤس
لا يعرفه الحيوان الأعجم ، لأن الحيوان لا يعمل
طوال يومه ، ولأن الحيوان لا يضنيه التفكير في

غده ، كما يشقى العامل الفقير المسكين حين يفكر
في سن الشيخوخة ويسائل نفسه ماذا أنا صانع في
شيخوختي التي ستعجزني عن العمل فلا أجد ما اقتات
به ؟ إن أجور هؤلاء العمال لا تكاد تكفي سد الرمق
في حاضرهم ، فكيف بهم في مستقبلهم ؟

أليست بلادنا قاسية ظالمة حين تكيل المال كيلاً
للسادة الذين لا يعملون شيئاً ، ثم تغل يدها إلى
عنقها حين تؤجر الحارث والصانع والعامل الذين
لا دولة بغيرهم ؟ فإن تقدمت هؤلاء السن ،
وعجزوا عن كسب القوت ، نسيت الدولة ما قدموه
لها في سن الشباب من خدمات ، وتركهم يتضورون
جوعاً ومرضاً ويموتون هملاً لا يأبه لهم إنسان .

ألا ما أبعد الثقة بيننا وبين أهل المدينة الفاضلة
الذين اقتلعوا المال من جذوره ، فانمحت أسباب الشقاء
والفقر .

فلما أكل روفائيل قصته عن ذلك البلد السعيد ،
كان الوقت قد حان للعشاء ، فاصطحبته إلى المائدة
وتواعدنا أن نتلاقى مرة أخرى لنبحث في تلك النظم
التي روى لنا نبأها ، والتي لا أوافق على بعضها ،
ولكني لا أجد لنا محيصاً عن بعضها الآخر إن أردنا
أن نحيا حياة هائلة سعيدة .



تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجائب لداود الأنطاكي

بقتلم
الدكتور عبد الحليم منتصر

الأستاذ بكلية العلوم - جامعة عين شمس
والمنتدب مدير الجامعة الكويت

الكتاب

ترجمة داود

ويقع في نحو سبعمائة صفحة من القطع الكبير :
وقد قسمه إلى ثلاثة أجزاء ، تتضمن مقدمة وأربعة
أبواب ، خص المقدمة بتعداد العلوم المذكورة
في الكتاب ، وحال الطب معها ، ومكانته وما ينبغي
له ولتعاطيه وما يتعلق بذلك من الفوائد . وتكلم في
الباب الأول عن كليات هذا العلم ومداخله ، كما
أفرد الباب الثاني لقوانين الأفراد والتركيب وأعماله
العامية ، وما ينبغي أن يكون عليه من الخدمة ، نحو
السحق ، والقلى والغلى ، والجمع والإفراء ، والمراتب ،
والدرج ، وأوصاف المقتطع والمليّن والمفتّح إلى
غير ذلك . وتكلم في الباب الثالث عن المفردات
والمركبات ، وما يتعلق بها من اسم وماهية ومرتبة ،
ونفع ، وضرر ، ورتبه على حروف المعجم . أما
الباب الرابع فقد تكلم فيه عن الأمراض وما يخصها من
العلاج وبسط العلوم المذكورة ، وما يخص العلم من

يلقبونه بالحكيم الماهر الفريد ، والطبيب الخاذق
الوحيد ، جالينوس أوانه ، وأبقراط زمانه ، العالم
الكامل ، وهو الشيخ داود الأنطاكي ، ولد بأنطاكية ،
وإليها انتسب ، وكان ذلك في القرن العاشر الهجري .
وأنطاكية مدينة تقع في شمال سورية ، وسط سهل
خصب جميل في الحوض الأدنى لنهر العاصي ، يرجع
تاريخها إلى ثلاثمائة سنة قبل الميلاد ، وكانت من أشهر
مدائن سورية في سالف الأيام .

قرأ داود كتب الأقدمين من اليونانيين من أمثال
أبقراط وديسقوريدس وجالينوس كما قرأ لابن سينا ،
والرازي والزهرراوى وغيرهم ، وغنى بدراسة الطب
العلاجى خاصة وتحضير الأدوية والوصفات وما نسميه
الصيدلة ، ومن أشهر مؤلفاته كتابه الضخم « تذكرة أولى
الألباب ، والجامع للعجب العجائب » الذى اشتهر باسم
« تذكرة داود » :

النفع ، وما يناسبه من الأمزجة ، وما له من المدخل في العلاج .

الجزء الأول من الكتاب

يقول داود في مقدمة كتابه ، « عار على من وهب النطق المميز للغايات ، أن يطلب رتبة دون الرتبة القصوى ، ويقول كفى بالعلم شرفاً أن كلا يدعيه ، وبالجهد ضعة أن كلا يتبرأ منه ، والإنسان لإنسان بالقوة إذا لم يعلم ، فإذا علم كان إنساناً بالفعل »

ويقول عن الطب : إنه كان من علوم الملوك ، يتوارث فيهم ، ولم يخرج عنهم خوفاً على مرتبته . وقد عوتب أبقرات في بذله للأغراب ، فقال « رأيت حاجة الناس إليه عامة ، والنظام متوقف عليه ، وخشيت انقراض آل أسقليموس ، ففعلت ما فعلت » ثم يضيف داود « ولعمري لقد وقع لنا مثل هذا ، فاني حين دخلت مصر ، ورأيت الفقيه الذي هو مرجع الأمور الدينية يمشي إلى أوضع يهودي للطبيب ، فعزمت على أن أجعله كسائر العلوم ، يدرس ليستفيد به المسلمون ، فكان ذلك وبالي ونكد نفسي وعدم راحتي من سفهاء لازمون قليلاً ثم تعاطوا الطب فضروا الناس في أموالهم وأبدانهم وأنكروا الانتفاع بي » .

ومضى القول بداود فيضيف « على أني لا أقول إنني وأبقرات سالمان من اللوم ، حيث لم نتبصر ، فيجب على من أراد ذلك التبصر والاختبار والتجارب والامتحان فإذا خلص له بعد ذلك شخص منحه »

ولمزيد حرص القدماء على حراسة العلوم وحفظها ، اتفقوا على ألا تعلم إلا مشافهة ولا تدون ، لئلا تكثر الآراء ، فتذبل الأذهان عن تحريرها اتكالاً على الكتب ، قال المعلم الثاني (القاراني) في جامعه : « واستمر ذلك إلى أن انفرد المعلم الأول - يريد أرسطو - بكمال الكمالات فشرع في التدوين ، فهجره أستاذه أفلاطون على ذلك فاعتذر عنده عن فعله » .

وقد قسم داود العلوم والمعارف إلى أقسام ، عرفها وسماها ، وحدد مدلولاتها فلم يترك كيمياء أو فلكاء أو رياضة أو فقها ، أو منطقاً ، إلا رسم حدوده ، وبين أغراضه وحدد مراميه . ثم عاد إلى الطب فقال « ينبغي لهذه الصناعة الإجلال والتعظيم والخضوع لمتعاطيها ، لينصح في بذلها ، وينبغي تنزيهه عن الأراذل ، والضن به على ساقطي الهمة ، لئلا تدركهم الرذالة عند واقع في التلف فيمتنعون ، أو فقير عاجز ، فيكفلونه ما ليس في قدرته » . قال هرمس الثاني « وهذا العلم خاص بآل أسقليموس » ، وكان أبقرات يأخذ العهد على متعاطيه فيقول « برئت من قابض أنفس الحكماء ، إن خبات نصحاً ، أو بذلت ضرراً أو كلفت بشراً أو تدلست بما يغم النفوس وقعه ، أو قدمت ما يقل عمله ، إذا عرفت ما يعظم نفسه ، وعليك بحسن الخلق ، بحيث تسع الناس ، ولا تعظم مرضاً عند صاحبه ، ولا تسر إلى أحد عند مريض ، ولا تجس نبضاً وأنت معبس ، ولا تخبر بمكروه ، ولا تطالب بأجر وتقدم نفع الناس على نفعك واستفرغ لمن ألقى إليك زمامه ما في وسعك فان ضيعته فأنت ضائع » .

ما أجدر العاملين بهذه المهنة ، أن يعوا نصائح داود ، وأن يعملوا بها . أما قسم أبقرات فما زال حتى اليوم معمولاً به ، لا يمارس صناعة الطب ، إلا من ردد القسم ، وجبذا لو رددوا أيضاً نصائح عالمنا الشيخ داود الأنطاكي .

وأورد داود كثيراً من النصائح العامة كالنهي عن تناول الخبز الحار لإحداث العفونة والبخار ، أو لطيف فوق كثيف كبطيخ ولحم ، وما عهد من جمعه ضرر كسمك ولبن . قال ويجب محاذاة الفم بما يتناوله منه ، وتصغير اللقمة ، وطول المضغ ، ولا يدخل غذاء على آخر قبل هضمه ، ولا يجوز التملّيح بحيث تسقط الشهوة ، بل يقطع وهي باقية . وينبغي أن يمزج الحلو بالحامض ، والحريف بالمالح ، والقابض بالمحلل ، وأن يجعل

الغذاء مضاداً للزمان ، فيستكثر في الربيع من البارد اليابس وتهجر الحلاوات واللحوم والبيض ، ويبالغ في الصيف من نحو اللبن والبقول الباردة ويهجر كل حار يابس ، ويضيف ، ومن أقوال الحكماء « من أراد البقاء فليباكر بالغذاء ولا يتمادى في العشاء ولا يأكل على الامتلاء ، فانما يأكل المرء ليعيش » .

وكذلك يتابع داود في الباب الأول من كتابه كليات هذا العلم والمداخل إليه ، أشباه ما ذكرنا من نصائح عامة .

أما الباب الثاني فقد خصصه داود بما أسماه القوانين الجامعة لأحوال المفردات والمركبات ويقول إن هذا الفن الأعظم والعمدة الكبرى في هذه الصناعة والجاهل به مقلد لا يجوز الركون إليه ولا الوثوق به ولا في أمر نفسه لاحتمال أن يأكل السم ولم يدر ، فان بعض المفردات في أشخاصها نفسها ، منها ما هو سم كالأسود من الغاريقون (أنواع من عش الغراب) والأغبر من الجندياستر والأزرق من الحلتيت . ولا شبهة في أن الجاهل بالمفردات متعذر التركيب ومعرفة لا تتم إلا بالوقوف على النبات في سائر حالاته .

يقول داود ، وأول من ألف في هذا الفن « ديسقوريدوس » ويعتب عليه إهماله الكمون والسقمونيا والغاريقون ثم « روفس » ثم « فوليس » ثم « أندروماخس » .

ثم انتقلت الصناعة إلى أيدي النصارى ، منهم دويدرس البابلي ، وإسحق بن حنين النيسابوري الذي عرب اليونانيات والسريانيات وأضاف إليها مصطلح الأقباط لأنه أخذ العلم عن حكماء مصر وأنطاكية ، واستخرج مضار الأدوية ومصلحاتها ، ثم تلاه ولده حنين ففصل الأغذية من الأدوية فقط . ويستطرد داود : ولم أعلم من النصارى من أفراد غير هؤلاء :

ثم انتقلت الصناعة إلى الإسلام ، وأول واضح فيها الكتب من هذا القسم الإمام محمد بن زكريا الرازي ، ثم ابن سينا رئيس الحكماء فضلاً عن الأطباء فوضع الكتاب الثاني من القانون . ثم ترادف المصنفون على اختلاف أحوالهم فوضعوا في هذا الفن كتباً كثيرة من أجلها : مفردات ابن الأشعث ، وأبي حنيفة والشريف وابن الجزار والصائغ وجرجس بن يوحنا وابن الدولة وابن التلميذ وابن البيطار ، وأجلها كتاب يحيى بن جزلة ، وآخر من وضع في هذا الفن محمد بن علي الصوري .

ويقول داود بعد أن يستعرض أعمال هؤلاء العلماء العرب الذين سبقوه في التأليف في هذا الفن : إن كلا من هؤلاء لم يخل كتابه مع ما فيه من الفوائد عن إخلال بالجليل من المقاصد ما يبدل ، أو إصلاح أو تقدير أو إطلاق للمنفعة وشرطها التقييد ، وكالتخليط والتكرار من جهة الأسماء ، كذكرهم القطلب في محل وقاتل أبيه في آخر ، وكلاهما واحد ، وفي المضار ، كقولهم في الزنجبيل إنه بالثلة مع أنه ضار بالصفراويين مطلقاً وبالكلبي من المهزولين ، وفي المصلحات ، كقولهم في السقمونيا ويصلحها الأهليلج الأصفر ، مع أن هذا في الصفراويين خاصة وفي السوداويين الكثير أو في الأوزان ، كقولهم في « الماهورانه » حد الشربة منها خمس عشرة حبة ؛ ولعمري إن هذا القدر لقاتل لا محالة ، وفي حب النيل أن حد الشربة منه نصف درهم ، ولقد شاهدت من شرب منه ثمانية عشر درهما .

وفي الحق أن داود كان بارعاً ، رائعاً ، أميناً في نقده لسلفه من أرباب هذه الصناعة ، فذكر ما لهم وما عليهم ووعد بأن يذكر ما غفله أهل هذه الصناعة وما أحدث من الأدوية والتجارب لهم وله حتى سنة ست وسبعين وتسعمائة من الهجرة حين كان يملئ كتابه الفذ « تذكرة أولى الألباب » و « الجامع للعجب العجائب »

الأول : الزمان الذى يقطع فيه الدواء ويدخر حتى لا يفسد .

الثانى : من أين يجلب الدواء ككمون سقمونيا من جبال أنطاكية .

والممارسون للعمل الأقرباذينى والصيدلانى ، يعلمون أهمية الزمن الذى يقطع فيه الدواء ، لكى نحصل على أكبر قسط من العقار المطلوب ، فإذا كان ورقاً أو زهراً أو ثمرأ أو أصولاً ، فإن لجنيها موعداً لا ينبغي أن تجنى قبله أو بعده ، وإلا تلف العقار أو لم يأت بالفائدة المطلوبة ، أو فقد فاعليته ، أو غدا ضاراً بدلاً من أن يكون مصلحاً مفيداً ؛ كما يعلمون أهمية جلب العقار من مكان معين أو النبات من منبته فى موطن خاص : ونحن نعلم مثلاً أن بصحارينا نوعاً من « السكران » يفوق فى مادته العلاجية وجوهره الفعّال كل أنواع السكران فى العالم ، كما نعلم أن للبيئة التى ينمو بها النبات أكبر الأثر على فعاليته كمقار : فقد تحقق داود من هذين الأمرين منذ مئات السنين ، فقال ويتبنى على ذلك فوائد مهمة فى العلاج ، فقد قال أبقرط عاجلوا كل مريض بعقاقير أرضه ، فانه أجلب لصحته ، وإنما كان التداوى والاغتذاء بهذه العقاقير للتناسب الواقع بين المتداوى به .

ويعتبر الباب الثالث من تذكرة داود أهم أبوابها ، وأنه ليتضمن المفردات والأقرباذينيات مرتبة على حروف المعجم فأورد عدة مئات من أسماء النبات والحيوان والعقاقير المتخذة منها أو من عناصرها أو أملاح كيمياوية وبالجملية كل ما يتداوى به :

أولاً — النبات

يقول عن « آلوسن » — يونانى وهو رجل الغراب ، ومصر جزر الشيطان ، وبالشام حشيشة النجاة والسلحفاة لأنها ترعاه كثيراً ، ونعريه مبرئ الكلب ، يطول بساق كالرازيانج وورقه بين حمرة وسواد ، وزهره

وقد اختط داود لنفسه خطة فى مفرداته قال إنها تتكون من عشرة قوانين . ولاشك عندى أنه تأثر بالشيخ الرئيس فى كتابه فى هذا الفن الصيدلى ، ولكنه أضاف وصحح وحقق ، وأتى بالعديد من المفردات والمركبات مما لم يذكره سلفه العظيم .

أما القوانين العشرة ، التى التزمها داود فى مفرداته فهى : —

الأول : ذكر أسماءه بالألسن المختلفة ليعم نفعه .
الثانى : ماهيته من لون ورائحة وطعم وتلزوج وخشونة وملاسة وطول وقصر :

الثالث : ذكر حسنه ورديته ليؤخذ أو يجنب :
الرابع : ذكر درجته فى الكيفيات الأربع ليتبين الدخول به فى التراكيب .

الخامس : ذكر منافعه فى سائر أعضاء البدن .
السادس : ذكر كيفية التصرف به مفرداً أو مع غيره .

السابع : ذكر مضاره .
الثامن : ذكر ما يصلحه .
التاسع : ذكر المقدار المأخوذ منه مفرداً أو مركباً مطبوخاً أو منشفاً ، بجرمه أو عصارتة ، أوراقاً أو أصولاً إلى غير ذلك من أجزاء النبات المختلفة .
العاشر : ذكر ما يقوم مقامه إذا فقد .

ولعلنا إذ نقف وقفة عند قوانين « داود » نجد أنها قد أوفت على الغاية من حيث الطريقة العلمية الصحيحة من تحقيق للأسماء حتى لا تخطئ بينها ، ومن ذكر للمنافع والمضار ، والمقادير الدقيقة التى يتناولها المريض وطريقة تناول وذكر البديل الذى يمكن استعماله إذا استعصى العقار الأصيل :

ومع ذلك فقد أضاف داود أمرين على أعظم جانب من الأهمية والخطورة بالنسبة لصناعة الصيدلة وتحضير العقاقير :

إلى الغبرة أشبه ما يكون بالخلة ، لولا تفاريحه ،
وأكاليه إلى عرض يسير بطبقتين ، يفرك عن بزر
كالناخواه ، إلى الخضرة والحدة والحراقة والمرارة
وثقل الرائحة ، ويغش بالوخشيزك ، والفرق بينهما
المرارة يقطف في أول حزيران أعنى بشنس أو يوليه ،
يرئ الآثار طلاء بالعسل وينقى الكلى ويهضم الطعام ،
وبدله حشيشة الفار أو حب الفار ، مثل نصفه أو مثله
نانخواه .

والأطريال : تعريه « رجل الطير » ويسمى أيضاً
جزر الأرض وهو كالشبت ساقا ، والخلة صفة ،
لكنه مفرق ، وزهره أبيض ، يخلف بذراً إلى الغبرة ،
حاد حريف حر الطعم ثقيل الرائحة ، إلى طول مشرف
الأوراق ، يقطف من نصف آيار إلى نصف حزيران ،
ويغش بالخلة ويعرف بالحب ، وبالبقدونس ويعرف
بنقص المرارة يستأصل شأفة البلغم وينقى الكلى والمثانة ،
ويقت الحصى شرباً بالعسل ويجفف الجروح ضماداً .
أما نفعه من البرص ، فأمر يقينى قد تقرر .

وقال عن الأهل « هو بيوطس باليونانية » ، صنف
من العرعر ، منه صغير الورق كالطرفا ، وكبير
كالسرو ، ويقارب النبق في الحجم ، فيه حلاوة
وقبض وحدة ، ويغش بالسرو وهو أصغر منه ،
وبالطرفا ، ويعقد بالعسل فيخرج آفات البطن كالديدان
ومسحوقه يذهب الربو والبواسير أكلا ، وداء الثعلب
طلاء .

وعلى هذا النحو تكلم داود عن الآباز والأترج
والأثل والأثرار يقول واسمه « الأمير باريس » ويطلق
على تركيب خاص تعريه « المنقذ من الأمراض »
ويعزى إلى جالينوس ويعرف بطعم اللسان ، ينفع من
السعال المزمن والصداع وأوجاع الصدر والمعدة وقذف
المدة والدم وضعف الكبد والأمراض البلغمية ويخلص
من السموم المشروبة ، ثم يصف في إسهاب طريقة تحضير

الدواء . ويقول عن الأذخر : يسمى بمصر حلفاء مكة .
نبات غليظ الأصل كثير الفروع دقيق الورق إلى حمرة
وصفرة وحدة ثقيل الرائحة عطري ، يدرك بتموز
(يوليه) وأجوده الحديث الأصفر المأخوذ من الحجاز
ثم مصر ، والعراق رديء ، ويغش بالكولان ، والفرق
صغر ورقه ، يحلل الأورام ويسكن الأوجاع من
الأسنان وغيرها مضمضة وطلاء ، ويقاوم السموم
ويطرد الهوام ، ويفت الحصى ومع المصطكى يشفى
من فضول البلغم وبالسكنين الطحال وبماء النجيل عسر
البول ومع الفلفل الغثيان .

وكذلك وصف الآراك وقال إنه عربي لم يذكره
اليونان لأنه ينبت في أقالمتنا . وعن الأسل قال إنه عربي
وهو السمار وعندنا يسمى البوط وكذا الآس وأسد
العدس وهو الهالوك ، والقاقلة أو الهال أو حب اذخال
(الحبان) والقرنفل وفلفل الماء وفلافل السودان وفلفل
انقروود (حب الكتم) والفنا وهو غنب الثعلب والقوة
وتسمى عروق الصباغين ، والصندل والضال والعشار
والصفصاف والملك والنسرين والغاث والغار والرازيانج
ولسان الثور واللعة . المرة ويقول عن اللبخ كان معروفاً
بالسمية بفارس فلما نقل إلى مصر صار دواء . وكثيراً
ما يضيف داود ومن مجرباتنا ، ويذكر ما أعده بنفسه
من عقاقير وما جربه من أدوية ووصفات كما يصف
في إسهاب وتفصيل طريقة تحضير الدواء فيقول (صنعته) .

ثانياً - الحيوان :

كذلك أورد داود وصفاً ممتعاً لكثير من أنواع
الحيوان ، مما يتخذ منه أو من بعض أعضائه عقاراً
فقال « أبو عرس » ، باليونانية « سطيوس » ، حيوان
يألف البيوت بمصر ، ويسمى العرسة ، والفرق بينه
وبين الفأر طول رجله ورأسه . يرئ من السموم كيف
كان خصوصاً من طسيقون أى النبات الذى تسقى به

السهام فتسم ، وينفع الكبد ، ويوضع مشقوقاً فيجذب السم والسلا .
الأرنب وفوائده في العلاج والأسفنج والأسد وأسد الأرض ، وهو الحرباء والأفعى وأنواعها كثيرة والمختار منها للتداوى والترىاق الإناث الرقاق السراع الحركة غير بيض ولا رقش ، والأيتل ، قال هو الكبش الجبلى ، إذا أحرق قرنه كان دواء مجرباً لقرصمة المعى ونفث الدم والإسهال وينقى الأسنان ، ويشد اللثة ... الخ . والبازى والباشق والبط والبقر ، والبق ، والبلبل ، وأنواع من الحيوان تسمى « بنات » ذكر منها بنات الشيخ ، وبنات وردان ، وأنواع أخرى من البنات مثل بنات النار ، وبنات الرعد ، وتكلم عن التدرج وهو السمان عندنا وبمصر ، وهذا الاسم بلغة العراق ، وهو طائر فوق العصفور وتحت الحمام ؛ وعن التمساح هو حيوان مائى فى الأصل لكنه يعيش فى البر ، يقال إنه أغلظ الحيوانات جلدأ ، قيل إنه من خواص نيل مصر ، وإنه يحرك فكه الأعلى دون سائر الحيوانات . والتنين اسم لما عظم من الحيوانات . والثعلب والجاموس والجرى (بكسر الجيم وتشديد الراء) سمك ليس له عظم غير عظم اللجين والسلسلة وهو القرموط ، والجراد والجمل والحبارى والحجل ، قال طير أغبر إلى الحمرة ومنه مرقش أحمر المنقار ورأس جناحه مطرف بالبياض والسواد كثير الدرج قليل الطيران . والحدأة قال : هى الشوكة وهى من سباع الطيور معروفة كثيرة الوجود . والحردون حيوان كالورل الصغير والضب إلى سواد وصفرة ، يوجد بالبيوت والجبال . والحرباء دويبة كالجراد ذات قوائم أربع تتلون بلون ما تمشى عليه وتنفع كثيراً ولها أنياب حادة ، وهى مولعة بالنظر إلى الشمس تدور معها فإذا صارت فوق رأسها تحيرت وضربت بلسانها حتى يعود الظل . والحمام يقول فى اللغة كل ما عب وهدر وكان مطوقاً ، والمراد به هنا الأزرق

البرى والملون الأهلى ولباق الأنواع أسماء أخرى كالقفاخت والشفنين والقمرى والحطاف ، وقال هو السنور وعصفور الجنة وهو طائر شديد الحرارة ، لا يأوى البلاد الباردة إلا زمن الربيع ، وغلط من ظنه هندياً لأنه لا يذهب إلى الهند إلا زمن الشتاء ، فإذا جاء الصيف عاد ففرخ فى الشام ومصر ؛ والحفاش ، والخلد ، قال حيوان فى حجم ابن عرس لكنه ناعم سبط وله ناب أحد من السكين يحفر به الأحجار ، أقوى الحيوانات سمعاً ؛ ثم الدب والدجاج ، والدراج ، قال هو السمان وهو طائر فوق العصفور مشيه إذا أمن أكثر من طيرانه ؛ والدلفين والدلم والدلدل والدلق والذئب والرخمة ، يقول طائر بين النعام والأوز أبيض ، عيناه شديدتا الصفرة يسكن الجبال والبرارى المقفرة ، والرخ والرعاد وقال عن « الروبيان » يريد الجنبرى يكثر ببحر العراق والقلمز أحمر كثير الأرجل نحو السرطان ، لكنه أكثر لحماً والروم تعرفه بابوجلنبو ، وهو مدملج ؛ والزراغ وهو نوع من الغربان ؛ والزبب وهو المعروف الآن بالثغا يبلغ حجمه الكلب كثير الصوف مخطط الوجه ناعم . والزرافة والزرزور والسحلية وسام أبرص والسرطان والسقنقور والسلحفاة والسمانى والسمك والسنجاب والسفور والسييا والشفنين وهو طائر أبيض يدور السواد حول عنقه ؛ والشقراق وهو طائر يقارب الحمام حجاً بين حمرة وخضرة وسواد ؛ والصقر والطاوس والظليم وهو ذكر النعام ؛ والعظاية والعقرب والعقاب والقلق والغراب والغزال والفأر والفاخته وهى الحمام والقطا والقمرى والقنفذ والكركى والنسر والنعام والفأر والمهدد :

ثالثاً — المعادن

أورد داود عدداً من المعادن قال إنها من العقاقير التى تلزم فى صناعة الطب فذكر « أباز » وهو الرصاص المحرق بالنار فى قدر ، إذا طبقت صفائحها بالكبريت

وحمرة وسواد وهو معدن بأقصى اليمن . والجص وهو الجبس والجمشت ، حجر أبيض وأحمر وأسنانجوني . وحجر اليهود ويسمى زيتون بني إسرائيل وهو حجر يتكون بيت المقدس وجبال الشام ويكون أملس مستديراً أو مستطيلاً وأجوده الزيتوني المشتمل على خطوط متقاطعة (وهو حيوان متحجر) ، وحجر القمر ويطلق على الحجر الذي يجذب الفضة إلى نفسه وحجر السلون وخجر الأسفنج . ويسمى داود الأوساخ الخارجة من المعادن وقت سبكها يسميها « خبث » ، ويقول إنها جيدة للقروح إلا أن خبث الحديد أحسنها والرخام والرصاص والروسختج ؛ وأضاف : ويقال راسخت ، أول من صنعه أبقرات ثم فشا في الناس وأجوده القطع الغليظة الغبر بين حمرة وسواد ، من أكبر عناصر الكحال وأدوية العين ، وشربه ينفع من الاستسقاء والماء الأصفر وصنعه أن يصفح النحاس رقاقاً ويطبق في قدر وبين طباقه ملح وكبريت أو شب وكبريت ويوضع في الأتون أسبوعاً . وتكلم عن الزجاج وأنواعه وألوانه والزواويق وهو الزئبق والزبرجد والزرنينخ والزمرد والزنجار والزنجفر والزئبق والسيح وهو فيما يقول حجر جبلي ، والسبنادج وهو حجر المسن ، ويقول عن الطاليقون إنه في النحاس كالفلوذا في الحديد يتخذ بالعلاج ، وهو أن يذاب ويطلق وقد طبخ فيه الأشنان الأخضر مراراً وقد يجعل معه قليل رصاص ويسمى نحاس صيني - والطلق والعقيق والفيروزج والكبريت واللازورد وذكر اللؤلؤ والماس والياقوت .

الجزء الثاني من الكتاب

وقد بدأ داود الجزء الثاني من كتابه بالباب الرابع وخصه بتفصيل أحوال الأمراض الجزئية واستقصاء أسبابها وعلاماتها وضروب معالجتها الخاصة بها ، ثم ذكر بعض القواعد وقال إنها تجري منه

أو الإسفيداج وأحرق وغسل وأعيد عمله حتى يكون هباء ، ينفع من الحروق مطلقاً سوى الشرى ، ويصلح العين ويحلل الأورام بالخل ؛ « أتمد » بالسكر الكحل الأصفهانى والأسود ، وهو من كبريت ضعيف وزئبق رديء عقدتهما الرطوبة الغربية بالحرارة الضعيفة فلذلك اسود ، ومولده جبال فارس والمغرب وأجوده الرزبن والبراق السريع التفتت ، اللذاع بين مرارة وحلاوة وقبض ، وهو قابض مكثف ، يشد الأعصاب ويقطع الدم مطلقاً ، وتغسله أهل مصر بماء طوية فيصير غاية في حدة البصر وحفظ صحة العين خصوصاً بالمسك ، يجلو الغشاوة والبياض ومع الحفص والسماق يقطع الرطوبات ويشد الأجفان - وتكلم عن الإسفيداج ، والبارود ، قال ويسمى عندنا « الأشرش » والملح الصيني ، أجوده البراق الرزبن الحديث الأبيض السريع التفركم ، وقال عن الباسليقون من الأكحال الملوكية ، صنعه أبقرات ، وكذلك مرهم الباسليقون ومعناه جالب السعادة ، وشرح داود طريقة صنعه من نحاس محرق ، وإسفيداج الرصاص وملح أندرائي ونوشادر .. الخ . وتكلم عن البرادى فقال إنه حجر خفيف أصفر إذا حك ضربت سحالته إلى البياض ، نقى اللون يتكون ببلاد العراق يشارك الكهرب والسندوس في جذب التبن . ويقول عن البورق يطلق على أنواع كثيرة ، ولكن المتعارف عليه هو الأبيض الخالص اللون الهش الناعم ، ويسمى بورق الصاغة ، لأنه يجلو بها الفضة جيداً ، وبورق الحبازين هو الأغبر ، والنظرون هو الأحمر ؛ وقال عن « التوبال » معرب من تبتك الفارسية ، وهو عبارة عما يتكاثر من المعادن عن السبك والطرق وأجوده الصافي البراق الرقيق ، وهو تابع لأصله ، نحاسي ، أودهي أو فضي يقع في المراهم ويستعمل في أغراض طبية كثيرة . والثلج الصيني ، يطلق على البارود والجزع حجر مشطب فيه كالدبون بين بياض وصفرة

مجرى المقدمة ، وقال إن لكل موجود أربع ، «مادية»
وهي الأصل ، و «صورية» وهي العين و «فاعلية»
وهي المؤثرة ، و «غائية» وهي جواب لم وجد .
يقول والمصادر الأولى للعقاير ثلاثة : المعدن ،
ثم النبات ، ثم الحيوان . ثم يسرد داود عدداً من
القواعد مثل : -

قاعدة

ما كان أصلاً لشيء ، فذلك الشيء المفرع على
الأصل ، لا بد وأن يشابه أصله بوجه ما ، وقد تعدد
الأصول فيتعدد الشبه ، إما على التساوى أو التفاضل .
وقد ثبت أن ما عدا الإنسان من أنواع المواليد أصول
له ، فيكون في أفراد أنواعه ما يشبه الحيوان شجاعة
كالأسد ، وحقداً كالجمال ، ومكرراً كالذئب ؛ وجنباً
كالأرنب ، وما يشبه النبات نفعاً كالقرنفل ، وضرراً
كالسيكران وطعماً حلواً كالعسل أو مرراً كالصبر ،
وما يشبه المعدن صفاء كالذهب ، وخبثاً كالرصاص .

قاعدة

ما كان قابلاً للتغيير وكانت موجبات تغييره غير
مضبوطة ولا مأمونة فحفظ نظمه الطبيعي ، إما متعسر
أو متعذر ، وعلى هذا تتفرع الحاجة إلى وضع قانون
يفيد حفظ النظام أو رده إذا زال ، ومن ثم كان
الطب قسمين : علماً ، هو الكلى - وعملاً ، وهو
الجزئى .

قاعدة

إذا تعلق الحكم بأصل هو الأس فلا بد من
ملاحظته في الفروع وإن كثرت ، وقد عرفت أن
عناية أول الأوائل اقتضت الربط والقلق وتوقف
ما في الكون والفساد على حركات ما فوقه فلا بد من
تعليل ما في أحدهما بالآخر ، والبسيط لا يطلقه التغيير
بخلاف المركب ، وقد عرفت أن أفضل أنواعه النوع

البشرى فهو أحق بذلك ، ويتفرع على هذه حصر
العلوم والألوان والأرايح وغيرها من الكيفيات
والأغراض ، ومن هنا كانت الأمور الطبيعية مفتاحاً
لهذه الصناعة ثم الأسباب لكونها كالفروع وعلى ذلك
يدور حكم العلاج الجزئى ..

وعلى هذا النحو عرض داود نحواً من عشرين
قاعدة ، جعلها دستور بحثه في هذا الجزء من
الكتاب ، ثم رتب الأمراض على حسب الحروف
الأبجدية فتكلم عن الاستسقاء وأنواعه ، وبين أعراض
كل نوع أو كما يسميها علامته ، فيقول إن أنواع
الاستسقاء ثلاثة اللحمى والزرقى والطبلى ، ثم يعقب
بوصف طريقة العلاج في كل حالة ، وقال عن
الأكلة اسم لما خبث من الخلط وأكل من مصدره إلى
سطح الجلد ، وهي من الأمراض الظاهرة بصورها
وإن كانت باطنة ثم يشرح أسبابها وعلامتها ثم طرائق
العلاج ، ثم يقول : ومن الوضعيات المخربة لها . أو من
اختراعنا .

وأم الصبيان ، مرض يعترى الأطفال ، يقول
وسببه عند الأطباء رطوبة ... الخ . وعند غيرهم
نظرة من معيان يريد من حسود أو وقعة خصوصاً في
الأماكن المألوفة للجن كالحمامات والأودية والأعتاب ،
يقول ولا فرق بينه وبين الصرع إلا عدم خروج
الزبد .

والإعياء ويميز بين الإسهال الطبيعي أو بمصاحبة
حمى ورجع ، وإن كان معه دم فهو الدسنتاريا
الكبدية أو المعائية والمصحوب بالقىء هو الهيمضة .

ثم أورد أمراض البحر والبرص والبهق والبواسير
والبثور والبرد .

وتكلم عن البيطرة والجذام ويسمى داء الأسد
والجرب والحمرة والجشاء والجحش وداء الحية
والثعلب وداء الفيل والداخس وهو ورم الأظفار

والدمامل ودمعة العين والديدان والديابيطس والزكام
والزحير والحميات والحصى من أمراض الكلى والمثانة
والحكة والحفر والطاعون والطرش .

الجزء الثالث .

أما الجزء الثالث من الكتاب ، فهو كما قيل في
عنوانه تذييل لبعض تلاميذ صاحب التذكرة ، تكلم
فيه عن اليرقان واليقظة والكابوس والكمته وهى من
أمراض العين ، ثم أمراض الكلى وأمراض اللسان
والثة والمفاصل والنسا والمعدة والمعا والمغص وأمراض
المثانة والماليخوليا والنبض والناصور والنفاطات وهى
بثور حمرة تبدأ بارتفاع يرق معها الجلد وتعطى
اللمس رخاوة كالزرق وتتفتأ عن ماء وصدید ، والربو
والزرق والسكة والسلان (من أمراض العين) والسعفة
وهى قروح فى أصول شعر الهدب والسرطان والسيلان -
وخص أحد فصول هذا الجزء بعلم التشريح وأمراض
العين والصفراء ، والصلع والسنط وهو الثاليل والقوائى
والقراخ والقلاع والقي والتشريح والتشنج والرعشة
والكزاز والحدرد والاختلاج والنزلات وأم الصبيان
وهى انصباب مواد على الصدر تعسر التنفس والقدر ،
والحفقان وذات الرئة وذات الجنب والظليعة وهى
علة تصير معها الأظفار براقية إلى البياض تنكسر
كالزجاج ، والغثيان .

وصفات عامة وخاصة .

وقد أورد داود عدداً من الوصفات العامة
والخاصة ، ذكرها فى ثنايا كتابه ، فذكر عدداً كبيراً
من أنواع السفوف والرياق والسعوط ، والمراهم
والمعاجين والدهانات والأكحال ، والعوقات
والأشربة وأحياناً ينسب التركيب إلى مبتدعه ، فيقول
سفوف ابن سينا ومرهم أبقرات ، وسعوط جالينوس ،
ويقول عن سفوف المعلم (يريد أرسطو) ، يحكى

أن الاسكندر أرسل إليه يشكو سوء الهضم ، ويطلب
دواء جامعاً ، يغنى عن غالب الأدوية ، وينفع من
غالب الأمراض ، فأرسله أرسطو إليه قائلاً « إجمعه
الحكيم الحاضر ، واستغن به عن الأطباء ، وهو نافع
من الوسواس والصداع وضعف المعدة والرياح
الغليظة ، والذرب ، والبخار ، ويقطع العرق الفاسد ،
ورائحة البدن الخبيثة من سائر الأعضاء ، ويذهب
النسيان ، ويفتح الشهية ويهيج الباه ، ويدفع الحرقه ،
ثم يورد داود صنعته أى تركيبه .

وثمة سفوف يفتت الحصى ، وسفوف الطين
لجالينوس ، وعشرات من أنواع السفوف ، وعشرات
من الأشربة مثل شراب الزوفا ، وشراب الابرثيم ،
وشراب الأترج ، وشراب التفاح ، وشراب العود ،
وشراب الورد ولكل استعمالاته ، ولكل فوائده
العلاجية .

ويقول عن « سوطيرا » إنها لفظة يونانية معناها
المخلص الأكبر ، اتفق الأطباء على أنه مضمون النفع
عظيم القدر ، يقارب الترياق الكبير ، يبرىء من
الصرع ، يقول داود ، وقد حلت منه نصف مثقال
فى المرياقلن وسقيت منه مسموماً غاشيا فأفاق لوقته
ودلكت منه لسان مفلوج من الجانبين فخلص بعد ثلاث
وقلعت به البياض قطوراً بلبن النساء ، وهو ينفع من
الأوجاع الكائنة فى الدماغ والعين والصداع والصرع
والجنون وأوجاع الأسنان والرئة والجنب والكبد
والبواسير والرعشة والطحال وضعف الكلى ، والمثانة ،
ويذهب النقرس والمفاصل والنسا والتشنج والبعة ،
وسائر السموم وأوجاع البطن ... الخ .

وكذلك يذكر داود عشرات الضمادات ، فهذا
ينفع من أوجاع البطن وغيره لنقص العصب والصداع
وذلك للأوجاع الباردة ، وآخر للرئة والنزلات

الحارة وغيره للقوابي وآخر للأورام ، وغيره للعلل التي في المفاصل والنسا .

وتكلم عن أنواع الطبخ وفرق بينها وبين الأشربة قشمة طبخ الأفيمون وطبخ الأصول ، وطبخ الفواكه ، وطبخ الزوفا وغيرها من الأطبخة ، وقد حدد داود لكل طبخ طرائق صناعته وما يستعمل له من أمراض .

وكذلك تكلم الشيخ عن الأطيان (جمع طين) وخواصها الطبية ومنافعها ، واستعمالاتها مثل طين شاموس وغيره ، ثم عرض للأطيان المركبة ، تؤخذ من الأحجار بنسب مختلفة . كما تحدث عن العصارات وهي ما يعصر من النبات ، ويترك حتى يجف بالشمس وبذلك يفارق الربوب وهي كثيرة كالأقيا والماميثا ثم يتابع الشيخ هذه الوصفات العامة ، فيذكر الغاليات (جمع غالية) ويقول وهي من التراكيب القديمة الملوكية ، ابتدعها جالينوس ثم توسع فيها وأسهب في ذكر صنعتها وخواصها ، كما ذكر الفتائل (جمع فتيلة) قال منها ما يقطع الدم ، ومنها ما يجذب من أعماق البدن .

كما أورد عدداً من الفرزجات جمع فرزجة ، ولكل استعمالاتها وفوائدها . وتحدث عن الأكحال مثل كحل الزعفران ، وكحل جلاء ، وكحل الساج الهندي ، وكحل الباسليقون ، وكحل الرمادي ، وكحل وردى والأثمد وما إليها من أدوية العين ، والقطرات والمراهم التي تصلح العين وتجلو البصر وتخذه .

ولم ينس الشيخ مياه العيون والآبار ، وخواصها العلاجية ، يذكر موضع العين أو البثر ، ويصف ماءها وفوائده واستعمالاته .

مالا يتفق والذوق العام أو أصول الطب الحديث في ثنايا كتاب داود « تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجيب » الكثير جداً مما لا يتفق

والذوق العام ، وما لا يمكن أن يسيغه الطب الحديث ، ولا أظنه يمكن الدفاع عنه ، وأعتقد أن شيخنا قد استجاب في ذلك للمعتقدات العامة أو اعتمد على العامل النفسي في العلاج ، كأن يقول « إن حمله يدفع العين » أو « إن أدامة النظر فيه تقوى البصر » ، أو « إن دمه طرياً يقلع البياض وزبله يقلع الكلف » ، أو « إن يقول « ومن خواصه ، أن صاحبه لا يموت غريقاً » وحمله يقوى القلب . أو « أن شرب مثقال من روث الكلب الأبيض مع ربع مثقال من الكبريت معجوناً بالشيرج يقلع ما استعصى من الجرب » أو أن يقول في الحصاة ، « قيل يوضع دف على الأذن وينقر عليه ، فتسقط الحصاة » .

ولا يمكن أن نسيغ في العصر الحاضر التوصية باستعمال أمثال ما ذكرت من وصفات بدلا من المضادات الحيوية أو تراكيب السلفاناميد أو النظائر المشعة ، أو مختلف الأشعات الكهربائية إلى غير ذلك من مبتكرات العلم في العصر الحديث من أمصال وحقن ، ولقاحات أصبح مفعولها مؤكداً .

ما ليس من الطب أو الصيدلة في شيء

وقد حفل كتاب داود ، على عادة الأقدمين ، بما ليس من الطب أو الصيدلة في شيء ، فنازل الكواكب وبروجها . والرق والتعاويذ والفوائد والأدعية ، وأحاديثه في الجغرافيا والفلك ، إنما كان همه الجمع والتدوين ، فهو يدون ما وعيه من معرفة في هذا الباب أو ذاك ، ولا أظنه مما يمكن أن يتضمن في عرض هذا الكتاب الذي شهر بالطب والصيدلة ، أن نعرض لما ذكره داود من معلومات فلكية أو جغرافية ، أو من الرقي والتعاويذ وما أشبهه .

خاتمة

وبعد ، فهذا عرض سريع موجز لعمل عالم من

أعظم علمائنا الموسوعيين ، لا شك في أنه أحد العمدة التي قامت عليها صناعة الصيدلة ، ما أخرجنا إلى دراسة هذا التراث وتحقيقه ، وتنقيته من الشوائب ، ونشره وعرضه على الناس في ثوب جديد وبأسلوب علمي حديث ، وإنما يقوم على ذلك نفر من سدنة هذا العلم في عصرنا الحديث وفي جمهوريتنا الفتية . ولا مرأى في أن كتاب « تذكرة أولى الألباب ،

الجامع للعجب العجائب » سيظل عمدة لأهل صناعته ، ونهجاً يحتذى في البحث والتأليف ، ولا شك أنه كان يلائم العصر الذي كتب فيه ، ولو قد أعيد تحقيقه ونشره بأسلوب العصر وأضيفت إلى مادته العلمية ما استحدثه العلم من أساليب وطرائق لكان فذاً في موضوعه وفريداً في بابه ولظل بحق كما كان أبداً تذكرة أولى الألباب الجامع للعجب العجائب .



نظرية تركيب الذرة لنيلز بوه

بقلم
الدكتور اسماعيل بسيوني هزاع

رئيس قسم النظائر المشعة بمؤسسة الطاقة الذرية



نيلز بوه في سن السبعين

عين محاضراً بجامعة كوبنهاجن سنة ١٩١٣ ثم
محاضراً بجامعة مانشستر بإنجلترا من سنة ١٩١٤ إلى
سنة ١٩١٦ .

حياته :

ولد « نيلز هنريك دافيد بوه » في أكتوبر سنة ١٨٨٥ في بيت جدته لأمه بمدينة كوبنهاجن بالدانمرك ، هو ابن العالم البيولوجي « كريستيان بوه » أستاذ الفسيولوجيا سابقاً في جامعة كوبنهاجن . كان « بوه » تلميذاً ذكياً نابهاً أحب العلم وكرس حياته له ؛ درس في جامعة كوبنهاجن إلى أن أتم المرحلة الجامعية ثم بدأ أبحاثه في الطبيعة والرياضيات . وفي سن الحادية والعشرين منح المداية الذهبية للجمعية العلمية الدانمركية لدراساته الأساسية على التوتر السطحي . حصل « بوه » على درجة الدكتوراه في الفلسفة في علم الطبيعة سنة ١٩١١ من جامعة كوبنهاجن ؛ وفي العام التالي أي سنة ١٩١٢ سافر إلى إنجلترا وأجرى بحثاً مبتكرة تحت إشراف مستكشف الالكترين العالم الإنجليزي الكبير « ج . ج . طومسون » بمعامل « كافندش » بكامبردج ، وبعد ذلك اشترك في البحوث مع السير « أرنست رutherford » بمعامله بجامعة مانشستر ، وقد أصبح « بوه » « رutherford » صديقاً العمر حتى لقد سمي « بوه » ابنه « أرنست » اعترافاً بالصداقة الوطيدة بينهما .

وفي سنة ١٩١٣ نشر « بوهر » نظريته الأساسية عن تكوين الذرة ، وقد تطورت وزيدت هذه النظرية منذ ذلك الوقت ، ولكن الفضل الأكبر يرجع إلى النموذج الأساسي للذرة الذي وضعه « بوهر » والذي أدى إلى فهم أعمق في الكيمياء والكهرباء وانتهى إلى شيوع استخدام الطاقة الذرية .

وقد لاقت نظرية « بوهر » عن الذرة ما تلاقيه كل نظرية جديدة في العلم من قوة معارضة وطول جدال وكثرة مناقشات حتى أثبتت صحتها التجارب العملية والملاحظات الطبيعية . ولم يقبل ذرة بوهر حينئذ غير فئة قليلة من العلماء ، وقد احتاجت إلى تسع سنوات - أى حتى سنة ١٩٢٢ - لتقرها لجنة جائزة « نوبل » ، ورغم هذا التباطؤ ورغم قلة المعترفين بها من فطاحل العلم وقادته فقد حاز « بوهر » جائزة « نوبل » لابتكاره هذا في علم الطبيعة في سنة ١٩٢٢ وهو وقتئذ في سن السابعة والثلاثين فكان أصغر من نالها سنّاً في هذا العلم حتى ذلك الوقت .

وفي سنة ١٩٢٠ أنشأ « بوهر » معهد الطبيعة النظرية بجامعة كوبنهاجن وعين رئيساً له ؛ وسرعان ما توافد الباحثون والعلماء للدراسة والعمل بهذا المعهد الذي ذاع صيته وطبقت شهرته الآفاق والفضل كله يرجع إلى رئيسه « بوهر » .

وكان « بوهر » أول من تلقى نبأ انشطار ذرة اليورانيوم عند قذفها بالنيوترون باهتمام بالغ فعند سماعه بالخبر حسّب وقدر وتنبأ فلم يخب له تقدير ، وصدق التنبؤ العلمي عن الطاقة العظيمة التي تصحب انشطار ذرة اليورانيوم ومثيلاتها . بلغ « بوهر » نبأ الانشطار وهو على ظهر الباخرة التي أبحر بها إلى أمريكا في يناير سنة ١٩٣٩ ، حملته إليه الباحثة « ليزمايتر » وابن أخيها الباحث « أوتوفريش » اللذان كانا يبحثان مع « بوهر » بمعهد . فقد قرأ هذان

الباحثان بحثاً في الكيمياء للعالمين الألمانيين « هان » و « شتراسمان » ، يحقق هذا البحث حدثاً جديداً غريباً ألا وهو انشطار ذرة اليورانيوم ، وقد توقعوا أنه من الممكن انشطار تلك الذرة إلى جزئين متساويين تقريباً ، وعند الانشطار تنطلق قوة تفوق كل تقدير سخرت فيما بعد كقنبلة ذرية استخدمت في الحرب العالمية الثانية فأنهتها ، وحذراً من احتمال استخدام « هتلر » للطاقة الناتجة من انشطار بضعة كيلو جرامات من اليورانيوم ٢٣٥ - والتي تعادل ما تحدته آلاف الأطنان من المتفجرات - على هيئة قنبلة ذرية يرهب بها العالم ليفرض سلطانه عليه .

في ١٦ يناير سنة ١٩٣٩ وصل « بوهر » إلى مدينة نيويورك وهناك قابل « بوهر » - زميله « أينشتين » العالم الرياضى الطبيعى المعروف الذى ترك ألمانيا هارباً من وجه « هتلر » . تناقش « بوهر » و « أينشتين » في بعض المسائل العلمية واستعرضا الجديد في الرياضيات الطبيعية ولكن موضوع انشطار ذرة اليورانيوم والطاقة التي تصحب هذا الانشطار حسب قانون أينشتين عن المادة والطاقة كان أهم ما تعرضا له وأدركا خطورة عملية . ومن السير حساب هذه الطاقة إذ أنه عند قذف ذرة اليورانيوم بالنيوترون فإنها تمتصه ثم تنقسم إلى قسمين ، ولما كان وزن ذرة اليورانيوم والنيوترون القذيفة أكثر من وزن حاصلات الانشطار فقد حُسِبَ الفرق بين الوزنين واتضح أنه يعادل طاقة قدرها ٢٠٠ مليون الكيلو فولت من كل نواة تنقسم قسمين ، فإلى أين تذهب هذه الطاقة ؟ وهل يمكن الاستفادة بها ؟ .

هذه الأسئلة شغلت أذهان « بوهر » و « أينشتين » وغيرهما من العلماء والمفكرين في بحوث الذرة . ولما سمع العالم الإيطالى « فرمى » - وهو مهاجر إلى أمريكا أيضاً هرباً من نظام « موسوليني » - الخبر النووى

الجديد الذى حملته وبلغه « بوهر » بدأ على الفور بحوثه فى جامعة كولومبيا التى يعمل بها ؛ وقد أدت بحوث « فرمى » إلى نتائج هامة وهى إمكان حدوث انشطار متسلسل لذرات اليورانيوم ، ذلك الانشطار الذى ينتج الطاقة الذرية والقنابل الذرية والنظائر المشعة ؛ وبعد ثلاث سنوات من هذا التاريخ أنشأ « فرمى » أول فرن ذرى ذى انشطار متسلسل فى العالم ، فبدأ بذلك العصر الذرى .

وقد بقى « بوهر » بأمريكا حتى منتصف العام (عام ١٩٣٩) وساعد فى رياضيات خاصة بانشطار ذرة اليورانيوم ٢٣٥ وذرة البلوتونيوم ، وكان أول من أعلن أن ذرة اليورانيوم ٢٣٥ هى التى تنشط وبذلك وجه البحث بأمريكا وجهة صائبة وسهل للعلماء وللباحثين الذريين كثيراً من التعقيدات العلمية وقصر لهم الطريق إلى الغرض المقصود وهو الحصول على الطاقة الذرية البالغة الكبر حسبما دلت عليها الحسابات الرياضية بصورة عملية ، يتيسر التحكم فيها ، فنستخدمها فى السلم أو نطلقها دفعة واحدة فنستخدمها فى الحرب .

عاد « بوهر » إلى معمله بكوپنهاجن فى منتصف هذا العام واستأنف نشاطه العلمى مع صحبه الباحثين والوافدين من الدول باحثين فى كثير من المسائل النووية ومتبعين لتطوراتها ولتقدمها السريع المتزايد حتى أصبح لدى علماء العالم فى ذاك التاريخ من المعلومات ما يمكنهم من وضع برامج لاستخدام الطاقة الذرية فى السلم وفى الحرب .

وفى ابريل سنة ١٩٤٠ (أثناء الحرب العالمية الثانية من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٥) هاجم الألمان الدانمرك واستولوا عليها فى بضع ساعات ؛ وقد ترك الألمان الدانمركيين يديرون حكم دولتهم لمدة أربع سنوات لإظهاراً منهم للتعاون معهم وطمعاً فى كسب صداقتهم ؛ ورغم هذا فان الدانمركيين كثيراً ما تسببوا فى كوارث للألمان

فأضربوا عن العمل لشل الإنتاج . ولما ضاق الألمان ذرعاً بالدانمركيين سجنوا ملكهم فى سبتمبر سنة ١٩٤٤ ، ونزعوا أسلحة الجيش الدانمركى ، وبدأوا إبادة اليهود بالدانمرك وكان عددهم ٦٠٠٠ يهودى دانمركى ؛ ولكن عند تنفيذ خطة الإبادة وجدوا أن ٥٠٠٠ منهم قد فروا إلى السويد سرّاً فى قوارب صيد صغيرة .

وقد هرب « بوهر » - وأمه يهودية - مع زوجته وابنه « آجى » ليلاً من وجه النازى على ظهر قارب صيد صغير اسمه « نجمة البحر » إلى السويد كغيره من يهود الدانمرك . ومن السويد سافر هو وزوجته إلى أمريكا وقصد إلى منشآت الطاقة الذرية فى «لوس الاموس» فلحقا بابنهما « آجى » الذى سبقهما إليها .

بقى « بوهر » بأمريكا إلى أن انتهت الحرب ثم عاد إلى كوپنهاجن وإلى معمله الذى يعشقه وبدأ نشاطه العلمى به من جديد وباشر مسئولياته وتابع هو وصحبه البحوث ، كما كان يقوم بالقاء المحاضرات وتنظيم الندوات العلمية .

وكان « بوهر » مولعاً بالعلوم محباً للسلام يكره الحرب أياً كانت صورها وكان ضد استخدام الأسلحة الذرية والنووية أسلحة الفناء والدمار الشامل فى أى حرب قد تنشب لأنه كان يقدر مدى الفناء الذى سوف يلحق بالإنسانية عند استعمالها . ولما تفجرت القنبلة الذرية الأولى عام ١٩٤٥ طالب « بوهر » بأن توضع القنابل الذرية ومثيلاتها تحت رقابة دولية على الفور ونادى بتحريمها مهما كانت الظروف ، ولكنه للأسف لم ينجح فى هذا المسعى الحميد الذى يدل على عظمة النواحي الإنسانية عند « بوهر » وما انطوت عليه نفسه من حب للسلام والتفانى فى خدمته . وكانت أمنيته التى لازمته طيلة حياته هى تحريم استخدام تلك الأسلحة والتخلص منها ، وتوجيه النشاط الذرى إلى خدمة السلام ، وتسخير الطاقة الذرية للأغراض السلمية .

حضر « بوهر » المؤتمرين الأول والثاني لاستخدامات الطاقة الذرية في الأغراض السلمية اللذين نظمتها الأمم المتحدة بجنيف في صيفى عامى ١٩٥٥ ، ١٩٥٨ .

وفى أكتوبر سنة ١٩٥٧ تسلم « بوهر » جائزة « فورڊ » للذرة للسلام البالغ قدرها ٧٥٠٠٠ دولار . وقد منح « بوهر » أكبر عدد من الجوائز ، ولم يمنح عالم من الجوائز مثله ، ولا نخطئ إذا قلنا إنه ربما منح أكبر عدد من الجوائز فى التاريخ .

وكثيراً ما كان « بوهر » يستغرق فى تفكير عميق باحثاً ومُنقِباً عن حل لمسألة علمية أو إثبات رياضى لنظرية فى الطبيعة أو تطوير لقديم أو نقد لحديث أو تحرير لمقيد أو تفسير لغريب أو ابتكار لجديد أو ربط لمشاهدات إلى غير ذلك مما ينسبه نفسه ولا يشعره بما حوله فى كثير من الأحيان ، وتلك خصال العلماء الأفاضل والمفكرين الفلاسفة . وقد ضايقه هذا الأمر ليلة هربه - من وجه النازى - إلى السويد إذ كان يحتفظ فى ثلاجة منزله بزجاجة مملوءة بالماء الثقيل وهى مادة هامة وضرورية فى البحوث النووية وتجارب الانشطار النووى وتسلسله ورأى أنه لا بد من أخذ زجاجة الماء الثقيل معه إلى السويد وحرص على عدم تركها ؛ وعند نجاحه فى الهروب وجد أنه نسى وأخذ زجاجة البيرة بدلاً من زجاجة الماء الثقيل .

وفى أواخر أيام حياته عند ما كان يقترب من سن الثمانين اعتبر نفسه بلغ من الشيخوخة درجة لا تمكنه من ابتكارات علمية جديدة ووجه نشاطه إلى التدريس والعمل من أجل السلام العالمى .

وكان « بوهر » يحب زملاءه العلماء ، فقد أرسل الدعوات لعلماء الطبيعة فى ألمانيا الذين كان يعتقد أنهم لا يطبقون النظام النازى مرحباً بهم بمعهد بكونهاجن ؛ وفعلاً حضر إلى معهده كثير منهم .

و « بوهر » أحد الدعائم القوية التى قامت عليها معامل مركز البحوث النووى الأوروبى فى جنيف . مرض « بوهر » فى صيف عام ١٩٦٢ ثم تحسنت صحته بعد إجازة قضاها فى إيطاليا فى خريف نفس العام وبدأ يكتب تاريخ حياته . وبعد ظهر يوم من أواخر شهر نوفمبر سنة ١٩٦٢ بينما كان يتكلم مع أحد زملائه أحس بحققان فقصد سريره شاعراً بقليل من الصداع وسرعان ما فقد وعيه - وظل فى غيبوبة فترة قصيرة انتهت بوفاة .

مؤلفاته :

أسهم « بوهر » فى التأليف والنشر بنصيب كبير ؛ ومن مؤلفاته : « نظرية الطيف والتكوين الذرى سنة ١٩٢٢ » ، « النظرية الذرية ووصف الطبيعة سنة ١٩٣٥ » .

وفى سنة ١٩٥٨ نشر « نيلز بوهر » كتابه عن « الطبيعة الذرية ومعرفة الإنسان » ؛ يجمع هذا الكتاب مجموعة من المقالات المختلفة التى كتبت فى عدة مناسبات فى مدى خمس وعشرين سنة وهى تعالج موضوعات متباينة . وتلك المقالات هى : -

الضوء والحياة ، علم الحياة ، الطبيعة الذرية ، فلسفة الطبيعة وثقافة الإنسان ، مناقشة مع « أينشتين » عن مصادر وأصل وحدود المعرفة فى الطبيعة الذرية ، وحدة المعرفة ، الذرات ومعرفة الإنسان ، العلوم الطبيعية والحياة .

حياته العلمية :

تلقى « بوهر » تعليمه الجامعى فى وقت تقدمت فيه البحوث العلمية فى الطبيعة تقدماً عظيماً ومثيراً ، فيه كثير من التطور والتحرر الفكرى فى العلم . فى هذا الفيضان العلمى بدأ « بوهر » بحوثه العلمية ، وكان هذا الوقت مناسباً له كباحث مولع بالنواحي الطبيعية

والنظريات التي تفسر الظواهر الطبيعية ، فقد كان علماء الطبيعة يقدمون للعالم في كل يوم نوعاً جديداً من التفكير العلمي لم يألفه العلماء والمفكرون من قبل : أثبت « أينشتين » أن المادة صورة من صور الطاقة وأثبت « ماكس بلانك » أن الطاقة تنتقل على هيئة تجمعات سماها « كم » وبرهن لورد « رثرفورد » أن الذرة قابلة للتجزئة ، وقد ظلت الذرة حتى ذلك الوقت أساس التكوين ولا تتجزأ .

نظرية رثرفورد عن ذرة الهيدروجين :

قصد « بوهر » معامل رثرفورد « فوجد نموذج الذرة الذي وضعه « رثرفورد » موضع الاهتمام والمناقشة بين الباحثين بالمعمل والمهتمين من العلماء بالجامعات الأخرى ؛ سار « بوهر » في الركب فاقترح وفكر وتعمق إلى أن هداه تفكيره إلى موطن الضعف في نظرية « رثرفورد » التي بنيت على ما سبقها من القوانين الأساسية للنظرية الكهرمغناطيسية . فنموذج « رثرفورد » هو أن ذرة الهيدروجين ما هي إلا مجموعة كالمجموعة الشمسية ، فتتكون من نواة موجبة التكهرب يدور حولها الكترون سالب التكهرب . وحسب قوانين الحركة نجد أن الإلكترون يُجذب نحو النواة فيتسارع نحو المركز بعجلة متزايدة (المركز هو النواة) ؛ بتطبيق قوانين النظرية الكهرمغناطيسية وجد « رثرفورد » أن هذه العجلة تحتم أن يفقد الإلكترون طاقة من طاقته عن طريق الإشعاع فيقترب من النواة نتيجة لهذا الإشعاع حتى تفتى الطاقة ومعنى هذا أن ينبعث من الذرة طيف مستمر وهذا ما لا يحدث إذ ينبعث الطيف من ذرات العناصر على هيئة خطوط طيفية محدودة .

وقد كانت هذه إحدى العقبات التي لم يتمكن « رثرفورد » من التغلب عليها بما هو معروف من قوانين علم الطبيعة .

نظرية بوهر عن ذرة الهيدروجين :

تابع « بوهر » التفكير في نموذج « رثرفورد » لذرة الهيدروجين وقلب الكثير من الافتراضات التي يتفق بعضها مع القوانين المألوفة ، ولما خذلت تلك القوانين وقصرت عن أن تفسر طبيعة الأطياف المنبعثة من الذرات كما خذلت « رثرفورد » من قبل لم يكف عن التفكير بل واصله بعمق وتحرر مجرباً من الافتراضات ما لم يألفه العلماء ولم تأت به قوانين الطبيعة واضعاً نصب عينيه أن الفرض الذي يفسر الظواهر والملاحظات العلمية صحيح مهما بلغت غرابته وبعده عن المألوف ، بذلك نجح في وضع نظريته التي برهنتها التجارب العلمية .

ذرة بها الكترون واحد :

تتكون ذرة الهيدروجين من نواة هي بروتون واحد يدور حول تلك النواة الكترون واحد في مدار دائري . يفترض « بوهر » أن كمية التحرك للإلكترون حول النواة هي كمية ثابتة أو مضاعفات هذه الكمية . هناك قوتان متعادلتان تعملان على الإلكترون سالب التكهرب في دورانه حول النواة وهي البروتون موجب التكهرب : الأولى قوة التجاذب بين شحنتين كهربائيتين مختلفتين من النوع والثانية قوة لطرده المركزية في اتجاه من المركز إلى خارج المدار ، وهذه القوة مألوفة لنا ونحس بها عند سيرنا في جزء من دائرة بسرعة إذ نجد أن هناك قوة تدفعنا خارج لدائرة .

من تعادل هاتين القوتين ومن كمية الحركة الزاوية السابقة حصل « بوهر » على علاقة رياضية لحساب نصف قطر المدار الذي يدور به الإلكترون ، فنصف القطر يتوقف على مضاعفات الثابت سالف الذكر . حسب « بوهر » قطر ذرة الهيدروجين فوجدنا

تقرب من واحد من مائة مليون من السنتيمتر ، وهذا يتفق مع نفس القطر الذى سبق حسابه بالنظريات المألوفة قبل ظهور نظرية « بوهر »
كان هذا الاتفاق هو أول الأدلة على نجاح نظرية « بوهر » .

تابع « بوهر » خطواته الرياضية لحساب طاقات الإلكترون فى المدارات المسموح له أن يدور فيها حول النواة وفقاً للشروط والمبادئ التى افترضها .

حصل فى النهاية على علاقة رياضية توضح قيم تلك الطاقات ، ويثبت « بوهر » أن الإلكترون بدورانه حول النواة يعيش فى مستوى طاقة معين حسب مداره ، فإذا زيدت طاقة الإلكترون - ولذلك طرق عدة كالتسخين مثلاً - فإنه يبتعد عن النواة حتى يفصل منها وينطلق حرّاً فريداً ، ولو حدث أن انتقل الإلكترون من مدار إلى مدار ذى مستوى طاقة أقل فإنه يتخلص من جزء من طاقته يساوى الفرق بين الطائقتين وتظهر فى شكل ضوء منظور أو غير منظور يظهر كطيف خطى وليس مستمراً .

والطيف إن هو إلا مركبات الضوء العادى ، والضوء صورة أخرى من صور الطاقة المألوفة ؛ فحسب نظرية « بوهر » لو انتقل الإلكترون من مدار إلى مدار آخر ، مستوى الطاقة فيه أقل من مستوى الطاقة فى الأول ، فإنه يتخلص من فرق الطائقتين على هيئة طيف . وكل عنصر له طيفه الخاص الذى يتميز به . فحسب « بوهر » الطيف المنبعث من ذرة الهيدروجين فوجده يتفق مع التجارب العملية . وبهذا تحقق النجاح لنظرية « بوهر » وأصبحت من الدعام القوية فى الطبيعة الذرية .

النموذج الذرى :

بعد هذا استكملت الدراسات وأصبح النموذج المعروف للذرة عبارة عن نواة تحتوى على البروتونات

والنيوترونات تربطها بعضها ببعض قوى كبيرة تسمى بالقوى النووية ، وتحيط بالنواة مناطق تسبح فيها الإلكترونات التى تدور حول النواة فى مدارات ثابتة لا تتعدها إلا لطارىء ؛ ويشبه هذا النموذج الشمس تدور حولها الكواكب . ونواة الذرة موجبة الشحنة ، والإلكترونات المحيطة بها سالبة الشحنة والذرة فى مجموعها متعادلة الشحنة .

إنتاجه العلمى :

أسهم « بوهر » بنصيب كبير فى البحوث الذرية وبحوث الرياضة والطبيعة النظرية ، وعليه تتلمذ الكثير ، وإليه يرجع الفضل فى كثير مما نشر من البحوث الذرية النظرية ، وقدم لعدد كبير من الباحثين من المساعدات والإرشادات والتوجيهات ما جعل لأستاذهم « بوهر » مكانة خاصة فى نفوسهم ومنزلة عظمى عندهم ، ظهرت فى عديد من الفرص والمناسبات . ويكفى هنا أن نسرد بعضاً من إضافاته العلمية .

فى عام ١٩١٣ كان أول من فكر فى أن كمية الحركة الزاوية تزداد بمضاعفات ثابت ويسمى الثابت « بالكم » . وهذا تفكير جديد جرىء فى العلم نجح نجاحاً منقطع النظير عند ما فسر انبعاث الأطياف من ذرات العناصر بانتقال الإلكترون من مدار إلى مدار متخلصاً من فرق الطائقتين على هيئة طيف ، وقد سبقه فى هذا التفكير « بلانك » إذ أدخل نظرية « الكم » فى الإشعاعات الحرارية حتى أن الثابت السابق يسمى ثابت « بلانك » .

وفى عام ١٩٢٤ أكد « بوهر » و « كرامرز » و « سلاتر » أن الانتقال الموجى للضوء من جهة وامتصاصه وانبعاثه على هيئة تجمعات تسمى « كم » من جهة أخرى حقائق علمية يجب اتخاذها أساساً لأى محاولة علمية . وقد شارك هؤلاء الثلاثة فى بحوث

ميكانيكا الأمواج ، وتبادل « بوهر » وجهات النظر في تلك البحوث مع « شرودنجر » العالم الأول في ميكانيكا الأمواج عندما دعاه لزيارة معهده بكوبنهاجن في سبتمبر ١٩٢٤ لإلقاء محاضرات في ميكانيكا الأمواج ؛ وفي الوقت نفسه دارت مناقشات علمية بالمعهد اشترك فيها « بوهر » ورفاقه مع « شرودنجر » واستمرت عدة أيام ؛ وأثناء الشهور التالية شهد معهد الطبيعة النظرية بكوبنهاجن نشاطاً لم يشهده من قبل انتهى بظهور ما يسمى « تفسيرات كوبنهاجن لنظرية الكم » ، وقد أسهم « بوهر » في تلك المناقشات التي كانت تستمر حتى ساعة متأخرة من الليل بأكبر نصيب ، كما أسهم في تطوير وتفسير نظرية « الكم » .

تفسيره لظاهرة الانشطار النووي :

شارك « بوهر » في النظرية التي تفسر كيف يكون الانشطار في نواة اليورانيوم رغم القوة الرابطة التي تمسك مفردات النواة ببعضها البعض ، وكان بسيطاً في تفسيره بساطة تجعل رجل الشارع يستطيع تفسيره قبل رجل العلم . تنشطر ذرة اليورانيوم ٢٣٥ إذا قذفت بنيوترون ، وكما هو معروف تتكون نواة ذرة اليورانيوم ٢٣٥ من ٩٢ بروتونا و ١٤٣ نيوترونا ، ومن المعروف أيضاً أن الجسيمات المتشابهة الشحنة تتنافر ، فكيف إذن تستطيع البروتونات وهي موجبة الشحنة أن تعيش في حرم النواة الضيق بعضها بجوار البعض ؟ إذن فلا بد أن تكون هناك قوى تجاذب داخل النواة . فطبيعة هذه القوى النووية ؟ لجأ العلماء إلى وصف هذه القوى بأنها قوى من نوع غريب عن الأنواع التي نعرفها ، فبالرغم من معرفتنا لحقيقة قوى التنافر نجد أنه ليس من السهل فصل البروتونات من النواة ، إذن يتحتم وجود قوى تجاذب بين البروتونات والنيوترونات وأن هذه القوى توجد

في الحيز الضيق فقط أي داخل النواة وهي إما أن تكون قوى تجاذب بين بروتون و بروتون أو بين نيوترون ونيوترون أو بين بروتون ونيوترون ، وفي حالة القوة بين البروتون والنيوترون نفترض أن كلا من هذين الجسيمين يقضي جزءاً من حياته على صورة بروتون والجزء الآخر على هيئة نيوترون ، ومن النظريات السائدة أنه عندما يتحول من صورة إلى أخرى يفقد جسيماً آخر مشحوناً بشحنة مساوية لشحنة البروتون تكون موجبة أو سالبة حسب نوع التحول وهذه الشحنة تحتاج إلى حامل وهذا الحامل هو جسيم آخر نسميه « الميزون » وهذه التحولات تجري بسرعة فائقة ، ورغم أن الميزون يتقاذفه البروتون والنيوترون فإنه لم يثبت وجوده خارج النواة إلا في أحوال خاصة عندما ينبعث من النواة نتيجة تفاعلات نووية ، وتفسر القوة بين مركبات النواة بأنها نتيجة لتبادل الميزونات بين البروتونات والنيوترونات . وتفسر قوى التجاذب بين نيوترون ونيوترون أو بروتون و بروتون بأنها نتيجة تبادل هذه الجسيمات لميزون آخر لا شحنة له .

فإذا قذفت ذرة اليورانيوم ٢٣٥ سالفة الذكر بنيوترون فإنها تمتص هذا النيوترون الذي قذفت به ثم تنقسم قسمين وتنطلق طاقة كبيرة كما ينطلق أيضاً عدد من النيوترونات يتراوح بين ٢ ، ٣ نيوتروناً ، تتفاعل النيوترونات الناتجة من انشطار هذه الذرة مرة أخرى مع ذرات اليورانيوم المجاورة فتشطرها وتنطلق منها نيوترونات أخرى تشطر ما يجاورها وهكذا يتسلسل الانشطار عند تعدد ذرات اليورانيوم ٢٣٥ .

لتفسير ظاهرة الانشطار تخيل « بوهر » النواة كقطرة سائل تستطيل وينحرف وسطها إذا ما استثيرت بقذفها بالنيوترون ، وتتذبذب في هذا الوضع وتنشطر إلى شطرين يتساويان بالكاد مع رذاذ هو عدة من النيوترونات . وحسب وقدر ، وبذلك فسر كثيراً من

ظواهر النواة بهذا النموذج البسيط المسمى نموذج قطرة السائل .

« بوهر » وزملاؤه العلماء :

كان « بوهر » سمحاً يكره الجمود ويميل إلى التحرر العلمي والابتكارات الجديدة حتى لو كانت على حساب نظرياته الشائعة ، وتبين سباحة « بوهر » بأنه أنشأ نظرية وتهافت العلماء على تعميمها ثم شارك في الكشف عن عيوبها وتعاون مع العلماء على هدمها وسار مع النظرية الجديدة يطلب لها تعميماً ويشارك في تدعيمها .

وكان « لبوهر » مكانة عالية في نفوس زملائه العلماء في جميع الدول ، وليس أدل على علو شأنه بينهم - وما أكثرهم - أنهم عند بلوغه سن السبعين (سنة ١٩٥٥) فكروا فيما يمكن أن يقدموه لزميلهم وأستاذهم في تلك المناسبة من آيات الحفاوة والتكريم إظهاراً لشعورهم واعتراًفاً له بمجهوده في ميدان العلم وبفضله عليهم . كانت الهدية هي كتاب « نيلز بوهر والتطور في علم الطبيعة » ألفه الباحثون والعاملون مع « بوهر » من القدامى والمحدثين ، جمع هذا الكتاب بعض المقالات عن البحوث العلمية الهامة التي اشترك فيها « بوهر » أو أشرف عليها أو كان له الفضل الأكبر في التفكير في نشأتها ومتابعتها ؛ وقد كتبها علماء من دول مختلفة : فكتب « دارون » بكامبردج

عن « استكشاف العدد الذري » ، و « هيسنبرج » بجوتنج « عن التطور في تفسير نظرية الكم » ، و « باولي » بزيورخ عن « مجموعة لورنتز وانعكاس الفراغ - الوقت والشحنة » ، و « لاندو » بموسكو عن « نظرية الكم للمجالات » ، و « روزنفلد » بمانشستر عن « الكتروديناميكا الكم » ، و « كلين » باستكهلم عن « نظرية الكم والنسبية » ، و « كاسيمير » بايندهوفن عن « نظرية معامل التوصيل الأعلى » ، و « فريدمان » و « ويسكوف » بكامبردج بأمريكا عن « النواة المركبة » ، و « هويلر » بپرستون عن « الانشطار النووي والاستقرار النووي » ، و « لندهارد » بكوننجاغن عن « نفاذ الجسيمات المشحونة السريعة خلال المادة » .

ولا نقصد بسرد تلك البحوث والمؤلفين إلا للدلل على تعدد المجالات العلمية التي خاضها « بوهر » بنجاح مع علماء اختلفت جنسياتهم وتعددت مذاهبهم . وتلك القروع والموضوعات في علم الطبيعة النظرية والطبيعة النووية تحتل الصدارة لأهميتها البالغة وعلو تخصصها .

وفي ختام هذا الفصل عن العالم « نيلز بوهر » ونظريته في تركيب الذرة ندعو الله أن يلهم الدول السداد لتضافر جهودها ولتتعاون في توجيه الطاقة الذرية لإسعاد البشرية باستخدامها في الأغراض السلمية ملين بذلك نداء « بوهر » ومحققين أمنيته . والله ولي التوفيق .



الرسالة للإمام الشافعي

بقلم

الدكتور محمد يوسف موسى

١ - حياته وآثاره

مولده ونشأته :

هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع ابن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب ابن عبد مناف . وهذا النسب الشريف يكون ابن عم رسول الله ، ويجتمع معه في عبد مناف .

اجتمع عليه في طفولته الغربة واليتم والفقر ، فقد ولد سنة ١٥٠ هـ بفلسطين بمدينة غزة على الأصح أو عسقلان . وقيل باليمن ، كما جاء في بعض الروايات (١) ومهما يكن فقد ولد في بلد غريب بعيد عن مواطن قومه بمكة أو غيرها من بلاد الحجاز .

ومات أبوه قبل أن ينعم محمد هذا بمعرفته ، وتركه إلى أمه ، وكانت امرأة من الأزد . ولكن الله رعاه وأنبته نباتاً حسناً . وكان له من آثار نسبه الرفيع ما أبعداه عن مواطن الريبة ، وحاطه من كل سوء ، وما جعله يطمح إلى معالي الأمور ، ويصل بجيده

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ، ج ١ : ٦٣٨ ؛ تاريخ بغداد للخطيب ج ٢ : ٥٦ .

وعقله الأملحى إلى أن يكون إماماً وعلماً خالداً على الزمان :

ورأت الأم أن تنتقل بولدها محمد إلى مكة ، ليعيش بين أهله ولا يضيع نسبه بين الجاهلين به . وفيها أخذت مواهبه تتفتح ويشرع في طلب العلم وأسبابه ، وذلك على رقة حاله ، حتى إنه كان لا يجد ثمن القراطيس التي يكتب فيها سماعته .

وفي البلد الحرام حفظ القرآن وهو حدث ، ثم أخذ يطلب اللغة والشعر والأدب حتى برع في ذلك كله ثم انصرف همه لطلب الحديث والفقه من شيوخهما ، مثل مسلم بن خالد الزنجي وغيره ، وأضاف إلى ذلك أن حفظ موطأ الإمام مالك . وكل هذا وهو يعاني من الفاقة وضيق ذات اليد .

وكان من الطبيعي وقد حفظ « الموطأ » أن يسعى للقاء صاحبه إمام دار الهجرة ، فذهب إليه قبل سنة ١٧٠ هـ وقرأ عليه كتابه من حفظه ، فأعجب الإمام به وبقراءته ؛ لأنه كان من الفصحاء المعدودين . ولما

فرغ منه قال له : « يابن أخى تفقّه تعلُّ » ، كما قال « يا محمد ، اتق الله فسيكون لك شأن » وقد صدقت فيه فِرَاسة الإمام .

ويذكر الربيع بن سليمان الراوى المصرى أنه سمع الشافعى يقول عن لقائه للإمام : « وقدمت على مالك وقد حفظت الموطأ ، فقلت : إني أريد أن أسمع الموطأ منك ، فقال : اطلب من يقرأ لك ، قلت : لا عليك أن تسمع قراءتى ، فإن سهل عليك قرأت لنفسى . قال : اطلب من يقرأ لك ، وكررت عليه فقال : اقرأ فلما سمع قراءتى ، قال : اقرأ ، فقرأت عليه حتى فرغت منه (آداب الشافعى ومناقبه ، لأبى محمد بن أبى حاتم الرازى المتوفى سنة ٣٢٧ ص ٢٧ - ٢٨) (١) .

نبوغه وتقديره :

لزم الشافعى الإمام مالك بن أنس بالمدينة حتى مات سنة ١٧٩ ، وظهر نبوغه فى الفقه وفى سائر ما عُنِي به من العلوم . وكانت نزعته فى الفقه نزعة أهل الحديث ؛ وذلك لعلمه التام بالقرآن ومعانيه وشدة طلب الحديث الصحيح ، ليكون من أسانيده فى الأحكام الفقهية وإفتائه بها .

وبلغ من ذلك أنه كان - كما يذكر ابن حجر - إذا ذكر التفسير ، كأنه شهد التنزيل ، وكما يقول أبو حسان الزنادى عنه : ما رأيت أحداً أقدر على انتزاع المعانى من القرآن ، والاستشهاد على ذلك من اللغة ، من الشافعى . ويذكر داود بن على إمام أهل الظاهر عن إسحاق بن راهويه أنه قال :

ذهبت أنا وأحمد بن حنبل إلى الشافعى بمكة ، فسألته عن أشياء ، فوجدته فصيحاً حسن الأدب . فلما فارقتاه أعلمنى جماعة من أهل الفهم بالقرآن أنه كان

أعلم الناس فى زمانه بمعانى القرآن ، وأنه أوتى فيه فهماً ، فلو كنت عرفته للزمته . قال داود : رأيت يتأسف على ما فاتته منه (١) .

ولهذا لا عجب أن رأينا شيخه الأول مفتى مكة ، وهو مسلم بن خالد الزنجى يأذن له بالإفتاء وهو دون العشرين من عمره ، ويقول له : « أفت يا أبا عبد الله ، فقد آن لك أن تفتى » ، كما ينقل الرازى . وكما يذكر صاحب شذرات الذهب أيضاً .

وقد بلغ من نبوغه وعلوّ شأنه فى الفقه وأدواته أن نال بحق تقدير أقرانه ومن أتوا بعده ، وثناءهم عليه ، وإشادتهم به ، كما يذكر جمهرة مؤرخيه (٢) . هذا ابن حنبل يقول عنه : ما رأيت أحداً أفقه فى كتاب الله من هذا الفتى ، ويذكر مما برع فيه هذه العلوم الأربعة : اللغة ، واختلاف الناس ، والمعانى (أى معانى القرآن) ، والفقه .

ويذكر الخطيب عن طريق الحميدى أنه كان إذا ذكر عنده الشافعى يقول : حدثنا سيد الفقهاء . ومن المأثور عن ابن حنبل أن ابنه عبد الله سأله : أى رجل كان الشافعى ؟ فإني سمعتك تكثّر الدعاء له ، فقال له : يا بنى ، كان الشافعى كالشمس للنهار ، وكالعافية للناس ، فانظر هل لهذين خلف ؟ وعنهما من عيوض ؟ (٣) .

رحلاته وأثرها :

من دأب العلماء الأفذاذ الرحلة فى طلب العلم والسماع من شيوخه ، لا يبالون فى هذه السبيل بما يصيبهم من تعب ونصب . وقد كان الشافعى من هذا الطراز النادر من العلماء ، ولذلك رأيناه يرحل من مكة إلى المدينة ، فيلقى إمام دار الهجرة ويأخذ عنه .

(١) توالى التأسيس ، ص ٥٨ .
(٢) مثل الخطيب البغدادى ، وابن حجر ، وابن العماد الحنبلى ، وابن أبى حاتم ، وابن خلكان فى الوفيات ، وابن السبكي فى طبقاته .
(٣) مفتاح السعادة ، لطاش كبرى زاده ج ٢ : ٩٠ .

(١) وراجع توالى التأسيس لابن حجر ص ٥٠ - ٥١ .

ونراه بعد هذا في العراق أكثر من مرة ، ثم في مصر
أخيراً حيث استقرّ به المقام ، ولقى ربه عام ٢٠٤ هـ
بعد أن ملأ طباق الأرض علماً .

يذكر ابن خلكان في الوفيات (ج ١ : ٦٣٨) ،
بصدد رحلات الشافعي بين الحجاز والعراق ومصر
ما يأتي بنصّه : « وحديث رحلته إلى مالك مشهور ،
فلا حاجة إلى التطويل فيه . وقدم بغداد سنة خمس
وتسعين ومائة ، فأقام بها سنتين ، ثم خرج إلى مكة ،
ثم عاد إلى بغداد سنة ثمان وتسعين ومائة ، فأقام بها
شهرًا ، ثم خرج إلى مصر ، وكان وصوله إليها في
سنة تسع وتسعين ومائة ، وقيل : لإحدى ومائتين ،
ولم يزل بها إلى أن توفي يوم الجمعة آخر يوم من رجب
سنة أربع ومائتين » .

وقد كانت رحلته الأولى إلى بغداد ، وإن اختلف
المؤرخون في بيان سببها ، كبيرة الأثر بالنسبة إلى
الشافعي وإلى الفقه نفسه ؛ وذلك أن أصحابه من
المالكية كانوا يطلبون إليه أن يردّ على الأحناف أهل
الرأي ، ولكنه كان يرى أن يعرف ما كتبوه قبل أن
يتولى الرد عليهم ، وكان هذا طبيعياً .

ولهذا نراه لما وصل إلى العراق يختلف إلى محمد بن
الحسن الشيباني ويأزمه ويكتب كتبه ، وبذلك عرف
آراء فقهاء العراق . وفي ذلك يذكر عنه ابن العباد
الحنبلي أنه قال : كتبت عن محمد وقرّ بعير كتباً ،
ولولاه ما انفتق لي من العلم ما انفتق .

كما يذكر ابن أبي حاتم الرازي (ص ٣٤) في هذا
أن الشافعي نفسه قال أيضاً : « أنفتقت على كتب محمد
ابن الحسن ستين ديناراً ، ثم تدبرتها ، فوضعت إلى
جنب كل مسألة حديثاً ، يعني رداً عليه .

هكذا كانت بداية معرفة الشافعي بمحمد بن الحسن
وبكتبه وبأقاويل الأحناف بصفة عامة ، وكان من
الطبيعي - إذا راعينا اختلاف منهج أهل الحديث عن

منهج أهل الرأي اختلافاً كبيراً في استنباط الأحكام
الفقهية - أن تكون مناظرات ومساجلات بين الطرفين
إنه نفسه وهو يتكلم عن اتصاله بمحمد بن الحسن
ولزومه مجلسه : « وكان إذا قام ناظرت أصحابه ،
فقال لي : إنك تناظر ، فناظر في الشاهد واليمين .
فامتنعت فألح عليّ ، فتكلمت معه . فرفع ذلك إلى
الرشيد فأعجبه ووصلني » (١) .

وحسنت منزلته لدى الرشيد ومحمد بن الحسن
معاً ، حتى إنه ليروون أنه جاء مرة إلى منزل ابن
الحسن وكان خارجاً إلى دار الخلافة ، فلما رآه انزل .
وقال لغلامه اذهب فاعتذر . فقال له الشافعي : لنا
وقت غير هذا ، فقال : لا ، وأخذ بيده فدخل الدار .
ثم يقول راوي هذه الحادثة ، وهو أبو حسان بن
عثمان الزياتي (ابن حجر ٧١) : وما رأيت محمداً
يعظم أحداً أعظام الشافعي .

هذا ، وكان أثر اتصال الشافعي بأهل الحديث
أولاً وأخذهم عنهم ، ثم بأهل الرأي ومعرفة بأقاويلهم
وآرائهم ومناظراته لهم ثانياً ؛ كان ذلك الأثر كبيراً
جداً من ناحيتين : ناحية بحثه عن السنة وما يؤخذ منها
وبيان الصحيح وحكم أخبار الآحاد في العمل أو عدم
العمل بها ، ثم بوجوب الاحتجاج بالسنة بجانب القرآن
بصفة عامة .

وبذلك إلى جانب بحوثه في القرآن وبيان ناسخه من
نسخه ، وهل يجوز نسخ حكم من أحكامه بالسنة
أولاً يجوز ، إلى غير هذا كله من مباحث كتاب الله
وسنة رسوله ؛ بذلك كله كان الشافعي بحق هو واضع
علم أصول الفقه ، على ما سيأتي بيانه بشيء من التفصيل
عند الكلام على كتابه « الرسالة » .

والناحية الثانية هي أنه وصل بعد الدرس والتحصيل
وتمييز الصحيح من الآراء والمناهج من غير الصحيح

(١) ابن حجر ٦٩ . ومسألة الشاهد واليمين هي مسألة القضاء
بشاهد واحد المدعى مع يمينه بدل شاهدين .

إلى أن يكون لنفسه مذهباً خاصاً ، هو وسط بين الطرفين ، طرف أهل الحديث وعلى رأسهم مالك وأصحابه بالمدينة ومصر ، الذين يجعلون عمادهم السنن والآثار ، ولا ينجحون إلى الرأي إلا بالقدر الذي يروونه ضرورياً .

وطرف أهل القياس والرأي (بالعراق وما والاها من الأمصار) الذين يعتمدون ، بعد القرآن المحكم والسنة الصحيحة التي لا ريب فيها ، على أعمال العقل ودقة النظر وقوة الجدل والأخذ بالقياس .

وكان النزاع شديداً بين هذين الطرفين المتعارضين فجاء الشافعي وسطاً يوفق بينهما يأخذ من كل منهما بقدر ؛ فهو مثلاً ينصر السنة نصراً شديداً ، ولكنه مع هذا يأخذ بالقياس في غير إسراف ، إذ يشترط أن يكون له أصل وسند من الكتاب والسنة .

وقد أعانه على سلوك هذا المسلك الحسن ، وإن أغضب به كثيراً من أهل الرأي وكثيراً من أهل الحديث والآثار أيضاً ، أنه كان طالب حق لا جدل في دراساته ومناظراته ، حتى لقد أثرت عنه هذه الكلمة : « ما ناظرت أحدا قط إلا أحبيت أن يوفقني ويسدّ ويُعان ، وتكون عليه رعاية من الله وحفظه ، وما ناظرت أحدا إلا ولم أبال بين الحق على لساني أو لسانه » (١) .

وأخيراً عاد الشافعي إلى مصر سنة ١٩٩ ، أو أوائل سنة ٢٠٠ واستقرّ حتى توفاه الله إليه وفيها لقي قبولاً حسناً بوصفه تلميذاً للإمام مالك ، إلى أن ظهر منه ما خالفه فيه . وفي الحق أنه كان كبير الإجلال للمالك وكان يذكره بأنه أستاذ له ، ولكنه مع هذا كان أكثر حباً للحق وتعصبا له متى هدى إليه ، وحينئذ يأخذ به وإن خالف مالكا أو خالف فقهاء العراق جميعاً . ويذكر البيهقي أن الشافعي كتب في اختلافه مع

مالك ، لأنه بلغه أن بالاندلس قلنسوة له يستشفى بها وكان إذا قيل لأصحابه قال رسول الله ، كانوا يقولون : قال مالك . ومن ثم قال الشافعي إن مالكا بشر يخطيء ويصيب ، فدعاه هذا إلى التصنيف في اختلافه معه بعد أن استخار الله في ذلك . (توالى التأسيس لابن حجر ص ٧٦) .

وهكذا كان الشافعي لا يخالف إلا للحق الذي يراه لا للدنيا أو الهوى ، أو — كما ينقل ابن حجر أيضاً عنه — لا يخالف إلا من خالف سنة الرسول صلى الله عليه وسلم في رأيه ، سواء كان هذا في بغداد أو مصر أو غيرها من البلاد التي أقام بها .

وفي ذلك يذكر صاحب تاريخ بغداد (ج ٢ : ٦٨ — ٦٩) أنه لما قدم الشافعي بغداد ، وكان في الجامع نيف وأربعون حلقة ، أو خمسون حلقة ، ما زال يقعد في حلقة وحلقة ويقول : قال الله تعالى للرسول ، وهم يقولون : قال أصحابنا ، حتى ما بقي في المسجد حلقة غيره .

وهكذا ظل الإمام الشافعي طالباً للحق وناصراً للسنة ، بعد أن اجتمع له فقه أهل الرأي وفقه أهل الحديث ؛ « فاصل الأصول وقعد القواعد ، وأذعن له الموافق والمخالف ، واشتهر أمره ، وعلا ذكره ، وارتفع قدره ، حتى صار منه ما صار » ، كما يقول أبو الوليد المكي الفقيه موسى بن أبي الجارود .

مؤلفاته :

منذ أحس الشافعي بالنضج العلمي شرع في التأليف ، فألف في مكة وبغداد ومصر . وكانت نتيجة هذا كتب كثيرة يعسر جدا إحصاؤها . وبعضها كتبه بنفسه ، وبعضها أملاه على رواته وحاملي فقهه وعلمه ، وما كان أكثرهم حينذاك .

وقد ترك لنا ابن النديم ثبوتا بهذه الكتب الكثيرة (١)

(١) مفتاح السعادة ج ٢ : ٩١ .

(١) الفهرست ص ٢٩٥ — ٢٩٦ .

وكذلك البيهقي^(١) ومما ذكره هذان وغيرهم نعلم أن كثيراً من هذه الكتب هي رسائل ألّفها في أبواب الفقه المختلفة ، وبعضها يعتبر كتباً مستقلة ، ومن هذا الضرب الثاني كتاب : الحجة ، وكتاب : الرسالة ، وكتاب : اختلاف الحديث ، وكتاب : الرد على محمد بن الحسن . وكتاب : السنن ، كما ذكر البيهقي وابن النديم .

ولعل كتاب « الحجة » كان أول ما كتب في الرد على العراقيين بعد أن اطلع على كتبهم . وفي هذا ينقل ابن حجر عن الشافعي نفسه أنه قال : « اجتمع على أصحاب الحديث فسألوني أن أضع على كتاب أبي حنيفة ، فقلت : لا أعرف قولهم حتى أنظر في كتبهم ، فكتبت لي كتب محمد بن الحسن ، فنظرت فيها سنة حتى حفظتها ، ثم وضعت الكتاب البغدادى يعنى الحجة^(٢) .

هذا ، وبأيدينا اليوم كتب كثيرة من تراث الشافعي ؛ منها « الرسالة » ، والمجموعة الكبرى التي تسمى « الأم » . وسنفرد للرسالة بحثاً خاصاً نتناولها فيه بالعرض والتحليل وبيان أثرها في الفقه وأصوله ، وذلك بعد كلمة عن الأم ، وأخرى عن طريقة الإمام أو منهجه في التأليف ، وثالثة عن أثره في توجيه الدراسات الفقهية بعامة .

١ - لم يرد في الكتب التي ذكرها ابن النديم للشافعي كتاب « الأم » ، ولكن جاء ذكره فيما نقله ابن حجر عن البيهقي . كما ذكر أن عدة كتب « الأم » مائة ونيف وأربعون كتاباً . وهذا يدلنا على أن تسمية هذه المجموعة الفقهية الكبرى بهذا الاسم ليست للشافعي ، وإن كان كل ما احتوته من الكتب والرسائل منسوبة إليه ، هو من كتابته أو إملائه على تلاميذه بمصر ، وعلى رأسهم الربيع بن سليمان المرادى المصرى الجيزى .

ومهما يكن من أمر فإن هذه المجموعة التي سميت بالأم وطبعت ونُشرت بمصر كما هو معروف ، تشمل كل أبواب الفقه من عبادات ومعاملات ، كما تشمل كتباً ومباحث أخرى في علم أصول الفقه وعلوم الحديث ؛ فهي لذلك تعتبر بحق جعاج تراثه الفقهي الذي بقي له بأيدينا حتى اليوم .

وإن الذي سمي هذا المجموع الضخم الذي جاء في سبعة أجزاء كبار ، هو الربيع بن سليمان نفسه على ما نرى . وقد كان أميناً جيداً أمين في كل ما أثبتته فيه ؛ فإن الذي يرجع إلى هذا الكتاب يعلم أنه يبين ما سمعه بنفسه من الإمام ، وما وجدته مكتوباً بخطه ، كما يبين ما لم يسمعه بنفسه ، بل أخذه عن غيره بعد أن يثق بأنه للإمام حقاً .

٢ - كان الشافعي يطلب الحق بكل سبيل ، كما كان عريق التفكير قبل أن يكتب ، كما كان كثير التدبر فيما كتبه ، حتى إنه ليعدل عن كثير منه ويعيد كتابته ثانياً ، كما فعل بالرسالة وغيرها ، ولذلك عُرف بأن له مذهبين : مذهب قديم بالعراق ، والمذهب الجديد الذي أثبتته في كتبه التي أثرت عنه بمصر .

قال محمد بن مسلم بن واره الرازى لأحمد بن حنبل : ما ترى في كتب الشافعي التي عند العراقيين أحب إليك أم التي بمصر ؟ قال : عليك بالكتب التي وضعها بمصر ؛ فإنه وضع هذه الكتب بالعراق ولم يحكمها ، ثم رجع إلى مصر فأحكم تلك^(١) .

ويذكر الجويني أن للشافعي مذهبين ، مذهب قديم وآخر جديد ، وهذا ناسخ لذاك ، فلا يجوز أن يُفتى ويؤخذ بالقديم مع إمكان الأخذ بالجديد ؛ لأن القديم صار منسوخاً ، ولأن المتأخر يرفع المتقدم

(١) آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم الرازى ، نشر عزت المطار الحسينى بمصر سنة ١٩٥٣ ص ٦٠ .

(١) راجع توالى التأسيس لابن حجر ص ٧٨ .

(٢) توالى التأسيس ص ٧٦ .

لا محالة ، فعلى هذا لا تردد في رأى الشافعى ، إلى آخر ما قال (١).

ومن هذا نستطيع أن نقول بحق : إن الأمر في رأينا ليس أمر مذهبين باقين للشافعى حتى اليوم ، وإنما هو مذهب واحد استقر عليه نهائياً ، وهو مجموع الآراء الفقهية كما تؤخذ من كتبه التى أثرت عنه بمصر . وبذلك صار ما يخالفها من الآراء الماثورة في مؤلفاته العراقية قد رجع عنه وصار منسوخاً ، كما يقول الجوينى .

٣ - وأخيراً ، كان الشافعى بالأصول التى وضعها وأخذ نفسه بها في فقهه ، وبتكوين مذهبه وإحكامه ، وبعمق التفكير وإجالة الرأى طويلاً قبل قبوله ، وبطلبه الحق بكل سبيل - نقول : إنه كان بذلك كله ، موجهاً للدراسات الفقهية في عصره وفما بعده إلى نحو جديد لم يسبق إليه .

ذلك بأنه قبل الشافعى نجد نزعتين سادت الدراسات الفقهية : نزعة أهل الرأى والقياس بالعراق ، ونزعة أهل الحديث والأثر بالحجاز ، فجاء الشافعى بمذهبه وسطاً بين هذين المذهبين (٢) ؛ فهو لم يهمل العمل بالرأى والقياس فيما لا يجد سنة صحيحة فيه ، كما لا يسرف في ذلك كما يصنع أهل العراق (٣) ، بل يطلب السنة

(١) معني الخلق لإمام الحرمين الجوينى ، التابعة الأولى بمصر سنة ١٩٣٤ ص ٢٨ .

(٢) راجع مقدمة ابن خلدون ص ٣٥٤ - ٣٥٥ حيث تكلم عن علم الفقه .

(٣) يذكر ابن أبي حاتم الرازى أن الشافعى قال : «الأصل =

الصحيحة بكل جهده ويترك لها رأيه متى صحت عنده . ومن ثم كان وسطاً بين البحث الحر وبين التقليد للشيوخ الذى ساد أهل عصره ، وكان لهذا الموقف أثر كبير محمود في الدراسة الفقهية ، سلم بطرف منه بعد حين .

هذه ناحية ، ونرى من ناحية أخرى أن الفقهاء قبل الشافعى كانت عنايتهم إلى جمع المسائل والفروع وبيان حكم كل منها من أدلة الشرع المعروفة ، ثم ترتيب كل طائفة منها في باب يخصها . ومعنى هذا أن الأصول والأدلة الشرعية كانت تطلب للاستدلال بها على الأحكام الشرعية التى يضعون لتلك المسائل والفروع التى لا تكاد تنتهى ، بل هى متجددة متكاثرة على الأيام .

فجاء الشافعى ورأى أن العناية يجب أن تتوجه لبيان الأصول والقواعد العامة ، مع بيان مآخذها وما يتفرع عنها ويستنبط منها من أحكام المسائل والفروع التى تجد في كل يوم . ومتى عرفت هذه الأصول والقواعد الكلية العامة كان الاستنباط منها وتطبيقها سهلاً على الفقيه . ومن ثم ، كان من الحق أن نرى في ميله إلى هذه الناحية في الفقه اتجاهاً جديداً محمود الأثر ، وهو الاتجاه العقلى العلمى الذى لا يكاد يعنى بالجزئيات والفروع (١).

= (أى أصل العلم) قرآن وسنة ، فإن لم يكن فقياس عليهما . ولما سأل ابن حنبل عن القياس قال : « عند الضرورات » .
(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٢٣٠ .

٢ - الرسالة : كتابتها ، وتحليلها ، وتقديرها

وذلك لأن من وصل إلى علم أحكام الله في كتابه وقال وعمل بما علم منه ، فاز بالخير والفضيلة في دينه ودنياه . وصار في الدين أهلاً لموضع الإمامة .

وكان آخر الخطبة هذه الكلمة البليغة . فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها ، قال الله تبارك وتعالى (سورة إبراهيم - ١) : « كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد » . وقال (سورة النحل - ٤٤) : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ، ولعلهم يتفكرون » . وقال (سورة النحل - ٨٩) « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمةً ويُشرى للمسلمين » . وقال (سورة الشورى - ٥٢) : « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدي إلى صراطٍ مستقيم » .

وكان من الطبيعي والقرآن عماد الدين . وفيه بيان ما أراد الله بيانه من الأحكام - أن يبدأ الشافعي « الرسالة » بباب يبين فيه كيف بيان كتاب الله لما جاء به (ص ٢١ وما بعدها) من أحكام العبادات والمعاملات لأن البيان اسم جامع لمعان مجتمعة . الأصول متشعبة الفروع .

فن البيان في القرآن ما يكون نصاً لا يحتمل التأويل وذلك كجمل ما فرضه الله من صلاة وزكاة ونحوهما . ومثل ما حرمه من أكل الميتة ولحم الخنزير ونحوهما . ومنه ما أحكم الله فرضه في الكتاب ، ثم يبين كيفه على لسان نبيه ، مثل عدد الصلاة والزكاة وأوقاتها ومنه ما سنه الرسول مما لا نص فيه في الكتاب ، ولكن الله

(١) كتب الشافعي هذه « الرسالة » مرتين ، الأولى بمكة كما يرى البعض ، وذلك حين كتب إليه - وهو شاب - عبدالرحمن بن مهدي (توفي سنة ١٩٨) أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن ، ويجمع مقبول الأخبار فيه ، وحجة الإجماع ، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة ، فوضع له كتاب « الرسالة » ثم أرسله إليه ، وهي الرسالة القديمة التي عرفت عنه بالعراق ^(١) . ثم كتبها مرة أخيرة بمصر بعد أن أعاد النظر فيها ورضيها ، وهي الرسالة الجديدة التي وصلت إلينا .

وبهذا الكتاب الفريد في عصره صار الشافعي هو الواضع لعلم أصول الفقه بإجماع الذين ترجموا له كما يذكر صاحب شذرات الذهب ، وابن أبي حاتم الرازي ، وابن حجر العسقلاني ، وابن خلدون في مقدمته ، وغيرهم .

ب - نأخذ الآن في عرض هذا الكتاب القيم وتحليله ، لنعرف ما اشتمل عليه من أبواب وفصول ومباحث ، وكلها عظيم الفائدة والأثر ، وكلها فيه هدى للناس وبيان للفقهاء الذين يعملون لاستنباط الأحكام الشرعية من أصولها وأدلتها .

للكتاب خطبة ، جعلها الإمام المؤلف مقدمة له . وفيها ذكر أن القرآن قد جمع الله فيه ما أحلّ وحرم وما يجب علينا أن نتعبد به مما افترضه علينا ووعدنا عليه ثوابه ، ولهذا كان حقاً على طلبة العلم بلوغ غاية الجهد في الاستكثار من علمه نصاً واستنباطاً ، والرغبة إلى الله في العون إليه ، فإنه لا يدرك خير إلا بعونه .

(١) تاريخ بغداد ، ج ٤ : ٦٤ - ٦٥ ؛ شذرات الذهب ، ج ٢ : ١٠ .

فرض علينا في الكتاب طاعته ، إلى آخر ضروب
البيان التي ذكرها الشافعي .

وبعد أن عرض مراتب البيان الخمسة ، تناولها
بالإيضاح في أبواب خمسة (ص ٢٦ وما بعدها) بذكر
شواهد وأمثلة لكل منها . وجاء في الباب الأخير
ما يدل على أن السنة قد تخصص الكتاب ، ولهذا
أتبع ذلك بأبواب : بين فيها ما فرضه الله من وجوب
طاعة رسوله واتباع سنته .

وبعد الفراغ من ذلك أخذ يتكلم (ص ١٠٦ وما بعدها)
عن النسخ وحكمته ، وعن الناسخ والمنسوخ ، وأطال
الكلام في فصول عدة في هذا الموضوع المهم . فهو
يذكر أن الله فرض فرائض أثبتها ، وأخرى نسخها
تخفيفاً عن عباده ، وأبان أنه نسخ ما نسخ من القرآن
به وأن السنة لا تكون ناسخة له ، بل هي تابعة له
لأن على الرسول اتباع ما يوحى إليه ، وليس له
تبديله من نفسه .

وتكلم بعد هذا (ص ١١٣ وما بعدها) عن
الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه والسنة
على بعضه ، وعن الفرائض التي أنزلها الله نصاً ، ثم
عن الأخرى المنصوصة ، ولكن للرسول سنة معها على
اختلاف أنواع هذه الفرائض ؛ ثم عما يكون للسنة من
تخصيص العام ومن ذلك عدم توريث القاتل من مال
قتيله ولو كان أباه ، لقوله صلى الله عليه وسلم :
« ليس لقاتل شيء » ، مع نص القرآن على أن للابن
نصيباً مفروضاً من تركته أبيه .

وأخذ بعد ذلك (ص ١٧٦ وما بعدها) في بحث
جُمَل الفرائض التي أحكم الله فرضها بكتابه ، وبين
كيف يكون القيام بها على لسان نبيه ؛ وذلك مثل
الصلاة والزكاة والحج ، فكل هذا فرض بالقرآن ،
ولكن السنة هي التي بينت عدد الصلوات وعدد
ركعات كل منها ، وكيفية أدائها في الحضر والسفر .

وكذلك الأمر في الزكاة التي يقول الله فيها (سورة
التوبة - ١٠٣) : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم
وتركهم بها » ، فكان مخرج الآية - كما يقول الشافعي -
عاماً على الأموال ، وكان يحتمل أن تكون على بعض
الأموال دون بعض ، فدلّت السنة على أن الزكاة في
بعض الأموال دون بعض^(١) ، إلى آخر ما قال :

والأمر مثل هذا في الحج الذي فرضه الله بقوله
(سورة آل عمران - ٩٧) : « ولله على الناس حج
البيت من استطاع إليه سبيلاً » ، فجاء الرسول وبين
أن السبيل الزاد والمركب ، وأخير بمواقيت الحج ،
وكيف تكون التلبية ، وما يجب أن يتقيه المُحَرَّم من
لبس الثياب والطيب ، كما أعلمنا بسنته أعمال الحج
كلّها من الطواف بالكعبة والوقوف بعرفة ورمي
الجمار وما سوى ذلك كله .

ونجد بعد ذلك باباً عنوانه « باب العلل في الأحاديث »
(ص ٢١٠ وما بعدها) ، تكلم فيه عن الأحاديث
التي نجد في القرآن مثلها نصاً ، وأخرى في القرآن مثلها
جملة ، وعن التي جاءت بأكثر مما في القرآن ، والتي
ليس منها شيء في القرآن . كما تكلم عن الأحاديث
الناسخة والمنسوخة ، والأخرى التي ليس فيها دلالة على
ناسخ ولا منسوخ ، وعن أحاديث فيها أوامر ونواهٍ
للرسول ، فيصرف بعضها إلى التحريم ، وبعضها إلى
غير هذا . كما تكلم أيضاً عن مباحث أخرى تتعلق
بالحديث وعلومه ، ومنها ما يكون من الاختلاف
الذي يكون بين بعضها وأسبابه ؛ كما تحدث بعد ذلك
كله عن أسباب اختلاف القراءات في القرآن .

وبطيل بصفة خاصة في كلامه عن النهي في
الأحاديث (ص ٣٠٧ وما بعدها) ، بادئاً في هذا بقول
الرسول (ص) : « لا يخطب أحدكم على خطبة
أخيه » ، مبيناً أن النهي هذا جاء على معنى دون معنى

آخر ، وهذا المعنى هو أن تكون المرأة قد رضيت
بالأول وأذنت في الزوج منه ، وإلا ما كانت خطبة
الثاني منها عنها . ثم تكلم بعد هذا عن النهي لمعان
أخرى في البيوع وغيرها .

وبعد ذلك نرى الشافعي يخصص باباً للعلم وما يجب
على الناس فيه (ص ٣٥٧ وما بعدها) ، فيذكر أن
العلم علمان : علم عامة لا يسع بالغاً غير مغلوب على
عقله جهله ؛ مثل الصلوات الخمس ، وصوم شهر
رمضان ، وحج البيت على المستطيع ، والزكاة في
الأموال ، وتحريم الربا والزنا والقتل والخمر والسرقة ،
وما كان في معنى هذا .

ثم يبين أن هذا الصنف من العلم موجود نصاً في
القرآن ، وموجود عاماً عند المسلمين ، ويحكمونه عن
الرسول ولا يتنازعون فيه ، لأنه لا يمكن فيه الغلط
من الخبر ولا التأويل ولا الاختلاف .

وأما النوع الثاني من العلم ، فهو علم أحكام فروع
الفرائض وغيرها ، مما ليس فيها نص قرآن ، ولا في
أكثره نص سنة إلا ما كان منها من أخبار الخاصة ،
وما كان منها يحتمل التأويل . وهذه الدرجة من العلم
لا تبلغها العامة ، ولم يكلفها كل الخاصة ، وإذا قام
بها من الخاصة من فيه الكفاية لا يكون حرج على من
تركها .

ولما فرغ من بيان هذا كله ، نراه يتكلم عن خبر
الواحد ، وعن الحجة في تثبيته ، في بابين (ص ٣٦٩
وما بعدها) ، وهو في هذا يطيل ؛ لأن الأمر يقتضي
الإطالة حقاً . وذلك بأن خصوم السنة ردوا الأحاديث
التي رواها آحاد ولم يروها حجة في التشريع . فندب
« ناصر السنة » نفسه للرد عليهم ودحض ما يحتجون
به ، مستدلاً بما لا سبيل إلى دفعه ، وبما لا يسع
المنصف إلا التسليم به .

ثم انتهى إلى الكلام على الإجماع وحجته (ص ٤٧١
وما بعدها) مبيناً أن عامة المسلمين لا تجتمع على خلاف

لسنة رسول الله ، ولا على خطأ . وتناول بعده
القياس باعتباره أصلاً من أصول الفقه بعد الكتاب
والسنة والإجماع (ص ٤٧٦ وما بعدها) ، مبيناً الأدلة
على وجوب المصير إليه عند الضرورة ، وشروط
القياس الصحيح ، ومن يجوز شرعاً له أن يقيس ، ثم
من يصح منه الاجتهاد في أحكام الله .

وكان من الطبيعي للشافعي وهو يتكلم عن القياس
وشروطه ، أن يتكلم عن الاستحسان الذي قال به
الأحناف وإبطاله (ص ٥٠٣ وما بعدها) ؛ فذكر
أنه حرام على أي إنسان أن يقول بالاستحسان إذا
خالف الاستحسان الخبر من الكتاب أو السنة ؛ لأن
حلال الله وحرامه أولى ألا يقال فيهما بالتعسف
والاستحسان ، وأنه لو قال أحد في هذا بلا خبر
لازم أو قياس كان آثماً .

والفقهاء يختلفون في كثير من أحكامهم ، فهل
يسعهم هذا الاختلاف ؟ هنا يتكلم الشافعي (ص ٥٦٠
وما بعدها) عن الاختلاف المحرم وغيره ، وقال عن
الاختلاف المحرم وغير المحرم ما نصه : « كل ما أقام
الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه ، منصوصاً
بيننا لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه . وما كان من
ذلك يحتمل التأويل ويُدرك قياساً ، فذهب المتأول
أو القياس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس ، وإن
خالفه فيه غيره ، لم أقل إنه يُضيق عليه ضيق الخلاف
في المنصوص » ؛ ثم أقام بعد هذا الحجة على ما رآه
من التفرقة بين هذين الضربين من الاختلاف .

وبعد ذلك تكلم (ص ٥٨١ وما بعدها) عن
اختلاف الصحابة في بعض مسائل الميراث ، وبخاصة
ميراث الجد ، ثم أبان رأيه فيما ينبغي العمل به من
أقوال الصحابة بصفة عامة إذا اختلفوا بصفة عامة في
آرائهم (ص ٥٩٦ - ٥٩٨) ، فقال : « نصير منها
إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع ، أو كان
أصح في القياس » .

ثم ذكر أنه يصير إلى قول الواحد منهم : لا يحفظ عن غير منهم فيه له موافقة ولا خلاف ، إذ لم نجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ، ولا شيئاً في معنى هذا ، أو وجد معه قياس .

وأخيراً يختم الإمام رسالته ببيان أن أصول الفقه ليست في مرتبة واحدة ، بل لكل منها مرتبة معلومة بحيث يجيء بعضها في أثر بعض فيقول :

« نحكم بالكتاب والسنة المجتمعة عليها التي لا اختلاف فيها ، فنقول لهذا : حكمنا بالحق في الظاهر والباطن ونحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد . لا يجتمع الناس عليها ، فنقول : حكمنا بالحق في الظاهر ، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث .

ونحكم بالإجماع ثم القياس ، وهو أضعف من

هذا (١) ولكنها منزلة ضرورة ؛ لأنه لا يحل القياس والخبر موجود ، كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء ، وإنما يكون طهارة في الإعواز فكذاك يكون ما بعد السنة حجة إذا أعوز من السنة »

وبعد : هذا عرض وتحليل لمحتويات كتاب الرسالة الذي وضع به الشافعي علم أصول الفقه وابتدعه على غير مثال سابق ، ولكن هذا لا يغني عن إيراد مقتبسات من هذا الكتاب تبرز هذا التحليل وتكشف عن أسلوب مؤلفه العظيم وطريقته في التفكير .

(١) قد يكون مراد الشافعي أن الحكم بالقياس أضعف من الحكم بسابقه ، وقد يكون المراد أن الحكم بالإجماع والقياس أضعف من الحكم بالكتاب والسنة ؛ وهذا الفهم الثاني هو ما نرضاه ، والله أعلم .

٣ — مقتبسات من الرسالة

نأخذ الآن في الاتيان ببعض شواهد من هذا الكتاب بأسلوب الشافعي نفسه وألفاظه . ولن نطيل في هذه الاقتباسات ؛ فحسبنا أن نجيب بما يجعلنا نلمس حقاً قوة تفكير كاتبها العظيم ، ومقدار دفاعه عن سنة الرسول ؛ والأسباب التي من أجلها خالف من خالفه من معاصريه الفقهاء ومن غيرهم من خصوم السنة والداعين إلى عدم الأخذ بالكثير منها ؛ ومن ثم نعرف له فضله الكبير وألمعيته في كل نواحي تفكيره

١ — وجوه بيان القرآن :

أشار الشافعي في مقدمة الرسالة إلى أن في القرآن . وهو الأصل الأول للشرعية الإسلامية — بياناً لكل شيء ؛ ثم بدأ الرسالة بتعريفنا كيف يكون هذا الشأن فقال :

البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع . فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب به من نزل القرآن بلسانه ، متقاربة الاستواء عنده وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض ؛ ومختلفة عند من يجهل لسان العرب . فجميع ما أبان الله لخلق في كتابه مما تعبد بهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه ، من وجوه ، فمنها ما أبانه الله لخلق نصاً ؛ مثل جُمْل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً ، وأنه حرم الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ؛ وبين لهم كيف فرض الوضوء ، مع غير ذلك مما بين نصاً .

ومنها ما أحكم فرضه بكتابه وبين كيف هو على لسان نبيه ، مثل عدد الصلاة والزكاة وتوقيتها وغير ذلك من فرائضه التي أنزل الله من كتابه .

قوله تعالى (سورة التوبة - ١٠٣) : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها » ، ثم قال : (١) فكان مخرج الآية (أى التى ذكرناها هنا ، عامّةً فى الأموال ، وكان يحتمل أن يكون على بعض الأموال دون بعض ، فدلّت السنة على أن الزكاة فى بعض الأموال دون بعض .

فلما كان المال أصنافاً ، منه الماشية ، فأخذ رسول الله من الإبل والغنم ، وأمر فيما بلغنا بالأخذ من البقر خاصة دون الماشية سواها ، ثم أخذ منها بعد مختلف ، كما قضى الله على لسان نبيه ، وكان للناس ماشية من خيل وحمر وبغال وغيرها ؛ فلما لم يأخذ رسول الله منها شيئاً ، وسنّ أن ليس فى الخيل صدقة ، استدللنا على أن الصدقة فيما أخذ منه وأمر بالأخذ منه دون غيره .

وبعد أن بيّن الشافعى ما دلّت عليه السنة من وجوب الزكاة فى أصناف أخرى من المال دون غيرها قال : (٢)

وقال الله (سورة الأنعام - ١٤١) : « وآتوا حقه يوم حصاده » فسنّ رسول الله أن يؤخذ مما فيه زكاة من نبات الأرض ، الغراس وغيره ، على حكم الله جل ثناؤه ، يوم يحصد ، لا وقت له غيره . وسنّ فى الرّكاز الخمس ، فدل على أنه يوم يوجد ، لا فى وقت غيره . أخبرنا سفيان عن الزهرى عن ابن المسيّب وأبى سلمة عن أبى هريرة أن رسول الله قال : « وفى الرّكاز الخمس » .

ولولا دلالة السنة كان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء ، وأن الزكاة فى جميعها ، لا فى بعضها دون بعض (٣) .

ومنها ما سنّ رسول الله مما ليس فيه نص حكم ، وقد فرض الله فى كتابه طاعة رسوله والانتهاى إلى حكمه ، فمن قبيل عن رسول الله بفرض الله قبل . ومنها ما فرض الله على خلقه . الاجتهاد فى طلبه وابتلى طاعتهم فى الاجتهاد ، كما ابتلى طاعتهم فى غيره مما فرض عليهم ؛ فإنه يقول تبارك وتعالى (سورة محمد - ٣١) : « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلّو أخباركم » ؛ وقال (سورة آل عمران - ١٥٤) : « وليبتلى الله ما فى صدوركم ، وليمتحس ما فى قلوبكم » (١) .

٢ - الحاجة إلى السنة :

وسنة الرسول هى الأصل الثانى للشرعية ، ولا بد منها بجانب القرآن كما رأينا . وقد تناول الشافعى هذه المسألة فى مواضع كثيرة من الرسالة ، ونذكر منها قوله ، بعد أن أتى ببعض الآيات الدالة على فرض الصلاة والزكاة والحج (٢) .

أحكم الله فرضه فى كتابه فى الصلاة والزكاة والحج ، وبيّن كيف فرضه على لسان نبيه ، فأخبر رسول الله أن عدد الصلوات المفروضات خمس ، وأخبر أن عدد الظهر والعصر والعشاء فى الحضر أربع ، وعدد المغرب ثلاث ، وعدد الصبح ركعتان .

وسنّ فيها كلها قراءة ، وسنّ أن الجهر فيها بالقراءة فى المغرب والعشاء والصبح ، وأن المخافتة بالقراءة فى الظهر والعصر . وسنّ أن الفرض فى الدخول فى كل صلاة بتكبير ، والخروج منها بتسليم ، وأنه يؤتى فيها بتكبير ، ثم بقراءة ، ثم ركوع ، ثم سجدين بعد الركوع ، وما سوى هذا من حدودها ...

ثم ذكر فى الزكاة آيات جاء فيها فرضها ، ومنها

(١) ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٢) ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٣) لم نر ما يدعو لذكر ما جاءت به السنة فى الحج أيضاً ، فقد سبق أن ذكرنا بعضه فى تحليل الرسالة .

(١) ص ٢١ - ٢٣ .

(٢) ص ١٧٧ .

٣ — خبر الواحد وشروطه وحجته: (١)

وفي السنة أخبار آحاد أو خاصة ، فما هي ؟ وما شروط قبولها ؟ في ذلك يذكر الشافعي أن قائلا قال له : احدث لي أقل ما تقوم به الحجة على أهل العلم حتى يثبت عليهم خبر الخاصة ..

فقلت : خبر الواحد عن الواحد حتى ينتهي به إلى النبي أو من انتهى به إليه دونه . ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً : منها أن يكون من حدث به ثقة في دينه ، معروفاً بالصدق في حديثه ، عاقلاً لما يحدث به ، عالماً بما يحيل معاني الحديث من اللفظ وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع لا يحدث به على المعنى ؛ لأنه إذا حدث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام ، وإذا أداه بحروفه فلم يبق وجه يخاف فيه إحالته الحديث ، حافظاً إن حدث به من حفظه ، حافظاً لكتابه إن حدث من كتابه ، إذا شرك أهل الحفظ في الحديث وافق حديثهم ، بريئاً من أن يكون مدلساً ، يحدث عن لقي ما لم يسمع فيه ، ويحدث عن النبي ما يحدث الثقات خلافة عن النبي .

ويكون هكذا من فوقه ممن حدثه ، حتى ينتهي الحديث موصولاً إلى النبي أو إلى من انتهى إليه دونه ؛ لأن كل واحد منهم مثبت لمن حدثه ، ومثبت على من حدث عنه ، فلا يستغنى في كل واحد منهم عما وصفت ...

وقد رد كثير من الناس أخبار الآحاد ، ولهذا نرى الشافعي يعنى بتثبيتها وإقامة الحجة لقبولها ، وذلك إذ يقول : (٢)

فإن قال لي قائل : اذكر الحجة في تثبيت خبر

الواحد بنص خبر أو دلالة فيه أو إجماع ، قلت له : أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عمير ، عن عبد الرحمن ابن عبد الله بن مسعود ، أن النبي قال : نضر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها ، فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه . ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله ، والنصيحة للمسلمين ، ولزوم جماعتهم فإن دعوتهم تحبط من وراءهم (١) .

فلما ندب رسول الله إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها امرأ يؤدبها ، والامروء واحد ؛ دل على أنه لا يأمر أن يؤدب عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه ؛ لأنه إنما يؤدب عنه حلال (أي يؤتى) . وحرام يحتجب ، وحد يقام ، ومال يؤخذ ويعطى ونصيحة في دين ودنيا ... وأمر رسول الله بلزوم جماعة المسلمين مما يحتج به في أن إجماع المسلمين ؛ إن شاء الله لازم ...

ثم استدل بعد هذا بوقائع لزمت فيها الحجة بخبر الواحد ؛ ومنها واقعة لها خطرهما في تاريخ المسلمين وحياتهم وصلاتهم حتى اليوم . وقد قال فيها ما نصه : أخبرنا مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال :

بينما الناس بقاء في صلاة الصبح إذ أتاهم آت فقال : إن رسول الله قد أنزل عليه قرآن ، وقد أمر أن يستقبل الكعبة ، فاستقبلوها ، وكانت وجوههم إلى الشام ، فاستداروا إلى الكعبة .

وأهل قباء أهل سابقة من الأنصار وفقه ، وقد كانوا على قبلة فرض الله عليهم استقبالها ، ولم يكن لهم أن يدعوا فرض الله في القبلة إلا بما يقوم عليهم به الحجة ، ولم يلقوا رسول الله ولم يسمعوا ما أمر الله عليه في تحويل القبلة ..

(١) ص ٣٦٩ وما بعدها .

(٢) ص ٤٠١ وما بعدها .

(١) أي تحقد بهم من جميع جوانبهم ، كما قال ابن الأثير .

وانتقلوا بخبر واحد ، إذ كان عندهم من أهل الصدق ، عن فرض كان عليهم ، فتركوه إلى ما أخبرهم عن النبي أنه أحدث عليهم من تحويل القبلة . ولم يكونوا ليفعلوه ، إن شاء الله بخبر إلا عن علم بأن الحجة تثبت بمثله إذا كان من أهل الصدق ، ولا ليحدثوا مثل هذا الحدث العظيم في دينهم إلا عن علم بأن لهم إحداثه .

٤ — من له أن يقيس

وبعد أن تكلم عن القياس وأنه من أصول الأحكام الفقهية ، وأن القياس والاجتهاد اسمان لمعنى واحد ، أخذ يتكلم عن يجوز له شرعاً أن يقيس فقال (١) .

ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها ، وهى العلم بكتاب الله فرضه وأدبه ، وناسخه ، ومنسوخه ، وعامه وخاصة وإرشاده ، ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله ، فإذا لم يجد سنة فإجماع المسلمين ، فإذا لم يكن إجماع فبالقياس .

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن ، وأقاويل السلف ، وإجماع الناس ، واختلافهم ، ولسان العرب . ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل ، وحتى يفرق بين المشتبه ولا يعجل بالقول دون التثبت .

ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه ؛ لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ويزداد به تثبتاً فيما اعتقد من الصواب .

وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده ، والإنصاف من نفسه ، حتى يعرف من أين قال ما قال وترك ما ترك ، ولا يكون بما قال أعنى منه بما خالفه ، حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك ، إن شاء الله .

فأما من تمّ عقله ولم يكن عالماً بما وصفنا فلا يحلّ له أن يقول بقياس ، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه ، كما لا يحلّ لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه . ومن كان عالماً بما وصفنا ، بالحفظ لا بحقيقة المعرفة ، فليس له أيضاً أن يقول أيضاً بقياس ؛ لأنه قد يذهب عنه عقل المعانى .

وكذلك لو كان حافظاً مقصراً العقل ، أو مقصراً عن علم لسان العرب ، لم يكن له أن يقيس ، من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس . ولا نقول يسع هذا ، والله أعلم ، أن يقول أبداً إلا اتباعاً لا قياساً ؛ إلى آخر ما قال .

* * *

وبعد ، هكذا نرى الإمام العظيم يكون مذهبه بعد تفكير وتدبر عميقين ، كما رضىه أخيراً بمصر ، ويحكم أصوله ، ويجعل منها القياس على الشروط التي عرفناها آنفاً ، وينصر سنة الرسول صلى الله عليه وسلم نصراً عزيزاً ؛ ويجادل المتحاملين عليها ، حتى كان له الفوز العظيم .

كما نجده يتدع علماً قائماً برأسه ، هو علم أصول الفقه ، فيحتضنه الذين جاءوا بعده من أصحاب المذاهب الفقهية المختلفة ، ويفيدون منه أجل الفوائد ، وذلك في رسالته التي تحوى الكثير من بذور التفكير المنطقي والفلسفى وأصوله .

ومن أجل هذا وذاك كله نرى العالم الإسلامى بتقبل مذهبه بقبول حسن ، ونرى هذا المذهب يظهر في الأقطار والبلاد الإسلامية على أيدي رجاله ، نراه في قاعدته ومركزه الأول بمصر والشام والحجاز وبغداد وفارس ونيسابور وخراسان وسائر بلاد ما وراء النهر ، إلى بلاد كثيرة أخرى ، كما يذكر جمهرة من أركانهم (١) .

(١) طبقات الشافعية الكبرى ، ج ١ : ١٧ - ١٧٥ .

(١) ص ٥٠٩ وما بعدها .

ويقول ابن خلدون في هذا : « وأما الشافعي
فقلدوه بمصر أكثر مما سواها ، وقد كان انتشر مذهبه
بالعراق وخراسان وما وراء النهر ، وقاسموا الحنفية
في الفتوى والتدريس في جميع الأمصار » ، إلى آخر
ما قال ، مما يدل على عظمة شأن المذهب وقوة
انتشاره (١) .

وقد استفاضت شهرة الشافعي ومذهبه في البلاد
الإسلامية عامة ، وكذلك لدى الغربيين حتى تجرد

(١) المقدمة ص ٣٥٥ - ٣٥٦ .

لدراسته كثير من المستشرقين ، وأفادوا منه في
بحوثهم ، ويظهر لنا هذا الأثر العظيم واضحاً في
أكثر من بحث وكتاب (١) .

رحم الله الإمام الشافعي ، ورضى عنه وأرضاه ،
جزاء ما قدم للإسلام وللإنسانية من خير في ناحية
الفكر القانوني والتشريعي .

(١) راجع في ذلك ونحوه دائرة المعارف الإسلامية ، مادة
« الشافعي » ، وتاريخ الأدب العربي للمستشرق « بروكلمان » ج ٣ :
٢٩٢ وما بعدها .



القلوب لسجند فرويد

بقلم
الدكتور محمد عثمان نجاني

أستاذ علم النفس بكلية الآداب بجامعة القاهرة

تاريخ حياة فرويد:

ولد سيجمند فرويد في عام ١٨٥٦ من أبوين يهوديين في مدينة فرايبورج بمورايا التي تعرف الآن بتشيكوسلوفاكيا . وفي سن الرابعة انتقل مع أسرته إلى مدينة فيينا حيث نشأ ودرس الطب في جامعتها .

وقد اهتم فرويد اهتماماً خاصاً بالأبحاث الفسيولوجية والتشريحية المتعلقة بالجهاز العصبي . واشتغل وهو لا يزال طالباً في معمل إيرنست بروك E. Bruck الفسيولوجي ، وقام بعدة أبحاث في تشريح الجهاز العصبي . وفي عام ١٨٨١ حصل على الدكتوراه في الطب ، وعين مساعداً لإيرنست بروك في معمله . وفي عام ١٨٨٢ اشتغل طبيباً في المستشفى الرئيسي بفيينا . ونشر بعض الأبحاث الهامة في تشريح الجهاز العصبي وفي الأمراض العصبية ، مما لفت إليه الأنظار . وفي عام ١٨٨٥ عين محاضراً في علم أمراض الجهاز العصبي .

ونشأت في تلك الفترة صداقة بين فرويد وجوزيف بروير Joseph Breuer أحد أطباء فيينا

المشهورين ، وقد تأثر فرويد به تأثراً كبيراً . وقد كان بروير يستخدم الإيحاء التنويمي في معالجة مرضاه . واكتشف أثناء علاجه لفتاة مصابة بالهستيريا أن المريضة ذكرت أثناء نومها حوادث ماضية لم تستطع تذكرها أثناء اليقظة . ورأى بروير أن ذكر المريضة لهذه الحوادث والتجارب الشخصية القديمة ، والإفشاء بالعواطف والانفعالات المتعلقة بها والتي كانت من قبل مكبوتة ، كان له أثر كبير في شفاء المريضة . وقد سمى بروير فيما بعد هذه الطريقة في العلاج « بطريقة التفريغ » Cathartic Method . وذكر بروير لفرويد قصة علاجه لتلك الفتاة ، فأعجب فرويد بطرافها وبنجاحها في شفاء المريضة ، ولكنه لم يعلق عليها في ذلك الوقت أهمية كبيرة .

وفي عام ١٨٨٥ رحل فرويد إلى باريس للدراسة في جامعة سالترير حيث كان شاركو يقوم بأبحاثه في الهستيريا . وشاهد فرويد بنفسه بعض هذه الأبحاث التي أثبتت إمكان إحداث أعراض الهستيريا بالإيحاء التنويمي ، وإمكان إزالتها بالإيحاء أيضاً . وقد

أكدت هذه التجارب التشابه التام بين الهستيريا التي تحدث عن الإيحاء وبين الهستيريا التي تشاهد بين المرضى . ثم عاد فرويد إلى فيينا عام ١٨٨٦ ، واشتغل طبيباً خاصاً مع استمراره في وظيفته التدريسية ، وأخذ فرويد في تطبيق ما تعلمه من شاركو ، وحاول إقناع أطباء فيينا بإمكانه إحداث الهستيريا بالإيحاء التويمي ، فقبل بمعارضة شديدة . غير أن فرويد استمر في مواصلة بحثه العلمي كطبيب خاص يعالج مرضاه بوساطة الإيحاء التويمي ، ولم يلبث فرويد طويلاً حتى اتضحت له بعض العيوب في فنه التويمي ، إذ تبين له أنه لا يستطيع أن ينوم بعض مرضاه . وقد جعله ذلك يشعر بأنه لا زال في حاجة إلى تحسين فنه التويمي ، فسافر في عام ١٨٨٩ إلى مدينة نانسي بفرنسا ، وقضى فيها عدة أسابيع في اتصال بالطبيين ليبولت Liebaud وبرنهيم Bernheim .

ولما عاد فرويد بعد ذلك إلى فيينا جدد اتصاله بجوزيف بروير ، واشتركا معاً في مواصلة البحث العلمي في أسباب الهستيريا وطرق علاجها ، وقد نشر معاً في عام ١٨٩٣ بحثاً في « العوامل النفسية للهستيريا » ، وفي عام ١٨٩٥ نشر كتاب « دراسات في الهستيريا » ، ويعتبر هذا الكتاب الأخير نقطة تحول هامة في تاريخ علاج الأمراض العقلية والنفسية ، فقد احتوى على البذور الأولى التي نمت منها فيما بعد نظرية التحليل النفسي . وقد أشار المؤلفان في هذا الكتاب إلى أهمية الدور الذي تلعبه الحياة العاطفية في الصحة العقلية ، وبيننا ضرورة التمييز بين الحالات العقلية الشعورية وبين الحالات العقلية اللاشعورية ، وذهبوا إلى أن الأعراض الهستيرية تنشأ عن كبت الميول والرغبات ، فتحول تحت تأثير هذا الكبت عن طريقها الطبيعي ، وتتخذ لها منفذاً عن طرق شاذة غير طبيعية هي الأعراض الهستيرية ، وشرح المؤلفان « طريقة التفريغ » وبيننا قيمتها العلاجية في شفاء الهستيريا ، وتتلخص هذه الطريقة في حث المريض أثناء التويم المغناطيسي على تذكر الحوادث والخبرات الشخصية الماضية ، وعلى « التنفيس » abreaction عن العواطف والانفعالات المكبوتة . ولذلك سميت هذه الطريقة في العلاج بطريقة التفريغ . ورجع الفضل فيما جاء في هذا الكتاب من آراء جديدة إلى بروير ، كما اعترف بذلك فرويد نفسه . وقد ساعدت ملاحظات فرويد وتجاربه العميقة على تأييد آراء بروير وإثبات صحتها .

ثم أخذت آراء فرويد تختلف عن آراء بروير ، فدب بينهما الخلاف ، وانقطعت بينهما الصلة ، وحدث أول خلاف بينهما حينما حاولا تفسير العوامل النفسية المسببة للهستيريا ، ففسر بروير الانحلال العقلي الذي يصاحب الهستيريا بانقطاع الصلة بين حالات النفس الشعورية ، وفسر الأعراض الهستيرية بحالات شبه تنويمية ينفذ أثرها إلى الشعور ، أما فرويد فقد كان يرى أن الانحلال العقلي يحدث نتيجة صراع الميول وتصادم الرغبات . واعتبر الأعراض الهستيرية أعراضاً دفاعية نشأت تحت ضغط الدوافع المكبوتة في اللاشعور التي تحاول التنفيس عن نفسها بشتى الطرق . ولما كان ظهور هذه الدوافع المكبوتة في الشعور أمراً غير مقبول للنفس ، فإنها تحاول التنفيس عن نفسها بطرق غير طبيعية هي الأعراض الهستيرية . وحدث الخلاف الثاني بين فرويد وبروير حينما أخذ فرويد يعتبر الغريزة الجنسية السبب الأول في حدوث الهستيريا ، ولم يوافق بروير على هذا الرأي وعارض فرويد فيه ، كما عارضه في ذلك جمهور الأطباء في عصره .

ومنذ ذلك الوقت أخذ فرويد يواصل أبحاثه منفرداً في عزم لا يلين ، وفي ثبات لم تزعزعه هجمات خصومه وبدأت تكشف له ملاحظاته وأبحاثه عن الدور الهام الذي تلعبه الغريزة الجنسية في مرض الهستيريا ، وقد دفعه

أفكار وذكريات ومشاعر دون إخفاء أى شيء عنه مهما كان تافهاً أو معيياً أو مؤلماً ، وتعرف هذه الطريقة التى ابتكرها فرويد بطريقة « التداعى الحر » free association

وباستخدام التداعى الحر بدأت تنكشف أمام فرويد حقائق هامة لم يكن من المستطاع الاهتداء إليها من قبل حينما كان العلاج يتم فقط أثناء التنويم . ابتدأت تتضح لفرويد الأسباب التى تجعل تذكر بعض الحوادث والتجارب الشخصية الماضية أمراً صعباً . فقد رأى أن معظم هذه التجارب مؤلم أو مشين للنفس . وهكذا بدا لفرويد أن سبب نسيانها هو كونها مؤلمة أو مشينة ، ولهذا السبب كانت إعادتها إلى الذاكرة أمراً شاقاً يحتاج إلى مجهود كبير للتغلب على المقاومة resistance الشديدة التى كانت دائماً تقف ضد ظهور هذه الذكريات فى الشعور The conscious ومن هذه الملاحظات كون فرويد نظريته الهامة فى الكبت Repression التى قال عنها إنها الحجر الأساسى الذى يعتمد عليه جميع بناء التحليل النفسانى وأهم جزء فيه .

وذهب فرويد إلى أن الكبت يحدث فى الأصل عن الصراع بين رغبين متضادتين ، وذكر نوعين من الصراع بين الرغبات ، يحدث أحدهما فى دائرة الشعور ، وينتهى بحكم النفس فى صالح إحدى الرغبتين والتخلى عن الأخرى ، وهذا هو الحل السليم للصراع الذى يقع بين الرغبات المتضادة ، ولا ينتج عنه ضرر للنفس ، وإنما يقع الضرر من النوع الثانى ، من الصراع الذى تلجأ فيه النفس بمجرد حدوث الصراع إلى صد إحدى الرغبتين عن الشعور وكتبها دون إعمال الفكر فى هذا الصراع وإصدار حكمها فيه ، وينتج عن ذلك أن تبدأ الرغبة المكبوتة حياة جديدة شاذة فى « اللاشعور » The Unconscious وتبقى هناك محتفظة بطاقتها الحيوية ، وتظل تبحث

ذلك إلى توسيع دائرة بحثه ، فأخذ يدرس الأنواع الأخرى من الأمراض العصابية ، ويبحث عن علاقة الغريزة الجنسية بها ، وقد أدت أبحاثه إلى اقتناعه بأن اضطراب الغريزة الجنسية هى العلة الرئيسة فى جميع هذه الأمراض .

كان فرويد حتى الآن يستخدم « طريقة التفريغ » أثناء التنويم ، وهى الطريقة التى اكتشفها بروير ، ثم أخذ فرويد يفتن إلى مافى التنويم من عيوب ، فرأى أن بعض المرضى لا يمكن تنويمهم ، كما رأى أيضاً أن الشفاء الذى ينتج عن التنويم كان مقصوراً فقط على إزالة الأعراض المرضية ، ولم يتناول العلة الرئيسية التى تنتج عنها هذه الأعراض ، كما أن الشفاء كان وقتياً فقط لا يلبث أن يزول أثره بعد فترة طويلة أو قصيرة ، فتعود الأعراض نفسها أو غيرها إلى الظهور مرة أخرى ، ورأى فرويد أيضاً أن نجاح العلاج يتوقف على استمرار العلاقة بين المريض وطيبه ، ودعاه ذلك إلى أن يفتن إلى أهمية الدور الذى تلعبه الرابطة الإنسانية فى العلاج ، ولم تكن الرابطة الإنسانية تظهر بوضوح أثناء التنويم المغناطيسى .

لكل هذه الاعتبارات رأى فرويد أن يعدل عن استخدام التنويم ، وبدأ بحث مرضاه عن طريق الإيحاء وهم فى حالة اليقظة على تذكر الحوادث والتجارب الشخصية الماضية .

ثم ظهرت لفرويد - فيما بعد - عيوب هذه الطريقة أيضاً ، فقد وجد أنه لا يستطيع دائماً باستخدام الإيحاء وحده دفع مرضاه إلى تذكر الحوادث والتجارب الشخصية الماضية التى سببت مرضهم . هذا فضلاً عما فى هذه الطريقة من مشقة وإرهاق لكل من الطبيب والمريض ، فرأى فرويد أن يعدل عن هذه الطريقة وبدأ يطلب فقط من مرضاه أن يطلقوا العنان لأفكارهم تسترسل من تلقاء نفسها دون قيد أو شرط ، وطلب منهم أن يفوهوا بكل ما يخطر ببالهم أثناء ذلك من

عن مخرج لانطلاق طاقتها المحبوسة ، فتجده في الأعراض المرضية التي تنتاب العصبيين . وعلى ضوء هذا التفكير رأى فرويد أن مهمة الطبيب النفساني ليست هي دفع المريض إلى « التفرغ » و « التنفيس » عن الرغبات المكبوتة كما كان يفعل بروير وفرويد من قبل ، بل هي الكشف عن الرغبات المكبوتة لإعادتها مرة أخرى إلى دائرة الشعور لكي يواجه المريض من جديد هذا الصراع الذي فشل في حله سابقاً ، فيعمل الآن على حله بإصدار حكمه فيه تحت إرشاد الطبيب النفساني وتشجيعه ، وبعبارة أخرى أصبحت مهمة الطبيب النفساني هي إحلال الحكم الفعلي محل الكبت اللاشعوري ، ومنذ ذلك الوقت أخذ فرويد يسمى طريقته في العلاج بالتحليل النفساني .

قضى فرويد عشر سنوات (١٨٩٦ - ١٩٠٦) منذ انفصال بروير عنه يعمل منفرداً في جمع ملاحظاته ، ومواصلة أبحاثه ، وتكوين نظرياته ، في وقت حرّمته المجتمعات العلمية كل تشجيع وتأييد . ثم ابتدأت الأمور تتبدل ابتداء من عام ١٩٠٢ حينما التف حوله لأول مرة نشر قليل من شباب الأطباء المعجبين بنظريته الجديدة بقصد تعلم مبادئها واكتساب الخبرة فيها ، ثم أخذ عددهم يزداد ورويدا رويداً ، وبدأ ينضم إليهم أفراد من غير الأطباء من أهل الأدب والفنون .

ثم أخذت المعرفة بالنظرية الجديدة تنتشر بين الأطباء في كثير من البلاد ، وخاصة في سويسرا حيث اكتسبت الحركة الجديدة صداقة أوجين بلولر Eugene Bleuler المشرف على معهد الأمراض العقلية بالمستشفى العام بمدينة زيوريخ ، ويونج Jung ، أحد مساعدي بلولر . وفي عام ١٩٠٨ عقد أول مؤتمر للتحليل النفساني بمدينة زيوريخ بدعوة من

يونج حيث تقرر إصدار مجلة للتحليل النفساني تحت إدارة فرويد وبلولر ، وأسندت رئاسة التحرير إلى يونج . وكان ذلك بدء صفحة جديدة في تاريخ حركة التحليل النفساني .

وفي عام ١٩٠٩ دعت جامعة كلارك بالولايات المتحدة الأمريكية فرويد ويونج للاشتراك في احتفال الجامعة بمناسبة مرور عشرين عاماً على تأسيسها . فاستقبل فرويد وزميله في أرض الدنيا الجديدة استقبالا رائعاً وقوبلت محاضرات فرويد الحمس ، والمحاضرتان اللتان ألقاهما يونج بجامعة كلارك مقابلة حسنة .

وفي عام ١٩١٠ عقد المؤتمر الثاني للتحليل النفساني في مدينة نورمبرج حيث تم تأليف « جمعية التحليل النفساني الدولية » ، وتقرر في ذلك المؤتمر إصدار نشرة دورية تكون رابطة الاتصال بين الجمعية الرئيسية وبين فروعها الأخرى في برلين برئاسة أبراهام Abraham ، وفي زيوريخ برئاسة يونج ، وفي فيينا برئاسة ألفرد أدلر Alfred Adler ، وبعد ذلك أصدر أدلر وشتيكل Stekel مجلة ثانية للتحليل النفساني في فيينا .

ثم توالى بعد ذلك مؤتمرات جمعية التحليل النفساني ، وتكونت لها فروع في معظم الأقطار الغربية ، وأخذت تعاليم التحليل النفساني في الانتشار ، وبدأت تجلب إليها كثيراً من الأصدقاء والأتباع ، لا من رجال الطب فقط ، بل من رجال العلوم والفنون المختلفة أيضاً .

نظرية فرويد في القلق :

كان لأبحاث فرويد الفضل الأول في اكتشاف كثير من الحقائق السيكولوجية الهامة التي ساعدت على فهم أسباب الأمراض العصابية (النفسية) . فقد

العصاب على كبت الرغبة الجنسية ؛ وحينما تكبت الرغبة الجنسية تتحول الطاقة الجنسية مباشرة وبطريقة فسيولوجية إلى قلق .

نقد النظرية القديمة :

جاء في آراء فرويد الأولى عن القلق شىء من التناقض . فقد كان فرويد يرى أن القلق رد فعل عام يحدث في الأنا^(١) لمواقف الكدر والخطر ، وينطبق هذا الرأى تمام الانطباق على القلق الموضوعى ، إذ أن الأنا هو الذى يدرك الخطر الخارجى . وكان فرويد يعتقد أيضاً أن اللبيدو الذى يرفضه الأنا يتحول مباشرة إلى قلق عصابى ، ولما كان هذا القلق العصابى متعلقاً باللبيدو الخاص بالدوافع الجنسية المكبوتة التابعة للهو ، فهذا القلق إذن لا يتفق مع صفة القلق الموضوعى الذى يصدر عن الأنا ، وكان هذا التناقض فى نظرية فرويد سبباً فى تعطيله عن الوصول إلى فهم حقيقة القلق العصابى ، وقد أشار فرويد نفسه فى كتاب «القلق» إلى هذا التناقض فى آرائه الأولى حينما قال : «إن نظرية القلق التى وضعتها فى هذا الكتاب تختلف بعض الشيء عن النظرية التى كنت أقول بها من قبل .

فقد كنت فيما سبق أعتبر القلق رد فعل عام يحدث فى الأنا لمواقف الكدر . وكنت أحاول دائماً تفسير ظهوره على أسس اقتصادية ، وقد افترضت على أساس دراساتى فى الأمراض العصابية الحقيقية أن

(١) يقسم فرويد الجهاز النفسى إلى ثلاثة أقسام هى : الأنا وهو الأنا الأعلى . فالأنا : هو ذلك القسم من العقل الذى يشمل الشعور ، ويشرف على الحركة الإرادية ، ويقوم بمهمة حفظ الذات . وهو : هو ذلك القسم من العقل الذى يحوى كل ما هو موروث وما هو ثابت فى تركيب البدن ، وما هو غريزى فى الطبيعة الإنسانية وما هو مكبوت . وكل شىء فى الهو غامض ولا شعورى . والأنا الأعلى : هو ذلك القسم من العقل الذى يمثل الوالدين والمجتمع وهو ما يعرف عادة بالضمير .

استطاع فرويد مثلاً أن يبين أهمية اللاشعور فى حياة الإنسان ، واكتشف فرويد أهمية الكبت ، وشرح تطور الحياة الجنسية عند الإنسان ابتداء من الطفولة المبكرة حتى بلوغ مرحلة النضج الجنسى أثناء فترة المراهقة ، وبيّن الدور الخطير الذى تلعبه الغريزة الجنسية فى الأمراض العصابية . واهتم فرويد بدراسة القلق وبيّن علاقته بالأمراض العصابية ، وتضمن كتابه عن «القلق» آراءه النهائية فى هذا الصدد . غير أنه قبل أن نعرض لنظرية فرويد الأخيرة فى القلق ، يحسن أن نشرح نظريته القديمة فى القلق ، ثم نبين كيف تطور تفكيره فى هذا الموضوع حتى وصل إلى نظريته الأخيرة التى شرحها فى كتاب «القلق» .

نظرية فرويد القديمة فى القلق :

ميّز فرويد بين نوعين من القلق : القلق الموضوعى والقلق العصبى . فالقلق الموضوعى هو خوف من خطر خارجى معروف كالخوف من حيوان مفترس أو من الحريق أو الغرق ، وهذا النوع من الخوف أمر مفهوم ومعقول . أما القلق العصابى فهو خوف غامض غير مفهوم ، ولا يستطيع الشخص الذى يشعر به أن يعرف سببه ، ويأخذ هذا القلق فى العادة يتربص الفرص لكى يتعلق بأية فكرة أو أى شىء خارجى . وقد حاول فرويد فى مؤلفاته الأولى أن يفسر القلق العصابى فذهب إلى أنه ينشأ عن كبت الرغبة الجنسية ؛ ففى جميع الحالات التى تمنع فيها الرغبة الجنسية من اتخاذ طريقها الطبيعى إلى التفرغ والإشباع فإن الطاقة النفسية المتعلقة بالدافع الجنسى (وهى ما يسميه فرويد باللبيدو) تتحول إلى قلق ، ويتم هذا التحول بطريقة فسيولوجية ، ولم ينسب فرويد فى نظريته القديمة عن القلق دوراً هاماً فى نشوء الأمراض العصابية ؛ فالقلق تبعاً لهذه النظرية لا يحدث العصاب ، وإنما يحدث العصاب أولاً ، ويساعد

الليبدو (التهيج الجنسى) الذى رفضه الأنا ، أو الذى لم يستعمله الأنا قد وجد تفريغاً مباشراً فى صورة القلق ، ولا يمكن أن أنكر أن هذه الآراء المختلفة لم يتضمن بعضها البعض الآخر ، وفضلاً عن ذلك فإن هذه الآراء قد أشارت إلى وجود علاقة وثيقة جداً بين القلق والليبدو ، ولم يتفق ذلك مع سمة القلق العامة من حيث أنه رد فعل للكدر ، وقد أتى الاعتراض على هذه النظرية من اعتبارنا أن الأنا هو المركز الوحيد للقلق . وقد كان ذلك لإحدى نتائج المحاولة التى قمت بها لتقسيم الجهاز العقلى فى كتاب الأنا والهو ؛ فبينما كانت النظرية القديمة ترى أنه من الطبيعى أن نفترض أن القلق يصدر من الليبدو الخاص بالدوافع الغريزية المكبوتة ، فإن النظرية الجديدة تميل إلى اعتبار الأنا مصدر القلق ، وعلى ذلك فالمسألة إذن هى قلق الهو (القلق الغريزى) فى تقابل قلق الأنا .

وقد شعر فرويد بهذا التناقض أيضاً فيما بعد ، حينما توصل من تحليله للمخاوف المرضية إلى أن القلق فيها يحدث من الخوف من الحضاء ، أى أنه يحدث من خطر خارجى ، وأن هذا الخوف من الحضاء هو الذى يودى إلى كبت الرغبة الجنسية ، ثم يأخذ الخوف بعد ذلك يتعلق بموضوعات خارجية . ومعنى ذلك هو أن القلق يحدث فى المخاوف المرضية عن الأنا . وهذا يتناقض نظريته السابقة التى تفسر القلق فى الأمراض العصبية الحقيقية على أساس تحول الليبدو المكبوت إلى قلق . وقد أشار فرويد إلى هذا التناقض فيما يلى : « ... وقد يسألنى أحد كيف وصلت فى الماضى إلى هذه الفكرة الخاصة بالتحول . لقد حدث ذلك عندما كنت أقوم بدراسة الأمراض العصبية الحقيقية فى وقت كان لا يزال أمام التحليل شوط بعيد حتى يصل إلى التمييز بين العمليات الموجودة فى الأنا وبين العمليات الموجودة فى الهو . وقد حدث أن نوبات القلق وحالات الاستعداد العام للقلق تنشأ عن بعض

الخبرات الجنسية ؛ مثل وقف الجماع قبل نهايته ، ومنع تفريغ التهيج الجنسى ، والامتناع المكروه - أى تنشأ كلما تعرض لإشباع التهيج الجنسى إلى الكف أو المنع أو تغيير الاتجاه . ولما كان التهيج الجنسى يعبر عن الدوافع الغريزية الليدية فإنه لم يكن يبدو لنا فى ذلك الوقت أننا كنا متسرعين حينما افترضنا أن الليبدو قد تحول إلى قلق نتيجة لهذا الاضطراب ... ولكن كيف يمكننا أن نوفق بين هذه النتيجة وبين النتيجة الأخرى التى وصلنا إليها وهى أن القلق الذى يظهر فى المخاوف المرضية إنما هو قلق خاص بالأنا ، وأنه ينبعث فى الأنا ، وأنه لا ينشأ عن الكبت ، بل على العكس هو الذى يسبب الكبت ؟ فن الظاهر أن فى هذا القول تناقضاً ليس حله بالأمرهين ، وليس من السهل إرجاع هذين السببين للقلق إلى سبب واحد .

ومن الغريب أن فرويد قد استطاع أثناء محاولته الأولى لدراسة القلق فى الفصل الذى كتبه فى كتاب « مقدمة عامة للتحليل النفساني » أن يبدى ملاحظة هامة تقرب كثيراً مما قاله فيما بعد فى نظريته الجديدة فقد لاحظ فرويد أن القلق يصدر عن الأنا كرد فعل للخطر ، وكإشارة للاستعداد للهروب . وقال فرويد . إنه من السهل أن نتخيل أنه فى حالة القلق العصائى أيضاً يحاول الأنا الهرب من خطر داخلى (الليبدو) ، وأنه يتصرف أمام الخطر الداخلى كأنه خطر خارجى غير أن فرويد لم يستطع أن يستفيد من هذه الملاحظة ، وعاد بعد ذلك إلى تمسكه برأيه القديم وهو القول بأن القلق ينشأ عن تحول الليبدو المكبوت .

نظرية فرويد الجديدة فى القلق :

تعرض فرويد فى كتاب القلق إلى المقارنة بين القلق الموضوعى والقلق العصائى ومحاوله فهم العلاقة بينهما ، وقد استطاع فرويد أن يجد هذه العلاقة فى اعتبار كل منهما رد فعل لحالة خطر ؛ فالقلق الموضوعى

رد فعل لخطر خارجي معروف . أما القلق العصبي فهو رد فعل لخطر غريزي داخلي . ويلخص فرويد رأيه في العلاقة بين القلق الموضوعي والقلق العصبي فيما يلي : « إن التقدم الذي أحرزناه هو أننا تجاوزنا حالات القلق إلى حالات الخطر التي تكمن وراءها . وإذا فعلنا نفس الشيء مع القلق الموضوعي لما وجدنا صعوبة في حل المشكلة . فالخطر الموضوعي خطر معروف ، والقلق الموضوعي قلق حول خطر معروف من هذا النوع . والقلق العصبي قلق حول خطر غير معروف . فالخطر العصبي إذن خطر يجب أن يعرف . وقد بين التحليل أنه خطر غريزي »

وقد توصل فرويد إلى هذه النتيجة من تحليله لبعض حالات المخاوف المرضية . وقد تبين له من تحليله لهذه المخاوف المرضية أن القلق العصبي في المخاوف المرضية هو قلق من خطر حقيقي هو الخضاء . والخضاء هو العقاب الذي يتوقعه الطفل إذا استسلم لرغباته الجنسية الخاصة بعقدة أوديب . وللمراحل الأخرى من حياة الطفل أخطار أخرى مختلفة غير خطر الخضاء . ولذلك يصبح من الضروري أن نحدد بالدقة المعنى المقصود بالخطر ، وأن نبين الشروط التي يجب أن تتوفر في أية حالة حتى يمكن أن نسميها حالة خطر .

معنى الخطر :

إن الحالة التي يشعر فيها الفرد بالخطر هي الحالة التي يشعر فيها بشدة الغرائز ، وتراكم التنبيه الشديد عليه مع عدم القدرة على الإشباع بسبب العجز البيولوجي أو العقلي ، أو بسبب الخوف من العقاب . فحالة الخطر إذن هي كما يقول فرويد : « .. تتكون من تقدير الشخص لقوته بالنسبة إلى مقدار الخطر ، ومن اعترافه بعجزه أمامه — عجزاً بدنياً إذا كان الخطر موضوعياً ، وعجزاً نفسياً إذا كان الخطر

غريزياً » . ويتضح هذا المعنى من تحليل مخاوف الأطفال ؛ فالطفل الذي يشعر بالخوف حينما تركه أمه إنما يخاف في الحقيقة من عدم القدرة على إشباع حاجاته ورغباته التي كانت تقوم الأم بإشباعها . فزيادة شوق الطفل لأمه ، وشعوره بالعجز في هذه الحالة ، هو العامل الرئيسي المسبب لخوف الطفل . ويقول فرويد في هذا المعنى : « .. إن الموقف الذي يعتبره الطفل خطراً والذي يريد أن يحمي نفسه منه إنما هو حالة عدم الإشباع وزيادة التوتر الناشئ عن الحاجة ، وهي حالة يكون فيها الطفل عاجزاً » . ومن ذلك يتضح أن العنصر الرئيسي المكوّن لحالة الخطر هو ازدياد مقادير التنبيه بدون أن يكون الفرد قادراً على السيطرة عليها ، وهي حالة لا بد أن تشعر الفرد بالعجز .

وهناك ظروف كثيرة مختلفة يمكن أن يشعر الفرد حيالها بالعجز ، وتتغير هذه الظروف بتغير مراحل الحياة . وإذن فمضمون حالة الخطر يتغير بتغير مراحل الحياة . ويقول فرويد في هذا المعنى : « .. فكل حالة خطر تقابل فترة خاصة من الحياة ، أو مرحلة من مراحل نمو الجهاز العقلي ، وهي تبدو مناسبة في هذه المرحلة ؛ ففي الطفولة المبكرة لا يكون الفرد في الواقع قادراً من الناحية السيكلوجية على السيطرة على الكميات الكبيرة من الإثارة التي تقع عليه سواء من الخارج أو من داخل نفسه . وفي مرحلة معينة من الحياة تصبح أهم رغبة له في الواقع هي ألا يقوم الأشخاص الذين يعتمد عليهم بحرماته من عنايتهم المشبعة بالحب . وفيما بعد في أثناء صباه حينما يشعر أن أباه منافس قوى له بالنسبة لأمه ، حينما يصبح مدركاً لميوله العدوانية نحو أبيه ولرغباته الجنسية نحو أمه فإن خوفه من أبيه يكون أمراً معقولاً في الواقع . ويمكن أن يجد خوفه من عقاب أبيه تعبيراً في الخوف من الخضاء ... وأخيراً حينما يأخذ يشترك في علاقات اجتماعية فإنه يضطلع من

الضرورى له فى الواقع أن يخاف من أنه الأعلى ، أى ضميره ، لأن غياب هذا العامل قد يؤدى إلى ظهور حالات شديدة من الصراع والأخطار .

ويحدث أحياناً أن تستمر هذه الأخطار معاً، فترى الطفل يخاف فى مرحلة تالية من خطر مناسب لمرحلة سابقة . فقد يستمر خطر الحضاء مثلاً عند بعض الأفراد بعد انتهاء المرحلة الأوديبية ، والعصابيون فى رأى فرويد هم الأشخاص الذين لا يزالون يستجيبون لحالات الخطر القديمة كأنها ما زالت قائمة بالفعل . ولذلك يقول فرويد : « .. إن كثيراً جداً من الناس يظلون أطفالاً فى سلوكهم إزاء الخطر ، وإن هؤلاء لم يتغلبوا على العوامل القديمة المسببة للقلق . وإنكار ذلك معناه إنكار وجود العصاب ، لأن مثل هؤلاء الأشخاص بالضبط هم الذين نسميهم عصبيين » .

وظيفة القلق :

يحدث القلق فى الأصل إذا تعرض الفرد لخطر بالفعل . ولكن إذا شعر الفرد بخطر فى موقف معين فإنه يأخذ بعد ذلك يتوقع الخطر فى المستقبل فى المواقف المشابهة . وإذا توقع الفرد وقوع الخطر شعر أيضاً بالقلق كأن الخطر قد وقع بالفعل . ويؤدى القلق فى هذه الحالة الأخيرة وظيفة هامة ، إذ أنه يكون بمثابة إشارة تنذر بحالة خطر مقبلة حتى يستطيع الإنسان أن يستعد لمواجهة هذا الخطر المتوقع . فالقلق إذن هو « إشارة » بأن الخطر مقبل ، ولا شك أن إدراك الفرد للخطر قبل أن يباغته فعلاً أمر مفيد لحفظ حياة الفرد ، وهو يدل على تقدم هام فى قدرة الفرد على حفظ ذاته .

وإذن فالقلق الذى كان فى الأصل رد فعل لحالة خطر حقيقى قد أصبح فيما بعد إشارة بأن الخطر سيقع وشعور القلق الذى يحس به الفرد حينما يتوقع الخطر هو عبارة عن تكرار لشعور القلق الذى أحس به

الفرد فى موقف الخطر الأصيل السابق . وكأن إشارة القلق تعلن للفرد ما يأتى ، كما يقول فرويد ، « إننى أتوقع حدوث حالة أشعر فيها بالعجز ، أو إن الحالة الحاضرة تذكرنى بحالة صدمة سابقة . ولذلك فلإننى أتوقع وقوع صدمة » ، وإنى أتصرف كما لو أن الصدمة وقعت فعلاً ، بينما لا زال يوجد وقت لتجنب هذه الصدمة » .

النموذج الأصيل للقلق :

بما أن انفعال القلق عبارة عن تكرار لانفعالات القلق السابقة التى مرت بالفرد فى مواقف الخطر السابقة فقد اهتم فرويد بالبحث عن حالة الخطر الأولى التى يمر بها الفرد والتى يمكن أن تثير فيه القلق لأول مرة وقد رأى فرويد فى عملية الميلاد الخطر الأول الذى يتعرض له الفرد والخبرة المؤلمة الأولى التى ينشأ عنها القلق الأول . وتتضمن خبرة الميلاد مشاعر وإحساسات بدنية شديدة مؤلمة ، وهى لذلك أصبحت النموذج الأصيل لكل المواقف التالية التى يتعرض فيها الفرد للخطر . وكذلك أصبح القلق الأول الذى يصاحب صدمة الميلاد النموذج الأصيل لكل حالات القلق التالية .

القلق سبب نشوء الأعراض العصابية :

إن القلق إشارة تنذر بتوقع حدوث خطر وبضرورة عمل جميع الاحتياطات ووسائل الدفاع الممكنة لتجنب وقوع الخطر . ويقوم الإنسان أمام الخطر الحقيقى ببعض المحاولات لتجنبه ووقاية نفسه منه . فهو إما أن يهرب من موقف الخطر ، وإما أن يقوم بالدفاع أو الهجوم . ويقوم الإنسان أيضاً ببعض المحاولات لدفع الخطر الغريزى الداخلى . فقد يقوم بكبت الرغبة الغريزية ، والكبت فى هذه الحالة بمثابة الهرب ، وقد يقوم ببعض وسائل الدفاع الأخرى التى

هى عبارة عن نشوء الأعراض العصبية المختلفة .
فليست الأعراض فى الحقيقة إلا وسائل دفاعية يحاول
بها الأنا اتقاء خطر غريزى داخلى . فالقلق إذن هو
العامل المسبب فى نشوء الأعراض .

نصوص مختارة من كتاب القلق

العلاقة بين العرض والقلق :

« .. يبدو أن هناك رأيين شائعين جدا فى هذا
الموضوع . فأحدهما هو أن القلق ذاته عرض عصبى .
والرأى الآخر هو أنه توجد علاقة وثيقة جدا بين
الاثنيين . وتبعاً للرأى الثانى ، تنشأ الأعراض فقط من
أجل تجنب القلق ؛ فهى تقيد الطاقة العقلية التى كان
من الممكن أن تنطلق فى صورة قلق لو لم تظهر
الأعراض . وهكذا يصبح القلق الظاهرة الأساسية
والمشكلة الرئيسية للعصاب .

ويظهر من بعض الحالات الواضحة أن هذا الرأى
الأخير صحيح فى جزء منه على الأقل . فإذا أخذ
مريض بالخوف من الأماكن الفسيحة إلى الشارع ثم
ترك وحده لانتابته نوبة من القلق . أو إذا منع مريض
بالعصاب القهرى من غسل يديه بعد لمس شئ ما
لانتابته نوبة من القلق لا يمكن احتمالها . فمن الواضح
إذن أن العرض والنتيجة من وجود رفيق فى الشارع
أو من غسل اليدين إنما هو تجنب نوبات القلق التى من
هذا النوع . وبهذا المعنى يمكن أن نسمى كل كفة
يفرضه الأنا على ذاته عرضاً .

وبما أننا قد أرجعنا نشوء القلق إلى حالة خطر
فإننا نفضل أن نقول إن الأعراض تنشأ لكى تقى
الأنا من حالة خطر ، وإذا منعت الأعراض من النشوء
تحقق الخطر فى الواقع . ومعنى ذلك وجود حالة مماثلة
للميلاد يكون فيها الأنا عاجزاً أمام دافع غريزى
تزداد شدته باستمرار - وهى الحالة الأولى والأصلية

التي أحدثت القلق . وهكذا ترى أن العلاقة بين القلق
والعرض أوثق مما كان يظن ، إذ أننا أدخلنا عامل
حالة الخطر بينهما ، ونستطيع أيضاً أن نضيف إلى
ذلك أن نشوء القلق هو السبب فى بدء نشوء الأعراض ،
وهو فى الحقيقة شرط ضرورى له . . . »

صدمة الميلاد :

« القلق رد فعل للخطر . وعلى أية حال ، فالإنسان
لا يستطيع أن يتجنب التفكير فى أن السبب الذى من
أجله يحتل انفعال القلق مكاناً فريداً فى الحالة
الاقتصادية للعقل إنما له علاقة بطبيعة الخطر ذاتها .
ولكن الخطر خبرة إنسانية عامة ، وإن الأخطار
واحدة لكل إنسان . إن ما نحتاج إليه ، ولكننا
لا نستطيع أن نجده ، هو عامل ما يمكنه أن يفسر لماذا
يستطيع بعض الناس أن يخضعوا لانفعال القلق ، بالرغم
من كفاءته الفريدة ، إلى أعمال العقل العادية ، أو لماذا
يقدر لبعض الناس أن ينهاروا أمام هذه المهمة . وقد
عملت من قبل محاولتان لإيجاد عامل من هذا النوع ،
ومن الطبيعى أن تقابل مثل هذه الجهود بالاستحسان
إذ أنها تهدف إلى سد حاجة ملحة جداً . وهاتان
المحاولتان اللتان أشير إليهما تكمل كل واحدة منهما
الأخرى ، وهما تتناولان المشكلة من طرفين متقابلين .
وقد قام بالمحاولة الأولى ألفرد أدلر منذ أكثر من عشرة
سنوات مضت ، ويتلخص رأيه فى أن هؤلاء
الأشخاص الذين يعانون كثيراً من نقص بدنى هم
الذين يفشلون فى التغلب على المشكلة التى يضعها الخطر
أمامهم . فإذا صح أن هذا الدليل البسيط كان صادقاً
لوجب علينا أن نرحب بهذه الإجابة كحل كامل لهذه
المشكلة . ولكن ، على العكس ، قد بينت دراساتنا
النقدية فى السنوات العشر الأخيرة بوضوح عدم كفاية
مثل هذا التفسير على الإطلاق ، فضلاً عن أنه تفسير
يهمل جميع ثروة المعلومات التى اكتشفها التحليل النفساني .

والمحاولة الثانية قد قام بها أوتورانك في عام ١٩٢٣ في كتابه « صدمة الميلاد » . وليس من الإنصاف أن نقارن محاولته بمحاولة أدلر إلا من حيث هذه النقطة الواحدة التي تهمننا الآن ، ذلك لأن محاولة رانك تقوم على أساس من التحليل النفساني ، وتتبع اتجاه تفكير التحليل النفساني ، ومن حيث علاقة الفرد بالخطر فإن رانك لا يعلق أهمية على التقص البدني في الفرد وإنما هو يركز اهتمامه على اختلاف درجة شدة الخطر .

إن حادثة الميلاد أول حالة للخطر ، وإن ما تحدثه من تصدع اقتصادي يصبح النموذج الأصلي لرد الفعل للقلق . وقد سبق أن تتبعنا سير التطور الذي يربط هذه الحالة الأولى للخطر وهذا العامل الأول المسبب للقلق بجميع الحالات التالية ، وقد رأينا أنها جميعاً تحتفظ بكيفية عامة من حيث إنها ترمز على نحو ما إلى الانفصال عن الأم - بمعنى بيولوجي في أول الأمر ثم بمعنى فقدان مباشر للموضوع ، ثم بعد ذلك بمعنى فقدان الموضوع بطريق غير مباشر ...

ليس من شأننا الآن أن نتولى بالتفصيل نقد الغرض الذي وضعه رانك ، وكل ما نريد أن نقوم به هو النظر فيما إذا كان هذا الغرض يساعدنا على حل المشكلة التي نحن بصدد حلها . إن رأيه الذي يذهب إلى أن هؤلاء الأشخاص الذين يصبحون عصائين هم الأشخاص الذين كانت صدمة الميلاد عندهم شديدة جداً إلى درجة أنهم لم يستطيعوا على الإطلاق أن ينفسوا عنها ، إنما هو رأى مشكوك فيه جداً من الناحية النظرية فنحن لا نعرف على وجه الدقة ماذا يقصد بالتنفيس عن الصدمة ، فإذا أخذنا هذا القول بمعناه الحرفي فإنه يتضمن أنه إذا أظهر الشخص العصائى انفعالات القلق مراراً ، وبدرجة أكثر شدة ، كان أقرب إلى حالة الصحة العقلية . ولكن هذه النتيجة لا يمكن الدفاع عنها ... إن نظرية رانك تهمل إهمالاً تاماً العوامل

الخاصة بالجيلة والعوامل الخاصة بنشوء النوع ... وفضلاً عن ذلك فإن هناك حقيقة لا تتفق مع نظرية رانك ، وهي أن الإنسان يتعرض لعملية الولادة مثل سائر الحيوانات الثديية ، بينما أن الإنسان وحده يتميز بحصوله على استعداد خاص للعصاب . ولكن الاعتراض الرئيسي على نظريته هو أنها طائفة في الهواء وليست قائمة على ملاحظات محققة ، إذ لم تجمع أدلة تبين أن الولادة الصعبة التي تستغرق مدة طويلة ترتبط بنشوء العصاب ، أو أن الأطفال الذين يولدون في هذه الظروف يظهرون في طفولتهم المبكرة خوفاً يكون أشد كما يستمر لمدة أطول مما يشاهد عند الأطفال الآخرين

قلق المخاوف المرضية :

« .. لقد ذكرت في مناسبة سابقة أن للمخاوف المرضية خاصية الإسقاط ، إذ أنها تقوم بإبدال حالة خطر خارجية مدركة بحالة خطر داخلية غريزية . وترجع الفائدة التي تنتج عن ذلك إلى أن الإنسان يستطيع أن يبقى نفسه من الأخطار الخارجية بالهرب منها ، ويتجنب رؤيتها ، في حين أن محاولة الهرب من الأخطار الصادرة من الداخل تكون غير مجدية . وهذا الرأي الذي قلته لم يكن غير صحيح ، ولكنه كان سطحياً ؛ ذلك لأن الرغبة الغريزية ليست خطيرة في ذاتها ، وإنما تصبح خطيرة فقط عندما تؤدي إلى خطر خارجي حقيقي وهو خطر الحياء . وعلى ذلك فإن ما يحدث في الخوف المرضي هو عبارة عن مجرد إبدال خطر خارجي بخطر خارجي آخر . والرأي الذي يذهب إلى أن الأنا في الخوف المرضي يستطيع الهرب من القلق عن طريق الأعراض التي تحقق التجنب أو الكف إنما يتفق مع النظرية القائلة بأن القلق هو عبارة فقط عن إشارة وجدانية ، وأن الحالة الاقتصادية لم يحدث فيها أى تغيير . وإذن فالقلق الذي يظهر في المخاوف المرضية من

الحيوانات إنما هو رد فعل وجداني للخطر يقوم به
الأنا ، وأن الخطر الذي يقع التحذير منه بهذه الطريقة
هو خطر الحضاء . ولا يختلف هذا القلق في شيء عن
القلق الذي يشعر به الأنا عادة في مواقف الخطر إلا من
حيث إن مضمونه يظل لاشعورياً ، ويصبح شعورياً
فقط في صورة محرفة .

واعتقد أن نفس الأمر صحيح بالنسبة للمخاوف
المرضية عند الأشخاص البالغين ، بالرغم من أن المادة

التي تتغير في أمراضهم العصابية أكثر جداً ، كما تتدخل
بعض العوامل الإضافية في نشوء أعراضهم . ولكن
الحالة في أساسها واحدة ؛ فالمرضى بالخوف من الأماكن
الضييقة يفرض قيوداً على ذاته لكي يهرب من خطر
غريزي معين هو خطر الاستسلام لرغباته الشبقية .
ذلك لأنه إن استسلم لها لعاد شبح خطر الحضاء مرة
أخرى ، كما كان في طفولته ، أو عاد شبح خطر آخر
مشابه ... » .



الإحياء للغزالي

بقلم

الدكتور عبد الحليم محمود

رئيس قسم العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

- ١ -

هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي .
ولد بطوس من إقليم خراسان عام ٤٥٠ هـ الموافق
عام ١٠٥٨ م .

وكان والده - كما يقول ابن السبكي في طبقاته -
يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس ، فلما حضرته
الوفاة ، أوصى به وبأخيه أحمد إلى صديق له متصوف
وأعطاه ما ادخره من مال يسير قائلا :

« إن لي لتأسفاً عظيماً على عدم تعلم الخط ، وأشبهى
استدراك ما فاتني في ولدي هذين » .

وأشرف عليهما الوصي الصالح ، وعلمهما الخط ،
وأدهما إلى أن فنى ذلك الزر اليسير الذي كان خلفه
لهما أبوهما ، وتعذر على الصوفي القيام بقوتهما ، فقال
لها : اعلم أني قد أنفقت عليكما ما كان لكما ، وأنا رجل
من أهل التجريد ، بحيث لا مال لي فأواسيكما به ،
وأصلح ما أرى لكما أن تلجأ إلى مدرسة ، فإنكما
من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما ،
ففعلاً ذلك ، وكان هو السبب في سعادتهما وعلو

درجتهما . وكان الغزالي يحكى هذا ويقول : طلبنا
العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله^(١) .
وفي عهد الصبا في طوس ، أخذ طرفاً من الفقه
على الإمام أحمد الراذكاني ، ثم سافر إلى جرجان ،
ليأخذ عن الإمام أبي نصر الإسماعيلي ، فسمع منه
وكتب عنه ثم عاد إلى طوس ، فمكث بها ثلاث سنين
يتأمل ويتدبر ويحفظ ما حصله بجرجان ، وبعد ذلك
« قدم نيسابور ، ولازم إمام الحرمين ، حتى برع في
المذهب^(٢) ، والخلاف ، والجدل ، والأصليين^(٣) ،
والمنطق ، وقرأ الحكمة ، والفلسفة ، وأحكم كل ذلك ،
وفهم كلام أرباب هذه العلوم ، وتصدى للرد على
مبطلهم ، ولإبطال دعاويهم^(٤) . . . » .

وكان إمام الحرمين يصفه بأنه : « بحر مغرق »
ولما آتته الحياة بإمام الحرمين (عام ٤٧٨ هـ -
١٠٨٥ م) خرج الغزالي إلى المعسكر قاصداً للوزير

(١) من كتاب إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء
علوم الدين ، للعلامة محمد بن محمد الحسيني الزبيدي .
(٢) مذهب الشافعي .
(٣) يعني أصول الدين وأصول الفقه .
(٤) شرح إحياء علوم الدين للزبيدي .

نظام الملك « إذ كان مجلسه مجلس أهل العلم ومحط رحالهم ، فناظر الأئمة العلماء في مجلسه ، وقهر الخصوم وظهر كلامه عليهم ، واعترفوا بفضلته . فتلقاه الصباح بالتعظيم وطار اسمه في الآفاق ، واشتهر في الأقطار » .

ولما أصبح بهذه المثابة ، اختاره نظام الملك للتوجه إلى بغداد ، وذلك للتدريس بالمدرسة النظامية بها ، فقدمها في سنة أربع وثمانين وأربعمائة ، وقد بلغ الرابعة والثلاثين من عمره المبارك . واستقبل في بغداد ، استقبالا حافلا ، فقد سبقته شهرته إليها .

وفي بغداد نال من الاحترام ، ما يشبه التقديس . لقد غلبت حشمته الأمراء والملوك والوزراء ، على حد تعبير ابن السبكي . وصار - على حد تعبير أحد معاصريه ، وهو عبد الغفار الفارسي - بعد إمامة خراسان إمام العراق » .

- ٢ -

ثم ماذا ؟

ها هو ذا قد بلغ قمة المجد ، وأنته الدنيا خاضعة ذليلة : أنته من جانبها المالى ،

وأنته من جانبها الذى يتصل بالشهرة ، وذبوع الاسم ،

وأنته من جانبها الذى يتصل بالجاه والنفوذ حتى إنه ليذكر أن من قرب من الولاة : « كان يشاهد إلحاحهم فى التعلق بى ، والانكباب على ، وإعراض عنهم ، وعن الالتفات إلى قولهم^(١) » .

واستمع الإمام بكل ذلك فترة ، لعلها لم تكن طويلة الأمد . . .

ثم ماذا ؟

ثم كانت انتفاضة العارمة التى انزعته قسراً وفى عنف ، من وسط النعيم والأبهة والمجد . . . إلى

حيث الانزواء والعزلة . لقد كان ينعم فى الترف الدنيوى ، وها هو ذا الآن ذاهب إلى الله ؛ لقد كان يرفل فى رياض من النعيم المادى ، وها هو ذا الآن فار إلى ربه ، ومهاجر إليه .

ماذا حدث ؟

هل حدث هذا الانقلاب الكلى فجأة ودون مقدمات ؟

لا شك أن ذلك لم يكن انتفاضة فجائية ، كانتفاضة سيدنا عمر بن الخطاب التى اقتلعت - فى دقائق - جذور الشرك من أعماقه وغرست - فى دقائق - أصول التوحيد فى سويداء فؤاده ، فأمن فى لحظة وأتاب .

لقد كان الإمام الغزالى طيلة حياته طلعة مجرى وراء المجهول . وكان كما يقول عن نفسه : « ولم أزل فى عنفوان شبانى - منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين - أقتحم لجة هذا البحر العميق^(١) ، وأخوض تخمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتفحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ؛ لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع .

لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته ؛ ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ؛ ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ؛ ولا متكلماً إلا وأجهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ؛

ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ؛

ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ؛

(١) بحر المعرفة .

(١) المتقدم من الضلال .

ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتحسس وراءه للتنبه ،
لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته .
ويقول أيضاً :

« قد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور : دأبى
وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى : غريزة
وفطرة من الله ، وضعتا في جبلى ، لا باختيارى
وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت
على العقائد الموروثة ، على قرب عهد سن الصبا » .

ومن أجل ذلك يقول عنه « دى بور » : « وقد
وُهبَ هذا الفتى عقلاً متوثباً قوى الخيال ، لا يرضى
بأى قيد يغله » .

ولكن هذا النهم في البحث وهذا الاستقصاء في
الدراسة ، وهذه العقلية الجرئية الناقدة ، كل ذلك
انتهى به إلى الشك في ما يرى ويسمع ويقرأ ، وفيما
يقول ويعتقد .

وكان هذا الشك عنيفاً ، حاداً ، شاملاً ، عاماً ،
طيلة شهرين هو فيها : « على السفسطة بحكم الحال ،
لا بحكم النطق والمقال » .

ولكن هذا الشك المطلق الشامل العام تبخر وزال ،
لا بنظم دليل وترتيب كلام ؛ « بل بنور قذفه الله تعالى
في الصدر » .

- ٣ -

زال ذلك الشك ، ليحل محله شك آخر هين سهل .
وهذا الشك الثانى : إنما هو شك في طريق النجاة .
حقاً إنه الآن يؤمن بالله وبالرسالة وبالبعث . ولكن
ما هى الكيفية التى يتكيف بها الإيمان ، فيما يتعلق بهذه
الجوانب الثلاثة .

هذه الكيفية ، إذا وضحت ، تحدد النهج الذى
يجب أن يسير عليه .

ودراسته المستفيضة : بينت له أن كل فريق من

الباحثين - على كثرتهم واختلافهم : « يزعم أنه الناجى
وكل حزب بما لديهم فرحون » .

أى هذه الأحزاب محق ، وأيها مبطل ؟
ذلك هو : ما أخذ الإمام الغزالي نفسه باستكشافه .
ورأى أن أوضح طريق وأسهله ، أن يحصر
أصناف الطالبين للحق ، ويدرسهم صنفاً صنفاً ،
أو فرقة فرقة .

وانحصرت الفرق عنده في أربع :

١ - « المتكلمون : وهم يدعون ، أنهم أهل الرأى
والنظر .

٢ - « الباطنية : وهم يزعمون ، أنهم أصحاب
التعليم والخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم .

٣ - « الفلاسفة : وهم يزعمون ، أنهم أهل المنطق
والبرهان .

٤ - « الصوفية : وهم يدعون ، أنهم خواص
الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة » . اهـ

هؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق ، والحق
إذن : لا يعدو هذه الأصناف الأربعة .

وشمر الإمام الغزالي عن ساعد الجدد ، لدراستها ،
وابتداء بعلم الكلام ، فوجده لا يشفى غلته ، ذلك أن
أكثر خوض المتكلمين إنما هو : « في استخراج
مناقضات الخصوم ، ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم .
وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات
شيئاً أصلاً .

وثنى بدراسة الفلسفة ، وأطلع الله على منتهى
علوم الفلاسفة في أقل من سنتين ، ثم أخذ يفكر فيما انتهى
إليه قريباً من سنة : يعاوده ويردده ، ويتفقد غوائله ،
وأغواره حتى اطلع على ما فيه من خداع وتلبيس ،
وتحقيق وتخيل .

فرأى أن مجموع ما صح ينحصر في ثلاثة أقسام
١ - قسم يجب التكفير به .

٢ - وقسم يجب التبديع به .
٣ - وقسم لا يجب إنكاره أصلاً .
أما هذا الذى لا يجب إنكاره : فثقل :

١ - العلوم الرياضية .

٢ - المنطقيات .

٣ - العلوم السياسية .

٤ - العلوم الخلقية .

٥ - أما الطبيعيات : فلا إنكار فيها إلا فى مسائل معينة ، ذكرتها فى كتاب تهافت الفلاسفة وأكثر أغاليطهم إنما هى فى :

٦ - الإلهيات .

ومجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً ،
يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها ، وتبديعهم فى سبعة عشر .
وانصرف الإمام الغزالي عن الفلسفة ، لأن العقل :
« ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً
للغطاء عن جميع المعضلات » .

فأخذ يدرس مذهب التعليمية ، وهو مذهب يقوم
على القول بـ « الحاجة إلى التعليم والمعلم » وأنه :
« لا يصلح كل معلم ، بل لا بد من معلم معصوم » .
وقد نقد الإمام الغزالي مذهبهم فى قوة وفى عنف ،
وألّف كثيراً من الكتب فى الرد عليهم .

ولما انتهى من كل ذلك ، أقبل جهده على طريق
الصوفية .

وطريق الصوفية : علم وعمل ، وأبتدأ بتحصيل
علمهم : من مطالعة كتب أئمتهم ، مثل قوت القلوب ،
لأبي طالب المكي ، رحمه الله ، وكتب الحارث
الحاسبى ، والمتفرقات المأثورة .

عن الجنيد ، والشبلى ، وأبي يزيد البسطامى ،
قدس الله أرواحهم ، وغير ذلك من كلام مشايخهم « اه
ولكن طريق الصوفية : لا يتم بالعلم فحسب ، بل
إن العلم فيه : أقل جانب من جوانبه ، أما الجانب الذى

يصل بالإنسان إلى النور والإشراق واليقين ، إنما هو :
الجانب العملى ، وهذا النوع يحتاج إلى الإقبال بكنهه
الهمة على الله تعالى ، وذلك يقتضى الإعراض عن المال
والجاه والشهرة وذويع الصيت ، ويقتضى الخلوة فترة
تطول ، أو تقصر ، يتفرغ فيها الإنسان تفرغاً كاملاً
إلى الله مهاجراً إليه ، فاراً إليه .

وكان الإمام الغزالي : إذ ذاك ، منغمساً فى المال
والجاه والشهرة . وبدأ الصراع فى نفسه بين الشهوات
والدنيا من جانب ، وبين التجافى عن دار الغرور
والإنابة إلى دار الخلود من جانب آخر .

ولم يزل يتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ،
ودواعى الآخرة قريباً من ستة أشهر ، سنة ثمان وثمانين
وأربعمائة ؛ وانتهى الأمر فى هذا التجاذب بأن اعتقل
لسانه عن التدريس ، ونغمر قلبه حزن أثر على صحته ،
فضعفت قواه ثم يحدثنا هو عما فعل حينئذ :

« ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختياري
التجأت إلى الله تعالى ، التجاء المضطر ، الذى لا حيلة
له ، فأجانبى الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل
على قلبى الإعراض عن الجاه ، والمال ، والأولاد ،
والأصحاب » . اه

- ٤ -

تلطف الإمام الغزالي بلطائف الحيل فى الخروج
من بغداد مُظهراً عزم الخروج إلى مكة ، وهو يدبر
فى نفسه السفر إلى الشام . . . وسار يحذوه الأمل العذب
فى المعرفة ، ويغمر قلبه الرجاء القوى فى الفتح :
يتفضل الله به عليه ، كما تفضل على من سلف من
الأولياء والعارفين .

حتى إذا ما وصل إلى الشام ، لمقام به قريباً من
سنتين لا شغل له إلا العزلة ، والخلوة ، والرياضة ،
والمجاهدة : اشتغالا بزيكية النفس ، وتهذيب الأخلاق ،

وتصفية القلب لذكر الله تعالى . وكان يعتكف في منارة مسجد دمشق طول النهار ويغلق بابها على نفسه .

ثم رحل من الشام إلى بيت المقدس ، فكان يدخل كل يوم الصخرة ، ويغلق بابها على نفسه . ثم صار إلى الحجاز ، لأداء فريضة الحج ، وزيارة الرسول ، صلوات الله عليه .

ثم عاد إلى وطنه ، ملازماً بيته ، مشغلاً بالتفكير . ولقد كان في حله وترحاله مؤثراً العزلة . حرصاً على الخلوة ، وتصفية القلب للذكر ودام ذلك كله ما يقرب من عشر سنوات . انكشف له في خلواته أثناءها ، أمور لا يمكن إحصائها ، وأفاض الله عليه من النور الإلهي ، وعمرته ألطاف الله ، وترقى به الحال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، وكتاب الإحياء من ثمار هذه الفترة .

— ٥ —

كتاب الإحياء :

ولقد ألف الإمام الغزالي عشرات الكتب ، عد منها صاحب طبقات الشافعية ما يقرب من ستين كتاباً . وعد منها شارح الإحياء الإمام الزبيدي ما يقرب من ثمانين كتاباً ورسالة :

منها في الفقه : الوجيز ، والوسيط ، والبسيط . ومنها في علم الكلام : الاقتصاد في الاعتقاد . ومنها في الفلسفة : مقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة .

ومنها في التصوف : بداية الهداية ، ومنهاج العابدين ، وكتاب الإحياء .

بيد أننا إذا تصفحنا مؤلفات الإمام الغزالي — سواء منها ما ألف قبل فترة تصوفه وما ألف في أثنائها — فإننا نجد أن أهمها في نظر الباحث الذي يريد أن يحدد شخصيته ومنهجه واتجاهه ثلاثة .

وهي ، فضلاً عن ذلك ، تعتبر في نظرنا أهم كتبه على الإطلاق .

ولو لم يؤلف الإمام الغزالي غيرها ، لبقى هو الغزالي العملاق ، الصوفي الفيلسوف ، بطابعه وسماته وشخصيته ، لا ينقص شيئاً ولكنه لو لم يؤلفها لما كان هو الإمام الغزالي صاحب الأثر الخالد على الدهر .

١ — أما أحدها ، فإنه : كتاب المنقذ من الضلال وهو كتاب لا غنى للباحث في تطور حياة الغزالي الفكرية عنه ، ففيه يقص الإمام حياته الفكرية ، في تطورها من الدراسة المستفيضة إلى الشك ، ثم إلى اليقين .

ويحدد موقفه من علم الكلام ، ومن مذهب التعليمية ، ومن الفلسفة والفلاسفة ، ثم من التصوف . وفيه يبين موقفه من مسألة النبوة ، ومن الشكوك التي ترد عليها ، ويبين الطريق الصواب لإحياء الشعور الديني ، حينما يفتر عند بعض الناس .

وهو من الكتب التي يندر ما يماثلها في ثقافتنا الشرقية ، إذ أن كبار المفكرين عندنا ، لم يتجهوا إلى تسجيل تدرجهم الفكري ، وانتفاضاتهم الذهنية .

ولم يسبق الغزالي — فيما نعلم — في هذا النهج سوى الحارث بن أسد المحاسبي في مقدمة كتابه الوصايا : فإنه قص فيه طرفاً من حيرته وشكه الهين السهل ، ثم يقينه الذي انتهى إليه ، وقد قرأ الإمام الغزالي كتب الحارث وانتفع بها ، وربما كانت مقدمة كتاب الوصايا من العوامل ، التي دفعت الإمام الغزالي إلى كتابة المنقذ . وقد كتبه الإمام الغزالي بعد أن أناف سنه على الخمسين ، كما يذكر هو .

٢ — وأما ثانيها فإنه : كتاب « تهافت الفلاسفة » . وهو كتاب تدل تسميته على ما يقصد به ، فإن الإمام الغزالي « حينما سمي كتابه : تهافت الفلاسفة

— كما يقول أزين بلاسيوس — كان يريد أن يمثل لنا :
أن العقل الإنساني ، يبحث عن الحقيقة ، ويريد
الوصول إليها ، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار ،
فاذا أبصر شعاعاً ، يشبه نور الحقيقة ، انخدع به ،
فرمى بنفسه عليه ، وتهافت فيه ، ولكنه يخطئ مخدوعاً
بأقيسة منطقية خاطئة ، فهلك كما يهلك البعوض .
فكان الغزالي يريد أن يقول : إن الفلاسفة خدعوا
بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال روية ، فتهافتوا ، وهلكوا
المهلك الأبدى .

وقد حاول بلاسيوس ، أن يجد في عبارات كتاب
التهافت ، وفي استعمال ابن رشد ، لهذه الكلمة ما يؤيد
افتراضه ^(١) .

ومما لا شك فيه ، أن كتابه هذا : محاولة جريئة
كل الجراءة ، موفقة كل التوفيق .

وما كان المقصد الأول والهدف الأساسي :
لحجومه ، هو هدم الآراء في نفسها ، إذ أن بعضها
صحيح موافق للدين .

ولأنما كان هدف الإمام الغزالي : هدم المنهج
العقلي الذي استندت إليه هذه الآراء .

فخلود النفس مثلاً : رأى يقول به الإمام الغزالي .
ويقول به الفلاسفة ، ولكن الإمام حمل معولاً ،
وأخذ يهدم بيد قوية ، المسلك العقلي ، الذي أثبت
به الفلاسفة خلود النفس ، فانهارت أدلتهم وتهافتت ...

لقد فعل ذلك مع إيمانه بالخلود .

وهو لم يلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم
والتغيير في وجوه أدلتهم . بما يبين تهافتهم ^(٢) .

ومقصوده : تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة
وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه
تهافتهم .

ويقول : أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا
دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل
عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزمامات مختلفة ، فالزمهم
تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً
مذهب الواقفية ، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص
ولقد وفق الإمام الغزالي توفيقاً تاماً فيما انتسب
نفسه إليه في هذا الكتاب ، وهو إثبات أن العقل — إذا
لم يتخذ الوحي هادياً ومرشداً — عاجز كل العجز عن
الوصول إلى المعرفة الصحيحة فيما وراء الطبيعة .

أما ثالث الكتب فإنه : الإحياء .

وهو أهمها . وأهم كتب الإمام الغزالي عامة ،
ولقد قال فيه الإمام النووي « كاد الإحياء أن يكون
قرآناً » .

وقد ألفه الإمام الغزالي في أوائل الفترة التي
اصطحب فيها مع العزلة ، ومما يؤيد ذلك ما رواه
الإمام أبو بكر بن العربي في كتابه « القواصم والعواصم »
من أنه التقى بالإمام بمدرسة السلام في جمادى الآخرة
سنة تسعين وأربعمائة : وقد كان راض نفسه بالطريقة
الصوفية من سنة ست وثمانين إلى ذلك الوقت نحواً من
خمس أعوام . . . فقرأت عليه جملة من كتبه ، وسمعت
كتابته الذي سماه الإحياء لعلوم الدين . . . » .

أما فيما يتعلق بالبواعث التي من أجلها ألف الإمام
« كتاب الإحياء » .

وأما فيما يتعلق بالهدف الذي من أجله ألف كتاب
الإحياء . وأما فيما يتعلق بجوهر موضوعه ، فإن ذلك كله
يتلخص في كلمة واحدة هي : الإخلاص . ولقد روى
ابن الجوزي أن بعض أصحاب أبي حامد ، سأله قبيل
الموت قائلاً : أوصني . فقال له : « عليك بالإخلاص »
ولم يزل يكررها حتى الموت .

عليك بالإخلاص !! لقد تلفت أبو حامد يوماً
إلى نفسه ، فوجد أنه متجرد من الإخلاص ، وأن كل

(١) من كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة الدكتور
محمد عبد الهادي أبو ريدة .
(٢) من كتاب التهافت .

همه ، إنما هو الشهرة والصيت والجاه ، والمنزلة عند الناس وعند الحكام . . . وانتفض أبو حامد انتفاضته التي وضع بها نفسه في محيط الإخلاص .

وتلفت أبو حامد - بعد ذلك - فيما حوله ، فوجد أن الناس صم ، بكلم ، عمى عن قوله تعالى « ألا لله الدين الخالص » ؛ وعن قوله تعالى « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين » ، « فادعوا الله مخلصين له الدين » وغير ذلك من الآيات الكثيرة التي تدعو إلى الإخلاص في الدين ، وإلى إخلاص الدين لله وحده وهي في دعوتها إلى الإخلاص إنما تدعو إلى التوحيد .

ووجد أن الشيطان قد استحوذ على أكثر الناس ، واستغواهم الطغيان ، وأصبح الدين في نظر علمائه - فضلاً عن غيرهم - فتوى حكومة ، أو جدلاً للمباهاة والغلبة والإفحام ، أو سجعاً مزخرفاً يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام .

لما رأى أبو حامد ذلك ألف كتابه النفيس .

وألفه ليستعيد الإخلاص إلى القلوب ، ليستعيد ما درج عليه السلف الصالح من اتخاذ الإخلاص أساساً وشعاراً . وما من شك في أن إخلاص الدين لله وحده هو التوحيد ، وما من شك في أن التوحيد هو جوهر الدين الإسلامي ، وهو طابعه ، وهو هدفه وغايته .

وألف الإمام كتابه إذن ليبين فيه الإخلاص أساساً ونتائج ، وأسباباً وغايات .

ورتب الكتاب أقساماً ، والأقسام كتباً ، والكتب أبواباً ، والأبواب فقرات . . . كل ذلك ليسهل تناوله .

فأما أقسام الكتاب فهي أربعة .

١ - قسم العبادات : يذكر فيه من خفايا آدابها ، ودقائق سننها ، وأسرار معانيها كل ما يحتاج العالم العامل إلى معرفته من وجوه الإخلاص فيها ، وإقامتها على

الأسس التي يحبها الله سبحانه ورسوله ، صلى الله عليه وسلم .

٢ - قسم العادات : يذكر فيه أسرار المعاملات الجارية بين الخلق ، وأغوارها ، ودقائق سننها ، وخفايا الورع في مجاريها ، وذلك مما لا يستغنى عنه متدين .

٣ - قسم المهلكات : وهي الأخلاق المذمومة التي ورد القرآن بتطهير القلب منها : يعرف بها ، ويذكر أسبابها وما ينشأ عنها من مضار ، ثم يذكر طرق العلاج منها .

٤ - قسم المنجيات : يذكر فيه كل خلق محمود ويشرح الوسائل التي بها يكتسب ، والثمار التي تجني من التخلق به .

وهو في كل هذه الأقسام يبتدئ كل موضوع يعالجه بذكر الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية ، والآثار عن الصحابة والتابعين ، وأخبار الصالحين .

ويفتح كتابه « بكتاب العلم » فيسير فيه على حسب طريقته المحددة « شواهد الآيات ، والأخبار ، والآثار » وشواهد الشرع والعقل »

لقد « شهد الله ، أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط » فانظر كيف بدأ سبحانه وتعالى بنفسه ، وثنى بالملائكة ، وثلت بأهل العلم . وناهيك بهذا شرفاً ، وفضلاً وجلاءً ونبلاً .

ويقول صلوات الله عليه : « العلماء ورثة الأنبياء » ومعلوم أنه لا رتبة فوق النبوة ، ولا شرف فوق شرف الوراثة لتلك الرتبة .

وقال الأحنف رحمه الله : « كاد العلماء أن يكونوا أرباباً » .

والعلم الذي يريده الإمام الغزالي ، أوسع دائرة وأعم موضوعاً مما نسميه العلم الآن : إذ أن العلم الذي يريده الإمام الغزالي إنما هو علم الدين والدنيا ، ولا

محرم الإمام الغزالي منه إلا ما يضر المجتمع ، كعلم السحر مثلاً : فإذا أدى العلم « إلى ضرر ما ، إما لصاحبه أو لغيره » كان مذموماً .

والهدف من العلم على كل حال زيادة الهداية « وغرس الإخلاص فإن » من ازداد علماً ولم يزد هدى ، لم يزد من الله إلا بعداً » ص ٩٩ .

ولا بد للإخلاص من معرفة العقائد الصحيحة ولذلك يثني الإمام الغزالي بكتاب : « قواعد العقائد » وقواعد العقائد تدور حول ثلاث مسائل :

١ - الله وصفاته والأساس فيه ، أنه ليس كمثل شئ وأنه متصف بكل صفات الكمال : كالحياة والقدرة ، والعلم الشامل ، والإرادة الكاملة وغير ذلك من صفات الجلال والجمال .

٢ - وأنه ، سبحانه بعث محمداً ، صلى الله عليه وسلم ، برسالته إلى كافة العرب والعجم ، فنسخ بشريته الشرائع إلا ما قرره منها ، ومنع كمال الإيمان بشهادة التوحيد ، وهو قول : لا إله إلا الله ما لم تقرن بشهادة الرسول ، وهو قولك محمد رسول الله ، وألزم الخلق تصديقه في جميع ما أخبر به من أمور الدنيا والآخرة .

وسواء كنا بصدد معرفة وجوده تعالى ، أو معرفة صفاته ، أو معرفة أحوال الآخرة ، أو معرفة صدق الرسول ، صلوات الله عليه ، فإن أول ما يستضاء به من الأنوار ، ويسلك من طريق الاعتبار ، ما أرشد إليه القرآن ، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان ، وفي القرآن إرشاد واستدلال واضح على كل ذلك .

ويتهيأ الإنسان للإخلاص بالطهارة ، والطهارة ظاهرية وباطنية ، وقد أطال الإمام الغزالي في الطهارة الباطنية ، وسنتحدث عنها فيما بعد ، أما الطهارة الظاهرية ، فمنها الوضوء فإن : « من توضأ فأحسن الوضوء ،

وصلى ركعتين لم يحدث نفسه فيهما بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه ، كيوم ولدته أمه » .

والوضوء على الوضوء نور على نور ، بيد أن الوضوء إنما شرع من أجل الصلاة ، والصلاة : إنما هي الباب الذي يدخل منه الإنسان إلى الله ، سبحانه وتعالى : بناجيه ، وينغمس في رحابه ، ويستنير بنوره ، وهي من أجل ذلك ، كانت عماد الدين ، وعصام اليقين ، ورأس القربات ، وغرة الطاعات ، وكانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ، وإنها لتنتهي عن الفحشاء والمنكر . وهي كذلك ، بشرط الخضوع وحضور القلب ، وهذا هو معنى الإقامة في قوله تعالى : « أقم الصلاة » أما من لم يكن كذلك في صلاته ، فإنه يدخل تحت قوله ، صلوات الله عليه : « كم من قائم حظه من صلاته التعب والنصب » وما أراد ، صلوات الله عليه ، بذلك إلا الغافل ، أما إذا خشع في صلاته ، فإنه يدخل في دائرة قوله تعالى : « قد أفلح المؤمنون ، الذين هم في صلاتهم خاشعون » .

ويقرن الله سبحانه الزكاة بالصلاة في غير ما موضع « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وقد جعلها الله تركية ، وبفضلها تركى من عباد الله من تركى ، وقد شدد الله الوعيد على المقصرين فيها فقال : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » ومعنى الإنفاق في سبيل الله : إخراج حق الزكاة ، والزكاة نوع من تجريد الإنسان عن جزء من المادة بعد امتلاكه ، وذلك من أجل الله .

والصوم باب العبادة وباب الإخلاص ، فإذا ما صام الإنسان إيماناً واحتساباً ، باهى الله به ملائكته ، وكانت كل حركاته عبادة حتى نومه .

والصوم ثلاث درجات : صوم العموم : وهو كف البطن والفرج عن قضاء الشهوة ، وصوم الخصوص وهو كف الجوارح عن الآثام ، وصوم خصوص

الخصوص : وهو صوم القلب عن الهمم الدنية ، والأفكار الدنيوية ، وكفه عما سوى الله عز وجل بالكلية . ويكفى في فضل الحج ما رواه الشيخان : البخارى ومسلم : « من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » .

والقرآن كتاب الإسلام المنزل ، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، من تمسك به هدى ، ومن عمل به فقد فاز ، ولقد قال ، صلوات الله عليه : « أهل القرآن أهل الله وخاصته » . والقرآن : رسائل أتتنا من قبل ربنا بعهوده ، تندبرها فى الصلوات ، ونقف عليها فى الخلوات ، وننفذها فى الطاعات والسنن المتبعات ، وهو شفاء ورحمة للمؤمنين ، وتلاوته إذن مطلوبة جلاء للقلوب ، وشفاء لما فى الصدور ، وغرساً للإخلاص ، وتثبيتاً للتوحيد .

والقرآن نوع من الذكر والدعاء ، وقد حث الله على الذكر فى قوله تعالى : « فاذكرونى أذكركم » ، وفى قوله تعالى : « اذكروا الله ذكراً كثيراً » . والمخلص يذكر الله على الدوام مع حضور القلب ، فأما الذكر باللسان ، والقلب لاه ، فهو قليل الجدوى وحضور القلب فى لحظة بالذكر والذهول عن الله ، عز وجل ، مع الاشتغال بالدنيا أيضاً قليل الجدوى .

ولقد فضل رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قول « لا إله إلا الله » على سائر الأذكار ، لأنها عنوان الإخلاص ، ودليل التوحيد . ومن الذكر : الصلاة على سيد المرسلين « إن الله وملائكته يصلون على النبي . يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً » . ومن الذكر : الدعاء ، والدعاء مخ العبادة ، يقول الله تعالى : « وإذا سألك عبادى عني فإني قريب ، أجيب دعوة الداع إذا دعان » ولكن لا بد للإجابة من التوبة ، ورد المظالم ، والإقبال بكنهه الهممة على الله ، عز وجل ، فذلك هو السبب القريب فى الإجابة .

وبعد أن ينتهى الإمام الغزالي بذلك من ريع العبادات يبدأ فى ريع العادات ، فيبين فيه آداب الأكل وآداب النكاح ، ثم يبين آداب الكسب والمعاش ، ويتحدث عن فضيلة العمل ، وعن الآثار الكثيرة : قرآنية ونبوية ، فى فضل العمل ، وفى استقامة العمال ، والتجار : فمن الذنوب ذنوب ، لا يكفرها إلا الهم فى طلب المعيشة ، والتاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء .

ويخلص من ذلك إلى كتاب جليل نفيس هو « كتاب الحلال والحرام » . والحلال كله طيب . ولكن بعضه أطيب من بعض ، والحرام كله خبيث . ولكن بعضه أخبث من بعض ، ويفصل الإمام كل ذلك لينتهى إلى « كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة . . . » وأساسه حسن الخلق ، والتأسي فيه بالرسول الذى يقول الله له : « وإنك لعلى خلق عظيم » وقد بعث ، صلوات الله عليه ، ليتمم مكارم الأخلاق . فإذا ما كان حسن الخلق كانت الإخوة ، وفائدة الإخوة كما يريد لها الدين ، عظيمة . ولقد قال صلوات الله عليه فى الثناء على الأخوة فى الدين : « من أراد الله به خيراً رزقه خليلاً صالحاً ، إن نسي ذكره وإن ذكر أعانته » ومن أروع ما قاله ، صلوات الله عليه فى ذلك « مثل الأخوين ، إذا التقيا : مثل اليدين : تغسل إحداهما ، الأخرى ، وما التقى مؤمنان قط إلا أفاد الله أحدهما من صاحبه خيراً » .

ثم يتحدث عن الغزلة والاختلاط بين أنصار كل منهما وخصومه ، ليرى أن كلام الشافعى رحمه الله فى هذا الموضوع هو فصل الخطاب ، إذ قال « يا يونس ، الانقباض عن الناس مكسبة للعداوة والانبساط إليهم ، مجلبة لقرناء السوء ، فكن بين المنقبض والمنبسط » فلذلك يجب الاعتدال فى المخالطة والعزلة . ويختلف ذلك بالأحوال ، وبملاحظة الفوائد والآفات يتبين الأفضل هذا هو الحق الصراح . وكل ما ذكر سوى هذا فهو

قاصر . وإنما هو إخبار كل واحد عن حالة خاصة هو فيها ، ولا يجوز أن يحكم بها على غيره المخالف له في الحال .

والسفر للعظة والاعتبار من أعظم ما يفيد الإنسان في جانبه الروحي ، ولكن السفر قد يكون بسير القلب عن أسفل السافلين إلى ملكوت السموات ، وهو أشرف من السفر بظاهر البدن ، ويجمع السفرين ويحث عليهما قوله تعالى « وفي الأرض آيات للموقنين . وفي أنفسكم أفلا تبصرون ؟ » .

وينتهى الإمام في « كتاب السماع والوجد » بالحكم الرزين المنطقي ، وهو أن سماع الغناء قد يكون حراماً ، وقد يكون مباحاً ، وقد يكون مكروهاً ، وقد يكون مستحباً .

أما الحرام : فهو لأكثر الناس من الشبان ومن غلبت عليهم شهوة الدنيا ، فلا يحرك السماع منهم ، إلا ما هو الغالب على قلوبهم من الصفات المذمومة .

وأما المكروه : فهو لمن لا ينزله على صورة المخلوقين ، ولكنه يتخذ عادة له في أكثر الأوقات على سبيل اللهو .

وأما المباح : فهو لمن لا حظاً له منه إلا التلذذ بالصوت الحسن .

وأما المستحب : فهو لمن غلب عليه حب الله تعالى ولم يحرك السماع منه إلا الصفات الحمودة . ولا بد — لاستمرار الدين حياً في النفوس — من القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » وبعد أن بين الإمام مواقف العلماء الرائعة وجهادهم في سبيل الله ختم الفصل بقوله : فهذه كانت سريرة العلماء وعاداتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقلة مبالاتهم بسطوة السلاطين ، لكنهم اتكأوا على فضل الله تعالى ، أن يحرسهم ،

ورضوا بحكم الله ، تعالى ، أن يرزقهم الشهادة ، فلما أخلصوا لله النية ، أثر كلامهم في القلوب القاسية فليتها ، وأزال قساوتها ، وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا ، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجحوا ، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم ، لأفلحوا ، ففساد الرعايا بفساد الملوك ، وفساد الملوك بفساد العلماء ، وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه .

ويختتم الإمام الغزالي ربيع العادات بكتاب : « آداب المعيشة وأخلاق النبوة » فيبين ما كان عليه الرسول ، عليه السلام ، من خلق : هو كما في القرآن ، ويشرح في استفاضة ، ما يوضح قول الله تعالى ، لرسوله : « وإني لأعلم خلقاً عظيم » .

ويبتدئ ربيع المهلكات بكتاب من أنفس الكتب ، لا غنى عنه قط ، لمن يريد أن يعالج التصوف عملياً ، أو أن يقتنع بحقيقته نظرياً ، ذلك هو كتاب « شرح عجائب القلب » وأهميته ترجع إلى أن القلب هو العالم بالله ، وهو المتقرب إلى الله ، وهو العامل لله ، وهو الساعي إلى الله ، وهو المكاشف بما عند الله ولديه ، فاذا تساءلت : ما معنى القلب الذي له هذه المنزلة ؟ فإنه : « هو لطيفة ربانية روحانية ، لها بهذا القلب الجسماني تعلق ، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان ، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان ، وهو المخاطب والمطالب » .

وفي النصوص التي ذكرناها فيما بعد ما يغني عن تلخيص هذا الكتاب .

ويتلو ذلك « كتاب رياضة النفس ، وتهذيب الأخلاق » ومن هذا العنوان وحده نفهم أن الإمام الغزالي مزج بين رياضة النفس وتهذيب الأخلاق ، أو بتعبير آخر ، جعل رياضة النفس تهذيباً للأخلاق ، والخلق الحسن : إنما هو صفة سيد المرسلين ، وأفضل أعمال الصديقين ، وهو على التحقيق شطر الدين ، وثمرة مجاهدة المتقين ، ورياضة المتعبدين .

ولقد كان صلوات الله عليه يقول : « إن أحبكم إلى وأقربكم منى مجلساً يوم القيامة ، أحاسنكم أخلاقاً » .

وأعظم المهلكات ، لابن آدم ، شهوة البطن فيها أخرج آدم عليه السلام وحواء من دار القرار إلى دار الذل والافتقار ، إذ نهى عن الشجرة فغلبتهما شهواتهما حتى أكلتا منها ، فبدت لهما سوءاتهما .

وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من كسر هذه الشهوة ، ومما يساعد على كسرها ، ألا يأكل الإنسان إلا حلالاً ، وألا يجعل الأكل هدفاً وغاية ، والأفضل بالإضافة إلى الطبع المعتدل ، أن يأكل بحيث لا يحس بثقل المعدة ، ولا يحس بألم الجوع ، بل ينسى بطنه فلا يؤثر فيه الجوع أصلاً ، فإن مقصود الأكل بقاء الحياة ، وقوة العبادة ، وثقل المعدة يمنع من العبادة ، وألم الجوع أيضاً يشغل القلب ويمنع منها .

ثم يتحدث الإمام عن « آفات اللسان » . وما من شك في أن اللسان من نعم الله العظيمة ، ولطائف صنعته الغريبة ، ولكن الناس تساهلوا في الاحتراز عن آفاته وغوائله ، وهي كثيرة ؛ ومما من شك في أن من أسباب النجاة ما نصح به الرسول عليه الصلاة والسلام في قوله « أمسك عليك لسانك » .

والكذب ، والغيبة ، والنميمة ، والاستهزاء ، والسخرية : كل ذلك من آفات اللسان ، والمثل العربي يقول : « مقتل الرجل بين فكيه » . والطريقة المثلى ألا يتحدث الرجل بما يغضب الله .

ومن الآفات التي تفسد على الناس أمورهم « الغضب » . وقد روى أبو هريرة ، أن رجلاً قال : يا رسول الله ، مرني بعمل وأقلل ، فقال له ، صلوات الله عليه : « لا تغضب » فأعاد الرجل السؤال ، فقال له : « لا تغضب » . ومما يزيل الغضب الجلوس إذا كان الإنسان قائماً ، والاضطجاع إذا كان جالساً ، ومما يزيل الغضب الوضوء والغتسال ، ومنها السجود .

« ألا إن الغضب جمرة في قلب ابن آدم ، ألا ترون إلى حمرة عينيه ، وانتفاخ أوداجه ، فمن وجد ذلك شيئاً فليصق خده بالأرض » . وهذه إشارة إلى السجود وحب الدنيا رأس كل خطيئة ، ولا يزال ابن آدم يجري وراءها في جشع وفي تكالب فتستعبده إلى أن يهلك ، والمؤمن يستعبد الدنيا ، فتذل له ، فيتخذها مطية للآخرة .

وحب الدنيا بخيل ، لأنه متكالب عليها ، وقد روى بسند صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله عز وجل يقول : إنا أنزلنا المال ، لإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، ولو كان لابن آدم واد من ذهب ، لأحب أن يكون له ثان ، ولو كان له الثاني ، لأحب أن يكون له ثالث ، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ، ويتوب الله على من تاب » .

أما المقياس الصحيح ، فهو قوله تعالى : « ومن يوق شح نفسه ، فأولئك هم المفلحون » .

وحب الجاه ، والرياء ، والكبر ، والعجب ، والغرور : كلها من الآفات التي يجب أن يتخلى عنها المؤمن ، إذا أراد أن يخلص لله نيته وقصده .

أما إذا وصلنا إلى ربح المنجيات ، فقد وصلنا إلى درة التاج وإلى النور الهادي وإلى صفاء الصفاء .

ويتبدى هذا القسم ، أول ما يتبدى « بالتوبة » : فإن التوبة عن الذنوب بالرجوع إلى ستار العيوب ، وعلام الغيوب ؛ مبدأ طريق السالكين ؛ ورأس مال الفائزين ، وأول إقدام المريدين ؛ ومفتاح استقامة المائلين ؛ ومطلع الاستصفاء والاجتناء للمقربين .

وجوب التوبة ظاهر بالأخبار والآيات ، وهو واضح بنور البصيرة عند من انفتحت بصيرته ؛ وشرح الله بنور الإيمان صدره : « يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً » .

أما وجوب التوبة على الفور ، فلا يسرّاب فيه لمعرفة كون المعاصي مهلكات من نفس الإيمان وهو واجب على الفور . ومهما يكن من شيء . فـ « إن الله يحب التوابين : ويحب المتطهرين » . ويقول صلوات الله عليه : « لله أفرح بتوبة العبد المؤمن من رجل نزل في أرض دوية مهلكة معه راحلته عليها طعامه وشرابه ، فوضع رأسه فنام نومة . فاستيقظ وقد ذهبت راحلته فطلبها حتى إذا اشتد عليه الحر والعطش ، أو ما شاء الله قال : أرجع إلى مكاني الذي كنت فيه فأنام حتى أموت ، فوضع رأسه على ساعده يموت ، فاستيقظ فإذا راحلته عنده ، عليها زاده وشرابه . فالله تعالى ، أشد فرحاً بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته » .

والإيمان : « نصفان » . نصف صبر ، ونصف شكر . لقد وردت بذلك الآثار ، وشهدت به الأخبار وقد وصف الله الصابرين وأضاف أكثر الدرجات والخيرات إلى الصبر ، وجعلها ثمرة له ، فقال تعالى : « إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » وقال صلوات الله عليه : « الصبر نصف الإيمان » ، وقال : « الصبر كنز من كنوز الجنة » .

ونعم الله على المرء لا تحصى ، وواجب الإنسان بهذه النعم هو الشكر ، والشكر نفسه سبب في زيادة النعم ، يقول تعالى : « لئن شكرتم لأزيدنكم » . والرجاء والخوف جناحان بهما يطير المقربون إلى كل مقام محمود ، ومطيتان بهما يقطع من طريق الآخرة كل عقبة كئود .

ويقرن الإمام الغزالي الفقر بالزهد ، والزهد في الدنيا مقام شريف من مقامات السالكين وهو تحقق قوله تعالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون في سبيل الله ، فيقتلون ويقتلون ، وعدا عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفى بعهده من الله ، فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم » .

والزهد إذن قوة ، لأنه بيع النفس والمال لله وتجرد في سبيله .

والتوكل . منزل من منازل الدين ؛ ومقام من مقامات المؤمنين ، بل هو من معالي درجات المقربين ، وهو ثمرة من ثمار التوحيد . فمن وحده الله حق توحيد توكّل عليه . « أليس الله بكاف عبده » .

أما محبة الله . فإنها الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات ، ومن ثمارها الشوق والأنس والرضا ، وليس قبل المحبة مقام ، إلا وهو مقدمة من مقدماتها « كالتوبة ، والصبر ، والزهد وغيرها » . فهي واسطة العقد ، ودرة القلادة « والذين آمنوا أشد حبا لله » « لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله ، أحب إليه مما سواها » .

وقد انكشف لأرباب القلوب ببصيرة الإيمان وأنوار القرآن أن لا وصول إلى السعادة إلا بالعلم والعبادة ، فالناس كلهم هلكي إلا العالمون ، والعالمون كلهم هلكي إلا العاملون ، والعالمون كلهم هلكي إلا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم ، فالعمل بغير نية عناء ، والنية بغير إخلاص رياء ، وهو للنفاق كفاء ، ومع العصيان سواء ، والإخلاص من غير صدق وتحقيق هباء . وقد قال الله تعالى في كل عمل كان بإرادة غير الله مشوباً مغموراً : « وقدمنا إلى ما عملوا من عمل ، فجعلناه هباء منثوراً » . ويقول صلوات الله عليه : « إنما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى ؛ فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ؛ ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها ، أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه » .

ومن راقب الله فاز ؛ ومن حاسب نفسه نجا . وقد وردت السنة بأن تفكر ساعة خير من عبادة سنة ، وكثير الحث في كتاب الله تعالى على التدبر والاعتبار والنظر والافتكار ، ولا يخفى أن الفكر هو

مفتاح الأنوار : ومبدأ الاستبصار : وهو شبكة العلوم ومصيدة المعارف والفهوم .

وقد أمر الله تعالى بالتفكير والتدبير في كتابه العزيز في مواضع لا تحصى . وأثنى على المتفكرين . فقال تعالى : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتمكرون في خلق السموات والأرض . ربنا ما خلقت هذا باطلاً » . ويقول « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار . آيات لأولى الأبصار » . وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم : بكى حينما نزلت هذه الآية وقال : « ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها » .

ومما يعين على وجه العموم التفكير في الموت وما بعده ، والكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ويقول صلوات الله عليه : « كفى بالموت واعظاً » .

ويختم الإمام الغزالي كتابه بقوله ، وروى أنه وقف صبي في بعض المغازي ينادي عليه ، فيمن يزيد في يوم صائف شديد الحر ، فبصرت به امرأة في خباء القوم . فأقبلت تشد . وأقبل أصحابها خلفها حتى أخذت الصبي وألصقته إلى صدرها . ثم ألقت ظهرها على البطحاء ، وجعلته على بطنها تقيه الحر . وقالت : ابني ، ابني . فبكى الناس وتركوا ما هم فيه . فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم : فأخبروه الخبر فسر برحمته ، ثم بشرهم فقال : « أعجبتم من رحمة هذه لابنها » قالوا : نعم . قال صلى الله عليه وسلم : « إن الله تبارك وتعالى أرحم بكم جميعاً من هذه بابنها » . فتفرق المسلمون على أفضل السرور وأعظم البشارة .

فهذه الأحاديث وما أوردناه في : « كتاب الرجاء » يبشرنا بسعة رحمة الله تعالى . فنرجو من الله تعالى ، ألا يعاملنا بما نستحقه . ويتفضل علينا بما هو أهله بمنه وسعة جوده ورحمته .

أما أثر هذا الكتاب في العالم الإسلامي : فقد كان ضخماً : لقد شرح واختصر عدة مرات ، وانتقده الكثيرون . ودافع عنه الكثيرون وترجم الكثير منه إلى الإنجليزية والفرنسية والإسبانية وغير ذلك من اللغات الحية : شرقية وغربية

ومخطوطاته : التي بمكتبات العالم ، لا تكاد تحصر ، وقد طبع في القاهرة وحدها ما يقرب من عشرين طبعة . وطبع في الهند ، وفي تركيا . وفي فارس . ولا يزال الكتاب للآن في العالم الإسلامي مصدر إلهام ونور ، ودراسة تختلف نتائجها ، لاختلاف نزعات الدارسين .

ولا يزال في القطر المصري جماعات تعقد حلقات أسبوعية تخصصها لقراءة الإحياء والتعبد يشرح ما فيه من حكم ومواعظ .

أما تقدير العلماء ، لهذا الكتاب : فتصوره الآراء التالية :

يكاد الناقدون يجمعون على كلمة : « أبو المظفر » سبط أبي الفرج بن الجوزي في قوله : « ووضعه على مذاهب الصوفية ، وترك فيه قانون الفقه ، فأذكروا عليه ما فيه من الأحاديث التي لم تصح » .

وفكرة الأحاديث التي لم تصح أذاع بها كثيرون من أعداء الإمام الغزالي وتحذروا عنها مقبلين ومدبرين قائمين وقاعدين ، ولكن ها هو ذا المولى أبو الخير يقول :

« أما الأحاديث التي لم تصح فلا ينكر عليه إيرادها لجوازها في الترغيب والترهيب » .

والواقع أن الإمام الغزالي : لم يأت بهذه الأحاديث التي لم تصح لإثبات حكم ، أو للاستدلال على مبدأ ، ذلك أنه يذكر الآيات القرآنية التي يثبت بها ما تؤدي

إليه من أحكام وقواعد : وهي على هذا الوضع كافية في الإثبات والاستدلال ، ثم يأتي بعد ذلك بالأحاديث وبأقوال الصحابة والتابعين .

وإذا كان الأمر كذلك فإننا حينما نستبعد الأحاديث الضعيفة من الإحياء فإن كل المبادئ والقواعد والعظات والعبر التي أتى بها الإمام الغزالي في هذا الكتاب ، تحتفظ بقيمتها من ناحية الإثبات والاستدلال .

ويتبين من هذا أنه لا قيمة لهذا الاعتراض . لا شكلاً ولا موضوعاً .

على أنه قد قام العالم الثبت الحجة الحافظ^(١) العراقي الذي قال فيه شيخه : « إن ذهنه لا يقبل الخطأ » بتخريج أحاديث هذا الكتاب ، فأصبحت السنة واضحة وأصبح الطريق أبليج .

رأى الحافظ العراقي :

قال الحافظ العراقي عن « كتاب الإحياء » : إنه من أجل كتب الإسلام في معرفة الحلال والحرام جمع فيه بين ظواهر الأحكام ، ونزع إلى سرائر دقت عن الأفهام ، لم يقتصر فيه على مجرد الفروع والمسائل ، ولم يتبحر في اللجة بحيث يتعذر الرجوع إلى الساحل ،

(١) الحافظ العراقي : هو زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم

ابن الحسين العراقي .

ولد بمصر في جادى الأول سنة ٥٧٢ هـ .

أما نسبته إلى العراق فترجع إلى أن أصل أبيه من العراق . وتوفي والده ، وهو في الثالثة من عمره ، ولكن عناية الله أحاطت به ، إذ وهبه الله فطرة ممتازة ، ذكاء خارقاً ، وذهناً صافياً ، وهمة عالية في طلب العلم . ويسرت له عناية الله الجود الثقاني . فأخذ من كل العلوم الإسلامية بحظ وافر ، ولكنه تخصص في « علم الحديث » وظهرت فيه مواهبه ، وكان من توفيق الله ، أن منحه ذاكرة قوية حافظة فاقبه شيوخه : « بحافظ الوقت » .

ومن أجل الحديث قام الحافظ العراقي بعدة رحلات ، سافر في ذلك على طريقة الأئمة السابقين الذين كانوا يقطعون مئات الأميال في طلب الحديث الشريف .

لقد سافر العراقي إلى الشام متنقلاً بين حواضرها ، وسافر إلى مكة والمدينة وانتهت حياته في شعبان سنة ٨٠٦ هـ ، وقد بلغ من العمر إحدى وثمانين سنة ، خدم فيها الحديث خدمة جليلة .

بل مزج فيه علمي الظاهر والباطن . ومزج معانيها في أحسن المواطن ، وسبك فيه نفائس اللفظ وضبطه . وسلك فيه من النمط أوسطه مقتدياً بقول على كرم الله وجهه : « خير هذه الأمة النمط الأوسط ، يلحق بهم التالى » ويرجع إليهم الغالى .

وقال الزبيدي شارح الإحياء : « وأنا لا أعرف له نظيراً في الكتب التي صنفها الفقهاء الجامعون في تصانيفهم بين النقل والنظر والفكر والأثر » .

وقال ابن السبكي : « وهو من الكتب التي ينبغي للمسلمين الاعتناء بها ، وإشاعتها . ليهتدى بها كثير من الخلق ، وقل ما ينظر فيه إلا ويتعظ به في الحال » .

وقال الشيخ عبد القادر العيدروس في كتابه « تعريف الأحياء بفصائل الإحياء » (اعلم أن فصائل الإحياء لا تخصي ، بل كل فضيلة له ، باعتبار حيثياتها لا تستقصى) .

وكان عبدالله العيدروس رضى الله عنه يكاد يحفظه ، وروى عنه أنه قال : « مكثت أطالع كتاب الإحياء ، كل فصل وحرف منه وأعاوده وأتدبره فيظهر لى منه في كل يوم علوم وأسرار عظيمة ، ومفاهيم غزيرة ، غير التي قبلها ولم يسبقه أحد ولم يلحقه أحد » ومن كلامه : « عليكم يا إخواني بمتابعة الكتاب والسنة أعنى الشريعة المشروحة في الكتب الغزالية خصوصاً ، كتاب ذكر الموت ، وكتاب الفقر والزهد ، وكتاب التوبة ، وكتاب رياضة النفس » وقد ألزم الشيخ عبدالله العيدروس أخاه قراءة الأحياء ، فقرأه عليه مدة حياته خمساً وعشرين مرة .

ونحن هذه التقديرات برأى أعتقد أنه فيصل الحق في موضوع « كتاب الإحياء » وهو رأى فضيلة العالم الجليل الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر الأسبق ، وهو عالم لا يتهم بعصية ، والآراء مجمعة على أنه من العلماء الذين حاولوا جاهدين أن يكون كل ما يصدر عنهم ، إنما يراد به وجه الله . يقول :

« وإذا وجد العلماء في كتاب الإحياء مأخذ معدودة ، فإنه من صنع بشر غير معصوم من الزلل ، وكفى كتاب الإحياء ، فضلاً ، وسمو منزلة ، أن تكون درر فوائده فوق ما يتناوله العد ، وأن يظفر منه طلاب العلم وعشاق الفضيلة بما لا يظفرون به من كتاب غيره « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » .

النص الأول^(١) في (الطريق) - ١٣٧٧ :

الطريق تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . ومهما حصل ذلك ، كان الله هو المتولى ، لقلب عبده ، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانتشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة ، وتلاأت فيه حقائق الأمور الإلهية . فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة ، وإحضار الهمة ، مع الإرادة الصادقة ، والتعطش التام ، والترصد بدوام الانتظار ، لما يفتح الله تعالى من الرحمة فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها ، وتفرغ القلب عن شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى « فمن كان لله كان الله له » .

وزعموا أن الطريق في ذلك أولاً بانقطاع علائق الدنيا بالكلية ، وتفرغ القلب منها ، وبقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن وعن العلم والولاية والجاه ، بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه ، ثم يخلو بنفسه في زاوية ، مع الاقتصاد على الفرائض والرواتب ، ويجلس فارغ القلب ، مجموع

(١) أخذنا هذه النصوص من طبعة السراوى وهى مرقمة بحسب صفحاتها في هذه الطبعة .

الهم ، ولا يفرق فكره بقراءة قرآن ، ولا بالتأمل في تفسير ، ولا بكتب حديث ولا غيره ، بل يجتهد ألا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى . فلا يزال بعد جلوسه في الخلوة قائلاً بلسانه : الله الله على الدوام ، مع حضور القلب ، حتى ينتهى إلى حالة يترك تحريك اللسان ، ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه . ثم يصبر عليه إلى أن يمحي أثره عن اللسان ، ويصادف قلبه مواظباً على الذكر . ثم يواظب عليه إلى أن يمحي عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ، ويبقى معنى الكلمة مجرداً في قلبه ، حاضراً فيه ، كأنه لازم له ، لا يفارقه . وله اختيار إلى أن ينتهى إلى هذا الحد ، واختيار في استدامة هذه الحالة بدفع الوسواس ، وليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالى . بل هو بما فعله صار متعرضاً ، لنفحات رحمة الله . فلا يبقى إلا الانتظار ، لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريق . وعند ذلك ، إذا صدقت إرادته ، وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، فلم تجازبه شهوته ، ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا ، تلمع لوامع الحق في قلبه ، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف ، لا يثبت ثم يعود ، وقد يتأخر ، وإن عاد فقد يثبت ، وقد يكون مختطفاً ، وإن ثبت فقد يطول ثباته ، وقد لا يطول ، وقد يتظاهر أمثاله على التلاحق ، وقد يقتصر على دفن واحد . ومنازل أولياء الله تعالى فيه لا تحصر ، كما لا يحصى تفاوت خلقهم وأخلاقهم وقد رجع هذا الطريق إلى تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ثم استعداد وانتظار فقط .

وأما النظار وذوو الاعتبار ، فلم ينكروا وجود هذا الطريق وإمكانه ، وإفضاءه إلى هذا المقصد على الندور ، فإنه أكثر أحوال الأنبياء . والأولياء . ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطنوا ثمرته ، واستبعدوا استجماع شروطه ، وزعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمعتذر .

الشرح ؟ فقال « هو التوسعة ، إن النور إذا قذف به في القلب اتسع له الصدر وانشرح » .

بيان

شواهد الشرع على صحة طريق أهل
التصوف في اكتساب المعرفة لا من التعلم
ولا من الطريق المعتاد

اعلم : أن من انكشف له شيء ، ولو الشيء
اليسير ، بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث
لا يدرى ، فقد صار عارفاً بصحة الطريق . ومن لم
يدرك نفسه قط ، فينبغي أن يؤمن به ، فإن درجة
المعرفة فيه عزيزة جداً . ويشهد لذلك شواهد الشرع
والتجارب والحكايات .

أما الشواهد فقوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا ،
لنهديهم سبلنا » . فكل حكمة تظهر من القلب ، بالمواظبة
على العبادة من غير تعلم ، فهو بطريق الكشف والإلهام
وقال صلى الله عليه وسلم : « من عمل بما علم ورثه
الله علم ما لم يعلم ، ووقفه فيما يعمل حتى يستوجب
الجنة ، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما
يعمل حتى يستوجب النار » .

وقال الله تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجاً
من الإشكالات والشبه (ويرزقه من حيث لا يحتسب)
يعلمه علماً من غير تعلم ، ويفضله من غير تجربة .
وقال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل
لكم فرقاناً » . قيل :- نوراً يفرق به بين الحق والباطل ،
ويخرج به من الشبهات . ولذلك كان صلى الله عليه
وسلم ، يكثر في دعائه من سؤال النور . فقال عليه
الصلاة والسلام : « اللهم أعطني نورا » ، وزدني
نورا ، واجعل لي في قلبي نورا ، وفي قبري نورا ،
وفي سمعي نورا ، وفي بصري نورا » حتى قال « في
شعري وفي بشرى وفي لحمي ودمي وعظامي » وسئل
صلى الله عليه وسلم عن قول الله تعالى « أفن شرح الله
صدره للإسلام ، فهو على نور من ربه » . ما هذا

وقال صلى الله عليه وسلم ، لابن عباس : « اللهم
فقهه في الدين وعلمه التأويل » ، وقال على رضى الله
عنه : ما عندنا شيء ، أسره النبي صلى الله عليه وسلم ،
إلينا إلا أن يؤتى الله تعالى عبداً فهما في كتابه . وليس
هذا بالتعلم . وقيل في تفسير قوله تعالى : « يؤتى الحكمة
من يشاء » إنه الفهم في كتاب الله تعالى . وقال تعالى :
« ففهمناها سليمان » . خصص ما انكشف باسم الفهم .
وكان أبو الدرداء يقول : المؤمن من ينظر بنور الله من
وراء ستر رقيق . والله إنه للحق يقذفه الله في قلوبهم
ويجريه على ألسنتهم . وقال بعض السلف : ظن المؤمن
كهانة . وقال صلى الله عليه وسلم : « اتقوا فراسة
المؤمن ، فانه ينظر بنور الله تعالى » وإليه يشير قوله
تعالى : « إن في ذلك لآيات للمتوسمين » . وقوله
تعالى : « قد بينا الآيات ، لقوم يوقنون » وروى
الحسن عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أنه
قال : « العلم علان ، فعلم باطن في القلب فذلك هو
العلم النافع » وسئل بعض العلماء عن العلم الباطن ما هو :
فقال : هو سر من أسرار الله تعالى يقذفه الله تعالى في
قلوب أحبائه . لم يطلع عليه ملكا ولا بشرا . وقد قال
صلى الله عليه وسلم : « إن من أمتي محدثين ومعلمين
ومكلمين ، وإن عمر منهم » . وقرأ ابن عباس رضى الله
عنهما : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي
ولا محدث يعنى الصديقين ، والمحدث هو الملمهم ،
والملمهم هو الذى انكشف له في باطن قلبه من جهة
الداخل ، لا من جهة المحسوسات الخارجة . والقرءان
مصرح بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف . وذلك علم
من غير تعلم .

وقال الله تعالى : « وما خلق الله في السموات
والأرض ، لآيات لقوم يتقون » . خصصها بهم .
وقال تعالى : « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين »

وكان أبو يزيد وغيره يقول : ليس العالم الذى يحفظ من كتاب ، فإذا نسي ما حفظه صار جاهلاً ، إنما العالم الذى يأخذ علمه من ربه أى وقت شاء ، بلا حفظ ولا درس . وهذا هو العلم الربانى ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وعلمناه من لدنا علماً » مع أن كل علم من لدنه . ولكن بعضها بوسائل تعليم الخلق ، فلا يسمى ذلك علماً لدنيا . بل اللدنى الذى يفتح فى سر القلب من غير سبب مألوف من خارج . فهذه شواهد النقل . ولو جمع كل ما ورد فيه من الآيات والأخبار والآثار لخرج عن الحصر .

وأما مشاهدة ذلك بالتجارب . فذلك أيضاً خارج عن الحصر . وظهر ذلك على الصحابة والتابعين ومن بعدهم . وقال أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، لعائشة رضى الله عنها عند موته : إنما هما أخواك وأختاك ، وكانت زوجته حاملاً فولدت بنتاً . فكان قد عرف قبل الولادة أنها بنت . وقال عمر رضى الله عنه فى أثناء خطبته ، يا سارية الجبل الجبل . إذ انكشف له أن العدو قد أشرف عليه . فحذره لمعرفته ذلك ، ثم بلوغ صوته إليه من جملة الكرامات العظيمة .

وعن أنس بن مالك . رضى الله عنه قال : دخلت على عثمان رضى الله عنه وكنت قد لقيت امرأة فى طريقى ، فنظرت إليها شزراً ، وتأملت محاسنها . فقال عثمان رضى الله عنه ، لما دخلت : يدخل على أحدكم وأثر الزنا ظاهر على عينيه ! ! أما علمت أن زنا العينين النظر ؟ لتوبن أو لأعزرنك ، فقلت أوحى بعد النبى ؟ فقال لا ولكن بصيرة وبرهان وفراصة صادقة .

وعن أنس بن سعيده الخراز قال : دخلت المسجد الحرام ، فرأيت فقيراً عليه خرقتان فقلت فى نفسى هذا وأشباهه كل على الناس . فنادانى وقال : والله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه . فاستغفرت الله فى سرى ، فنادانى وقال : وهو الذى يقبل التوبة عن عباده . ثم غاب عني ولم أره . وقال زكريا بن داود : دخل

أبو العباس بن مسروق على أبى الفضل الهاشمى ، وهو عليل ، وكان ذا عيال ، ولم يعرف له سبب يعيش به ، قال : فلما قمت قلت فى نفسى : من أين يأكل هذا الرجل ؟ قال فصاح بى ، يا أبا العباس ، رد هذه المهمة الدنية . فإن الله تعالى ألطافاً خفية

النص الثالث - ١٣٨٩

والدليل القاطع (على الكشف) الذى لا يقدر على جحده أمران :

أحدهما : عجائب الرؤيا الصادقة ، فإنه ينكشف بها الغيب . وإذا جاز ذلك فى النوم فلا يستحيل أيضاً فى اليقظة . فلم يفارق النوم اليقظة إلا فى ركود الحواس ، وعدم اشتغالها بالمحسوسات ، فكأن من مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه .

الثانى : إخبار رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عن الغيب وأمور فى المستقبل ، كما اشتمل عليه القرآن . وإذا جاز ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم جاز لغيره إذ النبى عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور ، وشغل بإصلاح الخلق ، فلا يستحيل أن يكون فى الوجود شخص مكاشف بالحقائق ، ولا يشغل بإصلاح الخلق . وهذا لا يسمى نبياً ، بل يسمى ولياً ، فمن آمن بالأنبياء ، وصدق بالرؤيا الصحيحة ، لزمه لا محالة أن يقرأ بأن القلب له بابان ، باب إلى الخارج وهو الحواس ، وباب إلى الملكوت من داخل القلب ، وهو باب الإلهام والنفس فى الروح ، والوحى ، فإذا أقرّهما جميعاً لم يمكنه أن يحصر العلوم فى التعلم ومباشرة الأسباب المألوفة بل يجوز أن تكون المجاهدة سبيلاً إليه . فهذا ما ينبه على حقيقة ما ذكرناه ، من عجيب تردد القلب بين عالم الشهادة وعالم الملكوت . وأما السبب فى انكشاف الأمر فى المنام بالمثال المحوج إلى التعبير ، وكذلك تمثل الملائكة للأنبياء والأولياء بصور

مختلفة . فذلك أيضاً من أسرار عجائب القلب . ولا يليق ذلك إلا بعلم المكاشفة ، فلنقتصر على ما ذكرناه فإنه كاف للاستحاث على المجاهدة وطلب الكشف منها . فقد قال بعض المكاشفين . ظهر لى الملك . فسألى أن أملى عليه شيئاً من ذكرى الخفى عن مشاهدتى من التوحيد . وقال ما نكتب لك عملاً . ونحن نحب أن نصعد لك بعمل تتقرب به إلى الله عز وجل ، فقلت ألسنا تكتبان الفرائض ؟ قالوا : بلى ، قلت : فيكفيكما ذلك . وهذه إشارة إلى أن الكرام الكاتبين . لا يطلعون على أسرار القلب . وإنما يطلعون على الأعمال الظاهرة .

النص الرابع فى الفرق بين العلم النظرى والعلم الكشفى
١٣٨١ -

فهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ . رأى الأشياء فيه . وتفجر إليه العلم منه . فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس . فيكون ذلك كتفجير الماء من عمق الأرض . ومهما أقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات . كان ذلك حجاباً له عن مطالعة اللوح المحفوظ . كما أن الماء إذا اجتمع فى الأنهار منع ذلك من التفجر فى الأرض . وكما أن من نظر إلى الماء الذى يحكى صورة الشمس لا يكون ناظراً إلى نفس الشمس .

فاذاً للقلب بابان . باب مفتوح إلى عالم الملكوت . وهو اللوح المحفوظ . وعالم الملائكة ، وباب مفتوح إلى الحواس الخمس . المتمسكة بعالم الملك والشهادة . وعالم الشهادة والملك أيضاً يحاكى عالم الملكوت نوعاً من المحاكاة : فأما انفتاح باب القلب إلى الاقتباس من الحواس فلا يخفى عليك ، وأما انفتاح بابه الداخلى إلى عالم الملكوت ، ومطالعة اللوح المحفوظ ، فتعلمه علماً يقينياً بالتأمل فى عجائب الرويا ، وإطلاع القلب فى النوم على ما سيكون فى المستقبل ، أو كان فى الماضى ، من غير اقتباس من جهة الحواس . وإنما يفتح ذلك

الباب لمن انفرد بذكر الله تعالى ، وقال صلى الله عليه وسلم : « سبق المفردون » قيل ومن هم المفردون يا رسول الله ؟ قال « المتزهدون بذكر الله تعالى وضع الذكر عنهم أوزارهم ، فوردوا القيامة خفاً » ثم قال فى وصفهم إخباراً عن الله تعالى « ثم أقبل بوجهى عليهم ، أترى من واجهته بوجهى يعلم أحد أى شىء أريد أن أعطيه » ثم قال تعالى : أول ما أعطيهم أن أقذف النور فى قلوبهم فيُخبرون غنى كما أخبر عنهم » ومدخل هذه الأخبار هو الباب الباطن .

فإذا الفرق بين علوم الأولياء والأنبياء . وبين علوم العلماء والحكماء هذا . وهو أن علومهم تأتى من داخل القلب . من الباب المفتوح إلى عالم الملكوت . وعلوم الحكمة تأتى من أبواب الحواس . المفتوحة إلى عالم الملك .

النص الخامس فى الجود الإلهى - ١٣٥٩

معلومات الله سبحانه لا نهاية لها ، وأقصى الرتب رتبة النبى ، الذى تنكشف له كل الحقائق أو أكثرها ، من غير اكتساب وتكلف ، بل بكشف إلهى فى أسرع وقت . وبهذه السعادة يقرب العبد من الله تعالى قرباً بالمعنى والحقيقة والصفة ، لا بالمكان والمسافة . ومراقى هذه الدرجات ، هى منازل السائرين إلى الله تعالى . ولا حصر لتلك المنازل ، وإنما يعرف كل سالك منزله الذى بلغه فى سلوكه ، فيعرفه ويعرف ما خلفه من المنازل . فأما ما بين يديه ، فلا يحيط بحقيقته علماً ، لكن قد يصدق به إيماناً بالغيب ، كما أنا نؤمن بالنبوة والنبى ونصدق بوجوده ، ولكن لا يعرف حقيقة النبوة إلا النبى . وكما لا يعرف الجنين حال الطفل ، ولا الطفل حال المميز ، وما يفتح له من العلوم الضرورية ، ولا المميز حال العاقل وما اكتسبه من العلوم النظرية ، فكذلك لا يعرف العاقل ما افتتح الله على أوليائه وأنبيائه من مزايا لطفه ورحمته . « ما يفتح الله للناس من رحمة ،

فلا ممسك لها . وهذه الرحمة مبدولة بحكم الجود والكرم من الله سبحانه وتعالى ، غير مضمون بها على أحد ، ولكن إنما تظهر في القلوب المتعرضة ، لنفحات رحمة الله تعالى ، كما قال صلى الله عليه وسلم : « إن لربكم في أيام دهركم لنفحات ، ألا فتعرضوا لها » . والتعرض لها بتطهير القلب وتركيبته من الخبث والكدورة الحاصلة من الأخلاق المذمومة ، كما سيأتى بيانه :

وإلى هذا الجود الإشارة ، بقوله صلى الله عليه وسلم : « ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا ، فيقول : هل من داع ، فأستجيب له ؟ » ؛ وبقوله عليه الصلاة والسلام ، حكاية عن ربه عز وجل « لقد طال شوق الأبرار إلى لقائى ، وأنا إلى لقائهم أشد شوقاً » ، وبقوله تعالى : « من تقرب إلى شبراً ، تقربت إليه ذراعاً » . كل ذلك إشارة إلى أن أنوار العلوم لم تحتجب عن القلوب ، لبخل ومنع من جهة المنعم ، تعالى عن البخل والمنع علواً كبيراً ، ولكن حجبت لخبث وكدورة وشغل من جهة القلوب ، فإن القلوب كالأواني ، فما دامت ممتلئة بالماء لا يدخلها الهواء ، فالقلوب المشغولة بغير الله ، لا تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى . وإليه الإشارة بقوله ، صلى الله عليه وسلم : « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم ، لنظروا ، إلى ملكوت السماء » .

ومن هذه الجملة يتبين أن خاصية الإنسان العلم والحكمة . وأشرف أنواع العلم . هو العلم بالله وصفاته وأفعاله . فيه كمال الإنسان ، وفي كماله سعادته وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال .

النص السادس - ٢٥٨١

بيان

شواهد الشرع في حب العبد لله تعالى

اعلم أن الأمة مجمعة على أن الحب لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم ، فرض . وكيف يفرض ما لا وجود

له ، وكيف يفسر الحب بالطاعة ، والطاعة تبع الحب وثمرته ، فلا بد وأن يتقدم الحب ، ثم بعد ذلك يطيع من أحب . ويدل على اثباته لله تعالى قوله عز وجل : « يحبهم ويحبونه » ، وقوله تعالى : « والذين آمنوا أشد حبا لله » وهو دليل على إثبات الحب ، وإثبات التفاوت فيه . وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الحب لله من شرط الإيمان في أخبار كثيرة ، إذ قال أبو رزين العقيلي : يا رسول الله ، ما الإيمان ؟ ، قال : « أن يكون الله ورسوله ، أحب إليك مما سواهما » ؛ وفي حديث آخر : « لا يؤمن أحدكم حتى ، يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما » ؛ وفي حديث آخر : « لا يؤمن العبد حتى أكون ، أحب إليه من أهله وماله والناس أجمعين » . وفي رواية « ومن نفسه »

كيف وقد قال الله تعالى : « قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم » . الآية . وإنما أجرى ذلك في معرض التهديد والإنكار . وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بالحبة فقال : « أحبوا الله لما يغذوكم به من نعمة ، وأحبوني لحب الله إياي » .

ويروى ، أن رجلاً قال يا رسول الله : إني أحبك فقال صلى الله عليه وسلم : « استعد للفقير » فقال إني أحب الله تعالى . فقال : « استعد للبلاء » .

وعن عمر رضى الله عنه ، قال : نظر النبي صلى الله عليه وسلم ، إلى مصعب بن عمير مقبلاً وعليه إهاب كبش قد تمنطق به ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « انظروا إلى هذا الرجل الذى نور الله قلبه ، لقد رأيت بين أبويه يغذوانه بأطيب الطعام والشراب ، فدعاه حب الله ورسوله إلى ما ترون » .

وفى الخبر المشهور ، أن إبراهيم عليه السلام قال لملك الموت إذ جاءه لقبض روحه : هل رأيت خليلاً يميت خليله ! فأوحى الله تعالى إليه : هل رأيت محباً يكره ، لقاء حبيبه . فقال يا ملك الموت الآن فاقبض . وهذا لا يجده ، إلا عبد يحب الله بكل قلبه ، فإذا علم

أن الموت سبب اللقاء ، انزعج قلبه إليه ، ولم يكن له محبوب غيره حتى يلتفت إليه .

وقد قال نبينا صلى الله عليه وسلم في دعائه :
« اللهم ارزقني حبك ، وحب من أحبك ، وحب ما يقربني إلى حبك ، واجعل حبك أحب إلى من الماء البارد » .
وجاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال :
يا رسول الله ، متى الساعة ؟ قال : « ما أعددت لها »
فقال : ما أعددت لها كثير صلاة ولا صيام ، إلا أني أحب الله ورسوله ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « المرء مع من أحب » قال أنس . فما رأيت المسلمين فرحوا بشيء بعد الإسلام فرحهم بذلك ، وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : « من ذاق من خالص محبة الله تعالى شغله ذلك عن طلب الدنيا ، وأوحشه عن جميع البشر » .

وقال الحسن : « من عرف ربه أحبه ، ومن عرف الدنيا زهد فيها ، والمؤمن لا يلهو حتى يغفل ، فإذا تفكر حزن » وقال أبو سليمان الدراني : « إن من خلق الله خلقاً ما يشغلهم الجنان وما فيها من النعيم عنه ، فكيف يشتغلون عنه بالدنيا » .

ويروى ، أن عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر وقد نخلت أبدانهم وتغيرت ألوانهم ، فقال لهم : ما الذي بلغ بكم ما أرى ! فقالوا : الخوف من النار . فقال حق على الله أن يؤمن الخائف ثم جاوزهم إلى ثلاثة آخرين ، فإذا هم أشد نحولاً وتغيراً فقال : ما الذي بلغ بكم ما أرى ! قالوا : الشوق إلى الجنة . فقال حق على الله أن يعطيكم ما ترجون . ثم جاوزهم إلى ثلاثة آخرين ، فإذا هم أشد نحولاً وتغيراً ، كأن على وجوههم المرق من النور ، فقال : ما الذي بلغ بكم ما أرى ! قالوا : نحب الله عز وجل . فقال : أنتم المقربون ، أنتم المقربون ، أنتم المقربون .

وقال عبد الواحد بن زيد : مررت برجل قائم

في الثلج ، فقلت أما تجد البرد ؟ فقال من شغله حب الله ، لم يجد البرد ، وعن سري السقطي قال : تدعى الأمم يوم القيامة بأنبيائها عليهم السلام ، فيقال يا أمة موسى ، ويا أمة عيسى ، ويا أمة محمد ، غير المحبين لله تعالى ، فإنهم ينادون يا أولياء الله ، هلموا إلى الله سبحانه ، فتكاد قلوبهم تنخلع فرحاً . وقال هرم بن حيان : المؤمن إذا عرف ربه عز وجل أحبه ، وإذا أحبه أقبل إليه ، وإذا وجد حلاوة الإقبال إليه لم ينظر إلى الدنيا بعين الشهوة ولم ينظر إلى الآخرة بعين الفرة ، وهي تحسره في الدنيا وتروحه في الآخرة .

وقال يحيى بن معاذ : عفوه يستغرق الذنوب ، فكيف رضوانه ! ورضوانه يستغرق الآمال فكيف حبه ! وجهه يدهش العقول فكيف وده ! ووده ينسي ما دونه فكيف لطفه !

وفي بعض الكتب : عبيد ، أنا - وحقتك - لك محب ، فبحق عليك كن لي محباً .

وقال يحيى بن معاذ : مثقال خردلة من الحب ، أحب إلى من عبادة سبعين سنة بلا حب ؛ وقال يحيى ابن معاذ : إلهي إني مقيم بفنائك ؛ مشغول بفنائك ؛ صغيراً ، أخذتني إليك ؛ وسربلتني بمعرفتك ؛ وأمكنتني من لطفك ؛ ونقلتني في الأحوال وقلبتني في الأعمال سراً وتوبة ، وزهداً ، وشوقاً ، ورضا ، وحباً ، تسقيني من حياضك وتهملني في رياضك ، ملازماً لأمرك ، ومشغولاً بقولك ، ولما طر شاربي ولاح طائري . فكيف أنصرف اليوم عنك كبيراً . وقد اعتدت هذا منك صغيراً ! فلي ما بقيت حولك دندنة ، وبالضراعة إليك هممة ، لأنني محب ، وكل محب بحبيبه مشغوف ، وعن غير حبيبه مصروف . وقد ورد في حب الله تعالى من الأخبار والآثار ما لا يدخل في حصر حاصر ، وذلك أمر ظاهر ، وإنما الغموض في تحقيق معناه ، فلنشتغل به .

أصول الهندسة لأقليدس

بقلم

الدكتور محمد رسي أحمد

مدير جامعة عين شمس

سيرة أقليدس

هو لاء التلاميذ وإن كان هذا يبدو محتملاً .
ومن الأمور المؤكدة أن أقليدس عاش في
الإسكندرية ، وعلم في جامعها ، وخلق حوله مدرسة
للعلوم الهندسية . يؤكد هذا ما جاء في كتابات بابوس
عن أبولونيوس حين قال عنه : إنه قضى زمناً طويلاً مع
تلاميذ أقليدس بمدينة الإسكندرية ، ومن هنا جاءت
معرفته بطريقة التفكير العلمي الصحيح .

ولم يصل إلى علمنا إلا النزر اليسير عن صفات
أقليدس وحياته الخاصة وشخصيته ، ويتكشف هذا
فيما ذكره بابوس عند كلامه عن مقدمة أبولونيوس
لكتابه الأول في القطاعات المخروطية والتي ادعى
أبولونيوس فيها أن أقليدس لم يكن قد أكمل تركيب
البرهان لمسألة المحل الهندسي لثلاثة أو أربعة مستقيمت ،
لأن ذلك لم يكن مستطاعاً بدون النظريات التي كشفها
أبولونيوس . يقول بابوس في هذا : « ولما رأى أقليدس
أن الفضل في الكشف التي قام بها في القطاعات
المخروطية يرجع إلى أرسطوس ، لم يحاول أن يدعى
السبق أو يعيد ذات العمل مرة ثانية (تلك كانت صفاته
في الانصاف والعطف على كل من عمل على تقدم
الرياضيات ولو بقدر ضئيل) ، ومع أنه كان دقيقاً

لا نعرف الكثير عن حياة أقليدس وزمانه .
والمرجح أنه عاش في زمن بطليموس الأول ، ووضع
أصول الهندسة ، وجمع كثيراً من نظريات يودكسوس
وأكمل كثيراً من البراهين التي كانت مفككة من قبله .
وقد جاء ذكره في كتابات أرشميدس الذي ظهر بعد
عصر بطليموس الأول مباشرة . ويروى أن بطليموس
الأول سأل أقليدس عما إذا كانت هناك طريقة أقصر
إلى الهندسة من « الأصول » فأجابه أقليدس بأنه
لا يوجد طريق ملكي للهندسة .

ومعنى هذا أن أقليدس كان أصغر من تلاميذ
أفلاطون وأكبر من أرشميدس . وإذا رجعنا إلى تاريخ
وفاة أفلاطون (٣٤٧ قبل الميلاد) ، وإلى تاريخ وفاة
أرشميدس (٢١٢ قبل الميلاد) ، نستطيع أن نرجح أن
أقليدس بلغ أوج عظيمته عام ٣٠٠ قبل الميلاد .

ومن المرجح أيضاً ، أن أقليدس تلقى تعليمه
الرياضي في أثينا على يد تلاميذ أفلاطون ، لأن معظم
الرياضيين الذين لقنوا العلم كانوا من رواد تلك
المدرسة ، غير أنه لا يمكن الجزم بأنه كان واحداً من

لم يكن يغط أي إنسان حقه . مختلفاً في طبيعته هذه عن صاحبنا الآخر (أبولونيوس) . كتب كثيراً عن المحل الهندسي مستخدماً قطاعات أرسطوس وم يدع الكمال لبراهينه .

ولا نعتقد أن بابوس كان له في ذلك سبند من سيرة أفليدس ، ولعل ما ذكره أبولونيوس عن أفليدس من عبارات ظالمة قد أثاره ، فرسم هذه الصورة الخيالية لشخصية أفليدس .

وهناك رواية أخرى عن أفليدس ، حبذا لو كانت صحيحة ، فقد قيل أن أحد تلاميذ أفليدس سأل أستاذه وقد فرغ من النظرية الأولى في الهندسة ، عما عساه يكسب من وراء تعلمه الهندسة ؟ فأمر أفليدس بحادمه أن يعطى السيد قطعة من النقود ما دام يأتي إلا أن يتكسب من وراء المعرفة .

كتابه في أصول الهندسة

وكتاب أفليدس في أصول الهندسة يعتبر أعظم الكتب المدرسية التي كتبت من أقدم العصور إلى عصرنا هذا ؛ ويقع في ثلاث عشرة مقالة ، تبدأ أولها بتعاريف ثم خمس مصادرات أو مسلمات (عمليات تفترض صحتها) ، ثم علوم متعارفة أو أشياء متعارف عليها (حقائق واضحة بذاتها) وعددها خمس أيضاً ، ثم تأتي بعد ذلك النظريات .

وتشمل التعاريف : النقطة ، والخط ، والخط المستقيم والسطح ، والسطح المستوي ، والزواوية المستوية ، والزواوية الخطية المستقيمة ، والزواوية القائمة ، والزواوية المنفرجة . والزواوية الحادة ، كما تشمل الشكل ، والدائرة ومركزها وقطرها ونصف الدائرة ، والأشكال الخطية ، والمثلث المتساوي الأضلاع ، والمتساوي الساقين ، والمربع ، والمعين وشبه المعين ، وشبه المنحرف ، والخطين المتوازيين .

أما المصادرات أو المسلمات فهي :

١ - يمكن رسم خط مستقيم من أية نقطة إلى أية نقطة أخرى .

٢ - يمكن مد الخط المستقيم المتناهي بصفة متصلة إلى خط مستقيم .

٣ - يمكن رسم دائرة لها مركز معلوم ونصف قطر معلوم .

٤ - جميع الزوايا القائمة مساو بعضها البعض الآخر .

٥ - إذا سقط مستقيم على مستقيمين فجعل مجموع الزاويتين الداخلتين على جهة واحدة منه أقل من قائمتين . فإن هذين المستقيمين إذا مدا إلى ما لا نهاية له ، يتلاقيان على نفس الجهة التي عليها مجموع الزاويتين أقل من قائمتين .

أما العلوم المتعارفة أو الأشياء المتعارف عليها فهي :

١ - الأشياء المساوية لنفس الشيء يساوي بعضها البعض الآخر .

٢ - إذا أضيفت أشياء متساوية إلى أشياء متساوية فالخواصل متساوية .

٣ - إذا طرحت أشياء متساوية من أشياء متساوية فالبواقي متساوية .

٤ - الأشياء التي تنطبق الواحدة منها على الأخرى تساوي الواحدة منها الأخرى .

٥ - الكل أكبر من الجزء .

ونعود إلى التعاريف وأولها تعريف النقطة الهندسية « النقطة ما ليس له أجزاء »^(١) . ولا ترضى النفس عن هذا التعريف ، فهو يصف النقطة بما ليس لها ولا يصفها بما هي ، ولا بد لنا من بيان حالة الهندسة

(١) عرف نصير الدين الطوسي النقطة « شيء ذو وضع لا ينقسم في الخارج » .

وتعريف النقطة قبل أقليدس حتى نتبين الحكمة في هذا التعريف ؛ فلقد آمن فيثاغورث أن الأعداد وراء كل ما هو في الكون ، وكان قد فسر النغمات الموسيقية وتوافقها بعلاقاتها بطول الوتر المتردد ، وأثبت أنك إذا أخذت الوتر كله أو أخذت نصفه أو ثلثيه أو ثلاثة أرباعه أو أربعة أخماسه ، وهكذا في نسبة كل عدد إلى العدد التالي له ، لحصلت على نغمات توافقية ، وبهرته هذه العلاقة ، واستولت عليه فكرة تفسير ظواهر الكون بالأعداد ونسب الأعداد .

أعتبر فيثاغورث النقطة الهندسية عنصراً أولياً في الفراغ كوحدة الأعداد في الحساب ، ولكنها تختلف عنها بأن لها صفة المكان ، فهي وحدة لها مكان ؛ وأى نقطة على الخط المستقيم ، يمكن مطابقتها على نسبة عددين صحيحين متناسبين مع بعديها عن طرفي المستقيم . وهذا معناه أن الخط عبارة عن تتابع نقاط متميزة .

وفكرته عن الزمن ليست بعيدة عن هذا ، أى أن الزمن يتكون من تتابع لحظات متميزة الواحدة عن الأخرى ، تماماً كما يحدث في العرض السينمائي ؛ فالعرض الظاهر الاتصال هو في واقع الأمر عبارة عن صور منفصلة تتعاقب الواحدة إثر الأخرى بسرعة تمحو آثار الانفصال الزمني فلا تدركه العين .

ومن هاتين النظريتين نشأت نظرية غريبة عن السرعة ، تقول : إن أسرع أنواع الحركة ، هو ذلك الذي يستفيد فيه الجسم المتحرك من كل لحظة من لحظات الزمان لينتقل من نقطة في الفراغ إلى النقطة التي تليها . ومعنى هذا أن هناك سرعة قصوى ، لا يمكن أن يتعداها أى جسم متحرك . وبدت هذه النتيجة غير مقبولة في ذلك الحين ، ولم تقبل لذلك النظرية القائلة بالنقاط المتميزة ، واللحظات المنفصلة .

ولعله من الطريف في هذا المجال أن نذكر أن علماء الطبيعة الحديثة يعترفون الآن بوجود سرعة قصوى

لا يمكن لأى جسم متحرك أن يسر بأسرع منها ، وهى سرعة الضوء . ومقدارها ثلاثمائة ألف كيلومتر في الثانية .

وثمة سبب أهم لطرح وجهة نظر الفيثاغوريين . ذلك أن تعريفهم للنقطة لم يكن متفقاً مع ما عرف من خواص الأشكال الهندسية ، من أنه ليس من الصحيح أن أى طولين أو بعدين يمكن أن تكون النسبة بينهما كنسبة عددين صحيحين . وأقرب مثل لهذا ، النسبة بين قطر المربع وضلعه ، وهى مما لا يمكن التعبير عنه بعددين صحيحين .

ولإثبات ذلك نقول : لتكن النسبة بين قطر المربع وضلعه كنسبة العددين الصحيحين (م : ن) ولنفرض أن هذا الكسر وضع في أصغر حديه ، بمعنى أنه لا يوجد عامل مشترك بين بسطه م ومقامه ن ، ولما كان معروفاً أن المربع المنشأ على القطر يساوى ضعف المربع المنشأ على ضلع المربع ، كانت $م^2 = ٢ ن^2$. ولما كان مربع العدد الفردى فردياً ، وكان مربع «م» عدداً زوجياً كانت «م» زوجية أيضاً ، ولتكن ٢ ب مثلاً . وحينئذ يكون $٢ ب^2 = ٢ ن^2$ وتكون ن زوجية لذات الاعتبار السابقة ؛ ونكون قد أثبتنا أن كلا من م ، ن زوجي ، بخالفين بذلك الفرض القائل بخلوها من العوامل المشتركة . ونصل من ذلك إلى أن النسبة بين قطر المربع وضلعه لا يمكن أن تكون كنسبة عددين صحيحين . وأخذ تعريف أقليدس للنقطة على ما به من تقصير يحل محل تعريف فيثاغورث .

كذلك أثار تعريف أقليدس للخط المستقيم جدلاً كثيراً . فالخط المستقيم عنده « هو ذلك الذى يقع على استواء بالنسبة للنقطة الواقعة عليه »^(١) ، وليس واضحاً المقصود بهذا الكلام . وعند البعض أن فكرة التماثل

(١) عرف نصير الدين الطوسي الخط المستقيم « الخط المستقيم إذا كانت النقط التي كانت تفرض عليه بعضها على مقابلة البعض ، ومنح إن لم يكن كذلك » .

هي الفكرة الأساسية ، فإذا وصلنا النقطتين ١ ، ب بمنحنى ل فإنه يوجد منحنى آخر ل يختلف عن ل بأنه صورته في المرآة ، أى ما يكون يساراً في أحد المنحنيين يكون يميناً في المنحنى الآخر . والمنحنى الوحيد الذى فيه ينطبق ل على ل هو الخط المستقيم ١ ب . وعند البعض الآخر أن تعريف أفليدس يشير إلى عملية كعملية تصويب البندقية ، فعندما تكون ١ ، ب كلاهما في خط النظر كذلك ستكون جميع نقط الخط المستقيم ١ ب . ومهما يكن الأمر فإن أفليدس لم يستخدم تعريفه للخط المستقيم ولا تعريفه للنقطة الهندسية .

أما وجهة النظر الحديثة في النقطة والمستقيم فهى التسليم بأنهما تصوران أوليان . ومهما تكن وجهة النظر هذه منطقية إلا أنها تدعو للأسف واليأس من وجهة نظر عالم الطبيعة لأنها تفقد الهندسة صفة كونها تمثيل لأمور توجد بالفعل في الطبيعة .

ولقد وضع أفليدس من الفروض الأساسية خمس مسلمات ، وخمس أشياء متعارف عليها ، ومن هذه وتلك استنتج نظرياته . والواقع أنه يفترض عدداً أكبر من البديهيات دون أن يعترف بها أو يسميها ؛ فمثلاً برهانه أن المثلث يتعين تماماً إذا عرفت منه زاوية والضلعان المحيطان بها ، يفترض فيه أنه يمكن نقله إلى مكان آخر كالجسم المتماثل مع الاحتفاظ بخواصه الهندسية دون تغيير ؛ ولا يظهر هذا الفرض بين بديهيات أفليدس . فإذا سلمنا به أمكننا الاستغناء عن المسلمة الرابعة التى تقول إن جميع الزوايا القائمة متساوية ، لأنها سوف تكون حينئذ مما يمكن إثباته . كذلك لكى يستقيم برهانه أن الزاوية الخارجة في المثلث تكون أكبر من أى من الزاويتين الداخلة والمقابلة . لا بد أن نفترض أنه توجد دائماً قطعة من خط مستقيم تكون ضعف قطعة معلومة أخرى ، وأن الخط المستقيم لا نهاية له .

كذلك لم يحاول أفليدس البتة أن يبحث في

المشكلات الطبوغرافية الخاصة بهندسته ، وكثيراً ما يفترض أنه إذا كان للدائرة ١ جزء خارج الدائرة ب وجزء داخل الدائرة ب فإن الدائرتين ١ ، ب يتقاطعان . وكثيراً ما تكون المسألة الطبوغرافية هامة في البرهان ، إذ من الممكن الوصول إلى نتائج خاطئة باستعمال رسم خاطئ واتباع منهج أفليدس في البرهان .

والمسلمات الأربع الأولى من مسلمات أفليدس سهلة ليس فيها ما يثير المتاعب فيها مثلاً المسلمة التى تقول بإمكان رسم خط مستقيم من نقطة إلى نقطة أخرى . أما المسلمة الخامسة فهى أطول في النص وأقل وضوحاً في الفكرة ، وهى المسلمة المعروفة بمسلمة التوازي ونصها : « إذا قطع مستقيم مستقيمين آخرين وكان مجموع الزاويتين الداخلتين من جهة واحدة أقل من قائمتين . فإن هذين المستقيمين الآخرين إذا مدا يتقابلان من هذه الجهة التى فيها مجموع الزاويتين الداخلتين أقل من قائمتين » ويبدو أن أفليدس ذاته لم يكن مرتاحاً إلى هذه البديهية ، لأنه تجنب استخدامها كلما استطاع ذلك ، ولم يلجأ إليها إلا في النظرية التاسعة والعشرين من المقالة الأولى .

ويرجع عدم ارتياح القدماء والمحدثين إلى هذه البديهية ، لا إلى الشك في صحتها ولكن إلى طبيعة كونها من الحقائق المشاهدة أكثر من أنها بديهية واضحة في ذاتها . كذلك ثارت الشكوك حول احتمال اشتقاقها من غيرها من البديهيات الأخرى بالاستنتاج المنطقي ؛ ولكن الإجماع الآن على أنه لا يمكن بأية حال استنتاجها من غيرها من مسلمات أفليدس ، وأن بديهية ما للتوازي أساسية لهندسة أفليدس .

وقد تحول البحث إلى محاولة إيجاد بديهية أخرى للتوازي أبسط وأكثر وضوحاً ، تحل محل بديهية أفليدس ، كأن نسلم مثلاً بأنه يمكن تقسيم الفضاء إلى مكعبات متساوية ، أو أن مجموع زوايا المثلث يساوى

أقليدس والعرب

وجاء في كتابات العرب عن أقليدس أنه أقليدس ابن نقرات بن زنارخوس ، ولد بطبرة ، إغريقى الجنسية ، دمشقى الموطن ، فيلسوف من العصور الماضية ، عالم كبير فى الهندسة ، كتب أعظم وأنفع كتاب أسماه أصول الهندسة ، أو أسس الهندسة ، وهو عمل لم يسبق إليه ما هو أعظم منه ، ترسم خطاه واعترف بفضلها كل من جاء بعده ، ودأب القادرون من علماء الإغريق والرومان والعرب على شرح كتابه والتعليق عليه والاقتراس منه . وكان الفلاسفة الإغريق يضعون على أبواب مدارسهم العبارة الشهيرة « لا يدخلها من لم يتعلم أصول هندسة أقليدس » .

والذى يسترعى النظر فى هذا الوصف ما جاء من تفاصيل عن اسم أبيه وجده ، وعن موطنه ، ومسقط رأسه ، وهى تفاصيل لم يكن بروكلوس يعرف عنها شيئاً وهو الذى عاش قبل كتابات العرب بعدة قرون (فى القرن الخامس الميلادى) . أما عبارة « لا يدخلها إلا من يعرف الهندسة » فالتواتر أنها كانت مكتوبة على باب أكاديمية أفلاطون .

ويقول ابن النديم فى كتابه الفهرست : « أقليدس صاحب جومطريا ، ومعناه الهندسة ، وهو أقليدس ابن نوقطرس بن برنيقس ، المظهر للهندسة ، أقدم من أرشميدس وغيره ، وهو من الفلاسفة الرياضيين .

وبالكلام على كتابه فى أصول الهندسة — واسمه الأسطروشيا ، ومعناه أصول الهندسة ، نقله الحجاج ابن يوسف بن مطر نقلين : أحدهما يعرف بالهارونى وهو الأول ، ونقلاً ثانياً ، وهو المأمونى ، ويعرف بالمأمونى ، وعليه يعول ، ونقله إسحاق بن حنين وأصلحه ثابت بن قرة الحرانى ، ونقل أبو عثمان الدمشقى منه مقالات رأيت منها العاشرة بالموصل فى خزانة على

قائمتين . ولكن لا واحدة من هذه المسلمات تلزم من الوجهة المنطقية ، وبذلك لم يتوصل الرياضيون إلى خلق هندسة مبنية على حقائق منطقية لا غنى عنها ، إلى أن ظهر الرياضى الإيطالى شيرى ، وطلع على العالم بفكرة أن أفضل طريق لحل لغز التوازى هو اللجوء إلى البرهان بالخلف ، أى بافراض أن البديهية غير صحيحة واستنتاج نتائج غير مقبولة . ولما فعل هذا كشف فى الحقيقة عن الهندسة اللاإقليدية ، وأثبت أن هناك ثلاثة أنواع من الهندسة بحسب كون مجموع زوايا المثلث أكبر من ، أو يساوى ، أو أصغر من قائمتين . واقترض أن الخط المستقيم يمتد إلى ما لا نهاية له ، وبهذا القيد وجد أن النوع الأول من الهندسة ، وهو النوع الذى فيه مجموع زوايا المثلث أكبر من قائمتين مستحيل ؛ أما النوع الثالث ، والذى فيه مجموع زوايا المثلث أصغر من قائمتين ، فقد وجد أنه فيه يوجد مستقيمان يتقاربان من بعضهما إلى ما لا نهاية له ، ولا يتقاطعان ، وهى خاصة ظن أنها غير مقبولة ؛ وبذلك لم يبق أمامه إلا النوع الثانى الذى فيه مجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين ، وهو الذى يؤدى إلى هندسة أقليدس . ثم جاء جون بولياى ولوبا شفسكى فى أوائل القرن التاسع عشر وأثبتا أن النوع الثالث هو نظام منطقى بديل لنظام أقليدس وأسميا هذا النوع من الهندسة بالهندسة الزائدة ، وفيها نوع جديد من التوازى . ولقد ثارت معارضة شديدة لقبول هذا النوع الجديد من الهندسة بحجة أن الواقع من رسم أى مثلث يخالف ذلك . ولما كنا لا نستطيع رسم مثلث مساحته كمساحة الجمهورية العربية مثلاً ، ثم قياس زواياه ، وأقل من ذلك احتمالاً أن نستطيع رسم مثلث فى حجم المجموعة الشمسية أو أضلاعه تصل ما بين النجوم مثلاً ؛ لما كنا لا نستطيع ذلك ، فمن المحتمل أن نجد فى واقع الأمر أن هندسة الكون ليست أقليدية بالضرورة .

ابن أحمد العمراني ، وأحد غلمانه أبو الصقر القبيصي ،
ويقرأ عليه المحسّطى في زماننا » .

وذكر ابن النديم في كتابه أيضاً أن لأقليدس كتاباً
أخرى غير كتاب « أصول الهندسة » منها : كتاب
الظاهرات ، كتاب اختلاف المناظر ، كتاب المعطيات
كتاب النغم ، كتاب القسمة ، كتاب الفوائد ، كتاب
القانون ، كتاب الثقل والخفة ، كتاب التركيب ،
كتاب التحليل .

وقد ظن بعض كتاب العرب أن كتاب أصول
الهندسة لم يكن من وضع أقليدس نفسه ، وأن الكتاب
كان لغيره ، وكان عمل أقليدس هو تهذيب وتفسير
ما احتواه الكتاب ، إذ جاء في كتاب كشف الظنون
أنه ورد في شرح الأشكال للفاضل قاضي زادة الرومي ،
« أن بعض ملوك اليونان مال إلى تحصيل ذلك الكتاب
(الأصول) ، فاستعصى عليه حله ، فأخذ يتوسم أخبار
الكتاب من كل وارد عليه ، فأخبره بعضهم بأن في
بلدة صور رجلاً مبرزاً في علمي الهندسة والحساب ،
يقال له أقليدس ، فطلبه واتمس منه تهذيب الكتاب
وترتيبه ، فرتبه وهدّبه ، فاشتهر باسمه بحيث إذا قيل
كتاب أقليدس يفهم منه هذا الكتاب دون غيره من
الكتب المنسوبة إليه » .

كما ورد في رسالة الكندي في أغراض كتاب
أقليدس أن « هذا الكتاب ألفه رجل يقال له أبولونيوس
النجار ، وأنه رسمه خمسة عشر قولاً ، فلما تقادم عهده ،
تحرك بعض ملوك الإسكندرانيين لطلب الهندسة ،
وكان على عهده بأقليدس ، فأمره باصلاحه وتفسيره .
ففعل وفسر منه ثلاث عشرة مقالة ، فنسبت إليه ، ثم
وجد اسقلانوس ، تلميذ أقليدس ، مقالتين وهما الرابعة
عشرة والخامسة عشرة فأهداهما إلى الملك ، فأضيفتا
إلى الكتاب » .

غير أنه من المؤكد أن كتاب الأصول كان من
الأعمال الرئيسية لأقليدس ، وأن كان قد ضمنه

نظريات بعض من سبقوه من فلاسفة الإغريق الرياضيين
وذلك بعد أن أكملها واستوفى براهينها .

وتجمع كتابات العرب على أن جماعة منهم نقلوا
كتاب أقليدس من الإغريقية إلى العربية . ويبدو أن
أول من ترجم الكتاب إلى العربية هو الحجاج بن يوسف
ابن مطر الذي ترجمه مرتين ، وأسمى الأولى الهاروني
نسبة إلى هارون ، وأسمى الثانية المأموني ، نسبة إلى
المأمون ، ويوجد الآن نسخة من المخطوط الثاني في
مكتبة ليدن ، وقد جاء في مقدمتها أنه أثناء خلافة هارون
الرشيد ، أمر يحيى بن خالد البرمكي الحجاج بترجمتها
إلى العربية . ولما تولى المأمون الخلافة رأى الحجاج أن
ينال الحظوة عند الخليفة ، فأخرج ترجمة أخرى
للأصول نحا فيها نحواً جديداً ، فأصلح ما فيها من خلل
وشرح ما يحتاج إلى شرح .

وليس هناك من شك في أن اسحق بن حنين قام
بترجمة الأصول مرة أخرى من الأغريقية ، ويذكر
صاحب الفهرست ، أن ثابت بن قرة أصلح هذه الترجمة
وحسن فيها ، كما يذكر أن أبا عثمان الدمشقي ترجم
بعض أجزاء الكتاب .

ويتفق الكثيرون على أن أشهر النسخ المنقولة إلى
العربية من كتاب أقليدس ، هما نسختا ثابت والحجاج ،
وتلا ذلك قيام كثير من علماء العرب بشرح الكتاب
وتفسيره والتعليق عليه مثل : اليزيدي ، والجوهري ،
والهاماني ، وأبو حفص الحارث الخرساني ، وأبو الوفا
الجوزجاني ، وأبو القاسم الأنطاكي ، وأحمد بن محمد
الكرائيسي ، وأبو يوسف الرازي ، والقاضي أبو محمد
ابن عبد الباقي البغدادي الشهير بقاضي مارستان ،
وأبو علي الحسن بن الحسين بن الهيثم البصري ، وأبو
جعفر الخازن ، وأبو داود سليمان بن عتبة ، وغيرهم
كثيرون .

كما تناول أيضاً كثير من المتأخرين من كتاب
العرب وعلمائهم ، تحرير الكتاب متصرفين فيه إيجازاً

وضبطاً ، وإيضاحاً وبسطاً ؛ ولعل أشهرهم في ذلك نصير الدين بن محمد بن محمد الطوسي ، المولود في طوس ، من أعمال خراسان عام ١٢٠١ والمتوفى في بغداد عام ١٢٧٤ ميلادية . وقد جاء في الديباجة التي قدم بها نصير الدين الطوسي كتابه الذي أسماه « تحرير أصول لأوقليدس » ما يلي :

« وكان كتاب الأصول الذي يقال له الاستقصى لتحليل ساير العلوم الرياضية إليه في سالف الأيام مرتباً على خمس عشرة مقالة ، فمال بعض ملوك اليونان إلى حله ، فاستعصى عليه ، فأخذ يتنسم أخبار الكتاب من كل وارد من أهل العلم عليه ، فأشار بعضهم إلى رجل في بلد الصور يقال له أقليدس ، أنه مبرز في علم الهندسة والحساب ، فطلبه الملك وأمره بهذيب الكتاب وترتيبه فهذبه ورتبه على ثلاث عشرة مقالة ، واشتهر الكتاب باسمه ؛ وحذف المقاتلين الأخيرتين لأن مسائلهما كانت من المقدمات التي يتوقف عليها براهين نسب المحسبات المذكورة في المقالة الثالثة عشرة ، وكيفية رسم الأشكال المذكورة فيها بعضها في بعض ، وكانت كلها تستبين منها ومن غيرها من المقالات المقدمة عليها . وكان الكتاب موضوعاً لأن يوضع فيه الأصول دون الفروع إذ هي غير متناهية ، ولذلك عدت قضايا لم تتبين إلا في هذا العلم من الأصول الموضوعية . . . واشتهر من النسخ المنقولة نسختان بين علماء هذه الصناعة ، إحداهما هي التي أصلها ثابت بن قرة الحراني ، والأخرى هي التي نقلها وأصلحها حجاج بن مطر . ثم أخذ في تهذيب الكتاب جماعة كثيرة من المتأخرين طلباً للإيجاز والإيضاح ؛ فحذف بعضهم دعاوى أشكال الكتاب وقع بالمثل ، وبعضهم حذف بعض مسائله اعتقاداً منه بأنه معلوم من باقي الكتاب ، وبعضهم جمع أشكالاً عدة في شكل واحد ، وبعضهم استخرج من القوة إلى الفعل بعض ما أهمله أقليدس مما يتوقف عليه براهين أشكال الكتاب ، اعتماداً على أذهان من يحاول حله ،

ومراعاة لطريقته في هذا الكتاب ، وبعضهم أشار إلى عدد الأشكال المتقدمة مما يتوقف عليه براهين الأشكال المتأخرة بالرقوم من حروف أبجد ، فجعل بعضهم الحروف في متن الكتاب ، وبعضهم كتبها على الحواشي وفي أثناء السطور ، فلما تداولته الأيدي صحفت الحروف التي كانت في المتن ، وتركت التي كانت على الحواشي ، وفي أثناء السطور . وكان الكتاب من الكتب المحتاجة إلى التفسير والإيضاح ليسهل بذلك على الطلبة الانتفاع به ، ثم أتى لما تأملت فيما حكيت ، قوى عزى على أن أرتب الكتاب على ثلاث عشرة مقالة كما فعله أقليدس وأسلك فيه طريقة جامعة بين المتن والشرح ، وأستخرج جميع ما هو بالقوة إلى الفعل مما يتوقف عليه براهين أشكاله ، وأفصل مقدماتها بعضها عن البعض على ترتيب صناعي ، وأنه على اختلاف وقوع كل شكل له اختلاف وقوع ، وعلى الاستبانة إن كانت ، وأميز عنها مسائل المقاتلين الأخيرتين بالإشارة إليهما . . . » .

ويتضح من هذه الديباجة أن عمل الطوسي لم يكن ترجمة الأصول من الإغريقية ، ولكنه أعاد كتابتها بالطريقة التي أوضحها معتمداً على الترجمات العربية التي كانت موجودة حينذاك .

وقد ألف نصير الدين الطوسي كتاباً أخرى غير هذا الكتاب يتصل بعضها من قريب أو بعيد بكتاب الأصول لأقليدس ، مثل كتابه « تحرير المجسطي » و « مئة مسألة وخمس من أصول أقليدس » و « شكل القطع » و « المتوسطات الهندسية » و « المخروطات » .

من كل ذلك يتضح جلياً أن كثيراً من علماء المسلمين عنوا بالبحث في كتاب أقليدس في الهندسة ، وشارك في هذا القدامى والمحدثون منهم ، وقد قاموا بترجمته ونشره وإصلاحه وتفسيره والتعليق عليه ، ولعل ثابت بن قرة قد فطن إلى نقطة الضعف في بديهية

التوازي كما ذكرها أقليدس ، فحاول اصلاح هذه البديهية ، أو استنتاجها من غيرها من البديهيات .
ومما هو جدير بالذكر أيضاً أن بعض الكتاب الغربيين يقولون : إن كتاب الأصول لأقليدس وصل إليهم عن طريق العرب . وفي ذلك تقول دائرة المعارف الأمريكية :

« وقد وصلت إلينا أصول أقليدس من العرب عن طريق غير مباشر من الترجمات العديدة التي قاموا بها والتي لم تطبع منها إلا إحدى التراجم التي تمت في القرن الثالث عشر ، وكان طبعتها في روما سنة ١٥٩٤ م .
ويقال أن أول من قام بإعادة ترجمة الأصول من العربية إلى اليونانية هو Adelard of Bath في القرن الثاني عشر . وقد كانت هذه الترجمة أساساً للطبعة اليونانية الأولى التي حررها Companus of Novara (فينسيا ١٤٨٢) . ومع كل فلا يعتمد على هذه الطبعة إلى حد كبير » .

طبيعة الهندسة الإقليدية

ولا شك أن الهندسة الإقليدية تعبر بدرجة كبيرة من الدقة عن كثير من خصائص عالمنا الواقعي وتعكس معظم آرائنا عنه ، ومنها اشتقت فكرتنا عن الفراغ الهندسي (المكان الهندسي) ، فالفراغ الهندسي هو كل ما اجتمع من النقاط الهندسية التي تتكون منها المستويات والخطوط والكرات وهلم جرا .
ويمكن تصور ذلك على أنه وحدة يرمز لها بحرف مفرد : ومن المهم أن نفرق بين الفراغ الهندسي ، والفراغ الفيزيائي الذي يتركب من أنواع ثلاثة هي : فراغ ما وراء السدم ، والفراغ الكبير ، والفراغ المجهرى .
أما الفراغ الهندسي فلا يعدو كونه قاعدة متخيلة للعلاقات الهندسية الصحيحة على وجه التقريب في الفراغ الفيزيائي الكبير ، ولا وجود لهذا الفراغ الهندسي إلا في مخيلة عالم الهندسة ، ومع ذلك فقد لعب

هذا الفراغ دوراً هاماً في تكوين صورة الفراغ الفيزيائي ، ذلك لأنه أصل تولد من مقارنة القياسات التي أجريت في العالم الواقعي ، ثم انعكست مرة أخرى على الطبيعة على الطبيعة فأضحت صورة مقبولة للحقيقة .

وفي رأى نيوتن أن الفراغ المطلق ، بطبيعته ذاتها وبدون نظر لأي موثر خارجي ، يبقى دائماً متشابهاً دون حركة ، وجميع الأشياء موضوعة في الفراغ بالنسبة لترتيب مكانها . بمعنى أن الأرض والأجرام السماوية لها مكانها في وعاء لا حركة له ، ولا حدود له ، وله وجود ، وكان هذا هو حاله ، بصرف النظر عن وجود العقول التي تدركه أو عدم وجودها ، وبصرف النظر عن أنه مشغول في مكان منه أو غير مشغول . وهو مسرح كل ما يحدث في الكون المادي .
وإذا أخذنا لحظة من الزمان فكل جسم مادي يشغل مكاناً في هذا الفراغ مع احتمال أن يتغير من موضع لآخر ، وهذا الفراغ لانهائي في الحجم ، منتظم الصفات متصل النسج ، هندسته إقليدية . ومن واجبات عالم الطبيعة أن يفسر جميع الظواهر بدلالة حركات الجسيمات الموضوعة في هذا الفراغ وفعل بعضها على بعض .

ومن المسلم به أنه بالرياضة يمكن حساب كثير من حوادث الطبيعة قبل وقوعها ، ذلك أن للكون نظاماً مستقراً يتبعه سير تلك الحوادث ، وأن المثل الأعلى للعلم أن يجد من القوانين والمعادلات الرياضية ما يمكننا من التنبؤ بأي حادث قبل وقوعه في الكون الفيزيائي الخارجي ، كالتنبؤ بكسوف الشمس أو خسوف القمر أو هبوب الرياح أو سقوط المطر . . إلى غير ذلك من الظواهر .

ومن المسلم به أيضاً أن كل فرع من فروع الرياضة يبنى على مجموعة من التعاريف والفروض ، والسؤال الآن هو : ما هي المعطيات أو المسلمات الأساسية التي منها يمكن رياضياً استنتاج جميع قوانين الكون المادي ؟

وهل هذه المعطيات أو المسلمات مما وصلنا إليه عن طريق الحواس بالتجربة والملاحظة ؟ أم هي واضحة بذاتها ، كشفنا عنها بالحدس والإلهام ؟

وقد أدرك الأغريق القدماء هذه المشكلة الفلسفية الأساسية وبحثوا في أمرها ، وجاء حكمهم عليها في الطريقة التي عالجوا بها الهندسة ، والهندسة بحكم أنها علم العلاقات المكانية في العالم الخارجي ، هي أساساً جزء من الفلسفة الطبيعية . ومما لا شك فيه أن كثيراً من الحقائق الهندسية قد اشتق من الملاحظة ، وفي رواية أن طاليس قد اقتنع بأن الزاوية المرسومة في نصف دائرة هي قائمة دائماً، وذلك حينما تطلع إلى المستطيلات المرسومة داخل دوائر على جدران المعبد . كما روى هيرودوت : أن المصريين القدماء تعلموا كثيراً من الحقائق الهندسية حينما كانوا يضطرون عقب الفيضان

كل عام إلى إعادة تقسيم الأرض ، وتعيين مساحتها ووضع حدودها. وهذه المرحلة في علم الهندسة كالمرحلة الأولية التي يستخدمها المدرس في تعويد التلاميذ رسم الأشكال ، وقياس المسافات والزوايا ، وتحقيق العلاقات قبل استنتاج أى من هذا نظرياً .

ولما جاء الفيثاغوريون وأثبتوا الصلة المنطقية بين النظريات الهندسية المختلفة ساد الاعتقاد بأنه من المستطاع لإحكام جميع الهندسة في سلسلة من الاستنتاجات يحصل عليها بالتفكير القياسي من عدد صغير من المقدمات ، وأصبح السؤال هو : من أين يمكن اشتقاق تلك المقدمات ؟

وقال أقليدس : أنه من الممكن إثبات جميع نتائج الهندسة كنتائج منطقية لعدد قليل من البديهيات والمسلمات التي نسلم بها بالحدس والإلهام .



الرسالة القشيرية لعبد الكريم القشيري

بقلم
الدكتور أبو العلاء عفيفي

مؤلف الرسالة

هو الشيخ عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد النيسابوري ، المعروف بزين الإسلام أبي القاسم القشيري . ولد سنة ٣٧٦ ، وكان ينبغي - كما يقول ابن عساكر^(١) - أن يعد من رجال الطبقة الثالثة من أتباع الأشعرى ، ولكنه أخره لتأخر وفاته . ولد في بيت عرنى قح : فقد كان أبوه قشيراً من قبيلة قشير بن كعب التي وردت خراسان زمن الأمويين وكانت أمه سلمية وخاله - أبو عقيل السلمى - من وجوه دهاقين ناحية استوا^(٢) قريباً من نيسابور . وفي هذه المنطقة عاش أجداده الأقربون .

ونحن لا نعلم إلا القليل عن طفولته الأولى . ولكننا نعلم أن أباه مات وهو صغير ، فعهد بأمر تربيته إلى أبي القاسم الأيماني الذي كان صديقاً لأسرة القشيري ، فقرأ عليه الأدب والعربية ، ثم انتقل إلى نيسابور حيث أخذ العلم عن بعض الأجلة من علمائها ، وحضر مجلس الأستاذ الشهير^(٣) أبي علي الحسن بن علي الدقاق

الذي كان من كبار مشايخ الصوفية في عصره : فأعجب القشيري به ، واستحسن كلامه وسلك طريقته ، فقبله الشيخ ، وأشار عليه بتعلم العلم : فحضر دروس الشيخ أبي بكر محمد بن بكر الطوسي ، ثم الأستاذ أبي بكر بن فورك الذي توفي سنة ٤٠٦ وكان أصولياً كبيراً . وبعد وفاته اختلف إلى الأستاذ أبي إسحق الأسفرائيني^(٤) وجمع بين طريقته وطريقة ابن فورك . ثم نظر بعد ذلك في كتب القاضي أبي بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ . وهو مع كل هذا يداوم على حضور مجلس أبي علي الدقاق إلى أن اختاره لصحبته وزوجه من ابنته . ولما مات الأستاذ أبو علي صحب الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى المؤرخ الصوفى الكبير . وأصبح شيخ خراسان غير منازع في الفقه على مذهب الشافعى ، والكلام على مذهب الأشعرى ، كما كانت له الصدارة في الحديث والوعظ والأدب واللغة . وقد وصف الباخريزى (المتوفى سنة ٤٦٧) مقدرته على الوعظ المؤثر بقوله : « ولو قرع الصخر بسياط تحذيره لذاب ؛ ولو ربط إبليس في مجلس تذكيره لتاب ، وله فضل الخطاب في فضل المنطق المستطاب »^(٥) .

(١) تبين كذب المفترى لابن عساكر - ص ٢٧٢ .

(٢) راجع ضبط هذا الاسم في ابن خلكان - ص ٥٣٩ .

(٣) يطلق القشيري لقب « الشهيد » على الدقاق في الرسالة -

ص ٣٠ السطر الأخير .

(٤) راجع ترجمته في تبين كذب المفترى - ص ٢٤٣-٢٤٤

(٥) منقول عن التبين لابن عساكر - ص ٢٧٤ .

ويظهر أن الشهرة الواسعة التي تمتع بها القشيري في نيسابور قد أثارت الحقد والحسد في نفوس فقهاء هذه المدينة ، فشرعوا يعدون العدة للحط من قدره والقضاء على شهرته بين الناس ، وذلك بتلفيق الاتهامات وإذاعة الأكاذيب حوله . وقد نجحوا في مسعاهم وحلت بالقشيري محنة شديدة ، لقي فيها ألواناً من الآلام والعت والتشريد كما نخبرنا السبكي في طبقاته^(١) وكان أكثر الناقمين عليه من المعتزلة والحنابلة الذين نجحوا في تأليب الحكام السلجوقيين عليه ، وإيغار صدورهم ضده . فاستصدروا أمر السلطان بالقبض على القشيري وحرمانه من الوعظ ولعنه علناً في المساجد : فتفرق شمل أصحابه وانفض الناس من حوله وانتهى به الأمر إلى الخروج من نيسابور طريداً مشرداً . ودامت هذه المحنة خمس عشرة سنة : من سنة ٤٤٠ إلى سنة ٤٥٥ ، ذهب خلالها إلى بغداد حيث أكرم وفادته بها الخليفة القائم . ولما انتهت أيام طغربك العصيبة وخلفه عضد الدولة أبو شجاع ، عاد القشيري مع زمرة من المهاجرين الخراسانيين إلى نيسابور حيث قضى عشر سنوات كانت أهنأ وأسعد فترة في حياته ؛ فقد رد إليه شرفه والتأم شمل مجلسه وكثر أتباعه ومريدوه الذين كانوا يحضرون حلقات وعظه بالآلاف .

توفي القشيري في السادس عشر من ربيع الآخر سنة ٤٦٥ عن تسع وثمانين سنة ودفن إلى جوار أستاذه الدقاق .

مصادر ترجمته

أقدم ترجمة نعرفها للقشيري هي التي كتبها على ابن الحسن الباخري المتوفى سنة ٤٦٧ في كتابه « دمية القصر » ، وهو ذيل يتيمة الدهر للثعالبي . وقد انتفع بهذه الترجمة حفيد القشيري — عبد الغافر بن اسماعيل —

(١) طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ٢٦٩ وما بعدها .

الذي كتب ترجمة لجده في كتاب « السياق » الذي هو تكملة لتاريخ نيسابور لمحمد بن عبد الله الحاكم المتوفى سنة ٤٠٥ . وقد أرخ الحاكم لنيسابور حتى سنة ٣٨٠ ، فوصل عبد الغافر في كتابه « السياق » إلى سنة ٥١٨^(١) وكتاب « السياق » لسوء الحظ مفقود ، ولكنه كان المصدر الذي استمد منه معظم المترجمين لحياة القشيري مادتهم ؛ كابن عساكر والسبكي وابن العماد وغيرهم .

والمصدر الثاني الهام — على الرغم من قصره — هو ما كتبه عن حياة القشيري المؤرخ المعاصر أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣^(٢) . فقد لقيه ببغداد ، وروى عنه الحديث ، وكان عظيم التقدير له والإعجاب به .

وثالث المصادر الهامة لترجمته ما كتبه الهجویری صاحب « كشف المحجوب »^(٣) عنه وكان أحد معاصريه أيضاً . وإن كنا لا ندرى أى الرجلين سبقت وفاته . فإن تاريخ وفاة الهجویری موضع خلاف ، ولكن الأغلب على الظن أن القشيري مات قبل الهجویری ، وأن الهجویری قد أفاد كثيراً من الرسالة القشيرية في منهجها ومادتها كما سيأتي بيانه فيما بعد .

أما المصادر الأخرى كتيبين كذب المفترى لابن عساكر (المتوفى سنة ٥٧١) ، والأنساب للسمعاني (المتوفى سنة ٥٦٢) ، ووفيات الأعيان لابن خلكان (المتوفى سنة ٦٥٤) ، والمتأخر منها كطبقات الشافعية للسبكي ، وشذرات الذهب لابن العماد (المتوفى سنة ١٠٨٩) فصادر ثانوية اعتمدت على المراجع الثلاثة الأولى التي ذكرناها — كلها أو بعضها .

(١) كشف الظنون : ج ١ ص ٣٠٨ ط أسطنبول : انظر أيضاً ص ١٠١١ من المرجع ذاته .
(٢) تاريخ بغداد ج ٢ ص ٨٣ .
(٣) كشف المحجوب ترجمة نيكولسون : ص ١٦٧ - ١٦٨

القشيري في هذه الشكاية إلى دفع التهم التي ألصقتها أعداء الأشعرى به، وبيان أنهم زيفوا آراء باطلة، ونسبوا إليها وهو منها براء. وكذلك يرد على المتكلمين الذين تناولوا مذهب الأشعرى بالنقد والتجريح في مسائل الصفات الإلهية، والجزاء. وأفعال الإنسان. ومسألة خلق القرآن. فيشرح هذه المسائل في ضوء مذهب الأشعرى وأهل السنة، ويدافع عنها باعتبارها تقريراً لهذا المذهب. ولا يختلف منهجه في «الشكاية» عن منهجه في كتب أخرى له؛ كما هو واضح من مطلع «الرسالة». ومن كتابه «فصول في الأصول».

يقول في الدفاع عن الأشعرى: «ونسبوا الأشعرى إلى مذهب حكوا عنه مقالات لا يوجد في كتبه منها حرف. ولم يرد في المقالات المصنفة للمتكلمين والمخالفين من وقت الأوائل إلى زماننا هذا لشيء منها حكاية ولا وصف. بل كل ذلك تصوير وتزوير وبهتان بغير تقرير...» وما نقموا من الأشعرى إلا أنه قال بإثبات القدر لله خير وشره، ونفعه وضره، وإثبات صفات الجلال في قدرته وعلمه، وإرادته وحياته وبقائه، وسمعه وبصره، ووجهه ويده؛ وأن القرآن كلام الله غير مخلوق؛ وأنه تعالى موجود تجوز رؤيته، وأن إرادته نافذة في مراداته، وما لا يخفى من مسائل الأصول التي تخالف طريق المعتزلة والمجسمة^(١).

فالرسالة والشكاية تهدفان إلى غاية واحدة هي الانتصار للمذهب أهل السنة في ميدان التصوف وعلم الكلام على التوالي، وهما وثيقتان تعبران عن المذهب الوسط الذي أخذ به الأشعرى في مقابلة المذهب التجريدي المتطرف الذي أخذ به المعتزلة، ومذهب التشبيه المتطرف الذي أخذ به المجسمة.

كان القشيري عالماً في أكثر من علم: فقد كان فقيهاً ومتكلماً وأصولياً ومفسراً ومحدثاً وأديباً ونحويّاً وشاعراً: وكان فوق هذا كله صوفياً كبيراً، ومؤلفاً في التصوف. وقد ذكر له مترجموه ثلاثة وعشرين كتاباً في علوم وموضوعات مختلفة، أهمها وأشهرها على الإطلاق رسالة في التصوف التي كتبها سنة ٤٣٨. والظاهر أن التصوف علماً وعملاً كان أحب الميادين إلى قلبه، وأن الوعظ الذي اشتهر به لم يكن إلا وجهاً من أوجه نشاطه الصوفي. وقد خلف في هذا الميدان إلى جانب «الرسالة» طائفة من الكتب تعالج بعض جوانب التصوف النظرية والعملية: منها كتاب ترتيب السلوك و«آداب الصوفية» و«أحكام السماع» و«الذكر والذاكر» و«اللمع في الاعتقاد» و«حياة الأرواح» و«المعراج» و«المناجاة» و«تفسير صوفي للقرآن» قريب الزعة من تفسير أبي عبد الرحمن السلمي و«رسالة شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة» التي ألفها سنة ٤٤٦ وتوجد في طبقات الشافعية في الجزء الثاني من صفحة ٢٧٥ إلى صفحة ٢٨٨. ولم يكن القشيري صوفياً ولا أشعرياً بالاسم أو مجرد الانتماء عن غير عقيدة، بل كان صوفياً صادقاً في تصوفه مخلصاً في دفاعه عن التصوف السني عامة، كما كان أشعرياً صادقاً في أشعريته وفي دفاعه عن مذهب الأشاعرة الذي يعتبره معبراً عن الروح الحقيقية للإسلام ويتعصب لصاحب هذا المذهب أكثر مما تعصب له كثيرون من أتباعه ومنهم الغزالي.

أما دفاعه عن التصوف السني فقد سجله في «الرسالة» التي هي موضوع هذا المقال؛ وأما دفاعه عن الأشاعرة فقد سجله في «الشكاية» التي أسلفنا ذكرها^(١). ويهدف

(١) وهي شكاية بكسر الشين لا يفتحها كما ضبطها الأستاذ ماسنون في مقاله عن القشيري في دائرة المعارف الإسلامية. والظاهر أنه التبس عليه الأمر بين شكاة بالفتح وشكاية بالكسر.

الرسالة واسطة العقد من بين كتب التصوف

« الرسالة » : كتاب فريد في بابيه ، نحا فيه مؤلفه نحواً خاصاً ، ورسم لنفسه فيه طريقاً معينة ، وحقق فيه جزءاً كبيراً من الغرض الذي كان ينشده . ولكن « الرسالة » ليست منعقدة الصلة بكتب التصوف التي ألفت قبلها ، ولا بتلك التي ظهرت بعدها . ولكي نبرز مكانتها من بين هذه الكتب نرى لزماً علينا أن نعرض لحركة التأليف في ميدان التصوف بوجه عام لكي نتبين وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف بينها وبين أمهات الكتب الصوفية التي عاجلت نفس موضوعاتها ، أو موضوعات قريبة الصلة بموضوعاتها ؛ وبذلك يتضح لنا مدى التفاعل بين الرسالة وبين هذه الكتب الصوفية الأخرى تأثراً وتأثيراً .

ولن نعرض في هذا المقال لكل كتاب ظهر في أصول التصوف قبل القشيري وبعده ؛ كما أننا لن نعرض لكتب تراجم المشايخ إلا بالقدر الذي تتفق أو تختلف فيه مع « الرسالة » . بل سنقتصر الحديث على طائفة قليلة من المؤلفات الصوفية الرئيسية التي تشترك مع « الرسالة » في بعض مادتها .

شهد التصوف في عصر نصجه في القرن الثالث حركة تأليف قوية في نواحيه المختلفة : النظرية والعملية ؛ وخلف كبار صوفية هذا القرن ، أمثال الجنيد البغدادي والحارث المحاسبي ، ثروة طائلة من الكتب والرسائل ، يرسم بعضها معالم الطريق الصوفي بوجه عام ، ويشرح بعضها جانباً أو أكثر من جوانبه . ولكن إنتاج هذا القرن يصطبغ إلى حد كبير بالصبغة الشخصية أو الفردية يحاول المؤلف فيه أن يفسر التصوف أو أى جانب منه من وجهة نظره الخاصة ، ولا يكاد يتعداها إلى وجهة نظر الآخرين إلا بمقدار ما يكون بين الوجهتين من مشابهة أو معارضة . فنحن إذا قرأنا رسائل الجنيد في « التوحيد » أو « الفناء » ، أو كتب المحاسبي « كالرعاية لحقوق

الله » و « الوصايا » أو « النصائح » ، نقرأ نظريات الجنيد نفسه في التوحيد والفناء ؛ ونرى في « الرعاية » و « الوصايا » للمحاسبي صورة حية للأستاذ الذي يحاول وصف الطريق الصوفي والحياة الصوفية بحسب ما يراها هو :

ولا نكاد ننظر قبل القرن الرابع بمؤلف حاول أن يكتب كتاباً في تاريخ التصوف العام ، أو كتاباً يعرض فيه مختلف الآراء والنظريات الصوفية ، أو يجمع فيه أقوال المشايخ حول موضوعات معينة ، على النحو العلمي المنظم الذي نجده في رسالة القشيري . أما هذا الفن من التأليف فقد ظهر — بل فرض نفسه فرضاً — بعد أن نضج التصوف وتبلورت معانيه ومفاهيمه اصطلاحاته ، واستقرت أسسه ، وأصبح علماً من العلوم يدرسه المشايخ ويتلقاه عنهم الطلاب . وظهرت الرسالة في منتصف القرن الخامس ، فجاءت بمثابة اللقمة التي وصلت إليها حركة التأليف في هذا الفن .

أضف إلى هذا أن الصوفية في نزاعهم الطويل مع الفقهاء قد استهدفوا لألوان شتى من الاضطهاد والتشريد بل والقتل أحياناً ، ورمى كل كبير منهم بلا استثناء بالمروق والزندقة ، لا لشيء سوى أنهم جاءوا بعلم « جديد » وتكلموا في هذا العلم بلغة لم يفهمها خصومهم وخاضوا في مسائل لا عهد لهؤلاء الخصوم بها . فوجدوا أن من واجبه الدفاع عن أنفسهم وعن مذهبهم بتبصير المسلمين بهذا المذهب على حقيقته ، وبيان أن تعاليمهم النظرية والعملية لا تخرج في قليل أو كثير عن الإطار الإسلامي العام الذي رسمه الشارع وأهل السلف من أجل هذا بدءوا يؤلفون هذا النوع من الكتب نشراً لدعوتهم وتأييداً لمقالاتهم ، لا في أوساط الصوفية وحدهم بل في أوساط المسلمين عامة .

وأعظم كتاب من هذا النوع ظهر في القرن الرابع ، بل وأقدم كتاب عام في التصوف في اللغة العربية ، كتاب « اللمع » لأبي نصر السراج المتوفى سنة ٣٧٨ هـ ؛

وفيه يعرض المؤلف صورة عامة للتصوف برمته بحسب ما انتهى إليه في عصره. ويدافع دفاعاً حاراً عن سنتيه باعتباره صوفياً اقتداء بسنة الرسول وسيرة الصحابة وأخبار السلف : كما يدافع عن المدارس الصوفية ويشرح مختلف الآراء والنظريات فيها . ولا يفوته لتنبهه إلى ما وقع فيه بعض الصوفية من أخطاء، وما تورطوا فيه من مقالات .

واللمع أول كتاب في التصوف تتحقق فيه صفات المنهج العلمي بمعناه الدقيق؛ من حيث عرض المسائل والآراء والتعريفات ومناقشتها وتحليلها ثم الحكم عليها . وللكتاب قيمة لا تقدر في دراسة التصوف وتاريخه حتى نهاية القرن الرابع ، لا من حيث المصطلح الصوفي الكامل الذي يمدنا به وحسب ، بل وأيضاً من حيث ما يرويه من الأقوال المأثورة عن كبار رجال التصوف نثراً ونظماً مما وصل إليه المؤلف عن طريق التواتر مشافهة أو اقتبسه من كتب الصوفية ورسائلهم الخاصة التي ضاع أكثرها . وربما كانت عناية السراج بالجانب النظري من التصوف أكثر من عنايته بالجانب العملي أو جانب ترجمة حياة الصوفية ، وهذا مما يضاعف في قيمة كتابه في نظر من يعنى بدراسة الحياة الصوفية من ناحيتها المذهبية . ولا شك عندى في أن القشيري قد استعان بالسراج وكتابه، في بعض ما كتب من أجزاء « الرسالة »، لا سيما ما يتصل منها بمسائل المقامات والأحوال ؛ وكثيراً ما يشير إليه بالاسم وهو يروى عنه بعض الأقوال الصوفية .

ومن هذا القبيل أيضاً كتاب « قوت القلوب » لأبي طالب المكي المتوفى سنة ٣٨٦ . ولكن هذا الكتاب، من حيث مادته ومنهجه، أدنى إلى مؤلفات المحاسبي منه إلى لمع السراج أو رسالة القشيري . فقد كان مؤلفه ضليعاً في الفقه والحديث وعلم الكلام، فاستغل هذه الثروة العلمية في تأليفه في التصوف وإقامة مذهب صوفي على أساس متين من الدين ، ملتصقاً لكل فكرة صوفية أو

عمل صوفي، سنداً من القرآن أو الحديث أو سيرة السلف وهو أكثر عناية بمشاكل الحياة الصوفية ، وأساليب الرياضات والعبادات والمجاهدات منه بالنواحي النظرية البحتة . ومن هنا جاء تأثير قوت القلوب في الغزالي فيما ذكره عن الحياة الصوفية في « الإحياء » .

ولم يقنع أبو طالب المكي بالرد على مناوئي الصوفية من الفقهاء أو غيرهم ، بل حاول أن يبين أن الطريق الصوفي هو وحده الطريق الديني السليم، الذي سار فيه النبي عليه السلام وتبعه في السير فيه صحابته والتابعون وأجيال الصوفية من بعدهم . ومع كل هذا لم يسلم هذا المؤلف ولا كتابه من النقد والتجريح !

ويشبه أبو طالب المكي الحارث المحاسبي من وجه آخر : وهو أن كلا من الرجلين يتخذ من كتبه منصة للخطابة والوعظ ويستعمل لغة الدعاة والمبشرين بمذهب جديد وبمحاسة فائقة ، ويحاول إقناع القراء عن طريق الأساليب الخطابية التي تثير الوجدان . فهما - من هذه الناحية - أكبر واعظين في تاريخ التأليف الصوفي .

وثالث مؤلف في هذه السلسلة كتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » لأبي بكر محمد بن اسحاق البخاري الكلاباذي المتوفى سنة ٣٨٠ أو ٣٩٠ . وهو كتاب - على صغره - بالغ الأهمية من أكثر من وجه . وقد عنى الكلاباذي فيه عناية خاصة بالجانب الكلامي الذي يقيم عليه الصوفية أصول معتقداتهم ، فشرح هذه الأصول من وجهة نظر أهل السنة وأفاض القول فيها في أكثر من ثلث الكتاب . ووجه الشبه قوى جداً بين هذا الجزء من « التعرف » وبين الجزء الصغير الذي ذكره القشيري في مسائل التوحيد في الرسالة . ولكن وجه الشبه أقوى بين مطلع « الرسالة » الذي ستورده فيما بعد ومطلع « التعرف » حيث يذكر المؤلفان الحال السيئة التي آل إليها التصوف في عصرهما والباعث الذي دعا كلا منهما إلى وضع كتابه في عبارات تكاد تكون متفقة في معانيها . فإن الكلاباذي بعد أن يصف

أوائل الصوفية بصدق المجاهدة وصفاء السريرة وذكاء الفهم والإقبال على الله والإعراض عن سواه . يصف ما وصل إليه الصوفية في عصره من انحلال وفطور وجهل وادعاء . وغير ذلك مما يذكره القشيري عن بعض صوفية عصره . يقول الكلاباذي :

« حتى قل الرغب وفتر الطلب : فصار الحال أجوبة ومسائل . وكتباً ورسائل : فالمعاني لأربابها قريبة والصدور إلى فهمها رحيبة . إلى أن ذهب المعنى وبقي الاسم . وغابت الحقيقة وحصل الرسم : فصار التحقيق حلية والتصديق زينة . وادعاء من لم يعرفه . وتحلى به من لم يصفه ، وأنكره بفعله من أقر به بلسانه . وكنمه بصدقه من أظهره ببيانه . وأدخل فيه ما ليس منه ، ونسب إليه ما ليس فيه ، فجعل حقه باطلا . وسمى عالمه جاهلا . وانفرد المتحقق فيه ضناً به . وسكت الواصف له غيرة عليه : فنفرت القلوب منه وانصرفت النفوس عنه : فذهب العلم وأهله . والبيان وفعله ، فصار الجهال علماء والعلماء أدلاء . فدعاني ذلك إلى أن رسمت كتابي هذا . . الخ » (١) .

وليس العجيب هو ما بين هذه الفقرة ومطلع الرسالة القشيرية من تشابه ، بل العجيب حقاً هو أن يظهر الانحلال وكل عوامل الصعف الخلقي والديني في التصوف في عصر مبكر كعصر الكلاباذي الذي يفصله عن عصر القشيري قرابة قرن من الزمان . وأن يكون التصوف إذ ذاك بحاجة إلى الإصلاح والتدعيم والتطهير . وكان بحاجة إلى من يدافع عنه ويظهر حقيقته في ضوء المبادئ الدينية السليمة التي قام على أساسها تصوف الأوائل . فكتاب « التعرف » - من هذه الناحية - أقرب كتب التصوف جميعها إلى الرسالة القشيرية منزعاً وغاية .

أما من ناحية المادة ، وإلى حد كبير من ناحية

المنهج أيضاً - فأقرب كتب التصوف إلى « الرسالة » كتاب « كشف المحجوب » الذي ألفه على بن عثمان الجلابي المجويزي المتوفى سنة ٤٥٦ (أو سنة ٤٦٤) وترجمه إلى اللغة الإنجليزية الأستاذ ر . ا . نيكولسون سنة ١٩١١ : فإن أوجه الشبه بين هذين الكتابين في الموضوعات التي يعالجها . والأقوال الصوفية التي يوردانها . أكثر مما يتسع لشرحه مقال كهذا . وسيأتي بيان لبعض هذه الأوجه عند حديثنا عن الرسالة القشيرية نفسها . وليس من شك في وجود صلة ما بين « الرسالة » و « كشف المحجوب » تدل على تأثر أحدهما بالآخر . وأغلب الظن أن « الرسالة » كان لها جانب التأثير لا العكس : فإن الأرجح أن المجويزي الذي أُرِخ للقشيري في كتابه (١) قد توفي بعد القشيري . وبعد أن اطلع على رسالته التي فرغ من تأليفها سنة ٤٣٨ . أما تاريخ وفاة المجويزي في سنة ٤٥٦ أو سنة ٤٦٤ فغير مقطوع به كما يقول الأستاذ نيكولسون (٢) .

هذا وقد ظهر لمؤلفي التصوف في القرن الخامس بعض الكتب الهامة في طبقات الصوفية لا يعيننا منها في بحثنا هذا إلا طبقات الشيخ أبي عبد الرحمن السلمى الذي كان من أكبر المؤرخين للتصوف في عصره . وكان أستاذاً للقشيري . ولا شك أن القشيري مدين لأستاذه في كثير مما كتب في رسالته في قسم التراجم وما روى عنه من أقوال للصوفية ، إذ لا يكاد يخلو سند رواية لقول من الأقوال الصوفية إلا كان الشيخ أبو عبد الرحمن على رأسها .

وإنه لسوء الحظ حقاً أن السلمى الذي تتلمذ عليه القشيري وروى الحديث عنه أبو بكر البيهقي والحافظ أبو نعيم الأصفهاني وغيرهما قد اتهم بالوضع للصوفية - أي وضع الأحاديث التي تؤيد أقوالهم - كما اتهم في تفسيره للقرآن بأنه زندقة وقرمطة . مما قد يدعوننا

(١) كشف المحجوب ترجمة نيكولسون ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٢) راجع مقدمة كشف المحجوب ص ١٨ - ١٩ .

(١) التعرف : ص ٤ .

إلى الشك في مؤلفاته ومؤلفات من أخذ عنه . ولكن هذه اتهامات رماه بها أعداؤه وأعداء التصوف بوجه عام . أما الرجل فشهود له بالعلم والفضل . ممن يقدر العلم والفضل .

على أننا لو سلمنا جدلاً بأن السلمى كان يضع الأحاديث للصوفية . فإننا لا نسلم أن ذلك يقدح في رواية القشيري عنه . والقشيري - كما نعلم - كان عالماً ثبناً وحجة ونقادة في الحديث وغيره . ولم يكن شديد الكلف بإقحام الحديث في مناسبة وغير مناسبة في ترجمات الصوفية كما كان السلمى .

الرسالة ومنهج البحث فيها

تمدنا رسالة القشيري بصورة كاملة عن التصوف ورجاله . منذ ظهر التصوف في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري حتى عصر المؤلف . وتعتبر على الرغم من صغر حجمها - نسبياً - أفضل وثيقة علمية وتاريخية في موضوعها لا بدانها في مستواها كتاب آخر ، اللهم إلا إذا استثنينا كتاب « كشف المحجوب » الذي سبق أن أشرنا إليه .

ولا بد لمن يتصدى للكلام عن مادة الرسالة لمعرفة أصولها والمصادر التي استعان بها القشيري في تأليفها والكتب التي كان للرسالة بالتالي أثر فيها ، من أن يدرس نصوصها دراسة تحليلية دقيقة ، ومقارنتها بأمثالها مما ورد في كتب التصوف السابقة عليها ، لا سيما الأقوال المروية على لسان مشايخ الصوفية ؛ للوقوف على ما اختاره القشيري منها وما لم يختره . وهذه دراسة لم يضطلع بها أحد بعد فيما أعلم .

ويجب ألا ننسى أن القشيري لم يترجم لكل صوفي سبقه ، ولم يرو جميع الأقوال التي تنسب إلى الصوفية الذين ترجم لهم أو لم يترجم ، بل كان له اختياره في هذا وذلك ، وكان هذا الاختيار مقصوداً وموجهاً نحو غاية معينة ، أشرنا إليها مراراً ، وهي استخلاص مذهب

صوفي سني . واختيار صوفية يمثلون هذا المذهب أقرب تمثيل . فالتصوف الذي نقرؤه في الرسالة هو التصوف السني الخالص كما يفهمه القشيري نفسه . ويجمع عناصره ويفسره ويوجهه ويدعمه . ولهذا السبب عينه لا تقي مادة الرسالة بحاجة الباحث الذي يريد أن يدرس التصوف الإسلامي في جملته ويلم بجميع التيارات الفكرية التي ظهرت فيه : سنية كانت أو غير سنية . وتتألف الرسالة من الأقسام الرئيسية الآتية :

القسم الأول :

وهو مقدمة يشرح فيها القشيري الباعث على تأليفه الرسالة : والغاية التي قصد إليها من تأليفها : فقد لاحظ أن بعض صوفية عصره قد ضلوا سبيل الرشاد وحادوا عن طريق السلف وأهل السنة ، فعقد النية على وضع كتاب يرجع فيه بالتصوف إلى سيرته الأولى ، ويخلصه من البدع والضلالات التي تسربت إليه ، وينبه فيه إلى المهالوي التي سقط فيها بعض رجال الطريق عند ما قلت عنايتهم بالدين . وارتحلت عن قلوبهم حرمة . وأباحوا لأنفسهم رفع التكاليف الشرعية ، ادعاء منهم أنهم حصلوا في مقام القرب من الله . وهذه هي عبارته نوردها بنصها لما فيها من روعة التصوير لهذه المسألة . يقول :

« اعلّموا ، رحمكم الله ، أن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم ، ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة ألا أثرهم كما قيل :

أما الخيام فإنها كخيامهم وأرى نساء الحى غير نساها حصلت الفترة في هذه الطريقة . لا ، بل اندرست الطريقة بالحقيقة . مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء . وزال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، فعادوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة . ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح

الاحتشام . واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا في ميدان العقلات ، وركنوا إلى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات . . . ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال ؛ وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال ؛ وأنهم قائمون بالحق (الله) تجرى عليهم أحكامه وهم محو . وليس لله عليهم فيما يوثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم ؛ وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية ، واختطفوا عنهم (عن أنفسهم) بالكلية ؛ وزالت عنهم أحكام البشرية ، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأحكام الصمدية ، والقاتل عنهم غيرهم إذا نطقوا ، والغائب عنهم سواهم فيما تصرفوا بل صرفوا .

ولما طال الابتلاء فيما نحن فيه من الزمان ، بما لوحث ببعضه من هذه القصة ، وكنت لا أبسط إلى هذه الغاية لسان الإنكار ، غيرة على هذه الطريقة أن يذكر أهلها بسوء أو يجد مخالف إلى ثلبها مساعاً . . . ولما أتى الوقت إلا استصعباً ، وأكثر أهل العصر بهذه الديار إلتامادياً فيما اعتادوه ، واغتراراً بما ارتادوه ، أشفقت على القلوب أن تحسب أن هذا الأمر على هذه الجملة بني قواعده وعلى هذا النحو سار سلفه ، فعلقت هذه الرسالة إليكم^(١).

هذه هي الصورة التي يصور بها القشيري بعض متصوفة زمانه ، وهي أشبه بتلك التي صور بها الكلاباذي بعض متصوفة عصره ، ولكنها أحلك سواداً وأكثر إبلاماً ، لأنها تبين أن معاول الهدم في كيان التصوف لم يكن يحملها أعداء الصوفية وحدهم ، بل شاركهم في حملها الصوفية أنفسهم - أو بالأحرى أدعياء الصوفية الذين اتخذوا مما سموه « بالحققة » ستاراً يخفون وراءه كل موبقة وكل مخالفة للشرع . فلم

(١) الرسالة القشيرية ص ٢ - ٣ .

يفهموا من « الحقيقة » معناها ولم يقيموا للشرعة مبناهها بل ضلوا وأضلوا غيرهم ، ومكنوا لأعداء التصوف من النيل منه ومن رجاله . وكانت أنكى دعاويهم أنهم قوم وصلوا إلى غاية مطلوبهم - وهو « الحق » الذي فنوا فيه عن أنفسهم وتخلصوا في هذا « الفناء » من رتبة استعباد بشريتهم ، فتحرروا بذلك من رق البشرية والشرعة جميعاً ، واستحلوا لأنفسهم رفع التكاليف لأنهم غير مخاطبين بلسان الشرع ؛ وهم غير مخاطبين لأنهم « محو » تجرى عليهم أحكام الحق الذي يصرفهم فيما يتصرفون فيه ويصرفهم عما لا يقومون به .

كانت هذه المحنة التي ابتلى بها التصوف الدافع الذي دعا القشيري إلى أن يجهر بعد طول صمت بهذه الصيحة العالية ، ويحرر رسالته داعياً إلى العودة بالتصوف إلى سابق سيرته ، وإلى تطهيره من الأدران التي علقت به ، وإقامته مرة أخرى على أساس من الدين . وقد اضطلع هو نفسه بحمل هذه الرسالة فأدى واجبه نحوها ، ثم استجاب لصيحته بعد ذلك بنصف قرن أبو حامد الغزالي الذي حمل الرسالة نفسها إلى أبعد حدودها فيما أودعه في كتابه « الإحياء » .

ويذكر القشيري في هذه المقدمة أيضاً بياناً بأصول العقائد الإيمانية التي دان بها أوائل الصوفية ، وبنوا قواعد أمرهم في الطريق عليها ، ويخص بالذكر قاعدة « التوحيد » التي هي أصل العقائد كلها .

ويورد القشيري في هذا الباب طائفة من التعريفات التي وصفها كبار الصوفية للتوحيد ومعرفة الله موجهاً لها وجهةً سنيةً أشعرية ، ورابطاً بين معاني التوحيد الكلامية ومغازيها الصوفية . وما ذكره في هذا الصدد - مع قصره - من أثنى ما أودعه في رسالته . وفي استطاعتنا أن نلخص وجهة نظر هؤلاء الصوفية في هذه المسائل فيما يلي :

أولاً : إن معرفة الله سبحانه أول واجب على المكلف ، لأن معرفة المصنوع صانعه تؤدي إلى إدراك

الاختلاف بين الخالق والمخلوق ، والمحدث والقديم ، وإعطاء كل صفاته الواجبة له ، وإفراد القدم من الحدث . وهذا هو جوهر التوحيد كما يقول الجنيد .

ثانياً : إن دليل العقل ، وإشارة الحكمة ، وشهادة المعرفة ، تؤيد أن صفاء العبادات لا ينال إلا بصفاء التوحيد . فالعقل بدليله ، والمعرفة بكشفها والتدبر الحكيم بأشارته ، وسائل مجمعة على توحيد الله وأن العبادات لا تصفو إلا بصفائه .

ثالثاً : إن أخص معاني التوحيد نفى التشبيه وإثبات الصفات الإلهية ، والإقرار بأن الله وحده هو القديم وأن كل ما عداه حادث . وأنه ليس بجسم ولا عرض ، ولا مركب على أى نحو من أنحاء التركيب المادى أو المعنوى ، وأنه فوق الزمان والمكان والحيث والجهة . غنى بذاته ، خال من كل معانى الضرورة . فوق الفهم والوهم والتصوير والتكليف . لا جنس له ولا فصل ولا حد . لا يقال فيه « فوق » ولا « تحت » ولا « عند » ولا « خلف » ولا « أمام » ولا « قبل » ولا « بعد » ولا « كل » ولا « كان » ولا « ليس » . لا توصف أوصافه ولا تعلل أفعاله . ليس له من خلقه مزاج ولا له فى فعله علاج^(١) . وجوده إثباته ، ومعرفته توحيده ، وتوحيده تميزه من خلقه . لا يرى بالعيون ولا تقابله الظنون . قربه قرب كرامة ، وبعده بعد إهانة . هو الأول والآخر والظاهر والباطن . ليس كمثل شئ وهو السميع البصير .

رابعاً : الإيمان هو تصديق القلوب بما علمه الشرع من الغيوب . والمؤمن الحقيقى من قدر الله أزلاً أن يكون مؤمناً وحكم له بالجنة . ولا يدخل المؤمن الجنة جزاء على عمله ، بل تفضلاً من الله وامتناناً . فإن المقامات أقسام قسمت ، ونعوت أجريت لا تستجلب بحركات ولا سعايات .

(١) أى لا يعالج أفعاله بآلات وأدوات .

خامساً : أكساب العباد مخلوقة لله . لأن الله هو الذى خلق الأرواح والأجساد ، فبالأولى أن يكون خالق الخطرات والحركات التى هى أعراض الأرواح والأجساد . والتوحيد الحقيقى هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل . ومن ادعى لنفسه فعلاً (كالمعتزلة) فقد ادعى الربوبية سترأ - وهذا هو الشرك الخفى .

سادساً : لله عز وجل صفات فعل وصفات ذات ، والأولى ككونه تعالى خالقاً ورازقاً ومدبراً والثانية ككونه واحداً وقديماً . « فإذا هيمك فى مقام التفرقة قرنك بصفات فعله ؛ وإذا بلغك إلى مقام الجمع قرنك بصفات ذاته » .

سابعاً : لا اتصال على الحقيقة بين العبد وربّه . لأن من لا شبيه له ولا نظير لا يتصل بمن له شبيه ونظير . ولكن يتصل العبد بربه بمعنى أن يلطف الله به على نحو ليس فيه إدراك ولا وهم ولا إحاطة ، كما يتصل به عن طريق إيمانه الصحيح .

أما الاتصال بمعنى الاتحاد أو الحلول أو الامتزاج فأمر ينكره القشيري وشيوخ رسالته كل الإنكار ثامناً : يجب تأويل ما فى القرآن والحديث من ألفاظ تشير إلى التشبيه أو التجسيم كالمعية فى قوله تعالى « إلا هو معهم » فإن معناها « معهم » بالنصرة والكلاءة أو بالعلم والإحاطة . ومثل قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » فإن معناها العرش بالرحمن استوى أو الرحمن استولى على العرش . ومثل قوله « فإنى قريب » أى قريب من قلب العبد الذى فقد الحس بكل ما سوى الله .

تاسعاً : حروف القرآن مخلوقة . أما « الكلام » الحقيقى الذى هو كلام الله وصفة من صفاته فقديم . وهو المعنى الذى يقوم بالقلب من الأمر والنهى والخبر والاستخبار وما إلى ذلك .

القسم الثاني :

وهو قسم يترجم لطائفة من الصوفية مبتدئاً بإبراهيم ابن أدهم المتوفى سنة ١٦١ هـ ومنتهياً بأحمد بن عطاء الروذبادى المتوفى سنة ٣٦٩ هـ . وقد نص القشيري على أنه لم يترجم لأحد من معاصريه . كالشيخين أبي عبد الرحمن السلمى . وأبي على الدقاق . وكثير غيرهما ممن لقيهم أو لم يلقهم .

وبمقارنة هذه التراجم بنظائرها في طبقات الصوفية للسلمى . تظهر الصلة الوثيقة بين التلميذ وأستاذه ومدى تأثير الأول بالثاني . ولكن وجوه الشبه بين الاثنين لا تنفى وجوه الاختلاف : فإنه على الرغم من وجود ثمانين ترجمة (من ثلاث وثمانين) من تراجم القشيري في طبقات السلمى البالغ عددها مائة ، وعلى الرغم من اتفاق هذه الترجمات في المصدرين في بعض التفاصيل الخاصة بحياة المترجمين وأقوالهم وترتيب أسمائهم . نجد اختلافاً ظاهراً في الأقوال المروية عنهم ، وفي طرق الرواية وأسانيدھا .

وقد اتبع السلمى في كتابه طريقة مؤرخى الحديث والفقه والنحو فصنف كتابه في « طبقات » ، ووضع في كل طبقة عشرين شيخاً ، وذلك بعد أن انتهى في كتاب « الزهد » من ذكر كبار الزهاد من الصحابة والتابعين وتابعى التابعين . فلما انتهى إلى من يسميهم « أرباب الأحوال المتكلمين على لسان التفريد وحقائق التوحيد واستعمال طريقة التجريد » ، وضع كتابه « طبقات الصوفية »^(١) والظاهر أن القشيري قد أخذ بمنهج أستاذه في ترجماته للصوفية وإن لم يصرح بأنه رتبهم في طبقات . وأنه أغفل ترجمة عشرين صوفياً ترجم لهم السلمى .

القسم الثالث :

وهو تفسير ألفاظ تدور بين الصوفية وبيان

(١) الطبقات الصوفية للسلمى ص ٣ - القاهرة سنة ١٩٥٣ .

ما يشكل منها . وقد ذكر القشيري في هذا الجزء معظم المصطلحات الصوفية الدالة على المقامات والأحوال وبعض المسائل الصوفية المتصلة بهما : وأورد التعريفات المختلفة التي وضعت إلى عهده لهذه المصطلحات . متوخياً اختيار ما يطابق منها المفاهيم الدينية . ولمتسماً لكل منها سنداً من نصوص القرآن أو الحديث . ولا يظهر أنه التزم في إيراد المقامات والأحوال نظاماً خاصاً يشير إلى تصوره لتطور الحياة الصوفية على نحو معين : بل إن من الصعب التزام مثل هذا النظام في الأحوال الصوفية التي لا تخضع لضابط أو قانون . لأنها أمور تلقائية ترد على صاحبها عند ما ترد من غير أن يعرف لها تعليلاً أو تفسيراً .

ولا شك أن هذا الجزء أعظم أجزاء الرسالة قيمة وأبعدها أثراً في تاريخ الحياة الصوفية في الإسلام . لأنه سجل لتجارب كبار الصوفية . حتى نهاية القرن الخامس . تلك التجارب التي لخصوها في أقوالهم المروية عنهم وشرحوها - ولو بطريق الرمز والإشارة أحياناً - في تعريفاتهم .

وطريقة القشيري في معالجة « الأحوال » أنه يوردها مثني مثني - الحال وما يقابلها - « كالقبض والبسط » . و « الجمع والفرق » ، و « الغيبة والحضور » و « الفناء والبقاء » . ثم يشرح كل زوج منها شرحاً صوفياً ، ويؤيد شرحه بأقوال كبار الصوفية فيها ، رابطاً بين بعض الأحوال والبعض الآخر . ومشيراً إلى ترقياها في سلم المراج الروحي ، حتى ينتهى إلى القول الفصل الذى يتفق فيه أئمة الصوفية المشهود لهم بالصدق في الطريق الصوفى . وفي هذا الشرح والتفسير والتحليل لاصطلاحات القوم ثروة علمية وسيكولوجية وصوفية لا تقدر . ومنها يخرج القارىء بصورة واضحة عن حقيقة الحياة الصوفية في الإسلام ، وحقيقة الصوفى المسلم والعالم الروحى الذى يعيش فيه .

الصوفية أصحاب الأذواق - ونخص بالذكر منهم
الشيخ سديد الدين اللخمى الذى سأتى ذكره فيما بعد .

شروح الرسالة

كانت الرسالة القشيرية منذ ظهورها موضع عناية
الدارسين وبحث الباحثين كما قلنا . وقد وضعت عليها
عدة شروح ، من بينها شرح الشيخ زكريا الأنصارى (١)
المتوفى سنة ٩١٦ ، وعنوانه الكامل « إحكام الدلالة
على تحرير الرسالة » . فرغ الأنصارى منه سنة ٨٩٣ .

وهذا الشرح هو الذى وضع عليه الشيخ مصطفى
العروسى حاشيته المسماة « نتائج الأفكار القدسية فى بيان
معانى شرح الرسالة القشيرية » . وهى حاشية ليس لها
- على طولها - من القيمة ما للشرح ، بل هى حاشية
قد تضلل القارئ بما يستطرد إليه المؤلف من ذكر
نظريات ابن عربى وما يستعمله من مصطلحاته التى قد
لا تمت بسبب قريب أو بعيد إلى نصوص رسالة القشيرية
ولا شرح الأنصارى . ويكفى أن نقرأ ما يقوله العروسى
فى « الإطلاق والتقييد » ، وفى تفسير « لا هو إلا هو »
والإنسان الكامل وغير ذلك ، لتبين مدى انغماس
العروسى فى أفكار ابن عربى واصطلاحاته . أما
ما أورده فى هذه الحاشية من ترجحات لبعض الصوفية
فأأخذ معظمه من طبقات المناوى .

الشرح الثانى هو « الدلالة على فوائد الرسالة »
لسديد الدين أبى محمد عبد المعطى بن محمود بن
عبد العلى اللخمى الإسكندرى (٢) .

الشرح الثالث « تهذيب الدلالة على تنقيح الرسالة » (٣)
وهو شرح مختصر لمؤلف مجهول .

(١) راجع ترجمته فى الطبقات الكبرى للشعرانى ، والكواكب
الدرية للمناوى والنور السافر عن أخبار القرن العاشر للعبدى .
(٢) مخطوط بمكتبة مراد ملا رقم ١٢٤١ بتاريخ سنة ٧٤٣
وبالقاهرة جزء منه - القاهرة ج ١ ص ٤١ رقم ٣٠١٣ .
(٣) مخطوط بالمكتبة الظاهرية ٦٩ ، ١٦٧ - انظر كشف
الظنون ج ١ ص ٨٨٢ .

وقد كان معجم المصطلحات الصوفية الذى درسه
القشيرى - على صغره - المعجم السائد فى أوساط
الصوفية حتى حل محله فى القرن السابع المعجم الصوفى
الفلسفى الذى وضعه الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى
فضمه مصطلحات القشيرى : وما أضاف إليها من
مصطلحات أخذها عن الفلاسفة والإسماعيلية وغيرهم ،
وأخرى وضعها من عنده .

القسم الرابع :

فى أدب الطريق وما يعرض للسالك من عقبات
فى سفره إلى الله . وهو مزيج من مسائل التصوف
العملية والنظرية التى لا تظهر بينها روابط محدودة .
ففى موضع من الباب يتكلم القشيرى عن « الصحبة »
فى الطريق الصوفى ، وفى الفصل الذى يليه مباشرة
يتكلم عن « التوحيد » ثم المعرفة بالله ثم المحبة - وبعد
ذلك يتكلم فى كرامات الأولياء ، وعصمتهم وهكذا .
والأولى فى الحقيقة ألا يسمى هذا الجزء من الرسالة
قسماً ولا باباً ولا شيئاً مما يفهم منه الوحدة التأليفية ؛ لأن
هذه الوحدة غير موجودة فيه ؛ وإنما أطلقنا عليه اسم
« القسم » من الناحية الكمية البحتة .

القسم الخامس :

خاتمة بها وصية للمريدين ، وفيها يذكر القشيرى
ما يجب أن يكون عليه المريد فى موقفه من شيخه ومن
أقرانه ومن الدنيا وأهلها بوجه عام ، ومن الجزئين
الثالث والرابع يتألف الجزء الأكبر من الرسالة ؛
وفيها يعالج القشيرى التصوف برمته معالجة صوفى
عالم بالتصوف وتاريخه وتطوره . مجرب لأحواله ،
واقف على أسرارهِ . فهو يتكلم عن ذوق وخبرة ذاتية
كما يتكلم عن علم ، ويعبر عن نفسه بأسلوب قوى
رصين يظهر فيه الوقار والجمال ، وهو بهذا يختلف
عن شراحه الذين كانوا أقرب إلى الفقهاء منهم إلى

الشرح الرابع : « إرشاد المديرين » لشارح مجهول^(١).

وقد لاحظت أثناء مطالعاتي في شرحى الأنصارى واللخمى ما بينهما من تشابه قوى تؤكد لى به فيما بعد بعد أن شيخ الإسلام ذكرى الأنصارى أخذ معظم شرحه أخذاً يكاد يكون حرفياً من شرح سديد الدين . وأن الشهرة التى تمتع بها أكثر من أربعة قرون كشارح لرسالة القشبرى شهرة زائفة ، وأنه لم يكن له من الفضل فى مؤلفه سوى التلخيص والتجزىء لشرح أوفى وأطول ، هو شرح ذلك اللخمى المغمور الذى لم أقف له على ترجمة بعد^(٢).

وشرح اللخمى معروف مشار إليه فى الكتب . ذكره حاجى خليفة فى كشف الظنون^(٣) والمرئضى الزيدى فى شرحه على الإحياء^(٤) وبروكلمان فى ملحق كتابه « تاريخ الأدب العربى »^(٥). ومن الغريب أن واحداً

(١) مكتبة الهند ١٢٥٩ - ٦٠ . رانبور ج ١ ص ٣٢٨ .

(٢) راجع مقالاً لى بعنوان « شارح مجهول من شارح الرسالة القشيرية : مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية - العدد الرابع عشر سنة ١٩٦٠ .

(٣) كشف الظنون ج ١ ص ٨٨٢ .

(٤) ج ١ ص ٤ ، المقدمة .

(٥) الملحق ج ١ ص ٧٧١ .

من هؤلاء الكتاب ولا غيرهم قد أشار بكلمة واحدة إلى الصلة بين شرحى الأنصارى واللخمى .

والظاهر من الإشارات التى جمعناها أثناء فحص مخطوطة « الدلالة على فوائد الرسالة » أن الشيخ سديد الدين عاش فى أواخر القرن السادس وأوائل السابع . وأنه كان فقيهاً مالكي المذهب معنياً بالتصوف ورجاله وإن لم يكن على حظ كبير من الذوق الصوفى . فإن شرحه الكبير على الرسالة ليس فيه تلك النفحات الصوفية ولا الإشراف الذى نجده فى الرسالة نفسها ، بل الأغلب عليه النزعة الفقهية المولعة بالتقسيمات والتصنيفات والتعريفات وإيراد الحجج العقلية والنقلية وإصدار الأحكام .

وهو لا يعنى بإبراز المعانى الصوفية والدقائق الروحية التى تتضمنها أقوال مشايخ الصوفية بقدر عنايته بإبراز الأحكام الفقهية المترتبة على هذه الأقوال كأنه لا يرضى بإخضاع التصوف فى جملته إلى الإسلام فى أسسه ومبادئه العامة ، بل يحاول أن يخضع أقوال الصوفية وأفعالهم لموازين الفقه الإسلامى . ولذا كان الفرق عظيماً حقاً بين فقهية شرحه ، وروحانية القشبرى والصوفية الذين يروى أقوالهم .



الارشاد للجويني

بقلم

الدكتور فوقيه حسين محمود

مدرسة الفلسفة بكلية البنات بجامعة عين شمس

والباحث في سيرة الإمام يتبادر إلى ذهنه أنه خرساني الأصل، لولادته بتلك المنطقة إلا أن هناك من المترجمين من يتحدث عن والده ، فيذكر أنه طائي سننسي . وسننيس هو أبو حى من طيء . وطيء قبيلة مشهورة من قبائل العرب . فلإمام الحرمين إذن عربي من دم عربي أصيل عاش إمام الحرمين فيما بين عامي ٤١٩ هـ . و ٤٧٨ هـ ومعنى هذا أن حياته تقع في القرن الخامس الهجري ، والقرن الخامس الهجري عصر سادته عوامل مختلفة : سيطر فيه الشيعة على الحكم ، وتخرج موقف أهل السنة ، واضطربت أحوالهم . هذا إلى جانب تفشي الفوضى الدينية ، وقيام الفتن العديدة ، وعلى الأخص بين أهل السنة والشيعة ، ثم انتقال السلطة من الشيعة إلى أهل السنة واستتباب الأمور لهم ، فأخذوا

إلى حين وفاته فاذا عرفنا أن بشتنقان من قرى نيسابور بل هي تعتبر إحدى متزهاتها وذلك لقربها منها فلا يفصلها عنها إلا فرسخ واحد بل قيل نصف فرسخ فلا يبعد والأمر كذلك أن يكون الوالد قد سكن تلك القرية ولو لفترة قصيرة وهي فترة مولد طفله وذلك لاعتدال هوائها ولقربها من مقر عمله نيسابور ، ولما عرفت عن نيسابور من حرارة الجو ورياء طعم المياه التي لا يصل إليها الأهليون إلا إذا نزلوا إلى « قتي » تحت الأرض فلا يبعد والأمر كذلك أن تكون بشتنقان هي مسقط رأس عبد الملك وخاصة إذا أخذنا في اعتبارنا أنها كانت المكان الذي رغب أن يدفن فيه وقد نقل إليه في مرضه الأخير .

الجويني إمام الحرمين (٤١٩ هـ - ٤٧٨ هـ) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوية ، يكنى بأبي المعالي ؛ لما كان عليه طوال حياته من معرفة بالعلوم الإلهية ، وما قام به من كفاح لإعلاء شأن الدين ، وقد أجمع المترجمون على نسبته إلى جوين ، وانفرد السبكي بنسبته إلى نيسابور ، وقد أخذ نسبته إلى جوين عن أبيه الذي ولد بتلك الناحية ، ومكث بها فترة من الزمن ؛ إذ لم يرد عن عبد الملك أنه ولد أو أقام أو توفي بتلك الناحية . أما عن نسبته إلى نيسابور فذلك يرجع إلى طول إقامته بتلك المدينة كما سيتبين ذلك من دراسة ظروف سيرته . وقد لقب بإمام الحرمين لأنه جاور بمكة أربع سنوات ، كان خلالها يناظر ويلقي الدروس ، لتثبيت الدين وتقوية عمده ، كما لقب بضياء الدين لما كان عليه من القدرة على إنارة الطريق للمدافعين عن العقيدة . كان مولد إمام الحرمين بولاية خراسان ، وأغلب الظن أن بشتنقان أو بشتنكان كانت مسقط رأسه (١) .

(١) أغفلت المراجع ذكر مسقط رأسه إلا أن بروكلمن في كتابه « تاريخ الآداب العربية » قد رجح أن يكون بشتنقان - تلك البلدة التي أجمع المترجمون القدماء على أن إمام الحرمين قد توفي بها ودراسة ظروف حياة الوالد في فترة مولد ولده ترجح أن يكون مولده في بشتنقان ؛ فقد استقر الوالد بنيسابور منذ عام ٤٠٧ هـ ولم يرحلها =

على عاتقهم التمكن للمذهب السنّي . والمحافظة عليه من
الخصوم . تبيين من ذلك أن اضطراب الأحوال السياسية
قد أدى إلى ارتباط الأمور الدينية . غير أن ذلك لم يكن
له صدى في النواحي العلمية ، بل على العكس ازدهرت
العلوم وانتشرت المعارف ، فالتاريخ يحدثنا بأن خلفاء
الدولة العباسية قد شجعوا العلم على اختلاف ألوانه
فأمروا بنقل الفلسفات اليونانية والهندسية والفارسية
فضلا عن عنايتهم بالعلوم الإسلامية وقد اقتنى أثرهم
ونسج على مناولهم أمراء الدويلات الناشئة في العصر
العباسي الثاني وجعلوا من العلم ميداناً للمناقشة وجمعوا
حولهم العلماء وقربوهم إليهم حتى إن الباحث يلمس أن
العلوم الكلامية والفلسفية والصوفية كلها قد سارت
جنباً إلى جنب في طريق التقدم والنضوج .

وتكون حياة إمام الحرمين على اختلاف أطوارها
تقع في عصر له قيمته العلمية . ولننظر الآن في هذه
الأطوار . هناك طور يبدأ بمولد إمام الحرمين ويشتمل
على نشأته الأولى وينتهي بوفاته والده ، وطور آخر
اشتغل فيه بالتعليم إلى جانب استمراره في تحصيل
العلوم ، وينتهي برحيله عن نيسابور ، وطور ثالث
كان ينتقل فيه من بلد إلى بلد وينتهي هذا الطور برجوعه
إلى نيسابور وأخيراً طور هو خاتمة المطاف حيث استقر
إمام الحرمين بنيسابور ولم يرحلها إلا في سفرة قصيرة
إلى أصبهان في أخريات أيامه . رجع بعدها إلى نيسابور ،
وينتهي بوفاته .

الطور الأول :

وهو طور النشأة الأولى وقد صورها السبكي في
أن والد إمام الحرمين قد اعتنى به منذ صغره . بل من
قبل مولده ، وذلك بأن اكتسب من عمل يده مالا
خالصاً من الشبه ، اتصل به إلى والدته . فلما ولدته له حرص
على ألا يطعمه ما فيه شبهة ، فلم يمازج باطنه إلا الحلال
الخالص . وقد أخذ الفقه عن والده ، وكان والده

يعجب به . كما ذكر عنه أنه جد واجتهد في المذهب .
والخلاف . والأصول . وأنه تلقى الحديث عن مشايخ
مثل الشيخ حسان . وأبي سعد بن عليك . وأبي سعد
النضروي . ومنصور بن دامس . وهؤلاء جميعاً من
المحدثين . وقد ورد على لسان عبد الغافر الفارسي
(٤٥١ هـ - ٥٢٩ هـ) وهو تلميذ إمام الحرمين . أن
الإمام تعلم العربية وكان له منها حظ عظيم وحفظ
القرآن . فاجتمع له من المميزات ما أعجز الفصحاء .
حتى إنه كان عند وفاة والده من الأئمة المحققين .
ولا غرابة في ذلك وإمام الحرمين صاحب عقل راجح .
وذهن متقد ، وميل طبيعي إلى النقد والبحث والفحص
والتحصيل . وقد ظهر ميله إلى النقد حين كان يجالس
والده ، وكان يرفض في قوة ما لا يقبله عقله ولو صدر
عن والده . وكان والده يسر لذلك . هذا إلى أن عبارته
التي صرح فيها بالانصراف عن العلوم الظاهرة إلى ما نهى
عنه أهل الإسلام^(١) تشير إلى أنه لم يكن فيما اتصل به من
ثقافات وما وقف عليه من معلومات بالعقل الذي
يتقبل ما يعرض عليه ، ويقف منه موقفاً سليماً دون
بحث أو تمحيص ، بل هو على العكس من ذلك قد
بحث ودقق واستقصى كل ما وصل إلى علمه ، فأخذ
بما ثبت لديه أنه حق وترك ما كان فيه زيف أو شبهة
فالإمام إذ أنه كان يتمتع بصفات ذهنية عالية . هذا إلى
جانب ما اشتهر به من حبه للاطلاع . ثم إذا أخذنا
في الاعتبار أن والد الإمام كان أكثر الذين لازمهم
الإمام في هذا الطور من حياته ، وأن هذا الوالد قد

(١) قال الإمام « لقد قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً . ثم
خلعت أهل الإسلام بإسلامهم فيها ، وعلومهم الفاهرة ، وركبت
البحر الخضم ، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام عنه ، كل ذلك
في طلب الحق وكنت أدرب في سالف الدهر من التقليد والآن قد
رجعت عن الكل إلى كلمة الحق ، عليكم بدين العجائز فإن لم يدركني
الحق بلطف يره فأموت على دين العجائز ، ونختم عاقبة أمري عند
الرحيل على نزدة أهل الحق وكلمة الاخلاص لا إله إلا الله فالويل
لابن الجويني . يريد نفسه » - السبكي طبقات الشافعية الكبرى جزء ٣
صفحة ٢٦٠ .

الطور الثالث :

وهو الطور الذي يبدأ بخروج عبد الملك من نيسابور وينتهي برجوعه إليها. وتختلف المراجع في سبب الدافع إلى خروجه فمن المؤرخين من يرى أنه خرج مع الأشاعرة بسبب الفتن الدينية كما ذكرنا : ومنهم من يرى أنه سافر ليتلقى العلم عن كبار العلماء ، وأجلة المشايخ . من مختلف البلدان على عادة القوم في ذلك الحين . غير أننا نميل إلى ترجيح أن الإمام ومشايخ الأشاعرة قد نزحوا عن نيسابور بسبب ما كان قائماً بها من الفتن الدينية بين الأشاعرة والشيعة . وسواء كان خروج علماء الأشاعرة يرجع إلى الفتن الدينية أو إلى غيره من الأسباب ، فالموثق أنهم استغلوا فترة ابتعادهم عن نيسابور أحسن استغلال ، فجالسوا كبار العلماء ، وقعدوا للمناظرة في أمور الدين والدفاع عنه . خرج لإمام الحرمين من نيسابور وقصد العسكر ، ومنها إلى بغداد ويذكر ابن الجوزي أن دخول الإمام الحرمين بغداد كان وقت دخول الغز بها . فاذا عرفنا أن الغز ، وهم جند من الأتراك ، قد دخلوا بغداد مع طغرليك عام ٤٤٧ هـ ، فيكون دخول الإمام في هذه البلد عام ٤٤٧ هـ . وقد سمع في بغداد لبعض العلماء وأخذ عنهم . كما جلس للمناظرة والدفاع عن أمور الدين ؛ حتى ذاع صيته واشتهر ، وليس لدينا معلومات عن مدى ما قضاه من الوقت في بغداد . وقد رحل إلى الحجاز وأقام بها أربع سنوات ، يناظر ويفتي وينشر العلم ؛ حتى لقب بإمام الحرمين ، كما سبق أن ذكرنا ذلك . وقد ورد عن الإمام أنه إلى جانب ذلك كان يقضى ليله طائفاً متعبداً في الكعبة الشريفة ، حتى صفت نيته مع الله . وذلك على ما يذكره السبكي « جاور بمكة أربع سنين يدرس ، ويفتي ، ويجهد في العبادة ، ونشر العلم ، حتى شرف به ذلك النادى ، وأشرقت قلاع ذلك الوادى ، وأسبلت عليه الكعبة ستورها ، وأقبلت عليه وهو يطوف بها ، كلما اسود جنح الليالي بيض ديجورها ، وصفت نيته مع

اتصف بحبه الجهم وتقديره الكبير للعلوم الإسلامية ، وأنه قد عرف في فترة من فترات حياته بميله إلى التحرر من قيود النقل ؛ وأنه كان يشجع ولده على النقد ويستحسن مراجعته له ؛ بل وتخطيته إياه . أمكننا أن نقرر أن والده قد مهد له الطريق بحق للتوجه وجهة أولئك الذين ينزلون كل مذهب بمنزل البحث والتحصيل ؛ وأنه هياً لولده الظروف التي سمحت له باستيعاب أكبر قسط من العلوم الإسلامية .

الطور الثاني :

مهّد الطور الأول السبيل لأن يكون من كبار أئمة المسلمين . ويذكر أنه ما كاد يتوفى والده حتى قعد وهو في هذه السن المبكرة للتدريس مكان ذلك الوالد في مدرسته ، وقد دفعته رغبته في العلم إلى الاستزادة منه . فكان يذهب إلى الاسفراييني (المتوفى عام ٤٥٢ هـ) يدرس عليه بعض أجزاء الأصول في مدرسة البيهقي (المتوفى عام ٤٥٨ هـ) وكان يكرر يوماً بالذهاب إلى مجالس الحجازي (المتوفى عام ٤٤٩ هـ) وهؤلاء الأساتذة تميزوا بالسير على نهج السلف . وإذا كان لأسلوبهم هذا من أثر في إمام الحرمين ، فيكون فيما قيل عنه في أخريات أيامه من أنه قد رجع إلى دين العجائز . وقد اجتهد في المناظرة وظل يواظب عليها ، متخذاً منها وسيلة لنقد آراء الخصوم ، وكانوا كثيرين في ذلك الوقت . ولعل الذي دفعه إلى الاهتمام بأمور الدين ما كانت عليه من اضطراب وفوضى ، مما أدى إلى امتنان المذهب السني ؛ فقد ظهرت في ذلك الحين فتن عديدة كان التطاحن بين أهل السنة والشيعة قد أسفر عنه تأزم الأمور بين الفريقين ، وامتنان كرامة أهل السنة . ويذكر بعض المؤرخين أن هذا كان له أثره في نزوح الأشاعرة عن نيسابور ، ومن بينهم إمام الحرمين وسواء كان خروج الإمام بسبب الفتن الدينية أم لا ، فإن خروجه هذا الذي وقع حوالى عام ٤٤٦ هـ أو ٤٤٧ هـ بداية الطور الثالث من أطوار حياته .

الله فلو كانت الصفا ذات لسان لشافهته جهاراً وشكر
له المسعى بين الصفا والمروة إقبالا وإدباراً» (١).

فإذا عرفنا أن إمام الحرمين قد خاض في علوم
الصوفية ، وأنه كان يبكي الحاضرين ببكاء لا حرقاة
في نفسه ، وتحتمه بما جرى من دقائق الأسرار ، أمكن
القول بأن طوافه بالكعبة الذي ترتب عليه صفاء نيته
مع الله ، قد يكون فترة مجاهدة لنفسه ليخلصها من المادة
وشوائبها . وذلك لكي يصل إلى التحقق بالمعرفة السنية .
وسواء أكانت هذه الفترة فترة مجاهدة : أم لا ،
فالثابت لدينا أن إمام الحرمين خاض في علوم الصوفية
ولو أنه ليس لدينا معلومات أكيدة عن متى وأين خاض
في هذه العلوم .

رجع إمام الحرمين إلى نيسابور بعد أن قضى بمكة
أربع سنوات . وذكر السبكي أن واقعة الرجوع هذه
كانت بعد انتهاء نوبة التعصب بين أهل السنة والشيعة
باعتلاء الملك ألب أرسلان كرسي الحكم بنيسابور ،
وعمله على إرجاع شيوخ الأشاعرة ، الذين هاجروا من
قبل عن ديارهم .

فاذا أخذنا بما قال به ابن الأثير (٢) في كتاب «الكامل
في التاريخ» وبحث زامباور في كتاب «معجم الأنساب
والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي» (٣) من أن
الملك ألب أرسلان اعتلى كرسي الحكم عام ٤٥١ هـ ،
وأنه عمل بعد ذلك على تهدئة الحال وإرجاع مشايخ
الأشاعرة إلى ديارهم أمكن القول بأن تاريخ رجوع
الإمام إلى نيسابور إلى عام ٤٥١ هـ .

الطور الرابع :

يبدأ هذا الطور برجوع الإمام إلى نيسابور وينتهي

(١) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى جزء ٣ صفحة ٢٥٢

(٢) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج ٩ ص ٢٢٧ .

(٣) زامباور - معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في
التاريخ الإسلامي أخرجه الدكتور زكي محمد حسن وحسن أحمد
محمود ج ١ مادة ولاية نيسابور .

بوفاته . ويقرن المؤرخون بداية هذا الطور بجلوس
الإمام للتدريس بالمدرسة النظامية . ويبدو أن إمام
الحرمين كان معجباً بنظام الملك ، حتى أنه قد عدد
مآثر الوزير السلجوقي ، وأطنب في ذكر مفاخره
وفضله .

ظل إمام الحرمين بالمدرسة النظامية يدرس ،
ويفتي . فاشتهر أمره . وذاع صيته ، وقصده الكثيرون
من البلاد الأخرى يطلبون العلم على يديه وتذكر المراجع
أن الإمام في هذه الفترة قد آلت إليه زعامة الأصحاب
ورئاسة الطائفة ، وأسندت إليه أمور الأوقاف ، كما
كان خطيب الجامع المنيعي . اكتمل نضوج الإمام
العلمي في هذا الطور ، وصنف خلاله الكثير من
مؤلفاته في الفقه والكلام والجدل ، وقد سبق لنا بعد
الاطلاع على بعض هذه المصنفات أن الإمام كان يجمع
إلى جانب الثقافة الدينية ثقافة فلسفية عميقة ويبدو ذلك
في ردوده على الفلاسفة من طوائعين وغيرهم . وكتاب
الشامل خير مثال يثبت توفر العنصر الفلسفي في ثقافة
الإمام . هذا العنصر الذي أشار إليه السبكي إشارة
غابرة في سياق ترجمته للإمام ، وبالذات حين تعذر
على مناظره - وكان من الفلاسفة - الصمود أمامه واعترف
بقدرته الإمام على إفحام خصمه . يذكر السبكي هذه
الواقعة ولا يعلق عليها بما يشفي غليل الباحث من ذكر
تفاصيل عن ثقافته الفلسفية . وأغلب الظن أن موقف
السبكي وغيره من المترجمين فيما يتعلق بتوفر العنصر
الفلسفي في ثقافة الإمام ، يرجع إلى رغبتهم في تجنب
تجريحه بوصفه بالاشتغال بالفلسفة ؛ لما كان سائداً في عصر
الإمام من روح معادية للفلسفة وللمشتغلين بها . وقد
حدث أن سافر الإمام في هذا الطور إلى أصبهان ، عند ما
وقعت الفرقة بين الأصحاب ، وقد لقي بتلك المدينة من
التقدير والاحترام ما كان جديراً به . عاد الإمام بعد
ذلك إلى نيسابور ووجه معظم اهتمامه إلى تصنيف
المذهب حتى بلغ فيه درجة عالية من الإتقان . ونرجح

أن كتابه المعروف بـ « نهاية المطلب في دراية المذهب » ثمرة جهوده في تلك الفترة . ويقال : إنه لما قصد الجاشعي النحوى نيسابور عام ٤٦٩ هـ قرأ عليه الإمام . كما ورد أن الشيرازى قصد نيسابور وقابله الإمام بما يليق به من الحفاوة والإكرام . وقد مرض الإمام قبل وفاته بمرض اليرقان ، ثم برأ منه ، وعاد إلى التدريس والمناظرة ثم مرض مرضه الأخير ، فانتقل إلى بشتنقان لاعتدال هوائها وتوفى بها عام ٤٧٨ هـ .

وقد ورد أنه نقل إلى نيسابور في الليلة التي توفى فيها ، ودفن في داره . وقيل : إن جثمانه قد نقل بعد سنين إلى مقبرة الحسين ، وخبر نقل جثمان الإمام الحرمين ، الذي هو إمام من كبار أئمة أهل السنة إلى مقبرة الحسين غريب بعض الشيء . وقد حاولت أن أتحقق من هذا فرجعت إلى الكثير من المراجع عن مشاهد الحسين فلم أقع على أثر يثبت لي هذه الواقعة . ويجب ألا يفوتنا في هذا الموضع ، أن نشير إلى ما ذكره على باشا مبارك في « الخطط التوفيقية » من أن هناك مسجداً بحى الدرب الأحمر ، يحمل اسم الجويني ، كما أن هناك درجاً يسمى بدرب الجويني^(١) . وقد تبين أن هذا المسجد لم يدرج في الأثریات ، ولذا ليس لدينا عنه معلومات أكيدة ، ويوجد بهذا المسجد لافتتان ، إحداها قديمة العهد ترجع إلى عام ١٢٣٥ هـ وسمرت على الحائط الذي يعلو الضريح ، وورد بها اسم محمد عبدالله الجويني وهو والد إمام الحرمين . والثانية أحدث عهداً وكتبت عليها نبذة من سيرة إمام الحرمين ذيلت بأن خادماً المسجد هو الذى جمع ما ورد بها من معلومات عن الإمام . ووجود لافتتين إحداها باسم الأب والأخرى باسم الابن على ضريح واحد يعتبر اضطراب في المعلومات التي دونت على الضريح . ومن الأكيد لدينا أن والد الإمام لم يأت إلى مصر ، وكذلك الإمام ، وإنما الذى

أتى إلى مصر هو عم الإمام ، وقد كان من الصوفية ، غير أن هذا الزائر قد رجع إلى بلده . ونحن نرى أن هذا المسجد ربما يكون لأحد الجوينيين ، وهم كثيرون ، من الذين ماتوا ودفنوا بالقاهرة . ويكون اسم إمام الحرمين واسم والده قد وضعاً خطأ على الضريح . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى قد يكون هذا الضريح ضريحاً رمزياً لوالد إمام الحرمين أو لأخيه على بن يوسف الجويني المعروف بشيخ الحجاز أو لإمام الحرمين ونحن نرجح أن يكون لإمام الحرمين : لمكانته بين أهل السنة وتكبير الناس له وتعظيمهم إياه . ومما يساعدنا على ترجيح ذلك وجود مظهر آخر من مظاهر الإكبار والتقدير لإمام الحرمين في نفوس القاهريين وهو وجود شارع في شبرا يحمل اسم أبي المعالى .

وقبل أن نختم القول في سيرة الإمام نذكر مسألة رجوعه عن الكلام وهو الذى اشتهر بأنه من كبار رجال علم التوحيد . فقد ورد عنه أنه قال : « لا تشتغلوا بالكلام ، فلو عرفت أن الكلام يبلغ في ما بلغ ما اشتغلت به^(٢) . فكيف يتفق ذلك وما عرف عن الإمام من أنه قد اشتغل بالكلام وصنف فيه المصنفات الطوال ؟ اشتغل الإمام بالكلام لأنه شعر بواجبه نحو بنى قومه وهو الذى توفرت له أسباب من المعرفة والعلم تتيح له فرصة العمل على شفاء النفوس من حيرتها ، فاشتغل بالكلام منذ نعومة أظفاره في مدرسة أبيه وغير مدرسة أبيه . ثم ضم جهوده إلى جهود الآخرين من شيوخ وأئمة الشافعية ، وجلس على رأس المدرسة النظامية منذ أن رجع إلى نيسابور ، واستتب الأمر لأهل السنة . فالإمام قد اشتغل بالكلام ، بدافع رغبته الأكيدة في إفادة الأهلين لتهديهم نفوسهم فإذا كان الأمر كذلك ، ربما يكون رجوع الإمام عن الكلام لامتناع هذا الدافع أى لأنه لم تعد هناك حاجة إلى إفادة الأهلين وهذا يعنى

(١) على باشا مبارك : الخطط التوفيقية ج ١ ص ١٠٠ .

(٢) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٦٠ .

أنه اتخذ من الكلام وسيلة لتهذيب نفوس الآخرين ولكنه لم يجد فيه شفاء لنفسه . فإذا رجعنا إلى رأى الإمام فى الكلام نجد أنه يرى أن الكلام وسيلة تهذيب الباحث إلى وجود إله مزود عن صفات الافتقار دون أن تهديه إلى حقيقة الذات الإلهية^(١) . ومعنى هذا أنه يرى فى علوم الكلام نقصاً . فأمر رجوعه عن هذا العلم محتمل فى آخريات أيامه . بعد أن رأينا امتناع الدوافع إليه . فإذا عرفنا زيادة على ذلك . أن الإمام قد صرح بأنه يرجع إلى أقوال السلف حيث قال : « اشهدوا على أئمة رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف وأئمة أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور »^(٢) . وأن السبكي يرى أن المقصود بهذه العبارة أن الإمام يرجع عن التأويل إلى التفويض كان معنى ذلك أن إمام الحرمين يرى إلى أن يكون إيمانه قوياً ثابتاً فى النفس . ويكون الطريق إلى ذلك القلب دون العقل . وطريق القلب هو طريق الصوفية وإمام الحرمين قد اشتغل بالتصوف ، والتصوف فى ذلك العصر لم يكن غير اتباع الكتاب والسنة فيكون طريق السلف ما هو إلا التصوف الذى ينتهى بالباحث إلى التحقق بالذات العلية . وليس معنى هذا أن الإمام يستنكر الكلام وإنما يرى فيه وسيلة إذا كانت تشفى غليل بعض النفوس فإنها لا تشفى غليل بعض النفوس الأخرى ومنها نفسه . فالكلام له قيمته طالما أنه يوصل إلى إثبات وجود إله مزود عن صفات الافتقار . ولكن الإمام يفضل عليه التصوف ؛ لأنه يرغب فى التحقق بالذات العلية . فالإمام إذن كان متكلماً فى مذهبه متصوفاً فى حياته . فإذا كانت هذه هى حال إمام الحرمين ، فلا يبعد والأمر كذلك ، أن يكون الإمام الغزالي وهو الذى تتلمذ على إمام الحرمين مدة ليست بالقصيرة ، أن يكون قد تأثر بأستاذه ، فخاض فى العلوم كلها ، وأنزل جميع الطرق منزلة البحث والتحصيل ، ثم

خرج من كل ذلك بأن التصوف هو العلم الموصل إلى الحقيقة . وأنه لا طائل فى الفلسفة أو الكلام . وتكون النهضة التى نهضها الإمام الغزالي بالعلوم الإسلامية ترجع فى أصلها إلى الإمام الجوينى . إمام الحرمين .

مصنفات إمام الحرمين

أجمعت التراجم على إثبات وفرة إنتاج إمام الحرمين وقد ورد ببعضها بعض أسماء هذه المصنفات وورد بفهارس المكتبات بعضها الآخر . كما ذكر الجوينى فى سياق أقواله فى بعض مصنفاته أسماء مصنفات أخرى له وقد حاولنا أن نستقصى معلومات لدى كل من يصح أن يكون له إلمام بالأمور الإسلامية . فانتهى بنا الأمر إلى أن مصنفات الإمام سبعة وعشرون مصنفات . ذكر بروكلمن تسعة عشر . وظهر بالبحث أن اثنين منها ليسا لإمام الحرمين وإنما هما لوالده وهما :

- ١ - رسالة فى إثبات الاستواء والفوقية فى تنزيه البارى تعالى عن الحصر والتمثيل والفوقية .
- ٢ - كتاب الفروق .

وتيسيراً لتصنيف هذه الكتب سندكرها مصنفات بحسب الموضوعات : والموضوعات التى يمكن أن توزع بينها مصنفات إمام الحرمين خمسة أصول الفقه وأصول الدين والفقه والخلاف والجدل ومصنفات أخرى .

أولاً - مصنفات فى أصول الفقه :

- ١ - البرهان فى أصول الفقه .
- ٢ - المجتهدين (من التلخيص فى أصول الفقه) .
- ٣ - الورقات .
- ٤ - كتاب مغيب الخلق فى اختيار الأحق .
- ٥ - الإرشاد فى أصول الفقه .

ثانياً - مصنفات فى أصول الدين :

- ٦ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد .
- ٧ - رسالة فى أصول الدين .

(١) الجوينى : العقيدة النظامية ص ١٦ .

(٢) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٦٣ .

العقيدة النظامية فقد اهتم بنشره الشيخ محمد زاهد الكوثري ١٩٤٨ والمناظرتان « مناظرة في الاجتهاد في القبلية » و « مناظرة في زواج البكر » نشرتا في كتاب طبقات الشافعية الكبرى للسبكي وكتاب « الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » الذي سنعرف به في هذا الفصل ، وقد نشره الدكتور محمد يوسف موسى عام ١٩٥٠ ومن قبله المستشرق لوسيانى مع ترجمة فرنسية عام ١٩٣٠ ، وأخيراً كتاب « الشامل في أصول الدين » الذي نشره المستشرق الألماني كلويفر عام ١٩٦٠-١٩٦١ .

وقد اهتم الأب قنواى والأب لويس جارديه بإمام الحرمين ومصنفاته في كتابهما « مدخل إلى علم الكلام » باريس سنة ١٩٤٨^(١). هذه فكرة سريعة عن مصنفات الإمام وقد عرضناها مصنفات تصنيفاً بحسب الموضوعات أما تصنيفها الزمني فهو متعذر إلى حد ما لخلو جميع مصنفات الإمام من تاريخ تصنيفها ما عدا مصنف واحد هو « مسائل عبد الحق الصقلي وأجوبتها لإمام الحرمين » الذي صنف عام ٤٥٠ هـ إلا أنه يمكن تحديد تاريخ تقريبي لبعضها وقد وردت هذه المحاولة في بحث عن الجويني عنوانه « الجويني ومذهبه في حدوث العالم »

كتاب الإرشاد

كتاب « الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » عنوان لهذا المصنف الذي نحن بصدد التعريف به وذلك بعرض موجز له ، وتحليل مع بيان لأثره ، ولما اختص به مصنفه الإمام الجويني « إمام الحرمين » من أسلوب في العرض والتفكير .

وعنوان هذا المصنف يتفق مع موضوعه الذي اتخذ الإمام له ، فهو يتضمن الأدلة والبراهين العقلية القاطعة في أصول الاعتقاد ، تلك البراهين التي تدحض

٨ - الشامل في أصول الدين .

٩ - كتاب غياث الأمم في التياث الظلم .

١٠ - شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل .

١١ - العقيدة النظامية .

١٢ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة

١٣ - مختصر الإرشاد للباقلاني (اختصره إمام الحرمين) .

١٤ - مسائل الإمام عبد الحق الصقلي وأجوبتها للإمام أبي المعالي .

١٥ - كتاب التلخيص في الأصول .

ثالثاً - مصنفات في الفقه :

١٦ - نهاية المطلب في دراية المذهب .

١٧ - مناظرة في الاجتهاد في القبلية .

١٨ - مناظرة في زواج البكر .

١٩ - السلسلة في معرفة القولين والوجهين .

٢٠ - رسالة في الفقه .

٢١ - رسالة في التقليد والاجتهاد .

رابعاً - مصنفات في الخلاف :

٢٢ - الدرة المضية فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية .

٢٣ - غنية المسترشدين في الخلاف .

خامساً - مصنفات في الجدل :

٢٤ - الكافية في الجدل .

سادساً - مصنفات في مواد أخرى :

٢٥ - قصيدة من نظم إمام الحرمين وهي وصية لولده

٢٦ - كتاب النفس .

٢٧ - ديوان الخطب .

وأغلب هذه المصنفات ما زال في صورته الخطية

وبعضها نشر بدون تحقيق ، مثل كتاب الورقات . أما كتاب

(١) L. Gardet et Anawati : Introduction à la théologie musulmane, Paris 1948.

أراء خصوم المذهب وتثبت بقوة أصول فرقة الأشاعرة الذين كانوا يمثلون في ذلك الحين آراء أهل السنة . فغاية هذا المصنف بيان حقيقة المذهب السني في العقيدة فجاء الكلام فيه إرشاداً إلى الحق ودحضاً للباطل بحيث ثبتت الأصول الكلامية للأشاعرة في صورة واضحة متميزة قائمة على استبعاد الأقوال المشوشة وتحديد مصطلحات أهل هذه الفرقة وأصولهم في اتساق وترابط يمنع هجوم المناوئين للمذهب .

ويشير الإمام في مقدمته لهذا المصنف إلى أنه كتبه لأنه تبين أن « المعتقدات عربية عن قواطع البرهان » إذ أن الكتب الموجودة لم تكن تسد حاجة أهل هذا الزمان ، والإمام بهذا لا يقلل من قيمة مصنفات السابقين عليه وإنما يبين أن أهل كل عصر لهم مطالب عقلية تخصهم وذلك لاختلاف التيارات الفكرية السائدة في كل عصر عن العصر السابق له .

وأبواب الكتاب كما وردت في النسخة التي نشرها الدكتور محمد يوسف موسى تسعة وعشرون . البابان الأولان في « النظر الصحيح » و « حقيقة العلم » والباب الثالث في « حدوث العالم » ثم رتب الإمام على إثبات الحدوث إثبات وجود صانع لهذا العالم ثم تكلم في الله وصفاته ويعتبر الإمام في هذا المصنف (١) أن الحديث في الصفات ينقسم إلى أصول ثلاثة ، الأصل الأول فيما يجب لله من الصفات ، والثاني فيما يستحيل عليه ، والثالث فيما يجوز من أحكام . ويرى الإمام أنه بانتهاء البحث في هذه الأصول الثلاثة ينتهي القول في العقائد إذ يقول

(١) يلاحظ أن للإمام مصنفات كلامية أخرى كما سبق أن أشرت إلى ذلك في عرضنا لمصنفاته ، ومن أهم هذه المصنفات الكلامية « كتاب الشامل في أصول الدين » وهو موسوعة في أصول المذهب الأشعري وكتابه العقيدة النظامية وهو المقدمة الكلامية للمصنف لإمام الحرمين عنوانه « النظامية في الأركان الإسلامية » وله أيضاً رسالة عنوانها « ملح في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » تتضمن عقيدة أهل السنة التي عرضها الإمام مدعمة بالأدلة العقلية في إنجاز واقتضاب لم يسا الغاية التي من أجلها صنف هذا المصنف .

« وينصرم بذكر هذه الأصول قواعد العقائد إن شاء الله » (١) .

وهذه الأبواب هي :

« باب القول فيما يجب لله تعالى من الصفات » .
« باب العلم بالوحدانية » ، « باب إثبات العلم بالصفات المعنوية » . « باب القول في إثبات العلم بالصفات » .
« باب إثبات جواز الرويا على الله تعالى » . « باب القول في خلق الأعمال » . « باب القول في الاستطاعة وحكمها »
« باب القول في التعديل والتحوير » ، « باب القول في الصلاح والأصلح » ، « باب القول في إثبات النبوات »
« باب أحكام الأنبياء عامة » ، « باب القول في السمعيات » ، « باب الآجال » ، « باب الرزق » ، « باب في الأسعار » ، « باب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » ، « باب الإعادة » ، « باب جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع » ، « باب في الثواب والعقاب واحباط الأعمال والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة في الوعد والوعيد » ، « باب في الأسماء والأحكام » ، « باب التوبة » ، « باب في تفاصيل الأخبار » ، « باب في إثبات النص وثبوت الاختيار »
« باب في الاختيار وصفته وذكر ما تنعقد الإمامة به » .

ونلاحظ على ترتيب هذه الأبواب واختيار موضوعاتها أن الإمام الجويني عالج أهم مسائل علم الكلام التي اشتد حولها الخلاف بين المتكلمين ، لا سيما بعد ظهور المذهب الأشعري . كما نلاحظ أنه افتتح الكتاب بالبحث في أحكام النظر ، وحقيقة العلم على عادة العلماء في ذلك الحين ، ثم إن أبواب الكتاب بعد باب « القول في إثبات العلم بالصانع » لا تنقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة أو الأصول التي أشرنا إليها ، إذ نجد الأقوال فيما يستحيل على الله تعالى من الصفات تدخل ضمن القول في الصفات النفسية ، إذ الصفات الواجبة

تنقسم لديه إلى نفسية ومعنوية، على نحو ما سنبين ذلك بعد قليل؛ كما أنه قد رتب على الكلام في الصفات الكلام في الرسالة، والنبوة، والمعجزة، والميعاد، وأحوال الناس في الحياة الأخرى وفي هذه الحياة الدنيا كما تكلم في الإمامة.

ويحتوى بعض هذه الأبواب على عدة فصول أو مسائل بينما يحتوى البعض الآخر على فصل واحد. فإذا حاولنا الآن أن نعرض لآرائه في هذا المصنف فإننا نبدأ أولاً بأقواله في العلم:

١ - إن أقوال الإمام في العلم مقتضية إلى حد بعيد في هذا المصنف، إذ يكفي بإثبات أن النظر واجب بالشرع، وهذا يبين أنه ليس ممن يشكون في إمكان قيام المعرفة أو تحقق العلم بالنظر؛ لأن النظر في رأيه يفضي إلى العلم إذا كان صحيحاً ويحرص الإمام على إثبات أن النظر لا يولد العلم ولا يوجبه كما توجب العلة معلولها وهو، بهذه الأقوال، يشير إلى أن النظر مجرد وسيلة يشق بها الناظر الطريق إلى العلم، الذي نتبين من أقوال الإمام بعد قليل أنه موجود في النفس لأنه يقول: إن «العقل علوم ضرورية» بمعنى أن كل ما يحدث في العقل من معرفة فهو موجود فيه بالفطرة، لأن الضروري لدى الإمام وأهل الحق أى الأشاعرة هو ما ليس في مقدور الفرد. إذاً فهو موجود أى ذلك الضروري في الفرد بالخلقة أو بالفطرة. فقله «العقل علوم ضرورية عبارة تخفى وراءها مذهباً في المعرفة، لم يفصل فيه الإمام القول في مصنفه هذا، يعنى به أن ما يصل إليه الفرد من علم فهو موجود أصلاً في النفس وأن الفرد يسعى إليه بإزاحة الحجب التى تحجبه وذلك يتم عن طريق النظر.

ثم يعرض الإمام للأدلة، ويقسمها إلى دليل سمعى وهو الذى يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه» ودليل عقلى وهو «ما دل بصفة لازمة هو في نفسه عليها، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال

على مدلوله». ويتبين من تعريفه للدليل العقلى أنه يعتمد فيه على معنى الوضوح والتميز الذى يتحقق بالنفس وينتهى بها إلى التصديق. ثم يعرف الإمام العلم «بأنه معرفة المعلوم على ما هو به». ودليله على الوقوع على الحقيقة هو الشعور بقوة الدليل نفسه الذى لا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله»، ثم يشير إلى أن لفظ «علم» قد يدل على «علم قديم» والعلم القديم صفة البارئ تعالى، وقد يدل على «العلم الحادث» وهو العلم الحاصل في الإنسان.

ويقسم الإمام العلم الحادث في هذا الفصل كما أشرنا إلى ضرورى، وبديهى، وكسبى، ويعرفنا بكل من هذه الأقسام؛ فالضرورى هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة، والبديهى كالضرورى غير أنه لا يقترن بضرر أو حاجة، والعلم الضرورى لا يمكن أن يتشكك فيه المرء، والضروريات لديه إما من المدركات الحسية أو النفسية كعلم المرء بنفسه أو العقلية كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات، أى أن المعرفة الضرورية العقلية هى ما تسمى لديه بالبديهيات، ومعنى هذا أن منافذ المعرفة لديه أو مصادرها ثلاث: الحس، والنفس، والعقل. ثم يتحدث الإمام عن العلم الكسبى وهو «العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة» وهو الذى يتم بالنظر ويرى الإمام أنه من الجائز أن يحصل العلم الكسبى دون نظر، وهذا ما يقدر عليه بعض الأفراد من ذوى العقول الحادة، وأخيراً يتعرض الإمام لقوله «العقل علوم ضرورية» فيرى أن من الدلائل على أن العقل من العلوم الضرورية استحالة الاتصاف به أى بالعقل مع تقدير الخلو عن جميع العلوم، وقد سبق لنا أن بينا ما تخفيه هذه العبارة ورائها من مذهب في المعرفة والإمام يرى ضرورة القول بأن «العقل علوم ضرورية» لتحقيق أمر التكليف الذى بدون تحقق العلوم الضرورية في العقل لا يمكن تفهمه وقبوله. هذا هو القدر الذى يثبته الإمام في هذا المصنف عن النظر والعلم. وهو قدر

ضئيل يكفي لبيان قيمة النظر وقيمة العلم الحاصل بالنظر لقبول ما ينتهي إليه البحث في الأمور العقيدية^(١).

(١) والحقيقة أن إدم الخرمين قد بسط القول في العلم في مصنفاته الأخرى وبالذات في مصنف له هو كتاب البرهان بحيث يمكننا أن نقيم له مذهباً في المعرفة، والإمام يصرح بأنه لا يشترط في مصنفاته الكلامية إلا بقدر من العلم يحتاج إليه في الأصول (الجويني البرهان لائحة ١١) ويثبت الجويني مصادر ثلاثة للمعرفة العقل والحواس والنفس ويبين أن لإثبات هذه المصادر الثلاثة أهمية كبرى في مسائل الكلام لأنه يترتب عليها أن الباحث في الحدوث مثلاً يمكن أن يبدأ كلامه فيه بتبين الجواز في الموجودات مقيماً مذهبه على أساس عقل محض وذلك بتبين الجواز بفرض جسم ساكن أولاً ثم تحرك إلى آخره على نحو ما فعل إمام الحرمين في إثباته للأعراض في كتاب الإرشاد والشامل ولمع الأدلة. وهي الكتب التي عالج فيها الإمام المسائل الكلامية على طريقة أهل الحق وتمكن من تبين الجواز فيما يحدث في داخلية نفسه من تغيرات أو فيما يحدث من تغيرات في الموجودات الخارجية على نحو ما فعل ذلك في مصنفه العقيدة النظامية حيث أثبت الجواز معتمداً على ما تمد به الحواس فقد أثبت الإمام درجات للمعرفة فقال بعلوم ضرورية يتبينها المرء بسرعة وسهولة ويسر والعلوم الضرورية غير مقدورة للإنسان أي أنها توجد فيها بالفطرة كالبديهيات والإدراكات الحسية وعلم المرء بنفسه وقال أيضاً بعلوم كسبية يحتاج العقل لكي يفهمها ويدركها إلى وقت وهي تحدث بالنظر وهي مقدورة للإنسان وبعض العلوم الكسبية يحدث في لا زمن وذلك بحسب حدة القرائح والنظر لديه عبارة عن تنقل بين العلوم التي سبق أن حصلت بمعنى أن الباحث يحاول أن ينتهي إلى حقيقة جديدة تعتمد على ما سبق أن اهتمى إليه بداهة، وهذه المحاولة تقوم على ربط فرض جديد ببديهية راسية في العقل ويبقى العقل بين نفى وإثبات إلى أن تتكشف له الحقيقة ويرتاح إلى فرض معين وبعبارة أخرى يشعر «بالارتياح والتلجج والثقة» (البرهان لائحة ١٤) والعقل أثناء تفكيره لا يتخذ مسلماً معيناً كالقياس الذي يرفضه الجويني حيث يقول «فليس في العقل قياس وبناء الغائب على الشاهد والجمع بالعلة والاستدلال بالمتفق على المختلف» (البرهان لائحة ١٧ - ٢٠) والإمام لا يقبل من الأدلة إلا النفي والإثبات ويلاحظ أن هذه الأدلة التي يرفضها بالنسبة لعملية الذهن في اكتسابه المعرفة العقلية الخصة يقلبها عندما يتناول الذهن موضوع العقائد الذي لا يعتمد على العقلية وحسب وإنما يعتمد على السمع والعقل سوياً فالإمام يميز مواضيع مختلفة للمعرفة كما يتبين أن الخبرة الطويلة لها أثرها في سرعة اكتساب معرفة صحيحة (البرهان لائحة ١٦) ويسترسل الإمام في كيفية اكتساب المعرفة السمعية فيحدثنا عن المرشد وعن المعجزة وتبين أن ثقة الإمام بالعقل تقل عند ما يدخل في الواجبات. فالواجبات تأتي عن طريق الشرع لأن العقل الإنساني كثيراً ما يغفل عن الحقائق.

٢ - أما عن قوله في إثبات حدوث العالم فهو يعالج هذه المسألة على أسس مأخوذة من أقوال أهل الحق فيبدأ أولاً بذكر مصطلحاتهم فيقول: «اعلموا أرشدكم الله أن الموحدين تواطئوا على عبارات في أغراضهم ابتغاء منهم لجميع المعاني الكثيرة في العبارات الوجيزة» وهذه العبارة تثبت ما سبق أن قررناه بالنسبة للإمام من أنه يرى أن المنهج المطبق في العلوم الدينية هو المنهج الاستنباطي الذي يسمح لكل متكلم باتخاذ نسق مخالف لنسق غيره في إثبات حقيقة من الحقائق السمعية، علماً بأنه لا بد له ألا يخرج عن منطق الشرع وعن الأسس التي وضعها لنفسه في صورة هذه المصطلحات الأولى وقد أثبت الإمام تعريفاً للعالم «وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته». ثم قسم الموجود (وهو يعنى هنا الموجود الحادث لأن الموجود لديه ينقسم إلى ما ليس له أول ومفتتح وهو القديم، وما له أول ومفتتح وهو الحادث)^(١) إلى جوهر وعرض، وتبين أن هذه القسمة للموجود العيني قسمة ذهنية لأن من الأصول التي يثبتها الإمام بعد ذلك ما يقرر «استحالة تعري الجواهر عن الأعراض» وهذه الاستحالة استحالة عقلية فالموجود الحادث غير مشطور في الواقع^(٢). وبعد أن قسم الموجود إلى جوهر وعرض، عرف الجوهر بأنه هو «المتحيز» والعرض بأنه هو «المعنى القائم

(١) هذا التقسيم ذكره في كتاب الشامل ل ٣ أو ص ٤٦ من النسخة المطبوعة: تحقيق كلوبفر.

(٢) أن إثبات وجود الموجود الحادث وجوداً عينياً متحققاً ككتلة في الواقع الخارجي يمثل مسألة كبيرة من مسائل علم الكلام هي مسألة «الشيء» التي لم يشر إليها الإمام في هذا المصنف وإنما أفاض فيها في مصنفه «الشامل» والأشعرية على العموم يشبهون أن الشيء موجود «فكل شيء موجود وكل موجود شيء» وهذا التعريف يفرقهم عن المعتزلة الذين عرفوا «الشيء» بأنه المعلوم. وقد أبعدهم هذا التعريف في نظر الأشعرية عن إثبات قدرة الله على الخلق، لأن المعلوم قد يكون معدوماً وقدرة الخالق على الخلق يجب أن تكون مرئية ثابتة وتكون الأشياء لها وجود متعين متحدد ثابت في الواقع الخارجي فمسألة الشيء تتعلق كما تبيننا بمسألة إثبات قدرة الخالق على الخلق. وهي من أهم مسائل الأصول.

بالجوهر». وخصص بعض الأعراض وهى الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ومساها (بالأكوان) ثم يقرر أصولاً لإثبات حدوث الأعراض . أما الأصل الأول فهو إثبات الأعراض والثانى إثبات حدوثها والثالث إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ، والرابع إثبات استحالة حوادث لا أول لها . وبإثبات هذه الأصول يثبت الجوينى أن الجواهر لا تسبق الأعراض ثم ينتهى إلى النتيجة التى يرمى إليها وهى أن ما لا يسبق الحادث حادث . فالجواهر إذن حادثة كالأعراض . فإذا كان شطرا الموجود حادثين كان الموجود حادثاً . ويثبت الجوينى فى هذا المصنف أنه لا يجوز الوجود من مادة قديمة هى ائهىولى كما قال الملاحدة ، يقصد الفلاسفة ، وإنما الوجود يكون من العدم أى العدم المحض الذى لا يمثل أى وجود وهذه فكرة هامة لدى الأشاعرة أكثرها فيها القول ولو أن الإمام لم يفصل فيها القول فى هذا المصنف^(١).

٣ - يثبت الإمام بعد ذلك أن كل حادث يحتاج إلى محدث وخصوصاً وأن هذه الحوادث مفتتح الوجود ، أى أنه وجد من العدم وهذا المحدث أو المخصص لا يوجب الحدوث على سبيل إيجاد العلة لمعلولها ، ولا هو بطبيعة توجب آثارها إذا ارتفعت الموانع ، وإنما هو فاعل مختار . ويتحدث الإمام فى فصول متتالية عن صفات الله وتنقسم الصفات لديه كما ذكرنا إلى ما يجب لله ، وما يستحيل عليه ، وما يجوز له ، ويتعرض الإمام أثناء قوله فى الصفات النفسية إلى ما يستحيل على الله إحد الصفات الواجبة لديه تنقسم إلى صفات نفسية وهى « كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس » ومعنوية ، وهى : الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة لعلل قائمة للموصوف . ويعطى الإمام أمثلة من أقواله فى الجوهر ليفسر ذلك فيقول « فالخير مثلاً

صفة نفسية للجوهر ، وكون العالم عالماً معلل بالعلم . والصفات النفسية الواجبة هى : وجود الله وقدمه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وأنه واحد لا ينقسم .

٤ - أما ما يستحيل على ذاته تعالى من الصفات فهى أن الله ليس جسماً ، ولا يقبل الأعراض ، ويستحيل كونه عرضاً أى « يستحيل عليه كل ما يدل على حدوثه ويندرج تحت ذلك استحالة تحيزه ، رقبوله للحوادث ، وافتقاره إلى محل محله » . ودليل الإمام على ذلك قوله الذى أثبت به حدوث العالم حين قال : إن كل مختص بجهة متحيز ، وكل ما يشغل الحيز قابل للأعراض من اجتماع وافتراق وغيرهما ، ولا يمكن أن يخلو عنها ويكون بالتالى حادثاً والله سبحانه وتعالى يتعالى على الاختصاص بالجهات والاتصاف بمحازاة الأجسام بحيث لا يمكن تصويره محدوداً بالجهات ذا مقدار كالأجساد .

٥ - وأما الصفات المعنوية الواجبة فهى أنه تعالى حى ، مريد ، على الحقيقة ، عالم بعلم قديم ، قادر بقدرة قديمة ، حى بحياة قديمة ، سميع بصير متفهم . فصفاته إذن كلها قديمة أزلية . وقد تعرض فى أثناء ذلك لكلام النفس كما أثبت أن الله لا يصح أن يوصف بأنه ذاتى شام ، ولا يصح أن يوصف بأضداد صفات الحى : أى أضداد السمع والبصر والكلام .

٦ - ويثبت بعد ذلك أن كلام الله مكتوب فى المصاحف ، محفوظ فى الصدور ، وليس حالاً فى مصحف ولا قائماً بقلب وهو مسموع من المسلمين ويسترشد على ذلك بقوله تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » (٩ ، ٦) ثم أن ذات كلام الله لم تنتقل إلى النبى ، وإنما كلام الله منزل على الأنبياء بواسطة جبريل صلوات الله عليه الذى أدرك كلام الله وهو فى مقامه فوق سبع سموات ثم نزل إلى الأرض ، فأفهم الرسول ما فهمه دون نقل لذات الكلام وكلام الله واحد . وهو العالم بجميع

(١) فصل الجوينى فى هذه المسألة فى كتابه الشامل فى أصول الدين .

المعلومات . بعلم واحد . والقادر على جميع المقدورات
بقدره واحدة .

٧ - ثم يتعرض الإمام مسألة أسماء الله ويقرر أنه
يعتمد في إثباته لأسماء الله على ما ورد في الشرع وقد
قسم الأسماء إلى ما يدل على الذات . وهي الصفات
التقدمة . وما يدل على الأفعال .

٨ - وعند ما تعرض لفكرة الوجدانية افترض
وجود إلخين اثنين ثم بين كيف تتعارض إرادتهما
وبالتالي يستحيل وجودهما سوياً وهذا ينتهي إلى وجوب
إثبات أحدهما دون الآخر .

٩ - كما أنه يتعرض لتفسير قوله تعالى « الرحمن
على العرش استوى » فيقول إن الاستواء بمعنى القهر
والعلوية والعلو . إذ أن الرب سبحانه وتعالى يتقدس عن
قبول الخواث و ذكر الإمام أن الذين يزعمون أن
الخواث تطرأ على ذات الباري تعالى يخرجون على
إجماع أمة محمد . وهم طائفة من الكرمية . كما أن
بعض الحشوية يرون أن الله متحيز مختص بجهة فوق
كما أن بعضهم يطلق على الله لفظ جسم والجسم هو
المؤلف والله يتعالى على ذلك وهو لا يقبل الأعراض كما
أنه يرد على بعض النصاري ويثبت أن الله ليس بجوهر .

١٠ - أما فيما يجوز من الصفات فالإمام يثبت أولاً
رأى أهل الحق في أن المدرك الذي يدرك بالحواس
فبعض المناوئين للمذهب يثبتون الأعراض ويرفضون
أن يكون المدرك شاهداً معلوماً منه . أي أنهم يرفضون
المعرفة الآتية عن طريق الحواس وهم بذلك يتناقضون
مع أنفسهم فلا بد إذن من أن يقبل الموجود الذي عرف
عن طريق الحس فكل موجود على العموم يجوز أن
يرى . ومن هذه الحقيقة ينتقل الإمام إلى حقيقة أخرى
وهي أن الله موجود . إذاً فروية الله جائزة . ومعنى
هذا أن أهل الحق ومعهم إمام الحرمين يثبتون جواز
روية الله . غير أن هذه الروية ستكون في الجنان وعداً
من الله صدقاً . ومن الآيات التي أوردها ، لإثبات

ذلك قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »
(٧٥ ، ٢٢ ، ٢٣) والمقصود بهذه الآية رؤية البصر
وقد فسر الإمام الآية الكريمة « لا تدركه الأبصار »
من الآية (٦ : ١٠٣) فقال إن الإدراك غير الأبصار
فالإدراك يقوم على الإحاطة والرب سبحانه وتعالى
منزه عن التحديد والنهاية ومن الأدلة السعية الأخرى
قوله تعالى لموسى عليه السلام « لن تراني » (٧ : ١٤٣)
فهذه الآية ظاهرها نفى الرؤيا ولكنها لا تعني النفي إلى
الأبد وإنما تمثلت في ظرف معين ، وقائلها موسى عليه
السلام يعتقد جواز الرؤية ولا يجوز أن يعتقد من
اصطفاه الله تعالى لرسالته ما لا يجوز على الله . ثم
لا يجوز على الأنبياء الربيب في أمر يتعلق بالغيب فالروية
إذاً جائزة وهي في الجنان كما ذكرنا .

١١ - ثم يتعرض الإمام إلى القول في خلق الأعمال
فيثبت أن لا خالق سوى الله تعالى وأن العبد ليس
مخترعاً وإنما هو قادر بقدره حادثة وهذه القدرة الحادثة
لا تبقى ومقدورها واحد . وما يقدر عليه العبد فهو
مقدور لله من قبله ؛ إذ يستحيل على العبد أن يتفرد بمقدور
دون الرب تعالى ، فإذا فرضنا أثراً للقدرة الحادثة ،
وحكمنا بشبوتها للعبد ، فالإمام يرى أن في هذا خروج
عن اعتقاد كون الرب قادراً على كل شيء مقدور .
فالقدرة الحادثة إذاً لا تؤثر في مقدورها أصلاً ، وليس
من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها . « وكذلك
الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلقها » .
فالحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى : خيرها وضرها ،
فالله سبحانه وتعالى خالق لجميع الحوادث وهذا يعني
أنه يريد لما خلق قاصداً إلى إيجاد ما أوجد ولا يصح
القول بأن إرادة الله قاصرة بمعنى أنه عاجز عن فعل
ما يريد فعله ، أو أن هناك ما يقع دون أن يريده على
نحو ما قال المعتزلة ، بل الله قادر على ما لا يقع من
الحوادث أيضاً .

١٢ - والإمام يرى أنه يجب اعتبار أنه لا يجوز

في حكم الله اجبار الأفراد على الطاعات ، فهو لا يريد منهم الإيمان اضطراراً وإنما يريد منهم اختياراً وذلك لإعطائهم فرصة الاجتهاد والأخذ والرد وتأدية ما يرضيه سبحانه وتعالى هذه هي إرادة الله والحاصل ما أَراده الله وبذلك تصدق العبارة التي لا يحددها مسلم « ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن » وقد ذكر الإمام آيات عدة في هذا المعنى بعضها مثل قوله تعالى « لو شاء الله لجمعهم على الهدى » وقوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً » (٦ : ١٢٥) وقد تحدث الإمام في الهدى والضلال والختم والطبع وفرق بينها كما رد على الذين احتجوا بالآية الكريمة « ولا يرضى لعباده الكفر » (٣٩ - ٧) بأن الله سبحانه وتعالى أراد بالعباد المؤمنين بطاعته المخلصين لعبادته وأن الله سبحانه وتعالى حين قال في الآية الكريمة « لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا إلى قوله حتى ذاقوا بأسنا » (٦ : ١٤٨) إنما كان يرد على ما قاله الكفار المستهزئون .

١٣ - فإذا كان الأمر كذلك فالله إذا سبحانه وتعالى متفرد بالخلق . وكل حادث فالله محدثه والآيات على ذلك متعددة فالله تعالى يتمدح في أكثر من آية بالقدرة على الخلق والإمام لا يعتمد على الأدلة السمعية وحسب وإنما يعطينا أدلة عقلية أيضاً فيقول إن الأفعال دالة على علم فاعليها والعباد في أغلب الأحيان لا يعلمون ما هم فاعلون ، أو يكونون غافلين عن الدوافع والمسببات التي تدفعهم إلى فعل بعض الأفعال . فلو كانوا خالقين لها لأحاطوا بجميع صفات أفعالهم ويرى الإمام أن العبد غير مجبر كما ذكرنا على أفعاله بل هو قادر عليها مكتسب لما فلاكتساب هو القدرة على الفعل .

١٤ - ويرى الإمام أنه لا يجب على الله شيء لأن الله يتعالى عن النقص وما أنعم به الله فهو فضل منه . والعقول لا توجب شيئاً إذ أن أحكام التكليف متلقاه من الشرع ، والعبد عليه أن يفعل ما يوجبه الله عليه ،

كما أن العقل لا يدل على حسن أو قبح في حكم التكليف وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من الشرع فالمعنى بالحسن في الشرع ما ورد به الثناء على فاعله والتقبيح ما ورد الشرع بدم فاعله ، فالتحسين والتقبيح لا يكونا عقليين كما زعم المعتزلة .

١٥ - وقد تعرض الإمام أيضاً للآلام وأحكامها وذكر أن الآلام واللذات لا تقع مقدورة لغير الله تعالى كما أنه تعرض لمسألة الصلاح والأصلح ويضرب لنا مثلاً أثناء ردوده على المعتزلة وغيرهم من الخصوم فيقول « إذا علم الأب الشفيق أن ولده لو أمده بالأموال لطغى وآثر الفساد وتنكب الرشاد ولو قتر عليه لصلح فلو أراد استصلاح ولده فالتقير إذن أصلح له من السعة .

١٦ - والله تल्पف بعباده واللطف لدى أهل الحق ولدى الإمام « خلق قدرة على الطاعة وذلك مقدر لله تعالى أبداً » .

١٧ - أما عن الرسالة والنبوة والمعجزة . فالإمام يقسم الكلام في النبوات إلى خمسة أقسام كما يقول الأول اثبات جواز النبوات والثاني في المعجزات وشرائطها والثالث في إيضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول والرابع في تخصيص النبوة نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم والخامس في أحكام الأنبياء عامة أما فيما يتعلق باثبات جواز النبوات أو إرسال الرسل فيرى الإمام أن إرسال الرسل ليس من المستحيلات التي تمتنع وقوعها إذ ليس في أن يأمر الله عبداً بأن يشرع الأحكام بما فيه استحالة عقلياً أو يمتنع من جهة التحسين والتقبيح ويرد على من يقول بإنكار النبوة بأنه لو جاءت الرسل بما يدرك عقلاً لم يكن في إرسالهم فائدة ، وكان في العقل والتعقل غنى عنهم ثم إن جاءت الرسل بما لا يدرك عقلاً فما يخالف العقل لا يمكن أن يقبل فالنبوة إذن مقبولة عقلاً وإرسال الرسل ليس فيه استحالة أو خروج على الحقيقة فيجوز إذن إرسالهم .

١٨ - ويثبت صدق مدعى النبوة بالمعجزات .
وهي أفعال خارقة للعادة ولكنها من قبيل مقدمات البشر إلا أنه يعجز عن الإتيان بها الفرد العادي الذي يجد نفسه مضطراً إلى التصديق ، بها فلو كانت عامة معتادة لما سميت معجزة ، وشرح الجويني ذلك فقال :
لو جاء رسول من قبل ملك وطلب من الرعية أن تصدق أنه رسول الملك ، وقدم لهم دليلاً فقال إنه سيطلب من الملك أن يغير عادته ويقوم مثلاً إذا استدعاء الرسول إلى ذلك . فإذا فعل الملك ما قال به الرسول فعني هذا أنه يرغب في أن يصدقه الناس أن هذا الرجل رسول من قبله . ويرى الإمام أن امتناع الكذب على الله شرط في قبول المعجزة .

١٩ - وقد تعرض الإمام في سياق حديثه عن النبوءات والمعجزة للكرامات التي أثبتتها الأولياء وأثبت أن الكرامة والمعجزة لا يختلفان إلا في أن المعجزة تحدث على أساس من دعوة الله لنبيه ، فإن أصحاب الكهف وما جرى لهم من الآيات لا سبيل إلى رفضه وغير ذلك من الأمثلة ما وقع لمريم عليها السلام وأم موسى فالكرامات كالنبوءات جائزة الوقوع عقلاً وسمعاً كما أنه يتعرض للسحر ويثبت أن الفقهاء قد اتفقوا على إثبات السحر إلا أن السحر لا يظهر إلا على يد من هو فاسق .

٢٠ - يتعرض الإمام بعد ذلك لنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيتعرض أولاً للذين ينكرون نبوته وهم في رأيه طائفتان تمسكت الأولى بمنع النسل وتمسكت الثانية بالمهارة ؛ كما أثبت أن هناك طائفة من اليهود قبلت نبوة محمد ولكنها قصرت رسالته على العرب ، والإمام يثبت النسخ ويرى أنه « الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت . فخطاب آخر على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ » ودليل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم المعجزات ، ومن آياته القرآن ووجه الإعجاز في القرآن ما اختص به من الجزالة والنظم الخارج عن جميع

أساليب كلام العرب ، ويرى الإمام أن من وجوه إعجاز القرآن أيضاً احتوائه على قصص الأولين والنبي كان أمياً ولم يدرس تاريخ الأولين ومن وجوه إعجاز القرآن أيضاً اشتغاله على نبوءات متعلقة بالمستقبل صدقت كلها ولم تختلف واحدة .

٢١ - ويذكر الإمام بعد ذلك ما قام به النبي من معجزات سوى القرآن كإفلاق القمر وتسبيح الحصى وانطلاق العجاء ، ونبع المياه من بين الأصابع ونحوها ثم يقول إن ما جوزه العقل ووجب به الشرع وجب القضاء بشبوته منال ذلك عذاب القبر وسؤال منكر ونكير .

٢٢ - ثم يتعرض الإمام لأحكام الأنبياء عامة فيقول : إن النبوة ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه « أنت رسولي » فهي لا ترجع إلى جسم النبي أو إلى علمه مثلاً ، ويرى الإمام أن الأنبياء معصومون من الفواحش وذلك بالإجماع والعقل لا يشهد على ذلك ولا يثبت .

٢٣ - ثم يتعرض الإمام للأجال ويثبت أن أجل كل شيء وقته وكذلك يذكر أن الرزق هو كل ما انتفع به منتفع والرزق ينقسم إلى المحظور والمباح ثم الأسعار وهي « إثبات أقدار إبدال الأشياء » ويرى أن الأسعار تجري وتقع بإرادة الله .

٢٤ - كما تعرض لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأثبت أنهما واجبان بالإجماع ويرى الإمام أن هذه المسألة جديرة بأن يبحث فيها الفقهاء ولكنه مع ذلك لا يمتنع عن إثبات رأى فيها .

٢٥ - كما جوز الإعادة وهو يعتمد على نص من الكتاب في ذلك فيقول قال الله تعالى : « قل من يحيى العظام وهي رميم ، قل يحيى الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (٣٦ : ٧٨ ، ٧٩) ثم أن العقل يجوز الإعادة على أساس أن الأشياء قد سبق لها أن وجدت مرة ، فما وجد مرة فإعادة وقوعه جائزة ثم إن أن الحشر والنشر والحساب والثواب والعقاب كل هذه تشهد بجواز الإعادة وهي شواهد من السمعيات . ومن

أحكام الآخرة عذاب القبر ومسألة منكر ونكير ، فأهل الحق يثبتون ذلك ، ويرون أنه جائز الوقوع بالعقل كما أن هناك شواهد من الكتاب الكريم تشهد بهذا الجواز مثل الآية الكريمة عن فرعون وآله : « وحق بال فرعون سوء العذاب ، النار يعرضون عليها غدواً وعشياً من الآية (٤٠ : ٤٦) كما أن قوله تعالى : « ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد عذاب » دليل على وجود عذاب الآخرة .

والروح لدى الإمام أجسام لطيفة مشابهة للأجسام المحسوسة وهو يعتبر أن الحياة عرض تحيا به الجواهر ، والروح يحيا بالحياة أيضاً إن قامت به الحياة .

٢٦ - والجنة والنار مخلوقتان ، والعقل يقبل هذه الحقيقة ولا يعارضها ، وقد شهدت بذلك آيات الكتاب الكريم ، وقد أنكرت بعض طوائف المعزلة خلق الجنة والنار على أساس أنه لا فائدة في خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب ، وقد رد عليهم الإمام بأن أفعال الباري تعالى لا تحمل على أغراض وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

٢٧ - ثم إن العقول لا ترى استحالة في أن يكون هناك صراط وميزان وكتب يحاسب عليها الأفراد .

والثواب والعقاب لدى الإمام وأهل الحق فضل من الله تعالى . والذنوب متفاوتة على رتبها ، وهو يرى مع أهل الحق أن الشفاعة حق والإيمان لديه هو التصديق بالله تعالى والتوبة هي الرجوع عن الزلات ويثبت أن التوبة واجبة على المسلم باجماع المسلمين .

٢٨ - أما قوله في الإمامة فيثبت فيه أولاً أن أئمة الأشعرية وقد أفاضوا في القول في الإمامة بما فيه الكفاية وما ذكروه ، « مقنع للمستفسر وإرشاد بالغ لمن يروم الغاية ودرك النهاية » . إلا أنه يثبت بعد ذلك أنه يرمى إلى ذكر القواطع في هذه المسألة ويميز « المجتهدات عن القطعيات » ويذكر في ذلك باباً في الأخبار فيقول : إن الخبر هو « ما يوصف بالصدق أو الكذب » وهذا

التعريف للخبر يميزه عن باقي أقسام الكلام ؛ كالأمر والنهي ... الخ . ثم يذكر الإمام أقسام الخبر فيقول : إن منه ما يعلم صدقه بصفة قطعية لا تقبل الشك ومنه ما يقبل كذبه بصفة قطعية أيضاً ، ومنه ما يجوز فيه تقدير الصدق أو الكذب . ثم يثبت في وضوح أن الخبر الصدق هو ما وافق مخبره المعلوم بصفة قطعية وذلك كالحسوسات مثلاً والخبر المعلوم كذبه هو الذي يخالف مخبره المعلوم ضرورة ونظراً . والصنف الثالث من الأخبار يتردد بين تثبیت مطابقتها وموافقتها للواقع وعدم موافقتها له ثم يتحدث بعد ذلك عن الخبر المتواتر فهو « ما يعقبه علم بمخبره » وإذا تكاملت وتوافرت شرائطه وصفاته دل على المخبر عنه بصفة ضرورية لا تقبل الشك ، ويتعرض بعد ذلك الإمام لشروط التواتر فيثبت أولاً أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا عنه بصفة قطعية لا تقبل الشك . ثانياً أن يصدر الخبر عن عدد من الأفراد يتوقع منه أن يمثل ما هو سائد فعلاً في حكم العرف المستمر ، والإمام على العموم لا يحدد عدداً أدنى لثبوت الخبر المتواتر ، وينتقل من الحديث عن الخبر المتواتر إلى الإمامة ويثبت أن الإمامة تصح أو تترتب على صحة الإجماع ولذلك كان للخبر المتواتر أهميته في أمر الإمامة إذ أن الإمام لا بد أن يكون أفضل بني عشيرته .

٢٩ - ويشير الإمام إلى مسألة هامة وهي أن النبي مانص على إمامة أحد من بعده ، وأن الإمامة لدى المسلمين كانت اختياراً وكانت تتم بالإجماع وقد تحدث عن الخلفاء الراشدين وأثبت أن إمامة أبي بكر تمت بالاختيار فقد ثبتت باجماع الصحابة وللامامة شروط منها أن يكون الإمام من أهل الاجتهاد بحيث لا يحتاج الأفراد إلى استفتاء غيره في أمورهم ، كما يجب أن يكون الإمام حريصاً على مصالح المسلمين ، قادراً على القيام بواجباته في أيام السلم والحرب ومن شرائط الإمامة لدى أهل الحق أن يكون الإمام قرشياً وقد أشار

الجويني إلى أن المرأة لا يجوز أن تقوم لإمامة وإنما يجوز كونها قاضية، وهو يثبت أن من تمت له الإمامة فلا يجوز خلعه من غير أن يصدر منه أمر يجمع عليه المسلمون بأنه من الأعمال الفاسقة لأن الإمامة تسمو على كل ما هو فاسق فاجر .

هذه هي أهم الآراء التي عرضها الإمام الجويني في مصنفه كتاب «الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» .

ونتين مما سبق أن هذا المصنف يعالج الكثير من المسائل الكلامية . تلك المسائل التي كانت تحير عقول أهل عصر الإمام إذ أنه صرح في مقدمته لهذا المصنف أنه وجد «العقائد عرية عن البرهان» بالرغم من وجود الكثير من الكتب التي تحوى الأقوال الساطعة والبراهين القاطعة .

وإشارة الإمام إلى ذلك في تلك المقدمة تدل على أن هذا المصنف كان أول مصنفات إمام الحرمين التي صنفها لسد تلك الثغرة أو لإكمال ذلك النقص في مصنفات التوحيد على العموم» ومصنفات أهل السنة على الخصوص .

فاذا أضفنا إلى ذلك أن الكتاب قد ظهر عند ما جلس الإمام ليدرس على رأس المدرسة النظامية بنيسابور فهذا يعنى أنه درس وشرحت مسائله وبسطت أمور التوحيد فيه أمام عدد وفير من التلاميذ يربو على الأربعائة على نحو ما ورد في تراجم الإمام وكان هؤلاء التلاميذ قد جاءوا إليه من جميع أرجاء البلاد ويترتب على ذلك أنهم عند ما رجعوا إلى بلادهم نقلوا معهم الردود التي وقعوا عليها على لسان الإمام في مصنفه هذا ونشروا بذلك الأدلة والبراهين التي أثبت بها لإرساء قواعد المذهب مما جعل لهذا المصنف شهرة لا تعدلها شهرة وخصوصاً وأن ظهور هذا المصنف قد اقترن بظهور

سياسة نظام الملك^(١) التي كانت ترمى إلى تجميع القلوب حول أمراء السلجوقيين الذين كانوا من أهل السنة مما أعطى لها فرصة الانتشار في جو هادئ نسبياً عن جو الشطر الأول من حياة الإمام .

ثم هناك حقيقة أخرى وهي أن الأسلوب الذي عرض به الإمام أفكاره في هذا المصنف وطريقته في معالجة وسائل التوحيد قد ساعدت على بقاء هذه الأفكار حية في قلوب الأجيال اللاحقة لعصر الإمام والحقيقة أن الإمام قد انتهج منهجاً لم يسبق إليه ذلك أنه وضع المنهج الذي يسير عليه في معالجة أمور التوحيد . فالإمام من القائلين بضرورة اتباع مذهب في المعرفة للتحقق بالعلم .

وأهم ما يتميز به في هذا المذهب أنه فرق بين مناهج البحث في العلوم بحسب موضوعات المعرفة وموضوعات المعرفة لديه ثلاثة : ما يدرك بالعقل وحده ، وما يدرك بالسمع وحده ، وما يدرك بالعقل والسمع سوياً ، والأصول تدخل في هذا اللون الأخير من المعرفة . ومنهج ما يعرف بالعقل والسمع سوياً وهو المنهج الاستنباطي .

هذا المنهج يقوم على حدود توضع وضعاً وتستنبط منها النتائج . وكل ما يتطلبه أن تتفق خطوات الباحث فيه وما قرره لنفسه في البداية من شروط تنحصر في التعريفات الأولى .

وهنا نذكر أن الإمام مثلاً عند تناوله لمسألة الحدوث قد طبق المنهج الاستنباطي وكان له بالتالى أن يفرض ما شاء من الفروض عند شروعه في البحث .

(١) قال نظام الملك عند ما وصى به الواشون لدى ملك شاه بأن الأموال التي ينفقها الوزير على المدارس تقيم جيشاً يركز رايته في سور القسطنطينية . أجاب نظام الملك في معرض الدفاع عن نفسه بقوله : «إني أقمت جيشاً يسمى جيش الله إذا نامت جيوشك ليلا قامت جيوش الليل على أقدامها صفوفاً بين يدي رها فأرسلوا دموعهم وأطلقوا أسنهم ، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولبجوشك ، فأنت وجيوشك في خضانتهم تمشون ، وبدانهم تنبتلون . ويبركاهم تمطرون وترزقون» - زكي مارك : الأخلاق - ص ١٦

ولذا نراه صاحب أكثر من مذهب فى إثبات الحدوث
فسار تارة على أصول أهل الحق ففرض فروضهم
وهى ما يسمونه بالمصطلحات وبنى معهم نسقاً أو مذهباً
فى إثبات الحدوث يختلف عن النسق أو المذهب الذى
بناه لنفسه والذى يختلف عن الأول فى أنه لا يقوم على
تقسيم الموجود العيى إلى جوهر وعرض ، وإنما يتبين
الجواز فى كل موجود سوى الله تعالى بالمشاهدة التى
يتبعها النظر على نحو ما نراه مبسوطاً فى كتابه العقيدة
النظامية .

والإمام فى مصنفه الإرشاد يعرض طرق أهل الحق
ولذلك يتناول أقوال السابقين عليه بالبحث والتفنيد
فيقبل ما يترأى له أنه حق ويرفض ما يتبين له أنه
باطل وهو فى هذا كله يحاول أن ينقض ويحلل ويرد
على المناوئين للمذهب .

وسنعرض الآن أمثلة من كتاب الإرشاد لبيان
أسلوب الإمام . ويتبين أساوبه فى أولى المسائل التى
يعالجها فى هذا المصنف وهى « القول فى حدوث
العالم » .

« اعلموا أرشدكم الله أن الموحدين تواطئوا على
عبارات فى أغراضهم ، ابتغاء منهم لجمع المعانى الكثيرة
فى العبارات الوجيزة .

فما يستعملونه ، وهو منطوق به لغة وشرعاً ،
العالم ، وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفه ذاته .
ثم العالم جواهر وأعراض ، فالجواهر هو المتحيز وكل
ذى حجم متحيز ، والعرض هو المعنى القائم بالجواهر
كالألوان والطعوم والروائح ، والحياة والموت ،
والعلوم والإرادات والقدر ، القائمة بالجواهر .

ومما يطلقونه الأكوان ، وهى الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق ، ويجمعها ما يخص الجواهر
بمكان أو تقدير مكان .

والجسم فى اصطلاح الموحدين المؤلف ، فاذا

تألف جوهراً كانا جسماً . إذ كل واحد مؤتلف
مع الثانى

ثم حدث الجواهر ببنى على أصول . منها إثبات
الأعراض . ومنها إثبات حدوثها ، ومنها إثبات استحالة
تعزى الجواهر عن الأعراض . ومنها إثبات استحالة
حوادث لا أول لها . فاذا ثبتت هذه الأصول . ترتب
عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث . وما لا يسبق
الحادث حادث .

ويشير الإمام فى أثناء عرضه هذه الآراء إلى أقوال
الخصوم فيقول :

« فأما الأصل الأول فقد أنكرت طوائف من
الملحدة . وهو إثبات الأعراض . وزعموا أن لا موجود
إلا الجواهر . والدليل على إثبات الأعراض أنا إذا رأينا
جوهراً ساكناً ، ثم رأيناه متحركاً مختصاً بالجهة التى
انتقل إليها مفارقاً لى انتقل عنها ، فعلى اضطرار نعلم
أن اختصاصه بجهته من الممكنات وليس من الواجبات ،
إذ لا يستحيل تقدير بقاء الجواهر فى الجهة الأولى .
والحكم الجائز ثبوته والجائز انتفاؤه إذا تخصص بالثبوت
بدلاً من الانتفاء المحوز ، افتقر إلى مقتضى يقتضى له
الاختصاص بالثبوت ، وذلك معلوم أيضاً على البديهة .

فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى من أن يكون نفس
الجواهر إذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التى فرضنا
الكلام فيها ما دامت نفسه ، ولاستحال عليه الزوال
عنها والانتقال إلى غيرها ، فثبت أن المقتضى زائد على
الجواهر . ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عدماً ، إذ
لا فرق بين نفى المقتضى وبين تقدير مقتضى منفى .
فإذا صح كون المقتضى ثابتاً زائداً على الجواهر ، لم يخل
من أن يكون مثلاً له أو خلافاً . ويبطل أن يكون مثلاً
له فان مثل الجواهر جواهر ، ولو اقتضى جواهر
اختصاصاً لجواهر غيره بجهة لاستحال اختصاصه بتلك
الجهة مع تقدير انتفاء الجواهر الذى قدر مقتضياً وليس

الأمر كذلك ثم ليس أحد الجوهرين ، بأن يكون مقتضياً اختصاصاً ، أولى من الثاني .

فإذا ثبت مقتضى الزائد على الجوهر . وتقرر أنه خلافه لم يخل من أن يكون فاعلاً مختاراً . أو معنى موجباً ، فإن كان معنى موجباً . تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته إذ لو لم يكن له به اختصاص لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره . والذي وصفناه هو الغرض الذي ابتغيناه .

وإن قدر مقدر المخصص فاعلاً . والكلام في جوهر مستمر الوجود ، كذلك كان ذلك محالاً . إذ الباقى لا يفعل . ولا بد للفاعل من فعل فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض ، وهو من أهم الأعراض في إثبات حدث العالم .

هذا فيما يتعلق بالأصل الأول ثم ينتقل إلى الأصل الثاني فيقول :

« والأصل الثاني ، إثبات حدث الأعراض . والغرض من ذلك يترتب على أصول . منها إيضاح استحالة عدم القديم ، ومنها استحالة عدم قيام الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها ، ومنها الرد على القائلين بالكمون والظهور والأولى أن نطرد دلالة في حدث الأعراض . »

ويتحدث في هذا الأصل عن الكمون واستحالة القديم واستحالة قيام الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها معتمداً في ذلك على معنى الامتكان والاستحالة العقلية ثم يقول :

« وأما الأصل الثالث ، فهو تبين استحالة تعري الجوهر عن الأعراض ، فالذى صار إليه أهل الحق : أن الجوهر لا يخلو من كل جنس من الأعراض وعن جميع أضداده ، إن كانت له أضداد ، وإن كان له ضد واحد ، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين فإن قدر عرض لا ضد له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .

وجوزت الملحدة خلو الجوهر عن جميع الأعراض والجواهر في اصطلاحهم تسمى الفيول والأعراض تسمى الصورة . وجوز الصالحى الخلو عن جملة الأعراض ابتداء . ومنع البصريون من المعزلة العرو عن الأكوان وجوزوا الخلو عما عداها . وقال الكعبي ومتبعوه : يجوز الخلو عن الأكوان ويمتنع عن الألوان وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العرو عن الأعراض . بعد قبول الجوهر لها . فينرضن الكلام مع الملحدة في الأكوان . فإن القول فيها يستند إلى الضرورة فإننا ببديهة العقل . نعلم أن الجوهر القابلة للاجتماع والاقتران لا تعقل غير متماسة ولا متباينة .

ومما يوضح ذلك أنها إذا اجتمعت فيما لم يرل فلا يتقرر في العقل اجتماعها إلا عن افتراق سابق . إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع . وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها . اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق بجماع .

وغرضنا في روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت الأكوان فإن حاولنا رداً على المعزلة فيما خالفونا فيه تمسكنا بنكنتين : إحداهما الاستشهاد بالاجماع على امتناع العرو عن الأعراض بعد الاتصاف بها .

فقول : كل عرض باق ، فانه ينتنى عن محله بطريان ضد فيه ، ثم الضد إنما يطرأ في حال عدم المنتنى به على زعمهم ، فإذا انتفى البياض فهلا جاز ألا يحدث بعد انتفائه لون ، إن كان يجوز تقدير الخلو من الألوان ابتداء ، وتطرد هذه الطريقة في أجناس الأعراض

ونقول أيضاً : الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى ، أنه لو قامت به لم يخل عنها وذلك يفضى لحدته ، فاذا جوز الخصم عرو الجوهر عن الحوادث ، مع قبوله لها صحة وجوازاً . فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول البارى تعالى للحوادث » وينتقل بعد ذلك إلى الأصل الرابع فيقول :

والأصل الرابع ، يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها ، والاعتناء بهذا الركن حتم ، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة . فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول ، ثم لم تزل الحوادث في عالم السكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله وكل ولد مسبوق بوالده وكل فرع مسبوق ببذره وكل بيضة مسبوقة بدجاجة .

فنقول : موجب أصاحكم يقضى بدخول حوادث لا نهاية لأعدادها . ولا غاية لآحادها ، على التعاقب في الوجود ، وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول ، فإنا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها .

ونقول : من أصل الملحدة ، أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصرم بالواحد على أثر الواحد ، فإذا انصرفت الدورة التي قبل هذه الدورات ، آذن انقضاؤها وانهاؤها بئناهيها ، وهذا القدر كاف في غرضنا

فإن قيل : مقام أهل الجنان مؤبد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها . قلنا : المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى آحاداً على التوالي وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتناهى ، ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالى ما لا يحصره عدد ولا يحصيه أمد . والذي يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ما له أول وإثبات الحوادث

مع نفى الأولية تناقض ، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر .

وضرب المحصلون مثالين في الوجهين ، فقالوا : مثال إثبات حوادث لا أول لها ، قول القائل لمن مخاطبه : لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه ديناراً ولا درهماً .

ومثال ما ألزمونا ، أن يقول القائل : لا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك بعده درهماً ، ولا أعطيك درهماً إلا وأعطيك بعده ديناراً ، فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط .

ثم ينتهي قوله في هذه المسألة بما بهي الأذهان للمسائل التي تليها فيقول :

فإذا ثبت بما ذكرناه ، الأعراض وحدوثها ، واستحالة تعري الجواهر عنها ، واستنادها إلى أول فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لا تسبقها ، وما لا يسبق الحوادث فهو على الاضطرار حادث .

وهذه الجمع كافية في إثبات حدث الجواهر والأعراض ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل إلى العلم بالصانع ، وبالله التوفيق .

وينتهي بذلك إلى المسألة التي تليها وهكذا . فالإمام إذن يعرض في تسلسل واتساق منطقي أقوال الأصوليين السابقين عليه ، بحيث ينتهي بالناظر إلى الغاية المرجوة وهي تبين العقائد بالعقل على أسس ثابتة قوية لا تقبل الدحض والتشكيك .

الاستاتيكا لكروتش

بقلم

الأستاذ أحمد محمد محمود

مدير وسائل النقل والتغذية بوزارة التربية والتعليم

سيرته وأثره في الفكر العالمي

بنديتو كروتشه فيلسوف من المحدثين ، معروف بمؤلفاته الفلسفية والتاريخية والأدبية . وقد تميز بوجه خاص بكتاباته في الاستاتيكا وفلسفة التاريخ . ولد سنة ١٨٦٦ في إيطاليا في مقاطعة أبروزي Abruzzi الجبلية ، القريبة من نابلي من أبوين ثريين . وأمضى طفولته في نابلي . وكانت أول محنة كبيرة صادفها هي مصرع والديه وشقيقته في حادث زلزال وقع في بلدة اسقيا Ischia أثناء زيارتهم لها . واستطاع كروتشه أن ينجو بعد أن ظل مدفوناً تحت الأنقاض أكثر من اثنتي عشر ساعة ، وإن كانت بعض ضلوعه قد أصيبت من جراء ذلك . وكان لهذا الحادث أثر كبير في حياته . ولذلك أهدى كتابه الكبير الأول « الاستاتيكا » . إلى والديه . « باسكواني ولويزا سيباري » . وإلى شقيقته الوحيدة « ماريا » . والثراء وحده لا يفسر نفور كروتشه من دراسة القانون في روما . وعدم انتظامه في التعليم وعدم

(١) جرت العادة أن تترجم كلمة استاتيكا aesthetics بكلمة علم الجمال . ولئن تصلح هذه الكلمة العربية عند الكلام عن استاتيكا كروتشه . التي جعلها علماء التعبير واللغة . لذلك آثرت تقديمها كما هي دون ترجمة .

حصوله على درجات علمية ، ووصفه الأيام التي أمضاها في روما بأنها كانت أتعس أيام حياته . فالظاهر أنه لم يرض عن هذه الدراسة أو عن الحياة الدبلوماسية التي كان في النية اشتغاله بها بعد انتهاء هذه الدراسة . ولذا فانه فضل الرجوع إلى نابلي وإلى مكتبته فيها ، والاعتماد على نفسه في البحث والتأمل ، إلى جانب القيام بادارة أملاكه التي لم يكن يحسن الإشراف عليها . وبدأ يدرس بنفسه تاريخ نابلي وتراثها الشعبي والفولكلوري . كما قام بتحقيق بعض مخطوطات قديمة . وزار أسبانيا لكي يعرف كيف تم التفاعل بين حضارتى أسبانيا ومدينة نابلي . وبذا أمكنه قبل بلوغ الثلاثين من عمره ، أن يعرف في نابلي ، بل وفي جميع أنحاء إيطاليا علماً مبرزاً من أعلام التاريخ والفيلولوجيا « علم اللغات » .

ولم تتمخض سنوات الدراسة في روما ، إلا عن بعض ذكريات ألمة بغیضة . وكانت الفائدة الوحيدة التي جناها من تلك السنوات هي صداقة عميقة « بأنطونيو لا بريولا » أستاذ فلسفة الأخلاق في روما . وفي سنة ١٨٩٥ أعلن لا بريولا انضمامه للاشتراكيين . وطلب من كروتشه المساعدة في نشر مقالاته عن تعاليم

كارل ماركس . ويقول كروتشه أنه قد قرأ هذه المقالات مراراً ، وأنها قد صادفت هوى في نفسه ، ومن ثم فانه أقبل في نهم على دراسة الاقتصاد . وقرأ لهذا الغرض كل ما نشره الاشتراكيون الألمان والإيطاليون . وبدأ يقتنع بأهمية دور التاريخ والعمل الإنساني . وقد كتب لهذا الغرض عدة مقالات في مجلة La Devenir بباريس ، كما أنه راسل « جورج سوريل » . غير أن النتيجة الأخيرة التي اهتدى إليها بعد حراسته البالغة للماركسيين هي أن المذهب الماركسي عديم الأهمية من الناحية الفلسفية . كما أنه زاحز بالأخطاء الاقتصادية .

وتابع كروتشه دراساته وكان في هذا الوقت في الخامسة والثلاثين من عمره . وتمخضت سنوات البحث والتأمل والقراءة الحرة عن مذهبه الفلسفي الذي أودعه أربعة كتب متعاقبة عن « الاستاتيكا » و « المنطق » و « الناحية العملية » ، (فيه تناول الاقتصاد والأخلاق والكتابة التاريخية) ، وعن دراسات شائقة عن فيكو وهيجل . وانتهى من نشر هذه الكتب قبيل الحرب العظمى الأولى مباشرة ، وعين سنة ١٩١٠ عضواً بمجلس الشيوخ مدى الحياة .

وفي نفس السنة التي أصدر فيها كتابه الكبير الأول « استاتيكا » أنشأ كذلك مجلة النقد La Critica التي ظلت تصدر بغير توقف حتى سنة ١٩٤٣ . وقد اتصفت هذه المجلة بالعنف والصرامة ، وبمحاربتها نزعات أدعاء العلم من الطبيعيين والغيبيين ، وأصنام الأدب والفكر من أمثال جبريل داننزيو Gabriele d'Annunzio و « جيوفاني باسكولي » Giovanni Pascoli و « أنطونيو فوجازارو » Antonio Fogazzaro . وسرعان ما دب الخلاف بينه وبين الفيلسوف الإيطالي جنتيله الذي كان يعاونه في تحرير هذه المجلة ، وانتهى هذا الخلاف بالقطعية .

وبعد انتهاء الحرب ، وفي سنة ١٩٢٠ اشترك كروتشه - وزيراً للمعارف في وزارة جيوليتي المحيدة . وظل في هذا المنصب إلى أن جاء موسوليني الذي أيده كروتشه في البداية لاقتناعه بضرورة الإصلاح والقضاء على القوضى والاضطراب . إلا أنه عاداه بعد ذلك سنة ١٩٢٥ بسبب نزوع موسوليني إلى الطغيان والديماغوجية وافتقاره إلى أية رسالة حضارية حققة . ولقد كتب كروتشه عدة انتقادات ترتب عليها اعتداء الفاشيست على مكتبته الكبيرة في نابلي ، ولولا استبساله في الدفاع عنها بالاشتراك مع زوجته لتمكن هؤلاء المشاغبون من احراقها عن آخرها .

ومن النواذر الطريفة التي تروى عن علاقة كروتشه بموسوليني ، أن موسوليني قد قال مزهواً ، بأنه لم يقرأ أية صفحة من كتب كروتشه . ورد كروتشه على هذا الكلام بأن موسوليني قد سبق أن استشهد ببعض كلماته فيما مضى ، إلا أنه ما من شك في أن ما قاله موسوليني قد يكون صحيحاً ، لأن آخرين هم الذين يكتبون مقالاته .

وانضم بعد ذلك إلى حزب الأحرار ، وحاول في عدة مناسبات بوصفه عضواً في الشيوخ اظهار عدائه للحكومة . التي ردت على ذلك بتحريم تداول كتبه في مدارسها ومعاهدها ، كما أنها حظرت زيارة قصره « بالاتسو فيلو مارينو » Philomarino ، وأقصت من تجرأوا على القيام بهذه الزيارة عن المراكز العلمية والوظائف الحكومية . وبذا اضطر كروتشه إلى الابتعاد عن الحياة العامة زهاء سبعة عشر عاماً واصل فيها نشاطه الذهني ، فقد استمرت مجلة « النقد » (الكرتيكا) في الظهور ، كما أمكنه أن يؤلف عدة كتب أهمها « تاريخ نابلي » و « تاريخ إيطاليا من الوحدة إلى الحرب الأوربية » و « تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر » و « تاريخ عصر الباروك » ، و طائفة أخرى من

المقالات الأدبية والفلسفية . ونجحت هذه الكتب التي كانت توزع بطريقة تكاد تكون مختلصة ، في خلق طائفة من المؤمنين بالحرية وبمبادئ كروتشه ، ظهروا سنة ١٩٤٣ بعد أن دخل الحلفاء إيطاليا . وكان كروتشه في هذا الوقت في جزيرة « سورينتو » ، واعتقد حينئذ أن الألمان قد قبضوا عليه ، فجد الإنجليز في البحث عنه - ولعلمهم أرادوا القيام بالدعاية على حساب الفيلسوف المسكين - واهتدوا إليه هناك وجاءوا به إلى جزيرة كابري معزراً مكرماً . ورفض كروتشه التعاون مع الملك فيكتور عمانويل ، كما رفض أن يرأس الوزارة أو يرشح نفسه للجمهورية ، واكتفى بتولى وزارة المعارف مرة ثانية . وحول مكتبته الكبيرة إلى معهد للدراسات التاريخية . ومن المفارقات المؤلمة أن يقتل في هذا الوقت الفيلسوف الإيطالي الكبير الآخر « جنتيله » الذي تعاون مع الفاشيين وتولى وزارة للمعارف أثناء حكمهم وعدة مناصب كبيرة أخرى . وبرغم الخصومة التي كانت بينهما فقد حزن كروتشه عندما علم بمصيره ، وقال في مذكراته أنه كان يود « لو استطاع أن يحافظ على سلامة صديقه القديم ، وذلك لكي يعيده إلى الدراسات التي كان قد ابتعد عنها » .

من هذا يتضح أن حياة كروتشه التي دامت أكثر من ست وثمانين سنة ، لأنه مات سنة ١٩٥٢ ، حافلة بالأحداث . والإفاضة في هذا الصدد واجب كاتب السير . وان كانت الإحاطة بسيرته قد لا تخلو من فائدة فيلقاء ضوء على بعض المواقف الفلسفية ، شريطة ألا يقبل القارئ كل ما يذكر له . إذ أننا نلاحظ أن بعض كتاب السير قد حاولوا تصوير كروتشه زعيماً سياسياً قادراً على تحدى موسوليني في أوج سلطته ، وقادراً على انقاذ إيطاليا في محنتها بعد الحرب . وقد تشكك الفيلسوف

نفسه في نجاحه على الاضطلاع بمثل هذا الدور . إذ لم يكن من المتوقع لشيخ هرم قد جاوز الثمانين ، أن يتولى هذه المهمة . كما أنه ربما تعذر على فيلسوف من طراز كروتشه أن يحظى بشعبية حقيقية ، لأن السواد الأعظم من الناس لا يتأثر بالأفكار الفلسفية تأثراً مباشراً ، وأظنه يتأثر بها بعد أن تتخذ شكلاً آخر ، أو تصبح ذات معنى قد يكون مختلفاً تماماً عما دار في ذهن الفيلسوف .

وأثر كروتشه في الفكر العالمي بعيد إلى أقصى حد . إذ لا يخالو أى كتاب يظهر هذه الأيام في فلسفتي الفن والتاريخ من الإشارة إلى نظرياته سواء اتفق معه في الرأي أو خالفه فيه .

ولكروتشه كذلك أثر واضح في توجيه عناية المفكرين إلى الفلسفة الإيطالية برمتها . فقد تعرضت هذه الفلسفة للاهمال طويلاً ، ولم يكن يشار إليها إلا بإشارات عابرة في الحواشي والهوامش . وقيل في بعض الأحيان ، في محاولة للانتقاص من قيمتها ، أن محاولات الفلاسفة الرومان الأوائل كانت مجرد محاكاة للأبيقوريين والرواقيين من فلاسفة العهد الأخير في اليونان . والفلسفة الإيطالية في العصور الوسطى أفكار مسيحية لا تنتمي إلى دولة بالذات . كما قيل عن الفلسفة الإيطالية الحديثة أنها مجرد تفسير لبعض الأفكار المثالية الألمانية ، أو ترديد للوضعية الفرنسية . ولا أظن أن أحداً من الفلاسفة الإيطاليين ، قبل كروتشه ، من أمثال « دى سانكتيس » و « برتراندو أسبافتنا » و « جنتيله » برغم محاولاتهم الكثيرة في اثبات سبق فلسفتي « برونو » و « كامبيللا » لفلسفات ديكارت وسبينوزا ولوك في التحرر من الأرسطية ، ومحاولاتهم لإثبات فضل فيكو Vico على فلسفتي التاريخ والفن ، وإظهار تشابه دور جالوبى و « روسمينى » Rosmini و « جيوبيرنى » مع

دور «فيشته» و «شلنج» و «هيجل» في تفسير الكانطية،
قد استطاع أن يرغم المفكرين في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا
على ضرورة العناية بالفكر الإيطالي ، بل وترجمة
أغلب آثاره إلى أكثر اللغات الحية .
ويكفي أن أذكر للدلالة على هذا الاهتمام ظهور
عدة أنصار متعصبين لكروتشه والفلسفة الإيطالية في
ألمانيا وإنجلترا بوجه خاص ، بل لقد حاول بعض
الفلاسفة الإنجليز من أمثال «كاريت» و «كولنجوود»
أن يهاجموا الفلسفة الإنجليزية على ضوء فلسفتهم
التاريخية والفنية المتأثرة بفلسفة كروتشه .
هذا موجز لسيرة كروتشه ، وأثره العظيم في الفكر
الإيطالي والثقافة العالمية . ولا أظنه كان قادراً على
إدراك غايته الفلسفية الكبرى بغير خلق علمي قويم ،
وبغير شجاعة حقّه في ابداء الرأي ، وبغير إرادة صلبة
قد استطاعت أن تواجه جميع الأزمات ، من فكرية
نفسية وسياسية . وتشهد مؤلفاته الكثيرة بأمانته في
اتباع العبارات التي استهل بها أول عدد أصدره من مجلة
«النقد» «الكريتيكا» ، أي قوله :

«نحن نعزم أن نكافح من أجل الوصول إلى
نظام فكري محدد . ولن يسىء إلى المعرفة الحقّة شيء
أكثر من التسامح الخاطيء ، أو بمعنى أصح أكثر من
عدم الثبات على الرأي أو التشكك . والخصومة الصريحة
ومواجهة الخصوم بشجاعة ، أفضل بكثير من الأخوة
الزائفة ، غير المحبّية .»

بقي بعد ذلك أن ننشر قائمة صغيرة بأشهر مؤلفات
كروتشه وتواريخ ظهورها. استاتيكا ١٩٠٢ Estetica —
«المنطق» ١٩٠٥ Logica — الناحية العملية ١٩٠٨
Pratica — «الكتابة التاريخية» ١٩١٦ Storiografia وكتابه
عن «المادية التاريخية» ١٩١٦ Materialismo Storico

ed Economia Marvistica «بحث عن هيجل ١٩٠٦» ،
Saggio sulo Hegel «أريوستو» ، وشكسبير
Ariosto, Shakespeare Corneille ، و«كورنيل»
«تاريخ الحكم في نابلي» ١٩٢٠ Storia del Regno
di Napoli «تاريخ إيطاليا من ١٨٧١ إلى ١٩١٥»
Storia d'Italia del 1871 al 1915 (١٩٢٥) —
«تاريخ عصر الباروك في إيطاليا ١٩٢٩» Storia
dell'Era Barocca in Italia. — «تاريخ أوروبا في
القرن التاسع عشر» — «الشعر ١٩٣٦» «Poesia»
«Storia com Pensiero e come Azione»

التاريخ بوصفه تأملاً وعملاً .
وكتاب «فلسفتي» ، وفيه جمع «كاريت» مقتطفات
من كتب كروتشه ، وأطلع الفيلسوف عليها ، وقد
نشرت باللغة الإنجليزية بعنوان My Philosophy

كتاب الاستاتيكا

كتاب الاستاتيكا قد يعد أفضل مدخل لفلسفة
كروتشه ، إذ هو ليس مجرد كتاب في الاستاتيكا كما
يفهم من عنوانه ، كما أنه قد تضمن منهج كروتشه
الفلسفي في النقد الأدبي الذي اشتهر به إلى جانب شهرته
الفلسفية ، وألف بعض دراسات فيه مثل كتبه عن
«فيكو» و «هيجل» و «ماركس» ، و «جوتيه»
و «شيكسبير» . وقد أوضح كروتشه منهجه في مقدمة
هذا الكتاب بقوله :

«إن الفلسفة وحدة ، وعند ما نتناول بالبحث
الاستاتيكا أو المنطق أو الأخلاق ، فاننا نبحت الفلسفة
برمتها على الدوام ، حتى إذا اضطررنا لأغراض الفهم
أن نركز على جانب واحد فحسب من هذه الوحدة التي
لا تتجزأ . وبالنظر إلى وجود ارتباط وثيق بين جميع

جوانب الفلسفة . لذا تؤدي اساءة فهم الفعل الاستاتيقي والخيال الابتداعي . أى أول مظهر من مظاهر الروح . أو الدعامة التي ترتكن إليها سائر الأفعال : إلى الخطأ في تصور باقى الجوانب والتشكك فيها . وتحدث هذه الأخطاء في علم النفس ، كما تحدث في المنطق والتاريخ والفلسفة العملية . ولو كانت اللغة هى أول مظهر روحي . وكان الشكل الاستاتيقي هو اللغة ذاتها . وفقاً للمفهوم العلمى الحق ، فلن يكون هناك طائل وراء محاولة فهم جوانب الحياة والروح : ' اللاحقة والأكثر تعقيداً ، بوضوح ما دامت المرحلة الأولى قد عرفت معرفة رديئة مشوهة ممسوخة » .

وفى مذهب كروتشه : الواقع هو الروح . ويمكن تصور الروح مكونة من أربعة وجوه أو جوانب ، هى الجوانب الحدسية والمنطقية والاقتصادية والأخلاقية . ويمثل الجانبان الأولان فعل الروح النظرى ، أما الجانبان الآخران فيمثلان الفعل العملى . وتسبق الناحية النظرية الناحية العملية والعكس غير صحيح . كذلك يتبع التصور أو المنطق الحدس ، كما أن الفعل الأخلاقى يعقب الفعل الاقتصادى ، ولا يصح قلب هذه الصلات أو عكسها .

والمعرفة لها صورتان . فهى إما حدسية أو منطقية . أى أنها إما مستمدة عن طريق الخيال أو عن طريق العقل ، أو هى معرفة بالفرد أو بالكلى . والحدس هو صورة المعرفة التى لا تعنى بغير ما هو مفرد ، وفيه لا يقوم التصور بأى دور ظاهرى . إذ أنه بوصفه أول مرحلة فى الفعل النظرى مستقل عن التصور . ونحن فى حياتنا العادية كثيراً ما نرجع إلى المعرفة الحدسية ، ويتجلى هذا عند ما نعرف بأن حقائق معينة غير قابلة للتعريف أو البرهنة ، ولذا فن الواجب أن نعرف

حدسياً . والمعرفة الحدسية ليست بحاجة إلى التوجيه . إذ أنها قادرة على الاعتماد على نفسها بطريقتها الخاصة . ولا جدال أنه بالإمكان الاهتداء إلى تصورات متميزة بحدوس أما العكس فغير صحيح .

وغالباً ما يساء فهم الحدس . فيظن فى بعض الأحيان أنه مماثل للإدراك الحسى . أو لمعرفة الواقع الفعلى . أو لإدراك أى شىء بوصفه حقيقة . وهذا غير صحيح ، لأن التفرقة بين ما هو واقع وغير واقع شىء خارج عن نطاق طبيعة الحدس . والحدس شىء آخر غير الحس كذلك . إذ أن لدينا حدوساً خالية من أى أثر للمكان والزمان مثل لون السماء أو صيحة الألم ، كما أن هناك حدوساً يتوافر فيها المكان وحده أو الزمان وحده . والمكان والزمان ليسا مقولتين أوليتين ، إذ أنه يعتقد الآن أنهما معقدتان فى تكوينهما إلى أبعد حد .

خطأ آخر يقع فيه السيكلوجيون عادة ، وهو الظن بأن الحدس هو ما كان محسوساً ولم يعد كذلك ، أى أصبح صورة متمثلة أو صورة متخيلة image غير أن هناك وسيلة مؤكدة للتفرقة بين الحدس الحق والصورة المتخيلة ، التى تعد أقل مرتبة منه . إذ أن الحدس روحي ، أما الصورة المتمثلة فشىء طبيعى ميكانيكى سلبى . والحدس الحق تعبير كذلك . وكل ما عجز عن الظهور فى مظهر التعبير ليس بحدس . أنه لا يزيد عن أثر حسى أو واقعة طبيعية . وكثيراً ما يذكر الناس أن لديهم الكثير من الحدوس فى ذههم إلا أنهم يعجزون عن التعبير عنها ، ولو كان هذا صحيحاً . لأمكنهم أن يبتدعوا الألفاظ الملائمة ، ولأمكنهم التعبير . إذ الواقع أن هناك جانباً من الشاعر أو الموسيقى أو المصور أو الكاتب فى كل إنسان ، والفارق بين الفنان الحق والإنسان العادى لا يتعدى الفارق فى الكم .

التعبير ، أى بمجرد تصورنا أى شكل أو تمثال أو لحن موسيقى ، إذ لا تدعو الحاجة بعد ذلك إلى إضافة أى شيء آخر . فاذا قمنا بالغناء ، أو تناولنا أدوات التصوير ، أو حاولنا العزف على البيانو ، فلن يكون هذا العمل ضمن المرحلة الاستاتيكية أو الفنية ، فى هذه الحالة نكون قد اتجهنا إلى مرحلة تتبع قواعد وأصولا أخرى ، ولذا غالباً ما يميز الناس بين مرحلتين فى الفن ، إحداهما باطنية والأخرى خارجية ، كما يميز آخرون بين المرحلة الاستاتيكية والأخرى الفنية . . والاختلاف هو مجرد اختلاف لغوى ، ما من شك فى أنه مسموح به وان لم يكن مستصوباً .

والبحث عن غاية للفن مسألة تدعو إلى السخرية ، إذ أن تحديد غاية ، يعنى الاختيار ، والتجربة الاستاتيكية تجربة إلزامية ليست خاضعة للاختيار . كما أن القول بانتقاء المادة الفنية خطأ آخر من نفس النوع ، لأن انتقاء التأثيرات والأحاسيس يعنى أنها قد تحولت إلى تعبيرات ، كما أن الانتقاء يعنى وجود الإرادة . وهى خصائص تخص المرحلة العملية ، لا المرحلة النظرية الأولى التى يتحقق فيها التعبير الذى هو مجرد إلهام حر . ولذا لا يحق للنقاد توجيه اللوم إلى محتوى العمل الفنى أو مضمونه ، أو القول بأنه قد أسىء اختياره ، لأن الفنان لا يستطيع أن يحصل على الإلهام إلا مما أثار روحه ، ولذا فإن على النقاد أن يعملوا على تغيير الظروف التى أحاطت بالفنان أو التى أدت إلى ظهور هذه الإلهامات ، إذ ما دام القبح سائداً ، والانحطاط قائماً فى الواقع ، ويفرض نفسه على الفنان ، فلا محل للقول بمنع التعبير عن مثل هذه الأشياء .

ويترب على تعذر اختيار مضمون الفن ، استقلاله

ومعنى هذا هو أن الفن مستقل عن كل من العلم

ويعد أن تكلم كروتشه عن الحدس ، وبين أن أهم خصائصه هى قدرته على اتخاذ شكل التعبير ، ومن ثم استخلص أن المعرفة الحدسية هى معرفة تعبيرية وأنها تتميز بالاستقلال عن الجوانب التصورية أو التجريبية ، بين الصلة بين الحدس والفن ، وذكر أنه كثيراً ما لا يرضى الناس عن مساواة الحدس بالفن باعتبار الفن يعتمد على نوع خاص من الحدس ، أى أنهم يعترفون بأن الفن حدس ، إلا أن الحدس ليس دائماً فن . وفى رأى كروتشه أن الفن يعتمد على حدوس أكبر من الحدوس التى نجريها عادة ، كما أنها أعظم تعقيداً منها . ولبعض الناس ميل أعظم للتعبير عن بعض حالات معقدة من حالات الروح ، هؤلاء الناس يعرفون فى اللغة العادية باسم الفنانين . وثمة تعبيرات معقدة للغاية وعسيرة ، لا تتحقق إلا نادراً ، هذه التعبيرات تسمى بالأعمال الفنية . ومن المتعذر إقامة حدود فاصلة بين التعبيرات الحدسية التى تدعى بالفن ، والتعبيرات الأخرى التى لا تسمى فناً ، ولعل هذا قد يزعج الكثيرين ، الذين يزعمون وجود فارق فى الكيف والكم بين حدوس الفنانين والناس العاديين ، إلا أن كروتشه يرى أنه من بين الأسباب التى حالت دون قيام « علم الاستاتيكا » أو « علم الفن » بالكشف عن طبيعة الفن الحق ، وتوضيح صلته بالطبيعة الإنسانية ، الفصل بينه وبين الحياة الروحية العامة ، والظن أن الفن وقف على نفر قليل من الناس . وكما لا توجد فيسيولوجية خاصة بالحيوانات الصغيرة ، وأخرى للكبيرة ، كذلك ليس هناك علم خاص بالحدوس البسيطة أو العادية ، يتميز عن علم الحدوس الكبيرة ، بل هناك علم واحد هو « الاستاتيكا » أى علم المعرفة الحدسية أو التعبيرية .

والواقعة الاستاتيكية تعد منبهة بمجرد الاهتداء إلى

والمنافع ، والأخلاق . ولا يعنى هذا تبرير قيام فن
سخيف أو فن يفتقر إلى الحرارة ، لأن الأنواع السخيفة
أو الباردة من الفن ، تجبىء نتيجة للتناول الاستاتيقي
أو للعجز عن إدراك المضمون ، وليس نتيجة لخصائص
المضمون المادية نفسها .

والقول بضرورة توافر الجانب الخلقى لدى الفنان
هو قول بلا معنى كذلك ، فاذا قصد بالخلق القيام
بالواجب نحو الآخرين ، كان هذا قولاً بلا معنى بالنسبة
للفن . إذ الواقع أن الفنان لا يخدع أحداً ، لأن عمله
يقتصر على إعطاء شكل لما هو كامن في روحه . والخديعة
الوحيدة عنده ألا يقوم بواجبه بوصفه فناناً ، أى عند ما
يفشل في قيامه بمهمته وفقاً لطبيعتها . فما ذنبه إذا كانت
روحه غارقة في الأكاذيب ، أن ما يقدمه في هذه
الحالة لن يتصف بالغش أو الكذب ، لأنه سوف يكون
استاتيقياً حقاً .

وتناول كروتشه قضية استاتيكية هامة ، أثارت
جدلاً كبيراً خلال القرن التاسع عشر وهي قضية
المضمون والشكل . وتساءل هل تعد الواقعة الاستاتيكية
مضموناً فحسب أو شكلاً فحسب . أم هي مكونة من
شكل ومضمون معاً ، وإذا اعتبرنا المضمون ، المادة
الوجدانية الأولى ، أو التأثيرات ، والشكل هو الفعل
الروحي أو التعبير ، كان علينا أن نرفض الرأي القائل
بأن الواقعة الاستاتيكية مؤلفة من مضمون فقط (أى
من تأثيرات بسيطة) ، أو الرأي الآخر الذى جعلها
تأثيرات ، تضاف التعبيرات إليها بعد ذلك . فالواقع
أن الفعل التعبيري لا يضاف إلى التأثيرات ، بل هي
تتكون وتشكل بتأثيره ، ومن ثم فإن الواقعة الاستاتيكية
شكل ولا شئ آخر غير الشكل ، ولا يستخلص من
ذلك أن المضمون شئ زائد عن الحاجة ، إذ أنه في

الحقيقة ضرورى بوصفه نقطة بدء الواقعة التعبيرية .
فالمضمون إذن هو ما يتحول إلى شكل ، وليست له
أية خصائص محددة ، إلى أن يتم تحوله بفعل الشكل .
ويناقش كروتشه مسألة أخرى هي ما يقال من
أن الفن ليس بمعرفة ، وأنه لا ينتمى إلى العالم النظرى ،
بل إلى عالم المشاعر ، وأنه قد جاء نتيجة للعجز عن
إدراك الطابع النظرى للحدس البسيط ، باعتبار الحدس
وفقاً للفكرة القديمة شيئاً فكرياً فحسب ، وهذه الفكرة
قد ترتبت على الزعم بأن المعرفة قاصرة على الفكر ،
ولكننا قد رأينا أن الحدس معرفة خالية من التصور ،
كما أنه يختلف عن الإدراكات الحسية ، لما هو واقعي .
وانتقل كروتشه بعد ذلك إلى الكلام عن « التصور »
أى الجانب الآخر من المعرفة النظرية ذاكرة أن المعرفة
الحدسية مختلفة بطبيعة الحال عن المعرفة الذهنية أو
التصورية ، غير أن هذا لا يعنى الفصل الكامل بينهما ،
إذ أن المعرفة التصورية ، هي معرفة الصلة بين الأشياء ،
بينما تعد معرفة الأشياء ذاتها ، معرفة حدسية . والفكر
لا يتفصل عن اللغة التى هي تعبير ، وإن ظن المعترضون
أننا قادرون على الاستغناء عنها ، والاعتماد على الأشكال
الهندسية والرموز الجبرية ، وأننا بغير حاجة إلى استعمال
أى كلمات ، إلا أن اللغة لا تعنى التعبير الناطق فحسب ،
بل هي تظهر في عدة أشكال مختلفة من بينها اللغة
المنطوقة .

وقمة المعرفتين الحدسية والذهنية هي ما نسميه
بالفن ، والعلم . والجانب الاستاتيقي متضمن في
كليهما ، إذ أن كل عمل علمي ، هو عمل فني كذلك .
وربما غاب الجانب الاستاتيقي عن أذهاننا ، عند ما
نتجه عنايتنا إلى فهم أفكار العالم وتمحيصها ، إلا أننا بعد
أن ننتهى من الفهم ونشرع في التأمل ، سنرى أن

الجانب الحدسي الاستاتيقي التعبيري الفني متضمن في الفكر. والاختلاف بين الفن والعلم ، له مثل في الاختلاف المعروف بين الشعر والنثر . وقد رأى القدماء أن ما يفرق بين الاثنين ليس الوزن والقافية ، وقالوا أن الشعر لغة المشاعر ، أما النثر فهو لغة العقل والفكر ، غير أن العقل يتكون من مشاعر كذلك ، وبذا يكون لكل نثر جانبه الشاعري .

والصلة بين المعرفة الحدسية والتعبير ، وبين المعرفة أو التصور ، أو بين الفن والعلم ، أو بين الشعر والنثر ، هي صلة بين جانبيين من جوانب المعرفة . فالتعبير معرفة الجانب الأول ، أما التصور فانه معرفة الجانب الثاني . والتعبير قادر على الوجود بغير حاجة إلى التصور ، أما التصور فانه لا يستطيع أن يوجد بغير مرحلة تعبيرية سابقة . فهناك شعر بلا نثر ، غير أنه ليس هناك نثر بلا شعر . ومن ثم يكون الشعر هو لغة الجنس البشري الأولى .

فالروح المعرفية أو الجانب النظري للروح ذات وجهين إذن هما التعبير والتصور ، وليس هناك أية صورة أخرى خلاف ذلك ، وتمضى الحياة التأملية متنقلة بين هذين الجانبين . وكثيراً ما يقال أن التاريخ مظهر ثالث لهذه الروح المعرفية ، غير أن التاريخ ليس بصورة ، أنه مضمون . وإذا اعتبر صورة ، فانه لن يزيد عن كونه حدساً ، لأنه لا يبحث عن قوانين ، كما أنه لا يؤولف تصورات ، وهو لا يستخدم استنباطاً أو استقراء كما أنه لا ينشئ كليات أو مجردات ، بل بل هو مجرد حدوس ، ومن ثم فان التاريخ متضمن في التصور الكلي للفن .

وقد يظن أن اخراج التاريخ من نطاق المعرفة التصورية أو العلمية يعنى الخط من قيمته . ولقد جاءت

هذه الفكرة الخاطئة نتيجة لاساءة تقدير الفن ، والظن بأنه مجرد لهو ، والاعتقاد بأنه لا يلعب دوراً نظرياً أساسياً ، ولكن كيف يتميز التاريخ عن الفن . أن هذا لا يتحقق إلا متأخراً . فنحن في البداية ، أى في المرحلة الحدسية ، نظن أن كل شئ حقيقى ، ويترتب على هذا ألا يصبح أى شئ حقيقياً . وفي المرحلة التصورية تميز الروح بين ما حدث ، وما لم يحدث ، أى ما هو مرغوب فحسب . وبذا تم التفرقة بين ما هو تاريخى وما هو غير تاريخى ، أى بين ما هو حقيقى ، وما هو غير حقيقى ، أو ما هو خيالى واقعى ، وما هو خيالى صرف .

والعلم أو العلم الحق هو علم روحانى ، أى علم له وجود واقعى . أما ما يسمى بالعلوم الطبيعية ، التى يظن أنها قادرة على الوجود دون ارتباط بالروح ، فأنها علوم ناقصة ، أنها لا تزيد عن مجرد طائفة من المعارف المختارة بطريقة تعسفية . والعلوم الطبيعية مهما بلغت من كمال من ناحيتى التنظيم والتصنيف ، ومهما صاغت من قوانين ، تصدم غالباً بالحدوس الروحية ، مما يجعلها تقر بأنها لا تزيد عن مجرد فروض . فالهندسة قد أصبحت تدرك أن المكان الإقليدى هو أحد المكانات المحتملة ، وأنه قد انتفى لأغراض الدراسة لمجرد ملائمته . وما من شك فى أن تصورات العلوم الطبيعية ذات فائدة ، إلا أنه لا يمكن ارجاعها إلى الروح ، ولعل هذا يوضح لماذا لم يقدر لأكثر مقولات العلوم الطبيعية البقاء ، فهى قد تحولت بمرور الزمن إما إلى أساطير ، أو إلى أوهام .

وبعد الكلام عن المعرفة النظرية انتقل إلى الناحية العملية التى تتمثل فى جانبين هما جانب الاقتصاد وجانب الأخلاق . وأساس الناحية العملية هو الإرادة ، التى

لا تماثل الإرادة عند شوبنهاور ، أى أنها ليست أساس الوجود ، كما أنها لا ترادف الروح ، أنها فعل الروح الذى يختلف عن التأمل النظرى ، لأن ما يترتب عليها هو الفعل وليس المعرفة . ولن تستطيع الإرادة أن تقوم بواجبها ، إذا لم تتوافر لها حدوس تاريخية للأشياء ، ومعرفة بالروابط المنطقية التى تساعد على الاستنارة ، وإدراك ماهية هذه الأشياء . إذ كيف يتيسر لها أن تعمل دون معرفة بالعالم المحيط بها ، أو كيفية تغير الأشياء . وكثيراً ما يقال أن الرجال العمليين عاجزون عن التأمل وعن البحث النظرى وأنهم لا يضيعون وقتهم فى التأمل ، بل يندفعون فى الاستجابة لإرادتهم ، كما أن الفلاسفة غالباً ما يحققون عند قيامهم بالأفعال العملية . وما من شك أن الرجل العملى ليس بحاجة إلى مذهب فلسفى لكى يعمل ، إلا أنه لا يبدأ عمله إلا بعد أن يطمئن إلى معرفة الحدوس والتصورات الضرورية له . وقد لا يرضى بعض السيكلوجيين عن وجود جانب نظرى بحث يسبق الجانب العملى ، ويرون الاستعاضة عنه بطائفة من الأحكام العملية التقويمية ، التى تكتفى بتقرير مدى النفع الذى يعود من العمل ، وقد يبدو هذا الرأى صحيحاً فى البداية ، إلا أن التأمل يظهر أن هذه الأحكام تجيء فى أعقاب العمل ولا تسبقه . وبذا يتضح إن المعرفة النظرية لا بد أن تسبق الفعل العملى .

والناحية العملية ذات وجهين كذلك . الوجه الأول أسماه كروتشه الاقتصاد وهو مماثل للاستاتيكا فى الجانب النظرى . والجانب الثانى هو الأخلاق الذى يماثل التصور أو الفكر . ويرى كروتشه أنه كثيراً ما يساوى الاقتصاد أو النافع بالفعل الأنانى ، ويعنى هذا تعارض الاقتصاد مع الأخلاق . إلا أن هذه الفكرة غير صحيحة والاختلاف الصحيح بينهما هو أن الفعل الاقتصادي

يعنى العمل من أجل أية غاية ، أما السلوك الخلقى فانه يعنى العمل من أجل غاية معقولة . وكل من يعمل أخلاقياً ، يعمل فى نفس الوقت فى سبيل تحقيق منفعة أو (اقتصاديا) ، إذ كيف يستطيع أن يسعى لتحقيق غاية معقولة إذا لم يختار هذه الغاية بوصفها غاية ما لعمل من أعماله . ويرى كروتشه أنه من المستطاع أن نسعى لتحقيق غاية اقتصادية دون أن نحاول السعى لإدراك غاية أخلاقية ، كما يمكن لنا النجاح فى الناحية الاقتصادية ، دون أن يكون لفعلنا غاية معقولة أو أخلاقية . والأمثلة الدالة على ذلك متعددة . فلدينا سيزار بورجيا أو أياجو ، فن ذا الذى لا يعجب بشدة مراسهما وقدرتهما برغم أن أفعالهما ذات سمة اقتصادية أى تسعى لتحقيق منفعة وتحقيق غاية ما ، وإن لم تكن أخلاقية بالمعنى المفهوم . أما الفعل الأخلاقى فلا يمكن أن يتحقق إلا إذا تضمن فى باطنه غاية الوجه الأول من الناحية العملية أى الغاية الاقتصادية .

بهذا ، وبعد أن بين كروتشه ترتيب مظاهر الروح الأربعة ، وأسبقية النظر على الفعل العملى ، تكون ملامح فلسفته الروحية قد تحددت ، ولذا فانه عنى بعد ذلك باستبعاد ما يتعارض مع هذه الفلسفة ، وركز كلامه على الاستاتيكا والفن والتعبير ، الذى يرفض تقسيمه أية تقسيمات أخرى مماثلة للأقسام الشائعة فى البلاغة أو تاريخ الفن ، أى إلى كلاسيكية أو رومانتيكية وواقعية ورمزية مثلاً ، وكل ما هناك هو وجود تعبيرات ناجحة وأخرى فاشلة . ولنرجع مثلاً إلى تقسيم التعبير إلى رومانتيكى وكلاسيكى فقد أسميت التعبيرات الناجحة فى بعض الأحيان كلاسيكية بوصفها مكتملة ، باعتبار التعبيرات الرومانتيكية تفتقر إلى التوازن والكمال ، وفى بعض الأحيان قيل أن الكلاسيكية

تعنى الجمود والتصنع ، أما الرومانتيكية فتعنى الحرارة والحيوية والتعبير الحق .

كما أنه رفض النظريات الأخرى التي لم تر الغاية الاستاتيكية في نجاح التعبير ، بل رأتها في إثارة المشاعر ، وهي المذاهب التي تعرف باسم مذاهب اللذة في الفن . وهو لا ينكر وجود مثل هذا الفن . إلا أنه لا يراه ينتمى إلى الاستاتيكا بمعناها الصحيح ، بل هو بالأحرى ينتمى إلى الاقتصاد . وربما بدا هذا القول غريباً ، ولكن تبرير كروتشه ، طريف تماماً ، لأنه يرى أن معيار الاقتصاد هو المنفعة أو اللذة والألم ، وهو نفس معيار مذهب اللذة أو Hedonism . ولعلنا لا نعجب من هذا الرأي ، إذا عرفنا أننا نتبعه في أغلب الأحيان ، عند ما نصف فناً معيناً بأنه يجرى وراء المنفعة أو بحثاً عن « لقمة العيش » كما نقول .

كما أنه لا يعترف بأكثر التصورات الشائعة في الاستاتيكا ، والتي يتنازع الاستاتيقيون حول تحديداتها وتعريفها ، مثل « الجميل » و « الجليل » و « الوقور » و « الرصين » و « المتسامي » . الخ . إذ من الممكن اختراع عدد لا نهائي من هذه الكلمات كما هو الحال في العلوم الطبيعية . وإذا نظر الاستاتيقيون إلى مثل هذه التصورات أو المقولات نظرة جدية ، فإنهم سيحارون لكثرة ما فيها من تناقض ، وسيشاركون « جان بول ريشتر » في قوله « إن النتيجة الوحيدة التي يمكن أن تستخلص من التعريفات الكثيرة (للكوميدي) هي أنها كلها كوميدية في ذاتها » .

وغنى عن البيان أن نظرة كروتشه الروحية تتعارض على طول الخط مع النزعة الطبيعية التي تعجز عن النظر إلى المشكلات إلا في ضوء العلية والفكر المجرد ، والتي ترى الجمال في الاستاتيكا جمالاً طبيعياً

فحسب . والتي استعاضت عن المعايير الاستاتيكية الروحية بمعايير أخرى تناسب المادة الخارجية التي هي مجرد عامل مساعد لظهور العمل الفني ، والتي أسرفت في محاولة تحليل الجمال الطبيعي لأنها ظنت أنه شيء قائم في الواقع . ولم تتصور أنه مجرد نتيجة عابرة قد ترتبت على العمل الاستاتيقي . إذ أنه لا يمكن تسمية أى شيء لم يصدر عن الروح الاستاتيكية بالجميل أو القبيح . أما هذه النزعات الطبيعية فقد أسرفت إلى أبعد حد عند ما نسبت هذا الجمال إلى أشياء طبيعية بل وإلى الأشكال الرياضية التي تتبع تصورات الرياضة ، كما أنها تورطت عند ما ظنت أن الاستاتيكا هي مجرد محاكاة لنموذج قائم قد يكون زهرة أو شكلاً إنسانياً أو مشهداً طبيعياً ، وتصورت أن مثل هذه النظرة وحدها هي الكفيلة بتحقيق الموضوعية في الفن ، إلى جانب توهمها أن الفنان يحاكي الطبيعة بينما قد يكون من الأصوب القول بأن الطبيعة هي التي تحاكي الفنان . فالفنان لا يبدأ من الواقع الخارجي بقصد تحقيق عمل فني يلتقى مع هذا الواقع في منتصف الطريق ، بل هو يبدأ من التأثير أو الحدس الذي يتحول إلى تعبير ، ومنه ينتقل الفنان إلى الواقعة الطبيعية التي يستخدمها أداة تتجسم فيها الواقعة المثالية .

من هذا يتبين كيف ضلت النزعات الطبيعية الطريق لأنها قد اتبعت سبيلاً مضللاً وذلك عند ما قامت بتقليد الرياضة ، وصنفت الحقائق المادية والطبيعية بقصد البحث عن الجميل والقبيح والجليل والمتسامي . . وقد راوغتها هذه الحقائق ، ولم يحدث أى اتفاق على هذه التصورات الباطلة ، ودعت الحاجة إلى أخذ الأصوات كما هو متبع في البرلمانات ، وكأن الاستاتيكا يمكن أن يفهم عن طريق الاستقراء . وزاد الطين بلة ،

البحث عن قوانين وقواعد ذهنية تحول الفعل الاستاتيقي الروحي إلى عمل آلي ميكانيكي . إذ ظنت هذه النزعات الطبيعية أن المعارف التكنولوجية التي يستخدمها الفنانون لتجسيم عملهم الفني ، والتي تحتوى على بعض القواعد الميكانيكية والمعلومات المرتبطة بالوزن ومقاومة المادة ومواد النحت وأنواع الحجارة ، أى النصائح العملية المتعددة ، هى الاستاتيكا .

وقسمت هذه النزعات الفن إلى فنون سمعية وأخرى مرئية ، وفنون مكانية وأخرى زمانية ، وفنون ساكنة وأخرى متحركة ، كما رتبها حسب قوة تأثيرها . فطوراً جعلت الموسيقى فى القمة وطوراً آخر جعلت للعمارة الصدارة . . كما أنها شكت فى بعض الأحيان فى استقلال الفن وجعلت قيمته مرتبطة بقيمة خارجية مستمدة من أشياء خارجه كالأخلاق أو الاقتصاد . الخ بقيت بعد ذلك مشكلتان ، هما التقدير والتذوق ، والصلة بين اللغة والفن . وكما رأينا قد رفض كروتشه وجود نموذج طبيعى أو صناعى (موديل) يقاس إليه العمل الفنى ، كما أنه لم يعترف بوجود درجات للتعبير . ونظر إلى هذه المشكلة نظرة مطلقة ، إذ رأى التعبير إما ناجحاً وهو ما يسمى بالجميل ، أو فاشلاً ، وهو ما جرت العادة على تسميته بالقبيح . فكيف إذن نعرف أن التعبير كان ناجحاً . ليس أمامنا سوى وسيلة واحدة وهى التمثل التاريخى . فنحن إذا أردنا أن نقرر حكماً على « دانتى » ، كان من واجبنا أن نعلو إلى مستواه . فلا صحة للزعم بأن الحكم على أى عمل فنى يعنى مقارنته أو قياسه بالإضافة إلى أى شئ آخر ، لأن العمل الفنى لا يقاس إلا بذاته . وليست هناك حاجة لاثبات أن التذوق لا يتحقق إلا باتباع هذه الوسيلة ، لأن الأعمال الفنية لا تؤثر إلا فى الأرواح المهيأة لتقبلها ، ومعنى هذا

هو أن المتذوق يضع نفسه مكان الفنان ، أى أنه يحى التعبير الأصيل ، بأن يستحضر مرة ثانية ظروفه النفسية وبذا يمكن مشاهدته كما تحقق فيما مضى . ومن ثم تبدو أهمية البحث التاريخى لفهم الأعمال الفنية والأدبية . إذ بدونه ستختفى قيمة أى عمل فنى تحقق فيما مضى . ويرى كروتشه ضرورة التفرقة بين التاريخ كما يقصده والرجوع إلى سيرة الفنان ودراسة العادات والتقاليد التى كانت شائعة فى عصره ، لأن هذه أمور تعد خارج العمل الفنى ، ولن توضحه .

بقيت المسألة الأخيرة وهى الصلة بين اللغة والفن ، وقد عاجلها كروتشه باقتضاب شديد . فهو يرى أننا إذا تصورنا علمى الفن واللغة بوصفهما علمين حقيقيين فانه سيتضح لنا على الفور أنهما ليسا بالشئين المتمايزين ، بل هما شئ واحد . فاللغة ما هى إلا صوت منطوق ومحدد ومنظم بقصد التعبير . ولقد احتدم النزاع حول تبعية اللغة للعلم التاريخى أو العلم الطبيعى ، وهل تتبع النفس أو الطبيعة . فقد زعم أنها مماثلة للتعبيرات الطبيعية الخاصة بالمشاعر ، والتى يشترك فيها الإنسان والحيوانات . والواقع أن ما سبق قوله عن العمل الفنى ، يصدق كذلك على اللغة ، لأن اللغة ابداع مستمر ، وهى تعتمد على التعبير لا المحاكاة ، لأن التأثيرات الدائمة التغير تظهر تغيرات حدسية ومعنوية مستمرة ، أى أنها تبعث بتعبيرات جديدة على الدوام . فكل إنسان يتكلم وفقاً للأصداء التى ترددها الأشياء فى روحه ، أى وفقاً للتأثيرات التى يتأثر بها ، ولذا فمن السخف القول بوحدة فى اللغة ، لأنها ليست مكونة من أشياء مادية جاهزة فى الخارج يمكن الرجوع إليها وفقاً للمشيئة . والحقيقة أن كروتشه محق فى هذه المسألة من ناحية ، لعلنا نصادفها عند الترجمة من لغة إلى أخرى . إذ أننا نتوهم أحياناً

وجود وحدة في المنطق تربط جميع اللغات بعضها ببعض ، ثم يتضح فيما بعد ذلك أن اختلاف أساليب اللغات المختلفة ليس مسألة عابرة يمكن التجاوز عنها ، ومن هنا تنشأ أخطاء جسيمة في الترجمات لعلها ترجع إلى الجانب التعبيري الشخصي في اللغات وإلى الاختلافات الفردية بينها .

وبذا أتم كروتشه عرض نظريته ، وهو يزعم لأنه استطاع أن يقتضب ، إذ لم يكتب مؤلفاً من عدة أجزاء ، كما حدث في مؤلفات الاستاتيكا الكثيرة في القرن التاسع عشر . والحق أنه تمكن من عرض عدة مسائل في صفحات قليلة ، فهو قد درس طبيعة الحدس أو التعبير ، أى ما يدعى بالحقيقة الفنية ، ثم أوضح صلته بباقي مظاهر الروح ، أى بالتصور والاقتصاد والأخلاق . ثم استعرض الأخطاء التي ترتبت على عدم فهم وحدة الروح ، أو عدم إدراك تبعية الفن للفعل النظرى واستقلاله الذاتى بالإضافة إلى جوانب الروح الأخرى . ولم ينس أن يشن حملة شعواء على النزعة الطبيعية وأنصارها ، وأولئك الذين غيروا موضوع الفن وجعلوه المسائل التكنيكية ، التي تعد في خدمة الفن ، ولا تعتبر كل شيء فيه ، أى أنصار المذهب المسمى بالفن الصوري . Formal Art .

وخصص كروتشه الجزء الثانى من كتابه للكلام عن تاريخ الاستاتيكا . وهذا الكتاب الأخير قد لا يصح على الإطلاق تلخيصه ، لأنه يتألف من خلاصة نظريات أكثر من مائة فيلسوف ومفكر وناقد وشاعر في الاستاتيكا . ولا أظن أن القارئ سيستفيد من مجرد ذكر إشارات أو أسماء ، لأننى أكتب مقالا لا فهرساً . غير أننى قد شعرت بعد قراءة هذا الكتاب الثانى ، أنه إعادة لذكر النظرية بطريقة أخرى ، إذ فيه يناقش

كروتشه أفكار الاستاتيكا التي قد تشابه مع مذهبه أو تختلف عنه على ضوء النظرية التي اهتدى إليها . وكان من المنطقي أن يعنى كروتشه بذكر جهود الإيطاليين ، التي طالما أغفلت في مراجع الاستاتيكا الأخرى غير الإيطالية . ولذا ذكر لنا كروتشه نظريات بعض الفلاسفة الإيطاليين من أمثال « كامبيللا » وروبرتيللى Robertelli وكاستيلفرتو Castelvetro من عصر النهضة ، كما أنه أكد دور فيكو العظيم في الاستاتيكا في القرن الثامن عشر . فهو مع تقديره لأصالة « باومجارتن » Baumgarten ، الذى يعزى إليه عادة ابتكار كلمة « استاتيكا » ، إلا أنه يرى أن فيكو قد استطاع أن يهتدى قبله بعشر سنوات — أى عند ما نشر كتابه العلم الجديد Scienza Nuova — الذى لم يعرف خارج إيطاليا ، بل نستطيع القول بأنه لم يعرف خارج نابلى — إلى نتائج أعظم قدراً . ففى هذا الكتاب ذكر فيكو عدة أفكار ، نلاحظ تأثير كروتشه بها . ومنها على سبيل المثال أن الشعر يسبق الفكر ، إلا أنه يعقب الحدس ، وأن الناس يشعرون قبل أن يكتمل وعيهم ، وأنهم يشعرون في البداية دون أن يكونوا على وعى ، ثم يظهر وعيهم الذى يكون مصحوباً بقلق الروح واضطرابها . ولقد نجح فيكو في اظهار الحد الفاصل بين الفن والعلم ، وبين الخيال والعقل ، كما أنه أكد دور الشاعر ، ففى رأيه أنه يبعث الحقيقة فى الأشياء وبدونه كانت ستظل غير حقيقية . ومن الآراء الهامة التي طرب لها كروتشه القول بأن اللغة والشعر من الناحية الجوهرية شيء واحد ، وهو رأى كان يتميز بالنضوج فى زمان كان يسير بغير تبصر وراء النحويين ، الذين اعتبروا النثر ذا منزلة أعلى من الشعر من ناحية الحقيقة . واكتشف فيكو كذلك أن الشعر هو اللغة

الأولى التي عرفها الشعوب كافة . كما أنه خصص الجزء الثاني من كتابه للكلام عن الشعر وعن طبيعة اللغة والأساطير . إلا أنه قد أخطأ عند ما ظن أن هناك مرحلة تاريخية تدعى مرحلة الشعر . أعقبها مرحلة فلسفية اكتشفت فيها العلوم .

وأظهر كروتشه اعجاباً مماثلاً بفيلسوف إيطالي آخر من القرن التاسع عشر هو دي سانكتيس De Sanctis . فاليه ترجع الفكرة التي أبرزها كروتشه القائلة بأنه لا وجود « للتصور » في الفن أو الطبيعة أو التاريخ . لأن الشاعر يعمل تلقائياً بغير تصورات . كما أن الفلسفة بتجريداتها وتأملاتها وتصوراتها تعمل بطريقة مقابلة للفن . وقد ترتب على آرائه هذه تأكيد استقلال الفن . وقد احتاط دي سانكتيس ولم يستخدم عبارة « الفن للفن » خشية الظن بانعزال الفنان عن الحياة . والقضاء على مضمون العمل الفني . وتحول الفن إلى برهان على البراعة والمهارة .

ولم يقتصر تأثير كروتشه بالإيطاليين وحدهم ، إذ أنه أشاد في أكثر من موضع بالمثالية الألمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبحركتها الرومانتيكية . وليس من شك في أن تأثيره واضح تماماً ، غير أنه قد أكد اعجاباه بثلاثة فلاسفة ألمانين بوجه خاص ، ربما أغفلت أكثر المراجع الاستاتيقية ذكر أسمائهم ، وهم : شلاير ماخر Schleiermacher وشتاينثال Steinthal وهوبولت Humboldt . فالأول الذي عرف بأفكاره في اللاهوت أكثر مما عرف بأفكاره الاستاتيقية قد أبرز دور الاستاتيقا في الحياة الفكرية الحديثة ، كما أنه عارض النظرة الأرسطية التي عجزت عن التحرر من النزعة التجريبية ، ومن دأب البحث عن القوانين . وكان من رأيه أن نطاق الفن هو الوعي بالذات ، وأنه

من الواجب التفرقة بينه وبين التصور ، الذي يعنى الوعي بوجود هوية بين اللحظات المختلفة والوعي بالذات هو هذا الاختلاف ذاته . الذي ينبغى ادراكه . لأن الحياة في كليتها ليست شيئاً آخر غير نمو هذا الوعي كما ينبغى التفرقة بين هذا الوعي والوعي الحسى . أى الشعور باللذة والألم . وبذا اهتدى إلى تعريف الفن بأنه فعل حر . بينما تخضع كل من اللذة الحسية والمشاعر بطريقة ما إلى غاية موضوعية خارجها .

أما سر اعجاب « همبولت » و « شتاينثال » . فهو ادراكهما الصلة الوثيقة بين اللغة والفن . فهمبولت مثلاً قد أدرك أن اللغة ليست شيئاً قد انبعث بقصد التعامل الخارجى . بل على العكس أنها شيء باطنى يدل على النهم إلى المعرفة ، وإلى محاولة الاهتداء إلى حدس الأشياء . فاللغة إنسانية في صميمها ، وهى لا تتطور بفعل الإدراكات الحسية ، بل هى تنبعث من باطن الإنسان . وبذا تمكن همبولت من اكتشاف حقائق جديدة عن اللغة ، وهى صورة اللغة الباطنية ، التى لا تعد تصوراً منطقياً أو مجرد محاكاة لأصوات الطبيعة ، كما ظن النحويون . وأكد « شتاينثال » أنه من غير الصحيح أننا نعجز عن التفكير عند ما لا تتوافر الكلمات ، إذ أن الأخرس الأبكم يفكر عن طريق الإشارات ، والحقيقى أننا لا نستطيع أن نفكر عند ما لا تتوافر التعبيرات . وبذا استطاع شتاينثال أن يحرر اللغة من المنطق ، وأن يجعلها تابعة للتعبير .

هذا عرض سريع لكتاب كروتشه « الاستاتيقا » بوصفها علم التعبير واللغة . ولقد خشيت أثناء قيامى بالعرض أن تزداد النظرية غموضاً بتأثير النقد ، أو من جراء ذكر الاعتراضات الكثيرة التى وجهت إليها ، خاصة وأن لها وحدة روحية ينبغى أن تراعى ، ولذلك

راعى بقدر الامكان أن أرجىء جميع هذه الانتقادات حتى ينتهى عرض النظرية .

وأول اعتراض قد يقال فى هذا الصدد هو أنه من الغريب أن تجيء نظرية كروتشه فى الاستاتيكا ، بعد حملته الكبيرة على التصنيف العلمى ، وعلى الاكثار من التعاريف والتحديدات حافلة بهذه التصنيفات والتعريفات . ومن المفارقات ، أن تظهر نظرية كروتشه وهو من أكبر الدعاة إلى الحرية بمعناها العملى والنظرى ، فى صورة دجائية رهيبية . فهو بعد أن تكلم عن مظاهر الروح أو الواقع الأربعة ، قال باستحالة مظهر خامس لها ، ولذا أنكر أن تكون الفلسفة أو الدين أو التاريخ من مظاهر هذه الروح ، ولجأ لهذا السبب إلى ارغام هذه الصور الروحية الرئيسية على الانطواء داخل قوالبه ، بطريقة تعسفية عنيفة .

ونحن لا نتوقع أن تكون الاصطلاحات الفلسفية محدودة تحديداً جامعاً مانعاً قاطعاً مثل الاصطلاحات الرياضية الإقليدية مثلاً ، غير أن كروتشه قد أسرف فى إشاعة البلبلة باستخدام اصطلاحات إبستمولوجية مثل «الحدس» و «التعبير» و «التأثيرات» و «التمثلات» وجعلها فى بعض الأحيان مترادفة ، على حد قول «باينى» دون ذكر أية حثيات ، ولعله قد ظن أنه فوق كل حثيات . كما أنه لم يتمسك بمدلول واحد لأية كلمة من هذه الكلمات . فكما قال الدكتور باتاناكر Patanakar ، فى مجلة الاستاتيكا البريطانية أخيراً أنه قد استخدم كلمة التعبير بثلاثة معان على الأقل ، ولهذا فلم يكن من حقه أن يغضب عند ما يخلط المفكرون بين التعبير عنده ، وبين الـ *Einfühlung* (١) . كما أن

(١) *Einfühlung* كلمة ألمانية ليس هناك ترجمة لها فى أى لغة من اللغات ، ومعناها أن الاستمتاع الاستاتيقي هو أن نشعر باننا نحيا فى أى شيء خارجي .

الصلة الحتمية التى أصر كروتشه على الافصاح عنها بين الحدس والتعبير غير حقيقية على الاطلاق من الناحية التجريبية ، إذ ربما كان كل تعبير فى الأصل حدساً ، غير أنه من غير الضرورى على الاطلاق أن يصلح كل حدس تعبيراً . ونحن قد نرى الاسراف فى تأكيد دور الفن فى المعرفة الإنسانية ومحاولة ابعاده عن المشاعر ، وعن القيام بدور أساسى فى تدعيم الرابطة التعاطفية بين الناس — وهو رأى مأخوذ عن آراء الرومانتيكيين الألمان وبصفة خاصة شوبنهاور الذى جعل هناك صلة بين قيام الفن وتوقف الإرادة عن فاعليتها — من الآراء الخطيرة التى أصبحت تهدد استمرار الفن الحديث ، الذى يحاول من الناحية العملية اتباع هذه النظرة .

وترغمنا نظرية كروتشه على فهمها فى صورتين . فهى من ناحية قد جعلت هناك وحدة فى الروح ، وقد أكد كروتشه أكثر من مرة أن التقسيمات التى لجأ إليها كانت ضرورية من أجل التفسير والتوضيح ، ومع هذا فقد رأيناه فى أحيان كثيرة يرى استقلال الفن أهم بكثير من وحدة الروح . فهو قد جعل الاستاتيكا أساس الحياة الروحية ، حتى يتسنى قيام الفن بمعزل عن جوانب الحياة الروحية الأخرى النظرية والعملية وحتى لا يخضع الفن من جراء ذلك إلى غايات خارجه كالمنطق والاقتصاد والأخلاق ، ولكنه عند ما فعل ذلك جعل الحياة الروحية تتعرض إلى ما يهدد وحدتها ، وليته جعل جميع جوانب الحياة الروحية تتبادل التأثير بغير استثناء وهو ما يحدث بالفعل ، كما نلاحظ فى تجربتنا ، وألا يقوم بينها أية أسبقية من ناحية الزمن أو القيمة . وحقيقة أن كروتشه قد ذكر فى كتابه «فلسفتى» أن استقلال الفن لا يتعارض مع وحدة الروح ، وكان يقصد بالتأكيد فى هذا القول الاستقلال عن الخضوع لأية

غاية أخلاقية أو منطقية ، ولكننا قد رأيناه في أحيان أخرى يجعل من استقلال الفن الكامل ما يجعله دولة داخل دولة . وإلى جانب هذا فأغلب الظن أنه تشكك في بعض الأحيان في استقلال الفن ، أو الحدس بمعنى أصح ، وقد بدا هذا عند ما ذكر : أن أكبر جانب من حدوس الرجل المتحضر مشبعة بالتصورات ، غير أنه يستطيع تصور حدوس خلت تماماً من أية روابط فكرية .

بقيت مسألة أخيرة، أشارت إليها «سوزان لانجر» في كتابها «الشعور والشكل» Feeling and Form وهي خاصة بتمسك كروتشه الدجائيقى بثانوية دور «التكنيك» الفنى ، أو وفقاً لقول كولنجوود في كتابه عن «مبادئ الفن» : «أن العمل الفنى يعد منتهياً بعد أن يكون الفنان قد انتهى من ابتداعه في ذهنه» . وليت هذا الكلام كان صحيحاً ، فالواقع أن المشكلات التكنيكية ليست مسائل تافهة أو على هامش الفن ، حتى ينظر إليها هذه النظرة الهزيلة . ولا أظن أن كروتشه كان يقصد شيئاً آخر غير الشعر عند ما كان يتكلم عن

الفن ، كما فعل القدماء من أيام أرسطو . ولكن الحقيقة أن الفنون الأخرى غير الشعر ، حافلة بالمشكلات التكنيكية ، بحيث نستطيع القول في بعض الأحيان بأن معيار التفرقة بين العمل الناجح من الناحية الفنية والآخر الذى أخفق، هو القدرة على حل المشكلات التكنيكية ، التى تحول الفن من صورة ذهنية خيالية بالقوة ، إلى صورة متجسمة في الخارج بالفعل ، يستطيع أن يراها الآخرون وأن يتحدثون عنها ، لأن الفن ليس مسألة شخصية فحسب ، لا يراعى فيها المتذوقون .

أما ما قاله عن تماثل الفن واللغة فلعله لا يزيد عن مجرد خاطر ، وكان الأفضل هو أن يستوفى البحث في هذه المسألة ، إذ لا يمكن تجاهل عوامل أخرى ، كالتجمع مثلاً ، في مثل هذا البحث الخطير ، وهو ما يرفضه كروتشه بكل تأكيد .

هذا النقد كان ضرورياً ، ولا أظنه يسىء إلى النظرية أو يبخسها حقها ، لأن النظرية الفلسفية الحققة هى التى تثير جدلاً يزيد من خصوبة الفكر ، الذى بعد أعظم قيمة من أية نظرية في ذاتها .



جلجامتش
على شذو هات

تراث الإنسانية

مسألة تتناول بالتعميق والبحث والتحليل
مواضع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

بأستلام

الصفحة المخصصة من الأرباب والكتاب والعلماء

هديتي للصديق علي المدن

المجلد الثاني

دار الرشاد الحديث

تشغل بال الآثينيين في القرن الخامس . فتارة تنتقد نظام الحكم ، وتندد بالحكام ، وتهاجم الساسة ، وتطالبهم بوقف الحروب وتدعيم السلام ؛ وتارة تدعو إلى تحرير المرأة وضرورة اشتراكها في إدارة الشؤون العامة ، وتارة تتناول نظم التربية والتعليم بالدراسة والتحليل ؛ وتارة تتعرض للموضوعات الدينية أو لمشاكل النقد الأدبي . ولقد ارتقت لغتها رقياً بالغاً يتفق مع الرسالة السامية التي كانت تؤديها في المجتمع ؛ فأصبحت تنظم بلغة أدبية بسيطة ، لا تعقيد فيها ، ولا محسنات لفظية ، لغة صريحة واضحة ، تحتوى على ألفاظ من اللهجة العامية التي تعبر بدقة عن النكات والشتائم البذيئة ، لغة تصور نفسية الشعب وأفكاره تصويراً دقيقاً . أما عن الممثلين الذين كانوا يقومون بأداء الأدوار ، فيظهر أن عددهم زاد أحياناً إلى درجة كبيرة ، كانت تؤدي إلى القوضى والاضطراب في التمثيل ، لذا صدر قانون جعل الممثلين ثلاثة فقط ؛ ولعل هذا القرار اتخذ قياساً لما كان يحدث في المأساة . أما الجوقة الغنائية في الملهة ، فكانت تعمل دائماً على إثارة الممثلين الواحد ضد الآخر ، وتحميس هذا ضد ذلك ، ثم الوقوف إلى جانب الغالب ضد المغلوب . وكانت تتكون من أربعة وعشرين شخصاً ينقسمون قسمين ، نصفهم من الرجال والنصف الآخر من النساء ، وكانوا يضعون أقنعة تخفي وجوههم ويلبسون ثياباً تلائم أدوارهم المضحكة (الطيور ، الزناجر) .

وعندما ارتقت الملهة على يد أريستوفانيس ، أشهر شعرائها ، أصبحت تتكون من عدة أجزاء متميزة المقدمة: وكانت تنظم في وزن الإيامبوس ، ولعلها من ابتكار هذا الشاعر ، لأنها لم تظهر بوضوح إلا في مسرحياته . وكان الغرض منها تلخيص موضوع الملهة للجمهور ، وسرد بعض النكات المضحكة، والفكاهات المثيرة التي تبيء الجو وتعد الأذهان لتقديم الموضوع . ويتلو ذلك دخول الجوقة ثم يبدأ الحوار بين الممثلين

في صورة مناظر عدائية (Agon) تتضمن الموضوع الرئيسي للملهة وتتناول جوهره بالتفصيل . ويتبع هذه المحاوره خطاب توجهه الجوقة إلى الجمهور ، وتحدث فيه باسم الشاعر ، ويسمى هذا الجزء بربابسس (Parabasis) ، ويتلوه نشيد أو تريلة أو ابتهاج للإله ، ومقطوعات هجائية لاذعة (epirrhema) ، ينتقد فيها الشاعر مظهراً من مظاهر الحياة العادية ، ثم يتبع ذلك عدد من الفصول ، يفصل المؤلف بعضها عن بعض بأغاني الجوقة التي تشير أحياناً إلى بعض ما يجري في الملهة ، تكتفى عادة بذكر ما سينتهى إليه الموضوع الرئيسي . أما المنظر الأخير من الملهة ، فكان يعرف بالخمسة وكان يغلب عليه طابع المرح والسرور ، وينتهي باقامة وليمة أو الاحتفال بعرس أو ما شابه ذلك .

تلك هي الملهة القديمة حين بلغت أروع صورها في أثينا في يد خيوندنيس Chionides الذي عاش في أواخر القرن السادس ثم تلاه كراتنوس Kratinos (٥٢٠ - ٤٢٣ ق . م) ، وهو أعظم الشعراء الذين عاشوا قبل أريستوفانيس ، وقد نافس زعيم الملهة منافسة شديدة . وكان هجاء عنيفاً ، شبهه النقاد بشاعر الهجاء الأول أرخيلوخوس ، فقالوا عنه «إنه حذا حذوه ، فكان نقده لاذعاً ، وهجاءه مقنعاً ، وتهكمه صريحاً ، لم يعبر عنه بكلمات رقيقة ، كما فعل أريستوفانيس ، بل بعبارات قاسية لينال ممن لا أمانة عندهم ، ولا خلق لهم » .

أريستوفانيس : نشأته وأعماله

ولكن مهما كانت مقدرة شعراء الملهة القديمة ، فإنها ، في رأى النقاد ، لا تقاس بعبقريه أريستوفانيس ، فقد اعتبره القدماء والمحدثون زعيماً للملهة بلا منازع ، وشاعراً من أعظم شعراء اليونان ، تمتع بشهرة عريضة أثناء حياته ، وأثر تأثيراً شديداً على أدباء روما وأوروبا

بعد مماته . امتاز بنكته البارعة ، ولمزه اللاذع ، وفكاهته العميقة ؛ لم يترك ناحية من نواحي المجتمع إلا تعرض لها ؛ هاجم المتجرين بالحرب ، ورجال الدولة ، والساسة من متملقى الشعب الغافل الذى يسمح لهم بأن يخذعوه . وهاجم السفسطينيين مثل سقراط^(١) والأدباء مثل يوريبديدس . ولم يقتصر هجومه على الأفراد ، بل تعداهم إلى المجالس ومناصب القضاء . فانقد مجلس الشيوخ ، والجمعية العمومية ، والمحاكم المختلفة وكان حواراه يتدفق فى حيوية فياضة ، وكانت روايته تمتاز بالبساطة وقوة التعبير ، وكان أسلوبه فجاً ولو أن الشاعر كان يعوض عن خشونته بروح الفكاهة والنكتة الحاضرة . وكان يحب إضحاك الناس ، ويحاول حمايتهم من غباوتهم ومن يخذعونهم ، وكان اهتمامه بالدين أقل من اهتمامه بالعدل والسلم ؛ لذا انبرى لساسة أثينا وانتقدهم نقداً مرأً لفشلهم الذريع فى إدارة الشئون العامة . فنظم مسرحية برلمان النساء (ecclesiazousai) وبين فيها أن خير وسيلة لإنقاذ الدولة هى أن تتولى النساء أمورهما حتى تستقر وتزدهر بعد أن انهارت وآلت إلى الزوال على أيدي رجال أشرار ، كانوا يسنون القوانين « وهم سكارى » ، ويبرمون المعاهدات اليوم لينقضوها غداً دون أى مبرر ، وجعلوا البرلمان مجمعاً للمرتزقة الذين يتقاضون مرتبات ولا يعملون شيئاً . وفى مسرحيته « أهل أخارناى » (Acharnai) ، والسلام (Eiréne) يندد بسياسة أثينا الحربية ، وينادى بوقف الحرب مع إسبرطة ، ويهاجم الداعين إليها ، ويصفهم بأنهم أعداء الشعب لأنهم إما مهرجون يخذعون الناس ، ويدفعونهم إليها ، أو مستغلون يربحون منها أموالاً طائلة ، ينفقونها فى اللهو والعبث ، أو قواد حربيون يسعون وراء ألقاب الشرف الكاذبة أو ساسة

(١) اعتبره الشاعر زعيماً للسفسطين وصوره هكذا فى مسرحية السحب ولكنه كان مخطئاً فيما ذهب إليه من آراء لا يتسع المجال لمناقشتها هنا .

جشعون يطعمون فى مجد زائف . ونظم ملهاة « البابليون » انتقد فيها كليون الزعيم الشعبى انتقاداً شديداً جعل هذا الرئيس يقيم ضده دعوى برىء منها بصعوبة . ولكن مضايقات الزعيم المشهور وغيره من رجالات أثينا لم تكن عزم الشاعر ولم تقلل من حماسه للهوض برسائلته ، ودليلنا على ذلك أنه استمر فى التأليف وكتب أربعين مسرحية قبل أن يموت فى سن الستين ، وصلتنا منها إحدى عشرة هى : أهل أخارناى^(١) ، الفرسان ، السحب ، الزناير ، السلم ، الضفادع ، الطيور ، النساء فى أعياد ديمتر ، برلمان النساء ، لوستراتا ، بلوتوس .

ولكن بالرغم من عظمة أريستوفانيس وخصوبة إنتاجه ، فإننا نكاد لا نعرف عن حياته شيئاً مذكوراً ، والذى نعرفه عنه هو ما يذكره فى مسرحياته ، وما وصل إلينا عدد قليل من المصادر القديمة . فتاريخ ميلاده موضع شك ؛ لأنه من وضع المعلقين القدماء الذين حددوه بطريقة تقريبية ، واعتمدوا فى ذلك على أن أريستوفانيس أخرج أول مسرحية له عام ٤٢٦ ق . م وأن القوانين كانت تقضى بأن الشاعر لا يقدم أول مسرحياته قبل سن الثلاثين ، وهكذا يكون أريستوفانيس قد ولد عام ٤٥٦ ق . م^(٢) ؛ ولكن يظهر أنه نظم ملهاتين وتقدم بهما إلى المباريات الرسمية قبل التاريخ المشار إليه ، ويقال إنه تقدم بهما بأسماء مستعارة ، ولعل إخفاء اسمه يعزى إلى صغر سنه ، كما يرى هؤلاء النقاد ،

(١) أسماؤها باليونانية :

Acharnai, Hippias, Nephelai, Sphekes, Eirene, Batrachoi, Ornithes, Thesmophoriazousai, Ecclesiazousai, Lusistrata, Ploutos.

(٢) اختلفت الروايات فى تحديد تاريخ مولده : ٤٥٦ ،

٤٥٤ ، ٤٤٨ ، ٤٤٥ ق . م ؛ انظر أحدث المؤلفات القيمة التى

أجلت هذه النقطة ، ورجعت التاريخ الأخير

Stanford (W.B.), Aristophanes, The Frogs, London, 1958. Introduction.

ولعله أيضاً يرجع إلى أن الشاعر كان أجنبياً ولم يكن له ، بحكم القانون ، حق المشاركة في المسابقات المسرحية ومهما يكن من أمر الآراء المتضاربة في يوم ميلاده ويوم وفاته وأصله وجنسيته فلا يسعنا إلا أن نلخص أهمها في بضعة عبارات فنقول : إن أريستوفانيس ولد ، وفقاً لأرجح الروايات ، ٤٤٥ ق . م ، ولقد اختلف النقاد في تحديد مسقط رأسه ، فمن قائل بأنه ولد في جزيرة ليندوس ، ومن قائل بأنه ولد في جزيرة رودس ، وفي رواية أخرى أنه ولد في أيجينا أو في مصر . أما عن تاريخ وفاته ، فغير معروف على وجه التحديد ، ولكن من المؤكد أنه لم يمُت قبل عام ٣٨٨ ق . م . كما تشهد بذلك الأحداث التاريخية التي تشير إليها مسرحياته . وسواء أكانت هذه الروايات محتملة أم لا ، فالأمر الذي لا شك فيه أن كافة النقاد القدماء والمحدثين أشادوا بعظمة شاعرنا ، ولقبوه بأمرير الملهة القديمة لأن مسرحياته دلت على روعة الديمقراطية وأصالتها . فما أعظم أثينا التي سمحت لأريستوفانيس بأن يهاجم الزعماء السياسيين والروحانيين ! وما أعظم أريستوفانيس الذي اجتراً على مهاجمتهم وأخلص في توجيههم . فاستحق بفضل إخلاصه وجراته تلك العبارة التي نقش على قبره تمجيدهاً له « لقد حاولت ربات الجبال إقامة معبد يخلد مع الزمان ، فلم تجد أحسن من قلب أريستوفانيس » .

منزلة أريستوفانيس وأثره

لقد احتل أريستوفانيس ، في العالم اليوناني ، منزلة سامية ، وذاع صيته بعد أن نال الجائزة الأولى في أربع مسابقات تمثيلية ، وفاز بالثانية في أربع أخرى^(١) ، وهذا نصر لم يحزه أي من شعراء الملهة بمختلف

(١) نال الجائزة الأولى حين قدم مسرحيات : البابليون ، أهل أخارناي ، الفرسان والصفاد ، والجائزة الثانية على : الضيوف ، الزناير ، الطيور ، السلام .

أنواعها^(٢) . فاستحق بذلك تمجيد الأدباء والفلاسفة ، وفي مقدمتهم أفلاطون الذي صورته في المأدبة أحسن تصوير وأثنى عليه ، في الجمهورية ، أما ثناء ، ونظم فيه الأبيات الرائعة التي أشرنا إليها من قبل^(٣) .

وأعجب بأريستوفانيس شعراء الرومان أيضاً ؛ فقلدوا مسرحياته ، أما المرني كونتيليانس (Quintilianus) فقد امتدح مؤلفاته وأكد ضرورة الرجوع إليها ، وفرض تلاوتها على تلاميذ المدارس ليفيدوا من نقاء أسلوبها ورشاقته ، ويقفوا على قوة تركيبها ، وتدقق حوارها بخاصة في الأجزاء الخطابية^(٤) ، لذا كان هذا الناقد الروماني يعتبر هوميروس وأريستوفانيس نموذجين ممتازين لتعليم الخطابة . أما شيشرون فقد اعترف لشاعر الملهة ببراعة النكتة ، وتوقد القرية^(٥) .

ولكن تأثير أريستوفانيس كان أشد وضوحاً في عصر النهضة حين اهتم أدباء إيطاليا بنشر أسفاره وترجمتها ؛ وتبعهم في ذلك شعراء فرنسا وكتابهم الذين ذهب بعضهم إلى تقليد أريستوفانيس في أسلوبه ونخريته اللاذعة ؛ ومنهم من تقمص روحه ، وحاكى طريقته في النقد ، ومنهم في التصور . ويعتبر رابليه (Rabelais) زعيماً لهذا الفريق من الأدباء . ثم جاء راسين وموليير واقتفيا أثر الشاعر اليوناني في مطلع حياتهما . وقلده في إنجلترا بن جونسون وغيره من شعراء المسرح الإنجليزي ولما بدأ القرن التاسع عشر ونشطت الحركة الرومانتيكية

(١) انقسمت الملهة اليونانية إلى « قديمة » وكانت تتناول الموضوعات التي عالجها أريستوفانيس ، « متوسطة وحديثة » وظهرتا بعد زوال الديمقراطية ومنع حرية الكلام ، واتخذتا لها موضوعات تافهة كوصف السكر ، والجندی ، والمناق .

(٢) hai charites, temenos ti labein hoper ouchi peseitai / zetoisai, psuchen heuron Aristophanous.

حاولت ربات الجبال إقامة معبد يخلد مع الزمان ، فلم تجد أحسن من قلب أريستوفانيس .

(٣) قوانين الخطابة ١٠ ، ١ ، ٦٥ .

(٤) القوانين ٢ ، ٣٧ .

حاز أريستوفانيس إعجاب كثير من الكتاب مثل بروننج (Browning) وسونبرن (Surnburne) فعددت ترجماته ، وراجت مسرحياته ، وأخرجت في المسارح الإنجليزية والفرنسية والأمريكية وأعدت للإذاعة ، فلاقى نجاحاً عظيماً لا في هذه الدول فحسب ، بل في الجمهورية العربية المتحدة أيضاً حين قدم البرنامج الثاني ملهاة الضفادع والسحب والسلام في الترجمة العربية التي نشرناها في مشروع الألف كتاب .

الضفادع

تبدأ المسرحية ، فيظهر ديونوسوس ، إله المسرح ، وقد ارتدى ملابس هيراكليس ، ثم يتجه الإله ، مع خادمه ، إلى منزل هذا البطل ليسأله النصيح قبل أن يذهب إلى عالم الموتى ؛ ليرجع يوربيديس إلى أثينا التي كانت قد أفقرت ، بعد موته ، من شعراء المأساة الممتازين . وبعد أن يوضح له هيراكليس معالم الطريق الذي سبق أن اتبعه في الذهاب إلى العالم الآخر ، يشرع ديونوسوس في رحلته مع خادمه كسانثياس . فلما يصلان إلى البحيرة التي تقع على شواطئ هاديس ، يعبرها ديونوسوس في زورق خارون ، الملاح الذي يقوم بنقل الموتى ؛ ويسمع الإله ، أثناء عبوره ، نشيد الضفادع التي تسكن مستنقعاتاً قريباً من البحيرة ، فيقاطعها ، ويتحداها في المقطرة على الإنشاد ، وتجري بينه وبينها مباراة غنائية ، تنتهى بفوزه .

أثناء ذلك يكون كسانثياس قد انتهى من الدوران حول البحيرة على قدميه ، إذ لم يكن من حق العبد أن يعبر في الزورق مع سيده . وبعد بلوغهما الشاطئ تأخذ الجوقة في ترديد مقطوعات دينية وسياسية ؛ ثم يقترب ديونوسوس وكسانثياس من مملكة بلوتون ، إله الموتى ، فيقابلان أياكوس ، حارس القصر ، فيمنعهما من الدخول ، ويلجأ إلى الشرطة لتعاونيه في أداء واجبه . عندئذ يتناول الزائران ملابسهما رغبة من ديونوسوس

في أن يخلع أياكوس ويضلله ؛ وفجأة يصل خادم آخر بعثت به بروسرينا زوجة بلوتون ليدعو هيراكليس المزيف (أى الخادم بعد أن ارتدى ثياب ديونوسوس) لحضور مأدبة ملكية . ويأمر ديونوسوس الخادم من جديد بأن يغير ملابسه ، لكن بعد لحظات من تبديل الثياب يدخل اثنان من أصحاب الفنادق ، ويتمان ديونوسوس بأنه احتال عليهما أثناء زيارته السابقة لعالم الموتى ، ويهددانه بالانتقام ، ثم يخرجان . بعدئذ يعود أياكوس ، حارس القصر ، ومعه نفر من الشرطة القساة ، فيدهمون كسانثياس ، ويهجمون عليه في عنف شديد ظناً منهم بأنه هيراكليس ؛ فيؤكد الخادم أنه لم يأت إلى ذلك المكان من قبل ، ثم يقترح معاقبة تابعه إذا ثبت أنه قد جاء إلى هذه الديار فيما مضى . عندئذ يعلن ديونوسوس (وقد ارتدى ثياب الخادم) بأنه إله ، وأن كسانثياس عبد ، ثم يطلب الإثنان إلى أياكوس أن ينال عليهما ضرباً بالسياط ليعرف الحقيقة فيضربهما ضرباً مبرحاً ؛ ليتعرف على شخصيتهما ؛ فالإله سوف يتحمل الضرب لأن الآلهة ، بطبيعتهم ، لا يتألمون ويفشل أياكوس ، ولا يستطيع التمييز بينهما ، فيتخلى عن هذه المهمة ، ويعهد بها إلى إله العالم الآخر وزوجه .

عندئذ يخرج جميع الممثلين من المسرح ، وتبقى الجوقة وحدها تنشد مقطوعة عن أفكار أريستوفانيس السياسية ، ثم يظهر كسانثياس مع خادم بلوتون . وهنا ينتهى الجزء الفكاهي من الملهاة ؛ وهنا أيضاً ينقلنا الشاعر إلى الفكرة الرئيسية للمسرحية ، وتدور حول دراسة الشعر التمثيلي في عصره .

ولقد لاقى هذه الملهاة نجاحاً كبيراً حين قدمها أريستوفانيس على المسرح الأثيني لأول مرة عام ٤٠٥ ق. م . ولا أدل على إعجاب اليونان بها من أنهم طالبوا بعرضها مرة ثانية ، وهذا تقدير لم تنله إلا الإلياذة^(١)

Stanford (W.R.) : Aristophanes, Frogs, (١)
p. 10. Cf., Roger (B.B.) : Five Comedies of
Aristophanes, New Yoork, 1955, p. 80.

فما السبب في أن هذه المسرحية احتلت هذا المنزل السامية ؟ أيرجع ذلك إلى ما تتضمنه من فكاهات مضحكة، وطرائف شائقة ؟ أم إلى ما عاجلته من مشاكل وطنية وموضوعات سياسية ؟ أم إلى ما تناولته من دراسات دقيقة في النقد، ونظريات هامة في طبيعة الشعر ووظيفته ؟

يحتمل أنها نالت إعجاب الآثنيين لأهميتها السياسية ولكنها في الواقع لم تشتهر في العالم الحديث من أجل ذلك إنما أثارت اهتمام الباحثين لأنها أقدم نص أدبي يتضمن دراسة مفصلة للمأساة اليونانية، وتحليلاً دقيقاً لمسرحيات أبسخلولوس وسوفوكليس ويوربيديس ، وشرحاً واضحاً لرأى الأول والثالث في وظيفة الشعر وطبيعته ، لذا وصف النقاد الغربيون^(١) «الضفادع» بأنها تفوق أعمال دريدن دقة ، ومقالات كولردج عمقاً ، وأبحاث أرنولد وسان بييف أصالة .

ولقد عرض أريستوفانيس هذه الملهاة بعد أن كان زعماء المأساة الثلاثة قد انتقلوا إلى عالم الموتى ، وخلص أثينا من شعرائها الكبار ، وأصبحت تعج ، كما قال ديونوسوس ، بمئات من المتشاعرين الذين حطوا من قدر الفن : « فلم يوجد بينهم شاعر أصيل بارع ، ينظم شعراً سامياً ، بل كانوا جميعاً يبيوعون بالفشل ، وتختفى أسماؤهم من عالم الأدب بعد عرض أول مسرحية يقدمونها » . لذلك رأى إله المسرح أنه لا بد من التوجه إلى هاديس لإرجاع يوربيديس إلى عالم الأحياء لأن أثينا كانت في حاجة إلى شاعر مبتكر

وما أن وصل ديونوسوس مملكة بلوتون حتى سمع بخلاف شديد قد احتدم ، قبل مجيئه بلحظات ، بين أبسخلولوس الذي تربع على عرش المأساة ، وبين يوربيديس الذي يريد أن يعتصب العرش منه ويحتل

Saintsbury, History of Criticism, Vol. I, (١)
p. 23.

مكانه . ويقترب ديونوسوس من الشاعرين المتخاصمين ليقف على تفاصيل الموضوع ، فيطلبان إليه أن يحكم بينهما ، فيقبل التحكيم ، ثم تبدأ المباراة . فينتقد كل منهما الآخر في لغته وأسلوبه ، وفلسفته الخلقية ، وفي مقدمة مآسيه ، وفي تركيبها ووظيفتها ، وفي أوزانه وأشعاره الغنائية ، ورغم ذلك كله يصعب على الإله أن يفضل شاعراً على الآخر . فيلجأ إلى وسيلة جديدة للموازنة بينهما ، فيسأل كلا منهما رأيه في سياسة القائد الآثيني المشهور ألكيباديس ، فيقول يوربيديس « إنه يكره الرجل الذي يتلصقاً في خدمة وطنه ، ويسارع إلى إلحاق الضرر به ، الرجل الذي يسعى إلى تحقيق مآربه الشخصية ، ولا يؤدى واجباته القومية » . ويرد أبسخلولوس قائلاً : « لا ينبغي أن نربي أشبالاً في المدينة أما إذا ربينا واحداً ، وكبر بيننا ، فيجب أن نرضى عن تصرفاته » .

لكن الحكم لا يرضى عن إجابة الشاعرين ، ويطلب إلى كل منهما أن يوجه النصيح السديد إلى أثينا في محنتها الشديدة ، فيعبر يوربيديس عن رأيه قائلاً : « يجب علينا أن نرتاب في هؤلاء الذين نثق فيهم اليوم ، ونعتمد على الذين لم نثق فيهم من قبل ، وأن نلجأ إلى وسائل غير تلك التي اتبعناها فيما مضى » . أما أبسخلولوس فينادى بدفع الضرائب والاستمرار في الحرب . وعندئذ يقترب بلوتون ، إله الموتى ، من ديونوسوس ، ويطلب إليه أن يختار الشاعر الذي يفضل ، فيقرر الحكم فجأة لإرجاع أبسخلولوس إلى أثينا .

ومع أن أريستوفانيس لم يعتمد على التفوق الأدبي في تفضيل شاعر على آخر ، إلا أنه عقد مقارنة مفصلة بين الاثنين ، أبرز فيها محاسن كل منهما ومثاليه .

فراه يبدأ بمدح يوربيديس ويثنى على منطقة القوى وحججه البراقة (٨٣١) ، ويشير إلى تمسكه بوزن الشعر بيتاً بيتاً ، وكلمة كلمة ، وقياس الأبيات

قياساً دقيقاً بوضعها في الموازين والقوالب المربعة (٧٩٥ - ٨٠٠) ، ثم يرينا أيسخولوس غاضباً ثائراً على هذه الفكرة التي تحط من قدر المأساة . ومع ذلك تبدأ المباراة ويعيب يوربيديس على زميله الطريقة التي كان يستهل بها مسرحيته ، وذلك بأن يظهر شخصيته تجلس صامتة ، وقد أخفت وجهها لا تلفظ ببنت شفة ، رغبة منه في خلق جو رهيب غامض ، ثم ينتقد لغته التي يحشوها بألفاظ ضخمة كالثيران ، وكلمات غريبة لا يعرفها المتفرجون ، مما دفع يوربيديس إلى تخليص المأساة من كل نادر رنان ، وتجنب الغموض والإبهام ، فجعل أول شخصية تشرح ، بمجرد ظهورها ، الفكرة الجوهرية للمسرحية ، ولم يسمح للممثل أن يقف خاملاً بلا حراك ، بل أشرك الجميع في الحوار ، السيد والسيدة ، الصبية والعجوز والعبد أيضاً (٩٤٨ - ٩٥٠) ، كما علم الآثينيون كيف يقيسون الشعر ، وكيف يخضعونه لقواعد دقيقة ، وكيف يقلبون كل شيء على كافة الوجوه (٩٧١ - ٩٧٩) ، وحب إليهم البحث والتحليل .

فرد أيسخولوس على هذه الاتهامات قائلاً : « يتحتم على شاعر المأساة أن يبتكر عبارات سامية ، تناسب الأفكار النبيلة والحكم الرائعة التي تتضمنها » . وهذا ما نادى به أرسطو بعد ذلك في كتابه فن الشعر عندما قال « إن المأساة محاكاة فعل نبيل تام بلغة ملائمة » .

ثم يفتخر أيسخولوس بأنه مأساة بالحرب والجنود والبواسل والشباب القوي الذين يعيشون بين الحراب والرماح ، والقبعات والخوذات ؛ لأنه كان يعتقد أن وظيفة الشاعر هي معالجة الموضوعات الهامة النافعة ، ويدلل على ذلك بأن أشهر منشدي اليونان وشعرائهم هم الذين علموا أسرار الدين والنبوءات والطب والفلاحة ، وأعمال الزراعة ، وتنظيم المعارك ، والشجاعة في

الحروب (١٠٣٠ - ١٠٣٥) . ويتضح من ذلك أن أيسخولوس كان يرى أن رسالة الشاعر في المجتمع هي تلقين الشباب مبادئ الفضيلة وتعليمهم الأمور النافعة . والغريب أن أريستوفانيس ينطق شاعر المأساة بمثل هذه العبارات ثم ينساها أو يتناساها في نهاية الملهاة حيث يترك للحكم حرية مطلقة في تفضيل الشاعر الذي تميل إليه نفسه ، ويتوق إلى سماعه (١٤١٣) . فيختار أيسخولوس . ولكن لماذا ؟ هذا ما لم يوضحه لنا كأنه أراد أن يفرض علينا حكماً معيناً ، مع أنه اعترف ، أكثر من مرة ، براءة يوربيديس الفنية التي تظهر بوضوح في تركيب مآسيه ، وصياغتها في أسلوب فياض متدفق ، بلغة مبتكرة تمتاز بألفاظها السهلة وأنغامها العذبة ، كما اعترف براءة في تصوير شخصياته تصويراً حياً صادقاً . فلماذا إذن فضل عليه أيسخولوس ؟ لأنه كان يملأ مآسيه بالحروب التي يصفها ويتغنى بها ويشيد بمن يخوضون غمارها ؟ أم لأنه كان ، في رأى أريستوفانيس ، يعالج موضوعات أجل من تلك التي تناولها يوربيديس ؟

إن روح هذه الملهاة وأفكار الناقد في مسرحياته (٢) الأخرى ، تدفعنا إلى هذه النتيجة ، وتبين بوضوح أن أريستوفانيس أدرك تماماً أن عظمة الشاعر تتوقف على أمرين : الموضوع الذي يعالجه ، والبراعة الفنية في بناء المسرحية ، وآمن بأن أيسخولوس ويوربيديس يستحقان التمجيد ؛ لأن أحدهما موهوب في اختيار موضوعاته ، والآخر بارع في فنه ، فاذا لم يشأ أريستوفانيس الإفصاح عن هذه الحقيقة ، فذلك لأن الظروف السياسية آنئذ فرضت عليه ألا يمدح

(١) الإشارة هنا إلى أورفيوس وموسايوس وهما منشدان عاشا قبل هوميروس بقرنين أو ثلاثة ، ثم إلى هوميروس نفسه ، وإلى هيسودوس الذي يصغره ببضعة سنين .

(٢) أهم أريستوفانيس بدراسة الحركة الأدبية المعاصرة في كثير من مسرحياته ، بخاصة في : أهل أخارن ، السحب ، النساء في أعياد ديميز ، الضفادع .

يوربيديس الذى كان يهاجم الحرب ودعاتها ، وألا ينسى انتصار الآثينيين فى ماراثون وسلاميس . وأن يشيد بالأخلاق والتقاليد التى أدت إلى إحرازه .

يجب إذن أن نفهم موقف أريستوفانيس على حقيقته . لقد عبر عن رأيه فى تحفظ شديد ، فلم يشأ أن يغضب الساسة والمحافظين : أعداء يوسبيديس ، ولم يشأ أيضاً أن يرضيهم على حساب شاعر كان يقدر فنه ، ويعجب ببراعته . ودليلنا على ذلك أن كثيراً من الآراء التى أصدرها ضد يوربيديس لا تزيد على فكاهات أوردها فى ملهاته بقصد التسلية والترويح ؛ فثلاً قوله على لسان أيسخولوس : « إننى أرفض المباراة مع يوربيديس لأن شعري لم يمت ، فى حين أن شعر زميلي قد مات وأتى معه إلى عالم الموتى » ليس إلا دعابة طريفة . وكذلك وضع الشعر فى الميزان ، وتقويمه بالمقاييس ليس إلا فكاهة مثيرة أراد بها أن يضحك المتفرجين ، وبين لهم أن تحليل الشعر تحليلاً دقيقاً كان من ابتكار يوربيديس . يضاف إلى ذلك أن أريستوفانيس يشعرنا ، فى المسرحيات التى تناول فيها دراسة الشعر التمثيلى ، بأنه كان معجباً بيوربيديس الذى كان يتمتع بشهرة فائقة ، وأصبحت أشعاره على كل لسان ، كما يتضح من عشرات الأبيات الرقيقة التى استشهد بها أريستوفانيس فى ملهاته « النساء فى عيد تسموفوريا » حيث صور يوربيديس فى صورة « رجل مخلص لصديقه ، بارع فى فنه ، عميق فى تفكيره » وقد بلغ إعجاب الناقد بشاعر المأساة حداً بعيداً ، فأصبح لا يحلو له إلا تلاوة أشعاره وتحليلها ودراستها والاقتراس منها وترديدها فى مسرحياته حتى أن كراتينوس أتهمه بتقليد يوربيديس ، كما اشتق النقاد من اسم الشاعرين مصدراً يدل على هذه المحاكاة^(١).

(١) « يوربيد أريستوفانديز » "Euripidaristophanzein" انظر :

Ehrenberg (V.) : The People of Aristophanes, Oxford, 1951.

كيف يقال إذن : إن أريستوفانيس نظم « الضفادع » لهاجم يوربيديس^(١) وكيف يفسر رجوع أيسخولوس مع ديونوسوس إلى أثينا بأنه تفضيل لذلك الشاعر على منافسه يوربيديس ؟

إن أريستوفانيس لم يعترف بذلك أبداً بعد المباراة الأدبية بين زميليه ، بل أكد أنه لا يستطيع الحكم بينهما لأنه يريد الاحتفاظ بصدقاتهما لأن أحدهما بارع مبدع والثانى سار ممتع (١٤١١ - ١٤١٣) . فكيف نتجاهل هذا الرأى الصريح ؟ وهل كان فى مقدور أريستوفانيس أن يقلل من شأن يوربيديس بعد أن اعترف ببراعته الفنية (٨٩٥) التى تتجلى فيما أدخله على المأساة من تجديد وابتكار ؟ ألم يقرر أن يوربيديس أغنى المسرحية بعدد من الشخصيات التى لم تعرفها من قبل ، وأنطقها بكل ما يدور بخلدنا ، وجعلها تتكلم فى شتى الموضوعات التى حرمها عليها أيسخولوس وسوفوكليس ؟ كما أدخل على دور الجوقة تغييراً شاملاً ، فبعد أن كانت تسرف فى المناقشات الدينية التى لا تضر ولا تنفع أصبحت تعنى بالموسيقى والرقص ، وتردد مقطوعات غنائية ، تشهد ببراعة فى التعبير (٨١٥ - ٨١٧) ، ودقة فى تصوير الاحساسات العميقة ، كذلك أبرز أهمية المقدمة فى المأساة وضرورة الاعتماد عليها فى أول المسرحية لتلخيص هذه من الغموض الذى أصابها على يد أيسخولوس .

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن أريستوفانيس قد عاب على يوربيديس مغالاته فى فهم الحرية الفكرية والحرية الدينية ، واهتمامه بتعليم الشباب كيف يناقشون كافة الموضوعات ، ويخرجون على التقاليد ويهاجمون

(١) يذهب بعض النقاد إلى القول بأن شاعر الملهة نظم هذه المسرحية ليحط من قدر زميله شاعر المأساة حقداً عليه بسبب نجاحه الباهر ؛ وهذا حكم سطحي سريع . فن الواجب أن نفهم الحياة الآثينية فى ذلك الوقت لندرك الظروف التى نطمت فيها الضفادع ، انظر Deschanel (E.) : Etudes sur Aristophanes, Paris, 1876, p. 224, 265.

العبادات القديمة (٨٩٢ وما بعده) . وهذا نقد لا يقلل من شأن يوريبديدس كشاعر فنان مبدع . إنما يبين أن الناقد لم يرض فقط عن تأثيره بالسفسطائيين . ويظهر أنه نسي أن فريقاً من الباحثين عابوا عليه نفسه ما عابه على يوريبديدس ، واعتبروه هو الآخر مستولاً عن نبد القديم ونشر المبادئ الحديثة .

ولكن مهما يكن من أمر هذه الخلافات . فنحن نرى أن أريستوفانيس كان صادقاً في حكمه عندما أرسل ديونوسوس إلى عالم الموتى ليعث يوريبديدس حياً . ويعود إلى أثينا لأنها كانت في حاجة ماسة إلى هذا الشاعر البارع المجدد . وكان صادقاً أيضاً حين وافق ديونوسوس على إرجاع أبسوخولوس لأنه ممتع مفيد . وبذلك يكون قد اعترف بعظمة يوريبديدس الفنية . وبين لنا كيف كان هذا الشاعر لا يهتم بالموضوع قدر اهتمامه بالشكل وبتركيب المأساة تركيباً فنياً يشهد ببراعته اللغوية والموسيقية والغنائية . وعبر أيضاً عن إعجابه بأبسوخولوس الذي كرس جهده لتناول موضوعات جدية نبيلة تهدف إلى تلقين الفضائل . وتعليم الأفكار النافعة .

وهذا دليل قاطع على أن أريستوفانيس لم ينظم الملهة ليهاجم يوريبديدس ولم يكن ناقداً متحيزاً — بل كان دقيقاً في دراسته للشعراء وتحليله لقصائدهم ، قوى الملاحظة . اعتمد في نقده على إبراز عدة نقاط أساسية : الابتعاد عن المبالغة والتحويل ، البعد عن التكلف والتصنيع ، ضرورة ربط الأدب بالحياة ، اهتمام الأديب بالجانب الفني في قصائده ، واعتبار الذوق السليم والرأى السديد مقياسين هامين في تقويم العمل الأدبي والحكم عليه . لهذا كله سماه العلماء « خالق النقد القديم »^(١) .

(١) Stanford (W.B.), op. cit., p. 10, "Frogs" remained one of the most popular of Aristophanes's plays. Many modern critics have considered it his masterpiece.

وأول ناقد بالمعنى الصحيح ، بنى أحكامه في النقد على أسس جمالية ، وأخرى نفعية ، واتبع في نقده منهجاً علمياً سليماً . فاعتمد على دراسة النصوص الأدبية دراسة منفصلة . وتحليلها تحليلًا دقيقاً ، والإحاطة التامة بظروف الأدب وحياته ، أثر ذلك على عمله الأدبي ، وجدير بالذكر أن أريستوفانيس هو أول ناقد أبدى اهتماماً بالجانب الفني في نظم القصيدة ، لا يقل عن اهتمامه بموضوعها . لا شك أنه لم يغفل الأهداف الدينية والخلقية التي يرمى إليها الأديب ولكن هذا لا يعني أنه لم يتأثر بالنزعة الواقعية التي تميزت بها الفنون والآداب اليونانية في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد حين تحررت من قيود العصور السابقة ، وأصبحت لا تبغى من الفن شيئاً أكثر من الصور الفنية . وكان أريستوفانيس أيضاً أول من اتبع الأسلوب التعقلي في النقد ، وهو نفس الأسلوب الذي اتبعه يوريبديدس في تناول الأساطير والمعتقدات الدينية حين جردها من جلالها وروعها .

ولعلنا لا نبالغ في القول إذا قررنا أن عظمة أريستوفانيس كممثل للملهة اليونانية القديمة ، وكناقد ممتاز في القرن الخامس تعزى ، إلى حد بعيد ، إلى ملهة « الضفادع » التي يعتبرها النقاد أجمعون أروع مسرحياته ، وأجدها بالقراءة والدراسة للحكم على ناظمها « كشاعر موهوب وناقد بارع » .

نماذج من الضفادع^(١)

الجوقة : إننا نريد ، أيها الشاعران البارعان ، أن نعرف الطريق التي يسلكها كل منكما في نظم أشعاره ؛ إن لسانكما

(١) راعينا في اختيار هذه النماذج أن تعبر للقارئ عن معنى متكامل ، وأشرنا بالنقط إلى الفقرات المحذوفة من النص ، لأنها استطراد لا يؤدي حذفه إلى غموض في الفكرة . انظر ، إذا شئت ، ترجمة النص كاملة التي نشرناها في مشروع الألف كتاب ، مكتبة النهضة ، القاهرة .

حاد ، وقلبكما جسور ، وروحكما
متحفزة . فقد نسمع من أحدكما
كلمات المدينة المصقولة المنمقة ، ومن
الآخر كلمات ينزعها من جذورها ،
ويتركها تتدفق بلا توقف في مكان
مليء بالأتربة .

رئيس الجوقة : عليكما أن تبدأ فوراً ؛ ولكن تجنبنا
ما لا يليق من الكلام ؛ ولا تبدلنا في
القول ، ولا تنطقا بما ينطق به عامة
الناس .

يوربيديس : سوف لا أتكلم عن نفسي ولا عن
مقدرتي في الشعر إلا في النهاية ؛
ولكني سأبدأ الآن باقناع ذلك الرجل
الدجال (أبسخولوس) ، وأشرح
الحيل التي كان يستخدمها ليخدع
المتفرجين السذج الذين تأثروا بفن
فرونيخوس ، الذي كان يبدأ أولاً
بإظهار شخصيته مثل نيوبا ، ويجعلها
تجلس بمفردها ، ولا تكشف عن
وجهها ، كأنها دمية لا تلفظ ببنت
شفة .

ديونوسوس : أظن ذلك أيضاً ، ولكن لماذا كان
يتصرف هكذا ؟

يوربيديس : كان يمثّل على المتفرج ، ويتركه
يخمن بلا حراك حتى تلفظ نيوبا
بعض المقاطع ، ثم تجري الأحداث .

ديونوسوس : يا له من خبيث مخادع ! أكنت
مخدوعاً فيه إلى هذا الحد ؟ (مخاطباً
أبسخولوس) لم تعيس وتكشر عن
أنيابك ؟

يوربيديس : لأنني أدحض حججه وأضايقه .
وبعد هذه السخافات عندما يصل إلى
منتصف المأساة كان ينطق بعدد من
الكلمات الضخمة التي تشبه الثيران ،
كلمات غريبة لا يعرفها المتفرجون .

أبسخولوس : ويل لي !

ديونوسوس : اسكت !

يوربيديس : أما الألفاظ الواضحة فكان لا يستعمل
منها شيئاً .

ديونوسوس : (مخاطباً أبسخولوس) لا تعض
أسنانك !

أبسخولوس : وأنت يا عدو الآلهة ماذا كنت تفعل
في مسرحياتك ؟

يوربيديس : ما أن تسلمت منك المأساة بعد أن
حشوتها بالعبارات الرنانة ، والألفاظ
الضخمة حتى جعلتها أخف وطأة ،
وخلصتها من الكلمات الثقيلة ؛ ثم
تجنبت الثثرة والمهاترة ، وتجنبت
الغموض والإبهام ، وجعلت أول
شخصية تشرح ، بمجرد ظهورها ،
فكرة المسرحية الأصلية : واستعملت
الجميل البسيطة ، وقللت الحركة
ومزجت بها المناجاة ، ولم أسمح
لأحد أن يقف خاملاً بلا حراك ،
بل كان الجميع يشتركون في الحوار ،
السيد والسيدة ، والصبية والعجوز ،
إذا دعت الضرورة ، والعبد أيضاً .

أبسخولوس : أو لا يستحق الموت على هذه الجرأة
البالغة ؟

يوربيديس : لا . بحق أبوللون ، إن لم أفعل إلا ماهو
ديمقراطي .

ديونوسوس : (يخاطب يوربيديس في صوت منخفض) : عزيزي ، دع هنا جانباً لأن الكلام في هذا الموضوع لا يفيدك شيئاً .

يوربيديس : ثم علمت هؤلاء (جمهور المتفرجين) كيف يتكلمون .

أبسخولوس : هذا صحيح ! ولكن ليتك نفقت قبل أن تعلمهم ذلك .

يوربيديس : وعلمتهم كيف يطبقون القواعد الدقيقة ، وقيسون الشعر ، وكيف يفكرون ، ويصرون ، ويفهمون ، وكيف يتفنون ويتشككون ، وكيف يقبلون كل شيء على مختلف الوجوه : هذا صحيح !

يوربيديس : وقدمت على المسرح مناظر من الحياة المنزلية التي نألفها ونعيشها ، وبذلك مكنت المتفرجين من دراسة مسرحياتي وانتقادها . فأصبحوا قادرين على تتبعها وتحليلها . لأنني لم أكتب لهم بأسلوب مزخرف مصقول ، ولم ألغ تفكيرهم ، لا ، ولم أحطم أعصابهم ، ولم أستخف بمشاعرهم ، ولم أبعث فيهم الدهشة بأن أعرض عليهم أناساً يمتطون جياداً مطهمة تزينها جلاجل رنانة .

تلك هي الأفكار التي رددتها كثيراً في مسرحياتي وألقيتها على مسامع المتفرجين (يشير إليهم) ، وطبعها في نفوسهم بأن أدخلت في أشعاري المنطق والبحث والتحليل ، فأصبحوا يفكرون في كل شيء ويفحصونه ،

ويهتمون بإدارة المنزل اهتماماً أزيد ، ويدرسون بعناية فائقة كيف يحدث هذا ؟ وأين يوجد ذاك ؟ ومن أخذ تلك الأشياء ؟

* * *

الجوقة : أي أبسخولوس اللامع ! أترى ماذا يجري ! هيا أخبرني ما قولك في هذا . رئيس الجوقة : هيا يا من كنت أول يوناني أوجد الألفاظ الفخيمة ، واستعمل في المأساة أسلوباً منمقاً ، وأترك ماء الينبوع ينهر ويتدفق .

أبسخولوس : لقد أغضبتني هذه المقابلة أشد الغضب فالرد على هذا الرجل يتعب أمعائي ، ولكن أجبن (مخاطباً يوربيديس) - حتى لا تظن أنني عاجز - ماذا يجب توفره في الشاعر ليحوز إعجابنا ببرايعته وتوجيهاته ، لأننا نخلق مواطنين أصالح .

أبسخولوس : قل لي أية عقوبة تستحق إذن ؟ إنك لم تفعل من ذلك شيئاً ، بل أفسدت الأشراف والأخبار .

* * *

يوربيديس : وما الدور الذي قمت به لتجعل منهم مواطنين نبلاء ؟

أبسخولوس : نظمت مأساة تملؤها الحروب . . انظر معي . كم فائدة جنيناها منذ القدم من أفاضل الشعراء ! فقد علمنا أورفيوس الأسرار ، ونهانا عن القتل ، وعلمنا موسايوس النبوءات ومعالجة الأمراض والشفاء منها ، وعلمنا هسيودوس فلاحه الأرض وأعمال الزراعة ، أما هوميروس فقد علمنا أموراً نافعة ، تنظم المعارك

والشجاعة في الحروب . ومعدات
المحاربين .

يوريبيديس : وعندما تنطق بكلمات كالجبال ضخامة
أتقصّد بذلك أنك تعلم الفضائل ؟ إنما
كان ينبغي عليك أن تستخدم لغة
البشر .

أبسخولوس : ولكن يتحمّ علينا ، أيها الشيطان ،
أن نبتكر عبارات سامية تناسب
الأفكار والحكم الرائعة : ومن الطبيعي
أن تستخدم أنصاف الآلهة عبارات
أكثر سموّاً ، ويرتدوا ثياباً أكثر

فخامة من ثيابنا ، فأنت ترى أنني
علمت الفضائل . أما أنت فقد
قضيت عليها تماماً .

يوريبيديس : بماذا ؟

أبسخولوس : أولاً بأن ألبست الملوك ثياباً مضحكة
حتى يظهروا أمام الناس في صورة
تثير الشفقة .

ديونوسوس : إنني لا أستطيع الحكم بين الشعاعين
لأنني صديق لهما ، وأريد الاحتفاظ
بصداقتهما . فأحدهما بارع مبدع ،
والآخر سار ممّنع .

ج. ج. ج.
علاء الدين



أشعار منيشورة للإيقان تورجنيف

بقلم

الأستاذ على أرهم

على حساب الشعر، حتى بلغ الذروة في واقعية تورجنيف ودستوفسكي وتولستوى وغيرهم ممن هم أقل منهم شأنًا ولكنهم مع ذلك من ذوى المواهب الأدبية السامية الممتازة .

وقد كان أكثر الكتاب الروسين الذين اشتهروا في القرن التاسع عشر من طبقة الأشراف الإقطاعيين الذين يعيشون على استغلال جهود الفلاحين المستعبدين والذين لم يرفع عن كاهلهم نير العبودية إلا في سنة ١٨٦١ وكان شعور هؤلاء الكتاب بأنهم يعيشون على كدّ الفلاحين المحرومين من الحرية والثقافة يجعلهم يتصورون أنهم أشخاص زائدون عن الحاجة ويوسع الهاوية بينهم وبين سواد الشعب الغارق في الجهالة ، ولذلك نرى في مؤلفات هؤلاء الكتاب أنواعاً مختلفة من طراز الرجل « الزائد عن الحاجة » وبخاصة في مؤلفات تورجنيف وتشيكوف .

وبعد ثورة سنة ١٨٢٥ التي لم تستطع تحقيق هدفها وأخذت بقسوة متناهية، أخذت طبقة السادة المثقفين تتحول إلى الطبقة المستنيرة ، ولكن هذا المزيج الاجتماعي القذ لم يكن قوى الصلة بالأغلبية الساحقة من المواطنين كما كان منظوراً إليه بعين الريبة والقلّة من ناحية

ازدهار الأدب الروسى في القرن التاسع عشر ونضجه، وبلوغه مستوى الأدب العالمى الرفيع، يعد من الغرائب والمدهشات التي تكاد تلحق بالحوارق والمعجزات ، فقبل قرنين ونصف قرن لم يكن لروسيا إثارة من أدب بالمعنى المفهوم في آداب الأمم الغربية ، وقد فرض بطرس الأكبر الحضارة الأوربية على روسيا فرضاً ، وحملها مكرهة على قبولها ، فأقبل الروسيون على الآداب الغربية باعتبارها عنصراً من عناصر الحضارة الأوربية ، وظلوا طوال القرن الثامن عشر كالمتعلم المحدث، يقتفى آثار أستاذه الحاذق، ويحسن الأخذ عنه ومحاكاته ، ولكنه لا يأتي بجديد يدل على أصالته ورسوخ قدمه ، وظهر بوشكين (١٧٩٩ - ١٨٣٧) في أوائل القرن التاسع عشر ، ومكنته عبقريته وثقافته الأوربية من أن يضع أساس الأدب الروسى ، وأعانه في الاضطلاع بهذه المهمة ليرمتوف (١٨١٤ - ١٨٤١) والكتاب الروائى جوجل (١٨٠٩ - ١٨٥٢) الذى مهد السبيل لوثبة النثر الروسى .

وقد كان الشعر أسبق ظهوراً في هذه النهضة الأدبية شأنه في سائر النهضة الأدبية، والانبثاقات الحضارية ، وفي الأربعينيات، من القرن التاسع عشر، أخذ النثر يتقدم

الطبقة الحاكمة ، وبزغم ذلك كان همّ أفراد الطبقة المستنيرة تحرير الفلاحين ، ولما تم ذلك أخذت تعمل على تقريب مسافة الخلف بين المثقفين وجمهرة الشعب ، وكثير من أنصار الشعب تنازلوا عن امتيازاتهم في السبعينيات ، وانضموا إلى جماعات الشعب لينهضوا بالمزارعين ويمتزجوا بهم ، وقد أصبحت العلاقة بين المستنيرين وسواد الشعب من المشكلات التي استأثرت باهتمام الروسيين ، ولا تزال موضع عنايتهم حتى اليوم . وقد أصبحت جميع المسائل الخاصة بالحياة الثقافية الشغل الشاغل للجماعة المستنيرين . وقامت حولها مناقشات حادة ومجادلات حامية ، ومما زادها شدة وحدة انقسام المستنيرين إلى فريقين متعارضين وهما أنصار النزعة السلافية الذين كانوا يؤيدون الثقافة القومية ، ويزعمون أن لروسيا رسالتها الإنسانية الخاصة ، وأنصار الاتجاه إلى الغرب الذين كانوا يدعون إلى الأخذ بالنظم الأوروبية ، والتفكير الغربي وأساليب الحياة الغربية .

وكان أكثر أنصار النزعة السلافية من المتشبعين بالتقاليد الطبقية والأفكار الدينية ، وكان بين أنصار الاتجاه إلى الغرب عدد كبير من الشعبين ، وكان لانقسام المستنيرين إلى هذين المعسكرين تأثير بعيد المدى في الحركة الأدبية الروسية ، والاتجاهات السياسية والثقافية بوجه عام ، ولا تزال آثاره بادية إلى اليوم في أدب روسيا وسياستها .

ومن كبار ممثلي نزعة الاتجاه إلى الغرب في تاريخ الأدب الروسي ايفان تورجنيف ، وهو يمثل كذلك طبقة الملاك المثقفين ، وقد ولد سنة ١٨١٨ من والدين أرستقراطيين ، وكانت أملاكهما في مقاطعة أوريل الواقعة في جنوب موسكو وشمال أوكرانيا ، وقد قضى بها أيام طفولته ، ولذلك كانت معرفته بها معرفة صميمية ، وقد درس حيناً من الزمن في جامعة موسكو ثم في جامعة بتروغراد ، ودرس في برلين بين

سنة ١٨٣٨ وسنة ١٨٤١ وكانت فلسفة هيجل هي النزعة الفكرية السائدة حينذاك وقد أخذ تورجنيف بالتفكير الألماني ، وفتن بالثقافة الأوروبية عامة ، ومن ذلك الحين لم يتزعزع إيمانه بالحضارة الغربية ، ولم يكف عن الدعوة إلى الاتجاه نحو الغرب مع احتفاظه بطابعه الروسي وفرط حبه للغة الروسية .

وبعد عودته إلى روسيا شارك في الحركة الأدبية الصاعدة ، ولكن مجهوداته الأولى كانت محاولات لاختبار ملكاته وتلمس الطريق الذي يسلكه ، وقد ظل حيناً من الزمن متردداً بين الشعر والدراما والنثر ، وقد نجح في منظومته المسماة « باراشا » التي نظمها سنة ١٨٤٣ وتأثر في نظمها بأسلوب بوشكين الذي كان يعجب به أشد اعجاب وطريقة ليرمونتوف ، وفي بعض القصص القصيرة التي كتبها في تلك الفترة ظهر تأثره بجوجل الذي كان يعتبره أحد موجدي الأدب الروائي الروسي ، وألف بعض المسرحيات مثل مسرحية « شهر في الريف » ومسرحية « سيدة من الريف » وشرع في كتابة « صور صياد » ، وقد وطد هذا الكتاب الذي نخب الألباب ولفت الأنظار مكانته الأدبية وأبعد شهرته ، وكان عاملاً هاماً في إلغاء الرق وإزالة هذا العار الذي كان يشين الأمة الروسية ويؤري بمكانتها بين الأمم المتحضرة ، وقد وصف تورجنيف في هذه الصور الرائعة حياة الفلاحين الروسيين وما كانوا يعانونه من شظف العيش ، وكان موضوعه حين ظهوره موضوع الساعة ، فقد كانت حالة المزارعين الروسيين قد بلغت أقصى درجات السوء ، وكان أكثر الكتاب الذي يعرضون لوصف أحوالهم يتناولون الموضوع من ناحية إنسانية وبأسلوب ذاتي غير خال من أثر الدعاية ، وكان يصرفهم ذلك عن دقة الوصف وصدق التصوير ، أما تورجنيف فقد تناول الموضوع من زاوية فنية مبتكرة ، وسجل لنا انطباعاته ، وروى مشاهداته في غير مبالغة ولا محاولة للتأثير ، وأتى بصور

من حياة هؤلاء البائسين وعرضها عرضاً نزيهاً لا يرمى إلى استدرار العطف ، أو الاستفزاز ، وإثارة الغضب وتحريك الأحقاد ، وإن كان القارئ يستطيع أن يتبين من وراء السطور عطفه الخفى الصامت على هذه الطبقة المظلومة وضيقه بعنف الاقطاعيين الطغاة الذين نزعت من قلوبهم الرحمة ، وتملكهم الجشع ، وقد تجلت في هذه الصور قدرة تورجنيف الفائقة على وصف المناظر الطبيعية وصفاً شائقاً بأيسر الطرق وتصور الأشخاص بسماتهم البارزة الدالة على جوهر شخصيتهم ومكنون نفوسهم وذلك بلمسات سريعة كاشفة ، مع جلال السرد وعذوبة الأسلوب وشاعريته ، وقد ظلت هذه الصفات ظاهرة في مؤلفات تورجنيف التي كتبها بعد ذلك .

ولم يكن تورجنيف ممن يتعلقون بالأفكار المجردة ، والفكرة عنده على الدوام تأخذ صورة مجسمة ، وتبدو في شكل الأنف أو صورة الذقن أو طريقة لبس القبعة ، وهي تحمل الدلالة كما تحملها الكلمة الموحية مما يذكرني بقول المتنبي في ابن العميد :

خلقت صفاتك في العيون كلامه

كالخط عملاً مسمعى من أبصرا

وتورجنيف نفسه يقول : إنه لم يحاول خلق طراز من الشخصيات دون أن يكون أمام ناظره شخصية حية تنسجم فيها العوامل المختلفة التي يود أن يولف بينها ، فهو كاتب واقعي من فرعه إلى قدمه ، وقوة ملاحظته أكثر ظهوراً في أدبه من قوة الخيال واتساعه ، ويمكن بسهولة أن نلاحظ أن دستوفسكى يصف أشخاصه من الداخل ، وأن تولستوى تتعادل فيه القدرة على الملاحظة الدقيقة والتحليل النفاذ ، أما مجال إبداع تورجنيف فهو الوصف الخارجي ، وهو يمتاز كذلك ببراعته في بناء رواياته وأقصوصاته وإحكام خطها .

وقد كانت أولى رواياته المشهورة « رودين » التي ظهرت سنة ١٨٥٥ وهي تصف شخصية رجل على غير وفاق مع بيئته ، يتحدث ببلاغة ساحرة عن مشروعاته

الباهرة ، ولكن سرعان ما يتكشف لنا هذا المتحدث المفوه والمفكر الأملح عن رجل واهن العزيمة ، لا يمكن الاعتماد عليه والاطمئنان إليه ، ويصف لنا تورجنيف جوانب نفسه جانباً فجائياً حتى تكتمل في أخلاصنا صورة شخصيته ، وهو يأسر قلوب النساء بعباراته الساحرة وحجاسته المتدفقة ، ولكنه يتخلى عنهن في اللحظة الحاسمة والموقف الأخير ، ويقال : إن صور رودين على مثال الزعيم الفوضوى المشهور باكونين .

وقد تلتها رواية ليزا أو عش الظرفاء التي ظهرت في سنة ١٨٥٨ وهي آية من آيات الفن الروائي ، تدور حول شخصية لافرتسكى أحد الملوك الروسين المثقفين غير المخدوع في زوجته السادرة اللاهية التي تعيش في خارج روسيا ، وتنشأ علاقة حب بينه وبين ليزا تلك الشخصية الجذابة الورعة المخلصة ، وتأتي الأخبار من الخارج بأن زوجته قد توفيت في حادثة تصادم ، ويستعد الحبيبان للزواج ، ولكن زوجة لافرتسكى تظهر فجأة ، ويتضح أن خبر وفاتها لم يكن سوى إشاعة كاذبة ، فيستسلم الحبيبان للقضاء القاسى ، وتلوذ ليزا بالدير ، ويراهها لافرتسكى بعد سنوات في الدير ولكنه لا يتحدث إليها ويصف لنا تورجنيف أثر هذا اللقاء في نفس لافرتسكى وصفاً يرتفع إلى قمة الشاعرية والابداع الفنى وأحسبه من أشجى وأروع ما كتب في الأدب العالمى .

وفي رواية « أباء وأبناء » التي تلتها يصف لنا تورجنيف الصراع بين جيلين مختلفين من الأجيال الروسية ، جيل سنة ١٨٤٠ وجيل سنة ١٨٦٠ ويمثل هذا الجيل الأخير شخصية بازاروف وهي من أقوى الشخصيات التي أوجدها تورجنيف ، وهو فوضوى متطرف خارج على التقاليد والقيم السائدة ، ويبدو لنا أنه كلف بالهدم والتحطيم ولكننا قد نلمح وراء صراحته وتهافته الساخر أثر العواطف المكظومة ، وهي تعد من خير رواياته من الناحية الفنية ، فقد صور فيها النزعات

السياسية والاجتماعية السائدة في عصره تصويراً صادقاً مع مراعاة الأصول الفنية والتزام موقف الحياد .
وفد أثارت هذه الرواية زوبعة من النقد الشديد الجارح سواء من فريق المحافظين أو من جماعة الثائرين ،
فالمحافظون اتهموا تورجنيف بأنه أكبر من شأن العدى
الثائر بازاروف وارتمى عند قدميه ، أما حزب
الثائرين فقد اعتقدوا أنه قلل من شأنه واستهان بأمره .
والواقع أن الشيع المتصارعة في روسيا كانت شديدة التعصب
لآرائها ، وتعد من يخالفها أدنى مخالفة عدواً لها ، منشقاً
عليها ، ولم يكن التصوير الفنى النزيه يرضى أى طرف
من الأطراف المتنازعة ، فإذا صور عدماً فيلزم أن يجعل
منه بطلا خالص البطولة : ليرضى الحزب الثائر أو يجعل
منه وغداً زنيا ليرضى جماعة المحافظين ، أما الذين كانوا
يعرفون الثائرين عن قرب مثل دستوفسكى فقد ذهبوا
إلى أن طراز الشخصية الذى وصفه تورجنيف في روايته
لا وجود له على الإطلاق ، ولما كان تورجنيف قد
أقام فترة طويلة في خارج روسيا فقد نصحه دستوفسكى
ساخراً بقوله أن عليه أن يستحضر مقرباً ليرى به
الأحوال في روسيا على حقيقتها ، وقد حز هذا النقد
في نفس تورجنيف الحساسة ، حتى انتوى حيناً من الزمن
أن يمتنع عن موالاة التأليف ، ووصف لنا حالة الضيق
والملل التى استولت عليه في قصيدته من الشعر المنشور
التي جعل عنوانها « كفى » وبدا له أن الحياة خالية من
كل ما يثير الاهتمام ويبعث على حب الاستطلاع . ومن
أقواله في تلك القصيدة « أن أشد ما يثير الرهبة هو أنه
لا شيء في الحياة يثير الرهبة » وهذه الكلمة الموجزة
تلخص حالة الإعياء الداخلى ، ونوبة التشاؤم التى استولت
على نفس تورجنيف في تلك الفترة وربما كان من
أسبابها التى يمكن أن تضاف إلى فرط تأثره من حملات
النقد التى وجهت إليه ، علاقته الغرامية بالمغنية المشهورة
مدام فياردو جارسيا ، وقد لقى لأول مرة في بر و غراد
وهو في مطالع شبابه وظل أسير حبها ، وصريع هواها

طوال حياته ، وكان هذا الحب الأفلاطونى من جانب
واحد ، ومن أجل القرب من هذه الحبيبة قضى
تورجنيف سنوات طويلة متنقلاً بين ألمانيا وفرنسا .
وقد استفاد تورجنيف من الغاشية التى آلمت نفسه
بعد ظهور رواية « آباء وأبناء » وعاد إلى التأليف وكتب
روايته المشهورتين « دخان » و « الثرى العذراء » والذى
يسترعى النظر في هاتين الروايتين ما يتضمنانه من نقد
شديد لبلاده ، فهو بوصفه من أنصار الاتجاه إلى
الغرب كان يعمق الحكم المستبد السائد في روسيا وكسل
الشعب الروسى ، وتقاعده وصبره على الهوان والضميم
وإفراط الروسين في الشراب . وقد وصف لنا
تورجنيف حالة المارد الروسى ، وهو يفرك عينيه ليتأهب
للوثبة ويثور ثورته المعروفة .

وفي الفترة الأخيرة من حياته الممتدة بين سنة
١٨٧٨ وسنة ١٨٨٢ بدأ يكتب في أوقات متقطعة هذه
المجموعة من الخواطر والتأملات والصور والانطباعات
ووصف المشاهد والشخصيات التى تجلت فيها قدرته
الفنية ونزعاته الفكرية واتجاهاته الفلسفية ، وقد ظهرت
طلائع هذه الأفكار في مختلف رواياته ، ومواقف حياته
ولكنه في المرحلة الأخيرة من عمره حاول أن يجمع
أشتاتها ، وينظم عقدها ، ويزيدها توضيحاً وتركيزاً في هذه
الأشعار المنشورة التى تعد في إنجازها الحلاب وتأملاتها
العميقة من خير ما أخرجه الأدب العالمى .

ولكل كاتب كبير وشاعر من الطراز الأول
فلسفة خاصة أو نظرة عامة للحياة والكون تتخلل كتبه
وتطالعك من وراء آثاره المتنوعة وآرائه المختلفة ، فهل
كان لتورجنيف فلسفة من هذا القبيل ؟

يروى لنا أندريه مورو في كتابه القيم عن تورجنيف
أن إحدى السيدات كتبت إليه يوماً تخبره أن ابنها قد
نوى إعداد رسالة عن فلسفته ، وأنها تريد بعض
نصائحه ، فحار تورجنيف في أمره ، فهو كان يعتقد
أنه ليس له فلسفة ، وكان يرى أن الفنان مشاهد قبل كل

شيء ، وأن الفنان الذي يمزج بالمشهد يلغى وظيفته حيناً من الزمن باعتباره فناً ، وأنه قد يستطيع في أعقاب ذلك أن يستعيد في الهدوء العواطف التي اختلجت بنفسه أثناء العمل حتى تصبح له مادة فنية ، وكان تورجنيف يعتقد أن الصراع من أجل الأفكار المجردة ينطوى على خطر للكاتب ، وهو يحدثنا عن نفسه وطريقته قائلاً « عندما لا يكون أمامي صور معينة ينتشر على الأمر واقع في حيص بيص ولا أدري أين أتجه ، ويبدو لي دائماً أن من الممكن تأكيد الفكرة التي تعارض فكرتي بأدلة لا تقل قوة عن الأدلة التي أقدمها ، ولكن حيناً أتحدث عن الأنف الأحمر أو الذقن الأبيض فان الأنف في هذه الحالة يكون أحمر اللون والذقن أبيض اللون ولا يمكن أن ينقض ذلك » .

ويقول موروا « إن أساس كراهة تورجنيف للأفكار هو فزعه من الجدل وخوفه من الإغراق في الأحاديث الفلسفية التي كان شديد الكلف بها في مطالع شبابه واعتقاد بأن ذلك لا طائل ورائه ، وأن الناس لا تعيش على هذا النمط ، وأن المهم هو الكائنات البشرية بأنوفهم الأحمر وأذقأنهم البيض وقبضات أكفهم ، وأوجاعهم وتهداتهم ، وتجوالم في الريف وما يمارسونه من مختلف الأعمال .

وقد أجاب تورجنيف السيدة التي كتبت إليه قائلاً « سأقول عن نفسي بصورة موجزة إنني واقعي قبل كل شيء ، يحفل بالحقيقة الحية للوجه الإنساني ، وإنني لا أعبأ فتيلاً بكل ما هو فوق الطبيعة ، ولا أعتقد بالمطلقات والنظم المذهبية وأحب الحرية أكثر من حيي لأي شيء آخر في الدنيا وفي حدود تقديري أقول إنني شديد التأثر بالعظمة وكل ما هو إنساني حبيب إلى نفسي والتعصب للسلافيين وما إلى ذلك من ضروب التعصب بعيد عن طبعي » .

وقد كان تورجنيف أميناً صادقاً في هذه الوثيقة القيمة التي كشف لنا فيها بإيجاز الكثير من خفايا نفسه

ومعدن شخصيته ، وسيتبين القارئ أثر الحزن الصامت العميق الذي يطالعا من وراء أشعاره المنشورة ، وقد كان الشعور بالسأم والشك في قيمة المساعي الإنسانية يقوى في نفس تورجنيف كلما تقدمت به السن واستفاضت تجاربه ، ولكن نظرته إلى الحياة بوجه عام لا تسمح لنا بأن ندخله في زمرة المتشائمين ؛ فقد كان شديد الإيمان بالحب والخير والجمال ، وقد كان عقله يضرب في بيداء الشكوك ويحاول رفع النقاب عن الأسرار الخفية ، ولكن قلبه مع ذلك كان يؤمن بالإنسان ، ويكف من عادية الشك ، ويبدو هذا الصراع بين اتجاهات العقل وإحجاءات القلب في الكثير من روايات تورجنيف وقصصه وأقصوصاته ، ولكنه يبدو بصورة أوضح - وربما كانت أعنف - في أشعاره المنشورة .

وقد كتب تورجنيف خواطره الشعرية في السنوات الأخيرة من حياته كما قدمت ، وقد أصيب خلالها بالعلّة الخطيرة التي كانت سبب وفاته وهي سرطان النخاع الشوكي ، فغير غريب أن تطالعه صور الموت وهو يصارع هذا الداء الخطير ، ولم تعصف المعركة التي كانت ناشبة بين غرائزه السليمة وبين الملل من الحياة الذي كان باعته المرض باتزان عقله وسباحة نفسه وحب للخير ، وقد كتب فيما كتبه في هذه الفترة يقول « لقد لحقني الشيخوخة وعلائي الكبر وفقد كل ما حولى وكل ما في نفسي لمعانه وبهجته ، والضوء الذي كان يشع من القلب ويظهر الحياة في لونها وانطلاقها وحركتها ، هذا الضوء قد كاد ينطفئ في نفسي ، إنه في سبيله إلى الحمود تحت غشاء الرماد الذي تكاثف » .

ولكن هذا الداء الويل الذي نغص عليه بوجه خاص السنتين الأخيرتين من حياته وجعله يتحمل كل ما في طاقة البشر احتماله لم يغير من طباعه ، قال في إحدى المناسبات لصديقه بافلوفسكي وقد اشتدت به الآلام المبرحة « لست آسى على الموت ، فقد أخذت بنصيب من متع الحياة ، وقد أنجزت أعمالاً كثيرة ،

ونجحت ووفقت ، وقد أحبت الناس وهم كذلك
أحبوني ، وقد بلغت الشيخوخة ، وأتيح لي من السعادة
ما يمكن أن يتاح للبشر ، والكثيرون لم يقدر لهم ذلك ،
وليس حسناً أن يموت الإنسان قبل أن يأتي وقته ،
ولكن بالقياس إلى ، قد حان الوقت .

وقد مات تورجنيف يوم ٣ سبتمبر سنة ١٨٨٣
في بوجيفال بفرنسا ونقل رفاته إلى روسيا ودفن في
مقبرة فولكوف في بطرسبرج ، إلى جانب صديقه الناقد
الشهير بلنسكى .

وقد قال عنه الشاعر الأمريكى الكبير ولت
ويتمان « ترجنيف النبيل الحزين » وهو خير تحديد
لشخصيته كما تبدو لنا في رواياته وقصصه وأقصوصاته
وبخاصة في أشعاره المنشورة .

وكان تورجنيف يرى من السخف أن نعزو طيبة
القلب إلى الطبيعة ، فالطبيعة في رأيه ليست خيرة
ولا شريرة ، وإنما هي غير مكترثة ، وقد عبر عن هذا
الشعور في خاطره التى أسماها « الطبيعة » وفيها يقول :
« أريت فيما يرى النائم أنى جثت معبداً تحت الأرض
ضخماً هائلاً له سقف مقبب سامق ، وكان غاصاً
بأضواء أرضية راتبة

وفي بهرة المعبد كانت تجلس امرأة فخمة رائعة
عليها ثوب أخضر اللون فضفاض ، وقد اعتمد رأسها
على يدها ، وبدأ أنها مستغرقة في تفكير عميق .
وأدركت في التو واللحظة أن هذه المرأة هي
الطبيعة نفسها ، وأصابتنى رعدة من فرط الإجلال سرت
إلى أعماق روحي .

ودنوت من هذه الصورة الجاثمة ، وانحنيت
لكباراً ، وخاطبتها قائلاً « يا أمتنا جميعاً فم تفكرين ؟
هل تفكرين في مصائر الإنسانية ؟ أو تفكرين كيف
يظفر الإنسان بما في الإمكان من الكمال والسعادة ؟

فأثارت إلى المرأة عينها الرهيبتين في بطاء وأناة ،
وتحركت شفتاها ، وقرع سمعى صوت رنان له صليل

الحديد يقول « إنى أفكر كيف أمنح ساق البرغوث
قوة أوفر ؛ ليكون أقدر على الفرار من أعدائه ، والتوازن
عنده بين الدفاع والهجوم مختل ، ويجب أن يراعى
ويحفظ » .

فتمثرت في الجواب وقلت « ماذا ؟ وما هذا الذى
تفكرين فيه ؟ أو لسنا نحن بنى الإنسان أولادك
المقربين ؟ »

فزوت وجهها قليلاً وقالت « جميع المخلوقات
أبنائى ، وعنائى بالجميع واحدة ، وأنا أبيدهم بأسرهم »
فلجلجت قائلاً « ولكن الحق . . . والعقل . . .
والعدالة . . . »

فقلت في صوتها الخجل « هذه كلمات بنى
الإنسان ، وأنا لا أعرف الحق ولا الباطل ، وليس
العقل ناموساً لي ، وما هي العدالة ؟

« لقد وهبتك الحياة ، وسأستردها ، وأمنحها الغير ،
ديداً كانوا أو آدميين . . . لا يعيننى . . . فأنظر
في خلال ذلك لنفسك ، ولا تقف في طريقى ! » .
وهممت بمراجعتها ، ولكن الأرض اهتزت
وأرسلت أنه مولولة .

فانتهت من النوم .

وقد شاهد تورجنيف في طفولته معركة بين حية
وضفدعة سامة ، وكون من هذا المنظر الذى لم يبرح
خيلته ، أولى أفكاره عن قسوة المعارك الناشئة في ميادين
الطبيعة الواسعة ، ولم تستطع تجارب الحياة أن تزيل من
نفسه هذه الفكرة ، وكان الكون في شموله يبدو له وقد
سيطرت عليه قوى ضخمة غير عابئة بالإنسان ولا معنية
بشؤونه ، وبما نسميه الخير أو الشر أو العدالة أو السعادة ،
وعند تورجنيف أن الكائنات البشرية ليست أعز على
الطبيعة وأنفس في نظرها قيمة من النمل وسائر
الحشرات .

وفي إحدى خاطراته من الشعر المنشور يتصور
محادثة بين جبلين ، وهما جبل يونجفراو وجبل فينسترا

هورن - وهما من جبال سويسرة - ويقول تورجنيف في هذه الخاطرة «أعلى قمم جبال الألب ... وهى سلسلة من النفائف ... وهى صميم الجبال !

وفوق هذه الجبال سماء خضراء شاحبة صافية صامتة والصقيع الصلب القاسى والجليد العسير المتألىء وتبرز من تحت هذه الثلوج المترامية القمم الجرد العابسة والصخور الصياخيد التى ما تنفك تعصف بها هوج الرياح .

وجبلان شامخان ضخمان على جانبي الأفق ، وهما يونجفراو وفينستراهورن .

ويتحدث يونجفراو إلى جاره العملاق قائلا « ماذا عندك من طريف الأخبار ؟ إنك تستطيع أن ترى من مكانك أكثر مما أرى ، فماذا يحدث فى تلك السهول والوهاد ؟

ومرت عدة آلاف من السنين كأنها لحظة مفردة قبل أن يهدر فينستراهورن قائلا « سحب جون مثقلات تغطى سطح الأرض ... انتظر قليلا !

ومرت آلاف أخرى من السنين كأنها مجرد لحظة فأعاد يونجفراو السؤال قائلا « حسن ، والآن ؟ » فأجاب فينستراهورن « الآن أستطيع أن أرى ، فهناك فى الوهاد لم يتغير شئ ، كتلة من الذرات الضئيلة الكثيرة الألوان ، وأمواه زرقاء ، وغابات سوداء ، وأكوام من الأحجار الرمادية اللون مكدس بعضها فوق البعض ، وعلى مقربة منها ترحف هذه الحشرات الصغيرة ، هذه المخلوقات ذوات الساقين التى لم تحاول أن تدنسك أو تدنسى .

« أنقصد الناس ؟ »

« نعم ، الناس »

ومرت آلاف السنين كلمح البرق وكأنها لحظة واحدة .

فقال يونجفراو « ماذا تستطيع أن ترى الآن ؟ » فهدر فينستراهورن قائلا « يبدو المنظر فى السفوح والوهاد أصفى وأوضح ، لقد ارتدت المياه وصارت الغابات أشد هزالا .

وطويت بعد ذلك آلاف السنين وانقضت كأنها لحظة .

فسأل يونجفراو قائلا « ماذا ترى الآن ؟ »

فأجاب فينستراهورن « حولنا وعلى مقربة منا يبدو أصفى وأنقى ، ولكن فى الأودية على مسافة بعيدة لا تزال هناك بقع وشئ يتحرك » .

وبعد مرور بضعة آلاف أخرى من السنين أعاد يونجفراو السؤال قائلا « والآن ؟ » فأجاب فينستراهورن « كل شئ على ما يرام ، وقد عمت النظافة كل مكان وكل شئ الآن أبيض اللون ناصعه ، وليس هناك سوى الجليد ، الجليد المتناسك والصقيع وقد تجمد كل شئ ، وأظلم العالم الهدوء فلا تسمع فيه لاهية » .

فقال يونجفراو « حسن ، لقد تحدثنا بما فيه الكفاية يا رفيقى الهرم ، وقد حان الوقت لننام هنية » .

« لقد أصبت ، وحقاً قد حان الوقت » .

ونام الجبلان الشامخان ، ونامت السماء الخضراء الصافية فوق الأرض التى لا ذت بالصمت الأبدى . ويقول موروا فى تعليقه على هذه الخاطرة الشعرية « لقد كانت أقوى العواطف المسيطرة على تورجنيف ، هى عاطفة فناء الإنسان تلقاء عظمة الأشياء ، وإذا كنا قد ابتلينا بضعف تأمل اللانهاية وقياسها ، فإن كل جهد يبدو لنا عبثاً ، فنحن نشقى ولكن إلى أين نذهب ؟ إلى الموت وهو نفسه سيصير شيئاً ضئيلاً » .

وفى هذه الخاطرة عن الموت يعبر تورجنيف عن هذا الشعور وعنوانها « ما الذى سأفكر فيه » .

« ما الذى سأفكر فيه حيناً يدركنى الموت إذا كنت فى حالة أستطيع معها التفكير فى أى شئ ؟ »

فهل أفكر كيف ضاع العمر سدى؟ وكيف لم أفد من حياتي شيئاً ، وكيف استولى على النوم خلالها وأضيت زمني حالماً وأخفقت في تذوق هباتها ؟
ما هذا ؟ وهل حان الموت ؟ أهكذا سريعاً ؟ هذا محال ! حقيقة أنى لم أجد متسعاً من الوقت لعمل أى شيء . . . لقد كنت أتأهب للعمل !

وهل أستعيد ذكرى الماضي وأطيل التفكير في الدقائق القليلة المشرقات التي عشتها ؟ وهل تطالعني الصور والوجوه العزيزة على ؟

وهل تلوح لي الأعمال السيئة التي اقترفتها - وهل يغزو روحي الألم الحارق ، ألم الندم المتأخر ؟

وهل يتجه تفكيري إلى ما ينتظرنى وراء القبر . . . وهل ينتظرنى هناك شيء حقيقة ؟

كلا . . يبدو لي أنني سوف لا أحاول التفكير في شيء - وسأحمل نفسي على التلهى بشيء تافه لأبعد عقلي عن التفكير في الظلمة المنيرة التي تسدل سوادها أمامي .

لقد رأيت مرة رجلاً يشكو في ساعته الأخيرة شكوى متصلة لأنهم لم يقدموا له بندقاً ليقتضمه . . . وكل ما في الأمر أن في أعماق عينيه وهما يلجان في الذبول والانطفاء كان يبدو شيء يخفق ويرتعش كجناح كسير لطائر جرح جرحاً مميتاً

وتبدو كراهة ترجيف للموت وفرط حبه للحياة وتعلقه بها في خاطره عن « نهاية العالم » وهو يقول فيها :

خيل لي أنني في مكان منعزل في روسيا وفي منزل ريفي بسيط ، وكنت في حجرة واسعة منخفضة لها ثلاث نوافذ ، وحيطانها بيضاء وليس بها أثاث ، وأمام المنزل سهل أجرد ينفسط في انحدار تدريجي إلى مسافة بعيدة تظله سماء ربداء رتيبة ، كأنها ستارة مرخاة .

ولم أكن وحيداً ، كان معي في الحجرة ما يقرب من عشرة أشخاص ، وكانوا قوماً عاديين يرتدون

الملابس المألوفة . ويروحون ويحيثون في الحجرة في وقار ، حتى كأنهم يخلسون الخطوات . وكانوا يتجنب بعضهم بعضاً ، وبرغم ذلك كانوا يتبادلون النظرات القلقة .

ولم يكن أحد منا يدري لماذا هو في هذه الحجرة . وما نوع هؤلاء الناس المجتمعين معه . وكان يبدو لهم والاكتئاب على كل وجه ، وكان كل واحد من الحاضرين يقرب من النوافذ وينظر بانتباه كأنه ينتظر شيئاً من الخارج ثم يستأنف ذرعه للحجرة ذهاباً وإياباً .

وكان يتحرك بيننا غلام صغير ، وكان يصيح من الحين إلى الحين بصوت رتيب رقيق قائلاً « يا أبتي إني خائف » وكانت صيحته تجعل الألم يحز في نفسي حتى استولى على الخوف مثله ، ولكن الخوف مم ؟ لم أكن أدري ، وغاية ما في الأمر أني كنت أشعر بأن كارثة رهيبة تقرب منا شيئاً فشيئاً .

ومن الحين إلى الحين كان يصرخ الغلام ، فلو أن في استطاعة الإنسان الإفلات ! لقد كان جو المكان قابضاً يبعث على الحزن والكآبة ويلقي على كاهل الإنسان عبئاً ثقيلاً . . ولكن لم يكن هناك وسيلة للإفلات .

وكانت السماء كأنها الأكفان ، وقد توقف هبوب الريح . . وبدا كأن الهواء قضى نحبه .

وفجأة جرى الغلام إلى النافذة ، وصرخ بالصوت المتألم الشاكي المعهود قائلاً « انظروا لقد انهارت الأرض ! »

« ماذا ؟ انهارت الأرض ؟ لقد كان ذلك حقيقة ، فند لحظات كان أمام المنزل سهل ، ولكن الآن يقوم المنزل على قمة جبل رهيب ، وقد هوى الأفق واختفى وتعلق أمام باب المنزل منحدر رأسى ؛ كأن الأرض قد تصدعت وتمزقت أوصالها .

فاحتشدنا جميعاً حول النافذة، وقد حول الخوف قلوبنا إلى حواصب من الثلج ، وهمس الواقف إلى جوارى قائلا « ها هو . . ها هو ! »

وهناك عند طرف الأرض القصي أخذ شيء يتحرك ، أكوام صغيرة مستديرة بدأت تعلو وتهبط ، فأدركنا جميعاً في التو واللحظة أن ذلك هو البحر ، وأنه يوشك أن يغرقنا جميعاً ، ولكن كيف ينمو ويرتفع إلى قمة الهاوية ؟

ولكنه مع ذلك أخذ ينمو ، نمواً عظيماً ، ولم تاج من بعد تلال منفصلة متدافعة . . وإنما كانت هناك موجة مستمرة عاتية ضخمة تغطي الأفق جميعه .

وكانت هذه الموجة متقدمة نحونا بسرعة إلينا ، وكانت تحملها زوبعة ثلجية ، وتدور حول نفسها في ظلام مطبق ، وكان كل ما حولنا يهتز ، وكان ينبعث من هذه الكتلة المندفعة أصوات كقصف الرعد وصليل الحديد ، كأنها لها ألف حلق .

فما أشد دويها ، وما أروع هديرها ! لقد كانت الأرض تولول ولولة الجزع !

وعاود الغلام النسيج وحاولت أن أتعلق برفقائي ولكننا كنا جميعاً قد غلبنا على أمرنا ودفنا وأغرقنا واكتسحتنا الموجة الثلجية الهادرة السوداء الحالكة السود .

لقد احتوى الظلام كل شيء . . الظلام الأبدي . واستيقظت من النوم وأنا لا أكاد ألتقط أنفاسي « وفي خاطرة عنوانها « الحشرة » يصور تسلل الموت في صورة أخرى فيقول :

« رأيت في الحلم أننا كنا عشرين شخصاً جالسين في حجرة رحة مفتوحة النوافذ .

وكان بيننا نساء وأطفال وبعض المتقدمين في السن . . . وكنا جميعاً نتحدث عن أشياء في غاية الأهمية ، وكان حديثنا صحاباً وغير واضح .

وفجأة انطلقت في الحجرة حشرة أطولها قرابة نصف بوصة ، محدثة صوتاً مثل قعقة السلاح ، وأخذت تدور وتتابع الدوران واستقرت أخيراً فوق الحائط .

كانت تبدو مثل ذبابة أو زنبور ، فقد كان ظهرها أدكن قذراً ، وكان لون جناحيها الحشنيين المنبسطين مثل لون ظهرها ، وكانت ساقاها الممتدتان كثرقي الشعر وكان رأسها كبيراً كرية الشكل مثل رأس اليعسوب ، وكان رأسها وساقاها حمر اللون كأنها قد غمست في الدماء .

وأخذت هذه الحشرة تدبر رأسها إلى أعلى وإلى أسفل ويميناً وشمالاً بغير انقطاع ، وفي الوقت نفسه حركت ساقها ، وفجأة كانت تنطلق من الحائط وتدور حول الحجرة في جلبة ، ثم تعاود الاستقرار على الحائط ، وهكذا استمرت تتابع هذه الحركات الخيفة البغيضة دون أن تبرح المكان .

وقد أثارت الاشتماز والخوف بل الهلع في نفوسنا جميعاً ، فلم ير أحد منا قط شيئاً مثلها من قبل ، وصاح كل من في الحجرة « تعقبوا هذه الحشرة وأبعدوها ! » ولوح كل إنسان بمنديله من مكانه الأمين لأن أحداً لم يجترئ على الاقتراب منها ، وحينما كانت الحشرة تعاود الانطلاق كان كل من في الحجرة يترجعون إلى الوراء على غير إرادتهم .

وكان بين رفقتنا في الحجرة شاب صاحب الوجه ينظر إلينا جميعاً وقد عرته حيرة ، وهز كتفيه وابتسم ، ولم يستطع أن يفهم ماذا أصابنا ولماذا كنا جميعاً قد استفزنا الخوف وعننا الاضطراب ، فهو نفسه لم ير حشرة ولم يصل إلى سمعه صخب جناحيها .

وبغثة بدا أن الحشرة أخذت ترنق النظر إليه ، وانطلقت نحوه ، وتعلقت برأسه ، ولسعته في جبهته فوق عينيه ، فأرسل الشاب صرخة واهية وسقط ميتاً . . وفوراً انطلقت الحشرة الرهيبة مولية .

وأدركنا حينئذ حقيقة الضيف الذى آويناه .

ولكن تورجنيف مع ذلك كان يؤمن بالحب ويراه أقوى من الموت ، وقد عبر عن ذلك فى خاطرته الشعرية التى جعل عنوانها « العصفور » وفيها يقول :

كنت عائداً من الصيد ، وسرت فى طريق بالحديقة تحف به الأشجار من جانبيه ، وكان كلبي يعدو أمامي .

قصر الكلب خطواته ، وأخذ يتسلل كأنه يقفؤ أثراً .

فأرسلت النظر إلى امتداد الطريق ، فلمحت عصفوراً صغيراً تعلو منقاره ورأسه صفرة ، وكان قد هوى من العش (كانت الرياح تعصف بأشجار البيتولا القائمة على جانبي الطريق عصفواً شديداً) وأخذ يرفرف بجناحين لم يستكملا بعد نموها ، وقد عجز عن الحركة .

وبينما كان الكلب يتقدم منه فى بطء سقط بغتة عصفور هرم من شجرة قريبة ، وكان يرتجف هلعاً ويزقزق زقزقة المستئس المتوسل ، وألقى بنفسه مرتين نحو فكي الكلب وأنيابه اللامعة .

لقد وثب من شاقق لينتقد فرخه ، وكان ينتفض فرقاً ولكنه ألقى بنفسه من مأمته برغم خوفه .

ولقد كان الكلب يبدو للعصفور وحشاً هائل الأنحاء ، ولكنه مع ذلك لم يستطع البقاء فى الأعلى واتقاء الخطر ، وقد دفعت به قوة غلبة أقوى من إرادته .

توقف الكلب ولم يأت بحركة ثم عاد أدراجه ، لقد رأى هو كذلك شواهد تلك القدرة .

فأسرعت ودعوت الكلب الذاهل المتعجب ، وعدت مضعم القلب بالاجلال ، نعم لا تسخر من ذلك ، لقد شعرت باحترام لهذا العصفور البطل الصغير لما فيه من دوافع الحب .

وأركت أن الحب أقوى من الموت أو من الخوف من الموت . وبالحب تمالك الحياة ، وتسير فى طريق التقدم .

وتورجنيف برغم أنه قضى شطراً كبيراً من حياته فى خارج روسيا وكان صديقاً للكثيرين من كبار الكتاب الفرنسيين الذين عاصروه مثل فلوير وزولا وألفونس دوديه وموباسان وبرغم أنه كان يرى أن على روسيا أن تولى وجهها نحو الغرب فإنه ظل مع ذلك شديد التعلق بلغة الروسية عظيم الإعجاب بها ، وقد ناجاها فى إحدى خاطراته وعنوانها « اللغة الروسية » بقوله :

« فى أيام الشك والأيام التى يستبد فيها بنفسى القلق والخوف على مصير بلادى - أنت الوحيدة معي والدعامة التى أستند إليها .

أيتها اللغة الروسية العظيمة الجبارة الصادقة الحرة ! لولاك لاستولى علىّ اليأس حينما أنظر إلى كل ما هو حادث فى وطني ، ولكن مثل هذه اللغة لم تمنح إلا لشعب عظيم .

وقد تناول تورجنيف فى أشعاره المنشورة بعض الأحداث ذوات الدلالة التى عاصرها ، مثل حادثة اعتداء الفتاة فيرا زاسولتش على الجنرال ترييوف رئيس شرطة بطرسبرج ، وأسمى تورجنيف هذه الحادثة « المدخل » وهى من الخواطر التى لم تنشر فى حياته :

« أرى بناء ضخماً ، وفى حائطه الأمامى باب ضيق موروب ، وقد انتشرت خلف الباب صحابة مظلمة ، وأمام المدخل العالى فتاة ، فتاة روسية .

وكانت الصحابة الكثيفة تبعث قشعريرة باردة وبطيئة ، وانبعث صوت أجش محمولا على تيار الهواء الشديد البرودة من أعماق المبنى .

« أيها الراغبة في عبور هذا الباب أتعرفين
ما ينتظرك ؟ »
فأجابت الفتاة « أعرف »
« البرد والجوع والكراهة والاستهزاء والاحتقار
والإهانة والسجن والمرض والموت نفسه »
« أعرف ذلك »
« الإبعاد والعزلة التي لا أنيس بها ؟ »
« أعرف ذلك ، ومستعدة لاحتماله ، وأستطيع أن
أحتمل الشقاء والعذاب والصدمات »
« لا من أعدائك فحسب ، وإنما من أسرتك
وأصدقائك ؟ »
« نعم . . . من هؤلاء كذلك »
« حسن . . . أنت على استعداد للتضحية بنفسك ؟ »
« نعم »
« لتضحى بنفسك مع اغفال اسمك ؟ وستهلكين
ولا يعلم أحد ولا يدري إنسان ذكراك ليحترمها »
« لست في حاجة إلى الاعتراف بالجميل أو العطف
ولست في حاجة إلى اسم »
« هل أنت مستعدة لارتكاب جريمة ؟ »
« فأحنت الفتاة رأسها »
« أنا مستعدة كذلك لذلك »
وتوقف الصوت قبل أن يعود إلى توجيه الأسئلة .
واستأنف الصوت السؤال قائلاً « أعلمين أنك قد
تفقددين الإيمان بما تعتقدينه الآن ، وأنت قد تفكرين
فيما بعد أنك قد أخطأت وأضعت حياتك سدى ؟ »
« إنى أعرف ذلك كذلك ، وبرغم ذلك أريد
الدخول »
« ادخلي ! »
فعبرت الفتاة الباب ، وأرخت ستارة كثيفة
خلفها .

وانبعث صوت كريحه من أحد الواقفين إلى الورا
يقول « حمقاء »
وسمع صوت آخر يقول « قديسة » !
وفي خاطرة عنوانها « الراهب » يبين لنا تورجنيف
موقفه من الدين والعلاقة بين الفن والدين :
« لقد عرفت راهباً كان ناسكاً وقديساً ، وكان
يعيش على ما يجده للصلاة من وقع جميل في نفسه ،
وبلغ من حبه للعبادة وإقامة الصلاة أنه كان يقف
طويلاً فوق أرضية الكنيسة الباردة حتى ورمت ساقاه
من منفصل الركبتين إلى القدمين وتصلبتا وصارتا مثل
العمد ، ولكنه لم يشعر بذلك وظل يقف ويتابع الصلاة
والتهجد .
لقد فهمته ، وربما غبطته ، ولكن ليفهمنى هو
كذلك ولا يحكم على بالإدانة - أنا الذى لم يصل إلى
مثل هذه المتعة .
لقد نجح في اخماد أنانيته الكريهة ، ولكن اخفاق
في العبادة ليس نتيجة من نتائج حب الذات .
فربما كانت أنانيتى أشد مضايقة لى وأبغض إلى ،
وربما ضقت بها ذرعاً أكثر مما ضاق هو بأنانيته حتى
ملها وتغلب عليها .
لقد وجد شيئاً يستطيع فيه نسيان نفسه . . . وكذلك
أنا وجدت ما أنسى فيه نفسى ، ولكن ليس على
الدوام .
إنه لا يكذب . . . وأؤكد أننى كذلك لست
بكاذب » .
وفي يناير سنة ١٨٧٨ مات الأديب الروسى الشهير
نيكراسوف وكان من أخلص أصدقاء تورجنيف ثم
افترقا عدوين ، وظلت خصومتهم سنوات طويلة
وعلم تورجنيف بمرض صديقه القديم فذهب ليعوده ،
ويصف لنا ماجر شاك هذه الزيارة قائلاً « لم يستمر
لقاؤهما أكثر من دقيقة ، وقد وقف تورجنيف بباب

حجرة نيكرا سوف وقوراً فارغ القامة وقبعته في يده ،
ونظر إلى نيكرا سوف وهو جالس على مقعده هامداً
عديم الحركة ، وهاله ما طراً على مظهره من التغير
الفتيح ، ورفع نيكرا سوف يده النحيفة الهزيلة في
إشارة وداع لتورجنيف كأنه كان يريد أن يعبر عن
عجزه عن التحدث معه ، فرد تورجنيف التحية والدموع
تكاد تنفجر من عينيه ، وترك الحجرة دون أن ينطق
بكلمة ، وفي أبريل من السنة نفسها كتب الخاطرة
الثالية وعنوانها « اللقاء الأخير » :

كنا قديماً صديقين حميمين متواصلين . . ولكن
جاءت ساعة نحس فافترقنا عدوين ، ومرت سنون
عدة . . . وقدمت بعدها المدينة التي يقيم بها فعلمت
بأنه مريض لا يرجى وأنه يود رؤيتي .

فسرت إليه ، ودخلت حجرته ، والتقت العينان ،
فلم أكد أعرفه ، فيا لله !
ماذا فعل به المرض !

كان حائل اللون قد تغضن وجهه ، وتساقط شعر
رأسه ، وخطط المشيب لحيته الخفيفة ، واستوى جالساً
وليس عليه سوى غلالة قد شققها عامداً لأنه كان
لا يطيق أخف الثياب .

وبسط إلى يده هزة عنيفة فهالني نحفها ، وتبدت
لي كأنها مقروضة متأكلة ، وبذل جهداً ليهمس بضع
كلمات غير جلية ، من يدري هل كانت كلمات لوم
وعتاب أو عبارات استقبال وترحاب !

كان صدره الهزيل يضطرب ، وانبعجت من
عينيه الملتعنتين دمعتان عصيتان من دموع الألم حتى
غشيتا إنسان عينه المتضائل .

فجزعت وخناني العزم . . . وجلست على كرسي
إلى جانبه ، وأطرقت بعيني على الرغم مني إزاء هذا
المنظر المرعب البشع ، ومددت أنا كذلك يدي

لقد خيل إلى أنه ليست يده القابضة على يدي .
وقد تراءى لي أن امرأة طويلة القامة بيضاء جالسة
بيننا ، وأنها ملفوفة في طيلسان من فرع إلى قدم ،
وأن عينها الغائرتين الشاحبتين شاخصتان إلى الفراغ ،
وأن شفيتها الممتعتين اللتين تمان على الجفوة والصرامة
لا ينبعث منهما صوت .

هذه المرأة ضمت يدينا . . . وقد وفقت بيننا
توفيقاً أبدياً

نعم . . . لقد أصلح ما بيننا الموت

ولم تخل خواطر تورجنيف على تردده فيها بين
الأمل واليأس واليقين والشك من الفكاهة ، مثال ذلك
خاطرته عن « المخبر الصحفي » وفيها يقول :
« كان الصديقان جالسين أمام المائدة يحتسيان

الشاي

وسمعا ضوضاء وجلبة في الشارع ، وتأوهات
تبعث على الرثاء ولعنات شديدة قاسية وانفجار ضحكات
الشماتة .

ونظر أحد الصديقين من النافذة وقال « إنهم
يضربون أحد الناس » .

فسأل الآخر قائلاً « من المضروب ؟ أهو مجرم ؟
أهو قاتل ؟ ومهما يكن من الأمر فإنه يجب ألا نسمع
بهذه العقوبة غير القانونية ، لنذهب لمنصرته » .

« ولكن المضروب ليس قاتلاً »

« ليس قاتلاً ؟ إنه إذن لص ؟ هذا لا يهم لنذهب
لإنقاذه من يد الجمهور » .

« إنه ليس لصاً » .

« ليس لصاً ؟ ربما كان صرافاً أو موظفاً من
موظفي السكك الحديدية أو أحد المتعهدين الذين يعملون
مع الجيش ، أو أحد أنصار الفن ، أو أحد المحامين أو أحد
الناسرين الرجعيين ، أو أحد المصلحين الاجتماعيين ؟ . .
ومهما يكن من الأمر لنذهب لمساعدته » .

« كلا . . . إن الذى يضربونه مخبر صحفى » .

« مخبر صحفى ؟ فى هذه الحالة دعنا نستكمل احتساء كوب الشاى أولاً » .

وقد كان ترجيف شاعراً واقعياً يرى ما فى الحياة من جمال وخير ولكنه يعرف كذلك ما بها من شر وقبح ، وكما نجد فى مؤلفاته وصف الغابات الرفاقة والطيور الصداحة والغدر الرقاقة والوجوه الحسان والطباع الجميلة فكذلك تلقى فيها الأشرار والطباع المسوخة والمشاهد البغيضة ، من قبيل ذلك وصفه « للأثنائى » فى إحدى خاطراته الشعرية المنشورة :

« كان فيه كل المؤهلات التى تجعله نقمة لأسرته

فقد ولد غنياً موفور الصحة ، وخلال حياته الطويلة لم يصب فى ثروته ولا فى صحته ، وفى الوقت نفسه لم يرتكب قط جريمة ، ولم يخرق قانون الأخلاق ، ولم يهف هفوة ، ولم تؤخذ عليه زلة لسان أو سقطه فى كل ما باشر من الأمور

كان أميناً أمانة لا غبار عليها ! ... وكان متكبراً لشعوره بأمانته . . وبهذا الشعور كان يسحق كل إنسان . . أسرته وأصدقائه وعارفه .

كانت أمانته رأس ماله وكان يتقاضى عليها ربحاً باهظاً .

كانت هذه الأمانة تعطيه الحق فى أن يكون عديم الرحمة ، وأن يمتنع عن فعل الخير إلا ما أملت عليه أمانته وأباحه القانون . . . وقد كان عديم الرحمة ولم يفعل خيراً . . . لأن الخير الذى يملئ علينا ليس خيراً أصلاً .

ولم يكن يحفل بأى إنسان إلا نفسه المثالية ، وكان يغضب من الناس غضباً صادقاً إذا قصرت حماسهم للاهتمام بنفسه عن حماسه .

وفى الوقت نفسه كان لا يعد نفسه « أنانياً » لأن حكمه على الأنانية والأنانيين كان شديداً بوجه خاص !

وكان لا بد من ذلك ! لأن أنانية الآخرين كانت تعترض أنانيته .

ولما كان لا يشعر بأذى ضعف فى نفسه لذلك لم يكن يستطيع أن يفهم ضعف الآخرين أو يسمح به ، والواقع أنه كان لا يفهم أحداً من الناس ولا يفهم شيئاً ، لقد كان محاطاً من جميع جوانبه بنفسه .

بل لم يكن عنده أى فكرة عن معنى الصفح ! فانه لم يتسامح مع نفسه قط . . فلماذا يتسامح مع الغير ؟ وكان هذا الأعجوبة ، قذى عين الفضيلة ، يرفع عينيه أمام محكمة ضميره وأمام الله ذاته ويقول فى صوت واضح غير مهذج « نعم إنى رجل صالح حقاً وقدوة فى الفضيلة ! » .

وسيردد هذه الكلمات على فراش موته - وحتى حينذاك لن يهتز فى قلبه المتحجر شئ - ذلك القلب البرئ من العيوب والأخطاء .

ألا ما أقبح وأسمج هذا الرضا عن النفس وهذه الفضيلة الرخيصة - أنها أغنى للنفس من قبح الرذيلة الصريح » .

وفى خاطرته بعنوان « وليمة الكائن الأسمن » يحدثنا تورجنيف عن تلك الخليقة التى كثيراً ما تعاب على إخواننا البشر ، وهى خليقة إنكار الجميل ويقول تورجنيف :

« فى ذات يوم رأى الكائن الأسمى أن يوم وليمة فاخرة فى قصره السماوى .

ودعيت الفضائل جميعها ، الفضائل ليس غير . . ولم يحضر رجال . . فالدعوة كانت مقصورة على السيدات .

حضرت الكثرات ، منهن الصغيرة الشأن ، ومنهن العظيمة المكانة ، وكانت الفضائل الصغيرة أجمل وأكثر مرحاً من كبريات الفضائل ، ولكن جميعهن

كان يبدو عليهن مظاهر الارتياح والغبطة ، وكن يتحدثن في أدب وبشاشة مما هو جدير بصديقات تجمع بينهن صلات القرابة والمعرفة .

ولحظ الكائن الأسمى أن هناك سيدتين فانتين فتقدم رب الدار من إحدى السيدتين ، وأعطاهما ذراعه وسار بها إلى السيدة الأخرى .

وقال مشيراً إلى السيدة الأولى « الإحسان » !

ثم قال مشيراً إلى السيدة الثانية « عرفان الجميل » !

فمرت الفضيلتين الدهشة وبهتتا ، وعجبت كل منهما من أمر صاحبتها ، فنذ بدء الخليقة - وقد مضى على ذلك زمان طويل - لم تلق إحداهما الأخرى ، وكان هذا أول لقاء .

وفي خاطرة « العامل والرجل ذى اليدين البيضاءين » يبدو تأثر تورجنيف الطيب القلب من سوء التقدير وإهدار القيم :

محاورة

العامل : لماذا جئت زاحفاً إلينا ؟ وماذا تريد ؟
إنك لست واحداً ، منا إليك عنا !

الرجل ذو اليدين البيضاءين : ولكنى أيها الأخ واحد منكم !

العامل : أهذا حق ؟ واحد منا ! بماذا تهرف ؟
انظر إلى يدي ! ألا ترى ما بهما من قذارة ؟ أن رائحة كريهة تنبعث منهما - ويداك بيضاوان ، ما هذه الرائحة التي تفوح منهما ؟

يعد ذو اليدين البيضاءين يديه ويقول للعامل « شم يدي » .

العامل (وقد شم يديه) : شيء عجيب ، تفوح منهما رائحة الحديد .

الرجل ذو اليدين البيضاءين : حقيقة أنهما تفوح منهما رائحة الحديد ، لقد حملت القيود في يدي ست سنوات .

العامل : ولم كان ذلك ؟

الرجل ذو اليدين البيضاءين : لأنى كنت معنياً بما فيه الخير لك ، ولأنى كنت أريد لكم الحرية أيها الجهلة ثرت على الذين يضطهدونكم . . ولذلك ألقوا بي في غيابة السجن .

العامل : ألقوا بك في غيابة السجن ؟ ولكن من سألك أن تثور ؟
خبرنى عن ذلك !

بعد مضي عامين

(العامل نفسه يخاطب عاملاً آخر) .

— اسمع يا بطرس ! . . . أتذكر في الصيف قبل الصيف الأخير ذلك الرجل ذا اليدين البيضاءين الذى تحدث معك ؟

العامل الآخر : نعم أذكره . . ولماذا ؟

العامل الأول : يقولون إنه سيشتق اليوم - لقد صدر الأمر بذلك .

العامل الآخر : هل عاد إلى الثورة .

العامل الأول : نعم عاد إلى الثورة .

العامل الآخر : حسن ، استمع لى يا ديمترى !
أتستطيع الحصول على جزء من ذلك الحبل الذى سيشتق به ؟ إنهم يقولون إنه يجلب الحظ الحسن لمنزل الإنسان !
العامل الأول : أنت على الحق أيها الأخ بطرس ، هذه فكرة طيبة ! .

وفي خاطرة عنوانها « الرباعيتان » يقول تورجنيف « كانت هناك مدينة قد أولع أهلها بالشعر ولعاً شديداً إلى حد أنهم كانوا إذا مضت بضعة أسابيع ولم تظهر قصيدة جيدة يعدون مثل هذا العقم الشعرى كارثة عامة .

وفي مثل هذه المناسبات كانوا يرتدون ملابسهم القديمة ويغطون رؤوسهم بالتراب ويجتمعون جماعات

في الميادين العامة ، ويذرفون الدموع ، ويبعدون تدمرهم
الشديد من آلهة الشعر التي هجرتهم .

وفي أحد هذه الأيام البائسة ظهر الشاعر الشاب
يونيوس في أحد الميادين التي احتشد بها القوم المحزونون
وسرعان ما اعتلى المنصة المعدة لهذا الغرض وأق
بإشارات مفادها أنه يريد لقاء قصيدة .

فأمر الضابط الرومانيون المنوطون بالمحافظة على
النظام بإشارة منهم الجمهور بالاصغاء ، وفوراً التزم
الجمهور الصمت انتظاراً لسماع الشعر .

وبدأ يونيوس بصوت عال لم يخل من التغثر يقول :
أيها الأصدقاء ! أيها الرفاق ! يا غواة الشعر !
ويا أنصار كل ما هو جميل وعذب ورشيق !
لا تدعوا اليأس يغلبكم في هذه اللحظة الحزينة !
إن اليوم السار قريب وسيخترق الضوء الضباب
وتوقف يونيوس عن الكلام ، وكان الرد عليه من
جميع أنحاء الميدان ضجيجاً من السخرية والاستهزاء .

وشخصت نحوه الوجوه وقد علاها الغضب
وارتفعت السواعد منذرة مهددة .

وارتفعت الصيحات الغاضبة تقول « أهذا كل
ما استطعت أن تقدمه لنا ؟ فليزل هذا النظام السخيف
من المنصة ! وليتعد هذا الأحق ، ارجموا هذا
المهرج بالبيض المذر والتفاح المعطوب ! اعطونا
حجارة ! نريد حجارة ! »

فأسرع يونيوس بالنزول من المنصة ، وانطلق
من فوره إلى منزله ، ولكنه قبل أن يصل إلى المنزل
سمع عاصفة من التصفيق الحاسي وهتافات الاعجاب
والاستحسان .

وتملكته الدهشة ولكنه حاول أن يتحاشى المراقبة
(لأنه من الخطر الشديد إثارة الجمهور الغاضب) وعاد
أدراجه إلى الميدان .

فإذا كان المنظر الذي أبصرته عيناه ؟

لقد رأى منافسه الشاعر يوليوس جالساً فوق درع
ذهبي ومحمولاً فوق كواهل أفراد الشعب وقد ارتدى
حلة أرجوانية وقد وضع أكليل الغار فوق جدائل
شعره المتموجة ، وقد أخذت الجماهير حوله تصيح
قائلة « المجد ، المجد ، المجد ، المجد للشاعر الخالد يوليوس !
لقد واسانا في أحزاننا وطيب خاطرنا في كربتنا ! لقد
جاد علينا بقصائد أحلى من الشهد المصفى وأعذب
نغماً من أنغام الصنوج وأذكى رائحة من الورد وأصفى
من زرقاء السماء ! احمלוه منتصباً على الأعناق واطلقوا
سحباً من دخان العطور حول رأسه الملهم وروحوا عليه
بسعف النخيل وألقوا عند قدميه كل أمرار بلاد العرب
الطيبة الرائحة ، المجدله » .

فاقترب يونيوس من أحد هؤلاء المتحمسين وقال
له « خبرني أيها الرفيق ما هي أبيات الشعر التي أدخل
بها يوليوس السرور على قلوبكم ؟ وإنني آسف لأنني
لم أكن في الميدان حينما ألقى أبياته ! ففضل بإعادتها
على سمعي إذا كانت لا تزال في ذاكرتك » .

فأجاب الرجل قائلاً « وهل يمكن أن ينسى مثل
هذا الشعر ؟ وماذا تظن بي ؟ استمع إلى واستمتع ،
استمتع معنا !

لأنه استهلها هكذا « يا محبي الشعر » هذا الشاعر
الموهوب .

« يا محبي الشعر ! ويا أيها الرفاق والأصدقاء !
ويا هواة كل ما هو جميل ومحبوب وصادق !
لا يغلبنكم اليأس في هذه اللحظة الحزنة !
فالضوء السار آت ! وسيبدد النهار شمل الليل !
فا رأيك في هذا الشعر ؟

فصاح يونيوس قائلاً « يا لله ! إنها أبيات الشعر
التي نظمها ، ولا بد أن يوليوس كان بين الجماعة حينما
أنشدتها ، لقد سمعها وأعادها بتغيرات طفيفة في بعض
الألفاظ . . وهي تغيرات لم تردها حسناً »

فأجاب المواطن الذى سأله يونيوس وقد علت وجهه قفرة « آه ! إني أعرفك الآن . . فأنت يونيوس ، وإنك بين اثنتين ، فإما أنك حاسد أو جاهل . انظر ناحية واحدة فقط أيها البائس التعس الحظ ! لقد أجاد يوليوس التعبير حينما قال « والنهار سيبدد شمل الليل » .

ولكن قلت أنت مثل هذا الهراء « سيخترق الضوء الضباب » فأى ضوء ؟ وأى ضباب ؟

فبدأ يونيوس يقول « ولكن أليس القولان متشابهين . . » .

فاعترضه زميله المواطن قائلاً « إذا نطقت بكلمة أخرى فإننى سأدعو الجماهير ، وهى ستمزقك إرباً » . فرأى يونيوس أنه من الحزم اللباز بالصمت ، ولكن رجلاً متقدماً فى السن قد اشتعل رأسه شيئاً كان قد استمع عرضاً الحديث الذى دار بين المواطن

والشاعر ، فاقترب من الشاعر السيء الحظ ووضع يده على كتفه وقال له « يا يونيوس ! لقد عبرت عما اختلج فى نفسك ولكن فى غير الوقت المناسب ، وقد جاء هو بما ليس من عنده ولكنه جاء به فى الوقت المناسب ، ولذلك قد أصاب أما أنت فعزائك فى صدق النية وإخلاص الضمير » .

وبذل صميره أقصى ما عنده لتسلية فى عزله - ولكن فى الحق أنه لم يوفق التوفيق كله ، وفى أثناء ذلك وعلى مبعده منه بين الهتافات المدوية والاستمتاع بأشعة الشمس الذهبية الغالبة ، فى الحلة الأرجوانية اللامعة وحول جبينه الغار ، كان يوليوس يتقدم بين أمواج البخور الفياضة بخطوات وثيدة ، كأنه أحد القياصرة فى طريقه إلى حفلة التتويج ، وكانت سعف النخل المستطيلة ترتفع وتنحنى أمامه على التوالى للتعبير عن الإعجاب الدائم المتجدد الذى يملأ قلوب زملائه المواطنين المأخوذون به .

ج. ج. ج.
على القيد صواب

معجم الأدباء لياقوت الرومي

بقلم

الأستاذ إبراهيم الرباعي

ياقوت

هو شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله . ولقد وهم ابن العماد الحنبلي صاحب الشذرات حين لقبه أبا الدر (الدرى) . وأبو الدر هذا ياقوت آخر ، واسمه هو الآخر ياقوت بن عبدالله ، وكان رومياً كما كان شاعراً ، وكانت وفاته سنة ٦٢٢ ببغداد ، أعنى أنه كان معاصراً لرجلنا ياقوت . وقد ترجم له ياقوت ، كما ترجم لياقوت آخر رومي الأصل ، كان نزيل الموصل وكان أديباً نحويّاً ، وكانت وفاته سنة ثمان عشرة وستمائة .

ولقد كان شهاب الدين من أصل رومي ، سبي صغيراً من بلاد الروم ، لا يدرى أى بلد تلقاه وليداً . لم يذكر الذين أرخوا له شيئاً عن هذا ، واجتزأ ابن خلكان (٦٨١ هـ) وهو أقدم من أرخوا له إذا استثنينا المستوفى الإربلي (٦٣٧ هـ) والقفطي (٦٤٦ هـ) وابن العديم (٦٦٠ هـ) فقد ترجم له الإربلي في كتابه تاريخ إربل . يشير إلى ذلك ابن خلكان ، وهو يترجم لياقوت . غير أن هذا الكتاب بين ما نفتقد من كتب . ولم يورد القفطي لياقوت في كتابه إنباه الرواة غير تلك الرسالة التي بعث بها إليه ياقوت من الموصل عند وصوله

إليها هارباً من التتار ، يصف فيها حاله وما جرى له معهم . وخطبنا في كتاب المستوفى هو خطبنا في كتاب ابن العديم « بغية الطلب في تاريخ حلب » ، فلا يزال الكتاب يفقد أجزاء . والظن أن ابن العديم عرض لياقوت ، إذ كان ياقوت قد دخل حلب فيمن دخلها وبظاهرها كانت وفاته .

وابن خلكان حين يشير إلى مسقط رأس ياقوت يقول : وكانت ولادة ياقوت ببلاد الروم . ثم لا يسكت عن رد هذا الخبر إلى أصله فيقول : هكذا قاله ، وهو يعنى ياقوت نفسه .

وياقوت الذي سكت عن ذكر مكان مولده وأكبر الظن أنه كان يعرفه سكت عن ذكر ما بعد أبيه وأكبر الظن أنه كان لا يعرف من هذا النسب شيئاً ، فلقد سبي صغيراً كما مر بك ، ويكاد هذا السبي يقفنا موقف الشك في أبيه ، لا ندرى أكان عبدالله حقاً ، إذ لو كانه لحال ذلك من أن يسبي صغيره ، أم كان حين سبي صغيره لا يزال رومياً غير مسلم يحمل اسماً غير عبدالله . ونعرف أن هذا الصغير حمل من بلده ، وبيع ببغداد ابتاعه رجل تاجر يعرف بعسكر بن أبي نصر إبراهيم الحموي ، كما يقول ابن خلكان ، وكان عسكر هذا

لا يحسن الخط ، ولا يحذق غير التجارة ، وحين اشترى هذا الصغير أراد أن يكمل به هذا النقص الذى يحس فدفعه إلى الكتاب ؛ ليتعلم القراءة والكتابة كي يفيد منه فى ضبط تجارته .

« وابن خلكان الذى يذكر هذا عن ياقوت يذكر غيره غير عازيه إلى متول عنه فيقول فى صدر ترجمته لياقوت : الرومى الجنس ، الحموى المولد ، البغدادى الدار .

فقرأ هنا قد صرح بمكان مولده وجعله حمة . ونكاد نشك فى أن هذه وقعت لابن خلكان — إن صحت أنها له — عن لبس جر إليه مولد المولى ، وهو عسكر بن أبى نصر ابراهيم ، فلقد كان مولده فى حمة ، كما مر بك ، ولكن الثابت فيما رواه ابن خلكان أن هذا المولى عسكراً ابتاع ياقوت من أسواق بغداد ، وما كان قد عرفه من قبل .

وحيث شب ياقوت شيئاً وماز لم يرقه هذا الاسم الذى أطلقه عليه مولاه أو بائعه فيما نرجح ، وضاق به وسمى نفسه يعقوب . ولكن هذا الاسم الذى أحبه لم يشع ، وبقي يعرف بالاسم الذى لم يحبه . ولو لم يذكر ذلك له من أرخوا له ما عرف شىء عن كراهية ياقوت لاسمه ورغبته فى غيره . والمؤرخون الذين عرفوا هذا أخذوا بالشائع الجارى على الألسنة ، لم يقيموا وزناً لتلك الحقيقة ودرجوا على أن يذكروه باسم ياقوت وإن كانوا لم يهملوا أن يشيروا إلى ما كان .

ويبدو أن ياقوت حين بدل باسمه اسماً لم يبذل جهداً فى صرف الناس عن قديم إلى جديد ، ولو أنه فعل لحول الألسنة إلى ما يريد لاسماً والزمن لم يكن قد امتد بهذا الاسم المكروه كثيراً .

والتجارة التى شغلت المولى شغلت العبد ، فكثرت أسفار ياقوت إلى كيش وعمان والشام ينبوع عن مولاه فى تجارته . غير أن المولى سرعان ما جافى ياقوت ، فإذا هو لهذه الجفوة يعتقه ويحلى بينه وبينه ويبعده عنه .

ويخرج ياقوت عن مولاه وهو فى فى الثانية والعشرين من عمره . فلقد كان مولد ياقوت كما يذكر ابن خلكان سنة أربع أو خمس وسبعين وخمسمائة وكان عتق مولاه له وإبعاده عنه سنة ست وتسعين وخمسمائة .

وحيث خرج ياقوت عن ملك مولاه واستقل بأمره اشتغل بالنسخ ، ينسخ الكتب لقاء أجر يعيش به . ولقد فتح له النسخ الباب إلى القراءة فقراً ، وكان فيما قرأ شىء من النحو وشىء من اللغة .

ولم يصبر مولاه على مجافاته طويلاً ، فرق له وعاد إليه ، وأعطاه شيئاً ، وبعث به إلى كيش فى تجارة له . وحين عاد ياقوت إلى بغداد حيث كان يسكن مولاه بزوج وأولاده ، وجد هذا المولى قد فارق الحياة ، فاحتفظ ياقوت لنفسه بشىء وعاد بما بقى على زوج مولاه وأولاده وكان وفيّاً لهم سخيّاً عليهم .

وبهذا القدر الذى بقى فى يدى ياقوت أخذ يتاجر . ولكن تلك الفترة التى عاشها مستقلاً بأمره علمته جيداً فجعل الكتب تجارته وما نشك فى أنه أفاد من هذه التجارة الجديدة إلى جانب الكسب المادى كسباً أدبياً ، وأنه أضاف إلى قراءاته قراءة ، وكان مما قرأ شىء من كتب الخوارج وأنست نفسه بما قرأ فإذا هو متحامل على بن أبى طالب متعصب فى هذا التحامل .

ويخرج ياقوت إلى دمشق فى سنة ثلاث عشرة وستمائة ، أى وهو فى السابعة والثلاثين من عمره يزيد على ذلك قليلاً أو ينقص ، وهو يحمل إلى دمشق تجارة من كتب ، ويجلس فى سوق من أسواقها يعرض مع الكتب ما قرأ فى رأسه من رأى ضد على بن أبى طالب ، وإذا هو يقع فى مناظرة مع رجل يتعصب لعلى ويطول بينهما الكلام ، فإذا ياقوت ينجر إلى ذكر على كرم الله وجهه بما لا يسوغ ، فيثور الناس عليه ثورة كاذوا أن يقتلوه فيها غير أنه يسلم منهم ، ويخرج من دمشق مقلتماً بعد أن طلبه والى البلد ولم يقدر عليه . وكان خروجه

عن دمشق في جادى الآخرة من تلك السنة التي نزلها فيها أى سنة ثلاث عشرة وسمائة .

وحين فر ياقوت من دمشق قصد إلى حلب فوصلها خائفاً يترقب غير أنه لم يستقر به المقام طويلاً في حلب فتركها إلى الموصل ثم إلى إربل ، ومن إربل قصد إلى خراسان . وما عرج في تنقله هذا على بغداد لأنه كان يخشى أن يذيع عنه منظره بدمشق — وكان بغدادياً — ما كان منه من تحامل على على بن أبى طالب فيثور به أهل بغداد كما ثار به أهل دمشق ثورة يكون فيها حتفه .

وحين قرر قرار ياقوت في خراسان أخذ يتجر في بلادها ، وطاب له المقام في مدينة مرو ، فاتخذها مستوطناً مدة ثم خرج عنها إلى نسا ومن نسا مضى إلى خوارزم . وفيما كان ياقوت مقبياً بخوارزم خرج التتار وكان ذلك في سنة ست عشرة وسمائة ، فخرج هو ناجياً بنفسه بعد عناء كثير وكد كبير . وفي ذلك يقول ابن خلكان « فانهزم بنفسه ، كبعثه يوم الحشر من رمسه ، وقاسى في طريقه من المضايقة والتعب ما كان يكل عن شرحه إذا ذكره » .

وبعد أن ترك ياقوت خوارزم فاراً من وجه التتار وصل إلى الموصل ، وقد تقطعت به الأسباب وأعوزه دنى المأكل وخشن الثياب ، وأقام بالموصل مدة طويلة . وبعد ذلك انتقل إلى سنجار . ومن سنجار قصد إلى إربل — في رجب سنة سبع عشرة وسمائة . ومن إربل كانت رحلته الأخيرة إلى حلب ، فأقام بظاهرها في الخان إلى أن أدركته منيته في يوم الأحد المم العشرين من رمضان سنة ست وعشرين وسمائة وما كان قد جاوز الخمسين إلا بعامين أو ثلاثة .

ولقد مضى هذا الرجل دون أن يترك وراءه حاقداً أو حاسداً ، ويخيل إلى أنه لم يعيش على تعصبه على بن أبى طالب الذى عرض له مستهل حياته ، إذ لم يذكر له

في هذا الصدد إلا تلك الحادثة الأولى في دمشق التي سقتها لك ، ثم إنه لم يعرض لشيء من هذا في تأليف من تواليفه . ولعل ما لقيه بعد تلك الحادثة من إرهاب رد الرجل إلى حب السلامة كما رده إلى النهج الذي لا خلاف حوله يرجو الآخرة مخلصاً خالصاً . وفي ذلك يقول في مقدمة كتابه الذى سنتحدث عنه : ولست أنكر أنى لو لزمت مسجدي ومصلاى ، واشتغلت بما يعود بعاقبة دنياى في أخراى لكان أولى ، وبطريق السلامة في الآخرة أحرى ولكن طلب الأفضل مفقود واعتماد الأحرى غير موجود وحسبك بالمرء فضلاً ألا يأتى محظوراً ولا يسلك طريقاً غروراً .

ويقول : وإنما تصدبت لجمع هذا الكتاب لا لسلطان أجتديه ، ولا قصور أرتجيه غير أنى راغب إلى الناظر فيه أن يترحم على ويعطف جيد دعائه إلى ، فذلك مالا كلفة فيه عليه ولا ضرر يرجع به إليه ، فربما انتفعت بدعوته ، وفزت بما قد أمن هو من معرفته . وهكذا كان ياقوت رجل أمن يحب السلامة في الدنيا ، ويرجو العاقبة في الآخرة ، من أجل ذلك خرج هذا الرجل من دنياه والناس يشنون عليه ، ويذكرون فضله وأدبه ، كما يقول ابن خلكان .

وفي الموصل كتب إلى القفطى على بن يوسف صاحب إنباه الرواة — وكان عندها وزير صاحب حلب — كتباً يصف فيها حاله وما جرى له مع التتار يقول فيها : فجاس خلال تلك الديار أهل الكفر والالحاد وتحكم في تلك الأستار أولو الزيف والعناد ، فأصبحت تلك القصور كالمحوة من السطور ، وأمست تلك الأوطان مأوى للأصدياء والغربان ، يتجاوب في نواحيها البوم ، ويتناوح في أراجيحها الريح السموم ، يستوحش فيها الأنيس ، ويرثى لمصاها إبليس .

كأن لم يكن فيها أوانس كالدمى وإقبال ملك في بسالتهم أسد

فن حاتم في جوده وابن مامة

ومن أحنف إن عد حلم ومن سعد

تداعى بهم صرف الزمان فأصبحوا

لنا عبرة تدعى الحشى ولمن بعد

إلى أن يقول : وجملة الأمر أنه لولا فسحة في

الأجل لعز أن يقال : سلم البائس أو وصل ويصفق عليه

أهل الوداد صفقة المغبون وألحق بألف ألف ألف

مالك بأبدى الكفار أو يزيدون ، وخلف خلفه جل

ذخيرته ومستمد معيشتته .

تنكرنى دهرى ولم يدر أننى

أعز وأحداث الزمان تهون

وبات يرينى الخطب كيف اعتداؤه

وبت أريه الصبر كيف يكون

وكان ياقوت في جوابه هذا يريد من على بن يوسف

للوزير أن يمد إليه يد العون، ويعوضه بعض ما أصيب

وذلك حيث يقول في آخرها : « والمملوك يتيقن أنه

لا يتفق لهذا القدر الذى مضى إلا النظر إليه بعين الرضى

ولرأى المولى الوزير الصاحب كهف الورى في المشارق

والمغارب فيما يلاحظه منه بعادة مجده مزيد مناقب

ومراتب والسلام .

والذى نعلمه أن ياقوت لم يقدم إلى حلب إلا مستهل

ذى القعدة سنة ست وعشرين وسمائة وهى السنة التى

مات فيها ، لا ندرى هل كان ذلك لتأخر الوزير في

الرد عليه أم أن خطاب ياقوت إليه كان قبل ذلك

بقليل .

وياقوت الذى عرفت أنه نائر، فيما سقنا إليك من

رسالته، كان شاعراً معدوداً من شعراء عصره ذكره

أبو البركات مبارك بن أبى بكر بن الشعار الموصلى

(٦٥٤ هـ) في كتابه « عقود الجمان في شعراء الزمان »

ودون له شعراً منه ما رواه عن ابن النجار أبى عبدالله

محمد بن محمود (٦٤٣ هـ) صاحب تاريخ بغداد في

غلام تركى وقد رمدت عينه ، وعليها رفائد سوداء :

ومولّد للترك تحسب وجهه

بدرأ يضىء سناه بالإشراق

أرخی على عينيه فضل وقاية

ليرد فتنها عن العشاق

تا لله لو أن السوابق دونها

نفذت فهل لوقاية من واق

وياقوت الذى استهوته الكتب فعمل ناسخاً مأجوراً

ما إن ملك أن يجعلها حرفته بيعاً وشراء حتى فعل .

وما نشك في أن هذا العمل أغرى ياقوت بأن يكون

صاحب مكتبة وإذا هو حين ملك هذه المكتبة يتحرك

للتأليف يغريه بذلك طبع وتدفعه سحبة . وهو وإن كان

تأليفاً أكثره من نوع الجمع والتبويب غير أنه شاق على

من يعانيه يعوزه أول ما يعوزه جمع للمراجع التى

تكون مادة للموضوع ، وليست هذه باليسيرة إلا على

من اكتسب خبرة بالكتب مثل ياقوت فأصبح وراقاً

من الوراقين .

ولقد مات ياقوت عن مكتبة لم تعرض المراجع

التي كتبت عنه لوصفها ولكنها فيما يبدو كانت مكتبة

تذكر يدلنا على ذلك أنه وقفها على مسجد الزيدى الذى

كان بدرب دينار ببغداد، ولو أنها كانت شيئاً لا يذكر

لتركها هملًا دون أن يوصى في أمرها بشيء .

كما يدلنا تسليمه هذه الكتب التي وقفها إلى الشيخ

عز الدين أبى الحسن على بن الأثير صاحب التاريخ

الكبير ليحملها إلى هناك ، على أن هذه الكتب كانت

قطعة من نفسه فلم يقنع بوقفها، وإنما شفع ذلك بتسليمها

إلى من يأتمنه؛ ليضمن لها البقاء وليضمن للناس من بعده

أن ينتفعوا بها وأن يذكره .

والناظر فيما ألف ياقوت يعرف أنه قرأ وحصل

وأفاد من تحصيله فوائد تعز على من نشأ نشأته، وشغل

شغله ، فلقد قرأ التاريخ ، فشارك فيه مؤرخاً . ونظر في الأنساب فخلف فيها أثراً . ونال من اللغة حظاً فلم يشأ إلا أن أن يملئ بقدر ما نال ، ولأن له الأدب وطاع فترك فيه أكثر من كتاب منها أمهات تعد مراجع ، واستهواه حديث البلدان فجمع فيه مؤلفاً هو عمدة الباحثين وإليك تفصيل ذلك :

(أ) التاريخ . ولياقوت فيه :

- ١ - المبدأ والمآل . ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجي خليفة دون أن يعرف به .
- ٢ - كتاب الدول . ذكره ابن خلكان كما ذكره حاجي خليفة ولم يعرف به هو الآخر .

(ب) الأنساب . ولياقوت في هذا الباب :

- ٣ - المختضب . وهو في ذكر أنساب العرب ، ذكر ذلك ابن خلكان كما ذكره حاجي خليفة . ولم يعرض ابن خلكان ، كما لم يعرض حاجي خليفة إلى أن هذا الكتاب أعنى المختضب اقتضاب لكتاب جمهرة النسب لابن هشام الكلبي . وبدار الكتب المصرية منه مخطوطة .

(ج) اللغة :

- ٤ - مجموع كلام أبي على الفارسي . ذكره ابن خلكان .

(د) البلدان :

- ٥ - معجم البلدان . ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجي خليفة . والكتاب مطبوع طبعتين الأولى في ليبسك (١٨٦٦ - ١٨٧٠) في أربعة مجلدات كبار منها مجلدان للفهارس والحواشي والثانية في مصر (١٩٠٩) في ثمانية مجلدات .

- ٦ - المشترك وضعاً ، المفترق صقلاً - ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجي خليفة . والكتاب في ذكر البلاد المتشابهة اسماً ، المختلفة موقعاً . وهو مطبوع في

غوثنجن (١٨٤٦) في مجلد يزيد على خمسمائة صفحة .

(هـ) الأدب :

- ٧ - أخبار المتنبي . ذكره ابن خلكان ولم يذكره حاجي خليفة وإن كان قد ذكر كتاباً بهذا الاسم نسبة إلى أبي الفتح عثمان بن عيسى البلطى المتوفى سنة تسع وتسعين وخمسمائة .

- ٨ - معجم الشعراء . ذكره ابن خلكان مرة بهذا الاسم ومرة باسم أخبار الشعراء المتأخرين والقدماء كما ذكره حاجي خليفة وقال : جمع فيه المتقدمين والمتأخرين ، ورتبه على اثنين وأربعين جزءاً على حروف التهجى ومن هذا الوصف الذى عقب به حاجي خليفة يتبين أن الاسمين اللذين ذكرهما ابن خلكان لمسمى واحد .

- ٩ - عنوان كتاب الأغاني . ذكره ابن خلكان ولم يعرف به . وبعد هذه الكتب تأتى موسوعته الخالدة :

١٠ - معجم الأدباء .

ذكره ابن خلكان مرة باسم إرشاد الألباء إلى معرفة الأدباء فقال : وصنف كتاباً سماه إرشاد الألباء إلى معرفة الأدباء ، يدخل في أربع جلود كبار ذكر في أوله . قال : ثم مضى ينقل شيئاً من أول الكتاب . ثم قال بعد هذا : ومن تصانيفه أيضاً كتاب معجم البلدان وكتاب معجم الشعراء وكتاب معجم الأدباء .

ولم يشر ابن خلكان إلى أن كتاب معجم الأدباء كتاب آخر غير إرشاد الألباء ، وفي هذا اللبس وقع حاجي خليفة فذكر الكتاب مرتين : مرة باسم معجم الأدباء ومرة باسم إرشاد الألباء ، ولم يشر هو الآخر إشارة تعقيب . وذكره جورجى زيدان في كتابه تاريخ آداب اللغة العربية (٣ : ٩٧) باسم معجم الأدباء ثم قال : أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب .

وهذا الاسم الأخير جاء في فهرس دار الكتب المصرية (٥ : ٢٠) الذى ذكر الكتاب بهذا الاسم ثم استطرده يقول : المعروف باسم : معجم الأدباء وطبقات الأدباء ، وأنباء أبناء الزمان .

وإذا عدنا إلى ياقوت فى آخر مقدمته لهذا الكتاب وجدناه يقول : وقد سميت هذا الكتاب : إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ، ولا يزيد على هذا شيئاً .

وهذه البلبلة حول اسم هذا الكتاب - فيما أرى - مصدرها ابن خلكان . ففى ظنى أن الكتاب ، أعنى كتاب معجم الأدباء ، لم يقع له على الرغم من قرب عهده بالمؤلف ، فلقد كانت وفاة ابن خلكان سنة ٦٨١ هـ أى بعد وفاة ياقوت بنحو من خمس وخمسين عاماً ، ثم أنه لم يقدر له - أى ابن خلكان - أن يجتمع بياقوت كما يصرح بذلك فى آخر ترجمته له حيث يقول : ولم يقدر لى الاجتماع به .

فابن خلكان كما نرى لم يلتق بياقوت وهو فيما نرى نقل عنه مما ورد فيما بين يديه وسمع شيئاً . وكان هذا الشيء الخاص بالكتب مما سمعه ابن خلكان فهو حين يتحدث عنها يقول « ثم ذكر » وهو يعنى ياقوت .

ولم يخطئ الذين سمو الكتاب هذه التسميات المختلفة ، فكلها تصاح عناوين له . وأولى بالكتاب بعد أن سماه صاحبه باسم صريح لا شك فيه أن يحمل هذا الاسم وهو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب .

ولا ندرى لم اختار له ياقوت هذا الاسم الذى يشعر بأن الكتاب لا يضم إلا تراجم أدباء على حين يقول ياقوت فى مقدمته للكتاب : وجمعت فى هذا الكتاب ما وقع إلى من أخبار النحويين واللغويين والنسابين والقراء المشهورين والإخباريين والمؤرخين والوراقين المعروفين ، والكتاب المشهورين ، وأصحاب الرسائل المدونة وأرباب الخطوط المنسوبة والمعينة وكل من صنف فى الأدب تصنيفاً أو جمع منه تأليفاً .

فأنت ترى أن الكتاب بهذا الوصف الذى ألزم ياقوت به نفسه موسوعة جامعة لفنون شتى ، الأدب فن منها ، وهى بهذا خليقة باسم من بين الأسماء التى أضفاها فهرس دار الكتب على الكتاب وهو أبناء أبناء الزمان .

غير أن ياقوت يعود فيقول فى مقدمة الكتاب : « وكنت قد شرعت عند شروعى فى هذا الكتاب أو قبله فى جمع كتاب فى أخبار الشعراء المتأخرين والقدماء ونسجتها على هذا المنول ، وسبكها على هذا المثال فى الترتيب والوضع والتبويب ، فرأيت أكثر أهل العلم المتأدبين والكبراء المتصدرين لا تخلو قرائحهم من نظم شعر وسبك نثر فأودعت ذلك الكتاب - يعنى معجم الشعراء - كل من غلب عليه الشعر فدون ديوانه ، وشاع بذلك ذكره وشأنه ، ولم يشهر برواية الكتب وتأليفها ، والآداب وتصنيفها وأما من عرف بالتصنيف واشتهر بالتأليف وصحت روايته وشاعت درايته وقل شعره وكثر نثره ، فهذا الكتاب عشه ووكره » .

فهو بهذا قد ألقى ضوءاً على هذه التسمية ، وبهذا الضوء نرى أن تلك التسمية لا غبار عليها ، وأنها أولى أن يشيع بها الكتاب ويعرف بها . ولا ندرى هل كان ابن خلكان هو واضع اسم معجم الأدباء لهذا الكتاب ، حملاً على معجم الشعراء ، على أن هذا خاص بالشعراء وذلك خاص بالأدباء ، ثم هل كان هو أيضاً واضع إرشاد الألبا ، إلى معرفة الأدباء استثناساً بما انتهى إليه سماعاً حول اسم هذا الكتاب ولكن ثمة اسمان جديدان أضافهما فهرست دار الكتب وهما طبقات الأدباء ثم أنباء أبناء الزمان .

والاسم الأول منهما تسمية بالمعنى فيما يبدو فثمة كتابان جامعان للأدباء ، هذا الكتاب وكتاب ثان لابن الأنبارى (٥٧٧ هـ) وقد جمعتهما حاجى خليفة تحت

اسم طبقات الأدباء مع أن اسم كتاب ابن الأنباري
نزهة الألبا واسم كتاب ياقوت ارشاد الأريب .

ولعل فهرست دار الكتب استقى هذا الاسم
طبقات الأدباء من هذا المرجع أعني كشف الظنون
الذي استقاه هو الآخر من المراجع الأولى التي عرضت
لهذا التقسيم .

أما عن التسمية الثانية ، أعني أبناء الزمان ، فلا
ندري مصدرها وإن كنا نشك في أن ثمة ملايسة بين
هذا الاسم واسم كتاب ابن خلكان وفيات الأعيان
وأبناء أبناء الزمان . فأنت ترى أن هذا الاسم هو
المقطع الثاني من كتاب ابن خلكان ، وهو بكتاب ابن
خلكان ألصق وذلك الكتاب عام بجميع النافرين
والشعراء وغير النافرين وغير الشعراء ، أما ياقوت فهو
خاص بفئة يغلب نثرها على شعرها لهذا كان تسميته
باسم أبناء أبناء الزمان تسمية غير موائمة ، لا تقع على
لسان مؤلف واع مثل ياقوت .

ولقد كان ياقوت منذ طعم الأدب مغرماً بأخبار
العلماء وأبناء الأدباء ، جاد في البحث عن نكت أقوالهم
فما ترك في ذلك تصنيفاً شافياً ولا تأليفاً كافياً كما
يقول ياقوت .

ولقد عرض ياقوت بعد هذا في مقدمته للذين
سبقوه في هذا الميدان تأليفاً يصف أعمالهم فيقول :

« على أن جماعة من العلماء والأئمة القدماء أصحاب
كتب التراجم أعطوا ذلك نصيباً من عنايتهم وأفرأ ،
فلم يكن غن صبح الكفاية سافراً ، كأني بكر محمد
ابن عبد الملك التاريخي . وأرى أنه أول من أعارهم
طرفه وسود في تبييض أخبارهم صفحته (١) . لأنه قال
في مقدمة كتابه : وقد اجتهد أبو العباس محمد بن

(١) ذكره ابن النديم وذكر له كتاباً اسمه : المقتبس الكبير
في أخبار النحاة

مؤيد الأزدي وأبو العباس أحمد بن يحيى الشيباني (١)
(١٩١ هـ) في مثل ما أودعناه كتاباً من أخبار النحويين
هذا مع أن كتابه - يعني كتاب التاريخي - صغير
الحجم قليل التراجم (٢) ، محشواً بالوادرات التي رووها
لا يختص بأخبارهم أنفسهم . ثم ألف بعد في هذا
الأسلوب أبو محمد عبدالله بن جعفر بن درستويه
(٣٤٧ هـ) كتاباً لم يقع إلينا (٣) .

ثم صنف فيه أبو عبيدالله محمد بن عمران
المرزباني (٤) (٣٨٤ هـ) كتاباً كبيراً على عادته في
تصانيفه إلا أنه حشاه بما رووه وملاه بما وعوه فينبغي
أن يسمى مسند النحويين وقد وقعت على هذا الكتاب
وهو تسعة عشر مجلداً ونقلت فوائده إلى هذا الكتاب
مع أنه أيضاً قليل التراجم بالنسبة إلى كبر حجمه .

ثم ألف فيه أبو سعيد الحسن بن عبدالله بن المرزبان
السيرافي (٥) (٣٦٨ هـ) كتاباً صغيراً في نخاة البصرة نقلنا
أيضاً فوائده إلى هذا الكتاب .

ثم جمع في ذلك أبو بكر محمد بن حسن الاشبيلي
الزبيدي (٦) (٣٧٩ هـ) كتاباً لم يقصر فيه ، وهو أكثر
هذه الكتب فوائده وأكثرها تراجم وفرائض . وقد
نقلنا فوائده أيضاً إلى هذا الكتاب .

(١) هو : ثعلب إمام الكوفيين في النحو واللغة وقد ذكر له
ابن النديم كتاباً ولم يذكر له كتاباً في أخبار النحاة كما ترجم له
الزبيدي في كتابه ، نزهة الألبا ولم يذكر له هو الآخر كتاباً في هذا
الموضوع .

(٢) يذكر ياقوت في مقدمته أن كتابه التاريخي كان يشتمل
على ثلاث وعشرين ترجمة نقل هو زبدها .

(٣) ذكر له ابن النديم كتاباً في أخبار النحويين ولم يذكره
حاجي خليفة .

(٤) ذكر له ابن النديم كتاباً في أخبار النحويين اسمه المقتبس
في أخبار النحويين البصريين .

(٥) ذكر له ابن النديم كتاباً في أخبار النحويين ومن الكتاب
نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية باسم طبقات النحاة البصريين .

(٦) ومن الكتاب مصورة بدار الكتب المصرية .

ثم ألف فيه القاضى أبو المحاسن الفضل بن محمد ابن مسعر (٤٤٣ هـ) كتاباً لطيفاً نقلنا فوائده (١).

ثم ألف فيه على بن فضال المحاشعى (٤٧٩ هـ) كتاباً وسماه شجرة الذهب فى أخبار أهل الأدب (٢) وقع إلى منه شىء فوجدته كثير التراجىم إلا أنه قليل الفائدة لكونه لا يعنى بالأخبار ولا يعبأ بالوفيات والأعمار.

ثم ألف فيه الكمال عبد الرحمن بن محمد بن الأنبارى (٥٧٧ هـ) كتاباً سماه نزهة الألبا فى أخبار الأدبا (٣) نقلنا فوائده أيضاً .

فها نحن هؤلاء نرى أن ياقوت كان معنياً بأخبار النحاة أى الأدباء كما صرح بذلك ابن الأنبارى فى تسمية كتابه فقال : نزهة الألبا فى صفات الأدبا ، أى النحاة .

كما نرى أن ياقوت كان معتمده تلك الكتب التى ذكرها وإن لم يرضها ، ولعل برمه بها هو الذى حفزه إلى هذا التأليف ، كما يستفاد من تعليقه عليها .

غير أننا نلاحظ أن ياقوت وهو يسرد المؤلفين نقل عنهم على التوالى يذكر المرزبانى وكانت وفاته سنة (٣٨٤ هـ) قبل السيرانى وكانت وفاته سنة (٣٦٨ هـ) وقبل الزبيدى وكانت وفاته سنة (٣٧٩ هـ)

ولعل هذه من أخطاء الذين وقفوا على طبع الكتاب لا من أخطاء ياقوت ، فلم يتنبهوا إلى ورود هذه الفقرة الخاصة بالمرزبانى متقدمة عن مكانها .

وبعد هذا يضى ياقوت يبين منهجه فيقول : « وجمعت فى هذا الكتاب ما وقع إلى من أخبار النحويين واللغويين والنسابين والقراء المشهورين

(١) ترجم له ياقوت وذكر له كتاباً اسمه تاريخ النحاة .

(٢) سماه ياقوت وهو يترجم له ، شجرة الذهب فى معرفة أئمة الأدب .

(٣) الكتاب مطبوع واسمه نزهة الألبا فى طبقات الأدبا .

والإخباريين والمؤرخين - إلى آخر ما أوردنا له قبل . فهو على هذا التوسع الذى بسطه قاصر جمعه على فئة بعينها هى الفئة المتأدبة أو ما يغلب نثره على شعره - تاركاً من غلب شعره على نثره إلى كتاب آخر هو معجم الشعراء الذى تقدم ذكره .

وإلى جانب هذا القدر الذى استقى ياقوت أخباره من كتب الذين سبقوه وألسنة الرواة مع تخوير وتعديل ومزيد ، جانب آخر ضمه ياقوت إلى تأليفه هذا وهو تراجم من لقيهم أو من لقى من لقيهم . وفى ذلك يقول ياقوت .

فأما من لقيته أو لقيت من لقيه فأورد لك من أخباره وحقائق أموره ما لا أترك لك بعده تشوفاً إلى شىء من خبره ، وأما من تقدم زمانه وبعد أوانه فأورد من خبره ما أدت الاستطاعة إليه ، ووفقتى النقل عليه فى تردادى إلى البلاد ، ومخالطتى للعباد ، وهو بعد هذا كان يؤثر التخفف من الأسانيد الطويلة دون القصيرة لا يهمل إثبات الوفاة والمولد وذكر التصانيف وسوق المستحسن من الأخبار وطرف من الأشعار وسرد نسب من يترجم له لا يعمد فى كل ما يسوق إلى الإطالة بل يميل إلى الإيجاز غير الخلل .

ثم هو لم يهمل الإشارة إلى المرجع الذى ينقل عنه إذا كان هذا النقل من كتاب معول عليه يؤيد بذلك نقله .

وقد رتب ياقوت كتابه على حروف الهجاء ألزم ذلك فى أسماء الأشخاص ، ثم فى أسماء آبائهم فان اتفق الاسم واسم الأب قدم من تقدمت وفاته على من تأخرت .

إلا أنه على هذا لم يلتفت إلى صدر الكنى فيمن عرفوا بكنائهم ، أعنى أنه لم ينظر إلى لفظتى ابن وأب بل نظر إلى ما بعدهما فأبو بكر بن عياش يترجم له فى رسم بكر وأبو ثروان العكلى يترجم له فى رسم ثروان .

وهذا يؤكد ما في الكتاب من نقص لا زال إلى اليوم ضالة الباحثين .

وقد أشار إلى شيء من هذا الناشر الأول لهذا الكتاب مرجليوث إذ لم يعتمد في نشره لهذا الكتاب إلا على نسخة وقعت لمكتبة « بريل » سنة ١٨٨٢ متأخرة النسخ مليئة بالخطأ والاضطراب . وقد اعترف الناشر في مقدمته لطبعته أنه اعتمد على المراجع التي نقلت عن ياقوت مثل الصفدى في كتاب الوافى بالوفيات والكتبى في فوات الوفيات ، والموسوى في كتابه روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، كما استعان بالكتب التي نقل عنها ياقوت وقد وضع لها ثبناً في آخر طبعته .

وهذه الطبعة في سبعة مجلدات طبعت في القاهرة بمطبعة هندية في نحو سنة ١٩٠٧ مع الجزء الأول منها مقدمة بالإنجليزية للأستاذ مرجليوث وبآخرها فهرس لأسماء الرجال وآخر لأسماء الكتب التي أخذ عنها ياقوت .

وقد راجع هذه الطبعة المرحوم الشيخ إبراهيم اليازجى راجع نحو نصف الكتاب ثم أدرسته منيته (١٩٠٦ م) فراجع النصف الباقي نسطاس الحمصى صاحب كتاب تاريخ النقد في الأدب العربى ، وقد أفاد الناشر من ملاحظات لبعض الأدباء منهم جورجى زيدان ، والشيخ عبدالعزيز جاويش ، والشيخ محمد حسنين الغمراوى . ثم أعاد الناشر طبعه ثانية لنقاد الطبعة الأولى ، وكان قد وقع له كتاب الزبيدى في الطبقات مطبوعاً كما وقع له تاريخ دمشق ونشوار المحاضرة للتوخى وكلها تحوى نصوصاً جاءت في ياقوت . كما أمده آندروز وآلب انستاس الكرملى ببعض ملاحظات استدركها . كما جمع له أحمد زكى باشا تراجم لم يسبق نشرها .

وما قصد فيما جمع ياقوت أدباء قطر ولا علماء عصر ولا أقليم معين ولا بلد معين ؛ بل نراه جمع للبصريين والكوفيين والبغداديين والخراسانيين واليمنيين والمصريين والشاميين والمغربيين وغيرهم على اختلاف البلدان وتفاوت الأزمان .

وقد مهد ياقوت لكتابه بفصلين : أولهما في فضل الأدب وأهله ، وضم الجهل وحمله ، وثانيهما في فضيلة علم الأخبار ساق في كل منهما كلاماً مأثوراً ونتاجاً وأخباراً .

غير أنا نقرأ له في مقدمته : وأفردت في آخر كل حرف فصلاً أذكر فيه من اشتهر بكتبه على ذلك الحرف من غير أن أورد شيئاً من أخباره فيه إنما أدل على اسمه واسم أبيه لطبائه في موضعه .

وهو يعنى بهذا أن يذكر في عقب حرف الصاد مثلاً الصولى ليرد الباحث إلى إبراهيم بن العباس ، والصباى ليرد الباحث إلى إبراهيم بن هلال وهكذا . ولكننا لم نجد له في الكتاب المجموع بين أيدينا شيئاً من هذا .

ثم نقرأ له في مقدمته : وابتدأته بفصل يتضمن أخبار قوم من متخلفى النحويين والمتقدمين المجهولين . وهو يعنى شيئاً مما ضمه مثل : أخبار النحويين للنجيرى إبراهيم بن عبدالله (القرن الرابع الهجرى) وأخبار النحويين لأبى سعيد السيرافى ، وأخبار النحويين للتاريخى أبى بكر محمد بن عبد الملك ، وقد عقد ابن النديم لذلك فصلاً تحت عنوان الكتب القديمة في أخبار النحويين .

ولكننا نرى الكتاب الذى بين أيدينا يبدأ بآدم الهروى « القرن السادس الهجرى » وفق ما رسم ياقوت لكتابه أن يكون على حروف الهجاء ، ثم يمضى على هذا الترتيب إلى حرف الباء .

بكل هذا انتفع الناشر في طبعته الثانية التي ظهرت فيما بين سنتي ١٩٢٥ و ١٩٢٧ والتي طبعت بمطبعة هندية بالقاهرة أيضاً .

ويضم الكتاب نحواً من ١٠٤١ ترجمة منهم :

الشياني إبراهيم بن سعدان بن حمزة ، والنجيري إبراهيم بن عبدالله ، ونفطويه إبراهيم ابن محمد ، والصابي إبراهيم بن هلال ، والحصري القيرواني إبراهيم بن علي ، واليزيدي إبراهيم بن يحيى بن المبارك وبديع الزمان الهمزاني أحمد بن الحسين ، وجحظة البرمكي أحمد بن جعفر ، والدينوري أحمد بن داود ، وابن رشيق الأندلسي أحمد ، وأبو العلاء المعري أحمد بن عبدالله بن سليمان ، والرماني أحمد ابن علي ، وابن فارس أحمد اللغوي ، وابن ثوبان الكاتب أحمد بن محمد ، ومسكويه أحمد بن محمد ، والثعلبي النيسابوري أحمد بن محمد ، والبلاذري أحمد بن يحيى ، وثعلب أحمد بن يحيى أبو العباس ، وابن الداية أحمد بن يوسف ، وإسحاق بن إبراهيم الموصلي ، والجواليقي إسحاق بن موهوب ، والبيهقي إسماعيل بن الحسن ، والفارابي إسماعيل بن حماد ، والوزير صاحب ابن عباد إسماعيل ، والإسكافي الحسن بن علي ، وابن حمدون الكاتب الحسن بن محمد ، والصنعاني النحوي الحسن بن محمد ، وابن خالويه الحسن بن أحمد ، والآمدي اللغوي الحسين ابن سعد ، والحسين بن مطير الأسدي ، وابن القلانسي حمزه بن أسد ، وحميد بن ثور الهلالي ، والخليل بن أحمد الفراهيدي ، والزبير بن بكار ، وحيص بيص الشاعر سعد بن محمد ، والأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة ، والسجستاني سهل بن محمد ، والرابعي صاعد بن الحسن بن عيسى ، وابن السراج طالب بن محمد ، والرياشي العباس بن الفرّج وابن جني أبو الفتح عثمان ، وابن القطّاع علي بن جعفر ، والكسائي علي بن الحسن ، وأبو الفرّج

الأصبهاني علي بن الحسين ، والكسائي علي بن حمزه ، والأخفش الصغير علي بن سليمان ، والرابعي علي بن عيسى بن الفرّج ، وابن العميد أبو الفتح علي بن محمد ، وأبو حيان التوحيد علي بن محمد بن العباس وابن خروف الأندلسي علي بن محمد ، والمنجم علي ابن هارون ، وابن البواب علي بن هلال ، وابن العديم عمر بن أحمد ، والجاحظ عمرو بن بحر ، وسيبويه النحوي عمرو بن عثمان ، والحريري القاسم ابن علي ، والأنباري القاسم بن محمد ، والغندجاني محمد بن أحمد ، وابن الأهرابي محمد بن زياد ، وابن القوطية محمد بن عبد العزيز ، والمبرد محمد بن يزيد ، والجواليقي موهوب بن أحمد ، والأخفش هارون ابن موسى ، وابن الشجري هبة الله بن علي البغدادي ، وابن السكيت يعقوب بن إسحاق ، والشنمري يوسف ابن سليمان .

لا ندرى كم ترجمة يفقدها الكتاب بعد هذا إذ لم يشتر ياقوت إلى جملة من ترجم لهم غير أن الناقلين عن ياقوت قد دلونا على هذا النقص والإلمام به محتاج إلى عناء كثير وقد لا ينتهي إلى معرفة . فلقد يكون هؤلاء الناقلون ذكروا شيئاً وأهملوا شيئاً .

ثم طبع الكتاب طبعة ثالثة بالقاهرة أيضاً من بين مطبوعات دار المأمون في سنة ١٩٣٦ بمطبعة عيسى الحلبي وخرجت هذه الطبعة باسم أحمد فريد رفاعي في عشرين جزءاً لا تزيد عن سابقها غير كلمة الإهداء لرفاعي ثم تعريف بالناشر الأول مرجليوث ثم هي بعد هذا تتميز بالشكل الكامل .

ولذلك ترجمتين أولاهما للتوخّي من رجال القرن الثاني الهجري في ترجمته للسابقين له تكشف لك عن نمط ياقوت .

والثانية لرجل من المعاصرين لياقوت وهو القفطي وهذه هي الترجمة الأولى تلقى ضوءاً عن تناول ياقوت لأخبار المعاصرين .

أحمد بن إسحاق بن البهلول

ابن حسان بن سنان ، أبو جعفر التنوخي ، أنباري الأصل ، ولي القضاء بمدينة المنصور عشرين سنة ، ومات لإحدى عشرة ليلة بقيت من شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين ومائتين ، عن ثمان وثمانين سنة . قال أبو بكر الخطيب : وحدث حديثاً كثيراً ، وكان عنده عن أبي لب محمد بن العلاء حديث واحد ، وروى عنه الدار قطني ، وأبو حفص بن شاهين ، والمخلص ، وجماعة ، وكان ثقة ، قال : وذكر طلحة بن محمد بن جعفر في تسمية قضاة بغداد .

أحمد بن إسحاق بن البهلول ، عظيم القدر ، واسع الأدب ، تام المروءة ، حسن الفصاحة ، حسن المعرفة بمذهب أهل العراق ، ولكن غلب عليه الأدب ، وكان لأبيه إسحاق مسند كبير حسن ، وكان ثقة ، وحمل الناس عن جماعة من أهل هذا البيت ، منهم البهلول بن حسان ، ثم ابنه إسحاق ، ثم أولاد إسحاق .

ولم يزل أحمد بن إسحاق على قضاء المدينة من سنة ست عشرة وثلاثمائة ، ثم صرف ، وكان بيناً في الحديث ، ثقة مأموناً ، جيد الضبط لما حدث به ، وكان مفتياً في علوم شتى ، منها الفقه على مذهب أبي حنيفة وأصحابه ، وربما خالفهم في مسائل يسيرة ، وكان تام العلم باللغة ، حسن القيام بالنحو على مذهب الكوفيين ، وله فيه كتاب ألفه ، وكان تام الحفظ للشعر القديم والمحدث والأخبار الطوال والسر والتفسير ، وكان شاعراً كثيراً الشعر جدا ، خطيباً ، حسن الخطابة والتفوه بالكلام ، لسنا صالح الخط في الترسل والمكاتبة والبلاغة في المخاطبة ، وكان

ورعاً متخشناً في الحكم تقلد القضاء بالأنبار ، وهيت ، وطريق الفرات ، من قبل الموفق بالله الناصر لدين الله ، في سنة ست وسبعين ومائتين ، ثم تقلد للناصر دفعة أخرى ، ثم تقلد للمعتضد ، ثم تقلد بعض كور الجبل للمكتفي ، في سنة اثنتين وتسعين ومائتين ، ولم يخرج إليها ، ثم قلده المقتدر بالله في سنة ست وتسعين ومائتين بعد فتنة ابن المعتز القضاء بمدينة المنصور من مدينة السلام ، وطسوج قطربل ومسكن ، والأنبار ، وهيت ، وطريق الفرات ، ثم أضاف له إلى ذلك بعد سنين القضاء بكور الأهواز مجموعة ، لما مات قاضيها إذ ذاك محمد بن خلف المعروف بوكيع ، فما زال على هذه الأعمال إلى أن صرف عنها في سنة سبع عشرة وثلاثمائة .

وحدث أبو نصر يوسف بن عمر بن القاضي أني عمر محمد بن يوسف قال : كنت أحضر دار المقتدر بالله وأنا غلام حدث بالسواد مع أبي الحسين ، وهو يومئذ قاضي القضاة ، فكنت أرى في بعض المواكب القاضي أبا جعفر يحضر بالسواد ، فإذا رآه أبي عدل إلى موضعه فجلس عنده ، فيتذاكران الشعر والأدب والعلم ، حتى يجتمع عليهما من الخدم عدد كثير ، كما يجتمع على القصص استحساناً لما يجري بينهما ، فسمعت يوماً وقد أنشد بيتاً لا أذكره الآن ، فقال له أبي : أيها القاضي ، إنني أحفظ هذا البيت بخلاف هذه الرواية ، فصاح عليه صيحة عظيمة وقال : أسكت ، ألي تقول هذا ؟ أنا أحفظ لنفسى من شعري خمسة عشر ألف بيت ، وأحفظ للناس أضعاف ذلك وأضعافه وأضعافه ، يكررها مراراً .

وفي رواية ابن عبد الرحيم عن التنوخي قال : قال له هات ، ألي تقول هذا ؟ وأنا أحفظ من شعري نيفاً وعشرين ألف بيت ، سوى ما أحفظه للناس ، قال : فاستحي أبي منه لسنه ومحلّه وسكت . قال :

وحدثني القاضي أبو طالب محمد بن القاضي
أبي جعفر بن البهلول قال : كنت مع أبي في جنازة
بعض أهل بغداد من الوجوه ، وإلى جانبه في الحق
جالس أبو جعفر الطبري ، فأخذ أبي يعظ صاحب
المصيبة ويسليه ، وينشده أشعاراً ، ويروي له أخباراً ،
فداخلة الطبري في ذلك ، وذئب معه ، ثم اتسع الأمر
بينهما في المذاكرة ، وخرجا إلى فنون كثيرة في
الأدب والعلم استحسنا الحاضرون ، وعجبوا منها ،
وتعالى النهار وافترقنا ، فلما جعلت أسير خلفه قال
يا بني : هذا الشيخ الذي داخلنا اليوم في المذاكرة
من هو ؟ أتعرفه ؟ فقلت : يا سيدي كأنك لم تعرفه ؟
فقال : لا . فقلت : هذا أبو جعفر محمد بن جرير
الطبري ، فقال : انا لله ، ما أحسنت عشتري يا بني ،
فقلت : كيف يا سيدي ؟ فقال : ألا قلت لي في
الحال ، فكنت أذاكره غير تلك المذاكرة ، هذا رجل
مشهور بالحفظ ، والاتساع في صنوف من العلم ،
وما ذاكرته بحسبها ، قال : ومضت على هذا مدة ،
فحضرنا في حفل لآخر وجلسنا ، وإذ بالطبري يدخل
إلى الحفل ، فقلت له : قليلاً قليلاً أيها القاضي ، هذا
أبو جعفر الطبري قد جاء مقبلاً ، قال : فأومأ إليه
بالجلوس عنده ، فعدل إليه ، فأوسعت له حتى جلس
إلى جنبه ، وأخذ أبي يجاريه ، فكلما جاء إلى قصيدة
ذكر الطبري منها أبياتاً ، قال أبي : هاتها يا أبا جعفر ،
فربما تلغى ، فيمر أبي في جميعه ، حتى سبقه ،
قال : فما سكنت أبي يومه ذاك إلى الظهر ، وبان
للحاضرين تقصير الطبري ، ثم قمنا فقال لي أبي :
الآن شفيت صدري .

ولأبي جعفر هذا كتاب في النحو على مذهب
الكوفيين ، حدث أبو علي التنوخي ، حدثني
أبو الحسين علي بن هشام بن عبدالله ، المعروف بابن
أبي قيراط ، كاتب ابن الفرات ، وأبو محمد عبدالله
ابن علي ذكويه ، كاتب نصر القشوري ، وأبو الطيب

محمد بن أحمد الكلوزاني كاتب ابن الفرات ، قالوا :
كنا مع أبي الحسن بن الفرات ، في دار المقتدر ،
في وزارته الثانية ، في يوم الخميس لحمس ليال بقين
من جمادى الآخرة من سنة إحدى عشرة وثلاثمائة ،
وقد استحضر ابن قليجة رسول علي بن عيسى إلى
القرامطة ، في وزارته الأولى ، فواجه علي بن عيسى
في المجلس بحضرتنا بأنه وجه إلى القرامطة مبتدئاً ،
فكاتبوه يلتمسون منه المساحي والطلق وعدة حوائج ،
فأنفذ جميع ذلك إليهم ، وأحضر ابن الفرات معه
خطه ، « أي ابن عيسى » في نسخة أنشأها ابن ثوابه
إلى القرامطة ، جواباً عن كتابهم إليه ، وقد أصلح
علي بن عيسى فيها بخطه ، ولم يقل إنكم خارجون عن
ملة الإسلام بعصيانكم أمير المؤمنين ومخالفتكم إجماع
المسلمين وشقكم العصا ، ولكنكم خارجون عن جملة
أهل الرشاد والسداد ، وداخلون في جملة أهل العناد
والفساد ، فهجن ابن الفرات علياً بذلك وقال :
ويحك تقول القرامطة مسلمون ؟ والاجماع قد وقع
على أنهم أهل ردة ، لا يصلون ولا يصومون ، وتوجه
إليهم بالطلق وهو الذي إذا طلى به البدن أو غيره لم
تعمل فيه النار . قال : أردت بهذا المصلحة ،
واستعادتهم إلى الطاعة بالرفق وبغير حرب ، فقال
ابن الفرات لأبي عمر القاضي : ما عندك في هذا
يا أبا عمر ؟ أكتب به ، فأفحم ، وجعل مكان ذلك
أن أقبل على علي بن عيسى فقال : يا هذا ، لقد
أقررت بما لو أقر به إمام لما وسع الناس طاعته ، قال :
فرأيت علي بن عيسى وقد حذر إليه تحديقاً شديداً ،
لعلمه بأن المقتدر في موضع يقرب منه . بحيث يسمع
الكلام ولا يراه الحاضرون ، فاجتهد ابن الفرات بأبي
عمر أن يكتب بخطه شيئاً فلم يفعل ، وقال : قد غلط
غلطاً وما عندي غير ذلك ، فأخذ خطه بالشهادة عليه
بأن هذا كتابه ، ثم أقبل على أبي جعفر أحمد بن
اسحاق بن البهلول القاضي ، فقال : ما عندك يا أبا

جعفر في هذا ؟ فقال : إن أذن الوزير أن أقول ما عندي فيه على شرح قلته ، قال : افعل ، قال : صح عندي أن هذا الرجل وأومأ إلى علي بن عيسى ، افتدى بكتابين كتبهما إلى القرامطة في وزارته الأولى ابتداءً وجواباً ثلاثة آلاف رجل من المسلمين ، كانوا مستعبدين ، وهم أهل نعم وأموال ، فرجعوا إلى أوطانهم ونعمهم ، فاذا فعل الإنسان مثل هذا الكتاب على جهة طلب الصلح ، والمغالطة للعدو لم يجب عليه شيء قال : فما عندك فيما أقر به أن القرامطة مسلمون ؟ قال : إذا لم يصح عنده كفرهم وكتابوه بالتسمية لله ثم الصلاة على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، وانتسبوا إلى أنهم مسلمون ، وإنما ينازعون في الإمامة فقط لم يطلق عليهم الكفر ، قال : فما عندك في الطلق ينفذ إلى أعداء الإمام ؟ فاذا طلى به البدن أو غيره لم تعمل فيه النار ، وصاح بها كالمنكر على أبي جعفر ، فأخبرني ، فأقبل ابن البهلول على علي بن عيسى فقال له : أنفذت الطلق الذي هذه صفته إلى القرامطة ؟ فقال علي بن عيسى لا : فقال ابن الفرات : هذا رسولك وثقتك ابن قليجة ، قد أقر عليك بذلك ، فلحق علي بن عيسى دهشة فلم يتكلم ، فقال ابن الفرات لأبي جعفر بن البهلول ، لحفظ اقراره بابن قليجة ثقته ورسوله ، وقد أقر عليه بذلك ، فقال : أيها الوزير ، لا يسمى هذا مقرأ ، هذا مدع ، وعليه البينة ، فقال ابن الفرات : فهو ثقته بانفاذه إياه ، قال : إنما وثقه في حمل كتاب ، فلا يقبل قوله عليه في غيره ، فقال ابن أبي جعفر : أنت وكيه ، ومحتاج عنه ؟ لست إلا حاكماً ، فقال : لا ولكني أقول الحق في هذا الرجل ، كما قلته في حق الوزير - أيده الله - لما أراد حامد بن العباس في وزارته ومن ضامه الحيلة على الوزير - أعزه الله - بما هو أعظم من هذا الباب ، فإن كنت لم أصب حينئذ فلست مصيباً في هذا الوقت ، فسكت ابن الفرات ، والتفت إلى علي بن عيسى

وقال : أقرمطي ؟ فقال له علي بن عيسى : أيها الوزير ، أنا قرمطي ؟ يعرض به ، وذكر قصة طويلة ، ليست من خبر ابن البهلول في شيء . وحدث أبو الحسن علي بن هشام بن أبي قيراط ، قال : دخلت مع أبي إلى أبي جعفر أحمد بن إسحاق ابن البهلول عقيب عيد لهنثه به ، وتطاول الحديث ، فقال له أبي : قد كنت أكتب الوزير - أيده الله - إلى محبسه ، يعني ابن الفرات ، لأنه هو كان الوزير إذ ذاك الوزارة الثالثة ، وأعرفه ما عاينه القاضي من موالاته من كذا وكذا ، والآن : وهو على شكر القاضي والاعتداد به ، قال : فلما سمع ذلك فرق الغلمان ، ومن كان في مجلسه من أصحابه حتى خلا ، وقال : ليس يخفى على التغير في عين الوزير ، وإن كان لم ينقصني من رتبة ولا عمل ، وبالله أحلف لقد لقيت حامد بن العباس بالمدائن لما جرى به للوزارة فقام لي في حراقة قائماً ، وقال لي : هذا الأمر لك ولولدك ، وسيدني لك ما أفعله في زيادتك ، من الأعمال والأرزاق ، ثم لقيته يوم الخلع عليه بعد لبسه إياها فتطاول ، فلما فعلت به في أمر الوزير - أيده الله - ما فعلته بحضرة أمير المؤمنين عاداني ، وصار لا يعبرني طرفه ، وتعرضت منه لكل بلية ، فكنت خائفاً له حتى أراح الله منه بتفرد علي بن عيسى بالأمر ، واشتغاله هو بالضيان ، وسقوط حاجتنا إلى لقائه ، ومالي إلى هذا الوزير - أيده الله - ذنب يوجب انقباضه ، إلا أنني أدبت الوديعة التي كانت له عندي ، وبالله لقد وريت عن ذكرها جهدي ، ودافعت بما يدافع به مثلي ، ممن لا يمكنه الكذب . فلما جاء ابن حماد كاتب موسى بن خلف وأقر بها ، وأحضر الدليل باحضار المرأة التي حملها ، لم أجد بداً من أدائها ، وقد فعل مثلي أبو عمر في الوديعة التي كانت له عنده ، إلا أن أبا عمر فعل ما قد علمته من حيلة ، بشراء فص بنصف درهم ، نقش عليه على

ابن محمد ، ووضع مالا من عنده في أكياس ختمها به ، وقال للوزير : وديعتك عندي بحالها ، وإنما غرمت ما أدبت عنك من مالى ، وأراد التقرب إليه ففعل هذا ، وأنت تعلم فرق ما بيني وبين أبي عمر في كثرة المال ، فأريد أن تحل سخيمته وتستصلح لى نيته ، وتذكره بحقى القديم عليه ، ومقامى له بين يدى الخليفة ، ذلك ، وأن مثل ذلك لا ينسى بتجن لا يلزم . فقال له أبى : أنا أفعل ولا أقصر ، وقد اختلفت الأخبار علينا فيما جرى ذلك اليوم ، فان رأى القاضى - أعزه الله - أن يشرحه لى ، فعل . فقال أبو جعفر : كنت أنا ، وأبو عمرو على بن عيسى ، وحامد بن العباس ، بحضرة الخليفة مع جماعة من خواصه ، وكلهم منحرف عن الوزير - أيداه الله - ومحب لمكروهه ، إذ حضر حامد الرجل الجندى الذى ادعى أنه وجده راجعاً من أردبيل إلى قزوین ، ثم إلى أصبهان ثم إلى البصرة ، فانه أقر له عفواً أنه رسول ابن الفرات إلى ابن أبى الساج ، فى عقد الإمامة لرجل من الطالبين المقيمين بطبرستان ، ليقويه ابن أبى الساج ، ويسيره إلى بغداد ، ويعاونه ابن الفرات بها ، وأنه مخبر أنه تردد فى ذلك دفعات ، وخاطبه بحضرة الخليفة فى أن يصدق عما عنده فى ذلك ، فذكر الرجل مثل ما أخبر به عنه حامد ، ووصف أن موسى بن خلف كان يتحيز لابن الفرات ، لأنه من الدعاة الذين يدعون إلى الطالبين ، وأنه كان يمضى فى وقت من الأوقات إلى ابن أبى الساج فى شىء من هذا . فلما استتم الخليفة سماع هذا الكلام اغتاض غيظاً شديداً ، وأقبل على ابن عمر وقال : ما عندك فيمن فعله هذا ؟ فقال : لئن كان فعل ذلك ، لقد أتى أمراً فظيماً ، وأقدم على أمر يضر بالمسلمين جميعاً ، واستحق لذا كلمة عظيمة لا أحفظها ، قال أبو جعفر : وتبينت فى على بن عيسى كراهية لما جرى ، والإنكار للدعوى والطعن بما قيل فيها ، فقويت بذلك نفسى ، وأقبل الخليفة

على فقال : ما عندك يا أحمد فيمن فعل هذا ؟ فقلت : إن أرى أمير المؤمنين أن يعفينى . فقال ولم ؟ فقلت : لأن الجواب ربما أغضبت به من أنا محتاج إلى رضاه ، أو خالف ما يوافقه من ذلك ويهواه ، ويضر بى ، فقال : لا بد أن تجيب ، فقلت : الجواب ما قال الله تعالى ، « يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة ، فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » ومثل هذا يا أمير المؤمنين لا يقبل فيه خبر واحد ، والتمييز يمنع من قبول مثل هذا على ابن الفرات ، أترأه يظن به أنه رضى أن يكون تابعاً لابن أبى الساج ؟ ولعله ما كان يرضى وهو وزير أن يستحججه ، ثم أقبلت على الرجل فقلت له : صف لى أردبيل ، عليها سور أم لا ؟ فإنك على ما تدعيه من دخولها ، لا بد أن تكون عارفاً بها ، واذكر لنا صفة باب دار الإمارة ، هل هو حديد ، أم خشب ؟ فتلجلج ، فقلت له : كاتب ابن أبى الساج بن محمود ما اسمه ؟ وما كنيته ؟ فلم يعرف ذلك ، فقلت له : فأين الكتب التى معك ؟ فقال : لما أحسست بأنى قد وقعت فى أيديهم رميت بها ، خوفاً من أن توجد معى فأعاقب ، قال : فأقبلت على الخليفة وقلت : يا أمير المؤمنين ، هذا جاهل متكسب ، مدسوس من قبل عدو غير محصل ، فقال على بن عيسى مؤيداً لى : قد قلت هذا للوزير فلم يقبل قولى ، وليس يهدد هذا فضلاً عن أن ينزل به مكروه إلا أقر بالصورة ، فأقبل الخليفة على نذير الحرى ، وعبدل عن أن يأمر نصراً الحاجب بذلك ، لما يعرفه بينه وبين ابن الفرات : بحقنا عليك لما ضربته مائة مفرقة أشد الضرب ، إلى أن يصدق عن الصورة . فعدى بالرجل عن حضرة الخليفة يبعد ويضرب ، فقال : لا ، إلا هاهنا ، فضرب بالقرب منه دون العشرة ، فصاح : غدرت ، وضمنت لى الضمانات ، وكذبت ، والله ما دخلت أردبيل قط ، فطلب نزار

ابن محمد الضبي أبو معد وكان صاحب الشرطة وقد انصرف ، فقال الخليفة لعل بن عيسى وقع إليه بأن يضرب هذا مائة سوط ، ويثقله بالحديد ، ويحبس في المطبق ، فوالله لقد رأيت حامداً وقد كاد يسقط اتخذالا وانكساراً ووجدوا واشفاقاً ، وخرجنا وجلسنا في دار نصر الحاجب ، وانصرف حامداً ، وأخذ على ابن عيسى ينظر في الحوائج ، وأخر أمر الرجل ، فقال له حاجبه ابن عبدوس : قد وجه نذير بالمضروب المتكذب ، فقلت له : إنه وإن كان قد جهل ، فقد نغنى ما لحقه خوفاً من أن أكون سببه ، فإن أمكنك أن تسقط عنه المكروه وبعضه أجرت ، فقال : ما في هذا - لعنه الله - أجر ، ولكن اقتصر على خمسين مقرة ، وأعفيه من السياط ، ثم وقع بذلك إلى نزار وانصرفنا ، فصار حامداً من أعدى الناس . وقال ابن عبد الرحيم : حدثني القاضي أبو الناسم التنوخي ، وله بأمره الخبرة التامة ، لما يجمعهما من النسب في الصناعة ، قال :

كان أبو جعفر من جلة الناس وعظماهم وعلماهم ، وتقلد قضاء الأنبار ، وهيت ، والرحبة ، وطريق الفرات ، في أيام المعتمد بعد كتابة الموفق أبي أحمد ، سنة سبعين ومائتين ، وأقام يلبها إلى سنة ست عشرة وثلاثمائة ، وأضيف له إليها الأهواز وكورها السبع ، وخلفه عليها جدي أبو القاسم علي بن محمد التنوخي ، في سنة إحدى عشرة وثلاثمائة ، وقلده ماه الكوفة ، وماء البصرة مضافات إلى ما تقدم ذكره ، ثم رد عليه مدينة المنصور وطسوج مسكن ، وقطربل بعد فتنة ابن المعتز في سنة ست وتسعين ومائتين ، ولم يزل على هذه الولايات إلى سنة ست عشرة وثلاثمائة ، وأسن وضعف ، فتوصل أبو الحسين الأشثاني إلى أن ولي قضاء المدينة ، فكانت له أحاديث قبيحة ، وقيل إن الناس سلموا عليه بالقباء إيماء إلى البغاء ، وكان إليه الحسبة ببغداد ، فصرف في اليوم الثالث ، وأعيد

العمل إلى أبي جعفر ، فامتنع من قبوله ، ورفع يده عن النظر في جميع ما كان إليه ، وقال : أحب أن يكون بين الصرف والقبر فرجة ، ولا أنزل من القلنسوة إلى الحفرة ، وقال في ذلك :

تركت القضاء لأهل القضاء
وأقبلت أسمو إلى الآخرة
فإن يك فخراً جليل الثناء
فقد نلت منه يدا فآخره
وإن كان وزراً فأبعد به

فلا خير في إمرة وازره
ف قيل له : فابذل شيئاً حتى يرد العمل إلى ابنك أبي طالب ، فقال : ما كنت لأتحملها حياً وميتاً ، وقد خدم أبي السلطان ، وولاه الأعمال ، فان استوثق خدمته قلده ، وإن لم يرتض مذاهبه صرفه ، وهذا يفتضح ولا يخفى ، وأنشدني :

يقولون همّت بنت لقمان مرة
بسوء وقالت يا أباي ما الذي يخفى ؟
فقال لها ما لا يكون ، فأمسكت
عليه ولم تمدد لمنكرة كفا
وما كل مستور يغلق دونه
مصاريح أبواب ، ولو بلغت ألفا
عستتر ، والصائن العرض سالم
وربما لم يعدم الدم والقذفا
على أن أثواب البرئ نقية
ولا يلبث الزور المفكك أن يطفأ

قال : ولست أعلم ، هذا الشعر له أم تمثل به ؟ قال التنوخي : وكان أبو جعفر يقول الشعر تأدباً وتطرباً ، وما علمت أنه مدح أحداً بشيء منه ، وله قصيدة طردية مزدوجة طويلة ، وحمل الناس عنه علماً كثيراً ، ومن شعره :

رأيت العيب يلصق بالعالى
لصوق الخبر في لفق الثياب

ويخفى في الدنيا فلا تراه
كما يخفى السواد على الإهاب

وله في الوزير ابن الفرات :

قلت لهذا الوزير قول محق
بشه النصيح أما إثبات
قد تقلدتها ثلاثاً ثلاثاً
وطلاق البنات عند الثلاث

وكان الأمر على ما قاله ، فان ابن الفرات قتل
بعد الوزارة الثالثة في محبسه ، وله أيضاً :

أقبلت الدنيا وقد ولى العمر
فأذوق العيش إلا كالصبر
لله أيام الصبا إذ تعتكر
لاقت لدينا لو تثوب ما يسر
وله أيضاً :

ويجزع من تسليمنا فيردنا
مخافة أن تبغى يدها فيبخلا
وما ضره لو أن أجاب ببشره
فنتنع بالبشر الجميل ونرحلا
وله أيضاً :

وحرقة أورثها فرقة دنفا
حيران لا يهتدى إلا إلى الحزن
في جسمه شغل عن قلبه وله
في قلبه شغل عن سائر البدن
وله أيضاً :

أبعد الثمانين أفنيها
وخمسا وسادسها قد نما
ترجى الحياة وتسعى لها ؟
لقد كاد دينك أن يكلمها
وله أيضاً :

إلى كم تخدم الدنيا
وقد جزت الثمانين

لئن لم تك مجنوناً

فقد فقت المجانين

وقد ذكر أبو عبيد الله بن بشران في تاريخه قال :
دخل على القاضي أحمد بن إسحاق بن البهلول
أبو القاسم عمر بن شاذان الجوهري فقال له : أرتفع
يا أبا حفص ، فقال له بعض من حضر : هو أبو القاسم .
فأنشأ ابن البهلول يقول :

فإن ننسى الأيام كنية صاحب

كريم فلم أنس الإخاء ولا الودا
ولكن رأيت الدهر ينسبك ما مضى
إذا أنت لم تحدث إخاء ولا عهدا

فها أنت ترى إقبال ياقوت على الجمع لا يبقى
ولا يذر وليس له فيما بين ذاك حديث : نشير إلى
هذا قبل أن نسوق النموذج الثاني من عمله . وهي
الترجمة لمز عاصره ، وها هي ذى :

- ٢ -

شيث بن إبراهيم بن محمد

ابن حيدرة ضياء الدين المعروف بابن الحاج
التناوى القفطى النحوى اللغوى العروضى أبو الحسن ،
أحد أكابر الأدباء المعاصرين ، برع في العربية واللغة
وفنون الأدب وتقدم فيها وسمع من الحافظ أبي طاهر
السلفى وغيره ، وحدث ودرس وكان ذا هبة ووقار ،
وله مقامات معروفة ، ومواقف بين يدي السلاطين
والأمراء ، وكانوا يحترمونه ويوقرونه ، ومن
تصانيفه : كتاب الإشارة في تسهيل العبارة ، والمختصر
من المختصر ، وتهذيب ذهن الواعى في إصلاح
الرعية ، والراعى ، صنفه للملك الناصر صلاح
الدين يوسف ، وحز الغلاصم وافحام المخاصم .
وتعاليق في الفقه على مذهب الإمام مالك ، واللؤلؤة
المكنونة واليتيمة المصونة ، وهي قصيدة في الأساء
المذكورة ، أبياتها سبعون بيتاً منها :

وخسمائة . وقيل : سنة تسع وتسعين وخسمائة . ومن شعره :

اجهد لنفسك إن الحرص متعبة
للقلب والجسم والإيمان يمنعه
فإن رزقك مقسوم سترزقه
وكل خلق تراه ليس يدفعه
فإن شككت بأن الله يقسمه
فإن ذلك باب الكفر تفرعه

وهكذا نرى ياقوت يكثر في الأكثر حين ينقل
عن مراجعه إلى حين تنسع هذه المراجع للكثير من
الأخبار ، ولكنه حين يخلو لنفسه ويتبعد عن مراجعه ويجعل
هذه الحديث عن واقعه يقل في الأكثر . قد يكون هذا
لقلة ما يقع له . ولكننا على كل حال لا نحس لياقوت وقد
لاقى حياة المعاصرين كما تعودنا . عن الأقدمين حيث
يتميز لهم وجودهم وهم يتكلمون عن معاصريهم . كما
لا نراه يفعل فعل الأقدمين في هذا الاستطراد الطويل
الذي ارتضاه حين ينقل ولم يرتضه حين ينشئ .

وصغت الشعر من يفهم
يخبرني بالفاظ
وما الإقليد والتقليد
وما الهاد والأهدا
وما الألفاد والأفرا
وما الدقراس والمردا
وما الأوخاص والأدرا
وما البعضيد واليعق
وما الأنكار والانكا
وما الأوغال والأوغا
ومضى على هذا النمط إلى أن قال :

ألا فاسمع لألفاظ جرت علما لمن يعلم
فقد أنبأت في شعري بألفاظي لمن يفهم
وعارضت السجستاني في قولي ولم أعلم
فضعفت قوافيه على المثل الذي نظم
فهذا الشعر لا يدريه إلا عالم همهم
توفي أبو الحسن بن الحاج سنة ثمان وتسعين

ج. ط. م. ش.
عن مكتبة



مرتفعات وذرنج لاميلى بروننى

بقلم
السيد صوفى عبدالله

كاھل والدمھ . ولذا شرع « باتريك » منذ الخامسة من عمره يؤدى الخدمات الصغيرة للجيران نظير ما تيسر من الطعام أو المال . ولما كبر قليلا التحق بمصنع نسيج يدوى ، وصار يختلس فى المساء سويغات يتلقى فيها دروساً مجانية على يد القسيس الذى أثار اهتمامه ذكاء ذلك الفلاح الصغير .

وثابر « باتريك » على الدرس بذكاء مفهوم للقراءة والعرفان . ودفعه إلى ذلك طموح شديد . فإ أن بلغ السادسة عشرة حتى وصل فى العلم إلى مرتبة أهله لأن يكون معلماً فى مدرسة الكنيسة عن كسب من مسقط رأسه . وبعد عامين أختير للتدريس فى مدرسة كنيسة أكبر فى بلد أكبر . وظل هناك ثمانى سنوات يتقرب بجميع الوسائل إلى أعيان البلدة والقساوسة وأعضاء مجلس إدارة الكنيسة إلى أن آمنوا بنبوغه وتقواه ، واكتبوا فيما بينهم بنفقات بعثة دراسية له فى جامعة كمبردج العريقة ، التى يلتحق بها أبناء أعرق الأسر وأشرفها . فكان من القلائل الذين وصلوا إلى ذلك المستوى . فدخلها وهو فى سن الخامسة والعشرين فكان أكبر الطلاب سناً . ويصفه عارفوه فى تلك السن بطول القامة وقوة البنية والوسامة .

« درج المترجمون على تسمية تلك الرواية « مرتفعات وذرنج » ولكن المقصود ليس الارتفاع الجغرافى ، بل السمو المعنوى ، ولذا آثرت ترجمتها بأعلى وذرنج » .

ولدت لاميلى جان بروننى فى سنة ١٨١٨ وتوفيت فى سنة ١٨٤٨ عن شعر عاطفى متوسط الجودة فى جملته . وعن قصة واحدة كفلت لها الخلود الأدبى . وهى قصة « أعلى وذرنج » التى نحن بصدددها فى هذا الفصل .

ومن يتصدى للكتابة عن لاميلى بروننى لا يجد محيصاً من الكتابة عن شقيقتها الأديبتين اللامعتين « شارلوت بروننى » و « آن بروننى » . وعن أبهن ذى الأطوار الغريبة . فانه لا يصدق على أديب أثر البيئة والنشأة صدقه على صاحبة الأعلى .

وكان الأب قسيساً فى مكان منعزل بين الأحرار فى ريف إنجلترا . وهو ابن فلاح أيرلندى شبه معدم لا يعرف كيف يتهجى اسمه فيكتبه فى كل مرة بصورة جديدة . و « باتريك » والد لاميلى وأختها هو بكر ذلك الفلاح وقد تلاه فى المولد تسعة أبناء أثقلوا

ويبدو أن وسامته المفرطة أورثته غروراً شديداً فوقر في ذهنه أن جماله هو الميراث الوحيد الذى حصل عليه من أبويه . وأنه رأس المال الأكبر الذى يعول عليه في تسنم أعلى المراتب في المجتمع . فعزم على استغلال ذلك الأثر غير عاىء بمبادئ مهنة القس التى احترفها بعد تخرجه في كمبردج وهو في التاسعة والعشرين من العمر .

وكان أول منصب له في كنيسة قرية بمقاطعة «إسيكس» . وهناك أغرى بحبه فتاة حسناء في الثامنة عشرة ، خطبها لنفسه ثم اكتشف أنها ليست من الثراء بحيث يتمكن لمن يربط مصيره بمصيرها . فتركها طمعاً في صيد أسمن، وعول على ألا يتزوج إلا من فتاة واسعة الثراء تفتح له أبواب المجد والرفاهة والجاه . ولا عليه بعد ذلك إن كانت فقيرة إلى الجمال أو الثقافة . عسى أن يدخل بذلك في عداد طبقة السادة الذين كان آباؤه في خدمتهم .

ومرضت خطيبته السابقة حزناً ونحماً . فثارت عليه حفيظة الناس في الإقليم ، فرحل إلى إقليم آخر هو «يوركشاير» ونصب شراكه في قرية بها حيث شغل منصب القسيس . ولكنه أوفى على الخامسة والثلاثين من غير أن يحقق حلمه ، فراض نفسه ، على القناعة شيئاً ما واكتفى بخير صفقة أتاحت له . وهكذا تزوج من «ماريا برانويل» وهى يومئذ في الثلاثين من عمرها ، ضئيلة الجسم ، ضعيفة البنية ، عاطلة من الجمال ، إيرادها الخاص خمسون جنيهاً في السنة . وهو مبلغ تزيد قيمته أضعافاً مضاعفة على ما نعهده اليوم من قيمة للجنهات الخمسين . ولعل هذه القيمة تصل بقوتها الشرائية اليوم إلى أكثر من خمسمائة جنيه . ولئن لم تكن من بنات الأشراف ذوى الأرومات العريقة ، والألقاب المرموقة فهى سليله أسرة لها مكاتنها بين أسر الطبقة الوسطى .

وقد تم الزواج في سنة ١٨١٢ . وانتقل الزوجان بعد فترة وجيزة إلى بقعة مخفوفة بالأحراش عهد إلى

«باتريك برونى» برئاسة كنيسها ، وهذه البقعة هى قرية «هاورث» بمرتب قدره ٢٠٠ جنيه سنوياً . وفى هذا البيت المنزّل عن القرية فوق ربوة تطل على الأحراش أنجب الزوجان خمس بنات وغلّام ، تعاقبت ولادتهم على مدى ستة أعوام .

وفى سنة ١٨٢١ ، بعد تسع سنوات من الزواج ماتت الزوجة «ماريا» بالسرطان . فأقدم شقيقها «ألزباث» لترعى ستة الأيتام . وكانت كبراهن «ماريا» في السابعة من عمرها . وصغراهن «آن» لم تتم عامها الأول . وراودته نفسه أن يتزوج من امرأة ثرية تكبره في السن ، ترك لها زوجها الأول ضياعاً وأمواً . فامتنعت عليه . فأقدم على خطبة عانس موسرة ولم يجد عندها قبولا . فطوى صفحة الزواج ، واعتزل الناس مع أطفاله وأخت زوجته ، في بيت لم يزل قائماً إلى اليوم فوق ربوة تستقر تحت أقدامها أبنية القرية . وأمام الدار ومن خلفها حديقة الكنيسة . وعلى جانبيها مقابر الموتى . ولا شك أن ذلك المكان القابض للنفس له أثره في الناشئين الصغار . بيد أن تأثيرهم بغربة أطوار أبيهم كان أشد عليهم من وحشة المقابر والأحراش . فقد كان الرجل شحيحاً في الإنفاق ، يخاف الحريق خوفاً مسرفاً ، لو أن عالماً نفسياً حلّله لوجد فيه — أكبر الظن — دليلاً على عقدة لثم مكبوتة منذ الصبا . . . وقد دفعه ذلك إلى تحريم استخدام الأبسطة في البيت . والجو في تلك المنطقة بارد رطب . فكان الصغار يرتجفون من البرد معظم السنة .

وخشية الحريق أيضاً حرم عليهم استخدام الستائر ، فكانت مناظر الأحراش المتجهمة والمقابر لا تغيب عن عيون الصغار وهم داخل البيت الذى كانت أرض غرفه من الحجارة ، ودرج سلالمه من الحجارة . فكل شيء في الداخل والخارج يوحى بالجهامة والصلابة والقسوة . وما من شيء يوحى بأمل في اللين أو الدعة .

وما ظنك بأب يقضى جل وقته فى حجرة مكتبه عازفاً عن الحديث إلى صغاره فإذا حان وقت الطعام تناوله بمفرده . فاجتمعت الوحشة المعنوية إلى الوحشة المادية على تلك الدار وساكنيها اليتامى الصغار .

وكأنما كان « باتريك بروننى » يحقد على الأيام لأنها وقفت بمطامعه عند هذا الحد المتواضع فى درجات المجتمع . فكان يتجنب الاختلاط برعيته من الفلاحين إلا لضرورة تلزمه بها وظيفته الدينية . أما بناته فلا يسمح لهن بمخالطة أسر أهل القرية الفقراء بحال من الأحوال . فضربت على الصغيرات العزلة مع خالتهن وخادمين مسنتين ، وسامهن أبوهن التقشف الشديد حتى أن خالتهن حين اشترت لهن من دخلها الخاص أحذية جميلة ملونة ثار سخطه فألقى بتلك الأحذية إلى نيران المدفأة . ولما اشترت تلك الحالة بساطاً صغيراً لحجرة الجلوس دسه فى نار المدفأة أيضاً ، ووقف يرقبه إلى أن صار رماداً ! وعند ما كبرت الفتيات قليلاً أتى الأب بمنشار استأصل به ظهور الكراسى فى حجرة جلوسهن حتى لا يجلسن مسترخيات . فهو لا يحب لبناته أن يستمتعن بما أبتة الأيام عليه فى طفولته العجفاء . وزاد قسوة وشذوذاً عند ما طبع على نفقته ديوان شعر وقصة طويلة ، فلم يظفر بشيء من الذبوع أو التقدير . ونفض يديه - مضطراً - من جاه الأدب ، كما نفض يديه من قبل - يائساً - من جاه المال عن طريق المصاهرة .

وماتت اثنتان من الفتيات وهن فى نعومة الطفولة . وكتب للثلاث الباقيات أن يكن أشهر ثلاث شقيقات عرفهن التاريخ ، وأن تموت ثلاثهن بالسل بعد أن نقشن أسماءهن فى صفحة الأدب العالمى الخالد .

وكانت « شارلوت » أسبق الثلاثة إلى الشهرة بقصتها المعروفة « جين إير » . فلما نشرت « إميلي » روايتها العظيمة « أعلى ويذرنج » ارتكب النقاد خطأ جسيماً فى تقديرها إذا اعتبروها عملاً قصصياً هابطاً ورجحوا أنها من تأليف الشقيقة « شارلوت » وأنها عمل

سابق على كتابة « جين إير » ، ينقصه النضوج فى الفهم والأسلوب . ثم أثبت التاريخ غفلة النقاد بعد وفاتها ، وأدرك الناس أن « أعلى ويذرنج » التى أبدعتها « إميلي بروننى » أرقى فى المرتبة الفنية من قصة أختها « شارلوت » التى رفعها النقاد جميعاً فى عصرها إلى القمة .

والحق أن الكتابة كانت المتنفس الوحيد لما فى صدور الفتيات الثلاث من عواطف جياشة ، وحساسية مرهفة فى تلك العزلة المضنية المسممة . وكانت « إميلي » أكثرهن شموخاً بأنفها ، واعتداداً بشخصيتها ، حتى كانت أشبه فى خلائقتها وقوامها ومشيتها واستقلال رأيها بالرجال . بل كانت أشبه بالرجال من شقيقها الأوحد فهى تهمل ثيابها ومظهرها . وتكثر من التجوال وحدها بين الأحراش بخطى واسعة ، وهى تصفر لكلبها الضخم كما يفعل الغلمان . ولهجت فى الكلام حاسمة . ولا ترجع عن أمر اعزمته ، ولا تعرف التسامح مع نفسها ولا مع الناس . تقية مصلية . يمضى اليوم واليومان لا تكلم أحداً من أهل الدار . ولا تطيق أحاديث المحاملات السطحية فى المناسبات الاجتماعية . وتجمع على العموم فى سجاياها وسيماها بين الحجل والرفع .

وكان ترفعها يبدو فى تصديها لأشق الأعمال . فالكبرياء فى نظرها فرع عن المسئولية ، والتشدد فى أداء الواجب . وتأبى أن تستسلم للمرض أو أن يفحصها طبيب . ولذا ظلت تكتب وتعمل فى البيت وتحيك الثياب إلى أن صرعاها المرض الصرعة الأخيرة .

ولم تحب « إميلي » حياة التدريس ولا تربية الأطفال وكان الأخوات قد اضطروا لاتخاذ هاتين المهنتين بسبب شح والدهن . ولكنها كانت أحب أخواتها إلى أيها فى حدود ما يظهره ذلك الأب من الحب . ولعله كان يحس فى أعماقه بأنها الرجل الحقيقى فى ذلك البيت من بعده .

ونلمس رجولة الطبع والتكوين في طريقة تصويرها لشخصية البطل في رائعتها «أعلى ويذرنج». فالبطل فيها خشن الطباع، وعر الخلق، محترم العواطف يأخذ حقه في الحب عنوة، ويخاطب محبوبته بسلطان، مع أنه ربيب نعمة أبيها. فكأن هذا البطل بخشونته غير المألوفة هو الصورة الداخلية «لإميل برونتي» المؤلفة كما كانت تمنى لنفسها أن تخلق!

ولأنها صدرت في تصوير بطلها عن ينبوع حقيقتها الخاصة، جاءت شخصية هذا البطل حية جياشة بكل ما في المخلوقات الطبيعية ذات الإصالة من انفعالات جامحة، وتناقض ظاهري يقابله توافق باطني.

ولأنها كانت تعبر بحجوة القصة الموحش المضطرب بالعواطف عن عالمها النفسى المكبوح جاءت القصة فذة في بنائها، لا تشبه القوالب القصصية المعهودة. ولا عجب في ذلك؛ لأنها لم تكتبها احتذاء بقواعد أو نماذج أدبية بل تعبيراً عن وجودها الخاص الذى عجزت عن تحقيق كوامنه في عالم الواقع.

فالأحرى أن نقول إن «إميل برونتي» أنجبت تلك القصة. وأن «أعلى ويذرنج» ليست عملاً أدبياً في المقام الأول، بل هى قبل كل شيء «مولود» حملت به «إميل برونتي» نتيجة لقاح فذ بين واقع تكوينها النفسى وواقع الظروف التى حالت بينها وبين أن تعيش حياتها التى تملئها عليها حقيقتها الباطنية. «فجو» «أعلى ويذرنج» وحوادثها هو العالم التعويضى الذى عاشت فيه «إميل» متقمصة بشخصية البطل. وهو ما لم تستطع أن تحققه في بيت أبيها وهى في ثبات بنات جنسها والحدود الضيقة المفروضة عليهن.

إن «أعلى ويذرنج» من أبرز القصص في العالم لأنها أجمل القصص وأجودها؛ بل لأنها نمط وحدها، وثمره فريدة ليس لها شبيه. ولهذا الأصالة كانت قيمتها أعظم من عشرات القصص التى تفوقها في جلال الأداء والتكوين الفنى؛ فالصدق الفنى والنفسى الذى

أخرج هذه القصة من قلب كاتبها كالينبوع الدافق هو الذى يميزها من جميع الأعمال التى اكتملت لها براعة الصناعة. وهكذا يمتاز المولود الحى، وأن لم تتناسق ملامحه على أجمل الدمى وأبهاها.

ونوجز «أعلى ويذرنج» في هذا النطاق المحدود... وهى على لسان رجل يدعى «لوكوود»، استأجر لأسباب صحية بيتاً في الأحرار، يتوسط ضيعة «جرانج» التى يملكها هى وضيعة «أعلى ويذرنج» القريبة منها شخص واحد هو مستر «هيكليف». ووجد مستر «لوفوود» من واجبه أن يزور صاحب الدار في مسكنه «بأعلى ويذرنج» وهو يتزهر على قدميه، فاستقبله «هيكليف» بفضافة، وترك كلابه الشرسة تنال منه وتمزق ثيابه غير مبال بصراخ «لوكوود» واستغاثته؛ بل أن خادمه أيضاً ألزم خطة سيده فلم يتحرك لنجدة الضيف. والله وحده يعلم ما كان سيحدث لمستر «لوكوود» لولا أن خفت الطاهية «زيلا» بمغرفها الكبيرة فضربت الكلاب ونهرتها. ولم يزد «هيكليف» بعد ذلك في إظهار مودته على تقديم كأس من النبيذ للضيف من غير بشاشة أو ترحيب. ودار الحديث بينهما عن ملاءمة جو المنطقة للناقيين. ولفت نظر «لوكوود» أن «هيكليف» واسع الاطلاع. وأحس وراء خشونته سرّاً آلى على نفسه أن يستجلبه. وعلى هذه النية كرر الزيارة في اليوم الثانى، فوجد الجو في البيت هذه المرة أدعى للغربة. فهناك شابة حسنة لم يكن يتصور وجودها في ذلك الركن من الريف، اكتشف أنها أرملة ابن «هيكليف». وهناك شاب يعمل في الفلاحة اسمه «ايرنشو» كان «هيكليف» حريصاً على القول بأنه ليس من ذوى قرابته. ورآه يعامله بخشونة. فزاد السر في نظر «لوكوود» تعقيداً وعموضاً.

وبلغ من سوء الطقس أن الشاب «ايرنشو» رضى أن يصحب مستر «لوكوود» في عودته إلى داره لشدة الظلام، ووعورة الطريق. ولكن ذلك لم يعصم «لوكوود»

من الانزلاق على مدى خطوات، فنزف الدم من أنفه .
ولولا أن أدركته الطاهية « زيلا » لما ت حيث وقع ، وأهل
البيت يقهقهون ولا يمدون إليه يدًا بالعون . وصبت
« زيلا » على رأسه الماء البارد ، ثم وجد نفسه مضطراً
لقبول ضيافة « هيثكليف » رغم جلافته هو وآل بيته .

وإلى غرفة غير مستعملة صعدت به « زيلا » وهي
تحته على إخفاء ضوء الشمعة ؛ لأن سيدها لا يسمح لأحد
بدخول هذه الغرفة منذ سنين . ولما أغلقت عليه الباب
شرع يتفقد المكان ، فإذا بمقعد ، وخزانة ملابس ، وخزانة
أخرى كبيرة من خشب البلوط بداخلها فراش وفي
سقفها مربعات تشبه نوافذ العربات . فأوى إلى الفراش
بعد أن أغلق باب الخزانة خلفه . وما أن دب النعاس
إلى أجفانه حتى رأى أشباحاً تهز نافذة الخزانة وتطرق
زجاجها ، وتطلب منه وهي تن أن يفتح لها كي تدخل !
وهب « لوكوود » مذعوراً . فاذا بصف الكتب الذي
تحتل حافة النافذة يتحرك . فأطلق صرخة ثابتة سمع على
أثرها صوت خطوات تقترب ، وانفتح الباب بعنف
ودخل « هيثكليف » وفي يده شمعة . وقد حاكى بياض
وجهه وجوه الموتى ، وارسم الفرع على قسباته . وجعل
يستفسر « لوكوود » . و « لوكوود » يجمع ثيابه المبعثرة
وهو يسب ويلعن ، كي يغادر تلك الحجرة المسكونة
بالغفارت . وما أن أدرك « هيثكليف » من كلماته
المتناثرة ما حدث حتى طفرت من عينه دمعة ، وتوجه إلى
الفراش داخل الخزانة وعالج النافذة حتى فتحها وانفجر
بأكياً بغير احتجاز ، وهو يردد بين شهادته :
- ادخلي ! ادخلي يا حبيبتي كاتي .

وفي الدار التي استأجرها « لوكوود » في ضيعة
« الجرانج » لزم الفراش محمواً بضعة أيام على أثر تلك
الرويا الفظيعة ، وسهرت على راحته وعلاجه مسر
« دين » مدبرة الدار . وفي تلك الساعات الطوال راح
يلاحقها بالأسئلة عما تخفيه « أعالي ويدرنيج » من عجائب
تلك الأسرار . وأسعده أن يعلم منها أنها عاشت في جو

« الأعلى » ما يزيد على ثمانية عشر عاماً . وأنها أوثق
مصدر لرواية تلك القصة من جميع أطرافها .

وبدأت مسر « دين » تقص عليه تاريخ « هيثكليف »
الحافل بالأسرار . فهو ليس وارث تلك الثروة التي
تضم ضيعتي « الجرانج والأعلى » . وإنما هو طفل لقيط
أحضره ذات ليلة ماطرة رب ضيعة « الأعلى » السيد
النبل مسر « إيرنشو » الكبير . وكان للسيد ابن يضارعه
في السن ، نشأ سكيراً عريداً ، منحل الأخلاق ، قاسي
الفؤاد . وكانت له أيضاً ابنة وحيدة أصغر من
« هيثكليف » بثلاث سنوات اسمها « كاتراين »
ويدللونها باسم « كاتي » . جميلة جذابة ، جياشة العواطف
تعشق التجول بين الأحراش وقد نشأ الأطفال الثلاثة
معاً . ولكن الابن المدلل « هندلي » كان يبغض
« هيثكليف » ويسومه العذاب ويذكره دواماً بوضعه
الزرى . في حين كانت « كاتراين » تحب الفتى اليتيم
ولا تكاد تفارقه لحظة . وكان السيد يعطف على ربيبه
ويفيض عليه من حبه ، ولا يتردد في إنزال العقاب
الصارم بابنه « هندلي » كلما شعر أنه يؤذى الطفل
المسكين . فلا عجب أن تنمو على الأيام عداوة عميقة
بين « هندلي » و « هيثكليف » . فأرسله أبوه إلى لندن
ليتم تعليمه ويبعده عن الدار . ففضى في تلك الغيبة أربع
سنوات ، ولم يعد إلى « الأعلى » إلا حينما جاءه نعي والده .
عاد ومعه سيدة جميلة شقراء ، تزوجها في غربته خلصة
ولا يعلم أحد عن منشأها شيئاً . ووجد أخته « كاتراين »
و « هيثكليف » على أتم مودة ووفاق ، فصب جام حقد
وغضبه عليهما معاً ، وأنزل « هيثكليف » منزلة الخدم
وحرّم عليه ملازمة أخته .

وفي تلك الفترة ظهر في الأفق « إلتجار لينتون »
الشاب وريث ضيعة « الجرانج » . وهو فتى جميل رقيق ،
عريق المختد ، سليل عز تالد ، ذو ثقافة متعددة الجوانب .
فهو نقيض « هيثكليف » شكلاً وموضوعاً ، ولم يكن
« هيثكليف » في تلك الأيام يفارق الأحراش حتى

اكتسب سحنة المتوحشين، فوق الذى يجرى فى ملامحه من شبه بالعجر الرجل المتأبدن .

وجعل « إيتجار » وشقيقته البارعة الجمال « إيزابيلا » خيطان « كاتراين » بالرعاية ويلزمان جانبها أكثر الأوقات ، الأمر الذى أنخط « هيثكليف » وأثار لواعج طبيعته الوحشية ، فالغيرة هى أشرس العواطف . تخرج الدمث عن دماثته . فلا عجب أن تدفع بنى الشراسة إلى التوحش الذى ليس له حد .

وتستطرد مسز « دين » - مدبرة الضيعة - فى رواية تلك الأحداث، على مسامع مستر « لوكوود » أنها كانت مدبرة « الأعلى » فى تلك المدة، وموضع سر « كاتراين » وفى ذات يوم باحت لها - وهى لا تشعر بوجود « هيثكليف » فى مكان مظلم من الحجرة - أنها تعزم الزواج من « ادجار » الذى تميل إليه لدماثته وجماله وغناه وتعلقه الشديد بها، وإن كان قلبها بهم « هيثكليف » هيام عبادة ، فلو كان على شىء من الثراء لتزوجته دون مرأى . وما أن سمع « هيثكليف » فى مكانه المظلم تلك الكلمات حتى انفلت هارباً إلى العراء . فذعرت « كاتراين » وجرت خلفه فى الأحراش ، وظلت تهم على وجهها طول الليل بحثاً عنه تحت وابل المطر فلم تقع له على أثر .

ولزمت « كاتراين » الفراش شهرين طويلين تهذى تحت وطأة الحمى باسم « هيثكليف » ولما أبلت من مرضها بدا للجميع أن الفجيرة زالت بزوال الحمى وأنها تخلصت من سلطان « هيثكليف » عليها ، وأقبلت على « ادجار » بكل قلبها ، فلما استردت عافيتها عقد زواجهما، وكانت أمها قد ماتت بعد موت الأب بقليل . وانصرف أخوها « هندلى » إلى الإفراط فى الخمر بعد أن ماتت زوجته بداء السل ، بعد أن وضعت وليدهما « هيرتون ايرنشو » الذى يقيم اليوم فى المرتفعات عاملاً من عمال الزراعة . وكم من مرة دفعت الخمر « هندلى » إلى محاولة قتل وليده، مما حفز مسز « دين »

أن تكفله وتحميه منه، فشب جاهلاً كأبناء الفلاحين، لم يظفر بتربية تليق بنسبه . ولا سيما أن مسز « دين » اضطرت لملازمة « كاتراين » عند ما انتقلت إلى « الجرانج » مع زوجها فتركت الطفل وهى كارهة .

وعاشت « كاتراين » فى سعادة غامرة، بين زوجها الذى يعيدها، وأختها، ولم تعد تذكر اسم « هيثكليف » على لسانها إلى أن كانت مسز « دين » فى الحديقة ذات مساء تجمع الفاكهة، وإذا بصوت من خلفها يناديها، فلما إلتفتت وجدت أمامها « هيثكليف » وقد غدا رجلاً عميق الصوت، أجش النبرات، طويل القامة، أسمر الوجه أسود اللحية، يرتدى ثياباً قاتمة . وقد غارت وجنتاه . ولم يبدد الوقت بل قال باقتضاب :

— يجب أن أراها !

ولم يشته عن عزمه تهديد أو وعيد، بل أقسم لها أن يفتح الدار إن لم تتكفل بإبلاغ نأ حضوره إلى « كاتراين » . وكانت مع زوجها على مائدة الشاى فى جو من السعادة والصفاء . ولكن ما أن همست لها بالنأ حتى إنبرت تجرى كالجنونة نحوه، فتلقفها بين ذراعيه، ونسيت فى ضماته نفسها وزوجها وكل ما فى الحياة !

وما كان « ادجار » ليرضى عن وجود هذا الوضع الذى يعتبره من قبيل الخدم والأتباع . ولكن « هيثكليف » أبدى من الضراوة ما أذهل الجميع وأقسم « لكاتراين » لينتزع حياة زوجها إذا حال بينه وبين رؤيتها .

ولا يعلم أحد كيف استطاع « هيثكليف » أن يجمع تلك الأموال الطائلة التى عاد بها وقد أغرق ضيعة « الأعلى » فى الديون التى تورط فيها « هندلى » لينفقها فى الخمر والانشلال . وفى « أعلى » ويذرنج » أقام « هيثكليف » سيداً، وهو الذى فارق الدار خادماً منبوذاً آتياً منذ سنوات قلائل . وجعل يعقد الأواصر بينه وبين الصغير « هيرتون ايرنشو » ليكون وسيلته فيما بعد

للانتقام من أبيه . وما لبث « هندلي » أن مات ضحية مبادله ، فآلت « أعالى » و « يذرنج » وأحراشها إلى « هيثكليف » ملكاً خالصاً بكل ما فيها ومن فيها . . . وفي المقدمة « هيرتون إيرنشو » الصغير .

ولم يكف « هيثكليف » طول الوقت عن الحومان حول « كاتراين » غير عابىء بحقن زوجها . فقد كانت « كاتراين » تضرب بعواطف زوجها عرض الحائط وتلازم « هيثكليف » ملازمة الظل ، فأنتهى الأمر بأن صار كفرد من الأسرة يأتى ويروح فى أى وقت يشاء بغير كلفة . ولكن هذه الألفة لم تصلح ما بين « ادجار » و « هيثكليف » . فهبات أن تلتئم نقائص الطبائع من الدماثة والغلظة أو الأناقة والفظاظة أو الوسامة وتنافر القسماآت أو العراقة والصعلكة .

ومع هذا كان « لهيثكليف » تأثير مضاد على فرد آخر من آل « لينتون » . هو أخت مسر « ادجار » الناعمة ، البارعة الجمال ، الساذجة القلب . فقد علق قلبها بهذا الشاب القوى الأسمر الحشن الطباع . وصارت « ايزابيلا » تحاول الاستئثار بمجلس « هيثكليف » كلما حضر إلى الدار ، وتكاد تصطدم علانية « بكاتراين » . فطار قلب « هيثكليف » فرحاً بهذا الحب إذ وجد فيه طريقاً ممهدة للانتقام الفظيع من أخيها المترفع « ادجار » . وكان الطبيب يشدد فى عدم تعريض « كاتراين » بعد مرضها الأول للإثارة أو الكدر . فكان زوجها يسلم لها بكل ما تهفو نفسها إليه . ولذا كان يحتمل زيارات « هيثكليف » المتواصلة على مضض خوفاً عليها من النكسة .

واستغل « هيثكليف » الموقف أسوأ استغلال كى يقوض سعادة من حرموه من حبيبة قلبه . واثارت لذلك مشادة حادة بينه وبين « ادجار » ؛ فكاد « هيثكليف » يقتله لولا أن خف الخدم لإنقاذه . وطرده « ادجار » من داره طرداً أبدياً ، فأصبحت « كاتراين » بنوبة من التشنجات أسلمتها لمرض طويل ، كاد يسلمها إلى الموت .

ومن « أعالى » و « يذرنج » راح « هيثكليف » ينصب شباكه « ايزابيلا » المدللة فى هواه ، ويلقاها خلصة . وكمن من مرة حاول « إدجار » و « كاتراين » أن يردعا « ايزابيلا » . ولكنها أعارتهما أذناً صماء ، وتسلكت تحت جناح الظلام هاربة معه إلى حيث لا يعلم أحد . وانقطعت أخبارها شهرين قضتهما « كاتراين » فى مرض وبيل وصفه الأطباء بأنه « صدمة مخية » . وقام « إدجار » على تمريضها بحب وإخلاص شديدين . وكان فرحه طاغياً حين بشره الأطباء بأنها تجاوزت مرحلة الخطر . وكانت « كاتراين » حاملاً قبل مرضها . فلم تسرد عافيتها بعد زوال الخطر عنها . وكان الشرود ينتابها بين الحين والحين فتبدو مسلوبة اللب حائرة النظرات خائرة النفس .

وذات يوم وصلت إلى مسر « دين » رسالة من « ايزابيلا » تخبرها أنها عادت مع زوجها « هيثكليف » إلى « أعالى » و « يذرنج » . وأنها كانت تتمنى أن ترور « كاتراين » وقد سمعت بمرضها لولا خوفها من أخيها . وفى هذه الرسالة أظهرت بوضوح ما تلقاه على يذ زوجها من فظاظة فى المعاملة لم تكن تخطر لها ببال ، حتى لتتشك فى أنه من بنى الإنسان . ورجت المربية العجوز مسر « دين » أن تخف لزيارتها فى « الأعالى » ، ولا سيما أنها أرسلت فيما سبق إلى أخيها فلم تسمح نفسه بالرد عليها أو الصفح عنها .

وذهبت مسر « دين » إلى « الأعالى » لتجد « هيثكليف » يعامل « ايزابيلا » معاملة الخدم . وقد تبدلت حالها أسوأ تبدل . وصارت أشبه بأمة رقيقة فى ملك يمين ذلك الزوج الشرس ، يركلها فتعلق حذاءه وتلتمس رضاه فى تزلف يدل على اختلاط البغض بالحب فى قلبها . ولم يهتم « هيثكليف » حين رآنى إلا بالسؤال المتلهف عن « كاتراين » وحالتها الصحية وأسباب مرضها وظروفه . وصرخ أمام زوجته مقسماً أن يراها ولو على جثة زوجها . وتوعد من يقف فى

طريقه بالويل والثبور . فقالت له مسز « دين » إن حالتها الصحية لا تتحمل الهزات العصبية العنيفة . فربما قضت زيارته عليها . فأجابها أن كل من في الوجود أهون من الهباء عند « كاتراين » متى رآته بين يديها ؛ فروياه هي أكسير الشفاء الوحيد لمن تعبه ويعبدها ! وعارضته مسز « دين » خمسين مرة . ولكنه أكرهها على حمل رسالة منه إلى « كاتراين » . وما أن وقعت عينها على التوقيع وهي مضطجعة على فراش المرض حتى ضمت الخطاب إلى صدرها بلهفة ونظرت إلى مسز « دين » في توسل . وسمعتا وقع خطوات تقترب من الحجرة ثم فتح الباب، ودخل « هيثكليف » فقطع المسافة إلى الفراش في خطوتين، وتلقف « كاتراين » بين ذراعيه وضمها إلى صدره وراح يناجها ويقبلها في كل موضع اتفق له أن يجده معرضاً لشفتيه . وبادلت « كاتراين » القبلات رغم إعيائها الشديد، وراحت تئن به على ما جره عليها من ويلات وتندره أنها راحلة عن الدنيا في مدى أيام معدودات؛ فكيف عساه يطيق الحياة بدونها .

وبلغت من الاضطراب واليأس غاية المدى ، فرفضت أن تفلته من بين أحضانها حتى بعد أن سمع صوت قدوم زوجها عائداً من رحلته . وكان لا بد « لهيثكليف » أن ينصرف وإلا وقعت كارثة ، واقتربت جريمة تسيل فيها الدماء . ولولا أن مسز « دين » انتزعت بالقوة من بين أحضان « كاتراين » في آخر وقت لوقع المخطور : ثم دفعت به إلى الباب الآخر للدار ، فخرج وهو يتوعد بالعودة بمجرد أن يبارح « ادجار » الدار . وقبيل منتصف تلك الليلة ولدت « كاتراين » الصغيرة التي تعيش الآن في « أعالي وينرنج » . ولدت في الشهر السابع من الحمل بها . وبعد ساعتين من مولدها ماتت « كاتراين » الأم من غير أن تفيق من إغمائها أو تشعر بأنها غدت أمًا . وكان مصاب « ادجار » في موتها فادحاً لا سبيل إلى وصفه .

وذاث يوم هربت « إيزابيلا » أخت « ادجار » من قسوة زوجها « هيثكليف » الذي أسرف في اضطهادها لها بعد موت « كاتراين » . وظلت عشر سنوات متوارية عن الأنظار ، ثم بعثت إلى أخيها تطلب منه الحضور لأنها على فراش الموت . وذهب « ادجار » إليها وقضى معها أياماً ثم عاد بابنها « لينتون » وهو فتى ضعيف هش . وكانت « كاتراين » الصغيرة تكبره بستة أشهر ولكنها كانت في أوج صحتها . وكانت فرحتها به لا توصف ؛ لأنه آنس وحدتها . وكم حاولت أن تغريه باللعب معها ، ولكنه كان يفضل النوم على كل شيء .

ونما إلى علم « هيثكليف » أمر وجود ابنه في ضيعة « الجرانج » عند خاله . فأرسل من يحضره إلى « الأعلى » . وإلا جاء بنفسه ليأخذه . ولم يكن أمام « ادجار » إلا أن يسلمه لرسل أبيه مع أن « إيزابيلا » أوصته على فراش الموت ألا يدع الفتى لأبيه مهما حدث . وماذا كان « ادجار » مستطيعاً وقد هدد « هيثكليف » بالقضاء على كل من يحرمه من ابنه . وما كان حبه لابنه هو الدافع له على ذلك الإصرار ، بل رغبته في مواصلة الانتقام من « ادجار » فقد طفق يعامله بمنتهى الشراسة . وفي الوقت نفسه هيا الجو كي يتعلق « بكاتراين » الصغيرة ليجعل من ذلك سبيلاً إلى إزعاج « ادجار » . وقد تم له ما أراد حين صارت الفتاة في الرابعة عشر صورة مصغرة جميلة من والدتها الراحلة ، حين التقت بابتها « لينتون » وراحت تتودد إليه ، ووالده يهدده بالضرب المبرح كي يستمر في التقرب إليها رغم هزاله الذي يزدهد في كل طيات الدنيا .

ومرض « ادجار » فلزم الفراش وحذر ابنته من الذهاب في نزهاتها إلى « أعالي وينرنج » فرضخت الفتاة لأمر أبيها ، ولكن حبها لابن عمها غلبها على أمرها فكانت تراسله خلسة عن طريق أحد الأتباع . وفي بعض رسائل « لينتون » إليها أخبرها أنه طريح الفراش

فجعلت الفتاة تتوسل إلى مسز « دين » كي تصحبها إلى هناك في غفلة من أبيها . وكان هذا هو الكمين الذي أعده « هيثكليف » بعناية . فما أن وصلنا إلى « أعلى » ويذرنج » حتى حبس مسز « دين » في حجرة قضت فيها أربعة أيام لا تعرف من أمر « كاتراين » الصغيرة شيئاً ، حتى إذ أفرج عنها وجدت سيدتها الشابة وقد عقد زواجها على « لينتون » يملئ عليها إرادته بإيعاز من أبيه وهي كالعصفور الضعيف ، بين محالب ذلك العقاب الكاسر « هيثكليف » . وأرسل إلى أبيها ينذره أنه احتجز الفتاة لأنها صارت زوجة شرعية لابنه . ولا سبيل لأبيها عليها بعد اليوم .

وكانت هذه الطعنة هي القاضية على « إدجار » فسأت صحتة ، واستدعى المحامين ليعيدوا إليه ابنته فلم يجدوا إلى ذلك سبيلاً . وبعد أيام استطاعت « كاتراين » أن تتسلل في الفجر وتحضر إلى « الجرانج » لترى والدها قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة .

ولم تمنع رهبة الموت « هيثكليف » أن يأتي بنفسه ويأمر « كاتراين » بالعودة إلى « أعلى » ويذرنج . وأمر مسز « دين » أن تبقى في « الجرانج » فلم تجد بداً من طاعته . وخفف من وقع الحياة على « كاتراين » أنها لم تزال تحب « لينتون » ولكن صحة المسكين تدهورت إلى أن مات ، فنجنا من عذاب الحياة مع أبيه القاسى .

ولبت « كاتراين » حزينه على « لينتون » منطقية على نفسها تجتر آلامها . وهذه هي الحالة التي وجدها عليها « لوكوود » حين زار « أعلى » ويذرنج .

وتحسنت صحة « لوكوود » فرحل عن المنطقة وبعد فترة طويلة عاد ليسوى حساب الأجرة وينهى عقده مع « هيثكليف » . فما أن وصل إلى « أعلى » ويذرنج » حتى رأى باب الحديقة مفتوحاً على خلاف العادة . وكذلك كان أيضاً باب المطبخ . ولمح في الشرفة شاباً و شابة يتناجيان في حنان وحب ، وقد خيم على المكان

صمت جميل هادئ . وبعد لحظة رأى مسز « دين » أمامه فرحبت به أيما ترحيب . ومن فيها عرف تنمة القصة .

لقد تغيرت حال « هيثكليف » بعد وفاة أعدائه وابنه ، وصار يقضى وقته متجولاً بين الأحرار ، يناجى روح « كاتراين » التي يؤمن أنها هائمة هناك لا يقر لها قرار إلى أن تجتمع به . وذات يوم وجدوه ميتاً هناك . فخلا الجو « لكاتراين » الصغيرة و « هندلى ايرنشو » الذي كان يكن لها حباً لا عجباً . فاستطاع أن يخرجها من أحزانها ويشعل في قلبها جذوة الحب ، وتزوج منها ودعيت مسز « دين » للإشراف على « أعلى » ويذرنج » فطردت كل من كان يستخدمهم « هيثكليف » من الأوباش الأجلاف . وعاد الهدوء والحب يرفرفان على البيت الهائى السعيد .

ومن هذه الخلاصة الموجزة نرى ملامح ما أسلفناه من وصف أسلوب الرواية وتكوين شخصها وجو أحداثها . فالإطار الذى تقع فيه الأحداث هو إقليم الأحرار ، الذى يذكر بحال البداوة ، وينأى بنا عن طراوة الحضارة وتهذيبها ، وترسمها للحدود وخضوعها للمنهج والتخطيط .

والشخص الذى تعيش في تلك الأحرار أقرب إلى خلائق الأوباد . فهم أناس تمتزج في طباعهم امتزاجاً غير متساوق صفات الضراوة العاتية التى تكاد تخمد أنفاس الرقة والحنان . ولكن في مواقف الأزمات يصطرع هذان الضدان كما تصطرع عناصر الطبيعة في ثورات البراكين ، ويظهر الحنان الدافق والحب العميق مطاولاً عواطف القسوة والحقد والجفاء والأنانية .

ولعل المواضع التى سننتقيها من مواقف تلك القصة التى قيل عنها إنها أغرب قصة حب انتجها قلم لإنسان ، تبرز تلك السمات الفنية والنفسية :

● تحول « هيثكليف » إلى أرملة ابنه التى كانت تطالع كتاباً أمام النار وصاح بها :

— أنت يا من لا تساوين شيئاً ! هأنذا أراك عدت إلى الأعيك ! إن الجميع هنا يكسبون لقمتهم بما يؤدونه من أعمال . أما أنت فتعيشين عالة على إحساني ! ضعي هذه القذارة من يدك ، وانحني عن شيء تؤدينه . فلا بد لك من أن تؤدى لى شيئاً مقابل ما رزئت به من بلاء وجودك دائماً أمام نظرى ! أسمعت أيتها الملعونة ؟
— سأضع قذارتي كما شئت . لأنك قادر على إكراهي إن أبيت !

وطوت السيدة الشابة كتابها ، وألقت به إلى مقعد واستطردت :
— ولكنني لن أقوم بأى عمل ولو برت لسانك بالشتائم والسباب . لن أفعل إلا ما يروق لى !
فرفع « هيثكليف » يده . وقفزت السيدة مترجعة لتكون بمأمن . فن الجلى أنها ذاقت من قبل وطأة تلك اليد !

● قال « هيثكليف » « لكاتراين » وهى تنتظر زيارة « إدجار » وشقيقته :

— هل أنت مشغولة بعد ظهر اليوم يا « كاتى » ؟
هل أنت ذاهبة إلى مكان ما ؟
— كلا . فالمطر يتساقط .

— لماذا إذن ارتديت هذا الثوب الحريرى ؟ أرجو ألا تكونى فى انتظار قدوم أحد ؟

— لا أنتظر أحداً فيما أعلم ولكنك ينبغى أن تكون الآن فى الحقل يا « هيثكليف » .

— إن أخاك « هندلى » لا يتركنا معاً طالما هو هنا . عليه اللعنة ! لن أعمل اليوم وهو غائب وسأبقى معك .
— ولكن « جوزيف » سيخبره حين يعود . فخير لك أن تذهب .

— « جوزيف » مشغول فى الطرف الآخر من الضيعة إلى ما بعد حلول الظلام . فلن يعرف أنى بقيت معك .

وجلس بجوار النار . ففكرت « كاتراين » لحظة وهى مقطبة الجبين ، ثم وجدت من الحتم عليها أن تخلى الطريق لحضور صديقها الجديد فقالت :

— « إيزابيلا » و « إدجار » لينتون ربما حضرا .
— مرى « لى » أن تقول لها : إنك مشغولة يا « كاتى » ! لا تبعدينى عنك من أجل هذين الصديقين السخيفين التافهين ! . . انظرى إلى هذا التقويم المعلق على الحائط وستجدين علامة الصليب على كل أمسية قضيتها مع آل « لينتون » . وستجدين نقطة على كل أمسية قضيتها معى . ما أقل ما تمنحني الآن من وقتك .
— وهل ينبغى أن أقضى معك كل وقتى ؟
وما جدوى ذلك ؟ وحول أى شيء يدور حديثك معى ؟ إن كل ما تقوله لتسلينى جدير أن يصدر عن أبله أو طفل ! بل وكل ما تفعله أيضاً .

● وبعد أيام كانت « كاتراين » تفضى فى المطبخ إلى مسر « دين » بهومها وحيرتها ، بعد أن نخطبها « إدجار » .

— لاني لم أخلق للزواج من « إدجار لينتون » .
فلست ممن يليقون لدخول جنات الفردوس . ولو لم يكن أخى القاسى الشرير قد أنزل « هيثكليف » هذه المنزلة الدون لما فكرت فى الزواج من « إدجار » . ولكن ما حيلتى وزواجى « هيثكليف » يحط من شأنى ويقضى على سمعتى . ولذا ينبغى ألا يعرف « هيثكليف » مبلغ حبي له . لاني أحبه حباً غير حبي الجمال والوسامة . بل أحبه حبي لذات نفسى ! إنه أقرب إلى من روحي وأشبه بى من ذاتى . وأيا كان المعدن الذى صيغت منه روحانا . فعندى ومعدنه واحد . أما معدن « إدجار لينتون » فغريب عن ذلك المعدن كل الغرابة ، يفرق بيننا وبينه ما يفرق بين ضوء القمر الساجى وبين وميض البرق أو لهب النيران المستعر !

وحين نصب « هيثكليف » شراكه لأخت

« إدجار لينتون » بعد زواج « كاتراين » من « إدجار »
رغم احتقار « إدجار » الشديد له قالت « كاتراين » :
— لماذا احتضنتها وقبلتها غير مصغ لتحذيراتى ؟
— وما شأنك بهذا ؟ من حقى أن أقبلها ما دامت
راضية . وليس لك أن تعترضى وأنا لست زوجك
ولا حق لك فى الغيرة !

— لا تعبس فى وجهى هكذا ولا اعتراض لى
على زواجك من « إيزابيلا » ما دمت تحبها . ولكن
أجبنى أولاً هل تحبها يا « هيثكليف » ؟ ها أنت لا تجيب
— سأصارحك بما فى ذهنى من غير مواربة .
اعلمى إذن أنك عاملتنى معاملة شيطانية بالغة السوء .
وإن كنت تخالين أننى لم أدرك ذلك فأنت واهمة .
وواهمة أيضاً إن كنت تحسبى أرضى بكلمات التهذئة
وأقنع بها عن الانتقام لما أصابنى على يدك . وعن قريب
سأرى مبلغ انتقامى . . . ولكنى لن أنتقم منك أنت .
فالقاعدة أن يسحق الظالم عبيده فلا يتمردون عليه بل
ينتقمون لأنفسهم بسحق من تحت سلطانهم . فلك أن
تعذبنى حتى الموت إن كان فى ذلك ما يسليك ويطيب
لك ولكن اسمح لى على الأقل أن أسلى نفسى بعض
الشيء على ذلك المتوال بعينه . وليس لك وقد قوضت
قصر آمالى وسعادتى أن تتصدق على بكوخ حقير من
الشفقة وتظنين أنك أبرأت الذمة وبلغت غاية الإحسان !

● وعند ما كانت « كاتراين » على فراش المرض
الأخير ، أخبرتها وصيفتها أن « هيثكليف » انتهر فرصة
غياب زوجها وحضر ليراها بعد قطعة طويلة .

وفى خطوة أو خطوتين صار إلى جوار فراشها
وضمها بين ذراعيه . وظل لا يتكلم خمس دقائق كان
يمطرها فيها بالقبلات . وكانت هى البائدة بتقبيله .
وكان واضحاً أنه لا يستطيع حمل نفسه على النظر إلى
وجهها ؛ إيماناً منه بما كنا نعتقد جميعاً أنها على شفا
الموت ولا نجاء لها من علها . وكان أول ما نطق به فى
صوت يرتجف بالأسى واليأس :

— آه يا « كاتى » ! يا حياى ! كيف أستطيع أن
أحتمل هذا ؟

ثم راح يحدق فيها بقوة والجزع يتقد فى نظراته
اتقاداً حال بين الدموع المتجمعة وبين الذوبان والمسيل .
وتراجعت « كاتراين » إلى الخلف ونظرت إليه مقبلة
الجبين ومزاجها يتذبذب بلا توقف من النقيض إلى
النقيض .

— أنت و « إدجار » حطمتما قلبى يا « هيثكليف » .
والآن تأتى باكياً شاكياً ؟ لن تأخذنى بك شفقة ! لقد
قتلتنى ! ما أقواك ! ولم سنة تنوى أن تعيشها من
بعدى ؟

فركع « هيثكليف » على إحدى ركبتيه ليعانقها .
وحاول أن ينهض بعد أن قبلها فتشبث بشعره وأبقته
راكعاً وقالت بمرارة :

— تمنيت لو كان فى استطاعتى أن أمسكك هكذا
إلى أن نموت معاً ! وما كنت لأكثرث لما عسى أن
تعانى . فعذابك لا يعينى ! ولماذا لا تعانى وتعذب ؟
فأنا أعانى وأتعذب ! هل ستسأنى ؟ هل ستكون سعيداً
عند ما يواريني الثرى ؟ هل ستقول بعد عشرين عاماً :
« هذا ضريح كاتراين ليرنشو » وقديماً كنت أحبها
وآلمنى أن أفقدها ولكن هذا كنه إنتهى الآن ! ولكم
أحببت من بعدها الكثيرين ؛ فأولادى أحب إلى اليوم
وأثر عندى مما كانت « كاتراين » ! ولكم يحزننى
أن أفارقهم عند ما أموت ولن يسعدنى أننى أترك
جوارهم إلى جوارها ! أليس هكذا سيكون حديثك
لنفسك يا « هيثكليف » !

فصرخ وخلص رأسه من قبضتها بعنف وصرف
على أسنانه :

— لا تعذبنى كى أجن كما جنت . . . هل بك
مس من الشيطان حتى تكلمينى بهذا الأسلوب وأنت

لك إنك لم تؤذنى فى حياتك . ودع عنك الغضب فلو
لبث الآن غاضباً ستكون ذكرى غضبك أبعث للشقاء
من كلماتى الجارحة ! ألا تريد أن تقترب منى ؟
تعال . . .

وعلى هذا النسق سائر صفحات تلك القصة الفريدة
التي لم تسع - ، مؤلفتها لكتابة قصة سواها عند ما غلبها
الموت على عنفوان عقلها وعواطفها وهى فى سن
الثلاثين . فقد ماتت سنة ١٨٤٨ . وكان تمام تأليفها
« لأعلى ويذرنج » فى سنة ١٨٤٧ . ولس من المظنون
أنها كانت حرة أن تتفوق على نفسها وقد بلغت ذلك
المدى فى عملها الأول ، لو امتد بها العمر إلى ضعف
تلك السن .

على شفا الموت ؟ ألا تدركين أن كل كلمة تتفوهين بها
ستمحفر فى ذاكرتى ، وتظل تأكل من عقلى إلى الأبد ، بعد
أن تفارقينى ؟ وإنك لتعلمين أنك تكذبين حين تقولين
إننى قتلتك . وأنتك لتعلمين أيضاً يا « كاتراين » أنه
لا سبيل لى إلى نسيانك إلا أن أنسى وجودى ! أليس
حسب أنايتك الشيطانية أننى سأتلظى فى عذاب جهنم
هنا حينما تكونين أنت قد نعمت بالراحة الأبدية ؟

— لن أنعم بالراحة . . . ولست أتمنى لك عذاباً
أشد مما منيت به أنا يا « هيثكليف » . بل كل ما أتمناه
ألا تفرق بعد الآن . وثق أنك كلما أحسست بالشقاء
هنا على وجه الأرض فسيكون لشقائقك صدى فى نفسى
وأنا تحت الثرى . هيا اركع مرة أخرى ! اركع لأقول

ج. طامش
عبد الله محمد



الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار

بقلم

الدكتور عبد الحليم منصور

الأستاذ بكلية العلوم جامعة عين شمس
والمنتدب مديراً لجامعة الكويت

١ - ابن البيطار

مؤلفات الأغارقة والعرب ومن تجارب المؤلف خاصة :
وثانيهما ، كتاب المغنى فى الأدوية المفردة فى العقاقير ،
تناول فيه علاج الأعضاء عضواً عضواً بطريقة مختصرة
كى ينتفع به الأطباء . وكان ابن أبى أصيبعة تلميذاً
لابن البيطار ، صحبه فى رحلاته وأسفاره للكشف عن
النباتات فى منطقة دمشق . ومن عجب أن ابن أبى
أصيبعة لم يعطنا معلومات وافية عن أستاذه ابن
البيطار . وقد عاش ابن البيطار نحو سبعين عاماً ،
وتوفى عام ٦٤٦ هـ (١٢٤٨ م) . وقد ترجمت كتبه
إلى اللغات الأجنبية .

٢ - كتابه الجامع

يقول ابن البيطار فى مقدمة كتابه الجامع لمفردات
الأدوية والأغذية ، إنه قام بوضع كتابه فى الأدوية
المفردة فى أربعة أجزاء ، تنفيذاً للأوامر المطاعة
الملكية الصالحة النجمية^(١) ، يذكر فيه ماهياتها ،
وقوامها ومنافعها ، ومضارها ، وإصلاح ضررها ،
والمقدار المستعمل من جرمها أو عصارتها أو طبيخها ،

هو أبو محمد عبدالله بن أحمد ضياء الدين
الأندلسى الملقب العشاب المعروف بابن البيطار ،
إمام النباتيين وعلماء الأعشاب ، ولد فى الربع الأخير
من القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى)
من أسرة ابن البيطار فى مالقه ، كان من شيوخه فى
علم النبات أبو العباس النبائى ، الذى كان يجمع
النباتات من منطقة اشبيلية ، ولما بلغ العشرين من
عمره ، جاب شمال أفريقيا ، ومراكش ، والجزائر ،
وتونس ، لدراسة النبات ، وعندما وصل إلى مصر ،
كان على عرشها الملك الكامل الأيوبي ، التحق بخدمته
فعينه رئيساً على سائر العشابين ، ولما توفى الكامل ،
استبقاه فى خدمته ابنه الملك الصالح نجم الدين الذى
كان يقيم فى دمشق ، وبدأ ابن البيطار من دمشق
يدرس النباتات فى الشام وآسيا الصغرى بصفته طبيباً
عشاباً ، وكتب مؤلفيه اللذين اشتهر بهما ، وهما ثمرة
دراساته العلمية والعملية ، أولها كتاب الجامع لمفردات
الأدوية والأغذية ، وهو مجموعة من العلاجات البسيطة
المستمدة من النبات والحيوان والمعادن ، جمعت من

(١) يريد الملك الصالح نجم الدين أيوب .

أولاً : في النبات

يقول في نبات « آلسن » : اسم يوناني أوله ألفان الأولى مهموزة ممدودة والثانية هوائية ، ويسمى حشيشة النجاة ، وحشيشة السلفاة ، نبات ذو ساق واحدة ، وله ورق مستدير ، وله في أصول الورق ثمر في شكل الترس ذو طبقتين فيه بذر صغير ، ينبت في مواضع جبلية وأماكن وعرة ، وينقل عن جالينوس « أنه ينفع من نهشة الكلب الكلب نفعاً عجيباً ، وأنه ينقى الكليتين ويذهب الكلف من الوجه ، ثم عن « ديمقراطيس » أن هذا النبات يشبه الفراسيون إلا أنه أخشن منه وأكثر شوكة ، وينبغي أن يلتقط هذا الدواء في وقت طلوع الشعري ، ويجفف ويدق ويخزن حتى وقت الحاجة ، ويرد على ما زعم بعض الأندلسيين من أنه الدواء المعروف عندهم بالقارة ، وذلك لمنفعته من عضه الكلب الكلب وليس كما زعم ، بل هو الدواء الذي ذكرته أما القارة فيعرف في اليونانية باسم « سطاخنوس » وينقل عن الغافقي اسم دواء آخر سماه « عشبة السباع » ينفع من عضه الكلب الكلب ، وذكر أيضاً عشبة السباع هي الكراث بغير تشديد ، وليس هو المشدد الذي يؤكل ولا يشاكله .

وتابع ابن البيطار ذكر أسماء الأدوية والنباتات والعقاقير ، فتحدث عن « اطريلال » وآكثار وآرغيس يقول وهو قشر أصل شجرة البرباريس ، وأهل مصر يسمونه عود ريح مغربي ، وأهل ، ويقول زعمت جماعة من الأطباء أنه العرعر وهو خطأ هو صنف من العرعر ، كثير الحب ، وهو شجر كبير له ورق شبيه بورق الطرفاء ، وثمرته حمراء دسمة تشبه النبق في قدرها ولونها ، وما داخله مصوف له نوى ، ولونه أحمر ، إذا نضج ، كان خلواً في المذاق وفيه بعض طعم القطران ، ويجمع في وقت قطاف العنب . ويقول عن « الأترج » كثير بأرض

والبدل منها عند عدمها ، وأنه قد توخى في ذلك تحقيق ستة أهداف ، الأول استيعاب القول في الأدوية المفردة والأغذية المستعملة على الدوام ، والاستمرار عند الاحتياج إليها في ليل كان أو نهار ، يقول وقد استوعبت فيه جميع ما في الخمس المقالات من كتاب الأفضل ديسقوريدوس بنصه ، وكذا فعلت أيضاً بجميع ما أورده الفاضل جالينوس في الست المقالات من مفرداته بنصه . ثم ألحقت بقولها من أقوال المحدثين في الأدوية النباتية والمعدنية والحيوانية ما لم يذكره ، ووصفت فيها عن ثقات المحدثين وعلماء النباتيين ما لم يصفاه ، وأسندت في جميع ذلك الأقوال إلى قائلها ، وعرفت طرق النقل فيها بذكر ناقلها ، والغرض الثاني : صحة النقل فيما أذكره عن الأقدمين وأحرره عن المتأخرين ، فما صح عندي بالملاحظة والنظر ، وثبت لدى ، أدخرته كنزاً سرياً ، وأما ما كان مخالفاً في القوى والكيفية والملاحظة الحسية في المنفعة والماهية ، نبذته ظهرياً ، ولم أحاب في ذلك قدماً لسبقه ، ولا محدثاً اعتمد غيري على صدقه ، والثالث : ترك التكرار إلا فيما تمس الحاجة إليه لزيادة معنى وتبيان ، والرابع : تقريب مأخذه بحسب ترتيبه على حروف المعجم ، والخامس : التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم أو غلط لمتقدم أو متأخر ، لاعتمادى على التجربة والملاحظة ، والسادس : ذكر أسماء الأدوية بسائر اللغات .

ذلك دستور ابن البيطار في كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، وهو يتضمن صورة صادقة للطريقة العلمية التي اتبعها ابن البيطار في تأليف كتابه ، أنها الاعتماد على الملاحظة والتجربة ، وذكر المصادر التي نقل عنها ، وتحري الصدق والدقة . وسنعرض فيما يلي نماذج مما تناوله من نبات وحيوان ومعادن .

العرب ، وهو مما يغرس غرساً ، ولا يكون برياً وتبقى شجرته عشرين سنة تحمل ، وحملها مرة واحدة في السنة وورقها مثل ورق الجوز ، وهو طيب الرائحة وتفاحه شبيه بنور الرجس ، وهو ذكي ولشجره شوك شديد . ثم ينقل من خواص الأترج ما قاله ابن سينا ، وابن رضوان واسحق بن سليمان وغيرهم . ويقول عن الأحنوس ، نبات ينبت بقرب الأنهار وبقاع الماء المحتمة من العيون وله ورق شبيه بورق الباذرودج إلا أنه أصغر منه ، وأعلاه مشقق وله عيدان خمسة أو ستة طولها نحو من شبر وزهر أبيض ، وثمر أسود صغير قابض ، وعيدان هذا النبات وورقه مملوءة رطوبة . وعن الأذريون صنف من الأقحوان ، منه ما نواره أصفر ومنه ما نواره أحمر ، ثم آذان الفار البستاني ، وآذان الفار البري وآذان الأرنب .

وينقل عن أبي حنيفة قوله في الأراك . أفضل ما استيك به ، بأصله وفروعه من الشجر وأطيب ما رعته الماشية رائحة لبن ، وهو ذو فروع شائكة ، وثمره في عناقيد ، وتكلم عن الأذخر ، والأسل ، والآس . يقول ينمو بأرض العرب بالسهل والجبل ، وخضرته دائمة ، ويسمو حتى يكون شجراً عظيماً ، وله زهرة بيضاء طيبة الرائحة وثمره سوداء إذا أُنعت ويقول في الأشنة . المعروف بشيبة العجوز ، الجيد منها ما كان أعلى شجر الشربين ، وكانت جبلية ، وبعدها ما يوجد على الجوز ، وأجود من هذه ما كانت أطيب رائحة ، وكانت بيضاء ، وما كان منها لونه إلى السواد فإنه أردؤه ، ثم ينقل عن ديسقوريدوس وجالينوس ، وابن سميحون ، واسحق ابن عمران ، وعبدالله بن صالح ، والرازي ، وابن سينا ، ومسيح الدمشقي وغيرهم من أطباء العرب ، ينقل آراءهم في كيفية التداوى بها ، وكيفية صنع الدواء منها . وكذلك تحدث عن الأشخيص والأشنان وقال إنه أجناس كثيرة ، وكلها من الحمض ، والأشنان هو

الخرص ، وهو الذي يغسل به الثياب ، نبات لا ورق له ، وله أغصان دقاق شبيه بالعقد ، وهي رخصة كثيرة المياه ، ويعظم حتى يكون له خشب غليظ يستوقد به ، وناره حارة جداً ، ورائحة دخانه كريهة ، وطعمه إلى الملوحة ، وهو من الحمض . وعن الأفسنتين - نقلاً عن الشريف الأدرسي ، نبات ملمس ، يلحق بالشجر الصغير ، قدر نباته ، يقوم على ساق ، ويتفرع منه أغصان كثيرة ، وعلى الأغصان أوراق كثيرة متكاثفة ، بيض اللون ، تشبه الأشنة في تخطيطها ، وله زهر أقحوان صغير أبيض في وسطه صفرة تخلقه رؤوس صغار فيها بذر دقيق ، وفي طعمه قبض ومرارة .

ويقول عن « الأفيون » لبن الخشخاش الأسود ، لا يعرف إلا بديار مصر وخاصة بالصعيد بموضع يعرف بأسبوط ، فانه منها يستخرج ، ومنها يحمل إلى سائر البلدان - وعن أمير بارس هو البرباريس منه أندلسي ورومي وشامي ، يجلب من جبل بيروت وجبل بعلبك وهو أجود من الرومي عند باعة العطر بمصر والشام ، وهي شجرة خشنة النبات خضراء ، تضرب إلى السواد ، تحمل حباً صغيراً بنفسجياً - وأسهب ابن البيطار في الحديث عن الأنجدان ، والأنيسون والأنجرة وأناغالس ، والأهقان ، والبابونج وقال إنه ثلاثة أصناف ، والفرق بينها في لون الزهرة ، وله أغصان طولها نحو من شبر شبيه بأغصان التمش ، وفيها شعب وورق دقاق صغار ، ورؤوس مستديرة صغار في باطن بعضها زهر أبيض ، وفي بعضها زهر مثل لون الذهب ، وفي الذي ظهر من الزهر على الرؤوس يظهر باستدارة حولها ، ويكون لونه أبيض وأصفر وفرفيري . وهو في قدر زهر السذاب ، وينبت في أماكن خشنة وبالقرب من الطرق ، ويقطع في الربيع . وتكلم عن البان والبرنوف والبرواق وبزر قطونا والبشمة وقال اسم حجازي للحبة السوداء وعن

ولقد تابع ابن البيطار عرضه لمفرداته في الأجزاء الأخرى من كتابه ، مرتباً إياها على أحرف المعجم ، مورداً آراء كل من تقدمه من العلماء ، مضيفاً ما رآه بنفسه فلم يترك كموناً ولا كركماً ولا كراوية كذلك اللبخ والبلبل واللوف والحلب والمحموده والمر والنارنج والناردين والهندبا والياسمين واليبروح واليتوع والينبوت وغيره كثير من أنواع النبات .

ثانياً : في الحيوان

تناول ابن البيطار عدداً غير قليل من الحيوانات ، التي يتخذ منها عقاراً أو ينصح بالتداوى بها على نحو من الأنحاء ، فتكلم عن ابن عرس ، و « اثرا » صنف من الطير ، وأرنب برى وأرنب بحرى ، وهو حيوان بحرى صغير صدى إلى الحمرة ، وأسد الأرض وهو الحرباء ويسمى باليونانية « خاماليون » والأفعى ، والأوز والأيل والبط والبقر وتدرج وهو طائر مليح بأرض خراسان والتمساح والتمن وهو الحوت والثعلب والجراد وجراد البحر له رأس مربع ما هو ، وله فيما يلي رأسه صدف خزفي وبعضه لا خزف عليه ، ولها من كلا الجانبين عشر أيد طوال شبيهة بالعناكب إلا أنها كبار جداً ، ولها قرنان دقيقان قائمان ، ولها في مواضع شواربها قرنان دقيقان وعينان بارزتان متدليتان من رأسها .

والجمل ، وقال عن « الحياحب » إنه حيوان له جناحان كالذباب يضئ بالليل كأنه نار ، والحبارى - طائر كبير العنق رمادى اللون ، في منقاره بعض الطول وهو مشهور ، لحمه بين لحم الدجاج والبط والخبرج وهو طائر معروف في الديار المصرية مشهور بها وقال عن الحدأة ، طائر معروف كالبازى يأوى إلى المدن والعمارات . والحردون قريب من طبع الورل . والحرجول نوع من الجراد ، والحرباء والحلزون والحلم وهو القراد ، والحراطين وهى الديدان التي

البشنين يكون بمصر ، ينبت في الماء إذا أطبق النيل على أرض مصر وله أصل يشبه السفرجلة ، ويؤكل نيئاً ومطبوخاً ، وطعمه مطبوخاً يشبه صفرة البيض ، نباته نبات النيلوفر . كما أورد البطم وقال هى الحبة الخضراء ، تنبت بالجبال وعلى الحجارة والشجرة عيدانها خضر إلى السواد وحبها أخضر ، وفي لحائها وورقها وثمرها شيء قابض . وقال عن البلسان إنه شجر لا يعرف نباته اليوم بغير مصر خاصة في الموضوع المعروف منها بعين شمس ، عظم شجرته مثل عظم شجرة الحبة الخضراء ، وله ورق شبيه بورق السذاب ، غير أنه أشد بياضاً ، وأدور ورقاً . ويقول عن الثلثان هو عنب الثعلب ، وعن الثمام ، معروف بالديار المصرية ، وهو المرعى ، وهيته ورقه على هيئة ورق الزرع^(١) وقضبانته ذات كعوب ككعوب قصب الزرع ، إلا أنها مصمته وهى أرق وأطول وورقه كذلك ، وهو ينبت متدوحاً ، وأصوله لحمية متشعبة ، ويخرج سنابل على شكل سنابل الدخن البرى ، وطعمه كله حلو ، وسنابله مسودة . وكذلك وصف الثوم والثيل والجاوشير والجلنار ، والجلبان وجوزبوا وهو جوز الطيب ، في قدر العفص سهل الكسر ، رقيق القشر ، طيب الرائحة .

وفي الجزء الثانى من كتاب الجامع ، عالج ابن البيطار مئات أخرى من أنواع النبات والحيوان والمعادن مما يتطلب به ، فتكلم عن حب الزلم ، وحب الملوك ، وحب الرشاد ، وحب القلب ، وحب الفلفل الحلق ، والحرملة والحزنبل والمسك والحضض والحلبة والحلتيت والحماض والحنظل والحنديق والخس والخروع والخشخاش والخلاف والخلنجان وخيار شنب ودارصيني والدفلى ، والراوند والبرق والرازيانج والرتم والرياس والزقوم والزنجبيل والزيفون .

(١) يريد القمح .

الحجل والقنفذ والقنبرة والكركي والماعز والنسر
والنعام والنمل والنمر والورل والمهدد ويربوع .

ثالثاً : في المعادن

وكذلك أورد ابن البيطار في جامعه عدداً من
المعادن والأحجار التي يتداوى بها أو تدخل في تركيب
الأدوية ، فذكر الآبار ، وهو الرصاص الأسود ،
يقول وزعم بعضهم أنه إذا أحرق سمي كذلك . وقال
عن الأثمد حجر يخالطه الرصاص ، ويروى عن
ابن سينا بن عمران هو حجر الكحل الأسود ، يوثق به من
أصفهان ومن جهة المغرب وهو حجر أسود صلب ،
ملمع براق كحلي اللون « وارتكان » حجارة صغار
صفر رخمة إذا أحرقت أحمرت واكتمكت ويسمى
حجر النسر قال أنه نافع لعسر الولادة ، والبورق ، يقول
أنواعه مختلفة ، ومعادنه كثيرة كمعادن الملح ، منه
ما يكون أحمر وأبيض وأغبر وألوان كثيرة والنظرون
وإن كان من جنس البورق ، فإن له أفاعيل غير
أفاعيل البورق ، منه أرمني ومصرى ، والتوتيا ثلاثة
أجناس منها بيضاء ، ومنها إلى الخضرة ومنها إلى الصفرة
مشرب بحمرة ومعادنها على سواحل بحر الهند ،
وأجودها البيضاء ، والجبس والجزع وهو حجر
معروف وهو صنفان يمانى وصينى ، وجمشت ،
حجر بنفسجى ، صبغه مركب من حمرة وردية
وسماوية - وحجر يهودى ولعله يريد زيتون بنى
اسرائيل وهو حجر بفلسطين شبيه في شكله بالبلوط
أبيض خشن الشكل جداً فيه خطوط متوازية كأنها
خطت بالبيكار (يريد الفرجار) ، وهو حجر يناع
بالماء لا طعم له ، يفتت الحصى المتولدة في المثانة ،
وقد دلت البحوث الحديثة على أنه حيوان متحجر من
عصور جيولوجية قديمة وأن به نسبة من أملاح ثاني
الكربونات والسترات ، تدر البول . والحديد قال
ويستعمل في مداواة الأمراض على ضروب كثيرة هو

إذا حفر الإنسان أو حرث في الفدان وجدها تخرج
من الأرض . إذا سحقته ووضع على العصب
المقطوع نفعته . والخفاش قال : هو الوطواط وسمى
خفاشاً لصغر عينيه وامتناع بصره في النهار ورؤيته
بالليل - كما تكلم عن الخنفساء ومنافعها واستعمالاتها
في الدواء وكذا الخنزير والذب والدج والدراج
والدلفين والذئب والرخمة والرعاد وهو الحيوان البحري
الذى تحدث الخدر . يقول ابن البيطار وقد ذكر قوم
أنه إذا أدنى من رأس من يشتكى الصداع ، سكن صداعه
وإذا أدنى من مقعدة من انقلبت مقعدته أصلحها ،
ولكن قد جربت أنا الأمرين جميعاً فلم أجده يفعلها
ولا واحداً منهما ، ففكرت في أن أدنيه من رأس
صاحب الصداع والحيوان حتى بعد ، لأننى ظننت أنه
على هذه الحال يكون دواء يسكن الصداع بمنزلة
الأدوية الأخرى التي تحدد من الحمى فوجدته ينفع
ما دام حياً . ولعله تنبه إلى أن أثر التيار الكهربائى
الضعيف الذى يصدر عن الرعاد لا يكون إلا إذا كان
الكائن حياً ، ولهذا الملاحظة قيمتها .

وذكر أيضاً الروبيان (الجنبرى) بيد أنه قال هو
سمك بحرى يسميه أهل مصر الفرندس وأهل
الاندلس يعرفونه بالقمرن . والزرافة والزمج
والسقنقور والسلحفاة والسلوى والسمانى والسمك
وسميكة صيدا والسمور والسنجاب والسنور والسيبيا
والشبوط قال وهو ضرب من الحوت ، والشحورور
« وشفتين بحرى » وهى دابة بحرية شكلها شكل
الخفاش و « شنج » وهو الخلزون البحرى الكبير
المقرن الجوانب وهو نوع من الخلزون عظيم غليظ
الوسط مستدير الطرفين « وشودانيق » طائر معروف
والصقر والضأن والضبع والصفدع والطاووس
والطيحوج وهو طائر والعصافير والعظاية والعقرب
والعقاب ، والعقعى والعلق يقول وتقوم مقام الحجامة
والعنكبوت والفأر والفاختة والفنك والقبيج وهو

وبرادته وخبثه وزنجاره ، وماؤه وشرابه اللذان يطفأ
فيهما وهو محمى .

ويقول فى الذهب نقلا عن ابن سينا ، إنه معتدل
لطيف سماته تدخل فى أدوية السوداء ، وأفضل الكى
وأسرعه برأ ما كان يكوى من ذهب ، وامسأكه
فى الفم يزيل البخر وتدخل سماته فى أدوية داء الثعلب
وداء الحية طلاء وفى مشروباته ، ويقوى العين كحلا .

كما تحدث ابن البيطار عن الرخام والرصاص
والزرنيسخ والزمرد والزنجار والزئبق والسنباذج
والسنجفر وهو الزنجفر والشاذنج أو حجر الدم والشب
والشبهان وهو النحاس الأصفر والطلق .

ثم ذكر العقيق والفضة والكبريت .

وتحدث عن الأكحال فهذا كحل السودان
وكحل فارس .

كما ذكر اللازورد واللؤلؤ .

وأورد من الأحجار مرهيطس ومرطيس ومرداسنج
ومرقشيا والمرمر والمغنيسيا والمغناتيس والمها والنظرون
ثم تكلم عن النحاس والياقوت .

كذلك تكلم ابن البيطار عن كثير من الأدهان
فذكر دهن الأيرسا ودهن الزعفران ودهن الحناء
ودهن القيصوم ودهن الرجس ، ودهن الورد ،
ودهن البابونج ، ودهن السفرجل . كما تكلم عن
الأطيان (جمع طين) فذكر طين أرمنى وطين
نيسابورى ، وطين حر ، وطين كرمى ، وطين
جزيرة المصطكى ، وطين نيموليا وغيرها ، ولكل
فوائده ، ولكل استعماله الخاص .

منهاجه فى البحث

لقد اتبع ابن البيطار نفس المنهج الذى تبعه غيره
فى هذه الصناعة ، إنه نفس النهج الذى ارتضاه
ابن سينا ، وداود ، ونفس الترتيب الأجدى الذى

فضلوه على غيره من طرائق الترتيب ، وأنه لدائم
الاستشهاد بأقوال أئمة الصناعة من أمثال ابن سينا ،
وجالينوس ، وأبقراط ، ودبسقوريدوس وغيرهم .
ولعله شايعهم كذلك فيما تأثروا به من معتقدات
وما قالوه من وصفات وما آمنوا به من ألوان العلاج ،
فهو فى ذلك مقلد أكثر منه مبتكر ، ولا أكاد أتبين
تفرده فى طريقة أو تميزه بمنهاج . وليس معنى ذلك
أن نحدد فضله فيما أورد من معلومات عظيمة النفع
كبيرة القيمة .

ما لا يتفق والذوق العام والطب الحديث

ولم يسلم ابن البيطار ، من إيراد كثير مما لا يتفق
والذوق العام كقوله : إن زبل التمساح يزيل بياض
العين ، وإذا علق قلب الحبارى فى خرقه على من
يكثر نومه منع عنه النوم ، وأنه إذا علق قلب الخردون
على صاحب حمى الربع فى خرقه سوداء أبرأها
وأزأها ، وأن رماد الوطواط يحد البصر ، أو أن يعلق
نبات ما على العضو الذى يتألم فيسكن ألمه ، أو أن زبل
الذئب يسقى لمن كان به وجع القولنج ، أو أن دم
هذا الحيوان إذا قطر فى الأذن سكن وجعها .

لقد حفل جامع ابن البيطار بكثير من أمثال
ما ذكرت ، مما لا أظنه جربه بنفسه ، ولعله شايع فيه
العامه ، وقد تنبه هو نفسه إلى ذلك فى بعض الأحيان
حين قال عن سمك الرعاد إنه يزيل الصداع ، فقال
إنه جربه بنفسه فلم ينفع وإنما تبين أثره حين كان
السمك حياً وجذا لو ذكر لنا أنه جرب كثيراً مما
أورد ليثبت لنا نفعه من عدمه .

ومع ذلك فلا أظن الذوق العام أو الطب الحديث
يسخى الكثير من أمثال ما ذكرت ، ولا أظنه مما يسيغه
الرأى العام المثقف أن يلجأ إلى هذه الوصفات ،
ويترك العلاج بالذرة والمضادات الحيوية والأشعة

وما أشبه من مستحدثات العلم في العصر الحديث ،
فضلا عن الأمصال والحقن والجرعات ذات الفيتامينات
والهرمونات مما يكون له تأثير مباشر في علاج هذا
المرض أو ذاك .

خاتمة

وبعد . فلا مرأى في أن مفردات ابن البيطار
تغلب فيها المادة الطبية ، التي أجهد نفسه في جمعها
وترتيبها وتبويبها ، فهو في كتابه هذا طيب أكثر منه
عالم . ولا شك أن الكتاب يحوى كثيراً من المعلومات
المفيدة ، تحتاج إلى متخصصين يعنون بتحقيقها ،
وتعريف الناس بها ، ولعل بعضها أن يفيد فيما يزال

مستعصياً على الطب الحديث والعلم الحديث ، أو لعله
يثبت أن الطريقة القديمة ليست شرّاً كلها كما يعتقد
البعض ، وأن فيها بعض الخير ، إذا أحسن استعمالها ،
وليس معنى هذا أننا ندعو إلى العود إلى الطب القديم
في عصر الذرة ، ولكن الذى وقر في ذهنى أن في هذا
القديم كثيراً من الخير ، أو على الأقل بعض الخير
يمكن لذوى الخبرة والاختصاص أن يستخلصوه ،
وأن يجلوه على الناس مبرأ مما علق به من خزعبلات
أو أوهام .

وعندى أن ابن البيطار قد تميز في مفرداته بسلامة
العرض وأمانة النقل ؛ مما يجعله بحق من أئمة أهل الصناعة
في زمانه .



العقد الاجتماعي بجان چاك روسو

بقلم

الدكتور حسن سعفان

أستاذ كرسي الاجتماع بجامعة الأزهر

خطة المقال

سنبدأ هذا المقال بعرض سريع لحياة روسو ومؤلفاته مع تحليل لبعض هذه المؤلفات لا سيما ما يتصل منها بصلة وثيقة بكتاب العقد الاجتماعي ، وبعد ذلك نعرض للظروف التي أحاطت بتأليف هذا الكتاب وأهميته من الناحية العلمية ، ثم ننتقل إلى عرض الأفكار الواردة به في تفصيل ، وسنختم المقال بالكلام عن نظرة العلماء لروسو وتقديرهم لآرائه لا سيما ما ورد منها في كتاب العقد .

١ - حياة روسو ومؤلفاته

ولد روسو في ٢٨ يونيو سنة ١٧١٢ في جنيف ، لأسرة فرنسية كانت قد هاجرت - كما يقول روسو نفسه في اعترافاته - في منتصف القرن السادس عشر من فرنسا إلى سويسرة . وكان والده أيزاك يشتغل بصناعة الساعات وتجارتها ، ولكنه ترك هذه الحرفة فجأة وراح يعمل مدرساً للرقص . ثم تزوج بنت يتيمة كان والدها قد توفي وتركها في سن مبكرة ، في ظروف قاسية . على أن تلك السيدة المسكينة وهي والدة وسولم تتخلص من ظروفها المتعبة بزواجها من

روسو الوالد ، لأن زوجها تركها بعد الزواج ليعمل في القسطنطينية وكانت تلج على زوجها بالعودة ثانية إلى الوطن . وعاد الوالد بعد عدة مغامرات فاشلة إلى جنيف في أواخر سنة ١٧١١ ، وبعد عودته بحوالى عشرة شهور ولد روسو مريضاً ضعيفاً . ولقد دفعت أمه حياتها ثمناً لمولده إذ توفيت بعد عملية الوضع ، فبدأت حياته إذن بحادث مؤلم كان على رأس سلسلة من الحوادث المؤلمة التي امتلأت بها . وبعد أن تعلم مبادئ القراءة والكتابة بدأ يقرأ القصص والروايات التي تركتها له والدته في مكتبتها الخاصة والتي كانت شديدة الشغف بقراءتها . وما أن انتهى من قراءة هذه الروايات حتى وجه همه لقراءة كثير من المؤلفات الأدبية والفلسفية التي وجدها في مكتبة والده ، والتي كانت تضم كثيراً من مؤلفات عدد كبير من المؤلفين اليونان والرومان والفرنسيين . وفي سنة ١٧٢٠ ترك الوالد جنيف بعد أن عهد بابنه إلى خاله ، الذي عهد به بدوره إلى الراعي لامبرسييه Lambercier مع ابنه برنار ، ولكن روسو لم يستمر هنا كثيراً وعاد إلى خاله في جنيف حيث عاش متعطلاً طيلة ثلاث سنوات كاملة ، ثم اشتغل مساعداً لكاتب إحدى المحاكم

ولكنه طرد بعد وقت قصير بسبب غبائه الشديد .
وأخيراً أرسل سنة ١٧٢٦ ليمرن عند أحد المصورين ،
وهناك أصبح - كما يقول في « الاعترافات » التي
سجل فيها تاريخ حياته بصراحة - شخصاً لا ضابط
لسلوكه ، كاذباً بل ولصاً . وفي سنة ١٧٢٨ ترك
جنيف إلى أنسى في فرنسا ، حيث ألحقته إحدى
السيدات بملجأ ديني طلياني بمدينة تورينو وهناك نجده
يغير مذهبه الديني فيتحول من المذهب البروتستانتي
إلى المذهب الكاثوليكي . ومن سنة ١٧٢٩ إلى سنة
١٧٤٠ كان روسو يرتحل من بلد لآخر في فرنسا
وسويسرة ، إلى أن اشتغل سنة ١٧٤٠ مدرساً خاصاً
لأولاد دي مابلي de Mably الأديب والفيلسوف
الفرنسي الشهير ، في ليون . وفي سنة ١٧٤١ سافر
روسو إلى باريس وتقدم سنة ١٧٤٢ بمشروعه عن
التسجيل الموسيقى للمجمع الفرنسي للعلوم ، وذهب
بعد ذلك إلى مدينة البندقية حيث عمل أميناً لسفير فرنسا
في البندقية ، وبدأ يتصل بكبار الشخصيات الأدبية
بعد ذلك ولا سيما فولتير . وفي سنة ١٧٤٦ عاش مع
الآنسة لوفاسير Le Vasseur معيشة الأزواج بلا
عقد يربط بينهما وأنجب فيما بعد من هذه العلاقة غير
المشروعة عدة أطفال . وفي سنة ١٧٥٠ قدم إلى
مجمع (أكاديمية) ديجون خطابه عن العلوم والفنون
Discours sur les sciences et les arts ولقد أجاز
المجمع هذا الخطاب بعد مناقشات حامية الوطيس ،
وفي هذا الخطاب يناقش المؤلف أثر تقدم العلوم
والفنون على أخلاق الأفراد . ثم كتب سنة ١٧٥٢
أوبرا هزلية بعنوان « منجم القرية » ، وملهاة بعنوان
« نرجس » Narcisse . . . ثم عاد إلى جنيف سنة
١٧٥٤ وتحول عن الكاثوليكية إلى البروتستانتية
(مذهب كالفان) كما استعاد صفة المواطن لمدينة
جنيف بعد أن كان قد فقدته منذ مدة . وأخرج في
سنة ١٧٥٥ مؤلفه الشهير عن أصل التفاوت ونشأته

بين الناس "Discours sur l'origine et la fondation
de l'inégalité parmi les hommes" وهو يحاول
في هذا الخطاب الوصول إلى صفات « الإنسان
الطبيعي » أو الإنسان الأول قبل أن يتحضر وتدمغه
الحضارة والمجتمع بصفات معقدة أدت إلى إخفاء
ملامحه الأصلية وإشقاؤه ، مبيئاً كيف أن الناس كانوا
في حالة الطبيعة متساوين ولكن المجتمع والحضارة
هما اللذان أديا إلى ما نرى بينهم من فوارق . والواقع
أن روسو يحمل في هذا الخطاب والخطاب الذي قدمه
لجامعة ديجون عن تقدم العلوم ، على الحضارة مدعياً أن
الحضارة فاسدة وأن التقدم الحضاري هو أساس
ما تعانيه البشرية من شرور وآثام ثم ينصح بضرورة
الرجوع « إلى حالة الطبيعة » التي تؤدي وحدها
بالإنسان إلى السعادة . وفي خطابه عن أصل التفاوت
بين الناس يتوسع في هذه الفكرة ، إذ يقوم بدراسة
الإنسان في مرحلة الطبيعة état de nature أى في
مرحلة سابقة على تكوين المجتمع الإنساني وهي مرحلة
كان الإنسان يعيش فيها حراً من كل قيد ، فيما يرى
روسو ، وكان يعيش معيشة طبيعية . ثم يتساءل عن
الظروف التي أدت بالإنسان بالانتقال من هذه الحياة
الطبيعية إلى حياة اجتماعية كبلته بالسلاسل والأغلال
وطمست صفاته الطبيعية الأصلية لكي تخضع عليه
صفات اجتماعية مصطنعة زائفة أفسدت حياته .
ويجيب روسو على ذلك قائلاً إن بعض الظروف
الخارجية قد اضطرت أفراد الإنسان إلى المعيشة سوياً
بشكل عابر أولاً ، ثم بدأ هؤلاء الأفراد يتعودون
بعد ذلك على تلك المعيشة ، وأخيراً كونوا جماعات
بشرية ظهر فيها على الفور أشخاص نصبوا من أنفسهم
سادة على غيرهم لا لسبب آخر إلا لأنهم أقوى من
غيرهم . وبذلك ولدت المجتمعات البشرية قائمة على
التفرقة بين الناس ، يولد فيها الناس أحراراً ولكنهم

سرعان ما يتحولون إلى قطع من العبيد يأثمرون بأوامر سادة هذه المجتمعات .

ولقد فقد الإنسان بانتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية أثمن شيء لديه وهو حرته ، كما فقد معها كل ما كان يتمتع به في حياته الطبيعية وأصبح يعيش في حال من البؤس والشقاء . ولكن كيف السبيل إلى تخليص الإنسان من هذه العبودية التي ضربتها عليها الحياة الاجتماعية ، ومن البؤس أو الشقاء الذي يعيش فيه ؟

هنا يقترح روسو في خطابه عن تقدم العلوم الرجوع إلى حالة الطبيعة ، غير أن هذا الحل بدا له مستحيلاً لأن الإنسان أصبح متعلقاً بالحياة الاجتماعية بشكل يجعله غير مستعد إطلاقاً لتنازل عنها ، إذ أن الحياة الاجتماعية أصبحت بالنسبة إليه بمثابة « طبيعة ثانية » لا يستطيع أن يستبدل بها غيرها . ومن هنا يبدو الحل الثاني لهذه المشكلة وهو يقوم على إصلاح الحياة الاجتماعية إصلاحاً من شأنه أن يؤدي بالإنسان إلى التمتع بالميزات الطبيعية التي كان يتمتع بها في حالة الطبيعة والتي فقدتها إلى الأبد . ولكن هل من الممكن تحقيق هذا الحل ؟ ويجيب روسو على هذا السؤال في كتابه عن العقد الاجتماعي . فكتاب العقد الاجتماعي ليس إلا محاولة لإصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع حتى يستطيع الإنسان أن يسترجع كل أو بعض الميزات التي كان يتمتع بها في حالة الطبيعة . ولكن في حالة استحالة استرجاع مثل هذه الميزات يمكن اعتبار كتاب العقد الاجتماعي محاولة لإيجاد إصلاحات اجتماعية من شأنها أن توفر للإنسان الاجتماعي ما يعادل ما فقدته من ميزات ، كان يتمتع بها في حالة الطبيعة ، أو ما يعوضه عن فقدانه لتلك الميزات .

ولقد أثار خطاب روسو حتى السلطات الحاكمة عليه، وزاد هذا الحق عندما ألف قصة إليوز الجديدة

Nouvelle Héloïse سنة ١٧٦١ وهي الأخرى تطرى حالة الطبيعة وعشق كل ما هو طبيعي غير متكلف ولا مصطنع ، ثم كتابه « إميل » سنة ١٧٦٢ وهو قصة يعرض فيها آراءه في التربية وينقد قواعد التربية السائدة ويوصي بقواعد من شأنها تنشئة الأفراد وفق « مبادئ الطبيعة » . وهو في هاتين القصتين ينقد المجتمع وما فيه من رياء واصطناع وبعد عن الحالة الطبيعية .

وما أن صدر كتابه عن العقد الاجتماعي Du contrat social سنة ١٧٦٢ حتى قررت السلطات الحاكمة القبض عليه بتهمة إثارة الخواطر ضد نظم الحكم والقوانين والعادات والتقاليد المستقرة ، مما أدى به إلى الفرار من فرنسا إلى سويسرة . ولكنه طرد بعد ذلك من سويسرة وعاد إلى فرنسا بعد عدة سنوات . وفي سنة ١٧٦٦ زار لندن وقابل هيوم ، ثم رجع إلى فرنسا حيث قام بتأليف قاموس عن الموسيقى سنة ١٧٦٧ وقضى عدة سنوات في الترحال من بلد لآخر . ولقد قام سنة ١٧٧٢ في باريس بتأليف كتابه « ملحوظات عن حكومة بولونيا » ضمنه كثيراً من آرائه لإصلاح نظام الحكم في تلك الدولة ، كما أتم في تلك السنة كتاب الاعترافات Confessions الذي ضمنه تاريخ حياته والذي طبع بعد وفاته . كما بدأ في نفس تلك السنة كتابة مؤلفه « أحلام أو تأملات مشاء وحيد "Rêveries d'un promeneur solitaire" »

ولقد توفي روسو في ٢ من يولييه سنة ١٧٧٨ أي قبل قيام الثورة الفرنسية بأحدى عشرة سنة ، فلم يعيش إذن ليرى الثورة التي كانت مؤلفاته من بين الكتابات الهامة التي أدت إلى إشعالها .

وبجانب المؤلفات التي ذكرناها ترك روسو عدداً لا يحصى من الرسائل ينقد فيها النظم التي كانت سائدة في عصره وذلك كرسائله إلى دالمير التي ينقد فيها المسرح، ورسائله عن تشريع كورسيكا، ورسائله إلى

كريستوف دي بومون التي يرد فيها على اتهام السلطات له بسبب كتاب «إميل» . . . يضاف إلى ذلك «محاوراته» . ولقد كانت معظم الدول الأوروبية تنظر إلى مؤلفات روسو نظرة خوف لأن حكم الطغيان كان ينتشر في كل دولة وفي كل مكان من القارة الأوروبية لذلك كانت كتبه تصدر وتحرق ويحكم على صاحبها بأحكام قاسية .

٢ — كيف ألف روسو كتاب العقد الاجتماعي؟

يعد كتاب العقد أهم مؤلفات روسو ، إذ كان ثمرة لتفكير عميق وتأمل طويل من المؤلف ، سلخ فيه أكثر من عشر سنوات . ذلك أن العقد الاجتماعي ليس في الحقيقة إلا جزءاً من كتاب آخر ضخيم كان روسو يزمع إخراجه لولا أن الوقت لم يسعفه فاقصر على إخراج العقد ليحل محل ذلك الكتاب ، ويؤكد ذلك قول روسو في اعترافاته سنة ١٧٥٦ «إن من بين الكتب المختلفة التي كنت أشتغل في إعدادها ، كتاباً كنت أفكر فيه منذ زمن طويل ، وأشغل نفسي به في شغف كبير ، وكنت أريد أن أقضي في إعداده كل حياتي ، كما كنت أعتقد أنه سيتوج شهرتي ، وذلك هو كتاب النظم السياسية . ولقد راودتني فكرة ذلك الكتاب منذ ثلاثة عشر عاماً ، إذ عندما كنت في البندقية سنحت لي الفرصة لمعرفة أخطاء حكومة ذلك البلد التي تفخر بحكمها^(١) . » كان روسو إذن يزمع تأليف كتاب ضخيم عن النظم السياسية على غرار كتاب روح القوانين لمونتسكيو يجمع فيه إلى جانب الدراسات النظرية والفلسفية مشاهداته وملاحظاته عن نظم الحكم في البلاد المختلفة التي زارها مضيفاً إلى كل ذلك تجاربه وخبراته . غير أن روسو وجد نفسه سنة ١٧٦١ أمام مشروع ضخيم قد لا تكفي سنوات

حياته الباقية لتحقيقه ففضل إخراج الجزء الذي كتبه من كتاب النظم السياسية تحت عنوان « في العقد الاجتماعي » سنة ١٧٦٢ ، مقتصراً على ما سبق أن أبداه من آراء في كتبه السابقة . على أن إخراج كتاب العقد لم يكن سهلاً إذ استدعى ذلك أن يعتمد المؤلف على جمع بعض الأجزاء التي ترتبط بعضها ببعض في كتاب النظم ، بحيث تدور كلها حول فكرة مركزة واحدة ، مع إتلاف الأجزاء الأخرى . « وعلى ذلك لما كنت قد عدلت عن إخراج هذا المؤلف ، فقد صممت على اختيار ما يمكن فصله منه ، وعلى حرق الأجزاء الباقية . ولما بدأت العمل في هذا الكتاب بنشاط ، بدون أن أتوقف عن تأليف كتاب إميل في نفس الوقت ، استطعت أن أنتهي من كتاب العقد في مدة أقل من عامين^(٢) . وهو في هذا الكتاب يرد — كما سبق أن أشرنا إلى ذلك — على السؤال التي طالما أثاره في مؤلفاته السابقة وهو : كيف السبيل إلى تخليص الإنسان من الشرور التي جرّها عليه انتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية . فكتاب العقد الاجتماعي أبعد عن أن يكون غير متناسق مع مؤلفاته السابقة كما ظن ذلك بعض المؤلفين مثل جروتويزن^(٣) الذي نعت روسو بازدواج المثالية ، إذ يتخذ نوعين متناقضين من المثاليات ، نوعاً يمكن أن يستخلص من إميل والوزير الجديدة ، ثم على وجه الخصوص من خطاييه عن تقدم العلوم والفنون وأصل التفاوت بين الناس ، ثم نوعاً آخر يقف من النوع الأول موقف النقيض ، وهو الذي يمكن استخلاصه من كتاب ملحوظات عن حكومة بولونيا ومن رسالته عن تشريع كورسيكا ثم على وجه الخصوص من كتاب العقد الاجتماعي .

(١) اعترافات (٢ - ١٠ - [١٧٥٩]) .

B. Groethuysen : J.J. Rousseau, Paris, (٢)

1949.

(١) . اعترافات (٢ - ٩ - [١٧٥٦]) .

ويزعم هذا الرأي جوستاف لانسون^(١) وهو رأى سبق أن عرضناه وهو يتلخص في أن روسو يود لو استطاع الإنسان الرجوع إلى المثال الطبيعي ، ولكنه لما وجد ذلك مستحيلاً نادى ببديل عن هذا المثال الطبيعي وهو إصلاح الحياة الاجتماعية حتى يجد فيها الإنسان بعض ما فقده من ميزات بانتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية .

٣ - فكرة العقد الاجتماعي

وإذا بحثنا في مدى أصالة روسو في كتاب العقد الاجتماعي لوجدنا أن فكرة وجود اتفاق أو عقد بين الحاكم والأفراد أو بين الأفراد بعضهم بعض على الخضوع لنوع معين من نظم الحكم فكرة قديمة ، فيذهب كونفشيوس الفلاسوف والحكيم الصينيين (٥٥١ - ٤٤٩) ق . م إلى أن الحاكم مفوض من الله على الأرض ليحكم وفق عقد يحدد نصوص هذا التفويض . والطاعة واجبة للحاكم طالما أحترم نصوص هذا العقد وإلا فالأفراد لهم كل الحق في الثورة ضده إذا حاد عن هذه النصوص . وفي نفس العصر الذي عاش فيه كونفشيوس نجد أتباع موتسي Motze وهو من الفلاسفة الصينيين البارزين يضعون كأساس للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد عقداً أبرم بينهم في العصور السحيقة ، وعلى كل فرد احترام هذا العقد . وفي عصر أفلاطون بنى كثير من السوفسطائيين الدولة على أساس تعاقدى ، إذ نجد جلوكون في جمهورية أفلاطون يتحدث عن الرأى الشائع الذى يذهب إلى أن الأفراد قد عقدوا فيما بينهم عقداً يتعهد كل منهم بمقتضاه عن الظلم ، وأقد اعتنق هذا الرأى كثير من الأبيقوريين . وفي العالم الرومانى يذهب

والنوع الأول من المثاليات يقوم على مناداة روسو بالرجوع إلى حالة الطبيعة التى كان الإنسان يعيش فيها معزولاً حراً طليقاً من كل قيد ينمى ملكاته بنفسه عن طريق كتاب الطبيعة الكبير . إن حالة الطبيعة التى بنادى بها روسو ترد النفس الإنسانية فيما يرى جروتويزن إلى « أولى وأبسط عملياتها » ، وهى نفس لا تعرف الغش ولا الخداع ولا الخيلاء ولا الظلم . . ولا غير ذلك من الصفات التى غرستها فيها الحياة الاجتماعية ، لأن الإنسان خير بطبيعته والمجتمع هو الذى يفسده . أما النوع الثانى من المثاليات فهو ما نادى به روسو في العقد الاجتماعى وهو الرجل الاجتماعى ، أو المواطن الفاضل . فالرجل الطبيعي والرجل الاجتماعى مثالان نادى بهما روسو كمثالين للحياة ولكنهما متباعدان الواحد عن الآخر ، فالرجل الأول يعيش فى نفسه ولنفسه متبعاً طبيعته الخيرة ، متجاهلاً الرأى العام والعادات والتقاليد ، بينما الثانى بالعكس يعيش لوطنه ومجتمعه خاضعاً للرأى العام مقدساً العقل الجمعى .

ويعمل هؤلاء المؤلفون هذا التناقض الذى يزعمونه في مثاليات روسو بأن حياته التى كانت مليئة بالمآسى هى التى أملت عليه هذا التناقض أو أدت به إليه بشكل لم يستطع التخلص منه . فهو وقد ولد بائساً محتاجاً ، فقيراً مريض الجسم والنفس معاً تصور حياة يفر إليها من واقعه المؤلم ، حياة خيالية يحقق فيها ما لم يستطع أن يحققه في حياته الواقعية . ولكن روسو مع ذلك لم يستطع أن يتجاهل الحياة الاجتماعية التى يعيش فى كنفها والتى تفرغ سمعه صباحاً ومساءً فتمنى - وقد يئس من تحقيق حلمه وخياله - لو عاش كمواطن فاضل فى مجتمع فاضل ومن هنا أتى مثاله الثانى الذى يناقض مثاله الأول .

ويقابل هذا الرأى رأى آخر يرى بالعكس فى فكر روسو فكراً متماسك الأجزاء متناسق الأفكار

(١) Gustave Lanson : "L'unité de la pensée de J.J. Rousseau" (Annales de la Société de J.J. Rousseau, Paris, 1912).

كارتيادس إلى أن الناس كانوا يعيشون قديماً بلا قانون وكان كل منهم يعتدى على الآخر مما أدى إلى انتشار القلق والخوف ولذلك أبرموا عقداً فيما بينهم يخضعون وفقه لنظام يختارونه . ثم يأتي سنكا (٣ ق . م - ٦٥ م) فيؤكد هذه الفكرة إذ يذهب إلى أن الإنسان كان في المبدأ يعيش في عصر ذهبي لا يخضع فيه لأية سلطة إلا سلطة عقله ، وكان الناس متساوين إذ لم تكن الملكية الفردية قد عرفت بعد ، ولكن ظروف ما ظهر مبدأ الملكية الفردية فقضى على العصر الذهبي للإنسانية إذ عمد الأفراد إلى تدمير الملكية الجماعية وأصبحوا مشبعين بشهوة الجرى وراء الثروة والجاه . ومن ثم نشأت ضرورة إنشاء نظم اجتماعية سياسية لكي تحدد من شهوات الإنسان واعتداء الناس بعضهم على بعض . ولقد اهتم الآباء المسيحيون الأوائل بهذه الفكرة لأنهم وجدوا فيها تفسيراً للكتاب المقدس ، فالعصر الذهبي الذي أشار إليه سنكا ليس إلا العصر الذي كان يعيش فيه آدم وحواء في الجنة قبل السقوط على الأرض بسبب الخطيئة التي ارتكبتها ، أما القوانين ونظم الحكم والملكية الفردية . فهي كلها نظم تعد في ذاتها « شراً ضرورياً » لكي يجاج شهوات بني الإنسان وللتكفير عن الخطيئة الأولى التي ارتكبتها آدم . وفي مطلع العصور الحديثة زادت أهمية نظرية العقد الاجتماعي وذلك نظراً لانتشار الجمعيات الخيرية والطوائف الدينية في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة ، وهي كلها جمعيات تعاقدية أي تقوم على عقد يحدد اختصاصاتها ومجال عملها ، ولما كانت الدولة بمعنى من معانيها على الأقل ليست إلا هيئة ذات اختصاصات معينة فقد كان من الطبيعي أن يلجأ كثير من المؤلفين إلى تصويرها على أساس تعاقدى . ثم إن التجارة والصناعة قد انتشرت في مطلع العصور الحديثة وهي تقوم على عقود قانونية مبرمة بين الأفراد والشركات والبنوك وتؤكد أهمية

العقد في دائرة النشاط الاقتصادي ، ولقد كان لهذه الحال أثرها المباشر على المفكرين السياسيين والاجتماعيين في محاولتهم إيجاد تفسير معقول لخضوع الأفراد لسلطة الدولة . وهذا هو تعليل كل من د . ج . رتش Richie وفرانكلين جدينجز Giddings (١) ويذهب كارليل إلى أن فكرة « الميثاق الحكومي » كانت تسود السواد الأعظم من مفكرى العصور الوسطى لأن الحاكم كان في رأيهم ممثلاً للإله على الأرض ، يتولى سلطانه وفق ميثاق خاص . أما الاهتمام بفكرة العقد في بدء العصور الحديثة فكان استمراراً لتلك المعركة التي ثارت في العصور الوسطى المتأخرة حول سلطة الملك ومداه . ولكن ثمة سبب يبدو في رأينا فاصلاً في الموضوع . ذلك أن الكنيسة كانت طوال العصور الوسطى تغطي على سلطة الماوكة وحدثت طوال تلك العصور معارك فلسفية بل وعسكرية بين أنصار كل من الفريقين إلى أن قضى على سلطة الكنيسة في بدء العصور الحديثة بعوامل النهضة والإصلاح الديني وبدأت تظهر القوميات الأوروبية الحديثة ، وبدأ الملوك يمارسون سلطانهم بعنف وقسوة بسبب تلك العقدة التي تكونت لديهم بسبب طغيان الكنيسة عليهم طوال العصور الوسطى فانتشرت الدكتاتورية وانتشر حكم الطغيان في كل مكان من القارة الأوروبية في أسبانيا وفي فرنسا وفي إنجلترا وفي هولندا وفي المدن الإيطالية التي كانت تتبع بعضها النظام الملكي . . في كل مكان . وكان القانون يحمي هؤلاء الملوك من كل نقد ويعفيهم من أية مسئولية . ولقد أدت هذه التسوية إلى وضع سلطة الملوك على بساط البحث ولا سيما مسألة الحق الإلهي للملوك ، ولم يجد المؤلفون أسلم ولا أكثر أماناً من عرض هذه المسألة وأشباهاها في صورة قصة خيالية يعبرون فيها عما يجيش

(١) "Contribution to the History of Social Theory" Political Science Quarterly, 1891.

في صدورهم من نقد لهذا الطغيان ويرسمون الصورة التي يفتقدونها في واقعهم . ولقد استخدم المؤلفون نظرية العقد لتوجيه نظر الملوك الطغاة إلى أنهم ليسوا من عنصر يعلو على عنصر البشر وأنهم يحكمون وفق قواعد متفق عليها منذ الأزل وأن عليهم أن يخضعوا لهذه القواعد كشرط أساسى لطاعة الأفراد لهم لأن العقد الكامل يحمل دائماً التزامات متقابلة ، فعقد البيع مثلاً يفرض على المشتري أن يدفع الثمن وعلى البائع تسليم الشيء المباع فإذا نقض أحدهما التزامه ولم يوف به كان الآخر في حل من نقض التزامه . فنظرية العقد هي أتم صورة قانونية وفلسفية يستطيع عن طريقها الفيلسوف أو السياسى أن يهدم النظرية التقليدية التي سادت منذ العصور القديمة من أن الملك فوق القانون أو أنه متحلل من كل قانون Legibus Solutus وإن كان بعض المؤلفين قد استخدمها بالعكس في تثبيت الطغيان .

لكل هذه الأسباب انتشرت إذن نظرية العقد على لسان عدد لا يحصى من المؤلفين في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة من أمثال مارسيلى دى بادوا وجيوم دوكان ونيقولا دى كوزا ثم على وجه الخصوص إيناس سلفيوس (١٤٠٥ - ١٤٦٤) الذي عرض فكرة العقد في كتابه « في مصدر السلطة الرومانية وضمانها De ortu et auctoritate imperii romani » حيث فرق بين العقد الاجتماعى والعقد السياسى ، فالأفراد في المبدأ كانوا يعيشون على الطبيعة وكانت علاقاتهم قائمة على الحروب مما اضطرهم إلى إنشاء نظم اجتماعية تنظم علاقاتهم بعضهم ببعض داخل نطاق « عقد اجتماعى » أبرم بينهم ، ثم وجدوا بعد ذلك ألا بد من إنشاء حكومة لكي تقوم بالسهر على هذه النظم ، وتمت هذه الخطوة داخل نطاق « عقد حكومى أو سياسى » . ثم عرض هوكر H. Hooker (١٥٥٢ - ١٦٠٠) من رجال الدين المسيحي الإنجليز هذه

النظرية في كثير من التفصيل في كتابه « قوانين السياسة الكنسية » وكذلك فرانسيسكو سوارث Suarez وخوان ماريانا (١٥٣٦ - ١٦٢٤) . . وغيرهم . وأخيراً نصل إلى كبار مؤلفى المذهب التعاقدى الحديثين وهم الذين تأثر بهم روسو مباشرة . ففي القرن السابع عشر وجدت فكرة العقد عند هوبس وبصويه وجروسيوس وأسينوزا ولوق ، فذهب هوبس مثلاً في كتاب التنين أو Leviathan إلى أن الملك يحكم وفق عقد لا رجوع فيه تنازل الأفراد بمقتضاه للملك عن كل حق لهم . فقد عاش الإنسان في المبدأ في حالة الطبيعة التي كانت « حرباً لكل إنسان ضد كل إنسان » ، أي كانت تقوم على القوة والاعتداء ، ولكن الإنسان وجد أن مصلحته وضع حد لهذه الحال والوصول إلى حال يسودها السلام الدائم بين الناس فتنازل عن قسط من قوته على شرط أن يفعل الآخرون بالمثل ، وعلى ذلك نشأ بين الناس عقد مبدئى قائم على خوف الناس بعضهم من بعض وعلى أساس أن هذا العقد سيحقق لهم ميزات تفوق ما يتمتعون به في حالة الطبيعة . ولكي تسود السلم بشكل أكثر استقراراً لجأ الناس إلى إضافة عقد جديد إلى العقد الأول ، عينوا بمقتضاه ممثلاً أو نائباً عنهم يقوم بتطبيق العقد الأول ، وهذا الممثل هو الحاكم الذى جمع في يده كل ما كان يتمتع به كل شخص في حالة الطبيعة من قوة أو سلطة . وأصبح الحاكم منذ تلك اللحظة ذا سلطان كامل على الأفراد لأنهم قد تنازلوا طواعية ولمصلحتهم عن كل حق لهم ، وعلى ذلك فطغيان الحاكم شيء مشروع فالعدل ما يراه عدلاً ، والدولة ممثلة في الملك لها كل الحقوق وهى بمثابة روح لذلك الجسم الضخم وهو الشعب وهى أشبه شيء بذلك العملاق الخيف الغريب الذى أطلق عليه الكتاب المقدس اسم اللويثان . ومن هنا نجد كيف استغل هوبس نظرية العقد

في تبرير طغيان الحكام في القرن السابع عشر ولا سيما أسرة ستيوارت في إنجلترا . ويذهب بنوا اسبنوزا سنة ١٦٧٠ في رسائليه السياسية ، والدينية السياسية إلى رأى مشابه لرأى هوبس مع تخفيف من حدة الحكم المطلق فالأفراد بعد العقد لم يفقدوا كل حقوقهم - كما ادعى هوبس - بل بقي لهم أن يتمتعوا بحريتهم في التفكير وفي التعبير عن آرائهم . وهنا نجد أن الملك ليس مطلق التصرف كما هي الحال عند هوبز . ولكن للأفراد أن يثوروا على الطغيان بوصف أن الثورة هي الوسيلة الوحيدة لضمان حريتهم . وفي كتاب « الحكومة المدنية » يقف جون لوك سنة ١٦٩٠ موقفاً يخالف موقف هوبس على خط مستقيم ، فهو يذهب إلى أن حالة الطبيعة لم تكن أبداً حالة حرب ، ولم يكن أساسها تحكم الغرائز ، بل كانت حالة يعيش فيها الإنسان حراً ويتصرف على أساس عقلى كان من شأنه أن يخفف من أثار الحرية المطلقة . غير أن حالة الطبيعة لم تكن تخلو من متاعب إذ كانت حالة تسيطر عليها أحياناً المخاوف والأخطار بسبب فساد بعض الأفراد وكان يعوزها ثلاثة أشياء : قانون مستقر واضح ، قاض عادل يحكم بين الأفراد وأخيراً قوة تنفيذ تستطيع تنفيذ القانون ، ولذلك وضع الأفراد حداً لحالة الطبيعة وكونوا الحياة المدنية وفق عقد أبرم بينهم .

والحاكم في هذا العقد أو الملك ليس إلا مجرد حكم بين الأفراد فهو لا يتمتع بحقوق تعلق على حقوق الأفراد الذين يستطيعون باستمرار استخدام حقوقهم الطبيعية ضده . فالثورة على الملك الطاغى حق مشروع للأفراد لأنه في هذه الحالة يكون قد أخل بشروط العقد وجعلهم في حل هم الآخرين من الارتباط به .

ولقد تأثر روسو - كما سنرى - بفلسفة لوك ، وهو يقول في إحدى رسائله « إن لوك على وجه

الخصوص قد عالج نفس الموضوعات بنفس المبادئ التي سرت عليها » (١) .

أما في القرن الثامن عشر فيبدو أن نظرية العقد كانت قد أصبحت من الذبوع والوضوح بحيث كان المؤلفون يعتبرونها حقيقة واقعة لم تعد تستلزم لإفراد مؤلف لها ولذلك لا نكاد نجد في ذلك القرن إلا كتاب روسو وإن كان هذا القرن قد عرف كثيراً من المؤلفات السياسية الهامة مثل كتاب « روح القوانين » لمتسكيو سنة ١٧٤٨ الذي تأثر به روسو كثيراً إلى جانب تأثره بكتاب مواطن له من جنيف وهو بيرلاماكي Burlamaqui الذي ألف سنة ١٧٥١ « مبادئ القانون السياسي » ، وهو مؤلف كان له أثر ملموس على تفكيره .

تلك هي حياة جان جاك روسو ، ومؤلفاته والأصول التاريخية لفكرة العقد الاجتماعى ، ولنتقل الآن إلى دراسة كتاب العقد الاجتماعى وما ورد به من نظريات ومبادئ .

٤ - محتويات كتاب العقد

ينقسم كتاب العقد الاجتماعى إلى أربعة أجزاء تحمل العناوين الآتية على التوالى :

١ - في الميثاق الاجتماعى . Du Pacte Social

٢ - في السلطان . De la Souveraineté

٣ - في الحكومة . Du Gouvernement

٤ - في كيف تسير الأمور في المدينة (الفاضلة)

Du Fonctionnement d'une Cité

وكل جزء من هذه الأجزاء مقسم إلى عدد من الفصول .

وستناول هذه الأجزاء الأربعة بالترتيب :

(١) رسائل الجبل (الرسالة السادسة) .

الجزء الأول : في الميثاق الاجتماعي

يقول روسو في مقدمة هذا الجزء إنه سيحاول
البحث عن الأساس الشرعي للنظام المدني ، أى
سيحاول البحث عن الأساس الذى تركز عليه سلطة
الدولة وطاعة الأفراد لها . ثم يقول في الفصل الأول
من هذا الجزء « إن الإنسان يولد حراً ولكنه مكبل
بالأغلال في كل مكان » . فكيف إذن انتقل الإنسان
من الحرية التى ولد فيها إلى حالة من العبودية تسيطر
عليه وتخضع فيها لسلطان يستنذله ويتحكم في مصيره ،
وعلى أى أساس حدث ذلك ؟ - لا يمكن أن يكون
القانون الطبيعي أساس هذا الاستعباد^(١) . ذلك أن
الأسرة وهى أقدم مجتمع في العالم ، هى المجتمع
الطبيعى بين صور المجتمعات البشرية . وفي هذا المجتمع
الطبيعى لا يخضع الأولاد للأب والأم إلا طالما كانوا
في حاجة إلى رعايتهما والمحافظة على حياتهم ، فإذا
كبروا ولم يعودوا بحاجة إلى الأب والأم أصبحوا
أحراراً مستقلين مثلهما إلا إذا استمروا خاضعين لهما
عن طواعية وبشكل غير طبيعى . والأسرة ليست
إلا النموذج الأول للمجتمع السياسى فالسلطان يمثل
لأب والشعب يمثل الأولاد والكل لما كانوا أحراراً
يتساوون لا يمكن أن يتنازلوا عن حريتهم إلا لصالحهم
ولما يكون من شأنه أن يحافظ على حياتهم وبقائهم ،
لأن القانون الطبيعى الأول للإنسان هو أن يسهر على
المحافظة على نفسه وعلى بقائه . فالسلطان الذى يحكم
الأفراد وفق مصلحته بعيداً عن مصالحهم ، ليس حكمه
إلى سند من القانون الطبيعى ، بل إن حكمه هذا ضد
القانون الطبيعى على خط مستقيم . ولكن إذا لم يكن
القانون الطبيعى هو الأساس ، ربما يكون قانون
الأقوى هو أساس هذه الحال . ولكن « أقوى إنسان
إن يكون أبداً من القوة بحيث يستمر دائماً سيداً ،

ما لم يحول قوته إلى حق وطاعته إلى واجب » . ولكن
القوة الجسمية لا يمكن أن تكون أساساً بحال من
الأحوال للحق لأن القوة تعنى القدرة الجسمية فإذا
خضع الناس لشخص قوى من الناحية البدنية فإن
خضوعهم سيكون عملاً اقتضته الضرورة ولن يكون
عملاً طوعياً ، ولن تؤدى القوة إلى خلق حق لأن من
صفات الحق أن يطاع صاحبه عن واجب وليس عن
خوف ، وما أشبه الحاكم الذى يحكم بالقوة بصاحب
عصاية يهاجم الناس ليغتصب منهم أمتعتهم ، فكما أن
القوة هنا لا تمنح حقاً كذلك هى في المجال السياسى
لا يمكن في رأى روسو أن تكون أساساً لحقوق
ونظم^(١) .

« ويجب أن نتفق إذن على أن القوة لا تنشئ حقاً
وأن الناس ليسوا ملزمين بالطاعة إلا للقوة الشرعية » .
وعلى ذلك يستمر روسو في البحث عن الأساس الذى
يبرر مشروعية انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية التى
كان فيها حراً من كل قيد إلى الحالة الاجتماعية التى
هو فيها مستعبد - على حد قوله - ويستمر روسو في
البحث عن هذا الأساس فيتساءل عما إذا كان ثمة عقد
بين الحاكم والأفراد تنازل الأفراد بمقتضاه عن حريتهم
له على غرار تعليل هوبس في كتاب اللويثان أو
جروسيوس في كتابه الشهير « في قانون الحرب والسلام
De jure belli et pacis » . ويناقش روسو
فكرة جروسيوس الذى ذهب إلى أن الطغيان الملكى
مشروع لأن لكل فرد الحق في أن يتنازل عن حريته
لسيد يختاره ، وإذا كان ذلك صحيحاً ومشروعاً بالنسبة
لأى فرد فلماذا لا يكون مشروعاً بالنسبة لشعب
بأكمله إذ يتنازل عن حريته لحاكم من الحكام ؟ -
ويرد روسو على ذلك بأن طبيعة الإنسان تجعله
لا يتنازل عن حريته إلا في نظير ميزة أكبر منها

ستعود عليه ولا يمكن أن نجد شيئاً يمكن أن يعادل حرية الإنسان في التصرف للمحافظة على بقائه ، حتى السلام أو الأمن الداخلي الذي يدعون أن الحاكم الطاغى يوفره لرعاياه نظير تنازلهم عن حريتهم أمر لا وجود له ، لأن جشع الحاكم وطمعه الذي لا يعرف حدوداً واعتدائه على الأفراد هي بمثابة حروب تهدد أمنهم باستمرار . كما أن التنازل عن الحرية معناه التنازل عن صفة الإنسانية ، بل التنازل عن واجبات الإنسان نحو نفسه ، فهو إذن ضد الطبيعة الإنسانية وبالتالي لا يكون لأى إنسان أو لأى شعب أن يتنازل عن حريته لأى شخص .

ويحلل روسو مصادر الاسترقاق مبيناً كيف أنها ليست مشروعة ، حتى الحرب والغزو يرى فيهما مصدرين غير مشروعين للاسترقاق ، لأن الحرب هي علاقة بين دولة ودولة أخرى وليست علاقة بين أفراد دولة وأفراد دولة أخرى ، هي علاقة شبيهة أو عينية « وليست علاقة شخصية » ، إذ تستطيع الدولة المنتصرة الاستيلاء على أراضي الدولة المهزومة ولكن عليها أن تحترم الأشخاص من حيث هم أناسي وعليها أن تحترم الأملاك الخاصة ، ومن ثم فلا حق لحاكم الدولة المنتصرة في أن يسترى رعايا الدولة المهزومة . فالطغيان حتى في هذه الحالة غير مشروع (١).

ولكن إذا لم يكن ثمة عقد مشروع بين الشعب وبين الحاكم الطاغى يبرر طغيانه ، فإن هناك ميثاقاً اجتماعياً يختلف عن ذلك العقد المزعوم وهو الذي يجب أن نبحث عنه ونذكره بنصوصه (٢). ففي المرحلة السابقة على تكوين السلطان السياسى والمدنى كان الأفراد أحراراً متحليين من كل قيد إلا من واجب كل منهم الطبيعى نحو المحافظة على نفسه ، ولكن حدثت ظروف جعلت من الصعب استمرار هذه

الحال الطبيعية ووجد الأفراد أنهم مهددون بالفناء إن لم يبحثوا عن مخرج من هذه الحال . ولم يكن لدى كل منهم إلا قوته وحريته وهما الأداتان الوحيدتان اللتان كان يستخدمهما في المحافظة على بقائه ، لذلك وجدوا أن ليس ثمة من وسيلة لإنقاذهم من حالة الطبيعة إلا « البحث عن شكل للوحدة أو للاجتماع من شأنه أن يحمي ويبقى شخص كل عضو وأمواله . . شكل للوحدة يكون فيه كل عضو وقد اتحد مع الأعضاء الآخرين غير خاضع مع ذلك إلا لنفسه ، وبظل أيضاً متمتعاً بنفس الحرية التي كان يتمتع بها من قبل » . وتلك هي المشكلة الحقيقية والرئيسية التي يبحث العقد الاجتماعى عن الحل الصحيح لها .

ونصوص هذا العقد الذى أبرم بين الأفراد محددة تحديداً دقيقاً بطبيعة هذا العقد نفسه بحيث أن أى تعديل فيها يجعل العقد لاغياً وبحيث يستطيع كل فرد أن يسترى حريته الطبيعية التي تنازل عنها إذا ما اعتدى معتد على نصوص العقد وأحكامه . ووفق هذا العقد يعد كل مسهم أو مشترك أو عضو متنازلاً بلا تحفظ عن حقوقه للمجموعة . وهذا التنازل ليس لمصلحة شخص معين بل هو لمصلحة الجماعة التي هي مصلحة كل فرد من الأفراد ، « فكل شخص منا يضع تحت تصرف الجماعة شخصه وكل قوته تحت قيادة الإرادة العامة » . فكل شخص سيصبح عضواً في هيئة معنوية أو أخلاقية تتكون من الأفراد المنضمين إليها ، وهذه الشخصية العامة التي تتكون من اتحاد الأفراد هي ما كان الأقدمون يطلقون عليها اسم المدنية ويطلقون عليها الآن اسم الجمهورية أو الهيئة السياسية ، التي يسميها أعضاؤها باسم الدولة أو السلطان . أما المشتركون فيطلق عليهم اسم جمعى وهو الشعب ، وفي علاقاتهم بعضهم ببعض يطلق عليهم اسم المواطنين بوصفهم مشتركين في هيئة ذات سيادة ، كما يطلق عليهم اسم الرعايا بوصفهم خاضعين لقوانين الدولة .

(١) الفصل الرابع .
(٢) الفصلان الخامس والسادس .

والميثاق الاجتماعي والحال هذه يشتمل على التزامات متبادلة بين جمهور الشعب والأفراد، وكل فرد من أفراد الجماعة سيكون ذا صفتين يقابل كل منهما التزامات ، فهو بوصفه جزءاً من السلطان الذي لا مصدر له إلا الشعب أو مجموع الأفراد متعاقد مع هؤلاء الأفراد وملزم إزاءهم ، وهو بوصفه فرداً من أفراد الشعب متعاقد مع السلطان العام للجماعة ومستول أمام هذا السلطان ، فالفرد إذن يمكن أن يقال عنه إنه متعاقد مع نفسه ، فهو بصفته من رعايا السلطان متعاقد مع نفسه بصفته جزءاً من هذا السلطان . وهذا السلطان المكون من الأفراد المنحدين في الهيئة الاجتماعية أو السياسية ليس له أية مصلحة ولا يمكن أن تكون له مصلحة تخالف مصلحتهم العامة بل إن مصلحة هذا السلطان لا يمكن أن تكون مضادة لمصلحة كل فرد على حدة كما سنرى ذلك جلياً عند كلامنا عن الإرادة العامة . ولما كان كل فرد قد تنازل تنازلاً مطلقاً عن كل شيء للجماعة وهو بهذا إنما يتنازل عن كل شيء لنفسه هو ، بوصفه عضواً في هذه الجماعة ، ولما كان العقد أو الميثاق الاجتماعي يصبح لا قيمة له إذا أبيع لأى عضو الخروج عليه، فإن أبسط النصوص المتضمنة في هذا الميثاق تقتضى منع أى خروج على نصوص هذا العقد بالقوة . ولكن ما هى الميزات التى ستعوض الأفراد الخاضعين للعقد عن ميزاتهم التى فقدوها بانتقالهم من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية أو المدنية؟ ذلك هو موضوع الفصل الثامن :

يقول روسو إن الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية يحدث في الإنسان تغيرات عميقة فهو يجعله خاضعاً للعدل بدلاً من الخضوع للغريزة وتصبح أعماله ذات قيمة أخلاقية كانت خلواً منها وهو في حالة الطبيعة، لأن الإنسان في هذه الحالة الأخيرة كان بريئاً، عادلاً وكان يفعل الخير طواعية وبشكل طبيعي ولذلك كانت الفضيلة التى يتحلى بها فضيلة سلبية ، أما في

الحالة الاجتماعية فإنه يتصرف وفق معايير أخلاقية محددة وعن علم تام بهذه الأخلاقية فهو يفعل الخير لداته ويقدر الواجب لذاته لا لأى اعتبار آخر ، فالحالة الاجتماعية تحول له من كائن خاضع للغريزة إلى إنسان خاضع للواجب الأخلاقى . وهنا نجد تأثير روسو بفلسفة سقراط والفلاسفة اليونان واضحاً ، فسقراط ومعظم الفلاسفة اليونان كانوا يعتقدون أن الإنسان خير بطبيعته وأنه لو عرف الخير فلا بد سيتجه إليه وهو لا يفعل الشر إلا عن جهل، وإن كانت المقارنة بين سقراط وروسو هنا قد لا تكون جائزة لأن سقراط يصف الفرد الكائن في جماعة بينما رجل الطبيعة الذى يتحدث عنه روسو شخص لم يعرف بعد الحياة الاجتماعية .

والحالة الاجتماعية تجعل الإنسان خاضعاً لعقله بدلاً من أن كان خاضعاً لغريزته في الحالة الطبيعية والإنسان يفيد من انتقاله إلى الحالة الاجتماعية ميزات كثيرة تعوض ما فقده من تركه لحالة الطبيعة ، فالحياة الاجتماعية تؤدى به إلى استخدام ملكاته العقلية وتنمية هذه الملكات واتساع مداركه وأفق تفكيره كما أنها تسمو بعواطفه وبروحه لدرجة تجعله أحياناً يشكر الظروف التى أدت به إلى الخلاص من حالة الطبيعة إلى الأبد والانتقال إلى الحالة الاجتماعية . ذلك أن هذه الحالة قد حولته من حيوان غبي إلى موجود ذى نشاط ذهنى ، أى حولته من حيوان إلى إنسان .

ثم يعمل روسو حساب الخسائر والمكاسب في الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية ، فالإنسان قد فقد الحرية الطبيعية وحقه المطلق في كل ما يفعل ولكنه كسب الحرية المدنية المحدودة بالإرادة العامة ثم الملكية التى تضمنها له الجماعة ، والحرية الطبيعية ليست إلا استعباداً لأن الإنسان يكون خاضعاً فيها لنوازه ، أما الحرية المدنية فهى الحرية الحقيقية بمعنى الكلمة لأن الإنسان يخضع فيها لقانون مدنى

كما يقول تشارلس كولي هو الذى ينمى مدركات الفرد ويخلق منه إنساناً بمعنى الكلمة .

الجزء الثانى : فى السلطان

إن أول وأهم نتيجة لكل ما تقدم هى أن للإرادة العامة *La volonté générale* وحدها الحق فى قيادة قوة الدولة وتوجيهها نحو الغاية التى أنشئ من أجلها النظام السياسى وهى الصالح العام . ولما كان السلطان ليس شيئاً آخر إلا اختصاص الإرادة العامة التى - كما سنرى - تمثل إرادة « الأنا الاجتماعية » أو الشخص المعنوى الذى يتكون من مجموع الأفراد ، فإن هذا السلطان لا يمكن التنازل عنه لشخص أو عدة أشخاص . فالإرادة العامة يجب أن تمارس السلطان بنفسها وبدون نواب أو ممثلين ينوبون عن الأفراد أو الشعب الذى هو مصدرها^(١) . ولنفس الأسباب لا يمكن أن ينقسم السلطان إلى أجزاء أو أقسام منفصلة ، لأن الإرادة العامة التى هى مصدر السلطان وممارسه الوحيد ، إما أنها عامة بمعنى الكلمة وحينئذ تكون مصدر القانون ، وإما أنها لا تعبر إلا عن جزء من الشعب وحينئذ لا تكون عامة ولا تكون مصدراً للقانون ، ولما كانت الإرادة العامة واحدة غير متعددة فإن السلطان الذى تمارسه لا يمكن أن ينقسم .

وهنا ينتقد روسو انقسام السلطان إلى سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية قائلاً إن السياسيين لم يستطيعوا قسمة السلطان فى مبدئه فراحوا يقسمونه فى موضوعه فأصبح السلطان أشبه شئ بوجود غريب مكون من أجزاء مختلفة ، أو أشبه شئ برجل ذى عدة أجسام جسم مزود بالعيون وآخر مزود بالأذرع وثالث بالأقدام . . . وهكذا^(٢) .

(١) الفصل الأول .

(٢) الفصل الثانى .

وضعه لنفسه بنفسه . أما عن الملكية فى حالة الطبيعة فكانت قائمة على القوة الجسمية وهذه ليس فيها أى ضمان لبقائها واستمرارها ، أما فى الحالة المدنية فالمجتمع هو ضامناتها وهى لذلك ملكية مستقرة مقدسة . ويتحدث روسو فى الفصل التاسع والأخير من هذا الجزء عن الملكية وكيف أن الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة السياسية قد تنازلوا أيضاً للجماعة عن ملكياتهم أيا كان مصدرها ، فحق الملكية الذى يتمتع به الأفراد على ممتلكاتهم الخاصة خاضع دائماً للمبدأ العام وهو أن الملكية الحقيقية لسلطان الهيئة السياسية فى مجموعه لا للأفراد الذين قد يسمح لهم هذا السلطان بالتمتع وفق قواعد يراها .

ويختتم روسو هذا الجزء قائلاً بأن الحالة الاجتماعية ليس من شأنها أن تقضى على المساواة التى كانت موجودة فى حالة الطبيعة بين الأفراد لأنها قد أحلت المساواة الاجتماعية محل المساواة الطبيعية . ولا شك أن المساواة الاجتماعية قد أدت كذلك إلى القضاء على ما كان موجوداً من حالة عدم المساواة بين الأفراد أحياناً سواء من حيث القوة الجسمية أو المقدرة الذكائية إذ أصبح الكل سواء بفضل العقد الاجتماعى .

وقبل أن ننتقل إلى الجزء الثانى نود أن نلفت النظر إلى أن روسو كان يعتقد كأرسطو وعلماء النفس والاجتماع المحدثين أن الإنسان لا تنمو ملكاته الفكرية ومداركه العقلية إلا فى المجتمع وبالمجتمع ، وقد أثبتت الأبحاث العلمية الحديثة تلك الملاحظة ، فقد أدت الظروف ببعض الأطفال أن ينشأوا فى أحراش الهند وأستراليا بعيدين عن المجتمع ، وباختبار مستويات ذكاء هؤلاء الأطفال وجد أن مستوياتهم منخفضة جداً وأنهم إلى الحيوانات أقرب منهم إلى الأناسى ، ولذا يطلق عليهم بعض العلماء الأطفال - الذئاب ، أو الأطفال - الجن *Wolf or fairy children* فالمجتمع

ولكن ما هي هذه الإرادة العامة التي هي الممارس الوحيد للسلطان والتي هي مصدر القانون؟^(١) إنها إرادة تتكون في المجتمع عندما يتعلم كل فرد كيف يضحى بمصلحته الفردية في سبيل صالح أسمى وهو الصالح العام ، إذ ينتج حينئذ عن تمسك الأفراد بالصالح العام دون سواه روح عامة تهدف دائماً إلى تحقيق هذا الصالح، وهذه الروح العامة هي الإرادة العامة . ذلك أن أسمى إرادة للإنسان من بين كل ما يريد هي تلك التي تريد أسمى صالح للدولة ، «لأنها أعم إرادة» . والإرادة العامة هي «صوت الكل إذ يعبر عن صالح الكل» وهي أكبر الإرادات عدلاً ذلك أن كل عمل من الأعمال إنما يتم نتيجة إرادة ولكن إرادة الإنسان في صلاح الدولة وخيرها تعد من الناحية الأخلاقية أسمى إرادة .

والإرادة العامة هي إرادة الأفراد في مجملهم . فروسو قد قال بما سيقول به الفلاسفة الألمان والمدرسة الاجتماعية الفرنسية فيما بعد من أنه تتكون في كل جماعة روح عامة أو عقل جمعي يكون نتيجة لتفاعل عقولهم الفردية بحيث يتكون من هذا التفاعل عقل جديد يختلف عن عقول الأفراد أنفسهم أو هذا العقل الجمعي هو ما سماه روسو «الأنا أو الذات العامة» "Un moi commun" . والجسم السياسي أو الهيئة السياسية له أيضاً من حيث هو كائن أخلاقياً لإرادته العامة التي تتركب من «خير إرادات جميع المواطنين» والإرادة العامة ليست إرادة الجميع "La volonté de tous" فهي ليست مجموع هذه الإرادات وإنما هي روح عامة تعبر عن الإرادات الخيرة للأفراد فيما يخص الصالح العام . وهذه الإرادة هي وحدها مصدر القانون وهي وحدها التي تمارس السلطان وتوجه قوى الدولة لأن اختلاف المصالح الخاصة هو

(١) هنا سنضطر إلى الكلام عن الإرادة العامة كما بينها روسو في العقد وفي مؤلفاته الأخرى .

الذي جعل من الضرورة إنشاء المجتمعات والانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية .

وللإرادة العامة السلطة المطلقة على جميع الأفراد ، ولا بد أن تكون ناتجة عنهم مباشرة لا عن ممثلهم فروسو لا يؤمن بالنقابات ولا بالجمعيات ولا بالمجالس النيابية لأن إرادات كل هذه الهيئات لإرادات خاصة تقوم بالمناورات ضد بعضها بعض وضد الإرادة العامة^(١) . فالأفراد يجب أن تكون علاقتهم بالدولة علاقة مباشرة ولا تكون بحال ما من خلال نقابات أو جمعيات أو مجالس أو هيئات . وهنا نجد موضوعاً طال النقاش فيه بين علماء الاجتماع والسياسة وهو التساؤل عما إذا كان وجود هيئات متوسطة بين الدولة والأفراد يؤدي إلى مزيد من ضمان الديمقراطية أو بالعكس يؤدي إلى عرقلة الديمقراطية . روسو يرى في هذه الهيئات عائقاً للإرادة العامة عن الظهور بشكل واضح ، ويرى جورفنتش أستاذ الاجتماع بالسوربون أن في مثل هذه الهيئات أكبر ضمان الحرية الفرد بدليل أن الحكام الذين يتبعون سياسة الطغيان يعمدون أولاً إلى حل مثل هذه الهيئات المتوسطة . أما أرمان كيفلييه ، الذي كان أستاذاً بالسوربون أيضاً ، فيعتقد أن الهيئات المتوسطة التي كانت تنشأ في العصور القديمة على أساس الدم أو الأصل كانت حقاً جمعيات تؤدي إلى الطغيان أما جمعيات اليوم التي تنشأ بشكل حر طليق فهي من أهم وأكبر عوامل ضمان الديمقراطية :

ولقد بالغ روسو في مؤلفاته في تقديس الإرادة العامة حتى كاد يؤهلها لأنها صوت الشعب وصوت الشعب من صوت الله ، إلى حد أن جعل منها أحياناً «ديناً ودنيا» ، تقابل الخارج عليها عقوبة الإعدام كما سرى . ولكن للسلطان الذي تمارس الإرادة العامة

(١) الفصلان الثاني والثالث .

حدوداً يجب ألا يتعداها ، لأن كل فرد عندما تنازل للهيئة الاجتماعية عن حريته وماله إنما كان يهدف إلى توجيه كل ذلك للصالح العام الذى يعد صالحه هو فى نفس الوقت ، وعلى ذلك فالهيئة الاجتماعية أو الشعب ، يجب أن توجه سلطانها إلى كل ما فيه مصلحة الشعب وكل ما يتمشى مع نصوص العقد الاجتماعى ، فاذا وجه السلطان إلى غير ذلك لم يكن له سند مشروع من العقد الاجتماعى ، فالسلطان مثلاً لا يستطيع أن يكسر مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين لأن تحقيق المساواة من الأغراض الهامة التى عقد العقد من أجل تحقيقها ، وكذلك الاعتداء على الحريات أو تقييدها بسبب لا يمت للصالح العام بصلة^(١) . فالسلطان إذا خرج عن النصوص المتعارف عليها فى العقد الاجتماعى يكون حينئذ غير معبر عن الإرادة العامة أو عن الهيئة الاجتماعية .

والإرادة العامة هى المصدر الوحيد للقانون . ذلك أن العقد الاجتماعى قد أدى إلى وجود الهيئة الاجتماعية وبذلك تنتهى مهمته وتبدأ مهمة التشريع الذى عليه أن يمنح الهيئة الاجتماعية الحركة ويعبر عن إرادتها^(٢) . والقانون عبارة عن علاقة بين الشعب بوصفه صاحب السلطان وبين الشعب بوصفه خاضعاً للسلطان فى مسألة عامة . فعندما يقرر الشعب رأياً فى مسألة عامة ، محدداً موقف السلطان (الشعب بوصفه حاكماً) من الدولة (الشعب بوصفه خاضعاً للسلطة) ، فإن هذا القرار هو القانون . فالقانون فى رأى روسو هو ما نطلق عليه اليوم اسم الدستور ، إذ القانون فى رأيه يجب أن يتناول مسائل عامة لا تخص هيئة أو طبقة معينة لأنه فى هذه الحالة الأخيرة لن يكون علاقة الكل مع الكل ، بل سيكون علاقة الكل مع الجزء أى لا يكون قانوناً . فالمسائل العامة هى وحدها موضوع القوانين وهى وحدها

الجديرة بأن تشغل بها الإرادة العامة . أما ما نسميه نحن اليوم بالقوانين المدنية والجنائية والتجارية فهى فى رأى روسو لا تعد قوانين بل هى مراسيم تدخل فى اختصاص الحكومة ، وليس لها شرف الانتساب للإرادة العامة .

ولكن مهمة التشريع فى نظر روسو مهمة ثقيلة صعبة تستلزم أحياناً عقولاً جبارة ، بل آلهة تستطيع أن تعرف أحسن القوانين وأنسبها ويحدث دائماً لا سيما فى بدء تكوين الدول أن يأتى عبقرى ذو عقل جبار ويشرع للدولة الجديدة مثل سولون وليكرجوس ويحاول إقناع الأفراد بضرورة الامتثال للقوانين . ومثل هؤلاء المشرعين لا يجب أن ينظر إليهم على أنهم أصحاب سلطان أو حكام بل هم مجرد « مقترحين للقوانين » لأنهم ليسوا الشعب صاحب السلطان الوحيد وليست إرادتهم لإرادة عامة وإن كانوا قد يكونون معبرين عنها . ومثل هؤلاء المشرعين الذين نجدهم فى بدء تكوين الدول لا سلطان لهم على الأفراد ولا يستطيعون إلزام الأفراد باتباع قوانينهم المقترحة ، ولذلك نجدهم دائماً يلجأون إلى الآلهة يرجونها لكى توفق أفراد الشعب إلى السير على تلك القوانين^(١) .

على أن المشرع قبل أن يقترح القوانين يجب عليه أن يلحظ حالة الشعب الذى يشرع له فهناك شعوب أقل من غيرها فى استعدادها لتقبل القوانين الجديدة . فالشعوب « الشائخة » التى رسخت فيها عادات وتقاليدها تبلورت وجمدت مع الزمن أقل استعداداً لقبول تشريعات جديدة من غيرها . وأحسن مرحلة للتشريع هى المرحلة التى يكون فيها الشعب فتياً لم يمض وقت طويل بعد على تكوينه . وعلى المشرع أن يمهّد الشعب لتشريعته كما يمهّد المهندس الأرض ويختبرها ويقوى

(١) الفصل الرابع .

(٢) الفصل الخامس والسادس .

(١) الفصل السابع .

الحرية لا يمكن أن تتصور بدونها . ولكن ليس معنى المساواة أن يتساوى كل الأفراد في مكانتهم الاجتماعية و ثروتهم ولكن المساواة تعنى المساواة في الحقوق والالتزامات . على أن الثروة يجب أن تكون موزعة » بحيث لا يكون شخص من الغنى بحيث يستطيع شراء آخر ولا يكون شخص من الفقر بحيث يلجأ لبيع نفسه » . وعلى ذلك يعد روسو من أوائل المنادين بتضييق الفوارق بين الطبقات . كما يجب أن يلاحظ المشرع حالة البلد الذى يشرع له فالتشريع قد يلجأ فى بلد ما إلى تشجيع الزراعة وفى آخر بالعكس إلى تشجيع الصناعة والتجارة وفى بلد ثالث إلى تشجيع الفنون والعلوم بحسب ظروف كل بلد وما تفتقر إليه^(١) .

وأخيراً يقسم روسو فى نهاية هذا الجزء القوانين إلى ثلاث فئات :

١ - قوانين سياسية وهى التى تحدد علاقة الدولة من حيث هى هيئة ذات سيادة أو سلطان بالشعب فى جملته من حيث هو مؤلف من مجموع الرعايا الخاضعين للسلطان ، وهى ما نسميها اليوم بالقوانين الدستورية أو القانون العام .

٢ - قوانين تحدد علاقة الأفراد بعضهم ببعض أو علاقة كل منهم بالدولة وهى القوانين المدنية .

٣ - قوانين تحدد علاقة الفرد بالقانون بحيث يعاقب عقاباً محدداً إذا خرج عليه وتلك هى القوانين الجنائية .

ولكن ثمة فئة رابعة أهم بكثير من هذه الفئات الثلاث ، وهى قوانين غير مكتوبة وإن كانت منقوشة فى صدور الأفراد ويجب مراعاتها وتلك هى العادات والتقاليد والأعراف المستقرة .

أجزاءها الضعيفة قبل أن يقيم البناء عليها كما يجب أن يلاحظ المشرعون أن ما يصلح لشعب قد لا يصلح لآخر فلكل شعب ظروف يجب مراعاتها كما سئرى . ولكن يجب أن يفهم دائماً أن المشرع ليس إلا مقترح القوانين التى تخضع لموافقة الإرادة العامة أو رفضها . ولكن كيف يتسنى معرفة هذه الإرادة العامة ؟ يقول روسو إن من الصعب أحياناً معرفتها . كما أنه لم يعين طريقاً مضموناً للوصول إليها ففى بعض الأحيان يقول إن الإرادة العامة هى إرادة أغلبية الشعب ، وهو فى كلامه عن العقد الاجتماعى يشترط أن يبرم العقد بالإجماع ، وأحياناً تكمن الإرادة العامة فى شخص المشرع الذى لا يكون فى هذه الحالة - مع ذلك - مزوداً بسيادة الشعب إذ لا يمكن للشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه ، بل إن دور المشرع فى هذه الحالة هو أن يعرف الناس بمصالحهم ويبصرهم بأمورهم لكي يتخذوا بشأنها قراراً يعبر عن رأيهم العام . وأحياناً أخرى يقول روسو إن الإرادة العامة تكمن فى تغليب الصالح العام على الصالح الخاص وهذا لا يتأتى أحياناً إلا إذا كان الشعب صغيراً ومن ثم يستطيع الأفراد وقت اللزوم أن يجمعوا أمرهم على إرادة واحدة ، ولذلك نجد روسو فى كلامه عن الشعب يرى أن المدينة السياسية مثل مدينة جنيف هى المقياس المثالى لحجم الشعب واتساع الدولة . وهو يعتقد أن الحرية وحسن الإرادة والديمقراطية لا تتوفر إلا فى دول صغيرة ويقول « إن سر بؤس الجنس البشرى هو فى كبر أمه واتساع دوله »^(١) .

ويجب أن يوفر التشريع فى كل دولة الحرية والمساواة لأن أى استعباد لفرد من أفراد الجماعة من شأنه أن يقلل من قوة الدولة التى تقوم قوتها على مجموع حريات الأفراد . والمساواة ضرورية لأن

ولا يعالج روسو من هذه الفئات إلا الفئة الأولى
وهي القوانين السياسية التي يجعل منها موضوع الجزئين
الثالث والرابع من كتاب العقد .

الجزء الثالث : في الحكومة

والحكومة هي هيئة متوسطة بين الرعايا والسلطان
لكي تتولى تنفيذ القوانين وصيانة الحريات المدنية .
وهي هيئة لا سلطان لها إذ السلطان الوحيد في المجتمع
للشعب وهي مفوضة لتنفيذ القوانين التي تسنها الدولة
ولها أن تتحد « مراسيم » وهي في سبيل تنفيذ القوانين (١)
غير أننا نستطيع أن نجد صوراً مختلفة للحكومات
تختلف من بلد لآخر ، فالسلطان يمكن أن يفوض
الشعب كله أو الجزء الأكبر منه في القيام بمهمة
الحكم (التنفيذ) وهذه الصورة هي ما نسميه باسم
الديمقراطية ، أو يفوض عدداً صغيراً من المواطنين
بالقيام بهذه المهمة وتلك هي الحكومة الأرستقراطية ،
أو يركز الحكم في يد شخص واحد، وتلك هي الحكومة
الملكية . وثمة أشكال أخرى مختلطة ومركبة من هذه
الأشكال السابقة ، ولا شك أن أفضل هذه الأنواع
هي الحكومة الديمقراطية ، ولكن الديمقراطية بمعناها
الكامل لا يمكن أن تتحقق في العالم الإنساني . أما
الأنواع الأخرى من الحكومات فقد تفسد وتتحول
إلى الطغيان ، ولكن لما كان السلطان دائماً من الشعب
والسيادة له ، ولما كانت الحكومة ليست إلا « عميلاً »
للشعب أو مفوضة منه فإن هذا الطغيان لا أساس له من
العقد الاجتماعي ولا من القانون . على أنه يجب أن
نؤكد هنا - فيما يرى روسو - أن شكلاً معيناً من
أشكال الحكم لا يمكن أن يصلح لكل بلد في كل

زمان ومكان ، فالظروف قد تجعل شكلاً معيناً أكثر
ملاءمة من الأشكال الأخرى . (١)

والوسيلة الوحيدة التي تدلنا على أن نوع الحكم
ملائم أو غير ملائم هو الرخاء العام La prospérité
générale . ولكن عند أية حكومة استعداد دائم
نحو الفساد وتغليب المصالح الخاصة لأفرادها على
المصالح العامة ومن ثم فالفساد محتمل باستمرار .
وما دامت المصالح الخاصة قد غلبت على المصالح
العامة فعني هذا أن أساس الهيئة السياسية نفسه قد
انهار وبالتالي تنهار الدولة (٢) . ولكيلا تصل الأمور
بالدولة إلى هذا الحد يجب أن يكثر الشعب من
اجتماعاته ومن مناقشته للأعمال الحكومية ويجب أن
يسهر على صيانة القوانين ولا يستنم للحكومة ، كما
يجب على كل شخص أن يهتم بشئون الحكم في مجتمعه
وأن يقف منها موقفاً سليماً . إن الدولة التي يقول كل
شخص فيها لنفسه « ليس لي شأن بالحكم ورجاله »
لا شك مآلها إلى الزوال والاختفاء (٣) . يجب إذن
ألا يدع الشعب للحكومة أية فرصة للفساد والتحول
عن الاختصاصات المخولة لها فذلك هو الشرط
الأساسي لاستمرار الحكم السليم . ويجب هنا أن نبدد
الزعم الذي أتى على لسان بعض المفكرين من أن
الحكومة نظام قائم على عقد أبرم بين الشعب وبينها ،
إذ لا يوجد إلا عقد واحد وميثاق واحد وهو الميثاق
الذي عقده الشعب مع نفسه للانتقال من حالة الطبيعة
إلى الحالة الاجتماعية ، ووفق هذا العقد لا يستطيع
الشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه لأية هيئة .

(١) الفصول من الثاني إلى السابع .

(٢) الفصول من الثامن إلى الحادي عشر .

(٣) الفصول من الثاني عشر إلى الرابع عشر .

(١) الفصل الأول .

وعلى ذلك فلا يمكن أن يوجد مثل هذا العقد بين الحكومة والشعب ، بل الحكومة مجرد هيئة مفوضة من الشعب للقيام بنوع خاص من الأعمال وهى أعمال التنفيذ ويظل الشعب محتفظاً بالتشريع . فتكوين الحكومة أو تفويضها إنما يتم وفق قانون يصدر عن الإرادة العامة ، وليس عن عقد، وأعضاؤها إذن ليسوا سادة للشعب ؛ بل هم مجرد موظفين يعملون فى خدمة الشعب . ولما كان أساس الحكومة قانوناً يصدر عن الشعب فإن أية حكومة تكون مؤقتة يستطيع الشعب أن يغيرها ، سواء بتغيير أعضائها أو بتغيير شكلها فى أى وقت يراه مناسباً^(١). وهنا نصل إلى الجزء الرابع والأخير .

الجزء الرابع : فى إدارة شئون المدينة

إن الحكم السليم يستند دائماً كما قدمنا على الإرادة العامة التى لا تقوم إلا على الصالح العام، وهى من هذه الوجهة معصومة من الخطأ infallible بمعنى أن الإرادة العامة لا يمكن ، وبحال من الأحوال، أن تتجه إلا إلى الصالح العام ، ولكن ليس معنى هذا أنها لا يغرر بها أحياناً ويصور لها الصالح الخاص على أنه صالح عام فتتجه إليه عن غير تبصر . ولكن تربية الأفراد كصفة بتكوين إرادات عامة لا يمكن التغرير بها أو إيقاعها فى الغش . ولكيلا تقع الإرادة العامة فى الخطأ الذى يصور لها النفع الخاص على أنه عام يجب أن تكون قراراتها (قوانينها) قليلة العدد ، كما يجب ألا تكون القرارات إلا فى المسائل البسيطة الواضحة . فالدولة المثالية عند روسو هى التى لا تحتاج إلا لعدد ضئيل من القوانين الضرورية لحياتها .

ولكن كيف السبيل إلى معرفة الإرادة العامة ؟ السبيل الوحيد هو أن يبدى المواطنون رأيهم فى كل مسألة فى استفتاء حر ، والعقد الاجتماعى هو الحدث الوحيد الذى كان يتطلب الإجماع ، أما القوانين فلا تتطلب فى تقريرها وحتى الإرادة العامة إلا الأغلبية المطلقة ، إذ يجب فى هذه الحالة أن تخضع الأقلية لإرادة الأغلبية .

أما عن تعيين أعضاء الحكومة فهو يتم فى الدول المختلفة بصورتين :

١ - القرعة .

٢ - الاختيار أو الانتخاب .

ونستطيع فيما يرى روسو أن نجمع بين الطريقتين وذلك باللجوء إلى طريقة الانتخاب فى الوظائف التى تحتاج إلى مهارة خاصة كالوظائف العسكرية ، وإلى طريقة القرعة فى الوظائف التى لا تحتاج إلا إلى ذوق سليم ونزاهة وعدل^(١).

وبعد ذلك يعمد روسو إلى وصف مطول للطريقة التى كان الرومان يعينون بها الموظفين كاجتماع الشعب comices لاختيار الحكام والموظفين ، ثم اختيار الأشخاص الذين كان يكل إليهم الدفاع عن مصالح الشعب tribunat أو لاختيار دكتاتور فى الظروف التى لا تحتتمل السير وفق المبادئ الديمقراطية وتعقيدات المطولة . ثم يتكلم عن سلطة العادات والتقاليد والأعراف وكيف أنها صورة من صور التعبير عن رأى الشعب وهى بمثابة قوانين غير مدونة ، وهى تتأثر قطعاً بدستور الدولة السياسى ، وبالتشريع السائد ، فإذا فسد التشريع أو انحرف أدى

(١) من الأول للثالث .

(١) الفصول من الخامس عشر إلى الثامن عشر .

ذلك إلى فساد العادات والأعراف وانحرافها ، لذلك كانت الرقابة على العادات والأعراف مفيدة من حيث أنها تستطيع أن تسهم في الحيلولة دون انحرافها^(١) ويختتم روسو هذا الجزء من مؤلفه بالحديث عن الدين وعلاقته بالدولة والمجتمع وبين كيف أن الشعوب القديمة كانت تعد الآلهة ملوكاً لها ، فالملك إله والإله ملك وكان نظام الحكم يعتمد على الدين ، وكان لكل دولة دينها وآلهتها بحيث لم يكن من حق إله في مجتمع أن يعتدى على إله آخر في مجتمع آخر ، فالآلهة مستقلة بعضها عن بعض استقلال المجتمعات التي تدين لها ، والحروب السياسية التي كانت تقوم بين الدول كانت أيضاً حروباً دينية وكانت السياسة والدين شيئاً واحداً . . . ثم أتت بعد ذلك الأديان الكبرى ، ومن بينها المسيحية التي تفصل بين العالم المادى والعالم الروحي ، فهي تتعلق بالعالم الروحي ، ولا تشرع للمجتمع السياسي ، فلماذا لا يكون لهذا المجتمع دين سياسى أو مدنى ؟

وينادى روسو بضرورة تكوين دين مدنى يقوم على تقديس العقد الاجتماعى والإرادة العامة . لا بد من وجود دين مدنى يجعل المواطنين يحبون وطنهم ويقدمونه ويتفانون في القيام بواجباتهم والتزاماتهم نحوه . مثل هذا الدين الاجتماعى أو المدنى سيكون مسيطراً على الأفراد بحيث يحملهم على التمسك بالقوانين التي هم مؤلفوها ، ويطردهم من رحمته كل خارج عليها .

٥ - آراء العلماء في كتاب العقد الاجتماعى

تلك هى الأفكار الرئيسية التي يعالجها روسو

(١) الفصل من الرابع السابع .

في كتاب العقد الاجتماعى ، فما هو موقف العلماء منها ؟ يندر أن نجد في تاريخ الفكر الفلسفى والاجتماعى والسياسى مفكراً وقف منه العلماء مواقف متناقضة كروسو . يقول عنه بنجامن كنستان B. Constant « إنه أبشع حليف للطغيان في شتى صورته »^(١) ويقول ديجوى أستاذ القانون العام المشهور « إن روسو يعد أبا للطغيان يعقوبى والتحكم القيصرى والموحى بمبادئ الحكم المطلق التي عبر عنها كانت وهيغل »^(٢) ولقد وصف كثير من المؤلفين روسو بأنه كان فردياً في مذهبه إلى جانب كونه طغيانياً فيقول عنه كوبان Cobban « إن فكرة التقدم من الأفكار التي لا يمكن أن نعزوها لروسو » بينما يذهب هارولد لاسكى إلى رأى مخالف لرأى كوبان على خط مستقيم ، إذ يقول « إن روسو كان يؤمن في حماس بفكرة التقدم »^(٣) . ويعتقد لامنى Laménais أن مؤلفات روسو كانت إعلاناً صارخاً « لحرب ضد المجتمع وضد الله »^(٤) . ويعتقد لانسون أن روسو لم يكن فردياً في مذهبه بل إنه انتهى إلى نوع من اشتراكية الدولة يخضع الفرد فيه لسلطة المجموع الذي وهب له نفسه إلى الأبد ، ويضيف إلى ذلك أن روسو قد ترك طابعاً قومياً وأصيلاً في السياسة والتربية وأنه يقف على رأس الطريق الموصلة لكل ما يتمتع به العالم الحديث من نظم ديمقراطية سياسية^(٥) . ويعتقد برجسون أن فلسفة روسو تعد بعد فلسفة ديكرت أقوى مؤثر في العقلية الإنسانية في العصر الحديث^(٦) .

(١) مبادئ السياسة ، ١٨١٥ .

(٢) روسو وكنت وهيغل ، ١٩١٨ .

(٣) عن : ك. ل. ل. ويدر : الفكر السياسى .

(٤) نفس المرجع السابق .

(٥) ج. لانسون : تاريخ الأدب الفرنسى ، ١٨٩٤ .

(٦) ويدر : مصدر سبق ذكره .

هذه الفكرة في تثبيت الطغيان باسم الإرادة العامة للشعب .

والسبب الثاني الذي أدى إلى انقسام العلماء في تقديرهم لروسو هو ما بدا من تناقض أحياناً بين أفكاره مثل التناقض الذي أثاره بعض المؤلفين وسبقت الإشارة إليه بين إطاره لحالة الطبيعة ومثال الرجل الطبيعي ، وبين إطاره للرجل الاجتماعي وما زوده به المجتمع من مثاليات أخلاقية وهما مثالان يقف كل منهما على طرف مناقض للآخر . ولقد سبق أن بينا عدم وجود هذا التناقض المزعوم .

ومما أدى أيضاً إلى اختلاف العلماء في تقديرهم لفكر روسو السياسي فكرته عن القانون الذي لا يعدو المبادئ العامة للتشريع أو ما نسميه اليوم المبادئ الدستورية العامة ، وهذا من اختصاص الشعب عن طريق الإرادة العامة ، أما المسائل التفصيلية فن اختصاص الحكومة التي لها كل الحق في أن تتخذ من « المراسيم » ما تراه لتنفيذ المبادئ العامة وهو بذلك قد أعطى السلطة التنفيذية سلطة جبارة وهي سلطة وضع كل ما نسميه اليوم من القوانين المدنية والتجارية والأحوال الشخصية . . . وهذا يفتح الباب على مصراعيه - فيما يرى كثير من المؤلفين - أمام الحكومة لتستبد بشئون الأفراد . ولكن يجب ألا ننسى أن الحكومة هي مجرد عميل للشعب أو مفوض من الشعب يستطيع أن يغيره في كل وقت ، كما يجب مراقبة هذا العميل حتى لا تتاح له فرصة الانحراف .

ولكن مهما اختلف العلماء في تقديرهم لروسو فانه يعد من أكبر دعاة العصر الحديث إلى الحرية وتخليص المجتمعات من شبح الطغيان السياسي الذي

وهكذا انقسمت آراء العلماء وتشعبت ، بعضهم يعده تقدماً وبعضهم الآخر يعده أبعد ما يكون عن التقدم ، بعضهم يعتقد أنه حليف الطغيان وبعضهم الآخر يعده على رأس المنادين بالنظم الديمقراطية الحديثة ، بعضهم يعده فردياً وبعضهم الآخر يعده اشتراكياً . ولكن هل يرجع اختلاف العلماء في تقديرهم لروسو إلى نقص في أسلوبه في الكتابة ؟ فقد نتصور أن أسلوب روسو في الكتابة غامض وغير واضح إلى الحد الذي يؤدي بالعلماء إلى تفسير مبادئه تفسيرات متضاربة كما رأينا . ولكن من المعروف أن روسو يعد كأديب وككاتب من أبرز الكتاب الفرنسيين وأوضحهم قاطبة من ناحية الأسلوب ، فهو كاتب بارع يجذب القارئ إليه جذباً وينساق أسلوبه ليشرح الفكرة بكل بساطة . فما السبب في اختلاف العلماء في تقديرهم لفكره إذن ؟ ذلك كله يرجع إلى مبالغته الشديدة في تقديره للإرادة العامة وجعلها أساساً لكل شيء ، أما إرادات الأفراد من حيث هم فلا قيمة لها إزاء الإرادة العامة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يرسم طريقاً مضموناً للوصول إلى معرفة هذه الإرادة بشكل لا لبس فيه ، فهو مرة يقول إن الإرادة العامة هي رأى الأغلبية وفي كتبه الأخرى يقول إنها الإرادة الإجماعية وأحياناً يقول إن من المستحيل على بني البشر أو على المجتمع أن يصلوا إلى إرادة عامة كاملة وأحياناً يذكر أن كبار المشرعين ولا سيما في الدول الناشئة أو في بدء تكون المجتمعات يعبرون عن الإرادة العامة وأحياناً يقول إنهم مجرد مقترحين للقوانين . هذا التردد أو هذه البلبلة في فكر روسو حول فكرة الإرادة العامة وتعيينها والوصول إليها لا شك من شأنها أن تفتح الباب على مصراعيه أمام السياسيين المحترفين لاستغلال

عانى منه شخصياً ومواطنوه كثيراً . إذ يقول فى هذا الصدد فى قصة إلويز الجديدة « إن الإنسان مخلوق بلغ من النبلى حدأ يجعل من الصعب استخدامه كأداة لغيره ، كما يجعل من العسير استخدامه لما يفيد الآخرين ما لم يكن فى هذا فائدته هو أيضاً » . ولا يمكن أن نتصور أن يكون روسو داعية للطغيان فى الوقت الذى كان فيه هو نفسه يقاسى من الطغيان ، وقد يكفى دليلاً على حسن نيته أن الطبعة الأولى من العقد الاجتماعى صدرت وعليها صورة تين هوبس بلا رأس إشارة إلى أن روسو إنما أراد بهذا الكتاب أن يقطع رأس الطغيان الذى كان تين أو لويثان هوبس رمزاً له .

ثم مما يثبت أيضاً حسن نية روسو حملته على نظام الرق وإثباته بالبراهين القانونية أنه نظام غير مشروع مهما كانت المصادر المؤدية إليه بما فى ذلك الحرب ذاتها ، وإيمانه التام بأن السلطان والسيادة دائماً للشعب وأن من حق الشعب أن يثور على السلطان الباغى .

وإذا نحن بحثنا فى مبادئ الثورة الفرنسية وهى الحرية والأخوة والمساواة لوجدناها كلها بارزة فى العقد الاجتماعى ، ولا غرابة فى ذلك فإن روسو كان من مؤلفى القرن الثامن عشر الذين أدت مؤلفاتهم إلى إلهاب الحماس وإشعال الثورة ، إن لم يكن على رأسهم جميعاً .



كتاب
عقود اجتماعية

قواعد المنهج في علم الاجتماع لإميل دوركايم

بقلم
الدكتور محمود قاسم

عيد كلية دار العلوم

جورس « الذي ظل صديقاً له . وبعد التخرج في هذه المدرسة سنة ١٨٨٢ ، اشتغل بالتدريس في المدارس الثانوية حتى سنة ١٨٨٧ . ثم سافر إلى ألمانيا في إجازة علمية ، وهناك تتلمذ على أمثال « فاجنر » و « شمولر » و « فونت » ودرس عليهم علم الاجتماع . ولما عاد من ألمانيا خصص جهوده لهذا العلم ، ولا سيما بعد أن أنشأت كلية الآداب كرسيًا لمادة علم الاجتماع وعهدت إليه بدراستها . ولم يكن علم الاجتماع في نظره مجرد نظرية عقيمة ؛ بل كان يرى فيه نوعاً من الفلسفة التي ينبغي أن تساهم في إعادة النظام الاجتماعي في فرنسا التي تدهورت اجتماعياً وسياسياً بسبب هزيمتها في حرب السبعين . فكان يهدف إذن إلى تزويد المجتمع الفرنسي بمبدأ للنظام ونظرية في الأخلاق في نفس الوقت . وقد قال عنه « دافى » : « إن عقيدته كانت تضيء على فكره وحديثه طابعاً حماسياً وقاهرًا يوحي بأنه أحد المهتمين ، كما كان يشعر من يستمع إليه أنه أحد المبشرين بدين جديد . »

وقد أنتج « دوركايم » إنتاجاً متنوعاً في الدراسات الاجتماعية . فله كتاب تقسيم العمل الاجتماعي وهو من أهم كتبه ، والتربية الأخلاقية ، والانتحار ،

إذا كان « أوجست كونت » هو الذي وضع علم الاجتماع ، وأكمل به دائرة المعارف الإنسانية ، فإن مفكراً فرنسياً آخر حاول أن يكمل ضروب النقص في مذهب « كونت » بأن يحدد مجال علم الاجتماع ، ويبين طريقه ، ويدرس بعض مسائله الخاصة ، ونعني به « إميل دوركايم » رئيس المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي . وقد أثرت هذه المدرسة تأثيراً كبيراً في اتجاهات المفكرين من الفرنسيين وغيرهم ، وما زال هناك كثير من الفائدة في الاطلاع على إنتاج دوركايم وتلاميذه . ولد « إميل دوركايم » في أسرة يهودية بمدينة « إينال » في شرق فرنسا سنة ١٨٥٨ . وقد أرادت له هذه الأسرة أن ينخرط في سلك رجال الدين اليهودي ، وأراد هو منذ الصغر أن يكون أستاذاً ، فكان له ما أراد وظل كذلك طيلة حياته . فبعد أن أتم دراسته الثانوية في مدينته تقدم لمسابقة الدخول في مدرسة المعلمين العليا بباريس ، والتحق بها سنة ١٨٧٩ ، وتعلم فيها على كبار الأساتذة « كلميل بوترو » و « فوستل دي كولانج » وقرأ ما كتبه « رينوفييه » ، ثم اطلع ما كتبه « أوجست كونت » ، كما عرف « جان

والصور الأولية للحياة الدينية ، وكتاب قواعد المنهج في علم الاجتماع وهو الكتاب الذي نقدمه هنا :

وكان « دوركايم » هزيل الجسم كما لو كان أحد الزهاد ، وكانت عيناه تشعان الحماسة وشدة الاقتناع من وراء حاجبين كثين . وقد اضطربت صحته بعد وفاة ابنه ومصرع اثنين من تلاميذه في الحرب وتوفي دوركايم في سنة ١٩١٧ ، وقد أضناه الأسى وإرهاق العمل .

يعترف « دوركايم » أن « كونت » سبقه إلى دراسة مشكلة المنهج الذي يجب تطبيقه في دراسة الظواهر الاجتماعية . والحق أن « كونت » أشار في مواطن عديدة إلى ضرورة إنشاء علم خاص بالطبيعة الاجتماعية ، واستخدام المنهج الوضعي أى العلمى في دراستها ، وذلك على غرار العلوم الأساسية التى لم تتقدم نقداً هائلاً إلا منذ ارتضت منهجاً يعتمد على الملاحظة والتجربة والفروض ، وهو المنهج الاستقرائى الذى طبقه العرب ، وحدد قواعده « بيبكون » فيما بعد . ويرى « دوركايم » أن « هربرت سبنسر » إذا كان قد اهتم بتوضيح المنهج العلمى في دراسة المجتمع ، فإنه لم يأت بجديد ، بل « لم يفعل شيئاً آخر سوى أن غربل بطريقته الجدلية كل ما قاله « كونت » في هذا الصدد ، دون أن يضيف من عنده شيئاً جديداً » .

والواقع أنه ما كان من المستطاع أن يحدد عالم هذا المنهج إلا بعد تطبيقه بالفعل لأن كبار التجريين قد ظهروا قبل أن توجد القواعد العامة لفن التجريب ، كما أن كبار الخطباء سبقوا وضع الرسائل في الخطابة . ولم ينتظر الشعراء أصحاب العروض حتى يعبروا بالشعر عن خلجات نفوسهم ونبضات أرواحهم . ويعتقد « دوركايم » أنه في وضع يفضل به سابقه .

ذلك أنه يقرر لنا أن دراساته الموضوعية قد كشفت له عن قواعد المنهج الذى يجب أن يطبق في الدراسات الاجتماعية ، حتى تصبح علماً موضوعياً كبقية العلوم الأخرى . وواضح أن « دوركايم » لم يبتكر هذه الفكرة . فقد رأيناها من قبل عند استاذة « أوجست كونت » الذى أراد أن يمد نطاق التفكير الوضعي حتى يمكن الوصول إلى القوانين الثابتة التى تسيطر على الظواهر الاجتماعية فى ثباتها وتطورها ، وحتى يتحرر الباحثون من المنهج الميتافيزيقى تحرراً تاماً .

وأيا كان الأمر فإن « دوركايم » يعترف بأن دراساته فى تقسيم العمل الاجتماعى وبعض البحوث ، التى لم تكن قد نشرت بعد ، هى التى أوحى إليه باستخلاص القواعد المنهجية التى تتناسب مع طبيعة الظواهر الاجتماعية .

وهو يرى فى الفصل الأول من الكتاب ضرورة تحديد طبيعة هذه الظواهر قبل الشروع فى بيان قواعد المنهج الذى يستخدم فى دراستها . وهذا أمر له أهميته الكبرى ؛ إذ لو لم تكن هناك ظواهر اجتماعية مستقلة عن الظواهر التى يدرسها علم النفس مثلاً ، لما كان ثمة داع إلى إنشاء علم جديد . يكون تكراراً لعلم سابق . لذلك نجده يحرص هنا على تعريف الظاهرة الاجتماعية وبيان خصائصها التى تميزها عن غيرها . فهذه الظاهرة ليست هى كل شئ يحدث فى المجتمع ، كما ظن بعض الباحثين ، وإلا لكان النوم والأكل والشرب والتأمل ، بل الهذيان ، ظواهر اجتماعية . فمن الضروري إذن أن توجد طائفة معينة من الظواهر لها خواصها الذاتية التى تجعلها صالحة أن تكون موضوعاً لعلم خاص . وقد ضرب « دوركايم » أمثلة للظواهر الاجتماعية بالواجبات الأخلاقية التى يحددها العرف والقانون ، وبالعقائد والطقوس الدينية ، واللغة والنقود وجميع الوسائل الاقتصادية التى يستخدمها المرء فى علاقاته

ويكفى في التأكد من وجود القهر أن يتصدى الفرد لمقاومة مثل هذه التيارات^(١).

وقد استنبط بعضهم خاصية أخرى ، وهى عموم الظاهرة الاجتماعية . لكن « دوركايم » يرى أن العموم إحدى نتائج القهر . فالظاهرة إنما تصبح عامة لأنها تفرض نفسها على الأفراد فى سائر أنحاء المجتمع ، أو فى بعض قطاعاته الخاصة . فليست الظواهر اذن اجتماعية لأنها عامة ؛ بل هى عامة لأنها اجتماعية . وفى بعض الأحيان لا يعبر العموم عن موضوعية ظاهرة ما فى وقت معين ؛ بل قد يستمر بفعل الزمن ، دون أن يعتمد على أساس واقعى من حياة المجتمع ، وهذا هو ما يطلق عليه اسم الرواسب الاجتماعية .

ولما كانت الظواهر الاجتماعية ذات طبيعة خاصة فمن الضروري أن تختلف عن الصور التى تعكسها فى ضماير الأفراد . ومن الممكن فعلاً أن نفصل أية ظاهرة اجتماعية عن مظاهرها أو تجسدها الفردية . فمثلاً يحدد لنا علم الإحصاء عدد الزيجات والطلاق والانتحار ، ويعطينا رسوماً بيانية تصدق فى المتوسط إلى حد كبير ، لكنه لا يعين لنا بالدقة الأفراد الذين سيترجون أو يفصلون ، أو ينتحرون . ويرجع ذلك إلى أن كل فرد له ظروفه النفسية الخاصة . ومع هذا فإن هذه التجسيدات الفردية لا تخلو من عنصر اجتماعى ، فهى وسط بين الظواهر الاجتماعية والظواهر السيكولوجية . ومن الممكن أن ينشأ لها علم خاص هو علم النفس الاجتماعى . أما الظواهر الاجتماعية بمعنى الكلمة ، كالعقائد والعادات ، والتقاليد ، والأخلاق الخ فهى تراث إنسانى يفرض نفسه على الأجيال المتعاقبة ، بدلا من أن يقال إن الأفراد هم الذين يخلقونه بدءاً فى كل عصر . وهذا يكشف لنا عن حقيقة هامة ، وهى أن الظواهر الاجتماعية مستقلة عن الصور الفردية التى

(١) أنظر النص الأول .

لتجارية ، والتقاليد . فكل هذه الأمور ظواهر اجتماعية ؛ لأنها موضوعية ، أى أن لها وجوداً خاصاً خارج شعور الأفراد . لأنها ليست من صنعه ؛ بل هو يتلقاها من المجتمع الذى نشأ فيه ، وليس يمكن أن يقال إنها وليدة لتفكير الذاتى ؛ بل الأولى القول بأنها هى التى تلون هذا التفكير لدى مختلف الأفراد بطابع متجانس إلى حد كبير أو قليل ، حسب درجة التقدم التى وصل إليها المجتمع . ويترتب على خاصية الموضوعية خاصية القهر أو الإلزام . فلما كانت الظواهر الاجتماعية ضروباً من الشعور أو السلوك التى توجد خارج ضمير الفرد فلا بد من أن تفرض نفسها على شعوره وسلوكه . والحق أن الفرد لا يشعر فى كثير من الأحيان بهذا القهر لأنه يستجيب له بحسب العادة ، لكن سرعان ما يفطن إلى سلطان الظواهر الاجتماعية متى حاول الخروج عليه . ويؤكد لنا « دوركايم » أن فكرة القهر لديه ليست فكرة ميتافيزيقية كفكرة المحاكاة التى حاول « تارد » تفسير الظواهر الاجتماعية بها ، وإنما هى إحدى خواص الظواهر الاجتماعية التى تبدو له أكثر ملاءمة لتحديد طبيعة تلك الظواهر .

وليس جميع الظواهر الاجتماعية سواء فى قوة القهر . ولكن لئن اختلف هذا القهر شدة أو ضعفاً فهو موجود دائماً ، ولو لم يشعر المرء به حين يستسلم له . ولا توجد خاصيتنا الموضوعية والقهر فى الظواهر الاجتماعية تامة التكوين فحسب ، كاللغة والدين والاقتصاد والقانون والأخلاق ؛ بل توجدان فى الظواهر التى لم تستقر بعد ، والتى يطلق عليها اسم التيارات الاجتماعية ، كموجات الحماسة أو السخط أو الشفقة التى تحتاج إحدى الجماعات فى ظروف عارضة ، وكأعاصير الأزياء التى تبدل من موسم إلى آخر . فإن هذه التيارات ليست وليدة التفكير الذاتى . وإذا بدت أنها غير قاهرة فليس الأمر كذلك إلا بحسب الظاهر .

تشكل بها عند انتشارها في أحد المجتمعات . وهذا كله يهدف « دوركايم » إلى معارضة تلك النظريات التي حاولت إرجاع علم الاجتماع إلى أحد العلوم التي سبقت من حيث النشأة ، كعلم الحياة أو علم النفس . وهو حريص على دحض تلك النظريات : إذ لو سلم بها لما أمكنه أن يبرر مشروعية علم الاجتماع الذي بذل « كونت » كل الجهد لإنشائه .

وعلى هذا النحو لا يسلم « دوركايم » بنظرية كل من « سبنسر » و « اسپيناس » تلك النظرية التي تماثل بين المجتمع والكائن الحي . والتي تحاول ، عند « سبنسر » ، أن تطبق قانون الاختيار الطبيعي على مصائر الأمم ، والتي ترجع اختلاف الظواهر الاجتماعية إلى الفروق بين الأجناس . كذلك لا يرتضى رأى « تارد » الذي يقضى بإرجاع الظواهر الاجتماعية إلى عوامل نفسية فردية . وربما عني « دوركايم » بمعارضة « تارد » أكثر مما عني بدحض أية نظرية أخرى . والحق أن « تارد » كان ألد خصومه . وقد ذهب إلى حد القول : إنه من السخف في التفكير أن يقول بعضهم بأن الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد ، أو أنها تخلق في الفضاء ، مع أنه من اليسير أن نفسرها بالمحاكاة التي قد تكون محاكاة ابتكار وتجديد ، وقد تكون محاكاة آلية كتقليد المرء لنفسه ، كما يحدث في اكتساب العادات ، أو كتقليد المرء لفرد أسمى منه كتقليد العامة للزعماء . وأيا كان الأمر فإن قوانين علم النفس كافية في تفسير الظواهر الاجتماعية .

لكن « دوركايم » يلج في تأكيد فكرته ، فيقول إن الظواهر الاجتماعية ، وإن كانت نفسية بحسب طبيعتها ، فإنها تختلف تماماً عن الظواهر النفسية الفردية . وقد فسر هذا الاختلاف الجوهرى بأن تركيب الحالات النفسية الفردية يؤدى إلى مركب جديد تختلف خواصه عن خواص العناصر الداخلة فيه ،

كما تختلف خصائص الخلية الحية عن خصائص الجزيئات غير العضوية التي تتألف منها . وقد بلغ من إلحاح « دوركايم » في التفرقة بين الظواهر الاجتماعية والسيكولوجية إلى درجة أنه كاد يجعل الفرد فكرة مجردة ، كما فعل « كونت » من قبل . ويكشف لنا هذا الإلحاح عن تلك النزعة الأخلاقية الإصلاحية التي حاول إخفاءها قدر طاقته . والحق أنه انتهى إلى علم الاجتماع عن طريق علم الأخلاق . ويقول « ريمون آرون » : « إن دوركايم قد وضع حماسه الجدلية كلها لإنشاء فلسفة تكون أساساً لعلم أخلاق وضعى ، يفرض قواعده على الأفراد » . ونقول نحن إنه كان تلميذاً أميناً ، في هذه الناحية ، على آراء « كونت » ، وإن « ليفي بريل » تلمذ عليه بدوره عند ما وضع كتابه الشهير « الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية »^(١) ومهما يكن من أمر فإنه يرى أن الظواهر الاجتماعية نفسية ، ولكن من نوع فريد . وقد حاول إرجاع الظواهر الاجتماعية التي تجسدت مادياً ، إذا صح هذا التعبير ، إلى حالات نفسية من ذلك النوع . فالوحدات الأولية التي يتكون منها المجتمع ، والناحية المورفولوجية الخاصة بالأشكال المادية للمجتمع من طرق مواصلات وأشكال المنازل وطريقة توزيع السكان الخ ، كلها ترجع ، في التحليل الأخير ، إلى ضروب من السلوك أو الشعور أو التفكير . وهكذا ينتهى إلى تعريف الظاهرة الاجتماعية بأنها ، « كل ضرب من السلوك ، ثابتاً كان أم غير ثابت ، يمكن أن يباشر نوعاً من القهر الخارجى على الأفراد ، أو هى كل سلوك يعم في المجتمع بأسره ، وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصور التي يتشكل بها في الحالات الفردية » .

(١) قد ترجمنا هذا الكتاب إلى اللغة العربية منذ عدة سنوات .

أما الفصل الثانى وهو من أهم فصول الكتاب فقد خصصه « دوركايم » لبيان القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية . والفكرة هنا تسير فى اتجاه العام لفلسفة « أوجست كونت » الوضعية . فكما أن هذا الأخير ينادى بضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية بطريقة علمية مجردة من كل تأثير لاهوتى أو ميتافيزيقى ، كذلك يتحدث « دوركايم » عن الآراء الوهمية وغير الممحصنة التى صحبت العلوم مرحلة كبيرة فى أثناء تطورها . وهو يبرر نشأة هذه الآراء عن الظواهر الطبيعية والكيميائية بالفرد لا يستطيع الحياة وسط الطبيعة دون أن يكون لنفسه فكرة عنها تساعده على تحديد سلوكه . وربما كان الجديد هنا أنه يربط هذه الآراء الوهمية بطريقة التأمل الباطنى التى سيطرت على علم النفس إلى عهد قريب . وكأنه يرى فى ذلك دليلاً جديداً على ضرورة فصل علم الاجتماع عن علم النفس^(١) ، بل على ضرورة تطبيق المنهج الموضوعى فى علم النفس أيضاً . ويعترف « دوركايم » فى مقدمة كتابه أن علماء القرن العشرين قد أنشئوا علم نفس « يعتمد على تلك القاعدة الأساسية التى توجب على الباحث أن يدرس الظواهر النفسية من الخارج ، أى على أنها أشياء . أفلا يجب ، من باب أولى ، أن تطبق هذه القاعدة نفسها على الظواهر الاجتماعية ؟ وذلك لأن الشعور الذى يعجز عن معرفة حياته الخاصة لأشد عجزاً عن معرفة هذه الظواهر . »

وبناء على هذه الملاحظات السابقة يحدد لنا دوركايم القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية : فالقاعدة الأولى هى القائلة بأنه يجب على عالم الاجتماع أن يتحرر بصفة مطردة من كل فكرة سابقة « وهذه هى قاعدة الشك عند ديكارت ، وفكرة التحرر من

الأصنام عند « بيكون » . أما القاعدة الثانية فتتلخص فى أنه من الواجب أن ينحصر موضوع البحث فى طائفة خاصة من الظواهر التى سبق تعريفها ببعض الخواص الخارجية المشتركة بينها ، ومن الواجب أن ينصب نفس البحث على كل الظواهر التى تتوافر فيها شروط ذلك التعريف . وهذه القاعدة خاصة بتصنيف الظواهر الاجتماعية فى طوائف متجانسة كظاهرة الجريمة ، والأسرة ، والعشيرة ، والعائلة الأبوية ... الخ . ويقتضى ذلك تحديد المصطلحات العلمية التى تعبر تعبيراً دقيقاً عن طبيعة الظواهر . « ومع وضوح هذه القاعدة فإن العلماء لم يراعوها فى دراسة الظواهر الاجتماعية ... فإنه يخيل إلى عالم الاجتماع فى كثير من الأحيان أنه ليس ثمة فائدة فى تعريف هذه الظواهر تعريفاً مبدئياً دقيقاً » . هذا إلى أن بعض الباحثين يختار نخبة من الظواهر ويهمل طائفة كبيرة منها . وهذه طريقة مبتورة لأن الحذف يتم هنا بناء على فكرة سابقة . أما القاعدة الثالثة فهى « من الواجب على عالم الاجتماع لدى شروعه فى دراسة طائفة من الظواهر الاجتماعية أن يبذل جهده فى ملاحظة هذه الظواهر ، من الناحية التى تبدو فيها مستقلة عن مظاهرها الفردية » وهذا شرط ضرورى حتى يمكن العثور على الصفات الثابتة التى تتيح لنا الكشف عن حقيقة الظواهر ، ومن ثم تسمح لنا بالكشف عن القانون الذى تخضع له^(٢) .

* * *

وفى الفصل الثالث من هذا الكتاب يحدد لنا « دوركايم » بعض القواعد الخاصة بالترقية بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعتلة أو المرضية . وهو يطلق الأولى على كل ظاهرة تعم فى المجتمعات المتحدة أو المتقاربة فى الدرجة ، ولكن بشرط أن يكون وجودها فى هذه المجتمعات فى مرحلة من

(١) أنظر النص الثالث

(٢) أنظر النص الثانى

مراحل تطورها . أما المرضية فهي الظواهر الشاذة التي لا ترتبط بشروط الحياة الاجتماعية . وليس من الضروري أن تكون الظاهرة عامة حتى تكون سليمة ؛ بل هي لا تكون كذلك إلا إذا ارتبطت بالشروط الأساسية للحياة الاجتماعية ، وإلا كانت من الرواسب الاجتماعية ، التي تستمر في القاء بحكم العادة وحدها . « وعندئذ لا تكون الظاهرة سليمة إلا بحسب الظاهر . » كما أن بعض الظواهر التي تبدو شاذة في نظر العامة قد لا تكون كذلك في نظر العالم . وقد ضرب دوركايم لذلك مثالا بظاهرة الجريمة ، فإنها ، وإن بدت شاذة ، إلا أنها ترتبط بشروط الحياة الاجتماعية ، وهي تلاحظ بصفة عامة في معظم المجتمعات التي تنتهي في تطورها إلى نوع معين ؛ بل يمكن القول بأنه مامن مجتمع يخلو من الجريمة . ومن ثم فهي ظاهرة سليمة في حد ذاتها . لكن من الممكن أن تتشكل بصورة شاذة - وهذا هو ما يحدث عندما تزيد نسبة الإجرام زيادة كبيرة . فهذه الزيادة هي الظاهرة الشاذة . ويعترف بعد ذلك بأن الجريمة ظاهرة بغضه وإن كانت طبيعية في المجتمع . وقد اتهم بعض الناس « دوركايم » بأنه يبرر الجريمة لأنه يعدها ظاهرة سليمة ، فقال هو : « لئن صح أن يوجه لنا هذا الاعتراض فإنه اعتراض صيباني ، وذلك لأنه إذا كان وجود الجرائم في كل المجتمعات ظاهرة سليمة فمن الطبيعي أيضاً أن يعاقب مقترفوها ، .. فإذا أردنا محو الجريمة فلا مناص لنا في هذه الحال من محو الفروق الفردية التي توجد بين ضامر الأفراد (١) . »

وقد استخلص دوركايم في هذا الفصل قواعد التفرقة بين هذين النوعين من الظواهر وهي :

أولاً : تعد الظاهرة الاجتماعية سليمة بالنسبة إلى نموذج اجتماعي معين ، وفي مرحلة معينة من مراحل تطوره إذا تحقق وجودها في أغلب المجتمعات المتحدة

معه في النوع ، وإذا لوحظت هذه المجتمعات في نفس المرحلة الماثلة في أثناء تطورها هي الأخرى .

ثانياً : يمكن التحقق من صدق نتائج القاعدة السابقة ببيان أن عموم الظاهرة في نموذج اجتماعي معين يقوم على أساس من طبيعة الشروط العامة التي تخضع لها الحياة الاجتماعية في هذا النموذج نفسه .

ثالثاً : وهذا التحقق ضروري إذا وجدت هذه الظاهرة في بعض أنواع المجتمعات التي لم تنته بعد من جميع مراحل تطورها

(ويبدو أن هذا الفصل إنما قد خصص فعلا لبيان أن الجريمة ظاهرة اجتماعية سليمة ، رغم ما أثاره هذا الرأي من نقاش وجدل . ولذا نرى نحن أن الفصل الثالث قد أقحم هنا ، إلى حد كبير ، على خطوات المنهج الموضوعي ، وإن حاول دوركايم ربطه بالفصل الرابع) .

أما الفصل الرابع فيعالج فيه فكرة تحديد النماذج الاجتماعية في مقابل وجهة نظر المؤرخين والفلاسفة . ذلك أن الأولين يرون أن كل مجتمع من المجتمعات يكون وحدة قائمة بذاتها ، وأنه لا سبيل إلى المقارنة بين هذه المجتمعات ، نظراً لأن لكل شعب سياه الخاصة به . أما الآخرون فهم يذهبون مذهباً متطرفاً عندما يحاولون إدماج هذه المجتمعات الموقنة في الوجود الاجتماعي الحقيقي ، وهو الإنسانية . « ومن ثم فإن المؤرخين يرون أن التاريخ ليس إلا سلسلة متتابعة الحلقات من الحوادث التي لا يتكرر وجودها على نمط واحد . أما الفلاسفة فيقولون إنه لا قيمة ولا أهمية لهذه الحوادث نفسها إلا على أنها أمثلة جزئية تتمثل فيها القوانين العامة التي تخضع لها » ويريد « دوركايم » أن يتخلص من هذا التعارض بين الاتجاهين إذا سلم بوجود مجتمعات هي وسط

(١) انظر ترجمتنا العربية ص ١٦١ ، وص ١٥٦ إلى ١٦٤

بين المجتمعات التاريخية العديدة وبين المجتمع الإنساني الكلى ، وهو ينقد هنا فكرة « كونت » عن الإنسانية لأنها لا تتفق مع واقع الحياة الاجتماعية ؛ إذ توجد في الواقع نماذج اجتماعية مختلفة لا يمكن إدماجها في مجتمع كلى ، وذلك لأن لكل منها صفاته النوعية الخاصة به . وليس من هدف « دوركايم » أن يدرس التفاصيل كلها في هذه النماذج المختلفة ؛ بل يفضل اختيار بعض الظواهر الحاسمة الفاصلة ، إذ لهذه الظواهر قيمتها بصرف النظر عن عددها . وإذا أمكن تصنيف الظواهر على هذا النحو أمكن استخدام هذا التصنيف في تنظيم المعلومات التي نلقاها عن الأجيال السابقة ، وعلى تحصيل المعلومات الجديدة . وتصنيف الأنواع الاجتماعية ، بناء على طبيعة تركيبها ، هو موضوع ما يطلق عليه « دوركايم » اسم المورفولوجيا الاجتماعية . ويعتقد « دوركايم » أننا إذا اهتدينا إلى أبسط المجتمعات تركيباً أمكننا تصنيف المجتمعات جميعها بناء على الطريقة التي يتبعها هذا المجتمع البسيط عند ما يتحد مع مجتمع من نوعه . وأبسط أنواع المجتمعات عنده هو الزمرة Horde وتليها العشيرة ، ولكنها مختلفة على العشيرة بالمعنى المتداول ؛ إذ لا يمكن قسمتها إلى ما هو أبسط منها . ومعنى ذلك أنه يقرر أنه لا وجود للزمرة ، وأن وجودها فرضي أكثر من أن يكون واقعياً . ويحدد لنا « دوركايم » القاعدة التي تسيطر على تصنيف المجتمعات بقوله : « يجب علينا أن نبدأ بتصنيف المجتمعات بناء على ما يبدو من درجة تركيبها ، وذلك بأن نتخذ أبسط المجتمعات تركيباً ، أو المجتمع المكون من جزء واحد ، أساساً لهذا التصنيف ، ويجب علينا أن نفرق بين مختلف الأنواع التي يحتوى عليها كل نموذج من هذه النماذج ، وذلك بناء على وجود اندماج تام أو عدم وجوده بين الطوائف الأولية التي يتركب منها كل نموذج منها .

أما الفصل الخامس فهو يعدل الفصل الثاني في أهميته ، وهو يبرر الفكرة الرئيسية عند « دوركايم » ؛ إذ لما كانت الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد ويجب أن تدرس على أنها أشياء طبقاً للمنهج علمي موضوعي ، فمن الطبيعي أن يكون تفسيرها علمياً أيضاً . ولن يكون الأمر كذلك إلا إذا فسرت بشيء آخر سوى العوامل النفسية الفردية . ولذا نجد ينقد النظريات السابقة ، ويعيب رأى هؤلاء الذين يعتقدون بإمكان تفسير الظواهر الاجتماعية بناء على الخدمات التي تؤديها . وهذا نوع من التفسير الغائى الذى حاربه « كونت » من قبل ، ومع ذلك فقد ارتضاه عند ما فسر قدرة النوع الإنسانى على التقدم بأحد الميول الرئيسية التي تدفع المرء إلى رفع مستواه . كذلك وقع « سبنسر » في هذا الخطأ ، عندما فسر نشأة المجتمع ببعض المزايا التي يؤدي إليها التعاون . وليس معنى ذلك أن « دوركايم » ينكر أن تكون للظواهر الاجتماعية بعض الفوائد أو الغايات ، ولكنه ينكر أن يكون المجتمع قد نشأ بناء على هذا التفكير الغائى . ويجب عدم الخلط بين الأسباب الفعالة الحقيقية التي أدت إلى نشأته وبين الغايات التي ترتبت على هذه النشأة . « فثلاً » إذا أرادت إحدى الحكومات أن تسترد النفوذ الذي لا وجود لها إلا به ، فلا يكفي أن يشعر الناس بهذه الحاجة ؛ بل يجب الاتجاه مباشرة نحو المصادر الوحيدة التي تنبع منها كل أنواع النفوذ ... كذلك يجب أن يصعد المرء بعيداً في سلسلة الأسباب والمسببات حتى يجد نقطة يستطيع أن يتدخل عندها ... « وبالجملية ليس ثمة صلة بين السبب الذي يؤدي إلى وجود الشيء وبين الغاية أو الوظيفة التي يؤديها هذا الشيء . فثلاً لم يفكر الناس في تقسيم العمل حتى يحققوا مزاياه ، لكن قسم العمل لأسباب اجتماعية ، ثم تبينت فائدته ، ففطن الناس إلى أهمية التخصص الدقيق ، وأياً كان الأمر « فلسنا في حاجة إلى الرجوع إلى المذهب الغائى ، ولو رجوعاً جزئياً ، لأننا

لا نرفض الاعتماد أحياناً على بعض الحاجات الاجتماعية في تفسير الظواهر الاجتماعية ، ولكن هذه الحاجات لا تستطيع التأثير في التطور الاجتماعي إلا إذا كانت تخضع هي الأخرى لقانون التطور . وكيف يمكن التفسير بالغايات ، وغايات الأفراد متضاربة ولا يمكن أن تؤدي إلا إلى نتائج متضاربة ؟ . ولو كان حقاً أن التطور التاريخي لا يوجد إلا بتحقيق بعض الغايات التي يشعر بها الناس شعوراً غامضاً أو واضحاً لوجب أن تبدو الظواهر الاجتماعية بصورة لا حصر لها ... ولكن الحقيقة عكس ذلك . فالقاعدة الأولى هنا تنحصر في ضرورة التفرقة بين سبب الظاهرة ونتيجتها أو غايتها . ولن يستطيع المرء أن يهتدى إلى حقيقة النتيجة أو الوظيفة إلا إذا استطاع الوقوف من قبل على سبب وجودها .

ثم يقرر « دوركايم » أن التفسير الغائي يرتبط إلى جانب ذلك بفكرة خاطئة . فهو يعتمد على أسس نفسية ، مع أننا نعلم من قبل أن الحياة النفسية الفردية ليست منبعاً للظواهر الاجتماعية ، ومن ثم لا تصلح لتفسيرها ، لأن التفسير ينحصر في معرفة الأسباب الحقيقية . وقد أخطأ « كونت » عندما نشر تطور الإنسانية بفكرة التقدم التي ترجع إلى عامل نفسي . وبالمثل لم يوفق سبنسر عندما وجود الظواهر الاجتماعية بالبيئة الطبيعية والتركيب العضوي النفسي لدى الفرد ؛ إذ يرجع ذلك إلى القول بأن رغبة الأفراد في تحقيق طبيعتهم الإنسانية هي السبب في نشأة المجتمع . وهذا تفسير نفسي وغائي في آن واحد . وقد تبع الناس عادة هذا الاتجاه الخاطيء ، ففسروا نظام الأسرة بوجود العواطف التي يكنها الآباء للأبناء ، ويشعر بها الأبناء تجاه الآباء .

ويرى « دوركايم » أن تفسير الظواهر الاجتماعية على هذا النحو كفيل بتشويه طبيعتها ؛ إذ فيه قضاء على أهم خصائص الظاهرة الاجتماعية . وهي خاصية القهر . لكن إذا نحينا التفسير النفسي في أي عامل

نلجأ إذن ؟ ليس من سبيل إلى تفسير إلا بالمجتمع نفسه . وهنا يعود « دوركايم » إلى فكرة المركب التي تختلف خواصه عن خواص العناصر التي يتألف منها . إن الأسباب الحقيقية التي تفسر طبيعة الظواهر الاجتماعية لا يمكن الكشف عنها إلا بدراسة الشخصية النفسية الجديدة التي تنجم عن اتحاد ضمائر الأفراد^(١) .

وإذن فالقواعد التي يجب اتباعها في تفسير الظواهر الاجتماعية تلخص على النحو الآتي :
« يجب البحث عن السبب في وجود إحدى الظواهر الاجتماعية بين الظواهر الاجتماعية السابقة لها ، لا بين الحالات النفسية التي تمر بشعور الفرد » ويمكن إكمال هذه القاعدة بما يأتي : « يجب البحث دائماً عن الوظيفة التي تؤديها الظاهرة عن طريق دراستنا للصلة التي تربط هذه الظاهرة بإحدى الغايات الاجتماعية » . ولما تجاهل علماء الاجتماع هذه القاعدة غلب الطابع الشخصي على نظرياتهم مما دعا إلى بعث الريبة لدى المؤرخين حيال علم الاجتماع . وإذا كان « دوركايم » لا يريد تفسير الظواهر الاجتماعية بعوامل سيكولوجية فليس معنى ذلك أنه يحرم على عالم الاجتماع أنه يدرس الظواهر النفسية الفردية ؛ بل يرى على العكس من ذلك « أن حاجة عالم الاجتماع إلى ثقافة سيكولوجية (نفسية) أكثر من حاجته إلى ثقافة بيولوجية ، ولكن لن تكون هذه الثقافة النفسية مجدية إلا إذا تجاوز نطاقها ، وأكملها بثقافة اجتماعية بمعنى الكلمة » .

أما الفصل السادس والأخير فهو خاص ببيان القواعد الخاصة باقامة البراهين ؛ أي بالمرحلة الأخيرة في المنهج العلمي^(٢) ، تلك التي نطلق عليها اسم مرحلة

(١) انظر النص الرابع وانظر ترجمتنا العربية لقواعد المنهج ص ٢٥٦ .
(٢) انظر الفصل السادس من كتابنا المنطلق الحديث ومنهج البحث .

من أنه يوجد وجهاً لوجه مع أحد القوانين^(١) وهكذا يمكن تحديد قواعد البرهان على النحو الآتي :

لن نستطيع المرء تفسير أية ظاهرة اجتماعية معقدة بعض الشيء إلا بشرط أن يتبع بملاحظته جميع مراحل التطور التي تمر بها الظاهرة في جميع الأنواع الاجتماعية . ويمكن إصابة هذا الهدف بأن نلاحظ المجتمعات التي نقارن بينها في مرحلة مشتركة من مراحل تطورها . وهكذا نحكم بتقدم الظاهرة أو يتقهترها أو ببقائها على حالها الأولى ، تبعاً لما يعتورها من قوة أو ضعف في أثناء وجودها في كل مجتمع من هذه المجتمعات .

ذلك هو المنهج الذي ارتضاه دوركايم في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وحاول أن يحدد مراحلها على غرار المنهج للتجربي في العلوم الطبيعية ، وما زال هذا المنهج صادقاً في عمومها ، وإن كانت الدراسات الاجتماعية أخذت فيما بعد تصطنع أساليب منهجية جديدة أكثر تحديداً وأكثر ملاءمة لطبيعة الظواهر الاجتماعية .

وفما يلي بعض النصوص التي ترتبط بالأفكار الرئيسية في كتاب قواعد المنهج في علم الاجتماع .

١ - الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد^(٢)

« لاشك اليوم في أن الغالبية الكبرى من آرائنا وميولنا ليست من صنعنا ، وإنما تأتينا من الخارج . ولذا فليس من الممكن أن تصبح هذه الأمور جزءاً من شعورنا الداخلي إلا بشرط أن تفرض نفسها علينا

تحقيق الفروض . ونلاحظ أن دوركايم أغفل التعرض لمرحلة الفرض في المنهج الاجتماعي . ولعله متأثر هنا بعداء « كونت » للفروض في المرحلة الثانية من حياته العلمية . ومن المعلوم أن طرق البرهان في المنهج العلمي هي طريق الاتفاق ، وطريقة الاختلاف وطريقة التفسير النسبي وطريقة البواني . وأفضل الطرق في نظر « دوركايم » هي طريقة التغير النسبي التي يجب إكمالها بالطريقة التاريخية . أما طريقة البواني فلا يمكن استخدامها في دراسة الظواهر الاجتماعية ؛ إذ أنها تستخدم فقط في العلوم التي قطعت شوطاً كبيراً في الكشف عن القوانين ، وهذا ما لم يتم بعد في علم الاجتماع . وقد بين « دوركايم » الصعوبات التي تعترض تطبيق كل من طريقة الاتفاق وطريقة الاختلاف « ففي الواقع تقوم كل من هاتين الطريقتين على أساس الفرض الآتي : وهو أن جميع الحالات التي يقارن بينها المرء تتفق أو تختلف من جميع الجهات ما عدا جهة واحدة فقط » وهذا ليس بالأمر الأكيد في علم الاجتماع على الأقل . أما طريقة التغير النسبي فيكفي فيها أن نقارن بين التغيرات التي تمر بها ظاهرتان للوقوف على العلاقة السببية بينهما وهي لا توقعنا على هذه العلاقات من الخارج بل من الداخل ؛ لأنها ترينا أن كلتا الظاهرتين تتأثر بالأخرى . وهناك سبب آخر كانت من أجله طريقة التغير النسبي أفضل الطرق ... ففي الواقع لا يمكن استخدام الطرق الأخرى استخداماً مجدياً ... إلا بشرط أن يكون عدد الظواهر التي يقارن الباحث بينها كبيراً جداً . فلئن عجز المرء عن الاهتداء إلى مجتمعين مختلفان أو يتفقان في جميع الوجوه ما عدا وجهاً واحداً فإنه يستطيع أن يتحقق على الأقل من أن ظاهرتين من الظواهر توجدان معا أو يتنافى وجودهما بصفة عامة جداً . ومتى برهن المرء على أن ظاهرتين من الظواهر تتغيران تغيراً نسبياً في عدد من الحالات استطاع التأكد حينئذ

(١) انظر ترجمتنا العربية ص ٢٦٢ ، ٢٦٣

(٢) قواعد المنهج - الطبعة العربية ترجمة د . محمود قاسم

صفحات ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ .

فرضاً ... ولكن لما كانت الأمثلة التي سبق ذكرها (ونعني بها القواعد القانونية والحلقية والعقائد الدينية والنظم الاقتصادية الخ) تنحصر جميعها في بعض العقائد والعادات تامة التكوين فقد يعتقد بعضهم ، تبعاً لذلك ، أن الظاهرة الاجتماعية لا توجد إلا إذا كانت تامة التكوين محددة الأوضاع . لكن هناك بعض الظواهر الأخرى التي تمتاز بنفس الخواص ، أي بأن لها وجوداً واقعياً ، وبأنها تسيطر على الفرد ، وإن لم تتخذ لنفسها صوراً ثابتة محددة ، وهي الظواهر التي يطلق عليها الناس اسم التيارات الاجتماعية ... حقاً إنه من الجائز ألا أشعر بالضغط الذي تباشره على هذه التيارات في حال ما إذا تركت نفسى لها دون مقارمة . لكن هذا الضغط يبدو بأجلى مظاهره إذا حاولت الوقوف في وجه هذه التيارات .

وإذا أكدّ القهر الاجتماعي وجوده بمثل هذه القوة في حال المقاومة فذلك دليل على أنه يوجد في حال عدم المقاومة بصفة لا شعورية . ومن ثم فنحن ضحية هذا الوهم الذي يدعونا إلى اعتقاد أننا نساهم بنصيب في خلق تلك الظواهر التي تفرض نفسها علينا من الخارج . ولكن لئن رضينا بدفع التيارات الاجتماعية لنا فليس هذا الرضا سبباً في القضاء عليها ، حتى لو استطاع أن يخفى عنا قوة دفعها لنا . ومن قبيل ذلك أن الهواء يظل ثقيل الضغط ، وإن لم نشعر بثقله ، ولو فرضنا أننا ساهمنا ، مختارين ، في خلق بعض الانفعالات الاجتماعية فإن الحالة النفسية التي نشعر بها في هذه الحال تختلف عما نشعر به إذا كنا منفردين . ومن جهة أخرى نستطيع تأكيد تعريفنا للظاهرة الاجتماعية بتجربة عظيمة الدلالة فإنه يكفي أن نلاحظ الطريقة التي تتبع في تربية الصغار :

إن جميع أنواع التربية تنحصر في ذلك المجهود المتواصل الذي نرمي به إلى أخذ الطفل بألوان من

الفكر والعاطفة والسلوك التي ما كان يستطيع الوصول إليها لو ترك وشأنه ... ومن ثم يمكننا أن ننظر إلى هذه الأساليب على أنها صورة مصغرة للطريقة التي نشأ عليها هذا الكائن الاجتماعي في مختلف مراحل حياته . ذلك بأن الضغط الذي يعانيه الطفل في كل لحظة من لحظات حياته ما هو إلا ضغط البيئة الاجتماعية التي تحاول أن تطبعه بطابعها الخاص ، والتي تتخذ الآباء والمربين ممثلين ووسطاء لها . وعلى ذلك فليست صفة العموم بالخاصية التي يمكن استخدامها في تعريف الظواهر الاجتماعية . ذلك لأن الفكرة التي توجد بعينها في شعور كل فرد ليست ظاهرة اجتماعية ، كما أن الحركة التي يقوم بها كل عضو من أعضاء المجتمع ليست هي الأخرى بظاهرة اجتماعية ، رغم عموم كل منهما ... »

٢ - ضرورة التخلص من الآراء الوهمية المرتبطة بالظواهر الاجتماعية^(١)

إن المرء لا يستطيع أن يحيا وسط الأشياء الطبيعية دون أن يكون لنفسها بعض الأفكار التي تساعده على تحديد سلوكه تجاهها . ولكن لما كانت هذه الأفكار أقرب إلينا من الحقائق الخارجية التي تعبر عنها وأسهل تناولا منها فلما نميل ... إلى الاستعاضة بها عن تلك الحقائق ... وفي مثل هذه الحال نكتفي بالاحتضار معاني الأشياء في شعورنا لكي نحللها أو نؤلف بينها ، وذلك بدل أن نتجه إلى الأشياء نفسها لكي نلاحظها ونصنفها ونقارن بينها ... ومن الواضح أن هذه الطريقة لا يمكن أن تقضى إلى نتائج موضوعية ، وذلك لأن هذه المعاني ... لا تقوم بحال ما مقام الأشياء نفسها ... ولذا فإن المعاني التي تنشأ على هذا النحو

(١) قواعد المنهج في علم الاجتماع - الترجمة العربية من صفحات ٧٠ إلى ٩٥ .

لا تكون دقيقة من الناحية العملية إلا على وجه التقريب ... ولكن كثيراً ما تجمع هذه المعاني بين الخطر وبين عدم المطابقة للواقع ، ومهما أفتن المرء في طريقة التأليف بين هذه المعاني فلن يصل أبداً إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها الكائنات الحقيقية ، بل يمكن القول بأن هذه المعاني تعد ، على عكس ذلك حجاباً يسدل بين الحقيقة وبيننا ... وقد أشار ببيكون إلى أن هذه المعاني توجد في المرحلة الأولى لكل علم من العلوم ، حيث تغتصب لنفسها مكان الظواهر ... فإذا كانت هذه هي نشأة العلوم الطبيعية أفلا يجب بالأولى أن يكون الأمر كذلك فيما يتعلق بنشأة علم الاجتماع ، لأن الناس لم ينتظروا نشأة هذا العلم حتى يكونوا لأنفسهم فكرة عامة عن القانون أو الأخلاق أو الأسرة أو الدولة أو المجتمع ، وكيف لهم أن ينتظروا وما كانوا يستطيعون الحياة دون أن يكونوا لأنفسهم هذه الفكرة ؟ ... ولا توجد هذه المعاني المبتذلة عند نشأة العلم فحسب ؛ بل توجد أيضاً في كل لحظة من لحظات تفكيرنا . فكان ينبغي لنا حينئذ أن نمتنع عن استخدام مثل هذه الألفاظ امتناعاً باتاً ما دامت المعاني التي تعبر عنها لم تنشأ بطريقة علمية سليمة . ومع ذلك فإن الألفاظ التي تستخدم في التعبير عن هذه المعاني تتردد في مناقشات علماء الاجتماع . ويستخدم المرء عادة هذه الألفاظ واثقاً من أنها تعبر عن أشياء معلومة تمام العلم ومحددة تمام التحديد ، مع أنها لا تثير في شعوره سوى بعض المعاني الغامضة ... وما برحت هذه الطريقة التي تعتمد على التفكير الخيالي الأجوف كثيرة الاستعمال في فروع علم الاجتماع الخاصة . ويبدو ذلك واضحاً جداً في علم الأخلاق ... فمن الواجب أن ينتقل الباحث ... من مرحلة النظر الشخصي ... إلى مرحلة النظر الموضوعي ولكن نرى أن الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية أسهل تحقيقاً في علم الاجتماع منه في علم النفس ؛ وذلك لأن

الظواهر النفسية تبدو للملاحظتنا على أنها أشياء داخلية بطبيعتها ... وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية ، وذلك لأنها تنطوي ، بصفة مباشرة وطبيعية جداً ، على خواص الأشياء الخارجية . فإن القانون يوجد مدوناً في مجموعاته الخاصة به ، كما أن حوادث الحياة اليومية توجد مسجلة في أرقام جداول الإحصاء ...»

٣ - القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية (١)

هناك بعض الأسباب التي تجعل التحرر من سيطرة الأفكار الشائعة في علم الاجتماع غاية في العسر . ذلك بأن العاطفة كثيراً ما تساهم في الأخذ بناصر هذه الأفكار . فإننا نشجع لمعتقداتنا الدينية ولعاداتنا الخلقية أكثر من تشبعنا للظواهر الطبيعية . وهكذا يؤثر هذا الطابع العاطفي في كيفية فهمنا للظواهر الاجتماعية ، وعلى الطريقة التي نتبعها في تفسير هذه الظواهر .. ذلك أن كل رأى يعارض تلك الأفكار يعد عدواً لها ، ويعامل معاملة العدو . وإذا أرادت العاطفة تبرير موقفها من هذا الرأى فليس من العسير أن تجد حججاً لا يلقى المرء مشقة في الاعتراف بأنها دامغة . أضف إلى ذلك أن هذه الآراء قد تبلغ درجة قصوى من النفوذ فلا تسمح بأن توضع موضعاً للمناقشة العلمية .. فمن قبيل ذلك أن بعض ذوى الحساسية المفرطة يحكمون على كل باحث يحاول دراسة الأخلاق دراسة موضوعية ، وعلى أنها أشياء خارجية ، بأنه إنسان مجرد من كل عاطفة خلقية . وهم في ذلك كالعادة التي تحكم على مشرح الأجساد بأنه مجرد من كل عاطفة إنسانية .. إن العاطفة أحد الموضوعات التي يدرسها العلم ، ولكنها ليست مقياساً للحقيقة العلمية . هذا ، وليس هناك علم إلا واجه

(١) قواعد المنهج في علم الاجتماع ترجمتنا العربية من ص ٩٨

٤ — تفسير الظواهر الاجتماعية^(١)

« إن الطريقة التي يتبعها علماء الاجتماع بصفة عامة في تفسير الظواهر .. طريقة غائية ونفسية في آن واحد ... ففي الواقع إذا لم يكن المجتمع شيئاً آخر سوى مجموعة الوسائل التي يحددها الناس لتحقيق غايات معينة فليس من الممكن إلا أن تكون هذه الغايات فردية ، وذلك لأنه لا يمكن أن يسبق المجتمع إلا بالأفراد ... وإذا لم يحتو المجتمع من جهة أخرى إلا على ضمائر الأفراد أصبحت هذه الضمائر منبعاً لكل تطور اجتماعي . وحينئذ لا بد أن تكون القوانين الاجتماعية تنمة للقوانين شديدة العموم التي ينطوي عليها علم النفس ولكن ليس من الممكن تطبيق هذه الطريقة على الظواهر الاجتماعية اللهم إلا إذا شوهنا طبيعتها ، ! ويكفي في البرهنة على ذلك أن نعود إلى تعريف الظاهرة الاجتماعية . فلما كانت الخاصة الجوهرية التي تمتاز بها هذه الظواهر تنحصر في القيام بضغط خارجي على ضمائر الأفراد كان ذلك دليلاً على أنها ليست وليدة هذه الضمائر . وعلى ذلك فليس علم الاجتماع تكملة لعلم النفس ... إن الطريقة التي تتبعها الجماعة في التفكير والشعور والعمل تختلف تماماً عن الطريقة التي يسلكها أفراد هذه الجماعة إذا وجد كل منهم على حدة . ولذا متى اتخذ الباحث هؤلاء الأفراد نقطة بدء لدراسة الظواهر الاجتماعية فسيعجز عن فهم شيء ما عن حقيقتها .

إننا لانستطيع في الواقع ، مهما صعدنا في مجاهل التاريخ ، أن نجد ظاهرة أشد قهراً من ظاهرة الاجتماع ، وذلك لأن هذه الظاهرة مصدر جميع ألوان القهر الأخرى ، فإني مضطر بسبب مولدى إلى الانتماء إلى شعب معين . وقد يقول بعض الناس إننى أرتضى هذا القهر عندما أبلغ سن الرشد ... لأننى

مقاومة من هذا القبيل في مراحل الأولى . فقد أتى حين من الدهر لاقت فيه العلوم الطبيعية مقاومة عنيفة من قبل العواطف الإنسانية التي كانت تمس الظواهر الطبيعية ... أما وقد تحررت العلوم ، واحداً بعد آخر ، من سيطرة تلك الفكرة الشائعة فإنه يحق لنا الاعتقاد أنها ستختفى في نهاية الأمر من علم الاجتماع أيضاً . أى من آخر معاقلها .

إن كل بحث علمي يدور حول طائفة معينة من الظواهر التي تتحقق فيها شروط تعريف معين .. ولما كان هذا التعريف المبدئي الموضوع الأساسي لكل علم فإن هذا الموضوع يختلف باختلاف الطريقة التي يتبعها المرء في هذا التعريف .. ومن البديهي أن هذا التعريف لن يكون مطابقاً للواقع إلا بشرط أن يعبر عن الظواهر الموجودة بالفعل مستعيناً على ذلك بخواصها الذاتية ، لا بوجهة نظر فلسفية .. ومن الواجب أن يعتمد الباحث على الخواص الخارجية (للظواهر) لكي يهتدى إلى العناصر الذي يتألف منها التعريف المبدئي الأساسي سالف الذكر .. ومن الواجب أن تكون الخواص الخارجية ، التي يستعين بها العالم على تحديد موضوع بحثه ، أقرب ما يمكن إلى الواقع . ويمكننا القول بأن الظواهر الاجتماعية كلما جردت من الصور الفردية التي تتشكل بها استطاع الباحث إدراكها بحسب ما توجد عليه في حقيقة الأمر .. ولا بد له من أن يبدأ دراسته للعالم الاجتماعي من تلك النواحي التي تسمح طبيعتها بالدراسة العلمية الصحيحة . وهذا هو الشرط الضروري الذي سيمكننا فيما بعد من التقدم في أبحاثنا ، ومن تضيق الخناق ، شيئاً فشيئاً ، على تلك الحقيقة الاجتماعية التي تكاد تفر من البنان ، والتي قد لا يستطيع العقل الإنساني إدراكها تمام الإدراك . »

(١) انظر ترجمتنا العربية لقواعد المنهج صفحات ٢٠٥ - ٢١٦

أواصل الحياة في وطني . ولكن ما أهمية ذلك ؟
إن هذا الرضا لا يجرد هذا الواجب من طابعه
الإجباري : لأن القهر الذي نرتضيه . ونحتمل وطأته
دون تدمير ، يظل قهراً على الرغم من رضانا به .
ومن جهة أخرى فما قيمة هذا الرضا ؟ انه رضا
بالإكراه قبل كل شيء ، لأننا لا نستطيع ، في الغالبية
الكبرى من الأحوال ، التخلص من جنسيتنا أدبياً أو
مادياً . فإن الناس ينظرون ، بصفة عامة ، إلى تغيير
الجنسية كما لو كان تغييراً للعقيدة الدينية . أضف
إلى ذلك أن الرضا لا ينصب على الزمن الماضي الذي
ما كان من الممكن أن يكون موضعاً للرضا ، وذلك
على الرغم من أن الماضي هو الذي يحدد اختيارنا في

الوقت الحاضر . فأنا لم اخترع نوع التربية التي
تلقيتها . ومع ذلك فهذه التربية هي التي تجبرني
أكثر من أي عامل آخر على البقاء في وطني . وأخيراً
لا يمكن أن يكون لهذا الرضا قيمة معنوية بالنسبة
إلى المستقبل ، وذلك لأننا نجهله . فأنا أجهل كل
الواجبات التي يمكن أن أكلف بأدائها يوماً ما ...
فكيف يمكنني إذن أن أوافق عليها قبل أن تفرض
عليّ ؟ لكننا قد بينا فيما سبق أن مصدر جميع أنواع
القهر يوجد خارج شعور الفرد . وحينئذ فإذا لم
نعتمد إلا على الظاهرة التاريخية وحدها وجدنا أن
ظاهرة الاجتماع تنطوي على نفس خواص الظواهر
الأخرى . وإذن لا بد من تفسيرها بنفس الطريقة . »



المحاضر الدكتور بن هيلاس فيلنوس كجورج باركلي

بقلم

الدكتور محيى صوبى

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

حياة باركلي ومؤلفاته

ولد جورج باركلي بأيرلندا فى إقليم كيلكينى Kilkenny ، يوم ١٢ مارس عام ١٦٨٥ . وكان جورج الابن الأكبر لأبيه ، ولیم باركلي ، الذى أنجب ستة أطفال . وتابع جورج دراسته الابتدائية والثانوية فى مدينة كيلكينى . ثم سافر إلى دبلن ، عاصمة أيرلندا ، حيث التحق بكلية الثنايى فى ٢١ مارس سنة ١٧٠٠ ، وهو فى الخامسة عشر من عمره . وحصل منها على الليسانس عام ١٧٠٤ ، ثم على درجة الماجستير عام ١٧٠٧ . وأخذ فى تدوين يومياته التى نشرت فيما بعد تحت عنوان « كتاب الجماهير » The Commonplace Book بين عامى ١٧٠٥ ، ١٧٠٧ . وكان فريزر A.C. Fraser أول من نشر هذه اليوميات أو المذكرات عام ١٨٧١ فى الجزء الرابع من طبعته لمؤلفات باركلي . ونشرها مرة أخرى لوس A.A. Luce عام ١٩٤٤ تحت اسم « تعليقات فلسفية » Philosophical Commentaries . وفى هذه اليوميات يحدد لنا باركلي موقفه الفلسفى على النحو التالى : « كنت أنحاز بطبيعتى إلى كل ما ورد فى

الكتاب المقدس ، وإلى ما كان متفقاً مع الرأى الشائع . وكنت أقف فى جميع أمورى إلى جانب العامة . وأنا أعلم أن هناك عدداً كبيراً من الناس لن يعجبهم منى هذا الموقف . ولكنى مع ذلك أفضل وأتوقع أن تقف إلى جانبي كل هذه العقول التى لم يرهقها العمل الذهني ، ويفسدها جنون البحث » . أصبح باركلي قسيساً رسمياً عام ١٧٠٩ ، أى عندما بلغ من العمر ٢٤ عاماً . وفى هذا العام نفسه كتب أول كتاب فلسفى له ، وهو « نحو نظرية جديدة فى الإبصار » An Essay Towards a New Theory of Vision . وقد ذهب فى هذا الكتاب إلى أن رؤية الإنسان للمسافة أو رؤيته للأشياء التى تقع على بعد منه لا يتوقف على حاسة البصر ، بل على حاسة اللمس . ومعنى ذلك أن إدراكنا للامتداد لا يتم عن طريق البصر أو أن إدراكنا للوجود الخارجى للأشياء لا يرجع إلى حاسة البصر . وكان هذا القول مقدمة لإلغاء الوجود الخارجى للأشياء ، وحصر وجودها فى مجرد إدراكها الحسى أو الذاتى .

وأتبع هذا عام ١٧١٠ بكتابه الرئيسى « رسالة فى مبادئ المعرفة البشرية » A Treatise Concerning

بعد ذلك لم يكن لها من الأهمية ما لهذه المؤلفات . الأمر الذى يدل على عبقرية باركلي المبكرة . وما إن حل عام ١٧١٣ حتى كان باركلي قد سَمَّ حياته الجامعية في مدينة دبلن . فرحل إلى لندن . ومعه مسودات كتاب « المحاورات » ليطبعه هناك . وليتصل بالوسط الإنجليزي في العاصمة . فتقدم إلى البلاط ، وعرفه الساسة والوزراء . واستطاع أن يحصل على وظيفة واعظ كنيسة أحد اللوردات وهو لورد « بيتر بارو » وأخذ بعد ذلك نجمه في الظهور نتيجة لتعرفه بأعضاء حزب المحافظين . ولكن سرعان ما أحس باركلي بحاجته إلى الابتعاد عن المجتمع الإنجليزي الفاسد . ففكر جديداً في السفر إلى الخارج . وأتيحت له الفرصة في نفس السنة التي وصل فيها إلى لندن أى في عام ١٧١٣ . فسافر مع اللورد « بيتر بارو » ، كواعظ خاص له ، إلى إيطاليا . ولكنه ما لبث أن عاد إلى لندن عام ١٧١٤ . وعاود السفر مرة أخرى إلى إيطاليا عام ١٧١٦ بصفته مدرساً خاصاً لابن أحد أثرياء الإنجليز . وفي هذه الرحلة الثانية عرج على باريس حيث التقى بملبرانش . ويقال إن المقابلة بين الفيلسوفين لم تكن مرضية . وبعد أن طوف باركلي بجنوب إيطاليا وجزيرة صقلية دارساً لأخلاق البشر ومقارناً بين أخلاق الإنجليز والإيطاليين عاد إلى إنجلترا في أواخر عام ١٧٢٠ ، مزوداً بمعلومات وخبرات كثيرة تتعلق بعادات البلاد التي زارها . وقد ظهر أثر هذا كله بوضوح في الرسالة التي كتبها بعد عودته . وهي رسالة في الإصلاح الاجتماعي ، وعنوانها : « رسالة في المحافظة على بقاء بريطانيا العظمى » . وفي أثناء رحلته الثانية هذه إلى إيطاليا كان باركلي قد استطاع إعداد رسالته « في الحركة » De Motu . وما إن عاد إلى إنجلترا حتى طبعها عام ١٧٢١ . وفي هذه الرسالة يعود باركلي لمهاجمة التجريد والأفكار المجردة معارضاً وجود حركة

the Principles of Human Knowledge . وقد قدم باركلي في هذا الكتاب مذهبه الفلسفي في صورته الكاملة وعرضه عرضاً مذهبياً واضحاً . ففي المقدمة تناول نقد الأفكار المجردة أو الكلية ، اعتماداً على الأساس النفسي لا المنطقي الذي تقوم عليه هذه الأفكار . وخلاصته أننا عندما نفكر لا نفكر في الصور الكلية ، بل في الصورة الجزئية الخاصة بهذا الشيء أو ذاك . أو الخاصة بهذه الصفة الحسية أو تلك . وعدها باركلي للأفكار المجردة الكلية بوجه عام وانحيازها إلى جانب النزعة الاسمية ، ليس إلا مقدمة لعدائه الشهير ضد فكرة مجردة معينة ، وهي فكرة الجوهر المادى التي كرس كل حياته الفلسفية لمهاجمتها . وفي هذا الكتاب ، كتاب المبادئ أرجع باركلي جميع صفات المادة إلى الصور وجعل وجود الأشياء قائماً في مجرد إدراكها esse est percipi . وهذا هو « المبدأ الجديد » الذى توصل باركلي إلى اكتشافه ، وعرف من أجله في تاريخ الفلسفة بأنه واضح أسس المذهب اللامادى .

وفي عام ١٧١٢ قدم باركلي للعالم المسيحي كتابه « الخضوع السلبي » Passive Obedience — أو « المذهب المسيحي الذى يعلمنا كيف نرضخ للقوة العليا التى تتجلى فيما يطلق عليه اسم « قوانين الطبيعة » . وبعد ذلك بعام واحد ، أى في عام ١٧١٣ كان قد انتهى من كتابه الذى تقدمه اليوم إلى القارئ العربى وهو كتاب « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس » Three Dialogues between Hylas and Philonus

وهكذا ، فانه ما أن وصل باركلي إلى سن الثامنة والعشرين حتى كان قدم للعالم مؤلفاته الفلسفية الرئيسية وهى : « نحو نظرية جديدة في الإبصار » ، و « المبادئ » و « المحاورات » . والمؤلفات التى كتبها

مجردة . ومن ثم ذهب إلى نسبية الحركة ، أى إلى أن الحركة لا تفهم إلا بالقياس إلى جسم متحرك .

وما لبث باركلي أن حصل على وظيفة مشرف على كنيسةين يملكهما أحد اللوردات ، وما يتبعهما من الأملاك . وكان من المتوقع أن يستقر في حياته الجديدة . ولكن يأس باركلي من إصلاح بريطانيا دفعه إلى التفكير في السفر إلى أمريكا . وكان السفر إلى أمريكا في ذلك الوقت قد أخذ يستحوذ على اهتمام الناس ؛ لأنها كانت تمثل في نظرهم بلاداً فتيّة شابة تبشر بالخير . واتجه تفكير باركلي للسفر إلى جزيرة برمودا (وهى جزيرة تقع في المحيط الأطلسي بالقرب من الساحل الأمريكى شهدت في أوائل عام ١٩٥٧ مؤتمر برمودا الذى عقد بين الإنجليز والفرنسيين والأمريكان عقب الاعتداء الثلاثي على مصر . وكانت أول الأمر تابعة لبريطانيا . ثم آلت إلى أمريكا . وشاءت الأقدار ألا يجتمع الإنجليز في هذه الجزيرة إلا بعد هزيمتهم في حرب السويس على يد المصريين) . وتراءت له هذه الجزيرة على أنها ستكون أشبه شئ « بالمدينة الفاضلة » وأخذ يحلم بتعليم أهلها الأخلاق والقيم الفاضلة . وحصل فعلاً على موافقة حكومته الفهية بالسفر على رأس بعثة إلى هذه الجزيرة واعتمد المبلغ اللازم للمشروع . ورحل باركلي فعلاً عن بريطانيا ، مصطحباً زوجته الجديدة ، في سبتمبر عام ١٧٢٨ متجهاً إلى برمودا . ولكنه لم يصل إليها . حيث أنه أرسى قلاعه في ميناء نيو بورت بجزيرة رودس وانتظر عبثاً وصول المبلغ الذى كانت قد وعدته به الحكومة . ولم يجد باركلي مناصباً آخر الأمر من العودة إلى أوروبا ثانية ، فوصلها عام ١٧٣٢ بعد أن فشل مشروعه .

ولكنه خلال الفترة التى أمضاها في جزيرة رودس استطاع أن يحرر كتاباً جديداً هو : « ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير » Alciphor or

the Minute Philosopher وقد أصدره باركلي فور عودته إلى إنجلترا عام ١٧٣٢ . ويشتمل على سبع محاورات كلها نقد ضد المفكرين الأحرار ، وعلى رأسهم شافسبرى وكوليز . والكتاب كله دفاع عن الدين المسيحى ومحاولة لإرساء الأخلاق على تعاليم هذا الدين . والمحاورة الرابعة هى أهم هذه المحاورات السبع ؛ وفيها يبحث المؤلف وجود الله وينتهى إلى أن الطبيعة رموز في رموز ، وإلى أن الله دائم الحديث معنا عن طريق هذه الرموز .

وفي عام ١٧٣٣ نشر باركلي كتاباً آخر هو « دفاع وشرح لنظرية الإبصار » Theory of Vision vindicated and explained . وفيه يقيم البرهنة على وجود الله - كما هو الحال في المحاورة الرابعة من ألسيفرون - على أساس اللغة البصرية الرمزية . وبعد نشر هذا الكتاب عين باركلي عام ١٧٣٤ رئيس أساقفة كلوين Cloyne . وأمضى في هذا المنصب ثمانية عشر عاماً ، أمضاها في سكون وعزلة . ومع ذلك فقد نشر في هذه الأثناء بعض الرسائل الإصلاحية الصغيرة . بل إنه في الفترة التى اجتاحت بريطانيا المجاعة عقب شتاء ١٧٤٠ ، وانتشرت الأمراض ، حاول أن يقدم دواء لمواطنيه . فلم يجد خيراً من « ماء القطران » لاعتقاده بصلاحيته في شفاء جميع الأمراض . وفي آخر كتاب له وهو كتاب « الحلقات » Siris الذى ظهر عام ١٧٤٤ يعدد لنا باركلي الأمراض التى يشفيها ماء القطران . وبعد هذا الحديث الطبى الكيميائى عن فوائد هذا الماء يعرج باركلي على الميتافيزيقا ثم الدين . وهذا هو الجزء الذى يهمنى من الكتاب . ويبدأ من الفقرة ٢٩٩ تقريباً . وفي هذا الكتاب يظهر تأثير باركلي بأفلاطون ، وبالتفكير العقلى ، ويتعد عن مذهبه الحسى ، ويعترف بقيمة الدور الذى يلعبه الفكر في

المعرفة بعد أن وجه معظم اهتمامه في مؤلفاته الأولى إلى الحس .

وفي ١٤ من يناير ١٧٥٣ قضى باركلي نخبه . وهو جالس وسط عائلته جلسة هادئة . بعد أن خلف وراءه ثروة فلسفية هائلة . وبعد أن اقترن اسمه في تاريخ الفلسفة بمؤسسى المذهب اللامادى .

الطبقات المختلفة للمحاورات

ظهرت المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس عام ١٧١٣ . وأعيد طبعها عام ١٧٢٥ . ثم ظهرت آخر طبعة لها في حياة باركلي عام ١٧٣٤ . وقد طبعت المحاورات ضمن مؤلفات باركلي الأخرى في طبعة « فريزر » في مطبعة كلاريندون بأكسفورد . ونشرت عام ١٨٧١ في أربعة أجزاء . وأعيدت هذه الطبعة مرة أخرى عام ١٩٠١ . وظهرت في أربعة أجزاء أيضاً وهي لنفس الناشر . ثم طبعت طبعة ثالثة ظهرت في ثلاثة أجزاء ، وتحتوى فقط على الكتب التى ظهرت في حياة باركلي . وقد أخرج هذه الطبعة « سامبسون » عام ١٨٩٧ . وتحتوى على مقدمة عن تاريخ حياة الفيلسوف كتبها « بالفور » . وظهرت طبعة رابعة للمحاورات ، ضمن مؤلفات باركلي في طبعة جديدة ، هي طبعة « لوس وجيسوب » ، ظهر الجزء الأول منها في لندن عند الناشر نلسن عام ١٩٤٦ ، والثانى عام ١٩٤٩ ، والثالث عام ١٩٥٠ ، والرابع عام ١٩٥١ . وظهرت كذلك طبعتان فرنسيتان للمحاورات على حدة : نشر الأولى « لى مير » Le maire والثانية « لى روا » Le Roy في مجموعة مختارة من مؤلفات باركلي .

عنوان المحاورات

يقرأ الكتاب من عنوانه . وللمحاورات عنوانان : عنوان رئيسى وعنوان فرعى . إذا نحن ألمنا بهما ، فسيتضح لنا على الفور موضوع الكتاب .

أما العنوان الرئيسى فهو كما نعلم « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس » . وهيلاس وفيلونوس اسمان لشخصين وهميين اختارهما باركلي بعناية . لأن الاسم الأول وهو « هيلاس » مشتق من الكلمة اليونانية « هوليه » وهى الهولاء أو المادة . وهذا سيكون هيلاس مرادفاً للفيلسوف المادى الذى يدافع عن وجود المادة ويمثل وجهة النظر المضادة لفلسفة باركلي . أما وجهة نظر باركلي فقد جعل فيلونوس يعبر عنها . وفيلونوس اسمه اشتقه باركلي من المقطع الأول للكلمة « فيلوصوفيا » ومعناها فلسفة أو محبة الحكمة . وسيكون فيلونوس بهذا هو الناطق بلسان باركلي ، المعبر عن وجهة النظر اللامادية . والكتاب كما هو واضح من عنوانه « محاورات » أى أنه كتب على طريقة الحوار . وهو أول كتاب يختار باركلي فيه هذه الطريقة للتعبير عن أفكاره الفلسفية . وطريقة الحوار هى الطريقة الأفلاطونية فى التأليف كما نعلم . لكن اختيار باركلي لها فى هذا الكتاب لا يعنى مطلقاً تأثيره بأفلاطون فى فلسفته . أما تأثيره به فقد بدا فى كتاب آخر له ألفه باركلي بعد ١٩ عاماً من تأليفه المحاورات واختار فيه طريقة الحوار الأفلاطونى كذلك ، ونعنى به كتاب « ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير » . ففى هذا الكتاب يتجاوز تأثير باركلي بأفلاطون مجرد الشكل ، ليصبح تأثيراً بالفلسفة الأفلاطونية نفسها . وقد ظهرت المحاورات الثلاث بعد كتاب « المبادئ » بأعوام ثلاثة . وفى هذه الأعوام الثلاثة ، كان قد تسنى لباركلي أن يجمع كل الاعتراضات التى أثارها النقاد حول مذهبه فى الصورة التى ظهر بها فى المبادئ ، وتسنى له أن يصوغها فى صورة اعتراضات من هيلاس فى كتاب المحاورات . بحيث نستطيع أن ننظر إلى المحاورات من هذه الناحية على أنها أهم من كتاب المبادئ ، وأوفى منه فى

توضيح فكر الفيلسوف . هذا فضلاً عن أن الحوار في التأليف الفلسفي ، يمتاز عن طريقة العرض التقليدي للمذاهب ، بسهولة وبمخاطبتها للجماهير .

وللمحاورات ، بالإضافة إلى عنوانها الرئيسي ، عنوان آخر فرعي ، وضعه باركلي تحت العنوان الأول على النحو التالي : « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس - الغرض منها ببساطة هو البرهنة على حقيقة المعرفة الإنسانية وكما لها ، وعلى طبيعة النفس اللاجسمانية ، وعلى العناية المباشرة للألوهية .

وذلك لدحض آراء الشكاك والملاحدة ، وكذلك من أجل رسم منهج يجعل العلم أكثر سهولة ونفعاً واختزالاً » وهذا العنوان الفرعي يلخص الموضوعات الثلاثة

الرئيسية التي تناولتها المحاورات وهي : البحث في

المعرفة الإنسانية - البحث في النفس وطبيعتها

الروحانية - البحث في العناية الإلهية ووجودها المباشر

بيننا . وسنشير الآن إلى وجهة نظر باركلي في كل

من هذه الموضوعات ، إذ أن إلامنا بها سيجعلنا

نحيط بموضوع الكتاب . وسنعرف من خلال عرضنا

لها أن باركلي كان يعتقد أن مذهبه اللامادي هو خير

ما يمكن أن يقف في وجه المذهب الشكي والمذهب

الإلحادي معاً . أما ما ذكره باركلي بعد ذلك في العنوان

الفرعي من أنه كان يرمى أيضاً من وراء كتابة

المحاورات إلى « رسم منهج في العلوم يجعلها أكثر

سهولة ونفعاً واختزالاً » ، فنلاحظ أننا لا نلتقي في

المحاورات بمنهج تفصيلي في بحث العلوم ، على نحو

ما نجد مثلاً عند ديكارت في كتاب « المقال في

المنهج » الذي كتبه « لحسن قيادة العقل والبحث عن

الحقيقة في العلوم » . وأغلب الظن أن باركلي لم يذكر

المنهج في العنوان الفرعي إلا لمجرد الجري وراء فلاسفة

المنهج من القرنين (١٦ ، ١٧) ولكنه قد يكون قصد إلى

المنهج قصداً غير مباشر . فاعتقاده بأن المادة تنحل

في نهاية الأمر إلى مجموعة من الإحساسات الذاتية ،

وبأنه لا وجود لجوهر مادي وراء هذه الإحساسات من شأنه أن يوفر على العلماء مجهوداً هائلاً في البحث عن طبائع خفية مستورة ، وهو بحث لا طائل تحته .

وأياً ما يكون الأمر ، فسنكتفي الآن بعرض سريع

لوجهة نظر باركلي حول كل من هذه الموضوعات

الثلاثة الرئيسية التي اشتمل عليها العنوان الفرعي

للمحاورات ، مستعينين في هذا ببعض النصوص

المقتبسة من المحاورات .

المعرفة الإنسانية

يقول الفلاسفة إن هناك جوهرأ مادياً قائماً خارج

الذهن يسمى « المادة » وأنه يختلف في طبيعته عن

مجموعة الإحساسات الذاتية التي تستطيع حواسنا أن

تدركها من الأشياء ساعة إدراكنا لها . لكن باركلي

يعتقد أن ما يسمونه بالمادة ليس إلا هذه الإحساسات ،

وأنه لا شيء وراءها يكون مقوماً لها . بل ويعتقد أن

هذا الذي ينادى به الفلاسفة منافس لما يعتقد رجل

الشارع بشأن المادة . فيقول مثلاً على لسان فيلونوس :

« سل البستاني لم يعتقد بوجود شجرة الكريز أمامه

في الحديقة ؟ وسينبتك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها

ويلمسها ، وفي كلمة واحدة لأنه يدركها بحواسه .

ثم سله بعد ذلك لم يعتقد أن شجرة البرتقال غير

موجودة ؟ فسنبثك أنه يعتقد بعدم وجودها لأنه

لا يدركها . وعلى ذلك ، فإن الشيء الواقعي أو ما له

وجود عنده هو ما يدركه بحواسه . أما ما لا يدركه

فيقول عنه إنه غير موجود » (المحاورات الثلاثة) .

فاللادة عند باركلي مجموعة من الكيفيات المحسوسة

التي يتوقف وجودها على إدراك حواسنا لها ، بمعنى

أن وجودها ليس قائماً في الخارج بل فينا . وفي

المحاورات الأولى من المحاورات الثلاث بين هيلاس

وفيلونوس يقوم باركلي باستعراض خصائص المادة

التي اصطلح على تسميتها بالخصائص الثانوية ، من

حرارة وبرودة وطعوم وأصوات وألوان . وينتهى إلى أن هذه الكيفيات ما هي إلا إحساساتنا الذاتية ، وأنها لا تختلف في طابعها الذاق عن إحساساتنا بالذة أو الألم . ثم يستعرض بعد ذلك الخصائص الأخرى للمادة التي اصطلح على تسميتها بالخصائص الأولية أو الأساسية مثل الامتداد والشكل والصلابة والحركة ، ويقرر بصدها ما سبق أن قرره في الخصائص الثانوية . وذلك لأن الخصائص الأولية لا توجد إلا مصاحبة للخصائص الثانوية ، ومتلبسة بها . فما يجري على هذه لا بد أن ينسحب على تلك . فلا مجال بعد هذا لافتراض « موضوع » لكيفيات المادة ، تقوم هذه الأخيرة به . وهذا العرض لجميع خصائص المادة يستغرق المحاورة الأولى كلها تقريباً .

ولكي ينفي باركلي أى مبرر لوجود جوهر مادي يكون مقوماً للكيفيات نجده ، في نهاية المحاورة الأولى وفي الثانية ، يتابع جميع الأقوال التي قال بها الماديون ، على لسان هيلاس ، ليثبتوا من ورائها أن المادة « شئ » ما ، وراء الإحساسات . ثم يفندوها واحداً بعد الآخر ، على لسان فيلونوس . فالمادة ليست شيئاً ممتداً تحت الكيفيات ، لأن من بين هذه الكيفيات الامتداد ، وسيكون معنى قولنا إن المادة تمثل امتداداً تحت الكيفيات ، أنها تمثل امتداداً تحت الامتداد ، وسيكون الامتداد الجديد الذي افترضناه محتاج إلى امتداد آخر وهكذا إلى غير نهاية . ولن نكون كذلك نموذجاً لأفكارنا وصورنا ، لأن هذا النموذج الثابت غير المفكر لا يمكن أن يكون علة لأفكارنا وصورنا ، التي تتصف بالفاعلية والتغير معاً . وأخيراً ، فإن المادة لا يمكن أن تكون أداة أو « مناسبة » يستخدمها الله في تدبيره للكون ، لأن الله ليس في حاجة إلى أدوات أو مناسبات لممارس تدبيره للكون من خلالها ، ولأن افتراض هذه الأدوات من شأنه أن يحد القدرة الإلهية .

وينتهي فيلونوس بأن يقول هيلاس : لأنني لا أفهم معنى لما تزعمه من أن المادة تقف تحت الخصائص وتقومها . ويردف متهكماً : « ربما يكون هذا على النحو الذي تقف به الأرجل تحت جسم الإنسان ! ؟ » .

فخلاصة رأى باركلي في المعرفة الإنسانية أن المادة التي قيل عنها إنها تمثل موضوعاً قائماً في الخارج تتجه ذواتنا إلى معرفته ليست في حقيقة الأمر إلا مجموعة من إحساساتنا وانفعالاتنا الذاتية ، وأن الموضوع الحقيقي للمعرفة ليس شيئاً خارجياً بل هو ذواتنا وإحساساتنا . وهذا هو ما عبر عنه باركلي في مبدئه الشهير ، وهو : « الوجود إدراك » . أو « وجود الشيء قائم في إدراكه » .

وكان من الطبيعي أن يساء فهم هذا المبدأ ، إذ أنه يؤدي في ظاهره إلى إلغاء الوجود الواقعي المادي للأشياء . ويروى في هذا الصدد أن باركلي توجه في يوم عاصف مطير لزيارة أحد معاصريه وهو « سوفيت » . وظل يقرع باب مضيفه دون جدوى ، لأن « سوفيت » أصر - بالرغم من سقوط الأمطار - على عدم فتح الباب له ، قائلاً : « إذا كانت أقواله صحيحة ، فلم يصر على قرع الباب ؟ ألا يستطيع أن يدخل إلى هنا والباب مقفل ؟ » . مع أن باركلي لم يقصد مطلقاً إلغاء الوجود الواقعي للأشياء ولم يشك لحظة واحدة في واقعية الأشياء المادية . وأساء فهم مبدئه كذلك فظن أنه يؤدي إلى أن تصبح الذات خالقة لوجود الشيء ، مع أن الذات عند باركلي ليس من مهمتها خلق وجود الشيء أو الموضوع ، لأن الموضوع « معطى » أمام الذات ، وأن هذه الأخيرة تجده أمامها ، ولا تملك - حتى لو أرادت - أن تمتنع عن إدراكه . وذلك لأن الإنسان - كما يقول باركلي في المحاورة الأولى - (يشعر بأنه حر في أن يقطف هذه الزهرة ، وبأن يقربها من أنفه ليشمها

لكنه لا يشعر بحرية شمهها ، لأنه لا يملك الامتناع عن شمهها . وما ذلك إلا لأن الذات منفصلة بما يقدمه أمامها العقل اللامتناهى الإلهى من شتى الموضوعات ، ولأن القوة الفعالة فى عملية الإدراك عند باركلى ليست المادة ، وليست الذات الفردية ، بل هى بالأحرى العقل اللامتناهى أو الله الذى يملك وحده أمر بسط هذه الأشياء المادية أمام الذات الفردية لتدركها كما يملك أمر منعها عن إدراكها .

إن كل ما قصد إليه باركلى من وراء مبدئه القائل بأن الوجود إدراك أنه لا معنى لقولنا إن شيئاً ما موجود دون أن يكون هذا الشيء ملموساً أو مسموعاً أو مرئياً . الخ . وأن الحكم بوجود شيء يتضمن فى الوقت نفسه الحكم بادراكه أو - على الأقل - الحكم بقابليته للإدراك بواسطة عقل ما أو ذات ما لئى شخص مدرك أو قادر على الإدراك . أى أن غاية ما أراده باركلى هو تقرير علاقة بين الذات والشيء ، علاقة حضور أو عدم غياب من جانب الذات فى اللحظة التى تقرر فيها أن ثمة شيئاً ما موجود . وهو أمر لا غبار عليه إطلاقاً ، ويتفق مع ما نقول به اليوم حول ذاتية الإدراك فى الأدب والعلم على السواء .

النفس الإنسانية

إذا كان باركلى قد ألغى وجود الجوهر المادى (دون أن-يؤدى هذا إلى إلغاء الوجود الواقعى للمادة فى معناها الشائع كما قدمنا) ، فقد وقف من النفس الإنسانية موقفاً مختلفاً . لأنه تصورهما على أنها جوهر مقوم للإحساسات المتفرقة التى تتعاقب عليها . وهو فى هذا يختلف عن ديفيد هيوم الذى نظر إلى النفس على أنها ليست شيئاً آخر إلا هذه الإحساسات المتفرقة . وإذا كان باركلى قد حصر المعرفة الإنسانية للمادة فى ضرب واحد من المعرفة ، هو المعرفة الحسية على نحو ما رأينا ، أو اهتم فى ميدان المادة بهذا اللون من

المعرفة على حساب المعرفة العقلية - على عكس فيلسوف عقلى مثل كانط الذى اتجه إلى إرجاع المادة لحظيرة الذات العاقلة بمقولاتها المختلفة - فقد رأى أن معرفة الإنسان لنفسه تتم عن طريق ضرب آخر من المعرفة ، أطلق عليه اسم اللمحة العقلية The notion ويقصد بها باركلى لوناً من الحدس العقلى الذى أدرك به إنسي ، وجميع العمليات العقلية التى تصدر عنى . وقد عرض لرأيه هذا حول النفس الإنسانية وطبيعتها اللاجسمانية ، وطريقة إدراكنا لها فى المحاوراة الثالثة .

العناية الإلهية

خشى باركلى أن يؤدى قوله بأن وجود الأشياء مرتبط بادراكها إلى أن يصبح هذا الوجود وهمياً خيالياً ، وذلك لأنه قد يؤول على أنه وجود مرهون بلحظة الإدراك ، موقوت بها ، يتلاشى عندما يتوقف الإنسان عن الإدراك أو عندما يشيح بوجهه عن الموضوع المدرك . وفى هذه الحالة سيصبح من العسير علينا أن نفرق بين موضوعات الحس وموضوعات الخيلة . لأن هذه الأخيرة من اختراعات الذات ، وموقوتة هى الأخرى بلحظة التخيل . ومن أجل أن يبعد هذا الظن عن الأذهان ذهب إلى أن الأشياء فى الوقت الذى تكون غير مدركة بالذات الفردية أو بالعقل البشرى المتناهى تكون قائمة فى عقل آخر أكثر شمولاً منه ، هو العقل اللامتناهى الإلهى . ولذلك فإن الأشياء المادية الواقعية حاصلة عند باركلى على وجود دائم مستمر ، وذلك بفضل قيامها فى العقل الإلهى . الأمر الذى يؤدى فى الوقت نفسه إلى أن يصبح الوجود الدائم الواقعى للأشياء على نحو ما نشاهدها فى الكون ، دليلاً - عند باركلى - على وجود الله . والحق أن نقطة الخلاف بين باركلى والماديين قائمة فى هذا الموضع بالذات . أى أنها ليست قائمة - خلافاً لما هو شائع - فى أنه ألغى وجود

في عقل آخر . وهذا العقل يريد أن يعرضها على . . .
واستخلص من هذا كله أن ثمة عقلاً تصدر عنه
مختلف الأحاسيس التي أشعر بها » (المحاوراة الثانية) .
هذا فضلاً عن أن العقل الإلهي عند باركلي هو مصدر
وحدة الأشياء وهويتها . ومصدر كل ما نشاهده
في العالم من تماسك ونظام .

وبعد . فما هو الحكم الذي نستطيع أن نخرج به
بعد قراءتنا للخطوط الرئيسية للمذهب اللامادي كما
بدت من خلال عرضنا السابق لموضوعات كتاب
المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس . وهو أهم
كتبه على الإطلاق . ومن أهم ما أضافته الإنسانية إلى
تراثها الفكري عبر تاريخها الطويل ؟ نريد أن نعرف
إلى أي حد كانت اللامادية عند باركلي مذهباً مثالياً .
على الرغم من أن الإنسانية لم تقف كثيراً عند التفرقة
بين اللامادية والمثالية . واقرن اسم باركلي عندها بأنه
واضح أسس المثالية واللامادية معاً ؟ فالمثالية هي
المذهب الذي يرجع الوجود إلى الفكر ، ويلغى المادة
لحساب الذات . وقد نقد باركلي وجود الجوهر المادي
وألغاه . وربط وجود الأشياء بالإدراك ، ونظر إلى
كيفيات المادة على أنها تأثرات ذاتية . وكل هذا
يوحي — وقد أوحى بالفعل إلى الكثيرين — بأن
باركلي فيلسوف مثالي . لكننا إذا نظرنا نظرة إنصاف
في فلسفة باركلي ، وجدنا أنه لم يقصد من وراء نقده
للجوهر المادي إلغاء وجود المادة ، بل قصد فقط
حضور الذات في عملية الإدراك . ووجدنا أيضاً أن
الكلمة الأخيرة في عملية الإدراك عنده ليست للذات
المدركة ، لأن هذه الذات ليست هي التي تخلع
الوجود على الأشياء بل تجد هذه الأشياء معطاة أمامها
ولا تملك حتى الامتناع عن إدراكها . أما الكلمة
الأخيرة في الإدراك ، فقد جعلها باركلي لصاحب
الكلمة العليا ، لله جل شأنه . ومن أجل هذا ، فإن

المادة بينما اعترفوا هم بوجودها ، إذ أننا قد رأينا أن
كلاً من باركلي والماديين قد اعترف بوجود المادة .
بل قائمة بالأحرى في أن باركلي قد قرر أن الوجود
الدائم الواقعي للأشياء راجع إلى وجود إله أو عقل
إلهي يحيط بها . بينما قرر الماديون أن المادة حاصلة
على وجودها الدائم الواقعي من ذاتها . وأنها ليست
في حاجة إلى عقل إلهي يضمن لوجودها الاستمرار .
هذا بالإضافة إلى أن الماديين قد ذهبوا إلى أن المادة
ليست مستقلة في وجودها عن العقل الإلهي فقط . بل
هي مستقلة كذلك عن عقول البشر جميعهم . واعتقاد
الماديين هذا — فضلاً عن أنه يكشف عن إلحادهم
الصريح — فهو يؤدي في نظر باركلي إلى الشك .
وذلك لأنه قائم على الاعتقاد بوجود شيء لا قبل له
بمعرفة . فهو يتضمن حكيم : الحكم بوجود شيء .
والحكم بجهل بهذا الشيء . وهذا هو الشك بعينه .
أما موقف باركلي فهو على النقيض من هذا لأن
ارتباط وجود الأشياء عنده بعقل ما ، سواء كان
هذا العقل هو العقل البشري أو العقل الإلهي — مشبع
باليقين ويقوم على الاعتقاد بأن في وسع العقل البشري
أن يحصل على المعرفة .

ووجود الأشياء في العقل الإلهي عند باركلي
يجب أن لا نؤوله أي تأويل قائم على مبدأ « وحدة
الوجود » . وعلينا كذلك أن نفرق بينه وبين قول
ملبرانش في أن الأشياء موجودة في الله ، وأننا ندرك
هذه الأشياء في الله فتكون معرفتنا بها من قبيل
« الرؤية في الله » ، على نحو ما نجد ذلك عند ملبرانش
(نقد باركلي ملبرانش في المحاوراة الثانية) . وذلك
لأن كل ما قصد من ورائه باركلي في قوله هذا هو
أن الإنسان يشعر بأنه ليس مصدرراً للصور الحسية
التي يدركها : « وذلك لأنني عندما أفتح عيني أو أذني
جيداً وقت ما يحلولى فلا أستطيع أن أحدد أي نوع
من الصور سيؤثر في . فلا بد أن تكون الأشياء قائمة

هي دائرة الوجود . ولا شك أن هذه الدائرة تتعدى دائرة الإدراك ، ومهما قيل في هذه الدائرة الأخيرة فإنها ستكون دائماً مستغرقة في دائرة الوجود ، ولن تتطابق معها أبداً . وصدق « صمويل ألكسندر » إذ يقول إن نظرية المعرفة لا تمثل إلا فصلاً واحداً من باب الوجود .

النصوص

إلى جانب النصوص التي وردت في العرض السابق ، نقدم هذا النص من المحاور الثانية .

هيلاس : ماذا ؟ ألم تتفق معي في جميع المقدمات ؟ لماذا أراك إذن تتخلص من النتيجة وتركني وحدي أتحمّل مغبة هذه الأغاليط التي قُدّنتني أنت إليها ؟ إن موقفك هذا بجانب الحق بكل تأكيد .

فيلونوس : إنني أنكر اتفاقي معك في تلك الأفكار التي قادتك إلى الشك . فقد ذهبت إلى أن حقيقة الأشياء المحسوسة قائمة في وجود مطلق يوجد خارج عقولنا ونفوسنا ، ومتميز عن كونها مدركة بواسطتنا . وتبعاً لهذه الفكرة التي كونتها عن الحقيقة ، اضطررت إلى إنكار الوجود الحقيقي للأشياء المحسوسة . ومعنى ذلك أن مبادئك نفسها ، هي التي انتهت بك إلى الشك . أما أنا ، فلم أقل أبداً ولم أظن مطلقاً أن حقيقة الأشياء المحسوسة من الممكن أن نعرفها على هذا النحو . فمن الواضح أن الأشياء المحسوسة بالنسبة إلى ، وتبعاً للحجج التي سقتها لك ، وسلمت أنت بها ، لا وجود لها إلا في العقل أو النفس .

اللامادية عند باركلي تبدو أمامنا على أنها مذهب روحى دينى أكثر منها مذهب مثالى في نظرية المعرفة . وفي هذه النظرة الروحية إلى الكون والمادة ، استحالت الأشياء المادية - بعد أن جردت من وجودها الجوهرى الكثيف المقوم للصفات - إلى صور مدركة شفاقة حاضرة أمام الذات ، على نحو تعكس معه في غلالها الرقيقة وجود الله وتكشف عن عنايته الدائمة بالكون . « فالله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين » .

لكن باركلي مع ذلك مسئول أمام الإنسانية عن تأويل مذهبه تأويلاً مثالياً . فاهتمامه بالمعرفة الحسية على حساب المعرفة العقلية في الإدراك أحال الشيء المدرك إلى مجرد تأثرات ذاتية وترك الناس في شك من أقواله في واقعية الأشياء . ثم إن اعتراف باركلي بواقعية الأشياء ، ألا يحمل معه بذور الشك حول صدق مبدئه القائل بأن الإدراك ذاتي كله ؟ يبدو أن الإدراك ليس ذاتياً كله ، بدليل قول باركلي نفسه في أن الأشياء « معطاة » أمام الشخص المدرك ، ويلتقي بها أمامه في لحظة الإدراك (وهو قول شديد الشبه بأقوال هوسرل في الإدراك) . حقاً ، إن باركلي جعل الله أو العقل اللامتناهى هو المصدر الوحيد لهذا « العطاء » في الإدراك . ولكن أيا كان مصدره ، فإن هذا من شأنه أن يؤدي إلى أن الإدراك ليس ذاتياً كله ، كما ذهب باركلي . ثم هبّ بعد ذلك إلى أن الإدراك ذاتي كله ، فما علاقة الإدراك بالوجود ؟ وإلى أى حد نستطيع أن نزعم أن الإدراك ما دام ذاتياً فالوجود هو الآخر لا بد أن يكون ذاتياً ؟ من الأوفق أن نفرق بين الإدراك والوجود ، كما فعلت المدرسة الواقعية الجديدة (النور باليزم) ، لأننا نشعر أثناء فعل الإدراك - حتى لو سلمنا بأنه ذاتي كله - بأن جزءاً كبيراً أو صغيراً من وجود الشيء يقاومنا ، ويفرض نفسه علينا ، وذلك لأنه يتبع دائرة خاصة

ولكنى لا أستخلص من هذا أنه لا وجود حقيقى لهذه الأشياء المحسوسة . إذ أنى أسلم بأن لها وجوداً لا يتوقف على تفكيرى ، ومستقلاً عن كونها مدركة بواسطتى . وأقول إنه لا بد من وجود عقل آخر تقوم فيه هذه الأشياء . وعلى ذلك ، فكما أنى على يقين من أن دنيا الأشياء المحسوسة لها وجود حقيقى ، كذلك فأنى على يقين من وجود عقل لانهائى محيط يحتوى هذه الأشياء المحسوسة كلها ويضمها ويحفظها .

هلاس : ما تقوله هذا ليس شيئاً مختلفاً عما اعتقده أنا ويعتقده جميع المسيحيين ، لا بل وعما يعتقده سائر البشر الذين يقرون بوجود إله عليم محيط بكل شىء .

فيلونوس : لا . بل هناك فارق بيننا . فالناس جميعاً يعتقدون بأن الله هو الذى يعرف ويدرك الأشياء لأنهم يعتقدون بوجود الله . أما أنا ، فعلى العكس من ذلك ، أبرهن مباشرة على وجود الله ابتداء من القضية التى تقول إن جميع الأشياء المحسوسة يجب أن تكون مدركة به .

هلاس : ولكن ما دمنا جميعاً نؤمن بهذا ،

فالبحث عن الطريقة التى توصلنى إلى هذا الاعتقاد لا يعنينى .

فيلونوس : ولكننا لسنا جميعاً متفقين تماماً حول ماهية هذا الإيمان . فالفلاسفة مثلاً ، على الرغم من أنهم يسلمون بأن الله يدرك الأشياء الجسمانية المادية ، إلا أنهم يقولون إن لهذه الأشياء وجوداً مطلقاً ، مستقلاً عن إدراك أى عقل . وبالإضافة إلى هذا ، أليس الفارق واضحاً بين أن أقول : إن هناك إلهاً قادراً على إدراك جميع الأشياء ، وبين أن أقول : إن الأشياء المحسوسة لها وجود حقيقى ، وإذا كانت كذلك ، فلا بد أن تكون مدركة بواسطة عقل لامتناه ، ولذلك ، فإن هناك عقلاً لامتناهياً أو إلهاً ؟ فهذا القول الثانى يمدنا ببرهان مباشر ، قائم على أساس واضح ، على وجود الله . وهو قول يختلف عما قدمه لنا الفلاسفة ورجال الدين ، من خلال مناقشاتهم العديدة ، كدليل على وجود الله ، عندما اتخذوا نقطة بدئهم فى هذا من جبال المخلوقات وفائدتها ، ثم رتبوا على هذا ضرورة وجود صانع أو إله خالق لهذا الجمال .



فتوح مصر لابن عبد الحكم

بقلم

الدكتور إبراهيم أحمد العدوي

أستاذ التاريخ المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

ابن عبد الحكم وأسرته

ينتسب المؤرخ ابن عبد الحكم إلى إحدى الأسر العربية التي جاءت إلى مصر في القرن الأول الهجري السابع الميلادي ، ونزلت في بلدة الحقل بالقرب من أيله (العقبة) . وفي القرن الثاني للهجرة انتقل أفراد هذه الأسرة إلى الفسطاط التي صارت بعد الفتح الإسلامي لمصر . عاصمة البلاد وقلبها النابض في شتى الميادين الثقافية والسياسية . وأسهم أبناء هذه الأسرة في خدمة وطنهم حيث اشتغلوا بالدراسات الدينية كما تولوا المناصب الكبرى في البلاد ، وقاموا بدور هام في توجيه أحداثها السياسية كذلك .

وتجمع الخجد العلمي والسياسي لهذه الأسرة على عهد والد المؤرخ ابن عبد الحكم وهو عبد الله بن عبد الحكم . وبذلك أتيت لهذا المؤرخ فرصة فريدة درس فيها عن كثب أحوال وطنه وجيرانه في الميدانين الفكري والسياسي ، ثم سجل نتائج دراساته وأبحاثه في كتابه الوحيد « فتوح مصر والمغرب » . إذ ولد ابن عبد الحكم سنة ١٨٧ هـ - ٨٠٣ م ، وكان والده يشغل إذ ذاك منصب « صاحب المسائل » ، وهي وظيفة

لا يناها إلا العلماء الأمناء ، لأن القائم بها يضطلع بمهمة التحري عن الشهود الذين يترددون على مجالس القضاء ، والسؤال عن نزاهتهم ، ضماناً لسير العدالة .

وعندما بلغ ابن عبد الحكم الثانية عشرة من عمره شاهد مجيء الإمام الشافعي إلى مصر (١٩٩ هـ) ، ونزوله ضيفاً على والده الذي اشتهر بالكرم والحفاوة بالعلماء . وهيأت هذه المناسبة الطيبة سبيلاً عظيماً أمام ابن عبد الحكم ليستفيد من الحركة الفكرية المباركة التي أشعل الشافعي جذوتها في مصر . ولم تلبث الأحداث أن فتحت سبلاً أخرى عديدة للمعرفة أمام هذا المؤرخ الأشيئ حين تولى والده - بعد خمسة سنوات من مجيء الشافعي لمصر - رئاسة جماعة المالكية ، وهي أعظم الطوائف في مصر وعند جيرانها في بلاد المغرب ، إذ جاء علماء المغرب والأندلس إلى هذا العالم الكبير يدرسون على يديه مذهب مالك ، والتقوا بالتالي في منزل أستاذهم بابه المؤرخ ، وزودوه بالأخبار العديدة عن أوطانهم وأحوالها .

ووجد ابن عبد الحكم في إخوته الكبار ، وكانوا ثلاثة من أعظم علماء مصر وفقهائها الأجلاء ، أساتذة له أيضاً ، ونال على أيديهم قدراً واسعاً من ثقافته وخبرته

الحياة . فكان أخوه الأكبر ، واسمه عبد الحكم ،
فقيهاً على مذهب مالك ، ومن المشهود لهم بالتقى وجودة
الخط . والأخ الثانى ، واسمه سعد ، فقد ذاع صيته
فى شتى أرجاء مصر والمغرب بسبب علمه الغزير .
ورحل إليه الطلاب من كل مكان لينهلوا من موره
الفياض . واشتهر الأخ الثالث . واسمه محمد . نجبه
للحديث وروايته . ونبغ فى ذلك حتى آلت رئاسة
المالكية فى مصر إليه بعد وفاة والده عبد الله .

وإذا كان المؤرخ ابن عبد الحكم قد استفاد من
نشاط أسرته العلمى . وشاركها حلول الحياة فإنه قاسمها
كذلك مر الحياة ، وناله قدر بالغ من الأذى الذى
حل بأفرادها بسبب اشتغالهم بالشئون السياسية فى البلاد .
وشاهد ابن عبد الحكم أولى النكبات التى حلت بأسرته
وهو فى السابعة والعشرين من عمره . إذ اعترض
جماعة من كبار أهل مصر على تعيين الخليفة المأمون
العباسى لأخيه المعتصم حاكماً على بلادهم ، وكتبوا إلى
الخليفة بذلك . وعندما جاء المعتصم إلى مصر ألقى
القبض على نفر من كبار أهل مصر ومن بينهم عبد الله
ابن عبد الحكم . وعلى الرغم من عدم ثبوت أية تهمة
بهذا الرجل الفاضل إلا أنه ظل سجيناً حتى لقي حتفه
سنة ٢١٤ هـ - ٨٢٩ م . وتركت هذه المأساة أثراً
عميقاً فى نفس الابن الشاب ، وجعلته يكره السياسة
والاشتغال بها وينصرف بالتالى إلى العمل فى ميدان
التاريخ .

وتتابعت المآسى بعد ذلك أمام ابن عبد الحكم ، فلم
يكد يمضى على وفاة والده ثلاثة عشر عاماً حتى حلت
بإخوته نكبة قاسية بسبب مشكلة خلق القرآن ، التى
أثارها جماعة المعتزلة أيام الخليفة المأمون العباسى .
إذ تعصب الخليفة لرأى المعتزلة القائل بمبدأ خلق
القرآن ، والذى يخالف رأى أهل السنة القائلين ، بأزليته
وأمر بأن يمتحن الناس فى مصر ، وألا يؤذن لأحد فى
فتوى أو شهادة إلا إذا أقر بخلق القرآن . واشتدت هذه

المشكلة فى مصر حين ولى المعتصم الخلافة بعد المأمون .
فبعث الخليفة الجديد إلى قاضى مصر وهو محمد بن
أبى الليث بامتحان الناس فى القول بخلق القرآن ، ومعاقبة
المعارضين منهم . وأصاب إخوة ابن عبد الحكم الكثير
من الأذى فى هذه « المحنة » لأنهم من رؤساء المالكية
وبالتالى من أنصار السنة الذين لا يقرون القول بخلق
القرآن . فأمر القاضى بضرب أكبر أفراد هذه الأسرة
وهو عبد الحكم . ثم بعث به إلى الخلافة لتتولى امتحانه
بنفسها بعد أن أصر على رفض القول بخلق القرآن .
كما أمر بأن يطاف بالابن الثانى . وهو محمد فى شوارع
الفسطاط . وعمامة مدلاة فى رقبته . ويصبح معلناً القول
بخلق القرآن ، إمعاناً فى التشهير به .

وقبل أن يفیق المؤرخ ابن عبد الحكم من هول
ماحدث لإخوته ، وقعت الكارثة الكبرى والأخيرة
التي تعرضت لها أسرته المنكوبة ، ذلك أن الخلافة
بعثت بعالمها إلى مصر لتتحرى عن أموال أحد الثائرين
عليها ، واسمه ابن الجروى ، بعد أن ألفت عليه
القبض فى تلك البلاد . وترامت الشائعات بأن ابن الجروى
أخفى شطراً كبيراً من أمواله عند أسرة ابن عبد الحكم
ولذا أمرت السلطات بالقبض على أفراد هذه الأسرة
ومن بينهم المؤرخ ابن عبد الحكم نفسه ، وعقدت
لحاكمتهم جلسة تولى النظر فيها القاضى ابن أبى الليث
الذى سبق أن شتهر بهم فى محنة خلق القرآن . وعرفت
هذه الدعوى باسم « قضية بنى عبد الحكم » بسبب الأحكام
القاسية التى نزلت بهم ، إذ حكم ابن أبى الليث على
أبناء هذه الأسرة بغرامة مقدارها مليون ونصف مليون
دينار تقريباً (١,٤٠٤,٠٠٠ دينار) . وتبع ذلك اتخاذ
الاجراءات القضائية لتحصيل تلك الغرامة الباهظة من
حيث مصادرة أموال وممتلكات بنى عبد الحكم ، كما زج
بهم فى السجون . ومات أكبر أفراد الأسرة ، وهو
عبد الحكم فى السجن .

وبعد ثلاثة أشهر من تلك المحاكمة الباغية انتصحت براءة أفراد أسرة ابن عبد الحكم^١، ولذا أمرت الخلافة بإلقاء القبض على القاضي ابن أبي الليث ومحاكمته لأنه لم يلتزم الدانة في تحرياته وحكمه . وفي نفس الوقت تم الإفراج عن أبناء عبد الحكم وأعيدت لهم ممتلكاتهم . وآثر أولئك الأبناء الابتعاد عن الحياة العامة حتى لا يتعرضوا لمتابع أخرى جديدة :

ولكن شاعت المقادير أن تحفظ لتلك الأسرة ذكراها ، وتروى للأجيال المتعاقبة على مرّ القرون تفانيها في خدمة الدراسات الإسلامية عن طريق العمل القريد الذي نهض به المؤرخ ابن عبد الحكم . إذ جاء تدوينه لتاريخ مصر في المرحلة الأولى من حياتها في ظل الإسلام ثمرة ناضجة من الثمار الشبيهة التي قدمها أبناء أسرة بني عبد الحكم من أجل خدمة وطنهم . واعترف الناس بما ناله هذا العالم من سبق المظفر على سائر إخوته في ميدان الدراسات الإسلامية ، وصاروا يقبونه من دونهم جميعاً ، ليس باسمه الأول وهو عبد الرحمن ، ولكن باسم « ابن عبد الحكم » كأنما هو وحده الحافظ الأمين على تراث أسرته العلمي والاجتماعي .

المنهج التاريخي لكتاب فتوح مصر :

جاء تدوين ابن عبد الحكم لكتابه « فتوح مصر والمغرب » في فترة من أهم فترات اليقظة الفكرية ليس في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية فحسب ، بل وفي تاريخ الفكر والثقافة في العالم كذلك . وتجلت مظاهر هذه اليقظة الفكرية الإسلامية في حركة الترجمة والتأليف التي سادت أرجاء الدولة الإسلامية في العصر العباسي الأول . وأسهمت مصر عقب الفتح الإسلامي في هذه الحركة الثقافية ، وعملت على

توسيع نطاقها ، وفتح أبواب جديدة أمام العاملين فيها .

وغاب على هذه الدراسات المبكرة في مصر طابع التاريخ ، إذ انتشر في البلاد عقب الفتح الإسلامي طبقة من الناس اهتموا بالقصص الديني ، وتخصصوا في جمع أخبارها وعرض مادتها عرضاً طيباً . وجرى العرف على تسمية هذا النفر من الناس الذين عنوا بجمع الأخبار الشائقة باسم « القصاص » ، وأحياناً اسم الرواة والإخباريين . وكانت العادة إذ ذاك هي جلوس القاص في المسجد وحوله الناس ، ويقص عليهم حكايات وأحاديث تدور حول شخصية النبي وأبطال الإسلام ، وعن الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم ، متبعاً في ذلك أسلوب الترهيب والترهيب .

واضطلعت القصة التاريخية منذ ذلك الوقت بدور هام في تدعيم أركان الحياة الثقافية بمصر ، ونشر الوعي بين أهلها . ذلك أن القاص اتخذ من تاريخ مصر القديم ، ولا سيما ما ورد منه في القرآن الكريم مادة له ، كما استمد من أخبار القبائل العربية التي نزلت البلاد حقائق تساعده على تحقيق أهدافه الثقافية . ووجدت هذه القصص وما تضمنته من معلومات تاريخية قيمة طريقها إلى ابن عبد الحكم بفضل سلسلة من العاملين في ميدان الدراسات التاريخية بمصر ، وصاروا يمثلون الأساتذة الأول لابن عبد الحكم ، وشيوخ الرواة الذين استقى منهم شطراً عظيماً من مادته العلمية القيمة .

وكان من أقوى شخصيات مدرسة التاريخ في مصر ، ويمثل الأستاذ الأول لابن عبد الحكم هو « يزيد بن أبي حبيب » (ت ١٢٨هـ - ٧٤٦م) . فكان هذا العالم على دراية دقيقة بأحداث فتوح مصر وما ساد البلاد بعد ذلك من فتن داخلية ، ونقل عنه الرواة

الكثير من الأخبار ، والتي وصلت أخيراً إلى ابن عبد الحكم . وإلى جانب هذا العالم تتلمذ ابن عبد الحكم على شخصية أخرى عظيمة هو عبد الله ابن لهيعة (ت ١٧٤ هـ - ٧٨٧ م) . فبلغ من شغف ابن لهيعة بجمع أخبار مصر ، أنه « جعل له خريطة معلقة في عنقه ، وكان يدور بمصر « الفسطاط » ، فكلما قدم قوم كان يدور عليهم فكان إذا رأى شيخاً سأله : من لقيت ؟ ، وعنم كتبت ؟ » . وأثر عن ابن لهيعة امتلاكه عدة كتب مخطوطة ، وأنه كان يتابع التدوين لكل ما يروى إليه أو يجمعه من أحاديث . ووجدت هذه الكنوز سبيلها إلى ابن عبد الحكم ونقل عنها الكثير قبل أن تمتد إليها يد الفناء والزوال .

وعاش أيام ابن لهيعة عالم مصرى آخر نقل عنه ابن عبد الحكم كثيراً ، وهو الليث بن سعد الذى ولد بقرية قلقشندة (من قرى القليوبية) سنة ٩٤ هـ - ٧١٣ م . واشتهر الليث بعلمه الغزير ، حيث أجاد القرآن والنحو والحديث والشعر ، وذلك فضلاً عن علمه الواسع بالنواحي الخاصة بتاريخ مصر ، وما يتعلق منها بأحداث الفتح الإسلامى وكبار الموظفين فيها . وتناقل الخلف عن السلف المادة التاريخية الهائلة التى جمعها الليث عن وطنه مصر ، حتى وصلت إلى أيدي ابن عبد الحكم ، ووجد فيها كنزاً ثميناً أتاح له تدوين الأحداث المبكرة للفتح العربى للبلاد .

وإلى جانب هؤلاء الأساتذة الأول عاصر ابن عبد الحكم نفراً آخر من العلماء المصريين الذين تركوا أعظم الأثر فى دراساته التاريخية . ومن هؤلاء عثمان ابن صالح (٢١٩ هـ - ٨٣٥ م) . وتجلت شهرة هذا العالم فى قدرته الخارقة للعادة على حفظ تاريخ مصر المبكر ، على عهد كل من عمرو بن العاص ، وخلفه فى مصر ، وهو عبد الله بن أبى سرح . فصار حجة فى تاريخ النوبة وفتح المسلمين لها ولجأ إليه ولادة مصر لاستشارته فى كثير من الأمور المتعلقة بتلك النواحي .

وأفاد ابن عبد الحكم فائدة كبرى من أستاذه عثمان بن صالح ، وخاصة فيما دونه عن جيران مصر ، وصار الفصل الذى كتبه ابن عبد الحكم عن بلاد النوبة نقلاً عن هذا العالم ، مرجعاً أساسياً للباحثين فى تاريخ العلاقات المصرية السودانية فى العصور الوسطى .

وهناك عالم آخر عاصر ابن عبد الحكم ، وترك له كنوزاً قيمة من الدراسات التاريخية عن مصر ، وهو يحيى بن بكير (ت ٢٣١ هـ - ٨٤٦ م) . وكان ابن بكير يتفوق على أقرانه بحرصه على تسجيل كل ما يصل إليه من معلومات أو روايات ، وقد جمع منها قدراً عظيماً أشار إليها ابن عبد الحكم ، مبيناً صراحة أنه قرأ بعض الكتب التى وضعها ابن بكير ، وراجع ما جاء فيها من رواية أو إسناد ، كما ذكر أن ابن بكير نفسه اعطاه تلك الكتب ، وسمح له أن ينقل منها ما يريد وبذلك لم يكد ابن عبد الحكم يشب عن الطوق ويتجه إلى دراسة التاريخ فى أواخر النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى ، حتى وجد فى وطنه مصر مجموعة هائلة من المادة التاريخية ، اشتملت على عدد كبير من القصص الشائع والأساطير فضلاً عن الروايات المختلفة الألوان ، بعضها مكتوب والبعض الآخر ، وهو الغالب شفوى ، حيث تناقلته الأجيال تلو الأجيال . وبمطلع القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى تطلب الأمر تدوين تلك الروايات تدويناً منظماً ، لأن الاعتماد على الذاكرة وحدها صار أمراً مستحيلاً ، ولأن بعض الروايات المزيفة بدأت تأخذ طريقها إلى الوجود ، بسبب الفتن العديدة التى امتلأت بها أرجاء البلاد العربية ، ومحاولة الأحزاب المتنافسة دس أحاديث أو أقوال متأثرة تضمن لها تحقيق مآربها . ولذا كان لا بد من تجريد الروايات الصادقة من برائن هذه الحشود الهائلة من الأخبار ، وعرضها بما يكفل الاستفادة منها .

وساعد كذلك على تطور حركة تدوين التاريخ فى القرن الثالث الهجرى رغبة السلطات الرسمية فى تدعيم

النظام المالى فى الدولة ، لأن الخراج الذى كانت تؤديه البلاد التى فتحها المسلمون اختلف من مكان إلى آخر حسب فتحها صلحاً أو عنوة أو بعهد، وتبعاً للأحداث السياسية والاجتماعية التى سادت تلك البلاد أثناء الفتح. ولما كان الزمن قد بعد فى القرن الثالث الهجرى بأحداث الفتح ، وصارت ذاكرة الرواة لا تستطيع أن تعى ملابسات الفتوح، فإن الأمر بات يتطلب التدوين، حتى لا يثار خلاف حول جباية الخراج من البلاد المفتوحة . ولذلك حان الوقت فى القرن الثالث الهجرى لكتابة التاريخ بطريقة منظمة ، مؤسسة على القصص والروايات والأخبار ، ووفق الأغراض التى استهدفها مؤرخو هذا القرن .

وكان هدف ابن عبد الحكم تجريد الأخبار المتعلقة بمصر ، وإفرادها بالأليف حتى يكون كتابه الحجة التى يرجع إليها المعاصرون له ، ومن يأتى بعدهم من الباحثين فى تاريخ مصر . ولم تكن مهمة هذا المؤرخ سهلة ميسورة بسبب كثرة الأقوال والروايات فى مصر، سواء عن طريق القصص الذين امتلأت بهم المساجد، أو الرواة الذين وفد إليهم الناس لسماع الأحاديث ، أو المخطوطات التى دأب نفر من الباحثين على تدوينها طوال النصف الأخير من القرن الثانى ومطلع القرن الثالث الهجرى . ولكن هذا المؤرخ تدرع بالصبر وتسلىح بالعمل المتواصل لدراسة تاريخ مصر قبل الإسلام ، ثم دراسة الفتح الإسلامى لها ، وبيان علاقتها بغيراتها فى ظل الحكم الإسلامى ، وتتبع التطورات التى شاهدها وطنه فى ظل العهد الإسلامى الجديد ، سواء فى نواحي الإدارة والسياسة ، حتى انتهى فى سرد بعض الحقائق التاريخية إلى سنة ٢٤٦هـ - ٨٦٠م . أى قبل وفاته بعشرة أعوام تقريباً .

وكان المنهج الذى سار عليه ابن عبد الحكم فى تأليفه هو المنهج العام الذى اتبعه المعاصرون له من مؤرخى القرن الثالث الهجرى ، وهو المعروف بطريقة

الإسناد التى جرى رواة الحديث على اتباعها . فكانت كل حادثة تروى بألفاظ شاهد عيان أو معاصر ، ثم تصل فى النهاية إلى الراوية النهائى أو المؤلف عن طريق سلسلة من الرواة (أو الإسناد) . وأدى الإسناد إلى نظام الدقة التامة فى تدوين التاريخ الإسلامى ، ولا سيما من حيث الاصرار على تأريخ الحوادث وإرجاعها إلى الشهر ، بل وإلى اليوم . ثم إن طريقة الإسناد لم تكن عملاً هيناً ، وإنما سببت للقائمين بها متاعب لانهاية لها . إذ أن الأبحاث التى قام بها المؤرخ لتوثيق كل راوٍ تطلب جهداً عظيماً ، وصارت صحة الأخبار المروية تتوقف على اتصال سلسلة الإسناد ، والثقة فى أمانة كل راوية ، أكثر من توقفها على الفحص النقدى للخبر نفسه . وحرص ابن عبد الحكم على الدقة فى تحريره أسانيد ، ولا سيما أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عليه طريقة المحدثين من حيث القدرة على تتبع الرواة المشهود لهم بالأمانة . وإذا أحسن هذا المؤرخ بأن هناك شك فى إحدى الروايات فإنه أعاد ذكرها ، من حيث بيان سلسلة الإسناد لكل مظهر من مظاهر تلك الرواية ، وذلك رغبة منه فى تحرى الأمانة العلمية المطلقة فى دراساته . ومع ذلك ظلت نظرية نقد الرواية التاريخية نفسها أمراً لا يعرفه ابن عبد الحكم ، كما لا يعرفه معاصروه من مؤرخى القرن الثالث الهجرى . وهناك ناحية أخرى نجح فيها ابن عبد الحكم ، كما أجاد استخدامها كذلك كل مؤرخى القرن الثالث الهجرى ، وهى إعادة أواصر المودة والألفة بين مادة التاريخ وميدان جمع الأحاديث النبوية وتبويبها . ذلك أن مؤرخى السيرة منذ فصلوا التاريخ عن الحدث ، وصاروا يعملون على جمع الحوادث والأخبار ، وهم موضع نقد رجال الدين ، الذين أطلقوا عليهم اسم « الاخباريين » للفرقة بينهم وبين المحدثين . غير أن ابن عبد الحكم استطاع ، كما فعل معاصروه من

المادة التاريخية وتبويبها :

وإذا كان ابن عبدالحكم قد ضمن لنفسه الوقوف على قدم المساواة مع كبار المؤرخين المعاصرين له من أبناء القرن الثالث الهجري ، فإنه انفرد بميزات خاصة به في عرضه لما تجمع لديه من مادة تاريخية وفي طريقة تبويبها كذلك . فالثابت أن مؤلفات المعاصرين له من مؤرخي القرن الثالث الهجري ظلت — على الرغم من أهميتها العظمى — تفتقر إلى التنسيق أو التبويب الذي يعين القارئ على تتبع موضوع واحد تبعاً منطقياً سليماً ، والخروج بنتائج واضحة محددة المعالم عن ذلك الموضوع الذي يريد دراسته . ذلك أن حرص مؤرخي القرن الثالث الهجري على جمع كل ما يصل إليهم من مختلف الروايات عن شتى المواضيع جعلهم أصحاب ملكات عالية من حيث إدراك الجزئيات إدراكاً دقيقاً ، ولكن دون أن يقدرُوا على ربط الحوادث برباط جامع . وصار على الباحث في هذه المؤلفات أن يتذرع بالصبر وهو يطالع الروايات العديدة المتشابهة في المعنى والمختلفة من حيث روايتها وأن يطوى الصفحات تلوا الصفحات حتى يستطيع أن يتابع ربط الأحداث التي يحاول دراستها .

وانفرد ابن عبدالحكم من بين مؤرخي القرن الثالث الهجري بمحاولة تجنب الباحث التخطي في تيه الصفحات العديدة ، وماتحتويه من كل شاردة ووردة ، وقدم روايته في موضوع خاص ، بلغة البحث العلمي في الوقت الحاضر . فجمع الروايات المتعلقة بتاريخ مصر في كتاب سماه « فتوح مصر » ، مستهدفاً بيان الدور الذي قام به العرب المسلمون في نشر الدين الإسلامي بتلك البلاد ، وما جاورها من الأقطار ، وليكون هذا البحث هادياً لمواطنيه لمعرفة الحقائق المتعلقة بوطنهم ، وسط التيارات العديدة والمتعارضة من

أهوجين ان يعيد تيار التاريخ وتيسار الحديث إلى الالتقاء مرة ثانية . وحالف التوفيق ابن عبد الحكم لأنه محدث بارع ، ومن بيت أشهر كل أبنائه بالفقه والإجادة في جمع الحديث ، وصار بالتالي حجة في دينه ، وموضع ثقة الجميع . ولذا استطاع هذا المؤرخ المصري ، بفضل ما توافر له من خصال الدين والدنيا أن يرفع من شأن التاريخ وشأن المشتغلين به كذلك .

واستطاع ابن عبد الحكم أيضاً بفضل لإجادته للمنهج التاريخي العام الذي اتبعه كل المعاصرين له من المشتغلين بالتاريخ أن يضمن لمؤلفه الاحترام ، وأن يصبح مرجعاً لا يستغنى عنه أحد من الراغبين في الدراسات العلمية المتعلقة بالمرحلة المبكرة من انتشار الاسلام . وفي نفس الوقت ضمن ابن عبد الحكم لاسمه أن يقف على رأس قائمة المعاصرين له من كبار المؤرخين ، والذين كرسوا كل وقتهم وحياتهم لهذا اللون من الدراسات الإسلامية . فقد عاصر ابن عبد الحكم نفر من كبار المؤرخين منهم الطبرى ، صاحب كتاب « تاريخ الرسل والملوك » ، وهو المرجع الوافي الذي زال إلى اليوم نبراساً يهدي الباحثين في أحداث العالم الإسلامي وتفهم أصوله ، وشتى التيارات التي امتلأت بها بلدانه . وعاصر ابن عبد الحكم أيضاً المؤرخ المشهور « البلاذرى » ، صاحب كتاب « فتوح البلدان » ، والذي أورد فيه فصولاً تضم تتبعاً دقيقاً للأقاليم التي فتحها المسلمون ، وذلك استناداً إلى روايات مجموعة من علماء كل إقليم ، ممن التقى بهم البلاذرى في زيارته لأوطانهم . وثالث المعاصرين لابن عبد الحكم من كبار المؤرخين هو « ابن قتيبة » صاحب كتاب « الإمامة والسياسة » ، وهو عبارة عن تاريخ للدولة الإسلامية منذ وفاة الرسول الكريم إلى وفاة الخليفة هارون الرشيد .

أقوال القصاص وغيرهم من العلماء الذين انتشروا في المساجد والمحافل .

ويعتبر ابن عبد الحكم : لك من طليعة المجددين في كتابة التاريخ في القرن الثالث الهجري ، إذ جمع بين طريقة الإسناد الشائعة في المنهج العام لدى مؤرخي هذا القرن ولكن خلفهم من حيث موضوع الدراسة وتبويب مادته العلمية كذلك . أما من حيث موضوع الدراسة فإنه ابتعد عن طريقة الحوايات ، وهي ذكر السنة ثم سرد الروايات المتعلقة بشئ الأحداث التي وقعت في تلك السنة ، وفي مختلف بلاد العالم الإسلامي دون اعتبار لوحدة في الموضوع . وإنما جعل ابن عبد الحكم دراسة مصر في أيامها الأولى من العهد الإسلامي موضوعاً خاصاً له ، وأخذ يستعرض الحقائق العلمية مما يكفل له إعطاء صورة واضحة المعالم عن وطنه ، ويمكن الباحث أو القارئ لكتابه من متابعته دون شطط أو ملل . واستهدف هذا المؤرخ بجمعه للمادة التاريخية المتعلقة بوطنه في هذه الحقبة من تاريخه المجيد بيان الدور الذي قامت به مصر في خدمة الإسلام وإقرار دعائمه ، ونشر هذا الدين الخفيف كذلك في سائر الأقطار المجاورة لمصر ، وخاصة في شمال إفريقيا والسودان .

وابتكر ابن عبد الحكم طريقة جديدة في معالجة المادة التاريخية التي تناولها بالدراسة في مؤلفه ، وهو الأمر الذي كان له أكبر الأثر في تدوين التاريخ الإسلامي في مصر وغيرها من البلاد فيما بعد . إذ قسم موضوعه إلى سبعة أقسام ، وأدرج تحت كل قسم منها المادة الخاصة بتاريخ مصر منذ أقدم العصور إلى أن وصل إلى سنة ٢٤٦ هـ ، أي قبل وفاته بعشر سنوات . فذكر في القسم الأول فضائل مصر وتاريخها القديم على ضوء القصص الذي رواه القدامى والمعاصرون له من الشخصيات العربية . ثم انتقل إلى القسم الثاني

الذي عالج فيه فتح العرب لمصر . أما القسم الثالث فاقصر على الخطط التي شيدها العرب في مصر ، وتناول في القسم الرابع الإدارة العربية في مصر على عهد عمرو بن العاص وخلفه ابن أبي سرح ، وكيف أن مصر صارت على عهدهما قاعدة لنشر الإسلام والحضارة العربية في شمال إفريقيا والأندلس وبلاد النوبة ، وأفرد ابن عبد الحكم لهذه الناحية الأخيرة القسم الخامس من كتابه . أما القسم السادس فخصصه لقضاة مصر منذ الفتح الإسلامي إلى سنة ٢٤٦ هـ ، وذكر أكبر القضايا التي نظروها وأهم الأحكام التي أصدروها . وفي القسم السابع والأخير روى ابن عبد الحكم الأحاديث التي حفظها الصحابة الذين جاءوا إلى مصر ، وبيان أهمية تلك الأحاديث وخاصيتها .

ولم تقتصر الجيدة التي اتصف بها كتاب ابن عبد الحكم على تبويب المادة التاريخية فحسب وإنما في طريقة معالجتها كذلك . فاتسم كل فصل من فصول الكتاب بوجهة نظر مبتكرة وجهد فريد في استخلاص الحقائق . فنظر ابن عبد الحكم في القسم الأول إلى تاريخ وطنه مصر من زاوية جديدة لم يسبقه إليها أحد من معاصريه ، وهي ربط حاضر مصر المشرق في ظل الإسلام بماضي هذه البلاد المجيد قبل الإسلام . فقد طالعت أعين ابن عبد الحكم ومعاصريه من أبناء الجيل العربي الناشئ ، مصر المحبوبة بآثارها العظيمة التي غابت الزمن ، وذكرها الطيب الذي جاء في القرآن الكريم . ولذا أقدم ابن عبد الحكم على معالجة تاريخ مصر القديم وفق منهج يستهدف بيان ما اختص به وطنه من مركز ممتاز بين بلاد العالم القديم ، وما قدمه وطنه من خدمات أيضاً للحضارة الإنسانية .

ولم تكن مهمة ابن عبد الحكم سهلة ميسورة في سرد هذه المرحلة من تاريخ مصر بسبب افتقار الباحثين إذ ذاك في التاريخ القديم إلى الوسائل المطلوبة ، من

حيث الخبرة بالكشوف الأثرية . ولذا لم يكن عجبا أن يلمس هذا المؤرخ الوطني سبيله إلى دراسة هذه الحقبة الخالدة من تاريخ مصر عن طريق القصص التي رددتها شفاه المعاصرين له ، والتي امتلأت بها مجالسهم الخاصة والعامة . ولا تنتقص هذه الظاهرة من جهود ابن عبدالحكم ، وإنما يكفيه فخراً أنه نجح بعمله في إثارة غريزة حب الاستطلاع عند مواطنيه للبحث في تاريخ وطنهم القديم ، وتلمس الروابط بين حاضرهم في ظل العهد الإسلامي المشرق وماضيهم التليد .

وتحرى ابن عبد الحكم الأمانة قدر استطاعته في عرضه لما شاهده من أحداث مصر القديمة . فأشار إلى ما وجده فيها من آثار اشتملت على المقابر والمعابد والهياكل ، وهي التي نعتها جميعاً باسم « البرابي » ، وأشار إلى أن بعضها خُصص للعبادة والبعض الآخر لحماية البلاد . ولم يحاول ابن عبد الحكم إخفاء فشله في معرفة أصول بعض الآثار أو الوقوف على الغرض من قيامها ، ومن ذلك ما قاله في الأهرامات نفسها ، وهي من أعظم الآثار التي طالعت أنظار معاصريه ، إذ قال :

« ولم أجد عند أهل المعرفة من أهل مصر في الأهرام خبراً يثبت ، وفي ذلك يقول الشاعر :

حسرت عقول أولى النهى الأهرام

واستصغرت لعظيمها الأحلام

لمس مبنقة البناء شواهد

قصرت لغال دونهن سهام

لم أدر حين كبا التفكير دونها

واستوهمت لعجيبها الأوهام

أقبور أملاك الأعاجم هن أم

طلاسم رمل كن أم أعلام »

وفي نفس الوقت أجاد ابن عبد الحكم عرض أخبار مصر القديمة ، بحسب ما جاءت في القصص التاريخية ، بحيث صارت تكون مدخلا طيباً لتاريخ مصر الإسلامية . وتجلت براعة هذا المؤرخ في تلك السبيل حين استهل عرضه لأحداث مصر القديمة بأقوال للرسول الكريم ، وسرد قصص كذلك تبين فضائل مصر وما اختصت به من مركز ممتاز وسط مجريات التاريخ العالمي القديم ، وخاصة علاقة مصر ببلاد العرب قبل الإسلام . فروى ابن عبد الحكم وصية للرسول الكريم يهيب فيها الصحابة بأهل مصر خيراً ، إذ قال (ص) لهم : « إذا افتتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً فإن لهم ذمة ورحماً » . وتابع ابن عبدالحكم شرح قول الرسول الكريم بتفسير صلة الرحم بين المصريين والعرب ، ذاكراً قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام ، وزيارته لمصر وزواجه من إحدى بناتها وهي السيلة هاجر ، لأن زوجته الأولى ، وهي سارة لم تكن تنجب إذ ذاك . ثم دبت الغيرة في نفس سارة بعد أن ولدت هاجر المصرية سيدنا إسماعيل ، وهو الأمر الذي حمل سيدنا إبراهيم على الذهاب بهما إلى مكة .

واستطرد ابن عبدالحكم في عرض هذه القصة شارحاً تفجّر برّ زمزم ، ثم مجئ قبيلة جرهم العربية إلى مكة ، وزواج إسماعيل منها ، وأنه أنجب اثني عشر ولداً ، هم آباء العرب المستعربة أي عرب الحجاز . وبذلك نجح هذا المؤرخ البارع في توضيح صلة القرى بين المصريين والعرب قبل الإسلام ، وأنها ترجع إلى جذور بعيدة في التاريخ القديم . واختتم هذا العرض القيم بقول يدعم وجهة نظره ، حيث روى أن أبا هريرة دأب على تذكير العرب بهاجر المصرية قائلاً لهم : « فلك أمكم يا بني ماء السماء - يريد العرب » .

وانتقل ابن عبد الحكم انتقالا موفقاً من تاريخ مصر القديمة إلى ذكر تاريخها في ظل الإسلام ، وهو

ما تضمنته الفصل الثاني من كتابه . إذ جعل همزة الوصل بين هاتين المرحلتين حدثين عظيمين ، كشف كل منهما عن إدراك العرب لأهمية مصر ، وخبرتهم الواسعة بشئونها كذلك . أما الحدث الأول فهو مجيء عمرو بن العاص إلى مصر قبل ظهور الإسلام للمتاجرة فيها واتصاله بأهلها ، والحدث الثاني هو أن الرسول الكريم اختار مصر لتكون على رأس البلاد التي بعث إلى حكامها بكتبه يدعوهم فيها إلى الإسلام . وبدأ ابن عبد الحكم في هذا الفصل يتخلص رويداً رويداً من الاعتماد على القصص التاريخي ويقتصر على جمع الأخبار التاريخية وحدها ، وجعلها مدخلاً لدراساته القيمة عن الفتح العربي لمصر ، وانتشار الإسلام بها .

واختار ابن عبد الحكم بداية طيبة للدراسة التي فتحها للعربي لمصر ، حيث اتخذ من شخصية عمرو بن العاص قطب الرحى في المفاوضات التي دارت من أجل إعداد الجيوش للمسير إلى مصر والقضاء على سلطان الروم بها . وجرت هذه المفاوضات في مؤتمر الجابية الحربي الذي عقده الخليفة عمر بن الخطاب في إقليم الشام لدراسة أحوال تلك البلاد بعد فتحها . فقد انتهز عمرو بن العاص انعقاد هذا المؤتمر ، وأخذ يوجه أنظار الخليفة إلى ضرورة فتح مصر ، ويبين له أهميتها بأسلوب الخبير بشئونها ، وأهلها ومواردها .

وأجاد ابن عبد الحكم تصوير هذه المفاوضات ، إذ قارن بين دراية عمرو بن العاص بأحوال مصر ، وإدراكه لأهميتها بالنسبة للفتوح العربية بالشام ، وبين افتقار الخليفة ومن معه من كبار الدولة للمعرفة الخاصة بهذا القطر . وأخيراً نجح عمرو بقوة حججه ، وما أظهره من خبرة واسعة في الحصول على إذن الخليفة بالمسير لفتح مصر . ثم تابع ابن عبد الحكم بعد ذلك عرض صورة للزحف الذي قام به عمرو بن العاص على مصر ، حيث سار من فلسطين إلى العريش ، ثم اتجه أخيراً إلى حصن بابلون وألقى عليه الحصار .

ودون ابن عبد الحكم أحداث حصار العرب لحصن بابلون في تفصيل ممتع يشهد باطلاعه الواسع ، وحرصه على تزويد القارئ بكل ما دار من مجريات الأمور بين العرب والروم وقواتهم المدافعة عن حصن بابلون . ذلك أن المقوقس حاكم مصر من قبل الروم ، وكان مقيماً في الحصن ، حين أحس بإصرار العرب على متابعة الحصار ، رغب في مفاوضاتهم ، وبعث يطلب وفدًا من العرب لتحقيق هذا الغرض . وأعد عمرو بن العاص وفدًا جعل على رأسه عبادة ابن الصامت وكان أسود اللون . وقد أفرغ رئيس الوفد المقوقس ، وطلب تنحي عبادة وأن يتقدم شخص آخر من أعضاء الوفد لمفاوضته . ولكن الوفد العربي أبي الاستجابة لطلب المقوقس ، وأخبره أن عبادة وإن كان أسود ، إلا أنه أفضلهم ، والمتكلم الرسمي باسمهم ، وأن دينهم لا يفرق بين أسود أو غير أسود ، ولا فضل لأحد على آخر إلا بالقوى .

وكشف ابن عبد الحكم في عرضه للمفاوضات السالفة الذكر عن موضوع اقتصادي هام ، وهو شرح معنى « الجزية » باعتبارها نظاماً أساسياً من النظم التي وضعها الإسلام للمجتمعات الانسانية . فقد ذكر المفاوضون العرب للروم أنهم يعرضون عليهم ثلاث خصال ، هي الدخول في الإسلام ، أو دفع الجزية إذا رغبوا في البقاء على دينهم ، وإذا رفضوا الخصلتين السالفتين فلا مناص من القتال في سبيل نشر الإسلام . وشرح ابن عبد الحكم « الجزية » شرحاً طيباً ، كما جاء على لسان المفاوضين العرب ، حيث أوضحوا أن الجزية تجي في مقابل تولى المسلمين الدفاع عن غير المسلمين التابعين لهم ، وحماية أرواحهم وممتلكاتهم . ولما انتهت تلك المفاوضات إلى إصرار الروم على عدم دفع الجزية استأنف المسلمون القتال واستولوا على حصن بابلون . وهناك حقيقة أخرى هامة تجدر الإشارة إليها ، وهي أن ابن عبد الحكم قد أوضح - في صورة لم يسبقه إليها

غيره من المؤرخين - أن فتح مصر لم يكن إلا معارك بين العرب والروم ، وأن المصريين وقفوا منذ اللحظة الأولى موقف المرحب بالجيوش العربية ، ونظروا إليها نظرة المحرر لهم من ربة الروم واستعبارهم . فأشار إلى مساعدات المصريين للجيش العربي ، وخاصة بعد سقوط حصن بابلون ، وزحفه على الاسكندرية . التي كانت إذ ذاك عاصمة البلاد . إذ بادر أهل القرى والمدن التي مر بها الجند العرب إلى إمدادهم بالموئ ، وتمهيد الطرق لهم ، وإصلاح الجسور التي خربها الروم أثناء تقهقرهم إلى الاسكندرية . وكان لهذه المساعدات أثرها في سرعة زحف عمرو بن العاص ، ووصوله إلى الاسكندرية واستيلائه عليها ، وطرده الروم نهائياً عن الديار المصرية .

وختم ابن عبد الحكم دراساته لأحداث الفتح العربي لمصر بحادثة طريقة تبين سعة اطلاعه ، واختياره الموفق للروايات التي اعتمد عليها في عرض المادة التاريخية . فذكر أن الخليفة عمر بن الخطاب ظل ساهراً يتابع بنفسه أنباء الفتح العربي ، وأن رسول عمرو بن العاص الذي جاء إلى الحجاز حاملاً بشرى الفتح بعد سقوط الاسكندرية وصل المدينة المنورة وقت الظهيرة . وآثر الانتظار في المسجد حتى يحين الوقت المناسب للذهاب إلى الخليفة . غير أن أخبار هذا الرسول بلغت عمر بن الخطاب . فاستدعاه فوراً ، وعتب عليه هذا التأخير في مقابلته . وأخبره أنه لا ينأى من أجل خدمة رعاياه . وأن الواجب يحتم عليه المبادرة بإبلاغ ما لديه من أخبار هامة . ولا سيما فتح العرب لمصر .

ويعتبر القسم الثالث من كتاب « فتوح مصر » فناً جديداً في التاريخ ابتكره ابن عبد الحكم . ولم يسبقه إليه أى مؤرخ آخر من معاصريه . وهو فن « الخطط » ويقصد به تاريخ الأمصار أى المدن ، وبيان مالها من أثر في بناء الحضارة العربية . ونشر معالمها ومظاهرها واعتمد ابن عبد الحكم في معالجته لهذا الموضوع على

مشاهدته للأمصار في مصر وأهمها القسطنطينية التي غدت في سرعة ملحوظة مركزاً هاماً من مراكز العمران ، والنشاط العلمى والاقتصادى للحياة العربية الإسلامية الناشئة في الديار المصرية وجاراتها من بلاد شمال افريقيا كذلك . وتعتبر المعلومات التي ذكرها هذا المؤرخ بخصوص هذا الموضوع ذات قيمة تاريخية كبرى ، لأنها تستند إلى مصدرين كل منهما وثيق الصلة بالقسطنطينية وتطورها . أما المصدر الأول فهو أسرة ابن عبد الحكم حيث حفظ الوالد والاخوة الكثير من أخبار القسطنطينية والتي تناقلوها بدورهم عن أجدادهم وكبار المعاصرين لهم . وأما المصدر الثانى فهو مشاهدات ابن عبد الحكم نفسه والتي اتسمت بالدقة والنظرة الفاحصة .

وأول شىء أظهره ابن عبد الحكم هو اعتراضه بالروايات التي نقلها عن والده فيما يتعلق باسم العاصمة الجديدة لمصر الإسلامية ، وشرح السبب في اختيار موقعها . إذ أخبره والده أن عمرو بن العاص حين انتهى من الاستيلاء على حصن بابلون ، وأراد التوجه إلى الإسكندرية أمر بنزع فسطاطه ، أى خيمته التي ضربها خارج الحصن ، ولكن يمامة أفرخت إذ ذاك بهذا الفسطنطينية ، مما حدا بعمرو بن العاص إلى ترك فسطاطه ، عطفاً منه على هذا الطائر . وعندما رجع عمرو بن العاص من الإسكندرية ورغب في تأسيس عاصمة له تذكر مكان فسطاطه قرب حصن نابليون ووقع اختياره عليه لتحقيق هذه الرغبة .

ومما يدل على مقدرة ابن عبد الحكم على استنتاج الحقائق التاريخية أنه نسب تسمية العاصمة باسم القسطنطينية إلى فسطنطين عمرو بن العاص . الذى أفرخت فيه اليمامة فقد أيدت الأبحاث الحديثة وجهة نظر ابن عبد الحكم واستبعدت كل المحاولات التي قصد منها إظهار اشتقاق اسم القسطنطينية من اللغة اللاتينية . التي استخدمها الروم بمعنى « المعسكر الكبير » . إذ استخدم العرب القسطنطينية بمعنى « مجتمع أهل الكورة » أى الصقع أو المدينة . وأن

ابن عبدالحكم استهدف بهذا الاسم أن فسطاط مصر
صارت مجتمع العرب ومقرهم الدائم فيها .

وانتقل ابن عبد الحكم بعد ذلك إلى دراسة معالم
الفسطاط ، وبدأ بذكر مسجد عمرو بن العاص ، الذى
صار قلب المدينة ، ومركز العمران فيها . ثم استعرض
بعد ذلك الخطط التى شيّدتها القبائل التى جاءت مع
عمرو بن العاص ، وكيف اتخذت تلك الخطط المسجد
أيضاً مركزاً تدور حوله . وكان يقصد بالخطّة الأرض
التي ينزلها الإنسان ، ولم ينزلها قبله نازل ، أو ما يحطه
الإنسان لنفسه من الأرض ، أى يجعل لها حدوداً ليُعلم أنه
نازلها ، وأنها له ، ثم اتسع معنى الخطّة ، وصار
يقصد بها الحى الذى تختص به القبيلة أو أصحاب مهنة
واحدة ، أو طائفة من الناس عند تعمير مدينة من
المدن . وقد اتخذت كل قبيلة من القبائل العربية خطة
فى الفسطاط ، أى كل قبيل نزلت فى جهة معينة
أو قسم من تلك المدينة التى اختطوها ، وصارت كل
خطة تعرف باسم الجماعة التى نزلت فيها .

وأفاض ابن عبدالحكم فى وصف هذه الخطط
الأولى فى الفسطاط ، ونظر إليها بعين الخبير المحب
لمسقط رأسه . وتعتبر رواياته من أهم الأوصاف الخاصة
بهذا الموضوع ، لأنه ولد وعاش بالفسطاط ، وأدرك
معظم معالمها القديمة ، كما أدركت أسرته ما اندثر منها
ونقل عن والده وإخوته الكثير من المعلومات المتعلقة
بها ، وما تعاقب عليها من تطورات إلى أيامه ، أى
فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى . وسار
ابن عبدالحكم فى عرض تلك الخطط وفق منهج حسن
وصار فيها بعد النموذج الذى احتذاه مؤرخو مصر
وخططها . فذكر ابن عبدالحكم الخطط الأولى التى بنيت
أيام عمرو بن العاص ، ثم ذكر مواضع تاريخية أحياناً
تتعلق بسكان تلك الخطّة ، وتدرج من ذلك إلى ربط
الموضع الأول للخطّة أو الحى بما صار عليه الحال فى
أيامه ، حتى يستطيع الباحث أن يكون صورة واضحة

المعالم عن العاصمة . ويلاحظ أن ابن عبدالحكم اتبع
طريقة أخرى مبتكرة لبث الحياة فى تلك الخطط .
فسرد الكثير من الحقائق التاريخية التى تتعلق بالأشخاص
أو القبائل التى شيّدت تلك الخطط ، بحيث يُعيد إلى
ذهن القارئ أمجاداً اندثرت ، وتحثّه على الاعتزاز
بماضيه .

وهناك جانب طريف أشار إليه ابن عبدالحكم فى
دراساته لنمو الفسطاط وضواحيها ، فذكر أن السلطات
فى العاصمة خصصت ديواناً لتسجيل كل زيادة فى
عدد السكان . فعينت على كل قبيلة بالفسطاط رجلاً
من أهلها مهمته إحصاء مواليدها والنازلين معها ، ثم
تدوين ذلك بالديوان . وعلى هذا النحو من الميل إلى
ذكر التفاصيل الطريفة تابع ابن عبدالحكم كشف الجوانب
التي تتعلق بمسقط رأسه وتاريخها من حيث اتساعها
وتنظيم السلطات للحياة فيها . إذ تنبض كل فقرة من
 فقرات بحثه عن الفسطاط عن إيمانه العميق بعظمة
العاصمة الجديدة لمصر الإسلامية ، والتي خططت
سريعاً فى ميدان المجد والحياة الإسلامية الزاهرة .

واقضى انتهاء القسم الثالث من كتاب «فتوح
مصر» على النحو السالف الذكر ضرورة التوسع فى
دراسة الشؤون الداخلية لمصر فى ظل الحكم الإسلامى
الجديد . وهذا ما قام به ابن عبد الحكم فى القسم
الرابع من كتابه ، والذي خصّصه لتاريخ الإدارة
العربية فى مصر . وأهم المواضع التى تناولها هذا
المؤرخ بالدراسة هو إظهار الفارق بين الإدارة فى مصر
أيام الحكم الإسلامى وبين ما كانت عليه أيام الروم
(البيزنطيين) ، الذين استعمروا تلك البلاد قبل الفتح
الإسلامى . فأظهر أن مصر كانت تعاني أيام إدارة
الروم حكماً بغيضاً ، لأن السلطات الرسمية اعتبرت
أهالى البلاد مجرد أدوات لإنتاج القمح وغيره مما تحتاجه
الدولة المستعمرة وجعلت المهام الأساسية لرجال الإدارة
هو ابتزاز أموال الرعية دون نظر للصالح العام . وأزال

المسلمون هذه الإدارة السيئة ، ووضعوا نظماً سليمة لحكم البلاد قوامها الاستفادة من أهل الخبرة فيها ، وإشراك الأهالي معهم كذلك في شتى النواحي الإدارية. فذكر ابن عبد الحكم أن الخليفة عمر بن الخطاب طلب من عمرو بن العاص بعد فتح مصر أن يستشير بطريق البلاد - وهو بنيامين - في خير وسيلة للإدارة والنهوض بالمرافق العامة وتنظيم الأحوال المالية دون ضرر بالناس . وأشار بنيامين باتباع ما يلي :

- ١ - أن يستخرج خراج مصر في أوان واحد عند فراغ الناس من الزراعة .
- ٢ - أن تحفر خلجانها كل عام .
- ٣ - أن تصلح جسورها وتسد ترعها .
- ٤ - ألا يختار عامل ظالم ليلي أمور الناس .

وأثبت ابن عبد الحكم أن الإدارة العربية سارت فعلاً على هدى أقوال بنيامين المصري ، فتركت لأهالي البلاد تنظيم شئونهم المالية ، لأنهم أعرف بمصالحهم وحاجاتهم . وأول مسألة اهتمت الإدارة العربية بإصلاحها هو تنظيم الأموال العامة فيها ، أو موارد البلاد ، وهي التي عرفت باسم « الخراج » . وأسهب ابن عبد الحكم في شرح التنظيم المالي على عهد عمرو بن العاص ، لأنه أول وال تقلد أمور الإدارة المالية إلى جانب الشئون العامة لمصر . ويعتبر الفصل الذي دونه هذا المؤرخ عن تلك المرحلة المبكرة من الإدارة على عهد عمرو بن العاص صورة واضحة للملكية العقارية وكذلك ضريبة الأرض في مصر ، وكيف أن حكامها حرصوا كل الحرص على تدعيم اقتصاديات الأهالي ، لأنها بالتالي تكون العمود الفقري لموارد الإدارة المالية .

وفي نفس الوقت أشاد ابن عبد الحكم بحسن سير الإدارة العربية في مصر بفضل التوجيه المتصل والإشراف الدقيق من جانب الخلافة . فأوضح أن

الخليفة عمر بن الخطاب رسم لعماله على الولايات أمثل السبل لإدارة دفة الحكم ، وأنه دأب على عقد اجتماعات دورية لأولئك العمال ومناقشتهم في أعمالهم ، وترديدهم دائماً بآرائه وتوجيهاته . ومن أطرف النماذج التاريخية التي ذكرها ابن عبد الحكم في بحثه عن الإدارة العربية في مصر ، بيانه للعلاقة بين الخليفة عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص . إذ جهد الخليفة في تلقين عمرو أن مبدأ المساواة بين الرعية أمر واجب ، وأنه لن يفرط في حق أي فرد مهما كانت منزلة الحاكم إذا أساء في حق هذا الفرد . ثم أعقب ابن عبد الحكم ذلك بذكر أول تطبيق عملي للمبدأ السالف الذكر حين وصلت الخليفة شكوى من أحد أبناء مصر ، ضد ابن عمرو بن العاص نفسه ، إذ استدعى الخليفة عمر ابنه ، وأوقع القصاص على ذلك الابن ، كما لفت نظر عمرو مرة أخرى إلى ضرورة مراعاة القواعد السليمة في حكمه .

واختتم ابن عبد الحكم بحثه في تاريخ الإدارة العربية بشرح نظام « المقاسمة » الذي يقضى بأن يرد كل وال إلى الخزانة العامة ، أو بيت المال نصف الثروة التي جمعها أثناء ولايته . وبلغ هذا المؤرخ درجة الإجابة في دراسته لهذا اللون من « الرقابة الإدارية » بلغة العصر الحاضر حين شرح السبب في وضع نظام المقاسمة . فذكر أن ذلك يرجع إلى اتجاه الحكام على عهد الخليفة عمر بن الخطاب نحو الثراء واستغلال أموالهم أو استثمارها في الأعمال التي تُدرّ عليهم رزقاً كبيراً . وتناقل الناس أخبار نفر من أولئك العمال ، مما دعا الخليفة إلى تعيين جماعة من رجال الإدارة لمحاسبة العمال والولاة سنوياً ومقاسمتهم ثرواتهم . وضرب ابن عبد الحكم مثلاً عملياً لذلك حين بعث الخليفة أحد رجاله لمقاسمة عمرو بن العاص في مصر ، وأوضح أن مبعوث الخلافة اتصف بالأمانة المطلقة ، والابتعاد عن كل مظاهر الريبة والشكوك .

وساعد انتظام الإدارة العربية في مصر ، على اتجاه ولايتها إلى نشر الإسلام عند جيرانهم ، وخاصة في بلاد المغرب وبلاد النوبة كذلك . وتناول ابن عبد الحكم تاريخ المسلمين وحملاتهم في هاتين الجبهتين ، في القسم الخامس من كتابه « فتوح مصر » . والأمر الهام هنا هو أن ابن عبد الحكم اعتبر شمال إفريقيا والسودان إقليمين كل منهما وثيق الاتصال بوطنه مصر ، وأن هذه الظاهرة هي التي جعلت من الإقليم المصري قاعدة لنشر الإسلام في تلك الجبهات الغربية والجنوبية له . واتسمت دراسات ابن عبد الحكم في هذا القسم بالإنجاز ولكن بالدقة التامة والإنفراد كذلك بمعلومات قيمة وهامة . فقد جمع مادته عن شمال إفريقيا من كبار علماء المالكية الذين جاءوا إلى مصر للتفقه على أبناء أسرته ، على حين وجدّ في الفسطاط جماعة من سكان النوبة أخذ عنهم الصحيح من أخبار بلادهم وتاريخها . ولذا صارت الروايات التي تناولها ابن عبد الحكم عن شمال إفريقيا والنوبة مرجعاً لا يستغنى عنه كل باحث في شئون هذين القطرين في العصور الوسطى .

وعاد ابن عبد الحكم مرة أخرى إلى دراسة التطورات الجديدة التي مرت بها وطنه في ظل الحكم الإسلامي ، وذلك بوضع بحث قيم في تاريخ القضاة بمصر منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب إلى سنة ٢٤٦هـ ، وأفرد لذلك القسم السادس من كتابه . وجاء اهتمام هذا المؤرخ بتاريخ قضاة مصر بسبب الصلة الوثيقة التي قامت بين أسرته والإدارة القضائية في البلاد . فكان والد ابن عبد الحكم يتولى وظيفة « صاحب المسائل » ، ومهمتها التحرّي عن الشهود الذين يتقدمون للمحاكم ، والتأكد من سلامة سيرتهم . وأكسبت هذه الوظيفة أسرة المؤرخ ابن عبد الحكم خبرة واسعة بأحوال القضاء في مصر ، وتطور نظمه وتقاليده ، وهي الأمور التي دوّنها ابن عبد الحكم في القسم

السادس من كتابه . ذلك أن قضاة مصر اهتموا بأحوال الشهود . وحددوا عدد من يصلح منهم للشهادة ، منعاً لشهادة الزور . ودفعاً لما يترتب على ذلك من ضياع حقوق الناس . وتمتع محمد ابن عبد الله بن عبد الحكم بالسيرة الطيبة التي حظى بها والده في ميدان القضاء ، وترك لأخيه المؤرخ ابن عبد الحكم مادة قيمة أيضاً لتدوين تاريخ قضاة مصر . وهكذا وجد هذا المؤرخ في علاقة أسرته بالإدارة القضائية بمصر سيلاً طيباً ليكتب تاريخ قضاة هذا البلد ، ويكشف عن جوانب هامة في حياتهم في هذا الميدان الجليل . فأوضح أن القاضي تمتع بنفوذ كبير وسلطان واسع ، شمل الأراضي التابعة لسلطان الوالي من الناحية السياسية ، كما أن الاختصاص النوعي للقاضي كان غير محدد سواء في المسائل المدنية أو الأمور الجنائية . وظل القاضي حريصاً على استقلاله ، ويتجنب الشبهات التي قد تسيء إلى عمله .

وأشار ابن عبد الحكم إلى حقيقة تاريخية أخرى هامة تتعلق بقضاة مصر وهي أنهم كانوا يعقدون مجالسهم في جامع عمرو بن العاص ، ولكن لم يتقيدوا دائماً بهذا المكان ، إذا اقتضت الضرورة ذلك . فروى أن امرأة حضرت من الريف لمقابلة القاضي « غوث بن سليمان » (١٦٧ هـ - ٧٨٣ م) ، وشاهدته وهو في طريقه إلى المسجد ، فاندفعت نحوه تعرض شكواها ، وعندئذ نزل القاضي عن دابته ، ونظر في شكواها ، وقضى لها على الفور . وعلى هذا النحو من العرض الطريف النابض بالحياة تابع ابن عبد الحكم دراساته عن قضاة مصر ، وترك صورة رائعة عن هؤلاء القضاة ونشاطهم في خدمة مهمتهم السامية .

وأخيراً اختتم ابن عبد الحكم مؤلفه القيم بالفصل السابع ، والذي أفرده للصحابة الذين وفدوا إلى مصر وروى عنهم الأحاديث المختارة . وكانت التربية الدينية التي تلقاها ابن عبد الحكم سبباً في اهتمامه بتاريخ أولئك

الصحابة . وتسجيل نشاطهم وخدماتهم للدولة الإسلامية الناشئة . والمعروف أن أسرة ابن عبدالحكم كانت على المذهب المالكي . والذي يعطى الأحاديث النبوية الكريمة الأهمية الكبرى في التشريع . واتخاذها الأساس الأول والمرجع الأخير لكل فقيه أو عالم في شئون الدين . وتطلبت هذه الظاهرة بالتالى إهتمام أفراد الأسرة بالصحابة الذين رووا أحاديث الرسول الكريم ومعرفته قدر كل منهم من العلم والإجادة .

وانفرد ابن عبدالحكم من دون سائر أفراد أسرته برأى جديد . وهو الاختصار على تدوين تاريخ الصحابة الذين وفدوا إلى مصر ، وذكر مختارات من أحاديثهم مع بيان المناسبات التي وردت فيها تلك الأحاديث . ورتب ابن عبدالحكم أولئك الصحابة ترتيباً طيباً . ذاكراً كل مجموعة منها حسب ما اقتضاه بحثه . فمثلاً استعرض الصحابة الذين شهدوا فتح مصر ، وأولئك الذين جاءوا إليها بعد الفتح ، ثم الصحابة الذين دخلوا مصر وهم في طريقهم إلى شمال إفريقيا . وفي نفس الوقت أشار إلى الصحابة الذين شيدوا لهم منازل بالفسطاط وأقاموا بها ، أو رحلوا عنها .

وغلبت على ابن عبدالحكم روح التأريخ وهو يروى أحاديث الصحابة ، فأسهب في ذكر الوقائع التي أحاطت بتلك الأحاديث ، أو المناسبات التي تتعلق بها . كما أشار إلى الأحاديث التي انفرد بها الصحابة في مصر ، وعدد كل منها . واستطاع ابن عبدالحكم بذلك أن يدون تاريخ مدرسة الصحابة في مصر . وأن يحفظ لرجالها الأجلاء ما أسهموا به من نصيب عظيم في خدمة الحضارة العربية الإسلامية .

وكان من حسن طالع الدراسات التاريخية في مصر أن وجد كتاب ابن عبدالحكم سبيله إلى الأجيال المتعاقبة بعد أن قدر له أن ينجو من الضياع خلال الأزمة التي تعرضت لها أسرة هذا المؤرخ بسبب إتهامهم بإخفاء أموال ابن الجروى . فقد ظل مؤرخو مصر منذ القرن الرابع الهجرى - العاشر الميلادى - إلى القرن العاشر الهجرى - السادس عشر الميلادى - يتخذون كتاب «فتوح مصر» نموذجاً يحتذونه في التأليف وتناول المواضيع كذلك . فلا يكاد كتاب من مؤلفات المؤرخين المصريين طوال العصور الوسطى يخلو من أثر مباشر أو غير مباشر لكتاب ابن عبدالحكم . إذ نقل بعض المؤرخين عنه نقلاً حرفياً . على نحو ما فعله المؤرخ الكندى في كتابه « ولاية مصر وقضاها » . إذ اقتصر في ذكر قضاة مصر على نفس الأسماء التي أوردها ابن عبدالحكم مع إضافة تفصيلات يسيرة . وفي نفس الوقت ظلت النواة التي وضعها ابن عبدالحكم لبعض المواضيع . مثل « دراسة الخطط » تنمو وترعرع ، حتى وجدت أبهى كمال لها في كتاب «الخطط» للمقرئى . والذي يُمثل القسم الثالث من كتاب ابن عبدالحكم الحجر الأساسى له . ومن ثم استطاع الناقلون عن ابن عبدالحكم من أمثال الكندى (ت ٣٥٠ هـ - ٩٦١ م) . والمقرئى وأبى المحاسن (من مؤرخى القرن التاسع الهجرى - الخامس عشر الميلادى) وأخيراً ابن إياس (ت ٩٣٠ هـ - ١٥٢٣ م) أن يحملوا تراث « فتوح مصر » إلى أجيال المؤرخين من أبناء مصر والعالم الإسلامى . وأن يحفظوا للدراسات الإسلامية كنزاً ثميناً . ما زالت تستمد منه مقوماتها . وما يكفل لها النماء والازدهار .

نماذج من كتاب فتوح مصر

فضائل مصر :

قال رسول الله (ص) :

« إذا افتتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً ، فإن لهم ذمّة ورحماً ... قال الليث - قلت لابن شهاب ، ما رحمهم ؟ قال : إن أم اسماعيل عليه السلام معهم . حدثنا عثمان بن صالح ، قال أخبرنا مروان القصاص - صاهر إلى القبط من الأنبياء (صلوات الله عليهم) ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام ، تسرر هاجر . ويوسف عليه السلام تزوج بنت صاحب عين شمس . ورسول الله (ص) تسرر مارية . »
« من أراد أن يذكر الفردوس أو ينظر إلى مثلها فليُنظر إلى أرض مصر حين تخضر زروعها وتثمر ثمارها . »

ذكر سبب دخول عمرو بن العاص مصر :

« فلما كانت سنة ثمانى عشرة ، وقدم عمر - رضى الله عنه - الجابية خلا به عمرو بن العاص فاستأذنه في المسير إلى مصر . وكان عمرو قد دخل مصر في الجاهلية وعرف طرقها ورأى كثرة ما فيها . »

وكان سبب دخول عمرو إيابا . . . أنه قدم إلى بيت المقدس لتجارة في نفر من قريش . فإذا هم بشماس من شمامسة الروم من أهل الاسكندرية قدم للصلاة في بيت المقدس ، فخرج في بعض جبالها يسبح وكان عمرو يرمى إليه . . . إذ مرّ به ذلك الشماس وقد أصابه عطش شديد في يوم شديد الحر . فوقف على عمرو فاستسقاها ، فسقاها عمرو من قربته له . . . فقال له الشماس : إني رجل غريب في هذه البلاد . . . وأنا أريد الرجوع إلى بلادى فهل لك أن تتبعني إلى بلادى ؟ ...

فقال عمرو : وأين بلادك ؟ . قال : مصر ، في مدينة يقال لها الاسكندرية .

فقال عمرو : لا أعرفها ولم أدخلها قط . فقال له الشماس : لو دخلتها لعلمت أنك لم تدخل قط مثلها . . . فانطلق عمرو مع الشماس إلى مصر حتى انتهى إلى الاسكندرية . فرأى عمرو من عمارتها وكثرة أهلها وما بها من الأموال والخير فأعجبه ذلك ، وقال : ما رأيت مثل مصر قط وكثرة ما فيها من الأموال . . .

فلما قدم عمر بن الخطاب رضى الله عنه الجابية قام إليه عمرو فخلا به ، وقال : يا أمير المؤمنين إيدن لى أن أسير إلى مصر . . . إنك إن فتحتها كانت قوة للمسلمين وعوناً لهم وهى أكثر الأرض أموالاً . . . فتخوّف عمر بن الخطاب على المسلمين وكره ذلك ، فلم يزل عمرو يعظم أمرها عند عمر بن الخطاب ، ويخبره بحالها ويهون عليه فتحها حتى ركن عمر لذلك ، فعقد له على أربعة آلاف رجل . »

خطط الفسطاط :

« بنى عمرو بن العاص المسجد . . . وكان ما حوله حدائق وأعشاباً فنصبوا الخبال حتى استقام لهم ، ووضعوا أيديهم : فلم يزل عمرو قائماً حتى وضعوا القبلة . . . »

واختط عمرو بن العاص داره التى هى اليوم (أى أيام ابن عبد الحكم) عند باب المسجد ، وبينهما الطريق ، وداره الأخرى اللاصقة إلى جنبها . واختط عبدالله ابنه هذه الدار الكبيرة التى عند المسجد الجامع . . . واختط خارجة بن حذافة غربي المسجد . . . وكان أول من بنى غرفة (أى طابق علوى) بمصر ، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب ، فكتب إلى عمرو بن العاص « أما بعد فإنه بلغنى أن خارجة بن حذافة بنى غرفة ، ولقد أراد خارجة أن يطلع على عورات جيرانه ، فإذا أتاك كتابى هذا فاهدمها ، إن شاء الله والسلام . . . »

لما ولي - توبه بن نعيم القضاء (١١٥ هـ - ٧٣٣ م) : دعا امرأته غيرة . فقال : يا أم محمد ، أى صاحب كنت لك ؟ قالت : خير صاحب وأكرمه . قال : فاسمعي ، لاتعرضن لي في شيء من القضاء ، ولاتذكرتنى بخصم ، ولاتسأليني عن حكومة ، فإن فعلت شيئاً من هذا فأنت طالق . فإما أن تُقيمى مكرمة ، وإما أن تذهبي ذميمة ، (فكانت) ترى دوائه قد احتاجت إلى الماء ، فلا تأمر بها أن تمد خوفاً من أن يدخل عليه في يمينه شيء .

الصحابة في مصر :

عمرو بن العاص ، وهو أول أمير أمر على أهل مصر في الإسلام ، ولهم عنه أكثر من عشرين حديثاً

وتوفي عمرو يوم الفطر سنة ثلاث وأربعين ، وصلى عليه عبد الله بن عمرو ، ودفن بالمقطم من ناحية الفج ... وكان طريق الناس يومئذ إلى الحجاز ، فأحب أن يدعوه له من مرة به ...

عبد الله بن عمرو بن العاص ، ولهم عنه شبیه بمائة حديث ، منها : أن رسول الله (ص) قال : «رباط يوم في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه»

عبد الله بن الحرث الزبيدي ، وهو آخر صحابي توفي بمصر سنة ٨٦ هـ (٧٠٥ م) ، ولأهل مصر عنه عن النبي (ص) ما يقرب من عشرين حديثاً منها : سمعت رسول الله (ص) يقول ؟ إن الله أعد لعباده الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

ومنها حديث عن عبد الله بن الحرث قال : ما رأيت أكثر تيسماً من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) .

وكان خارجة بن حذافة على شرط عمرو بن العاص أيام عمر وأيام معاوية حتى قتله الخارجي (وهو أحد الخوارج الثلاثة الذين تعاهدوا على قتل علي بن أبي طالب ومعاوية وعمرو) . وذلك أن عمرو بن العاص كان أصابه في بطنه شيء ، فتخلف في منزله ، وكان خارجة يغشى الناس ، فضربه الحروري (وهو الخارجي) . وهو يظن أنه عمرو ، فلما علم أنه ليس عمرًا قال : أردت عمرًا وأراد الله خارجة . فكان عمرو يقول : ما نفعني بطني قط إلا ذلك اليوم .

الإشراف الإداري :

«دخل عمرو بن العاص على عمر بن الخطاب ، وهو على مائدته جائياً على ركبتيه ، وأصحابه كلهم على تلك الحال . وليس في الجفنة فضل لأحد مجلس . فسلم عمرو على عمر ، فرد عليه السلام . وقال : عمرو بن العاص ؟ . قال : نعم . فأدخل عمر يده في الثريد ، فلأها ثريداً ، ثم ناولها عمرو بن العاص ، فقال خذ هذا . فجلس عمرو ، وجعل الثريد في يده اليسرى ، ويأكل باليمين ، ووفد أهل مصر ينظرون إليه . فلما خرجوا ، قال الوفد لعمر : أى شيء صنعت ؟ . فقال عمرو : إنه والله لقد علم أني بما قدمت به من مصر لغني عن الثريد الذي ناولني ، ولكنه أراد أن يختبرني ، فلو لم أقبلها للقيت منه شراً .

قضاة مصر :

«قال رسول الله ، القضاة ثلاثة ، اثنان في النار وواحد في الجنة ، رجل علم علماً ففضى بما علم فهو في الجنة ، ورجل جهل ففضى بالجهل فهو في النار ، ورجل قضى بغير ما يعلم ففي النار ...»

كان أول قاضي بمصر قيس بن أبي العاص ، كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه بتوليته سنة ثلاث وعشرين ...

البراجميسم لوليم جيمس

بقلم
الدكتور محمد فتحى الشنيطى

أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة - فرع الخرطوم

اتجاه جديد جعل للفلسفة الأمريكية مكانة مرموقة بين
سائر الفلسفات المعاصرة .

وقد كان لإجادة « جيمس » للغتين الألمانية والفرنسية
فضلاً عن الإنجليزية ، ولما قام به من رحلات عديدة
فى أوروبا ، أثر بعيد المدى فى اتساع معارفه وعمق دراساته .
وقد اكتسب باخلاصه وسحر شخصيته صداقات أئمة
المفكرين والفلاسفة فى أوروبا رغم تفاوت السن أحياناً
بينه وبينهم ، نذكر منهم - على سبيل المثال لا الحصر -
« لارنس ماخ » فى ألمانيا و « شارل رينوثيه » و « هنرى
برجسون » فى فرنسا و « هنرى سيدجويك » فى
انجلترا (١) . وأفضى هذا إلى انتشار أفكار « جيمس »
وترجمت كتبه إلى أهم اللغات فى مختلف أنحاء العالم (٢)

لا يكاد الباحث يتجه إلى دراسة الفلسفة الأمريكية
الكلاسيكية (١) حتى يواجهه اسم « ولیم جیمس » ،
فهو أكثر الأسماء اقتراناً بها وأشدّها دلالة عليها . وتمثل
حياة « جيمس » من سنة ١٨٤٢ فترة انقطع فيها
الفكر الأمريكى عن أن يكون تابعاً للفكر الفلسفى
الأوروبى ، وبدأ يستقل بمعلوماته ويشق طريقه وحده .
وغدت له بذلك طرافة لم تكن له من قبل .

وقد ساهم « جيمس » مساهمة أصيلة فى تطور الفكر
الفلسفى الأمريكى بحيث يجوز لنا أن نقول إن فلسفته
فلسفة أمريكية قلباً وقالباً . فلئن كان ثمة أفكار أوروبية
فيها ، فقد انصهرت فى بوتقة البراجميسم وتبلورت فى

(١) يذهب بعض الباحثين إلى أن للفلسفة الأمريكية فترة
كلاسيكية تماثل الفترة الكلاسيكية عند اليونان (من ديمقريطس حتى
أرسطو) ، وفترة الفلسفة المسيحية (من أبيلار إلى القديس
توماس الأكويني ودونز سكوت) ، والفلسفة الانجلوسكسونية
(من بيكون إلى هيوم) ، والفلسفة الألمانية (من كنت إلى هيغل) .
وأعلام الفلسفة الأمريكية الكلاسيكية ستة لهم شهرتهم العالية وهم :
« تشارلز ساندرز بيرس » و « ولیم جيمس » و « جوزيا رويس »
و « جورج سانتايانا » و « جون ديوى » و « ألفرد نورث هابز »
أرجع إلى ص ٨ من

Max H. Fisch : Classic American Philosophers
(N.Y. 1911)

(١) راجع عن اتصالات « ولیم جيمس » وصداقاته فى
أوروبا وإنجلترا فى الفترة بين سنتي ١٨٨٢ - ١٨٨٣ ، ص
١٥٠ - ١٦٠ من :

R. Perry, The Thought and Character of W.
James.

(٢) ترجمت إلى اللغة العربية الكتب التالية : « إرادة الاعتقاد »
ترجمة الدكتور محمود حب الله . و « أحاديث إلى المعلمين فى علم
النفس » ترجمة الدكتور محمد على العريان . و « بعض مشكلات الفلسفة »
ترجمة الدكتور محمد فتحى الشنيطى .

وقد حقق «وليم جيمس» في ميدان علم النفس عملاً عظيماً واكتسب شهرة دولية. ولو كان كتابه «أصول علم النفس» هو كل ما كتب في حياته ، لاكتسب به الخلود. بيد أنه انطلق إلى ميدان الفلسفة ، وآراؤه الفلسفية تنبع من دراساته النفسانية . وقد تأثرت آراؤه الفلسفية دون ريب بالبيئة العقلية التي انبثت فيها الأفكار التطورية .

وقد اخترنا كتاب البراجمية لتلخصه في سلسلة تراث الإنسانية ولأن هذا الكتاب يحوى أسس فلسفة «جيمس» كلها، فبتلخيص أفكاره الأساسية نأمل أن نرسم للقارئ لوحة معبرة لهذه الفلسفة تعكس أضواءها وظلالها .

حياته ومؤلفاته :

ولد «وليم جيمس» بنيويورك في يناير سنة ١٨٤٢ لأبوين أمريكيين كان أكبر أبنائهما الخمسة ، يليه شقيقه «هنرى جيمس» وهو من نوابغ أدباء أمريكا في القرن العشرين، ومن أشهر كتاب القصة والرواية. وتتماز كتاباته بالتحليل السيكولوجى للشخصيات التي يعرضها فضلاً عن العبارة الطليّة والبيان الساحر . أما سائر إخوة «جيمس» فلم يكن لهم من الشهرة حظ أو نصيب .

وتنحدر أسرة «جيمس» من أجداد عصامين اتجه بعضهم للزراعة فأفلحوا الأرض واستثمروها وجنوا من ذلك ثروة طائلة، وبرع بعضهم في التجارة فتنقلوا بين بقاع مختلفة وازدهرت تجارتهم ودرّت عليهم ربحاً وفيراً . أما «هنرى جيمس» الأب فقد ألم به في حياته حادث مؤسف في حريق اقتضاه بتر إحدى ساقيه ، وخلف في نفسه جرحاً غائراً لم يندمل قط . ويذهب البعض إلى أن ثمة صلة بين اهتمام الأب بالمشكلات الفلسفية وانصرافه إلى التأملات الدينية وبين

ذلك الحادث^(١) . وقد كانت حياة الأب «هنرى» حياة قلقّة اعتلّ فيها بدنه وتململت روحه ، فأنفق سنوات عديدة منها في انتقال متصل ورحيل لا يتقطع بين العالم الجديد وبين القارة الأوروبية . وكان لذلك أثره في اضطراب دراسة أبنائه في المدرسة وتربيتهم في المنزل .

وينتمى الأب إلى ذلك الرعيل الأول من الحكماء الذين تكتنفهم هالة من غموض ، والذين كانت تزخر بهم أمريكا في مستهل نهضتها . فهم صوفيون يمتازون باستقلال الشخصية وعمق النظرة ، وهم رهبان في الحياة العملية يعتزّون بفرديتهم اعتزازاً لا يفوقه حد ، يقدسون الكرامة ويثبون في نفوس أبنائهم معاني الإباء والشهامة^(٢) . وقد اجتمعت للأب ثقافة دينية دسمة إذ درس اللاهوت في جامعة «برنستون» ، بيد أنه بقدر حبه للدين كان كرهه لرجالها ، فكثيراً ما أشار إليهم في سخرية مرّة وتناولهم بالنقد اللاذع وبخاصة في أخريات أيامه .

وفي سنة ١٨٤٤ ، وكان «وليم جيمس» في العام الثانى من عمره ، أهدى أحد الأصدقاء إلى أبيه كتب الفيلسوف السويدى «سويد نبرج» Swedenborg^(٣) . وقد كان لعكوف الأب على هذه المؤلفات وتذوقه لما تزخر به من تأملات دينية وخواطر فلسفية ، فضل توجهه إلى حياة روحية خالصة كادت تنسيه علّة بدنه . وقد هبّ ذلك لابنه «وليم» بيئة ثقافية عوضته عما انتاب

(١) راجع في ذلك : دائرة المعارف البريطانية - ط١٩٥٣ ص ٨٨٣ - ٨٨٥ .

(٢) أنظر ص ٣٩ - ٤٠ من كتاب سانتاينا «

Santayana : Character and Opinion in the United States (N. Y. 1956)

(٣) «إمانويل سويدنبرج» (١٦٨٨ - ١٧٧٢) . فيلسوف دينى صوفى ينادى بالمعرفة الروحية المباشرة ، وقد انتشر مذهبه وشاع في لندن منذ سنة ١٧٨٣ ، وكثيراً ما أطلق عليه الكنييسة الجديدة .

الطب من مزاوله المهنة ، فقضى فترة طويلة امتدت إلى سنة ١٨٧٢ بين الشفاء والمرض . انصرف فيها إلى القراءة والتأمل ، ومن ومضات ذهنه كان يسجل ما تجوده به قريحته من خواطر .

ووجدت فلسفة « رينوفيه » (١) صدقاً عميقاً في نفس « جيمس » . وقد كان تشربه بدعوة هذا الفيلسوف الفرنسي المجدد يمثل نقطة تحول بارزة في تفكيره . فقد وجد في أحاديثه عن حرية الإرادة بلساً لجراح نفسه ، فعقد العزم على أن يكون أول فعل إرادي له أن يعتقد في حرية الإرادة . وبدأ له الفلسفات المغلقة التي تفرض على الفكر قيود الإلزام والجبر فلسفات تثقل علينا عبء الحياة : ألا ينبغي أن تكون الحرية عنواناً على الفكر الواعي والنفس المفتوحة ، وبشارةً للتقدم في جميع ميادين الحياة . وحلّت عقدة « جيمس » وانطلقت حيويته فكانت آراؤه الثورية في علم النفس والفلسفة ، وكان ذلك الجهد الرائع الذي لم ين عن بذله طوال حياته من أجل إعلاء شأن الإنسان وتبيان طبيعة الواقع .

وفي سنة ١٨٧٢ عين « وليم جيمس » مدرساً للفسيولوجيا في جامعة « هارفارد » وظل يحاضر في طلابه أربعة أعوام . بيد أن شغفه كان متجهاً إلى تعمق أسرار النفس وكشف حجبها والوقوف على طاقاتها وإمكاناتها ولذلك سرعان ما انصرف إلى علم النفس ولكنه أقبل عليه من طريق جديد ، طريق العلم التجريبي . فعلى

(١) « شارل رينوفيه » Charles Renouvier (١٨١٥ - ١٩٠٣) تأثر إلى حد كبير « بليينز » و « كنت » . وأخص ما تتميز به دعوته الفلسفية الحملة على المذاهب المغلقة وانكار كل ما هو متعال كالمشي في ذاته والمطلق ، والاشددة بالحرية والاعزاز بالشخصية الإنسانية ، ومن أهم مؤلفاته : « مآزق الميتافيزيقا البحتة » .

Les Dilemmes de la Métaphysique pure.

سنة ١٩٠١ : « مذهب الشخصية » Le Personnalisme . سنة ١٩٠٣

تعليمه من قلق وانقطاع ، لانتقاله مع الأسرة بين نيويورك في أمريكا وبولونيا في فرنسا وجنيف في سويسره . وكثيراً ما كان « وليم » يقضى أمتع الأوقات في مناقشات شائقة مع أبيه حين يجتمعان على طعام أو على شاي ، وكانت مناقشات مثمرة تدور حول مشكلات تثيرها قراءات الأب ومطالعات الابن .

وحين بلغ « وليم جيمس » الثامنة عشرة أحس من نفسه شغفاً نحو الفن ورغبة ملحة إلى التعبير بالرسم . فأقبل على دراسة الأعمال الفنية دراسة متعمقة ولكنه سئمها بعد حين وإن ظلت طبيعة الفنان ملازمة له في علمه وفي فلسفته على حد سواء . وقد انصرف إلى دراسة العلوم الطبيعية فالتحق في السنة التالية بمدرسة « لورانس » بجامعة « هارفارد » وانصبت دراساته على الكيمياء والتشريح وما يتصل بهما . وما لبث أن غادر هذه المدرسة إلى مدرسة الطب بنفس الجامعة . بيد أنه قطع دراسته في هذه المدرسة أيضاً ليصبح أستاذه العلامة « لويس أجاسيز » في رحلة استكشافية إلى منطقة الأمازون . وهناك ساءت صحته وثقلت عليه أعباء واجباته كمساعد لأستاذه فقفّل راجعاً يصل ما انقطع من دراساته في مدرسة الطب بجامعة « هارفارد » .

وفي العام الدراسي ١٨٦٧ - ١٨٦٨ سافر إلى ألمانيا ليستمع إلى محاضرات « هلمهلتز » و « برنارد » وغيرهما من العلماء الذين ذاعت شهرتهم إذ ذاك ، وكان يعجب بمناهجهم إعجابه بمنهج أستاذه السويسري « أجاسيز » وفي عين الوقت أخذ يطالع بنهم كتباً عديدة في الفلسفة وعلم النفس . وقد كان « وليم جيمس » منذ أن راهق شاباً حساساً رقيقاً كثيراً ما تنتابه العلة ويحيط به المرض ، وفي تلك الفترة التي قضها في ألمانيا سقط ضحية انهيار عصبي لاحقته فيه فكرة الانتحار . وحين عاد إلى وطنه في نوفمبر سنة ١٨٦٨ بعد غيبة ثمانية عشر شهراً في ألمانيا كان لا يزال مريضاً ، ولذلك لم يتمكن بعد حصره على بكالوريوس

يديه لم يعد علم النفس علماً فلسفياً أو علم الفلسفة العقلية بل غدا علماً تجريبياً .

وفي سنة ١٨٨٧ تزوج ، فبدأت في حياته مرحلة من الاستقرار العائلي بعد مرحلة القلق والارتحال الأولى وكان أول ثمرة لهذا الاستقرار كتابه : « أصول علم النفس » وهو كتاب ضخيم صدر سنة ١٨٩١ في مجلدين كبيرين . وكان هذا الكتاب فتحاً جديداً في ميدان الدراسات النفسانية ، بسط فيه « جيمس » وجهة نظره في دراسة علم النفس دراسة مستندة إلى التجربة ومبنية على المعارف البيولوجية ، ووجه فيه العناية في ميدان علم النفس إلى الوظائف ، وتناول التفكير والمعرفة باعتبارها أدوات نستعين بها في نضالنا في الحياة . ودافع « جيمس » في دراسته تلك عن إرادة الإنسان الحرة .

وحين أتم كتابه في علم النفس ، بدا وكأن اهتمامه قد فتر في هذا المجال . ومع أنه كان أول من أنشأ معملاً لعلم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية ، فقد سئم العمل في المعمل وأحس أنه لا يوائم طبيعته ولا يلائم مزاجه ، وكأنما قد أدرك أن علم النفس يبدو موضوعاً هزلياً أمام مشكلات الفلسفة والدين . وما لبثت تأملاته أن اتجهت إلى طبيعة الله ووجوده وخلود النفس وحرية الإرادة وقيم الحياة . وقد امتازت دراساته في هذا الميدان بالتجديد والانطلاق ، وذلك لأنه كان ميالاً إلى التأمل العملي مؤثراً تعمق التجربة الإنسانية ، بعيداً عن الخوض في المناقشات الجدلية .

فحين استهل تأملاته في الله اتجه اتجاهها مباشراً إلى التجربة الدينية يستطلع فيها طبيعة الخالق ، ويمم وجهه نحو البحث النفساني ليعرف معنى الخلود بعد الموت ، وقصد ميادين الاعتقاد والعمل ليثبت حرية الإرادة وليدحض النزعة الحتمية .

كان « جيمس » باحثاً منقبا في هذه الميادين كلها يشير في مسالك وعرة . تراءى له أن البقاء بعد الموت لا دليل عليه ، ولكن وجود الله تسجله التجربة

الدينية . فالله هو المنقذ في الملمات والله هو وحده الذي يفرج عنا في الأزمات . والحرية تراخ في ارتباط الأشياء بحيث أن المستقبل لا يتعين تعيناً لا مفر منه بالماض والحاضر . وعلى ذلك فالحرية تنقذ التاريخ من الهبوط إلى محض تكرار سقيم . وقد ظهرت آراؤه هذه فيما كتب من مقالات وما ألقى من محاضرات ، وجمعت فيما بعد في سؤالات هامة : « إرادة الاعتقاد » وقد ظهر سنة ١٨٩٧ و « خلود النفس » سنة ١٨٩٨ « وأحاديث إلى المعلمين في علم النفس وإلى الطلاب في بعض المثل العليا للحياة » سنة ١٨٩٩ ، « تنوع التجربة الدينية » ، وقد صدر سنة ١٩٠٢ .

وكانت دراساته في هذه الثمرة تتصل من قريب ومن بعيد بهذا الجانب أو ذاك من جوانب المشكلة الدينية . ويرز كتاب « تنوع التجربة الدينية » اتجاه صاحبه الواضح إلى التصدي للمشكلات الفلسفية الخالصة . وفي سنة ١٨٩٨ ، ألقى محاضرة في جامعة « كاليفورنيا » عن « التصورات العقلية والنتائج العملية » وصاغ المنهج المعروف بالمنهج البراجمي وقد انتفع بالقاعدة البراجمية في دراسته للتجربة الدينية ، ونظر في أفكار الصدفة والتغير والتعدد والتنوع والحرية : واستعان بتلك القاعدة كذلك في حملته التي شنها على المذاهب الواحدية التي تنظر إلى العالم على أنه كل موحد . وفي سنة ١٩٠٦ دعى ليحاضر في جامعة « ستانفورد » بكاليفورنيا ، وجمعت محاضراته في كتابه « البراجمية : اسم جديد لبعض طرائق قديمة في التفكير » .

وفي هذا الكتاب الذي تلخصه فيما يلي عرض واضح لمنهج جديد في التفكير والعمل مستند إلى التجريبية الأصلية التي حمل لواءها « جيمس » متأثراً بأستاذه في الطبيعيات « لويس أجاسيز » . والبراجمية تتوخى أن تدخل في الفلسفة المنهج العلمي التجريبي الذي ثبتت صحته وفاعليته في الكثير من الميادين العلمية ، وذلك بفضل حرصه على التحقق الفعلي من كل فكرة أو نظرية .

والبراجمية لا تعنى إلا بتوضيح المذاهب الفلسفية وتبسيطها لتعود بها إلى مضامينها الواقعية . ولكنها لا تقف منها موقف الحكم . فالحكم النهائي يظل دائماً أمراً شخصياً . فليس غريباً إذاً أن يفضى المنهج البراجمى بأصحابه إلى نتائج مختلفة غاية الاختلاف .

وقد جمعت محاضرات « جيمس » فى « بوسطن » فى كتابه « التجريبية الأصلية » . والنقطة الجوهرية فى هذه المحاضرات ، هى أن العلاقات التى تجمع بين الأشياء وتفرق بينها قائمة فى واقع الأشياء ذاتها . فوظيفة العلاقات هى من ثم وظيفة واقعية ، وعلى ذلك فلا معنى للقول بأن ثمة جواهر قائمة وراءها تفسرها وتفسر ما فى العالم من تناقض وتلاق وتفرق . والتجريبية الأصلية اتجاه جديد مختلف عن اتجاه التجريبية الأنجلوسكسونية التى كانت تعتقد أن ثمة حقيقة تستخفى علينا .

وفى سنة ١٩٠٧ ألقى آخر محاضراته فى جامعة « هارفارد » عن « المدخل إلى الفلسفة » . وفى ربيع العام نفسه ذهب إلى جامعة « كولومبيا » فى نيويورك ليلقى محاضراته عن البراجمية ، فكأنما رسول هبط المدينة ، فقد تراحم الناس بالمناكب لرؤيته والاستماع إليه . وكان بذلك موضع حفاوة وموطن تكريم فى كل مكان حل به ، وكان لهذا اللقاء الطيب أجمل وقع فى نفس الفيلسوف . ودعى لإلقاء محاضرات فى كلية مانشستر بأكسفورد . ونشرت هذه المحاضرات فى كتابه « عالم متعدد » Pluralistic Universe سنة ١٩٠٩ ، وفيه يعرض مذهبه عرضاً مبسطاً تهادى فيه المصطلحات الفنية التى تحتشد فى كتابه « التجريبية الأصلية » . وفى كتابه « عالم متعدد » تفسير يتخطى حدود التجربة أحياناً وينطلق إلى آفاق الميتافيزيقا . ثم عاد « جيمس » إلى وطنه وواصل نشاطه بين إلقاء المحاضرات والاشتراك فى المناقشات وعقد الندوات . ولكنه كان يعانى العلة ويغاب المرض . وكان بين حين وآخر يخلو للتأمل

والكتابة ، وكان الأمل يراوده فى الوصول إلى رأى حر فى جميع المشكلات الفلسفية التى طالما أضجرتها وأرقته . وقد بدأ تنفيذ المشروع فى الفصول التى جمعت بعد وفاته فى كتاب « بعض مشكلات الفلسفة » ، ولكن القدر عاجله قبل أن يحقق حلمه . ولعل القدر كان رحماً « بوليم جيمس » ، فهو لم يكن من أنصار كتابة مذهب فلسفى كامل . فقد كان يؤمن بأن ثمة حقائق جديدة ينبغى ألا نكف عن البحث عنها ، فليس هنالك تمام أو كمال . وليس هنالك آراء مقطوع بصحتها . وفى هذه الفترة التى بلغ فيها نشاط « جيمس » أوجه والى اشتدت عليه فيها آلام المرض ، جمع بعض دراسات متفرقة له ونشرها فى كتاب « معنى الحقيقة » سنة ١٩٠٩ . ولم يقد « جيمس » الأمل فى الشفاء ، فقرر أن يحاول العلاج فى « مانهايم » بألمانيا . فأبحر مع زوجته إلى هناك فى ربيع سنة ١٩١٠ . ولكنه فى أوروبا انشغل مع الناس عن الانصراف إلى العلاج والخلود إلى الراحة ، وعاد مرة أخرى إلى وطنه ، وأقام فى منزله الريفى حيث وافاه الأجل فى أغسطس سنة ١٩١٠ ، وقد خلف للإنسانية تراثاً فكرياً ضخماً وتياراً فلسفياً متجدداً ما برح متدفقا إلى أيامنا هذه .

عرض عام لكتاب البراجمية :

العنوان الكامل لكتاب البراجمية : البراجمية —

اسم جديد لطرائق قديمة فى التفكير : Pragmatism : « New Name for some Old Ways of Thinking » .

وهو يضم مجموعة من المحاضرات أُلقيت فى نوفمبر وديسمبر سنة ١٩٠٦ ، وفى يناير سنة ١٩٠٧ ، وقد وردت فى الكتاب على الترتيب التالى : ١ — المأزق الحاضر للفلسفة . ٢ — ما تعنيه البراجمية . ٣ — بعض المشكلات الميتافيزيقية على ضوء النظرة البراجمية . ٤ — الواحد والكثرة . ٥ — البراجمية والحس المشترك

٦ - التصور البراجمى للحقيقة . ٧ - البراجمية والمذهب الإنسانى . ٨ - البراجمية والدين .
وفىما يلى تلخيص للكتاب نتوخى فيه عرض الأفكار الأساسية التى تشكل الموقف الفلسفى العام « لوليم جيمس » .

البراجمية منهج يمزج الفكر بالحياة :

ليس ثمة قيمة لفكرة أو لنظرية ، إلا إذا تبسر لنا تطبيقها تطبيقاً مباشراً على الوقائع التى نلاحظها . فإذا طبقنا هذا المنهج العلمى على التجربة الإنسانية أمكننا أن نصل إلى القاعدة البراجمية ، أعنى أن نبحث عن المعنى الواقعى للفكر أو الاعتقاد وذلك بأن نلوذ بالوقائع الجزئية وننظر فى صميم النتائج الحاسمة التى تنجم عنها فى تجربتنا . ويتجنب المنهج البراجمى التورط فى حمأة اللفظية ، وذلك بفحص كل فكرة وكل خطوة ، ويستوى فى ذلك أبسط التصورات اليومية وأعمق الأفكار الفلسفية على ضوء النتائج التى تتضمنها فى لحظة مستقبلية وفى جانب من جوانب الحياة العملية .
ومن الملاحظ أننا نتبع هذا المنهج عينه بالخطوة فى حياتنا العامة وفى ميدان العلم ، حين نتحرز من الانسياق انسياقاً أعمى وراء نظرية خلافة قد تنضى بنا إلى الخطأ . ولذلك فلكى نستوثق من قدر نظرية من النظريات نحاول أن نتخيل أنها مطبقة فعلاً فى العمل حتى يتسنى لنا رؤية ما عسى أن يكون هنالك من نتائج لتطبيقها . ونحتفى بها على قدر ما تأتى به من نتائج عملية خالصة . ونحن نلاحظ أن أشد نظريات الطبيعة أو الفلك تعقيداً يحكم عليها فى نهاية الأمر بمقتضى نفعها فى التنبؤ بالخسوف أو فى تفسير ظواهر كهربية وما على غرار ذلك .

ومن ثم فالبراجمية تتوخى أن تدخل فى الفلسفة المنهج العلمى التجريبى الذى ثبتت فاعليته لحرصه على التحقق الفعلى من كل نظرية .

ومن البدهة أننا لا نتبع فى الفلسفة نفس الطرائق التى نتبعها فى الطبيعة أو فى الكيمياء . ولكننا نطبق المبدأ عينه ، مبدأ التحقق العلمى من كل فكرة أو فرض ، ولنسق للقارئ مثلاً له دلالة فى هذا الصدد : إن ثمة نزاعاً محتدماً بين المادية من ناحية والروحية من ناحية أخرى : هل هذا العالم ثمرة التقاء ذرات فى الزمان والمكان ، أو أن ثمة خالقاً لظواهر العالم جميعاً وهو عقل خالص وخير بحت ، يشكل الأحداث بمشيئته ويحرك الظواهر بإرادته ؟ تلكم مشكلة شائكة خاضت فيها التأملات ودار الجدل حولها فى مجلدات . فإذا واجهنا هذه المشكلة بالمنهج البراجمى لوضعناها فى السؤال البسيط التالى : ما الفارق بين اختيار هذا المرض أو ذاك على ضوء تجربتنا العملية ؟ لا يلوح أن هنالك فارقاً ما . فالعالم وجد والحقيقة القائمة التى لا مريّة فيها أنه موجود ، سواء أكان ثمرة التقاء ذرات أو من صنع خالق عظيم جبار . إن هذا لا يبدل من الواقع شيئاً . فنظرياتنا على هذا النحو أو ذاك لن تستطيع تغيير شىء فى هذا العالم الذى يمزج فيه الخير بالشر . فالعالم لا يكون خيراً أو شراً لأنه وليد التقاء ذرات ، ولا يكون خيراً أو شراً لأنه مخلوق ، حينئذ تستوى المادية والروحية ، ولا يكون لإحدهما فضل على الأخرى .
يبد أن حديثنا هنا يقتصر على الماضى فحسب ، ويختلف الأمر فيما يتصل بالمستقبل . فالمادية تجعل العالم مرهوناً بنشاط قوى عمياء ، ومن ثم لا يتاح لنا الأمل فى أن يستقر شىء ما على الخير ، وفى أن تقوم أخلاق ثابتة ، فالبدية عدم والنهاية عدم . أما الروحية فتضع زمام الأمور بين يدى قوة عاقلة ذات أهداف أخلاقية سامية ، وهى على ذلك تزودنا باليقين فى القيم الروحية . تلك القيم التى تحفظ للإنسان كبرياءه ، وتصون له كرامته ، وتنقذ الحياة الإنسانية من الهلاك : وحتى إذا هلك العالم المادى فإن الله يتولانا ويرعانا ويخلق لنا بمشيئته عالماً آخر يتيح لمثلنا العليا أن نتحقق . وعلى

ذلك فالروحية تبث فينا الأمل ، فهي مذهب الثقة والشجاعة . وهنا نلمس الفارق العملي بين النظرتين في حياة من يتبعهما : أمل في جانب ويأس في جانب آخر . وقد يعترض معترض بأن وعود الروحية وعود نائية بعيدة عن التحقيق ، وهي لذلك لا تجذبنا إليها ولا تستأثر منا بانتباه . ويحجب « جيمس » على ذلك بأن من يعترض هذا الاعتراض يغفل أن الطبيعة البشرية لم تتوقف عن الاهتمام بالقضاء والقدر وعن العناية بكل ما يتصل بنهاية العالم ومصير الإنسان . ففي صميم كل فرد تصور عميق يتصل بهذه الغايات . ويؤثر هذا التصور ولا ريب في سلوكه وله نفوذ بالغ في تحديد موقفه من مجرى الأحداث . ومن ثم فالخلاف بين المادية والروحية خلاف يغوص إلى أعماق حياتنا ، ففي المادية إنكار وتشتت ، وفي الروحية تبرير للوجود وتماسك أمام نكبات الدهر ، ومد في حبل الأمل للتجاوب مع التجارب الحية الأصيلة ، تجارب الحياة الإنسانية ، وهي لا تكاد تخلو من لون ديني وأخلاقي ، وهي تجارب تلهمنا في حياتنا وتلهم الحضارة الإنسانية كلها .

وتفادى البراجمية التورط في الجدل في هذه الموضوعات ، ذلك الجدل الذي طالما تحمس له أنصار هذا المذهب أو ذاك فأفاضوا في البرهنة على وجود الله أو على عدم وجوده ، وخلود النفس أو عدم خلودها . تطوى البراجمية هذه المخادلات طياً وتضع المشكلة على أساس جديد ، لا من حيث صلتها بالعقل والمنطق بل من حيث علاقتها بالأخلاق ، فهي تلتقي عليك هذا السؤال : هل تؤلى مثلك العليا الروحية قدراً عظيماً من عنايتك واهتمامك ؟ وهل تعتد أن قلب العالم مشغول أيضاً بها معني بتحقيقها ؟ أو هل ترى أن تاريخ البشرية وما اكتنفه من نضال ، وما حدث فيه من قتال ، وما اتصل به من صراع ، من أجل الخير ، هل تعتقد أن هذا التاريخ لا يتطوى إلا على

اضطرابات عارضة يقف منها العالم موقف لا مبالاة ، ومن ثم تبوء هذه العهود جميعها بالفشل وتنتهي إلى العدم ؟ لنن اتخذ الموقف الأول فأنت روحى ، ولئن أثرت الموقف الثانى فأنت مادى . ولكن ما التعارض بين الموقفين وما وجه النزاع بصددهما ؟ دع كل إنسان يؤثر الجانب الذى يرضيه أعنى الجانب الذى يحقق له السعادة فى نفسه ، ويهيئ له حياة راضية يعيش فيها بمقتضى ما اقتنع به ، واترك للمستقبل أن يحكم على موقفه بالصواب أو بالخطأ .

من هذا نرى أن البراجمية لا تغنى إلا بتوضيح المذاهب وتبسيطها لتعود بها جميعاً إلى معانيها العملية ومضامينها الواقعية . ولكنها لا تنقف منها موقف الحكم ، فالحكم النهائى يظل دائماً أمراً شخصياً . ومن هنا قد يصل المنهج البراجمى باصحابه إلى نتائج مختلفة فيما بينها غاية الاختلاف .

وقد حذر أصحاب المذاهب الفكرية المجردة من الخطر الكامن فى الأخذ بالمنهج البراجمى أى فى الحكم على الأفكار بنتائجها العملية . وتساءلوا : كيف نحكم على الأفكار السامية التى تتخطى كل تجربة بموازين مستمدة من التجربة ؟ وكيف نسوغ لأنفسنا إخضاعها لتصنيفات عملية وهي أسمى من كل نظرة فردية ، وأبعد عن كل نزوة بشرية ؟

ويحجب « جيمس » على هذا بأن محور الموضوع يتمثل على الدقة فيما إذا كان عقلنا قادراً على الوصول إلى مثل هذه الحقائق النهائية أو عاجزاً قاصراً فى هذا الحال . ولا تعدو وظيفته أن تكون عوناً فى قهر العقبات العملية التى تصادفنا فى حياتنا اليومية . ومساعدتنا على التأدى إلى غايتنا فى الحياة التى نجد أنفسنا قد دفعنا إلى خضمها دفعاً لا حيلة لنا فيه . تلك هى على الدقة الدعامة التى تجعل للبراجمية سبق على كل مذهب فكرى مجرد ، فهي ملتصقة بالحياة معنية بالتجربة متجهة إلى الواقع .

ذلك فحقيقة الأفكار وفعاليتها تستويان في نظرنا . إن فكرة ما لا تكون صادقة أو كاذبة ، صحيحة أو باطلة إلا بقدر صلاحيتها أو عدم صلاحيتها ، موافقتها أو عدم موافقتها للهدف الذي رسمناه لها من حيث أنها تفضي بنا أولاً تفضي إلى النتائج المرغوبة . وينبني على ذلك أن حقيقة فكرة ما أو نظرية ما تنتمي في واقع الأمر إلى رغباتنا ، وتقاس قيمتها بمبلغ ما تحققه من نفع ، فالمعيار الوحيد للحقيقة هو ما تحققه حين نطبقها في حل المشكلات التي تواجهها ، وفي استعادة توازن أذهاننا وانسجام شخصياتنا .

التصور البراجمي للحقيقة :

يقال إن « الحقيقة » خاصية ملازمة للأفكار . فصدق الأفكار أى حقيقتها يعنى موافقتها للواقع ، كما أن كذبها أو بطلانها يتمثل في عدم موافقتها للواقع ، والبراجمية والنزعات التجريدية تلتصق عند هذا التفسير « للحقيقة » . بيد أن البراجمية سرعان ما تفرق عنها على معنى « الواقع » ومعنى « الموافقة » . وطبقاً للقاعدة البراجمية نتساءل دائماً : لنفرض جدلاً أن فكرة ما أو معتقداً ما صادق ؟ فما الفرق العملي الذي يؤدي إليه صدقه في الحياة الواقعية ؟ وأية تجارب تختلف عن تلك التجارب التي نصل إليها إذا كانت الفكرة باطلة أو المعتقد باطلاً ؟ وباختصار ما قيمة المعتقد في العمل وما أهميته حين نزنه بميزان التجربة ونقيسه بمقياس الواقع ؟ والإجابة البراجمية على هذا حاضرة : الأفكار الصادقة هي التي يمكننا التثبت من صحتها ، والأفكار الكاذبة هي التي لا يمكننا التحقق من صحتها . فالتحقق بالفحص والتحليل هو الذي يحدد الحقيقة ويؤلف لبها .

فإذا قبلنا هذا التفسير للحقيقة لانبني على هذا أنها ليست خاصية ملازمة لفكرة صادقة ، ولكنها شئ يحدث للفكرة فتغدو الفكرة بفضلها صادقة . ومعنى

ويلوح أصحاب المذاهب الفكرية المجردة بشعارهم التقليدي ، وهو أن الإنسان عاقل ، مهمته أن يعرف كيف ينقل الوقائع بأفكاره بعد تنقية هذه الأفكار من كل عنصر شخصي وتنحية كل اعتبار ذاتي . فأول واجب على الباحث - وهو واجب مقدس - هو أن ينسى نفسه تماماً وهو يسير في طريق البحث عن الحقيقة وأن يتحرر تحرراً تاماً من نزعاته ويتخلص تخلصاً مطلقاً من ضرورات حياته ورغباته . ذلك لأنه ينبغي البحث عن الحقيقة أنقى ما تكون دون النظر إلى نتائجها ومعقباتها . فنحن إذا تركنا عواطفنا واذعالاتنا أيضاً كان حظها من النبل والسمو ، فإنها ستؤثر على تكبيرنا وتسد علينا طريق الوصول إلى الحقيقة المطلقة . إن نداء القلب نداء خداع مموه ، فينبغي للعقل أن يتحرر منه ويتجاهله . والحقيقة من حيث هي اتفاق الفكر مع الموضوع ، تغدو قريبة المنال إذا عكس الفكر موضوعه دون أن يتأثر أدنى تأثر بأهواء المفكر وميوله .

وتختلف التصور البراجمي لطبيعتنا اختلافاً تاماً عن هذا التفسير . ذلك لأن الإنسان إذا كان في جوهره كائناً عاطفياً فعالاً مناضلاً ينحت طريقه في صخر التجربة ، ويواجه مشكلات الحياة وعقباتها الواحدة تلو الأخرى فإن ملكته العاقلة المجردة أبعد عن أن تكون غاية في ذاتها ، وإنما يكتسبها من ثنايا النضال من أجل الحياة ، وتعد بذلك أداة تمكّنه من التخلص من المآزق التي تكتنفه من كل جانب .

ومضى بنا هذا إلى القول بأننا لا نعيش لفكر كما ينادى بذلك أصحاب المذاهب الفكرية المجردة ؛ بل نفكر لنعيش . وتبعاً لهذه الطريقة في النظر إلى الأشياء وهي طريقة مستوحاة من البيولوجيا التطورية التي تنسب السبب في وجود وظائفنا إلى نفعها في حياتنا ، نقول تبعاً لهذه الطريقة نجد أن أفكارنا لا تعدو أن تكون وسائل فعالة لمواجهة ضرورات الحياة ومطالبها ، وعلى

ثمة تحققاً مباشراً في نهاية المطاف يسند هذا التحقق غير المباشر .

وحين يفحص « جيمس » العلوم يرى أن أعظم مهمة تهض بها في ميدانها هي الوصول إلى نظريات يمكن أن تزيد فائدة فعالة : نظريات يمكن أن تكون وسيطاً بين حقائق سابقة وبين تجارب جديدة . وينبغي للنظرية العلمية ألا ترزعزع المعتقدات السابقة إلا في أضيق نطاق ، وأن تفضي إلى نتيجة يمكن التحقق منها . والنظرية التي تعمل - بالمعنى البراجمى - يجب أن تصيب المهدفين معاً . وحين يشتد التنافس بين نظريتين في ميدان العمل ويستويان في التقدير ، فإن المفاضلة بينهما تقوم على أساس الأسلوب والاقتصاد في الجهد . ذلك لأن الحقيقة في العلم هي تلك التي تزودنا بأكبر قدر من الإشباع لاهتماماتنا .

وقد انتقد أعداء البراجمية هذا التفسير « الجيمسى » للحقيقة انتقاداً مرّاً وحملوا عليه حملة عنيفة ناعين عليه السفسطة والمغالطة . « على أن جيمس » يرى أن الهجوم على التصور البراجمى للحقيقة ليس في صميمه هجوماً على الوقائع التي تشملها الحقيقة بقدر ما هو هجوم على ما تعنيه كلمة حقيقة ذاتها . فالبراجميون حين يتحدثون عن الحقيقة يعنون بها العمل الذي تقوم به ، بينما يعنى خصومهم الموضوعات التي تدل عليها ، وشتان بين النظريتين .

البطولة في عالم متعدد :

في كل إنسان ذخائر من الطاقة لا يمكن أن تستثمرها حياة هادئة رتيبة . ولما توقظها وتثيرها حياة متدفقة متجددة التيار . فهنا في معمعة هذه الحياة نحس فعلاً بأننا نعيش ذلك لأننا خلقنا للنضال ، ومن أجل غاياتنا يشتعل حماسنا ويضطرم نشاطنا . فينبغي أن

هذا أن الأحداث هي التي تجعل الفكرة صادقة . فحقيقة الفكرة أو صحتها أو صدقها تتمثل في عملية التحقق منها . فما كنه هذا التحقق على النمط البراجمى ؟ نحن نعيش في عالم وقائع ، وهذه الوقائع قد تكون نافعة وقد تكون ضارة . والأفكار التي تنبأ سلفاً بما نتوقعه من واقع معين هي أفكار حقيقية . وامتلاك الحقيقة ليس غاية في ذاته وإنما هو وسيلة إلى إشباع اهتماماتنا المتجددة . ولما كنا دائماً في حاجة إلى إشباع اهتماماتنا فإن واجبنا الأول أن نواصل السعى وراء الأفكار الحقيقية . فالقيمة العملية للأفكار الحقيقية تستمد من أهمية موضوعاتها لنا .

ونحن نخزن الأفكار التي تثبت قيمتها في الحياة العملية في مستودع ذكرياتنا . وقد ننتفع بها في زمان تال حين تمثل المناسبات التي تلائمها ، وحينئذ نقول عن هذه الفكرة : « إنها نافعة لأنها حقيقية » أو « إنها حقيقية لأنها نافعة » . فهاتان القضيتان سواء في معناهما ومضمونهما وهو أن ثمة فكرة قد تحققنا من صحتها . « فصفة الصدق » أو « الحقيقة » التي ننسبها للفكرة ننسبها لها حين نبدأ بها عملية التحقق ، وصفة النفع تدل على الفكرة حين تؤدي وظيفتها في التجربة .

ومع ذلك فليس ميسوراً أن نقوم بالتحقق تحققاً مباشراً من جميع الأفكار . ومن هنا ففى وسعنا أن نجيز صدق فكرة تتحقق صحتها تحققاً غير مباشر ، حينما تكون هناك ملابسات تدل على صحتها دون أن نتمكن من الاستيثاق استيثاقاً مباشراً من ذلك . وعلى هذا فنحن نسلم بالقضية « اليابان موجودة » مع أن أغلبنا لم يزر هذه الجزر . وكذلك الشأن في كثير من المعتقدات ، نجيزها حيث لا نلتقي بمعتقدات تناقضها . مثل ذلك مثل أوراق النقد تظل صالحة طالما كان الناس جميعهم يتعاملون بها . وليس يخفى أن

نلامس الواقع فنعيش حياتنا ونساهم فيها فنتطبعها بطابعنا ، وبذلك يغدو كل منا بطلا .

لذلك نرى « جيمس » يدافع في حماس عن السلام والحرية . وهو لذلك يشيد بفضائل النضال والشجاعة والتضحية والصبر على الضيم واحتمال الاستبداد . وهو يذهب إلى أن الحرب ليست جائزة أخلاقياً ، فن الخير لحضارتنا أن تقوم على أساس من التربية المتعادلة فتصون للجنس البشرى خصوبته . والاعتدال الأخلاقى يتطلب منا أن نكون أبطالا في حياتنا نبحث عن البساطة ونبتعد عن الترف فنعمل دائماً على تقدم فكرى لا ينقطع .

إن « جيمس » يدعو كلا منا أن يكون بطلا في ميدانه ، وللبطولة ثمنها في النجاح وفي الفشل . وفرص النجاح مهياة وقد تكون قليلة ، ولكن فرصة واحدة للنجاح قد تغنى . أن الهدف الذى نستهدفه يستأهل اذن المخاطرة ويستحق التضحية حتى ولو باءت جهودنا بالفشل .

و « جيمس » لا يتراجع على أى وجه من الوجوه أمام إمكانية أن يجد نفسه بين أولئك الذين ينبذهم عالم متعادل جرى عليه التحسين والتقدم . فبينما الخلاص فى « الواحدية التفاضلية » هو فى جوهره خلاص كلى شامل ، فإن الخلاص فى « التعددية » يصيب البعض فقط دون البعض الآخر تبعاً لموقف كل فرد وعلاقاته بالآخرين . ومن الممكن ، إن لم يكن من المحتم ، ألا يكون هذا الخلاص كاملا . فبعض الأفراد قد لا يصلحون فيحق عليهم أن يستبعدوا . وقد يكون الكمال قابلا للتحقق ولكن لهذا التحقق ثمن هو الاختيار والتضحية ، وهنا تتمثل البطولة ، وقد كان البيوريتان القدماى متأهبين لأن تحل بهم اللعنة إذا كان ذلك من أجل مجد الله . وتلك عظمة فى النفس عند المؤمنين قد تكون من نصيبنا ، وينبغى لنا حيث يستلزمها خلاص العالم أن نقبل التضحية من أجلها . إن عالمنا مغامرة

حقيقية تنطوى على أخطار ، ومع ذلك فنحن لا ندير ظهورنا له . وإذا كان على كل منا أن يغرق مع السفينة قبل أن يصل إلى بر الأمان فإنه لن يتخلى مع ذلك عن المغامرة ، فأخرون قد حالفهم التوفيق ووقف إلى جانبهم الحظ السعيد فكتب لهم النجاح . ألا ينبغى لكل منا أن يوطد نفسه ويوجه جهوده لتحقيق المثل الأعلى الأخلاقى ، وأن يخاطر بحياته من أجل انتصار مثله ؟

البراجمية والدين

لقد كان « جيمس » حريصاً على أن يتجه فى وصف التجربة الدينية إلى استخلاص قيمة الدين وتعرف مغزاه . وقد كان يرى أن موقف أنصار المادية موقف بعيد عن الإنصاف واننا لانستطيع أن نحكم على قيمة الدين بوجه عام أو دين معين من الأديان بوجه خاص من مجرد النظر إلى منابعه وأصوله . بل ينبغى لنا أن ننعم النظر فى نتائجه ، وأن نتبع آثاره العميقة فى الحياة الأخلاقية للأفراد والجماعات . ان تجربة دينية عميقة لتزود صاحبها بثروة لاتنفد من الاعتزاز بالكرامة والجلد على الكفاح وتقدير المحبة والسلام ، والسعى للسعادة ، وكل هذه حوافز لتقدم الإنسانية . ونحن لا ينبغى أن نجحد فضل الأنبياء والقديسين ، فقد كانوا حملة المشاعل فى كل تقدم أخلاقى وارتقاء اجتماعى .

ويثير فينا الدين الشغف إلى التساؤل ، وهذا التساؤل يضع أمامنا المشكلة الفلسفية . فنحن نلاحظ أن جميع الأديان تفترض أن العالم المرئى جزء من عالم أوسع هو العالم الروحى . والعالم المرئى عالم أرضى يستمد مقوماته من العالم الروحى . وأن الواجب الأصيل للإنسان أن يوائم بين نفسه وبين هذا العالم الأسمى عالم الروح . ومن هنا كانت العبادة وسيلة لتحقيق هذه الغاية . والعبادة تعد بحق عملا فعّالا نستجلب به الطاقة الروحية من ذلك العالم الأسمى ، وهذه الطاقة

تعيننا على الحياة في الأرض وتدفعنا إلى النهوض بالجموع . فإلى أى مدى يمكن أن يكون لهذه المعتقدات قدرها ووزنها ؟ هل هي لاتخرج عن كونها انطباعات ذاتية ، مجرد أوهام تنسب بها لنبر القيم التى تسعى لتحقيقها ، أم هي تطابق بالفعل حقيقة واقعية موضوعية ؟ اتجه المؤمنون في الإجابة على هذا التساؤل اتجاهين مختلفين في الطريق ومتفقين في الهدف . أولهما الاتجاه الصوفي وثانيهما الاتجاه العقلي . أحدهما يذهب إلى أن التجربة الصوفية التى يمارسها الانسان تصونه من الشك وتعصمه من الانحراف . بيد أن هذه التجربة لا قيمة لها في شخص لم يمارسها . والاتجاه العقلي يعتمد على الاستدلال والبرهنة ، وقد اتبع هذا الاتجاه أساتذة اللاهوت والفلاسفة المثاليون ، وقد حاولوا جميعاً أن يلتمسوا للدين سنداً عقلياً حتماً . إلا أن « جيمس » يلاحظ أن الحجج العقلية لم تقنع أحداً ، وأنها لم تسهوا إلا أفئدة أولئك الذين مارسوا من قبل تجربة صوفية بالفعل .

ويرى « جيمس » أنه ينبغى لنا بناء على هذا أن نقر بالحقيقة الواضحة التى لا تحتل جدالاً ، أعنى بها أن ليس ثمة من سبيل لإقامة الدين على أساس عقلى ، والتماس دعامة موضوعية للتجربة الدينية والمعتقدات المرتبطة بها . بيد أنه ليس هنالك كذلك وسيلة لرفض هذه المعتقدات ، أو البرهنة على أن التجربة الصوفية لا تمكن صاحبها من الاتصال بحقيقة أسمى . فهل يعنى هذا من ثم أن لا مجال للعقل في حل المشكلات الدينية !! إن « جيمس » لا يستبعد الاستدلال العقلي من هذا الميدان ولكنه يبين لنا في وضوح أن دور العقل دور ثانوى ، ذلك لأن الفكر هنا يتلو وقائع التجربة المباشرة . ومن ثم فالفلسفة الدينية تبدأ من الوقائع الدينية التى أجزناها وتقبلناها ورضينا عنها كما هي . وعلى هذه الفلسفة أن تعنى بتصنيف هذه الوقائع والتجارب وتحليل مضامينها ، وأن تستند في ذلك إلى الاستقراء والنقد .

على هذا الأساس يمكن لهذه الفلسفة أن تنهض على دعائم التجريبية الأصيلة فيحدوها الأمل في أن تظهر يوماً ما بتأييد أولئك الذين لا يدينون بدين من الأديان . فنحن نلاحظ أن أولئك الذين ولدوا وقد حرموا نعمة البصر يقرون بوقائع البصريات . وكما أن البصريات ما كان يمكن أن يكون لها وجود لو لم تكن تجاربها قاصرة على المبصرين فكذلك الشأن في علم الأديان فهو ينهض على شهادة المتدينين . ولن يكون في استطاعة هذا العلم أن يقرر في نهاية الأمر ما إذا كانت هذه التجارب نفسها تجارب وهمية أو واقعية . فالتساؤل عن واقعية هذه التجارب تساؤل تتعذر الإجابة عليه علمياً ، ومن ثم فعلياً إما أن نتركه على حاله أو نحسم فيه بفعل من أفعال الايمان الشخصى .

ولم يتردد « جيمس » في الحسم بفعل من أفعال الإيمان ، وفي تأييد قيمة ميتافيزيقية للدين . وهذا الموقف يتفق مع تجربيته الأصيلة المتحررة ، إذ لا تهره الألفاظ ولا تنطلي عليه ادعاءات العلم الحديث بصدد مقومات التجربة الحقة . « فجيمس » يسلم بواقعية « الأنا » والإيمان فعل من أفعال « الأنا » و « الأنا » محور كل تجربة دينية . وفعل الايمان واسطة العقد بين « الأنا » والعالم الأسمى عالم القيم . ولا يفوته أن يستنكر اندفاع أنصار العلم الحديث نحو طمس معالم الشخصية في الإنسان والقضاء على فرديته ، والنظر إليه على أنه مجموعة من الإحساسات المتبددة ، وعلى ذلك فليس للدين في تقديرهم أهمية ، وهو لا يعدو أن يكون خرافة وأسطورة .

ولكن « جيمس » يرى أن التجربة الدينية قطعة حية من الواقع وأنها تجمع بين القلق والخلاص : قلق من العالم الأرضى ، وخلاص يستبان في طموح الأنا إلى ما هو أسمى . فالإنسان يعيش على الأرض ويتطلع إلى السماء ، وفي هذا دفع لعجلة التقدم وإذكاء لحيوية البشر ، وبث للأمل في حنايا النفوس .

الإرادة الحرة

تعني الإرادة الحرة من زاوية البراجمية أن ثمة جيدة في العالم ومن حقنا أن نتوقعها في عناصره الخافية وفي ظواهره البادية على حد سواء . فالمستقبل قد لا يكون تكراراً للماضي ومحاكاة له . ولكن هل يمكن لنا أن ننكر أن هنالك محاكاة على الجملة ؟ ففى الطبيعة اتساق عام بيد أن الطبيعة قد تكون متسقة اتساقاً تقريبياً فقط . والأشخاص الذين نمت فيهم معرفة الماضي نزعة تشاؤم (أو أثارت فيهم الشكوك بصدد الطابع الخير للعالم ، وهى شكوك تغدو يقينيات لو افترضنا أن العالم ثابت على حاله ثباتاً أزلياً) قد يرحبون بالطبع بالإرادة الحرة كنظرية تتيح النظر إلى العالم على أنه قابل للتعدل إلى ما هو أفضل . فهذه النظرية تذهب إلى أن التحسن أمر ممكن على الأقل ، بينما الحتمية تؤكد لنا أن فكرتنا العامة عن الإمكانية متولدة من جهلنا ، وأن الضرورة والإستحالة يتحكما في مصائر العالم . (ص ٨٤)

الحس المشترك :

.... يبدو الحس المشترك مرحلة متحددة تحدداً كاملاً في فهمنا للأشياء ، وهى مرحلة تشبع الأغراض التي من أجلها نفكر بطريقة ناجحة على نحو فذ . فالأشياء توجد حتى حين لا نراها ، و «أنواعها» توجد أيضاً ، وصفاتها وهى التي تعمل بها وبفضلها نمارس نشاطنا عليها توجد كذلك . هذه المصاييح تسقط صفة الضوء فيها على كل شيء في هذه الحجرية ، ونحن نقطع هذا الضوء حين نضع في

(١) انظر William James : Pragmatism. (Meridian Books. New York, 1955).

طريقه ستاراً عاكساً . وهذا الصوت الصادر من بين شفتي هو نفسه الذي يمضى إلى آذانكم . والحرارة المحسوسة للنار هى التي تسرى في الماء الذي نغلى فيه بيضة ، ونحن نستطيع أن نحيل الحرارة إلى برودة بأن نسقط في الماء كتلة من الثلج . عند هذه المرحلة من الفلسفة وقف جميع المفكرين غير الأوروبيين بلا استثناء . فهى عندهم جميعاً تكفى لتحقيق الغايات العملية للحياة . أما عندنا فالأذهان التي ضللتها التعليم ، كما يدعوها باركلي ، هى وحدها التي ارتابت في ألا يكون الحس المشترك صادقاً صدقاً مطلقاً . (ص - ١٢٠)

التصور البراجمي للحقيقة :

نحن نعيش عالم حقائق واقعية يمكن أن تكون نافعة كما يمكن أن تكون ضارة دون ما تحديد . والأفكار التي تدلنا على ما نتوقعه من نفع أو ضرر ، تعد أفكاراً صادقة في هذا النطاق المبدئي للتحقق ، ومن ثم فمن الواجبات الأولى للإنسان تتبع مثل هذه الأفكار . إن امتلاك الحقيقة ، أبعد عن أن يكون غاية في ذاته ، ليس إلا وسيلة أولى نحو إشباعات حيوية أخرى . فلو تهت في الغابات واستبدت في الجوع ووجدت أمعى درجاً ، فمن غاية الأهمية أن يتجه خاطري إلى أن ثمة منزلاً يقطنه أناس عند نهاية هذا الدرب ، لأننى لو فعلت ذلك وسرت على هذا الدرب إلى نهايته لأنقذت نفسى . فالخاطر الصادق نافع هنا لأن المنزل الذى هو موضوع هذا الخاطر نافع . والقيمة العملية للأفكار الصادقة تستمد على ذلك أولاً من الأهمية العملية لموضوعاتها بالنسبة لنا . ومع ذلك فموضوعاتها ليست هامة في جميع الأوقات . فقد لا يكون للمنزل نفع لى في ظرف آخر ، ومن ثم ففكرتى عنه وإن كانت قابلة للتحقق إلا أنها غير ملائمة عملياً ، ومن الأفضل أن تظل كامنة . ولكن

عالم كماله مشروط بشرط واحد، هو أداء كل فرد أقصى ما يستطيع ... وأنا أتيح لك الفرصة أن تأخذ نصيبك في عالم كهذا ، وأنت تعلم أن نجاته غير مضمونة : تلکم مغامرة حقيقية فيها خطر واقع ، بيد أنها قد يشحق لها الأوز من ثنايا هذا الخطر . إنها لحظة اجتماعية لعمل تعاوني يجب النهوض به ، فهل تنضم إلى هذا العمل ؟ هل تثق في نفسك وفي غيرك ثقة تمكنك من مواجهة المخاطرة ؟

وهل تجد نفسك إذا عرضت عليك المساهمة في عالم كهذا تشعر شعوراً جاداً بأنك مسوق إلى نبذها لأنها ليست مأمونة العاقبة ؟ هل تقول إنك تفضل أن تغرق في سبات العدم الذي استيقظت منه مؤقتاً استجابة لصوت مزاجك على أن تكون قطعة من عالم هو في جوهره عالم متعدد غير معقول ؟ ... الحق أنك لو كنت إنساناً سوياً لما فعلت شيئاً من هذا القبيل . (ص ١٨٧)

ما دام أي موضوع يكاد أن يكون هاماً في يوم ما ، فإن فائدة التزوّد بذخيرة عامة من الحقائق الزائدة عن المطلوب : ومن الأفكار التي ستكون صادقة في مواقف ممكنة فقط لفائدة جليّة . فنحن نحزن هذه الحقائق الزائدة عن الحاجة في ذاكرتنا ... وحين تغدو حقيقة منها ملائمة عملياً لمطلب من مطالبنا العاجلة ، فإنها تمضي من مخزنها البارد لتعمل في الحياة وينمو اعتقادنا فيها ويصبح اعتقاداً فعّالاً . ويمكنك أن تقول عنها ثمثند إما « أنها نافعة لأنها حقيقية » أو « أنها حقيقية لأنها نافعة » فهاتان العبارتان معاً تعنيان على الدقة نس الشيء ، أعني أن هنا فكرة تحققت ويمكن التثبت منها . (ص ١٣٤ - ١٣٥)

البراجمية والدين :

هَبْ أن فاطر الكون وضع الأمر بين يديك قبل الخلق قائلاً : أنا بسبيل صنع عالم لا يقين لي في نجاته ،



سفرنامه لى ناصر خسرو

بقلم
الدكتور يحيى الخشاب

أستاذ الدراسات الشرقية بكلية الآداب بجامعة القاهرة
ومدير معهد الدراسات العربية العالية (جامعة الدول العربية)

أولاً : ناصر خسرو (٣٩٤ - ٤٥٣ هجرية)

عاش ناصر فى الفترة التى شهدت الدولة الغزنوية ، أيام - السلطانين محمود ومسعود ، وحكم السلاجقة الذين انتزعوا السلطة من يد مسعود . ولقى من المنافسة بين المحموديين والمسعوديين المشقة التى لقيها أهل الفكر فى زمنه . وشاهد أيام مسعود الانتقام من رجال أبيه محمود ، وتحمل ما كان من قيام دولة السلاجقة على أنقاض الدولة الغزنوية التى قادها مسعود ، وعلى عينيه غشاوة من الغرور والكبرياء الزائف واتباع الهوى ، إلى الهاوية التى أودت به وبها . ورأى ناصر أهل رأى ومشورة وعمل يقتلون أو يسجنون أو يعزلون وإمعات نكرات يعلون ويشيرون . عاش النزاع بين الغزنويين وحاكى خوارزم وما وراء النهر واجتاز محنة السياسة والأخلاق التى عانتها الدولة الغزنوية أيام مسعود . وصف البيهقى فى تاريخه هذه الفترة فى صورة تكاد تكون كاملة ، ويعد كتاب البيهقى المصدر الرئيس فى هذه الفترة التى عاشها القسم الشرقى من العالم الإسلامى .

وإذا انتقلنا من الوضع السياسى إلى الوضع الدينى

فلما نجد لإقليم خراسان زائراً بالمذاهب المختلفة ، فالخوارج فى سجستان ونواحى هراة كروخ ، والمعتزلة فى نيسابور بلا غلبة ، والشيعة والكرامية لهم بها جلبة ، والغلبة فى الإقليم لأصحاب أبى حنيفة إلا فى الشاش وإيلاق وطوس ونسا وأبيورد وطراز وسواد بخارى وسيخ وندانقان واسفرايين فإنهم شفعوية ، والعمل فى هذه المواضع على مذهبهم ، ولهم قوة فى هراة وسجستان وسرخس والمروين ، ولا يكون قاض إلا من الفريقين ، وبرساتيق هيطل أقوام يقال لهم « بيض الثياب » مذاهبهم تقارب الزندقة ، وهناك أقوام على مذهب عبدالله السرخسى لهم زهد وتقرب ...

وكان لهذا التعدد المذهبى أثر سئ فى نفوس الناس وخاصة أهل الفكر منهم ، حتى أن رجلاً سأل عالماً من علماء الدين فقال له : « عافاك الله جئتكم مسترشداً إلى رجل دخلت فى جميع هذه الأهواء فما أدخلت فى هوى منها إلا القرآن أدخلنى فيه ولم أخرج من هوى إلا القرآن أخرجنى منه حتى بقيت ليس فى يدي شئ » . فنصحه العالم بقوله : شد نيتك فى الحكم وإياك والخوض فى المتشابه

فى تلك الفترة قامت الدولة الفاطمية فى مصر :

وأقامت نفسها على المذهب الفاطمي وأخذت تعمل ، في دقة دقيقة ، على نشر هذا المذهب في الخارج ، تريد أن تقضي من ناحية على الخلافة العباسية لتقيم خلافة فاطمية تظل المسلمين في المشرق وفي المغرب ومن ناحية أخرى تهدف إلى اتساع ملك الفاطميين .

وأرسل الفاطميون دعائهم إلى خراسان وكان لهم حظ من النجاح في إقناع بعض الأمراء بالمذهب الفاطمي ونجم عن الصراع بشأن قبول هذا المذهب أو رفضه أن أخذ لقيف من الناس يستمع إلى الدعاة وهم يبدشرون به فمنهم من آمن ومنهم من ظل حائراً يتساءل أي طريق أولى بأن يتبع . ومن هؤلاء ناصر خسرو .

وهو ناصر بن خسرو بن حارث القبادياني المروزي وكنيته معين الدين . وترجع نسبته لمرو إلى أنه أقام طويلاً بها ، أما هو فيذكر أنه خراساني وأنه أقام إقامة طويلة في يُمكان . ويذكر بعض الكتاب أنه كان علوياً ويسمونه ناصر خسرو العلوي ، ويبدو أنه منح هذا اللقب لأنه أخذ العهد على الإمام المستنصر الفاطمي بعد أن أصبح « حجة » في المذهب . وهو يتحدث عن نفسه وعن أسرته فيقول إنه خلاصة صافية للآحرار (الأبرانيين) وأنه لا يزعم أنه من أبناء سابور بن اردشير ويقول مرة أخرى : « أنا فخر أسرتي وجنسي بينما يفخر الآخرون بأسرهم وجنسهم »^(١) .

يتحدث عن ثقافته في ديوانه فيقول إنه درس علوم الدين واللغة كما درس علم النجوم والحساب والهندسة والعلوم الطبيعية والطب والموسيقى والمنطق وفلسفة أرسطو . ودرس التاريخ والأديان المعروفة في زمنه . درس الأوستا والزند والبازند . وعرف لغات كثيرة غير الفارسية ، عرف العربية والاعريقية والتركية والهندية والعبرية^(٢) . واطلع على مذاهب ماني والصائبة

والدهريين . وارتحل في صباه رحلات علمية إلى بلاد العرب والعجم والهند والترك^(٣) . ويرجح بعض الكتاب أن ناصر كان تلميذاً لابن سينا ويستشهدون بما ورد في كتابه « زاد المسافرين » ، ويرى آخرون إنه لم يكن تلميذاً لابن سينا ولكنه تأثر بفلسفته . ويبدو من كتب ناصر أنه أفاد من البحري وجري وحسان بن ثابت وأبي العلاء وكلهم عرب ، كما أفاد من شعراء الفرس : العنصري والدقيقي ومنجيك وقطران .

ولناصر خسرو نواح من النشاط متعددة ، فهو شاعر نظم الديوان ونظم كتابي روشنائى نامه وسعادت نامه ، وهو مفكر ديني كتب وجه دين وخوان الإخوان وهو فيلسوف كتب زاد المسافرين وهو رحالة كتب سفرنامه .

كان لمصر أثر كبير في حياة ناصر خسرو ، ففيها أتيح له أن يصبح من كبار الدعاة الفاطميين ، وهذا الاتجاه الذي اكتسبه في مصر هو الذي أثر في حياته فيما بعد وهو الذي صيغ كتبه ، منظومة ومثورة ، بهذه الصيغة التي امتازت بها . أقام بمصر ثلاث سنوات وثلاثة أشهر ، ولانجد في سفرنامه إشارة إلى اعتناقه المذهب الفاطمي أثناء وجوده بمصر بل ولانجد فيه إشارة ولو عابرة إلى هذا المذهب .

كان الخلفاء الفاطميون يدعون من يتوسمون فيهم تقبل المذهب والقدرة على نشره إلى مصر حيث يلتقون أصول المذهب في مساجد الأزهر وعمرو والحاكم وفي دار الحكمة ثم في قصر الخليفة نفسه . ومنذ قيام الدولة الفاطمية بمصر والتدريس يقوم به قاضي القضاة وداعي الدعاة والوزير والخليفة .

(١) الديوان ص ٢٨٩ - ١٧ ، ٥١ - ١٠ ، ٢١٨ - ٢٠ .

(٢) الديوان ص ٩٠ - ٢١ ، ١١٠ - ٢٢ .

(٣) سفرنامه ص ٩ (الترجمة العربية الطبعة الأولى) .

وهو يشبه علياً بهرون من موسى ثم يعيسى الذى أحيا الموتى فإن علياً أحيا الجهال بعلمه ولا فرق بين الجاهل والميت ... وينتقل إلى حديث غدير خم « من كنت مولاه فعلى مولاه » ويتعجب ممن يأكل الطعام نبأً والوقود أمامه أو ممن يظل عطشان والنيل على مرأى منه .. ويدعو الناس أخيراً إلى الدخول في المذهب الفاطمى ، في الحصن الذى لا يدخله إبليس ، الحصن الذى شاده الله من الغرران وحياه جبريل من الشيطان ، الحصن الذى فيه العز والأمن وخارجه الشر والخذلان ، وينتهى من قصيدته بمدح رب هذا الحصن لإمام الزمان الخليفة الفاطمى (١).

وفي قصيدة أخرى يتحدث عن كيفية أخذه العهد على الإمام المستنصر وكيف طلب إليه الإمام ألا يبوح بسر هذا وكيف وعده بأن يوضح له ما يغمض عليه من أمر الدعوة ، ويقول إنه أخذ يده فوضعها في يد النبي (صلعم) ليبايعه ، كالبيعة التي سبقت ، تحت الشجرة التي تحمل ثمار العلم . ويصف بعد ذلك تدرجه في مناصب الدعوة وكيف بلغ درجة « الحجة » وصار واحداً من الاثني عشر « حجة » الذين نصبهم الإمام بنفسه في مراكزهم ، وكيف منحه الإمام ، أفضل الرجال ، هذه الدرجة وهي درجة لم ينلها أحد من أسرته . ويصف نفسه بعد هذا الاتح فيقول : إنه ارتفع فوق القمر بعد أن كان تائها في غياهب الحب وليس أعظم من هذا علواً :

ويعتبر ديوان ناصر خسرو وكتبه الدينية التي نعرف منها خزانة الاخوان ووجه دين من الوثائق الهامة التي حفظت مذهب الفاطميين والناصريين والصباحيين . فإن كثيراً من كتب هذه الفرق قد ضاع ، والبقية الباقية من كتب ناصر خسرو تعد من المراجع التاريخية والمذهبية الهامة في هذا الموضوع .

(١) الديوان ص : ٣١٣ - ٣١٦ .

والخليفة عالم بالوراثة ، فإن علم أجداده ينتقل إليه ويبقى مكنوناً في صدره ، ولذلك شارك الخليفة الفاطمى في التدريس . ومع هذا فقد كان من الخلفاء الفاطميين أذكىاء لهم معرفة قليلة ولكنهم أصحاب دهاء ، وكان المعز لدين الله والمستنصر من هذا الطراز . وكان الخليفة إذا وثق بعالم اختصه بالكتابة في موضوع يعينه له أو بتلاوة كتاب خاص ، ومن هذا تكليف المعز لدين الله أبا حنيفة (ابن حيون) بقراءة كتاب في علم الباطن أخرجه من خزائنه وأمره بقراءته على الناس يوم الجمعة في مجلس بقصره . ومن ذلك أيضاً تكليف المستنصر ناصر خسرو بالكتابة في موضوع البرزخ الذى شرحه في كتابه المصباح .

ولم يشر ناصر خسرو في كتابه سفرنامه إلى كيفية دخوله المذهب الفاطمى كما قلنا وإنما قص علينا حديث ذلك في الديوان . فهو يذكر حضوره دروس المؤيد والاستماع إلى مجالسه وتفتح أبواب الحكمة له ويحدثنا عن شعوره حين عرف الظاهر والباطن واهتدى إلى إمام الزمان المستنصر ، وهو يدعو الله أن يقيه طول حياته قادراً على مدح سيد الخلق المستنصر ، جوهرة تاج الرسالة ومفخرة الإنس والجن . ويصرح ناصر بأنه اجتاز مرحلة الشك وأنه أصبح على يقين من أنه اهتدى للحقيقة ويعلن دخوله في المذهب الفاطمى الذى هو الحق الذى سعى لبلوغه . وإذ يصبح علوياً فإنه يمدح علياً مدحاً لا كمدح أهل السنة إنما هو مدح العلوى الذى لا يرى الحق إلا بجانب على والذى يقرن بين النبي وعلى (عليه السلام) فيقول إن النسل الباقي يخرج من محمد وعلى كما يخرج النسل الثانى من آدم وخواء . وكما أن النبي نوحاً قد ناز من الكار يوم الطوفان فكذلك أمطر على أرواح الجبابرة طوفاناً من حد سينه . وهو يؤول كيف كانت النار برداً وسلاماً على إبراهيم بأن علياً قد زرع في قلوب المؤمنين روضات الورد بدل نار جهنم .

ثانياً : سفر نامه

وهو كتاب الرحلة ، سطر فيه أسفاره التي امتدت سبع سنوات (٤٣٧ - ٤٤٤ هـ) منها أكثر من ثلاث سنوات في مصر .

ولاشك أن ناصر خسرو ، وهو موظف كبير (متصرف) في ديوان حاكم خراسان چغرى بيك ، كان قلق النفس حائراً يريد أن يعرف حقيقة الدين الذي عليه أن يتبعه . وهو يحدثنا في مطلع سفرنامه عن هذا القلق الذي يساوره فيقول : إنه ترك مدينة مرو في عمل للديوان فلما بلغ پنج ديه صادف قران الرأس والمشرى ، وهو ظاهرة فلكية يستبشر القوم بها ، ويقولون : إن الله يستجيب دعاء من يدعو في هذا اليوم ، فذهب إلى زاوية وصلى لله ركعتين وسأله تعالى أن ييسر له أمره . وخرج من الزاوية ليقابل جماعة من أصحابه فوجد أحدهم ينشد شعراً فجالت بخاطره أبيات أخذ في كتابتها ليعطيها للمنشد لينشدها ولم يكد يمد إليه يده بهذه الأبيات حتى أخذ المنشد ينشدها بعينها ، فتفاءل وملىء بشراً وقرّ في نفسه أن الله فاتح عليه . وفي هذه الحالة من السعادة سافر إلى جزجانان وأخذ يلهو ويشرب الخمر ولا ينقطع عنه إلى أن رأى في نومه رجلاً ينهاه عن الشراب ويعيب عليه شرب الخمر التي تسلب عقول الناس ويذكره بأن الخير في أن يصحو لا في مداومة الشراب . فأجابه ناصر بأن الحكيم لا يجد غير الخمر ليخفف من هموم الحياة . قال الزائر إن الهموم لا يخففها فقدان الشعور وضعف العقل والحكيم لا يستطيع التسليم بأن الرجل الذي تلعب الخمر بلبه يصلح هادياً للناس بل ينبغي عليه أن يبحث عما يزيد عقله آزاناً وحكمة . قال ناصر : أنتى لى هذا ؟ قال الزائر : من جدّ وجد وأشار نحو القبلة ثم انصرف .

وصحبا ناصر من نومه وقد تمثلت هذه الرؤيا له

وقرر أن يتبع نصيح زائره بالليل ، فعدل عن الشراب وعكف على الصلاة وفكر ملياً في أنه لن يجد السعادة التي ينشدها إلا إذا اتبع الهدى وتاب . وبدأ رحلته على هذه النية ، وبعد أن عاد إلى مرو طلب إعفاءه من وظيفته ، وأدى ما عليه من ديون وخرج منها قاصداً الحج .

لم يكشف ناصر خسرو عن سر رحلته إلا بهذا القدر الذى ذكرت ، وإذن فلا بد من الرجوع إلى مصادر تاريخية أخرى ، لتعرف السبب الحقيقي في الرحلة ولا بد أيضاً من أن ندقق في أسطر الرحلة فتدّ يكون فيها ما يكشف بعض الأسباب .

والسؤال الذى يفرضه المنطق في هذا الظرف هو هل كان ناصر خسرو مهياً لتقبل المذهب الفاطمى وعازماً على بلوغ الحقيقة من هذا الباب في مصر ؟ إذا رجعنا إلى رشيد الدين في جامع التواريخ نجده يذكر أن المستنصر الفاطمى دعا ناصر خسرو لزيارة مصر كما دعا إليها حسن الصباح . ولاشك أيضاً في أن ناصر خسرو اتصل بدعاة الفاطميين في خراسان وفارس . وكان للمؤيد وللنخشبي وغيرهما نشاط بعيد الأثر في الأمراء الحاكمين من السامانيين وغيرهم فليس بعيداً ، بل وأكثر احتمالاً ، أن يكون ناصر قد اتصل بهم وافقنق بآرائهم وأصبح مهياً ليقوم بدور في الدعوة الفاطمية .

ويؤيد هذا ، من سفرنامه نفسه ، أن ناصرأ في المرحلة الأولى من رحلته غادر تبريز في صحبة جماعة من جيش الأمير وهسودان وهو من بنى مسافر الذين كانوا من الشيعة وكان المزربان محمد بن مسافر (أخو وهسودان) من دعاة الباطنية (١) .

من هذا نستطيع القول بأن ناصر خسرو قد بدأ رحلته وقد كوّن رأيه في أن يكون فاطمياً .

(١) ابن الأثير ج ٨ سنة ٣٣٠ (ص ١٢٦ من طبعة مصر) .

وفي المرحلة الأولى من الرحلة نجد ناصرأ صديقاً للعلماء ومؤدباً . فهو يسافر من نيسابور في صحبة الخواجة الموفق هبة الله الذى كان مؤدباً للسلطان السلجوقى طغرل ، والذى لم يتردد فى أن يترك مسعوداً الغزنوى وينضم إلى السلاجقة ، حين رأى دولة الغزنوين فى إدبار ودولة السلاجقة فى إقبال^(١) . وقد التف حول الموفق جماعة من الشبان الأذكىاء أخذوا عنه العلم وكان يرشحهم لمناصب الوزارة وما يعادلها عند السلاجقة ، وهو الذى قدم أبا منصور الكندرى ليكون وزيراً لطغرل ونظام الملك ليكون كاتباً للأمير ألب أرسلان ، ويقال إنه كان أستاذاً لحسن الصباح وعمر الحيام كذلك . وصحبة ناصر للموفق تبين طموح ناصر وميله إلى أن يصل إلى مركز مرموق ، عند السلاجقة أو عند غيرهم . ويبدو أنه حين لم يجد الطريق ميسراً لدى السلاجقة شق لنفسه طريقاً عند الفاطميين .

فى هذه المرحلة قابل على النسائى فى سمنان وأبا الفضل خليفة بن على الفيلسوف فى شمران وقد توثقت الصلة بينهما بعد مناظرة فى علوم الدين والرياضيات . وفى تبريز قابل الشاعر قطران الذى طلب إليه شرح ما غمض من شعر الديقتمى ومنجيك نأملى عليه ناصر الشرح .

وتحدث ناصر عن أبى العلاء المعرى ووصفه بأنه حاكم معرة النعمان وتحدث عن ثرائه وكثرة عبيده وقال إن سكان المدينة كأنهم خدم له وإن نوابه يدبرون أمور المعرة ولا يرجعون إليه إلا فى الأمور الهامة . وأراد أستاذنا طه حسين ، فى رسالته عن أبى العلاء ، أن يوفق بين رواية ناصر خسرو وبين ما عرف عن فقر أبى العلاء ، وتعليل الأستاذ جدير بالرجوع إليه فى صفحتى ١٧٧ - ١٧٨ من الطبعة الثالثة من تجديد ذكرى أبى العلاء ، وقد انتهى إلى قوله « إن فى حياة

(١) تاريخ الیهقی ، الترجمة العربية ، ص ٦٠١ وما بعدها .

أبى العلاء شيئاً يلزمنا ألا نصدق ما يرويه التاريخ من فقره المدقع ، من غير تحفظ ولا أناة ، فإن فى رسائله ما يدل على أنه كان يهدى إلى أصحابه الهدايا ويعين أصدقاءه .

* * *

قام ناصر من مرو قاصداً مكة للحج ، ويبدو - فى الظاهر - أن لا مأرب له غير هذا . ولكنه لم يكد يدخل مصر حتى أخذ يسهب فى الحديث عنها ، دون التعرض للمذهب الفاطمى ، وبدخوله مصر تبدأ المرحلة الثانية من « سفرنامه » وهى المرحلة الهامة فى هذا الكتاب .

ونستطيع أن نتبين من حديث ناصر أنه لم يكن سائحاً عادياً ، فقد أطل إقامته أكثر من ثلاث سنوات ، وحج مرتين ، فى صحبة رسول الخليفة ، فى الوقت الذى حرم الحج على الناس فى مصر بسبب قحط فى الحجاز ، وحين عاد فى المرة الثانية إلى مصر كان بصحبة أمير مكة . وأراد ناصر أن يرى مائدة الخليفة يوم العيد ، فسمح له بذلك ، مما يدل على أنه زائر ذو مكانة خاصة .

وجدير بنا أن نتساءل : لماذا أخفى ناصر اعتناقه للمذهب الفاطمى فى سفرنامه مع أنه صرح بذلك فى الديوان ، ودارت كتبه الأخرى حول الدعوة للفاطميين ؟ هل نستطيع الزعم بأن ناصرأ كان يخاف ما يعلنه الحكام السلاجقة من بغض للباطنية ولمن يعتنقها وكان دستورهم فى الحكم قائماً على القضاء على هذه الفرقة إلى حد أن الشيعة كلها اضطهدت فى عهدهم ، فكان على ناصر أن يخفى أمر دخوله فى المذهب الفاطمى إلى أن يصبح الوقت ملائماً للقيام بالدعوة إليه ؟ وخاصة أن أخاه كان يشغل منصباً كبيراً لدى الأمير جفرى بيك (والد السلطان ألب أرسلان) فكان يحتاج حتى لا يؤذى أخوه ؟ هذا جائز . ومن الجائز أيضاً أن يكون ناسخ النص سنياً معجباً بناصر خسرو

نفسه ولكنه لا يحب أن يجاريه فيما ذهب إليه من التشيع للفاطميين ، فحذف ما يمس هذا الجانب من سفرنامه .

مهما يكن فإن ناصراً شرح طريقة دخوله المذهب الفاطمي شرحاً دقيقاً في الديوان ، وكان معترفاً بأنه أخذ العهد على الخليفة المستنصر نفسه وهو أمر لا يصل إليه كثيرون .

وسؤال آخر تجدر الإجابة عنه في هذه المرحلة من سفرنامه ، فإن وصف مصر قد امتاز بالإعجاب بكل شيء فيها ، فهل مصدر ذلك الإعجاب هو التعصب لمقر الخليفة الفاطمي ؟ الواقع أن المؤرخ المنصف لا يجد في وصف ناصر تعصباً ، إنما كان يصف ما يراه ويذكر ما يسمع ، ويلقى بالعهد فيه على الراوى . والواقع أن أسلوب المبالغة يسود كثيراً من الوصف في الكتاب كله ولا يقتصر على مصر وحدها . فهو يقول عن صيدا وآمد : إنه لم ير مثلهما على وجه الأرض ، ويتحدث عن حصير في مقام إبراهيم فيقول إنه لم ير مثلها في مكان قط ، ويقول عن كنيسة القيامة إنه ليس لها نظير في أى جهة من العالم ، ويقول عن إصفهان إنه لم ير في البلاد التى تتكلم الفارسية مدينة أجمل ولا أكثر سكاناً وعمراً منها ، وعن طبرس إن الناس بها في أمن ولام عظيمين ، حتى أنهم لا يغلقون بيوتهم ليلاً ، ويتركون البهائم في الطريق مع أن المدينة غير مسورة . وهكذا نستطيع أن نقول بأن وصفه لمصر لم يستأثر بشئ خاص ولم يصدر عن تعصب لها أو للخلافة الفاطمية فيها .

• • •

والمرحلة الثالثة للرحلة ، مرحلة العودة إلى خراسان . وناصر لا يعود إلى وطنه عن طريق ميسر ، ولكنه يختار طريق الحجاز وفلج والحسا ويطلب إقامته في كل منها . وإذا كان إبان إقامته في مصر

قد صحب رسول الخليفة ليؤدى فريضة الحج التى حال القحط دون تمكن سائر الناس منها فإنه في هذه المرة يلتقى رعاية خاصة من أمير جدة الذى يعفيه مما ينبغى عليه من المكس ويكتب لأمر مكة ليعفيه منه حين يدخل مكة . وقد يكون في هذا قرينة على أن لناصر صفة خاصة في رحلته .

يمكث ناصر في مكة ستة أشهر ، مجاوراً بالكعبة ، ويغادرها إلى الحسا ويختار طريقاً غير مألوف إليها فتستغرق رحلته تسعة أشهر ، ويبلغها المسافر عادة في ثلاثة عشر يوماً ، ويزور في الطريق الطائف ومطار والثريا وجزع وسربا وفلج والنجامة .

ورحلة ناصر إلى الحسا قد تكون ، بل وهو الأرجح ، لأسباب سياسية . فحكام الحسا من القرامطة (السادة) وكانوا يعترفون بالخليفة الفاطمي ويدفعون له الخمس ، ولكن الصلات فسدت بعد أن أغاروا على مكة وأخذوا الحجر الأسود إلى الحسا ، فأعلنوا لخلقهم البويهيين (وهم شيعة) أنهم ينكرون الخليفة الفاطمي ، ويهم أحدهم بإعداد حملة لمخاصرة المعزدين الله في مصر في السنة التالية لدخوله فيها ، ويرده المعز ويكتب إليه كتاباً يذكر فيه فضل نفسه وأهل بيته وأن الدعوة واحدة ، وأن القرامطة إنما كانت دعوتهم إليه وإلى آبائه من قبله^(١) ومن قبل ناصر خسرو عمل الوزير الدرزي على حمل السادة قرامطة الحسا على الاعتراف بالخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله ولكنه لم ينجح .

على هذا نستطيع أن نذهب إلى القول بأن رحلة ناصر خسرو لم تكن مجرد سياحة عادية إنما كان الهدف منها إعادة صلاة الود التى انقطعت بين القرامطة والفاطميين ، وإقرار مبدأ أن الدعوة واحدة ، وتجديد العلاقة بينهم وبين المستنصر ، وخاصة إذا التفتنا إلى

(١) ابن الأثير ج ٨ حوادث سنة ٣٦٣ .

أن دولة السلاجقة السنية الحنفية كانت قد نجحت في هزيمة الدولة البويهية الشيعية، وأخذ التيار السني يطغى على الشيعة ، الأمر الذي وجه الفاطميين إلى ضرورة وصل ما انقطع من صلات مع أصدقائهم لكي يقفوا جميعاً في وجه قوة السلاجقة السنية الذين عمدوا إلى القضاء على الباطنية في حرب لا هوادة فيها .

ونستطيع أن نفسر رحلة ناصر في الطائف ومطار والثريا وجزع وفلج ، سرباً على هذا الوجه السياسي أيضاً، فإن الصلات بين اليمن ومصر كانت قوية وخاصة أيام المستنصر ، تحدثنا مؤرخ معاصر لناصر هو محمد اليماني صاحب « كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة »^(١) بأن رئيس الصليبيين استأذن المستنصر سنة ٤٣٩ (١٠٤٧) في نشر الدعوة الفاطمية فأذن له ونحن نرجح أن يكون ذهاب ناصر خسرو إلى أعرب هذه الجهات ليؤلف بينهم ليكونوا جميعاً إذا ما ناداهم الخليفة الفاطمي باسم رئيسهم .

* * *

العودة إلى الوطن :

عاد ناصر خسرو إلى بلخ سنة ٤٤٤ (١٠٥٢) في صحبة أخيه أبي الفتح عبد الجليل ، فطوف كثيراً في خراسان ، وهي جزيته التي عين حجته لها . من قبل المستنصر ، ثم انتقل إلى مازندران فأقام بها فترة طويلة حتى نسب إليها، وقد استطاع أن يقنع كثيراً من أهلها بالمذهب الفاطمي . وأثار هذا الحكومة والناس عليه فاعتدى على بيته واضطر أخوه وأهله إلى هجره وحيداً ولم يجد بداً آخر الأمر من أن ينجو بنفسه ويهاجر إلى مكان حيث استقر وألف الناس من حوله وكوّن فرقة الناصرية^(٢) . ولا يزال لدى الاسماعيليين النزارية في

شوغان كتب لناصر خسرو منها « الصحيفة » و « مرآة المحققين » و « وجه دين » ولا يزال قبر خسرو للآن مزاراً يؤمه الإسماعيليون النزاريون (نزار بن المستنصر) من الصين وآسيا الوسطى الروسية والهند والأفغان^(٣)

* * *

وإذ انتهينا من هذا العرض لرحلة ناصر خسرو « سفرنامه » نعود إلى الكتاب لئلا نرى متى كتب وهل هو النص الأصلي ؟ أم هل هو اختصار عن الأصل ؟ ويبدو لمن يقرأ « سفرنامه » أن ناصر خسرو كتب مذكرات يومية أو أسبوعية بما كان يشاهد أو يسمع ، يدل على ذلك الدقة التي نراها في وصفه لبعض الأماكن والحفلات، فهذا الوصف ليس مما يعلق بالذاكرة بهذه الدقة لعدة سنوات . وقد اتفق الكتاب على هذا ولكنهم اختلفوا في تحديد الوقت الذي سطر فيه الكتاب استناداً إلى المذكرات . وعندنا أن الرحلة كتبت عقب عودة ناصر إلى خراسان بوقت قصير إذ لو تأخرت عن ذلك لما أغفل ذكر دخوله في المذهب الفاطمي وهو الحدث الذي بدا في إنتاجه كله بعد ذلك .

ويعتقد الكتاب ونحن معهم أن النص الذي بأيدينا هو مختصر عن « سفرنامه » آخر أطول ودليل هذا ما جاء في سفرنامه حيث يقول : « ويطول وصف مسجد الجمعة في ميافارقين لو ذكرته ولو أن صاحب الكتاب شرح كل شيء أتم الشرح »^(٢) ويقول ناصر في وصف بيت المقدس : « قد صورته وضممته إلى مذكراتي » وهكذا من العبارات التي تفيد اختصار « سفرنامه » الذي بأيدينا .

* * *

(١) Semenov في مجلة دراسات تاجيكستان .

(٢) سفرنامه ، الترجمة العربية ص ٨ .

(١) ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) بيان الأديان ، الترجمة العربية ص ٤٤ .

ثالثاً : نماذج من سفرنا مة :

يقول عن المعرة وأبى العلاء :

« وبعد مسيرة ستة فراسخ بلغنا معرة النعمان ، وهى مدينة عامرة ولها سور مبنى . وقد رأيت على بابها عموداً من الحجر ، عليه كتابة غير عربية فسألت ما هذا ؟ فقليل إنه طلسم العقرب ، حتى لا يكون فى هذه المدينة عقرب أبداً ، ولا يأتى إليها ، وإذا أحضر من الخارج وأطلق بها فإنه يهرب ولا يدخلها . وقست هذا العمود فكان ارتفاعه عشرة أذرع . ورأيت أسواق معرة النعمان وافرة . وقد بنى مسجد الجمعة على مرتفع وسط المدينة بحيث يصعدون إليه من أى جانب يريدون ، وذلك على ثلاث عشرة درجة . وزراعة السكان كلها قمح وهو كثير ، وفيها شجر وفير من التين والزيتون والفسق والوز والعنب ، ومياه المدينة من المطر والآبار .

وكان بهذه المدينة رجل أعشى اسمه أبو العلاء المعرى وهو حاكمها . وكان واسع الثراء عنده كثير من العبيد ، وكان أهل البلد جميعاً خدام له . أما هو فقد تزهد ، فلبس الكليم ، واعتكف فى البيت ، وكان قوته نصف من من خبز الشعير ، لا يأكل غيره . وقد سمعت أن باب سرايه مفتوح دائماً وأن نوابه وملازميه يدبرون أمر المدينة ولا يرجعون إليه إلا فى الأمور الهامة وهو لا يمنع نعمته أحداً ، يصوم الدهر ويقوم الليل ولا يشغل نفسه بأمور الدنيا . وقد سما المعرى فى الشعر والأدب إلى حد أن أفاضل الشام والمغرب والعراق يقرون بأنه لم يكن من يدانيه فى هذا العصر ولا يكون وقد وضع كتاباً سماه « الفصول والغايات » ذكر به كلمات مرموزة ، وأمثالا فى لفظ فصيح عجيب ، بحيث لا يقف الناس إلا على قليل منه ولا يفهمه إلا من يقرأه عليه . وقد أهملوه « إنك وضعت هذا الكتاب معارضة للقرآن » . ويجلس حوله دائماً أكثر من

مائتى رجل ، يحضرون من الأطراف يقرءون عليه الأدب والشعر . وسمعت أن له أكثر من مائة ألف بيت شعر . سأله رجل : « ليم تعطى الناس ما أفاء الله عليك من وافر النعم ولا تقوت نفسك ؟ » فقال : « إني لا أملك أكثر مما يقيم أودى » . وكان هذا الرجل حيا وأنا هناك » .

ويقول فى مصر ، يصف تنيس :

« وبلغنا مكاناً يسمى طينة ، وهو مرفأ للسفن يذهب منه إلى تنيس وقد ركبت السفينة إليها . وتنيس جزيرة ومدينة جميلة ، وهى بعيدة عن الساحل بحيث لا يرى من أسطحها . والمدينة مزدحمة ، وبها أسواق فخمة وجامعان ، وقد يبلغ عدد الدكاكين بها عشرة آلاف دكان ، منها مائة دكان عطار . وهناك يبيعون الكشكباب (سوياء) فى فصل الصيف ، فإن الجو حار وتكثر الأمراض فى المدينة .

وينسج بتنيس القصب الملون من عمامات ووقايات وما يلبس النساء . ولا ينسج مثل هذا القصب فى جهة غير تنيس . والأبيض منه ينسج فى دمياط . وما ينسج منه فى مصانع السلطان لا يباع ولا يعطى لأحد . وقد سمعت أن ملك فارس أرسل رسله إلى تنيس بعشرين ألف دينار ليشتروا له بها حلة من كسوة السلطان ، وقد بقى رسله هناك عدة سنين ولم يستطيعوا شراءها . وبتنيس صناعات مخصصة بنسج ملابس السلطان . وقد سمعت أن عاملاً نسج عمامة للسلطان فأمر له بخمسمائة دينار ذهب مغربى ، وقد رأيت هذه العمامة ويقال إنها تساوى أربعة آلاف دينار مغربى .

وينسجون فى تنيس هذه البوقلمون ، الذى لا ينسج فى مكان آخر من جميع العالم ، وهو قماش يتغير لونه بتغير ساعات النهار . وتحمل أثوابه من تنيس

إلى المشرق والمغرب . وسمعت أن سلطان الروم كان قد أوفد رسولا ليعرض على سلطان مصر أن يعطيه مائة مدينة على أن يأخذ تنيس ، فلم يقبل السلطان ، وكان قصده من هذه المدينة القصب والبوقلمون .

وحينما يزيد ماء النيل يبعد الماء الملح من حول تنيس ، بحيث يصبح ماء البحر عذبا حتى عشرة فراسخ حولها . وقد بنوا بمدينة تنيس وجزيرتها صهاريج عظيمة تحت الأرض ، وهي قوية البنيان وتسمى بالمصانع . فحين يزيد ماء النيل ويطرد الماء-الملح من هناك ، تملأ هذه المصانع من ماء النيل الذى يجرى إليها . وبتنيس مصانع كثيرة موقوفة ، يعطى ماؤها للغرباء . وسكانها خمسون ألفا . ويرابط حولها ، دائما ، ألف سفينة ، منها ما هو للتجار وكثير منها للسلطان . ويجلب لهذه الجزيرة كل ما يحتاج إليه إذ ليس بها من خيرات الأرض شئ ، وتجرى المعاملات فيها بالسفن لأنها جزيرة . ويقم بتنيس جيش كامل السلاح ، احتياطاً ، حتى لا يستطيع أحد من الفرنج أو الروم أن يغير عليها . وسمعت من الثقات أنه يصل منها لخزينة سلطان مصر ، يومياً ، ألف دينار مغربى . ويصل ذلك المقدار مرة واحدة ، يحصله شخص واحد ، يسلمه أهل المدينة إليه في وقت معين ، وهو يسلم بعد ذلك للخزانة فلا يتأخر منه شئ . ولا يجبى شئ بالعنف من أى شخص . وما ينسج للسلطان من القصب والبوقلمون يدفع ثمنه كاملاً ، بحيث يعمل الصناعات برضاهم للسلطان ، لا كما فى البلاد الأخرى حيث يفرض الديوان والسلطان السخرة على الصناع . وتصنع أستار هودج الجمال ولبود سروج الخيل الخاصة بالسلطان من البوقلمون . ويصنعون

بتنيس آلات الحديد كالمقراض والسكين وغيرهما . وقد رأيت مقراضاً فى مصر ، صنع فى تنيس ، ثمنه خمسة دنانير مغربية ، يفتح إذا رفع مسماره ويقص إذا أنزل .

ويقول فى وصف القاهرة :

« وللقاهرة خمسة أبواب : باب النصر ، باب الفتوح ، باب القنطرة ، باب زويلة ، باب الخليج . وليس للمدينة قلعة ، ولكن ابنتها أقوى وأكثر ارتفاعاً من القلعة ، وكل قصر حصن . وأكثر العمارات تتألف من خمسة أوسته طوابق .

ويجلب ماء الشرب من النيل ، ينقله السقاءون على الجمال . والآبار القريبة من النيل عذب ماؤها ، وأما البعيدة عنه فهاؤها ملح . ويقال إن فى القاهرة ومصر اثنين وخمسين ألف جمل يحمل عليها السقاءون الروايا ، وهؤلاء عدا من يحمل الماء على ظهره فى الجرار النحاسية أو القرب ، وذلك فى الحارات الضيقة التى لا تسير فيها الجمال . وفى المدينة بساتين وأشجار بين القصور تسقى من ماء الآبار . وفى قصر السلطان بساتين لا نظير لها ، وقد نصبت السواقي لريها . وغرست الأشجار فوق الأسطح فصارت متنزهات . وحين كنت هناك أجر منزل مساحته عشرون ذراعاً فى اثني عشر ذراعاً بخمسة عشر ديناراً مغربياً فى الشهر . والمنزل الذى أقمت فيه كان أربعة أذوار ، ثلاثة منها مسكونة والرابع خال ، وقد عرض على صاحبه خمسة دنانير مغربية فى الشهر فرفض معتذراً بأنه يلزمه أن يقيم به أحياناً ، ولو أنه لم يحضر مرتين فى السنة التى أقمتها هناك .

وكانت البيوت من النظافة والبهاء بحيث تقول إنها بنيت من الجواهر الثمينة لا من الجص والآجر

والحجارة . وهى بعيدة عن بعضها ، فلا تنمو أشجار بيت على سور بيت آخر ، ويستطيع كل مالك أن يعمل ما ينبغي لبيته كل وقت ، من هدم أو إصلاح ، دون أن يضايق جاره .

ويقول فى وصف حديقة عين شمس :

« وللسلطان حديقة تسمى « حديقة عين شمس » على فرسخين من القاهرة . وهناك عين ماء عذبة سمى البستان بها . ويقال إن هذه الحديقة كانت لفرعون . وقد رأيت قربها بناية قديمة بها أربع قطع من الحجارة الكبيرة ، كل قطعة مثل المنارة ، وطول كل منها ثلاثون ذراعاً ، وكان الماء يقطر من رؤوسها ، ولا يدرى أحد ما هى ؟ وفى الحديقة شجرة البلسان ، يقال إن آباء هذا السلطان أتوا ببذرتها من بلاد المغرب وزرعوها فى الحديقة ولا يوجد غيرها فى جميع الآفاق . . . ومع أن لهذه الشجرة حباً إلا أنه لا ينبت حيثما زرع ، وإذا نبت لا يخرج الزيت منه . وهذه الشجرة مثل شجرة الآس ، يشذبون غصونها بالنصل حين تكبر ويربطون زجاجة عند موضع كل قطع فيخرج منه الدهن مثل الصمغ ، وحين ينقد ما فيها من دهن تحف . ويحمل البستانيون غصونها إلى المدينة ويبيعونها ، ولحاؤها تخين وطعمه كاللوز حين يقشر . وينبت فى جزعها أغصان فى السنة التالية فيعملون بها كما فعلوا فى السنة الغابرة . »

ويقولون عن مسجد ابن طولون

« وفى أيام الحاكم بأمر الله باع أحفاد ابن طولون مسجد جددهم بثلاثين ألف دينار مغربى ، وبعد مدة شرعوا فى هدم المئذنة بحجة أنها لم تبع . فأرسل لهم

الحاكم قائلاً : لقد بعتمونى هذا المسجد فكيف تهدمونه ؟ فأجابوا .. نحن لم نبع المئذنة ، فأعطاهم خمسة آلاف دينار ثمناً لها . وكان السلطان يصلى فى هذا المسجد طوال شهر رمضان وأيام الجمع من بقية الشهور . »

ويصف بيوت مصر فيقول :

« وبمصر بيوت مكونة من أربع عشرة طبقة وبيوت من سبع طبقات . وسمعت من ثقات أن شخصاً غرس حديقة على سطح بيت من سبع طبقات وحمل إليها عجلاً رباه فيها حتى كبر ، ونصب فيها ساقية كان هذا الثور يديرها ويرفع الماء إلى الحديقة من البئر . وزرع على هذا السطح شجر النارج والموز وغيرهما ، وقد أثمرت كلها ، كما زرع فيها الورد والريحان وأنواع الزهور الأخرى . »

ويقول عن جامع عمرو وسوق القناديل :

« وفى وسط سوق مصر جامع يسمى « باب الجوامع » شيده عمرو بن العاص ، أيام إمارته على مصر من قبل عمر بن الخطاب . وهذا المسجد قائم على أربعائة عمود من الرخام . والجدار الذى عليه المحراب مغطى كله باللواح الرخام الأبيض التى كتب القرآن عليها بخط جميل . ويحيط بالمسجد من جهاته الأربع الأسواق وعليها تفتح أبوابه . ويقم بهذا المسجد المدرسون والمقرئون . وهو مكان اجتماع سكان المدينة الكبيرة ، ولا يقل من فيه ، فى أى وقت ، عن خمسة آلاف من طلاب العلم والغرباء وكتاب الصكوك والعقود وغيرها . وقد اشترى الحاكم بأمر الله هذا المسجد من أبناء عمرو ، وكانوا قد ذهبوا إليه وقالوا : « نحن فقراء

ويقول عن مصر :

« ويصنعون بمصر الفخار من كل نوع ، وهو لطيف وشفاف بحيث إذا وضعت يدك عليه من الخارج ظهرت من الداخل ، وتصنع منه الكؤوس والأقداح والأطباق وغير ذلك ، وهم يلونونها بحيث تشبه البوقلمون فتظهر بلون مختلف في كل جهة تكون بها . ويصنعون بمصر قوارير كالزبرجد في الصفاء والنظافة ويبيعونها بالوزن » .

» » »

« وتجار مصر يصدقون في كل ما يبيعون . وإذا كذب أحدهم على مشتر يوضع على جمل ويعطى جرساً بيده ويطوف به في المدينة وهو يدق الجرس وينادى قائلاً : « قد كذبت وها أنا أعاقب وكل من يقول الكذب يعاقب » .

« ويعطى التجار في مصر ، من بقالين وعطارين وبائعي خردوات الأوعية اللازمة لما يبيعون ، من زجاج أو خزف أو ورق ، حتى لا يحتاج المشتري أن يحمل معه وعاء » .

» » »

« وبلغ أمن المصريين واطمئنانهم إلى حكومتهم إلى حد أن البزازين وتجار الجواهر والصارفة لا يغلقون أبواب دكاكينهم بل يسدلون عليها الستائر ، ولم يكن أحد يجروء على مد يده إلى شيء منها » .

» » »

ويقول عن أسبوط :

« وينسجون بأسبوط عمام من صوف الخراف لا مثيل لها في العالم ، والصوف الدقيق الذي يصدر إلى بلاد العجم ، والمسمى بالصوف المصرى ، كله من الصعيد الأعلى . وقد رأيت في أسبوط فوطة من

مغورون وقد بنى جدنا هذا المسجد فإذا أذن السلطان يدهمه وينبع أحجاره ولبناته » فاشتراه الحاكم بمائة أنف دينار . وأشهد على ذلك كل أهل مصر ، ثم أدخل عليه عمارات كثيرة وعجيبة منها ثريا فضية لها ستة عشر جانباً ، كل جانب منها ذراع ، ونصف دائرتها أربعة وعشرون ذراعاً . ويوقدون في ليالي المواسم أكثر من سبعمائة قنديل . ويقال إن وزن هذه الثريا خمسة وعشرون قنطاراً فضة ، كل قنطار مائة رطل ، وكل رطل أربعة وأربعون ومائة درهم . ويقال إنه حين تم صنعها لم يتسع لها باب من أبواب المسجد فكبرها ، فخلعوا باباً وأدخلوها منه ثم ردوا الباب مكانه . ويفرش هذا المسجد بعشر طبقات من الخصر الجميل الملون ، بعضها فوق بعض ، ويضاء كل ليلة بأكثر من مائة قنديل .

وفي هذا المسجد مجلس قاضى القضاة .

وعلى الجانب الشمالى للمسجد سوق يسمى « سوق القناديل » لا يعرف سوق مثله في أى بلد ، وفيه كل ما في العالم من طرائف . ورأيت هناك الأدوات التي تصنع من الذبل كالأوعية والأمشاط ومقابض السكاكين وغيرها . ورأيت كذلك معلمين مهرة ينحتون بلوراً غاية في الجمال ، وهم يحضرونه من المغرب . وقيل إنه ظهر حديثاً ، عند بحر القلزم ، بلور ألطف وأكثر شفافية من بلور المغرب . ورأيت أنياب الفيل ، أحضرت من زنجبار ، وكان وزن كثير منها يزيد على مائتي من . كما أحضر جلد بقر من الحبشة ، يشبه جلد النمر ، ويعملون منه النعال . وقد جلبوا من الحبشة طائراً أليفاً كبيراً ، به نقط بيضاء وعلى رأسه تاج مثل الطاووس .

» » »

صوف الغنم . لم أر مثلها في هاور أو ملتان، وكانت من الرقة بحيث تحسبها حريراً» .

» » »

ومن وصفه للأحساء (لحسا) :

« ولحسا مدينة في الصحراء ينبغي اجتياز صحراء واسعة لبلوغها عن أى طريق . والبصرة أقرب البلاد الإسلامية التي بها سلطنة إليها . وبينهما خمسون ومائة فرسخ . ولم يقصد سلطان من البصرة لحسا أبدا .

ولحسا مدينة وسواد وبها قلعة . ويحيط بها أربعة أسوار قوية متعاقبة من اللبن المحكم البناء . بين كل اثنين منها ما يقرب من فرسخ . وفي المدينة عيون ماء عظيمة تكفي كل منها لإدارة خمس سواق . ويستهلك كل هذا الماء بها فلا يخرج منها . ووسط القلعة مدينة جميلة بها كل وسائل الحياة التي توجد في المدن الكبيرة . وفيها أكثر من عشرين ألف محارب .

وقيل إن سلطانهم كان شريفا . وقد ردهم عن الإسلام وقال لهم إنى أعفيكم من الصلاة والصوم ودعاهم إلى أن مرجعهم لا يكون إلا إليه ، واسمه أبوسعيد . وحين يسألون عن مذهبهم يقولون إنا أبوسعيدون . وهم لا يصلون ولا يصومون ولكنهم يقرون بمحمد (صلى الله عليه وسلم) وبرسالته . وقد قال لهم أبوسعيد إنى راجع اليكم (يعنى بعد الوفاة) .

وقد أوصى أبناءه قائلا : « يرعى الملك ويحافظ عليه بعدى ستة من أبنائى يحكمون الناس بالعدل والقسطاس ولا يختلفون فيما بينهم حتى أعود » . ولهؤلاء الحكام قصر منيف هو دار ملكهم ، وبه تحت يجلسون هم الستة عليه ويصدرون أوامره بالاتفاق وكذلك يحكمون ، ولهم ستة وزراء ، فيجلس الملوك على تحت والوزراء على تحت آخر ويتداولون في كل أمر . وكان لهم في

ذلك الوقت ثلاثون ألف عبد زنجى وحبشى يشتغلون بالزراعة وفلاحة البساتين . وهم لا يأخذون عشوراً من الرعية ، وإذا افتقر إنسان أو استدان يتعهدونه حتى يتيسر أمره ، وإذا كان لأحدهم دين على آخر لا يطالبه بأكثر من رأس المال الذى له عنده . وكل غريب ينزل هذه المدينة وله صناعة يعطى مايكفيه من المال حتى يشتري مايلزم صناعته من عدد وآلات ويرد ما أخذ حين يشاء . وإذا تخرب بيت أو طاحون أحد الملاك ولم تكن لديه القدرة على الإصلاح أمروا جماعة من عبيدهم بأن يذهبوا إليه ويصلحوا المنزل أو الطاحون ، ولا يطلبون من المالك شيئا .

وهؤلاء السلاطين الستة يسمون السادات ويسمى وزراؤهم الشائرة . وليس في مدينة لحسا مسجد جمعة ولا تقام بها صلاة أو خطبة ... ويجيب السلاطين من يحدتهم من الرعية برقة وتواضع . ولا يشربون مطلقاً . وعلى قبر أبى سعيد حصان مهياً بعناية ، عليه طوق ولجام ، يقف بالنوبة ليلاً ونهاراً ، يعنون بذلك أن أباسعيد يركبه حين يرجع إلى الدنيا . ويقال إنه قال لأبنائه : « حين أعود ولا تعرفوننى اضربوا رقبتي بسيفي فإذا كنت أنا حييت في الحال » وقد وضعت هذه الدلالة حتى لا يدعى أحد أنه أبوسعيد .

» » »

وفي مشاق الرحلة يقول في سفرنامه :

« حين بلغنا البصرة كنا من العرى والفاقة كأننا مجانين . وكنا قد لبنا ثلاثة شهور لم نخلق شعر رؤوسنا . فأردت أن أذهب إلى الحمام اتمس الدفء ، فقد كان الجو بارداً ولم يكن علينا ملابس كافية . كنت ، أنا وأخى ، كلانا يلبس فرطة بالية وعلى ظهر كل منا خرقة من الصوف متدلّية من الرأس ، حتى

قلت لنفسى من الذى يسمح لنا الآن بدخول الحمام ؟
فبعت سلتى كتيبى ووضعت بعض الدراهم من ثمنهما
فى ورقة لأعطيها للحمامى عسى أن يسمح لنا بوقت
أطول فى الحمام .. فلما قدّمت إليه هذه الدراهم نظر
إلينا شذراً وظن أننا مجانين وانتهرنا قائلاً: انصرفوا
فالآن يخرج الناس من الحمام، ولم يأذن لنا بالدخول فخرجنا
فى خجل ومشينا مسرعين، وكان بباب الحمام أطفال يلعبون
فحسبونا مجانين فجروا فى إثرنا ورشقونا بالحجارة
وصاحوا بنا ، فلبجأنا إلى زاوية وقد تملكنا العجب
من أمر الدنيا ... وكان بالبصرة وزير ملك الأهواز
واسمه أبو الفتح على بن أحمد ، وهو رجل أخلاق
وفضل يجيد معرفة الشعر والأدب .. فلما عرف قصتنا
أرسل إلى رجلا ومعه حصان لأحضر إليه ، فخرجت
من سوء حالى وعزى ، ولم أر الذهاب مناسباً فكتبت
إليه معتذراً .. فأرسل إلى فى الحال ثلاثين ديناراً
لشراء كسوة ، فاشترت حلتين جميلتين وفى اليوم

الثالث ذهبت إليه وبقيت فى ضيافته من أول شعبان
إلى منتصف رمضان ...

وذهبنا يوماً إلى ذلك الحمام الذى لم يسمح لنا
بدخوله من قبل ، فوقف الحمامى عند دخولنا وكذلك
وقف كل الحاضرين حتى دخلنا . وجاء المدلك
والقيم فقاما بخدمتنا . فلما فرغنا ودخلنا غرفة الملابس
وقف كل من بها ولم يجلسوا حتى لبسنا ثيابنا وخرجنا .
وفى أثناء ذلك كان الحمامى يقول لصاحب له : هذان
هما الرجلان اللذان لم ندخلهما الحمام يوم كذا . وكان
يظن أنى لا أعرف لغته فقلت له بالعربية : حقاً
ما تقول فنحن من كنا نلبس خرقة من الصوف على
ظهرينا . فخجل الرجل واعتذر . وكان بين هذين
الحالين عشرون يوماً .

وقد ذكرت هذا الفصل حتى يعرف الناس أنه
لا ينبغي التذمر من أزمات الزمان واليأس من رحمة
الخالق » .

ج. طامش
www.jptamsh.com



طبقات الشعراء محمد بن سلام المحمدي

بسم
الدكتور مصطفى مندور

مدرس بكلية الآداب - جامعة عين شمس

العرب والبيان الشعري:

أما إن العرب منذ جاهليتهم يهتمون بالبيان عامة وبالشعر خاصة ، فتلك قضية لم تعد مجالا للدفع . فلقد كانت لهم من ظروف حياتهم القبلية ما خلق لهم هذا الاهتمام حين وجدوا في الاعتناء بالشعر والأخبار وأنباء القبائل ما ملأ أوقات مجالس سمرهم .

وكان لا بد في هذا الجو السامري أن ترتفع اللغة والأخبار إلى مستوى الإشباع العاطفي والخيالي . ومن هنا أصبح تراثهم يرتكن إلى ركيزتين : اللغة المثقفة ، وكان على كل من تعرض لقيادة المجلس أو المشاركة فيه أن يتعلمها ويلتقطها منذ يبدأ عقله في الحياة القبلية بكل مستلزماتها . ثم المضمون الذي تحمله هذه اللغة وما فيه من أنباء الأجداد وأبطالهم وأيامهم ، مفاخرهم وعلاقاتهم وأحسابهم .

هذا هو الجو الذي ترعرعت فيه الثقافة البيانية العربية . وإن يكن من الضروري أن نترك مجالا في تصورنا لهذه الحياة لأنواع من العزلة متباعدة المظاهر ، كانت تنشر راياتها على حياة القبائل والشعراء . ثم جاء الإسلام ومضت أعوام على انتصاره وبدأ الانصهار القبلي في حومة الإحساس الجديد بالمهمة الجديدة . ولقد تفاوتت قوة موجات الرياح الحاملة لهذا الإحساس إلى الأمام أو الملتوية به إلى الخلف . ومهما كان مدى التطور الروحي والاجتماعي لقدمائنا العرب ، فقد ظلوا كغيرهم من الشعوب متعلقين بأدابهم ، وذلك بحكم أن هذه القنون ترضى حاجاتهم النفسية والروحية التي احتاجوا إلى توكيدها أو نشرها .

ومنذ بداية معرفتنا بالتراث العربي القديم ونحن أمام غلبة الفن الشعري ، وقد تضم إليه نماذج أخرى

من الخطابة أو المقطوعات المسجعة كالأمثال والحكم وسجع الكهان . وحتى توارثهم وأيامهم كانت تطعم بهذه الألوان من التعبير ، والكثير مما تركوه يحمل لنا تعبيراً عن حالات نفسية عاشوها ، وأصداء من حياتهم القبلية بكل قيمتها . وإذا كان من الحق أن الإسلام سيفرض نوعاً من الصمت والنسيان على الكثير مما قيل فيما قبل نزوله أو في صدر حياته . فمن الحق كذلك أن انتقال جل ذلك التراث ، حتى بعد قرن من الزمان ، عن طريق الرواية الشفوية ، يؤكد - رغم مافيه من أخطار - تعلقهم واعتزازهم بما خلفه أجدادهم ، فلم يكن في قدرة العرب أن يروا كل ذلك إلا أن شغفت قلوبهم به ، وسواء أخذنا بالرأى الذى ينزع إلى اعتبار الأدب - والفن عامة - وسيلة للتخفيف عن نفس الأديب الخالق، وعن نفس الأديب المتذوق، أم آثرنا الميل إلى اعتبار الخلق الفنى تعبيراً عن تجربة يعيشها الأديب بقلبه أو بخياله ، ثم ينقلها من حيز اللاوعى المبهم إلى حيز الوعى النابض حين ينفث فيها الحياة ، فلا شك أنه فى كلتا الحالتين السابقتين نستطيع أن نلمح فى جلاء وإفصاح أثر العمل الفنى على النفس البشرية ، ولقد نشطت منذ زمن بعيد أبحاث عدة لإمالة اللثام عن صلة الفنان بعمله . وفى مجال الأدب ، يقف البحث أمام اللغة ، لأنها هى وسيلة التعبير وقناته . ومنذ الفجر القديم واللغة مرتبطة بالسحر حين اعتبرت القوة الأولى لإثارة قوى السحر والغيب ، إذ لم يكن فى استطاعة الساحر أن يقيد مسحوراً أو يدفعه إلى أى درب من دروب الحياة إلا أن قيد اسمه (اللغوى) ونسبه وأوصافه بألفاظ

منطوقة أو مكتوبة . واتخذ هذا الطابع الغيبي شكلاً جديداً مع أساطير اليونان عن آلهة الشعر ورباته التى تمنح الإلهام والوحى والتدرة على الانطلاق واتخذ أيضاً شكلاً جديداً مع أساطير العرب فى أن لكل شاعر شيطاناً يلهمه ويوحى له . وما الأسطورتان إلا تعبير عن القوى « غير الإنسانية » التى خيل للإنسان أنها مسيطرة على الإبداع الفنى ومحركة لهذه القوالب التركيبية المفارقة لمألوف الناس من البيان .

واحتفظ الشعر لنفسه بهذه القوى التى ألمنها ، قوى التعبير عما يثير النفس ، وما يحرك انفعالها . قوى تحمل المعتقدات والآمال وتثر الآلام . وكان لابد أن تبدأ مرحلة تجميع هذه الأشعار . وبدأت كتب الأخبار والسير والمغازى تسجل بعض هذه الأشعار ، ثم جاء جيل العلماء أمثال أبى عمرو بن العلاء ، وحامد الراوية والأصمعى وغيرهم . وبدأوا مرحلة هامة تعنى بشعر القبائل أو ببعض المنتخبات . ونما اتجاه العناية بالمختارات القائم على الذوق المنتقد ، باختيار بعض من أخبار الشعراء وفى هذا الاتجاه الأخير امتزج النقد بتاريخ الأدب . وتشبك الآراء اشتباكاً عريضاً حول مراحل تدوين التراث العربى ، ويستطيع من أراد تتبع هذا الاشتباك أن يجد عنه عرضين طيبين فى كتاب - تاريخ الأدب العربى لكارل بركلمان (وقد ترجمه الدكتور عبدالحليم النجار) - وكتاب مصادر الشعر الجاهلى - للدكتور ناصر الدين الأسد .

وكتاب « طبقات الشعراء » لمحمد بن سلام هو أحد هذه النماذج المنتخبة التى يختلط فيها المنهج النقدى

بالمهجع التاريخي ، والتي تمثل مرحلة مبكرة في تاريخ أدبنا العربي .

محمد بن سلام :

وإذا كان لا بد في بحثنا هذا أن نعرف بصاحب كتاب « طبقات الشعراء » فهو أبو عبد الله محمد بن سلام الجمحي ، أحد أعلام البصرة الذين ولدوا فيها عام ١٣٩ هـ - وعاش كالكثيرين من رجال عصره متنقلاً بين المراكز الثقافية المختلفة حتى مات سنة ٢٣١ هـ - ٨٤٥ م ومن المصادر ما يجعل عام وفاته ٢٣٢ هـ .

ولد أبو عبد الله محمد في بيت علم ، فأبوه سلام ابن عبد الله ممن روى عنهم علمنا في كتابه ، وأخوه عبد الرحمن بن سلام أحد رواة الحديث الذين روى عنهم مسلم وأبو حاتم ، ووثقه ابن حبان . وكما عرف أبو عبد الله محمد العلم عن أبائه فقد خلف لأبنائه وأهله حب العلم وطلبه . فروى عنه ابن أخته أبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحي وهو ممن رووا النسخة التي تملكها اليوم من كتاب طبقات الشعراء .

أما عن نشأة أبي عبد الله محمد بن سلام الجمحي فقد طال تردده على الشيوخ في عصره ، سمع كبار الرواة والأخباريين والنحاة واللغويين : سمع الأصمعي والمفضل الضبي ، وخلفاً الأحمر ، ويونس بن حبيب ، وأبا زيد الأنصاري ، وأبا عبيدة معمر بن المثنى وخلاداً السدوسي والمسيب بن سعيد ، وعشرات غيرهم . وحفظ الكثير مما سمع . وفي المقدمة الطيبة

التي كتبها الأستاذ محمود محمد شاكر للطبعة الأخيرة من كتاب طبقات فحول الشعراء . جمع الأستاذ سبعين اسماً من شيوخ أبي عبد الله محمد . وهذا التنوع في مصادر معرفة ابن سلام جعل منه عالماً ذا ثقافة متنوعة . أو موسوعية . جمع الكثير من الاتجاهات التي كانت شائعة حتى الربع الأول من القرن الثالث . وإذا كانت رواية الأخبار والعناية بالشعر قد غلبتا عليه ، فابن النديم يحدثننا في ملح الفهرست أن ابن سلام ألف كتاب الفاصل في ملح الأخبار والأشعار وكتاب بيوتات العرب ، وله كتاب غريب القرآن ، وكتاب طبقات العلماء الذي نقل منه أبو علي القالي في آماله .

وكتاب طبقات الشعراء الذي نعتبره اليوم من تراث الإنسانية ، يمثل صدراً ضخماً من معارفنا الأدبية والنقدية المتعلقة بقديمتنا . وسما الكتاب إلى قمته بفضل عاملين واضحين : أما الأول منهما فهو ما ضمنه من آراء نقدية عرضها ابن سلام ، جامعاً فيها الكثير مما كان شائعاً حتى زمانه . ومضيفاً إليها ما ألهمه فكره النافذ إلى حقيقة الفن الشعري ، والدوق الأدبي الذي لا يخلو من الأصالة ؛ والثاني يأتي من أنه سجل ودون أخباراً أدبية أصبحت من بعده ملكاً لمؤرخي الأدب والشعر . وفي حقيقة اعتماد أبي الفرج الأصفهاني - فحل أدباء ورواة القرن الرابع ، وصاحب أضخم منجم للأدب العربي على مؤلف ابن سلام - ما يركي الأهمية التي نالها وناولها كتاب طبقات الشعراء وما ينم على الثقة التي منحت له منذ ألفه صاحبه .

كتاب طبقات الشعراء :

كان أول من نشر الكتاب المستشرق الألماني يوسف هل J. HELL في ليدن عام ١٩١٦ . ثم أعادت مطبعة السعادة نشره في ١٩٢٠ وتعددت طبعاته ، وكلها يشوبها الكثير من الخلل والخلط حتى استطاع المحقق الأستاذ محمود شاكر أن ينشر الكتاب . نشرة طيبة بوساطة دار المعارف في عام ١٩٥٢ . ومع أن هذه الطبعة قد سدت فراغات واسعة في الكتاب ، واستكملت بعض أجزائه باعتمادها على مخطوطة أكثر كمالاً ، وعلى ما صحت روايته عن الأصل القديم بوساطة كتب أخرى أخذت عنه ، إلا أن عدداً من المواضع ما زال في حاجة ماسة إلى التحقيق العلمي ، ولعل المستقبل يكشف لنا من المخطوطات ما يسد هذا النقص ، حتى تتم معرفتنا بالصورة الأولى - أو القرينة منها - التي تركها ابن سلام لروائه . وعلى هذه الطبعة الأخيرة نعتمد في بحثنا هذا .

ومنذ ظهر هذا الكتاب مطبوعاً وهو يثير نوعاً من القلق في نفس قارئه ودارسه على حد سواء . ومصدر القلق أن أقسام الكتاب تبدو غير مترابطة برباط منهجي . ويمكن أن نجتمع أسباب هذا القلق في النقاط الثلاث الآتية :

الأولى :

كتب ابن سلام في مقدمته « ففصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام والمخضرمين ، فنزلناهم منازلهم ، واحتججنا لكل شاعر بما وجدنا له من حجة .

وما قال فيه العلماء » (ص ٢١) هذا التحديد من ابن سلام يوحى بأن الكتاب سينهض على أقسام ثلاثة ؛ قسم للجاهلين وثنان للإسلاميين والثالث للمخضرمين ، فإن نحن فقتشنا نسختنا لم نعثر على هيكل لهذا القسم الأخير ، وقد أثار هذا النقص المظهرى الشك في نفس المستشرق « هل » وجاء المحقق محمود شاكر يبدد هذا الشك معتمداً على دليلين أحدهما مادي يستند إلى نص ابن سلام يقول فيه « فاقصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً . فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه فوجدناهم عشر طبقات ، أربعة رهط كل طبقة متكافئين متعادلين » (ص ٢٢) هذا التحديد العددي للشعراء الذين يقسمهم ابن سلام إلى طبقتين كبيرتين . الجاهليين والإسلاميين ، يلقي ظلاً ثقيلاً على الشك المثار سابقاً . ثم يضيف الأستاذ محمود شاكر استنتاجاً فنياً يرجح هذا الاطمئنان (ص ٢٢) من مقدمة المحقق « ابن سلام لم يكن بعد المخضرمين طبقة قائمة بنفسها ، بل نزل المخضرمين منازلهم من طبقات الجاهلية وطبقات أهل الإسلام ، وألف من تشابه شعره منهم إلى نظرائه . فمن أجل ذلك وضع المخضرمين حيث رأى من طبقة شعرهم عنده . إما في طبقتهم من أهل الجاهلية ، وإما في طبقتهم من أهل الإسلام . غير ناظر إلى ترتيب تاريخ مولدهم أو تاريخ وفاتهم أو إلى تقدم متقدم وتأخر متأخر » . وهذا يعني أن ابن سلام يضم الشاعر المخضرم إلى نظيره الذي يرى تقارباً بين روي شعرهما . وبالمثل يفعل إن رأى الشاعر أقرب إلى روح أهل الأسلام . ويعبر الأستاذ

النقطة الثانية :

إن التوزيع الكمي للتراجم والأخبار بين الطبقات يتعرض لتفاوت شنيع . فبينما نجد مثلاً بعض الطبقات تغطي عشرات الصفحات (كالأولى من الجاهليين أو الإسلاميين) نجد طبقات أخرى لا تكاد تغطي إلا صفحة وجزءاً من الثانية (كالطبقة السابقة من الجاهليين) بل ومن فحول هذه الطبقة من لا نكاد نجد عنه شيئاً ، اللهم إلا أن يكون مجرد اسم قصير كالشاعر أوس بن معزاء ، أحد شعراء الطبقة الثالثة من الإسلاميين ولسنا نستطيع تقديم أى تبرير لهذا الخلل الواضح إلا أن يكون ابن سلام لم يكن قد استكمل هذه التراجم . ولم يحاول أحد من رواة - في النسخ التي وصلتنا - استكمال ما فات المؤلف ؛ وقد يبدو ذلك الفرض بعيداً وهذا البعد نفسه يفرض فرضاً آخر ، هو سقوط وضياح أجزاء من الكتاب الذي وصلنا (حتى اليوم) .

النقطة الثالثة :

إننا نلقى بين الطبقتين الكبيرتين : أهل الجاهلية وأهل الإسلام ، ثلاث طبقات لها طابعها الخاص ، فطبقة أصحاب المراثي وهي مرتبطة بفن شعري معين هو شعر الرثاء . ولم يقدم له المؤلف ولم يشر إلى أنه سيفرد لهذا الفن طبقة . ووجودها يثير عدة أسئلة : لمَ فضل الرثاء ؟ وأين الأغراض الشعرية الأخرى ؟ ثم طبقة شعراء القرى العربية : المدينة وشعراؤها خمسة ، وشعراء مكة وهم تسعة ، وشعراء الطائف وهم خمسة ، وشعراء البحرين وهم ثلاثة . ونفس هذا المنهج

شاكر عن هذه الفكرة بقول جامع » وهذا دليل على حسن بصر ابن سلام بالنقد . وجودة معرفته بالشعر ، ودليل على أنه نهج لكتابه نهجاً يحتاج إلى دراسة دقيقة متقنة يرجع فيها إلى طريقته التي سلكها في وضع كل أربعة في طبقة ، وزعمه أنهم متكافئون معتدلون ، وهذا أمر يتطلب إفاضة ليس هذا مكانها » .

هاتان الفكرتان يقدمهما المحقق ، ويستند إليهما في نفي فكرة إفراد ابن سلام طبقة خاصة للمخضرمين وتوئيد هاتين الفكرتين حقيقة أن المؤلف يذكر كثيراً من الشعراء الذين نعدهم مخضرمين بين صفوف طبقتيه الكبيرتين . فيذكر مثلاً في شعراء الطبقة الثانية الجاهلية كعب بن زهير . وهو الذي أسلم أمام رسول الله وقال قصيدته الكبيرة :

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول

متيم إثرها لم يفسد مكبول

وفي الطبقة الثالثة يذكر النابغة الجعدي الذي عاش طويلاً في الجاهلية والإسلام ، بل ويذكر أنه كان علوى الرأي ، ويذكر معه الشاعر الشماخ الذي رثى عمر ابن الخطاب ونفس هذا التوزيع نراه مع طبقات الإسلاميين . ففي الثالثة الإسلامية يذكر كعب بن جميل الشاعر القديم في أول الإسلام ، ويذكر سحيم بن نوفل الشريف المشهور الأمر في الجاهلية والإسلام .

ولعلنا نخلص من عرض هذه المناقشة إلى نوع من الاطمئنان بالنسبة لهذه النقطة الأولى من نقاط الشك .

الذى يضم الشعراء تحت طبقة واحدة يخالف ما عهدناه في بقية القسمين الكبيرين . يخالفها في عدم اعتماده على الزمان كسبب للتقسيم ، وأجل مكانه عنصر المكان في القرى المختلفة ويخالفها في العدد الذى التزم به لكل طبقة في جزئى كتابه الكبيرين .

وبعد هاتين الطبقتين تأتى طبقة شعراء يهود . وعددهم ثمانية ، وواضح أن قيما عقائدية جديدة تهيمن على المؤلف حين أفرد لهذا الفريق من الشعراء جزءاً خاصاً .

هذه نقاط ثلاث تثير النفس حول كمال الكتاب الذى وصلنا ، وإذا كانت الافتراضات حول النقطتين الأوليين قد تفرشان الأرض بشئ من عشب الاسترخاء ، فما زالت النقطة الثالثة متأرجحة بين احتمالين : أن يكون ابن سلام قد أضافهما بعد أن رسم منهج كتابه أو أن تكون أيدي بعض النساخ قد أرادت استكمال ما وهمت أنه فات المؤلف . وفي كلتا الحالتين لا نملك - حتى يومنا هذا - ما يرجح أحد الاحتمالين .

تسمية الكتاب :

تجمع المصادر القديمة على أن ابن سلام اختار لكتابه اسم طبقات الشعراء وقد ذكر أقدم «كتالوج» تملكه المكتبة العربية القديمة، ونعنى به الفهرست لابن النديم الوراق ، أن ابن سلام ألف كتاباً فى طبقات الشعراء الجاهليين وكتاباً فى طبقات الشعراء الإسلاميين ، وإن كان من اليسير تصور أن «كتاباً» كانت تطلق على رؤوس الأبواب ، وفى ذلك ما ينفى

خوف بعض النقاد والأدباء المعاصرين من أن يكون ابن النديم مشيراً إلى كتابين متميزين منفصلين . ومجرد النظر مثلاً فى صحيح البخارى الذى يستخدم لفظه كتاب ، بدلاً من «باب» يؤكد هذا التفسير . وهذا أيضاً ما يقول به محقق كتاب ابن سلام . وحين أخذ القدماء من كتابنا ما أخذوا ، ذكروه باسم «طبقات الشعراء» كذلك فعل الأصفهاني والسيوطى وغيرهما . ثم لما أراد الأستاذ محمود شاكر نشر الكتاب وجد فى جملة ابن سلام التى قالها فى مقدمته «فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً ..» ووجد فى بعض المواضع عند أبى الفرج الأصفهاني مثل قوله وذكره ابن سلام فى الطبقة الخامسة من فحول الشعراء ما رجح عنده اختيار تسمية «طبقات فحول الشعراء» ولست أظن أن عوامل الترجيح هذه تكفى مطلقاً للأخذ بهذا رأى . فلفظة فحول المذكورة فى السياقين السابقين لا تحمل أية دلالة إلا أن تكون صفة توضح نوع الاختيار أو الثناء على من اختارهم الجمحى . ولعلنا نستطيع أن نزيد على ذلك أن من بين الشعراء الذين يذكركم صاحبنا شعراء لا يصلون إلى مستوى الدرجة الثالثة التى كان الجاحظ يسمي الفرد منها شويعراً أو شعوراً . ولعل كنت أؤثر للأستاذ المحقق ألا يميز طبعته بهذا الشعار الجديد ويحتفظ بالتسمية القديمة «طبقات الشعراء» .

مقدمة الكتاب :

فى مكتبتنا النقدية القديمة كتابان فرضا نفوذهما بفضل المقدمتين اللتين سجل فيهما أصحابهما قضاياهم

الأدبية والنقدية بالنسبة لوجهتي نظرهما في الشعر القديم . الأقدم منهما هي مقدمة الجمحي لكتابه طبقات الشعراء ، والثانية هي ما كتبه معاصره محمد بن مسلم بن قتيبة في كتابه « الشعر والشعراء » ومع تعاصر الرجلين فهذا يأخذان بوجهتي نظر مختلفتين ولا يعنينا الوقوف كثيراً أمام المقدمة الثانية .

أما ابن سلام فيحدد في مقدمة كتابه هدفه من عمله : إنه أراد ذكر العرب وأشعارها . والمشهورين من شعرائها وفرسانها وأيامها . وذلك ما كانت تتجه إليه عنايات الأخباريين من الأدباء . ثم أنه أراد كذلك أن ينتقى من الشعر الكثير الشائع على الألسنة ما فيه خير . والخير الذي يغرض تعبير ابن سلام عنه نستطيع أن نراه فيما تحققت له قيمتان ، كلتاهما ارتضته القيم البلاغية في أدبنا القديم :

١ - أن يكون في عربيته حجة ، وهذا يعني أن يكون في صياغته البيانية ما يحتاج به النحويون ويجدون فيه شواهد للقواعد أو لتفسير القرآن الكريم .

٢ - أن يجد فيه القارئ أدباً يستفاد ، فيه معان تستخرج ، وأمثال تضرب . ثم يجد فيه ما يشبع رغبته الفنية من مديح رائع ، أو هجاء مقذع أو تحد معجب أو نسيب مستطرف .

ووجد ابن سلام أمامه مجموعات كثيرة من الأشعار والأخبار وكان لا بد أن يختار من بين هذه المواد ما يتفق مع نظريته إلى التراث الأدبي وإلى الفن الشعري . ولذلك يحدد ابن سلام اختياره بقوله « فاقصرتنا من ذلك على ما لا يحمله عالم ، ولا يستغنى

عن عمله ناظر في أمر العرب » . وفي هذه الفقرة يلتزم ابن سلام بأن يقصر اختياره على الشائع بين الناس والضروري للمهتمين بأخبار العرب وهو يعلم أن في الشعر الشائع المسموع مفتعلاً كثيراً ، ولذلك فإنه يقصر مصادره على العلماء الذين ثقفوا العلم ، وأصبحوا أهل العلم والرواية الصحيحة . وهو ينتصر لهؤلاء المتخصصين ، ويرى أن تكون آراؤهم أولى بالقبول مما تداوله الناس من كتاب إلى كتاب أو مما ترويه الصحف والصحفيون . وهذا الموقف الذي يلتزم به ابن سلام يدفعنا إلى استعراض موقفه من مصادره .

ابن سلام والمصادر :

الرواة : كانت رواية الشعر هي الوسيلة العامة لنقل الشعر من جيل إلى جيل حتى جاء عصر التدوين وكان طبعياً أن تتفاوت حدود أمانة الرواة فيما ينقلون . وقد تختلف أسباب تدخلهم في النص كما سنرى فيما بعد . وأصبح الرواة طبقات وفق حدود الثقة والمعرفة التي يمتاز بها كل منهم . وجاء ابن سلام فحدد طبقة من بينهم يمنحها ثقته وهم الرواة العلماء والنص التالي يوضح هذا الاهتمام الذي عناه الجمحي ، قال ابن سلام : « فلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر أيامها وما أثرها ، استقلت بعض العشائر شعر شعرائهم ، وما ذهب من ذكر وقائعهم ، وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم . ثم كانت الرواة بعد ، فزادوا في الأشعار التي قلت ، وليس بشكل على أهل العلم زيادة

الرواة ولا ما وضعوا ، ولا ما وضع المولدون ..»
(ص ٣٩ - ٤٠) وواضح في حديث ابن سلام تفرقة
الجوهرية بين الرواة الذين لم يلتزموا الأمانة في أشعارهم.
والعلماء من الرواة . وهم الذين اصطفاهم واعتبرهم
« الرواة المصححين » .

تتوالى لفتاته المطمئنة إلى هذا النفر من الرواة ،
فهو يسخر من الذين يقبلون الشعر الذي تداوله الأقوام
ولم يعرضوه على العلماء (ص ٦) . وهو يقول إن الشعر
يعرفه أهل العلم به ، بل انه ليس لأحد اذا أجمع أهل
العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه . وهذه
الطبقة من العلماء التي عناها ابن سلام هي فئة أبي عمرو
ابن العلاء وأبي عبيدة والأصمعي والمفضل الضبي : « وكان
أبو عبيدة والأصمعي مع أهل العلم وأعلم من ورد علينا
من غير أهل البصرة : المفضل بن محمد الضبي (ص ٢١) .

وموقف ابن سلام من خلف الأحمر يمثل نموذجاً
من اتجاهه نحو هذا النفر من العلماء . يصفه صاحبنا
بقوله : « أجمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس
بيت شعر ، وأصدقهم لساناً ، كنا لانبأى إذا أخذنا
عنه خبراً وأنشدنا شعراً ، أن لانسمعه من صاحبه
(ص) وهذا لاشك يعرض لنا مدى الثقة التي
كان يمنحها ابن سلام خلفاً الأحمر فقد كان يرجع
إليه ليصحح له ما اختلط من الروايات الشعرية (مثال
ص ١٠٦) ولا يتردد أن يذكر ما يخطئ فيه خلف
الخليل بن أحمد . وخلف يتال ثقة ابن سلام بفضل
عاملين يعرضهما : الأول منهما ثبت خلف مما يروى
وصدقه وأمانته . والثاني القدرة التي يملكها والتي بناها

بتخصصه ومداومة دراسته . فعنه يروى مؤلفنا
- ابن سلام - أن قائلاً قال لخلف « إذا سمعت أنا
بالشعر استحسنته فما أبالي ما قلت فيه أنت وأصحابك
قال له : إذا أخذت أنت درهماً فاستحسنته فقال لك
الصراف إنه رديء هل ينفعك استحسانك له ؟ وما
أروع تلك المقارنة التي عقدها خلف ، إن هذا الإحساس
النقدى الدقيق الذي نلمسه عند خلف هو الذي نلمسه
أيضاً في الخبر التالي . يقول ابن سلام « شهدت خلفاً
فقيب له : من أشعر الناس ؟ فقال : ما ينتهى هذا إلى
واحد يجتمع عليه كما لا يجتمع على أشجع الناس
وأخطب الناس وأجمل الناس » إن خلفاً يخرج بحكمه
النقدى هذا ، عن مألوف الكثير من الذين كانوا
لا يترددون في إطلاق أحكامهم من كل قيد .

وإذا كان ابن سلام يحدد موقفه واضحاً من
هذه الطبقة من الرواة العلماء فإنه يحدد أيضاً
صورة لما كان شائعاً من صنيع الضعفاء من الرواة :
١ - محمد بن إسحاق بن يسار ، فبالرغم من أن
ابن سلام يراه من علماء الناس بالسير إلا أنه ممن
أفسد الشعر وهجته وحمل كل غشائه منه . وكان
تخصصه في رواية السير والأخبار مما سهل له وضع
الأشعار المتحلة والموضوعة وسط أخباره فإذا سئل
عن ذلك قال « لا أعلم لى بالشعر أوتى به فأحمله »
ولكن ما كان ذلك ليعفيه من المسئولية فلم يكن
ذلك عذراً (ص ٩) وحكم ابن سلام على محمد بن
إسحاق لا ينطلق دون تطبيق ، فإن ابن إسحاق « قد
كتب في السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً

قط ، وأشعار النساء فضلاً عن الرجال ، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمرود « ويطعن ابن سلام فيما نسب إلى هؤلاء من أشعار لا تحفظ من الشعر إلا بأنها كلام مؤلف معقود بقواف . ثم يترك هذا الطعن الشكلي فيتساءل : من حمل هذا الشعر ؟ ومن أداه منذ آلاف السنين ؟ والله تبارك وتعالى يقول : « وإنه أهلك عاداً الأولى ، وثمرود فما أبقى » ويستمر ابن سلام ليثبت أن الفروق الكثيرة التي مضت على هلاك عاد وثمرود ما كانت لتسمح ببقاء شيء تصح نسبته إليهم . ويبلغ شكه مبلغه في قوله معلقاً على ما ينسبه ابن إسحاق - للشاعر أبي شعبان بن الحارث و« لسنا نعد ما يروى ابن إسحاق له ، ولا لغيره شعراً ، ولأن لا يكون لهم شعر أحسن من أن يكون ذاك لهم » (ص ٢٠٦) .

هذا موقف ابن سلام من أحد كتاب السير والأخبار ، وهو موقف مرتبط أيضاً باتجاهه العام نحو الشك في قدرة هذا النوع من الرجال على تمحيص الأشعار . وذلك بحكم طبيعة ارتباط رواة السير بالطابع القصصي الملائم للمسامرة والمناذمة ولذلك يعلق ابن سلام على أبيات تنسب للشاعر ليبد بقوله « ولا اختلاف في أن هذا مصنوع تكثر به الأحاديث ويستعان به على السهر عند الملوك والملوك لا تستقصي » (ص ٥٠) .

٢ - راو ثان لا بد من الوقوف أمام حكم ابن سلام عليه ، ونعني به حماداً الراوية فمع اعتراف ابن سلام بأن حماداً كان أول من جمع أشعار العرب

وساق أحاديثها إلا أنه يضيف « وكان غير موثوق به : كان ينحل شعر الرجل غيره . وينحله غير شعره ويزيد في الأشعار » (ص ٤١) و يروى بعد ذلك ما سمعه من يونس بن حبيب « العجب لمن يأخذ عن حماد ، كان يكذب ويلحن ويكسر » (ص ٤١) وسواء صح شيء من هذه التهم ضد حماد . أم أنها نبعت عن عصبية ابن سلام لرجال البصرة . فالذي تسلمه لنا القضية أن مؤلف طبقات الشعراء عرف منذ ذلك الوقت البعيد كيف يتردد أمام بعض المصادر ويؤثر أخرى بثقته . وليس هناك من شك في أن هذه الخطوة التي يسجلها ابن سلام تعتبر أهم خطوة عرفها نقدنا الأدبي القديم بعد تلك المرحلة المأثجة من الروايات الشفوية التي اختلطت فيها الأشعار وارتبكت النصوص فيها أرسى صاحبنا الحجر الصلب لنقد النص ونسبته ، وتميز الحقيقة حول قائله . ولعل هذه المشكلة التي لمسناها كانت المحرك الأساسي الذي هز إحساسه النقدي نحو مشكلة نحل الشعر ووضعه .

قضية نحل الشعر :

تذهب الدراسة الحديثة إلى أن العناية بالنقد الأدبي كانت أسبق من العناية بتاريخ الأدب . مثال ذلك أن يبدأ الاهتمام أولاً بقصيدة أو بقصائد تنشأ للغزل ، ويتجه الاهتمام بها وجهة نقدية للتفتيش عما في القصيدة من معان ومظاهر جمال أو نقيض ذلك . ثم تأتي بعد هذه المرحلة مرحلة دراسة فن الغزل ، كتيار أدبي في تاريخ الأدب . وإذا كانت هذه النظرية تصدق حين نتجه

بأفكارنا إلى ما نسميه بالنقد المنهجي أو تاريخ الأدب المنهجي - أى القائم على أسس علمية تستقرئ التفاصيل - فلا نستطيع فى الوقت نفسه أن نحدث هذا الفصل بين تاريخ الأدب ونقده فى بداية عصور تدوين التراثين النقدى والتاريخى . وتتضح هذه الحقيقة كاملة فى كتاب طبقات الشعراء لمحمد بن سلام . فمن خلال نظرتة إلى تاريخ الأدب استطاع أن ينفذ إلى موقفه فى النقد الأدبى الخاص بصحة النصوص .

نظر ابن سلام فوجد أنه لم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل فى حادثة ؛ ثم قصدت القصائد وطول الشعر بعد تلك المرحلة ويقول المؤلف كان أول من قصّد القصائد وذكر الوقائع المهلهل بن ربيعة التغلبى فى قتل أخيه كليب وائل (ص ٣٣) .

ويتبع صاحبنا تنقل بينات الشعر فىرى أنه كان فى الجاهلية فى ربيعة ومنهم المهلهل وهو خال امرئ القيس بن حجر والمرقشان وسعد بن مالك .. و .. ثم تحول الشعر فى قيس ومنهم النابغة الذبياني وليد والنابغة الجعدى ... و ... (ص ٣٤) .

وتجمعت حصيلة كبيرة . من الشعر عند العرب وصار الشعر ديوان علمهم ومنتهى حكمهم ، به يأخذون ، وإليه يصيرون (ص ٢٢) بل وصار الشعر لما فيه من حقائق تاريخ العرب ، علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه (ص ٢٢) ثم يحىء الإسلام فتحديث الهزة الكبرى فى حياة العرب الجاهليين وحدثت أحداث جديدة فى حياة الشعر فجاء الإسلام ، فتشاغلت عنه العرب وتشاغلوا

بالجهاد وغزو الفرس والروم ، ولهت عن الشعر وروايته ، وانتهت مرحلة نشر الإسلام ، فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالانتصار راجعوا رواية الشعر فلم يؤثروا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل ، فحفظوا أقل ذلك وذهب عليهم منه كثير » (٢٢) .

ونتيجة لهذا الوضع المستند إلى الرواية الشفوية فتحت ثغرة فى هذا التراث الذى بدأوا يراجعونه « فلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر أبياتها وما أثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم وما ذهب من ذكر وقائعهم وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم » (٣٩ - ٤٠) .

وجاء الرواة وبحكم عملهم القائم على المناقشة والرغبة فى التمييز زادوا فى الأشعار التى قبلت (٤٠) .

إن هذا العرض الخاطف يكفى لتنفيذ مع ابن سلام إلى حقيقة المشكلة التى أفلقت حياة نصوصنا القديمة وهى مشكلة نخل الشعر ووضعه ، وقد رأينا فيما سبق كيف أن تاريخ الأدب يمتزج بنقد النصوص ونستطيع أن نوجز عوامل شكه فيما يلى :

إن الأوائل لم يتركوا إلا أبياتا محدودة ، ثم أراد الأحفاد من القبائل والعشائر زيادة ما ورثوه ، وساعدهم رواة على ذلك .

وأراد هؤلاء الرواة أيضاً أشياء أخرى . إرضاء الملوك عند السمر والسهر فوضعوا لهم الأشعار وأرادوا

الصورة النقدية :

إن مهمة ابن سلام في تصنيف الشعراء إلى طبقات تكشف عن أن المؤلف كان يتخذ لنفسه مقاييس نقدية حدد في ضوءها الطبقة التي يضع فيها الشاعر . كانت أحكام الناس المنتشرة مما دخل في اعتباره . ثم كانت كثرة الأغراض الشعرية التي أنشد فيها الشاعر ثم كانت كثرة القصائد الطيبة التي تروى عن الشاعر . وإلى جوار هذه العوامل كان أيضاً عنصر الزمان والمكان . فقد قسمهم إلى جاهليين وإسلاميين ثم ذكر طبقات شعراء القرى . وبقي بعد ذلك عنصر الفن الشعري الذي في ضوءه كتب طبقة أصحاب المرائي .

ومع هذه المقاييس النقدية نستطيع أن نجد - إلى جانب تاريخ الأدب - صورة لما كانت عليه الاتجاهات النقدية حتى أوائل القرن الثالث للهجرة .

الاتجاه الأول :

وهو أقدمها زمانياً وكان يكتفي في أحكامه النقدية بتقرير أفكار عامة دون تحليل أو تبرير كقولهم إن أشعر الجاهليين المرقش وأشعر أهل الإسلام كثير (ص ٤٤) أو مثل موقف عمر بن الخطاب الذي يقدم فيه النابغة الذبياني على سائر الشعراء لأنه قال :
فلست بمسئق أحأ لا تلمه

على شعث ، أي الرجال المهذب ؟

وأمثلة هذه الأحكام التي لا تخضع لمحاولات تبررها منتشرة في طيات الكتاب وهي تمثل دون شك

الكسب بما يعرضون من أشعار ومن أوضح أمثلة ذلك ما يرويه ابن سلام عن ابن داود بن متمم بن نويرة الذي قدم البصرة في بعض ما يقدم له البدوي في الجلب والميرة . فأتاه أبو عبيدة وابن نوح العطاردي فسألاه عن شعر جده متمم . وقاما له بحاجته وكفياه ما أراد كسبه فلما نقد شعر أبيه جعل يزيد في الأشعار ويضعها لها وإذا كلام دون كلام متمم . وإذا هو يحتذى على كلامه . فيذكر المواضع التي ذكرها متمم والوقائع التي شهدها . فلما توالى ذلك علما أنه يفتعله (ص ٤٠) .

ومع الرواة يأتي رجال السير والأخبار الذين لعبوا دورهم وكان في تشاغل العرب بالجهاد - في رأى ابن سلام - ما ساعد على ذلك الوضع الجديد ، وخاصة أنهم حين عادوا لماضيهم لم يجدوا كتاباً ولا دواوين تحتفظ لهم بنصوصهم بعيدة من تدخل الأهواء وبعيدة عن الضياع » ومما يدل على ذهاب الشعر وسقوطه قلة ما بقي بأيدي الرواة المصححين لطرفة وعبيد بن الأبرص اللذين صح لها قصائد يقدر عشر ونرى أن غيرها قد سقط من كلامه كلام كثير ، غير أن الذي نالها من ذلك أكثر . وكانا أقدم الفحول . فلما قل كلامهما حمل عليهما حمل كثير » (٢٣) .

هذا هو الجو الذي وجد فيه ابن سلام الكثير من النصوص التي كانت شائعة في عصره وكان عليه أن يصطنع منهجاً يشك به فيما تداولته الألسنة فوضع لنا أقدم دراسة منهجية حول صحة نسبة النصوص في شعرنا العربي القديم وهي من الأسس التي نهضت عليها دراسة الدكتور طه حسين في الأدب الجاهلي .

المرحلة الفطرية التي كان الانفعال بطاقة البيت أو الشاعر هو الباعث الأساسي على إصدار الحكم .

الاتجاه الثاني :

وفيه بدأت بوادر تحليل الحكم النقدي ورده إلى أسباب ترتبط بالنص أو بالشاعر فالذين قدموا امرأ القيس فعلوا ذلك لأنه سبق العرب إلى أشياء ابتدئها استحسها العرب واتبعته فيها الشعراء منها : استيقاف صحبه والبكاء في الديار ، ورقة النسب ، وقرب المأخذ ، وشبه النساء بالطباء والبيض وشبه الخيل بالعقبان والعصى وقيد الأوابد وأجاد في التشبيه وفصل بين النسب وبين المعنى (ص ٤٦) وكل فقرة من النص السابق توضح فكرة نقدية منها ما يتصل بنظام القصيدة حين ابتدأها امرؤ القيس بالوقوف على الأطلال وحين ميز بين أجزائها ومنها ما يتصل بطابعه الشعري الذي هو قريب المأخذ وتملكه القدرة على خلق التشبيهات التي لم يسبقه إليه سابق .

وفي خبر آخر يروى أن عمر بن الخطاب كان يقدم الشاعر زهيراً « لأنه كان لا يعاظم بين الكلام ، ولا يتبع حوشيه ، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه » (ص ٥٢) والناقد هنا يتجه إلى نقد بناء شعر زهير ، إذ أنه لا يفضل - كغيره - الألفاظ الحوشية ثم يقف أيضاً أمام مضمونه ، فهو صادق لا يمدح الرجل إلا بما فيه .

الاتجاه الثالث :

وكان يذهب فيه فريق من النقاد الأدباء إلى معالجة صياغة القصيدة وما فيها من أخطاء أو سرقات .

فالتابعة كان يقوى في شعره ، ويتحدث كذلك ابن سلام عن عيوب الشعر الأربعة : الزحاف والسناد والإبطاء والإقواء (ص ٥٥) وما بعدها ويخرج من هذا الاتجاه إلى محاولات تعميم الأحكام : فالإقواء في شعر الأعراب كثير وهو فيمن دون الفحول من الشعراء أكثر (٥٩) كما أن أخطاء استعمال الألفاظ أو التراكيب منشورة في الكتاب (أمثلة ص ٦٢ ، ٦٦ ، ٤٦٢) .

الاتجاه الرابع :

وفيه نلمس بوضوح بداية النقد المنهجي والنقد الفني ، فالشاعر عدى بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكز الريف فلان لسانه وسهل منطقته ، فحمل عليه شيء كثير ، وتخليصه شديد (ص ١١٧) إذن نحن أمام محاولة تستهدف الكشف عن أثر البيئة في الشعر . وكما أثرت البيئة المدنية أثرت العلاقات القبلية أو الاجتماعية : قال ابن سلام « وبالطائف شعر ليس بالكثير ، وإنما كان يكثر الشعر بالحروب التي تكون بين الأحياء ، نحو حرب الأوس والخزرج أو قوم يغيرون ويغار عليهم . والذي قلل شعر قريش أنه لم يكن بينهم ثائرة ولم يحاربوا وذلك الذي قلل شعر عمان . وأهل الطائف في طرف مكان بعيد (ص ٢١٧) ثم يقول أيضاً « وأشعار قريش فيها لين » فتشكل بعض الأشكال (ص ٢٠٤) . هذه أمثلة من بين أخرى - تفصح عن بذور صالحة تنمو فيها الدراسات المنهجية وقد يكون منها ما يحتمل الرد ولكنها دون شك تمثل فجراً أبيض .

وأن يفرد ابن سلام طبقة لأصحاب المرائي ، هلا تمثل هذه الحقيقة اتجاهاً إلى دراسة الفنون الشعرية المختلفة...؟
هذه اتجاهات أربعة أعتقد أن ابن سلام قد صب فيها ما كان شائعاً في عصره وإن تفاوتت أهميتها بالنسبة له أو لمن بعده . وبقي إلى جوارها أمثلة عديدة من الأحكام النقدية التي يمثل بعضها ذوق صاحبنا ويمثل البعض الآخر ذوق عصره وعلمائه ؛ وكلها تردنا إلى ما قلنا عن أهمية منهج ابن سلام الذي يخلط فيه بين تاريخ الأدب وتاريخ النقد ، والنقد التطبيقي .

لقد استطاع ابن سلام أن يحتفظ بطابع الذوق العربي في تناول النصوص ، ولم يخضعها لما كان شائعاً من المعارف اليونانية ومعاييرها الفنية والنقدية . ومن هنا تزداد أهمية الكتاب لأنه يمثل الذوق الأدبي عند العرب وما فيه من عناية بالنصوص وتذوقها ، لقد كان ابن سلام يؤمن بأن للشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم (ص ٦) وكان يؤمن بأن كثرة المدارس لتعدى على العلم (ص ٨) ومن هاتين القيمتين : المثابرة والثقافة ثم طول الممارسة والدراية لتحديد خير الطرق لمعرفة الشعر ونقده .

نماذج من كتاب طبقات فحول الشعراء

(١) من المقدمة

(لم ألزم في هذا الاختيار بتسلسل الصفحات كما طبع الكتاب ، وتدفعني لذلك محاولة تنسيق بعض الموضوعات . والعناوين الموضحة من اقتراحي) .

هدف المؤلف ومنهجه :

ذكرنا العرب وأشعارها ، والمشهورين المعروفين من شعرائها وفرسانها وأشرفها وأيامها ، إذ كان لا يحاط بشعر قبيلة واحدة من قبائل العرب ، وكذلك فرسانها وساداتها وأيامها ، فاقصرنا من ذلك على ما لا يجمله عالم ، ولا يستغنى عن علمه ناظر في أمر العرب ، فبدأنا بالشعر (ص ٥٠) .

فصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام ،

والمخضرمين فنزلناهم منازلهم ، واحتجنا لكل شاعر بما وجدنا له من حجة ، وما قال فيه العلماء .

وقد اختلف الناس والرواة فيهم ، فنظر قوم من أهل العلم بالشعر ، والنقاد في كلام العرب ، والعلم بالعربية ، إذا اختلف الرواة ، فقالوا بأرائهم ، وقالت العشائر بأهوائها ، ولا يقنع الناس مع ذلك إلا الرواية عن تقدم .

فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً ، فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه ، فوجدناهم عشر طبقات ، أربعة رهط كل طبقة ، متكافئين معتدلين (ص ٢١ - ٢٢) .

ثم إننا اقتصرنا - بعد الفحص والنظر والرواية عن مضي من أهل العلم - إلى رهط أربعة ، على أنهم

أشعر العرب طبقة ، ثم اختلفوا فيهم بعد . وسنسوق في اختلافهم واتفاقهم ، ونسمى الأربعة . ونذكر الحجة لكل واحد منهم ، وليس تبدلتنا واحداً في الكتاب بحكم له ، ولا بد من مبتدأ ، ونذكر من شعرهم الأبيات التي تكون في الحديث والمعنى (ص : ٤٢) .

العرب والشعر :

وكان الشعر في الجاهلية ديوان علمهم ومنهى حكمهم ، به يأخذون ، وإليه يصيرون . قال ابن سلام : قال ابن عون ، عن ابن سيرين ، قال : قال عمر بن الخطاب كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصبح منه . فجاء الإسلام ، فتشاغلت عنه العرب ، وتشاغلو بالجهاد وغزو فارس والروم ، ولهت عن الشعر وروايته . فلما كثر الإسلام ، وجاءت الفتوح ، واطمأنت العرب بالأمصار ، راجعوا رواية الشعر فلم يؤثروا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب ، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل ، فحفظوا أقل ذلك ، وذهب عليهم منه كثير ، وقد كان عند النعمان بن المنذر منه ديوان فيه أشعار الفحول ، وما مدح هو وأهل بيته به ، فصار ذلك إلى بني مروان أوصار منه .

قال يونس بن حبيب : قال أبو عمرو بن العلاء : ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله ، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير .

ومما يدل على ذهاب الشعر وسقوطه ، قلة ما بقي بأيدي الرواة المصححين لطرفة وعبيد ، اللذين صح

لها قصائد بقدر عشر . وإن لم يكن لها غيرهن ، فليس موضعهما حيث وضعا من الشهرة والتقدمة ، وإن كان ما يروى من الغناء لها ، فليسا يستحقان مكانهما على أفواه الرواة . ونرى أن غيرهما قد سقط من كلامه كلام كثير ، غير أن الذي نالهما من ذلك أكثر وكانا أقدم الفحول ، فلعل ذلك لذلك . فإنا قل كلامهما ، حمل عليهما حمل كثير .

(ص ٢٢-٢٤)

أولية الشعر :

ولم يكن لاوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حادثة ، وإنما قصدت القصائد وطول الشعر على عهد عبد المطلب بن عبد مناف . وذلك يدل على اسقاط شعر عاد وثمود وحمير وتبع « (ص ٢٤) وكان أول من قصد القصائد وذكر الوقائع ، المهلهل بن ربيعة التغلبي في قتل أخيه كليب وائل ، قتلته بنو شيان ، وكان اسم المهلهل عديا ، وإنما سمي مهلهلا لهلهلة شعره كهلهلة الثوب ، وهو اضطرابه واختلافه ...

وزعمت العرب أنه كان يدعى في شعره ويتكرر في قوله بأكثر من فعله .

وكان شعر الجاهلية في ربيعة : أولهم المهلهل وهو خال امرئ القيس بن حجر الكندي ، والمرقشان - الأكبر منهما عم الأصغر ، والأصغر عم طرفه بن العبد . واسم الأكبر عوف بن سعد ، واسم الأصغر عمرو بن حرملة ، وقيل ربيعة بن سفيان ، وسعد بن مالك ، وطرفة بن العبد ، وعمرو بن قميثة ، والحارث

ابن حلز ، والمتلمس - وهو خال طرفه - والأعشى
والمسيب بن علس .

ثم تحول الشعر في قيس ، فهم : النابغة الذبياني -
وهم يعدون زهير بن أبي سلمى من عبدالله بن غطفان ،
وابنه كعبا ، وليد ، والنابغة الجعدي ، والحطيئة ،
والشماخ وأخوه مزرد ، وخذاش بن زهير ثم آل
ذلك إلى تميم فلم يزل فيهم إلى اليوم .

وكان امرؤ القيس بن حجر بعد مهلهل ، ومهلهل
خاله ، وطرفه وعبيد وعمرو بن قميثة والمتلمس
في عصر واحد .

فكان من الشعراء من يتأله في جاهليته ويتعفف
في شعره ، ولا يستبهر بالفواحش ، ولا يتهمك في
الهجاء ، ومنهم من كان يتعهر ولا يبقى على نفسه
ولا يتستر ، منهم امرؤ القيس ، ...

(ص ٣٣ - ٣٥)

ضياح الشعر

قال ابن سلام : فلما راجعت العرب رواية
الشعر ، وذكر أيامها ومآثرها استقل بعض العشائر
شعر شعرائهم ، وما ذهب من ذكر وقائعهم ،
وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم ، وأرادوا أن
يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على السن
شعرائهم . ثم كانت الرواة بعد ، فزادوا في الأشعار
التي قبلت . وليس يشكل على أهل العلم زيادة الرواة
ولا ما وضعوا ، ولا ما وضع المولدون ، وإنما غفل
بهم أن يقول الرجل من أهل بادية ، من ولد الشعراء

أو الرجل ليس من ولدهم ، فيشكل ذلك بعض
الإشكال .

(ص ٣٩ - ٤٠)

وفي الشعر المسموع مفتعل موضوع كثير لا خير
فيه ، ولا حجة في عرييته ، ولا أدب يستفاد ،
ولا معنى يستخرج ، ولا مثل يضرب . ولا مديح
رائع ، ولا هجاء مقذع ، ولا فخر معجب ولا نسيب
مستطرف . وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب ،
لم يأخذوه عن أهل البادية ، ولم يعرضوه على العلماء .
وليس لأحد - إذ أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة
على إبطال شيء منه - أن يقبل من صحيفة ولا يروى
عن صحفى .

وقد اختلف العلماء في بعض الشعر ، كما اختلفت
في بعض الأشياء ، أما ما اتفقوا عليه . فليس لأحد
أن يخرج منه .

وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم ، كسائر
أصناف العلم والصناعات : منها ما تثقفه العين ،
ومنها ما تثقفه الأذن ومنها ما تثقفه اليد ، ومنها
ما يتقنه اللسان .

(ص ٥٠ - ٦)

ثقافة النقاد وعلمهم

قال محمد : قال خلاد بن يزيد الباهلي لخلف
ابن حيان أبي محرز ، وكان خلاد حسن العلم بالشعر
يرويه ويقول : - بأى شيء ترد هذه الأشعار التي
تروى ؟ قال له : هل فيها ما تعلم أنت أنه مصنوع

وهي لأعشى همدان

وسمعت يونس يقول : « العجب لمن يأخذ عن حماد : كان يكذب ويلحن ويكسر (ص ٤٠ - ٤١)

وكان ممن أفسد الشعر وهجته وحمل كل غناء منه محمد بن اسحاق بن يسار مولى آل مخزومة بن المطلب ابن عبد مناف ، وكان من علماء الناس بالسير ، قال الزهرى : لا يزال في الناس علم ما بقى آل مخزومة ، وكان أكثر علمه بالمغازى والسير وغير ذلك . فقبل الناس عنه الأشعار ، وكان يعتذر منها ويقول : لا علم لي بالشعر ، أوتي به فأحمله ولم يكن ذلك عذراً فكتب في السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلاً عن الرجال ، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود ، فكتب لهم أشعاراً كثيرة . وليس بشعر إنما هو كلام مؤلف معقود بقواف . أفلا يرجع إلى نفسه فيقول : من حمل هذا الشعر؟ ومن أداه منذ آلاف من السنين ، والله تبارك وتعالى يقول : « فقطع دابر القوم الذين ظلموا » أى لابقية لهم . وقال أيضاً : « وأنه أهلك عاداً الأولى وثمود فما أبقى » ... (ص ٨ - ٩)

« ب » من الطبقات

« الطبقة الرابعة من فحول الجاهلية »

وهم أربعة رهط فحول شعراء ، موضعهم مع الأوائل ، وإنما أخل بهم قلة شعرهم بأيدي الرواة . طرفه بن العبد بن سفيان بن سعد بن مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة .

لاخير فيه ؟ قال نعم : قال أفتعلم في الناس من هو أعلم بالشعر منك ؟ قال نعم . قال : فلا تنكر أن يعلموا من ذلك أكثر مما تعلمه أنت .

وقال قائل لخلف : إذا سمعت أنا بالشعر استحسنه فما أبالي ما قلت فيه أنت وأصحابك . قال له : إذا أخذت أنت درهما فاستحسنته ، فقال لك الصراف إنه ردىء . هل ينفعك استحسنائك له ؟ (ص ٨٠)

نحل الشعر وتهجينه :

وكان أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها حماد الراوية ، وكان غير موثوق به ، كان ينحل شعر الرجل غيره ، وينحله غير شعره . ويزيد في الأشعار قال ابن سلام : أخبرني أبو عبيدة ، عن يونس : قدم حماد البصرة على بلال بن أبي بردة وهو عليها ، فقال : ما أظرفتنى شيئاً ، فعاد إليه فأنشده القصيدة التي في شعر الخطيئة مديح أبي موسى ، فقال : ويحك ! يمدح الخطيئة أبا موسى ولا أعلم به وأنا أروى شعر الخطيئة ؟ ولكن دعها تذهب في الناس .

قال ابن سلام : أخبرني أبو عبيدة عن عمر بن سعيد ابن وهب الثقفي قال : كان حماد لي صديقاً ملطفاً ، فعرض على ما قبله يوماً . فقلت له : أمل على قصيدة لا خوالى من سعد بن مالك . فنظر فأملى على : إن الخليل أجد منتقله

وكذلك زمت غدوة إبله

عهدي بهم في الثقب قد سندوا

تهدي صعاب مطيهم ذلله

والثالثة :

هل ما علمت وما استودعت مكتوم

أم حبلها إذ نأتك اليوم مصروم

نا أبو خليفة ، نا أبو عثمان المازني ، عن الأصمعي ،

عن نافع بن نعيم قال : مر رجل من بني مزينة بباب

رجل من الأنصار ، وقد كان يهيم بامرأته ، فتمثل :

« هل ما علمت وما استودعت مكتوم »

فاستعدى رب البيت عليه عمر ، فقال له عمر :

ما أردت ؟ قال : شعراً ! قال : قد كان له موضع

غير هذا . ثم أمر به فحد .

ولا شيء بعدهن يذكر .

وعدى بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكز

الريف ، فلان لسانه وسهل منطقته فحمل عليه شيء

كثير ، وتخليصه شديد .

وله أربع قصائد غرر روائع مبرزات ، وله

بعدهن شعر حسن ، أولهن

(ص ١١٥ - ١٦٧)

« طبقة أصحاب المراثي »

وصيرنا أصحاب المراثي بعد العشر طبقات

أولهم متمم بن نويرة بن جصرة بن شداد بن عبيد

بن ثعلبة بن يربوع ، رثى أخاه مالكا .

والخنساء بنت عمرو بن الحارث بن الشريد بن

رياح بن يقظة بن عصية بن خفاف بن امرئ القيس

بن بيهته ، رثت أخويها صخرأ ومعاوية .

وأعشى باهلة - واسمه عامر بن الحارث بن

وعبيد بن الأبرص بن جشم بن عامر ، أحد

بني دودان بن أسد بن خزيمية .

وعلقمة بن عبدة بن ناشرة بن قيس بن عبيد بن

ربيعة بن مالك بن زيد مناة بن تميم .

وعدى بن زيد بن حماد بن زيد بن أيوب ،

أحد بني امرئ القيس بن زيد مناة بن تميم .

فأما طرفه فأشعر الناس واحدة ، وهي قوله :

لخوله أطلال ببرة شهيد

وقفت بها أبكى وأبكى إلى الغد

وتليها أخرى مثلها وهي :

أصحوث اليوم أم شاقتك هر

ومن الحب جنون مستقر

ومن بعد له قصائد حسان جيد .

وعبيد بن الأبرص ، قديم الذكر عظيم الشهرة ،

وشعره مضطرب ذاهب ، لا أعرف له إلا قوله :

أفقر من أهله ملحوب قالكطيات فالذنوب

ولا أدري ما بعد ذلك .

وعلقمة بن عبدة ، وهو علقمة الفحل . وعلقمة

الخصي من رهط علقمة الفحل . ولابن عبدة ثلاث

روائع جيد ، لا يفوقهن شعر :

ذهبت من الهجران في كل مذهب

ولم يك حقاً كل هذا التجنب

والثانية :

طحا بك قلب في الحسان طروب

بعيد الشباب عصر حان مشيب

طبقات الإسلام

كل طبقة أربعة رهط متكافئين متعادلين

الطبقة الأولى

من فحول الإسلام

جرير بن عطية الخطفى ، واسم الخطفى حذيفة ،
ابن بدر بن سلمة بن عوف بن كليب بن يربوع .
خطف بيت قاله :

يرفعن لليلى ما أسدفا أعناق جنان وهاما رجفا
وعنقا ، بعد الرسم ، خطيفا

والفرزدق ، واسمه همام بن غالب بن صعصعة
بن ناجية بن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع . ولما
سمى الفرزدق لأنه شبه وجهه بالخيزرة ، وهى فرزدقة .
والأخطل ، واسمه غياث ، بن غوث بن الصلت
ابن طارقة بن السبحان بن عمرو بن فديوكس بن عمرو
ابن مالك بن جشم بن بكر بن حبيب بن عمر بن
غنم بن تغلب . خطب له قول كعب بن جعيل له :
إنك لأخطل يا غلام ؟

وراعى الإبل واسمه عبيد بن حصين بن جندل بن
قطن بن طويلم بن ربيعة بن عبدالله بن الحارث بن ثمير .
سمى راعى الإبل لكثرة صفته للإبل وحسن نعتها ،
فقالوا ما هذا إلا راعى الإبل ! فلزمته .

فاختلف الناس فيهم أشد الاختلاف وأكثره .
وعامة الاختلاف ، أو كله فى الثلاثة . ومن خالف
فى الراعى قليل ، كأنه آخرهم عند العامة .

رياح بن عبد الله بن زيد بن عمرو بن سلامه بن ثعلبه
ابن وائل بن معن - رثى المنتشر بن وهب بن عجلان
ابن سلمه بن كرابة بن هلال بن عمرو بن سلامه بن
ثعلبة بن وائل بن معن .

وكعب بن سعد بن عمرو بن عقبة أوعتبه بن
عوف بن رفاعة أحد بنى سالم بن عبيد بن سعد بن جلان
ابن غنم بن غشى بن أعصر رثى أخاه المغوار .

والمقدم عندنا متمم بن نويرة ، ويكنى أبا نهشل
رثى أخاه مالكا ، وكان قتله خالد بن الوليد بن المغيرة
حين وجهه أبو بكر رضى الله عنه إلى أهل الردة .

فمن الحديث ماجاء على وجهه ، ومنه ماذهب معناه
علينا ، للاختلاف فيه . وحديث مالك مما اختلف
فيه فلم نقف منه على مانريد ، وقد سمعت فيه أقاويل
شتى ، غير أن الذى استقر عندنا أن عمر أنكر قتله ،
وقام على خالد فيه وأغلظ له وأن أبا بكر صفح عن
خالد وقبل تأوله .

وكان مالك رجلا شريفا فارسا شاعرا ، وكانت
فيه خيلاء وتقدم ، ذالمة كبيرة ، وكان يقال له
الجفول . وقدم على النبي صلى الله عليه وسلم فيمن قدم
من أمثاله من العرب ، فولاه صدقات قومه بنى
يربوع ، فلما قبض النبي صلى الله عليه وسلم اضطرب
فيها فلم يحمد أمره ، وفرق ما بين يديه من إبل
الصدقة ، فكلمه الأقرع بن حابس المجاشعى والقعقاع
ابن معبد بن زرارة الدارمى ، فقالا له : إن لهذا الأمر
قائما وطالبا ، فلا تعجل بتفرقة ما فى يديك . فقال ...
(ص ١٦٩ - ١٧٠) .

وسمعت يونس بن حبيب يقول : ما شهدت
مشهداً قط ذكر فيه جرير والفرزدق فأجمع أهل ذلك
المجلس على أحدهما .

وكان يونس يقدم الفرزدق بغير إفراط ، وكان
المفضل الراوية يقدمه مقدمة شديدة .

وأخبرني أبوقيس العنبري عن عكرمة بن جرير
أن جريراً قال : نبعة الشعر الفرزدق .

وقال ابن دأب ، وسئل عنهما فقال : الفرزدق
أشعر عامة ، وجرير أشعر خاصة .

وكان الأشهب بن رميلة يفاخر الفرزدق فكان
الفرزدق يذكر فقيماً مع بني هاشم ، فاستعدوا عليه زياداً

فهرب من زياد ، فحدثني جابر بن جندل الفزاري
قال : أتى الفرزدق عيسى بن خصيلة السلمي فقال :
يا أبا خُصيلة ، إن هذا الرجل أخافني وقد لفظني
جميع من كنت أرجو قال : فرحبا يا أبا فراس . فكان
عنده ليالي ثم قال له : إني أريد أن أخرج إلى الشام
فقال له : إن أقمت فقي الرحب والسعة . وإن شخصت
فهذه ناقة أرحبية أمتعتك بها وألف درهم . فركب
الناقة وخرج من عنده ليلاً ، وأرسل معه عيسى بن
خصيلة من أجازته من البيوت ، فأصبح وقد جاوز
مسيرة ثلاث ، فقال بمدحه ...

(ص ٢٤٩ - ٢٥٢)



حكم لارشفوكو

بقلم

الأستاذ على أرهم

وقد ظهر كتابه « الحكم » الصغير حجبا كبيرا قدرأ والذي اشتمل على خلاصة فلسفة حياته وعميق نظراته في الطبيعة الإنسانية سنة ١٦٦٥ أى فى عهد شباب الملك الشمس « لويس الرابع عشر » بعد أن شب عن الطوق وتخلص من وصاية الوزير الخطير مازاران .

ولارشفوكو من أشهر ممثلى العهد الذهبى للأدب الكلاسيكى الفرنسى ، وأحد عيون تلك الكتيبة التى كان فى طلبعتها لافونتين وموليير وراسين وبوالو وبوسويه وغيرهم من العبقرين والنوابغ فى فنون أخرى كالنحت والتصوير والمعمار الذين تجلت فيهم حيوية ذلك العصر وظهرت عظمتهم فى أروع صورها ، وقد نشأوا جميعاً فى جو التقاليد الثقافية المتوارثة عن عهد إحياء العلوم ، ولكنهم كانوا مع ذلك أقوياء الشخصية مختلفى الملكات والمواهب والأمزجة موفورى الحظ من الطرافة والأصالة ، ولذلك كان لكل منهم نظراته الخاصة للحياة التى تفرد بها ، وأسلوبه المعين الممتاز فى التعبير عن هذه النظرة الخاصة والفلسفة الفردية .

من الأوصاف التى وصفت بها النظام القديم فى فرنسا - وهو النظام الذى سبق حدوث الثورة الفرنسية - أنه ضرب من الاستبداد لطفت حدثه وهونت من قسوته الكلمات الجامعة والنكات البارعة التى كان يرسلها بلغاء ذلك العصر من كبار الشعراء ومبرزى الكتاب ، وربما كان من خصائص الفرنسيين التى يمتازون بها على غيرهم من الأقوام فرط تأثرهم بشائق الكلم ، ومحكم الجمل ، وموفق الحكم ، ولا شك أن لهذا الولع بالكلمات المتخيرة والحكم الموجزة أثره فى ظهور طائفة فى فرنسا من أصحاب المواهب اللامعة فى هذا اللون من ألوان الأدب وهذه الناحية من نواحي الحكمة أمثال فوفينارج وجوبير ومنتسكييه .

ومن أشهر مشاهير كتاب الكلمات الجامعة والحكم السائرة فى الأدب الفرنسى - أو بوصف أشمل فى الأدب الأوروبى عامة - لارشفوكو الذى قال عنه فولتير فى كتابه « عهد لويس الرابع عشر » واصفاً حكمه « إنها من المؤلفات التى أسهمت أكبر إسهام فى تكوين ذوق الأمة الفرنسية وبث روح العدالة والميل إلى الدقة والإحكام »

وبرغم أن هذه الحكم كانت أول كتاب قدمه لارشفوكو للطبع فإنه كان حينذاك قد خلع برد الشباب وبدأ الإيغال في الشيخوخة ، فهي ثمرة تجارب طويلة ، وتأملات عميقة ، ومحاولات شاقة متتابعة في تحرى الإيجاز ، والتزام الدقة ، ومجافة الغلو والمبالغة ، ومجانبة التحمس والتعصب .

وقد ولد لارشفوكو في ١٥ ديسمبر سنة ١٦١٣ في أسرة عريقة الحسب والنسب من الأسر الفرنسية القديمة المعدودة ، وإلى عهد الثورة الفرنسية كانت تعد أسرته في مقدمة الأسر الفرنسية النبيلة ، وكان أكبر أولاد أول دوق لارشفوكو ، فقد كان لقب عميد الأسرة قبل ذلك لمدة أجيال هو « كونت » وكان تعليمه الجامعي مقتضباً قليل الجدوى كالمبتع عادة في تعليم أبناء الأشراف وورثة البيوتات في ذلك العهد ، الذين كانوا يُنشئون تنشئة حربية إلى أن يرثوا اللقب ويعمل بعد ذلك على الإسراع في تزويجهم ضمناً لتأكيد وراثته اللقب وصوناً له من الضياع وقد تزوج أمير مارسيلاك - وهو اللقب غير الرسمي لوارث دوقية لارشفوكو - قبل أن يبلغ الخامسة عشرة من سنه من أندريه دي فيفون وهي وارثة غنية كانت تصغره ، وقد ولدت له حينما اكتملت سنهما ونضجت أنوثتها ثمانية أطفال كان يشير إليهم في رسائله أشارات العطف المعهود والحنان المؤلف ، ولكن يبدو أنهم لم يكن لهم تأثير بارز المعالم في حياته ، وقد توفيت زوجته في سنة ١٦٧٠ . وبعد أن خاض مارسيلاك غمار الحرب في إيطاليا مارس حياة البلاط في الثلاثينات من القرن السابع عشر الحافلة بالمزائق والمحفوفة بالأخطار ، وأخذت تظهر العناصر المتعارضة المكونة لشخصيته ، وتفسد عليه أمره وتقيم العقبات المعترضة في سبيله . فقد كان ممن يغلب عليهم الحياء والميل إلى التأمل والاستغراق في التفكير ، ومن ثم كان كثير التردد بطيء الفصل

في الأمور غير قادر على العمل الحاسم واتخاذ القرار النهائي فيما يعتزم من الخطط وينوي من التدبيرات ، ولكن حرصه على المصلحة الشخصية وطموحه وميله إلى الدس والتآمر جعله يتورط في معضلات ويقتحم أهوالاً ، فقد كان في نفسه جانب عاطفى وميل إلى الفتوة ، وكان هذا الجانب يجعله يناصر من يرى أنهم ضحايا الظلم وطرائد الاضطهاد ، وينحاز إلى صفوفهم في مواجهة أصحاب السلطان العريض والنفوذ القوى الذين لا يتصدى لعداوتهم وينصب لحربهم إلا من كان مدفوعاً بتلك الدوافع الدون كوشيتية التي تنم الخوف وتذهل النفوس عن الأخطار الراصدة والحن المنتظرة . وهكذا كانت حياته حتى بلوغ الأربعين من عمره ، وكان بلاط الملك لويس الثالث عشر وكرا للدسائس ومستراً للمؤامرات ، فقد كان هناك الملك الذى يعد من مزاياه أنه عرف عجزه عن احتمال تبعات الحكم وتوجيه السياسة فألقى مقاليد الوزارة لوزير الخطير والسياسى البارع الكاردينال ريشيليه ، وكانت هناك الملكة آن التساوية زوجة الملك ووالدة ولي العهد المغلوبة على أمرها ، والتي كان يكرهها الكاردينال القدير ويتجنبها زوجها الملك المستضعف ، وقد استجاب الشاب الخيالى مارسيلاك لطبيعته فأنحاز إلى صف الملكة وقدم لها الولاء في محنتها ، وكان حبه لوصيفتها المدموازيل هوتفور من البواعث التي وجهته هذا التوجيه ، وقد أشار في مذكراته إشارة عارضة إلى أن الملكة تخرج موقفها في إبان سنة ١٦٣٧ ونفذ صبرها إلى حد أنها طلبت منه أن يصحبها مع المدموازيل هوتفور إلى بروكسل تخلصاً من الإهانات المتوالية التي كانت تصيبها على يد الكاردينال الصارم الذى كان لا يرحم عدواً ولا يصانع خصماً ، والذي جعل مصلحة الدولة وتقوية السيطرة الملكية فوق كل اعتبار ، ويعد مارسيلاك حسن الحظ لأن اشتراكه في أمثال هذه المؤامرات لم يسفر إلا عن

اعتقاله في الباستيل لمدة أسبوع أو أسبوعين تبعهما إبعاده إلى فورتيل - وهي إحدى قلاع الأسرة - وبعد أن أمضى بها عامين عاد واستأنف حياته في الجيش .

وفي سنة ١٦٤٢ مات الكاردينال ريشلييه ، وتبعه الملك في سنة ١٦٤٣ وتقلدت الملكة آن النمساوية الوصاية على العرش ، وأمل مراسلاتك أن ذلك مما يساعد على تحسين أحواله وإقالة عثراته ، ولكنه وجد أن تقدير الجميل الخالص أندر شيء في الحياة ، ولم يكن ذلك للمرة الأولى ولا للمرة الأخيرة ، فضلاً عن ذلك فإن الوزير الأول الجديد الذي خلف الكاردينال ريشلييه - وهو الكاردينال مازاران - كان أشد وطأة وأعظم خطراً من سابقه ، فقد كان دمث الأخلاق ناعم الملمس كثير المداينة مخاتلاً خداعاً ، وقد أغضبت سياسته النبلاء وأثارتهم ، وجعلتهم يتألبون عليه ، وينصيون لحربه ، وقد أدى ذلك إلى تلك الحرب الداخلية المعروفة في تاريخ فرنسا باسم حرب الفروند والتي وجد فيها الروائيون مجالاً خصباً لنحيالهم ، وكانت هذه الحرب آخر محاولة قامت بها الأرستقراطية القديمة لاستعادة نفوذها واسترداد مجدها .

وقد اشترك مارسيلاك في هذه الحرب واكتوى بنيرانها وكان باعثه على خوض لججها تفانيه في حب إحدى النساء ، ففي سنة ١٦٤٦ كانت دوقه دي لونجفيل شقيقة كوندé في السابعة بعد العشرين حيناً بدأ هذا الحب وكان مارسيلاك في الثالثة بعد الثلاثين ، وكانت مثله حافلة الرأس بأفكار الشرف والبطولة والمجد ، وكان حبه لها أعظم وأقوى حوادث الحب التي صادفته في حياته ، ومن أجلها أهدر في تلك الأيام العاصفة مصلحته الشخصية ولم يبال بالأخطار ، وقد أظهر شجاعة فائقة في المعركة التي دارت رحاها في باريس ، وجرح جرحاً بالغاً

كاد يذهب ببصره ، وقد انتهت الحرب بانتصار الملكية وهزيمة النبلاء ، وقد شجع هذا الانتصار الملكية المطلقة على الإمعان في سياستها التسلطية والتماهى في طغيانها ، مما أدى في النهاية إلى وقوع الثورة الفرنسية وانهار النظام القديم برمته .

وقد ابتعد لارشفوكو بعد تلك الهزيمة عن ميدان السياسة ومجال الحياة العامة ، وكان قد ورث لقب الدوقية بعد وفاة والده في سنة ١٦٥٠ ، ووجد نفسه وهو في سن الأربعين على شفا الإفلاس فقد نسفت ضيعته في فريتيل حتى لم يبق بها جدار قائم ، واعتلت صحته ، وغدرت به المرأة التي ضحى بكل شيء من أجلها ، وسدت في وجهه سبل الظهور في الحياة العامة ونيل المجد والظفر بالشهرة وبلوغ المكانة العالية وقد علمته تجارب الحياة أن المجد الحربي إحدى الأباطيل ، وأن الحياة السياسية حلبة يستبق فيها الوصوليون وطلاب المنافع الذاتية والمآرب الشخصية ، وأن التدين لون من ألوان الرياء أو ضرب من ضروب الفرار من مواجهة الحياة وأن حب النساء غش وخداع أو كما قال المتنبي .

إذا غدرت حسناء وقت بعهدا

فن عهدا ألا يدوم لها عهد

وأن الدوافع الكامنة وراء معظم سلوك الإنسان هي الغرور أو محض الكسل والبلادة .

ولكن ما شأن الصداقة والود الصافي الخالي من المصلحة والبرئ من الغايات والولاء والوفاء ؟ لقد علم وهو يعاني الأزمات النفسية وتجول في نفسه الخواطر السود أن الدنيا لم تخل من القلوب الرحيمة وأهل الحفاظ والوفاء ، فحينما كانت حياته العملية قد طويت صفحتها ولاذ بضيعة الحرية لتبدأ نفسه المكروبة ويعالج آلامه وأسقامه لقي العطف الخالص والوفاء النادر من حيث لا يحتسب ، فقد كان المدعو

جورجيل - وهو واحد من مروضيه السابقين - قد جمع ثروة ورغدت أحواله ، وكان حريصاً على أن يظهر وفاءه وجميل تقديره لرئيسه السابق ، وقد بذل له من المساعدة وقدم له من النصيحة ما لطف من مرارة عزله وأشاع الضوء في ظلمته ، وظل صديقاً وفياً وأخاً مخلصاً لارشفوكو خلال أيام محنته وتواريه عن الأنظار ، وفي خلال تلك الفترة كتب لارشفوكو مذكراته التي دافع بها عن نفسه وبرر مسلكه شأن الكثيرين من الأشراف الذين اشتركوا في حرب الفروند ، ومهما يكن في أمثال هذه المذكرات من عيوب فإنها تحوى ذخيرة عظيمة القيمة للذين يؤرخون لهذه الفترة .

وفي سنة ١٦٥٩ عمل على العودة إلى باريس ، وأصبح من مرتادى صالون مدام دي سابلين ، ولم يكن لصالونها اتجاهات سياسية ، وكانت المسائل النفسية واللغوية وأساليب الكتابة الواضحة السهلة الرشيقة التعبير الأنينة العبارة هي ما يشغل رواد صالونها وتدور حوله المناقشات الشائقة والأحاديث المهذبة الطلية ، وقد وجد لارشفوكو في هذا الصالون طلبته ومكانه المناسب ، وقد كان بطبيعته دائم الملاحظة كثير التفكير في السلوك الإنساني ومتأملاً هادئاً لمأساة الحياة الإنسانية وملهاًها وقد قضى نحو عشرين عاماً في جهود محمومة لم يحقق فيها أملاً ولم ينته إلى غاية وأخفق في مجال السياسة وميدان الشهرة الحربية وأخذ يطلب المجد ويلتمس المكانة في مجال الأدب وميدان الكتابة .

وقد كان للصالونات تأثير محمود في تهذيب اللغة الفرنسية والسمو بالأدب الفرنسى ، وكثير من الكتاب البارزين تخرجوا من هذه الصالونات وتلقوا فيها الدروس التي أجدت عليهم في صقل أذواقهم وإرهاق حسهم وتعويدهم اللياقة في تناول المسائل

النفسية وحسن التأق في الحديث عن المشكلات الاجتماعية والبراعة في كشف الدوافع الخفية مع تجنب الإملال والحجاسة المصطنعة والتعصب الضيق ، ولا نزاع في أنه كان هناك شئ من الميل إلى الحذقة والتكلف ، ولكن لانزاع في أن هذه الصالونات ساعدت على إنماء مواهب أمثال لارشفوكو وبسكال وكورنى وغيرهم من كبار الكتاب والشعراء والمفكرين وبطبيعة الحال كان رواد هذه الصالونات ممن يستعذبون الأحاديث الشائقة ويستطيبون مجالسة أصحاب القرائح الصافية والذوق السليم ، وفرق بين الأحاديث الطلية الممتعة والمناقشات الحادة الحامية والمجادلات المنطقية والبحوث الفقهية ولذلك كان رواد هذه الصالونات يتعمدون إغفال بعض الموضوعات ويعنون بموضوعات أخرى ، فالموضوعات التي تثير الجدل وتدعو إلى الخلاف مثل الموضوعات السياسية والموضوعات الدينية كانوا يتحاشونها أو يمترون بها من الكرام ، وكذلك كان لا يحسن أن يتناول الإنسان موضوعاً من الموضوعات التي تحتاج إلى نوع من أنواع التخصص لأن المتخصص في إحدى الموضوعات قد يدفعه تخصصه أو تعصبه لموضوعه إلى إلقاء محاضرة ممتلئة بالمصطلحات الفنية التي يجهلها أكثر المستمعين مما يجعل حديثه مملاً ثقيلًا ، وكذلك كان من الأمور المكروهة الحديث عن النفس لأن كثرة تحدث الإنسان عن نفسه تتضمن إلى حد ما الاستهانة بغيره وجعل نفسه محور الأهمية ولذلك قالوا : إن الثقيل الممل هو الذى يصر على أن يتحدث عن نفسه في الوقت الذى تريد أنت أن تحدثه عن نفسك ، ولذلك كان رواد الصالونات يتناولون الموضوعات العامة ، وقد ساعد هذا الاتجاه على ظهور أدب الحكم السائرة والكلمات الجامعة التي تكشف لك أسرار النفس الإنسانية والسلوك الإنساني

في عبارات أنيقة موجزة وجمل بديعة البناء متخيرة الألفاظ يسهل بقاؤها في الذاكرة وجريانها على الألسنة ، وكان رواد الصالونات يشتركون في صقل هذه الجمل الجامعة بتقديم النقداً القيمة والنصائح النافعة .

وحكم لارشفوكو وإن كانت قد تضمنت خلاصة تجاربه ومشاهداته فإنها كذلك من الثمرات الناضجة لأدب الصالونات الذي ذاع في عصره ، وقد رأى لارشفوكو بوضوح أكاذيب المجتمع الفرنسي الذي عاصره وما فيه من زيف وغرور وخداع ونفاق وما قام على ذلك الأساس الواهن من فضائل كاذبة منحولة ، وعرف أن أهل دنياء لا يسترشدون في حياتهم بغير السعي وراء مصالحهم الخاصة ومطامعهم ولبناتهم ، وأدرك أن الدين الرسمي الذي يرتدى ثوبه بعض الناس لا يمنهم من ارتكاب الموبقات وإتيان الكبائر ، وقد رسم لنا حياة معاصريه في ظلال سود ، وقد استخلص من ذلك أن الأناثية هي المحرك الوحيد للأعمال الإنسانية ، وهذه هي الفكرة الرئيسية في كلماته ونظراته ، فالإنسان في رأى لارشفوكو لا يجب سوى نفسه ، وحتى في حبه للغير إنما يجب نفسه ويؤثرها بالخير ، والأهواء كلها والنزعات والميول البشرية ليست سوى مظاهر مختلفة لهذه الأثرة الغالبة الطاغية ، وأنبل العواطف وأسماها وأرقها وأصفاها تفسرها جميعاً - في رأى لارشفوكو - الأثرة الإنسانية ، والشجاعة والجرأة والإقدام ليست في نظره سوى مظهر من مظاهر الغرور والادعاء والاستطالة ، والكرم والجود لون من ألوان الطموح ، والتواضع ضرب من النفاق والرياء والمصانعة والمداهنة ، وكل حكمة من حكمه أو نظرة من نظراته تكشف عن فكرته العامة وفلسفته الشاملة .

وبطبيعة الحال لم يقر النقاد لارشفوكو على صدق هذه النظرات وسداد هذه الآراء ومطابقتها للواقع

في مختلف الأزمنة والأمكنة ، على أن لارشفوكو نفسه أعلن في تقديمه لآرائه ونظراته أنه يتحدث عن النفس الإنسانية في حالة التدهور والانحطاط ، وأنها لا تنطبق على هؤلاء الذين تداركهم رحمة الله وشملهم عنايته وكرمه ، وقد يكون لارشفوكو قد بالغ في عرض قصيته ، وأسرف في اتهام الإنسان والإزراء بنبهه وأريحيته إلى حد أنه في بعض الأحيان يجعلنا ونحن نقرأ كلماته نخجل من أنفسنا ونشك في إنسانيتنا ، وليس لأحد فائدة في تشويه الفضائل الإنسانية أو إنكارها إلا إذا كان من أصحاب الطبائع المنتكسة الموكلين بالذم والتقص والهدم ، والذين يجدون في ذلك شفاء لخزائهم وتعويضاً عما يشعرون به من نقص وضعة ، ولكن الكثير من كلمات لارشفوكو بالرغم من أنها تنال من كرامة البشر فإنها - مما يثير الأسف - لا تخلو من الحق ، وقد يغالط الإنسان فيها نفسه ويكابر ويعارض ، ولكنه إذا راض نفسه على قبول الحقائق واحتمال مرارتها . يجد أن الرجل قد نظر نظرة نزيهة مجردة ، ولم يحاول إخفاء الحقيقة ، بل عمل على جلائها وإظهارها ، وإذا أطلنا النظر وأمعنا البحث في مسارب نفسه كما تبدو لنا من خلال كلماته فإننا قد لانرى سوى حبه للحق وحرصه على تقريره .

وأسلوب لارشفوكو قد في إيجازه الجامع المانع ، وقد استغل أجمل استغلال قابلية اللغة الفرنسية للتوريات البارعة والكلمات المرسلة ، ولم يفقه أحد من الكتاب الفرنسيين في الدقة والإحكام ووفاء الأسلوب بالغرض المنشود مع براعة الصياغة وأستاذية الصناعة ، وهو في هذا الميدان المفرد العلم والسابق المحلى . وحكم لارشفوكو ليست من قبيل السيرة الذاتية فحسب وإنما هي مرآة تعكس في صقالها اتجاهات عصره وأحواله ، بل ربما كانت أعم من ذلك فهي ترينا الكثير من ملامح النفس الإنسانية ومختلف

الطبائع البشرية . وقد كان لارشفوكو لا يتنى يخفف حدة بعض نظراتها تلطيفا لوقعها في النفوس .

وقد توفي لارشفوكو في ١٧ مارس سنة ١٦٨٠ بعد أن طبعت الحكم في حياته خمس مرات وكان في كل مرة ينقحها ويصحح بعض عباراتها ويحذف منها وبضيف إليها ويغير في نظامها .

وهذه مختارات من الحكم التي قدمها للطبع في حياته : —

حب النفس هو أعظم الممتلكين .

مهما قمنا بكشف مجاهل في نواحي حب النفس فإن الكثير من نواحيه لا تزال مجهولة . حب النفس يفوق في مكره أعظم الماكربين .

الهوى يجعل أعقل الناس حمقى ويمنح الحكمة لأخف الناس . الحوادث العظيمة المحيطة التي تبهر أبصار المشاهدين ويعرضها السياسيون على أنها ثمرة الخطط العظيمة والتدبيرات الحكيمة ليست في الواقع سوى ثمرة للأمزجة والأهواء ، والحرب بين أغسطس وأنطوني المعزوة لطموحهما إلى السيادة على العالم لم تكن من المحتمل أكثر من تتيحة للمنافسة والغيرة .

الأهواء تنبذ العدالة وتعمل على تحقيق غاياتها ، ولذلك من الخطر أن نتبعها ، ومن اللازم أن نعاملها بحذر حتى حينما تبدو لنا معقولة إلى أقصى حد .

لا تفتأ الأهواء تتولد في القلب البشري وقهر بعضها معناه ظهور أهواء غيرها .

وربما كان يعجب العالم النفسى يونج قول لارشفوكو « الأهواء في الغالب تولد أضدادها فالبخل في بعض الأوقات يولد الإسراف والإسراف يولد البخل ، والإنسان في الأغلب قوى العزم بسبب ضعفه وشجاعه يباعث من جبنه » فهو يرى أن البخل في الظاهر مسرف في الباطن وأن الضعيف الجبان في الظاهر قوى وجريء في الباطن .

احترامنا لأنفسنا يجعلنا نستنكر نقد ذوقنا أكثر من استنكارنا لنقد آرائنا . رحمة الأمراء في الأعم الأغلب ليست سوى سياسة لاكتساب عطف الشعب ، وهذه الرحمة التي يسميها الناس فضيلة تنشأ في بعض الأحيان من الغرور ، وفي أحيان أخرى تنشأ من الكسل والبلادة ، وفي أغلب الأحيان تنشأ من الخوف ، وفي معظم الأوقات يكون باعثها هذه العوامل الثلاثة مجتمعة . عندنا من القوة ما يكفي لاحتمال متاعب الغير .

ثبات جأش العاقل ليس سوى قدرته على كبت الاهتياج في قلبه .

تذصر الفيلسوف على ماضى من شر وما في المستقبل من سوء ولكن الشر الحاضر يتغلب على الفلسفة .

احتمال الحظ الحسن يحتاج إلى فضائل أقوى من الفضائل التي يحتاج إليها احتمال الحظ السيئ . شيثان لا يستطيع إطالة النظر إليهما الشمس والموت .

الغيرة عادلة ومعقولة إلى حد ما لأنها ترمى إلى الاحتفاظ بشئ تملكه أو نظن أننا نملكه في حين أن الحسد ضرب من الجنون يجعلنا لا نحتمل امتلاك الغير لأي شئ .

الشر الذي نقره لا يجعلنا هدفاً للاضطهاد ولا يعرضنا للعداوة مثل صفاتنا الحسنة ومزايانا التي ندل بها .

فينا من القوة أكثر مما عندنا من الإرادة وحينما نتصور الأشياء غير الممكن حدوثها نحاول أن نلتمس لأنفسنا الأعذار .

لو كنا أبرياء من العيوب لما وجدنا سروراً جمّاً في الاطلاع على عيوب الغير .

لو خلونا من الكبرياء لما اعترضنا على كبرياء الغير .

جميع الناس لهم نصيبهم المتساوى من الكبرياء والفرق الوحيد في طرائق إظهارها ووسائله .

المصلحة الذاتية تتحدث بجميع اللغات ، وتلعب كل الأدوار ، حتى دور البراءة من المصلحة الذاتية المصلحة الذاتية تعمى أبصار بعض الناس وتكشف عن بصر بعض الناس . الذين يشغلون بصغائر الأمور في العادة يصبحون عاجزين عن كبارها .

تغير حالاتنا النفسية أعجب من تغير الحظ .

لسنا سعداء أو غير سعداء بقدر ما نظن .

لا شيء أدعى إلى انتقاص ما نستشعره من الاقتناع بأنفسنا والرضا عنها من أننا نرفض في وقت ما ما كنا نقبله ونقره في وقت آخر .

مهما كانت عظمة المواهب التي تسبغها الطبيعة على الأبطال فإنه لا بد من مساعدة الحظ ليستكملوا أسباب البطولة .

الصراحة هي أن يفتح الإنسان مغاليق قلبه ، ولا نراها إلا في القليلين ، وما نراه في العادة هو نوع من الرياء المصطنع لكسب ثقة الغير .

الحظ يحول كل شيء إلى مصلحة الذين يصادفهم .

تتوقف سعادة الناس أو شقاؤهم على مزاجهم أكثر مما تتوقف على الحظ .

الحب كالنيران لا يمكن أن يعيش بدون حركة مستمرة ، وتنتهى حياته حينما يتوقف عن الأمل أو الخوف .

الحب الصادق كإشباح الأرواح يتحدث عنها الناس ولكن الذين رأوها قليلون . إذا حكمنا على الحب بمعظم آثاره الظاهرة فإنه يبدو لنا أشبه بالعداوة منه بالصدقة . قد نجد نساء ليس لهن حوادث حب ولكن يندر أن نجد نساء لهن حادث حب واحد . حب العدالة عند أغلب الناس مجرد الخوف من معاناة الجور والظلم .

الضمت أسلم سياسة إذا لم تكن واثقاً من نفسك .

الذى يجعلنا غير ثابتين في صداقاتنا هو أنه من الصعب معرفة صفات الروح ولكن من السهل معرفة صفات العقل .

الشك في الأصدقاء أبعث على الحجل من الانخداع

٣٣ .

سوء الظن من ناحيتنا يبرر الخداع من الآخرين .

لولا خداع الناس بعضهم بعضاً لما استطاعوا البقاء في المجتمع .

يشكو كل إنسان من ذاكرته ولكن ليس هناك من يشكو حكمه على الأشياء . في الحياة اليومية نحب لعيوبنا أكثر مما نحب لصفاتها الحسنة .

يولع العجائز بتقديم النصائح لأنهم عاجزون عن تقديم القدوة السيئة . معيار المزية الباهرة هو أن نرى هؤلاء الذين يضمرون لها الحسد لا يجدون بدا من الشناء عليها .

يتحدث كل إنسان عن طيبة قلبه ولكن لا يجترئ إنسان على أن يمتدح عقله .

القلب يغلب العقل على أمره .

ليس كل من استطاع أن يفهم عقله بمستطيع أن يفهم قلبه .

لكي نعرف الأشياء معرفة وافية علينا أن نعرفها في تفاصيلها ، ولكن لما كانت التفاصيل غير محدودة لذلك تظل معرفتنا بالأشياء على الدوام سطحية وناقصة لا شيء نبذله في سخاء مثل النصيحة .

كلما زاد حب الإنسان لحبيته ازداد اقتراباً من كراهتها .

من السهل أن نخدع أنفسنا دون أن نلاحظ ذلك كما أنه من الصعب أن نخدع غيرنا دون أن نلاحظوا .

إذا تغلبنا على أهوائنا فالأغلب أن يكون ذلك من ضعفها لامن قوتنا .

المكر والخيانة مصدرهما العجز وقلة الكفاية .
الطريق الأكيد لكي نُخدع هو أن نظن أنفسنا
أوسع حيلة وأكثر مكرًا من الآخرين .

الضعف هو النقص الوحيد الذي لانستطيع علاجه
آية ذوى العقول الكبيرة الراجحة هي أنهم يقولون
ما يريدون في ألفاظ قليلة ، أما أصحاب العقول الضئيلة
فإنهم يستعملون ألفاظاً كثيرة ، ولكنهم لا يقولون
شيئاً . في الأغلب نمدح لنمدح .

كفايتنا تكسبنا احترام الرجال الصادقين ، أما
الحظ فإنه يكسبنا احترام الشعب .

يجب ألا يكون للرجال العظماء عيوب عظيمة
من الأسباب التي تجعل حديث هدد جد قليل من
الناس ممتعا ومعقولا أنه يكاد كل إنسان أن يفكر فيما
يريد أن يقوله لافي أن يجيب إجابة واضحة عما يقال له
وأكثر الناس حذقاً وأدباً يظنون أنه يكفي أن يظهروا
بمظهر المصغى في حين أنك تستطيع أن تلمح في عيونهم
واطراد تفكيرهم أنهم جد بعيدين عما نقول وانهم
حريصون على العودة إلى ما يريدون قوله ، ويجب
— على عكس ذلك — أن يفكروا في أن مثل هذا
الاهتمام الشديد بأن يدخلوا السرور على نفوسهم من
الطرق السيئة في إمتاع الغير واستمالته إلى الاقتناع ، وأن
حسن الإصغاء والإجابة الصحيحة من أجل الصفات
التي يتحلى بها الإنسان في الحديث .

نحن نكره المدح ، ولا نمدح إنساناً إلا بدافع
المصلحة الشخصية ، والمدح صورة مستورة ماكرة
رقيقة من صور الملق ترضى المادح والممدوح
بطريقتين مختلفتين ، فالممدوح يقبله بوصفه الجزاء
المناسب لمزيتة والمادح يقدمه ليلفت النظر إلى عدالة
أحكامه وحسن تمييزه .

قليل من الناس أوتوا الحكمة التي تجعلهم يفضلون
النقد النافع على ذلك النوع من المدح الذي يضر بهم
ويذهب بريحتهم .

بعض النقدرات يمكن أن تكون مدائح وبعض
المدائح يمكن أن تكون افتراءات . رفضنا المدح مغناه
الرغبة في مضاعفته .

إذا كنا لم نتملق أنفسنا فإن تملق الغير لنا لن يضرنا .
الطبيعة تمنح الموهبة والمصادفة هي التي تظهرها .
التملق عملة زائفة يروجها غرورنا .

ليس يكفي أن يكون لنا صفات عظيمة فإن علينا
أن نعرف كيف نسوسها .

مهما كان العمل باهراً فإنه لا يعد عظيماً إلا إذا
كان وراءه غرض عظيم .

أسهل لنا أن نبدو جديرين بالمراكز التي لا نشغلها
من أن نكون جديرين بالمركز الذي نشغله .

الكسل والجبن يحملاننا على مراعاة الواجب ولكن
فضيلتنا تظفر من وراء ذلك بالثناء .

ليس الندم أسفاً على الشر الذي اقترفناه بمقدار
ما هو خوف من الشر الذي قد يصيبنا من جرائه .

إننا لا نحتقر ذوى العيوب وإنما نحتقر هؤلاء
الذين ليست لهم فضيلة واحدة .

رغبتنا في أن نبدو بارعين ألباء تمنعنا في الغالب
من أن نكون كذلك .

الرجل الذي يظن أنه يستطيع أن يكتفى بنفسه
ويستغنى عن الناس جميعاً يخطئ خطأً كبيراً ، ولكن
الرجل الذي يظن أن الآخرين لا يمكن أن يستغنوا
عنه يرتكب خطأً أكبر .

الرجل الفاضل حقاً لا يدعى التفوق في أى شيء .

النفاق هو الضريرة التي تقدمها الرذيلة للفضيلة .
سيطرة النساء اللواتي نحبها علينا أعظم من سيطرتنا
على أنفسنا .
بعض الأشرار يكونون أقل خطراً لو خلت
نفوسهم من الخير قاطبة .
قيمة الإنسان كالفاكهة لما أوانها .
نحب دائماً هؤلاء الذين يعجبون بنا ولكننا لا نحب
دائماً الذين نعجب بهم .
إننا جد بعيدين عن معرفه كل ما نريده .
من الصعب أن نحب الذين لا نحترمهم ولكن
لا يقل عن ذلك صعوبة حبنا هؤلاء الذين نحترمهم
أكثر من احترامنا لأنفسنا .
كثير من الناس يحتقرون المال ولكن الذين
يعرفون كيف ينفقونه قليلون .
الضعفاء لا يمكن أن يكونوا مخلصين .
بعض الناس يفتقدون أكثر مما يحزن عليهم
حينما يموتون، وبعضهم يحزن عليهم أكثر مما يفتقدون .
في العادة تمدح بلا تحفظ هؤلاء الذين يعجبون بنا .
الغيرة تولد مع الحب ولكنها لا تموت معه دائماً .
الشيء الوحيد الذي يجب أن يدهشنا هو أننا
لا نزال قابليين للدهشة .
الغرور قد لا يقلب الفضائل ولكنه يهزها من
أساسها .
لو عرف الناس الدوافع الكامنة وراء أنبل أعمالنا
لحجلنا منها .
المرأة الصالحة كنز مخفي يحسن من يكشفه صنعا
إذا لم يفخر به .
معظم الأصدقاء يجعلوننا نتمت الصداقة وأكثر
الانقياء يجعلوننا نتمت التقوى .
المصادفة والهوى هما المسيطران في الدنيا .

معرفة الإنسانية بوجه عام أيسر من معرفة إنسان
بعينه .
لا تقدر قيمة الإنسان بصفاته العظيمة وإنما بطريقة
انتفاعه بهذه الصفات .
لو أحسنا فهم ما نريد لحرصنا على طلب أشياء
قليلة .
آراء أعدائنا فينا أقرب إلى الحق من آرائنا في
أنفسنا .
الحب الصادق نادر إلا أن الصداقة الحققة أندر .
لا يستطيع الخيال أن يبتكر متناقضات كثيرة
متنوعة كالمتناقضات التي أودعها الطبيعة قلوب
البشر .
عقولنا أكسل من جسامنا .
كثيراً ما يقودنا الحب إلى الطموح ولكن يندر
أن نعود من الطموح إلى الحب .
أعظم براعة في أقل الناس نصيباً من البراعة هي
معرفته كيف يخضع لتوجيه الغير .
لا يطول أمد الخصومات إذا كان الخطأ من
جانب واحد ليس غير .
الشباب بلا جمال لا يجدى فتىلاً وكذلك الجمال
بغير شباب .
الذي يعيش بدون حماقة ليس من الحكمة بحيث
يظن .
كلما كبرت سننا ازدادنا حماقة وازدادنا حكمة .
الإساءة إلى معظم الناس ليست خطراً مثل الإسراف
في الإحسان إليهم .
ما يبدو لنا كرمًا في الأغلب هو طموح متنكر
يحتقر الفائدة الصغيرة ليظفر بالمنفعة الكبيرة .
التواضع في الأغلب نوع من الخضوع المصطنع
نستخدمه ليحل محل الغيرة ومن الخيل التي تتخذها

الكبرياء أن تنفضنا لرفعنا ، والكبرياء الحققة تنتقل
في صور مختلفة ولا تحسن التكر وتجيده مثلما تستر
وتتخفى في صورة التواضع .

لم يبلغ إنسان من الذكاء المبلغ الذى يمكنه من أن
يعرف كل ما يواقع من الشر .
العاقل يؤثر ألا ينزل إلى الميدان على أن يحارب
وينتصر .

البعد يطفى اللواعج الضعيفة ويزيد اللواعج
القوية اشتعالا مثل الريح التى تطفى الشمعة وتلهب
الحريق .
البساطة المتكلفة دجل مهذب .

عرفان معظم الناس للجميل ليس سوى رغبة خفية
فى تلقى منافع أعظم . إذا كان هناك قوم لم تظهر لنا قط
مخافهم فما ذاك إلا لأننا لم نجد فى البحث عنها .

السرور العظيم الذى نستشعره فى الحديث عن
أنفسنا يجب أن يحذرنا من أن الذين يستمعون إلينا
لا يشاركوننا فى هذا الشعور .

لنا أقرب إلى أن نحب الذين يكرهوننا منا إلى
حب هؤلاء الذين يحبوننا أكثر مما نريد .

الذى يمنعنا من اطلاع أصدقائنا على دخائل
قلوبنا ليس هو عدم ثقتنا بهم ، وإنما هو عدم
اطمئناننا إلى نفوسنا .

نعلم العلم كله أنه من فساد الذوق أن نتحدث
عن زوجاتنا ، ولكننا لانحسن معرفة ، إن من فساد
الذوق أن نتحدث عن أنفسنا .

أعظم أخطاء النقاد ليست التقصير عن بلوغ الغرض
ولما مجاوزته إلى حد بعيد .

لاشئ أندر من طيبة النفس الحققة ، وأكثر الذين
يظنون أنهم طيبو النفس ضعفاء لينوال العريكة .
العقلاء فى رأينا هم الذين يوافقوننا على آرائنا .

فى المصائب التى تنزل بأصدقائنا شئ لا يسوءنا
كل الإساءة .

كيف نؤمل أن يصون الغير سرنا إذا كنا نحن
لم نحفظ به .

أعقل الناس قد يكونون كذلك فى المسائل التى
لا تعينهم أو المسائل العادية ، ولكنهم يندر أن يكونوا
كذلك فى أخطر أمورهم .

وهذه الحكم السابقة قدمها لارشفوكو للطبع فى
أثناء حياته ، ومن الحكم التى طبعت بعد مماته قوله :
بوصفنا من أبناء الفناء نخشى كل شئ ولكننا
نطلب كل شئ كأننا خالدون .

يبدو كأن الشيطان قد تعمد وضع الكسل على
تحوم الكثير من الفضائل . ما يجعلنا ميالين إلى تصديق
أن غيرنا من الناس فيهم عيوب هو سهولة تصديقنا
لما يرضى رغباتنا .

شفاء الغيرة هو المعرفة الأكيدة لما كنا نخشاه لأن
ذلك يضع حداً لحياتنا أو لحبنا ، وهو علاج قاس
ولكنه أرفق بنا من الشك وسوء الظن .

حينما يخفى الناس عنا الحق يجب أن لا يسوءنا
ذلك لأننا فى الأغلب نخفى الحق عن نفوسنا .

لما كان أسعد الناس هو الذى يقنع بالقليل فإن
العطاء وذوى الطموح هم أشقى الناس من هذه الناحية
لأنهم فى حاجة إلى أشياء لا تحصى قبل أن يظفروا
بالسعادة .

نسرع فى انتقاد أخطاء غيرنا ولكننا بطيئون فى
الانتفاع بهذه الأخطاء فى إصلاح أخطائنا .
المكربديل حقيير من الحكمة .

كثير من الأشياء تمدح أو تذم لأن مدحها أو
ذمها من الأمور الشائعة .

العمل الجسدى يحررنا من المتاعب العقلية وهذا
ما يجعل الفقراء سعداء .

الحكمة للنفس نظير الصحة للجسم .
القليل يكفى العاقل ليكون سعيداً ولكن لا شيء
يكفى الأحقق ولهذا نرى أكثر الناس أشقياء .
الصديق الحق هو أئمن ما نملك وهو آخر ما نفكر
في الحصول عليه .

لا يعرف الحب عيوب حبيبته إلا بعد أن تذهب
نشوة الحب .

الحب والحزم لا يتفقان ، وكلما قوى الحب ضعف
الحزم .

دراسة الناس أجل شأنًا من دراسة الكتب .
الرجل الذى يكره كل إنسان أشقى من الرجل
الذى لا يحبه إنسان .

وقد رأى لارشفوكو فى أثناء حياته أن يحذف
بعض الحكم من الحكم التى سبق أن قدمها للطبع ،
ومن هذه الحكم التى حذفها قوله : -
كل منا يجد فى الغير نفس العيوب التى يجدها الغير
فيه .

حينما يعجزك أن تجد الهدوء فى نفسك فمن العبث
أن تلتزمه فى أى مكان آخر .

يكره الناس الظالم لأنهم لا يستطيعونه وإنما خشية
الضرر الذى يلحق بهم .

المواهب الإنسانية كالأشجار لكل منها خصائصه
والفاكهة الخاصة به .

إذا كنا نسلم بنقائصنا فما ذاك إلا عن طريق الغرور
الثقة بالنفس كامنة فى أساس معظم ثقتنا بالغير .
ونقف من حكمه المختارة عند هذا الحد ، والقارئ
قمين أن يتبين من معارضة الكثير من هذه الحكم
بمحوادث حياة لارشفوكو أنها مستخلصة من تجاربه
ومشاهداته ، وأنه كتبها لا ليكسب مالا أو ينال جاهًا ،
أو ليرضى أحداً من الناس ، وإنما كتبها ليسرى عن

نفسه ، ويتخفف من أشجانه وأحزانه لما أصابه من
الغدر والخيانة وقلة الوفاء ، وربما كان من أحكم
أقواله وأعظم حكمه قوله « معرفة الإنسانية بوجه عام
أيسر من معرفة إنسان بعينه » وقد رأى هو أن يضرب فى
تيه مجاهل نفسه ومغيبات ضميره غير عابئ بشيء
سوى إرضاء نفسه فيما يبدو لنا ، وقد وصفه صاحبه
الكاردينال دى ريتز كاتب المذكرات المشهورة فى
تاريخ الأدب الفرنسى وذلك فى إحدى الصور الأدبية
التي كانت ذائعة فى عصرهما ، ونجترئ ببعض فقرات
من هذه الصورة ، منها قوله عنه « كان هناك على الدوام
شيء محير فيما يتعلق بكل شيء له صلة بالسيد دى
لارشفوكو ، فهو من بواكير أيامه قد أصر على
الانغماس فى الدسائس سواء فى حالة عدم اهتمامه
بصغريات الأمور وهى من الصفات التى لم تكن
تنقصه أو فى حالة عدم إدراكه للأمور العظيمة وهى
لم تكن من صفاته البارزة ، وهو لم يكن قط قادراً
على القيام بعمل جدى ، ولست أدري لم كان ذلك
كذلك ، لأن فيه صفات لو توفرت فى أى إنسان
آخر لقام بما أعياه النهوض به ، وهو تنقصه سعة
الأفق ولا يستطيع أن ينظر نظرة عامة شاملة إلى ما فى
داخل حدوده ، ولكن حسن إدراكه مع دماثة خلقه
ورقة نفسه مع قدرته على الإقناع وحسن تصرفه
كان يجب أن تعوض ما ينقصه من نفاذ الفكر أكثر
بما نرى ، ولقد كان دائماً خائر العزم ولست أدري
سبب ذلك ، لأن ذلك فى حالته لا يمكن أن يكون
ناشئاً من قوة الخيال لأن خياله ليس على شيء من
القوة ، ولا يمكن أن أعزوه كذلك إلى عقم حكمه
على الأشياء لأنه وإن كان لا يبرز حينما يحين وقت
العمل فإنه مع ذلك على جانب كبير من حسن
الإدراك ، وموجز القول أن آثار ضعف عزيمته
يمكن أن نراها ولو أننا لا نعرف سببها » ويسترسى
الكاردينال فى وصفه قائلاً « لم يكن قط جندياً حقيقياً

بالرغم من شجاعته المتناهية ولم يحاول أن يكون من رجال البلاط الناجحين برغم نيته الحسنة في هذا السبيل ولم يحسن أن يكون من رجال الأحزاب برغم انغماسه طوال حياته في الخصومات الحزبية . وقد رأى لارشفوكو أن يرد لصاحبه تحيته فوصفه في إحدى صوره الأدبية وصفاً ربما فاق في قسوته وصفه له ، وتناول نفسه في إحدى تلك الصور ، قال في مطلع تلك الصور « إني رجل ربعة متناسب الأعضاء حسن البنيان ولون بشرتي يميل إلى السمرة ولكنه حسن التناسق وجهتي شماء عريضة بصورة معقولة ، وعيناي سوداوان وصغيرتان غائرتان وحاجبای سوداوان كثان لكنهما حسنا الشكل ، ولست أدري ماذا أقول عن أنفي لأنه ليس مفرطاً ولا معقوفاً ولا ضخماً ولا مستدقاً — وعلى الأقل لا أظنه كذلك ، وكل ما أعرفه عنه أنه أقرب إلى الكبير منه إلى الصغر وأن في انحداره قليلا من

الانخفاض . ولى فم واسع وشفثای يغلب عليهما احمرار اللون وأسناني بيضاء منتظمة انتظاماً لا بأس به... ويمضى هكذا واصفاً لنا شكله الخارجى وصورته المادية ، ويتبع ذلك بوصف مزاجه وطبائعه وأخلاقه وسلوكه ولا يتردد في وصف نفسه بالذكاء ، وحسن الفهم وقوة الذاكرة ، وبلاغة اللسان ، وأنه يجيد النثر ويحسن النظم ، وأنه يحسن نقد ما يعرض عليه من النثر والشعر . ويقول لنا عن نفسه إنه لا يخشى سوى أشياء قليلة وليس الموت منها ، وإنه شديد الولع بأصدقائه ويضع مصلحتهم فوق مصلحته ، وإن كان لا يسرف في إظهار حبه لهم ، وإنه شديد التأدب في حضرة النساء ولا يذكر أنه نطق مرة بكلمة تحدث لمن شيئاً من الحيرة والارتباك . وأرجح أن مأثور كلماته ، ولوامع حكمه ، أدل على شخصيته ومزاجه وطرائق تفكيره وفلسفة حياته من وصفه لنفسه .



عجائب المخلوقات للقزويني

بقلم الدكتور عبد الحليم منتصر

مدير جامعة الكويت

القزويني

اليابس - وما عليها من جاد ونبات وحيوان . ورتب كلا من الحيوانات والنبات على حروف المعجم .

٢ - آثار البلاد وأخبار العباد : في التاريخ ، ابتدأه بعد الديباجة بثلاث مقدمات :

الأولى في الحاجة الماسة إلى أحداث المدن والقرى ، والثانية في خواص البلاد ، وقسمها إلى فصلين :

الأول - في تأثير البلاد في السكان .

الثاني - في تأثير البلاد في النبات والحيوان .

الثالث - في أقاليم الأرض .

ثم أفاض بعد ذلك في أخبار الأمم الماضية وتراجم كثير من الأولياء والعلماء والسلاطين والشعراء والوزراء والكتاب وغيرهم .

٣ - خطط مصر .

٤ - الإرشاد في أخبار قزوين .

شغف بالفلك ، والطبيعة ، والنبات ، والحيوان والجيولوجيا بنوع خاص . ويعتبر كتابه « عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات من أنفس مؤلفاته . كان يوصي بادامة النظر في عجائب صنع الله ، ولاراء

هو زكريا بن محمد بن محمود ، يصعد نسبه إلى الإمام مالك . ولد في قزوين (بين رشت وطهران) سنة ٦٠٥ هـ - ١٢٠٨ م ، ورحل في شبابه إلى دمشق وتعرف إلى ابن العربي ، ثم استقر في العراق فولى قضاء واسط والحلة في خلافة المستعصم العباسي . وكان في ذلك المنصب عندما سقطت بغداد في قبضة المغول . وتوفي في السابع من المحرم سنة ٦٨٢ هـ - ١٢٨٣ .

وكان - إلى اشتغاله بالقضاء - معنياً بالتأليف في الجغرافيا والتاريخ ، وقد عرف من كتبه فيهما :

١ - عجائب المخلوقات : تكلم فيه عن السماء وما فيها - وهو علم الفلك - فوصف الكواكب والأبراج وحركاتها وما يترتب على ذلك من فصول السنة والشهور والأيام . وتكلم عن الأرض وما عليها - وهو من قبيل التاريخ الطبيعي أو الجغرافيا الطبيعية - فذكر أصل الأرض وطبيعتها ، وكرة الهواء وأصول الرياح وأنواعها ، وكرة الماء وما فيها من البحار والجزر والحيوانات العجيبة ، ثم كرة الأرض - أي

في أنه كان مستغرقاً بالنظر في آيات الله البينات في مصنوعاته ، وغرائب إبداعه في مبتدعاته ، مسترشداً بقوله تعالى : « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ، وما لها من فروج » . يقول : « وليس المراد من النظر ، قلب الخدقة نحوها ، فإن البهائم تشارك الإنسان فيه ، ومن لم ير من السماء إلا زرقتها ومن الأرض إلا غربتها ، فهو مشارك للبهائم في ذلك وأدنى حالاً منها ، وأشد غفلة ، كما قال تعالى : « لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين » إلى أن قال : « أولئك كالأنعام بل هم أضل . يقول والمراد من النظر التفكير في المعقولات ، والنظر في المحسوسات والبحث عن حكمها وتصاريفها ، لتظهر له حقائقها ، فإنها سبب اللذات الدنيوية ، والسعادات الأخروية . وكلما أمعن النظر فيها ، ازداد من الله تعالى ، هداية و يقينا ، ونوراً وتحقيقاً . والفكر في المعقولات لا يتأني إلا لمن له خبرة بالعلوم والرياضيات ، بعد تحسين الأخلاق وتهذيب النفس فعند ذلك تنفتح له عين البصيرة ، ويرى في كل شيء من العجب ما يعجز عن ادراك بعضها .

يقول أبو عبد الله ، لقد حصل لي بطريق السمع والبصر والفكر والنظر حكم عجيبة وخواص غريبة فأحببت أن أقيدها للثبوت ، وكرهت الذهول عنها مخافة أن تفلت . وانه ليوصي قارئ كتابه بادئ ذي بدء ، بأنه إذا أراد أن يكون على ثقة مما في كتابه ، فليشمر للتجربة ، ولإياك أن تفر أو تمل إذا لم تصب في مرة أو مرتين ، فإن ذلك قد يكون لفقد شرط أو حدوث مانع . فإذا رأيت مغناطيساً لا يجذب الحديد ، فلا تنكر خاصيته ، واصرف عنايتك إلى البحث عن أحواله ، حتى يتضح لك أمره .

ولاشك أن القارئ لكتاب القزويني « عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات » إنما يتملكه الإكبار

والإعجاب بدقة الملاحظة ، والبراعة في العرض ، والسلامة في الاستنتاج والاستقراء مما يؤيد رأى « روزنتال » في علماء المسلمين ، من أن أعظم نشاط فكري قام به العرب ، يبدو في حقل المعرفة التجريبية ضمن دائرة ملاحظاتهم واختباراتهم ، فإنهم كانوا يبدون نشاطاً واجتهاداً عجيبين ، حين يلاحظون ويمحصون وحين يجمعون ويرتبون ماتعلموه من التجربة ، أو أخذوه من الرواية ، وبصفتهم أصحاب ملاحظة دقيقة ، وبصفتهم مفكرين مبدعين ، فإنهم قد أتوا بأعمال رائعة في كثير من العلوم والرياضيات والفلك .

وقد قدم القزويني لكتابه بمقدمات أربع ، تعتبر دستوراً رائعاً لكل مشغل بالعلم عامة وبالعلوم الطبيعية بصفة خاصة ، فضلاً عن الإشارة الجامعة فيها إلى موضوعات الكتاب . قال : « لننظر إلى الكواكب وكثرتها ، واختلاف ألوانها ، فإن بعضها يميل إلى الحمرة ، وبعضها يميل إلى البياض ، وبعضها إلى لون الرصاص ، ثم إلى سير الشمس وفلكها مدة سنة ، وطلوعها وغروبها كل يوم ، لاختلاف الليل والنهار ، ومعرفة الأوقات ، وتمييز وقت المعاش عن وقت الاستراحة ، ثم إلى جرم القمر ، وكيفية اكتسابه النور من الشمس ، لينوب عنها في الليل ، ثم إلى امتلائه وانحماقه ، ثم إلى كسوف الشمس وخسوف القمر ثم إلى ما بين السماء والأرض من انشعب والغيوم والرعود والصواعق والأمطار والثلوج والرياح المختلفة المهاب . ولنتأمل السحاب الكثيف المظلم ، كيف اجتمع في جو صاف ، لا كدورة فيه ، وكيف حمل الماء وكيف تتلاعب به الرياح وتسوقه وترسله قطرات متفاصلة ، لا تترك قطرة منها قطرة ، ليصيب وجه الأرض برفق ، فلو صب صياً لفسد الزرع ، بخدشه وجه الأرض . ثم إلى اختلاف الرياح ، فإن منها ما يسوق

السحب ، ومنها ما ينشرها ، ومنها ما يجمعها ،
ومنها ما يعصرها ، ومنها ما يقتلع الأشجار ، ومنها
ما يروى الزرع والثمار ، ومنها ما يحففها . ثم ننظر
إلى أنواع المعادن المودعة تحت الجبال ، منها ما ينطبع
كالذهب ، والفضة والنحاس والحديد ، والرصاص ،
ومنها ما لا ينطبع كالفيروز والياقوت ، والزبرجد ،
وكيفية استخراجها وتنقيتها ، واتخاذ الحلى والآلات
والأدوات منها ، ثم إلى معادن الأرض ، كالنفط
والقير والكبريت ، وأنواع النبات وأصناف الفواكه ،
ثم ننظر إلى أصناف الحيوان وانقسامها إلى ما يطير
ويقوم ويمشي ، وانقسام الماشي إلى ما يمشي على
بطنه ، وما يمشي على رجليه ، وما يمشي على أربع ،
وإلى أشكالها وألوانها وصورها وأخلاقها وأفعالها
كالنحل والعنكبوت والنحل ، وكيف تبنى بيوتها ،
وتجمع غذاءها ، وادخارها القوت لوقت الشتاء ،
وحذقها في هندستها . يقول القزويني : إن من يشاهد
خلية النحل لتزداد حيرته عند ما يعلم أنه من عمل
النحل ، ومن حيث أن ذلك الحيوان الضعيف قد
صنع هذه المسدسات المتساوية الأضلاع ، التي عجز
عن مثلها المهندس الحاذق مع الفرجار والمسطرة ،
ومن أين لها هذا الشمع الذي اتخذت منه بيوتها
المتساوية ، التي لا تخالف بعضها بعضاً ، كأنها
أفرغت في قالب واحد ، ومن أين لها هذا العسل
الذي أودعته فيها ذخيرة لشتاء ، وكيف عرفت أن
الشتاء يأتيها ، وأنها تفقد فيه الغذاء ، وكيف
اهتدت إلى تغذية خزانة العسل بعشاء رقيق ليكون
الشمع محيطاً بالعسل من جميع جوانبه ، فلا ينشقه
الهواء ولا يصيبه الفأر .

وجعل القزويني يتابع الدعوة إلى النظر في
الأرض وكيف كانت قراراً لصنوف المعادن والنبات
والحيوان ، وأحكام أطرافها بالجبال الشاخات :
تمنعها أن تميد ، وإلى إبداع أو شال المياه ليخرج

منها قليلاً قليلاً ، فتتفجر منها العيون ، وتجري
منها الأنهار ، وإلى خلق اللؤلؤ في صدفة تحت الماء ،
وإلى انبات المرجان في صميم الصخر تحت الماء .

ويتحدث القزويني في المقدسة الثانية عن تقسيم
المخلوقات ، فيقول المخلوق ، كل ما هو غير الله
سبحانه وتعالى ، وهو إما أن يكون قائماً بالذات
أو قائماً بالغير ، والقائم بالذات ، إما أن يكون
متحيزاً أي يشغل حيزاً ، أو لم يكن ، فإن كان
متحيزاً فهو الجسم ، وإن لم يكن فهو الجوهر
الروحاني ، ثم يتكلم عن الإدراك للكلية والإدراك
للجزئيات ، وعن الأعراض المحسوسة بالحواس
الخمس ، فالمحسوسات بالقوة الباصرة كالأضواء
والألوان ، وبالقوة السامعة كالأصوات والحروف ،
وبالقوة اللامسة كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والثقل والخفة والصلابة واللين والخشونة والملازمة ،
وبالقوة الشامة للطيب والتتن .

وفسر القزويني في مقدمته الثالثة لكتابه ما يقصده
بالغريب ، فقال هو كل أمر عجيب ، قليل الوقوع ،
مخالف لمألوف العادات ، ومعهود المشاهدات كعجرات
الأنبياء ، كانشقاق القمر ، وانفلاق البحر ، وانقلاب
العصا ثعباناً ، وكون النار برداً وسلاماً ، وإبراء الأكهم
والأبرص ، وإحياء الموتى ، ومنها الإصابة بالعين ، فإن
العائن إذا تعجب من شيء كان تعجبه مهلكاً للمتعجب
منه بخافية لنفسه لا يوقف عليها . ومنها اختصاص
بعض النفوس من الفطرة بأمر غريب ، لا يوجد
مثله لغيرها ، كما ذكر أن في الهند قوماً إذا اهتموا
بشيء اعتزلوا عن الناس ، وصرفوا همهم إلى ذلك
الشيء ، فيقع على وفق اهتمامهم . ومنها أمور سماوية
كانت قضايا شهب يستضيء الجو منها ، وسقوط جسم
ثقيل من الجو أو سقوط ثلج أو برد في غير أوانه ،
ومنها صيرورة اليبس بحراً وصيرورة البحر ييبسا ،

أو وقوع خسف بناحية من الأرض وخروج ماء أسود منها ، ومنها الزلزلة أو ظهور نبت بأرض لا عهد للناس بوجوده هناك ، ومنها تولد حيوان غريب الشكل لم ير مثله .

وتحدث القزويني في المقدمة الرابعة عن تقسيم الموجودات ، فقال . إن كل موجود سوى الواحد سبحانه مخلوق . وأن إحصاء الموجودات غير ممكن ، ولكنها منقسمة إلى ما لا نعرف أصلها ، ولا يمكننا النظر فيها ، وإلى ما نعرف جملها ولا نعرف تفصيلها ، وهي منقسمة إلى ما لا يدرك بالبصر ، كالعرش ، والكرسى ، والملائكة ، والجن ، والشياطين وغيرها فبحال النظر فيها . وأما المدركات بالبصر ، كالسموات والأرض ، وما بينهما مشاهدة بكواكبها وشمسها وقمرها ودورانها ، والأرض مشاهدة بما فيها من جبالها وبحارها وأنهارها ومعادنها ونباتها وحيوانها . وما بين السماء والأرض وهواء الجو ، مدرك بغيومها وأمطارها وثلوجها وعودها وبروقها وصواعقها وشهبها وعواصف أرياحها ، يقول فهذه أجناس المشاهدات ، وكل جنس ينقسم إلى أنواع ، وكل نوع إلى أصناف وهكذا .

وقد قسم القزويني كتابه إلى مقالات ، كل مقالة تشمل عدة فصول . وقسم الكون إلى علوى وسفلى ، وإنما عني بالعلوى ، ما يتعلق بالسماء من كواكب وبروج ومدارات ومجرات والشمس والقمر ، وتحدث عن كواكب الزهرة والمريخ والمشتري وعطارد ، وزحل وعن كسوف الشمس وخسوف القمر ، قال عن القمر ، إن جرمه كثيف مظلم ، قابل للضيء إلا القليل منه ، على ما يرى في ظاهره ، فالوجه الذى يواجه الشمس مضيء أبداً ، وقال في خسوف القمر ، إن سببه توسط الأرض بينه وبين الشمس ، فيقع في ظل الأرض ، ويبقى على سواده الأصلي فيرى

منخسفاً ، وعلى الخسوف الكلى والخسوف الجزئى للقمر : وربط القزويني بين حركتي المد والجزر وبين تحركات للقمر ، قال إذا صار في أفق من آفاق البحر ، أخذ ماؤه في المد مقبلاً مع القمر ، ولا يزال كذلك إلى أن يصير القمر في وسط السماء ذلك الموضع ، فإذا صار هناك انتهى المد منتهاه ، فإذا انحط القمر من وسط سمائه جزر الماء ، ولا يزال كذلك راجعاً إلى أن يبلغ القمر مغربه ، فعند ذلك ينتهى الجزر منتهاه ، فإذا زال القمر من مغرب ذلك الموضع ، ابتداء المد مرة ثانية .. وهكذا فيكون كل يوم وليلة بمقدار مسير القمر فيها ، في ذلك البحر مدان وجزران . كما ربط بين زيادة القمر ونقصانه وبين كثير من الظواهر والمظاهر عند الإنسان والحيوان والأسماك والحشرات والأشجار والفواكه والرياحين ، ويقول إن هذا الأمر ظاهر عند أهل الطب ، وإن ذاك معروف عند أهل الطب ، وإن ذاك معروف عند أهل الفلاحة .. وهكذا .

وقال عن الحجرة ، هى البياض الذى يوجد في السماء ، وأن العرب تسميها أم النجوم ، لاجتماع النجوم فيها ، ويقول إن المنجمين سموا عطارد منافقاً لكونه مع السعد سعداً ، ومع النحس نحساً ، وسموا الزهرة السعد الأصغر لأنها فى السعادة دون المشتري ، وأضافوا إليها الطرب والسرور واللهو ، وعلل كسوف الشمس بأن القمر يكون حائلاً بين الشمس وبين أبصارنا ، لأن جرم القمر كمد فيحجب ما وراءه ، لأن الخطوط الموهومة الشعاعية التى تخرج من أبصارنا متصلة بالبصر على هيئة مخروط رأسه نقطة البصر وقاعدته المبصر ، فإذا وقع جرم القمر في وسط المخروط فتنكسف الشمس كلها ، وقد ينكسف بعضها إذا كان للقمر عرض ينحرف المخروط عن الشمس .

وتحدث عن أثر الشمس على الأحياء والانسان والشجر والنبات ، والحركة اليومية للأزهار وأوراق

النبات ، وتابع القزويني حديثه عن الكواكب السبعة وذكر أبعادها وحجوم أجرامها ، ودورات أفلاكها وما إلى ذلك من معلومات لها قيمتها الفلكية . وهو دائم الإشارة إلى أرسطو بطليموس الفلكي المشهور ، وتكلم عن الكواكب الثابتة ، وعن كوكبات الدب الأكبر ، والدب الأصغر والتنين وفيقاونس ، ولعوا والفكه ، والجاني ، والسلياق ، والدجاجة ، وذات الكرسي ، وسياوس ، وبمسك الأعنة ، والخور والحية والسهم والعقاب ، والدلفين ، وقطعة الفرس ، والقوس الأعظم ، والمرأة المسلسلة ، والفرس الثام ، والمثلث ، والثور ، والأسد ، والعذراء ، والسرطان ، والتوأمن والعقرب والميزان ، والجدي ، والدلو ، والسحابة ، والقيطس ، والحبار ، وغيرها ، وعدد كواكب كل كوكبة وبين ما يتصل بها من اعتقادات وآراء .

وتكلم أبو عبد الله القزويني عن الزمان ، وعرفه بأنه مقدار حركة الفلك ، وهذا على رأى أرسطاطاليس وأصحابه ، وعند غيره مرور الأيام والليالي ، ويعرف اليوم بأنه الزمان الذي بين طلوع الفجر وغروب الشمس وأما الليل فهو الزمان الذي بين غروب الشمس وطلوع الفجر ، ومجموعهما أربع وعشرون ساعة ، لا تزيد ولا تنقص ، وكلما نقص من النهار زاد من الليل ، وكلما نقص من الليل زاد من النهار . يقول وأطول ما يكون النهار ، سبع عشر حزيران (يونية) ، فيكون النهار خمس عشرة ساعة ، والليل تسع ساعات « وهو أقصر ما يكون ، ثم يأخذ النهار في النقصان والليل في الزيادة إلى ثامن عشر أيلول (سبتمبر) .. وكذلك تحدث عن الأيام والشهور ، ثم انتقل إلى الكلام عن الفصول فقال عن الربيع ، يستوى الليل والنهار في الأقاليم وبعندل الزمان ويطيب الهواء ، ويهب النسيم ، وتذوب الثلوج ، وتسيل الأودية ، وتعد الأنهار ، وتنبع العيون وتتلألأ الزهور ويورق الشجر ، ويفتح النوار ، وينحضر وجه الأرض ، وتدر الضروع ، وتنتج الحيوانات

ويطيب العيش لأهل الزمان ، وبمثل ذلك تحدث عن الصيف والخريف والشتاء .

وعند ما عالج القزويني الكائنات السفلية ، وهي وهي المتصلة بالأرض ، بدأ بتعريف العناصر ، وقال أنها أصل المولدات من نبات وحيوان ومعادن وتابع أرسطو وغيره في القول بأن العناصر أربعة ، وهي : النار والهواء والماء والتراب ، وقال أنها تنقلب بعضها إلى بعض . فالهواء ينقلب ماء ، كما يشاهد في القطرات المجمعة على سطح الاناء ، سببه أن الهواء المحيط بالكون يصير بارداً بسبب برودة الجملد فيصير ماء ، والماء ينقلب هواء كما يشاهد من البخارات الصاعدة بتأثير حرارة الشمس أو النار .

وتحدث القزويني عن النار والهواء والسحاب والرياح والأمطار ، فقال ان أصول الرياح أربعة وهي الشمال والجنوب والصبا والدبور ، قال وريح الشمال باردة ، لأنها آتية من منطقة لا تسامتها الشمس أصلاً بل ولا تقترب منها ، والجنوب حارة رطبة ، لأن هبوبها من ناحية خط الاستواء : والجو مفرط هناك لأن الشمس تسامتها في السنة مرتين ، والصبا قارية من الاعتدال ، وتكون مائلة إلى البرودة في أول النهار والدبور تهب والشمس مدبرة عنها فلا تسخنها تسخين الصبا ، كما تهب في آخر النهار ، وعرف الزوبعة بأنها الريح التي تدور على نفسها شبه منارة .

وقال في تكوين السحاب ، ان الشمس إذا أشرقت على الماء ، حلت منه أجزاء لطيفة مائية تسمى بخاراً فإذا ارتفع البخار في الهواء حتى يبرد الزمهرير ، تداخلت أجزاءه في بعضها البعض وتكون السحاب . ثم تحدث عن الرعد والبرق ، والهالة وقوس قزح ، وعن البحر والمحيطات والجبال والأنهار والعيون والآبار . وقال عن البحار العظيمة ، أنها بمثابة خلجان من البحر الأعظم المحيط بجميع الأرض حتى أن المكشوف

من البوادي والجبال ، إنما هي بمثابة جزيرة صغيرة في بحر عظيم ، وبقية الأرض مطمورة في الماء . وقال عن نهر النيل ، ليس في الدنيا نهر مثله . يصب من الجنوب إلى الشمال ، ويمد في شدة الحر حين تنقص الأنهار كلها ، ويزيد بترتيب وينقص بترتيب ، وحدد طوله بمسيرة شهر في بلاد الإسلام ، وشهرين في بلاد النوبة ، وأربعة أشهر في الصحراء إلى ما خلف خط الاستواء .

يقول القزويني مفرقاً بين المطر ، والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع ، إذا كان الهواء دفيماً وارتفع البخار في الغيوم ، وتراكت منه السحب ، طبقات بعضها فوق بعض ، كما ترى في أيام الربيع والخريف كأنها جبال من قطن مندوف فإذا عرض لها برد الزمهرير ، من فوق ، غلظ البخار ، وصار ماء ، وانضمت أجزاؤها فصارت قطراً ، عرض لها الثقل فأخذت تهوى من أعلى السحاب ، وتلتئم القطرات الصغار بعضها إلى بعض ، إذا أخرجت من أسفلها قطراً كبيراً ، فإن عرض لها برد مفرط في طريقها ، جمدت ، وصارت برداً قبل أن تبلغ الأرض ، وإن لم تبلغ الأبخرة إلى الهواء البارد ، فإن كانت كثيرة صارت ضباباً وأن كانت قليلة وتكاثفت ببرد الليل ، ولم تجمد نزلت طلاً ، وإنجمدت نزلت صقيعاً ، يقول وإن كان البرد مفرطاً أججمده البخار في الغيم ، وكان ذلك ثلجاً ، لأن البرد يجمد الأجزاء المائية ، ويختلط بالأجزاء الهوائية وينزل برفق ولذلك لا يكون له وقع شديد مثل ما للمطر والبرد .

ويعمل حدوث الرياح بتموج الهواء وتحركه ، وأن الأدخنة التي تصعد من الأرض بتأثير الشمس إذا وصلت إلى الطبقة الباردة ، إما أن ينكسر حرها ، وتقصد النزول فيتموج بها الهواء وتحديث الرياح ،

وإن بقيت على حرارتها تصاعدت ثم تردها الحركة الدورية إلى أسفل فيتموج بها الهواء وتحديث الرياح ، يقول وربما يكون سبب الزوبعة التقاء ريحين مختلفي الهبوب ، فتمنع إحداهما الأخرى عن الهبوب . فتحدث بسبب ذلك ريح مستديرة تشبه منارة .

ويقول عن الحالة ، إنها تحدث من أجزاء صقيلة صغيرة ، حدثت في الجو ، وأحاطت بغيم رقيق لطيف ، لا يستر ما وراءه ، وانعكس من الأجزاء الصقيلة ، شعاع البصر إلى القمر ، لأن ضوء البصر وغيره إذا وقع على الصقيل ينعكس إلى الجسم الذي يكون وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه إذا كانت جهته مخالفة لجهة المضيء ، فيسرى ضوء القمر ولا يرى شكله ، لأن المرأة إذا كانت صغيرة لا يرى شكل المرئ فيها ، بل ضوءه ، فيؤدى كل واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر ، فترى دائرة مضيئة هي الحالة . وأما قوس قزح ، فانما يكون إذا حدثت في خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة صافية من نزول مطر أو بخار ، وكانت الشمس قريبة من الأفق المقابل ، ووراء تلك الأجزاء جسم كثيف مثل جبل أو سحاب مظلم ، أو إذا استدبر الناظر الشمس ، ونظر إلى تلك الأجزاء صارت الشمس في خلاف جهة الناظر ، فانعكس شعاع البصر من تلك الأجزاء إلى الشمس لكونها صقيلة ، فالشمس دون الشكل ، فأدت ضوءاً ، لكونها أجزاء صغيرة فكل واحد يؤدى ضوء الشمس دون شكلها . وسبب استدارة القوس وقوع الأشياء مستديرة ، بحيث لو جعلنا مركز جسم الشمس قطب دائرة على محيط فللكها ، لكانت تلك الأجزاء مسامتة تلك الدائرة . وتختلف ألوان القوس ، فزرى قسيساً بعضها أحمر وبعضها أخضر ، وبعضها أرجواني ، وأغلب الأوقات لونها مركب من ثمانية ، وقد نرى فيها بعض الأوقات أصفر أيضاً .

قفاه ، وفه على صدره وله ثمانية أرجل ولمكانه بابان أحدهما إلى الماء ، والآخر إلى اليبس ، والسقنقور ، قال ابن سينا انه ورل مائي يصطاد من نيل مصر ، وقال غيره انه من نسل التمساح ، وذكر في خصائصه عجبا والسلحفاة حيوان برى وبحرى وهو مانسميه الآن برمائي قال قد تكون عظيمة جداً حتى يظنها أصحاب المراكب جزيرة ، وفرس الماء وكلب الماء والقاطوس والقطا والكوسج وغير ذلك كثير جداً من حيوانات البحر وأسماءه .

ثم عاد أبو عبد الله إلى وصف الأرض ، وذكر اختلاف آراء القدماء في هيئتها ، واستدارتها ودورانها وعرض لآراء فيثاغورس في هذا الشأن ، ويقول انها في فلكها مستوية الجذب من جميع الجهات ، وكيف أن خط الاستواء يقسمها إلى نصفين ، أحدهما شمالي والآخر جنوبي ، وقسم كلا منهما إلى أقاليم منه المعمور وغير المعمور لفرط البرد مثلاً ، وقال ان هذه الأقسام ليست طبيعية ولكنها وهمية وضعها الملوك الأولون الذين طافوا بالربع المسكون من الأرض ليعلم بها حدود البلدان مثل افريدون والاسكندر وأردشير .

وتكلم عن الزلازل فقال ان سببها الأدخنة والأخوة التي إذا اجتمعت تحت وجه الأرض الصلب لا يكون فيه منافذ ومسام ، فإذا قصدت البخارات الصعود ، ولا تجد المنافذ والمسام ، نهز منها بقاع الأرض وتضطرب كما يضطرب بدن المحموم ، عند شدة الحمى ، وربما ينشق ظاهر الأرض ، ويخرج من الشق تلك المواد المحتبسة دفعة واحدة .

وأسهب أبو عبد الله في ذكر فوائد الجبال ، وقال انها رواسى وأوتاد ، وقال ان وجودها يحصر البخار المرتفع من أغوار الأرض ، ويمنع الرياح أن تسوقها ، إلى أن تبرد فينزل مطراً وتلجأ ، قال والجبال في

وعرض القزويني للبحار ومياهها وعجائبها ، فتكلم عن البحر المحيط والبحر الأبيض وبحر الصين وجزائره الكثيرة العجيبة ، منها جزيرة الراتج ووصف أشجارها ووزودها ناقلاً عن محمد بن زكريا ، وجزيرة راسني ، وجزيرة الوقواق وجزيرة البنان ، وأطوران ، ومن عجائب هذه الجزائر طائر يسمى خرشنة أكبر من الحمام ، وسمكة تزيد على ثلاثمائة ذراع ، وسلاحف استدارة كل سلحفاة عشرون ذراعاً ، وسمكة « الأطم » وجهها كوجه الخنزير ، وسمكة تلد وترضع ، وأخرى كخلقة البقر تلد وترضع ثم انتقل أبو عبد الله إلى بحر الزنج وقال هو بحر الهند بعينه وجعل يعدد جزائره وعجائبه مثل سمكة المنشار ، وسمكة البال وغيرها .

وتكلم عن الحيوانات المائية ، فقال منها ما ليس له رئة منها ماله رئة ، وإن لكل حيوان أعضاء مشاكلة لبدنه ومفاصل مناسبة لحركاته ، وجلوداً صالحة لوقايته ، فجعل أبدان حيوان الماء ، إما صدفية صلبة ، لا يعمل فيها الشئ الحاد ، أو فلوسية أو ما شاكلهما غطاء ووقاية وجعل لبعضها أجنحة وأذنانا ، تسبح بها في الماء ، كما يطير الطائر في الهواء ، وجعل بعضها آكلًا وبعضها مأكولًا وجعل نسل المأكول أكثر لبقاء أشخاصها ، ثم ذكر بعض حيوان الماء وعجائبه وخواصه على ترتيب حروف المعجم ، واستشهد بآراء الشيخ الرئيس الرازي وغيرها فذكر أرنب البحر ، وألبس ، وإنسان الماء والبال والتمساح والتنين والدلفين وقال انه حيوان مبارك ، إذا رآه أصحاب المراكب استبشروا ، وذلك انه إذا رأى غريقاً في البحر ساقه نحو الساحل ، وربما دخل تحته وحمله إلى الساحل ، والرعاد سمكة صغيرة مخدرة جداً ، والدامور - سمكة مباركة ، يحبها البحريون ، والصيدون ، والسرطان حيوان لارأس له وعينه على

أجرامها مغارات وأهوية وأوعال وكهوف ، تقع على قلالها الأمطار والثلوج ، وينصب إلى تلك المغارات والأوشال ، وتبقى فيها مخزونة ، وتخرج من أسافلها من منافذ ضيقة هي العيون ، تسبح منها العيون على وجه الأرض ، فينتفع بها النبات والحيوان والباقي ينصب إلى البحار ، ثم ذكر الجبال الشهيرة رتبها على حروف المعجم ، وتحدث عن مواضعها وارتفاعاتها ونباتها وحيوانها ومعادنها منها جبال الشان وإي قبيس ، وأروند وأسيرة وألتر ، واندلس وهجنة والبرانس ، ونيسون ، ونير ، حراب ، وجوش ، الحارث ، وحرا والحيات ، ونهاوند ، ورحنوى ، والرقم ، وزغوان وسيلان ، والسراة ، والسماق وشيام الصور والصفاء وشكران ، وصقلية ، وطورسينا والطير ، وقاسيون ، وفدغد وهرمز وواسط .

كذلك ذكر الأنهار وخواصها وأطولها وما تمر به من بلاد ، وقد رتبها كذلك على حروف المعجم ذكر منها أتل وأذربيجان وأسفار وآنه ، وجيحون ، وحصين المهدي ، ودجلة ، والذهب ، والرس وزور وشاف ، وصقلاب ، والعاصي ، والفرات ، والكر والملك ومهران والنيل ، وذكر قصة عروس النيل وعمرو بن العاص ومنعه إياهم من قذفها ، ثم سؤاله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، وتوكيده له أن هذا لا يكون في الإسلام .

ثم تحدث عن العيون والآبار وعن كيفية تجمع مياهها في باطن الأرض ، ثم انبثاقها بذاتها أو منحها الأولى عين والثانية بئر وأن منها حارة وباردة وعفصية وشبية وكبريتية ، ثم سرد عدداً من العيون والآبار رتبها على حروف المعجم وذكر بعض خواص مياهها وما يروى عن بعضها من غرائب ، وما لبعضها الآخر من صفات علاجية مثل عيون أذربيجان وباميان وجاج ، ووادان ، وجبل ملطبة ورأس الناعور ونهاوند وزعر وشعيرم وطبرية والعقاب ،

وغرناطة وعرنة ، والفرات وقراور والمشقف ومنكور وهرماس وذكر من الآبار بئر أبي كنود وبابل وبدر وبنحن وقنصورة ، وجندق ، ودماوند ، وذروان ، زمزم ، وعروة ، وغرس الكلب والمطرية ، في قرية من قرى مصر ، ونيسابور ، وهنديان ، ويوسف الصديق وغيرها .

ثم تصدى أبو عبد الله - كما يقول - للنظر في الكائنات وهي الأجسام المتولدة من الأمهات ، وهي إما أن تكون نامية أو لم تكن وهي المعدنيات ، وإن كانت نامية ، فأما أن تكون لها قوة الحس والحركة أو لم تكن فهي النبات ، وإن كانت فهي الحيوانات ، يقول فأول مراتب هذه الكائنات تراب وآخرها نفس ملكية طاهرة ، فالمعادن متصلة أولها بالتراب أو الماء ، وآخرها بالنبات ، والنبات متصل أوله بالمعادن وآخره بالحيوان ، والحيوان متصل أوله بالنبات وآخره بالإنسان ، والنفوس الإنسانية متصلة أولها بالحيوان وآخرها بالنفوس الملكية ، ومثل هذا الترتيب ذكره ابن مسكويه وابن خلدون وغيرهما .

وكلامه في المعدنيات ، نادى به قدامى الكيميائيين من أمثال جابر والرازي ، قال هي أجسام متولدة من الأنخرة والأدخنة تحت الأرض ، إذا اختلطت على ضروب من الاختلاطات مختلفة ، في الكم والكيف ، وهي إما قوية التركيب أو ضعيفة التركيب ، وقوية التركيب إما أن تكون متطرفة ، أو غير متطرفة ، وهي الأجساد السبعة ، الذهب والفضة والنحاس والرصاص والحديد والأسرب والخارصين ، والتي لا تكون متطرفة قد تكون في غاية اللين كالزئبق ، وقد تكون في غاية الصلابة كالياقوت ، والتي تكون في غاية الصلابة قد تنحل بالرطوبات كالزرنينخ والكبريت ، والأجسام السبعة إنما تتولد من اختلاط الزئبق بالكبريت على اختلاف في الكم والكيف ، وقال عن الأجسام السبعة هي الفلزات ، ثم تكلم عن

خواصها واحداً واحداً ، ثم تكلم عن الأحجار المختلفة ، من أئمد وأسفيداج والبورق وتدمير وتوتيا وجزع واسمر أنجونى وأبيض وأحمر وأخضر وأسود وأغبر وحجر البحر ، والحصاة والحطاف ، والسامور ، والسامور ، والغار ، والعاج ، والقمر ، والمطر والكلب ، وحجر دهنج ، وحجر در وحجر الزجاج وحجر الزنجفر ، وحجر طلق ، وعقيق ، وعنبرى وعطاس ، وحجر قلطار ، وقلنديس ، وفيهار ، وفيلفوس ، حجر قلى يتخذ من الأشنان بأن يحرق حتى يصير رماداً ولازورد ، وحجر كهربا ، ومعناه جاذب التبن والهشيم ، وهو صمغ شجر الجوز الرومى وحجر لاقط الرصاص ولاقط الذهب ، ولاقط الشعر والماس وحجر مغناطيس وحجر مرجان ، ونظرون وياقوت ويشب ، ويقطان ، وغيرها ، وقد أسرف أبو عبد الله فى ذكر خواص هذه الأحجار ومنافعها فى علاج كثير من الأمراض وكان كثير الاستشهاد بآراء أرسطو وجالينوس .

ثم انتقل الى الكلام عن النبات ، فقال انه متوسط بين المعادن والحيوان بمعنى أنه خارج عن نقصان الجمادية الصرفة التى للمعادن وغير واصل الى كامل الحس والحركة اللتين اختص بهما الحيوان وقسم النبات الى قسمين شجر ونجم ، فالشجر ماله ساق وهو بمثابة الحيوانات العظام ، والنجم بمثابة الحيوانات الصغار ، ثم تكلم عن الأشجار مرتبة على حروف المعجم ، فذكر الآبنوس وخشبها صلب جداً ، والآس ، والآنرج والاجاص ، وأزورخت ، وأم غيلان وهى شجرة من عضاة البادية كثيرة الشوك ، والبان ، حبها أكبر من الحمص مائل الى البياض ، طيب الرائحة وله لب دهنى ، قال ابن سينا انه ينفع من البرص والكلف والبهق ، والبطم ثمرتها الحبة الخضراء ، والبلسان شجرة توجد بمصر دون غيرها فى عين شمس وذكر لدهنها منافع طبية كثيرة ، والبوط والتفاح والتوب والتوت

والتين والجميز والجوز وخسرودار ، شجرة عظيمة جدا خشبها خولنجان ، والخروع والخلاف شجرة الصفصاف خشبها خفيف جداً ، والخوخ والدردار ، والدلب من أعظم الأشجار وأعلاها وأبقاها ، إذ طالت مدتها تفتت جوفها وتبقى ساقها مجوفة ، والرمال والزيتون والسرو والسفرجل والشاهبلوط ، والصندل والصنوبر والضرو والطرفا ، والعرعر والعشر والعناب ، والغبراء ، والغرب والفسق ، والفلفل ، والقرنفل ، والقصب ، والكافور ، والكرم ، والكمثرى واللبان ، واللوز ، والليمون ، والموز ، والبق ، والنخل ، والورد والياسمين ... وقد اختط القزوينى لنفسه خطة لم يحد عنها فى وصف هذه الأشجار والنباتات ، فبعد أن يذكر أهم ما يميز النبات يعرف فوائده الطبية ناقلاً عن ابن سينا أو غيره ، وكثيراً ما يورد بعض القصص الذى يؤيد ما يذهب إليه من آراء ، ولا مراء فى أن الفوائد الطبية التى ذكرها يحتاج بعضها الى التجريب ليثبت نفعه أو يهمل أمره .

ثم تحدث عن القسم الثانى من النبات وهو النجوم وقال النجم كل نبات ليس له ساق صلب مرتفع مثل الزروع والبقول والرياحين والحشائش ، ثم أوردها مرتبة على حروف المعجم ، وقد اهتم فيها كذلك بالفوائد الطبية ، أكثر من اهتمامه بالصفة النباتية ، فذكر آذان الفأر ، والأذريون ، والأذخر ، والأرز ، والاسفاناج والاسقيل وهو بصل الفأر والاشترغار والاشنان وهو الحرض الذى يغسل به ، والافنتين والاقحوان والبابونج والباردنجوم ، والبادروج ، والبنفسج والبهار والبش والرمس والثوم والجاورس وهو الدخن والجرجير ، والجزر والحرف وهو حب الرشاد والحرف والحمل والحسك والحلبة والحمص والحنظل والحنطة والخبازى والحريق والخردل والحس والحشخاش ، قال وعصارة المصرى منه تسمى أفبونا والخطمى والخيار والخيرى والدقلى والرازيانج والرياس والريحان والزعفران

والساذج والسذاب ، والسلق والسسم والسنبل والسوسن والشب وشجر مريم والشعير وشقائق النعمان والشلجم والشونيز والشيلم والشيخ والصعتر ، والطرخون وعدس وعنب الثعلب ، والفجل والعرفج وقاتل الذئب والقناد والقناب والقنب والقنيط والقيصوم والكراث والكتان والكرسنة والكرأوية والكربرة والبلاب ولسان الحمل واللصف واللوييا والنيلوفر والناردين وناخواه ونرجس ونسرين ، ونعنع وهليون وهندبا وورس ويقطين وهو القرع ، وقد نسب القزويني الفوائد الطيبة لابن سينا والرازي وغيرهما .

وعندما انتقل أبو عبد الله الى الكلام عن الحيوان ، قال انه في المرتبة الثالثة بعد المعادن الباقية على الجمادية والنبات المتوسط بين المعادن والحيوان بحصول النثر والنمو وفوات الحس والحركة ، أما المرتبة الثالثة فهي للحيوان الذي جمع بين النثر والنمو والحس والحركة .

وقد خالف القزويني بعض من تقدموه من العلماء العرب في عدم ذكر الأشعار التي وردت في وصف هذا النبات أو ذلك الحيوان ، أو على الأقل لم يذكر الكثير منها ، وإنما كانت دراساته وملاحظاته دراسات عالم أكثر منها دراسات أديب ، فضلاً عن أنه جامع معلومات وخاصة الطيبة ، والوصفات ، فهذا فيه جلاء للبصر ، وذلك مدر أو مقو أو ما أشبهه من توصيفات ، ينسبها أغلب الأمر إلى ما نقل عنهم أو حكى له منهم ، وفي كثير من الأحيان كان يتبع هذه الوصفات بأن يقص حكاية تؤيد ما يذهب إليه أو لعله يريد بها أن يؤيد ما يذهب إليه لدى قارئه .

وعلى هذا النحو من لطف في السرد ، ودقة في الاستقراء والوصف ، عالج القزويني الإنسان ، ووصف أعضائه عضوأ عضوأ ، ووصف الغضاريف والأعصاب والشرابين والأوردة ، والجلد والأعضاء

الداخلية من دماغ ورثة وقلب وكبد وطحال وسرارة ومعدة وكلية ومثانة ، وكذا الأعضاء الخارجية من رأس وعين وأذن وأنف وفم ولسان وأسنان وغيرها . ثم انتقل القزويني إلى وصف الحيوان ، وقال إن آذانها خلقت فوق رأسها ، ذات حركات شتى ، لتحاذي بالثقب جهات شتى ، ويرد الهواء إليها فتكون فائدة السمع أكثر ، وعلل صغر أذن الفرس ، وكبر أذن الحمار بأن الأول أذكى حساً ، فيكفه من قرع المسوء دون ما يكفي الحمار لصفاء حس الفرس ، وكدورة حس الحمار ، وكذلك طول ذنب الأول ، لأن إحساسه بلذع الهوام فوق إحساس الحمار ، فجعل طاقات ذنبه طويلة ، ليطرد بها الهوام عن بدنه ، يقول ولما كان المطلوب من الدواب السير صلبت حوافرها ، ليتمكن المشي الكثير عليها ، وليكون سلاحاً دافعاً للعدو ، فإن كل حيوان له حافر لا قرن له لأن المادة لا تنفى بهما جميعاً ، وكل حيوان له قرن لا حافر له ، بل له ظلف ، ثم ذكر الدواب مبتدئاً بالفرس ، قال أحسن الحيوانات شكلاً بعد الإنسان وأرشد الدواب عدواً وذكاء ، وله خصال حميدة ، وأخلاق مرضية ، وله صفاء اللون وحسن الصورة وتناسب الأعضاء ، والبغل متولد من فرس وحمار ، إن كان الذكر حماراً فشديد الشبه بالفرس ، وإن الذكر فرساً فشديد الشبه بالحمار ، ليس له ذكاء الفرس ولا بلادة الحمار ، وكذلك صوته ومشيه بين الفرس والحمار ، ولا شك في عقمها ، والحمار حيوان خدر الأعضاء كدر القوى إلا الحافظة فإنه إذا مشى بطريق لا ينسأه بعد ذلك ، ثم ذكر من الحيوان النعم وقال إن هذا النوع شديد الانقياد ، ليس له شراسة الدواب ولا نفرة السباع ومن شأنها الصبر على التعب والجوع والعطش ، والنبات ، قال عن « الإبل » حيوان عظيم الجسم شديد الانقياد ، ينهض بالحمل الثقيل ويبرك به ، تأخذ بزمامه فأرة وتقوده إلى حيث شاءت ويتخذ على ظهره

بيت يقعد الإنسان فيه ، مع مأكوله وشروبه وملبوسه ،
والوسادة والملحفة والبرقة ، كما في بيته ، ويتخذ
للبيت سقف ، وهو يمشى بكل هذا ، وربما يصبر على
الماء عشرة أيام . وإنما طولت رقبته ليستعين بها على
النهوض ، بالحمل الثقيل وينال الأرض يرعى منها ،
لتكون الرقبة مناسبة للقوائم وليلعب مشفره سائر جسده
يحكه به وكذلك تحدث عن البقر واليقر الوحش
والجاموس والزرافة والضأن والمعز والظبي والإبل
وغيرها ، وأنه ليتبع كل حيوان بفصل مستقل عن
خواص أجزائه ، ويسرد المنافع الطبية والوصفات
العلاجية لبعض أعضاء هذا الحيوان أو ذاك .

ثم انتقل إلى نوع آخر من الحيوان هو السباع
ذكرها أيضاً مرتبة على حروف المعجم بدأ بابن آوى
ثم ابن عرس والأرنب والأسد وهو أشد السباع
قوة وأكثرها جراءة وأعظمها هيبة وأهولها صورة ،
لأنه لا يهاب شيئاً من الحيوان ، ولا يوجد حيوان
له شدة بطشه ، لا يأكل من صيد غيره ، والبير
حيوان هندي أقوى من الأسد والثعلب والخنزير
والدب والدلق والذئب والساد حيوان على صفة الفيل
إلا أنه أصغر منه جثة ، وأعظم من الثور وللسنجاب
والسنور وسنور البر ، والسرباس والضبع وفالا ،
والفهد والفيل حيوان ظريف بهي نبيل رشيق والقرود
والكركدن والكلب . حيوان شديد الرياضة كثير
الوفاء ، دائم الجوع والسهرة يخدم كثيراً ويدفع
للصوص ، قال الجاحظ من ذكاء الكلب ، أنه
إذا اتبع الظباء يعرف التيس من العنز ، يتشم مواضع
الصيد والتمر ، والنامور حيوان وحشي نفور له قرنان
كالمنشارين ، وربما تشعب قرناه .

ثم تحدث عن الطير ، آلاتها أجنحتها ، ومن
العجيب أن طيران الطير في الهواء ، وعدم سقوطه
والهواء أخف منه ، وهو أثقل منه ، فلما اقتضت
هذه الآلة خفة الجناح والجثة نقص منها أعضاء

كثيرة توجد في غيرها من الحيوانات التي تلد
وترضع ، وتخف عليها النهوض ويسهل الطيران
كالأسنان والآذان والكرش والجلد التخين ، وإذا
تأملت خلقة الطير وجدت نسبة قدامه إلى أسنله كنسبة
يمينه إلى شماله ، فإن كان طويل الرقبة تطول
أيضاً رجلاه ، وإذا قصرت رقبته قصرت رجلاه ،
قال الجاحظ كل طائر جيد الجناح يكون ضعيف
الرجلين كالزرازير والعصافير . ومن الطيور
ما أعطى العجب في لونه كالطاووس والبيغاء والنعام
وأبي براقش ، ومنها ما أعطى في خلقه كالحمام ،
ومنها ما أعطى في حنجرته كالبلابل والقنابر ، ومنها
ما أعطيت العجب في تركيب أعضائها كالديكة واللقاق
والكراكي والنعائم ومنها ما أعطى في صفته كالخطاف
واليقوط والقنبرة ثم أورد القزويني طائفة من الطيور
رتبها على حروف المعجم وذكر أهم صفاتها ومميزاتها
وإذا استعصى عليه ذكر بعض الخواص قال لم يحضرني
شيء من خواصه فأورد (أبو براقش) طائر حسن
الصوت طويل الرقبة والرجلين أحمر المنقار ، في
حجم اللقلق يتلون بالأحمر والأخضر والأزرق
والأصفر ، وآبو هارون) طير في حنجرته أصوات
مليحة شجية ، يفوق النوائح ويروق كل معنى ،
لا يسكت بالليل البتة ، ويصبح إلى وقت الصباح ،
والأوز والبازي ، أشد الجوارح تكبراً وأضيقها خلقاً
ثم ذكر الباشق وهو أصغر الجوارح جثة والبيغاء ،
حسن اللون جداً ، والشكل ، أكثرها أخضر اللون
وقد يكون أحمر وأصفر وأبيض ، ومنقاره عريض
ولسانه كذلك ، يسمع كلام الناس ويعيده ، إذا
أرادوا تعليمها وضعوا مرآة في قفصها ويتكلم أحد
خلف المرآة فتعيد ما تسمع وتتعلم سريعاً ، والبلابل
كثير الألحان ، واليوم ذليل بالنهار ولكن بالليل
لا يقدر عليه شيء من الطيور و« اخباري » قالوا ما في
الطيور أشد بلهاً منها ، لأنها تترك بيضها وتحتضن

بيضن غيرها والحدأة - طائر خسيس يغلبه أكثر الطيور ، والحمام هو الطير المشهور الهادى إلى أوطانه من المسافة البعيدة ، وهو أشد الطيور ذكاء ، فإذا أرسل من موضع بعيد يصعد نحو الهواء ، ويكون صعوده مدوراً ، فلا يزال يصعد وينظر حتى يرى شيئاً من علامات بلده ، والخطاف طائر يتبع الربيع وذكر الخفاش بين الطيور وقال إن بصره ضعيف يسوءه شعاع الشمس ، يشبه الفأر ، جناحه جلدة رقيقة ، وله أسنان وللأنثى ثدى كما للفأر يرضع ولده ، والدريك يقول إنه أكثر الطيور شهوة وعجباً بنفسه ، يبشر بطلوع الفجر ، والدراج طير مبارك كثير النتائج محبب الظهر مبشر بالربيع ، والدجاجة والرخمة والزراغ ، والزرزور ، والزمج والسمانى ، والصقر والشاهين ، والشفتين ، والشقراق والصف ، والطاووس ، والطهوج والعصفور والعقاب والعقوق والغراب والغرنيق ، من طيور الماء القواطع والغواص والفاخته والقبج والقنبرة والقمرى والقوقيس والكركى والكروان والقلق ومالك الحزين والمكاء ، والنمر سيد الطيور ، والنعام والهدهد والوطواط والبراعة .

وقد تناول القزوينى كل طير في فصل خاص ، يذكر فيه خواص أجزائه ، وما أظنه جرب هذه الخواص ولعله شايع العامة في ذكر بعضها ، وأن أيد كلامه في بعض الأحوال بنسبة إلى علماء سابقين ، ولسنا ندعو إلى تجريب ما قاله في العصر الحديث ، فهذا يسقى لمن يعربد في سكره فيتأدب ، وذاك مرارته تطعم للصبي فيحسن خلقه ، وهذا عظمه يعلق على الصبي فيبقى محبوباً ، وذاك رماده يزيل بياض العين وهذا يكتحل به فيزيد في حدة البصر ، وهذا مرارته تزيل الغشاوة والظلمة من العين اكتمالاً ، وذاك مرارته تقطر في الأذن تزيل الطرش وهذا الطير لسانه يزيل العطش ، وذاك مرارته يسعط بها فتحد البصر ، وهذا كبده يشوى ويطعم للصبي يأمن

الصرع ، إلى غير ذلك من الوصفات الكثيرة التى تتخلل كتابه ولا أظن أن قد قام على صحتها دليل ، ولا أظن القزوينى قد قام بأجراء كل هذه التجارب ، وكذلك فعل القزوينى بالنبات ، فهذا خشبه ينفع في كذا ، وهذا دخانه يصلح كذا إلى غير ذلك من الوصفات التى رأيت أن أعفى القارئ من ذكرها ، واكتفيت بسرد عينة منها .

ثم عرض القزوينى لنوع آخر من الحيوان أسماه الهوام والحشرات ، قال انه لا يمكن ضبط أصنافه لكثرتها ، وبين رأيه في حكمة الخالق في وجودها ، ثم ذكر بعضاً منها مرتبة على حروف المعجم ، كالارضة والأفعى والبرغوث والبعوض ، وقال انه على هيئة الفيل ، وكل عضو خلق للفيل فللبعوض مثله مع زيادة جناحين ، والثعبان ونقل عن ابن سينا قوله أصغر أصنافها على ما ذكر خمسة أذرع ، وأما الكبار فن ثلاثين ذراعاً إلى ما فوق ، والجراد والحرباء ، والحلزون ، والحية ، والخراطين والخفساء ودود القز ، ودبك الجن والذباب والرتيلا ، وهى دوية تشبه العنكبوت والزنبور وسام أبرص ، والسلحفاة ، وهى حيوان برى بحرى أو كما نقل اليوم برمائى والصناجة والضب والظربان والعقرب والعنكبوت والفأر ، والفراش والفسافس والقمل والقنفذ والنحل والنمل والورل - ويتابع القزوينى ذكر خواص بعض الأعضاء أو الأجزاء من كل هذه الهوام والحشرات التى ذكرها ، فيقول هذا دمه يكتحل به يحد البصر ، وهذا قلبه يورث الشجاعة ، وذاك يزيل الحمى ، وغيره يقوى البدن ... إلى غير ذلك من الوصفات التى رأيت أن أعفى القارئ منها ، فأغلبها لم يبق عليه دليل فاما انه شايع العامة في اعتقاداتها ، أو أنه حكى حكايات ليست يقينية ، ومبلغ يقينه في بعض الحالات أن ينسب إلى ابن سينا أو الرازى أو غيرهما بعض هذه الوصفات ، ثم اختتم أبو عبد الله كتابه بخاتمة خصصها لحيوانات

كتابه في دار الكتب الشهيرة في العالم . وقد اهتم المستشرقون بدراسة أعمال القزويني وإضافاته إلى علوم الفلك والنبات والحيوان والجيولوجيا .

وللقرويني كتب أخرى لا تقل روعة عن كتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات منها آثار البلاد . وأخبار العباد ، يتناول علم الفلك وبعض الأحداث التاريخية . وكتاب آخر يشبه خطط المقرئ في فيه وصف رائع للقاهرة .

أحسب أن هذه الخلاصة الوافية والعرض الموجز
 لكتاب أبي عبد الله القزويني ، تعطى القارئ فكرة
 عن طريقة علمنا العربي في البحث ، ومنهجه في
 التأليف والسرد ، وتدلنا على افتنان العلماء المسلمين
 بالمعرفة الموسوعية ، فيجمع العالم في كتاب واحد
 أشتاتاً من المعارف عن البحار والجبال والأنهار
 والكواكب والكوكبات والأسماء والحيوانات والنباتات
 والهوام والطيور ، ولا تفوته الناحية الطبية في كل
 ما يذكر من معلومات وهي ألوان من المعرفة تدلنا
 على أن علمنا العربي كان واسع الاطلاع شامل المعرفة
 مما يجعله بحق أحد العلماء العرب الذين يعتز بهم على
 مر العصور والدهور .

عجبية الأشكال ذكر بعضها في أقسام ثلاثة مثل بأجوج
ومأجوج . وأمة بجزيرة الزنج . وأمة بجزيرة الرامني
فهؤلاء رؤوسهم رؤوس الناس ، وأبدانهم أبدان
الحيات ، وآخرون وجوههم وجوه الناس وظهورهم
ظهور السلحفاة ، وكلها روايات يعوزها الدليل
والمشاهدة الحسية . وفي قسم ثان تكلم عن حيوانات
مركبة من حيوانين مختلفين كالبعول من الفرس والحمار
وآخر بين الذئب والضبع ، يقال له السمع . وثالث
بين الكلب والذئب يقال له الديسم ، وفي القسم الثالث
تكلم عن العالقة والأقزام .

وبعد . فهذا عرض سريع موجز لكتاب عجائب
المخلوقات وغرائب الموجودات . كما كتبه أبو عبد الله
زكريا بن محمد بن محمود القزويني . وقد لفت هذا
الكتاب أنظار طلاب العلم في الشرق والغرب على
السواء ، لوفرة مادته وسلاسته في العرض . وقد طبع
على هامش كتاب حياة الحيوان للدميري . ثم أعيد
طبعه عدة مرات . كما ترجم إلى الفارسية وإلى الألمانية
وطبع في ليبزج ، كذلك ترجم إلى الفرنسية . وطبع
في باريس في أوائل القرن الماضي ، كما ترجم إلى اللغة
التركية ، ونشر بها منذ حين ، وتوجد نسخ خطية من

روح القوانين لمنتسكيو

بقلم الدكتور حسن شماعة سعفان
أستاذ كرسى الاجتماع بجامعة الأزهر

١ - تمهيد

لقد كان كثير من النقاد يعدون «روح القوانين» أعظم مؤلفات ثلاثة قادت الفكر السياسى والاجتماعى والفلسفى فى القرن الثامن عشر ، أما المؤنفان الآخران اللذان أسهما فى هذه القيادة للفكر فى القرن الثامن عشر فهما كتاب التاريخ الطبيعى للأديب المشهور بيفون (١٧٠٧ - ١٧٨٨) ورسالة فى الأعراف لثولير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) . وكان منتسكيو جـدفخور بكتابه الذى كان يمثل ثمرة أبحاثه طيلة حياته ولذلك حرص على تصديره فى طبعته الأولى بالمثل اللاتينى المشهور "Prolem sine matre creatam" أى «طفل مولود بلا أم» . ولقد شرح منتسكيو ما يقصده من ذلك فقال إن كتاباً يؤلف عن القوانين وروحها يجب ألا يظهر إلا فى دولة تتمتع بالحرية الحقة ، فالحرية التى تسود بلداً من البلاد هى شرط أساسى لصدور مثل هذا الكتاب إذ هى بمثابة الأم التى تؤدى إلى نشأة هذه المؤلفات ورعايتها ، ولكن كتاب روح القوانين «بلا أم لأنه ألف فى فرنسا التى لا تتمتع - فيما يرى المؤلف بأية

حرية . ولكن لفيفاً من النقاد يعتقد أن منتسكيو أراد بكتابه هذا المثل الفخر بكتابه ، إذ أراد من ذلك أنه لم يرسم فيه خطى أى مفكر أو فيلسوف سابق عاينه وأن ليس ثمة نموذج سابق نسج منتسكيو على منواله ، وهى كبرياء وخيلاء لا يتميز بهما منتسكيو وحده بل يتصف بهما كل سكان مقاطعة جاسكونيا الفرنسية التى يقع موطنه بها . على أننا - كما نرى - نعتقد أن من الخطأ أن يعتقد مؤلف أن لا مثيل لكتاب روح القوانين بين المؤلفات السابقة عليه ، إذ يعترف منتسكيو نفسه أنه وهو بصدد تأليف كتابه قد اطلع على عدد لا يحصى من المؤلفات القديمة والحديثة وأعجب بكثير منها مما كان له أكبر الأثر فى تشكيل أفكاره . وليس من شأن هذا أن يقلل من قيمة كتاب روح القوانين الذى خلده اسم مؤلفه والذى كان من أكثر الآثار العلمية تشكيلاً للفكر الاجتماعى والسياسى فى العصور الحديثة . ويندر أن نجد مؤلفاً يمثل ثمرة حياة علمية بأكملها مثل كتاب روح القوانين الذى يمثل حقاً بالنسبة لصاحبة كتاب العمر . حقاً إن منتسكيو قد ألف مؤلفات لا حصر لها قبل تأليفه روح القوانين ، ومن

بينها مؤلفات شهيرة اقترنت بها اسم المؤلف مثل « رسائل فارسية » و « ملحوظات عن أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » وخطبه الافتتاحية في برلمان بوردو ورواياته وقصصه إلى آخر كل ذلك ، ولكن كل تلك المؤلفات كانت مقدمة لذلك السفر الكبير الذي أزمع تأليفه والذي سلخ في كتابته أربعة عشر عاماً أو من سنة ١٧٣٤ حتى سنة ١٧٤٨ . وتقول في هذا الشأن مدام دي لامبير التي كانت صاحبة منتدى أدبي مشهور في القرن الثامن عشر لحماية الأدباء والعلماء والمفكرين وتشجيعهم والتي كانت بمثابة أم روحية لمنتسكيو ، إن منتسكيو لم يفعل بمؤلفاته السابقة على روح القوانين أكثر « من إفساح الطريق أمام مشروع كان من شأنه أن يخلد اسمه ويرفعه مبعجلاً على ممر القرون المستقبلية^(١) . ولما كان كتاب روح القوانين يدور - كما سنرى - حول القوانين والعادات والتقاليد التي تسود المجتمعات المختلفة ، ولما كان منتسكيو يعلم تمام العلم أنه بهذا الكتاب يقوم بفتح جديد في باب الدراسات الاجتماعية والسياسية والقانونية فإنه لم يقتصر على قراءة المؤلفات القديمة والحديثة التي رأى فيها فائدة لموضوع كتابه الكبير ، بل رأى أن يتبع ذلك بزيارات يقوم بها للمجتمعات الأدبية المختلفة حتى يرى التباين بين طبائع المجتمعات المختلفة رؤيا العين ويلمسه « على الطبيعة » فزار النمسا وإيطاليا وألمانيا وإنجلترا ، حتى يكون على بينة في كتابة مؤلفه.

وإذا كانت مؤلفات أي مؤلف تعكس في ناحية من نواحيها على الأقل الظروف الاجتماعية والسياسية ؛ بل والعائلية التي كانت تكتنف حياة صاحبها ، فإن « روح القوانين » يعد أصدق مرآة للظروف التي كانت تحيط بصاحبه في حياته العائلية والسياسية والاقتصادية

(١) رسائل منتسكيو

J. Dedieu ; Montesquieu, l'homme et l'Oeuvre, 1943.

والاجتماعية ، ولهذا سنبداً هذا المقال بملخص لأهم حياة منتسكيو ومؤلفاته ثم ننتقل بعد ذلك إلى تحليل كتاب روح القوانين ونقده وأخيراً سنعرض للأثر الكبير الذي تركه هذا المؤلف الضخم وآراء العلماء فيه

٢- أهم وقائع حياة منتسكيو ومؤلفاته :

ينتمي شارل دي منتسكيو لأسرة ذات تاريخ طويل في خدمة البلاط الفرنسي ولقد ورث لقب البارونية عن جده ، إذ كانت التقاليد تقضي بإطلاق هذا اللقب وغيره من الألقاب الأخرى كالإمارة والدوقية على جزيرة أو مقاطعة أو مدينة أو قرية أو إقطاعية ، كما ورث عن أجداده لقب الرئيس القضائي لبرلمان جين ، ذلك أن فرنسا طوال العصور الوسطى وحتى قيام ثورتها المشهورة كانت مقسمة إلى مقاطعات ، لكل منها برلمان له اختصاصات تشريعية وقضائية ، وكان للبرلمان رئيس أعلى يتلو في الترتيب رئيس « ذوقلنسة » وهو شعار للرأس كان يلبسه القضاة أثناء تأدية وظيفتهم كما كان يلبسه كبار الموظفين ، ولا زال هذا الشعار مستخدماً إلى اليوم في كثير من الدول . وكانت وطنية الرئيس ذي القلنسوة تورث ، شأنها في ذلك شأن كثير من الوظائف التي كانت تباع وتشترى وتورث وتوهب مثلها في ذلك كمثل الأموال العقارية والمنقولة . وقد ورث منتسكيو هذا اللقب أيضاً عن عمه جان باتست الذي كان قد ورثه بدوره عن جده منتسكيو وكان مولد منتسكيو سنة ١٦٨٩ أي قبل انثورة الفرنسية بمائة سنة وربى في مدرسة كان يشرف عليها جماعة تسمى جماعة الخطابين oratoriens وهي جماعة ذات نزعات متحررة تجسدية ، تعنى أشد العناية بتدريس أصول الخطابة والبلاغة والتاريخ . ومن هنا نفهم سر ولع منتسكيو التاريخ . وقد حصل منتسكيو بعد دراساته الابتدائية والثانوية على ليسانس في القانون من جامعة بوردو ثم ذهب لباريس ليمرن على مهنة

المحامية ، وهناك اتصل بالأوساط والمنتديات العلمية وسيدات المجتمع الرفيع مثل مدام دي لامبير ؛ ثم فنتنل والأب سان بيير وقرأ « رحلة شاردان » في بلاد الفرس في طبعها التي صدرت سنة ١٧١١ ثم « ألف ليلة وليلة » وهو الكتاب الذي ترجمه جالان Galland وكان لاطلاعه على هذين الكتابين إلى جانب صداقته لسفير العجم في باريس محمد رضا بك أكبر الأثر في تأليفه لكتاب « رسائل فارسية » الذي ألفه سنة ١٧٢١ وكان غرام منتسكيو في الفترة السابقة على تأليف كتاب الرسائل الفارسية بالعلوم والرياضيات لا يعرف حدوداً لاسيا بعد أن انضم لأكاديمية بوردو سنة ١٧١٦ حيث حمل على تقييد حرية الفكر والبحث وابداء الرأي وفعلاً أنشأ معملًا بالأكاديمية وبدأ يجرى تجارب على الحيوانات بغية هدم نظرية الحيوانات الآلية التي سادت القرن السابع عشر وهي النظرية التي كانت تذهب إلى أن الحيوانات لا نفوس لها وأنهم مجرد آلات متقنة الصنع فلا تتألم ولا تشعر كالإنسان . وكان معجباً بالقرن السابع عشر بحسبانه قرن العلوم قبل أن يكون قرن الآداب . إذ كان يرى فيه قرن جاليليو وتورشلي وديكارت (العالم الفيلسوف) وباسكال (العالم لا الأديب) وهويجنز ونيوتن ، لا قرن كورني ورابين ومولير الأدباء . ولقد أفاد منتسكيو عن دراسة العلوم والتجارب العلمية إذ ردت إليه إيمانه بالله بعد أن كان يعتقد أن الدين وهم وخيال في خطاب صدر منه سنة ١٧١٦ عن سياسة الرومان إزاء الدين ، ويقول في هذا المقام « إن العجب يملأ الفيلسوف كما تملأه عظمة الله عندما يدرك كيف تعمل عضلة واحدة من العضلات » ثم يشير إلى القدرة الجبارة التي تنظم عمل الجسم وما به من شرايين وأوردة وأعصاب وغدد فالدراسات التشريحية التي أجراها منتسكيو قد لعبت أكبر دور - فيما يرى النقاد - في تشكيل الفكر الديني عن منتسكيو . ولقد لجأ منتسكيو للدراسات

العلمية والتشريحية ليفهم أسس السلوك التي تنبئ عليها العبادات والتقاليد وهي التي سيستعين بها على تفسير كثير من الظواهر التي تعرض لها في كتابه الكبير « روح القوانين » وكتابه عن « الرسائل الفارسية » سنة ١٧٢١ كان دراسة للعبادات والتقاليد الشرقية ومقارنتها بالتقاليد الغربية وكان هو الآخر بمثابة مقدمة للكتاب الذي كان يزمع تأليفه ، إذ ألف في نفس الفترة كتاب ملحوظات عن ثروة وأسبابها . وهو فيها يرى كثير من النقاد « الأصل البعيد » لروح القوانين .

وفي سنة ١٧٢٥ خطب وهو رئيس لبرلمان بوردو خطبة افتتاحية كان لها أثر كبير في الأوساط القانونية والسياسية ، إذ حمل على الاتجار بالمناصب القضائية وعلى جهل القضاة وعدم نزاهتهم وطالب بسن قانون واضح عام لفرنسا يطبق على الناس جميعاً بلا تفرقة حتى يطمئن المتقاضون . ذلك أن فرنسا في تلك الفترة لم يكن يسودها قانون عام شامل بل كان القاضي في كل منطقة يحكم حسب عادات وتقاليد في شيء كبير من حرية التقدير مما أدى إلى فساد العدالة ، كما كانت هذه العادات والأعراف مختلفة من مكان لآخر وترجع إلى أصول متباينة ، فبعضها يرجع إلى القانون الروماني وبعضها الآخر للقانون الجرمانى ، وجزء ثالث يرجع إلى القانون الكنسى أو القوانين التي كانت سائدة لدى الأمم المتبربرة كالعالة أو القوط . ونقد منتسكيو في خطبته ببطء القضاء وتأخير البت في القضايا « من حفيد إلى حفيد حتى يقضى على آخر فرد في أسرة تعسة » . وكان لهذه الآراء النقدية الطريفة وأمثالها مما كانت تطفح به كلمات منتسكيو سواء في خطبه البرلمانية أو في أحكامه أثر جبار في توجيه أذهان العلماء والمفكرين إلى اصلاح القضاء الفرنسى ، حتى أن برلمان بوردو مكث عدة سنوات يفتح جلساته بقراءة خطبة الافتتاح التي ألقاها منتسكيو سنة ١٧٢٥ . وكل ماتم من إصلاحات

قضاية ومن صدور قانون نابليون الفرنسي بعد ثورة سنة ١٧٨٩ كان من بين الأفكار الجديدة التي نادى بها منتسكيو .

وفي سبيل نقده لبعض العادات الخلقية التي سادت الحياة الفرنسية ولا سيما حياة المتدييات ترجم قصة « معبد أفنيدوس Le Temple de Gnide » سنة ١٧٢٥ وهي لمؤلف يوناني قديم غير معروف ، وقد أضاف منتسكيو إلى الأصل أجزاء لها قيمتها ، وفي هذه القصة يحمل على الأخلاق النسائية التي تقوم على الحيانة ويرفع من شأن الحب الصافي والعلاقات الزوجية التي تقوم على عفة كل من الزوجين ، كما قام بتأليف كتاب آخر مشهور « ملحوظات على أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » سنة ١٧٣٤ ونجده هنا يضع منهجاً خاصاً لدراسة التاريخ يقوم على استنباط النتائج من مقدماتها وهو المنهج الذي ستقوم عليه دراساته في كتاب روح القوانين . ونستطيع أن نذكر مؤلفاته وخطبه ورسائله وقصصه ولكننا سنجدتها كلها وكأنها مقدمة لكتابه الكبير الذي يبدو أنه كرس حياته كلها ليؤلفه بقصد تحليل اسمه .

وكان منتسكيو على اتصال وثيق بالعلماء والأدباء والمعاشرين له سواء في فرنسا أو في الدول الأخرى من أمثال ريامير وديدرو وفولتير وبيل ومويرنوي وميران ، كما أصبح صديقاً حميماً لابنيلسوف المشهور هلفسيوس وفنتل ، ونشأت صداقات بينه وبين الفيلسوف السياسي بفندورة أثناء زيارته لألمانيا سنة ١٧٢٩ ، كما اتصل بهيوم وولاس ولوق ونيوتن ... أثناء زيارته ل إنجلترا سنة ١٧٢٩ . والواقع أن منتسكيو قد قام منذ سنة ١٧٢٨ ، بزيارة للنمسا وإيطاليا وسويسرا وهولندا وألمانيا وإنجلترا ، درس فيها خلال ثلاثة أعوام عادات هذه البلاد وتقاليدها ونظمها الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والسياسية وتحديث

عنها في مذكرات ومؤلفات فقد بعضها ، واتخذ من « المادة الخام » ومن المعلومات التي جمعها إلى جانب ما جمعه من الكتب التي لا تخص عن القدامى والمحدثين مادة لكتاب حياته . وكانت مذكراته عن إنجلترا ومناقشاته مع رجال السياسة فيها ونقده للسلطات سبباً في خلق مبدأ جديد من مبادئ الديمقراطية الحديثة وهو مبدأ فصل السلطات لضمان الحرية وهو المبدأ الذي أحدث به كل الدساتير الحديثة فيما بعد .

وبعد عودته من رحلاته تفرغ لكتابة روح القوانين منذ سنة ١٧٣٤ حتى سنة ١٧٤٨ وهو تاريخ صدور هذا السفر الكبير . وبعد إخراجها لهذا الكتاب ألف عدة قصص كما ترك مؤلفاً ضخماً بعنوان « أفكارى » نشر بعد وفاته . ثم ترك عدداً لا يحصى من الرسائل التي نشرت أيضاً بعد وفاته التي حدثت سنة ١٧٥٥ .

٢ - كتاب روح القوانين

لقد رجع منتسكيو في تأليفه لهذا الكتاب إلى جانب مشاهداته ومحاورته مع عدد لا يحصى من المفكرين إلى عدد ضخم من المؤلفات نخص بالذكر من بينها كتابي الجمهورية والقوانين لأفلاطون ، والسياسة لأرسطو والحيوات والأعمال الأخلاقية لبلوتارخس والأمير لماكيافلي وخطاب سياسي عن العقد الأول لحكم تبت ليف لنفس المؤلف وكتاب المدينة الخيالية لتوماس مور ، وفي المواطن لهوبس وبحث عن الحكومة المدنية للوقه وفي القانون الطبيعي وقانون الأمم لبوفندرون وكتاب ستة أبواب في الجمهورية لجان بودان وكتاب النالة الفرنجة لهوتمان وشروح على كتاب النظم لجستنيان تأليف افرارد ... إلى جانب بعض مؤلفات من الهند والبعثات التبشيرية . وهذا الكتاب قيل كما سبق أن أشرنا إلى ذلك تأملات حياة منتسكيو بأكملها إذ يقول المؤلف بعد أن انتهى من تأليف هذا الكتاب « انني

أستطيع القول بأنني استغرقت فيه حياتي كلها : إذ عندما انتهيت من دراساتي القانونية وضعتني وسط مؤلفات القانون فبدأت أبحث في تلك المؤلفات عن روح القانون ، فأجهدت نفسي ولم أصنع شيئاً ذا قيمة ومنذ عشرين عاماً اكتشفت مبادئ وهي جد بسيطة . ولو أن مؤلفاً غريباً قام بنفس الجهد لخرج بإنتاج أفضل ولكنني أعترف أن العمل في هذا الكتاب كاد يقتلني ، إنني أريد أن أستريح ولن أعمل شيئاً بعد ذلك» (١) ويقول استاروبنسكي معلقاً على هذا القول إن حياة منتسكيو السابقة على تأليف روح القوانين كانت موجهة نحو هذا العمل الذي كرس له كل جهوده والذي ملأ عليه حياته ، فهو قد طبق قول المفكر والفيلسوف الانجليزي چون لوقه الذي قال « إن الانسان يجب عليه أن يفقد نصف وقته لكي يستطيع أن يفيد من النصف الآخر » إذ قضى أوقاتاً ثمينة في التردد على المنتديات والملاهي في الرحلات والمناقشات والحوار واستقاء المعلومات بالطريق الشفوي وعن طريق الرسائل وقام بكتابة القصص ... كل ذلك كان يمثل نصف وقته الذي « أضاعه » لكي يفيد من النصف الآخر بتأليفه كتاب روح القوانين . ولقد فقد منتسكيو بصره كله تقريباً أثناء تأليف هذا الكتاب مما اضطره في النهاية إلى املأء الأجزاء الأخيرة منه ، مما يفسر علاجه لنفس الموضوع أحياناً في فصول متعددة قصيرة حتى لا يثقل على الكاتب الذي يسجل ما يملأ عليه .

وكان كلما كتب فصلاً أو جزءاً عرضه على أصدقائه ولا سيما مدام دي لامبير التي استشارها في معظم أجزاء الكتاب ، كما كان يستشير الوزير الأديب د'ارجنسون d'Argenson والأب جاسكو . وأخيراً ظهر الكتاب كاملاً في جنيف سنة ١٧٤٨ في مجلدين من القطع

(١) عن

Jean Starobinski ; Montesquieu par lui-même.

الكبير ثم في ثلاث مجلدات من القطع المتوسط ، خلوا من اسم المؤلف وظهرت طبعة أخرى في نفس السنة مزورة في باريس ، وما أن ظهر روح القوانين حتى أحدث ضجة كبرى اجتاحت فرنسا من أقصاها إلى أقصاها فانقسم الفلاسفة ورجال الفكر والدين بين مؤيدين لآرائه ومعارضين لها ولكن رجال الدين على العموم على اختلاف مذاهبهم بين يسوعيين وجانسانيين قدنقدوا الكتاب نقداً مرّاً ، لأن ما ورد به من نظريات تتعلق بنشأة الفلسفة والدولة واثار النظم السياسية والهيئة الطبيعية على نشأة الأديان وما تنادى به من نظم ... كل تلك النقاط كانت - فيما يرى رجال الدين - تتعارض مع ما ورد في الكتاب المقدس ، وأصدر الجانسانيون (أورجال الدين الجدد كما كانوا يسمون أحياناً) بياناً اتهموا فيه منتسكيو بأنه من أصحاب الدين الطبيعي déisme الذين يؤمنون بوجود ذات عليا تدير الكون على أساس عقل صرّف بدون اعتقاد في التنزيل أو الوحي أو الرسل وفي هذا يختلفون عن أصحاب مذهب انتالية والوحي théisme ولا نكاد نجد أديباً أو فيلسوفاً في فرنسا إلا وعلق على هذا الكتاب ، إما بالنقد الموضوعي أو بتحجيد ما ورد به من آراء أو بالحملة عليه ، مما اضطر منتسكيو سنة ١٧٥٠ إلى إصدار رده على تلك الانتقادات في كتاب عنوانه « دفاع عن روح القوانين » . كما كان المؤلف في كتابه الأصلي يتنبأ أحياناً بما سيقدم إلى آرائه من نقد ويرد على هذه النقود المتخيلة . ولقد راقبت الكنيسة الكاثوليكية في روما كتاب روح القوانين في شيء كبير من الاعتدال ، وفحصه علماء السربون بدون أن يصدروا حكمهم عليه رسمياً . وأخذ ديان الملزم العام للضرائب في فرنسا في دحض ما ورد به من آراء اقتصادية . وفي سنة ١٧٥١ وضعت السلطات الدينية كتاب روح القوانين في القائمة السوداء Index أي قائمة الكتب المحرمة قراءتها .

قط من آراء ظنية وإنما من طبيعة الأشياء»^(١). وبعد التصدير تأتى الأجزاء أو الأبواب الواحدة والثلاثون وهى التى تنقسمها وفقاً لرأى بعض النقاد^(٢) إلى ثلاثة أقسام : القسم النظرى ويشمل الأبواب الثمانية الأولى والقسم العملى ويشمل الأجزاء من التاسع حتى السادس والعشرين ثم أخيراً قسم نسميه متفرقات ويشمل بعض أجزاء متفرقة وموضوعات خاصة ويدخل فيه على وجه الخصوص الأجزاء من السابع والعشرين حتى التاسع والعشرين، وسنعالج هذه الأقسام الثلاثة بالترتيب .

٤ — القسم النظرى من روح القوانين :

القوانين : ويعالج المؤلف فى هذا القسم موضوعات مجردة، ففى الجزء الأول يتكلم عن القوانين على وجه العموم فيقول « إن القوانين فى أوسع معانيها عبارة عن علاقات ضرورية تشتق من طبيعة الأشياء ؛ ولكل الموجودات قوانينها بهذا المعنى ، فلائحة قوانينها وللعالم المادى قوانينه وللعقول المتعالية على الإنسان وللحيوانات قوانينها وللإنسان قوانينه » . والقوانين أياً كان نوعها ليست إلا علاقات بين قوى متفاعلة يؤثر فى بعضها بعض ؛ ويتأثر بعضها ببعض وهذه القوى على نوعين ، فزيائية ومعنوية أو أخلاقية فالطبيعة ومبادئ الحكومات والتعليم والضرائب والمناخ وعادات الأمة وتقاليدها وعدد السكان والدين السائد — كل تلك قوى تتفاعل والقوانين ليست شيئاً آخر إلا العلاقات التى تنتج عن ذلك التفاعل بشكل ضرورى . ويحمل منتسكيو حملة شعواء على الفلاسفة الذين أخضعوا القوانين والظواهر التى تسود العالم لقدرية عمياء ، إذ كيف يمكن أن

ويحتوى الكتاب على تصدير يأتى بعده واحد وثلاثون باباً أو جزءاً ، وكل جزء مقسم إلى فصول وتبلغ الفصول فى مجموعها ستمائة وخمسة . وقد وضع المؤلف لكتابه عنواناً طويلاً يعطى للقارئ ملخصاً لما ورد فيه ، فالنسخة الأصلية من الكتاب تحمل العنوان الآتى : « فى روح القوانين ، أو فى الصلة التى يجب أن تربط القوانين بنظام الحكم فى كل أمة ، وبتقاليدها ومناخها ودينها وتجارها ... الخ » . وفى التصدير يتوسل المؤلف إلى القارئ ألا يتسرع فى الحكم على الكتاب بناء على نظرة خاطفة لبعض ما ورد به « إن لى رجاء أخشى ألا يتحقق ، وهو ألا يحكم قارئ عابر على عمل استغرق عشرين عاماً ، وأن يقبل القارئ هذا المؤلف أو يرفضه جملة ولا يقتصر على قبول أو رفض عدة جمل ؛ لأن الإنسان إذا أراد أن يفهم فكرة المؤلف فلن يستطيع الوصول إليها إلا إذا فهم فكرة الكتاب »^(١) . ثم يقول « لقد خبرت الناس أولاً ووجدت فى هذه الأشكال المتباينة ، بشكل لا نهاية له ، من العادات والقوانين أن الناس ليسوا مساقين بمحض أهوائهم . فوضعت المبادئ العامة لسلوك الناس ووجدت الحالات الفردية تخضع لها فى سر ، كما وجدت أن تاريخ جميع الأمم ليست إلا نتائج لتلك المبادئ العامة وأن كل قانون خاص مرتبط بقانون آخر أو يعتمد على قانون آخر أعم منه . ولما اتجهت لدراسة العصور القديمة بذلت الجهد فى استخلاص روح مبادئها حتى لا يشكل على الأمر فأعتبر من قبيل التشابهات حالات مختلفا بعضها عن بعض ، وحتى لا تغيب عنها الفوارق الفاصلة بين حالات قد تبدو متشابهة ، إننى لم أستخلص مبادئ

(١) نفس المرجع .

(٢) قارن

C.A. Fusil ; Montesquieu, pages choisies
"L'Esprit des Lois", L. Larousse.

(١)
"Esprit des Lois", édition Firmin-Didot et Cie, sans date, p. 1.

وهى الطبيعة التى سنشير إليها فى هذا المقال عند ذكر نصوص من روح القوانين .

نتصور أن تخلق مثل هذه القدرية موجودات مفكرة .
وهناك إذن عقل مبدئى وهو الله والقوانين عبارة عن
العلاقات التى توجد بينه وبين الموجودات المختلفة فيما
بينها وبين بعض ، فعلاقات الله بالكون تتلخص فى أنه
خلقه وفق قواعد وضعها هو وهو يحفظه ويصونه وفق
نفس القوانين التى خلقه بمقتضاها ، والعالم المادى
والحال هذه مسود بقوانين لا تتغير لأنها أساس وجوده
واستمراره ، أما الموجودات العاقلة فتخضع لنوعين
من القوانين نوع طبيعى وهى القوانين التى تشتق من
طبيعة تكوين تلك الموجودات مباشرة وهى تلك
القوانين التى كانت تسود الإنسان البدائى قبل تكوين
المجتمعات لأن منتسكيو كان يعتقد كأصحاب المذهب
التعاقدى أن الإنسان قبل تكوين المجتمعات قد مر
بمرحلة طبيعية وكان فى هذا متأثراً بهوبس ولون على
وجه الخصوص ، ففى هذه المرحلة مثلاً كان الخوف
يسيطر على الإنسان وكل إنسان كان يشعر أنه أقل من
الآخر وبذلك لم يكن بين الإنسان وأخيه أية نزعات
عدوانية ، كما كان يسيطر على الإنسان نزعة البحث
عن الطعام والحفاظ على حياته والانجذاب الجنىسى ...
كل تلك تمثل عينات من القوانين الطبيعية . ويبدو أن
منتسكيو كان يقصد من القوانين الطبيعية تقريباً مانسميه
اليوم الدوافع الغريزية . أما النوع الآخر من القوانين
فهو القوانين الوضعية التى يضعها الإنسان لنفسه بعد
تكوين المجتمعات ، وإذا كانت القوانين الطبيعية
مفروضة على الإنسان لأنه ليس مصدرها فإن القوانين
الوضعية لما كانت صادرة عنه فإنها متبعة حسب
ظروف كل مجتمع ، وهذه القوانين على أنواع فمنها
قانون الأمم الذى ينظم العلاقة بين المجتمعات ، والقانون
السياسى الذى ينظم شئون الحكم ، والقانون المدنى الذى
ينظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض ... الخ . ولما كانت
القوانين ليست شيئاً آخر إلا العلاقات التى تربط العقل
الأول أو الله بالموجودات المختلفة وتربط الموجودات المختلفة

بعضها ببعض فإن مؤلف روح القوانين يتلخص فى
البحث فى العوامل التى تؤدى إلى تغير هذه العلاقات
سواء بين الخالق والمخلوقات أو بين المخلوقات بعضها
وبعض من جاعة لأخرى ومن عصر لآخر .

ولقد بحث منتسكيو فى فلسفة السابقين والمعاصرين
فلم يجد حلاً يشفى غلته فوجد خليطاً من المذاهب
والآراء كما وجد معظم المؤلفين ينظرون للموضوع من
زاوية ضيقة بدون إلمام شامل به ، فعلماء القانون وعلى
رأسهم الرئيس داجسو d'Aguesseau الفرنسى
يذهبون إلى أن القوانين تصدر عن فكرة أو فلسفة
خاصة لسلطة عليا متحركة فى المجتمع ومشبعة بتلك
الفكرة ، والقانون الوضعى ليس فى هذا المعنى إلا
تعبيراً عن إرادة الله ، ذلك أن القانون قد صدر عن
الحاكم الذى يتولى السلطة والذى يعد نظرياً مثلاً لله فى
المجتمع ، فهو قد اختاره لينوب عنه فى حكمه وهو إذ
يتصرف إنما يعبر عن الإرادة الإلهية ، مستهدفاً من
ذلك تحقيق أكبر نفع للمجتمع الذى ولى أمره وهو بعد
مسئول أمام الله عن هذا التصرف . وقرب من هذا
ما ذهب إليه سينوزا الفيلسوف الهولندى المشهور من أن
العالم يسير بالقضاء والقدر وأن كل ظواهر هذا العالم فيزيقية
كانت أم إنسانية إنما تعتمد على الإرادة الإلهية . ولم
تكن مثل تلك التفسيرات لتروق فى رأى منتسكيو
الذى كان مشبعاً بالروح العلمى والذى كان يهدف إلى
إيجاد تفسير علمى لاختلاف القوانين ، أى تفسير
يقوم على منهج علمى يستند إلى المشاهدة والتجربة
والاستقراء ، فى حين أن هذه التفسيرات كانت تعتمد
على أسس دينية ميتافيزيقية غامضة وإلى جانب هذه
المذاهب الدينية وجد منتسكيو فريقاً من رجال السياسة
والقانون يستندون إلى أسس أخلاقية وذلك مثل
جروسوس وبفندورف وباريرارك ، ويذهب هؤلاء إلى
أن فكرة العدل سابقة على كل قانون وضعى . فهناك

التي تسودها والوسط الجغرافي الذي تعيش فيه^(١) والثاني هو الفيلسوف الألماني أوتو إفرارد O. Everard الذي نادى بضرورة الابتعاد عن التفسيرات التوكيدية أو الدجاطيقية ، والبحث عن « دوافع القانون » التي تلخص في فائدة الدولة وعقيلة الشعوب والعادات والأفكار السائدة فيها والعدالة الطبيعية . أما الثالث فهو اللورد الانجليزي بولنجبروك Bolingbroke الذي قال بضرورة مراعاة الأخلاق والعادات والتقاليد والمناخ والروح الهام في كل دولة عند التشريع لها . وكان أن انضم منتسكيو إلى رأى هؤلاء العلماء . وبدأ منتسكيو يبحث عن سر ائتلاف القوانين الوضعية قاصراً بحثه على القوانين الوضعية مقتصرأً فيها على القوانين السياسية والمدنية ، أما قانون الأمم الذي ينظم علاقة الدول بعضها ببعض فإنه ثابت لأنه يركز على ركيزتين الأولى ضمان السلام بين الأمم والثانية ضمان الاستقرار والبقاء لكل أمة . ولكن ماهي العوامل التي تتوقف عليها القوانين السياسية والمدنية السائدة في كل مجتمع ؟ ثمة - فيما يرى منتسكيو - فئتان من العوامل : عوامل أخلاقية أو اجتماعية تنحصر في العامل الأخلاقي الأول وهو شكل الحكومة الذي يتخذه المجتمع ، وعوامل قزيقية تنحصر في العامل الفيزيقي الأول وهو المناخ الذي يسيطر على الإقليم ثم تأتي بعد ذلك بقية العوامل الأخلاقية والفيزيقية لكي تدور حول هذين العاملين الرئيسيين ، فالقوانين تتعلق تعلقاً ضرورياً بنوع الحكومة السائدة والمبدأ الذي تقوم عليه ... كما تتعلق بالعوامل الفيزيقية كالمناخ ونوع الأراضي والموقع والمساحة التي يشغلها المجتمع ... كما تتعلق بدرجة الحرية التي يمنحها دستور الحكم بالدين السائد بين السكان وميول الشعب وثروته ... كما تتعلق أخيراً ببعضها بعض (أي كما تتأثر القوانين بهذه العوامل تتأثر

نموذج من العدالة وهو نموذج مثالي يرجع إليه كل المشرعين في تشريعاتهم . وهذا النموذج المثالي ليس مصدره الإنسان بل هو مفروض على الإنسان ، وهو يتكون من الحقوق والالتزامات اللازمة لتنظيم العلاقات بين الأفراد الكائنين في مجتمع واحد ؛ ولتنظيم العلاقات بين المجتمعات المختلفة ، وهذا النموذج هو ما يسمى بالحق الطبيعي . والإنسان يشعر بهذا الحق الطبيعي بشكل تلقائي كأنما ولد الإنسان مزوداً بحاسة تجعله يفرق بين العدل والظلم وفقاً لهذا القانون . وهذا القانون خالد أبدي أزلي لا يتغير بتغير الزمان والمكان وبناء على ذلك تصبح مسألة تفسير القوانين مسألة بحث مدى التطابق بين القوانين السائدة في المجتمعات المختلفة والقانون الطبيعي . ولقد تأثر منتسكيو بهذه النظرية ردهاً من الزمن حتى سنة ١٧٣٠ ولكنه وجدها هي الأخرى نظرية ميتافيزيقية لا يؤيدها الواقع لأنها تتعارض مع فكرة الصيرورة ولا تفسر كيف أن فكرة العدل تختلف من مجتمع لآخر ومن عصر لآخر . اتجه منتسكيو بعد ذلك إلى أصحاب المذهب التعاقدى ولا سيما مذهب هوبس الذي تأثر به المؤلف ولكنه مع ذلك تركه لأنه ينادى بحكم الطغيان الذي كان منتسكيو يقشعر من بشاعته . كما أن نظرية هوبس كانت كالنظريات السابقة تضع مبادئ فلسفية عامة مما كان يتنافى مع منهج منتسكيو في البحث القائم على التجربة والاستقراء .

وإذا كانت المذاهب السابقة قد فشلت في ضم منتسكيو إلى صفوفها فإن ثمة عدداً من المؤلفين كانوا بمثابة نور أدى بمنتسكيو إلى المنهج العلمي السليم لدراسة مشكلة القوانين في أصلها وروحها وأول هؤلاء العلماء هو الإيطالي جرافينا Gravina الذي كان ينصح الباحثين في الدراسات القانونية بأن يضعوا في اعتبارهم أن المشرعين عندما يشرعون إنما يأخذون في اعتبارهم الأول اختلاف الشعوب من حيث العادات والتقاليد

كذلك بعضها ببعض) وبالمصدر الذى صدرت عنه وغاية المشرع من سبها والموضوعات التى تنظمها (١) ولا تؤثر هذه العوامل على القوانين بدرجة واحدة ، بل بدرجات متفاوتة ، فالعوامل الأخلاقية تؤثر بدرجة أكبر من العوامل الفيزيائية ، ذلك « أن العوامل الأخلاقية - فيما يرى منتسكيو - تشكل الطباع العامة للأمة وتحدد نوع روحها العام بدرجة أكبر مما تفعل العوامل الفيزيائية » ؛ ويؤكد الفيلسوف هذا المنى قائلا « إن النظم والعادات والتقاليد والأخلاق تستطيع أن تغلب بسهولة على قسوة المناخ » . والعوامل الفيزيائية والأخلاقية التى تكشف مجتمعاً من المجتمعات لا يقتصر تأثيرها على نشأة القوانين ، بل هى تؤثر كذلك على تطورها ونضوجها وتنويتها أو إضعافها . حتى أننا نجد فى كل عصر « جيلاً من القوانين » يختلف عن جيل العصور السابقت أو اللاحقة ، إذ ثمة أجيال من القوانين على غرار أجيال بنى الإنسان . وكل « جيل من القوانين » ليس بلا شك إلا نتيجة لتفاعل كل هذه العوامل وتضافرها .

وإذا كانت هذه العوامل هى الأسس التى تركز عليها القوانين فإن منتسكيو يتناولها بالتحليل . كلا منها على حدة .

ب - القوانين وعلاقتها بالحكومة فى طبيعتها ومبادئها

وبعد منتسكيو هذه النقاط فى الأبواب من الثانى حتى الثامن . ويقول فى مبدأ الباب الثانى إن الأشكال التى يمكن أن يتخذها نظام الحكم ثلاثة : جمهورية وملكىة وطغيان . وهذا التقسيم كان محل نقد عنيف من العلماء لأن الطغيان لا يعد شكلاً قائماً

بذاته ، بل هو شكل تنحدر إليه كل أشكال الحكم إذا تطرق إليها الفساد . ولكن منتسكيو قد فصل بين الملكىة والطغيان لكى يحمل حملة شعواء على الحكم الطغيانى بدون أن يسئ مع ذلك إلى البلاط الفرنسى الذى كان يقوم على الحكم التحكمى ، والحكم الجمهورى - فى رأى منتسكيو - هو حكم الشعب أو من ينوبون عنه أو جزء من الشعب ، والحكم الملكى هو الذى يتولى الحكم فيه شخص واحد وفق قوانين واضحة الحدود لا يتعداها ، أما حكم الطغيان فهو يقوم على شخص واحد يحكم بلا قانون ولا قاعدة إلا أهوائه وعواطفه . والحكم الجمهورى على نوعين : فإما أن يحكم الشعب أو من يمثلونه وفق قواعد نيابية خاصة تلك هى الديمقراطية وإما أن يكون الحكم فى أيدى فئة من أغنياء الشعب وتلك هى الأرستقراطية . وفى الديمقراطية يستطيع كل شخص وفق قواعد خاصة تمثيل الشعب أو حكم الشعب باسم الشعب ، أما فى حالة الأرستقراطية فإن الحكم محصور فى طبقة معينة أو عدة طبقات لا يتعداها وأحسن شكل للحكم الأرستقراطى هو ذلك الذى يقترب قدر الامكان من الحكم الديمقراطى . أما الحكم الملكى فهو الذى يقوم على هيئات تتوسط بين الملك والشعب وتكون لها اختصاصات محدودة تحديداً دقيقاً يحد من سلطان الملك . ومنتسكيو إذ يتحدث عن هذه الأنواع من الحكم إنما كان يفكر فى الحقيقة فى النظام الملكى الاقطاعى الذى ساد معظم الشعوب الأوربية فى العصور الوسطى ، حيث كانت هيئات النبلاء والأشراف ورجال الدين والمدن الحرة تحد من سلطان الملك وتباعد بينه وبين الطغيان ، إذ بدون هذه الهيئات يصبح الملك - فيما يرى الفيلسوف - ولا حدود لسلطانه ولا رادع لتصرفاته . إذ « لا نبلاء بلا ملك ولا ملك بلا نبلاء » ، إذ فى هذه الحالة الأخيرة يصبح الملك

(١) روح القوانين الكتاب الأول الفصل الثالث

طاغية^(١) أما في حكم الطغيان فإن الطاغية تخلق بجانبه بعض الأمراء « الكسالى الجُهلاء ذوى الشهوات التى لا تحدّها حدود ». ومن سمات هذا النظام أن يعين الطاغية وزيراً يحمل الأعباء اسماً ؛ بحيث يسمح هذا النظام للطاغية بأن يفعل كل ما يرضى نزواته ورغباته باسم ذلك الوزير .

والقوانين تحت الحكم الجمهورى تتركز على التفصيلية لأن من يضعون القوانين هم أنفسهم الخاضعون لما والمتحملون لمسئوليتها والتفصيلية هنا تعنى التمسك بواجبات المواطن الصالح الشريف أى بتضحية المصالح الفردية لإزاء الصالح العام ، لأن القوانين لما كانت صادرة عن الشعب فإن أى خطأ فى قوانين الدولة لا يستلزم إلا رجوع الحكام بكل بساطة عن قراراتهم أما الحكم الملكى فأساسه الشرف وثقة الشعب فى ملكه أما أساس حكم الطغيان فهو الخوف والرهبة لأن الرعايا ليسوا أحراراً بل هم عبيد أذلاء للطاغية الذى يبقى حكمه مرتكزاً على هذه الرهبة من جبروته وسلطانه^(٢) .

وإذا كانت تلك هى الأشغال المختلفة لنظم الحكم فإنها تؤثر تأثيراً كبيراً على القوانين المدنية والجنائية والإدارية التى تنظم الحياة الاجتماعية فى قوانين التربية والتعليم يعمل الحاكم على توجيه تلك القوانين بحيث تخدم أغراضه وتربى فى مواطنها هذه المبادئ التى يقوم عليها النظام الأساسى أى غرس مبدأ الفضيلة أو الشرف أو الخوف بحسب ما إذا كان النظام جمهورياً أو ملكياً أو طغيانياً ، ولكن إذا اثنان لنظام التربية والتعليم هذه المهمة فإنه بالنسبة للنظام الجمهورى ألزم منه بالنسبة للنظامين : الملكى والطغيانى ، وذلك لأن من السهل على الطاغية أن ينشر الخوف والرهبة بين رعاياه وذلك عن طريق نشر القسوة فى العقاب ، والوحشية فى

معاملة المحكومين ، وكذلك من السهل على الملك غرس مبدأ الشرف والثقة بالحاكم لأن هذه صفات أساسها العواطف والانفعالات النفسية التى تؤثر فيها وتتأثر بها ، فمن الميسور على الحاكم أن يخلق جواً نفسياً يؤدى إلى الثقة فى شرفه والطمأنينة إلى حكمه^(١) . أما فى حالة الحكم الديمقراطي فإن توفير الفضيلة أى تدريب الأفراد على أن يكونوا مواطنين فضلاء يضحون بصالحهم الخاص فى سبيل الصالح العام — كل هذا ليس شيئاً ميسوراً . وكذلك يؤثر نوع الحكومة فى القوانين الأخرى التى لا تتعلق بالتربية والتعليم ، فهو يؤثر على القوانين التى من شأنها أن تطمئن الناس على أشخاصهم وأموالهم حتى تستقر الأمور فى المجتمع وحينئذ لا بد من سن القوانين الجنائية وإنشاء المحاكم ، وهذه القوانين تقوم على عقوبات خفيفة عادة تحت النظم التى أساسها الفضيلة أو الشرف ؛ أما فى النظام الطغيانى القائم على الخوف فنجد العقوبات صارمة وحشية غير انسانية . كما يؤدى الشكل السياسى للدولة إلى سن قوانين تحمى الفرد من سوء استخدام النظام أو استغلاله ، وذلك فيما عدا النظام الطغيانى الذى يخضع الفرد فيه لكل أنواع الظلم والاستغلال بلا ضمان . أما فى النظامين الجمهورى والملكى فتسن قوانين تحمى الفرد وحرياته المختلفة ، كما تحميه من الضرائب الباهظة التى لا تتناسب مع مقدراته المالية ، على أنه من الملاحظ — فيما يرى منتسكيو — أنه كلما كانت الحكومة ديمقراطية تقوم بإصلاحات يشعر بها الأفراد ، تقبل هؤلاء بسهولة ما تفرضه عليهم من أعباء مالية حتى نستطيع أن نضع ما يأتى كقاعدة عامة : « فى مقدور الحاكم أن يجمع من الضرائب مقداراً يتناسب طردياً مع حرية المحكومين » . ويتعلق بشكل الحكومة أيضاً ماسماه منتسكيو قوانين الترف lois somptuaires^(٢) . فالترف فى أية دولة من

(١) الباب السادس .

(٢) الباب السابع .

(١) الباب الثانى الفصل الرابع

(٢) الأبواب الثالث والرابع والخامس .

الدول إنما يكون نتيجة للتفاوت بين الثروات ، فالدولة التي تكون الثروة فيها موزعة توزيعاً عادلاً بلا فوارق كبيرة لا يكون ثمة ترف لأن الترف يأتي من تمتع الإنسان بعمل الآخرين ، ينفق عليه الممتنع أو المترف من ثروة تزيد على حاجته وعلى ذلك نجد أن الترف قليل أو معدوم - في رأى منتسكيو - في الدول الديمقراطية أو الجمهوريات التي تكون الثروة فيها موزعة توزيعاً عادلاً ان كل انسان تجد كفايته بلا زيادة ولا نقصان وبحيث لا يكون لديه من الثروة الزائدة ما يجعله يترف على حساب الآخرين ، وعلى ذلك فالجمهوريات المثالية هي التي يسودها حسن التوزيع في الثروة وعدالته ، وهذا هو السر في أن الأفراد في كثير من الجمهوريات القديمة كانوا يطالبون دائماً بإعادة توزيع الثروات وحدث بالفعل إعادة توزيع الثروات فيها أكثر من مرة أما في الجمهوريات التي تسير على النظام الاستقراطي كبعض المدن الإيطالية واليونانية فإن الأرستقراطيين في بعضها كانوا يعيشون بلا ترف لأن قوانين البلاد وظروفها كانت تحتم عليهم الاعتدال في الإنفاق مما كان يترتب عليه الضنك الشديد لأن الثروة كانت تكسب في أيدي الأرستقراطيين ويحرم منها الشعب ، وفي بعضها الآخر ولا سيما عند اليونان كان الأرستقراطيون ينفقون عن سعة على رفاة الشعب في الأعياد وفي الاحتفالات الدينية وشئى المناسبات وهذا كان نظاماً مثالياً للنظام الأرستقراطي لأن الأرستقراطيين يتحملون عبء الثروة والفقر على السواء . أما في النظام الملكي فقد تصدر قوانين تحد من الترف لتوفير التثود لتشجيع التجارة والصناعة ولكن حياة الترف من صفات النظام الملكي لأن النظام الملكي بحكم تعريفه يقوم على الاختلاف في الثروات فإذا صدرت قوانين تحد من حرية انفاق الأثرياء فإن الفقراء لن يجدوا عملاً ويموتون جوعاً . وكذلك يوجد الترف في دولة الطغيان ، ولكن مع الفارق هو أن

الترف في دولة النظام الملكي يكون نتيجة طبيعية لمتنع الأفراد بحريتهم . أما في دولة الطغيان فإن الأفراد جميعاً عبيد أذلاء للطاغية ويكون الترف لبعض الناس نتيجة لسوء استغلالهم لعبوديتهم ، لأن مثل هؤلاء المستعبدين وقد ولاهم سيدهم الطاغى ليصرفوا شئون عبيده الآخرين ينهزون الفرصة ويستغلون هؤلاء العبيد الآخرين . لاسيما وانهم يعيشون ليومهم بلا أمل في الغد غير المضمون ولذلك يحاولون الوصول إلى أقصى قسط من الترف في أقل وقت على حساب زملائهم العبيد الآخرين .

وهكذا إذا رحنا نبحث في جميع أنواع القوانين التي تسود الدولة لوجدناها متعلقة تعلقاً وثيقاً بالنظام السياسى القائم فيها على أن النظام السياسى ككل شئ آخر قابل للفساد إما بطول « الاستعمال » أو بفساد القائمين عليه وحينئذ ينتشر الفساد والرشوة ، الملكية تتحول بالفساد إلى طغياح حاكم واحد والأرستقراطية إلى طغيان عدة أفراد بينما يؤدي فساد الديمقراطية إلى طغيان الشعب^(١) فالسبب الأول مثلاً في فساد الديمقراطية هو أن يفقد الناس روح المساواة التي يجب أن تسود بينهم ، ومن ناحية أخرى تفسد الديمقراطية إذا زاد التمسك بروح المساواة عن حدود معينة ؛ إذ في هذه الحالة سيعتبر كل انسان نفسه مساوياً لرئيسه في العمل وبذلك يرى من الخطأ أن يتلقى أول مرة منه وأن من حقه أن يعصيه ، فتضيع الثقة بين الناس وتضطرب المقاييس وتنتشر الفوضى^(٢) .

٥ - القسم العملى :

وإذا كان القسم الأول يعالج القوانين وأنواع

(١) الباب الثامن

(٢) يراجع في ختام شكل الحكومة كتاب (منتسكيو كرجل

سياسى

W. Struck ; Montesquieu als Politiker, Berlin, 1933.

الحكومات وعلاقتها بالقوانين السائدة في مجال التعليم والعقوبات والترف، ثم فساد الأنواع المختلفة للحكومات فإن القسم الثاني يعالج مسائل هي بطبيعتها أقرب إلى العمل منها إلى النظر في علاج مشكلة الحريات السياسية وأثرها على القوانين ومشكلة الرق السياسي والاسترقاق المنزلي وقوانين الدفاع والهجوم في الدولة، وأكثر المناخ في تشكيل القوانين وكذلك الدين وما سماه الروح العام للمجتمع ... وهي موضوعات أقل في جفافها من موضوعات القسم الأول (النظري) وأقرب إلى مشكلة تطبيق القوانين منها إلى فلسفة القوانين كما أن موضوعات القسم الأول يميل أكثر إلى وصف ما هو كائن فعلاً بينما موضوعات القسم الثاني لا تقتصر أحياناً على ما هو كائن بل تتبعه بتوجيهات عملية تطبيقية . على أن هذا القسم من ناحية أخرى يعد استمراراً للقسم الأول من حيث أن كلا القسمين يبحث في موضوع واحد وهو العوامل المختلفة التي تشكل القوانين في كل مجتمع من المجتمعات . وسنتناول موضوعات القسم الثاني في شيء من التفصيل :

١ - الحرية السياسية

يتكلم منتسكيو في البابين التاسع والعاشر عن علاقة القوانين بحالة الدفاع عن الدولة وحالة الهجوم وأهم ما يذكر له هنا هو دفاعه عن الحرب والغزو بوصف أنهما وسيلتان من وسائل محافظة الأمة على بقائها وضمان استمرار حياتها ، فهما إذن وسيلتان مشروعتان ، ثم ينتقل بعد ذلك لبحث في علاقة القوانين بالحرية السياسية وذلك موضوع من أهم الموضوعات التي تعرض لها إذ خصص له ثلاثة أبواب طويلة كاملة من الباب الحادي عشر حتى الباب الثالث عشر . والحرية في رأيه لا تعني أن يفعل الفرد كل ما يريد ، ففي المجتمع الذي تسوده قوانين لا يمكن أن تعني الحرية إلا القدرة على عمل ما يجب أن يريده الفرد ،

وعدم إلزامه بفعل ، لا ينبغي أن يفعله » وأكبر ضمان للحرية السياسية هو في مبدأ تقسيم السلطان إلى ثلاث سلطات : تشريعية وتنفيذية وقضائية بحيث تستقل كل منها بالتشريع وتنفيذ القوانين والقضاء على التوازي ولا تتدخل في شئون السلطين الآخرين . ويعزى إلى منتسكيو الفصل الأول في نشر هذا النظام الذي نقله عن النظام السياسي الانجليزي مع بعض اصلاحات أدخلها عليه^(١) ، فأصبح مبدأ فصل السلطات بفضل منتسكيو السنة الأولى لكل حكم ديمقراطي في العصور الحديثة . فالحرية السياسية يجب أن تكون مقيدة وفي حدود القوانين السائدة وذلك « لأننا لو أئنا لكل مواطن أن يفعل كل ما يريد أو ما تحرمه القوانين فإنه لن يكون حراً ، لأن الأفراد الآخرين سيكون عندهم نفس هذه السلطة » . وليس الشعب الحر ذلك « الشعب الذي يعيش في ظل هذا النظام أو ذاك ، إنما هو الشعب الذي يتمتع بشكل الحكم وفق القانون السائد ثم يضيف منتسكيو إلى ذلك « بل إن الحرية لتبدو في بعض الأحيان غير متفقة مع حالة بعض الشعوب التي لا تستطيع تحملها والتي لم تتعود على التمتع بها ، كالهواء النقي إذ يضر أحياناً بمن كانوا يعيشون في أماكن تكسوها المستنقعات » ، وفي هذه النقطة وفي الكلام عن الحرب والغزو يبدو منتسكيو إلى حد ما استعماريًا . ولكن إذا فرض وتحققت الحرية في شعب من الشعوب فكيف السبيل إلى ضمان بقائها واستمرارها ؟ « إن التجربة الخالدة قد دلت على أن ثمة ميلاً لدى كل رجل ذي سلطة إلى إساءة استخدام هذه السلطة » ومن جهة أخرى دلت التجربة على أنه لا بد في المجتمع من رجل أو سلطة تتولى شئون الحكم ، وليس والحال هذه ثمة ضمان لتحقيق الحرية أو

(١) لقد خصص منتسكيو الفصل السادس عن الباب الحادي عشر لدراسة الدستور للانجليزي ونقده

استمرارها في أي من النظم السياسية من ديمقراطية أو أرستقراطية أو ملكية لأنها جميعاً قد يتطرق إليها الفساد ، فكيف السبيل إذن إلى إيجاد نظام سياسي لا يتطرق إليه الفساد ؟ السبيل الوحيد يتلخص في توزيع السلطات على عدة قوى تتوازن وتتكافأ معها ، إذ لا يوقف السلطة إلا سلطة أخرى توازنها وتتكافأ معها إذ « لكيلا يستطيع أي ذي سلطة إساءة استقلال سلطته لا بد من ترتيب الأمور بحيث توقف سلطته سلطة أخرى تعادها » وذلك على غرار الدستور الانجليزي . فالسلطان يجب أن ينقسم إلى ثلاث سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية ، وهذه السلطات وإن كانت منفصلة في اختصاصاتها ستكون مضطرة بحكم حركة الأشياء للعمل سوياً في انسجام ووثاق . فمنتسكيو لم يتجاهل كغيره من الفلاسفة طبيعة الإنسان بل نظر إلى هذه الطبيعة نظرة موضوعية مقدراً بحساب دقيق ما جبلت عليه من شر وخير ونظر إلى القوى التي تسيطر على الحياة السياسية ووضع لها توجيهاً سليماً يكفل تعاونها وانسجامها ، ولكي « نصل إلى حكومة معتدلة لا بد من ربط القوى بعضها ببعض والحد من غلوها وتوجيهها للعمل مع تنظيمها ، أي تقوم بعمل ما يشبه الراقعة في العالم الفيزيقي حيث نجد قوة في جانب تعادها مقاومة في جانب آخر »

ويستعان في تثبيت الحرية بالقوانين المدنية والجنائية التي تبين لكل ماله وما عليه ، كما يستعان بالدين والروح الدين في تهذيب الأخلاق وتمسك الأفراد بالفضيلة التي هي في إطاعة القوانين « فن المفيد جداً أن يعتقد الناس في وجود الله لأن في نكران وجوده تأكيداً لاستقلال الأفراد (أي لضبايح حريتهم) حيث إذا لم يكن لديهم هذا الإيمان لتبع ذلك عصيانهم وتمردهم ... والحاكم الذي يحب الدين ويخشى الله هو كالأسد الذي يخضع لليد التي تحنو عليه أو الصوت الذي يهدئه . والحاكم الذي

يخشى الله ويكره الدين كالأسد الذي يقرض السلسلة التي تحول بينه وبين الهجوم على المارة في الطريق والحاكم الذي لا دين له بالمرّة كالأسد الخيف الذي لا يشعر بحريته إلا عندما يهجم وينتس . فالدين الذي ينادى به منتسكيو يهدف إلى « استئناس الأفراد » أكثر مما يهدف إلى إخضاعهم لعناية أخية .

ب — علاقة القوانين بالمناخ :

ولم يكن منتسكيو أول قائل بأثر العوامل الجغرافية على تشكيل العادات والتقاليد والقوانين السائدة في المجتمع ، بل سبقه إلى ذلك كثيرون نخص بالذكر منهم أبقراط في رسالته « عن الأجزاء والمياه والأمكنة » وأفلاطون في كتاب القوانين وأرسطو في كتاب السياسة وكثير من العلماء الرومان مثل أوفيدوس ، وابن خلدون عند العرب الذي يتحدث في الفعيل الأول من الكتاب الأول من المقدمة عن « المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر وكثير من أموالم ثم عن اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم » وفي العصور الدينية نجد مالبرانس وبودان الفرنسيين وماكيافلي الإيطالي والديليب الانجليزي الشهير جون أريوري ومنذ القرن التاسع عشر نشأت مدرسة بأكلها تدعى مدرسة البثوين Environmentalists (١) تقوم على بيان مدى تأثير النظم الاجتماعية بالمناخ والتضاريس ويزعم هذه المدرسة العالم الألماني رتسل Raetzel ويبحث منتسكيو هذا الموضوع في أبواب خمسة كبرى تمتد من الباب الرابع عشر حتى الباب الثامن عشر . فالعادات والنظم والقوانين تتأثر بالمناخ السائد في الإقليم ذلك « أن الناس في المناطق الباردة تقل حساسيتهم لأنواع السرور ، على حين تكبر هذه الحساسية في المناطق

(١) تراجع في هذه النقطة مؤلفاتنا عن تاريخ الفكر الاجتماعي وأسس علم الاجتماع ، ومنتسكيو .

الضمير ، وذلك مع ميل للاستبعاد ومن هنا نرى كيف يرجع منتسكيو وجود نظام الرق الى المناخ - كما سئى - كما يرجع كثيراً من للنظم الى المناخ كتعدد الزوجات الذى يرجع الى عوامل فسيولوجية واقتصادية ترجع بدورها الى المناخ الذى يودى فى النهاية الى اشاء تلك النظم وتثبيتها ، فمثلاً تنتشر فيما يرى منتسكيو عادة شرب الماء فى المناطق الحارة لتعويض نسبة الماء الموجودة فى الدم وهى النسبة التى يفقدها الفرد عن طريق العرق ، بينما يسود شرب الخمر المناطق الباردة بالعكس لتبخير نسبة من الماء الزائد فى للدم بسبب عدم وجود العرق . ولقد اهتم منتسكيو بالعادات العربية وربطها بالمناخ السائد فى شبه الجزيرة وقال « ان القانون الإسلامى الذى يحرم شرب الخمر هو قانون مناسب لمناخ البلاد العربية^(١) » وان كان الخمر لم يحرم عند العرب الا فى العصر الإسلامى ، وذكر أفلاطون وأرسطو أن الخمر كان محرماً عند شعوب شرقية كثيرة فى العصور القديمة^(٢) .

ح - المناخ وعلاقته بنظام الرق المنزلى :

ويعزى الى المناخ وجود نظام الرق المدنى فى بعض المجتمعات^(٣) والرق المدنى هو النظام الذى يجعل من حق شخص تملك شخص آخر بحيث يصير السيد المطلق لحياته وأمواله . ويميز منتسكيو بين الرق المدنى والرق السياسى ، والرق السياسى هو ما يشاهد فى الدول التى تتبع النظام الطغيانى حيث يصبح الأفراد عبيداً مسترقين للطاغية ، وبعد أن يبين منتسكيو مصادر الرق المدنى وفق القانون الرومانى كأسرى الحروب والمدن الذى لا يوفى دينه وأبناء الأرقاء يبين كيف أن ثمة مصادر أخرى كاحتقار أمة لأخرى واسترقاق أهل دين معين

(١) الكتاب الرابع عشر ، الفصل العاشر

(٢) أفلاطون الكتاب الثانى من القوانين

(٣) روح القوانين الباب الخامس عشر

المعتدلة وتصل إلى درجتها العظمى فى المناطق الحارة . وكما نستطيع تمييز أنواع المناخ بخطوط العرض نستطيع بنفس الطريقة أن نميز درجات الحساسية ... ويتبع الألم نفس القاعدة فإن صانع الطبيعة (الله) قد أراد أن يكون الألم متناسباً فى شدته مع ما يحدثه من اضطراب فى الجسم . ولما كان من المحقق أن الأجسام الكبيرة والألياف الغليظة للشعوب الشمالية أقل قابلية للاضطراب من ألياف شعوب المناطق الحارة الرفيعة والرقيقة فإن نفسية تلك الشعوب الأولى أقل حساسية للألم^(١) فالمناخ « ذواثر فيزيقضى ضخم لاشك فيه على الأعصاب والعضلات الإنسانية ومن تم على أخلاق الأفراد وتصرفاتهم . والعقل نفسه والانفعالات ترجع الى عوامل فزيولوجية ترجع بدورها الى عوامل مناخية ، وعلى ذلك يجب أن تكون القوانين السائدة فى المجتمعات متناسبة مع الظروف المناخية المختلفة ! ويسأل منتسكيو فى عدة فصول طويلة بيان كيف أن للمناخ أثراً على كل جزء فى الجسم الإنسانى وما به من عوارث وافرازات وأثر ذلك على مزاج الإنسان وأخلاقه وعاداته وطباعه « فقوة الناس أو حيويتهم مثلاً تكون أكبر فى المناطق الباردة ... وهذا من شأنه أن يودى إلى نتائج ضخمة إذ يكون لدى الأفراد ثقة أكبر فى أنفسهم وشجاعة أكبر وشعور أكبر بتفوقهم ورغبة أقل فى الانتقام ... وتكون لديهم صراحة أكثر وتبسط أقل من الرياء السياسى والشك والحداد ! ولكن هذا فى المناطق الحارة وحرارة الجو تبلغ أحياناً من الانتفاع فى بعض المناطق بحيث يصير الجسم بلا قرة .

وتنتقل الضربة العقل نفسه وينتج عن ذلك سلبية للأفراد ، فلا حب للاستطلاع ولا مشروعات ذات قيمة ولا شعوراً كريماً ! مع ميل الكسل وتحمل للعقاب الجسدى الجسمى مع عدم التأثير بالعقاب المعنوى وتأنيب

(١) الفصل الثانى من الباب الرابع عشر .

لأهل دين آخر ، ويحمل منتسكيو على نظام الرق حملة شعواء مبنياً أنه نظام لا يفيد منه السادة ولا العبيد لأنه يعود السيد على عادات أبعد ما تكون من الفضيلة فهو يحول السادة الى أشخاص قساة طغاة تسيطر عليهم نزواتهم ونزعاتهم الشهوية ولأنه يجعل من الرقيق أشخاصاً لا يأتون أى عمل عن نفسية فاضلة لأنهم يقومون بأعمالهم تحت الضغط والإكراه مما يباعد بينهم وبين الأعمال الفاضلة التي يقوم بها الناس العاديون عن طواعية . ولكن منتسكيو بالرغم من هذه الأقطار المتحررة يؤيد استرقاق العبيد السود في أفريقية !!! اذ أن استرقاقهم ضرورة لا بد منها - فيما يرى - لإنجاز المشروعات الكبرى التي يتطلبها الاقتصاد الأوربي !!! كما يعلل استرقاق السود بنظرية التفرقة بين السلالات مدعياً أن السلالات السمراء لا نفوس خيرة لها ، « فلا نستطيع أن نفهم - كما يقول الفيلسوف المتحيز - أن الله الذي هو موجود جد خبير حكيم قد ركب نفساً خيرة في جسم أسمر تماماً » !! ثم يسوق البراهين على أن الشعوب السمراء ليس لديها عقل عام مستندا الى مايسود هذه الشعوب من عادات غريبة !! ويختتم كلامه هنا بخاتمة تهدم كل آرائه المتحررة وتبعده عن النظرة العلمية « اننا لا نستطيع أن نفترض أن أفراد هذه الشعوب أناس والا لبدأنا نعتقد أننا لسنا مسيحيين ! » وهو هنا يشير الى التفسيرات الخاطئة التي فسر فيها بعض الشراح الكتاب المقدس من أنه يفرق بين أولاد سام وهم البيض وأولاد حام وهم السمر ويؤكد - رهنا موضع التفسيرات الخاطئة - أن السمر وجدوا ليعملوا البيض . وهذا أبعد ما يكون عن الصواب لأن آية الكتاب المقدس التي تقول « كتب على أولاد حام أن يكونوا قطاع أخشاب وحملة ماء » لا تعني - في رأينا - أكثر من أن حاماً لما عصى أباه لم يبارك الله له في أولاده فكتبت عليهم الذلة يبعث كان

سام مطيعاً لأبيه فبارك الله له في أولاده ، فهي في أصلها آية تحث على طاعة الوالدين واحترامهما .

د - الاسترقاق العائلي والمناخ (١)

والاسترقاق العائلي نوع من النظم العائلية تكون المرأة فيه عبدة ذليلة للرجل ؛ أشبه بشيء يملكه ويتصرف فيه وفق أهوائه ونزواته ويتمثل في تعدد الزوجات وتطليق الرجال للنساء وطردهن وحبسهن وفرض الحجاب عليهن . ويذهب منتسكيو إلى أن كل هذه النظم ترجع إلى المناخ السائد ، ففي المناطق الحارة يبلغ النساء سن المراهقة بسرعة أى في سن الثامنة أو التاسعة فتتزوج البنت وهي طفلة ثم تبلغ سن الشيخوخة في سن العشرين . وعلى ذلك لايتوفر للنساء في تلك المناطق العقل والجمال في آن واحد فالبنت تكون جميلة في سن المراهقة أى في سن ثمانى سنوات ولكنها تكون مجردة من العقل .

وعندما تبلغ سن العشرين وتبدأ مواهبها العقلية في أن توثى قوتها تسيطر عليها الشيخوخة والكبر ثم القبح وينتج عن ذلك أن المرأة تعيش في تلك المناطق دائماً تحت سيطرة الرجل ، لأن الجمال والعقل كليهما لازم لكي تفرض المرأة شخصيتها على الرجل ولايغنى الجمال عن العقل في سن الثمانى سنوات كما لا يغنى العقل فيها عن الجمال في سن العشرين . ويضطر الرجل والحال هذه إلى الزواج من ثانية وثالثة ورابعة لأن المرأة تفقد جمالها بسرعة ولأن الرجل عادة أبطأ من المرأة في الوصول للشيخوخة ومن ثم ينتشر نظام تعدد الزوجات ، هذا في المناطق الحارة ، أما في المناطق المعتدلة فنجد الرجل والمرأة يصلان لسن الشيخوخة في سن واحدة ومن هنا تسود مساواة الرجل بالمرأة .

أما في المناطق الباردة فنجد الرجال يسرفون بسبب

برودة الجو في احتساء الحمر بينما نجد النساء متحفظات من هذه الناحية لأن المرأة تميل بالطبيعة للدفاع عن نفسها ومن هنا نجد لها عقلاً أرجح وبالتالي يكون لها السيطرة في المجتمعات الباردة المناخ . ولقد نجح الدين الاسلامي - فيما يرى منتسكيو - في الانتشار في المناطق الآسيوية والأفريقية لسماحه بتعدد الزوجات الذي يتفق مع مناخ تلك الأقاليم ! على حين فشلت المسيحية لأنها لا تسمح إلا بزوج واحدة ونجحت بالعكس في الانتشار في أوروبا لأنها تتلاءم مع المناخ الأوروبي ! على أن ثمة عاملاً آخر يؤدي إلى انتشار تعدد الزوجات في المناطق الحارة ، وهو أن لوازم الفرد المعيشية فيها أقل من لوازمه في المناطق الباردة ومن ثم يسهل على الرجل إطعام عدة نساء بأولادهن . ويضيف منتسكيو إلى ذلك سبباً سكانياً وهو أن الإحصاءات قد دلت على أن أنجاب الإناث في المناطق الحارة يفوق كثيراً أنجاب الذكور وبالعكس في المناطق الباردة وعلى ذلك يسود نظام تعدد الزوجات في المناطق الحارة في توفر عدد الإناث .

وينتج من الجو الحار وتعدد الزوجات - فيما يرى منتسكيو نظام الحجاب لأن حرارة الجو تزيد من حدة الغريزة الجنسية ولما كان النساء في الجو الحار - كما رأينا - لا يتمتعن بعقل راجح في حالة تمتعهن بالجمال كان لزاماً على الرجال أن يعدوا لهن « أقفالاً » ويحبسوهن خوفاً عليهن ! وذلك بدلا من الالتجاء إلى غرس مبادئ الأخلاق الفاضلة في نفوسهن ، فالحجاب أو منع الاختلاط يقوم مقام المبادئ في البقاع الحارة .

وبمثل تلك الطرق يبرهن منتسكيو على أن الاسترقاق السياسي مرتبط بالمناخ الذي يسود الإقليم^(١) والاسترقاق السياسي بمعنى وقوع دولة تحت حكم أخرى تنصرف في شئونها كما يعني حكم الطغيان الذي يخضع فيه ملايين الأشخاص لنزوات فرد واحد . والاسترقاق السياسي يسود المناطق الحارة لأن الحرارة الشديدة تؤدي بالأفراد

(١) الباب السابع عشر

إلى التكامل والضعف الجسمي وجمود الملكات العقلية مما يؤدي إلى أن يتخذ الأفراد موقفاً سلبياً من مشكلاتهم وعكس هذا يلاحظ في المناطق الباردة . ومن هنا نجد - فيما يقول منتسكيو - الشجاعة والتيقظ في المناطق الباردة والجبن والاستكانة في المناطق الحارة ، كما نجد أن شعوب المناطق الباردة عاشت دائماً حرة ديمقراطية على حين نفس شعوب المناطق الحارة تاريخهم تحت سيطرة الاستعمار والغزوات المستمرة والأحكام الاستبدادية والتاريخ نفسه يؤيد هذه الظاهرة فالمناطق الآسيوية قد خضعت خلال تاريخها الطويل لثلاث عشرة غزوة كبرى منها غزوات الاسكيتيين والميديين والفرس واليونان والرومان والعرب والمغول والتتار... الخ .

أما أوروبا فلا تعرف إلا أربع غزوات كبرى وهي غزو الرومان والأقوام المتبربرين وغزوات شرلمان ، ثم النورمانيين وثمة سبب آخر فيزيقي أدى إلى الاسترقاق السياسي في المناطق الآسيوية وسيادة النظم الديمقراطية في أوروبا على وجه العموم . ذلك أن آسيا كانت تنشأ فيها امبراطوريات كبرى مترامية الأطراف لأن معظم أراضيها منبسطة والجبال الموجودة بها لا تغطيها الثلوج إلا نادراً ، ثم إن جزءاً كبيراً من مياه أنهارها يتبخر بالحرارة ومن ثم يجف أثناء الصيف ، وكل تلك عوامل تؤدي إلى سهولة عبور الجبال والأنهار مما يسهل نشأة امبراطوريات واسعة ولذلك يجب أن يكون الحاكم طاغية حتى يستطيع السيطرة على تلك البقاع المترامية الأطراف ، فالحكم الديمقراطي هنا لا يتفق مع طبائع الأشياء .

أما في أوروبا فنجد العكس ، إذ قسمت الطبيعة الأقاليم إلى أقسام طبيعية متوسطة في اتساعها ، منفصلة بعضها عن بعض انفصالاً طبيعياً جعل من الضروري نشأة حكومات في الأقسام المختلفة . وهذا التقسيم أدى إلى نشأة روح الحرية عند كل قسم لأنه مختلف في طبيعته عن الأقسام الأخرى ومن ثم لا يستطيع ضمّه

إليها أو إخضاعه . وبمثل هذه الطريقة يبرهن منتسكيو على أن للقوانين صلة وثيقة بطبيعة الأرض التي يشغلها المجتمع^(١) .

هـ - القوانين وعلاقتها بالمبادئ التي تكون الروح العام في المجتمع^(١)

والروح العام *Esprit général* يتكون في المجتمع من تعادل العوامل الطبيعية والثقافة التي تكتنفه . فالناس يخضعون في حياتهم لعدة عوامل : المناخ ، والدين والقوانين ومبادئ الحكومة السائدة . . . والعادات والتقاليد ، ومن كل هذه الأشياء يتكون الروح العام وكلما زادت قوة أحد هذه العوامل في أمة من الأمم ضعفت قوة العوامل الأخرى بنفس النسبة ، فمثلاً نجد أن الطبيعة والمناخ يوجهان وحدهما تقريباً حياة المجتمعات البدائية وتسيطر العادات على الصينيين وتسود القوانين في اليابان ... » ونجد هنا أن منتسكيو قد اكتشف فكرة تشبه فكرة العقل الجمعي التي سيقول بها كثير من علماء الاجتماع المحدثين مثل دور كايم في فرنسا وفندت في ألمانيا واسبنسر وأودم ولستروورد في أمريكا .

وهذا الروح العام بمثابة تيار فكري عام يسيطر على المجتمع وهو يختلف من جماعة لأخرى ، وفي نفس الجماعة من فترة لأخرى وفق ما يحيط بالمجتمع من ظروف جغرافية وثقافية ويقول منتسكيو بأن على المشرعين أن يراعوا هذا الروح العام في تشريعاتهم فلا يصدرن من التشريعات ما يتنافى معه لأنه يمثل الذوق العام للمجتمع فالإصلاح السياسي والاجتماعي يجب أن يكون متمشياً مع هذا الروح وإلا فشل وأتى بعكس المقصود منه . فإذا وجدت في المجتمع عادات وتقاليد لم تعد ملائمة فإن إصلاحها لا يتم بسن تشريع يحرمها لأنها متعلقة تعلقاً وثيقاً بالروح العام وعلى ذلك

(١) الباب الثامن عشر .

(٢) الباب التاسع عشر .

سيكون مثل هذا القانون تعسفياً ، إنما يتم الإصلاح هنا عن طريق غرس عادات وتقاليد جديدة يوجهها المصلحون ويعملون على نشأتها ونموها وتطورها .

« فإذا أراد الحاكم القيام بإصلاحات فيجب عليه أن يلجأ للقانون إلا في النواحي المنظمة بقانون ، أما في النواحي المنظمة بعادات وتقاليد فيجب أن يلجأ في شأنها إلى غرس عادات وتقاليد جديدة » . ولا شك أن العادات والتقاليد تخضع خضوعاً شديداً للمناخ ومن هنا نجد أن ثمة شعوباً تسودها روح المحافظة على التقاليد وأخرى روح التجديد والتغيير بحسب ما يسودها من مناخ . فالكسل المسيطر على شعوب المناطق الحارة يجعلها تتخذ مواقف سلبية من عاداتها وتقاليدها ومن هنا تنتج عندها روح المحافظة التي تتسم بها على حين يسود التغيير والتجديد المناطق الباردة ويجب أن يلاحظ المشرعون كل تلك الظروف عند تشريعاتهم . على أن منتسكيو يبدو هنا بعض الشيء متناقضاً مع نفسه مبليد الفكر ، إذ بعد أن يوصي المشرعين بضرورة احترام العادات والتقاليد والروح العام نجده يضع للفصل الخامس من الجزء الرابع عشر عنواناً هذا نصه « في أن المشرع السيء هو الذي يشجع مساوئ المناخ والمشرع الجيد هو الذي يعارض هذه المساوئ » ويذهب في هذا الفصل إلى أن المشرع يجب عليه أن يعمل على مكفحة ما يكرهه المداخ من عادات سيئة ويضرب أمثلة كثيرة على ذلك من مشرعي الهند والصين ونستطيع أن نوفق بين رأيي منتسكيو في هذه النقطة إذا تذكرنا أنه يفرق بين القانون والعادة أو التقليد فالقوانين تتجه أكثر إلى تنظيم سلوك المواطن من حيث هو فرد يعيش في ظل نظام سياسي ومدني بينما تتجه العادات إلى تنظيم سلوك الإنسان من حيث هو فرد يعيش في جماعة من بني جنسه . كما أن القوانين تقوم على الجبر والإلزام بينما تقوم العادات على الاستمالة والإغراء ، وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن النواحي التي ينظمها المشرع

والمذهب الكاثوليكي فيذهب إلى أن المذهب الكاثوليكي يتناسب مع النظام الملكي بينما يتلاءم البروتستانتى مع النظام الجمهورى .

ولما كانت الشعوب الشمالية فى أوروبا تتميز بروح الاستقلال والحرية بقسط أكبر من شعوب جنوب أوروبا فانها لم تتردد فى اعتناق البروتستانتية لأنه مذهب يقوم على الحرية أكثر مما تقوم الكاثوليكية ، إذ لا تعرف البروتستانتية التنظيم الكنسى التصاعدى فى مشكلة الحاد الصارم كما تعرفه الكاثوليكية ، ولا تعرف تلك الرئاسات التصاعدية التى تنتهى بالبابا ، وكل تلك الصفات تتفق مع النظام الجمهورى . بينما تعلقت دول جنوب أوروبا بالكاثوليكية لأنها تعرف التدرج الكنسى الذى يتناسب مع تدرج الملكية والرئاسات التى تسود فيها . ثم يدرس منتسكيو الشعور الدينى دراسة مستفيضة أدت به إلى استخلاص بعض القوانين فهو مثلاً يذهب إلى أن التعلق بالدين يزداد كلما ازدادت الطقوس التى تفرض على أتباعه لأن كثرة الطقوس تؤكد الصلة بين الفرد والإيمان الذى يعتنقه ويستنتج قانوناً آخر وهو أنه لما كان الناس ميالين بطبيعتهم إلى الرجاء أو الأمل المشوب بالخوف فإن الديانات التى قالت بالجنة والنار والثواب والعقاب فى حياة أخرى قد استهوت الشعوب والأفراد أكثر من الديانات التى لا تقول بحياة أخرى يسودها العقاب والثواب ، ويدلل على ذلك بأن شعوب اليابان التى لا تعرف ديانتها الثواب والعقاب فى حياة أخرى لا تتمسك كثيراً بديانتها إذ تركها بمجرد التبشير لتعتنق المسيحية أو الإسلام مثلاً . وتلك هى بعض أمثلة من بين كثير من الأمثلة التى يبين بها العلاقة بين الدين والقوانين .

ز — نواح أخرى

وبمثل هذا الأسلوب يبين منتسكيو فى أبواب شتى كأبواب الثامن عشر والعشرين والثانى والعشرين والثالث

بقوانين يجب أن يراعى فيها القضاء على مساوىء المناخ بينما النواحى المنظمة بعبادات وتقاليد يجب ألا يتدخل فيها المشرع ، بل عليه أن يصطنع من الوسائل المغرية ما يجعل الناس يتحولون عنها بالحسنى وبشكل طوعى لا إكراه فيه .

و — علامة القوانين بالدين السائد فى المجتمع .^(١)

وكنا نود أن نعرض لرأى منتسكيو فى الدين فى شىء من التفضل لولا أنه قد غلب عليه التعصب الأعمى للديانة المسيحية ضد الإسلام مما باعد بينه وبين المنهج العلمى السليم ، واقصد حمل منتسكيو على بيل Bayle الأديب الفرنسى الشهير الذى كان يرى أن الشخص المفكر لوجود الإله خير من الشخص الذى يعبد الوثن وكان يبل معروفاً بزعمه ضد الدين إذ كان فى الواقع ميسراً بكثير من فلاسفة القرن الثامن عشر الملحدون « والمثحرين » من سلافة الدين أمثال فولتير ، وكان منتسكيو يؤمن بأن التدين بأى دين « خير ألف مرة من عدم التدين إطلاقاً » . وينتقل منتسكيو إلى الكلام عن علاقة الأديان بالقوانين السائدة ، فيدعى أن الديانة المسيحية تتفق مع الحكم الديمقراطى بينما الأديان الأخرى تتفق مع حكم الطغيان ! ويسوق كتعليل لذلك أن المسيحية حرمت تعدد الزوجات ومن ثم سمحت للحاكم بأن يكون أكثر صلة بالناس .

أما الأديان التى تسمح بتعدد الزوجات فانها تؤدى إلى قطع صلة الحاكم بالناس ! وهذا هو السبب فى انتشار المسيحية فى أوروبا لأنها تتفق مع النظم الديمقراطية التى تسود تلك القارة بينما انتشرت الأديان الأخرى فى آسيا لأنها تتفق مع حكم الطغيان السائد فى تلك القارة ، وأخيراً يوازن بين المذهب البروتستانتى

(١) اليابان الرابع والعشرون والخامس والعشرون

والعشرين ... حيث يتكلم عن علاقة القوانين بالأرض والتربة، ثم التجارة ثم النقود والسكان - يدرس علاقة القوانين بهذه النواحي مستنتجاً استنتاجات على درجة طيرة من الأهمية أحياناً : فمثلاً إذا كانت الأرض قابلة للزراعة فأنا نجد السكان مشغولين بمصالحهم الخاصة ولا يكون لديهم أى اهتمام بتحقيق حريتهم مما يجعلهم أسهل انقياداً للحكم الطغيانى ، بينما إذا كانت الأرض جديداً لا يجد السكان ما يشغلهم عن تحقيق حريتهم ، كما أن هذه الأرض لا تكون عادة مطاً للغزاة وبذلك تسود عند أهلها الشجاعة والعزة والتمسك بالحرية .

ويتكلم منتسكيو عن الربا فيفرق بين الربا الفاحش usure والربا ذى الفائدة المعتدلة Prêt à intérêt ويحرم النوع الأول ويحل النوع الثانى لأن « النقود علامة ورمز للقيمة ، ومن الواضح أن الذى يحتاج إلى هذه العلامة أو الرمز لابد أن يستأجرها كما يفعل مع كل الأشياء التى يحتاج إليها . وكل الفرق بين النقود وجميع الأشياء الأخرى هو أن جميع الأشياء يمكن أن تشتري وتستأجر ، على حين أن النقود التى تمثل ثمن الأشياء يمكن فقط أن تستأجر بدون أن تشتري ، ويتكلم عن السكان وعوامل تزايدهم وتناقصهم عند المجتمعات البدائية والمتطورة ويعرض لبعض النظم التى سادت عند الرومان لتشجيع النسل ، ثم يتكلم عن الضرائب وطرق جمعها مبيناً أن الضرائب تقل أكثر فى ظل النظم الديمقراطية منها فى ظل العبودية والديكتاتورية .

٦ - قسم المتفرقات

ويبدو أن منتسكيو قد أضاف أبواب هذا القسم بعد الانتهاء من تأليف كتابه لأنه يعالج فى عدة الأبواب موضوعات متفرقة . كما أنه يقتصر فى هذه الموضوعات على مجرد السرد دون استنتاج

نتائج منها أو دون دراسة لروح القوانين وهى الغرض الأصلى من تأليف كتابه . ثم إن هذه الأبواب لا أهمية لها الآن خاصة ، لذلك سنقتصر على ذكر محتويات بعضها : ففى الباب الواحد والثلاثين مثلاً يتكلم عن القوانين الإقطاعية فى فرنسا فى عهد الفرنجة وأثرها على ملوك ذلك العهد ، وفى الفصل السابع والعشرين يتحدث عن نظام المواريث عند الرومان ، وفى الثامن والعشرين عن ظهور القوانين المدنية فى فرنسا . وهكذا ذلك هو ملخص لمحتويات كتاب روح القوانين تعرض فيه المؤلف لكل ما من شأنه أن يؤثر من قريب أو بعيد فى تشكيل القوانين . ولقد كان المؤلف يستعين بمئات الأمثلة من النظم المختلفة التى كانت سائدة عند القدامى ومجتمعات العصور الوسطى والحديثة ليدلل بها على صحة استنتاجاته فكتاب روح القوانين من هذه الناحية موسوعة كبرى فى شتى العلوم والفروع من قانون وفلسفة واجتماع واقتصاد ، بل وطب وفسيولوجيا ... إلى آخر كل تلك الفروع . ولا يسعنا الآن إلا أن نتكلم عن آراء العلماء وموقفهم من هذا السفر الضخم الذى يمثل رغم ما فيه من تعصب أحياناً ضد بعض الأديان وضد بعض الشعوب مؤلفاً كان له من الأثر الضخم ما لم ينله كتاب آخر غيره من مؤلفات القرن الثامن عشر على الإطلاق .

٧ - آراء العلماء فى روح القوانين

لقد اختلف العلماء - كما هى العادة دائماً ، على تقدير آثار منتسكيو العلمية ولا سيما كتاب روح القوانين الذى كان المؤلف يستهدف فيه إدخال اصلاحات دستورية وقانونية واقتصادية واجتماعية لا فى فرنسا وحدها بل فى جميع الدول . ولذلك نجد ميسار Mussard وزير جمهورية جنيف آنذاك ، والذى لعب دوراً ضخماً فى سبيل نشر كتاب روح

القوانين ، يقول « إن منتسكيو بتأليفه هذا الكتاب كان مواطناً عالمياً ، ذا دراية بجميع الأقطار وجميع الأزمنة وجميع أنواع الحكم^(١) » ويقول مواطن منتسكيو الفرنسي فرنيه Vernet بمناسبة قراءته لروح القوانين ، مخاطباً المؤلف « إنك فرنسي ومواطن عالمي صالح ، فكلم أعطيت للجنس البشري في كتابك من دروس ! ! إننا نجد في روح القوانين أشياء نافعة بقدر ما نجد من كلمات ، كما نجد أشياء عظيمة وأصيلة ومفيدة للجنس البشري^(٢) ». ويؤكد ذلك المفكر الطلياني تشراري P. Cerari الذي يخاطب منتسكيو قائلاً « إن ملاحظاتك صالحة لرفع مجتمعات كل دولة إل مستوى الكمال والسعادة بالقدر الذي يستطيعه كل منها . لقد اكتشفت نظاماً وسط الخليط اللانهائي غير المنظم للأهواء الإنسانية . وإنك لتوحى إلينا بأراء تحمل في طياتها قدر المستطاع إصلاح الاتصالات وأنواع الخبرة التي تسود كرتنا الأرضية » . والواقع أن مؤلفات منتسكيو على العموم وروح القوانين على الخصوص كانت بالنسبة للعصر الذي فيه أفرم ما تكون نشرأ لروح الحرية والمناداة بالإصلاح الإجتماعي ومن هنا كان تقدير معظم المؤلفين لأرائه . لذلك كان اللورد بولكلي الانجليزي يثنى عليه لنقده للدستور الانجليزي ، وهو النقد الذي أدى إلى إصلاح كثير من نواحي هذا الدستور وأدى إلى تثبيت الحياة الديمقراطية في إنجلترا ، إذ يقول بولكلي « أما عن الصورة التي رسمتها للدستور الانجليزي فلإنها تبدولي صحيحة في كل جزء من أجزائها . ويرى هذا الرأي نفسه أناس أكثر ثقافة وأقدر مني ، والفصل الأخير من الجزء الأول (يقصد الفصل ٣٧ من الباب التاسع عشر فصل رائع لأنك لا توضح فيه مزايا هذا

الدستور فحسب ، بل تشرح مساوئ هذا النظام كذلك^(١) » ويقول دالمبير في مقدمة الموسوعة « إن روح القوانين » كتاب سيظل أثراً خالداً يشهد لعبقريه مؤلفه وفضيلته وبتقدم العقل البشري في قرن سيعد منتصفه فترة خالدة في تاريخ الفلسفة^(٢)

وإلى جانب ذلك نجد كثيراً من العلماء والمفكرين ينقدون منتسكيو فقولير بالرغم من ثنائه على روح القوانين في عدة رسائل ، يحمل على نقص استقراء منتسكيو في كثير من رسائل أخرى ، فيقول في رسالته إلى أوى « إذا أردت أن تحقق ما ذكره منتسكيو من نصوص فإنك لن تجد منها أربعة نصوص صحيحة ، كما حمل على منتسكيو معاصره الفيلسوف هلفسيوس Helvetius الذي كان منتسكيو يكن له من الاحترام ما جعله يعرض عليه بعض أجزاء من كتابه قبل أن يتم كتابته ، إذ زعم أن منتسكيو لم يفعل شيئاً أكثر من وصف الحالة القائمة فعلاً ، وهو بعمله هذا إنما أدى إلى الإضرار بالمجتمعات الإنسانية ! ! ! إذ وصف هذه المجتمعات بخيرها وشرها وبما تحتوي عليه من عيوب وقد أدى بعمله هذا إلى تحجير هذه العيوب وتثبيتها . يقول هلفسيوس لمنتسكيو « إنك تقول لنا : هذا هو العالم كما كان يحكم وكما يحكم الآن » . فإذا يفيد الناس من ذلك . ويعتقد هلفسيوس أن التوفيق قد اخطأ منتسكيو في ذلك الكتاب الذي استغرق تأليفه عشرين عاماً . وينضم كندرسية السياسي والفيلسوف الفرنسي المشهور لرأى هلفسيوس .

ولكن كل تلك الآراء وأشباهاها لا يمكن أن تحجب حقيقة لا شك فيها وهو أن الكتاب يعد

(١) قارن

R.M. Rayner ; British Democracy, London, 1947.

D'Alembert ; Discours Préliminaire de (٢) l'Encyclopédie.

(١) عن Dedieu ; Op. Cit. (٢) نفس المرجع

أولا موسوعة علمية كبرى فى علم الاجتماع الوصفى sociology إذ يضع فيه مؤلفه وصفاً شاملاً لمئات العادات والتقاليد والقوانين التى سادت المجتمعات فى شتى عصورها ، كما أنه كان من أوائل المؤلفات التى أظهرت أن النظم الاجتماعية لا تسير بلا ترتيب ، بل هى تخضع لقواعد وقوانين دقيقة صارمة لا تقل فى وقتها عن القوانين التى تسود العالم المادى فكان منتسكيو بهذا المبشر الأول لظهور علم الاجتماع الحديث ، حتى أن مؤلفاً مثل إميل لازباكسى^(١) قد أطلق على منتسكيو اسم « أرسطو علم الاجتماع » فأثره فى إنشاء هذا العلم وفى توجيه المفكرين فيه فى العصور اللاحقة عليه لا يقل بحال ما فى رأى لازباكس عن أثر أرسطو فى الفلسفة والفلاسفة .

٨ - كتاب روح القوانين ومقدمة ابن خلدون

ولا نستطيع أن نختتم هذا المقال بدون الإشارة إلى التشابه الكبير بين موضوعات روح القوانين ومقدمة ابن خلدون ثم بين المنهج الذى اتبعه كل من مؤلفى الكتابين فثلاً من أهم الموضوعات المتشابهة بين المؤلفين تأثير المناخ والتربة على ألوان الشعوب

E. Lasbax ; La Cité Humaine, Paris, (١) 1927.

وتفكيرها ونظمها ، فابن خلدون مثلاً يدرس فى المقدمة الثالثة من الفصل الأول « المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء فى ألوان البشر والكثير من أحوالهم » ، وفى المقدمة الرابعة من نفس الفصل يبحث « فى أثر الهواء فى أخلاق البشر » وفى المقدمة الخامسة يبحث « فى اختلاف أحوال العمران فى الحصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من آثار » ... الخ كل ذلك مما دعا العلماء إلى التساؤل عما إذا كان منتسكيو قد قرأ مقدمة ابن خلدون وتأثر بها كما تأثر بغيرها من الكتب التى ذكرها . والواقع أن الترجمات التى صدرت للمقدمة لا تسمح لنا بعد بتأييد هذا التأثير لأن هذه الترجمات قد تمت بعد وفاة منتسكيو .

ولكننا لا نستبعد أن يكون منتسكيو قد تأثر بترجمة للمقدمة لم تصل إلينا ، أو قد تأثر بالمقدمة عن الطريق الشفوى كما أطلع مثلاً على عادات وتقاليد الفرس عن الطريق الشفوى بفضل اتصاله بسفير العجم فى باريس وربما يكون سر التشابه بين منتسكيو وابن خلدون تأثر كل منهما بكتابات القدامى من أمثال أفلاطون وأبقراط وأرسطو فى الموضوع . وأياً ما كان السر فى هذا التشابه فإنه كان دائماً ومازال محل نقاش بين المفكرين .



المسالك والممالك للصنحري

بقلم الدكتور محمد محمود الصياد

أستاذ الجغرافية ووكيل كلية البنات بجامعة عين شمس

بالمؤتمرات في عصرنا الحديث يرحلون إليها
ويشاركون فيها .

وكان المهتمون بتقويم البلدان يجمعون وهم في
طريقهم إلى الديار المقدسة كثيراً من المعلومات عن
الأراضي التي يمرون بها ، فإذا ما بلغوا غايتهم
والتقوا بأخوان لهم من مشارق الأرض ومغاربها عند
أول بيت وضع للناس ، استمعوا إليهم ودونوا
عنهم فأضافوا إلى ما عرفوه بالمشاهدة الشيء الكثير
عن طريق السماع .

وبجانب الحج اعتمد كثير من الجغرافيين المسلمين
في دراساتهم على الرحلة والانتقال في البر والبحر على
السواء ، ونقرأ الكثير عن رحالة قضوا سنوات
طوالاً في السباحة في أنحاء الامبراطورية الإسلامية ،
بل وإن منهم من تخطاها فأوغل في بلاد لم يكن قد
وصل إليها الإسلام ، وكان من أعظم هؤلاء الرحالة
اليقوي ، وابن حوقل والمسعودي والمقدسي ،
والبكري ، وابن جبير ، وابن بطوطة ، وغيرهم
كثير .

وينقد المقدسي الكتاب الذين لم يحفلوا بالرحلة
والأسفار فيقول عن ابن خردادبة إنه « جمع الغرباء

لم يمض قرن من الزمان على ظهور الإسلام حتى
كانت الدولة الإسلامية قد شملت مساحات فسحا
في قارتي آسيا وإفريقية ؛ وكان زمن التوسع والفتح
قد بدأ يترك محله لفترة هدوء وثقافة ؛ وأدى
التوسع السياسي وقيام أخوة واسعة النطاق إلى زيادة
أهمية المعلومات عن أطراف العالم الإسلامي ؛ وبدا
أن للجغرافية الوصفية ضرورة عملية بعد اتساع رقعة
الدولة ، إذ أصبح من الضروري معرفة الطرق التي
تربط بين أجزاء هذه الدولة الفسيحة ، وكان لابد
من معرفة المسافات بين الأماكن بعضها وبعض ،
فقد كانت السياسة والإدارة والتجارة وما إليها مما
يتطلب وصفاً دقيقاً للأمكنة والبقاع .

ومن قبل كان الحج يتطلب معرفة بطرق
القوافل إلى الأماكن المقدسة ، وكان هو نفسه
عاملاً له أهميته في زيادة التعارف بين المسلمين
وتبادل المعلومات . فقد كانت مكة ملتقى آلاف
من الحجاج يفدون عليها من كل فج عميق . وهم
من أجناس مختلفة ولكل منهم بيئته الاجتماعية
الخاصة ، ومن ثم كان الحج للدارسين أشبه

وسألهم عن الممالك ودخلها ، وكيفية المسالك إليها : ليتوصل بذلك إلى فتوح البلدان ويعرف دخلها » ويقول عن البلخي « إنه اختصر ولم يذكر الأسباب المفيدة ، ولا أوضح الأمور النافعة ، وترك كثيراً من أمهات المدن فلم يذكرها » ثم يرميه بأنه « لم يدوخ البلدان ولا وطئ الأعمال » ثم يشرح منهجه هو في البحث ، فيذكر أنه لم يبق شيء مما يلحق المسافرين إلا أخذ منه بنصيب ، وأنه أنفق في أسفاره أكثر من عشرة آلاف درهم ، ويتحدث عن تجاربه فيقول : « قد تفقحت وتزهدت وتعبدت ، وأكلت مع الصوفية الهرائس ، ومع الخانقانيين الثرائد ، ومع النواقي العصائد . . . وسمت في البراري ، وتهت في الصحاري ، وأشرفت مراراً على الغرق ، وقطعت على قوافلنا الطرق ، ومشيت في السهائم والثلوج ، ونزلت عرصة الملوك وسكنت بين الجهال » والحق أن هذه كلها تجارب حرية بأن تخلق جغرافيا يشار إليه بالبنان :

ولم يكتف الجغرافيون المسلمون بالحديث عن البلاد المعروفة ، بل كانوا يستفيدون بمعلومات الرحالة والتجار عن الجهات النائية ، وكان المسلمون قد ضربوا بسهم وافر في هذه السبيل ، ولم تكن المعلومات التي يروونها هؤلاء وهؤلاء تدون في رسائل مستقلة في أول أمرها ولهذا كانت تدمج أخبارهم في كتب الجغرافية الوصفية . كان ميدان الجغرافية الوصفية إذن هو أول الميادين التي كتب فيها الجغرافيون المسلمون ، وظهر عدد من الكتب تصف بلاد الدولة الإسلامية والبلاد المتاخمة لها أحياناً ، وكان أقدم هذه الكتب فيما نظن كتاب « المسالك والممالك » الذي كتبه ابن خرداذبة حوالي سنة ٢٣٠ هـ (٨٤٤ م) ثم توالى بعده الكتب ، ومنها كتاب بنفس الاسم لأحمد بن الطيب السرخسي (المتوفى سنة ٢٨٦ هـ ٨٩٩ م) تلميذ الفيلسوف الكبير أبي يوسف الكندي وقد ضاع كتاب السرخسي فيما ضاع من تراثنا المجيد .

ومن قبيل كتاب ابن خرداذبة « كتاب البلدان » لابن واضح اليعقوبي الجغرافي المصري الذي ساح في البلاد الإسلامية فشرق حتى الهند ، وغرب حتى وصل بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) ثم عاد إلى وطنه مصر بعد كل سياحاته الطويلة حيث مات في سنة ٢٨٤ هـ - ٨٩٧ م ثم كتاب « المسالك والممالك » للمروزي (المتوفى في ٢٧٤ هـ - ٨٨٧ م) وكتاب « المسالك والممالك » للإصطخرى موضوع هذا الحديث .

- ٢ -

والإصطخرى هو أبو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسي والمعروف بالكرخي في بعض الأحيان ، وينسب إلى اصطخر وهي مدينة في فارس ، ويذكر المؤلفون من الفرس بأنها سميت بهذا الاسم لكثرة البحيرات والمناطق التي تحيط بها حيث كانت تقوم في وادي مرغاب الضيق الذي يسمى الآن وادي « مرو دشت » ، غير بعيد من مدينة برسبوليس القديمة التي كانت عاصمة الأكمنيين فلما اضمحلت برسبوليس بعد غزو الإسكندر الأكبر قامت اصطخر إلى الشمال منها ؛ بل واستخدمت أطلال برسبوليس في بناء المدينة الجديدة ؛ ولكن اصطخر لم تلعب دوراً بارزاً في تاريخ الفرس لقيامها في منطقة بعيدة منعزلة ، ولهذا لا تذكرها الكتب إلا بعد الحين والحين .

وإذا كنا نجهل تاريخ المدينة التي ينسب إليها الإصطخرى ، فنحن بالرجل نفسه أكثر جهلاً . لانعرف متى ولد ، ولا كيف سارت به الحياة حتى لقي وجه ربه ، فهو لم يتحدث عن نفسه ، ولم يتحدث عنه معاصروه ، ولا من ترجم للأعلام من بعده ، وحتى ياقوت الحموي الذي اعتمد عليه وهو يصنف كتابه « معجم البلدان » اغفل ترجمته بل والإشارة إليه في كلامه عن بلدة اصطخر مكفئاً بتسميته في مقدمة

المعجم . وهو أمر غريب من ياقوت الذى يحفل كتابه بأسماء من هم أقل نباهة من أبى إسحاق .

وليس من المستغرب ألا نعرف تاريخ ميلاد رجل ولد مغموراً ثم اشتهر فيما بعد ، وخاصة إذا كان مولده لأسرة ليست بذات شأن ، ولكن الغريب هو أن نجعل تاريخ وفاته وقد أصبح من المؤلفين المعروفين ولكننا فى هذه الحالة نستطيع أن نجتمع بين القرائن لنصل إلى تاريخ إن لم يكن صحيحاً فعليه مسحة من الصواب على أى حال . ومن هذه القرائن ما يرويه ابن حوقل فى كتابه « المسالك والممالك » من أنه التقى بالإصطخرى فى بغداد فى سنة ٣٤٠ هـ - ٩٥١ م . ومنها ما يذكره الإصطخرى نفسه فى إشارة عبارة فى الفصل الذى عقده للحديث عن بلاد ما وراء النهر حيث يقول « ورأيت على باب كسن صفيحة من حديد قد كتب عليها كتابة زعم أهلها أنها بالخميرية ... فوقعت فتنة بسمرقند فى أيام مقامى بهل ، وأحرق الباب ، وذهبت الكتابة ، وأعاد ذلك الباب أبوالمظفر محمد بن لقمان ابن نصر بن احمد بن أسد كما كان من جديد من غير تلك الكتابة » وقد كان أبوالمظفر هذا عامل سمرقند من قبل عبد الملك بن نوح بن نصر الساعاتى المتوفى سنة ٣٥٠ هـ - ٩٦٢ م . ومعنى هذا أن الإصطخرى كان لا يزال حياً يرزق فى العقد الخامس من القرن الرابع الهجرى وأنه زار فى هذه الفترة بغداد وسمرقند ومن ثم فنستطيع أن نقول على وجه الإجمال إن وفاته كانت فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى) ولانستطيع بعد ذلك أن نحدد أى تاريخ !

- ٣ -

والإصطخرى من فئة الجغرافيين الذين يمكن أن ينطبق عليهم نقد المقدسى « فهو لم يدوخ البلدان ولا وطىء الأعمال » ولا يحدثنا الرجل عن الرحلات التى

قام بها وهو يجمع مادة كتابه ، ولكن ليس من شك فى أنه زار بعض البلدان التى وصفها ونجد فى كتاباته إشارات مقتضبة تدل على ذلك فهو يقول عن مكة : « وليس بمكة ماء جار ، إلا شئء بلغنى بعد خروجى عنها أنه أجرى إليها من عين كان عمل فيها بعض الولاة . فاستم فى أيام المقتدر أمير المؤمنين » ويتحدث عن الحجر التى كانت بها ديار ثمود الذين قال عنهم القرآن الكريم (وتنحتون من الجبال بيوتاً فارهين) ويقول : « ورأيتها بيوتاً مثل بيوتنا فى أضعاف الجبال » ويذكر أنه رأى فى مدين البئر التى استقى منها موسى عليه السلام لسائمة شعيب وكانت مغطاة لى بنى عليها بيت .

ومن أمثال هذه الإشارات العابرة ، نستطيع أن نقطع بأن الإصطخرى زار ديار العرب ، وديار مصر ، وأرض الشام ، وأرض الجزيرة ، والعراق ، وما وراء النهر ، ولكننا لم نعرف كم لبث فى كل منها وأى البلاد زارها فى كل إقليم . فاذا ما أضفنا إلى هذه الأقاليم بلاد فارس موطنه الأصيل التى كان يعرفها حق المعرفة كما يدل على ذلك وصفه المفصل لكورها أو مدنها ، وزمومها ، وأحيائها ، وحصونها ، وبيوت نيرانها ، وأنهارها ، وبحارها ، فان للإصطخرى خبرة عملية بسبعة من الأقاليم التى وصفها فى كتابه ، أما الأقاليم الأربعة عشر الأخرى فلا نستطيع أن نتطع برأى فى مدى خبرته بها ولكننا نرجح أنه وصفها معتمداً على العقل أو السماع .

بيد أن الرجل يغفل الإشارة إلى المصادر التى نقل عنها ولا يذكر شيئاً عمن سمع منهم ، وإنما يكتفى بقول بلغنى كذا وكذا ؛ وقد أساء هذا إلى الإصطخرى فيما بعد لى جعل « دى غويه » يتهمه بأن كتابه ليس سوى نسخة حديثة لمصنف سابق كتبه أبو زيد البلخى (المتوفى سنة ٣٢٢ هـ - ٩٣٤ م) وهى تهمة لم يعززها

دى غويه بأى دليل ، ولعل الذى جعله يذهب هذا المذهب أمران :

أولها : أن الإصطخرى أخطأ حينما ذكر فى مقدمة كتابه : « الغرض منه هو تصوير هذه الأقاليم التى لم يذكرها أحد علمته » وكان البلخى قد سبقه إلى ذلك فألحق بكتابه الذى يصف البلاد متنوعة متسمة بحسب المناطق المناخية مجموعة من الخرائط التوضيحية يطلق عليها ك. ميللر K. Miller فى كتابه « الخرائط العربية » Mappal Arabical اسم أطلس الإسلام . وربما يكون الرجل لم يتطلع فعلاً على خرائط البلخى ، وكان صادقاً حينما زعم أنه أول من يتخذ الخريطة أساساً لوصف الإقليم ، وهو أمر مستغرب على أى حال من مؤلف كان معاصراً للبلخى ؛ والذى نرجحه هو أن الإصطخرى قد اطلع على خرائط البلخى واعتمد عليها فى وضع خرائطه ، ثم أراد أن يرفع من شأن كتابه فادعى أنه أول من يخرج مؤلفاً فى وصف الأقاليم على هذه الصورة ، وكان الأفضل لو أن الإصطخرى أشار إلى جهود من سبقه ، ثم بين ما أضافه هو إلى هذه الجهود ، وهو قد أضاف بالفعل للأساس الذى اتخذته لتقسيم الأقاليم يختلف تماماً عن الأساس الذى سار عليه أبو زيد .

أما الأمر الآخر الذى دعا دى غويه إلى التشكك فى نسبة الكتاب إلى الإصطخرى فهو أن بعض نسخ الكتاب تحمل عنواناً إضافياً بجانب العنوان الأصلى إذ نقرأ عليها « المسالك والممالك (صور الأقاليم) » وهذا العنوان الإضافى هو اسم كتاب البلخى . ولكن هذا لا يكفى شبهة لكى نشك فى نسبة المسالك والممالك إلى الإصطخرى : فصور الأقاليم عنوان ليس وفقاً على البلخى وحده ، وربما يكون الإصطخرى قد رأى أن كتابه يختلف عن كتب المسالك الأخرى فى أنه يعتمد على الصورة الجغرافية ، وأراد أن يبين ذلك فى العنوان ، فوضع عبارة صور الأقاليم تحت العنوان

الأصلى للكتاب ؛ أو ربما لا يكون الإصطخرى مسئولاً عن شىء من ذلك ، وإنما ترجع تبعة الأمر كله إلى النساخ الذين وجدوا لأبى زيد البلخى شهرة بين رواد علم تقويم البلدان ، فوضعوا عنوان كتابه مضافاً إلى عنوان كتاب الإصطخرى المؤلف المغمور ليروج الكتاب ويستلفت أنظار القراء .

وبجانب هذا كله ، هناك من الأدلة المادية ما يؤكد نسبة الكتاب إلى الإصطخرى فابن حوقل يذكر أنه لقى الإصطخرى فى بغداد ، ونرجح أن ذلك كان فى نحو سنة ٣٤٠ هـ - ٩٥١ م كما سبق أن أشرنا . وأنه عرض عليه كتابه فراجعته هو والخرائط بناء على طلبه ؛ ومعنى هذا أن للإصطخرى كتاباً بالفعل ، وأن ابن حوقل راجع الكتاب وأصلحه ؛ ولا يمكن أن يكون هذا الكتاب نسخة من كتاب البلخى كما يدعى دى غويه فقد كان كتاب البلخى لا يزال مشهوراً ولم يكن قد مضى على وفاة صاحبه سوى ثمانية عشر عاماً ، وما كان الإصطخرى يستعجى أن يكون جريئاً إلى حد أن يعرض على ابن حوقل كتاباً متحلاً ويسأله إصلاحه .

ويؤكد المقدسى وهو من أعلام مدرسة البلخى لرسم الخرائط أنه فى إعداد خرائطه قد بذل غاية جهوده ليمثل عليها بصورة صحيحة أقاليم الدولة بعد أن درس عدداً من الرسوم ، منها رسوم أبرهيم الفارسى (الإصطخرى) ويرى أن هذه الرسوم « تدنو من الحقيقة وتستحق أن يعول عليها وإن كان فيها خلط وخطأ فى كثير من المواضع .

وأظن أن فى هذا كله ما يكفى للتدليل على أن الكتاب هو للإصطخرى وليس لأحد سواه .

- ٤ -

والإصطخرى كاتب ذو منهج ، وقد بدأ كتابه يشرح هذا المنهج الذى اختطه لنفسه فيقول : « أما بعد ، فإننى ذكرت فى كتابى هذا أقاليم الأرض على

المالك : وقصدت منها بلاد الإسلام بتفصيل مدنها ،
وتقسيم ما يعود بالأعمال المجموعة إليها ، ولم أقصد
الأقاليم السبعة التي عليها قسمة الأرض ، بل جعلت
كل قطعة أفردتها مفردة مصورة ، تحكى موضع
ذلك الإقليم ، ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن ،
وما في أضعافه من المدن والبقاع المشهورة والبحار
والأنهار ، وما يحتاج إلى معرفته من جوامع ما يشتمل
عليه ذلك الإقليم ، من غير أن استقصيت ذلك كراهة
الإطالة . التي تؤدي إلى ملال من قرأه ، ولأن
الغرض من كتابي هذا هو تصوير هذه الأقاليم . التي
لم يذكرها أحد علمته ، أما ذكر مدنها وجبالها
وأنهارها وبحارها والمسافات وسائر ما أنا ذاكره فقد
يوجد في الأخبار ، ولا يتعذر على من أراد تقصى
شئ من ذلك من أهل كل بلد ، فلذلك تجوزنا
في ذكر المسافات والمدن وسائر ما نذكره ؛ فاتخذت
لجميع الأرض التي يشتمل عليها البحر المحيط الذي
لا يسلك صورة ، إذا نظر إليها ناظر علم مكان
كل إقليم مما ذكرناه ، واتصال بعضه ببعض ،
ومقدار كل إقليم من الأرض ، حتى إذا رأى كل
إقليم من ذلك مفصلاً علم موقعه من هذه الصورة ،
ولم تتسع هذه الصورة التي جمعت سائر الأقاليم
لما يستحقه كل إقليم في صورته ، من مقدار الطول
والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث ، وسائر
ما يكون عليه أشكال تلك الصورة ، فاكتميت
ببيان موقع كل إقليم ليعرف مكانه ، ثم أفردت
لكل إقليم من بلاد الإسلام صورة على حدة ،
بينت فيها شكل ذلك الإقليم وما يقع فيه من المدن ،
وسائر ما يحتاج إلى علمه ...»

ومفهوم «الإقليم الجغرافى» واضح فى ذهن
الإصطخرى ، فهو لا يعنى تلك الأقاليم السبعة التى
اصطلح عليها القدماء ، وليس الإقليم منطقة من
الأرض تحكمها دولة بعينها ؛ وإنما هو منطقة جغرافية
ذات مظاهر طبيعية تكسبها شخصية مستقلة متميزة
ولذلك فهو يميز بين خراسان وما وراء النهر ، مع
أنهما معاً تحت حكم السامانيين ؛ ويجعل كل منهما
إقليماً قائماً بذاته ، ويعلل بين الحين والحين السبب
فى أنه ضم جزءاً إلى هذا الإقليم أو ذاك ، فيقول
مثلاً : « وضممنا الخقن إلى ما وراء النهر ، لأنها
بين نهر وخشاب وجرياب ، وضممنا خراسان إلى
ما وراء النهر لأن مدينتها وراء النهر ، وهى أقرب
إلى بخارى منها إلى مدن خراسان ، ويجعل
الأصطخرى كلا من بلاد العرب ، ومصر ، والمغرب ،
وبحر الروم ، وبحر الخزر أقاليم قائمة بذاتها ، ذلك لأن
لكل منها ظروفاً طبيعية تميزها عن غيرها والواقع
أن أى جغرافى يدرس ديار الإسلام فى العصر
الحديث دراسة إقليمية ، لن يختلف مع الإصطخرى
إلا فى التفصيلات .

● ولم يكن الإصطخرى موسوعياً يضمن كتابه كل
ما يصل إلى علمه ، وإنما هدف إلى أن يكون كتابه
جغرافياً بالمعنى الصحيح ، ولذلك يتجاوز عن ذكر
كثير من الأمور التى تحفل بها كتب الجغرافيا العربية
« إذ أن ذلك يوجد فى الأخبار ، ولا يتعذر على
من أراد تقصى شئ من ذلك من أهل كل بلد » :

ومع ذلك فإن كتاب الإصطخرى لم يخل من أخبار
ومن أسف أن يكون بعض هذه الأخبار مجرد خرافات
سمع بها ولعل طرافتها هى التى جعلته يحرص على أن

ومن هذه العبارة نخرج بعدة حقائق منها

● أن الأصطخرى حدد نفسه منذ اللحظة الأولى
بأن كتابه فى « الجغرافية الإقليمية » وليس فى « الجغرافية

١ - مملكة الصين

ويحدها من الشرق والشمال البحر المحيط ومن الجنوب مملكة الإسلام والهند ، ومن الغرب البحر المحيط كذلك هذا إذا أدخلنا فيها يأجوج ومأجوج وما وراءهم إلى البحر في هذه المملكة ومعنى ذلك أرض يأجوج ومأجوج عند الإصطخرى هي جهات شمال أوروبا وشمالها الغربي . ويدخل في مملكة الصين « سائر بلدان الأتراك وبعض التبت ، ومن دان بدین أهل الأوثان منهم » .

٢ - مملكة الهند

وتدخل فيها السُّند وقشمبر وطرف من التبت ومن دان بدینهم ويقع في شرقها بحر فارس (وهو الاسم الذي يطلقه الإصطخرى على المحيط الهندي كله) وفي غربها وجنوبها بلاد الإسلام وفي شمالها مملكة الصين

٣ - مملكة الروم

وشرقها بلاد الإسلام وغربها وجنوبها البحر المحيط ، وشمالها حدود عمل الصين « لأننا ضمنا ما بين الأتراك وبلاد الروم من الصقالبة وسائر الأمم ممن دان بالنصرانية إلى بلاد الروم » والروم الخلف في نظر الإصطخرى تمتد ديارهم من رومية إلى حد الصقالبة : « أما ما ضمنا إليهم من الإفرنجية والجلالقة وغيرهم فإن لسانهم مختلف غير أن الدين والملك واحد .

٤ - مملكة الإسلام

ويحدها شرقاً أرض الهند وبحر فارس ؛ وغرباً مملكة الروم وما يتصل بها من الأرض والران والخزر والسرير والروس والبلقان والصقالبة ، وشمالاً مملكة الصين وما اتصل بها من بلاد الأتراك وجنوباً بحر فارس وهي بهذا الوضع تحتل مكاناً فريداً في عالم الإصطخرى لأنها تتوسط الدول العظمى جميعاً وتشارك معها في الحدود .

يضعها كتابه ، ففي مصر مثلاً « سمكة إذا أكلها الإنسان رأى منامات هائلة » ، وباليمن « دابة تسمى العداد ، بلغنى أنها تطلب الإنسان فتقع عليه ، فإن أصابت منه ذلك تدود جوف الإنسان حتى ينشق ، وفي شنتروين (بالأندلس) « تقع من البحر في وقت من السنة دابة تحتك بحجارة على شط البحر ، فيقع منها وبر في لين الخز لونه لون الذهب لا يغادر منه شيئاً ، وهو عزيز قليل ، فيجمع وتنسج منه ثياب ، ففتلون في اليوم ألواناً » .

● ويحتفل الرجل بالخریطة الجغرافية أیما احتفال . ففی عنده أساس الدراسة الجغرافية وهذا ما تقول به جغرافية القرن العشرين ، وهو فی هذه الناحية منطقی إلى أبعد الحدود إذ يتخذ للعالم المعروف على عهده خریطة یفتح بها الكتاب ليعرف من یطلع علیها موقع الإقليم الذي یصفه من العالم ، وهذا هو المنهج الجغرافی السليم الذي تتبعه فی الوقت الحاضر إلا أن العلاقات الکافية لأى إقليم من أهم الأسس التي تقوم علیها دراسته . ولا یغالی الرجل فی أهمية خریطته العامة ، ولذلك نجده یعتذر عن أنها لم تتسع لما يستحقه كل إقليم ، من مقدار الطول والعرض والاستدارة والتربیع والتلیث « ثم يتبع هذه الخریطة للعالم بالخرائط الإقليمية فیفرد لكل إقليم صورة على حدة .

- ٥ -

ويبدأ الإصطخرى كتابه بمقدمة بعنوان « أول الكتاب » یشرح فیها الغرض من كتابه والمنهج الذي اتبعه فی تألیفه والأقسام التي یقسم إليها بلاد الإسلام ، ثم یدرس الخریطة السیاسية للعالم المعروف له أى « صورة الأرض » ، عامرها والخراب . مقسومة على الممالك ، وهو یرى أن عماد ممالك الأرض أو ما یعبر عنه فی مصطلحنا الحديث بالدول العظمى أربعة هي :

وقد ورثت مملكته الإسلام دولة أخرى كبيرة هي مملكة ايران شهر التي كانت من أكبر الممالك وأكثرها خيراً فلما جاء الإسلام دخلت في حوزته ثم اتسعت رقعة الدولة الإسلامية بما استولت عليه من الممالك الأخرى فقد أخذت من مملكة الروم الشام ومصر والمغرب والأندلس ، ومن مملكة الهند « ما اتصل بأرض المنصورة والملقان إلى كابل وطرف أعلى طخارستان » ومن مملكة الصين بلاد ما وراء النهر .

وبالإضافة إلى هذه الدول العظمى الأربع يوجد عدد آخر من الشعوب ولكن الإصطخري لا يحفل بهم لأن انتظام الممالك في نظره إنما يكون بالديانات والآداب وتقوم العمارة بالسياسة المستقيمة ، وهؤلاء لاحظ لهم من ذلك كله وليس لديهم شيء يجعلهم يستحقون أفراد ممالكهم بالذكر كسائر الممالك .

* * *

وبجانب الخريطة السياسية لا يغفل الإصطخري الناحية الطبيعية من الجغرافية فالعالم عنده قسمان : جنوبي وشمالي ، والحد الفاصل بينهما هو الخط الممتد من الخليج الذي يأخذ من البحر المحيط بأرض الصين إلى الخليج الذي يأخذ من هذا البحر المحيط بأرض المغرب والأندلس ، أو بعبارة أخرى الخط الذي يمتد من طرف شبه جزيرة كوريا حتى مضيق طارق أي خط عرض ٣٥° شمالاً على وجه التقريب والاقاليم التي تقع في شمال هذا الخط أميل إلى البرودة . وسكانها بيض البشرة وتزداد البشرة بياضاً كلما أوغلنا نحو الشمال أما الأقاليم التي تقع في جنوبه فبلاد حارة ، أهلها سود البشرة ، يزدادون سواداً كلما تباعدوا في الجنوب وهذا التقسيم الذي يقول به الإصطخري فيه من الصحة الشيء الكثير في حدود العالم الذي كان معروفاً له .

والأرض كلها مستديرة « والبحر المحيط مختلفها كالطوق » وما بين الصين والمغرب معمور كله ، وأما

ما بين بأجوج ومأجوج والبحر المحيط في الشمال ، وما بين برارى السودان والبحر المحيط في الجنوب فقفر خراب ولما كان الإصطخري حينها يذكر المسافات والابعاد يقيسها بالفراسخ أحياناً وبالمرحل أحياناً أخرى ، فهو يعتذر عن جهله بمسافة هاتين البرتين إلى شط البحر المحيط وذلك لأن سلوكهما غير ممكن لفرط البرد الذي يمنع من العمارة والحياة في الشمال وفرط الحر المانع من العمارة والحياة في الجنوب .

ومن البحر المحيط يتفرع بجران مهمان هما بحر فارس (المحيط الهندي) وبحر الروم (البحر المتوسط) وهما في ذلك مختلفان عن بحر الخزر (بحر قزوين) الذي « لو أخذ السائر على ساحله من الخزر على أرض الديلم وطبرستان وجرجان والمقازيه على سياه كوه لرجع إلى مكانه الذي سار منه إذ لا يمنعه مانع إلا نهر يقع فيه » ولأهمية هذه البحار الثلاثة ولوقوعها في أرض الإسلام أو على أطرافها يفرد الإصطخري لكل منها فصلاً قائماً بذاته .

- ٦ -

ويقسم الإصطخري بلاد الإسلام إلى عشرين اقليماً يفصل الحديث عن كل واحد منها في فصل مستقل . هذه الاقاليم هي :

١ - ديار العرب وقد بدأ بها الإصطخري لأن فيها الكعبة ومكة أم القرى ومن ثم فهي جديرة بأن تكون محور الارتكاز .

٢ - بحر فارس ويأتي ترتيبه بعد جزيرة العرب لأنه يكتنف أكثر ديار العرب .

٣ - ديار المغرب وتشمل الأندلس وأراضى الدول المغربية الثلاث : المغرب والجزائر وتونس ثم ولايتي برقة وطرابلس في المملكة الليبية .

٤ - ديار مصر وتمتد على ساحل بحر القلزم

(البحر الأحمر) لتشمل أرض البجة في شمال شرق السودان وميناء عيذاب .

٥ - أرض الشام وتمتد من بحر الروم (البحر المتوسط) حتى البادية ومن بلاد الروم حتى حد مصر وآخر حدودها مما يلي مصر رفح .

٦ - بحر الروم .

٧ - أرض الجزيرة وتشمل العراق الشمالى فيما بين دجلة والفرات وتدخل فيها مدن وقرى تنسب إلى الجزيرة - وان كانت خارجة عنها - لقربها منها .
٨ - العراق ويمتد إلى الجنوب من تكريت حتى عبادان على ساحل الخليج العربى .

٩ - خوزستان وهى المنطقة السهلية التى تقع فى جنوب غرب ايران ويفصلها عن سائر جهات ايران جبال زاجروس ، وهى تنمى لسهول العراق الجنوبية .

١٠ - بلاد فارس وكان الإصطخري أكثر علما بها من غيرها إذ هى موطنه الأصلى ولهذا نجده يتحدث عنها بتفصيل لا نجده فى حديثه عن الأقاليم الأخرى .

١١ - بلاد كرمان وهى أقصى الجنوب الشرقى من ايران الحالية .

١٢ - بلاد السند وقد جمعها هى وما يجاورها فى إقليم واحد فهى عنده « بلاد السند وشىء من بلاد الهند ومكران وطوران » وتشمل الجزء الأكبر من باكستان العربية الحالية .

١٣ - أرمينية والران وأذربيجان وتمتد فى منطقة جبال القوقاز فيما بين بحر قزوين والبحر الأسود .

١٤ - الجبال وتضم الجزء الغربى من الهضبة الداخلية الوسطى فى ايران .

١٥ - الديلم وتشمل المناطق الجبلية التى تشرف على سهول بحر قزوين الجنوبية .

١٦ - بحر الخزر وما حوله .

١٧ - مفازة خراسان وهى صحراء شرق إيران .

١٨ - سجستان وتشمل جزءاً من أفغانستان الحالية

١٩ - خراسان وتضم شمال أفغانستان والأطراف الشمالية الشرقية من إيران .

٢٠ - ما وراء النهر وهى أراض نهرى سيحون وجيحون (سرداريا وأرداريا كما يعرفان الآن) .

وفى دراسة كل واحد من هذه الأقاليم يعنى الإصطخري عادة بأمور بعينها أهمها :

أ - الخريطة أو الصورة كما يسميها .

ب - العلاقات المكانية للإقليم .

ج - الأقسام الفرعية ذات الأهمية التى ينقسم إليها

د - المظاهر الطبيعية المختلفة .

هـ - الأحوال الاقتصادية للإقليم وما ينتج من غلات .

و - المدن الكبرى وأهميتها .

ز - الطرق وأطوالها .

وربما عنى بين الحين والحين بأمور أخرى أقل أهمية فى نظره كالنقود والمكايل والموازين المستعملة فى إقليم ما ، أو القبائل التى تعيش فى الإقليم ومنازلها ، وربما استطرد أحياناً فذكر بعض النواحي التاريخية وسيّر الرجال .

أ - الخريطة :

أما الخرائط التى فى كتاب الإصطخري فتختلف فى جودتها ودرجة شمولها من إقليم إلى إقليم ؛ فصورة مصر ليس بها من البيانات ما يتناسب مع أهمية الإقليم ومساحته وليس عليها من المظاهر الطبيعية سوى النيل وبحر الروم وبحر القلزم وجبل المقطم وجبل الواحات وليس فيها من أسماء المدن سوى الإسكندرية

ودمياط وتيس والفرما والعريش وفوة والفسطاط والقيوم والأشمونين وأخميم واسوان ؛ بينما نجد خريطة فارس مزدحمة بالأسماء ومع ذلك فالإصطخري يعتذر لأنه لم يصور فيها رستاقيلاً لانتشار ذلك وكثرته . ولا الجبال لأنه ليس بفارس بلد إلا وبه جبل .

ب - العلاقات المكانية :

وفي العلاقات المكانية يحاول الرجل بقدر ما تسمح به الظروف أن يعين بدقة حدود الإقليم الذي يصفه ؛ وهو يستخدم أحياناً المظاهر الطبيعية لتعيين الحدود فإذا أعوزه ذلك اعتمد على الأقسام السياسية التي تتأخم الإقليم ؛ وهو في بعض الأحيان يحمل وصف الحدود حتى يعتذر علينا أن نستفيد منها فائدة كاملة ؛ ولكنه في بعض الأحيان يدقق ويفصل . فيعطى صورة في منتهى الوضوح ، ونذكر على سبيل المثال ما كتبه عن حدود سجستان وحدود ديار العرب .

ففي الأول نجده يكتفى بقوله : « فان الذي يحيط بها مفازة بين مكران وأرض السند ، وشيء من عمل المللقان ، ومما يلي المغرب خراسان وشيء من عمل الهند ، ومما يلي الشمال أرض الهند ، ومما يلي الجنوب المفازة التي بين سجستان وفارس وكرمان » .

هذا الوصف الموجز يختلف عما ذكره في وصف حدود ديار العرب فهي « يحيط بها بحر فارس من عبادان ، فيمتد على البحرين حتى ينتهي إلى عمان ، ثم يعطف على سواحل مهرة وحضرموت وعدن ، حتى ينتهي على سواحل اليمن إلى جدة ، ثم يمتد على الجار ومدین حتى ينتهي إلى أيلة ، و ثم قد انتهى حينئذ حد ديار العرب على هذا البحر ، وهذا المكان من البحر لسان يعرف ببحر القلزم ، ينتهي إلى تاران إلى القلزم فينقطع ، فهذا هو شرقي بلاد العرب وجنوبها وشيء من غربها ، ثم يمتد إليها من أيلة إلى مدينة قوم لوط

والبحيرة المنتنة (البحر الميت) إلى الشراة والبلقاء وهي من عمل فلسطين ، واذرعات وحوران والغوطة ونواحي بعلبك وذلك من عمل دمشق ، وتدمر وسلمية وهما من عمل حمص ، ثم الخناصره وبالس وهما من عمل قنسرین ، وقد انتهينا إلى الفرات ، ثم يمتد الفرات على ديار العرب حتى ينتهي إلى الرقة وقرقيسيا والرحبة والدالية وعانة والحديثة وهيئ والأنبار إلى الكوفة ومستفرغ مياه الفرات إلى البطائح ، ثم تمتد ديار العرب على نواحي الكوفة والحيرة على الخورنق وعلى سواد الكوفة إلى حد واسط ، فتصاقب ما قارب دجلة عند واسط مقدار مرحلة ، ثم تمتد على سواد البصرة وبطائحها حتى تنتهي إلى عبادان ، فهذا الذي يحيط بديار العرب ، فما كان من عبادان إلى أيلة فإنه بحر فارس ويشتمل على نحو ثلاثة أرباع ديار العرب ، وهو الحد الشرقي والجنوبي وبعض الغربي ، وما بقى من الحد الغربي من أيلة إلى بالس فمن الشام ، وما كان من بالس إلى عبادان فهو الحد الشمالي » .

والحق أن هذا التحديد لشبه جزيرة العرب تحديد دقيق يسير مع المظاهرات الطبيعية ، ويكاد يشبه إلى حد كبير ما يجمع عليه الجغرافيون المحدثون .

ج - الأقاليم الفرعية

وكثيراً ما يرى الإصطخري أن الإقليم الواحد تتنوع أجزاؤه داخل الإطار العام فيقسمه إلى أقسام ثانوية يتحدث عن خصائص كل منها ؛ فالديلم تضم أقاليم الروبنج وجمال فادوسبان وقارن ، وقزوین ، وقوس ، وطبرستان ، وجرجان ، وديار المغرب نصفان : شرقي وغربي ؛ أما الشرقي فهو برقة وإفريقية وناهرت وطنجة والسوس وزويلة وما في أضعاف هذه الأقاليم وأما الغربي فهو الأندلس ؛ وبمثل هذه الطريقة يعالج الإصطخري أقاليمه العشرين .

د - المظاهر الطبيعية

أو تكلم عن العملة والموازين والمكايل المستعملة في الإقليم : ولا تظفر منه اقتصاديات مصر مثلاً إلا بكلمات معدودات هي أن « بها نخيل وثمار كثيرة » ؛ وزرعهم على مياه النيل ، تمتد فتعم المزارع من حد أسوان إلى حد الاسكندرية وسائر الريف ، فيقيم الماء من عند ابتداء المار إلى الحريف ثم ينصرف فيزرع ثم لا يستقى بعد ذلك ؛ وأهل السند « ليس لهم عنب ولا تفاح ولا كثرى ولا جوز ، ولهم قصب سكر ، وبأرضهم ثمرة على قد التفاح تسمى الليمونة ، حامضة شديدة الحموضة . رخيصة ولهم فاكهة تشبه الخوخ يسمونها الأنج (هي المانجو) تقارب طعم الخوخ ، وأسعارهم رخيصة ، ونقودهم القاهريات - كل درهم نحو خمسة دراهم ... ويتعاملون بالدنانير أيضاً » . أما بلاد ما وراء النهر « فن أصعب أقاليم الإسلام وأزهرها وأكثرها خيراً ، ... وليس شيء لا بد منه للناس إلا وعندهم منه ما يقيم أودهم ويفضل عنهم لغيرهم » . وأما الدواب ففيها من النتائج ما فيه كفاية لهم مع كثرة ارتباطهم بها ... وبيلادهم من معادن الحديد ما يفضل عن حاجتهم في الأسلحة والأدوات ، وبها معدن الفضة والذهب والزئبق الذي لا يقاربه في الغزارة والكثرة معدن في سائر بلدان الإسلام إلا بتجهير في الفضة » والفواكه من الكثرة « حتى يرهاها لكثرة دوابهم » وتصدر بلاد ما وراء النهر الزعفران الذي « ينتقل إلى الآفاق » والأوبار « من السمور والسنجاب والثعالب وغيرها مما يحمل إلى أقصى الغرب » . وهكذا نرى أن الإصطخرى ليس له منهج خاص في حديثه عن الحالة الاقتصادية وإنما هو يذكر ما يرد على الخاطر دون أي ترتيب .

و - المدن الهامة .

وأكثر ما يعنى به الإصطخرى في كتابه هو المدن التي يستغرق الحديث عنها جزءاً كبيراً من الكتاب ، وهو عادة يذكر المدينة وموقعها ومبانيها وما قد يكون

ويعنى الإصطخرى بالمظاهر الطبيعية وحسبنا أن نتذكر أنه أفرد لكل من البحر المتوسط وبحر قزوين فصلاً خاصاً ، يتناول فيه وصف البحر وحدوده وأبعاده والجزر الموجودة فيه والثغور القائمة على سواحله وهو عندما يصف إقليمياً يتكلم عن مظاهر السطح المختلفة ويهتم اهتماماً خاصاً بالأنهار ومنابعها ومجاريها ومصباتها في البحر ، فخوزستان مثلاً « في مستوى وارض سهلة ومياه جارية ، فن أكبرها نهر تْسْتَر وهو النهر الذي بنى عليه سابور الملك شاذروان باب تْسْتَر ، حتى ارتفع ماؤه إلى أرض المدينة ، لأن تْسْتَر على مكان مرتفع من الأرض ، فيجرى هذا النهر من وراء عسكر لكرم على الأهواز حتى ينتهى على نهر السَّدره إلى حصن مهدي ويقع في البحر ، ويجرى من ناحية تْسْتَر نهر المَسْرُفان ... وآخرها بالاهواز فلا يتجاوزها ... وليس بجميع خوزستان جبال ولا رمال إلا شيء يسير يتاخم نواحي تْسْتَر وجنديسابور وأصبهان ، والباقي من خوزستان كأنه أرض العراق ؛ وأما هواؤها وماؤها وتربها وصحة أهلها ، فان مياهها طيبة عذبة جارية ولا أعرف بجميع خوزستان بلداً ماؤه من البئر لكثرة المياه الجارية بها ؛ وأما ترابها فان ما بعد عن دجلة إلى ناحية الشمال أبيض وأصح ، وما كان إلى دجلة أقرب فهو من جنس أرض البصرة في التسبخ ... وليس بخوزستان موضع يجمد فيه الماء أو يقع فيه الثلج

هـ - الأحوال الاقتصادية

وبعد أن يصف الإصطخرى مظاهر السطح والأحوال المناخية في الإقليم يأخذ في الحديث عن النواحي الاقتصادية في بعض الأحيان ، وحديثه عنها مقتضب دائماً يكتفى فيه بذكر الغلات التي ينتجها الإقليم دون أي ترتيب ، وربما تعرض لبعض الصناعات

بها من الآثار الهامة . فديار مصر مثلاً « مدينتها العظمى تسمى القسطنطينية ، وهي على النيل في شرقيه شمالى النيل ، وذلك أن النيل يجرى مؤزباً بين الشرق والجنوب . والبلد كله على جانب واحد ، إلا أن في عدوة النيل أبنية قليلة تعرف بالجزيرة (هي جزيرة الروضة الحالية) وهي جزيرة يعبر من القسطنطينية إليها على جسر من السفن ، ويعبر من هذه الجزيرة إلى الجانب الآخر على جسر آخر ، إلى أبنية ومساكن على الشط الآخر يقال لها الجزيرة ، والقسطنطينية مدينة كبيرة نحو الثلث من بغداد ... ومعظم بنائها بالطوب طبقات ... وربما بلغت طبقات الدار الواحدة ثمانى طبقات ... وبها مسجدان للجمعة بنى أحدهما عمرو بن العاص في وسط الأسواق ، والآخر بأعلى الموقف بناه أحمد بن طولون ، وخارج مصر أبنية بناها أحمد بن طولون تكون زيادة على ميل ، كان يسكنها جنده تسمى القطنية . أما اصطخر مسقط رأسه « فهى مدينة وسطية وسعتها مقدار ميل ، وهى من أقدم مدن فارس وأشهرها ، وبها كان مسكن ملوك فارس حتى حول أردشير الملك إلى جور ... وكان في قديم الأيام على اصطخر سور قد تهدم ، وبنائهم من الطين والحجارة والجص على قدر يسار البانى ، وقنطرة خراسان خارج المدينة على بابها ممساك إلى خراسان ، إلا أن وراء القنطرة أبنية ومساكن ليست بقديمة » .

ز - الطرق .

ولا يعدل اهتمام الإصطخرى بالمدن إلا اهتمامه بالطرق وأطوالها ، والواقع أنه وفى هذه الناحية حققها من الدراسة فما تناول إقليمياً إلا وتحدث عن الطرق التى تربط بين أجزائه المختلفة وأطوال هذه الطرق وفى بعض الأحيان لا يكتفى بذكر المسافات وإنما يصف الطرق نفسها والصعاب التى تحيط ببعضها فتجعلها طرقاً غير مسلوكة ، فطريق عمان البرى إلى مكة « طريق

يصعب سلوكه فى البرية ، لكثرة القفار بها وقلة السكان ، وإنما طريقهم فى البحر إلى جدة » والواقع أن صحارى الربع الخالى أو رملة يبرين كما كانت تسميها العرب تعزل منطقة عمان عن منطقة الجزيرة العربية لجفافها وصعوبة اجتيازها ، ولذلك كان سكان عمان وما زالوا يحجون إلى مكة بطريق البحر ، « فان سلكوا على السواحل من مهرة وحضرموت إلى عدن - أو إلى طريق عدن - بحد عليهم ، وقل ما يسلكونه ، والطريق بين عمان والبحرين طريق يصعب سلوكه وذلك « لتمانع العرب فيما بينهم بها » . وبعد أن يفرغ الإصطخرى من ذكر طرق الجزيرة العربية يعتذر عن عدم ذكر الطرق الفرعية أو ما نسميه الآن بالطرق الداخلية لأن مثل هذه الطرق لا يحتاج إليها إلا أبناء البلاد ، وهم على دراية بها ، فلا حاجة به إذن إلى ذكرها ، ويكفى أن نهم بالطرق الخارجية التى تربط بين سائر أجزاء الوطن الإسلامى ، « فهذه جوامع المسافات التى يحتاج إلى علمها ، فأما ما بين ديار العرب لقبائلها من المسافات فقل ما تقع الحاجة لغير أهل البادية إلى معرفتها » .

ولو أن الإصطخرى سار على هذه الطريقة فى كل ما كتبه عن الطرق لزادت القيمة العلمية لكتابه ، ولكنه مع الأسف يكتفى فى معظم الأحوال بسرد المسافات فلا يذكر عن طرق دمشق مثلاً إلا أن « منها إلى بعلبك يومان ، وإلى اطرابلس يومان ، وإلى بيروت يومان ، وإلى صيدا يومان ، وإلى اذرعاء ٤ أيام ، وإلى أقصى الغوطة يوم » .

وليس للرجل وحدة خاصة لقياس المسافات فهى أحياناً بالأيام كما نرى فى حديثه عن دمشق وهى تارة بالفراسخ أو المراحل بل قد يتحدث عن طرق المدينة الواحدة فيستخدم هذه المقاييس كلها فى الحديث عنها . ولعل السبب فى هذا هو تنوع المصادر التى كان الإصطخرى ينقل عنها .

ومع كل ما لكتاب « المسالك والممالك » من ميزات فانه لم يلق من الشهرة والذيع مالم يته كتب أخرى مماثلة ولعل السبب في ذلك أن معظم الناس قد اعتادوا أن ينظروا إلى اسم المؤلف قبل أن يهتموا بمضمون الكتاب ولم يكن الإصطخرى قد أوتي حظاً من الشهرة وذيوع الاسم ؛ بل حتى الذين أخذوا منه تعمدوا أن يغفلوا ذكره كما فعل ياقوت ، أو أن يقللوا من شأن كتابه كما فعل ابن حوقل ، ولذلك لم يجد النساخ في نشر الكتاب ما يضمن لهم الربح فانصرفوا عن الاهتمام به ، فلم يصل إلى أيدينا من مخطوطاته سوى نسخ معدودات وكان ج . هـ . مولر J. H. Moeller أول من عني بالكتاب في العصر الحديث فنشره مختصراً في سنة ١٨٣٠ م عن نسخة كتبت في سنة ٦٩٠ هـ أي بعد وفاة الإصطخرى بنحو ثلاثة قرون ونصف وزوده بمقدمة باللغة اللاتينية ، ثم جاء المستشرق المعروف دى غويه

في سنة ١٨٧٠ م فنشر الكتاب باعتباره المجلد الأول من المكتبة الجغرافية العربية التي عني بنشرها ، وقد اعتمد دى غويه في نشره الكتاب على خمس مخطوطات ولم يزوده بمقدمة عن سيرة الإصطخرى كما فعل مع مؤلفي المجلدات الأخرى .

ومنذ عامين أعادت وزارة الثقافة نشر الكتاب في السلسلة التي تصدرها بعنوان « تراثنا » وعهدت بتحقيقه إلى الدكتور محمد جابر عبدالعال الحيني وبمراجعتها إلى العلامة المرحوم الأستاذ محمد شفيق غربال ، وقد اعتمد الدكتور الحيني في تحقيق الكتاب على دى غويه وعلى مخطوطة ناقصة كانت في حوزة المرحوم على باشا مبارك ثم أهديت لدار الكتب المصرية وهي محفوظة بها برقم ١٩٩ جغرافية ، كما اعتمد أيضاً على مصورتين مخطوطتين محفوظتين بدار الكتب تحت رقم ٢٥٦، ٢٥٧ جغرافية ، وبذلك جاءت طبعة وزارة الثقافة أوفى وأتم ولكنها في حاجة ماسة إلى الشروح والتعليقات .



الحكايات للافونتين

بقلم الدكتور على درويش

مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

حياة لافونتين وشخصيته

حقاً إن تاريخ الأدب يكتب ببطء ! بالأمس قال معاصرو لافونتين عنه - ضمن ما قالوا - انه « ساذج » ... واليوم - وقد انقضى على وفاته قرابة ثلاثة قرون - يحى أساتذة النقد فيقطعون بأن طبيعته لا تزال لغزاً لم يحل بعد: يقول رينيه برييه René Bray إن الغموض لا يزال يكتنف حياة لافونتين وتاريخ انتاجه ويقول انطوان آدم Antoine Adam إنه لمن الصعب أن يُسبر غور هذا الرجل ... وفي الماضي كان الناس يعتقدون أن حكايات لافونتين موجهة إلى الأطفال ، ولكن سانت بييف Sainte-Beuve يقول في القرن التاسع عشر: « إن لافونتين الذي يُقدّم إلى الأطفال لا يمكن أبداً للقارئ أن يتذوقه جيداً إلا بعد سن الأربعين » ... من هو إذن هذا الرجل الذي صارت حياته كالأسطورة ، هذا الشاعر الفريد الذي لا يشبه شاعراً آخر على الإطلاق ؟ ماكنه فنه الذي أخفق في تقليده عشرات من الكُتاب في حياته وبعد مماته ؟ سنرى .

وُلد لافونتين عام ١٦٢١ في شاتوتيرى Chateau-

Thierry (مقاطعة شيمانيا) ، التي كان أبوه مشرفاً على « مياهاها وغاباتها » . وتلقى في البداية دراسة دينية دفعه إليها - بما كان يعيره إياه من كتب - قس سواسون Soissons الذي لم يلبث هو نفسه أن نصحه بالعدول عنها حين لمس عدم تجاوبها مع استعداداته . وتقول رواية أخرى إن أساتذته من رجال الدين هم الذين طردوه لسوء سلوكه ! كان في الواحدة والعشرين من عمره . ثم ذهب إلى Reims لتابعة تعليمه ؛ ولكنه لم يفعل أكثر من التقاته ببعض المثقفين أمثال موكروا Maucroix- الذي حضه على دراسة القدامى وبعض المحدثين ... فأولع بافلاطون ، وحفظ عن ظهر قلب أشعار مارو Marot وماليرب Malherbe وراكان Racan .

وفي السادسة والعشرين من عمره أراد أبوه أن يكفل له حياة جادة مستقرة ، فنزل له عن وظيفته ، وزوجه من فتاة عمرها أربع عشرة سنة : أما الوظيفة فوجدتها - إلى حين - مواتية لنزوعه إلى الكسل والتجوال في الغابات ... وأما الزوجة فلم يجد فيها ما يبتغي من المفاتن والمزايا ... كتب إليها بعد ستة أعوام يقول : « إنك لا تلعبين ولا تعملين ولا تهتمين

بشئون بيتك ، وكل ما تشغلين به ما يتبقى لك من وقت بعد مقابلة صديقائك هو قراءة القصص المسلية ! سيأتى الوقت الذى سيم فيه على نفسه والذى سينسبه فيه شروده أن له زوجة وابنا يافعا !

وكاد القدر أن يقضى عليه بأن يظل شاعراً مغموراً من شعراء الريف لولا أن قبض له الله أحد أقارب ، هو المستشار جانار Jannart الذى صحبه إلى باريس حيث قدمه إلى مراقب عام المالية فوكيه Fouquet وكان أخطر شخصية فى الدولة بعد الملك . وأعجب به فوكيه فمنحه إعانة دائمة بشرط أن يكتب قصيدة كل شهر . وفى بذخ قصر هذا الرجل الخطير ، وفى ترف قصر دوقة بيون duchesse de Bouillon التى اجتذبتة نحوها وأحاطته برعايتها هى الأخرى أذبت قريحته ... وهام لافونتين بباريس ، ولم يكن يغادرها إلى مقر وظيفته فى منطقة شامبانيا إلا فى فترات متباعدة يصرف شئون الوظيفة فى غير اكتراث ، ويبيع الجزء تلو الجزء مما خلفه له أبوه من ملكيات ... سيأتى اليوم الذى يفقد فيه كل ما ورث ويصبح مفلساً كل الإفلاس ! لن ينقذه من الهاوية إلا مدام دى لاسيلير Madame de la Sablière التى ستؤويه خلال الفترة الأخيرة فى حياتها ، أى عشرين عاماً !

ويروى عن لافونتين أنه لم يكن يظن إلى أنه رزق موهبة الشعر إلا ذات يوم حين قرأ عليه أحد الضباط فى Chateau-Thierry قصيدة لما ليرب Malherbe عن إحدى محاولات اغتيال الملك هنرى الرابع . هنا شعر برغبة ملحة فى قرض الشعر ، وبدأ يكتب منه قطعاً كانت رديته كلها ... على أن الشئ المسلم به هو أن نبوغه لم يظهر إلا فى سن الأربعين .. كيف ؟ فى عام ١٦٦١ غضب لويس الرابع عشر على فوكيه ، فأمر بسجنه ، وإذا بصداقة لافونتين وعرفانه يُطلقان لسانه بأول أشعار تلوح فيها ملامح العبقرية : كتب قصيدة طويلة عنوانها "L'Elégie aux Nymphes

"de Vaux" ، هى القماس بالغ التأثير موجه إلى الملك المستبد ... فالحق أن لافونتين كان مشبعاً بروح تلك الصداقة النادرة التى لم تُكتب من وجها صفحات كثيرة ، والتى لم يعبر عنها فى الأدب الفرنسى بعمق يستأثر بالنفوس سوى مونتنى Montaigne . وجزع لافونتين لما لحق صديقه فوكيه من عنت الملك الطاغية ، ومرض ، ثم رحل إلى ليموزان Limousin . وفى رحلته كان يكتب ما يشبه المذكرات ويوجهه شعراً ونثراً إلى زوجته ، مذكرات تنطق بالألم والحسرة من أجل صديقه المنكوب .. وتوقفت فى طريقه فى أمبواز Amboise ، فبحث عن مبنى سجنها الذى زُج فيه بفوكيه ، وجمد أمام بابه ، ولم « يبرح مكانه حتى أدركه الليل » ! لقد كانت الصداقة شيئاً حيوياً فى حياة لافونتين : ملكت عليه نفسه ، وألهمته فى كثير من أشعاره ، وهى تصلح لأن تكون موضوعاً لرسالة قيمة يتناول فيها الباحث - بالضرورة - علاقة لافونتين بمولير وراسين وبوالو وشابل Chapelle وموكروا Maucroix ، فضلاً عن فوكيه .

وشخصية لافونتين تسترعى الانتباه حقاً ، وهى بدورها تكون مادة خصبة لدراسة سيكولوجية شائقة . لندعه أولاً يتكلم :

إني أحب اللعب والحب والكتب والموتيقى .
والمدينة والقرية ، وبكلمة واحدة كل شئ .
ولا شئ قط يعجز عن امتاعى أيما امتاع .
حتى ولا تلك اللذة الكثيرة التى يحسها قلب مبتئس .
وينادى اللذة فيقول :
أيها اللذة ! أيها اللذة ! يا من كنت فيما مضى مسيطرة

على أجمل عقل فى اليونان ،
لا تستخفى بى ، تعالى واسكنى لدى ،
انك لن تكونى عندى بلا عمل .

وكيفما كان سعيه وراء الملذات ، فمن المؤكد أن حقيقة الأمر قد تأثرت بفعل الأساطير التي نُسجت حول سمعة هذا الرجل « الطيب » . وهناك شيء آخر لا تُعرف الحقيقة عنه بدقة قاطعة ، هو حديثه ! أكان مملاً ؟ أكان طليئاً ؟ الآراء في ذلك متناقضة : كتب فولتير إلى فوفنارج Vauvenargues : « إن طبيعة هذا الرجل الساذج من البساطة بحيث كان حديثه لا يعلو على الحيوانات التي كان يمنحها الكلام . إن النحلة رائعة ، ولكن حين تكون في خليتها ، فإن غادرتها لم تصبح أكثر من ذبابة » ! .. بينما يرى « سانت بيث » أن صاحب الحكايات كان محدثاً لطيفاً في الأوقات التي لم يكن فيها مغرقاً في التفكير والشروء . ويقول لويس راسين إن من الموضوعات التي كانت « توقظ » لافونتين وتثير تحمسه أفلاطون ... ويضيف فيرجيه Vergier إلى أفلاطون السلام والحرب ، التبيذ والنساء ! .. ولكن أي فئة من النساء ؟ - هؤلاء اللاتي لا يقتضي الوصول إليهن بذل جهد طويل !

ومشكلة الجهد الطويل تستتبع حتماً الكلام عن مجموعة أخرى من عناصر شخصية لافونتين . كان كسولاً ، ميالاً إلى الإفراط في النوم ؛ ألم يسم نفسه « ابن الكسل والنعاس » ؟ لقد وصف بافيون Pavillon إحدى جلسات الأكاديمية - وكان لافونتين عضواً فيها - ولم يفته أن يصور هذا الشاعر وهو غارق في سبات عميق ! .. طبيعة هذا الرجل كانت تنزع إلى العزلة والهدوء ، إلى الملاحظة والتأمل : تأمل الغابات والمراعي والحقول وما تحتويها من زهور وعيون وحيوانات ، تأمل الحياة الساكنة الآمنة البعيدة عن هياج الناس ... وفي عزلة كان يشعر دائماً بالاكتمال ، ذلك لأنه كان يظن أنه سيحظ ، وأن الاخفاق يلاحقه في كل عمل يقوم به ! وشعوره هذا من ناحية ، وكسله من ناحية

أخرى : كانا يقويان ضعف إرادته . إن صح التعبير .. هذا الرجل الذي أسدى النصيحة بسخاء إلى الآخرين ، وقدم إليهم فلسفة عملية في الحياة . كان عاجزاً عن توجيه حياته والعناية بشئونه الخاصة . من هنا كان في حاجة مستمرة إلى من يأخذ بيده ويسهر على أموره : تكنته قد تكون دوقه بويون duchesse de Bouillon ، وقد تكون مدام دي لاسبليير Mme de La Sablière ، وقد تكون مدام ديرقار Madame d'Hervart التي عاش في كنفها أواخر أيام حياته . كان كل ما يشغله ويستهو به هو التأمل - كما قلت - في هذه الدنيا بما فيها ومن فيها ، ولقد كان يؤمن بوجود إله منظم لها هو مصدر الصواب ... كان حساساً إلى أقصى حدود الحساسية أمام سحر الطبيعة ، لئنصت إليه مرة أخرى وهو يذكر طرفاً مما يحبه في الحياة :

أن أهم في حقيقة ، وأن أتوه في غابة
أن أنام على الزهور ، وأن استنشق عبقها
أن أصغى - وأنا سارح الخيال - إلى خرير عين
من العيون

أو إلى جدول يتدفق ماؤه على الحصى .
أحب لافونتين كل هذا وغيره ؛ ومن المؤكد أنه أحب كذلك جلسات الأكاديمية الفرنسية التي كان يذهب إليها « ليرفه عن نفسه ! » .. كيف وفق في الظفر يعصويتها ؟ لقد أحر انتخابه وكاد يمنعه نهائياً كره لويس الرابع عشر له .. هذا الرجل المستبد كان لا يتذوق النوع الأدبي الذي ربح فيه لافونتين . وفي عام ١٦٨٣ تنافس الشاعر وصديقه الناقد (بوالو) على كرسي شاعر بالأكاديمية . ودار في الجلسة نقاش طويل وعنيف طرفاه الأعضاء الموالون للقصر من ناحية ، وكانوا يؤيدون مؤرخ الملك ... ورجال الأدب من ناحية أخرى ولا سيما هؤلاء الذين لم يسلموا من قلم بوالو ولسانه ، وكان

هؤلاء يدعمون لافونتين . وأسفر التصويت عن فوز هذا الأخير ، ولكن لويس استعمل حقه في رفض اعتماد نتيجة الانتخاب .. ولم ينتقض عام حتى شغل كرسي آخر بالأكاديمية ، فانتخب له بوالو ؛ هنا رضى الملك وقال للمندوبى الأكاديمية : « إن اختياركم ديبريوه Despréaux (بوالو) يسرنى كثيراً ، وسوف يتقبله الناس جميعاً بارتياح ، وانتم تستطيعون الآن أن تستقبلوا السيد لافونتين .. لقد وعد بأن يكون عاقلاً » !

إن لافونتين الآن في الثانية والستين ، ولا يبقى له من عمره سوى اثني عشر عاماً ... وفي نفس السنة يخلو فجأة قلب مدام دى لاسبليير إثر خيانة صديقها الماركيز دولافار Le Marquis de la Fare فتزهد في الدنيا ، وتحاول التقرب إلى الله بالتعبد والتوفر على عمل الخير ؛ كان سلوكها بمثابة قدوة لمخطيها ! ولكنه لم يقتد ، فاذا بموتها - بعد عشرين - يفاجئه موجهاً إليه إنذاراً أخيراً ! ... هنا ناب إلى رشده ، وبدأ يغير طريقة حياته ، ويمنحها شيئاً هو أكثر من الاعتدال فقد أخضع نفسه لتقشف شديد ... وقبل موته بشهرين كتب إلى صديقه القديم فرانسوا موكروا Maucroix يقول : « آه يا عزيزى ! إن الموت ليس أمراً ذا بال ، ولكن هل تفكر في اننى سأمثل أمام الله ؟ إنك تعرف أى حياة عشتها ... » وحين توفي في عام ١٦٩٥ عن أربعة وسبعين عاماً لوحظ على جثته مسوح ... لقد كان قد لبسه ليقمع به جسده ، وليكفر به عن بعض ما اقترف في حياته من آثام !

أعمال لافونتين الأدبية

لم يكن لافونتين يعرف أين توجد عبقريته ، فلم يستقر في نوع من الأنواع الأدبية ، وإنما كان ، دائم التجوال بينها جميعاً ، وإن كان - مع ذلك - كثير التردد على « الحكايات » أو « الخرافات » Les Fables

التي تكلدست وملأت اثني عشر كتاباً نشرها في ثلاثة دواوين سنتناولها في الصفحات التالية بالبحث والتحليل .

وشهادة لافونتين عن نفسه خير ما يتال عن عدم استقراره هذا ، ومحاولته الإبداع في شتى أنواع الأدب ؛ لندهه يعترف :

لنى فراشة الشعر ، أشبه النحل

وإنى لشئ خفيف أطيء إلى كل موضوع

كتب - إرضاء لدوقة بويون واستجابة لرغبتها - مجموعة كبيرة من الأقاصيص بالشعر (Les Contes) وهو إنتاج منحرف ينم عن مزاجه العايب وعن ابيقورته ، ويزخر بالتفاصيل التي قد تهدر كرامة القارئ أو تخدش حياته .. شئ عجيب : لقد أصابت هذه الأقاصيص نجاحاً كبيراً ! .. وكتب عدداً من الكوميديات أهمها « الأغا » (L'Eunuque) التي قلد فيها الشاعر اللاتيني تيرنس Térence ولكن هذا الجزء من إنتاجه لا يكاد يذكره أحد - والى مأساة لم يتمها هي صوت أخيليوس La mort d'Achille . وكتب رواية مطولة بعض فقراتها بالشعر أطلق عليها « مغامرات بيسييه » (Les aventures de Psyché) (بيسييه - في الأساطير اليونانية - فتاة رائعة الجمال أحبا الحب وانتهى الأمر باقترانهما !) ولعل من أهم أصدق إنتاجه الثانوى تلك القصيدة الطويلة التي قالها دفاعاً عن فوكيه محاولاً فيها انتزاع عفولويس الرابع عشر عن صديقه. هذه القصيدة هي Elégie aux Nymphes de Vaux التي أشرت إليها . تضاف إلى كل هذا رسائله الشعرية ، وكان أهم ما وجه منها إلى هوبيه Huet وإلى مدام دى لاسبليير ... الشئ الذى ينبغى ذكره هو أن الإنتاج الوحيد الذى كان يتناسب مع عبقرية لافونتين هو « حكاياته » التي صاغها على ألسنة الحيوانات .

« الحكاية . قبل لافونتين :

لقد عرفت معظم الشعوب في طفولتها الأفاصيص التي تُسرّد على ألسنة الحيوان ، ومن أشهر هذه الشعوب الهنود والإغريق ؛ والحكايات الهندية والإغريقية تكون المصدرين الأساسيين لخرافات لافونتين : أولاً ، المصدر الهندي : وتوجد هذه الحكايات في روايات سنسكريتية متعددة ترجع إلى القرن العاشر قبل الميلاد . وقد تُرجمت إلى اللغة الفارسية في القرن السادس الميلادي بعنوان « كليلة ودمنة » . وبعد ذلك بقرنين نُقلت من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية ، ثم ترجمت من العربية إلى العبرية . وفي القرن الثالث عشر ترجمت من العربية إلى اللاتينية ، وبعد ذلك بثلاثة قرون بدأت كتب الحكايات المستوحاة من المصدر الهندي (من الترجمة اللاتينية) تظهر في لغات أوروبية متعددة من بينها الفرنسية . وقد قرأ لافونتين - من هذه الكتب - كتاب جبريل كوتيه Gabriel Cottier (أحاديث الحيوانات) الذي نشر في عام ١٥٦٦ ، وكتاب پير لاريفي Pierre Larivey (وعنوانه كتاب الفلسفة الخرافية) الذي ظهر في عام ١٥٧٩ .. وفي عام ١٦٤٤ ظهرت في فرنسا للمرة الأولى طبعة من « كليلة ودمنة » معدلة ومترجمة من اللغة الفارسية ، وكان عنوانها : « كتاب الأضواء أو سلوك الملوك ، ألفه الحكيم الهندي بلييه Pilpay وترجمه إلى اللغة الفرنسية دافيد ساهيد David Sahid من أصفهان كبرى مدن فارس » ...

ثانياً ، المصدر اليوناني : وليست اليونان أقل غنى من الهند بالخرافات ، فالحيوانات تتحدث بين الحين والحين في مؤلفات كتبها أمثال Hésiode ، و Archiloque ، و Stésichore ... La Batrachomyomachie - أو الصراع بين الجرذان والضفادع - محاكاة هزلية بالشعر للمحمة هوميروس ترجع إلى القرن الخامس قبل

الميلاد . وكثير من المؤرخين أمثال هيرودوت ، و 'Elien' ، وديودور الصقلي ، والكتاب الأخلاقيين أمثال بلوتارك Plutarque رصّعوا كتاباتهم بالحكايات التي تجري على ألسنة الحيوانات . وبلغ بحب الإغريق لهذه الحكايات واهتمامهم بها أنهم كانوا يرتبونها في فئات تبعاً لمصادرها أو الطابع الغالب عليها ، فقالوا : « حكايات قبرصية » و « حكايات لاذعة » مثلاً ، إلا أن الأمر انتهى باندماج هذه الفئات جميعاً وباتخاذها اسم « حكايات ايزوب » (Esope) . وتاريخ الأدب لا يكاد يعرف شيئاً عن ايزوب هذا ، وإن كان من المحتمل أنه عاش في القرن السادس قبل الميلاد ... ولكن ترى هل أُلّف فعلاً الحكايات المنسوبة إليه ؟ أما الأساطير فتؤكد ، وأما التاريخ فيشكك لافتقاره إلى الأدلة على أن الشيء الذي لا يحتمل الشك هو أن التراث الإغريقي نسب إليه كثيراً من الحكايات الخلقية ، وأن الأطفال كانوا يحفظونها عن ظهر قلب ، وأنه بلغ من حب سقراط لها أنه - كما قيل عنه - كرس أواخر أيامه في السجن لوضع بعضها في قالب شعري . وإذا كان نقل هذه الحكايات يصعب بتعديل كبير في جوهرها ، فقد اختلف الأساليب التي كُتبت بها . وأحسن صياغة لها تُنسب إلى Babrios الذي يسميه لافونتين Gabrias ، والذي يرجّح أنه عاش في سوريا في أواخر القرن الثاني الميلادي . وإذا كانت مجموعة الحكايات الإيزوبية لم تكتشف إلا في عام ١٨٤٣ في خزائن دير يقع في جبل Athos ، فمن المؤكد إذن أن لافونتين لم يطلع عليها باللغة اليونانية ، وإنما عن طريق الترجمات التي ترجع إلى الناقلين اللاتينيين والبيزنطيين والعرب ، إذ الشيء الجدير بالذكر هو أن هذه الحكايات صادفت اهتماماً بالغاً في عصر النهضة .

وإذا كانت الحكايات الهندية أغنى وأخصب من الحكايات اليونانية ، فإن هذه الأخيرة كانت أسهل

وصولا إلى فرنسا ، وهى التى غذت لافونتين أكثر من غيرها . قد يقال : « والحكايات اللاتينية .. ما قصتها ؟ » ، والرد على ذلك هو أن الرومان لم يُعرفوا بالقدرة الخلاقة التى ميزت العبقريّة الإغريقية . من هنا نجد أنهم لم يبتكروا خرافاتهم ابتكاراً ، وإنما استمدوها من خرافات الإغريق . ومن هنا يمكن القول إن حكايات Phèdre هى عينها حكايات ايزوب ، وأن فضل « فادر » لا يعدو أن هذا الكاتب اللاتينى نظم بأسلوب جذاب الحكايات الإيزوبية التى كان Démétrius de Phalère قد صاغها بالنثر فى القرن الثالث قبل الميلاد .

نظرية الخرافة عند لافونتين وفنه

يقول لافونتين فى مقدمة « الحكايات » : « إن الحكاية تتكون من جزئين يمكن تسمية أحدهما « الجسم » والآخر « الروح » : الجسم هو السرد ، والروح هى المغزى .. ويحدد لها هدفاً مزدوجاً ، فهى يجب أن تعلّم الناس شيئاً عن طريق المغزى الذى تحتويه وهى ينبغى أن تثير المتعة فى النفوس ليجب هذا المغزى فعلاً قادراً على الإقناع ... كيف نكفل التعليم بالحكاية أو الخرافة ؟ بأن نمنحها طابعاً خلقياً وعلمياً معاً : خلقياً لجعلها تسهم فى تكوين الأخلاق وملكة الحكم على الأشياء ... وعلمياً بالحرص على جعلها قادرة على تبصير الإنسان بخصائص الحيوانات ، وبالأسباب التى تدعو إلى مقارنة بعض الناس ببعض فصائل الحيوان . وكيف نحقق الامتناع بالخرافة ؟ بالتنوع ... بالتنوع الموضوعات فحسب ، وإنما أيضاً تنوع طرق التعبير وتقاصيل السرد ، كما يحدث فى المحادثة ... وجدير بالذكر أن لافونتين يستجيب هنا للمبادئ — فى خطوطها العريضة — التى عُرِفَت عن الخرافة قبل العصر الكلاسيكى الفرنسى .

والطابع المبتكر فى حكايات لافونتين هو أنه جعل

من كل منها دراما مصغرة : فيها « ديكور » (هنا غاية أو حديقة ، وهناك جدول أو نهر ...) ... وفيها شخصيات : هذه الشخصيات قد تكون حيوانات ، وهذا هو طابعها الأصيل ، لأن لافونتين يحب الحيوانات ولا يجد فيها مثل ديكارت مجرد آلات تتحرك ، ويرأى قادراً على الإحساس والحكم على الأمور ... من هنا صورّ بالدقة أشكالها وتصرفاتها ، وحل خصائصها ، وبرزها لنا فى صور شخصيات بشرية ... وقد تكون شخصيات الدراما بشرية فعلاً ، ذلك لأن للناس هم الآخرون دوراً فى حكايات لافونتين وهو يصورهم بشبابهم ولغتهم وطبائعهم وعيوبهم الأبدية من مدهانة ودهاء ، من عنف ورياء ، من تهور وطيش ... الخ ... وفيها حركة : فخرافة لافونتين عالم متحرك ، وكل حركة تحتوى على عرض وعقدة وحل ... وقد تكون الحكاية ملهاة مثل « الإسكافى ورجل المال » . أو مأساة ، مثل « الأسد والذئب والثعلب » ... الخ .

صحيح أن معظم موضوعات حكايات لافونتين كانت معروفة قبله ، ولكنه استطاع أن يمنحها طابع شخصيته ، وأن يجددها بمزاجه الفنى المرح بحيث جعل منها فناً مبتكراً يحمل اسمه ، يقول عن المرح : « إن الناس يريدون الجديد والمرح ... وأنا لأسمى مرحاً ما يثير الضحك وإنما نوعاً من الطلاوة وسمه ممتعة يمكن منحها جميع الموضوعات ، حتى أكثرها جدية » ... على أن المرح لا يتنافى مع الحقيقة والوصف الساخر الذى يهدف إلى الإصلاح فينبغى للعيوب والذرائع . يقول :

إنى أحاول فيها (فى حكاياته) أن أسخر من الرذيلة فليس فى مقدورى أن أنبرى لها بذراعى هرقل

ملخص الحكايات

لفظ « ملخص » أطلقه هنا جزافاً ، ذلك لأنه يصلح لجميع الدراسات التي تدخل سجل « تراث الإنسانية » ماعدا تلك التي نشرها اليوم عن لافونتين . ولا أشك في أن القارئ يفطن إلى السر في هذا : فؤلف لافونتين ليس أولاً كتاباً واحداً وإنما إثنا عشر كتاباً نُشرت تبعاً في ثلاثة دواوين : الأول يضم ستة منها (١٦٦٨) . والثاني يحتوي على خمسة (١٦٧٨) والثالث نشر منفرداً (١٦٩٤) والأهم من هذا أن حكايات لافونتين لا تكون وحدة متماسكة ، وإنما هي حكايات وكفى ! ، حكايات تقصر أو تطول كتلك التي تعادناها في المدرسة الابتدائية دون أن نعرف أنها من إنتاج لافونتين ، فن منا لا يعرف قصة الذئب والحمل ، أو قصة الغراب والثعلب ، أو قصة الراعي والذئب ، أو قصة الدب وصاحبه ؟! حسبي هنا أن أشير إلى أهم هذه الحكايات التي سيجد القارئ حافزاً إلى الرجوع إليها ، ولذة في الاطلاع عليها .

من الكتاب الأول :

الصرصور والفئلة - الغراب والثعلب - الذئب والكلب - فأر المدينة وفأر الحقول - الذئب والحمل - الموت والحطاب (الإنسان يفضل الحياة الشاقة على الموت) - شجرة البلوط وعود البوص (ربما كانت هذه الحكاية أحسن ما في هذا الجزء .. مغزاها أن المرونة أجدى من التصلب) .

من الكتاب الثاني :

النسر والخنفساء (الخنفساء تثار للأرنب الذي خطفه النسر بأن تسرق بيضه ثلاثة أعوام متتابعة فتجبره على الاعتراف بجرمه) - الأسد والفأر (مغزاها أن الإنسان كثيراً ما يحتاج إلى من هو

أضعف منه) - رجل الفلك الذي هوى في بئر (استطراد فلسفي بشعر رصين) - الأسد والذئابة الصغيرة (يقيناً أنها أحسن ما في هذا الجزء ، إنها تشبه الملحمة في حركتها وسمو أسلوبها) .

من الكتاب الثالث :

الطحان وابنه والحمار (ملهاة رائعة تحتوي على درس بليغ في الأخلاق : إذا كان الإصرار رذيلة الحمقى ، فإن التردد يشين السلوك ويقضى على فاعلية الجهود) - الضفادع التي طالبت بملك (تصوير لتقلب الشعوب ... لقد دفع الغرور الضفادع إلى الإطاحة بسيدها الذي كان دمث الخلق ، محباً للسلام ، فأرسل إليها ملك الآلهة طائراً كبيراً ليحكمها ، ولكنه أهلكها بالافتراس والتقتيل) - الثعلب والتميس (مثل للطلّيش وقصر النظر ... « إن نظر التيس إلى الأمور أقصر من لحيته » ... لقد اجتذبه الثعلب إلى بئر وقع فيها وصعد على ظهره ! خرج الثعلب ، وبقي التيس !) - الأسد الذي أدركته الشيوخوخة (درس نافع للقوة التي يصيبها الاضمحلال) .

من الكتاب الرابع

العجوز وابناؤه (مغزى هذه الحكاية أن القوة تعتبر ضعفاً بغير اتحاد) - الضفدع والفأر (أراد الضفدع أن يأكل فأراً فحاول نخدعة استدراجه ليلتهم في الماء ، وهنا ظهرت حدة فالتهمتهما معاً)

من الكتاب الخامس

الوعاء الخزفي والوعاء الحديدي (استنجد الوعاء الخزفي بوعاء من حديد ليحميه في رحلته ، ولكنه ارتطم به فتشتم ... مغزى هذه الخرافة أنه يجدر بالإنسان ألا يتحد إلا مع من يتساوون به) - الفلاح وأبناؤه (حكاية مغزاها أن العمل أضمن وأثمن موارد الإنسان) .

من الكتاب السادس

الأرنب والسلحفاة (مغزاها أن التسرع لا طائل فيه ، ففي التأني السلامة) - سائق العربات التي انغرس في الوحل (السائق يتخاذل ويستنجد بهرقل ، ولكل هرقل يرد عليه بقوله : « إن هرقل يريد أن يتحرك الناس قبل أن يساعدهم » ... ويتحفظ الرجل ، ويوفق في انزاع عربته من الوحل ... مغزى هذه الحكاية : « ساعد نفسك تساعدك السماء » .

من الكتاب السابع

الحيوانات المصابة بالطاعون (هجاء موجه ضد ظلم الأقوياء وإلى المتهملين على السواء) - الفأر الذي انعزل عن الدنيا (هجاء ضد النفاق : فأر يتخذ من قطعة جبن صومعة يتبتل فيها .. ويلجأ إليه إخوانه في الضراء القديم ليمد إليهم يد المعونة ، ولكنه يخذلهم ، إنه يكفى بمنحهم بركاته) ! ، بلاط الأسد (درس في الحيلة : الأسد يدعو أتباعه إلى زيارته في بلاطه ، أى فى عرينه ذى الرائحة الكريهة .. ويستاء الدب فيسد أنفه ، وإذا بالأسد يقضى عليه بالموت بتهمة الوقاحة .. ويزعم القرد أن الرائحة « الهية » فيتقزز الأسد من ملقه الوضع .. أما الثعلب فيدعى أنه عاجز عن الشم لأنه مصاب بالزكام !)

من الكتاب الثامن

الإسكافي ورجل المال (قصة إسكافي تلقى مالا لم يسعده في حياته ... ولم يحقق لنفسه السعادة إلا حين رد هذا المال إلى صاحبه ... إن السعادة ليست في المال ، وإن الغنى الحقيقي في زوال الهموم) الصديقان (حكاية ممتعة تم عن حب لافونتين للصدقة المخلصة . بعض أبيات هذه الحكاية صارت مأثورة :

ما أجمل أن يكون لك صديق حق
انه يبحث عن حاجاتك فى أعماق قلبك
وهو يجنبك الشعور بخجل
الافصاح عنها له بنفسك

جنازة اللبوة (صورة صادقة لزيف عواطف رجال القصور - التعريب الكامل لهذه الحكاية فى ذيل هذا البحث)

من الكتاب التاسع

القط والثعلب (تفاخرا وهما فى الطريق : أيهما أبرع من الآخر ... وفاجأتهما مجموعة من الكلاب .. باذر القط بتسلق شجرة ، وأخفقت حيل الثعلب للفرار فخنقته الكلاب ، يقول لافونتين فى هذه الحكاية : إن تعدد الحيل قد يفسد الأمر

لأن الإنسان يضيع وقته فى الاختيار والمحاولة إنه يريد أن يفعل كل شئ

لكن لديك وسيلة واحدة ، ولكن وسيلة طيبة) الصدقة والمتنازعان (هجاء ضد التخاصم : مسافران يتنازعان على صدقة عثرا عليها .. ويمر قاض فيحسم ما بينهما من خلاف .. لقد التهم لب الصدقة وأعطى كلا منهما إحدى فلقتي غلافها) .

من الكتاب العاشر

يسهل لافونتين هذا الجزء بقطعة شعرية طويلة تقع فى مائتين وأربعين بيتاً مهداة إلى مدام دى لاسبلير وبعد أن يزجى مدحاً رقيقاً إلى ولية نعمته ، ينبرى لديكارت داحضاً نظريته القائلة بأن الحيوانات إن هى إلا مجرد آلات تتحرك ، ومستنداً فى مهاجمته إلى كثير من الأمثلة التى تدل - على العكس - على ذكائها من هذه الأمثلة حكاية الفأرين اللذين نجحا فى خداع ثعلب بأن سرقا بيضة منه ! كيف ؟ لقد استلقى أحدهما على ظهره ، وأمسك بالبيضة بين ذراعيه ، بينما أخذ

(كل شيء) ... الغابة والحطاب (في هذه الحكاية
درس رائع للجاحدين) .

تحليل « الحكايات » :

يمكن أن نستخلص ما يلي من دراسة حكايات
لافونتين :

١ - للافونتين طريقتان مختلفتان في تأليف
الحكايات : إحداهما ميزت الديوان الأول ، والأخرى
ميزت الديوان الثاني . كانت الأولى محاولة فاستحالت
في الشطر الثاني من إنتاجه إلى خلقٍ بالمعنى الصحيح .
بدأ لافونتين بحكايات بسيطة سهلة يرتبط فيها المغزى
بالموضوع ارتباطاً مباشراً (مثل الغراب والثعلب -
الصرصور والنملة) .. ثم طور هذا النوع الأدبي بأن
خرج بعض الشيء على طريقة ايزوب ، وإذا بشخصيته
تبرز بوضوح ابتداء من الكتاب السابع . وباستثناء
بعض قطع رديئة متفرقة ، يبدو لافونتين في الديوان
الثاني وقد صار مالكاً لخاصية فنه ، كما تكشف بعض
حكاياته عن قدرة فلسفية تبرر مقارنته بكبار
الشعراء المفكرين أمثال Lucrèce . من هنا نجد في
البداية متردداً ينشر ديوانه الأول تحت هذا الاسم
المتواضع : « حكايات ايزوب ، نظم لافونتين » ...
ثم زاد طموحه فتطاول إلى ما وراء الحكاية بشكلها
الذي كان معروفاً ، وأراد أن يوسع مجالها ويحمله إلى
« ملهاة عريضة ذات مائة فصل مسرحها العالم » .
وعندما شعر بكيانه ووثق في عبقريته لم يتردد في أن
يصيح قائلاً :

إن تقليدي ليس أبداً عبودية .

إنى لا أستعير سوى الفكرة والإطار والقوانين
التي كان أساتذتنا أنفسهم يتبعونها .

ألا يجدر في هذا الصدد أن يقول لافونتين ما قاله
بسكال عن نفسه : لا يجب أن يقول لي أحد إنني لم

الآخر يجره من ذيله .. السلحفاة والبطتان (إن الغرور
يؤدي إلى أوخم العواقب : رفعت بطتان عصا بمقاريهما ،
كل منهما من طرف ... وتعلقت سلحفاة بقمها في
وسط العصا ... وأثار الركب فضول وإعجاب المارة
فكانوا يتنادون صائحين : « يا للأعجوبة ! تعالوا
اشهدوا ملكة السلاحف » وإذا بالسلحفاة ترد عليهم
قائلة : « الملكة ! هذا حق ! اني أنا الملكة ! وحين
تكلمت الحمقاء أفلت فيها فهوت على الأرض وتهشمت)

في الكتاب الحادي عشر

لم يكن لافونتين يدري أنه سينشر حكايات بعد
إتمام هذا الجزء الأخير من الديوان الثاني ، فجعله بمثابة
تذييل لكتبه السابقة ، مودعاً فيه إنتاجه ومتمنياً أن
يصادف كتاباً أفضل منه : يقول :

أقد افتتحت على الأقل الطريق

وسيتاح لآخرين أن يتموا ما بدأت

وهذا الجزء يحتوي على تسع حكايات أهمها :
« العجوز والشبان الثلاثة » (مر ثلاثة شبان بشيخ
يزرع أشجاراً ، فسحروا من شيخوخته الطموحة ،
فرد الرجل بأن الأشجار التي يغرستها قد تنفع أبناءه ،
وبأسهم - مع ذلك - قد يموتون قبله ... وحدث بالفعل
أن توفوا جميعاً قبله ، فأقام الشيخ لذكراهم نصبا
كان يرويه بدموعه) .

في الكتاب الثاني عشر (الديوان الثالث والآخر)

كان لافونتين يدنو من نهايته حين ألف هذا الجزء
الذي نشره وهو في الثالثة والسبعين من عمره . لقد
قترت حيويته وغدا يهتم بالتفاصيل العقيمة ... ومع
ذلك فليس هذا الكتاب بالغ الرداءة ... وأهم ما ورد
فيه من حكايات : القط العجوز والفأر الصغير (عن
الشباب الذي يزهو ويحسب أن في وسعه الحصول على

آت بجديد ، لأن ترتيبى للمواد جديد » .. بل إنه
ايحق للافونتين أن يقول أكثر من ذلك ؛ إنه صاحب
الحكايات الوحيد الذى يعترف به تاريخ الأدب
الفرنسى ، وإن فنه - كما قال أحد النقاد - لينتمى
إلى الملحمة بطريقة السرد ، وإلى الوصف بالصور ،
وإلى الملهاة بحركة الأشخاص وبتصوير أخلاقهم ،
وإلى شعر الوعظ بالحكم ..

٢ - آراء لافونتين تعتمد على فلسفة سليمة
تعترف بحكمة الخالق ، وضعف الإنسان ، وتبدل
الحظ . والأخلاق عنده مستمدة من التجربة الإنسانية :
إنها تحث الإنسان على الحذر والحكمة والاعتدال فى
الرغبات والتآزر وتنكر عليه الطيش والبخل والجحود ..
وتلهب فيه روح الصداقة ... الخ .

٣ - ابتكر لافونتين على مر الأيام أسلوباً تستحيل
محاكاته ، وإذا كان بوالوقد زعم أن هذا الأسلوب يشبه
أسلوب مارو Marot ورابليه Rabelais فمن المرجح
- تبعاً لقول سانت بيث Sainte-Beuve - أن يكون
هذا الزعم قد صدر عنه فى لحظة من لحظات المرح ولم
يأت تعبيراً صادقاً عن رأى هذا النقاد .

٤ - لا شئ أشبه بمسرحيات مولير Molière
من خرافات لافونتين . ويقول نيزار Nisard « لقد
اختص لافونتين بالحكاية ، كما اختص مولير بالملهاة » .
أما أوجه الشبه بينهما فهى دقة الملاحظة وتصوير
العيوب واحتواء كل من الحكاية والملهاة على عرض
وعقدة وحل وحوار تشترك فيه كل شخصية
بأسلوب الكلام الذى يلائم طبيعتها ودرجة ثقافتها
ووضعها الاجتماعى (درجة الثقافة فى حكايات لافونتين
بالنسبة للشخصيات الإنسانية بالطبع) . ثم إن الدروس
التي يوجهها كل منهما مستخلصة من التجربة التي
اكتسبها بفضل عمق الملاحظة وطول التأمل .. أما
أوجه الاختلاف بينهما فنها أن مولير يصور الأشياء

بطريقة مكبرة فى ضوء المسرح (والمسرح مرآة
مكبرة) بينما يصورها لافونتين تصويراً دقيقاً
ورقيقاً .. ومنها أن مولير هاجم عيوب البرجوازية
والآفات التي لا تسلم منها حياة الأسرة ، بينما هاجم
لافونتين هجوماً مشحراً الملك وذوى الجاه ورجال
الدين .. ومن أوجه الاختلاف أيضاً أن مولير أعمق
فى الوصف بينما لافونتين أكثر تنوعاً فى الموضوعات ،
لأنه لا يغفل أى شئ فى ملحمة الطويلة ... وكيفما
كانت درجة تشابههما ، فقد قال عنهما سانت بيث :
« إن الإنسان لا يفصل مولير ولافونتين أحدهما عن
الآخر .. إنه يحبهما معاً » .

٥ - ما السر - وعبرية لافونتين بارزة الملامح
فى حكاياته - فى أن بوالو ، وهو مقنن الشعر فى العصر
الكلاسيكى ، لم يذكر شيئاً عن « الحكاية » ضمن
أنواع الأدب الثانوية التي أحصاها فى الغناء الثانى من
كتابه « فن الشعر » ؟^(١) ... إن الحال لا يتسع هنا لأن
أسوق جميع افتراضات نقاد الأدب فى هذا الشأن ،
وأن اتناولها بالبحث والتعليق ، ولكن حسبي أن
اكتفى باثنين منها . أما سانت بيث فيعزو صمت
بوالو إلى صدى استياء لويس الرابع عشر من
لافونتين - وهو المتشدد فى مسائل اللياقة - منذ نشر
أقاصيصه Les Contes ... (وقد كان مؤلف
الأهاجى صاحب حظوة لدى هذا الملك) ... وأماميشو
Michaut فيقول « إن الخرافة » لا تخضع لقواعد
محددة بينما كانت مهمة بوالو وضع القواعد والقوانين ..
ثم إن ما ذكره بوالو عن قواعد الفن العامة (فن
الشعر : الغناء الأول) تكفى لأن تنسحب على « الخرافة »
مثل انسحابها على الرسالة الشعرية أو الاقصوصة ...
وكيفما كانت حقيقة الأمر ، فإن اغفال بوالو ذكر

(١) عن تصنيف بوالو Boileau لأنواع الأدب ارجع
إلى « تراث الإنسانية » ، العدد الثالث ، مارس ١٩٦٣ « فن الشعر
لبوالو بقلم الدكتور على درويش »

لافونتين وحكاياته في « فن الشعر » بعد أحد أخطائه التي لم تغفرها له الأجيال التالية .

٦ - يثير جان چاك روسو في القرن الثامن عشر ولامرتین Lamartine في القرن التاسع عشر مسألة أخلاقية حكايات لافونتين ، وينكران صلاحيتها لتثقيف الطفل ... فما موقف كل منهما ؟ ... يقول روسو في كتابه « إميل L'Emile » : « لن نحفظ إميل شيئاً على الإطلاق عن ظهر قلب ، حتى ولا الخرافات ... حتى ولا خرافات لافونتين بالرغم من أنها جذابة ولا تكلف فيها .» هنا يخيل لقارئ الكتاب أن روسو يناقش مسألة الحفاظ بالنسبة للأطفال ، إلا أن هذا الكاتب الفيلسوف يرمي - بعد هذه المقدمة الخبيثة في لباقتها - إلى مهاجمة لافونتين مهاجمة مباشرة وإلى تسفيه حكاياته ، فيدخل بعد ذلك في سفسطات بارعة ... يقول إن الأطفال جميعاً يلقنون حكايات لافونتين بينما لا يفهمها أحد منهم .. وهم إن فهموها كانت الطامة ! ذلك لأنها تخضعهم على الرذيلة أكثر من حضنها لهم على الفضيلة . ويعلق - على سبيل المثال - على حكاية الغراب والثعلب فيقول إنها تضم كلمات كثيرة يتحتم شرحها للطفل ، وألفاظاً لا تستعمل إلا في الشعر الأمر الذي سيدفع هذا الطفل إلى السؤال عن علة اختلاف لغة الشعر عن لغة النثر ... فماذا سيرد عليه ؟ ! (سفسطة كما قلت) . ويستطرد قائلاً : « إن الثعلب في هذه الخرافة قد شم رائحة الجبن (الذي في فم الغراب) لا بد أن رائحته نفاذة إلى هذا الحد .. فهل يُحرّن الطفل هكذا على الحكم الصائب على الأشياء ؟ ! (سفسطة أخرى !) . ويعود روسو إلى الحديث عن الأثر العكسي الذي يمكن أن تحدثه الحكايات في الطفل ، ثم يقول إن بعض الأطفال يهزأون بالغراب ولكنهم جميعاً يحبون الثعلب . ثم يزعم بعد ذلك أن دور الأسد في حكايات لافونتين من شأنه أن يجعل الأطفال يتشبهون به في سلوكهم ، فإن وجدوا في مجال

تقسيم شيء حاولوا الاستئثار بنصيب الأسد ! ... (سفسطة أخرى ... الحق إن اتهامات روسو لا تستحق أى دفاع ..)

ويقول لامرتين في مقدمة « التأملات » : « إن حكايات هذه الحيوانات التي تتكلم ، ويعطى بعضها بعضاً دروساً ، والتي يسخر بعضها من بعض ... حكايات هذه الحيوانات الأنانية ، الساخرة ، البخيلة ، عديمة الصداقة ، الأكثر شراً منا ، تثير التقزز في نفسى . حكايات لافونتين عبارة عن فلسفة صلبة ، باردة ، أنانية ، صادرة عن رجل مسن أكثر منها فلسفة كريمة سهلة تصلح لطفل . وهى بالنسبة لعمر الطفل ليست بمثابة اللبن وإنما بمثابة المرارة ... لقد كان لافونتين فيلسوفاً ذكياً ، ولكنه فيلسوف ساخر ، فبماذا يُحكّم على شعب يبدأ تعليم أبنائه بدروس رجل ساخر ؟ ... الخ » . وهنا يمكن التساؤل عن السر الذي دفع لامرتين إلى كتابة هذه الصفحة المهينة ، ألم تجيء حكايات لافونتين تصويراً حياً وصادقاً للمجتمع ؟ . لنعهد إلى سانت بيث بتفسير موقف الشاعر الرومانسى ، يقول : « إنى لا أريد أن أرى في هذه الصفحة إلا أثر التنافر بين طبيعتين ، والصراع بين شعرين ... لقد كانت محاولة لامرتين في ميدان الشعر تهدف إلى منح فرنسا شعراً عاطفياً ، ميثافيزيقياً ، صوفياً بعض الشيء ، غنائياً ، موسيقياً ، دينياً وإنسانياً مع ذلك ، شعراً يأخذ العواطف مأخذ الجسد ولا يتسم » . ثم يخصص سانت بيث ببلاغة حكمه الفاصل الذي يضع كلا من الشعارين في مكانه الحقيقي ، يقول : « ... وبكلمتين نقول إن لامرتين يشرب نحو الملاك ، أما لافونتين فهو في الوقت الذي يبدو فيه أنه يرتفع بالحيوان إلى مرتبة الإنسان لا ينسى أبداً أن الإنسان ليس إلا أول الحيوانات » . إن عبقرية لافونتين في هذه العبارة الموجزة : لقد ترك إنتاجاً فذاً أهم خصائصه الطرافة والإنسانية والواقعية ... فتر اهتمام الأجيال المتعاقبة

« بالتأملات » منذ انتهت المدرسة الرومانسية ، بينما ازداد تأثرها « بالحكايات » ... لافونتين يكبر لامرتين بعمره ، ويكبره أيضاً بمجده ... والفرق بين « العمرين » أكثر من قرن ونصف ، والفرق بين المجدين هو أن لامرتين يتمتع ، ولكن لافونتين يتمتع ويعلم .

أثره في تراث الإنسانية :

إن القيمة الحقيقية لإنتاج ما لانقاس بالإعجاب الذى تثيره بقدر ما تقاس بالتأثير الذى تحدثه على مر الأيام ، ويمكن القول فى هذا الصدد إن حكايات لافونتين لانشعر بأى حسد إزاء روائع الأدب الفرنسى . يروى عن لويس راسين (ابن الكاتب التراجيدى) أن مولير قال له : « علينا ألا نسخر من « الرجل الطيب » (لافونتين) فربما عاش أكثر منا جميعاً (يقصد عمر الإنتاج) » ... ولقد صدقت نبوءة خالق الملهاة فى فرنسا ، إذ بقى لافونتين وسيظل حيا ما بقى الأدب ، بينما دُفنت مؤلفات كثيرين من معاصريه فى مقبرة الكتب ، ودُفنت فيها كذلك كتب الحكايات التى ألفها جميع من حاولوا تقليده . . كلها بغير استثناء ! ولم يعد إنتاج لافونتين غذاء عقلياً خفيفاً يعطى للأطفال ، وإنما عُرِفَت على مر الزمن القيمة الحقيقة لعناصره الغذائية فاعتُبر بمثابة وجبة دسمة يمكن كذلك أن تُشبع حتى ذوى العقول الفذة وبها هو أندريه جيد André Gide أحد أعلام الأدب الفرنسى فى النصف الأول من هذا القرن ، بل أحد أعلام الأدب العالمى فى جميع العصور يصرح فى إحدى كتاباته بأنه — وهو فى أحراش الكونغو — كان يعيد قراءة حكايات لافونتين من أولها إلى آخرها ، ويقول : « أى أدب قدم شيئاً أجود وأكثر حكمة وكالاً » مما نجده فيها ؟

والحق إن لافونتين — كما قلت — من هؤلاء العباقرة

الذين يتضاعف مجدهم على مر الأيام ، فمثلاً أشاد بعبقريته فولتير (فى القرن الثامن عشر) فلما أتى القرن التاسع عشر إذا بسانت بيث يقول : « لو أن ناقداً أكثر جرأة من فولتير أتى يقول : « إن هوميروس فرنسا الحقيقى ... من يظن ذلك ؟ ... هو لافونتين » ، لفكرت الأجيال المتعاقبة لحظة ثم لصاحت قائلة : « هذا صدق » . ولقد كان سانت بيث هو نفسه بالفعل ذلك الناقد الأجرأ الذى أرادته لتقويم عبقرية لافونتين .. ألم يقل فى مكان آخر : « ... إن هوميروس الفرنسين — من يظن ذلك ؟ — هو لافونتين » .

لم تكن حكايات لافونتين حديثاً بالنسبة لمعاصريه ، فلم تثر ضجة أو جدلاً ، ومع ذلك فقد أثرت فيهم وفى الأجيال التالية أعظم التأثير . لا لأنها فحسب نموذج للإجادة فى الشعر ، ودراسة صادقة لسلوك الإنسان ، ومجموعة من النصائح الخلقية العملية ، ولكن لأنها أيضاً خلق جديد لم يضارع فيه لافونتين أحد — كما قلت — بالرغم من المحاولات العديدة . وحسبنا أن نلقى نظرة سريعة على طبعات هذا المؤلف الفذ المتتالية لنذكر مدى ما أحرزه من نجاح مطرد .. نجاح كان مغرباً لديار النشر إلى حد أن بعضها نشرت الطبعات المزيفة الواحدة تلو الأخرى ! من هذه الطبعات المزيفة واحدة فى فرنسا فى عام ١٦٦٨ ، وأخرى سنة ١٦٨٢ فى امستردام ، وثالثة سنة ١٦٨٨ فى انقرس Anvers ببلجيكا ، ورابعة فى لاهاي بهولنده ، وخامسة فى انقرس من جديد ، وسادسة وسابعة فى امستردام مرة أخرى ، وفى سنة واحدة (١٦٩٣) ، وطبعتان مزيفتان كذلك فى ليون ، فضلاً عما تدفق من هذه الطبعات المزيفة على الأقاليم الفرنسية منذ عام ١٨٦٩ ... أما الطبعات الحقيقية فيقدر عددها بأكثر من مائة وخمسة وعشرين طبعة فى القرن الثامن عشر ، وبألف ومائتين فى القرن الذى تلاه ؛ ومعظم هذه الأخيرة طبعات

مدرسية . حقيقةً لقد صدق رينيه برية René Bray حين قال : « ما أسعد البلد الذى « يملك » واحداً كلافونتين يعلم أبناءه ! » .

وما أكثر — كما ذكرت — الكتاب الذين قلدوه ! لقد بلغ عددهم فى القرن الثامن عشر أكثر من مائة فى فرنسا وحدها ، وتخطى عددهم هذا الرقم فى القرن التاسع عشر ؛ ولكن ما من واحد منهم يستحق الذكر ، لأن لافونتين كان قد أبلغ الخرافة ذروة الكمال طفرة واحدة ؛ فلم يبق فى مجالها من بعده مكان لأحد . . . هؤلاء المقلدون استعاروا من حكاياته مادتهم ، وطعموا إنتاجهم بأبيات من شعره ، وحاولوا أحياناً أن يعتمدوا على أنقسه فأسفوا إسفاً يذكركنا بعبقريه لافونتين ! ماتواهم وبقي لافونتين ، لأن حكاياته — على حد قول نيزار Nisard هى اللبن الذى يتغذى به الطفل ، والخبز الذى يأكله الرجل ، وآخر طعام دسم يتناولوه الشيخ . . . معنى هذا أن هذه الحكايات تسهم فى تكوين عقل الطفل ، وتفيد الرجل فى حياته العملية ، وتتجاوب — عند الشيخ — مع خلاصة تجاربه فى الحياة .

من حكايات لافونتين :

جنازة اللبوة

ماتت زوجة الأسد ،

فهرول كل واحد

ليوفى للأمير

بعض عبارات العزاء

المفعمة بالحزن .

وأمر الأمير بإخطار اقليمه

بزمان الجنازة ومكانها ،

كما أمر بأن يحضرها حرس القصر

لينظموا الموكب ،

وليصحبوا الرفاق إلى أماكنهم .

تصور أن كل واحد من هؤلاء الرفاق قد حضر

وأمن الأمير فى الصراخ

وكان عرينه يدوى .

إن الأسود لا تملك معبداً غير عرينها .

وسمّع أفراد الحاشية — متشبهين بالأمير —

وهم يزأرون كل بلهجة .

إنى أعرف البلاط بأنه بلد الناس فيه

على استعداد للابتئاس والاعتباط بالرغم من أنهم

لا يبالون بشئ .

أنهم يتصرفون بما يرضى الأمير ، فإن أعجزهم الأمر

حاولوا على الأقل التظاهر به

شعب كالخرباء ، شعب يحاكى سيده .

كان نخيل للمرء وكأن روحاً واحدة تشيع فى

ألف من الأجساد .

إن الناس فى هذه الحال مجرد آلات .

ولنعد إلى شأننا .

لم يزرَف الوعل عبرة واحدة ، إذ كيف كان

فى مقدوره أن ييكى ؟

إن هذا الموت يثأر له : لأن اللبوة فيما مضى

كانت قد خنقت زوجته وابنه .

وباختصار لم يبك . وراح أحد المداهنين يقول

ويؤكد أنه شاهده وهو يضحك .

إن غضب الملك — كما يقول سليمان —

غضب فظيع ، ولا سيما إن كان الملك أسداً ،

ولكن الوعل لم يكن متعوداً على القراءة .

قال له الملك : « أيها الهزيل ساكن الغابة ،

أنت تضحك ولا تتبع هذه الأصوات الناجية !

إننا لن نُدخل أبداً فى أعضائك الدنسة

أظافرنا المقدسة ؛ ففعالوا يا ذئاب ؟

خذوا يثأر الملكة واقتلوا جميعاً

هذا الخائن من أجل روحها المبجلة » .
حينئذ قال الوعل : « مولاي ، إن وقت البكاء
قد انقضى ،
والألم الآن لا طائل فيه ؛
إن شريكك الفاضلة قد ظهرت لي في حلم
وهي مسجاة وسط الزهور ؛
ولقد تعرفت عليها ،
وقالت لي : « أيها الصديق ، احذر أن يدفعك
هذا الموكب إلى البكاء حين سأذهب إلى الآلهة .
فلقد حظيت في رحاب الجنة بشتى أنواع النعيم

إذ تحدثت مع أمثالي من القديسين ،
لتدع الجزع بعض الوقت يلم بالملك ،
فذاك أمر يسعدني » .. ولم تكذ تُسمع هذه الكلمات
حتى علت الصيحة : « أعجوبة ! مجد ! »
ولم ينل الوعل أى عقاب ، بل ظفر بعتاء .
إنك إن رفهت عن الملوك بذكر الأحلام ،
وإن تملقتهم ، وإن سقت إليهم الممتع من
الأكاذيب
فهما كانت قلوبهم مفعمة بالسخط ،
فسيتلعون الطعم ، وستصبح صديقاً لهم



تاريخ الأئم والملوك للطبري

بقلم الأستاذ محمد خليفه النوسى

أولا - المؤلف

طبرستان إقليم جنوبى بحر قزوين فى أواسط آسيا ينسب إليه من أبنائه كثير من نوابغ تراثنا على تنوع مجالاته ، ولكن إذا قيل « الطبرى » فحسب لم ينصرف الذهن إلى أحد منهم - على كثرتهم وجلالهم - غير الإمام الكبير أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى الذى ولد فى أمل (عامل) عاصمة طبرستان فنُسب إليها وكان مولده فى آخر سنة ٢٢٤ أو أول سنة ٢٢٥ ، واشتهر بما أغنى به تراثنا الإسلامى من ذخائره النفيسة وأهم ما حفظ لنا منها تفسيره وتاريخه الكبيران ، وبهما لم يزل وجيهاً بين علمائنا حتى الآن .

وأخباره الباقية لقلتها وتفرقها لا تكفى لتكوين قصة حياته أو سيرته biography وان أغنت فى رسم صورته الشخصية portrait وسنتوخى له هنا صورة مصغرة لضيق المقام .

ويبدو من كل هذه الأخبار كأنما نذرته القدر منذ صباه ، بل خلق مولده ، لإداء رسالة دينية مقدسة فهيأه لها بمأثورات أسرته وبشأئله معاً ويمكن

عشقها منه ثم فرغه لها طول حياته ، فلم يعرف غيرها حتى ودعها مع الحياة فى شيخوخته بعد أن عمر نحو ست وثمانين سنة ، ولقد مضى الدر يعده لها باكراً حتى إذا أطاق حملها فى صباه ، حملها أياها وأعانه عليها ، وأتمها له مع نموه ، حتى نالت به ونال بها فى نهاية شوطهما معاً خير ما عندها وخير ما عنده .

وهذه الرسالة هى رسالة « العلم » بمعناه الواسع القديم فى العربية واليونانية . أو رسالة « التعلم والتعليم » التى استغرقتها ، واجتهد هو فى استغراقها فبلغ من ذلك غاية ما يبلغ وسع الإنسان ، وما للإنسان إلى استغراقها سبيل .

وننظر إلى أخبار حياته جملة أو نستقرئها تفصيلاً فلا نرى له عملاً ولا خلقاً ولا نية ولا مسعى ولا هوى إلا وهو يمد إلى هذه الرسالة بعرق ينبض بدم الحياة ، ويعينها بكل ما فيه من أسباب القوة والتأصل والدوام ، فلو أردنا أن نصفه بكلمة واحدة وافية فى الدلالة عليها وعليه لكفانا أن ندعوه « الحوارى » وأنه لمصداق قوى لما أثر عن النبى

— عليه السلام — في قوله « علماء أمتي كأنياء بني إسرائيل »

ولو أردنا أن نعرف من مثال واحد كيف ينبغي أن يكون « الحوارى » خلقاً وسيرة أو « العالم » الذى قدر له أن يتلقى رسالة نبي وينهض بها بعده — لكان صاحبنا الطبرى مثلاً وافياً له ، بل هو أوفى « حواريه » من كثير بين من دعوا أو يدعون بحق « حوارين » .

وقد رحل عن مدينته أمل في حدائته إلى غيرها من بلاد طبرستان طلباً للعلم ، بعد أن أخذ منها ما استطاعت أن تعطيه ، فطلب العلم في الرى وغيرها من مدن طبرستان وقرأها قبل رحلته إلى أقاليم أخرى ولم يكن منذ حدائته يكتفى بالتلقى عن شيخ واحد إذا أطاق التلقى عن شيخين ولو بهظته المشقة مادام يطيقها . ومن أخبار حدائته — يطلب علم التفسير والحديث والتاريخ مع طائفة مثله في مدينة الرى — ما حكاه من أنهم كانوا يكتبون عن شيخها الكبير محمد بن حميد الرازى ، الذى يكثر النقل عنه في تاريخه قال : « كنا نكتب . . . فيخرج إلينا في الليل مرات ، ويسألنا عما كتبناه ، ويقرؤه علينا . . . وكنا نمضى إلى أحمد بن حماد الدولابى — وكان في قرية من قرى الرى بينها وبين الرى قطعة — ثم نعدو كالحجائين ، حتى نصير إلى ابن حماد فنلحق بمجلسه » (١) وبهذا العشق لرسالته أقبل عليها منذ الحدائته ، مستهيناً بالمشاق كسائر العشاق ، وان كلفته دلج الليل ذاهباً آيئاً بين بلدين منقطعين يعدو هو وصحبه كالحجائين ويقال انه كتب عن ابن حميد فوق مائة ألف حديث (٢) .

ومن التوفيقات أن تدوم له معونة أبيه طول حياته ، فقد خلف له ضيعة كان رزقها يأتيه يسيراً ، فاغتنه

عن السعى لتحصيل رزقه أو التعويل على أحد فيه ، ومكنته من أدوات العلم ومن الرحلة إلى معاهده في أمصار المشرق الإسلامية ، فأخذ ماوسعه من شيوخ أمل والرى ونحوهما في وطنه طبرستان ، ثم شيوخ بغداد والكوفة والبصرة وواسط في العراق ، وشيوخ دمشق وغيرها من بلاد السواحل والثغور في الشام ، وشيوخ الفسطاط في مصر ، ثم استقر في بغداد منذ أواخر شبابه حتى مات ودفن فيها سنة ٣١٠ هـ . وهو مكفى المؤنة متفرغ للقراءة والإقراء أو الإملاء والتأليف احتساباً لوجه الله ، بعد أن كاد يستوعب كل علوم عصره الأصيلة القديمة والدخيلة المحدثه ، وكلها كانت مستبحرة قبله وفي أيامه .

ولقد صار إمام عصره الذى كان من أحيا العصور في تاريخنا ثقافة وحضارة ، وظهر علو امامته بين أعظم معاصريه حتى في حياة جماعة من بقية شيوخه ومن في طبقتهم سناً وعلماً وشهرة ، وشهد له أفضلهم بالتقدم ومن هؤلاء المبرد ، ومنهم شيخه في الأدب والنحو أبو العباس ثعلب الذى شهد له بحذقه في النحو وهو علمه المبرز فيه ، قيل « وهذا من أبي العباس كثير لأنه كان شديد النفس شرس الأخلاق وكان قليل الشهادة لأحد بالحذق في علمه » (١)

ولقد بلغ في عدة علوم شرعية وأدبية وكونية غاية ما يبلغ المختص في كل منها على حدة ، مع سعة اطلاعه على غيرها ، قال مواطنه وكاتب سيرته عبد العزيز ابن محمد الطبرى : « كان أبو جعفر قد نظر في المنطق والحساب والجبر والمقابلة وكثير من فنون أبواب الحساب وفي الطب ، وأخذ منه قسطاً وافراً يدل عليه كلامه في الوصايا . . . وكان كالقارىء الذى لا يعرف إلا القرآن ، وكالمحدث الذى لا يعرف إلا الحديث ، وكالفقيه الذى كان لا يعرف إلا الفقه ، وكالحاسب

(١) ياقوت ١٨ - ٦٠

(٢) ، (١) ، (٢) ياقوت ١٨ - ٤٩ - ٥٠

الذى لا يعرف إلا الحساب ، وكان عالماً بالعبادات جامعاً للعلوم ، وإذا جمعت بين كتبه وكتب غيره وجدت لكتبه فضلاً على غيرها^(١) .

وقال فى موضع آخر : « كان أبو جعفر من الفضل والذكاء والعلم والحفظ على ما لا يحمله أحد عرفه ، لجمعه من علوم الإسلام ما لم تعلمه اجتماع لأحد غيره من هذه الأمة ، ولا ظهر من كتب المصنفين وانتشر من كتب المؤلفين ما انتشر له » ثم تحدث بتبحره فى علوم القرآن والقراءات واختلاف التفهيم وعلم اللغة والنحو والجدل والأخلاق وإحاطته بتأثيرات شعر الجاهلية^(٢) . وقد وصفه غير هذا المؤرخ بمثل ذلك وتبحره فى علوم أخرى كالجبر والمقابلة والطب ثم الفلسفة التى كان يحرص على ألا يعرف بها لأسبابه ، وهذه الشهادة بين كثير مثلهما وكلها تجمع على فضله وتبريزه ، والإعجاب به^(٣) ، ولكن مواطنه المعجب - ككثير غيره - يقول هنا بقدر ، ويقدم الأدلة عليه ، من وراء ذلك كله كتبه التى تغنيه عن شهادات الشهود من أوليائه وأعدائه . وقليل ما بقى منها ومن أخباره ما يدل على أنه كان من أفذاذ الموسوعيين فى العالم إلى جانب حفظه الواضح من فراهة العبقرية وصلابة الشخصية ، وحسبنا من توافقه تاريخه وتفسيره وإن لم يكونا منفردين بينها بالسعة والأمانة . وقصة تأليفهما أدل منهما على عظمة فضله ، فقد أراد أن يخرج كلاهما منهما فى عشر أضعافه .

وتظهر فيه خلائق « الحوارى » . وسيرته كما تظهر فيه ملكاته الذهنية مما يحتاج إليه حوارى منها ، فيصفه مترجمه السابق « بالزهد والورع والخشوع والأمانة وتصفية الأعمال وصدق النية وحقائق الأفعال » ويقول فيه

(١) ياقوت ١٨ - ٦١ .

(٢) ١٨ - ٦٠ .

(٣) الكامل لابن الأثير ٦ - ١٧١ ، تاريخ بغداد للخطيب

أيضاً « كان عازفاً عن الدنيا تاركاً لها ولأهلها يرفع نفسه عن التماسها^(١) » وكان - كما ينبغي للحوارى - واضح البيان حاضر البديهة قوى العارضة عارفاً بأخلاق الناس أفراداً وجماعات ، متمكناً من فقه دينه ولغته ، بصيراً بالكلام وذوقه ، شجاعاً فى الحق لا يخشى فيه لومة لائم ، فما راجت فى أيامه بدعة مخلة بالدين أو الأدب العام - عنده - إلا نهض للرد عليها ، ولا ظهر تنقيصٌ لقدر أحد من صحابة النبي أو التابعين أو شيوخه إلا بادر بالإملاء والتأليف فى فضائله ، فألف مثلاً فى الرد على داود الأصبهاني وناظره فغلبه فى بعض آراء « الظاهرية » وألف كتاب فضائل أبي بكر وعمر فى الرد على الروافض وألف كتاب فضائل على بن أبي طالب فى الرد على النواصب ، وأظهر فضائل التابعين وفضائل شيوخه فى كتابه « ذيل المذيل » للرد على من تناولهم بالإصغار وكان كأبناء النعمة الصلحاء الأقوياء الذين يملكونها ، ولا تملكهم ، قال مواطنه ومترجمه السابق « كان أبو جعفر ظريفاً فى ظاهره نظيفاً فى باطنه حسن العشرة لمجالسيه متفقداً لأحوال إخوانه ، مهذباً فى جميع أحواله جميل الأدب فى مأكله وملبسه وما يخصه من أحوال نفسه ، منبسطاً مع إخوانه حتى أنه ربما داعبهم أحسن مداعبة ، وربما جئ بين يديه بشئ من الفاكهة فيجرب فى ذلك المعنى بما لا يخرج من العلم والفقه حتى يكون كأجير جد وأحسن علم^(٢) »

وكذلك يحكى تلميذه ومترجمه الآخر العلامة ابن كامل القاضى فيصفه بحسن اختياره لطعامه واللفظ فى تناوله ، مع العناية بملا بسة اللينة ، وغرامه بالرياحين والأزهار^(٣) ، ومن آثار نعمته كذلك أنه

(١) ياقوت ١٨ - ٦٠ .

(٢) ياقوت ١٨ - ٨٦ .

(٣) ياقوت ١٨ - ٨٧ - ٩٢ .

كان يسد خلل إخوانه وتلاميذه ، ولا يقبل هدية حتى يكافئها بما هو أحسن منها ولو كانت من أمير أو وزير فإذا عجز عن مكافأتها ردها إلى مهديها مهما يكن قدره ، ولا يقبل أن يوزعها على أصحابه ولو طلب مهديها منه ذلك ، ولم يقصد منه مكافأتها بل احتسابها لله (١)

ولقد بدأ متفقهاً على مذهب الشافعي وكان من أعلم الناس بفقهه وفقه غيره ، وقد ألف في الفقه المقارن كتابه اختلاف الفقهاء ، ثم استقل في الفقه بمذهبه الخاص ، وتبعه عليه كثير من العلماء وألفوا فيه الكتب والرسائل (٢) ولكن مذهبه انقرض بانقراض أتباعه لا لضعفه بين المذاهب الفقهية ، وليس انفراده بمذهبه هو الدليل الأوحـد أو الأكبر على عظمة حظه من النظر والاستقلال بالرأى والجرأة في الحق ، ومن الاجتهاد والأمانة ، بل يؤيد ذلك كثير من ترجيحاته بين الآراء الفقهية والتاريخية والفلسفية ، فهو لم يكن « الحواري » المقلد في دعوته ، بل كان يوجه الدعوة وينصرها كما يهديه عقله وأمانته ومعرفته الواسعة بأصول دينه وبأحوال الناس والحياة .

وهو لم يكن مطبوعاً على قول الشعر ، وإن أثرت له أبيات حسان تنضح بأخلاقه وسيرته الحوارية أكثر مما تدل على ملكة فنية مطبوعة على الشعر ، ومن ذلك قوله :

« إذا أعسرت لم أعلم رفيقي
وأستغنى فيستغنى صديقي
حياتي حافظ لي ماء وجهي
ورفقي في مطالبتي رفيقي
ولو أني سمح بئذ وجهي
لكنني إلى الغنى سهل الطريق »

(١) ياقوت ٨ - ٨٧ - ٩٢ .

(٢) ابن النديم ٣٢١ .

وقد امتحن في ختام حياته بمظاهرة الحنابلة عليه لمخالفته إياهم في بعض الآراء والأحاديث ، فاضطهدوه واعتدوا عليه وعلى داره ، ومنعوه الخروج منها والاتصال بطلاب علمه ، حتى مات عقب ذلك بعام ، فدفن ليلاً خوفاً من العامة ، وقيل « لم يؤذن به أحد ، فاجتمع على جنازته من لا يخصي عددهم إلا الله ، وصلى على قبره عدة شهور ليلاً ونهاراً ، ورثاه خلق كثير من أهل العلم والأدب (١) وهكذا ينبغي أن تكون حياة الحواري محنة منذ البدء حتى الختام ، ومحنة بعد الختام .

وقد ألف عشرات من الكتب في علوم مختلفة . كثير منها في آلاف الصفحات ، وقد بقي لنا من تواليفه تفسيره وتاريخه ، وخلاصة كتاب سماه « ذيل المذيل » في تاريخ الصحابة والتابعين ، وجزء من كتابه « تهذيب الآثار » في الحديث ، وجزء من كتاب « اختلاف الفقهاء . »

ثانياً - الكتاب

١ - بين الكتاب ومؤلفه

يستمد المؤرخ المطبوع نظرتة الخاصة إلى جملة التاريخ وأجزائه من نظرتة العامة إلى الكون كله . وهذه النظرة قائمة على شخصيته أو أخلاقه ومزاجه ومنزعه المفضل في الحياة عن اختيار أو اضطرار . ولاشك أن لثقافته وبيئته وعصره آثارها في نظرتة العامة والخاصة ، ولكن هذه الآثار لا تظهر إلا من تأثيرها في نفسه ومن خلالها أولاً ثم تظهر بعد ذلك في كل ما يصدر عنه ومن ذلك نظرتة التاريخية والكونية ، فالشخصية الإنسانية هي ملتقى الآثار من كل ما يحيط بها ومن يحيط ، ومنها تصدر دوافع الأعمال والأقوال .

(١) تاريخ بغداد ٢ - ١٦٣ .

ولذلك تختلف نظرات الناس إلى التاريخ باختلاف أنماط شخصياتهم وخصائص كل نمط والفروق الفردية بين كل فرد وغيره فلا يستوى في النظرة التاريخية النظريون والعمليون ، ولا يستوى فيها الفنانون والفلاسفة والعلماء ونحوهم وإن كانوا جميعاً نظريين ، ولا يستوى فيها أفراد كل طائفة من هؤلاء ولو كانوا على نهج واحد في النظر لاختلافهم في الأمزجة والأخلاق والملكات والسير ، أو لاختلافات أخرى تعود إلى تنوع العصور والبيئات والألوان الثقافية والحضارية الغالية على كل منها ، وكلها مع موروثات الإنسان قوام شخصيته التي هي مورد معطيات الوجود له ، ومصدر ما يحدث منه .

ولست صورة الكون عند أى إنسان إلا وفق ما تنطبع في نفسه أو هي صورة نفسه التي تنطبع بطابعها كل ما تتلقاه من الحياة والحياء ، فإذا عرفنا كيف ينظر الإنسان إلى التاريخ مثلاً عرفنا ما هو أو ما يبعثه ، وإذا عرفنا ما هو عرفنا كيف ينظر إلى التاريخ أو غيره .

وقد عرفنا فيما سبق أن صاحبنا الطبرى « حوارى » وأشرنا إلى خصائص الحوارية في طبيعته وليس لنا أن ننظر منه إلا الوفاء لطبيعته الحوارية في نظره إلى التاريخ وكذلك كان الرجل .

فهو في تاريخه يؤرخ لخلق العالم بسماواته وأرضه ومن فيه فتلمح في نظره إلى العالم نظرة الحوارية أو رجل الدين الذى يتبصر حكمة الله وفضله في إبداع خلقه وما دبر لخلوقاته من أقدار ، ونظم لهم من سنن ، فتاريخ الكون ومن فيه مجال للعظة والعبرة ، وخلق آية حول الله وطوله ، ولقد خلق الله فيه الإنس والجن لعبادته ، وخلق لهم السموات والأرض وما بينهما على وفق مصلحتهم كما اقتضت حكمته ونعمته .

وفهم الطبرى للزمان فهم حوارى كذلك ، فالزمان ساعات الليل والنهار ، ليعرف عباد الله من ذلك عدد

السنين والحساب ، فيعبده وفق مواقيت معينة . ويتغوا من فضله نهراً ، ويسكنوا إلى الراحة ليلاً . وبذلك يستوجب الله عليهم شكره جزاء نعمته ، فمن شكر زاده ومن عصى عاقبه بذنبه أو عفا عنه بفضله والطبرى - كما ينبغي أن نتوقع - يحتاج لكل ذلك بالآثار القرآنية ليدعم قلمه ببراهينه ويزداد يقيناً إلى يقينه وهذه غاية وفاء الطبرى لحواريته في تاريخه وفي سائر مؤلفاته ، وهى من أقوى الأدلة على أصالة هذه الطبيعة فيه ، ونطباع كل ما يصدر عنه بخصائصها الحية القوية ، فالتاريخ عنده من العلوم الدينية ، والكون كله معبد وعابدون ، وإن كان فيهم أبرار وخطاة ، أو مطيعون وعصاة ، والله وراء كل شئ محيط ، وهو صاحب الأمر والخلق ، ليس كمثل شئ ، وهو الأول قبل كل أول ، والآخر قبل كل آخر ، وقد خلق الخلق وهو الغنى عنهم فضلاً منه ونعمة وهو المدبر لهم وفق حكمته وكرمه وقدرته ، « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .

وقد أراد أن يخرج الكتاب - وفق سعة علمه بموضوعه - في ثلاثين ألف ورقة فحال طلابه دون ذلك . فأخرجه في ثلاثة آلاف ورقة ، تبلغ في طبعتنا المصرية ٣٣٠٠ صفحة ، في كل منها ٢٨ سطراً ، والسطر ١٦ كلمة ، وأجزاؤه ١١ جزءاً

٢- محتويات الكتاب :

يبدأ الكتاب بخطبة (مقدمة) ، يليها تمهيد ، ثم التاريخ ، وهذا يشمل تاريخ الخلق منذ بدأ حتى سنة ٣٠٢ ، وهو شطران يفصل بينهما الهجرة النبوية ، وسنجد فيما يلى كل قسم من أقسامه الأربعة ، ونهجه الخاص به .

(١) الخطبة :

وهي تقع في ثلاث صفحات ، وتبدأ باسم الله وحمده بما هو أهله من قدم وبقاء ووحدانية وقدرة ،

ب - تمهيد في الزمان وبدء الخلق

يقع التمهيد في نحو خمسين صفحة وفيه يوضح الزمان ماهو فيعرفه بأنه ساعات الليل والنهار ، وأن من معانيه المدة الطويلة أو القصيرة ، ويحتج لهذه التعريفات بكلام العرب ، وهي تعريفات عالم فقيه لغوى لا تعريفات فيلسوف .

ثم يتكلم عن مقدار الزمان من بدئه إلى نهايته ويذكر الأقوال فيه ، فيقل بسنده عن ابن عباس تقديره بسبعة آلاف سنة ، فتقدير كعب الأخبار له بستة آلاف سنة ومن وافقه على ذلك ويتبعه بأقوال من يقدره تقديرأ مبهما اعتماداً على قرب مبعث نبينا محمد - عليه السلام - من قيام الساعة معتمداً على أحاديث يروها ، ونهجه هنا أنه يذكر الرأي ويروى طائفة من أقوال أصحابه بأسانيدها اليهم مهما يطل السند أو العننة ، ثم يذكر رأى اليهود في قدر الزمان اعتماداً على توراتهم وأنهم يقدرونه من بدء الخلق حتى الهجرة النبوية باثنتين وأربعين وستائة سنة وأربعة آلاف ، ويذكر أن اليونانية من النصارى يرون بطلان تقدير اليهود ويرفضونه ، وأنهم يقدررون هذه الفترة باثنتين وتسعين سنة وخمسة آلاف وعدة أشهر اعتماداً على التوراة التي في أيديهم أيضاً ، والاختلاف ديني أت من اعتماد كل من الطائفتين في المسيح : أهو ابن مريم الذي ظهر فاتبعه النصارى ورفضه اليهود ، أم هو لم يأت بعد فاليهود ينتظرونه على ما يدعون . ثم يذكر رأى المجوس في قدر هذه المدة منذ خلق جيومرت (الذي يزعمون أن آدم أبو البشر) حتى الهجرة النبوية ، وهم يقدررون هذه المدة بتسع وثلاثين ومائة سنة وثلاثة آلاف ، ثم يختم ذلك باختلاف الاخباريين في قدر هذه المدة ، ولا يتعرض لرأى أهل الهند فيها كما تعرض له المسعودى في « مروج الذهب » وهم يحسبون

وتجرد عن المكان ولطف عن الادراك ، ثم شكره على فضله والاقرار بوحدانيته ونبوة محمد عليه السلام وعبوديته لله الذي أرسله فنهض برسالته ، ثم شرح حكمة الحق ، كما لخصناها حين وضعنا نظرة المؤلف التاريخية ودلائها على طبيعته ، ثم إشارة إلى موضوع الكتاب وهو ذكر من انتهت إلى المؤلف أخبارهم منذ بدء الخلق من الرسل والملوك والخلفاء مع حملة من حوادث الأمور في كل عصر منهم « إذ كان الاستقصاء في ذلك يقصر عنه العمر ، وتطول به الكتب » ثم أشار المؤلف إلى أنه سيعهد لذلك بالكلام على ما هو أولى ، وهو الزمان « ما هو ، وكما قدر جميعه وابتداء أوله ، وانتهاء آخره ، وهل كان قبل خلق الله تعالى إياه شيء غيره ، وهل هو فان ، وهل بعد فئانه شيء غير وجه المسيح الخلاق (١) تعالى ذكره ، وما الذي كان قبل خلق الله إياه ، وما هو كائن بعد فئانه وانقضائه وكيف كان ابتداء خلق الله تعالى إياه ، وكيف يكون فئاؤه ، والدلالة على أن لا قديم إلا الله... بوجيز من الدلالة غير طويل ، إذ لم نقصد بكتابنا هذا قصد الاحتجاج لذلك ، بل لما ذكرنا من تاريخ الملوك الماضية وجمل من أخبارهم ... » .

ثم أشار إلى أنه سيتبع ذلك بتاريخ النبي وصحابته وتابعيه ومن بعدهم ... ومن حُمدت روايته أو رفضت وسبب ذلك ، ثم أشار إلى أنه أدى ما وصل إليه كما وصل ، لأن الأخبار تعرف بالنقل لا باستنباط الفكر والحجج العقلية ، ويرأ من عهدة ما ينقله من خبر قد يستنكر أو يستبشع ، وأن العهدة في ذلك على الرواة لا عليه على نحو ما قدمنا في هذا أنفاً عن كلامنا على نظرتة التاريخية ومنهج كتابه .

(١) هذا شطر مطاع قصيدة ، وهو

ليس شيء من الوجود بياق غير وجه المسيح الخلاق

مدة العالم بالدورات الكونية وتبلغ ملايين السنين»
ثم يذكر حدوث الزمان وأن له بدءاً ونهاية
وأن وجود الله قبله وبعده دائم ، ويحتاج لذلك
بالنقل عن القرآن والعقل ، واحتجاجة في الحالين
احتجاج حوارى لاهوتى وليس باحتجاج فيلسوف مع
اطلاعه على الفلسفة ، وغاية ما يقترب فيه من الفلسفة
تفرقة بين وجود الله بغير زمان ووجود الخلق مع
الزمان ، وأدلتة أضعف من الأدلة القرآنية على ذلك ،
وهو يقتصر من بينها على دليل الابداع أو الخلق
التي يسميه الأوروبيون (البرهان الكونى
The cosmological argument) وخلاصته « أن كل
موجود يتوقف على غيره وهكذا فلا بد من سبب
للموجودات بوجودها ولا يتوقف وجوده على غيره ،
وهذا عند أرسطو هو برهان « المحرك الذى لا يتحرك »
ثم يذكر بدء الخلق وأن أوله القلم الذى كتب
القدر ، ثم الغمام (وهو أشبه بما سمي « العلماء » في
بعض ما نسب إلى النبي عليه السلام ، وما يسمى في
الفلسفة « الهبولى » أو القابلية) ثم يذكر ظهور مخلوقات
أخرى : العرش والماء والريح وسائر السموات
والأرض وما فيهن من الكائنات ومن بينها الجن
والإنس ، ويبين اختلاف الأقوال في اليوم الذى
خلق فيه كل منها بين الأيام الستة ، ويبين مقدار
اليوم معتمداً على القرآن الكريم الذى يشير إلى أن
اليوم عند الله مقداره ألف سنة مما نعد ، وبذلك ينجو
المؤلف من الانحصار الذى يقع فيه العامى حين يفهم
اليوم بمعنى الليل والنهار ، ويفلت من الأشكال التى
يتورط فيها العامى حين يفهم ذلك ثم يجد أمامه أن
الشمس أو الأرض لم تخلق في اليوم الأول أو الثانى
بل بعد ذلك ، وبهما تعرف الأزمنة .
ثم يذكر سبب خلق الزمن ليلاً ونهاراً ،
وما كان لأبليس - على بعض الأقوال - من ملك
السماوات الدنيا والأرض حتى كشف الله عن كبر إبليس

بخلق آدم ففضح دعواه الربوبية ، ثم نزع منه مجده ،
ويذكر تحدى الله للملائكة بآدم حين عارضوا خلقه
إياه ، فامتنعوا وأياهم فافلح وخابروا ، ثم أذعنوا إلا
لإبليس ، ثم يذكر حياة آدم قبل خروجه إلى الأرض
وبعده ، ومن هنا يبدأ التاريخ البشرى .

ح - التاريخ البشرى حتى الهجرة

يبلغ هذا القسم نحو خمسمائة صفحة وهو يستوعب
بقية الجزء الأول وجميع الجزء الثانى إلا خمسين صفحة
وفيه يذكر المؤلف خروج آدم أين كان ، وما تزود
به في خروجه ، وما وقع في عهده من أحداث أهمها
ما نسلته له حواء من بنين وبنات ، فيذكر عددهم
وتزويجه هؤلاء بهؤلاء ليبقى النسل وتعمر الأرض ،
ويذكر اختلاف الرواة في ابني آدم اللذين قتل أحدهما
الآخر وسبب نزاعهما ، وزمنهما وهل هما ممن ولدت
حواء لآدم أم هما من بنى إسرائيل .

ثم يذكر زعم الفرس في آدم أبى البشر وأنه عندهم
« جيومرت » - كما قدمنا - ويذكر آراء من يوافقهم
ومن يخالفهم في ذلك ، وفيما ينسبونه إليه من أعمال
ويرجح رأى من يرى أن جيومرت هو جامر ابن يافث
ابن نوح ، وأنه ملك طبرستان (موطن المؤلف) ثم
فارس ثم اتسع ملكه وملك أبنائه فشمّل بابل وسائر
الأقاليم . ويحتاج لذلك باتفاق العلماء على أبوة جيومرت
للفرس وأن ملكه هو وأولاده لم يزل متصلاً حتى
قتل يزدجرد آخر ملوكهم في زمن عثمان بن عفان .

ثم يذكر ما قيل في عدد ولد حواء لآدم ، وعدد
الأنبياء من بنيه وأنهم أربعة وعشرون ومائة ألف (١)
منهم ثلاثة عشر وثلثمائة رسول ، ويختم القول في آدم
بوفاته ودفنه ، ثم تكاثر ذريته وانتشارهم في الأرض
شرقاً وغرباً ، وحوادثهم حتى أيام نوح ، فيفصل

(١) مما يلفت النظر في كتابة الطبرى هذه الأرقام أنه يكتبها
من اليسار إلى اليمين بالحروف .

الأقوال في دعوته وعصيان قومه وصنعه السفينة وقصة الطوفان ومن نجا معه في السفينة من حيوان الأرض وناسها ، وتناسل الخلق بعده من أبنائه الثلاثة سام وحام ويافث ، وخصائص كل منهم ، فهو الأب الثاني للبشر بعد آدم ، وكلهم حتى الآن من ولده الثلاثة فليس منهم إلا من هو سامي أو حامى أو يافثي كما يذكر قول المجوس في إنكار الطوفان وينكره عليهم معتمداً على القرآن والحديث الشريف وأقوال العلماء (١ - ٩٧) .

وهنا يذكر « بدأ التاريخ على مذهب أهل الكتاب وغيرهم » فأهل الكتاب يؤرخون ببدء الخلق ثم خروج آدم ثم مبعث نوح فالطوفان وتفرق أبناء نوح ، ثم نار إبراهيم ثم مبعث يوسف إلى مبعث موسى إلى ملك داود وسليمان ثم مبعث عيسى ، وهذا عند المؤلف ينبغي أن يكون على تاريخ اليهود . وأما النصارى فتؤرخ بعهد الإسكندر وأما الفرس في عهد المؤلف فكانت تؤرخ بعهد يزيدجرد وأما المسلمون فيؤرخون بالهجرة النبوية ، وأما العرب قبل الإسلام فكانت قریش بينهم تؤرخ بعام الفيل وسائر العرب يؤرخون بأيامهم « وقائعهم الحربية » .

وهنا يقف المؤلف وقفة حاسمة في تأريخه الحوادث كان لها نتائج خطيرة في كتابه سنعرض لها في ختام كلامنا على هذا القسم من كتابه . وحسبنا هنا الإشارة إلى أنه جعل التأريخ (التوقيت) الفارسي قبل الهجرة النبوية في المحل الأول واتخذ نظاماً رئيسياً يتناس به غيره من التأريخات ويركب عليه ، ولا يقاس بتأريخ آخر حتى تأريخ اليهود ، والسبب في إثاره تأريخ الفرس على التأريخ « التوقيت » اليهودي أن الأول - كما أشار المؤلف - مرتبط بظهور المملكة الفارسية واتصال أحداثها ، فهو متصل منتظم واضح الأزمنة ، وليس الثاني كذلك ، ولهذا يجعله تابعاً

للتأريخ الفارسي ، وإن كان يعول على التأريخ اليهودي حين يربط بين حوادثه الخاصة به فيما بين بعضها وبعض .

ومن هنا لا يكاد المؤلف يعرض لتأريخ ما بعد الطوفان حتى يظهر عنده تأريخ المملكة الفارسية ثم يزداد ظهوراً وانتظاماً مع توالي الأزمنة ، فبعد أن يذكر « جيومرت » - (آدم عند الفرس) كما قدمنا - نراه يذكر بعده « أوشهنج » الفارسي الذي قيل إنه ملك الأقاليم السبعة وأسس مدينة بابل ومدينة السوس ، وعند إشارته إلى حوادث بني آدم من عهد « شيث » إلى أيام « يرد » بن مهلائيل بن قينان بن أنوس بن شيث بن آدم يذكر رأى بعض الفرس في أن « أوشهنج » هو مهلائيل بن قينان حفيد شيث بن آدم ، ثم يذكر أنه ولد لأوشهنج ولد فلما صار ملكاً كان محمود السيرة وهو فيشداذ (ومعناه أول حاكم بالعدل)^(١) وإليه تنسب الدولة الفيشداذية أقدم دول الفرس ، وبذلك يقرب المؤلف تأريخ اليهود المقدس إلى تأريخ الفرس الذي اتخذه أساساً .

والمؤلف في تأريخه حريص على ذكر الحوادث المتعاصرة معاً ، ولو اختلفت موضوعاتها ، ولم تكن لإحداها صلة بالأخرى إلا المعاصرة التي هي أقوى صلة بينها عنده ، وهو على هذا النهج يجري هنا ، فيذكر عصر ملك فارسي أو أكثر ويطيل في سيرته ويتبعها بحوادث عصره في الأمم الأخرى ، فإذا فرغ من ذلك ذكر عصر ملك فارسي آخر أو أكثر من ملك فيفعل مثل ذلك وهكذا ...

وكما كان الملك أحدث كثرت الأخبار المتصلة بالأمم التي تجاور مملكته شرقاً وغرباً كالترك والعرب

(١) في هذا الموضع ١ - ٨٤ يذكر الطبري كلمة الفيشداذية ، ويفسر معناها هكذا بالعربية . وفي مواضع أخرى يذكر كلمات فارسية ويفسرها بالعربية ١ - ٨٤ ، ٨٨ ، ٩٨ ، ١٠٨ ، ١٠٩ . فهل كان يعرف الفارسية .

إذ كان التاريخ إنما تدرك صحته على سياق مدة أعمار ملوكهم ثم يذكر منهم « فراسياب » وإفساده بين البلاد والعباد ثم ظهور « زو » بن « طهماسب » وإصلاحه ما أفسد « فراسياب » وعمران البلاد الفارسية في عهده ومعاونة « كرشاسب » له في ذلك ثم ظهور « كيقباز » بعده وهو أول الملوك « الكيانية » أو « الكيكية »^(١) ويعقب ذلك بذكر ما يعاصر ذلك من حوادث بني إسرائيل فيما بعد يوشع بن نون الذي مكثهم من الإستيلاء على جزء من فلسطين ، فبعده خضع بنو إسرائيل لحكم القضاة حتى ظهر شمويل (صمويل) فاضطروه إلى اختيار ملك فاختر لهم طالوت (شاول) وجاء بعده داود وابنه سليمان .

ثم يذكر بعض ملوك « الكيانية » الفرس ومنهم كيقاوس ، وكبخسرو وفي عهدهما انقسم بنو إسرائيل مملكتين ، ثم ذكر « لهراسب » وابنه « يشاسب » من الفرس وغزو واليه يختصر للعرب وبني إسرائيل وتخريبه بيت المقدس ونقله اليهود إلى بابل^(٢) .

ثم يذكر بعد يشاسب تملك حفيده أردشير بهمن ، الذي كان قورش واليه على بابل فرد السبي اليهود من بابل إلى بلادهم في فلسطين ، ثم يذكر دارا الأكبر ودارا الأصغر الذي هزمه الإسكندر وقضى على مملكته ، وقسم بلاده بين عدة ولاة ليبدأ كل إليه في نزاع بعضهم بعضاً ومنذ ذلك ظهر من يسمون « ملوك الطوائف »^(٣) أو « الملوك الأشعانيين » وهم الدولة الفارسية الثالثة .

(١) هنا ينتهى الجزء الأول .

(٢) اسم معظم ملوكهم يبدأ بالمقطع « كى » وجمعه بالفارسية « كيان » فهم « الكيانية » أو « الكيكية » بتكرار المقطع « كى » .

(٣) لما انقسمت الأندلس ودويلات بعد انتهاء حكم أبناء الداخل الأموى سمي ملوك هذه الدويلات « ملوك الطوائف » تشبيهاً فم ملوك الفرس بعد فتح الإسكندر فارس .

اليونان والروم ، وقد يتعرض لأخبار أهل الهند والصين ، وأما « التأريخ المقدس » فهو يلاحق التأريخ الفارسي خطوة بخطوة ظاهراً معه على ما عده منذ أيام شيث بن آدم ، ثم نوح إلى مبعث المسيح عيسى ابن مريم ، وتشتت اليهود في عهد الروم . ولهذا كان التأريخ المقدس لليهود وأسلافهم واضحاً بارزاً فيه وإن كان تابعاً في توقيته للتأريخ الفارسي ، بل يبدو في المبدأ كأن هذا التأريخ خادماً للتأريخ المقدس .

فال مؤنف يذكر من ملوك الفرس « أوشهنج » وولده « فيشداذ » ثم يذكر قولاً آخر هو أن الذى تلا أوشهنج هو « طهمورث » الذى ظهر في عهده « يوراسب » ودعا إلى ملة الصابئين ، ثم جاء « جم » أو « جمشيد » فقتل « طهمورث » وملك مكانه ، ثم ملك « بيوراسب » وهو الازدهاق الذى تسميه العرب الضحاك وكان ظالماً ويقال إنه « الفروذ » الجبار ، وقد قتله أفريدون وحكم مكانه ، وهنا يشير المؤلف إلى أنه ذكر هؤلاء ووضح سيرهم هنا لظهور نوح في عصرهم على بعض الأقوال ، بل يقول بعض نسبة الفرس إن نوحاً هو أفريدون الذى قتل الضحاك ، كما قيل أن بينه وبين « جم » عشرة آباء ، وأن ملكه كان خمسمائة سنة ، كما قيل إن ظهور نوح حتى عهد إبراهيم كان في عهد الضحاك ، ولذلك يذكر المؤلف الحوادث بين عهد نوح إلى إبراهيم خلال عهد هؤلاء الفرس ويقصها في وفاء .

ثم يذكر ولايه « منوشهر » بعد أفريدون والنزاع بينه وبين العبريين ، ويشير إلى ولاته على اليمن من أهلها كالأرائش وغيره ، كما يشير إلى ظهور موسى وقارون في عهده ، ويفصل القول مسهباً في تاريخ اليمن وتأريخ بني إسرائيل على يد موسى ثم فتاه يوشع ابن نون على عهد « منوشهر » .

وهنا يذكر المؤلف اعتماده تاريخ الفرس أساساً فيقول « ذكر القائم ببابل من الفرس بعد « منوشهر » ،

في عهد هؤلاء الملوك يذكر المؤلف ظهور سلطان الروم حتى ملكوا الشام ومصر ، وظهور ملوك العرب في اليمن والحيرة والأنبار ولادة من قبل الفرس ، واضمحلال سلطان بني إسرائيل حتى ملكهم هيرود تحت سلطان الروم وظهور المسيح عيسى وانتشار الرسل للتبشير بدينه ، وظهور الزباء وطسم وجديس وأصحاب الكهف ويونس بن متى وشمسون الجبار .

ثم يذكر ظهور الدولة الفارسية الرابعة والأخيرة « الدولة الساسانية » بقيام أردشير بن بابك الذي قضى على ملوك الطوائف ووحد المملكة واستمرت متحدة يليها منهم ملك بعد آخر حتى فتحت في عهد عمر ابن الخطاب وقتل آخره وكها يزديجرد في عهد عثمان بن عفان ، وتاريخ هذه الدولة أوضح من تواريخ الدول الفارسية الثلاث الماضية ، ويبدو المؤلف خلالها كأنه لا يؤرخ إلا له حقاً ، ويبدأ تاريخ اليهود في الاختفاء ، وتظهر تواريخ أمم أخرى في صورة أبرز ، وأهمها الترك والروم والعرب ومع تقدم الحوادث يحل تاريخ العرب في الظهور محل التاريخ المقدس اليهودي والمؤلف يعدد هؤلاء الملوك الفرس وسيرهم وأحداث عصرهم في بلادهم وما جاورها بالتفصيل ملكاً فملكاً ، منذ « اردشير » ، حتى يأتي ذكر بهرام جور» فيذكر تربية المنذر بن النعمان ملك الحيرة له بوصية أبيه ومساعدة المنذر وابنه النعمان لبهرام جور على استرداد ملك أبيه يزديجرد من قبضة كسرى الذي انتهز فرصة وفاة يزديجرد وبعد ابنه وولى عهده عن بلاده ، واغتصب ملكه وقد عرف بهرام المنذر فضله فقدمه .

ثم يذكر عهد يزديجرد بن بهرام جور وابنه فيروز فيبين خلال ذلك ولاتهما من ملوك العرب على الحيرة واليمن ، واستعانة ملوك الفرس في حروبهم بالعرب ضد الروم وأتباعهم من العرب أيضاً ، حتى إذا جاء عهد قباذ بن فيروز ، ذكر فتنة « مزدك » الشيوعية في

عهده ومن دخل فيها من العرب والفرس ، ثم قضاء أنوشروان بن قباذ على مزدك وطائفته وفتنته ، وأخبار اليمن في عهد قباذ وأنوشروان ، ثم ولادة النبي عليه السلام في عهد أنوشروان .

ثم يذكر ملوك الفرس بعد أنوشروان واضطراب أحوال المملكة الفارسية منذ عهد حفيده كسرى أبرويز حتى آخرهم يزديجرد القتيل في عهد عثمان .

ثم يطيل في ذكر نسب النبي وسيرته في مكة منذ ولد حتى بعث ثم تبشيره بدعوته حتى هجرته وبذلك ينتهي هذا القسم من تاريخه الذي جعل فيه تأريخ الفرس أساساً للتاريخ البشري .

وقد كان لتعويل المؤلف على تأريخ الفرس آثاره في كتابه ، فقد أفاض في ذكر أخبار الفرس إلى حد جعل هذا القسم من كتابه مصدراً من أكبر مصادر تاريخهم لا يستغنى عنه مؤرخ ولو ملأ خزائنه بما عده من الكتب والآثار ، وهو يعد حجة كبرى في هذا الموضوع حتى لقد اعتمد عليه كل عارف به ممن كتب في تاريخ الفرس وقد ترجم المستشرق « نولدكه » إلى الألمانية القسم الخاص بالدولة الساسانية ، كما عول عليه في تاريخ الفرس أكبر ثقافته وهو المستشرق « براون » في كتابه عن تاريخ الأدب الفارسي .

ولا يهون من خطر كتابه احتواؤه على جمل من الأخبار الأسطورية في كثير من مواضعه ولا سيما كلامه على الممالك المعركة في القدم وأخصها الدولة الفيشداذية ، فهو يأتي فيها بما يذكرنا بأساطير البابليين حول نشأة الكون وصراع الآلهة وظهور « مردوخ » وقد كان من نتائج تعويل المؤلف على التوقيت الفارسي أنه نجا من الانحصار الذي حبس فيه اليهود تاريخهم وتاريخ العالم عن قصد وعن غير قصد ولا سيما حيث أدخلت السياسة والدين أصابعهما في كتابة التاريخ على ما عرفوه ، فحصروا النبوة في إبراهيم وبنيه مع أنهم

في التوراة يعترفون ببعض الأنبياء أيام اراهيم عليه السلام ، ثم انحصرت البركة في ولده اسحاق دون اسماعيل ، ثم في يعقوب بن اسحاق دون العيص بن اسحاق ، ويعقوب هو اسرائيل الحد الأكبر الخاص باليهود ، ثم زادت البركة انحصاراً في سبط موسى حتى انحصر كل خير في داود وذريته ليكون منهم المسيح الذي يأتي لإنقاذ اسرائيل وتمكينهم من تسخير العالم وأمه ليكون اليهود ملوكه وسادته إلى آخر الزمن .

نجا المؤلف من هذا الانحصار فتين لنا أن الإسرائيليات في آثارنا القديمة مع كثرتها لم تكن المرجع الأول أو الأعظم في التاريخ القديم ، بل كانوا هم وغيرهم كعرب الجزيرة متعلمين معاً على المعارف التاريخية في الأمم التي سبقتهم في الرقي كالبابليين والمصريين بل إن البابليين كانوا عرباً تعلم منهم اخوانهم عرب الجزيرة دون وساطة اليهود كما تعلم منهم اليهود .

ويمكن ذلك الطبرى من أن يذكر الأنبياء الذين أهلهم اليهود عمداً ، ومنهم كثير بين عرب الجزيرة في الجنوب والوسط والشمال ، كما أهلوا تاريخ الأمم التي ظهر فيها أولئك الأنبياء وغيرها من الأمم ، ومن هؤلاء « عاد » قوم « هود » في الأحقاف ، و« ثمود » قوم « صالح » في المدائن ، وقد بقيت أخبارهم بالرواية ، إذ حفظها عرب الجزيرة عن كثير من هؤلاء الأقوام ، ثم جاء ذكر بعضها في القرآن ، وزاد أخبارهم تأكيداً ما سجل منها في كتب اليونان والروم ، فلم تكن الروايات الإسرائيلية هي المصدر الأكبر ولا الأول ولا الوحيد في الروايات العربية عن الأمم القديمة ، بل كانوا تلاميذ كغيرهم من قبائل عرب الجزيرة ، وكانوا يأخذون عنهم كما يعطونهم على سواء ، ولم يكن عرب الجزيرة

في الجاهلية منقطعين عن العالم بل كانوا - عن طريق الرحلات للتجارة والغزو والتملك - ذوى صلات وثيقة بكل ما يحيط بهم من الأمم في البلاد المجاورة حتى الهند والصين .

فإذا كان الطبرى في التأريخ المقدس لليهود يجارى المنهج التوراتي كثيراً فيما يخص تأريخهم ، فغير يقسمه وفق منهجه للتأريخ الفارسي ، ولا يأخذ بمنهج التوراة إلا في الأخبار التي تعرضت لها التوراة ، ثم هو لا يكتفى بمراجعهم بل إنه يورد حتى في موضوعاتهم الخاصة أخباراً أخرى عن مصادر غير إسرائيلية وأهمها المصادر العربية ، وإذا كان الطبرى قد بنى كتابه على كتاب ابن إسحق في المبتدأ والمغازي كما قال تلميذه ابن كامل ، فإن ابن إسحق في المبتدأ لا يأخذ كل رواياته في اليهود عن علماءهم الذين كان يدعوهم « أهل العلم الأول » بل كان يأخذ عن مصادر عربية كأستاذة الزهري حتى في تاريخ الاسرائيليين ، وما كان له نهج الطبرى في أخذه بالتوقيت الفارسي قاعدة لتأريخ البشر ، ولا علمه بكل مصادره ولا سيما المصادر الفارسية ثم العربية ، وإذا كان تاريخ ابن إسحق قد ضاع ، فإن جملة صورته باقية في سيرة ابن هشام لإحاطة كبيراً من قسم المبتدأ حذفه ابن هشام كما أشار إلى ذلك وإن كنا نجد بعض ما حذف قد نقل في « أخبار مكة » للأزرقي كما نجده في الطبرى .

د - تاريخ الإسلام منذ الهجرة حتى سنة ٣٠٢ هـ

هذا القسم أطول أقسام الكتاب وهو يستغرق أكثر من ثمانمائة وألفي صفحة ، هي الصفحات الخمسون في آخر الجزء الثاني ثم صفحات الأجزاء التالية من الثالث حتى الحادى عشر ، وأساس توقيت هذا القسم هو التأريخ

الإسلامى بالهجرة النبوية على وفق السنوات الهجرية^(١) فهو يذكر في سنة ما وقع فيها من حوادث فإذا فرغ من أخبار سنة انتقل إلى غيرها ، ويبدوها بقوله مثلاً : ثم دخلت سنة كذا وفيها وقع كذا وكذا ، وحين يشير إلى حادثة يذكر روايات عدة فيها بأسانيداً مهما تطل وقد تتداخل الروايات في الحادثة الواحدة في السنة الواحدة إذا كان في جزء منها أكثر من رواية ، فهو يذكر الرواية في هذا الجزء ثم يذكر رواية أخرى أو أكثر فيه أيضاً ، فإذا استوفى روايات هذا الجزء ذكر روايات جزء آخر على هذا النحو ولو كانت بعض أسانيد الجزء الأول هي أسانيد الجزء التالى له ، ويبدأ روايات الأجزاء التالية بقوله مثلاً «عاد الحديث إلى رواية فلان» فترى رواية الراوى الواحد في «أجزاء الحادثة الواحدة في السنة الواحدة مختلطة برواية غيره في هذه الأجزاء مع أنها وقعت داخل سنة واحدة^(٢).

وإذا وصل المؤلف إلى السنة العاشرة بعد فتح مكة ختم أحداث كل سنة بعدها حتى آخر الكتاب بذكر من حج بالناس فيها (أمير الحج) والولادة على الأمصار بالبلدان وذلك عقب الفتوح ثم انتشارها . والطبرى يهتم في هذا القسم كما اهتم في ذلك بروايات غيره للحوادث ولا يكتبها منشأً أو ملخصاً بقلمه إلا أخباراً نادرة عن حوادث شاهدها في آخر تاريخه الذى أوصله إلى سنة ٣٠٢ أى قبل وفاته بثمانى سنوات .

وبينما يعنى بالحوادث السياسية عند الحكام كثيراً تقل عنايته بدراسة مجتمعات الأمم التى يؤرخها وتوضيح نظمها الإدارية والاقتصادية والزراعية وسائر أحوالها

(١) لم يخالف هذا النهج السنوى إلا في فصل موضوعه «الكتابة من بدء الإسلام» ذكر فيه أسماء كتاب الخلفاء والولاة حتى عهد الرشيد العباسى ، ووعد بذكر بقية أسماهم بعد الفراغ من تاريخ العباسيين (١٩٨-٧).

الاجتماعية التى تكشف خصائصها ، وهو لا يبدى رأيه بالحكم على الأشخاص أو الأعمال ، أو يكشف عبر الحوادث التى يعرضها بل يكتفى بالنقل إلا نادراً ، كما أنه نادر الترجيح لرواية على رواية فيما ينقل ، ولهذا النهج مزاياء ولغيره أيضاً مزاياء ، وإنما يفضل نهج سواه على حسب وجهة القارئ ، وقارئ تاريخ الطبرى يجد فيه مادة ضخمة صالحة للحكم على الأشخاص والأعمال وكشف العبر من الحوادث بنفسه ولا يجد تحيزاً مذهبياً ولا عنصرياً ولا حزبياً ولا سياسياً وليست سنوياته أو أخبار سنواته متساوية ولا متقاربة

فمن سنوياته ما تبلغ صفحة كما في سنة ٢٩٥ وهى السنة التى ولى فيها المعتز الخليفة ، وكما في سنة ٣٠١ وسنة ٣٠٢ وهما ختام الكتاب وقد تبلغ نصف صفحة أو ربعها كما في سنة ٢٩٧ وما تلاها حتى سنة ٣٠٠ وربما تزيد حتى تبلغ تسعين صفحة كما في سنة ١١ التى تستغرق الثلث الأخير من الجزء الثالث ، وهى سنة وفاة النبى عليه السلام وتولية الصديق وحوادث الحرب التى سميت تغليباً «حروب الردة» وبدء الفتوح فى الشام والعراق على عهده ، ومثلها أخبار سنة ٣٦ فهى نحو تسعين صفحة .

وفى هذا القسم - ولا سيما سنويات القرن الأول - يكثر المؤلف من رواية الخطب والأشعار والرسائل والمناظرات والكلمات البليغة مما جعل كتابه جزءاً هاماً من تراثنا الأدبى كما هو جزء من تراثنا التاريخى ، وتأخذ هذه النصوص الأدبية فى الضعف والقلة كلما اقتربنا مع الزمن من عصر المؤلف حتى تتلاشى فى سنوياته الأخيرة ، مما يدل على ضعف أساليب الحكام الذين يعنى المؤلف بأخبارهم ، وأساليب المؤلفين الذين ينقل عنهم رواياتهم .

وقسم السنويات جميعاً يرتبط أساساً بتاريخ الحركة الإسلامية منذ الهجرة حتى ختام الكتاب سنة

القرطبي مع أنه أندلسي^(١) لا في السنوات التي اشتركها في تأريخ حوادثها ولا في السنوات التي انفرد بها بعده^(٢)

٣ - تقدير الكتاب وأثره

ليس في كتب المؤرخين حتى اليوم ما يضارع هذا الكتاب في موضوعه من حيث الأمانة والسعة والإحاطة بالوجهات المختلفة للروايات ورواياتها ، فهو في موضوعه عمدة المؤرخين في قسميه القديم والإسلامي ، مع كل ما فيه من مأخذ ألغنا إلى بعضها آنفاً ، فهو مرجع قيم لا يستغنى عنه في موضوعه ولم يهمله فيه إلا من قصر عنه .

ولقد أشرنا في ختام كلامنا على القسم الخاص بما قبل الهجرة إلى أنه مرجع لا نظير له في تاريخ الفرس الأقدمين من أبعد عصورهم الغامضة حتى أحدثها فلا غنى لمن يورخونه عنه ، ولقد عول عليه كل عارف به فيمن كتبوا في تاريخهم من القدماء والمحدثين شرقيين وغربيين ، وزاد في تقديره عند الغربيين نظرهم إلى الفرس نظر الأبناء إلى الآباء في أرومتهم الآرية ، واعتدادهم بهذه الأرومة في الصراع العنصري وبخاصة في القرون الأخيرة التي كثر فيها بينهم البحث عن الأصول البشرية وتسلموا قيادة العالم وطمعوا في تسخير سائر الأمم لمصالحهم القومية .

(١) كان عريب كاتباً للحكم الثاني أحد أمراء الأندلس الأمويين من أبناء عبد الرحمن الداخل ، وكان حكم هذا الأمير من سنة ٣٥٠ إلى سنة ٣٦٦ وتوفي عريب سنة ٣٦٦ ، وقد طبع كتابه « الصلة » في ٩٦ صفحة ملحقاً لتاريخ الطبري في الطبعة المصرية . وألحق بهما « المنتخب من كتاب ذيل المذيل » أو « تاريخ الصحابة والتابعين » للطبري أيضاً والمطبوع من « الصلة » لعريب يتضمن حوادث السنوات الثلاثين من سنة ٢٩١ إلى سنة ٣٢٠ هـ .

(٢) في الكتاب فصل ليس منه وهو في « سيرة عمر بن عبد العزيز » سنة ١٠١ هـ وقد نبه في مبدأ ذكره إلى أنه من غير كتاب أبي جعفر (٨ - ١٤٠) .

٣٠٢ هـ وما عدا أخبار هذه الحركة فهو تابع لها ، داخل في تاريخها بسبب منها . فهو يبدأ السنوات بسيرة النبي عليه السلام في المدينة عقب الهجرة ، وإقامته المجتمع الإسلامي الجديد فيها ، ومغازيه أثناء ذلك حتى وفاته . ثم يذكر سير الخلفاء الراشدين والفتوح في عهدهم ، والخلافات في المجتمع الإسلامي ولا يكتفي في هذه الفتوح خلال هذا العهد وماتلاه بنقل أخبارها عن استوطنوا هذه البلاد عقب الفتوح بل ينقل عن شيوخها وعن غيرهم من شيوخ البلاد الأخرى ، كما لا ينقل في الخلافات روايات حزب بدون حزب بل ينقل من رواة الأحزاب جميعاً في سماحة وأمانة إذا وثق بما عندهم من روايات ، ثم يذكر أخبار الأمويين ثم أخبار العباسيين حتى صدر عهد المقتدر ، فلا يتحامل على الأمويين لأنهم أعداء العباسيين ، ولا يجامل العباسيين أو يحابيهم ضد الأمويين أو العلويين لأنهم أصحاب الدولة في أيامه فهو لا يتصل بالدولة ، ولا يحب أن يتصل بها ، بل هو حريص على أن يستقل بدينه ودينه عن الحكومة والحكام . وهو ليس ناصبياً ولا شيعياً ولا متعصباً لعنصر على عنصر ولا لمذهب على مذهب ولا ممن يرضون الفتن أو يستمرعون الخلاف أو يقبلون الطعن في خصم وإن صرح بالخلاف والطعن لأنه يعلن قوله الحق بالحسن أمام قوله الباطل مهما تكن العواقب ، فلا سكوت على الباطل الصريح ولكن بلالدد ولا تجريح وتاريخه لم يكن محتاجاً إلى جهاد كثير من هذا القبيل إلا أمام من كادوا الإسلام وأهله في حرب عداوية مكشوفة ، وهذه المواقف في تاريخه قليلة .

ويؤخذ على هذا القسم أنه غنى بتاريخ الحركة الإسلامية في المشرق ، وكاد يهمل المغرب إلا ما كان من أخبار فتوحه ، ولم يسد هذه الثغرة في الكتاب أحد ممن وصلوه بكتبهم - التي يسمى كل منها (الصلة) أي صلة التاريخ الطبري - حتى عريب بن سعد

وعلى نحو قريب من ذلك اهتم به الفرس بعد الإسلام ، فما كادوا يستحيون معالم قوميتهم الثقافية ، ومنها لغتهم وتاريخهم وآدابهم ، حتى عنوا بهذا الكتاب بعد تأليفه بنصف قرن ، فقام بترجمته إلى اللغة الفارسية الحديثة أحد أعلامهم النابهين وهو محمد ابن عبدالله البلعمي^(١) الذي كان وزير نوح بن منصور من ملوك الدولة السامانية في المشرق ، وتعد ترجمته لهذا الكتاب سنة ٣٥٢ هـ أقدم كتاب تاريخي باللغة الفارسية الحديثة^(٢)

ويذكر الأستاذ جرجي زيدان مفردار اهتمام أسلافنا به فيقول « تعالى القوم في اقناء هذا الكتاب ، حتى كان منه في خزانة العزيز الفاطمي صاحب مصر عشرين نسخة ، منها واحدة بخط المؤلف ، وكان في دار العلم بمصر ١٢٠ نسخة منه ، ولم يكن يتأني إلا للملوك وأهل الثروة . ولما أظلم الشرق في الأجيال الوسطى وخيم الجهل أحرقت فضاعت نسخة . فلما أرادوا طبعه في ليدن لم يجدوا منه نسخة كاملة في مكان ، فاضطروا إلى جمعها من عدة أماكن^(٣) .

ونزيد عليه أن المستشرقين الذين جمعوه من عدة أماكن طائفة من علماء هولندا ساحوا في البلاد الإسلامية وغيرها سنوات حتى حصلوا له نسخة كاملة طبعوها في ثلاثة وعشرين جزءاً بلغت ٧٥٠٠ صفحة وكانت منها طبعتنا المصرية في أحد عشر جزءاً بلغت ٣٣٠٠ صفحة ، وقد أشرنا من قبل إلى

أن المستشرق « نولدكه » ترجم إلى اللغة الألمانية الجزء الخاص بتاريخ الساسانيين ، ونزيد هنا أن الكتاب كله ترجم من ترجمته الفارسية للبلعمي إلى الفرنسية بقلم الأستاذ زوتنبرج ، وترجم بعضه إلى اللاتينية كما ترجم كله إلى التركية . وقد عول عليه الأستاذ براون Browne ... في كتابه الكبير « تاريخ الأدب الفارسي^(١) » وهو يعد في تاريخ الفرس أكبر حجة بين المستشرقين في العصر الحديث .

ولقد عول عليه أكثر من غيره كل من عرفه وكتب في موضوعه من كبار مؤرخينا السابقين كما يظهر من اشاراتهم إليه ونقلهم عنه ، ونكتفي من أقوالهم بما ذكره المؤرخ الكبير « ابن الأثير » في كتابه « الكامل » إذ يقول في مقدمته مفاخرأ به « ... ولكن أقول : إني قد جمعت في كتابي هذا ما لم يجتمع في كتاب واحد ، ومن تأمله علم صحة ذلك ، فابتدأت بالتأريخ الكبير الذي صنفه الإمام أبو جعفر الطبري ، إذ هو الكتاب المعول عند الكافة عليه ، والمرجوع عند الاختلاف إليه ، فأخذت مافيه من جميع تراجمهم فلم أخل بترجمة واحدة منها ، وقد ذكر هو في أكثر الحوادث روايات ذوات عدد ، كل رواية منها مثل التي قبلها أو أقل منها ، وربما زاد الشيء اليسير أو نقصه ، فقصدت أتم الروايات فنقلتها ، وأضفت إليها من غيرها ما ليس فيها ، وأودعت كل شيء مكانه ، فجاء جميع ما في تلك الحادثة - على اختلاف طرقها - سياقاً واحداً على ما تراه .

« فلما فرغت منه أخذت غيره من التواريخ المشهورة فطالعتها ، وأضفت منها إلى ما نقلته من تاريخ الطبري ما ليس فيه ، ووضعت كل شيء منها موضعه إلا ما يتعلق بما جرى بين أصحاب رسول

(١) كان أبوه وزيراً ناهياً في عهد السامانيين ، وكذلك كان هو في عهدهم بعده . وللتفرقة بينهما يدعى الأب « البلعمي الكبير » ويدعى الابن « البلعمي الصغير » كما يدعوه المقدسي في تاريخه جغريب من ذلك في المعنى « أميرك بلعمي » أي الأمير البلعمي الصغير تاريخ المقدس (٣٣٨) .

(٢) انظر مادة « البلعمي » في دائرة المعارف الإسلامية .

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية ٢ - ١٩٨ .

الهجرة ، وثانيهما من تاريخ للحركة الإسلامية بعد
الهجرة .

١ - مولد النبي في عهد كسرى أنوشروان عام الفيل

تعرض الطبري لتلك أنوشروان على فارس وذكر
ما وقع على عهده في بلاده من حوادث ، وما وقع من
حروب في اليمن بين الأحباش ودفاع أهلها عنها
واستعانتهم بالفرس لطرد الأحباش ، ومحاولة الأمير
الحبشي أبرهة غزو الكعبة وهدمها بجيش يتقدمه فيل
ورجوعه عنها مدحوراً بلا هزيمة أمام جيش ، قال :
« وكان مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عهد
كسرى أنوشروان ، عام قدم أبرهة الأشرم أبويكسوم
مع الحبشة إلى مكة ، وساق فيه إليها الفيل يريد هدم
بيت الله الحرام ، وذلك لمضي اثنتين وأربعين سنة من
ملك كسرى أنوشروان وفي هذا العام كان يوم جبهه
وهو يوم من أيام العرب مذكور .

ذكر مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم

حدثنا ابن المثنى قال : حدثنا وهب بن جرير قال :
حدثنا أبي قال : سمعت محمد بن اسحاق يحدث عن
المطلب بن عبد الله بن قيس بن مخزومة عن أبيه عن
جده قال : ولدت أنا ورسول الله - صلعم - عام الفيل
قال : وسأل عثمان بن عفان قيس بن أشيم ، أخا
بني عمرو بن ليث أفأنت أكبر أم رسول الله - صلعم -
قال : رسول الله - صلعم - أكبر مني ، وأنا أقدم
منه في الميلاد ، ورأيت خذق^(١) الفيل أخضر محيلاً
بعده بعام ، ورأيت أمية بن عبد شمس شيخاً كبيراً
يقوده عبده . فقال ابنه ياقباث : أنت أعلم وما تقول .
حدثنا ابن حميد قال : حدثنا سلمة عن ابن اسحاق
عن المطلب بن عبد الله بن قيس بن مخزومة عن أبيه

الله - صلى الله عليه وسلم - فأنى لم أضف إلى ما نقله
أبو جعفر شيئاً إلا ما فيه زيادة بيان أو اسم إنسان
أو ما لا يطعن على أحد منهم في نقله وإنما اعتمدت
عليه من بين المؤرخين إذ هو الإمام المتقن حقاً ،
الجامع علماً وصحة واعتقاداً وصدقاً^(٢) .

وكما عني - سابقونا بالنقل عنه وباختصاره على
نحو ما فعل ابن الأثير ، عنوا بتكميله : فوصله كثير
منهم بين المشاركة والمغاربة ، ومن هذه الصلات
كتاب « الصلة » الذي ألفه عبد الله بن أحمد بن جعفر
الفرغاني^(٣) ، وقد نقل عنه ياقوت كما أشرنا قبل ،
وكتاب الصلة الذي ألفه عريب بن سعد القرطبي
فانتهى به إلى سنة ٣٦٥ ، وقد أشرنا إليه قبل ،
وتلاه محمد بن عبد الملك الهمداني بكتابه « الصلة »
فانتهى به إلى سنة ٤٨٧ .

ولا نجد بعده كتاباً ذا قيمة خلال تاريخنا القديم
والحديث يعرض لتاريخ الإسلام وأهله وصلاته
بجيرانه في القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة - وهذا
بعض موضوع الكتاب - إلا وجدناه يعول عليه
كأوثق مصدر له وأوسع ، ولا وجدنا مؤرخاً
قديماً أو حديثاً عرض لتقديره إلا زكاه وعظمه
كيفما كانت مأخذه عليه ، وفي بعض هذا برهان
واضح على قدر الكتاب بين القدماء والمحدثين في
أهم مختلفة ، وعلى أثره في مؤلفاتهم التاريخية
والأدبية ، وهذا حسبه في عظمة القدر والأثر الذي
يتجدد على اختلاف الأمصار والأعصار .

٤ - نماذج من الكتاب

قدمنا آنفاً ما يدل على أسلوب الطبري من كلامه
في تاريخه وفي غير تاريخه ، ونذكر فيما يلي مثالين :
أحدهما من قسمه الأول في تاريخ الملوك الفرس قبل

(١) مقدمة الكامل ١ - ٥ .

(٢) ياقوت ١٨ - ٤٤ .

(٣) فضلات الفيل .

عن جده قيس بن مخزومة : قال : ولدت أنا ورسول الله - صلعم - عام الفيل فنحن لدان .

وحدثت عن هشام بن محمد قال : ولد عبدالله بن عبدالمطلب أبو رسول الله - صلعم - لأربع وعشرين مضت من سلطان كسرى أنوشروان ، وولد رسول الله - صلعم - في سنة اثنتين وأربعين من سلطانه .

وحدثت عن يحيى بن معين قال : حدثنا حجاج ابن محمد قال : حدثنا يونس بن أبي اسحاق عن أبي اسحاق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : ولد رسول الله - صلعم - عام الفيل .

حدثت عن إبراهيم بن المنذر قال : حدثنا عبد العزيز ابن أبي ثابت قال : حدثنا الزبير بن موسى عن أبي الحويرث قال : سمعت عبد الملك بن مروان يقول لقيث بن أشيم الكنانى الليثي : يا قيث ، أنت أكبر أم رسول الله - صلعم - قال : رسول الله - صلعم - أكبر منى وأنا أسن منه ، ولد رسول الله - صلعم - عام الفيل ووقفت بي أمى على روث الفيل محيلاً أعقله .

حدثنا ابن حميد قال : حدثنا سلمة قال : حدثني ابن اسحاق قال : ولد رسول الله - صلعم - يوم الإثنين عام الفيل لاثنتي عشر مضت من شهر ربيع الأول . وقيل إنه ولد - صلعم - في الدار التي تعرف بدار ابن يوسف وقيل : إن رسول الله - صلعم - كان وهباً لعقيل ابن أبي طالب ، فلم تزل في يد عقيل حتى توفي ، فباعها ولده من محمد بن يوسف أخى الحجاج بن يوسف فبنى داره التي يقال لها دار ابن يوسف ، وأدخل ذلك البيت في الدار حتى أخرجه الخيزران فجعلته مسجداً يصلى فيها .

حدثنا ابن حميد قال : حدثنا سلمة عن ابن اسحاق قال : يزعمون - فيما يتحدث الناس ، والله أعلم - أن آمنة بنت وهب أم رسول الله - صلعم - كانت تحدث أنها أتيت لما حملت برسول الله - صلعم -

فقيل لها انك قد حملت بسيد هذه الأمة ، فإذا وقع بالأرض فتولى : أعينه بالواحد ، من شر كل حاسد ثم سميه محمداً ورأت حين حملت به أنه خرج منها نور رأت منه قصور بصرى من أرض الشام ، فلما وضعته أرسلت إلى جده عبد المطلب أنه قد ولد لك غلام فأته فانظر إليه فأناه فنظر إليه فحدثته بما رأت حين حملت به وما قيل لها فيه وما أمرت أن تسميه .

حدثني محمد بن سنان القزاز قال : حدثنا يعقوب ابن محمد الزهري قال : حدثنا عبد العزيز بن عمران قال : حدثني عبدالله بن عثمان بن أبي سليمان بن جبير ابن مطعم عن أبيه عن ابن أبي سويد الثقفي عن عثمان ابن أبي العاص قال : حدثني أمى أنها شهدت ولادة آمنة بنت وهب أم رسول الله - صلعم - وكان ذلك ليلاً . قالت : فها شئ أنظر إليه من البيت إلا نور ، وإني لأنظر إلى النجوم تدنو حتى أنى أقول لتقعن على (١)

ومن هنا يظهر لنا استقصاء الطبري في الخبر بأكثر من رواية ، مع ذكرها بأسانيدها مهما يطل السند ولا يلخص الخبر بقلمه .

٢ - أخبار سنة ٩٢

هذه أخبار سنة كاملة اخترناها لقصرها نموذجاً مصغراً لمنهج الطبري في سنوياته ، إذ يذكر حوادث السنة ثم يذكر أمير الحج وسائر العمال على الأمصار في هذه السنة .

قال : « ثم دخلت سنة اثنتين وتسعين ، ذكر الأحداث التي كانت فيها » .

فن ذلك غزوة سلمة بن عبد الملك وعمر بن الوليد أرض الروم ، ففتح على يدى سلمة حصون ثلاثة وجلا أهل سوسنة إل جوف أرض الروم .

(١) تاريخ الطبري ٢ - ١٢٤ - ١٢٦ .

وفيها غزا طارق بن زياد مولى موسى بن نصير
الأندلس في اثني عشر ألفاً فلقى ملك الأندلس - زعم
الواقدي أنه يقال له : أدرينوق^(١) ، وكان رجلاً من
أهل أصبهان . قال : وهم ملوك عجم الأندلس -
فرحف الأدرينوق في سرير الملك ، وعلى الأدرينوق
تاجه وقفازه وجميع الحلية التي يلبسها الملوك ،
فاقتتلوا قتالاً شديداً ، حتى قتل الله الأدرينوق ، وفتح
الأندلس سنة ٩٢ .

وفيها غزا - فيما زعم بعض أهل السيرة - قتيبة
سجستان ، يريد رتبيل الأعظم والزابل ، فلما نزل

(١) لذريق .

سجستان تلقته رسل رتبيل بالصلح فقبل ذلك
وانصرف ، واستعمل عليهم عبد ربه بن عبد الله
ابن عمير اللبثي .

وحج بالناس في هذه السنة عمر بن عبد العزيز -
وهو على المدينة - كذلك حدثني أحمد بن ثابت عن
ذكره عن اسحاق بن عيسى عن أبي معشر . وكذلك
قال الواقدي وغيره .

وكان عمال الأمصار في هذه السنة عمالها في السنة
التي قبلها^(١) .

(١) تاريخ الطبري ٨ - ٨٢ .



الصّور الأخلاقية للابرويير

بمّتلّم
الدكتور محمد غنيمي هلال

أستاذ مساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

الرومانتيكي «ميشليه» قائلًا : (في مقدمة الجزء الخامس عشر من كتابه : تاريخ فرنسا) : « لويس الرابع عشر يئد عالمًا . فهو - مثل قصره فرساي - يطل على الغروب . . . الكآبة تسيطر على كل شيء ، على المؤلفات والخواطر الخلقية فيما كان يكتبه كبار الكتاب مثل پاسكال ، وراسين ، وفينلون ، ولابرويير . . . أما ما كان يجهر به خطيب القوم : بوسويه ، من ضمان شامل ، فانه لم يمنع العصر من أن يشعر باستهلاك كل قواه في المسائل العتيقة » .

وقد أخذت نتائج تلك السياسة الاستبدادية تظهر متوالية منذ حوالى عام ١٦٧٨ ، في صورة أزمة سياسية في الداخل والخارج ، وأزمات دينية وخرقية وأدبية ، ثم ثورة فكرية فلسفية في أواخر العصر .

أما الأزمة السياسية فكانت وليدة غرور الملك وأطماعه في صراعه ضد هولندا وألمانيا ومع إنجلترا ، في حروب دامت قرابة ثمانى سنوات تخللها انتصارات موقوته ، مع تكاليف وعقبات وهزائم طالما عانى منها الشعب . وزادت هذه الأزمة الشعب سخطًا ، واشتدت

بعد الكاتب لابرويير - صاحب فن الصورة الأخلاقية في الأدب الفرنسى - ثمرة من أنضج ثمرات عصره فكراً وثقافة ، ولكن خاصته التى انفرد بها أنه كان أكبر شاهد على عصره وأعمق ناقد له . أثر عشرة الكتب على مخالطة الناس ، ولكنه كان فى عزله أوثق صلة بعصره وبآفات عصره من جميع معاصريه ، يصف هذه الآفات فى صور وأمثال تبين عن مزاج حاد ساخر ، ولكن فى غير استهتار ؛ وتكشف عن فكر نافذ يبلغ - فى سخطه وضيقه - أبعد مدى للإصلاح حتى ليتأخّم حد الثورة ، على الرغم من سيطرة النزعة المحافظة على عصره كله ، وحتى ليذهب فى جرأته إلى حدود الحملة التى لا هوادة فيها على التقاليد والآفات الطبقيّة التى كان لها شبه قداسة فيما كانوا يسمونه : العصر الذهبى أو « القرن العظيم » ، عصر لويس الرابع عشر (١٦٤٣ - ١٧١٥) - وحقاً كان ذلك العصر عظيماً فى مظهره ، ولكنه كان يخفى خلف هذا المظهر الخادع آيات انحلال لازمت الدكتاتورية وعهود السلطان المظلم ، على نحو ما يصف المؤرخ الفرنسى

المصاعب المادية ، فسيطر سلطان المال على المجتمع ، وتدهورت تبعاً لذلك القيم الخلقية السليمة ، وازدادت حال الفلاحين سوءاً ، بقدر ما عظمت مكانة نبلاء الثياب ومشترو الألقاب من طبقة الأغنياء . وفي ذلك كتب « فينلون » رسالته إلى لويس الرابع عشر في ١٤ مايو عام ١٦٩٣ ، ثم كتب قصته الملحمية : « مغامرات تليماك » ، وقد ظهر الكتاب الأخير في طبعته الأولى عام ١٦٩٩ ، وبين سطوره آراء الكاتب في الإصلاح الملح للنظم السياسية والتربوية ، كما كتب الباحث الاقتصادي بواجبيير Boisguillebert في أسباب بؤس البلاد والمخرج منها ، عام (١٧٩٧) .

وأدى الدجل الديني ، والتعير الزائف في القصر والحاشية ، إلى صراع طائفي ديني ، ثم إلى موجة إلحاد . وساعدت على ذلك البلبلة العامة التي تنتشر عادة في سني الحرب . وقد قاوم بوسويه بعض الحملات الإلحادية التي شنها من تعرضوا لتأويلات نصوص الإنجيل ، ولبس هذا الإلحاد ثوباً فلسفياً في مؤلفات أمثال « بيل » Bayle الفرنسي في هولاندا ، فظهر قاموسه النقدي الفلسفي الكبير عام ١٦٩٧ ، كما وجد « سانت إفريمون » - في نادى « دوق مازارين » في لندن - مؤثلاً غذى به المتمردون على الدين المسيحي ممن كانوا يغشون ذلك النادى . وانتصرت فلسفة ديكارت ، وتوسع أنصارها في تأويلاتها ضد الدين ، على الرغم من حظر السلطات ، ومن مقاومة أساتذة السوربون . وكانت هذه الحركة الإلحادية بمثابة تمهيد للتمرد الرومانتيكى في القرن التالى .

وفي مجال الأدب كانت الكلاسيكية تختصر . فأخذ سلطان القدماء يترزل ، ودعا كثير من الكتاب والنقاد إلى التحرر من سيطرة الإغريق والرومان . وقامت

المعركة الشهيرة بين أنصار القدماء والمحدثين . ومن أكبر المدافعين عن المحدثين « شارل بيرو » في كتابه : « الموازنة بين القدماء والمحدثين » (١٦٨٧) - وقد انتصر للقدماء صفوة ممن أنجبهم العصر ، مثل لافونتين ، وبوالو ، ولابروير ، ولكن الصراع أسفر - لدى أنصار القدماء أنفسهم - عن اعتدال واضح في الدعوة إلى محاذاة الأقدمين ، كما أدى إلى التبصر والحذر في شرح نظرية المحاكاة ، مما سنتعرض لبعضه فيما يخص مؤلفنا وكتابه فيما بعد .

وكتاب « الصور الأخلاقية » لابروير يشهد بأن مؤلفه قد تعمق هذه الأحداث ، وعاش فيها بقلب فنان مرهف الحس ، وعقل مفكر لا يكتب إلا ما يؤمن به ، وثقافة ناقد لا يعرف هواة في الحق حين يصور خبايا عصره ونقائصه التي مهدت لما أشرنا إليه من أزمات أو صاحبها . فلم يغتر لابروير بمظهر العظمة الخادع لعصره ، بل نفذ إلى ما وراءه في صور تحمل طابع الهجاء الاجتماعى البناء ، وهذا الهجاء ذو دلالة إنسانية مطلقة من ثنايا التصوير الدقيق لدخائل الطبائع البشرية وسوء النظم الاجتماعية .

وقد أودع كتابه هذا خلاصة نفسه ، وجعل منه معيناً لا ينضب في تصوير أطواء العصر وأدوائه . وعلى هذا الكتاب يجب أن يعتمد الباحث إذا أراد معرفة مؤلفه وعصره ، إلى ما لهذا الكتاب بعد ذلك من قيمة فنية وإنسانية .

وقد احتفظ التاريخ بقليل من المعارف عن حياة لابروير الخاصة ونشأته . يقول سانت بوف : « لا نعرف شيئاً ، أو نكاد لا نعرف شيئاً ، عن حياة لابروير . ويضيف هذا الغموض - كما لحظ الباحثون - إلى جلال عمله الأدبي ، بل يمكن أن يقال إن هذا

الغموض ليضاعف من أثر ما كان لصاحبه من خلاق ومصير أليم . فاذا لم يبق سطر واحد في كتابه الفريد — منذ اللحظة الأولى من نشره — إلا أضفى على عصره جلاء الوضوح ، فليس لدينا مع ذلك من تفصيل خاص بحياة المؤلف نعرفه حق المعرفة . وتغمر شعاعات العصر كلها جوانب صفحات الكتاب جميعاً ، على حين يبقى خبيثاً وجه الرجل الذى بسطه بيديه .

ولهذا سنعتمد على استخلاص واقع حياته من كتابه أولاً ، إلى جانب المعلومات المتفرقة الضئيلة التى أبقى عليها التاريخ من حياته الخاصة .

ولا شك أن الحادثة الفاصلة الأكيدة في حياته هي اختياريه في منزل أسرة « كوندية » مريباً لدوق بوربون عام ١٦٨٤ . وقد شطرت هذه الحادثة حياته شطرين : الأول يمتد حتى سن الأربعين ، وهو أطول ، ومعرفتنا به أشد غموضاً ، والثاني أقصر ، ولكنه أحفل أثراً وأوضح معالم .

وعلى حسب بحوث حديثة طويلة التحقيق ، قام بها المؤرخون بعد عصر سانت بوث ، أصبح محققاً أن مؤلفنا — « يوحنا دى لبروير » — ولد في باريس عام ١٦٤٥ ، وتاريخ شهادة تعميده يرجع إلى ١٧ من أغسطس ، في كنيسة سان كريستوف . وأبوه لويس دى لبروير من البرجوازية الصغيرة ، كان يشغل وظيفة كبير مفتشى الضرائب ببلدية باريس ، وأمه إليزابيث هامونين ابنة أحد وكلاء الدعاوى القضائية في شاتليه . وكان يعيش الوالدان مع أولادهما الثانية — ومنهم يوحنا دى لبروير — عيشة ضئيلة من استثمار رأس مال قيمته اثنا عشر ألف فرنك — أو « جنيه » . كما كان يسمى الفرنك حينذاك — إلى جانب دخل وظيفة الأب . ويساعدهم عم لبروير الأعزب

الذى يسمى : يوحنا ، وكان يسكن معهم . وإذن ينتمى لبروير في نشأته إلى أسرة برجوازية صغيرة ، وقد نمت هذه النشأة فيه روح الهجاء الناشئ عن الطموح المكبوت وسط مجتمع طبقي .

وأما عن تربيته الأولى فمعرفةنا بها جد ضئيلة . ويؤكد معاصره الأب « أدري » (في مخطوطة عن كتاب مدارس جمعية الأورثوار في المكتبة الأهلية في باريس) أنه تربى في مدارس تلك الجمعية ذات الطابع الدينى ، وكانت تعنى مع ذلك بتعليم اللاتينية واليونانية . على أن إلتقان لبروير لليونانية كان مشكوكاً فيه على حسب البحوث الدقيقة المعاصرة . ومن العجيب أن أعداء لبروير المعاصرين له لم يحملوا عليه من هذه الناحية ، ولم يشككوا في قيمة ترجمته لتيوفراست ، ولكن منذ عام ١٧٤٠ بدأ الشك يحوم حول قيمة هذه الترجمة من حيث دقتها . وفي مقدمة ترجمة تيوفراست الدقيقة — طبعة جيوم بوديه — قد أكد مترجمها المعاصر الأستاذ « نافار » أن ترجمة لبروير لها كانت هيئة القيمة ، لا دقة فيها . وتصدى تلميذ من تلامذة « نافار » هو « كازيل » لحل المسألة (في مجلة الدراسات الإغريقية عام ١٩٢٢) فبين — بحجج قوية لا تدفع — أن تحمس لبروير لتيوفراست كان ادعاء لا دعوة ، وأن لبروير لم يرجع إلى الأصل اليوناني إلا تبعاً لاعتماده أولاً وآخرًا على ترجمة تيوفراست اللاتينية التى قام بها « كازوبون » دون أن يشير أدنى إشارة إلى مرجعه اللاتيني الذى اعتمد عليه كل الاعتماد^(١) .

ومن الغريب أن لبروير كان يعرف الألمانية ، أمر نادر في ذلك العصر . وهو ينصح — في كتابه الذى

(١) لا يهمننا التفصيل هنا في هذه المسألة الأكاديمية ، ولكننا نرى أن الإشارة إليها بالغة الأهمية .

نعرضه — بتعلم اللغات في عهد الطفولة ، على سواء ، دون تأجيلها إلى عهد الشباب أو ما بعده ، ويسوى لابروير في ذلك بين جميع اللغات ، لا فرق بين قديمها وحديثها ، ليدرس منها الناشئ أكبر قدر يستطيعه (انظر كتاب الصور الأخلاقية ، الفصل الرابع عشر فقرة رقم ٧١) . ولا بروير في ذلك ذو نظرة في التربية لا زالت حديثة .

ودرس لابروير الحقوق في باريس ، واضطر إلى مناقشة رسالته في جامعة أورليان عام ١٦٦٥ ، وكان عنوان تلك الرسالة : « الوصايا والهبات » . وإنما اضطر إلى مناقشتها في تلك الجامعة لأن القانون المدني لم يكن يدرس آنذاك إلا في تلك الجامعة وفي جامعة پواتييه . وما لبث لابروير أن فقد والده عقب عودته من أورليان إلى باريس عام ١٦٦٦ ، فكان عمه الوصي على الأسرة ، على حين صرف هو همه إلى البحث عن وظيفة له . فحصل أولاً على لقب محام للمرافعات أمام القضاء العالي في باريس . وليس لدينا من دليل ، ولا شبهة دليل ، على أنه مارس مهنة المحاماة ، على الرغم من أنه نص في كتابه على إكباره لتلك المهنة قائلاً : « مهنة المحاماة عسيرة مجهدة ، وتفترض فيمن يمارسها خصوبة التكوين وقوة الوسائل ، فليس يكتفى من صاحبها بما يكتفى به من الواعظ الذي ينطق ببعض الخطب يؤلفها في وقت فراغ ، ويسردها من الذاكرة ، في تسلط المسيطر وفي غيبة المناقض ، ويغيرها تغييراً طفيفاً ليحظى بثمرة إلقائها أكثر من مرة ؛ على حين يفوه المحامي بمرافعات خطيرة ، أمام قضاة يمكنهم أن يفرضوا عليه الصمت ، وضد خصوم يقاطعونهم ، فيجب أن يكون على استعداد للإجابة . . . ويظهر من ذلك أن الخطابة أيسر من المرافعة ، ولكن الخطابة

الجيدة أشق من المرافعة الجيدة^(١) » (انظر الفصل الخامس عشر ، الفقرة رقم ٢٦) .

ونستطيع أن نهتدى إلى سر مقته لممارسة هذه المهنة — مهنة المحاماة — بعد حصوله على وظيفته فيها ، ذلك أنه كان يكره إجراءات القضاء لأنها لا تزيده سوى نفور من وحشية طبائع المعتدين والمستغلين الذين أنف أن يختلط بالمجتمع من أجلهم . يقول هو : « لا يسمع في الميادين وشوارع المدن الكبرى ، وعلى ألسنة المارة فيها ، سوى كلمات الاستغلال والاستيلاء ، والاستجواب والاعتراف ، والمرافعة ضد الاعتراف . أقلن يكون في العالم أقل قدر من الإنصاف ؟ أو هل يظل على النقيض مليئاً بأناس يتطلبون في جرأة ما ليس لهم فيه حق أو يرفضون في صراحة ما يدينون به ؟ وثائق تخترع لتذكير الناس أو إقناعهم بما وعدوا به ! ! ! يا لعار الإنسانية ! ! . . . » (كتاب الصور الأخلاقية الفصل الحادي عشر ، فقرة رقم ٢٧ — انظر أيضاً ما يفهم منه نفور لابروير من المحاماة في الفصل السابع فقرة رقم ٢١) — ويأسى لابروير كذلك أن تكون القاعدة في القضاء محوراً للصورة المكتوبة بين المتنازعين : (يقولون : حقاً هذا المبلغ من المال له ، وهذا الحق مكتسب له . ولكنه متعلق بهذا الإيصال الصغير ذي المظهر الشكلي ، فاذا نسيه صاحبه فلن يستطيع أن يرجع به على خصمه ، ونتيجة لذلك يفقد مبلغه من المال ، وبذلك يتجرد قطعاً من حقه ، وإذن سينسى هذا الإجراء الشكلي » وهذا ما أسميه ضمير

(١) يقصد لابروير أن القدرة على اجتذاب الجمهور بكلام مبتذل مكرور في الخطابة أشق كثيراً من مناقشات المرافعة التي تتكرر دون انقطاع ، ولكنها غير ملة لارتباطها بواقع الأحداث ، متى وقعت موقعها من بداعة المحامي وقوته .

المترافع ورجال القضاء - القاعدة الجميلة في نظر القضاء ، والنافعة للجمهور ، والحافلة بالعقل والحكمة والإنصاف ، قد تكون مناقضة تماماً للقاعدة التي تقول بأن المظهر يجب أن يتضمن الجوهر . (نفس المرجع ، الفصل الرابع عشر ، فقرة رقم ٥٠) - ولا شك أن الفكرة الأخيرة للابروير مزعمية ، ولا يستطيع فهمها إلا بالجمع بينها وبين الفكرة السابقة عليها من ضيق لابروير بنقص الطبائع الإنسانية ، مما يلجئ القضاء إلى التمسك بنصوص شكلية في الوثائق ، وإلى تعليق الحقوق بالاحتفاظ بتلك الوثائق ، ولكن الفقتين السابقتين تدلان قطعاً على أن لابروير لم يخلق لمهنة المحاماة المتصلة بالقضاء ورجاله .

وقد آلت إليه بعض ثروة عمه حين مات عام ١٦٧١ ، فاشترى في عام ١٦٧٣ وظيفة وكيل مالى لتقدير الضرائب وجبايتها في مقاطعة « كان » Caen على بعد ٢٢٤ كيلو متراً غرب باريس ، ولكنه لم يترك مع ذلك باريس ، على الرغم من أن القوانين كانت تحتم عليه أن يقيم في محل عمله . واستمر يأخذ مرتبه السنوى وقدره ٢٣٥٠ فرنكاً ، دون أن يمارس وظيفته تلك التي لم يتخَلَّ عنها إلا عام ١٦٨٦ . وظل في باريس يحيا حياة المتعطل ، ولكنه تعطل الحكماء . فكان يتردد على حديقة اللكسمبورج وحدائق التويلرى ، يتأمل ويدون ملحوظاته ، كما يصفه أحد معاصريه وزميله في المحاماة : « فنيول مارفيل » ؛ وكما يتحدث هو عن نفسه في كتابه قائلا : « يحتاج المرء في فرنسا إلى كثير من الصلابة ، وإلى سعة في الفكر ، حتى يدع جانباً الوظائف والتقييد بالأعمال الموقوتة ، ليطيب نفساً بالبقاء في منزله ، لا يشغل بشئ . ولا يكاد يتوافر لامرئ من الكفاية ما يلعب به هذا الدور عن جدارة ، ولا من

نقاء الطوية ما يملأ به فراغ الوقت بدون ما يسمى الدهماء : أعمالاً ؛ على أنه لا يعوز تعطل العاقل إلا تسمية هذا التعطل باسم أفضل ، ذلك بأن يسمى التأمل والكلام والقراءة والهدوء أعمالاً » (نفس المرجع - الفصل الثانى ، فقرة رقم ١٢) - ويقول كذلك في موضع آخر - ويقصد نفسه بما يقول - : (يسألك الحمقى ورجال الفكر على سواء : بم تنلهى ؟ وفيم تمضى وقتك ؟ فإذا أجبت قائلاً : إني أفتح عيني لأرى ، وأعير أذنى لأسمع ، وأحتفظ بصحتى وراحتى وحريتى ، كان جوابى لديهم لا معنى له . فالخير الأكيد ، والخير العظيم ، والخير الوحيد لا حساب له ولا شعور به : « أو تقامر ؟ أو تشهد حفلات الرقص المقنعة ؟ » هذا ما يقولون . وعليك أن تستجيب) : (نفس المرجع الفصل الثانى عشر ، فقرة رقم ١٠٤) ويرجح أنه بدأ في تدوين ملحوظاته التي كانت نواة كتابه في تلك الفترة من حياته . وبحملنا منطق الأحداث على الاعتقاد بأن هذه التأملات كانت مقصورة أولاً على من يشهدهم من الناس وعلى الطبقة البرجوازية على الأخص . وربما توقع في هذه الفترة أن تتاح له فرصة أرحب لتأملاته العميقة باتصاله بالعلماء .

وقد أتاح له هذه الفرصة صديقه : « بوسويه » ، فأدخله مريباً في منزل من أسر النبلاء هو منزل « كوندية » ، عام ١٦٨٤ نظير دخل سنوى قدره : ١٥٠٠ فرنكاً . ومنذ ذلك الوقت كان يقسم إقامته بين باريس في منزل كوندية ، قريباً من حديقة الكسمبورج وبين « شانتى » غير بعيد من باريس . وكان تلميذ لابروير ، دوق بوربون ، في سن السادسة عشرة ، عصياً ، مهملاً ، ذا مزاج استبدادى ، وأخلاق فاسدة يصفه « سان سيمون » بأنه : « حيوان من الحيوانات

المريعة . يبدو أنه لم يخلق إلا ليفترس ، أو يغتال الجنس
الإنسانى . . . وفى الشتائم وصنوف الفسق ينفق وقته
ويصادف مسلاته . . . » وكان كونديه الكبير ذا
مزاج حاد ، ضعيف الفكر ، فريسة المرض ، ولكنه
كان لطيف المحضر مع لابروير . وقد كلف لابروير

بتعليم الدوق فلسفة ديكرات ، ثم الجغرافيا والتاريخ ،
والنظم السياسية والميتولوجيا . ويبدو أن لابروير كان
لوظيفته هذه مخلصاً غيوراً ، كما تدلنا على ذلك رسائله
السبع عشرة التى كتبها إلى كونديه الكبير فى تلك الفترة .
وتدلنا هذه الرسائل على سعة أفق لابروير كذلك ،
وعلى صدق نظراته التربوية التى اهتمت إليها وحده
بعمق فكره . فيها هو ذا يدرك تعليم التاريخ إدراكاً
حديثاً فى رسالته التى كتبها فى ١٨ من أغسطس عام
١٦٨٥ ، متوجهاً بها إلى رب الأسرة :

« أوقن أن عظمة رفعتكم تريد أن أحيطه علماً
بلواعى الحرب ، وبأخطاء الأمراء وصوابهم . .
وبدون هذا لن يكون التاريخ سوى مذكرات لأحداث
يومية » .

ولكن النصوص التى تركها لابروير تضيف سبباً
آخر (كما لحظ ذلك بحق الأستاذ جى ميشو الأستاذ
بالسوربون ، فى كتابه عن لابروير) - ذلك أن
الفيلسوف كان بحاجة إلى المال ليعول أسرته . وقد حملته
ذلك إلى تغيير نظراته إلى فلسفة العزلة التى كان ولوعاً
بها قبل أن يتصل بهذه الأسرة . فقد عدل عن نظراته إلى
العزلة التى سبق أن ذكرنا على الرغم مما يدل على حرصه
عليها فى نص يرجع تاريخ تدوينه إلى عام ١٦٨٩ ، إذ نراه
فى نص آخر كتبه فى عام ١٦٩١ يفضل عليها مسلكاً

آخر : « ثمّ فلسفة تسمو بنا عن الطمع والثروة ،
وتجعلنا نساوى - ماذا أقول ؟ - بل نفضل الأغنياء
ونبلاء المولد وأصحاب المناصب الكبيرة ، وتحملنا على
الاستهانة بالوظائف وبمن يبحثون عنها ، وتخلصنا من
الرغبة والسؤال والرجاء والإلحاف وثقل الكلفة ،
وتنجينا من الانفعال نفسه ، ومن السرور المفرط بأننا
قد علونا . وثمّ فلسفة أخرى تسخرنا وتخضعنا لكل هذه
الأمور ، فى سبيل مصلحة ذوى قرابتنا وأصدقائنا : وهى
الفلسفة المثلى » . (الفصل الثانى عشر ، فقرة رقم ٦٩) .
وفى عام ١٦٨٨ ظهر كتابه : « الصور الأخلاقية »
فى طبعته الأولى ، بعد أن أمضى قرابة عشر سنين فى
تأليفه ، وقرابة عشر سنين أخرى متوجساً من نشره
على الناس . وسنخص هذا الكتاب بالحديث بعد قليل .
وقد أدى نجاح الكتاب نجاحاً نادراً لدى الجمهور إلى
أن يطمح لابروير فى ترشيح نفسه للأكاديمية الفرنسية .

« أوقن أن عظمة رفعتكم تريد أن أحيطه علماً
بلواعى الحرب ، وبأخطاء الأمراء وصوابهم . .
وبدون هذا لن يكون التاريخ سوى مذكرات لأحداث
يومية » .

وفى عام ١٦٨٥ تزوج دوق دى بوربون - تلميذ
لابروير - من مدموازيل دى نانت ابنة لويس الرابع
عشر التى أنجبها من مدام دى مونتسپان . وفى عام
١٦٨٦ مات كونديه الكبير ، وأصبح دوق دى بوربون
يلقب بالأمير ، وانتهت فترة تربية لابروير له بعد
أن دامت ثمانية عشر شهراً . ولكن لابروير استمر
فى بيت الأمير ، مشرفاً على مكتبته .

ولم تكن إقامة لابروير - على ما له من مزاج حاد
واعتماد بنفسه - ميسورة فى مثل ذلك المنزل ، وبخاصة
بعد موت كونديه . وربما كان السبب فى استدامة

وكان له فيها أصدقاء خلص ، مثل بوسويه ، وبوالو الذى تحمس له بسبب اشتراكه معه فى الانتصار للأقدمين ، فى « المعركة بين المحدثين والقدماء » التى أشرنا إليها من قبل ، ثم راسين الذى فضله لابروير على كورنى فى كتابه ، وأطال فى هذا التفضيل فى خطاب استقبله بالأكاديمية الفرنسية . وقد تقدم بطلبه للأكاديمية ثلاث مرات منذ عام ١٦٩١ حتى عام ١٦٩٣ ، وهو العام الذى اختير فيه عضواً بها ، واستقبل بها فى الخامس عشر من يونيو . وكان استقبال الأعضاء لخطابه فاتراً ، بل هوجم من خصومه هجوماً شديداً لا يهمننا هنا تفصيل القول فيه ، وبسببه ألف لابروير مقدمة لخطابه الذى ألقاه فى الأكاديمية .

وقلما كان يشهد جلسات الأكاديمية عقب انتخابه بها ، بل أمضى أكثر وقته فى تلك الفترة فى شانتى ، ومن آن لآخر كان يحضر إلى باريس ويزور أصدقاءه من رجال الحاشية . وفى تلك الفترة قامت معركة حول النزعة الصوفية المسماة Quietisme وكان من كبار دعايتها « فينلون » عدو لابروير اللدود ، وقد انضم لابروير فيها إلى بوسويه الذى قاوم هذه النزعة أشد مقاومة . وهى تقوم على دعوة صوفية سلبية ، تنحصر فيها العبادة فى التأمل الباطنى ، والقضاء على الإرادة الفردية ، والاستسلام التام للألوهية الماثلة أمام التأمل . وقد ألف لابروير فيها كتابه : محاورات فى نزعة الهدوء والاستسلام الباطنى : Dialogue sur le Quietisme ، وقد ظهر الكتاب بعد موته ، ويشك كثير من المؤرخين فى نسبته إليه ، وقطعاً فيه كثير من الدخيل على لابروير ، وفيه كذلك ما يمثل روح لابروير ونزعته ، وما يتفق وآراءه فى كتاب الصور الأخلاقية . وتوفى لابروير فجأة بالسكتة

القلبية فى العاشر من مايو عام ١٦٩٦ عن إحدى وخسين سنة .

ويتضح مما سبق أن كتاب « الصور الأخلاقية » يكاد يكون مؤلفه الوحيد ، إلى جانب الرسائل التى كتبها فى فترة تربية دوق بوربون - وقد ذكرنا نموذجاً من تلك الرسائل وتحدثنا عن غايته منها - ثم كتاب محاورات فى نزعة الهدوء الصوفى الباطنى (Quietisme) - وقد أشرنا آنفاً إليه - وقد اعتمدنا ما أمكننا على نصوص كتابه الأول فيما سبق أن ذكرنا من معالم حياته العامة للكشف عن شخصيته ، وحتى لا ندع فرصة ننتفع بها من الكتاب الذى كلفنا بتقديمه . وعلينا الآن أن نخص هذا الكتاب بمزيد من التحليل والإبانة ، لنتعرف قيمته فى شتى نواحيه الفكرية والفنية .

كتاب الصور الأخلاقية

كان لابروير فى سن الثالثة والأربعين من عمره حين نشر كتابه لأول مرة عام ١٦٨٨ . وكثيراً ما راوده الشك فى قيمة كتابه لدى الجمهور ، فاستشار كبار أصدقائه من كتّاب العصر ، ويحكى المؤرخون له قصة طريفة فى ذلك : أنه كان يتردد على صاحب مكتبة فى شارع « سان چاك » يسمى : ميشاليه ، ليقتنى منه ما جد نشره من كتب ، وكان لصاحب المكتبة طفلة رشيقة يحادثها لابروير ويلطفها . وذات يوم قال له لابروير بعد أن أخرج من جيبه مخطوطاً : « هل لك فى أن تطبع هذا ؟ لا أدرى ما إذا كان سيسد نفقات طبعه ، ولكنه إذا أدر ربحاً فسيكون من نصيب صديقتى هذه الصغيرة » . وقد قبل ميشاليه العرض ، وظهر الكتاب فى طبعته الأولى مجهول المؤلف بعنوان : « الصور الأخلاقية لتيوفراست ، مترجمة عن اليونانية »

مع الصور الأخلاقية لهذا العصر وتقاليده». وظفر الكتاب بنجاح عجيب، فنفدت منه ثلاث طبعات في أقل من عام. وحصلت ابنة ميشالیه منه على مبلغ طيب من الربح حظيت من ورائه بزيمة طيبة. وظل الكتاب ينشر في طبعاته المتوالية مجهول المؤلف حتى الطبعة التاسعة التي ظهرت عقب موته، ولكنه في الطبعة السادسة قد وضع عليه اسم مؤلف هو: «جوفروا دى لابروير» (أحد أجداد لابروير)، واستمر كذلك حتى في الطبعة الثامنة التي كانت تحتوى على خطابه في الأكاديمية وعلى مقدمة ذلك الخطاب. ولم يكن هذا التواضع باخفاء الاسم إلا ظاهراً، فقد كان جل الناس يعرفون المؤلف ويرددون اسمه.

أما إظهاره الكتاب باسم تيوفراست، وإضافة جهده له، فقد كان واضحاً أنه يتقى بذلك سخط الكبراء ومكائد أعدائه في وقت معاً، فاحتفى وراء مؤلف إغريقى، لأنه كان يهجو آفات العصر ممثلة في أولئك العظماء. وكما يعبر عن ذلك «ماريو» في بحثه الذى عنوانه: «لابروير»، قائلاً إن لابروير في كتابه: «قد أخذ يغامر بالزج بنفسه في بحر المخاطر، على أمواج تهدده بالعواصف، فكان من اليسير لديه أن يرفع فوق قلع سفينته العلم الإغريقى تقيّةً». وقد شجعه حسن استقبال الجمهور لكتابه على أن يزيد في طبعاته المتوالية. ومنذ الطبعة الخامسة أخذ يحدد ما يضيفه ولم تحتو الطبعة التاسعة على زيادة سوى تنقيحات لبعض العبارات. ويكفى أن نذكر أنه في ثنايا هذه الطبعات زاد عدد الصور الأخلاقية من ٤١٨ إلى ١١٢٠، على أن خمساً وأربعين منها زيد فيها فقرة أو فقرات كثيرة. ويعترف لابروير في خطاب استقباله في الأكاديمية أنه كان حذراً في هذه الإضافات، بتقديم فيها عن

مشورة المخلصين. خوفاً من سخط الجمهور إذا أوغل في هذا الطريق، طريق الهجاء الاجتماعى المخوف بالأخطار.

وعدد فصول الكتاب - كما وصل إلينا - ستة عشر فصلاً، هى: التناج الفكرى، الجدارة الشخصية، النساء، من القلب، في المجتمع وصلاته، الثراء والحظوظ، المدينة، رجال الحاشية، العظماء، رئيس الدولة والدولة، الإنسان، أحكام الناس، في التقاليد السائدة، بعض عادات الوعظ الدينى، ذوو الخواطر القوية (تسمية ساخرة يقصد بها الملحدون أو من يسمون بأحرار الفكر).

ومنهج لابروير أنه بصوغ خواطره متتابعة في كل فصل من الفصول السابقة، تحمل أرقاماً متوالية. وغالباً ما يكون الخيط الذى يجمع هذه الخواطر دقيقاً، حتى لينقطع أحياناً بالقارئ، فتبدو الأفكار شتية لا نظام لها. وقد حمل أعداء لابروير عليه بأن الكتاب لا وحدة له ولا منهج. فدافع عن نفسه في خطابه في الأكاديمية، فرماه بأنهم لم يلحظوا أن «خمس عشرة فصلاً - من الستة عشر التي يحتويها الكتاب - موضوعها الكشف عن الزيف والمساخر التي يصادفها المرء في مشاغل الأهواء والميول الإنسانية، وليست الغاية من هذه الفصول سوى تدمير العوائق التي تؤدى إلى الضعف أولاً، وتطمس بعد ذلك لدى كل الناس التماس معالم معرفتهم بالله. فليست هذه الفصول الخمس عشرة سوى تمهيد للفصل السادس عشر والأخير...» وفي خطاب لابروير عن تيوفراست يذكر أنه عنى بالكشف عن شرور الإنسان وأهوائه ومواطن السخرية في سلوكه، وغايته من ذلك خلقية، هى «أن يصير الإنسان عاقلاً، ولكن بطرق بسيطة مألوقة،

وبوسائل التفكير في أعماله في حيدة ، دون عناية بالمنهج ، وعلى حسب ما تقود إليه الفصول المختلفة » .
وفي مقدمة الطبعة السادسة من كتابه يذهب مذهب الكلاسيكيين في الغاية الخلقية مما يكتب : « على المرء ألا يتكلم أو يكتب إلا من أجل تعليم سواء ، فإذا حدث أنه أعجب الناس فلا ينبغي مع ذلك أن يندم ، إذ أن هذا يساعد على الإيعاز بتقبل الحقائق التي يجب أن يعلمها الناس » .

ولعل خير من كشف عن منهج لابروير في ترتيبه لفصول كتابه هو سانت بوث ، إذ يرى أن لابروير بدأ كتابه بما يخص الفرد أولاً في نتاجه الفكرى ، وجدارته ، والمرأة كذلك ، والحياة الخاصة أو العواطف حتى الفصل الرابع ، يلي هذه الفصول الأربع ما يخص المجتمع وصلاته ، ورجال المال حين يتحدث عن الثراء والحظوظ ، ثم أهل المدينة ، ورجال الحاشية ، والعطاء أو النبلاء والأمراء ، ويتبع هذه الفصول بحديثه عن سيد الدولة ، لويس الرابع عشر ، ولم يكن لكتابته أن يخلو من هذا الفصل اتقاء ، وكأنه مانعة الصواعق التي يمكن أن تحيط به لو أهمل الكتابة عنه . ويليه فصل عنوانه : « الإنسان » ، فيه يصف لابروير الإنسان على حسب طبيعته الخلقية ، وما تحفل به من خبث ودهاء . ويؤكد « سانت بوث » أن انقطاع الصلة بين هذا الفصل الذى عنوانه : « الإنسان » والذى قبله ، مقصود للابروير ، وله دلالة اجتماعية هجائية . ذلك أنه بعد أن أطرى الملك تقيّة ومداراة ، أخذ يصف الإنسان على الطبيعة ليرى الملك نفسه كما يرى سواء . وتبدو الفصول الثلاثة التالية في أحكام الناس وعاداتهم ومناهج سلوكهم قلقاً بعض القلق في موضعها ، يليها الحديث في آفات رجال الدين في فصل الوعظ ، ثم الفصل

الأخير في البرهنة على ضرورة العقيدة وسلامتها ضد جحود المنكرين ، وكأن هذا الفصل الأخير أيضاً مانعة صواعق أخرى من المؤلف يحتّمى بها من أعدائه وخصومه ، وإذن فالخيط الذى يربط هذه الفصول دقيق ، ويريده لابروير كذلك ، لأنه خيط يسير به في متاهات الهجاء الاجتماعى الجريء لآفات العصر ، وللاّ ثمين بها في حق المجتمع والإنسانية .

ونرى أن الادعاء بالتزام لابروير بمنهج منطقي يجعل لكتابته وحدة ، فيه تكلف لا يبرره النص . ويكفى - تفادياً للإطالة - أن نذكر أن لابروير كثيراً ما يكرر أفكاره في أساليب مختلفة ، في فصول متباعدة في موضوعها . ولنأخذ مثلاً لذلك الفصل الأول من كتابه ، وموضوعه نظرات لابروير في النقد الأدبى وفي قيمة بعض الشعراء والكتاب المعاصرين له . ويصف سانت بوث هذا الفصل قائلاً : « إنه فن الشعر الذى أنتجه لابروير ، وهو فن بلاغته الخاصة به كذلك » . ويتحدث سانت بوث عنه كذلك في موضع آخر أن هذا الفصل فيما يحتوى من آراء نقدية ، وفي طريقة عرضها ، ما زالت قيمته حاضرة ، على حين لم تعد قيمة تذكر لفن الشعر الذى ألفه بوالو . وعلى الرغم من ذلك لا ينبغي بحال أن تقتصر على هذا الفصل في التعرف على آراء لابروير النقدية وعلى طريقة تقويمه للأدب ، إذ أنه يكمل هذه الآراء في فصول كثيرة أخرى من نفس الكتاب ، مثلاً في فصله في الوعظ الدينى ، والعادات ، والمجتمع ، وأحكام الناس . . . على أن هذا الفصل بمثابة مقدمة في فن لابروير وطريقة كتابته التى التزم بها في الفصول التالية . ولهذا نخصه هنا بمزيد من العناية لأهمية دلالاته الفنية والإنسانية .

ولابروير - في هذا الفصل الأول من كتابه - يدعو

— شأنه شأن معاصريه — إلى محاكاة الأقدمين عن هضم وتمثل وأصالة ، مؤمناً بأن هؤلاء الأقدمين من اليونانيين والرومانيين قد وصلوا في أدبهم وعلمهم إلى درجة لا يمكن معها أن ينبغ كاتب دون أن يرد منابعها الحسبة . فهو يقول : « كل شيء قد قيل ، وقد أتينا بعد قوات الأوان ، منذ ما يزيد على سبعة آلاف سنة ، حين وُجد أناس ومفكرون ، ولم يبق لنا إلا أن نلتقط سقط الحصاد على أثر ما جمعه الأقدمون والنابعون من المحدثين (يقصد نابغى عصر النهضة من الإيطاليين) (الفصل الأول ، فقرة رقم ١) — ولكنه يعود — في سعة أفق ومرونة فكر — إلى تقرير إمكانية التفوق على الأقدمين بعد ورود مناهلهم : « لن يستطاع بلوغ حد الكمال في الكتابة ، ولن يستطاع — مع توافر القدرة — التفوق على الأقدمين إلا بمحاكاتهم » (نفس الفصل ، فقرة ١٥) — وكأنه يرد على غلاة المحدثين الذين ينكرون فضل القدماء في معركة القدماء والمحدثين لعصره ، حين يقول من نفس الفصل : « يتغذى المرء بمراث الأقدمين وبارعى المحدثين ، وينسخ كتبهم ، ويستخلص منها ما استطاع ، ويحشر منها في أعماله الأدبية . وحينما يصير أخيراً مؤلفاً ، وحينما يعتقد الناس أنه يسير وحده على قدميه ، يتمرد ضد الأقدمين ، ويسىء إليهم ، شأنه شأن هؤلاء الأطفال الذين سلمت بنيتهم وقويت بما تغذوا به من لبن طيب ، يضربون مريبتهم عقب فطامهم » . (نفس الفصل ، الفقرة الخامسة عشرة) .

على أن لابروير واسع الأفق في نظرته إلى هؤلاء الأقدمين ، ينبغى على المتشدين باسمهم ، ممن يتخذون الانتماء إلى الأقدمين حظوة في ذاتها ، مستقلة عن غايتها . وهو في نظرته هذه يعبر عن وجهة النظر الحديثة

السليمة . وقد سبق أن لحظنا أنه يوصى بتعليم الطفل ما يستطيع من لغات على سواء ، سواء منها المحدث والقديم (الفصل الثانى عشر ، فقرة ٤٧) — وها هو ذا يحمل في سخرية على المنتطعين بتمسكهم باليونانية لذاتها قائلاً : (. . .) ويستمر في حديثه أحد كبار الدولة قائلاً : « فلان يعرف اليونانية فهو إذن مغمور ، فهو إذن فيلسوف ! ! » وحقاً ، فيما يظهر ، كانت بائعة الخضر في أثينا تتكلم اليونانية ، فهى من أجل ذلك فيلسوفة . وچيروم بينيون وجيوم دى لا موانيون كانا مجرد نكرات ، ومن ذا يشك في ذلك ؟ وكانا يعرفان اليونانية . . . إنما اللغات مفتاح العلوم ومدخل إليها ، لا تتجاوز هذا الحد . فاحتقار الأولى يؤدى إلى احتقار الأخرى . ولا تفرق اللغات بكونها قديمة أو حديثة ، ميتة أو حية ولكن بكونها خشنة أو مهذبة ، وبما إذا كانت الكتب التى صيغت فيها ذات ذوق طيب أو سيئ . . . » (الفصل الثانى عشر ، فقرة رقم ١٩ ، قارنها كذلك بالفصل الرابع عشر ، فقرة ٧٣) .

وواضح من دعوة لابروير إلى الغاية الخلقية التعليمية للأدب — فيما سبق أن ذكرنا — أنه كان يئزع فيها منزع الكلاسيكيين ، ولكنه يعنى عناية خاصة بالأسلوب الواضح الدقيق الأصيل : « في الفن نقطة كمال ، شأنه شأن الطيبة والنضج في الطبيعة . والذى يشعر بهذه النقطة ويولع بها هو ذو الذوق الكامل . ومن لا يشعر بها ، أو يولع بما دونها أو ما وراءها ، فهو ذو ذوق تالف . فثمّ إذن ذوق طيب وذوق سيئ ، ويمكن أن يناقش الذوق مناقشة يدعمها أساس » (مناقشة موضوعية) (الفصل الأول ، فقرة رقم ١٠) .

والذوق نوع من الغريزة يكتسب بالتربية ، وهو مقدم في النقد على مجرد مراعاة القواعد الجافة التى قد

تنال من روح العمل الأدبي . وهنا أيضاً يتجاوز لابروير منطقة الكلاسيكية العقيدية : « حينما تسمو القراءة بفكرك ، وتلهمك مشاعر النبل وعلو الهمة ، فلا تبحث عن قاعدة أخرى للحكم على الكتاب ، فهو حينئذ طيب ، خرج من يد صناع » (نفس الفصل ، رقم ٣١) - وغاية الكاتب الحقيقية هي الكشف عن الحقيقة الموضوعية ، دون التطلع إلى التأثير المباشر : « علينا أن نبحث عن صواب التفكير وصواب القول فحسب ، دون إرادة قيادة الآخرين إلى اتباع نفس ذوقنا ومشاعرنا ، فهذا مطمح يتجاوز الطاقة » (نفس الفصل ، فقرة ٢) .

وعلى الرغم من أنه لا ينبغي أن يدور في خلدنا أن لابروير من دعاة الفن للفن ، لما سبق أن ذكرنا من نصوص ، فانه يعنى مع ذلك بالصياغة عناية جعلت بعض المتسرعين يعززون إليه أنه من دعاة الفن الخالص ، ولكنه في الحقيقة يقصد إلى الموازنة بين التعبير والفكرة ، دون أن يجعل العبارة غاية في ذاتها . وهذا ما جعل سانت بوف يجعل خاصة كتابه الأولى أنه يتساوى فيه الشكل والمضمون مساواة تامة فريدة عجيبة . وها هو ذا لابروير يؤكد عنايته البالغة المدى بالتعبير : « بين جميع التعبيرات المختلفة - التي يمكن أن تدل على فكرة من أفكارنا - ليس سوى تعبير واحد منها هو الصالح . ولا يصادفه المرء دائماً حين يتكلم أو يكتب ، على أنه مع ذلك موجود ، وكل ما سواه ضعيف لا يرتضى به رجل الفكر الذى يريد أن يفهمه الناس . . . » (نفس الفصل ، فقرة ١٧) - ولا يقع المرء على هذا التعبير إلا بالموازنة الدقيقة بين المضمون والشكل ، وبمراعاة الحقيقة ، وجهد العناية باختيار الألفاظ وصياغة التركيب ووضوحه : « كل فكر المؤلف ينحصر في دقة التحديد

ودقة التصوير . فلم يتفوق موسى وهومير وأفلاطون وفرجيل وهوارس على من سواهم من الكتاب إلا بتعبيراتهم وصورهم ، وعلينا أن نعبء عن الحقيقة ، ليكون ما نكتبه طبيعياً قوياً دقيقاً » (نفس الفصل ، فقرة رقم ١٤) - وننبه هنا إلى أن ورود كلمة « الصور » في عبارات لابروير - كالعبارة السابقة مثلاً - لا يقصد بها سوى الوجوه البلاغية الكثيرة المختلفة ، ولا تمت بصلة إلى الخيال في مفهومه الحديث ، إذ أن لابروير ظل في هذا كلاسيكياً ، لا يؤمن بالخيال ، والخيال عنده مرادف للوهم ، يحذر منه كما يحذر منه من قبل أرسطو ، معبود الكلاسيكيين ، ويعدده آفة الكاتب ، لأنه « لا ينتج غالباً سوى أفكار زائفة مجدبة » (الفصل الخامس ، فقرة رقم ١٧) ويسير لابروير في هذا على درب كلاسيكى مطروق ، كما هي حال پاسكال وبوالو . ونحن هنا أبعد ما نكون من القرن الثامن عشر والتاسع عشر الأوربي ، وبخاصة منذ « كانت » ، حين أصبح الخيال - في معناه الحديث - هو مصدر الصورة ، وأكبر دعامة للكاتب والشاعر . ويعتد لابروير في قواعده الجمالية بسلامة الذوق ، وطول ممارسة الأعمال الأدبية ، وقوة التمييز بين الأساليب على أساس من الدربة ورهف الحس الفنى ، أكثر مما يعتد بالقواعد في حرفيتها . ويتميز في هذه الناحية عن أقرانه من الكلاسيكيين ، وبخاصة بوالو . يقول لابروير : (ما أوسع الفرق بين كتاب جميل وكتاب كامل ، أى مطابق للقواعد ، ولا أعرف ما إذا كان قد وُجد بعد كتاب من هذا النوع الأخير ، وربما كان الوقوع على ما هو عظيم جليل أيسر لدى العبقریات النادرة من تجنب كل صنوف الخطأ في القواعد . . . فالشعر في مسرحية « السيد » من أجمل

الأشعار التي يمكن صدورها ، على حين أن خبر نقد ألف في موضوع من الموضوعات كان نقد مسرحية « السيد » (نفس الفصل ، فقرة ٣٠) . وفي الفكرة الأخيرة يشير لايروير إلى المعركة الشهيرة في النقد الفرنسي حول مسرحية السيد لكورني ، ويطرئ المسرحية ، كما يطرئ النقد الذي صيغ فيها في لهجة مهذبة ، برغم قسوته وتهافته أحياناً . وفي هذه الفكرة يقر لايروير الصراع الدائم بين النقد والأدب ، ولكنه يقر في الوقت نفسه حق الكاتب في عصيان القواعد متى أخرج عملاً جليلاً جميلاً معاً . وقد انتصف لايروير لكورني في مسرحيته هذه التي خرج فيها على قواعد عصره ، على الرغم من أن لايروير كان يفضل عليه راسين الشاعر الفرنسي الذي راعى القواعد الكلاسيكية في دقة . وهذا انتصاف للخصم على حسب المبدأ ، لا سيراً مع الهوى . ونحس في وجهة نظره هذه نوعاً من الماراة والنقمة ، ضيقاً بنقد معاصريه . فهو يحذر من منحهم ثقته ، ويبحث عن معيار آخر أوثق صلة بروح العمل الأدبي من المعايير الحرفية السائدة ، ولكنه معيار يتطلب جهداً وأناة واستيعاباً لا يلقي فيه القول على عواهنه : « ليس النقد في الغالب علماً ، ولكنه مهنة ، يتطلب من قوة المثابرة أكثر مما يتطلب من العقل (التقريرى) ، ومن العمل أكثر مما يتطلب من التأهيل ، ومن المران أكثر مما يتطلب من العبقرية ، فاذا صدر عن تطنخي قراءاته على قوة تمييزه ، وعن ممارسه في نطاق جزئي على بعض الفصول ، كان مدعاة فساد القراء والكاتب » (نفس الفصل فقرة رقم ٦٣) - ويعود في فصل آخر فيؤكد ضرورة العمل والجهد ، ناعياً على الطفيليين الذين يستمرثون الجهل تقاعداً وتوانياً ، فيتعلقون بالكبراء والنبلاء لحمايتهم ، كما يتشدقون بأسماء كبار

الكتاب من قدماء ومحدثين ، يدعون شرف الانتفاء إليهم دون دراية بهم ، وزهداً في البحث ، ثم يعقب : « يلزم المرء قليل من المعارف كي يساير فروض التهذيب في أدب المجتمع ، ولكن كم يلزم منها لأدب الفكر !!! » .

فكيف يوفر الكاتب والناقد لنفسه المقدرة الأدبية ؟ هنا أيضاً يلجأ لايروير إلى منهج يغير منهج معاصريه ، وفيه تظهر أصالته ، حين يتعرض لكيفية تذوق النصوص الأدبية وشرحها ، وكأنه يلوح بذلك إلى طريقته في تكوين نفسه بتمثيل آداب الأقدمين ، كما يفهم من مقدمته لترجمته كتاب تيوفراست . ويشرح ذلك لايروير - في الفصل الرابع عشر من كتابه - حيث يقول : « لا يفنى امرؤ بحق التوصية بدراسة النصوص مهما أطنب . فهي السبيل الأقصر والأكبر والأمتع لكل صنوف المعرفة . فاحصل على الأشياء من أربابها ، لتتاح من المصدر . تحسس النص وأعد تحسك له ، واحفظه ، واستشهد به من الذاكرة في المناسبات ، وفكر على الأخص أن تنفذ إلى معناه في امتداده وتفاصيله ، ووفق بين أفكار المؤلف الأصيل ، واضبط مبادئه ، لتستخلص أنت بنفسك النتائج . وقد وجد الشراح الأولون أنفسهم في نفس الحال التي أريدك أن تكون فيها . فلا تستر بشروحه ، ولا تسر وراء نظراتهم إلا حين تقصر بك نظرتك . فشروحه ليس لك ، ومن اليسير كل اليسر أن تستعصى عليك ؛ على حين تتولد ملحوظاتك من فكرك وتظل فيه ، وستجدها مألوفة عادة في صلاتك بالناس ومشاوراتك وجدالك ... واخلص هكذا - بفضل هذه الطريقة في الدراسة - إلى الإقناع بأن كسل الناس هو الذي شجع على الفهقة بتضخيم المكتبات لا باغنائها ،

وبالمساعدة على تدمير النص تحت أعباء الشروح .
(الفصل الرابع عشر ، فقرة رقم ٧٢) .

ونفهم أن لابروير يرشد هنا إلى طريقة ، ولا يقصد إلى امتحان النقد ، لأن هذه الطريقة السليمة نفسها لا بد أن تتم بإشراف ذوى الدربة منذ البداية . وشاهدنا على ذلك أنه كان يتبعها في تربيته لبوق بوربون في دراسة التاريخ والنصوص الأدبية .

ومن ثانيا هذه النظرات النقدية الموضوعية العميقة التي تجلت فيها أصالة لابروير ، نلمح جانباً ذاتياً ، ذلك أنها أولاً وآخرها ثمرة تجربته الحيوية التي عاشها . ونشعر أنها بمثابة رد فعل لما تعرض له من حيف لدى معاصريه من النقاد فلم يعأ به ، وانصرف إلى الإخلاص لفنه . وقد أوحى له ذلك بإدراك عميق آخر ، هو الاحساس بتطور الأدب وحيويته ، وتغير الأذواق بتغير العصور . وهذه أيضاً نظرة تتجاوز هوبها الكلاسيكيين . فعلى الكاتب أن يخلص لرسالته ، ويصدق في فنه ، وسيجد الجزاء على تطاول الأجيال إذا جحد له معاصروه : « من لا يعتد في كتابته إلا بدوق عصره يفكر في نفسه أكثر مما يفكر فيما يكتب : فعليه أن يتطلع دائماً إلى الكمال ، فتسترد الأجيال اللاحقة لنا ما جحد معاصروننا من إنصافنا » . (الفصل الأول ، فقرة رقم ٦٧) .

وحملته على بعض معاصريه من النقاد واضحة الدلالة فيما قلنا ، وهي تصدق على أدعياء النقد ، وكذلك على سيئى النية المعوقين في كل عصر . ولتقتصر منها على شاهدين بالغى الدلالة على من يتسترون على السوء على حين يعرفهم الجمهور بأسمائهم ممن أظهرتهم المصادفات الآثمة ، في حين ليسوا سوى دخلاء مدخولى الطوية ، وفيهم يقول لابروير في صورة

حوار : (ماذا تقول في الكتاب الذى ألفه هيرمودور ؟
« إنه كتاب سيء » : هكذا - يجيب « أنتم » - أهو سيء ؟ - فيستمر في إجابته : هو كذلك : حتى إنه ليس بكتاب ، أو على الأقل لا يجدر أن يتحدث عنه الناس - ولكن هل قرأته ؟ - ويجيب « أنتم » : كلا !! » - ولم لا يضيف إلى ذلك أن فولتيا وميلانيا قد أنكراه دون أن يقرأه ، وأنه صديق فولتيا وميلانيا ؟)
(نفس الفصل ، فقرة رقم ٢٣) .

ويتخذ لابروير هدفاً له آخر نوعاً من النقاد يتذكرون لما يعرفون ، ويكفرون بحق الكتاب الذين يؤمنون بقدره فيما بينهم وبين أنفسهم ، ضناً واعتداداً كاذباً ، ويعبر لابروير في هذا عن تجربته الخاصة بكتابه قائلاً : « كثير من الناس يصلون إلى درجة الشعور بمكانة المخطوطة التي قرئت عليهم ، ولا يمكنهم أن يصرحوا بما تستحق حتى يروا رواجها في الناس بعد طبعها وماذا يكون حظها لدى ذوى المواهب ، فلا يغامرون بأصواتهم ، ويريدون أن يحملهم الجمهور على ذلك ، أو يقودهم إليه سواد الناس . وحينذاك يقولون إنهم أول من استصوب هذا العمل ، وأن الجمهور تابعهم فيه . . . » (نفس الفصل ، فقرة رقم ٢١) .

• • •

ومن تحليلنا التفصيلي للفصل الأول من الكتاب تبين أن لابروير لا يتبع وحدة حاسمة في عرض أفكاره ، ولا منهجاً دقيقاً في تسلسلها ؛ ذلك أنه يكررها في مختلف الفصول ، لمناسبات كثيرة ؛ مما يصعب معه تتبع الأفكار على حسب موضوعاتها فصلاً فصلاً - لهذا ، ولضيق المجال المحدد لهذا المقال ، علينا أن نتبع أهم اتجاهاته العامة الباقية في مختلف الفصول جملة - بعد أن

عرضنا نظراته النقدية - كى نُنَبِّهها بمجمل عن فنه
فى كتابته .

وقد التزم لايروير فى كتابه أن يصور آفات
العصر ، ويصف مآثمه . وقلما يتعرض لتصوير
الفضائل . ويغلب أن تكون هذه المواطن القليلة فى
حديثه عن الخير والفضائل دخيلة على عمله الأدبى ،
يعرضها من باب التقيّة أو التعريض . وهو ينص فى
مقدمة كتابه أنه إنما يصور عيوب مجتمعه على حسب
ما لحظه فى الطبيعة لكى يصلح المجتمع ذات نفسه :
« وهذه الغاية هى وحدها التى يجب أن يتوخاها
الكاتب ، وفيها مدى النجاح الذى قلما يتوقعه المرء .
ولكن بما أن الناس لا يسأمون أبداً من ممارسة النقائص ،
فعلينا كذلك ألا نمل - تأنيبهم . وربما يصيرون أسوأ
إذا أعوزهم الرقباء والنقاد ، وهذا الأمر الذى يحمل
الناس أن يعظوا وأن يكتبوا » .

وهو تارة يصف الإنسان والمجتمع وصفاً طابعه
التشاؤم والتفجع ، وتارة يتجاوز الوصف إلى النقد
الذى يشف عن بعض الأمل ، ويبلغ بهذا النقد أحياناً
أخرى مبلغ الهجاء الاجتماعى الذى ينزع فيه منزعاً
ثورياً واضحاً . ولنضرب أمثلة عامة موجزة لهذه
الاتجاهات :

١ - يدور تصويره للناس أفراداً أو فى الجماعات
على فكرتين أساسيتين : أن الحياة سيئة ، وأن الخيب
من طبيعة الناس : « لا ينبغي أن نحتد على الناس حين
نرى غلظتهم وكفرائهم وإجحافهم وصلفهم وحهم
لأنفسهم ونسيانهم الآخرين : فهكذا خلقوا ، وهذه
طبيعتهم . وهذا الاحتداد بمثابة ألا نستطيع احتمال أن
يسقط الحجر وأن تشب النار » . (الفصل الحادى عشر
فقرة رقم ١) . والحياة قصيرة المدى : « الحياة قصيرة

مملة ، تمضى كلها فى التنى ، يؤجل المرء إلى الغد أمله
فى راحته وسروره ، إلى تلك الفترة التى يكون قد
اختفى فيها خير ما فى العمر من صحة وشباب . . .
ويأتى ذلك العهد الذى يفجئنا كذلك فى رغباتنا ،
وها نحن أولاء تفرسنا الحمى وتحاصرنا ، فإذا شفيْنَا
منها فلكى نأمل كذلك فى زمن أطول » . (الفصل الرابع
فقرة رقم ٦٤) - وكذلك يقول : « يجب أن يضحك
المرء دون أن يكون سعيداً ، خشية أن يموت قبل أن
يضحك » . (نفس الفصل رقم ٦٣) . وفى الناس من
النقائص ما يجعلهم لا يحفلون بالمجتمع ، ومن ثم تتعذر
عشرتهم والوفاق بينهم : « يتساءل المرء لماذا لا يعيش
الناس جميعاً معاً ، ولا يؤلفون أمة واحدة ، ولا يرغبون
فى أن يتكلموا لغة واحدة ، وفى أن يحيوا خاضعين
لقانون واحد ، متوافقين على عادات واحدة وعبادة
واحدة ؛ ولكنى حين أفكر فى تباين الأفكار والأذواق
والعواطف ، أدهش حتى من رويى سبعة أشخاص
أو ثمانية يعيشون تحت سقف واحد وبين جدران
واحدة ، ليكونوا أسرة واحدة » . (نفس الفصل رقم ١٦)
ولايروير يعنى على المتحضرين من ساكنى المدن ومن
رجال القصور أنهم فى أدوائهم الاجتماعية قد ضلوا فى فهم
الحياة . ولعله بذلك هو الكاتب الوحيد من بين الكلاسيكيين
الذى أشاد بالريف وأهله ، واعتد بالطبيعة وفضلها :
« . . . فالطبيعة من نصيب من يسكنون الريف ،
هولاء وحدهم يعيشون ، وهم وحدهم على الأقل الذين
يعرفون أنهم أحياء » . (الفصل الثانى عشر رقم ١٩٠) .
وحين يتأمل فى النظام الاجتماعى لا يرى سبباً للفرقة
بين الناس فى طبقات ، ليرتفع بعضهم على حساب
الآخرين ، دون مبرر من الجدارة والجهد - ويروعه
غرور الكبراء ، وغلوهم فى اعتدادهم بأنفسهم على

أخلاقهم ، أو على أقل تقدير يبدون في نظرهم كذلك »
(نفس الفصل فقرة رقم ٢٢) .

ويبدو لابروير مرهف الحس ، ناثر الفكر عميقاً في إنسانيته ، حين يصور طائفة الفلاحين ، وهم ساكنو الريف الذى يعطف عليه ويغبط أهله لقربهم فيه من الطبيعة . وإذا كان في دعوته إلى حب الطبيعة رائداً للرومانتيكيين ، فانه في دعوته إلى إنصاف الفلاحين قد سبق هؤلاء الرومانتيكيين ، كما سبق في هذا عصره كله . يقول لابروير يصف الفلاحين في حقولهم في عصره : « يرى المرء بضع حيوانات متوحشة ما بين إناث وذكور ، منتشرة في الريف ، على سحبتها سواد ترهقها غبرة ، أمعنّت الشمس في إحراقها ، مرتبطة بالأرض تحفر فيها ، وتقبلها في عناد لا يقهر ، ولها ما يشبه الصوت الملفوظ . وحين تقوم على ساقها تبدو لها وجوه كالناس . وحقاً هم أناس . في الليل يأوون إلى جحور ، حيث يعيشون على الخبز الأسود والماء وأعشاب الحقول . وهم يكفون الآخرين من الناس مثونة الزرع والحراث والقطاف ، كى يعيشوا . ولذلك يستحقون ألا يعوزهم هذا الخبز الذى هو من ثمار غرسهم » . (الفصل الحادى عشر ، فقرة رقم ٢٨) ويرتاع لابروير للمفارقات الطبقيّة ، ويرسل

صيححاته المدوية العميقة للقضاء عليها ، حتى لنشر في عمق أنه على أهبة التضحية من ذات نفسه في سبيل العدالة الاجتماعيّة : « في الأرض صنوف بوّس تذهب باللب : بعض الناس يعوزهم القوت : يخشون الشتاء ويرهبون الحياة . على حين يأكل بعضهم في مكان آخر بواكر الفاكهة ، ويكرهون الأرض والفصول أن تخرج لهم ما استطاب . ومن البرجوازيين الصغار — لا لشيء سوى أنهم أصبحوا أغنياء — من يجرءون

غير أساس . فهم يستمعون إلى مدائحهم من سواد الشعب في استهانة ، شأنهم في ذلك شأن الأمراء الذين يستهينون بدورهم بما يكيل لهم هؤلاء الكبراء من مدح كذلك . وأساس ذلك الغرور . (الفصل التاسع رقم ٥ ، ١٨ ، ١٩) .

ونكتفى بهذا القدر من شهادة لابروير على عصره في تصويره له ، لنبين بعض جوانب نقده وهجائه الاجتماعي الذى تتضح فيه ثورته على نظام عصره .

٢- ويحمل لابروير حملة شعواء على حقوق النبلاء والعطاء ، وأنها مبنية على غير أساس ، ونحس وراء حملته اعتداده القوى بنفسه ، وشعوره بالحيث هو وأمثاله بين هؤلاء ، مما يجعله ضحية ألقاب فارغة اتخذت تعلقة للاستبداد . ولا شك أنه بذلك قد مهد للثورة الفرنسية وطلائعها في القرن التالى . يقول لابروير : « امتياز العطاء على من سواهم من الناس بالغ المدى من جانب : وأتنازل لهم عن رخاء العيش وفخامة الأثاث ، وعما يقتنون من كلاب وخيل وقرد وأقزام ومضحكين ومتملقين ، ولكنى أغبطهم على حظوتهم أن يكون في خدمتهم أناس يستوون معهم قلباً وفكراً ، بل يفضلونهم أحياناً » . (الفصل التاسع رقم ٣) .

ويذهب لابروير إلى وصف الحقد الدفين في قلوب الشعب على امتيازات النبل ، وكأنه يحذر من هذا الحقد ، أو يستثيره في قلوب المهضومين ليبلغ مداه بالثورة عليه . « يتباغض صغار الناس حين يتبادلون المساءات بينهم . والعطاء مبغضون إلى صغار الناس — بما يفعلون بهم من شر ، — وبالحير كله الذى يحرمونهم إياه ، وهم مسئولون تجاههم عن سواد عيشتهم وفقيرهم وسوء

على ابتلاع غذاء مائة أسرة في وجبة واحدة . ليجنح من يشاء إلى هذين الطرفين المتناقضين ، فلا أريد ، إذا استطعت ، أن أكون شقياً ولا سعيداً ، سألتقى بنفسى بين طرفي القصد لألوذ به » . (الفصل السادس فقرة رقم ٤٧) .

ولم يكن لابروير نفساً بائساً ، ولكنه كان يشعر بالفقر من حوله لغنى مشاعره ، ويرى في هذا البؤس المستهتر به من جانب الأغنياء عار المجتمع ، بل عار الإنسانية : « إنه لنوع من العار أن يكون المرء سعيداً بمرأى من بعض صنوف البؤس » . (الفصل الحادى عشر ، فقرة رقم ٨٢ ، قارنها كذلك برقم ٨٠ ورقم ١٢٧ ، ١٢٨ من نفس الفصل) . وتراءى قمة هذه الثورة في تفضيل لابروير أن يكون من الشعب على أن يكون من الطبقات الأرستقراطية المستبدة بالشعب . ولم يجرؤ أحد من معاصريه على الموازنة بين هذين الطرفين ، فضلاً عن تفضيل الشعب على الكبراء ، وهنا نرى بشائر القرن الثامن عشر الذى حطم تلك الفروق ومحا تلك الطبقات . يقول لابروير : « إذا وازنت بين حالتى الناس المتناقضتين كل التناقض ، أعنى بذلك الكبراء والشعب ، فإن الشعب يبدو لى مكتفياً بالضرورى ، على حين الآخرون قلقون فقراء مع فضلهم فى الرزق . ورجل الشعب لا يستطيع ارتكاب أى شر ، والعظيم لا يرغب فى فعل أى خير ، وهو قادر على الإتيان بكبار الآثام ، والأول لا ينشأ إلا على الأمور النافعة ولا يمارس سواها ، على حين ينحاز الآخر إلى المضار ؛ وهناك تراءى - فى سداجة - الخشونة والصراحة ، وهنا تكمن عصارة خبيثة فاسدة تحت لحاء من مراسم الأدب . والشعب قلما يتوافر له الفكر ، على حين يعوز العظماء الروح . وللشعب جوهر طيب

ولا يعبأ أبداً بالمظاهر ، على حين ليس لدى العظماء سوى المظاهر مع سطح ضحل . أو على أن أختار ؟ لن أتردد : أريد أن أكون من الشعب » . (الفصل التاسع ، فقرة رقم ٢٥) .

ويسمو تقويمنا لهذه الصيحة الثائرة إذا عرفنا أن لابروير كان مرهف الحس ، يضيق بغلظ إحساس الشعب وخشونة الأخلاق الريفية (انظر الفصل الثامن رقم ٤٥ ، والثانى عشر رقم ٢٢ ، ٤٨ ، مثلاً) . ولكنه يتناسى ما فى الشعب من غلظة وخشونة ، لينحاز إليه فى مواجهة الظلم ، لاشترائه فى الثأر معه ضد كبراء العصر . ألا يخطو بنا هذا القول نحو صيحات « ديدور » و « روسو » فيما ناديا به من بعد من مثالية الشعب وعصمته ؟ ألا تجود الموازنة الصائبة بين فكرة لابروير السابقة وإجابة « فيجارو » على كلام الكونت « المافيفا » فى مسرحية « حلاق أشبيلية » ، إذ يقول « فيجارو » : « أحس بسعادة مفرطة حين ينسأى الوزير ، معتقداً أن النبيل من النبلاء يؤدى لنا خيراً ما كف عن إصابتنا بالأذى » . (مسرحية حلاق أشبيلية ، الفصل الأول ، المنظر الثانى) .

* * *

بقى لنا أن نجمل القول فى خصائص أسلوب لابروير . وقد سبق أن ذكرنا أهم أفكاره النظرية فى ذلك على حسب الفصل الأول من كتابه ، ثم على حسب أفكاره فيه كذلك فى الفصول الأخرى . وهى بمثابة المنهج الذى اتبعه لابروير فى كتابته ، عن أصالة انفرد بها فيما كتب ، حتى ليقول عنه بحق معاصره : « ميناج » : « لم يعثر أحد قبله على مثل ما وقع عليه من قوة التعبير وصوابه فيما نلتقى به من كتابه . فهو يقول فى كلمة ما لا يستطيع أن يؤديه سواه فى ست كلمات .

ومن الجميل لديه أيضاً أنه - على الرغم من جسارته في التركيب لعباراته - ليس من بينها ما هو زائف . أو ما لم يوفق فيه كل التوفيق في بيان فكرته . وأشك كثيراً أن يستطيع امرؤ مجاراته بعد . . . » ويقول عنه تين : « تنحصر موهبته أساساً في فن الاجتذاب إلى ما يقول . قلما يبتكر ، ولكنه يطبع ما يحسه بطابع لا يحصى . ولا يقول سوى حقائق مألوفة ، ولكن لا يستطيع نسيانها بعد أن يقولها . . . » ويرى الأستاذ « جى ميشو » أنه لا نظير له في أسلوبه في الأدب الفرنسي كله ، من حيث طول أناته وعمق وعيه وأناقته تصويره . ويقر له « سانت بوث » بنفس المقدرة ، وإن أخذ عليه بعض الهنات من التكلف مما يسميه : « عقب أخيلوس » عند لابروير .

وعلى الرغم من أن هذه الوسائل الفنية لا يتذوق أكثرها إلا في لغتها ، نذكر مع ذلك بعضها ، مما يمكن أن يتذوقه القارئ العربي . ففيها التعريف اللاذع في طابع هجائي : « المتدين الزائف هو الذى يصير كافراً تحت حكم ملك كافر » . (الفصل الثالث عشر ، رقم ٢١) . والاستفهام الدقيق الذى يحتوى في نفسه على الإجابة عن معنى دقيق : « إذا كان مألوفاً أن نتأثر بالغ التأثير بالأشياء الجميلة ، فلماذا نبدو أقل تأثراً بالفضيلة ؟ » . (الفصل الثانى رقم ٢٠) - والتعمية المثيرة للانتباه في شكل أحجية : « يوجد ناس في مسكن سيء ومبيت غير مريح ، يلبسون الأسفال ، ويتناولون أسوأ غذاء . يعانون من الحاضر والماضى والمستقبل ، حياتهم عذاب دائم عن طيب خاطر ، وهكذا وجدوا السر في السلوك إلى الهلاك بالطريق الأشق . أولئك هم البخلاء » . (الفصل الحادى عشر ، رقم ١١٤) . (ومما يستحق الإشارة إليه أن الجاحظ يطنب في هذا المعنى ، ولكنه

لا يتخذ نفس الوسيلة التصويرية) . ثم التحليل للمعاني النفسية بطريق تعيين دقائق المظاهر الخارجية ، وحسن استخدام الحوار أو الحديث الفردى .

والخاصتان الأخيرتان تابعتان لفن الصورة الأخلاقية ، وهو فن كان رائجاً وتابعاً لغيره قبل لابروير في الأدب الفرنسي . ولكن « لابروير » بلغ به أقصى ما قدر له من كمال ، ولم يتبع فيه طريق تيوفراست في تعداد الحقائق التجريدية للنموذج الخلقى من حيث هو . كالبحيل والمرأى ، والحبيث ، والمغتر . . . من حيث هم نماذج بشرية صالحة لكل زمان ومكان ، ولكنه التزم وصف نماذج حية تنطبق على ذوى النقائص في عهده ، وعرف كيف يردّها خالدة المعنى والأثر بفنه . وقد حاول معاصروه أن يروا وراء كل صورة شخصاً معيناً من معاصريه قصد إلى هجائه في صوره ، فألفوا كتباً عنوانها : « المفاتيح » للكشف عن الشخصيات التى قصد إليها لابروير في صوره . وقد أنكر لابروير ذلك توجساً مما قد يثيره خصومه من عدااء ومكيدة . ولكن يظهر من رده نفسه أن هذا الرد لم يكن سوى تقيّة . يقول لابروير في مقدمته لخطابه الذى ألقاه في حفل استقباله بالأكاديمية : « .. لقد صورت في الحقيقة حسب الطبيعة ، ولكنى لم أفكر دائماً في تصوير هذا أو تلك ، في كتابي عن العادات والتقاليد . . . قد أخذت سمة من جانب وسمة من جانب آخر ، ومن هذه السمات المختلفة التى يمكن أن تنطبق على نفس الشخص ، ألفت صوراً محتملة ، ولم يكن همى تسليّة القراء بهذه الصور الأخلاقية ، أو بالهجاء لشخص معين - كما يقول الساخطون - بقدر ما اهتممت أن أقترح على القراء آفات ليتجنبوها ونماذج ليتبعوها » .

ونضيف إلى صورة الناقد الأعشى البصيرة — الذى ذكرناه عند تحليلنا للفصل الأول من الكتاب — مثالا آخر لفن الصورة الذى تميز به لابروير ، وفيه يتمثل الكثير من وسائله الفنية التى أشرنا إلى بعضها .

وهذا المثال هو صورة الوصول الدعى ، يصل بحيله أكثر مما يصل بمواهبه ، ويعتمد على وسائل الجاه لدى سواه دون جدارة أو كفاية من ذات نفسه . ويذكر مؤلفو « المفاتيح » أن لابروير كان يقصد بتلك الصورة « دوق دى لافوياد » .

ويسمى لابروير صاحب هذه الصورة : « تليفون » ؛ وفى التسمية نفسها سخرية لأن « تليفون » — أصلا — آلة تذهب بالصوت إلى بعيد ، ولكنه مجرد صوت ، وليس بصيت . ويذكر لابروير هذه الصورة فى موضعين من كتابه ، نترجمهما تباعاً :

« أو أنت صاحب فكر ومجد وبراعة وذوق وقوة تميز ؟ أو أستسلم للحدس والملق اللذين يعلنان فى جسارة عن جدارتك ؟ هما أمران مرييان أستنكرهما . أو أترك نفسى تغتر بالبريق الخادع لقدرتك وتعاليك ، مما يضعك فوق كل ما يفعل وما يقال وما يكتب ، ومما يردك صلب العود على المدح ، ويحول دون أن أنتزع منك أقل استصواب ؟ وأستخلص من هذا — طبيعة — أنك من ذوى الخطوة والصيت والثراء الكبير . ما الوسيلة إلى تعرفك ، أى تليفون ؟ — لا يقترب المرء منك إلا كما يقترب من النار ، يظل على بعض المسافة منها ، ويجب أن تنزع من أعطينك (مما يحيط بك من أغشية الملق والاعتماد على الجاه والصيت) ، وأن تختبر ، وأن تُقرن بنظرائك حتى يستطيع إصدار حكم صحيح حكيم عليك . الإنسان الذى أوليته ثقتك ، وهو من خلص خلصائك ، ومنه تستمد نصحك ،

ولأجله تترك سقراط وأرسطيد والذى تضحك معه ويعلو عليك بضحكه ، وهو أخيراً « داف » (عبد من العبيد فى ملهات تيرنس التى عنوانها : أندريا) وهو معروف لى حق المعرفة : أفلا يكفى هذا لمعرفتك أنت حق المعرفة ؟ » . (الفصل التاسع رقم ٢٠) .

— « يوجد أناس يرغبون من وراء عتيمهم ، فيركبون متن الموج ، وتدفعهم القلاع فى بحر حيث يفشل الآخرون ويتحطمون ، ولكنهم يصلون وقد عقوا كل وسائل الوصول عقوفاً ، هم أناس مخلصون لأناس آخرين ، للعطاء الذين انقطعوا لعبادتهم ، وفيهم وضعوا أقصى آمالهم ، ولكنهم لا يخدمونهم ، بل يسلونهم . وأهل الكفاية هم المحسنون عملاً الذين لا غنى للعطاء عنهم . ولكن أولئك المسلمين لا غنى عنهم للعطاء ويعلوهم بياض الشيب لديهم ، ويمارسون فى خدمتهم لهم طيب الكلمات بدلا من طيب الأعمال ، ليتطلبوا على ذلك الجزاء . وينزعون مناصب خطيرة منهم بقدرتهم على تسليتهم إياهم ، ويرتفعون بما يأتون من الدعابات الدائبة إلى أعظم مكانة ، وأخيراً تنتهى بهم آجالهم ، فيرحلون إلى مستقبل لم يرجوه ولم يخشوه . ولا يبقى منهم على الأرض سوى المثل الذى حازوه فى الإثراء : مثل مشنوم على كل من يريد أن يحتذيه !!! » . (الفصل الحادى عشر رقم ٩٦) .

* * *

وفى هذا الموجز الذى قدمناه عن لابروير ، قد أشرنا إلى محافظته ومجاراته لعصره فى مواطن قليلة من آرائه ، مما يلتحق بما سماه سانت بوف « عقب أخيلوس » عند لابروير ؛ على حين عينا بالكشف عن مواطن أصالته ، وعن كفايته ، وثورته على مثالب عصره

السياسية والإنسانية ، ورهف شعوره تجاه ما تزخر به الإنسانية والمجتمع من شرور ، وأنه يجد في جدارته وإخلاصه لفنه وإنسانيته عزاء عن كل شيء ، وبخاصة في وجه خصومه الكثر الذين عاشوا لأنفسهم في ظلام الأثرة وظلمها ، لا يخلصون لسوى منافعهم الخاصة . وقد كان لابرويير رائداً في كثير من آرائه الاجتماعية الثورية التي أشرنا إلى أهمها ، وبها سبق عصره ، كما سبق في بعضها عصر الثورة الفرنسية نفسه ، وتجلت أصالته إلى جانب إفادته من سابقه ومعاصريه . وقد أخلص لإنسانيته ، فعاش عصره وتجاريه ، وبقدر تعمقه فيهما تجلت آيات إنسانيته وخلوده . وهو مخلص لفنه بقدر إخلاصه لرسالته الإنسانية ، حتى رأينا من يراه في أسلوبه وصوره مثالا فريداً في الأدب الفرنسي كله .

ويضيق بنا المقال لو شرحنا وجوه تأثيره ، وذكرنا أسماء من حاكوه في الأدب الفرنسي والآداب الأخرى وحتى لو سردنا - مجرد سرد - الترجمات الكثيرة لكتابه في حياته وعلى توالى العصور ، فهذا يستحق بحثاً على حدة . على أن محاكاة لابرويير صعبة كما قال هو ، محذراً منها بعض من حاكوه من معاصريه ، ذلك أنه إنما يستملى قلبه ومزاجه وحدة شعوره .

ولقد لقي لابرويير نوعاً من الإنصاف لدى جمهوره وبعض المخلصين لإنسانيتهم وفكرهم من كتاب عصره ، فبلور إمكانيات متفرقة ، وغذاها مخلصاً ببذور نمت وترعرعت في القرن اللاحق ، فأثرت في الثورة الفرنسية التي كان له فضل في التمهيد لها دون أدنى ريب . وقد أدى بذلك رسالته الإنسانية والفنية على خير ما استطاعه إنسان عاش في مثل ملبساته .



السيرة النبوية لابن هشام

بعتلم
الاستاذ محمد علي النجار

عضو مجمع اللغة العربية

يعاتبه على أن ترك مجلس الفقه إلى مجلس الأخبار ، يرى أنه لاخير فيها ، وقال لأبي يوسف يتهم به : من كان صاحب راية جالوت ؟ فقال أبو يوسف : إنك إمام ، وإن لم تمسك عن هذا سألتك على رءوس الملائكة : أما كان أولاً ؟ أوقعه بدر أم أوقعه أحد ؟ فإنك لا تدري أيتهما كان قبل الآخر . فأمسك عنه وأقره على ما رأى واختار .

ولم يُعن أحد من الصحابة بجمع أخبار السيرة ؛ إذ كانوا مشغولين بالجهاد والفتوح ، وإنما التفت إلى هذا فريق من التابعين . فكانوا يسألون من شاهد الغزوات من الصحابة ، ومن صاحب الأحداث التي وقعت للمسلمين في عهد صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم ، ويجمعون ما استفاض واشهر من الأخبار حتى أصبح لا يحتاج إلى سند خاص ، ولانقل عن أفراد معينين . وتفاقر السيرة والأخبار في هذا الحديث عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه . فالحديث الصحيح يجب أن يكون متصل السند لا يسقط فيه أحد من رجاله . ويرد في السيرة المراسيل وغيرها ؛ فقد يروى فيها عن الحسن البصري التابعي أخبار عن أحوال البعثة أو حياة الرسول لم يدركها .

سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم يراد بها تعرف حياته الأولى من ولادته إلى مبعثه ، ثم حياته بعد ذلك حين بعث للناس بالدين الحق ، وأمر أن يدعو الناس إليه ، وما لقي في سبيل الدعوة من معارضة ، وما جرى بينه وبين المعارضين من مقاولات وحروب ، ومن استجاب له حتى ظهر الإسلام وكمل الدين .

والحروب التي جرت بينه وبين مخالفيه هي المعروفة بالغزوات والسرايا . وقد يغلب اسم المغازي على ذلك كله .

وقد كانت المغازي والسير من العلوم الجليلة ، فيها يعرف تواريخ أحداث المسلمين في عهدهم الأول ويوقف على أحوالهم ، وفيها جلاء البيئة التي نشأ فيها الإسلام وترعرع حتى استوى ، وبيان لأسباب نزول كثير من آيات القرآن ، ومن ثم يعرض كتاب السير لتفسير ما نزل من القرآن فيما يمس ما يعرضون له .

ومما يدل على وجوب العناية بهذا العلم أن (١) أبا يوسف صاحب أبي حنيفة - رضى الله عنهما - كان قد مضى ليستمع المغازي من ابن إسحاق أو غيره ، وأُخذ بمجلس أبي حنيفة أياماً . فلما علم الإمام بذلك أخذ

(١) انظر ابن خلكان في ترجمة أبي يوسف .

ومن هؤلاء الذين جمعوا أخبار السيرة محمد بن شهاب الزهري الذي كانت وفاته سنة ١٢٤ هـ فقد دون سيرة تروى عنه . وينقل عنها السهيلي في الروض^(١) الأنف .

وجاء محمد بن إسحاق بن يسار . فاهتم بجمع المغازي والسير أيتما اهتمام . وساعده قوة حفظه . وتفرغه لهذا الشأن ورغبته في فن الأخبار والتاريخ حتى اشتهر بالإمامة في هذا الفن . ويقول الزهري^(٢) : من أراد المغازي فعليه بابن اسحاق . وذكر عن الشافعي - رضي الله عنه - أنه قال : من أراد أن يتبحر في المغازي فهو عيال على محمد بن إسحاق . وقد كتب السيرة . وكانت وفاته سنة ١٥١ هـ .

وجاء ابن هشام فهذب سيرة ابن اسحاق فعرفت به : سيرة ابن هشام . ولا يكاد يعرف سيرة ابن اسحاق . وسأقسم الكلام في هذا البحث قسمين . الأول في ترجمة ابن هشام . والثاني في سيرة ابن هشام : ثم أتبعهما نماذج من السيرة إن شاء الله .

١ - ابن هشام

هو عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري . والمعاfer : قبيل من اليمن كبير . فهو قحطاني . ويقول بعضهم فيه : الذهلي . وذهل : قبيلة من ربيعة ترجع إلى ذهل بن شيبان . فهو على هذا عدناني . وبعضهم^(٣) يجعله سدوسي . وسدوس هو ابن شيبان . فهو أيضاً عدناني . وشهرته بالحميرية تنفي أنه ذهلي أو سدوسي . والظاهر أنه حميري من أنفسهم لا مولى لهم .

ونشأ في البصرة وتلقى العلم فيها . والظاهر أنه ولد بالبصرة . ولم يذكر تاريخ ولادته ، ولا ما يعين على

تعرفه . وبرع في الأدب والعربية ، حتى وُصف بالنحوي . وأخذ عن نحوي البصرة وأدبائها . وهو في السيرة يروى عن يونس بن حبيب (١٨٢ هـ) . وأبي عبيدة معمر بن المثنى (٢١٨ هـ) ، وأبي محرز خلف الأحمر (مات في حدود سنة ١٨٠ هـ) ، وأبي زيد الأنصاري (٢١٥) . ولا نراه يروى عن الأصمعي ، وكأن ذلك لأن الأصمعي كان في بغداد متمتعاً بنعم الخليفة . وهو يروى عن هؤلاء في الأخبار واللغة والشعر . وروى^(١) حديثاً في صلاة الخوف عن عبد الوارث بن سعيد التتوري .

وقد رحل إلى مصر بعد أن اكتمل علمه في البصرة ، واستقر بها . ونشر فيها علمه ، حتى صار عالم مصر في الغريب والشعر . وحين ورد الشافعي مصر كان ابن هشام بها . وقيل^(٢) له : لو أتيت الشافعي ، فأني أن يأتيه . ثم قيل له فأتاه ، فذاكره أنساب الرجال . فقال له الشافعي بعد أن تذاكرا طويلاً : دع عنك أنساب الرجال فإنها لاتذهب عنا . وعنك وخذ في أنساب النساء . فلمّا أخذنا في ذلك بقي ابن هشام مهوياً . وكان ابن هشام يقول بعد ذلك ما ظننت أن الله خلق مثل هذا ! ومن الثابت أن الشافعي - رضي الله عنه - ورد مصر في سنة ١٩٩ هـ ، وكانت وفاته فيها سنة ٢٠٤ هـ . فيكون ابن هشام في مصر في أثناء هذه المدّة ، فأما متى ورد ابن هشام مصر فلم نقف على خبر فيه .

وكان ميله إلى الأخبار شديداً . ومن هذا كان اشتغاله بالمغازي والسير .

ومن آثاره كتاب التيجان في ملوك حمير . وهو يرويه بسنده عن وهب بن منبه . وفيه رواية عن محمد بن السائب الكلبي ، كما في ص ١٣٢ . وقد طبع

(١) السيرة ٣ - ٢١٥ .

(٢) الوافي بالوفيات للصفدي ج ٦ المجلد الأول (مخطوط في دار الكتب) .

(١) ج ١ ص ١١٨ .

(٢) الروض ١ - ٥ .

(٣) انظر تهذيب التهذيب في ترجمة زياد بن عبد الله البكائي .

في الهند في بلدة حيدر آباد الدكن في سنة ١٣٤٧ هـ .
ويذكر من تأليفه شرح أخبار الغريب في السيرة .
ويذكر بعض العصرين من تأليفه القصائد الحميرية .
وأنها طبعت . ولم أقف على هذا الكتاب ولا رأيت
أحداً من القدماء ذكره له . ويوجد من المطبوعات
القصيدة الحميرية لنشوان بن سعيد الحميري
(٥٧٣ هـ) . وأغلب الظن أن هذا الكاتب ظن هذه
القصيدة لابن هشام ، لمكان نسبه : الحميري .

وقد يسأل سائل : هل كان ابن هشام يعرف
الحميرية ونحط المسند . نرى السهيلي في الروض
الأنف ينقل عن ابن هشام في غير السيرة تفسير معديكرب
فيقول ابن هشام : المعدي هو الوجه والكرب هو
الفلاح . فمعديكرب : وجه الفلاح . ولا ريب أن
هذا في لغة حمير . فهل علمه ابن هشام بقراءة خط
المسند مع غيره من لغة حمير . أو هو شيء رواه عن
غيره ممن يعلم هذا .

وكانت وفاته في مصر سنة ٢١٣ هـ فيما ذكر (١)
السهيلي . وفي البداية والنهاية لابن كثير ١٠ - ٢٦٧ :
« قال السهيلي : وفيها (أى في سنة ٢١٣ هـ) توفي
عبد الملك بن هشام راوى السيرة عن ابن إسحاق .
حكاه ابن خلّكان عنه . والصحيح أنه توفي سنة
ثمان عشرة ومائتين : كما نص عليه أبو سعيد بن يونس
في تاريخ مصر » .

ب - سيرة ابن هشام

هذه السيرة أصلها - كما ذكرت قبل - سيرة
ابن إسحاق . وهذه السيرة الأم - كما يبدو من فرعها
سيرة ابن هشام - سيرة جليّة . فيها طائفة من أخبار
العرب قبل الإسلام ، وبسط للحالة بعد الإسلام في
حياة الرسول عليه الصلاة والسلام . وهى سجل لما

جرى في هذا العهد من المعاهدات ، ولما جرى في
المغازي . فيذكر في الغزوة من شهداها من الجانبين
وما حدث لهم في تفاصيل دقيقة ، كأنما كان هناك
كتّاب حربيتون يدوّنون كل شيء . وفيها ثروة أدبية
مما يورد من الأشعار في الغزوات وغيرها . وابن إسحاق
يكثّر من رواية الأشعار في كل موطن ، حتى أورد
فيها كثيراً من الشعر المنحول والمصنوع ، وحتى قال
فيه ابن سلام في طبقات الشعراء ص ٩ : « وكان ممن
أفسد الشعر وهجّته ، وحمل كل غشّاء منه محمد بن
إسحاق بن يسار ... فقبل الناس عنه الأشعار ، وكان
يعتذر منها ويقول : لا أعلم لي بالشعر ، وأوتى به
فأحمله . ولم يكن ذلك له عذراً » . وقد نبّه ابن
هشام على ما ينكر من الشعر الوارد في سيرة ابن
إسحاق وعلى الخلط فيه ، كما سيأتي .

ومما يذكر في الكلام على الشعر في السيرة أنه
ذكر فيها ما قيل فيه إن الرسول - صلى الله عليه وسلم -
نهى عنه . ففى شرح الحشني لسيرة ابن هشام ١٩٨/١
أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص في شعر الجاهلية
إلا قصيدة (١) أمية بن أبي الصلت في أهل بدر التي
أولها :

ألا بكيت على الكرا
م بني الكرام أولى المادخ
وقصيدة الأعشى التي فيها :

عهدي بها في الحى قد درّعت

هيفاء مثل المهرة الضامر

لما في الأولى من رثاء الكفار والتنقيص لأصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم ، ولما في الثانية من مدح عامر
ابن الطفيل ، وهجاء علقمة بن علاثة . وقد مات
عامر كافراً ، ومات علقمة مسلماً . والظاهر أن هذا

(١) انظر السيرة ٣/٣١ (طبعة الحلبي) .

(١) الروض ١ - ٥

النهي لم يبلغ ابن إسحاق ولا ابن هشام . ويقول بعضهم : إن هذا النهي كان في أول الإسلام في أيام المعارك بين الفريقين ، فلما دجا الإسلام وظهر سلطانه فلا بأس بإنشادهما . على أن ابن هشام حذف البيتين من قصيدة أمية اللذين نال فيهما من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم . وقد عُرف من رواة سيرة ابن إسحاق راويان ثقتان . الأول يونس بن بكير (١٩٩ هـ) وهي رواية كاملة لم يحذف منها شيء . وينقل عنها أشياء لم تأت في سيرة ابن هشام ، وانظر الروض ٤٦/١ ، ١٠٧ ، ١٢٧ . والآخر زياد بن عبد الله البكائي . وقد وصف بأنه أثبت الناس في سيرة ابن إسحاق . ويقال في ذلك - كما في تهذيب التهذيب - : إنه باع داره ، وخرج يدور مع ابن إسحاق حتى سمع منه الكتاب ، وكانت وفاته سنة ١٨٣ هـ .

وزياد هذا هو الذي أخذ عنه ابن هشام سيرة ابن إسحاق ، فإن ابن هشام لم يدرك ابن إسحاق .

روى ابن هشام سيرة ابن إسحاق فأعجبه ، ولكنه رأى فيها أشياء أنكرها فأزعم تهذيبها ونشرها على الناس في صورة جديدة . وقد وضح منهج عمله فيها في قوله : « وأنا - إن شاء الله - مبتدئ هذا الكتاب بذكر إسماعيل بن إبراهيم ، ومن ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم من ولده ، وأولادهم لأصلابهم ، الأول فالأول من إسماعيل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما يعرض من حديثهم ، وتارك ذكر غيرهم من ولد إسماعيل ، على هذه الجهة ، للاختصار إلى حديث سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتارك بعض ما ذكره ابن إسحاق في هذا الكتاب مما ليس لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيه ذكر ، ولا نزل فيه من القرآن شيء ، وليس شيئاً من هذا الكتاب ولا تفسيراً له ولا شاهداً

عليه ، لما ذكرت من الاختصار ، وأشعاراً ذكرها لم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرفها ، وأشياء بعضها يشنع الحديث به ، وبعض يسوء بعض الناس ذكره ، وبعض لم يُقر لنا البكائي بروايته ، ومستقص - إن شاء الله - ما سوى ذلك منه بمبلغ الرواية له والعلم به » . وقد ترك ابن هشام أن يذكر أنه قد يزيد على ما رواه ابن إسحاق ما يراه تكملة له . وسأذكر بعض أوجه عمل ابن هشام في سيرة ابن إسحاق .

١ - فهو قد يزيد على ابن إسحاق ما يراه متصلاً ببحثه .

فقى ١ - ٧٣ يورد ابن هشام قصة ملك الحضر ، وبرويها عن خلاد بن قرّة عن جنادة أو عن بعض علماء أهل الكوفة بالنسب . وفي ١ - ٩٦ يذكر أن النضر هو قریش أو فهر هو قریش . وفي ١ - ١٩٥ يذكر حديث حرب الفجار ، يرويه عن أبي عبيدة . وفي ١ - ٣٦٦ يروي شيئاً عن البكائي عن مسعر بن كدام لا عن ابن إسحاق . وفي ١ - ٣٠٥ يذكر قصة داحس والغبراء يرويها عن أبي عبيدة . وفي ٤ - ٢٨٢ يقول ابن هشام : « ومما لم يذكره ابن إسحاق من بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسراياه بعث عمرو بن أمية الضمري .. وسرية زيد بن حارثة » ولكن في الروض ٢ - ٣٦٣ أن في بعض نسخ ابن إسحاق خبر سرية عمرو بن أمية .

٢ - وهو يفسر ما يرد في الشعر وغيره مما يورده ابن إسحاق أو يورده هو من الغريب . وقد سبق أن له « شرح ما وقع في أشعار السيرة من الغريب » وكان هذا الكتاب الذي لم يصلنا كان أوفى مما في السيرة وأجزل بياناً .

فقى ١ - ١٤٨ جاء في الشعر الذي رواه ابن إسحاق :

يُمكن شخصاً طويلاً الباع ذا فَجَرٍ

آبَى المَضِيمة فَرَّاجَ الجَلِيلَاتِ

فيقول ابن هشام : « الفَجَرُ : العطاء . قال أبو خِرَاش الهذلي :

عَجَفَ أَضْيَافِي جَمِيلُ بنِ مَعْمَرٍ

بَذَى فَجَرَ تَأْوَى إِلَيْهِ . الأَرَامِلُ

وقوله : « عَجَفَ » كَذَا فِي أَصُولِ السَّيْرَةِ . وَفِي

دِيَوَانِ الهُذَلِيِّينَ ٢ - ١٤٨ : « فَجَّعَ »

وَفِي ١ - ٢٦٩ وَرَدَ فِي حَدِيثِ إِسْلَامِ أَبِي بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : « إِلَّا مَا كَانَ مِنْ أَبِي بَكْرٍ مِنْ أَبِي قَحَافَةَ : مَا عَايَاكُمْ عَنْهُ حِينَ ذَكَرْتَهُ لَهُ وَمَا تَرَدَّدَ فِيهِ » فَقَالَ ابْنُ هِشَامٍ : « قَوْلُهُ : عَايَاكُمْ : تَلَبَّثَ . قَالَ رُوَيْبَةُ بْنُ الْعَجَّاجِ :

وَانصَاعَ وَثَّابَ بِهَا وَمَا عَايَاكُمْ

وَفِي ١ - ٢٣٣ ذَكَرَ ابْنُ إِسْحَاقَ - فِيمَا رَوَاهُ عَنْ سَلْمَانَ الْفَارَسِيِّ : « فَلَمَّا سَمِعَهَا أَخَذَنِي الْعُرْوَاءُ » فَقَالَ ابْنُ هِشَامٍ : « وَالْعُرْوَاءُ : الرُّعْدَةُ مِنْ الْبَرْدِ وَالْإِنْتِفَاضِ . فَإِنْ كَانَ مَعَ ذَلِكَ عَرَقٌ فَهِيَ الرُّحْضَاءُ »

وَفِي ٢ - ١٨٣ : « الْقُومُ : الْخِنِطَةُ . قَالَ أُمَيَّةُ بْنُ أَبِي الصَّلْتِ الثَّقَفِيُّ :

فَوْقَ شِيْزَى مِثْلَ الْجَوَابِيِّ عَلَيْهَا

قَطَعَ كَالْوَذِيلِ فِي نِقْمَى قُومٍ

.... الْوَذِيلُ : قَطْعُ الْفَضَّةِ ، وَالشِّيْزَى : شَجَرٌ تَتَّخِذُ مِنْهُ الْقَصَاعُ وَالْجَفَانُ ، وَأَرَادَ هُنَا الْقَصَاعَ فِيهَا الطَّعَامَ ، وَجَعَلَهَا لَسَعَهَا كَالْجَوَابِيِّ أَيْ الْحَيَاضِ ، وَأَرَادَ بِالْقَطْعِ قَطْعَ السَّنَامِ جَعَلَهَا بَيَضَاءً كَالْفَضَّةِ .

وَفِي ٣ - ١٢٠ : « قَالَ ابْنُ هِشَامٍ : الْحَسَّ : الْإِسْتِثْصَالُ . يُقَالُ : حَسَسْتُ الشَّيْءَ أَيْ اسْتَأْصَلْتَهُ بِالسَّيْفِ وَغَيْرِهِ . قَالَ جَرِيرٌ :

تَحَسُّهُمْ السَّيْفُ كَمَا تَسَامِي

حَرِيقَ النَّارِ فِي الْأَجَمِ الْحَصِيدِ

وَهَذَا الْبَيْتُ فِي قَصِيدَةٍ لَهُ . وَقَالَ رُوَيْبَةُ بْنُ الْعَجَّاجِ :

إِذَا شَكُونَا سَنَةً حَسُوسًا

تَأْكُلُ بَعْدَ الْأَخْضَرِ الْيَبْيَسَا

« وَهَذَانِ الْبَيْتَانِ فِي أَرْجُوزَةٍ لَهُ » .

٣ - وَقَدْ يَرَدُّ عَلَى ابْنِ إِسْحَاقَ مَا يَرَاهُ خَطَأً .

وَمِنْ ذَلِكَ مَا جَاءَ فِي ١ - ٦٤ ، فَفِيهِ : « قَالَ

ابْنُ إِسْحَاقَ : ثُمَّ أَسْلَمَ زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ بْنُ شَرْحِبِيلٍ .. » فَقَالَ ابْنُ هِشَامٍ : « زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ بْنِ شَرْحِبِيلٍ » وَقَالَ فِي الرُّوضِ ١ - ١٦٤ : « وَقَالَ أَصْحَابُ النَّسَبِ كَمَا قَالَ ابْنُ هِشَامٍ » .

وَفِي ٢ - ٣٦٩ ذَكَرَ ابْنُ إِسْحَاقَ فِيمَنْ قُتِلَ

بِيدَرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ السَّائِبُ بْنُ أَبِي السَّائِبِ . فَقَالَ ابْنُ هِشَامٍ : « السَّائِبُ بْنُ أَبِي السَّائِبِ شَرِيكَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الَّذِي جَاءَ فِيهِ الْحَدِيثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : نَعَمْ الشَّرِيكَ السَّائِبُ ! لَا يُشَارَى وَلَا يُمَارَى . وَكَانَ أَسْلَمَ فَحَسَنَ إِسْلَامَهُ ، فِيمَا بَلَّغْنَا » .

وَفِي ٢ - ٧٢ وَرَدَ فِي سِيَاقَةِ نَسَبٍ فِي كَلَامِ

ابْنِ إِسْحَاقَ : « عَمْرُو بْنُ غَنَمٍ بْنُ سَوَادٍ » فَقَالَ ابْنُ هِشَامٍ : « عَمْرُو بْنُ سَوَادٍ . وَلَيْسَ لِسَوَادِ ابْنِ يُقَالُ لَهُ : غَنَمٌ » .

وَفِي ٢ - ١٦٩ يَذْكُرُ ابْنُ إِسْحَاقَ مِنَ الْمُنَافِقِينَ

ثُعْلَبَةَ بْنَ حَاطِبٍ وَمُعْتَبَّ بْنَ قُشَيْرٍ فَيَقُولُ ابْنُ هِشَامٍ : « مُعْتَبُّ بْنُ قُشَيْرٍ وَثُعْلَبَةُ وَالحَارِثُ ابْنَا حَاطِبٍ - وَهُمْ مِنْ بَنِي أُمَيَّةَ بْنِ زَيْدٍ - مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ ، وَلَيْسُوا مِنَ الْمُنَافِقِينَ ، فِيمَا ذَكَرَ لِي مَنْ أَثَقَّ بِهِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ . وَقَدْ نَسَبَ ابْنُ إِسْحَاقَ ثُعْلَبَةَ وَالحَارِثَ فِي بَنِي أُمَيَّةَ بْنِ زَيْدٍ فِي أَسْمَاءِ أَهْلِ بَدْرٍ » .

٤- وقد يذكر ابن إسحاق وجهاً في نطق الكلمة فيقره ابن هشام ويذكر وجهاً آخر فيها .

فقى ١ - ٦ ورد في كلام ابن إسحاق هاجر أمّ اسماعيل عليه السلام ، فقال ابن هشام : « تقول العرب : هاجر وأجر ، فيبدلون الألف من الهاء ، كما قالوا : هراق الماء وأراق الماء » ولا يخفى أن الأمر في هراق الماء وأراق عكس ما في هاجر وأجر إذ الابدال في المثال هو إبدال الهاء من الألف ، وإنما أراد التمثيل في مطلق الابدال .

وفي ١ - ٨٨ ورد في تعداد أصنام العرب ذو الخلصة بفتح الخاء واللام ، فقال ابن هشام : « ويقال : ذو الخلصة » بضم الخاء واللام .

٥ - وقد يندّ في كلام ابن إسحاق عبارة لاتصحّ فينبه ابن هشام عليها .

فقى ١ - ١٦٩ ورد في كلام ابن إسحاق : « والتّمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم الرّضعاء » فقال ابن هشام : « المراضع . وفي كتاب الله تبارك وتعالى في قصة موسى عليه الصلاة والسلام : (وحرّمنا عليه المراضع) » يريد أن الذي يلتبس للرضيع المراضع جمع مريض أو مرضعة ، ولا يلتبس للرضيع الرضعاء أمثاله . وقد حاول السهيلي في الروض ١ - ١٠٨ أن يصحّح كلام ابن إسحاق ، كأن يكون الكلام على تقدير مضاف ، أي ذوات الرضعاء ، أو المراد بالرضعاء أولاد المراضع . وهذا كله تكلف .

وفي ٢ - ٣٢٨ في تفسير قوله تعالى في سورة الأنفال : (إذ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَتَابِكَ قَلِيلًا) ولو أراكَهُمْ كثيراً لفشلتُمْ ولتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ) يقول ابن إسحاق : « فكان ما أراه الله من ذلك نعمة من نعمته عليهم . شجّعهم بها على عدوّهم ، وكفّ بها ما تخوّف^(١) عليهم من ضعفهم لعلمه بما

فيهم » ويقول ابن هشام : « تخوّف ببدلة من كلمة ذكرها ابن إسحاق ولم أذكرها » . ويقول أبوذر الخثني في شرح السيرة : « يقال : الكلمة تخوّف^(١) ، بفتح التاء والخاء والواو . وقيل : كانت تخوّف . وأصلح ذلك ابن هشام لشناعة اللفظ في حق الله عز وجل^(٢) » أي أن ابن هشام تجنب أن يسند الخوف إلى الله سبحانه ، فحوّل الفعل إلى المجهول ليكون غير الله سبحانه .

٦ - وقد يتعقب ابن إسحاق في رواية الشعر ، ويسند ذلك إلى العلماء بالشعر والرواية . وقد تقدم ذكر بعضهم ، كأبي عبيدة وخلف الأحمر وأبي زيد الأنصاري . فقى ١ - ٢٤ أورد ابن إسحاق شعرا لتبع فيه : حنقاً على سبطن حلاً يثرباً

أولى لهم بعقاب يوم مفسد
فقال ابن هشام : « الشعر الذي فيه هذا البيت مصنوع ، فذلك الذي منجنا من إثباته » . ومن العجيب أن ابن هشام نفسه يثبت في كتابه التيجان^(٣) « هذا الشعر الذي أنكره على ابن إسحاق وأوله : ما بال عينك لاتنام كأنها كُحلت مآقيها بسم الأسود

وفي ١ - ٦٧ يورد ابن إسحاق قصيدة في مدح سيف بن ذي يزن لأبي الصلت الثقفي ويقول ابن هشام « وتروى لأمية بن أبي الصلت » . ويورد ابن إسحاق في آخر القصيدة البيت : تلك المكارم لا قعبان من لبن

شيياً بماء فعاداً بعد أبوالا
فيقول ابن هشام : « هذا ماصح له مما روى ابن إسحاق منها ، إلا آخرها بيتاً : قوله : تلك المكارم لا قعبان من لبن

(١) أي بالبناء للمعلوم .

(٢) انظر شرح أبي ذر ١ - ١٧١ .

(٣) ص ١١٢ .

(١) أي بالبناء للمجهول .

فإنه للنابعة الجعدى .

وفى ١ - ١٧٨ يروى ابن إسحاق عن محمد بن سعيد بن المسيب أن عبدالمطلب لما حضرته الوفاة جمع بناته الست وقال لهن : ابكين علىّ حتى أسمع ماقلن قبل أن أموت . فأخذت كل واحدة ترثيه بقصيدة . ويقول ابن هشام بعد إيراد القصائد كما ذكرها ابن إسحاق : « ولم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرف هذا الشعر ، إلا أنه لما رواه عن محمد بن سعيد بن المسيب كتبناه » وانظر قوله : كتبناه فهو يوحى بالشك الكثير ، فإنما منه الكتابة له لا الإقرار بصحته .

وفى ٣ - ٣٤ ذكر ابن إسحاق شعرا لأمية بن أبي الصلت ، يرثي فيه زمعة بن الأسود وقتلى بنى أسد فى غزوة بدر . وفيه :

تلك بنو أسد إخوة الجوّ
زاء لا خانة ولا خدعة

وفيه :

أمسى بنو عمّهم إذا حضر البأ
س أكبادهم وجعه

والبيتان غير متّزين فى العروض . ويقول ابن هشام : « هذه الرواية لهذا الشعر مختلطة ليست بصحيحة البناء . ولكن أنشدنى أبو محرز خلف الأحمر وغيره ... » وفيما أنشده بدل البيت الأول :

فعلى مثل هلكهم خوت الجوّ
زاء لا خانة ولا خدعة

وأنشد بدل البيت الثانى :

فبنو عمّهم إذا حضر البأ
س عليهم أكبادهم وجعه

وفى ٢ - ٢٤٢ يروى ابن إسحاق شعراً لأبي بكر رضى الله عنه فى غزوة عبّيدة بن الحارث أوله :

أمن طيف سلمى بالبطاح الدماث

أرقت وأمر فى العشرة حادث

ويقول ابن هشام : « وأكثر أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة لأبي بكر رضى الله عنه » . ويقول السهيلي فى الروض ٢ - ٥٦ : « ويشهد لصحة [قول] من أنكر أن تكون له ماروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن عائشة قالت : كذب من أخبركم أن أبا بكر قال بيت شعر فى الإسلام . رواه محمد البخارى » وفى ٣ - ١٧٤ ينسب ابن إسحاق أبياتاً لعلّى رضى الله عنه فى يوم أحد . ويقول ابن هشام : « قالها رجل من المسلمين يوم أحد غير علىّ ، فيما ذكر لى بعض أهل العلم بالشعر » .

وفى ٣ - ٢٠٦ ينسب ابن إسحاق إلى علىّ أيضاً أبياتاً يذكر فيها إجلاء بنى النضير ، وقتل كعب ابن الأشرف ، فقال ابن هشام : « قالها رجل من المسلمين غير على بن أبي طالب ، فيما ذكر لى بعض أهل العلم بالشعر » ويؤيد ما يراه ابن هشام ما جاء فى القاموس فى (ودق) : « ومنه قول على بن أبي طالب رضى الله تعالى عنه :

تلكم قريش تمنّانى لتقتلنى

فلا وربك ما برّوا ولا ظفروا

فإن هلكتُ فرهن ذمتى لهم

بذات ودّفين لا يعفو لها أثر

قال المازنى : لم يصحّ أنه تكلم بشئ من الشعر غير هذين البيتين . وصوّبه الزنجشبرى رحمه الله تعالى »

وفى ٣ - ٢٢٢ يورد ابن إسحاق قصيدة لأبي سفيان ابن الحارث ، فيقول ابن هشام عقب إيراد ما شاء منها : « بقيت منها أبيات تركناها لقبح اختلاف قوافيها »

٧ - وقد يترك بعض ما يورده ابن إسحاق من الشعر لأن فيه فحشا وإقذاعاً

ففي ٣ - ١٩ ذكر عن ابن إسحاق قصيدة لحسان ابن ثابت ، ثم قال : « وتركنا من قصيدة حسان ثلاثة أبيات من آخرها لأنه أُلْدِعَ فيها » . وهذه منقبة تحمد لابن هشام : أن يترك المُجَر من الكلام . غير أنا نراه قد يذكر ما فيه فحش وإقذاع . فقد أنشد في ٤ - ٨٦ بيتين لحسان يهجو فيهما ككدة بن الحنبل :

رأيت سواداً من بعيد فراعني
أبو حنبل ينزو على أم حنبل

كأن الذي ينزو به فوق بطنها

ذراع قاوص من نتاج ابن عزهل

وقد سقط هذان البيتان في بعض نسخ السيرة ، وكأن ذلك من ناسخ استشععهما .

منهج سيرة ابن هشام ومباحثها

يبتدىء ابن هشام بذكر شيء من كلام ابن إسحاق ، ويصدره بعبارة « قال ابن إسحاق » ويعقب عليه بما يراه من زيادة أو نقد بقوله : « قال ابن هشام » ويسير هكذا في الكتاب ، حتى يمكن الباحث أن ينزع من سيرته سيرة ابن إسحاق لولا ما حذف منها وأسقط .

وقد ابتدأت السيرة بسرد نسب الرسول عليه الصلاة والسلام ، واستتبع ذلك ذكر جملة صالحة من أنساب العرب وأخبارهم في الجاهلية ، وعاداتهم وأصنامهم . وذكر تجديد حفر زمزم على يد عبد المطلب ، وولادة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ونشأته ، ومبعثه ، ومن استجاب لدعوته ، وما لقيه في سبيلها من عنت وإرهاق ، وما لاقى المؤمنون من أذى ، وهجرة بعضهم إلى الحبشة فراراً بدينهم ، وعرض الرسول عليه الصلاة والسلام نفسه على القبائل يدعوهم إلى الإسلام ، حتى استجاب له فريق من الأوس والخزرج في يثرب (المدينة) فهاجر إليها

صلى الله عليه وسلم مع المؤمنين من أهل مكة ، وصارت المدينة دار عزٍّ ومتبواً قرار للمسلمين . وفي المدينة كانت بين الرسول عليه الصلاة والسلام وبين اليهود الذين كانوا فيها مفاوضات ومقاولات ومعاهدات تقضوها ولم يتعموا عليها ، فكانت دائرة الغدر عليهم ، وانتهى الأمر بإجلائهم عن المدينة ، والانتصار عليهم في خيبر ، وإذلالهم .

وفي المدينة تبتدىء الغزوات والسرايا التي عزَّ بها المسلمون ، وذلك الشرك بفتح مكة في السنة الثامنة للهجرة . وبهذا الفتح المبين يدخل العرب في دين الله أفواجا ، ويوفدون الوفود إلى المدينة معلنين إسلامهم ، وطالبن من يفقههم في دينهم . وذلك في السنة التاسعة ، وتسمى لهذا سنة الوفود . ويرسل الرسول عليه الصلاة والسلام رسله إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى الإسلام . وينتهي الكتاب بذكر أزواجه عليه الصلاة والسلام وتمريضه وانتقاله إلى الرفيق الأعلى ، وذكر ما جرى في سقيفة بني ساعدة من الخلاف الذي انتهى بخلافة أبي بكر رضي الله عنه . وهذا إجمال شديد لما في السيرة من مباحث .

ما كتب على السيرة واتصل تأليفه بسببها

شرح السيرة أبو القاسم عبد الرحمن السبيلى الأندلسي ، المتوفى سنة ٥٨١ هـ . ويسمى هذا الشرح الروض الأنف . وقد طبع في مطبعة الجالية بمصر في سنة ١٣٣٢ هـ (١٩١٤ م) في جزأين .

وشرح غريبها ، وتكلم على بعض المشكل منها أندلسي آخر ، هو أبو ذر الحُشَني مصعب بن محمد . وهو من جيان في الأندلس . والحُشَني نسبة إلى حُشَين بن النمر : قبيلة في قضاة . نص على ذلك في القاموس . وكانت وفاته سنة ٦٠٤ هـ . وطبع هذا الكتاب في مصر في مطبعة هندية سنة ١٣٢٩ هـ .

٧ - طبعة المكتبة التجارية في مطبعة حجازي بتحقيق الأستاذ الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد . تقع في أربعة مجلدات .

ج - نماذج

١ - أمر عمرو بن عامر في خروجه من اليمن ، وقصة سد مأرب^(١)

وكان^(٢) سبب خروج عمرو بن عامر من اليمن - فيما حدثني أبو زيد الأنصاري - أنه رأى جرّداً^(٣) يحفر في سدّ مأرب ، الذي كان يحبس عليهم الماء فيصرفونه حيث شاءوا من أرضهم ، فعلم أنه لا بقاء للسدّ على ذلك . فاعتزم على النقلة من اليمن ، فكاد^(٤) قومه . فأمر أصغر ولده إذا أغلظ له ولطمه أن يقوم إليه فيلطمه . ففعل ابنه ما أمره به . فقال عمرو : لا أقيم ببلد لطم وجهي فيه أصغر ولدي . وعرض أمواله . فقال أشراف من أشراف اليمن : اغتتموا غضبة عمرو ، فاشترؤا منه أمواله ، وانتقل في ولده وولد ولده . وقالت الأزْد : لا نتخلف عن عمرو ابن عامر ، فباعوا أموالهم وخرحوا معه . فساروا حتى نزلوا بلاد عكّ مجتازين يرتادون البلدان ، فحاربهم عكّ . فكانت حربهم سيّجلاً^(٥) . ثم ارتحلوا عنهم ، فتنفروا في البلدان . فنزل آل جفّنه بن عمرو بن عامر الشام . ونزلت الأوس والخزرج يشرب^(٦)

(١) بتحققي المهمة وتخفيفها ، وهو موضع في اليمن . وكان السد بين ثلاثة جبال : سدّ الجهة المفتوحة ، وتزل السيول ، وتملؤه ، فإذا احتاجوا إلى الماء فتحوا من السد بقدر حاجتهم . وفي معجم البلدان أن هذه القصة مع عمران بن عامر . إذ كان عمرو قد توفي قبل ذلك .

(٢) السيرة ١ - ١٣

(٣) هو الفأر .

(٤) أي مكر بهم واحتال عليهم لمنفعته .

(٥) أي يغلب هؤلاء مرة هؤلاء مرة لا يستقر النصر لأحد الفريقين .

(٦) هي المدينة المنورة .

ونظم السيرة - كما في كشف الظنون - أبو نصر الخضر أوى المتوفى سنة ٦٦٣ هـ . وكذا عبدالعزيز ابن أحمد المعروف بسعد الدين الديري المتوفى في حدود سنة ٦٩٧ هـ . وأبو إسحاق الأنصاري التلمساني ، على قافية اللام . وفتح الدين محمد بن إبراهيم المعروف بابن الشهيد المتوفى سنة ٧٩٣ هـ في بضعة عشر ألف بيت ، وسمّاه ، فتح القريب في سيرة الحبيب .

واختصر السيرة الرهان إبراهيم بن محمد بن المرحل . وزاد عليها أموراً . ورتّبها على ثمانية عشر مجلساً وسمّاه الذخيرة في مختصر السيرة . فرغ منه سنة ٦١١ هـ . ذكر هذا كله في كشف الظنون . وهو يدلّ على جلالة السيرة وخطرها واشتغال الناس بها . وهي أهل لذلك . غير أن هذه المنظومات والمختصر لم نقف عليها . والظاهر أنها ذهبت مع ما ذهب من نفائس الكتب العربية .

نسخ السيرة

نسخ السيرة المخطوطة كثيرة ولا داعي لذكرها هنا . وقد طبعت طبعات متعددة هي :

- ١ - طبعة بولاق سنة ١٢٩٥ هـ في جزأين .
- ٢ - طبعة غوطا في أوروبا سنة ١٨٦٠ م في ثلاثة مجلدات .
- ٣ - طبعة المطبعة الخيرية في مصر في ثلاثة مجلدات سنة ١٣٢٩ هـ
- ٤ - طبعة ليبزج في سنة ١٩٠٠ م في ثلاثة مجلدات .

- ٥ - طبعت بهامش زاد المعاد سنة ١٣٣٣ هـ .
- ٦ - طبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٥٥ هـ (١٩٣٦ م) بتحقيق الأساتذة : مصطفى السقا ، وإبراهيم الإياري . وعبد الحفيظ شلبي في أربعة مجلدات . وهذه الطبعة هي التي نحيل عليها في هذا البحث .

ونزلت خُزَاعَةُ مَرًّا^(١). ونزلت أزد السَّرَاةِ السَّرَاةِ^(٢). ونزلت أزد عُحْمَانَ عُحْمَانَ. ثم أرسل الله تبارك وتعالى على السدِّ السيلَ فهدمه. ففيه أنزل الله تبارك وتعالى على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم: (لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم)^(٣). والعِرم: السدّ، واحدته عِرمَة، فيما حدثني أبو عبيدة.

٢ - قول عتبة بن ربيعة في أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال^(٤) ابن اسحاق: وحدثني يزيد بن زياد عن محمد بن كعب القرظي قال: حدثت أن عتبة بن ربيعة - وكان سيداً - قال يوماً وهو جالس في نادي قريش، ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس في المسجد وحده: يامعشر قريش ألا أقوم إلى محمد فأكلّمه وأعرض عليه أموراً لعله يقبل بعضها فنعطيه أمّا شاء، ويكفّ عنا. وذلك حين أسلم حمزة ورأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيدون ويكثرون. فقالوا: بلى يا أبا الوليد، قم إليه فكلّمه. فقام إليه عتبة حتى جلس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا بن أخي إنك منا حيث قد علمت من السُّلْطَة^(٥) في العشيرة والمكان في النسب. وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم، فرقت به جماعتهم، وسفّيت به أحلامهم، وعيّيت به آلهتهم ودينهم، وكفّرت به من مضى آبائهم. فاسمع مني أعرض عليك أموراً تنظر فيها لعلك تقبل منها بعضها. قال فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: قل يا أبا الوليد أسمع

قال: يا بن أخي: إن كنت إنما تريد بما جئت به من هذا الأمر مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا. وإن كنت تريد به شرفاً سودناك علينا حتى لا نقطع أمراً دونك. وإن كنت تريد به ملكاً ملكناك علينا. وإن كان هذا الذي يأتيك رتيباً^(٦) تراه لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه فإنه ربما غلب التابع^(٧) على الرجل حتى يداوى منه، أو كما قال له. حتى إذا فرغ عتبة ورسول الله صلى الله عليه وسلم يستمع منه قال: أقد فرغت يا أبا الوليد؟ قال نعم. قال فاسمع مني. قال: أفعل. فقال: (بسم الله الرحمن الرحيم حم تنزيل من الرحمن الرحيم كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعقلون بشيراً ونذيراً فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه) ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها يقرؤها عليه. فلما سمعها منه عتبة أنصت لها وألقى يديه خلف ظهره معتمداً عليها يسمع منه. ثم انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السجدة منها فسجد ثم قال: قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت فأنت وذاك. فقام عتبة إلى أصحابه فقال بعضهم لبعض: نخلف بالله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذي ذهب به. فلما جلس إليهم قالوا: ما وراك يا أبا الوليد؟ قال: ورائي أني قد سمعت قولاً والله ماصمعت مثله قط. والله ما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة. يامعشر قريش أطيعوني واجعلوها بي، وخلّوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه فاعتزلوه فوالله ليكوننّ لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم. فإن تصبه العرب فقد كُفّيتموه بغيركم. وإن يظهر على العرب فلنكنه ملككم، وعزة عزكم وكنتم أسعد الناس به.

(١) هو ما يرامى للإنسان من الجن.

(٢) هو ما يتبع الإنسان من الجن.

(١) هو المعروف بمر الظهران. وهو على مرحلة من مكة.

(٢) جبال بين تهامة، ونجد.

(٣) الآيات ١٥، ١٦، سورة سبأ.

(٤) السيرة ١/٣١٣.

(٥) أي الشرف والمكانة.

قالوا سحرك والله يا أبا الوليد بلسانه . قال : هذا رأي فيهِ ، فاصنعوا ما بئدالكم .

٣ — ذكر سنة تسع وتسميتها سنة الوفود ، ونزول سورة الفتح

قال^(١) ابن إسحاق : لما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وفرغ من تبؤك وأسلمت ثقيف وبايعت ، ضربت إليه وفود العرب من كل وجه . قال ابن هشام : حدثني أبو عبيدة أن ذلك في سنة تسع ، وأنها كانت تسمى سنة الوفود . قال ابن إسحاق : وإنما كانت العرب تربيص بالإسلام أمر هذا الحى

(١) السيرة ٤/٢٠٥ .

من قريش وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وذلك أن قريشاً كانوا إمام الناس وهادهم ، وأهل البيت الحرام ، وصريح ولد اسماعيل بن ابرهيم عليهما السلام ، وقادة العرب ، لا ينكرون ذلك . وكانت قريش هى التى نصبت لحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلافه . فلما افتتحت مكة ودانت له قريش ، ودوخها الإسلام وعرفت العرب أنه لا طاقة لهم بحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عداوته ، فدخلوا في دين الله — كما قال عز وجل — أفواجاً ، يضربون إليه من كل وجه . يقول الله تعالى لنبه صلى الله عليه وسلم : (إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً) .

الحماميش
عبد الله بن عبد الله

٢٠

الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي

بمستلم
الدكتور زكي نجيب محمود

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

حلني فاني عاطل ؛ قد أذلني السفر من بلد إلى بلد ،
وخذلني الوقوف على باب باب ، ونكرني العارف بي ،
وتباعد عني القريب مني . . . » .

ولعل أبا الوفاء المهندس قد استجاب إلى استغاثة
أبي حيان فأغاثه ، بأن قدمه إلى الوزير أبي عبدالله
العارض ، فجعله الوزير من سماره ، وسامره أبو حيان
ثمانى وثلاثين ليلة^(١) ، وبعدئذ طلب أبو الوفاء من
أبي حيان أن يسجل كل ما دار بينه وبين الوزير ،
وهكذا فعل أبو حيان ، فكان من ذلك هذا الكتاب
الذي نقدمه .

(١) في نشرة الكتاب التي أصدرها المحرمان الأستاذان أحمد
أمين وأحمد الزين ، ذكرت أربعون ليلة ، وفي المقدمة التي كتبها
الأستاذ أحمد أمين ورد أن الليالي عددها سبع وثلاثون ، لكنني عدتها
فوجدتها ثمانى وثلاثين ، ذلك أن الليلتين العاشرة والحادية عشرة قد
أدجتا في ليلة واحدة ، ثم جاء العدد الترتيبي بعد ذلك يقول « الليلة
الثالثة عشرة » ولم تذكر الليلة الثانية عشرة ، وقد بلغ العدد الختامي
في النشرة السالفة الذكر « أربعين ليلة » ، فإذا طرحنا الليلة الحادية
عشرة المدجة في العاشرة ، واللييلة الثانية عشرة المتروكة ، كان العدد
ثمانى وثلاثين . هذا من حيث عدد الليالي بحسب تقسيم الكتاب ، أما من
حيث عددها من حيث الحادثة ، فقد كانت - على حسابي - تسعاً
وثلاثين .

كان أبو حيان التوحيدي بائساً في حياته وبعد
مماته ، أما في حياته فقد عاش فقيراً ، وأما بعد موته فلم
يجد من المؤرخين من يترجم له ترجمة وافية ، وذلك
برغم اتساع آفاقه وعمق أغواره ، حتى ليعد الفيلسوف
الأديب المعبر عن ثقافة النصف الثاني من القرن الرابع
الهجري ؛ فاسمع هذه الرسالة الحزينة التي يحتم بها الجزء
الثالث من كتاب الإمتاع والمؤانسة ، موجهاً إياها إلى
صديقه أبي الوفاء المهندس الذي كان له فضل تقريبه من
الوزير أبي عبدالله العارض وهو الوزير الذي قيلت في
حضرته أحاديث السمر الثقافى التي جمعت في كتاب
الإمتاع والمؤانسة - اسمع هذه الرسالة الحزينة التي يحتم
بها أبو حيان كتابه هذا ، فهو يقول : « خلصني أيها
الرجل من التكفف ، أنقذني من لبس الفقر ، أطلقني
من قيد الضر ، اشترني بالاحسان ، اعتبدني بالشكر . .
اكفني مؤونة الغداء والعشاء ؛ إلى متى الكسيرة اليايسة
والبقيلة الزاوية ، والقميص المرقع . . ؟ إلى متى التأدم
بالخبز والزيتون ؟ . . . اجبرني فاني مكسور ، اسقني
فاني صد ، أغثني فاني ملهوف ، شهرني فاني غفل ،

وقد حقق الأستاذ أحمد أمين في مقدمته لهذا الكتاب شخصية هذا الوزير وانتهى إلى أنه هو الوزير أبو عبدالله الحسين بن أمجد بن سعدان ، وزير صمصام الدولة البويهى ، وقد استوزره صمصام الدولة سنة ٣٧٣ لما تقلد الأمور بعد وفاة أبيه عضد الدولة . وظل ابن سعدان في الوزارة إلى سنة ٣٧٥ : وقد كان له إبان وزارته ندوة يجمع فيها العلماء والأدباء ، منهم ابن زرعه الفيلسوف النصراني ، ومسكويه ، وأبو الوفاء المهندس (الذى قرب أبا حيان من مجلس الوزير) .

وأما أبو الوفاء المهندس ، الذى من أجله كتب كتاب الإمتاع والمؤانسة . فقد قال عنه ابن خلكان « إنه أحد الأئمة المشاهير في علم الهندسة . وله فيه استخراجات غريبة لم يسبق بها . . . وكانت ولادته سنة ٣٢٨ بمدينة بوزجان وقدم العراق سنة ٣٤٨ ، وتوفي سنة ٣٧٦ » وعلى هذا التاريخ يعلق الأستاذ أحمد أمين بقوله إن ابن خلكان قد ذكر أنه نقل تاريخ لوفاة هذا من شيخه ابن الأثير . ولكن الذى في ابن الأثير أنه عد وفاته في حوادث سنة ٣٨٧ فاما أن ابن خلكان أخطأ في النقل أو أن الناسخ أخطأ في الكتابة .

وإنه ليقال إن أبا حيان قد ألف نحو عشرين كتاباً ، لكن لم يبق منها إلا عدد قليل ، منها كتاب « الهوامل والشوامل » (نشره الأستاذان أحمد أمين والسيد أحمد صقر) و « الصداقة والصديق » و « البصائر والذخائر » (نشره الأستاذان أحمد أمين والسيد أحمد صقر) و « المقابسات » و « الاشارات الهية » (نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى) — وكتاب « الامتع والمؤانسة » الذى تقدمه بهذا المقال ، وقد ألفه لابن سعدان — كما نلنا — سنة ٣٧٤ ، والظاهر أن أسبقها تأليفاً هو الهوامل والشوامل (راجع مقدمة أحمد أمين للهوامل والشوامل

— ص : ٥) وتبعه الامتع والمؤانسة ، ثم الصداقة والصديق . وأما الذخائر والبصائر فقد ذكر في مقدمته أنه بدأ به سنة ٣٧٥ وأتمه بعد خمسة عشر عاماً . ثم جاء كتاب المقابسات . لأنه ذكر الهوامل والشوامل في المقابسات . وقد ألف الصداقة والصديق للوزير ابن سعدان إبان وزارته — ووزارته من ٣٧٣ إلى ٣٧٥ —

يدور السمر في كتاب الامتع والمؤانسة على ليال . لكل ليلة موضوع رئيسي يحدده الوزير بسؤال يلقيه . لكن سرعان ما يستطرد ويتشعب فيتناول أموراً كثيرة متنوعة . وغالباً ما يختتم « بملحة وداع » — ونفياً إلى موجز سريع لأهم ما دار من أحاديث خلال الليالى الثماني والثلاثين .

— ففي الليلة الأولى جرى السمر حول متعة الحديث . وخصائص الحديث الجيد . وخلاصة الرأى هنا أن الحديث الجيد هو الذى يجرى على أحكام العقل ويشتمل على فكاهة ، ويكون ذا جدة وطرافة : وإن الإنسان ليسأم من كل شيء إلا من الحديث الطلى : ففي المحادثة تلقيح للعقول ، وترويح للقلب ، وتسريح للهم : وتنقيح للأدب : وأما الموضوعات العرضية التى تناولها الكلام في الليلة الأولى : فتحديدات لغوية تفرق بين معنى كلمة « عتيق » ومعنى كلمة « قديم » وذلك بمناسبة المقارنة بين الحديث الذى يكون فيه جديد والحديث الذى يذكر القديم : « التعجب كله منوط بالحدث ، وأما التعظيم والإجلال فهما لكل ما قدم » : وكذلك تناول أبو حيان بالتحديد معانى هذه الكلمات : حادث ، ومحدث . وحديث : وأخيراً ختمت الليلة بملحة الوداع ، وهى نكتة عن بناء بنى جداراً لرجل ، وبينما هما مختلفان على الأجر ، سقط الجدار . فقال

الرجل للبناء : هذا عملك الحسن ؟ فقال البناء وهل أردت أن يبقى الجدار قائماً ألف سنة ؟ فأجاب الرجل : لا ، ولكن كان يبقى إلى أن تستوفى أجرتك .

— ويدور حديث الليلة الثانية حول شخصيات بارزة عندئذ في العلم والأدب ، يصفهم أبو حيان لوزير ويقول رأيهم فيهم ؟ فمنهم أبو سليمان المنطقي الذي يقول عنه : « أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظراً ، وأقهرهم غوصاً ، وأصفاهم فكراً ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع في العبارة ، ولكنة ناشئة من العجمة ، وقلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجرأة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز » .

ومنهم ابن زرعه ، فهو « حسن الترجمة ، صحيح النقل ، كثير الرجوع إلى الكتب ، محمود النقل إلى العربية ، جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة » ومنهم ابن الخمار ، وابن السمع ، والقومسي ، ومسكويه الذي يصفه بقوله : « فقير بين أغنياء ، وعبي بين أئبياء ، لأنه شاذ » . ومنهم عيسى بن علي ، ونظيف ، ويحيى بن عدي ، ويقول عنه : « إنه مشوه الترجمة ردئ العبارة ، ولكنه كان متأنياً في تخريج المختلفة » . — أي في تخريج المسائل المختلفة .

فطلب منه الوزير أن يحدثه عن آراء هؤلاء العلماء في « النفس » فأخذ أبو حيان يفصل القول في ذلك ، وملخص ما قاله أنهم متفقون على أن النفس جوهر خالد ؛ وكان من أدق ما قاله كذلك في العلم بمسائل الحكمة أنه وسط بين اليقين الكامل وبين اليأس من المعرفة ؛ وكذلك قال في علم الطب إنه وسط بين الصواب والخطأ ، وفي الحياة أنها وسط بين السلامة والعطب ، وكذلك فرق أبو حيان بين العلم والتعليم ،

« فالعلم صورة المعلوم في نفس العالم ، وأنفس العلماء عالمة بالفعل ، وأنفس المتعلمين عالمة بالقوة ، والتعليم هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل ، والتعليم هو بروز ما هو بالقوة إلى الفعل » — وختمت الليلة بأربعة أبيات في الغزل .

— وفي الليلة الثالثة يدور الحديث عن بعض رجال السوء ، فبهرام « رجل مجوسى معجب ذميم ، لا يعرف الوفاء ولا يرجع إلى حفاظ » وابن كخيا « رجل نصراني أرعن خسيس ، ما جاء يوماً بخير قط لا في رأى ولا في عمل ولا في توسط » وهكذا .

— وتدور الليلة الرابعة كلها تقريباً على الحديث عن ابن عباد ، يسأل الوزير أبا حيان رأيهم في ابن عباد وما يقال في ذمه أحياناً ، فيقول أبو حيان « إن الرجل كثير المحفوظ حاضر الجواب فصيح اللسان . . » ويمضى في تحليل شخصيته تحليلاً مسهباً ، ويقول عنه إنه يمدح نفسه بشعر ثم يعطيه لمن يلقيه كأنما هو شعر قيل فيه من سواه ، فهو محب للثناء لدرجة الإسراف ، وهو مزيج من عقل وحمق ؛ ويأخذ أبو حيان في مقارنته بابن العميد ؛ ويصف ابن عباد بمرض النفس ، « فللنفس أمراض كأمراض البدن » ؛ وهكذا أعطانا أبو حيان صورة مفصلة عن جوانب ابن عباد : فضائله وعيوبه ؛ ومما ورد في هذه الليلة كذلك ذكر لأعلام العلماء والأدباء وما يمتاز فيه كل منهم ؛ فالحليل في العروض ، وأبو عمرو بن العلاء في اللغة ، وأبو يوسف في القضاء ، والاسكافي في الموازنة ، وابن نوبخت في الآراء والديانات ، وابن مجاهد في التراءات ، وابن جرير في التفسير ، وارسطوطاليس في المنطق ، والكندي في الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ) ، وابن سيرين في العبارة ، وأبو العينا في البديهة ، وابن

أبي خالد في الخط ، والجاحظ في الحيوان . . الخ .
ومن أصدق ما جاء في حديث هذه الليلة . قول
أبي حيان بضرورة التثقيف لمن يتصدى للكتابة الأدبية
مع التواضع في تقديره لنفسه . قال : « ليس شيء
أنفع للمنشئ من سوء الظن بنفسه ، والرجوع إلى
غيره . وإن كان دونه في الدرجة ، وليس في الدنيا
محسوب (أى ليس فيها أحد) إلا وهو محتاج إلى
تثقيف ، والمستعين أحزم من المستبد . . » ومن لطيف
ما قاله في التفرقة بين كتاب يكتب وحديث يقال .
أن الكاتب لا يشفع له خطأه أن يكون قد أسرع في
الكتابة ، فليس يعلم القارئ أسرع في كتابة ما كتبت
أم أبطأت « وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت وأحسن
أم أسأت » .

— وفي الليلة الخامسة عود إلى الحديث عن ابن
عباد ، ثم الحديث عن أبي اسحق الصائى : أما ابن عباد
فقد نجح رغم عيوبه لأن أحداً لا يقول له أخطأت ، فمن
كان مجدوداً جعل الناس خطأه صواباً ، وأما أبو اسحق
الصائى « فانه أحب الناس للطريقة المستقيمة . . وإنما
ينقم عليه قلة نصيبه من النحو » .

— وأما الليلة السادسة فحديثها عن خصائص
الأهم : فالفرس تقتدى ولا تبتكر ، والروم لا يحسنون
إلا البناء والهندسة ؛ والصين أصحاب صنعة لا فكر لها
ولا روية ، والترك سباع للهراش ، والهند أصحاب
وهم وشعبذة ، وأما العرب فقد علمتهم العزلة التفكير ،
وساعدتهم بيئتهم على دقة الملاحظة ، وهم ذوو قيم
خلقية عليا .

ومن رأى أبي حيان أن الفضائل موزعة بين الأمم ،
وإذا وصفت أمة بفضيلة أو برذيلة فلا يكون ذلك إلا على

سبيل التعميم في القول ، ولذلك إذا أريدت مقارنة بين
أمة وأمة وجب أن يفاضل بين الكامل في كل منهما
أو بين الناقص في كل منهما ؛ وإن تعصب الإنسان
لقومه ليجعل من العسير عليه أن يقول أى الأمم أفضل
من سواه ، فلكل أمة عصر تعلو فيه ثم يخيء عصر آخر
فتعلو أمة أخرى ، وهكذا ، وليس من الانصاف أن
نقارن أمة إبان صعودها بأخرى إبان هبوطها .

على أن أبا حيان يعود فيخص العرب بالثناء .
ويتناول بحديثه اللغة العربية فيقول إنه استعرض غيرها
من اللغات فلم يجد فى أى منها « نصوع العريية .
أعنى الفرج التى فى كلماتها ، والفضاء الذى نجده بين
حروفها ، والمسافة التى بين مخارجها . . الخ » .
ويتصدى أبو حيان لما قاله الجيهانى فى ذم العرب ،
ليتولى الدفاع عنهم أمجد دفاع وأبلغه .

— وفى الليلة السابعة مقارنة بديعة بين علم الحساب
والبلاغة أيهما أنفع — أو قل بين العلوم الرياضية وفنون
الأدب — فقد كان هناك من فضل الأولى على الثانية ،
لأن الأولى جد والثانية هزل ، والأولى مستندة إلى مبدأ
موصولة بغاية وحاضرة الجدوى ، أما الثانية فرخرقة
وحيلة ، والأولى شبيهة بالماء والثانية شبيهة بالسراب ،
ولئن اكتفت الدولة بكتاب واحد ، فلا يكفيها مائة
محاسب .

ويرد أبو حيان بقوله إنه لا غنى للحساب نفسه
عن الانشاء ؛ وإن البلاغة مستندة إلى عقل ، لأن بها
تقام الحجة ؛ فهى تبدأ بأفكار عقلية ثم تمر خلال
ألفاظ ، وأخيراً تستقر فى خط ؛ وأما أن الدولة يكفيها
منشئ واحد فليس حجة على شيء ، لأننا نحتاج إلى
خياطين أكثر مما نحتاج إلى أطباء ، ولا يدل ذلك على

أن صناعة الطب دون صناعة الخياطة ؛ وليس صحيحاً أن الكلام الملمحون يؤدي المعنى ، لأن المعنى يتغير دائماً بتغير الإعراب .

— أما الليلة الثامنة فقد رويت فيها مناقشة فلسفية دقيقة عميقة كانت قد دارت بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس القناني في حضرة الوزير ابن الفرات عن المنطق اليوناني والنحو العربي (وهي مناقشة وردت أيضاً في كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي) وخلاصة الرواية أن الوزير ابن الفرات كان قد سأل مجالسيه ذات يوم إن كان بينهم من يستطيع أن يتصدى لمناظرة أبي بشر متى في المنطق ، فانه يقول أن « لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بالمنطق » ؛ فاستجاب أبو سعيد السيرافي لدعوة الوزير ثم واجه متى فقال : حدثني عن المنطق ما تعنى به ؟ فقال متى : أعنى به أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فاني أعرف به الرجحان من النقصان ؛ فقال أبو سعيد رداً على ذلك إن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالاعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية ، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل ؛ وكأنما أبو سعيد يريد بذلك أن يقول إن صورية المنطق وحدها لا تغني ، إذ لا بد من معرفة حقائق المواد المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور ؛ والتشبيه بالميزان ناقص ، لأن من الأشياء ما لا يوزن ؛ وإذا كان المنطق الأرسطي ملزماً لمن يتكلم باللغة اليونانية فليس هو ملزم لمن يتكلم بالعربية .

فرد متى قائلا إن المنطق يعنى بالمعقولات ، والناس في المعقولات سواء ، فأربعة وأربعة تساوي

ثمانية عند اليونان وعند العرب وعند غيرهما من الأمم على السواء ؛ فيعود أبو سعيد إلى الكلام قائلاً : إن التشبيه بأربعة وأربعة وأنها تساوي ثمانية عند كل الأمم هو تشبيه لا يؤدي ، لأن حقائق الرياضة بينة ، على خلاف المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ؛ على أننا إذا كنا نعني بالمعقولات تلك المعاني التي يوصل إليها باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف ، فقد لزمنا الحاجة إلى معرفة اللغة ؛ فكيف ندرس منطق اليونان دون لغتهم . فضلاً عن أننا ننقل المنطق اليوناني عن اللغة السريانية ، والمعاني أنما يصيها التحول عند الترجمة من لغة إلى لغة ؟ وهنا يقول أبو بشر متى إن الترجمة عن اليونانية تكفيها في هذا الصدد ؛ ويعود أبو سعيد إلى الرد قائلاً : افرض أن الترجمة تكفيها في ذلك ، فهل اختصاص اليونان دون سواهم بالعقل ؟ أليس العلم مقسماً بين الأمم ؟ أليس اليونان كغيرهم من الناس يصيدون ويخطئون ، ومع ذلك فليس واضع المنطق أمة بأسرها ، بل هو رجل واحد ؛ هذا إلى أن منطقهم لم يغير من العالم شيئاً ، لأن الأمر مرهون بالفطرة ، وحال الناس من حيث الفطرة هي بعد ظهور المنطق كما كانت قبل ظهوره ؛ إننا نعلم أن عقول الناس متفاوتة فكيف تزعم أن في وسع المنطق أن يسوي بينها جميعاً ؟

ويسأل أبو سعيد مناظره فيقول : هل في وسع المنطق الأرسطي أن يدلنا على معاني حروف الواو في اللغة العربية ؟ فقال له متى : هذا نحو وليس هو من شأن المنطق ؛ فأجابه أبو سعيد بأن المنطق هو نحو والنحو هو منطق ؛ فإذا كانت المعاني مشاعاً بين الأمم ، فلا تكون يونانية ولا هندية ، وإنما يكون الاختلاف في اللغة التي يعبر بها كل قوم عن تلك المعاني ، إذن فدراسة

اللغة لا مندوحة عنها ؛ ويضرب أبو سعيد مثلاً بالحرف في اللغة العربية : الواو والباء وحرف « في » فلكل منها أحكام تقضى بها قواعد اللغة العربية ، وليست هي نتاجاً للعقل اليوناني ، مما يبين أنه لا بد للمنطقي من دراسة اللغة التي بها يكون التفكير ؛ فالنحو يمس المعاني ولا يقتصر أمره على اللفظ .

إنه بغير مادة الفكرة لا يوصل إلى حل لأي مشكلة ، فالمنطق في صورته المجردة لا يرفع خلافاً بين متناظرين ولا يؤدي بصاحبه إلى معتقدات بعينها ؛ وخلاصة القول عند أبي سعيد السيراني أن دراسة المنطق دون دراسة اللغة العربية لا تجدي نفعاً .

وبعد الفراغ من هذه المناقشة الفلسفية ينتقل الحديث في تلك الليلة الثامنة إلى وصف لشخصية أبي سعيد السيراني وإلى آخرين غيره كأبي علي النحوي ، وعلى ابن عيسى وطائفة من الشعراء ، ثم يتناول الحديث مسكويه ، وابن نباتة وغيرهما ، فكأنما هي سجل حافل لحركة علمية ثقافية واسعة المدى .

— وفي الليلة التاسعة أوصاف دقيقة لصنوف الحيوان وما تتميز به ، وكيف أن صفات الحيوان موجود مثلها في الإنسان ، إذ في الإنسان وحده تتجمع صفات الحيوانات كلها ، فهو إذن مختلف عنها لا بالنوع ولكن بكثرة ما فيه من صفات ؛ تجمعت فيه وتفرقت في الحيوان ؛ فالسبع والفأرة صفة الكمون ، ولذئب صفة الثبات ، وللخنزير صفة الخدر ، وهكذا ؛ وانظر مثلاً إلى الصفات التي لا بد من توافرها في القائد تجدها كلها مما يتصف به الحيوان أيضاً : « ينبغي للقائد العظيم أن يكون فيه عشر خصال من ضروب الحيوان : سقاء الديك ، وتحن الدجاجة ، ونجدة الأسد ، وحملة

الخنزير ، وروغان الثعلب ، وصبر الكلب ، وحراسة الكركي ، وحذر الغراب ، وغارة الذئب ، وسمن « بعروا » — وهي دابة بخراسان تسمن على التعب والشقاء » .

نعم إن من أهم ما يفرق بين الحيوان والإنسان أن الأول يعمل مدفوعاً بالهام على حين أن الثاني يعمل بعد اختيار إرادى منه ، لكن للإنسان من الهام الحيوان نصيباً ، كما أن للحيوان من اختيار الإنسان نصيباً .

وذكر أبو حيان أن للإنسان أنفساً ثلاثاً : النفس الناطقة ، والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية ، وأن لكل نفس منها أخلاقها ، فمن خصال النفس الناطقة أن تبحث عن حقيقة الإنسان والكون والله ، وكذلك من وظائفها أن تضبط نوازع النفسين الآخرين ؛ وبعد ذلك أخذ أبو حيان يتناول الفضائل وأضدادها واحدة واحدة ليحدد مقوماتها وعناصرها ؛ فما الحسن وما القبيح ؟ ما الصواب وما الخطأ ؟ ما الخير وما الشر ؟ ما العدل وما الجور ؟ ما الشجاعة وما الجبن . الخ .

ويختتم أبو حيان القول في الأخلاق بأن يصنف الناس من حيث أخلاقهم بحسب أمزجتهم ؛ فإذا غلبت الحرارة على الإنسان كان شجاعاً بذلاً ملتبهاً سريع الحركة والغضب قليل الحقد زكى الخاطر حسن الإدراك .

وإذا غلبت عليه البرودة كان بليداً غليظ الطباع ثقيل الروح .

وإذا غلبت عليه الرطوبة كان لين الجانب سمح النفس سهل التقبل كثير النسيان .

وإذا غلبت عليه اليبوسة كان صابراً ثابت الرأي صعب القبول .

ومما هو جدير بالذكر عن هذه الليلة أن أبا حيان يذكر فيها أنه قد أضاف من عنده عند الكتابة ما لم يرد في غرضون الحديث ، وذلك استكمالاً للموضوع .

— وفي الليلتين العاشرة والحادية عشرة قرئ بحث عن خصائص الحيوان ، منها ما هو فسيولوجي ومنها ما هو متصل بالطباع .

— وفي الليلة الثالثة عشرة^(١) قرئ بحث فلسفي عن النفس ، فهي تعمل بغير عضو خاص من أعضاء البدن ، ولذلك فهي لا تفسد بفساد البدن ؛ هي جوهر لا مادي ، وغير قابل للمقاييس الكمية ؛ ينتقل الحديث إلى الحركة ، فهي إما من داخل : وعندئذ تكون إما حركة داخلية متواصلة وإما حركة داخلية تمكّن أحياناً ، أو من خارج : وعندئذ تكون إما حركة بالدفع من خلف أو بالجر من أمام ، وحركة الجسم الإنساني إنما تكون بفعل نفسي ؛ وإذن فالنفس حية ، وهي جوهر قابل لأن تطرأ عليه الأضداد دون أن يتغير هو في جوهريته ؛ وقوام النفس بذاتها لا بكونها حالة في بدن ؛ ومن الفوارق بين الجسم والنفس أن الجسم لا يقبل صورة إلا إذا زالت عنه الصورة التي كانت حالة فيه ، لأن الضدين لا يجتمعان فيه ، أما النفس فتقبل الصور الأضداد دفعة واحدة .

— أما الليلة الرابعة عشرة فتبدأ بمعنى السكينة وأنواعها ، فهناك سكينة طبيعية وأخرى نفسية وثالثة عقلية ورابعة إلهية ، أما الطبيعية فهي اعتدال المزاج في العناصر الطبيعية ، وأما النفسية فهي ما نسميه بالروية

(١) قد رتبنا خطأ في نشرة الأستاذين أحمد أمين وأحمد الزين بحيث جعلت الليلة الثالثة عشرة ، ثم تابع الخطأ في العدد الترتيبي بعد ذلك إلى نهاية الكتاب بأجزائه الثلاثة — وحقيقتها أنها الليلة الثانية عشرة ، لكننا نؤثر الإبقاء هنا على الترتيب الموجود في الكتاب لسهولة المراجعة .

حين تأتي مماثلة لحكم البديهة ، والسكينة العقلية هي في الثام الخواطر والأفكار ، وأما السكينة الإلهية « فلا عبارة عنها على التحديد ، لأنها كالحلم في الانتباه ، وكالاشارة في الحلم ، وليست حلماً ولا انتباهاً في الحقيقة » أي أنها سكينة روحانية .

وبعد ذلك ينتقل الحديث إلى ما تشترك فيه الأمم وما تختلف فيه من صفات وخصائص ، فكلها مشتركة في الفطرة الواحدة ، وتأتي بعد ذلك أوجه الاختلاف ، فال يونان يميزهم الفكر ، والهند يميزهم الوهم (أي الخيال) والعرب ميزتهم الفصاحة ، والفرس السياسة ، والترك الشجاعة .

— وفي الليلة الخامسة عشرة حديث فلسفي عن « الممكن » و « الواجب » حكى فيه التوحيدى عن ابن يعيث الرقى رأيه فيهما ، فقال : « الممكن شبيه بالرويا لا بدن له يستقل به ، ولا طبيعة يتحيز فيها . . وكما أن الرويا ظل من ظلال اليقظة ، والظل ينقص ويزيد إذا قيس إلى الشخص ، كذلك الممكن ظل من ظلال الواجب ، فطوراً يزيد تشابهاً للواجب ، وطوراً ينقص تشابهاً للممتنع ، وطوراً يتساوى بالوسط » والواجب (ويقصد به في المصطلح الفلسفي ما هو ضرورى الوجود) لا عرض له ، لأنه حاد واحد ، وله نصيب من الوحدة بدليل أنه لا تغير له ولا حيلولة لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالحدثان ولا بالطبيعة ولا بالوهم ولا بالعقل . . الخ . ثم ينتقل الحديث بعد ذلك إلى نقطة فلسفية أخرى ، هي التفرقة بين العقل والحس ، فالأول ثابت والثاني متغير ، ومما قاله في ذلك أن العقل يوصف بشهادة الحس ، وكذلك الحس يوصف بشهادة العقل ، « إلا أن شهادة الحس للعقل شهادة العبد للمولى ، وشهادة العقل للحس

البسيطة الشريفة من جهة الصور الرفيعة « بالقياس إلى
الحواس التي تتعلق بالفسادات البائتات المتغيرات ؛
وبعد ذلك انتقل الحديث إلى مسائل لغوية .

— وفي الليلة السادسة عشرة حديث عن الجبر
والقدر ، تعليقاً على كتاب العامري المعنون « إنقاذ
البشر من الجبر والقدر » .

وبهذه الليلة انتهى الجزء الأول من كتاب الامتاع
والمؤانسة .

— وبدأ الجزء الثاني بالليلة السابعة عشرة ، وفيها
بحث لغوي عن الكلمات التي على وزن تفعال (بكسر
التاء) وتفعال (بفتح التاء) .

ثم ينتقل الحديث فيها عن إخوان الصفا ، ويقال
إن هذا هو النص الوحيد الذي كشف لنا عن أفراد هذه
الجماعة التي ألقت « رسائل إخوان الصفا » المشهورة في
تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ثم نقله القفطي ، وعن
القفطي نقله كل من كتبوا عن إخوان الصفا ، وعن
هذه الجماعة الفلسفية يقول التوحيدى هنا : « وكانت
هذه العصبة قد تألفت بالعشرة ، وتضافت بالصدقة ،
 واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا
بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز
برضوان الله والمصير إلى جنته ، وذلك أنهم قالوا :
الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات
ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة . . وزعموا
أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد
حصل الكمال ، وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء
الفلسفة ، علميها وعمليها ، وأفردوا لها فهرستا وسموها
رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وكنتموا
أسماءهم . . . » .

في تلك الرسائل ، ومنها ما يدحض قولهم في أن الشريعة
من الفلسفة ، لأن الشريعة وحى إلهي ، نسلم بها ولا
نعلمها ، وهي لا تخضع للمقادير ، ولا تشبه العلم
الطبيعي ولا علم الهندسة ، ولا تحتاج إلى المنطق ، وعند
الاختلاف على شيء في العقيدة لا نلجأ إلى العلم « فأين
الدين من الفلسفة ؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحى النازل
من الشيء المأخوذ بالرأى الزائل ؛ والعقل وحده
لا يكفى ولا بد معه من وحى ينزل على نبي ، والنبي
فوق الفيلسوف .

ثم يورد أبو حيان رد المقدسى على هذا كله ،
« فالشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء » —
ثم رد الحريري على المقدسى في مقارنة الشريعة
بالفلسفة ؛ ويورد كذلك رأى أبي سليمان المنطقي القائل
بأن الشريعة والفلسفة كليهما حق ، دون أن تكون
إحدهما مأخوذة من الأخرى ؛ وقد تجتمع الشريعة
والفلسفة في رجل واحد وقد تظهر كل منهما على حدة
وينتقل الحديث بعد ذلك إلى استطرادات في
الحكمة وفي خصائص الحيوان وغير ذلك .

— والليلة الثامنة عشرة حديثها مجون وهزل ؛
— والتاسعة عشرة فيها أقوال حكيمية قرئت على
الوزير .

— والعشرون تشتمل على أحاديث نبوية .
— والليلة الحادية والعشرون تتناول موضوع
الغناء والموسيقى ؛ فلماذا تؤثر الموسيقى في العقل ؟ وفيها
حديث عن حاستي السمع والبصر .

— وأما الليلة الثانية والعشرون فقد دار الحديث
فيها حول موضوع فلسفي عويص ، هو موضوع
الجزئي والكلّي وادراكهما والعلاقة بينهما ؛ ومن أبرع

ما قاله أبو حيان في ذلك — نقلاً عن أبي الحسن العامري — « الكلى مفتقر إلى الجزئى ، لا لأن يصير بديمومته محفوظاً ، بل لأن يصير بتوسطه موجوداً ، والجزئى مفتقر إلى الكلى ، لا لأن يصير بتوسطه موجوداً ، بل لأن يصير بديمومته محفوظاً (أى أن الكلى بحاجة إلى الجزئى ليتجسد فيه وجوداً فعلياً ، والجزئى بحاجة إلى الكلى ليدوم) .

ومما قاله في الكلى والجزئى أيضاً أن « ما هو أكثر تركيباً فالحسى أقوى على إثباته ، وما هو أقل تركيباً فالعقل أخلص إلى ذاته » .

وفي هذه الليلة أيضاً حديث عن مشكلة الواحد والكثير ، وهى مشكلة معروفة في الفلسفة ، وذات علاقة بالكلى والجزئى ؛ وفيها أيضاً حديث عن أنواع الخطاب : خطاب العاقل للعاقل ، وخطاب العاقل للأحمق ، وحديث عن « العادة » ؛ وحديث عن الفقر ومعناه الصحيح ، فليس الفقر في قلة المال ، بل هو في كثرة الشهوات وإن كثر المال .

— وفي الليلة الثالثة والعشرين روايات عن النبى عليه السلام .

— وفي الرابعة والعشرين أحاديث عن الحيوان والنبات : أين تكون مواطنها وما طبائعها ؟ ثم حديث عن الروح والنفس .

— وأما حديث الليلة الخامسة والعشرين فمناظرة بارعة فيها موازنة بين النظم والنثر ؛ فبعد مقدمة طريفة عن كون الحديث في موضوع النظم والنثر كلاماً على كلام « والكلام على الكلام صعب . . . لأنه يدور على نفسه ، ويلتبس ببعضه ببعضه ، ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق ، وكذلك النثر والشعر » .

ثم رويت آراء تحبذ النثر وتفضله على الشعر : فالنثر أصل والنظم فرع ، والكتب المنزلة منشورة ، والوحدة أظهر في النثر منها في الشعر ، والنثر طبعى والشعر صناعى ، وترتيب الكلام في النثر لا يحتاج إلى تكلف ، والنثر من قبل العقل ، ونجوم السماء منشورة ؛ والأحاديث النبوية نثر .

وبعد ذلك رويت آراء في تفضيل الشعر ، فله صناعة تقتصر على القلة ، أما النثر ففي وسع الجميع ، والنظم صالح للغناء والحداء ، وشواهد النحو واللغة لا توجد إلا في الشعر ، والشعراء هم الذين ظفروا بجواهر الخلفاء .

وتختم المحاضرة برأى معتدل ، فلكل من الشعر والنثر فضائله ، ولكل منهما بلاغة .

— وفي الليلة السادسة والعشرين مجموعة من أمثلة .

— وتروى الليلة السابعة والعشرون مجموعة من قصص ونوادر تدل كلها على أثر المصادفات في مجرى الحياة ؛ ثم تحكى عن القال والظيرة .

— وفي الثامنة والعشرين ذكر طائفة من أصحاب الطرب .

— وفي التاسعة والعشرين وفي الثلاثين بحوث لغوية .

— وفي الحادية والثلاثين كلام في الحرب ، وكلام في العقل والجنون .

وبهذه الليلة ينتهى الجزء الثانى .

— ويبدأ الجزء الثالث بالحديث عن الطعام والطاعين ، فيدور الحديث في ذلك خلال ثلاث ليال : بقية الليلة الحادية والثلاثين ، ثم الليلة الثانية والثلاثين ، والثالثة والثلاثين .

— وفي الرابعة والثلاثين حديث عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم ؛ فلا بد للحاكم العاقل أن يفتح صدره لما يقوله الناس عنه ، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم هي كالعلاقة بين الوالد وولده . الخ .

— وفي الخامسة والثلاثين حديث في الجبر والاختيار ، وفي الحب والشهوة ، وفي النفس والروح .
— وتداول الليلة السادسة والثلاثون حول بحوث لغوية .

— والسابعة والثلاثون حول بعض الصفات الخلقية وتحديد عناصرها المكونة لها .

— وفي الثامنة والثلاثين ، والتاسعة والثلاثين ، والأربعين نواذر وأحاديث فيها فطنة وسرعة خاطر .
ويختتم الكتاب برسالتين يوجههما أبو حيان التوحيدي إلى الوزير ، ثم برجاء يوجهه إلى أبي الوفاء المهندس متوسلاً مستغثاً .

فصوص مختارة

١— في خصائص العرب

إن العرب أهل بلد قفر ، ووحشة من الأنس ، احتاج كل واحد منهم في وحدته إلى فكره ونظره وعقله ، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض ، فوسموا كل شيء بسمته ، ونسبوه إلى جنسه ، وعرفوا مصلحة ذلك في رطبه ويابسه ، وأوقاته وأزمته ، وما يصلح منه في الشاة والبعر ، ثم نظروا إلى الزمان واختلافه ، فجعلوه ربيعاً وصيفاً ، وقيظاً وشتواً ، ثم علموا أن شربهم من السماء ، فوضعوا لذلك الأنواء ، وعرفوا تغير الزمان فجعلوا له منازل من السنة ، واحتاجوا إلى الانتشار في الأرض ، فجعلوا نجوم السماء

أدلة على أطراف الأرض وأقطارها ، فسلكوا بها البلاد ، وجعلوا بينهم شيئاً ينتهون به عن المنكر ، ويرغبهم في الجميل ، ويتجنون به على الدناءة ، ويحضهم على المكارم ، حتى إن الرجل منهم وهو في فج من الأرض يصف المكارم فما يبقى من نعمها شيئاً ، ويسرف في ذم المساوي فلا يتقصر ، ليس لهم كلام إلا وهم يحاضون به على اصطناع المعروف ثم حفظ الجار وبذل المال وابتناء المحامد ، كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله ، ويستخرجه بفطنته وفكرته ، فلا يتعلمون ولا يتأدبون ، بل نحائر (أي طبائع) مؤدبة ، وعقول عارفة ، فلذلك قالت لكم : إنهم أعقل الأمم ، لصحة الفطرة ، واعتدال البنية ، وصواب الفكر وذكاء الفهم . (ج ١ ، ص ٧٢) .

٢— صور لبعض رجال الفكر في عصره

(وردت في حديث الليلة الثانية)

... أما شيخنا أبو سليمان (المنطقي) فانه أدقهم نظراً ، وأقصرهم غوصاً ، وأصفاهم فكراً ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع في العبارة ، ولكنة ناشئة من العجمة ، وقلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجراءة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز .

وأما ابن زرعة فهو حسن الترجمة ، صحيح النقل ، كثير الرجوع إلى الكتب ، محمود النقل إلى العربية ، جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة ، ليس له في دقيقتها منفذ ، ولا له من لغزها مأخذ ، ولولا توزع فكره في التجارة ، ومحبته في الربح ، وحرصه على الجمع ، وشدته على المع ، لكانت قريحته تستجيب

له ، وغائمه تدر عليه ، ولكنه مبدد مند ، وحب الدنيا يعنى . ويصم .

وأما ابن الحمار ففصيح ، سبط الكلام ، مديد النفس ، طويل العنان ، مرضى النقل ، كثير التدقيق ، لكنه يخلط الدرة بالبعرة ، ويفسد السمين بالغث ، ويرقع الحديد بالثرث ، ويشين جميع ذلك بالزهو والصلف ، ويزيد فى الرقم والسوم ، فما يجديه من الفضل يرتجعه بالنقص ، وما يعطيه باللفظ يسترده بالعنف ، وما يصفيه بالصواب ، يكدره بالاعجاب ، ومع هذا يصرع فى كل شهر مرة أو مرتين .

وأما ابن السمح ، فلا ينزل بفنائهم ، ولا يسقى من لئائهم ، لأنه دونهم فى الحفظ والنقل والنظر والجلد ، وهو بالمتبع أشبه ، وإلى طريقة الدعى أقرب ، والذي يحطه عن مراتبهم شيئان : أحدهما بلادة فهمه ، والآخر حرصه على كسبه . . .

وأما مسكويه ففقير بين أغنياء ، وعبي بين أسياء ، لأنه شاذ ، وأنا أعطيته فى هذه الأيام « صفو الشرح لا يساغوجى » وقاطيغورياس ، من تصنيف صديقنا بالرى ، قال : من هو ؟ قلت : أبو القاسم الكاتب غلام أبى الحسن العامرى ، وصححه معى . . .

فقال (الوزير) : يا عجباً لرجل صحب ابن العميد أبا الفضل ، ورأى من كان عنده ، وهذا

حظه ! قلت : قد كان هذا ، ولكنه كان مشغولاً بطلب الكيمياء مع أبى الطيب الكيمياءى الرازى ، مملوك الهمة فى طلبه والحرص على إصابته ، مفتوناً بكتب أبى زكرياء ، وجابر بن حيان ، ومع هذا كان إليه خدمة صاحبه فى خزانة كنبه ، وهذا مع تقطيع الوقت فى حاجاته الضرورية والشهوية ، والعمر قصير ، والساعات طائفة ، والحركات دائمة والقرص بروق تأتلق ، وأوطار فى غرضها تجتمع وتفرق ، والنفوس على فواتها تذوب وتحترق ، ولقد قطن العامرى خمس سنين جمعة ، ودرس وأملى وصنف وروى ، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ، ولا وعى مسألة ، حتى كأنه بينه وبينه سد ، ولقد تجرع على هذا التواني الصاب والعلقم ، ومضغ بقمه حنظل الندامة فى نفسه ، وسمع بأذنه قوارع الملامة من أصدقائه حين لم ينفع ذلك كله ، وبعد ، فهو زكى حسن الشعر نقى اللفظ ، وإن بقى فعساه يتوسط هذا الحديث ، وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء ، وانفاق زمانه وكد بدنه وقلبه فى خدمة السلطان ، واحتراقه فى البخل بالدائق والقيراط والكسرة والخرقة ، نعوذ بالله من مدح الجود باللسان ، وإيثار الشح بالفعل ، وتمجيد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل ، وهذا هو الشقاء المصوب على هامة من بلى به ، والبلاء المعصوب بناصية من غلب عليه



سوق الأباطيل لشكري

بمقام
الدكتور نظمى موقا
الأستاذ بكلية المعلمين

سيرة تحليلية

كان مولد « وليم ميكيس ثكرى » فى بقعة من بلاد الشرق الساحرة : فى كلكتا الحاضرة الهندية العريقة فى الثامن عشر من يوليو سنة ١٨١١ ، حيث كان أبوه ونفر من أقربائه يحتلون المناصب العالية فى الإدارة الإنجليزية . ووليم الابن الوحيد لوالده ريتشموند ثكرى .

وما أن بلغ الخامسة من عمره حتى أرسل إلى إنجلترا ليتلقى تعليمه فى مدرسة داخلية من أرقى مدارسها . فجرب الطفل وليم فى تلك السن الباكورة مضاضة الغربة التى زادت من وحشتها على الطفل الوحيد المدلل المنعم فظاظة المعلمين القساة ، وخشونة رفاقه من أبناء الطبقة الثرية الإنجليزية ومشاكساتهم . وكان يغريهم به ضعف بصره وثقل حركاته وفشله فى ممارسة ألعابهم وأفانين شيطنتهم ، إلى أن اكتشفوا لديه بعد فترة من الوقت موهبة نادرة هى قدرته الخارقة على رسم الصور الكاريكاتورية الساخرة المضحكة لناظر المدرسة ومعلميها ، فاتخذوه رفاقه إماماً للحملات السخرية . وزادت مكانته لديهم رسوخاً حين اكتشفوا فيه بعد ذلك قدرة فذة

على رواية القصص الساخرة التى يندد فيها بطباع أولئك المربين القساة ولازماتهم فى الكلام والإيماء والسلوك ! . وليس أدل على تأصل روح الفكاهة فيه من تناوله لخلقته وأنفه المفرطح بالسخرية اللاذعة عن طريق القلم وعن طريق اللسان معاً . فبعد أن كان الآخرون يضحكون منه صار هو أول الضاحكين من نفسه ، فانقلب من أضحوكة إلى فنان ضاحك . وشتان هاتان المرتبتان ! فالضحك فى الحالة الأولى مبعثه الزراية ، وفى الحالة الثانية مبعثه الإعجاب !

وبعد أن تخرج فى المدرسة الثانوية دخل كلية الثالث الشهيرة بجامعة كمبريدج ، وهناك راح ينفق ببذخ باعتباره الوريث الأوحيد لثروة ضخمة يضى عليها الشرق من أساطيره ألواناً من المبالغة والتهويل ، فجره لإسرافه فى المقامرة إلى استدانة مبالغ باهظة . ثم ضاقت نفسه بحياة الدرس فى الجامعة فهجرها إلى ألمانيا حيث قضى عاماً فى المشاهدة والاطلاع والمرح .

وأغرته موهبته فى الرسم الكاريكاتورى بأن يتخذ فن الرسم مهنة يوجه إليها جهوده ، فيم شطر قبلة

الفنون في أوربا : باريس ، وقضى في الحى اللاتينية المشهور فترة من الزمن بين فنانيه البوهيميين تأهباً للمستقبل الذى نازعته إليه نفسه .

وفي باريس نزلت به الصدمة التى أيقظته من أحلامه : فاذا الثروة الطائلة التى كان يظن أنه ورثها عن أبيه وقد أصبحت أثراً بعد عين . والفضل فى ذلك إلى حد ما راجع بلا شك إلى إسرافه الشديد فى الإنفاق وشغفه بالمقامرة . ولكن تلك الحماقات وحدها ما كانت لتقضى على ميراثه لولا أن الرجل الذى تزوج أمه بعد وفاة أبيه ووكل إليه تدبير الثروة أساء تصريف الأمور وتورط فى عمليات مالية جرت عليه الخراب العاجل .

وكان قد تزوج وهو فى سن الخامسة والعشرين شابة رقيقة خيالية النزعة فقيرة وأنجب طفلاً . وما أن ولد الطفل حتى ألقى ولیم ثكرى نفسه خالى الوفاض لا يملك من متاع الدنيا شروى نقير . ولم يعد فى وسعه أن يستقبل الحياة خفيف القلب خلى البال وقد صار مسئولاً عن زوجة وولد ، فلا بد له من كسب ما يعولها به من عرق الجبين ، وهو الذى أضاع شبابه من غير أن يتم تأهيل نفسه لمهنة من المهن المتعارف عليها للعيش . وبدأت الحياة تتكشف له عن وجه لم يعرفه لها من قبل .

فأخوان الرخاء ورفاق البجوحة والثراء تنكروا له جميعاً . فكان آخر عهده بمودتهم هو آخر عهده برنين الذهب . وأولئك النقاد الذين كانوا يأكلون طعامه ويشربون نبيذه ويطرون موهبته فى الرسم أشاحوا عنه بوجوههم عندما قصدهم ليدبروا له عملاً لتنفيذ المصورات التوضيحية فى دور النشر ، أو لعمل الرسوم الكاريكاتورية فى الصحف والمجلات . ولم يتورعوا أن يصارحوه بأن مرتبته فى الفن تزكيه لمقام عال فى الهواية ، بيد أنها أدنى من أن ترفعه إلى مستوى الاحتراف . . .

وألقى نفسه مضطراً للتفكير فى عمل لم يخطر بباله من قبل أن يزاوله فى يوم من الأيام ، وهذا العمل هو الكتابة !

كان ولیم ثكرى وهو يُعد نفسه للمجد فى فن الرسم يتلهى أحياناً بكتابة نبد ضاحكة تنشرها الصحف مجاملة له ، أو على الأصح مجاملة لمآذبه السخية التى يقيمها للمحررين والنقاد . وها هو اليوم لا يجد أمامه بعد أن سدت سائر الأبواب فى وجهه إلا أن يطرق باب الكتابة الصحفية . وكانت الكتابة فى الصحف يومئذ لا تراعى فيها مستويات خاصة ، فلم يجد بعض المحررين بأساً فى إلحاق ولیم ثكرى بالجيش الجرار من العاملين فى تلك المهنة بين مخبرين ومعلقين مغمورين .

ومن هذا الباب الخلفى - باب الخدم - دخل ولیم ثكرى قصر صاحبة الجلالة . ولم يكن حريصاً على لمعان الاسم فى هذا المضمار . وإنما هو مصدر للارتزاق ألجأته إليه الحاجة إلى حين . بل إن الكتابة على إطلاقها لم تكن مطمئناً يرنو إليه بعد أن احترف الصحافة . لأن الكتاب - حتى الأدباء النابغين منهم - كانت النظرة إليهم فى ذلك الحين تغض من قدرهم الاجتماعى ولا ترتفع بهم إلى طبقة السادة المحترمين .

وهذا هو السر فى تنكر ولیم ثكرى تحت أسماء مستعارة كثيرة مضحكة كان يوقع بها ما ينشر له فى الصحف ، وأوائل كتبه . وقد تنوعت هذه الكتابات من عرض الكتب إلى النقد الفنى . ومن القصص القصيرة المضحكة إلى مقالات الرحلات والتقليد التهمى لأساليب الكتاب المشهورين .

ورغم هذا التنكر لفتت موهبته الأنظار وبدأت مكانته ترتفع فى دنيا الصحافة . وبدأ له أن الدنيا تتوشك أن تقبل عليه بعض الشئ ، وإذا بكارثة مصمية تحيق به ، فقد جنت زوجته وذهب بعقلها ما لقيته من شظف وخوف من المستقبل .

وهكذا صار على ولیم ثكرى أن يرعى بنفسه طفليته وأن يتكفل بنفقات زوجته الخبولة فى مصح للأمراض العقلية . بيد أن تلك الأعباء المالية المبهظة

لم تكن أسوأ ما منى به . فالعبء النفسى كان أشد عليه من كل عبء . فلم تبق أمام الرجل بارقة أمل فى أن يحيا يوماً ما حياة عائلية هادئة سوية . أو يجد الاستقرار النفسى الذى يعينه على مشقات الحياة القاسية وهو ينتزع الرزق من شق القلم الذى يثير به الضحك والابتسام .

وما أقل البيوت التى كانت تفتح لهذا الضاحك الباكي أبوابها من بين عشرات البيوت التى كانت تشرف باستقباله وهو فى أبهة الثراء . من تلك البيوت القليلة بيت زميله فى الدراسة « وليم بروكفيلد » الذى انتهى به الأمر واعظاً فى كنيسة من كنائس لندن وبني بشابة رقيقة حسناء ذات ذكاء للماح وإحساس مرهف ونسب معرق فى الأرستقراطية . ووجد ثكرى منها عطفاً شديداً فى محنته الجديدة . وسرعان ما صارحه قلبه بما بدأ يخامره من عشق يائس لزوجته صديقه الحسنة .

وفى تلك الفترة المضطربة المائجة من حياته شرع وليم ثكرى يكتب « سوق الأباطيل » فكان كل ما تفرس به فى حياته من خفض عيش وعنت ، وما تكشف له فى الدنيا من إقبال وتنكر ورياء ينبوعاً ثرياً لصفحات تلك الإلياذة الفذة ، الملحمة الاجتماعية التى نعتها بحق أنها بغير بطل .

كل شئ مر به فى حياته أعده خير إعداد كى يكون مؤلف « سوق الأباطيل » . تلك الأباطيل التى عرف وجهها السافر تحت قناعها الموشى . وعشر سنوات من العمل الصحفى الشاق شحذت أسلوبه فجعلته دقيقاً مرهفاً كبضع الجراح . ومكانته الاجتماعية التى اكتسبها بنسبه عرفته من الداخل بصميم الطبقة العليا فى بلاده وبواعث سلوكها وطريقة نظرها إلى الأمور كافة . ثم جاءت فاقتة اللاحقة فأتمت تثقيفه الاجتماعى إذ عرفته بالجانب الكالنج من الحياة . وأسهمت أسفاره خارج الحدود فى تكميل مصادر فنه بما أتاحته له من

قدرة على وصف المشاهد والمناح فى بلاد القارة الأوروبية ببساطة وصدق . وانفضاض إخوان السراء عنه رفع الغشاوة عن عينيه فبدت له الطبيعة البشرية على حقيقتها العارية . وكان حرياً أن ينجح فى سخريته إلى القسوة لولا بضعة نفر من أوفياء الخلان منحوه الحب والعطف فى وقت الشدة فلم تجحد نفسه نوازع الخير فى البشر ولم يفقد إيمانه الكامن الوطيد بفضائل الولاء والإخلاص والإيثار ، وأسبغ ذلك على سخريته لوناً إنسانياً حانياً أنيساً فلا تخلو صفحاته الحالككة من إحساس خفى بالخيرية وسخاوة النفس .

وهذا هو مصدر ذلك المزيج العجيب فى « سوق الأباطيل » من العطف والمرارة ومن السخرية والاستسلام ، وأنتك تلمح الكاتب على طول تلك الرواية الضخمة يقوم بدور مزدوج : فهو فى آن واحد مراقب محايد يسجل الأحداث ومشارك بعواطفه جميعاً فى تلك الأحداث التى يرقبها ويسجلها .

ولئن كانت « سوق الأباطيل » هى درة أعماله القصصية فإن له ثمانية وعشرين كتاباً غيرها . نشر ستة منها فى فترة التجريب والمحاولة التى سبقت « سوق الأباطيل » وهى :

١ - مذكرات مسر « يلو بلاش » التى أتم نشرها على حلقات فى سنة ١٨٣٨ وندد فيها بالقصص التى تتخذ الجريمة والرديلة موضوعاً لها .

٢ - « كاثراين » وقد نشرها على حلقات فى سنتى ١٨٣٩ و ١٨٤٠ وقد واصل فيها هجومه على مدرسة نيوجيت القصصية واتجاهها العاطفى فى النظر إلى المجرمين ، ونمط ذلك الاتجاه هو قصة « أوليفر تويست » لديكنز .

٣ - « حكاية مهلهلة » نشرها على حلقات فى سنة ١٨٤٠ وقد تعودت دور النشر بعد ذلك أن تجعلها تمهيداً لمغامرات فيليب .

٤- « تاريخ مستر صمويل تينمارش وماسية هوجارتى الكبرى » وقد نشرها على حلقات فى سنتى ١٨٤١ و ١٨٤٢ وهى قصة تنقصها الجدلية كسابقتها ، وربما كانت فى كثير من جوانبها سيرة ذاتية ببعض ما مر بالمؤلف من صروف ومحن .

٥- « حظ بارى لينتون المحترم » وقد نشرها سنة ١٨٤٤ على حلقات وهى سيرة ذاتية لوغد أيرلندى على غرار قصة فيلدينج المشهورة المسماة « يوناثان وايلد » وفيها تنديد بالأفكار الرومانسية الضالة المضللة ، وتتميز هذه القصة بسخريتها اللاذعة وواقعيها التاريخية وأسلوبها المتدفق فى السرد .

٦- « كتاب المتحذلقين » وقد نشرت هذه القصة تباعاً بين سنتى ١٨٤٦ و ١٨٤٧ ، وهى عبارة عن أربعة وأربعين لوحة حية ساخرة لشتى صنوف المتحذلقين فى المجتمع الإنجليزى الراقى .

٧- وفى سنتى ١٨٤٧ و ١٨٤٨ بدأ مرحلة النضج بآيته « سوق الأباطيل » فكانت بدعة لاعتمادها على قوة التصوير فى محيط واسع لا على دقة الحبكة وعدم دورانها حول بطل معين .

٨- ثم أتبعها بين سنتى ١٨٤٨ و ١٨٥٠ « بتاريخ بندينيس » وقد اعترف أنه يحاكي بها قصة توم جونز لفيلدينج ، وهى أيضاً قصة بغير عقدة تبدو فيها عناصر السيرة الذاتية واضحة .

٩- وظهرت قصته « تاريخ هنرى لزموند » فى سنة ١٨٥٢ وهى رواية تاريخية تدور حول شاب جرت مأساة حياته فى عصر المؤامرات اليعقوبية وحروب مارلبورو . ويعتقد النقاد أن هنرى لزموند أكمل قصصه من حيث الشكل وتفاضل الشخصيات ونقاء الأسلوب .-

١٠- وبين سنتى ١٨٥٣ و ١٨٥٥ ظهرت قصته « آل نيوكم » وهى رواية قوية تشرح أحوال مجتمع

عصره وتعلق الناس فيه بالذنبويات وتطلع الطبقة الوسطى حديثة الثراء إلى التشبه بالطبقة الراقية .

١١- أما « الفرجينيون » فظهرت فى سنتى ١٨٥٧ و ١٨٥٩ ثمرة لجولة محاضرات قام بها فى الولايات المتحدة فجاء مسرح حوادثها عالمياً يمتد إلى أقطار كثيرة وهى بمثابة تمة لقصته لقصته « هنرى لزموند » .

١٢- فى سنة ١٨٦٠ نشر قصة « لوفيل الأرملة » وهى صورة قصصية من مسرحية كتبها سنة ١٨٥٤ بعنوان « الذئاب والحمل » .

١٣- وفى ١٨٦١ و ١٨٦٢ نشر « مغامرات فيليب » وهى استطراد طويل لقصته « حكاية مهلهلة » وتعتبر أضعف روايات فترة النضج .

١٤- وفى سنة ١٨٦٤ (بعد وفاته) نشرت ثمانية فصول من قصة تاريخية لم تتم عنوانها « دينيس ديفال » وكانت تبشر بعمل عظيم عند تمامها .

وله غير تلك الأعمال أعمال أخرى متفرقة منها :

١٥- كراسة الصور السريعة من باريس سنة ١٨٤٠ وهذا الكتاب عبارة عن ست قصص صغيرة وثلاثة عشر مقالا ، وقد نشر هذا الكتاب بتوقيع « تينمارش » .

١٦- وفى سنة ١٨٤٠ أيضاً نشر « يوميات كوكس » وهى قصة حلاق تلقى ميراثاً ضخماً ثم أضاعه .

١٧- وفى سنة ١٨٤٠ كذلك نشر قصة « مؤامرة بدفوردرو » .

١٨- وفى سنة ١٨٤١ نشر كتابه « صور سريعة لشخصيات » ومن ضمنها شخصية الكابتن روك النصاب وفريسته مستر بيجون (ومعنى الاسمين الكابتن غراب وفريسته السيد حمامه) .

١٩- وفى سنتى ١٨٤٢ و ١٨٤٣ نشر على حلقات قصة اعترافات ساهما « أوراق فزبودل » .

القصة

ولئن كان ديكنز هو علم القصص الإنجليزي في تصوير أحوال الطبقة الدنيا في عهد الثورة الصناعية والتدبير بسوءات المجتمع ، إلا أن معرفة ديكنز بالطبقة الثرية والطبقة الراقية لم تقم على التجربة والمخالطة فجاء تصويره لها مجافياً لصميم الواقع . أما ثكري فهو الخبير الذى لا يشق له غبار بأحوال الطبقة الثرية والطبقة الراقية في زمنه . وينبغى ألا يغيب عن أذهاننا أن ثكري كان عدو الرومانسية التى سادت الأدب في شبابه فنصّب نفسه للتدبير بزيفها وتهافتها .

وكان سند ثكري كما ذكرنا إطار حياته . ومعرفة مستفيضة بلغات أجنبية شتى . ومخالطة طبيعية بحكم مولده ونسبه للبيئات الثرية والأرستقراطية في إنجلترا وخارجها . وكانت الكوارث التى منى بها سبباً في تفجير غضبه وتصديه للكشف عن جوانب الرياء والأنانية والقسوة والجمود في حياة هاتين الطبقتين .

ولئن كانت الرومانسية تنجح إلى الإسراف في تصوير العواطف ، وتعنى بشخصية البطل في القصة حتى لتكاد ترفعه فوق مرتبة البشر فهو إما ملك كريم أو شيطان مريد ، فان ثكري بعدائه للرومانسية يقسم الأهمية في قصصه على جملة شخوص يصورهم على حقيقتهم بما في نفوسهم من سواد وبياض ومن قوة وضعف .

ولا ينسى لثكري أنه أول قصصى أدخل الفلسفة الحقيقية إلى فن القصة في إنجلترا . وهو الذى تابع الاتجاه الذى بدأه فيلدينج في رسم الواقع ووجوب أمانة الكاتب في تصويره وتحليله بلا تزويد ولا زيف .

لكل تلك الأسباب أحدث ظهور « سوق الأباطيل » سنة ١٨٤٧ صدى هائلاً ، وقسمت الجمهور القارئ والنقاد إلى معسكرين متقابلين . فمنهم الجامدون الذين الذين شنوا على القصة ومؤلفها حرباً شعواء لأنهم

٢٠- وفي سنة ١٨٤٣ نشر « شبح ذى اللحية

الزرقاء » .

٢١- وفي سنة ١٨٤٥ نشر « أسطورة الراين » .

٢٢- وفي سنة ١٨٤٦ نشر « ريبكا وروينا » وهى

تتمة فكاهية لرواية ايفانهو لوالتر سكوت .

٢٣- وفي سنة ١٨٤٧ نشر « قصص بأقلام أفاضل

الكتاب » وهى محاكاة تهكمية ضاحكة لأسلوب نفر من معاصريه البارزين مثل دزرائيلى وليتون وكوبر . ولقصة ثكري نفسه « يلو بلاش » .

٢٤- وفي سنة ١٨٥٠ نشر « آل هيكبرى على

شاطئ الراين » بتوقيع تيمارش .

٢٥- وفي سنة ١٨٥٤ ظهرت مسرحيته « الذئاب

والحمل » .

٢٦- وفي سنة ١٨٥٥ ظهرت قصته الضاحكة

« الوردة والخاتم » وهى من أشهر قصص الأطفال الضاحكة .

٢٧- وبين سنتي ١٨٥١ ، ١٨٥٣ ألقى محاضراته

عن كتاب الفكاهة الإنجليزي في القرن الثامن عشر .

٢٨- وبين سنتي ١٨٥٥ ، ١٨٦٠ ألقى سلسلة

أخرى من المحاضرات بعنوان « ٤ جورج » .

٢٩- وفي سنة ١٨٦٣ نشر « أوراق جوال » وهى

مجموعة مقالات .

وهكذا ظل ذلك الكاتب الفحل يكدح لينتج بغير

توقف إلى أن وافاه الأجل في الرابع والعشرين من ديسمبر سنة ١٨٦٣ ، بعد أن غدا علماً من أبرز معالم الأدب الإنجليزي ، وعلماً شامخاً بين كتاب القصة الإنسانيين الأصلاء في العالم أجمع .

* * *

اعتبروها فضحاً شائناً وقحاً للقيم الاجتماعية الراسية . أما الفريق الآخر فكان إعجابه بالقصة والمؤلف لا يكاد يتقف عند حد . ومن هذا الفريق الأخير الكاتبة النابغة « شارلوت برونتي » صاحبة « جين إير » التي جعلت إهداء الطبعة الثانية من كتابها هذا إلى ثكري بعبارات تفيض إجلالا وإعجاباً حتى لقد رفعت مكانه فوق مكان أصحاب الرءوس المتوجة بحق العبقرية الأصلية وشجاعة الرأي التي تلحقه بالمبشرين المنذرين من أصحاب الرسائل .

وكان هدف ثكري من « سوق الأباطيل » كما ذكر في بعض رسائله - وهو يؤلف القصة - إلى أمه : أن يصور مجموعة من أبناء زمنه الذين يعيشون في الدنيا وكأنها بغير إله يراقبونه ويخشونه ، فهم طماعون متعجرفون أخساء مكتفون بذواتهم معظم الوقت مطمئنون إلى كمال فضيلتهم واحتشامهم ما داموا يحافظون على سلامة المظهر .

وحرص ثكري أن يضع تحت العنوان تعريفاً شارحاً هو « قصة ليس لها بطل » . فتضاربت الأقوال في تفسير تلك العبارة . وكان مما ذهب إليه الناس أن البطولة في القصة لم تعقد لرجل بل لبطلة من النساء . وذهبوا إلى أن « بيكي شارب » هي هذه البطلة . وذهب فريق آخر إلى أن البطولة موزعة على أطراف البيئة الاجتماعية التي يصورها الكاتب رجالاً ونساء . وذهب فريق ثالث إلى أن الكاتب يحدد فكرة البطولة من أساسها وما تنطوي عليه من نبل مثالي في السلوك . بل إن منهم من قال إن المؤلف يرمى إلى إنكار كل سلوك بشري مستقل يتسم بالفردية ، سواء في ذلك السلوك الصالح والسلوك الطالح .

ولعل الأقرب إلى طبيعة ثكري في التهكم والسخرية أن في تلك القصة بطلاً بالمعنى الصحيح الوحيد للبطل

في العصر الحديث . وهذا البطل هو السيد المهذب باطنا وظاهراً كما يتمثل في شخصية « وليم دوين » . وبهذا الاعتبار يكون المعنى الذي رمى إليه أن بطل القصة الحقيقي سيخفي أمره على الكثرة الغالبة من القراء لأنهم لا يعرفون خصائص البطولة الحققة . فليس من الضروري أن يكون البطل العصري كأبطال الزمن السالف من سلالة عريقة . فوالد دوين كان بقالا . ولا أن يكون وسيماً ضرب اللسان متنفخ الأوداج ذا خيلاء . وأن تسلط عليه الأضواء ويقر له من حوله بالتفوق . فثكري حريص في قصته على أن يجعل ذلك البطل مغموراً الفضل لا يلتفت خلطاؤه إلى سمو معدنه . وهي إشارة واضحة إلى ما يلقاه الإنسان الفاضل في دوامة العصر الحديث - أو بعبارة أخرى في « سوق الأباطيل » - من جهل لقدره وعمى عن فضله . فعليه أن ينزوى في الصفوف المتأخرة إذ لا مكان له في الصف الأول . وهكذا كان دوين بعيداً عن الأحداث الرئيسية في القصة . ولم يستطع البطل الحقيقي أن يقوم بدور البطولة . فاستحقت القصة أن تنعت بأنها بطل . كما استحق المجتمع الذي تصوره القصة أن يوسم بأنه لا مكان فيه للأبطال الحقيقيين ، لأن من طبيعته أن يهدر أولئك الأبطال ويلفظهم وأن يملأ مواضع البطولة بمن ليسوا من البطولة في شيء .

وترتب على هذا أن استأثرت ببؤرة الأحداث في الرواية امرأتان ، قد يسميهما الناس بالمعنى الدارج - لا بالمعنى الذي رمى إليه ثكري - بطلتين ، وهما « بيكي شارب » و « أميليا سدلي » . وقد جمعتهم معاً التلمذة في مدرسة بينكرتون للفتيات ، وهي معهد داخلي بإحدى بقاع الريف .

وذات صباح مشرق من شهر يونيه وقفت عربة آل سدلي المظهمة أمام باب المعهد لتحمل أميليا بعد

تخرجها إلى دار أبيها ، وفي صحبتها ربيكا (بيكي)
شارب ، وهي فتاة يتيمة كان أبوها فناناً فقيراً وأمها
راقصة فرنسية . وكانت تقوم في المعهد ببعض الخدمات
في مقابل تعليمها وطعامها . وقد ألحقت بعد تخرجها
بوظيفة مربية لدى أسرة السير بت كراولى ، إلا أنها
كانت أثيرة جداً لدى أميليا الطيبة المدللة الرقيقة فدعتها
لقضاء أسبوع في بيت أسرتهما بميدان راسل بلندن قبل
أن تستقبل أولى صفحات حياتها العملية الشاقة أجيرة
لدى الطبقة التي كانت بناتها زميلات لها في مقاعد
الدرس !

وهكذا منذ الصفحة الأولى نجد أنفسنا بازاء فتاتين
إحداهما ذكية طموح وضعها القدر في مرتبة دون
ما تصبو إليه بكثير . وقد عقدت العزم على أن تقتنص
لها زوجاً يرفعها إلى مستوى زميلتها التي لا ذكاء لها
ولا طموح لديها ولا صلابة . وقد وضعها الأقدار في
مستوى لا زيادة عليه لمستزيد - في نظر المجتمع - وفي
نظر بيكي .

وفي بيت آل سدلى تلتقى بيكي بجوزيف شقيق
أميليا الموظف بشركة الهند الشرقية وقد عاد لقضاء
إجازة . وهو شاب بدين نحيف العقل مغرور بهم أرعن
جاهل . ولكنه صاحب ثروة طائلة ، فتنصب حوله
بيكي شباكه وتطيل إقامتها أسبوعاً آخر لهذا الغرض
وتكاد تنجح في إغرائه لولا أن « جورج أوزبورن »
وهو ضابط في الجيش وابن بالتعميد لمستر سدلى الكبير
(والد أميليا) وخطيب أميليا ثار ورأى من المهانة له
أن يتزوج صهره من فتاة دون طبقته ومركزه ، فنكص
جوزيف سدلى على عقبيه . ولم تجد بيكي بداً من الرحيل
إلى مقر عملها وقد خسرت الجولة الأولى في حملتها
للظفر بزواج ثرى .

وبدأت الجولة الثانية في بيت السير « بت كراولى »
وهو رجل متطرف في الشح والبخل والجهل ، ولكن

ثراءه ونسبه أتاحا له مقعداً في البرلمان ، وشأننا في مجتمع
المدينة والريف أى شأن . وله من زوجته الأولى ولدان
أكبرهما لاهوتى وأصغرهما ضابط في سلاح الفرسان .
وله من زوجته الثانية فتاتان . وله أخ يتولى منصب
الكاهن في مقر الأسرة الريفى . والأخوان - السير
بت والكاهن - بينهما تنازع وبغضاء بسبب ميراث
قديم . والأخوان ابنا السير بت بينهما عداوة وبغضاء
لتنازعهما على الحظوة لدى العمة مس كراولى العجوز
الثرية التي تؤثر بمحبتهما الضابط أصغر الأخوين الشابين .
فالجو كله مشحون بالتباغض والتحاسد والتناظر على
عرض الدنيا ومظاهرها المادية .

وأخذت بيكي تكيف نفسها بالجو الجديد ،
وتراءى لكل طرف من الأطراف في الصورة التي
تروقه ، فسرعان ما صار اعتماد الأب عليها في كل
مراسلاته وشئونه الخاصة . وصارت مقربة كذلك
لدى كل من الأخوين الشابين على حدة ، ولدى مس
كراولى العجوز الثرية حين جاءت لتقضية فترة من
الوقت في بيت أخيها . وما أن ماتت ليدى كراولى
الثانية حتى وجد السير بت من الطبيعى أن يتوجه إلى
مربية بنتيه المثقفة العليمة باللغة الفرنسية الذكية حسنة
التصريف والسمت يطلب يدها . وعندئذ لم تجد بداً من
الاعتذار له كاشفة عن سر أخفته طويلاً ، وهو أنها
متزوجة في الخفاء من ابنه الأصغر الضابط « راودن
كراولى » الذى كان مفهوماً أن عمته ستخصه بكل ثروتها
التي تربى على سبعين ألفاً ذهباً .

ولم تجد بيكي بعد ذلك بداً من الرحيل مع زوجها
الشاب إلى بروكسل في سنة ١٨١٥ ، حيث توجه زهرة
ضباط الجيش الإنجليزي استعداداً للموقعة الحاسمة مع
جيوش نابليون في ووترلو .

وذهب إلى بروكسل في نفس الوقت زوجان شابان
آخران هما الكابتين « جورج أوزبورن » وعروسه
أميليا .

اختاره قلبها رغم خفته ونزقه واشتغاله بالسفاسف والمظهريات .

وأما بيكي فكانت من الفطنة بحيث أدركت حقيقة دوين . بيد أن ذلك لم يقربه إليها بل على العكس جعلها تجفل منه لأنه من معدن لا تنطلي عليه ألاعيبها . فكرهته كراهة الأعوج للمستقيم والمخادع للصادق الأمين . وعرف دوين حقيقتها ففر منها نفوراً أملت عليه فطرته المستقيمة من أهل الوصولية والخداع .

وما أن نشبت المعارك حتى راح ضحيتها الكثيرون وكان من هؤلاء « جورج أوزبورن » . وبذل دوين سعيه الحثيث لدى والده « جون أوزبورن » كي يقدم شيئاً من العون لأميليا أرملة ابنه التي تحمل في أحشائها حفيده الوحيد . فان المعاش الضئيل الذي تتقاضاه لا يسمح لها ولحفيدها المنتظر بحياة شبه كريمة . بيد أن الشيخ أبي واستكبر وعاشت أميليا ست سنوات في الفاقة والضنك مع طفلها ووالديها . أما دوين فرحل للخدمة في الهند حيث لحق بجوزيف سدلى .

وكان أوزبورن العجوز قد عرض عليها راتباً سنوياً في نظير التخلي عن الطفل بصفة نهائية ليجعله وريثه الأوحد . وقاومت أميليا سنوات ، ثم ازدادت حالة أبيها سوءاً على سوء فاضطرت للإذعان . واستقبل الشيخ ذلك الإذعان بالتشفي والشماتة .

وفي ذلك الوقت كانت حالة بيكي وزوجها قد بلغت الغاية من الاضطراب . فالعمة العجوز أبت أن تموت . فضاقت بيكي بحياة الفاقة وراحت تنصب شباكها لذوى الجاه والثراء من خلطاء زوجها ، ولا سيما اللورد « ستين » . واكتشف زوجها « راودن كراولى » تلك الأمور وعذبه الشك فهجرها هجراً أبدياً وتولى منصب حاكم جزيرة كوفنترى النائبة . ورحلت بيكي إلى نابلي وراء مغامرات جديدة بعد أن خسرت جوتها الثانية .

وكان هرب نابليون من منفاه في جزيرة إلبا ونزوله في كان في مارس سنة ١٨١٥ مدعاة لانهباء الأسعار في بورصة لندن . مما أودى بثروة كثير من رجال المال الأثرياء ومنهم سدلى والد أميليا . وانقض عليه الدائنون لتصفية أملاكه حتى آخر دائق . وأضحى هؤلاء الدائنين وأشدّهم ضراوة هو صديقه وجاره الحميم القديم « جون أوزبورن » والد خطيب ابنته . وكان سدلى هو الذى حاط ذلك الرجل في مفتتح حياته العملية برعايته ومهد له سبيل الثراء . وكان هو الذى تبنى عند التعميد ابنه جورج ويقوم بنفقات كسائه كل سنة . فلما أثرى الرجل وسنحت له الفرصة كي يقضى على ولى نعمته سدلى لم يتردد . وهدد ابنه جورج بالحرمان من الميراث إن هو تزوج أميليا . بيد أن جورج أبدى صلابة ونخوة . وسانده في ذلك صديقه الشهم الكابتن وليم دوين الذى كان يحب أميليا سرّاً ولكنه يقدم صديقه على نفسه ويخلص له الود والعون . وتكفل بديون صديقه بعد أن تبرأ منه أبوه بسبب الزواج .

ومرة أخرى أبدع شكراى في تصوير سطوة المال على عقول هذه الفئة من الناس وخلقهم بحيث يقلبهم شراً من الوحوش ويجعل لهم قima تختفى منها النوازع الإنسانية والعواطف ، حتى عاطفة الأبوة نحو ابن وحيد !

وكانت أميليا تزدري وليم دوين صديق زوجها وزميله في الدراسة وتبنى رأيها على الظاهر من قامته غير المشوقة ، وسخنته العاطلة من الملاحاة وحركاته غير الرشيقة وحديثه البعيد عن التميمق . فهى لسطحيها وتفاهها ، التى تمثل سطحية وتفاهة نساء مجتمعا كله ، لم تنفذ إلى معدن الرجل الحقيقى وما ينطوى عليه من كريم الخلق وسامى الأحاسيس . وكان دوين يعرف رأيها فيه فتقبله بأذعان ولم يؤثر ذلك فى حبه وبذله الجهد لإسعادها بما يقدمه من عون صادق لصديقه الذى

وابتسم الحظ لاميليا مرة أخرى عندما عاد أخوها من الهند بثروة كبيرة ومعه وليم دوبن الذى رقى إلى رتبة ميجر . بيد أن موجة السرور لم تلبث أن انتهت بوفاة والديها فى مدى فترة وجيزة . وكان أوزبورن الشيخ قد كبر وطامن من عنجهيته . واكتشف من مراجعة أوراق حفيده أن دوبن هو الذى تكفل بمعظم نفقاته ونفقات أمه قبل أن يتولى الجد أمر الحفيد . فانتابه من ذلك خجل وندم ودعاه لزيارته وتوطدت بينهما الصداقة . وصار يسأل دوبن عن أحوال أرملة ابنه ، بعد أن كان يتجاهل وجودها ولا يأذن لأحد أن ينطق باسمها أمامه . ثم أصيب الشيخ بفالج فمات وإذا به يترك معظم ثروته فى وصيته لحفيده ، ويخص أرملة ابنه براتب سنوى كبير ويعينها وصية من بعده على ابنها . ويعين وليم دوبن منفذاً شرعياً للوصية .

وبعد قليل رحلت اميليا وابنها وشقيقها جوزيف الثرى ووليم دوبن للقيام بسياحة فى القارة . والتقى جوزيف ببيكى اللعوب فتجدد هيامه بها وتأثر بما قصته عليه من محنتها بلسان الزيف والبهتان . وكان الوحيد الذى لم تنطل عليه أكاذيبها هو وليم دوبن . ولما أصرت اميليا على صحبتها عطفاً عليها غضب دوبن وترك الجماعة لشأنها وعاد إلى إنجلترا . وقد صارحته اميليا أنها لا ترضاه زوجاً وإن كانت تحب أن تحتفظ بصداقته وقربه .

وفى غضون تلك الرحلة تبينت اميليا ما تتعرض له بسذاجتها من المخاطر هى وابنها ما لم تركز إلى رعاية دوبن الذى رقى فى تلك الأثناء كولونيلا ، فكتبت إليه حيث لحق بها فى أوستن وتقاعد من الخدمة وتزوجها وأقاماً معاً فى ريف هامشير .

أما الكولونيل راودن كراولى حاكم جزيرة كوفتري فمات بالحصى الصفراء ، ولحق به أخوه بعد ستة أسابيع . وحصلت بيكى من تركة السير كراولى

على راتب سنوى سنوى . سمح لها باجتذاب عدد كبير من الشبان الفارغين الذين يطرون جالها ويتمسرون على ترميلها الباكر . ويحتم ثكرى قصته التى تزيد على ربع مليون كلمة بقوله :

« باطل الأباطيل . الكل باطل وقبض الريح ! ومن ذ الذى رزق منا السعادة فى هذه الدنيا ؟ » .

وما من صفحة من صفحاتها التى تقارب الألف إلا وهى تستوعب القارئ وتقدم إليه شخوص القصة نابضين بالحياة فى يسر وبساطة وصدق ، ولا يموت المؤلف لفظة واحدة من غير أن يدلى بتحليله الساخر اللاذع ، فتحس وراء سخريته قلب الإنسان الرحيم الذى يتأذى لما فى نفوس البشر من فساد وضعف وتعلق بالأباطيل . وتحس فى الوقت نفسه أن هذا المحزون الرحيم الحكيم لا يكاد يجد عن هذا الشر والضعف محيصاً . وأنه هكذا خلق الناس ، وعلى هذا جبلوا . فلا مكان بينهم للفاضل البر ، وهم مشغولون بالغواية والزهو والبطر .

شذرات مختارة

● إن العالم مرآة تعيد إلى كل إنسان صورة وجهه . فان أنت عبست لها نظرت إليك شزراً . وإن ضحكت لها ومعها انقلبت رفيقاً عطوفاً خفيف الروح . وعلى الشباب أن يختاروا بين هاتين الخطتين . فلئن أهملت الدنيا أمر الآنسة شارب ، فهى لم يعرف عنها أنها أولت أى إنسان عارفة . وليس من المأمول أن تكون الشابات الأربع والعشرون جميعاً فى مثل عذوبة روح بطلة هذا العمل الآنسة سدلى (التى نخبرناها بالذات لأنها أطيبت الجميع قلباً ، وإلا فإذا كان يحول بيننا وبين تخبر الآنسة شوارتر أو الآنسة كرامب أو الآنسة هوبكنز بطلة بدلا منها ؟) ليس من المأمول أن تكون كل واحدة منهن دمثة رقيقة الجانب كالآنسة اميليا سدلى التى

انتهزت كل فرصة للتغلب على صلابة قلب ريبيكا ووعورة طبعها . وبآلاف من الكلمات الرقيقة واللفتات استطاعت أن تقهر - مرة واحدة على الأقل - عداوتها لأفراد جنسها .

● ولم تكن (ريبيكا شارب) قد اختلطت في طفولتها بالنساء : فوالدها على خلاعته وإباحيته كان ذا موهبة ، حديثه أحب إليها ألف مرة من أحاديث بنات جنسها كما عرفتهن الآن (في معهد) . فغرور المعلمة العجوز المتعجرفة ، ومراخ شقيقته البلهاء ، والثروة السخيفة والتنقل بالفصائح لدى الفتيات الكبيرات ، والجمود المتزمت لدى المربيات . كل ذلك كان يضرها . ولم تحظ بقلب أم حان فتجد بهجة وتسليه في أحاديث صغار الأطفال بالمعهد ممن كان يوكل إليها عادة أمر رعايتهم . فما من أحد ساوره الأسف على رحيلها .

● إن ما تتمتع به الشابات من حولها من سعادة ونعماء كان يثير في ريبيكا غصصاً من الحسد لا توصف فتقول عن إحداهن : « ما أشد خيلاء هذه الفتاة وتعاطفها لأنها حفيذة إيرل ! » أو تقول عن أخرى : « ما أشد اهتمامهم وذلم لتلك الفتاة كريول بسبب المائة ألف التي تملكها ! إني لأبرع منها ألف مرة وأشد فتنة وسعراً ، مهما يكن من أمر ثرائها ! وإني لصنو لحفيذة الإيرل في حسن التربية مهما يكن من أمر نسبها العريق ! وما من أحد مع هذا يقيم لي وزناً في هذا المكان ! » .

● رجل ممتلىء الجسم إلى حد بعيد ، تلتف حول عنقه أربطة كثيرة هائلة تكاد ترتفع إلى مستوى أنفه ، ويرتدى صداراً أحمر مخططاً وسترة خضراء تفاحية ذات أزوار من الفولاذ يكاد يبلغ حجمها حجم ريال فضي - فهذه هي كسوة الصباح لذوى الأناقة المعرقين في تلك الأيام - وكان هذا الرجل يطالع إحدى الصحف بجوار النار عندما دخلت الفتاتان فوثب من

مقعده المريح واحتقن وجهه غاية الاحتقان وأخفى وجهه كله تقريباً بين أربطة عنقه ، فقالت اميليا ضاحكة وهي تهز البنانين اللذين مدهما إليها : « إن أنا إلا شقيقتك يا جوزيف . فقد جئت كما تعلم لأقيم بصفة نهائية هنا بعد أن غادرت المعهد . وهذه صديقتي الآنسة شارب التي سمعني أذكرها كثيراً » . فقال الرأس المتوارى تحت أربطة العنق وهو يرتجف ارتجافاً شديداً جداً : « لا . لم أسمعك تذكرينها إطلاقاً . . أعني نعم سمعتك ! يا له من جو فادح البرودة يا آنسة » . وانكب على النار يحركها بكل قوته ، مع أن التوقيت يشير إلى أن اليوم هو منتصف يونيه !

وهمست ريبيكا لاميليا بصوت حرصت على أن يكون مسموعاً جداً : « ما أشد وسامته ! » فقالت اميليا : « أهذا رأيك ؟ سأخبره » . فقالت الآنسة شارب بحفلة خجلى كالريم : « عزيزتى ! ناشدتك الله لا تفعل ! » وكانت قد انحنت لذلك السيد في خفر وإجلال عذرين ، وقد غضت طرفها الحي إلى البساط ، حتى صار من أعجب العجب أن تكون قد وجدت الفرصة للتطلع إلى وجهه . . .

● ولئن كانت الآنسة ريبيكا شارب قد قررت فيما بينها وبين نفسها أن تغزو قلب ذلك الغندور الكبير المتأنق ، فلست أرى يا سيداتي من حقنا أن نوجه إليها الملام . فلئن كانت مهمة اقتناص الأزواج توكل عادة - وفي حدود الحياء اللائق - إلى الأمهات ، فلا يغبين عنا أن الآنسة شارب لم تكن لها أم عطوف ترتب لها تلك الأمور الدقيقة ، فإلم تعمل على الفوز لنفسها بزواج فلن تجد في الدنيا على رحبها من يقوم عنها بتلك المهمة . ثم ما الذي يحدو بالشابات للخروج من البيت اللهم إلا غرض الزواج الشريف ومطمحه النبيل ؟ وما الذي يرمي بهن إلى مدن المياه ؟ وما الذي يظل يرقصهن إلى الخامسة صباحاً طوال موسم كامل ميت ؟ وما الذي

يحملهن على الكد والنصب في إتقان المعزوفات الموسيقية على البيانو كي يحفظن عن ظهر قلب أربع أغان على يد معلم موسيقى معروف يتقاضى جنياً عن كل درس ، وأن يعزفن على الهارب إن كانت هن أذرع جميلة ومرافق أنيقة يبرز جمالها العزف على تلك الآلة الوترية ، وأن يرتدين قبعات لينكولن الخضراء ذات الريش ، ما لم يكن مرادهن من ذلك كله السعى إلى اصطلياد شاب مرموق بأقواسهن وسهامهن المصمية ؟ وما الذي يحدو بالوالدين المحترمين أن يرفعوا بسطهم ويقبلوا بيوتهم رأساً على عقب وينفقوا خمس إيرادهم السنوي في حفلات عشاء راقصة وتقديم الشمبانيا المثلجة ؟ أهو الحب المحصن لبني جنسهم والسرور الزيه بمرأى الشبان وهم يسعدون بالرقص ؟ حاشا ! إن مرادهم كله أن يزوجوا بناتهم !

وكما رتبت مسر سدى الأمانة في أعماق فؤادها الرقيق عشرات من المشروعات الصغيرة لمستقبل ابنتها اميليا ، كذلك عزمت محبوبتنا اليتيمة ربيكا على أن تبذل قصارى جهدها للفوز بزواج هو ألزم لها من لزوم الزوج لصديقها اميليا . وإن لها لخيلة متوقدة ، وقد اطلعت فوق هذا على ألف ليلة وليلة وجغرافية جثرى . وقد حرصت وهي ترتدى ثيابها للعشاء أن تسأل اميليا عن أخيها فعرفت منها نبأ ثروته الطائلة وراحت تشيد لنفسها أفخم قصر يشاد في الهواء . . ورأت نفسها سيدة ذلك القصر ، وفي مكان ما من المؤخرة الخلفية زوج غير واضح الملامح ، وقد تزينت شخصياً بعدد لا يحصى من الشيلان والعمائم وقلائد الماس وامتطت فيلا يمشى بها على لإيقاع الموسيقى وهي في طريقها لأداء الزيارة الرسمية الاحتفالية لكبير المغول ! ولأنها لمزية الشباب وامتيازها أن يشيد مثل تلك القصور ، وكم من شابة بعيدة مرمى الخيال قبل ربيكا شارب انساقت في تيار تلك الأجلال العذاب !

● قال جوزيف سدى يحدث نفسه : « هل تهزأ بي هذه الفتاة أم تراها تظنني وسياً حقاً ؟ » وقد وصفنا جوزيف سدى من قبل بأنه مغرور كالفتيات . ألا ساحنا الله ! فمن حق الفتيات أن يقلبن الوضع ويقلن عن إحدى بنات جنسهن : « إنها مغرورة كالرجال » فلا يعدون الصواب . فذوو اللحى مخلوقات لا تقل عن النساء تلهفاً على المديح والإطراء ، وشغفاً بالزينة ، ولا يقولون عنهن زهواً بمحاسنهم الجسدية واعتداداً بقدرتهم على الفتنة والإغراء ، شأنه في ذلك شأن أى غانية من الغواني !

● (اختار جوزيف سدى طبقاً من الكارى الهندي باعتباره طعامه المفضل كي تذوقه ربيكا . وما أن ابتلعت منه لقمة حتى شرقت ودمعت عينها لما فيه من توابل حريفة . وأقبل عليها جوزيف يرفه عنها وهي ترداد تالماً على سبيل الدلال لتستزيد من رفته) .

وصاح جوزيف وقد استوقفته سخافة ما حدث وفكاهته فانفجر يضحك مقهقهماً ثم سكنت فجأة كعادته : « ربه ! لقد عرفوا كيف يجعلونك تبكين ! » فقالت له ربيكا وهي تعود معه إلى حجرة المائدة لاستئناف الطعام : « سأحذر الآن من أن أتركك تختار لى طعام مرة أخرى . ولم أكن أحسب الرجال شغوفين بايلاام الفتيات الضعيفات المسكينات » فقال لها : « لعمرى يا آنسة ربيكا ما كنت لأؤذيك مهما كانت الحال » فقالت : « أعرف هذا » ثم ضغطت على يده ضغطة هينة بيدها الصغيرة ، ثم سحبت يدها كالمذعورة ، ورشقت وجهه بنظرة سريعة ثم غضت بصرها إلى نقوش البساط . ولست مستعداً أن أشهد بأن قلب جوزيف لم ينتفض لتلك الحركة الرقيقة الحانية الحجول غير الإرادية التي صدرت عن الفتاة الساذجة .

لقد كانت تلك منها خطورة لعل بعض السيدات المترمات الراقيات يشجبها ويرينها بعيدة عن سمات الحياء . ولكن العزيرة المسكينة ربيكا لم يكن لها مناص

من أداء كل هذه المهام بنفسها . فحينما يبلغ من فقر شخص أن يعجز عن استخدام من يكنس له مسكنه . فعليه مهما كانت أناقته أن يكنسه بنفسه . وكذلك الفتاة التي لا أم لها ترتب شئونها مع الشاب الذي تريده عليها أن تقوم بجميع تلك الخطوات بنفسها .

عندما ماتت الزوجة الأولى للسير بت كراولى وقع اختياره على الآنسة روز داوسون ابنة مستر جون توماس داوسون تاجر الحديد في مديورى . وما كان أسعد روز من امرأة لأنها غدت تدعى ليدى كراولى ! ولنعدد عناصر سعادتها : فهي فى المقام الأول قد تخلت عن « بيتر بت » الشاب الذى كان يلازمها . فلما خاب أمله فى حبها وجه همه إلى التهريب والصيد فى المناطق المحرمة وألف عمل آخر من أعمال سوء . ثم أردفت ذلك - كما هو الواجب - بقطع ما كان بينها وبين سائر رفاق صباها وصواحبها من الأسباب ، إذ ليس من المعقول طبعاً أن تستقبلهن الليدى صاحبة القصر . وفى المقام الثالث لم تجد من أهل طبقها الجديدة أحداً يرضى بالترحيب بها والزاور معها . وأين عساها تجد ضالتها ! إن السير هدلستون فدلستون له ثلاث بنات كل منهن كانت ترجو أن تغدو ليدى كراولى الثانية . والسير جايلز وابشوت ساءه إساءة بالغة ألا يقع الاختيار على إحدى بنات أسرته الكثيرات . وسائر بارونات الإقليم استنكروا أن يعقد زميلهم هذا الزواج غير المتكافئ . ونغض النظر عن أفراد طبقة العامة . فستركهم يزجرون غفلاً بغير أساء !

ولم يكن السير بت يأبه - على حد قوله - شروى فقير لأحد من هؤلاء جميعاً ، فلديه حسناؤه روز . وماذا ينشد الرجل أكثر من إمتاع نفسه ؟ وهكذا ألف أن يشمل كل ليلة ، وأن يضرب روز الحسنة أحياناً ، ويتركها فى هامشٍ عندما يذهب إلى لندن لحضور دورة انعقاد البرلمان وليس معها من يؤنسها فى هذه الدنيا الرحبية . وحتى مسز « بيوت كراولى » ، زوجة شقيقة

القس كانت تأبى أن تزورها ، لأنها على حد قولها ما كانت لتعترف بالتقدم عليها فى المقام لابنة رجل من أصحاب الحرف .

ولما كانت مواهبها الوحيدة التى مهت بها الطبيعة الليدى كراولى وجنتين حمراوين وبشرة بيضاء ، وليس لها شىء من قوة الطبع أو المواهب العقلية أو الآراء أو الاهتمامات أو الهوايات أو قوة الروح وعنفوان الطبع الذى قد يتيسر فى كثير من الأحيان لذوات البلاهة من النساء ، فلا عجب ألا تكون سطوتها على عواطف السير بت بالغة الشدة . فورد وجنتها ذوى وانحسر عنهما ، ونضارتها المحببة زابت قوامها وبختها بعد مولد طفلتيها ، وأمست فى بيت زوجها آلة لا جدوى لها أكثر مما لبيانو الليدى الكبير .

ولما كانت امرأة بيضاء اللون فهي تؤثر أن ترتدى ثياباً ذات لون زاه كعظم الشقراوات ، وتؤثر على الخصوص اللون السماوى . . وفيها عدا حديقة أزهارها الصغيرة التى تشغف بها لم تكن تخص شيئاً يبغض أو حب . وحين يخاشنها زوجها تنقبض نفسها . وحين يضربها تبكى . ولم يكن لها من حدة الطبع أو قوته ما يدفعها إلى احتساء الشراب ، وحسبها أن تن وتتحسر على سوء طالعها وهى تسير فى أرجاء القصر متعلقة خفياً ، وقد التفت حول خصلات شعرها الأوراق الملثوية التى تعقصها به .

واهاً لك يا سوق الأباطيل ! لولاك لكانت روز صبية تفيض مرحاً وبهجة وقد صارت زوجة لبيتر بت فى مزرعة صغيرة تعيش فيها أسرة بهيجة تموج حياتها بنصيب وافر من المسرات والاهتمامات والآمال والكفاح ! بيد أن لقب الشرف والعربة المظهمة ذات الخيول الأربعة ملاعب أشد سحراً ونفاسة فى سوق الأباطيل من أفوايق السعادة مجتمعة ! وهل تراك تحسب هنرى الثامن أو ذا اللحية الزرقاء لو كان حياً اليوم ونشد لنفسه زوجة عاشرة (بعد أن أودى بحياة الزوجات

التسع) كان حرياً ألا يجد ضالته في أى فتاة تختارها من بين أجمل الحسان التى يحفل بهن هذا الموسم الاجتماعى ؟
• . . . ها هم الحلفاء وقد تدفقوا على فرنسا .
ولكن جرس الطعام ظل يرن فى موعده الموقوت فى بيت آل سدلى بغير اختلاف . ولست أحسب اميليا المسكينة كانت تكثر ث أدنى اكتراث بأخبار المواقع وأنباء المؤتمرات قبل أن تسمع نبأ تنازل الامبراطور (نابليون الأول) عن العرش ، فاذا بها تصفق بيديها ، وترفع إلى السماء أكف الضراعة وصلوات الشكر — فما كان أشد عرفانها لفضل السماء فى هذه اللحظة ! — ثم ألقت بنفسها بين ذراعى جورج أوزبورن بصورة أدهشت كل من رأى تلك المظاهرة العاطفية . فجلية

الأمر أن السلم قد أعلن وأن أوروبا قد حظيت بالراحة والأمن بعد أن هزم الكورسيكى ، وأن فرقة الملازم أوزبورن سوف لا تدعى للخدمة العاملة فى الميدان . فعلى هذا المذوال كان تفكير الأنسة اميليا . فصير أوزبا فى نظرها يتلخص فى الملازم جورج أوزبورن فأما وقد زالت المخاطر فهى تترنم بأهازيج الشكر ، لأنه عندها هو كل أوروبا . وهو امبراطورها . وهو عواهلها الأحلاف . إنه شمسها وقمرها . وإخالها تظن تلك الزينات والأنوار والمراقص التى أقيمت فى قصر العمدة بلندن للملوك والعواهل المنتصرين ، إنما هى قد جرت خصيصاً على سبيل التكريم لبطلها الأوحد جورج أوزبورن !



خاتم النيبولوجن لفاجنر

بمسلم
الدكتور فؤاد زكريا

الأستاذ المساعد بكلية الآداب - جامعة عين شمس

حياة ريشارد فاجنر

ولد ريشارد فاجنر في ليبتيغ في الثاني والعشرين من شهر مايو عام ١٨١٣ . وقد اكتتفت مولده بعض الشكوك : إذ اعتقد عدد من مورخى حياة فاجنر ، ومنهم « إرنست نيومان » ، وهو صاحب أعظم المؤلفات في هذا الموضوع ، أن هناك قرائن قوية على أن أباه الحقيقي لم يكن كارل فريدرش فاجنر ، الذى حمل ريشارد اسمه ، وإنما كان صديقاً للأسرة اسمه « لودفيج جاير » وهو ممثل ورسام موهوب . وقد توفى كارل فريدرش فاجنر في نوفمبر من نفس العام ، وفى العام التالى تزوج « جاير » من أرملة ، وأخذ على عاتقه مهمة تربية أولادها السبعة . وانتقلت الأسرة بأكملها إلى درسدن ، ولكن جاير بدوره توفى عام ١٨٢١ ، حين كان ريشارد في الثامنة من عمره .

ولم يدرس فاجنر الموسيقى دراسة منتظمة ، وإنما كانت الدراسة الوحيدة التى يمكن أن يقال عنها إنها تنسم بشئ من الانظام ، هى تلك التى تلقاها على أستاذ في ليبتيغ يسمى « فينيلش » ، غير أن

هذه الدراسة لم تدم إلا ستة أشهر ، وفضلا عن ذلك فقد كان فاجنر في الثامنة عشرة من عمره عندما أتمها . فهو إذن لم يكن من أولئك « الأطفال المعجزين » الذين أتموا تعليمهم الموسيقى في سن مبكرة وظهر نبوغهم في العزف أو التأليف أو كليهما معاً وهم دون العاشرة ، مثل موتسارت ومندلسون . ولكنه مع ذلك قد علّم نفسه بنفسه . وكان لذلك أثر كبير في انطباع أسلوبه الموسيقى بالطابع الشخصى المستقل .

ولقد كان لأسرة فاجنر اتصال قوى بالعمل المسرحى ، وكان الفضل في ذلك يرجع إلى « جاير » ، الذى كان يصحب معه الصغير « ريشارد » ويُطّله على عمله المسرحى ، حتى أصبح المسرح يكون عنلاً كاملاً قائماً بذاته في مخيلته . ثم بدأ فاجنر وهو في العشرين من عمره بحترف الموسيقى ، فاشتغل قائداً لفرق موسيقية صغيرة تعزف الأوبرا ، وكانت أولها فرقة في مدينة « فورتسبرج » ، ومنها انتقل إلى كونزبرج ، ثم إلى ريجا . ولم تكن هذه الأعمال بالنسبة إليه احترافاً فحسب ، وإنما كانت أيضاً تكملة عملية لتعليمه الموسيقى الذى كان يحتاج إلى سد ثغرات

كثيرة فيه . والأمر الذى لا شك فيه أن أحواله الاقتصادية كانت تعسة في هذه الأعمال التى لم تكن تدرّ عليه إلا دخلاً ضئيلاً . وعلى أية حال فقد تزوج فاجنر ، خلال هذه الظروف الشاقة ، بإحدى ممثلات فرقة « كونيغزبرج » ، واسمها ميتا بلانر Minna Planner ، عام ١٨٣٦ ، وكان ذلك زواجاً محفوفاً بالمصاعب ، مثله مثل الظروف التى حدث فيها . وقد ألف فاجنر في البداية اثنتين من الأوبرات في سن مبكرة نسبياً ، هما « الجنيات Die Feen » و « ممنوع الحب Liebesverbot » ، في عامى ١٨٣٣ و ١٨٣٦ على التوالي ، كما ألف أوبرا « رينزي Rienzi » عام ١٨٣٨ ، وفي عام ١٨٣٩ سافر إلى باريس ، آملاً أن تُقبل هناك الأخيرة . وظل هناك عامين ونصفاً ، يعانى مرارة الحرمان والفقر الشديد ، ثم عاد إلى ألمانيا عام ١٨٤٢ ، عندما علم أن أوبرا « رينزي » قد قُبِلت في درسدن . وفي العام التالى عُيِّن قائداً لأوركسترا الأوبرا في درسدن ، وهناك عُرِفَت أعماله التالية : « الهولندى الطائر » و « يليها تانهويزر » ، أما لوهنجرين فلم تُعزَف إلا عام ١٨٥٠ ، عندما قدمها الموسيقى الكبير « ليست » في فيثمار .

في هذه الأثناء كان فاجنر قد اضطر إلى الفرار من بلاده نتيجة لاشتراكه في الثورات السياسية التى حدثت في عامى ١٨٤٨ و ١٩٤٩ ، واجتاحت معظم بلدان أوروبا . وعاش فاجنر في المنفى أكثر من عشر سنوات ، قضى معظمها في سويسرا ، واشتغل أثناءها بالتأليف الموسيقى ، فبدأ في وضع ألحان « خاتم النيبلونج » و « تريستان وإيزولده » و « أساطين الطرب » ، كما أخذ يكتب مؤلفات نظرية في الموسيقى ، يبرر بها طريقته الخاصة في التأليف الموسيقى ، وآراءه في علاقة الموسيقى بالكلمات في « الدراما الموسيقية » ، وهو الاسم الذى استعاض به عن اسم « الأوبرا » ،

تميزاً لأعماله عن أعمال الموسيقيين الآخرين ، ولا سيما أفراد المدرسة الإيطالية .

وفي الوقت الذى بدت فيه أحوال فاجنر المالية أسوأ ما تكون ، وتراكت عليه الديون من كل جانب ، أنه في عام ١٨٦٤ دعوة مفاجئة من الملك الشاب « لودفيج الثانى » ، الذى كان قد اعتلى عرش بافاريا لتوه ، لكى يعيش تحت حمايته في ميونيخ ، وهناك عرض دراماته الكبرى « تريستان وإيزولده » سنة ١٨٦٨ ، و « أساطين الطرب » سنة ١٨٦٩ ، ثم « ذهب الرين » و « الفالكيريات » ، وهما الحلقتان الأولى والثانية في السلسلة الرباعية « خاتم النيبلونج » ، في عامى ١٨٦٩ و ١٨٧٠ على التوالي . غير أن تقرب فاجنر إلى الملك ، الذى كان يغدق عليه الأموال بلا حساب ، وكذلك علاقته الغريبة بكوزيما فون بيلوف ، زوجة صديقه هانس فون بيلوف ، قائد الأوركسترا المشهور ، وابنة صديقه الآخر « ليست » ، الموسيقى الكبير ، خلقت له خصوصاً كثيرين ، حتى اضطر إلى مغادرة بافاريا ، رغم إرادة الملك ، والإقامة في تريشن ، وهى قرية صغيرة قرب لوسرن في سويسرا ، ولكن ذلك لم يمنع من عودته إلى بافاريا من آن لآخر . وفي عام ١٨٧٠ تزوج من كوزيما ، بعد وفاة زوجته الأولى بأربع سنوات .

وقضى فاجنر السنوات الأخيرة من حياته عاكفاً بوجه خاص على إكمال حلقات « خاتم النيبلونج » ، وعلى إنشاء مسرح خاص له في « بايروت » ، ينفذ فيه كل التجديدات التى أدخلها على الفن المسرحى والموسيقى . ورغم الصعوبات الهائلة ، فقد تم تأليف الدراما الرباعية ، وافتتح المسرح في أغسطس من عام ١٨٧٦ بأداء كامل لهذه الدراما في أربع ليالى متتاليات . وكانت آخر درامات فاجنر الموسيقية هى « باريسفال » ، التى عُرِفَت في بايروت سنة ١٨٨٢ ،

وفي العام التالي توفي فاجنر في البندقية ، ودفن في
بايروت .

تلخيص لدراما « خاتم النيبلونج »

Der Niebelungen-Ring

أسطورة « النيبلونج » من أقدم الأساطير المعروفة
في بلدان أوروبا الشمالية . فجنس « النيبلونج » في الأصل
جنس اسكندنافي من الأقزام ، يحكمهم الملك نيبلونج ،
ملك نيبليم Nibelheim (أى أرض الضباب) ،
وتقول الأسطورة إنهم يملكون كنزاً من الذهب
يحرسه القزم « ألبريك Alberic » وتطورت
الأسطورة بحيث سرق الكنز من أصحابه ، وغاص
في نهر الرين ، ولم يعد يعرفه إلا فتيات الراين ، أى
عرائس هذا النهر المسحورات . وقد عرف الألمان
منذ العصور الوسطى « أنشودة النيبلونج Nibelungenlied »
وهي تحكى أسطورة عن طباع الناس والآلهة ، كما
انتشرت الأسطورة ، مع مزيد من التفاصيل ، في
أيسلندا . ومن هذه المصادر كلها استمد فاجنر الهيكل
الأساسي للدراما الرباعية الكبرى « خاتم النيبلونج » .

١ — ذهب الرين Das Rheingold

تبدأ تلك الدراما في جو هادئ كل ما فيه يبعث
على الراحة ويوحى بأن الانسجام سائد في كل شيء :
إذ يُفتح الستار على عرائس الرين وهى تغنى
وتراقص مع حركة الماء وإيقاع الأمواج ، وتمجد
العصر الذهبي الذى يسود العالم لأن ذهب الرين لا يزال
في مخبئه دون أن تمسه يد ، مادامت بنات الرين
تأمل لونه الصافي في تمتع جالى خالص لا يداخله من
الجنس أو الطمع شيء . وهنا يظهر البيريش Alberich
وهو مخلوق يتسم بالقوة والعنف والوحشية ، وفي
أخلاقه أنانية وضيق أفق ، ولا هم له إلا تحقيق
مصالحه الخاصة فحسب . ويحاول هذا المخلوق أن

يتقرب إلى عرائس الرين ، ولكنها تسخر منه
وتنصرف إلى تمجيد كنزها في بساطة وسذاجة .
ويكفر ألبيريش بالحب بعد هذه السخرية ، ولا تعود
في ذهنه إلا فكرة واحدة : هى التسلط على الذهب .
وهكذا امتلك ألبيريش ذهب الرين واختفى في
الاعماق تاركاً للعرائس تذب عصر الذهب .

ولم تعد في العالم قوة تقف في وجه ألبيريش :
إذ أصبح في وسعه أن يسخر لخدمته حشوداً ضخمة
من المردة ، وأن يقيد جميعاً بأغلال لا تحطّم ،
هى أغلال الجوع . التى هى في الوقت ذاته أغلال
خفية تعجز هذه المردة عن مشاهدتها . وتظل تلك
الجموع تعمل وتكدح ، فتتكسب لديه الثروة ،
وتزداد الأغلال إحكاماً ، ويزدادون هم فقراً على
فقر ، ومرضاً على مرض .

على أن في العالم قوة تعمل على مقاومة هذا
الاستبداد ، يرى فاجنر أنها هى قوة الألوهية . وهكذا
يظهر « فوتان Wotan » كبير الآلهة ، ويهبط إلى
قاع الرين مع « لوكي Loki » ، إله الكذب والخداع .
 ويفخر ألبيريش أمهما بقوته الهائلة ، فيصف لها
العالم بعد أن تكتمل سيطرته عليه : إنه عالم تسوده
العبودية ، ويعم فيه الشر والمرض ، ويصبح الظلم
أساساً للمجتمع ، ولا يكون هناك من سيد إلا ألبيريش
نفسه . ولكن فوتان ينجح في اغتصاب الذهب والخاتم
منه ، ويعود ألبيريش معهما كما كان . وكما كان
لدى ألبيريش مَرَدته ، فقد كان لفوتان عمالقة
الذين قدّم إليهم الذهب والخاتم لقاء ما أدوه له
من الخدمات . ويتنازع العمالقة على الذهب حتى
يستقر في يد أحدهم ، وهو « فافنر Fafner »
الذى لا يدرى ماذا يصنع به ، ويظل ساهراً على
حراسته ليل نهار ، دون أن يعرف كيف يستفيد
منه . ومثل « فافنر » في العالم كثيرون يضحون بكل
راحة لهم ، ويصارعون الآخرين ويحطمونهم ، حتى

يقتنوا ثروات يعجزون فيما بعد عن الانتفاع منها .
ويصبحون هم أول عبيدها .

على أن فوثان لم يطمئن على نفسه كل الاطمئنان من ألبيريش : فمن المحتمل أن يحاول هذا استرداد الكنز واسترجاع سيطرته في أى وقت . ومن جهة أخرى فقد أخذ فوثان يتأمل نفسه ، فرأى أنه خاضع للقوانين في كل شيء ، وأنه يقتدر على إرادة منفردة تُقدِّم دون أن تهاب شيئاً . وهكذا أخذ يفكر جدياً في أن يخلق بطلاً يتخلص من أفكار الإله العميقة ، ولا يتردد في تنفيذ أى شيء يعزمه ، ولا يعرف قانوناً سوى الإرادة والحياة ، ويسير نحو الحقيقة مباشرة ، دون أن ينخدع بالأكاذيب أو يتقيد بالقوانين . وفي هذا البطل ينحصر أمل فوثان في توطيد سلطانه ، وتخليص العالم من شرور ألبيريش وأمثاله .

٢ — الفالكيرات Die Walküre

هكذا استقر عزم فوثان على أن يأتي ببطل يريعه ويعينه ، غير عالم بأن هذا البطل لو ظهر لكان في ظهوره القضاء عليه هو ذاته . وهكذا لجأ فوثان إلى ثمرات حبه . وهن « الفالكيرات »^(١) ، لينجن له البطل الذى يريده . وبذلك خلق فوثان بطلاً هو شقيق إحدى الفالكيرات ، واسمها « برنهيلده » Brünhilde ، وهى التى تمثل روح الحقيقة فى الإله . وعندما تساعد برنهيلده هذا البطل ، يعود فوثان فيتخلى عنه إذ يخشى على نفسه من إرادته ، وهكذا يموت البطل ، وتفر برنهيلده هاربة من فوثان . غير أن فوثان لا يستطيع أن يقتل تلك الروح المنشقة عنه ، لأنها على أية حال روحه . ولكنه يفكر فى أن يفصل هذه الروح عن

(١) الفالكيرات فى الأساطير النوردية والجرمانية القديمة ، هن الجنيات اللاتى يختزن القتلى ، ويحمن حول ميادين القتال ليحملن جثث القتلى إلى العالم العلوى المسمى Valhalla . وكبيرتهن فى هذه الأساطير هى « برنهيلده » .

الألوهية نهائياً ، ويبعثها فى بطل إنسانى . وإلى أن يظهر البطل الإنسانى الجديد ، يعمل فوثان على إخفاء برنهيلده عن العيان ، أى أن الإله ينتظر حتى يحىء البطل الذى لا يعرف كذباً ولا خداعاً ، وفى خلال ذلك يحىء الحقيقة وراء ستار من النار الكاذبة ، التى أضرمها « لوكى » حول برنهيلده . وقد يكون المعنى الرمضى الذى يرمى إليه فاجئ من هذا ، هو التلميح إلى أن النار هى الجحيم الذى يخفى الحقيقة وراءه ، بحيث لا يصل إلى كشف هذه الحقيقة من وراء نار الخديعة إلا بطل جسور .

٣ — زيجفريت Siegfried

كان زيجفريت هو البطل المنتظر ، وهو ابن إحدى الفالكيرات . نشأ نشأة تلقائية خالصة ، لا يعرف إلا الجرأة والإقدام ، ولا يفهم للثبات على حال واحدة أى معنى ، وإنما يخضع لأهوائه وإرادته المندفعة ، فهو « ابن اللحظة » فى كل شيء . وهو الشاب المغامر الذى يتحدى القدر ، وتنحل كل العقبات أمام قوته الفتية . وهو لا يخضع إلا للطبيعة التى اطلع على أسرارها وأتقن لغتها ، ولا يعبأ بماض أو مستقبل ، وإنما يعمل للحاضر فقط . ففى أفعاله حكمة لا تقدر أو تحسب مقدماً ، وإنما تعمل فحسب ، ولكنها على ذلك حكمة تسمو على عقل فوثان الذى يتصرف فى كل شيء بحذر وحيلة ، والذى يغلفه إطار سميك من العلم والقانون الصارم . وهكذا كان زيجفريت شخصية لا تعرف قانوناً ، فوضوية فى كل شيء . فهو المثل الأعلى لتعاليم الثائر الفوضوى الأكبر « باكونين » Bakunin ، كما أن بينه وبين الإنسان الأرقى عند نيتشه شهاً كبيراً .

كان أول عمل لزيجفريت هو قتل « فافر » ، حارس الكنز والخاتم ، ثم الاستيلاء على الخاتم . أما الذهب فلم يعجبه ، ولذلك تركه . وبقي عليه أن يعرف شيئين سمع عنهما أخيراً ، ولكنه لم يجربهما

من قبل : وهما الخوف والحب . أما الخوف فلم يكن يعرف إلى قلبه سبيلاً ، إذ لم يحس به في أية لحظة من حياته ، حتى في قتاله الأخير مع « فافر » . وأما الحب ، فإنه يطلبه من الطيور . ويسألها أن تبحث له عن رفيقة ما دام يرى لكل ما في الطبيعة شريكاً ، فينبئه طائر بأن على قمة الجبل فتاة جميلة يحيط بها جدار من النار لا تحترقه إلا بطل ، فيسرع زيجفريت إليها .

ويصل زيجفريت إلى الجبل ، وهناك يجد قوتان متتكررا في ثياب سائح ، فيسأله عن الطريق إلى قمة الجبل ، ويطلب قوتان الحديث معه وهو فرح بروية ثمرته الجديدة . ولكن زيجفريت لا يريد أن يطيل الحديث مع كهل مثل قوتان ، ويسخر منه ويستهن بقوته ، حتى بعد أن يخلع قوتان ثوب التنكر ويظهر على حقيقته ، ويهدد زيجفريت برمحه الذي كسره سيف أبيه البطل الأول . ولكن سيف زيجفريت يحطم رمح قوتان ، فلا يجد هذا ما يستطيع أن يمنعه به ، فيقول له : « اصعد ، فليس في وسعي أن أقف في سبيلك ! » ثم يختفي قوتان عن عين زيجفريت إلى الأبد ، ويخلى قوتان مكانة للإنسان البطل .

ويصعد زيجفريت إلى قمة الجبل ، ويحترق ستار اللهب دون خوف ، ودون أن تحمر شعرة واحدة من رأسه . وهكذا يتضح أن ذلك اللهب المحرق الذي طالما حُجبت الحقيقة نتيجةً للخوف منه ، لم يكن إلا وهماً وخيالاً كاذباً ، لا يؤذى أحداً . ويصل زيجفريت إلى برنهيده لينعم معاً بالحب ، ويقدم إليها خاتمه رمزاً لوفائه الأبدي .

٤ — أفول الآلهة Götterdämmerung

في هذه الحلقة الأخيرة من السلسلة الرباعية يسير فاجر في طريق مخالف تماماً لذلك الذي سار فيه من قبل : إذ يحل التشاؤم لديه محل التفاؤل ، وبعد أن كان طريق الحلقات السابقة يؤدي إلى ظهور الإنسان ومجيئ

عهد الأبطال ، نراه في النهاية يقضي على البطل وعلى الآلهة معاً ، وعلى الحقيقة الممثلة في برنهيده أيضاً . ويحتل التوازن في الشخصيات إلى حد بعيد : إذ يصبح زيجفريت مخادعاً في بعض الأحيان ، فيحب امرأة أخرى غير برنهيده ، ويخدع هذه الأخيرة ليستولى منها على الخاتم ، وتصبح برنهيده امرأة غيوراً تسعى إلى الانتقام من زيجفريت ، ويختفي المعنى الرمزي الذي كانت دائماً تشير إليه ، وفي النهاية يتآمر أعداء زيجفريت على قتله ، ويضعونه في ظهره ، وهو نقطة الضعف فيه ، فيموت وهو يدرك الحقيقة ، ويعود إلى حب برنهيده قبل موته مباشرة . وتصل برنهيده لتعرف الحقيقة بدورها ، وتنتحب على البطل ، ثم تدخل في اللهب ، بينما تظهر أمواج الرين ومن خلالها عرائسه الأولى لتأخذ الخاتم من إصبع زيجفريت وتغوص العرائس في الماء ، بينما تبدى في السماء عن بُعد صورة الآلهة وقد احترقت في نيران لوكي ، إله الكذب ، ويسدل الستار على وجه قوتان وهو يتسم في استسلام وسط ألسنة اللهب التي تلتهم مقر الآلهة ، ويقتضي في نهاية الدراما على الآلهة والأبطال معاً .

الآفكار الاجتماعية والفنية في الدراما :

كان هناك ما يقرب من ربع قرن من الزمان بين وقت تأليف الأجزاء الأولى من دراما « خاتم النيلونجن » وبين الانتهاء من الدراما كلها . ولم يكن فاجر خاملاً في هذه الأثناء ، وإنما كان لإنتاجه مستمرا ، وذهنه لا يكف عن العمل . غير أن العالم المحيط به هو الذي تغير إلى حد بعيد ، وبالتالي تغيرت نظرته هو إلى الأمور تغيراً أساسياً . فحين بدأ فاجر تأليفها ، كان ثائراً منفياً ، فقيراً يتكسب من كتابة بعض المقالات الفنية في الصحف ، ومن أعمال أخرى لم تكن في كل الأحوال تتلاءم مع فنان كبير مثله . أما حين بدأ

في تأليف الأجزاء الأخيرة منها ، فكان قد أصبح
فناناً مشهوراً ، بنعم من خيرات ملك نصف مجنون ،
وضع تحت تصرفه خزائن بلاده ، وكانت ثورة
سنة ١٨٤٨ قد انتكست منذ وقت طويل ، ولوعلى
نحو مؤقت ، وعاشت شعوب أوروبا فترة تنأهب
فيها للوثبة التالية على حكامها الرجعيين . كل هذا
التغير يفسر لنا التفاوت الكبير بين الروح التي بدأ بها
فاجنر عمله الكبير هذا ، وتلك التي ختمه بها .

وينبغي أن ننبه القارئ إلى أن فلسفة فاجنر
الاجتماعية في هذا العمل - كما في غيره - لم تكن تسير
على وتيرة واحدة لسبب بسيط هو أنه لم يكن مفكراً
نظرياً من الطراز الأول . وهكذا كان العمل
ذاته يقبل شتى التفسيرات ، من أشدها رجعية إلى
أكثرها تقدمية ، وكل ما علينا هنا هو أن نأخذ بالتفسير
الأرجح ، والأكثر ملاءمة لظروف فاجنر وعصره .

ونستطيع أن نقول بوجه عام ان الجزء الأول
من الدراما الرباعية كان يعبر في الأساس عن فلسفة
اجتماعية ثورية مستمدة من أحداث ثورة سنة ١٨٤٨ .
فتلك الدراما ، رغم ما احتوت عليه من آلهة وعماقة
ومردة وعرائس بخر وخاتم مسحور وكنز مخبأ ،
تنتمي إلى صميم القرن التاسع عشر ، وليست أسطورة
غابرة على الإطلاق .

والواقع أنه إذا كان الدور الذي لعبه فاجنر ثورة
١٨٤٨ لم يظهر بوضوح خلال ترجمته الذاتية لحياته ،
نتيجة لما حذفته زوجته كوزيما وعدلته في تلك
الترجمة ، ولصلته الأخيرة بملك بافاريا وولائه له ،
فان الدراما الرباعية وحدها كفيلة بأن تثبت أن دوره
في تلك الثورة كان إيجابياً . ففي ذلك الحين اقترن
اسم فاجنر بأسماء كبار ثوار أوروبا ، مثل باكونين
وروكل Röckel ، وقبل عنه انه كان يجلب معه الثورة
أينما حل ، وقد سبقته شهرته هذه إلى باريس ، حين

عُرِضت فيها « تانهاوزر » عام ١٨٦٠ : إذ أن الاخفاق
التام الذي لازم هذا العرض كان راجعاً إلى إعزاز كبار
الأرستقراطيين الألمان للنظرة من أعضاء نادى
« الجوكي » ، وهو من نوادى الأثرياء بباريس . ومما
يدل على أن حماسة فاجنر للثورة في تلك الفترة كانت
صادقة ، أنه ضحى من أجلها بوظيفة ثابتة في بلاط ملك
ساكس ، وتحمل عناء الهرب من وطنه إلى سويسرا
حيث عاش في المنفى مدة اثني عشر عاماً . ومن هنا
كان في وسع المرء أن يؤكد أن فاجنر لم يكن في
- في الأجزاء الأولى من هذا العمل على الأقل -
فناناً منقطع الصلة بواقعه ، بل كان مندمجاً في حياة
عصره إلى أبعد حدود الاندماج .

وتبدت تلك النزعة الثورية في جميع وقائع أجزاء
الدراما الأولى ، بل ظهرت واضحة في اسمها ذاته :
إذ يعبر ذلك الاسم عن الثورة على الذهب الذي يقيد
العالم ويلتف حوله كما يلتف الخاتم حول الإصبع .
وفي خلال الدراما يملأ فاجنر الإطار الخارجى المستمد
من الأساطير الجرمانية القديمة ، بمحتوى ثورى عنيف ،
يروى فيه قصة تلك الخطيئة الثانية الكبرى التي يعاني
منها البشر حتى اليوم ، وهى سرقة الذهب .

ولا يكتمل فهم المعنى الرمزي لهذه الدراما إلا إذا
فسرنا ما يعنيه فاجنر بشخصياتها المختلفة . فهو حين
يتحدث عن العماقة والآلهة والأبطال ، لا يعنى على
الإطلاق أنواعاً من الكائنات تختلف عن الانسان ،
بل يرمز بها إلى أنواع مختلفة من الناس . فالعماقة هم
العمال الصابرون الذين يكدحون من أجل القليل من
المال . والآلهة هم الأذكى الذين يسيطرون على الكنيسة
والدولة ، ويفرضون قوانينهم على الجميع . أما الأبطال
فيرمزون إلى الانسان المتحرر من القواعد العاشمة ،
والذى لا يقدر إلا ما يضعه لنفسه من القواعد .
وهكذا نجد « ألبريش » يمثل الشر الكامن ، الذى
يتخلى عن كل شعور بالحب من أجل الاستحواذ على

المال والسيطرة على العالم بواسطته . ونجد زيجفريت يمثل البطل التلقائي المتحرر ، الذى يسير بوحي من حكمته الفطرية ، ولا يعرف القانون إليه سبيلاً : فهو أشبه بما دعا إليه « باكونين » من التحرر من كل القيود والنظم السياسية والدينية والتشريعية والعلمية ، وهو فى كلمة واحدة فوضوى ساذج . أما قوتان فروح قلقه تتردد بين الأرض والسماء ، يحاول السمو إلى مرتبة القداسة وإن لم ينس أطاعه المادية : فهو خير تعبير عن مأساة الانسان الحديث ، بل هو خلاصة الانسان الحاضر .

على أن هزيمة ثورة ١٨٤٨ قد خلقت فى فاجنر أثراً تشاؤمياً واضحاً : فبعد أن كان يرسم صورة لعالم جديد قريب من متناول أيدينا ، أصبح هذا العالم فى الجزء الأخير من الدراما بعيد المنال عنا ، بل أصبح « فناؤنا » نحن شرطاً لظهوره ، واحترق كل شيء فى نهاية الأمر : الآلهة والأبطال والعائلة معاً . وكان مقتل زيجفريت ، وهو جريمة لا معنى لها ، يرمز إلى الفوضى التى دبّت فى العالم ، وهُزمت فيها المثل العليا . بل إن بيريش ذاته — الذى يمكن ، فى عالمنا الحديث ، أن يعد رمزاً لواحد من ملوك الاقتصاد أى من كبار أن الرأسماليين — بعد يتخلى عن الحب ، ويكتسب القوة الكامنة فى الخاتم ، لا ينال من ذلك كله شيء ، بل يلحقه الدمار . مثلما يلحق الجميع . وهكذا يبدو الأمر فى النهاية كأن فاجنر لا يرى فى العالم إلا صراعاً لا معنى له من أجل القوة والطموح ، ينتهى دائماً بالموت . تلك هى فلسفة فاجنر التشاؤمية الأخيرة ، وهى فلسفة اختفى فيها الأمل الثورى الذى لازمه فى شبابه ، واكتست صورة قاتمة بفضل كتابات شوبنهاور التى كان لها فى فاجنر أكبر الأثر فى تلك الفترة ، وكانت تعبيراً واضحاً عن خمود الشعور بضرورة العدالة الاجتماعية لدى ذلك الفنان الذى أصبح هو ذاته ، فى نظر شعب بافاريا على الأقل ،

مطهرأ من مظاهر الظلم الاجتماعى الذى يمارسه أصفياء الملوك ورجال حاشيتهم .

ولكن ينبغى هنا أن نحدد القارئ من الوقوع فى خطأ الاعتقاد بأن فاجنر قد خلف تراثاً قيماً للإنسانية بفضل ما احتوت عليه دراما « النيبلونج » من أفكار أو أشعار . وذلك لأن قيمة تراث فاجنر الكبرى إنما هى فى موسيقاه ، لا فى تفكيره أو شعره . وإذا كنا قد أشرنا من قبل إلى افتقار تفكيره إلى الاتساق ، وإلى العمق أيضاً ، فلنشر هنا إلى ضعف العنصر الشعرى فيه . صحيح أن فاجنر من الموسيقيين القلائل الذين ألقوا الأشعار لأنفسهم ، وأنه يستحق بمعنى معين أن يسمى شاعراً ، غير أنه قطعاً شاعر من نوع متخلف إلى حد بعيد ، وكان من المحال أن يحرز أى قدر من الشهرة لو كان قد اقتصر على كتابة الشعر . وحتى لو نظرنا إلى بناء الدراما للرباعية ذاتها من الوجهة الشعرية ، لوجدناه يفتقر بدوره إلى الاتساق . صحيح أنه أراد من هذه الدراما أن تكون متكاملة ملتزمة الأجزاء ، ولم يكن يتصور أبداً أن يحىء اليوم الذى تُقطع فيه إلى أربعة أجزاء منفصلة ، تُعزف كل منها دون الأخريات ، أو يُقطع فيها الجزء الواحد وتُفصل منه أقسام ، وتُختصر أو تركّز . كل هذا يُعد كفراً من وجهة نظر فاجنر ذاته ، ولكنه يحدث اليوم بالفعل ؛ وحديثه يدل على أن الذوق الفنى الحالى لم يعد يشاركه رأيه فى القيمة الشعرية لأعماله ، ولم يعد يعبأ إلا بقيمته الموسيقية ، لا باتساق الأفكار الشعرية وتسلسلها . والواقع أن المرء لو تتبع بدقة أشعار فاجنر مع موسيقاه — وتتبع أشعاره ليس بالأمر الهين ، وليس بالعمل الطريف أيضاً ! — لما وجد الشعر والموسيقى يسيران معاً فى كل الأحوال وكأنهما مصبوبان فى قالب واحد ، ولوجد فى أحيان غير قليلة تفاوتاً واضحاً بين الموسيقى وبين الكلمات المعبرة عنها . ولنضيف إلى ذلك أن فى الدراما عناصر

ويجعل من « العقل » أداة تشترك في تذوق العمل الفني إلى جانب العاطفة أو الشعور . وفضلاً عن ذلك ، فإن هذا العمل الفني ينتقل إلى المجال « الباطن » في النفس البشرية ، إذ أنه في الوقت الذي قد لا تكون للكلمات أو المناظر الخارجية فيه أية دلالة باطنة ، تستطيع الموسيقى التي تعزف لحناً مميزاً معيناً ، وليكن لحن « الحب » مثلاً ، أن تبعث في نفوسنا هذا المعنى الباطن ، دون أن يتغير في الظروف الخارجية أى شيء . في هذا كله كانت الدراما عند فاجنر تمثل تجديداً هائلاً بالنسبة إلى النمط الإيطالي للأوبرا ، الذي كان الغناء فيه يرتبط بالموسيقى على نحو مخالف تماماً : إذ أن الأوبرا بمعناها الإيطالي مجموعة من العناصر المفككة التي تفتقر إلى الوحدة والاتساق ، والتي يمكن أن يفهم كل منها بمعزل عن الآخرين ؛ فالأوبرا الواحدة ، في واقع الأمر ، مجموعة من الأعمال الفنية التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً يتفاوت سطحية ، ولا يمكن أن تعد تركيباً واحداً متكاملًا مثل درامات فاجنر . وهي أيضاً « خارجية » إلى حد بعيد ، أى أن حوادثها تدور في عالم الأشياء المحيطة بنا أكثر مما تدور في عالم النفس الباطنة . وهكذا فإن التجديد الذي أدخله فاجنر كان حاسماً في هذا المجال .

وقد أحصى بعض الباحثين ، في دراما « خاتم النيبولونجن » ، حوالى سبعين لحناً مميزاً ، تتخذ قوالب أو لبنات لبناء النسيج الدرامي الكامل . غير أن الألحان الهامة فيها تصل إلى حوالى ثلاثين فقط ، أما الأخرى فلا تتكرر بالقدر الذي يبرر النظر إليها على أنها « مميزة » . وهكذا يشعرنا فاجنر منذ البداية بأننا لزاء تركيب منهجي منظم ، تكون فيه للألحان الموسيقية الرئيسية أهمية مزدوجة : فهي من جهة تمثل خيوطاً وظيفتها نسج موضوع الدراما ، وهي من جهة أخرى عناصر موسيقية لها أهميتها الكامنة في ذاتها . واللحن المميز الواحد هو جزء موسيقى صغير يشير إلى شخص أو

أخرى تغنى في بعض الأحيان عن الشعر : فالإخراج المسرحي ، وتصميم المناظر - وهو أمر كان فاجنر عبقرياً فيه دون شك - كثيراً ما كان يُغنى عن الشعر ، لأن حركات الممثلين والمناظر المحيطة بها كانت كافية للدلالة على المقصود ، بحيث كانت مهمة الشعر في مثل هذه الحالات تقتصر على تكرار التعبير عن أمور يستطيع المرء أن يراها بعينه المجردة . وأخيراً ، ففي شعره أجزاء تستعصى تماماً على التلحين ولولا أن مؤلفها هو ذاته الذي أوجد لها لحنًا ، لكان الأرجح أن يعجز أى موسيقى آخر عن الاتيان بألحان لها ، وخاصة تلك الأجزاء التي تتناول موضوعات تدخل في صميم السياسة أو الاقتصاد !

وإذن ففاجنر لم يساهم في تراث الإنسانية ، كما قلنا ، بفلسفته التليفقية ، ولا بأشعاره ، وإنما ساهم في هذا التراث بانتاج موسيقى رائعة ، وبنظريات جديدة في الفن الموسيقى طبقها عملياً في هذا الإنتاج ، الذي كانت قمته دون شك هي الدراما الرباعية « خاتم النيبولونجن » . وتلك هي القيمة الحقيقية لهذا العمل : أعنى كونه تطبيقاً عملياً ، على أوسع نطاق ، للمذهب تجديدي ضخم في الموسيقى ، لا كونه يتضمن فلسفة أو أشعاراً معينة .

في درامات فاجنر طُبق لأول مرة نظام « اللحن المميز » Leitmotiv ، الذي يكون فيه لكل فكرة ، أو لكل شخصية ، أو لكل شعور أو موقف خاص ، لحن يعبر عنه ، ويتكرر كلما تكرر الأول . فما الذي أدخله فاجنر من التجديد بهذا النظام ؟ لا جدال في أن هذا النظام يبعث في الدراما الموسيقية وحدة واتساقاً تسود العمل الفني من بدايته إلى نهايته . فهنا يدخل إلى جانب الموسيقى والشعر عنصر يمكننا أن نسميه تجاوزاً بالعنصر « المنطقي » ، أعنى ذلك الذي يضمن الاتساق والوحدة لكل شخصية ولكل موقف في الدراما ،

فكرة أو موضوع . وكثيراً ما نجد أفكاراً مجردة غاية التجريد ، تعبر عنها ألحان مميزة ، كالشعور بخيبة الأمل ، أو بإحباط الرغبة مثلاً ، وهذه بطبيعة الحال أفكار لا تدعى الموسيقى المألوفة لنفسها القدرة على تصويرها . ومع ذلك لا يمكن القول بوجود ارتباط « في المعنى » بين اللحن المميز وبين الموضوع أو الفكرة التي يشير إليها - باستثناء حالات تصويرية قليلة ، كأغنية الطائر أو ارتفاع ألسنة اللهب - وإنما هو رمز يشير إلى ذلك الموضوع فحسب . وهو في ذلك أشبه بالرموز اللغوية : إذ لا يستطيع أحد أن يقول بوجود ارتباط أساسي بين لفظ « البرتقالة » وبين الفاكهة التي تأكلها ، وكان من الممكن أن يحل أى لفظ آخر محل ذلك الذي اخترناه واصطلحنا عليه ، كما هي الحال في الألفاظ التي تدل على نفس هذا المعنى في اللغات الأخرى . وبعبارة أخرى ، ففي معظم الأحيان - فيما عدا الحالات التصويرية المباشرة - لا يستطيع المرء أن يستدل من اللحن على معناه الذي يشير إليه ، وعليه في هذه الحالة أن « يحفظ » الألحان المميزة التي يربطها بمدلولاتها ، مثلما يفعل عندما يتعلم لغة جديدة . وقد يرى المرء في ذلك نقصاً ، ولكن هذه الصفة هي التي أتاحت بالفعل للألحان المميزة أن تكون أداة ذات إمكانيات هائلة في التعبير الفني : إذ أن الفكرة تقبل تطبيقات هائلة لا حدود لها . وما أشبهها في ذلك بمجموعة البديهيّات والمصادرات الأساسية في هندسة « إقليدس » ، إذ تقبل هذه التجمع على أنحاء شتى ، تتكون منها على الدوام نظريات جديدة ونتائج لم تكن معروفة من قبل . وهكذا تكون الدراما الموسيقية أشبه بنسق من البناء الهندسي السيمفوني الذي هو متكامل من جهة ، ولكنه حافل بإمكانيات التوسع والتطور من جهة أخرى .

وهنا يكمن التجديد الأساسي الذي أتى به فاجنر :

فقد كانت طريقة الموضوعات الرئيسية المتكررة

معروفة لدى جميع الموسيقيين السابقين ، وكثير منهم كان يستخدمها بمعنى درامي ، ولكن أحداً منهم لم يستخدم هذه الطريقة بتلك الدقة المطلقة التي استخدمها بها فاجنر . فالمعنى عنده هو الأساس الأول ، ومنه ينتقل إلى موضوع موسيقى يرمز إليه ، ومن الموضوع الموسيقي تتحدد طبيعة الأجزاء الغنائية . ولما كان من الضروري أن يكون الكلام مفهوماً ، فقد قلت عند فاجنر ظاهرة الغناء الجماعي إلى حد بعيد ، ولا تكاد توجد في حلقات « خاتم النيبيلونجن » الأربعة سوى حائتين لغناء المجموعة : الأولى هي غناء « بنات الرين » في الحلقة الأولى وغناء مجموعة الرجال في « أقول الآلهة » .

أما على المسرح ذاته فإن الشخصيات تكتسى برداء الأبطال وتسلك مسلكهم . وهم لا يمثلون آلهة وآلهات فحسب ، بل يمثلون أيضاً عمالقة وأقزاماً وسحرة وشياطين وبعض أنواع الحيوانات الأسطورية ، وهؤلاء جميعاً قد يمثلون مبادئ مثلما يمثلون أشخاصاً ، أو يصورون عواطف إنسانية معينة إلى جانب تصويرهم لأنفسهم : فبرونهيلده تمثل مصدر السرور في حياة زيجفريت إلى جانب تمثيلها لشخصيتها الخاصة ، ولها في كل حالة لحن مميز مختلف .

فاذا انتقلنا إلى خصائص « الغناء » في الدراما الرباعية فسنعدها بدورها تختلف كثيراً عن الغناء في الأوبرا المألوفة . فالغناء كما قلنا فردى في الأغلب ، ولما كانت الكلمات تلعب فيه دوراً هاماً ، فقد وجب على المغنى أن يسمع صوته بوضوح ، على أن الأوركسترا عند فاجنر ممثلة هي الأخرى بالآلات ، ولا سيما آلات النفخ والآلات النحاسية ذات الأصوات العالية ، وهكذا يكون على المغنى أن يصارع مع الآلات الموسيقية من أجل إبلاغ رسالته إلى المستمعين ، وكثيراً ما يخفق في ذلك . ولنضيف إلى ذلك أن الطول الأصلي لكل حلقة من حلقات « خاتم النيبيلونجن » يتراوح ما بين

خمس وست ساعات ، والمفروض - حسب رأى فاجنر ذاته - أن يؤدى العمل كله فى أربع ليال متتابعات . وهذا يقتضى من المعنى « بطولة » لا تقل عن تلك التى يصورها فى غنائه . هذا إلى جانب صعوبة الأسلوب الغنائى ، أسلوب « اللحن المتصل » ، الذى يقتضى براعة وقوة خاصة فى الأداء تزيد كثيراً على ما تقتضيه الألحان المحددة المعالم فى الأوبرا العادية .

أثر إنتاج فاجنر فى التراث الأوروبى

كانت أولى صفات إنتاج فاجنر ، التى جعلت له تأثيراً كبيراً فى الفن والفكر الأوروبى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، هى تعدد الأوجه التى يمكن أن يفهم منها : ففى دراما مثل « خاتم النيبلونج » ، باطارها الأسطورى الرمزى ، يستطيع أصحاب أشد الانجهاات تبايناً أن يجدوا فيها ما يرضيهم . ففى إرضاء للثورى المتطرف ، وفيها إرضاء للمحافظ وللمتدين المتمسك ، وفيها ما يروق صاحب النزعة القومية المتعصبة ، وما يعجب صاحب النزعة العالمية الشاملة . ولكن الأمر المؤكد أن أنصار فاجنر من « المتحررين » كانوا أكثر من أنصاره من « المحافظين » وهذا أمر غريب حقاً إذا رجعنا بأذهاننا إلى مواقفه الأخيرة ، كعلاقته بملك بافاريا ، ثم تدرجه إلى ساسة بروسيا مثل بسمارك ، ومساعدته للائيمية الألمانية العدوانية فى مبدأ ظهورها .

ولقد كان زمام التجديد فى الفن والفكر بيد الحركة « الرمزية » فى ذلك الحين ، وكان معظم الرمزيين أنصاراً متحمسين لفاجنر . ولم يكن السبب الوحيد لذلك التحمس هو التشابه الواضح بين منهج فاجنر « الرمزى » فى دراماته ، ولا سيما خاتم نيبلونج ، وبين الأسلوب الرمزى . إذ يبدو أن فاجنر ، بحركته التجديدية فى الفن ، قد بعث فى هؤلاء الفنانين آمالاً عريضة : فيها هوذا فنان يصعب فهمه ، خالف القواعد

المألوفة كلها ، ومع ذلك فقد « نجح » ، واتخذ أحد الملوك أستاذاً فناناً له ، كما اتخذ شعب كامل رمزاً لروحه ، وشيدت مدينة لتحقيق آرائه الخاصة فى الفن - كل ذلك كان كفيلاً بإثارة حماسة جيل من الفنانين المحدثين الذين يتعطشون إلى النجاح والشمرة ، وإلى تقدير العالم لهم .

ولقد بدأ الإعجاب بفاجنر ، فى إنجلترا المحافظة ، على يد أنصار الفن الرمزى فيها ، ولكن سرعان ما اتسع نطاقه : فكان من أشد المعجبين به ، الشاعر « سوينبرن » و « جورج مور » ، وتألفت جمعية فاجنرية متفرعة عن « جمعية فاجنر العالمية » ، وأصبحت لها صحيفة تحمل اسم « المعلم The Meister » ، أشرف على تحريرها أشتون إليس Ashton Ellis ، الذى تولى مهمة ترجمة ونشر كل كتابات فاجنر المنشورة باللغة الإنجليزية . وانضم أنصار الفكر التقدمى ، وأصحاب الاتجاهات الواقعية والطبيعية فى الأدب ، وعلى رأسهم هاردى ، إلى قائمة الفاجنريين . ثم أعلن جورج برنارد شو أنه فاجنرى فى الوقت الذى أصبح فيه أقوى ناقد موسيقى فى بلاده ، حتى أنه أراد أن تنشر الجمعية الفايية الاشتراكية ، ضمن مطبوعاتها ، كتاب « الفن والثورة » لفاجنر ، ولكنه لم ينجح فى إقناع زملائه بذلك . وعندما بلغ التحمس لفاجنر فى إنجلترا حد التطرف ، اضطر شو نفسه إلى تحذير مواطنيه من الإفراط ، ومن « عبادة فاجنر » ، وحاول فى خلال ذلك أن يؤكد التفسير الاشتراكى لتفكير فاجنر ، وذلك فى كتابه « الفاجنرى الكامل The Perfect Wagnerian » وذلك حتى يخفف من هالة القداسة التى أحاطت باسم هذا الفنان .

وفى فرنسا كان الإعجاب بفاجنر يتركز أساساً فى أوساط المهتمين بفلسفة الفن وعلم الجمال . وكان على رأسهم الشاعر الكبير « بودلير » والكاتبة « جوديت جوتييه » (التى كانت لها مع فاجنر قصة حب قصيرة

في وقت كان فيه الفنان كهلاً وكانت هي فيه فتاة صغيرة) . وأسس الشعراء والكتاب الرمزيون ، في فرنسا أيضاً ، «المجلة الفاجنرية» La revue wagnérienne التي دامت ثلاث سنوات فقط ، وكان يشرف على تحريرها «إدوار ديجاردان» Edouard Dujardin ، وكان يكتب على صفحاتها المفكر المشهور بالتعصب للجنس الجرمانى الآرى ، هيوستون تشيمبرلين Houston Stewart Chamberlain . ولكن تأثير فاجنر في الحركات الأدبية كان أقوى من ذلك ، إذ اعترف بفضلله عدد كبير من أشهر الشعراء الفرنسيين ، مثل «فرلين» ، و «ملارميه» و «بول فاليرى» ، و «بول كلوديل» . ولقد أشاد بتمجيد فاجنر كتاب مشهورون مثل «رومان رولان» و «هنرى لشتنجر» أما في ميدان الموسيقى الفرنسية ، فقد اعترف بتأثيره «سيزار فرانك» و «سان سانس» و «فنسان داندى» وذلك في مراحل معينة من تطورهم على الأقل .

ومن الطبيعى أن يكون تأثير فاجنر في الفن والفكر الألمانى أعظم . فهنا أيضاً نجد مجلة تصدر لنشر آراء فاجنر ، كانت هي في الواقع الأصل الذى تفرعت عنه المجلات الأخرى ، وهى «صحائف بايرويت» Bayreuther Blätter . وكان تأثير فاجنر في ألمانيا مقترناً بعنصر آخر ، هو القومية المتعصبية ، وهكذا كانت المحلة تتضمن دفاعاً عن العنصرية وعن «الجرمانية» إلى جانب دفاعها عن نظريات فاجنر في الموسيقى والفن بوجه عام . وكان مما شجع على هذا الاتجاه ، أن تزايد شهرة فاجنر قد اقترن بتزايد قوة الأمة الألمانية وتحقيق وحدتها ، ثم إحرازها انتصارات حاسمة في الميدان العسكرى . وهكذا انقسم رأى العام الفنى هناك إلى معسكرين ، أحدهما يضم أنصار فاجنر والآخر أنصار «برامز» ، وهو انقسام يعكس في حقيقة الأمر آراء سياسية إلى جانب الاختلافات في المذاهب الفنية : إذ كان أنصار برامز هم الذين يعارضون روح التعصب

الضيق الأفق ، ومن هنا لم يكن لهم أمل كبير في النجاح أو الوقوف في وجه الزحف الجارف للأفكار التوسعية المتعصبية .

وليس هنا مجال البحث في تلك العلاقة الحاسمة التي ربطت فاجنر ، فكرياً ، بواحد من أعظم المفكرين الألمان في القرن التاسع عشر ، وهو نيتشه ، ثم فرقت بينهما فيما بعد ، ولكن يكفينا أن نقول إن شخصية فاجنر ظلت على الدوام تلعب دوراً أساسياً في تفكير نيتشه ، ولم يكن دورها السلبى أيام انفصالهما بأقل من دورها الإيجابى أيام اتصالهما .

ولم يكن نيتشه ، على أية حال ، هو المفكر الوحيد المشهور الذى انقلب على فاجنر وثار عليه ، فقد ظهرت ، في نفس الوقت الذى كانت فيه «عبادة فاجنر» تكتسح أوروبا ، اتجاهات ناقدة متعددة ، منها ما ينتمى إلى مجال الأدب والفكر عامة ، ومنها ما ينتمى إلى مجال الموسيقى . وسوف نكتفى هنا بالإشارة إلى حالتين مشهورتين لمفكرين شنوا حملة شعواء على فاجنر ، وعلى «خاتم النبلونجن» بوجه خاص . فالشاعر والفنان والمفكر الإنجليزى «وليام موريس» ، قد ثار على فاجنر ، ولا سيما بعد قراءته لهذه الدراما الرباعية . ذلك لأنه كان يعرف الأسطورة الأصلية التي بنيت عليها الدراما ، ورأى أن تحوير فاجنر لها لم يكن تعديلاً فحسب ، بل كان تشويهاً لطابعها الأصيل . صحيح أن التصرف والتغبر مباح للشاعر ، ولا سيما إذا كان الأمر متعلقاً بنقل أسطورة قديمة إلى جو حديث أشد تعقيداً من جوها الأصيل بكثير ، ولكن موريس لم يغتفر لفاجنر ما رأى أنه قضاء على المحتوى الدرامى الإنسانى في الأسطورة الأصلية ، وتحويلها إلى مناقشات مملة ، ضاعت فيها معالم الشخصيات الأصلية للأسطورة وفقدت كل دلالة لها .

على أن أعنف نقد وجهه إلى فاجنر ، كان من

جانب الكاتب والروائي الروسي الأشهر تولستوى .
ففى كتابه الصغير « ما الفن ؟ » خصص فصلاً مشهوراً
لنقد فاجنر ، حلل فيه « خاتم النيبلونجن » تحليلاً سخر فيه
من طابعها الممل المطرد ، ومن تفاهة المشاعر الإنسانية
التي تبدى فيها ، وحطم ما تدعيه لنفسها من أنها فن
أخلاقي يعرض المشكلات الإنسانية فى قالب أسطوري
لم تفسده المدنية : إذ أن هذا العمل ، فى رأى تولستوى
مفرط فى مدنيته ، ومعقد أكثر مما ينبغي ، وطابعه
مصطنع فى أساسه . أما ادعاء الشعبية فهو أبعد الادعاءات
عن الحقيقة ، إذ أن فن فاجنر أرسقراطى لا يمكن أن
يلقى استجابة تلقائية من كتل شعبية كبيرة .

والأمر المؤكد هو أن نقد تولستوى الأخير ، على
الأقل ، كان له ما يبرره تماماً : فمن الأمور التي لم
يصعب على النقاد الموسيقيين ملاحظتها ، أن أعمال فاجنر
الناضجة ، ولا سيما « خاتم النيبلونجن » ، قد خلت تماماً
من الألحان الشعبية التي كان يتهوفن نفسه يلجأ إليها فى
كثير من الأحيان ليتخذها أساساً لبنائه الموسيقى — هذا

على الرغم من ادعاء فاجنر أن فنه ليس مجرد وسيلة
للاستمتاع فحسب ، وإنما هو أداة لتحقيق نهضة شاملة
للإنسان الحديث .

ولقد كان تعلق المدرسة الروسية فى الموسيقى
بأسس الفن الشعبى هو الذى جعلها أسرع المدارس إلى
التحرر من تأثير فاجنر . وكانت الشهرة التي أحرزها
فنانون مثل موسورسكى وبورودين وريمسكى
كورساكوف ، الذين كانت موسيقاهم تسير فى الاتجاه
المضاد تماماً لاتجاه « الدراما الموسيقية » الفاجنرية ،
وتعتمد على البساطة وتستلهم الروح الشعبية على الدوام
— كان ذلك دليلاً على أن هناك سبلاً أخرى ناجحة
للفن الموسيقى الحديث غير ذلك السبيل الذى انتهجه
فاجنر . ومع ذلك فقد كانت صعوبة الكفاح الذى
اضطر هؤلاء الموسيقيون ، وغيرهم ، إلى خوضه فى
سبيل تأكيد طريقتهم المستقلة ، دليلاً على مدى القوة
التي سيطر بها أسلوب فاجنر الجديد على النفوس فى فترة
حاسمة من تاريخ الفن العالمى .



الرد على الدهريين بحال الدين الأفغانى

بفتح
الربان محمد طاهر الجيدوى

من رواد الأصلاح فى العالم الإسلامى . اشتهر باسم السيد جمال الدين واسمه فى الأصل محمد جمال الدين . أما أبوه فاسمه السيد صفدر من علماء الدين وأصحاب البيوتات ووجوه القوم فى بلاد الأفغان . ويرجع نسبه إلى الترمذى العالم المحدث ويرتقى إلى الحسين بن على عليه السلام . وصفدر لفظ فارسى لقب به الإمام على ابن أبى طالب .

وكانت للسيد صفدر منزلة كبيرة عند الأفغانين . يحلون له ويحرمونه وله سيادة على جزء من الأراضى الأفغانية .

وقد ولد السيد جمال الدين سنة ١٢٥٤ من الهجرة واختلف فى مقر ميلاده والوطن الذى ينسب إليه . فبعضهم يقول إنه ولد فى أسعد آباد من أعمال كابل وينسبه إلى الأفغان وبعضهم يقول إنه ولد فى أسد آباد وينسب إلى فارس ويروى أنه إنما انتسب إلى الأفغان تهرباً من سيطرة الحكومة الأيرانية . إلا أن أكثر من ترجموا للسيد جمال الدين متفقون على رأى الأول مستندين إلى أقواله وأقوال عارفيه .

وقد انتقل به أبوه إلى كابل عاصمة الأفغان فى الثامنة من عمره وعنى بتربيته عناية فائقة ونشأ تنشئة

قويمة ، قابلت فى نفس الصبي تربة صالحة ، فأثمرت خير الثمار . ثم وكل أمره إلى أساتذة أجلاء تلقى عنهم مختلف العلوم فى الفقه والشريعة وعلوم المنطق والرياضة وبعض نظريات الطب . واصطحبه فى أسفاره وكان يطلعه على أحوال البلاد وأخبار الناس فبعث فى نفسه حب الأسفار والتطلع إلى معرفة أحوال الدول . ولم تشغله هذه الأسفار عن تلقى العلوم أينما حل . وقد ظهرت بوادر ذكائه الخارق فى الثانية عشرة من عمره . روى : « أنه نزل بطهران هو ووالده فسأل عن أكبر علمائها وتوجه إلى مجلس درسه فى اليوم التالى ليوم وصوله إليها . قال : فوجدته جالساً بين طلابه يقر كتاباً عربياً ويشرح مسألة من المسائل العلمية ولاحظت أنه شرحها شرحاً مقتضباً فطلبت منه أن يعيد شرحها بصورة أكثر تفصيلاً حتى يتفهمها الجميع . فتعجب الشيخ لجراأتى وفضولى ولكنى أجبتة بأن طلب العلم لا فضول فيه . ثم قمت بقراءة تلك المسألة وتفسيرها فتحرك الشيخ من مكانه . فظننت أنه يريدنى شراً ، ولكنه أقبل على وضمنى إلى صدره وقبلنى ثم أرسل إلى والدى يستدعيه . وأمر أن تشتري لى عباءة وعمامة ، وأن يلبسونى العباءة وقام هو بلف العمامة » .

وارتحل جمال الدين إلى الهند ولم يتجاوز السادسة عشرة من عمره فمكث فيها سنة وبضعة أشهر درس خلالها العلوم الأوربية والرياضية .

إقامته في بلاد الأفغان

وأقام جمال الدين في أفغانستان خمس سنوات شغل في أثناءها أرقى المناصب وأيقظ الروح الوطنية بين الأهلين فتقبلوا نصائحه وأحاطوه بالتعظيم والتكريم وكان أمير الأفغان محمد أعظم خان يقربه إليه ولا ينفذ أمراً إلا بمشورته وقد حفظ له جمال الدين مكانته في نفسه بعد تخليه عن الحكم .

رحيله إلى الهند

واتجه جمال الدين إلى الهند وكان الإنجليز يخشون تأثيره على الهنود فأحاطوه برقابة شديدة وتبعوه بالجواسيس حيث سار . وعلى الرغم من ذلك فقد استطاع أن يبذر في الهند بذور الوطنية . ومن كلماته التي كان يوجهها إليهم :

« هبوا للمطالبة بحقوقكم لأنكم ملايين من البشر فلو كنتم ذباباً لكان طينكم يصم آذان الإنجليز » فلما رأى الدموع تنهمر من عيون سامعيه خاطبهم بقوله :

« اعلموا أن البكاء ليس من أخلاق الرجال . فانهضوا للمطالبة بحقوقكم دون خوف ولا تردد فلا حياة لقوم لا يستقبلون الموت في سبيل الاستقلال بثغر باسم » .

وقد هزت كلماته النفوس ورأى الإنجليز فيها الخطر عليهم فطالبوه بمغادرة البلاد ونقلته الحكومة الإنجليزية على نفقتها في إحدى سفنها إلى السويس فنزل مصر وأقام بها أربعين يوماً تعرف خلالها إلى جلة علمائها وفي مقدمتهم الإمام محمد عبده ثم رحل إلى تركيا سنة ١٢٨٧ للهجرة ١٨٧٠ ميلادية ونزل عاصمتها فلما علم الصدر الأعظم

بقدمه سعى إليه بنفسه ورحب به ونهض جمال الدين كعادته ببث دعوته للإصلاح فأثار ذلك حقد الحاقدين واشتطوا في الكيد له عند الخليفة فاضطر الصدر الأعظم إلى أن ينصح له بمغادرة البلاد حتى ينحسم النزاع . . وتحول مسعاه إلى مصر فجاءها سنة ١٢٨٨ هـ ١٨٧١ م في عهد رياض باشا ناظر النظار بها فأكرم وفادته وأجرى عليه راتباً شهرياً لما عهده فيه من سداد الرأي والمقدرة على استمالة القلوب واستئثارها ضد الاستعمار . وما كاد خبر قدومه إلى مصر يذاع فيها حتى أسرع إليه طلاب العلم ورواد الحرية يغترفون من معين علمه ويتلمسون منه القدوة الحسنة .

وأخذ جمال الدين يبصرهم بأمور دينهم ويحثهم على المطالبة بحقوقهم في الحرية والاستقلال وجمع حوله فريقاً من العلماء والكتاب والخطباء ودعاهم إلى تحقيق الغاية التي يرمى إليها بالكتابة والخطابة وتلقين الدروس ومن أقواله في ذلك :

« لا جامعة لقوم لا لسان لهم ، ولا لسان لقوم لا آداب لهم ، ولا عزة لقوم لا تاريخ لهم ، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقيم منهم أساطين تحمي وتحي آثار رجال تاريخها فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم » .

وتولى جمال الدين الكتابة في الصحف والقاء المحاضرات في المنتديات وتلقين الدروس الدينية والوطنية وكان لصيحته أثر كبير في النفوس فأيقن المستعمرون أن هذا المصلح الكبير قد كشف أساليبهم وزعزع ثقة بعض الجهلاء فيهم .

وأحسن ولاة الأمر من أسرة محمد على أن جمال الدين قد لفت الأنظار إلى ما حل بالبلاد من النكبات بسبب إسرافهم وفساد حكمهم . .

فأوعزوا إلى بعض رجال الدين من موظفي الحكومة أن يطعنوا في عقيدته الدينية ويرموه بالزندقة . ولما كانت فكرة الدين هي السلاح الماضي الذي شهره جمال الدين

فقد رأوا أن يحاربوه بنفس السلاح . ولكن كانت حركة جمال الدين قد اتسع نطاقها وأفكاره قد انتشرت إلى حد بعيد ، وتلاميذه قد عظم شأنهم ، فان أعداءه لم يلقحوا في مناهضته هذه الأسلحة .

ولم يكف جمال الدين عن نشر دعوته على الرغم من محاربة السلطات الإنجليزية والمصرية له حتى غدر الخديوى توفيق به وأمر بطرده من البلاد المصرية . فقبض عليه وهو يسير في الطريق إلى منزله ليلاً واقتاده رجال البوليس إلى محطة القاهرة وأركبوه القطار إلى السويس وليس معه مال ولا عتاد إلا نفسه العامرة بالإيمان .

ولقيه قنصل إيران وهو على هذه الحال فعرض عليه مبلغاً من المال فأبى وقال : « احتفظوا بالمال فأنتم أحوج إليه . إن الليث لا يعدم فريسته حيثما ذهب » وقد وصف الإمام محمد عبده خروج جمال الدين من مصر فقال :

« لا ريب في أن الانزعاج بنفى جمال الدين كان عاماً ، والكدر كان تاماً ، ولكن جناب الخديو أظهر سروره بما فعل ، وتحدث به في محضر جماعة من المشايخ على مائدة الافطار في رمضان .

فأظهر الطرب بذلك من كان لا يعرف لنفسه قيمة في العلم والفضل في محضر الشيخ جمال الدين . . وألزمته الجرائد بنشر الأمر الصادر بالنفى والتفريع الشديد مما لم يكن يستحق الرجل . كما أنه كان فيه تشنيع جارح على من كانوا يجتمعون عليه فنشره البعض وأبت إحدى الجرائد نشره فعطلت . على أن هذه الشدة لم تزد الأفكار إلا حدة ولا الألسن إلا جرأة ولا الاحساس بضرورة الإصلاح إلا نمواً وظهوراً . ولم تكن حكومة مصر كريمة في معاملته ، فوصفته بالزندقة وسمته ضلال الدين » .

وإذا كان جمال الدين قد غادر مصر على هذه الصورة المؤلمة فان تعاليمه لم تغادر أرضها وبذور الوطنية التي بذرها قد أثمرت وأنبثت فيها القادة والزعماء الذين حماوا الراية من بعده وكان من أثرها ثورة عرابي الكبرى في مصر .

جمال الدين في فرنسا

واشترك جمال الدين في فرنسا مع جماعة من المصريين في إنشاء جمعية سميت « جمعية العروة الوثقى » واستدعى تلميذه الأكبر الإمام محمد عبده الذي كان قد نفى من البلاد المصرية للاشتراك معه في هذا العمل فلبى . وكانت هذه الجمعية ترمى إلى رفع شأن الإسلام والمسلمين وتوحيد كلمتهم وكشف أغراض المستعمرين . وقد أصدرت صحيفة باسمها سميت « جريدة العروة الوثقى » وكانت سلاحاً قوياً لنصرة الشرق والشرقيين مما جعل المستعمرين يصادرونها أينما كانت وقد منعوا دخولها مصر والهند وأحصوا أسماء المشتركين فيها ووضعوهم تحت الرقابة وصدرت القوانين في مصر بمعاينة من يحملها ولكن على الرغم من ذلك فقد كان صوتها يصل إلى سائر الأنحاء . وحاول الإنجليز استمالة جمال الدين وعرضوا عليه عرش السودان فأجابهم « إن السودان ليس ملكاً لبريطانيا حتى تتصرف في عرشه وتعرضه على » .

جمال الدين في روسيا

وقد رحل جمال الدين إلى روسيا وفي نفسه أن يحقق بعض آماله في محاربة الاستعمار في الشرق ونصرة المسلمين في تلك البلاد . وعلم بقدمه قيصر روسيا فدعاه إلى زيارته ودارت بينهما محادثات تناولت حال إيران . فعرض جمال الدين لاستبداد الشاه وحرمانه الرعية من حقوقهم فقال له القيصر وقد أحس ما يقال عن الشاه يقال فيه :

وقبض عليه وهو مريض بطريقة عنيفة وأمر بسجنه وهو مريض على الثلوج إلى دار الحكومة ثم ساقه الجنود المشاة والفرسان وهو مسلسل في فصل الشتاء خارج البلاد . ولم يستطع جمال الدين أن ينسى هذه المعاملة القاسية ولم ينس إيران . وجعل همه تحقيق مطالبها والنيل من الشاه مما أدى في النهاية إلى قتله .

عودة جمال الدين إلى تركيا

سافر جمال الدين إلى تركيا فاستقبله السلطان عبد الحميد بحفاوة بالغة . وأعد له قصرًا للإقامة فيه وكان جمال الدين يحضر مجالس السلطان ويخاطبه بصراحة تامة وفي أحد اجتماعاتها أفضى إليه السلطان بقوله : « إن ملتسمي من حضرتمكم أن تنشئ وتؤسس اتحاداً واتفاقاً قوياً ثابت الأركان لا يقبل الخلل بين الشعوب الإسلامية حتى يمكن بفضل تلك الوحدة أن تمتد أُمم الجامعة الإسلامية يد المودة والأخاء بعضها إلى بعض وتنهض بالصناعة والعلوم في ظل الاستقلال القومي والاتحاد الإسلامي ، ولكي يتم لها التوفيق بعون الله تعالى لاسترجاع تلك القوة العظيمة السابقة ولا تتأخر عن ركب السعادة والرقى » وتقبل جمال الدين هذا المطلب بسرور عظيم وعمل على تنفيذه إلا أن السلطان أراد أن يفرض نفسه على القائمين بهذا العمل ويحول سائر الجهود إلى صالحه .

وكان الحسد قد دب إلى قلوب حاشيته لنجاح جمال الدين في نشر دعوته للإصلاح فدسوا له عند السلطان . وعلم السلطان عبد الحميد بمقتل الشاه ناصر الدين الذي حاربه جمال الدين ففرغ وخشى أن يكون هذا مآله فشدد الرقابة على السيد الأفغانى حتى صار شبه سجين في قصره .

وقد ظهرت على السيد جمال الدين أعراض مرض عضال قيل إنه السرطان أنشبت أنيابه فيه ، فمعه ولم يشف

« إننى أرى الحق مع الشاه . كيف يرضى ملك من الملوك أن يتحكم فيه فلاحوه » وقال جمال الدين : « أعتقد يا جلالة القيصصر أنه خير لعرش الملك أن يكون ملايين الرعية أصدقاء له بدلاً من أن يكونوا أعداء يترقبون الفرص ويكنون في الصدور سموم الحقد ونيران الكراهية » .

عودة جمال الدين إلى إيران

وعاد جمال الدين إلى إيران بدعوة ملحة من الشاه فعادت الطمأنينة إلى قلوب أبنائها وتوقع الناس إصلاح الحال ولكن جمال الدين ما كاد يستقر به المقام حتى أعلن دعوته إلى الإصلاح كعادته أينما سار . ولكن دعاء السوء من الحكام والحاشية اندفعوا إلى الشاه يوقعون بينه وبين جمال الدين ويحذرونه مغبة الإصلاح الذى يدعو إليه وقد دار بينه وبين الشاه الحديث الآتى :

قال الشاه : « أصبح أن أكون يا حضرة السيد وأنا ملك ملوك الفرس كأحد أولاد الفلاحين » .

فقال جمال الدين : « أعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك ستكون بالحكم الدستورى أعظم وأنفذ وأثبت مما هى الآن . والفلاح والعامل والصانع فى المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ومن أمرائك واسمح لإخلاصى أن أؤديه صريحاً قبل فوات وقته .

« لا شك يا حضرة الشاه أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش دون أن يكون على رأسها ملك . ولكن هل رأيت ملكاً عاش دون أمة ورعية » . وقد انصرف جمال الدين من لدن الشاه والحقه تغلى مراجله فى صدره .

وكانت كلمة الإصلاح تثير الشاه ولا تحتملها نفسه التى فطرت على حب الفساد الذى استشرى فى بلاده فجند قوة مسلحة وأرسلها إلى مقر جمال الدين

منه ولم تعرف أسبابه وتوفى يوم الثلاثاء ٩ من مارس سنة ١٨٩٧ ميلادية .

وعقب موته أرسل السلطان بعض موظفى قصره ليستحوذوا على أوراقه ومؤلفاته .

وأمر السلطان بدفنه لساعتين من وفاته . وسار نعشه فى لفيف من رجال الشرطة خوف وقوع فتنة من أنصاره الذين كانوا فى شك من أسباب موته .

دعوة جمال الدين

يرى جمال الدين أن الروح الصليبية لم تبرح كامنة فى صدور رجال الغرب وأن الاستعمار يعمل على إضعاف الروح الدينية والاجتماعية والاقتصادية فى البلاد الإسلامية ليتحكم فيها . ويدعو إلى اتحاد المسلمين لدفع هذا الخطر والأخذ بأسباب التقدم التى اتبعها الغرب والوقوف على عوامل تفوقه ومقدرته للعمل بها .

وكان يعمل جاهداً ومناضلاً لتحرير البلاد الإسلامية من أيدي المستغلين الأجانب وترقية شئونها فى الداخل والخارج .

ويدعو إلى نبذ الآراء الخرافية التى لحقت بالدين الإسلامى فى أيام الضعف . وقد راع جمال الدين أن يرى حالة البلاد الإسلامية تسير من سىء إلى أسوأ وأن يرى الدول الاستعمارية تتربص بها الدوائر ، والأمر كله فى يد الولاة والحكام الخاضعين للمستعمر وليس للشعب شأن يذكر فى أمر من أموره .

وقد ثارت نفسه لما يراه من الخلاف بين الدول الإسلامية ، وكثرة الأحزاب السياسية المختلفة العناصر والمآرب فعمل على التوفيق وجمع الكلمة ودعا إلى ارتباط هذه الدول وتضامنها لتكون منها أمة واحدة يخشاها المستعمرون .

وقد جمع أنصاره ومريديه وصارحهم بحال بلادهم وما دب فيها من الفساد وبين لهم أن آباءنا وأجدادنا

لم يبلغوا أعلى مراتب المجد إلا لأنهم كانوا متمسكين بحقائق دينهم متحدين كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً . فلما انحرف المسلمون صاروا لقمة سائغة فى فم المستعمر لأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم .

فأثرت فى نفوسهم هذه الدعوة وهبوا لتنفيذ تلك المبادئ الرشيدة التى وضعها ذلك المصلح الكبير .

وأحس الإنجليز خطورة هذه الدعوة على أغراضهم الاستعمارية فعملوا على محاربتها بمختلف الطرق ومن خلفهم بعض الأمراء والأجراء من أنصار المستعمرين .

وكان سلاح جمال الدين الكتابة والخطابة والتأثير الشخصى وكان يشعل النار حيث كان وله كلمات وخواطر نفاذة فى شتى المناسبات ورسائله فى الرد على الدهريين التى نقلها من الفارسية إلى العربية الإمام الشيخ محمد عبده جمعت على قصرها ما لم تجمعها المطولات وقد اعتمد فيها على البراهين العقلية والحجج البديية . وقد راعه انتشار المذهب الذى أطلق عليه اسم « النيتشرية » أو المذهب الطبيعى فشرع قلمه لبيان فساد هذا المذهب وإثبات ما للدين من فضل فى نشر المدنية والسمو بالإنسان إلى معارج الرقى .

ورد على مذهب داروين وغيره من المذاهب الغربية . التى بذرت بذور الاتحاد — وان لم يكن داروين نفسه ملحداً — ورأى أن جماعة « النيتشرية » كما سموا أنفسهم متأثرون بآراء بعض فلاسفة الغرب الماديين الذين يرون أن العالم له أساس واحد هو المادة ولا شىء غير المادة وأن كل شىء فى الحياة يخضع للمادة ، فأنكروا الدين وأنكروا الروح وأنكروا بادية المخلوقات .

وقد فند جمال الدين دعوى الماديين بطريقته المبنية على الحجج البيانية والبراهين العقلية وآرائه المستمدة من روح الدين . وأثبت أن فلاسفة الغرب رواد المذهب المادى لم يفعلوا سوى أن أحيوا مذهباً درس من مذاهب

الأغريق وقد عرفه الفرس والزنادقة في بعض عصور الإسلام . وقسم الفلاسفة إلى مؤمنين وملحدين متقدمين ومحدثين وألم بمذاهب الفريقين ورد على الحجج المادية والماديين ببداية العقل ومنطق البداة .

وأبان جمال الدين فضل الدين في رقي الأمم وحضارتها وأثر الاتحاد في سقوطها وشرح مزايا الإسلام في شحذ العقول وتطهير النفوس .

وقد كان لهذه الرسالة أثرها البالغ في الهند وسائر بلاد المسلمين . وقد قضت قضاء تاماً على أمل المبشرين والمستعمرين الذين عملوا على نشر هذا المذهب وعملوا له جاهدين .

ولجمال الدين خاطرات وكلمات مأثورة جمعها صديقه السيد « محمد باشا الخزومي » في كتاب سماه « خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني » ويشمل مجمل آرائه وأفكاره ونظراته في أهل الشرق والغرب ، أخلاقاً وسياسة واجتماعاً .

وقد اشترك مع الإمام محمد عبده في إصدار مجلة العروة الوثقى التي ذاع صيتها وانتشرت في سائر البلاد الشرقية . وقد هزت أركان الاستعمار وكان لها ما لها من الأثر في بث روح الوطنية وإيقاظ النفوس .

وفيما يلي نبذ من خاطرات ذلك المصلح الكبير وبعض فقر من العروة الوثقى وقد أشرنا بكلمة خاطرات إلى « خاطرات جمال الدين » وبكلمة « وثقى » إلى العروة الوثقى .

داء الشرق

جمعت ما تفرق من الفكر ، ولمت شعث التصور ، ونظرت إلى الشرق وأهله ، فاستوقفتني الأفغان ، وهي أول أرض مس جسمنى تراها - ثم الهند وفيها تثقف عقلي - فأيران بحكم الجوار والروابط وإليها كنت صرفت بعض همتي - فجزيرة العرب ،

من حجاز مهبط الوحي ومشرق أنوار الحضارة - ومن يمن وتباعتها ، وأقبال حمير فيها - ونجد وعراق ، وبغداد وهارونها ، ومأمونها - والشام ودهاة الأمويين فيها والأندلس وحمراؤها ، وهكذا كل صقع ودولة من دول الإسلام في الشرق وما آل إليه أمرهم فيه اليوم .

فالشرق ! الشرق ! وقد خصصت جهاز دماغى لتشخيص دائه وتحرى دوائه ، فوجدت أقتل أدوائه ، وما يعترض توحيد الكلمة فيه - داء انقسام أهليه وتشتت آرائهم ، واختلافهم على الاتحاد ، واتحادهم على الاختلاف ، فقد اتفقوا على ألا يتفقوا ، ولا تقوم على هذا لقوم قائمة . (خاطرات) .

— بالضغط والتضييق تلتحم الأجزاء المبعثرة ، والأزمة تلد الهمة . (خاطرات) .

الأسرار والاعلان

لا أرى في هذا الكون من القول أو الفعل ما يكون كتماناً لازماً ، إلا ما كان في علانيته شين ومعة . ولا يكون الكمال النسبي في البشر إلا إذا كثر إعلانهم وقل كتمانهم فدولة تكتم عن أمها كل أمورها - لا خير فيها ولا هي بالدولة الأمينة .

ورجل يرى كل شيء يقال له أو يجب أن يقوله - سرّاً مكتوماً - لا يرجى إلا نفاقه . وما هو بالرجل الرجل ولا يشبهه رجل « من أحب فليعلن » والحجة هنا على مطلق المعنى ، لكل شيء حق ومستحسن بالفطرة من أقوال وأفعال وصفات وذات . فمن أحب الصدق من القول لا يتكتم به ، ولا يخشى بأساً من إعلانه وبالعكس إذا أحب الكذب والكاذب فخليق به أن لا يعلن ذلك . (خاطرات) .

الأحزاب السياسية في الشرق

الأحزاب السياسية في الشرق نعم الدواء ، ولكنها مع الأسف لا تلبث حتى تنقلب إلى بئس الداء .

نحسب نحن الشرقيين تأليف الأحزاب السياسية ، لطلب الحرية والاستقلال ، وكل العالم لنا أصدقاء ، ونضطر لتركها والكل لنا أعداء .

والسبب في ذلك عدم التكافؤ في القوى بين الأمة وأحزابها السياسية . يقوم الحزب السياسي بعنصر ضعيف ، أو بأفراد قلائل بينهم اللسن ، والمحنك ، ويعلنون تفانيهم في خدمة الأمة لتحريرها من ربة الاستعباد ، ويسرون خدمة أنفسهم . فتتألف على أهل الحزب القلوب وتجتمع حولهم الكلمة ، بسوق الضرورة ، وداعى الحاجة ، ويستحسن عملهم الغريب وهوهم الدخيل . شأن الحوادث المستجدة في انقلاب الأمم من طور إلى طور .

فالأمة تتخيل من وراء وعود الحزب سعادة ، ورفاهاً وحرية واستقلالاً ومساواة على أوسع شكل قد لا يمكن حصوله في البعيد الآجل ، فضلاً عن القريب العاجل . فيؤازرون الحزب بكل معاني الطاعة والانقياد والنصرة والتضحية . . . الخ .

فاذا ما تم للحزب ما طلبه من الأمة واستحكم له الأمر ، ظهرت هنالك في رؤساء الأحزاب الأثرة والأنانية ، ومدحج الذات عنقه ، فتتقلص من القلوب تلك الطاعة وتنكمش النفوس عن ذلك الانقياد وتحصل بالنتيجة النفرة العامة .

فنضطر عندئذ لترك الحزب ، وينفرط بالطبيعة عقده ، والكل له أعداء .

(خاطرات) .

في المرأة

إن قوة المرأة في ضعفها وفضل الرجل في قوته وأن يكون تجاه المرأة ضعيفاً - وفي مذهبي أن تبادل النوعين بالمزيتين خروج عن حكمة الفطرة ، ومغالبة للطبيعة . (خاطرات) .

إني لا أرى في الذين يقولون بمساواة المرأة بالرجل وإشغالها بما خلق له هو ولم تتكلف به الأم « المرأة » - إلا أنهم يحاولون نقض حكمة الوجود الذي إنما صار وجوداً وكوناً وهيئة بوجود العاملين « المرأة والرجل » . (خاطرات)

أسطورة

قالوا إن زنجياً أسود هائل المنظر غليظ الشفتين مقلوب المشفرين جاحظ العينين أحمر الحدقتين بشع الوجه أفطس الأنف منكر الصورة وكان يحمل ولدًا في ليلة مظلمة ويسير به في زقاق من أزقة بغداد . والولد كلما نظر إليه يفزع ويبكي وينتحب ويصيح ويعول وكلما اشتد به الفزع مسح الزنجي رأسه وقال لا تخف يا ولدي فاني معك وأنيكسك وحافظك من كل شر . وبعد تكرار هذه الملاحظات من الزنجي للصبي قال الصبي يا سيدى إنما خوفي وفزعى منك لا من وحشة الظلام .

هذا شأن حكومة انكلترا مع المصريين ، كلما اشتدت الخطوب وتحطمت المصائب وزاد الخلل في البلاد المصرية مسحت حكومة بريطانيا على ظهر توفيق باشا ووزرائه بيدها الناعمة «لأنما هي نعومة الثعبان» أو أقبلت على الأهالي تمنيمهم بوعودها المروقة . وتقول لهم لا تحزنوا فاني معكم وجميع المصريين من توفيق باشا إلى وزرائه إلى عامة الأهالي يجأرون وينادون إنما

خوفنا وجزعنا منك . وراحتنا واطمئناننا بتنحيك عنا
وتركنا وشأننا . (عروة) .

« الرد على الدهريين »

مظاهر الماديين

تخالفت مظاهر الماديين في الأمم والأجيال المختلفة ،
فتخالفت أسماؤهم . فكانوا تارة يسمون أنفسهم بسمات
الحكماء ، وينتحلون الحكيم لقباً لأفرادهم وأحياناً كانوا
يتسمون بسما دافع الظلم ورافع الجور ، وكثيراً
ما تقدموا لمسارح الأنظار تحت لباس عراف الأسرار
وكشفة الحقائق والرموز الواصلين من كل ظاهر إلى
باطنه ومن كل بارز إلى كامنه ، وقد كانوا يظهرون
في أوقات بدعوى السعى في تطهير الأذهان من
الخرافات ، وتنوير العقول بحقائق المعلومات ، وتارات
يتمثلون في صور محبي الفقراء وحماة الضعفاء وطلاب
خير المساكين . وكثيراً ما تجرعوا على دعوى النبوة
ولكن لا على سنن سائر المنبئين الكذبة . كل ذلك
توسلاً لأجراء مقاصدهم وترويج مفاسدهم .

كيفما ظهر الماديون وفي أية صورة تمثلوا وبين أى
قوم نجموا كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم ،
وصاعقة مجتاحة لثمار أمتهم وصدعاً متفاقماً في بنية
جيلهم ، يمتنون القلوب الحية بأقوالهم ، وينفثون السم
في الأرواح بأرائهم ، ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم
فأرزت أمة ولا منى بشرهم جيل ، إلا انتكث فنهله
وسقط عرشه ، وتبددت آحاد الأمة وفقدت قوام
وجودها .

غايات التشريين

لأنهم وضعوا مذاهبهم على بطلان الأديان كافة
وعدوها أوهاماً باطلة ومجعولات وضیعة ، وبنوا على
هذا أن لا حق لملة من الملل أن تدعى لنفسها شرفاً على

سائر الملل اعتماداً على أصول دينها . بل الأليق بها على
رأيهم أن تعتقد أنها ليست أولى من غيرها بفضيلة
ولا أجدر بمزية . ولا يخفى ما يتبع هذا الرأي الفاسد من
فتور الهمم وركود الحركات الإرادية عن قصد المعالي .
ذهبوا إلى أنه لا حياة للإنسان بعد هذه الحياة ، وأنه
لا يختلف عن النباتات الأرضية ، تنبت في الربيع مثلاً
وتتيس في الصيف ثم تعود تراباً والسعيد من يستوفي في
هذه الحياة حظوظه من الشهوات البهيمية .

وبهذا الرأي الفاسد أطلقوا النفوس من قيد التأثم
ودفعوها إلى أنواع العدوان من قتل وسلب وهتك
عرض ، ويسروا لها الغدر والخيانة وحملوها على فعل
كل خبيثة والوقوع في كل رذيلة ، وأعرضوا بالعقول
عن كسب الكمال البشري وأعدموها الرغبة في كشف
الحقائق وتعرف أسرار الطبيعة .

حكما اليونان الأقدمون

أثبت ثقافة المؤرخين أن حكماء اليونان انقسموا
في القرن الرابع والثالث قبل المسيح إلى فئتين ذهبت
إحدهما إلى وجود ذات مجردة عن المادة والمدة مخالفة
للمحسوسات في لوازمها منزهة عن لواحق الجسمانية
وعوارضها وأثبتت أن سلسلة الموجودات مادية ومجردة
تنتهى إلى موجود مجرد واحد من جميع الوجوه مبرأ
الذات عن التأليف والتركيب ومحال عند العقل تصور
التركيب فيه . وجوده عين حقيقته ، وحقيقته عين
وجوده . وهو المصدر الأول والموجد الحقيقي والمبدع
لجميع الكائنات مجردة كانت أو مادية . واشتهرت هذه
الطائفة بالمثاليين « الخاضعين لله » ومنهم فيثاغورث
وسقراط وأفلاطون وأرسطو ومن أهل مذهبهم كثير .
وذهبت أخرى الطائفتين إلى نفى كل موجود سوى
المادة والماديات وأن وصف الوجود مختص بما يدرك
بالحواس الخمس لا يتناول شيئاً وراءه . وعرفت هذه

الطائفة بالماديين . ولما سئلوا عن منشأ الاختلاف في صور المواد وخواصها والتنوع الواقع في آثارها نسبة الأقدمون منهم إلى طبيعتها .

... ثم اختلف هؤلاء بعد اعتماد أصلهم هذا في تكوين الكواكب وتصوير الحيوانات وإنشاء النباتات ، فذهب فريق منهم إلى أن وجود الكائنات العلوية والسفلية ونشأة المواليد على ما نرى إنما هو من الاتفاق وأحكام الصدفة وعلى ذلك اتفان بنائها وإحكام نظامها لا منشأ له إلا الصدفة . كأنما أدت بهم سخافة الفهم إلى تجويز الترجيح بلا مرجح وقد أحالته بداهة العقل .

ورأس القائلين بهذا القول ديمقراطيس . ومن رأيه أن العالم أجمع أرضيات - سماويات مؤلف من أجزاء صغار صلبة متحركة بالطبع - حركتها هذه ظهرت أشكال الأجسام وهيأتها بقضاء العناية المطلقة .

وذهب فريق إلى أن الأجرام السماوية والكرة الأرضية كانت على هيئتها هذه منذ أزل الآزال ولا تزال . ولا ابتداء لسلسلة النباتات والحيوانات . وزعموا أن في كل بذرة كامنة ثم نبات وفيه بذرة إلى غير نهاية . وعلى هذا زعموا أن في كل جرثومة من جراثيم الحيوانات حيواناً تام التركيب . وفي كل حيوان كامن في الجرثومة جرثومة أخرى كذلك إلى غير نهاية .

وزعم فريق ثالث أن سلسلة النباتات والحيوانات قديمة بالنوع كما أن الأجرام العلوية وهيأتها قديمة بالشخص ولكن لا شيء من جزئيات الجراثيم الحيوانية والبذور النباتية بقديم . وإنما كل جرثومة وبذرة هي بمنزلة قالب يتكون فيه ما يشاكله من جرثومة وبذرة أخرى .

وفاتهم ملاحظة أن كثيراً من الحيوانات الناقصة الحلقة قد يتولد عنها حيوان تام الحلقة . وكذلك الحيوان التام الحلقة قد يتولد عنه ناقصها أوزائدها .

ومال جماعة منهم إلى الإيهام في البيان فقالوا إن أنواع النباتات والحيوانات تقلبت في أطوار وتبدلت عليها صور مختلفة بمرور الزمان وكرور الدهور حتى وصلت إلى هيأتها وصورها المشهودة لنا وأول النازعين إلى هذا الرأي « أبيقور » أحد أتباع « ديو جينس الكلبي » ومن مزاعمه أن الإنسان في بعض أطواره كان مثل الخنزير مستور البشرة بالشعر الكثيف ثم لم يزل ينتقل من طور إلى طور حتى وصل بالتدريج إلى ما نراه من الصورة الحسنة والخلق القويم ولم يبق دليلاً ولم يستند إلى برهان فيما زعمه من أن مرور الزمان علة لتبدل الصور وترقى الأنواع .

القول بالحدوث

ولما كشفت علوم الجيولوجيا عن بطلان القول بقديم الأنواع رجع المتأخرون من الماديين عنه إلى القول بالحدوث ثم اختلفوا في بحثين . الأول بحث تكون الجراثيم النباتية والحيوانية . فذهب جماعة إلى أن جميع الجراثيم على اختلاف أنواعها تكونت عندما أخذ التهاب الأرض في التناقص ثم انقطاع التكون بانقضاء ذلك الطور الأرضي وذهبت أخرى إلى أن الجراثيم لم تزل تتكون حتى اليوم خصوصاً في خط الاستواء حيث تشتد الحرارة .

وعجزت كلتا الطائفتين عن بيان السبب لحياة تلك الجراثيم حياة نباتية أو حيوانية خصوصاً بعد ما تبين لهم أن الحياة فاعل في بسائط الجراثيم . موجب لالتئامها حافظ لكونها وأن قوتها الغازية هي التي تجعل غير الحي من الأجزاء حياً بالتغذية . فاذا ضعفت الحياة ضعف تماسك البسائط وتجاذبها ثم صارت إلى الانحلال .

وظن قوم منهم أن تلك الجراثيم كانت مع الأرض عند انفصالها عن كرة الشمس وهو ظن عجيب ولا ينطبق على قولهم أن الأرض عند الانفصال كانت جذوة

نار ملتهبة وكيف لم تحترق تلك الجراثيم ولم تمنح صورها في تلك النيران المستمرة .

والبحث الثاني من موضع اختلافهم صعود تلك الجراثيم من حضيض نقصها إلى ذروة كمالها وتحولها من حالة الخداج (نقص التكوين) إلى ما نراه من الصور المتقنة والحيات المحكمة والبنى الكاملة قائل بأن لكل نوع جرثومة خاصة به ، ولكل جرثومة طبيعة تميل بها إلى حركة تناسبها في الأطوار الحيوية وتجذب إليها ما يلائمها من الأجزاء الغير الحية ليصير جزءاً لها بالتغذية ثم تجلوه بلباس نوعه وقد غفلوا عما أثبتته التحليل الكيماوى من عدم تفاوت بين نقطة الإنسان ونطفة الثور والحمار مثلاً . وظهور تماثل النطف في العناصر البسيطة فما منشأ التخالف في طبائع الجراثيم مع تماثل عناصرها ؟

أصل الأنواع

ومنهم ذاهب إلى أن جراثيم الأنواع كافة خصوصاً الحيوانية مماثلة في الجوهر متساوية في الحقيقة . وليس بين الأنواع تخالف جوهرى ولا انفصال ذاتى ومن هذا ذهب صاحب هذا القول إلى جواز انتقال الجرثومة الواحدة من صورة نوعية إلى صورة نوعية أخرى بمقتضى الزمان والمكان وحكم الحاجات والضرورات وقضاء سلطان القواصر الخارجية .

ورأس القائلين بهذا القول (دروين) وقد ألف كتاباً في بيان أن الإنسان كان قرداً ثم عرض له التنقيح والتهذيب في صورته بالتدريج على تتالى القرون المتطاولة وبتأثير الفواعل الطبيعية الخارجية حتى ارتقى إلى برزخ « أوران أوتان » ثم ارتقى من تلك الصورة إلى أول مراتب الإنسان فكان نصف البهيم وسائر الزنوج ومن هناك عرج بعض أفرادها إلى أفق أعلى وأرفع من أفق الزنجيين فكان الإنسان القوقاسى .

وعلى زعم دروين عن الأشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعدة لا يحددها

التاريخ إلا ظناً وأصولها تضرب في بقعة واحدة وفروعها تذهب في هواء واحد وعروقها تسقى بماء واحد فما السبب في اختلاف كل منها عن الأخرى في بنيتها وأشكال أوراقه وطوله وقصره وضخامته ورقته وزهره وثمره وطعمه ورائحته وعمره فأى فاعل خارجى أثر فيها حتى خالف بينها مع وحدة المكان والماء والهواء . أظن أن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه .

وإن قيل له هذه أسماك بحيرة أورال وبحر كسين مع تشاركها في المأكول والمشرب وتسابقها في ميدان واحد نرى فيها اختلافاً نوعياً وتبايناً بعيداً في الألوان والأشكال والأعمال فما السبب في هذا التباين والتفاوت ؟ فلا أراه يلجأ في الجواب إلا إلى الحصر (العجز عن الكلام) .

وهكذا لو عرضت عليه الحيوانات المختلفة البنى والصور والقوى والخواص وهى تعيش في منطقة واحدة ولا تسلم حياتها في سائر المناطق أو الحشرات المتباينة في الحلقة المتباعدة في التركيب المتولدة في بقعة واحدة ولا طاقة لها على قطع المسافات البعيدة لتجلو إلى تربة تخالف تربتها فاذا تكون حجته في علة اختلافها كأنها تكون كسفاً لا كسفاً .

بل إذا قيل له أى هاد هدى تلك الجراثيم في نقصها وخداجها وأى مرشد أرشدتها إلى استتمام هذه الجوارح والأعضاء الظاهرة والباطنة ووضعها على مقتضى الحكمة وإيداع كل منها قوة على حسبه ونوطها بكل قوة في عضو أداء وظيفته وإيفاء عمل حيوى مما عجز الحكماء عن درك سره ووقف علماء الفسيولوجيا دون الوصول إلى تحديد منفعته وكيف صارت الضرورة العمياء معلماً لتلك الجراثيم وهادياً خبيراً لطرق جميع الكمالات الصورية والمعنوية لا ريب أن يقبع قبوع التنفذ وينتكس بين أمواج الحيرة يدفعه ريب ويتلقاه شك إلى أبد الأبد .

وكأنى بهذا المسكين وما رماه في مجاهيل الأوهام
ومهامه الخرافات إلا قرب المشابهة بين القرد والإنسان
وكان ما أخذ به من الشبه الواهية الهينة يشغل بها نفسه
عن آلام الحيرة والحسرات والعماية ، ولنا نورد شيئاً
مما تمسك به .

فمن ذلك أن الخليل في سيبيريا وبلاد الروسية أطول
وأغزر شعراً من الخليل المتولدة في البلاد العربية وإنما
علة ذلك الضرورة وعدمها .

ونقول إن السبب فيما ذكره هو عين السبب لكثرة
النبات وقلته في بقعة واحدة لوقتین مختلفین حسب كثرة
الأمطار وقلتها ووفور المياه ونزورها أو هو علة النخافة
ودقة العود في سكان البلاد الحارة والضخامة والسمن
في أهل البلاد الباردة بما يعترى البدن من كثرة التحلل
في الحرارة وقلته في البرودة .

ومن واهياته ما كان يرويه (داروين) من أن
جاعة كانوا يقطعون أذنان كلابهم فلما واطبوا على
عملهم هذا قروناً صارت الكلاب تولد بلا أذنان .
كأنه يقول حيث لم تعد للذنب حاجة كفت الطبيعة
هيبته . وهل صمت إذن عن سماع خبر العبرانيين
والعرب وما يجرونه من الختان ألوفاً من السنين لا يولد
مولود حتى يخنن وإلى الآن لم يولد واحد منهم مخنناً
إلا لأعجاز .

ما أفاد الدين من العقائد والخصال

أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد وأودع
نفوسهم ثلاث خصال كل منها ركن لوجود الأمم وعماد
لبناء هيئتها الاجتماعية وأساس محكم لمدينتها وفي كل منها
سائق يحث الشعوب والقبائل على التقدم لغايات الكمال
والرقى إلى ذرى السعادة ومن كل واحدة وازع قوى
يباعد النفوس عن الشر ويزعها عن مقارفة الفساد
ويصدها عن مقاربة ما يبئدها ويبدها .

«العقيدة الأولى»: التصديق بأن الإنسان ملك أرضي
وهو أشرف المخلوقات، «والثانية»: يقين كل ذى دين بأن
أمرته أشرف الأمم وكل مخالف له فعلى ضلال باطل
«والثالثة»: جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا
لاستحصال كمال يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع
من هذا العالم الدنيوى والانتقال من دار ضيقة المساحات
كثيرة المكروهات جديرة أن تسمى بيت الأحزان ،
وقرار الآلام إلى دار فسيحة الساحات خالية من
المؤلمات لا تنقضى سعادتها ولا تنتهى مدتها .

لا يغفل العاقل عما يتبع هذه العقائد الثلاث من
الآثار الجليلة في الاجتماع البشرى والمنافع الجمة في
المدنية الصحيحة وما يعود منها بالإصلاح على روابط
الأمم ، وما لكل واحدة من الدخول في بقاء النوع والميل
بأفراده لأن يعيش كل منهم مع الآخر بالمسألة والموادعة
والأخذ بهمم الأمم للصعود في مراقى الكمال النفسى
والعقلى .

ومن البين أن لكل عقيدة لوازم وخواص لا تزايلها
فما يلزم الاعتقاد بأن الإنسان أشرف المخلوقات ترفع
المعتقد بحكم الضرورة عن الخصال البهيمية واستنكافه
عن ملابسة الصفات الحيوانية . ولا ريب أنه كلما قوى
الاعتقاد اشتد به النفور عن مخالطة الحيوانات في صفاتها،
وكما اشتد هذا النفور سما بروحه إلى العالم العقلى . وكما
سما عقله أوفى على المدنية وأخذ منها بأوفر الحظوظ حتى
قد تنتهى به الحال إلى أن يكون واحداً من أهل المدنية
الفاضلة يحيا مع إخوانه الواصلين معه إلى درجته على
قواعد المحبة وأصول العدالة، وتلك نهاية السعادة الإنسانية
في الدنيا وغاية ما يسعى إليه العقلاء والحكماء فيها .

فهذه العقيدة أعظم صارف للإنسان عن مضارعة
الحمر الوحشية في معيشتها ، والثيران البرية في حالتها ،
ومضاربة البهائم السائمة ، والدواب الهاملة والهوم
الراشحة لا تستطيع دفع مضرة ولا التقية من عادية

ولا تهتدى طريقاً لحفظ حياتها وتقضى آجالها في دهشة
الفرع ووحشة الانفراد .

هذه العقيدة أشد زاجر لأبناء الإنسان عن التقاطع
المؤدى لافتراس بعضهم بعضاً كما يقع بين الأسود
الكاسرة والوحوش الضارية والكلاب العاقرة . وأشد
مانع يدفع صاحبها عن مشاكلة الحيوانات في خصائص
الصفات وهذه العقيدة أحجى حاد للفكر في حركاته
وأنجح داع للعقل في استعمال قوته وأقوى فاعل في
تهذيب النفوس وتطهيرها من دنس الرذائل .

إن شئت فارم بنظر العقل إلى قوم لا يعتقدون هذا
الاعتقاد بل يظنون أن الإنسان حيوان كسائر الحيوانات
ثم تبصر ماذا يصدر عنهم من ضروب الدنيا والرذائل
وإلى أى حد تصل بهم الشرور وبأى منزلة من الدناءة
تكون نفوسهم وكيف أن السقوط إلى الحيوانية يقف
بعقولهم عن الحركات الفكرية .

ومن خواص يقين الأمة بأنها أشرف الأمم وجميع
من يخالفها على الباطل أن ينهض آحادها لمكاثرة الأمم
في مفاخرها ومساماتها في مجدها ومسابقتها في شرائف
الأمر وفصائل الصفات ، وأن يتفق جميعها على
الرغبة في فوت جميع الأمم والتقدم عليها في المزايا
الإنسانية ، عقلية كانت أو نفسية ومعاشية كانت
أو معادية ، وتأبى نفس كل واحد عن عطاء الدنية
والرضى بالضميم لنفسه أو لأحد من بنى أمته ، ولا
يسره أن يرى شيئاً من العزة أو مقاماً من الشرف لقوم
من الأقوام حتى يطلب لأمته أفضله وأعلاه ، ذلك
أنه بهذا الاعتقاد يرى أبناء قومه ألبق وأجدر بكل
ما يعد شرفاً إنسانياً .

فان جارت صروف الدهر على قومه فأضرعتهم
أو ثلثت مجدهم أو سلبتهم مزية من مزايا الفضل ،
لم تستقر له راحة ولم تهدأ له حمية ، ولم يسكن له
جيشان ، فهو يمشى حياته في علاج ما ألم بقومه حتى
يأسوه أو يموت في أساه .

فهذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات
المدنية ، وأمضى الأسباب بها إلى طلب العلوم والتوسع
في الفنون والابداع في الصنائع . إنها لأبلغ في سوق
الأمم إلى منازل العلاء ، ومقام الشرف ، من غالب
قاسر ومستبد قاهر عادل .

وإن أردت فالح بعقلك حال قوم فقدوا هذا
اليقين ، ماذا تجد من فتور في حركات آحادهم نحو
المعالى . وماذا ترى من قصور في همهم عن درك
الفضائل وماذا ينزل بقواهم من الضعف ، وماذا يحل
بديارهم من الفقر والمسكنة وإلى أى هوة يسقطون من
الذلة والهوان خصوصاً إذا بغى عليهم الجهل فظنوا أنهم
أوفى من سائر الملل .

ومن مقتضيات الجزم بأن الإنسان ما ورد هذا
العالم إلا ليتزود منه كملاً يعرج به إلى عالم أرفع ،
ويرتحل به إلى دار أوسع وجناب أرفع ليمرغ واديه
وتجنى حلبه . إن من أشربت هذه العقيدة قلبه ينبعث
بحكمها وينساق بحاديها لإضاءة عقله بالعلوم الحققة
والمعارف الصافية خشية أن يهبط به الجهل إلى نقص
يحول دونه مطلبه ثم ينصرف همه لابرار ما أودع فيه
من القوة السامية والمدارك العقلية والخواص الجليلة
باستعمالها فيما خلقت له فينجلى كماله من عالم الكمون إلى
عالم الظهور ، ويرتقى من درجة القوة إلى مكانة الفعل
فهو ينفق ساعاته في تهذيب نفسه وتطهيرها من دنس
الرذائل . ولا يناله التقصير في تقويم ملكاته النفسية ،
وينزع لكسب المال من الوجوه المشروعة متنكباً عن
طرق الخيانة ووسائل الكذب والحيلة ، معرضاً عن
أبواب الرشوة مترفعاً عن الملق الكلبى والخداع الثعلبى ،
ثم ينفق ما كسب في الوجه الذى يليق وعلى الوجه الذى
ينبغى وبالقدر الذى ينبغى . لا يأتى فيه باطلا ولا يغفل
حقاً عاماً أو خاصاً .

فهذه العقيدة أحكم مرشد وأهدى قائد للإنسان
إلى المدينة الثابتة المؤسسة على المعارف الحققة والأخلاق

الفاضلة وهذا الاعتقاد أشد ركن لقوام الهيئة الاجتماعية التي لا عماد لها إلا معرفة كل واحد حقوقه وحقوق غيره عليه ، والقيام على صراط العدل المستقيم . هذا الاعتقاد أنجح الذرائع لتوثيق الروابط بين الأمم . إذ لا عقد لها إلا مراعاة الصدق والخضوع لسلطان العدل ، في الوقوف عند حدود المعاملات . هذا الاعتقاد نفحة من روح الرحمة الأزلية تهب على القلوب ببرد الهدوء والمسالمة . فان المسالمة ثمرة العدل والمحبة ، والعدل زهر الأخلاق والسجايا الحسنة ، وهي غراس تلك العقيدة

التي تحيد بصاحبها عن مضارب الشرور ، وتنجيه من متائنه الشقاء ، وتعاسة الجدد . وترفعه إلى غرف المدينة الفاضلة وتجلسه على كرسي السعادة .

وقد يسهل عليك أن تتخيل جيلا من الناس حرم هذه العقيدة فكم يبدو لك فيه من شقاق ، وكذب ونفاق ، وحيل وخداع ، ورشوة واختلاس . وكم يغشى نظرك من مشاهد الحرص والشره والغدر والاعتتيال وهضم الحقوق والجدال والجلاد ، وكم تحس فيه من جفاء للعلم وعشوة عن نور المعرفة .

جامعة
عليه السلام

٢٢٢

الحب والحكمة الإلهيان لسويدنبرج

بمستلم
الدكتور محمد مصطفى حامى

أستاذ الفلسفة والتصوف بكلية الآداب بجامعة القاهرة
والمعهد الدراسات الإسلامية

وليس من شك في أن الذين يؤثرون أياً من مناهج العلم أو الفلسفة أو التصوف على أى من هذه المناهج ، وينصرفون عن أحدها ويقبلون على الآخر ، ويحفظون بحق أحدها على حساب حق الآخر ، وينظرون إلى بعضها نظرة إعجاب وإكبار ، وإلى بعضها الآخر نظرة ازدراء وازورار ، سيجدون كيف استطاع سويدنبرج العالم الفيلسوف الصوفى السويدى أن يؤلف في هذا الكتاب وفي غيره من كتبه ورسائله الكثيرة ، بين ثمرات نظرياته العلمية وأنظاره الفلسفية وأذواقه الصوفية ، تأليفاً يجعل من هذا كله نسقاً واحداً مؤلف الأجزاء متسق الأبعاد ، كل قوامه الكشف عن الحقيقة العليا التى هى هى بعينها بحيث لا تختلف من حيث الجوهر ، ولا تكاد تتباين في أى مجلى من مجاليها إلا من حيث المظهر ، وذلك على الوجه الذى سنتبينه مع سويدنبرج من خلال حياته وكتابه ، وما ستقدمه بين يدي قراء تراث الإنسانية من عرض وتحليل ونصوص مختارة فيما يلي من صفحات .

كتاب له خطره بين الكتب التى يتألف منها تراث الإنسانية ، ومؤلف له أثره في تاريخ الحياة العلمية والفلسفية والروحية : أما الكتاب فهو « الحب والحكمة الإلهيان » ، وهو كما سيتبين من عرضه وتحليله مرآة صادقة تتجلى على صفحاتها العناصر المختلفة التى تتألف منها الفلسفة الإلهية والكونية والإنسانية لصاحبه ؛ وأما المؤلف فهو عمانويل سويدنبرج الذى تعد شخصيته الفذة وعبقريته الخصبه جماعاً لشخصيات ثلاث : شخصية العالم الذى يصطنع المنهج التجريبي فيما هو بسبيل دراسته من الكائنات ، وما هو بسبيل استحداثه وابتكاره من المكتشفات والمخترعات ؛ وشخصية الفيلسوف الذى يعمل النظر العقلى والدليل المنطقى فيما يستكنه من أسرار الطبيعة وأغوار ما وراء الطبيعة في العالمين العلوى والسفلى ؛ وشخصية الصوفى الذى يتسامى بحسه ونفسه وعقله وقلبه عما يألف الناس من عالم المادة ، ويوغل بذوقه وبصيرته وبما أتيح له من قدرة على الكشف فيما يعرض له من حقائق ودقائق قله امتلاء بها عالم الروح .

سيرة سويدنبرج

ولد عمانويل سويدنبرج في أستوكهلم عام ١٦٨٨ م وهو الابن السابع للأسقف جيسبر سفدبرج ، وقد تغير اسم الأسرة من سفدبرج إلى سويدنبرج عندما عدت الأسرة من الأشراف أو النبلاء . وكان أبوه بحكم نشأته وتكوينه الديني يعتقد في أن لكل إنسان حافظاً شخصياً من الملائكة . كما كان يؤمن بمعاينة الأرواح والاتصال بها ، وبأن لعالم الغيب وجوداً حقيقياً ، ومن هذا القبيل اعتقاده أن طائفة من الملائكة قد حفوا به وحضروا تنصيبه أسقفاً .

ومن هنا كان لا بد من أن تدور في الأسرة التي نشأ منها . وترعرع في أحضانها . عمانويل سويدنبرج ، جملة من الأحاديث حول طائفة من المسائل والمعتقدات من أمثال تلك التي كان يعتقد فيها والده ، ومن هنا أيضاً كان لا بد للابن من أن يستمع إلى تلك الأحاديث ومن أن يتأثر بها ، لا سيما في تلك الفترة التي يكون الابن فيها قابلاً للانطباع بطابع البيئة التي يعيش فيها ، وللتأثر بما يرى ويسمع من حوله . وأغنى بها فترة الطفولة والمراهقة .

ولما كان الأسقف جيسبر سفدبرج من أتباع المذهب البروتستانتي الذي جاء به ، ودعا إليه ، مارتن لوتر ، فقد اتصف بكثير من الصفات التي انطوى عليها ذلك المذهب لا سيما صفة المصلح وما يتطلبه القيام بالإصلاح من إحمال ومقاومة للضعف الإنساني ومن التشدد والحفاظة ، وقد كان كل أولئك من أخص خصائص العصر .

وإلى جانب النشأة الدينية التي نشأها عمانويل سويدنبرج في بيئة كذلك ، فهو قد تعلم في جامعة أيسلا وألم بكثير من العلوم الدنيوية ، ونبع فيها ، وانتهى إلى

خير النتائج منها ، فكان منه الطالب الذكي الذي برز في كل فرع من فروع العلم اشتغل به أو شارك فيه : فهندس العشرين من عمره درس سويدنبرج العلم ، وكتب كثيراً في كثير من فروع ، وخلف تراثاً ضخماً في كل من هذه الفروع ، حتى يقال إن جملة مؤلفاته وآثاره العلمية تتجاوز في عدتها ما خلفه شكسبير .

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد أصبح اسم سويدنبرج علماً من الأعلام بين علماء الدين واللاهوت ، كما كان كذلك صاحب منزلة كبرى بين الصوفية من أصحاب الأحوال النفسية والأذواق الروحية ، وكما كان فوق هذا كله جيولوجياً عالماً بطبقات الأرض ، ومنجمياً خبيراً بالمعادن وبغيرها مما تحتوى الأرض والمناجم في بطونها ، وعالماً رياضياً وفلكياً وطبيعياً وكيمائياً وحيوياً له دراية كبرى بعالم الحياة بقدر ما له من هذه الدراية بعالم المادة من ناحية ، وبالعالم النفس والعقل والروح من ناحية أخرى .

ولم يكن سويدنبرج صاحب فضل في هذه العلوم من الناحية النظرية فحسب ، وإنما كانت له نتائج وثمرات لها خطرهما من الناحية العملية أيضاً : فقد طاف حول أوروبا ، وأفاد كثيراً من طوافه سواء من الناحيتين العلمية والعملية : ذلك بأنه بعد عودته من هذا الطواف عين في منصب مساعد منجم ، وبهناك أتيح له من فرص العمل ما مكنه من ادخال صناعات جديدة إلى بلاده ، ومن ابتكار أشياء مستحدثة ، كان له بها على أمته ، وعلى رفاهتها وثروتها ، وتقدم الفنون والصناعات فيها ، فضل عظيم : فمن ذلك مثلاً أنه أدخل إلى السويد الصناعات والفنون التي تتصل بالحديد الملقوف ، كما أنه اخترع في عالم الهندسة الحربية كثيراً من المخترعات كان منها غواصة وماكينة بنادق تطلق سبعين طلقة في الدقيقة وطيارة وآلة بخارية .

وليس من شك في أن سويدنبرج الذي ألم بهذه

العلوم كلها ، وشارك فيها مشاركة جدية منتجة لأحسن النتائج العلمية وأطيب الثمرات العملية ، قد كان له من الخصائص النفسية والعقلية والخلقية ما هباً له سبيل التفوق فيما ألم به من أطراف هذا الخضم العلمي الواسع ، وفيما انتهى إليه من هذا الإنتاج العملي الرائع : وآية ذلك أنه ما ألم بعلم من العلوم إلا وكان المامه به تعمقاً ، وما عمل عملاً من الأعمال إلا وكان عمله تحقّقاً : فهو عندما كان يريد أن يعرف شيئاً ، أو ينظر في شيء ، أو يعمل أية ملكة من ملكاته الحسية أو النفسية أو العقلية أو الروحية في أي شيء ، فانما كان كل أولئك عنده على أحسن وجه وأدق وأعمق ، بحيث أنه لم يكن ثمة موضوع يوجه إليه نشاطه المتدفق ، وعقله المدقق ، وقلبه المتذوق ، إلا ويستمد منه قوته الحارقة ، وقدرته الحقيقة ، ويصطنع في معرفة حقيقة أمره ، والوصول إلى مكنون سره ، فطرته الحدسية الصادقة .

(٢)

سويدنبرج العالم الفيلسوف الصوفي

يلاحظ المتأمل في حياة سويدنبرج ، وفيما خلف للإنسانية من تراث ، أنه قد تعاقب عليه في تلك الحياة الطويلة الحافلة بألوان النشاط طوران متمايزان : حياة انصرف نشاطه فيها إلى العلم والفلسفة الطبيعية ، وحياة اشتغلت فيها ملكاته الباطنية بعالم بعيد الغور ليس في متناول العلم والعقل ، ولعله أقرب ما يكون إلى عالم الخيال منه إلى عالم الحقيقة ؛ ومن هنا نعى عليه خصومه وخصوم الحياة الروحية ، وأخذوا يفسرون أحواله وأذواقه ورواه وهاماته تفسيراً يغضون فيه من قدره ، فقال قائلهم مثلاً أنه في هذا الطور الثاني حياة سويدنبرج قد امتزج الخيال المتدفق بغيره من العوامل الانفعالية الأخرى التي يتفاعل بعضها مع بعض ، ويكون لتفاعلها صدى فيما يصدر عن شخصية صاحبها ، وأنه إذا كانت الأسس التي قامت عليها شخصية سويدنبرج قد تأثرت

بعقل الطفولة المبكرة ، أفلا نستطيع أن نستكشف وراء هذا الذي يسائل السماء ويستطلعها قسماً ذلك الوالد الذي كان يوغل في عالم الملائكة ، والذي كان يشبه مسيحاً معادلاً ليهو ، فكان يؤلف في شخص واحد بين القوة التي تعاقب وبين الإرادة التي تغفو

(George Godwin, "The Great Mystics" p. 83)

ولا يقف جورج جودوين عند هذا الحد في تصويره لسويدنبرج في هذه الصورة التي تجعل منه صاحب خيالات وانفعالات فحسب ، وإنما هو يذهب إلى أبعد من هذا ، إذ يصور سويدنبرج في صورة الرجل المشوش العقل المختل الأعصاب ، كأن يقول عنه مثلاً : « إنه عندما يأخذ خياله في السيطرة عليه ، فهناك يصبح سويدنبرج غير مصدق ، وهناك فقط يظهر العقل العظيم وكأنه قد ألقى به في شدة وعنف خارج الآلة المحركة ، وهناك يبدو العالم والفيلسوف في صورة العبقرى المخلط » (نفس المرجع : ص ٨٣)

ومهما يكن من شيء فإن الذي لا شك فيه هو أن سويدنبرج قد كان في طور من أطوار حياته عالماً وفيلسوفاً طبيعياً على الوجه الذي رأينا آنفاً ، ثم أصبح بعد ذلك حتى قارب الخامسة والثمانين من عمره ووافته منيته عام ١٧٧٢ ، صاحب رؤى ومكاشفات ونبوءات ومؤولا للكتاب المقدس ؛ ومن ثم استحال رجل العلم والأعمال ، والفيلسوف الطبيعي الذي عول على المنهج التجريبي إلى رجل يرى أشياء ، ويسمع أصواتاً ، ويصف ما يرى وما يسمع وصفاً لا يكاد يقف عليه من يتحدث به إليه حتى يتعجب ويدهش ، ويستولى عليه القلق والحيرة ، فاذا هو بين مصدق ومكذب ، أو بين متردد ومتحفظ على أقل تقدير . ومن قبيل ما أثار العجب والدهشة لهذا التحول العجيب في حياة عالم وفيلسوف كسويدنبرج ، ما رواه هو عن نفسه من أنه استقبل المسيح في زيارة وقعت له فيها معاينة ، ومن أنه تلقى عن المسيح نفسه وصية فوضه فيها أن يقدم للعالم

تأويلاً جديداً للكتاب المقدس ؛ وليس من شك أيضاً في أن سويدنبرج قد وقف شطراً كبيراً من حياته وحيويته على أداء رسالته الروحية التي غيرت وجه حياته العلمية والفلسفية الواقعية الأولى ، فإذا هو يتحدث ويكتب عن نعيم السماء وجحيم الأرض ، وعمما في العالمين العلوي والسفلي من أسرار ، وما يشرق في باطن أرباب الحب الإلهي من أنوار ، وإذا ثمرات ما كتب عنه ، وما تحدث به ، تراث روحي من الكتب والرسائل التي تعرض لكثير من المسائل الغيبية ، وتعبّر عن كثير من الأذواق والمواجيد الروحية ، فضلاً عما فيها من عناصر علمية وفلسفية ، والتي لعل أمتعتها وأجمعها لهذا كله ، وأدناها على المذهب الصوفي للعالم الفيلسوف الذي انقلب إلى صوفي معلن في عالم الأرواح ، هو كتابه « الحب والحكمة الإلهيان » الذي سنعرض له عرضاً خاصاً مفصلاً في موضعه بعد .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان موضوع هذا البحث هو كتاب « الحب والحكمة الإلهيان » لسويدنبرج ، فقد تعين إذن ألا نعرض لفلسفته الكونية ولعلمه الواقعي إلا بمقدار اتصالها بمذهبه الصوفي في الحب والحكمة الإلهيين ؛ وترتب عليه أيضاً أن نقف وقفة خاصة عند سويدنبرج الصوفي .

فقد نظر إلى سويدنبرج على أنه شخصية من أكبر الشخصيات التي عملت عملها ، وآتت أكلها ، في تاريخ التصوف المسيحي ؛ وإذا كان كذلك ، فهو لاهوتي صاحب أنظار معاندة للكنيسة القديمة ، لقيت أنظاره قبولا لدى الكنيسة الجديدة التي يطلق عليها أحياناً اسم « الكنيسة السويدنبورجية » ، وهو صوفي من أصحاب الأحوال والأذواق والمواجيد المشتغلين بعالم الغيب ، المتحدثين عن عجائب الروح والقلب ، المفسرين لكل ما في الكون من حقائق الوجود وظواهره عن طريق الحكمة والحب ؛ ذلك بأنه وقد انصرف بعد

أداء رسالته العلمية عن طريق التجربة الخارجية ، وأقبل على طريق التجربة الداخلية ، فهو قد بحث عن ضالته المشودة في الحقيقة عن طريق آخر غير طريق المشاهدة الخارجية والتجربة الحسية ، وأعنى به طريق الإلهام المباشر الذي هو من أخص خصائص القوى الروحية والتجربة الذوقية ؛ وقد عكف على هذه التجربة وتلك القوى فإذا هو يعمل على تغذيتها وتنميتها ، بحيث جعل منها أداة صالحة لكشف ما هو بسبيل كشفه من الحقائق التي تتصل بعالم الغيب بقدر ما تتصل الظواهر بعالم الشهادة الذي يقع تحت الحس ويخضع للتجربة الخارجية .

وإن سويدنبرج ليصف لنا حاله وقد أقبل على طريق التصوف بعد أن استوعب طريق العلم ، فيقول في إحدى يومياته : « لقد كنت أصرف اليوم كله في التعبد وترتيل الأناشيد والتسبيحات ، وفي قراءة كتب الله المنزل ، وفي الصيام ؛ أما ما تعلمته من الأمور الروحية فهو أنه ليس ثمة أنسب من أن يغض الإنسان من قدر نفسه ، وأن ينصرف بكل ما فيه من اتضاع عن كل شيء ، إلا عن فضل المسيح ؛ فلقد علمني الروح القدس هذا كله ، ولكنني بعقلي القاصر أغفلت الاتضاع الذي هو أساس لكل شيء » .

وكان طبعياً أن توثق هذه الرياضات والمجاهدات ثمراتها في حياة سويدنبرج الروحية : فقد أتى عليه وقت أحسن فيه أن ملكاته الروحية قد تفتحت ، وأنه قد بلغ طور المشاهدة الكشفية أو المكاشفة العينية ؛ ومنذ ذلك الحين نراه وقد أخذ يصف رؤاه وأحلامه ومشاهداته في ثقة واطمئنان ويقين ، وجعل يكتب في وصف هذا كله كأن لديه مرجعاً موثقاً به يستمد منه ، ودليلاً لا شبهة فيه يعول عليه ، وذلك على الوجه الذي تبيينه معه من قوله : « لقد رفعت باطنياً إلى السماء على درجات ، وبقدر ما كنت أرتفع ، كانت الغشاوة

عن عقلى تنفتح ، بحيث كنت على المدى ممكناً من القدرة على إدراك أشياء لم أكن لأدركها من قبل ، ومن إدراك أشياء كتلك التى كان من المستحيل على أن ألم بها من بعد .

وكتب سويدنبرج بعد هذا بأمد طويل فقال : « سئلت ذات مرة : كيف استجلت من فيلسوف إلى لاهوتى ؟ فأجبت : بنفس الطريقة التى أحال بها الله صيادى السمك إلى حوارين » . وصياد السمك بالمعنى الروحى للكلمة هو رجل يبحث عن الحقائق الطبيعية ويعلمها ، ثم يبحث عن الحقائق الروحية ويعلمها بعد ذلك على وجه عقلى .

وهذا كله يعنى بعبارة أوضح وأصرح أن الإلهام الذى تهباً لسويدنبرج ، وتحدث عنه مشيراً أو معبراً ، هو تفتح عين بصيرته الروحية ، وتعلمه تعلماً عقلياً للأمور الغيبية ، وقد منح هذا الإلهام ، لا لأنه كان أهلاً له ، كما يقول هو عن نفسه ، بل ليتمكن من أن ينقل إلى العالم معرفة حقيقية عن طبيعة الفردوس والجحيم وعن وجود الإنسان فى العالم الآخر .

على أن سويدنبرج فيما زعم أنه وصل إليه من الكشف والإلهام ، وفيما انكشف له من الحقائق الروحية فى هذا الكشف والإلهام ، قد اصطنع لغة مادية يلبسها لما يعبر عنه من الصور ؛ ولكن اصطناعه لهذه اللغة المادية لا يعنى أنه يأخذ بوجهة النظر المادية حين يتحدث عن العالم الآخر مثلاً ، وإنما هو يعبر تعبيراً قوامه التعقل الروحى والتأمل الباطنى فيقول مثلاً عن الفردوس والجحيم أنهما ليستا فى المكان ، بل هما حالتان باطنتان وروحيتان ، بمعنى أن الدخول فى العالم الروحى ليس إلا مجرد شعور داخلى فحسب . على أن سويدنبرج يذهب فى تفسيره إلى أن الوجه الخارجى للعالم الروحى يشبه وجه العالم الطبيعى فى كل جزئية من جزئياته ، وأن بدن الإنسان الروحى يبدو مشابهاً

مشابهة دقيقة لبدنه الطبيعى . غير أن الفرق هو فى أن كل أمور العالم الروحى تمثل الأحوال الروحية لسكانه ، وتتغير مع هذه الأحوال .

ومع أن سويدنبرج كان أمعن ما كان فى الإيمان بالأمور الغيبية ، إلا أنه لم يكن يأبه للآراء الهوجاء ، أو يؤمن بالأمور المستحيلة . أو يأخذ بالأفكار التى لا تمايز تمايزاً يتضح معه وجه الحق ووجه الباطل فيها ، كما يدل على ذلك قوله : « إن الحقائق الروحية لها من القابلية لأن تفهم مثل ما للحقائق الطبيعية ، وكل إنسان له من القدرة على أن يدرك الحق حيناً يكون واضحاً لنفسه ، وعلى هذا الإدراك ينبغى أن يقيم الإنسان رأيه » أما كيف يكون ذلك كذلك ، فقد أجاب سويدنبرج متعجباً ومعارضاً لكثير من الصوفية ومتسائلاً ، فقال : « كيف يمكن أن تؤمن بشيء إذا لم تكن ترى أنه حق أو غير حق ؟ » .

ولعل أطرف وأعجب ما فى حياة سويدنبرج الروحية هو ما كان يتمتع به من ملكات نفسية وقوى كشفية كانت سبيله إلى إدراك كثير من الغرائب والإتيان بكثير من العجائب : ذلك بأنه عندما عدل فى منتصف حياته عن شواغل الحياة العملية ، وجعل يعلن تأويله الجديد للخلقة كما وردت فى (سفر التكوين) بناء على كشفه الجديد ، قد عانى تجربة عرضت له فيها أحوال ، وكانت هذه التجربة شبيهة بتلك التجارب التى وقعت للقديس بولس على طريق دمشق ، وللقديس فرنسيس فى سبوليتو (Spoleto) ، ولجورج فوكس عندما كان يرعى غنم أبيه فى فى دريتون (Fenny Drayton) ، وللقديس أوغسطين ، وللقديس تريزا : فقد كان كل أولئك من أصحاب الحياة الروحية المطهرين الموقنين الذين خلدت أسماؤهم وآثارهم وتراثهم الروحى على مر السنين ، وكانت لهم فى حياتهم وبعد مماتهم أقدارهم العظيمة وأخطارهم

البعيدة ، سواء في نفوس معاصريهم أو في تاريخ الأجيال التي تعاقبت بعد عصورهم ؛ وكان لكل من أولئك لحظات عانى فيها أزمة من الأزمات التي كانت تنطوي على كثير من التأويلات الروحية والنوازع النفسية والمنازع الفلسفية : فسويدنبرج من هذه الناحية لم يكن بدعماً فيما عانى من تجارب ، وما عرض له من أحوال وأزمات ، وما عبر به عن واقعات وتأويلات ، وإنما كان مثله في هذا كله كمثل أى من هؤلاء .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإذا كان إذن لسويدنبرج من ملكات نفسية وقوى روحية أعانته على ما كابده من أحوال ، وكانت أداته فيما وقع منه أو وقع له من العجائب والغرائب ؟ الحق أن هناك قصصاً وحكايات كثيرة قد رويت عما كان يتمتع به سويدنبرج من جلاء بصرى وقدرة على الرؤية من بعيد والتنبؤ بالغيب ومعرفة المستقبل ومخاطبة الأرواح والوساطة بين الموتى والأحياء .

أما عن الجلاء البصرى والرؤية من بعيد ، فقد روى أن سويدنبرج كان يتناول الطعام ذات يوم في جوتنبرج مع فريق تبلغ عدته خمسة عشر شخصاً ، وبينما هم كذلك إذا بسويدنبرج يعلن أن حريقاً خطيراً قد شبت نيرانه في أستوكهلم التي تقع على بعد مائتي ميل من جوتنبرج ، وأن هذه النيران قد أخذت أخيراً بنجاح ، وأن بيته قد سلم فلم يصبه أذى منها ؛ وروى أيضاً أن مدام مارتيفيل (Marteville) لم تكن تعرف أين وضع زوجها المتوفى لإيصال استلام من صائغ ، ولكن سويدنبرج قد أحضر الإيصال إذ استكشفه في درج سرى بناء على إرشاد من زوجها المتوفى ، وذلك بحضرة كثير من شهود العيان . على أن موضوع الرواية الثانية ، وإن كان متصلاً إلى حد ما بملكية الجلاء البصرى ، إلا أنه أدخل في باب مخاطبة الأرواح والوساطة بين الموتى والأحياء . ومهما يكن من شيء فقد شهد كانت الفيلسوف الألماني بالواقعتين ، إذ نظر

إلى نفسه على أنه طرف يعينه الأمر ، وذلك على الرغم مما يعزفه عن نفسه من عدم الميل إلى العجائب ، أو عدم الضعف الميال إلى التصديق ، وقد أشار الفيلسوف الألماني إلى هاتين الواقعتين فيما كتبه عن « مكاشفات صاحب الرؤى » (Träume eines Geistersehers) ؛ وأما التنبؤ بالغيب ومعرفة المستقبل ، فقد روى أن جون وسلي (John Wesley) تلقى ذات يوم خطاباً من سويدنبرج يقول له فيه أنه تلقى من الأرواح كلمة تنبئه فيها أن وسلي يرغب في لقائه ، وأنه اقترح لهذا اللقاء يوماً في تاريخ معين . ولكن سويدنبرج رد بأنه لن يستطيع الوفاء بهذا الموعد لأن وفاته ستقع في التاسع والعشرين من مارس سنة ١٧٧٢ م ، وهذا تاريخ سابق على تاريخ اليوم الذي اقترحه وسلي موعداً للقاء ؛ وقد توفي سويدنبرج بالفعل في اليوم الذي تنبأ به . وليس من شك في أن هذه واقعة من الوقائع العجيبة الغريبة التي تنسب إلى سويدنبرج ، والتي من شأنها أن تثير التعجب والدهشة إلى حد بعيد .

وفضلاً عن هذا كله فإن لسويدنبرج رحلات سماوية تحدث عنها ، ووصف فيها ما شاهده من السماء ومناظرها وسكانها ، كما صور فيها الطبقات والمراتب السماوية الاجتماعية بما فيها من فئات عدة من الملائكة ، وعند عودته من هذه الرحلات السماوية الغريبة نراه وكأنه يعمل رسولا بين الموتى والأحياء .

فكل أولئك وأشياء أخرى من العجائب والغرائب تنسب إلى سويدنبرج وتروى عنه ، أو يروىها هو عن نفسه ؛ ومنها ما كان مثاراً للقليل والقال في زمانه ، وموضعاً للتحليل والتعليل بعد زمانه ، وما لا يزال محلاً للتفسير والتأويل في ضوء الدراسات الروحية والنفسية في زماننا ، ولكننا نقف منها عند حد الإشارة إليها ، وذلك لما يقتضيه المقام من تحديد ، ونترك أمر تحليلها وتعليلها وتأويلها إلى فرصة أخرى لعلها أن تكون أوسع نطاقاً ، وأبعد آفاقاً .

آثار سويدنبرج

ونحن نعلم فيما نعلم من حياته وسيرته أيضاً أنه عندما نشر في سنة ١٧٣٤ مؤلفاته في الفلسفة وفي المعادن (Opera philosophica et mineralia) . ومصنفه الصغير عن اللامتناهي والعلّة الغائية للخلق ، عرفت قيمته ، وثبتت مكانته ، وذاعت شهرته . على أنه فيلسوف من الطراز الأول . وذلك في أرجاء أوروبا كلها .

ونحن نعلم إلى جانب هذا كله . أنه حوالي سنة ١٧٣٤ أيضاً أقبل على دراسة علم النفس . وبدأ بحوثه في طبيعة النفس ، كما درس التشريح وعلم وظائف الأعضاء ، وكانت ثمرة بحوثه في هذا الميدان أنه أظهر لأول مرة أن حركة المخ تتفق في وقوعها مع حركة الرئتين أكثر من اتفاقها مع حركة القلب . ولقد كانت مؤلفاته الرئيسية في تلك الفترة تدور حول مملكة الحيوان إذ أخرج فيما بين سنتي (١٧٤٠ - ١٧٤١) كتابه (Economia regni animalis) ، كما أخرج فيما بين سنتي (١٧٤٤ - ١٧٤٥) كتابه (Regnum animale)

يضاف إلى هذا كله ما كان لسويدنبرج من بحوث عدة في كثير من المسائل العلمية التي لا سبيل إلى إنكار ما كان لها من قيمة في تاريخ العلوم ونتائجها : فقد كتب بحثاً في براهين مستقاة من مظاهر أعماق البحر في السويد ومن القوة الحائلة للمد والجزر في العصور الأولى ، وبحثاً آخر في محاولات لتفسير ظواهر الكيمياء والطبيعة بالهندسة ، وفي هذا البحث يعرض نظرية في الصور والقوى التي لجزئيات الأجسام محاولاً أن يحل العقد الكيماوية ، وأن يفسرها بالمبادئ الأولى ، مما جعل لبحثه فضل سبق على نظرية دالتون الذرية ؛ ناهيك بأن لسويدنبرج بحثاً في حساب التفاضل والتكامل ، وفي السدم الفلكية والفكرة العامة عن التطور ، وأنه يقال أنه أول من أنشأ الفروض الخاصة بتلك السدم .

على أن إنتاج سويدنبرج العلمي والفلسفي ، وإن

تبيننا مما تقدم كيف كان سويدنبرج متعدداً في شخصيته ، ومتنوعاً في نشاطه ؛ ولا بد من أن يكون لهذا التنوع وذلك التعدد أثره فيما خلف سويدنبرج من تراث للإنسانية في مختلف نواحي العلم والعمل . وهنا يتساءل السير أوليفر لودج قائلاً : ماذا لكل هذا العمل . وهذا البحث الجاد عن الحقيقة ، من ثمرة ؛ ويجب على هذا السؤال بقوله : إن النتيجة الأولى هي طائفة من التعاليم العلمية التي وإن لم تكن من عظم الشأن بالقدر الذي يضعها في المحل الأول ، إلا أنها تتناول مجالات عدة عظيمة ، وتنم عن لمعات من أنوار البصيرة ، كذلك التي يقول فيها مثلاً : « إن الأثير يبدو وكأنه قد كون لنفسه في العين تركيباً آلياً خاصاً يمكن عن طريقه أن تستقبل تموجاته » ؛ ولقد كان هذا بالنسبة إلى العصر قولاً سديداً ، ولو أنه لم يكن كل شيء ؛ وإنما هناك أشياء أخرى كثيرة . وكانت النتيجة الثانية هي طائفة من التعاليم الفلسفية واللاهوتية ، يتبين منها أن سريان الألوهية في الخلق كله ، وأن شخصية الله ، وأن حقيقة حلوله على هذا الكوكب ، قد أفاض فيها سويدنبرج بدقة ، فضلاً عما عرض له من طبيعة الفردوس والجحيم وما يقع فيهما من أحداث .

ونحن نعلم فيما نعلم من حياة سويدنبرج وسيرته أنه إبان شبابه عينه الملك شارل الثاني عشر في منصب قام فيه بأعمال هندسية مدنية وعسكرية ، وأنه عين مساعداً في الكلية الملكية للمناجم ، وهناك أدى خدمات جليلة للصناعات المعدنية في السويد إبان ثلاثين عاماً ، وأنه قد أعرض عن منصب الأستاذية في الرياضيات ، وذلك لأن أهم ما كان يميل إليه ويعنى به هو التطبيقات العملية للعلم .

كان على هذا الوجه الذى رأيت من الغزارة والبراعة ، فان تراثه الروحى فى ميدان الدين واللاهوت والتصوف الفلسفى ليس أقل من هذا غزارة وبراعة ، فضلاً عما يمتاز به من عمق ودقة وروعة : فقد كتب عن السماء وأسرارها ، وعن الفردوس والجحيم ، وعن حكمة الحب الإلهى وحكمة الحكمة الإلهية ، وعن حكمة العناية الإلهية ، وعن النفس والبدن والصلة المتبادلة بينهما ، وعرض للكتاب المقدس بالشرح والتفسير تارة ، وبالتأويل والإبانة عن الحقائق والدقائق التى انطوت عليها ألفاظه وعباراته تارة أخرى ، إلى غير ذلك من المسائل الدينية والروحية واللاهوتية التى تشهد آثاره المؤلفة فيها كما تشهد آثاره المؤلفة فى المسائل العلمية والفلسفية ، بأنه لم يكن عالماً بارعاً فى العلم فحسب ، ولا فى الفلسفة فحسب ، ولا فى اللاهوت فحسب ، ولا فى سيرته العلمية وحياته الروحية فحسب ، وإنما كان عبقرياً فذاً فى هذا كله ، ولعل عبقريته أظهر ما تكون فى قدرته الفائقة على الجمع بين التقيضين ، والتأليف بين الضدين .

وإذا كان ذلك كذلك ، فانه يمكن أن نصنف أهم آثار سويدنبرج العلمية والفلسفية واللاهوتية تصنيفاً مجمعاً ويؤلف بينها على الوجه التالى :

(أ) آثار علمية وفلسفية : وما يندرج تحتها :

١ - الأعمال الفلسفية والمعدنية سنة ١٧٣٤

(Opera philosophica et Mineralia, 1734)

٢ - اللامتناهى والعلة الغائية للمخلوق سنة ١٧٣٤ .

(De Infinito et causa finali creationis, 1734)

٣ - تدبير مملكة الحيوان سنة ١٧٤٠

(Economia Regni Animalis, 1740)

٤ - مملكة الحيوان سنة ١٧٤٤ - ١٧٤٥

(Regnum Animale, 1744-1745)

ولعل من آثار سويدنبرج التى نشرت بعد وفاته ما يلى :

٥ - المخ من وجهة النظر الفسيولوجية والتشريحية والفلسفية سنة (١٨٨٢ - ١٨٨٧) .

٦ - النفس أو علم النفس العقلى سنة ١٨٨٧ .

ولهذين الكتابين ترجمة إنجليزية .

وقد نشرت لجنة سويدنبرج تحت رعاية الأكاديمية الملكية السويدية للعلوم ما يلى :

٧ - الجيولوجيا والرسائل مع مقدمة بالإنجليزية للأستاذ أ. ج. ناثورست A. G. Nathorst سنة ١٩٠٧ .

٨ - الكوسمولوجيا ، مع مقدمة للأستاذ سف. آرهينيوس Sv. Arrhenius سنة ١٩٠٨ .

(ب) آثار لاهوتية : وما يندرج تحتها :

١ - أسرار السماء سنة ١٧٤٩ - ١٧٥٦

(Arcana Coelestia, 1749-1756)

٢ - الفردوس والجحيم سنة ١٧٥٨

(De Coelo et Inferno, 1758)

٣ - الحكمة الملائكية للحب الإلهى والحكمة الإلهية

سنة ١٧٦٣

(Sapientia Angelica de Divino Amore et de Divina Provientia, 1763).

٤ - الحكمة الملائكية للعناية الإلهية سنة ١٧٦٤ .

(Sapientia Angelica de Divina Provientia, 1764)

٥ - سفر الرؤيا مكشوفاً سنة ١٧٦٦

(Apocalypsis Revelata, 1766)

٦ - علاقة النفس والبدن سنة ١٧٦٩

(De Commercio Animae et Corporis, 1769)

٧ - الدين المسيحى الحق سنة ١٧٧١

(Vera Christiana Religio, 1771)

ومن بين رسائل سويدنبرج اللاهوتية التى نشرت بعد وفاته يعد ما يلى أهمها :

٨ - سفر الرؤيا مشروحاً ١٨١١ - ١٨١٥ .

(Appocalypse Explained, 1811-1815)

٩ - المذكرات أو اليوميات الروحية ١٨٨٣ -

١٩٠٢ .

(The Memorabilia, or Spiritual Diary, 1883-1902).

ومما لا بد من ملاحظته هنا أن سويدنبرج قد كتب ما كتب من كتب ورسائل وبحوث باللاتينية ، وأن أكثر هذه الآثار قد ترجم إلى الإنجليزية ، كما ترجمت طائفة منها إلى سبع عشرة لغة أخرى بين أوربية وشرقية .

(٤)

الحب والحكمة الإلهيان

وها هنا لا بد من وقفة خاصة عند هذا الكتاب الذى يعد بحق من أهم كتب سويدنبرج اللاهوتية والروحية ، إن لم يكن أهمها جميعاً ، وأدناها على مذهبه فى نواحيه الدينية والصوفية والفلسفية ، على نحو ما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفاً ، وأعنى بهذا الكتاب كتاب « الحب والحكمة الإلهيان » الذى اتخذنا من عنوانه عنواناً لهذا البحث بصفة عامة ، ولهذا الفقرة من هذا البحث بصفة خاصة .

والكتاب كما يبدو من عنوانه يعرض لمسألتين من أدق وألطف المسائل الفلسفية والصوفية، وهما مسألة الحب الإلهي من ناحية ، ومسألة الحكمة الإلهية من ناحية أخرى ؛ وهو لا يعرض لهما من حيث الإبانة عن ماهية الحب والحكمة الإلهيين فى ذاتهما وحقيقتهما وطبيعتهما فحسب ، ولكن من حيث هذا كله ، ومن حيث أنهما مبدءان أصليان للخلق ، ولما فى العالمين العلوى والسفلى من حقائق عقلية ، ورفائق روحية ، وظواهر مادية أيضاً .

والكتاب كغيره من آثار سويدنبرج فى أن صاحبه كتبه باللاتينية ، كما كتب تلك الآثار بهذه اللغة . وقد

ترجم إلى الإنجليزية ، وراجع الأستاذ ف . بايلي F. Bayley ، معولاً فى هذا على طبعة جمعية سويدنبرج ، ومراعياً على قدر وسعه أن يذلل العقبات وأن يتغلب على الصعوبات التى اشتمل عليها الكتاب ، والتى يرجع منشؤها إلى استعمال سويدنبرج لبعض الألفاظ والعبارات استعمالاً اصطلاحياً ، أو رمزياً قوامه الإشارة والكناية والمجاز حتى إذا تهيأ له حظ موفور من التغلب على هذه الصعوبات، وتذليل تلك العقبات ، جاءت الترجمة أمينة ، ومأمونة الجانب من الوقوع فى مزالق الزلل ومازق اللبس أو الغموض أو الابهام ، وغير ذلك مما يقع فيه المترجمون ، لا سيما عن لغة قديمة كاللغة اللاتينية ، فإذا هم يبعدون فى ترجمتهم عن المعانى التى يعنىها المؤلف من وراء ألفاظه وعباراته ، وقد يكون لهذه الألفاظ والعبارات أكثر من معنى واحد لكل لفظ واحد أو لكل عبارة واحدة ، فلا بد عندئذ من إحكام الفهم لدقائق المعانى المنطوية عليها ألفاظ اللغة المترجم عنها ، ومن اصطناع الروية والدقة والدق ، بحيث تراعى المحافظة اليقظة على روح النص المترجم مراعاة دقيقة حتى يصح أن يقال فى الترجمة إنه لم يكن فى الإمكان أبدع مما كان .

ويقع كتاب سويدنبرج عن « الحب والحكمة الإلهيين » فى خمسة أجزاء ، سأحاول فيما يلى أن أقدم بين يدي قراء « تراث الإنسانية » تلخيصاً لها ، ثم تعقيماً عليها ، بما يبين خطر الكتاب وأثره فى هذا التراث ، وذلك من خلال الفقرات التى يتألف منها كل جزء ، والتى يختلط فيها العرض الفلسفى والنظر العقلى والدليل المنطقى بالذوق الصوفى والإيمان الدينى والوجد الروحى حتى لا نكاد ندرى فى كثير من المواطن هل نحن مع فيلسوف من أهل النظر والبرهان ، أو مع صوفى تيزوفى من أرباب الذوق والعيان :

١ - ففى الجزء الأول يتحدث سويدنبرج عن الحب حديثاً تمهيدياً عاماً ، فيبين حده وماهيته ، كما

يبين المعاني المختلفة التي ينطوى عليها لفظ الحب ؛ ثم يتحدث عن الحب الإنساني والحب الإلهي ، والصلة بين هذا الحب الإلهي وبين الحكمة الإلهية من ناحية ، وبين ذلك الحب الإنساني وبين الحياة الإنسانية من ناحية أخرى ، وأثر كل من الحبين في الإنسان والكون ، وفيما يسمو على الإنسان والكون من ملائكة : ذلك بأن سويدنبرج يرى أن الحب هو حياة الإنسان ، وأن الله وحده هو عين الحب ، لأنه هو عين الحياة ، وأن الملائكة والإنس هم الذين يتلقون الحياة ويستمدونها من عين الحياة .

وليست الذات الإلهية هي عين الحب فحسب ، ولكنها هي عين الحب والحكمة جميعاً . وكذلك ليس الحب الإلهي منفصلاً عن الحكمة الإلهية ، ولا الحكمة الإلهية منفصلة عن الحب الإلهي ؛ بل إن مثل الحب الإلهي والحكمة الإلهية كمثل الجوهر والصورة ، لهما وجود واحد يتحقق في حقيقة واحدة متفردة ، ويحقق في الوجود الذي يتجلى في الكون حقائق متكثرة وظواهر متعددة . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات سويدنبرج نفسه أن الحب والحكمة الإلهيين يجب أن يكون وجودهما ضرورياً ، وأن تكون لهما تجليات في الموجودات الأخرى التي يرجع خلقها إليهما ، ويستمد نموها وبقاؤها منهما . إذ أن كل الأشياء التي في الكون قد خلقها الحب والحكمة الإلهيان اللذان يتمثلان ويتحدان فيما يسميه سويدنبرج بالله الإنسان . وإذن فكل الأشياء التي في الكون المخلوق إنما هي قوالب للحب والحكمة الإلهيين اللذين لله الإنسان .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن يكون الإلهي متجلباً في كل شيء ، بل أن يكون هو هو عينه في أعظم الأشياء وأقلها ؛ وليس معنى هذا أن الإلهي له كغيره من الموجودات وجود متصل بالزمان والمكان ؛ بل إن الإلهي يملأ المكان كله في الكون منفصلاً عن المكان ، كما أنه منفصل عن الزمان في الزمان كله .

٢- وفي الجزء الثاني يفصل سويدنبرج بعض ما أجمله من قول في الحب والحكمة الإلهيين ، وفيما يصدر عنهما من فيض سواء في عالم الملائكة أو عالم الإنس ؛ ولكن حديثه هنا حديث رمزي مجازي يصطنع فيه التشبيهات والكنائيات التي قد يسرف في بعضها حيناً ، وقد يغمض في بعضها حيناً آخر ، فاذا معانيه تكاد أن تخفى وتغمض ، فلا تكاد نتبين ماذا يعني على وجه التحقيق من هذه الكنائيات وتلك التشبيهات التي يقوم عليها أسلوبه الرمزي المجازي :

فعنده أن الحب والحكمة الإلهيين يريان في العالم الروحي كأنهما شمس ؛ ومن هذه الشمس التي هي مظهر الحب والحكمة الإلهيين تنبعث الحرارة والضوء ، وليست هذه الشمس شمساً مادية ، ولكنها شمس روحية ، كما أن الحرارة والضوء اللذين ينبعثان منها ليسا محسوسين وإنما هما مجردان ؛ ناهيك بأن تلك الشمس الروحية ليست هي الله ، ولكنها فيض من الحب والحكمة الإلهيين ، وكذلك تكون حرارة الشمس وضوؤها .

ومن حيث أن الحرارة والضوء الروحيين فيفيضان من الله كأنهما شمس روحية ، فهما من هذه الناحية شيء واحد ، مثلهما في هذا كمثل حب الله وحكمته .

وإذن فهناك شمسان : شمس العالم المادي ، وهي شمسنا المرئية المحسوسة ، وشمس العالم الروحي ، وهي شمس الملائكة التي لا ترى ولا تحس ؛ وكما أن شمس العالم الطبيعي بعيدة عن الإنس ، فكذلك شمس العالم الروحي بعيدة عن الملائكة . والبعد بين الشمس والملائكة في العالم الروحي إنما هو مظهر يتوقف على مبلغ استعداد الملائكة لتلقى الحب والحكمة الإلهيين .

ويستتبع حديث سويدنبرج عن الشمس على هذا الوجه ، حديثاً عن الجهات التي تتعين كل منها بموقعها من تلك الشمس ، فالشرق في العالم الروحي هو حيث الله كأنه شمس . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان

الملائكة يولون وجوههم نحو الله ، يتلقون عنه فيض حبه وحكمته ، فقد ترتب على ذلك أن يصبح الجنوب عن يمينهم ، والشمال عن يسارهم ، والغرب من خلفهم . ومن حيث أن الحب والحكمة الإلهيين يصدران عن الله كأنه الشمس التي تصدر عنها الحرارة والضوء ، ومن حيث أنهما يبعثان الحرارة والضوء في السماء أو الفردوس ، فقد نظر إليهما سويدنبرج على أنهما عبارة عن الفيض الإلهي أو الروح القدس . وإذا كانت الشمس هي الفيض الأول عن الحب والحكمة الإلهيين ، فقد خلق الله الكون وكل شيء في الكون بواسطة تلك الشمس .

على أن سويدنبرج يفرق بين شمس العالم الطبيعي وبين شمس العالم الروحي ، فيقول إن الشمس الأولى نار خالصة ، ولهذا نعتها بأنها ميتة ؛ وإذا كانت الطبيعة تستمد أصلها من هذه الشمس الميتة ، كانت الطبيعة هي الأخرى ميتة ، على حين أن شمس العالم الروحي حية ، وفياضة بالحياة في العالم الروحي الذي هو من أجل هذا عالم حي .

وينتهي سويدنبرج من هذا كله إلى أن للخلق غاية قصوى ، وأن هذه الغاية القصوى هي أن كل الأشياء ، وقد فاضت من الحب الإلهي ، وصدرت عن الحكمة الإلهية ، وهما عين الذات الإلهية ، فانه يمكن لكل الأشياء أن ترد إلى الله ، وأن تتحد معه .

٣- وفي الجزء الثالث يصور سويدنبرج مذهبه في الإنسان ، وفيما للإنسان من نفس ، وفيما لهذه النفس الإنسانية من أخلاق تحقق في بعضها الحق والخير فاذا هي تنعم بالفردوس ، وتحقق في بعضها الآخر الباطل والشر فاذا هي تشقى في الجحيم :

ولما كان سويدنبرج يرى أن كل شيء يصدر عن الحب والحكمة الإلهيين ، وأن كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال الخير أو الشر فانما يكون فيها من خيرية أو

شرية على قدر ما فيه من حب وحكمة تلقاها عن الذات الإلهية التي هي المنبع الفياض بالحب والحكمة الإلهيين ، فهو قد قدم بين يدي مذهبه في الإنسان بفقرات تمهيدية تحدث فيها عما يسميه بمراتب الصعود ومراتب الامتداد وهو قد رأى أن هذه المراتب متفاوتة في حظها من الكمال بمقدار تفاوتها في حظها من العلو والرفعة ، بمعنى أنه كلما كانت المرتبة أعلى ، كان كمالها أعظم ؛ وهو قد رأى أيضاً أن ثمة في كل نظام مراتب عليا ومراتب دنيا ، وأن المرتبة القصوى تنطوي على المراتب السابقة عليها وتشملها ، وأن مراتب الصعود إنما تكون في أقصى كمالها وقوتها ، وذلك في المرتبة القصوى التي تحتويها وتشمل عليها .

ومن ثم انتهى سويدنبرج إلى أن ثمة لكل إنسان مراتب ثلاثاً يصعد من أدناها إلى أقصاها ، وأنها تنفتح أبوابها له على التعاقب حتى يدخل فيها ، ويحل بها ، وأنه على قدر ما تنفتح له كل مرتبة من هذه المراتب ، يكون نصيبه من البعد عن المادية والقرب من الروحية ، حتى إذا وصل إلى أقصاها ، وهي أكملها ، تحقق له الاتصال بالله والاتحاد معه . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات سويدنبرج نفسه أن النور الروحي يفيض على الإنسان إبان حلوله في تلك المراتب ، وتحققه بها ؛ ولا يمكن للإنسان أن يتم له شيء من هذا التحقق أو ذلك الحلول في أقصى تلك المراتب وأكملها إلا أن يتجنب الشرور ، ويتنكب الآثام ، ويشهد الله ، وعندئذ يصبح الإنسان الذي يصل إلى هذه المرتبة الروحية القصوى إنساناً روحياً متميزاً عن الإنسان الطبيعي الذي تغلب عليه شهواته ، وتصدر عنه أفعاله بمقدار ما تعمل فيه انفعالاته ونزواته .

أما ما هي هذه المراتب الثلاث التي تمر بها النفس الإنسانية في صعودها إلى الله ، فهي تبدأ عند سويدنبرج بالمرتبة الطبيعية ، وتتوسطها المرتبة الروحية ، وتنتهي

تلقت الحب مضاهية للجحيم ، كما صور النفس الروحية المرتبة الطبيعية للنفس تتضمن المرتبتين الآخرين وتشتمل عليهما ، فان لها معهما رد فعل مضاد ، بمعنى أنه إذا لم تكن المرتبتان الوسطى والعليا متفتحتين أمام النفس ، فهناك تحصل المقاومة ؛ أما إذا كانت هاتان المرتبتان متفتحتين ، فهناك تعمل النفس على الصعود إليهما والدخول فيهما .

وأما كيف تصدر عن النفس الإنسانية أفعالها الخيرة والشريرة ، فقد فسر سويدنبرج ذلك بأن للنفس ملكتين جوهريتين : إحداهما هي الحرية ، والأخرى هي التعقل ؛ وأنه على قدر إحسان استعمال هاتين الملكتين يكون صدور الخير ، كما أنه على قدر إساءة استعمالهما يكون صدور الشر . وهذا يعني أن كلا من الإنسان الخير والإنسان الشرير حائز لهاتين الملكتين ، إلا أن أحدهما يتميز بإحسان استعمالهما ، على حين أن الآخر يتميز بإساءة استعمالهما : فهذا يستعملهما تأييداً للباطل والشر ، وذاك يستعملهما إحقاقاً للحق وتحقيقاً للخير . وليس من شك في أن الباطل والشر يضادان الحق والخير ، ويتميزان عنهما ، لأن الباطل والشر شيطانيان وسفليان ، على حين أن الحق والخير الهيان وعلويان . ومن هنا عبر سويدنبرج عن فكرته الأخلاقية في النفس الطبيعية بأن هذه النفس في حال امتلائها بالشرور ، وبما يجانسها من ألوان الباطل ، فانما هي صورة مضاهية للجحيم ، كما صور النفس الروحية وقد تلقت الحب والحكمة وامتلاّت بهما ، وصدرت عنهما ، في صورة مضاهية للفردوس .

٤ - وفي الجزء الرابع يعرض سويدنبرج ما تصوره من الألوهية ، ومن الكون المخلوق ، ومن الصلة بين هذا الكون المخلوق وبين الله الخالق :

فسويدنبرج يرى أن الله وهو رب الكون منذ الأزل ، قد خلق من ذاته الكون وكل ما فيه ، ولم يكن

خلقه لهذا الكون من لا شيء . على أن هناك واسطة بين الله وبين خلقه للكون : ذلك بأن الله قد ولد من ذاته شمس العالم الروحي ، ومن هذه الشمس خلق الكون ، وكل ما فيه من كائنات .

ويذهب سويدنبرج إلى أن في الله الذي هو منذ الأزل رب الكون ، ثلاثة أشياء هي عين الرب : الحب الإلهي ، والحكمة الإلهية ، والصنع الإلهي ؛ وأن هذه الأشياء الثلاثة لها مظاهرها التي تفيض منها ، وتظهر خارج شمس العالم الروحي .

وإذا كان كل شيء قد خلقه الله هكذا كما يتصور سويدنبرج ، إلا أن الجواهر المادية التي تتألف منها الأرضون ، ليس فيها ثمة شيء من الإلهي ذاته ، ولكنها لا تنفك عن كونها تستمد وجودها من ذات خالقها : ذلك بأن هناك فيضاً دائماً من العالم الروحي على العالم الطبيعي ، وأن هذا الفيض له صورتان نوعيتان يعمل عمله فيهما ، وتظهر آثاره عليهما ، وإحدى هاتين الصورتين هي الصورة النباتية ، والأخرى هي الصورة الحيوانية . وهذا يعني بعبارة أدق وأعظم من عبارات سويدنبرج أن للأشياء المادية في الكون المخلوق دلالتها على أن الطبيعة لم تولد قط ، ولن تولد البتة ، أي شيء ؛ ولكن الله من ذاته ، وعن طريق العالم الروحي يولد كل شيء .

٥ - وإذا كان سويدنبرج قد أفرد لكل موضوع من موضوعات فلسفته التيوزوفية جزءاً من الأجزاء الأربعة الأولى من كتابه الذي نحن بصدد تلخيصه هنا ، إلا أنه في الجزء الخامس والآخر من هذا الكتاب يكاد أن يؤلف بين الموضوعات المختلفة كلها ، وأن يعقب عليها كلها ، وأن يخرج لنا من خلال هذا التعقيب وذلك التأليف خلاصة شاملة لمذهبه في كل ما عرض له آنفاً ، بحيث يكون التفسير الذي تنطوي عليه هذه الخلاصة قائماً على المبدأين الرئيسيين اللذين جعل منهما موضوعاً

لهذا الكتاب وهما الحب الإلهي من ناحية ، والحكمة الإلهية من ناحية أخرى : فهذا الجزء الخامس نجد كلاماً عن الله وجهه وحكمته ، وكلاماً عن الكون وخلقه وطبيعته ، وكلاماً عن الإنسان ونفسه وكسبه وفطرته ، وفضلاً عن ذلك ما نجده في هذا الجزء من حديث سويدنبرج عن بعض المسائل بلسان ذوقه وكشفه ورويته :

فهو يحدثنا بادئ ذي بدء عن الإنسان ، وما خلقه الله فيه من ملكات تعينه على تلقي الحب والحكمة من الله ، ويستعين بها على تحقيق الخير والحق ، والإعراض عن الشر والباطل : فقد خلق الله الإنسان وفيه ملكتان : الإرادة والعقل : الإرادة لتلقى حبه الإلهي ، والعقل لقبول حكمته الإلهية .

على أن سويدنبرج الفيلسوف اللاهوتي ، والصوفي التيوزوفي المتفلسف ، لم يكن هنا بمعزل عن سويدنبرج العالم الطبيعي صاحب النظريات والمباحث العلمية الكثيرة لا سيما ما كان له من هذه المباحث والنظريات في الفسيولوجيا والتشريح : فهو يزعم أن الإرادة والعقل يوجدان في المخ كله ، وفي كل جزء من أجزائه ، ومن ثم في البدن كله ، وفي كل جزء من أجزائه ، وأن الحياة في جملتها وفي تفصيلاتها إنما هي كما كانت في أصلها الذي يعني أن الحياة تتدفق من كل جزء إلى الكل ، ومن الكل إلى كل جزء ، وأن هناك تقابلاً بين الإرادة والقلب ، وتقابلاً آخر بين العقل والرئتين ، وأن كل الأشياء التي في النفس ترجع إلى الإرادة والعقل ، كما أن كل الأشياء التي في البدن ترجع إلى القلب والرئتين ؛ ولعل كثيراً من الأسرار المتعلقة بالإرادة والعقل ، ومن ثم المتعلقة بالحب والحكمة ، تستكشف عن طريق هذا التقابل .

فكل أولئك وكثير غيره من المبادئ الكلية والمسائل الجزئية في الفلسفة الطبيعية والنفسية والخلقية والميتافيزيقية

قد تناوله سويدنبرج في كتابه « الحب والحكمة الإلهيان » الذي قدمت بين يديك تلخيصاً لأجزائه الخمسة . وليس من شك في أن الكتاب بما يصوره من مذهب فلسفي ، وبما يعبر عنه من منزع روحي ، وبما اصطنعه فيه مؤلفه من منهج علمي عقلي ذوقي في آن واحد ، يمكن أن يعد في مقدمة مصنفات سويدنبرج بنوع عام وعلى رأس مصنفاته اللاهوتية والفلسفية والتيوزوفية بنوع خاص ، ومن بين الآثار القيمة التي عملت عملها ، وآتت أكلها في تراث الإنسانية ، سواء فيما خلفه العلماء والفلاسفة والشعراء والصوفية من ذلك التراث ، أو فيما كان له من آثار متجددة في حياة أولئك وهؤلاء .

ومهما يكن في أسلوب سويدنبرج في هذا الكتاب من غموض وإبهام في بعض ألفاظه وعباراته ، لأنه كتب كتابه باللاتينية ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفاً ، فحسب سويدنبرج أنه قدم فيه للإنسانية تصويراً للوجود ، وتفسيراً للحياة ، وتعبيراً عن حقيقة هذه الحياة وذلك الوجود ، لعلنا لو أعملنا عقولنا وقلوبنا وضمايرنا فيما قدم من هذا كله ، وأنشأنا بيننا وبينه نوعاً من الصلة الروحية التي تقوم على الألفة معه ، والأنس به ، لعرفنا منه كثيراً من الحقائق التي تغمض على الفهم ، والدقائق التي تجل عن الوهم ، وعندئذ نستطيع أن نخل الكتاب في محله من تراث الإنسانية ، وأن نضع مؤلفه في موضعه من عباقرة الإنسانية .

(٥)

شواهد من الكتاب

وهذه شواهد من كتاب « الحب والحكمة الإلهيان » لسويدنبرج ، أختتم بها هذا البحث ، ولعل في إيرادها ما يعين على فهم بعض النواحي التي أوردناها خلال تحليلنا من ناحية ، وعلى تذوق بعض الحقائق التي عرض لها سويدنبرج من ناحية أخرى ، وعلى إبراز أسلوب

المؤلف وطريقته في التفكير إبرازاً صادقاً أميناً من ناحية ثالثة :

— أ —

الحب حياة الإنسان

قال سويدنبرج ما نصه :

١ — الإنسان مدرك للوجود ، ولكنه ليس مدركاً لطبيعة الحب : فهو مدرك لوجود الحب من اصطناع اللفظ في الحديث العادى ، وذلك على نحو ما نقول : هذا الإنسان يحبني ، والملك يحب رعيته ، والرعية تحب ملكها ، والزوج يحب زوجته ، والأم تحب أبناءها ، وبالعكس ؛ أو أن هذا الشخص أو ذاك يحب وطنه ومواطنيه ، أو جاره ، وكذلك عند التحدث عن الأشياء الاشخصية من أننا نحب هذا أو ذاك . على أنه إذا كان يتحدث عن الحب هكذا على وجه كلى ، إلا أنه ينذر أن يعرف أحد ما هو . فالإنسان من حيث هو قاصر عن تكوين أية فكرة متميزة عن الموضوع عندما يفكر فيه ، يقول إما أنه ليس شيئاً حقيقياً ، أو أنه ليس إلا شيئاً ينبعث مما نرى أو نسمع أو نلامس أو نتحدث عنه فيؤثر فينا . فالإنسان جاهل جهلاً تاماً بأن الحب هو قوام حياته ، التي ليست الحياة العامة لبدنه كله ، ولأفكاره كلها فحسب ، بل حياة لأدق تفاصيلهما أيضاً . ولعل الإنسان الحكيم يستطيع أن يدرك هذا من الاعتبار التالية : هل تستطيع أن تفكر أو تعمل على وجه الإطلاق لو أن عاطفة الحب قد انتزعت منك ؟ عندما تحمد جذوة الحب ، أفلا تحمد أيضاً جذوة الفكر والكلام والفعل ، وأفلا تصبح حية عندما يضطرم الحب ؟ أفلا تضطرم بقدر على نحو ما هو الشأن في العاطفة ؟ إن الرجل الحكيم يدرك هذه الوقائع على أن الأمر فيها أمر تجربة ، ولكنه لا يتحقق من أن الحب هو حياة الإنسان .

٢ — لا يستطيع أحد أن يعرف ماذا تكون حياة الإنسان ، إلا أن يدرك أنها هي الحب . وإذا لم يكن هذا معروفاً فقد يعتقد بعض الناس أنها في الفكر ؛ ومع ذلك فإن الفكر هو النتيجة الأولى للحياة ، ولكن الفكر يمكن أن يكون في كثير أو قليل داخلياً ، وكذلك يمكن أن يكون في كثير أو قليل خارجياً . والفكر الذي هو في أعماق أعماقه عبارة عن إدراك ، هو بالفعل النتيجة الأولى للحياة . على أن هذه النقاط ستتناول فيما بعد ، وذلك عندما توضع مراتب الحياة موضع البحث .

٣ — لعل بعض فكرة الحب ، من حيث هو حياة الإنسان ، يمكن أن يتكون من حرارة الشمس في العالم فمن المعروف جيداً أن هذه الحرارة هي ، كما كانت ، الحياة المشتركة بين كل نبات على وجه الأرض : ذلك بأنها عندما تزداد في الربيع ، فإن نباتات من كل نوع تطلع من التربة ، وإذا هي قد زينتها على التعاقب الأوراق والأزهار والثمار ، وهكذا يقال بمعنى من المعاني أنها تعيش ؛ ولكن عندما تنقص الحرارة في الخريف والشتاء ، فإن النباتات تعرى من دلالات الحياة فتذبل . وكذلك الشأن في حب الإنسان ؛ إذ أن الحب والحرارة يقابل كل منهما الآخر على التبادل ، ولهذا كان الحب كذلك حاراً .

— ب —

الله وحده هو عين الحب لأنه هو عين الحياة

٤ — الله وحده ، ومن ثم الرب ، هو عين الحب ، لأنه هو عين الحياة ، والملائكة والإنس هم قوابل له الحياة . وهذا سيبين على وجه التمام في المصنفات التي تدور على العناية الإلهية والحياة . وهنا نلاحظ أن الرب الذي هو إله الكون لا مخلوق ولا مثناه ، على حين أن الملائكة والإنس كائنات مخلوقة ومتناهية . ولأن الرب

لا مخلوق ولا متناه فهو وجود جوهري يطلق عليه اسم « ياهوا » "Jehovah" ، وهو عين الحياة ، أو الحياة عينها . ومن المخلوق واللامتناهي الذي هو عين الوجود وعين الحياة ، لا يمكن أن يخلق إنسان خلقاً مباشراً ، لأن الإلهي واحد ولا منقسم ؛ ولكن الإنسان يجب أن يخرج إلى الوجود بواسطة جواهر مخلوقة ومتناهية ، مكونة على وجه يمكن معه للإلهي أن يقر فيها . ومن حيث أن الإنسان والملائكة قد خلقوا هكذا ، فإنهم قوابل للحياة . ولذلك إذا أباح أحد ما لنفسه أن يعمد في الضلال إلى حد يرى معه أن له حياة فطرية ، وأنه ليس مجرد قابل للحياة عينها ، فلا مناص له عندئذ من أن يرى أنه إله . إنه لوهم محض أن نخيل لأحد ما أن له قنية الحياة الفطرية ، ولو أنه يشعر كأنه هو الذي يفعل . ذلك بأن العلة الأولى تدرك على أنها مندرجة في العلة الآلية فحسب . وإذا كان الله هو الحياة عينها ، فهو نفسه يقول في (إنجيل يوحنا : الأصحاح الخامس ، الآية ٢٦) : « كما أن للأب حياة في ذاته ، فهو كذلك قد منح الإبن أن تكون له حياة في ذاته » ؛ وهو يصرح كذلك بأنه « عين الحياة » (إنجيل يوحنا : الأصحاح الحادى عشر ، الآية ٢٥ ؛ الأصحاح الرابع عشر ، الآية ٦) . أما وأن الحياة والحب شيء واحد على نحو ما تبين الآن مما سبق قوله في (فقرة ١ ، ٢) ، فقد ترتب على ذلك أن الرب من حيث هو عين الحياة ، فهو كذلك عين الحب .

٥ - على أنه لكي يكون هذا مفهوماً على وجه التمام ، فلا بد من معرفة الحقائق التالية : لما كان الرب هو الحب في صميم جوهره ، أعنى الحب الإلهي ، فانه يظهر للملائكة في السماء كأنه شمس ، ومن هذه الشمس تفيض الحرارة والضوء . والحرارة الفياضة ها هنا هي في جوهرها الحب ، والضوء في جوهره هو الحكمة . والملائكة على قدر ما هم مهياؤون لقبول هذه الحرارة وهذا الضوء الروحانيين ، فانما هم تجسيمات للحب

والحكمة ، وليسوا كيفما كان صادرين عن أنفسهم ، بل عن الرب . هذه الحرارة وهذا الضوء الروحانيان لا يتدفقان في الملائكة ولا يوتران فيهم فحسب ، بل هما يتدفقان في الإنس ويوتران فيهم أيضاً ، وذلك على قدر ما يصبحون قادرين على قبولها ؛ وقدرتهم على فعل ذلك تتوقف على درجة حبهم للرب ولجيرتهم . هذه الشمس ذاتها ، أو الحب الإلهي ، ليست قادرة بحرارتها وضوئها على أن تخلق أى أحد خلقاً مباشراً من ذاتها ، لأن أى أحد يخلق هكذا سيكون عندئذ هو الحب في جوهره ، الذي هو الرب في ذاته ؛ ولكنه يستطيع أن يخلق كائنات من جواهر ومواد مكونة على وجه تستطيع معه أن تقبل الحرارة عينها والضوء عينه ؛ مثله في هذا كمثل الشمس بالضبط في أنها لا تستطيع بحرارتها وضوئها التوليد في الأرض مباشرة ، بل بواسطة مواد في التربة التي يمكنها أن تعمل عملها فيها بحرارتها وضوئها فاذا هي تولد النباتات . ويمكن أن يتبين من الكتاب الموسوم (الفردوس والجحيم = Heaven and Hell : ١١٦ - ١٤٠) أن حب الرب الإلهي ينظر إليه كأنه شمس في العالم الروحي ، وأن الحرارة والضوء الروحانيين اللذين من خلالها تحصل للملائكة قنية الحب والحكمة ، إنما ينبعثان من هذه الشمس .

٦ - وإذا لم يكن الإنسان هو الحياة ، ولكنه قابل للحياة ، فقد ترتب على هذا أن تولد الإنسان عن أبيه ليس تولداً للحياة ، بل هو تولد لمحض صورة أولية فحسب قابلة للحياة ؛ وإلى هذه الصورة من حيث هي نواة أو أساس تتعاقب إضافة جواهر ومواد لها صور ملائمة لقبول الحياة في نسقها ورتبتها .

- - -

الذات الإلهية هي عين الحب والحكمة

(٢٨) إذا أنت ألمت الماماً عقلياً بكل الأشياء التي تعرف ، واستقصيت في شيء من التسامى بالنفس ،

ما عسى أن يكون متعلقاً بها جميعاً على حد سواء ، فلا بد لك من أن تخلص إلى أنه هو الحب والحكمة . ومن حيث أن هذين الاثنين هما قوام كل شيء في حياة الإنسان ، فإن كل شيء ، سواء كان مدنياً أو أخلاقياً أو روحياً متعلقاً بالإنسان ، يتوقف على هذين الاثنين ، ولا يستطيع أن يوجد منفصلاً عنهما . وكذلك هو الشأن في كل شيء يتعلق بحياة الإنسان المركب ، الذي قيل عنه آنفاً أنه جماعة كبيرة أو صغيرة ، أو مملكة ، أو دولة ، أو الكنيسة ، أو الفردوس الملائكى . فانتزع الحب والحكمة منها ، ثم انظر هل لها وجود حقيقى ، تجدها ، بعيداً عن هذين باعتبارهما أصليين لها ، ليست شيئاً .

٢٩ - ليس من أحد يستطيع أن ينكر أن للحب والحكمة وجوداً مشتركاً في ذات الله ؛ لأن الله يحب الناس جميعاً بمقتضى حبه ، ويرشدهم بمقتضى حكمته . وكذلك الكون المخلوق فهو من حيث النظام والترتيب مفعم بالحكمة التى تنبثق من الحب ، حتى أنك لتقول أن كل الأشياء فيه هى الحكمة عينها متجلية في نظام متسق ، لأن كثرة محتوياته التى لا تعد قد وضعت على ترتيب هو من الكمال بحيث لو تعاقبت أو تساوقت ، وأخذت مجتمعة ، لكان منها كل واحد ؛ وهذا هو السبب الوحيد الذى من أجله يمكنها أن تماسك معاً ، وأن تبقى محافظاً عليها إلى الأبد .

٣٠ - من حيث أن الذات الإلهية عينها هى الحب والحكمة ، فلذلك كان للإنسان ملكتان قابلتان للحياة ، يحصل من إحداهما على عقله ، ومن الأخرى على إرادته والملكة التى يحصل منها العقل تستمد كل شيء من فيض الحكمة الإلهية ، والملكة التى تحصل منها الإرادة تستمد كل شيء من فيض الحب الإلهى . وكون أحد من الناس ليس حكماً حقاً ، ولا يحب حقاً ، لا يجعله خلواً من هاتين الملكتين ، بل هو عائق لهما عن أن تعمل عملهما ؛ وليس العقل والإرادة جوهرين هاهنا ، ولو

أتهما ما يزالان يسميان كذلك . ومع ذلك فإن هاتين الملكتين لو انتزعتا ، لتداعى كل ما هو إنسانى ، وكل قوة من قوى التفكير والكلام على منهج عقلى ، ومن قوى الإرادة والفعل اختياراً . ومن هذا يتبين في وضوح أن الإلهى يلزم الإنسان في هاتين الملكتين اللتين تمكنانه من أن يصطنع الحكمة والحب . أما أن تلك القوى توجد في كل إنسان ، ولو أنه قد لا يصطنعها كما ينبغي ، فذلك ما قد علمتنيه التجارب الكثيرة التى ستجدها مدونة على نطاق أوسع في موضع آخر .

٣١ - من حيث أن الذات الإلهية هى عين الحب والحكمة ، فلذلك كان لكل الأشياء في الكون صلتها بالخير والحق ؛ إذ أن كل ما يصدر عن الحب يسمى خيراً ، وأن كل ما يصدر عن الحكمة يسمى حقاً . على أنك واجد من هذا مزيداً فيما بعد .

٣٢ - ومن حيث أن الذات الإلهية هى عين الحب والحكمة ، فلذلك استمد الكون ، وكل شيء فيه ، حياً أو غير حى ، قوامه من الحرارة والضوء ؛ ذلك بأن الحرارة تقابل الحب ، والضوء يقابل الحكمة ، ومن ثم كانت الحرارة الروحية هى الحب ، وكان الضوء الروحى هو الحكمة . على أنك واجد من هذا أيضاً مزيداً فيما بعد .

٣٣ - تنبعث من الحب والحكمة الإلهيين ، اللذين هما عين ذات الله ، كل عواطف الإنسان وأفكاره ؛ فالعواطف تنبعث من الحب الإلهى ، والأفكار تنبعث من الحكمة الإلهية . وكل جزئية من جزئيات حياة الإنسان ، ليست شيئاً إلا عاطفة وفكرة ؛ لأن هذين الاثنين هما كما كانا المصدران اللذان تصدر عنهما حياتهما كلها ، وكل متع حياته ولذاتها إنما تستمد منهما ؛ فالمتع تنشأ من حبه وقد استثير ، واللذات تنشأ من الفكر وقد حصل من التفكير . أما وأن الإنسان قد خلق قابلاً للحياة ، وأنه يقبلها بقدر حبه لله ، وأنه يحكم هذا الحب حكيم ، بمعنى أنه كذلك على قدر ما يجد من البهجة فيما

يرد من الله ، وعلى قدر ما يفكر تحت سلطان تلك العاطفة ، فقد ترتب على هذا أن الذات الإلهية ، التي هي الذات الخالقة ، هي الحب والحكمة الإلهيان .

— د —

الفرق بين الإنسان الروحي والإنسان الطبيعي

٢٥١ — ليس الإنسان انساناً بما له من وجه وبدن ، بل بما له من عقل وإرادة ؛ ومن هنا كان المراد بالإنسان الطبيعي والإنسان الروحي عقل الإنسان وإرادته ، اللذين يكونان إما طبيعيين وإما روحيين . والإنسان الطبيعي من حيث العقل والإرادة هو — كما كان — عالم طبيعي يمكن أن يسمى العالم الأصغر Microcosm والإنسان الروحي من حيث العقل والإرادة هو — كما كان — عالم روحي يمكن أن يسمى بالعالم الروحي أو العالم العلوي . أما وأن الإنسان الطبيعي يضاهي العالم الطبيعي ، فبين أنه يحب ذلك العالم ؛ وأن الإنسان الروحي يضاهي العالم الروحي ، فبين أنه يحب الأمور

الروحية والعلوية . وفي الحق إن الإنسان الروحي يحب كذلك العالم الطبيعي ، ولكن على نحو ما يحب السيد خادمه الذي يصطنعه لقضاء حاجاته ؛ وبحسب ما يقضى من حاجات على هذا الوجه ، فكذلك الإنسان الطبيعي أيضاً يكون — كما كان — روحياً ، ويصبح محسناً للبهجة المألوفة الناشئة من المرتبة الروحية للنفس ، ولعل نفساً كهذه ، يصح أن تسمى انساناً روحياً طبيعياً ؛ وإذن فالإنسان الروحي يحب ألوان الحق الروحية حباً ، لا ليعرفها ويعقلها فحسب ، بل لأن له إرادة فعلها أيضاً ، على حين أن الإنسان الطبيعي يحب أن يتشدد بهذه الألوان من الحق ، وأن يتصرف على هذا النهج جاداً في طلب المنافع . وهذه التبعية نتيجة لازمة لانحدار العالمين الروحي والطبيعي ، إذ أن كل ما يرى وما يفعل في العالم الطبيعي ، يستمد أصله من العالم الروحي ؛ ولهذا فن البين أن الإنسان الروحي يتميز جملة من الإنسان الطبيعي ، وأنه ليس ثمة صلة أخرى بينهما أكثر من تلك التي توجد بين العلة والمعلول .



الموسيقى الكبير للفارابي

بمستلم
الدكتور محمد احمد الحفنى

أبو نصر الفارابي
٢٦٠ - ٣٣٠ هـ

اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي ،
نسبة إلى مدينة « فاراب » من أعمال خراسان ، حيث
ولد بها وكان أبوه تركياً من قواد الجيش .

فلما شب كان شأنه شأن أولئك العباقرة ذوى
المواهب الذين تهفو نفوسهم نحو المعرفة ويجدون في
الحكمة والعلوم غذاءً لها ، فهاجر مسقط رأسه إلى بغداد
حيث كانت مهد الحضارة في العصر العباسي .

وكان ينطق بعدة لغات ويجيد اللسان التركي ،
فتعلم العربية وأتقنها غاية الاتقان حتى لم يكن يُعرف
بأيهما أبين ، ولما دخل بغداد كان بها أبو بشر متى بن
يونس الحكيم المشهور ، فأخذ عنه علم المنطق ثم رحل
إلى مدينة حرّان وكان بها يوحنا بن حيلان الحكيم
النصراني ، فأخذ عنه طرفاً من علم المنطق أيضاً ، ثم
عاد إلى بغداد وانقطع إلى قراءة كتب الفلسفة وتناول
جميع كتب « أرسطو » في المنطق ، وبرع في تفسير
معانيها وأغراضه فيها ، حتى قيل إن كتاب « النفس »

لأرسطو وجد مكتوباً عليه بخط الفارابي : « إني قرأت
هذا الكتاب مائة مرة » .

ثم أقبل على العلوم الرياضية وعلوم الحكمة والفلسفة
ونظر في صناعة الطب وعلم منها الأمور الكلية غير أنه
لم يباشر جزئياتها ولم يحاول مباشرة أعمالها ، وكان له
من معرفته باللغة اليونانية خير معين على استيعاب علوم
الحكمة والفلسفة والمنطق ، وكانت أيضاً معرفته باللغة
الفارسية مما جعله إماماً في العلوم النظرية والموسيقى ،
إلى جانب معرفته باللغة العربية ، وهى لغة الأدب والدين
والطب ، فكان فيلسوفاً عالماً حكيماً ، جديراً بأن يلقب
بالمعلم الثاني أكبر فلاسفة المسلمين .

ومع كل هذا ، كان أبى النفس متواضعاً متجنباً
عن أمور الدنيا مقتنعاً منها بما يقوم بأوده يسير سيرة
المتقدمين من الفلاسفة ، فلما سئل مرة : من أعلم أنت
أو أرسطو؟ قال : « لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه » ،
وكان فاضلاً تقياً ورعاً ، وله دعاء خاص به ذكره
ابن أبى أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ في كتابه : « عيون
الأنبياء في طبقات الأطباء » ، هذا نصه :

قال : « اللهم إني أسألك يا واجب الوجود وبإعانة
العلل يا قديماً لم يزل أن تعصمني من الزلزل ، وأن تجعل
لي من الأمل ما ترضاه لي من عمل ، اللهم امنحني
ما اجتمع من المناقب وارزقني في أموري حسن العواقب
تنجح مقاصدي والمطالب يا إله المشارق والمغارب رب
الجوار الكنس السبع التي انبجست عن الكون انبجاس
الأبهر من الفواعل عن مشيئته التي عمت فضائلها جميع
الجواهر ، اللهم البسني حلل البهاء وكرامات الأنبياء
وسعادة الأغنياء وعلوم الحكماء وخشوع الأنقياء ،
اللهم انقذني من عالم الشقاء والفناء واجعلني من إخوان
الصفاء وأصحاب الوفاء وسكان السماء مع الصديقين
والشهداء ، أنت الله الذي لا إله إلا أنت علة الأشياء
ونور الأرض والسماء ، امنحني فيضاً من العقل الفعال
يا ذا الجلال والأفضال ، هذب نفسي بأنوار الحكمة
وأوزعني شكر ما أوليتني به من نعمة ، أرني الحق
حقاً والهمني اتباعه والباطل باطلاً واحرمني اعتقاده
وإسماعه ، هذب نفسي من طينة الهوى إليك أنت العلة
الأولى :

يا علة الأشياء جمعاً والذي

كانت به عن فيضه المتفجر

رب السموات الطباق ومركز

في وسطهن من الثرى والأبحر

إني دعوتك مستجيراً مذنباً

فاغفر خطيئة مذنب ومقصر

هذب بفيض منك رب الكل من

كدر الطبيعة والعناصر عنصري

اللهم رب الأشخاص العلوية والأجرام الفلكية
والأرواح السماوية ، غلبت على عبدك الشهوة البشرية
وحب الشهوات والدنيا الدنية فاجعل عصمتك مجتبي
من التخليط وتقواك حصني من التفريط انك بكل
شيء محيط ، اللهم انقذني من أسر الطبائع الأربع وانقلني

إلى جنابك الأوسع وجوارك الأرفع ، اللهم اجعل
الكفاية سبباً لقطع مذموم العلائق التي بيني وبين الأجسام
الترابية والهموم الكونية واجعل الحكمة سبباً لإيجاد نفسي
بالعوالم الإلهية والأرواح السماوية ، اللهم طهر بروح
القدس الشريفة نفسي وآثر بالحكمة البالغة عقلي وحسي
واجعل الملائكة بدلاً من عالم الطبيعة أنسى ، اللهم
الهمني الهدى وثبت إيماني بالتقوى وبعثني إلى نفسي
حب الدنيا ، اللهم قوّ ذاتي على قهر الشهوات الفانية
وأحق نفسي بمنازل النفوس الباقية واجعلها من جملة
الجواهر الشريفة الغالية في جنات عالية ، سبحانه
اللهم سابق الموجودات التي تنطق بالسنّة الحال والمقال
إنك المعطي كل شيء منها ما هو مستحقته بالحكمة
وجاعل الوجود فيها بالقياس إلى عدمها نعمة ورحمة ،
فالذوات فيها والأعراض مستحقة بآلائك شاكرة
فضائل نعمائك ، سبحانه اللهم وتعالمت ، إنك الله
الأحد المنرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له
كنواً أحد ، اللهم إنك قد سبخت نفسي في سجن من
انغاصر الأربعة ووكلت بافتراسها أسباعاً من الشهوات ،
اللهم جسّد لها بالعصمة ، وتعطف عليها بالرحمة التي
هي بك أليق والكرم الفائض الذي هو منك أجدر
وأخلق ، وأمنّ عليها بالتوبة العائدة بها إلى عالمها
السماوي ، وعجل لها بالأوبة إلى مقامها القدسي وأطلع
على ظلماتها شمساً من العقل الفعال وابسط عنها ظلمات
الجهل والضلال واجعل ما قواها بالقوة كامناً بالفعل
وأخرجها من ظلمات الجهل إلى نور الحكمة وضياء
العقل ، الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى
النور ، اللهم أر نفسي صور الغيوب الصالحة في منامها
وبدّلها من الأضغاث برويا الخيرات والبشرى الصادقة
في أحلامها وطهرها من الأوساخ التي تأثرت بها عن
محسوساتها وأوهامها وابسط عنها كدر الطبيعة وأنزلها
في عالم النفوس المنزلة الرفيعة ، الله الذي هداني وكفاني
وآواني .

هذا الدعاء الطويل قد يكشف لنا جانب التقوى والإنسانية في نفس هذا الفيلسوف العظيم وينبئ عن روحه النبيلة الطاهرة ، التي تدعو الله أن يزداد علماً وهو من أكابر العلماء .

قال ابن أبي أصيبعة : « حدثني عمي رشيد الدين أبو الحسن علي بن خليفة رحمه الله ، أن الفارابي توفي عند سيف الدولة بن حمدان في رجب سنة ٣٣٩ هـ ، وكان أخذ الصناعة عن يوحنا بن حيلان ببغداد في أيام المقتدر ، وكان في زمانه أبو البشر متى بن يونس ، وكان أبين من أي نصر وأبو نصر أحد ذهناً وأعذب كلاماً ، وتعلم أبو البشر متى من إبراهيم المروزي ، وتوفي أبو البشر في خلافة الرازي فيما سنة ٣٢٣ إلى سنة ٣٢٩ هـ ، وكان يوحنا بن حيلان وإبراهيم المروزي قد تعلموا جميعاً من رجل من أهل مرو » .

وقال القاضي ساعد بن أحمد بن ساعد في كتاب التعريف بطبقات الأمم ، « إن الفارابي أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر ، فبذل جميع أهل الإسلام فيها وأربى عليهم في التحقيق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناوئها وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منه على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة .

وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً شيئاً ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بغرضه

منها وسمى تأليفه فيها ، ثم أتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدّم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة إلينا إلى (أول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه) ، ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه ، فانه يعرف بالمعاني المشتركة جميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ، ولا سبيل إلى فهم معاني (قاطيفوراس) وكيف هي الأوائل الموضوعات لجميع العلوم إلا منه .

ثم له بعد هذا في العلم الإلهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما أحدهما المعروف بالسياسة المدنية والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة ، عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهي على مذهب أرسطوطاليس في مبادئ الستة الروحانية وكيف عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة ، وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية ، وفرق بين الوحي والفلسفة ، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة .

ثم له بعد ذلك كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، لا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه » .

وقد ظل « الفارابي » معظم أيامه ببغداد مكباً على الاشتغال بعلوم الفلسفة والمنطق ، ووضع بها معظم كتبه وتصانيفه ، ثم سافر إلى دمشق ، ثم إلى مصر ، وقد ذكر في كتابه المرسوم بالسياسة المدنية ، أنه بدأ بتأليفه في بغداد وأكمله بمصر ، ثم عاد إلى دمشق وأقام عند سيف الدولة أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان التغلبي ، وأكرمه إكراماً كثيراً وعظمت منزلته عنده وكان موثقاً له .

قال ابن أبي أصيبعة : « نقلت من كلام لأبي

نصر الفارابي ، في معنى اسم الفلسفة ، قال : اسم
الفلسفة يوناني ، وهو دخيل على العربية ، ومعناه إثارة
الحكمة ، وهو في لسانهم مركب من « فيلا » ومعناها
الإثارة ومن « سوفيا » ومعناها الحكمة ، والفيلسوف هو
المؤثر للحكمة ، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل
المؤكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة .

وللفارابي ، مؤلفات عديدة أكثرها في المنطق ،
شرح فيها جميع كتب أرسطو ، وهي :

كتاب القياس ، ويسمى أنالوطيقا الأولى .

كتاب البرهان ويسمى أنالوطيقا الثانية .

كتاب الجدل .

كتاب العبارة .

كتاب المقولات العشرة .

كتاب المغالطة .

كتاب الخطابة .

كتاب السماع الطبيعي .

كتاب السماء والعالم .

كتاب الآثار العلوية .

وله شرح كتاب « المحسّطى » في علم الهيئة
لبطليموس الفلكي ، وشرح كتاب « أيساغوجي »
لقرفوروس في المنطق ، وشرح المقالتين الأولى والخامسة
من كتاب إقليدس في الهندسة ، وجوامع كتاب
النواميس لأفلاطون .

وله أيضاً كتب كثيرة في المنطق والفلسفة والعلوم
الطبيعية نذكر منها :

كتاب المختص في المنطق .

كتاب الألفاظ والحروف .

كتاب السياسة المدنية .

كتاب الخطابة ، وهو عشرون مجلداً .

كتاب المدخل إلى علم المنطق .

كتاب المقائيس .

كتاب مختصر الفلسفة .

وكلام في معنى الفلسفة .

كتاب في المدخل إلى الهندسة الوهمية .

وكلام في الشعر والقوافي .

وكلام في حركة الفلك .

مقالة في صناعة الكيمياء .

وكلام في الجوهر .

كتاب في الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام

أرسطو .

كتاب في الرد على الرازي في العلم الإلهي .

كتاب في إحصاء العلوم وترتيبها .

كتاب المدينة الفاضلة ، والمدينة الجاهلة ، والمدينة

الفاسقة ، والمدينة المبتذلة ، والمدينة الضالة .

ومن مؤلفات الفارابي في صناعة الموسيقى :

كتاب الموسيقى الكبير ، ألفه للوزير أبي جعفر

المنصور محمد بن القاسم الكرخي .

كتاب في إحصاء الإيقاع .

كتاب في النقلة مضافاً إلى الإيقاع .

وكلام في الموسيقى .

وأما الكتب التي طبعت أو ترجمت من كتب

الفارابي ، فهي :

« آثار أهل المدينة الفاضلة » ، عنى به « ديتريش »

الألماني وطبع بليدن سنة ١٨٩٥ م . ، وطبع بمصر

سنة ١٣٢٤ هـ .

« الرسالة الفارابية » وتليها مقدمة وملاحظات باللغة

الألمانية ، عنى بها « ديتريش » وطبع بليدن سنة ١٨٩٠ م

« كتاب المجموع » ، طبع بمصر سنة ١٣٢٥ هـ .

« مبادئ الفلسفة القديمة » ، طبع بمصر سنة ١٣٢٨ هـ .

« كتاب الموسيقى الكبير » ، طبع منه نبذة بعناية

الأستاذ « لاند » ، في أعمال المؤتمر الشرقي السادس

بليدن سنة ١٨٨٤ م ، وترجم الكتاب بأكمله إلى اللغة
الفرنسية بعناية البارون « دى ارلنجيه » في جزئين ظهر
أولهما سنة ١٩٣٠ قبل وفاته بتونس سنة ١٩٣٢ ، وظهر
الجزء الثانى سنة ١٩٣٥ بعد وفاته .

كتاب « إحصاء العاوم » ، عنى به المستشرق
دكتور « هنرى فارمر » ، وعلق عليه وطبع منه الجزء
الخاص بعلم الموسيقى فى ليدن سنة ١٩٣٥ م ؛ وكذلك
عنى بنشره الدكتور عثمان أمين .

وأكثر الكتب التى ألفها الفارابى ، إما أنها فقدت
أو أنها لا تزال فى الخزائن والمكتبات ، والمعروف منها
إلى الآن قليل ، إذا قيس بمجموع ما كتبه فى شتى
العلوم والفنون .

ولم يبق من كتب الفارابى فى صناعة الموسيقى
سوى كتاب واحد ، هو المسمى « كتاب الموسيقى
الكبير » ، الذى يعد بحق أعظم مؤلف فى علم الموسيقى
وضعه العرب منذ فجر الإسلام إلى وقتنا هذا .

وعلى الرغم من شهرة الفارابى فى الفلاسفة والمنطق
والعاوم إلا أن شهرته اترنت أكثر بصناعة الموسيقى
والعلم بها ، ولعل هذه الشهرة التى تميز بها هذا الفيلسوف
فى الموسيقى ، وعلى الأخص فى الأوساط التى تنحى
بهذه الصناعة ، قد ترجع إلى كتابه الذى اشتهر باسم
« كتاب الموسيقى الكبير » ، فقد حكى الناس عنه
أساطير اترنت بأنه أول من اخترع العود ، وأنه
اخترع آلة كان إذا حرك أوتارها بطرائق معلومة عنده
أحدثت نغماً قد يبعث على النوم تارة وعلى البكاء تارة
أخرى ، أو نغماً لا يبالك الإنسان عند سماعه من
الضحك :

ولعل الذين أشاعوا عنه هذه الطرائف ربما نظروا
فى كتابه هذا ، عن آلة قديمة وصفها « الفارابى » بأنها
مستطيلة الشكل توضع عليها مسطرة مقسمة لقياس

الأبعاد الصوتية فى أجناسها المختلفة ، ونحن لم نجد ما
يدعونا إلى تصديق هذه الروايات عنه .

غير أن الذى لا شك فيه أن « الفارابى » ، كان
يزاول هذه الصناعة بالفعل ، فكان ذلك أمكن له فى
تعريف مبادئ هذا العلم والإحاطة بجميع نواحيه ،
فكان ينتقل فى موضوعاته انتقال خبير عالم بالصناعة
العملية فجاء كتابه فى علم الموسيقى شاملاً كاملاً .

وذكر ابن جليل فى تاريخ الأطباء أن أبا نصر
الفارابى كان فى شبابه يضرب بالعود ويغنى ، فلما
التحق وجهه قال : « كل غناء يخرج من بين شارب
ولحية لا يستظرف ، فترع عن ذلك وأقبل على دراسة
كتب الطب والفلسفة فقرأهما قراءة رجل متعقب على
مؤلفيها ، فبلغ من معرفة غوارها الغاية واعتقد الصحيح
منها وعلل السقيم منها ، وألف فى الطب كتاباً كثيرة » .

وقال ابن أبى أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ :
« نلت من خط بعض المشايخ أن أبا نصر الفارابى
صنع آلة غريبة يسمع منها ألحاناً بديعة يحرك بها
الانفعالات ، ويذكر أن سبب قراءته الحكمة أن رجلاً
أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس ، فاتفق
أن نظرها فوافقت منه قبولاً وتحرك إلى قراءتها ولم
يزل إلى أن أتت فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة ،
وقال ، إن أبا نصر سافر إلى مصر سنة ٣٣٨ هـ ورجع
إلى دمشق وتوفى بها فى رجب سنة ٣٣٩ هـ ، عند سيف
الدولة على بن حمدان فى خلافة الراضى ، وصلى عليه
سيف الدولة فى خمسة عشر رجلاً من خاصته ، ويذكر
أنه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم به
عليه سوى أربعة دراهم فضة فى اليوم يخرجها فيما يحتاجه
من ضرورى عيشه ، ولم يكن معتنياً بهيئة ولا منزل
ولا مكسب ، ويذكر أنه كان فى أول أمره قاضياً فلما
شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكلية على تعلمها ، ولم
يسكن إلى نحو من أمر الدنيا البتة ، ويذكر أنه كان

يخرج إلى الحراس بالليل من منزله يستضيء بمصابيحهم فيما يقرؤه ، وكان في علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل إلى غاياتها وأتقنها اتقاناً لا مزيد عليه .

وإذ نحن تطرقنا في حياة هذا الفيلسوف العظيم إلى الجانب الذي اشتهر به أكثر الأمر في صناعة الموسيقى ، وإلى ذكر كتابه في هذه الصناعة ، الذي أحدث له هذه الشهرة البالغة رغم تفوقه في العلوم والفلسفة ، فلنذكر طرفاً عن هذا الكتاب : « كتاب الموسيقى الكبير » للفارابي :

يعد هذا الكتاب من شوامخ الكتب العربية في الموسيقى ، لم يسبقه إليه أحد قبله ولم يزد عليه من تأخر من العرب القدماء ، فقد جاء هذا المؤلف شاملاً مستوفياً لجميع أنحاء الصناعة النظرية والعملية ، وهو مخطوط ضخيم له شهرة عالمية في الأوساط التي تعنى بدراسة الموسيقى العربية نظراً لغزارة مادته وقوة أسلوبه والمذهب المنفرد الذي سلكه المؤلف في تصنيفه .

وقد ظل هذا المخطوط في عداد المخطوطات القديمة إلى وقتنا هذا بسبب ضخامته وعمق معانيه وتعدد قراءته وعدم توافر النسخ الكاملة منه في المكتبات العامة ، وأيضاً بسبب أن القيام بتحقيقه على الأصول فقط قد يكون مجهوداً كبيراً قليل الفائدة ، ما لم يشرح غوامض القول فيه الأمر الذي يستلزم خبرة بمثل هذه البحوث بصفة خاصة مع دراية بالصناعة العملية ، فضلاً عن أنه يتطلب تفرغاً تاماً وقتاً طويلاً ، ولهذا الأسباب مجتمعة اقتصر المهتمون بهذا المؤلف إلى الرجوع إليه عند الحاجة أو إلى اقتباس مقتطفات منه في المواضيع المناسبة لهم .

غير أن عناية وزارة الثقافة والإرشاد القومي في الجمهورية العربية المتحدة في نشر وإحياء التراث العربي في سائر العلوم والفنون والآداب ، كانت ذا أثر واضح في اقبال المتخصصين على دراسة مختلف المخطوطات العربية وتحقيقها وشرحها والتعليق عليها ، فكان لإخراج

كتاب « الموسيقى الكبير » دليلاً واضحاً على تلك العناية القصوى .

وقد أتم تحقيق هذا المخطوط الضخم مع شرحه والتعليق عليه الأستاذ « غطاس عبد الملك خشبه » العضو الفني بمعهد الموسيقى العربية بالقاهرة ، وراجعته وقام بتصديره كتاب هذه السطور ، وهو تحت الطبع بعناية وزارة الثقافة والإرشاد القومي .

والناظر في هذا الكتاب يلمح فيه أنه كان ملحفاً به كتاب آخر ، وهذا واضح من قول المؤلف في افتتاح الكتاب : « ... رأينا أن نجعل ما نؤلفه في كتابين ، أولهما ، افتتاحناه بالأموال النافعة في الوقوف على مبادئ هذا العلم وأردفناه بالأشياء التابعة لأوائل هذه الصناعة واستوفينا فيه أجزاءها على التمام وسلكنا فيه المسلك الذي نخصنا نحن من غير أن نخلط به مذهباً آخر سواه ، والكتاب الثاني أثبتنا فيه ما تأدى إلينا من آراء المشهورين من الناظرين في هذه الصناعة وشرحنا ما نغض من أقاويلهم وفحصنا فيه رأى واحد واحد ممن عرفنا له رأياً أثبتته في كتاب ، وبيننا مقدار ما بلغه كل واحد من أولئك في تحصيل ما في هذا العلم وأصلحنا الخلل على من وقع في رأيه منهم ... » .

غير أنه من المؤسف حقاً أن هذا الكتاب الثاني الذي أشار إليه المؤلف في مقدمة كتابه الأول ، لم يعثر عليه والأرجح أنه مفقود ، ولذلك تناول التحقيق الكتاب الأول بجزئية .

والكتاب الأول ، يشتمل على جزئين : جزء في المدخل إلى صناعة الموسيقى ، والثاني في الصناعة نفسها .

والقسم الذي في المدخل إلى الصناعة مقالتان ، والقسم الذي في الصناعة نفسها ، فقد قسمه المؤلف ثلاثة فنون كل منها في مقالتين .

أما المقالة الأولى من الجزء الأول في المدخل ،
فهى بحث في أصل صناعة الموسيقى ، تناول فيه أولاً
هيئات الصناعة في الإنسان ، فجعلها صنفين إحداهما
الهيئة النظرية ، والثانية الهيئة العملية ، وهذه فقد قسمها
إلى قسمين ، هيئة الأداء وهيئة الصيغة ، ثم قارن بينهما
أيهما رئيسة الأخرى ، وقد انتهى به القول على أن
هيئة الصيغة رئيسة هيئة الأداء .

ثم تناول أصناف الألحان وغاياتها ، وهذه جعلها
ثلاثة أصناف :

الألحان الملدة ، وهى التى تكسب النفس لذة
وأنت مسموع ، دون أن يكون لها صنع آخر ، فى
النفس .

الألحان الخيطة ، وهى التى تفيد النفس مع ذلك
تخييلات وتوقع فيها تصورات أشياء وحالها فى ذلك
حال التزاويق والتأثيل المحسوسة بالبصر .

الألحان الانفعالية ، وهى التى تحدث عن الانفعالات
فهى إما مزيدة لها أو منقصة منها .

ثم تطرق المؤلف إلى نشأة الألحان الغنائية فى
الإنسان وهى غريزة طبيعية فى طلب اللذة أو التخيل
أو الانفعال ، وهذه هى غايات الألحان .

ثم تكلم عن نشأة الآلات الموسيقية ، فقال إن
الإنسان صنعها لتكون الألحان بالأقاول ذات المعانى
أبهى وألذ مسموعاً .

وفى نهاية هذه المقالة عرّف هيئة العالم بالموسيقى
النظرية ، وهى أنه ليس يطلب دائماً أن يكون صاحب
العلم النظرى على دراية بالموسيقى العملية ، فقد قال
أرسطو فى هذا المعنى ، إن كثيراً ممن يتعاطى النظر فى
الكليات لا يحس بالجزئيات ، لأن ذلك إنما يحتاج فيه
إلى قوة أخرى غير قوة العلم بالكليات .

أما المقالة الثانية ، من المدخل ، فهى بحث واف
لمبادئ العلم بالصناعة .

فتكلم أولاً ، عن الألحان التى يمكن أن تعد طبيعية
للإنسان ، ويعنى بها الألحان التى عند الأئمة الذين
مساكنهم وعيشتهم على الحجرى الطبيعى للإنسان ، وقد
جعل الألحان التى تعد غير طبيعية ، هى التى عند الأئمة
الذين مساكنهم وعيشتهم فيما بلى خط عرض ٤٥°
جنوباً ، وفيما بلى خط عرض ١٥° شمالاً ، فهؤلاء
ليست ألحانهم طبيعية بوجه ما للإنسان .

وقال عن مناسبات النغم فى الألحان ، إن الألحان
تلتئم عن صنفين من النغم : أحدهما بمنزلة السدى واللحمة
فى الثياب ، والآخر بمنزلة التزاويق والاستظهارات ،
فالتى هى بمنزلة السدى واللحمة فى الثياب هى التى
تمثابة الأصول والمبادئ فى الألحان ، والتى هى بمنزلة
التزاويق والاستظهارات هى النغم التى فى تزييدات
الألحان لتكون كمالات للحس .

وقال : « وإذا تأملنا الألحان تأملاً كثيراً وجدنا
فيها اقترانات للنغم وترتيبات لها ، وأعنى بالاقترانات
اجتماع اثنين منها أو أكثر ، والترتيبات أن يقدم هذا
فى السمع أو يؤخر هذا ، وفى الاقترانات ما هى كمالات
وطبيعية للأصناف ومنها ما ليس كذلك ، وفى ترتيباتها
ما هى كمالات أيضاً وطبيعية ومنها ما ليس كذلك .

وكمالات الاقتران والترتيب تتصور بطريق المناسبة
فإن كمال المقترنات فى الاقتران هو مثل ما يعرض
للونى الحمر والزجاج إذا اقترنا ، وكلون الباقوت
والذهب إذا اقترنا ، واللازوردى والحمرة إذا اقترنا ،
فلنسم كمال الاقتران اتفاق النغم وتأخيرها ، وخلافه ،
تنافر النغم وتباينها ، وكمال الترتيب يتبين أيضاً فى ألوان
التزاويق وفى الطعوم الواردة على الحس أولاً فأولاً ،
وخلافه كذلك ، ولنسم ذلك ملائمة الترتيب ، وخلافه
منافرة الترتيب . . . » .

ثم ذكر المؤلف مراتب النغم الطبيعية ، ووصف
آلة قديمة ، تسمى « الشاهروود » ، وكانت بعيدة

الفن الثاني : في الآلات المشهورة والنغم المحسوسة
منها وطرائق تسويات أوتارها .
الفن الثالث : في تأليف الألحان الجزئية .
أما المقالة الأولى من الفن الأول :

فقد بدأها أولا بذكر كيفية حدوث الصوت
والنغم في الأجسام وأسباب الحدة والثقل ، ثم عرف
مقادير الأبعاد الحادثة بقسمة الوتر والجمع بين الأبعاد
وتفصيلها وقسمتها ، وتعرض للقول في أى حدى
النسبة مقابلا للنغمة الأثقل وأيهما مقابلا للنغمة الأحدث ،
ثم خرج بقوله إنه يرى أن الصناعة ليس يدخلها نقص
ولا يلحق السامع كبير مضرة من أن يستعمل الإنسان
في التعليم أعظم العددين في البعد لأيهما شاء من نغمتيه ،
غير أنه استعمل في كتابه هذا الأعداد العظمى مقابلة
للنغمة الأثقل ، من قبل أن التعليم بهذا الوجه كان
أسهل وأفضل .

وقول المؤلف هذا لا يقطع برأى ، غير أن
المفروض أن النغمة الأثقل أصل للنغمة الأحدث ، فواضح
أن العدد الأصغر في النسبة دالا على النغمة الأثقل
وبالعكس .

وختم هذه المقالة بكلام مفصل في أصناف الأجناس
التي متوالياتها بالأربع نغم ، فجعلها رتبتين ، أجناس
قوية وأخرى لينة ، فالتبوية ما كان فيها أعظم الأبعاد
الثلاثة أصغر نسبة من مجموع البعدين الأصغرين ،
واللينة ما كان فيها أعظم الأبعاد الثلاثة أكبر نسبة من
مجموع البعدين الآخرين ، ثم رتب أنواع الجنس إلى
منتظم متتالي ، ومنتظم غير متتالي ، وغير منتظم ، ثم بين
كيف تؤخذ الأبعاد في كل من هذه الأجناس ورتبها
في جداول .

أما المقالة الثانية من الفن الأول :

فقد تكلم فيها أولا عن تعريف الجماعات التي
تألف من أكثر من جنس واحد ، وكيفية ترتيب

المذهب إلى قوة الرابعة من النغمة الأثقل فيها ، وتكلم
عن المتجانسات من النغم ومناسباتها العددية ونظائرها
التي توجد لها بالوجه غير الطبيعي وهو المذهب النظري
المجمل في تعريف مقادير النغم والأبعاد الصوتية .
واختتم الجزء الأول في المدخل بذكر الملاءمات
العشرة في الصناعة العملية ، وهى :

- ١ - الملاءمة التي في تزييدات الألحان وتشبيعاتها .
- ٢ - الملاءمة التي في أزمنة ما بين النغم ذى الإيقاع .
- ٣ - الملاءمة التي في المتجانسات ، وهى نغم
الجماعة المعدة لأن يؤخذ منها اللحن .
- ٤ - الملاءمة التي في التناوع ، وهو الانتقال من
نوع إلى الأقرب ثم الأقرب .
- ٥ - الملاءمة التي في ترتيبات النغم ، وهو التقديم
والتأخير بينهما عند اجتماعاتها لتكميل اللحن .
- ٦ - الملاءمة التي في اقترانات النغم ، وهى التي
تعرف بالاتفاقات .

٧ - الملاءمة التي في تهيئة نغم الجماعة توطئة لما يستجد
منها أولا فأولا .

- ٨ - الملاءمة التي في ترتيب أبعاد المتجانسات التي
بالأربع نغم ، وهى المسماة بالأجناس .
- ٩ - الملاءمة التي في المطابقات ، وهى الانتقال
بالصوت في طبقات ملائمة .

١٠ - الملاءمة التي في النغم ذواتها من حيث هى -
طبيعية في الحدة والثقل .

ثم ذكر كيف تركيب الأبعاد بعضها إلى بعضها ،
وكيف يفصل بعضها عن بعض ، وكيف تناسب
بأعدادها البسيطة الدالة على نغمها .

أما الجزء الثانى من هذا الكتاب ، فقد قسمه
المؤلف إلى ثلاثة فنون ، كل منها في مقالتين .

الفن الأول : الأصول في صناعة الموسيقى ،
ويسميه كتاب « الاسطقيسات » .

أطراف الأجناس بين حدى الجمع ، وقسم الجموع
صنفين منفصل ومتصل ، وهذه منها جماعات تامة
وجامعات ناقصة ، وجماعات متغيرة أو غير متغيرة .

ثم بين أسماء النغم اللاحقة في ترتيب الجموع ،
وذكر الأسماء اليونانية القديمة التي كانت تقابلها ، ثم
عرف التشابه في الأبعاد ، ويعنى بالأبعاد المتشابهة
الأبعاد التي نسبها متساوية وأطرافها على نسب مؤتلفة ،
حتى إذا سمعت متوالية كانت ملائمة ، ثم ذكر أصناف
التمزيج والخلط بين النغم والأبعاد والأجناس والجماعات
واستوفاهما جميعاً ، وانتقل بعد ذلك إلى تعريف
أصناف الانتقالات الجزئية ، وهذه منها :

انتقالات على الاستقامة ، وهي نقلة مستقيمة على
التوالى .

انتقالات بعطف إلى المبدأ ، وهي نقلة مستقيمة ثم
عود إلى المبدأ بتوسط نغم انتقل عليها أو لم ينتقل .

انتقالات على استدارة ، وهي العود إلى المبدأ ،
ثم المصير منه إلى النوع النظير من الجانب الآخر .

انتقالات بانعراج ، وهي العود إلى غير المبدأ ،
من النغم التي انتقل عليها أو لم ينتقل .

ثم تكلم عن أصناف الأزمنة في الإيقاع ، وبين
الأجناس الأصول التي منها تؤخذ الإيقاعات ، فقسمها
إلى قسمين : موصل الإيقاع ، ومفصل ، فالإيقاع
الموصل ، هو التوالى بأزمنة متساوية ويسميه الهزج ،
والمفصل من الإيقاع هو ما تفاضل فيه الأزمنة .

ثم ختم المقالة الثانية بقول مجمل في الإيقاع ، وذكر
وصف آلة قديمة مستطيلة الشكل قريبة الشبه من
« السنطير » ، عليها مسطرة مقسمة متحركة يمكن
بواسطة استخراج جميع النغم التي يمكن أن تحدث من
جميع الأجناس المختلفة الأبعاد .

أما الفن الثاني ، فهو كتاب في الآلات المشهورة .

فالمقالة الأولى منه ، بدأ فيها أولاً بذكر آلة العود ،
وذكر الجمع المستعمل في هذه الآلة ، والدساتين التي
كانت تحت مواضع النغم فيها ، والتسوية المشهورة
لأوتارها ، وتسويات أخرى لم تجربها العادة .

ثم تكلم عن الأعراض التي تلحق اتفاقات النغم في
الأجسام والآلات ، ومنها ما يعرف في علم الصوت
بالتردد الاضطرابي ، وبين كيف أن بعض النغم التي
هي في ذاتها متفقة قد تسمع في بعض الآلات غير
متفقة ، أو بالعكس ، وكيف أن حاسة السمع قد
يختلط عليها أمر الاتفاقات ، متى فاجأته نغمة حادة ثم
تليها أخرى تبلغ من الثقل أقصاء ، فلا يحس بها ، أو
إذا فاجأته نغمة ثقيلة ثم تليها أخرى تبلغ من الحدة
أقصاها ولما يتمكن بعد من الأولى فلا يحس بها .

ثم ذكر كيف يبلغ في آلة العود تمام الجمع ، فزاد
فيه وترأ خامساً كان يسميه « الحاد » ، فإذا سويت
هذه الآلة تسوية طبيعية بأن يكون بين كل وترين بعد
بأربع نغمات تحده النسبة ٣ إلى ٤ فإن النغمة التي تسمع
من دستان بنصر العود هي تمام الجمع الكامل ببعدين
بالكل ، أحدهما من مطلق الوتر الأثقل صوتاً إلى
سبابة الوتر الثالث ، والثاني من سبابة الوتر الثالث إلى
بنصر الوتر الخامس .

والمقالة الثانية من هذا الفن ، فقد جعلها في القول
على آلة الطنبور وأصناف المزامير وآلة الرباب ،
والمعازف التي تسمع منها الأوتار مطلقة .

بدأ في هذه المقالة بذكر صنفين من الطنبور
أحدهما الطنبور البغدادي ، والآخر يعرف بالطنبور
الخراساني ، وهذا أعظم هيئة وأكثر كمالاً من الأول .
وذكر أن الأول من هذين كانت تستعمل فيه الدساتين
التي كانت تسمع في القديم منذ الجاهلية ، وهي كانت
ترتب فيها الأبعاد ترتيباً متساوياً المسافات ، وصحح

مواقع الدساتين وذكر استعمال المحدثين لهذه الآلة في ذلك الوقت .

ثم تلا هذا بالطنبور الخراساني ، فذكر النغم المستعملة فيه ، الراتبة منها والمتبدلة ، وبين كيفية استخراجها في هذه الآلة ، وعدد تسوياتها المشهورة وغير المشهورة ، والنغم الموجودة في كل تسوية ، مع ما يقابلها من النغم الموجودة في آلة العود .

وانتقل بعد ذلك إلى القول عن أصناف المزامير ، وكيفية حدوث انغم فيها ومناسباتها مع أطوال المزامير وأقطارها وثقوبها .

وقد تبين من قوله ، إن المزمار البلدي أو التركي المعروف في وقتنا هذا يشبه المزمار الذي كان يسمى قديماً بالسرناي ، أو هو على وجه التحديد .

ثم تكلم عن آلة الرباب ، وبين أماكن النغم فيها ونسبها وتسويات تلك الآلة ، ومناسبات النغم فيها مع نظائرها في آلة العود .

ثم ختم المقالة ، بذكر المعازف ، وهي الآلات التي تستعمل فيها الأوتار مطابقة ، بحيال كل نغمة ، وبين كيف أن المزاويل لهذه الآلات أكثر إحساساً بالنغم من أولئك الذين يستعملون الآلات التي تؤخذ فيها النغم بقسمة أوتارها كالطنبور والعود ، وبين الطريق الصحيح الذي يجب أن يسلك فيه لتسوية نغم الأوتار المطلقة ، والطريق الذي يوجد فيه بعض التسامح وهو ما يستعمله المزاويلون عادة لهذه الآلات ، وذكر أن الجنس المسمى « ذا المدين » ، يمكن أن يرتب نغمة أسهل في هذه الآلات ، عن الأجناس الأخرى التي تتفاضل فيها أبعادها الثلاثة حيث تكون هذه أكثر حاجة إلى التأمل من تلك التي يتساوى فيها بعدان .

ثم ختم هذه المقالة بقول مجمل في الآلات التي يمكن أن يتم بها الأمر العملي أو العلمي ، أو الأمرين جميعاً .

أما الفن الثالث ، فهو في تأليف الألحان الجزئية .

فالمقالة الأولى ، من هذا الفن ، في صناعة الألحان الحادثة عن النغم باطلاق . فأوضح أولاً جداول تشتمل على الأعداد الدالة على ترتيب النغم في الأجناس جميعاً متى رتب كل منها في جمع تام منفصل .

ثم عدد الانتقالات ونغم المبادئ في الألحان ، وجعل للانتقالات جدولاً أوضح فيه أمثلة لجميع أصنافها .

ثم تكلم عن أزمنة الإيقاع من المبدأ ، وكيفية استخراج أصناف الأزمنة الأقل عن هذا المبدأ الأعظم ، وإنا نلمح في قوله هذا أن ما يستعمله المحدثون في وقتنا هذا إنما هو بعينه ما ذكره « الفارابي » في قوله عن الأزمنة الأقل وأنصافها وأضعافها وأمثالها .

وختم المقالة الأولى من هذا الفن بما يجب أن يتبع في تأليف الألحان التي تدخل في هذا الصنف ، وهو الألحان الحادثة عن النغم باطلاق .

والمقالة الثانية ، من هذا الفن ، فقد جعلها عن الصنف الثاني من الألحان وهو ما يحدث بالتصويبات الإنسانية .

تكلم أولاً عن الأعراض التي تلحق النغم الإنسانية وفصولها ، وما هو خاص بها دون سائر الحيوان والأجسام التي تعطى النغم ، وجعلها قسمين : فصول الأصوات بالكمية وفصولها بالكيفية .

فالتى هي بالكمية تختص بالحدة والثقل ، وفيما عدا هذه فهي فصول بالكيفية ، وبعض هذه تختص بالنغم الإنسانية وحدها ، وبعضها يعم جميع الأجسام ذوات النغم .

ثم أوضح عملية الحنجرة في الإنسان ، بسلوك الهواء في الحلق والقوة الرافقة لها ، وذكر التسميات التي تلحق كصفات النغم الإنسانية ، وبعض الانفعالات التي تضيف على الأصوات كصفات تختص بها .

ثم ذكر فصول الأصوات من الحروف العربية ،
وبين المصوتات منها وغير المصوت ، وبين امتزاج
المصوتات الممتدة الطويلة المرفوع منها والمخفض
والمتوسط بين هذين ، وعدد أصناف الأقاويل
الموزونة ، وأجزاءها وبسيط الوزن منها والمركب
الوزن ، وتام الأجزاء منها وغير التام ، وأول مراتب
النظام في كل .

ثم تكلم عن كيفية عمل اللحن عن نغم مؤلفة ،
وكيف تقرن حروف الأقاويل بالنغم ، وكيف توزع
أجزاء الأقاويل ، وأوضح ما هي الألحان المملوءة النغم
والألحان الفارغة النغم ، وكيف صنعت كل منهما ،
وكيف صنعت لحن مخلوط منهما .

وقسم الألحان إلى قسمين شبيهاً بأقسام الأقاويل ،
فأما ما هي مفصلة ومنها ما هي غير مفصلة ، وغير
المفصلة هي التي أسماها الألحان المسرودة ، ويعني بها
الألحان التي تجري على جنس إيقاع موزون ، وإنما
يمكن أن تؤخذ على إيقاع موصل كيفما اتفق .

ثم بين أصناف الألحان المفصلة وفصولها العظمى
والوسطى والصغرى ، واصطحاب الإيقاعات بهذه
الفصول وما يلحقها .

ثم تكلم عن مبادئ الألحان واستهلالاتها ونهاياتها ،
كما كان العرب يستعملونها ، ثم انتهى بعد ذلك إلى
الأمور التي بها تكمل الألحان فتصير أكثر بهاءً وأنفاً
في المسموع .

وختم هذه المقالة الأخيرة بالموضوعات التي تخص
هذه الصناعة من الأقاويل الشعرية وأصنافها ، وكيف
تستعمل من قبل أن صناعة الشعر هي رئيسة الهيئة
الموسيقية ، وما جدوى هذه الصناعة ومدخلها في
الإنسانية .

ونحن ، ننقل هنا الجزء الأخير من هذه المقالة كما
كتبه « الفارابي » ، قال :

« . . . ولما كانت الأفعال الإنسانية كلها ، إنما
يطلب بها السعادة القصوى ، وكان يلزم أن تكون
مُلذّة دائمة أبداً ، أو ملذّة من غير أن يلحق الإنسان منها
أذى أو كلال أو تعب أصلاً ، وكانت بهذا الأمر أشبه
الأشياء بالراحة ، وأفعالها التي بها كمالها أشبه الأشياء
بالأفعال الكائنة في الراحة من أصناف اللعب ، ظن
الجمهور كذلك في الأشياء المتعبة أنها شقاوات ،
وبالراحة وبأصناف اللعب أنها سعادات ، إذ كانت
أفعالها تحاكي أو تشابه السعادة التي هي بالحقيقة شقاوة ،
وظن بها أيضاً أنها هي الغاية القصوى ، فنحوا بأفعالهم
كلها نحوها وطلبوا تميمها بكثرة وتقويتها وبدوامها ،
وجازوا بها مقادير المراتب ، فصارت بحسب استعمالهم
لها أشياء باطلة لا جدوى لها في الإنسانية ، بل صارت
صادقة عن الأمور التي بها ينال السعادة بالحقيقة ،
إذ كانوا إنما يستعملونها على هذه الجهة .

ولذلك صاروا يطلبون من الأقاويل الشعرية
ما شأنها أن تستعمل في اللعب ، وكذلك من الألحان
التي تقرن بها ، فأنهم إنما يطلبون منها ما كان شأنها أن
ترزّن أو تحاكي أو تعين على تنفيذ المقصود بهذا الصنف
من الأقاويل الشعرية فقط ، فإلّا من له القوة على صناعة
الألحان إلى صناعة أمثال هذه وحدها ، فظنّ ، إذ لم
يعلم أن في أكثر الأمر من الألحان غير هذه ، أن
المقصود بها كلها هذا المقصود ، فكادت لذلك أن
ترذل وتحس عند من مقصده التخييل منهم ، وقاربت
أن تأتي كثير من الشرائع ناهية عنها .

ولما كان ما يستعمل من الألحان في زماننا هذا ،
وفي بلداننا هذه ، هي التي كادت أن ترذل عند أهل
الحير ، وكان ما يعتقد في جملتها إنما يعتقد على حالها
التي بها تستعمل عند الجمهور في زماننا هذا ، صار
تبييننا للمقصود الخاص بمجملّة الألحان وكيف مدخلها
في الإنسانية يحتاج فيه إلى أقاويل كثيرة ، إذ كنا إنما
تبين آراء واعتقادات غريبة عنهم ، ومع ذلك فإن

كثيراً مما يتبين من أحوالها عن تلك الأقاويل ، سيجرى
للسبب الذى بيناه مجرى ما يقال قولاً فقط ، من غير
أن يطابق الموجود لدينا فى زماننا ، فيصير قبول كثير
من السامعين لما يتبين لهم من ذلك قبولاً أضعف ،
أو شبيهاً بقبول ما ليس له غناء .

ولذلك ، فلنقتصر من التنبيه على هذه الأشياء من
أمر الألحان على هذا المقدار فقط ، ومضى أثر الإنسان
الوقوف على حقيقة الأمر من ذلك فى غاية أفعال هذه
الهيئة وجدواها ، فينبغى أن يعلم أن أفعال هذه الصناعة
تابعة للأقاويل الشعرية ، كما قلنا مراراً ، وكما قد بيناه
نحن فى مواضع آخر .

ومتى تبين ، ما منافع الأقاويل الشعرية فى الأمور
الإنسانية ، وعلى كم جهة هى ، تبين حينئذ منافع
أفعال هذه الصناعة وظهرت جهاتها ، ويحتاج فى علم
ذلك إلى معرفة أصناف الأقاويل الشعرية ، ومن أى
شئ تلتم ، وكيف صنعتها ، ثم إلى معرفة غناء صنف
صنف منها فى الأمور الإنسانية ، وهذه ليس يمكن أن
يوقف عليها من هذه الصناعة ، بل من صناعات
آخر . . . »

هذا ما يقوله « الفارابى » ، فى أمر الألحان وغاياتها
وجدواها فى الإنسانية ، وبه نختتم نحن مقالنا عن هذا
الفيلسوف الحكيم العالم .



الطلسم لولتر سكوت

بمستلم :
الأستاذ محمود محمود

١ - شىء عن حياة الكاتب

كان من أثر الثورة الفرنسية أن تحرر الفكر الأوربي وانطلق من قيوده القديمة ، وظهرت الحركة الرومانتيكية فى الأدب الغربى ، وأخذ أتباع هذا المذهب الجديد ينادون بحرية الأديب فى انتقاء اللفظ ، وإطلاق الخيال فى كل موضوع ، وتحطيم كل قيد من قيود الأدب الكلاسيكى العتيق .

ومن زعماء هذه الحركة فى الأدب الإنجليزى السير . وولتر سكوت . وقصة حياة هذا الرجل الذى ولد فى عام ١٧٧١ وانتهت حياته فى عام ١٨٣٢ شبيهة بأحدى قصصه الخالدة - هى قصة رجل مكافح لا يؤمن باليأس مع الحياة ، ذى عزيمة جبارة ، يرتفع إلى أوج الثراء والشهرة الأدبية ، ثم يخبو نجمه ليضىء مرة أخرى بالجهد المتواصل والعمل المستمر ، لا يعبأ بصروف الحياة مهما ألمت به الكوارث أو أحاطت به المآسى .

وقد نال وولتر سكوت شهرته أولاً كشاعر ، وبدأ حياته الأدبية بالأغاني الشعبية التى سرعان ما ترددت على كل لسان وذاعت بين الناس أجمعين . وكان يسوق فى هذه الأغاني طرفاً من القصص التاريخي

القديم ، مشيداً بذكر الأبطال والمعارك التى تسجل بطولة الإنسان . وظل سكوت فى أعين القراء زعيم الشعراء فى بريطانيا ، حتى ظهر اللورد بيرون وبزه واجتذب منه كثيراً من المعجبين بأناشيده الشعبية ، فانصرف سكوت من الشعر إلى النثر ، وهجر الأغاني إلى الرواية ، وكان فى قصصه الروائي - كما كان فى شعره - يعتمد على إحياء التاريخ الأوسط ويرى فيه مجالا واسعا لإرسال الخيال وابتداع القصص .

وفى مجال القصة استطاع أن يحرز نجاحاً قل من كان يحاول أن ينافسه فيه .

ثم أراد القدر أن يظهر وجهاً آخر من شخصية الرجل ، وكان ذلك وهو فى الخامسة والخمسين من عمره - وأقصد وولتر سكوت « الإنسان المكافح » - وذلك بعد ما فقد الرجل ثروته وكل ما يملك ، وغرق فى بحر من الديون ، وتدهورت صحته ، وفقد شريكه حياته ، بعد ثلاثين عاماً من عشرينها . ولكن سكوت « الإنسان المكافح » دأب على نضاله مع الحياة ، لا يتطرق إلى نفسه بأس أو ملل ، ولا يكف عن الإنتاج المتواصل . وانكب على الكتابة والنشر سبع سنوات

لم تهدأ فيها همته ولم تنفّر عزيمته حتى سدد جانباً كبيراً من ديونه التي بلغت نيفاً ومائة ألف من الجنيهات .
ثم طواه الردى وظلت قصصه الخالدة تدر أرباحاً طائلة سددت كل ما تبقى عليه من ديون .

ولد وولتر سكوت في الخامس عشر من شهر أغسطس من عام ١٧٧١ في مدينة أدنبرة بأسكتلندة . وكان أبوه من رجال القانون . وبعد مولده بعام ونصف العام أصيب بمرض عضال خلف في إحدى قدميه أثراً لم يبرأ منه فظل أعرج طوال حياته . غير أن الرجل بما جبل عليه من عزيمة صارمة تحدى العرج وأخذ يتجول في الحقول والغابات يملأ ناظريه بجمال الطبيعة .

وقضى سكوت طفولته في مزرعة جده ، وكان جميل الحيا ، يحبه كل من يراه ، ويحمله الخدم كلما صحا الجو إلى المراعى المجاورة ويتركونه وديعة عند أحد الرعاة . ويحدثنا سكوت في قصيدة « مارميون » عن الأساطير التي كان يقصها عليه ذلك الراعى ، والتي كانت تفيض بالشجاعة والنخوة والحماة . وكذلك كان جده يقص عليه أساطير البطولة والمغامرة .

وعندما التحق سكوت بالمدرسة في أدنبرة لم تظهر عليه مخايل الذكاء ولم يتفوق على أقرانه في الدراسة . بل كان شيطانياً صغيراً . وقد بز زملاءه في الألعاب الرياضية بالرغم من عرجه . لم يشغف بالدرس ، ولكنه أحب القراءة الحرة منذ حدثته . وكانت الإلياذة ومسرحيات شيكسبير وأشعار روبرت بيرنز من أحب الكتب إلى نفسه . وعثر في المكتبة على نسخة من كتاب برسى « آثار من الشعر الإنجليزي القديم » فالتهمها التهاماً ، وحفظ الكثير من القصائد عن ظهر قلب ، وأخذ يرددها لأقرانه في المدرسة .

ثم التحق - بعد المدرسة - بجامعة أدنبرة ، وفيها درس القانون كما فعل والده من قبل . وفي الجامعة التقى بالشاعر الأسكتلندي الرقيق روبرت بيرنز . وفي

الجامعة أيضاً أغرم بالقراءة وأدمن فيها ، كما أغرم بركوب الخيل والمشى الطويل برغم عرجه . فكان يقطع زهاء الثلاثين ميلاً سيراً على قدميه دون أن يكل أو يتعب . وكان خلال تجواله يتحدث إلى الفلاحين ويدرس طبائعهم ويستمع إلى أناشيدهم الموروثة . وفي خلال تجواله أيضاً تعرف على البقاع التي ورد ذكرها في الأغاني القديمة ، وعلى معالم الطبيعة التي اختزن كثيراً منها في نفسه ثم صور مناظرها تصويراً رائعاً في قصصه فيما بعد .

واشتغل سكوت بعد تخرجه من الجامعة بالمحاماة . غير أنه لم يشغل بها كل وقته ، فتوفر له الفراغ الذي أحسن استغلاله في القيام برحلات يجوب فيها أرجاء أسكتلندة كلها وشمالي إنجلترا - إقليم البحيرات - الذي عرف بجماله الساحر .

وكان أول كتاب نشره سكوت « أناشيد الحدود » التي تغنى فيها بمفاتيح الطبيعة في المنطقة التي تقع بين إنجلترا وأسكتلندة .

وجمع الشاعر الشاب أثناء تجوله في أسكتلندة كذلك كثيراً من الأناشيد التي نقلها عن أفواه الفلاحين وأضاف إليها أناشيد أخرى من تأليفه ، ونشرها في مجلد واحد ، ولكنها لم تلق من الرواج ما لقيت محاولته التالية تحت عنوان « أغنية المشد الأخير » ، التي اتبعها بقصيدة « مارميون » التي أشرنا إليها آنفاً ، ثم قصيدة « سيدة البحيرة » .

وكانت أسكتلندة دائماً مهبط وحيه ، بما حباها الله من طبيعة فاتنة صورها سكوت في أشعاره التي ملك بها قلوب الناس في عصره ، واستحوذ على مشاعرهم وخلق ألبابهم .

لقد استمتع الناس من قبل بالأساطير الشعرية التي جمعها برسى ونشرها تحت عنوان « آثار من الشعر الإنجليزي القديم » كما استمتعوا بأساطير وليام وردزورث وصمويل كولردج الشعرية ، وكذلك

بأنابيد روبرت بيرنز . بيد أن الأسطورة الشعرية كانت كما قال أحد النقاد كالأميرة النائمة ما برحت تحلم بالفارس الذى يهبها قلبه وفؤاده ، والذى يفك طلاسم صخرها فتصحو على يديه . . . وكان هذا الفارس هو وولتر سكوت أمير الأسطورة الشعرية فى الأدب الإنجليزى غير منازع .

وفى هذه الفترة من تاريخ حياة الرجل هبط عليه الثراء كوابل من المطر . فقد درت عليه كتبه ومؤلفاته أرباحاً طائلة ، فأسهم مع أحد ناشرى الكتب فى عمله ، وتضاعفت مكاسبه ، فعاش عيشة الأمير فى العصور الوسطى ، وأنفق عن بذخ . وكانت تلك أسعد أيام حياته .

واشتهر بين الناس ، وأخذ الإنجليز يحجون إلى بقاع أسكتلندة التى شاد بجبالها فى شعره ، وأصبحت بلاده ذات الجمال الوعر والطبيعة الشاخنة قبله الزائرين .

وأغراه ثراؤه الفاحش على شراء مزرعة شاسعة فى عام ١٨١٢ تقع على نهر تويد . وشيد لنفسه فيها قصراً منيفاً أخذ يضم إليه الأراضى ويوسع رقعته شيئاً فشيئاً ، وذلك لكى يحقق حلماً من أحلام الطفولة فى عصر كان لا يزال يؤمن بأرستقراطية أصحاب الأراضى . وأخذ يضيف إلى القصر جناحاً تلو جناح ، ويقيم الولائم الفاخرة ، ويستقبل مريديه الذين كانوا يفدون على قصره بدعوة وبغير دعوة ، حيث ينزلون أهلاً ويحلون سهلاً ضيوفاً عليه ، ويحظون بلقاء الشاعر الذى طبقت شهرته الآفاق .

وهنا بلغ المد فى حياة الرجل أعلاه : شهرة ، وثراء ، وعظمة ، وبذخ . . ثم بدأ الجزر ، فشرع يستدين ، وخبت شهرته قليلاً كشاعر مفلق ، وأفلس شركة النشر التى كان يسهم فيها بماله .

غير أن الشاعر لم يستكن لهذه الظروف القاسية ، ففكر فى مخرج يقيه من عثرته ويقيمه من كبوته . وأراد أن يسترد شهرته ويسدد ديونه ، فعمد إلى مخطوط

قديم كان قد بدأه فى عام ١٨٠٥ ولم يشأ أن يسوة إلى نهايته . وأخذ يقلب صفحاته ، واعزم أن يتممه وأن يخرجها اخراجاً جديداً ، فنشره فى شكل قصة تحت عنوان « ويفرلى » وكان ذلك فى عام ١٨١٤ .

وعندئذ أخذ سكوت يتحول من الشعر إلى الرواية ، على مضض منه ، لأنه كان يعتقد أن الرواية أدنى مكانة من الشعر ، كما كان يرى أنه لا يليق برجل القانون ، ولا يليق برجل من علية القوم أن يكون قصاصاً ، أو أن يقرن اسمه بالرواية . ولذا فقد نشر الكتاب غفلاً من اسمه حتى لا يعرف مؤلفه . وكان يأمل أن يسترد سمعته كشاعر ويحسب أن تأليف القصص لا يعينه على تحقيق مأربه .

ولبت عازفاً عن إذاعة اسمه طوال السنوات العشر التالية التى شهدت اخراج أكثر من قصة ناجحة .

وتذوق الناس هذا اللون الجديد من القصة وتشوقوا إلى الكشف عن اسم كاتبها ، فاضطر تحت الحاف القراء أن يعلن اسمه على غلاف كل قصة ينشرها ، ولم يفعل ذلك إلا بعد عام ١٨٢٥ ، واستغرق سكوت بعد ذلك فى كتابة القصص ، ويصفه لكهارت مؤرخ حياته فى هذه الفترة من حياته فيقول :

« كنا ذات مساء إبان الشباب زمرة من الأصدقاء نسهر الليل فى المرح واللعب والشراب ، وإذا بنا نشهد من النافذة فى الغرفة المجاورة يداً تجرى على القرطاس لا تكف عن الكتابة ولا تقف ، يسطر صاحبها فى ضوء الشموع صفحة تلو الأخرى ويجمعها فى أكداش من المخطوطات ، والكاتب لا يكمل ولا يعمل . وبقي الرجل كذلك يوماً كاملاً وبعض يوم لا يتحرك من مقعده ، ثم انصرفنا وانطلق كل منا إلى عمله ، والله وحده يعلم متى نهض الرجل من مكانه .

وكانت تلك اليد التى تحرر مئات الصفحات تدون قصة ويفرلى ، وصاحبها هو سير وولتر سكوت . والسر فى هذا العمل المتواصل المستمر نظام صارم فى

الحياة فرضه الكاتب على نفسه . وهو نظام يتفق وشخصيته ، لأنه لم يكن - كغيره - يؤمن بأن الحياة البوهيمية هي مزاج الفنان .

كان يستيقظ في الخامسة صباحاً ، ويوقد بنفسه النار في فصل الشتاء . ثم يغتسل ويرتدى ملابسه ويتألق فيها ويعنى بهندامه . . . ويستوى على مقعده للكتابة في السادسة . والأوراق أمامه في تنسيق تام ، ومراجعته حوله في ترتيب ونظام ، حتى إذا ما التأم شمل الأسرة لتناول طعام الافطار بين التاسعة والعاشر يكون قد أدى من العمل ما قد يكفي غيره يوماً كاملاً . . ثم يعود إلى مكتبه ويلزمه حتى موعد الغداء . وبعدئذ يخرج إلى الحقول يجوبها وكلبه يصحبه ، يجمع من الحكايات وروايات العامة ما لا حصر له ، ويشهد على الطبيعة الشخصيات كما رسمتها الفطرة ، ويدرس حياة الناس التي ما زالت تحمل طابع الماضي الدائم الذي كانت تمزقه الخصومات وأسباب النزاع .

ومن مشتملات الكتب ومن هذه الخبرات الخاصة ابتكر سكوت الرواية التاريخية ، وقل من الكتاب قبله من تعرض لها وعالجها مثلاً فعل على أساس من الواقع الممزوج بالخيال الذي يقبل التصديق . . . » .

وقرأ الناس هذه القصص - ملوكاً ورجالاً - ودرت عليه رجلاً وافرأ ، وأقبلت عليه الدنيا مرة أخرى ، وعرضت عليه إمارة الشعر فرفضها باباء وكبرياء . ولكنه قبل لقب « بارون » وأخذ يتوسع في قصره ثانية ويتوسع في أملاكه . ولكنه - برغم هذا - عجز عن تسديد ديونه ، وانكب على العمل لا يعرف للراحة طعماً .

وأخذت النكبات تلاحقه ففقد زوجته وهو في الخامسة والخمسين من عمره ، وبات رجلاً أرملاً ، عجوزاً ، مفلساً . . . ولكنه استمسك برباطة الجأش ، وأجهد نفسه بالعمل . ولم تحتل صحته هذا الاجهاد ، فنصحته أصدقائه وأطباؤه بالانتجاع في إحدى قرى

إيطاليا . فرحل إليها ولكنه ظل دائب الحنين إلى وطنه أسكتلندة ، ففعل راجعاً إلى مسقط رأسه ، وعاد إلى قصره ابنتفوردي الذي خيم عليه الهدوء والسكون .

وفي يوم دافئ من أيام الخريف في عام ١٨٣٢ ورائحة العشب الأخضر تعطر الهواء وخريف نهر تويد يرن في أذنيه أغمض عينيه وأسلم الروح إلى الأبد .

٢ - أهم أعماله

كانت ويفرلي كما ذكرنا هي أولى القصص التي كتبها سير ووالتر سكوت .

ولم يكن عسيراً على هذا الرجل الذي مارس الأسطورة الشعرية في شبابه أن يتجه نحو القصة ، يمزج فيها بين الحقيقة والخيال فيكسبها مرونة الحياة التي كادت أن تفقدها في مطلع القرن التاسع عشر . وقد أثارت هذه القصة زوبعة في عالم الأدب لأنها حددت اتجاهها جديداً في الكتابة ، ثم اتبعها بغيرها من القصص مثل « قصة الماضي » و « القزم الأسود » التي نشرها في عام ١٨١٦ ، وغيرها - وكلها عن تاريخ أسكتلندة في العصور الوسطى .

وقد عالج سكوت القصة بعد ما تخطى دور الشباب ، فاستطاع أن يخضع موضوع الحب إلى أحداث التاريخ ويخلصه من الخيال الجامح الذي لا يستند إلى واقع . وكان واسع الاطلاع خبيراً بأخلاق الناس فاستمد مادته من قراءاته وخبرته . وكانت له في الحياة فلسفة ناضجة يسترشد بها فيما يكتب ، فذاع صيته واشتهر اسمه . وكان قديراً على مزج العناصر الهزلية بالعناصر التراجيدية في قصصه .

ولاقى قصص ويفرلي نجاحاً منقطع النظير ، ولما كشف مؤلفها عن شخصيته رحب به الأمراء في بريطانيا وكرمه رجال السياسة في فرنسا وإيطاليا .

وكان سكوت منذ حدائمه يحفظ الحكايات ويحسن روايتها ، يدمن القراءة في كتب التاريخ ، ويستمد منها

المواقف المثيرة . وقد استطاع أن ينفذ ببصيرته إلى الوقائع التي تروىها كتب التاريخ ، فيعيد الحياة إلى القديم الذي كاد أن يندثر ، ويحرك على مسرح روايته أشخاصاً عديدين من الرجال والنساء - بعضهم ممن لهم صفة تاريخية وبعضهم الآخر من نسج خياله الخصب - وكان رواياته معرض للصور الشخصية : من فلاحين إلى رعاة ، إلى أبطال وملوك ، إلى أجلاف من ساكني الجبال وسكان الأحياء الفقيرة الوطنية ، إلى القديسين والحوثة - كل أولئك وغيرهم وصفهم وصفاً دقيقاً مستعيناً بخبرته المباشرة عن طبائع البشر . ذهنه خصب منتج ، لم تمنعه عن التدفق حتى علته التي كان يشكوها ، إذ كان مصاباً بداء الدرن . ففى عام ١٨١٧ - بالرغم من استبداد الألم به - أخرج قصة « روب راى » وهى رواية تاريخية أخرى . وتتصف بطلات سكوت عادة بالجمال والفضيلة وان كن كالدنى التى ليست بها حياة ، ولكن بطله هذه القصة « دى فرنون » استثناء لهذه القاعدة ، فهى سيدة رقيقة ، حية ، عالية الروح .

وفى العام التالى أصدر « عروس لامرور » أملاها وهو يشكو ألماً مبرحاً . والقصة تجربة عظمية فى المأساة المطولة . وهى قصة انهيار بيت من خير البيوتات . وبطلها « سيد رافنزوود » يعيش معزلاً مكتئباً فى مسكن مرتفع فوق قمة الجبل ، مثالا للبطل الرومانتيكى أفلس أسرته وفقد كل ما يملك إلا ما بقى عنده من عزة وكبرياء يحتفى بهما من نكبات الفقر والمسغبة . ويغرم بفتاة اسمها لوسى آشتن تنتمى إلى أسرة معادية كانت من عوامل القضاء على بيته الكريم . غير أن الفتاة - بتأثير أمها - تقترن بشاب آخر ، ولا تستطيع الاتصال بعشيقها الأول رافنزوود . ويستطيع أهلها أن يبعده عن مجال حياتها وأن يقنعوها بأنه هجرها وتخلي عنها . ولكن قلبها لم يتعلق قط بالزوج الذى أرادوه لها . وبعد حفل القران يظهر رافنزوود ويتحدى زوجها وشقيقها ، ويطلب إليهما مبارزته . وتشتد ثورة الفتاة

فى هذا الموقف فلا تملك رشدتها فتطعن زوجها فى صدره ، ثم تفقد صوابها ويطير عقلها ، وتنتهى حياتها غير أن عشيقها لا يرجع عن الانتقام لها ولنفسه ، فيتابع خصميه ، ولكنه لا يستطيع أن يلحق بهما فيلقى حتفه من شدة الأعياء . ويصف سكوت مشهد موته وصفاً أشبه ما يكون بالأسى اليونانية ، بلغ ذروة الفن الرفيع .

ويتبع سكوت ذلك بقصص تاريخية أخرى منها « قلب مدلوثيان » ، و « ايفانهو » وموضوعها عصر رتشارد قلب الأسد ، وفيها تمجيد للبطولة . ودور الحب ودور النساء فى القصة هو اظهار روح الفروسية والبطولة التى سادت فى العصور الوسطى .

وأدرك الكاتب أنه لا يستطيع أن يتعمق فهم روح العصور الوسطى إلا إذا درس تاريخ الكنيسة الرومانية فجمع فى مكتبته مصادر تاريخها ، وانكب على قراءتها وخرج منها بروايتى « الراهب » و « الدير » صور فيهما ما يحيط بالأديرة من نموض وتعسف وخرافة وظلام ساد عدة قرون ، كما صور قيمة الإنسان ومكانته فى الكون أكثر مما فعل أى كاتب آخر فى عهده . وآمن بأن الروابط الروحية والعقائد الدينية المشتركة تخلق بين الناس اخوة صادقة ونظاماً اجتماعياً مثالياً ، لا يمكن أن ينشأ عن مجرد النهوض الاقتصادى فى ميدان التجارة أو الصناعة .

وهذا الذى صورته سكوت فى قصصه كان مناراً لبعض من جاء بعده من رجال الفكر من أمثال « رسكن » و « وليام موريس » ، فرجعوا إلى الماضى لا يبحثون فيه عن صور رومانتيكية خالصة ، وإنما يلتمسون فيه طريقة للحياة أخرى تعبر حقاً عن روح الإنسان .

كان سكوت يعتقد أن النظام الإقطاعى يرمز للأخوة المسيحية الحقة ، فشاد به كماشاد بالروح التى سادت العصور الوسطى عامة ، وكان لذلك أثره على

فأرليل ، وعلى ذرائيل الذى كان من زعماء المحافظين
ذين ينادون بالعودة إلى القديم .

وتصور قصة «الدير» عهد حكم الملكة اليزابث
تيما كانت مذاهب الإصلاح تشق طريقها لأول مرة
أسكتلندة فتلقى أشد المعارضة من رجال الدين .
فى هذه الرواية يستخدم المؤلف الجن والمعجزات
العفريت ، وما إلى ذلك من قوى خفية ، يدفع بها
عواطف القصة .

أما قصة «الراهب» فيمكن اعتبارها متممة لقصة
الدير ، وهى أيضاً تصور هذه الفترة التاريخية ،
تحدث شيناً عن حياة مارى ملكة أسكتلندة التى قضت
فترة من الزمن سجنه فى إحدى القلاع ، ثم لأذت
الفرار ، والتف حولها مؤيدوها ، وقادتهم إلى موقعة
لانجسيد ، واضطرت أخيراً إلى التقهقر إلى ما وراء
الحدود .

وفى رواية «كنلورث» يصور الكاتب عظمة
بريطانيا فى ذلك الحين ، ويرسم لنا صورة أخرى للملكة
اليزابث وايزل ليستر الذى تزوج من فتاة حسنة ،
ثم ماتت فى ظروف غامضة .
وعرض أمرها على كيمافى اسمه أسكولا ، خبير بفعل
لسموم ، وبالتنجيم ، وبطرق الدجل على اختلاف
أنواعها ، لعله يكشف سر موتها . وفى هذا الجزء من
لقصة نتبين اهتمام الكاتب بدراسة المعميات والمبهمات .
ثم تلت ذلك قصة كنوز نيجل التى نشرها فى عام
١٨٢٢ وقد وقعت حوادث القصة فى لندن لعهد جيمس
الأول . وهى تعطينا صورة رائعة عن بذخ البلاط
ووظلم العامة فى ذلك الحين ، وفرارهم من عسف القضاة
إلى حرم الكنيسة .

ولم تفتقر قط هذه الطاقة الجبارة التى تميز بها
سكوت ، فتوالت مؤلفاته ، بعضها فى إثر بعض ،
ومنها قصة «بفريل» التى يصور فيها شارل الثانى والحياة
فى قصر بكنجهام . و «كوتن دير وارد» وهى تصوير

سيكولوجى لشخصية لويس الحادى عشر ملك فرنسا
وبلاطه . ثم أعقبها قصة «بتر سان رومان» التى يصور
فيها الحياة المعاصرة فى أسكتلندة وما اتصفت به الطبقة
الرفيعة من تراخ وخمول .

وبلغ سكوت قمة مجده ، غير أنه لم يكف عن
الكتابة ، فأخرج قصة «رادجونتلت» فى عام ١٩٢٤ ،
وموضوعها عزيز على نفسه ، لأنه يروى فيها مأساة
أسرة ستيوارت .

ثم اظلمت الدنيا فى عيني الكاتب فجأة ، واضطربت
علاقته بدار النشر التى كان يسهم فيها . وفى هذه الفترة
الكثيرة من حياته أخرج قصة «المخطوبة» و «الطلمس»
وهى قصة عن الحروب الصليبية على غرار «ايفانهو» .
وهى موضوع هذا المقال .

وفى هذه الفترة العصبية من حياة الكاتب أخرج
أيضاً قصة «وود ستوك» يصور بها روح عصره ،
والأزمة التى حاقت به . وفى هذه القصة يصور حياته
بهذه العبارة :

«تمر بنا السنون كما تمر الرياح . ولا نرى متى
تهب الزوبعة ، أو فى أى اتجاه تسير . وكأننا نشهد كر
الأعوام دون أن تتغير نفوسنا . ولكن الزمان يندع
المرء فى قدرته ، كما تجرد الرياح الغابات من أوراق
الأشجار» .

وتوالت على الرجل النكبات كما ذكرنا من قبل ،
فقد ثروته كما فقد زوجته ، وألم المرض بأعز أحفاده
لديه ، ولكنه واصل الكتابة برغم ذلك فأصدر
«كانونجيت» و «قصص سيدى» .

وظل الرجل فى تدهور مستمر حتى مات فى عام
١٨٣٢ .

مصادر قصة «الطلمس»

كان سكوت كما ذكرت يغرم غراماً شديداً
بالعصور الوسطى ، فصور الحياة فيها فى كثير من

قصصه . وكان يساوره دائماً احساس بأن التصوير لا يزال بعيداً عن الكمال . وأراد أن يسد هذا النقص بقصة جديدة فشرع يكتب « الطلسم » .

غير أنه أدرك - من ناحية أخرى - أن أمامه عقبات جمة تحول دون تحقيق ما يريد . فهو يجهل تلك المنطقة من العالم التي اشتعلت فيها الحروب الصليبية . وهي من أبرز ظواهر تلك الحقبة من التاريخ ، ومدى علمه بذلك الجزء من العالم ما ورد عنها في قصص ألف ليلة وليلة التي قرأ ترجمتها بالإنجليزية .

وقد قام كثير من البريطانيين لعده بزيارة تلك المنطقة وعرفوا من أمورها الشيء الكثير ، فخشى سكوت أن يعرض في قصته صورة خيالية لا تطابق الواقع ، يدرك هؤلاء الرحالة مقدار بعدها عن الحقيقة فيكيلونها نقداً ، ولا تظفر القصة بشيء من التقدير .

وقد سبقه إلى وصف أهل الشرق كثير من الكتاب ، ولم يعد بوسعه أن يأتي بالمشائق الطريف الذي ينافس به ما سبق نشره في هذا المجال .

وأخيراً قرر أن ينزل إلى الميدان غير عابئ بالمنافسة أو راغب في التفوق على ما سلف . واستقر به الرأي في نهاية الأمر إلى معالجة تلك الفترة التي تتصل بالحروب الصليبية اتصالاً وثيقاً ، والتي التقى فيها صلاح الدين برتشارد الأول ملك إنجلترا . وقد أظهر الملك المسيحي في القصة كل قسوة وعنف ، في حين أن صلاح الدين قد سلك مسلك الحكمة وبعد النظر . وتبارى الملكان أيهما يفضل الآخر في صفات الفروسية والشجاعة والكرم . وكان بين الرجلين تباين شديد في الطبع ، فاستمد المؤلف من ذلك المادة التي ينسج منها قصة خيالية تشوق القراء . وأقحم على الرواية شخصيات أخرى ثانوية .

ولم تكن شخصية رتشارد قلب الأسد جديدة في قصص سكوت . غير أنه عرض فيما سبق من روايات لصفات الملك الخاصة أكثر مما عرض هنا في الطلسم .

فقد كان الملك في القصص السالفة فارساً متنكراً ، أما هنا فهو بصفته الصريحة ، صفة الملك الغازي . وكان سكوت يعتقد أن اسماً كاسم الملك رتشارد عزيزاً على الإنجليز يدخل السرور إلى نفوسهم دائماً ولا يملون أبداً الاطلاع على ما يروى عن جوانب حياته المتنوعة .

وعالج سكوت في القصة كل ما كان يعتقد الناس قديماً في هذا الملك المخارب ، صدقاً كان أو خرافة ، وقد كان في زمانه أكبر فخر لأوروبا وفرنسا . وأعجب سجل لتاريخ رتشارد قصة خيالية قديمة ترجمت إلى الإنجليزية عن أصل نورماندى . وكانت أول أمرها أقرب ما تكون إلى رواية عمل من أعمال الفروسية ، ولكنها حشيت فيما بعد بأعجب الأساطير وأشدها إثارة للمشاعر ، فأصبحت مفزعة تبعث الرعب في النفوس . وربما لم تتوارد على الألبام قصة خيالية منظومة كهذه يختلط فيها التاريخ الحق بالخرافة العجيبة .

ومن أحداث القصة الهامة ما دارمها حول طلسم عجيب اتخذ المؤلف عنواناً للرواية . وكانت عامة الشعب في أسكتلندة تعتقد أن الفرس والعرب من بين جميع الأمم التي عاشت أكثرها شهرة بعقيدتهم التي لا تززع في التأمم والرقى وما إليها من التعاويذ التي لها في علاج الأمراض تأثير بالغ ، كما أنها تجلب الخير أو الشر وفقاً للطريقة التي تستخدم بها . وقد استغل سكوت هذه الخرافة وحاك حولها كثيراً من حوادث هذه القصة الخيالية .

واستباح لنفسه الحرية في تخوير الأسطورة التي كانت تدور حول « الطلسم » في أسكتلندة ، كما استباح لنفسه كذلك كثيراً من حرية التصرف في حقائق التاريخ . لأن القصة الخيالية عند سكوت لا ينبغي أن تلتزم وقائع التاريخ ، ومن حق كاتبها أن يبتدع من الأحداث ما يشاء طبقاً لما تقتضيه ضرورة الفن . القصص التاريخي في رأى سكوت شيء وعلم التاريخ

شيء آخر : التاريخ يلتزم الحقيقة ، والقصة تمسخها كما تشاء لكي تدخل عنصر التشويق فيها .

ومن ثم فنحن لا نبعد عن الصواب إذا قلنا إن أكثر الحوادث المسوقة في قصة « الطلسم » من خلق الخيال ، وأن الحقيقة - حينما توجد - لا أثر لها إلا في أشخاص الرواية .

وقد بنى المؤلف وصفه لشخصية رتشارد على الأساطير التي كانت تتداولها عنه الألسن في بريطانيا ، والتي كانت تصفه بالتوحش والنهم ، بل وأكل لحوم البشر . وكانت شراسة الملك من الموضوعات التي تجوز فيها المبالغة كما تجوز في شجاعته وإقدامه .

٤ - موجز القصة ومقتطفات منها

يبدأ المؤلف قصة « الطلسم » بوصف طبيعة أرض فلسطين ، تلك الأرض المقدسة التي يقاتل فيها الصليبيون لاسترداد بيت المقدس باعتباره حقاً من حقوق المسيحيين . والمسلمون في جهاد لصد هؤلاء الغزاة الذين يريدون اغتصاب جزء من بلادهم لا يتجزأ ولا يمكن أن يفصل عنها .

ومن بين المقاتلين الصليبيين فارس أسكتلندي يقدمه المؤلف لقراء الرواية منذ بدايتها ليمثل به خلق المحارب الصليبي وطريقة إعداداته وتسليحه . يقول في وصف هذا الرجل :

« ... كان الفرنجي رجلاً قوياً كالغوط الأقدمين في هيئته ، شعره أحمر اللون أدكنه ، بدا لما رفع خوذته عن رأسه مجعداً كثيفاً غزيراً ، وقد لفحت وجهه حرارة الشمس فصيرته أشد سمرة من بعض رقبتة التي لم تتعرض للفتحة الشمس ، ومما تم عنه عيناه الزرقاوان المنفرجتان ولون شعره وشاربه الذي كان يظلل شفته العليا ، ولم تكن له لحية على مثال التورمان ، أنفه أغرقى جميل الصورة ، وثغره واسع الانفراج يكشف عن أسنان ناصعة البياض ، متينة جميلة الترتيب ، له

رأس صغير يرتكز فوق رقبتة في أنفة وعظمة ، لا يز عن الثلاثين من عمره ، ولكنك إذا حسبت للعناء والجهد حسابهما علمت أنه قد ينقص عن ذلك ثلاث سنوات أو أربع ، طويل القامة ، قوى البنية كأنه من هواة الرياضة البدنية ، يشبه أن يكون رجلاً قد تقدمت به السن فلم يعد له سلطان على قوته ، بعد أن كانت تلك القوة ممزوجة بالخفة والنشاط . خلع القفاز الحديدي فإذا يدها طويلتان بيضاوان في تناسب جميل ، وإذا عظام معصميه قوية كبيرة ، وذراعه مفتولتا العضلات جميلتا التكوين ، يتميز في حركاته وسكناته بمنف حرى واستهتار وصراحة في التعبير . في صوته رنة الأمر لا ذلة الخاضع ، وكأنه تعود أن يعبر عن عواطفه بصوت مرتفع وبأس شديد كلما اقتضت الضرورة أن يفصح عنها . »

وقد التقى هذا الفارس الأسكتلندي أثناء رحلته بأمر عربي :

« كان على نقيض الصليبي العربي ، قامته فوق متوسط الرجال ، ولكنه كان أقصر من الفارس الأوربي بما لا يقل عن ثلاث بوصات ، إذ كان هذا الأخير يكاد أن يكون عملاقاً ؛ أطرافه دقيقة ، ويدها وذراعه طويلة رقيقة ، تنسق في حجمها مع جسمه ، وتناسب مع طلعتة ، ولكنها لا تدل لأول وهلة على القوة والليونة اللتين أظهرهما الأمير قبل ذلك بقليل . ولكنك إن أمعنت في النظر ، رأيت ما بدا من أطرافه خفيفاً لا يكسوه لحم ، وكأنه لم يبق منه إلا عظام وعضل مفتول وعروق . رجل كأن الله قد أعده بهيئته هذه - للعناء والاجهاد ، ليس البتة بالفارس البدين ، تتعادل قوته وحجته مع وزنه وقد أنهكه الإعياء ، وكان هذا العربي بطبيعة الحال يشبه في طلعتة اجلاً قبائل الشرق التي هو من أبنائها . وما كان أبعد عن تلك المبالغات التي يرددونها المغنون في ذلك العهد في وصف فرسان العرب ، وعن تلك الصورة الخيالية التي ما زال الفن

الشقيق (يقصد فن التصوير) يعرضها على اللوحات على أنها تمثل رأس العربي ، كان دقيق الملامح ، جميل التكوين ، رقيقاً ، تعلوه سمرة شديدة من أثر شمس الشرق المحرقة ، له لحية مرسله سوداء متموجة الشعر ، غنى يتشذّب أطرافها ، وأنف مستو مستقيم ، وعينان حادتان ، سوداوان براقتان ، وأسنانه تنافس في جبالها وبياضها عاج الصحراء . وقصارى الوصف ، كان العربي وهو يتمطى بجسمه فوق العشب ، إذا قيس بمنازله قوى البنية ، كمهتدة البراق ذى الشكل الهلالي والحد الضيق الرقيق ، اللامع الدمشقي الباتر ، إذا قورن بالسيف الطويل الغوطى الثقيل ، الذى خلعه صاحبه وألقاه فوق الأديم . وكان الأمير فى زهرة العمر ، ولولا ضيق جبهته ، ورقة ملامحه وحدتها — أو لعلها كانت كذلك من حيث تقدير الأوروبيين للجمال — لعد آية فى الجمال .

ويوازن المؤلف بين الرجلين فى العادات والطبائع فيقول :

« كان المحارب الشرقى فى معاملته جاداً متعالياً شديد المراعاة للتقاليد ، يدل بسلوكه من بعض النواحي على ما فطر عليه أولئك القوم — الذين عرفوا وحدة المزاج وحرارته — من حرص يستمسكون به كى ويقوا أنفسهم مما جبلوا عليه من حدة الطبع ، كما يدل على احساسه بكرامة كانت تضطر صاحبها إلى أن يرتبط فى مسلكه ببعض القيود .

هذا الشعور السامى بعلو النفس كان يحسه كذلك زميله الغربى ، ولكنه كان يختلف عنه فى مسلكه ، فبينما كان هذا الاحساس يملئ على الفارس المسيحى الجرأة والاقدام ، بل وعدم الاكتراث ، وكأنه لفرط احساسه بعلو مكانته لا يأبه برأى غير رأيه ، كان يرسم للعربى نوعاً من المحاملة يجعله شديد المراعاة لأداب المعاشرة . نعم لقد كان كل منهما يجمال الآخر ، ولكن محاملة المسيحى كانت تصدر عن روح التفكه الظريف

بما يجب عليه نحو غيره ، بينما كان المسلم فى مجاملته يصدر عن احساس قوى بما كان غيره يرتقب منه .

« وتبلغ الرجلان بطعام خفيف ، ولكن طعام العربى كان جد زهيد ، فحفنة من تمر ، ولقمة من خبز الشعير كانت تكفى لأن تسد رمق جوعه ، إذ أنه نشأ على تقشف الصحراء ، وذلك رغم أن بساطة العيش العربى كثيراً ما غلب عليها ، منذ فتح سوريا ، البذخ الشديد الذى لا يقف عند حد . ثم اختتم وجبته بقطرات قليلة من ماء العين الجميلة التى أوى وصاحبه إليها . أما طعام المسيحى فكان شهيئاً رغم خشونته . وكان أهم ما يتألف منه لحم الخنزير المقدد ، الذى يحرمه المسلمون على أنفسهم . ثم أخرج قنينة من الجلد وصب منها شرباً أفضل من الماء الصافى . وهكذا أخذ يتناول طعامه بنفس مقبلة ، ويستقى وعليه إمارات الرضا . ولا كذلك العربى الذى كان يرى أن ليس من اللياقة أن يتظاهر المرء وهو يقضى حاجة من حاجات الجسم الدنيئة . ولا ريب أن كلا منهما كان فى دخيلة نفسه يهزأ من زميله كيف يعتقد ديناً باطلا . وزاد من هذا الشعور ذلك الفارق الكبير بين مسلكيهما وطعاميهما . ولكن اثنتيهما قد أحسا كل بثقل ذراع صاحبه . فكان من أثر ذلك النضال العنيف الذى نشب بينهما أن يتبادلا التقدير ، ويخفيا كل اعتبار آخر . غير أن العربى — مع ذلك — لم يسعه إلا أن يشير بكلمة إلى ما لم يرقه من خلق المسيحى ومسلكه . وبعد أن تطلع مدة — دون أن ينبس ببنت شفة — إلى شهية الفارس القوية التى مدت من وجبته طويلاً بعد أن فرغ هو من طعامه ، وجه إليه الخطاب وقال :

« أيها النصرانى الجسور ! هل يليق بالمرء يقاتل كالرجال أن يكون حين تناول الطعام كالكلاب أو الذئاب ؟ والله إنى لأظن أنه حتى اليهودى الكافر ليقشعر بدنه إذا رآك وأنت تأكل بشبهة كأنك تتناول من ثمر أشجار الجنة » .

فالتفت المسيحي متعجباً من تلك التهمة التي أُلقيت عليه دون أن يترقبها ، ثم قال :

« أيها العربي الجسور ! أعلم أنني إنما أستمتع بالحرية المسيحية ، وأن لي أن آتي ما لم يستطع اليهود الذين يرزحون تحت ملة موسى البالية . ولتعلم أيها العربي أننا نخضع لشريعة سامية ، حيالك الله يا مريم ! أنا لله شاكرون » .

واختتم حديثه بعبارة لاتينية قصيرة ، ثم احتسى جرعة كبيرة من القنينة الجلدية كأنه يتحدى ما يساور زميله من وسواس .

فقال العربي : « أفهذا أيضاً جزء من حريرتك ؟ إنك إذ تطعم كالوحوش الضواري ، وإذ تحتسى هذا الشراب السام ، الذي تأباه البهائم ، إنما تهبط بنفسك إلى حضيض الحيوان » .

فأجاب المسيحي بغير تردد : « أعلم أيها العربي الغافل أنك إنما تلعن ما أسبغ الله علينا من نعم . إن عصير العنب حلال لمن كان حكيماً في تناوله ، فهو ينعش القلب بعد عناء العمل ، ويرطب فؤاد المرء في مرضه ، ويخفف عنه وطأة الحزن . من يستمتع بالخمير يحمده ربه على الكأس كما يحمده على قوت يومه . ومن يدمن في الشراب فليس في ادمانه بأقل منك غفلة في تحرملك الخمير » .

.... فقال العربي : « والله أيها النصراني إن كلماتك هذه لتبعث الغضب ، لولا أنك بجهالتك تستثير الرحمة . أفلا ترى . . . أن هذه الحرية التي تفخر بها لم تمتد إلى بيتك وإلى أنفس ما في سعادة الإنسان ، فإن شريعتكم تفرض على الرجل منكم ألا ينكح غير زوجة واحدة ، يرتبط بها في صحتها وفي مرضها ، ولوداً كانت أو عاقراً ، وسواء أشاعت في بيته الدعة والسرور أو البغضاء والشحناء . تالله إن هذا أيها النصراني إلا الرق عينه . انظر إلى دين المسلمين ! لقد جاء النبي للمؤمنين في الأرض بملة أبينا إبراهيم وملة سليمان أحكم بني

الإنسان فأحل لنا في الدنيا تعدد النساء الجميلات كيفما شئنا ، ووعدنا في الآخرة بالخور العين » .

فأجاب المسيحي قائلاً : « والذي أقدر في السماء فوق كل شيء ، وبالتالي أعبد في الأرض أكثر من كل شيء ، ان أنت إلا كافر عميت بصيرته وضل هداه - انظر إلى جوهرة هذا الخاتم الذي تلبس في إصبعك ، ألا تظن أن قيمتها تفوق كل تقدير ؟ » .

فأجاب العربي : « أجل وليس في البصرة أو في بغداد ما يشبهها . ولكن ما شأن هذه الجوهرة وما نحن فيه ؟ » .

فأجاب الفرنسي : « شأنها كبير . وستشهد بذلك أنت نفسك الآن . خذ فأسي هذه وهشم هذا الحجر الكريم إلى عشرين شظية ، ثم خبرني ان كنت تظن أن لكل شظية وحدها ما كان للجوهرة بأسرها من قيمة ، أو أن الشظايا كلها مجتمعة لها عشر ما كان لها من ثمن ؟ » فقال العربي : « هذا سؤال صبياني . أن جزئيات هذا الحجر لن تعادل عشر معشار الجواهر سليما » .

فأجاب الفارس المسيحي : « كذلك ، أيها العربي ، الحب الذي يحمله الفارس الحق لامرأة واحدة جميلة مخلصه ، هو كهذه اللؤلؤة سليمة . أما الحب الذي توزعه بين أزواجك اللائي تستعبدن ، وامائك اللائي تنظر إليهن كأنصاف أزواج ، فما هو إلا بمثابة تلك الشظايا المتفرقة من هذا الجواهر الحر » .

فقال الأمير : « ورب الكعبة المقدسة أنك لحنون ، لا تفرق بين الذهب والحديد . أمعن في النظر تجد أن هذه الجوهرة الكبرى وسط تلك اللآلئ الزرية هي التي تكسب الخاتم جلاله وتعطيه قيمته ، ولولاها لما كان لها نصف جلاله . هذا الجواهر الأوسط هو الرجل في عزمه وكمالته ، لا يستمد قيمته إلا من نفسه ، وأما هذه الحلقة من الجواهر الدنيا فهي النساء تستمد بريقها من بريقه ، يرسله عليهن كما يشاء ويهوى . انزع الحجر الأوسط من الخاتم يبقى له قدره ويهبط ما دونه من اللآلئ في قيمته .

ولنما هكذا يجب أن تفهم التشبيه الذى اتيت به . قال الشاعر : « إنما جبال المرأة ورقمها من فضل الرجل ، فلولا ضياء الشمس ما تألق فى البحار ماء » .

فأجاب الصليبي قائلاً : « أيها العربي ، أنك إنما تتكلم كرجل لم يقع بصره يوماً على امرأة جديدة يحب أبناء الحروب . صدقنى أنك لو شهدت بنات أوروبا - اللاتي نحن علينا بعد الله حق الاخلاص والولاء - لما بقيت فى قلبك ذرة من حب لهاتيك الشهويات المسكينات اللاتي تجعل منهن « حريمك » . إن جبال نساننا يدب حرابنا ويحد سيفونا ، كلمتهن لنا شريعة ، وكما أن المصباح لا ينير إذا انطفأ لهبة ، فكذلك الفارس إذا برز فى القتال ولم تكن له فتاة يوليه حبه » .

وهكذا اشتد الجدل بين الرجلين حتى التحما فى مبارزة أراد كل منهما أن يظهر فيها دربته على القتال . ثم انتهيا إلى مهادنة مؤقتة ، وتلازما فى سيرهما حتى بلغا عيناً من عيون الماء فى الصحراء اسمها « ذرة الصحراء » تظللها الأشجار ، فحطوا عندها رحالهما .

وكان المسيحي فى طريقه إلى بيت المقدس يريد أن يحج إليه ، يحمل جوازاً للسفر وقع عليه صلاح الدين . وفى نيته أن يقضى المساء لدى ناسك اسمه « تيودوريك » يقيم فى دير منعزل وسط الصحراء ، وقد تطوع العربي المسلم أن يقوده ويحميه من مخاطر الطريق حتى يبلغ المكان الذى يقصده .

وهذا العربي أصله من كردستان ، قدم نفسه إلى صاحبه باسم شيركوه (أى أسد الجبل) من أسرة سلجوق - أسرة صلاح الدين الأيوبي .

وأما المسيحي فأصله أسكتلندى ، واسمه « كنت » وهو من المحاربين الصليبيين الذين يتبعون رتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا الذى تزعم إحدى الحملات الصليبية على فلسطين . وهو من جنود هذا الملك البريطانى يأتمر بأمره بالرغم مما كان بين إنجلترا وأسكتلندة من أسباب النزاع والخلاف فى ذلك الحين .

ويتحدث المسيحي عن الفروسية فى أوروبا ويتشدد بصفتها ، فى حين يحاول العربي أن ينزل الرعب فى قلب زميله فيوهمه بأنه من أصل شيطانى وأنه ينتمى إلى سلالة الجن . وإذ هما يتجاذبان أطراف الحديث يترأى لهما فى الأفق شبح يقرب منهما رويداً رويداً . وكأن الشبح يريد أن ينقض على العربي ، فيعرض المسيحي سبيله ، ويحول دون ودون الاعتداء على زميله المسلم . ثم يتبين بعد حين أن الشبح ليس إلا ذلك الناسك الذى كان يقصده سير كنت الفارس الأسكتلندى . وقد تنكر الناسك باسم هاماكو ، ودعا الرجلين إلى زيارته فى كهفه حيث يستطيعان أن يستريحا فى أمان تحت حايته . ثم ساروا جميعاً صوب الكهف حتى بلغوه .

وعندئذ يتحول الناسك المندفع المتهور فى أول الأمر إلى قديس عابد متواضع ، جواد يكرم وفادة الضيف . ولما يتحقق سير كنت من شخصه يسلمه رسالة يحملها إليه من « جماعة القواد المسيحيين » المشتركين فى الحرب الصليبية ، يطلبون فيها عقد الصلح مع صلاح الدين بعد انقضاء فترة الهدنة المبرمة بين الطرفين . ذلك لأن هاماكو رجل يحله المسيحيون جميعاً ، حتى البابوات أنفسهم فى روما ، كما يحله المسلمون ، ويحميه صلاح الدين من أى اعتداء .

وقضى الفارسان ليلتهما فى الكهف متعاونين متحابين فى هذا الموقف الرهيب . وهما صورة رائعة يرسمها سير وولتر سكوت للصدقة التى يمكن أن تنشأ بين المسيحيين والمسلمين أفراداً برغم ما بينهم من حرب صليبية وهم جماعات .

وفى جوف الليل تسلل الناسك إلى مخدع الفارس الأسكتلندى وأشار إليه أن يتبعه ، ودلفا معاً إلى ركن من أركان الكهف وأديا معاً صلاة المساء . وبعدئذ أطلع الناسك صاحبه على السوط الذى كان يقسو على نفسه به ضرباً بقصد التوبة مما ارتكب فى ماضى حياته من آثام .

لله ، وهو شعور لا يقل خيالا وشعراً عن عاطفة الحب ذاتها . وهما احساسان يقوى أحدهما الآخر ولا يتعارضان .

وكلما مر النسوة به أثناء سيرهن حول الضريح أسقطت الفتاة زهرة من يدها عند قدمه ، حتى لم يعد لديه شك في أنها تلك الأميرة التي كانت تحتل قلبه قبل خروجه إلى هذه الحرب الدينية على أرض فلسطين .

« . . . ومن العجيب في عهود الفروسية أن الفارس وهو في فرط نشوته ، لم يكن يتطرق إلى ذهنه أن يتعقب أو يتأثر الفتاة التي تتعلق بها قلبه . . لأنها معبودة يكفى منها عطفها على من يعيدها . . ان رأفت بالعباد بعثت فيه الحياة ، وان قست عليه تملكه اليأس والقنوط كل شيء وفق ما تريد ، ليس إلى الخوف عليها أو الاعتراض من سبيل ، وليس على الفارس إلا أن يتوجه إليها مخلصاً ، يخدمها بقلبه وبسيف الفروسية الذي يحمل . وليس له في الحياة إلا مرمى وحيد ، هو أن يأتمر لها بما تأمر ، وأن يذيع في العالمين صيتها بكل ما يستطيع أن يقوم به من عمل جليل . »

ثم ينتقل بنا المؤلف بعد هذا إلى معسكر الملك رتشارد الذي يقع بين عكاو عسقلان ، ويعطينا صورة رائعة عن صلف هذا الملك وكبريائه مما أدى إلى حقد زملائه المسيحيين عليه ، فانسحب فيليب ملك فرنسا وغيره من كبار الصليبيين من صفوف القيادة وانتهى الأمر إلى الضعف - الذي يكاد أن يبلغ حد الانحلال في جيش رتشارد . وتمرد الجيش على قائده الأعلى ، ونادى بالعودة إلى أوروبا تخلصاً من زعامة هذا الملك الجبار ، ومن جو حار قاتل لا يلائم هؤلاء المحاربين القادمين من الشمال . ولما عرف المسيحيون قوة جيش عدوهم صلاح الدين وكثرة عدده اشتد ضعف الروح المعنوية بينهم وفترت كل حاسة في قلوبهم ، وخاضوا حرباً يائسة مع المسلمين الأشداء تهوى بهم على عجل نحو الهزيمة المنكرة .

ثم ستر الناسك وجهه بقناع من الحديد ، وسار وصاحبه نحو غرفة شقت في جيب من جيوب الكهف تصلح للنسك والعبادة ، علقت بها مصابيح من فضة ، وانتشرت في جوها رائحة العطور والبخور ، يتوسطها ضريح تسير حوله جماعة من النسوة يشبهن الراهبات يرتلن نشيد « الحمد لله في الأعلى » .

وبينما يسير موكب النسوة سقطت من إحداهن على قدم السير كنت زهرة بيضاء .

« ولم يشك الفارس في أنه إنما كان في دير من الأديرة التي كانت انفتحات المسيحيات النبيلات في الزمن الماضي يقفن حياتهن فيها صراحة لخدمة الكنيسة . وقد انقطع التحاقهن بهذه الأديرة منذ أعاد المسلمون فتح فلسطين . غير أن الكثيرات منهن اشترين الاغضاء عنهن بالهدايا ، أو لحقتهن رافة الظافرين ، أو احتقارهم لشأنهن ، فبقين دون أذى ، وواصلن في الخفاء مراعاة الطقوس الدينية التي كانت لزاماً عليهن بما أخذن على أنفسهن من عهود . »

وحقق الفارس الأسكتلندي في الفتاة التي أسقطت عند قدمه الزهرة ، ولم يكن وجهها غريباً عنه ، وتذكر أنه انتقى بها ذات ليلة في إحدى حفلات البلاط الملكي في إنجلترا قبل قيام هذه الحملة الصليبية التي اشترك فيها . وقد نزلت من قلبه منذ ذلك الحفل منزلاً عظيماً ، كما ظفر منها بالاعجاب الشديد . بيد أن البون الشاسع بين مكانتها الملكية ومكانته في المجتمع كانت تحول دون أن يوج كل منهما للآخر بما يجيش في نفسه .

وعندما وقعت عيناه عليها في الدير « أخذ قلبه يرفرف ، كطير حبس في قفص يريد أن ينطلق ، وأحس أن هذه الفتاة أقرب إلى نفسه من كل من عداها من الحاضرات ، بل ومن كل بنات الجنس اللطيف قاطبة . وتحتم قواعد الفروسية على الفارس أن يوثق الروابط بين عاطفة الحب الشعرية ، وشعور الاخلاص

ووسط هذا الجيش المتداعي كان رتشارد يرقد في معسكره عليلاً لا يكاد يقوى على الحركة . وزاد من وطأة المرض عليه ما نمي إليه من تدمير الجيش ، وانفص من حوله أعوانه ما خلا فارساً واحداً هو لورد توماس دى فو ، كان له على الملك سلطان شديد وكلمة مسموعة . ويذكر رتشارد بحسرة شديدة فتور حماسة المسيحيين فيقول :

«لأنها ليست إلا نوبة الحمى قد حلت بنا ، ولكن أفتظنها كذلك يا صاح مع الأمراء المسيحيين قاطبة ! ... إنما هي مع هؤلاء فالج بارد وفتور تميت - إنما هي مرض يمنعهم عن الكلام والحركة - هي قرحة تأكل كل ما في قلوبهم من نبيل وفروسية وفضيلة ، وتجعل منهم خونة لكل عهد نبيل يقسم الفوارس على حفظه ، وتجعلهم لا يأبهون لذكراهم ولا يذكرهم الله» .

واجتمع القادة الصنيدونيون يفكرون في اختيار من يحل محل رتشارد ، واختار بعضهم فيليب ملك فرنسا ، واقترح بعضهم ليوبولد أرشيدوق النمسا ، أو أمورج كبير فرسان المعبد ، أو الماركيز منتسرا الأمير الإيطالي وينندر رتشارد وهو في فراش المرض بهؤلاء جميعاً ، ويغض من شأنهم ويحط من قدرهم . وعندئذ تسمع داخل سرادقه أصوات تأتيه من خارج ، فيسارع دى فو بالخروج لعله يتعرف إلى مبعثها ومأتاها . فرأى جماعة من الأعراب يثرون ضجيجاً عالياً ومعهم سير كنت الأسكتلندي . فتجههم دى فو لرؤيته لأنه كان يمتق الأسكتلنديين عامة ، ثم سأله ما الخبر ؟

فأجاب الأسكتلندي أنه جاء بطبيب (أو حكيم) من لدن صلاح الدين ، يفحص الملك ، وهو يضع فيه كل ثقة لما لمس فيه من حذق في طبه ومهارة في فنه . وقد وصل الطبيب مع حاشية تابعة له هي التي يصدر عنها هذا الصياح الذي سمعه الملك . وقد أرسل صلاح الدين مع طبيبه هدية من الفاكهة والطعام النادر

والشراب السائح ، مصحوبة برسالة منه يتمنى للملك فيها عاجل الشفاء ، ويعدده فيها بالزيارة .

وأكد كنت براعة الطبيب لأنه قد اختبره في علاج خادمه ، وكان علاجه ناجعاً . واقنع دى فو بحذق الطبيب كما اطلع على أوراق اعتماده من صلاح الدين ، فقدمه إلى الملك ، الذي فض الرسالة التي يحملها وقرأ فيها ما يلي :

«سلام الله ورسوله محمد . تحية من صلاح الدين ملك الملوك ، سلطان مصر وسوريا ، نور الدنيا وملاذها إلى رتشارد العظيم ملك إنجلترا . أما بعد ، فقد نمي إلينا ، يا أخى في الملك ، أن المرض قد مد إليك يداً ثقيلة لا تحتمل ، وأن ليس لديكم من الأطباء غير النصارى واليهود ، الذين لا يعملون ببركة الله ونبيينا الكريم . ولذا فانا مرسلون إليكم بطبيبنا الخاص يقوم برعايتك ، ويسهر على راحتك ، وهو «أدنبك» الحكيم ، الذى ان رآه اسراييل نشر جناحيه ورحل عن غرفة المريض ، والذى يعلم مزايا الأعشاب والأحجار ، ومسير الشمس والقمر والنجوم ، وفى وسعه أن ينقذ الإنسان من كل ما لم يكتب على الجبين . ولنا لهذا فاعلون ، متوسلين إليك من أعماق القلوب ، أن تكرمه وتفيد من حذقه . ولم أفعل ذلك تقديراً لشجاعتك فحسب ... وإنما فعلته لكى أقضى على الحصومة القائمة بيننا الآن ، إما باتفاق شريف ، أو علناً بخد السيف فى ساحة القتال . ذلك لأنى أرى أنه لا يليق بمكانتك وشجاعتك أن تموت ميتة العبد أنهكه سيده بالعمل ...» .

ثم مثل كنت أمام رتشارد فسأله الملك عن سبب زيارته لدير الناسك ، وعن الرسالة التي كان يحملها فاعترف بأنها موجهة من «جماعة القواد الصليبيين» إلى الناسك لكى يتوسط لدى صلاح الدين فى عقد صلح دائم وسحب جيوش المسيحيين جميعاً من أرض فلسطين ،

كانت تغار منها . ويستحيل بعدئذ على العاشقين أن يجتمعا .

وخدع السير كنت وقصر في مهمته فاستطاع أحد خصوم الملك أن ينزع الراية البريطانية ، وعبثاً ما حاول كلب الفارس الأمين أن يدفع عنها ، وكاد أن يموت مما أصابه من جراح أثناء العراك .

ووقف الفارس إلى جوار كلبه مهموماً كاسف البال ، وإذا بالطبيب يباغته ويتطوع لعلاج كلبه الأمين . ويث الفارس الطيب آلام ضميره من إهمال واجب الحراسة ،- فيشير عليه الطبيب بالجوء إلى صلاح الدين ملاذ كل عاجز وضعيف .

ثم أفضى الطبيب للفارس أن صلاح الدين لا يقبل الصلح مع الصليبيين إلا إن تم ذلك مع رتشارد وحده وبشرط أن يرضى الملك بزواج صلاح الدين من الأميرة ادith .

ولما استمع إلى ذلك الفارس الأسكتلندي رفض أن يلجأ إلى صلاح الدين الذي قد يظفر بحبيته إذا قبل رتشارد شروط السلطان . واعتزم أن يبلغ الملك بنفسه حقيقة ما حدث للعلم ، وليكن ما يكون .

وغضب الملك غضباً شديداً لما علم باقتراح صلاح الدين ، وأمر بابعاد الفارس الأسكتلندي وتنفيذ حكم الإعدام فيه فوراً عقاباً له على إهمال واجبه .

ولم يقبل الملك شفاعته في الفارس الأسكتلندي ، حتى توسط له الطبيب العربي ، واستطاع أن يقنعه بأن الطلسم الذي يستخدمه في معالجته لا يفعل فعله إلا أن عفا عن الفارس . وعندئذ يرى الملك نفسه مضطراً إلى العفو ، فيرحل الفارس إلى معسكر صلاح الدين لاجتأ عنده .

ولما ألمع الملك قرار الأمراء الصليبيين الذي يقضى بضرورة الصلح مع صلاح الدين وقبول شروطه على أساس المصاهرة التي عرضها البطل العربي ، وإلا عاد

أما شروط الصلح فهي مضمون الرسالة التي كانت محتومة وليس لها علم .

وعندئذ دخل على الملك الرئيس الأعلى لفرسان المعبد والمركز منتسراً الإيطالي موفدين من قبل « جماعة القواد المسيحيين » ، وأفضيا إلى الملك ألا يتعرض لفحص الطبيب العربي إلى بعد ما تقر « الجماعة » هذا التصرف وبعد ما تعين لمرافقته بعض أطباء الفرنجة .

ورفض الملك أن يستجيب لهذا الطلب ، وسمح للطبيب أن يناوله شيئاً من الدواء الذي كان يخفيه في صدره .

ولما كانت الغيرة تأكل صدر الأمير الإيطالي من ملك الإنجليز فقد أراد أن يوقع بينه وبين ملك فرنسا وأمير النمسا ، ويمسى هو بعدئذ ملكاً على بيت المقدس . وأيده في هذه المؤامرة رئيس فرسان المعبد ، حتى تسود الفرقة بين الصليبيين ، ويبقى هو في بيت المقدس سيداً على نفسه يتمتع باستقلاله الذاتي بعيداً عن ملوك أوروبا .

وأفلحت المؤامرة وهم دوق النمسا بانتزاع العلم البريطاني من فوق الربوة التي رفع عليها ، لكي يحل علم النمسا محله . وأحس الملك بهذه الحركة فانطلق من مرقد كالحوش متجهاً نحو علم بلاده ، وأعادته إلى مكانته ، وداس بقدمه علم النمسا ، وتحدى بالمبارزة كل من يعترض سبيله . ووكل إلى الفارس الأسكتلندي حراسة العلم البريطاني .

وانفجرت أساور الفارس لهذه الثقة التي وضعها فيه الملك ، وظن أنه يستطيع بذلك أن يتقرب إلى الأميرة الإنجليزية التي يهاها « ادith » وأن يمد إليها يده فتقبلها . وإذا هو في هذه الأحلام جاءه رسول من الملكة تنبئه بأنها هيأت له في سرادقها مقابلة معشوقته الأميرة . ولم يكن قصد الملكة في الواقع من ذلك إلا أن تغري الفارس بالتخلي عن واجبه في حراسة العلم ، فيتعرض لغضب رتشارد ، وتنتقم لنفسها بذلك من الأميرة التي

الأمراء إلى بلادهم وخلوا ملك بريطانيا وحده في ساحة القتال — لما أبلغ بهذا قال :

« وهل أبدى السلطان ميلا إلى اعتناق المسيحية ؟ ان صح هذا فليس على وجه الأرض ملك أمنحه يد قريبتى ، بل أختى ، قبل أن أقدمها لصاحبى صلاح الدين النبيل — أى والله ، حتى إن جاء الأول يقدم التاج والصولجان تحت قدمها ، وجاء صلاح الدين خالى الوفاض لا يملك سوى سيفه الكريم وقلبه العظيم ! » .
وقرر الملك أن يجتمع بالأمراء الصليبيين أملا في أن يحثهم على المضي في الجهاد . وخطب فيهم ، ونال تأييدهم جميعاً ما عدا المركز الإيطالى ورئيس فرسان المعبد ، فقال الملك :

« . . . ما كنت أحسب أن اساءتى — وربما كانت عارضة وبغير اصرار سابق — تجدها في قلوب أحلافى مرتعاً خصيباً في هذه القضية المقدسة التى نسعى لها ، وأنهم من أجلى يسقطون المحراث من أيديهم ، بعد ما خطب الأخدود حتى قرب نهايته ، وأنهم من أجلى يحيدون عن الطريق المستقيم الذى يؤدى إلى بيت المقدس ، والذى بسلحهم شقوة . حقاً لقد كنت أخطئ نفسي حينما كنت أظن أن خدمائى القليلة ترجح أخطائى الطائشة . وإذا ذكرت أنى أخف إلى الطليعة دائماً عند الهجوم ، فلا تنسوا أنى أكون دائماً في ذيل المتقهقرين . وأنى ان رفعت رايتى فوق بلد مقهور ، فان في ذلك لكل الجزاء الذى أرجو ، تاركاً لغيرى اقتسام المغانم . كنت أستطيع أن أطلق اسمى على المدائن التى نغزوها ، ولكنى أسلمت لغيرى البلاد . وان كنت عنيداً صلب الإرادة ، أفرض الرأى بجرأة واقدام ، فما أحسب أنى ضننت بدى ودم قومى في انفاذ ذلك الرأى بمثل تلك الجرأة وذلك الاقدام . وان كنت في عجلة المسير أو في ساحة القتال زعمت لنفسى على جنود الآخرين سلطاناً ، فقد كنت أبداً أنظر إلى هؤلاء الجنود كأنهم جندى ، أشتري لهم بمالى المؤونة والدواء ان قصر أربابهم عن

احرازها . . . ووالله لأقطعن بيمينى يسارى لو كان لديكم دليل ينهض شاهداً ضداً خلاصى . . . ولو ظفرتنا بصهيون فلن أكتب على أبوابه اسم رتشارد ، بل أولئك الأمراء الذين عاونوه على الانتصار » .

غير أن الأمير الإيطالى وصاحبه أصراً برغم هذا على التخلص من رتشارد بالدسياسة ، واتفقا مع أحد الأعراب على أن يأتى لهم برأسه .

ويبلغ الملك صلاح الدين قرار جماعة القواد الصليبيين باستئناف القتال بعد ما تنقضى فترة الهدنة ، ويرد السلطان باستعداده لدخول المعركة ، ويحمل هذه الرسالة إلى رتشارد رسول يتنكر في زى رجل نوبى .

ويصل إلى سراق الملك ذلك الاعرابى الخائن الذى حرضه الأمير الإيطالى على اغتيال الملك ، فيتعرض له النوبى ، ويهشم الملك رأسه ويقضى على حياته .

ويعد النوبى الملك أن يرشده إلى الرجل الذى اعتدى على العلم البريطانى وانزعه من مكانته .

وكان السير كنت كما قدمنا قد صحب الطبيب إلى معسكر صلاح الدين لاجئاً عنده بعد ما عفا عنه الملك تقصيره في واجبه وطرده من معسكره . وبينما يسير الرجلان صوب معسكر السلطان يعترف الطبيب العربى للسير كنت الفارس الأسكتلندى بأنه هو ذلك العربى عدوه القديم الذى لاقاه من قبل متخفياً في زى بطل عربى وهما في الطريق إلى العين التى تعرف باسم « درة الصحراء » . ويبوح له بأنه أعجب بتلك الفتاة « اديث » التى كان يجدها أحياناً في سراق الملك ، وأنه يريد لها زوجاً للسلطان . ووعدته إن حقق له هذا أن يعاونوه في الكشف عن سارق العلم فيعيده بذلك إلى حظيرة الملك ويرد له رضاه .

وعندئذ تنكر الفارس الأسكتلندى في زى رجل نوبى ، وحمل معه رسالة صلاح الدين إلى الأميرة الإنجليزية ، وعرض على الملك أن يصف له الأمراء المسيحيين جميعاً وهو كفيل بأن يتبين فيهم السارق

الذى خطف العلم . وفعل الملك ، واستعان الفارس الأسكتلندى - كما نصحه الطبيب العربى - بالكلب الأمين . ونشب الكلب أظفاره فى الأمير الإيطالى وأنزله من جواده ، فعرف الملك أنه هو الذى اعتدى على رايته .

وعندئذ اقترح ملك فرنسا أن يجتمع الأمراء المسيحيون ليحكموا فى الأمر . غير أن الملك فى سورة الغضب تحدى الماركيز الإيطالى للمبارزة ، وحدد لهما فيليب ملك فرنسا يوماً معيناً للنزال على أرض محايدة ، اقترح أن تكون أرض صلاح الدين .

وهنا طلب الملك إلى النوبى أن يتوجه إلى صلاح الدين ويرجوه أن يختار له بطلا عربياً ينازل الأمير الإيطالى نيابة عنه . وسمح له قبل مغادرته المعسكر البريطانى أن يبلغ اديث رسالة السلطان إليها .

ولما مثل النوبى بين يدى الأميرة أدركت أن هذا النوبى هو بعينه سير كنه جاءها متخفياً ، وقد أبدت له استياءها من مضمون الرسالة وصاحبها وحاملها ، وأعرضت عنها فى كبرياء وشم . كما أبدت شديد امتعاضها للملك ، وعتبت عليه اضطهاده لسير كنه ، فوعدها أن يبلغ السلطان رفضها ، وحمل النوبى هذه الرسالة .

وحل يوم النزال بين رتشارد والأمير الإيطالى . واستعد صلاح الدين لهذا اليوم استعداداً عظيماً . واستقبل رتشارد بالترحاب الشديد . ولما أبدى الملك رغبته فى لقاء الطبيب كشف صلاح الدين عن شخصه ، واعترف أنه هو الطبيب تنكر لكى يقوم بعلاج الملك رتشارد .

وعندئذ أدرك الملك أن صلاح الدين هو الذى عمل على انقاذ سير كنه من الموت الذى كان مهددآ به لاهماله واجب حراسة العلم البريطانى التى وكلت إليه . وعرف أن صلاح الدين سيمثل البطل العربى الذى يبارز أمير إيطاليا نيابة عن الملك رتشارد .

وفى هذا الظرف تنازل صلاح الدين عن رغبته فى الاقتران بالأميرة البريطانية ، وآثر الفارس الأسكتلندى على نفسه .

وبهزم الأمير الإيطالى فى المبارزة هزيمة منكرة ويعترف باعتدائه على العلم البريطانى ، ويتهم معه فى الجريمة رئيس فرسان المعبد .

وهنا يكشف الملك للأميرة اديث عن حقيقة سير كنه ، فهو أمير أسكتلندا ووريث عرشها : ويبدى موافقته على قرانهما ، ويرمى من وراء ذلك إلى تخفيف حدة التوتر بين أسكتلندة وإنجلترا بهذه المصاهرة الملكية .

وبينما كان الأمير الإيطالى فى فراشه يعانى ألم الجراح التى ألئت به على أثر المبارزة بينه وبين البطل العربى ، تسلل إليه رئيس فرسان المعبد ، وطعنه فى أحد جنبيه طعنة شديدة قضت على حياته .

ويفتضح للحافلين سر الجريمة ، فينتقم صلاح الدين من رئيس الفرسان تواء ويفصل بسيفه الباتر رأسه عن جسده .

وفى نهاية هذا اليوم يقترح رتشارد أن يتبارز مع صلاح الدين لكى تكون السيادة فى بيت المقدس للفائز فى النزال . ويرفض صلاح الدين هذا العرض لأن بيت المقدس ملك للمسلمين لا ينازع .

ثم يعاود الملك العرض على صلاح الدين بالمبارزة من أجل الشرف والكرامة . ويرفض صلاح الدين مرة أخرى لأن حياته - فى اعتقاده - ملك رعيته وليست ملكاً له .

وفيفترق البطلان صديقين على أن يكون بيت المقدس للمسلمين .

ويعود صلاح الدين إلى معسكره ، ويبعث بالطلسم الشهير هدية منه إلى سير كنه بمناسبة عقد قرانه على اديث .

ويحتفظ البيت الملكي الأسكتلندي بالطمس ،
يشفى به كثيراً من الأمراض المستعصية .

ويعود الأمراء المسيحيون جميعاً - وعلى رأسهم
رتشارد - إلى مواطنهم في أوروبا ، ويبقى بيت المقدس
ملكاً للمسلمين .

وهكذا تنتهى قصة الطلمس التى كتبها سير وولتر
سكوت لكى يصورها جانباً من الحروب الصليبية التى
نشبت بين المسيحيين والمسلمين فى العصور الوسطى .

٥ - تقدير عام للقصة وكتابتها

تدور حوادث القصة كلها كما أوجزنا حول
موقف من المواقف المشهورة فى الحروب الصليبية بين
رتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا ، وصلاح الدين
الأيوبي . وليست أهمية القصة فى تسلسل الأحداث
فيها ، وإنما ترجع أهميتها إلى أنها تبسط كثيراً من مميزات
العصور الوسطى ، وتبين لنا فى تفصيل واسهاب رأى
المسلمين فى المسيحيين ، ورأى المسيحيين فى المسلمين ،
لذلك العهد . كما تصور الروح العسكرية التى سادت
تلك الحقبة من التاريخ ، والتعصب للدين ، والاستماتة
فى الدفاع عنه ، والاعتقاد فى السحر والخرافة ، وطرفاً
من حياة الرهبان المسيحيين وقسوتهم على أنفسهم فى
أسلوب توبتهم إلى الله ، وتكفيرهم عما اقترفوا من
ذنوب .

وكذلك رسم الكاتب فى القصة صورة رائعة
للفروسية فى ذلك العهد ، كما مجد المسلمين وبطولة
العرب فى كثير من المواقف .

وتبين القصة كذلك كيف كانت المباراة بين
الأمراء وسيلة لفض ما قد ينشب بينهم من خلاف .

وتروى القصة لونين متباينين من الحب : لوناً
شهوانياً مجرداً يعزوه سكوت إلى أهل الشرق عامة ،
وآخر أفلاطونياً عذرياً ، ويعزوه إلى الغربيين فى ذلك

الزمان ، وهو حب لا يمس العاشق فيه معشوقته ،
ويكاد يسجد لها من دون الله .

ولعل أدق ما ترويه لنا الرواية تحليلاً مفصلاً
لشخصى رتشارد وصلاح الدين . يعرض لنا سكوت
رتشارد رجلاً قوى البنية غليظ الطبع ، شديد النفوذ
على أتباع الصليب جميعاً ، سريع الغضب ، سليم
الطوية ، صريح العبارة ، لا يعرف إلى المداورة أو
التواء القصد سيلاً . أما صلاح الدين فيمثل المكر
والدهاء ، والصبر وطول الأناة . يعرضه لنا المؤلف
فى مستهل القصة متخفياً فى شخص مجاهد من المجاهدين
المسلمين ، مقداماً شجاعاً ، لا يتهيب ولا يخاف . ثم
يخاع عنه زى المحارب ، ويأتى لنا به ثانية متنكراً فى
لباس الطبيب أو (الحكيم) كما يحب سكوت أن يسميه
عامداً ، لأنه يريد أن يرمي إلى أن العرب كانوا
يخلطون بين (حكمة) الطب و (حكمة) الفلسفة ورواية
الحكم والأمثال . وفى مختتم القصة ينزع صلاح الدين
كل معالم التنكر ، ويبرز لنا فى شخصه الحر الكريم ،
جواداً ، سياسياً محنكاً ، وحكماً عدلاً بين الصليبيين .

كانت حكاية «الطمس» قصة تافهة تتداولها
الألسن فى أسكتلندا ، فالتقطها سكوت وبيد صناع
أكسب الحكاية أهمية قصوى ، وأفرغها فى قصة من
أثمن ما خلقت لنا الأجيال الماضية من تراث فى هذا
الحال الأدبى . اخترق بخياله سحف الماضى وقدمه إلى
معاصريه مادة شائقة للقراءة فى صورة جديدة كل
الجددة من القصة التاريخية . وبحنا الماضى على صفحات
قصصه مرة أخرى فى رواية قد تبتعد عن الحقيقة كثيراً
ولكنها تقبل التصديق .

إن سكوت لم يعث بالتاريخ إلا بمقدار ما عبث به
شيكسبير الذى كان يحور التابع التاريخى لكى يحدث
فى القارئ أو المستمع تأثيراً درامياً . أما الأشخاص
والدوافع فيلتزم فيها الواقع والحقيقة .

يسير وسط القبور يبعث الحياة في الأشباح من ساكنها .
أنه بحق رائد القصة التاريخية في الأدب العالمي .

وربما بزه غيره في مضمار إحياء التاريخ . غير أن
سكوت كان فناناً ولم يكن باحثاً أو دارساً . فلم يتقيد
بتسلسل حوادث التاريخ ، وقد يتكرر الموقف التاريخي
كله . يعطى نفسه الحرية في رسم الأزياء والأشكال ،
ولعله بهذا - أو برغم هذا - قد نجح في إحياء الماضي .
كان يرى خلف سير التاريخ نمطاً متكرراً ،
أدركه وحاول أن يفسره . التاريخ عنده حركة فضائية
تعبّر عن تحكم الأقدار في البشر ، وليس مجرد سجل
للوقائع . وهي نظرة كلاسيكية قديمة . والأشخاص
في رواياته تعرف دورها تماماً ، ويصور مسلكهم
فيحسن التصوير ، ولكنه لا يتعمق في الأسباب
والدوافع ، ولا يحاول أن يكشف عن سيكولوجية
الأشخاص - ولعل هذا هو الفارق بينه وبين كاتب
القصة التاريخية في العصر الحاضر .

مجدد الماضي لأنه يرى في القرون الخوالي القيم التي
كانت تقضى عليها الحياة الحديثة . فكان يشق روح
العصور الوسطى التي يعتقد أنها كانت تربط الأفراد
بالأخوة المسيحية . وكان يستاء حين يرى الناس ينبذون
هذه الرابطة في سبيل مادية لا روح فيها ، وليس لها
عنده قدر يذكر .

والحرية الاقتصادية التي سادت عصره لا تحقق
في ظنه حرية الفرد بمقدار ما تحث على الأنانية والاستهتار
بحقوق الآخرين . وكان سحر الماضي البعيد - فوق كل
شيء - يفعل فيه فعل السحر ، فيجذبه مذهولاً نحو
جلال يفوق الخيال ، نحو مجد وعزة وثراء . وكأنه
أراد أن يحتفظ في قصصه بوميض هذا الماضي قبل أن
ينجو ضيائه أو يختفى عن الأنظار .

كان محافظاً يحب ترسم التقاليد ، بيد أنه كان
يدرك الدور الذي لعبته العامة في سير التاريخ ، ولم يحط

وكان سكوت أحياناً يبتدع الشخصية الرئيسية في
الرواية ابتداءً ، ويخلقها من عدم ، ويجعل أشخاص
التاريخ أنفسهم الذين كان لهم في الواقع ماضٍ معروف ،
في موضع ثانوي في القصة ، وذلك لكي يعطى نفسه
مزيداً من الحرية في عرض بطل الرواية - كما فعل
في ويفرلي وايفانفو - كما كان في بعض الأحيان
الأخرى يجعل إحدى الشخصيات الثانوية في التاريخ -
التي لا يعرف العالم عنها الكثير - الشخصية الرئيسية في
قصته ، وذلك لكي يتمكن من الإضافة إلى الواقع كيفما
شاء ، كمل فعل في كنلورث .

أما اللغة التي اختارها ليعبر بها عن هذا اللون من
القصص فهي وسط بين التكلف والبساطة ، أو بين
القديم والحديث . لأن القديم وحده ينفر القارئ ،
فكان يؤثر أحياناً لغة الحديث العادي غير أنه يعزز
تأثيرها بالشعر ، وبشيء من التعبير الكلاسيكي القديم
الذي لا مندوحة عنه لنقل صورة الماضي إلى القارئ
المتوسط في عهده .

وكان أقوى ما يدفع سكوت إلى الشهرة الأدبية
رغبته في تصوير عهد الاقطاع تصويراً صحيحاً . وكان
يفعل ذلك في مستهل حياته بنظم القصائد ، فلما بزه
اللورد بيرون في هذا الميدان انتقل إلى ميدان خر
- ميدان القصة - حتى لا يستطيع أديب من الأدباء
أو كاتب من الكتاب أن يباريه فيه .

إن كتابة القصة تدين لسكوت بالشيء الكثير .
وإذا كانت القصة عند رتشاردسن وفيلدينج وسمولت
في القرن الثامن عشر مرآة تعكس أساليب الحياة في
ذلك القرن ، فقد كانت في يد سكوت مرآة تعكس
الماضي البعيد الذي كان المعاصرون لعهدجه يجهلونه كل
الجهل . استمد الأسماء والتواريخ من كتب التاريخ
القديم وحوّلها إلى أدب رائع لذة للقارئ . وكأنه
أعاد إلى الجثث البالية الروح والحياة . أو كأنه ساحر

قط من شأنهم . وكان يؤمن بالكنيسة الرسمية وبالدولة ،
يدين لكل منهما بالولاء والتقدير والمحبة .

وقد عاشت سرته عطرة مائة عام بعد وفاته . ثم
أخذت قيمته في الأدب تهبط تدريجاً في القرن العشرين
لأن البلاغة لم تعد أسلوب العصر ، كما اهتم الناس
بالحقيقة أكثر من اهتمامهم بالخيال ، وبالذقة أكثر من
المبالغة . وحكم عليه النقاد بمثالبه أكثر مما حكموا عليه
بمزاياه . والقراء المعاصرون من الشباب يرون نساءه
مقدسات فلا تعجبهم ، ومناجاته مسهية فلا يجدون لها
الوقت ، وأبطاله ضحاًماً لا يمثلون الواقع ، وأوصافه
لمشاهد الطبيعة طويلة تبعث في النفوس السأم .

ولشدة اهتمامه بالتحدث عن الأمراء والنبلاء نسي
النقاد أنه اهتم كذلك كثيراً بالعامية من أهل أسكتلندة .
ولم يعد لذلك - بالرغم من كل ما أداه - موضع اهتمام
قراء القصة التاريخية في العصر الحديث . ويرجع ذلك
- فوق ما ذكرنا - إلى أن بعضاً من تلاميذه تفوقوا

عليه في نفس اللون الأدبي الذي حاول أن يخلقه من
عدم . كما يرجع أيضاً إلى أنه كان في حياته يأبى أن
يأخذ نفسه مأخذ الجدد ككاتب وأديب . وكان يهمل أن
ينعت الناس « بالرجل المهذب » أكثر مما ينعتونه
بالكاتب والأديب . وهي فلسفة في الحياة لا تتفق ودقة
الصناعة التي يتطلبها الكاتب لكي يحول السرد القصصي
إلى عمل فني . فلم يكن - مثلاً - كتولستوى يكرس
سبع سنوات من حياته لكي يخرج قصة « الحرب
والسلام » . بل كان يكتب على عجل ولا يأبه بالمراجعة
ولا يكثر الثبته بالشكل . ويكفيه كما قال أحد النقاد
« أن تبدأ الرواية بداية رائعة ، ثم تتقدم تقدماً طبعياً ،
فتشتد إثارتها لاهتمام القارئ كلما تدفقت حوادثها من
بين أنامل الكاتب » .

وقد يسترد سكوت مكانته الأدبية . ولا عجب
أن حدث هذا فأعجب منه قد حدث في تاريخ الذوق
الأدبي .



العين للخليل بن احمد

بسم
الأستاذ ابراهيم اليازجي

وإلى جانب البصرة كانت الكوفة ، غير أن البصرة ظلت أسبق وعنها كانت تأخذ الكوفة إلى أن قامت الدولة العباسية فأخذ خلفاؤها يؤثرون علماءها على علماء البصرة ويتخذون منهم معلمين لأبنائهم .

وأزكى هذا الإيثار الروح العلمية بين البلدين فكان له أثر أعما أثر في إنعاش الحياة العلمية وظهور آراء لم يكن يقدر لها الظهور لولا هذه المنافسة .

في ظل هذه الحياة العلمية المنعشة المتأثرة بحضارات مختلفة نشأ الخليل بن أحمد في البصرة ، وكان مولده في العام المتم مائة من الهجرة في خلافة الخليفة الأموي العادل عمر بن عبد العزيز (٩٩ هـ - ١٠١ هـ) . على ذلك إجماع المؤرخين . هذا إذا أغفلنا رواية بهامش كتاب تهذيب التهذيب لابن حجر عبارتها : وجد بخط الذهبي أنه ولد سنة ١٠٥ هـ .

ثم امتدت به الحياة ليشهد نهاية الدولة الأموية وكان عندها قد جاوز الثلاثين بقليل ليستقبل الدولة العباسية ليعيش في ظلها عمراً طويلاً .

ولا نعلم على التحقيق أين كان مولده ، وإن كان بعضهم يقول : إنه ولد بمدينة عمان - بضم العين وفتح الميم المخففة - على شاطئ الخليج الفارسي .

في خلافة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وفي سنة اثنتي عشرة من الهجرة أخذ المسلمون في تمصير البصرة وأخذ العرب تبعاً يفدون إليها جاعلين منها مقامهم ، ونزل الثمنيون طرفاً والحجازيون طرفاً وانحازت البطون والأفخاذ إلى أصولها تتميز بمنازلها .

وكان لهؤلاء العرب أسواق أدبية أقاموها في البصرة تحكى أسواقهم في الجاهلية ، أعرفها المريد الذي كان على ثلاثة أميال من البصرة ، والذي بلغت شهرته مبلغ عكاظ ، فكانت تعقد فيه حلقات الخطباء وندوات الأدباء .

وعاشت البصرة صدر الإسلام مقر العلماء والحفاظ والقراء ، وحين أفضت الدولة إلى بني أمية وانتقلت العاصمة إلى دمشق لم تفقد البصرة مكانتها العلمية والأدبية ، لا ينبغ شاعر ولا يظهر أديب ولا يبرز عالم إلا قصد البصرة يجد فيها من يستمع له ويعي عنه ويأخذ منه . وجذبت تلك المكانة غير العرب إليها من العراق وفارس وغيرهما فدخل على الفكر العربي جديد انضاف إليه ، وهكذا عاشت البصرة في العصر الأموي العاصمة العلمية للدولة على حين كانت دمشق العاصمة السياسية ، وعاشت المدينة بينهما للغناء والمغنين .

وغلبة البصري عليه واشتهاره بهذا اللقب دون غيره تكاد تفيدنا أن إقامته بعمان - إن صح أنه ولد بها - لم تكن كثيرة ، لهذا نسبت عمان وذكرت البصرة ، هذا إلى ما كان للبصرة من صفة قامت النسبة إليها لقباً ، يميز مدرسة عن مدرسة ، أعني مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة .

والخليل بن أحمد يكنى أبا عبد الرحمن ، ويذكر النسابون أنهم لا يعرفون بين النبي ووالد الخليل من اسمه أحمد سواه .

وأحمد هذا هو ابن عمرو بن تميم . ويذهب بعض النسابين إلى أنه ابن عمر بن تميم ، كما يذهب آخرون إلى أنه أحمد بن عبد الرحمن .

وإلى فرهود بن مالك بن فهم بن عبد الله بن مالك ابن نصر بن الأزد بن الغوث ينتهي نسب الخليل .

ويقال إن نسبه ينتهي إلى فرهود بن شيان بن مالك ابن فهم بن غنم بن دوس بن عدنان بن عبد الله ابن كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر بن الأزد ، ازد عمان .

وأظن أن القول بولادة الخليل بعمان مردها إلى أن فرهود جده من أزد عمان .

وعلى أبي عمرو بن العلاء تتلمذ الخليل ، وكان أبو عمرو عالماً في القراءة والعربية ، وكان من تلامذته مع الخليل يونس بن حبيب وأبو محمد علي بن المبارك الزبيدي .

وكان إلى جانب أبي عمرو بن العلاء شيوخ آخرون من المحدثين روى عنهم الخليل منهم : أيوب السخيتاني البصري ، وعاصم الأحول بن النصر البصري ، وعمان ابن حاضر الأزدي ، والعوام بن حوشب ، وغالب ابن خطاف القطان البصري .

وكان الخليل يرى رأى الأباضية أتباع عبد الله بن أباض - وهم فرقة من الخوارج يقولون بتكفير مخالفهم

من أهل القبلة - غير أنه ما لبث أن رجع عن ذلك حين جالس أيوب السخيتاني . وإذا عرفنا أن السخيتاني كانت وفاته فيما بين سنتي ١٢٥ هـ ، ١٣١ هـ استطعنا أن نحكم بأن الخليل رأى رأى الأباضية مبكراً وعدل عنه مبكراً . والذين يترجمون للخليل يجمعون على أنه كان من الزاهدين المنقطعين إلى الله غير راغب في متاع الدنيا ، وكان أحد أربعة من أهل العربية أصحاب سنة - كما يقولون - على حين كان غيرهم من معاصريهم من أهل العربية أصحاب أهواء .

ومما يروى له من زهده وتعففه أنه أقام في البصرة في حصص لا يقدر على فلسين وتلامذته يكسبون بعلمه الأموال .

وقد أرسل إليه سليمان بن علي وإلى البصرة لتأديب أولاده نظير راتب يحجبه عليه فأخرج خبزاً يابساً وقال للرسول : ما دام هذا عندي فلا حاجة لي فيه - وهو يعني سليمان بن علي - وكتب إليه شعراً يقول فيه :

أبلغ سليمان أني عنه في سعة

وفي غني غير أني لست ذا مال

شحاً بنفسي إني لا أرى أحداً

يموت هزلاً ولا يبقى على حال

والفقر في النفس لا في المال نعرفه

ومثل ذلك الغنى في النفس لا المال

فالرزق عن قدر لا العجز ينقصه

ولا يزيدك فيه حول محتمل

وكان النصر بن شمبل يقول : أكلت الدنيا بعلم الخليل وهو في خص لا يشعر به .

كما كان يقول : ما كنا ندرى أي الرجلين مقدم في العبادة : ابن عون والخليل بن أحمد ؟

وكان سفيان الثوري يقول : من أحب أن ينظر إلى رجل خلق من الذهب والمسك فلينظر إلى الخليل بن أحمد . وهو يعني نقاء معدنه وطيب نفسه .

وفي الحق لقد كان الخليل من الراغبين عن الدنيا
الراغبين إلى الله يحج سنة بعد سنة وكان يقول : إن لم
تكن هذه الطائفة - يعنى العلماء - أولياء الله تعالى فليس
لله ولى . وكان يقول : إني لأغلق على بابي فما يجاوزه همى .
وكان كثيراً ما ينشد بيت الأخطل :

وإذا افتقرت إلى الذخائر لم تجد
ذخيراً يكون كصالح الأعمال

وإذا انضاف إلى هذا ما يروى له من قوله : أربع
تعرف بهن الآخرة : الصفح قبل الاستقالة - طلب
الصفح - وتقديم حسن الظن قبل التهمة ، والبذل قبل
المسألة . ومخرج العذر قبل العتب ، علمت كيف كان
يأخذ الخليل نفسه وكيف كان يسوسها وما كان يريد
للناس أن يكونوا عليه زهداً منه في الحياة وتهويناً لها .
وحسبك قوله :

وقبلك داوى الطبيب المريض
فغاش المريض ومات الطبيب
وكن مستعداً لداء الفناء
فإن الذى هو آت قريب

والخليل بعد هذا كان ذكياً فطناً ، ولقد قيل :
إنه لم يكن بعد الصحابة أذكى من الخليل ولا أجمع
لعلم العرب منه .

ويحكى أن الخليل وابن المقفع اجتمعا ليلة بطولها
يتذاكران ثم افترقا ، فسئل الخليل عن ابن المقفع
فقال : رأيت رجلاً علمه أكثر من عقله . وقيل لابن
المقفع : كيف رأيت الخليل ؟ فقال : رأيت رجلاً
عقله أكثر من علمه .

ويزيدك إيماناً بحكم ابن المقفع على الخليل ما يرويه
الأصمعى عن الخليل عن تقسيمه للعلوم هذا التقسيم
الذى سأسوقه إليك والذى يدل على مبلغ عقل هذا
الرجل وتحكمه فيما بين يديه وأنه لم يقف عند الوعى
والحفظ بل عدا هذا وذاك إلى الابداع والخلق . يروى

الأصمعى فيقول قال الخليل : العلوم أربعة ، فعلم له
أصل وفرع ، وعلم له أصل ولا فرع له ، وعلم له
فرع ولا أصل له ، وعلم لا أصل له ولا فرع . فأما
الذى له أصل وفرع فالحساب ، ليس بين أحد من
المخلوقين فيه خلاف ، وأما الذى له أصل ولا فرع له
فالنجوم ليس لها حقيقة يبلغ تأثيرها في العالم - يعنى
الأحكام والقضايا على الحقيقة . وأما الذى له فرع ولا
أصل له فالطب وأهله منه على التجارب إلى يوم القيامة ،
والعلم الذى لا أصل له ولا فرع فالجلد - يعنى الجلد
بالباطل .

وما ينطق بفطنته ما روه له من أنه كان عند رجل
دواء لظلمة العين ينتفع به الناس ، فأت هذا الرجل
وافترق الناس إلى ذاك الدواء . فقال الخليل : أله نسخة
معروفة ؟ قالوا : لا . قال : فهل له آنية كان يعملها
فيها ؟ قالوا : نعم . قال : جئوني بها . فجاءوه بها
فجعل يشم الإناء ويخرج نوعاً نوعاً حتى أخرج الأخلاط
جميعاً وأخذ يتعرف أقدارها إلى أن اهتدى إلى ذلك .
ثم وجدت النسخة في كتب الرجل . فوجدت الأخلاط
كما اهتدى إليها الخليل .

والمؤرخون مجمعون على أنه كان إماماً في العربية
كما كان الغاية في استخراج مسائل النحو وتصحيح
القياس فيه ، كما كان أول من استنبط علم العروض .

وما من شك في أن معرفته بالإيقاع والنظم أعانته
على استنباط هذا العلم العروضى الذى لم يأخذه عن
أستاذ ولا احتذاه على مثال سابق ، ينضم إلى هذا ذكاء
خارق . ولقد قالوا عنه في استنباطه لهذا العلم عروضى
واخترعه إياه من أن ذلك تأتى له حين كان يمر
بالصفارين فسمع وقع مطرقة على طست وكان عندها
يردد بيتاً من الشعر فإذا هو يوائم بين ما يسمع وبين
ما يردد وإذا الفكرة تواتيه في أن يقطع الشعر تقطيعاً
ينتهى به إلى وضع البحور ، وما تحتها من تفصيلات :

وهذا ان صح يدلك على ما رزق الرجل من بديهة متوثبة وفطنة متأهبة .

والذى لا نشك فيه أن الرجل كان على قدرة في تلوين النظم والتحكم فيه أكسبته إياها معرفته النغم والإيقاع . فهم يروون له قصيدة على « فعلن فعلن » ثلاثة متحركات وساكن التي يقول فيها :

سئلوا فأبوا فلقد خلسوا فلبئس لعمرك ما فعلوا
أبكيت على طلل طربا فشجاك وأحزنك الطلل
كما يروون له قصيدة على فعلن ساكنة العين يقول فيها :

هذا عمرو يستعفى من زيد عند الفضل القاضى
فأنهوا عمرا إلى أحتى صول الليث العادى الماضى
ليس المرء الحامى أنفا مثل المرء الضيم الراضى
فهذه القدرة هي التي يسرت للرجل أن يملأ على الشعر تلك الأوزان التي اخترعها . ولقد كان بهذا مشغولا شغل به فترة ما نظن أنها كانت قصيرة . فثقل هذا العلم الأصيل الدقيق الوافى لا يكون نتاج ساعة . وما نظن تلك الحادثة التي وقعت له في سوق الصفارين - إن صحت - إلا بدء الفكرة .

ومما يدلك على شغل الخليل بهذا العلم العروضي كما قلنا وأنه كان لهجا به لا يفتأ يشغل بالتقطيع حتى غلبه التقطيع على أمره وبات يردده عن غير وعى : ما يروونه عنه من أن ابناً له دخل عليه وهو يقطع بيتاً من الشعر وما نظن الخليل كان عندها مالكاً لأمره ، إذ لو كان كذلك ما خرج ابنه عنه وهو يصرخ ويقول : إن أبى قد جن . ويدخل الناس عليه فيعلمون حاله ويجدوناه على غير ما قال ابنه فيقول مخاطباً ابنه :

لو كنت تعلم ما أقول عذرتنى
أو كنت أعلم ما تقول عذلتكا
لكن جهلت مقالتي فعذلتني
وعلمت أنك جاهل فعذرتك

وهكذا تلخص هذه الحادثة نشأة هذا العلم في رأس الخليل وشغله به شغلا ألهاه عن نفسه وكاد يثير حوله الشكوك . وما نظن هذا العلم استوى له إلا بعد جهد طويل كما قلنا .

وعلى يد الخليل خرج سيبويه وعنه أخذ . وكل ما يحكيه سيبويه في كتابه فعن الخليل ، وكذلك كل ما جاء في الكتاب غير معزو لقاتل فعن الخليل ، وحين يقول سيبويه في كتابه : فسألته . فهو يعنى الخليل . وهكذا ترى أن كتاب سيبويه يكاد يكون أكثره لأستاذه الخليل .

وشارك سيبويه في الأخذ عن الخليل جملة منهم النضر بن شميل وأبو فيد مؤرج السهوسي وعلى بن نصر الجهضمي .

وكما حدث الخليل عن شيوخ من المحدثين مروا بك حدث عنه شيوخ من المحدثين . فقد روى عنه : حماد ابن زيد ، وأيوب بن المتوكل ، والأصمعي ، وهارون ابن موسى ، ووهب بن جرير بن حازم ، وداود بن الحبر ، وأخوه هذاب بن الحبر .

والخلاف في موت الخليل يربى على الخلاف في مولده فمن المؤرخين من يقول إنه مات سنة خمس وسبعين ومائة على هذا الرأي الكثرة . ومنهم من يقول : إنه مات سنة سبعين ومائة . ومنهم من يقول إنه مات سنة نيف وستين ومائة . والنيف كل ما زاد على العقد إلى أن يبلغ العقد الثاني . وهذا قريب مما سببه . ومنهم من يقول : إنه مات في سنة ستين ومائة .

وبعد هذه الأقوال المتقاربة ينقل ابن خلكان في كتابه الوفيات قولاً بعيداً عن هذه الأقوال كلها فيقول : وقال ابن الجوزي في كتابه الذي سماه شذور العقود إنه توفي سنة ثلاثين ومائة .

غير أن ابن خلكان لا يترك هذا القول يمر دون تعقيب منه عليه فيقول : « وهذا غلط قطعاً » .

والمؤرخون الذين اختلفوا اختلافاً يسيراً في مواد الخليل ثم اختلفوا اختلافاً كثيراً في وفاته لم يختلفوا في مكان موته فكلهم مجمعون على أنه مات بالبصرة .

والخليل لم يمّت عن علة وإنما مات عن صدمة بسارية في المسجد ، فالمؤرخون يروون أنه دخل يوماً المسجد وهو مشغول الفكر ، فشغل عن أن يبصر ما بين يديه ، فاذا سارية تصدمه ، وإذا هو يتع ميتاً .

والمؤرخون الذين يروون هذا لم يسكتوا عن أن يدخلوا في رأس الخليل ليتبينوا ما شغله فيقولون : كان يقول : أريد أن أقرب نوعاً من الحساب تمضي به الجارية إلى البياع فلا يمكنه ظلمها ، وإنه دخل المسجد وهو يعمل فكره في ذلك فصدمته السارية وهو غافل عنها بفكره ، فانقلب على ظهره فكانت سبب موته .

كما يقولون : بل كان يقطع بحراً من العروض . وإنّما إذا أشك في الأولى أقيم منها دليلاً على غوص الرجل وراء كل عويص . وإذا أرد الثانية أجد معي دليلاً وهو أن الرجل كان قد ذل له علم العروض ولأن فلم يعد البيت من الشعر يشغل عقله بتقطيعه هذا الشغل الصارف .

ومات الخليل وما نظنه دون كل ما علم ، وحسبك على هذا دليلاً : أولها هذا الذي سقناه على لسان سيبويه في كتابه . وثاني الدليلين ما رواه أبو بكر ابن الصيرفي ، فلقد قال : قيل لسيبويه : هل رأيت مع الخليل كتاباً يملئ عليك منها ؟ قال : لم أجد معه كتاباً إلا عشرين رطلاً ، فيها بخط دقيق ما سمعته من لغات العرب ، وما سمعت من النحو فأملأه من قلبه .

فلقد دون الخليل شيئاً واحتفظ بشيء آخر جعل وعاءه قلبه يملئه على تلاميذه ، وكان منه هذا الذي يتصل بالنحو والذي أخذه عنه تلميذه سيبويه .

واليك ما وقع لنا مما دونه الخليل من كتب :

١ - كتاب الإيقاع ، ذكره ابن النديم وابن خلكان .

٢ - كتاب تصريف الفعل . ومنه قطعة بمكتبة بودليانا .

٣ - كتاب التفاحة ، في النحو . وقد صورت البعثة المصرية لتصوير مخطوطات ابن .

٤ - كتاب جملة آلات العرب ، ومنه نسخة بمكتبة أيا صوفيا .

٥ - كتاب شرح صرف الخليل . ومنه قطعة بمكتبة برلين .

٦ - كتاب الشواهد . ذكره ابن النديم وابن خلكان .

٧ - كتاب العروض . ذكره ابن النديم وابن خلكان .

٨ - كتاب فائت العين . ذكره ابن النديم .

٩ - كتاب في العوامل . ذكره ابن خلكان .

١٠ - كتاب في معنى الحروف . ومنه نسخة بمكتبة ليدن وأخرى بمكتبة برلين .

١١ - كتاب النغم . ذكره ابن النديم وابن خلكان .

١٢ - كتاب النقط والشكل . ذكره ابن النديم وابن خلكان .

١٣ - وبعد هذا يأتي كتابه الكبير الخالد الذي يعد أهم مؤلفاته ، وهو :

كتاب العين ، الذي هو أول معجم عربي .

كتاب العين :

ومن قبل كتاب العين كانت محاولات حول جمع الكلمات التي تتصل بغرض ما حسيا كان أو معنوياً ، فالجمع عنى أولاً بتدوين كل ما يتصل بالسيف مثلاً وبالزروع والنبات والمطر إلى ذلك من الموضوعات الحسية ثم بالقوة والخور والشباب والهرم وغير ذلك من الموضوعات المعنوية .

لقد سبق هذا التدوين الخاص ، وكان ما وصلنا منه قبل الخليل قليل مثل كتاب الحشرات لأبي خيرة

يد . فهذه آخر حروف المعجم والسلام على أمير المؤمنين .

فهذه الكلمات بمساقها هذا تشير حروفها الأولى إلى حروف الهجاء وترتيبها الذي ارتضاه العرب المشاركة ولا زلنا نحن عليه .

كان هذان النسقان بين يدي الخليل أعنى النسق الأبجدي ثم النسق الآخر الذي تصور صورتين صورة مشرقية وصورة مغربية (حبشية) وكان بوسع الخليل أن يرتب معجمه على واحد من هذين النسقين ولكننا رأيناه بأبي هذا النسق وذلك ويرتب معجمه على نسق جديد خضع فيه لخارج الحروف .

والمتصلون بعلم اللغات يحدثوننا أن اللغة السنسكريتية فيها هذا المنحى الذي ينظر إلى مخارج الحروف .

ولقد كانت للعرب صلات بالهند ، وكانت البصرة كما حدثتك محط رحال الكثيرين من هنا ومن هناك . وقد يكون الخليل لقن شيئاً من هذا عن السنسكريتية فأخضع له لغته العربية ، كما قد يكون هذا من بدع الخليل ، ولقد كان الرجل رجل صوت فلم لا تملى عليه فطنته الصوتية هذا المنحى اللغوى كما أملت عليه المنحى العروضى فأبدع هنا وهناك .

ورتب الخليل الحروف العربية على مخارجها من الحلق على النظام الآتى كما جاء فى مقدمته لكتاب العين :

ع . ح . هـ . خ . غ . ق . ك . ج . ش . ض .
ص . س . ز . ط . ت . د . ذ . ث . ر . ل . ن .
ف . ب . م . و . أ . ي .

وقد ساقها ابن منظور فى مقدمته لكتابه اللسان وهو يصف كتاب العين على النحو الآتى :

ع . ح . هـ . خ . غ . ق . ك . ج . ش . ض .
ص . س . ز . ط . د . ت . ذ . ث . ر . ل .
ن . ف . ب . م . و . أ . ي .

الأعرابى ، ثم إن هذا التدوين الخاص لم ينقطع بظهور التدوين العام الذى بدأ به الخليل فلقد كان منه الكثير مما عاصر الخليل ومما جاء بعده .

ولكن كان الخليل السباق إلى تدوين اللغة وترتيب ألفاظها على مخارج حروف الهجاء .

وكانت بين يدي الخليل الحروف العربية فى صورتين صورة سابقة وهى الأبجدية أعنى : أبجد هوز حطى كلمن سغفص قرشت ثخذ ضظغ ، تلك الكلمات التى تنتظم حروف الهجاء مرتبة على هذا السياق الذى تصوره الكلمات على ترتيبها هذا الذى جاءت عليه اللغة الفينيقية ثم اليونانية والذى هو هو فى اللغات السامية ، ما عدا الحروف التى انفردت بها العربية .

وللى جانب تلك الصورة كانت صورة أخرى تنتظم حروف الهجاء العربية تضم الحروف المتشابهة بعضها إلى بعض كما هى الحال فى الحبشية وإن كانت تختلف شيئاً عن النسق الحبشى الذى لا تزال صورته يحتفظ بها الترتيب المغربى وهو :

أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز ط ظ ك ل م ن ص
ض ع غ ف ق س ش هـ وى
على حين هو عند العرب المشاركة :

أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض
ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن هـ ح ولاى .

وما من شك فى أن هذا النسق الثانى كان موجوداً إلى جانب النسق الأول من قبل أيام الخليل وحسبك ما أثر يوماً فى حضرة الخليفة المروانى عبد الملك بن مروان (٢٦هـ - ٨٦هـ) حين قال لجلسائه : أياكم يأتينى بحروف المعجم فى بدنه وله على ما يتمناه ؟ فقام إليه سويد بن غفلة فقال : أنا لها يا أمير المؤمنين . فقال : ما عندك ؟ فقال : أنف . بطن . ترقة . ثغر . جمجمة . حلق . خد . دماغ . ذكر . رقة . زند . ساق . شفة . صدر . ضلع . طحال . هامة . وجه .

ولبعض الأدباء ممن لم نظم في ترتيب حروف كتاب العين ، وهو أبو الفرج سلمة بن عبد الله بن دالان المعافري الجزيري :

يا سائل عن حروف العين دونكها
في رتبة ضبعها وزن واحصاء
العين والحاء ثم الهاء والحاء
والغين والقاف ثم الكاف أكفاء
والجيم والشين ثم الضاد يتبعها
صاد وسين وزال بعدها طاء
والدال والتاء ثم الطاء متصل
بالطاء ذال وطاء بعدها راء
واللام والنون ثم الفاء والياء
والميم والواو والمهموز والياء

غير أنه يلاحظ أن ثمة خلافاً في الترتيب بين ما سبق منظوماً وبين ما سبق غير منظوم في الحروف الأخيرة وهي التي يضمها عجز البيت الأخير .

وعلى حين يعد الخليل العين أقصى الحروف نحرّاً يذكر سيبويه أن الهمزة أقصى الحروف نحرّاً . غير أنه يروي عن ابن كيسان (٢٩٩ هـ) أنه سمع من يذكر عن الخليل أنه قال : لم أبدأ بالهمزة لأنها يلحقها النقص والتغير والحذف ولا بالألف لأنها لا تكون في ابتداء كلمة ولا في اسم ولا فعل إلا زائدة أو مبدلة ولا بالهاء لأنها مهموسة خفية لا صوت لها فنزلت إلى الحيز الثاني وفيه العين والحاء فوجدت العين أنصع الحرفين فابتدأت به ليكون أحسن في التأليف . وليس العلم بتقدم شيء على شيء لأنه كله مما يحتاج إلى معرفته فبأى بدأت كان حسناً وأولاه بالتقديم أكثرها تصرفاً .

وقد بسط الخليل في كتابه العين الكلام في هذه الحروف ومخارجها فعدها تسعة وعشرين حرفاً جعل منها خمسة وعشرين حرفاً صحاحاً لها أحياز ومدارج كما جعل منها أربعة هوائية :

(أ) أما الصحاح فهي على وفق ما رتبها :

١ - العين ثم الحاء ثم الهاء من حيز واحد ، وبعضها أرفع من بعض .

٢ - الحاء والغين من حيز واحد ، وهذه الأحرف الخمسة يلقيها بالحروف الحلقية .

٣ - والقاف والكاف لهويتان ، لأن مبدأها من اللهاء ، والكاف أرفع .

٤ - الجيم والشين والضاد ، في حيز واحد ، وهي حروف شجرية لأن مبدأها من شجر القم ، وهو مفرجه .

٥ - الصاد والسين والزاي ، في حيز واحد ، وهي حروف أسلية لأن مبدأها من أسلة اللسان ، وهي مستدق طرفه .

٦ - الطاء والدال والتاء ، في حيز واحد ، وهي حروف نطعية لأنها تخرج من نطح الغار الأعلى .

٧ - الظاء والذال والتاء ، في حيز واحد ، وبعضها أرفع من بعض ، وهي حروف لثوية .

٨ - الراء واللام والنون ، في حيز واحد ، وهي حروف ذلقية لأن مبدأها من ذلق اللسان وهو تحديد طرفه .

٩ - الفاء والياء والميم ، في حيز واحد ، وهي حروف شفوية لأن مبدأها من الشفة .

(ب) أما الحروف الهوائية فهي :

١ - الياء والواو والألف والهمزة ، وليس لها حيز تنسب إليه إلا الهواء ، غير أنه جعل الواو والألف والياء قسماً ، والهمزة وحدها قسماً .

وأنت ترى أن ثمة فروقاً بين هذا النسق والنسق الأول لا سيما في حروف العلة فعلى حين قد رتبها أولاً :

(و - ا - ي -) إذا هو يربتها هنا (ي - و - ا -) ثم يربتها مرة أخرى في مقدمته (و - ي - ا -)

١ -) ويسوقها المعافى فى بيته الأخير على ترتيب مخالف حيث يقول :

واللام والنون ثم الفاء والباء

والميم والواو والمهموز والياء

وإذا عدنا إلى سيبويه ، وهو تلميذ الخليل وجدناه يرتب الحروف على النحو الآتى :

الهمزة - الألف - الهاء - العين - الحاء -
الغين - الخاء - القاف - الكاف - الميم - الشين -
الياء - الضاد - اللام - الراء - النون - الطاء -
الدال - الثاء - الصاد - الزاى - السين - الظاء -
الذال - التاء - الفاء - الياء - الميم - الواو .

من هنا نرى أن هذا النظام الذى أراده الخليل وتأثر به سيبويه لم يكن يضبطه ضابط آلى كما هى الحال اليوم بعد أن أصبحت فى أيدينا آلات لتسجيل مخارج الحروف على وجه دقيق استطعنا بها ترتيب الحروف ترتيباً حديثاً يخالف رأى الخليل فى شىء ويوافقه فى شىء آخر .

ولقد سعى الخليل كتابه باسم أول حرف اعتمده وهو العين ولقد جاء بعده من هذا حذوه منهم تلميذ الخليل النضر بن شميل (٢٠٤ هـ) يذكر له حاجى خليفة فى كتابه كشف الظنون كتاباً اسمه « الجيم » ولا شك فى أنه تأثر فيه بمنهج أستاذه ان صح ما رواه حاجى خليفة فالذى نعرفه أن النضر له كتاب اسمه المدخل إلى كتاب العين . وثمة رجل آخر كان معاصراً لابن شميل وهو أبو عمرو الشيبانى اسحاق بن مرار (٢٠٦ هـ) يعزى إليه كتاب فى اللغة اسمه الجيم أيضاً وكان يظن خطأ أنه معزو إلى الحرف الأول منه وإذا الكتاب ليس كذلك وإنما هو مبدوء بالهمزة وأن تسميته بهذا الاسم لعلة أخرى رآها مؤلفه فن معانى الجيم فى اللغة الديباج ولاستحسان المؤلف لكتابه سماه بالجيم . ومن بعد النضر جاء الهروى أبو عمرو شمر بن حمدويه (٢٢٥ هـ) فلقد كان له كتاب اسمه الجيم أيضاً يقول

ابن الأنبارى عنه فى كتابه « نزهة الألبا فى طبقات الأدبا » : « وألف كتاباً كبيراً على حروف المعجم وابتدأه بحرف الجيم » .

ويذكر حاجى خليفة كتابين آخرين أحدهما كتاب العين ويعرف به فيقول : « فى الحروف » ولا يزيد على ذلك شيئاً ، وثانى الكتابين هو كتاب الميم للبونى أحمد يعرف به حاجى خليفة وأكبر الظن أن الكتابين من هذا المنحى .

وإذا كان الخليل أول واضع للكلم العربى فى صورة معجمية فكان عليه بعد أن اختار الترتيب أن يستقصى الكلمات . وكان اعتماده على ما ذكر الصرفيون من قبله من حصر لأبنية الكلمة وجعلها إما ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية .

وعلى هذا وجد الخليل أن مبلغ عدد أبنية كلام العرب المستعمل والمهمل على مراتبها الأربع من الثانى والثلاثى والرباعى والخماسى من غير تكرار اثنا عشر ألف ألف وثلاثمائة ألف وخمسمائة ألف وأربعمائة واثنى عشر (١٢,٣٠٥,٤١٢) .

الثنائى : سبعمائة وست وخمسون (٧٥٦) .
والثلاثى : تسعة عشر ألفاً وستمائة وست وخمسون (١٩,٦٥٦) .

والرباعى : خمسمائة ألف وإحدى وتسعون ألفاً وأربعمائة (٥٩١,٤٠٠) .

والخماسى : أحد عشر ألف ألف وسبعمائة وثمانية وثلاثون ألفاً وستمائة (١١,٧٣٨,٦٠٠) .

وهذا الإحصاء اعتمد فيه الخليل على تنقل الحرف فى بيته من الكلمة ، فالحرف فى الكلمة الثنائية تنتج عن تنقله صورتان يكون أولاً ويكون ثانياً ، والحرف فى الكلمة الثلاثية تنتج عن تنقله صور ثلاث يكون أولاً وثانياً وثالثاً ، والحرف فى الكلمة الرباعية تنتج عن تنقله صور أربع ، وفى الكلمة الخماسية خمس صور .

وهذا الاستقصاء تم الاستصفاء اقتضى الخليل جهداً كبيراً لا شك .

غير أنك لو نظرت إلى أساس هذا العمل تجده لا يبعد كثيراً عن الأساس الذى وضعه الخليل لدوائره العروضية .

ولعل ما صرح به ابن دريد فى مقدمته لكتابه الجمهرة كان هو ما فعله الخليل ولم يصرح به حيث يقول :

إذا أردت أن تؤلف بناء ثنائياً أو ثلاثياً أو رباعياً أو خماسياً فخذ من كل جنس من أجناس الحروف المتباعدة ثم أدره دائرة فوق ثلاثة أحرف حوالها ثم فكها من عند كل حرف يمتدة ويسرة حتى تفك الأحرف الثلاثة فيخرج من الثلاثى ستة أبنية ثلاثية ، وهذه هى صورتها : 

فالذى ابتكر الدائرة العروضية هو الخليل ، وبعيد على الخليل ألا يستخدم هذا الأساس الدائرى فى اللغة كما استخدمه فى العروض وما نظن ابن دريد إلا صور ما لم يصوره الخليل .

وهذه الصور التى ابتدئها الخليل ليحصر بها الكلمات جعل كل تقليب منها على الحرف الأول مخرجاً ليتيسر له الحصر وليأمن التكرار .

ولقد سمي كل صورة فصلاً كما سمي ما ينتج عن الصورة مادة . فالفصل فى باب الثنائى يشتمل على مادتين وفى الثلاثى على ست مواد وهكذا .

وأخذ الخليل يشير مع كل فصل فى الأبنية الثنائية ثم الثلاثية إلى المستعمل والمهمل حتى إذا ما جاوز الثلاثى إلى الرباعى والخماسى اكتفى بإيراد المستعمل ولم ينص على المهمل لكثرة .

ولقد استهل الخليل كتابه بحرف العين كما نعلم مفتتحاً إياه بباب الثنائى الصحيح ، ويسميه أيضاً

المضاعف ، إذ جمع فيه الثلاثى المضاعف مثل : عب ، وظاهر أن سبب تسميته هذا بالثنائى هو لوروده على حرفين . وقد أخذ بهذا بعد الخليل ابن دريد فى الجمهرة والقالى فى البارع .

وكان الترتيب الطبيعى أن يمضى الخليل فيذكر العين مع ما يلها فى المخرج وهو الحاء ثم مع الهاء ، ثم مع الخاء وهكذا ، غير أنه حين لم يجد لهذه الفصول فى اللغة شواهد وهذا إلى أن السبب هو تعذر النطق بها صرح بذلك فى أول الباب .

وينتهى الخليل إلى العين مع القاف فيصورهما صورتين الأولى « عق » والثانية مقلوبها : قع . ثم هو إذا ما وصل إلى القاف لا يذكر هذه الصورة الثانية « قع » لورودها هنا . وكان هذا شأنه فى جميع صور الكتاب .

ويتبع الخليل العين مع سائر الحروف إلى أن يبلغ الميم التى هى آخر الحروف الصحيحة فلا يعرض لصور العين مع حروف العلة أو الهمزة . والذى يفعلها هنا مع العين مثلاً يفعلها مع جميع الحروف ، لأنه جمع هذه الكلمات فى باب سماه اللقيف وضعه بعد أبواب الثلاثى .

وحين يفرغ الخليل من باب اللقيف يأخذ فى ذكر الرباعى والخماسى يسوقهما مختطين ولا يفرق بينهما وهذا يخالف ما ساقه فى المقدمة .

والكتاب يرويه الليث بن المظفر بن نصر بن سيار عن الخليل ، ويرويه عن الليث راو آخر مجهول هو أبو معاذ عبدالله بن عائذ .

وإليك مادة من مواد كتاب العين ، من الثنائى المضاعف ، وهى عق ، تكشف عن منهج الخليل الذى بسطناه .

عق :

يقول الخليل :

العرب تقول : عق الرجل عن ابنه ويعق عقاً ،
إذا حلق عقيقته وذبح عنه شاة - وتسمى الشاة التي
تذبح لذلك عقيقة - قال الليث : توفر أعضاؤها
فتطبخ بماء وملح فتطعم المساكين - وفي الحديث :
كل امرئ مرتين بعقيقته . وفي الحديث : إن الرسول
صلى الله عليه وسلم عق عن الحسن والحسين فأعطى
بزنة شعورهما ورقاً .

والعقة : العقيقة . وتجمع عقناً . والعقيقة : الشعر
الذى يولد به . وتسمى الشاة التي تذبح لذلك عقيقة .
يقع اسم الشعر على الطعام ، كما وقع اسم الجزور التي
تنفع على العقيقة . وقال زهير في العقيقة :
أذلك أم أقب البطن جأب
عليه من عقيقته عفاء
وقال امرؤ القيس :

يا هند لا تنكحى بوهة عليه عقيقته أحسبا
ويقال : أعقت الحامل : إذا نبتت العقيقة على
ولدها في بطنها ، فهي معق وعقوق ، وجعاعة العقوق
عقق .

قال رؤبة :

قد عتق الأجدع بعد رق بقارح أو زولة معق
وقال :

وسوس يدعو مخلصاً رب الفلق

سراً وقد أون تأوين العقق

وقال أيضاً :

كالهوري انجاب عن ليل البرق

طير عنها النسر حول العقق

وجعاعة العنة : العقق . قال عدلى بن زيد العبادى في

العنة ، أى العقيقة :

صيت التعشير رزام الضحى

ناسل عقتة مثل المد

ونوى العقوق : نوى هش لين رخو المضغة تعلفه
الناقة العقوق لإطافاً لها فلذلك أضيف إليها . وتأكله
العجوز . وهى من كلام أهل البصرة لا تعرفه الاعراب
في بواديها .

وعقيقة البرق : ما يبقى في السحاب من شعاعه .

قال : وجمعه العقائق ، قال عمرو بن كلثوم :

بسم من قنا الخطى لدن وببيض كالعقائق يَحْتَلِينَا

وأنق البرق ، أى تسرب في السحاب ، وأنق

الغيار : إذا سطع . قال رؤبة :

إذا العجاج المستطار انعقا

قال أبو عبد الرحمن - وهو الخليل - أصل العق

الشق وإليه يرجع عقوق الوالدين ، وهو قطعهما ، لأن

القطع والشق واحد . يقال : عق ثوبه ، إذا شقه :

ومنه : عق والديه يعقهما عقاً وعقوقاً . قال زهير :

فأصبحنا فيها على خير موطن

بعيدين فيها من عقوق ومأثم

وقال آخر :

إن البنين شرارهم أمثاله من عق والده وبر الأبعدا

وقال أبو سفيان بن حرب لحمة سيد الشهداء

رضى الله عنه يوم أحد حين مر به وهو مقتول : ذق

عقتى . أى ذق جزاء فعلك يا عاق ، لأنك قطعت

رحمك وخالفت أباك وذقت وبال ما حسبت .

والمعقة والعقوق واحد قال النابغة :

أحلام عاد وأجساد مطهرة من المعقة والآفات والأثم

والعقيق : جزع أحمر ينظم ويتخذ منه الفصوص ،

الواحدة عقيقة . والعقيق . واد بالحجاز ، كأنه عق ،

أى شق ، غلبت الصفة عليه غلبة الاسم ، ولزمته الألف

واللام لأنه جعل الشيء بعينه . قال جرير :

فهيات هيات العقيق وأهله

وهيات خل بالعقيق نحاوله

يستشهد بشعر الكميت ، والكميت منهم بأن كلامه ليس
بفصيح .

كما نجاهه يستشهد بشعر لبيد وبشعر لحفص الأموي
من المولدين ، وأكثر اللغويون لا يرضونهما .

ولقد جاء بعد الخليل من شك في نسبة هذا الكتاب
— أعني كتاب العين — إليه ، واتصل هذا الشك ينقله
الخلف عن السلف ويعتبون عليه . ولقد تناول هذه
المشكلة أخيراً اثنان من رجالنا المعنيين بالمعاجم هما
الدكتور حسين نصار والدكتور عبدالله درويش بسطا
فيها القول بسطا وعلى حين يميل الدكتور نصار للأخذ
بالرأى القائل إن كتاب العين كان للخليل ترتيب أبواه
ثم كان للث تحشيته . يذهب الدكتور درويش إلى أن
كتاب العين للخليل لحمة وسدى ، ويكاد يكون هذا هو
الرأى الأخير المعول عليه .

وبعد فلقد كان الخليل بكتابه هذا أول معجمي
وكان رأساً لمدرسة معجمية اقتفت أثره وانتفعت بمنهجها ،
فعلى منهج الخليل ألف القالى اسماعيل بن القاسم
(٣٥٦ هـ) معجمه « البارع » ، ثم الأزهرى أبو منصور
محمد بن أحمد (٣٧٠ هـ) معجمه « التهذيب » ثم
الصاحب بن عباد أبو القاسم اسماعيل (٣٨٥ هـ) معجمه
« المحيط » وابن سيدة أبو الحسن على بن اسماعيل
(٤٥٨ هـ) معجمه « المحكم » .

وكذلك انتفعت بكتاب العين المدرسة المعجمية
الثانية التى حاولت التحلل من الترتيب على مخرج
الحروف ، فهى وإن لم تنتفع بمنهج الخليل فى هذا فقد
أفادت الكثير من مادته فلم يبعد ابن دريد أبو بكر محمد
ابن الحسين (٣٢١ هـ) فى معجمه « الجمهرة » عن
كتاب العين كما أفاد ابن فارس أحمد (٣٩٥ هـ) منه
شيئاً فى معجميه « المقاييس » و « المحمل » .

وكما شغل كتاب العين المنشئين شغل المتعقبين
والمنصفين ، فلقد استدرك أبو فيد مؤرخ السدوسى

أى بعد العقيق وأهله .

ثم يختم الخليل المادة بالرباعى المكرر البنية فيقول :
« والعقيق : طائر أبلق طويل الذنب يعرف صوته
بالعققة . وجمعه : عقاقق » .

هذه صورة من عرض الخليل لمادته لم يلزم نفسه
فيها بنهج وإنما هو استطراد . يفصح أحياناً وبهم أحياناً
بشرح أحياناً ويترك الشرح أحياناً .

وهذا الجهد الذى نلمسه هنا نلمس مثله فى جميع
المواد ، وهذا يصور لك كم كان عناء هذا الرجل الذى
يقال عنه إنه الواضع الأول لمعجم عربى وليته حين أخذ
فى عمله خفف عن نفسه شيئاً فلم يضم إلى مشقته مشقة
أخرى بهذا الترتيب الذى التزمه .

ولكنك ترى أن هذه المادة الزاخرة الذى ضمها
كتاب العين والتى سقنا لك شاهداً منها بعيد أن تستوعبها
ذاكرة ، وأن الخليل كان حين هم بهذا العمل الكبير
يملك عظاماً بين يديه ، وحين استوى له المنهج الذى رسمه
استطاع أن يستفرغ المظان ويستصفى ما فيها ، ولكنه
على كل حال جهد لا يطيقه إلا الخليل يملك العقل المنظم
والرأى الهادى اللذين بهما يهون الكثير .

والماضى فى كتاب العين يرى أن الخليل عنى عناية
كبيرة باللغات فذكر عنعنات تميم وكشكشة ربيعة كما أشار
إلى لغة هذيل وتمر واليمن ، كما لم يفته أن يشير إلى لغة
المعاصرين له فى إقليمه العراق أو ببلدته البصرة .

كما عنى بالقياس يرد أكثر ما يورد إليه ، كما لم
يسكت عن تعليل المسميات التى يوردها ليربطها بموادها ،
كما دعم لشروحه اللغوية بموفور من الشواهد الشعرية
والأمثال والقرآن والحديث .

ويلاحظ أن الخليل توسع فى الاستشهاد الشعرى
لا يقف عند شعراء معينين بل تجاوزهم إلى سواهم فراه
يستشهد بشعر لأبي دواد وعدى بن زيد وهما ممن
لا تروى العرب أشعارهما كما يقول الأصمعى . كما نراه

ونصر بن علي الجهضمي^١ على كتاب العين كما استدرك عليه أيضاً أبو تراب . وألف المفضل بن سلمة (٣٠٨ هـ) كتاباً في الرد على الخليل وألف الكرماني النحوي الوراق هو الآخر (٣٢٩ هـ) كتاباً سماه « الجامع في اللغة » جمع فيه ما أغنله الخليل في كتاب العين .

وفي نحو هذا ألف المطرز أبو عمر محمد بن عبد الواحد (٣٤٥ هـ) كتاباً سماه « فائت العين » كما ألف البشتي الخارزنجي أبو حامد أحمد بن محمد كتاباً سماه « التكملة » وكذلك ألف أبو الأزهر البخاري (القرن الرابع) كتاباً سماه « الحصائل » والهمداني الراعي أبو الفتح محمد بن جعفر (٣٧١ هـ) كتابه الاستدراك كما ألف الزبيدي أبو بكر محمد بن حسن (٣٧٩ هـ) كتابه « المستدرك » ثم الخطيب الاسكاني أبو عبدالله محمد بن عبدالله (٤٢٠ هـ) كتابه « غلط العين » ثم ابن التياتي أبو غالب تدم بن غالب (٤٣٦ هـ) كتابه « الموعب » فهذه جملة من الكتب التي تعقبت الخليل في كتابه العين . وثمة كتب أخرى لمؤلفين حاولوا انصاف الخليل والرد على متعبيه نذكر منها .

١ - كتاب التوسط ، لابن دريد محمد بن الحسن

(٣٢١ هـ) .

٢ - كتاب ارد على المفضل فيما أخذه على الخليل

لابن نفطويه ابراهيم بن محمد (٣٢٣ هـ) .

٣ - كتاب الرد على المفضل في الرد على الخليل لابن درستويه عبدالله بن جعفر (٣٤٧ هـ) .

وبهذه الجهود المعجمية التي بدأها الخليل وهدى إليها بعد أن اهتدى هو إليها استوت بين أيدي المعجميين المادة أولاً وتفتحت لهم الطرق ثانياً فأخذوا يلونون ويشكلون .

وقد اختصر كتاب العين اثنان :

أما أولهما فهو أبو الحسن علي بن القاسم السنجاني ، ذكره الباخريزي وذكر مختصره فقال : هو صاحب كتاب مختصر العين إلى أن قال : . . . وقد سهل طريق اللغة على طالبها وأدنى قطفها من متناولها باختصاره كتاب العين .

وثاني الرجلين هو أبو بكر محمد بن حسن الزبيدي (٣٧٩ هـ) ولقد وقع الناس على مختصره لكتاب العين قبل أن يقعوا على كتاب العين نفسه وعاشوا عليه وكانت دراساتهم التي كانت حول كتاب العين مردها إلى هذا المختصر على الرغم من أن الزبيدي بذل شيئاً في الكتاب فوق اختصاره له .

ولقد جئيت البيئة العربية تفقد الأمل في العثور على نسخة من الكتاب إلى أن اهتدى أخيراً إلى خطيات منه تمهد الطريق إلى نشره نشرة علمية محققة سليمة .



السيرة المناظرة لبلوتارك

بسم الله
الأستاذ أحمد إبراهيم الشريف

حياة المؤلف وأخلاقه

من أعجب ما ينبغي به كاتب السير أو التراجم ألا تكون له سريرة مكتوبة ، فيحيط الشك بحوادث حياته كلها تقريباً من مولده إلى وفاته ، وما بعد وفاته في أبنائه وأحفاده .

اختلف في سنة ميلاده . ولكن المقرر أنها تقع فيما بين سنة خمس وأربعين وستة وخمسين للميلاد ، ويرجح الثقات أن مولده كان في سنة ست وأربعين للميلاد ، في مدينة بـروانة في إقليم بويوتيا اليوناني .

وكما اختلف في مولده ، اختلف في سنة وفاته ، وإن كان الراجح أنه مات في سنة مائة وعشرين للميلاد . إلا أن المؤكد الذي لا شك فيه هو أنه قد عمر حتى أربى على السبعين ببضع سنوات .

تزوج من تيموكسينا بنت ألكسيون . وهي سيدة فاضلة إلى درجة لفتت أنظار أصدقائه وزواره من الفلاسفة الرواقين وغير الرواقين ممن يعلنون قيمة الخلق الحسن . يحكى عنها في هذا الصدد أن نقرأ من هؤلاء الأصدقاء كانوا مع فلوطرخس (بلوتارك) عند نزولهم إلى البر بعد رحلة في الخارج ، إذ سمعوا

بموت ابنه قارون ، فتوجهوا معه إلى بيته لمواساته في مصابه ولتقديم العزاء إلى زوجته ، ولكنهم لم يجدوا من مظهر البيت ما يدل على حدوث مأتم أو وفاة فيه ، كما هو المعهود في بيوت اليونان في مثل هذه الحالات من اضطراب وندب وبكاء ، حتى وقع في نفوسهم الشك من صحة الخبر وانصرفوا دون أن يقدموا عزاءهم للسيدة محرجين .

وبعد هذا الخبر اليقين عن زوجته يعود بنا الشك إلى أبنائه وعددهم ومصائرهم ، لولا شعاع من الضوء يلقيه فلوطرخس نفسه في رسالته إلى زوجته ، التي عرفت فيما بعد باسم « العزاء » .

كتبت هذه الرسالة بمناسبة موت ابنته الوحيدة التي رزق بها - فيما يبدو - في آخر العمر ، والتي ثكلها وهو في رحلة خارج المدينة - ولعل السبب في كتابة الرسالة ما كان لهذه الفتاة من موقع خاص في نفس أمها ، إذ كانت الابنة الوحيدة من ناحية ، وكانت فيما يبدو آخر أمل في آخر الحياة . فأوجب فلوطرخس على نفسه أن يتحامل لكي يستطيع أن يعزى زوجته خوفاً من أن تستسلم للحزن ، فيقول لها من الرسالة :

«... ومع هذا ، فلماذا ننسى الحجج التي طالما قلناها للآخرين ، وننظر إلى مصابنا الحالي كأنه يقتلع مسراتنا السابقة ويمحوها ؟ » .

في هذه الرسالة ما يدلنا على أنه رزق بأربعة أبناء ذكور أكبر من هذه الطفلة ، وأن أكبر هؤلاء الأبناء - واسمه فيما يبدو هو لامبرياس ، على اسم عمه - قد مات صغيراً ، كما مات أيضاً أخوه قارون صغيراً .

أما الاثنان الآخران - أوتوبولس وفلوطرخس (الأصغر) - فهناك في مؤلفات فلوطرخس الأب ما يدل على أنهما شبيهاً عن الطوق ، وأن أوتوبولس على الأقل قد تزوج وكان له أبناء . ولكن لا يعرف إن كانا - أحدهما - أو كلاهما - قد ماتا في حياة أبيهما أم ورثاه بعد موته . كما لا يعرف كم عدد أحفاده ، ولا إن كانوا جميعاً من أبناء ابنه أوتوبولس أم من ابنيه معاً .

ولم يكن فلوطرخس من الساعين إلى الشهرة والسطوة ونفوذ المناصب . فقد لزم مدينته بعد فترة الارتحال في الشباب وبواكير الرجولة ؛ وكان يعبر عن حبه لبلدته بقوله إنه يضمن بأى واحد من أبنائها ينتقص من عدد سكانها بالاغتراب .

تولى في مدينته العناية بشئون الناس حتى ما كان منها تافهاً ، وكان هذا السلوك موضع فخره وزهوه ، وظل ملازماً لمدينته لا يرحلها إلا في سفارة أو رحلة تتعلق بقضاء مصالحها في دواوين الدولة وعند الحكام . وقد تولى فيها منصب «آركون» ؛ وهو منصب واحد من تسعة محافظين يمثلون مختلف أنحاء اليونان في مجلس نائب القنصل الروماني أو حاكم عام اليونان .

تعلم في أثينا على يد فيلسوف يقال له أمونيوس ، ولكنه لم يكن - فيما عرف عنه - متحيزاً لمذهب معين من مذاهب الفلسفة التي شاعت في ذلك الأوان ؛ وإن كانت أخلاقه وسلوكه في الحياة عامة أقرب ما تكون

إلى مبادئ الرواقية التي تنصح بها ، وهي العفة وتقديس الأسرة واحترام الكبير وإيثار المصلحة العامة والتماس السعادة في إسعاد الآخرين .

سقط من نظره أحد أصدقائه المتعلقين بالفلسفة لأنه ، في خصام مع أخيه ، قال لفلوطرخس الذي أهاب بأخوته وبفلسفته ، إنه «لا يقيم وزناً كبيراً للصدقة التي جعلت اثنين يولدان من اتصال جسدين معينين» فعقب فلوطرخس على ذلك بأنه لا حق له لا في صفة الأخ ولا في صفة الفيلسوف .

ولم يقتصر في علمه على ما أخذه من أثينا ، بل التمس العلم مرتحلاً ، فزار مصر وبلاد آسيا الصغرى ، واستقر به المقام زمناً في روما ، ألقى فيها محاضرات في الفلسفة كانت موضع التفات ومثار اهتمام .

ويقال إنه في أثناء هذه الإقامة بروما حصل ما حصل من معرفة بتاريخ الرومان وسير عظائهم ، وإن كان هو ينكر هذا ، مدعياً أن محاضراته الفلسفية كانت أكثر شغلا له من أن يلتفت إلى غيرها من الموضوعات .

كان فلوطرخس واسع الثقافة ، لم يترك وجهاً من وجوه الثقافة في عصره إلا أخذ منه كل ما يعطيه . ومؤلفاته شاهد ناطق على هذا الأفق المتسع الذي شمل الفلسفة والأدب والفن وعلوم الطب والطبيعة وما بعد الطبيعة . ومن آثاره ما هو ذو قيمة لا في ذاته وحسب ، ولا فيما يدل عليه من ثقافة عصره العلمية ، كرسالة «في وجه قرص القمر» وكفى ، بل منها ما له قيمة لأنه سجل بعض التراث الإنساني من شعر وعقائد وعلوم لولاها لضاعت كما ضاع غيرها من التراث القديم .

مؤلفاته ورسائله

أكبر مؤلفات فلوطرخس هو كتاب «السير» أو «التراجم» ، لأنه هو الذي تركز عليه شهرته وخلوده في التاريخ . أما ما عداه من مؤلفات فيشملها عنوان

كتاب السير المتناظرة

(أ) الكتاب

ألف فلوطرخس كتابه هذا ، وهو رائعته الفريدة بعد أن استقر به المقام في بلده قيروانة في النصف الثاني من عمره المديد .

ولم يكن الكتاب الذى ألفه فلوطرخس هو الكتاب الذى بين أيدينا لا في مادته ولا في صورته ولا ترتيبه . فهو يشير في كلامه عن تيثيوس ، أول سيرة في الكتاب الذى بين أيدينا ، إلى ما سبق له أن نشره في كلامه عن سيرة ليكورجوس ، ثالث سيرة في الكتاب . وهى إشارة ضمن إشارات من قبيلها ، تدل على اختلاف ترتيب الكتاب الذى بين أيدينا عن الكتاب الذى وضعه المؤلف نفسه .

والفكرة الأساسية في الكتاب ، كما هو ظاهر ، هى المقارنة بين نبيل من اليونان ونبيل من الرومان ، تشابها في الفطرة والسجية ، أو في الحصال العقلية والخلقية ، أو في ظروف الحياة . والنبيل عنده ليس نبيل طبقة أو لقب ، بل هو البارز في ميدان الحرب أو السياسة أو الخطابة أو التشريع .

شملت هذه المقارنات ستاً وأربعين شخصية بين قائد وقنصل وسياسى وخطيب ومشروع وحكيم . ففى مقابل تيثيوس منشئ أثينا يورد سيرة رومولوس منشئ روما وواهبها اسمها ، وفى مقابل ليكورجوس المشرع الاسبرطى يترجم لنومابومبيليوس المشرع الرومانى ، وفى مقابل بيرلكليس حاكم أثينا وخطيبها المشهور ، يضع سيرة فابيوس القائد الخطيب الرومانى الذى وقف إزاء هانيبال بخططه المشهورة التى سميت من أجلها الحركة القابية الاشتراكية فى إنجلترا باسمه ؛ وفى مقابل أرسطيوس الحكيم القويم ، يؤرخ للماركس كاتو (الأكبر) وهكذا .

واحد كبير جمعت تحت اسم واحد هو « الأعمال الأخلاقية » أو « الأدبية » Opera Moralia . وكلها مما يمكن أن يسمى رسائل أو مقالات ، يزيد عددها على الستين رسالة . ويمكن تقسيمها من حيث موضوعها إلى ثلاثة أقسام كبار : قسم لإنسانى وقسم طبيعى وقسم ميتافيزيقى .

ولسنا بصدد ذكرها جميعاً ، ولكننا سنضرب أمثلة ببعضها فيما يلى ، لنظهر مدى اتساع أفق الرجل ومدى استيعابه لعلوم عصره :

ففى الإنسانية رسائل تتعلق بالتعليم والتهديب كرسالته : « فى تعليم الأطفال : كيف ينبغي أن يقرأ الغلام الشعر » ومحورها الأخلاق فى شعر هوميروس ، وفيها رسائل تتعلق بالعلاقات الاجتماعية كمقالته فى « التمييز بين المتعلق والصدى » . ومقالته « جريللوس » وهى محاورة شائقة يثبت فيها المؤلف علو كثير من الحيوانات فى أخلاقها على الإنسان .

وفيها رسائل فى التاريخ والآركيولوجى ، كمقالته « حول مفتريات هيرودوت » التى ينتقد فيها المؤلف المشهور الذى أساء إلى كل الدول غير الأيونية . وكرسالته « إيزيس وأوزيريس » .

وفيها رسائل فى السياسة كالمقالة التى عنوانها : « هل للإنسان إذا تخطى طور الشباب أن يشارك فى السياسة ؟ » ورسالة « فى المبادئ السياسية » .

ومن رسائله الطبيعية رسالة « مبادئ الصحة » ورسالة « وجه قرص القمر » ورسالة « أيهما أنفع : الماء أم النار ؟ » وغيرها .

وله رسالة فى الميتافيزيقا المحضة ، هى « المسائل الأفلاطونية » إلى جانب مجموعة أحاديثه التى سميت باسم « أحاديث المائدة » والتى تشتمل على كل ما يهم المثقف فى ذلك العصر من موضوعات .

وطريقته أن يورد سيرة العظيم اليوناني ثم يردفها بسيرة العظيم الروماني ، ثم يعقب على السيرتين بفصل صغير يقارن فيه بين العظيمين . إلا أن عدد هذه المقارنات ليس ثلاثاً وعشرين كما كان يجب أن يكون ، بل ثمانى عشرة فقط ، كل منها مقارنة بين رجلين إلا مقارنة واحدة ، يقارن فيها المؤلف بين تيبيريوس وكايوس جراكوس من ناحية وبين آجيس وكليومينيس من ناحية أخرى .

ويعتقد بعض الثقات أن المقارنات الأربع الباقية إما سقطت أو أنها لم تكتب على الإطلاق . ولكن المراجعة لبعضها تدل على أن المقارنة قد ضمنت السيرة نفسها بحيث لم يبق ما يدعو لفصلها في فصل مستقل ، واقتراح سيرة الإسكندر وسيرة يوليوس قيصر ، وما في سياق السيرتين ، وما قيل عن هذين الرجلين في معرض الكلام عن بومبي ، دليل على أن المقارنة المنفصلة في فصل مستقل بين هذين القائدين العظيمين لن تأتي بجديد .

على كل حال ، لا مطعن من سقوط هذه الفصول الأربعة ، إن كانت قد سقطت ، على الفكرة الأساسية للكتاب . وكل ما يمكن أن يؤخذ منها لا يعدو أن يكون دليلاً جديداً على أن الكتاب الذى بين أيدينا يختلف إلى حد ما عما تركه مؤلفه .

ولكن الاختلاف لا يقف عند حد الترتيب وأسبقية النشر ، بل لقد أضيفت إلى الكتاب أربع سير كتبها فلوطرخس عن أرتاركس ركسس ، وآراتوس السيكي وجالبا وأوتو . وقد أهدى سيرته لآراتوس السيكي إلى رجل يقال له بوليكراتس على خلاف سائر التراجم التي أهداها إلى سوسيوس سينكيا . وليس هناك من سبب ظاهر لإضافة هذه السير لامبراطور فارسي وحاكم يوناني يميل إلى العدل والرحمة وقمع الطغيان ، ومغامر من المرتزقين بالحرب (جالبا) يتمكن من اعتلاء

عرش الامبراطورية الرومانية فترة قصيرة ربما يقتله الجند الثائرون الذين ولوه العرش بعد مقتل نيرون طمعاً في مكافأته التي لم تتحقق ، وقاتل هذا المغامر وخليفته على العرش (أوتو) ، فليست هي مقارنات ، ولا يكاد يوجد شبه بين أى اثنين منها ، ولكن يبدو أنها أضيفت لجرد كونها سيرة لبعض العظماء وذوى المناصب العليا .

والخلاصة أن كتاب « السير » بصورته التي بين أيدينا يحتوى على خمسين ترجمة للعظماء بين يوناني وروماني ، وأن الصبغة الغالبة عليه هي المقارنة بين عظيم من اليونان وشبيه له من الرومان ، عطاء تمتد فترة توارخهم من إنشاء أثينا ، أو على الأصح تعميرها بالسكان على يد تيثيوس ، وإنشاء روما على يد رومولوس إلى القرن الميلادى الأول ، بعيد حكم نيرون المشهور .

(ب) أسلوب السير

فلوطرخس صاحب مذهب في تقدير العظمة والعظماء ، وفي تصوير حياتهم ، خلاصته أن يفهم الشخصية وأن يصورها صورة واضحة وافية ثم يرفعها إلى مكانها الذى تستحقه من الإعظام والاكبار . لهذا قد يعنى بكلمة عابرة قالها العظيم ، أو إشارة له هنا أو لفظة له هناك ، أكثر من عنايته بالمواقع الضخمة والانقلابات الهائلة والحركات الكبرى ، لأن هذه الصفات قد تكون أدل على الشخصية وطواياها وخوافيها من تلك العظائم التي يتأهب لها العظيم ويعد لها عدته ، فلا يكون فيها على سجيته كما يكون عليها في تلك اللحظات واللفظات .

يقول في أول كلامه عن الإسكندر المقدوني ، أو الإسكندر الأكبر كما نعرفه ، القائد الذى مات في الثالثة والثلاثين بعد أن مد امبراطوريته حتى شملت العالم المتحضر كله في زمانه من شواطئ البحر الأبيض المتوسط حتى تخوم الهند والصين :

فشل في ذلك كل فرسان أبيه ، مراهناً على نجاحه بأنه لو فشل فسيدفع كل ثمن الحصان . ثم عمد إلى الحصان فأدار وجهه نحو الشمس لأنه لاحظ أن الحصان يثور ويجمح عندما يرى ظله على الأرض ، وركبه وجرى به في كل مضمار .

ويرجع الفضل إليه في إظهار جانب يكاد يكون — على أهميته — مطوياً غير معروف من شخصية الإسكندر ، وذلك في قصة رواها عنه لم تلق من الرواج مثل ما لقيت قصة الحصان . هذا الجانب هو اعتزاز الإسكندر بالعلم والفلسفة ، على الرغم مما يقال عنه من خلاعة وتهتك وعريضة أودت بحياته في باكورتها . يقول بلوتارك :

« ويظهر أن الإسكندر لم يتلق عن أرسطوطاليس نظريات الأخلاق والسياسة وحسب ، بل تلقى عنه أيضاً شيئاً من النظريات الغامضة العميقة التي يحتفظ بها هؤلاء الفلاسفة ويضنون بها ، بحكم التسمية التي أطلقوها عليها ، على الإذاعة إلا مشافهة مع من هم أهل لها ، ولم يكونوا يسمحون بها للتداول بين السواد . ذلك أن الإسكندر قد كتب وهو في آسيا خطابه التالي إلى أرسطوطاليس في لغة بسيطة واضحة ، وكان قد تراءى إلى سمعه أن أرسطو قد نشر بعض أبحاث من هذا القبيل ، فقال :

« من الإسكندر إلى أرسطوطاليس — تحية وبعد ، فانك لم تحسن صنعاً بنشر كتبك في نظريات المشافهة ؛ إذ ما الذي بقي لنا مما نمتاز به على الآخرين إذا أتيحت تلك الأشياء التي تخصصنا في معرفتها للجميع ؟ إني أؤكد لك أني من ناحيتي أؤثر أن أمتاز على الآخرين بمعرفة ما هو ممتاز ، على كل اتساع في قوتي وامتداد لسلطاني . وداعاً » (١) .

لا عجب إذن أن يكون الإسكندر عظيماً ملقباً

« لما كان غرضي كتابة سيرة الإسكندر الملك وسيرة قيصر الذي دحر بومبي ، فان ضخامة أعمالها العظيمة تملأ حيزاً من الاتساع أعرض نفسي معه إلى الملامة إن لم أحذر قارئاً مقدماً تحذير الاعتذار ، بأني آثرت اختصار أشهر ما في السيرتين على الإصرار على ذكر كل صغيرة وكبيرة فيهما . وليذكر القارئ دائماً أن خطتي ليست كتابة تواريخ بل كتابة سير ، وأن أروع الأعمال لا تكشف لنا دائماً عن أوضح فضائل الرجال ورذائلهم ؛ فرما كانت واقعة ذات أهمية قليلة ، أو كانت كلمة أو نكتة أدل لنا على أخلاقهم وميولهم من أشهر حصار وأعظم شكة سلاح وأدنى معركة على الإطلاق . وما دام مصورو الشخص أكثر عناية ودقة في تحديد خطوط الوجه وملامحه ، حيث تظهر الشخصية فيه ، منهم في عنايتهم بسائر الجسد ، فليسمح لي أنا أيضاً أن أولى عنايتي الخاصة لعلامات النفس وظواهرها ، وأن أدع في محاولتي تصوير الحياة ، الشئون المهمة والمعارك الكبيرة يعتنى بها غيري من المؤرخين » (١) .

وفلو طرحس في هذا الأسلوب قليل النظير في المؤرخين القدماء . له لفتات ذهنية يعجب القارئ كيف توصل إليها بالقرنحة ، قبل شيوع الدراسات النفسية بقرون طوال . وأعجب من التفاته إليها أنه على الرغم من عدم التفات غيره إلى مثلها كان يتقصاها ويحصل عليها ، على ما بينه وبين المؤرخ له من فارق في الزمان والمكان .

عاش بعد الإسكندر الأكبر بأربعة قرون ونصف قرن تقريباً ، ولم يكن من أبناء بلده ولا موطنه ، ومع هذا فقد كان هو صاحب الفضل في تسجيل حادثة الحصان في طفولة الإسكندر إذ تحدث أباه أنه يقدر على ترويض الحصان الجموح وتذليله للركوب بعد أن

(١) سير فلو طرحس : طبعة إفريمانز ، الجزء الثاني ، ص ٤٦٣ .

(١) الجزء الثاني من السير ، ص ٤٦٨ .

« بالأكبر » ، إذ لا ملك مع الاستهتار بالعلم وآداب العلماء .

وقرين الإسكندر المقدوني هو يوليوس قيصر الرومانى . تقرأ سيرته فى سير فلوطرخس فترى أمامك شخصية مرتسمة فى ثلاثة أحاديث بسيطة كحديث الحصان وحديث الخطاب إلى أرسطوطاليس . أولى هذه الأحاديث ملاحظة عابرة قالها قيصر وهو يعبر جبال الإلب :

« وبينما هو (قيصر) يجتاز فى رحلته جبال الألب إذ مر بقرية صغيرة من قرى المتبربرين ليس فيها إلا عدد قليل من السكان ؛ وكانوا على قلتهم فى حالة من الفقر المدقع ؛ إذ سمع أصحابه يتساءلون فيما بينهم على سبيل التهكم والسخرية : إن كان فى القرية صراع على المناصب أو نزاع على الوجاهة أو ترات فيما بين العظماء . فأجابهم قيصر فى جد بقوله : « لى من جانبى لأوثر أن أكون الأول فى هذه القرية على أن أكون الثانى فى روما » .

« وقيل إنه فى مناسبة أخرى ، وكان فى إسبانيا فى فترة فراغ من العمل ، إذ أخذ فى قراءة جانب من تاريخ الإسكندر ، فما عثم أن استغرق برهة طويلة فى التفكير ثم أجهد بالبكاء ؛ فدهش أصحابه وسألوه ما يبكيه فقال : « ألا ترون لى داعياً للبكاء وأنا أرى أن الإسكندر فى مثل سننى قد قهر كل تلك الأمم وهأنذا لم أفعل طول هذا العهد شيئاً يستحق التسجيل ؟ » (١) تلك أحداث ، والأحداث الثانية يقول فيها بلوتارك :

« وما أفل ما كانت شهية طعامه ، إذ يبدو هذا من المثل التالى . حينما كان على مائدة فاليريوس ليو ، إذ دعاه إلى العشاء فى ميلان ، إذ قدم إليه طبق من « الاسفراغ » وضع عليه زيت حلو بدلاً من الدهن ، فأكل منه قيصر دون أدنى تأفف ، وراح يوثب أصحابه على

نفورهم منه والعيب عليه قائلاً : « إذ قد كان يكفى ألا تأكلوا مما لا تحبون ، ولكن من يتحدث بقلة تربية رجل آخر يظهر أنه بحاجة مثله إلى التربية » (٢) .

صورة واضحة بليغة لرجل طموح إلى الشهرة والمجد ، لا ينظر إلى الشوط الذى قطعه بل إلى الشوط الذى يريد أن يقطعه ويخشى أن يعجله القدر دونه ، رجل لا يحب أن يكون الثانى فى أعظم مجال ويوثر أن يكون الأول ولو فى أدنى مجال ، رجل يعرف كيف يكتسب ود الناس ويتحامل على نفسه حيث لا يطيق أصدقاؤه الذين لا يطمحون طموحه أن يتحاملوا على أنفسهم ؛ رجل إذا عزم ألقى بين عينيه عزمه ونكب عن ذكر العواقب جانباً .

إلا أن ثالثة الأحاديث أوضح دلالة وأشمل فى بيان جوانب شخصية هذا الرجل الذى قلب نظام روما إلى الامبراطورية وكلفها حرباً أهلية أشد عليها من معظم حروبها ضد أعدائها لمجرد ألا يكون الثانى فى روما ولا حتى فى العالم بأسره :

« ... فاختبأ قيصر حينما سمع هذه المقالة (عن سيللا) وظل مختفياً فترة طويلة فى ريف « السابين » متنقلاً بين مكان ومكان ، حتى وقع ذات ليلة فى أثناء انتقاله من منزله إلى منزل لدواع صحية ، فى قبضة جند سيللا الذين كانوا يحبون تلك الناحية بحثاً عن أى هارب متستر . وقد نجح قيصر فى شراء قائدهم كورنيليوس بمبلغ ثلاثين (٣) ؛ فأطلق له سراحه ، فما لبث أن ركب البحر إلى بيثينيا ، وأقام مع ملكها نيوميدس مدة قصيرة . وفى أثناء عودته ، وقع فى أسر بعض القراصنة بالقرب من جزيرة فارماكوزا ، وكانوا فى ذلك الوقت لهم أساطيل من السفن الكبيرة وعدد لا يحصى من الزوارق تجوب البحار » .

(١) الجزء الثانى ، ص ٥٤٣ .

(٢) الثالث حوالى ٢٥٠ جنباً .

(١) الجزء الثانى ، ص ٥٣٨

« فلما طلب القراصنة منه عشرين ثالثاً فدية ، ضحك منهم لأنهم لا يعلمون قيمة سجينهم ، وتعهد طواعية أن يقتدى نفسه بخمسين ثالثاً ، وأرسل في التو رجال معيته إلى جهات متعددة ليحصلوا على المال ، حتى بقي آخر الأمر بين أشره جماعة من الناس المتعطشين للدماء في العالم ، وهم القليليون ، وليس معه إلا صديق واحد وتابعان . إلا أنه مع ذلك كان يستهن بهم إلى درجة أنه كان إذا اعتزم النوم ، أرسل إليهم بأمرهم بالكف عن الصخب والضجيج . وظل ثمانية وثلاثين يوماً في أكمل حرية تناح في هذا العالم ، يسرى عن نفسه بالمشاركة في تمرينات القوم وألعابهم وكأنهم ليسوا بجانيه بل حرسه الخاص . وكان يكتب الشعر والخطب ويسمعهم إياها ، ويتهن من لا يعجب بها منهم بأنه أمي بربري ؛ وكان يتوعددهم كثيراً في نوبات التفرغ والزراية بأنه سيعلقهم على المشائق ، وكانوا يؤخذون بهذا الحديث إلى حد كبير ، وينسبون تبسطه في الكلام إلى نوع من البساطة والأعيب الصبيان . فلما جاءت الفدية من ملطية دفعها إليهم فأطلقوا سراحه ، فأخذ من فوره في إعداد أسطول في ميناء ملطية تعقب به القراصنة وفاجأهم إذ كانت سفنهم ما تزال في مراسيها في الجزيرة وأسر أغليتهم واستولى على أموالهم واستخلصها لنفسه وأودع الرجال في سجن برجاموس ، ثم طلب إلى يونيو ، حاكم آسيا في ذلك الوقت ، الذي تقع ملطية في حيز نفوذه بوصفه برايتسور^(١) أن يقرر أمر عقابهم . ولكن يونيو طمع في أموالهم إذ كانت كميته كبيرة فقال إنه سيفكر في الأمر على مهل وروية . عندئذ استأذنه قيصر في الرحيل وذهب إلى برجاموس حيث أمر باستدعاء القراصنة وعلقهم على الصليب ، محققاً بذلك العقوبة التي كان يتوعددهم بها حينما كان في قبضتهم ، والتي قلما كانوا يحلمون بأنه جاد في تنفيذها^(٢) »

(١) منصب « نائب القنصل » أو الحاكم العام

(٢) الجزء الثاني ، ص ٥٣٠ ، ٥٣١ .

وأترك القصة ، أو المعرض الذي يصور الشخص من كل جوانبه ، تتحدث عن نفسها وأدع التعليق . ولا نطيل في الكلام عن هذا الأسلوب النفسي العميق ، ويكفى أن نضيف إليه قصة واحدة تظهر فيها شخصية رائعة من شخصيات الاسبرطيين الأقدمين هي شخصية ليكورجوس المشرع الاسبرطي الأكبر الذي تأثر به وبشريعاته الفيلسوف الأكبر أفلاطون في بناء جمهوريته تأثراً يكاد يكون نقلاً حرفياً لآراء هذا المشرع ومذاهبه في الإصلاح .

كان ليكورجوس ملكاً عادلاً قوياً مصلحاً ، لا يقع فريسة سهلة للمنافقين ولا للتأثرين . ويظهرنا بلوتارك على شخصيته ، في حصافته واستقامته وسعة حيلته وببل مقاصده في القصة التالية :

« فلما مات هذا بدوره (أي بوليديكتس ، أخو ليكورجوس) آلت الوراثة - كما اعتقد الجميع - إلى ليكورجوس الذي قام بمهام الملك فعلاً حتى تبين أن الملكة زوجة أخيه حامل ، فأعلن للحظته أن العرش من حق الجنين إذا جاء ذكراً ، وأنه سيقوم بأعباء الملك كوصى على العرش وحسب ؛ وكان الاسبرطيون يسمون هذا المنصب « بروديكوس » . وبعد الإعلان بقليل عرض عليه من جانب الملكة عرض خلاصته : أن تعمل من جانبها على قتل الجنين ، على أن يتزوجها حينما يثول التاج إليه نهائياً . وعلى الرغم من استفظاعه لنذالة المرأة لم يرفض عرضها بل تظاهر بالموافقة وبعث الرسول بالشكر وعبارات الابتهاج ، ولكنه ثناها عن عزمها على اختلاق الإجهاض الذي سيصيبها حتماً في صحتها إن لم يعرض حياتها كلها للخطر ، وتكفل لها بأن يبعد الطفل ساعة ولادته من الطريق ؛ وظل بهذا التصنع يطاول المرأة حتى جاءها المخاض . فلما علم بأنها في عناء الوضع أرسل رسله في التو ليرقبوا ما يحدث ، وأمرهم بأن ينظروا في الطفل . فان كان أنثى تركوها للنساء ، وإن كان ذكراً أحضره إليه حينما كان وفي أى مهمة .

والذى حدث أنه كان على مائدة العشاء مع بعض كبار الأعيان إذ وضعت الملكة مولوداً ذكراً ، حمل إليه لتوّه وهو على المائدة . هنالك أخذه بين ذراعيه وقال لمن حوله : « يا رجال اسبرطة ، هاكم ملكاً قد ولد علينا » . ووضع الطفل بعد ذلك فى كرسى الملك وأطلق عليه اسم « كاريلوس » أى « فرحة الشعب » (١).

(ح) المقارنة

قلنا من قبل إن سير فلوطرخس فى أساسها سير مقارنة يوازن فيها الكاتب بين شخصيتين متشابهتين فى المشرب أو الخلق أو ظروف الحياة ، إحداهما من بين عظماء اليونان والأخرى من بين عظماء الرومان .

فعلام يدل هذا ؟

أترأه يدل على رأى عميق لفلوطرخس خلاصته أن التاريخ يعيد نفسه لا فى حوادثه وحدها بل وفى عبقريته المتفردين ؟

أم تراه يدل على رأى آخر له فى تناسخ الأرواح ؟ أو فى فكرة تجرى مجراها ؟

إن فلوطرخس يؤمن بخلود الروح . فقد اشتملت رسالة « العزاء » إلى زوجته فى مناسبة موت ابنته على رأيه فى خلود الروح وإمكان التقاء الأحياء بأعزائهم ممن سبقوهم إلى دار الفناء . وهى مقالة تدل على اطلاعه على عبادة ديونيسس ، وعلى تأثيره بالفيثاغورية والأورفية التى تأثرت إلى حد كبير بعقائد الهنود . كما أنه تأثر بأفلاطون وفلسفته التى تابع فيها أستاذه سقراط وأخذ فيها عن الفيثاغورية والنحلة الأورفية . وفوق هذا وهذا يشترك مع أفلاطون فى أخذهما عن الثقافة المصرية واعتقادهما فى خلود الروح .

مثل هذا الاهتمام بالروح وخلودها بعد الجسد ، وبالعقائد الهندية التى آمنت إلى حد كبير بتناسخ

(١) الجزء الأول من السير ، ص ٦١ .

الأرواح . قرينة على أن شيئاً من هذا الاعتقاد ربما يكون قد تسرب إلى نفسه وإن لم يؤمن به إيماناً واعياً ، وأظهرته مصيبيته فى فقد ابنته بعد فقد ابنيه الأكبرين ، لأن شأن هذه المصائب أن ترج النفس وتستخرج ما فى قاعها من رواسب لا تظهر فى حالة الطائنة والهدوء . وكم من فلاسفة — ومنهم هوبتد الفيلسوف الإنجليزى الحديث — قد انحازوا إلى مثل هذه المعتقدات إثر كوارث من هذا القبيل .

ومن ناحية أخرى ، نرى أنه يؤمن بالطبيعة وبالحظ وبالقدر ، ولا يبعد أن يكون قد تسرب إليه من ثقافة الهند ومعتقداتها اعتقاد آخر غير تناسخ الأرواح وإن كان متصلاً به بعض الاتصال ، وذلك هو اعتقادهم فى الدورات الزمانية ، وأن العالم يعود إلى النشأة والتكوين بعد الدمار الشامل فى دورات منتظمة يحسبونها بعدد معين من آلاف السنين .

على كل حال ، ليس فى كتابات فلوطرخس ما يفسر أو يظهر لنا أن لديه اعتقاداً فى إعادة التاريخ نفسه فى شخصياته ، ولهذا لا نستطيع أن نقطع برأى فى فلسفته التاريخية ، ما دام الاحتمال قائماً فى أن هذا التشابه قد يكون وليد الصدفة المحضة ، وهى جزء من معتقدات المؤرخ الفيلسوف .

يقول فلوطرخس فى الكلام عن ديموستين وشيشرون :

« يبدو أن القوة الإلهية قد صاغت ديموستين وشيشرون أصلاً على قالب واحد ، فشابهت بينهما فى كثير من الخصال الطبيعية ، كولهما بالامتياز وجهما للحرية المدنية ، وكالقصور فى شجاعتهما أمام المخاطر والحروب . كما يبدو أنها أضافت إلى هذا كثيراً من المشابه العرضية . وأظن أنه لا يكاد يوجد خطيبان آخران يتشابهان كهذين الخطيبين فى أن كلا منهما قد بدأ حياته من بداية صغيرة غامضة ، فوصل إلى مثل العظمة التى وصل إليها ومثل القوة التى تمتع بها ، وفى

أن كلا منهما اصطرع مع الملوك والطغاة ؛ وأن كلا منهما ثكل ابنته ونفى من بلده وموطنه ثم عاد إليه مكلاً بالفخر والتشريف ؛ ثم لم يلبث أن هرب للمرة الثانية من هؤلاء الملوك والطغاة ، وقبض عليه أعداؤه ، وانتهت حياته آخر الأمر بانتهاء حرية مواطنيه . فلو تصورنا أن ثمة سباقاً في المهارة بين الطبيعة والحظ ، كذلك السباق الذي يحدث أحياناً بين الفنانين ، لكان من الصعب أن نحكم هذه (أى الطبيعة) بالتفوق إذ نجحت في جعلهما شبيهين في الميول والآداب ، أو أن نحكم لذلك (أى الحظ) بأن التوفيق من نصيبه إذ طابق بين ظروف حياتيهما العارضة ^(١).

وهذا كلام بين يدل على الحقيقة الواقعة وهو اعتقاده بوجود التشابه بل التطابق والتكرار بين الشخصيات الفذة على قلة ما بين الأفاذ من تشابه ؛ ولكنه لا يدل مطلقاً على الفكرة الفلسفية الكامنة تحت الواقعة ، أمى الصدفة أم هى التناسخ أم هى دورات الزمان .

وكما كان فلوطرخس أستاذاً في استخلاص الشخصية من صغار الحوادث وعابر الكلمات ، كان كذلك أستاذاً نافذ البصر في إدراك المشابه والأشباه بين عظماء الرجال ، لا في رجال الحرب والحكم وحدهم بل وفي رجال الأدب والفكر الذين يصعب وجود الشبه القريب بين سيرهم وأشخاصهم وآرائهم وظروف حياتهم . من هذا القبيل مقارنته بين فابيوس (الذى تنسب إلى اسمه الحركة الغابية) وبين بيريكليس ، التى يقول فيها :

«... وربما كان حكم مدينة منكسرة روضتها الكوارث والنوازل وقصرها الخطر والضرورة على الاستماع لصوت الحكمة ، أسهل على المرء من تلجيم الدلال وشيرة التفحم ، ومن حكم شعب مدلل مرفه في

نعيم الرخاء الطويل كما كان الأثينيون عند تسلم بيريكليس مقاليد الحكومة . ولكن ، أن لا يصاب الحاكم من الناحية الأخرى بالجزع واليأس إزاء الأكمة الضخمة من المصائب التى كان الرومان يرزحون تحتها في ذلك الحين حتى تهاووا تحت وقرها واستكانوا ، لدليل على شجاعة في فابيوس وقوة إيمان بالهدف تعلو على المألوف ...

«ولست أجدر في تاريخ فابيوس أنه انتصر في معركة إيجابية إلا تلك التى قاتل فيها ضد «اليجوريان» والتي أفاءت عليه نصره ^(١) الوحيد ؛ بينما بنى بيريكليس لنفسه ثمانية أنصياب لمثل عددها من الانتصارات التى أحرزها في البر والبحر . ولكن ليس في أعمال بيريكليس كلها ما يمكن أن يوزن بإنقاذ مينوكيوس المشهود ، إذ أنقذه فابيوس هو وجيشه من الدمار الكامل ، ذلك العمل النبيل الذى جمع بين أعلى سمات الشجاعة والحكمة والإنسانية ^(٢).

ومن نفاذ بصيرته أنه لم يقرن بين الإسكندر المقدوني وبين بومبي ، على الرغم من أن كل معاصريه وكل من سبقوه كانوا يعتقدون المشابهة بين هذين القائدين العظمين . والحقيقة أن المشابهة بينهما تغرى بالمقارنة لولا أن في طبيعة بومبي وفطرته من السمات ما يجعله في نظر بلوتارك شيئاً آخر ليس من نوع الإسكندر المقدوني بحال .

كان محظوظاً كما كان الإسكندر محظوظاً ؛ ولكنه كان مغروراً ، وكان يترك للمذاته العنان حتى تفسد عليه كل شيء ، وكان ضعيفاً أمام زوجته وأقربائه وأنسيائه ، وكان يستهن بعدوه ، وهى أول خطوة في طريق الهزيمة التى لا شك فيها .

حكى فلوطرخس عنه أن سبب هزيمته أمام

(١) «النصر» عند اليونان والرومان احتفال له شروط وله نتائج تتعلق بالقائد المنتصر الذى حقق هذه الشروط .

(٢) الجزء الأول ، ص ٢٨٨ .

(١) الجزء الثالث ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

يوليوس قيصر في الحرب الأهلية هو استعداد قيصر بالعدة والعدد ، وباكتساب الأصدقاء وشراء الضمائر قبل شراء السيوف ، بينما أهمل بومبي كل استعداد لهجوم أو دفاع . فكان يصدق قول المناققين له « إن جيش قيصر إذا التقى بجيشك فسينحاز إليك » . وكان يقول لمن ينهيه إلى ضرورة الدفاع عن روما ضد قيصر ونياته العدوانية « إنه لو ضرب برجله الأرض فستنبت له الكتائب والجيوش » . كما كان يقول لمن يحذره من اليوم الذي سيثقل قيصر فيه على كتفه متخذاً منه قاعدة لتمثاله ، « إن قيصر لا يمكن (لنحافته) أن يثقل على كتف ككتفه » .

وأضاف إلى هذه الغفلة والغرور إهمال السمعة الطيبة بين رعيته يحكى بلوتارك في هذا الصدد أمر زواجه وانصرافه إلى زوجته الفتية فيقول :

« . . . وكان للسيدة الصغيرة جواذب أخرى غير جاذبية الشباب والجمال ، إذ كانت عالية الثقافة ، وكانت تجيد العزف على القيثارة وتفهم في الهندسة ، وقد تعودت أن تستمع استماع المستفيد لمحاضرات الفلسفة ؛ كل هذا دون أن تشوبها شائبة من الغرور والادعاء الذي يشوب الفتيات اللاتي يشتغلن بهذه الشواغل أحياناً ؛ ولا أخذ على أسرته ولا على سمعتها أى شائبة تعاب ؛ ولكن فارق السن لم يكن على كل حال مقبولا لدى الجميع ، إذ كانت كورنيليا في سنها تلك أنسب للزواج من ابن بومبي . . . »

« ولكن حين كان المتهم هو صهره شيبو ، استدعى القضاة الثلاثة والستين إلى منزله وناشدتهم أن يكونوا في صفه ، فما كان من المدعى ، وقد رأى شيبو يدخل قاعة المحكمة وفي صحبته القضاة أنفسهم ، إلا أن يتنازل عن دعواه » (١) .

لهذا لم يكن بومبي في نظر فلاطرخس قرين الإسكندر ، بل كان أقرب شياً بأجيسلاوس الاسبرطي ومقارنة فلوطرخس بينهما تظهر القرب بين الاثنين في الشبه على الرغم من تواتر المقارنة بين بومبي والإسكندر عند من سبقوه . وإليك جانباً من المقارنة التي عقدها بينهما مفنداً زعم من زعموا الشبه بين بومبي والإسكندر : « أما عن سنه (أى بومبي) فإن أولئك الذين يحبون أن يعقدوا موازنة محكمة بينه وبين الإسكندر الأكبر لا يسمحون له بأكثر من أربع وثلاثين سنة ، بينما الحقيقة أنه كان في ذلك الوقت يناهز الأربعين . ولقد كان يحسن به لو أنه أنهى حياته العامة في ذلك الوقت وهو ما يزال يتمتع بحظ الإسكندر ، إذ أن كل ما تبقى من عمره لم ينفعه إلا في اكتناز المزيد من الثروة الذي جعله كريهاً شنيعاً ، أو في استنزال كوارث على رأسه أكبر من أن يفيق من عواقبها . . » (١)

« والخلاصة أن أى أذية كائنة ما كانت يمكن اتهام بومبي باستنزالها على روما كنتيجة لرضوخه لرغبات أصدقائه أو كنتيجة لتراخيه وإهماله ، فأنما يتهم أجيسلاوس باستنزال مثلها على اسبرطة بسبب الشرّة والعناء في إشعال نار الحرب البوطية . وإذا ما نسب بعد ذلك أى جانب من هذه المصائب إلى سوء حظ هذين الرجلين نفسيهما ، فإن الرومان لم يكن لديهم بكل تأكيد سبب لتوقع ما حدث في حالة بومبي ، بينما لم يكن من الممكن لأجيسلاوس أن يثني « اللاقيديمونيين » عن عزمهم أن يتجنبوا ما كانوا يتنبأون به وتلقوا بشأنه التحذير أنه يقيناً محق « بالملكية العرجاء » . » (٢)

فهما قرينان في السيرة وفي المصير ، متشابهان في الخلق إلى حد كبير ، وفي الحظ الحسن الذي صاحبهما في أول الحياة حتى أورثهما الغرور ، ثم تخلى عنهما في

(١) الجزء الثاني ؛ ص ٤٢٦ ، ٤٢٧ .

(٢) الجزء الثاني ، ص ٤٥٩ .

(١) الجزء الثاني ؛ ص ٤٣٥ - ٤٣٦ .

آخر الحياة ، فأحاق بهما الكوارث والدمار ، وانتهت حياتهما بانتهاء الحرية السياسية في بلديهما وإخلاصهما المجال لدكتاتورية الامبراطوريات .

(د) اللباقة والصدق

من المميزات الهامة في كتاب السير والتراجم أن يكونوا صادقين ، وألا يغفلوا عن أى جانب مهم من جوانب الشخصية التي يتعرضون لها ، وخصوصاً ما كان من السمات الذاتية اللصيقة بالنفس والتي تطلب لذاتها ولاثرها في سلوك صاحبها . وقد سبق الاستشهاد على جانب من هذه الميزة في فلوطرخس إذ تنبه إلى دور المرأة في حياة بومبي العظيم . ولقد تتبع في سيره دور المرأة حينما كان لها أثر مذكور ، فلم يغفله في حياة يوليوس قيصر الذي قال إنه « يجب أن تكون زوجته بعيدة عن هذه النهم » فلم يدر أصحابه - على قول بلوتارك - إن كان يقصد منعها عن التهلك والابتذال أو كان يقصد منعهم هم عن الخوض في هذا الحديث . ولم يغفل دورها في حياة بروتوس ، إذ كانت زوجة هذا القائد النبيل من أنبل النساء ، وأعظمهن نفساً وهمة وخلقاً ، وهي التي أحست في ذات ليلة باجتماع مريب بين زوجها وبعض أصدقائه ، فلما انصرف الأصدقاء استفسرت منه سبب همه وكآبته فادعى المرض ، فما زالت به حتى سأله عن هذه الاجتماعات المريبة التي يعقدها مع أصدقائه في ظلمة الليل ، فقال لها ليس هذا شأن النساء ، فانفردت وشمخت برأسها وهي تقول : « ولكنى ابنة كاتو » ، وحق لها أن تفخر بأبوة هذا البطل المنقطع النظير ، والحكيم الذي ليس له في تاريخ اليونان مثيل إلا جده الأكبر ماركس كاتو الأكبر .

وكاتو الأصغر هذا هو حليف بومبي . فلما حاقت الهزيمة ببومبي فوق الأراضي اليونانية لعدم سماعه نصائح كاتو باطراد عجيب ، واستقر على الحرب إلى

مصر ، لم يقبل كاتو أن يهرب معه وعقد العزم على الانتحار . وقد شعر ابنه وبعض أهله بعزمه هذا ، فلما أوى إلى مضجعه في تلك الليلة ، أخذ ابنه سيفه سراً لكي يمنعه من الانتحار ، فما لبث أن أحس بضباع سيفه فنادى ابنه وقال له :

« كيف ومتى حاقت بي الذلة والزراية حتى يوثخذ منى سيفي ؟ وماذا ترى كان قيصر فاعلاً بي لو أنه ظفر بي ؟ وأنت أيها الشاب الصغير ، ما بالك لا تقيدني وتكتفي يدا ورجلا حتى يأتي قيصر فيجلدني عاجز الحيلة لا أستطيع عن نفسي دفاعاً ؟ إنى لا أحتاج إلى سيف لكي أنجح نفسي ؟ يكفيني أن أمتنع عن الشهيق والزفير بعض الوقت ، أو أن أضرب رأسي في الحائط » .

فلما أتاه ابنه بسيفه ، لم ينتحر بطريقة الرومان في الانتحار على ما فيها من نبيل وشجاعة ، وذلك بوضع السيف في مكان يثبت به والارتقاء عليه ، لأنها في نظره طريقة تدل على الخور والخوف من أن ترتجف اليد وهي تطعن السيف ، بل أمسك سيفه بيده وطعن نفسه طعنة واحدة كانت هي القاضية .

فلا عجب أن تعز البنات بأب كهذا الأب النبيل الشجاع الحكيم .

ولعل أجمل ما صورته فلوطرخس في أمر نفوذ المرأة ما رواه على لسان ثيموستوكليس اليوناني إذ يقول لزوجته : إنه هو المتحكم في اليونان ، وإنما هي المتحكمة فيه ، وإن طفلها هذا هو المتحكم فيها ، فهو إذن أقوى مكانن في هذا الوجود ، « فليستعمل إذن نفوذه هذا بشيء من الحرص والاقتصاد » .

والصدق في أخبار الناس وذكر سجاياهم سهل ما دام يتعرض للمسائل التي لا يمنع الأدب والحياء من ذكرها ، ولكن في أخبار الناس وأفعالهم وخلاتهم ما يشين . فهل يتغافل المؤرخ المترجم عنها تمشياً مع الأدب والحياء ؟ أم هل يلتقي بقواعد الأدب والحياء

في عرض المحيط ويقول ما يخزى المرء أن يقوله وأن يسمعه ؟

من الكتاب من يتبع الأسلوب الأول، ومنهم من يتبع الأسلوب الأخير ولكن فلو طرخص يتخذ بينهما طريقاً وسطاً ، هو طريق الصدق مع اللباقة ؛ فلا هو يسكت عما ينبغي ذكره ، ولا هو يذكره بشكل قليل الأدب بعيد عن الحياء .

في حياة القبيادس ما يشين ، ولكنه جانب جوهرى في شخصيته ، ذكره أفلاطون بصراحة في محاوراة « المأدبة » Banquet في معرض الكلام عن علاقة هذا القائد بأستاذه وأستاذ أفلاطون ، سقراط . فينبغي على فلو طرخص أن يذكره ، فكان ما قاله آية في اللباقة في الاتهام ورد الاتهام مع التحقيق التاريخى الدقيق . يقول :

« كان من الواضح أن الكثيرين من أبناء العلية الذين كانوا على الدوام يريدون صحبته (أى القبيادس) ويتقربون إليه ، كانوا ينجذبون نحوه ويقعون في أسر جلاله الأسمى غير المألوف وحسب . ولكن المودة التي

كان سقراط يحملها له دليل كبير على صفات الغلام النبيلة في أصلها ، وعلى اتجاهاته الحسنة التي لحها سقراط بحق في جلاله الشخصى وتحت قشرة هذا الجلال في آن معاً . ولما كان سقراط يخشى عليه من ثروته ومركزه وعظم عدد الذين يزلفون إليه ويتغزلون في جلاله من بين الغرباء والأثنيين على السواء أن يفسده ، استقر عزمه إن أمكنه أن يتدخل فيرى هذا النبات المرجو من أن يهلك في برعمه قبل أن يوتى ثمرته الناضجة كاملة » (١).

ذلك الكتاب وذلك كاتبه ، استكمل عدته علماً وأسلوباً . وكان تأثيره الكبير على عطاء التاريخ الذين سبقوه أنه صور سيرهم ، والذين لحقوا به واطلعوا عليه أنه صورهم هم أنفسهم . فكان مورداً لا ينضب لكثير من مسرحيات شيكسبير ، وكان نبراساً لكل طموح إلى العمل المجيد كما يقول عنه برتراند رسل ، الفيلسوف الإنجليزى المعاصر ، في كتابه « صور من الذاكرة » (٢).

(١) الجزء الأول ٤ ص ٢٩٢ .

(٢) راجع كتاب « رسل » ، « صور من الذاكرة » ، الفصل الخامس بالتاريخ .

المكان والزمان والألوهية لصمويل الكسندر

بمستم
الدكتور يحيى كهريزى

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

حياة صمويل الكسندر وكتبه

ولد صمويل الكسندر في السادس من يناير عام ١٨٥٩ في مدينة سدني بمقاطعة جنوب ويلز الجديدة بأستراليا . وتلقى دراسته الابتدائية والثانوية في ملبورن بأستراليا ، وأمضى عامين في جامعتها ثم انتقل إلى كلية « باليول » في أكسفورد بإنجلترا ، ومنها حصل على الليسانس . وكانت قراءاته بعد ذلك موزعة بين اللغات القديمة وآدابها من لاتينية ويونانية والفلسفة والرياضيات وحصل عام ١٨٨٨ على جائزة « جرين » في الفلسفة الخلقية . وذلك عن كتابه « النظام الخلقى والتطور » . وفي هذا الكتاب يبدو أثر دارون على تفكير الكسندر واضحاً . فهو يعرف الخير على هذا النحو : « الخير هو التقدم ، أما الشر فهو الحركة العكسية أو هو أيضاً الحركة المحلية التي تعد بالنسبة إلى الحركة إلى الإمام حركة إلى الوراء » (ص ٣٦٩) . ويربط بين الأفعال الأخلاقية والظواهر الكونية في تطورها على النحو التالي : « إننا ننظر إلى الأخلاق على أنها علم من الممكن شرحه وإخضاعه لقوانين عامة . وعالم الأخلاق لا يختلف في هذا عن عالم الكيمياء أو الفيزياء . . . وذلك

لأن تجربتنا تحتوى من بين وقائعها على مجموعة الأفعال البشرية ، وهذه الأفعال لا تقف وحدها في عزلة ، بل توجد وسط وقائع الكون وعلى الأخص وسط وقائع الحياة ، في حركة تطورها » (٥٧) . كما يربط أيضاً الأخلاق بالمجتمع في هذا الكتاب ، وسنرى أن هذا الاتجاه سيلازمه طوال حياته .

ولذلك ، فانه ما أن ظهر هذا الكتاب حتى قوبل بحفاوة من بين الفلاسفة الإنجليز أصحاب نظرية التطور أو أتباعها . فأرسل هربرت سبنسر خطاب تقدير إلى الكسندر ، وأصبح « ليزلى ستيفن » Leslie Stephen صديقاً له ، حتى أن جون لايرد John Laird صديق الكسندر ومترجم حياته يروى لنا أن الصداقة بين ليزلى ستيفن والكسندر قد توطدت حتى أنهما قاما معاً برحلة في شمال إنجلترا .

لكن هذه المرحلة التي بدا فيها تأثير الكسندر بنظرية التطور لم تدم طويلاً . فعلى الرغم من أنه أخذ عن أصحاب التطور فكرة هامة ستستطير على فكره الفلسفي كله طوال حياته ، وأعني بهذه الفكرة : فكرة « الانبثاق » ، إلا أنه سرعان ما تخلص من ربط الأخلاق بالكون وبالحياة ، وأصبح ينظر إلى الأفعال الأخلاقية

على أنها قيم ، أهم ما يميزها أنها إنسانية صرفة ، أى أنها وقف على عالم الإنسان ولا وجود لها فى عالمى المادة والحياة .

فى هذه المرحلة الثانية من مراحل تطور ألكسندر الفلسفى ، تشعبت قراءاته الفلسفية . وشعر بالحاجة إلى التزود بدراسة علم النفس التجريبي الذى كان فى ذلك الوقت وليد النشأة فى بريطانيا . ولذلك ، فعلى الرغم من أنه كان قد عين فى ذلك الوقت زميلاً فى كلية لينكولن بأكسفورد وكان أول يهودى يعين كزميل فى أكسفورد أو كامبردج ، إلا أنه توجه إلى ألمانيا عام ١٨٩٠ ليدرس علم النفس التجريبي تحت إشراف « هوجو مونستر برج » . لكنه لم يمكث بألمانيا إلا عاماً واحداً عاد بعده إلى أكسفورد . ولم يمكث بها إلا قرابة عامين حين بعدها أستاذاً لكرسى الفلسفة فى كلية أويتر بجامعة مانستر . واستمر فى منصبه هذا إلى أن أحيل إلى المعاش عام ١٩٢٤ . وقبل إحالته إلى المعاش بست سنوات انتدبته جامعة جلاسجو لإلقاء محاضرات « جيفورد » بين عامى ١٩١٦ ، ١٩١٨ . ومجموعة هذه المحاضرات هى التى تكون كتاب « المكان والزمان والألوهية » الذى طبع أول مرة عام ١٩٢٠ ، وطبع طبعة ثانية عام ١٩٢٧ . وانتدبته كذلك جامعة أكسفورد عام ١٩٢٧ لإلقاء محاضرات « هربرت مبنسر » . وظل ألكسندر بعد إحالته إلى المعاش مقبياً فى مانستر إلى أن توفى بها فى ١٣ سبتمبر عام ١٩٣٨ . وقد أصيب ألكسندر بالصمم فى فترة مبكرة من حياته ، ومع ذلك فقد كان مغرمًا بالاستماع إلى الموسيقى . وكان هذا أيسر عليه من التقاط كلمات محدث أو صديق ، كما يحكى ذلك عنه جون ليرد فى الكتاب الذى نشره بعد وفاته بعام واحد ، عام ١٩٣٩ ، وضم ما لم ينشر من كتب ومقالات ألكسندر . وهو بعنوان « قطع فلسفية وأدبية مع ترجمة حياة لصمويل ألكسندر » Philosophical and Literary pieces, with a Me-

moir, London, Macmillan, 1939. وكان ألكسندر كذلك مغرمًا بزيارة المتاحف والمكتبات والمعارض الفنية ، التى كثيراً ما كان يرى فى طريقه لزيارتها على دراجته التى كان يهوى ركوبها .

وقد تولى ألكسندر رئاسة الجمعية الأرسططالية للفلسفة مرتين : فى الفترة بين عامى ١٩٠٨ ، ١٩١١ ثم فى الفترة بين عامى ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ . وحصل على وسام الاستحقاق عام ١٩٣٠ .

وأهم كتبه كتاب « النظام الخلقى والتطور » الذى نشر عام ١٨٨٩ ، وكتاب عن « لوك » نشر عام ١٩٠٨ وكتاب « المكان والزمان والألوهية » الذى سبقه إلى القارئ العربى ، والكتاب الصغير « اسبينوزا والزمان » الذى نشر عام ١٩٢١ وأعاد طبعه جون ليرد فى « قطع فلسفية وأدبية » من ص ٣٤٩ إلى ص ٣٨٥ . وكتاب « الفن والمادة » الذى نشر عام ١٩٢٥ من مطبوعات جامعة مانستر وأعاد طبعه جون ليرد فى الكتاب الذى أشرنا إليه الآن من ص ٢١١ إلى ص ٢٣٢ . وكتاب « الجمال وأشكال أخرى للقيمة » وقد صدر عام ١٩٣٣ . وهو من أهم الكتب فى فلسفة الجمال . وأخيراً الكتاب الذى نشره جون ليرد بعد وفاته والذى ضم إلى جانب الكتابين الصغيرين اللذين ذكرناهما الآن عن « اسبينوزا والزمان » وعن « الفن والمادة » مجموعة أخرى من المقالات : مقال عن « الورع تجاه الطبيعة » ، ومقال عن « دكتور جونسون وفلسفته » ومقال عن « مولير والحياة » ومقال عن « الفن والغريزة » ومقال عن « التأليه ووحدانية الوجود » ومقال عن « الإبداع الفنى والخلق الكونى » ومقال عن « المذهب الطبيعى والقيم » ومقال عن « بسكال الكاتب » ومقال عن « اسبينوزا » .

مقالاته

ولمى جانب هذه المقالات التى جمعها جون ليرد يوجد عدد كبير من المقالات والبحوث الهامة لصمويل

ألكسندر نشرها في أشهر المجلات الفلسفية مثل : مجلة أعمال الجمعية الأرسططالية ، ومجلة العقل ، والصحيفة الدولية للأخلاق ، ومجلة أعمال الأكاديمية البريطانية ، ومجلة صحيفة الدراسات الفلسفية ، ومجلة الصحيفة البريطانية لعلم النفس ، وفي غيرها من المجلات والتقويمات الفلسفية .

فالمقالات التي نشرت في «مجلة أعمال الجمعية الأرسططالية» هي : مقال «هل العقل مرادف للشعور ؟» المجلد الأول ، العدد الأول ، عام ١٨٨٨ . ومقال «هل الطبيعة تحتوى على بداهة أو غرض ؟» المجلد الأول ، العدد الثالث ، عام ١٨٨٩ . ومقال «هل التفرقة بين الفعل « يكون » والفعل « يجب » تفرقة قاطعة ونهائية ؟ (بالاشتراك في الندوة مع سدجويك ومويرهد وستاوت) عدد مارس ١٨٩٢ ، ومقال «هل إدراك الزمان مصدره الفكر ؟» المجلد الثالث ، القسم الأول ، فبراير عام ١٨٩٣ ، ومقال «طبيعة الفاعلية الذهنية» ، المجلد الثامن ، يونيو ١٩٠٨ . ومقال «الفاعلية الذهنية ودورها في النزوع والتفكير» المجلد التاسع ، نوفمبر ١٩٠٨ ، ومقال «الإحساسات والصور الحسية» عدد نوفمبر ١٩٠٩ ، ومقال «النفس باعتبارها ذات وشخص» ، عدد نوفمبر ١٩١٠ ، ومقال عن «الحرية» في عدد يناير ١٩١٤ ، ومقال «المكان - الزمان» المجلد ١٨ عام ١٩١٨ ، ومقال : الشكل والموضوع والمادة في الفن» مجلد ٣٧ ، عدد أبريل ١٩٣٧ .

والمقالات التي نشرت في مجلة «العقل» هي : مقال «تصور هيجل للطبيعة» ، عدد أكتوبر ١٨٨٦ ، ومقال «فكرة القيمة» ، عدد يناير ١٨٩٢ ، ومقال «منهج الميتافيزيقا والمقولات» عدد يناير ١٩١٢ ، ومقال «العلاقات وبخاصة علاقة المعرفة» عدد يوليو ١٩١٢ ، ومقال «الإرادة الجمعية والحقيقة» عدد

يناير ١٩١٣ ، وتكملة لنفس المقال عدد أبريل ١٩١٣ ، ومقال «بعض الإيضاحات» عدد أكتوبر ١٩٢١ . والمقالات التي نشرت في مجلة الصحيفة الدولية للأخلاق Inter. Journ. of Ethics هي : مقال «الانتخاب الطبيعي في ميدان لأخلاق» ، عدد يوليو ١٨٩٢ ، ومقال «الأخلاق والسلوك» عدد يوليو ١٨٩٣ .

والمقال الذي نشر في مجلة أعمال الأكاديمية البريطانية مقال هام عن «أسس الواقعية» عدد يناير ١٩١٤ .

والمقالات التي نشرت في الصحيفة البريطانية لعلم النفس مقال «أسس ومخطط لنظرة نفسية في المعرفة» عدد ديسمبر ١٩١١ ، ومقال «خطوات عملية الإبداع من عقل الفنان» ، عدد يناير ١٩٢٧ .

والمقالات التي نشرت في صحيفة الدراسات الفلسفية مقال «الأخلاق كفن» ، عدد أبريل ١٩٢٨ ، «العلم والفن» نشر في عدد يوليو ١٩٣٠ ، ونشرت تكملة في عدد أكتوبر ١٩٣٠ .

والمقالات في هيبيرت جورنال Hibbert journal مقال «وجهة نظر البطليموسية والكوبرنيكية في موضع العقل بالنسبة إلى الكون» ، عدد أكتوبر ١٩٠٩ ، ومقال «الفن والحقيقة» عدد يناير ١٩٢٥ .

ومقال نشر في الأنسكلوبيديا البريطانية «الطبعة الرابعة عشر ، المجلد ١٨ ، غام ١٩٢٩ بعنوان «كيفية المادة الأولية والثانوية والثالثة (القيم)» . ومقال في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عدد أكتوبر

١٩٣٥ بعنوان «القيمة والعظم أو الفخامة» . ومقال نشر في أعمال المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة (مؤتمر ديكارت) عام ١٩٣٧ عن «موضوعية القيمة» ومقال من أعمال المؤتمر الدولي السابع المعقود في أكسفورد ، سبتمبر عام ١٩٣٠ عن «الحق والخير والجمال» .

ومقال في كتاب « الفلسفة والتاريخ » ، مقالات مهداة إلى إرنست كاسيرر ، أكسفورد عام ١٩٣٦ ، وعنوانه « تاريخية الأشياء » .

ومقال عن « القيمة » من « تقويم مكتبة جون ريلاندز » عدد يوليو ١٩٣٣ .

ومقال في « مجلة هلبورن » ، عدد أكتوبر ١٩٢٤ وعنوانها « كانط » .

مصادر فلسفته

تأثر ألكسندر بنظرية التطور في المرحلة الأولى لتطوره الفلسفي ، على نحو ما رأينا . فنظرية التطور إذن مصدر من مصادر فلسفته . أما المصدر الثاني الذي حدد الشكل العام لفلسفة ألكسندر كلها ، فهو حركة الواقعية الجديدة التي ظهرت في إنجلترا وأمريكا . وقد أعلن ألكسندر تأثره بهذه الحركة في مقدمة الطبعة الأولى لكتاب المكان والزمان والألوهية ، إذ يقول : « فلسفتي جزء من الحركة التي بدأت في إنجلترا على يد الفيلسوفين » مور « و » رسل « وفي أمريكا على يد مؤلفي كتاب « النيوريليزم » (الواقعية الجديدة) ، تلك الحركة التي انتشرت انتشاراً سريعاً ، وكان هدفها البحث عن صورة أو أخرى للواقعية في الفلسفة » . أما مؤلفو كتاب « النيوريليزم » الذي ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩١٢ والذي يشير إليهم ألكسندر ، فهم الفلاسفة الستة : إيدوين هولت - والتر مارفن - ولیم مونتاجيو - رالف بارتون برى - والتر بيتكين - إدوارد سبولدينج .

وفي مقدمة الطبعة الثانية لكتاب المكان والزمان والألوهية ، أعلن ألكسندر عن مصدر ثالث لفلسفته . وهذا المصدر الثالث هو اسينوزا . إذ يقول مشيراً إلى نظرته إلى العقل ووضعه له إلى جانب الأشياء في الطبيعة وتأويله له أيضاً على أنه صورة للبدن idea corporis « إذا كان المذهب الذي يتصور العقل

على هذا النحو يدعى بالمذهب الطبيعي فأنا سعيد إذ أجد نفسي في هذا متفقاً مع اسينوزا ، وأنادي بأن المذهب الطبيعي مفهوماً على النحو الذي فهمه به كل من اسينوزا وأنا يعترف بوجود كل الأمور الإنسانية ذات القيمة » . وألكسندر بهذا الاعتبار صاحب مذهب طبيعي في الفلسفة . إلا أن الطبيعة كما يفهمها ليست مجرد طبيعة مادية لأنها تلقى بنا في مناطق روحية صرفة ولأن ألكسندر عرف كيف يربط بين حركة الطبيعة وتطورها بالشعور الديني .

ومصدر رابع هام لفلسفة ألكسندر صرح به في مقدمة الطبعة الثانية لنفس الكتاب أيضاً ، وأعني به نظرية النسبية التي تقوم في جوهرها على أن مادة الكون أو العالم ليس هو المكان بل المكان - الزماني ، وتقوم على إدخال الزمان في جوهر العالم . لكن ألكسندر على الرغم من تأثره بهذه النظرية ، إلا أنه يعلن أن الجانب الفزيائي - الرياضي منها لا يعنيه وأن ما يعنيه منها هو نتائجها الفلسفية فقط .

محتويات كتاب المكان والزمان والألوهية

« Space, Time and Deity »

كتاب « المكان والزمان والألوهية » جزءان : يحتوي كل جزء منهما على قسمين كبيرين ويشتمل كل قسم منهما على عدة فصول . أما القسم الأول بفصله الستة فيعالج المكان - الزمان أو المكان - الزماني من جوانب متعددة : من ناحية الفزياء ومن الناحية العقلية الذهنية ومن الناحية ارياضية ومن ناحية العلاقات التي تنمو فيه . والقسم الثاني موضوعه « المقولات » ويشتمل على عشرة فصول يعالج الفصل الأول منها نظوة ألكسندر للمقولات ومعارضته لفلسفة كانط العقلية . ثم تتناول الفصول التي تلي ذلك الهوية والاختلاف ، والكل والجزئي والنظام والجوهر والعلية والكم والكيف والعدد والحركة والواحد والكثير من

وجهة نظر ألكسندر التجريبية في العلاقات . ويخصص ألكسندر الفصل الرابع منها بوجه خاص لشرح هذه النظرة التجريبية للمقولات والعلاقات . ويبدأ الجزء الثاني بقسميه الكبيرين : القسم الأول يضع له ألكسندر هذا العنوان : « النظام والمشاكل التي يثيرها الوجود التجريبي ، ويضم عشرة فصول تناول العقل الفردي وعقل الآخرين وكيفيات المادة الأولية والثانوية ، وعلاقة العقل بالمعرفة وعلاقته بالجسم ودراسة فاعلية العقل ونواحي نشاطه وطرق معرفته للمقولات ولكيفيات المادة . ثم يختص الفصلان التاسع والعاشر ببحث القيم والحرية . أما القسم الثاني أو الكتاب الثاني من هذا الجزء الثاني فهو بحث في الألوهية ، ويحتوي على فصول ثلاثة : الأول عنوانه الألوهية والله ، والثاني الألوهية والعاطفة الدينية ، والثالثة الألوهية والقيمة .

وستتناول فيما يلي عرضاً لأهم الأفكار التي اشتمل عليها هذا الكتاب .

...

تعريف الفلسفة

يبدأ ألكسندر كتابه بتعريف الفلسفة في المقدمة بأنها « الدراسة التجريبية للعناصر الأولية أو غير التجريبية التي توجد في الواقع » . فإذا كان موضوع دراسة العلم هو المادة ، فإن الفلسفة في رأى ألكسندر تتخذ موضوعها من دراسة الروابط أو العلاقات أو المقولات التي تصل بين الأشياء المادية بروابط وعلاقات عقلية ، توصف على أساسها هذه الأشياء بأنها جواهر أو بأنها علل ومعلولات أو بأنها كليات وجزئيات أو بأنها ذات كم معين أو كيف معين أو بأنها واحدة أو متكررة . . . الخ . فموضوع دراسة الفلسفة أو الميتافيزيقا — والكلمتان عند ألكسندر بمعنى واحد ، ومن أجل ذلك يبقى على كلمة « ميتافيزيقا » — يتعدى إذن نطاق العلوم التجريبية الجزئية التي يختص كل منها

بدراسة جانب واحد من جوانب المادة ، ولا ينظر أحدها في العلاقات العامة التي تشكل جميع الأشياء المادية على نحو ما تفعل الفلسفة . لكن إذا كان موضوع دراسة الفلسفة عقلياً وأولياً ، فلماذا يصف ألكسندر الفلسفة بأنها دراسة تجريبية ؟ وكيف سيتسنى لنا دراسة العقلي الأولى دراسة تجريبية على أساس منهج تجريبي ؟ ينهنا ألكسندر أولاً إلى أن الدراسة التجريبية ليس معناها دراسة حسية ، لأن الفلسفة التي تتبع منهجاً تجريبياً ليس من الضروري أن تكون حسية ، وإنما هي تجريبية من حيث أنها تعالج العلاقات والمقولات لا على أنها تنبع من العقل ، بل على أنها روابط تجريبية محضة تنتظم الأشياء بحسبها في مجموعات وتشكيلات تنشأ وتنمو ويتم على أرض الواقع . فهي تجريبية بهذا المعنى ، لكنها ليست حسية لأن طريقنا إلى معرفتها لم يكن أعضاء الحس . وهي عقلية وأولية ، لا بأى معنى مثالي لهاتين الكلمتين ، ولا لأنها صادرة عن العقل الذي تصوره المثاليون على أنه الملكة التي تعمل في استقلال عن التجربة وسابقة عليها ، بل بمعنى واحد فقط هو أنها تمثل روابط بين الأشياء بعامه ، وتمثل مجموعات وتشكيلات تنتظم الأشياء كلها بحسبها في أرض الواقع ، ولا تتعلق بشيء جزئى معين . فالفلسفة إذن دراسة تجريبية للأولى أو العقلي بالمعنى التي حددناها لهذه الكلمات . أما إذا لم يفهم المثاليون كيف تكون الفلسفة عقلية ولا تكون أولية بالمعنى الذي فهموه هم من هذه الكلمة ، فعذرهم أنهم بدأوا بأن وضعوا العقل من مكان ممتاز بالنسبة إلى سائر الأشياء ، باعتباره متعالياً عليها ، وقادراً على تشكيلها وتنظيمها دون ما حاجة إلى الاحتكاك بوقائع التجربة . وعلى العكس من ذلك ، يرى ألكسندر أن العقل ليس له هذا المكان الممتاز الذي أفرد له المثاليون ، ومن أجل ذلك بدأ بأن وضعه إلى جانب الأشياء ووسطها . وأخيراً فإن الدراسة التجريبية للفلسفة تعنى أيضاً عند ألكسندر أن جميع أجزاء الكون

تتمتع بوجود حقيقي ، وبذلك تختلف عن نظرة المثالية المطلقة إليها باعتبار أنها مجرد أجزاء للكل ، وأن الكل أو المطلق هو وحده الذى يتمتع بالوجود الحقيقى ، أما هى فمجرد أوهام أو — على أحسن تقدير — مجرد مظاهر لهذا المطلق .

المكان الزمانى

المكان — من وجهة نظر الرجل العادى — هو الحاوى للأشياء ، والزمان — من وجهة نظره أيضاً — هو الفترة التى تستغرقها الأحداث فى الوقوع . وقد بدأ ألكسندر فى تصويره للمكان والزمان من هذه النظرة الدارجة أو الجارية . فهذا الشيء الذى أمضى له علاقة بالشيء الذى يجاوره أو يبعد عنه ، وهذه العلاقة تنمو فى امتداد عام ، امتداد متصل ، توضع فيه الأشياء وتتحرك . والمكان ليس شيئاً آخر إلا هذا الامتداد العام للنقط . والزمان هو الآخر ليس إلا تعاقباً متصلاً أو امتداداً متصلاً للحظات . والمكان والزمان فى هذه النظرة ليسا إطارين عقليين يخلعهما العقل على الأشياء ، ولا يمثلان قوالب ذهنية ينشرهما العقل على الأشياء لينظم عن طريقها وجودها وتعاقبها . كلا إن كلا منهما يمثل امتداداً . والأشياء — أو النقط التى تكونها — تمثل أجزاء من هذا الامتداد . وكيفيات هذه الأشياء ليست هى الأخرى إلا أجزاء من هذا الامتداد . بمعنى أنى عندما أرى جسماً ذا لون أصفر مثلاً ، فبدلاً من أن أقول إنى قد رأيت اصفراراً ممتداً ، على أن أقول إنى بصدد امتداد مصفر ، لأن الامتداد هو الأصل ، وهو مصدر انبثاق جميع كيفيات المادة ، ولأنى إذا كنت قد رأيت هذا الامتداد الجزئى مصفراً هذه المرة ، فقد أراه بعد ذلك متلبساً بلون آخر ، وقد أراه مجرداً عن كل لون ، وسيبقى كما كان امتداداً ، لا يتوقف وجوده على رؤيتى له ، بل يستمد وجوده من ناحية أنه جزء من الامتداد الكلى ، أى من المكان ؛

والأمر شبيه بهذا فى الزمان . لأن المكان والزمان متصلان أحدهما بالآخر على نحو وثيق . ولأن المكان فى طبيعته زمانى ، ولأن الزمان مكافئ . ذلك أن الأصل فى لحظات الزمان أنها تتتابع أو تتلاحق ، ولا تتابع أو تلاحق إلا فى « المنفصل » . فالأصل فى لحظات الزمان إذن أنها منفصلة . ولكن اتصال هذه اللحظات ، اتصال الماضى بالحاضر ، وارتباط السابق باللاحق أمر لا يرقى إليه الشك . وهذا الاتصال فى لحظات الزمان يبدو متعارضاً مع طبيعة الزمان الأصلية القائمة فى وجوده المنفصل . لكنه أمر واقعى تشهد به تجربتنا الواقعية مع الزمان . ولو بحثنا عن مصدر اتصال لحظات الزمان لوجدنا أن هذا المصدر هو المكان الذى يدخل بطبيعته كبعد هام فى جوهر الزمان . فالمكان إذن هو العنصر المتصل فى جوهر الزمان المنفصل .

وكما أن المكان يدخل فى تركيب الزمان على هذا النحو ، كذلك فإن الزمان يدخل فى تركيب المكان . وذلك لأن المكان إذا نظر إليه فى حد ذاته ، فسيبدو أمامنا على أنه امتداد متصل الأجزاء أو على أنه كتلة صماء أو على أنه جسم واحد متداخل الأجزاء ، لا نستطيع أن نعين أجزائه أو نفصل بين جسم وجسم فيه . لكن الواقع يشهد بأن المكان به أجسام متميزة . ولو بحثنا عن مصدر انفصال أجزاء المكان وتمايز الأجسام التى تشغله كل منها عن الآخر ، لوجدنا أن هذا المصدر هو الزمان ، لأنه عن طريق الزمان نستطيع أن نعين الفترة التى يشغلها امتداد معين . وبذلك تمايز الأجسام .

وفضلاً عن هذا ، فإن الزمان مصدر ترتيب نقط المكان بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر . فإذا قلنا إن النقطة أ على يمين النقطة ب ، وإن النقطة ب على يمين النقطة ج ، فسيستج من ذلك أن النقطة أ ستكون على يمين النقطة ج . وهذا الترتيب وإن كان يبدو ترتيباً فى

والحديث عن المكان - الزماني أو عن الزمان باعتباره بعداً هاماً داخلاً في تركيب المكان عند ألكسندر يتفق مع مفهوم نظرية النسبية ، التي تقوم هي الأخرى على إدخال الزمان باعتباره بعداً رابعاً للمكان . لكن مبدأ النسبية مبدأ فزيائى - رياضى ، لا يتصل بالفلسفة أو بالميتافيزيقا اتصالاً مباشراً . وألكسندر لا يعنيه من هذه النظرية إلا نتائجها الفلسفية . وأهم هذه النتائج أن كل إنسان أو كل شخص ملاحظ ما دام يعيش - تبعاً لهذه النظرية - فى مكان زمانى خاص به ، ومرتبطة بلحظة الإدراك ، فان هذا من شأنه أن يدفعه ويدفع كل أشباهه من اناس إلى أن يخرج من هذه النظرة الفردية الانعزالية ، ويعتقد بوجود مكان وزمان كليين أو بوجود مكان زمانى كلى ، يمثل امتداداً مشتركاً بين كل الأمكنة الزمانية التي يعيش فيها كل منهم ، ويكون له نوع من الاستقلال عن كل الأشخاص الملاحظين .

المكان والزمان العقليان

يقول ألكسندر فى الفصل الثانى الذى يعقده لبحث المكان والزمان العقليين إنه يقصد بالزمان العقلى الزمان الذى يعاينه كل منا شعورياً ، ويقصد بالمكان العقلى المكان الداخلى الذى يمثل عند كل منا المسرح الذى تظهر عليه أحداث حياتنا الباطنية . وهما فى مقابل المكان والزمان الخارجيين الكليين أو الطبيعيين .

والذى يريد أن يبرهن عليه ألكسندر أن المكان والزمان العقليين أو الشعوريين جزء من المكان والزمان الخارجيين أو الطبيعيين . ولنبداً بالزمان . فعندما أتذكر حادثة وقعت فى الماضى وأعين تاريخها ، وعندما أتوقع حادثة ستقع فى المستقبل وأعين تاريخها ، فأننى لا أفعل ذلك إلا بالقياس إلى الزمان الحاضر أو زمانى الشعورى الذى أشعر به بينى وبين نفسى . ومعنى ذلك أن الزمان الخارجى ، زمان الماضى والمستقبل ، زمان الأحداث

المكان إلا أن الأصل فيه هو الزمان . لأنه يتصل بخاصية هامة من خصائص الزمان وهى خاصية « التعدى » : ومضمونها أنه إذا كانت اللحظة أ سابقة على اللحظة ب واللحظة ب سابقة على اللحظة ج ، فينتج من ذلك أن اللحظة أ سابقة على اللحظة ج . وترتيب النقاط فى المكان خاضع كذلك للزمان باعتبار آخر . وذلك لأننا إذا قلنا إن النقطة أ على يمين النقطة ب ، فينتج من ذلك أن النقطة ب لا يمكن أن تكون على يمين أ . وهذا الترتيب وإن كان يبدو ترتيباً فى المكان وبسببه إلا أن الأصل فيه هو الزمان لأنه يتصل بخاصية هامة أخرى من خصائص الزمان ، وهى خاصية « عدم قابلية الزمان للإعادة » ومضمونها : أن اللحظة أ إذا كانت قبل اللحظة ب أو سابقة عليها ، فلا يمكن أن تصبح يوماً ما لاحقة عليها .

واتصال المكان بالزمان على هذا النحو الوثيق عند ألكسندر يؤكد أن الكون الذى نعيش فيه كون متحرك ، وأن الصيرورة أو الحركة أهم ما يميزه . ولذلك فان المكان - الزمانى عند ألكسندر ليس شيئاً آخر إلا الحركة : « نستطيع أن ننظر إلى المكان الزمانى اللامتناهى الشامل على أنه هو هو الحركة ، خاصة وأن هذه النظرة إلى المكان الزمانى قريبة من وجهة نظر اللغة الجارية » (المكان والزمان والألوهية ، ج ١ ، ص ٨١ ، الطبعة الثانية) . ولكى يؤكد ألكسندر هذا المعنى رأى أن « كل نقطة فى المكان يجرى عليها الزمان كله ، كما أن كل لحظة فى الزمان تتعاقب فى أجزاء المكان كله » .

فهناك إذن مكان - زمانى ، أما قولنا بأن ثمة مكاناً وزماناً ، فهو قول غير دقيق لأن واو العطف تشعر بأنهما منفصلان . والمكان - الزمانى الكلى يمثل عند ألكسندر المركب العام الذى يضم مجموعة الأمكنة الزمانية الجزئية . ولكنه لا يمثل مجموع هذه الأمكنة - الزمانية ، بل يمثل بالأحرى الأساس أو المصدر لها .

التي وقعت والتي ستقع ، غير منفصل عن زماني الشعورى الحاضر . والأمر شبيه بذلك في المكان العقلى ، فهو غير منفصل عن المكان الطبيعى الخارجى . ولكن ما هو المكان العقلى أولاً ؟ يقول ألكسندر إن العقل يشعر بينه وبين نفسه أنه ممتد وأن له وضعاً معيناً ويشعر بأن الأحداث العقلية التي تمر عليه وفيه لها « اتجاه » معين . وبالإضافة إلى هذا ، فإن إدراكى للأشياء القائمة في المكان الطبيعى يكون دائماً إدراكاً لأشياء قائمة « هناك » . ولا تستقيم كلمة « هناك » إلا إذا كانت بالقياس إلى كلمة « هنا » . وكلمة « هنا » تعبر عن المكان العقلى أو عن المكان الذى يحتله عقلنا . أما إذا أردت أن أعرف المكان الذى يحتله عقلى ، فالإجابة سيرة لأن عقلى في مكان ما من جسدى أو من رأسى . ورأسى أو مخى جزء من جسمى ، وجسمى جزء من المكان الخارجى العام .

وهكذا أثبت ألكسندر أن المكان العقلى وكذلك الزمان العقلى جزء من المكان والزمان الطبيعيين أو الخارجيين . وإذا انتقلنا الآن إلى المكان - الزمانى العقلى سنجد أنه هو الآخر غير منفصل عن المكان الزمانى الخارجى العام . فعند تذكى لشيء معين وقع في الماضى أو عند توقى لشيء معين سيقع لى في المستقبل فأننى أتوهم خطأ أننى أتذكر الماضى وأتوقع المستقبل من خلال تجربتى الحاضرة أو من خلال حاضرى الذى أعيش فيه . لكن الحق أنى أتذكر الحادثة الماضية ومكانها في استقلال عن الحاضر ، أعنى أننى أتذكر الماضى باعتباره ماضياً ، وأتوقع المستقبل أيضاً باعتباره مستقبلاً . أما ما يكون حاضراً في فعل التذكر وفعل التوقع فهو ليس إلا النشاط العصبى الذى يتم به فعل التذكر أو فعل التوقع . وهذا النشاط العصبى الذى يجرى في المخ زمانى مكاني : زمانى باعتبار أنه يتم في الحاضر ، ومكاني باعتبار أنه يقع في المخ ، والمخ جزء من الجسم ، والجسم جزء من المكان .

والأمر على هذا النحو في جميع العمليات العقلية ، إذ علينا أن نفرق فيها بين فعل الإدراك أو فعل التخيل أو فعل التفكير والتصور وبين موضوع كل منها . ففي الإدراك الحسى مثلاً توجد معطيات محسوسة لها وجود مستقل عن فعل الإدراك . وعندما أقول مثلاً : « أرى شجرة » فعلى أن أميز بين وجودين : وجود فعل الإدراك أو الإبصار الذى يجرى في داخلى ، ووجود الشجرة . وعندما أقول « تخيلت صورة معينة مثل صورة السودان » . فأننى يجب أن أفصل بين فعل التخيل وموضوع التخيل ، لأن هذا الموضوع منفصل ومستقل عن فعل التخيل . ولا أدل على ذلك من أننى أضع هذا الموضوع في موضعه من المكان - الزمان . فأتصور السودان في اللحظة التى أتخيلها على أنه « يقع جنوب القطر المصرى » (ج ١ ، ص ٩٩) .

وارتباط الزمان بالمكان على هذا النحو الوثيق جعل ألكسندر يوجه النقد ضد برجسون على الرغم من اعترافه بأنه كان أول فيلسوف اهتم بالزمان اهتماماً بالغاً وجعل منه محور ألفلسفته كلها . فالزمان عند برجسون هو الزمان الشعورى العقلى النفسى ، الذى أطلق عليه زمان « الديمومة » ليعده عن أى احتكاك بالمكان . وذلك لأنه كان يعتقد أن مداخلة المكان للزمان إفساد لطبيعة هذا الأخير . ومن الحجج التى استدلت بها برجسون على وجهة نظره بحوثه في الذاكرة ، وقوله إننا لا نتذكر الماضى باعتباره ماضياً بل باعتباره حاضراً أو من خلال الحاضر . والغرض الذى كان يرمى إليه برجسون من وراء ذلك أنه كان يريد أن يبعد تأثير الأحداث التى وقعت في المكان عن مجرى الزمان الحقيقى الذى يعترف به وهو زمان الديمومة الحاضرة . ولكن ألكسندر يلاحظ أن الماضى لا يبدو كحاضر إلا للملاحظ الخارجى . فلو أن عاصفة هبت وأدت إلى ثنى جزع شجرة مثلاً ، فإن هبوب العاصفة باعتبار أنه حدث وقع في الماضى ، لن يكون قادراً على تذكر وقوعه

في الماضي إلا الشجرة نفسها . أما المشاهد الخارجي فسيعجز عن ذلك ، ولن يرى أمامه إلا حاضر الشجرة ذات الجزع المثني . أعني أنه سيتصور هبوب اعاصفة وثني جزع الشجرة من خلال ما يشاهده الآن في الحاضر . أما الشجرة فإذا فرضنا أنها قد زودت بعقل وذاكرة ، فإنها ستكون قادرة على تذكر الماضي باعتباره ماضياً . وأياً ما يكون الأمر ، فإن علينا أن نفرق دائماً بين فعل التذكر ، وهو فعل يتم في الحاضر ، وبين موضوع التذكر وهو حدث وقع في الماضي .

وبعد أن وقفنا على الصلة الوثيقة بين المكان والزمان على النحو الذي رأينا ، لا مبرر لمتابعة كانط في الفصل الذي قام به بينهما على أساس أن المكان صورة أولية للإدراك الحسي الخارجي وأن الزمان صورة أولية للإدراك الحسي الباطني . فقد عرفنا أولاً أن المكان والزمان ليسا صورتين أوليتين للإدراك ، بالمعنى الذي كان يفهمه كانط من كلمة «أولى» . وعرفنا ثانياً أنه لا مبرر للفصل بين إدراك خارجي وإدراك باطني .

المكان والزمان الرياضيان

يبدأ ألكسندر بحثه في المكان والزمان الرياضيين بتنبهنا إلى أنه قد استقر في الأذهان أن الرياضيات من اختراع الخيال والوهم ، وأنها علم توفيقى ، أو علم «مواضعات» . وعلماء الرياضة أنفسهم يفاخرون بهذا ويكررون لنا دائماً بأن علمهم من ابتكارات ذهنهم وأهم يشعرون بحرية مطلقة في مصادراتهم وتصوراتهم الرياضية . وألكسندر لا يؤمن بهذا الذى يقوله بعض علماء الرياضة : فهو يذكرنا أولاً بأن علم الهندسة مثلاً ليس هو علم المكان بل هو علم الأشكال التى فى المكان . أما العلم الذى يبحث فى المكان وحقيقته فهو الفلسفة أو الميتافيزيقا . وكذلك علم الحساب ، فهو ليس بعلم العدد أى ليس بعلم العدد المجرد بل هو علم الأعداد . وإذا نظرنا بعد هذا فى الأشكال الهندسية لوجدنا أن عالم

الرياضة يقول لنا إن المثلث الذى يرسمه يستمد قيمته من أنه مثلث مجرد ينطبق مثلاً على كل المثلثات التى نلتقى بها فى المكان (على هذه القطعة من الخشب على شكل المثلث ، أو على هذا الحوض المثلث من الزهور) ولكنه لا يمثل أحداً منها . فقيمة المثلث يستمدتها - فى نظر عالم الرياضيات - من تجريده . ولكن علينا أن نذكره بأن جميع الأشكال الهندسية تمثل اقتطاعات تحركات واقعية تجرى فى دنيا الواقع ، وأن المكان الحقيقي الواقعى ليس هو مجرد المكان بل هو المكان - الزمانى أو المكان الدائب الحركة . ولذلك فإن الأشكال الهندسية تمثل حركات لأجسام متحركة فى المكان .

وقد يقال لتوكيد هذا الاتجاه التجريدى للرياضيات كذلك أن الهندسات اللاإقليدية قدمت لنا مكاناً لاإقليدياً مختلفاً عن المكان الواقعى . لكن هذه الحجة مردود عليها . فأكسندر يقرر - كما يقرر الكثيرون من علماء الرياضيات - أن هناك مكاناً واحداً ، على الرغم من وجود هندسات مختلفة . فالهندسات اللاإقليدية قدمت لنا تصوراً معيناً للمكان - الزمانى : تصوراً قام على أساس المكان المقعر عند لوباشوفسكى وعلى أساس المكان المحدب عند ريمان . فأنتهى هذا التصور إلى أن تغيرت مصادرة كمصادرة إقليدس التى تقول : «لا يمكن أن نرسم من نقطة واحدة سوى خط مستقيم واحد مواز لخط معين» وأصبح معناها عند لوباشوفسكى «من الممكن رسم أكثر من خط مواز لخط معين» وأصبح معناها عند ريمان «لا يمكن إطلاقاً رسم أى خط مواز لخط معين» . لكن هذه الهندسات كلها ليست إلا تصورات متباينة للمكان الواقعى التجريبي الوحيد وهو المكان - الزمانى .

ومن أجل ذلك يذهب ألكسندر إلى أن عالم الرياضيات المبتدئ يربط ربطاً محكماً بين تصوراته الرياضية والمكان - الزمانى المحسوس ، وإذا تعمق قليلاً فى علمه عزلنا تماماً عنه ، أى عن الواقع المحسوس ،

أما إذا تعمق أكثر وأكثر ، واتسعت نظرتيه بحيث أصبح فيلسوفاً ، فلا بد أن يعود بنا مرة ثانية إلى المكان - الزماني التجريبي .

المقولات

نظرة ألكسندر للمقولات هي التي حددت الطابع الواقعي لفلسفته بوجه عام ، وذلك في مقابل فلسفة عقلية كفلسفة كانط ، نظرت إلى المقولات نظرة مغايرة تماماً لنظرة ألكسندر . فنحن نعلم أن فكرة كانط في المقولات قد تحددت عن طريق وضعه « الجوهر المادى » في حوزة العقل ، ونظر إليه على أنه مقولة من المقولات ، بدلا من أن يتركه في الطبيعة . والمقولات عند كانط عبارة عن إطارات يضعها الذهن ليشكل بها التجربة وموضوعاتها تشكيلا أولياً سابقاً ومن أجل أن يجعل هذه التجربة كذلك ممكنة من الناحية العقلية فحسب . حيث أن فلسفة كانط ليست فلسفة التجربة بقدر ما هي فلسفة إمكانية التجربة أو فلسفة التجربة الممكنة . وعلى العكس من ذلك ، فقد رأى ألكسندر أن الموجودات كلها باعتبار أنها أجزاء من المكان الزماني الواقعي ليست إلا جواهر . والجوهر عنده ليس له أى معنى ميتافيزيقى ، ولن يكون ذلك المجهول الحامل للصفات الذى كرس باركلي كل جهوده للقضاء عليه . بل هو عبارة عن محيط من المكان الزماني ، يحيط - ولا نقول يحمل أو يقوم أو يوجد تحت - مجموعة من الصفات ، تتجمع في بقعة معينة من المكان الزماني ، وتكون ما يعرف باسم « الشيء » .

والمقولات عند ألكسندر ليست تشكيلات عقلية ، بل هي علاقات كلية توجد في الطبيعة نفسها ، وتربط بين الأشياء فيما بينها ، ويكتفى العقل بملاحظتها . ونقول إن المقولات هي العلاقات الكلية ، وذلك لأن المقولة عند ألكسندر علاقة من نوع خاص تتميز بأنها كلية . أما العلاقة فتختلف عن المقولة في أنها تربط شيئين

فردين أو جزئين ، بينما تمثل المقولة علاقة ثابتة كلية بين أشياء كثيرة . لكنها - أى العلاقة - تشترك مع المقولة في أنها تجريبية وليست عقلية : « العلاقة موقف تجريبي يربط بين حدين أو طرفين » (ج ١ ، ص ٢٤٢) . وعندما نقول إن العلاقة رابطة جزئية بينما المقولة كلية ، فعلينا أن لا نفهم من كلمة « كلية » هنا أنها تعنى تصوراً ذهنياً أو ماهية عقلية كلية نابعة من العقل ، بل إنها تعنى رابطة كلية تنشأ وتتم في حقل التجربة نفسها . ذلك أن ألكسندر كان يؤمن بأن الطبيعة قادرة على « تنظيمات » و « تشكيلات » تجريبية خالصة ، تبدأ وتتم في حقل التجربة ، وتؤدي إلى إيجاد روابط كلية بين الأشياء . « إن الكليات كليات تجريبية تمثل صوراً وأشكالاً تتم في حقل المكان الزماني » (ج ١ ، ص ٢١٥) . والطبيعة عنده ليست تلك الطبيعة العمياء التي تظل مكتوفة اليدين حتى يشرق عليها نور العقل ، فتحظى حينئذ فقط بالنظام والفهم ، على نحو ما تصورها المثاليون العقلانيون . بل هي قادرة على الوقوف على أرجلها وحدها ، وقادرة على تشكيلاتها الذاتية الخاصة بها .

وسيطول بنا المتأمل لو تتبعنا ألكسندر في فهمه التجريبي لمقولات العلية والهوية والكم والعدد . الخ . ولذلك نكتفى بهذه الإشارة في توضيح الأساس الذى قام عليه فهم ألكسندر للمقولات .

نقد أصحاب نظرية المعرفة

وبعد أن قدم ألكسندر هذا التأويل التجريبي للمقولات ، كان عليه أن يحدد موقفه من الاتجاهات المثالية وأصحاب نظرية المعرفة في فهمهم للعلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، ولفاعلية الذات ، وللخطأ في الإدراك . فوجود الأشياء عند المثاليين مرهون بمعرفتها عن طريق الذات . أما ألكسندر فيرى أن معرفة الأشياء لا تؤثر في وجودها ، بل تناول فقط جانبها

لداخلية ليست بالترفة القاطعة هذه ، وذلك لصعوبة الفصل بين المحيط الداخلى والمحيط الخارجى للعقل . أما الأخطاء فى الإدراك فيؤولها ألكسندر تأويلا تجريبياً خالصاً استناداً على المحيط أو الوسط الذى يعيش فيه الشئ المدرك ، واعتماداً على أن الإحساسات كلها ليست ذاتية بل تدخل فى التركيب الواقعى للشئ ، بدليل أن اللون الذى لا يدركه المصاب بالعمى الدلتونى أى عى الألوان مثلاً موجود فى الشئ المتلبس به ، على الرغم من عدم إدراك الشخص المدرك له .

الانبثاق والالوهية

وضع ألكسندر الزمان فى المكان لا من أجل أن يكون حديثه عن المكان وعن الكون بعامه هو الحديث الواقعى الحق فحسب ، ولا من أجل أن يتمشى فى هذا مع نظرية النسبية فحسب ، بل من أجل سبب جوهرى آخر هو أن يجعل الزمان خللاً ، ومصدراً لكل مظاهر التغير والجلدة والخلق التى يشهدها هذا الكون ، وأساساً للانبثاق الدائم فى العالم .

فالزمان مصدر للانبثاق . لكن ما معنى الانبثاق ؟ بقول ألكسندر : " إن ثمة مجموعات تبرز إلى الوجود وتولد فى الزمان . . . وجريان الزمان نفسه هو الذى يؤدى إلى بروز هذه المجموعات وإلى انبثاق صفات جديدة . . . وانبثاق صفة جديدة ابتداء من مجموعات سابقة فى الوجود تتبع مستوى من الموجودات سابقاً فى الظهور على المستوى الذى تتبعه هذه الصفة الجديدة ، وله من الخصائص ما لهذا المستوى يرجع إلى أن هذا المستوى السابق فى الوجود يكون قد وصل إلى آخر مراحل تطوره . ويكون فى هذه المرحلة الأخيرة قد أرهص بانبثاق هذه الصفة الجديدة ، وأرهص كذلك بانفصالها عن المستوى السابق وبدخولها فى المستوى الذى يليه " (ج ٢ ، ص ٤٥) . فالخصائص الجديدة تنبثق من مستويات أدنى وتمتد بجذورها فيها ، ولكنها لما كانت

المدرك أو القابل للمعرفة والإدراك . وذلك لأن وجودها ليس متوقفاً على كونها معروفة ، وليس قائماً فى مجرد إدراكها . بل إن إدراكها هو مجرد إدراكها " (ج ٢ ، ص ٢٥٩) . وألكسندر يؤكد نوعاً من الاستقلال للأشياء فى وجودها تجاه الذات العارفة . ولكن هذا الاستقلال ليس معناه إلغاء العلاقة القائمة بين الذات والأشياء . فالذات حاضرة فى الإدراك . ويتمثل هذا الحضور فى اختيار الذات لبعض عناصر أو أجزاء الشئ . وهذه الأجزاء هى الأجزاء المدركة من الشئ ، ولكنها لا تمثل كل جوانب الشئ أو الموضوع . ويفرق ألكسندر بين « الموضوع » و « الشئ » أو بين الوجود الموضوعى والوجود الشئى باعتبار أن هذا الوجود الأخير يمثل الوجود الواقعى للأشياء القائمة فى المكان الزمانى ، بينما يمثل الوجود الأول الجانب المدرك من الأشياء .

والذات بعد هذا كله عند ألكسندر توجد فى حالة معية مع الموضوع ، معاصرة له ، جنباً إلى جنب معه ، يضمهما موقف واقعى واحد . ولكن الذات أو العقل قبل أن توجد على هذا النحو وسط الأشياء فى الطبيعة ، فى الطبيعة ، توجد فى الجسم الإنسانى . ويتابع ألكسندر اسبينوزا فى هذا الموضع ، فيعرف العقل بأنه صورة جسمانية . ويفرق بين العقل الذى يرتبط عنده بالجسم بوجه عام ، وبين الشعور أو الوعى الذى يرتبط بجزء معين من الجسم ، وهو المخ . وهكذا ربط ألكسندر بين العقل ومحيطه الخارجى الذى يتمثل فى الوجود المكافئ الزمانى ، وبينه وبين محيطه الداخلى الذى يتمثل فى الجسم أو المخ . أما فاعلية العقل المرتبطة بالمحيط الخارجى وهى التى يطلق عليها الفلاسفة عادة اسم الإدراك الحسى فيسميها ألكسندر بالتأمل الخارجى Contemplation . بينما يسمى فاعليته المرتبطة بمحيطه الداخلى « نشوة التجربة الداخلية Enjoyment » إلا أن التفرقة بين التأمل الخارجى ونشوة التجربة

تمثل أقصى درجات تطور وتعقد المستوى الأدنى ، فإنها تنفصل عنه ، وتصبح ممثلة لمستوى جديد من مستويات الوجود ، لا يستطيع المستوى الأدنى أن يصل إلى كنهه أو يقف على القوانين التي تسيطر عليه . وهكذا « فان الحياة تمثل أقصى درجات تطور الأشياء المادية ، والعقل يمثل أقصى درجات تطور الأجسام العضوية أو الحية » (ج ٢ ، ص ٧٠) . وفي الوقت نفسه ، فان المادة - لكي نستعير تعبيراً عربياً موفقاً جاء متفقاً مع فلسفة ألكسندر (انظر كتاب « وحدة المعرفة » للدكتور محمد كامل حسين) - لها « سقف » في المعرفة لا تستطيع أن تعلو عليه . وقل هذا بالنسبة مستوى إلى الحياة الذي يلي المادة ، ومستوى الإنسان أو العقل الإنساني الذي يلي مستوى الحياة .

هذا « السقف » الذي يمثل الحد الأقصى في معرفة كل طبقة من طبقات الوجود ، أو كل مستوى من مستوياته ، من شأنه أن يجعل الطبقة الأدنى تتطلع إلى الطبقة الأعلى منها ، ومن شأنه أن يضيء على الطبقة الأعلى صفة « الألوهية » في نظر الطبقة الأدنى منها . ولذلك يقول ألكسندر : « الألوهية بالنسبة لكل مستوى من مستويات الوجود تمثل الصفة التجريبية للمستوى الذي يعلوها . ولذلك فهي صفة متغيرة ، تتغير كلما نما الكون في الزمان » (ج ٢ ، ص ٣٤٨) . لكن إذا كانت المادة تخلع صفة الألوهية على الحياة لأنها لا تستطيع أن تنفذ إلى أسرارها ، وإذا كانت الحياة تخلع صفة الألوهية على الإنسان لأنها لا تستطيع أن تنفذ إلى أسرارها ، فهل لنا أن نفترض وجود مستوى أعلى من الإنسان يخلع عليه هذا الأخير صفة الألوهية ، أسوة بما حدث بالنسبة إلى المادة وإلى الحياة ؟ . أجل ! فان ألكسندر يقول : « الألوهية هنا ليست إلا مجرد شعور أو عاطفة تدفعنا إلى أن نتطلع إلى ما بعد ذلك ، نحو صفات أعلى من العقل ، أو نحو صفات أو خصائص ثلاثة (ثلاثة بالنسبة إلى خصائص المادة الأولية أو الأولى

وخصائصها الثانوية أو الثانية) تسمى بالقيم ، وتجعلنا نؤمن بوجود خصائص جديدة فوقنا » (ج ٢ ، ص ٤٠٨) . وإذا كانت هذه هي نظرة ألكسندر للألوهية ، فما هو التعريف الذي يعطيه الله ؟ « الله هو مجموعة أجزاء الكون من حيث أن صفة الألوهية تحركه . فكل أجزاء الكون عبارة عن جسم الله ، أما الألوهية فتمثل روحه . ولكن هذا الكائن الحاصل على صفة الألوهية ليس موجوداً حاضراً ، إنما وجوده مثالي . فالله في وجوده الحاضر ليس إلا الكون اللامتناهي في تطوره ، ومن حيث أن الألوهية تحركه » (ج ٢ ، ص ٣٥٣) . ولكن إلى جانب هذا التعريف الميتافيزيقي أو الفلسفي لله ، وهو تعريف لا يتفق مطلقاً مع تعريف الأديان لله ، من حيث أنه يقدم لنا إلهاً « سيكون » في حين أننا ينبغي أن نؤمن بوجود إله « كائن » حاضر ، إلى جانب هذا التعريف الميتافيزيقي ، يقدم ألكسندر تعريفاً آخر لله ، يصفه بأنه تعريف عملي . فيقول إن ثمة طريقاً آخر يساعدنا في الاقتراب من الله ، وهو الطريق العملي ، الذي يصبح الله فيه « موضوعاً للعاطفة الدينية أو العبادة » (ج ٢ ، ص ٢٤١) . ولكن حتى هذا التعريف لله لا يشفي غليلنا ، لأن إقامة وجود الله على مجرد العاطفة الدينية لا يكفي .

القيم

المادة عند الفلاسفة لها نوعان من الخصائص أو الكيفيات : خصائص ثانوية (كاللون والطعم والرائحة ... إلخ) وخصائص أولية (كالامتداد والشكل والحجم ... إلخ) . والرأى عند أكثرهم أن خصائص المادة الثانوية تأثرات ذاتية خالصة . أما خصائصها الأولية فهي قائمة في المادة . وألكسندر يرى أن كيفيات المادة الأولية والثانوية على السواء قائمة في المادة ، وليست تأثرات ذاتية بحال من الأحوال . أما الفارق بينهما فقائم في أن الكيفيات الأولية تمثل

الكيفيات الثابتة أو المشتركة بين الأشياء (فلكل شيء حجمه وامتداده مثلاً) بينما تمثل الكيفيات الثانوية خصائص متغيرة وفقاً على كل شيء على حدة . وبوسعنا أن نقول إن الكيفيات الأولية هي الكيفيات التي تتبع المقولات - أو مقولات التجربة كما كان يسميها كانط - وهي التي تمثل العناصر الثابتة في تطور الكون ، بينما تمثل الكيفيات الثانوية الكيفيات التي لا تخضع للمقولات وتمثل العناصر المتغيرة في تطور الكون .

ولكن إلى جانب هذه الكيفيات الأولية وثانوية التي تشترك كلها في أنها كيفيات تجريبية ، توجد كيفيات أخرى لا نستطيع أن نقول عنها إنها تجريبية خالصة ، بل هي « ذاتية وموضوعية » تعتمد في وجودها على تقديرات الذات ولكنها في الوقت نفسه تمثل تقديرات لها ضوابط موضوعية معينة . وهذه الكيفيات الذاتية الموضوعية هي الكيفيات الثالثة أو ما يعرف باسم القيم : قيم الحق والخير والجمال .

وكان أهم ما عنى به ألكسندر في دراسته للقيم هو بيان موضوعيتها . وكانت السبل إلى هذه الموضوعية متعددة . فقد ربطها بالوقائع المادية (كربطه الخلق الفني بالمادة في الفن وكربطه الصواب والخطأ بالوقائع الكونية) تارة ، وربطها بحاجات الناس وإشباعها (كربطه الخلق الفني بغريزة البناء والتكوين في حالة تجردها من الأغراض العملية) تارة ثانية ، وربطها بالمجتمع تارة ثالثة (كربطه الصواب والخطأ بما يطلق عليه اسم « الاعتقاد » ، وكربطه الأخلاق بالمجتمع) .

• • •

وليس من شك في أن هذا الاتجاه الفلسفي الذي يعتقد صاحبه بقدرة الكون أو العالم على الوقوف على أرجله وحده ، ويرمى من ورائه إلى إفساح موضع للطبيعة أو المادة لكي تقول كلمتها ، وتثبت قدرتها على

تشكيل نفسها بنفسها دون عون أو مدد من الذات ، له قيمته في الحد من ادعاءات الذات ، وفي تنبيه الفلاسفة الذين استمعوا إلى صوت الذات آماداً طويلة إلى أن يستمعوا - ولو مرة - إلى صوت الواقع المادي . إذ من يدرى ؟ لعل هذا الواقع قادر على القيام بتجمعات وتشكيلات متقنة ، تبلغ في نظامها ودقتها تلك التشكيلات التي درج الفلاسفة على فرضها على الواقع ، مع أنها لا تنبع إلا من ذواتهم وعقولهم ! !

أما التعريف الذي قدمه ألكسندر لله فلا نوافقه عليه كما قدمنا . ونستطيع أن نلفت نظر القارئ إلى فيلسوف إنجليزي آخر هو « لويد مورجان » . Lioyd Morgan ، قدم آراء وثيقة الشبه بآراء ألكسندر في مستويات الوجود ولكنه رأى أن هذا لا يتعارض مطلقاً مع الدين ، ومع الصورة التي يقدمها الدين لله (انظر كتاب مورجان : « الحياة والعقل والروح » ، لندن ، ١٩٢٦ - ومقال له في كتاب الفلسفة البريطانية المعاصرة تحت عنوان « فلسفة في التطور » ، لندن ١٩٢٤) .

النصوص

إلى جانب النصوص السابقة التي وردت في ثنايا البحث ، إليك هذا النص :

« الحق أن الزمان هو المبدأ الدائم لعدم الاستقرار ، وهذا الأخير هو الخلاق الحقيقي . أو لكي نهبط من مستوى مثل هذه العبارات الطنانة ، نقول إن الزمان يمثل ما يشبه الحارس الكوني الذي يجعل كل ركود أمراً مستحيلاً ، ويخلق من فوره الحركات التي تدخل في صلب الأشياء وتجعلها متحركة دائماً . تحركوا يا سادة ! وإذا كان حقاً ما يقال من أن الزمان عقل المكان ، أو إذا كان المكان وكل جزء فيه له شيء يقف إلى جانبه ، وله به علاقة شبيهة بعلاقة العقل بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون

الروح عندي . كما هي عند بعض الفلاسفة اليونان .
المصدر للحركة » .

(الجزء الثاني من كتاب المكان والزمان والألوهية .
الطبعة الثانية ، ص ٤٨) .

وليك هذا النص الآخر :

« الحياة إذن خاصية منبثقة حملتها مجموعة معقدة
من التفاعلات الفيزيائية - الكيميائية تتبع مستوى المادة .
وهذه التفاعلات تجري في نظام له درجة من التعقيد
تمثل هذه التفاعلات فيه وظائف النظام . فالتركيب

العضوي إذن ليس إلا تركيباً فزيائياً - كيميائياً . لكن
ليس كل التفاعلات الفيزيائية - الكيميائية عمليات
عضوية . وشبيه بهذا قولنا إن العمليات العقلية
فسيولوجية ، لكن ليس كل العمليات الفسيولوجية
عقلية . وبالإضافة إلى هذا . فكما أن العمليات العقلية
تتبع جانباً واحداً فقط من النظام الحيوي . كذلك فإننا
نكون فيما يتعلق بالحياة بصدد جسم يقوم ببعض
العمليات ويكشف عن بعض الملامح المادية الصرفة » .
(الجزء الثاني من كتاب المكان والزمان والألوهية .
الطبعة الثانية . ص ٦١ - ٦٢) .



خرافات كريلوف

بمعلم
الأستاذ على أدبهم

وأنه في طليعة كتاب الخرافة في الأدب العالمي . فهو ضريب عيسوب ولافونتين ولسنج وغيرهم من كبار كتاب الخرافة .

وقد ولد إيفان كريلوف سنة ١٧٦٨ في عهد الملكة كاترين الثانية وكان والده أحد الضباط المغمورين الذين عملوا في أثناء اشتعال الثورة الكبرى التي تزعمها بيكاشيف . ومات أبوه وهو في العاشرة من عمره ، ولكن والدته كانت سيدة حسنة التدبير ، وقد استطاعت بتحريرها الاقتصاد في الإنفاق أن توفر له الحصول على قسط مناسب من التعليم . وقد سمح له أن يشارك أطفال السادة من الجيران في دروسهم ، ولكنهم مع ذلك كانوا يشعرونه بأن منزلته دون منزلتهم ، وأرجح أن هذه المعاملة التي لقيها في إبان نشأته كان لها أثرها الواضح في إثناء ملكة السخرية التي تجلت بعد ذلك في أدب كريلوف ، ولكي يزيد في ميزانية الأسرة عمل على أن يعين في وظيفة كاتب محكمة في مدينة تيفر الريفية الواقعة على نهر الفلجا . واسمها الآن كالنين (وهو اسم أحد رؤساء الحكومة السوفيتية) وكان العمل الذي يباشره عملاً رتيباً ، ولذلك كان يشرد في النواحي المجاورة ، ويتجول في جانب النهر ويخالط الفلاحين

روى الكاتب النقاد ماجر شاك في كتابه القيم عن الروائي الروسي الكبير تورجنيف أنه في طفولته أظهر ميلاً إلى التسرع في إصدار الأحكام الطائشة . واستشهد على ذلك بأن الشاعر الروسي إيفان ديمتريف زار الضيعة التي كانت تملكها والدته تورجنيف في سباسكوى وهو طفل في السابعة من عمره ، وأرادت الوالدة المعجبة بابنها المفضل أن تظهر لضييفها الأديب ذكاه الواعد فسألته أن يلقي أمام الشاعر إحدى خرافاته التي حفظها . وقام تورجنيف بالقاء إحدى خرافات الشاعر المنظومة شعراً . وأجاد الإلقاء . ولكنه لم يكتف بذلك ، وشاء له تسرعه أن يصدر حكماً ، فخاطب الشاعر الزائر قائلاً « إن خرافاتك لا بأس بها . ولكن خرافات كريلوف خير منها » فغضبت والدته غضباً شديداً ، وكان جزاؤه على هذه الصراحة الضرب المبرح بعد رحيل الضيف الشاعر .

وبطبيعة الحال لم يكن تورجنيف وهو طفل موفقاً في اختيار المناسبة لإصدار حكمه في إثارة خرافات الشاعر كريلوف . ولكنه مع ذلك قد أصاب الحقيقة ، ونقاد الأدب الروسي يقرّون على هذا الرأي ، ويرون في كريلوف أكبر كتاب الخرافة في الأدب الروسي ،

والنواقي ، ويتعرف لهجاتهم ، وأساليبهم في الحديث . وطرائق تفكيرهم . ومختلف عاداتهم وتقاليدهم ، وقد أكسبه ذلك خبرة مستفيضة ومعرفة صميمية استغلها فيما بعد في مسرحياته وبوجه خاص في خرافاته ، ومن تيفر شق طريقه إلى بطرسبرج (ليننجراد الآن) وأخذ يعالج الكتابة ، وبدأت تظهر قدرته على الفكاهة اللاذعة ، والنقد الساخر ، حتى ظفر بإعجاب مفكرين من أجراء مفكرى عصره ، وهما نوفيكوف أحد رواد الاستنارة في الثقافة الروسية وراديشيف مؤلف كتاب « الرحلة من بطرسبرج إلى موسكو » المشهور ، وقد أشركاه معهما في تحرير إحدى المجلات الأدبية ، وكانت الملكة كاترين الثانية قد شجعت النقد الاجتماعي وشاركت فيه ، ولكن حدوث الثورة الفرنسية دفعها دفعاً إلى الإعراض عن ذلك وأغراها بالتشدد في التزام الموقف الرجعي ، وفجأة نقل نوفيكوف سراً إلى سجن شلوسيلبرج ، ونفى راديشيف إلى سيبيريا ، ولقى كريلوف عنتاً شديداً من الشرطة والرقابة ، وقد أشار إلى ذلك في خرافة « القطعة والعندليب » .

وقد استهل كريلوف حياته الأدبية بكتابة مسرحيات ولكن مسرحياته لم تكن مزودة بعناصر البقاء ، وعاش سنوات حياة خاملة خالية من الحوادث الهامة لا يهدف إلى غاية ولا يحاول تحقيق أمل ، ولكنه مع ذلك كان يطيل التأمل في الأحوال السائدة حوله ، ويغذى الموهبة الكامنة في نفسه التي جعلته فيما بعد أحد أركان الأدب الروسي ، ومن عجيب أمره أنه لم يهتم إلى ميدان نبوغه الأصيل ومجال تفوقه المتقطع النظير إلا بعد أن ناهز الأربعين ، فقد أدرك حينذاك أن نظم الخرافات هو السبيل الوحيد الذي يستطيع به أن ينقل خواطره وخوارج نفسه إلى الرأي العام دون أن يتعرض لسيطرة الرقابة الصارمة وقسوة الحكم الرجعي ، وقد التزم هذا الأسلوب حتى نهاية حياته فلم يكتب بعد ذلك شيئاً سوى هذه الخرافات التي شاع أمرها في الأدب الروسي

وأقبل عليها القراء من مختلف الطبقات وأصبحت حدثاً من الأحداث التي يشار إليها في الأدب الروسي . وقد بدأ بنظم بعض الخرافات المقتبسة من لافونتين ونجح في ذلك نجاحاً ملحوظاً واختار بعد ذلك للترجمة خرافات فرنسية أخرى ، واقتبس بعض خرافات عيسوب وخرافات من مراجع أخرى ، ولكن بمرور الزمن بدأ هو نفسه يبتكر خرافات ، وقد ترك عند وفاته مائتي خرافة ، أربعون منها مقتبسة من لافونتين وسبع منها استوحاها من عيسوب والخرافات الباقية جميعها من تأليفه ، ومقتبساته من لافونتين تحمل طابع شخصيته مثل الخرافات التي ألفها .

وخرافات كريلوف مثل خرافات لافونتين تتناول الحيوانات والطيور والأسماك والإنسان ، ويلعب الفلاح الروسي فيها دوراً هاماً ، وهي مشبعة بروح الفكاهة والسخرية ، وكاتب الخرافة ناقد ساخر بحكم فنه ، ويتضمن القالب الفكاهي الذي تظهر فيه الخرافات النقدات اللاذعة والطعنات الخفية المصميات ، وتتناول خرافات كريلوف ما كان في الحياة الروسية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية من جوانب النقص والمساوي المتفشية .

وكريلوف مثل سائر كتاب الخرافة هجاء بارع ، وساخر لاذع ، وناقد بصير ، تلمح عينه الفاحصة ما في الحياة من عيوب ومتناقضات ، ويسلط عليها سخريته الخفية ، وغمزاته المستورة التي تغيب عن فطنة الرقيب ، وتحتل التأويلات المختلفة ، وقد اتفق مرة أن دُعاه القيصر الطاغية نيقولا الأول (١٨٢٥ إلى ١٨٥٥) ليرسمه آخر خرافة نظمها فاعتزم كريلوف الفرضة وألقى على مسامع القيصر إحدى خرافاته التي منعها الرقيب ، فأعجب بها القيصر وأمر الرقيب بإجازتها .

وقد انبثق فجر الأدب الروسي الحق في مسهل القرن التاسع عشر وفي مطلع حكم القيصر الغامض

الإسكندر الأول (١٨٠١ إلى ١٨٢٥) وكان الأدب الذى بدأ يثبت وجوده ويفرض نفسه ويؤتى ثمراته متأثراً إلى حد كبير بالأحداث العامة، وكانت الأحداث العامة في روسيا حينذاك شديدة الصلة بالحوادث الجارية في غرب أوروبا، وكان ذلك العصر عصر الحروب النابليونية ومغامرات نابليون وأطاعة غير المحدودة، وكان للهزائم التي أوقعها بالجيش الروسي بعد أن ذاعت انتصارات القائد الروسي سواروف وقع شديد في نفوس الروسين آثار ثائرتهم وهز ثقتهم بأنفسهم، ولما غزا نابليون روسيا في سنة ١٨١٢ أشعل هذا الغزو حماسة الروسين وحرك فيهم العاطفة القومية، وقد انتهت المعركة بتقوية الوحدة القومية وبقظة الروح الوطنية، وخرجت روسيا من المعركة أصلب عوداً وأقوى عزيمة، وقد أجاد القيصر الإسكندر تمثيل دوره وظهر بمظهر المدافع عن القومية الروسية.

وقد أيقظ في مطالع حكمه الآمال العظيمة في الإصلاح والنهوض والسير في سبيل التقدم والحرية، وكان أستاذه المفكر السويسرى لاهارب قد غرس فيه النزوع إلى الحرية وحب الحق والإنسانية، وظلت هذه المطالب مثله العليا المنشودة، ولكنها كانت في نفسه غامضة مضطربة، فلم تثمر ثمرتها المرجوة، وقصرت به عن الغاية المبتغاة، ولذلك أخفقت محاولاته ووقع في أواخر عهده تحت تأثير السياسى النمساوى الرجعى المعروف مترنخ والوزير الروسى المريب المكروه أركشيف، وأخذ ضميره يؤنبه لاشتراكه إلى حد ما في المؤامرة التي سبق أن دبرت وأسفرت عن قتل أبيه القيصر بول وارتقاءه العرش، كما أصابته بعض الكوارث العائلية التي زادت نفسه ارتباكاً وأشاعت الاضطراب في حياته من جميع نواحيها، وقد أدى ذلك كله إلى انتصار الرجعية في روسيا وتوقف حركة التقدم، ولكن مشاركة الروسين في

الأحوال السياسية الأوروبية واحتكاكهم بالغرب فتحا النوافذ التي تسرب منها الضوء.

وقد أطلق الإسكندر في أوائل حكمه حرية الصحافة والفكر، وكان الشاعر كريلوف في طليعة من أفادوا من ذلك، وهو يعد أول شاعر روسى له أثر واضح في الحركة القومية والنهضة الأدبية، على أن حياة كريلوف الخارجية كانت خالية من الحوادث الهامة والمواقف الماثورة، وكان فيه من الفلاحين الروسين كراهة الحركة والميل إلى الإبطاء والتأني، ولم يكن في الحياة شيء يستحثه إلى الإسراع والحركة والنشاط. وقد عين حيناً من الزمن موظفاً بمكتبة بتروغراد العامة، فكان يقوم بواجباته في غير اكتراث وفي يسر وسهولة، وكان يرتدى جلباباً فاذا أراد أحد الزائرين استعارة كتاب أشار كريلوف إلى الرف الموضوع عليه الكتاب وترك للمستعير حرية استحضاره، ويروى عنه أنه كان يقضى أكثر وقته في داره مستلقياً على إحدى الأرائك، وفي ذات يوم استرعى أحد أصحابه نظره إلى أن المسار المعلقة به إحدى الصور الموضوعه فوق الأريكة التي كان مستلقياً عليها غير مستقر في مكانه وأن الصورة قد تقع فوق رأسه، ونصح له بالتحول عن مكانه، فأجابه كريلوف دون أن يتحرك من مكانه «كلا يا سيدى أن للصورة ستقع خلف الأريكة وأنا أعرف زاوية اتجاه الصورة» وهذا التبلد الذي كان مستولياً على كريلوف هو كسل رجل قد استحال ذهنه مفكراً ونفساً حساسة، فهو لا يشعر بميل إلى معالجة أى ضرب من ضروب العمل والحركة، ويجب أن يخفى ما بينه وبين الاسترسال مع التفكير والاستغراق في التأمل.

وقد لقيه الروائى الروسى الكبير تورجنيف في سنة ١٨٣٩ وقدم لنا صورة موجزة له، ولكنها على إيجازها واضحة المعالم كثيرة الدلالة، قال «رأيت كريلوف مرة واحدة، وذلك في حفل أقامه مؤلف في بطرسبرج

سامي المقام ولكنه ردئ التأليف ، وقد جلس صامتاً أكثر من ثلاث ساعات بين نافذتين ، ولم ينطق ببنت شفة ! وكان يرتدى سترة رسمية سوداء بذيل فضفاضة رثة ورباط رقبة أبيض اللون وزوجاً من الأحذية في قدميه الضخمتين تتدلى منهما زراير ، وقد وضع يديه على ركبتيه ولم يحرك رأسه الضخم الفخم ولا مرة واحدة ، وكل ما في الأمر أن عينيه كانتا من الحين إلى الحين تدوران تحت حاجبيه البارزين ولم يكن من الميسور أن تعرف هل هو مصغ للأحاديث الدائرة وشاعر بما حوله أو هو مجلس غير مكترث وكأنه في عزلة ، ولم يكن هناك أى أثر للنعاس أو التنبه في ذلك الوجه العريض الروسي الإيمودجي - لم يكن هناك سوى قدر ضخم من الذكاء والكسل الذي أصبح داء عياء . ومن الحين إلى الحين كانت تهم بالظهور على وجهه سمات الدهاء البالغ ولكنها لم تكن تستطيع - أو ربما لم تكن تريد - أن تبدو خلال هذه الشيخوخة المترهلة . وأخيراً قال له مضيفنا إن العشاء قد أعد ، وأضاف مظهرًا الاهتمام الشديد قائلاً « لقد جهزنا لك خنزيراً رضيعاً ومرق الفجل البري » وكأنه كان يقوم بأداء واجب لا مفر من القيام به ، فنظر إليه كريلوف نظرة منطوية على الود والسخرية وكأنه كان يقول لنفسه « ألم تقل خنزيراً رضيعاً ؟ » وقام مثاقلاً بدلف ليجلس في مكانه حول المائدة .

وطلب منه صاحب المنزل الذي كان يقيم به أن يمضى اتفاقاً يدفع بموجبه مبلغاً ضخماً إذا احترقت الشقة التي يسكنها فأضاف إلى المبلغ المكتوب في الاتفاق عدة أصفار قائلاً إنه إذا كان في استطاعه أن يدفع المبلغ الأول فهو كذلك يستطيع دفع المبلغ الأخير ! وقد توفي كريلوف سنة ١٨٤٤ وقد أقيم له تمثال في « حديقة الصيف » في بطرسبرج ، ويعد كريلوف رائداً سابقاً في الأدب الروسي ، قال عنه بوشكين « إنه أكثر شعرائنا وطنية وأعظمهم شعبية » وتحمل خرافاته

طابع الحداثة التي لا ينهب بها القدم والطرافة التي لا يعفى عليها ظهور المذاهب الجديدة في الأدب والابتكارات المتنوعة ، وهي تمثل الواقعية الروسية وتبدو من خلالها الحياة على حقيقتها . ويقول عنه الكاتب الإنجليزي الناقد الذواق موريس بيرنج « إنه يملك الطلسم الذي يتحدى النقد ويعجز التحليل ويهزم الزمن وذلك الطلسم هو الفتنة ، وقد ظفرت خرافاته بتقدير الرأي العام حين ظهورها ولم يفتر الاهتمام بها حتى اليوم » وكانت الأطفال يحفظونها عن ظهر قلب وهم صغار فاذا تقدمت بهم السن ازدادوا لها فهماً وتكشفت لهم معانيها الخفية وأهدافها الإنسانية . وبعض الطرز التي يصفها كريلوف موجودة في كل زمان ومكان . من أمثلة ذلك خرافة « وباء الحيوان » وهي تمثل ميل البشر إلى اغتفار ذنوب الأقوياء وغض الطرف عن عيوبهم والإنحاء على الضعفاء والمبالغة في تكبير أخطائهم . فقد انتشر الوباء وتفشى في الغابات وهو أقسى العقوبات الإلهية التي تحل بالحيوان ، وساد الرعب في عالم الحيوان وعم الاضطراب وأخذ الموت يتخطفها في السهول والجبال والأخاديد والغيران والأدغال والأجاث ، وكأنما فتحت الجحيم أبوابها لثلثهما على اختلاف أنواعها وتباين طبقاتها ، وكانت جثث ضحايا الوباء متناثرة على الصعيد ، ويد الموت تحصدها حصداً بمنجمله ، وتلقاه هذه التكببات المتوالية والضربات القاصمة بلغ منها الخوف كل مبلغ وأصبح الذئب ورعاً متواضعاً تواضع الرهبان ، وأمنت شره الحملان ، واستطاع الدجاج أن ينام في أمن وسلام ، وصامت الثعالب في أوجارها الموحشة ، وزهدت في تناول الطعام ، وهجر الحمامة أليفها وأعرض عن مبادلتها أحاديث الحب والغرام ، وإذا اقفرت القلوب من الحب فمن أين تدخلها الفرحة ويأتها الابتهاج ؟ وفي أثناء هذه الكارثة المروعة دعا الأسد إلى عقد اجتماع عام وجاءت الحيوانات من كل فج عميق ومكان

ذلك فإني أوكد لك يا وليكننا المحبوب أنه مما يشرف الخراف ويرفع من قدرها تنازل السباع إلى أكل لحومها ، أما الرعاية فإنه مما نلح في التماسه أن نلقنها من الحين إلى الحين درساً في التواضع ، لأن أفراد هذه السلالة المحرومة من الذئب قد ملأها الغرور وخيل لهم الوهم أنهم السادة المتحكمون في رقابتنا ! » .

وبعد أن ألقى الثعلب كلمته تبارت سائر الحيوانات في الإشادة بفضائل الأسد وخلو حياته من الشوائب ونباله أهدافه وأنه ليس في حاجة إلى طلب الغفران أو تقديم أى قربان .

وتقدم بعد ذلك الغر والدب والذئب واعترفوا جميعاً بأنهم ارتكبوا بعض الهفوات الهيئات . ولم يذكروا مخالفاتهم الجسيمة . ولم يشر أحد إلى جرائمهم الفظيعة ، وهكذا في هذا المؤتمر لم يكتب بتسوية جرائم الحيوانات ذوات الظفر والناجب بل أسبغت عليها القداسة ، وعدت من الفضائل الباهرة والمزايا النادرة .

وجأر الثور المتواضع طالباً الاعتراف بآثامه . وقال إنه منذ خمس سنوات وفي فصل الشتاء وقد نفذ ما في الأهرام والمستودعات وبرح به الجوع أغراه الشيطان بمخالفة القانون ، فبعد أن ظل طوال اليوم دون أن يدخل جوفه شيء اجتراً على انتزاع حزمة من الدريس الذي كدسه راعي الكنيسة ، وما كاد الثور يتم كلماته حتى انفجرت الوحوش تولول وتصرخ وصاحت النور والذئب والذئبة قائلة « ها قد اهتدينا إلى المحرم الأثيم ، هذا الذى سطا على كومة الدريس وانتهب منها حزمة ! لقد سولت له نفسه الخبيثة أن يأكل دريس غيره من الناس ، فلا عجب إن كانت الآلهة تعدنا آثمين لأننا لم نكفر عن الجرم الفظيع ! إن هذا الكافر الذى يحمل في رأسه قرنين هو الذى نقدمه ضحية للآلهة تكفيراً عن ذنبه ، وتقرباً للآلهة ، والتماساً لصفحها عنا ، وقطعاً لدابر هذا الوباء الذى أهلكنا » .

صحيح وقد نال منها الإعياء وبرحت بها الأسقام . وأحاطوا بملكهم دون تحية أو سلام . واشترأبت أعناقهم ، وتطلعت أبصارهم ، وأرهفت آذانهم ، وهم يحاولون استماع كلمات الأسد ، وقد استهل خطابه بقوله « أيها الأخوان إن الذنوب التى ارتكبتها ولم نكفر عنها والمخالفات التى تورطنا فيها والجرائم التى اقترفناها قد أغضبت الرب فحلت بنا نقمته . ونزلت بنا المكاره ، وليس هناك من سبيل لدفع هذا الأذى . ورفع هذا الغضب ، إلا بأن يتقدم أكثرنا ذنباً بمحض اختياره ليضحي بنفسه ، ونقدمه قرباناً ، فقد يرضى ذلك الآلهة فترفع عنا مقتها وغضبها وتشملنا بعطفها ورعايتها ، وجميعكم تعرفون أنه مما يسر الآلهة وتعهده دليل سلامة العقيدة وصحة الإيمان أن تقدم لها الضحايا والقرابين . والتاريخ حافل بالشواهد التى تدعم قولى ، وعليكم الآن أن تجهز كل منكم بالاعتراف بآثامه سواء أكانت بالقول أم بالعمل ، فاعترفوا أيها الأخوان بذنوبكم وكفروا عنها ، ولست أعفى نفسى مما أطلبكم به فإني أصارحكم والأسى يملأ جوانحى بأنى من الخاطئين ، فطالما سطوت على صفار الحملان واقترستها بدون رحمة ، ولم أتورع في بعض الأحيان عن الفتك بالراعى والاعتداء بلحمه ومن منا لم يقدم على الكبائر واجترأ الآثام ؟ وها أنا ذا لا أمسك عن تقديم نفسى راضياً مسروراً ، ولكنى أرى من الخير قبل كل شيء أننا جميعاً نخصي آثامنا ، ونعد سقطاتنا ونقدم للضحية أثقلنا أوزاراً ، وما من شك في أن هذا سيرضى الآلهة ويكف عنا أذاها وشرها » .

فلما أتم الأسد القاء كلمته تقدم الثعلب وخاطب الملك قائلاً « يا وليكننا النبيل ، لقد حداك فرط نبلك على الاعتراف ببعض المخالفات ، وحينما أدنت نفسك وعددت أمثال هذه الأعمال من قبيل الآثام شعرنا جميعاً بوخر الضمير ، ولو-انا عددنا أمثال هذه الصغائر من الآثام لما استطعنا البقاء وهلكنا جوعاً ، وفضلاً عن

وأيدت سائر الحيوانات هذا الحكم وأقرته واقتيد
الثور إلى المذبح ليلقى منيته عقاباً له على التهام حزمة
الدريس ! -

ويعقب كريلوف على هذه الخرافة بقوله « وهكذا
في أحوالنا نحن البشر أرق الناس حاشية وأبعدهم عن
ارتكاب الآثام هو الذى يوجه إليه اللوم وتكال له
الهم ! »

وفي خرافة « الأسد والثعلب » يصف لنا كريلوف
الألفة التى تزيل الخوف ، وتبعث الطمأنينة فى النفس ،
فإن الثعلب لم ير الأسد من قبل ولم يكن له به سابق عهد
فلما رآه بعينى رأسه أول مرة هاله الأمر ، واستولى عليه
الفرع ، واعتقد أن منيته قد حانت ، والتقى بعد فترة
وجيزة ، فلم يبد الأسد للثعلب رهيباً مخيفاً كما رآه أول
مرة ، وفي اللقاء الثالث تقدم الثعلب من الأسد وبدأ
يجاذبه أطراف الحديث ، وفي خرافة المفترى الثمام والثعبان
يقول كريلوف إنه من السخف أن نزعج أن الشياطين
لا تعنى بالعدالة ، ويؤكد أنهم طالما أثبتوا ميلهم إلى
اقرار العدل وتحري الانصاف ، ويستشهد على ذلك
بمثل حدث أخيراً ، فقد تجمعت قوى الشر وانتظمت
صفوفاً ، وكان من السائرين فى ذلك الموكب الحافل
المفترى الثمام والثعبان ، واحتدم بينهما الخلاف حول
مسألة أيهما يتقدم على الآخر ومن منهما له حق الأسبقية
والأولى بالتقدم فى موكب الشرور هو الأقدر على
الأذى ، والأعرف بطرق الأضرار بالناس ، وأراد
المفترى الثمام أن يسكت خصمه ويقطع حجته فبسط
لسانه المسموم فكشف الثعبان عن سلاحه فى اللدغ الذى
يفخر به وفح قائلاً إنه لا يقبل مثل هذه الإهانة ،
ولا يستطيع السكوت عنها ، وتقدم ليسبق المفترى
الثمام ، وبدأ أن المفترى الثمام قد خسر القضية ، ولكن
لإبليس لم يرض ذلك وتدخل فى الأمر ، وأمر الثعبان
بالارتداد إلى الوراء ، وخاطبه قائلاً « إني أقدر كفايتك
وأعلم أنك جدير بالمشوية ، ولكنى أراه أحق منك

بالتقدم ، فأنت من غير شك شرير ولدغتك قاتلة لمن
يقرب منك ويندر أن تخطئ فريستك ، وأنت تلدغ
حتى من لا يريد بك شراً وهذا ليس بالقليل ، ولكنك
لا تستطيع أن تدعى لدغ من كان بعيداً عنك ، أما
لسان المفترى الثمام فإنه يتخطى السهول والجبال ويعلو
الأمواج ولا يعصم منه بعد الشقة ، فهو أقدر منك على
الحاق الضرر ، ولذا أرجوك أن تتواضع وتعرف قدرك
وتتركه يتقدم عليك فى صفوف الموكب » ، ويقول
كريلوف إنه منذ ذلك اليوم المشهود والثعابين لا تجسر
أن تتقدم على الثمامين المفترين .

ومن أمثلة الخرافات التى اقتبسها من عيسوب ولكنه
أضفى عليها شخصيته وطبعها بطابعه الروسى أسطورة
« المزارع والموت » وهى تريتنا فرط تعلق الإنسان بالحياة
حتى فى أقصى الظروف وأحفلها بالمتاعب والآلام على
حد قول المتنبي .

وإذا الشيخ قال أف فما مل حياة وإنما الضعف ملا
فقد كان المزارع الهرم يحمل فوق ظهره حملاً
ثقيلاً من الحطب فى صبابة الشتاء وبهظه الحمل واشتد
به الكلال ، فكان يتعثر فى خطواته ، ويثن متوجعاً ،
ويتهد محزوناً ، ويجر قدميه جراً قاصداً كوخه المظلم
القاتم ، وطوى عدة أميال وهو يعانى أعباء حملة حتى
أجهده السير ، فألقى حملة على الأرض ، وجلس
فوقه ليستريح ، وأخذ يفكر فى الشقاء الذى يكابده ،
وناجى ربه قائلاً « ما أتعبس حظى وأشد شقائى يا رب !
فلست أملك قطميراً ، وعلى أن أعول زوجة وأطفالاً
صغاراً ، وعلى أن أدفع لإيجار الأرض وأودى ما على
من دين لمولاي ، وأسدد الضريبة تلو الضريبة التى
تطالبنى بها الدولة ، وقد توالى أيام حيلتى دون أن
أعرف يوماً سعيداً ، ولعن حظي ، وناشد الموت أن
يقبل ويخلصه من هذه الآلام ، ولم يكن الموت بعيداً
عنه ، بل كان على مقربة منه ، وسرعان ما ظهر له
الموت قائلاً « لماذا دعوتنى أيها الشيخ الهم ؟ » .

فلما لاج له الموت في صورته الشاحخة المتعالية ووجهه المنذر الرهيب تملكه الخوف ولم يجر جواباً ، وبذل جهداً ليسترد نفسه ويقول متلجلجاً « إني لم أدعك لأغضبك أيها الموت . وإنما دعوتك لأنوسل إليك في أن تساعدني على وضع هذا الحمل فوق ظهري ! » .
ويقول كريلاوف في تعليقه على هذه الخرافة « وهكذا نرى من هذه الخرافة الموجزة أن الحياة ولو أنها ملأت بالشقاء فإن الموت مع ذلك أكثر بؤساً وأشد وقعاً » .

ويلاحظ كريلاوف أننا حين نمدح غيرنا ونشيد بمواهبه إنما نقصد بذلك الثناء على أنفسنا من وراء ذلك . وقد نظم خرافة « الفيل المقرب » ليوضح وجهة نظره .

فقد ذاع في مختلف الأوساط وبين العارفين بمجاري الأحوال أن الفيل أصبح مقرباً في البلاط وملحوظاً بعين الرعاية ، وبدأ الجميع يفكرون ويكدون خاطرهم لمعرفة الطرق التي سلكها الفيل حتى ظفر بالخطوة ، فهو ليس مقبول الصورة ولم يشتهر بالذكاء والألمعية ، ولم يعرف يوماً ما قط برقة الشمايل وحسن التصرف ، وبدأ لهم الأمر غريباً مثيراً للدهشة ، فقال الثعلب « لو كان للفيل ذنب رقيق الحركة كثير الوبر لعرفنا السبب الذي من أجله نال الخطوة وظفر بالتقدير » .

وقال الدب « لو كان له مخالب لعرفنا السبب وزال العجب » ، ولكننا جميعاً نعرف أنه ليس له مخالب » .
وقال الثور المتواضع « ربما كانت أنيابه هي الوسيلة التي وثبت به إلى هذه المكانة الشماء وربما خالوا أنيابه قروناً ! » .

وقال الحمار وقد حرك أذنيه الكبيرتين « أليس بينكم من يستطيع أن يعرف كيف اجتذب الفيل القلوب ؟ لقد أدركت السر واهتديت إلى الحقيقة من أول وهلة ، فبدون أذنيه الكبيرتين لم يكن في وسعه أن يغتيم الفرصة وينال الخطوة » .

ويتبع كريلاوف هذه الخرافة بقوله « ربما لا نلاحظ ذلك ، ولكننا على اختلاف أساليبنا في مدح الناس إنما نمدح أنفسنا » .

وفي خرافة « الشلال والجدول » يقول كريلاوف « خاطب الشلال الهادر الذي تدفعت غواربه بين الصخور في ترفع وكبرياء الجدول المجاور له الذي كانت الناس تستشفى بمياهه على ضالة حجمه وصغر شأنه قائلاً « ما أعجب أمرك ! إنك ضئيل الحجم قليل المياه ومع ذلك يقصدك عليه القوم وأثريائهم ! لو أنهم جاءوا إلى لعرفت السبب ولكن بالله ما الذي يحدوهم على قصدك ؟ فأجابه الجدول الهادئ الرزين « إنهم ينشدون الشفاء » .

وبعض الحمقى يزين لهم الغرور أن يفخروا بعبوبهم البارزة مما يبعث على السخرية بهم والشك في سلامة عقولهم ، وقد وصف حالهم كريلاوف في خرافة « أبيليس والجحش » فقد لقي أبيليس - وهو أشهر المصورين اليونانيين القدامى - جحشاً ودعاه في الليلة نفسها إلى تناول الشاي معه ، وقد ملأت هذه الدعوة نفس الجحش سروراً وزهواً ، فأخذ يتبخر في نواحي الغابة ويضجر كل من يلتاقه بقوله إن أبيليس يكثر من التقرب منه ويثقل عليه حتى قد أمله فرط الحاحه ، وكان يقول عن أبيليس « إنه كلما لقيني يقبل على ويلح في دعوتي إلى تناول الشاي معه ، وإني على ثقة من أنه يريد أن يتخذني أنموذجاً لتصوير البراق » واتفق مرة أن كان أبيليس قريباً منه وهو يردد مثل هذا القول ، فلما سمعه أقرب منه وقال له « كلا ! إني مشغول بعمل صورة للعقوبة التي حلت بالملك^(١) ميداس ، وأنت على ما يبدو لي فخور بأذنك الطويلتين ، ويسرنى قدومك

(١) الملك ميداس بن جوردياس من ملوك الأساطير اليونانية وقد اشتهر بثرائه الجم وقد دعي مرة للتحكيم بين إله الرعاة وبين أبولو أحد الآلهة الأقوياء الشديدي العقاب ، وقد أصدر حكماً في صالح بان وأغضب ذلك أبولو فمسخ أذنيه وجعلهما في طول أذن الحمار

لتناول الشاي معي ، والحخير ذوو الآذان الطويلة ليسوا قليلين ، ولكن أذنك في طولها لم أجد لها نظيراً لا بين كبار الحخير ولا بين صغارها .

وفي خرافة « السيد العظيم » يشير كريلوف إلى كبار الموظفين الذين لا ينقضون ولا يبرمون شيئاً ويكتفون بالاعتماد على صغار الموظفين الذين يعملون تحت سيطرتهم ويصدق عليهم المثل العامي الذي يقول « الاسم طوبه والفعل أمشير » .

ففي سالف الزمان كان هناك إنسان سامى المقام من ذوى الأخطار ، فلما توسد التراب بعد أن كان ينام على الخبز والديباج سئل عن المنصب الذي كان يشغله والأمة التي ينتمى إليها ، فأجاب قائلاً إنه ولد في إيران وإنه كان أحد مرازمة الفرس ، ولكن لما كان لا يتمتع في حياته بصحة جيدة فقد ترك زمام الأمور في يد مدير مكتبه ، ولما سئل عما كان يفعله أجاب قائلاً إنه كان يأكل ويشرب وينام ويكتفى بالتوقيع على الأوراق التي تقدم له ، فقال الإله ايكاس - أحد آلهة اليونان الذين اشتهروا بالعدالة والتقوى - « انقلوه إلى الجنة » ، فلم يستطع الإله ميركرى - إله التجار واللصوص عند الرومان - أن يملك نفسه وصاح قائلاً « هذا فظيع ! إنني أحتج على ذلك ، فرد عليه الإله ايكاس قائلاً « أنك يا بني لا تصلح لتكون في زمرة ، ولقد غاب عن فطنتك أن هذا المرزبان كان رجلاً أحمق ! وقد كان واسع النفوذ مبسوط السلطان ، فلو أنه أساء الحكم في الكور التي يكها لحاقت بالناس الأضرار وجل خطبهم ، ولكنه كف يده عن العمل ، وترك زمام الأمور في يد غيره ، ولهذا أوصيت بحمله إلى الجنة » .

ويعلق كريلوف على هذه الخرافة بقوله « لقد جئت تواً من المحكمة ، وقد راقبت القاضي ، وفي اعتقادي أنه سينقل مباشرة إلى الجنة ! » .

وفي خرافة « الفلاح والشاة » يشير كريلوف إلى فساد الأحوال الداخلية في روسيا ، ومساوئ القضاء

بها ، فقد توجه الفلاح إلى المحكمة وقدم شكوى يتهم فيها شاة بالتهام دجاجتين من دجاجه ، وكان الثعلب هو الجالس في كرسي القضاء ، وبدأ المدعى يوضح بينته ، ويدلى ببرهانه ، وأخذت الشاة في الانكار والتنصل من التهمة ، وقال الفلاح « إنه في اليوم العاشر من شهر مايو افتقد دجاجتين ، ورأى بعد ذلك ريشهما وعظامهما ملقاة على الأرض ، ولم يكن بفناء الدار في ذلك اليوم سوى الشاة ، وقالت الشاة إنها نامت طوال الليل ملء جفنيها ، وطلبت استدعاء الجيران ليشهدوا بحسن سيرتها ونصاعة سمعتها ، وأنها لم تهتم قط بالسرقة أو بالغش والتزوير ، وأنها لم تذق في حياتها لحم الحيوان أو الطير .

ونطق الثعلب بالحكم ، ونصه أن الشاة قدمت حججاً غير مقبولة على ما بها من طلاء وزخرف ، وأن الأشرار بارعون على الدوام في إخفاء آثار جرائمهم وتلفيق الحجج في الدفاع عن أنفسهم ، وقد توافرت الأدلة على أن الشاة كانت في الفناء مع الدجاجتين في يوم وقوع الحادث ، ولحم الدجاج شهي لذيد ، وليس مما يزهده فيه والأحوال جميعها موالية والفرصة سانحة وقال الثعلب إنه إنما يصدر عن ضميره إذا زعم بأن الشاة لم يكن في وسعها أن تقاوم رغبتها في التهام الدجاجتين ، فالشاة من أجل ذلك وبناء عليه محكوم عليها بالأعدام ، والحكم مشمول بالنفاذ في التو واللحظة ، على أن يبقى لحمها في المحكمة ويعطى الجلد للمدعى .

ولم يعف كريلوف الرقابة على المطبوعات من خريته ، فقد أفرد لها إحدى خرافاته ، وهي الخرافة المعروفة بخرافة « القطة والبلبل » وذلك أن البلبل وقع في قبضة القطة ، فأنشبت فيه مخالبها ، وهمست في أذنه بعد أن ضغطته ضغطة يسيرة جعلته يئن ويتلوى من الألم قائلة « طالما سمعت يا بلبل العزير من أفواه الناس في كل مكان الثناء الجم على صوتك المطرب الرخيم ،

وهم يوازنون بين موسيقاه الشجية وأحسن أنواع الموسيقى ، وحديث صديقي الثعلب لا يذهب باطلا ، فقد أنبأني أن لك صوتاً عذباً ندياً يشوق السمع ، ويشجى القلب ، وأود أن أمتع سمعي بغنائك الجميل وصوتك الرنان ، فلا ترتعد يا صديقي ، ولا تثرن غضبي ، أنظني أريد أن ألهمك ؟ كلا ، إني لا أريد بك سوءاً ، ومتى أسمعني غناءك أطلقت سراحك لتجوب البلاد وتطير من شجرة إلى شجرة . وأنا مثلك صبة بالموسيقى كلفة بالغناء » .

ولكن الطائر المسكين كان ينتفض هلعاً ، ويترنح جزعاً ، وتكاد تحتبس أنفاسه وهو في مخالب القطعة . فقالت له القطعة « ما بك ؟ وماذا أصاب صوتك ؟ غني ولو أغنية واحدة ! » ولكن الطير لم يقو على الغناء وإنما نشج وتوجع .

فقالت القطعة ساخرة متهافة « أهذا هو الذي يملأ أرجاء الغابة سروراً وإبهاجاً وغناء جميلاً ؟ لقد خيبت ظني في الاستمتاع بغنائك ، ولأجرب الآن فلعلك في لهواتي أشهى طعماً وألذ مذاقاً » .

وسرعان ما اختفى مغنينا الصغير بين لهواتها . ويشير إلى الطريقة البيروقراطية في اختيار الموظفين للمناصب التي لا يحسنون العمل بها في خرافة « الوقوق والعقاب » ، فقد وقع الاختيار على الوقوق ليقوم بعمل العندليب ، وبدأ الوقوق مباشرة عمله بأن استكن فوق إحدى الأشجار وأخذ في التغريد ليمتع كل من في الوادي بأغاريده ، ولكنه أدار الطرف فيما حوله فألفى الطيور تلوذ بالفرار ، وشرع بعضها في الهكُم عليه والزراية به .

وساء ذلك الوقوق ونال منه ، فذهب إلى ملك الطيور شاكياً ليتولى تأديبها وخاطبه قائلاً « يا ملك الطير لقد شئت إرادتك أن أكون عندليب الغابة بأسرها ، ولكن الطيور تتضاحك علي ، وتستهزئ بي ، ولا يروقها غنائى » .

فأجابه العقاب ملك الطير « إني يا صاح ملك الطيور ولكني لست ماكاً على الطبيعة ، وسلطتي تقف عند هذا الحد ، وقد أرغم الطير على أن تدعوك عندليباً ولكن مما يتجاوز قدرتي أن أصنع من الوقوق عندليباً . ويصف لنا كريلوف الكوارث التي قد تحدث من جراء اختيار بعض الناس للقيام بأعمال لا يحسنونها مع توفر حسن النية والسمعة الطيبة ، وذلك في أسطورة « الحمار والقروي » فقد كان للقروي بستان حافل بأشجار الفاكهة وطيب الثمار ، وكانت الغرابان والعصافير لا تني تشن عليه الغارات ، ولم يجد القروي من هو أضعف يدأ وأكثر أمانة من الحمار ، فهو لا يعرف السرقة ولا الاختلاس ويستطيع أن يطمئن إليه ويثق به ويأمن جانبه ، ولن يقول إنسان بعد ذلك إن البستان معرض لنهب الطيور وغاراتها الشعواء لأن الحمار سيتولى الحراسة ويؤدي الواجب .

ولكن برغم ذلك ساءت حالة المحاصيل ، فقد كان الحمار لا ينفك عن التجوال في أنحاء البستان ليطارده الطير ويدفع غاراتها ، ولكنه في أثناء قيامه بهذه المطاردة كان يدوس على أحواض الزرع ويطأ الأزهار ويتلف الفاكهة ، ووجد القروي أن البستان قد عاث فيه الفساد ، فحمل هراوته وأوسع الحمار ضرباً . وقد يقول القائلون إنه كان على الحمار أن يرفض القيام بعمل لا يحسنه !

ويقول كريلوف « إنه لا يبرر عمل الحمار وقد نال العقوبة التي يستحقها ، ولكن ألا نرى أن القروي أحق باللوم لأنه عهد إلى الحمار في القيام بعمل لا يحسنه ؟ » . وفي خرافة « الأوراق والجذور » يرمز كريلوف إلى العلاقة بين السادة في المدن والمزارعين في الأقاليم ، ففي أحد أيام الصيف الرائعة وفي واد ظليل همست أوراق الأشجار للنسيم تفخر بنضارة ألوانها وثقل عناقيدها وسألته هل وقعت عينه في الوادي على منظر يعادها في الجمال أو يسامها في البهاء والجلال ، واسترسلت

في الفخر قائمة إنها هي التي تخلع على الأشجار الجمال وتكسوها بالخضرة التي تخلق الأنظار وتشيع الابتهاج في النفوس ، ولولاها لكان الوادي خالياً من الفتنة سليباً من الجمال ، وسألته هل تلام إذا تحدثت عن ألوانها الساحرة وفاخرت بحسن رونقها ، ومضت تقول « ألسنا نحن اللواتي يستظل بهن المحبون في حارة القيط ويأنس ببرد ظلالها عابو السبيل ، إن منظرنا الأخاذ هو الذي يجتذب بنات القرية . ويغريهن بالرقص فوق البساط الأخضر ، وعندنا في وقت طلوع الشمس وحينما تميل للمغيب ترسل العنادل أغاريد هالشحية ولا يهوى النسيم شيئاً كما يهوى مداعبتنا . »

ولم تكد الأوراق تنهى حديثها حتى انبعث صوت متواضع من جوف الثرى يقول في لهجة بعيدة عن الفخر والادعاء « قد يسمح لكن وقتكن بأن توجهن إلينا كلمة شكر وتقدير . »

فاهتزت الأوراق وقالت « من هذا الذي بلغت به القفحة إلى حد مضارحتنا بتذمره ؟ ومن أنت أيها المدعى هذا الحق والمتطلع إلى مساماتنا ؟ »

فأجابت الجذور « نحن الذين لا نتقطع عن الحفر في الأعماق بعيداً عن ضوء النهار لكي نبقي على حياتكن فهل تجهل ذلك الأوراق ؟ إننا جذور الشجرة نفسها التي أمتكن فافخرن ما شاء لكن الفخار ولكن ضعن ذلك دائماً صوب الأنظار ، واعلمن أنه متى أقبل الربيع ستهز مع النسيم أوراق أخرى بدلا منكن ، ولكن إذا ذبل جذر من الجذور أو أصابه مكروه تهاوت الشجرة من عليها وأصابكن ما أصابها »

وتناوله مرة ناقد سليط اللسان فرد عليه كريلوف بهذه الخرافة وعنوانها « الخنزير » فقد أفلت الخنزير من باب الحظيرة الواقعة خلف دار سيده وألقى نظرة على المطبخ وطاف بالزرائب وتمرغ في الأقدار والأحوال وغاص في المياه الراكدة حتى أشبع ميله إلى الثقل في الأوساخ ، ولم تعد به رغبة إلى متابعة التجوال

ومشاهدة الأحوال ، وعاد أدراجة راضياً عن نفسه تعلوه الأقدار وتنبعث منه الروائح الكريهة . ولقيه في الطريق أحد الفلاحين فقال له ماذا وجدت يا صاح في قصر سيدك الفخم أثناء تنقلك في أمهاته ، فقد سمعت أن حجرات القصر حافلة بالآلئ وعقود الزبرجد والمرجان وكل ما تشبه العين ويمتع النفس ؟ فنخر الخنزير نحيراً عالياً وقال « هذا هراء فاني لم أر هناك شيئاً ذا قيمة ولم أجد إلا الأقدار والقمامات والنفايات ، وإني واثق مما أقول فقد أطلت البحث وأمعنت النظر ولم يند عن علمي شيء . »

وتحتم كريلوف هذه الخرافة بقوله « الله يعلم أنني لا أود أن أوجه إلى أحد كلمة نابية ، ولكن خبروني هل أستطيع أن أمسك عن إطلاق كلمة خنزير على الناقد الذي حينما يتصدى للنقد لا تقع عينه إلا على العيوب والمآخذ والأخطاء ؟ »

وفي خرافة « مجلس الفيران » يسخر كريلوف من الشروط التي تضعها بعض الأئم في الترشيح للمجالس النيابية والهيئات التشريعية ومختلف اللجان والمجالس .

فقد أرادت الفيران أن تصلح أحوال العالم وتجعل الدنيا دار سعادة وريغد وأن تكيد للطباخين ومدبرات شؤون المنازل ويتعاونوا على التشهير بهم والتحذير منهم ، وأعلنت الفيران عن عقد مجلس للمداولة ولكنها اشترطت شرطاً لا يخلو من الغرابة ، وذلك الشرط هو أنه لا يسمح لأى فأر بحضور هذا الاجتماع إلا إذا كان طول ذيله يعادل طول جسمه جميعه ، وعند الفيران أنه كلما طال ذنب الفأر دل ذلك على غرارة علمه ووفرة فضله ورجحان عقله ، ولكن هل هذه الفكرة صحيحة أو ملفقة ؟ ونحن البشر كثيراً ما نقيس رجاحة العقول بطول اللحي ونحكم على الناس بما يرتدون من الثياب .

وقضت الفيران بأن لا يحضر اجتماع المجلس إلا الفيران الطويلة الأذنان ، وتبعد الفيران التي لا أذنان

نظن في المستقبل أن العقاب أجل منا شأنًا وأقدر منا على التحليق ، وساقاه أقصر من سيقاننا وعيناه أضيق من عيوننا ، وهو قريب الشبه من الدجاج ، وها نحن نرى أنه يطير في المستوى الذي نظير فيه .

وسمع العقاب حديثها التافه الأجوف فأجاب قائلاً « إنك على حق . ولكن للأمر جانباً آخر . فالعقاب قد يطير في مستوى السقيفة الذي تستطيع الدجاجة أن ترتفع إليه ، ولكن لم يعرف قط يوماً أن دجاجة استطاعت التهويم في الجواء العالية » .

وبنى كريلوف هذه الخرافة بقوله « حينما يروك أن توجه النقدات إلى من هم خير منك فلا تكدن خاطرك في البحث عن أخطائهم ولكن حاول وأنت ترى ما في أعمالهم من عظمة وقوة وحكمة وأن تتعلم - إذا استطعت - كيف تسمو إلى قممهم العالية ! » .

وكان كريلوف يعتقد أن المبادئ السامية لا تثمر ثمرتها وتؤتي أكلها إذا قام بالإشراف على تنفيذها من لا يؤمنون بها أو من تتعارض مصالحهم مع الأخذ بها ، فهم لا يجدون صعوبة في تأويلها حسب أهوائهم ولا يعدمون وسيلة للإفلات من أحكامها ، وقد أوضح ذلك في خرافته عن « مؤتمر الوحوش » .

فقد سأل الذئب الأسد أن يولييه أمر الخراف ليصلح من شأنها وينهض بها ، وسعى له صديقه الثعلب عند زوجة الأسد باللفظ اللين والثناء الجم ، ولكن لما كانت سمعة الذئب مريبة سيئة ، فقد روى أن تدعى رعية الملك إلى مؤتمر للنظر في الأمر منعاً للأقوايل السيئة والاشاعات الكثيرة ، وحضرت الوحوش جميعها ، وعرض عليها الأمر ، وأخذت الأصوات . وروعى في أخذها مقام معطى الصوت ومكانته ، فلم يرتفع صوت واحد بالمعارضة في اختيار الذئب ، ولم تقل كلمة واحدة تعوق إناطة الولاية به . ولذا قرر المؤتمر بالإجماع اختياره ، ولكن أين كانت الخراف ! ولماذا لم يرتفع لهم صوت ولم تسمع منهم كلمة ! لقد

حتى ولو كانت فقدت أذنانها في معركة مشرفة وصراع من أجل المبادئ السامية والمثل العليا ، وقد عد المجلس فقدان الذئب دليل نقص الذكاء وضعف الكفاية ، ودعى المجلس إلى الانعقاد في ساعة السحر ، وجلس الرئيس على المنصة وفتحت الجلسة ، واتفق وجود فأر بلا ذنب بين الأعضاء الحاضرين ، فهمس عضو صغير السن في أذن فأر قد ابيض شارباه قائلاً « كيف سمح لهذا الفأر المجرد من الذئب بحضور الاجتماع ، وماذا أصاب القانون ؟ ادع الحجاب ومرهم باخراج هذا الفأر ، فنحن لا نستطيع الحضور مع القيران المجردة من الأذنان ، وهل نظن هذا الفأر يصلح لشيء ؟ إنه لم يستطع المحافظة على ذنبه ووجوده بيننا مفسدة أى مفسدة » .

فأجابه الفأر العجوز « صه ! فإنى أعرف ذلك كله ولكن هذا الفأر من أصدقائي » .

وفي خرافة « العقاب والدجاج » يشير إلى النقد المحدودى الآفاق الذين يتصدون لنقد المؤلفين العبقريين الذين لا يحسنون فهمهم ولا يستطيعون التحليق في جوهم فقد أزدهت العقاب قوته في صباح يوم أصبحان من أيام الصيف فأخذ يخلق في السماء ويذرع فيها طولا وعرضاً ورنق بجناحيه حيث يومض البرق وتسرى السحب ، وفجأة حط من سماواته العالية بأجنحته الملكية فوق سقيفة متواضعة ، والعقبان لا تجتم في العادة إلا في شوامخ القمم وسوامق السرح ، ولكن الملوك لهم بدواتهم وربما أثر العقاب المهبوط فوق هذه السقيفة تشر يفالها ورفعاً لشأنها ، وربما لم يجد سراحة لا ثقة بمقامه أو ذروة عالية ملائمة له ، ومهما يكن من الأمر فلسنا على بينة من معرفة الأسباب التي دعت به إلى ذلك ، ولحظت ذلك دجاجة كانت تتردد على الأنبار المجاورة ، فقالت لإحدى صديقاتها « ما سر هذا الاحترام الذى تبديه الطيور لهذا العقاب ؟ إنه يطير مثلنا وفي استطاعتي أن أرقرق بجناحي فوق السقيفة كما يفعل ورجائي ألا

استدعى الكثير منهم ولكنهم في النهاية أهمل أمرهم وتركوا وشأنهم ، وقد كانوا هم أول من يجب الاهتمام بمعرفة رأيه والحصول على موافقته !

وتناول كريلوف في خرافاته الحقائق الإنسانية السائدة في كل العصور ، من ذلك مسألة محاولة الإنسان التنصل من عيوبه وأخطائه وذنوبه والحرص على إلقاء تبعتها على الغير ، وبخاصة ذلك المخلوق البائس التعس المسمى « الشيطان » وقد روى كريلوف الخرافة الآتية ليوضح رأيه وعنوانها « افتراء » وهو يقول فيها إنه في بعض بلاد الشرق الأقصى كان يعيش أحد البراهمة ، وكان فقيهاً باقراً ، ولكنه برغم ذلك كان سيء السيرة والسريرة ، وحتى البراهمة مثل سائر الناس فيهم البرهمي الصالح الصادق وفيهم البرهمي الكاذب الدعي ، وكان يضايقه من زعيم الطائفة البرهمية تشدده وفرط إخلاصه ويقظته ، فلم يكن أحد من البراهمة يجترئ على الاستهانة بأصول العقيدة وتقاليده الطائفة .

وجاء يوم من أيام الصيام عند البراهمة ، ولم يكن صاحبنا يستطيع الصبر على آلام الحرمان ، فاستحضر بيضة من بيض الدجاج ، ولما مضى موهن من الليل أشعل شمعة وأخذ يذنبها من البيضة لينضجها ، وسره أن يتغفل الشيخ الأكبر ويخدعه ، ولكن الشيخ الحبر كان ساهراً يتهجد ، فأحس الحركة ، ولمح الضوء الضئيل ، وأقبل خفية ليتبين جلية الأمر ، ولما فاجأ البرهمي الزائف قال له « لقد كشف أمرك يا صاحبي الملتحي ولن تخدعنا بعد اليوم ! » .

وأدرك البرهمي عظيم ذنبه ، ولكنه لم يجد سبيلاً للإنكار فقد كان الدليل قائماً وكانت المفاجأة مذهلة فقال متوسلاً « ساعني أيها الأب الصالح ، واغفر لي ذنبي فقد كدت أنكر نفسي ، ولقد استغواني الشيطان وأغرائي بارتكاب المخطوئ ، وزين لي أكل البيض » . وهنا انبعث صوت الشيطان من أحد أركان الحجرة وهو يقول « ألا نخجل أيها الرجل ! أنكم معشر البشر

تلقون علينا تبعة ذنوبكم وجرائمكم ، على حين أننا نحن الشياطين نتعلم منكم في كل يوم أشياء كثيرة جديدة ، وأنا لم أكن أعلم حتى اليوم أن البيضة يمكن انضاجها على الشمعة » .

ومن خرافاته البديعة خرافة « النسر والعنكبوت » وقد وصف فيها تعلق العاجزين الحاملين بمناكب العطاء البارزين ، ويقول فيها « إن النسر خلق في أعلى الفضاء ومر في طيرانه فوق قمم جبال القوقاز ، ثم حط على شجرة أرز قديمة العهد ، وأخذ يجيل الطرف في المنظر البديع الممتد أمام عينيه ، وكان يشرف من عليائه على الغابات المائجة بالخضرة والأنهار الملتوية المتعرجة ، والمراعي الواسعة والبراري الفيحاء ، وحمد الله الذي منح جناحيه القوة التي تمكنه من بلوغ هذه الأعالي السامقة والتحليق فوق تلك المرتفعات الشاخنة ، وشاهدة روائع الطبيعة وجمال الكون .

وسمعه العنكبوت وهو يردد الحمد والشكر ، ويتحدث بنعمة الله عليه ، فقال له « لست وحدك يا صديقي الذي تفرد بالتحليق في الأعالي وارتقاء الذرى الرفيعة ، وها أنذا جالس في مكان لا يقل ارتفاعاً وسمواً عن مكانك » .

وحول النسر بصره نحو الناحية التي أقبل منها الصوت ، فلمح العنكبوت متعلقاً بأحد أغصان الشجرة الفارعة ، وقد أخذ يمد نسيجه وينصب شبابه كأنه يحاول أن يسد مطلع الشمس .

فقال له النسر « ولكن كيف جئت إلى هنا ؟ لقد ارتقيت مرتقى صعباً ، وتجاوزت حدود قدرتك ، ولا طاقة لك على تسليق هذه الأعالي الصاعدة ، وليس لك أجنحة تطير بها ، ومن المؤكد أنك لم تأت إلى هنا زاحفاً ، وأنا لا أجترئ على مثل ما أقدمت عليه ، فخيرني كيف وصلت إلى هنا » .

فأجاب العنكبوت قائلاً « الأمر هين ، لقد تعلقت بجناحيك ! فأنت الذي حملتني إلى هنا ! وقد استمسكت

بذيلك ، ولكنى أستطيع الاعتماد على نفسى ، ولست فى حاجة إليك فلا تتأبه على وتواضع فى حديثك معى ! » .

ولم يكذب ينسب بهذه الكلمات الأخيرة حتى هبت عاصفة سريعة هوجاء طاحت بصاحبنا الفخور المتعالى وألقت به إلى حضيض الوادى ، وهذه خاتمة الأدعياء المغرورين الذين يسرون فى ركاب العطاء ، ثم ينتفخون وينسون عجزهم وصغر همهم ، ويسلكون أنفسهم فى عداد العطاء والأعيان حتى تحين الظروف التى تكشف ضعفهم وتفضح عجزهم وقصورهم .

والكريلوف قدرة خارقة على إنجاز الموقف واختصاره فى صورة مكتملة لامعة وكلمة وجيزة جامعة مانعة ، من أمثلة ذلك خرافته الذائعة عن « الفلاحين والنهر » وفيها يصف ما يلقاه الفلاحون من ظلم الحكام وعسف عمال الحكومة ، وهذه ترجمتها المشورة :

فى ذات يوم ضاق صدر الفلاحين بما يلحقهم من الاضطهاد وما يصيبهم من الإفساد والنهب والسلب والسرقات وابتزاز الأموال واغتصاب المحاصيل ، وقد كانت الجداول والقنوات والترع تطفى على طرفهم ، وتعرقل أعمالهم ، فصاح عزمهم على تقديم شكوى للنهر الأعظم الذى نصب فيه هذه الجداول والقنوات والترع ، وكانت أسباب الشكوى قوية واضحة ، فمخاضيلهم نهب وتسرق ، وطواحينهم تطفى عليها المياه ، ويختطف التيار الجارف الكثير من ماشيتهم ويغرقها ، ويحدث ذلك كله والنهر يجرى فى تودة ووقار ، وتقوم على ضفتيه المدن الكبيرة العامرة والخواصر الزاهرة آمنة مطمئنة ، وكانت الناس لا تظن أن الترع والقنوات والجداول تعبت بالفلاحين هذا العبث المؤذى وتستخف بهم هذا الاستخفاف المزرى ، وجرى فى وهم الفلاحين أن النهر سيعوضهم عما نزل بهم من الخسائر القادحة والنكبات المتلاحقة ، فلما اقتربوا من شطآنه أوماً إليه من كان فى طليعتهم ، فشخصت أبصارهم صوب النهر

برهة من الزمن ، فرأوا أكثر ما فقدوه طافياً فوق متنه ، فالشكوى إذن جهد ضائع وعمل عقيم ، وألقى كل منهم نظرة على النهر المتدفق الجارى ، ثم تبادلوا النظرات ، وهزوا رؤوسهم ، وعادوا أدرأجهم .

وتجادبوا وهم عائدون فى الطريق أطراف الحديث وتوافت آراؤهم على أنه لا فائدة من انفاق الجهد فى مقاضاة الصغير إذا كان يقتسم جميع ما ينهب ويسلبه مع الكبير العظيم .

ووصف كريلوف للفلاحين بأنهم « هزوا رؤوسهم وعادوا أدرأجهم » أبلغ فى تصوير طبيعة الموقف ومأساة الحادثة من الخطب الطوال ، وأمثال هذه « القفلات » كانت تروق لافونتين .

وفى خرافة « البركة والنهر » يصف الفرق بين الحياة الخصبية المنتجة والحياة البليدة الحاملة للعقيم ، ويقول فيها « جاورت بركة نهراً عظيماً ، وقالت له يوماً « كلما أبصرتك رأيتك جم الحركة ، كثير التشاط ، دائم التدفق والجري ، لا تريخ ولا تستريح ، وإخالك قد استنفدت قواك ومسك اللغوب ! فضلاً عن ذلك فأنى كلما تأملت مسيرك رأيت السفن المشحونة بالأحمال الثقيلة والأطواف العديدة والزوارق والقوارب الكثيرة تشق عبايك وتحملها متون أمواجك ، فتى تسأم هذه الحياة الراتبة المملة ؟ إنى أؤثر أن تغيض مياهى على أن أحتمل مثل هذا ! أنتستطيع أن تربى حياة هادئة وادعة مثل حياتى ؟ وأنا أسلم بأن أفراداً قلائل يعرفوننى ، وأن اسمى لم يكتب فى المصور الجغرافى ولم يقرع الأسماع ويملأ البقاع ، ولكن هل المحد والشهرة من الأشياء التى تسر القلب ، وتقربها العين ؟ إنى أنعم فى ظلال الراحة ، وأعيش رخية البال هائلة خلية ، لا يعكر صفو مياهى مجاديف القوارب ولا يثرها مرور السفن ، وقل أن تحقق فوق صدرى ورقة ذابلة من أوراق الأشجار ، وأنا فى أمن من عصف الرياح ، وطوارق الهموم ، ولم يتح لأحد ما أتيت لى من الحظ الحسن ، والعيش

الرغيد ، وجميع من حولي يبذلون الجهد ، ويتجشمون الأهوال ، وأنا أستمتع بالهدوء والاستقرار وأحلم في عزلي الأحلام الفلسفية .

فأجابه النهر « من كان في مثل تضلعك من الفلسفة لا يجهل أن الماء لا يحتفظ بصفاته ونقائه إلا إذا كان جاريًا متدفقًا ، ولئن كنت قد أصبحت نهراً عظيماً ضافي الأمواج طامح العباب فاني لم أبلغ ذلك بالتمني والأحلام ، وإنما باقتحام الأخطار والضرب في صدور الصعاب ، وما أبذل من جهد أو ما أقوم به من حركة يزيد مياهي غزارة وصفاء ، ويحمل اليمن إلى أرجاء العالم ، وينقي الخبز والبركات ، ويذيع فضلي ، ويعلي بين الناس شأنى ، ويكسبني السمعة الحسنة والذكر الباقي ، وربما مد في عمري قروناً أظل خلالها أخصب الجديب وأقرب البعيد على حين يكون اسمك قد نسيه الناس وأصبح نكرة غير معروف » .

وقد تحققت نبوءة النهر ، فهو لا يزال يجرى في وقار وجلال برغم علو السن وقدم العهد ، أما البركة فقد ضحل ماؤها وطحلب ، واستأسد فيها الثبت واغلولب ، وجفت وذهب أثرها ، وهكذا من يبخل بفضله يستغن عنه ويذم ويعاوه الصداً ويدب فيه البلى .

وهو يضرب للغنى الذى ينفق المال في غير وجهه مثل السحابة الوطفاء التي مرت فوق أرض قد تكشفت وصوح نبتها وأملحت ولم ينهل ماء السحابة ليروى الثبت الذى جف ويبس بقطرة واحدة ، ولما أشرفت على البحر اللجى الملتطم الأمواج استهلّت بوادرها ، وفاخرت الجبل الشامخ بكرمها الواسع وعطائها العميم ، فأجابه الجبل « ما أراك فعلت شيئاً يستأهل الفخر ويستحق الحمد ، فليس البحر في حاجة إلى تودقك المنهل ومائك الغزير ، وكان الأخلق بك أن تروى الحقول والمزارع لتجنبي البلاد خطر المجاعة وشر الخلل والجدوبة » .

وفي خرافة « زوج الثلاثة » ينتقد كريلوف الزواج بأكثر من امرأة ويصف ما يعانیه الزوج في هذه الحالة

من العذاب الذى لا يعادله عذاب ، فقد كان توماس براون متزوجاً من المرأة الصالحة نانسي ، ولكنه لم يكتف بها وتزوج بالسيدة جين والسيدة آن ، وسمع الملك بقصة زواجه ، وكان الملك صارماً لا يتساهل في انزال العقوبة عن مخالف الشريعة ويخرج على العرف المتبع . فأمر بإلقاء القبض على الرجل الذى اتخذ له ثلاث زوجات وأصدر أمره إلى القضاة والمستشارين بالبحث عن العقوبة التي تجعل هذا الرجل عبرة لغيره من الذين يفكرون في الخروج على القوانين المرعية ، حتى لا يصبح قدوة وقال لهم الملك إنه إذا لم تأخذ العدالة مجراها ويقضى المجلس بإنزال عقوبة رادعة بهذا الرجل فإنه سيصدر حكماً باعدام أعضاء مجلس القضاء جميعاً ، وأكد لهم أنه جاد في الموضوع وأنه يعنى ما يقول ، ففرع القضاة وهمهم الأمر وأمضوا ثلاثة أيام بلياليها يبحثون ويتناقشون وذهبوا مذاهب شتى وفكروا في عقوبات مختلفة ، ولكن أى العقوبات المقترحة أقدر على منع الشر واستئصاله من جذوره حتى يرتدع هذا الخارج على التقاليد والمخالف لأحكام الشريعة ؟ وأخيراً لاح لهم نور الحق ، وأصدروا حكماً توافقت عليه آراؤهم واجتمعت كلمتهم ، ودعى الرجل لسمع الحكم ، وقيل له إن المحكمة باجماع الآراء رأت أن العقوبة الرادعة لأمثاله هي أن يظل محتفظاً بزواجه الثلاث .

وعجب الناس في بادئ الأمر لهذا الحكم وشاع بينهم أن الملك سيأمر بإعدام القضاة ، ولكن لم يكد يمضى أسبوع حتى كان البائس توماس براون قد فنت حيله وضاق ذرعه ولم يجد له مخرجاً من ورطته إلا بالانتحار .

ومن ذلك اليوم لم يقدم أحد من رعية الملك على الزواج بأكثر من واحدة .

ويرى كريلوف أنه من الحماقة أن نردى النصيحة التي يقدمها لنا من هو أقل منا شأنًا ويرى من سداد

الرأى تقلب هذه النصيحة على وجوها فقد تنطوى على تحذير نافع أو توجيه سليم وعنوان الخرافة التى ضمنها هذا المغزى هو «العقاب والخلد» ويروى لنا فيها أن العقاب جاء مع أنثاه إلى غابة فى ناحية بعيدة عن بى الإنسان ، وفى صميم الغابة حيث الأشجار المتكاثفة المتوشجة الفروع اختار العقاب بلوطة سامقة مديدة الأغصان ، وابتنى له عشاً فى أسنى فروعها ليربى فيه صغاره المنتظر أن ترزق بهم أنثاه فى خلال أشهر الصيف .

ونمت إلى الخلد هذه الأخبار فاجترأ على أن يحذر ملك الطيور قائلاً له إن هذا المكان غير أمين ، وإن جذور البلوطة قد عاث فيها البلى وإنها معرضة للسقوط فى وقت قريب ، وإن من الخير له أن يحجب صغاره المنتظرين وأنثاه أخطار كارثة سقوط البلوطة .

فكبر الأمر على العقاب وعز عليه أن يتقبل النصيحة من الخلد وقال فى نفسه متى كانت العقبان تتلقى النصائح من الحيوانات الضئيلة الشان ؟ ألا يدرى هذا الخلد أن العقبان أبعد منه نظراً وأسدرأياً وأغزر علماً ؟ وكيف يبيح لنفسه التدخل فى أمرى وأنا ملك الطيور ؟ ولم يعبأ العقاب بنصيحة الخلد ووضعها دبر أذنه ، وأخذ يواصل العمل فى بناء العش بأعلى الشجرة وجاءت له ملكة الطيور بأفراخ حسان .

وفى فجر أحد الأيام عاد العقاب إلى وكره حاملاً الزاد لصغاره وأنثاه ، فإذا به يرى البلوطة وقد تهاوت من عليائها وتناثرت فروعها ، ولقيت أسرته مصرعها فى أثناء سقوط البلوطة ، فاشتد به الخطب ، وبرح به الأسى ، وأخذ بندب سوء حظه ، ويشكو الضربة القاصمة التى أصابت كبرياه لأنه رفض النصيحة التى قدمها له الخلد ، وجعل يردد قوله إنه لم يكن ينتظر محال أن تكون نصيحة الخلد ذات قيمة .

وسمع الخلد المتواضع حديثه فقال له « إن احتفارك لشأنى جعلك لا تفكر فى نصيحتى ولا تلقى بالك إلى

أننى مقيم فى جحر متواضع على مقربة من جذور الأشجار مما يجعلنى أعرف بأحوالها وبما يطرأ عليها من الوهن ويصيبها من البلى » .

وقد تناول كريباوف فى خرافاته بعض الأحداث السياسية الكبرى التى عاصرتها مثل الثورة الفرنسية وغزو نابليون لروسيا ومؤتمر فينا ، وفى الخرافة الآتية وعنوانها « ابن الأسد » يعرض بتربية القيصر الإسكندر الأول وأستاذه لاهارب :

وهب الله الأسد ابناً كان يتلهف عليه ، والحيوانات التى قد يكون لك بعض الإلمام بشؤونها وأساليب حياتها ليست مثلنا ، فطفلنا الذى لم يتجاوز العام ضعيف الإدراك صغير الجرم - سواء فى ذلك أبناء الملوك وأبناء الشعب - والأسد الذى يبلغ عمره عاماً - كما تعلم - يكون قد فارق القماط وكبر عن الطوق .

وقد أخذ الملك يفكر ويروى كيف ينشئ ابنه نشأة تبعد عنه الجهل ، وتبقى له شهرته الملكية نقية غراء ، فإذا ما تسنم الطفل العرش وألقيت إليه مقاليد الأمور لا يابوم الناس الأب على ما قد يقع فيه الابن من الأخطاء .

فمن الذى يأمره ويكلفه أو يرغمه على تعليم نجله كيف يعرف الواجبات الملكية ويحسن النهوض بها ؟ أيعهد فى ذلك إلى الثعلب ؟ فالثعلب بارع متوقد الذكاء ، ولكنه ولوع بالكذب ، متهاك على الرياء والنفاق ، ومعاشرة الكذابين المنافقين تجلب المتاعب وتجرب المشكلات ، وليس هذا من شيم الملوك وشمائيل العظماء !

وخطر له أن يعهد فى ذلك إلى الخلد لأنه يحسن تنظيم بيته ولا يخطو خطوة إلا وهو على بينة من أمره ، وهو يتولى بنفسه تنظيف طعامه وإعداده ، وموجز القول أن جميع التقارير تثبت أن الخلد حيوان بارع فى صغيرات الأمور ، ولكن لتتمهل فى الأمر ! فعقيقة أن الخلد يرى ما تحت أنفه بوضوح ودقة ، ولكنه

لا يرى أبعد من أنه ! ومذهب الخلد مذهب نافع ،
ولكنه لا يصلح لك ولا لى ، ومملكة الأسد أوسع نطاقاً
من أكمة الخلد .

ولماذا إذن لا يجرب النمر !

فالنمر شجاع مقدامة ، وقوى مضبور الخلق ،
ويستطيع أن يعلمك الحركات الحربية ، ولكنه لا يفقه
شيئاً فى السياسة ، وليست عنده أى فكرة عن حقوق
الإنسان المدنية ، والمالك يلزم أن يكون سياسياً وقاضياً ،
ومن خطئ رأى أن يكون محارباً فاتكاً فحسب ،
والنمر لا تتقن سوى فن الحرب ، فليس لأبناء الملوك
أن يتخرجوا على النمر ، وموجز القول أن الأسد فكر
فى جميع الوحوش ، فوجد أنها كلها مفرطة الجهل ،
ضعيفة التفكير ، قليلة الخبرة ، حتى الفيل الذى اشتهر
فى الغابات بالحكمة كما اشتهر أفلاطون قديماً بالفلسفة
بدا له سخيفاً شديداً الغباء .

ولحسن حظ الملك - أو لسوء حظه فإن علينا أن
نتبين ذلك - علم ملك النمر بما يعانى به ملك الوحوش
من هم وتسبب ، وكان دائماً يظهر المودة والعطف
لصاحب العرش المجاور لبلاده ، وعزم على أن يقوم
لصديقه بخدمة ملكية ليدل على عظيم إخلاصه وصادق
وفائه ، فالتمس من الملك أن يتولى هو بنفسه تعليم نجله ،
فعظم سرور الأسد ، وشكر له هذه اليد الكريمة ،
وأكبر هذه الأريحية ، وأى تشريف أعظم من أن يقوم
أحد الملوك الغر الميامين بتعليم ولئ العهد !

وبادر ملك الوحوش إلى ارسال نجله ليتلقى فى
مدرسة ملك النمر أصول الحكم وقواعد السياسة .

ومر عام ، وانصرم عامان آخران ، وكان القادمون
من مملكة النمر يحملون أحسن الأنباء عن نجل الأسد ،
ويثنون عليه أطيب الثناء ، ويتحدثون عن تقدمه السريع
فى الدراسة وكفايته ونبوغه ، وكانت الطيور جميعاً
تردد ذلك .

وأخيراً أتم الغلام دراسته ، وفاز بالإجازة العلمية
التي تدل على التفوق والامتياز ، واستقدمه والده ليسر
برؤيته ، ويبلو علمه وقدرته .

وعاد الابن بعد طول الغياب والتضلع من العلم ،
ودعا الملك الوحوش جميعها إلى الحضور .

فلما اجتمعت الوحوش وأخذ كل منها مجلسه قبل
الملك ابنه وعانقه وخاطبه قائلاً : « ولدى الحبيب ،
أنت الذى ستخلفنى وتقوم بعدى بأعباء الملك وتدير
أمر الرعية ، وإنى هامة اليوم أو الغد ، وأنت يا ولدى
فى مستقبل العمر وعنفوان القوة والشباب ، وأنا ألقى
إليك مقاليد الحكم فى سرور وارتياح ، وأملئ أن
تحسن السيرة وتسوس الناس خير سياسة ، وأود أن
تحدثنى أمام هذا الجمع الحاشد من رجالات الدولة
وأعيان الوحوش عن العلم الغزير الذى حصلته والمعرفة
التي اكتسبتها والخبرة التي أفدتها ، وكيف تصلح من
شؤون أمة الوحوش وتهض بها وتعلئ من شأنها » .

فأجاب الشبل « أبت العزيز ، لقد اخترت لى
فأحسن الاختيار ، فقد درست دراسة لم يتح مثله من
قبل لأحد من الوحوش ، وعرفت ما غاب عنهم ،
ومعرفتى بالطيور وعاداتها وأساليب حياتها وتقاليدها
المتبعة ليست لها نظير ، وأنا من أعرف الناس بطرق
تحسين ذريتها وترقية أنواعها ولا يند عن علمى فى هذا
الصدد رأى قديم أو حديث ، وعندى إحاطة تامة
ومعرفة واسعة بمراجع أمثال هذه البحوث ، وإنى
أعنتم هذه الفرصة لأقدم لك الإجازات العلمية التي تدل
على توفيقى وتشهد بتفوقى » .

وناول والده تلك المجموعة من الأوراق التي
يسمونها الإجازات العلمية ، والتي يقال عنها إنها ترن
قيمة تفكير الإنسان وعلمه وزناً دقيقاً صادقاً ، واسترسل
يقول « إنى أجيد معرفة مسالك النجوم ، وإذا صبحت
نيتك على أن ألى حكم هذه الأمة فأول عمل سأقوم به
هو أن أحمل الوحوش على ابتناء الأعشاش والوكور » .

فأن الأسد وتأوه ، وشاركته في ألمه جميع الوحوش
فتنهدت وتوجعت ، وهز الجميع رؤوسهم من الحجل
والاشمزاز ، وأدرك الملك المتقدم في السن حقيقة
الموقف بعد فوات الأوان .

فدراسات نجله جميعها غير مجدية ، وكلماته لا تدل
على الحكمة وأصالة الرأي وصدق النظر ، فما حاجة
الوحوش إلى المعرفة الواسعة بالطير وعاداتها ؟ والذي
تعدده الطبيعة ليحكم الوحوش لا يحتاج إلى أن يتعمق في
علم الطيور ، وأسمى فن يتاح للملك اتقانه هو أن يفهم
حاجة بلاده ويعرف كيف يصلح من أمرها ويعالج
مشكلاتها وينهض بها .

ولما كان القائد الروسي الشهير كوتوزوف يطارد
جيش نابليون في أثناء عودته من روسيا أرسل إليه
كريلوف خرافة « الذئب في بيت الكلاب » وقد قرأها
القائد على رجاله ، ومضمون الخرافة أن الذئب تسلق
حائط حظيرة الغنم وسقط في بيت الكلاب التي تتولى
حراستها فاضطربت الكلاب واشتد نباحها وتحفرت

للوئوب عليه ، وأقبل الحراس وهم يظنون أن لصاً قد
تسلل إلى الحظيرة ، فلما وجدوا الذئب وأحاطوا به
خاطبهم قائلاً إنه صديقهم القديم وإنه لا يقصد سوءاً
ولنما جاء ليؤكد لهم عهد الصداقة ويعدهم ، وعداً
صادقاً بعدم الاعتداء على الخراف ، فتصدى له رئيس
الحرس قائلاً « إذا كان شعرك أشمط فإن شعر رأسي
قد علاه الشيب ، وقد عرفت طبيعة الذئب ولا أقر
هدنة معها . وأطلق كلابه على الذئب . وحينما وصل
كوتوزوف وهو يقرأ الخرافة إلى قول رئيس الحرس
« إن شعر رأسي قد علاه الشيب » كشف القائد الكبير
عن رأسه وأظهر لجنوده خصائل شعره البيضاء .

وخرافات كريلوف علاوة على ما تضمنته من
حكمة ومعرفة عميقة بطبائع البشر تعد من أرقى نماذج
الشعر الروسي التي لا يمكن نقلها إلى أي لغة دون أن
تفقد الكثير من الخصائص التي امتازت بها كما يؤكد لنا
برنارد بارز الذي تولى نقلها نظماً من اللغة الروسية إلى
اللغة الإنجليزية .



كتاب سيوي

بمستلم
الأستاذ محمد علي النجار

عضو مجمع اللغة العربية

الفرس ، ولم تكن كالبصرة في ذلك . وكان اهتمام الكوفة بالقرآن وعالومه والفقهاء وما يتبعه . ومن ثم كثر في الكوفة الفقهاء والقراء كعاصم وراويه : حفص وشعبة ، وحمزة والكسائي وخلف . ولا نرى في البصرة من قراء العشرة سوى أبي عمرو بن العلاء . ويعقوب بن إسحاق الحضرمي ، وقد نرى الحسن البصري من قراء الأربع عشرة .

على أن الكوفة التفتت أخيراً إلى النحو . وكان من أوائلهم أبو جعفر الرواسي ، وقد أخذ عن يونس الذي هو من الطبقة الخامسة من نخاة البصرة ، وجاء بعده الكسائي والقراء ومن تبعهما .

فرى من هذا أن النحو عريق في البصرة ، وأن نخاة الكوفة أخذوا عن نخاة البصرة ، بعد أن كاد النحو ينفج في البصرة ويتساق أمره .

وقدر لنخاة الكوفة الاتصال بالسلطان في عهد الكسائي والقراء اللذين كانا في عصر سيوي .

وقد ترك لنا سيوي الكتاب في نحو البصريين فخلد إلى يومنا هذا ، وكان كتاب النحو الجامع ، حتى قيل فيه : قرآن النحو ، وكان للكوفيين كتب في النحو لم يبق لنا منها شيء .

بدئ البحث النحوي في النصف الثاني من القرن الأول الهجري . وقد كان مهد النحو البصرة ؛ إذ كثر اختلاط العرب بالعجم فيها وفشا الالحن ، فرئى محافظة على العربية أن يوضع ما يعصم الناس عن اللحن ويكون حفاظاً على هذه اللغة الشريفة . وكان البحث في النحو أولاً بحثاً في بعض الأساليب العربية ؛ كأسلوب التعجب وأسلوب كان وإن والفاعل والمفعول .

وسار النحو في سبيل التقدم ، وظهرت طبقة أولى من علماء النحو يذكر فيها — على ما عند الزبيدي — أبو الأسود الدؤلي وعبد الرحمن بن هرمز ، وطبقة ثانية ، منها نصر بن عاصم ، ويحيى بن يعمر ، وطبقة ثالثة ، منها عبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي ، وطبقة رابعة ، منها أبو عمرو بن العلاء ، والأخفش الكبير أبو الخطاب شيخ سيوي ، وطبقة خامسة ، منها الخليل ابن أحمد ، ويونس بن حبيب ، وحجاج بن سلمة شيوخ سيوي ، وطبقة سادسة ، منها سيوي ، وأبو الحسن الأخفش سعيد بن مسعدة .

فهذا تاريخ النحو في البصرة إلى عهد سيوي . فأما الكوفة فيبدو أن الحاجة فيها إلى النحو لم تكن كالحاجة في البصرة ؛ لقلّة العجم فيها لبعدها عن بلاد

وسأخصص هنا مبحثين . الأول في حياة سيديويه ،
والثاني في كتاب سيديويه ، ثم أتبعهما نماذج من الكتاب

١ - سيديويه

هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي . وهي
نسبة إلى الحارث بن كعب : قبيلة يمنية . وهذه النسبة
بالولاء ، فقد كان سيديويه فارسياً . والظاهر أنه ولاء
بالإسلام ، أي أن أحد أجداده من الفرس أسلم على يد
رجل من هذه القبيلة . وقد يكون أول من أسلم من آبائه
قنبر . وقد يكون ذلك في عهد أمير المؤمنين على رضي
الله عنه ، فسمى بقنبر مولاه ، وقد كان لمعاوية رضي
الله عنه مولى اسمه قنبر ، ولكن الأشهر الأول . وترى
ضبط قنبر كجعفر . ونرى في التاج أن جد سيديويه
يضبط بضم ثم فتح وسكون . وظاهر هذا أن الضم
للقاف والفتح للنون هكذا (قنبر) ولكن الذي ينبغي
أن يفهم أن في القاف الضم والفتح ، غير أن الضم أعلى
فيه ، فأما النون فساكنة البتة . ويدل لذلك قوله : « وهم
شيخنا فضبطه بالضم فقط ونبه عليه ، وهو يوهم أنه
كقنفذ » فشيخه ضبط القاف بالضم فقط ، وجعله
الزبيدي وهماً ، والصحيح عنده أن فيه الفتح أيضاً ،
وهما للقاف . ويقول الزنجشیری :

ألا صلى الإله صلاة صدق

على عمرو بن عثمان بن قنبر

فأما لقبه (سيديويه) فهو لقب فارسي مركب مزجي
من سيب أي التفاح وبوي أي الرائحة ، فعناه رائحة
التفاح ، على قاعدة الإضافة في اللسان الفارسي . قيل :
سمى بذلك لطيب رائحته أو لجماله وحسن خلقه . وقيل :
مركب من سيب ، وويه اسم صوت . ويذكر بعض
العارفين باللسان الفارسي أن ويه في هذا اللسان معناها
مثل وشبه ، فعني التركيب : مثل التفاح . وهكذا
نفطويه : مثل النفط ، وعمرويه : مثل عمرو . وورد
في ملوك الفرس شيرويه ، وهو الذي قتل أباه .

والجاري على الألسنة سيديويه بفتح الباء والواو والهاء
مكسورة . وقد ينطق سيديويه بضم الباء وفتح الياء وسكون
الهاء ، ويعزى هذا إلى العجم ، تجنبوا الصورة الأولى
لأن (ويه) صوت ندبة . ويعزى أيضاً إلى المحدثين في
كل اسم بهذه الصيغة . « وإنما » عدلوا إلى ذلك لحديث
ورد : أن ويه اسم شيطان » وقد جاء من هذا قول ابن
بسام في نفطويه :

بأن حواً أمهم طالق إن كان نفطويه من نسلي
وضم الهاء كما ترى ، والأصل السكون .

وقد جاء في الكتاب (٢) حكم سيديويه وأمثاله في
العربية ، فهو يقول : « وعمرويه عندهم بمنزلة حضرموت
في أنه ضم الآخر إلى الأول . وعمرويه في المعرفة مكسور
في حال الجر والرفع والنصب غير ممنون . وفي النكرة
تقول : هذا عمرويه آخر ورأيت عمرويه آخر » وتراه
اقتصر على النطق المشهور عند الناس .

مولده ونشأته : ولد سيديويه في البيضاء من كورة
إصطخر بفارس من أبوين فارسين . ولا يعرف على
وجه اليقين تاريخ ولادته ، إذ حصل اختلاف في عمره
وفي سنة وفاته . وقد انتقل إلى البصرة فتلقي العلم فيها .
وكانت هي والكوفة المصيرين المبرزين في علوم العربية
والدين .

ولا نعرف شيئاً عن أسرته إلا ما ذكر أنه مات
بين يدي أخيه . ولا ندري هل انتقلت معه إلى البصرة
أسرته . ونحن لا نرى لأبيه ذكراً . ونرى (٣) بشاراً
يهجوه حين أشهر أمره فيقول :

ظلمت تغني سادراً في مساءق

وأملك بالمصريين تعطي وتأخذ

(١) البنية ١٨٧ .

(٢) ج ٢ ص ٥٣ .

(٣) الأغاني (الدار) ٣ - ٢١٠ .

ويظهر من هذا أن أمه كانت مع ابنها في العراق . ولا ندري هل تزوج . وفي حديث^(١) للفراء . أن سيبويه كانت له جارية تخدمه . وفي طبقات^(٢) النحاة لابن قاضي شبهة أن جاريته مزقت جزازات كتابه فطلقها . فهل يريد بجاريته زوجته ، أو يريد بتطليقها إخراجها من بيته وبيعها . والظاهر أنه لم يكن له زوج ولا ولد . وآية ذلك أنه بعد أن أخفق في بغداد في قصته مع الكسائي — على ما يأتي — لم يعد إلى منزله بالبصرة ، وعمد قاصداً إلى فارس .

وقد كان اتجاهه إذ أخذ في طلب العلم إلى علم الحديث والرواية . وكان حماد بن سلمة شيخ الحديث والرواية في البصرة في عصره . ويقول^(٣) فيه أبو محمد الزيدى :

يا طالب النحو ألا فابكه بعد أبي عمرو وحماد وهو يريد أبا عمرو بن العلاء . فاختلف سيبويه إلى حماد يقرأ عليه الحديث ويرويه عنه . وحدث أن سيبويه كان يستعمل عليه يوماً فألقى عليه حماد الحديث^(٤) : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من أحد من أصحابي إلا وقد أخذت عليه ليس أبا الدرداء ، فقال سيبويه — وكان قد شدا طرفاً من النحو : ليس أبو الدرداء . فقال حماد : لحت يا سيبويه . فقال سيبويه : لا جرم لأطبن علماً لا تلحنني فيه أبداً ، واتجه لدرس النحو فلزم الخليل . وقد ظن سيبويه أن الواجب رفع ما بعد ليس ليكون اسماً لها ، ولم يكن عرف أسلوب ليس في الاستثناء . وقد عرض سيبويه لهذا الأسلوب في الكتاب ١ - ٣٧٦ وأشبعه بياناً وتعليلاً . ومما يحكى في ذلك أن سيبويه جاء يوماً إلى حماد بن سلمة فقال : أحدثك هشام بن عروة عن أبيه في رجل رعى

(١) معجم الأدباء ١ - ١٣٨ .

(٢) ج ٢ ص ٢١٠ .

(٣) تهذيب التهذيب ٣ - ١٣ .

(٤) جاء هذا الحديث في الجامع الصغير في شأن أبي عبيدة بن

الجراح ، مع تغيير في بعض الألفاظ .

في الصلاة — بضم العين — ؟ فقال حماد : أخطأت إنما هو رعى — بفتح العين — فانصرف سيبويه إلى الخليل فشكا إليه ما لقيه من حماد . فقال : صدق حماد ، ومثل حماد يقول هذا . قال الزبيدي^(١) : « ورعى لغة ضعيفة » .

ومما يذكر في هذا الحديث أن الكسائي^(٢) كان سبب إقباله على العربية أنه كان يجلس إلى قوم من العرب يتحدث معهم ، فجاءهم يوماً وقد تعب فقال : قد عيت . فقالوا : أتجالسنا وأنت تلحن ! فقال : كيف لحت ؟ فقالوا : إن كنت أردت انقطاع الحيلة والتجبر في الأمر فقل : عيت مخففاً . وإن كنت أردت التعب فقل : أعيت . فقام من فورهم ، وطلب العربية حتى صار إماماً فيها .

وقد عمد سيبويه بعد هذا إلى النحو يأخذه عن أئمته ، ولا سيما الخليل . ويظهر أنه كان لا يرى في حماد النحو الذي يشبع رغبته في تفهم دقائق النحو وعويص مسائله ، وإن كان يونس يقول : أول من تعلمت منه النحو حماد بن سلمة . وذلك أن النحو كان كل يوم تظهر فيه أبواب جديدة ، وقد يحمّد النحو القديم على ما يعرف فيغيب عنه ما يجد منها .

وأخذ النحو عن عيسى بن عمر (١٤٩ هـ) ويونس ابن حبيب (١٨٣ هـ) والأخفش الكبير أبي الخطاب عبد الحميد بن عبد الحميد . ويذكر أبو زيد الأنصاري (٢١٥ هـ) أن سيبويه أخذ عنه ، وأنه إذا قال سيبويه : أخبرني الثقة فإنما يعنيه ، وأخذ عن غيرهم : ويقول في الكتاب ٢ - ٤٢ : « هذا قول يونس والخليل ومن رأينا من العلماء » ويذكر في القراءات ممن أخذ عنهم هارون . يقول في الكتاب ٢ - ٤٢١ : « وحدثنا هارون أن بعضهم قرأ : فلا^(٣) جناح عليهما أن يتصلحا بينهما صلحاً » وهو هارون بن موسى الأعور ، كان أول من

(١) ص ٦٦ . (٢) معجم الأدباء ١٣ - ١٦٩ .

(٣) الآية ١٢٨ سورة النساء .

سمع بالبصرة وجوه القراءات وأتفها وتبع الشاذ منها .
وقد توفى ^(١) قبل المائتين . وكان أكثر تلقيه عن الخليل ،
حتى إنه إذا قال في كتابه : قال أو سأله فإنه يعنى
الخليل . وكان الخليل قد عرف له قدره وثقابة ذهنه
وقوة فطنته فأبته علمه ونصح له في التعليم . ويقول ^(٢)
بعض من كان يغشى الخليل : كنت عند الخليل فأقبل
سيبويه فقال : مرحباً بزائر لا يمل . ويقول الراوى :
وما سمعت الخليل يقولها لغيره .

وكان سيبويه في أخذه عن شيوخه مستقلاً الفكر
ينقد ما يقولونه ببصرة نفاذة ، ويناقشهم مناقشة الجهبذ
الخبير ، فكان بعضهم يخشى مساءلته . حدث ^(٣)
الأحفش قال : كنت عند يونس ف قيل له : قد أقبل
سيبويه . فقال : أعوذ بالله منه ! فجاء فسأله فقال :
كيف تقول : مررت به المسكين ؟ فقال : جائز أن
أجره على البدل من الهاء . فقال له : فمررت به
المسكين - بالرفع - على معنى : المسكين مررت به ؟
فقال : هذا خطأ لأن المضمحل قبل الظاهر . فقال له :
إن الخليل أجاز ذلك وأنشد فيه أبياتاً . فقال : هو خطأ .
قال : فمررت به المسكين - بالنصب - ؟ فقال :
جائز . فقال : على أى شيء ؟ فقال : على الحال .
فقال سيبويه : أليس أنت أخبرتنى أن الحال لا تكون
بالألف واللام . فقال : صدقت . ثم قال لسيبويه :
فما قال صاحبك فيه ؟ - يعنى الخليل - فقال
سيبويه : قال لى : إنه ينصب على الترحم . فقال :
ما أحسن هذا ! ورأيت مغموماً بقوله : نصبته على
الحال . وكان سيبويه مع إجلاله للخليل يمتحن رأيه
بموافقة العرب أو مخالفته . يقول فى الكتاب ١ - ٢٧٤ :
« والذى ذكرت لك قول الخليل . ورأينا العرب توافقه
بعد ما سمعناه منه » . بل نراه يزيف قوله . ففى الكتاب

١ - ١٨١ : « وزعم الخليل أنه يجوز أن يقول الرجل :
هذا رجل أخو زيد إذا أردت أن تشبهه بأخى زيد .
وهذا قبيح ضعيف لا يجوز إلا فى موضع الاضطراب .
ولو جاز هذا لقلت : هذا قصير الطويل تريد : مثل
الطويل ، فلم يجز هذا كما قبح أن تكون المعرفة حالاً
كالنكرة إلا فى الشعر » .

أستاذية سيبويه : لقد استوى علم العربية عند
سيبويه ، وصار فى معة شبابه وفى حياة شيوخه أستاذاً
له حلقة وأصحاب ، واشتهر فى البصرة بالإمامة . يقول
محمد بن سلام : « كان ^(١) سيبويه النحوى جالساً فى
حلقة بالبصرة ، فتذاكرنا شيئاً من حديث قتادة ،
فذكر حديثاً غريباً ، وقال : لم يرو هذا إلا سعيد بن أبى
العروبة . فقال له بعض ولد جعفر بن سليمان : ما هاتان
الزيادتان يأبى بشر ؟ يريد الألف واللام فى العروبة .
فقال : هكذا يقال ؛ لأن العروبة هى الجمعة . ومن
قال : عروبة فقد أخطأ » . وقال ابن عائشة : « كنا ^(٢)
نجلس مع سيبويه النحوى فى المسجد ، وكان شاباً جميلاً
نظيفاً قد تعلق من كل علم بسبب ، وضرب فيه بسهم ،
مع حداثة سنه وبراعته فى النحو . فبينما نحن عنده ذات
يوم إذ هبت ريح أطارت الورق ، فقال لبعض أهل
الحلقة : انظر أى ريح هى ؟ وكان على منارة المسجد
تمثال فرس من صفر ، فنظر ثم عاد فقال : ما يثبت
الفرس على شيء . فقال سيبويه تقول : العرب فى مثل
هذا : تذاهبت الرياح أى فعلت فعل الذئب ليختل
فيتوهم الناظر أنه عدة ذئاب » .

نعت سيبويه : كان شاباً جميلاً نظيفاً حسن الثياب
كما فى وصف ابن عائشة السابق . وكان فى لسانه حبة
أو لكنة . وذلك من أثر فارسيته . وكان ذلك مما يجعل
لصاحبه الغلبة عليه فى المناظرة . ولقد تناظر هو
والأصمعى ، فغلبه الأصمعى ، فقال يونس : الحق مع

(١) انظر طبقات ابن الجزرى ٢ - ٣٤٨ .

(٢) طبقات الزبيدي ٦٨ .

(٣) معجم الأدباء ١٦ - ١٣٦ .

(١) الزبيدي ٦٧ .

سيبويه ، وهذا - أى الأصمعى - يغلبه بلسانه . وكانت ^(١) هذه المناظرة فى الأبيات التى أوردها سيبويه فى كتابه ، فقد فسر الأصمعى بعضها على خلاف ما فسر سيبويه . ويقول بعض من ذكره : « عمرو بن ^(٢) عثمان قد رأيت . وكان حدث السن ، كنت أسمع فى ذلك العصر أنه أثبت من حمل عن الخليل . وقد سمعته يتكلم وينظر فى النحو . وكانت فى لسانه حجة . ونظرت فى كتابه فرأيت علمه أبلغ من لسانه » .

سيبويه والكسائى ، أو إماما البصرة والكوفة : سبق أن الكسائى وأصحابه واتاهم الحظ والسعادة . ولقد حلوا فى بغداد محلا رفيعا . وكان منهم مؤدبو أولاد الخليفة . وكانوا عند البصريين فى النحو والأدب أقل منهم معرفة وأضعف أسبابا . وقد رأى سيبويه - وهو إمام البصريين - أن يزاحمهم فى مركزهم عسى أن ينال علم البصرة ما يستحقه من انتشار ، وعلماؤها ما يستحقون من مجد . فآزمع أن يرحل إلى بغداد ، وقصد البرامكة ، وعرض عليهم أن يجمعوا بينه وبين الكسائى ، ويناظره . وكان واثقا أن سيكون له الفلج والنصر . وبلغ الكسائى مقدم سيبويه ، وخشى مغبة المناظرة أن يزول سلطانه فى بغداد وسلطان أصحابه . فأتى جعفر بن يحيى ^(٣) بن برمك والفضل أخاه ، وقال : أنا وليكما وصاحبكما . وهذا الرجل إنما قدم ليذهب على . قالا : فاحتل لنفسك فلما سنجم بينكما . ويبدو أن فارسية سيبويه كان يقابلها فارسية الكسائى ، فهو أيضا فارسى من ولد بهمن بن فيروز ، وكان أسديا بالولاء ، فلم يكن لسيبويه ما يجعله أقرب إلى قلوب البرامكة من الكسائى . وكان للكسائى

بعد أنه إمام بغداد فى النحو ومؤدب ولد الرشيد . وكانت حيلة الكسائى التى نبه عليها البرمكيان أن دبر هو وأصحابه خطة كان لها ما توقعوا . وهى أن يتقدمه فى مجلس المناظرة أصحابه فيسألوا سيبويه أسئلة ويتألبوا عليه فيها ، حتى إذا فترت همته وبأن كلاله جاء الكسائى فوجد قيرنا قد ذهب حده وزايله غرب نشاطه ، فكان له ما أراد من صرعه . وجاء اليوم الموعد للمناظرة وحضر أصحاب الكسائى وسيبويه وحده لا ظهر له . فأخذ القراء والأحمر وابن سعدان من الكوفيين ينثالون عليه بالأسئلة ، وهو يجيبهم على مذهبه ، وهم يخطئون له إذ كان لا يوافق مذهبهم ، وضجر سيبويه ، وحضر الكسائى ومعه من الأعراب من ينتفعون به لجأه عند السلطان ، وسأل الكسائى سيبويه كيف تقول : كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبرور فإذا هو هى أو فإذا هو إياها . ويجيب سيبويه بالتزام الصورة الأولى ، ويقرر الكسائى أن الصورتين جائزتان ، ويستشهد الأعراب الذين أحضرهم فيشهدون له ، وينتهى المجلس بغلبة الكسائى . ويمنح البرمكى سيبويه عشرة آلاف درهم ، ويعود سيبويه من بغداد منكسر النفس كيدا . ويقال : إنه ذهب إلى مسقط رأسه البيضاء حيث أدركته منيته سنة ١٨٠ هـ فى أظهر الأقوال . ويقال إن موته كان على أثر فساد فى المعدة قوحزن ببلغ لإخفاقه فى إعلاء علم البصرة وتسويده . وقد كان له من حسن الذكر بعده ومن ارتفاع مذهب البصرة ما يعوضه عما فترده . ويروى أنه لما اعتل وضع رأسه فى حجر أخيه ، فبكى أخوه فتطربت من دمعه قطرة على وجهه فرفع سيبويه رأسه فرآه يبكى فقال :

أخيـن كنا فرق الدهر بيننا

إلى الأمد الأقصى ومن يأمن الدهرا !

(١) معجم الأدباء ١٦ - ١٢٥ .

(٢) المرجع السابق ١١٨ .

(٣) الزبيدي ٦٨ وما بعدها .

٢- كتاب سيديويه

هذا هو الكتاب الخالد الذي جمع العربية في ترتيب لم يعهد من قبل . ويقول صاعد الأندلسي في طبقات^(١) الأئمة في الحديث عن المحسبي : « ولا أعرف كتاباً ألّف في علم من العلوم قديمها وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم وأحاط بجميع أجزاء ذلك الفن غير ثلاثة كتب . أحدها كتاب المحسبي هذا في علم الهيئة والفلك وحركات النجوم . والثاني كتاب أرسطاطليس في علم صناعة المنطق . والثالث كتاب سيديويه البصري في علم النحو العربي . فإن هذه الكتب الثلاثة لا يشذ عن كل واحد منها من أصول علمه ولا من فروعها إلا ما لا خطر له » وقد بلغ من جلالته أنه إذا أطلق الكتاب في النحو والصرف انصرف إلى كتاب سيديويه .

وليس لدينا في العربية كتاب قبله . وقد قيل^(٢) : إن عيسى بن عمر ألف قبل سيديويه كتابين في النحو هما الإكمال والجامع ، وإن الخليل قال فيهما : بطل النحو جميعاً كله غير ما أحدث عيسى بن عمر ذلك لإكمال وهذا جامع وهما للناس شمس وقمر ويقول اسيراني : ولم يقعا إلينا ولا رأينا أحداً ذكر أنه رأيهما . والأقرب أن هذا الحديث فرية وضعها الكوفيون ليوقعوا في النفوس أن سيديويه استفاد من هذين الكتابين ، والكتاب بين أيدينا ، وهو يروى فيه عن شيوخته ومنهم عيسى بن عمر - وروايته فيه قليلة - وهو يروى عنه بسماحه لا من كتابه . وأعظم فرية من هذا قول ثعلب الكوفي المتعصب : « اجتمع^(٣) على صنعة كتاب سيديويه أربعون إنساناً منهم سيديويه . والأصول والمسائل للخليل . والكتاب بأيدينا صنعة عبقري واحد ، ولا يشتم منه تعدد . وإنما هو حسد

الكوفيين أعمى بصائرهم . وكأن هذا الافتراء من الكوفيين أحدث شكاً عند بعض الناس ، فسأل الأعلام الشنمري عن هذا وعن أمور تتعلق بسيديويه ، فكان من جوابه : « وأما^(١) كتابه الجاري بين الناس فلم يصح أنه أنشأه من كتاب آخر قبله » .

والثناء على الكتاب كثير . ويقول أبو جعفر النحاس : لم يزل أهل العلوم يفضلون كتاب سيديويه ، حتى لقد قال محمد بن يزيد - هو المبرد - : لم يعمل كتاب في علم من العلوم مثل كتاب سيديويه . وذلك أن الكتب المصنفة في العلوم مضطرة إلى غيرها ، وكتاب سيديويه لا يحتاج من فهمه إلى غيره . وقال الجرمي : أنا منذ ثلاثين سنة أفق الناس في الفقه من كتاب سيديويه . قال المبرد : وذلك أن أبا عمر الجرمي كان صاحب حديث . فلما علم كتاب سيديويه تفقه في الحديث ؛ إذ كان كتاب سيديويه يتعلم منه النظر والتفتيش ، ثم ينظر في السنن المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . فبها يصل الطالب إلى مراد الله عز وجل في كتابه . وهي تفتح له أحكام القرآن فتحاً .

تأليف الكتاب : في طبقات النحاة لابن قاضي شعبة رواية عن أبي علي الفارسي ، ولم يذكر المؤلف الراوي . والرواية هي : « وهو قد عقد كتابه وصنف أوائل أبوابه في جزازات وقطع . فلم يكن يقبل على الجارية ولا يشتغل بها وهي مشغوفة بحبه ، ولم يكن يشغله إلا النظر والسهر والكتب . فرصدت خروجه إلى السوق في بعض حوائجه ، وأخذت جذوة نار فطرحتها في الكتب حتى احترقت . فرجع سيديويه فنظر إلى كتبه وهي هباء فغشى عليه أسفاً ، ثم أفاق فطلقها ، ثم أنشأ الكتاب بعد ذلك ثانية . قال لنا أبو علي : وذهب منه

(١) حاشية ابن سديد على الأشموني ٢- ٧٢ .

(٢) الزبيدي ٧٧ .

(٣) ٢ ص ٢١٠ .

(١) ص ٤٦ طبعة مطبعة السعادة .

(٢) البغية . ٢٧ .

(٣) فهرست ابن النديم .

علم كثير أخذه عن الخليل فيما أحرق له . وفي النفس من هذه الرواية شيء ، فالكتاب كامل لا ينقص شيئاً . وأيا ما كان الأمر فقد تم الكتاب في حياة سيبويه ، ولكنه لم يشهره ، إذ وافاه حمامه قبل أن يرويه أصحابه ويذكر^(١) أن إبراهيم بن سفيان الزبدي قرأه عليه ، ولكن لم يتمه . وكان أخص الناس بسيبويه أبو الحسن الأخفش سعيد بن مسعدة (٢١٠ هـ)

وكان سيبويه يعرض عليه كتابه . وهو يقول في ذلك : ما وضع سيبويه في كتابه شيئاً إلا وعرضه عليّ ، وكان يرى أنه أعلم به مني ، وأنا اليوم أعلم منه . وكأنه يريد ما تجدد له من نظر يخالف فيه رأى سيبويه . ولا يزال البصريون يرجحون آراء سيبويه على ما خالفه فيه الأخفش . وقد روى الأخفش الكتاب كما لا عن سيبويه . ويبدو أن سيبويه تركه عنده حين رحل إلى بغداد . وكان الأخفش يكثر الثناء على الكتاب عند الجرمي والمازني فخشي أن ينسبه إلى نفسه إذ لم يكن معروفاً عند الناس ، فعرضاً عليه أن يرويهما الكتاب ، فأخذه عنه ، وانتشر الكتاب واشتهر .

وصف الكتاب : يقع الكتاب في أكثر من تسعمائة وعشرين صفحة من القطع الكبير . وقد جرى التقسيم فيه إلى أبواب ، ولا نرى فيه كتباً ولا فصولاً . وهو يكثر من الأبواب للمبحث الواحد بحسب تنوع ما يجرى فيه البحث . فيذكر مثلاً عدة أبواب للفاعل . فباب للفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول . وباب للفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين ، وباب للفاعل الذي يتعداه فعله إلى ثلاثة مفعولين . وهكذا تمشي الأبواب والبحوث .

ويقع الكتاب في جزأين . الأول في مباحث نحوية . والثاني فيه مباحث الممنوع من الصرف ، ومباحث النسب والإضافة ، ومباحث التصغير وبقية مباحث

التصريف . ويبتدئ الكتاب بتقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف . وينتهي بمباحث غارج الحروف والإدغام . وليس للكتاب خطبة ولا خاتمة . وقد علل هذا بأن سيبويه تخرم قبل أن يضع له الخطبة والخاتمة ، كما لم يضع له اسماً خاصاً .

ويحوى الكتاب مع مباحث النحو والصرف مباحث العربية بوجه عام . ففي تضاعيفه مباحث عن المحاز ، وعن طرف من المعاني ، وعن وجوه إنشاد الشعر وضروراته ، وعن تعريب الكلمات الأعجمية . وفيه قدر صالح من مباحث الأصوات العربية .

العناية بالكتاب : اهتم النحاة بالكتاب وصار عماد درسه . وكان جهابذة البصريين يقرئون الكتاب . ومن اشتهر بإقرائه المبرد والزجاج والمازني ، وأبو بكر مبرمان كان^(١) يقرئ الكتاب بمائة دينار .

ومن بالغ في الاهتمام به أهل الأندلس . ويقول أبو حيان في البحر المحيط ١-٣ في الحديث عن أهل الأندلس : « ومما برعوا فيه علم الكتاب ، انفردوا بإقرائه مذ أعصار دون غيرهم من ذوى الألباب . أثاروا كنوزه ، وفكوا رموزه ، وقربوا قاصيه ، وراضوا عاصيه ، وفتحوا مقفله ، وأوضحوا مشكله ، وأنهجوا شعابه ، وذلوا صغابه ، وأبدوا معانيه في صورة التمثيل ، وأبدعوه بالتركيب والتحليل . . . فالكتاب^(٢) هو المرقاة إلى فهم الكتاب^(٣) ، إذ هو المطلع على علم الإعراب » .

هل أدخل في الكتاب ما ليس منه : كثرت نسخ الكتاب ، وكان بعضها يكتبه الوراقون ، ولا يتحرى فيه الرواة عن الثقات ، وكان في بعض النسخ حواش على الكتاب فيلحقها الناسخ بمن الكتاب . وفي الأشباه^(٤)

(١) البنية ٧٤ .

(٢) أي كتاب سيبويه

(٣) أي القرآن الكريم .

(٤) ج ٤ ص ٢٥ .

(١) البنية ١٨١ .

والنظائر للسيوطي أنه ألحقت حواش من كلام الأخفش وغيره بالكتاب . ويقول الزمخشري في المفصل في مبحث الإضافة : « وما يقع في بعض نسخ الكتاب من قوله :

فرججتها بمزجة زج القلوص أبي مزاده فسيبويه برئ من عهده » وفي النسخة المطبوعة للكتاب^(١) « وزعم الخليل أن قولهم : ظريف وظروف لم يكسر على ظريف ، كما أن المذاكير لم تكسر على ذكر ، وقال أبو عمر : أقول في ظروف : هو جمع ظريف كسر على غير بنائه وليس مثل مذاكير . والدليل على ذلك أنك إذا صغرت قلت : ظريفون ولا تقول ذلك في مذاكير » وأبو عمر هو صالح بن إسحاق الجرمي وقد قيل إنه رأى سيبويه ولم يأخذ عنه . وقد كانت هذه حاشية في نسخة الجرمي فألحقها الناسخ بالكتاب وتابعه النساخ . وفي اللسان (فقد) جاء البيت :

إذا فاقد خطباء فرخين رجعت

ذكرت سليمي في الخليط المابين

وفيه عقبه : « قال ابن سيده : هكذا أنشده سيبويه بتقديم خطباء على فرخين » ولم يوقف على هذا البيت في الكتاب ، فيبدو أنه كان في نسخة ابن سيده . وفي المخصص ١٦/ ١٢٤ أن الذي ذكر البيت أبو علي الفارسي . منهج سيبويه في الكتاب واحتجاجة : يأخذ سيبويه في المسألة من النحو أو الصرف أو وجوه العربية ، فيوصلها ويذكر ما أثر فيها عن الخليل وغيره ، ويعمل كل وجه فيها . وهو في ذلك يعم عن عبقرية نادرة وعن إلمام تام بمزاج العربية وروحها ويذكر الشبه للمسألة والمابين لها . وهو يحتاج بما يسمع من كلام العرب نثره وشعره وبقرارات القرآن . وقد أخذ القراءة عن أبي عمرو بن العلاء ، وذكره ابن الجوزي في القراءة^(٢) وهو يقول في الكتاب ١ - ٧٤ : « وقد قرأ بعضهم

وأما ثمود فهديناهم - يريد نصب ثمود - إلا أن القراءة لا تخالف لأنها السنة » . ولا نراه يستشهد بالحديث ، مع أنه^(١) أخذ الحديث عن الخليل . وقد علمنا أنه أخذ بعض الحديث عن حماد بن سلمة المحدث الكبير . ونراه يقول : « وأما^(٢) قولهم : كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه إما اللذان يهودانه وينصرانه ففيه ثلاثة أوجه » وتراه أورده هكذا منسوباً إلى العرب . وجاء في الجامع الصغير حديثاً بلفظ « كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » وقال الشارح : « حديث صحيح » وكان ذلك لأن هذا اللفظ الذي استشهد به ليس لفظ الحديث وأن بعض العرب رواه على سجيته . وجاء في الكتاب ١ - ١٣٠ : « وذلك قولك : الناس مجزيون بأعمالهم إن خيراً فخير وإن شراً فشر » ومن^(٣) العلماء من يجعله حديثاً ، ومنهم من لا يجعله حديثاً ، وإن كان معناه مما ورد فيه حديث .

ويكثر في الكتاب ذكر سماعه عن العرب فيقول : « وحدثنا^(٤) بعض العرب أن رجلاً من بني أسد قال يوم جيلة واستقبله بعير أعور فتطير منه فقال : يا بني أسد أعور وذئاب ! » . ويقول : « وسمعنا^(٥) من يقول : كجالب التمر إلى هجر يا فتى » . وقد يعتمد في الرواية على غيره فيقول : « وزعم أبو الخطاب أنه سمع بعض العرب الموثوق بعريبتهم ينشد هذا البيت :

أتوعدني بقومك يا بن حجل /
أشابات نخالون العبادا

بما جمعت من حضن بن عمرو /
وما حضن وعمرو والجياذا

(١) تاريخ بغداد ١١ - ٣٢٦ .

(٢) الكتاب ١ - ٣٩٦ .

(٣) انظر الصبان في مبحث حذف كان .

(٤) الكتاب ١ - ١٧٢ .

(٥) الكتاب ٢ - ٢٣ .

(١) ج ٢ ص ٣٠٨ .

(٢) غاية النهاية رقم ٢٤٥٩ .

وشواهد الشعرية تبلغ خمسين وألف بيت . ويقول
الجرمي : « نظرت^(١) في كتاب سيبويه فإذا فيه ألف
وخمسون بيتاً . فأما الألف فعرفت أسماء قائلها . وأما
الخمسون فلم أعرف قائلها » . وقد عرف^(٢) الشنقيطي
الكبير محمد محمد بن التلاميذ واحداً منها . وهو قوله :

أبعد كندة تمدحن قبيلا

ورد هذا الشطر في الكتاب ٢-١٥١ . وولف
الشنقيطي على أنه لامرئ القيس وصدر البيت :

قالت فطيمة حل شعرك مدحه

وهو في نسخة الديوان بتحقيق الأستاذ محمد
أبي الفضل في ص ٣٥٨ . على أن الناظر في الكتاب يقفه
قوله قبل الشطر : « وقال مقنع » والظاهر أن هذا اسم
الشاعر ، ومن المعروفين بهذا الاسم المقنع الكندي ،
فلا يكون إذاً من الأبيات التي لا يعرف قائلها ، فإذا
كان هذا الغزو خطأ كان له مقام آخر .

ويذكر في سبب إغفال سيبويه أسماء شعرائه أن البيت
قد تعتوره نسبتان وأكثر ، فينسب إلى شاعر في موطن ،
وإلى آخر في آخر ، ولا تكون الرواة على ثقة من
أحدهما . وقد وقع هذا في عمل الجرمي الذي استمر عليه
الكتاب . فالبيت :

مشائيم ليسوا مصلحين عشيرة

ولا ناعب إلا بين غرابها

نسب في الكتاب ١-٨٣ ، ١٥٤ للأخوص
الرياحي ، ونسب للفرزدق في ١-٤١٨ .
والبيت :

بدا لي أني لست مدرك ما مضى

ولا سابقاً شيئاً إذا كان جائياً

نسب إلى زهير في ١-٨٣ ، ونسب إلى صرمة بن
قيس الأنصاري في ١-١٥٤ ، وإن كانت الرواية
الأخيرة (سابق) بالجر .

وسيبويه قد يكرر الشاهد للاستشهاد به في حكمين
إعرابين ، كما في بيت زهير وصرمة . وهو يحتج
بالرواية عن العرب الموثوق بعريتهم وإن كانت الرواية
مغيرة عن الأصل . فقد جاء في الكتاب ١-٤٢٨
لزياد الأعجم :

وكننت إذا غمزت قناة قوم

كسرت كعوبها أو تستقيها

فقال شارح أبيات الإيضاح : وقع^(١) هذا البيت
في قصيدة لزياد الأعجم غالبها مرفوع القوافي وبعضها
مجرورها . وقال الزنجشري في شرح أبيات الكتاب :
أبيات القصيدة غير منصوبة وإنما أنشده سيبويه منصوباً
لأنه سمعه هكذا بمن يستشهد بقوله .

وقد يشد سيبويه البيت مركباً من بيتين لأنه سمعه
هكذا . فقد جاء في الكتاب ١-٣٥٦ قول الشاعر :

ورد جازرهم حرفاً مصرمة

ولا كريم من الولدان مصبوح

وهو مركب من بيتين - كما في اللسان (صر) -
وهما :

إذا اللقاح غدت ملقى أصرتها

ولا كريم من الولدان مصبوح

ورد جازرهم حرفاً مصرمة

في الرأس منها وفي الأصلاء تملح

نقد الكتاب : لم يسلم الكتاب - على جلالته - من
النقد . ولقد نقده من كان من أكثر الناس إجلالاً له
وتنويماً بشأته ، وهو المبرد ، فلقد كتب كتاباً في
نقده سماه مسائل الغلط . على أن اثبات أنه رجع عما
راه في الكتاب ، وقال : « هذا^(٢) شيء كنا رأيناه في
أيام الحداثة ، وأما الآن فلا » . وقد تصدى للرد على
المبرد في مسائل الغلط ابن ولاد في كتاب سماه الانتصار

(١) انظر حاشية الصبان إلى الأشموني في مبحث إعراب الفعل .

(٢) الخصائص ١-٢٠٦ .

(١) الزبيدي ٧٧ .

(٢) انظر ج ١ ص ٢٩ من الخزائن طبعة السلفية .

وقد عرفنا نقد المبرد من هذا الكتاب ؛ إذ كان من منهجه أن يورد لفظ المبرد في رده على سيبويه ، ثم يكرر عليه بالرد والانتصار لسيبويه . وهو مخطوط في دار الكتب . ويجعل ابن ولاد عنوان كل نقدة « مسألة » وجملة مسائله ثلاث وثلاثون ومائة .

ومن أمثلة ذلك أن سيبويه في الكتاب يرى أن لا يتقدم التمييز على ناصبه . ففى قولك : امتلاً الإناء ماء لا يقال : ماء امتلاً الإناء . فيرد عليه المبرد بأن التمييز عند سيبويه كالحال ، وهو يجيز تقدم الحال على عاملها الفعل . فقياسه أن يجوز تقديم التمييز على عامله الفعل . ويرد عليه ابن ولاد في المسألة الحادية والعشرين بأن التمييز لا يشبه الحال في كل حال . فهو يخالف الحال في أن التمييز في نحو طاب زيد نفساً أصله فاعل ، ومن شأن الفاعل ألا يقدم على فعله . وما لم يكن التمييز فيه فاعلاً حمل على ما التمييز فيه فاعل . وفي الكتاب ١ - ٢٣٥ : « وقال بعض العرب : قال فلانة » فقال المبرد : هذا خطأ لم يوجد في قرآن ولا كلام فصيح ولا شعر . فقال ابن ولاد في المسألة السادسة والأربعين : « هذا كلام ظاهر الفساد بين الاختلال : . وذلك أنه حكى عن سيبويه أنه روى عن بعض العرب : قال فلانة ثم خطأه في ذلك . وهذا موضع التكذيب فيه أشبه من التخطئة ؛ لأنه ليس بقياس قاسه فيرد عليه ويخطأ فيه . وإنما ذكر أن بعض العرب قال ذلك . فإن كانت التخطئة لمن قال ذلك من العرب فهذا رجل يجعل كلامه في النحو أصلاً وكلام العرب فرعاً . فاستجاز أن يخطئها إذا تكلمت بفرع يخالف أصله » .

عبارة الكتاب : عبارة سيبويه فيها شيء من الغموض لدقة أفكاره وتعليقاته . وتحتاج في معظمها إلى تفهم وجهه . ومن ثم احتاج الكتاب إلى الشروح . فشرحه أبو سعيد السيرافي والرماني وغيرهما . وشروحه كلها لا تزال مخطوطة .

نسخ الكتاب : نسخ الكتاب المخطوطة في المكاتب البعامة كثيرة ، ومنها النسخة (١٤٠ نحو) في دار الكتب وهي في مجلد واحد . وقد طبع في باريس في مجلدين في سني ١٨٨١ - ١٨٨٥ م ، وطبع في برلين في مجلدين أيضاً في سني ١٨٩٤ - ١٩٠٠ مع ترجمة ألمانية ، وطبع في كلكتا في مجلدين في سنة ١٨٨٧ مع شرح الشواهد للأعلم . وطبع في بولاق مع شرح الشواهد للأعلم في جزأين في سنتي ١٩١٦ ، ١٩١٧ . وهذه الطبعة هي التي نحيل عليها في هذا البحث .

٣- نماذج من الكتاب

١- (هذا^(١) باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك لإظهاره من المصادر في غير الدعاء) من ذلك قولك : حمداً وشكراً لا كفرأ ، وعجباً ، وأفعل ذلك وكرامة ، ومسرة ، ونعمة عين ، وحباً ، ونعام عين ، ولا أفعل ذلك ولا كيداً ولاهما ، ولأفعلن ذلك ورغماً وهواناً . وإنما ينتصب هذا على إضمار الفعل ؛ كأنك قلت : أحمد الله حمداً ، وأشكر الله شكراً . وكأنك قلت : أعجب عجباً ، وأكرمك كرامة ، وأسرك مسرة ، ولا أكاد كيداً ، ولا أهمهما ، وأرغمك رغماً . وإنما اختزل^(٢) الفعل ههنا لأنهم جعوا هذا بدلاً من اللفظ بالفعل ؛ كما فعلوا ذلك في باب الدعاء ؛ دأن قولهم : حمداً في موضع أحمد الله ، وقوله : عجباً في موضع أعجب منه ، وقوله : ولا كيداً في موضع ولا أكاد ولا أهم . وقد جاء بعض هذا رفعاً مبتدأ ثم يبنى عليه^(٣) . وزعم^(٤) يونس أن رؤية بن العجاج

(١) الكتاب ١ - ١٦٠ .

(٢) أي حذف .

(٣) أي يؤتى بعده بخبره .

(٤) يريد بالزعم الرأي والقول ، ولا يريد به .

كان ينشد هذا البيت رفعا ، وهو لبعض مذبح (وهو^(١))
هني بن أحمر الكنانى :

عجب لتلك قضية وإقامتى

فيكم على تلك القضية أعجب

وسمعا بعض العرب الموثوق به يقال له : كيف
أصبحت ؟ فيقول : حمد الله وثناء عليه ، كأنه يحمله
على مضمر فى نيته هو المظهر ، كأنه يقول : أمرى
وشأنى حمد الله وثناء عليه . ولو نصب لكان الذى فى
نفسه الفعل ولم يكن مبتدأ لينبى عليه ، ولا ليكون مبنيا
على شيء هو ما أظهر . وهذا مثل بيت سمعناه من
بعض العرب الموثوق به يرويه :

فتالت حنان ما أتى بك ههنا

أذو نسب أم أنت بالحقى عارف

لم ترد : تحن ، ولكنها قالت : أمرنا حنان
أو ما يصيبنا حنان . وفى هذا المعنى كله معنى النصب .
ومثله فى أنه على الابتداء وليس على فعل قوله عز وجل
(قالوا معذرة إلى ربكم) لم يريدوا^(٢) أن يعتذروا اعتذارا
مستأنفا من أمر ليما عليه ، ولكنهم قيل لهم : لم تعظون
قوما ، قالوا موعظتنا معذرة إلى ربكم ، ولو قال رجل
لرجل : معذرة إلى الله وإليك من كذا وكذا يريد
اعتذارا لنصب . . . »

٢ - (هذا^(٣) باب ما يضاف إلى الأفعال من
الأسماء) يضاف إليها أسماء الدهر . وذلك قولك : هذا
يوم يقوم زيد ، وآتيك يوم يقول ذاك ، وقال الله
- عز وجل - : (هذا^(٤) يوم لا ينطقون) و (هذا^(٥) يوم

(١) كذا وكثانة ليست من مذبح فيما يعرف ، فذبح
يمنية وكثانة حجازية . وفى نسبة البيت اختلاف كثير . وانظر خزانة
الأدب (السلفية) ٢ - ٣٢ .

(٢) ليس عند سيبويه فى القراءة إلا رفع (معذرة) وقد جاء
النصب فى رواية حفص عن عاصم ، ولم يقف عليها سيبويه . وهذا فى
الآية ١٦٤ سورة الأعراف .

(٣) الكتاب ١ - ٤٦٠ .

(٤) الآية ٣٥ سورة المرسلات .

(٥) الآية ١١٩ سورة المائدة .

ينفع الصادقين صدقهم) . وجاز هذا فى الأزمنة واطرد
فيها ، كما جاز للفعل أن يكون صفة . وتوسعوا بذلك
فى الدهر لكثرتة فى كلامهم ، فلم يخرجوا الفعل من هذا
كما لم يخرجوا الأسماء من ألف الوصل ، نحو ابن ،
ولما أصله للفعل وتصريفه . ومما يضاف إلى الفعل أيضاً
قولك : ما رأيته منذ كان عندى ، ومنذ جئنى . ومنه
أيضاً آية . قال :

بآية تقدمون الخيل شعنا

كأن على سنا بكها مداما

وقال يزيد بن عمرو بن الصعق :

ألا من مبلغ عني تمبا

بآية ما تحبون الطعاما

فما لغو . . . وسألته - يعنى الخليل - عن قوله فى
الأزمنة : كان ذاك زمن زيد أمير ، فقال : لما كانت
فى معنى إذ^(١) أضافوها إلى ما قد^(٢) عمل بعضه فى بعض
كما يدخلون إذ على ما قد عمل بعضه فى بعض ، ولا
يغيرونه شبهوا هذا بذلك . ولا يجوز هذا فى الأزمنة
حتى تكون بمنزلة إذ . فإن قلت : يكون هذا يوم زيد
أمير كان خطأ . حدثنا بذلك يونس عن العرب ؛ لأنك
لا تقول : يكون هذا إذا زيد أمير . جملة هذا الباب
أن الزمان إذا كان ماضياً أضيف إلى الفعل وإلى الابتداء
والخبر ؛ لأنه فى معنى إذ فأضيف إلى ما يضاف إليه
إذ ، وإذا كان لما لم يقع لم يضاف إلا إلى الأفعال ؛ لأنه
فى معنى إذا ، وإذا هذه لا تضاف إلا إلى الأفعال . .

٣ - (هذا^(٣) باب تسمية المؤنث) اعلم أن كل
مؤنث سميت بثلاثة أحرف متوال منها حرفان بالتحريك
لا ينصرف . فإن سميت بثلاثة أحرف فكان الأوسط
منها ساكناً وكانت شيئاً مؤنثاً أو اسماً الغالب عليه المؤنث
كسعاد فأنت بالخيار : إن شئت صرفته ، وإن شئت
لم تصرفه . وترك الصرف أجود . وتلك الأسماء نحو

(١) أى يراد به المضى . (٢) يريد الجملة .

(٣) للكتاب ٢ - ٢٢ .

قَدِر وعَزَّ ودَعَد وجَمَل ونَعِم وهنَد . وقد قال الشاعر
فَصَرَف ذلك ولم يَصْرِفَه :

لم تتلفَع بفضل مَئْزِهَا

دَعَد ولم تغْذ دَعْد في العَلَب

فَصَرَف ولم يَصْرِف . وإنما كَانَ المَوْثُ بهذه المِزَاجِ
ولم يَكُن كالمَذكِر لِأَنَّ الأشياءَ كُلَّهَا أَصْلُهَا التَّذْكِيرُ
ثُمَّ تَخْتَصُّ بَعْدَ . فَكُلُّ مَوْثٍ شَيْءٍ وَالشَّيْءُ يَذْكَرُ .
فَالتَّذْكِيرُ أَوَّلُ ، وَهُوَ أَشَدُّ تَمَكُّناً ؛ كَمَا أَنَّ النَّكَرَةَ هِيَ
أَشَدُّ تَمَكُّناً مِنَ المَعْرِفَةِ ؛ لِأَنَّ الأشياءَ إِنَّمَا تَكُونُ نَكَرَةً ثُمَّ
تَعْرِفُ . فَالتَّذْكِيرُ قَبْلُ ، وَهُوَ أَشَدُّ تَمَكُّناً . فَالأَوَّلُ
أَشَدُّ تَمَكُّناً عِنْدَهُمْ . فَالنَّكَرَةُ تَعْرِفُ بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ
وَالِإِضَافَةِ وَأَنَّ يَكُونُ عِلْماً ، وَالشَّيْءُ يَخْتَصُّ بِالتَّائِيثِ
فَيُخْرِجُ مِنَ التَّذْكِيرِ كَمَا يُخْرِجُ المَذكُورَ إِلَى المَعْرِفَةِ . فَإِنَّ
سَمِيَتِ المَوْثُ بِعَمْرٍو أَوْ زَيْدٍ لَمْ يَجْزِ الصَّرْفُ . هَذَا قَوْلُ
أَبِي إِسْحَاقَ وَأَبِي عَمْرٍو فِيمَا حَدَّثَنَا يُونُسُ . وَهُوَ القِيَاسُ . :
وَكَانَ عَيْسَى يَصْرِفُ امْرَأَةً اسْمُهَا عَمْرٍو لِأَنَّهُ عَلَى أَخْفِ
الْأَبْنِيَةِ » .

٤ - (هذا ^(١)) بَابُ مَا كَانَ مِنَ الأعْجَمِيَّةِ عَلَى
أَرْبَعَةِ أَحْرَفٍ وَقَدْ أَعْرَبَ فَكَسَرَتْهُ عَلَى مِثَالِ مَفَاعِلٍ) .
زَعَمَ الخَلِيلُ أَنَّهُمْ يَلْحَقُونَ جَمْعَهُ الهَاءَ إِلَّا قَلِيلًا :
وَكَذَلِكَ وَجَدُوا أَكْثَرَهُ فِيمَا زَعَمَ الخَلِيلُ . وَكَذَلِكَ مَوْزَجٌ ^(٢)

(١) الكتاب ٢ - ٢٠١ .

(٢) هو الخَفْ .

ومَوَازِجَةٌ ، وَصَوْلَجٌ ^(١) وَصَوَالِجَةٌ ، وَكَرْبِجٌ ^(٢) وَكَرَابِجَةٌ
وَطِيلَسَانٌ وَطِيلَاسَةٌ ، وَجُورِبٌ وَجَوَارِبَةٌ . وَقَدْ قَالُوا :
جَوَارِبٌ وَكِيَالِجٌ ^(٣) ، جَعَلُوهَا كَالصَّوَامِعِ وَالْكَوَاكِبِ .
وَقَدْ أَدْخَلُوا الهَاءَ أَيْضًا فَقَالُوا : كِيَالِجَةٌ . وَنَظِيرُهُ فِي
العَرَبِيَّةِ صَيْقَلٌ وَصِيَاقِلَةٌ ، وَصَيْرِفٌ وَصِيَارِفَةٌ ، وَقَشْعَمٌ ^(٤)
وَقَشَاعِمَةٌ ، فَقَدْ جَاءَ إِذَا أَعْرَبَ كَمَلَكُ وَمَلَاثِكَةٌ . وَقَالُوا :
أَنَاسِيَّةٌ جَمْعُ إِنْسَانٍ . وَكَذَلِكَ إِذَا كَسَرْتَ الِاسْمَ وَأَنْتَ
تُرِيدُ آلَ فُلَانٍ أَوْ جِاعَةَ الحَيِّ أَوْ بَنِي فُلَانٍ . وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ
المَسَامِعَةُ وَالمَنَازِدَةُ وَالمَهَالِبَةُ وَالأَحَامِرَةُ وَالأَزَارِقَةُ .
وَقَالُوا الدِّيَاسِمُ وَهُوَ وَلَدُ الذَّبِّ ، وَالمَعَاوِلُ ؛ كَمَا قَالُوا
جَوَارِبُ شَبْهٍوَ بِالْكَوَاكِبِ حِينَ أَعْرَبَ ، وَجَعَلُوا
الدِّيَاسِمَ بِمَنْزِلَةِ الغِيَالِمِ وَالوَاحِدِ غِيَالِمٌ ^(٥) . وَمِثْلُ ذَلِكَ
الشَّاعِرُ : وَقَالُوا الْبَرَابِرَةُ وَالسِّيَابِجَةُ ^(٦) ، فَاجْتَمَعَ فِيهَا
الْأَعْجَمِيَّةُ وَأَنَّهَا مِنَ الْإِضَافَةِ ، لِأَنَّمَا يَعْنِي الْبَرَبَرِيْنَ
وَالسِّيَبِجِيْنَ ، كَمَا أَرَدْتَ بِالمَسَامِعَةِ الْمَسْمُوعِيْنَ ، فَأَهْلُ
الأَرْضِ كَالْحَيِّ » .

(١) هو القَصَّةُ .

(٢) هو الحَانُوتُ .

(٣) جَمْعُ كِيلِجَةٍ لِلْمَكْيَالِ .

(٤) هو الْمَسْنُ مِنَ النَّاسِ وَالنَّسُورِ .

(٥) مِنْ مَعَانِيهِ الضَّفْدَعُ .

(٦) هُمُ الْقَوْمُ مِنَ الْهِنْدِ وَالسِّنْدِ يَكُونُونَ مَعَ رَئِيسِ السَّقِينَةِ الْبَحْرِيَّةِ
يَهْدُونَهَا الطَّرِيقَ .



نقد العقل الخالص لكانط

بمستلم
الدكتور عثمان أمين

رئيس قسم الفلسفة بكلية آداب جامعة القاهرة

١ - مقدمة عن كانط وفلسفته النقدية

(أ) كانط والمثالية الألمانية :

انعقد الإجماع بين الثقاة من مؤرخي الفكر الفلسفي على أن أقطاب الفلسفة ، منذ العصر اليوناني القديم ، حتى عصرنا هذا أربعة : أولهم أفلاطون ، وثانيهم أرسطو ، وثالثهم ديكارت ، ورابعهم كانط . وإذن فالفيلسوف الألماني « كانط » هو آخر أولئك العباقرة من أفذاذ الإنسانية المفكرة الذين استطاعوا ، بحياتهم ومؤلفاتهم ، أن يخلقوا في الحياة العقلية في بلادهم وخارج بلادهم أثراً باقياً عند أهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم . لقد وصفه أحد الكتاب بأنه « مفكر هز العالم بفكره أشد مما هزه معاصره فردريك الأكبر على الرغم من جيوشه ومدافعه » . وما من أحد ممن يأخذون أمور الفكر والحياة مأخذ الجد يستطيع اليوم أن يفكر أو أن يعمل من دون أن يضع موضع الاعتبار نظريات كانط وآراءه . وقد كانت تلك الآراء ولا شك من أكبر الوقائع في تاريخ العصر الحديث ، إنها ، فيما يرى « كونوفيشر » ، تمثل ثورة شبيهة بالثورة التي أحدثها سقراط حين صرف الإنسان عن دراسة الكون

إلى دراسة النفس . والحق أنها تحدد مهمة الفيلسوف تحديداً دقيقاً ، بحيث لا يعنيه أن يستكشف مبادئ الوجود ، ولا أن يحصل لنفسه نظرة عن العالم ، بقدر ما يعنيه أن يبحث في قوة العقل ، يتبين اختصاصه وحدوده ومداه ، ويلتمس شروط المعرفة الإنسانية ويبحث عن قيمة أفكارنا وأحكامنا وتصرفاتنا .

وقد أصبح « كانط » علماً على فلسفة ينسبونها إليه (« الكانطية ») ويطلقون عليها أحياناً اسم « النقدية » ، وأحياناً أخرى اسم « الترنسندنتالية » . وأياً ما كان اختيارنا أو تفضيلنا لأي من هذه الأوصاف الثلاثة ، فالذي لا شك فيه أن فلسفة كانط هي الركيزة الأولى للمثالية الألمانية ، وأنها هي التي عسدت الطريق لانتصارات تلك المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه .

والواقع أن كبار تلاميذ كانط في ألمانيا كانوا كلهم مثاليين ، وقد تميزت مثالياتهم بما تميزت به المثالية الكانطية . والمثالية الكانطية ، كما قال « إرنست كاسيرر » ، ليست كالمثالية الأفلاطونية : فليس المثالي في مذهب كانط شيئاً معارضاً للتجربة ؛ وليس شيئاً واقعاً خارج التجربة متعالياً عليها ، بل هو أقرب إلى

أن يكون مرحلة وعاملاً في عملية التجربة ذاتها . وإذن - فليس للمثالي وجود « انطولوجي » مستقل ، ولا كيان فردي قائم بذاته ، بل هو مبدأ منظم ، ضروري لاستعمال التجربة : إنه يكملها ويضفي عليها وحدة نسقية .

وللمثالية الكانطية طابعان : « النقدية » و « الترנסدنتالية » . وطابع النقدية واضح ، كما يرى « برتراند رسل » : لأن المثالية الألمانية منذ أيام كانط قد اتخذت نقد المعرفة وسيلة لبلوغ النتائج الفلسفية المتباينة ، وميزت تمييزاً واضحاً بين الذات العارفة وبين الموضوع الذي يعرف ، كما أنكرت الأخلاق النفعية إنكاراً صريحاً لا هوادة فيه . و « الترנסدنتالية » ، عند كانط وأتباعه ، إنما هي وصف للصور والمعاني والمبادئ « الأولانية » إذا كانت متعلقة بالتجربة محددة لها ، لا متعالية عليها مفارقة لها ، خلافاً لما توهم المتوهمون (وسنبين ذلك تفصيلاً في تحليلنا لنقد العقل الخالص) . ومبادئ « النقدية » مبادئ ترנסدنتالية كذلك : لأن المنهج النقدي - خلافاً للمنهج « القطعي » - عبارة عن التطبيق الصحيح للمعاني « الأولانية » ، أي تطبيقها على موضوع معطى من التجربة ، وبذلك يكون تحصيل المعرفة فلسفية لموضوعات تجريبية .

(ب) كانط والفلسفة النقدية :

أراد كانط ، كما أراد سقراط وكما أراد ديكارت ، أن يستخدم العقل في معرفة ما يقول ، ومعرفة ما يحق له أن يقول . ولكن طرفة كانط أنه فرض على العقل نفسه أن يذعن للنقد ، وأنه بهذا النقد قد استبان فيه ادعاءات غير مشروعة في بعض المجالات ، ووطد سلطانه في مجاله الخاص الذي ليس له مجال سواه . وإذا كان الشك قد ساق ديكارت إلى اليقين ، فالنقد سيسوق كانط إلى الإيمان : ذلك أن الفكر الكانطي ، كالفكر الديكارتي ، فكر إيجابي بناء ، ومهمة كانط هي على الأصالة مهمة تأسيس وتشديد ، سواء في العلم أو في الأخلاق أو في

الفن أو في السياسة أو في الدين ؛ فقد رأى أننا قادرون على بلوغ الحقيقة في العلوم ، وأن القانون الأخلاقي يملية الصمير ، وأن الجمال يفرض نفسه على الناس بضرورة شاملة ، وأن العقل في علياء عرشه ينكر إطلاقاً أن تكون الحرب سبيلاً من سبل الحق ، ويجعل من حالة السلم واجباً مباشراً لكل دولة ، وأن الدين يلائم المطامح العميقة الراسخة في شعور الإنسان وعقله .

هذه الوقائع الثابتة هي نقطة البداية في تفكير كانط منها شرع في النظر ، وعليها أقام المذهب . والسؤال الأكبر في الفلسفة الكانطية سؤال بسيط جداً في ظاهره ، عميق جداً في باطنه : على أي نحو ينبغي أن تكون النفس الإنسانية لكي يكون من الممكن قيام واقع ما (علم أو أخلاق أو فن أو دين) . ومنهج كانط إذن هو للبدء من هذه الوقائع المقررة أو من « المعطيات » ، ثم إخضاعها للتحليل ، لكي تستخلص منها عناصرها الأولانية المكونة لها . وهذا التحليل ليس تحليلاً منطقياً أو سيكولوجياً صرفاً ، كما توهم بعض المحدثين ، وإنما هو تحليل « ترנסدنتالي » ، باصطلاح كانط ، بمعنى أنه شارطي كامن ، « جواني » - باصطلاحنا نحن - أي أنه يرمي إلى أن يحدد « أولانياً » (أي عقلياً ، مبدئياً وقبل كل تجربة) الشروط التي تجعل معرفتنا « ممكنة » ، وأن يرسم في الوقت نفسه مدى هذه المعرفة وحدودها . فطابع النقد الكانطي هو ما سمي بالصورية الجوانية : إنه لا يضع في بينية الذات النازرة أو العاملة أفكاراً « مفطورة » أو مبادئ أولى ، بل يضع « صوراً خالصة » ومن ثم فقوام العقل النظري أو العملي عند كانط هو القدرة على التأليف ، بواسطة « الصور الخالصة » التي يقدمها العقل نفسه للتجربة و « المقولات » الأولانية التي تصب فيها مادة التجربة بعد ذلك .

(ج) روح الفلسفة الكانطية :

النقد في الاصطلاح العام معناه امتحان شيء من جهة قيمته . ونقد العقل الخالص هو امتحان لقيمة العقل نفسه ، من حيث استعماله النظري الذي يتوخى الحقيقة غاية له . ونقد العقل العملي هو امتحان لقيمة العقل من حيث إنه مدبر للعمل . وأن غايته ثبوت الأخلاقية . وهذا الاستعمال للفظ «النقد» قد أدخله كانط في الفلسفة ؛ ولذلك أطلق مؤرخو الفلسفة على مذهبه اسم «النقدية» أو «الفلسفة النقدية» . وإن يكن هو نفسه قد وصف عصره بأنه «عصر النقدية» ، النقدية التي ينبغي أن يخضع لها كل شيء . إن الدين على أساس قداسته ، والقانون على أساس جلاله ، كثيراً ما يقاومان أى محاولة لتبغى التحيص لأقاولهما . ولكن حصول هذا يشير الشبهة بأن أقاولهما لا تقوم على سند صحيح ، ولم يعودا يتوقعان ذلك الاحترام غير المتكلف الذي يؤديه العقل للأشياء التي يتبين ثباتها على اختبار البحث الجري .

في هذه الكلمات عبر كانط عن الفكرة التي تحرك فلسفته كلها وتلهمها . فلباب المذهب هو القول بأن هنالك استعمالاً «مشروعاً» ، صحيحاً لتصورات الفهم الخالصة ولبادئه . وهذا الاستعمال المشروع لا يعدو تعقل الأشياء المعطيات في التجربة ، وفقاً للصور التي يفرضها الذهن على الأشياء ؛ وأن هنالك استعمالاً «غير مشروع» ، وهو عبارة عن اعتبار تلك التصورات نفسها أموراً واقعية واعتبار تلك المبادئ حقائق عيانية .

وروح الفلسفة الكانطية التوفيق بين المثالية والواقعية - والجمع ، على نحو طريف - بين الدعاوى التقليدية المتعارضة ، دعاوى المدرستين المتخاصمتين : المدرسة «التجريبية» والمدرسة «العقلية» . والنقدية تفسر كل معرفة صحيحة بأنها ثمرة لعاملين لازميين لبنائها ولا يقل الواحد منهما خطراً عن الآخر : عامل «أولاني»

متقدم على التجربة تقدم الرتبة والحيثية ، وتقدم الشرط على المشروط ، لا تقدم السابق على اللاحق في الزمان . وهذا العامل هو من طبيعة الذات العارفة أو الذهن الناظر ؛ وعامل مادي قوامه أحاسيس الإدراك الحسي ؛ فاذا افتقرنا إلى واحد من العاملين لم يكن لدينا معرفة صحيحة : «إن حدوساً من غير تصورات تكون عمية» ، وإن تصورات من غير حدوس تكون فارغة» . وإذن فلسفة كانط «نقدية» حقاً . إنها تريد قبل أن تقرر شيئاً أو تحكم على شيء أن تضعه في الميزان لتثبت منه تمام التثبت ، ولا يهملها أن تدعى المعرفة ، بل تحاول أن تبين شروط المعرفة . وإذا كانت الفلسفة الكانطية نقدية بهذا المعنى العام فهي نقادية كذلك بالمعنى الخاص ، معنى نظرية الأفكار التي احتدم حولها الجدل : فهي خلافاً للنظريات المتطرفة التي ذهب إليها «لينتز» من جهة و «لوك» من جهة أخرى ، تحرص على أن تفرق في تكوين الأفكار بين ما هو صادر عن الإحساس وما هو صادر عن نشاط العقل ؛ وهي تسلم مع «الحسين» بأن «مادة» أفكارنا تزودنا بها الحواس وتسلم مع «المثاليين» بأن «صورة» الأفكار وهيئتها من عمل العقل ، وأن العقل بقوانينه الخاصة هو الذي يحول معطيات الإحساس إلى أفكار . فالنقدية لا تريد أن تكون حسية ولا ذهنية بالمعنى الضيق لهذين اللفظين ، وإنما تريد أن تكون : في الامتحان الذي تجريه للعقل ، «ترنسندنالية» ، أى حاكمة ناقدة عادلة ، مجاوزة لجميع المذاهب التقليدية ، واقفة موقفاً أعلى تستطيع أن تنظر منه ، لتقدير الصواب أو الخطأ في كل واحد من تلك المذاهب . وهي إذن أقرب إلى أن تكون منهجاً من أن تكون مذهباً ، وأشبه بأن تكون مدخلاً للفلسفة وتمهيداً لها من أن تكون فلسفة قد تمت وفرغ منها . وإذا كان لا بد من وصف يميز فلسفة كانط ، قلنا إن شعارها الحقيقي أن «الفلسفة هي تشريع العقل» وهذا الشعار متضمن لمنهج كانط كله : ذهاب من

الذات إلى الأشياء ، ومن العقل النظرى إلى «الظواهرات»
ومن العقل العملى إلى التصرف والسلوك . ويعمد النقد
الكانطى إلى التحليل «الترسندنتالى» ، فيكشف عن
الشروط الضرورية لسير العقل الخالص فى استعماله :
النظرى والعملى ، ثم تأتى الميتافيزيقا فتحدد ،
على نحو «أولانى» ، جميع المبادئ العقلية التى تسترشد
بها المعرفة والأخلاق ، وتستخلص من مبادئ النقد
الشروط الضرورية لكل علم صحيح ، وكذلك الشروط
التي لا بد منها للفضيلة وللحياة الاجتماعية وللسلام الدائم
وللفن والدين . وإذن فالمنهج الكانطى «النقدى» يظل
دائماً متميزاً عن المنهج «التجريبي» الذى يريد أن يذهب
من الأشياء إلى العقل ، ومن الشروط إلى الشرط ،
ويظل متميزاً كذلك عن المنهج «القطعى» الذى ينسب
إلى العقل «مضموناً» سابقاً على كل حدس تجريبي
ومجاوزاً له : إن سبيل النقد ، كما قلنا ، هو الذهاب
من الشرط إلى الشروط ، ومن الصورة إلى المضمون ؛
وليس أبعد عن روح الفلسفة النقدية من الزعم بأنها تريد
أن تجاوز التجربة أو أن تستغنى عنها ؛ وليس أبعد عن فهم
كانط من القول بأن مثاليته «متعالية» أو مفارقة ، أو أنها
تريد أن «تخلق» الواقع ، فى حين أنها لم تحرص على
شئ بمقدار حرصها على أن تحدد ، تحديداً «أولانياً»
شروطها ، أعم قوانين الحقائق الواقعة .

٢- سيرة كانط فى أفكاره الفلسفية

(أ) حياة من أجل الفكر :

ولد كانط فى ٢٣ أبريل سنة ١٧٢٤ فى مدينة
«كنجزبرج» فى بروسيا الشرقية . وقضى الفيلسوف
حياته كلها إلى أن مات فى ١٢ فبراير سنة ١٨٠٤ على
مقربة من تلك المدينة . وقد كانت حياة كانط فى
صميمها حياة أكاديمية ، أعنى حياة منصرفة كلها إلى
التأمل والدرس والتعليم . ولم يعيش الرجل إلا للفلسفة :

لم يتزوج ، ولم يتقلد أى منصب إدارى أو سياسى .
ولئن يكن الفيلسوف قد عاش فى زمان مضطرب أيام
حرب السنين السبع ، وعاصر الثورة الفرنسية حتى
الفترة الأولى من حكم نابليون ، إلا أن الأحداث المعلمة
فى حياته لم تكن قط أحداثاً خارجية ، بل هى أحداث
داخلية ، متصلة بهواجس ذهنه ووساوس فكره .
والحدث الوحيد الذى ترك فى حياته ، ساعة من الزمان
بعض الاضطراب هو المعارضة التى لقيها من جانب
الحكومة القائمة حينذاك ، إذ صادرت كتابه عن «الدين
فى حدود العقل وحده» . لكن هذا التصادم المتأخر
المؤقت مع أرباب السلطة الحاكمة لا يمكن أن يقارن
مثلاً ، ولو من بعيد ، بالاضطهاد الأليم الذى عاناه
«اسبينوزا» من السلطات الدينية اليهودية .

وقد استطاع كانط أن يخضع حياته كلها لنظام
محكم دقيق لا يشذ عنه أبداً : أثر عنه أنه كان يستيقظ
من نومه فى الساعة الخامسة صباحاً ، فيتناول فنجانين
من الشاي ويدخن الغليون ، ثم يقرأ ويكتب إلى أن تحين
ساعة محاضراته فى الجامعة ، فاذا فرغ منها عاد إلى داره
وأخذ يبحث حتى الساعة الواحدة إلا ربعاً ، فيغادر
حينئذ مكتبته ، ويتناول كوباً من نبيذ الراين أو نبيذ
هينجاريا ، ثم يرتدى ثيابه ويحلس إلى مائدة الطعام فى
تمام الساعة الواحدة .

وقد كان برنامج رياضته لا يتغير كذلك أبداً .
كان يخرج كل يوم للرياضة فى الساعة الرابعة بعد الظهر
فينتهى دائماً إلى الممشى الصغير بين أشجار الزيزفون ،
ذلك الممشى الذى أطلق عليه زمناً اسم «ممشى
الفيلسوف» ، فيجتازه مقبلاً مديراً عدة مرات . فلم
يتغير هذا البرنامج اليومى إلا مرة واحدة حين بلغه نبأ
الورة الفرنسية ، فذهب إلى طريق برلين يستطلع الأنباء
الواردة من فرنسا .

ومع أن حكيم «كنجزبرج» قد نظم حياته تنظيماً
محكماً ، وأجراها على وتيرة واحدة ، قد تبعث فى مزاج

غيره من الناس وجوماً وسامةً ، فان تعليمه في الجامعة كان فيما يبدو تعليمياً حياً مرحاً ممتعاً : كان الأستاذ يحاضر فيملاً نفوس مستمعيه بمزيج فريد من النشوة والإعجاب والتبجيل ؛ وكان يقف خلف الدرج المرتفع فيحتفي جسمه الصغير وقوامه القصير ، ولا يظهر منه إلا رأسه ، رأس قرمزي اللون ، وضاح الجبين ، على الوجنتين ، ذو عينين زرقاوين واسعتين حادتي البصر . ويصفه تلميذه « هردر » فيقول : « كان وجهه المنبسط الذي كأنما قد « قد على قد الفكر » ، موطناً لفرح ومرح لا يتحولان ولا ينضبان ؛ وكان الكلام الفصيح الأخاذ ينساب من شفثيه ، فياضاً بالمعاني العميقة الدالة ، مزوجاً بالنكتة والدعابة » . وظل كانط حفيظاً على رسالة الجامعة لا يقصر عنها ولا يعدل بها شيئاً ، فحقق على وجه الكمال ، بمجهده الدائب وعبقريته الخالصة ، ذلك الطراز الممتاز لأستاذ الجامعة الألمانية .

(ب) الفترة السابقة على النقد :

والبيئة العقلية التي نما فيها فكر الفيلسوف هي آراء جماعة « القانتين » أو « الخاشعين » من جهة ، وفلسفة القرن الثامن عشر من جهة أخرى . أما القانتون فهم شيعة بروتستانتية متعبدية متطهرة ، تعلو من شأن القلب والحياة الباطنة ، وتعارض اللاهوت المسيحي العقلي الجرد ، وتضع الأعمال فوق الاعتقادات ، وتشيد بالبر والتقوى والإحسان . وأما فلسفة القرن الثامن عشر أو « فلسفة التنوير » — كما كانوا يسمونها في ألمانيا — فكانت تذهب إلى أن جميع الشرور التي ابتليت بها الإنسانية منشؤها الجهل والمذلة التي تنتج منه ، وأن تقدم المعارف والتنوير خليق أن يكسب الناس السعادة والتحرر .

وقد كان عصر كانط عصراً مجيداً ازدهرت فيه المعارف والآداب ، وعاش فيه رجال مرموقون نابهون مثل « هردر » و « جاكوبى » و « جوته » و « شيلر » .

وقد ألم كانط بمجمل أفكار عصره في ألمانيا ، وواصل تأملاته بصحبة ثلاثة من المفكرين من غير الألمان ، وهم « نيوتن » و « هيوم » و « روسو » ، وجميعهم أثروا فيه بأبلغ تأثير : تلقى عن « نيوتن » فكرته عن علم الطبيعة الرياضى . لقد صار العلم عند « نيوتن » هو الفحص عن القوانين التي يستطيع التعبير عنها بلغة الرياضة ولم يعد بحثاً عن العلل والكائنات كما كان شأنه عند ديكارت . واتضحت ضرورة الاعتماد على التجربة واستحالة استخلاص القوانين الطبيعية من التصورات المجردة . لكن اتضح كذلك أن من الممكن الانتهاء إلى قوانين ضرورية تعين على التنبؤ بالظواهرات المستقبلية تنبؤاً دقيقاً : وذلك التباين بين « احتمالية » التجربة و « ضرورة » القوانين هو أحد الخواطر الكبرى التي ساقط كانط إلى التأمل وإعمال الفكر .

أما « هيوم » فهو ، باعتراف كانط نفسه ، الرجل الذى « أيقظه من سباته القطعى » ، بما أثاره من شبهات وشكوك عن النظرة الشائعة عن العلية ؛ فقد بين ذلك الفيلسوف أن الاعتقاد السائد بين الناس أن المعالول يتبع العلة ضرورةً ، هو اعتقاد لا يستند إلى أساس سليم : ذلك أن العلة ، مهما تقصيناها ، لا تكشف لنا عن أى قوة فيها من شأنها أن تحدث معلولها . ولو لم ترشدنا التجربة إلى ذلك المعالول لما استطعنا أبداً أن نتنبأ به من قبل . ولإذن فلا بد أن يكون الاعتقاد بالرابطة بين العلة والمعلول اعتقاداً قائماً على رابطة « ذاتية » محضة بين فكرة « الظاهرة » التي نعتبرها علة ، وبين فكرة الظاهرة التي تبدو لنا معلولاً لها . وتلك الرابطة ناشئة في الحقيقة من تكرار التجربة بتعاقب ظاهرتين تكررأ تنشأ عنه عادة لإخطارنا بالبال فكرة الظاهرة الثانية عند عروض الظاهرة الأولى . — ذلك النحو من النظر الهيومى باعث على التشكك والحيرة : إنه يجعل اعتقادنا بالضرورة الطبيعية قائماً على مجرد « العادة » وهى ظاهرة عرضية ؛ ولكنه برغم ذلك تشكك قوى وجهه ، يستند إلى تحليل

نافذ لما يستطيع الملاحظ أن يلحظه في العلاقة بين علة ومعلولها .

وأما « روسو » فقد أخذ كانط عنه شعوره العميق بيقين الضمير الذي نستشعره في وجداننا استشعاراً مباشراً ليس إلى الارتياح فيه سبيل .

ولكن علم « نيوتن » ، وتشكك « هيوم » ، وأخلاقية « روسو » كل هذا سيتناوله كانط تناولاً جديداً يضيف عليه أصالة وعمقاً : فالعلم النيوتوني عند كانط لا يبقى منهجاً من مناهج البحث ، والتشكك الهيومى لا يقف عند الشك ، والفطرة الأخلاقية عند « روسو » أصبحت لا تقنع بذلك النوع من التدفق الوجداني . وأخذ كانط يتساءل : ماذا تكون الحقيقة إذا كانت موضوعاً للعلم الرياضي للطبيعة ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كانت الرابطة بين العلة والمعلول رابطة تأليفية ، بمعنى أن فكرة العلة لا تحتوى على فكرة معلولها ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كان هنالك قانون أخلاقي مطلق منقوش في قرارة القلوب ؟

هذه تأملات كانط في الفترة السابقة على ظهور النقدية . فلا بدع أن تصبح نظرات « نيوتن » و « هيوم » و « روسو » مادة للتأمل النقدي وآلات للبحث الميتافيزيقي .

(ج) الفترة النقدية :

نشأت فكرة « النقدية » في ذهن كانط منذ سنة ١٧٦٩ ، ولكنها لم تستطع الظهور في كتاب « نقد العقل الخالص » إلا بعد إحدى عشرة سنة من التأمل المتصل . ومنذ ذلك الحين أرسى كانط مذهبه على دعائمه الكبرى وظل حتى وفاته متبعباً بنتائج مقدماته ، مطبقاً لها على جميع المسائل التي شغلته في شبابه . وقد كتب كانط في هذه الفترة رسائل عديدة ؛ وجميعها مهما اختلف ترتيبها الزمني ، تندرج في عداد الكتب الخمسة الكبرى المشهورة التي نال بها مقامه المرموق في تاريخ الفلسفة

الحديثة : الكتاب الأول « نقد العقل الخالص » أى نقد مبادئ العلم ، والثاني « نقد العقل العملي »^(١) أى نقد مبادئ الأخلاق ، والثالث ، « نقد ملكة الحكم » أى نقد مبادئ الذوق ، والرابع « الدين في حدود العقل وحده » ، والخامس « مشروع للسلام الدائم » ، وجميعها تتعاقب في نظام منطقي من سنة ١٧٨١ إلى سنة ١٧٩٥ .

وأول خصائص الفلسفة النقدية أنها كما قلنا تجرى على العقل امتحاناً ، فتحلل بعناية مختلف العناصر التي تتألف منها هذه الملكة ، وتميز بين المجال النظري والمجال العملي ، والمجال الجمالي ، والمجال الديني . والعقل عندها شبيه بملك من الملوك يحكم ، تحت أسماء مختلفة ، ثلاثة دول ، لكل دولة منها قوانينها وآدابها وميولها . ويتجلى العقل في المجال النظري على أنه قوة المعرفة أو ملكة « الحق » ، وفي المجال العملي على أنه قوة الفعل أو ملكة « الخير » ، وفي المجال الجمالي على أنه قوة الملاءمة للغايات أو ملكة « الجميل » . وتتناول الفلسفة الكانطية هذه المجالات المختلفة ، فتفحص عن كل واحدة منها فحوصاً نقدياً يريد أن يكون موضوعاً نزيهاً ، لا يعيل إلى مذهب ولا ينحاز إلى جانب .

والسؤال الذي ولّد الفلسفة الكانطية النقدية كلها سؤال بسيط ، نستطيع أن نصوغه بلغة علماء الكلام الإسلاميين ، فقول : كيف أمكن أن يكون « الوجود العيني » موافقاً « للوجود الذهني » ؟ وبعبارة أخرى لم يعد السؤال : ما الأشياء ؟ بل السؤال الكانطي هو هذا : ما الشروط الواجب توافرها في الأشياء لتسويغ قيمة العلم والقيم الأخلاقية والجمالية والدينية ؟^(٢) ذلك أن الذهن لا يصل في ملابسته للأشياء ، أو للموجودات

(١) نلاحظ هنا أن الفارابي سبق كانط إلى إطلاق لفظ « العقل العملي » (انظر : الفارابي : « فصول المدي » تحقيق دنلوب ، مطبعة كبريدج ١٩٦١ ص ١٢٨ من النص العربي) .
(٢) السؤال بلغة كانط : كيف يمكن « لموضوع » ما أن يوافق « تصوراً » ما ؟

« في الأعيان » : خلواً من كل حكم وفي حال قابلية وطواعية واستعداد للسير وفقاً لمعطيات التجربة . على نحو ما تصور « بيكون » و « ديكارت » بل يصل مزوداً مليئاً بعلمه وأخلاقه وفنه ودينه ؛ وكأنما يتقدم مطالباً الواقع بأن يحىء متفقاً مع هذه القيم . والعمل الفلسفى عبارة عن بيان هذه المطالب ؛ من أجل ذلك كان كله « أولانياً » بمعنى أنه يستخلص من أحكامنا على الواقع الشروط الواجب فرضها على الحقيقة الواقعة لكي تصبح تلك الأحكام صحيحة .

« نقد العقل الخالص » : « الثورة الكوبرنيقية » : هذا السؤال قد ساق كانط إلى وضع مشكلة العقل وضعاً جديداً . والذي أثار تفكيره هو عجز الميتافيزيقا التقليدية ، « تلك القطعية العتيقة التي ينخر السوس فيها » وعجز « سيكولوجياً » الذهن الإنسانى « على نحو ما تصورها « لوك » وخلفاؤه ؛ فشرع هو في فحص علمى جديد لمشكلة العقل ، بعد أن افترق الفلاسفة فيها شيعاً .

كان الفلاسفة السابقون عليه يرون أن الحقيقة إنما نجدها في موافقة التصور ذهنى للموضوع الخارجى . أو بعبارة المتكلمين الإسلاميين ، « مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان » ؛ « ولقد دأبوا حتى يومنا هذا على القول بأن جميع معارفنا لا بد أن تنتظم وتترتب وفقاً للموضوعات . فلنبحث مرة عسى أن نكون أكثر توفيقاً منهم ، فنفترض بالعكس أن الموضوعات هي التي لا بد لها أن تنتظم وتترتب وفقاً لمعرفتنا » : تلك هي الفكرة الرئيسية الكانطية : لا ينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغي أن نلتمس في الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء . وقد وضع كانط الأسس الأولى للفلسفة النقدية حين قرر أن الذهن هو « المشرع » للأشياء ، وأن « عالم الأعيان » ، أى عالم المادة والأجسام ، بدون الذات العارفة الكلية ، لا يمكن أن يعرف لنا ، ومن ثم فكأنه عندنا معدوم

لا وجود له . وقد كان هذا القرار الكانطى ثورة في الفلسفة الحديثة . شبهها الفيلسوف نفسه بالثورة التي قام بها العالم « كوبرنيك » في علم الفلك . فكما أن « كوبرنيك » قد فسر الحركات الظاهرة للأجرام السماوية مفترضاً أنها إنما أقوم على حركة المشاهد على الأرض ، يعنى بذلك أن الكواكب ثابتة لا حركة لها في ذاتها وإنما الرأى هو الذى يفترض الحركة فيها . لأنه هو الذى يدور . فكذلك قال كانط إن الخواص الظاهرة للواقع مرجعها إلى ذهن المدرك أو العارف ، وأن الذات العارفة تطبع الأشياء بطابعها وتقدها على قدها . لأنها هي الحاصلة بذاتها على شرائط المعرفة . وإنما تدور الأشياء حولها لكي تكون قابلة لأن تعرف « وإذن فالأشياء هي التي لا بد أن تحتذى مثال المعرفة » ومنزلة الذات هي حقاً في مركز المعرفة . لأنها هي مصدر القواعد الكلية التي بفضلها كان هنالك بالنسبة لنا طبيعة وعالم خارجي . وتلك « الثورة الكوبرنيقية » هي التي تبين معنى المثالية الكانطية ومداها الصحيح : لا بد للموضوعات لكي تدرك من أن تظهر في صور الذهن ؛ وظهور الأشياء في صور الذهن هو بمثابة تقديمها « أوراق اعتمادها » إذا صح هذا التعبير . وبينما جرت المذاهب المثالية الأخرى على أن ترى أن العالم الخارجى أو عالم الأعيان ليس له وجود في ذاته وإنما وجوده « في الأذهان » ، نرى مثالية كانط ، إذ تسلم بوجود « الظاهرات » ، لا تنكر وجود « الأشياء في ذاتها » ولكنها تثبت من جهة أن تلك الأشياء لما كانت أشياء في ذاتها فهي لا يمكن أن تكون معروفة لنا . ومن جهة أخرى أن حصول المعرفة يستلزم أن تكون الظاهرات التي هي موضوع تلك المعرفة ، في الذهن وحده ، ويستلزم أيضاً على وجه الخصوص أن تكون ملائمة للصور التي فيها يتلقاها اذهن أولاً ثم يفهمها . ومن أجل هذا اعترض كانط على وصف مثاليته بأنها « متعالية » أى مجاورة لعالم الأعيان أو مفارقة للتجربة ،

وطالب بأن تسمى مثالية « صورية أو « نقدية » أو « شارطية » (ترنسدنتالية) . بمعنى أنها تتمثل العقل ملكة مشرعة للأشياء . وتجعل قوانينه « الضرورية الكلية » شرطاً لا غنى عنه لإمكان التجربة . وبذلك النظرة الحديدة استطاع كانط أن يتغلب على التعارض القائم بين العقل والتجربة في الفلسفات السابقة : في نظرية كانط لم يعد هنالك عقل في جانب ، وتجربة في جانب آخر : بل العقل عنده أصبح « مباطناً » للتجربة « كامناً » فيها . وشرطاً لها . لأنه هو بصورة ومبادئه « الأولانية » (أى الضرورية الكلية) يجعل التجربة ممكنة . كما قلنا ، إذ يصرّف الموضوعات عن جزئيات الإدراك ومشخصاته . ويوجهها إلى قواعد الارتباط ثابتة شاملة .

والعقل والتجربة لا يفترقان : فقد رأينا فيما تقدم كيف بين كانط أن التجربة معرفة ، وبين شرائط كونها كذلك . ثم هو بين الآن أنه لا معرفة إلا في حدود التجربة وفي نطاقها . فما هي التجربة إذن ؟ أم هي وحدة لا تنقسم عراها أم أن التحليل يستطيع أن يميز فيها عناصر مختلفة مختلطة ؟ في التجربة يكون الموضوع « معطى » أولاً ، ومتعلقاً ثانياً . ولكي يكون موضوع ما معطى لنا لا بد أن يعرض علينا في المكان وفي الزمان . والمكان والزمان لا يمكن أن يكونا إلا عنصرين « أولانيين » متقدمين على كل تجربة تقدم الرتبة والحيشية » كما يقول الفلاسفة الإسلاميون ؛ لهما عند كانط « حدسان » خالصان ، وصورتان « أولانيتان » من صور حساسيتنا . ولا يكفي أن يكون موضوع ما معطى لنا في المكان والزمان ، بل لا بد أيضاً أن يكون متعلقاً ؛ ووظيفة التعقل هي الربط بين حدين أو التأليف بينهما في حكم . ومعنى هذا أن الذهن يزودنا بالقوانين للربط بين الظاهرات وإضفاء الوحدة على كثرة التجربة .

فالنقدية إذن مثالية ، ولكنها « كامنة » ، غير « بائنة » ولا « متعالية » : إنها تسلم بوجود « الأشياء في ذاتها » . ولكنها تنبه إلى أننا لا نعرفها كما هي في حقيقتها ، وإنما نعرفها « كما تبدو لنا » ، وبعبارة أخرى : « الظاهرات » . وفي موقف كانط هذا مخالفة بينة لمواقف سلفه من الفلاسفة الذين كانوا يذهبون إلى إمكان مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان ، ويسلمون إجمالاً بقدرة العقول على اكتناه سر الوجود . وقد تبدت هذه النظرة الكانطية فتحاً جديداً في الفلسفة الغربية ، حتى أن « شوپنهاور » لم يتردد في التصريح بأن أكبر فضل لكانط على الفلسفة هو تمييزه بين « الظاهرة » وبين « الشيء في ذاته » (١) . — ذلك جوهر ما بسطه كانط في « نقد العقل الخالص » .

« نقد العقل العملي » : القانون الأخلاقي : لكن العلم والمعرفة النظرية لا يكفيان : فهناك الحياة العملية والأخلاق والسلوك . ومذهب الأخلاق لا يريد الفيلسوف أن يستخلصه من الميتافيزيقا التي بين لنا حدودها ، ولا يريد أن يقيمه على التجربة ، لأن التجربة إنما تسجل ما هو كائن ، ولا تبحث فيما ينبغي أن يكون . والمبدأ الأول في الأخلاق يراه كانط شيئاً واحداً يعده الناس خيراً بلا قيد ولا شرط ، وهو « الإرادة الحرة » . والإرادة الحرة هي إرادة العمل بمقتضى « الواجب » ، أى للواجب وحده دون أى اعتبار آخر . ومعنى هذا أن الواجب يأمرنا أمراً قاطعاً بأن نعمل دون اعتبار لمصلحتنا أو أنانيتنا : الواجب تكليف بالفعل وإجبار عليه ، فهو « أمر جازم » مطلق

(١) ولعل من الانصاف أن نشير هنا إلى فضل الفارابي مرة أخرى في سبقه إلى القول بأن « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر . ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص والموازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها ، الدالة على حقيقتها » (الفارابي في « التعليقات » ضمن « رسائل الفارابي » طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٢٤٦ هـ ، ص ٤ ، ١٣) .

حاسم . وإنما العقل — الذى هو واحد فى كل إنسان — هو الذى يصدر إلينا أمراً كهذا : إنه العقل متصرفاً إلى الفعل ، هو « العقل العملى » بتعبير كانط .

والقانون الأخلاقى « أولانى » ، أى كامن فينا ، ومتقدم على التجربة . والإرادة الإنسانية حين تعمل على وجه أخلاقى لا تخضع لقوة « برآنية » خارجة عن ماهيتها ، كاللذة أو المصلحة أو الشعور أو معرفة الكمال . وإذن فلها استقلالها فى تصرفاتها ، وناموسها من ذاتها ، وحريتها فى « جوانبها » — بتعبيرنا نحن . والإرادة التى تعطى ذاتها ناموسها هى والعقل العملى سواء . وأهم صيغة يصاغ فيها الأمر الجازم هى : « اعمل بحيث تستطيع أن تجعل باعث عملك قانوناً كلياً » أى قانوناً شاملاً يشرع للإنسانية كلها لا لفرد أو جماعة بعينها . ومعنى هذا فيما يرى « رنوفييه » : « تصرف مع غيرك ، بحيث لو فرض وكنت فى مكانه وهو فى مكانك وظلت الظروف كما هى ، فالباعث الذى جعلك تتصرف على نحو ما يجب أن يستمر فى نظرك صالحاً كما وجدته عند تصرفك ؛ وأن فعلك لا يكون أخلاقياً إلا إذا استطاع أن يثبت على هذا المعيار أو المحك » . وهذا المبدأ يميزه كانط عن القاعدة المشهورة : « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » ، لأن مثل هذه المعاملة فى نظر كانط لا تصدر عن أخلاقية بل عن أنانية مرتدية ثياب الأخلاق .

فالفعل لا يكون أخلاقياً فى نظر العقل العملى ما لم يكن حراً ، أى صادراً عن إرادتنا المستقلة غير خاضع لإرادة خارجية ؛ وأخلاقية الفعل يجب أن تكون متضمنة لما يسميه « ناموسه الذاتى » ، أى أن يكون الأمر فيه من إملاء كياننا « الجوانى » ، وهو كيان عقلى طبعاً : وهذا ما عبرت عنه فلسفة الأخلاق عند كانط حين صرحت بأن بعض أفعالنا ينبغى أن تعد أوامر إلهية ، لأنها « ملزمة لنا إلزاماً داخلياً » ، ويجب أن لا ينظر إليها على أنها ملزمة لنا لأنها تعتبر إلهية .

« الدين فى حدود العقل وحده » : الإلزام الجوانى : وهذا التصرف الداخلى الحر يريده كانط أن يكون أساساً لا للحياة الأخلاقية وحدها بل للحياة الدينية أيضاً . وهو يرد السلوك الدينى (الاعتقاد بوجود الله وبقاء النفس) إلى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقته بمثله الأعلى الأخلاقى ، وهو مثل أعلى قد أختير فى حرية ، ولم يرد أن يجعله قائماً فى طاعة حكم خارجى ، ولا فى القيام بالحركات الآلية المعروفة فى بعض العبادات والشعائر الدينية . ولذلك نراه يصرح بأن مملكة الله ليست مملكة من القساوسة تفقهوا فى قراءة الكتاب المقدس ، فخل إلى الناس أنهم بذلك قد تفردوا من دون الخلق بالاتصال بالله ، بل إنه عالم مفتوح لجميع من صفت قلوبهم ، فانكشف عنهم الغطاء وأصبحوا يرون الحق من دون حجاب . وهذا ما يعبر عنه أيضاً إذ يومل أن تعدل الكنيسة عن طابع « السلطة » ، وأن تقترب شيئاً فشيئاً مما يسميه هو باسم الكنيسة الصحيحة .

« نقد ملكة الحكم » : نظرية الجمال : وعالم الفن الجميل عند كانط وسط بين عالمين : العالم الحسى والعالم العقلى ؛ إنه حلقة اتصال بين العقل النظرى والعقل العملى ، بين العلم والأخلاق ؛ موضوع العلم الحقيقة الخالصة ، وموضوع الأخلاق الفضيلة العاملة ، أما موضوع الفن فهو « الجمال » و « الجلال » .

ويعرف كانط « الجميل » بأنه « ما يحلو لنا من غير تصور » . ومعنى هذا أولاً أن إدراك الجمال إدراك مباشر ، ومستقل عن تصورنا للشيء الجميل ؛ ومعناه ثانياً أننا لا نقارن الجميل بمثال للجمال فى ذاته : فكل موضوع جميل هو نفسه مثال ؛ والجمال لا يملك براهين : وهل يحتاج المرء إلى برهان على أن مقطوعة موسيقية جميلة ؟ كلا . إنما برهانها فيها ، وما علينا إلا أن نسمعها . والجمال عند كانط أشبه بتمثيل رمزى للأخلاقية المنطوية فى قلب كل إنسان يحىء إلى هذه

الدنيا ، ومن ثم فهو تمثيل للحرية عن طريق الإبداع في تصوير الحياة .

والحكم الجمالى شبيه بالحكم الأخلاقى من وجهين : البراءة ، والحرية : فالحكم الجمالى مبرأ من التماس اللذة أو تحقيق المصلحة ؛ وهو كذلك حر من التبعية للغرض أو الرغبة : الجمال يحلو لنا وترتاح له نفوسنا ، ولكن أقل إشارة إلى نية السعى إلى الإرضاء تفسد الجميل ، ومن ثم كانت الأشياء التى يقصد بها إلى الزينة باطلة لا قيمة لها من حيث الجمال . وبالحكم الجمالى ندرك « اتساقاً » أو « نظاماً » بين قوى النفس أو ماكاتبا . والشئ الذى تحدث رؤيته هذا الاتساق نسميه « جميلاً » وكون الجميل موضوعاً لارتياح برئ براءة مطلقاً معناه أن أحداً لا يتمنى أن يكون الجمال ملكاً للمتأمل له ، بل بالعكس أن ما هو جميل إنما هو ما يظهر لنا متمثلاً في وعى أو وجدان ، كما قال « ألان » .

وواضح من هذا أن الجمال لا يقوم في « الأشياء » أو « الموضوعات » - بتعبير كانط - وإنما يقوم في النفس أو « الذات » على المعنى الترنسندنتالى العام . وما « الشئ » أو « الموضوع » إلا بمثابة العلة المناسبة لإيقاع الاتفاق بين الفهم والخيال . ولما كان الحكم الجمالى قوامه الذات الإنسانية أو الوعى الترنسندنتالى فهو حكم « أولانى » موسوم بسمى الضرورة والكلية : إنه ثابت لدى كل إنسان ، وصادق في كل زمان ومكان . والجميل يعرض لنا دائماً في صورة معينة متناهية . ولكن إذا كان من شأن الصورة أن تحمل فكرنا إلى ما وراء المعقول ، فننقله إلى « اللامتناهى » وإلى الشاسع الضافى ، فالشعور الذى يتولد في نفوسنا حينئذ هو شعور جمالى آخر يسميه كانط شعور « الجليل » . والجليل لا يوجد في الطبيعة، وإنما يوجد في الفكر الذى يتأمله : الجليل لا يبدو لنا جليلاً إلا بواسطة فكرة اللامتناهى التى يستثيرها فينا ، والتى تقدم لنا رمزها المرئى .

إن نظرية الجمال عند كانط مستوحاة كلها من تلك الفكرة التى هى روح مؤلفاته الثلاثة عن « النقد » : صدارة عالم الأذهان على عالم الأعيان ، وثبوت يقينيات بغير براهين ، وتفوق « النؤمن » على « انظاهرات » ؛ إن « الظاهرة » لا تستحق الإعجاب إلا لأنها تعبر عن « النظام » أو « الاتساق » اللذين هما قوام الجمال ، أو لأنها تعبر عن « العظم » و « الهول » اللذين يجعلاننا نفكر في اللامتناهى وهو مسرح الجلال .

« مشروع للسلام الدائم » : السياسة الأخلاقية : قد كان من الميسور أن يحس الفيلسوف قلة الكفاية في مثل تلك الفلسفة النقدية ، لو أنها اقتصرت على الجوانب الإنسانية الفردية ، وكان طبيعياً أن يتطالع إلى استكمال مذهبه بنظرية سياسية : ذلك أن الإنسان ، كما بين أرسطو ، مدنى بطبعه ، لا يطبق حياة العزلة ، وهو دائماً عضو في جماعة أو مجتمع من الناس ، فينبغى أن لا يكون ذلك المجتمع همجياً ، أو على بداوته الأولى ، بل يجب أن ينظم تنظيماً يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الأخلاقية : وذلك الجهد لتحقيق تلك الغاية هو الحرية في صحيمها ؛ ومبادئ التشريع كفيلة بهذا التنظيم .

ومهما تخرج الأمة من حبل البداوة ، مسترشدة بأحكام الحق والشرع ، فإن حرية مواطنها لن تكون مع ذلك بمأمن من كل خطر : فليس العالم أمة واحدة ، بل هو مجموعة من الأمم . غير أن الأمم المختلفة ما زالت على البداوة في علاقاتها بعضها مع بعض ، وما زالت تصطنع في هذه العلاقات سبيل الإكراه والضغط والتغريب ؛ وما معاهدات السلام التى تعقد بينها إلا هدنة موقوتة . وإذن فلا بد ، لكى نستوثق من قدرتنا على تحقيق غايتنا ، من إنشاء هيئة أمم ، قائمة على معنى « الحق » ، يكون لها الإشراف على هذا المجتمع القانونى الخاص الذى هو الأمة المتقدمة . وقد تراءى كانط

كيف يكون ذلك ممكناً ؟ وهذا ما حاول إيضاحه في رسالته « مشروع للسلام الدائم » .

استطاع الفيلسوف ، باسم « العقل العملي » ، أى باسم القانون الأخلاقي ، أن يؤكد إمكان السلام الدائم بين الشعوب . وأن يستخلص الطابع الشخصى للوحدات القومية ، والتصادم العنيف بين الحق والقوة ، ذلك التصادم الذى لا يعدو أن يكون تصادماً بين الآلية العمياء وبين العقل الحر . ومضى الفيلسوف في مشروعيه الفلسفى ، فرسم الشروط التشريعية الضرورية لقيام هيئة تستطيع أن تكفل السلام الدائم بين الأمم ، فقال إن هنالك شرطين : الحرية من الداخل . والتحكيم من الخارج ؛ يريد بذلك أن يقرر أن الحق — الذى هو الضمان الداخلى للاستقلال الفردى — يجاوز الحدود الفردية الجزئية ويصبح حقاً إنسانياً شاملاً ، ويضمن الحريات القومية في ظل السلام والعدالة ؛ وأن احترام الشخصية الإنسانية ، ذلك الاحترام الذى يقوم عليه السلام الاجتماعى بين أفراد الأمة الواحدة ، يمكن أن يكون أساساً للسلام العالمى بين الشخصيات الأخلاقية التى هي الأمم المختلفة . وإذن فهناك نداء موجه إلى الضمير الأخلاقى أو من « العقل العملي » إلى الإنسانية جمعاء ، يدعوها إلى أن تحطم قيود العصبية وأن تتخطى حدوده القومية ، حتى تصبح بحق « جمهورية الجمهوريات » : تلك هي السبيل إلى القضاء على شرور الحرب وويلاتها .

إننا نعيش في سلام يوم تصبح سياسة العالم سياسة أخلاقية ، ويوم يصبح دستور كل دولة دستوراً ديمقراطياً حقاً ، يمتنع فيه إعلان الحرب إلا بتصويت المواطنين جميعاً ، ويوم ينقضى عهد الملوك الطغاة والحكام المستبدين الذين يعدون أنفسهم سادة على الناس ويعتبرون الدولة متاعاً خاصاً لأنفسهم من دون العباد ، وأخيراً يوم يصبح كل إنسان في كل بلد شخصاً محترماً في ذاته أى من حيث هو « غاية » مطلقة ، ويوم تتعلم

الحكومات المختلفة أن من الإجرام والافتئات على الكرامة الإنسانية أن يستعمل إنسان من الناس أو أمة من الأمم وسيلة أو آلة لمصلحة إنسان آخر أو أمة أخرى

٣ — تحليل كتاب « نقد العقل الخالص »

(أ) تعريف بالنقد : الغرض من تأليف الكتاب أصدر كانط في حياته طبعين من كتاب « نقد العقل الخالص » ، الأولى سنة ١٧٨١ والثانية سنة ١٧٨٧ . وفسر لنا في تصديره للطبعين قصده من تأليف الكتاب ، فقال : « إن من عجيب أمر العقل الإنسانى في جزء من معارفه أن يكون في شغل شاغل بمسائل معينة لا يستطيع أن يتجنبها » . وجملة هذه المسائل التى يشير إليها كانط هي الميتافيزيقا التى كانت تسمى في الزمان الماضى ملكة العلوم كلها ، ولكنها أصبحت أواخر القرن الثامن عشر موضع ازدراء من أهل الفكر جميعاً . وإن تاريخ الفلسفة ليطلعنا على موجات من المد والجزر بين « القطعية » و « الارتيابية » والموقفان يستويان في صعوبة الدفاع عنهما : فالقطعيون يشيدون عمائرهم الميتافيزيقية على أرض متحركة ينهار كل ما عليها قبل الفراغ من تشييده ؛ والارتيابيون يعلنون على الناس أنهم لا يعاؤون « بمباحث لا يمكن أن يكون موضوعها مما لا تعبا به الطبيعة البشرية » . وبرغم هذا تسير العلوم جميعاً في طريق التقدم : فالمنطق والرياضة قد دخلا منذ العصور القديمة في ذلك « الطريق المأمون طريق العلم » . وكذلك صنعت الفيزيقا على يدى « غاليليو » و « توريشيللى » بعد تعثرها زماناً طويلاً . وقيمت الميتافيزيقا وحدها عاجزة عن أن توفق بين الأذهان : « هذه المعرفة (الميتافيزيقية) لم يواتها الحظ بعد لكى يتيسر لها أن تدخل الطريق المأمون ، طريق العلم . ولكنها مع ذلك أقدم المعارف الأخرى جميعاً ، وستبقى على الدوام ، ولو اختفت هذه كلها معاً في هوة همجية تعيث في الأرض فساداً » .

يجب عنه امتحان العقل امتحاناً نقدياً . وموضوع البحث هنا هو قيمة معرفتنا .

وقد عرفنا أن كانط يقرر أن من معارفنا ما هو فوق كل جدال : تلك هي المعارف الرياضية والفيزيائية . وإذن فالمسألة هنا ليست تساؤلاً عن يقين هذه المعارف . لأن هذا شيء مفروغ منه . بل التساؤل هو : لم وكيف كانت يقينية ؟ أما الميتافيزيقا فيتعين علينا أن نتساءل أولاً عما إذا كان من الممكن الوصول فيها إلى يقين أياً كان . وكتاب « نقد العقل الخالص » يجيب عن هذه الأسئلة كلها . ونحن حين نلتمس جواباً عن السؤالين الأولين سنجد الجواب عن السؤال الأخير : « حين رأيت ما وصلت إليه الرياضة والفيزيقا - نتيجة لثورة مفاجئة - بدا لي أن مثالها خليق أن يسترعى التفاتنا إلى طبيعة ذلك التغير في المنهج الذي حقق لهما أحسن الثمرات . وأن يسوقنا إلى تجربة محاكاهما في الميتافيزيقا بقدر ما يمكن أن تقاس عليهما باعتبارهما علمين عقليين » .

(ب) بين الميتافيزيقا والعلوم :

فاذا استطعنا أن نكشف عن شروط المعرفة العلمية استطعنا حينئذ أن نتساءل : كيف يمكن أن تنطبق هذه الشروط على الميتافيزيقا ؟ ولكن من البين أن نجاح العلوم هو نجاح العقل ، لأن التجربة وحدها لا تصنع العلم ، وإنما تصبح التجربة علماً حين تطبق المبادئ « الأولانية » على موضوع معين . فنجاح العلوم وإخفاق الميتافيزيقا يمثل التباين الصارخ بين إخفاق العقل حيث يبدو وكأنه في منزله ، وبين نجاحه فيما يبدو لأول وهلة مجالاً غريباً عنه : فهذا الفحص عن سر نجاح العلوم وإخفاق الميتافيزيقا التقليدية هو « نقد » للعقل الخالص . ونتساءل إذن : أليس من الممكن أن تحصل الثورة نفسها في الميتافيزيقا كما حصلت في الرياضة والفيزيقا ؟

وإذن فالمشكلة التي يضعها كانط هي هذه : لم لا نجد في الميتافيزيقا مرتبة اليقين العلمي التي نجدها في المنطق والرياضة والفيزيقا ؟ ولقد بلغ من ثقة كانط في العقل أنه لا يرتاب لحظة في أن هذا السؤال إنما يحتمل جواباً واحداً : ما دام العقل يردنا باستمرار إلى المشكلات الميتافيزيقية فذلك لا يمكن أن يكون عبثاً : « ما أقل ما ينبغي أن يكون لدينا من دواعي الثقة في عقننا إذا كان شأنه أن يتخلى عنا في أمر نحن أشد ما نكون رغبة في الوقوف على كنهه ، ولا يقنع بهذا بل يغرينا بالجري وراء أوهام ، ويضل بنا آخر الأمر ! » .

لذلك حاول كانط أن يعيد للميتافيزيقا منزلتها . وأن يدفع عن العقل كيد الارتيايين ومن إليهم من الحسنيين والماديين : فإن ما يعاناه الارتيايون من « عدم المبالاة » هو بمثابة « التحدى الموجه إلى العقل بأن يأخذ على عاتقه مرة أخرى ، أشق مهامه ، ألا وهي مهمة معرفته لنفسه ، وأن يشكل محكمة تكون وظيفتها فصرة ما يدعيه من الدعاوى المشروعة ، ورفض كل ما لا أساس له من مطالبه » لا بقرار تعسفي ، بل باسم قوانينه الخالدة الثابتة : هذه المحكمة هي نقد العقل الخالص نفسه » .

ويشرح كانط ما يعنيه بالنقد فيقول : « لا أقصد بذلك نقداً للكتب والمذاهب ، بل نقد سلطة العقل على العموم ، معتبراً بالقياس إلى جميع المعارف التي يستطيع أن يسمو إليها مستقلاً عن كل تجربة ، وبناء على ذلك يتناول النقد حل المسألة العامة الكبرى ، إمكان الميتافيزيقا أو استحالتها ، وتحديد مباحها ومداها وحدودها ؛ وكل ذلك وفقاً لمبادئ » .

من النصوص التي أوردناها تتضح المهمة التي رسمها كانط لنفسه : أن يلتمس في العقل نفسه قواعد نشاطه وطاقاته وحدوده . في أي الأحوال نستطيع أن نطمئن إلى العقل ؟ ذلك هو السؤال الرئيسي الذي ينبغي أن

إن بيان كانط عن أسرار الثورة التي نشبت في هذين العلمين بيان مهم جداً لفهم كتاب « نقد العقل الخالص ». ولننظر فيما يقوله في التصدير : لقد كانت الرياضة بحثاً تجريبياً عند المصريين القدماء ، وجعلها اليونانيون علماً ؛ وأصبحت الفيزيكا علماً في القرن السابع عشر : فما الذي حدث فجعل هذا التغير ممكناً ؟ ذلك ما يصفه كانط في قوله : « انبثق نور جديد في ذهن الرجل الأول (سواء أكان طاليس أم غيره) الذي برهن على خواص المثلث المتساوي الساقين ، لأنه وجد أنه ليس يكفي أن يتأمل الشكل كما يراه أمام عينيه ، أو أن يتأمل صورته كما وجدها في ذهنه ، محاولاً من ذلك أن يصل إلى معرفة خواصه ، بل يلزم أن يستحدث هذه الخواص ببناء « أولاني » ؛ وأنه لكي يصل بيقين إلى معرفة « أولانية » ، ينبغي أن لا ينسب إلى الموضوع من الخواص سوى تلك التي نتجت بالضرورة من ذلك الذي كان هو نفسه ، وفقاً لتصوره ، قد وضعه في الموضوع . . . وانقضت فترة أطول قبل أن تدخل الفيزيكا الطريق الرئيسي طريق العلم ، فحين قام العلماء بتجارب جديدة « سطع نور جديد على فلاسفة الطبيعة » لقد تعلموا شيئاً مهماً : تعلموا « أن العقل إنما يدرك ما قد وضعه من قبل طبقاً لما رسمه ، وأنه ينبغي أن لا يقنع بالسير في إطار الطبيعة ، بل ينبغي أن يهجم مقدماً بمبادئ للحكم وفقاً لقوانين لا تتغير ، وأن يرغم الطبيعة على أن تجيب عن أسئلته ، لأن الملاحظات العرضية التي تسجل بدون تخطيط سابق لا يمكن أن تنضوي تحت قانون ضروري . ولكن هذا هو ما يبحث العقل عنه ويحتاج إليه . وإنما مبادئ العقل وحدها هي التي تستطيع أن تعطي للظواهر المتوافقة قوة القوانين . وحين تشرشد التجربة بهذه المبادئ العقلية ، حينئذ فقط يكون لها فائدة حقيقية » .

إن ما يريده كانط واضح : لا نستطيع أن نصل إلى العلم من مجرد إدراكنا للوقائع ، ولا بد أن نصبر

الوقائع متعقبة ؛ وشرائط تعقلها قائمة في العقل : فالموضوعات لكي تتعقل لا بد أن تخضع للشروط التي يسنها العقل « أولانياً » ، أي على استقلال عن التجربة . وإن من الأمور البينة أن معرفتنا ، من جهة الزمان ، تبدأ بالتجربة ، ولكن « ليس يلزم عن ذلك أن معرفتنا كلها تنشأ من التجربة » ، لأن في كل تجربة عنصراً « أولانياً » هو بمعزل عن الزمان : فالرياضة والفيزيكا — في ذهن كانط — كلتاها تنظر في عالم « لازماني » ، مستقل عن أي تجربة خاصة ؛ وفي التجربة أيضاً عنصر « آخرائى » هو مادتها ، وهو متغير . في حين أن العنصر الثابت فيها — وبالتالي « الأولاني » — هو صورتها : ونستطيع أن نرى بعض العلاقات ضمن تلك الصورة ، ونراها مستقلة تمام الاستقلال عن مادتها ، بحيث أنها تبقى بعينها مهما يتغير فحواها . وهذا ما نخطر ببال كانط حين يقرر أن العلامة المميزة لما هو « أولاني » هي شموله وضرورته : « الأولاني » شيء يبقى دائماً في كل زمان ومكان ؛ والأولاني لا يتغير بتغير الوقائع والرياضة أولانية على هذا المعنى . ومن أجل هذا نقول إن قضاياها صحيحة في الأرض أو في السماء ، ومجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين ، اليوم وغداً وفي أوربا وأمريكا على السواء . و « الأولاني » بهذا المعنى هو ما يعنى به كانط أوفر عناية ، ويقوم بالفحص عنه فحصاً جدياً ، عن مداه وشرائط صحته ومسوغاته .

(ج) التأليف « الأولاني » :

والفكرة الأساسية التي تسود مقدمة كتاب « النقد » هي فكرة « التأليف » التي يراها كانط أساسية في طبيعة المعرفة : التأليف بين العقل والأشياء ، أو بين « الذات » و « الموضوع » . والمعرفة يجب أن يعبر عنها في قضايا « أولانية » و « تأليفية » في وقت واحد : « أولانية » أي شاملة وضرورية ، بخلاف القضايا « الآخرائية » التابعة للتجربة ، لأن الضرورة والشمول لا يمكن

أن يكونا من شأن القضايا التجريبية التي تقرر وقائع ولا تصرح بقوانين ، نظراً لأن التجربة حادثة ومتغيرة دائماً ؛ وقضايا «تأليفية» ، أى موسعة لمعرفتنا ، إذ يضيف المحمول فيها شيئاً جديداً لم يكن متضمناً من قبل في الموضوع ، ولا يستطيع أى تحليل مهما يكن أن يستخرجه منه ، بخلاف القضايا «التحليلية» التي لا تصيف بالمحمول شيئاً إلى تصور الموضوع أو مفهومه ، وإنما تقسمه بطريق التحليل إلى عناصره المختلفة .

ويتساءل كانط : كيف يمكن أن تكون الأحكام العلمية «أولانية» وتأليفية في آن واحد ؟ وبهذا الصدد نراه يعارض العقلين والتجريبيين على السواء : فالعقليون كانوا يظنون أن مبادئ الحساب والهندسة والطبيعة كلها «تحليلية» ، بمعنى أنها لا تقوم إلا على مبدأ التناقض وأن محمولها لا يضيف شيئاً جديداً إلى موضوعها . وهذا وهم في نظر كانط : لأننا لو أخذنا الرياضيات مثلاً وجدنا فيها عنصراً «تأليفاً» واضحاً ، بالإضافة إلى طابعها «الأولاني» ؛ ذلك أن يقين القضية الحسابية $5 + 7 = 12$ لا يعتمد على تحليل مفاهيم 5 و 7 والإضافة والمساواة ، بل يعتمد على عملية بناء ، عملية الحساب التي تتطلب حدساً حسيّاً أكثر مما تتطلب تحليلاً تصورياً . والمعرفة الهندسية كذلك تعتمد آخر الأمر لا على تحليل مفاهيم المثلث والمستقيم وما إليهما ، بل على «التأليف» والبناء (سواء على الورق أو في الخيلة) للأشكال الهندسية . وكذلك الفيزيكا أو علم الطبيعة تحتوى على أحكام تأليفية «أولانية» ؛ فقضية مثل «جميع الأجسام ثقيلة» أولانية ولكنها «تأليفية» وليست تحليلية : لأننا مهما حللنا مفهوم الجسم لا نجد فيه معنى الثقل الذي يقرره المحمول في القضية . وإذن فكانت يعارض ما زعمه العقليون من أن القضايا «الأولانية» لا بد أن تكون تحليلية ، ويثبت أن من القضايا «الأولانية» ما هو تأليفى كذلك . وهو يعارض التجريبيين أيضاً : فالتجريبيون كانوا يزعمون أن

التأليف ليس شيئاً أكثر من الترابط أو التداعى بين الأفكار ، وأن القضايا التأليفية لا بد أن تكون «آخراية» أى معتمدة على التجربة ، وليس فيها أى عنصر عقلى : فلقد حاول «هيوم» أن يبين أن ما يسمى «مبدأ العلية» مبدأ غير عقلى ، بمعنى أننا لا نحصل عليه بتحليل فكرة العلة ، فنجد متضمناً فيها فكرة المعلول ، وإنما هو شعور غريزى منشؤه العادة وترابط الأفكار ، وبالتالي ليس تحليلياً بل هو تأليفى ، وليس «أولانياً» بل هو «آخراى» .

ويردّ كانط على اعتراض هيوم ، فيقول : صحيح أنه يكفى ترابط الأفكار لتفسير الأحكام التأليفية «الآخراية» ؛ ففى سبق لنا أن رأينا الماء سائلاً ثم رأيناه بعد ذلك جامداً صح لنا أن نقول : الماء تجمد ؛ وهذا تأليف ، ولكنه متأخر عن التجربة تابع لها . أما الأحكام التحليلية فكلها «أولانية» ، لأنها ضرورية كلية ؛ ولكنها لا توسع المعرفة مطلقاً ، ما دامت لا تصنع أكثر من أن تستخرج المحمول من الموضوع وفقاً لمبدأ عدم التناقض ؛ وإننا نفهم أن قضية مثل : «الكل أكبر من الجزء» قضية «أولانية» ، لأن من يقول : «كل» إنما يقول «أكبر من الجزء» . لكن القول «بأن كل ظاهرة لها علة» فهو «تأليف» و «أولانى» معاً : هو تأليف ، لأن المحمول «لها علة» ليس متضمناً في الموضوع «ظاهرة» ؛ وهو أولانى ، لأن التجربة لا تستطيع أن تعلمنا أن كل ظاهرة لها علة : فهذا هنا معرفة «أولانية» و «تأليفية» حقاً ، وعلمنا قد زاد دون أن نلجأ إلى التجربة .

اكتشف كانط إذن أن هنالك أحكاماً «أولانية» وتأليفية في آن واحد ، وأن هذه الأحكام من متضمنات العلم ، لأنه لا يمكن أن يكون علم بدون شمول وضرورة ، والشمول والضرورة هما طابع ما هو «أولانى» فقط . فاذا سألنا عن الشروط التي جعلت العلم ممكناً ، فما علينا إلا أن نسأل : كيف كانت الأحكام «التأليفية»

« الأولانية » ممكنة في المجال المتصل بالعلم الذي نحن بصددده . وبحث كانط في « الإمكان » (ومعناه عنده شرائط وقوع مثل هذه الأحكام وشرائط صحتها) يمكن إذن أن بوصف بأنه محاولة للإجابة على الأسئلة التالية : كيف كانت الرياضة الخالصة ممكنة ؟ وكيف كانت الفيزيكا الخالصة ممكنة ؟ وأخيراً كيف تكون الميتافيزيكا ممكنة . باعتبارها استعداداً فطرياً لدى الإنسان ؟ وكيف تكون ممكنة باعتبارها علماً ؟

(د) معنى الترنسندنتالية :

والأجوبة على هذه الأسئلة هي صميم البحث العقلي في العلم وفي الفلسفة . وكتاب « نقد العقل الخالص » الذي نخوض فيها خليق أن يعتبر « تمهيداً » ومقدمة لمذهب فلسفي في العقل الخالص : والبحوث التي يشتمل عليها تسمى بخوئاً « ترنسندنتالية » من حيث إنها ليست تهيم مبدئياً بمعرفتنا للأشياء . بل « بإمكان » معرفتنا لها معرفة « أولانية » : فهي إذن بحوث نقدية « شرائطية » بمعنى أن اهتمامها بالعناصر الترنسندنتالية للتجربة . تلك العناصر التي لا تعتمد على التجربة ولكن تتعلق بالعقل . على اعتبار أنها الصور والمبادئ التي تفترض وجودها كل تجربة . والتي بها وحدها تكون التجربة ممكنة .

وها هنا يتعين علينا أن نفرق ، مرة أخرى . بين اصطلاحين يستعملهما كانط في « نقد العقل الخالص » . وقد خلط بينهما بعض النقاد حتى في حياة كانط . فوقعوا في خطأ كبير فوّت عليهم فهم الفلسفة الكانطية كما أرادها صاحبها : أولها اصطلاح « ترنسندنتال » . والثاني اصطلاح « ترنسندنت » . أما « الترنسندنتال » فعناه عند كانط ما يحدد الصور والمقولات والمبادئ « الأولانية » التي هي الشرائط الكلية الضرورية للتجربة الإنسانية . وهو إذن متعلق بتساؤلنا عما يلزم أن تكون عليه طبيعة العقل الإنساني حين تكون تجربتنا على ما هي عليه ، ويرى أن التجربة لا يمكن أن تفهم إلا بشرط

التسليم بأن الذهن يملك صوراً ومبادئ أولانية من خصائص طبيعته ذاتها : وهذه الصور والمبادئ يسميها كانط بالعناصر « الترنسندنتالية » للتجربة . والمنهج الذي يتخذه في محاولة استكشافها والبرهنة على تطبيقها في التجربة يسميه بالمنهج الترنسندنتالي للبحث . لذلك كان معنى الترنسندنتالي مرادفاً لمعنى « الكامن » أو « الباطن » (أو « الجواني » بتعبيرنا نحن) والنقدي « الشارطي » « الأولاني » . أما « الترنسندنت » عنده فهو الذي يقع خارج كل تجربة ممكنة . وهو بالتالي ما لا يمكن أن يعرف أبداً . ولذلك كان خير مرادف له بالعربية « البائن » أو « المفارق » أو « المتعالى » . (أو « البراني » بتعبيرنا نحن) . وواضح أن مقصد كانط في « نقد العقل الخالص » - كما سبق أن بينا - أمران : الأول : أن يستكشف الصور والمبادئ الترنسندنتالية للتجربة . وبذلك يسوغ صحتها : والثاني : أن يفند ادعاء المعرفة الذي يزعم معرفة موضوعات « مفارقة » للتجربة متعالية عليها .

وبالقياس إلى المقصد الأول كانت محاولة كانط فاتحة عصر جديد . لأنه أدخل في وجهة النظر الفلسفية تغييراً قد شبهه هو نفسه بالثورة التي أحدثها « كوبرنيق » في علم الفلك : ففي حين كان الرأي القديم أن الموضوع له كيان مستقل وهيكل ثابت يحاكيه الذهن في المعرفة محاكاةً منفصلة سلبية . لا يفتأ كانط يؤكد أن الموضوعات لكي تعرف لنا لا بد أن تأتي موافقة للتصورات والمبادئ التي تملكها أذهاننا ، والتي تضيئ على الأشياء المشتتة وحدة ونظاماً . والملكات المختلفة التي بها يضيئ الذهن ذلك النظام ثلاث : « الحساسية » و « الفهم » و « العقل » (بمعناه الضيق الخاص) . فلكي نفهم طبيعة التجربة يلزم إذن أن نسأل : ما سبل الذهن في المعرفة ؟ وما هي الصور والمبادئ « الأولانية » التي يصب الذهن فيها موضوعاته ؟

نظر يزودنا بها . وهذه المبادئ أو وجهات النظر
الترنسندننتالية يسميها كانط « مقولات الفهم » .
ليس لدينا أول الأمر إلا أحاسيس مشتتة ، متعددة
مبهمة ، مضطربة ، كالألوان والروائح والطعوم . . .
أنها عناصر مبعثرة من عناصر معرفتنا ؛ إنها « مادة »
معرفتنا التي نتلقاها من الخارج . ولو بقيت أحاسيسنا
في هذا الاختلاط لكانت حياتنا أحلاماً ، ولما كان في
استطاعتنا أن نفكر . إننا لا نستطيع أن نفكر حقاً إلا
إذا أدخلنا في شتات الأحاسيس نظاماً واتساقاً لا نفكر
إلا إذا أضفينا على تلك « المادة » صورة ، فنكون بهذا قد
أقمنا رابطة ونوعاً من الوحدة لم تكن موجودة في
أحاسيسنا أول الأمر ؛ إن الإحساس منفعل ، أما الفكر
فهو فاعل ، ومهمته الخاصة ربط الظاهرات والتأليف
بينها : إن التفكير هو الربط .

ولكى يستكشف قائمة المقولات بتأملها رجع إلى
تصنيف أرسطو للأحكام تحت مقولات الكم والكيف
والإضافة والجهة . وكل واحد من هذه الأقسام العامة
يتعلق به ثلاث مقولات أخص ، بحيث قدم قائمة
مقولاته من اثنتي عشرة مقولة في شيء من التنسيق
والإطناب الذي ربما لم يكن له ضرورة في نظر
الكثيرين . وبين كانط أن جميع هذه المقولات
تنظمها شبه وحدة مركزية هي وحدة الوعي الإنساني
العام أو « الأنا الترנסندننتالية » . والأنا الترנסندننتالية
هنا ليست جوهرراً أو شيئاً ثابتاً لا يتغير ، وإنما هي
« مبدأ منظم » ، مبدأ كامن مباطن ، وهو من أجل هذا
مؤثر فعال على الدوام ، ومن غير الممكن أن نجعل منه
موضوعاً مفارقاً ، أو أن نصفه بأنه شيء موجود بذاته ،
لأنه لا يوجد إلا في علاقة بالتجربة ، إنه الشرط
الأولاني لتنسيقها وجمع شملها .

وللإجابة على هذا السؤال ، فرق كانط بين المعرفة
المكتسبة عن طريق الحس ، وبين المعرفة عن طريق
التصور . وإن يكن يستدرك بأنه لا شيء من الحس
ولا من التصور يستطيع أن يعطي معرفة بدون الآخر ،
ويؤكد أن « تصورات بغير حدوس تكون فارغة » ،
وأن حدوساً بغير تصورات تكون عمياء . أما الأساس
الترنسندننتالي لكل صورة من صور المعرفة فقد بحثه
تحت قسم مستقل من « نقد العقل الخالص » : الإدراك
الحسي (أو الحدس) في « الإستيقا الترנסندننتالية » .
و « الإستيقا » عنده هنا هي دراسة ملكة المعرفة
بواسطة الحواس ؛ أما « الإستيقا الترנסندننتالية » فهي
البحث عما هو « أولاني » في « الحدوس التجريبية » أو
معطيات التجربة ، كما نقول اليوم . والتجربة الصورية
بحثها في « الأنا ليقا الترנסندننتالية » ، وموضوعها
« تحليل ما لدينا من ملكة كلية للمعرفة الأولانية إلى
التصورات الأصلية للمعرفة الخالصة » . أما العقل المتطلع
إلى ما وراء المجال التجريبي فقد بحثه في « الديالكتيقا
الترنسندننتالية » ، وهو القسم الذي يعالج معالجة نقدية
الصعوبات الناشئة من محاولة لا جدوى منها لتطبيق
مقولات الفهم فيما وراء المجال الوحيد الذي يمكن أن
تنطبق عليه . وهو مجال الموضوعات في المكان والزمان .
والصورتان الأولانيتان للحساسية هما المكان والزمان
والمكان والزمان ليسا كائنين موضوعيين موجودين
خارج الذهن ، والتجربة الحسية (الجدسية) التي
نكتسبها لا تكون ممكنة إلا إذا اعتبرنا المكان والزمان
متعلقين بالعقل (أى بالقوة الناطقة في الإنسان) ،
من حيث هما صورتان أولانيتان من صور الحساسية ،
صورتان هما بمثابة الإطار الذي تعرف فيه كل تجربة
حسية . ومعنى هذا أن ما نسميه تجربة ليس مجموعة من
الموضوعات انتظمت عن طريق الحس ، وإنما هي
وحده نظمت أجزاؤها بالفكر ، وفقاً لمبادئ أو وجهات

(هـ) « النومين » والظواهرات :

والعالم الذى نبنيه على هذا النحو عن طريق صورتى الحسائية ومقولات الفهم إنما هو « عالم ظاهراتى » ، بمعنى أنه عالم « الظاهرات » أو الموضوعات ، أو عالم « الأشياء كما تبدو لنا » ، لا عالم « الأشياء كما هى فى ذاتها » . إننا لا نستطيع أن نعرف إلا « الظاهرات » ؛ أما عالم الحقائق ، أو « النومين » أو الأشياء فى ذاتها فنحن مضطرون إلى أن نتعقله موجوداً ، وإن لم نكن نستطيع أن نصفه بصفات إيجابية : لأنه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا عنه إلا « تصور سلبي » : إن مثل هذا التصور السلبي للأشياء فى ذاتها لا ينطوى على تناقض ، وإنما ينفع فى القضاء على كل أمل فى الوصول إلى الحدس العقلى المضمون به على الذهن الإنسانى . أننا إذن لا نستطيع أن نطبق على « النومين » مقولات الفهم الإنسانى ، لأن المقولات تفقد معناها الموضوعى خارج الحدس الحسى .

إننا نستطيع إذن أن نتصور الأشياء فى ذاتها ، لا كما ندرك الظاهرات ؛ ونستطيع أن نلمح من بعيد عالماً معقولاً لا يسعنا أن نقول عنه إلا شيئاً واحداً وهو أنه مخالف للعالم المحسوس تمام المخالفة . ولكن كانط لا يريد أن تكون فكرة النومين فكرة فارغة لا فحوى لها ، ولذلك يشير فى « نقد العقل الخالص » إلى دورها من بعض الأنحاء : من جهة الحسائية ، يكون النومين هو الشيء الذى يؤثر فيها أو هو علة ما ينطبع فى أحاسيسنا ؛ ومن جهة الفهم ، يكون النومين أشبه بالموضوع المفارق أو أساس الوحدة الضرورية بين الظاهرات ؛ ومن جهة العقل ، يتشكل النومين بالصور الثلاث التى للوحدة المطلقة : فإذا أرجعناه إلى وحدة الذات المفكرة كان هو « النفس » ، وإذا أرجعناه إلى وحدة الموضوع المتعقل من حيث هو منشور فى المكان والزمان كان هو « العالم » ، وإذا أرجعناه إلى الائتلاف

المطلق لكل حقيقة كان هو « الله » . وإذن فهذه الأفكار فحوى إيجابى به تتميز أولاً بعضها عن بعض ثم به تؤدى وظائفها .

« الفهم » ، بتعبير كانط ، هو ملكة القواعد أو المقولات ، ووظيفته أن يتعقل الموضوعات التى يعرضها الحس عليه ، لكى يجد القاعدة أو المقولة التى يستطاع بها ضم جزء إلى آخر . ولكن موضوعات الفهم لا بد دائماً أن تكون معطاة له فى الإدراك الحسى ؛ وكل ما يصنعه هو أن يضم موضوعاً ما من حيث هو معطى فى الزمان والمكان ، إلى موضوع آخر طبقاً لقاعدة عامة . وهو بحكم هذه الحال لا يستطيع أبداً أن يتم مهمته وأن يرتفع إلى ما وراء الحس ؛ إلى الحقائق : إن مجاله الظاهرات ، وهمه التأليف بين الموضوعات فى الزمان والمكان .

لكن فى القوة الناطقة ملكة أخرى اكتشفها كانط وأطلق عليها اسم « العقل » ، بمعناه الضيق الخاص ؛ هذه الملكة الإنسانية هى المنبع الأكبر للوهم : إذ العقل هنا يسعى دائماً إلى مجاوزة مجال « الفهم » ، محاولاً أن يجد للموضوعات أساساً غير مشروط ، أساساً مطلقاً فى « المثال » أو « المثل الأعلى » لوحدة نومية غير ظاهراتية . العقل عند كانط — كما يقول هيجل — هو « القوة على كسب المعرفة من المبادئ ، ... ومبدأ العقل عند كانط هو الكلى ، من حيث إنه يجد اللامشروط منظوياً فى المعرفة المشروطة ، معرفة الفهم . وبناء على هذا يكون الفهم عنده هو الفكر فى علاقات متناهية ، فى حين أن العقل هو الفكر الذى يجعل اللامشروط موضوعاً له » .

وعمل « الديالكتيكا الترنسندنتالية » ينحصر فى أنها تبين كيف أن الذات العارفة بطبيعتها مضطرة إلى أن تتعقب المطلق ، وإن تكن فى الوقت نفسه عاجزة عن بلوغه . والوظيفة المنطقية للعقل هى الاستدلال ؛ ولكن استدلالاً ما غير مستكشف بنفسه : إنه يشرع من مبدأ

عام لا بد أن يكون هو نفسه مشتقاً من مبدأ آخر ، حتى
نصل إلى مبدأ محتوي على جاع الشرائط لكل ما يمكن
تعقله . وإذن ففكرة « اللامشروط » و « المطلق » فكرة
متضمنة في كل استدلال : أنها المعطاة الخاصة ، معطاة
العقل . إن شأن الفهم أن يربط الظاهرات بعضها ببعض
ومقولاته ذات قيمة موضوعية ، وهي تنطبق على أشياء
معطيات ، ولها ضوابط في التجربة . أما العقل فيريد أن
يتعقب تسلسل الظاهرات إلى ما وراء كل تجربة ممكنة
إنه يتوق إلى « الوحدة الجامعة المطابقة وإلى الفهم التام .
فالعقل يعطى « أفكاراً » أو « مثلاً » لا يمكن أن يطابقها
أى حدس حسى . وإذن فأفكار العقل إنما هي مطالب
وحاجات « أولانية » للذات ، وليس للعقل استعمال
سوى أن يستحث الذهن وأن يؤيد مجهوده وأن يسمو به
إلى تأليف للظواهرات يزداد علواً . فإذا تجاوز هذا
الاستعمال ضل السبيل ، وهذا الضلال ناشئ من
طبيعة العقل ذاتها ، و « لا يمكن تفاديه كما لا يمكن أن
نمنع القمر من أن يبدو في الأفق أكبر مما هو في سمت
الرأس » . العقل هو ملكة المطلق ، والمطلق إنما هو
تعبير عن حاجة ذاتية وعن مطلب من مطالب النفس ؛
و « المظهر الترنسندنتالى » هو تحويل هذه الحاجة الذاتية
إلى حقيقة موضوعية .

ويشرع كانط في تطبيق هذا النقد تفصيلاً على
ما كان معروفاً في عصره بالعلوم العقلية ، السيكلوجيا
والكزمولوجيا ، والتولوجيا ؛ فيبين أن هذه كلها
وهية ، ما دامت قائمة على تصورات للموضوعات
(النفس ، والعالم ، والله) تقع وراء مجال التجربة
الممكنة : فالنتائج التي انتهت إليها السيكلوجيا العقلية
عن بساطة النفس وخلودها إنما يرفضها المنهج الترنسندنتالى
باعتبارها « أغاليط » لأنه ليس لدينا تصور صحيح عن
النفس بما هي شئ أو جوهر نستطيع أن نقيم عليه
استنتاجاً ؛ إن الإنية « الترنسندنتالية » ليست شيئاً يمكن
أن نعيته كجوهر أو موضوع من نوع خاص ، إنما

ذات دائماً وليست موضوعاً قط ؛ إنما افترض
التجربة الشامل ، وما هي بشئ قد جرب من قبل .
وكذلك الكزمولوجيا العقلية لا تصل إلا إلى متناقضات
لا حل لها ، في نظر كانط . ولننظر في الدعاوى المختلفة
التي تبرهن عليها تلك الكزمولوجيا بشأن طبيعة العالم
ككل (أنه محدود في الزمان والمكان ؛ وأنه مركب من
أجزاء بسيطة ؛ وأنه يقبل زيادة على العلية الطبيعية عليه
حرة ؛ وأنه أساس ضرورى) : إننا نجد عندئذ أنه
يمكن أن يبرهن على نقيض كل واحدة من تلك القضايا
ببرهان يعدل في قوته البرهان على الدعوى . والمتناقضات
التي لا مفر منها في الكزمولوجيا حين تحاول أن تذهب
وراء التجربة الممكنة وتقيم قضايا عن العالم من حيث هو
كل ، يسميها كانط « نقائص العقل الخالص » .
ويرتفع التناقض بشأن امتداد العالم وإمكان انقسامه ،
متى تذكرنا أن المكان والزمان لا يتعلقان بالأشياء في
ذاتها ، ولكنهما صورتان « أولانيتان » للتجربة الحسية .
أما إمكان الحرية فيبين النقد أنه بالرغم من أن مبدأ العلية
الطبيعية لا بد أن يبقى مطرداً بلا استثناء بالقياس إلى
الظواهرات ، فالسؤال يظل مفتوحاً عن مكان الحرية
في عالم المعقولات ، عالم الأشياء في ذاتها . هذا السؤال
لا يمكن الإجابة عليه على أسس نظرية ، ولكنه يبقى
إمكاناً مجرداً لا سبيل إلى البت فيه إلا بالالتجاء إلى
الاعتبارات العملية .

ونقد كانط للتولوجيا العقلية مشهور : فهي تضع
المثل الأعلى للعقل الخالص — الحقيقة الجامعة التي هي
مبدأ كل حقيقة — وكأنه كائن موجود بالفعل . لكن
جميع الأدلة على وجود الله يمكن ردها إلى دليل واحد ،
هو « الدليل الأنطولوجى » . في هذا الدليل ننتقل ، من
غير مسوغ ، من « الفكرة » إلى « الوجود » ، فتحول
مثلاً أعلى للعقل ، ومطلباً من مطالب الذات ، وحاجة
من حاجات النفس إلى كائن واقعى وإلى إله ذى جوهر

وذى شخصية : وإذن فوجود الله لا سبيل إلى إثباته بأدلة نظرية .

ولكن هذه النتائج السلبية في الظاهر ليست في الحقيقة هدف كانط من « نقد العقل الخالص » : فهو كما صرح بنفسه إنما أراد أن يبطل الادعاء الزائف ، ادعاء المعرفة ، لكي يمهّد السبيل للإيمان العقلي .

(د) الميتافيزيقا و « نقد العقل الخالص » :

ما مقصد كانط من نقد العقل ؟ وما صلة « نقد العقل الخالص » بالميتافيزيقا ؟ أكان مقصده - كما قيل أحياناً - أن يهدم كل نظر ميتافيزيقي ؟ أصحيح ما قيل أحياناً أخرى من أنه أنكر مشروعية الميتافيزيقا ؟ أم كان مقصده شيئاً آخر ربما خفى على الناظرين ؟

إن تعمق كتاب « النقد » كفيل وحده بالجواب الصحيح : فإننا نقرأ في تصديره للكتاب قوله : « لقد أصبح من الأمور المستحبة في أيامنا هذه أن ينظر الناس إلى الميتافيزيقا نظرة الازدراء ، في حين أن السيدة النبيلة (يقصد الميتافيزيقا) بعد أن كابدت ما كابدت من الصد والمهجران ، لا تملك إلا أن تنتحب وهي تندب حظها ، مثلها مثل « هيكوبا » (في نواحها على زوجها بريام) . » ولقد أشرنا من قبل إلى أن الميتافيزيقا التي وصف حالها في العبارة التي أوردناها هي الميتافيزيقا المتخلفة من فلسفة ليبنتز وڤولف ، تلك الميتافيزيقا « القطعية » التي كانت تفترض مقدماً أن العقل الإنساني « مجانس للوجود » ، بمعنى أن فكر الإنسان يستطيع أن يبلغ الحقيقة بشروط يحددها المنطق ، وعندئذ يحىء عالم الأذهان مطابقاً لعالم الأعيان .

وقد تبين من النقد الكانطي لحدود العقل وقدراته أن العقل - على فرض استطاعته أن يقيم معرفة متسقة من حيث المنطق - لا يستطيع أن يعطينا عن طبيعة الأشياء في ذاتها إلا نظرات واهمة ، وأن ملائمة العقل

للوجود إنما هي افتراض لا مسوغ له ، بل هي خطأ ظاهر البطلان .

وإذن فنقد كانط إنما كان يهدف إلى غاية واضحة : استبعاد تلك الميتافيزيقا « القطعية » ، وكل ميتافيزيقا أخرى من هذا القبيل ، تمهيداً لإقامة ميتافيزيقا جديدة ، ميتافيزيقا « نقدية » تكون بمنجاة من الزعزعة والتناقض اللذين أوهنا الميتافيزيقا التقليدية وهذا كيانها هداً . ومن المحقق أن كانط لم ينقطع طوال حياته عن الدعوة إلى « إحياء الميتافيزيقا وبعثها بعثاً جديداً على نحو مبتكر لم يسبق إليه » ورأى أن ذلك العمل شيء « لا مناص من وقوعه ، على الرغم من العوائق التي يمكن أن توضع في سبيله فترة من الزمان » (كما قال في « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة ») .

وما سماه كانط باسم « الثورة الكوبرنيقية » في المعرفة هو الأساس الذي ينبغي أن تبني عليه هذه الميتافيزيقا الجديدة : إن العقل هو المشرع للأشياء ، فلا ينبغي أن نلتمس في العالم الخارجي تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغي بالعكس أن نلتمس في الذهن تفسيراً لقوانين العالم الخارجي : لأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها وبمعزل عن طرائقنا في المعرفة ، وإنما الأشياء عندنا كما تبدى لنا . ومعنى هذا أن الذات العارفة ، أو « الأنا المفكرة » لم تعد كما كان شأنها في الميتافيزيقا السابقة « مرآة » للأشياء أو للموضوعات ، بل هي التي تصنع الموضوع ، إذ تجعله موضوعاً لها ، أو تطبعه بطابعها أو « تقده على قدها » إن صح هذا التعبير .

فالنقد الكانطي يستطيع إذن أن يطرح بعض مزاعم الميتافيزيقا التقليدية ؛ ولكن هذا لا يعني بحال من الأحوال أنه ينكر كل ميتافيزيقا أياً كانت . وكتاب « نقد العقل الخالص » نفسه يبين لنا إمكان ميتافيزيقا للطبيعة ، لا تستمد من التجربة الحسية إلا فكرة المادة ،

وتقيم قوانين العالم المادى اعتماداً على مجرد التطبيق لمقولات « الفهم » .

وإذا كان العقل ، كما بين « النقد » ، عاجزاً عن معرفة شىء عن عالم « النومين » أو عالم الحقائق ، فإنه مسوق بالضرورة إلى تصور عالم كهذا ، يزوده بموضوعات للاعتقاد حين تفوته موضوعات للعلم ، بحيث تبقى الميتافيزيقا دائماً استعداداً طبيعياً لدى القوة الناطقة ولا سبيل إلى قهره أو كبته : « من توهم أن النفس الإنسانية تستطيع أن تعدل ، مرة واحدة ونهائياً ، عن البحوث الميتافيزيقية ، فهو كمن توهم أننا نستطيع أن نكف ، مرة واحدة ونهائياً ، عن استنشاق الهواء ، لأننا قد سئمنا أن نستنشق دائماً هواء فاسداً غير نقي » وإذن « فستوجد — فى كل زمان ولدى كل إنسان ، وكل إنسان مفكر على الخصوص — ميتافيزيقا يصوغها كل واحد على هواه حين تعوزه قاعدة جلية يستطيع أن يسترشد بها » .

وخلاصة القول أن « النقد » ، كما أشار « كولنجوود » بحق ، هو أشبه بأن يكون مدخلا إلى الميتافيزيقا الصحيحة التى ينبغى أن تقوم فى المستقبل : ولا وراء فى ذلك ، ما دام كانط قد جعل النقد بياناً لحال العقل الخالص ، وتحديداً لاختصاصه قبل المثل أمام محكمته . غير أن كانط قد عاد ، بعد أن نشر « نقد العقل الخالص » ، فقرر أن النقد نفسه هو « النسق » الميتافيزيقى الجديد الذى نقروه فى باب « الأناطيقا الترنسندنالية » ، والذى جعله تصحيحاً للأخطاء والأغاليط التى عوقت التفكير الميتافيزيقى زماناً طويلاً وبعد هذا كله حرص فيلسوف النقدية على أن يفرق تفرقة قاطعة بين ضربين من الميتافيزيقا متباينين جداً : بين الميتافيزيقا التى سماها بالميتافيزيقا « المفارقة »

أو « البائنة » أو « المتعالية » التى تريد أن تقيم بناءها كله خارج التجربة مجاوزةً به عالم الأعيان ، وبين الميتافيزيقا التى أطلق عليها اسم الميتافيزيقا « الترنسندنالية » أى « الباطنة » أو « الكامنة » (أو « الجوانية » بتعبيرنا) وهى تلك الميتافيزيقا « النقدية » التى تحدد الصور والمقولات « الأولانية » التى هى الشرائط الضرورية للتجربة الإنسانية .

(ز) إجمالاً لنظرية « نقد العقل الخالص » :

حرص كانط على التأكيد بأن نظريته تمثل ، فى مجال الفلسفة ، ثورة شبيهة بثورة « كوبرنيك » فى علم الفلك : فبينما كان الفلاسفة قبله يرون الحقيقة فى « مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان » ، قلب هو وجهة النظر هذه ، فجعل الحقيقة فى « مطابقة عالم الأعيان لعالم الأذهان » ، وجعل الطبيعة كلها ، أو على الأقل كل المعرفة التى يمكن تحصيلها عنها ، مسابرةً للأذهان الإنسانية مقدودة على قدها .

ولكن وراء « الظاهرات » التى تبدى لنا ، يتصور العقل أشياء فى ذاتها : يتصور النفس ، والآخرة ، والله ؛ ولكنه إذا كان يتعللها فهو لا يعرفها ، وإذا كان يؤكدها على نحو من الأنحاء ، فهذا التأكيد إنما يترجم عن طريقتنا البشرية فى الحكم ، ولا ينبؤنا بشىء على الإطلاق عما يكون لها من وجود واقعى مستقل عنا . ومن أجل هذا كانت مهمة النقض المشهور للمثالية ، الذى أضافه كانط إلى الطبعة الثانية من كتابه ، مقصورة على رفض الدليل — الذى لا يقوم إلا على تصورات — لإثبات الوجود لأشياء خارج أنفسنا . أما وجود الأشياء فى ذاتها فثبت بشهادة الوعى الإنسانى المباشر ، لا نتيجة لدليل من أدلة العقل النظرى .

٤ - أثر « نقد العقل الخالص »

(أ) في ألمانيا : « فشته » ، « شانج » ، « هيجل »
 إن من الحقائق الثابتة أن كانط بنشره لكتاب « نقد العقل الخالص » قد أصبح القائد الروحي للفكر الفلسفي الألماني . والفلاسفة الأربعة الكبار - فشنه و شانج وهيجل وشوبنهاور - متفقون على أن أثر النقد عليهم كان أثراً خارقاً للمألوف ، وأنه ، على حد تعبير شلنج ، « ما من معركة كبرى ، خارجية أو داخلية ، قامت لرفع مصالح الإنسانية وتحقيق وعى الذات ، إلا وقد كان لكانط الفضل الأول فيها » . وهم متفقون كذلك على أن الواجب أن تبنى الكانطية بناء جديداً ، وأن الذى يحقق ذلك البناء هو أن يطبع النقد بطابع إيجابى صريح ، وأن يكف عن إتخاذ ذلك الطابع السلبى المحدود ، لكى يكون مذهباً محكماً يشرع من مبدأ أول : ذلك أن مؤلف « نقد العقل الخالص » اقتصر فى نظرهم على عمل تحليلى نقدى ، ولم يجمع بعد ذلك شتات مذهبه ليخرج منه تأليفاً جامعاً ونسقاً فريداً ، بل وقف عند مقابلات ومناقضات ، بذل جهده للتأليف بينها ، كالتعارض بين « الصورة » و « المادة » ، أى بين النشاط الصورى للذهن الإنسانى وبين الوجود المادى للطبيعة ، والتقابل بين العلم والأخلاق ، أو بين عالم « الظاهرات » وعالم « النومين » .

ونصب « فشته » نفسه منفذاً لوصية كانط الفلسفية فبسط مذهب أستاذه ونماه ودفع به إلى أقصى حدوده ، فأعلن فى مستهل بحوثه « أن أحداً لا يفهم كانط إن لم يصل بنفسه ، على طريقته الخاصة ، إلى النتائج التى حصل عليها كانط » ، وصرح فى مقدمة كتابه « فكرة نظرية العلم » بأن « المؤلف يعلم أنه لن يستطيع قط أن

على أنه إذا لم يكن فى استطاعة أحد أن يثبت وجود الله والحياة الآخرة وخواود النفس عن طريق الدليل العقلى فإن أحداً لا يستطيع كذلك أن ينفيها بأى دليل . وعلى هذا النحو استطاع الفيلسوف النقدى أن يذود عن مجال العقيدة هجمات الملاحدة أو المتشككين . ثم إن حياتنا الجوانية ضافية متطلعة دائماً إلى « ما وراء » العقل الخالص : إن فى قلب الإنسان الضمير ، والواجب ، والشعور بالعدالة ، والإيمان بالله . إن نفحات من خواطر « روسو » وتعاليم « القانونين » قد تلقاها كانط فحملته على أن يقرر مكان الصدارة للعمل على النظر ، وعلى أن يؤكد مطالب الحياة الأخلاقية ، وأن يزكى استشراف النفوس إلى الأبدية .

من أجل هذا رأينا فيلسوف النقدية ، فى خاتمة كتابه يلخص نتائج النقد فيقول : « لقد أُلغيت العلم لكى أقيم الإيمان » ، وفى تصديره للطبعة الثانية يعود إلى الموضوع ، مبدئاً موقفه من النزاع بين البحث العقلى الخالص وبين مطالب الحياة العملية ، فيؤكد أن النقد وحده يستطيع أن يجتث جذور المذاهب الهدامة ، « ويتمضى على المادية والجبرية ، والإلحاد والزندقة ، وعلى التعصب والاعتقاد بالخرافات ، وهى آفات يمكن أن تلحق بالناس أذى بليغاً . . . وإذا كان يحلو للحكومات أن تتدخل فى شئون العلماء فالأولى بها ، أخذاً بما التزمته من رعاية رشيدة لتقدم العلوم ولصالح الناس ، أن تؤيد حرية مثل هذا النقد الذى يستطيع وحده أن يرسى أعمال العقل على أساس متين . ولعمري إن هذا لأجدر بها من تأييدها للاستبداد المثير للسخرية ، استبداد المدارس التى ترفع عقائرها صارخة منذرة بالخطر الداهم ، إذا مزق واحد من الناس خيوط عنكبوتها ، تلك الخيوط التى ما درى الجمهور عنها شيئاً ، ولذلك لا يمكنه أن يشعر بفقدانها !

يقول شيئاً إلا وقد أشار إليه كانط مباشرة أو بطريق غير مباشر ، وفي وضوح أو في إبهام ؛ وهو يدع للأجيال القادمة أن تهتم بالغوص إلى عبقرية هذا الرجل الذى بدأ السير من حيث وجد الفكر الفلسفى ، ومضى فى سبيله أحياناً وكأنه قد تلقى إلهاماً من على ، فقاد ذلك الفكر قيادة قوية حازمة ، متجهاً به إلى غايته الأخيرة « وأشاد « شلنج » بفكرة « النقد » الكانطى ، فقال : « بظهور كانط بدأ تحول كامل لاتجاه الفلسفة : كأن تياراً مقيداً معطلاً من قبل قد وجد أخيراً منصرفاً ، فعمل على توسيعه مهمة لا تعرف الملل ، ليستطيع أخيراً أن يمضى فى حرية بعد أن يتغلب على جميع العقبات » وقد أقام « هيغل » مذهبه على أساس التحليل الكانطى للمعرفة والعقل . وإننا لنبتن اعتماد ذلك المذهب على الفلسفة النقدية من تكرار نقد هيغل لموقف كانط من المشكلات الفلسفية . صحيح أن النتائج التى توصل إليها هيغل قد تبدو بعيدة بعداً كبيراً عن نتائج النقد الكانطى ؛ ولكن مهما يكن قد اعترى « النقدية » من تغيير فى المذهب الهيغلى ، فمن المؤكد أن آراء كانط لا تزال هى الآراء الأساسية بعد التغيير .

(ب) فى ألمانيا : مدرسة « ماربورج » : « الأولانيات »

أول ما عنت به هذه المدرسة — وزعيمها « هرمان كوهن » (١٨٤٢ — ١٩١٨) هو تفسير مذهب كانط تفسيراً جديداً ، فحاولت أن تثبت أن كل المعرفة الإنسانية ليست شيئاً سوى « أولانيات » ، ولا وجود لأشياء هى معطيات مباشرة فى التجربة ، وليس هنالك من حقيقة سوى تلك التى يضعها الفكر ، والفكر فى جهده لتحديد الموضوع لا يتقيد بشيء خارج عنه بل بقوانينه وحدها . والأولانيات عند مدرسة ماربورج

وثيقة الصلة بالمذهب الكانطى ، منهج الترנסدنتالية : الأولانيات هى « الجهد المبذول لصون الإيمان بالعلم ، وهى الدفاع عن نفس نقطة البداية فى الفلسفة النقدية ، تلك النقطة التى سيتعين عليها بعد ذلك أن تبررها ، والتى يجب للوصول إلى تبرير نفسها أن تكون مقررة تقريراً قوياً يدفع عنها تشكك الحسية الهدام » .

ومن أصحاب « الكانطية الجديدة » الذين تأثروا بكانط أعمق تأثير « إرنست كاسبرر » (١٨٧٤ — ١٩٤٥) . والفكرة الكانطية التى هى عمدة التفلسف عنده هى فكرة « الصور الأولانية » ، منها اشتق فكرته عن صور الحضارة الإنسانية .

(ج) فى فرنسا : « رنوفيه » و « النقدية الجديدة »

حاول « رنوفيه » (١٨١٨ — ١٩٠٣) أن يبعث فلسفة كانط النقدية ، على الرغم من شيوع فلسفة « جون ستوارت ميل » و « هربرت سبنسر » . وبحث رنوفيه الفلسفة الكانطية فى مجلة « النقد الفلسفى » ثم فى كتاب « نقد مذهب كانط » ، ورأى أن فلسفة كانط فى « نقد العقل الخالص » تنطوى على بضع قضايا كبرى وطريفة ، كل واحدة منها خليفة أن تكفل لصاحبها مكاناً مرموقاً فى سجل الخالدين ؛ ولكنه أنكر « النؤمن » والمطلق ، والأشياء فى ذاتها ، على نحو ما يبسطها صاحب « نقد العقل الخالص » .

هـ — خاتمة : تعاليم كانط فى نظر شوبنهاور

وبعد فلعل خير ما نختم به كلامنا عن « نقد العقل الخالص » وأثره العميق فى سلسلة متلاحقة من الأجيال الفلسفية فى ألمانيا وفى غيرها من البلاد الأوروبية أن نورد طرفاً مما حرص « شوبنهاور » على تسجيله فى تذييله

لكتاب « العالم من حيث هو إرادة ومن حيث هو تمثيل » قال شوپنهاور : « إن عملاً فكرياً رائعاً خرج من يدي عبقرى أصيل ، يكون له دائماً على مجموع الإنسانية من الأثر العميق النفاذ ما لا يمكن معه أن يقدر مقدماً إلى أى أزمان متقدمة وإلى أى بلاد متباعدة يمكن أن يمتد إشعاع تأثيره . لكن هذا التأثير واقع حتماً : لأنه مهما يبلغ العصر الذى ولد فيه الإنتاج الفنى من الثقافة والازدهار ، فإن العبقرى كالنحلة يخلق دائماً فوق الأرض التى حملته . غير أن هذا التأثير النفاذ الشامل لا يمكن أن يحدث مباشرة وفى حينه ، نظراً لبعده المسافة التى تفصل الرجل العبقرى عن العوام . إن العلم الذى استطاع هذا الرجل أن يحصله ، إبان حياة إنسانية طويلة زاخرة ، منتهلاً من مشاهدته المباشرة للعالم وللحياة والذى يقدمه للناس جاهزاً مهياً ، لا يمكن مع ذلك أن يصبح لنوّه ملكاً للإنسانية ، لأن الإنسانية ليس لها من القوة على التقبل والأخذ قدر ما له هو على الإعطاء والبذل ؛ وكذلك تعاليم كانط ، الزمان وحده سيكشف عن بالغ قوتها وعظيم قيمتها . . . ولست أريد هنا أن أقوم بدور « كاسندرا » . . . فأتنبأ عن مستقبلها ، ولكنى أود أن أؤكد بعد الذى قلت أن مؤلفات كانط لا تزال فنية جداً ، وإن يكن كثيرون يزعمون فى أيامنا هذه أنها قد بليت أو شاخت : إن إظهار الأغلاط والأخطاء فى عمل مفكر عظيم أيسر من التنويه بقيمته تنويراً واضحاً تاماً ، لأن العيوب منفردة ومحدودة ويمكن إدراكها تواتراً وجملةً ، فى حين أن تفوق آثاره لا يسر غوره ولا ينضب معينه ، وهذا هو الطابع الذى يطبع به العبقرى أعماله . . . على أن أعمال كانط ليست بحاجة إلى مدائح المتواضعة : إنها قادرة بنفسها على تمجيد صاحبها ، وستحيا حياة خالدة فى هذه الدنيا ، ستحيا فى ظنى لا بنصها بل بروحها » .

« إن ما أردته فى هذا التذييل لكتابتى ليس إلا تبريراً للمذهب الذى عرضته فيه : لأنه فى كثير من المواضع يخالف فلسفة كانط ، وقد يناقضها فى بعض الأحيان . غير أن مناقشة تدور بهذا الصدد أمر لا غناء عنه ، لأن تتابع أفكارى ، مهما يكن من اختلاف فحواها عن أفكار كانط ، هو تتابع متأثر دائماً بتلك الأفكار : أفكارى تفترض أفكار كانط ، وتخرج منها مباشرة ، وأعترف بأن أحسن ما فى تطور حياتى الفكرية قد استفدته ، بعد تأثير العالم الحدسى ، من مؤلفات كانط كما استفدته من الكتابات المقدسة عند الهنود ومن كتابات أفلاطون » .

« وقبل أن أشرع فى الرد على كانط ، أود أن أؤكد مرة أخرى ما أكنه لهذا الأستاذ الجليل من عميق الاحترام والتبجيل ، وما أشعر به نحوه من صادق الشكر ووافر التقدير ، فأذكر بالإجمال فضله الأكبر فى نظرى : وإن أكبر فضل لكانط على الفلسفة تفرقة بين « الظاهرة » وبين « الشئ فى ذاته » ، تلك التفرقة القائمة على دليله بأن بيننا وبين الأشياء واسطة هى الذهن ، فلا نستطيع أن نعرف الأشياء كما هى فى ذاتها . . . وكذلك « تناول كانط التفرقة بين معرفتنا الأولانية ومعرفتنا الآخرانية تناولاً أدق وأكثر استيعاباً من سابقه ، حتى أصبحت تلك التفرقة أهم ما عرض له فى بحوثه العميقة من موضوعات . . . » و « أوضح مذهب كانط عن حقيقة هامة ، وهى أن نهاية العالم وبدايته يجب أن يلتصقا ، لا خارج أنفسنا بل فينا . . . وذلك كله قائم على التفرقة بين الفلسفة القطعية والفلسفة النقدية أو الترنسندنتالية » « وثالث أفضال كانط هو قلبه الفلسفة المدرسية قلباً تاماً . . . فاستطاع أن يحرر الفلسفة من سيطرة الدين ، وتجراً على أن يوضح فى

تعاليمه استحالة إثبات جميع تلك العقائد التي كان يظن أن مهمة الفلسفة أن تقوم بإثباتها . . . » وكان على كانط أن يؤسس في الفلسفة - على الأقل في أوروبا - حكم المثالية ، « ونستطيع إذن أن نقول إننا قبل كانط ، كنا في الزمان ، أما الآن فقد أصبح الزمان فينا . . . » .

« هذه الصفحات ، وإن تكن بعيدة عن استيعاب الموضوع قد تكفي شاهداً على أني أقر بما لكانط على الفلسفة من فضل عميم . »

٦ - نصوص من « نقد العقل الخالص »

ملاحظات على « الاستيعاقا الترنسندنتالية » :
الحساسية : المكان والزمان :

فرق كانط ، كما بينا ، بين « الحساسية » و « الفهم » ، وجعل العلم بالفروق التي تفصل بينهما هو المدخل إلى كل فلسفة ميتافيزيقية . ودراسة « الحساسية » من هذا الوجه يطاق عليها في كتاب « نقد العقل الخالص » اسم « الاستيعاقا الترنسندنتالية » ؛ ويعقد لها كانط في كتابه هذا فصلاً قصيراً يقع في صحائف قليلة ، ولكنه ، كما قال « بوترو » ، فصل « بالغ الأهمية وافر النضج ؛ ولكل كلمة فيه مرماها البعيد » . وقد وصفه « كونوفيشر » بأنه « أبدع ما كتب كانط ، ولربما كان الجزء الحاسم من آثاره ، أبي الجزء الذي يسيطر على سائر الأجزاء ، سواء بمنهجه أو بنتائجه » . من أجل هذا رأينا أن نقدم للقارئ العربي نموذجاً من أسلوب كانط في عرض نظرية النقد ، كما ورد في الفصل الثامن من الباب الأول ، تحت عنوان « ملاحظات عامة على الاستيعاقا الترنسندنتالية » . قال كانط :

« يلزمنا أولاً ، تجنباً لما قد يقع من خلط أو تحريف ، في فهم مقصدنا ، أن نوضح على قدر المستطاع رأينا في ماهية معرفتنا الحسية بوجه عام . وما نريد أن نقوله بهذا الصدد هو أن الحدس ليس شيئاً خرسى تمثل للظواهرات : فإن الأشياء التي نشهدها ليست أشياء في ذاتها ، وعلاقاتها ليست في الواقع هي التي تبدو لنا ؛ فلننا إذا صرفنا النظر عن ذاتنا ، بل عن الطبيعة الذاتية لحواسنا عموماً ، وجدنا أن جميع الخواص وجميع نسب الأشياء في الزمان والمكان ، بل الزمان والمكان ذاتهما ، يتلاشيان ؛ لأن شيئاً من ذلك كظاهرة لا يمكن أن يوجد في ذاته بل فينا نحن فحسب . أما طبيعة الأشياء معتبرة في ذاتها مستقلة عن حساسيتنا ، فتبقى عندنا مجهولة بتمامها . إننا لا نعرف عن هذه الموضوعات إلا الوجه الذي نراها عليه ؛ وهذا الوجه الذي هو من خصائصنا يجوز جداً أن لا يكون لازماً لسائر الكائنات وإن يكن لازماً لبنى الإنسان كافة . ليس من شأننا إلا هذا النحو من المعرفة ؛ والمكان والزمان هما صورتاهما الخالصتان ؛ والإحساس هو مادته العامة . ولنا نستطيع أن نعرف هاتين الصورتين إلا معرفة « أولانية » ، أى متقدمة على كل مشاهدة واقعية ؛ ومن أجل هذا تسمى هاتان الصورتان حدسين خالصين ؛ أما الإحساس فيخلاف ذلك : إنه العنصر الذي تستمد منه معرفتنا اسم المعرفة « الآخرانية » ، أى اسم الحدس التجريبي . وهاتان الصورتان ملازمتان لحساسيتنا ، ضرورة وإطلاقاً ، مهما تكن طبيعة أحاسيسنا ، وهذه الأحاسيس قد تكون مختلفة جداً . وإذا فرضنا أننا رفعنا حدسنا إلى أعلى ما يمكن أن يصل إليه من وضوح فلن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام نحو معرفة لطبيعة الأشياء ذاتها : لأننا على أى حال لن نعرف معرفة صحيحة إلا الوجه الذي يكون عليه حدسنا ، أى حساسيتنا الخاضعة دائماً لشرطي

المكان والزمان ، وهما ملازمان أصلاً للذات (العارفة) ؛
أما معرفتنا لطبيعة الأشياء في ذاتها فأمر مستحيل علينا ،
ولو توصلنا إلى أن نعرف — بأوضح معرفة — ظاهرات
تلك الأشياء ، وهي الأمر الوحيد الذى هو فى طاقتنا .

أما الزعم بأن كل حساسيتنا إن هى إلا تمثل للأشياء
غامض ، يحتوى على كل ما تشتمل عليه هذه الأشياء
فى ذاتها ولكن فى صورة طائفة من الإشارات والتمثلات
الجزئية لا يستطاع تمييز بعضها عن بعض تمييزاً دقيقاً ،
فهو تحريف لتصور الحساسية ولتصور الظاهرة على نحو
يجعل نظريتهما فارغة عديمة الجدوى . إن الفرق بين
تمثل غامض وتمثل واضح فرق منطقي بحيث ولا ينصب
على الفحوى : فان تصور « الحق » مثلاً بمعناه الشائع
يحتوى دون شك على كل ما يستطيع أن يستخرجه منه

أشد أنظار العقل رقرقة ؛ غير أن الاستعمال العامى
والعملى لا يعى مختلف الأفكار المتضمنة فى هذا التصور
ولكننا لا نستطيع أن نقول من أجل هذا إن تصور العامى
تصور حسي يدل على ظاهرة فحسب ، لأن الحق
لا يمكن أن يكون موضوع معاينة ظاهرة ، وإنما
تصوره يقوم فى الذهن ، ويمثل صفة (الصفة الأخلاقية)
من صفات الأفعال تختص بتلك الأفعال فى ذاتها . أما
تمثل جسم فى الخلد فلا يحتوى على شئ يمكن أن
يختص بموضوع معتبر فى ذاته ، بل يحتوى على ظهور
شئ وعلى كيفية تأثرنا به : وهذه القابلية عند ملكة
المعرفة الإنسانية التى تسمى بالحساسية تبقى دائماً متميزة
كل التميز عن معرفة الموضوع فى ذاته ، حتى لو وصلنا
إلى أعماق الظاهرة »



المغنى للقاضي عبد المجيد

بمستلم
الأستاذ سعيد زاهد

رئيس قسم العلوم الفلسفية والاجتماعية بمجمع اللغة العربية

١ - حياة القاضي

هو قاضي القضاة عماد الدين أبو الحسن (١) عبد الجبار بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدي ، القاضي والأصولي والمتكلم (٢) لم تذكر المراجع التي عثرنا عليها السنة التي ولد فيها ، ولكن ابن الأثير ذكر أنه توفي سنة ٤١٤ هـ . وقد جاوز تسعين سنة (٣) ، ومن هذا نستنتج أنه ولد حوالي سنة ٣٢٤ هـ .

(١) قيل : « أبو الحسين » ، طبقات الشافعية الكبرى ، لابن تقي الدين السبكي ، ج ٣ ، ص ٢١٩ - ٢٢١ ، القاهرة ، سنة ١٣٢٤ هـ . وانظر أيضاً الأعلام ، خير الدين الزركلي ، ص ٤٧ ، ج ٤ ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٥٤ ..

(٢) مستخلصة من : طبقات الشافعية الكبرى ، والأعلام . وانظر أيضاً كتاب طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى ، تحقيق سوسنة ديفلد - فلزر ، ص ١١٢ - ١١٣ ، بيروت ، سنة ١٣٨٠ هـ - سنة ١٩٦١ م . معجم المطبوعات العربية والمعربة لسركيس ، ج ٢ ، ص ١٢٦٩ ، القاهرة سنة ١٩٣١ . لسان الميزان للإمام ابن حجر العسقلاني ، ص ٣٨٦ - ٣٨٧ ، ج ٢ ، الطبعة الأولى ، حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٣٠ هـ . تاريخ بغداد للحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي ، ص ١١٣ - ١١٥ ، ج ١١ ، ط . الخانجي ، القاهرة ، سنة ١٣٤٩ هـ . تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار ، ص ٢ ، القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

(٣) الكامل لابن الأثير ، ج ٩ ، ص ١٣٤ ، ط . بولاق ، القاهرة ، سنة ١٢٩٠ هـ .

وإذا كانت المراجع لم تذكر تاريخ مولده ، فإنها لم تتفق أيضاً على تاريخ وفاته ، فهذا هو ابن الأثير - كما ذكرنا - يقول إنه توفي سنة ٤١٤ هـ ؛ ولكن ابن حجر العسقلاني يذكر في « لسان الميزان » أنه توفي سنة ٤١٥ هـ ؛ ويتفق معه في ذلك الزركلي في « الأعلام » ، والخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » الذي يقول إنه توفي في أول السنة ، والسبكي في « طبقات الشافعية الكبرى » ويقول إنه توفي في ذي القعدة ، وسركيس في « معجم المطبوعات العربية والمعربة » . أما ناشر كتاب « تنزيه القرآن عن المطاعن » لعبد الجبار فإنه يذكر على غلاف الكتاب أنه توفي سنة ٤١٥ هـ ، ولكنه عندما ثبت ترجمة عبد الجبار يتفق مع أحمد بن يحيى بن المرتضى في « كتاب طبقات المعتزلة » فلا يقطع برأى في هذا الموضوع ، ويقول - كما يقول ابن المرتضى - إنه « توفي رحمه الله سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعائة » . ولا غرابة في ذلك ، فإن الترجمة التي أوردها أغلبها منقول من ترجمة ابن المرتضى له .

ويستخلص مما ذكرته المراجع أنه ولد في أسد آباد من أعمال همدان بفارس ، أما مكان وفاته فقد ذكر صراحة في معظمها ، وهو الري ، بعد رجوعه من

رحلة إلى خراسان . وقد حدد ابن تقي الدين السبكي في « طبقات الشافعية الكبرى » مكان دفنه ، فقال إنه دفن في داره .

والقاضي عبد الجبار معتزلي ، يقع ترتيبه في الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة . يقول ابن المرتضى : « وأما تعيين طبقاتهم ، فنقول : قد رتب القاضي عبد الجبار طبقاتهم ونحن نشير إلى جملتها وقد تضمنتها مسألة مستقلة . وهي أن طبقاتهم على ما فعله قاضي القضاة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى حده هي عشر ... »^(١) . ثم يقول : « فصل : لما فرغنا من الطبقات التي ذكرها القاضي ، ذكرنا طبقتين أخرتين حادية عشرة وثانية عشرة ذكرهما الحاكم^(٢) . الطبقة الحادية عشرة هم أبو الحسن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني .. »^(٣) .

وقد كان عبد الجبار شيخ المعتزلة في عصره ، وكان من غلاتها ، كما يذكر ابن السبكي . وبالرغم من أن ابن السبكي قد روى عن الذهبي من أنه « قيل إنه لم يكن محموداً في القضاء » فقد كانوا يلقبونه بقاضي القضاة ، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره^(٤) .

وكان في أول الأمر يذهب في الأصول مذهب الأشعرية ، وقد صنف - كما يقول ابن السبكي - تصانيف سائرة ، كما أن له ذكراً شائعاً بين الأصوليين ويذهب في الفروع مذهب الشافعي . ولكنه لما حضر مجلس العلماء ، ونظر وناظر - كما يقول ابن المرتضى - عرف الحق فانقاد له .

(١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ٨ .

(٢) هو الحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله بن محمد أبو عبد الله المعروف بابن البيع . المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٤) الأعلام ، وطبقات الشافعية الكبرى ، وتزيه القرآن عن المطاعن .

وقد انتقل عبد الجبار إلى أبي اسحق بن عياش ، تلميذ أبي هاشم الجبائي ، في البصرة^(١) ، فقرأ عليه مدة ثم رحل إلى بغداد ، وأقام عند الشيخ أبي عبد الله البصري^(٢) مدة مديدة ، حتى فاق الأقران ، وخرج فريد دهره ، كما يذكر ابن المرتضى . وقد ذكر العبكي أنه سمع الحديث من أبي الحسن بن سلمة القطان ، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب ، وعبد الله ابن جعفر بن فارس ، والزبير بن عبد الواحد الأسدي آبادي . ويذكر الحافظ البغدادي بعض هؤلاء ، ويزيد عليهم بأنه سمع على ابن إبراهيم بن سلمة القزويني ، وعبد الله بن جعفر بن أحمد الأصبهاني ، والقاسم بن أبي صالح الهمداني ، ومحمد بن أحمد بن عمرو الزبقي البصري ، ومحمد بن عبد الله بن أخى الساوى ، ومحمد بن عبد الله الرامهرمزي . أما الإمام ابن حجر فيقول إنه روى عن أبي الحسن بن سلمة القطان ، ويضيف إلى ذلك قوله : « ولعله آخر من حدث عنه » ، ثم يقول : « روى أيضاً عن عبد الرحمن ابن حمدان الجلاب وغيره » .

وقد روى عن عبد الجبار - كما ذكر ابن السبكي والحافظ البغدادي - القاضي أبو يوسف عبد السلام ابن يوسف القزويني المفسر المعتزلي ، وأبو عبد الله الحسن بن علي الصيمري ، وأبو القاسم علي بن الحسن

(١) هو إبراهيم بن عياش البصري أبو اسحق المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، من الطبقة العاشرة للمعتزلة . قال القاضي : « وهو الذي درسنا عليه أولاً ، وهو من الورع والزهد والعلم على حد عظيم » . كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١٠٧ .

(٢) هو الشيخ المرشد أبو عبد الله الحسين بن علي البصري ، من الطبقة العاشرة ، أخذ عن أبي علي ابن خلاد أولاً ، ثم أخذ عن أبي هاشم ، ولكنه بلغ مجده واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم . . . وكان يغلو في تعظيم أبي الحسن ، حتى قال : ما رأيت أباً الحسن منقطعاً قط إن كان الكلام له فإنه يتجلى ، وإن كان عليه يورد ما لا يعرف معه ذلك . . . وكانت كتبه تتصل بقاضي القضاة حين صار إلى الري حتى ولى القضاء فانقطعت كتبه ، وتوفى سنة سبع وستين وثلاث مائة . (كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١٠٥ - ١٠٧)

التنوخى . ويؤيدهم الإمام ابن حجر العسقلانى فى الاسم الأخير ، فيقول : « وروى عنه أبو القاسم التنوخى ، وجماعة » .

وقد كان القاضى عبد الجبار عالماً فاضلاً ، فصل علم الكلام وفرع مسائله ، وألف فيه كتباً كثيرة « بلغت المشرق والمغرب » ، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله » ، كما يقول ابن المرتضى . ولا غرو فى ذلك ، فهو الذى قضى عمره الطويل مواظباً على التدريس والإملاء ، حتى بعد صباه وعظم قدره ، ورحلت إليه الطلاب ، كما يقول ابن السبكي .

وقد انتهت إلى عبد الجبار - كما ذكرنا - رئاسة المعتزلة ، فصار شيخها وعالمها غير مدافع ، واعتمد الباحثون فى فلسفة المعتزلة على كتبه ومسائله التى « نسخت كتب من تقدمه من المشايخ » ، كما يقول ابن المرتضى .

واستدعاه صاحب^(١) إلى الرى ، بعد سنة ستين وثلاثمائة ، فولى فيها قضاء القضاة وأعمالها ، وظل فيها يدرس لطلاب العلم ومريديه ، حتى أدركته المنية .

وكان صاحب يقول فى عبد الجبار : « هو أفضل أهل الأرض » ، ومرة يقول : « هو أعلم أهل الأرض » .

ومما يروى عن عبد الجبار ما حكاه ابن المرتضى من أنه أراد أن يقرأ فقه أبى حنيفة على أبى عبد الله ، فقال له : « هذا علم كل مجتهد فيه مصيب ، وأنا فى الحنفية ،

(١) هو صاحب الكافي اسماعيل بن عبيد بن العباس بن عباد بن أحمد ابن إدريس الطالقاني أبو القاسم . ولد سنة ست وعشرين وثلاثمائة ، وتوفى سنة خمس وثمانين وثلاثمائة بالرى ، وكان وزيراً لمؤيد الدولة أبى منصور بويه الديلمى ، ووزر لأخيه فخر الدولة أبى الحسن على ، وهو أول من لقب بالصاحب من الوزراء ، لأنه صحب مؤيد الدولة ابن بويه منذ الصبا . (كتاب طبقات المعتزلة ، لابن المرتضى ، ص ١٦٤ . وانظر أيضاً هامش ص ٣ - ٤ ، كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى ، ج ١ ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، القاهرة سنة ١٩٣٩ .)

فكن أنت فى أصحاب الشافعى » . وقد سمع عبد الجبار النصيحة « وبلغ فى الفقه (فقه الشافعى) مبلغاً عظيماً . وله اختيارات » . وبالرغم من ذلك فقد وفر أيامه على علم الكلام ، وكان يقول فى تبرير ذلك : « للفقه أقوام يقومون به طلباً لأسباب الدنيا ، وعلم الكلام لا غرض فيه سوى الله تعالى » .

٢ - كتبه

ذكر ابن السبكي أن الذهبي قال إن عبد الجبار « صنف فى مذهبه ودعا إليه » ، وله مقالة محكية فى كتب الأصول ، وصنف دلائل النبوة ، فأجاد فيه » ، وذكر أيضاً فى موضع آخر أنه « صنف الكتب الكثيرة فى التفسير والكلام » .

وقد ذكر سركيس أن للقاضى عبد الجبار أربعائة ألف ورقة مما صنف فى كل فن ، وهذا الخبر مروى عن ابن المرتضى الذى رواه بدوره عن الحاكم . قال ابن المرتضى : « قال الحاكم : ويقال إن له أربع مائة ألف ورقة مما صنف فى كل فن ، ومصنفاته أنواع ، منها فى الكلام : كتاب الدواعى والصوارف ، وكتاب الخلاف والوفاق ، وكتاب الخاطر ، وكتاب الاعتماد ، وكتاب المنع والتناع ، وكتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز ، إلى غير ذلك مما يكثُر تعداده . وأماله الكثيرة : كالمغنى ، والفعل والفاعل ، وكتاب المبسوط ، وكتاب المحيط ، وكتاب الحكمة والحكيم ، وشرح الأصول الخمسة ، ومنها نوع فى الشروح : كشرح الجامعين ، وشرح الأصول ، وشرح المقالات وشرح الأعراض ، ومنها فى أصول الفقه : النهاية^(١) والعمد ، وشرحه . وله كتب فى النقض على المخالفين : كنقض اللمع ، ونقض الإمامة . ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق : كالرازيات ، والعسكريات .

(١) انظر أيضاً الشرعيات (الجزء السابع عشر من المغنى) ،

والقاشانيات ، والحوارزميات ، والنيسابوريات . ومنها في الخلاف : نحو كتابه في الخلاف بين الشيخين . ومنها في المواعظ : كنصيحة المتفقهة . ثم له كتب في كل من بلغنى ومن لم يبلغنى ، أحسن فيها وأبدع . وعلى الجملة ، فحصر مصنفاته كالمعتذر ^(١) .

ويذكر ابن خلدون اسم كتاب في الفقه لعبد الجبار حين يقول : « وكان من أحسن ما كتب فيه (الفقه) المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين ، والمستصفي للغزالي ، وهما من الأشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري ، وهما من المعتزلة ؛ وكانت الأربعة ، قواعد هذا الفن وأركانه ^(٢) » وقد ذكر بروكلمان أسماء كتب للقاضي عبد الجبار منها ما ورد ذكره فيما رواه ابن المرتضى ، ومنها ما لم يرد ذكره ، وهي ما يلي :

١ - تنزيه القرآن عن المطاعن . وقد ذكر بروكلمان أنه طبع سنة ١٣٢٦ هـ ، ولكننا عثرنا على طبعة له سنة ١٣٢٩ هـ ، وهي تقع في أكثر من ٣٩٠ صفحة من القطع المتوسط ، وقد تم طبعه بمطبعة الجالية بالقاهرة على نفقة محمد سعيد الرفاعي صاحب المكتبة الأزهرية . وهو مذيّل بمقدمة التفسير للراغب الأصفهاني . وفي مقدمته ترجمة المؤلف . وفي هذا الكتاب يحاول القاضي عبد الجبار أن يقف على معاني القرآن ، ويفصل بين محكمه ومتشابهه ، من وجهة نظر المعتزلة ، ويقول في ذلك إن كثيراً « من الناس قد ضل بأن تمسك بالمتشابه حتى اعتقد أن قوله تعالى (سبح لله ما في السموات وما في الأرض) حقيقة في الحجر والمدد والطيور والنعم ، وربما رأوا في ذلك تسبيح كل شيء ، ومن اعتقد ذلك لم ينتفع بما يقرؤه ، ولذلك قال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن) . وكذلك وصفه تعالى بأنه (يهدي للتي هي

أقوم ويبشر المؤمنين) . وقد أملينا في ذلك كتاباً يفصل بين المحكم والمتشابه عرضنا فيه سور القرآن على ترتيبها ، وبيننا معاني ما تشابه من آياتها مع بيان وجه خطأ فريق من الناس في تأويلها ليكون النفع به أعظم ، ونسأل الله التوفيق للصواب إن شاء الله ^(١) .

٢ - المحيط بالتكليف ^(٢) . يوجد منه جزء مخطوط في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ، كما توجد مقتبسات منه للحسن بن أحمد بن مثنويه أبو محمد ، تلميذ عبد الجبار ، في مكتبة برلين . هذا ما ذكره بروكلمان . ونضيف أنه توجد منه أجزاء أخرى مصورة عن مكتبة صنعاء اليمن بدار الكتب المصرية . وقد حقق هذا الكتاب أخيراً ، وهو الآن تحت الطبع .

٣ - تثبت دلائل نبوة سيدنا محمد . (مخطوط) .

٤ - طبقات المعتزلة . وهو الذي اعتمد عليه ابن المرتضى حين ألف كتابه في طبقات المعتزلة . تقول الدكتورة سوسنة ديفلد قلزر في مقدمة كتاب طبقات المعتزلة : « والمصدر الرئيسي الذي ينقل عنه ابن المرتضى عند تعداده للطبقات هو « طبقات المعتزلة » لقاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار بن محمد بن عبد الجبار الحمداني الذي هو عند ابن المرتضى أول رجل من الطبقة الحادية عشرة ، وكان كتاب القاضي هذا يظن ضائعاً حتى ظهرت مخطوطة له في اليمن ^(٣) .

٥ - رسالة في علم الكيمياء . (مخطوط)

٦ - الأمالي (نظام القواعد وتقريب المراد للرائد) رتبته القاضي شمس الدين أبو يحيى جعفر بن أحمد بن عبد السلام المتوفى سنة ٥٧٣ هـ . (مخطوط) .

(١) ص ٣ - ٤ .

(٢) هذا الكتاب منسوب لابن متوية . قال ابن المرتضى : « ومنهم (أي من الطبقة الثانية عشرة) أبو الحسن محمد بن أحمد بن مثنويه ، أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام » (كتب طبقات المعتزلة ، ص ١١٩) .

(٣) ص ٥ .

(١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١١٣ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي ،

ص ١٠٣١ ، ج ٣ ، القاهرة ، سنة ١٩٢٠ .

٧ - شرح الأصول الخمسة . (مخطوط) .

٨ - مسألة في الغيبة . (مخطوط) .

٩ - الخلاف بين الشيخين . (مخطوط) .

١٠ - متشابه القرآن^(١) . (مخطوط) .

١١ - المغنى .

٣ - كتاب المغنى

بدأ عبد الجبار في إملاء كتاب المغنى في مدينة رامهرمز^(٢) . فقد ورد في ترجمة أبي محمد عبدالله بن العباس الرامهرمزي ، الذي كان من أصحاب أبي على ومن الطبقة التاسعة للمعتزلة ، أنه كان له مسجد كبير برامهرمز ، وكان القاضي يقعد فيه كثيراً ، ويملى كتاب المغنى متبركاً به^(٣) .

وكتاب المغنى ينقسم إلى قسمين كبيرين : أولهما التوحيد ، وثانيهما العدل . وقد تناول فيهما المؤلف جميع ما عني المعتزلة بالكلام فيه . فقد جمع فيه - على حد قوله في الجزء العشرين - كل ما يتعلق بأصول الدين ، واستوفى ، كما تقتضيه طريقة الحق ، شبه المخالفين ، وبين حلها ، كما شرح اختلاف المقالات في كل باب ، وتقصى ما تقتضيه القسمة العقلية ، لأن العلم لا يجب أن يكون موقوفاً على ما حصل فيه الخلاف والنزاع ، والواجب على طالب العلم أن ينتهي في نظره واستدلاله إلى نهاية ما يمكن من قسمة العقل ، فيثبت الصحيح ، وينفي السقيم والباطل . وبعد أن يذكر قاضي القضاة كل ذلك ، يقول : « وأنت تجد كل ذلك في هذا الكتاب أو معظمه الذي لا بد منه »^(٤) .

Mélanges, Institut Dominicain d'Etudes (١)
Orientales du Caire, (Medeo), T. 4, p. 283,
Caire, 1957.

(٢) مدينة مشهورة بنواحى خوزستان تجمع النخل والجوز والأترنج (معجم البلدان) .

(٣) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ٩٨ .

(٤) الإمامة (الجزء العشرين من المغنى) ، ص ٢٥٣ و .

حاول عبد الجبار أن ينظم في كتابه هذا موضوعات الكلام ، بأن يجمع كل ما يتصل بموضوع واحد تحت عنوان معين . ومع ذلك ، فإنه رأى - في بعض الأحيان - أن يبحث في جزء من الموضوع الواحد تحت عنوان ، وفي جزء آخر منه تحت عنوان آخر من عناوين التوحيد مثلاً أو العدل^(١) .

وأحسب أن هذا السهو كان لا بد من وقوعه ، إذ أن قاضي القضاة - كما يقول في الجزء العشرين - قد بدأ في تأليف كتابه سنة ستين وثلاث مائة ، وفرغ منه سنة ثمانين وثلاث مائة . أى أنه قضى عشرين عاماً يؤلف كتابه . أضف إلى ذلك أنه لم يكن متفرغاً تفرغاً كاملاً له ، ولكنه خلال تلك المدة ألف كتباً كثيرة غيره ، وهذه الكتب هي : شرح المقالات ، وبيان المتشابه في القرآن ، وكتاب الاعتماد ، وشرح الجوامع ، وكتاب التجريد ، وشرح الأغراض ، وقطعة من شرح الجدل ، وشرح الأصول الخمسة ، إلى غير ذلك من أجوبة المسائل الواردة التي سارت بها الركبان . ويعترف عبد الجبار بأن العشرين عاماً التي ألف فيها هذا الكتاب كفيلة - لطولها - أن تجعل بين أول الكتاب وآخره اختلافاً في الأسلوب ، وفي طريقة العرض ، وفي الاختصار والإطالة ، وفي تهذيب اللفظ وترتيب المعاني^(٢) .

ولكن ، لماذا ندافع عن قاضي القضاة ، وفي دفاعه عن نفسه أبلغ دليل ؟ فهذا هو في مستهل الكلام عن التكليف ، يدافع عن الترتيب الذي التزمه في تبويب أجزاء المغنى بصفة عامة ، فيقول : « وإنما أخرنا الكلام في هذا الباب (يقصد التكليف) ، لأنه لا يصح أن نتكلم في وجه الحكمة في أفعال الله سبحانه ، إلا بعد إثبات العبد فاعلاً وقادراً ، لأن العدل لا بد من أن

(١) من تقرير للمرحوم الأستاذ محمود الخضيرى عن كتاب المغنى .

(٢) الإمامة ، ص ٢٥٤ و ، ظ .

تبني مسائله على ما نجده في الشاهد من قبح الفعل وحسنه فليس لأحد أن يدعى علينا فساد النظام من هذا الكتاب من حيث فصلنا بين الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وبين الكلام في وجود الحكمة في أفعاله سبحانه كما ليس لأحد أن يدعى القدح في نظام كتابنا من حيث أخرنا القول في المخلوق^(١) إلى باب العدل ، مع أنه الطريق إلى معرفته تعالى ومعرفة صفاته ، لأن القدر الذي نحتاج إليه في معرفة إثبات المحدث وصفاته قدمناه في صدر الكتاب . وإنما ذكرنا المخلوق في باب العدل ، لأنه يقتضي تنزيهه تعالى عن القبايح ، وإثبات المقبحات حادثة من العباد . وبيننا القول في الاستطاعة عند باب العدل ، لما فيه من تنزيهه تعالى عن تكليف ما لا يطاق ، وعن الأمر بالمحال ، إلى ما شاكل ذلك . ومتى صح الترتيب في هذه الأبواب ، لم يمتنع أن نذكر عند كل واحد منها ما يتصل به وشاكلة ، وإنما يجب بيان صحة الترتيب جملة في أبوابه . وقد بينا ذلك بحمد الله ومنه ، ونذكر الآن ما قصدنا بيانه في الكلام في وجه الحكمة فيما خلقه الله تعالى ، ونذكر ما يتصل به من مقدمات وغيرها ، وبالله التوفيق^(٢) .

ويحاول القاضى - أيضاً - أن يدفع عن نفسه شبهة النقل ، فيتخيل معترضاً يعترض عليه قائلاً : « إن الذى ضمه هذا الكتاب ، إنما هو جمع المعروف من الكتب » ، ويجب بقوله : « وليس الأمر كما ظنه » ويفسر ذلك بأن كل باب منه فيه ضم منتشر ، وجمع مفترق ، وإبانة لموضع العمدة ، وتحرز عن موضع الشبهة ، وتحصيل شروط الدلالة ، وبيان ما عليه بناء النكتة . ثم يقول : إنه « ما أكثر ما هلك الناس لذهاب هذه الأمور ، وظنهم في الدلالة أنها مطلقة وهى مقيدة ، فأداهم ذلك إلى اعتقاد ما لا يحل ، أو ظنهم فيها أنها مقيدة وهى مطلقة ، فامتنعوا من اعتقاد ما يجب

اعتقاده » . وبين قاضى القضاة أن ضروب الخطأ إنما تقع في باب الأدلة من جهات : أولها العدول عنها إلى ما ليس بدليل ، وثانيها أن يذهب المرء عن وجه الدلالة وثالثها أن يظنها مطلقة وهى مشروطة ، ورابعها أن يظنها مشروطة وهى مطلقة ، وخامسها أن تكون الدلالة مشروطة بشروط فيظنها مشروطة بشرط واحد أو العكس . ثم يقول : « وكل ذلك قد بينه الكتاب وتحاشى الخطأ الذى يقع فيه المؤلفون ، وبذلك يسقط اعتراض المعارض » .

ومع كل ذلك ، فإن القاضى عبد الجبار لا ينكر أن فيما أورده في كتاب المغنى نقلاً لكلام الشيوخ ، ويرى أن إنكار ذلك قبيح ، فهو يعترف أنه نقل من كلام الشيوخ ، وخاصة من كلام الشيخين أبى على وأبى هاشم . ويعتذر - في النهاية - عن التقصير ، ويحمد الله تعالى على ما سهل من بلوغ المرام^(٣) .

وكتاب المغنى ينقسم إلى عشرين جزءاً ، « ولكن هذه القسمة ليست من عمل المؤلف »^(٤) وجميع الأجزاء من نسخ محمد بن أحمد بن على بن الوليد ، من علماء الزيدية في القرن السابع ، سنة ٦٠٦ هـ ؛ عدا الجزء السادس عشر ، فهو من نسخ جعفر بن أحمد انطاسى سنة ٦٠٧ هـ . ويحمل كل جزء اسم كتاب ، فيقال مثلاً كتاب المخلوق أو كتاب الوليد ، وهكذا . وقد عثرت عليه بعثة دار الكتب المصرية في مكتبة صنعاء منذ أكثر من عشر سنوات . وتوجد منه نسختان مخطوطتان بدار الكتب المصرية : إحداها تحتوى على غالبية الأجزاء ، أما الأخرى فلا تحتوى إلا على أجزاء قليلة ، جالها مكرر في النسخة الأولى .

وأكثر الأجزاء يوجد بها نقص يتراوح بين الطفيف والكبير ، كما توجد بها خروم . وقد تم حتى الآن طبع الأجزاء السادس والسابع والثامن والثاني عشر والثالث

(١) يقصد كتاب المخلوق ، وهو الجزء الثامن من المغنى .

(٢) الجزء الحادى عشر من المغنى ، ص ٤٠ و ٤١ ، ط .

(١) الإمامة ، ص ٢٥٣ و ٢٥٤ ، ط .

(٢) من تقرير المرحوم الأستاذ محمود الحفصيرى .

عشر والسادس عشر والسابع عشر . ويوجد تحت الطبع
الأجزاء الأول والرابع والخامس والتاسع والحادي عشر
والرابع عشر والخامس عشر والعشرون .

ويظهر مما تقدم أنه لم يعثر ، بعد ، على الأجزاء
الثاني والثالث والعاشر والثامن عشر والتاسع عشر .
هذا إذا اعتبرنا الجزء الأول من كتاب المغني ، ولكن
الراجح حتى الآن - كما سيتبين بعد - أنه ليس جزءاً
منه ، فيكون - إذن - ما ينقص المغني هو ستة أجزاء
ما زالت مفقودة .

وثبت - فيما يلي - عرضاً لمواضيع الأجزاء :

الجزء الأول (١) :

يقع هذا الجزء ، في حوالي ٢٠٠ لوحة مخطوطة .
ويتكلم طويلاً في بعض أحكام الأعراض والأكوان
وتأليف الأجسام وما يعتريها من اجتماع وافتراق وتحيز .
ثم يتكلم في أن الجسم لا يخلو من الأكوان التي هي
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . وبعد أن يعالج
هذا الموضوع ينتقل إلى الكلام في حدوث الأعراض ؛
وبعد أن يثبت ذلك يشرع في إثبات أن ما لا يخلو عن
الحوادث يجب أن يكون حادثاً ، حتى إذا استقر هذا
الأصل بدأ في ضرورة وجود المحدث والفاعل ، ثم أخذ
يتكلم في صفات هذا المحدث مبتدئاً في إثبات أنه قادر ،
ثم يتعرض إلى صفة العلم والحياة وغيرها مثل الإرادة
والسمع والبصر . وهو في آخر الكتاب يقول إنه في التالي
سيتكلم في أنه تعالى قديم .

ويلاحظ الباحث في هذا الكتاب أن المخطوط
الخاص به أثبت عليه رقم في مكتبة صنعاء يخالف الرقمين
المثبتين على مخطوطتي المغني اللذين أشرنا إليهما من قبل ،
هذا بالرغم من أنه كتب بخط حديث أنه الجزء الأول
من المغني . ولما كان هذا المخطوط ناقصاً من أوله ، فإن

الباحث لا يستطيع أن يحكم بسرعة فيما إذا كان جزءاً
من أجزاء المغني أم لا ؛ ولكنه عندما يتعمق في القراءة ،
يجد أنه عبارة عن نقد وتعليق على كتاب آخر ، ويجد
أنه يذكر آراء كبار رجال المعتزلة مثل أبي الهذيل وأبي
هاشم وغيرهما من المتقدمين ، وأبي رشيد وغيره من
الطبقات المتأخرة . وقد يكون لذكره آراء رجال
المعتزلة المتقدمين ما لا يدل على أنه ليس جزءاً من
المغني ، فإن عبد الجبار في كتابه يذكر آراء شيوخه من
المتقدمين عليه ، ولكن ذكره لآراء أبي رشيد ، بل
ذكره لآراء القاضي عبد الجبار نفسه ما يدل دلالة
قاطعة على أنه ليس جزءاً من المغني . فأبو رشيد سعيد بن
محمد النيسابوري من الطبقة الثانية عشرة للمعتزلة ،
« كان بغدادى المذهب ، فاختلف إلى القاضي فدرس
عليه ، وقبل عنه أحسن قبول ، وصار من أصحابه ،
وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة » (١) . يقول
المؤلف : « قال الشيخ أبو رشيد : العلم بأن ما لم يتقدم
المحدث يجب أن يكون محدثاً مثله ، ضرورى لا يحتاج
فيه إلى نظر واستدلال . قال : ولا فرق في ذلك بين
أن يكون الكلام في ذات بعينه ، وأن يكون الكلام في
ذوات كثيرة . . . وخالف سائر مشايخنا في هذا الباب ،
فأنهم قالوا إن العلم بهذه الدعوى الأربعة (يقصد ما لم
يخل من الحوادث فهو حادث) مستدل ، وذكروا فيها
أدلة . . . وفصل قاضي القضاة بين أن يكون الكلام في
ذات بعينه لم يتقدم على حادث بعينه ، فإن العلم بحدوث
تلك الذات ضرورى ؛ وبين أن يكون الكلام في ذوات
وحوادث ، في أن العلم إذ ذاك بأن ما لم يتقدم المحدث
يجب أن يكون محدثاً مثله مكتسب » (٢) . وهذا دليل
قاطع بأنه ليس جزءاً من المغني ، بل هو كتاب ألفه
« شيخ آخر من شيوخ المعتزلة ، ربما كان معاصراً
للقاضي عبد الجبار أو متأخراً عنه ، وهو شرح لكتاب

(١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١١٦ .

(٢) ص ٨٤ و ، ظ .

(١) حققه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة ، (تحت الطبع) .

لشيخ من شيوخ المعتزلة البصريين ، كما أنه مجلد غير كامل من عدة مجلدات » (١).

الجزء الرابع (٢) :

يقع هذا الجزء في حوالى ١٩٥ لوحة مخطوطة . وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة ، هى : الكلام فى أن الله تعالى لا تجوز عليه الحاجة ؛ والكلام فى نفي الرؤية وفى أنه لا يدرك بشئ من الحواس على وجهه ، وهو أهم أبواب الكتاب ؛ والكلام فى أنه تعالى واحد لا ثنى له فى القدم والإلهية .

ويعد القاضى عبد الجبار ، الباب الأول من هذا الكتاب وهو أن الله لا تجوز عليه الحاجة الأصل فى باب العدل ، ولذا فإنه رأى بيانه بالرغم من أنه لم يقع عليه خلاف بين أهل الملة على اختلاف مذاهبهم فى صفات الله سبحانه ، على حد قوله : « اعلم أن هذه المسألة وإن لم يقع فيها خلاف بين أهل الملة على اختلاف مذاهبهم فى صفات الله سبحانه ، فالواجب بيانها وإيراد جملة ملخصة فيها ، فإنها الأصل فى باب العدل » . وبعد ذلك يشرح معنى الغنى والمحتاج ، ويبين معنى الحاجة ، ثم يذكر ما يتصل بها من منافع ومضار وما يتبعهما من سرور أو غم . ثم يتكلم فى الملاذ والآلام والشهوة والنفور . ويبين أخيراً أن من استحاله عليه الحاجة ، فيجب كونه غنياً إذا كان حياً ، ويدلل على أنه جل وعز يتعالى عن جواز الحاجة عليه .

ثم ينتقل قاضى التتضاة إلى الكلام إلى أهم باب فى هذا الجزء ، وهو مشكلة الرؤية ، فيبين حقيقة الرؤية البصرية ، ويشرح شرائطها ، ويثبت استحالة ذلك بالنسبة للبارى جل شأنه ، وينفى وجود حاسة سادسة تمكن المرء من رؤيته ، وينفى كذلك إمكان إدراك

الله عن طريق السمع أو الذوق أو الشم أو اللمس (١) . وهكذا زاد شيخ المعتزلة عن فكرة المعتزلة فى نفي الرؤية ، فقد « شدد المعتزلة فى إنكارها ، لأنها تؤدى إلى التشبيه . ذلك بأنهم كانوا يرون أن الرؤية هى اتصال بين الرأى والمرئى ، ويشترطون فى حصولها البنية . فالرؤية إدراك وراء العلم ، ولا تتعلق إلا بالموجود ، ولذا فإنهم نفوها نفي استحالة ، واستشهدوا على صحة قولهم بالآية : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (٢) .

وبعد أن ينتهى عبد الجبار من الحديث فى مشكلة الرؤية يتناول فى الباب الثالث الحديث بالتفصيل فى صفات الوحدة والقدم والقدرة .

ويظهر للمتأمل فى أبواب هذا الكتاب ، أن الباب الأول ليس على اتصال وثيق بالبابين الثانى والثالث ، وهذا يؤكد ما أشرنا إليه من قبل أن عبد الجبار فى كتابه المغنى يبحث فى جزء من الموضوع الواحد تحت عنوان وفى جزء آخر منه تحت عنوان آخر .

الجزء الخامس (٣) :

يقع هذا الجزء فى حوالى ١٢٧ لوحة مخطوطة ، وينقسم إلى بابين كبيرين : يتناول الباب الأول الكلام فى الفرق ، ويتناول الباب الثانى الكلام فى أسماء الله تعالى .

أما الباب الأول ، فيحتوى على ستة أقسام : يذكر القاضى عبد الجبار فى القسم الأول أقوال المانوية والمزدقية والديسانية والمرقونية والمهانية والصابئة والمقلاصية والثنوية ، ثم ينفذها ويرد عليها . فن قال

(١) انظر النص الأول .

(٢) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، ص ٨٠ - ٨١ ،

القاهرة سنة ١٩٤٧ .

(٣) حققة المرحوم الأستاذ محمود الحضرى ، (تحت

الطبع) .

(١) من تقرير المرحوم الأستاذ محمود الحضرى .

(٢) حققة الدكتور محمد مصطفى حلمى والدكتور أبو الوفا

التفتازانى ، (تحت الطبع) .

منهم - مثلاً - إن العالم مركب من شيئين : من نور وظلمة ، يرد عليه قاضى القضاة بأنه لا يمتنع أن يكون الحادث أحدهما مركبين ، ففي الأجسام ما ليس بنور ولا ظلمة ، والجسم محدث كالتركيب ، وذلك يبطل القول بأنه مركب من شيئين ^(١) . وينناول في القسم الثاني الكلام عن المحوس ومذاهبهم ويناقشها ، فيصف قولهم إن أرواح الأجسام الضارة من فعل الله ، وأجسادها من الشيطان ، وإحالتهم وقوع الشر من الله ، والخير من الشيطان ، بأنه شبيه بقول التنويه ^(٢) . ويتكلم في القسم الثالث عن فرق النصارى ويرد عليها ، فيبطل قولهم في التثليث وفي الاتحاد والحلول ، ويذكر أن مشيئة لقديم سبحانه غير مشيئة المسيح عليه السلام ، ويبطل ما ذهبوا إليه في المسيح وعبادته ^(٣) ويذكر قاضى القضاة في القسم الرابع أقوال الصابئين ويرد عليهم . وفي القسم الخامس يذكر أقوال أهل الأصنام ومذاهب لعرب في الجاهلية . وفي السادس يتحدث عن أسماء الله تعالى وصفاته ويناقشها .

أما الباب الثانى ، فيتناول فيه ذكر أسماء الله تعالى بصفاته المفيدة لما يرجع إلى ذاته ، فيتكلم عن صفة لقلرة ، وصفة العلم ، وصفة الحياة ، وأنه موجود ، وأنه سميع بصير مدرك ، وأنه واحد ، وأنه غنى ، وما يتفرع عن ذلك من صفات ^(٤) . ويقول في ختام هذا الجزء : « تم الكلام في التوحيد ، ويتلوه الكلام في العدل » .

الجزء السادس ^(٥) :

ينقسم الجزء السادس إلى قسمين كبيرين : كتاب لتعديل والتجوير وكتاب الإرادة .

(١) انظر النص الثانى . (٢) انظر النص الثالث .

(٣) انظر النص الرابع . (٤) انظر النص الخامس .

(٥) ظهر هذا الجزء في مجلدين : المجلد الأول في التعديل والتجوير بتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، والمجلد الثانى في الإرادة بتحقيق الدكتور الأب قنواى .

أما كتاب التعديل والتجوير فيقع في ٢٣١ صفحة وفيه يلخص قاضى القضاة ما يقصده من هذا الكتاب ، فيقول ، إنه يريد أن يبين أنه تعالى لا يفعل إلا الحسن ، ولا بد من أن يفعل الواجب ولا يتعبد بما يتعبد به إلا على وجه يحسن .

ولذا فإنه حاول أن يبين حقيقة الفعل ، وأحكام الأفعال ، وحقيقة القبيح والحسن ، وأقسام الحسن من مباح وندب وواجب مضيئ وواجب مخير ، ويبين ما لأجله يستحق الفعل هذه الأحكام .

وفي مجال تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح ، حاول عبد الجبار أن يدل على أنه قادر على ما إذا فعله كان قبيحاً ، وأن القبيح لا يستحيل منه لأمر يرجع إلى أحواله نحو كونه : رباً ، مالكاً ، ناهياً ، حاداً .

ويبين القاضى حقيقة الفعل من حيث هو فعل ، كى ينزه الله تعالى عن كثير من الأفعال ، فلا بد لكى ينزهه عن إرادة القبائح لقبيحها أن يبين أن القبائح من الأفعال .

وقد بين عبد الجبار أن تنزيه الله عن أن لا يفعل الواجب ، كتزويه عن القبيح ، ولذا فقد بين الواجب ، وما يصح كونه واجباً عليه ، وما لا يصح ^(١) .

وأما كتاب الإرادة فيقع في ٣٥١ صفحة ، ويذكر قاضى القضاة في صدره أن شيخه أبا على وأبا هاشم ومن تبعهما يرون أنه تعالى مرید في الحقيقة ، وأنه يحصل مریداً بعد ما لم يكن إذا فعل الإرادة ، وأنه يريد بإرادة محدثة ، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة ^(٢) ، وأن إرادته توجد لا فى محل .

ويذكر أيضاً أنه لا خلاف بين المعتزلة فى أن الإرادة من صفات الفعل ، إلا ما حكى عن بشر بن المعتمر أنه قال : إن الإرادة من الله على وجهين : صفة ذات ، وصفة فعل .

(١) انظر النصين السادس والسابع .

(٢) انظر النصين الثامن والتاسع .

وإذا كان المعتزلة قد اتفقوا في أن الإرادة من صفات الفعل ، فإن اختلافهم كان « فيما هي » الإرادة . ويتفق القاضى مع شيوخه في أن الله مريد لجميع أفعاله ، إلا الإرادة ، ويريد من أفعال غيره ما أمره به ، وندب إليه ، ويقول : إنه « لا خلاف بين أهل العدل أنه لا يجوز أن يريد شيئاً من القبائح »^(١).

أما بالنسبة لإرادة بنى الإنسان ، فإن « الواحد منا — كما يقول عبد الجبار — يجد نفسه مريداً للشيء ، ويعلم ذلك حاله باضطرار ، كما يعلم من نفسه أنه معتقد ، ومشته ، وظان ، ومفكر ؛ وما هذه حاله يستغنى في إثباته عن الدلالة ، وإنما يحتاج إلى التأمل في الفصل بينه وبين ما يلتبس به من أحوال الحى إلى التأمل »^(٢).

الجزء السابع (٣) :

موضوع هذا الجزء هو « خلق القرآن » ، ويقع في ٢٢٤ صفحة . ويبدأ قاضى القضاة الكلام فيه بأن الناس قد اختلفوا في ذلك ، ولكن الذى يذهب إليه شيوخه أن كلام الله هو من جنس الكلام المعقول فى الشاهد ، فهو حروف منظومة وأصوات مقطعة ، وهو عرض يخلق^(٤) فى الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ويؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء — عليهم السلام — بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً ، وهو يشتمل على الأمر ، والنهى ، والخبر ، وما إلى ذلك من سائر أقسام الكلام ، ككلام العباد .

ويضيف عبد الجبار إلى ذلك قوله إنه لا يصح إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا ، كما لا يصح إثبات حركة قديمة ، ولا يصح إثبات كلام محدث مخالف

لهذا المعقول أيضاً ، ذلك أنه يعارض قول من يقول إن الكلام قائم بنفسه .

وإذا كان شيوخ عبد الجبار قد اتفقوا فى الأصول فإنه يذكرون أنهم اختلفوا فى الفروع ، مثل القول فى بقاء الكلام ، وفى الحكاية والمحكى ، وفيما يحتاج إليه الكلام من بنية وغيرها ، وفى أن الكلام هو الصوت أو غيره ، وما إلى ذلك .

ويعرض القاضى بعد ذلك لأحوال من خالف أهل العدل فى موضوع خلق القرآن ويناقشهم ويدحض حججهم ، فيرد على « هشام بن الحكم » ومن تبعه ، الذين قالوا إن القرآن صفة لله تعالى لا يجوز أن توصف لأن الصفات لا توصف ؛ ويعارض « ابن كلاب » ومن تبعه من الكلامية ، فى أن كلام الله عز وجل غير مخلوق ولا محدث ، وأنه قديم بقدمه وإن لم يصف كلامه بالقدم ولا بالحدوث ؛ ويناقش الأشعرى الذى قال بأن القرآن قديم ، وقال إنه لا يقال فيه : هو الله ولا غير الله ، ولا هو هو ، ولا غيره ؛ ويدحض قول « الحشوية » سواء من قال منهم إن القرآن هو الخالق ، ومن قال « هو بعضه » ، ومن قال إنه جسم ، ومن قال إنه ليس بجسم ولا عرض ، ومن قال إنه عرض دون جسم ، وسواء من قال منهم إنه « يوجد فى غير مكان » . ومن قال إنه « يوجد فى مكان » . وما إلى ذلك ، ثم يقرر « أن الله تعالى ذكره متكلم ، وأنه ليس بمتكلم لنفسه ، ولا بكلام قديم ، وأنه متكلم بكلام محدث ، وأن طريق إثباته متكلماً هو إثبات كلامه حادثاً من جهته » .

الجزء الثامن (١) :

موضوع هذا الجزء هو المخلوق ، ويقع فى ٣٣٨ صفحة ، ويتكلم فى خلق الأفعال وفى مشكلة الجبر

(١) الإرادة ، ص ٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨ .

(٣) حقيقه الأستاذ إبراهيم الإيبارى ، (صدر) .

(٤) انظر النص العاشر .

(١) حقيقه الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، (صدر) .

والاختيار . ويذكر أن جميع المعزلة ، فيما عدا معمرا والجاحظ ، على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم ، خلقوها بمحض إرادتهم ، واستحقوا عليها الثواب إن أحسنوا أو العقاب إن أساءوا^(١) .

ويعرض قاضى القضاة فى فصول كتابه العشرين لآراء المعزلة المتنوعة فى خلق الأفعال ويناقش خصوصهم ويرد على شبههم . ويرى أن العقلاء متفقدون على تصرف الفاعل المختار إنما يتعلق به ، ويقع بحسب قصده ، وكل ما يقوم به العباد فهو من صنعهم . والخلاف فقط فى مدى تأثيرهم فى هذا التصرف ، فمن قائل إنهم محدثوه ، ومن قائل إنهم مكتسبوه ، ومنهم من علقه بالطبع ، ومنهم من زعم — على حد تعبيره — أن الله يحدثه بحسب قصده^(٢) . ويذهب قاضى القضاة إلى أبعد من هذا ، فىرى أن تصرف السامى والناثم كتصرف العالم فى أنه حادث من جهته ، لأنه يقع منه على الحد الذى يقع به فى حال اليقظة^(٣) .

ويرى عبد الجبار أن المقدور الواحد يستحيل أن يتعلق بقادرين أو بقدرتين ، سواء أكانتا حادثتين أم إحداها حادثنة والأخرى قديمة^(٤) .

الجزء التاسع^(٥) :

موضوع هذا الجزء هو التوليد ، ويقع فى حوالى ١٠٠ لوحة مخطوطة . ويوجد فيه نقص كبير فى آخره . ويعد هذا الجزء مكملًا للجزء السابق ، بل يظن — لأول وهلة — أنه فصل من فصوله . فإن القارئ للمخطوط يفاجأ بعنوان اسمه « باب التوليد » ، ويليه فهرس للكتاب ، فيدرك أنه أصبح أمام كتاب جديد .

ويتناول هذا الجزء الكلام فى أفعال الإنسان وما يجب أن يثبت فعلا وما يجب أن ينفى عنه ، وفى أن القادر منا يقدر على ما يراد من أفعال الجوارح واقلوب ، كما يقدر على الإرادة والفكر^(١) ، وفى بطلان القول بأن أفعال الجوارح تتولد عن الطبع ، وفى أن الله تعالى يصح أن يفعل الأعراض فى الحال ، وأنه يصح أن يفعل على جهة التوليد ، وفى التفرقة بين الفعل المتولد والفعل المبتدأ ، وفى ما يصح أن يكون سبباً للفعل المتولد وما لا يصح ، وفى أن العلم لا يتولد إلا عن النظر^(٢) ، وفى الصفات التى تتعلق بالمتولد وفاعله ، وفى الأسماء التى تطلق على السبب والمسبب ، وفيما يقوله الحيرة فى هذا الصدد .

الجزء الحادى عشر^(٣) :

يقع هذا الجزء فى حوالى ٣١١ لوحة مخطوطة . ويتناول الكلام فى الآجال ، فيرد قاضى القضاة على ما حكاه أبو القاسم البلخى عن الحيرة ومن وافقها من الحشوية من « أن كل مقتول فأجله قد كان حضر ، وإنما قتل بأجله » ، ولا يقدر القاتل على أن لا يقتله فى تلك الحال ، كما لا يقدر على قتل من لم يحضر أجله » ، بأن الآجال هى الأوقات ، فأجل الحياة هو وقت الحياة ، وأجل الموت هو وقت الموت ، ولا فرق فى ذلك بين المقتول وغير المقتول . ويرى — كما يرى شيوخه — أن للإنسان أجلا واحداً فقط ، ولا يمكن أن يكون له أجلا أو آجال كثيرة ، فإن المقتول أو الغريق كانا سيموتان لو لم يصبهما قتل أو غرق^(٤) .

ويتناول هذا الجزء أيضاً الكلام فى الأرزاق ، فيبين حقيقة الرزق . ثم يتكلم فى الأسعار والرخص

(١) انظر النص الحادى عشر .

(٢) انظر النص الثانى عشر .

(٣) انظر النص الثالث عشر .

(٤) انظر النص الرابع عشر .

(٥) حققه الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، (تحت

النجار ، (تحت الطبع) .

(٦) انظر النص السابع عشر .

(١) انظر النص الحادى عشر .

(٢) انظر النص الثانى عشر .

(٣) انظر النص الثالث عشر .

(٤) انظر النص الرابع عشر .

(٥) حققه الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، (تحت

الطبع) .

والغلاء ، فيقول إن السعر هو تقدير البدل الذى تباع به الأشياء على جهة التراضى . أما الرخص فهو انخفاض مقدار السعر بما جرت به العادة فى ذلك الوقت فى ذلك المكان ، لأنه لو انخفض سعر المتاع فى مكان آخر كان لا يعتد به . فكذلك فى وقت آخر . وعلى عكس ذلك طبعاً يكون حال الغلاء .

ويتكلم فى التكليف ، فبين وجه الحكمة فى ابتدائه تعالى الخلق ، ووجه الحكمة فى التكليف ، وفى حسن تكليف من يعلم الله أنه يكفر ، وفى شروط حسن التكليف ، وفى ماهية المكلف وحقيقته^(١) ، وفى بيان صفات المكلف ، وفى الصفات التى يجب أن يختص بها المكلف ، وفى جملة ما يقتضى التكليف وجوبه ، وفى الفناء والإعادة ، وفى شروط الأفعال التى يتناولها التكليف .

الجزء الثانى عشر^(٢) :

موضوعه النظر والمعارف ، ويقع فى أكثر من ٥٣٠ صفحة ، ويتكلم فى النظر والعلم والمعرفة ، أو إن شئت فقل إنه يتكلم عن النظر ويعتبر العلم والمعرفة ثمرة له . وقد حاول قاضى القضاة أن يشرح النظر ويبين طرقه المختلفة ووجه الحاجة إليه ، ويناقش الشبه التى أثرت حوله .

وبين عبد الجبار حقيقة النظر فيقول إنه يطلق على معان ، فإراد به تارة الرؤية ، وتارة أخرى الإحسان والرحمة ، وتارة ثالثة نظر القلب . وهذا الأخير هو المقصود هنا ، كما يقول^(٣) ، ذلك أنه يقوم على التفكير الذى يودى إلى الحقيقة .

والنظر يشبه الاعتقاد ، ويخالفه فى الوقت ذاته . يشبهه فى أنه يتعلق بغيره ، فإن كان الاعتقاد يتعلق

بالشئ المعتمد فيه ، فإن النظر يتعلق بالمنظور ؛ ويخالفه فى أن الاعتقاد يتعلق بالصفة التى عليها الشئ ، أما النظر فلا يتعلق بصفة واحدة للشئ ، بل يبحث فيما إذا كان الشئ على صفة أو على ضدها^(٤) .

وتدعو الدواعى والخواطر إلى النظر ، فتنبعث النفس نحوه . والخواطر عند أبى هاشم كلام ، ولكنه عند اعتقاد ، وعند ابنه أبى هاشم كلام ، ولكنه عند عبد الجبار معنى يقوم بالنفس ، وقد لطف الله بالإنسان المكلف فجعله بحيث ترد عليه الخواطر فيعمل بمقتضاها^(٥) . ويصدر النظر - كسائر الأفعال - عن إرادة العبد وقدرته ، ويكون كثيراً تارة ، ويكون قليلاً تارة أخرى ، وينحصر للثواب والعقاب ، ويندرج تحت مبدأ الحسن والقبح .

وعرض قاضى القضاة هنا إلى ما سبق عرضه فى كتاب التوليد من أن العلم يتولد عن النظر ، فيفصل القول ، ويرد على الشبه ، فن النظر من لا يولد علماً ، بل جهلاً أو ظناً أو شكاً ، أو لا يولد شيئاً مطلقاً ، ومن جهة أخرى يوجد علم لا يتولد عن النظر ، بل يتم عن طريق الوحي والإلهام .

ولا يفرق عبد الجبار بين العلم والمعرفة ، فهما يتولدان عن النظر ، والعلم هو ما تسكن إليه نفس العالم ، وليس من العلم فى شئ ما لا يطمئن إليه المرء ويعتقده^(٦) .

الجزء الثالث عشر^(٧) :

موضوع هذا الجزء هو اللطف ، ويقع فى ٥٨٠ صفحة ، وينقسم إلى بابين كبيرين هما : اللطف والآلام . ويذكر قاضى القضاة أن الكلام فى اللطف

(١) انظر النص التاسع عشر .

(٢) انظر النص العشرين .

(٣) انظر النص الحادى والعشرين .

(٤) حقه الدكتور أبو العلا صفى ، (صدر) .

(١) ص ١٨٠ ظ .

(٢) حقه الدكتور إبراهيم مذكور ، (صدر) .

(٣) انظر النص الثامن عشر .

لكونه مالكا . ولا يقبل طريقة أبي علي - التي تظهر من كتبه - في أنها تحسن من الله تعالى للأعواض فقط ، وإن لم يكن فيها مصلحة واعتبار .

وبعد أن يعرض عبد الجبار باختصار بعض آراء شيخه أبي علي وأبي هاشم^(١) ، يثبت رأيه في الآلام ، فيرى أن الآلام تحسن لانقضاء وجود القبح عنها^(٢) .

الجزء الرابع عشر^(٣) :

موضوع هذا الكتاب «الأصلح» ، ويقع في حوالي ١٩٨ لوحة مخطوطة ، وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة هي : الكلام في الأصلح ، والكلام في استحقاق الذم ، والكلام في التوبة .

ويتناول الباب الأول الكلام في حد الواجب^(٤) ، وأنه في حقيقته لا يصح التزايد فيه ، ولا يختلف باختلاف فاعله ، وفي حصر الوجوه التي تقع فيها الواجبات . ثم يبين الوجوه التي تجب عليها المنافع والمضار ، ويبين حقيقة وصف الفعل بأنه نفع أو لذة ، وينتقل إلى وصف حقيقة الضرر والشر والفساد . وأخيراً يبين أن ابتداء الخلق غير واجب ، وأن التكليف المبتدأ غير واجب أيضاً ، ثم ينتقل إلى الكلام في التكليف ، فيتكلم عن التكليف العقلي من علم وعمل ، ويبين صفات المكلف ، وفي الجزء الذي يناله . ويدور الباب الثاني حول استحقاق الذم لمن لم يفعل الواجب . ويتناول الباب الثالث مسائل الاعتذار والندم والتوبة من الذنوب وينهى عبد الجبار كتابه هذا ، بقوله : « ونحن نبتدئ الآن فنذكر الكلام في النبوات ، لأننا قد ذكرنا جملة التكليف العقلي ، وما لم نذكره منه ، فلأنه يتصل

يدخل في وجوب المعرفة ، ويتعلق به الكلام في النبوات من حيث تبني الشرائع عليه ؛ فمن اللطف ما يكون من فعل العبد ، ومنه ما يكون مقدمة لفعل العبد . وقد يكون اللطف من فعل الله كالآلام وغيرها .

وقد فصل عبد الجبار القول في اللطف وبين فروعه وذكر ما ورد فيه من خلاف ، ورد على الشبه التي أوردها المعارضون ، ثم بنى على ذلك كله الكلام في الآلام ، وهي التي يفعلها الله تعالى من حيث كانت لطفاً وإن كان يعوض عنها . ويذكر عبد الجبار أن الله تعالى لا بد من أن يكلف ما يكون لطفاً للعبد ، ثم يفرق بين ما يكون لطفاً ، وبين ما يكون مفسدة .

واللطف هو ما يدعو إلى فعل الطاعة ، حينما يختار المرء الطاعة عند وقوعه ، أو يكون من الأولى أن يقع اختيار الطاعة عنده . ولذا ، فإن الأمر الحادث يوصف بأنه لطف . وكلا المعنيين يرجع إلى معنى واحد ، وهو الأمر الذي يدعو إلى الفعل ، وإن اختلفت طريقة الدواعي إليه . ويستعمل اللطف في اللغة والتعارف ، ويقصد به ما يدعو إلى الفعل ، ولذا فإن شيوخ المعتزلة قد استعملوه فيما يدخل في التكليف على هذا الحد .

وقد يوصف اللطف بأنه توفيق ، إذا وافق الطاعة ويوصف بأنه عصمة ، إذا امتنع المكلف عن القبيح لأجله ، ويوصف كذلك بأنه إزاحة لعله المكلف ، فالحاجة إلى اللطف كالحاجة إلى التمكين سواء بسواء^(٥)

أما الباب الثاني فيتكلم فيه قاضي القضاة عن الآلام فينفي طريقة التوبة في أن الآلام والغموم تقبح لذاتها ؛ وينفي أيضاً طريقة أصحاب التناسخ والبكرية في أنها تقبح ما لم تكن مستحقة إما بذنب أو لإخلال واجب ؛ وينفي كذلك طريقة عباد في أنها تقبح إلا إذا كان فيها نفع أو استحقاق ؛ ويعارض طريقة الحيرة في أنها تقبح من العباد لموضع النهي ، وتحسن من الله تعالى

(١) اللطف ، ص ٢٢٦ - ٢٢٩ .

(٢) انظر النص الثالث والعشرين .

(٣) حققه الأستاذ مصطفى السقا ، (تحت الطبع) .

(٤) انظر النص الرابع والعشرين .

(٥) انظر النص الثاني والعشرين .

بباب الوعيد . وغيره . فأخبرناه لذكره في موضعه .
يتلوه إن شاء الله الكلام في النبوات »^(١)

الجزء الخامس عشر :^(٢)

يتكلم هذا الكتاب في النبوات ، ويقع في حوالى ٢١٦ راحة مخطوطة . وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة :
أولها الكلام في النبوات ، وثانيها الكلام في المعجزات ،
وثالثها الكلام في الأخبار .

وفي الباب الأول يقول قاضى القضاة إن الجنس الأول من هذا الباب سيتناول الكلام في جواز بعثة الأنبياء صلوات الله عليهم ؛ والجنس الثانى فى الكلام فى وقوع البعثة ؛ والجنس الثالث فى الكلام فى نبوة نبينا صلوات الله عليه ، ويقول فى هذا الجنس ما يأتى :
« . . . وإذا كانت شريعة نبينا صلوات الله عليه ناسخة لشرائع من تقدم أو لبعضها فلا بد من أن يدخل فى ذلك الكلام فى نسخ الشرائع ، وإذا كان صلى الله عليه وسلم يختص بالقرآن الذى هو أعظم معجزاته ، فلا بد من أن يدخل فى ذلك الكلام فى كونه معجزاً وفى سائر ما يتصل به ، ونذكر الكلام فى مطاعن المخالفين والملاحدين فى ذلك ، وزوال الشبه فيما كما يجب أن نذكر مطاعنهم فى الشرعيات »^(٣) .

ويبدأ عبد الجبار فى وصف النبى ، فيقول إن كلمة النبى مأخوذة من النبوة والنباوة وأن هذه الكلمة لا يقع فيها تخصص من جهة اللغة ، إذ أنها تستعمل فى كل رفعة ، وصارت فى الشريعة والتعارف مستعملة فى رفعة مخصوصة ، ولذا فإنها لا تستعمل فى رفعة المؤمنين ، حتى إذا زادت على هذا الحد وبلغت رتبة مخصوصة استعملت فيها . كما أن الكفر لا يستعمل فى

العقاب فقط ، دون أن يبلغ قدراً مخصوصاً ، فعند ذلك يخص بهذا الوصف . فكلمة النبوة تقابل كلمة الكفر ، كما أن كلمة مؤمن تقابل كلمة فاسق . هذا إذا لم تستعمل اللفظة بالهمز ، أما إذا همزت فهى مأخوذة من الإنباء والإخبار والإعلام^(١) .

ولا بد للرسول من رسالة يتحملها عن الله تعالى ويؤديها للناس ، ويضحى فى سبيلها ، حتى يعلو الحق ويزهق الباطل ، وهو - فى سبيل أدائها - تظهر عليه المعجزات^(٢) .

وفى الباب الثانى ، يعلق قاضى القضاة وقوع بعثة الرسول لمعرفة المعجزات ، لا العكس . فمعرفة دلالة المعجز عنده كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع ، أما حصول البعثة ذاتها ففرع عليه . ولذا فقد قدم القول فى المعجزات . وهذا الموضوع هو الذى تدور عليه فصول هذا الباب . ويدافع القاضى عن رأيه هذا ، ويفند قول من يناقشه فى أن كون البعثة فرع على الشئ المعجز بأنه ، لو كان من الصحيح أن هناك ما يدل على النبوة غير المعجزات إلا أن النبوة لا يصح أن تعرف من جهة الاستدلال ومع ثبات التكليف إلا بالمعجز^(٣) .
وفى الباب الثالث ، يتكلم قاضى القضاة فى الأخبار ، فبين حقيقة الخبر وحده وفى صفة الخبر ، ويرى أنه إما أن يكون صدقاً أو كذباً ، ويبين أن فى الأخبار ما يكون طريقاً للعلم . وما إلى ذلك .

الجزء السادس عشر :^(٤)

موضوع هذا الجزء هو « إعجاز القرآن » ، وهو يقع فى ٤٣٨ صفحة ، ويحتوى على أربعة أبواب كبيرة ، هى : الكلام فى الخبر ، والكلام فى جواز

(١) المرجع السابق ، ص ٣ و .

(٢) انظر النص الخامس والعشرين .

(٣) انظر النص السادس والعشرين .

(٤) حققه الأستاذ أمين الحولى ، (صدر) .

(١) كتاب الإصلاح ، ص ١٩٨ ظ .

(٢) حقق جزءاً صغيراً منه المرحوم الأستاذ محمود الحضيرى

وأكله الدكتور محمود قاسم ، (تحت الطبع)

(٣) النبوات ، ص ١ ظ .

نسخ الشرائع^(١)، والكلام في ثبوت نبوة محمد صلوات الله عليه وفي إعجاز القرآن وسائر المعجزات الظاهرة عليه ، والكلام في إثبات سائر معجزات الرسول صلى الله عليه سوى القرآن وبيان دلالتها على نبوته .

وفيه يقول قاضي القضاة إن الله تعالى خص القرآن بطريقة خارجة عن النظم والنثر ، وبقدر من الرتبة في الفصاحة خارج من عادة الناس . فعنى قولنا في القرآن : إنه معجز ، أنه يتعذر على المتقدمين في الفصاحة فعل مثله ، في القدر الذي قد اختص به^(٢) .

ويؤول القاضي ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله : كان الله ولا شيء ، ثم خلق الذكور ؛ بأن ذلك « لا يوجب كون القرآن مخلوقاً قبل المكلفين ، لأنه إنما ذكر خلق القرآن ، وقد يجوز أن يكون خلقه معه وقبله من يعتبر به ، ويصلح بتأمله »^(٣) .

وعلى هذا التأويل الذي يراه قاضي القضاة يدافع عن تقديم القرآن ، ويرى أن في هذا التقدم علماً ودلالة ، بل إعجازاً . ويرى أن ما أثر من أن في الصحف الأولى أجمع ذكراً للقرآن ووصفاً لعظم شأنه ووصفاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، صحيح ، بل هو برهان على ما في التقدم من المصلحة ، لغير الملائكة ، لكنه تعالى لا بد من أن يخلقه حتى يصح أن يعرف الأنبياء حاله ، وحال من جعله معداً لأن يظهره على يده ، ويجعل معجزة له^(٤) .

ويذكر قاضي القضاة أن محمداً صلى الله عليه وسلم تحدى بالقرآن وجعله دالة نبوته ، وموجباً لاتباعه وطاعته . وقد ظهر على أعدائه ما يدل على الاعتراف بالقصور والعجز ، وهذا برهان أن القرآن منزل من عند الله تعالى ، وخص به رسوله ليدل على نبوته ، لما فيه من نقض العادة التي توجب كونه معجزاً ، « وأنه

في بابه بمنزلة سائر ما ظهر على الأنبياء عليهم السلام من قلب العصا حية ، وإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص . . . فاذا علمنا أنه ، صلى الله عليه تحدى به ، ولو لم يكن ناقضاً للعادة ، فيما يختص به من قدر الفصاحة لأنوا بمثله ، مع ما عرفناه من أحوالهم في الفصاحة وقوة الدواعي إلى إبطال أمره ، ثم لم يقع ذلك منهم ، مع زوال كل شبهة ؛ فواجب أن يكون ناقضاً للعادة »^(١) .

الجزء السابع عشر (٢) :

موضوع هذا الجزء هو « الشرعيات » ، ويقع في ٣٨٦ صفحة . وهو كتاب ينقص من أوله حوالى أربعين ورقة مخطوطة ، كما ينقص من آخره مقدار لا يمكن تحديده .

وموضوع هذا الجزء « يلتقي فيه (الأصلان) اللذان سماهما الأقدمون : أصل الاعتقاد وأصل العمل . . أو أصول العقيدة ، وأصول الفقه . يعرض فيه قاضي القضاة لهذه الناحية مبيناً صلة أصول الفقه - أصول العمل - بأصول الاعتقاد ؛ وهذا ما يبينه قوله : وإنما يذكر في هذا الكتاب ما يجري مجرى الأصول . وكذلك تستبين صلة هذه الشرعيات العملية بالكلاميات الاعتقادية . . ويكون هذا الجزء صنفاً غير كثير ، ولا شائع في تناول الأصول العليا لأبحاث أصول الفقه من حيث التقاؤها مع أصول العقيدة : يتناول ما قد يجمل أصحاب أصول الفقه القول فيه ، أو يتركون التعرض له أحياناً . ويدع التفصيل لمكانه من تناول أصحاب الفقه وأصوله »^(٣) .

ويتناول هذا الجزء الكلام في بيان وجوه معرفة مراد الله تعالى ومراد رسوله بخطابه ، والكلام في

(١) إعجاز القرآن ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٢) حققه الأستاذ أمين الحول ، (صدر) .

(٣) الشرعيات ، المقدمة ، ص ٥ .

(١) إعجاز القرآن ، ص ٢٢٤ - ٢٢٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٢ .

(٣) انظر النص السابع والعشرين .

الإجماع^(١) ، والكلام في أفعال الرسول عليه السلام ومراتبها ، والكلام في القياس ، والكلام في شروط العلة وأحكامها ، والكلام في الاجتهاد والكلام في خبر الواحد .

الجزء العشرون^(٢) :

موضوع هذا الكتاب « الإمامة » ، ويقع في حوالي ٢٥٢ لوحة مخطوطة ، ويتناول الكلام في الإمامة ، والكلام في الصفات التي إذا اختص بها المرء صلح أن يكون إماماً ، والكلام فيما يصير به الإمام إماماً وما يتصل بذلك من صفة العقد والعاقدين ، والكلام في إمامة أبي بكر ومن بعده ، والكلام في التفضيل ، والكلام فيما يستحقه تعالى من صفات الأفعال وما يجوز أن يجرى عليها لأجلها ، والكلام فيما تعبدنا به من الدعاء والطلب والمسألة .

ويعد موضوع الإمامة من المواضيع الهامة التي أثارت جدلاً ونقاشاً بين المسلمين ، فعلى رأى الشهرستاني : « وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان ومكان^(٣) .

والاختلاف في الإمامة يبلغ شطر الاختلاف في المسائل الدينية العقدية . يقول الشهرستاني : « وانقسمت الاختلافات بعده (بعد الإمام على) إلى قسمين : أحدهما ، الاختلاف في الإمامة ، والثاني الاختلاف في الأصول » .

ومع ذلك ، فإن هذه الإمامة في رأى « أهل السنة » ، لا تلحن بالعقائد ، وإنما تلحق بالفروع . فكما يقول ابن خلدون ، معبراً عن رأى أهل السنة :

« وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحة اجتماعية ، ولا تلحق بالعقائد »^(١) .

ولكن الإمامة في رأى الشيعة لها أهمية كبرى . ويعبر عن هذه الأهمية الشيخ محمد الحسيني آل كاشف الغطاء في كتابه « أصل الشيعة وأصولها » ، فيقول : « إن أهم ما امتازت به الشيعة عن سائر فرق المسلمين ، هو القول بإمامة الأئمة . . وهو فرق جوهرى أصلى ، وما عداه من الفروق فرعية عرضية ، كالفروق التي تقع بين أئمة الاجتهاد .. كالحنفى والشافعى وغيرهما »^(٢) والواقع أن أمر الإمامة لا يتصل باعتقاد في الله ، ولا باعتقاد في الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولا باعتقاد في البعث واليوم الآخر ، ولكن الذى أثار الحروب وأسأل الدماء هو حب الاستمئاع بالجاه والسلطان .

وأراد القاضى عبد الجبار أن يضع الأمر في نصابه وأن يبين خطأ الشيعة الإمامية في موقفهم من هذه المسألة ، حتى تخف الحدة . والآراء التي يناقشها هي آراء الشيعة الإمامية ، ويكاد يكون النقاش مقصوراً عليها فحسب . يذكر القاضى - في كتاب الإمامة - أن الإمامية مجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف على بن أبى طالب باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به ، بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنه جائز للإمام في حال التقية أن يقول : إنه ليس بامام ، وأبطلوا جميعاً الاجتهاد ، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس ، وزعموا أن علياً رضى الله عنه كان مصيباً في جميع أحواله ، وأنه لم يخطئ في شيء من أمور الدين^(٣)

(١) مقدمة ابن خلدون ، ج ٣ ، ص ١٠٤٦ .

(٢) التفكير الفلسفى في الإسلام ، ج ١ ، ص ١٠٨ .

(٣) هذا ما يستخلص من كتب الكلام والفرق مثل الشهرستاني ، ومقالات الإسلاميين ، والفرق بين الفرق .

(١) انظر النص الثامن والعشرين .

(٢) حققه الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا ، (تحت الطبع) .

(٣) الشهرستاني ، ص ٢٠ ، طبعة بدران .

وإذا كان قاضى القضاة يناقشهم فى هذه المسائل ويخطئهم فيها ، فليس معنى ذلك أنه ينتهى إلى ما انتهى إليه أهل السنة ، من أفضلية أبى بكر رضى الله عنه . وشرعية إمامته ، ومن أن الذى يتلوه فى ذلك عمر ، ثم عثمان ، ثم على رضوان الله عليهم .

كلا ، ولكنه يرى أن سيدنا على أفضل الصحابة ، وأنه كان أحق بالإمامة . وهو حينما يتحدث عنه - فى كتابه المغنى - يقول : « أمير المؤمنين » ، ولا يصف بهذا الوصف أبى بكر أو عمر أو عثمان ، رضوان الله عليهم ، وإنما يتحدث عنهم بأسمائهم المجردة . ومع ذلك فإنه يرى شرعية خلافة سيدنا أبى بكر ، وشرعية خلافة سيدنا عمر ، وهو من هذا الوجه يكاد يكون متفقاً مع الزيدية : شيعة اليمن ، فإنهم يقولون بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل . فما يروى عن زيد بن على « رأس الزيدية » أنه لما سئل عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما قال : « لئى لا أقول فيهما إلا خيراً ، وما سمعت أبى يقول فيهما إلا خيراً » (١) .

وخلافه أبى بكر (٢) وعمر - فى رأى القاضى - صحيحة شرعية ، ولكن أمير المؤمنين علياً رضى الله ، كان أحق بها منذ البداية ، لا لقراية ولا لنسب ، ولكن لفضله وعلمه . وهذا هو رأى الذى انتهى إليه عبد الجبار فى الجزء الأخير من كتاب المغنى .

• • •

وبعد ، هذا هو كتاب المغنى ، أو بتعبير أدق هذه هى الأجزاء الأربعة عشر (٣) التى اكتشفت - حتى الآن من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار . وكل ما أرجوه أن أكون قد أفلحت فى إعطاء القارئ الكريم فكرة عنه وعن مؤلفه . وكتاب المغنى جلد خطير ،

لأنه - فيما أعتقد - أول (١) كتاب يظهر فى فلسفة المعتزلة ، فؤلفه معتزلى صميم ، يعبر عن آراء شيوخه ، ويحاول أن يعطى فكرة عنها . وقد كنا ، قبل نشره ، نتلمس آراء المعتزلة من كتب خصومهم ، أما الآن فقد أصبح لدينا مرجع أصيل من مراجع الاعتزال . يعرض آراء المعتزلة ويناقش خصومهم ويحكى شبههم ويرد عليها ، ويوضح طريقة المعتزلة فيما استنوه من منهج فى العقائد وعلم الكلام .

٤ - منتخبات من كتاب المغنى

النص الأول

فصل فى الدلالة على أن القديم لا يصح أن يرى على وجه . اعلم أن ما يصح أن يرى لا يجوز أن يختص بصحة رويته بعض الرائين دون غيره ، كما أن ما يصح أن يعلم لا يجوز أن يختص بصحة العلم به بعض الأحياء دون بعض ؛ بل يجب متى حصل الحى بالصفة التى معها يصح أن يرى المرئى ، فيجب أن يصح أن يرى كل ما يراه غيره . ولا يجوز أن يقع فى المراتب اختصاص . كما لا يصح ذلك فى المعلومات ، وإنما وجب ذلك لأن المرئى لا يحصل بالرائى على بعض الصفات ، بل يراه على ما هو به ، كما أن العلوم لا يضير بالعالم به على حالة مخصوصة ، وإنما يعلمه على ما هو به . . . فقد يثبت بهذه الجملة أنه جل وعز لا يصح أن يرى نفسه ، وأنه لو صح ذلك فيه لصح أن نراه على بعض الوجوه ، فإذا استحال ذلك بما نذكره من بعد ، ثبت أنه مما يستحيل أن يرى ، كما أنه يستحيل أن يسمع (٢) .

(١) لا ننسى كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط الذى نشر فى القاهرة منذ أكثر من ثلاثين سنة ، ولكنه كتاب يعبر عن رأى صاحبه خاصة .

(٢) الجزء الرابع ، ص ٤٩ ط - ٥٣ ط .

(١) الفرق بين الفرق ، للبندادى ، ص ٢٥ ، ط . المعارف .

(٢) انظر النص التاسع والمشرين .

(٣) هذا عدا الجزء الأول الذى أثبتنا أنه ليس من المغنى .

النص الثاني

أما قولهم إن العالم مركب من شيئين : من نور وظلمة ، فقد بينا فساد ذلك ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون المحدث أحدهما مركبين ، وبيننا أن في الأجسام ما ليس بنور ولا ظلمة ، وبيننا أن الجسم محدث كالتركيب . وذلك يبطل القول بأنه مركب من شيئين . على أن التركيب إذا كان حادثاً ، فمن أين أن له محدثاً من هذين الأصلين ؟ وكيف يحدث من علة ، وقد بينا أن الواحد منا قد يركب غيره ، ولا يكون المركب حادثاً من علة ، بل يكون حادثاً من محدث مختار ، فهلا وجب ذلك في سائر المركبات (١) ؟

النص الثالث

واعلم أن أكثر ما حكيناه من مذاهبهم (يقصد المجوس) يبطل بما أفسدنا به مذهب الثنوية ، لأن طريقهم في أن الآلام كلها قبيحة والملاذ حسنة ، وأنهما لا يقعان من فاعل واحد كطريقة التنوية . وهذا الذي دعاهم إلى إثبات الشيطان قديماً مع الله ، أو حادثاً مضاداً لله ، ومنازلاً له . فما أبطلنا به قولهم في هذا الباب وبيننا به أن اللذة والألم لا تتضادان به ، ولا الخير ولا الشر ، وأن كلا الأمرين لا يمتنع وقوعهما من فاعل واحد ، وأن الألم لا يجب كونه شراً دون أن يكون قبيحاً ، واللذة لا يجب كونها خيراً دون أن تكون حسنة ، وأن اللذة قد تكون قبيحة ، كما أن الألم يكون حسناً ، يبطل قول المجوس ، فلا وجه لإعادة القول فيه (٢) .

النص الرابع

على أن المعلوم من حال المسيح أنه كان يعبد ويدعو إلى العبادة ؟ فكيف يجوز أن يقال إنه معبود في الحقيقة ؟ وكيف يصح من المعبود أن يعبد نفسه ؟ ولو

جاز ذلك ، لجاز أن يكون خالقاً لنفسه ومنعماً عليها ولها لها ؛ وكل ذلك متناقض مستحيل . على أنه يجب - على قولهم - أن يجوز عليه الموت والآلام ؛ ولو صح ذلك منه ، لم يمتنع أن يعذب ويثاب . ومن هذه حاله ، لم تحق له العبادة ، وكان حاله في الحاجة كحال سائر الأجسام (١) .

النص الخامس

الكلام في وصفه تعالى بأنه واحد ، وما يتصل بذلك . قد بينا من قبل أنه تعالى يوصف بأنه واحد على الحقيقة ، ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض تفرقة بينه وبين ما يجوز عليه التجزؤ والتبعض . وعلى هذا الوجه أجروا هذه اللفظة في الشاهد ، لأنهم لما عقلوا الفصل بين ما يتجزأ ويتبعض ويكون جملة من الأسماء ، وبين ما لا يصح ذلك عليه ، وصفوا ذلك بأنه واحد ، ليفرقوا بينه وبين الجملة . وقد ثبت أنه تعالى بمنزلة السواد الواحد في هذا الوجه ، فيجب أن يوصف بأنه واحد ، وهذا الوصف يفيد في التحقيق النفي ، وإن كان لفظه لفظ الإثبات . ولذلك قلنا إنه لا يقال على هذا الوجه إنه واحد لنفسه ، لأن صفات النفي لا يستحق للنفس ولا للعلل . والذي قاله شيخنا أبو هاشم أنه واحد لا لنفسه ولا لعله ، ذكره ، والله أعلم ، على جهة التقريب ؛ لأنه الذي بنى أصل الكلام في هذا الباب (٢) .

النص السادس

فصل في حقيقة الفعل وحده . اعلم أن المستفاد بوصفنا الفعل بأنه فعل أنه وجد من جهة من كان قادراً عليه ؛ وكل من علمه كذلك علمه فعلاً له ، ومن لم يعلمه كذلك لم يعلمه فعلاً . ولذلك لا يصح أن نعلم كون القديم تعالى فعلاً ، ولا المعدوم في حال عدمه (٣) .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٣ و .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣١٨ ظ ، ٣١٩ و .

(٣) التعديل والتجوير ، ص ٥ .

(١) الجزء الخامس ، ص ٢٢٣ و ، ظ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٣ و ، ظ .

النص السابع

الكلام في الدلالة على أنه سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح . اعلم أن الذي يدل على ذلك : أنه قد ثبت كونه تعالى عالماً بقبح القبيح ، وبأنه غنى عنه ؛ ومن كان هذه حاله ، لا يختار القبيح على وجهه . يدل على ذلك أن الواحد منا ، إذا استغنى عن الظلم والكذب وعلم غناه عنهما وقبحهما ، لم يجز أن يختارهما ، نحو أن نعلم أنه إن صدق وعدل توصل إلى درهم يحتاج إليه ، ومتى كذب أو ظلم توصل إليه ، فمعلوم من حاله أنه لا يختار فعلهما على وجهه . واعلم أن هذه الدلالة مبينة على أشياء : منها ، أنه تعالى عالم بقبح القبائح كلها . . . ومنها ، أنه تعالى غنى عن فعلها . . . ومنها ، أنه عالم بأنه غنى عنها . . . ومنها ، أن الواحد منا يصح أن يستغنى عن فعل القبيح ، ويصح أن يعلم قبحه . . . ومنها ، أنه متى كانت هذه حاله ، لا يختار فعل القبيح البتة ؛ ومنها ، أن الذي له ومن أجله لا يختار فعله هو ما ذكرناه من كونه عالماً بالقبيح ، وبأنه غنى عنه دون غيره^(١).

النص الثامن

فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة . اعلم أن ما قدمناه من الأدلة في أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم قديم ، أو أكثرها يدل على أنه لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة . . . وما دللنا به على أنه لو كان مريداً لنفسه لوجب أن يكون مريداً لكل مراد ، يدل على أنه لا يكون مريداً بإرادة قديمة . لأنه إذا كانت قديمة ، لم تكن بأن يراد بها بعض المراد أولى من بعض ، كما لو قالوه في العلم القديم^(٢).

النص التاسع

فصل في أنه يجب كونه تعالى مريداً بإرادة محدثة . اعلم أنه إذا ثبت بما قدمناه أنه مريد ، وبطل أنه مريد

لنفسه ولا لنفسه ولا لعله وإرادة قديمة ، فيجب كونه مريداً بإرادة محدثة . لأننا لو لم نقل بذلك ، لأدى إلى خروجه من أن يكون مريداً أصلاً . فإذا لم يكن إلى نفي كونه مريداً سبيل ، وجب كونه مريداً بإرادة محدثة^(١).

النص العاشر

لا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث مفعول ، لم يكن ثم كان ، وأنه غير الله عز وجل ، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد ، وهو قادر على أمثاله ، وأنه يوصف بأنه مخبر به وقائل وأمر وناه من حيث فعله ، وكلهم يقول : إنه عز وجل متكلم به . . . قد بينا فيما تقدم أن كلامه تعالى محدث ، وأنه فعله لمصالح العباد ، فإذا صح ذلك وثبت أنه تعالى أحدثه مقدرآ ، لأنه تعالى ممن يستحيل أن يفعل الشيء على سبيل السهو ، فلا بد من أن يكون قاصداً إليه وموجداً له ، على الوجه الذي تكون عليه مصلحة ودلالة . وإذا ثبت ذلك وجب أن يجري مجرى سائر أفعاله . وإذا كانت توصف بأنها مخلوقة ، فكذلك القول في القرآن ؛ لأن الوجه الذي وصفت أفعاله أجمع بأنها مخلوقة لأجله ، هو كونها واقعة على سبيل التقدير . والقرآن بهذه الصفة ، فيجب أن يوصف بأنه مخلوق^(٢).

النص الحادى عشر

اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم ، حادثة من جهتهم ؛ وأنه الله جل وعز ، أقدرهم على ذلك ، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه^(٣).

النص الثانى عشر

وبعد ، فإن العقلاء على اختلاف أحوالهم لا يدفعون العلم بتعلق تصرف الفاعل المختار به ووقوعه بحسب

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

(٢) خلق القرآن ، ص ٥ ، ٢٠٨ .

(٣) المخلوق ، ص ٣ .

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٢) الإرادة ، ص ١٣٧ .

قصده ، وإنما يختلفون في مرتبة تأتيه ، فهم من يقول : إنه محدثه . ومنهم من يقول : إنه مكتسبه ، ومنهم من يعلقه بالطبع ، ومنهم من يزعم أن الله تعالى أحدثه بحسب قصده . فأما أن يدفع أحد منهم بوقوعه بحسب قصده ، فلا فرق بين أن يقال في ذلك ، وحاله ما قلناه إنه ليس بضروري ؛ وبين أن يقال مثله في سائر الضروريات من المشاهدات وغيرها^(١).

النص الثالث عشر

فصل في أن تصرف السامى والنائم كتصرف العالم في أنه حادث من جهته . الذى يدل على ذلك أنه يقع منه على الحد الذى يقع منه في حال يقظته ، ولو لم يكن فعلا له لم يجب ذلك فيه . كما لا يجب في تصرف غيره أن يقع بحسب ما كان يقع منه في حال يقظته ، في القدر . وكما لا يجوز أن يقال : إن وقوع تصرف العالم بحسب قصده على طريقة واحدة إنما هو ، لعادة ، من فعل غيره ؟ فكذلك لا يجوز أن يقال : إنه للعادة صار تصرفه في حال نومه كتصرفه في حال يقظته ، لأن ذلك مستمر على طريقة واحدة ؛ كما يجرى ما ذكرناه من وجوب وقوع تصرف العالم بحسب قصده ، على طريقة واحدة^(٢).

النص الرابع عشر

فصل في استحالة مقدور لقادرين أو لقدرتين . ومما تجب معرفته في هذا الباب ، أن كل قادر يجب كون الشيء مقهوراً له عند العدم ، يجب كونه مفعولاً له عند الوجود فعلاً لأحدهما دون الآخر . لأنه لا يخلو القول فيه ، لو لم يكن لهما جميعاً ، من وجهين : إما أن يقال : إنه يجوز وقوعه منهما جميعاً ، لو أحدثاه على وجه واحد ؛ أو يقال : إنه يحدث منهما على وجهين . ولا يجوز أن يقال بالوجه الثاني ، لأننا قد دللنا ، في

باب قبل هذا ، على استحالة حدوث الشيء من وجهين ، فلو صح حدوثه ، منهما ، على وجهين ، لوجب ما قدمناه من صحة كونه موجوداً معدوماً ، إلى سائر ما ذكرناه من قبل^(١).

النص الخامس عشر

فصل في أن القادر منا يقدر على المراد من أفعال الجوارح والقلوب ، كما يقدر على الإرادة والفكر ، وأنه يفعلهما كما يفعلهما . قد بينا فيما تقدم أن الذى يدل على أن تصرف زيد فعله ، وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه ، وانتفاؤه بحسب كراهته ودواعيه ، مع السلامة وارتفاع الموانع . وهذه الطريقة قائمة في الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات ، فيجب أن تكون جميعها فعله . وقد دللنا من قبل على أن صحة الفعل منه يدل على كونه قادراً عليه ، لأنه لو لم يختص بحال يبين بها ممن يتعذر الفعل عليه ، لم يختص بصحة الفعل منه ، فيجب القضاء لأحد هذين الطريقتين أن تثبت أفعال الجوارح فعلاً له ، كما تثبت الإرادة فعلاً له . ومتى يعنى كونه فاعلاً لأفعال الجوارح ، والحال هذه ، لزم نفى كونه فاعلاً للإرادة . وفي هذا نفى الفعل أصلاً في الشاهد ، وما يوجب ذلك فيه ، يوجب مثله في الغائب . وبطلان ذلك يوجب صحة ما قلناه^(٢).

النص السادس عشر

... وأما العلم ، فانه يتولد عن النظر ، وقد يجوز أن نفعله مبتدأ ، لأن المنتبه من رقدته ، إذا تذكر الاستدلال ، صح أن يفعل العلم ويبتديه من غير نظر . لأنه لو فعله عن نظر ، لوجب أن يجد ذلك من نفسه ، ولوجب أن لا يحصل له في تلك الحال العلوم أجمع ، إلا على الترتيب الذى حصل في الابتداء ؛ وقد علمنا

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .

(٢) التوليد ، ص ١٧٤ ظ ، ١٧٥ و .

(١) المرجع السابق ، ص ٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

فساد ذلك . فإذا ، قد ثبت أنه يصح أن يفعل جنس العلم متولداً ومباشراً ، ولو لم يصح أن نفعل العلم إلا متولداً ، لصح أن نفعل اعتقاداً من جنسه مباشراً ، لأن النظر لا يولد الاعتقاد ، وإنما يولد العلم ، لأنه كالجبهة لكونه علماً^(١).

النص السابع عشر

الذي يقوله شيوخنا ، رحمهم الله ، في ذلك (يقصد الآجال) أن الآجال هي الأوقات ، فأجل حياة الإنسان هو وقت حياته ، وأجل موته هو وقت موته ؛ فما علمه ، تعالى ، أن موته يحدث فيه من الأوقات ، هو أجل موته ، لا أجل لموته غيره . ولا فرق بين المقتول وغيره . ولا يمنع أن يكون المعلوم من حال المقتول أو الغريق أنه لولا القتل وركوب البحر لعاشا مدة زائدة ، وكان يكون ذلك أجلاً لها على جهة التقدير ؛ وإن كان لا يقال الآن أن ذلك أجلهما . ولذلك يمتنعون من أن يحون للإنسان آجال أو أجلان ، ويبطلون القول بأنه لولا القتل لمات لا محالة ، كما يبطلون القول ، بأنه كان يعيش لا محالة . ولا يفرقون في ذلك بين الجمع الغفير والعدد اليسير ، إذا أتى القتل عليهم^(٢).

النص الثامن عشر

فصل في بيان حقيقة النظر . اعلم أن النظر ، وإن كان متى أطلق فقد تعبر به عن وجوه : عن تقليب الحديقة الصحيحة نحو المرئي ، التماساً لرؤيته ؛ وعن الرحمة والإحسان ، وعن نظر القلب ، وعن الانتظار على ما فيه من الاختلاف في أن تعبر به عنه على جهة الحقيقة أو التوسع ؛ فالمقصد بها بهذا الموضع ، ذكر نظر القلب دون غيره ، وحقيقة ذلك هو الفكر .

لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكراً ، ولا مفكر إلا ناظراً بقلبه ؛ وهذا تعلم الحقائق^(٣).

النص التاسع عشر

فصل في ذكر جملة من أحوال النظر . . اعلم أن النظر كالاتقاد ، في أنه يجب أن يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها ؛ وإن كان يخالف الاعتقاد في أنه يتعلق بكون الشيء على صفة . والنظر لا يتعلق بصفة واحدة ، بل يتعلق بهل هو على صفة ، أو على ضدها ، أو ليس هو عليها^(٤).

النص العشرون

فصل في أن الخاطر كلام دون غيره . الذي قاله شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، في نقض المعرفة : إنه ليس بكلام وأنه اعتقاد . وذكر في مسألة له مفردة في الخاطر : أنه ليس بكلام وأنه ظن أو اعتقاد . . واعلم أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قال في سائر كتبه : إنه كلام ، إما أن يفعله الله تعالى أو يأمر بعض الملائكة بفعله ، ولا يجوز أن يكون سواه ؛ ولذلك أغنى دعاء الداعي وخطابه عنه ؛ ولو كان غير كلام لم ينب منابه . . . واعلم أن المعتمد في ذلك ، أنه لا بد من إثبات الخاطر معنى ، لأنه أمر حادث يختص من ورد عليه ، ولا بد إذا كان معنى ، من أن يكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح ، لأن إثباته سوى هذين لا يصح . ولا يمكن أن يثبت من أفعال القلوب إلا ظناً أو اعتقاداً ، لأن ما عداهما لا لبس فيه من حيث صح أن من ورد عليه الخاطر خائف ظان لما يخاف منه ، غير قاطع عليه ، فلا يصح كونه علماً^(٥).

النص الواحد والعشرون

قد بينا ، في باب الصفات ، أن الذي يدل على العلم ، أن الواحد منا يجد نفسه معتقداً للشيء ، ساكن

(١) النظر والمعارف ، ص ٤

(٢) المرجع السابق ، ص ٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٠١ - ٤٠٤

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٥ و .

(٢) الجزء الحادي عشر ، كتاب الآجال ، ص ٥ ، ٦ و .

النفس إلى ما اعتقده ، كالمدركات وغيرها . ويفصل بين حاله كذلك ، وبين كونه مبحثاً ظاهراً مقلداً . فإذا صح ذلك ، وعلمنا أنه إنما اختص بذلك المعنى ، فيجب أن يكون ذلك المعنى هو الذى يفيد به قولنا : علم ومعرفة^(١) .

النص الثانى والعشرون

اعلم أن شيوخنا ، رحمهم الله ، يستعملون ذلك كثيراً فى الألفاظ (يقصد وصف اللطف بأنه إزاحة لعلّة المكلف) على حد استعمالهم له فى التمكن ، والوجه فى ذلك أن المكلف لما احتاج مع التكليف إلى القيام بما كلف ليفوز بما عرض له ، وإلى التحرز من ترك ما كلف ليتخلص ويسلم من العقاب ، واشتدت حاجته إلى ذلك ، وعلم أن وصوله إلى هذين الغرضين لا يتم مع شدة الحاجة إلا بأنواع التمكن إلى هذا الغرض ، وكذلك إذا كان لا يختار ما يكلف من الواجب والامتناع عن القبيح ، ولا تقوى دواعيه إليه إلا عند أمر يفعله تعالى أو بتنبه له ، فالواجب أن يقال : إنه تعالى يزيح علته فيه ، لأن إزاحة العلة إنما استعمل فى الوجه الأول للحاجة إلى ذلك ، والحاجة إلى الألفاظ — كما بيناه — كالحاجة إلى التمكن ، فالواجب أن يقال ذلك فيها^(٢) .

النص الثالث والعشرون

واعلم أن الصحيح فى هذا الباب أنها (يقصد الآلام) تحسن لانتفاء وجوه القبح عنها . فتن رأيت فى الكتب أنها تحسن لوجوه ، فأجمله على هذا المعنى ، لأنه قد ثبت أن للقبح وجوهاً معقولة بثباتها وثبات أحدها يوجب القبح ، وأن الحسن يعتبر فى حسنه انتفاء وجود القبح عنه إذا حصل فيه بعض المعانى والأغراض . فالقول فى الآلام يجرى على هذا النحو . ومتى قلنا

يحسن للنفع ، فالمراد بذلك أن عند حصوله فيه يتبين زوال وجوه القبح ، فيحسن لأن فيه معنى . وكذلك القول فى دفع ضرر أعظم منه ، وفى الاستحقاق والظن كذلك . وكذلك القول فيما يقيح منه إذا حصل فيه معنى ، لأن بحصوله يزول وجه القبح^(١) .

النص الرابع والعشرون

فصل فى ذكر حد الواجب . اعلم أنا قد بينا من قبل أن فى الأفعال الحسنة ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله ، ولا يستحق الذم بأن لا يفعله على وجه ، وفيها ما يستحق الذم بأن لا يفعله على بعض الوجوه ، فوصف هذا القسم بأنه واجب ، ليفرق بينه وبين ما عداه ؟ فكان الغرض بهذه اللفظة أن الفعل له مدخل فى استحقاق الذم بالألا يفعل ، فكل ما هذا حاله وصفه بأنه واجب تفرقة بينه وبين ما لا مدخل له فى ذلك ، ولسنا ندخل استحقاق الذم بفعله فى الحد ، لأنه قد يساويه فى ذلك ما ليس بواجب ، ويجب أن يحد للشيء بما به يبين من غيره ، والذى به يبين الواجب من غيره ما قدمناه . وقد دخل فى ذلك ما يستحق الذم بالألا يفعل ذلك بعينه ، أو بالألا يفعل ذلك إذا لم يفعل ما يقوم مقامه ، ودخل فى ذلك كل واجب على اختلاف وجوه وجوبه ، لأن لجميع ذلك مدخلا فى استحقاق الذم بأن لا يفعل ، وصار الواجب فى حكم الضد للقبيح ، لأنه الذى له مدخل فى استحقاق الذم بأن لا يفعل ، وللواجب مدخل فى استحقاق الذم بالألا يفعل^(٢) .

النص الخامس والعشرون

فصل فيما يجب أن يختص به الرسول فى الرسالة وسائر الأحوال . . اعلم أنه لا بد من رسالة يتحملها عن الله تعالى ، ولا بد من أن يقبل ذلك ويوطن نفسه على أدائها على الحد الذى ألزمه ، وأن يصبر على كل

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

(٢) الجزء الرابع عشر ، ص ٤ و .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٢) اللطف ، ص ١٩ .

عارض دوله ، وإذا عمل ذلك وفعل ما ذكرناه ، فلا بد من أن يدعى الرسالة ويدعو المبعوث إليه إلى القبول منه ، فعند ذلك لا بد من أن يظهر تعالى عليه ما يدل على حاله ليلزم الغير القبول منه بإظهار المعجز لأمر يرجع إلى المبعوث إليه لا إلى كونه رسولا فقط . وأو جاز من جهة العقل أن يحمله رسالة لا يلزمه تأديتها ، لما وجب إظهار المعجز عليه ، وإنما كان يجب إظهار المعجز الأول على من هو رسول الله أو عند مخاطبة الله تعالى إياه ، فالذي له يكون رسولا هو الذى قلناه أولا ، والذي له يلزم القبول منه هو ظهور المعجز عند الادعاء والدعوة (١) .

النص السادس والعشرون

الكلام فى المعجزات . . اعلم أنا متى لم نبين فيها أنها تدل على صدق الرسل فيما يدعيه من الرسالة ، والوجه الذى لكونها عليه تدل على ذلك ، وكيفية دلالتها عليه ، لم يصح أن نبين وقوع ما جوزناه البعثة . لأننا إنما نحكم بثبوت ذلك لمكان المعجز ودلالته عليه . فلا بد من بيان ذلك وتفصيل القول فيه .

وقد يمكن بيان ذلك ، وإن لم تقع البعثة ، لأنه كما يصح أن يعلم حسن البعثة ووجوبها فقد يعلم كيفية دلالة المعجز عليها ، وإن لم يحصل الأمران . ولا ينتقض ذلك ما ذكرناه الآن ، لأننا علقنا وقوع البعثة لمعرفة المعجز ، لا أننا نعلق معرفة المعجزات لوقوع البعثة . فصار معرفة دلالة المعجز كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع ، كما أن حصول البعثة فرع عليه . فلذلك وجب تقديم القول فيه (٢) .

النص السابع والعشرون

... وقد مثلنا ذلك بخلق حيوان فى جبل ، إنه قد لا يكون علماً ، فإذا انصدع الجبل وصار علماً ،

لظهوره وخروجه عن العادة ، فكذلك خلق القرآن أولاً ليس بعلم ، فإذا نزل به جبريل إلى الرسول ، عليه السلام ، صار علماً ، وكما لا فرق أن يكون صدع جبل من جهته تعالى ، أو من جهة الملك ، لأنه خارج عن العادة فى الوجهين ، فكذلك القول فى إنزال القرآن ، وكل ذلك يبين أن تقدم القرآن مما يؤكد حاله فى كونه دلالة ومعجزاً به لأنه كما وجب فيه أن يبقى على الدهر ، ليكون دلالة للمكلفين أجمع ، فكذلك وجب تقدمه ، ليكون مصلحة ودلالة للملائكة وغيرهم ، ولو لم يتقدم لكان الإعجاز فيه من وجه واحد ، وإذا تقدم صار معجزاً من جهات على ما بيناه (١) .

النص الثامن والعشرون

فصل فى بيان صورة الإجماع . اعلم أنه لا يصح إقامة الدلالة على أنه حجة إلا وقد عرف صورته ، كما قلنا فى الخطاب : إنه يجب أن تعرف كبقية المواضع عليه ، ثم يعلم أنه دلالة . وصورة الإجماع : حصول مشاركة البعض فيما نسب إلى أنه إجماعهم . فما كان هذا حاله ، يوصف بأنه إجماع ، متى كان ذلك من جهتهم ، على وجه التعمد والقصد ، لأن ما يقع على حد السهو لا معتبر به ، وما يشتركون فيه باضطراب لا معتبر به ، ولا فرق بين أن يكون اتفاقهم فى ذلك واشترائهم فيه فى وقت واحد أو أوقات ، كما لا فرق فى ذلك بين الأفعال المختلفة ، وإن اشتركوا فى أفعال القلوب ، أو أفعال الجوارح ، أو غيرها . والحال واحدة فى أنه إجماع ، ولا يفيد كون ذلك إجماعاً منهم ، من حيث اللغة ، أن ذلك حق أو باطل ، لأن إجماعهم عليه واشترائهم فيه بمنزلة فعل الواحد ، فى أنه لا يفيد ذلك ، وبمنزلة كون الكلام خبراً فى أنه لا يفيد كونه صدقاً وحقاً . فهو موقوف على الدلالة ، ويخالف ذلك وصف الدليل بأنه دليل ، والخبر بأنه صدق ،

(١) النبوات ، ص ٣ و .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٣ ظ .

(١) إعجاز القرآن ، ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

والعلم بأنه علم ، من حيث كانت هذه الأمور مقيدة
لتعلقها بالشئ على ما هو عليه ، وذلك لا يصح فيما
يجتمع اليوم عليه ، كما لا يصح فيما انفرد كل واحد
منهم به ، أو أخبر به ، وهذا بين^(١).

النص التاسع والعشرون

فصل في الدلالة على أن أبا بكر كان يصلح
للإمامة . . أحد ما يدل على ذلك إجماعهم على الرضا
بإمامته ، على ما بيناه من قبل . فلو لم يكن يصلح لها ،
لم يكونوا يجمعون على ذلك من حاله . لأن الأمة لا تجمع
على خطأ ، والرضا بمن لا يصلح للإمامة خطأ .

فإن قيل : فن أين أنه كان إماماً بنفسه ، وهلا
جوزتم ما قاله قوم من أنه كان نائباً عن أمير المؤمنين
جائزاً مجرى الأمير من قبله .

قيل له : إنا نعلم باضطراب خلاف ذلك من حيث
ثبت بالتواتر بيعتهم له ورضاهم به على هذا الحد ،
ولأنه عليه السلام بايعه وكان معاضداً له عند مقامه ،
فلا فرق بين من يقول والحال هذه ، أنه نائب عنه ،
وبين من يقول إن الإمام هو العباس وكان نائباً عنه ،
وبطلان ذلك ظاهر . وبعد ، فلا تصح النيابة عنه إلا
وهو ممن يصلح للإمامة ، فجميعه فيه من علم وفضل

(١) الشرعيات ، ص ١٥٣

ورأى ونسب وغير ذلك . فيجب أن يكون صالحاً
للإمامة .

فإن قالوا : ومن أين أنه كان مؤمناً ، فضلاً عن
أن يكون فاضلاً ، ليصح ما ذكرتم ؛ وهلا كان على
حملة كفره المتيقن ؟

قيل له : إنما كما نعلم أنه كان كافراً بالتواتر ،
نعلم انتقاله إلى الإيمان والتصديق بالرسول فلا يجوز أن
يكون باقياً على حالته ، بل اليقين قد حصل بانتقاله .
على أننا نعلم ضرورة أنه كان على دين الرسول عليه
السلام بما نقل من الأخبار ، وذلك يمنع من التجويز
والشك .

.. وبعد ، فلما نعلم أنه عليه السلام كان يعظمه
ويعمدحه على الحد الذي نعلم ذلك في أمير المؤمنين
وغيره ، وذلك يمنع من كونه كافراً . وما ثبت منه
عليه انسلام من تسميته « صديقاً » يدل على ذلك .

وما روى من الفضائل المشهورة في بابيه يدل على
بطلان هذا القول . فأما من يقول : إنه ارتد بعد
الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فأنما بنى هذا القول على
أن الإمامة لأمر المؤمنين بنص جلي ، فإن من وثب
عليها ، فهو كافر مرتد ، وقد بينا بطلان ذلك^(١).

(١) الإمامة ، ص ١٢٠ و ، ظ



فهرس المجلد الأول

من

تراث الانسانية

ويشمل :

- ١ - فهرست الكتب .
- ٢ - فهرست المؤلفين .
- ٣ - فهرست بأسماء الباحثين .

جامعة
البحرين

الكتب

رقم الصفحة	الأبطال	رقم الصفحة
٦٦ - ٥٢	توماس كارليل	٣٦ - ٢٢
٥٦٨ - ٥٦٢	الأحياء	٤٤٩ - ٤٣٠
٨٥٧ - ٨٤١	الغزالي	٤٨٩ - ٤٧١
٧٤٤ - ٧٣١	الإرشاد	١٠٣ - ٨٨
٦٨٤ - ٦٧٣	الجويني	٥٣٢ - ٥١٧
٢٢٢ - ٢١١	أزهار الشر	٤٥٨ - ٤٥٠
٢٨٥ - ٢٧٦	شارل بودلير	١٣٥ - ١١٦
٨٢٧ - ٨١٦	أشعار منشورة	٣٢٩ - ٣٢٠
٩٤٣ - ٩٢٧	إيفان تورجنيف	٨٠٢ - ٧٩٢
٢٥٠ - ٢٣٦	أصول الهندسة	٣٥٢ - ٣٣٠
٨٤٠ - ٨٢٨	إقليدس	١٨٥ - ١٧٣
١١٥ - ١٠٤	الإفادة والاعتبار في الأمور والمشاهدة	٦٤٠ - ٦٢٨
	والأحوال المعينة في أرض مصر	٧٦١ - ٧٤٥
	عبد اللطيف البغدادي	٨٧ - ٧٧
	الإلياذة	٣٩٦ - ٣٨٦
	هومير موس	٧٦ - ٦٧
	الإمتاع والمؤانسة	
	أبو حيان التوحيدي	
	الأمير	
	مكيافلي	
	البحث عن اليقين	
	جون ديوي	
	البراجمية	
	وليم جيمس	
	تاريخ الأمم والملوك	
	الطبري	
	التأملات في الفلسفة الأولى	
	ديكارت	
	تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجائب	
	داود الأنطاكي	
	تشريع القانون	
	ابن النفيس	
	ثروة الأمم	
	آدم سميث	
	الجامع لمفردات الأدوية والأغذية	
	ابن البيطار	
	الحب والحكمة الألهيان	
	سويدنبرج	
	الحكايات	
	لافونتين	
	حكم لارشفوكو	
	لارشفوكو	
	حي بن يقظان	
	ابن طفيل	
	حياة جونسن	
	بوزويل	
	خاتم النبيلونجن	
	فاجنر	
	خرافات كري洛夫	
	كري洛夫	
	دروس في الفلسفة الوضعية	
	أوجست كونت	
	ديوان المتنبي	
	المتنبي	
	رحلة ابن جبير	
	ابن جبير	
	الرد على الدهريين	
	جمال الدين الأفغاني	
	الرسالة	
	الإمام الشافعي	
	الرسالة القشيرية	
	عبد الكريم القشيري	
	رسالة في الطبيعة البشرية	
	ديفيد هيوم	

فن الشعر	٢٣٥ - ٢٢٢
القلق	٤٢٩ - ٤١٩
قواعد المنهج في علم الاجتماع	٦٠١ - ٥٨٩
لسان العرب	٣٦٧ - ٣٥٣
اللواياتان «التنين»	٢٦٢ - ٢٥١
المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس	٦١١ - ٦٠٢
مذكرات رحلة حول العالم	١٥٤ - ١٤٧
مرتفعات وذرنيج	٥٦١ - ٥٥٠
المسالك والممالك	٧٣٠ - ٧١٩
المسند	١٩٨ - ١٨٦
معجم الأدباء	٥٤٩ - ٥٣٣
المغنى	١٠٠٤ - ٩٨١
مقدمة ابن خلدون	٣٠٦ - ٢٨٦
المكان والزمان والألوهية	٩٢٦ - ٩١٣
الموسيقى الكبير	٨٦٩ - ٨٥٨
موطأ مالك	٢٧٥ - ٢٦٣
نظرية تركيب الذرة	٤٠٤ - ٣٩٧
النظرية النسبية	٥١ - ٣٧
يوتوبيا	٣٨٥ - ٣٦٨

روح القوانين	٧١٨ - ٦٩٨
منتسكيو	٥٠٤ - ٤٩٠
الاستاتيكا	٦٥٣ - ٦٤١
كروتشه	٨١٥ - ٨٠٣
سفر نامه	٣١٩ - ٣٠٧
ناصر خسرو	٩١٢ - ٩٠١
سوق الأباطيل	٧٩١ - ٧٨١
ثاكرى	٧٨٠ - ٧٦٢
سيرة بني هلال	١٣٥ - ١٢٣
قصة أبي زيد الهلالي	٥١٦ - ٥٠٥
السيرة المتناظرة	٦٧٢ - ٦٥٤
بلوتارك	٨٨٨ - ٨٧٠
السيرة النبوية	٢١٠ - ١٩٩
ابن هشام	٦٩٧ - ٦٨٥
الصور الأخلاقية	٥٨٨ - ٥٦٩
لابرويير	٩٠٠ - ٨٨٩
ضحى الإسلام	٦٢٧ - ٦١٢
أحمد أمين	١٧٣ - ١٦٥
الضفادع	١٤٦ - ١٣٦
أرستوفانيس	
طبقات الشعراء	
محمد بن سلام الجمحي	
الطلمس	
ولتر سكوت	
العالم الطريف	
أولس هكلى	
عجائب المخلوقات	
القزوينى	
العقد الاجتماعى	
جان جاك روسو	
العين	
الخليل بن أحمد	
فتوح مصر	
ابن عبد الحكم	
الفتوحات المكية	
شمس الدين بن عري	
فكرة التاريخ	
دوبين جورج كولنجوود	

المؤلفون

رقم الصفحة	أحمد بن حنبل	رقم الصفحة	آدم سميث
المستد (٢٤١) ١٩٨ - ١٨٦		٦٦ - ٥٢ (١٧٩٠ م)	ثروة الأمم
أرستوفانيس		ابن البيطار : أبو محمد عبدالله الأندلسي	
الضفادع (٣٨٨ م) ٥١٦ - ٥٠٥		الجامع لمفردات الأدوية والأغذية (٦٤٦ هـ) ٥٦٨ - ٥٦٢	
الأصطخرى = أبو اسحاق بن محمد الفارسي		ابن النفيس = علاء الدين أبو الحسن	
المسالك والممالك ٧٣٠ - ٧١٩		تشريح القانون (٦٨٧ هـ) ٧٦ - ٦٧	
(توفى في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري)		ابن جبير : محمد أحمد بن جبير بن سعيد	
إقليدس		رحلة ابن جبير (٦١٤ هـ) ٢٥٠ - ٢٣٦	
أصول الهندسة ٤٥٨ - ٤٥٠		ابن خلدون = عبد الرحمن بن زيد ولي الدين	
(عاش في القرن الثالث ق. م)		مقدمة ابن خلدون (٨٠٨ هـ) ٣٠٦ - ٢٨٦	
ألبرت اينشتين = اينشتين		ابن طفيل = أبو بكر محمد بن عبد الملك	
اميل دوركانم		حي بن يقظان (٥٨١ هـ) ٢٢٢ - ٢١١	
قواعد المنهج في علم الاجتماع (١٩١٧ م) ٦٠١ - ٥٨٩		ابن عبد الحكم = عبدالله	
أميلي برونتي		فتوح مصر (٢٥٦ هـ) ٦٢٧ - ٦١٢	
مرتفعات وذرنيج (١٨٤٨ م) ٥٦١ - ٥٥٠		ابن منظور = محمد بن جلال الدين مكرم	
أولدس هكسلي		لسان العرب (٧١١ هـ) ٣٦٧ - ٣٥٣	
العالم الطريف ٢١٠ - ١٩٩		ابن هشام = عبد الملك بن أيوب	
إيفان تورجنيف		السيرة النبوية (٢١٣ هـ) ٧٩١ - ٧٨١	
أشعار منشورة (١٨٨٣ م) ٥٣٢ - ٥١٧		أبو اسحاق بن محمد الفارسي (الأصطخرى)	
ألبرت اينشتين		أبو الطيب المتنبي	
النظرية النسبية (١٩٥٥ م) ٥١ - ٣٧		ديوانه (٥٥٣ هـ) ٢١ - ٥	
برويل		أبو بكر محمد بن عبد الملك ابن طفيل	
حياة جونسون (١٧٩٥ م) ٩١٢ - ٩٠١		أبو حامد محمد بن محمد = الغزالي أبو حامد محمد بن محمد	
بلوتارك		أبو حيان التوحيدى	
السير المتناظرة (١٢٠ م) ٩١٢ - ٩٠١		الامتناع والموانسة ٨٠٢ - ٧٩٢	
بوالو		أبو عبد الرحمن = الخليل بن أحمد	
فن الشعر ٢٣٥ - ٢٢٣		أبو عبدالله = محمد بن سلام الجمحي	
بودلير		أبو محمد عبدالله الأندلسي = ابن البيطار	
آزهار الشر (١٨٦٧ م) ١٠٣ - ٨٨		أبونصر محمد بن محمد = الفارابي	
تشارلس داروين		أحمد أمين	
مذكرات رحلة حول العالم ١٥٤ - ١٤٧		ضحى الإسلام (١٩٥٤ م) ١٣٥ - ١٢٣	

الأبطال (١٨٨١ م) ... ٢٢ - ٣٦

توماس مور

يوثوبيا (١٥٣٥ م) ... ٣٨٨ - ٣٨٥

توماس هوبز

اللواتيان أو التنين (١٦٧٩ م) ... ٢٥١ - ٢٦٢

ثاكري

سوق الأباطيل (١٨٦٣ م) ... ٨٠٣ - ٨١٥

جان جاك روسو

العقد الاجتماعي (١٧٧٨ م) ... ٥٦٩ - ٥٨٨

جمال الدين الأفغاني

الرد على الدهريين (١٨٩٧ م) ... ٨٢٨ - ٨٤٠

جورج باركلي

المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس (١٧٥٣ م) ... ٦٠٢ - ٦١١

جون ديوي

البحث عن اليقين (١٩٥٣ م) ... ١٧٣ - ١٨٥

الجويني : عبد الملك بن عبد الله

الارشاد (٤٧٨ م) ... ٧١ - ٤٨٩

الخليل بن أحمد : أبو عبد الرحمن

العين (١٧٠ هـ) ... ٨٨٩ - ٩٠٠

داوود الأنطاكي

تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجائب ... ٣٨٦ - ٣٩٦

دوبين كولنجود

فكرة التاريخ (١٩٤٣ م) ... ١٣٦ - ١٤٦

ديفيد هيوم

رسالة في الطبيعة البشرية (١٧٧٦ م) ... ١٠٤ - ١١٥

رينيه ديكرات

التأملات في الفلسفة الأولى (١٦٥٥ م) ... ٧٧ - ٨٧

ريتشارد فاجنر

خاتم النيبلونين (١٨٨٣ م) ... ٨١٦ - ٨٢٧

زكريا بن محمد بن محمود : القزويني

سويد نبرج

الحب والحكمة الايهان (١٧٧٢ م) ... ٨٤١ - ٨٥٧

سيجمند فرويد

القلق ... ٤١٩ - ٤٢٩

الرسالة ... ٤٠٥ - ٤١٨

شهاب الدين أبو عبد الله = ياقوت الرومي

صمويل ألكسندر

المكان والزمان والألوهية (١٩٣٩ م) ... ٩١٣ -

الطبري : محمد بن جرير

تاريخ الأمم والملوك (٣١٠ هـ) ... ٧٤٥ - ٧٦١

عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين : ابن خلدون

عبد الكريم القشيري = عبد الكريم بن عبد الملك بن طحة

الرسالة القشيرية (٤٦٥ هـ) ... ٥٩ - ٤٧٠

عبد الكريم بن عبد الملك بن طلحة : عبد الكريم القشيري

عبد اللطيف البغا دي

الافادة والاعتبار (١٢٩ هـ) ... ١١٦ - ١٢٢

عبد الله بن عبد الحكم : ابن عبد الحكم

عبد الملك بن أيوب : ابن هشام

عبد الملك بن عبد الله : الجويني بن عبد الملك بن عبد الله

علاء الدين أبو الحسن = ابن النفيس

الغزالي : أبو حامد محمد بن محمد

الأحياء ... ٣٠ - ٤٤٩

الفارابي : أبو نصر محمد بن محمد

الموسيقى الكبير (٣٣٠ هـ) ... ٨٥٨ - ٨٦٩

القزويني : زكريا بن محمد بن محمود

عجائب المخلوقات (٦٨٢ هـ) ... ٦٨٥ - ٦٩٧

كروتشة

الأستاتيكا (١٩٥٢ م) ... ٤٩٠ - ٥٠٤

لابروبير

الصور الأخلاقية (١٦٩٦ م) ... ٧٦٢ - ٧٨٠

لافونتين

الحكايات (١٦٩٥ م) ... ٧٣١ - ٧٤٤

لارشفوكو

جكم لارشفوكو (١٦٨٠ م) ... ٦٧٣ - ٦٨٤

مالك بن أنس

موطأ مالك (١٧٩ هـ) ... ٢٦٣ - ٢٧٥

رقم الصفحة

محمد أحمد بن جبير بن سعيد = ابن جبير

محمد بن ادريس بن العباس = الإمام الشافعي

محمد بن جرير = الطبري

محمد بن جلال الدين مكرم = ابن منظور

محمد بن سلام الحمصي

طبقات الشعراء (٥٢٣٢) ... ٦٥٤ - ٦٧٢

محمد بن محمد = الغزالي أبو حامد محمد بن محمد

محيي الدين بن عربي

الفتوحات المكية (٦٣٨ هـ) ... ١٥٥ - ١٧٢

معين الدين = ناصر خسرو

مكيافلي

الأمير (١٥٢٧ م) ... ٣٣٠ - ٣٥٢

منسكيو

رقم الصفحة

روح القوانين (١٧٥٥ م) ... ٦٩٨ - ٧١٨

ناصر خسرو بن حارث القبارياني ويكنى معين الدين

سفر نامه (٥٣٣ هـ) ... ٦٤١ - ٦٥٣

نيلز بوهر

نظرية تركيب الذرة (١٩٦٢ م) ... ٣٩٧ - ٤٠٤

ولتر سكوت

الطلسم (١٨٣٢ م) ... ٨٧٠ - ٨٨٨

وليم جيمس

البراجمية (١٩١٠ م) ... ٦٢٨ - ٦٤٠

هومبروس

اللياذة (عاش في أواخر القرن التاسع ق. م) ٣٢٠ - ٣٢٩

ياقوت الرومي

معجم الأدباء (٦٢٦ هـ) ... ٥٣٣ - ٥٤٩

الباحثون

رقم الصفحة	إبراهيم الايبارى	رقم الصفحة	سعيد زايد
العين للخليل بن أحمد ٨٨٩ - ٩٠٠	معجم الأدباء لياقوت الروي ٥٤٩ - ٥٣٣	لسان العرب ٣٦٧ - ٣٥٣	المفنى للقاسى عبد الجبار
إبراهيم أحمد العدوى	فتوح مصر لابن عبد الحكم ٦٢٧ - ٦١٢	أبو العلا عفيفى	شوقى ضيف
أحمد إبراهيم الشريف	الفتوحات المكية لحنى الدين بن عربى ١٧٢ - ١٥٥	أحمد حمدى محمود	ضحى الإسلام لأحمد أمين ١٣٥ - ١٢٣
أحمد فؤاد الأهوانى	السير المتناظرة لبلوتارك ٩١٢ - ٩٠١	فكرة التاريخ لكونجودود ١٤٦ - ١٣٦	صوفى عبدالله
البحث عن اليقين لجون ديوى ١٨٥ - ١٧٣	الاستماتيقا لكروتشة ٥٠٤ - ٩٠	أسماعيل بسيونى هزاع	مرتفعات وذرنج لأميلى بروتى ٥٦١ - ٥٥٠
نظرية تركيب الذرة لنيلز بوهر ٤٠٤ - ٣٩٧	أمين الخولى	موطأ مالك لمالك ٢٧٥ - ٢٦٣	عباس محمود العقاد
بول غليونجى	تشرىح القانون لابن النفيس ٧٦ - ٦٧	حسن شحاته سعفران	ديوان المتنبى ٢١ - ٥
روح القوانين لمنتسكو ٧١٨ - ٦٩٨	رحلة ابن جبير لابن جبير ٢٥٠ - ٢٣٦	زكريا إبراهيم	عبد الحليم محمد
العقد الاجتماعى لجان جاك روسو ٥٨٨ - ٥٦٩	زكى نجيب محمود	اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	الأحياء للقرائى ٤٤٩ - ٤٣٠
حسين نصار	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	اللوياياتان لتوماس هوبز ٢٦٢ - ٢٥١	عبد الحليم منتصر
رحلة ابن جبير لابن جبير ٢٥٠ - ٢٣٦	الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	يوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	الجامع لمفردات الأغذية ٥٦٨ - ٥٦٣
زكريا إبراهيم	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	الإفادة ولاعتبار لعبد اللطيف البغدادى ١٢٢ - ١١٦
اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	تذكرة أولى الألباب لداود الأنطاكى ٣٩٦ - ٣٨٦
رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	عجائب المخلوقات للقرزوينى ٦٩٧ - ٦٨٥
الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	عبد الحميد يونس
اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	سيرة بى هلال ٣١٩ - ٣٠٧
رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	عبد الرحمن بدوى
الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	حنى بن يقطان لابن طفيل ٢٢٢ - ٢١١
اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	عبد الرحمن صدقى
رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	أزدار الشر لبودليز ١٠٣ - ٨٨
الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	عبد المنعم الطناملى
اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	ثروة الأمم لآدم سميث ٦٦ - ٥٢
رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	عثمان أمين
الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	التأملات فى الفلسفة الأولى لبيكارث ٨٧ - ٧٧
اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	على أدهم
رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	الأبطال لتوماس مكارليل ٣٦ - ٢٢
الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	أشعار متشورة لإيفان تورجنيف ٥٣٢ - ٥١٧
اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	الأمير لمكيافلى ٣٥٢ - ٣٣
رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	حكم لارشفوكو لدارشفوكو ٦٨٤ - ٦٧٣
الاتماع والموانسة لأبى حيان التوحيدى ٨٠٢ - ٧٩٢	اليوتوبيا لتوماس مور ٣٨٥ - ٣٦٨	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم ١١٥ - ١٠٤	خرافات كريلوف لكريلوف

الحكايات للافنتين ٧٤٤ - ٧٣١

فن الشعر لبوالو ٢٣٥ - ٢٢٣

مقدم ابن خلدون لابن خلدون ٣٠٦ - ٢٨٦

خاتم النبيلونج لتاجنر ٨٢٧ - ٨١٦

الارشاد للجويني ٤٨٩ - ٤٧١

المسند لابن حنبل ١٩٨ - ١٨٦

تاريخ الأمم والملوك للطبري ٧٦١ - ٧٤٤

الصفادع لأرسطوفائيس ٥١٦ - ٥٠٥

الالياذة لهوميروس ٣٢٩ - ٣٢٠

الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغاني ٨٤٠ - ٨٢٨

السيرة النبوية لابن هشام ٧٩١ - ٧٨١

البراجمية لوليم جيس ٦٤٠ - ٦٣٨

أصول الهندسة لإقليدس ٤٥٨ - ٥٠

الحب والحكمة الاخيان ٨٥٧ - ٨٤١

مذكرات رحلة حول العالم ١٥٤ - ١٤٧

الرسالة للإمام الشافعي ٤١٨ - ٤٠٥

الموسيقى الكبير للفارابي ٨٦٩ - ٨٥٨

النظرية التسمية لايلشتين ٥١ - ٣٧

القلق افرويد ٤٢٩ - ٤١٩

الصور الأخلاقية للأبروير ٧٨٠ - ٧٦٢

المسالك والممالك للأصطخري ٧٣٠ - ٧١٩

دروس في الفلسفة الوصفية لأوجست كونت

قواعد المنهج في علم الاجتماع لدور كايم ٦٠١ - ٥٨٩

الظلم لولتر سكوت ٨٨٨ - ٨٧٠

العالم الطريف لألدوس هكسلي ٢١٠ - ١٩٩

طبقات الشعراء لابن سلام الحجيمي ٦٧٢ - ٦٥٤

حياة جونسون لبزويل ٢٨٥ - ٢٧٦

سوق الأباطيل لثاكري ٨١٥ - ٨٠٣

سفر نامه لناصر خسرو ٦٥٣ - ٦٤١

المحاورات الثلاث لجورج باركلي ٦١١ - ٦٠٢

المكان والزمان والألوهية لصمويل امكنندر ٩١٣ -

جلجامش
علاء شند هسان

تراث الإنسانية

مسلسل تناول بالتمريعات والبحث والتحليل
مواضيع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية
بأستلام
الكهنة المشرقة من الكلدان والكلماء والعلماء

هديتي للصديق علي المدن

المجلد الثالث

دار الرضا الحديث

تراث الافسانيه

سلسلة تناول بالتعريف والبحث والتحليل روائع
الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية
بأقلام
الصفوة الممتازة من الأدباء والكتاب والعلماء

المجلد الثاني

1

ج.ج.امین
علی نقی مہدی

دروس في الفلسفة الوضعيّة لأوجست كونت

بمّاتم
الدكتور محمود قاسم

عيد كلية دار العلوم

حياته ومؤلفاته

كانت الثورة الفرنسية هي الظاهرة الاجتماعية الكبرى التي سيطرت على العصر الذي عاش فيه أوجست كونت . وهي التي أوجبت على مفكرى النصف الأول من القرن التاسع عشر أن يتجهوا أولاً صوب المشاكل الاجتماعية والدينية . ومع أن الاهتمام بالناحية العلمية كانت له مكانته في هذا العصر فإنه كان يأتي في المرتبة الثانية . وأراد أوجست كـونـت أن يجمع بين هذين الاتجاهين عندما اعتقد أنه لا بد من دراسة فلسفة العلوم الحديثة دراسة تفصيلية ، حتى يمكن العثور فيها على أسس عقلية ثابتة تصلح أن تكون دعامة لمجتمع أفضل .

وقد أרך « كونت » حياته بنفسه ، إذ نجد في مقدمة المجلد السادس من دروس الفلسفة الوضعيّة تفاصيل عديدة عن تلك الحياة . فقد ولد كونت سنة ١٧٩٨ في مدينة «مونبلييه» بجنوب فرنسا في أسرة متوسطة الحال . وكانت أمه ذات عاطفة رقيقة فورث عنها ابنها طيبة القلب . وقد بدأ أوجست كونت دراسته الثانوية في التاسعة من عمره ، وفي الخامسة عشرة من عمره التحق بشعبة الرياضة رغم تفوقه في الدراسات الأدبية .

واضطر إلى الانتظار سنة بعد حصوله على شهادة الدراسة الثانوية حتى تسمح له سنه بالالتحاق بمدرسة الهندسة الحربية العليا . ولما تقدم إلى المسابقة في سنة ١٨١٤ كان في مقدمة الناجحين ، وأقبل ينهل من علم مجموعة من كبار الأساتذة . ثم أغلقت مدرسة الهندسة لظروف سياسية تتخلص في حماسة شبانها للانخراط في سلك جيش نابليون بعد فراره من جزيرة إلبا . وعاد أوجست كونت إلى مسقط رأسه ، فأقام هناك فترة من الزمن ، ثم عاد إلى باريس يبحث عن عمل يكفل له قوت يومه ، فأعطى عدداً من الدروس الخصوصية ، ولم يكن ضيق العيش ليصرفه عن إكمال ثقافته الاجتماعية والفلسفية .

وكان التحول الحاسم في حياته العلمية عندما التقى بسان سيمون في سنة ١٨١٧ ، وهو أحد كبار الدعاة إلى المذهب الاشتراكي في القرن التاسع عشر . وكان « كونت » شديد الإعجاب بأستاذه . ثم حدثت القطيعة بينهما بسبب الاختلاف في الاتجاه ، إذ كان الأستاذ في عجلة من أمر الإصلاح الاجتماعي ، بينما مال التلميذ إلى البحث عن الأسس العلمية لهذا الإصلاح أولاً .

ولم يكن كونت موفقاً في حياته العاطفية ، إذ تزوج بفتاة لم تمل رضا أسرته ، وكان الزواج بها مدعاة إلى كثير من المتاعب . ومع ذلك فقد أخرج كتابه الشهير المعروف باسم « خطة البحوث العلمية الضرورية لتنظيم المجتمع » ، في سنة ١٨٢٢ ، ثم أعاد نشره في سنة ١٨٢٤ . وكشف هذا الكتاب عن أصالة صاحبه ، وخرج به إلى الضوء دفعة واحدة ، ثم نشر « ملاحظات فلسفية على العلوم والعلماء » في سنة ١٨٢٥ ، و « ملاحظات على السلطة الروحية » في سنة ١٨٢٦ . وكانت تلك الملاحظات على هيئة مقالات في إحدى المجلات العلمية . ودعته شهرته إلى النظر بعين الازدراء إلى مهنته المتواضعة ، فانقطع عن إعطاء الدروس الخاصة ، وجعل ينظم المحاضرات العامة يشرح فيها مذهبه في الفلسفة الوضعية وبدأت هذه المحاضرات في سنة ١٨٢٦ . لكنها ما لبثت أن انقطعت بعد المحاضرة الثانية بسبب انهيار عصبي ، فسافر إلى « مونبلييه » ولم يعد إلى باريس إلا في سنة ١٨٢٩ . واستأنف إلقاء محاضراته أو دروسه في الفلسفة الوضعية . وفي سنة ١٨٣٠ طبع المجلد الأول من كتاب دروس في الفلسفة الوضعية ، وخصصه للمقدمات العامة لفلسفته ولل فلسفة الرياضية . ويضم هذا المجلد ثمانية عشر درساً . واستمر يخرج المجلدات الأخرى ، واحداً بعد آخر ، حتى اكتملت ستة مجلدات ظهر الأخير منها في سنة ١٨٤٢ . أما المجلد الثاني فيضم خمسة عشر درساً ، وهو يعالج علم الفلك ومناهجه وظواهره وقوانين كبلر وقانون الجاذبية والاستاتيكا السماوية ، وملاحظاته عن علم الطبيعة والحرارة والصوت والضوء والكهرباء . ويحتوي المجلد الثالث على الدروس من الخامس والثلاثين إلى الخامس والأربعين ويعالج الكيمياء العضوية وغير العضوية ، وعلم الحياة والتشريح ، والحياة النباتية والعضوية ، وحياة الحيوان والوظائف العقلية والحلقية والعصبية . أما المجلد الرابع ، والخامس والسادس

فيعرض فيها للهدف الأساسي من فلسفته ، وهو إكمال المعرفة الإنسانية بإنشاء علم الطبيعة الاجتماعية وتحتوي هذه المجلدات الثلاثة الأخيرة على بقية دروس الفلسفة الوضعية التي تنتهي بالفصل الستين . وسنعرض للأفكار الرئيسية في كل مجلد من هذه المجلدات . لكننا نستطيع القول منذ الآن بأن المجلدات الثلاثة الأخيرة تفوق في الحجم والمادة ما حوته المجلدات الثلاثة الأولى .

وقد ألف « كونت » هذه المجلدات في فترة عصبية من حياته . فقد حالفه العوز ، واضطر إلى العودة إلى إعطاء الدروس الخاصة ، كذلك ساءت ظروفه العائلية مما دعاه إلى طلاق زوجته ، بعد أن يثس من إصلاحها وتوجيهها إلى حياة هادئة شريفة . وفي هذه الفترة من البؤس الشامل نشر كتاباً بعنوان « رسالة فلسفية في علم الفلك الشعبي » وفي سنة ١٨٤٥ طرد من وظيفته كمعيد وممتحن خارجي في مدرسة الهندسة . ولكنه نشر « رسالة أولية عن علم الهندسة ذي الأبعاد الثلاثة » و « مقالا في التفكير الوضعي » ، ثم توالى عليه الكوارث ونضبت موارد رزقه ، وكاد يموت جوعاً لولا أن تداركه « ستيوارت مل » فجمع له عدة آلاف من الفرنكات من أصدقائه الإنجليز . وعاد « كونت » يطلب العون عبر بحر المانش ، لكن لم يحظ في هذه المرة إلا بمبلغ زهيد جعله يضيق بشح الأغنياء .

وفي وسط هذه الكوارث المتلاحقة لاحت بارقة أمل على إثر نشر مقال في « التفكير الوضعي » إذ أثار هذا الكتاب إعجاب كثير من العلماء وعلى رأسهم « لبتريه » ، فكتب هذا الأخير عدة مقالات يمجّد فيها « كونت » ، وافتتح باب الاكتتاب لضمان حياة كريمة للمؤسس الفلسفة الوضعية . وإلى جانب هذا التحول المادى حدث تحول آخر في حياة « كونت » العاطفية ، إذ شغف حباً بمدام « كلوتيد دي فو » . وربما كان هذا التحول العاطفي أعمق أثراً في تفكيره ، إذ اتجه اتجاهاً صوفياً ، فكتب أحد عشر رسالة في ديانة

المسماة « النظرية الذاتية » فكتب المجلد الأول منها ، وكان من المفروض أن يحتوى المجلد الثانى على رسالة فى الأخلاق ، لكن اشتد به المرض ، فغادر الحياة فى الليلة الخامسة من ديسمبر سنة ١٨٥٧ ، بعد أن أوصى أن يكتب على قبره الشعار الذى صدر به « رسالته فى السياسة الوضعية » وهو : « الحب مبدؤنا والنظام قاعدتنا والتقدم غايتنا » .

الإنسانية كانت على هيئة حوار بين امرأة وبين راهب يمثل هذه الديانة . كذلك حاول التوفيق بين المذهب الكاثوليكي وبين ديانته الإنسانية حتى يؤلف من أنصار هاتين الديانتين حاجزاً يقف أمام الاتجاهات الثورية . وفى الأيام الأخيرة من حياته خصص كونت جهوده لأبحاث أقل أهمية مثل « كتاب التعاليم الدينية الوضعية » و « نداء إلى المحافظين » ، كما شرع فى وضع رسالته

تحليل كتاب

فى الفلسفة الوضعية

السابع عشر . ومع ذلك فإن هذه الفلسفة الأخيرة لم تستطع القضاء نهائياً على الرواسب اللاهوتية والميتافيزيقية ، مما أدى إلى ظاهرة الفوضى العقلية ، وما يترتب عليها من صراع وأخطاء أخلاقية واجتماعية . ويعتقد « كونت » أن النصر سيتحقق آخر الأمر للتفكير الوضعى ، ولن يكون ذلك إلا إذا أمكن تطبيق المنهج العلمى على الظواهر الإنسانية . وهذا أمر لا مفر منه ؛ إذ أن هذه الظواهر الإنسانية تخضع لقانون اجتماعى لا يشك « كونت » قط فى صدقه ، وهو قانون الحالات الثلاث ، الذى يقول إنه كشف عنه بدراسته لظاهرة التفكير الإنسانى ، وهى ظاهرة اجتماعية بمعنى الكلمة^(١) . وقد استخدم « كونت » هذا القانون ليفسر لنا نشأة العلوم وتدرجها . فإن هذه العلوم ظهرت تباعاً بعد تحررها من التفكيرين : اللاهوتى والميتافيزيقى . فكانت العلوم الرياضية هى أول العلوم الأساسية وأكملها وأكثرها تجريداً ، ثم جاءت علوم الفلك والفيزياء ، والكيمياء والحياة ، وظهر علم الاجتماع أخيراً على يد « كونت »

لقد أشرنا إلى أن المجلد الأول من هذا الكتاب خاص بالمقدمات العامة لفلسفة « كونت » ، وبالفلسفة الرياضية . وهو يكشف لنا بدءاً عن هدف الفلسفة الوضعية عندما يقرر لنا أن الإصلاح الاجتماعى هو غاية المذهب الوضعى . فمن الضرورى أن نربط الحياة بالفلسفة العلمية حتى يمكن إصلاح المجتمع بطريقة موضوعية . ويؤكد « كونت » أن أخطر الأمراض الاجتماعية يكمن فى تلك الفوضى العقلية التى تتخذ ضماير الأفراد مسرحاً لها ، والتى تحول دون تقرير مبادئ عقلية عامة يسلم بها جميع أفراد المجتمع ، فتكفل تحقيق التجانس الاجتماعى بينهم . ومرد هذا الاضطراب العقلى هو أن الناس ما زالوا يعتمدون على ثلاث فلسفات متعارضة تماماً ، وهى الفلسفة اللاهوتية الخرافية والفلسفة الميتافيزيقية ، وهى وثيقة الصلة بالخرافة ، ثم الفلسفة الوضعية أو العلمية . وفى القديم سيطرت الفلسفة اللاهوتية ، ثم أفسحت مجالاً للفلسفة الميتافيزيقية ؛ فى حين أن الفلسفة الوضعية لم تتخذ طريقها حقاً إلى العقول إلا بعد تقدم العلوم الطبيعية ابتداء من القرن

(١) انظر النص الأول .

نفسه ، كما يقول . وبهذا تثبت لنا أهمية قانون الحالات الثلاث في نظر « كونت » . وهو في الحق لا يتردد في الزهو بالكشف عن هذا القانون ، عندما يقول مثلاً في المجلد الرابع من دروس الفلسفة الوضعية : « إن سبعة عشر عاماً من التأمل المستمر في هذا الموضوع العظيم الذي نوقش من جميع وجوهه . . . يتيح لي أن أوكد سلفاً ، ودون أي تردد علمي ، أن الإنسان سيري دائماً أدلة تؤكد صحة هذه القضية التاريخية التي يبدو لي الآن أنني برهنت عليها برهنة تامة كآية ظاهرة من الظواهر العامة التي يسلم بها الناس لأيماننا هذه في الفروع الأخرى للفلسفة الطبيعية » .

أما فيما يتصل بفلسفة الرياضة فإن « كونت » يقول إن الرياضة قد احتلت مكانة هامة في عين الفلاسفة . ويرجع ذلك إلى أن العلاقات الرياضية تبدو المثل الأعلى للثبات الدائم الأبدى ؛ بل إن المثل عند أفلاطون ليست إلا صوراً من المعاني الرياضية . وإذا كانت العلوم الرياضية ظلت ، لفترة طويلة من الزمن ، العلوم الوحيدة الجديرة بهذا الاسم ، وإذا كانت هي أكثر العلوم تقدماً ، فإن ذلك يعود إلى أن موضوعاتها هي أبسط الموضوعات وأكثرها تجريداً . ويقسم « كونت » الرياضة إلى قسمين : الرياضة البحتة ، والرياضة التطبيقية . وتبحث الأولى في العلاقات الكمية في حد ذاتها ، وتبدأ من أبسط العمليات الحسابية حتى أكثر مسائل الجبر العالي تعقيداً . أما الثانية فتدرس الظواهر الهندسية والميكانيكية . وفي رأيه أن كلا من الهندسة والميكانيكا يجب أن تعد علماً طبيعياً يعتمد على الملاحظة كبقية العلوم التي تدرس الظواهر الطبيعية ، ومع ذلك فإنهما يستخدمان أداة للبحث في هذه العلوم الطبيعية .

وفي الدراسة الفلسفية للرياضة البحتة ، ينتقل « كونت » من الحساب إلى الجبر ومن الجبر إلى التفاضل والتكامل . وهذا الفرع الأخير من الرياضة عنده هو « أسمى فكرة وصل إليها العقل الإنساني في العصر

الراهن »^(١) وقد أبدى « كونت » إعجابه العظيم بهذا الكشف الرياضي لأنه استلهم فكرته في الوصول إلى ما يطلق عليه اسم « القوانين الموسوعية » التي تشبه قوانين التفاضل التي يمكن تطبيقها على جميع أنواع الظواهر في مختلف تعرجاتها اللامتناهية .

وفيما يتصل بالهندسة عرض « كونت » لفكرة القدماء عن هذا العلم وبين الموضوعات التي درسوها ، وعنى بإظهار الأهمية الكبرى لكشف « ديكارت » عن الهندسة التحليلية ، التي حورت هذا العلم تحويراً عميقاً ، عندما أتاح لعالَم الهندسة ألا يقف عند الدراسة الفردية للأشكال الهندسية ، لكي ينتقل إلى الدراسة العامة لخواصها . ويرى « كونت » أن الثورة الكبرى التي قام بها « ديكارت » في عالم الهندسة ربما لم تكن قد فهمت على حقيقتها حتى الآن فهماً جيداً . ومع أن الهندسة التحليلية كانت خطوة كبرى في سبيل تقدم التفكير الرياضي البحت فإنها لم تقطع صلتها بالهندسة التقليدية التي تمتد أصولها إلى الظواهر الحسية^(٢) .

وأما الميكانيكا فهي مدينة في تقدمها العجيب إلى التحليل الرياضي ، وهنا يرى « كونت » ضرورة التفرقة بين المعطيات التي قام هذا العلم على أساسها ويعنى بها الظواهر ، وبين النمو البحت الذي سار فيه علم الميكانيكا بسبب بساطة هذه الظواهر . ومع ذلك فإن التفرقة بين ما هو فيزيقي حقيقة وبين ما هو منطقي بمعنى الكلمة لم تكن يسيرة دائماً . لكن يجب التفرقة دائماً بين الظواهر التي توقفنا عليها التجارب وبين النظريات التي تهدف إلى تفسير تقرير القوانين العامة للتوازن والحركة^(٣) . فالميكانيكا تدرس القصور الذاتي للأجسام ، كما تدرس الحركات في ذاتها . وإذا كانت فكرة القصور الذاتي فكرة مجردة فهي نافعة جداً ،

(١) المجلد الأول . T. I. 195-7

(٢) المجلد الأول . T.I. P. 322

(٣) المجلد الأول . T.I.P. 422

هذا إلى أنها ليست معيبة من جهة التطبيق . وحقيقة لو عنت الميكانيكا بحساب القوى الداخلية للأجسام وبتغيرات هذه القوى لأدى ذلك إلى تعذر إخضاع الظواهر للحساب ، وعندئذ تفقد الميكانيكا طابعها كعلم رياضي . ولما كانت الميكانيكا لا تدرس من جانب آخر سوى الحركات في ذاتها ، فن العسير عليها دائماً أن تستعيز عن القوى الداخلية بقوة خارجية معادلة لها .

وقد عرض « كونت » للقوانين الميكانيكية الأساسية، وهي قوانين كبلر ونيوتن وجاليليو ، وبين أن هذه القوانين تكشف عن الطابع الفزيائي للميكانيكا^(١). ومع ذلك، فإن اعتمادها على هذه القوانين الثلاثة الكبرى يسمح لها بأن تتابع تقدمها بناء على مجرد العمليات المنطقية، دون أن تكون في حاجة إلى الرجوع مرة أخرى إلى العالم الخارجي ، ودون أن تقلب علماً منبت الصلة بالواقع . وأياً كان الأمر فإنه يرى أن الهندسة والميكانيكا لا يختلفان عن العلوم الطبيعية إلا بدقة العلاقات التي تقرراها بين الظواهر ، وإلا بالسهولة التي تعبران بها عن هذه العلاقات بطريق الحساب والتحليل .

وفي المجلد الثاني من دروس الفلسفة الوضعية عرض « كونت » أولاً لعلم الفلك الذي ينحصر موضوعه في الكشف عن القوانين الهندسية والميكانيكية للأجرام السماوية ، ليتمكن التنبؤ العقلي الدقيق بحالة مجموعتنا الشمسية في أي وقت . فهذا العلم ليس في الحقيقة سوى تطبيق الرياضة على الحالة السماوية . لكن الفلسفة الوضعية تنظر إلى هذا العلم من زاوية أخرى وهي وجهة نظر الإنسانية . فإن جميع الظواهر الطبيعية تخضع للقوانين الفلكية ، ومعرفة الفلك شرط في معرفة بقية المجالات الطبيعية الأخرى . هذا إلى أن علم الفلك لا يدرس سوى العلاقات الرياضية للأجرام السماوية، بصرف النظر

عن خواصها الطبيعية والكيميائية . وهذا العلم يبدو في نظر « كونت » علماً وضعياً بمعنى الكلمة؛ لأنه علم طبيعي ومجرد في آن واحد . وتلعب الملاحظة العلمية دورها في الدراسات الفلكية ، كما أن هذه الدراسات تتسع للفروض العلمية . وقد تحرر علم الفلك من الرواسب اللاهوتية والميتافيزيقية ، وأصبح يفسر الظواهر السماوية تفسيراً علمياً رياضياً، بدلاً من التفسير بالعناية أو المعجزات . ويرى « كونت » أنه ما من علم آخر يشبه علم الفلك في شدة تأثيره في التطور العقلي للإنسانية . فإن العصور الكبرى لهذا العلم تحدد مراحل التطور البشري . ولقد قاومت المسيحية عبثاً فكرة جاليليو القائلة بأن الأرض ليست مركز الكون ، لكن انتصرت هذه الفكرة وخرجت الإنسانية من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة .

ويرى « كونت » أن الميكانيكا السماوية هي أكمل فروع علم الفلك ، فقد أمكن إرجاع الظواهر إلى قانون وحيد أسمى يتيح لنا التنبؤ بدرجة كافية من الدقة. لكن « كونت » يفرق من جانب آخر بين علم الفلك الخاص بعالمنا ، وبين علم الفلك الخاص بالكون الكلي ، وهو لا يريد البحث فيما إذا كان الفضاء لانهاياً أو متناهياً؛ بل يكفيه أن يدرس العالم السماوي المتصل بكوكبنا الأرضي . وهكذا نجده يعود إلى فكرة أرسطو عن الكون ، تلك الفكرة التي تجعل الأرض مركزاً للأجرام السماوية . ويمكن تفسير هذه النكسة عند هذا المفكر بأنه يريد إخضاع الاعتبارات العلمية لاعتبارات إنسانية. ومن العجيب أن نراه يقول في كتابه السياسة الوضعية إن أمثال « كبلر » و « نيوتن » و « جاليليو » قد أدوا خدمات كبرى للقضاء على التفكير اللاهوتي والتفكير الميتافيزيقي ، لكن الفلسفة الوضعية، التي كانت نتيجة لتقدم العلوم الفلكية وغيرها، لم تعد في حاجة إلى متابعة بحوث هؤلاء المكتشفين الكبار :

وفي هذا المجلد الثاني أيضاً تكلم « كونت » عن العلوم الخاصة بالعالم غير العضوى ، أى علم الفيزياء وعلم الكيمياء اللذين يتميزان ، من جانب ، عن علم الفلك ، وعن علم الحياة من جانب آخر . هذا إلى أن العلم الثاني منهما أكثر تعقيداً من الأول^(١) . ويحرص « كونت » على التفرقة بين علم الفلك وعلم الطبيعة ، فيرى أن العلم الأول أكثر تقدماً وتجريداً ووحدة ؛ في حين أن العلم الثاني لن يلحق بسابقه في هذه النواحي . فإذا كان علم الفلك يبدو كوحدة متكاملة فإن علم الطبيعة يتألف من فروع تكاد تكون منفصلة بعضها عن بعض ، دون إمكان إرجاع القوانين الخاصة بكل فرع على حدة إلى قانون عام يسيطر عليها جميعها . هذا إلى أن علم الطبيعة ، وإن استخدم التحليل الرياضى في بعض أجزائه ، فهو أكثر اعتماداً على المنهج التجريبي من علم الفلك . وتمثل مراحل هذا المنهج التجريبي الاستقرارى بوضوح في علم الطبيعة ، فيشمل مرحلة البحث أو الملاحظة ، ومرحلة الفرض ، ومرحلة التحقق من صدق الفروض عن طريق الملاحظات والتجارب العلمية . ويحتل المنهج الاستقرارى المكانة الأولى في حين يأتى المنهج القياسى في المرتبة الثانية ، حسبما يرى « كونت » . هذا ومن الضرورى أن يعنى عالم الطبيعة بالتفرقة بين الفروض الجيدة والفروض الرديئة ، وبالقدرة على التأليف بين التجربة والتحليل الرياضى^(٢) . وقد حارب « كونت » بعض الفروض في علم الطبيعة . ثم أخلفت الكشوف الحديثة ظنه عندما تبين أن تلك الفروض لم تكن بعض الرواسب الميتافيزيقية كما ظن .

أما علم الكيمياء فيحتل في نظره مكانة ثانوية ، ولا يبتكر أساليب جديدة في منهج البحث العلمى مع أن الظواهر التى يدرسها هى أكثر الظواهر تعقيداً فى

العالم غير العضوى . ولم ينصف « كونت » هذا العلم عندما قال إنه يكاد يكون غير جدير بأن يسمى علماً^(١) . ويفسر لنا ذلك بأن الكيمياء وسط بين الفيزياء وعلم الحياة . ومع ذلك فإنه يرى أن البحوث الفسيولوجية لا صلة لها بالكيمياء ، وأن ما يطلق عليه اسم الكيمياء الحيوية إنما ينتمى إلى علم الحياة وحده . ومن جانب آخر يعتقد « كونت » أن شدة تعقيد الظواهر الكيميائية تحول دون استخدام التحليل الرياضى للتعبير عن العلاقات التى توجد بين هذه الظواهر . ثم يستطرد إلى أن يعيب على الكيميائيين أنهم يعنون بالتفاصيل فى بحوثهم .

ولكن « كونت » يعود بعد ذلك ، فيبين لنا الخدمات الجليلة التى قدمتها العلوم غير العضوية للفلسفة العلمية الوضعية . فإن نشأة الفيزياء وعلم الكيمياء سمحا بنشأة علوم أكثر تعقيداً ، وهى علم الحياة وعلم الاجتماع . وقد أدى تقدم هذين العلمين إلى توجيه ضربة قاضية إلى الفلسفتين اللاهوتية والميتافيزيقية ، بتدعيمهما للمنهج الاستقرارى العلمى ولل فلسفة الوضعية . لكن هذه الفلسفة الأخيرة تؤثر فى هذين العلمين تأثيراً كبيراً . فهى تعالج ضروب النقص التى ترجع إلى شدة التخصص ، وتحرر علم الطبيعة من نير الجبر ، وتحمى الكيمياء من طغيان علماء الطبيعة ، كما أنها تطرد من هذين العلمين روح التفكير اللاهوتى والميتافيزيقى .

وفي المجلد الثالث يعنى « كونت » بدراسة العلوم العضوية ، بعد أن أشار إلى ظهور عنصر جديد بالانتقال من الظواهر الطبيعية والكيميائية ، وهو عنصر الحياة الذى يخلع على الظواهر الحيوية طابعاً أكثر من التعقيد نسبيته « زيادة ثروة الواقع » وهو الذى يبرر وجود هوة فاصلة بين العالم العضوى وغير العضوى . وهكذا استطاع النجاة من المأزق الذى وقع فيه

(١) المجلد الثاني T.II. P. 310

(٢) المجلد الثاني ص ٣٢١ .

« ديكارت » من قبل عندما تحدث عن علم وحيد ينمو شيئاً فشيئاً ، دون وجود فواصل بين أجزائه ، أى عندما قال بأن علم الحياة امتداد لعلم الطبيعة . فإذا كان علم الحياة يأتى مباشرة بعد علم الكيمياء ، فإن ذلك لا يمنع من وجود طابع خاص لهذا العلم ، بحيث لا يمكن إرجاعه إلى العلم السابق ، وذلك بناء على المبدأ الذى سبق له تقريره ، وهو أن العلوم فى تدرجها تقل درجة تجربتها وتزيد شدة تعقيد الظواهر التى تدرسها . وبظهور علم الحياة تظهر معانى جديدة كالتضامن والتدرج والوسط ، وشروط الوجود والصلة بين الحالة الاستاتيكية (أى الثابتة) وبين الحالة الديناميكية (أى المتطورة) وإذا كان هناك نوع من التضامن بين عناصر الظواهر الفيزيائية فإن تضامن العناصر فى الظواهر الحيوية أشد من ذلك بكثير . ويترتب على ذلك ضرورة تخوير المنهج الوضعى ، حتى يكون ملائماً لدراسة الظواهر الأخيرة . فإذا كان الباحث فى العلوم الطبيعية ينتقل من البسيط إلى المركب ، فإن الباحث فى علم الحياة يجب أن يسلك مسلكاً مضاداً بالانتقال من المركب إلى البسيط ؛ وذلك لأن الكائنات الحية أيسر معرفة كلما زادت فيها درجة التعقيد ، بمعنى أن فكرتنا عن الحيوان أكثر وضوحاً من فكرتنا عن النبات . ويمكن استخدام التحليل فى الظواهر البيولوجية ، ولكن بشرط أن تكون فكرة التركيب الكلى هى نقطة البدء لأنها أكثر وضوحاً .

ومن الواجب أن يكون علم الحياة علماً مجرداً كبقية العلوم الأخرى ، أى يجب أن ينصب على القوانين لا على الظواهر ، وهذا يختلف عن كل من علم الحيوان وعلم النبات ؛ لأنهما علما غير مجردين . ويمكن تعريف هذا العلم بالتقابل المستمر بين وجهة النظر العضوية ووجهة النظر التشريحية . وينحصر موضوع هذا العلم فى ربط هاتين الوجهتين من النظر ربطاً مستمراً . وقد بدا أن كلا من علم وظائف

الأعضاء والتشريح قد نما مستقلاً عن الآخر ، ولكنهما وصلاً الآن إلى المرحلة الوضعية .

وهناك عنصر له أهمية فى علم الحياة ، وهو عنصر البيئة ، ذلك أن الحياة لا تتطلب تركيباً خاصاً للعناصر فحسب ، ولكنها تتطلب فى الوقت نفسه مجموعة من الظروف الخارجية التى تبقى على هذا التركيب وتناسب معه . وكلما صعد الكائن الحى فى مرتبة الوجود وجب أن تكون الصلة بين تركيبه العضوى وبين البيئة التى يعيش فيها أكثر قوة . وما زال مجال البحث فى الصلة بين الكائن الحى وبيئته يحتفظ لنا بعدد كبير من الكشوف العلمية^(١) . وعندما عرض « كونت » لفكرة تطور الكائنات الحية وجب عليه أن يرتضى إحدى النظريتين السائدتين فى عصره ، وهما نظرية التطور عند « لامارك » ونظرية ثبات الأنواع عند « كلفيه » . وقد ارتضى هذه النظرية الأخيرة ، ووجد أنها أكثر مناسبة لروح المنهج العلمى ، ولا سيما أنه لا يعترف بوجود أدلة حاسمة تدل على صدق إحدى النظريتين .

ويرى « كونت » أن علم الحياة قد قضت عليه طبيعة الظواهر التى يدرسها بأن يعجز عن استخدام جميع أساليب المنهج الاستقرائى من تجريب وفروض . لكنه وجد أن هذا العلم يستطيع سد هذا النقص المنهجى باستخدام أسلوب له قيمته ، وهو أسلوب المقارنة . وحقيقة ، مهما يكن من شأن الخدمات التى يمكن أن يقدمها المنهج التجريبى لعلم الحياة ، فإن هذا العلم لن يتقدم إلا إذا استعان بأسلوب خاص يتناسب مع طبيعة الظواهر التى يدرسها . ذلك أننا إذا درسنا كائناً حياً على حدة ، فإننا سنتطرق إلى تفاصيل متعددة لوظائفه ولأعضائه . لكن إذا قارنا بينه وبين الكائنات العضوية المجاورة له أمكننا أن نستخلص السمات العامة التى يمكن التعبير عنها بقوانين علمية . ومن الممكن تطبيق المنهج

المقارن تبعاً على مختلف أجزاء كل كائن عضوى، وعلى مختلف أعمارهم ، وعلى مختلف الكائنات الحيوانية والنباتية .

ويمتاز علم الحياة بأنه نقطة اتصال بين العلوم غير العضوية وبين علم الاجتماع . فباعتبار قاعدته (الوظائف النباتية) يتصل بالظواهر الطبيعية والكيميائية ، وباعتبار قيمته (الناحية العقلية) يتصل بالعلم الأخير وهو علم الاجتماع .

وهنا يصل « كونت » إلى الهدف الأساسى من دراسته العلمية التمهيدية ، ولذلك نجده يخصص المجلدات الأخيرة من دروس الفلسفة الوضعية ، أى كلام من المجلد الرابع والخامس والسادس لعلم الطبيعة الاجتماعية .

ويقسم « كونت » هذا العلم إلى قسمين كبيرين : أحدهما خاص بالناحية التطورية ، التى نطلق عليها الآن اسم التغير الاجتماعى ، والثانى خاص بالناحية الاستقرارية أو الثابتة فى الظواهر الاجتماعية ، وهى ناحية التركيب الاجتماعى . ويرى « كونت » أن العنصر الجوهري فى علم الاجتماع التطورى هو أن كل حالة من الحالات الاجتماعية تعد نتيجة ضرورية للحالة السابقة ومقدمة حتمية للحالة اللاحقة . وهكذا يهدف هذا القسم من علم الاجتماع إلى الكشف عن قوانين التطور ؛ فى حين أن القسم الثانى يبحث عن القوانين التشرىحية للكائن الاجتماعى ، وهى التى يطلق عليها اسم قوانين الاقتران فى الوجود . ويميل « كونت » إلى تطهير الديناميكا الاجتماعية من رواسب التفكير الميتافيزيقى ، عندما يأتى أن يفسر التطور الاجتماعى بأنه اتجاه الإنسانية إلى الكمال ، وعندما يفضل استخدام كلمة يقترضها من علم الحياة ، هى كلمة النمو التى لا تتضمن أى حكم معيارى . ويعتقد « كونت » أنه لا سبيل إلى الشك فى

وجود قوانين خاصة بالتطور ، ما دام يرى أنه قد برهن برهنة كافية على وجود قوانين خاصة بالاستقرار الاجتماعى . وهو يستشهد بتجاربنا الفردية فى إثبات وجود هذا التطور الاجتماعى ، تلك التجارب التى لا تتيح لأى إنسان ، يلتزم مبادئ الفلسفة الوضعية ، أن يشك فى وجود هذه القوانين . فالمجتمع يتغير ، وتغيره يخضع لقوانين مطردة تشبه القوانين التى تخضع لها الظواهر الطبيعية فى العالمين غير العضوى والعضوى . ووجود هذه القوانين لا يفسح مكاناً للتفسيرات الغائية اللاهوتية أو الميتافيزيقية . وسوف يشهد علم الاجتماع مصرع التفكيرين ، اللاهوتى والميتافيزيقى ، بعد أن تم القضاء عليه نهائياً فى مختلف فروع المعرفة الإنسانية ، وبقي أن يتم طرده ، دون رجعة ، من مجال الدراسات الاجتماعية . لكن إذا كانت هناك قوانين اجتماعية فهل معنى ذلك أنه لا يمكن التدخل فى سير الظواهر الاجتماعية بغية إصلاحها والاتجاه بها نحو حياة أفضل لبني الإنسان ؟ وهل تقضى هذه القوانين بعقم أى مجهود للتدخل فى سير الظواهر الاجتماعية ؟ لأنه يعتقد إمكان هذا التدخل ، ولكن فى حدود مرسومة ، وهى الحدود التى ترسمها القوانين الاجتماعية ، حقاً إن هذه الظواهر أكثر الظواهر قابلية للتعديل . وسبب ذلك أنها أكثرها تعقيداً . وهذا هو السبب الذى يجعل الإصلاح المنهجى العلمى فى مجال الأمور الاجتماعية أمراً ممكناً ، والذى يدعو « كونت » إلى محاولة عرض فكرته فى الإصلاح الاجتماعى للقضاء على الفوضى العقلية التى سادت فى عصره ، والتى ترجع ، فى التحليل الأخير إلى تعارض مناهج التفكير فى المجتمع الواحد .

وفى ما يلى ثلاثة نصوص تعبر عن روح الفلسفة الوضعية وأقسامها .

منهج الفلسفة الوضعية وأقسامها

« أعتقد أنني أستطيع تلخيص جميع الملاحظات الخاصة بالموقف الراهن للمجتمع تلخيصاً دقيقاً بأن أقول: إن الاضطراب الحالي للعقول يرجع إلى استخدام ثلاث فلسفات متنافية تماماً ... وهى الفلسفة اللاهوتية ، والفلسفة الميتافيزيقية ، والفلسفة الوضعية . . إن وجود هذه الفلسفات المتضادة جنباً إلى جنب هو الذى يحول حتماً دون الاتفاق على أية نقطة جوهرية . . وفى الجملة تتصارع كل من الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية . . مع أن تنظيم المجتمع يتجاوز قوى كل منهما بكثير . وما زال الصراع قائماً بينهما وحدهما فى هذه الناحية . أما الفلسفة الوضعية فلإنها لم تتدخل حتى الآن فى هذا الخلاف إلا لى تنقد كلتا هاتين الفلسفتين . وقد قامت بما ينبغى أن تقوم به على خير وجه ، عندما بينت عدم جدواهما . إذن فلنعطها ، فى نهاية الأمر ، ما يعينها على القيام بدورها ، دون أن نشغل أنفسنا بعد الآن بتلك المناقشات التى أصبحت غير مجدية . وعلينا أن نكمل تلك العملية العقلية الكبرى التى بدأها ببيكون وديكارت وجاليليو ، وأن ننشئ مباشرة مجموعة الآراء العامة التى كتب لتلك الفلسفة أن تسير بها منذ الآن إلى طريق النصر للنوع الإنسانى ، وسوف تنتهى تلك الأزمة الثورية التى تعصف بالشعوب المتحضرة . وأعتقد أنني كشفت عن قانون أساسى كبير يخضع له النمو العام للذكاء الإنسانى . . وينحصر هذا القانون فى أن كل فكرة من أفكارنا الرئيسية وكل فرع من فروع معرفتنا تمر تباعاً بثلاث حالات مختلفة : الحالة اللاهوتية أو الخرافية ، والحالة الميتافيزيقية أو المجردة ، والحالة العلمية أو الوضعية . . وفى الحالة اللاهوتية يوجه العقل الإنسانى بحوثه بصفة جوهرية نحو الطبيعة العميقة للكائنات والعقل الأولى والغائبة لجميع النتائج

التي تفجأ نظره . . فيتمثل الظواهر كما لو كانت نتيجة لتأثير مباشر ومستمر لعوامل خارقة للطبيعة . . أما فى الحالة الميتافيزيقية . . فإن العوامل الخارقة للعادة يستعاض عنها بقوى مجردة لا تنفك عن مختلف كائنات العالم ، ويتصور المرء أنها قادرة من تلقاء نفسها على إنتاج جميع الظواهر التى تقع تحت الملاحظة . وأخيراً فى الحالة الوضعية يعترف العقل الإنسانى باستحالة الوصول إلى معانى مطلقة . ولذا فإنه يقلع عن البحث عن أصل الكون ومصيره ، وعن معرفة العلل العميقة للظواهر ، لى يحصر همه فقط فى الكشف عن قوانين الظواهر ، أى عن علاقات التابع والتشابه المطردة . . ولكن هل تضم الفلسفة الوضعية . . جميع أنواع الظواهر ؟ من البديهي أن الأمر ليس كذلك . ومن ثم ما زالت هناك عملية حتمية كبرى يجب القيام بها . . إن الظواهر الفلكية والفيزيائية والكيميائية ، والفسيولوجية تم عن وجود فجوة أساسية خاصة بالظواهر الاجتماعية التى تستحق ، إما بسبب أهميتها ، وإما بسبب صعوبتها ، أن تكون طائفة قائمة بذاتها . وإذن نجد أن الفلسفة الوضعية تنقسم إلى خمسة علوم أساسية وهى الفلك ، والفيزياء ، والكيمياء ، وعلم وظائف الأعضاء وأخيراً علم الطبيعة الاجتماعية . ويبقى على الآن أن أشير إلى فجوة شاسعة وأساسية . . ففى الواقع لم نحدد فى مذهبنا العلمى مكاناً للعلوم الرياضية . وسبب هذا الإهمال المقصود يرجع بالذات إلى أهمية هذا العلم الذى بلغ حداً كبيراً فى اتساعه وجوهريته . . وأعتقد أنه ينبغى ألا ننظر إلى العلوم الرياضية فحسب على أنها جزء من الأجزاء الممهدة للفلسفة الطبيعية بمعنى الكلمة ، بل على أنها تعد ، منذ ديكارت ونيوتن ، الأساس الجوهرى الحقيقى لكل هذه الفلسفة ، على الرغم من أنها جزء وقاعدة فى آن واحد ، إذا نحن أردنا الدقة فى التعبير^(١) .

(١) انظر المجلد الأول من دروس الفلسفة الوضعية .
T.I. pp. 26, 27, 28, 53, 61, 62.

النص الثاني

تطبيق المنهج الوضعي

على الظواهر الاجتماعية: أنواعها

استخداماً يفضي إلى التحليل المقارن، مختلف أعمار الكائن العضوي، والكائن الحيواني بصفة خاصة. إن هذا التشبيه العلمي يكشف عن الجرثومة الأولى في هذه الوجهة من النظر، وهو أشد ما يكون مطابقة للقصد النظري البحث الذي يجب أن يسيطر دائماً على استخدام هذا المصطلح، بحيث يستبعد تلك الخلافات العقيمة المنفردة التي تدور حول أفضلية مختلف حالات التتابع كل منها بالنسبة إلى بعض، لكي يقتصر على دراسة قوانين تتابعها الفعلي.

ولما كنا قد برهنا من قبل على وجود القوانين الاجتماعية في أشد الحالات عسراً، وأقلها بداهة، أي فيما يتصل بحالة الاستقرار، فما لا ريب فيه أنه ليس من الضروري أن نلج هنا إلحاحاً صريحاً في وجوب وجود قوانين ديناميكية بمعنى الكلمة؛ إذ أن هذا الوجوب يبدو جديراً بأن يعترف بقيمته، وأولى بالألا يتطرق الشك إليه.

إن مجرى حياتنا الفردية، رغم قصره الشديد، كان كافياً في كل زمان ومكان في أن يتيح لنا، ولو عن غير قصد، ملاحظة عدد من التغيرات الهامة التي تطرأ على النواحي المختلفة للحياة الاجتماعية... وهذا التراكم البطيء التدريجي المستمر لهذه التغيرات هو الذي يكون الحركة الاجتماعية شيئاً فشيئاً... وفي العصر الذي يبدو فيه أن متوسط السرعة لهذا التقدم الأساسي قد أخذ يزداد في نظر جميع الناس، مهما يكن من طبيعة الفكرة الأخلاقية التي يكونها كل منهم في هذا الشأن، نجد أنه ما من أحد يستطيع إنكار حقيقة هذه الحركة التي يشعر بها الجميع، حتى هؤلاء الذين يصبون لعنائهم عليها. وإذن فليس من المستطاع اليوم أن يوجد خلاف عقلي إلا بالنسبة إلى خضوع هذه الظواهر الديناميكية الكبرى لقوانين طبيعية ثابتة، وهذا لا يستدعي، من حيث المبدأ، أية مناقشة لدى أي فرد يشعر شعوراً مباشراً بأنه يلتزم وجهة النظر العامة للفلسفة الوضعية، حقاً إن هذا الشرط لم يتوفر حتى الآن إلا

«إن الروح العامة الحقيقية لعلم الاجتماع التطوري تنحصر في النظر إلى كل حالة من الحالات الاجتماعية المتتابعة على أنها النتيجة الضرورية للحالة السابقة، والمحرك الحتمي للحالة اللاحقة، وذلك وفقاً للمبدأ الأملعي للينتز العظيم: «إن الحاضر يحمل المستقبل بين ثناياه». ومن ثم فإن موضوع العلم من هذه الناحية هو الكشف عن القوانين المطردة التي تهيمن على هذا الاستمرار، والتي تحدد، في مجموعها، السير الأساسي للنمو الإنساني. وفي الجملة يدرس علم الاجتماع الديناميكي قانون التتابع، في حين أن علم الاجتماع الاستاتيكي (الخاص بالاستقرار) يبحث عن القوانين الخاصة بالاقتران في الوجود، بحيث أن التطبيق العام للفرع الأول يهدف خاصة إلى تزويد السياسة العملية بالنظرية الحقة للتقدم؛ في حين أن الثاني يؤدي بصفة تلقائية إلى نظرية النظام.

وبمثل هذا التعريف، تبدو لنا الديناميكا الاجتماعية، مباشرة، ذات طابع علمي يتيح لنا أن نستبعد الخلاف غير المحدد الذي ما زال بعضهم يلوح به بصدد اتجاه الإنسانية إلى الكمال. ومن الواجب أن تؤدي غلبة هذا الطابع العلمي إلى إنهاء تلك المناقشة العقيمة... ومن اليسير، في اعتقادي أن نعالج علم الطبيعة الاجتماعية بأسره، دون أن نستخدم، مرة واحدة، كلمة الانحياز إلى الكمال، وذلك بالاستعاضة عنها بمصطلح علمي، وهو «النمو» الذي يدل على ظاهرة عامة لا سبيل إلى الشك فيها، ودون إصدار أدنى حكم معياري؛ بل من البديهي أن هذه الفكرة المجردة ليست، بطبيعتها، خاصة بعلم الاجتماع وحده، فقد وجدت من قبل، وبصورة مماثلة تماماً، في دراسة الحياة الفردية، حيث يستخدمها علماء الحياة اليوم باستمرار

النص الثالث

مدى إمكان التدخل السياسى

فى سير الظواهر الاجتماعية^(١)

« يدور الأمر هنا حول مبدأ الحدود العامة لأى عمل سياسى ، ذلك المبدأ الذى يجب أن تقضى فكرتنا العقلية عنه قضاء فورياً على التفكير المثالى المطلق غير المحدود ، الذى ما زال يسيطر عادة على التفكير النظرى فى الأمور الاجتماعية ، وذلك بسبب التأثير الطاغى للفلسفة الميتافيزيقية ، كما بينت ذلك فى أول هذا الدرس . فليس ثمة رجل عاقل يستطيع بعد الآن أن يتجاهل أولاً الوجود الضرورى لمثل هذه الحدود . . اللهم إلا إذا ظل مصمماً على استخدام الفرض اللاهوتى القديم الذى يصور لنا المشرع كما لو كان مجرد أداة فى يد العناية المباشرة المستمرة ، والتى لا يمكن أن يسلم المرء حقيقة بوجود أى حدود تقف عندها . إن عصرنا لم يعد يتطلب أية برهنة عقلية على فساد مثل هذه الأفكار التى أصبحت ، حقيقة ، غير مفهومة لدى أشد أنصارها تحمساً لها ، على الرغم من أن العادات العقلية ، التى اكتسبت ورسخت بسبب تأثير طويل ، ما زالت حتى يومنا هذا عصية على التعديل . ولما كان التأثير الإنسانى محدوداً جداً بالضرورة فى أى نوع من الظواهر ، رغم العون الكبير الذى توجهه أكبر الحيل مهارة ، فسيستحيل علينا بداهة أن نفهم بأى حق يمكن للظواهر الاجتماعية أن تستثنى وحدها من تلك الحدود الأساسية ، وهى نتيجة حتمية لوجود القوانين الطبيعية . ومهما يكن من شأن المطامح الفاشلة للغرور الإنسانى فإن من واجب رجل الدولة ، بعد ممارسته للسلطة السياسية ممارسة كافية ، أن يقتنع تماماً — بسبب تجربته الشخصية — بحقيقة هذه الحدود الضرورية التى تفرضها مجموعة المؤثرات الاجتماعية على العمل السياسى . »

نادراً ، لكنه إذا نحن أكملنا هذه الملاحظة وجدنا ، دون مشقة ، أن التغيرات المتتابة التى تطرأ على المجتمع ، من أية زاوية ننظر إليه منها ، تخضع دائماً لنظام محدد . ومن الممكن تفسير هذا النظام تفسيراً عقلياً فى عدد كبير من الحالات ، بحيث يستطيع المرء أن يأمل رؤيته ، فيما بعد ، فى بقية الحالات الأخرى . هذا إلى أن ذلك النظام يبدو ثابتاً إلى درجة جديرة بالملاحظة ؛ إذ تكشف عنه ، بصفة جوهرية ، المقارنة الدقيقة بين ضروب النمو المتوازية التى نلاحظها لدى شعوب متميزة ومستقلة على النحو الذى يستطيع أى امرئ أن يجد له أمثلة واضحة بسهولة . . ومنذ الآن لا سبيل إلى إنكار وجود الحركة الاجتماعية . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لا يتم تتابع مختلف حالات المجتمع ، فى أى مظهر من مظاهره وفقاً لنظام تعسفى . ومن الواجب ضرورة أن ننظر إلى هذه الظاهرة الكرى المستمرة على أنها خاضعة لقوانين طبيعية ، وهى قوانين وضعية تماماً كقوانين جميع الظواهر الأخرى ، وإن كانت أكثر منها تعقيداً ، اللهم إلا إذا استخدم المرء حيلة ميتافيزيقية تقول بوجود عناية مستمرة ، أو لجأ إلى ميزة غيبية للكائنات الميتافيزيقية . وفى الواقع ليس هناك احتمال آخر . ولذا يجب أن ينتهى الصراع الأساسى الذى نشب منذ ثلاثة قرون بين التفكير الوضعى والتفكير اللاهوتى الميتافيزيقى ، وأن يكون انتهاءه فى مجال الظواهر الاجتماعية وحدها ، فإن الفلسفتين اللاهوتية والميتافيزيقية قد طردتا الآن ، من حيث المبدأ فحسب ، من جميع فروع التفكير النظرى الإنسانى ، وهما لا يسيطران الآن إلا فى مجموعة الدراسات الاجتماعية ، وهذا هو الحال الأخير الذى يجب أن يطردا منه أيضاً ، وهذا هو ما يجب أن يترتب بصفة خاصة على الفكرة الأساسية عن الحركة الاجتماعية ، باعتبار أنها تخضع ضرورة لقوانين طبيعية ثابتة ، بدلا من أن تسيطر عليها إرادات أيا كانت . »

(من دروس الفلسفة الوضعية المجلد الرابع ص

١٩٢ - ١٩٥) .

(١) المجلد الرابع من دروس الفلسفة الوضعية ص ٢٠٥ ،

٢٠٦ ، ٢٠٧ .

العقد الفريد لابن عبد ربه

بفتح
الأستاذ محمد خليفة التونسي

أولاً - المؤلف

في قرطبة عاصمة الأندلس ولد مؤلفنا ابن عبد ربه سنة ٢٤٦ هـ وفيها عاش طول حياته حتى مات ودفن ، وتوفي - فيما قيل - سنة ٣٢٨ هـ^(١) وكانت الأندلس في أيامه إمارة مستقلة تحت حكم المروانيين الأمويين من أبناء الداخل (عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان الأموي) مؤسس إمارتهم فيها سنة ١٣٨ هـ ، وقبل عهد الداخل كانت الأندلس ولاية كسائر الولايات في الدولة الإسلامية التي تخضع مجتمعة لحكم آبائه الأمويين في عاصمتهم دمشق بالشام ، وذلك منذ أتم المسلمون فتحها لهم (٩٢ - ٩٥ هـ) في أخريات عهد ملكهم الوليد بن عبد الملك بن مروان الأموي (٧٥ - ٩٦) وبقيت الأندلس تابعة لهم حتى أزالهم العباسيون عن الدولة كلها سنة ١٣٢ هـ واضطهدوهم أحياء

(١) وفيات الأعيان ١- ٣٢ ، ومعجم الأدباء لياقوت ٤- ٢١١ ، والوافي بالوفيات ج ٢ قسم ٢ ص ٢٤٦ ، والمطرب لابن دحية ١٥١ ، وتاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي رقم ١١٨ ، وبنية الدهر للثعالبي ١- ٢٦٠ ، ٤١٢ ، وبنية الوعاة للسيوطي ١٦١ ، والبداية والنهاية ١١- ١٩٣ والمقتبس لابن حبان رقم ٤٣ ، ٩٧ ، وبنية الملتبس للضبى رقم ١٣٧ ، وكنز المفتبس للحميدى ٩٤ ، ومطمح الأنفس لابن خاقان رقم ٥١ ومصادر أخرى .

وأموئناً ، فاعتزلت الأندلس الصراع بين الفريقين مشغولة بفتنها الداخلية بين أبناء فاتحها من العرب والبربر . فلما فر الداخل من موطن آبائه في الشام هرباً من نكال العباسيين لجأ إلى أخواله البربر في شمالي أفريقية ، ومن هناك انتهز فرصته في الأندلس التي كانت لآبائه ، وهي يومئذ في عزلتها تغلى بالخلافات بين أهلها ، فافتحمها عليهم بمكيدته وجراته وبأسه ، حتى ملكها لنفسه ، سنة ١٣٨ هـ ومن هنا نال لقبه « الداخل » لأنه لم يكن من أهلها ، وقد ورث أبناؤه إمارتها حتى خلع آخرهم فيها سنة ٤٢٣ هـ . وإذن فالأندلس في هذه الحقبة - التي بدأت بفتحتها وانتهت بنخلع آخر أمير من أبناء الداخل عليها - لم تعرف ولاء لأسرة إسلامية تحكمها غير المروانيين ، وكذلك كانت خلال هذه الحقبة كلها تخضع لعاصمة واحدة جامعة ، ولم تكن هذه العاصمة عقب الفتح بسنوات حتى نهاية هذه الحقبة إلا قرطبة التي عاش فيها مؤلفنا طول حياته كما عاشت فيها أسرته قبله منذ جده الرابع مرتبطين جميعاً بالولاء لبيت الإمارة فيها ، إذ يذكر المؤرخون في التعريف بنسبه وحياته أنه « أبو عمر^(١) »

(١) كنيته في « مطمح الأنفس » « أبو عمرو » وفي مقدمة ابن خلدون « أبو عبدالله » .

أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن حدير بن سالم القرطبي وكان جده الثالث حدير ^(١) مولى للأمير الأندلس هشام بن الداخل (١٧٢ - ١٨٠ هـ) ومنذئذ عاش آباء مؤلفنا في قرطبة موالى لهذا الأمير وأبنائه ، وعلى هذا الولاء ولد لهم مؤلفنا ، ومع ولائهم لبيت الإمارة كانوا أسرة فقيرة خاملة فلا نعلم فيها تابغاً غير مؤلفنا وابن له كان مثله أديباً ^(٢) ، وابن أخ له كان شاعراً وطبيباً بل لا نعلم من أمرها غير أسماء آبائه المذكورين في نسبه ولهذا نشأ هو فقيراً خاملاً ، حتى إذا شب ونبع مبكراً على أيدي شيوخه في قرطبة اتصل بمواليه من أمرائها يمدحهم بشعره ، وينادم بعضهم بطرائفه ، فعاش بقية حياته ناعماً ناهياً .

وكانت ولادته في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن (الثاني أو الأوسط) بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الأول أو الداخل (٢٣٨ - ٢٧٣ هـ) وهو خامس الأمراء المروانيين - لأن كلا من هؤلاء المذكورين في نسبه عقب الداخل قد ورث الإمارة عن أبيه - وقد اتصل مؤلفنا بعد نبوغه بالأمير محمد كما اتصل بابنيه اللذين حكما بعده : المنذر (٢٧٣ - ٢٧٥ هـ) وعبد الله (٢٧٥ - ٣٠٠) فحفيد عبد الله هذا وهو عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٣٥٠) الذي لقب منذ سنة ٣١٦ (أمير المؤمنين الخليفة الناصر) وذلك لأسباب نظوياً ، وفي عهده توفي مؤلفنا إذ كانت وفاته سنة ٣٢٨ هـ . وينسب مؤلفنا إلى موطنه فيقال (القرطبي)

و (الأندلسي) وتكاد هذه النسبة أن تكون أقرب تعريف جامع مانع به فهي أكبر من مجرد نسبة إلى موطن ولادة أو معيشة فترة أو أصل سابق . . إذ تجمع ذلك كله وتزيد عليه ، فنحن لا نعرف من أمور مؤلفنا

(١) ذكر ذلك الذهبي في كتابه « سير أعلام النبلاء » في الطبقة ١٨ ، وأما سائر المصادر فتذكر أن الجد الرابع سالماً هو مولى هشام ، وقد رجحنا الأول لقصر المدة بين مولد هشام سنة ١٤٩ (حتى ولي الحكم سنة ١٧٢) ومولد مؤلفنا سنة ٢٤٦ ، فالأنسب لذلك أن يكون مولى هشام هو حدير .

(٢) يتيمة الدهر .

شيئاً يتعدى هذه الإمارة وعاصمتها ولكن ، كما ارتبط تاريخها بتاريخ مواليه من أمرائها المروانيين وبتاريخ نهضتها على أيديهم قبله وفي حياته ، فلها - ولا سيما عاصمتها - كل فضل مباشر عليه وعلى آباءه وإن توزعت مصادر هذا الفضل بين المشرق والمغرب ، ولها - ولا سيما أمرائها - ولاؤه ، وإن اختلفت اتجاهاته خلال هذا الولاء هنا وهناك ، ولهذا لا يحتاج مترجمه إلى أن يتعدى حدود هذه الإمارة في عهود الأمراء المروانيين الثمانية الذين سبقوه وعاصروه ، لبيان مجمل أحوالها الاجتماعية والسياسية والدينية والفكرية يومئذ ، وأبرز آثارها في سيرته وشخصيته وتواليه ومنها « عقده » ، وكل ذلك لا بد من طيه لضيق المقام ، وحسبنا منه ما تقدم ثم الإشارة إلى أن « المنافسة » بين المروانيين وخصومهم العباسيين فالفاطميين معهم بعد ذلك كانت « محور السياسة المروانية » بالأندلس في جميع مرافقتها الحيوية ، وأنها كانت تصاحب في ظهورها قوة الإمارة ، وكانت من أكبر أسباب النهضة الثقافية والحضارية فيها ، وأن المشرق كان وجهة الأندلسيين في هذه النهضة ، وأن من ظواهر الاجتماع في الأندلس كثرة الفتن وقوة نفوذ رجال الدين وسياسة الاستبداد ، وأن عربها ومواليهم كانوا شديدي المحافظة على تراثهم القومي في أصوله السلفية ، شديدي التسامح مع ما طرأ عليهم في بيئتهم الجديدة من موارد الحضارة والثقافة ، ما دام لا يخل بهذا التراث .

ورأينا أن مؤلفنا مثل قوى للنهضة القومية في هذه الإمارة بكثير من محاسنها ومعانيها وذلك لأسباب عامة وأسباب خاصة يكفي أن نشير منها إلى أنه ابن عاصمتها العريقة التي تمثل جملة نهضتها وإن لم تستوعب ما لسائر الأقاليم من خصائص محلية ، و « العاصميون » أميل إلى الأخذ بأساليب الدين والكياسة والحصافة في المساومة ، وأشد اقبالاً على النهضة وتمسكاً بأسبابها حتى الترف والنعمه في الحضارة ، وهم أحرص على طلب الفرص

والوجهات وفي مقدمتها الثراء والمنصب والادلاء إلى الحكام وبخاصة في عهود الاستبداد ، وهم أقوى إحساساً ومعرفة بما يحدث في الدولة وما وراءها ، ومؤلفنا قديم الأصول في العاصمة العريقة ، واسع الاطلاع على تراث قومه ونهضتهم ، وثيق الصلة ببلاط الإمارة الذي يوجه سياستها ويحرك نهضتها ويمثل اتجاهاتها ويتلقى أقصى الأخبار منها وما وراءها ، ويجرى فيه من الأسرار ما لا يعرفه إلا أهله ، وقد كان مؤلفنا في هذا البلاط شاعراً وندماً ومولى خاصاً بأمرائه الذين هم مصدر نعمته وجاهه ، فهو أخرى أن يتقصى نهضة بلده ويأخذ منها وسعه ، ومزاجه وأحواله تغريه بالإقبال .

ويبدو من «عقده» أنه أحسن الامام بالثقافتين الدينية والأدبية الغالبتين في أندلسه يومئذ ، ولم يكن على حظ واضح من الثقافة الفلسفية مع أن كتبها كانت ميسورة قبله كما ذكر مؤرخنا الذهبي في تاريخه ولكنها كانت ناشئة . ولم يكن هو على استعداد لها بحكم مزاجه على ما سنين . كما لم تكن من تراث قومه الذي يحرص عليه ، وقد غلبت عليه الثقافة الأدبية لحسن استعداده للأدب وميله إليه ويسر مصادره عليه ، فتضلع في هذه الثقافة على اختلاف وسائلها ومصادرها كما ينبغي لأهلها في عصره . ويلقبه ابن خلكان وغيره «الفقيه» ونلاحظ أولاً أن هذا اللقب بن أهل الأندلس لا يدل على التضلع في الفقه كما يدل على التكريم ، ونلاحظ ثانياً أن التأمل في مواهب مؤلفنا وآثاره لا يدل على استعداد كبير للدراسة الدينية ولا على تضلع فيها ، أو طول اشتغال بفرع منها ، وإن كان عقده لا يخلو من دلالة على المام وافر بمسائل الحلال والحرام وما إليها بجميع أصولها ، وهذا ما يتوقع منه لأن دينه من التراث القومي ، وللفقهاء في أمته أعلى مكانة وسطوة ، ومعظم شيوخه المعروفين تغلب عليهم الثقافة الدينية ولبعضهم مشاركة في الثقافة الأدبية ، وأشهر من تلقى عليهم ونقل عنهم في عقده أربعة :

عثمان بن المنى ^(١) (١٧٩ - ٢٧٣ هـ) وبقى بن مخلد ^(٢) (٢٠١ - ٢٧٦ هـ) ومحمد بن عبد السلام الحشني ^(٣) (٢١٨ - ٢٨٦ هـ) ومحمد بن وضاح ^(٤) (١٩٩ - ٢٨٦ هـ) ولكل منهم رحلة في طلب العلم إلى الشرق ، وكلهم من أعلام الثقافة في عهده .

ولم تعرف لمؤلفنا رحلة إلى المشرق ، ولكن كل من ذكرنا من شيوخه قرطبيون ، وكانت مكتبات المدن ولا سيما قرطبة عامرة بما جلب لها الأمراء قبله وفي أيامه ، وكذلك كان الشيوخ كثيراً فأغناه ذلك عن الرحلة ، وهو لم يكن مستعداً لها ، وما كانت لتجديده في ثقافته أو رزقه كثيراً .

وكان شاعراً كاتباً ناقداً ، وقد أثنى على شعره كل مترجميه ، وقد ترك ديواناً في تيف وعشرين جزءاً ^(٥) وروى أندلسي لقي المتنبي في مصر أنه أسمعته أبياتاً من شعر مؤلفنا فأثنى المتنبي عليه ورفع بين شعراء المشرق ^(٦) ، ويرى الأستاذ جرجي زيدان أن أرجوزته في وقائع عبدالرحمن الناصر - وقد وردت في عقده - إنما هي من الشعر القصصي وهو لم يظهر عند العرب ^(٧) إلا في العامية ، وقد ضاع ديوانه ولكن عقده مليء بشعره حتى يكفي ما فيه لديوان صغير ، وليس في كل شعره هذا - مع كثرتة ومباهاة صاحبه به في تحدى الشعراء - مما يدل على حظ من الشاعرية كبير أو ممتاز ، وإن كانت له مقطوعات وأبيات متفرقة جيدة ، ومعظم شعره كمعظم شعر الأندلسيين يغلب عليه التنميق والتكلف والطلاوة وبراعة العرض ،

- (١) ترجمته في المذب ١ - ١١٢ ، وبغية الوعاة رقم ٣٢٤
- (٢) الصلة رقم ٢١ ، وتاريخ ابن عساكر ٣ - ٢٧٧ ، ١ - ٥٨٩ ، وتذكرة الحفاظ ٢ - ١٨٢ .
- (٣) ترجمته في بغية الوعاة رقم ٦٧ ، وتذكرة الحفاظ ٢ - ٢٠٠ .
- (٤) لسان الميزان ٥ - ٤١٦ ، وبغية الملتبس رقم ١٢٣ ، وجذوة المقتبس رقم ٨٧ .
- (٥) الجذوة رقم ٩٥ ، وياقوت ٤ - ٢١٥ .
- (٦) ياقوت ٤ - ٢٢٢ .
- (٧) تاريخ آداب اللغة العربية ٢ - ١٧٣ .

مع قلة حصيلته من صدق الإحساس ونفاذ الفكر وجودة الخيال والولع بحقائق الجمال البسيط مما لا بلاغة في شعر ولا نثر إلا به ، وثناء مترجميه على شعره ترخص يتناقله واحد عن واحد دون دراسة أصول الحكم والتحقيق من الدعوة ، حتى الأبيات التي نسب إلى المتنبي^(١) سماعها وثناؤه على مؤلفنا بعدها ليست كشعر المتنبي في معدن ولا صياغة ، فإن صح ما نقل عنه في تعظيم شعر مؤلفنا فهو نظرف بدوى مع مدنى ظريف وليس حكماً أدبياً قائماً على أصل نقدى ثابت ، مدعوماً بدليله من الذوق والفكر ، وليست أرجوزته التي أشار إليها الأستاذ جرجى زيدان إلا نظماً^(٢) تاريخياً كالألفيات في النحو وغيره ، لولا ما بين الحقائق التاريخية الإنسانية والحقائق العلمية الذهنية من اختلاف في مادتها ، والأرجوزة لهذا لا تعد من الشعر القصصى Epic كما يفهمه الشعراء والنقاد بمعناه الصحيح.

وحظ مؤلفنا من النقد كحظه من الشاعرية التي كانت عوناً له على صحة النقد، وذلك واضح فيما دافع به عن الشعراء وهاجم نقادهم ولا سيما اللغويين كسيبويه والمبرد وغيرهما ممن يتصدون لما ليسوا من أهله، وكانت ثقافته الأدبية الواسعة عوناً له على جودة النقد وبراعته في أحكامه الأدبية بل الفقهية ، فحظ أحكامه من الصواب أكبر من حظ خصومه ، وحججه أدق وأوثق ، وأما نثره التأليفى فجميل سليم من معائب الزخرف في شعره ، فهو في نثره غالباً يعنى ما يقول ، ويقول ما يعنى في بساطة ، وإن لم يكن ما يعنيه في قوله من آيات البلاغة العالية أو الممتازة^(٣).

وإذا أردنا أن نوجز صورة شخصية له بكلمة فهو « النديم » وإذا شئنا توضيحاً لقدرة في المنادمة أو بين

الندماء أمثاله فهو « نديم البلاط » ولا نقصد أنه اصطنع ذلك في بعض حياته مع أمراء قرطبة ، وإلا كان الوصف تحصيلاً لبعض الحاصل ، أو تقريراً تاريخياً لبعض ما كان ، وإنما نقصد بهذا تصوير « زيه النفسى » وأنه كان « نديماً » بأخلاقه ومزاجه وأصله وبيئته ولو لم يصطنع ذلك في حياته ، كما نقصد بوصفه « نديم البلاط » أنه كان للأسباب السابقة وغيرها على درجة عالية في هذه الخليقة يقل نظيرها في تواريخ كبار الندماء قديماً وحديثاً. لقد كان وافياً بشروط النديم كما تطلب بيئته وكما تطلب من النديم أرقى البيئات ، وكان مستعداً لهذه النزعة بكل ما فيه وفيما حوله : كان آباؤه من الموالي ، وولد هو على الولاء ونشأ عليه وعاش في كنفه ، بل يذهب بروكلمان - دون ذكر سند - أنه كان من العتقاء ، فلا يأنف من أن يكون في خدمة غيره ، وكان في شبابه مولعاً بالغناء والموسيقى واللهو ، وبقي له هذا الولوع حتى الشيخوخة كما يظهر من عقده الذى ألفه بعد أن جاوز السبعين ، وكان قديم الأصل في مدينة عريقة هي قرطبة العاصمة الجامعة ، فله أخلاق أهل العواصم كما وصفناها قبل (ص ١٥) كما كان واسع الاطلاع على تراث قومه ، جامعاً للأخبار والملح والنوادر ، وملماً بالغناء والموسيقى وكان شاعراً كاتباً ناقداً ملماً بالفقه أو القانون فحظه من ذوق النديم وثقافته على وفاء ، بل كان تكوينه من مسعدهاته على المنادمة فقد وصفوه بأنه كان هزأة آدر دميماً قريب الخطو يباعدهما بين رجله ، وهذا الشؤه من المغريات بمنادمته لا من المزاهدات فيه إذ لا خطر منه في البلاط ، ولا زهد فيه مع هذا الشؤه المكابر الذى لا يبلغ حد العطف أو التنفير ، وفي هذا الشؤه ما يغريه بالسخرية من غيره ويغري غيره بالسخرية منه ، وكان مولعاً بالعبث والتظرف والنكتة والاستهتار بهتكتك الحرمات في المنافسة ، والخفة إلى الهجو والبذاء عند الحرج ، أو حيث لاحت الفرصة للتندر والمعاينة . وهذا كله قد مال به إلى الثقافة الأدبية أكثر من الدينية

(١) انظر النموذج السادس في آخر هذا البحث .

(٢) انظر النموذج الرابع هنا في آخر البحث (ص ٣٢) ولابن المعتز مثل هذا النظم التاريخى قبل مؤلفنا .

(٣) ليس لمؤلفنا غير « العقد » ، وديوان شعر طبع بعضه ، وكتاب ثالث مفقود .

ثانياً — الكتاب

١ — اسم الكتاب «العقد»

العنوان المشهور لهذا الكتاب هو «العقد الفريد» ، ورأينا أن مؤلفه لم يسمه إلا «العقد» وهذا ما رآه قبلنا بعض معاصرينا من المحققين ، ونرى أن صفة «الفريد» زيادة لبعض المتأخرين من النساخ أو المؤلفين ، وقد تبعه فيها سائرهم إلى يومنا ، أخذاً بالشهرة وتوكيداً لخطئها عن علم أو جهل .

نرى هذا ، دون أن نجعل ما لمؤلفنا من أثره «النديم» ولجأته وخفته إلى الغض من قدر كل إنسان أو عمل يخشى منافسته ، كما لا نجعل الدواعي أو الدعاوى عنده للتعالي إلى ذروة التفرد بالفضل ، بل لا نجعل أمثالها عند معظم المشتغلين بالثقافة من المشاركة والمغاربة قبيل زمنه إلى ما بعده ، وذلك خلال حقبة الجمود التعسة التي أظلم فيها تاريخنا قرابة ألف سنة حتى أضواء مع نهضتنا الحديثة ، فلنا معها إلى قصد الأمور ، وصرنا نعاف مبالغاتهم ونجمل منها ، بعد أن كان معظمهم — ولا سيما أهل الأدب ومنتهجليه — يستجيبون لدواعيها وان بلغت حد السخف والإحالة .

ولسنا نجعل أيضاً أثر المبالغة في عناوين الكتب خلال تلك الحقبة التعسة ، ومن ذلك — في حدود دعوى التفرد — كتاب «الفريد» لابن الراوندي قبيل زمن مؤلفنا ، وكتاب «يتيمة الدهر» للثعالبي بعيد زمنه ، (٤٢٩) ثم كتاب «دمية القصر» للباخرزي (٤٦٧هـ) ، و«زينة الدهر» للوراق (٥٦٨هـ) وخريدة القصر «للأصفهاني (٥٩٧هـ) و «العقد الفريد في تاريخ الملك السعيد» ومئات غيرها من الكتب تجري مجراها في المبالغة والتألق ، وأن لم توصف أو وصفت بما يدل على «التفرد» ولعل النساخ خلطوا بين الكتاب الأخير هنا في عصر لاحق وكتاب مؤلفنا فزاد واصفه «الفريد» في عنوانه محاكاة له أو زاده تعظيماً له ، أو لعله أخرى مقصودة أو غير مقصودة .

في طلب الوجاهة والثراء والنباهة والمتعة ، عن طريق الحظوة في بلاط مواليه بالمدح والمناذمة لمنافسة النظراء .

والغالب على الندماء وسائر البلاطيين المساكن أن يكرنوا صوراً باهتة أو ممسوخة لسادتهم أو أبواقاً تردد أصواتهم فلا يخالفونهم في رأى ولا مذهب مهما تتقلب السياسة ، ولا بد من تقلبها مع الاستبداد ، ومن هنا يغلب عليهم الرياء حيث يريدون أو لا يريدون وان كانت نفوسهم تخاو من الحماسة والجد في حلاوة الولاء ومرارة العداء ، وهذا الضعف في مؤلفنا هو ما أوقع الاضطراب في أحكام المؤرخين عليه : فبعضهم يتهمون به بأنه ناصبي لما ظهر لهم من تعصبه للأمويين ، ومن ذلك أنه عد معاوية بن أبي سفيان رابع الخلفاء الراشدين ، وبعضهم اتهموه بأنه شيعي واستغربوا ذلك منه لأن مواليه كانوا أمويين ، ويؤيدهم ما أورده في عقده من ثناء على العلويين والعباسيين ، ولكن مؤلفنا برئ من النصب والتشيع معاً ، وفي أحواله وأحوال بيئته ما يفسر ذلك على ما أوضحنا وأشرنا إليه من قبل ، ويزيده تفسيراً فهم طبيعة مؤلفنا ، فليس من شأن النديم أن يكون من شهداء الحق أو ضحايا الباطل في ولاء ولا عداء .

ومن شأن الطبائع اللينة عند أصحابها — كالندماء — أن تمضى مع الهوى في المغالطة حيث تلزم وما أكثر ما تلزم ، فلقد قيل في مؤلفنا أنه تاب بعد الشيخوخة وألف قصائد في الزهد سهاها «الممحصات» يتحدى بها قصائد مثلها وزناً وقافية كان قد نظمها في اللهو والغزل أيام قوته ، وقد تصح توبة إنسان مما يراه خطأ ولا سيما عند الشيخوخة أو عند الضعف بعامة فأما التوبة عن المزاج فشئ وراء طاقة اللحم والدم ، والدليل على ذلك بقاء الغزل واللهو في نفس مؤلفنا على ما أظهر من ذلك في عقده الذي ألفه بعد أن أمعن في الشيخوخة ، وقد تكون توبته من دلائل إسرافه على نفسه في الملذات ، كما قد يكون من دلائل إسرافه — مع ضعف بنيته — أنه أصيب بالفالج قبل موته بأعوام ، وهذا رأينا في مؤلفنا البارع وأندلسه بأوجز ما يسمح المقام .

شهادات الشهود أو أفضية القضاة ودواعيها وأسنادها فهذه كلها - مهما يكن من صوابها أو خطئها - لا تغني الباحث المجتهد عن الوقائع شيئاً لا في الاتجاه إلى الحق ولا في الاطمئنان إلى الصواب ، وقد توقع الباحث في الخطأ أو تسايه الاطمئنان الكافي على حكمه . أما إذا قصد الباحث أن يقف على الشهادات والأفضية وما يتصل بها في ذاتها فهذه قضية جديدة ينبغي له ألا يخلط بينها وبين قضيتها الأولى ، ولكنه قد يخلط مضطراً إذا وجد أن مادة الوقائع في الأولى ناقصة فيتم نقصها من الثانية ، فإذا لم تدعه هذه الضرورة أو لم تكن القضية الثانية في ذاتها من قصده فهو من أهل التقليد . والحق قائم في صميم الوجود والموجودات ، يشرف الناس بعلمه ويضارون بجهله ، ولا يشرفه هو أن يراه إنسان ولا يضيره أن يعنى عنه غيره .

وعقولنا فينا ، والعقد بين أيدينا ، فإدراك الوقائع وأسنادها قائمة ، والحكم بعد ادراكها يسير ، ولذلك نترك كل ما قيل في العقد وصاحبه مدحاً وقدحاً وننظر في العقد نصاً - وينبغي في كل أثر أن تتوالى ، عليه نظرتان لا واحدة : إحداهما إليه في علاقته بصاحبه ، وثانيتهما إليه في ذاته ، وترك النظرة الأولى إلى موضعها في هذا البحث ونتجه بالثانية إلى العقد في ذاته . وليلاحظ أن أقل قليله من إنشاء مؤلفه ، ومعظمه مختارات لأصحابها ، فلا عمل له فيها غير اختيارها وتصنيفها ، ومهما ترتبط بمؤلفه منشأته ، أو يكن موردها منه ودلالاتها عليه - فليست قيمتها كلها متوقفة على نسبتها إليه . ومختارات العقد - وهي جل محتوياته - أولى بهذه النظرة المستقلة عن اختيارها ، فهي لا تعدو معه شأن السلع مع تاجرها لا صانعها . ومهما تكن براعة التاجر في اختيار سلعه وتأنقه في عرضها فإن قيمتها قائمة فيها مستقلة عن صانعها بل تاجرها أيا كانت خبرته .

ومحتويات العقد - ولا سيما مختاراته - ذات قيمة عالية في ذاتها عند طالب علم الأدب بمعناه الواسع ، وهو الأدب

وننظر أولاً إلى العنوان فنجد أن لفظ « الفريد » يؤدي في بعض الأحيان معنى « العقد » ، وننظر ثانياً إلى تعليل المؤلف للتسمية كتابه فلا نجده يعرض لذلك إلا في ختام مقدمته إذ يقول « لما فيه من مختلف جواهر الكلام ، مع دقة المسلك وحسن النظام » ثم يورد تقسيمه للكتاب وبه يختم المقدمة ، وليس فيما قال هنا إلا ما يسوغ تسميته « العقد » دون ذكر شيء يوحى بصفة « الفريد » وننظر ثالثاً في كتب أقدم من ترجموا لمؤلفنا من علماء المشاركة والمغاربة فلا نجدهم يذكرون لكتابه اسماً غير « العقد » ومن هؤلاء ابن كثير ، وابن خلكان ، وابن العماد الحنبلي ، والحميدى ، والضبي ، وابن الفرضي ، وابن خاقان ، ويلحق بهم من أشاروا إلى الكتاب أو نقلوا عنه ، ومن هؤلاء ابن خلدون والقلقشندي والسيوطي وابن منظور ، ويؤيدهم الحاج خليفة في فهرسه « كشف الظنون » .

وأقدم من عثرنا عندهم على تسمية الكتاب (العقد الفريد) هو الأبشهي في كتابه « المستطرف في كل فن مستظرف » الذي كان واسع الانتشار منذ ألف حتى أوائل عصرنا ، ولعل هذا الانتشار مما مكن - بين عوامل أخرى - أن تشيع التسمية الخاطئة وتلصق عند كل من عرفوا « العقد » ولو كانوا من المحققين وأتباعهم الذين لا يجهلون خطأ هذه التسمية ، ومن عوامل شيوعها أن ذكرتها النسخ الخطية التي نقلت عنها طبعاته ، وأن كل ناشره أخذوا بها مع علم كثير منهم بخطئها ، ونرى الرجوع إلى اسم « العقد » مجرداً ، كما يرجح ذلك قول المؤلف ، وتؤكد أقوال أقدم مترجميه وبعض المحققين المتأخرين .

٢ - تقدير العقد

كل قضية تبسر مادة وقائعها جميعاً ينبغي لباحثها أن يحسك عليه مادتها ليستنبط منها وحدها حكمه عليها ما دام من أهل الاجتهاد ، ولا يبالي بما وراء ذلك من

الوصفي أو العام Literature وقيمتها أعلى من ذلك عند طالب فن الأدب بمعناه الضيق وهو الأدب الإنشائي أو الخاص ، أو الخالص belles lettres شعره ونثره — وهي تمثل التراث العربي الإسلامي ولا سيما الأدبي ، أصيله ودخيله ، منذ نبغ في الجاهلية إلى أيام مؤلفنا ، فلو أغنى مؤرخاً اجتماعياً أن يلم بالمادة الكافية من كتاب أدبي واحد لبيان المجتمع العربي وثقافته وحضارته نشأة وتطوراً خلال هذه الفترة التي تمتد أربعة قرون لأغناء العقد ، ولوجود فيه من المزايا فوق ذلك ما لا يجده في غيره من المراجع الأدبية من حسن الاختيار والتنظيم ، ولو غنّى طالب فن الأدب عندنا بكتاب واحد يتخرج به لأغناء العقد ، وزاده على ذلك معرفة بجوانب من علم الأدب ووسائله مما يفضل به العقد سواه .

فالعقد بين الموسوعات الأدبية عندنا جدير بصفة (الفريد) التي نحلها خطأ في عنوانه ، وليس معنى ذلك أنه جمع فضائل ليست لكل ما عداه من الموسوعات التي سبقتة ولحقته ، ولا أنه خلا من كل عيوبها ، ولكنه يعد خيراً منها في جملة ما حوى من فضائل ، وتعرى من عيوب ، فما من موضوع في تراثنا الأدبي أو فن له أو سبب إليه — خلال الفترة التي تناوَلها — العقد إلا وجدناه غالباً قد تمثل فيه على وفاء ، مع طائفة من أخباره وأخبار أصحابه ، فالكتاب عون لطالب التاريخ الاجتماعي والسياسي والفكري والحربي في تلك الفترة ، وهو كذلك عون لطالب فن الأدب وعلمه ، كما أن في العقد نصوصاً لا توجد في غيره من الكتب التي بين أيدينا ، لضياح الأصول التي نقلت عنها هذه النصوص أو خلفائها عنا . ولهذا كله كان العقد ولم يزل مرجعاً هاماً لمن يعنون بتاريخنا أو أدبنا في تلك الفترة ، وآية ذلك عشرات وعشرات من الكتب التي عولت عليه ، فقد اقتبس منه كثير من كتب المختارات المشبهة له ، بل اغترفت منه أحياناً ، وتلك هي الكتب التي صنفها بعده من يتعاطون

الأدب والتأليف في موضوعاته على طريقة مؤلفنا ، إما يمثل كفايته أو دونها ، وهؤلاء كثير في قدمائنا وقليل في محدثينا ، كما اعتمد عليه كثير من كتب العلماء المعنيين بالدراسة الأدبية والتاريخية والعلمية بعامه ، وهؤلاء بين قدمائنا قليل ، ولكنهم اليوم كثير ، سواء بين علمائنا أو بين المستشرقين .

وللعقد ثلاثة مختصرات أحدها لأبي اسحاق القيسي (١) الوادي أشي (٥٧٠ هـ) وثانيها لابن منظور المصري (٧١١ هـ) وثالثها لجماعة من المدرسين في عصرنا سموه (مختار العقد) وكلها لا تغني عنه ، ولكنها — مع كثرة الرجوع إليه ، وتعدد طبعته ، وكثرة التعرض لدراسته وترجمة صاحبه — تدل على اهتمام فضلائنا به قديماً وحديثاً . وينبغي أن نذكر في هذا المقام أن تدبر «العقد» يدعو إلى تعظيمه جملة مهما نعرف من معايب تفصيلاته ومنهجه ومراجعته ، وأبعد من ذلك ضيراً له ما لمؤلفه من المعايب مهما يكن أثرها في تأليفه ، فليس كل ما يزرى بالمؤلف يزرى بكتابه ، أو يشوه جملة بنيته وان مَسَّ بأثره بعض بنائه أو أجزائه أو شكله .

٣ — محتويات العقد

في صدد متابعتنا هنا للنظرة إلى «العقد» في ذاته — ينبغي أن نلفظ إلى أن محتوياته ومصادره ومنهجه شديدة الترابط في صميم بنيته ، مندمجة بعضها في بعض معاً ، فلو فصلنا الكلام عليها فيما بين بعضها وبعض لنقصت معرفتنا بها ، إلا أن نسد النقص بتكرار بعض الكلام ، فاجتناب النقص والتكرار معاً يدعونا إلى الكلام عليها معاً ، ولكن — ما دمنا لا نجد بداً من الفصل بينها — ينبغي أن ندرسها متجاوزة متلاحقة على أن نشير في بعضها إلى بعض . ونبدأ هنا بما لا مفر من البدء به ، وهو محتويات العقد التي تبلغ نحو سبعمائة ألف كلمة ، منها

(١) انظر ترجمته في بنية الوعاة رقم ١٨٢ .

مقدمته في نحو ألف كلمة ، وتليها أقسامه أو كتبه
الخمسة والعشرون : كل منها في موضوع خاص .

(١) مقدمة العقد

بدأها مؤلفنا بحمد الله ووصفه بما هو أهله من قدم
وبقاء وقدرة ووحداية ولطف وحلم ، وأعتب ذلك
بالصلاة على النبي ووصفه بالشافع المقرب أول المصطفين
وخاتم الأنبياء . وهذه صورة في وصف الله ونبيه غريبة
على موضوع الكتاب ، منافية لذوق البلاغة الذي يرمى
مقتضى المقام ، فالكتاب أدبيات ، والمقام يقتضى رعاية
ذلك ، فيوصف الله مثلاً بأنه وهب الإنسان اللسان
وعلمه البيان ، ويوصف النبي مثلاً بأنه البليغ الذي أوتي
جوامع الكلم ، ولكن هذه الصورة لا تستغرب من
مؤلفنا « النديم » الذي يرى في السماء صورة الأرض ،
ويتمثل آخرته على صورة دنياه ، ويتوهم غيب الوجود
كله على مثال ما يحضره منه ، وإن حاضره — مع
انحصاره — ليغلب رونقه على جوهره ، فهو لا يرى من
الصفات الإلهية على كثرتها غير الصفات السلطانية ،
ولا يرى في النبي غير زلفاه عند ربه ، وجدوى ذلك على
أتباعه ، ومنهم مؤلفنا بالضرورة .

ثم اعتسف مؤلفنا طريقه دالفاً إلى موضوع كتابه ،
فأشار إلى أن « أهل كل طبقة ، وجهابذة كل أمة قد
تكلموا في الأدب . . وأن كل متكلم منهم قد استفرغ
غايته . . في اختصار بديع معاني المتقدمين . . وأكثروا
في ذلك حتى احتاج اختصار منها إلى اختصار ، والمتخير
إلى اختيار » وأنه رأى آخر كل طبقة أعذب ألفاظاً
وأوضح طريقة من الأول لأنه متعقب الأول بادئ .
وهنا حدد مؤلفنا منهجه فقال : « ألفت هذا الكتاب ،
وتخيرت جواهره من متخير جواهر الآداب ومَحْصُولِ
جوامع البيان فكان جوهر الجوهر ولباب اللباب وإنما
لي فيه تأليف الأخبار وفضل الاختيار وحسن الاختصار
وفرش (تمهيد) في صدر كل كتاب ، وما سواه

فأخوذ من أفواه العلماء ومأثور عن الحكماء والأدباء ،
واختيار الكلام أصعب من تأليفه . . وقد قالوا : وافد
الرجل عقله . . فتطلبت نظائر الكلام . . ثم قرنت كل
جنس منها إلى جنسه فجعلته باباً على حديثه ليستدل
الطالب للخبر على موضعه من الكتاب ونظيره في كل
باب » .

ثم أشار إلى أنه في اختياره لأشرف جواهر الأدب
إنما يجرى على وصايا القرآن وبعض العلماء باختيار
أحسن من الأقوال ، وأنه مع ذلك عرضة للزلل لأن
الكمال لله وحده ، ومن ألف فقد استهدف للخصومة
إلا عند من يعدلون ، وقليل ما هم ، ثم قال « وحذفت
الأسانيد من أكثر الأخبار طلباً للاستخفاف والإيجاز
وهرباً من التثقل والتطويل ، لأنها أخبار ممتعة وحكم
ونوادر لا ينفعها الإسناد باتصاله ، ولا يضرها ما حذف
منها ، وقد كان بعضهم يحذف أسانيد الأحاديث من سنة
متبعة وشريعة مفروضة ، فكيف لا نحذفه من نادرة
شاردة ، ومثل سائر ، وخبر مستطرف ، وحديث
يذهب نوره إذا طال وكثر » وقد احتج لكل فكرة من
الآفكار السابقة بما يدعمها من أقوال السابقين كعادة
قومه وأمثالهم ممن يقوم اجتماعهم على أصول عريقة
محفوظة ، وكعادة روايتهم من الأخذ بسوابق السلف
وما يوصون به .

وختم بيان منهجه وحظه من كتابه فقال : « وقد
نظرت في الكتب الموضوعات فوجدتها غير متفرقة في
فنون الأخبار ، ولا جامعة لجمل الآثار ، فجعلت هذا
الكتاب كافياً شافياً جامعاً لأكثر المعاني التي تجرى على
أفواه العامة والخاصة وتدور على ألسنة الملوك والسوقة ،
وحليت كل كتاب منها بشواهد من الشعر تجانس
الأخبار في معانيها ، وتوافقها في مذاهبها ، وقرنت بها
غرائب من شعري ، ليعلم الناظر في كتابنا هذا أن لمغربنا
على قاصيته وبلدنا على انقطاعه حظاً من المنظوم والمثور »
ثم أشار إلى علة تسميته كتابه العقد على نحو ما قدمنا

في اسمه ، وختم مقدمته بأنه جزأه على خمسة وعشرين كتاباً : كل كتاب جزآن ، وأنه أفرد كل كتاب باسم « جوهرة » من جواهر العقد مع بيان موضوعه الخاص في اسمه ثم سرد أسماء كتب العقد أو جواهره على هذا النحو ، فكان سردها هو فهرسها في نهاية المقدمة .

(ب) كتب العقد

تقتضينا الأمانة أن نورد هذا الفهرس بحروفه على ترتيب المؤلف له ، وذلك وفق ما ذكر في مقدمته ، والزم اتباعه في سائر عقده ، ولكن يقتضينا التيسير على أنفسنا في فهمه والتعقيب عليه أن نزيد على ذلك شيئاً : ترقيمه ووضع وفق « الهندسة العتدية » على ما تخيله مؤلفه ، كأنه معلق في معرض الرؤية أو التزين لتظهر بعض خصائصه العقدية ، ولهذا نبداً الفهرس نازلين مع « جواهره » في الجانب الأيمن حتى نبلغ

الواسطة في منتصفه ، ثم صاعدتين بعدها مع « جواهره الثانية » في الجانب الأيسر إلى الختام ، وهذا هو النظام الذي آثرناه كما يبدو في الشكل الآتي :

وفي هذا الوضع يظهر التناظر بين جواهر كتبه أو كتب جواهره على الجانبين وبينهما الواسطة في « صورة العقد » مع اختلاف الموضوعين في كل جوهرتين متناظرتين ، كما يظهر الترابط بين كل جوهرة وجارتها ، وموضوع كل كتاب وجاره ، والأخير هو ما يعيننا ، إذ لسنا - ولا أسف - من جهابذة الجوهريين في عام الحجارة التي تدعى « كريمة » فلا علم لنا بها ولا حكم لنا عليها ، ونحمد الله على حفظنا من جهيدة الآداب الكريمة للعلم بها والحكم عليها ، « وكل ميسر لما خلق له » فلنتأمل الصلات المنطقية بين موضوعات الكتب لنعرف ما بينها من التفكك والترابط ، أو الخلل والانتظام ، ثم لنتأمل خلال كل كتاب لنعرف ما أوعاه

نظام العقد

- | | |
|---|---|
| ١ - كتاب اللؤلؤة في السلطان | ٢٥ - كتاب اللؤلؤة الثانية في التنف والهدايا والفكاهات والملح |
| ٢ - كتاب الفريدة في الحروب ومدار أمرها | ٢٤ - كتاب الفريدة الثانية في الطعام والشراب |
| ٣ - كتاب الزبرجدة في الأجواد والأصفاد | ٢٣ - كتاب الزبرجدة الثانية في بيان طبائع الإنسان وسائر الحيوان وتفاضل البلدان |
| ٤ - كتاب الجانة في الوفود | ٢٢ - كتاب الجانة الثانية في المتنئين والمرورين والبخلاء والطفيليين |
| ٥ - كتاب المرجانة في مخاطبة الملوك | ٢١ - كتاب المرجانة الثانية في النساء وصفاتهن . |
| ٦ - كتاب الياقوتة في العلم والأدب | ٢٠ - كتاب الياقوتة الثانية في علم الألحان واختلاف الناس فيه . |
| ٧ - كتاب الجوهرة في الأمثال | ١٩ - كتاب الجوهرة الثانية في أعاريض الشعر وعلل القوافي |
| ٨ - كتاب الزمردة في المواعظ والزهد | ١٨ - كتاب الزمردة الثانية في فضائل الشعر ومقاطعته ومخارجه |
| ٩ - كتاب الدرّة في التعازي والمرأى | ١٧ - كتاب الدرّة الثانية في أيام العرب ووقائعهم . |
| ١٠ - كتاب اليتيمة في النسب وفضائل العرب | ١٦ - كتاب اليتيمة الثانية في أخبار يادوالحجاج والطالبيين والبرامكة |
| ١١ - كتاب العسجدة في كلام الأعراب | ١٥ - كتاب العسجدة الثانية في الخلفاء وتواريخهم وأيامهم |
| ١٢ - كتاب المحبّة في الأجوبة | ١٤ - كتاب المحبّة الثانية في التوقيعات والفصول وأخبار الكتبة |
| | ١٣ - كتاب الواسطة في الخطب |

من غوال ، فلهذا وذلك جمع مؤلفنا « الجوهري الأديب » كل خبرته في فن الجهبذة بكرا ثم الجواهر في عالم الحجارة وعالم الآداب .

ونلاحظ في الكتب أنها يمكن أن تقسم ست مجموعات هذا ترتيبها : الأولى خاصة بالملوك والثانية خاصة بفن الأدب الخالص وتعليمه أو « البيان والتبيين » كما يقول الجاحظ ، والثالثة خاصة بالتاريخ ، والرابعة خاصة بالشعر ويتصل به الألحان والخامسة خاصة بالطبائع أو علم النفس ، والسادسة خاصة باللطائف حسية ومعنوية .

وهذا النظر يبين لنا أن الكتاب العاشر « في النسب » كان ينبغي نقله من وسط المجموعة الثانية (٦ - ١٤) الخاصة بالأدب لأنه ليس من موضوعها ، إلى مكانه المناسب قبل المجموعة الثالثة (١٥ - ١٧) الخاصة بالتاريخ فيكون أولها ، لأنه من موضوعها وأساس لها ، كما كان ينبغي نقل المجموعة الرابعة (١٨ - ٢٠) عقب المجموعة الثانية مستقلة عنها أو متصلة بها لأن السابقة منهما في الأدب الخالص ، واللاحقة في الشعر ووسائله ونقده وأخبار أهله وما يصحب التغني به من الألحان ، ولا بأس بما وراء ذلك من ترتيب المؤلف لكتب كل مجموعة فيما بين بعضها وبعض . وينبغي التفتن إلى قلة الدراسة في هذه الكتب ، فهي معرض مختارات من الأقوال مأخوذة من مصادرها ، وليس للمؤلف فيها غير سطور في صدر كل كتاب هي فرش له ، ثم تعقيبات بحمل طويلة أو قصيرة على قليل جداً من المختارات في شرح غوامض بعضها ، أو في نقد غيره أو الدفاع عنه ، ثم شواهد من شعره في مناسباتها ، وله في ختام الكتاب الخامس عشر « أخبار الخلفاء وتواريخهم وأيامهم » جزء خاص بأمراء الأندلس المروانيين : يتناول تراجمهم وبعض أخبارهم ، صاغها كما صاغ قليلاً مثلها بقلمه ، وأهم ما له في هذا الجزء هو أرجوزته في بعض وقائع لناصر : كل منها في سنتها الهجرية ، وهي تبدأ مع إمارته

سنة ٣٠٠ هـ إلى سنة ٣٢٢ ، ثم أوقفها مع أن مؤلفنا عاش بعدها إلى سنة ٣٢٨ ، وامتدت إمارته الناصرية حتى سنة ٣٥٠ وهذه الأرجوزة هي خاتمة الكتاب الخامس عشر .

وأهم ما للمؤلف من دراسة غير ذلك هو الكتاب التاسع عشر « في أعاريض الشعر وعلل القوافي » ، وفيه استقصى مسائل العروض والقوافي كما وضعها الخليل دوائر ثم بحوراً ، وما أهمل واستعمل من هذه البحور ، وما زيد عليها بعد الخليل مع أسماء مصطلحاتها جميعاً وقد أوردتها نثراً ونظماً واستشهد لها من شعره وشعر غيره على نحو لا نظير له في الكتب الخاصة بهذا العلم منذ عهد الخليل عبقرينا الرياضي العظيم حتى اليوم ، فالكتاب مرجع لملم العروض والقوافي لا يستغنى عنه طلابه .

وما عدا هذا القدر اليسير ونبد أخرى في عقده فهو من آثار المشاركة دون الأندلسيين ، وليس للمؤلف فيه إلا اختياره وتصنيفه وفق ما اجتهد في الاستحسان والتأنيق ، وقد عول المؤلف في مختاراته على المشاركة أكثر من مواطنه كما سنبين في مصادره ، وهو يورد في كل كتاب فضلاً من المختارات المتصلة بموضوعه من أفضل آيات البلاغة العربية . ولو مضينا في سرد الموضوعات الفرعية لكل كتاب وما تفرغ منها لاحتاجت عنواناتها منا إلى عشرات الصفحات فنكتفي بعرض وجيز سريع لبعض الكتب ليكون رمزاً إلى مضامينها ، ومثالاً لغيرها .

وأولها « كتاب اللؤلؤة في السلطان » تدور مختاراته حول المعاني الآتية : ضرورة السلطان وحقوقه ولزوم نصحه وطاعته ، وحقوق رعيته في العدل بينها وتفقد أحوالها واعتماد صلاحها على صلاحه ، وأعدائه من الجلساء والوزراء والولاة والقضاة ، وأخلاقه ومشورته واستبداده وحجابه ، والاذن عليه ، مع أخبار كثيرة لبعض الحكام ومن كان لهم من الأعوان ، وما كان لهؤلاء وهؤلاء من أحكام وأحوال في الولاية والعزل .

يخلو هذا الكتاب من ذكر الوفود إلى أمراء الأندلس مع كثرتها ولا سيما الناصر الذي توالى على بلاطه الوفود من أنحاء الشرق وأوروبا لموم سياسية خطيرة على ما أوضحنا في ترجمة المؤلف .

وخامسها « كتاب المرجانة في مخاطبة الملوك » يزخر بأقوال في توضيح معنى البيان وما قيل في خطره وجدواه عند الملوك ، وفي تقبيل أيديهم ومن كره ذلك ، وفي مدحهم والتزلف إليهم واستعطافهم وتذكيرهم بالذمام إليهم وحسن التخلص من المآزق أمامهم ، وأخلاقهم من العفو وبعد الهمة ، والمراسلات منهم وإليهم عند العرب والعجم ولا ذكر في هذا الكتاب أيضاً لأمرء الأندلس .

وحسبنا تحليل هذه الكتب الخمسة التي تتكون منها المجموعة الأولى في الملوك : وأولها في الملك وشرفه ، ثم يأتي الثاني في أهم ما يلزم الملك وهو القوة وأسبابها ويلى ذلك كرمه لتأليف القلوب حوله ، وليس ألزم للأمير بعد الشجاعة من الكرم ولم يكن عند العرب في مأثورهم أعلى من هاتين الفضيلتين ، ولا يدور تاريخهم ولا أدبهم أكثر مما يدور عليهما ، أو يكثر كما يكثر من المدح والتمدح بهما ، ويأتي بعد الجود موضوع متصل به وهو الوفود ، فيتناول أكرامها وقضاء حاجاتها على اختلاف مطالبها ويلى ذلك الكتاب الخامس وهو متصل بسابقه فهو يرسم للوافدين وغيرهم (آيين) البلاط أو آدابه على اختلاف الأحوال .

وأما المجموعة الثانية من الكتب وموضوعها « البيان والتبيين » فتضم ثمانية كتب (ثسادس حتى الرابع عشر) (مع إخراج العاشر) وهي تضم مئآت المعاني ، ومئات الأقوال في توضيحها من المختارات القيمة التي تمثل البلاغة العربية في أزهى عصورها القديمة ، كما تمثل كل الموضوعات والمعاني والقوالب الأدبية التي عرضت خلالها هذه البلاغة شعراً ونثراً .

وثانيها « كتاب الفريدة في الحروب ومدار أمرها » تتوارد مختاراته في صفة الحروب ووقائعها وأخلاق أهلها والاستعداد والمشورة فيها ، وأدواتها من الخيل والسلاح ، وتدريب الجيوش عليها ، وسياستهم قبلها وخلاها وبعدها ، ورسائل الولاة لقوادها ، وذكر مشهورى فرسانها وأفراسها وأدواتها في الجاهلية والإسلام ، ثم ختم الكتاب بباب طويل عن حروب الأزارقة وتاريخهم وأبطالهم وآرائهم ، وتفرقهم ، وأقوال كل فرقة^(١) ، ومن أهم ما انفرد به العقد هنا محضر جلسة ينسب إلى المهدي العباسي حين شاور أهل بيته وقواده في حرب خراسان ، ذكر فيه كل ما دار من حوار بينهم حتى استقروا على رأى ، وهذا المحضر السياسي الحربى لا نعرف له نظيراً في أدبنا العربى القديم وهو متحل فيما نرجح^(٢) ، ولكنه نموذج للكتابة الأدبية البليغة في موضوع مبتكر على صورة مبتكرة بغير تال ، كما أنه نموذج لهذه الكتابة الناضجة معزل عن الدواوين في وقت مبكر هو العصر العباسى الأول .

وثالثها « كتاب الزبرجدة في الأجواد والأصفاد » (العطايا) يفيض بالمختارات في مدح الجود وذم البخل وذكر الأجواد - ولا سيما أعيانهم - في الجاهلية والإسلام وأخبارهم وعطاياهم وأحوالهم ودواعيهم إلى الكرم وما قيل فيهم شعراً ونثراً .

ورابعها « كتاب الجمانة في الوفود » يذكر أكثر من خمسين وفدأ من الوفود العربية أفراداً وجاعات ، منها ما كان في الجاهلية على كسرى في فارس ، وملوك العرب في الحيرة واليمن ، ومنها ما كان في الإسلام إلى أمرائه من عهد النبي إلى عهد الواثق العباسى (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ) وذلك على اختلاف أغراض الوافدين وصفاتهم رجالهم ونسائهم ، وما قيل لهم وما قالوا ، مع كتب وعهود من النبي لبعض الوافدين عليه ، ومن العجب أن

(١) انظر النموذج الأول في آخر هذا البحث ص ٣٠ .
(٢) تاريخ المحضر سنة ١٧٠ هـ ، والمهمل مات سنة ١٦٩ هـ .

(ح) مصادر العقد

في بيان محتويات العقد أشرنا إلى أن معظم مختاراته من التراث الأدبي للمشاركة ، فكيف تهباً له ذلك ولا دليل يقطع برحلته إلى المشرق كدأب كثير من مواطنيه طوال الحكم الإسلامي بالأندلس ؟

لا شك أن تراث المشاركة على اختلاف مجالاته كان ميسوراً في الأندلس قبل مؤلفنا وفي عهده ، نقله إليها كثير من أبناءها الذين تقاطروا في طلبه إلى المشرق ، كما نقله علماؤه المشاركة الذين رحلوا إلى الأندلس فشرروه فيها ، ولم يقتصر فضل نقله على ما وعته منه خوافظ الفريقين وكتبهما فحسب ، بل انتقل إليها أيضاً مع نقل كتبه الأصيلة كما دونها أكبر علمائه وأدبائه المشاركة وكل ذلك كما أشرنا قد جد في طلبه أمراء الأندلس الذين سبقوا مؤلفنا وعاصروه ، وقد نجحوا هم ورعاياهم في تحقيقه بوسائل مختلفة ، فكان أدب المشاركة وسائر تراثهم معروفاً في الأندلس قريباً مما عرف في المشرق ، وإن لم ينبغ أهلها في إنشاء هذا التراث نبوغ أهل المشرق ، فالعلم بهذا التراث - ومنه الأدب - قريب هنا في طبقته ونشاطه من نظيره هناك ، ولكن فنه أو ابتكاره في الأندلس دون نظيره هناك طبقة ونشاطاً .

ولقد عول مؤلفنا في الاختيار لعقده على كثير من كتب المشاركة ذاتها أكثر من اعتماده على نقول الأندلسيين منها ، وأهم مصادره « عيون الأخبار » لابن قتيبة فقد اعتمد عليه في مختاراته ، وأهم جوانب منهجه^(١) بل عنوان كتابه ، وتكفي موازنة عاجلة بين الكتابين لمعرفة الصلة الأساسية القوية بين الكتابين محتوي ومنهجاً وعنواناً ، وإن كان هذا لا ينقص من قدر العقد شيئاً ، بل يبقى العقد بعد كل تجريح أفضل

(١) قسم ابن قتيبة كتابه عشرة كتب في السلطان ، والحرب ، والسود ، والطبائع والأخلاق ، والعلم ، والزهد ، والإخوان ، والحوائج ، والطعام ، والنساء .

وبهذه المجموعة تتمصل المجموعة الرابعة وتضم ثلاثة كتب (١٨ - ٢٠) الأول في علم الشعر ونقده وأحوال أصحابه والثاني في معيار الشعر وهو العروض والقوافي وقد بيناه ، والثالث تتمصل بما يصحب الشعر وهو الموسيقى أو الألحان : وفيه كثير من الأصوات وأصحابها واختلاف آراء الناس في الاستماع لها . وأما المجموعة الثالثة في التاريخ فتضم أربعة كتب (١٠ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧) وهي خلاصة تاريخ العرب السياسي والاجتماعي منذ الجاهلية حتى عصر المؤلف .

وأما المجموعة الخامسة في الطبائع فتضم ثلاثة كتب (٢١ - ٢٣) وفيها خلاصة معارف العرب الخاصة بالطبائع أو مواد علم النفس العام والنسائي والحيواني والمرضى الخاص بالشواذ ، وأما المجموعة السادسة والأخيرة في اللطائف فتشمل الكتابين الأخيرين (٢٤ - ٢٥) والأول خاص باللطائف الحسية من الأطعمة والأشربة وكل معارف العرب العامة في التغذية وطبها وآرائهم في مباحها ومحظورها ، والثاني في اللطائف المعنوية من التنف والفكاهات والملح وأخبار أهلها وهي تضم مئات من هذه الطرائف ، فالعقد موسوعة ضخمة قيمة لتراث العرب الأدبي بخاصة والثقافي بعامه ، ولا نظير له في ذلك بين موسوعاتنا الأدبية .

ونشير إلى أن في العقد نصوصاً لم تكن في أصله حين وضعه مؤلفه ، ولا سبيل إلى تمييزها من سواها بعلامة من داخلها لأن الكتاب جمع وسرد ، وإنما تميز بعلامات من خارجها كالتاريخ مثلاً ، فإذا صح أن مؤلفنا توفي سنة ٣٢٨ هـ كان من أوضح النصوص الدخيلة ما جاء من أخبار العباسيين وكتابهم الذين حكموا بعد هذا التاريخ ، كما أن أخبار العباسيين منذ عهد المعتمد يشوبها حذف واضطراب ، وليست الزيادة بدعاً في النظائر القديمة للعقد ، إذ كان مالك النسخة إنما يقتنيها لنفسه ، ونرجح وقوعها في نسخ مشرقية .

من «عيون الأخبار» وأمثاله وليس يخفى على الفقيه بلغتنا كيف تصير «العيون» مع ترف مؤلفنا وتأنقه «جواهر» كى ينظم له منها عقده ، والنسب بين الكتابين فى المحتوى أوضح ، وهو بين المنهجين أشد وضوحاً ، وإذا عرفنا أن ابن قتيبة وطبقته من المشاركة أقرب زمناً من مؤلفنا ، وأن ابن قتيبة كانت له بين الأندلسيين منزلة الإمامة فى شباب مؤلفنا حتى كان يزرى بالثقف عندهم أن تخلو مكتبته من آثاره^(١) - لم ننتظر من مؤلفنا إلا الاعتداد فى المشرقيات على ابن قتيبة وطبقته أو من سبقوه بقليل أكثر من اعتمادهم على الأبعدين منه .

ومؤلفنا لا يشير فى مقدمة عقده إلى مصدر واحد وإن كان قد ذكر أن جواهره «من أفواه العلماء ومأثور الحكماء والأدباء» وندير أن يشير خلال العقد إلى مرجع ، وأكثر ما يتندر بذلك عندما ينقل قولاً كى «ينقذه» أو «يبوخه» كدأب الندماء ، ويزيد الأمر عسراً فى تتبعه - حذفه للأسانيد على غير عادة العلماء يومئذ ، وتوزيعه المختارات فى أماكن متفرقة ، وتصرفه فى متونها أحياناً ، ولذلك جاءت على صور مختلفة ، ولا تتعرض لأسباب ذلك وإن ضيع علينا بعض معالم الطريق إلى مصادره .

وأهم المراجع التى نتيبها فى العقد بعد «عيون الأخبار» هو «كتاب الأشربة» و «فضل العرب على العجم» و «الشعر والشعراء» لابن قتيبة أيضاً و «الحاسن والأضداد» و «البيان والتبيين» و «البخلاء» و «الحيوان» و «فضل قحطان على عدنان» للجاحظ ، و «الكامل» و «الروضة» للمبرد و «البنقاظ» و «أيام العرب» لأبى عبيدة و «تاريخ الأمم والملوك» للطبرى و «العروض» للخليل ، و «كتاب المنثور والمنظوم» لأحمد بن طيفور ، و «كتاب الأمثال» و «طبقات فحول الشعراء» لابن سلام الجهمى ، و «الكتاب» لسيبويه ،

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٣٣ .

ومسند ابن أبى شعبة وكتب ابن المقفع ، ولأريب أنه اعتمد على كتب أخرى للمشاركة إما فى أصلها وإما فيما نقله عنها مواطنوه أو غيرهم فى توألفهم : سواء كان النقل مباشراً أو غير مباشر . ومن مصادره دواوين الشعراء ومجموعات الأشعار الخاصة والعامة فى المشرق ومن ذلك ما لأبى تمام وكان قد لقيه فى المشرق عثمان بن المثنى الشاعر القرطبي فقرأ عليه ديوانه ونقله معه إلى الأندلس^(١) وكان عثمان هذا من شيوخ مؤلفنا أشار إليه ونقل عنه فى عقده ، ومن مصادر مؤلفنا أيضاً شيوخه ومنهم عثمان هذا وغيره ممن أشرنا إليهم فى ترجمته ، وكل واحد من هؤلاء قرطبي رحل إلى المشرق فى طلب العلم ، وكان من أعلامه فى عصره .

ومؤلفنا ينقل عن كتب الروم والعجم فى الموضوعات التاريخية والأدبية والسياسية وغيرها ، كما ينقل عن بعض الكتب المقدسة ونحوها من الكتب الدخيلة ، ونرى أن مأخذه عنها غير مباشرة ، وأنه نقل عن المصادر العربية التى نقلت قبله عن هذه الكتب المترجمة : من ذلك مثلاً «عيون الأخبار» الذى نجد فيه نقولاً مترجمة أخذها عنه العقد^(٢) ، ومثله فى ذلك «البيان والتبيين» للجاحظ ، وهذان وغيرهما يأخذون معارفهم الأجنبية عن كتبها التى ترجمت إلى العربية فى أوائل العصر العباسى منذ عهد المنصور حتى عهد المأمون ومن بعده ، وهذه المترجمات تشتمل على معارف هندية وفارسية ويونانية وسريانية ، وعلى معارف دينية بين يهودية ومسيحية وصابئية ومجوسية وبوذية ، بل إن بعض هذه المعارف كان شائعاً بين العرب فى الجاهلية حتى دخل فى مأثورهم الأصل كأنه منه ، والمأثور العربى من أقدر المأثورات على تمثل ما يدخل عليه من المأثورات القومية الأخرى ،

(١) بغية الوعاة رقم ٣٢٤ ، والمغرب ١ - ١١٢ .

(٢) ترجم كثير من هذه المصادر ولا سيما الدينية يومئذ ، كما يصرح ابن قتيبة بذلك ، وقد اطلع عليها ، وفى نقله عنها يقول «قرأت» (انظر كتابه «مشكل القرآن») .

فما أسرع ما يدخل في بنيته حتى يتعرب، وتزول معالم غرابته، إلا أن يقرن بما يدل على أصله الغريب، وهكذا التعريب واضح في الحكم والنوادر والوصايا وأمثالها من المأثورات حتى الألفاظ الغريبة لا تدخل لغتنا حتى تتعرب فتدخل في مادة ووزن عربيين، وتجد لها من سعة مادة اللغة العربية ومعانيها وتعليقات اللغويين وعصبيتهم وتعاليمهم وجهالهم باللغات الأجنبية ما يساعد على ضياع أصلها الغريب أو إخفائه، فلا يعثر عليه إلا بعد جهد جهيد.

(د) منهج العقد

خلال كلامنا على اسم العقد ومحتوياته ومصادره وترجمتنا لمؤلفه أشرنا إلى بعض سمات منهجه بعامته، وما ذكره منها المؤلف في مقدمته بخاصة، وهنا نلم بجملته هذه السمات، ونعقب عليها بأوجز ما يسمح المقام:

١- اختار المؤلف (لعقده) من «جواهر» الأدب المنشور أو «عيونه» أشرفها عنده وهذه المختارات متنوعة: فأخبار وخطب وحكم ورسائل ونوادر وأمثال ونحوها من أنواع النثر البليغ، وقد ألحق بها مختارات من أشعار غيره تناسبها شرفاً ومعنى، وقرنها بمثلها من «غرائب شعره» لتمثل في معرض عقده حظه وحظ وطنه الأندلس من الأدب، وبين في مقدمته أنه اتبع في الاختيار وصية قرآنية ووصايا لبعض العلماء ذكرها، وهي داعية كلها إلى تتبع آيات البيان والأخذ بأحسنها، والمؤلف بهذا يرضى في نفسه ذوق النديم وذوق الأديب وذوق المتدين وذوق النقيب المعرق الذي يسير على هدى مأثوراته وموروثاته عن كرام أسلافه.

٢- «صنف» المؤلف هذه المختارات المثورة أي قسمها وفق «صنوفها» في المعنى، ثم وضع كل مختار منها مع صنفه أو نظيره أو شكله في معناه وموضوعه، ثم أضاف إليها مختاراته الشعرية وفق هذا التصنيف، فوضع

كل مختار في العقد هو موضوعه، وذلك - كقول المؤلف - «ليستدل الطالب للخبر على موضعه من الكتاب ونظيره في كل باب» وبهذا يرضى مؤلفنا في نفسه تلك الأذواق المختلفة التي أشرنا إليها.

٣- حذف المؤلف الأسانيد من المختارات إلا نادراً، والغالب عليه - إذا ذكر سنداً - أن يكتفى ببعضه ولا يستوعبه كما كان يستوعب أهل عصره، وغرضه من ذلك وما سبقه هو التخفيف مع الحرص على الفائدة، فان حذف الأسانيد لا يضير المختارات، وذكر الأسانيد لا ينفعها كما صرح المؤلف في مقدمته، وأهم ما يتوخى النديم والأديب من النصوص هو عناصرها وفحواها وموقعها من نفسه وهذه قائمة في داخل بنيتها لا خارجها، وحذف الأسانيد أو خطوها لا يغير شيئاً من الغرض الترفيهي أو الأدبي أو التربوي للنصوص.

٤- حاول المؤلف أن يفى في كتابه بكل المعاني أو الموضوعات الأدبية، حتى يكون كتابه بهذه الفضيلة وغيرها أتم من نظائره السابقة في الأدب وأبعد عن نقائصها، وقد نجح في ذلك، وكان باعته عليه طلب الكمال لا ادعاء القدرة عليه فقد «انفرد الله بالكمال ولم يبرأ أحد من النقصان» كما ذكر في مقدمته نقلاً عن «بعض الكتب» وقد حصر الموضوعات الكلية للأدب فوجدها خمسة وعشرين، وهكذا قسم مختاراته أو صنفها بين هذه الموضوعات فجاءت أصنافها بهذا العدد، وسمى كل صنف كتاباً، وأضافه إلى إحدى الجواهر مع بيان موضوعه في العنوان، ورتب أسماء كتب جواهره وفق «الهندسة العقدية» ليصبح له اسم العقد وجواهره على نحو ما أشرنا عند الكلام على اسم العقد ومحتوياته.

٥- ثم إن المؤلف يشير في مقدمته إلى أنه جزأ كل كتاب جزئين وأن عقده لذلك خمسون جزءاً، والكتب واضحة الحدود بعناوينها وموضوعاتها المختلفة، ولكن الجزئين في كل كتاب غير واضحين بعنوان أو موضوع

ولا واضحين بغير ذلك إلا نادراً ، ومن النوع الأخير سادس الكتب وهو « كتاب الياقوتة في العلم والأدب » والتاسع عشر وهو كتاب « الجوهرة الثانية في أعاريض الشعر وعلل القوافي » .

٦- ولا يشير المؤلف في مقدمته إلى المنهج الذي توخاه . في داخل كل كتاب إلا أنه جزأة جزأين ، وقد أوضحنا رأينا في ذلك ، ولكننا نجده يقسم كل كتاب أبواباً وفصولاً في موضوعات فرعية ويضع لأكثرها عناوانات مستقلة ، وهذه الفرعيات وما تتفرع إليه من أقوال لا تتبع منهجاً معيناً في داخل كتابها المستقل غير محض السرد كما يتفق الموقع ، فلو قدم أو أخر شيء من الفرعيات أو ما يتفرع منها عن نظيره داخل إطارها الجامع لها - لما تغير الأمر ، ولو سقط شيء لما أوجبت العلاقة المنطقية بينه وبين غيره الإحساس بنقصه ، والأمر يختلف في المختارات ذات الصلة التاريخية كالوفود والأنساب والخطب ونحوها فإنها تتوارد على المنهج التاريخي فالأقدم هو الأسبق ، وكذلك المعلومات التي يقوم بعضها على بعض كمسائل علم العروض والقوافي فإن الأسس تأتي أولاً ويلها ما يقوم عليها .

٧- وعلى وفق « الهندسة العقدية » تتناسب جواهر كل عقد لوناً وحجماً مما لا نخوض فيه جهلاً به واستغناء عنه ، ولأن قوام الشبه بين العقدين غير حقيقي ولا عقلي ولا خيالي بل هو وهمي شخصي محض لم يلفقه غير وهم صاحبه ، ولكننا نشير إلى أن المؤلف لاحظ مثل هذا التناسب بين كتب العقد في انتظامها الحقيقي وفق معانيها العقلية والأدبية ، مع بعض الخلل في هذا النظام على النحو الذي بيناه عند الكلام على « محتويات العقد » ونلاحظ أن كتب العقد لا تتناسب حجماً وهذا لا يضير المنهج شيئاً .

٨- وفي صدر كل كتاب فرش (أى تمهيد) له من إنشاء المؤلف ، ولا يعدو أن يكون كل فرش سطوراً قليلة تخلو من الدراسة التي تلم بمعاني الكتاب الذي يفرش

له أو تلم بوجهته أو تنير شيئاً فيه ، بل الفرش حيناً إشارة مبتسرة إلى جملة الموضوع أو الحاجة إليه ، وحيناً إشارة إلى موضوع الكتاب الذي انطوى ثم موضوع الكتاب الذي يفرش ، وحيناً يكون الفرش مجرد فاصلة مع العنوان تدل على انتهاء كتاب وابتداء غيره .

٩- يعتمد العقد على النقل أو الرواية كنظائره من كتب الأدب ، ويميزه منها حظه القليل من آثار المؤلف ، ومن ذلك فرشه لكل كتاب ، وتعليقه على بعض المختارات بشرحه أو نقده أو الدفاع عنه أو التصرف في مثله ، أو الموازنة بينه وبين غيره ، وقد يلحقه - إذا كان شاهداً من شعر غيره - بشاهد أو شواهد من شعره هو تنمياً له أو تحديداً ، وقد يسوى بينهما أو يفضل شعره على شعر غيره عدلاً أو ظملاً ، إلا الكتاب التاسع عشر فهو بقلمه ، ومهما يكن من شأن العقد فإن النقل فيه غلب على الإنشاء ، وبحظه القليل من إنشاء صاحبه يفضل على ما عده من التواليف إذ كان « التأليف » يومذاك على ما يدل معناه اللغوي القديم ، وهو مطلق الجمع ، وكذلك كان معنى « الكتاب » و « الكتابة » بل معنى « التدوين » مع أن « الديوان » فارسية ، وإذا نوهنا بما لمؤلف العقد من منشئاته فيه فجدير بنا أن نذكر من وراء ذلك أثرته التي دعت به إلى ألا يختار في معرض عقده نصوصاً لغيره من أدباء وطنه ليمثل بأدبهم - مع أدبه - حظ هذا الوطن من المنظوم والمثور ، وهو الغرض الذي توخاه أو ادعى أنه يتوخاه في عرض أدبه ، وقد أهمل ما عده كأن الله لم ينعم على الأندلس قبله أو في عصره بأديب سواه يستحق أن يقدم شيء من أدبه مع أدب مؤلفنا في العقد ، وقد أرضى مؤلفنا أثرته غاية رضاها ، ولا يغير من ذلك شيئاً أنه أورد بضعة نصوص مبتسرة لبضعة أدباء أندلسيين .

١٠- والغالب على العقد أن يورد المؤلف مختاراته كما هي : إن نثرأ فنثر ، وإن شعراً فشعر ، ولكنه - حين يتصرف في الأخيار فيوردها بقلمه - يغلب أن يوردها

نثراً ، وقلما يوردها نظاماً ، أو ينثرها ثم ينظمها ، أو ينظمها ثم ينثرها ، ومثال الأول معظم الأبواب الإخبارية ، ومثال المنظوم ابتداء بعض أرجوزته في وقائع الناصر ، ومثال المنظور بعد المنثور بقية هذه الأرجوزة ، في ختام الكتاب الخامس عشر وهو « كتاب العسجدة الثانية في الحلفاء وتواريخهم » ومثال المنثور بعد المنظوم ما أورده من مسائل علم العروض والقوافي في الكتاب التاسع عشر وهو « كتاب الجوهرية الثانية في أعاريض الشعر وعلل القوافي » .

ويطول بنا القول إذا أشرنا ولو إجمالاً إلى تقدير هذا المنهج وما للمؤلف فيه أو في غيره من فضل ، وما عليه في ذلك من فضل غيره ، ووجوه الشبه والاختلاف بينه وبين غيره من المناهج التي سبقته وعاصرتها ، ودواعيها في نفس مؤلفه ونفوس مؤلفيها ، ودواعيها من عصره وعصورهم ، وارتباط ذلك كله بتاريخ التدوين عند العرب بعد الاعتماد قروناً على النقل أو الرواية الشفوية ، وأثر المشافهة والتقاليد العربية الأولى فيه .

ونكتفي من كل ذلك بالإشارة إلى أن منهجه في جملته هو أفضل منهج في التواليف الأدبية حتى عصره ، وأن أهم خطواته فيه هي الاختيار فالتصنيف فجمع كل صنف على حدة ، لا التنوع بين الأصناف ، وأن ابن قتيبة في « عيون الأخبار » سبق مؤلفنا في عقده هذه الخطوات الثلاث فكان إمامه فيها ، وأن مؤلفنا لم يعول في الاختيار على ذوقه وجهده فحسب بل عول أكثر وأشد على الثقات المشهود لهم بالتقدم في علم الأدب وخبرته ، ولا سيما جهابذة العلماء كابن قتيبة والجاحظ وتلميذه ابن طيفور ، بل عول أيضاً على ما يستحسنه جمهور الرأي العام في الأدب ، فاختر ما تدور عليه ألسنة الخاصة والعامة ، ولهذا لم يتقدم على ابن قتيبة في غايته وإن توسع أكثر منه في تطوير منهجه بتعديل حدوده الجانبية ، مما جعل عقده أوفى وأفضل في جملته من « عيون الأخبار » وغيره من كتب السابقين ، وإن

فأنته بعض فضائلها ، وباء بعيوب برئت تلك الكتب منها ، وهذه غاية وسعه في التجديد بالتقليد المستقل أو الاستقلال المقلد .

وإذا عرفنا طبيعة « النديم » في مؤلفنا لم نتوقع منه أبعد من هذه الغاية في شوط الاختيار والتصنيف الموحد ، إذ ليس من شأن النديم أن يستقل بنفسه في أمر خطير ولو كان مموهاً ، فضلاً عن أن يفتح ميداناً جديداً مهما يكن مقتدرأ عليه بعلمه وخبرته واستعداده للنجاح فيه ، فإن قدرته مشلولة بتقليده ، وليس في طبيعته عنصر الشجاعة أو المغامرة الذي لا بد منه في الاستقلال الكبير بالأمور الخطيرة ولو كانت مموهة ، وهذا العنصر ألزم في فتح ميادين جديدة لاقتحامها اعتسافاً كيفما تكن الغاية أو العاقبة ، والغالب على أمثال مؤلفنا من الندماء وسائر البلاطين هو الكياسة في التقليد والأناقة في العرض ، وهذه مزية مؤلفنا في عقده ، وهمهم هو الفرجة والتفريج ، لأنهم هم أنفسهم فرجة للتفريج والتفريج ، وهذه غاية وسعهم في ذوق المعاني الصحيحة كالخير والجمال والحق ، وغاية وسعهم في إحساسها والولوع بها والحرص عليها .

أما علل ذلك فكثيرة وأهمها بإيجاز أنهم « اجتماعيون » أو « معيّنون » أو « إمعينون » غارقون في « الاجتماعية » أكثر مما ينبغي لفرد في مجتمع أو جماعة ، ولذلك نجدهم كما يقول الفرنسيون « ملكيين أكثر من الملك نفسه » .

وهذه نظرنا إلى العقد في ذاته ، ورأينا — الذي هدتنا إليه التجربة الطويلة للأثر — هو أنه لا بد لفهم أثر وتقديره بالحق من نظرتين اثنتين : نظرة إلى الأثر في ذاته ونظرة إليه في علاقته بمؤلفه ، وقد نظرنا إلى العقد النظرة الأولى ولم ننظر إليه النظرة الثانية إلا لحاً حيث وجب الجمع بين النظرتين اضطراراً ، والمقام ضيق يعجلنا عن إطالة النظرة الثانية ، وإن كانت هينة على القارئ الذي

يستأنس بترجمتنا لمؤلف العقد ، وطبيعة النديم كما
أجملنا معالمها في سيرته وشخصيته .

(٥) نماذج العقد

لو أردنا استقصاء أنماط الموضوعات في العقد حتى
نأتى لكل منها بنموذج واحد بمثله لاحتجنا إلى عشرات
الصفحات ، ولذلك نكتفى بهذا القدر القليل للدلالة على
بعض معالم العقد من حيث محتوياته ومصادره ومنهجه .

١ - تفرق الخوارج

تحت عنوان « باب من أخبار الأزارقة » أورد
مؤلفنا بدء ظهور الخوارج في عهد الإمام علي وحربهم
معه ثم حروبهم مع أوائل الأمراء الأمويين ، وأبطالهم
وأخبارهم حتى هزمهم المهلب بن أبي صفرة ، وكان
اختلافهم من أسباب هزيمتهم ، وختم الباب - وهو
آخر « كتاب الفريدة في الحروب » - بذكر تفرقهم
على النحو التالي ، فقال :

« وتفرقت مقالة الخوارج على أربعة أحزاب .
فقال نافع بن الأزرق باستعراض الناس ، والبراءة
من عثمان وعلى وطلحة والزبير ، واستحلال الأمانة ،
وقتل الأطفال . وقال أبو بهس هيصم بن جابر
الضبي : ان أعداءنا كأعداء الرسول (صلى الله
عليه وسلم) يحل لنا المقام فيهم كما أقام رسول الله
صلى الله عليه وسلم ، وأقام المسلمون بين المشركين ،
وأقول : إن مناكرتهم وموارثهم تجوز ، لأنهم منافقون
يظهرون الإسلام ، وأن حكمهم عند الله حكم
المشركين . وقال عبد الله بن إياض : لا نقول فيمن
خالفنا ، إنه مشرك لأن معهم التوحيد والاقرار بالكتاب
والرسول ، إنما هم كفار للنعم ، وموارثهم ومناكيرهم
والاقامة معهم حل ، ودعوة الإسلام تجمعهم .

وقالت الصفرية بقول عبد الله بن إياض ، ورأت
القعود ، حتى صارت عامتهم قعداً وإنما سموا

صفرية لاصفرار وجوههم ، وقيل : لأنهم أصحاب
ابن الصنار . »

٢ - بين الفرزدق وشاعر خارجي

وهذا خبر مختار مع شواهد شعرية تناسبه وتعلق عليها .
(... وكان عاصم بن أبي الحدثن عالماً ذكياً ،
وكان رأس الخوارج بالبصرة ، وربما جاءه الرسول
منهم من أهل الجزيرة يسأله عن الأمر يختصمون فيه ،
فربه الفرزدق ، فقال لابنه : أنشد أبا فراس ، فأنشد :

وهم - إذا كسروا الجفون - أكارم
صبر ، وحين تحلل الأزار
يغشون حومات المنون وإنما
في الله عند نفوسهم لصغار
يمشون بالخطى لا يثنيهم
والقوم إذ ركبوا الرماح تجار
فقال له الفرزدق : ويحك ، اكتم هذا لا يسمعه
النساجون فيخرجوا علينا بخفوفهم .

فقال أبوه : يا فرزدق ، هو شاعر المؤمنين ، وأنت
شاعر الكافرين .

ونظير هذا مما يشجع الجبان قول عنترة الفوارس :

بكرت تخوفني الخوف كأنني
أصبحت عن غرض الخوف بمعزل
فأجبتها : إن المنيّة منهل
لا بد أن أسقى بكأس المنهل
فاقتى حيائك - لأبالك - واعلمي

أني امرؤ سأموت إن لم أقتل
ومن أحسن ما قالوه في الصبر قول نهشل بن حري
ابن ضمرة النهشلي :

ويوم كأن المصطلين بحره -
وإن لم تكن نار - وقوف على جمر
صبرنا له حتى يبوخ ، وإنما
تُفَرِّج أيام الكريهة بالصبر

وأحسن من هذا عندى قول حبيب :

فأثبت في مستنقع الموت رجله

وقال لها: من تحت أخمصك الحشر

تردى ثياب الموت حُسُراً، فما أتى

لها الليل إلا وهى من سندس خضر

وأحسن من هذا قوله :

يستعذبون مناياهم كأنهم

لا يخرجون من الدنيا إذا قتلوا)

٣ — ترجمة هشام بن عبد الرحمن الداخل

(ثم ولي هشام بن عبد الرحمن لسبع خلون من جمادى الآخرة سنة اثنتين وسبعين ومائة ، ومات في صفر سنة ثمانين ومائة ، وكانت ولايته سبع سنين وعشرة أشهر ، ومات وهو ابن إحدى وثلاثين سنة ، وهو أحسن الناس وجهاً وأشرفهم نفساً ، الكامل المروءة ، الحاكم بالكتاب والسنة ، الذى أخذ الزكاة على حلها ، ووضعها في حقها ، لم يعرف منه حقوة في حدائنه ، ولا زلة في أيام صباه ، وراه يوماً أبوه وهو مقبل ممثلي شهاباً فأعجبه . فقال : يا ليت نساء بنى هاشم أبصرته حتى يعدن فوارك^(١) . وكان هشام يصصر الضرر بالأموال في ليالى المطر والظلمة ويبعث بها إلى المساجد فيعطى من وجد فيها ، يريد بذلك عمارة المساجد ، وأوصى رجل في زمن هشام بمال في فك سبية من أرض العدو فطلبت فلم توجد أحتراساً منه للشعر واستنفاذاً لأهل السبي) .

٤ — غزوة سنة عشر وثلثمائة

هذا النموذج من أرجوزته في وقائع الناصر ، ويعدها العلامة جورجى زيدان من الشعر القصصى وليست به .

(١) انظر في هذا مبلغ « المنافسة » التى أشرنا إليها هنا ص ١٥ ، وانظر في تاريخ العداوة بين الهاشميين والأمويين كتاب « النزاع والتخاصم بين أمية وهاشم » للمقرزى .

(وبعدها غزاة عشر غزوه*)

بها افتتاح مئة وعنوه*

غز الإمام في ذوى السلطان

يوئم أهل النكث والطغيان

فاحتل حصن شروريه قاطعا

أسباب من أصبح فيها خالعا

سار إليه وبني عليه

حتى أتاه ملقياً يديه

ثم انثنى عنه إلى شدونه

فعاوضها سهلا من الحزونه

وساقها بالأهل والولدان

إلى لزوم قبة الإيمان

ولم يدع صعباً ولا منيعاً

إلا وقد أظلم جميعا

ثم أنثنى بأطيب الفقول

كما مضى بأحسن الفصول)

٥ — خطبة للحجاج عند موت عبد الملك بن

مروان وتولية ابنه الوليد

(قام خطيباً فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « أيها الناس ، إن الله — تبارك وتعالى — نعى نبيكم صلى الله عليه وسلم إلى نفسه فقال : إنك ميت وإنهم ميتون ، وقال : وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ؟ فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومات الخلفاء الراشدون المهتدون المهديون : منهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان الشهيد المظلوم ، ثم تبعهم معاوية ، ثم وليكم البازل الذكر الذى جربته الأمور وأحكمته التجارب ، مع الفقه وقراءة القرآن ، والمروءة الظاهرة واللين لأهل الحق ، والوطة لأهل الزيف ، فكان رابعاً من الولاة المهديين الراشدين ، فاختر الله له مما عنده ، وألحقه بهم ، وعهد إلى شبهه

نظرت الى بمقلة آدمانة
وتلفتت بسوالف اليعفور
فكأنما غلط الأسى بجفونها
حتى أنك بلؤلؤ منشور
ونظير هذا من قولنا ... ومثله ...) .

٧ - شروط الأدب

تحت عنوان «باب من مقاطع الشعر ومخارجه» أورد مؤلفنا أمثلة من أخطاء الشعراء في الأساليب، ثم أورد توجيهات سديدة في النقد والأدب، ومنها في شروط الأدب قوله :

واعلم أنه لا يصلح لك شيء من المنشور والمنظوم إلا أن يجري منه على عرف ، وإن يتمسك منه بسبب ، فأماً إن كان غير مناسب لطبيعتك وغير ملائم لقريحتك فلا تُنص مطيتك في الناس ، ولا تتعب نفسك إلى انبعائه باستعارتك ألفاظ الناس وكلامهم ، فإن ذلك غير مشمر لك ، ولا مجد عليك ، ما لم تكن الصناعة ممازجة لذهنك وملتحمة بطبعك ، واعلم أن من كان مرجعه اغتصاب نظم من تقدمه ، واستضاءته بكوكب من سبقه ، وسحب ذيل حلة غيره ، ولم تكن معه أداة تولد من بنات ذهنه ونتائج فكرة الكلام الحزم والمعنى الجزل - لم يكن من الصناعة في غير ولا نفي ، ولا ورد ولا صدر ، على أن كلام الفصحاء المطبوعين ودرس وسائل الشعر من المتقدمين هو - على كل حال - مما يفتق اللسان ويقوى البيان ويحد الذهن ، ويستحد الطبع ، ان كان فيه بقية ، وهناك خبية) .

في العقل والمروءة والحزم والقيام بأمر الله وخلافته فاسمعوا وأطيعوا .

أيها الناس ، إياكم والزيف ، فإن الزيف لا ينجح إلا بأهله ، وقد رأيتم سيرتي فيكم ، وعرفت خلافتكم وطيبكم على ، معرفتي بكم ، ولو علمت أن أحداً أقوى عليكم مني وأعرف بكم ما وليتكم ، فإياي وإياكم ، من تكلم قتلناه ، ومن سكت مات بدائه غمماً « ثم نزل) .

٦ - نموذج من شعره ومباهاته به

(ومن قولنا في رقة التشبيب وحسن التشبيه .

كم سوسن لطف الحياء بلوته
فأصاره وردا على وجناته
ومثله :

يالولؤا يسبى العقول أنيقا
ورشا بتقطيع القلوب رقيقا
ما إن رأيت ولا سمعت بمثله
دُرّاً يعود من الحياء عقيقاً (١)

ونظير هذا من قولنا في رقة التشبيب وحسن التشبيه والبدیع الذي لا نظير له والغريب الذي لم يسبق اليه حوراء راعتها النوى في حور
حكمت لوحظها على المقدور

(١) هذان البيتان والبيتان اللذين سنذكرهما هنا - هي الأبيات التي قيل إن المتنبي أثنى عليها حين سمعها من أندلسي :
وإذا نظرت إلى محاسن وجهه أبصرت وجهك في سناء عريقاً
يا من تقطع خصره من ردفه ما بال قلبك لا يكون رقيقاً ؟
وانظر ما قلناه في ذلك (ص ١٧) من هذا البحث .

الليالى ألفريد دى موسيه

بمستلم
الدكتور على درويش

مدرس الأدب الفرنسى بجامعة عين شمس

(١)

من السهل أن تُملأ كتبٌ كاملة بترجمات حياة ألفريد دى موسيه ، دون أن يضطر فيها السارد إلى الحديث عن إنتاجه ؛ فما أكثر الجوانب الطريفة في حياة دى موسيه «الرجل» ، وما أكثر الأحكام المتناقضة التي أصدرها معاصروه عن شخصيته ، والتي تحوى جميعاً قدراً ما من الحقيقة ! بل ومن السهل أن يتناول هذا الكتاب أو ذاك مظهراً واحداً من تلك المظاهر البارزة التي زخرت بها حياة موسيه ، فينصب مثلاً على علاقاته النسائية ، أو على سلوكه العايب في المقاهي والحانات ، أو على إفراطه في التأنق dandysme وهو البسطة التي انتشرت في إنجلترا في بداية القرن التاسع عشر ، ووصلت عدواها إلى فرنسا ، والتي لم تقتصر على مظهر من مظهر من الشبان ، وإنما تغلغل تأثيرها في خلقهم وسلوكهم ولكن ليس من السهل أن يُكتب بحث عن إنتاج دى موسيه دون أن يعتمد على أبسط التفاصيل في حياته ، ذلك لأن هذه الحياة هي التي تعكس ذلك الإنتاج بشطريه الشعري والمسرحي ... لقد فطن القارئ الآن من غير شك إلى أننا لن

نخصص في هذا البحث جزءاً لترجمة خالصة لحياة ألفريد دى موسيه ، وإنما سنمزج تحليل حياته بتحليل إنتاجه ... لأن بحثنا لن يكون عن «موسيه الرجل» وإنما عن «موسيه الشاعر» ، شاعر الحب ، وشاعر الألم ، الذي أقبل على فرنسا كالربيع ، «كربيع من الشعر» على حد قول سانت بييف (Sainte-Beuve) .

ولد ألفريد دى موسيه في ١١ ديسمبر سنة ١٨١٠ في أسرة أولعت بالأدب .. ولم يكد يبلغ السابعة من عمره حتى وقع بصره على ترجمة فرنسية لكتاب «ألف ليلة وليلة» ، فانكب على قراءته . لقد طبع هذا الكتاب خياله بطابع لم يمح مدى حياته وغنى والده بتعليمه ، ولكنه لم يكد يتم تعليمه الثانوى حتى بدأ يسبب لأهله متاعب كثيرة : كان - في رأى بعض النقاد - كسولاً ومتريداً لا يعرف أى شعبة من شعب الدراسة يختار ليُعد نفسه للمستقبل . أراد أهله إدخاله مدرسة الهندسة فرفض ، مفضلاً دراسة الحقوق ، هل درس الحقوق إذن دراسة جدية ؟ لا ، فقد كان يوثر عليها التجوال في حدائق التويليرى Tuileries وفي الطرقات العامة ! وقبل إتمامها عدل عنها والتحق بمدرسة الطب ؛ إلا أنه

تحت لوازمهم ! .. الأمر الذى ينبغى أن يلاحظ فى هذا الطور من أطوار حياته ، هو أنه كان يظهر بين أنداده فى « صالون » هوجو خجولاً ، صامتاً ، تعلق وجهه سمة من البرود ؛ ولقد سجل لامرتين عليه هذا « الصمت المتواضع المتصل وسط الصخب الغامض الذى تتميز به هذه الجماعة من النساء الثرائيات والشعراء » .

وينبغى أن يلاحظ كذلك انه لم يكن يتعاطف وجدانياً مع فيكتور هوجو : صحيح أنه كان معجباً بنموه الذى لا مثيل له ، وأنه كان ينهج نهجه فى اختيار القوافى والأوزان ... إلا أنه كان يأبى - فى أعماقه - أن يضع نفسه فى مرتبة أدنى من مرتبة أستاذه ؛ من هنا كان يعقت تسلط هوجو العقيدى على من حوله من الكتاب الناشئين ... ومن هنا حرص التلميذ على أن يثبت جدارته ، ولم يلبث أن أظهر (فى مجال الشعر) مهارة شبيهة بمهارة مقنن المدرسة الرومانسية :

ويبدو أن رواد الـ Cénacle خدعوا فى زميلهم الجديد : لم يكن فى الواقع أصدقائه الحقيقيون من الكتاب والفنانين الذين كان يقابلهم عند « نوديه » أو « هوجو » ، وإنما من الشبان العاشقين الذين تلهيهم الملذات أكثر من مشاكل الفن ، وتشغلهم مظاهر الأناقة أكثر من الكتب ، ويستأثرون بآفاق المقاهى بأوقاتهم أكثر من استئثار « غروب الشمس » أو أبراج « كنيسة نوردام » بنفوسهم ! ... ثم أن موسيه كان موزعاً بين تأثير غرائزه وتأثير بيئته العقلية ؛ وبيئته العقلية - التى وجهته فيها أسرته - كانت القرنين السابع عشر والثامن عشر... سوف نلاحظ حبه لموليير (Molière) ولافونتين (La Fontaine) .. وسوف ندرك إعجابه البالغ بشولير ، ذلك الإعجاب الذى أخطأ رفاقه الرومانسيون إذ لم يأخذوه مأخذ الجد ... أخطأوا حين اعتبروا موسيه رومانسياً مثلهم ؛ يقول فى رسالة كتبها إلى عمه :

شعر فى أول جلسة من جلسات التشريح بتقزز وهلع ، فلاذ بالفرار ، وزهد يومها فى الطعام ، ورأى فى المنام جثثاً أثارت فى نفسه ما أثارت جلسة التشريح ... فهجر مدرسة الطب . وفكر فى الموسيقى ، وبدأ يتوفر على دراستها ، ولكنه وجد بعد حين أن مجالها يجذب ، فحاد عنها هى الأخرى ... ماذا يفعل إذن ؟ .. إنه يتذوق الرسم ، لا بأس إذن فى أن يكرس جهوده لصقل موهبته : لقد أخذ يقلد كبار الفنانين تقليداً فيه ما يشبه الابداع ؛ وبالرغم من أن لوحاته أثارت انتباه ديلاكروا Delacroix وإعجابه ، فقد كان أبعد من أن يكون راضياً عن اتجاهه الجديد ... قال لأهله إنه لن يوافق أبداً على أن يصبح « رجلاً من طراز خاص » ! ... لقد ولد شاعراً ، ومال منذ البداية إلى الحياة الصاخبة ، حياة المسارح والمقاهى والأندية .

وفى عام ١٨٢٨ (كان عمره ثمانية عشر عاماً) قدمه زميل قديم له فى المدرسة (بول فوشيه Victor Hugo) إلى فيكتور هوجو (P. Foucher) (زوج شقيقة فوشيه) الذى كان يتزعم الحركة الرومانسية ، وينسق جهود المؤيدين لها من أجل معركة النصر (١٨٣٠) فى « صالونه الأدبى » الذى أطلق عليه Le Cénacle . هنا أتيج لموسيه أن يلتقى بصفوة الكتاب من الشبان : سانت بيث (Sainte-Beuve) وميريميه (Mérimée) والأخوين ديشان (Deschamps) كما عرف فينى (Vigny) ونوديه (Charles Nodier) . ولم ينقض وقت طويل حتى رُحب به كذلك فى السهرات الأدبية التى كان نوديه ينظمها أيام الأحد فى مسكنه الذى اتخذ طابع « صالون أدبى » أطلق عليه L'Arsenal ، وكان يضم أعرق من ينتمون إلى صفوة الكتاب والمفكرين ... وهكذا يمكن القول إن بول فوشيه أتاح لموسيه الفرصة لإثارة طريق مستقبله : سوف نرى إلى أى حد سياتثر بالرومانسين وسينضوى

« ... انى أبعد من أن تكون لى طريقة محددة ، ومن المحتمل أن أغير اتجاهى عدة مرات ... لقد أزعجنى إلى أصدقائى (يقصد الرومانسيين) مديحاً وضيعته فى جيبى الخلفى » .

كان موسيه ابيقوريا بأوسع معانى الكلمة حياته مكرسة للنساء والجنون بشئى أنواعه ... الحديث عن مزايا أنواع جيدة من النبيذ أو عن وجوه فتيات جميلات أجلى بالنسبة إليه من الخوض فى مشاكل الفن ! إنه ينشد السعادة : « السعادة ! السعادة ! والموت بعدها ، والموت معها ! » . ولكن هل حقق فعلاً هذه السعادة ؟ لا ، ولحسن حظ الأدب ! لقد كان فريسة لصراع عنيف بين ابيقورتيه ونوع من المثالية . كان نشاطه العايب يلهيه إلى حين ، ثم يشرى نفسه التفرز وخيبة الأمل ... سوف نرى أن أهم مصدر لإلهامه سيجىء من تأرجحه بين المثالية والايبيقورية ، وأن الشعور بالنسبة إليه انعكاس دائم للانفعالات العميقة التى يشعر بها الإنسان الحساس حين لا يحرم نفسه من متع الحياة . كان موسيه حساساً إلى حد المرض : سريع التأثر سريع الغضب ، سريع القلب ... وأحياناً كان يغرق فى موجة من الهواجس ... وأحياناً أخرى كان يصاب بأزمات عصبية عنيفة ... ومنذ صباه ... روى عنه أخوه « بول » أنه لم يكذ ذات مرة يعود مع أسرته من رحلة طويلة فى القرية ، حتى ثارت أعصابه فجأة دون مبرر ، وإذا به يصوب بلية من العاج إلى مرآة « بالصالون » فيشمها ، ويمسك بمقص يمعن به فى تمزيق بعض الستائر الحديدية ، وينبرى لخريطة أوروبا المعلقة على الحائط فيلطح بحرها الأبيض المتوسط بشمع أحمر مصهور ... ويروى كذلك أنه - وكان فى الثالثة عشرة من عمره - كاد يصيب بجراح خطيرة أخاه الذى خرج معه للصيد . . . لقد كان فريسة لإحدى تلك الأزمات العصبية الحادة .. على أنه كان مايكاد يحس بهدوء الأزمة التى انتابته حتى يشعر بوازع

نفسى ، حتى يتألم عقلياً بعد أن تألم عصبياً : إنه يصبح دمناً ، رقيقاً ، وينفجر أحياناً بالبكاء كالأطفال لعمق إحساسه بإساءته إلى الآخرين أو بما سببه لهم من ألم ... لقد كان هذا الرجل تعساً ؛ لم يهادنه الألم فى حياته بصورة أو بأخرى ، إلى حد أن الأمر انتهى به إلى أن يحب هذا الألم ، ويعترف بفضله عليه كما سترى بعد حين .

الشئ الجدير هنا بالذكر هو أن موسيه عاش بكل إحساسه كرجل ، ولم ينزل بحساسيته لحظة واحدة عن عالم الشعراء والمفكرين المثالى . انه لم يُعبر نفسه للحياة ، وإنما منحها إياها منحاً ، ولم يكن يرى فيه إلا من خلاها . وكيفما كانت أنواع النقد التى توجه إليه ، فسيظل دائماً بجانبه كل هؤلاء الذين هزهم هذا ماترك من صفحات تنبض بالحساسية الصادقة .. وهنا قد نتساءل عن مبلغ هذا الصدق .. ان تين (Taine) يجيبنا فى دقة ووضوح : يقول : « ... انه - على الأقل - لم يكذب علينا ؛ لم يقل إلا ما كان يشعر به ، وقد قاله كما كان يشعر به . لقد فكر بصوت عال .. لم يعجب به الناس ، وإنما أحبوه ... كان أكثر من شاعر ... كان رجلاً » .

يقول برونتيير Brunetiere إن هذه الكلمة تصاح لأن تكون شعاراً لإنتاج موسيه : « إننى كنت لأشعر بالحب ، وإنما كنت أريد أن أحب ، وكنت أبحث عن صاحب » ! والحق أن موسيه كان يفتش جاهداً عن هذا الحب بلذته وآلامه ، وكان منذ صباه يغبط معاصريه الذين عرفوا حياتهم حياً نادراً آثار فضول الناس .. بعث - وهو فى التاسعة عشرة من عمره - بقصيدة إلى جوتنجير (Ulric Guttinguer) يقول فى ختامها :

* دعنى على الأقل أنظر إلى نفسك
* كطفل خائف ينحنى نحو الماء

• أنت لا ينقصك شيء ، جبينك شاحب من قبيلات امرأة
• واننى فى حدائى سننى لأغبطك على جراحك وآلامك .

وكان ينشد الحب الجارف الذى يسيطر على النفس
ويصبح المبرر الوحيد للحياة ، والذى يعجز أمامه كل
شيء : العقل ، اللذة ، الانهماك فى العمل ، حطة
المحبوب ! .. ثم عرف الحب فى أشكال متباينة ،
فتعلق به ، ورفعته فى نفسه إلى مرتبة الدين . كان
« إيماناً » لا يتزعزع : ان كفر فبمن يحب لا بالحب
ذاته ... يقول :

• لتدع الشك يساورك - ان أردت - فبمن تحب ،
• فى امرأة ، فى كلب ، ولكن لا فى الحب نفسه .

انه لم يكن يستطيع أن يفصل الحب عن جميع
مظاهر حياته ، ولا عن تصورات ، الجسدية ... كان
نهباً لنزعتين ، هما نتيجتان حتميتان لتأثيرين متناقضين :
تأثير الثقافة الشاكه التى تلقاها عن القرن الثامن عشر ،
فضلاً عن ابيقوريته من ناحية ، وتأثير المدرسة
الرومانسية التى كانت ترفع العواطف إلى درجة القداسة
من ناحية أخرى . نزعة - اذن - تمسك به فى
الأرض ، وأخرى تشده نحو السماء ! انسياق مستمر
نحو علاقات نسائية عابرة تنتهى دائماً بنجية الأمل ،
وشوق جارف إلى مثل أعلى ... من هنا الصراع الدائم
فى نفسه ، والعذاب ؛ ومن هنا انطلاق شاعريته
وخصوبيتها . سيتغنى بالحب - أكثر ما يتغنى - فى
« الليالى » ، وسيدرسه فى المسرحيات . ولن يكون هذا
الحب تراجيدياً كما هو الحال فى مسرحيات راسين
(Racine) ، ولا حذلقاً كما يظهر فى مسرحيات
ماريفو (Marivaux) ، ولكنه سيكون طاهراً تارة ،
وآثماً تارة أخرى ، وجاداً فى نتائجه على كل حال .

وفى عام ١٨٣٨ ، حين يكون موسيه قد شفى من
مأساته مع صائد ، وحين تكون التجارب الأخرى التى
تلها قد أدت إلى نوع من التوازن بين نزعتيه المتناقضتين

فى « الحب » ، سيعدل عن المثل الأعلى الذى كان قد
حسب أن بلوغه فى مقدوره ... وهنا سيطغى جانب
النثر - فى إنتاجه - على جانب الشعر . الطابع المبكر
فى تعاسة موسيه هو لأنها لن تزعزع ثقته فى الحب مهما
كانت العواقب التى يجر إليها ، أليس هو القائل فى
إحدى مسرحياته ، « كثيراً ما يخدع الحب الإنسان ،
كثيراً ما يجرحه ، كثيراً ما يصيبه بالتعاسة ... ومع
ذلك فالإنسان يحب ، وحينما يصبح على حافة القبر يدبر
وجهه إلى الوراء لينظر فيقول فى نفسه : لقد قاسيت
كثيراً ، لقد خدعت أحياناً ، ولكننى أحببت ... » .
ولقد كان موسيه ذلك الإنسان الذى أحب ،
فخدع أحياناً ، وقاسى كثيراً ! كان يعيش فى حلقة
مفرغة ، يفرط فى مجونه من خمر ونساء بدافع من
تعاسته فى الحب ، ثم يجد فى آلامه ما يطهر « حبه
المقدس » من الدنس الذى لحق به من جراء هذا المحن ! .
والناس من حوله لا يرثون لحاله لأنهم لا يحسون بمثل
ما يحس به من عذاب ؛ « إن الآلام التى تثير شفقتهم
هى تلك التى تفضى إلى الموت » . ويبعث إلى والدته
الروحىة التى تدعوه إلى الاعتدال ، بقصيدة يقول فيها :

• آه ! لا ترى فى على رذيلة من الرذائل ؛
• ففى هذه الكأس التى أحاول بها التخلص من عذابى
• ازرقى - على العكس - بعض العبرات اشفاقاً على
وعمق جرح موسيه إثر القطيعة بينه وبين صائد
Sand ، فأذعن لآلامه التى لا تهدأ قليلاً إلا لتعود
أحد وأعنف ، بل وجد فيها ينبوعاً للتجارب فى الحياة :

• الإنسان صبي ، والألم معلمه
وكما زادت وطأة الألم كلما زاد سمو الإنسان :
• لا شيء أكثر من ألم كبير يجعلنا أعظم .
ذلك لأن الألم الشديد يصقل الذكاء والإرادة ، وهو
بالتالى يعدل التجربة من حيث النتائج ... والإنسان
السعيد حقاً ، العظيم حقاً ، هو الذى مر بمحن ضخمة ،
ووفق فى الصمود لها والانتصار عليها .

أن ينضب . والنسر في هذا ليس خفياً عليه : إنه محطم
بشئ أنواع الإفراط ذكائه ، يوماً بعد يوم ، بل ساعة
بعد ساعة ... إنه يصنع كارثته الوشيكة بنفسه ولكن
بغير إرادة ... الأسى يحز في قلبه ، ولكنه عاجز عن
أن يحمي نفسه من نفسه !

ثم أخذ الموت يدنو وشيكاً منه ؛ كل شيء في
موسيه كان يفسح له المجال رحباً ، علله الجسمانية
والنفسية على السواء ! كان قد أصيب وهو في الثالثة
والثلاثين من عمره بالتهاب رئوي كاد يعصف به ،
وظل يعيش في هدوء يائس لا يلمح فيه سوى معالم
الهزيمة والإخفاق في الحياة ، بالرغم من أن هذه الحياة
كانت تدله بين الحين والحين بما تنبئ له من انتصارات
أدبية هزيلة لا سمو فيها ... إنه الآن في السابعة
والأربعين : صحته متدهورة ، ومرض القلب يواصل
تخطيطه ، وثوراته العصبية يصعب إخمادها ، والقلق
يضنيه ، والأرق الدائم يعقد هذه الأمور جميعاً ...
إن أيامه الأخيرة أليمة تدعو إلى الرثاء ، وهو يصف
ما يعانيه خلالها في آخر أشعار عُرِفَتْ له :

- منذ ستة عشر شهراً وساعة الموت
- تدق في أذني من كل جانب
- منذ ستة عشر شهراً مليئة بالضجر والسهرة
- أحس به في كل مكان ، وأراه في كل مكان
- وكلما ازداد تحبطني في البؤس
- كلما تيقظت في نفسي غريزة التعاسة
- وما أكاد أمم بالتقدم على الأرض خطوة واحدة ،
- حتى أشعر بأن قلبي يتوقف فجأة ؛
- إن قوتي في الصراع تتضاءل ، وتبذل بسخاء .
- لأنني سأظل في معركة دائمة حتى الراحة الأخيرة
- مثلي كمثل جواد أضناه التعب
- شجاعتي التي انطفأت جذوتها تترنح وتتخاذل .

وفي كتابة موسيه التي لازمته طوال حياته ، ووسط
آلامه المبرحة ، كان كثيراً ما يبكي : أما عبراته التي
كانت تسيل على خديه فقلما شاهدها لإنسان ، وأما تلك
التي سألت من قلمه فتعد أصدق صيحات عرفها
الأدب : وهو يعتز بها ويجد فيها سلوكي وعضواً عما
فقدته في حياته : حدث ذات يوم (١٨٤٠) أن وقع
بصر صديقه الحميم « تاتيه » P. Tattet على قصاصة
من الورق موضوعة على منضدة الشاعر في القرية ،
فأرسلها إلى « سانت بيث » ليطلع على ما كان مدوناً
عليها بالقلم الرصاص .. إنه الأبيات التالية :

- لقد فقدت قوتي وحياتي ،
- وأصدقائي ومرحى ،
- فقدت حتى اعتزازي ،
- الذي كان يهيئ للناس أنى عبقرى .

- حين عرفت الحقيقة ،
- حسبت أنها صديقه ،
- وحين فهمتها وشعرت بها ،
- أصبت بالتقرز منها .

- ومع ذلك فهي خالدة
- والذين استغنوا عنها في هذه الدنيا
- جهلوا كل شيء

- الله يتكلم فينبغي أن نرد عليه ؛
- ان الخير الوحيد الذي يتبقى لي في هذا العالم
- هو أنني بكيت أحياناً

قلت إن هذه الأبيات كتبت في عام ١٨٤٠ : في
العام السابق كاد موسيه أن يضع بنفسه حداً لحياته ...
وهو الآن يحس بفقر قريحته المتزايد ، وبأن معينها يكادُ

وأقبل الموت في أول مايو سنة ١٨٥٧ ، في الساعة الواحدة صباحاً . . . وكان مصمماً هذه المرة ! وقبل أن يلفظ موسيه نفسه الأخير ، نطق بكلماته الأخيرة ! « النوم ... وأخيراً سأنام » ؛ وأغمض عينيه إلى الأبد ، فكان الخلاص !

(٢)

ليس مهماً أن نذكر هنا أسماء ما أنتجه موسيه من شعر ونثر ، فهي مذكورة في جميع كتب تاريخ الأدب الفرنسي . إنما الذي يعيننا حقاً هو ما يمكن أن نستخلصه - من مجموعة هذا الإنتاج - من آراء موسيه ونظرياته وفنه . لا بأس مع ذلك في أن نمر سريعاً على أنواع هذا الإنتاج :

١ - في ميدان الشعر : أهم ما نشره موسيه « حكايات من أسبانيا وإيطاليا » Contes d'Espagne et d'Italie و « أشعار جديدة » Nouvelles Poésies ، و « الليالي » وهي قطعاً أروع ما كتب ، وسوف نتناولها بالتفصيل .

٢ - في الميدان المسرحي : أهم ما كتبه موسيه للمسرح : « لا يُمزح مع الحب » (On ne badine pas avec l'amour) ، « لا يجب أن يُقسم بشيء » (Il ne faut jurer de rien)

٣ - في ميدان النقد : « رسائل ديوى وكوتونيه » (Lettres de Dupuis et de Cotonet) ، التي يسخر فيها من اتجاهات الرومانسيين .

٤ - في ميدان القصة : أهم ما كتبه في هذا المجال « اعتراف في العصر » (Confession d'un enfant du siècle) وهذه القصة (١٨٣٦) جذيرة بأن يُقرّد لها بحث في « سلسلة تراث الإنسانية » لأنها بمثابة وثيقة تصف ما كان عليه جيل موسيه من حالة عقلية وحالة نفسية ، فتسجل انفعالاته من خيبة أمل ، وتبسط عزيمة ، وقلق ممض ، ونزوع إلى العزلة ، واستعداد للكآبة ... الخ ، كما تحاول أن تهتدي إلى علل كل هذا . وهي

تلخص الآراء والاتجاهات والمواقف المعنوية والانفعالات التي تكون شخصية موسيه . إنها مركز إنتاجه كله ، وفيها يمكن العثور على منابع كل ما جادت به قريحة موسيه بعدها من إنتاج ... وهي الصدى « العام » لمغامرة البندقية (مأساته مع جورج صاند George Sand) : ولقد كتبها موسيه ليدافع فيها عن عشيقته السابقة ضد الشائعات التي كانت قد تواترت حولها إثر تلك المغامرة . وأراد أن يمجّد فيها قصة حبه ، بحيث تصبح أسطورة يسجلها تاريخ الأدب كأروع قصص الحب :

ان موسيه أصغر وأجراً جميع الشعراء الذين ينتمون إلى الحركة الأدبية التي بدأت في فرنسا في سنة ١٨٢٨ . شعره يتميز بالعاطفة ، وهو لم يعرف الأدب مثله منذ فولتير . هذه العاطفة هي انعكاس للمأساة النفسية التي سيطرت عليه ، وهي التي تكفل وحدة إنتاجه وتضاعف أهميته .

نظرياته الأدبية :

أولاً - « زيف » الرومانسيين : لم يقتنع موسيه بفن الرومانسيين أو على الأقل لم يتحمس له ، ومع ذلك فقد قلدهم في بداية حياته الأدبية : كانوا يحبون إيطاليا وأسبانيا ، فنقل قراءه إلى البندقية وإلى مدريد كانوا شغوفين بقصور العصور الوسطى ، فتصنع التحمس أمام الأديرة القديمة والطرز القوطي كانوا يميلون إلى الانفعالات العنيفة والغيرة الحادة فكتب Don Paez ... كانوا يهيمون بمغامرات الحب الغامضة ، فكتب Mardoche التي يستطرد فيها استطرادات متتابعة تملأها بالغموض ... ثم أدرك « زيف » فهم ، فاستعاد استقلاله . لم يعد رومانسياً كما كان في نظر الرومانسيين ، ولم يكن كلاسيكياً بالرغم من حبه لكثير من الكلاسيكيين ، وإنما وقف وسط المدرستين . وظل بمعزل عنهما بفضل فنه الأصيل : ولقد جاء هذا الفن « حلاً وسطاً » :

أخذ عن الرومانسية نزعتها المتحررة، وعن الكلاسيكية إحساسها بالحقيقة البسيطة .

ثانياً - الصديق في التعبير : إن سر الشعر ليس في النظريات والقواعد ، وإنما هو يستمد إصالته من التعبير الطليق عن الانفعالات الصادقة ولاسيا الألم : يقول :

* ان أكثر الأغاني بأساً لى أجملها ،

* وإني لأعرف أغاني خالدة كلها نجيب في نجيب .

وكتب إلى أخيه يقول : « ان ما ينبغي للشاعر هو الانفعال إننى - وأنا أكتب شعراً - حين أشعر بنبضة من نبضات قلبي أجدنى وانقاً من أن بيتي من أجود الأنواع التي أنتجها » - لقد كان موسيه يؤمن بأن ليس أحط من أن يتخذ الإنسان من الشعر مهنةً يُجبر فيها قلمه على التعبير عن أحاسيس لا يشعر بها .

(٣)

كتبت جورج صاند George Sand إلى ألفريد دى موسيه ابان محنتهما النفسية تقول « يا بني المسكين ! إنك تبدو وكأن لعنة غامضة تنصب عليك . إنك طاغية نفسك ، لا تستطيع أن تكون سعيداً » وحقاً إنه لن يكون سعيداً منذ مغامرة البندقية حتى مماته ، فطالما نادى الحب ، فأقبل إليه بأعنف أزمة عرفها في حياته . صحيح أنها حطمت ، وافنت قبل الأوان مواهبه وعمره ، ولكن بعد أن جعلت فيه من الطفل رجلاً ، ومن الشاعر اللاهى شاعر « الليالى » الخالدة لا بد لنا إذن - قبل أن نخل « الليالى » - من أن نتتبع أطوار ذلك الحب الذى أحس به موسيه لأول مرة في حياته ، وأحس به بعنف كما لم يُعرف العنف إلا في حالات قليلة خلدت لندرتها ... فمن مأساته المشنومة نبعت « الليالى » ، هذه القصائد الخالدة التي لن تُفهم ولن تُتذوق إلا في ذلك الضوء الذى

ينير كوامن نفس موسيه البائسة اليائسة ، التي عاشت من أجل الحب ، ثم ماتت في سبيله .

بدأت علاقة موسيه وصاند في عام ١٨٣٣ ؛ كان هو في الثالثة والعشرين ، وكانت هى في التاسعة والعشرين . كلاهما من بيئة تختلف عن بيئة الآخر : هو يرتاد المقاهى والحانات الباريسية ، وهى تغشى المجتمعات الأدبية والفنية . سمع عنها من صديقه Paul Tattet ومن آخرين ، وسمعت عنه من بعض الكتاب ولاسيا « سانت بيتش » الذى اقترح اسمه عليها ليدخل في حياتها بعد أن انتهى الحب بينها وبين جول صاندو Jules Sandeau . ورفضت صاند العرض ، لأن سمعة موسيه كأحد أنصار الدانديزم dandysme كانت تثير احتقارها له ، وتجعله في نظرها أدنى مستوى من هؤلاء الفنانين الذين كانت تلتقى بهم في « الصالونات » الأدبية ؛ ثم أن صيته الأدبي لم يكن كافياً لأن يحظى باعجابها ، هى التي نشرت Valentine, Indiana فخطت بهما درجتين من درجات مجدها الحقيقي في مجال القصة .

وتمر عدة أشهر ، ويقم « بولوز » Buloz مؤسس مجلة العالمين (Revue des deux Mondes) حفل عشاء لأسرة مجلته (يونيو ١٨٣٣) ، وتشاء المصادفة البحتة أن يجلس موسيه وصاند أحدهما بجانب الآخر ، وأن يتصل بينهما حديث طويل تدرس صاند من خلاله موسيه ، فتعجب به ، وتذكر أن رأيها السابق عنه كان مشوهاً . هنا تبدأ القصة .

كيف كانت تجارب كل منهما العاطفية قبل هذا اللقاء ؟ : أما حياة موسيه العاطفية فكانت هزيلة لاتسجل سوى ذكرى مغامرتين خائبتين : مغامرته مع تلك المرأة التي تُعرف في تاريخ الأدب بسيدة Saint-Ouen ومغامرته مع امرأة أخرى مجهولة - (ربما مدام de la Carte) - هى على كل حال

تلك الى قص خيانتها في الجزء الأول من كتابه « اعتراف قتي العصر » . كدمتان إذن متلاحقتان يصاب بهما قلبه الغض

وأما جورج صاند فكان ماضيها مثقلاً بالاحداث . لإحدى عشرة سنة من حياتها زاهرة بتجارها الزوجية وبمغامراتها المثيرة . تزوجت في الثامنة عشرة من Maurice Duveant ، ولم تنقض على زواجها ثلاثة أعوام حتى اندفعت نحو أول مغامرة عاطفية : عرفت Aurélien de Sèze خلال رحلة قامت بها في جبال البرانس ، واستمرت علاقتهما عامين . ثم دخلت مع Ajassan de Grandsagne في مغامرة أخرى دامت أكثر من عام . وفي سنة ١٨٣٠ عرفت في قصر Charles Duvernet بالكاتب الصحفي صاندو Sandeau . فأغرمت به هو الآخر .. كانت في Nohant فلحقت به في باريس بعد ستة أشهر ، ولم تمر ستة أشهر أخرى حتى كانت تعيش معه في بيت واحد بالحي اللاتيني يقع على إحدى ضفاف السين . وفي عام ١٨٣٢ نشرت قصتها Indiana باسم مستعار اشتقته من اسم عشيقها (Sandeau) ، هو Sand الذي ظل علماً عليها .. ثم انتهت العلاقة بين العشيقين في مارس ١٨٣٣ لتبدأ في إبريل علاقة أخرى ، بين صاند وميريميه Mèrimée ؛ وانفصلت هذه العلاقة سريعاً لأسباب لم تتورع صاند عن إفشاؤها ، أسباب تسمى - سواء كانت صداقة أو كاذبة - إلى رجولة ميريميه ، وبشير افشاء صاند لها الامتناع والاحتقار نحوها .. لقد أقبل شهر يوليو ، ليأتي دور ألفريد دي موسيه في حياة تلك المرأة التي تهتك باسم التحرر !

ولإثر تقابل الشاعر والكاتبة في وليمة « بولوز » Buloz يتبادلان الانتاج الأدبي ، يرسل اليها قطعة شعرية من ثمانية وثلاثين بيتاً ، فرد عليه ببعض فصول من روايتها Indiana .. وترحب بزيارته ، ويتحدثان

في الأدب ... وتكثر زيارته ، ويتحدثان في غير الأدب أو لا يتحدثان في شيء ... وتكتب هي إلى « سانت بيث » تنبئه بأنها سعيدة بعلاقتها مع موسيه ، ويستنتج المعاصرون من رسائلها ومن كلامها أن اليوم التاسع والعشرين من يوليو قد سجل زلة جديدة من زلاتها ! ..

وفي سبتمبر يقومان معاً برحلة إلى « فرانشار » بغابة فونتنبلو Fontainebleau يصاب موسيه خلالها بأزمة عصبية حادة تُفزع صاند . وفي بداية ديسمبر يرحلان معاً إلى البندقية ويصلان إليها بعد رحلة طويلة شاقة ...

وينقضي شهر يناير (١٨٣٤) بخير ، كل منهما يحصل لذته بطريقته الخاصة : هي تسهر لتكتب كل ليلة عشرين أو ثلاثين صفحة من رواياتها ... وهو يتركب على احتساء الخمر ، فيصب « اللتر تلو اللتر » من النبيذ في جوفه . ويمرض الرجل ، وتجيئ الأزمة عنيفة تهزه هذا ؛ وتقلق صاحبه عليه ، وتسهر على رعايته وتستدعي له طبيباً يدعى باجيلو Pagello : ويُعنى هذا الطبيب بمريضه عناية فائقة ؛ فيخيل إلى صاند أنه يلتقي معها في الشفقة على صاحبها ، فتتجذب اليه وتقع في حبه !! .. ويفهم موسيه أشياء كثيرة من أسرار وجهي صاحبه وطيبه حين يلتقيان ، وربما يكون قد لاحظ ذلك الموقف العاطفي الذي تناولا خلاله الشاي في قده واحد !! .. وتتحرك الغيرة في نفس المسكين ، وتثور بينه وبين صاحبه المستهتر مناقشات عاصفة : يدافع هو عن الكرامة ، وتدافع هي عن الحرية !! ثم يهدأ ، ويجد نفسه متقاداً إلى النصيحة بدافع من حبه : لتسعد صاند Sand إذن مع Pagello مادام هو لا يكفل لها السعادة !! ! سيظل واهماً إلى حين ، وحين ستصارع مثالية قلبه مع واقعية عقله سيكون رد الفعل ، أي ستكون أحد أزمة نفسية عرفها ..

ثم يشفى موسيه ، فينشد النسيان في بساطة ،
ويودع صائد وعشيقها في ود ، معبراً لها عن أصدق
أمنيائه ! يغادرهما في ٢٩ مارس ، ويصل إلى باريس
في ١٩ ابريل . ومن رحلته الطويلة يتبادل مع صائد
رسائل يخلطان فيها الحب بعاطفة البنوة وعاطفة الأمومة
والزمالة والصدقة الخالصة ! .. وفي باريس يغمس
موسيه في ملذاته ليطمئن صائد على مصيره : انه يبحث
عن حب جديد ! .. ومن إيطاليا تدعو صائد له
بالتوفيق في العثور على امرأة مثالية لتوليها أكثر مما
أولته هي من الحب والرعاية . . . وتتوالى الحلقات :
أما هي فقد بدأت تتحدث عن « باجيلو » وعن مغامرته
معه حديثاً يتم عن الاستصغار ، وعن بدء تسرب
الملل إلى نفسها من جديد . . . وأما موسيه فيكتب إليها
قائلاً انه استحال إلى رجل بعد أن كان طفلاً عابثاً .
ويزعم أنها هي التي أحدثت فيه هذا التغير ، ويعبر لها
عن اعترافه بفضلها ! وينبئها بأن طوراً جديداً سيبدأ
في حياته ! ..

وفي أغسطس تعود صائد مع عشيقها إلى باريس
ويتقابل معها موسيه ، ويكيان معا . ثم يسافران :
هو إلى « بادن » بألمانيا ، وهي إلى Nohant . وخلال
رحلته يكتب إليها رسائل تنطق بأعنف أنواع الحب
التي عرفها القلب الإنساني .. ثم يعودان إلى الالتقاء في
باريس (أكتوبر - نوفمبر) ، وتستمر علاقتهما متقطعة
تتناوب فيها الأحاديث العاطفية وساعات العبادة ! ..
وهنا يبدأ فصل جديد في المأساة : ان « باجيلو » لم
يكن جديراً بصائد ، وقد فطن إلى قدر نفسه فالزم
حدوده وقفل راجعاً إلى بلاده . . . أما صائد فقد بدأ
رد فعل مهزلة البندقية يدب في نفسها كما كان الحال
بالنسبة إلى موسيه بعد عودته إلى باريس . . . إن الألم
يستبد بها الآن أكثر من استبداده بموسيه وقد أخذ
يتباعد عنها . وهي تشعر بالصغار ، وتبكي ، وتنتحب ،
وتجد نفسها تائهة ، وتلتبس التوجيه لدى صديق مشترك

هو « سانت بيث » ! .. ماسر هذا التباعد الآن ؟
ألم يكن قد كتب إليها من بادن : « ما أحب رجل
مثل حبي لك . إنني ضائع ، إنني غارق في الحب » -
« إنني أحبك يا لحمي ، يا عظامي ، يادى . إنني ميت
من الحب .. ميت من حب ليس له نهاية ولا اسم ..
حب طائش ، يائس .. لا ، لن أشفى ، لا لن أحاول
أن أعيش .. يقولون ان لك حبيباً آخر ، وأنا أعرف
ذلك جيداً ، الأمر الذي يمتنى ، ولكنني أحب ..
أحب .. فليحولوا بيني وبين الحب » . . . ثم تنطلق
من نفسه المعذبة هذه الصيحة : « ... لا يجب أن يرى
أحدنا الآخر . الآن لقد انتهى كل شيء . لقد قلت
في نفسي انه ينبغي على أن أحب امرأة أخرى ، وأن
أنسى حبك أنت ، وأن أتشجع ، سأحاول ذلك على
الأقل . . . » لقد صار بعد أن عاد إليها وعادت إليه
يفضل أن يعيش في آلامه ! .. وفي الوقت الذي كان
يرى فيه أن الحياة لم تعد ممكنة بينه وبينها ... كان حبها
له يتخذ هذا الطابع المفرغ الذي يجعلها - بالرغم من نداء
العقل - لا تستطيع عنه فكاً - كتبت إليه تقول :

... كنت أريد أن أقول لك سلفاً ما يخشى منه
بيننا . وكان ينبغي أن أكتفى بكتابته اليك ... إلا أن
القدر قد قادني إلى هنا . أتلومه أم نباركه ؟ اني أعترف
لك بأن هناك ساعات يكون الخوف فيها أقوى من الحب
وكانت الأشهر الأخيرة من عام ١٨٣٤ أشهر
عصية هي أخرج فترة في حياة موسيه وصائد على
السواء .. ضجر موسيه وانسحب في هدوء .. وقابلت
صائد موقفه بالسكون الذي يسبق العاصفة . ثم ثارت
هذه العاصفة فاقتلعت من نفسها صفحات خالدة هي
من أروع ماعرف الأدب ، صفحات هي شرائح دامية
من قلبها المعذب : « إنني أستنجد عبثاً بالغضب . إنني
أحب وسأموت من حبي إذا لم يصنع الله معجزة من
أجلي - » منتصف : الليل إنني عاجزة عن العمل . باللعزلة

يا للعزلة !... لست أستطيع أن أكتب ولا أن أصلى ...
أريد أن أقتل نفسي ... من ذا الذى يحق له أن يحول
بيني وبين الانتحار ... آه يا طفلى ! كم تشعر أمكما
بالتعاسة !... » - « أمها الطائش ، إنك تهجرني في
أسعد لحظة من لحظات حياتي .. أليس كثيراً أن تقع
كبرياء امرأة ، وأن تلقى بها على قدميك ؟ يا قلقي
في الحياة ، يا حبي المشنوم ، إني على استعداد لأن أضحي
بكل حياتي في سبيل يوم واحد أحظى فيه بخنانك .
ولكن أبداً ، أبداً . إن ذلك يكون شنيعاً ... سأذهب ،
ها أنا ذاهبة . - لا ، بل لأصبح ، لأعوى ، ولكن
أبداً ، أبداً . إن ذلك يكون شنيعاً ... سأذهب ،
ها أنا ذاهبة ... لا ، بل لأصبح ، لأعوى ، ولكن
يجب ألا أذهب ، فهذا رأى سانت بيث . وتساوم الله :
« آه رد إلى حبيبي وأنا أصبح متبتلة ؟ أبلى بركبتى
» بلاط الكنائس . ووبرحها الهوى ، وتقتلها اللوعة
وتقص في جنون شعرها الجميل ، وتبعث به إلى موسىه !
وتهم كالشبح بعينين زائغتين ، وبوجه ينطق بالأسى ،
وتطوف بيته أو تتسلل إلى سلم هذا البيت والعبرات
تساقط على وجنتها .. ويقرر موسىه الرجل من فرنسا
فتكتب إليه : « يا حى الوحيد ، يا حياتي ، يا أحشائي
يا دى ، اذهب ، ولكن اقتلى وأنت ترحل » ... إلا أن
موسيه لم يحزم أمتعته كما وعد ! هنا فرت صائد من
« سجنها » ، ولأذت بيتها الريفى فى Nohant (مارس
١٨٣٥) ... وظن كل منهما أن الفراق قد رد إلى
نفسه الهدوء والسكينة . كانا واهمين ... أما جورج
صائد فلن يلتئم جرحها إلا بعد وقت طويل ، فى معمعة
حياتها المفرطة فى التحرر والخصيبة مع ذلك ... وأما
جرح موسىه فسيظل عميقاً دائماً طوال حياته . سيخرج
منه فى عام ١٨٣٦ « اعتراف فى العصر » ، وهو قربان
يقدمه إلى صديقه التى كان قد كتب إليها « لن أموت
قبل أن أكتب كتاباً عني ، وخاصة عنك ... لا يا خطيبتى
إنك لن ترقدى فى هذه الأرض الباردة قبل أن تعرف

من حملت ... » ... وستخرج منه « الليالى »
الخالديات .. مأساة موسىه مأساة نفسية أكثر منها عاطفية ،
ذلك لأن إخفاقه فى ذلك الحب الذى سبق علاقته بصائد
والذى وصفه فى Rolla جعله يعبر فى نهاية هذه القصيدة
عن أمله فى أن يخلصه من ألمه حب جديد . وانتظر
فى صيف ١٨٣٣ محب هذا الحب كمن اقترف إثماً
ويستلهم عفو الله . وقوة هذا الأمل هى التى تفسر عمق
الحية التى بلل بها فى حبه لصائد . كان يتوق إلى امرأة
تستطيع انتزاعه من نفسه ، امرأة جديرة بحبه ، وكفيلة
بإعادة الثقة إليه ، وبإزالة شعلة المثل الأعلى فى قلبه ...
ولكنه نكب .. لن تقدر أشد النساء اختلافاً عن صائد
على إعادة السكينة إليه .. سيعرف كثيرات ، دون أن
يثق فى واحدة منهن ، ودون أن يكفر - مع ذلك -
بالحب ! ... سيعرف مدام Jaubert أخت صديقه
Alton-Shée ، وسيكون لعلاقته بها صدى فى
La Nouvelle d'Emmeline ؛ وسيعرف جارة له تدعى
Louise ويحكى قصة خيانتها فى Frédéric et
Bernette ؛ وسيعرف Mimi Pinson ويحلل
شخصيتها فى قصة تحمل اسمها ؛ وسيصادق الممثلة
الشهيرة Rachel التى أنقذته من فكرة الانتحار التى
كانت مسيطرة عليه بأن دعتة إلى ملكيتها فى Montmorency ؛
وسيعرف الأميرة الإيطالية Belgiojoso التى كانت قد
هاجرت إلى فرنسا إثر القلاقل السياسية التى سادت فى
بلادها ، ثم سينتقم منها فى Sur une morte ؛
سيعرف هؤلاء وغيرهن من النساء ، ولكن سيعجزن
جميعاً عن إسعاده .. شئ واحد سيبقى له من حطام
علاقاته المتتابة ؛ هو يقينه من أن الحب هو الحقيقة
الوحيدة فى هذا الوجود !

(٤)

لا يجب أن نفكر فى تلخيص « الليالى » ، فهى
ليست بحثاً ولا سرداً ، وإنما نبضات قلب محطم ،

تخاذل الشاعر وكسله ، وتعيب عليه التماسه الوحى من مغامرات متجددة دوماً ... ونجد أن الشاعر يرد عليها في غير مبالاة بأنه يتحتم عليه دائماً « أن يحب دون انقطاع بعد أن أحب » ! . ثم إن هذه القصائد تتناول هذه المسألة : هل في وسع الشاعر الذى يتألم أن يظل شاعراً ؟ ... لا ينبغي مع ذلك أن نظن أنها تتخذ طابع بحث عقلى يناقش الصلات التى تربط بين الفن والقلب ؛ إذ أن للعاطفة فيها مركز الصدارة .

ليلة مايو

حوار بين الشاعر المتخاذل وبين الهة الشعر المشفقة على عبقريته الراكدة . إنها تدعوه إلى أن يمسك بقيثارته ليتغنى بالربيع والحب والمجد ... وكذلك بالسعادة أو ما يشبه السعادة ، وباللذة أو بظل اللذة ... أما هو ففريض ترهقه العلة فيتوسل ألا يُجبر على الكلام ... وتلح الهة الشعر فى دعوتها إلى التضحية ونكران الذات مقدمةً إليه مثلاً فيهما : البجعة الذى خرجت تبحث عن غذاء لصغارها ، فغاب مسعاها ولم تصد شيئاً ... فلما عادت إليها لم تجد ما تطعمها به سوى قلبها وأحشائها ... إن خيال الشاعر يتحمس أحياناً فى هذه القصيدة بحيث يستحيل تصوير الألم فيها إلى لوحة رمزية كما هو حال بالنسبة لموت البجعة ... يقول سانت بيف : « إن ليلة مايو ستظل واحدة من أكثر الصيحات الصادرة عن قلب فياض تأثراً وسمواً ... »

ليلة ديسمبر

فى هذه القصيدة الرائعة يخيل للشاعر وكأن إنساناً غريباً عليه يرتدى ملابس سوداء ، ويشبه كأخيه ... يخيل إليه وكأنه يصحبه فى كل مكان ، يشهد أفعاله ولا يعلق عليها ، ويحس بالآلامه فيشفق عليه ولكن لا يواسيه ويحاول الشاعر أن يحل لغز هذا الشبح للذى لا يرد عليه إلا بعد وقت طويل ليقول له

وعبرات شاعر أضناه الهوى ، وقطرات تنزفت من جرح إنسان عاش ليحب ، ومات شهيد الحب . « الليالى » تقرأ ، ثم تعاد قراءتها بإمعان وتأمل ، فهى من الشعر الخالد الذى يهز نياط القلوب ؛ وهى تلقى أضواء على ظلال النفس البشرية ، وتحلل نفسية الشاعر الذى يستعذب الألم من أجل مثله الأعلى . ثم انها تحلل كذلك الصلة بين هذا الألم وعبقرية الفنان . حسبنا إذن أن نعلق عليها ، وأن نسوق بعد ذلك من الإستشهادات ما يبرز قيمتها ويحفز للرجوع إليها .

منذ مأساة الفريد دى موسيه بفصليها فى « فينيسيا » وفى باريس ، وإلهامه — من قريب أو من بعيد — لا يصدر إلا عنها ، ولا يصدر إلا مصطبغاً بها ... مد جاءت كحد فاصل بين حياتين : تلك التى سبقت الرحلة المشثومة ، وتلك التى تلتها ؛ بحيث يمكن القول : « موسيه ما قبل إيطاليا » و « موسيه ما بعد جورج صاند » ! .. و « لياليه » تبرز لنا بدورها الصراع بين رجلين : بين موسيه الذى يعيش فى كآبة وضجر وبأس وألم لا ينقطع ... وموسيه الشاب الذى تملأ جوانحه الثقة فى عبقريته ، والتفاؤل من أجل إنتاجه الخصب ؛ وهذه الليالى ليست على وتيرة واحدة ، وهى أربع : « ليلة مايو » (مايو ١٨٣٥) ، و « ليلة ديسمبر » (ديسمبر ١٨٣٥) ، و « ليلة أغسطس » (أغسطس ١٨٣٦) ، و « ليلة أكتوبر » (أكتوبر ١٨٣٧) . ومن الخطأ أن يُظن أنها جميعاً تتميز بوحدة العاطفة ، صحيح أن ذكرى جورج صاند تفعمها كلها ، إلا أن الوحى الشاعرى يرجع فيها إلى انفعالات أحدث وإلى علاقات عاطفية معاصرة لكتابة القصائد ، علاقات كان من شأنها أن تحك الجرح فتثير المشاعر القديمة ... ينبغى القول إذن إن مسألة الخلق الفنى تختل فى هذه القصائد مكاناً كبيراً . والشئ الذى يؤكد هذا هو أننا نجد مثلاً — فى ليلة أغسطس — أن إلهة الشعر تن من

بكرم الخالق ، وبعظمة الطبيعة ، وبالأغابات والمراعى ،
وبقوة الحياة

فى انتاج ألفريد دى موسيه الذى أعقب مأساة
فينسيا قصيدتان يروق لكثيرين من النقاد أن يعتبروهما
ضمن « الليالى » ، إذ أنهما تشبهاتهما من حيث بواعث
الحساسية ، كما أنهما بمثابة الفصلين الأخيرين فى تلك
المأساة . هاتان القصيدتان هما : « الأمل فى الله »
(L'Espoir en Dieu) (فبراير سنة ١٨٣٨) و« ذكرى »
(Souvenir) فبراير ١٨٤١ .

الأمل فى الله

فى هذه القصيدة الطويلة يتجه ألفريد دى موسيه
إلى الله بأمل وثقة . وهى لكى تفهم جيداً ينبغى أن
نتذكر أن الأزمات التى تجبب فيها الشاعر كانت فى
الواقع أزمات نفسية أكثر منها عاطفية ، وهى - على
الأصح - أزمات نفسية من خلق اختلال عاطفى . كان
الحب يرتفع فى حياة موسيه - كما قلنا - إلى مرتبة
الدين ، بل كان الدين الوحيد الذى يشعر بأن قلبه
قادر على أن يعتقه ويتقرب عن طريقه إلى الله . من
هنا كانت النتائج الحتمية لتلك الأزمات هى الشك
الذى يؤدى إلى قلق العقيدة . ولو أن إيمان موسيه
بالله كان راسخاً لجاءت مآسى الحب أقل حدة فى
حياته وحين انكب فى عام ١٨٣٧ على دراسة
كتب الفلاسفة منذ أفلاطون حتى Laromiguière
الذى توفى فى عام ١٨٣٧ ، كان فى الحقيقة يبحث عن
اليقين ليخلصه من القلق . فلقد كان يقول إن الكنيسة
تخفى الله عن عينيه وراء العقيدة ... المسيحية تفزعه ،
والإلحاد ينفره ، والطريق - فى نظره - إلى معرفة الله
هو انطلاقه نفسه باليقين .

الذكرى

إن الذكرى تسمو بالنفس البشرية ، وإن الألم
الذى سببه الحب يزول مع الزمن ، تاركاً العاطفة -

إنه لبس إلهاً ولا شيطاناً وإنما هو أخ له أرسلته السماء
ليخفف من آلامه : أنه « العزلة » فى هذه
القصيدة يسلم موسيه بوجود الله ، ثم يتغنى بالروابط
بين النفس البشرية واللاهوتى . قطعة خالدة من وحي
روحى لا تشوبه أية عاطفة دنيوية

ليلة أغسطس :

حوار جديد بين الشاعر وإلهة الشعر : إنها تعود
إليه بعد طول انتظار ، بعد أن فقدت الأمل فى أن
ينادىها . إن أيامه الجميلة قد ولت إلى غير رجعة ،
وهى لم تعد قادرة على مواساته وتخليصه من برمه
بالحياة ؛ إنه الآن يدعى إزعاجاً لعذاب قلبه ، لقد
« أقسم أن يعيش وأن يموت بالحب » ، وأن يبحث -
« كلما هدا ألمه - عن ألم جديد ! ... يقول « إننى
أحب الألم » !

ليلة أكتوبر :

يبدو أن إلهة الشعر لم تكن - فى ليلة أغسطس -
جادة فى تصوير بأسها ، كما يبدو أن الشاعر لم يكن
مذعناً لألمه إلا اذعاناً عابراً ، أو على الأقل منقطعاً ..
فى هذه الليلة يتصل الحوار بينهما مرة أخرى . تبدأ
الحركة متباطئة لتصور ما نزل على الشاعر من هدوء
وما شاع فى نفسه من صفاء : فهو يؤكد لإلهة
الشعر أنه برأ تماماً من علته ، وأنه صار يشعر بلذة
وهى تحدثه عن آلامه القديمة ... ويهم بأن يحكى
فى هدوء قصة ليلته السابقة التى أمضاها فى انتظار
« الخاتنة » . هنا نحس باقترابنا من الأبيات الثائرة ...
ويظل الشاعر متمالكاً نفسه ، إلى أن تثور العاصفة
فجأة فتسرع الحركة ، وتصبح عنيفة ، وتبذل
إلهة الشعر جهداً من أجل تهدئته ثم تنتهى الليلة
بالتسامح والعفو والتفاؤل الذى يبشر باستئناف العمل :
إن الشاعر يقسم أن يتزع من نفسه البغضاء ، يقسم

حتى بعد خمودها - بجوهرها الصافي الأصيل
 في عام ١٨٤٠ ، - أى بعد بدء القطيعة بينه وبين
 جورج صائد بسة أعوام - اجتاز موسيه بالسيارة
 خلال رحلة له غابة Fontainebleau كانت
 أشباح ذكرياته تظهر له في كل شبر من هذه الغابة
 التي شهدته مع صائد حين كانا في أوج حبهما
 ثم عاد إلى باريس . وطالعه ذات يوم وجه
 محبوبته القديمة في أحد أماء مسرح الايطاليين
 Théâtre des Italiens ؛ فلما رجع إلى بيته أمسك
 بقلمه وكتب قصيدته « ذكرى » (١٥ فبراير سنة ١٨٤١) .
 قصيدة خالدة يقال إنه كتبها في جلسة واحدة . فكرتها
 الأساسية هي أن قيمة العاطفة ليست فيما تمنح من
 سعادة أو تسبب من ألم ، وإنما في صدقها وقوتها .
 مائة وثمانون من الأبيات الرائعة التي تحتتمها معان
 كهذه تنفذ تواء إلى القلوب :

- * كل ماقلته لنفسى : « في هذا المكان وهذا الزمان
- * لقد أحببتى ذات يوم وأحببتها ؛ كانت جميلة .
- * وأخفيت في نفسى الخالدة هذا الكنز
- * الذى أحمله إلى الله .

(٥)

موسيه شاعر عبقرى كان له ربيع استمر من عام
 ١٨٣٥ حتى عام ١٨٣٨ ؛ ولم يكن له خريف ولا شتاء !
 أما صيفه فكان قصيراً ، أفاق خلاله ذات يوم من
 ركوده وكتب قصيدته « ذكرى » .. و « الليالى » تقع
 في ربيع حياته الأدبية ، أى كلام إذن عن تأثير موسيه
 هو بالضرورة كلام عن تأثير « لياليه » الخالدة .

« ألفريد دى موسيه أكبر شعراء الغناء في جميع
 العصور » ... كان لأشعاره فعل السحر في نفوس
 معاصريه إلى حد أن كثيرين من الرجال كانوا يقدمونها
 إلى زوجاتهم كباقات من الزهور ، فان اختير اليوم
 التالى للزواج موعداً لتقديمها فهي هدية الزفاف !

ومع ذلك فقد استل هذا الشاعر من الحياة فيما يشبه
 الخفاء : ان الكسندر دوماس الابن Alexandre Dumas
 (Fils) يذكر في رده على الخطاب الذى استقبله به
 Leconte de Lisle في الأكاديمية الفرنسية أن ثلاثة
 وثلاثين شخصاً فقط ساروا في جنازة موسيه !! ...
 الحق ان عبقرية هذا الرجل بدت كالوميض خلال
 عشرة أعوام تبعتها الثلث الأخير من حياته الذى تميز
 بإنتاج فاطر تفضل عليه به قريحته بين الحين والحين ...
 ثم ان الأجيال التي أتت في إثر المدرسة الرومانسية ،
 وقارنت بداية المدرسة الواقعية كانت لا تشبه كثيراً ذلك
 الجيل الذى أنتمى إليه موسيه ، والذى كان في وسعه
 أن يؤثر فيه بتصوير مشاكلة ، وأن يكيه بالتعبير عن
 آلامه . يضاف إلى ذلك أنه نبذ الرومانسية في
 الوقت الذى كانت فيه في أوجها ، الأمر الذى
 جعل شبابه المتحمس ينفذ من حوله . وحسبنا
 للتدليل على ذلك أن نستشهد بشيخ هرم عاصر شبابه
 شباب موسيه ، يقول : « إن أبناءنا في حاجة إلى أن
 نفسر لهم لماذا لا نستطيع أن نسمع بيتاً واحداً من أشعاره
 (موسيه) - مهما كان هذا البيت تافهاً - دون أن
 نشعر بانفعال حزين أو مرح .. ولماذا تذكرونا كل
 سعادة نحسها وكل ألم نشعر به بصفحة من كتاباته ،
 أو بسطر ، أو بكلمة تعزينا أو تضحك لنا . ونحن
 حين نقول لهم هذا إنما نقشى سر أحلامنا وعواطفنا ،
 ونعترف بأننا كم كنا عاطفيين .. الأمر الذى يظهرنا
 بمظهر يثير سخرية أبنائنا ، هم الفقراء بالعاطفة » ...
 كان التجاوب إذن قويا بين نفس موسيه ونفوس أبناء
 جيله الذين ربما كان Lemerre يترجم عن حزنهم
 العميق على وفاة الشاعر ، في تلك الكلمة التي قدم بها
 نخناات من شعره ، يقول فيها : « ثم في هدوء
 تظلللك صفصافاتك الباكية - أيها الشاعر العظيم المسكين -
 يامن توفرت فيك المقومات الفرنسية ، يامن كنت
 تحدثنا بلغة رائعة الجمال كنا قد افتقدنا سرها .

لغة Rabelais و Montaigne و Molière ، و La Fontaine ، وذلك المنبع الذهبي الذي عرفناه في عصر النهضة .

والشيء الذي يثير الانتباه هو أنه لم يُنصَف إلا في أواخر القرن التاسع عشر؛ ففي عهد الامبراطورية الثانية بدأ نجمه يصعد حتى بلغ مستوى لامرئين وفيكتور هوجو ، واستمر في صعوده إلى حد أن كثيرين رأوا أنه يزهيم في مجال الشعر الغنائي . وإذا كان البعض من أمثال بودليير Baudelaire قد شنوا على موسيه حرباً لاهوادة فيها ، فإن تأثيرهم كان أضعف من أن ينال من مجد فرضه حكم التاريخ :

وتخطى هذا المجد حدود فرنسا ، فتذوق الانجليز أشعار موسيه ، وخصص النقاد لدراستها بحوثاً عديدة . وهكذا نجد مثلاً أن سير فرانسيس بلجراف Sir Francis Belgrave يقارنه بشيلي Shelley و Tennyson « وربما » بشعراء عصر الزبايث ... وينبئنا بأن مواطنيه يفضلون موسيه على لامرئين وهوجو ... ويذكر في اعجاب أن لبعض قصائده « رقة خاصة يعجز المرء عن تحديدها ، وجمالاً يشبه جمال الآداب القديمة ... » ... ويقول إن موسيه أحد هؤلاء العباقرة « الذين يتألمون من أجلنا ، ويلخصون في نفوسهم أهدافنا اللاشعورية ، ويشيرون اعترافات الإنسانية » ... ثم يضيف في بحثه أنه لا يمكن للإنسان - في اعتقاده - « أن يقرأ ألفريد دي موسيه دون أن يدرك أن في عبقريته شيئاً لم يجد تاريخ الشعر الفرنسي مثله » .

ووصل مجد موسيه إلى ألمانيا كذلك ، حيث تقبله أهلها بقبول حسن . وظهرت الأبحاث العديدة عنه ! نذكر منها كتاب Paul Lindau الذي يقول فيه : « لا أحد يضارعه في عمق احساسه الشعري ،

ولا أحد يبلغ ما بلغه من الاخلاص والصدق إنه يكره تمثيل العاطفة وهو يعيش في خوف مستمر من أن يضل نفسه هذه الأمانة المطلقة ، وهذه الصراحة هما الشيطان اللذان يأسراننا فيه ... » . ثم يذكر حكم Henri Heine : « إن موسيه هو أول شاعر غنائي في فرنسا » . حقاً لقد صدقت نبوة سانت نيف : « إن اسمه لن يموت »

(٦)

المختار من شعر ألفريد دي موسيه

من ليلة مايو :

الشاعر :

- إذا كان لابد لك أيتها الأخت الحبيبة
- من قبلة صادرة من شفة صديقة
- ومن عبرة من عيني
- فإني أمنحك إياهما دون جهد
- لتذكرى حبنا
- حين تصعدين إلى السماء
- لأنني لا أتغنى بالأمل
- ولا بالمجد ، ولا بالسعادة
- بل ولا بالألم ويا للحسرة
- إن في يلتزم الصمت
- لأنصت إلى حديث القلب

إلهة الشعر :

- أتنظن إذن أنني مثل ريح الخريف
- التي تتغذى بالعبرات حتى فوق أحد القبور
- والتي لا تجد الألم إلا في قطرة ماء
- أيها الشاعر ! إني أنا التي أمنحك القبلة
- إن الحشائش التي أردت أنتزاعها من هذا المكان

* لهى بطالتك ، فأملك متروك لله
 * ومهما كان الهم الذى يتحمله شبابك
 * فلتدعه يتسع ، هذا الجرح
 * الذى أحدثته الملائكة السوداء فى أعماق قلبك
 * لاشئ يسمو بنا أكثر من ألم عميق
 * ولكن لكى تصاب به لا تحسب أيها الشاعر
 * أن على صوتك أن يلتزم الصمت
 * إن أكثر الأغاني يأساً لهى أجملها
 * وإنى لأعرف أغاني خالدة كلها نخب فى نخب

من ليلة ديسمبر

الشاعر:

* من أنت إذن يا شبح شبانى
 * يا أيها الزائر الذى لا يكل
 * انبئنى لماذا أراك دون انقطاع
 * جالساً فى الظل الذى أمر به
 * من أنت إذن أيها الزائر المنعزل
 * ويا ضيف آلامى المقيم ؟
 * ماذا فعلت إذن لتسعى ورأى فى الأرض ؟
 * من أنت إذن ، من أنت إذن ، أيها الأخ
 * الذى لا يظهر إلا فى يوم البكاء ؟

الرويا :

* يا صديقى ، ان أبانا واحد
 * لست الملاك الحارس
 * ولا سوء طالع الناس .
 * ولست أعرف أين يذهب
 * هؤلاء الذين أحبهم
 * فوق هذا الوحل الضئيل الذى نعيش فيه

* لست إلهاً ولا شيطاناً
 * ولقد سميتنى باسمى
 * حين دعوتنى أخاك
 * أينما ذهبت سأكون دائماً ،
 * إلى أن تنتهى أيامك
 * وحينئذ سأجلس على قبرك
 * لقد عهدت إلى السماء بقلبك
 * فعندما تشعر بالألم
 * أقبل إلى بلا قلق
 * لأصحبك على الطريق
 * ولكنى لأستطيع أن أمس يدك
 * يا صديقى ؛ اننى العزلة .

من ليلة أغسطس

الشاعر :

* يا الهة الشعر ! ماذا يعنينى من الموت أو الحياة ؟
 * انى أحب ، وأريد أن يعالونى الشحوب ، انى
 * أحب ، وأريد أن أشعر بالألم ،
 * لاني أحب ، ومن أجل قبلة أستطيع أن أضحي
 * بعقريتى ،
 * لاني أحب ، وأريد أن أحس على وجنتى الضامرة
 * بجريان عين هيات أن ينضب معينها .
 * لاني أحب ، وأريد أن أغنى بالفرح والكسل ،
 * .وبتجربتي الطائشة ، وبهموم يومى ،
 * وأريد أن أروى وأن أكرر دون انقطاع
 * — بعد أن أقسمت أن أعيش بلا خلية —
 * اننى أقسمت أن يكون الحب سرحيانى وعلة ممانى
 * لتتجرد أمام الجميع من الكبرياء الذى يفرسك ،
 * أيها القلب الذى تملأه المرارة والذى ظن أنه مغلق

* أ كنت تفهم مافى السموات من تناسق فائق ،
 * وسكون الليالى ، وخرير الأمواج ،
 * إذا لم تكن الحمى والأرق - هناك فى مكان ما -
 * قد دفعاك إلى التفكير فى الراحة الأبدية ؟
 * إذن فم تشكو ؟ إن الأمل الخالد
 * قد عاد إليك قويا بفضل المحنة .
 * لماذا تريد أن تحمق تجربة شبابك ،
 * وأن تبغض ألما جعلك أفضل مما كنت ؟

من «الآمل فى الله»

* ما يهبط الإنسان إلى أعماقه
 * إلا ومجذك ، أنك تعيش فيه ،
 * إن تعذب ، إن بكى ، إن أحب ،
 * فإرادة ربه .
 * إن أرفع مراتب الذكاء ،
 * وإن أسمى درجات الطموح ،
 * تبرهن على وجودك ،
 * وتدعو إلى أن يذكر اسمك .
 * كيفما كان الاسم الذى يطلق عليك ،
 * « براهما » ، « جوبيثير » أو المسيح ،
 * الحقيقة أو العدل الأبدى ، ...
 * فإن الأذرع جميعاً تُمَدُّ إليك .

* الدنيا بأسرها تمجدك ،
 * الطائر فى عشه يتغنى بك ،
 * ومن أجل قطرة من المطر
 * قدستك ملايين المخلوقات .
 * لا تصنع شيئاً إلا ونُعجب به ،

* لتحب كى تعود إليك حيوبتك ، صر زهرة لتتفتح .
 * بعد أن تأملت ينبغى أن تتألم من جديد ،
 * وبعد أن أحبت يجب أن تحب دون توقف .

من ليلة أكتوبر

الهة الشعر :

* إذا كان عسيرا على ضعف الإنسان
 * أن يغتفر ما يصيبه به الآخرون من ضرر ،
 * فلتجنب نفسك على الأقل مافى البغضاء من عذاب .
 * إن عجزت عن الصفح فعليك أن تفسح الطريق للنسيان
 * ان الموقى يعيشون فى جوف الأرض فى سلام
 * ومثلهم يجب أن ترقد عواطفنا الحامدة .

* إن الإنسان صبي ومعلمه هو الألم
 * ولا أحد يعرف نفسه إذا لم يكن قد ذاق العذاب .
 * لكى ينضج الحب لا بد له من قطرات الندى ،
 * ولكى يعيش الإنسان ويحس لا بد له من العبرات

* ألم تكن تحسب انك شفيت من طيشك ؟
 * ألسنت شاباً ، سعيداً ، مكرماً فى كل مكان ؟
 * وهذه المتع الخفيفة التى تحب فى الحياة ،
 * أكنت تقدرها إذا لم تكن قد بكيت ؟

* أكنت تحب الزهور والمراعى والخضرة ،
 * وأشعار « برارك » وتغريد الطيور ،
 * وميخائيل النجلو والفنون ، وشكسبير والطبيعة ،
 * إذا لم تعرفها على زفرات سابقة ؟

- * ما من شيء منك يضيع علينا ،
- * كل شيء يسبّح ، وأنت ما تكاد ترضى ،
- * حتى نخر جميعاً ساجدين .

من « ذكرى »

- * شاهدت صديقتى الوحيدة ، أعز صديقاتى إلى الأبد ،
- * التى غدت هى نفسها قبراً باهتاً
- * قبراً حياً يشيع فيه غبار
- * موتنا الحبيب ،
- * غبار حبنا المسكين ، الذى طالما هدهدناه برفق
- * على قلوبنا ، فى الليل البهيم !
- * كان أكثر من حياة ، ويا للحسرة ، كان عالماً ، ثم امتحى !
- * نعم إنها لا تزال شابة وجميلة ، بل يمكن أن يقال
- * إنها أجمل منها فى ماضيها
- * أبصرتها ، وأبصرت عينيها اللتين كانتا تبرقان مثلما كانت فى غابرها ،

- * وبدأت شفتها تنفرجان ، فظهرت ابتسامة ،
- * وسمع صوت .
- * ولكن لم يكن ذلك الصوت الذى عرفته ، ولا تلك اللغة العذبة ،
- * ولا تلك النظرات التى كنت أعبدتها والتى كانت تختلط بنظراتى ؛
- * إن قلبى - وهو الملىء بها - كان يهيم على وجهها ولم يعد يعثر عليها .
- * ومع ذلك فقد كان فى وسعى حينئذ أن أتجه نحوها
- * لأطوق بذراعى هذا الصدر الخاوى البارد ،
- * وكان فى مقدورى أن أصبح : « ماذا فعلت ، يا خائنة ، ماذا فعلت بالماضى ؟
- * ولكن لا : كان يلوح لى وكأن امرأة مجهولة
- * قد شاءت المصادفة أن يكون لها هذا الصوت وهاتان العينان ؛
- * وتركت هذا التمثال البارد يمضى ،
- * وأنا أنظر إلى السماء .



إضافات إلى جيولوجية وحفريات الصحراء الليبية تستل

بسم
الدكتور محمد يوسف حسن

أستاذ الجيولوجيا المساعد بكلية العلوم بجامعة عين شمس

بالنشاط والعمل الإيجابي المثمر الذي أضاف إلى معلوماتنا الكثير عن الأرض التي نسكنها وننعم بخيراتها المعدنية وخاصة بالنسبة إلى مصر . وقد درس تستيل في جامعتي هيدلبرج وباريس . وبعد أن نال إجازته الجامعية عمل في المساحة الجيولوجية بفينا . وفي عام ١٨٦٣ اشتغل محاضراً بالجامعة هناك . وبعد ذلك وفي نفس العام ، عين أستاذاً في جامعة كارلسرو بألمانيا . وفي عام ١٨٦٦ عين أستاذاً لعلم الجيولوجيا والحفريات بجامعة ميونخ . ومنذ عام ١٨٩٩ اختير مديراً للأكاديمية بافاريا للعلوم .

إشترك تستيل في رحلة رولفر المشهورة إلى الصحراء الليبية خلال عام ١٨٧٣ - ١٨٧٤ ، وترجع تسمية هذه الرحلة الكشفية العلمية بهذا الاسم إلى الرحالة الألماني المشهور جرهارد رولفر الذي كان يشرف عليها . وكان رولفر هذا يعمل طبيباً في القوات الفرنسية المسلحة في الجزائر فيما بين ١٨٥٥ و ١٨٦٠ ، ومن طريف ما أثر عنه إعتناقه الدين الإسلامي وقيامه برحلة في شمال أفريقيا مرتدباً الملابس الوطنية لهذه المنطقة . وقد عشق هذا الرحالة الألماني أفريقيا وتجول في كثير من بقاعها الشمالية لاستكشافها . وفي شتاء ١٨٧٣ -

كارل ألفريد فون تستيل عالم جيولوجي وخبير بعلم الحفريات ، ألماني الجنسية ، ولد في بالينجن بأقليم بادن في ٢٥ سبتمبر سنة ١٨٣٩ ، ومات في ميونيخ عاصمة بافاريا في ٦ يناير سنة ١٩٠٤ بعد حياة مفعمة

عقد المجمع العلمي المصري جلسة في ١٨ أبريل سنة ١٨٧٤ قدم فيها رولفر وصحبه في رحلة الصحراء الغربية تقريراً عما أنجزوه من أعمال . وأوضح رولفر أن أهم أغراض الرحلة هي الدراسات الجيولوجية والطوبوغرافية والنباتية للمنطقة كما قدم تقريراً عن النواحي الجوية والجغرافية والطوبوغرافية . وتبعه جوردان الذي عرض بيانات فلكية وجيوديزية عن المنطقة . ثم تحدث تستيل مؤلف كتاب « الإضافات » عن ملاحظاته الجيولوجية التي كانت موضع مناقشة من الحاضرين حيث استفسر جيارو ، ماريوت بك والمركز دوكانزو عن أصل الكتيان الرملية والرسوبيات السليكية المنتشرة في الصحراء وعن امكانية وجود ظواهر لنشاط محاليل وغازات حرارية محلية في بعض المناطق الصحراوية مثل التي توجد في الجبل الأحمر قرب القاهرة ، وعن الحفريات التي تحتويها الرمال المنتشرة في الصحراء . وكان من رأى تستيل أن الكتيان الرملية والرسوبيات السليكية ترجع إلى أصل فتاق كما أنه يوافق على حدوث نشاط محلي لمحاليل وغازات حرارية في بعض المناطق الصحراوية . وبعد تستيل تحدث أنرسون عن النباتات الموجودة في المنطقة واختتم ريميليه المصور الخاص لهذه البعثة بحديثه عن الصور التي سجلها في هذه الرحلة والصعوبات التي قابلته الجزء من الجلسة الذي خصص لمناقشة رحلة رولفر في الصحراء الغربية .

الأول ، وقد لا تخلو منه مكتبة علمية جيولوجية حتى الآن .

ومن أعمال تستيل الهامة أيضاً دراساته وأبحاثه في حفريات الطبقات الانتقالية ما بين العصر الجورائى والعصر الطباشيرى . وهو أول من وضع النقط فوق الحروف فيما يتعلق بحدود كل من صخور هذين العصرين بجانب قيمة الدراسة التصنيفية لحفريات الطبقات السابقة الذكر . وقد تم نشر هذه الأبحاث فيما بين ١٨٦٨ - ١٨٨٣ . ومما يذكر أيضاً بالإجلال والإعجاب كتابه عن «الزمن القديم» (١٨٧٢) ، الطبعة الثانية (١٨٧٥) ذلك الكتاب الذى عالج فيه تاريخ الكرة الأرضية منذ نشأتها . وقد كان حاد البصيرة فيما كتب حتى أن أغلب ملاحظاته ونظرياته ما زال معترفاً بها بين علماء الجيولوجيا . وتوج تستيل أعماله العلمية بأن عرض لنا وسجل «تاريخ تطور الجيولوجيا وعلم الحفريات حتى نهاية القرن التاسع عشر» فى كتاب بهذا الاسم نشر عام ١٨٩٩ . ومن أخطر المناصب العلمية التى تولاها كارل

فون تستيل منصب المحرر لمجلة علم الحفريات (Palaeontographica) ذات الأهمية الكبرى والصيت البعيد ابتداء من عام ١٨٦٩ . ولا تزال هذه المجلة العلمية من أشهر المجلات ذات الإلتشار العالمى الواسع وقد أسهمت ولا تزال تسهم فى تزويد معلوماتنا بالقيم الكثير فى هذا المجال . ومن بين الأعمال الهامة لكارل فون تستيل الكتاب الذى نحن بصدد تمحيصه ودراسته وعرضه على القارئ . وعنوان هذا الكتاب «إضافات إلى جيولوجية وحفريات الصحراء الليبية والمناطق المتاخمة للقطر المصرى» وقد نشر هذا السفر القيم عام ١٨٨٣ . وعندما قام تستيل بهذا العمل العظيم كان على علم بخطورة هذه المهمة الملقاة على عاتقه . وقد قسا على نفسه وأوردها موارد المخاطرات خدمة للعلم وتنويراً للبشر وتعريفهم بمكوناته لقد افتتح كتابه معترفاً عن طول المدة التى سلخها

١٨٧٤ قام برحلته المشهورة فى الصحراء الليبية صحبا فيها نخبة من خيرة العلماء فى معظم فروع المعرفة العلمية ، وكان من أبرزهم كارل فون تستيل الذى اضطلع بالجانب الجيولوجى لهذه الرحلة الكشفية العلمية ونشر نتائج بحوثه فيه ما بين عام ١٨٨٠ وعام ١٨٨٣ بعد نحو تسعة أعوام من بدء القيام بالرحلة . وقطع تستيل تلك المدة الطويلة فى الدراسة والتحضير وساعده فى دراساته عن الصحراء الليبية نخبة من العلماء المبرزين فى الجيولوجية أمثال شنك وفوكس وماير وإيمار وشفاجر ودولاهارب وكواز وفانر ودولو ربول وبرائر وغيرهم ، وكلهم أعلام معروفون فى الكتابات الجيولوجية عن مصر فى خلال القرن التاسع عشر . وقد نشر تستيل مع هذا العمل الجيولوجى العظيم أول خريطة جيولوجية للصحراء المصرية حتى جنوب الفيوم بمقياس رسم ١: ١,٣٠٠,٠٠٠ ظلت المرجع الوحيد بين المختصين حتى أصدرت المساحة المصرية خريطة التفصيلية سنة ١٩١٠ . وما زال تقسيم تستيل لصخور العصر الطباشيرى العلوى والجزء المبكر من حقب الحياة الحديثة سائداً حتى وقتنا هذا ، ولو أن توزيعه للمرحلة السنيومانية من صخور العصر الطباشيرى فى الجزء الشمالى من الصحراء الشرقية المصرية قد تعرض إلى بعض تعديل ، إلا أنه يعتبر المرجع الذى اهتمت به المساحة الجيولوجية المصرية عندما نشرت خريطة الجيولوجية السالفة الذكر .

ولكارل فون تستيل أعمال جيولوجية رائعة ما زالت مرجعاً ومنازلاً للمشتغلين بهذا الفرع من العلوم حتى يومنا هذا . ولندكر على سبيل المثال سفره الخالد فى علم الحفريات والمنشور فى خمسة أجزاء والذى صنف فيه الحفريات بجميع أنواعها سواء منها الفقارية أم اللافقارية . ويعتبر هذا الكتاب مرجعاً كلاسيكياً لم تنل من قيمته الأيام بل زادت قدرته فهو معروف لدى كل من يعمل بهذا العلم . نشر هذا الكتاب فيما بين ١٨٧٦ ، ١٨٩٣ ، ومع تقدمه فإنه يعتبر بحق المرجع

في الدراسة حتى تاريخ النشر بقوله «تسع سنوات كاملة انقضت منذ بدء رحلة رولفز إلى الصحراء الليبية . وعندما استطعت بعد هذا الزمن الطويل نشر النتائج الجيولوجية وجزء من النتائج الحفرية لمنطقة بكر لم تستكشف علمياً بعد ، كثيراً ما كانت دراستي لها تسفر في كل يوم عن مفاجآت علمية وكشوف هامة ، فاني أتقدم بالإعتذار عن هذا التأخير الذي يرجع إلى ضخامة المسؤولية الملقاة على عاتقي في هذه الدراسة وتشعبها وكذلك إلى أعمال العلمية الأخرى التي لم يكن بوسعي تأجيلها » .

هذه نبذة نستعرضها من مقدمة كتابه عن الصحراء الليبية نسجل فيها بإعجاب وإكبار لمحة من خلق هذا العالم الجليل وانكاره لذاته وأسلوبه الدقيق الأمين في البحث العلمي وتواضعه الذي يأسر النفس ، لتتصور قدر ما أودعه من أمانة للتراث الإنساني في هذا الكتاب . وقد أودع تسثيل عينات الصخور والحفريات التي جمعها في رحلته هذه متحف ميونخ .

تمتد حدود المنطقة الصحراوية التي اضطلعت رحلة رولفز بدراستها من جبال الأطلس وشاطئ البحر المتوسط شمالاً حتى الخط الممتد من منبع نهر السنغال ماراً بتمبوكتا وجوجو ودامرجو وشمال الكانم إلى ضابه وأبي حمد جنوباً ومن المحيط الأطلسي غرباً حتى سلاسل جبال البحر الأحمر شرقاً ويعترضها في هذا الامتداد وادي النيل وتبلغ مساحة هذه المنطقة ١٦٠,٠٠٠ كم ، تقريباً . وقد اضطلع أعضاء رحلة رولفز بدراسة تلك المنطقة الصحراوية تحت ظروف سيئة للغاية لعل أسوأها تلك المحال التي كانوا يعبرونها وبدائية طرق المواصلات في ذلك الوقت ، إذ كانوا يستعملون قوافل الجمال . وقد صور تسثيل هذه الصعوبات تصويراً دقيقاً في قوله بصفحة ١١ من كتاب (الإضافات) : « في مسافات تراوح بين كيلو متر واثنين ترتفع هامات الكثبان الرملية مبتدئة بسطح متعرج يزداد انحداره مع الارتفاع

حتى يصل إلى القمة التي تكون زاوية حادة مع سطح الكثيب الآخر المعاكس لاتجاه الريح والذي ينحدر انحداراً شديداً ، مما يضطر الإنسان للسير ساعات بل في بعض الأحيان نصف يوم على طول الكثيب حتى يجد منحدرأ ملائماً يمكن القافلة من العبور . وليس أصعب من هذه اللحظات التي تعبر فيها القافلة مثل هذا المنحدر إذ تضطر الجمال إلى السير وقد ربط بعضها إلى بعض في صف طويل تتلمس طريقها بصعوبة فوق المنحدرات ويكون من حسن الحظ أحياناً لو كانت بعض تلك الرمال متماسكة فلا تغوص فيها أقدام الجمال تحت ثقل حمولتها . ويمثل هذا الصف الطويل من الجمال طول الوقت خطر فقدان أحدها توازنه على المنحدر فيتدحرج كل المسافة ، مما يضطر القافلة أن تكون على استعداد دائم لسند الجمال (التي ترتفع فوق سيقانها الطويلة) وتمكينها من الوضع الطبيعي . وفي بعض الأحيان يكون من الضروري أن تخفف حمولة الجمال حتى يسهل عليها تساق مثل هذه المنحدرات . وهكذا تمضي الساعات ببطء حتى تقطع الكيلومتر الواحد أو الكيلومترين » . ويسترسل تسثيل واصفاً العواصف الرملية بقوله : « تكون الصحراء المليئة بالكثبان الرملية أسوأ ما تكون عند هبوب العواصف . فيصبح جوها مليئاً بالرمل الناعم ويسود من السحب الرملية الداكنة . « وتدخن » الكثبان وتسبح حدودها في وسط الهواء المثقل بالرمال ، وتبدو كأنها تتحرك . وبقوة فظيعة تقذف دفعات الهواء كل شيء ارتفع عن سطح الأرض بحبات الرمال الحادة . وليس من سبيل للنجاة لدى المسافر إلا أن يذبط على الأرض بوجهه ويديه الملتهتين وقد أعتمته الأتربة والرمال ليحتمي بالأغطية من غضب السموم » . وتنتقل كميات خيالية من الرمال من مكانها في أثناء العاصفة . ويشرح تسثيل بعين الخبير ودقة الملاحظ الحصيف تكون الكثبان الرملية قائلاً : « ولا شك أن الكثبان الرملية تدين للرياح بشكلها . ومن السهل أن

يقتنع الإنسان بهذا عندما يرى مولد الكثيب الرملى فى صورة مرتفع صغير ينمو خلف كل عائق فى سبيل الرياح كصخرة أو شجيرة أو غير ذلك . وعندما يتكون مثل هذا الوليد تضيق إليه الرياح باستمرار مما تحمله ، فهى تدفع حبات الرمال على الجانب المرتفع المواجه لها حتى تصل هذه الحبات إلى القمة فتتركها تندرج على الجانب الآخر . وهكذا يكبر محيط الكثيب الناشئ . وفى الوقت الحالى لا تتكون سلاسل الكثبان الرملية إلا تحت ظروف ملائمة خاصة وذلك يرجع إلى أن الكثبان الرملية الحالية تقوم مقام المجمعات الطبيعية للرمال التى تذررها الرياح محاولة بذلك زيادة حجمها . وسلاسل الكثبان الرملية التى اعترضت طريق رحلتنا تحمل جميعها أسماء كثيرة لا يزال البدو يعرفونها كلما طالت السنون .

وكان تسيتل إلى جانب دقة ملاحظته وعمق فكره واسع الإطلاع أميناً يعطى كل ذى حق حقه فنجدته دائماً يذكر من سبقه مستعرضاً بروح الدارس الواعى البعيد عن التحيز ما وصل إليه الآخرون من نتائج . فعندما يتحدث عن جيولوجيا الجزء المصرى من الصحراء الأفريقية الكبرى يبدأ قوله كما فى ص ٢٥ : « بعكس الأجزاء السابقة الذكر والقائمة فى قلب الصحراء منسية من العالم نجد أن الجزء الشرقى من الصحراء (يقصد الصحراء الليبية والنوبة ، والصحراء التى إلى جنوب النيل) تتصل من قديم حضارة شعوب البحر الأبيض المتوسط وتاريخهم . فقد أشار إمبراطوسطين وهيرودوت وسترابو إلى الحفريات الموجودة فى صخور مصر والصحراء الليبية ومنذ نهاية القرن الثامن عشر وإلى وقتنا هذا كانت مصر دائماً قبلة فطاحل العلماء . ومن يستحق الذكر من هؤلاء بالنسبة لأعمالهم العلمية ذات النتائج الهامة : كالياندوز ومسجير وفيجارى وحديثا فراس وشفانيفورث . أما المناطق غير المتيسر الوصول إليها من الصحراء الليبية فقد ظلت

مجاهل بالنسبة للجيولوجيين ، ومن بين الزوار العديدين لواحة سيوه والواحات الأخرى بالصحراء الليبية من لم يقم بدراسة التراكيب الجيولوجية سوى كالياندر واهرنبرج ولم يتلق الجزء الشمالى الشرقى من الصحراء الليبية العناية الجيولوجية اللازمة قبل رحلة زولفز فى شتاء ١٨٧٣ - ١٨٧٤ . »

ثم ينتقل تسيتل بعد ذلك لمناقشة الحدود الشرقية للصحراء الكبرى بقوله : « كما سبق أن ذكرت فإن الصحراء حول النيل وجبال مصر الشرقية على البحر الأحمر تكون الحدود الشرقية الطبيعية للصحراء . فالمنطقتان المرتفعتان غير الإقتصاديتين شرق النيل وغربه كانتا بلاشك فى القديم أرضاً متصلة شق النيل فيها مجراه . وخرأ ، ربما إبان القسم الرابع من حقبة الحياة الحديثة وقد منحت الظروف الجوية المتغيرة هذه المنطقة أشكالاً طبوغرافية متعددة على مر الزمن . »

وعزى تسيتل شكل الصحراء الواقعة غرب النيل إلى عمل الرياح ويتضح ذلك مما سبق اقتباسه فى وصف الكثبان الرملية وكيفية تكونها بواسطة الرياح ، وهى تكون الأساس الطبوغرافى لهذا الجزء من الصحراء . وعندما يتحدث تسيتل عن الصحراء شرق النيل نجده يعترف بالأمطار كعامل أول لمنح الصحراء شكلها الطبوغرافى الحالى وذلك يطابق أحدث النظريات العلمية السائدة الآن . ففى وصفه للصحراء الشرقية يسترسل تسيتل قائلاً : « على الحافة العربية (الشرقية) ترتفع هضبة الصحراء إلى الشرق بسرعة فى قمم مهلهلة ومعرجة تصل إلى ارتفاعات ١٥٠٠ متر فى بعض المناطق كما فى الجبال الممتدة على ساحل البحر الأحمر . وعلى هذه القمم الشاهقة كما فى جبل غارب وجبل دخان والقمم الأخرى العديدة لتلك السلاسل الجبلية المستطيلة التى تتكون من صخور الأساس المركب المتبلورة والمتحولة التى تصل بهاماتها إلى ارتفاع يبلغ ٢٥٠٠ متراً فوق سطح البحر ، تصطدم السحب المحملة ببخار

وتسبيل أول من أشار إلى وجود طبقات من الفحم
الصحراء الشرقية (ص ٢٧ من كتاب الإضافات)
وربما كان تسبيل هو وحده حتى الآن الذى عثر على
هذه الطبقات الفحمية حتى كشفت أعمال الحفر العميق
فى السنوات الأخيرة عن نظائرها حول منطقة السويس .
وهنا يجدر بنا أن نقف قليلا نتأمل دقة تسبيل وكيف
أنه كان يبذل أقصى الجهد حتى لا تفوت ملاحظته
صغيرة ولا كبيرة بالصحراء دون أن يسجلها . وإلى
جانب دقته التى أدت إلى هذا الكشف الفريد نود أن
نشير إلى ما ينطوى عليه إعلانه لهذا الكشف الذى قد
يسفر عن نتائج اقتصادية واستراتيجية هامة للمنطقة من
أمانة حملتها شخصيته العلمية الممتازة .

وقد استخلص تسبيل من دراساته الجيولوجية فى
هذه المنطقة سبع عشرة نتيجة . ولكى نقرب مضمونها
إلى ذهن القارئ سوف نستعرض باختصار وتبسط
السجل الصخرى للزمن الجيولوجى وهو ما يسمى
بالعالمود الجيولوجى .

ينقسم الزمن الجيولوجى حسب ظهور الحياة
وتطورها وحسب الحركات الأرضية إلى عدة أقسام
وينقسم كل قسم منها بالتالى إلى أقسام أصغر وهكذا .
فالزمن الجيولوجى المنصرم قبل بدء الحياة أو على الأقل
قبل أن تستطيع الحياة ترك دليل قاطع عليها فى الصخور
يسمى بحقب ما قبل الكمبرى ، وقد زخر بحركات
أرضية عنيفة مما جعل صخوره يغلب عليها الطابع
التحولى وتفتقد صفاتها الأصلية سواء أكانت رسوبية
أو نارية . أما الزمن الجيولوجى الذى يلي هذا الحقب
فقد زخر بأنواع الحياة المختلفة وامتلاء بتطوراتها وأشكالها
العديدة وتعرضت صخوره إلى حركات أرضية عديدة
تمكن الجيولوجيون بفضل دراستها والتعرف على أشكال
الحياة السائدة فيها إلى تقسيمها إلى ثلاثة أحقاب ينقسم
كل حقب منها إلى عدد من العصور كما يلي :

الماء فتسقط مياهها على الأجزاء الصحراوية المحاورة .
وتنطلق مياه الأمطار الهائمة فى الوديان الجافة المتشابكة
كأنها دورة دموية تتغلغل فى أديم الصحراء العربية .
ومن الطبيعى أن هذه المياه تختفى بعد بضع ساعات أو
أيام ولكنها تمون البنايع الطبيعية ويبقى جانب من مياهها
فى التربة أشهراً فييسر أسباب الحياة للقوافل المارة
بالمنطقة . وأثر هذه الأمطار على تشكيل سطح الأرض
كبير ، ويعتبر المسئول عن تعرج سطحها . والأمطار
وما يترتب عليها من نمط متشابك من وديان وجبال
وينابيع وآبار وفى بعض الأحيان حياة وزراعة وهضاب
مرتفعة ومستوية صالحة لإقامة الإنسان تسلب الصحراء
الشرقية الشكل الصحراوى الأصيل » .

ويستعرض تسبيل حضارة هذه المنطقة من الصحراء
فيوضح كيف فطن المصريون القدماء والرومان إلى
جمال الصخر الفريدى الموجود بها بأنواعه المختلفة من
جبال دخان وحمامات ، وكيف أنهم نحتوا لاستغلاله
الحاجر الكبيرة ونقلوه من الصحراء إلى النيل بمجهود يفوق
الوصف كى يستعملوه فى بناء معابدهم .

وفى مكان آخر من كتاب الإضافات إلى جيولوجية
الصحراء الليبية كتب تسبيل : « وقد عرف المصريون
القدماء قيمة هذه المواد البنائية التى لا تنفذ وقدروها
خيراً مما قدرها أحفادهم . فاستعملوا الحجر الرملى النوبى
من محاجر السلسلة بالصعيد وفضلوه على غيره فى بناء
المعابد والآثار فى أعلى النيل . وفعلوا لم يكن فى هذه
المنطقة صخر يفضل لإقامة تلك الأبنية الضخمة الحالية
من القباب وذلك لما يتميز به من صلابة عالية وتماسك
متجانس ، كذلك لوجوده فى طبقات متتابعة ومتبادلة
مع صخر رخو طفى مما يساعد على سهولة تكسير
طبقات الحجر الرملى النوبى إلى كتل ضخمة » ويتضح
مما لاحظته تسبيل أن المصريين القدماء قد برعوا فى
شئون حفر المناجم والمحاجر على أسس علمية .

تبليها وأحياناً أخرى تغمرها تحت سطح البحر فنجعلها عرضة للترسب . وما يتبع ذلك من حفظ البقايا العضوية في هيئة متحجرة بداخلها كما أن الصخور الرسوبية المعرضة للعوامل الأرضية تعاني عادة ضغوطاً تجعلها تتجمع في هيئة طيات أو تتصدع أو تتشكل إلى أشكال تركيبية عديدة ومعقدة .

وفيما يلي نتائج « تسيتل » كما يتضمنها كتابه :

١ - تتصف الصحراء الليبية بتركيب جيولوجي بسيط حيث تأخذ أغلب الطبقات الرسوبية الوضع الأفقي وتفتقر إلى التراكيب المعقدة مثل الصدوع والطيّات والطبقات الرأسية .

٢ - في قاعدة جبال أطلس المراكشبة توجد الصخور التابعة لحقب الحياة القديمة (من عصرى الديفوني والكربوني) والتي يتتابع عليها جنوباً صخور رملية وأردوازية وفي بعض الأحيان تتداخل فيها صخور جرانيتية وفرفيرية .

٣ - في المنخفضات ما بين جبال الأطلس وجبال « الأحجار » تكون صخور عصرى الطباشيرى المتوسط والعلوى الأساس الذى تتركز عليه الصخور الطينية المترسبة من المياه العذبة والتي تتتابع بدورها مع صخور جبسية وملحية وتتبع العصر الرابع من حقب الحياة الحديثة .

٤ - تكون صخور العصر الطباشيرى سالفة الذكر الأساس الصخرى في مناطق طرابلس . أما إلى جنوب طرابلس فتتكشف صخور رملية تتبع حقب الحياة القديمة . وهذه تكون بدورها الأساس الصخرى الذى يمتد إلى الحد الجنوبي للصحراء الليبية . وقد تختلط هذه الصخور ببعض طبقات جيرية أو أردوازية .

٥ - لم يثبت بعد وجود صخور العصر « البرى » (آخر عصور حقب الحياة القديمة) أو العصر الثلاثى أو الجورواى أو الطباشيرى السفلى (وهى عصور

العصر	الأحقاب	العمر بملايين السنين
الباستوسين والحديث البايوسين المديسوسين الأوليوسين الإيوسين	الحديث القديم المتوسط الجديد	١ ١٠ ٢٠ ١٠ ٣٠ ٧١
الطباشيرى الجورواى الثلاثى	الحديث القديم المتوسط	٥٥ ٤٥ ٣٥ ١٣٥
البرى الكربونى الديفونى السلورى الأردفيسى الكبرى	الحديث القديم المتوسط	٣٠ ٦٠ ٤٠ ٣٠ ٦٠ ٨٠ ٣٠٠
عصور ما قبل الكبرى	الحديث القديم المتوسط	٢٥٠٠ ٢٥٠٠

وفصل هذه العصور المختلفة بعضها عن بعض في الغالب حركات أرضية أقل شدة من تلك التى تفصل الأحقاب . ونتيجة لهذه الحركات الأرضية يتغير توزيع اليابس والبحر فيغمر البحر مناطق سبق أن كانت يابسة وتأثرت بعوامل التعرية المختلفة ليرسب عليها رسوبياته بما احتوته من بقايا عضوية تتحجر بعد ذلك وتصبح وثائق زمنية لهذه الفترة أو قد ينحسر البحر وبذلك تكتسب اليابسة مناطق جديدة تصبح بعد أن كانت مناطق ترسيب معرضة لعوامل التعرية الجوية المختلفة . ولذلك فأننا لا نجد صخور العصور المختلفة ممثلة كلها في منطقة واحدة إذ أن الحركات الأرضية ترفعها أحياناً فوق سطح البحر فتجعلها عرضة لعوامل التعرية المختلفة التى

حقب الحياة الوسطى) فى الصحراء أو فى الجبال الممتدة على حدود مصر .

٦ - يبدو أن هضاب « الأحجار » و « التبستى » تتكون من صخور رملية واردة وازية وجرانيتية تتبع حقب الحياة القديمة وبعض صخور بركانية أحدث عمراً .

٧ - تعرف صخور حقب الحياة الحديثة ذات الأصل البحرى فى شمال المستنقعات التونسية الملحية فقط كما تنتشر كذلك فى الصحراء الليبية والعربية .

٨ - تمتد صخور عصر الأيوسين (أول عصور حقب الحياة الحديثة) الحاملة لحفرية التيموليت فى الصحراء الشمالية الشرقية وفى مصر حتى خط عرض إسنا جنوباً . أما الحد الجنوبي لصخور عصر الميوسينى (وسط حقب الحياة الحديثة) فيقع عند واحة سيوه والمرتفعات الواقعة بين القاهرة والسويس .

٩ - كان الجزء الجنوبي وجانب من الجزء الأوسط من الصحراء جزءاً من اليابس إبان منتصف حقب الحياة القديمة . أما الجزء الأعظم من بقية الصحراء فلم تكتسبه اليابسة إلا بعد العصر الطباشيرى (قرب نهاية حقب الحياة الوسطى) ولم يبق تحت البحر فى العصر الأيوسينى إلا بعض أجزاء من الصحراء الليبية التى بقيت أطرافها الشمالية تحت منسوب البحر حتى العصر الميوسينى الأوسط .

١٠ - يرجع عمر الانفجارات البركانية الموجودة فى طرابلس والصحراء الليبية والعربية وربما كذلك الموجودة فى المناطق الجبلية لمنطقة الأحجار إلى حقب الحياة الحديثة المتأخر . وحدث نتيجة لهذه الانفجارات صدوع قليلة وبعض آثار تحولية على الصخور المجاورة .

١١ - كانت الصحراء وكذلك جزء من جنوب

وشرق منطقة البحر الأبيض المتوسط يابسة أثناء الزمن الطوفانى (الزمن الرابع من حقب الحياة الحديثة) .

١٢ - ليس هناك دليل على صحة الفرض القائل بأن الصحراء كانت فى الزمن الطوفانى تحت البحر ولم يمكن الاستدلال على ذلك بالظواهر الجيولوجية أو بالتفاصيل التضاريسية . وربما كان هناك اتصال تام بين المستنقعات التونسية الملحية والبحر الأبيض المتوسط .

١٣ - سادت موجة جوية رطبة أثناء الزمن الطوفانى فى شمال أفريقيا وربما تكون قد استمرت إلى ما قبل الزمن الحديث مباشرة .

١٤ - يعود شكل التضاريس الحالية لسطح الصحراء إلى فعل المياه العذبة الجارية وكذلك يرجع أصل الحفر الوعائية والمنحدرات الشديدة وغيرها .

١٥ - يرجع أصل الرمال فى الصحراء إلى تعرية الصخور الرملية التى تنتشر فى وسط وجنوب الصحراء وعمل الرياح مسئول عن تجميع هذه الرمال فى هيئة كتبان رملية وتوزيعها فى أنحاء الصحراء .

١٦ - يرجع تكون المستنقعات الملحية وكذلك القشرة الملحة والجبسية فى بعض المناطق إلى إذابة الصخور القديمة وتبخر المياه بعد تجمعها فى منخفضات عديمة الصرف .

١٧ - لا يوجد أى دليل على تغير كبير فى الأحوال الجوية فى الصحراء منذ بدء التاريخ الإنسانى .

هذه النتائج السبع عشرة التى لخصها تسيئل فى كتاب « الإضافات » تعتبر بحق ألف باء الجيولوجية المصرية و جيولوجية أفريقية الصحراوية الشمالية ويعتمد عليها الباحثون الجيولوجيون فى هذه المنطقة من العالم حتى اليوم

سقط الزند لأبي العلاء المعري

بسم
الأستاذ أحمد إبراهيم الشريف

أولاً - الشاعر :

في شيخوخة الدولة العباسية حين أخذت العلة تدب فيها ، والانحلال يتطرق إليها من أطرافها في شكل انفصال دويلات من الأطراف ، ويتغلغل في باطنها في شكل ثورة هنا وانتفاض هناك ، ويتمثل في سائرها في سقوط هيبة الخليفة في أعين الناس حتى قال فيه المتنبي وهو يخاطب سيف الدولة :

فوا عجباً من وائل أنت سيفه

أما يتوق شفرتي ما تقلدا ...

وفي الوقت الذي بلغت فيه الثقافة العربية الإسلامية أعلى ذراها بعد أن اتصلت بعلوم اليونان وفلسفاتهم ونقلت عن الهند وفارس وغيرهما ، ورجعت إلى مصادرها الذاتية ، فأخذت تشيع العلوم مكتوبة ومتداولة على الألسنة بين الناس ، فظهرت علوم الدين والفقه والتفسير والحديث واللغة والأدب والشعر والكلام والفلسفة والفيزياء والكيمياء والرياضيات والفلك وغيرها مما فاضت به خزائن الكتب في عواصم البلدان المتنافسة فيما بينها على الفضل والعلم والآداب ..

وفي الجيل الذي بدأ العربي فيه يشعر بحاجة إلى تدحيص تهمة العجمة عن نسبه ولسانه ، فظهر التشدد في اللغة العربية لذاتها على زعم أنها عصمة العربي بين الأعاجم إذا كان الإسلام ديناً مشتركاً بين الجميع ...

وفي مدينة ليست بالقريبة ولا بالنائية ، وليست بالصغيرة ولا الكبيرة ، ولا الغنية ذات الوفر ولا الفقيرة ذات المترية ، مدينة تقع في واد بين مرتفعات يقال لها « معرة النعمان » نسبة إلى النعمان بن بشير الأنصاري إذ اجتاز بها - فيما يقول الفيروز ابادي في المحيط - فدفن بها ولداً فأضيفت إليه ، أو تدبرها ، أي اتخذها داراً له ، فيما يقول ابن خلكان في وفيات الأعيان

وفي أسرة منها معروفة بالعلم والعدل والعقل الراجح وسمت الوقار ، يتولى أبنائها قضاء المدينة وما جاورها . ذكر ياقوت في معجم الأدباء ممن تولى القضاء في المعرة جد شاعرنا وعمه وأباه وأخاه الأكبر أبا المجد محمد بن عبد الله المعري ، الواحد تلو الآخر على هذا الترتيب . كما ذكر أخاه الآخر وسبعة من أبناء إخوة الشاعر وأحفادهم كلهم شعراء

تولى بعضهم القضاء وبعضهم منصب الكتابة لنور الدين زنكى . وهو شاهد على فضل الأسرة وعراقة العلم والأدب فيها ، كما أنه شاهد على درجة من اليسار فوق الفاقة ودون الثراء الفاحش المتلف

وفى سنة ثلثمائة وثلاث وستين للهجرة (تسعمائة وثلاث وسبعين للميلاد) ولد أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخى المعرى اللغوى الشاعر رهين الحبسين أو رهين السجون كما قال عن نفسه فى اللزوميات :

أرأنى فى الثلاثة من سجونى

فلا تسأل عن النبأ النبىث

لفقدى ناظرى ولزوم بيتى

وكون النفس فى الجسد الخبيث

أصابه الجدرى وهو فى الرابعة من عمره وذهب ببصره ففضى عليه بأول محبسه أو أول محابسه ، فانزل مرغماً عن سائر اللذات ، فما وفى الرجل فى باقى حياته بضعف إليه أحباساً وسلاسل وقيوداً ، كان أكبر ما يميزه الاعتزاز بالنفس كشأن سائر أسرته ، فانصب اعتزازه بنفسه على العقل والعلم والأدب ، وكان محقاً فى أن يرى لنفسه الحق أن يتبوأ أعلى ذروة فى الدنيا . أما وقد قصرت به الحال وأصابته الدنيا فى عينيه فليواجهها بالازدراء والتحدى ، وليستن بها بإضافة قيود مختارة إلى قيده المفروض :

تأملنا الزمان فما وجدنا

إلى طيب الحياة به سبيلا

ذر الدنيا إذا لم تحظ منها

وكن فيها كثيراً أو قليلا

وأصبح واحد الرجلين : إما

ملكاً فى المعاشر أو أيبلا (١)

مات أبوه وهو فى الرابعة عشرة من عمره فرثاه بقصيدته المشهورة التى مطلعها :

(١) الأيبيل : الراهب المعرض عن الدنيا .

نقمت الرضا حتى على صاحك المزن

فلا جادنى إلا عبوس من الدجن

وفقد يموت أبوه أحد معلميه الكبار الذين تتلمذ

عليهم . ثم قضى بعد ذلك نيفاً وعشرين عاماً وليس

فى تاريخه شئ كبير ، حتى إذا وفى على الخامسة

والثلاثين . تراءى له أن يطلب المجد والثروة فى بغداد

عاصمة الخلافة والعلم يومذاك . فرحل إليها فى سنة

٣٩٨ هـ وظل بها حتى سنة ٤٠٠ هـ حين ينس منها

ورجع خائباً سيئ الظن بها وبالناس ، موقناً بأن

الفضل والأدب وحدهما لا يكفيان لتسهم ذروة المجد

والثروة وأن لا بد إلى جانبهما من سلم دنيوى يرتقى

عليه إلى الآفاق الدنيوية العليا لم يهبه الله علماً به .

إلا أنه استفاد من رحلته هذه علماً وأدباً واستفاد

صدقة قوم أجلاء منهم أبو حامد الاسفرايينى الفقيه

الشافعى ، والشريف الرضى والشريف المرتضى الشاعران

العلويان ، وخازن دار العلم ، أو أمين المكتبة ، الذى

فتح خزانته للمعرى وفتح صدره لصداقته التى استمرت

بعد عودة هذا إلى بلده فترة طويلة حتى إنه كتب إليه

فى سنة ٤١٤ هـ قصيدته التى مطلعها :

لمن جيرة سيموا النوال فلم ينطوا

يظلمهم ما ظل ينبت الخبط

رجوت لهم أن يقربوا فتباعدوا

وأن لا يشطوا بالزار فقد شطوا

وهى كراثه لأبيه من قصائد « سقط الزند » ،

وقد تضمنت هذه القصيدة أيضاً إشارة إلى آل الحكار

الذين ينتمى إليهم أبو أحمد الحكارى الذى استنقذه

زورقه الذى رحل فيه إلى بغداد من أصحاب الأعشار

الذين اغتصبوه حيث يقول :

وعن آل حكار جرى سمر العلا

بأكمل معنى لا انتقاص ولا غمط

فإن ينسهم أمر السفينة فضلهم

فليس بمُنسى الفراق ولا الشحط

وبينما هو في طريق العودة إلى معرة النعمان وافاه
نبا موت أمه ، وكانت لها منزلة كبيرة في نفسه فوقع
النبا في نفسه وقوع الصاعقة ورثاها بقصيدته التي
مطلعها :

سمعت نعيها صني صمام

وإن قال العواذل لا همام

ولكن بصورتها ما برحت تعاوده في المنام كما
يستدل من قصيدة أخرى من قصائد سقط الزند قالها
في رثاء أمه إذ راودته في الرويا ومطلعها :

خلو قوادى بالمودة إخلال

وابلاء جسمي في طلابك إبلال

تلك هي الأحداث البارزة في حياته حتى سن
الأربعين ، وهي التي يلتمس فيها وفي شخصيته
وتكوينها سبب اعتزاله الناس . فلا ريب أن حبه للوقار
وتجنب ما يثير السخرية به ، وأن إصابته بالجدري
والعمى ، وأن يأسه من سهولة انقياد الناس لفضله
وعلمه الذي استقر بنفسه من رحلته إلى بغداد وأن
موت أمه قد تضافرت جميعاً على تكوين هذه النظرة
المتشائمة القائمة عنده عن الحياة والأحياء . ففقد إيمانه
بالحياة وكره كل عمل في سبيل استمرارها فأقلع عن
الزواج خوف النسل ، وسخط على المرأة لأنها حباله
الحياة للعمل على اتصالها ، ولكنه لن يجارى الأنام في
هذا السبيل كما قال في « اللزوميات » :

تواصل حبل النسل ما بين آدم

وبيني فلم توصل بلامي باء

تثائب عمرو إذ تثائب خالد

بعدوى فما أعدتني الثوباء

وظلت هذه الفكرة قائمة في نفسه حتى الموت ،
إذ أوصى أن يكتب على قبره بعد موته ، كأن أنجاب
البنين جنابة عليهم :

هذا جناه أبي علي

وما جنيت على أحد .

وكما فقد إيمانه بالحياة ووجوب استمرارها فإنه فقد
إيمانه بالناس وطرق معاشهم ، فاعتزلهم في منزله
لا يبرحه ولا يحب أحداً أن يطرق عليه بابه . ولكن أنسى
له أن يمنع الناس عن زيارته والتوسل إليه كلما حز بهم
أمر لا يصلح له غيره . حاصر صالح بن مرداس أحد
قواد حلب مدينة المعرة وألح في حصارها حتى ضاق
الناس ، فتوسلوا للشيخ أن يكون سفيرهم لدى صالح
كي يرفع عنهم الحصار ، فاستجاب لهم لركة قلبه
وعطفه عليهم ، وهي رقة ليست غريبة على أمثاله من
المتشائمين القانطين الذين يضيّقون بالحياة والأحياء ،
لأنهم يضيّقون بالناس على ما هم عليه من خسة وذناء ؟
ويعطفون عليهم لجهلهم وقلة حيلهم . فلما ذهب إلى
صالح استجاب هذا له وقال : « قد وهبتها لك » . إلا
أن المعري لم تفته السخرية في هذا الموقف فصوره في
مقطوعة من اللزوميات يقول فيها :

تغيبت في منزلي برهة ستر العيوب فقيد الحسد
فلما انطوى العمر إلا الأقبول وحان لروحي فراق الجسد
بعثت سفيراً إلى صالح وذاك من القوم رأى فسد
فيسمع مني سجع الحمام وأسمع منه زئير الأسد
فلا يعجبني هذا التفاق فكمن نفقت محنة ما كسد
وفما عدا هذه السفارة لم يخرج من منزله نحو
نصف قرن إلا أن يكون خروجاً لغرض ولفترة
قصيرة مرة أو مرتين . فكان التزامه داره هذا هو
ثاني محبسه اللذين أشار إليهما الناس حين دعوه
« رهين الحبسين »

وكما اعتزل الناس في عقر داره ، اعتزل أكل
اللحوم وما يخرج من الحيوان كالبيض واللبن وعاش
نباتياً على مبدأ الرحمة بالحيوان ؛ وقيل إن الطبيب
وصف له في مرض ألم به مرة أن يأكل الفروج ،
فأباه حين قدم إليه وخاطبه بقوله : « استضعفوك
فوصفوك ، هلا وصفوا شبل الأسد !؟ » وكان يقول
(اللزوميات) :

تسريح كففك برغوثاً ظفرت به
أبر من درهم تعطيه محتاجا
لا فرق بين الأسك الجون أطلقه
وجون كندة أمسى يعقد التاجا (١)
كلاهما يتوقى ، والحياة له

حبية ، وبروم العيش مهتاجا
وقد أثار بهذا على نفسه ثائرة الكثيرين ممن
ناصبوه العداوة وأتهموه بالمروق من الدين والزندقة
لآرائه في الإلهيات ، فكانوا يرون في تحريمه على
نفسه أكل اللحوم نوعا من الخروج على قواعد
الشرعية التي أحلت أكل الحيوان والسمك والطيور ؛
وقد أدى هذا الخلاف أو العداوة إلى الرسائل التي
تبودلت بينه وبين داعي الدعاة بمصر أبي نصر هبة الله
بن موسى بن أبي عمران ، التي بلغت خمس رسائل ،
ثلاثا من داعي الدعاة واثنتين من المعري إليه ،
إذ يقول أبو نصر في أولها :

« ولما رأيت ذلك ، وسمعت داعية البيت الذي
يعزى إليه (أى المعري) وهو :

غدوت مريض الدين والعقل فالقنى

لتعلم أبناء الأمور الصحائح (٢)
شدت إليه راحلة تعليل في دينه وعقله إلى
الصحيح الذى ينبئ أبناء الأمور الصحائح ... » وهو
يشير بهذا إلى قصيدة للمعري في لزومياته يقول فيها :

غدوت مريض العقل والدين فالقنى

لتسمع أبناء الأمور الصحائح
فلا تأكلن ما أخرج الماء ظلماً
ولا تبغ قوتا من غريض الذبائح

(١) الأسك المصلم الأذنين ، والجون الأسود - كفاية هما
عن البرغوث ؛ وجون كندة لقب ثور بن عفير وهو أبو حى
من أحياء النين .

(٢) هكذا وردت رواية البيت في رسالة داعي الدعاة كما أوردها
ياقوت في معجم الأدباء ٣ ص ١٧٨ .

ولا بيض أمات أرادت صريحه
لأطفالها دون الغوانى الصرائح
ولا تفجعن الطير وهى غوافل
بما وضعت فالظلم شر القبائح
ودع ضرب النحل الذى بكرت له
كواسب من أزهار نبت فوائح
فما أحرزته كى يكون لغيرها
ولا جمعته للندى والمناشح
مسحت يدي من كل هذا فليتنى
أبهت لشأنى قبل شيب المسائح
واستطرد النقاش من أكل اللحوم إلى مشكلة
الخير والشر وخالقهما وما جرى هذا المجرى من مسائل
علم الكلام .

ولئن كان النقاش بينه وبين داعي الدعاة في
حدوده المعقولة ، لقد تطرف غير داعي الدعاة ،
كابن الهبارية ، حتى طعن في اسلامه وفي قواه العقلية
وادعى أنه لما علم بأن داعي الدعاة يستدعيه إلى حلب
للقتل أو الاسلام ، سم نفسه ومات .

لكم عانى الرجل من الناس في حياته وبعد مماته ،
وهو الذى اعتزلهم وما يعتقدون !

وفي ربيع الأول من سنة ٤٤٩ هـ ألم به مرض دام
ثلاثة أيام ، « ولم يكن عنده غير بنى عمه ، فقال لهم
في اليوم الثالث : اكتبوا عني ، فتناولوا الدوى
والأقلام فأملئ عليهم غير الصواب . فقال القاضي
أبو محمد عبدالله التنوخى : أحسن الله عزاءكم عن
الشيخ فإنه ميت . فمات ثانياً يوم » (٢) ووقف على قبره
أربعة وثمانون شاعراً يرثونه من بينهم تلميذه أبو الحسن
على بن همام الذى يقول :

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٢٤٤

إن كنت لم ترق الدماء زهادة
فلقد أرتت اليوم من جفنى دما
ودفن فى ساحة من دور أهله بمجرة النعمان .

ثانيا - مؤلفاته وتصانيفه :

ترك لنا المعرى - حسبما ذكر ياقوت - نيفسا
وستين كتاباً ، ضاع معظمها . منها ما أعجلته المنية عن
تمامه ، ومنها مختصرات وشروح ، ومنها مطولات
« كالفصول والغايات » ، حيث يقصد بالغايات
القوافى ، « وهو كتاب موضوع على حروف المعجم
ما خلا الألف ... قيل إنه بدأ بهذا الكتاب قبل رحلته
إلى بغداد وأتمه بعد عودته إلى معرة النعمان ، وهو
سبعة أجزاء ، وفى نسخة مقداره مائة كراسة » (١)
ومنها الرسائل المطولة كرسالة الغفران التى كتبها رداً
على رسالة ابن القارح ووصف فيها رحلة خيالية إلى
الدار الآخرة حيث قابل من قابل من مشاهير العرب
فى الجنة وفى الأعراف وفى الجحيم .

وتشهد مؤلفاته بذوق رائق فى تسمية كتبه ،
فقد سعى شرحه واختصاره لديوان أبى تمام حبيب بن
أوس الطائى باسم « ذكر حبيب » ؛ وشرحه لديوان
أبى عبادة الوليد بن عبد الله البحرى باسم « عبث
الوليد » ؛ وشرحه لديوان أبى الطيب أحمد بن الحسين
المتنبى باسم « معجز أحمد » . وناهيك بعنوان يدللك
على خلاصة رأى صاحبه فى شعر صاحب الديوان .

على أن أهم ما أثر من شعره هو ديوان « سقط
الزند » وديوان « لزوم مالا يلزم » . فأما « سقط الزند »
فهو موضوع رسالتنا الأصلية ، وأما « لزوم مالا يلزم »
فهو الديوان الذى اشتمل على فلسفته فى الحياة والأحياء
وما وراء الموت والأخلاق والمرأة وما إلى هذا من
المسائل الفلسفية والأخلاقية .

وقد ألزم فى هذا الديوان قيوداً لا يقيد به أحد
ألزم مع حرف الروى حرفاً آخر لا يتعداه كما ألزم
الهمزة مع الحاء فى قصيدته التى أسلفناها فى تحريم أكل
الحيوان . وألزم نفسه ثانياً بالنظم على حروف المعجم
كلها ، على الرفع والنصب والخفض والوقف
ولم يغفل استغراق جميع البحور والأوزان والقوافى
ما أمكن : كل هذا فى أغراض يصعب على الناثر
أحياناً ، بله الشاعر ، أن يسوقها فى نسق سهل جميل

ثالثاً - سقط الزند

ديوان سقط الزند جزءان يضاف إليهما جزء
خاص بالدروع أطلق عليه المعرى اسم « الدرعيات »
وتبلغ عدة قصائده بين قصيدة طويلة ومقطوعة صغيرة
إحدى وثلاثين قصيدة ، كما تبلغ قصائد جزئى الديوان
أربعاً وسبعين قصيدة ومقطوعة ، يضاف إليها سبع
قصائد قصيرة أوردها جامع الديوان بعد الدرعيات
معظمها فى الغزل .

ولسقط الزند أهمية كبرى فى تصوير نفس الشاعر
وحياته وأحداثها وتطور فلسفته فى الحياة التى مارسها
والموت الذى واجهه فى أقرب المقربين إليه وفى الأصدقاء
والمعارف البعداء ؛ ففيه الشوق والجنين والفخر والمدح
والتهنئة والغزل والرثاء والوصف والرحلات وفيه
خلاصة آمال الشاعر وآلامه ، وسعوده ونحوسه ،
وأفراحه وأحزانه ، وما استقى من كل هؤلاء من
العبر والآراء .

والديوان سجل شعر المعرى منذ بدأ يقول الشعر
فى الحادية عشرة من عمره ، ففيه قصائد قالها فى
شبابه كقصيدته التى رثى فيها أباه وهو فى الرابعة
عشرة من عمره ، وفيه قصائد قالها فى سن النضج
كقصائده فى بغداد ورثائه لأمه وهو عائد من عاصمة
بنى العباس ؛ وفيه أيضاً قصائد قالها فى كهولته وزمن

(١) معجم الأدباء ج ٣ ص ١٤٦ - ١٤٧ .

مشبه كثره أبي حمزة الفقيه الحنفى الذى يصفه فى القصيدة بأنه رفيق الصبى ، وكقصيدته إلى خازن دار العلم التى بعثها إليه سنة ٤١٤ هـ أى بعد أن تخطى سن الخمسين . وربما كان من بين قصائد الديوان ما صدر عن الشاعر بعد هذه السن ولكننا لانعلم ذلك علم اليقين ؛ إلا أن الذى نعلمه أن الشاعر نفسه هو الذى جمع ديوانه هذا ، فليس هو بالذى يحتوى على آخر ما قال من شعر فى أغراض الشعر المألوفة بمعزل عن اللزوميات فى صياغتها وأغراضها .

ويتعذر علينا فى عجلة كهذه أن نتتبع قصائده أو حياته كلها فى الديوان ، فنكتفى بتصوير نفسيته التى تبدو من شعره صورة صغيرة نجتهد أن تكون واضحة بقدر الإمكان ، فننتبع أغراضه بالاستشهاد وشئ من التحليل ، كما نرى من ذلك دخيلة نفس الشاعر وما انطوت عليه من طموح أو قناعة ؛ ولا يفوتنا أن نرى منه أيضاً فنه فى القول والتعبير ، ولزومه مالا يلتزم به غيره من الشعراء فى القريض نسجاً وغرضاً قبل أن يلتزم به فى القوافى والعروض .

الفخر :

لا تكاد تخلو قصيدة من قصائد هذا الديوان ، فيما عدا الرثاء ، من الفخر . بل إن بعض رثاء الشاعر ، ولاسيما مارثى به بعض أهله ، يفيض بالفخر بهم كما يشهد على ذلك رثاؤه لأبيه . وهى علامة على مدى اعتزاز الرجل بنفسه وعلمه وأدبه على الرغم من مظهر التواضع الذى تدثر به طول الحياة ولكن العلامة الظاهرة فى فخره هى إعترازه بالعلم والأدب ، لا بالأصل والنسب ، وإن لم يكن نسبه أقل من أن يكون موضع الفخر والمباهاة ؛ وقما يرد فى قصائده إشارة إلى النسب الرفيع ، فإذا ورد من هذا شئ فأغلب ذلك فى مدائحه لبعض الأعلام من ذوى قرباه . بل إن عدم اكترائه بالفخر بالأجداد

قد طوع له أن يفضل الفرس على العرب وأمرائها فى إحدى قصائد سقط الزند التى قالها فى الشباب وفيها يقول :

لتذكر قضاة أيامها وتزده بأملابها حمير
فاعمل كسرى على قرية من الطف سيدها المنذر
فليس مثل هذا من يفتخر بنسبه وإن كان له فى
نسبه مورد فخر ثرار ، بل فخره بنفسه وعلمه كما
قال من قصيدة فى الفخر :

ورائى أمام والامام وراء
إذا أنا لم تكبرنى الكبراء
بأى لسان ذامنى متجاهل
على وخفق الريح فى ثناء
أى كما قال فى أشهر ما أثر عنه من قصائد الفخر :

ألا فى سبيل المجد ما أنا فاعل
عفاف وإقدام وحزم ونائل
أعندى وقد مارست كل خفية
يصدق واش أو يخيب سائل
تعد ذنوبى عند قوم كثيرة
ولا ذنب لى إلا العلا والفضائل
كأنى إذا طلت الزمان وأهله
رجعت وعندى للأنام طوائل
وقد سار ذكرى فى البلاد فن لهم
يأطفا شمس ضوؤها متكامل
يهم الليالى دون ما أنا مضممر
ويثقل رضوى دون ما أنا حامل
وإنى وإن كنت الأخير زمانه
لآت بما لم تستطعه الأوائل
ولى منطق لم يرض لى كنه منزلى
على أننى بين السماكين نازل
ينافس يومى فى أمسى تشرقا
وتحسد أبحارى على الأصائل

يكررنى ليفهمنى أناس

كما كررت معنى مستعدا

مثل هذا الفخر قد يجنح بصاحبه إلى العيب
والتشهير والسخط على الناس والحياة ؛ ولكن
المعري ليس من هؤلاء العيابين الناقمين ، بل
قصاره أنه يريد الناس أكثر علما وأوفر فضلا
وأحسن خلقا ، ولكنهم على ما هم عليه من الضعة
والصغار والتهافت على السفاسف والحسة والانحطاط
أقل في نظره من أن يستحقوا الاحترام ، وقد
يستحقون العطف والثناء . والمعري يسبغ عليهم
سايق عطفه ، ولا يقبل وهو الذى اعتزل دنياهم
أن ينفرد دونهم بحجة النعيم :

ولو أنى حيث الخلد فرداً

لما أحببت بالخلد انفرادا

فلا هطلت على ولا بأرضي

سحائب ليس تنتظم البلادا

بل إنه هو الذى لا يرى الناس إلا خادما
بعضهم بعضا ، ولا انتظام للحياة الا بهذه الخدمة
المتبادلة بينهم راضين وكارهين ، عالمين وغافلين
كما قال فى اللزوميات :

والناس للناس من بدو وحاضرة

بعض لبعض ، وإن لم يشعروا ، خلد

المدح والتهنئة

لم يتكسب أبو العلاء بشعره ، ولا طرق باب
الأمراء والكبراء ، اعتزازاً بنفسه وعلواً بقدره
عن الاستجداء بالشعر ، ولهذا لا نجد فى مدائحه
الا ما كان من قبيل الإخوانيات ، موجهاً أغلبها الى
أصدقائه ومعارفه . بل إن الكثير منها فى الحقيقة
ردود على قصائد وردت إليه من أصدقائه الشعراء ،
أو شكر على تحية أو هدية تلقاها منهم كقصيدته
التي مطلعها

فليس فى هذا الفخر كلمة واحدة عن آباءه
وأجداده ، بل فخر بنفسه التي تسعى إلى المجد فى عفة
وحزم وكرم ، وبعقله الذى لا يقع فريسة للوشاة
والمنافقين وبقلبه الذى لا يخيب سائلا يسأله فى حاجة ،
ثم ينحى باللائمة على أعدائه الذين يعددون له الذنوب
وما هى بذنوب بل عللاً وفضائل ؛ ثم يقول كلمته
التي تعد « برنامج » فى الحياة ، وهى أنه يبتغى أن
يفعل ما عجز عنه الأوائل وإن كان زمنه الأخير بين
الأزمان .

ومن هذا القبيل كل فخر أعرب عنه فى شعره ؛
ولذا فإنه يعد صورة لنفسه تدلنا على تركيب نفسيته
دلالة أوضح من دلالة المدح أو الوصف عليها .
فلاعتزاز وحده ليس هو علامته المميزة ، بل يضاف
إليه التحدى والعناد الذى أضاف إلى حبس العمى
أحباساً بعد أحباس ؛ وهى خصيصة نفسية تظهر جداً
من قوله فى قصيدة أخرى ؛

أرى العناء تكبر أن تصادا

فعاقد من تطيق له عنادا

وما نهنت عن طلب ولكن

هى الأيام لا تعطى قيادا

فلا تلم السوابق والمطايا

إذا غرض من الأغراض حادا

تجنب الأنام فلا أوأخى

وزدت عن العدو فلا أعادى

فأى الناس أجعله صديقا

وأى الأرض أسلكه ارتيادا

ولو أن النجوم لدى مال

نفت كفاى أكثرها انتقادا

كافى فى لسان الدهر لفظ

تضمن منه أغراضا بعادا

علائق فإن بيض الأمانى

فنت والظلام ليس بفان
فإنها رد على قصيدة بعث بها إليه الشريف
أبو إبراهيم موسى بن اسحق مطلعها :
غير مستحسن وصال الغوانى

بعد ستين حجة وثمان

ويتأكد هذا المعنى اذا نظرنا فى القيم التى
يعلقها بمدوحه ، ويراهما فيهم جديرة بالتمجيد
والتنويه ، فإنها قيم الفضل والعلم والأدب ،
أى هى للسمات الشخصية فى مقابل المكسوب من
تراث الآباء ، والأجداد . ولربما عرج على ذكر
آباء ومدوحه ، ولكن بعد إثبات الفضل الذى به
استحق المدوح المديح .

قال قصيدة يجب بها بعض الشعراء على قصيدة
مدحه بها أولها :

« أرقد هنيئاً فإنى دائم الأراق

ولا تشفى ، وغيرى ساليا فشق »

كان هذا الشاعر تلميذه فيما سبق وسافر
عنه فبعث إليه بالقصيدة من مقامه الجديد ، فرد
عليه المعرى يقول :

لله درك من مهر جرى وجرت

عتق المذاكى فخابت صفقة العتق

إننا بعثناك تبغى القول من كذب

فجئت بالنجم مصفوداً من الأفق

وقد تفرست فيك الفهم ملهياً

من كل وجه كنار الفرس فى السدق^(١)

أيقنت أن جبال الشمس تدركنى

لما بصرت بخيط المشرق اليق^(٢)

هذا قريض عن الأملاك محتجب

فلا تذله بإكثار على السوق

(١) عيد السجود

(٢) الأبيض .

فإذا ذكر الآباء والأجداد فهو المتبسط فى الحديث

مع الصديق ، يتبادل معه الآراء والعواطف والخبرات
التي يعلم أنها قسط مشترك بينه وبينه ، ويعلم أنها
موضوع مناسب للحديث فى مجالس الألفة والمودة ،
ففى قصيدته إلى الشريف أبى إبراهيم العلوى ، يذكر
اللهو وللسمر ثم يعرج على الكلام فى آباء صديقه
الذين يحق لكل مسلم أن يفخر بهم ، بل يجب على
كل مسلم أن يوادهم امتثالاً لقوله تعالى : « قل
لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى » . فيقول :

وعلى الأفق من دماء الشهداء

على ونجمله شاهدان

فهما فى أواخر الليل فجرا

ن وفى أولياته شفقان

تبتاً فى قميصه ليحى الحش

ر مستعديا إلى الرحمن

وجمال الأوان عقب جلود

كل جسد منهم جمال أوان

يا ابن مستعرض الصفوف يبد

ومبيد الجموع من غطفان

أحد الخمسة الذين هم الأ

غراض فى كل منطق والمعاني

والشخوص التى خلقت ضياء

قبل خلق المريح والميزان

ثم يستطرد فى هذا المعنى مستعيراً من أسماء

الكواكب والنجوم ومصطلحات الفلك استعارات

ومجازات وتشبيهات هو بين شعراء العربية أستاذها

الوحيد بغير منازع .

لهذا جاءت مدائحه صوراً معنوية لأشخاص

مدوحيه ، ولم تكن صورة واحدة متكررة لرجل

يستحيل وجوده لا كمال كل كمال فيه ، وغياب

كل نقص عنه ، رجل معصوم من الخطأ حتى فى

الظن ، معصوم من الزلل حتى فى اللهو ، كذلك

الصور التي نراها عند كثير من المادحين المنكسبين
الذين يمدحون صناعة لا شعورا
مدح أميراً عرف بالحرب والفروسية ، ومثله
من يتفاعل بالطوالع والأسماء ، فذكر الشاعر تقاؤه
باسمه «سعيد» ، ووصف قوة شكيمة وبأسه
وخبرته بفنون الحرب والقتال فقال :
سألن فقلت مقصدنا سعيد

فكان اسم الأمير لمن فلا
مكلف خيله قصص الأعادي
وجاعل غابه الأسل الطوالا
تكاد فسيه من غير رام
تمكن في قلوبهم النبلا
تكاد سيوفه من غير سل
تجد إلى رقابهم انسلالا
تكاد سوابق حملته تغني

عن الأقدار صونا وابتدالا
ولربما أخذت المبالغة على المعرى في مدحه ،
كأن يصف عروس الأمير الذي يهنئه بأنها محصنة
فيقول :

تحفي ولا تظهر إلا إذا
أحرزها منزلك الأعظم
كأنها سر الإله الذي

عندك دون الناس يستكم
ولكن المبالغة في ذاتها ليست عيباً في الشعر ، لأن
المبالغة المعيبة هي ما يصدر عن خلل في الحس والشعور
يؤدي إلى الإحالة التي لا رصيد لها من النفس ولا من
الواقع ولا من الخيال ، بل رصيدها الوهم والوسواس
والربط بين مالا رباط بينه ، كوصف ابن هاني لمشينة
المعز لدين الله الفاطمي بأنها فوق مشينة القدر لأنه
الواحد القهار .

أما المبالغة التي تصدر عن شعور صحيح باستعظام
العظيم واستصغار الصغير ، فإنها من الشعر في الصميم

ومبالغة المعرى من نوع غير هذين ، فهي من
قبيل من يستطرد بالفكرة إلى منتهائها وغاية شوطها
المنطقي فيستنزفها كل ما فيها حتى ما يبقى زيادة لمستزيد
أو هي مبالغة الرسام الذي يندفع في التعظيم والتبجيل
فيخلع على صورته ثوباً من الحسن والرواء ، ويحلها
الحل الرفيع ، لأنه رواء في نفسه بإزائها ، ويحل
تستحقه في نفسه وإن لم يكن لها في الواقع المأثور ،
ولكنه مع ذلك لا ينسى الشبه الحميم .

مثال ذلك ماخاطب به أبا الخطاب الشاعر وكان
مفرطاً في القصر فقال :

وهزرت أعطاف الملوك بمنطق
رد المسن إلى اقتبال شبابه
ألبستني حلل القريض ووشيه
متفضلاً فرفلت في أثوابه
وظلمت شعرك إذ حبوت رياضه
رجلا سواه من الورى أولى به
فأجاب عنه مقصراً عن شأوه
إذ كان يقصر عن بلوغ ثوابه

الرثاء

والرثاء فن أبي العلاء قبل كل فن سواه ؛ فهو
في العربية شاعر الرثاء وفيلسوف الحياة بلا مرء ...
نعم فيلسوف الحياة لافيلسوف الموت : الحياة الواقفة
أمام الموت موقف الشك والحيرة والخوف والاشفاق
وموقف الأمل أيضاً والرجاء : أترأه نهاية كل نهاية؟
ونومة لا يقظة بعدها ؟ أم هو نقلة من دار إلى دار ؟
إنما ينقلون من دار أعما
ل إلى دار شقوة أو رشاد
ضجعة الموت رقدة يستريح الجسد

م فيها والعيش مثل السهاد
ثم ما الدار بعد الدار ؟ أدار تعاسة وشقاء أم دار
نعم وهناء ؟ ... موقف الجاهل بأحق شيء منه

بالمعرفة واليقين ، والصارخ صرخة اليأس والعجز
مع ابن الرومي :

ألا من يريتي غايي قبل مذهبي

ومن أين؟ والغايات بعد المذاهب؟

موقف الإنسان الذي يريد الحياة بعد الحياة
ولا يدرى عاقبة المصير ، بل لا يدرى كيف يحدد
هذا الرجاء : أيريدها حياة كالحياة أم تراه
لا يرضاها على نسق الحياة وهل يرضاها على نسق
سواه كما يقول العقاد :

ما وراء القبر في قول الثقات

حالة محمد يوماً سرها

لست بالراضى حياة كالحياة

لا ولا ترضى حياة غيرها

نعم إنه ليحمد سرها ، ولكنه لا يستريح وسرها
قائم لا مدخل إليه ولا مفتاح لمغاليقه .

والمعري هو فيلسوف هذه الحياة ولسانها الذي
لا يفتأ يذكر الموت ولا ينساه لحظة عين ، ولا يملك
إزاءه إلا الحيرة والخوف والاشفاق . وهو في هذا
عبقري مفطور ؛ قال خلاصة ما يقال وهو بعد غلام
صغير لم يجاوز الرابعة عشرة من عمره يوم مات أبوه
فرثاه بقوله :

على أم دفر غضبة الله إنها

لأجدر أني أن تحون وأن تحني

جهلنا فلم نعلم على الحرص ما الذي

يراد بنا ، والعلم لله ذي المن

إذا غيب المرء استسر حديثه

ولم تحبر الأفكار عنه بما يغني

نضل العقول الهزليات رشدنا

ولا يسلم الرأي القوى من الأفق

وجدنا أذى الدنيا لذيداً كأنما

جنى النحل أصناف الشقاء الذي نجنى

فما رغبت في الموت كدر ، مسيرها

إلى الورد خمس ، ثم بشرين من أجن^(١)

وخوف الردي آوى إلى الكهف أهله

وكلف نوحاً وابنه عمل السفن

وما استعذبه روح موسى وآدم

وقد وعدا من بعده جنتي عدن

مجاور سكن في ديار بعيدة

من الحى ، سقيا للديار وللسكن

طلبت يقينا من جهينة عنهم

ولن تخبرني يا جهين سوى الظن

فإن تعهدني لا أزال مسائل

فإني لم أعط الصحيح فاستغني

نعم لم يعط الصحيح فيستغني ... لم يعط الصحيح

الذي يستريح إليه ويطمئن به في مسألة المسائل وسر

الأسرار ، ولو أنه تيقن من « غايته قبل مذهبه »

لاستراح .

ونظن أن هذه القصيدة أقوى دلالة على عبقرية

المعري - لسان الحياة الحائرة إزاء الموت وما وراءه -

من درره الكبار التي تلتها ، وتوجتها قصيدته في رثاء

أبي حمزة الفقيه الحنفي ، لأن قصائد الشيخوخة قد

تكون ثمرة العلم والدرس ، أو ثمرة الفلسفة المستفادة

من تجارب الحياة . أما قصيدة الصبا الباكر فلا مصدر

لها إلا العبقرية المفطورة والجبلية اللدنية في هذه الطبيعة

المتأصلة فيه .

ولقد فاض سقط الزند بقصائد الرثاء ، وتعدد

تعبير الشاعر وتلون بألوان مختلفة ، ولكن الفكرة دائماً

هي الفكرة ، والفلسفة هي الفلسفة ، والحياة في حيرتها

إزاء الموت لا تطلبه ولا ترجوه ، ولا تنفك عنه ولا

تحيد :

(١) الكدر القطا ، وسيرها إلى الورد خمس أي ترد الماء على

مسافة خمس ليال ، والأجن الماء الآسن .

غير مجد في ملتي واعتقادي
نوح باك ولا ترنم شاد
وشبيه صوت النعي إذا قد
س بصوت البشير في كل ناد
أبكت تلكم الحمامة أم غنـ
ت على فرع غصنها المياد
تعب غير نافع واجتهاد
لا يؤدي إلى غناء اجتهد

ولا يفوتنا في الكلام عن الرثاء عند المعري أن
ننظر في مرثيته ، لنرى أهى مجرد مناسبات لبسط
القول في فلسفة الموت وما وراءه ، أم هي رثاء حق
للمرثي يخامر نفس الشاعر بالحزن والألم ؟
المطلع على سقط الزند يرى أن المعري يستجيشه
الميت كما يستجيشه الممات ؛ ففي مرثيته انفعال الحزن
العميق والوجد القوي لفراق من ذهب من الأقرباء
والأصدقاء . وحزنه ألوان تتعدد وتتغير مع كل ميت
راحل ، وتصويره لما يفقده مع كل فقيده صورة
صادقة لهذا الفقيده لا تختلط بسواه . فأبوه قاض له
مشاركة في الشعر وله سمت ووقار :

مضى طاهر الجثمان والنفس والكرى
وسهد المنى والجيب والذيل والردن
فيا ليت شعري هل يخف وقاره
إذا صار أحد في القيامة كالعهن
وهل يرد الحوض الروى مبادرا
مع الناس أم يأتي الزحام فيسأني
حجا زاده من جرأة وسماحة
وبعض الحجا داع إلى البخل والجبن

أمولى القوافي ، كم أراك انقيادها
لك الفصحاء العرب كالعجم اللكن
هنيئاً لك البيت الجديد موسدا
يمينك فيه بالسعادة واليمن

وصديقه أبو إبراهيم العلوي أمير فارس ذو
غزوات بالسيف والرمح ، ينتمى إلى آل البيت ، فهو
من أوجب الله مودتهم على المؤمنين :
أعازل إن صم القنا عن نعيه
فواحسدا من بعده للقنا الصم
بكى السيف حتى أخضل الدمع جفنه
على فارس يرويه من فارس الدهم
تلذ العوالى والظبا في بناءه
لفاء الرزايا من فلول ومن حطم
وبالله ربي ماتقلد صارما
له مشبه في يوم حرب ولا سلم
ففى عشقته البابلية حقبة
فلم يشفها منه برشف ولا ثم
كأن حباب الكأس وهي حبيبة
إلى الشرب ماينفى الحباب من السم (١)
فهذا وقد كان اشريف أبوهم
أمير المعاني فارس النثر والنظم
إذا قيل نسك فالخليل بن آزر
وإن قيل فهم فالخليل أخو الفهم (٢)
والشيخ أبو حمزة الفقيه الحنفي لانعرفه صورة
إلا التي صورها له ابو العلاء فأحسن تصويرها
قصد الدهر من ابى حمزة الأ
واب مولى حجي وخذن اقتصاد
وفقيها افكاره شدن للنعا
ن مالم يشده شعو زياد (٣)
فالعراقي بعده للحجازي
قليل الخلاف سهل القياد

(١) الحباب بالفتح الفقاعات تملو الكأس ، وبالضم الأنفى
والشرب بالفتح الشاربون

(٢) الخليل بن آزر إبراهيم عليه السلام ، وأخو الفهم الخليل
بن أحمد

(٣) النعمان اسم أبي حنيفة ، وزياد هو النابغة الذبياني وعلاقته
بالنعمان بن المنصور مشهورة

وخطيباً لوقام بين وحوش
علم الضاريات برّ النقاد^(١)

راويا للحديث لم يحوج المعرو
ف من صدقه إلى الاسناد

انفق العمر ناسكا يطلب الـ
علم بكشف عن اصله وانتقاد

مستقى الكف من قلب زجاج
بغروب السراع ماء مداد

ذا بنان لاتلمس الذهب الـ
حمر زهدا في العسجد المستفاد

والشاعر الجامح في شبابه قد استكان لأحداث
الزمان في شيخوخته وتعلم معنى الصبر على صروف
الحياة ، وإن لم تتغير فكرته عن الموت والحياة حين
يرتى صديقه جعفر بن علي بن المهدي فيقول :

أحسن بالواجد من وجده

صبر بعيد النار في زنده

ومن أبي في الرزء غير الأسى

كان بكاه منتهى جهده

فلبذرف اجفن على جعفر

إذ كان لم يقترح على نده

والشيء لا يكثر مداحه

إلا اذا قيس إلى ضده

لولا غضى نجد وقلامه

لم يشن بالطيب على رنده

ليس الذي يبكي على وصله

مثل الذي يبكي على صده

والطرف يرتاح إلى غمضه

وليس يرتاح إلى سده

كان الأسى فرضاً لو أن الردى

قال لنا اقلوه فلم نفعده

تلك هي مراثي أبي العلاء التي تظهرنا على فلسفته
في موقف الانسان من الموت وما يجن وراءه من
اسرار ومغيبات ، وعلى موقع المرثي الحزون عليه من
نفس الشاعر ، وعلى صفة الفقيده التي لا تختلط بصفة
فقيده سواه ، وعلى نفس الشاعر في أطوارها بين
عرامة الشباب وهدوء المشيب .

ولقد طوع للمعري أن يكون على هذا النهج
في الرثاء أنه لم يضطر إلى رثاء شخص كل آصرت به
أنه يجب أن يرتى لإكراماً للأمير أو الوزير الذي يمت
إليه بالآصرة والقربة ، بل رثى من رثى لآصرة
شخصية تلامس منه شفاف القلب ، فحزنه حزن
حقيقي صحيح ، ورثاؤه صورة لحزنه على ما فقده
في الفقيده ، والموت تذكرة بموقف الحياة منه ،
ومواجهة للغز الذي لا يريد أن ينكشف لعين الانسان

ولقد شقى المعري لفقد أمه التي ماتت وهو في
طريق عودته من بغداد ؛ فرثاها رثاء الذي كان يأمل
أن يقى إلى ظلها فانحسر عنه ظلها ، والذي كان
يريدها مرفأً له من أعاصير الحياة ومضارع الأطاع
التي رأى شاهدها في بغداد ، فانهدم المرفأً قبل أن
يدخله السفين . كارثة ولا كالكوارث ، وفقد
ولا ككل فقد ، فلربما تعزى عن صديق بصديق ،
ولكن ما عزأوه عن أمه بعد أبيه ؟ هل يتضعض
للرزء وإنه لرزء وإيم الله كبير ؟ ما هو بالمعري إن
تضعض ؛ بل إن له في عناده وتحديه لكوارث الزمان
وخطوبه ملجأً وملاذاً :

سمعت نعيها صمى صمام

وإن قال العواذل لا همام^(١)

وأمتنى إلى الأجداث أم

يعز علي أن سارت أمانى

(١) أى هات ما عندك يا دهر من المصائب ولو قيل إنى لا همة لى
فى احتمالها . وصمام وهمام مثنويان على الكسر

(١) النقاد صغار الغم

وأكبر أن يرثها لسانی

بلفظ سالک طرق الطعام

کفانی ربه من کل رى

إلى أن کدت أحسب فی النعام^(١)

سقتك الغاديات فما جهام

أطل على محلك بالجهم

وقطر كالبهار فلست أرضى

بفطر صاب من خلل الغمام

وعاودته فی النوم فنکأت منه جرحاً لا یندمل

فقال :

خلو فؤادی بالمودة إخلال

وإبلاء جسمی فی طلابک إبلال

ولی حاجة عند المنية فتکها

بروحی والأهواء مذکن أهوال

إذا مت لم أحفل أباً لشام حفرة

حوتنی أم ریم بریمان منهل

دعا الله أما لیت أنى أمامها

دعیت ولو أن المواجهر آصال^(٢)

مضت وكأنى مرضع وقد ارتقت

بی السن حتى شکل فودی أشكال

أرانی الکرى أنى أصبت بناجد

ألا إن أحلام الرقاد لضلال

أجار حتى العظمى تشبه ساهيا

بسناً لها فی ساحة الفم أمثال^(٣)

وبین الردى والنوم قربى ونسبة

وشتان برء للنفوس وإعلال

إذا نمت لا قیت الأحبة بعد ما

طوتهم شهور فی التراب وأحوال

(١) النعام قليل ورود الماء للشرب

(٢) أى حتى لو كان هجير الحياة وطبا كالآصال .

(٣) ینکر على الحلم أن يشبه موت أمه . الجارحة العظمى التى

لا نظیر لها بفقد سن من نیتة ولما فی فیه أمثال .

الغزل :

ولکن هذا الذى أعقى منه المعرى فی اختلاق

الثناء والمدح لمن لا تربطه به آصرة ، قد لاقاه فی

الغزل والنسیب . فهو رجل رزین وقور معتر بنفسه ،

وعلى بصره غشاوة العمى فهو یخشی الازراء

والازدراء فلا یغشى مصارع العشاق ولا یطرب طرب

الحجان ، ولا یعرف له فی حیاته ، على الأقل بعد عودته

من بغداد ، أى علاقة بالنساء ومجالس الطرب والمجون

وهو مع ذلك یصر على ألا یقصر مداه عن فن متاح

من فتون الشعر ، فقال الشعر فی الغزل ووصف الخمر

فجاء غزله صورة واحدة تستطيع أن تنسبها إلى شیخ

المعرة أو إلى شاعر سواه . لولا ما فیها من إشارات

لا تتیسر لغيره إلى العلم بالفلك والنحو والفقه والعروض

والتاریخ ... وهى علوم على کل حال ، والعلوم

مورد متاح قد یحصل علیه کل انسان یتنبه . فكان

الغزل عنده مران واختیار لعلمه وقدرته على التعبير

ولیس وصفاً لخوارج الحب والحین .

ونسأوه اللأى وصفهن فی الحقیقة امرأة واحدة ،

لا تکاد تتین لها ملامح ولا سمات ، لأن دونها أستاذاً

من حصانتها بین أهلها ذوی البأس ، أو لأن دونها

من السیوف والرماح مالا اجتياز له بسلام ، أو لأن

بعد الشقة وأینق الارتحال تبعدها عن سهولة المنال .

ولا يفهم من هذا أنه شبب بامرأة واحدة بذاتها

كما فعل جمیل بثیثة مثلاً ، بل الذى يفهم أن المرأة

فی غزله صورة واحدة لا تتعدد فی سمات الوجوه

ولاسمات النفوس والأخلاق : ولا حتى ظروف المعاش

الطارئة التى قد تتغیر بین حین وحین .

وعاطفته نحوهن عاطفة واحدة مطردة مع الشباب

والشیخوخة ، شوق إلى الوصال یمنعه مانع معتسف

من الأهل والآل أو من السیوف والأهوال أو من

الأسحار والآصال ، ويعلم الله ان مانعه الأكبر هو
ادارة الشيخ الزاهد لا امتناع الرشأ الحسناء .

الغزل عنده في الحقيقة حب « موقوف التنقيذ »
ولذلك كان يرأوده كثير افي الأحلام كما يشهد بذلك
الكثير من شعره . ولقد يغنى في هذا الباب شاهد واحد
أو شاهدان ، تبدو منهما هذه الخصائص التي اضطر اليها
شاعر يرى وجوب القول في النسب ، وما هو من
النسب ، في مضمارة الأصيل :

قال من قصيدة قصرها على الغزل والفخر :

إن كنت مدعيا مودة زينب
فأسكب دموعك يا غمام ونسكب
ضمن الغمام لو علمت غمامه
سوداء ، هداها نظير الهيدب
ياسعد أخبية الذين تحملوا
لما ركبت دعيت سعد المركب
غادرني كبنت نعش ثابتا
وجعلت قلبي مثل قلب العقرب (١)
بالجنن بارزت القلوب وإنما

بالنصل يبرز كل شهم محرب
كم قبله لك في الضمائر لم أخف
فيها الحساب لأنها لم تكتب
ومتى خاوت بها من اجلك لم أزع
فيها بطلعة عازل من مرقب
ورسول أحلام إليك بعثه
فأني على بأس بنجح المطاب

وقال في مقدمة قصيدة في المدح بدأها بالنسب
على سنة الشعراء الأقدمين :

ياساهر البرق أيقظ راقد السمر
لعل بالجزع اعوانا على السهر

(١) بنات نعش والعقرب من مصطلحات الفلك

وإن بخلت عن الأحياء كلهم
فاسق المواطر حيا من بقي مطر
وبأسيرة حجابها أرى سفها
حمل الحلى لمن اعيا عن النظر
ماسرت إلا وطيف منك يصحبنى
سرى أمامى وتأويا على أثرى
لوحط رحلى فوق النجم رافعه
وجدت ثم خيالا منك منتظري
يود أن ظلام الليل دام له
وزيد فيه سواد القاب والبصر
لو اختصرتم من الاحسان زرتكم
والعذب يهجو للافراط في الخصر

فهن نساء لاصفة لهن ولا شخصية ، بل طبعة
متكررة باهتة المعالم والملامح والقسيات . والعاطفة
نحوهن لا تتغير بتغير أطوار العمرين العرامة والهدوء
وليس في نسب المعرى - باختصار - صدق العاطفة
بل فيه براعة الصنعة وسعة العلم والقدرة على التصرف
في المعاني والألفاظ .

الوصف

وما يقال في النسب والغزل يقال في الوصف
بوجه عام : ذلك أن رجلا حبسه الزمان وأفقده
بصره ، وحبس نفسه في داره فوق حبس عينيه ،
وصام عن شهوات الحبس من خمر ونساء ، وعزف
عن طعام شهى وسماع عبقرى ، لا يمكن أن يجد
الموضوع ولا الآلة للوصف التصويرى الصادق الذي
يتوفر فيه كل عضو من أعضاء الحبس ما يشبعه من
المنظر الموصوف .

قصاراه إذن أن يتخيل بقدر ما يسعفه الخيال ،
وأن يصف عن علم إن فاته أن يصف عن حس
وشهود

وهذا هو الذى يبدو لنا من أوصاف المعرى لليل والكواكب بنوع خاص ، تلك الصفات التى أطنب فيها غاية الأطناب ، والتى تدل على علم واسع بالفلك غير عجيب ولا مستغرب من رجل يهتم بالموت والحياة واستطلاع الطوالع والمغيبات ، وتدلل على معرفة وافرة باللغة تطوع له تصريف الأساليب كما يشاء ، وتدلل على اطلاع لا تغيب عنه شاردة ولا واردة من تاريخ العرب وقراءهم ومن مواضع الاتفاق والاختلاف فى علومهم بين شتى مدارسهم . من ذلك قوله يصف الليل :

ستعجب من تخشعها ليال
تبارينا كواكبها سهادا
كأن فجاجها فقدت حبيباً
فصيرت الظلام لها حداداً
وقد كتب الضرب بها سطورا
فخلت الأرض لابسة بجادا (١)
كان الزبرقان بها أسير
تجنب لا يفك ولا يفادى (٢)
ومنه قوله فى الليل أيضاً :
ليلتى هذه عروس من الز
نجم عليها قلائد من جنان
هرب النوم عن عيوني فيها
هرب الأمن عن فؤاد الجبان
وكان الهلال يهوى الثريا
فهما للوداع معتقمان
قال صبحي فى لجتيه من الحند
س والبيد إذ بدا الفرقدان
نحن غرق فكيف ينقلنا نجما
ن فى حومة الدجى غرقان

(١) الضرب الندى يتحول ثلجاً والبيجاد الكساء المخطط
(٢) الزبرقان القمر

وسهيل كوجنة الحب فى الله
ون وقلب الحب فى الخفقان
مستبد كأنه الفارس الم
لم يبدو معارض الفرسان
يسرع الملح فى لإحمرار كما ته
رع فى الملح مقلة الغضبان
ضرجته دما سيوف الأعادى
فبكت رحمة له الشعران
قدماء وراءه وهو فى العج

ز كساع ليست له قدمان
ثم شاب الدجى وخاف من اله
جر فغطى المشيب بالزعفران
ونضا فجره على نسر الهوا
قع سيفاً فهم بالطيران
صورة مفصلة للكواكب والنجوم والليل فى أوله
وفى آخره ، إذا اختزلت منها صناعة اللفظ المحور
فى التشبيه والتورية لم يبق لك منها إلا ما تجده فى كتب
الفلك من وصف «سهيل» بالأحمرار واللمعان ،
ووصف الدجى بالسواد ووصف الفجر باللون الأشهب
كلون الزعفران يغطى المشيب الأبيض وما جرى
مجرى هذه الأوصاف .

ومنه وصفه للفرس إذ يقول :
وأعظم حادث فرس كريم
يكون مليكه رجلاً شحيحاً
تريك له سماء فوق أرض
فروج قوائم يعددن لوحاً (١)
أصيل الجد سابقه ، تراه
على الأبن المكرر مستريحاً

(١) السماء أعلى الفرس ، والأرض أسفلها ، واللوح الذى
يبدو بين فرجة القوائم هو الهواء .

كان غبوقه من فرط رى
أباه جسمه فغدا مسيحاً (١)
كان الركض أبدى المحض منه
فجج لبـانه لبناً صريحاً
ومنه وصفه للسرى فى البداء :
بتنا ، فريق فى سروج ضوامر
منا وآخر فى رحال عرامس (٢)
سلب الكرى ألباب من ذاق الكرى

منا وطار ببعض لب الناعس
فالمرء يلثم سيفه وقراه
ويظنه وجنات أغيد مائس
حيث الشمال عن العنان ضعيفة
والسوط يسقط من يمين الفارس
لاتحسبى ، إبلى ، سهيلاً طالعاً
بالشام ، فالمرئى شعله قابس (٣)

ولسنا نظن أن أبا العلاء قد تعرض لسفر الليل
على هذه الصفة ، ولا قلبت كفاه سيفاً وعناناً ،
ولا شفتاه قبلتاخذ «أغيد مائس» ؛ بل هو وصف
على السماع يقصد به اثبات المقدرة والكفاءة على
تصريف المعانى والألفاظ وبرحض به عن نفسه مظنة
العجز والقصور عما كان من فنون الأوائل وأغراض
شعرهم ، وهو الذى يريد أن يأتى بما لم يأت به الأوائل
وإن تأخر به الزمان .

الدرعيات

أفرد المعرى فى سقط الزند باباً فى وصف الدروع
أطلق عليه اسم «الدرعيات» تقروء كله فلا تحصل
منه على وصف للدروع إلا أنها رقيقة النسيج لا تبهظ

(١) الغبوق شراب الليل ؛ والمسيح العرق .

(٢) العرامس التون الصلبة .

(٣) سهيل لا يرى فى الشام ويرى فى اليمن ، فكان إبلى حبت
جفوة النار سهيلاً فحنت إلى موطنها الأصل باليمن ، وما هى إلا جنوة
قبسها قابس .

صاحبها وهو مدرع بها أو وهو طاور لها فى حائله ،
قوية السرد ترد عادية كل سلاح ، عزيزة على نفس
صاحبها لأنها وقاية له ؛ والوقاية خير وأجدى من كل
صولة بسلاح . فهو إذن باب لا يعلو عنده أن يكون
فرصة أخرى يظهر فيها تحكمه فى اللغة وغريبها ،
ومجاله يبدى فيه علمه بعادات العرب وأخبارهم ووقائعهم
مصدقاً لقوله فى الفخر بعلمه فى اللزوميات .

ما مر فى هذه الدنيا بنو زمن

إلا وعندى من أخبارهم طرف

إلا أن للباب فضيلة غير الوصف المعهود للدروع
والأسلحة التى تقاومها ، وهى وصف المواقف النفسية
لأصحاب الدروع ، أجرى بعضها على لسان هؤلاء
الأصحاب ، وأجرى بعضها الآخر على لسان من
يتخيله من الناس أو من الدروع فى موقف يختلقه ،
منها قصيدة على لسان رجل كبير وأسن وترك لبس
الدروع ، ومنها على لسان رجل رهن درعه فدفع
عنها ومنها قصيدة على درع يخاطب سيفاً ومنها على لسان
رجل يسأل أمه عن درع أبيه ، ومنها على لسان
رجل نزل بامرأة فساومته درعا ، ومنها قصيدة يذكر
فيها نساء احتجن إلى لبس الدروع ، ولعل أعجبها
وأشدها مخالفة للمألوف من عادات الناس تلك القصيدة
التي أجراها على لسان أم عجوز تحض ابنها على اقتناء
الدروع وتنفره من الزواج ، جمع فيها قصة شعرية
نورد أكثرها هنا لطرافتها ولما فيها من تحليل نفسى
بديع . يقول على لسان الأم تخاطب ابنها :

عليك السابغات فأنهنه

يدافعن الصوارم والأسنة

ومن شهد الوغى وعليه درع

تلقاها بنفس مطمئنة

وحبات القلوب يكن حبا

إذا ذارت رحاها المرجحة

...

فحين إلى المكارم والمعالى
ولا تثقل مطاك بعب حنة (١)
فلاني قد كبرت وما كعاب
ملائمة عجوزاً مقسنة
تري تنومها وتري ثغاي
فهزأ منهيلة مسنة (٢)
فلان يبيض بالحدثنان فودي
فقد أغدو بغود كالأجنة
إذا ما السارحات نظرن فيه
عجبنا لما سرحن وما دهنه
إذا وقعت مداريها عليه
سترن بجنح ليل أو دفته
فلا تطع الدوالف مراسلات
فكم أوقعن في أرض مجنه (٣)
يقلن فلانة ابنة خير قوم
شفاء للعيون إذا شفته
لها خدم وأقرطة ووشح
وأسورة ثقائل إن وزنه
فبادر أخذها الخطاب واحذر
فواتك أنها علق المضنة
رزان الحلم ، لورزئت سهيلا
أو الجوزاء مانهضت مرة (٤)
رجاح لا تحدث جارتها
بنجوى من حديثك مستكنه
كان رضاها مسك شنين
على راح تخالط ماء شنه

- (١) مقلد أي ظهرك ؛ والحنة الزوجة .
(٢) التوم نبات قائم الخضرة كناية عن الشعر الأسود والثغام
نبات شديد البياض كناية عن المشيب .
(٣) الدوالف الخاطبات والأرض الحنة كثيرة الجن .
(٤) سهيل والجوزاء من كواكب النحل ، وقامت مرة
أي صارخة .

فلا تسنكر الهجمات فيها
فإعراس بتلك دخول جنة
إذا قبلتها قابلت منها
أريج النور في زهر مغنه
تغنت من غنى مال وضبر
وأما بالقريض فلم تغنه
وليست بالمعنة في جدال
وإن جدلت كما جدل الأعنه
أولئك مأتين بتصح خل
ولا دن المليك ولا يدنه
وقد أملن أن بأخذن يوما
رشاك ولم يقمن بما ضمنه
ولو طاوعتهن لجئت يوما
بأخت الغول والنصف الصفنه (١)
إذا حاورنها نبذت حوارى
وإلا تلف لى ذنبا نجنه (٢)
وبعد ، أفيعاب على المعرى أنه لم يصف ما شاهده
بعينه ووصف ما تخيله ببصيرته ؟

إن أستاذية الوصف في هذه القصيدة لتعجز
المشفرغين لهذا اللون من وصف مشاعر النساء ودخائل
نفوسهن على اختلاف السن والموقف . فهذه العجوز
تحسن لابنها اقتناء الدروع لاعتقادها ولكن غيرة من
فتاة كعاب فتية لن تلائمها ، بل قد تعيرها بشعرها الأبيض
وتبهاى عليها بسواد شعرها الفاحم ، ثم لا تبث أن
تنسى نفسها فتذكر أياما لها سافت كانت فيها ذات
شعر كجنج الليل يستر الماشطات ويدفنهن . ثم هذا
الإعجاز في وصف حيل الخاطبات اللاتي يغرين الفتى
بأصل الفتاة ومالها وخدمها وثروة حليها ورجاحتها
ورزانتها وجمال وجهها وثناياها ، ثم يستحثنه إلى

- (١) النصف المرأة في منتصف العمر ؛ والصفنة المترهلة .
(٢) تجنه أى تتجنأه .

المبادرة بخطوبتها حتى لا يسبقه إليها سابق من خطاها
الكثيرين

كل هذا على لسان حماة المستقبل التي تكره زوجة
ابنها ككائن مجرد قبل أن تعرف من تكون بالتحديد ،
فتلقى إلى ابنها بالنصيحة أن هؤلاء الحاطبات كاذبات
يأتينك بغير ما وعدن ولا ضمان لوعدهن ، ثم يبدو من
حيث لا تريد سبب الكره على لسانها سجية تلقائية
فيها وهو أن الزوجة لن تألف حماها ولن ترضخ
لتوجيهاتها ولن تضع نفسها في خدمتها ، فتفسر الحياة
هذا السلوك منها بأنه تسقط للذنب إن وجد واختلاق
وتجن عليها إن عز عليها وجود الصحيح .

أى قصاص لا يحسد المعرى على هذا الوصف المبدع
المعجز لأطوار النفوس ؟... وللمعرى بعد هذا فضل
الشاعر على الناثر المسترسل في الحديث . بل فضل
الشاعر الذي يعتمد إبراد الغريب من ألفاظ اللغة لبارى
فيه الأقدمين وليثبت أنه آت بما لم يستطعه الأوائل ،
وإنه في هذا لعلى حق مبین :

هذا هو المعرى منظوراً إليه من ثقب صغير مهم
هو ديوان « سقط الزند » .

رجل خلق بعقل الفيلسوف ونفس الشاعر فكان
شاعراً فيلسوفاً يتغلب فيه الشعر على التفكير فيميزه
عن الفيلسوف الشاعر كأفلاطون .

وجد نفسه في عصر من عصور الفتنة والانقلاب
والشك الجاثم في كل ما تواضع الناس عليه فصادف
من نفسه كل ملكة فيها .

بحث في العلوم والأديان والفلسفات والتاريخ لعله
واصل منها إلى يقين فأعوزه اليقين ؛ لأن شكه
لا يرجع إلى نقص في العلوم بل إلى سبب دخيل
في النفوس التي لا تجد الاطمئنان إلى شيء ، وحوّلها
كل شيء متغير بين آن وآن .

آثر العزلة عن الناس والأحداث وهيئات إن
هو اعتزل الناس أن يعتزلوه ويتركوه بعيداً عن
مضطرب الأحداث لا يصيبه منها ولا حتى الرذاذ .

وأصابه الزمن بالعمى في بصره ولكنه أفاء عليه
بالعروض الوافي في جلاء البصرة ونفاذ الرأي ،
إذ امتنع عليه جلاء الرؤية ، فكان نصيبه هو القيم
النادر بين الناس وكان رزوه في البسيط الذي لا يتميز
به أحد بين الطعام والعوام

وبصير الأقرام مثلى أعمى

فهلّموا في حندس نتصادم



الخواطر لبسكال

بسم
الربنا إيليا نعمان حكيم

وعندما بلغ الصبي الثانية عشرة من سنه كان يعد بحثاً عن انتقال الأصوات ، ويمضي أكثر وقته منحنيّاً على أرضية غرفته يخطط ويرسم ، ويستنتج حقائق ونظريات . وكما كانت دهشة أبيه عندما اكتشف أن ابنه قد أمسك بمفتاح النظريات الهندسية من غير أن يدرس الهندسة ، وقد وصل بمجهوده وحده إلى النظرية الثانية والثلاثين من الكتاب الأول لأقليدس . وكان إيتين لا يشجع ابنه على التعمق في قراءة كتب العلوم البحتة حرصاً منه على صحته إذ كان الطفل غليلاً واهناً . ولكن عندما ظهرت عليه دلائل العبقرية ، أقبل على تزويده بكتب العلوم والهندسة . وفي سن السادسة عشرة كتب بلينز باسكال رسالته الثانية في « القطاعات المخروطية » التي أثارت إعجاب الفيلسوف ديكارت ، وفتحت أمام الفتى مجالاً للدخول في زمرة الرواد الأول من علماء عصره .

وإن دلت أعمال باسكال وأبحاثه العلمية على شيء ، فعلى خيال واسع ينتهي به إلى حقائق عملية ثابتة ، وعلى مقدرة لا حد لها في استخراج الحلول ومواجهة المواقف والتحليل عليها ، وقد ساعده هذا النضج في الإدراك ، والخصوبة في التفكير إلى اختراع عدد من الآلات

ولد بلينز باسكال في مدينة كليرمون فيران (فرنسا) عام ١٦٢٣ من أسرة على جانب من اليسار، توارث أفرادها مناصب القضاء ، فكان أبوه رئيس محكمة كليرمون فيران .

وماتت أمه وهو بعد في الخامسة من عمره ، وتنازل أبوه عن منصبه ، وقصد إلى باريس حيث استقر مع أسرته المكونة من بلينز وشقيقته الكبرى جليبرت وشقيقته الصغرى جاكلين .

وكان إيتين باسكال والد بلينز يهوى العلوم الرياضية والطبيعية ، وقد أتيحت له الفرصة في باريس للاتصال بعدد من العلماء والرياضيين ، ونشأ الطفل بلينز في هذا الجو العلمي ، وكان الأب شديد الاهتمام بصقل عقلية ابنه وتوجيه تفكيره توجيهاً منهجياً منطقياً ، فكان الطفل لا يقع نظره على شيء إلا طلب تفسيره وتعليله ، وبهذا تمت عنده قدرة الملاحظة وملكة التفكير .

وما كان الإبن ليتأثر بتربية أبيه وتوجيهه لو لم يكن هو شخصياً على قدر من المواهب والميول ووضوح الذهن وقوة التمييز وسرعة الإدراك ، بالإضافة إلى ما طبع عليه من تصميم وعناد في سبيل التحرر عن الحقيقة ومن قدرة على تبين الحق من الباطل .

والأجهزة ، فكان أول من صنع آلة حاسبة لاختصار الوقت في العمليات الرياضية ، وعربة ذات رافعة لرفع الأثقال ، وكان أول من فكر في صنع عربات صغيرة - شبيهة « بالأمنبوس » - لنقل سكان المدن بأقل النفقات ، كما وضع الأسس الأولى للمضخات المائية . وأجرى بحوثاً كثيرة في دراسة الفراغ . وكان المشهور بين علماء عصره أن الفراغ لا وجود له في الطبيعة ، وقد توصل الإيطالي طورشلي (١٦٠٨ - ١٦٤٧) أحد تلامذة جاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) إلى بعض النظريات في موضوع الفراغ والضغط الجوي ، وأخذ بليز باسكال هذه النظريات وأجرى سلسلة من التجارب على قمة بوى دى دوم (على ارتفاع ١٤٦٥ مترآ) ، ثم في مدينة روان ثم في أعلى برج سان جاك بباريس ، واستطاع بهذه التجارب أن يبرهن على ثقل الهواء فكانت لطمة لعلماء عصره ، وواصل بحوثه الرياضية فأثبت قوانين المثلثات وحساب الاحتمالات ، ونظرية لعبة الروليت ، وتم كل هذه الدراسات عن ذكاء خارق في حل المركبات الرياضية مهما تعقدت ، واستكشف قواعدها ، وعن مهارة بالغة في اختيار الطرق والأساليب التي تؤدي إلى أسرع النتائج ، وعن مقدرة حقيقية على التحليل والإقناع ، والارتفاع بالفروض الرياضية العادية إلى مستوى اللانهائيات ، بنظرة تتميز بالشمول والعموم لا أثر فيها للفوارق والخصائص . ولم يكن بليز باسكال في حقيقة الأمر يرى في كل هذه المحاولات العلمية إلا نوعاً من المران العقلي ، يشحذ بها ذهنه ويصقل بها منهاجه الفكرى ، وهو يقول في ذلك : « إن الهندسة تصلح لتجريب قوى الفرد لا لاستخدامها » وبهذا المنهج المدروس الموحد ، صاغ باسكال مجموعة « خواطره » .

وعندما توفي إيتين باسكال كان بليز قد بلغ الخامسة والعشرين من عمره . وترك له أبوه ثروة لا بأس بها ، ساعدته على حياة البذخ والترف ، واندمج

الفتى في مجتمع عصره ، وأصبح من أبرز رواد الصالونات وعرف اللهو والميسر . وقد اتسمت هذه الفترة من القرن السابع عشر بالتurf المادى والذهنى ، وكانت شخصية باسكال وقوة منطقته وجزالة عبارته ، إلى جانب اكتشافاته العلمية والرياضية ، قد أفسحت له في الأوساط العلمية والأدبية والاجتماعية مكاناً ممتازاً ، كما أتاحت له أن يدرس عن كتب مختلف النفسيات على طبيعتها ، وأن يلم بكل المشاكل القائمة في وقته ، وكانت تتجاذبها اتجاهات متباعدة ، وتناقشها عقليات متنوعة ، وكانت المشاكل العاطفية والمسائل الخلقية من أهم الموضوعات التي يدور الحديث حولها في هذه المجتمعات ، ومع هذه الحياة الاجتماعية الطليقة المحوطة بكل وسائل الترغيب والإغراء البعيدة كل البعد عن التقاليد الدينية ، ظل بليز باسكال متشبهاً بشيء من رواسب ماضيه الدينى ، وكان أبوه قد علمه كيف يخصص وقتاً لدينه ووقتاً لدنيائه - ولكن هذه البقية من الإيمان لم تمنع تيار المجتمع من أن يسحبه بعيداً عن الدين لا سيما أن الأطباء قد نصحوه أن يسرى عن نفسه وأن لا ييخل عليها بالمتع والملذات .

وبحىء عام ١٦٥٤ وقد أصبح بليز باسكال في منتصف العقد الرابع ، وتنطلق الروايات عن هدايته وعودته إلى حظيرة الدين تائباً خاشعاً . وهناك واقعة عند موته لا يتسرب إليها الشك وهى وجود ورقة مكتوبة بخط يده في بطانة سترته ، يعلوها رسم للصليب وسط كرة من النار وتحت الصليب هذه العبارات : « عام ١٦٥٤ ، يوم الاثنين ٢٣ نوفمبر . . . منذ حوالى العاشرة والنصف مساء ، حتى منتصف الواحدة صباحاً - نار - رب إبراهيم واسحق ويعقوب لا رب الفلاسفة والعلماء - اليقين ، العاطفة - النشوة ، السلام - رب يسوع المسيح - النشوة ، النشوة ، دموع النشوة - الفرحة الأبدية جزاء ساعة من الصلاة على الأرض » .

وقد سخر فلاسفة القرن الثامن عشر الملحدون من هذه العبارات وأسموها « تيممة باسكال » ، وأتهموه بالهوس والجنون ، منكرين عليه هذه الانطلاقة الصوفية ، وهذا الجلاء البصرى الذى يهبط على الروح فى لحظة من لحظات الوحي والإيمان فيمتلئ القلب بالنور ويغمره شعور بالهدوء والسلام .

أما السبب فى هذه الهداية فمن قائل إنه الحادث الذى وقع لبلير باسكال فوق جسر نوبى عندما انزلت الخيل التى كانت تجر عربته وكاد يسقط باسكال إلى قاع النهر ، ووقعت عيناه على الهوة التى تحته ، وشعر فى هذه اللحظة بضالة الإنسان وتفاهة الدنيا .

وهناك رواية أخرى ترجع توبة باسكال إلى تزدده على دير بور رويال حيث كانت تعيش شقيقته جاكلين فقد توطدت الصلة بينه وبين رهبان الدير ، يشاركونهم رياضاتهم الدينية ، من صلوات وتأملات ، ويناقشهم فى دراساتهم الفلسفية ، وقد أسهم بالقسط الأكبر فى أهم معركة جدلية نشبت فى القرن السابع عشر بين رجال الدين المسيحي من طائفة الجانسينيين وطائفة الجزويت ، ولعب باسكال الدور الأول فى هذه المعركة ، ووقف إلى جانب الجانسينيين (رهبان بور رويال) ، وكتب سلسلة رسائله المشهورة « برسائل إلى رجل من الريف » أو « البروفنسيال » تحت اسم مستعار ، وكان لهذه الرسائل أعظم دوى فى الأوساط الدينية والأدبية حتى أن بوالو أكبر نقاد ذلك الوقت قال عنها إنها أروع عمل أدبى فى اللغة الفرنسية . وفى هذا الجو من التعبد والتأمل سجل باسكال أفكاره وانطباعاته وتأملاته التى جمعت بعد موته ونشرت تحت عنوان « خواطر » باسكال .

وأخذت صحته فى آخر أيامه تتدهور شيئاً فشيئاً ، وأصابته أمراض عصبية ، وكان يشكو من العلة منذ طفولته ، وتحمل آلامه بجلد بالغ وصبر لا حد له ، بل كان يبحث عن وسائل يعذب بها بدنه لترتاح

نفسه ، ويقال إنه كان يلبس حول وسطه حزاماً به مسامير صغيرة يضغط عليه بمرفقه كلما شعر بأى إغراء دنيوى أو مسه إحساس بالغرور ، وكان يجتهد فى كبت أى إحساس بلذة الطعام أثناء تناوله . وسمع كثيراً وهو يقول إن فى أمراض البدن صحة للنفس . ولهذا كان يبدو رغم ما فيه من علل مشرق الوجه ، منشراح الصدر ، سعيداً إلى حد النشوة . وفى اليوم التاسع عشر من شهر أغسطس عام ١٦٦٢ ، لفظ النفس الأخير بين يدي الكاهن وهو يقول : « أطلب من الله أن يكون معى أبداً » . ولم يكن قد جاوز العقد الرابع من عمره .

وكتاب « الخواطر » ليس كتاباً بالمعنى المفهوم أى ليس إنتاجاً من النوع الذى يخطط له صاحبه ، ويرسم هيكله العام ويسر فيه وفق منهج معين ونحو هدف معين ، فيبدو مناسكاً متناسقاً متتابعاً من بدايته حتى نهايته ، وإنما هو مجموعة من آراء متناثرة فى موضوعات متنوعة لم يدونها صاحبها بصورة منتظمة أو يحاول أن يربط بينها بخيط واحد ، رغم أنه فى أول أمره كان قد رسم لنفسه خطة السير ولكنه لم يتبعها فيما بعد إما لأسباب صحية أو لظروف اجتماعية ، فاكفى بتسجيل كل ما يعن له من خواطر أيا كان مضمونها أو غرضها ، فمنها فقرات صغيرة ومنها مقالات قد تطول أحياناً ومنها مجرد ملاحظات سريعة ، وكان يسجلها حيناً وجد الفرصة لتسجيلها فى أية كراسة أو على أية ورقة تقع تحت يده ، وقد عثر عليها أصدقاؤه بعد موته مبعثرة أو محزومة فى ربطات بدون نظام أو ترتيب . وقد حاول ناشروها أن يبوبوها ويضعوا كل مجموعة منها تحت عنوان ، بل ذهب بعضهم إلى فصل فقرات من مقالات وضم هذه الفقرات إلى الباب الذى يتصل موضوعها به وبهذا الشكل قسم الكتاب إلى أبواب أو « مواد » تحمل كل مادة عنواناً رئيسياً وتنقسم المادة إلى فقرات ولبعض هذه الفقرات كذلك عنوان داخلى ، فنجد مثلاً عنوان الباب الأول - أو المادة الأولى - « اللانهايتان » وفى

الفقرة الأولى من هذه المادة نجد هذا العنوان : « قصور الإنسان - أى عجزه » .

وقد ظهرت عدة طبقات لهذه الخواطر قام بتحقيقها وشرحها والتعليق عليها عدد كبير من الأدباء والنقاد .

والآن نسأل أنفسنا ما هو كتاب « الخواطر » ؟ وما مضمونه ؟ وما قيمته كأثر من أهم الآثار الفكرية والأدبية في الأدب العالمى عامة والأدب الفرنسى خاصة ؟

ما هو الهدف من كتاب باسكال ؟ أهو مجرد تسجيل لآراء عارضة أو خواطر واردة أو انفجالات طارئة لا يستهدف كاتبها إلا تصوير أزماته النفسية ولحظاته الفكرية مما يشبه المذكرات التى تروى حياة الكاتب الخاصة ، لا سيما حياته النفسية والفكرية ؟ ربما كان هذا صحيحاً بالنسبة لظاهر كتاب باسكال فهو أشبه بالإعترافات أو بما نستطيع أن نسميه دستور إيمان ، لأنه أكثر من مجرد تصوير أو تحليل ، إنه استنباط عميق وتنقيب دقيق وفحص لأغوار النفس البشرية عامة ، لا نفس باسكال وحده ولهذا تمتاز هذه الاعترافات - إذا أسميناها اعترافات - وهذه الإنطلاقات النفسية والفكرية ، عن كل ما سبقها من هذا النمط فى الإنتاج الأدبى ، بأنها عامة رغم ظاهرها الفردى ، وأن صاحبها كان أبعد من أن يفكر فى ذاته رغم أنها نابعة من ذاته ، أراد بها أن ينفس عن شعوره ويفرج عما يلح عليه من انطباعات وأفكار تمر به ، فلا يرضى أن تغلق منه ، حتى لا تضيق عليه وعلى غيره من الناس ثمار تجاربه وأزماته الروحية ، فيدونها لعلها تفيدته هو أولاً كما تفيد الاعترافات صاحبها فى العلاج النفسانى أو تفيد غيره ممن سيقروها من بعده .

لأنها أصدااء نفس عصفت بها الأزمات الروحية وامتحنها التجارب الدينية فخرجت منها لاهثة محمومة ولكن راضية مؤمنة ، مطمئنة ، وهى وسط هذا اللهاث وتلك الحمى تسعى إلى طمأنة غيرها من النفوس الضالة

عن حقيقة الدين وقوة الإيمان صارخة فى وجه المكابرين حيناً وساخرة منهم أحياناً .

ولإذا أردنا أن نعرف الواقع الحقيقى الذى أثار فى باسكال هذه الرغبة فى الدفاع عن الدين والدعوة إليه ، فما علينا إلا أن نلقى نظرة على الإتجاهات الروحية التى كانت سائدة فى ذلك العصر أعنى القرن السابع عشر فى فرنسا بالذات . والمشهور عن هذا العصر أنه العصر الكلاسيكى أى الخاضع لقواعد معينة والملتزم بتقاليد وأنظمة خاصة ، سواء فى الأدب أم الفن أم الحياة الاجتماعية ، والحقيقة أنه لم تمر بفرنسا فترة من التحرر الدينى والإلحاد بالذات كذلك التى مرت بها فى ذلك العصر ، ويرجع المؤرخون هذه الظاهرة إلى حركة الإصلاح الدينى التى كشفت عيوب الكنيسة الكاثوليكية ونادت بحرية قراءة الكتب المقدسة ، وعدم التقيد بالتقاليد الكنسية المزمته ، أضف إلى هذا ما نشأ من صدام بلغ أحياناً درجة كبيرة من العنف بين العلماء ورجال الدين ، وإلى ما بثته الآداب الإيطالية التى ترجم معظمها إلى اللغة الفرنسية من حرية وإباحية ، فأصبح إهمال الشعائر الدينية ظاهرة عامة فى الأوساط الراقية ، ومن بقى محافظاً على التقاليد الكنسية من أفراد هذه الطبقة إنما فعل ذلك لمجرد المظهر بينما خبا الإيمان الحقيقى ، وتحولت حرية الفكر إلى إباحية وإلحاد ، وضاعت القيم الروحية فى تيار المادية الفكرية ، حتى قيل إن فى مدينة باريس وحدها كان يوجد أكثر من خمسين ألف ملحد وكتب أحد كبار رجال الدين فى ذلك العهد يقول أن آفة المجتمع لم تكن اللوثرية أو الكلفينية وإنما الإلحاد . وقد ذكرنا فى أول المقال أن باسكال سار مدة فى هذا التيار التحررى ، فهو إذن على خبرة كافية بكل ما مختلج فى نفوس أولئك المتحررين ، يعرف كيف يفكرون وكيف يحاجون ، فسيبلى إلى إقناعهم وردهم إلى جادة الصواب لا يكون عن طريق الجدل التقليدى ، فهم ليسوا علماء يبحثون عن الحجة العلمية والدليل

الغباء ذاته ، كأنهم أوتوا العلم كل العلم وليس بعد علمهم علم .

وأما بالنسبة للنوع الثالث من الملحددين الذين لا يكابرون ولا يتسفهون ولا يدعون العلم وإنما يلزمون منتهى السلبية فيما يتعلق بشئون الدين ، ويظنون أن البعد عن التفكير في مثل هذه الأمور خير ضمان لراحة البال ، لا يجادلون في وجود الله أو عدم وجوده ولا يناقشون في وجوب تأدية الشعائر الدينية أو إهمالها ، ولا يبالون بالإيمان أو الإلحاد ، لأن هذه مجهودات عقلية أو التزامات أدبية لا يشغلون بالهم بها ، يذكرون الصلاة مرة وينسونها مراراً ، يتحدثون في بعض الحقائق الدينية حيناً ويسكتون عنها أحياناً ، فعلى أبواب هؤلاء السليبيين الهاربين المطمئنين يطرق باسكال بعنف ليوقظهم من سباتهم ، ويبلبل عليهم فكرهم ، ويظهرهم على أمراضهم النفسية ، ويهزمهم من بلادتهم ويدعوهم بحجارة وإخلاص وقوة إيمان إلى الحياة الروحية الصحيحة ، الحياة الإيجابية النشيطة الواعية التي تدخل على قلب صاحبها الإطمئنان الحقيقي عن طريق الإيمان .

تلك هي أهم اتجاهات خواطر باسكال جاءت صدى ورد فعل لإتجاهات عصره ، فهي تصوير وعلاج ، أودعها صاحبها خلاصة إحساساته وتجاربه الشخصية ليصدر بها عن دعوة إنسانية عامة .

ما هي الطريقة التي اتبعها باسكال في دعوته إلى الإيمان ودفاعه عن الدين المسيحي ضد المسيحيين الضالين ؟

لقد نهج باسكال أولاً منهج التحليل النفسي الذي يقوم أساساً على معرفة الطبيعة البشرية وحاجات النفس الدفينة — أو الغرائز النفسية — ليصل عن طريقه إلى إدراك الله والإحساس بالحاجة إلى الدين .

ولإى جانب المنهج النفسى سار باسكال في تفكيره سير العالم الطبيعي — الفيزيائى — الذى لا يقتنع بما عليه

الرياضى الملموس ، وليسوا فلاسفة يتعين مناقشتهم على صعيد المنطق والكلام ، وإنما هم في غالبيتهم رجال مجتمع يريدون الحياة سهلة ميسرة ، ويجرون وراء كل ما من شأنه أن يطلق لعواطفهم وأحاسيسهم العنان ، ولهذا كان لا بد من مخاطبة عواطفهم قبل مخاطبة عقولهم ، وكان لا بد من إبراز ناحية المصلحة في رجوعهم إلى الإيمان أكثر من التدليل الفلسفى على غيهم وزيف تفكيرهم . كان باسكال يخاطب قوماً مسيحيين ضلوا طريق الدين المسيحي فهو لا يناقش الأديان الأخرى ولا يفكر في دعوة غير المسيحي إلى المسيحية ، إنه لا يبشر بالدين المسيحي وإنما يدعو الذين ضلوا عنه إلى الرجوع إليه ، أعلن باسكال الحرب على الذين شهروا السلاح ضد الدين المسيحي لا عن إيمان بدين آخر وإنما لمجرد التظاهر بالكفر والتباهى بالإلحاد ، أو الغرور بمعرفة العلوم الطبيعية ونبد كل ما لا يتمشى مع المذهب الطبيعى ، كما حارب السليبيين وغير المجاهدين لوقوفهم من الدين موقف غير المبالي الذى لا يريد أن يلتزم أو يتقيد بشيء .

أما بالنسبة للمكابرين المغرورين من أذعياء حرية التفكير وإباحية السلوك ، فيهتم باسكال بكشف حقيقة شعورهم وتحليله وإبراز ناحية السخف فيه ، ثم يبين ضعف الإنسان وصغره أمام عظمة الكون وجبروته مما يشعر هؤلاء القوم بحقارتهم وتفاوتهم ، وهم يرون أنفسهم أمام مرآة الحقيقة بعد أن جردهم بسكال من كل زيف عابر أو مظهر عارض فأصبحوا كالعراة يتلمسون الستر من بشاعتهم . وأما بالنسبة لأذعياء العلم ومنكرى الوجود الإلهي ، فيظهر لهم باسكال جهل الإنسان مهما بلغ من العلم ويبين لهم حدود العقل البشرى وعجزه عن المعرفة الكاملة ، لا سيما إذا كان كل سلاحه تلك القشور من المعلومات التي يتشدد بها أولئك الأذعياء ويصدرون عنها في ثقة هي التبجح نفسه ، وتأکید هو

هذه الهوة عن طريق العلم وحده مهما بلغ هذا العلم من السعة ، فما أصغر العلماء أمام هذا الكون وأسراره ! وما أحقر من يدعون منهم بلوغ الحقيقة وهم لم يبلغوا غير ذرة منها !

يقول الفلاسفة والمفكرون إن الإنسان بطبيعته بائس حقير ولا ينكر عليهم باسكال ذلك ولكنه يضيف أن الإنسان يدرك هذا البؤس ويشعر بهذه الحقارة، وهنا يكمن سر عظيمته بالنسبة لما يحيط به من كائنات ، يتميز عنها بالوعى والإدراك ، وقد تستطيع هذه الكائنات تخطيطه ولكنها لا تدرك ما تفعل أما هو فيشعر بالحياة تسرى فيه أو بالموت يدنو منه ، وليس غير الدين يفسر هذا الازدواج في الإنسان من صغر وعظمة ، فالنفس ميالة بطبيعتها إلى السوء وهذه ناحية الصغر فيها ولكن الله يهديها فإذا اهتدت رقيت وصفت وأدركت الحقيقة الكبرى وهذه ناحية العظمة فيها .

ويتفق باسكال مع المفكرين والفلاسفة بأن الطبيعة البشرية مليئة بالمتناقضات التي تجعل منها لغزاً بينما غريزة حب الإستطلاع تدفعنا إلى معرفة كل شيء، ولكننا نعجز عن ذلك ، فیدفعنا اليأس إلى ترك البحث عن المعرفة وإلى السعي وراء اللهو والتسليه ولكن اللهو يزيد من آلامنا بدلا من أن يخففها لأنه يحول بيننا وبين السعادة الحقيقية ، السعادة المطلقة، لا السعادة الزائفة العابرة . ونحن نحتاج أيضاً إلى العدالة وإلى النظام الاجتماعي ، ولكن العدالة الموجودة بيننا والنظام السائد عندنا ، وضعتهما قوانين مصطنعة أو تقاليد مفتعلة ، فهي إذن من صنع الإنسان بكل ما فيه من متناقضات وصغائر . كيف الوصول إذن إلى حل المشكلة ؟ إن أهل الشك ينفضون أيديهم ويمطون شفاههم ، والرواقيون يمجدون الإنسان ويؤهلونه على الرغم مما ذكرنا من صغره ، ويبقى الإنسان لغزاً لبني الإنسان، بينما الأديان السماوية بتفسيرها للطبيعة البشرية تحل لنا هذا اللغز

عليه عقله إلا إذا تأيد بالتجربة على الطبيعة ، وعلى هذا الأساس أخذ باسكال في تفنيد حجج الذين يعتمدون على العقل البشري المجرد في تفسير ظواهر الطبيعة البشرية وهو على ما هو عليه من عجز بينما العقيدة الدينية تعطينا تفسيراً لهذه الطبيعة ، فلماذا لا نأخذ بها ؟

أما طريقة البرهان والاستدلال وربط النتائج بالمقدمات فلم يهملها باسكال بل كانت أقرب الطرق إلى تفكيره لشدة ميله إلى البراهين الهندسية .

ولم ينس باسكال في كل كتاباته أنه مسيحي مؤمن وأن من مبادئ المسيحية الأساسية التواضع والتضحية وإنكار الذات ، لهذا نراه يبذل في دفاعه عن الدين ودعوته إلى الإيمان بالله خلاصة ذاته وذوب عبقريته ، وكل نبضة من قلبه ، كي يصل صوته إلى تلك النفوس التي يريد خلاصتها .

لقد دأب المفكرون الذين شغلوا بدراسة الطبيعة البشرية على إظهار ضعفها وعجزها عن إدراك الحقائق الغيبية ، وأدى بهم ذلك إلى نوع من التشاؤم فيما يتعلق بقدرة الإنسان على بلوغ المثل العليا أو الارتقاء إلى الفضائل الكبرى . وباسكال يتمشى مع هؤلاء المفكرين في مقدمة حججهم ويعترف بضعف الإنسان وتناقضه ولكنه يختلف معهم في استنتاجاته ويرتفع بالإنسان حيث هم ينخفضون به فهو يرى الإنسان معلقاً بين عالمين لانهائين أحدهما لانهائي الكبر والآخر لانهائي الصغر ، والأول صورة للكمال الإلهي والآخر دليل على وجود هذا الكمال ؛ وعقل الإنسان يترجح بين هاتين اللانهائيتين ، والعلماء منذ القدم حتى اليوم يحاولون أن يغزوا عالم المجهول ، وكلما تفتحت لهم آفاق استغلقت عليهم آفاق أخرى ، ولا تزال هناك علامة استفهام كبرى ، أو كما يسميها باسكال هوة بحقيقة وسكون أبدى ، يقف العلماء عندها عاجزين، ولا يستطيع أى عقل بشرى أن يدرك حقيقة هذا السكون أو يلمس قاع

الذى استعصى على الفلاسفة فهرب بعضهم منه في حين أتى بعضهم الآخر بحل واه يقوم على التصور والمكابرة . وهكذا لا نرى باسكال يحاول إرجاع أولئك الفلاسفة إلى حظيرة الدين بقدر ما يعمل على الأقل على إفحامهم ودحض آرائهم وإسكاتهم بعد أن يكشف لهم عن سخف تفكيرهم وتفكك نظرياتهم .

وينتقل بعد هذا باسكال إلى نوع آخر من البراهين يبغى منها اقناع من يخاطبهم بالأخذ بالفضائل الدينية والإيمان بالحياة الآخرة وعدم التشبث بالحياة الدنيا .

يفترض باسكال أن عقل الإنسان لا يمكن أن يؤكد وجود الله كما لا يمكن أن ينفيه ، فالله موجود أو غير موجود ، وهذه حقيقة لا ترتبط باعتراشنا بهذا الوجود أو بانكارنا له ، فقد ننكر الله بينما الحقيقة أنه موجود ، وقد نعرف بوجوده بينما الحقيقة أنه غير موجود . فبيننا إذن وبين بلوغ هذه الحقيقة عالم مجهول لا نعرف أين ينتهى ، ولكننا مضطرون إلى الوصول إلى هذه الحقيقة . ويقول باسكال : إنه لا بد من الاختيار بين الإيمان أو الإلحاد ، وهذا الاختيار أمر محتم ولا شأن للإرادة في ذلك ، فماذا نختار ؟ وأين مصلحتنا في اختيار الإيمان دون الإلحاد أو الإلحاد دون الإيمان ؟ فلنراهن على كل منهما حتى نتبين مدى ما يلحقنا من خسارة أو نجنيه من مكسب . فإذا ذهبنا بأن الله غير موجود فما مصير كل من المؤمنين والملحد في هذه الحياة ؟ أما الأول فمصييره التمسك بالفضائل والأخذ بالمتع الروحية والعقلية مما يكسبه الصحة النفسية والبدنية ، أما الثانى فمصييره التحرر من الفضائل وتحليل المحرمات والجري وراء الملذات العابرة والمجد الزائف ، مما يرهق النفس والبدن . فالمكسب إذن للمؤمن والخسارة للملحد ، هذا مع افتراض ألا حياة بعد الموت .

وإذا ذهبنا بأن الله موجود ، فالمؤمن إلى جانب ما كسب في حياته الدنيا قد ضمن حياة أبدية ونعما

دائماً ، بينما الملحد وقد خسر ما خسر في دنياه أضعاف على نفسه أيضاً حياة الآخرة . وبعد هذا البرهان العملى يقدم باسكال دليلاً آخر على حقيقة الدين ، هو شخصية السيد المسيح . فيقول إن هناك ثلاثة أنواع من المجد ، المجد المادى كمجد الملوك والمحاربين الفاتحين والغزاة ، والمجد الفكرى كمجد العلماء والفلاسفة وغيرهم من أهل الفكر ، ثم المجد الروحى أو الإلهى ويتمثل حسب رأى باسكال فى شخصية المسيح . وهذا المجد أعظم وأخلد من كل أنواع المجد الأخرى ، إذ سجد له جبابرة الملوك وعتاة الفاتحين ، مع أن المسيح لم يلبس تاجاً أو يحمل سيفاً وإنما غزا قلوب العالم بتواضعه وحكمة أقواله ، وقديسته وتحمله الآلام وثباته أمام التجارب ، وهذه القوة الروحية التى لا تزال تعم قلوب الملايين من البشر لا يمكن أن تستمد إلا من مصدر غير بشرى ، وهى دليل قاطع لمن أخلص التفكير والتأمل ، على وجود الله . ثم ما الذى يحمل الملحد على إنكار وجود الله ؟ يدعون إنهم لا يحسون به ذلك الاحساس المادى الذى ينتفى معه الشك ، فلا هم رأوه ولا لمسوه ولا سمعوه . وهم يفسرون الظواهر الطبيعية تفسيراً « عقلياً » « علمياً » « عملياً » ، ويرجعون الأحداث التاريخية إلى أسباب مادية . فهل يكفي أن نذكر أمامهم معجزات السيد المسيح والقديسين ، وأن نسرد لهم قصص التوراة والنبوءات والعجائب التى كانت تتم على أيدي الأنبياء ؟ لن يقنعهم شيء من هذا ولن يردم كل ذلك عن غيهم لأنهم قوم وضعوا أيديهم أمام أعينهم حتى لا يروا ، وأعرضوا عن الاستماع لصوت الحق ، وأوصدوا قلوبهم دون الهداية والنور ، ولو أنهم « أرادوا » لقلوبهم أن تتفتح ليدخلها الهدى ، وسمحوا لضمائرهم أن تعى كلام الله ، وعدلوا عن كبرياء العقل لحظة ، لوجدوا النور الحقيقى والتفسير الصحيح لكل ما عجز هذا العقل البشرى عن تفسيره .

الباب الثاني والعشرين كتب الجزء الأول : شقاء الإنسان بغير الله ، والجزء الثاني : سعادة الإنسان بنعم الله . وجاء في الفقرة الثانية عشرة من الباب التاسع : « أن الناس يزددون الدين ويكرهونه لأنهم يخشون أن يكون الدين حقيقة . وعلاج ذلك أن نبرهن لهم أولاً أن الدين لا يتعارض مع العقل وأنه يعترف بقدر الإنسان ، فرغهم فيه ونحملهم على احترامه ونجعلهم يتمتعون أن يكون حقيقة ، وعندئذ نبرهن لهم على حقيقته » .

ولعل هذه العناصر الرئيسية هي التي كانت تدور بخلد باسكال عندما شرع في سنواته الأخيرة يدون أفكاره في الدفاع عن العقيدة الدينية والدعوة إليها . ومن يدرى فربما كانت نيته متجهة إلى جمع هذه الأفكار المتناثرة والتي كان يسجلها عفو الخاطر ليخرجها في رسالة مجملة متصلة مركزة على هيئة كتاب بالمعنى المعروف لهذه الكلمة ، ولكن الموت عاجله وهو في التاسعة والثلاثين من عمره تاركاً للأجيال من بعده مهمة تحقيق ما لم يحققه في حياته .

وقد تضمنت « خواطر باسكال » إلى جانب الحجج الفلسفية والمناقشات الدينية كثيراً من قواعد الأسلوب ومبادئ الإنشاء جعل منها مدرسة في فن الكتابة ذاع بفضلها صيت باسكال أكثر مما ذاع بفضل فلسفته ومبتكراته العلمية .

ومن أهم مميزات هذا الأسلوب البساطة في التعبير أو ما يسميه النقاد التعبير الطبيعي الخالي من المحسنات اللفظية والمجازات التي لا غرض منها إلا توازن الجملة وتنميق العبارة ، وهو يقول في ذلك : « عندما نقرأ أسلوباً طبيعياً ، تأخذنا الدهشة والنشوة ، لأننا نتوقع أن نجد كاتباً فاذا بنا نكتشف إنساناً » . وفي سبيل هذا الأسلوب الطبيعي كان باسكال يستخدم اللفظ المطابق الصحيح المعبر ، حتى إذا اضطره الأمر

وينتهي باسكال في بيان حقيقة الدين إلى أن الرسالات السماوية منذ أنبياء العهد القديم حتى مجيء السيد المسيح ظاهرة واحدة وخطة متصلة ، مطلقة ونسبية في الوقت نفسه ، متطورة وثابتة ، عرضية وأبدية ، وأن كل مرحلة من مراحل الوحي الإلهي على مر العصور والأجيال تمهد للمرحلة التالية وتعد لها ، وهنا يتناول باسكال موضوع أثر الدين في حياة المجتمعات والأفراد ، وكيف تتلاءم رسالة الدين في أولها مع تقاليد المجتمع ثم تعمل على تطويره بعد ذلك على أسس ثابتة تتفق مع حاجة المجتمع نفسه بحيث يصبح الدين أمراً ضرورياً لاستقرار النظام فيه .

ما هي الخطة التي اتبعها باسكال في تدوين خواطره؟ إن الذين عثروا عليها لم يجدوها مبوبة أو موزعة إلى موضوعات ، وإنما تولوا بأنفسهم هذه المهمة ، ولذلك اختلفت الطباعات التي ظهرت لخواطر باسكال ، وحاول كل محقق لهذا الكتاب أن يفطن إلى حقيقة الاتجاه الفكري عند صاحبه ثم بوب الكتاب حسب هذا الاتجاه ، فن النقاد والمحققين من بدأ بالحديث عن المعجزات ، ومنهم من بدأ بوصف الطبيعة البشرية وما بها من متناقضات مع حاجة الإنسان إلى الهداية ، ومنهم من بدأ بالفقرات التي تتحدث عن الملحين والسليبين ثم عن الدين الحقيقي ، ثم عن الإدراك بالعقل وبالإلهام . الخ والواقع أن باسكال لم يجد وقتاً للعودة إلى ما دون من آراء ليسلسلها التسلسل الذي يريده ، وكان يقول : « إن تحديد نقطة البدء في أى مصنف لا يتم إلا عند الانتهاء من كتابة هذا المصنف » ، وقد انتهت حياة باسكال وهو بعد ينثر أفكاره على وريقات كلما لاح له خاطر أو هتف به هاتف ، ولكنه كاد أن يحدد مبدئياً في موضعين من كتابه النظام الذي يحسن أن يتبع في مشروع دفاعه عن الدين ، ففي الفقرة الأولى من

عبارة يطلقها خففة من خفقات قلبه ، وكل فكرة يصدر عنها انتفاضة من صميم روحه . فاذا تساءلنا هل كان منطقياً في جدله واستنتاجاته وهل كان مقنعاً مفحماً في مناقشاته ، كان جوابنا أن هذا ليس أخلد ما في رسالة باسكال وإنما هو تمسكه بما يعتقد أنه الحقيقة ، وإيمانه الراسخ بهذه الحقيقة ورغبته المستبدة الملحة في إبلاغ هذه الحقيقة إلى أذهان البشر وقلوبهم .

* * *

ونختم هذا البحث بترجمة لبعض خواطر باسكال في موضوعات متنوعة من الموضوعات التي تناوَلها كتابه ، ومن أهم هذه الموضوعات : « الإنسان بين الطبيعة وبين الله » ، « بؤس الإنسان وعظمته » ، « الأنانية » ، « الغرور » ، « المجد » ، « الوهم » ، « القوى الخادعة كالتصور والحواس والتقاليد » ، « العقيدة والإرادة » ، « التسلية والملل » ، « العلة والنتيجة » ، « الشعوب » ، « الظواهر الاجتماعية » ، « العقل » ، « أخلاقيات » ، « الأحكام » ، « فن الأسلوب » ، « المذاهب الفلسفية » ، « دفاع عن الدين » ، « الدين الحق » ، « الخطيئة الأولى » ، « الإيمان » ، « النبوءات » ، « الكنيسة » ، « الرسائل والوحي » ، « المعجزات » ، « حياة النعمة (الهداية) » . الخ .

* * *

« . . . ما مركز الإنسان وسط الطبيعة ؟ عدم بالنسبة للأنهية وكل شيء بالنسبة للعدم ، وسط بين الأشياء وبين كل شيء . . . إن الغاية النهائية للأشياء ، وعلتها الأولى ستظلان سراً مستغلقتاً على الإنسان ، لا يستطيع أن يرى العدم الذي أخرج منه أو اللانهاية التي أغرق فيها . . . جميع الأشياء خرجت من العدم وتتجه نحو اللانهاية . من الذي يتتبع سيرها المذهل العجيب ؟ خالق هذه العجائب يفهم ذلك ، وليس غيره يقوى على فهمه . . . »

إلى استخدام لفظة عامة شائعة لم يردد ، أو إلى الخروج عن قواعده من قواعد اللغة لم يردد أيضاً ، فأهم ما يشغله هو بلوغ المعنى إما باللفظ الصريح الدقيق أو الصورة الخاطفة المعبرة ، هذا إلى جانب القوة والحدة في التعبير الذي يبدو كأنه ترجان صادق لانفعالات الكاتب وأفكاره وانطلاقاته .

ويستخدم باسكال في كتابته ضرباً متنوعاً من الأساليب الأدبية . فهناك صفحات كاملة تعتبر مقالات بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، أتقن الكاتب ديباجتها وصقل صياغتها وعنى بجميع عناصرها من مقدمة وموضوع وخاتمة ، وكأنها مقالات منفصلة مستقلة .

وفي مكان آخر يجمع خواطره في صورة رسائل يوجهها إلى خصومه ، يطلق لقلبه فيها العنان ، ويضمها غمزاته ونقداته ، وهو يرى في هذا الأسلوب أيسر طريقة لتحليل عقلية من يخاطبهم وتشريح نفسياتهم .

وتتضمن بعض صفحات الكتاب ما يشبه المحاضرات والخطب ، وباسكال من الكتاب الذين يجيدون الأسلوب الخطابي ويرون فيه ميداناً للانطلاق في التعبير عن كل ما يختلج في النفس من حماس وإيمان ورغبة في الإقناع .

ثم هناك الحوار والأسلوب المسرحي الذي يصلح للمناقشة والجدل ، يستعرض الكاتب فيه حجج المعارضين ليدحضها ويهدمها ويقيم على أنقاضها نظرياته .

ولكن أهم ما يميز « خواطر باسكال » ما جاء منها على صورة حكم وأقوال مأثورة ، ونبذات خاطفة أشبه بالدرر الصغيرة الحجم الغالية الثمن ، وآيات رائعات كأنها الشهب ، لا تتأق إلا لأشخاص ملهمين وفي لحظة من لحظات الصفاء النفسي والتوقد الذهني .

إن أسلوب « الخواطر » لا يكشف لنا عن كاتب أو مؤلف ، بل عن إنسان ينبض بالحياة ، وكأنما كل

« لا يعتبر بائساً إلا من أحس ببؤسه ، فالبيت المهلم غير بائس ، وليس من بائس غير الإنسان وحده ... » .

« يشعر الإنسان ببؤسه فهو بائس ، ولكنه عظيم لأنه على وعى من بؤسه » .

« الإنسان شجيرة هزيلة ولكنها شجيرة مفكرة » .
« إن الحواس تخدع العقل بالظواهر الكاذبة ، والعقل بدوره ينقل هذا الخداع إلى الحواس لينتقم منها »
« التصور هو هذا الجانب الخداع في الإنسان ، هو مصدر الخطأ والباطل ، ويزيد من تضليله أنه يصدق أحياناً » .

« ... ما أعجب الإنسان ، هذا الوحش الخرافي والمخلوق العجيب الذي جمع بين كل المتناقضات ، يحكم بعقله على كل الأشياء ، وهو الدودة الحقيرة الهائمة على وجه الأرض ، يحمل الحقيقة بين جنبيه ، وهو مرتع الضلال والشك ، هو أعظم ما في الكون وأرذله ... من الذي يفسر هذا التناقض ؟ أهل الشك تكذبهم الطبيعة ، وأصحاب اليقين يفهمهم العقل ... ما مضرك إذن أيها الإنسان ، أنت الذي تبحث عن حقيقة كيائك بعقلك الطبيعي ؟ لن تجد أمامك إلا واحداً من هؤلاء أو أولئك ، ولن تستريح لأى منهم ... تواضع إذن أيها العقل العاجز ، واسكني أنت أيها الطبيعة الغبية ، واسمعا صوت ربكما فهو الذي يرشدكما إلى الحقيقة التي تجهلانها . اسمعا صوت الله . فلو أن الإنسان لم يعرف الزلل منذ وجوده لظل حتى يومه هذا يعيش في طهر ونور ونعيم ، ولو أنه لم يعرف إلا الزلل لما أمكنه أن يتصور الحقيقة والسعادة ، ولكننا نحن البشر ، رغم تعاسنا نشعر أن هناك سعادة وأنا عاجزون عن الحصول عليها ، ندرك أن هناك حقيقة وأنا لا نملك إلا صورة زائفة منها . لا نستطيع أن نسلم بالجهل المطلق أو نوكد اليقين التام ... » .

« لو كان الإنسان سعيداً بنفسه لما احتاج إلى اللهو والتسلية . والله لا يمكن أن يكون مصدره للسعادة المطلقة لأنه لا ينبع من ذات الإنسان ، وهو عرضة لآلاف العوامل والطوارئ الخارجة عن إرادة الإنسان »
« لما رأى البشر أنهم عاجزون أمام الموت والبؤس والجهل ، فضلوا لسعادتهم ألا يفكروا في هذه الأمور »
« قليل من الأمور يواسينا لأن قليلاً من الأمور يحزننا » .

« ليس عاراً على الإنسان أن يسقط أمام الألم ولكن أن ينهار أمام اللذة » .

« إذا أراد الإنسان أن يصل إلى أبعد حدود الفضيلة وجد نفسه يتعثر بالردائل من غير أن يشعر ، فيفقد رؤية الفضائل ويتيه بين الردائل » .

« لا تقاس فضائل المرء بما يبذل من جهد من أجلها ولكن بأعماله اليومية العادية » .

« ألم تر إلى أولئك الذين يحتجون على عدم احترامك لهم فيذكرون أمامك أمثلة من عليّة القوم ممن يحترمونهم؟ وجوابي على هؤلاء الناس هو سؤالى إياهم عن الفضائل التي جذبت إليهم قلوب غیری ، فان كانت ثمة فضائل فأنا أحقّ لهم رأسى » .

« المكان الحقيقي غير موجود إلا في نقطة واحدة لا تقبل الانقسام . . ويحددها المنظور في فن التصوير ، أما في الواقع فن الملقى يحددها ؟ » .

« القلب هو الذي يحس بوجود الله وليس العقل ؛ ما هو الإيمان ؟ هو الله في القلب وليس في العقل » .

« ما كنت لتبحث عني لو لم تكن قد عرفتني » .

« لا فضل إلا للذين يبحثون وهم ييكون ويثنون » .

« إن هذا السكون الأبدى الذي ينتشر على الفضاء اللانهائي يخيفني » .

الأهواء ، إذ يعلم أن الأهواء تحجب المعرفة ؛ أريده أن يكره الشهوة التي تتحكم فيه وتسيره ، حتى لا تغميه عندما يختار مصيره أو تشده بعد أن يختار هذا المصير « الإرادة من أهم عوامل الاعتقاد ولكنها ليست هي التي تكون العقيدة ، فالإرادة تحمل الفكر على الوقوف عند جانب معين من الأمور ، والفكر بعد ذلك حر في أن يتفق مع الإرادة أو لا يتفق فإذا اتفق نشأت العقيدة ، وأصبح الفكر يحكم - أو يعتقد - حسبما وجهته الإرادة » .

« ليس هذا العالم المرئي كله سوى خط لا يكاد يرى في ثنايا الطبيعة الشاسعة . . ومهما توسعنا في تصورنا وحاولنا أن نجاوز حدود الخيال ، فلن نتفقد تصوراتنا إلا عن ذرات بالنسبة لواقع الأشياء . . إن هذا العالم دائرة غير متناهية مركزها في كل مكان ومحيطها في لا مكان ؛ وعظمة الله الكلية تبدو أكثر ما تبدو في عجز خيالنا عن إدراك هذه الفكرة . »
« أريد أن أحمل الإنسان على البحث عن حقيقة لكيانه ، وأن يتبعها أينما يجدها ، بعد أن يتجرد من

ج. طامش
عبد الله طامش



سقوط الامبراطورية الرومانية يجيبون

بسم الله الرحمن الرحيم
الاستاذ هاجم ادهم

نشأة جيون وثقافته

وملايسات تأليفه كتاب

تداعي الإمبراطورية الرومانية وسقوطها

من الناس السعداء الموفقون الذين يخيل للإنسان وهو يطالع سيرتهم ، ويقلب صفحات حياتهم ، وسجل أعمالهم ، أن القدر يحوهم ويرفق بهم ، وأن الأيام تسلمهم وتزيل من طريقهم الصعاب المعترضة ، وتيسر لهم العسير من الأمور ، ويمكن أن نلحق بهؤلاء الميامين المحظوظين إدوارد جيون مؤرخ الإمبراطورية الرومانية العظيم .

ولم تخل حياة جيون من متاعب وأزمات كانت توهم أن الحظ سيتخلى عنه ويغدر به ، ولكن سرعان ما كانت تتمخض هذه المتاعب والأزمات عن نعمة في طي نقمة ، وكانت رحلته الدنيوية على هذا النمط من المهد إلى اللحد ، ولكنه لم يغتنم هذه الفرصة ليقصر وقته على اللهو والعبث وإنما وقف الجزء الأكبر منه للدراسة والتأليف .

ولد جيون في سنة ١٧٣٧ وكان الطفل الأول الذي ولد لوالديه ، وكذلك كان الطفل الوحيد الذي عاش

لها ، فقد رزقا بعده بستة أطفال ماتوا جميعاً في طفولتهم ، ولم يكن جيون في أولى نشأته موفور الصحة سليماً من الأمراض ، بل كان على العكس طفلاً رقيق البنية ضاوي الجسد قد اصطلحت عليه طائفة من العلل والأسقام ، ولكن هذه الأمراض يسرت له متعة القراءة وغرست في نفسه حب الاطلاع وحمته الانغماس في اللهو المضيق للوقت والجهد والمعوق للتأمل والتفكير ، وماتت والدته فحلت محلها خالته ، وكانت شديدة العناية به وقد أظلمت رعايتها في مطالع الشباب وجنبته أخطاره وسددته ، ووقع له حادث حين انتسابه لجامعة أكسفورد حال دون بقائه بها ، وكان من أسباب ترحيله إلى لوزان ، وقد مكثه ذلك من اتقان اللغة الفرنسية ومعرفة الثقافة الأوربية ، وهدهاه إلى وضع أساس دراساته التي أثمرت فيما بعد ثمرتها وآتت أكلها ، وقد تزوج والده بعد وفاة والدته ولكن رابته لم تلد لأبيه أطفالاً وصارت له خير صديق ونعم المستشار والمعين ، وأحب بمقدار ما تسمح به طبيعته ، ولكن لم يتم الزواج بينه وبين من أحبها ، فقد كانت من أحبها قد ولدت لتكون ربة بيت ، أما هو بحكم مزاجه فقد ولد ليعيش أعزب ، وقد تخلص بذلك من احتمال أعباء الأسرة وهمومها ومتاعها ، وقد

تزوجت الآتسة سوزان كيرشو التي أحبها جيون الوزير الشهير نيكر وأنجبت منه الآتسة جيرمان نيكر التي عرفت في عالم الأدب والتأليف والسياسة باسم مدام دي ستايل .

وسمح له والده بعد أن أمضى سنتين ونصف سنة في الجيش المرابط بالسفر إلى سويسرة وكان من المشكوك فيه أن تسمح له بموارد والده بالانتقال إلى ما وراء جبال الألب وزيارة إيطاليا ، وظل مصيره معلقاً بيد القدر حيناً من الزمن ، ولكن في النهاية وأت الظروف وسمح القدر ونفحه والده بمبلغ خمسمائة من الجنيهات ، وفي خريف سنة ١٧٦٤ رأى روما مؤرخها العظيم .

ومات أبوه في الوقت المناسب ، وترك له من المال ما يكفي ليكون سيد نفسه ومالك وقته ، ففي الثالثة بعد الثلاثين من عمره وجد جيون نفسه المتصرف في شؤونه الخاصة ، وأن له من الثروة ما يمكنه من أن يعيش عيشة الأشراف البريطانيين فيليبس أحدث الأزياء ويستمتع بطيبات الحياة وأحاديث المجتمعات الراقية .

وعاش عشر سنوات في لندن عضو برلمان وشاغل إحدى الوظائف الاسمية ورجل مجتمع ، وفي خلال تلك السنوات العشر أخرج ثلاثة مجلدات من كتابه المأثور ، ثم فقد وظيفته وعجز عن الحصول على غيرها ووجد أن دخله لا يعادل نفقاته فعاد إلى لوزان وأقام في منزل أحد أصدقائه وكان مشرفاً على بحيرة جنيف ، وفي لوزان عاد ثرياً وأقبلت عليه الشهرة وتآلق في مجتمعاتها ، وقبل انقضاء عشر سنوات أخرى كان قد أتم كتابه .

ويعجب الإنسان كيف استطاع هذا الرجل الفذ أن يخرج طرفة فنية عظيمة قليلة النظير تدل على عمق الدراسة وطول البحث والمراجعة وهو يشارك في حياة أهل عصره السياسية والاجتماعية ، ويؤم الأندية ويسهم في الحياة النيابية ، ولا يحرم نفسه من متع الحياة ، ولعل

السبب في ذلك أن بناءه النفسي لم يكن قائماً على الصراع بين عناصر شخصيته المتنوعة ، فقد كان في حياته جانب للهو والمتعة وجانب آخر للجد والصرامة والعمل الدؤوب ، وكان فيها ناحية للحب والعطف وناحية للشك والسخرية وميل إلى العزلة والانفراد ونزوع إلى الاجتماع والمخالطة ، وكانت هذه الجوانب المختلفة متساندة متآخية يظفر كل منها بمقدار معلوم ونسبة متساوية من عنايته ، وقد ظل ينعم بحياته حتى لفظ آخر أنفاسه .

وكان هذا الذكاء الملاح والعقل الجبار والعبقرية التي لا شك فيها تسكن في جسم صغير الجرم مستدير بشكل يلفت النظر وربما يثير الضحك ، وفوق هذا الجذع رأس كبير يبرز فيه أنف بين وجنتين عريضتين وأذنين وذقن مركب فوق ذقن آخر منحدر إلى الأسفل ، ولم تكن الغرابة مقصورة على شكله ، بل كانت تشمل كذلك ملبسه ، فقد كان مسرفاً في التألق ويكثر من ارتداء المخمل الزاهي اللون .

ولكن كيف تم اللقاء بين جيون وبين تاريخ الامبراطورية الرومانية ؟

أدركت خالته السيدة كاترين بورتين أن خير ما يتبع مع طفل ناشئ لا يمكنه ضعف بنيته من مجارة لداته الأطفال في ألعابهم هو تشجيعه على القراءة والاطلاع ، وكانت تقرأ معه وتناقشه في شخصيات الباذة هوميروس وقصص ألف ليلة ، وقد أوسع ذلك خياله وأثار فيه منذ نشأته حب الاستطلاع ، وبدأ يظهر وهو في الثامنة من عمره - كتاب مسلسل عن التاريخ العام ، وقد ظهر الجزء العشرون من هذا الكتاب وهو في الثانية عشرة من عمره ، وقد تابع جيون قراءة هذه الأجزاء المسلسلة في شغف منذ ظهور الأجزاء الأولى من الكتاب ، ثم قرأ تاريخ هيرودت وحوليات تاسيتوس وكتب ميكافلي ، وقرأ كتباً عن الصين والمكسيك وبيرو ،

وفي إحدى زيارته لأسرة هورز في ستاورهد - وكان والده من أصدقاء الأسرة - وجد كتاباً عن الامبراطورية الرومانية ، وقد سجل ذكرياته لهذه الزيارة قائلاً « كنت مستغرقاً في القراءة عن عبور القوط لنهر الدانوب حينما استدعاني رنين الجرس من هذه المتعة الفكرية لتناول طعام الغداء » وقد ظل عبور القوط لنهر الدانوب وما تبعه من الحوادث الهامة منط تفكيره طوال حياته ، وانتقل من قراءته عن خلفاء قسطنطين إلى تاريخ الشرق وهندته غريزته الناقدة إلى الرجوع للمصادر الأصلية والاستعانة بالخرائط والجداول لتقوم معلوماته على أساس وثيق ، وشق طريقه إلى المراجع الفرنسية واللاتينية ، وخطر له أن يدرس اللغة العربية ، ولكن مدرسه الخاص لم يشجعه على المضي في هذا السبيل ، ولم يكن قد بلغ من النضج العقلي ما يمكنه من الاعتماد على نفسه في هذه المحاولة ، فحول اهتمامه إلى دراسة الخلافات المذهبية الدينية ، وكانت عنايته بدراستها من الناحية التاريخية أهم من دراسته لها من الناحية اللاهوتية ، وكان على الدوام معنياً بالتفكير في المسائل الدينية ، وقد جعلته قراءته المبكرة عن كنيسة الآباء ينطوي لها على الاحترام الشديد ، وتأثر بما قرأه للأسقف بوسويه ، وقد حمّله ذلك على نبذ المذهب البروتستانتي والأخذ بالمذهب الكاثوليكي ، وكان هذا هو السبب الرئيسي لخروجه من جامعة أكسفورد وارساله إلى لوزان ، على أنه لم يثبت على المذهب الكاثوليكي ، فبعد مضي ثمانية عشر شهراً على دخوله في هذا المذهب استطاع مدرسه السويسري أن يقنعه بتركه وحمله على العودة إلى المذهب البروتستانتي ، وكان الأثر الباقي لهذا التردد بين المذهبين الدينيين اطلاعه الواسع على دقائق الخلافات الدينية وقدرته على استيعاب وجهات النظر المختلفة فيها ، ويبدو ذلك واضحاً في كتابه العظيم ، ويؤكد دارسو حياة جيون أن هناك علاقة أكيدة بين هذه الأزمة المذهبية الدينية التي مر بها جيون وبين موقفه العام من

الدين المنطوي على الجمع بين السخرية المتعالية المترفة والاكبار والتقدير ، ويقول يونج^(١) - أحد من كتبوا عن حياة جيون - « كان يستطيع جيون في جميع الأوقات أن يقر قول العلامة بيليه « إنى بروتستانتي لأنى أعارض الأديان جميعها » وقد استحثه مرة أحد أصدقائه على أن يصارحه بعقيدته التي استقر رأيه عليها فأكد له جيون « أنه يدين بمذهب الاعتقاد بوجود الله ولكنه لا يحفل بالحياة الأخرى » ، وكان جيون يرى أن المذهب البروتستانتي بتعويله على رأى الإنسان الخاص قد كفل الانتصار النهائي للعقل ، ولكن مما يحذر من قوة هذا الانتصار ويوهنها الشك في كون الديانة القائمة على العقل تكفى لاشباع العواطف والسيطرة على سلوك الناس العاديين .

وبعد أن اجتاز جيون أزمة الجدل الديني أقبل بكلية على الدراسة وأخذ في تنظيم طرائق اطلاعه وقراءته وغاص في لجج الأدب الرومانى ، وكان يجد متعة في تنوع دراسته بالاطلاع على المنطق والرياضة والقانون الدولى ، وأخذ يعالج الكتابة بالفرنسية واللاتينية ، وكتب في تلك الفترة بعض الفصول الشبيهة بالفصول التي تظهر في المجالات المعنية بالدراسات الكلاسيكية ، وكان يلهو في بعض الأحيان بنظم شعر لاتينى ، وفي أثناء إقامة جيون في لوزان حضر فولتير إلى سويسرة وأقام في ليه دليس بمقاطعة جنيف ، وقدم جيون للكاتب الكبير فلم يحفل به ، وتلقاه بغير اكتراث مما جعله يتحقق أن فولتير ليس من العظمة بالمكانة التي سبق له أن وصفه بها ، على أنه في تفكيره واتجاهاته كان أقرب إلى فولتير منه إلى روسو ، وكان أهم من لقائه لفولتير قراءته لمُنسكييه وبسكال ، وبلغ اعجابه ببسكال إلى حد أنه كان يقرأ كل سنة رسائله الإقليمية

(١) صفحة ١٣ من كتاب ج. م. يونج عن حياة جيون
Gibbon. By G. M. Young.

كما أفاد بوجه خاص من اطلاعه على كتاب روح القوانين لمنتسكيه ، وقد كان جييون أول مؤرخ أفاد من رأى منتسكيه في تقدير العوامل غير الشخصية في حياة الأمم ، ولمنتسكيه فضل التنبيه على ما أصبح معروفاً اليوم ، وهو أن الأسباب المؤثرة في التاريخ ليست جميعها قائمة على إرادة الأفراد وحكمة الصالحين وبراعة الأشرار ، وإنما للملابسات الظروف والجو والثقافة الملازمة لحالة البيئة أثرها الملحوظ .

ويحدثنا جييون بأنه كان « يعرف بالتجربة من مطالع شبابه أنه تطلع إلى أن يكون مؤرخاً » ويصف لنا قيام فكرة كتاب تاريخ الامبراطورية الرومانية بقوله « أول ما خطرت لي فكرة كتابة تداعي روما وسقوطها كنت في يوم ١٥ أكتوبر سنة ١٧٦٤ جالساً بين أطلال الكابيتول أشاهد الرهبان العراة الأقدام وهم يتغنون أناشيد صلاة المساء وقد استغرقت في التفكير » .

ويصف لنا وقت انتهائه من كتابة آخر فصول كتابه بقوله « في نهاية اليوم السابع بعد العشرين سنة ١٧٨٧ أو على الأصح في مساءه بين الساعة الحادية عشرة والساعة الثانية عشرة كتبت الأسطر الأخيرة لآخر صفحة في جوست حديقة منزلي ، وبعد أن وضعت القلم قمت بجولات عدة في مظلة أو في طريق تظله أشجار الطلح يشرف على منظر الضاحية والبحيرة والجبال ، وكان الهواء سحسجاً ، والسماء صافية الأديم ، وقرص القمر الفضي ينعكس في المياه ، وقد خيم الصمت على الطبيعة ، ولن أخفي أول مشاعر الفرح والارتياح التي خالجت نفسي لاسترداد حريقي وربما لتوطد شهرتي ، ولكن سرعان ما استذلت كبريائي وغشى عقلي حزن وقور ، باعته أنني قد ودعت الوداع الأخير رقيقاً لي محمود العشرة ، وأنه مهما يكن المصير الذي ينتظر كتابي في المستقبل فإن حياة المؤرخ لا محالة قصيرة وغير مستقرة » .

وبين هذين الفترتين ، فترة التفكير في كتابة التاريخ وفترة الانتهاء من كتابته يتجلى تأثير عناصر شخصية جييون التي جعلت كتابه يبلغ المكانة العالية بين الطرف التاريخية وينال الشهرة الواسعة التي لم تبل بعد جدتها ولم يندثر أثرها ، وهي قوة التصور وسعة الخيال والمعرفة الغزيرة والأسلوب الفخم والقدرة على مواصلة بذل الجهد ، وقد قرأ مؤلفه طبقات متوالية من المؤرخين وأعلنوا جميعهم تقديرهم له واعجابهم به ، وقد قال عن نفسه بعد ظهور كتابه وما ظفر به من تقدير « لقد منحني اسماً وأبلغني مكانة وأعطاني شهادة ما كنت لأظفر بها وأصير مستحقاً لها لولاه » ولا نزاع في أن كتابه من الأبنية الفكرية الضخمة وقد عده الكثيرون الجسر القائم بين العالم القديم والعالم الحديث .

وقد مات جييون سنة ١٧٩٤ في إبان اشتداد الثورة الفرنسية فلم يثر موته اهتماماً يذكر فقد كانت الثورة التي لم يكن مؤرخها الذي تعود مراقبة الحوادث في هدوء راضياً عنها قد شغلت الخواطر واستأثرت باهتمامات الناس .

وكتاب جييون عن تداعي الإمبراطورية الرومانية وسقوطها من الكتب الضخمة التي تبلغ صفحاتها الآلاف على اختلاف الطبعات والأحجام ، ولكن هذا الكتاب على ضخامته واتساع نطاقه وترامي آفاقه ليس من الكتب التي تبعث في قارئها الضيق والملل ، وإنما هو من الكتب التي تحرك اهتمام القارئ وتثير طلعته وتشجذ شهيته للقراءة ، ويرجع ذلك إلى الحيوية المنبثة في أجزاء الكتاب والحرارة السارية بين سطوره ، وجلال أسلوبه وبراعة تصويره ، وقد أشار جييون في مقدمة الكتاب إلى أن قسم فترة القرون الثلاثة عشر التي استغرقتها تداعي الإمبراطورية الرومانية وسقوطها إلى ثلاث مراحل ، المرحلة الأولى يمكن تتبع آثارها منذ عهد تراجان وانطونينوس بيوس ومرقس أورليوس حيث

بلغت الملكية الرومانية أقصى قوتها واكتمل نصجها وبدأت في الانحدار وأخذ يعتورها النقصان ، وهي تمتد إلى الوقت الذي أخذت فيه القبائل الألمانية الممجة - وهم سلف معظم الدول الأوروبية الحديثة - تعمل على هدم بناء الدولة الرومانية الغربية وتمزيق أوصالها ، وقد استوفت هذه الثورة الغربية الشأن التي جعلت روما خاضعة لقوة الغازي القوطي مهمتها حوالى أوائل القرن السادس الميلادى .

والمرحلة الثانية من مراحل سقوط الإمبراطورية الرومانية يمكن أن تبدأ بحكم جستنيان الذي استطاع بانتصاراته وبما سنه من قوانين أن يعيد للإمبراطورية الشرقية قوتها إلى حين من الزمن ويعيد لها مؤقتاً مجدها السالف وبهاءها القديم ، وهي تشمل غزو اللومباردين لإيطاليا وفتح العرب للولايات الرومانية الآسيوية والإفريقية وثورة الروم على أمراءهم الضعاف في القسطنطينية وارتفاع شن شارلمان أو الإمبراطورية الألمانية في الغرب .

والمرحلة الثالثة وهي المرحلة الأخيرة والأطول عهداً فقد استغرقت ستة قرون ونصف قرن وهي تبدأ من إحياء الإمبراطورية الغربية إلى استيلاء الأتراك العثمانيين على القسطنطينية والقضاء على الأمراء الضعاف الذين استمروا يتقلدون ألقاب قيصر وأغسطس بعد أن تقلصت ممتلكاتهم وأصبحت مقصورة على المدينة ، وكان جييون يرى أن الكاتب الذي يعرض لهذه الفترة يجد نفسه مضطراً إلى معرفة تاريخ الغزوات الصليبية بوجه عام ومدى تأثيرها في اسقاط الإمبراطورية الإغريقية ولا يستطيع أن يكبح جماح ميله إلى استطلاع حالة روما خلال ظلام العصور الوسطى والفوضى التي سادت خلالها .

وعند جييون أن تاريخ أوروبا - بل في الواقع تاريخ العالم - من عهد مرقس أورليوس إلى سقوط

الإمبراطورية الغربية في سنة ٤٧٦ يبدو في صورة وقوع كارثة كبرى ونكوص على الأعقاب لم يشمل خطبه القوانين والنظم والحضارة الرومانية وحدها بل يشمل أمن العالم وثقافة أهم أجزاء الجنس البشرى وسعادتهم ، وهو يقول في ذلك « إذا طلب إلى أى إنسان أن يعين الفترة في تاريخ العالم التي كانت فيها أحوال الجنس البشرى أسعد ما تكون وأرغد ما تكون فإنه لا يتردد في ذكر تلك الفترة الممتدة من موت دوميشيان إلى اعتلاء كومودس عرش الإمبراطورية » .

وهو من الحين إلى الحين يرجع في تاريخه إلى هذا العصر الذهبي ويعتبره المعيار المطلق الذي يعاير به انخراط الأزمنة التي يصفها ، وهو يقبل النظام الرومانى ويعجب بروحه ويكبر شأنها ، ويرى أن عبقرية روما كانت تتمثل في التسامح والاعتدال ورعاية القانون والنظام ومجافة التعصب ، وأن حكمة الفلاسفة الرومان وسجاجة خلق الحكام الرومانيين وعدالة قضائهم كانت تجنب العالم أخطار الحرب وتقيه فظائع القسوة والعنف ، وأن القوانين الرومانية هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع المتمدن في هذا العالم وأن الانحراف عنه مجلبة للكوارث .

وقد كانت النتيجة المنطقية لهذا الموقف الذي اتخذته جييون من الحضارة الرومانية أنه لم يعد قادراً على أن يتناول في رفق أو يقف موقف المحاييد المشاهد أمام القوى التي كانت تناهض الدولة الرومانية برغم أنها كانت تتضمن مبادئ جديدة وبرغم أن القبائل الممجة التي كانت تغير على أطراف الإمبراطورية وتنقصها كانت تمثل طاقة جديدة من النشاط الإنسانى ، ولذلك لم يستطع جييون أن ينصف نمو سلطة الكنيسة ونشوء النظام الأكليروسى في أوروبا على أنقاض العالم الرومانى الذي أوهنه الضعف وأخذ في الانحلال ، وكان الموضوع الذي قصر عليه جييون جهده هو موضوع انحلال

الإمبراطورية وسقوطها ، وقد اتبع طريقة الفنانين البارعين فأنى أن يدخل في موضوعه ما يخالف اتجاهه ولا يلائم النغمة السارية في نواحيه المترددة في مختلف أجزائه ، ولا نزاع في أن اتباع جييون لهذه الطريقة وأصراره عليها أفاضاً على كتابه روعة وجلالاً ، وأكسبها تنسيق حوادثه وحدة فنية ، وهذا هو جوهر الطرف الأدبية الممتازة سواء كانت شعراً قصصياً حماسياً أو رواية تمثيلية أو قصة ، ولذلك غير عجيب أن يكون الأثر الذى يتركه في النفس قراءة كتاب جييون شبيهاً بالأثر الذى تحدثه قراءة أى طرفة من الطرف الأدبية الممتازة ، فهو لا يثير العقل وحده وإنما يثير كذلك الخيال ، وبعد أن ينتهى الإنسان من قراءته تراءى له العظمة الإنسانية في سرعة زوالها والسقوط المحتوم الذى لا مفر منه ولا سبيل لانتقائه .

وقد يخطر للإنسان أن جييون حينما سعى كتابه تداعى الإمبراطورية الرومانية وسقوطها قد ضمن كتابه تحليلاً لأسباب وقوع هذه الكارثة ، وكان المنتظر بطبيعة الحال أن يصف العلة ويشخص الداء الذى كان سبب هلاك الإمبراطورية ، والمؤرخون المحدثون لو أنهم عرضوا لمثل هذا الموضوع لوجهوا جانباً كبيراً من اهتمامهم إلى هذه الناحية ، ولكن جييون لم يسلك هذا السبيل ، وهو قبل كل شيء وصاف بارع ومصور قليل النظر ، ومعنى ذلك أنه لا يشغل باله كثيراً بدراسة القوى التحتية التى تعمل في الخفاء ، وإنما يوكل اهتمامه بما هو ظاهر وما هو ملموس وما هو باد على السطح ، فهو يقدم لنا دراما عظيمة للقراءة يتحرك فيها الأبطال ويقومون بتمثيل أدوارهم ، ولكن ليست هناك محاولة لبيان سبب اتجاه الدراما في الوجهة التى سلكتها أو لبيان الحركات الخفية التى أحدثت حركاتها وسيطرت على اتجاهاتها .

وليس معنى هذا أن كتاب جييون ليس له مبدأ عام يسترشد به ويرجع إليه ، فإن الأمر على نقيض

ذلك ، وهناك مبادئ عدة تتضمنها نصوص كتابه ، ولكن ليس هناك تحليل واف واضح الأسباب للحقائق التى يصفها ، فهو يصف تدفق مجرى التاريخ العظيم وتياراته التى يختلط بعضها ببعض وصراع القساوسة والمحاربين والمشرعين دون أن يوضح القوة الديناميكية التى تحرك ذلك كله ، فهو يكتفى بتحريك الدمى ويترك للكتاب الذين يجيئون بعده النفاذ وراء المشاهد المتوالية وكشف القوانين المسيطرة على سير الحوادث واتجاهاتها ويبدو أنه حينما بدأ كتابه لم يكن عنده فكرة واضحة عن المبادئ العامة التى يرجع إليها ويستند عليها ، فهو في الفصل الثانى من الكتاب يعزو النكبات التى حلت بالإمبراطورية إلى طول عهد السلام الذى نعمت به واطراد الحكم على نسق واحد الذى جعل مستويات الناس متقاربة وأخذ نيران العبقريّة وأضعف الروح الحربية ، وفي الفصل السابع وقد اتسعت أمامه آفاق البحث يتبسط في شرح هذه الفكرة وينمّيها ويذهب إلى أن الرومان بنوا إمبراطوريتهم بقوة عبقريتهم الحربية وسداد طريقتهم في الحكم وتصريف أمور الدولة ، وهى فضائل اكتسبوها بمعاناه التجارب والصبر على الفقر والحرمان ، ولكن نجاحهم جعلهم يخالطون صنوفاً شتى من البشر ، ويمتزجون بملايين الناس في المقاطعات والولايات المتخلفة ، ولذلك فقدوا الروح التى كانت باعث نهوضهم وتقاعدوا عن مباشرة المهن والصناعات وتراخوا في المحافظة على النظام ، ولم تعد لهم طاقة على الصمود في ميدان الجهاد ، وعجزوا عن صد غارات القبائل الهمجية على حدود دولتهم ، وموجز القول أن أمة من الأقزام خلفت أمة من العمالقة .

وفي الفصل السابع بعد العشرين يضرب على نغمة جديدة ويؤكد أن الترف والتخث الذى تبعه هما سبب سقوط الإمبراطورية ويقول « إن الفساد الذى نشأ في البلاط وشاع في المدن نفث السموم في معسكرات الفيلق » ويفهم من ذلك أن التخاذل والاحجام وعدم

القدرة على الثبات في مواجهة الشدائد التي أصابت الفيالق الرومانية والتي كان منشؤها الترف كانت السبب المباشر في تدهور الإمبراطورية وسقوطها ، ولكنه في الوقت نفسه يؤكد أن الترف والتخث كآنا نتيجة لا سبباً ، ويقول « إن الإسراف الجنوني الذي يسود في فوضى الحراب والتدمير أو في حالات الحصار يمكن أن يفسر تقدم الترف خلال الكوارث والأحداث المفزعة في الأمم المشرفة على السقوط » وواضح أن المنطق هنا غير سليم . لأن الترف لا يمكن أن يكون سبباً ونتيجة في الوقت نفسه ، فإذا كان سبب سقوط روما فليس صحيحاً وصفه باعتباره نتيجة للكارثة وعرضاً من أعراض السقوط والانحلال .

وفي الفصل الخامس بعد الثلاثين من الكتاب يسترسل في تحليله ، وهو في هذه المناسبة يرجع إلى نظرية طالما أغفلها - وهي التفسير الاجتماعي الاقتصادي ويشير إلى فقدان العدالة في توزيع الضرائب والضيق الذي كان يعانيه الشعب من جراء قسوة الأغنياء المياسير الذين كانوا يحاولون القاء ما يجب عليهم تحمله من النفقات والأعباء على كاهل الشعب الفقير ، وقد جعل ذلك أفراد الأمة الرومانية يرفضون القيام بواجبات المواطن الروماني ويتصلون من وصفهم بأنهم من رعايا الدولة الرومانية وهي الصفة التي كان يعتز بها أفراد الأمة الرومانية قبل ذلك ، وعلق في هذا الفصل أهمية كبيرة على التنصل من التبعية الرومانية ، وعدها عاملاً أشد خطورة من الانهيار الذي حل بالفيالق ، ويضيف إلى ذلك قوله « لو أن جموع القبائل الهمجية أبيدت دفعة واحدة لما أغنى ذلك شيئاً عن الإمبراطورية ولما رد عليها قوتها وسابق مكانتها » .

وفي الفصل الثامن بعد الثلاثين يستكمل تحليله لأسباب السقوط تحت عنوان « ملحوظات عامة على سقوط الإمبراطورية الرومانية في الغرب » وحينما بلغ

هذا الفصل كان قد ألقى نظرة شاملة على اتجاه الأحداث في كليتها واستبانت له نتائجها المحتومة فاقنع بأن السبب الأصيل في وقوع الكارثة مصدره قانون لا سبيل إلى رد حكمه لا تتابع الأحداث ، ويقول في ذلك « إن سقوط روما نتيجة طبيعية محتومة للعظمة المفرطة التي تجاوزت الحدود ، وقد أنفضج الرخاء أسباب التحلل والفناء ، وضاعف امتداد الإمبراطورية بواعث الهدم والتدمير ، وحينما أزال الزمن أو الحوادث العارضة الأسناد المصطنعة أخذ البناء الشامخ يروح تحت أثقال حمله الباهظ ، والأولى بنا أن تتولانا الدهشة من بقاء الإمبراطورية زمناً طويلاً بدلاً من أن نتساءل عن أسباب اضمحلالها وسقوطها » .

وهذه الكلمات حافلة بالتفكير الموحى ، وتكاد تكون صدى لرأى منتسكيه الذي أنماه فيما كتبه عن « عظمة الرومان وانحطاطهم » وقد اطلع عليه جيبون .

وقول جيبون « إن الرخاء أنفضج أسباب التحلل والفناء » ينطوى على تشبيه النظم السياسية والدول بالبنية الحية ، فبذور الفساد كانت كامنة ولكنها كانت تنتظر اشراق شمس الرخاء لتؤثر تأثيرها الهدام ، ومعنى ذلك أن جيبون كان يرى شهاً بين حياة الدول وحياة البنية الحية ، وكما أن البنية الحية تحمل بذور فنائها فكذلك الدول والجمهوريات تحمل في طيها العيوب والمساوئ التي تنتظر أوقات الفساد والاضطراب والتخلف لتظهر تأثيرها وتبث سمومها ، وهذه النظرية من أهم النظريات وأصدقها في تحليل سقوط الإمبراطورية الرومانية .

على أن فرط اعتماد المؤرخين على أمثال هذه النظريات لا يخلو من خطر ، فقد تروق هذه النظريات العقل المطبوع على التفكير الفلسفي حينما يتأمل أحداث التاريخ ، ولكن المؤرخ الخالص يهجم البحث عن الأسباب الخاصة قبل كل شيء ، ونظرية الانحطاط الطبيعي المحتوم التي ردها جيبون وقبلة منتسكيه تمثل

آخر ما انتهى إليه القرن الثامن عشر في تعليل سقوط الإمبراطورية الرومانية ، ولكن الأسباب الفردية التي أحصاها جيبون أهم منها في نظر المؤرخ المحض ، ففي استطاعته أن يراجعها ويبحثها ويناقشها أو يستكملها ويتبسط في شرحها ، أما الأسباب النظرية الأخرى فهي تتصل بمناطق أخرى من البحث من وراء اختصاصه .

والأسباب التي أحصاها جيبون يمكن أن تكون مصاحبات أو أعراضاً لأمراض كانت كامنة في كيان الدولة الرومانية . وربما كان جيبون غير عالم بتأثير العوامل الاقتصادية في أحداث الكارثة وخراب الدولة — وهي مسألة قد عنى بها المؤرخون المحدثون إلى حد كبير — ومع ذلك فإن المبادئ العامة التي أكد جيبون أهميتها كانت المرحلة التي انتقل منها الباحثون بعده إلى التماس أسباب أخرى واستيفاء بحث علل سقوط الإمبراطورية .

وهناك مسألة عنى بها جيبون عناية كبيرة وأدى بها خدمة كبيرة للباحثين الذين تناولوا تاريخ الدولة الرومانية بعده ، وهي الدور الذي لعبته الديانة المسيحية في هذه الدراما العظيمة ، ومن أقواله في هذا الصدد في ترجمته الذاتية « لما كنت أعتقد — وما أزال على هذا الاعتقاد — أن انتشار الإنجيل وانتصار الكنيسة متصلان اتصالاً لا انفصام له بسقوط الملكية الرومانية لذلك بحث أسباب تلك الثورة ونتائجها ووازنت بين ما كتبه المسيحيون أنفسهم وبين نظرات الصراحة أو العداوة التي ألقاها الوثنيون على تلك الفرق والطوائف الناشئة » .

فهل معنى ذلك أن جيبون كان يلحق الديانة المسيحية بالعوامل التي عملت على هدم بناء الدولة الرومانية ؟

يرى الأستاذ المؤرخ الكبير بيورى (Bury) أن هذا هو رأى جيبون ، بل يذهب إلى أن جيبون كان يعده في طليعة أسباب سقوط الإمبراطورية الرومانية .

ويرى الأستاذ بلاك في كتابه عن ^(١) « فن التاريخ » أن ما ذهب إليه بيورى مقبول ومتفق مع الروح التي كان يكتب بها جيبون وما كان يستهدفه ، ولكن الذين يقبلون هذا الرأي يجدون صعوبة في إيراد أى فقرة من كتاب تدعى الإمبراطورية الرومانية يستخلص منها تأييد هذه الفكرة ، ويقول الأستاذ بلاك « إن الجملة التي بنى بيورى عليها حكمه هي قول جيبون « لقد وصفت انتصار الحمجية والدين » وأنا حين نرجع إلى قراءة هذا النص في الأصل يتضح لنا أن جيبون كان يقصد أنه تتبع تاريخ غزوات القوط وظهور الكنيسة » .

على أن استعمال جيبون لكلمة « انتصار » هنا يكشف لنا جانباً من عداوته العميق للمسيحية الذي يمكن أن نلاحظه في كتابه وراء اتخاذ سميت المؤرخ المحايد والمشاهد النزيه للحوادث ، وهو بوجه عام يشارك المفكرين العقلين في القرن الثامن عشر في موقفهم من الدين عامة والديانة المسيحية خاصة واعتقادهم أن الدين يقوم على خرافات نمت وتجمعت في عصر الحمجية وأنتجت التعصب الأعشى وعدم التسامح وأسباب الفرقة والخلاف ، وتاريخ جيبون مشبع بهذه الروح العدائية نحو المسيحية بوجه خاص ولكنه يسترها بالسخرية اللاذعة والتهكم القاسى ، على أن هناك فرقاً بين عدم تقدير جيبون للديانة المسيحية وبين اعتبارها أهم العوامل في إسقاط الإمبراطورية الرومانية ، وما يؤكده جيبون في الواقع هو أن الوثنيين كانوا يعززون الكوارث التي تلم بالإمبراطورية وتهدد كيانها إلى ديانة المسيح وإلى قسطنطين ، والدليل على أن جيبون كان لا يشاركهم في هذا الرأى واضح من ذهابه إلى أن المسيحية حتى في أزمنة الفساد علمت القبائل الحمجية العدالة والرحمة والصدق والأمانة وساعدت العواطف الإنسانية التي بثتها على تلطيف فظائع الحرب ، والتقليل من قسوة

(١) صفحة ١٧٠ من كتاب « فن التاريخ » للأستاذ ج. ب. بلاك

الغزو ، والديانة التي تحدث مثل هذا التأثير لا يمكن اعتبارها مجرد عامل من عوامل الهدم والتدمير .

وقد وردت أكثر آرائه اتزاناً عن المسيحية في التعليق الذى أضافه للفصل الثامن بعد الثلاثين من كتابه وأقصد به التعليق الذى جعل عنوانه « ملحوظات عامة على سقوط الإمبراطورية الرومانية فى الغرب » وهو يقول ضمن هذا التعليق « لما كانت السعادة المنتظرة فى الحياة الأخرى هى الغاية الكبرى للأديان فاننا قد نسمع دون أن نعجب ودون رغبة فى تشويه السمعة أن ادخال المسيحية أو على الأقل اساءة استعمالها كان له بعض التأثير فى انحطاط الدولة الرومانية وسقوطها ، فقد نجح رجال الأكليروس فى التبشير بآراء تدعو إلى الصبر وايثار الجبن ، ولم تشجع الفضائل التى تبعث على النشاط فى المجتمع ، ودفنت آخر بقايا الروح الحرية فى الأديرة ، وجانب كبير من الثروة العامة والخاصة وقف لمطالب البر والورع الموهو ، ورواتب الجند كانت توزع فى أسراف على جماهير من الرجال والنساء لا خير فيهم وليس فى استطاعتهم سوى أن يبشروا بمزايا الزهد والتقشف وفضائل العفة والطهارة ، والإيمان والحماسة والفضول ونوازع الحقد والضعينة الأكثر أرضية أشعلت نيران الخلاف اللاهوتى ، وحيرت الكنيسة بل حتى الدولة الخلافات الدينية التى كان النزاع حولها فى بعض الأحيان دمويّاً ودائماً لا تهدأ حدته ، وتحول اهتمام الأباطرة من المعسكرات إلى المجامع الدينية وتعرض العالم الرومانى لضغط أنواع جديدة من الطغيان وأصبحت الطوائف المضطهدة الأعداء السريين لبلادهم » وهذا رأى جييون فى الجانب السلبى من تأثير المسيحية ، ولكنه يحرص على التوازن ويذكر فى أعقابها مزايا الجانب الإيجابى فى تأثيرها فيقول « إن الروح الحزبية مهما تكن ضارة أو سخيفة فإنها عامل اتحاد ووحدة كما أنها عامل خلاف وفرقة ، وكان الأساقفة من ألف وثمانى مائة منبر تقرر فى الأذهان واجب الطاعة العمياء

للحاكم القانونى المعترف به وكانت اجتماعاتهم المتكررة ومراسلاتهم الدائمة تحفظ الاتصال بين الكنائس النائية ، والاتحاد الروحى بين الكاثوليك قوى الطبيعة الإنجيلية المحبة للخير ولو أنه حفظها فى حدود ضيقة ، وتوانى الرهبان المقدس تلقاه بنحشوع وورع أهل عصر تمكنت منهم العبودية والتخنث ، ولكن إذا كان الاعتقاد بالخرافات لم يهيبه تراجعاً لائقاً فإن العيوب نفسها والردائل كانت ستغرى الرومان غير الجديرين بالاحترام بأن ينحرفوا عن المستوى اللائق بالجمهورية مسوقين إلى ذلك ببواعث أكثر ضعة واسفافاً ، والأوامر الدينية التى ترضى الميول الطبيعية لأتباع الدين وتضفى عليها القداسة يسهل اطاعتها ، ولكن التأثير النقى الخالص للمسيحية يمكن أن نتبعه فى تأثيرها الحسن - وإن لم يكن كاملاً - فى قبائل الشمال الحمجية التى اعتنقتها ، وإذا كان سقوط الدولة الرومانية قد عجل به دخول قسطنطين فى المسيحية فإن ديانته المنتصرة كسرت حدة السقوط ورققت طبيعة الغزاة الوحشية » .

وواضح من ذلك أن جييون لم يكن متحاملاً التحامل كله على المسيحية ، ولم يكن غافلاً عن بعض مزاياها ، وقد أدرك أن روح الديانة المسيحية كانت معادية لبناء المجتمع الرومانى ، ولذلك أثبتت أنها كانت عاملاً من عوامل اضعافه حينما أصبحت ديانة الدولة ، ولكن عبقرية المسيحية البناء استطاعت حياية عالم العصر الوسيط من التصدع فى خلال عهد الانحطاط ، وبذلك أنقذت الإنسانية من أسوأ أنواع الشر حينما انهار البناء ووقعت الكارثة .

وفضلاً عن ذلك فانه إذا كان ما ذهب إليه جييون صحيحاً وهو أن انحدار روما وسقوطها كان نتيجة عمل قانون من قوانين الطبيعة - وهو التأثير الطبيعى المختوم للعظمة التى تجاوزت الحد - فاننا لا نستطيع فى هذه الحالة أن نعزو وقوع الكارثة إلى القبائل الحمجية أو الديانة المسيحية ، وربما كانت أخطر تهمة يوجهها

جيبون للمسيحيين هي أنهم خربوا الكثير من بدائع فن البناء القديم ليشيدوا بها كنائسهم ، ولكن مما يلطف من حدة هذا الاتهام أن معظم التخریب الذى حدث كان أثناء الخلافات العائلية التى وقعت فى العصور الوسطى .

أسلوب الكتاب ونماذج منه

مما هو جدير بالملاحظة أن جيبون فى ختام ملحوظاته على موضوع سقوط روما وبعد أن استوفى فحص جميع الحقائق وجلّى نتائج الحوادث استرسل فى لون من ألوان التفكير جعله ينسى ويسامح كل الجرائم التى أساءت إلى الإمبراطورية الرومانية ، وذلك حيث يقول « قد نطمئن إلى الاعتقاد السار بأن كل عصر من عصور الدنيا قد زاد - وما يزال يزيد - ثروة العالم الحقيقية وسعادة الجنس البشرى ومعرفته وربما فضيلته كذلك » ومعنى ذلك أن التاريخ لا يسجل التفهقر باعتباره الخاصة الوحيدة لأى عصر من العصور ، وإنما يسجل كذلك إلى جانب التفهقر التقدم ، والتقدم بوجه عام أكثر استبانة ووضوحاً .

وقد كان جيبون بطبيعته ساخراً متشككاً ، ولو لم يكن كذلك لعلمته السخرية مراقبته لتاريخ العالم خلال مدة تجاوزت الألف العام ، وكانت له فى كتابه تأملات من الحين إلى الحين يسترسل فيها عقب سرده لأعمال بعض « الدى » التى تتحرك فى مسرح التاريخ ، من ذلك قوله « إن مخلوقاً له طبيعة الإنسان وقد رزق ملكات ومواهب مثل مواهب الإنسان وملكاته ولكنه قدر له مدى للوجود أطول من المدى المقدر للإنسان لا محيص له من أن يلقي ابتسامة رثاء واحتقار على جرائم الطموح الإنسانى وسخافته ، ذلك الطموح الشديد الكلف فى المجال الضيق بالتعلق بالاستمتاع غير المضمون والسريع الزوال ، وهكذا توسع التجربة التاريخية آفاق نظرتنا العقلية وتسمو بها ، ففى فصل استغرقت كتابته بضعة أيام واستلزمت قراءته بضع ساعات طويت

صفحات ستمائة سنة ومرت واختصرت مدة حياة أو عهد حكم إلى دقائق سريعة المر ، فالقبر إلى جانب العرش ، ونجاح المجرم الأثيم سرعان ما تبعه فقدان الغنيمة ، وعقلنا الخالد يبقى حياً ويحتقر الستين طيفاً من أطيايف الملوك الذين مروا أمام عيوننا ولم يكادوا يقفون فى ذاكرتنا » .

ويمكن أن يتبين الإنسان خلال تصوير جيبون لاختلاف الشخصيات التى يحفل بها تاريخه قدرته الفائقة على توضيح معالم الشخصية ، وهو قليل النظر فى التصوير الذى ينطوى على جانب من السخرية ، فن وصفه للإمبراطور جالينوس ابن الإمبراطور فاليريان « فى كل فن حاوله مكنته عبقريته الناشطة من النجاح ، ولكن لما كانت عبقريته مجردة من قدرة صحة الحكم على الأشياء فقد حاول كل فن إلا الفنون المهمين وهما فن الحرب وفن الحكم ، وقد كان يجيد طائفة من العلوم العجيبة القديمة النفع وكان خطيباً حاضراً البديهة وشاعراً بليغاً وبستانياً بارعاً وطاهياً مجيداً وأميراً خليفاً بالاحتقار » .

وفى تصويره لأخلاق يوحنا الكابادوسى يقول « كان فساد قلبه يعادل قوة فهمه وإدراكه ، وبالرغم من أنه كان متهماً بالسحر والتعلق بالخرافات الوثنية فقد كان يبدو غير خائف من الله أو لوم الإنسان ، وقد قام طموحه إلى المجد على جثث الآلاف وإفقار الملايين وتخریب المدن وإفقار الأقاليم » .

وكثيراً ما كان يضمن حكمه على الأشخاص كلمات جامعة موجزة مثل قوله عن الإمبراطور قسطنطين كوبرونيموس « كان حكمه مذبحة طويلة الأمد لكل ما هو نبيل ومقدس وبرئ فى الإمبراطورية » .

والعبقرية والبراعة السياسية والنزعة الإنسانية والبطولة والإقدام والعفة والنزاهة وما إلى ذلك من المواهب اللامعة والمناقب الحسان لا تثنى تثير إعجابه فلا

يغفل الإشارة إليها والإشادة بها ، كما أن الرذيلة والتواء النفس والقسوة والوحشية والحيانة لا تفلت من إصدار الحكم عليها وإدانتها ، فهو يقف من شخصيات تاريخه موقف القاضي العادل يصوغ عقود المدح ويلتمس الأعذار أو يرسل قوارص اللوم وقواتل النقدرات .

من أمثلة ذلك وصفه للقائد العظيم بيليزاريوس الذي نبغ في عهد جستنيان « كان بيليزاريوس عفيف الإزار فيه رزانة وركانة ، ففي انطلاق حياة الحرب والجهاد لم يستطع أحد أن يفخر بأنه رآه صريع النبيذ ، وكانت تقدم له أجمل الجوارى من أسيرات القوط والوندال ولكنه كان يعرض عن محاسنهن وفتنتهن ، ولم يعرف قط عن زوج أنطونينا أنه أهدر حرمة الأمانة الزوجية ، والذين شاهدوه في الحرب والمؤرخون الذين استمضوا أخبار مواقفه الماثورة يشهدون أنه كان شجاعاً بغير طيش ولا تهور وحازماً بغير جبن ولا احجام وكان يسارع إلى الهجوم أو يتأني فيه بحسب مستلزمات الساعة وطبيعة الموقف ... » .

واكتفى بهذا القدر من بيان طريقة جيون في وزن شخصياته وتحليل أخلاقهم ومواقفهم .

ومن الصور الفائقة التي لا يمكن أن تبرح خيال قارئه تصويره لشخصية امبروز وجوليان المشهور بجوليان المرتد وستليخو وليو الرابع وباسيل الأول .

والواقع أن جيون ليس فيلسوفاً بالمعنى الدقيق للكلمة ، وليس عنده شيء ليقوله عن المعنى النهائي للحوادث التي يصفها أو الغاية المسترسة وراء الحركة التاريخية بوجه عام ، ومشاهدته لحوادث الفترة الطويلة التي رصد جهده لتدوين أخبارها - وهي كسائر الأحداث التي تبرز على مسرح الدنيا مزيج من الملهاة والمأساة - كانت تغريه بإرسال الأحكام الأدبية والتأملات الأخلاقية ، فهو من الحين إلى الحين يشير إلى الحماقات والصغائر التي يتورط فيها البشر ، وفي بعض

الأحيان يملكه شيطان السخرية اللاذعة ، ولكن ذلك كله لم يخرج عن كونه ملحوظات يبعثها وقع الحوادث التي يصفها في نفسه الحساسة ، وهدف جيون قبل كل شيء هو كتابة التاريخ كما يجب ووصف الماضي وقد حدد غايته في قوله « أريد أن أقدم للخلف تصويراً وافياً عادلاً لكل ما يمكن مدحه وكل ما يمكن أن يلتمس له العذر وكل ما يمكن أن يوجه إليه النقد » أما البحث عن المعنى الكامن وراء الحوادث العارضة المتقلبة وتفسير الحركة التاريخية فإنه يتركه لقارئ كتابه ليستخلص منه ما يشاء من النظريات ويستخرج منه ما يروقه من العبر والأحكام .

وبالرغم من مضي أكثر من قرن ونصف قرن فإن كتاب تداعي الإمبراطورية الرومانية وسقوطها ما يزال محتفظاً بمكانته وما يزال جيون يعد عمدة المؤرخين ، والأستاذ بيوري وهو في طليعة الثقات الأثبات يقول عن كتابه « إذا أدخلنا في اعتبارنا اتساع مدى موضوع كتابه فإن دقته مذهشة » ولا يزال الكتاب مرجعاً موثقاً به لقراء التاريخ من عهد القيصر أغسطس إلى عهد أحياء العلوم .

ولكن ليس معنى ذلك أن كتاب جيون قد خلا من العيوب وسلم من الأخطاء ، وليس في وسع مؤرخ بالغاً ما بلغ من الدقة والتحري وأصالة الأحكام وسداد الآراء وقوة التصوير وسعة الخيال أن يحبط بأطراف موضوعه من جميع نواحيه ، وما دامت هناك وثائق يكشف عنها النقاب ومستندات تظهر من طي الخفاء ، ومخطوطات يعثر عليها وآثار مطمورة تبرز للعيان وتخرج من مدارج النسيان فإن أحكام التاريخ ستظل عرضة للتغيير وتصوراته ستظل هدفاً للتعديل والتنقيح . وأهم تغيير طرأ على البحوث التاريخية بعد عهد جيون هو زيادة العناية ببحث صحة المادة التي يستمد منها المؤرخ وقيم عليها أحكامه وتصوراته ، وقد أصبح بحث المراجع والأصول وتقدير قيمتها والتأكد من

صحبها علماً قائماً بذاته، ولا يكتفى الآن بمجرد الرجوع إلى المراجع والأصول والوثائق بل يمتد البحث الآن إلى تقدير قيمة الوثائق والمراجع والأصول في حد ذاتها، وهل هي جديرة بالاعتماد عليها أو غير مستحقة لذلك فقد تكون الوثيقة مزيفة مدخولة وقد يكون محررها إنساناً متورطاً لا يوثق بأخباره ولا يعول على روايته وقد يكون المشاهد غائب الحس كثير الغفلة فلا تقبل شهادته ويشك في روايته، وبعض المراجع التي اعتمد عليها جيبون قد نبذت وأصبحت غير جديرة بأن يوثق بها، وبعض الأخبار التي كان يظنها حقائق قد ظهر أنها مجرد أوهام أو مفتريات، من قبيل ذلك الأخبار التي استمدّها جيبون من بروكوبيوس، وقد اعتمد عليه جيبون فيما كتبه عن جستنيان وعهده، ونقل الكثير من الحوادث المريبة التي كان لبروكوبيوس ولع شديد بتلفيقها، وقد طعن البحث الحديث في صدقه واتهم أمانته ورمى بأنه هجاء نزاع إلى الشتم والسباب والتقص وأنه حزبي النزعة، كما اعتمد فيما كتبه عن الإسلام على الواقدي وهو ليس في المكانة الأولى بين مؤرخي الإسلام الموثوق بهم.

وما أخذ على جيبون في تاريخه أنه كان في بعض الأحيان يستكمل نقص المعلومات التي استطاع جمعها بالاستشهاد بروايتين لتأكيد خبر بعينه في حين أن الروايتين يرجعان إلى أزمنة مختلفة متباعدة، وهي طريقه يعيها المؤرخون المحدثون، ويعدونّها ضارة وغير ملائمة للفقّه التاريخي، ويضربون مثلاً لذلك حديثه عن عادات القبائل الألمانية وأحوالها، فانه في سبيل المحافظة على الوحدة الفنية في سرده أدمج براءته المعهودة الحقائق التي جمعها من كتاب يوليوس قيصر بما جمعه من كتابات المؤرخ الروماني الشهير تاسيتوس متجاهلاً التغيرات التي حدثت في خلال مائة السنة التي تفصل بين ما كتبه قيصر وما كتبه تاسيتوس.

وتكاثر المادة التاريخية التي تجمعت بعد عهد جيبون غيرت وجهات النظر في تقدير بعض الحوادث الهامة التي عرض لها، فبعض المسائل التي مر بها جيبون مرّاً سريعاً قد زادت المعلومات الجديدة غناية المؤرخين المحدثين بها وجعلتهم أقدر على وزن أهميتها ويبدو ذلك واضحاً فيما كتبه جيبون عن الدولة البيزنطية التي أساء جيبون فيما يرى البحث الحديث فهمها وقلل من أهميتها، وقد صار واضحاً في العصر الحاضر أن ما كتبه جيبون عن الفترة الممتدة من عهد ليو الثالث الأيسوري (٧١٧-٧٤١) إلى عهد باسيل الثاني (٩٧٦-١٠٢٥) أصبح لا يصلح حتى باعتباره صورة موجزة، ونظريته في أن تلك الفترة كانت فساداً مضطرباً وانحطاطاً يقول عنها بيوري «إنها من أنأى الأحكام التي نطق بها مؤرخ مفكر عن الصواب».

وأختم الحديث عن كتاب جيبون بكلمة كوتر موريسون في كتابه عن جيبون وهي من خير ما قرأت في تقدير جيبون وكتابه، وهو يقول في هذه الكلمة «إذا كان المؤرخ يتخلى عن مهمته العالية وتحفظه الشديد وتسميله الإغراءات التي تعترض طريقه فيحول التاريخ إلى دعاية سياسية أو هراء شعري أو حكم أخلاقية أو فاجعه صارخة حافلة بالمفاجآت فانه يخطيء في حق عمله، وقد تحاشى جيبون هذه الإغراءات وإذا كان كتابه «تداعي الإمبراطورية الرومانية وسقوطها» لا نظير له في المؤلفات التاريخية فليس السبب في ذلك عمق معرفته وسعة اطلاعه وتمكنه من موضوعه فحسب، فإنه محصافته وحسن تقديره قد قصر جهده على عمله مؤرخاً، وحياة جيبون ليست جدي شائقة، ولكن كتابه سيظل على المكانة ومن الآثار الأدبية الفخمة».

والباحثة المؤرخ فردريك هاريسون يقول عنه في كتابه عن «معنى التاريخ» ما نصه «ليس من المفارقات الشخصية وإنما هو حكم كل الرجال الذين لهم قدرة

على الحكم أن كتاب تداعى الإمبراطورية الرومانية وسقوطها الذى ألفه جييون هو خير المؤلفات التاريخية الموجودة بأى لغة من اللغات ، وهو يجمع بين الأمانة والتدقيق فى استقصاء الحقائق وبلوغ حد الكمال فى صياغتها الأدبية الفنية وقد استوعب تحليل القوى التى كانت تؤثر فى المجتمع خلال فترة من الزمن جد طويلة ومزدحمة .

وقد عرض جييون لحياة نبيينا الكريم العظيم محمد ابن عبدالله فقال ضمن كلامه عنه « أصل محمد من قبيلة قريش ومن أسرة هاشم وهى من ألع الأسر العربية وسادة مكة والأوصياء بالوراثه على الكعبة ، وجده عبد المطلب بن هاشم كان من رجال مكة الكرماء الأثرياء وقد فرج ضائقة الناس فى الحاجة بالميرة التى جلبتها تجارته ، ومكة التى أطعمها كرم الوالد أنقذتها شجاعة الابن ، فقد كانت المملكة اليمنية خاضعة لأمرء الأحباش المسيحيين ، وثار عاملهم على اليمن لبرهة بسبب إهانة لينتقم دفاعاً عن شرف الصليب وحاصر المدينة المقدسة بجيش من الأفارقة ومجموعة من القبيلة ، وتم عقد معاهدة ، وفى أول اجتماع طلب جد محمد رد ماشيته إليه فقال له ابرهة « ولم ذلك ؟ ألم تتقدم إلى بالرجاء للمحافظة على معبدك الذى هددت بهدمه ؟ » فأجابه الرئيس الشجاع قائلاً « إن الماشية ملكى أما الكعبة فهى بيت الله وربها يحفظها » وأرغم نقص مواد الغذاء أو شجاعة قريش الأحباش على أن يرتدوا ويلوذوا بالفرار ، وأصابهم فى هربهم الطير الأبايل التى كانت ترميهم بحجارة من سجيل وسمى عام هزيمتهم عام الفيل . وكان عبدالله أحب أولاد عبد المطلب إليه وكان من أجمل شبان العرب صورة وأكثرهم حياء ، وقد ولد ابن عبدالله وآمنة بمكة بعد موت جستانيان بأربعة أعوام وبعد هزيمة الأحباش بشهرين ، وفقد فى باكورة طفولته والده ووالدته وجده ، وكان أعمامه كثيرين وأقوياء . . وكان عمه أبو طالب أكثر أعمامه احتراماً

ومكانة مرشده والقيم عليه فى شبابه . . ثم تزوج السيدة خديجة ، وحينما بلغ الأربعين صار نبياً ونزل عليه القرآن . . وكان محمد يمتاز بجمال منظره وجلال محضره » وتقديره بوجه عام لنبيينا الكريم خال من تلك السخافات التى كان يسوقها التعصب والجهل وضيق الفكر إلى أقلام الكثيرين ممن كانوا يتعرضون للكتابة عن الإسلام ونبيه فى القرن الثامن عشر كما حدث للكاتب الفيلسوف فولتير الذى تورط فى هذا الموضوع عن جهل وأفن رأى :

ومن وصفه لعلى بن أبى طالب قوله « كان يجمع بين مواهب الشاعر والجندى والقديس ، وما تزال حكيمته متضمنة فى مجموعة من الأحاديث الأخلاقية والدينية ، وكل مناوى فى معارك اللسان أو السيف كان يخضعه على ببلاغته وشجاعته ، ومنذ بدء الرسالة إلى وفاة الرسول لم يتخل عنه صديقه الكريم الذى كان يسره أن يدعوه الرسول أخاه وأنه منه بمكانة هارون من موسى . . . » :

ومن وصفه لأخلاق شارلمان وحديثه عن سيرته قوله « لقد أطلق كثيراً على شارلمان وصف « العظيم » وقد كان جديراً به فى بعض الأحيان ، ولكن شارلمان هو الأمير الوحيد الذى من أجل مصلحته قد امتزج اللقب بالاسم ، وفى التقويم الرومانى قد أضيف إلى جانب اسمه لقب قديس ، وهذا القديس بسهولة نادرة قد توج بأمداح المؤرخين والفلاسفة فى عصر مستنير ، وليس من شك فى أنه زاد فى قيمته الحقيقية همجية العصر الذى نبغ فيه والقوم الذين ظهر بينهم ، ولكن الضخامة الظاهرة بشيء من الأشياء تزيدها المقارنة غير المتعادلة ، وأطلال بالميرا تستمد بهاء عريضاً من الصحراء العارية المحاسر التى تحيط بها ، وبدون أن أسىء إلى شهرته يمكن أن أستبين بعض الهنات فى قداسة الذى أعاد الحياة إلى الإمبراطورية الغربية وفى عظيمته ، ولم تكن عفة الإزار أبرز فضائله الأخلاقية ، ولكن

سعادته العامة لم تكن تضار مادياً باتخاذها تسع زوجات أو حظيات وانغماساته العديدة في علاقات غرامية أكثر ضعة وأسرع زوالاً وعدد أولاد الزنى الذين كان يجود بهم على الكنيسة وعزوبة بناته الطويلة ودعارتهن ، وكان أبوهن يشتهن في حبه لمن يشغف يزيد عن الحد ، وبصعوبة أسمح لنفسى باتهام مطامع أحد الغزاة الفاتحين ، ولكن في يوم الجزاء العادل فإن أبناء أخيه كارولمان والأمراء الميروفنجيين في اكويتان وأربعة الآلاف والخمسمائة من السكسونيين الذين أطار رؤسهم في البقعة نفسها كل هؤلاء سيكون لهم شيء يحتجون به على عدالة شارلمان وإنسانيته ، ولقد كانت معاملته للسكسونيين المهزمين اهتدأراً لحق الغزو ، ولم تكن قوانينه أقل ميلاً إلى سفك الدماء من أسلحته ، وفي استقراره دوافعه ما يمكن استبعاده من تعصبه لا بد أن يعزى إلى مزاجه ، والقارئ الذي كثيراً ما يلزم القعود يدهشه حركة عقله وجسده التي لا تهدأ ، ورعاياه وأعداؤه لم يكونوا أقل تعجباً من حضوره المفاجيء في الوقت الذي كانوا يحسبونه فيه بأقصى نواحي الإمبراطورية ، ولم يكن الحرب ولا السلم ولا الصيف ولا الشتاء أوقات راحة واستجمام له ، ولا يستطيع خياله أن يوفق بسهولة بين حوليات عصره وجغرافياً حملاته ، ولكن هذا النشاط كان فضيلة قومية لا مزية شخصية ، فقد كانت حياة قبائل الفرنك تقضى في «صيد والحج إلى الأماكن المقدسة والمغامرات الحربية ، ورحلات شارلمان كانت تمتاز بكثرة الحشود من الأنباع وبالأغراض الأهم ، وشهرته الحربية يلزم أن تقلد بفحص جيوشه وأعدائه وأعماله ، وقد باشر الإسكندر غزواته بأسلحة فيليب ولكن البطلين اللذين سبقا شارلمان خلفا له اسميهما ومثليهما وأعوانهما في انتصاراتهما ، وهو على رأس جنوده المدربين وجيوشه الأكثر عدداً وتفوقاً اضطره المستوحشين أو القوميات المتدهورة التي كانت عاجزة عن التحالف من أجل سلامتها المشتركة ،

ولم يلق قط خصماً يعادله في العدد والنظام أو في السلاح ، وعلم الحرب فقد وأعيد إلى الحياة مع فنون السلم ولكن غزواته لا يوضحها أى حصار أو معركة امتازا بالصعوبة والنجاح ، وربما كان ينظر في حسد إلى نصب انتصارات جده لأبيه على المشاركة ، وفي أعقاب حملته الأسبانية هزمت مؤخرة جيشه في جبال البرانس ، والجنود الذين كان موقفهم موجباً لليأس والذين لم يكن هناك فائدة لشجاعتهم كانوا يستطيعون مع لفظ آخر أنفاسهم أن يهيموا قائدهم بنقص البراعة وقلة الحيلة .

وفي تحليله لشخصية تيمورلنك يقول « غشيت شهرة تيمور الشرق والغرب ، ولا تزال ذريته تحمل اللقب الإمبراطورى ، وأعجاب رعيته به الذى يكاد يرفعه إلى مصاف الآلهة يسوغه إلى حد ما مدح أو اعتراف أعدى أعدائه ، وقد كان أعرج ولكن طلعته وقامته كانتا جديرتين بمكانته ، وقوة بنيته التي كانت لازمة له وللدنيا كان يؤيدها ويشد منها عفقه وممارسته الرياضة البدنية ، وكان في حديثه العادى وقوراً جاداً ومعتدلاً ، وإذا كان يجهل اللغة العربية فانه كان يتكلم الفارسية والتركية بطلاقة ورشاقة ، وكان يجد متعة في محادثته مع العلماء في موضوعات التاريخ والعلوم ، وكانت مسلاته في سويغات قراغه لعب الشطرنج التي أصلحها أو أفسدها بادخال تحسينات جديدة عليها ، وكان متحمساً في دينه ، ولكنه ربما لم يكن مسلماً محافظاً ، وفهمه السلم يميل بنا إلى الاعتقاد بأن احترامه الخرافى للنذر والنبوءات والأولياء والمنجمين كان مصطنعاً باعتباره أداة سياسية ، وفي حكومة دولته المترامية الأطراف كان يقف منفرداً لا معقب لكلمته ولا يتحدى سلطانه ناثراً عليه ولا تستميل عواطفه حظية ولا يضلل أحكامه وزير ، وكان المبدأ الذى يستمسك به ويحرص عليه هو أنه مهما يكن من الأمر فان كلمة الأمير لا تعارض أبداً ولا تسحب ، ولكن أعداءه قد لاحظوا حاقدين أن أوامر غضبه ونقمته كانت تنفذ

بدقة أكثر من أوامره بالبر والاحسان والرعاية والتفضل ،
وربما لم يكن قلبه خلواً من الفضائل الاجتماعية وربما كان
أهلاً لأن يحب أصدقاءه ويصفح عن أعدائه ، ولكن
قواعد الأخلاق قائمة على الصالح العام ، وربما كان
كافياً أن نمتدح حكمة الملك للكرم الذي لا يجعله فقيراً
وللعدالة التي تزيد مكانته ثباتاً وقوة وتغنيه ، والحفاظ
على التوازن بين السلطة والطاعة ومعاقبة المتكبرين وحماية
الضعفاء وإثابة الجديرين بالثوبة واقصاء الرذيلة والكسل
من ممتلكاته وتوفير الأمن للمسافر والتاجر وكبح جراح
الجنود ومنعهم من السلب والنهب وتقدير عمل المزارع
الذي يفلح الأرض وتشجيع الصناعة والعلم وزيادة
الإيرادات دون زيادة الضرائب كل ذلك هو واجب
الأمراء ، ولكن الأمير في نهوضه بهذا الواجب يجد
الجزء الوافي المباشر ، وكان في مستطاع تيمور أن
يفخر بأنه عند اعتلائه العرش كانت آسيا فريسة للفوضى
والنهب والسلب في حين أنها تحت حكمه الناجح الموفق
كان يستطيع الطفل في غير خوف ولا وجل أن يحمل
كيساً ممتلئاً بالذهب من الشرق إلى الغرب دون أن يناله
أذى أو يمسه سوء .

وفي وصفه لاقتراب الصليبيين من القسطنطينية في
سنة ١٢٠٤ يقول جييون « كانت الريح مواتية والسماء
صافية ومياه البحر لينة هادئة وقد اتجهت الأنظار نحو

دهشة وسرور إلى المنظر الحربي الفخم الذي كان يطالعهم
من ناحية البحر ، وكانت دروع الفرسان وأتباعهم -
وهي حلية وزينة وفي الوقت نفسه وسيلة للدفاع - قد
اصطفت على جانبي السفن ، وكانت أعلام الأمم
والأسرات خفاقة في مؤخرات السفن ، وزودت
مدفعيتنا الحديثة بثلاثمائة آلة لرمي الأحجار والسهام ،
وخفف وقع متاعب الطريق بنغمات الموسيقى ، ورفعت
روح المغامرين المعنوية بالتأكيد المتبادل بأن أربعين ألفاً
من أبطال المسيحيين يستطيعون غزو الأرض برمتها ،
وكانوا وهم يعمرون يرونون في إعجاب إلى عاصمة الشرق
أو كما كان يبدو لهم عاصمة الأرض وهي صاعدة
بتلالها السبعة ومشرفة من عليائها على قارتي أوروبا
وآسيا ، وكانت القباب الضخمة والأبراج العالية المنبثقة
من القصور والكنائس قد انعكست عليها أشعة الشمس
الذهبية وتبدى خيالها في الماء ، وكانت الأسوار غاصة
بالجنود والمشاهدين ، وكانوا يرون ضخامة عددهم
ولكنهم يجهلون طباعهم ، وكانت تحيك في كل قلب
فكرة أنه منذ بدء الخليقة لم يحاول القيام بمثل هذه
المغامرة مثل هذا العدد القليل من المحاربين ، ولكن
سرعان ما بدد سحر هذا الخوف الموقوت الأمل
والإقدام وأخذ كل رجل ينظر إلى السيف أو الرمح
الذي سيستعمله عما قريب في المعركة المحيطة .



المثل السائر في أدب الكاتب لضيياء الدين بن الأشير

بمعلم
الدكتور بدوي طبانة

وعاش حياة خصبة حافلة ، حتى نفقت سوقه ، وأدركه الضعف والكلال ، وأصبح وقفاً على بعض المواقف التقليدية القليلة .

ويبدو أن ازدهار فن من فنون الأدب يكون في أغلب الأحيان على حساب غيره من تلك الفنون ، فقد لاحظنا أنه حينما أخذ فن الكتابة في النضج والازدهار أخذ فن الخطابة في الضعف والذبول ، ولعل من أهم أسباب ذلك أن فن الكتابة أصبح يضطلع بكثير من المهام التي كان يعتمد فيها على فن الخطابة .

وقد قطع الفن الكتابي أو صناعة القلم في أيام دولة بني العباس شوطاً كبيراً في سبيل نهضته وترسيخ قدمه ، فكثرت أعلامه ، وتعددت مجالاته ، فكانت الكتابة الديوانية ، والرسائل الإخوانية ، والقصص والمقامات ، والنوادر والخرافات ، والكتب الأدبية التي تعالج نواحي من المجتمع . . . واختلفت طرائق الكتابة وأساليبها ، حتى كانت هنالك مذاهب أدبية ، أو مذاهب كتابية ، تميزت خصائصها ، وعرفت بأصحابها ، فكانت طريقة عبد الحميد ، وطريقة ابن المقفع ، وطريقة الجاحظ ، وطريقة ابن العميد ، ثم طريقة القاضي الفاضل . وكانت هذه الطرائق تتقارب إذا مال أصحابها إلى المتابعة

لم يكد القرن الخامس الهجري يقارب نهايته حتى كانت الحياة الأدبية عند العرب قد بلغت درجة كبيرة من النضج والتكامل في سائر النواحي التي تتصل بالفن الأدبي ، وهي ناحية إنشائه وتأليفه ، وناحية درسه والنظر فيه ، ثم ناحية تدوين الأفكار والدراسات التي دارت حول هذا الفن ، والتي تمثل في مجموعها التراث الفكري في هذا اللون من ألوان التفكير الفني عند الأمة العربية .

ذلك أن سائر الفنون الأدبية التي عرفت في تاريخ الأدب العربي تميزت معالمها ، واتضحت اتجاهاتها وخصائصها . وبلغ فن الشعر أقصى غاياته من حيث تنوع الأغراض والفنون ، ومن حيث القوالب والأشكال ومن حيث الصور والأساليب . وبانت معظم الاتجاهات التي تتصل بجهة من تلك الجهات . وظهرت معالم المدرستين المحدثتين الكبيرتين التي حافظت إحداهما على عمود الشعر ، وعينت بالتوازن بين عناصر الفن الشعري . وغلبت المدرسة الأخرى بعض تلك العناصر على غيرها من سائر العناصر أو الخصائص التي يقوم بها هذا الفن . وكذلك كان الأمر في الأدب المنشور وفنونه ، فإن فن الخطابة كان قد اختط طريقه منذ زمن بعيد ،

والاحتذاء ، وتتباعدا كلما تغلبت آثار الشخصية الفكرية أو الفنية ، ومقومات كل منهما من العقل والثقافة والذوق الخاص المميز لأديب من أديب ، أو لكاتب من كاتب . أما ناحية درس الأدب والنظر فيه ، ومحاولة إصدار أحكام على الأدباء أو على نتائجهم فإن ذلك قدم قدم الفن الأدبي ، في كلمات موجزة ، أو أحكام ارتجالية كانت تميل في الغالب إلى التعميم في تقدير الأديب على أساس بعض ما ألفه ، بصرف النظر عما وراءه مما قد يكون الأديب قد أحسن فيه أو أساء . ولكن وجهات النظر أخذت تتقارب وتتلاءم ، وتركز حول بعض النقاط التي يتميز بها الأدب من بين صنوف التعبير ، والتي ينبغي أن ينظر فيه ويقدر على أساس الإجابة فيها .

وكان فن الشعر عند العرب كما كان عند غيرهم أهم الفنون الأدبية ، وأكثرها حظاً من العناية والدرس ، إما لأنه كان أظهر الفنون الأدبية عندهم ، أو لأنه مثل لتلك الفنون ، إذ أن أخص الخصائص التي ينبغي توافرها في سائر فنون الأدب ينبغي أن تتوافر على أتمها وأكملها في فن الشعر .

ومن ثم وجدنا بحوثاً متنوعة مستفيضة في أصول الفن الشعري ، وفي تقوم أصحابه ، وفي مقدماتها : فحولة الشعراء للأصمعي (٢١٦ هـ) وطبقات الشعراء لابن سلام الجمحي (٢٣٢ هـ) والشعر والشعراء لابن قتيبة (٢٧٦ هـ) وقواعد الشعر لثعلب (٢٩١ هـ) وعيار الشعر لابن طباطبا العلوي (٣٢٢ هـ) ونقد الشعر لقدامة بن جعفر (٣٧٧ هـ) والموازنة للآمدلي (٣٧١ هـ) والوساطة للقاضي الجرجاني (٣٩٢ هـ) عدا عدد كبير من الرسائل والدراسات التي لا تحسب في عداد الكتب . وقد حظي فن الخطابة بشيء من العناية التي ظهرت آثارها فيما كتبه الجاحظ في « البيان والتبيين » حول أصول هذا الفن وتقاليده عند العرب ، مع بعض

وفي آخريات القرن الرابع الهجري ظهر أول أثر عظيم بدا فيه الاهتمام الجدي بدراسة فن الكتابة إلى جانب الاهتمام بدراسة فن الشعر ، وكان ذلك في كتاب « الصناعتين : الكتابة والشعر » الذي ألفه أبو هلال العسكري (٣٩٥ هـ) وقد سبق أبا هلال ابن قتيبة إلى التعرض لفن الكتابة في كتابه الذي سماه « أدب الكاتب » إلا أن اسمه أكبر محتواه ، والفائدة الأدبية الكتابية فيه لا تعدو المقدمة الجيدة التي كتبها له .

وفي استطاعتنا بعد ذلك أن نعد القرن الثالث القرن الذي غرست فيه نواة الدرس الأدبي ، وأن نعد القرن الرابع قرن النماء والازدهار ، والقرن الخامس قرن النضج واقتطاف الثمرات الناضجة للجهود التي بذلها المختصون في القرنين السابقين . وأبرز مثل لتلك

الثمرات كتاب « سر الفصاحة » الذي ألفه ابن سنان الخفاجي (٤٦٦ هـ) وكتابا « دلائل الإعجاز » و « أسرار البلاغة » اللذان كتبهما عبد القاهر الجرجاني (٤٧١ هـ) وقد التقت تلك الجهود واجتمعت تياراتها نقية مصفاة في القرن السادس الهجري ، وكان ملتقاها ومجتمعها في « المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر » لابن الأثير .

ضياء الدين بن الأثير

وابن الأثير هذا هو أحد ثلاثة من الإخوة الفضلاء والأعلام النجباء الذين برز كل واحد منهم في الكتابة والتأليف في ناحية من النواحي الفنية والعلمية ؛ وكانت كنية كل واحد من الإخوة الثلاثة « ابن الأثير » :

أحدهم : أبو السعادات (مجد الدين) المبارك بن محمد ، الذي جمع علم العربية والقرآن والحديث ، ومعرفة شيوخه وصحته وسقمه ، والفقه . وصنف في كل ذلك تصانيف مشهورة . وهو معدود في أعلام المحدثين . ومن آثاره الكبرى « جامع الأصول في أحاديث الرسول » و « النهاية في غريب الحديث والأثر » (ت ٦٠٦ هـ) .

والثاني : أبو الحسن (عز الدين) علي بن محمد ، المؤرخ الشهير ، صاحب « الكامل في التاريخ » الذي يعرف بتاريخ ابن الأثير ، وهو أشهر كتب التاريخ المتداولة ، ومن أوثق المصادر التاريخية الإسلامية ، وأوضحها وأوعاها . وله « أسد الغابة في معرفة الصحابة » و « الباب في مختصر الأنساب للسمعاني » و « ترجمة الدولة الأتابكية في الموصل » . . (ت ٦٣٠ هـ) .

والثالث : صاحبنا ، أبو الفتح (ضياء الدين) نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني ، الجزري .

و « الجزري » منسوب إلى « جزيرة ابن عمر » التي ولد بها ضياء الدين في يوم الخميس ٢٠ من شعبان سنة ٥٥٨ هـ (١١٦٣ م) . وقد ذكر ياقوت في معجم البلدان أن جزيرة ابن عمر بلدة فوق الموصل ، بينهما ثلاثة أيام ، ولها رستاق مخضب واسع الخيرات . قال : وأحسب أن أول من عمرها الحسن بن عمر بن خطاب التغلبي . وهذه الجزيرة تحيط بها دجلة إلا من ناحية واحدة ، شبه الهلال . ثم عمل هناك خندق أجرى فيه الماء ، ونصبت عليه رحي ، فأحاط بها الماء من جميع جوانبها بهذا الخندق .

ونشأ ضياء الدين بالموصل مع أخويه عز الدين المؤرخ ومجد الدين المحدث ، بعد أن انتقلوا إليها من جزيرة ابن عمر مع أبيهم محمد بن محمد الملقب « الأثير » الذي يرجح أنه أفاد هذا اللقب من صحبته الوزير جمال الدين أبا جعفر محمد بن علي بن أبي منصور الأصفهاني الملقب بالجواد ، وزير عماد الدين زنكي بن آقسنقر ملك الموصل ، ووزير ولديه سيف الدين غازي الأول بن زنكي ، وقطب الدين مودود بن زنكي .

وبالموصل حصل ضياء الدين العلوم ، وحفظ كتاب الله الكريم ، وكثيراً من الأحاديث النبوية ، وطرفاً صالحاً من النحو واللغة وعلم البيان ، وشيئاً كثيراً من أشعار العرب . وقد كان ضياء الدين قوى الحافظة إلى درجة كبيرة ، فقد كان من محفوظه شعر أبي تمام وشعر البحتري وشعر المتنبي . ولما كملت له الأدوات قصد الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب في شهر ربيع الأول سنة ٥٨٧ هـ ، فاتصل بالقاضي الفاضل الذي وصله بخدمة صلاح الدين في جمادى الآخرة من تلك السنة ، وأقام عنده إلى شوال ، ثم طلبه ولده الملك الأفضل نور الدين من والده صلاح الدين ، فخيره صلاح الدين بين الإقامة في خدمته والانتقال إلى ولده ، وبقي المعلوم الذي قرره له باقياً عليه . فاختر ولده ، ومضى إليه ، فاستورزه الأفضل .

ولما توفي السلطان صلاح الدين ، واستقل ولده الملك الأفضل بمملكة دمشق ، استقل ضياء الدين بالوزارة ، وردت أمور الناس إليه ، وصار الاعتماد في جميع الأحوال عليه . ولما أخذت دمشق من الملك الأفضل ، وانتقل إلى صرخند^(١) . وكان ضياء الدين قد أساء العشرة مع أهلها فهموا بقتله ، أخرجه الحاجب محاسن بن عجم مستخفياً في صندوق مقفل عليه . ثم سار إلى مصر لما قصدوا الملك الأفضل . ولكن الأفضل ترك الديار المصرية للملك العادل ، وعوض عنها البلاد الشرقية . فلم يخرج ضياء الدين في خدمته ، لأنه خاف على نفسه من جماعة كانوا يقصدونه . فخرج مستتراً ، وغاب عن مخدومه الملك الأفضل مدة ، ولما استقر الأفضل في سميساط^(٢) عاد إلى خدمته ، وأقام عنده مدة ، ثم فارقه في ذي القعدة سنة ٦٠٧ هـ ، واتصل بخدمة أخيه الملك الظاهر غازي صاحب حلب ، فلم يطل مقامه عنده ، ولا انتظم أمره ، وخرج مغاضباً ، وعاد إلى الموصل ، واستقر بها واتخذها دار إقامة ، وكتب الإنشاء لصاحبها ناصر الدين محمود بن الملك القاهر عز الدين مسعود بن نور الدين أرسلان شاه ؛ وذلك في سنة ٦١٨ هـ .

قال ابن خلكان : ولقد ترددت إلى الموصل من إربل أكثر من عشر مرات وهو مقيم بها ، وكنت أود الاجتماع به لأخذ عنه شيئاً . ولما كان بينه وبين الوالد رحمه الله تعالى من المودة الأكيدة ، فلم يتفق ذلك ، ثم فارقت بلاد المشرق ، وانتقلت إلى الشام ، وأقيمت به مقدار عشر سنين ، ثم انتقلت إلى الديار المصرية ، وهو في قيد الحياة ، ثم بلغني بعد ذلك خبر وفاته وأنا بالقاهرة .

(١) صرخند ولاية واسعة حسنة ببلاد الشام ، وقلة حصينة ملاصقة لبلد حوران .

(٢) سميساط مدينة على شاطئ الفرات في طرف الروم على غربي الفرات ، ولها قلعة في شق منها يسكنها الأرمن .

وذكره أبو البركات بن المستوفى في تاريخ إربل : وبالغ في الثناء عليه . وقال إنه ورد إربل في شهر ربيع الأول سنة ٦١١ هـ . وكانت ولادته بجزيرة ابن عمر في يوم الخميس العشرين من شعبان سنة ٥٥٨ هـ ، وتوفي في إحدى الجماديين سنة ٦٣٧ هـ (١٢٣٩ م) ببغداد . وكان قد توجه إليها رسولا من جهة صاحب الموصل ، وصلى عليه من الغديجامع القصر . ودفن بمقابر قریش في الجانب الغربي بمشهد موسى بن جعفر . رضى الله عنهما .

وذكر أبو عبدالله محمد بن النجار البغدادي في تاريخ بغداد أن ضياء الدين بن الأثير توفي يوم الاثنين التاسع والعشرين من شهر ربيع الآخر من السنة . قال ابن خلكان : وهو - ابن النجار - أخير ، لأنه صاحب هذا الفن ، وقد مات ضياء الدين عندهم .

آثار ابن الأثير

خلف ابن الأثير كثيراً من المصنفات الدالة على علمه وغزارة ثقافته الأدبية . وجل هذه المصنفات يدور حول فن الأدب وبلاغته ونقده ، وهذا ما عرف من مؤلفاته :

- ١ - كتاب « المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر »
- ٢ - كتاب « المعاني المخترعة في صناعة الإنشاء » .
- ٣ - كتاب « الوشى المرقوم في حل المنظوم » .
- ٤ - كتاب « الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور » .

٥ - كتاب « البرهان في علم البيان » : منه نسخة في برلين .

٦ - كتاب « كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب » : مخطوط في ٩٨ ورقة ، منه نسخة في خزانة محمد سرور الصبان في جدة .

٧ - كتاب « المرصع في الأدبيات » : طبع في القسطنطينية (١٣٠٤ هـ) وفي ألمانيا (١٨٩٦ م) .

٨- كتاب « المفتاح المنشأ في حديقه الإنشا » :
تحدث فيه عن صناعة الكتابة .

٩- ديوان الرسائل : قال ابن خلكان : وله
ديوان ترسل في عدة مجلدات ، والمختار منه مجلد واحد .

١٠- كتاب « مؤنس الوحدة » : جمع به
مختارات من الشعر ، ومنه نسخة بمكتبة كوبرلو
بالآستانة .

١١- كتاب « الأخبار النبوية » يشتمل على ثلاثة
آلاف خبر ، قال إنه كان ينهى مطالعته في كل
أسبوع مرة .

١٢- كتاب « السرقات الشعرية » : تحدث فيه
عن النسخ والسلك والمسخ ؛ عدا ما كتبه عنها في المثل
السائر .

١٣- رسالة في الأزهار : منها نسخة في باريس .

١٤- مجموع اختار فيه شعر أبي تمام والبحترى
وديك الجن والمتنبى ، قال ابن خلكان : هو في مجلد
واحد كبير ، وحفظه مفيد .

١٥- كتاب « الاستدراكات » ؛ أو « الاستدراك »
وهو في الرد على رسالة ابن الدهان المسماة « المآخذ
الكندية من المعاني الطائفة » .

١٦- رسالة في الضاد والطاء .

١٧- رسالة في أوصاف مصر .

المثل السائر

ولعل أهم تلك الآثار التي كتبها ضياء الدين كتابه
« المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر » . وبه عرف
ابن الأثير علماً من أعلام الدراسات الأدبية عالماً وأديباً
وبلاغياً وناقداً . وهو أساس شهرته الأدبية التي طغت
على شهرته السياسية التي بلغ منها أقصى ما يتطلع إليه
أمثاله ، وهو منصب الوزارة الذي شغله مدة طويلة .
وقد كانت شهرة ابن الأثير مقترنة على مر الزمان

بشهرة كتاب « المثل السائر » أكثر من اقترانها بأى
منصب تولاه ، أو أى كتاب آخر ألفه . وقد ذكره
به كل من تصدى لترجمته ، وعلى سبيل المثال نذكر
كلمة قصيرة مما كتبه عنه صاحب وفيات الأعيان في
قوله : ولضياء الدين من التصانيف الدالة على غزارة
فضله ، وتحقيق نبلة ، كتابه الذى سماه « المثل السائر
في أدب الكاتب والشاعر » وهو في مجلدين ، جمع فيه
فأوعى ، ولم يترك شيئاً يتعلق بفن الكتابة إلا ذكره ،
ولما فرغ من تصنيفه كتبه الناس عنه .

* * *

ولقد تأثر ابن الأثير في تلك الدراسة الخصبية التي
نجدها في المثل السائر بعاملين مهمين هما العصر الذى
عاش فيه ، والفن الذى اشتغل به ، ووصل به إلى
ما كان يشهق من المنصب والجاه :

١- فقد وصل ابن الأثير إلى قمة مجده وذروة
نضجه أخريات القرن السادس وشرطاً كبيراً من القرن
السابع ، فجاء بعد ازدهار البحوث البيانية ونضجها ،
واختلاف مناهج البحث وتعدد الآراء في البيان ، بين
آراء تنادى بتحكيم الذوق ، وآراء تدعو إلى التقليد
في النظر إلى الأدب والحكم عليه ، وآراء تنادى
بالموضوعية والمنهج العلمى ، ويعنى أصحابها بالتعريف
والتنظيم وحصر الأقسام ، إلى ذلك الأسلوب النقدي
التحليل النفسى الذى نراه في كتابى عبد القاهر ، وفكرة
النظم التي تبناها وأرسي قواعدهما في النقد والنظر إلى
البيان ، وما نادى به من النظرة الكلية للأدب والانتصار
للمعنى . بل رأينا الصورة النهائية قد تم وضعها على يد
السكاكى صاحب مفتاح العلوم (٦٢٦ هـ) ، الذى نظم
دراسة البلاغة ، وصحبها في القلب العلمى ، وقسمها إلى
علومها ، وحدد مباحث كل علم منها .

٢- وكذلك كان ابن الأثير كاتباً من كتاب
الدواوين ، كتب للقاضى الفاضل في دولة صلاح الدين

الشعراء بأكملها ، ويحفظ كثيراً من كتابات الذين سبقوه من الكتاب العرب الذين أورد كثيراً من رسائلهم ووازن بينها وبين رسائله وكتاباته .

ويعد كتاب المثل السائر أيضاً من أهمها الكتب في البلاغة العربية ، ومرجعاً من أهم مراجعها ، بما حوى من فنونها الكثيرة المنشورة في بطون الكتب المختلفة في موضوعاتها ، المتباينة في مناهجها .

وابن الأثير هو الذى سمي البلاغة (علم البيان) ، أو سمي بهذا الاسم دراسة أصول فن الكتابة وفن الشعر فعلم البيان عنده هو علم أصول الأدب الذى يستخرج أحكامه ، ويبين خصائصه ، كما أن علم الأصول هو علم استخراج الأحكام وأدلتها ، ومن هنا كان علم البيان ضرورياً للأديب كما كان علم الأصول ضرورياً للفقيه ، ويقول في مقدمة كتابه ما يؤيد ضرورة علم البيان : « إن علم البيان لتأليف النظم والنثر بمنزلة أصول الفقه للأحكام وأدلة الأحكام » .

ونلاحظ من ذلك أنه جعل البيان علماً ، أى أن له أصولاً وقواعد وقوانين . وقد سبقه أبو هلال العسكري إلى اعتبار « البلاغة » علماً فى قوله « إن أحق العلوم بالتعلم ، وأولها بالتحفظ - بعد المعرفة بالله جل ثناؤه - علم البلاغة » .

ونلاحظ أيضاً أنه درس البلاغة كلها تحت اسم « علم البيان » ولم يحاول تقسيمها إلى علوم وفنون ، كما فعل السكاكى (٦٢٦ هـ) الذى جعل البلاغة علمين : المعانى والبيان ، وجعل علم البديع تابعاً لهما ، وهذا التقسيم والتصنيف هو الذى جبر على البلاغة العربية ما جر من التخلف والجمود .

ومن هنا يمتاز المثل السائر بين أكثر مصادر البلاغة بأنه درس فنونها دراستين : لإحداها : دراسة قاعدية ، عني فيها بالحدود والتعاريف وحصر الأقسام ، وجمع فيها كل ما استطاع جمعه من المعالم التى اهتدى إليها

كما كتب لأولاد صلاح الدين وغيرهم ، وكانت أساليب الكتابة فى ذلك العصر تمتاز بصفات ظاهرة من لزوم السجع واستعمال الجناس وبعض أنواع البديع ، واستخدام معانى الشعر وألفاظه فى كتابة الرسائل ، بحل الأبيات السائرة والحكم الماثورة ، حتى أصبحت الرسائل إذ ذاك شعراً منشوراً ، والاقتباس من كلام البلغاء ، وتضمن الأفاذ من أبيات الشعراء . ولما نبه شأن القاضى الفاضل أراد أن يحاكي كتاب المشاركة فى البديع ، فزاد عليهم وأربى ، وجاراهم فى التزام السجع والجناس والطباق ، وزاد عليهم فى استعمال كل أنواع البديع التى كانت فاشية فى الشعر فى رسائله كالتورية والاستخدام والتلميح وغيرها ، وأكثر من حل المنظوم والاقتباس من الآيات ، وتضمن الأمثال ومشهور الأقوال ، وأمعن فى التشبيه والاستعارة .

وقد كانت هاتان الناحيتان عظمتى الأثر فى ابن الأثير ، وفى تصوره لمعنى البيان ، كما فصله فى المثل السائر .

* * *

ولقد عرف كتاب « المثل السائر » فى بيئات الثقافة العربية على أنه كتاب أدب ، وعرف كذلك على أنه كتاب فى أصول البلاغة العربية ، وعلى أنه كتاب فى النقد الأدبى أيضاً .

وكان الذين عدوا المثل السائر كتاب أدب على حق ، لأنهم وجدوا أنفسهم أمام دراسة خصبة فى صناعة الأدب ، وفى أشهر فنونه ، وهى فن الشعر وفن الكتابة ، وقرءوا فيه أصولاً للأدب تجمع صفاته وتوضح خصائصه ، وإشارات إلى عدد كبير من الأدباء الذين عرفهم التاريخ الأدبى ، ونصوصاً من المنشور والمنظوم تمثل عصوره المختلفة ، واتجاهاته الكثيرة . وقد كان ضياء الدين واسع المعرفة بالأدب وفنونه ، كثير الحفظ لروائعه . وقد قدمنا أنه كان يحفظ دواوين عدد من

الذين سبقوه إلى البحث البلاغي ، وهو في كثير من المواضع يصحح أخطاءهم ، ويضيف إلى تحديداتهم ما جعلها جامعة مانعة على الوجه الذي يهتدى إليه ، وبالنظر الذي يهتدى به . ومن أمثلة ذلك قوله في حد الاستعارة : « فأما حد الاستعارة فقل إنه نقل المعنى من لفظ إلى لفظ بسبب مشاركة بينهما . وهذا الحد فاسد ، لأن التشبيه يشارك الاستعارة فيه . ألا ترى أنا إذا قلنا « زيد أسد » أي : كأنه أسد . وهذا نقل المعنى من لفظ إلى لفظ بسبب مشاركة بينهما ، لأننا نقلنا حقيقة الأسد إلى زيد ، فصار مجازاً ، وإنما نقلناه لمشاركة بين زيد وبين الأسد في وصف الشجاعة .

« والذي عندي في ذلك أن يقال : حد الاستعارة نقل المعنى من لفظ إلى لفظ ، لمشاركة بينهما ، مع طي ذكر المقول إليه ، لأنه إذا احترز فيه هذا الاحتراز اختص بالاستعارة ، وكان حداً لها دون التشبيه . وطريقه أنك تريد تشبيه الشيء بالشيء مظهرًا ومضمراً ، وتجيء إلى المشبه فتعيره اسم المشبه به ، وتجريه عليه ، مثال ذلك أن تقول : رأيت أسداً . . . »

وعلى هذا المنوال من الضبط والتحليل يسر في دراسة كل فن من فنون البلاغة ، فلم يكن ابن الأثير جامعاً أو ناقلاً فحسب ، ولكننا نرى شخصيته بارزة في كل موضوع عاجله ، ونرى أنه يمس سائر الآراء مس الخبير ، ويدرسها دراسة العارف الأصيل ، وله في المناقشة والحجاج باع طويل .

والأخرى دراسة نقدية ، وفيها ألم بكثير من محاسن الصناعة ، وعاب كثيراً مما يقع فيه مستعملو هذه الفنون في أدبهم ؛ مع موازنات رائعة تدل على أصالة الذوق الأدبي عنده . والكتاب جله روائع من هذا القبيل ، نجتزئ بمثال واحد منها ، وهو قوله في الفن الذي سماه « عكس الظاهر » وهو نفى الشيء بإثباته ، قال : وهو من مستطرفات علم البيان ، وذلك أنك تذكر

كلاماً يدل ظاهره أنه نفى لصفة موصوف ، وهو نفى للموصوف أصلاً . فما جاء منه قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه في وصف مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تنثي فلتاته » أي لا تذاع سقطاته ، فظاهر هذا اللفظ أنه كان ثم فلتات غير أنها لا تذاع ؛ وليس المراد ذلك بل أراد أنه لم يكن ثم فلتات فتنثي . وهذا من أغرب ما توسعت فيه اللغة العربية ، وقد ورد في الشعر كقول بعضهم « ولا ترى الضب بها ينجر » فإن ظاهر المعنى أنه كان هناك ضب ولكنه غير منجر ، وليس كذلك ، بل المعنى أنه لم يكن هناك ضب أصلاً . وهذا النوع من الكلام قليل الاستعمال ، وسبب ذلك أن الفهم يكاد يأباه ، ولا يقبله إلا بقرينة خارجة عن دلالة لفظه على معناه ، وما كان عارياً عن قرينة فإنه لا يفهم منه ما أراد قائله .

« وسأوضح ذلك فأقول : أما قولنا عن مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تنثي فلتاته » فإن مفهوم هذا اللفظ أنه كانت هناك فلتات ، إلا أنها تطوى ولا تنشر ، وتكتم ولا تذاع ، ولا يفهم منه أنه لم يكن هناك فلتات إلا بقرينة خارجة عن اللفظ ، وهي أنه قد ثبت في النفوس ، وتقرر عند العقول ، أن مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم منزّه عن فلتات تكون به ، وهو أكرم من ذلك وأوقر ، فلما قيل « لا تنثي فلتاته » فهمنا منه أنه لم يكن هناك فلتات أصلاً . وأما قول القائل « ولا ترى الضب بها ينجر » فإنه لا قرينة تخصصه حتى يفهم منه ما فهم من الأول ، بل المفهوم أنه كان هناك ضب ، ولكنه غير منجر » .

وبمثل هذا وغيره كان المثل السائر من كتب النقد التي لم تعد إلى سرد الأفكار والنظريات ، وإنما كان نقده نقداً عملياً تطبيقياً ، والكتاب يفيض بكثير من الآراء والفكر الحرة في الأدب والأدباء على هذا النحو من الدرس والتحليل . ولم يسلم من نقد ابن الأثير كثير

من فحول الشعراء الذين يعرفهم تاريخ الأدب العربي بالإجلال والإكبار ، كامرئ القيس ، وتأبط شراً ، والفرزدق ، وأبي نواس ، وأبي تمام ، وأبي الطيب المتنبي ، وغيرهم من كبار شعراء العربية .

وفي هذا النقد تجد كثيراً من مظاهر التمسك بالموضوعية ، وفي كثير من الأحيان أيضاً ترى ابن الأثير لا يكتفى بحكم المعرفة ، بل يكبر من حكم الذوق السليم الذي يرى أنه أكبر من حكم القاعدة الموضوعية ، ويشجع على تربية هذا الذوق بالإكثار من القراءة ومداومة الاطلاع ، فتراه يقول بالرغم من اعتداده بنفسه ، وزهوه بتأليفه « اعلم أيها الناظر في كتابي أن مدار علم البيان على حكم الذوق السليم الذي هو أنفع من ذوق التعليم ، وهذا الكتاب وإن كان فيما يليقه إليك أستاذاً ، وإذ سألت عما ينتفع به في فنه قيل لك هذا ! فإن الدربة والإدمان أجدي عليك نفعاً ، وأهدى بصراً وسمعاً ، وهما يريانك الخبر عياناً ، ويجعلان عسرك من القول إمكاناً ، وكل جارحة منك قلباً ولساناً . وما مثلي فيما مهدته لك من هذا الطريق إلا كمن طبع سيفاً ووضع في يمينك لتقاتل به ، وليس عليه أن يخلق لك قلباً ، فإن حمل النصال غير مباشرة القتال » !

مباحث المثل السائر

يبحث هذا الكتاب بصفة عامة في علم البيان ، ولكنه لا يقف كما قدمنا عند حدوده وتعريفاته وحصر مسائله وأقسامه ، ولكن ابن الأثير يودعه ثمرات معرفة واسعة وثقافات مستفيضة وذوق رفيع وتجارب عميقة في الأدب والبلاغة والنقد .

وقد بنى ابن الأثير كتابه على مقدمة ومقالتين :

وتشتمل المقدمة على أصول علم البيان ، وقد جعلها

عشرة فصول :

الأول : في موضوع علم البيان ، وهو الفصاحة والبلاغة ، وصاحبه يسأل عن أحوالها اللفظية والمعنوية وهو والنحوى يشتركان في أن النحوى ينظر في دلالة الألفاظ على المعاني من جهة الوضع اللغوي ، وتلك دلالة عامة . وصاحب علم البيان ينظر في فضيلة تلك الدلالة ، وهي دلالة خاصة ، والمراد بها أن يكون على هيئة مخصوصة من الحسن ، وذلك أمر وراء النحو والإعراب . ألا ترى أن النحوى يفهم معنى الكلام المنظوم والمنثور ويعلم مواقع إعرابه ، ومع ذلك فإنه لا يفهم ما فيه من الفصاحة والبلاغة ؟ ومن هنا غلط مفسرو الأشعار في اقتصارهم على شرح المعنى وما فيها من الكلمات اللغوية ، وتبيين مواضع الإعراب منها ، دون شرح ما تضمنته من أسرار الفصاحة والبلاغة !

والثاني : في آلات علم البيان وأدواته ، وقد ذكر فيه ألوان الثقافة والمعرفة اللازمة للشاعر والناثر ، وهي معرفة علم العربية من النحو والتصريف ، ومعرفة ما يحتاج إليه من اللغة ، وأمثال العرب وأيامهم ، والاطلاع على تأليفات من تقدمه من أرباب هذه الصناعة ، ومعرفة الأحكام السلطانية ، وحفظ القرآن الكريم ، والأخبار الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم معرفة لازمة للشاعر بخاصة وهي العلم بالعروض والقوافي . . . وبالجمله فإن صاحب هذه الصناعة يحتاج إلى التثبيت بكل فن من الفنون ، حتى إنه يحتاج إلى معرفة ما تقوله الناذبة بين النساء ، والماشطة عند جلوة العروس ، إلى ما يقوله المنادى في السوق على الساعة ، فما ظنك بما فوق هذا ؟ والسبب في ذلك أنه مؤهل لأن يهيم في كل واحد ، فيحتاج أن يتعلق بكل فن .

والثالث : في الحكم على المعاني ، والرابع : في

الترجيح بين المعاني ، والخامس : في جوامع الكلم ،

والسادس : في الحكمة التي هي ضالة المؤمن ، والسابع :

في الحقيقة والحجاز ، والثامن : في الفصاحة والبلاغة ،

والناسع : في أركان الكتابة ، والعاشر : في الطريق إلى تعلم الكتابة .

أما المقلتان فإن الأولى منهما تختص بالصناعة اللفظية ، والأخرى تختص بالصناعة المعنوية .

وقد جعل الأولى منهما قسمين : أحدهما في اللفظة المفردة ، والآخر في الألفاظ المركبة .

ودرس ابن الأثير في القسم الأول ما يحتاج إليه صاحب الصناعة في تأليفه من تحرير الألفاظ المفردة ، ونظم كل كلمة مع أختها في المشكلة لها ، ومراعاة الغرض المقصود من الكلام ، ثم شرح التفاوت بين الألفاظ ، وأثر تباعد مخارج الحروف وتقاربها ، ودرس الوحشي من الألفاظ ، والجزل والرقيق ، والمبتذل والمشارك ، وطبيعة الحروف والحركات دراسة علمية فنية عميقة . ولا بد من الأثير رأى في الوحشي أو الوحشي ينفرد به من دون سائر العلماء والنقاد الذين ينكرونه ، ويرونه سمة للتكلف ومجافاة الطبع . أما هو فيقول إن هذا الوحشي خفي على جماعة من المتتبعين إلى صناعة النظم والنثر ، وظنوه المستفهم من الألفاظ ، وليس كذلك ، وذلك أن « الوحشي » منسوب إلى اسم الوحش الذي يسكن القفار ، وليس بأنيس . وكذلك الألفاظ التي لم تكن مأنوسة الاستعمال . وليس من شرط الوحش أن يكون مستقبهاً ، بل أن يكون نافرأ لا يألف الإنس ، فتارة يكون حسناً ، وتارة يكون قبيحاً . ثم يبنى على هذا أن الوحشي ينقسم قسمين : أحدهما الوحشي الذي جاءت إليه هذه الصفة من غرابته وهو يختلف باختلاف النسب والإضافات . وأما القسم الآخر من الوحشي فقيح ، والناس في استقباحه سواء ، ولا يختلف فيه عربي باد ولا قروي متحضر . وعلى هذا يكون اللفظ أنواعاً :

١ - ما تداول استعماله الأول والآخر من الزمن القديم إلى زماننا هذا ، ولا ينعت ذلك بالوحشية أو الحوشية .

٢ - وما تداول استعماله الأول دون الآخر ، ويختلف في استعماله بالنسبة إلى الزمن وأهله ، وهذا هو الذي لا يعاب استعماله عند العرب ، لأنه لم يكن عندهم وحشياً ، وهو عندنا وحشياً .

٣ - الوحشي الغليظ ، ويسمى أيضاً « المتوعر » وليس وراءه في القبح درجة أخرى ، ولا يستعمله إلا أجهل الناس ممن لم يخطر بباله شيء من معرفة هذا الفن ، وإذا ورد كرهه السمع ، وثقل على اللسان النطق به .

وكذلك قسم ابن الأثير اللفظ إلى جزل وراقيق ، وكل منهما حسن في وضعه ، وليس يعني بالجزل من الألفاظ أن يكون - شيئاً متوعرأ عليه عنجهية البداوة ، بل يعني بالجزل أن يكون متيناً على عذوبته في القم ولذاذته في النعم . ولذلك الجزل مواضع لاستعماله ، كوصف مواقف الحروب ، وفي قوارع التهديد والتخويف ، وأشباه ذلك .

وليس يعني بالراقيق أن يكون ركيكاً سفسفاً ، وإنما هو اللطيف الرقيق ، الحاشية الناعم الملمس . والألفاظ الرقيقة تستعمل في وصف الأشواق وذكر أيام البعاد ، وفي استجلاب المودات وملاينات الاستعطاف ، وأشباه ذلك .

ودرس ابن الأثير في القسم الثاني « الألفاظ المركبة » وما يخص بها وتركيب الألفاظ حكم آخر ، فإنه يحدث من فرائد التأليفات والامتزاجات ما يخيل للسامع أن هذه الألفاظ ليست تلك التي كانت مفردة ، ومثل ذلك بمن أخذ لآء ليست من ذوات القيم الغالية فألفها وأحسن الوضع في تأليفها ، فخيّل للناظر بحسن تأليفه وإتقان صنعه أنها ليست تلك التي كانت منشورة مبددة ، وفي عكس ذلك من يأخذ لآء من ذوات القيم الغالية ، فيفسد تأليفها ، فإنه يضع من حسنها . وكذلك يجري حكم الألفاظ الزمالية مع فساد التركيب .

وتأليف الألفاظ أو تركيبها هو صناعة الأديب ،
وتلك الصناعة تنقسم إلى ثمانية أنواع ، وهى :

(١) السجع ، ويختص بالكلام المنثور . (٢)
والتصريح ، ويختص بالكلام المنظوم ، وهو داخل فى
باب السجع ، لأنه فى الكلام المنظوم كالسجع فى الكلام
المنثور . (٣) والتجنيس ، وهو يعم القسمين جميعاً
(٤) والموازنة ، ويختص بالكلام المنثور (٥) واختلاف
صيغ الألفاظ ، وهو يعم القسمين جميعاً (٦) والترصيع
وهو يعم القسمين جميعاً (٧) ولزوم ما لا يلزم ، وهو
يعم القسمين جميعاً (٨) وتكرير الحروف ، وهو يعم
القسمين جميعاً .

وقد دافع ابن الأثير عن الصناعة دفاعاً حاراً ،
ومرجع ذلك ما قدمناه من أنه كان من أعلام الكتاب
فى عصر كانت الصناعة والتزويق فيه كل شىء فى
الأدب . فهو لا يرى وجهاً لدم السجع سوى عجز من
ذمه أن يأتى به . . وإن كان يشترط فيه أن يكون اللفظ
تابعاً للمعنى ، لا أن يكون المعنى تابعاً للفظ ، فإنه يجىء
عند ذلك كظاهر موه على باطن مشوه ، ويكون مثله
كما يقول كمثل نحمد من ذهب على نصل من خشب !

أما المقالة الثانية فقد خصصها للصناعة المعنوية ،
وقد أشار فى أولها إلى محاولة حكماء اليونان حصر أصول
الصناعة المعنوية ، ورأى أن من المحال حصر جزئيات
المعاني وما يتفرع عليها من التفريعات التى لا نهاية لها ،
ثم قسم المعاني قسمين ، المعاني المبتكرة التى تتاح عند
الحوادث المتجددة والأمور الطارئة . والمعاني المقلدة
المسبوق بها . وقد شرح فى هذا الجزء من المقالة رأيه
فى الاختراع ، ورد على من ينكرونه بأبلغ رد ،
واستشهد بنصوص كثيرة من كلامه وكلام غيره ،
وفى المعاني الرائعة ما لم يسبق إليه . وكان هذا كلامه
فى المعاني لإجمالاً . ثم تكلم عنها تفصيلاً فى ثلاثين معنى
أو ثلاثين فناً ، وهى : الاستعارة ، والتشبيه ،

والتجريد ، والالتفات ، وتوكيد الضميرين ، وعطف
المظهر على ضميره والإفصاح به بعده ، والتفسير بعد
الإبهام ، واستعمال العام فى النفى والخاص فى الإثبات ،
والتقديم والتأخير ، والحروف العاطفة والجاراة ،
والخطاب بالجملة الفعلية والجملة الاسمية والفرق
بينهما ، وقوة اللفظ لقوة المعنى ، وعكس الظاهر ،
والاستدراج ، والإيجاز ، والإطناب ، والتكرير ،
والاعتراض ، والكناية والتعريض ، والمغالطات
المعنوية ، والأحاجى ، والمبادئ والافتتاحات ،
والتخلص والاقتضاب ، والتناسب بين المعاني ،
والاقتصاد والتفريط والإفراط ، والاشتقاق ،
والتضمنين ، والإرصاد ، والتوشيح ، والسرقات
الشعرية .

* * *

ولقد طاف ابن الأثير فى دراسة هذه الفنون بأسرار
الفن الأدبى ، ووقف على مواضع الإجداد ، وبلغ
مناط الإبداع ، فى درس عميق ، وموازنات فريدة ،
وأحكام صائبة ، وكل ذلك يرفعه إلى درجة كبار
الباحثين العارفين بأصول الأدب ، وأسراره فى الإثارة
والتأثير ، ويرفع كتابه إلى رتبة النماذج الرفيعة للدرس
المستفيض والبحث المستوعب فى أصول الفن ، لولا
مسحة من التعالى ، وأثارة من الغرور والخيلاء التى
تغض من قدر العالم العارف تكاد تكدر هذا الخضم
الزاهر بالدراسة الممتعة ، وثمرات القريحة المواتية ،
والذهن المتوقد ، والذوق المزهف .

وتلمح هذه النزعة فى مواضع كثيرة فى ثنايا كتابه
الضخم ، الذى نرى فيه شموخاً بالنفس ، وتطاولاً على
الغير ، وانتقاصاً للأكفاء ، وهى سمات تنكرها أخلاق
العلماء الذين حطمت المعرفة كبرياء نفوسهم ، ونزوات
طيشهم . فهو يصف الفضلاء ممن سبقوه إلى الخوض
فى مثل موضوعه بأنهم « جلبوا ذهباً وحطبوا حطباً »

ويقول عن نفسه « ما من تأليف إلا وقد تصفحت شينه وسينه ، وعلمت غثه وسمينه » . . ويقول عن سر الفصاحة إن الخفاجي « وإن نبه فيه على نكت منيرة ، فإنه قد أكثر مما قل به مقدار كتابه » . . ويقول عن هذا الكتاب وكتاب الموازنة لأبي القاسم الحسن بن بشر الأمدى « إن كلا الكتابين قد أهملنا من هذا العلم أبواباً ، ولربما ذكرنا في بعض المواضع قشوراً وتركنا لباباً » . ويقول إنه عثر على ضروب كثيرة من علم البيان في القرآن الكريم « ولم أجد أحداً ممن تقدمني تعرض لذكر شيء منها ، وهى إذا عدت كانت في هذا العلم بمقدار شطره ، وإذا نظر إلى فوائدها وجدت محتوية عليه بأسره . . وهذان الله لا ابتداع أشياء لم تكن من قبلى مبتدعة ، ومنحنى درجة الاجتهاد التى لا تكون أقوالها تابعة وإنما هى متبعة » . . إلى كثير من أمثال هذه العبارات التى تشعر بالغرور والدعوى . وقد يكون على حق فى أكثرها ، إلا أن لغة العلم وتواضع العلماء يأبى ذلك وينكره أشد الإنكار ، بصرف النظر عن كونه باطلاً أو حقاً .

وابن الأثير فى جل كتاباته رجل ذو شخصية متميزة ، حريص على رأى المستقل ، وكثيراً ما يكون هو الرأى الصائب ، أو يمثل وجهة نظر محترمة فى الأقل . فهو لا ينقاد للآراء الشائعة ، ولا يقلد إلا فيما يرضاه ويطمئن إليه ، ومن ذلك رأيه فى «المبتور» الذى عده قدامة عيباً من عيوب الشعر ، وهو أن يطول المعنى عن أن يحتمل العروض تمامه فى بيت واحد ، فية طمعه بالقافية ويتمه فى البيت الثانى ، وهو «النضمين» عند أبى هلال الذى عرفه بأن يكون الفصل الأول مفتقراً إلى الفصل الثانى ، والبيت الأول محتاجاً إلى الأخير . وكذلك درج النقاد على اعتبار هذا الافتقار عيباً إلا ابن الأثير الذى يقول : إن المعيب عند قوم هو « تضمين

الإستاد » وذلك يقع فى بيتين من الشعر أو فصلين من الكلام المنشور ، على أن يكون الأول منهما مسنداً إلى الثانى ، فلا يقوم الأول ولا يتم معناه إلا بالثانى . وهذا هو المعلوم من عيوب الشعر ، وهو عندى غير معيب ، لأنه إن كان سبب عيبه أن يعلق البيت الأول على الثانى فليس ذلك بسبب يوجب عيباً . إذ لا فرق بين البيتين من الشعر فى تعلق أحدهما بالآخر وبين الفقرتين من الكلام المنشور فى تعلق إحدهما بالآخرى ، لأن الشعر هو كل لفظ موزون مقفى دل على معنى ، والكلام المسجوع هو كل لفظ مقفى دل على معنى ، فالفرق بينهما يقع فى الوزن لا غير . والفقر المسجوعة التى يرتبط بعضها ببعض قد وردت فى القرآن الكريم فى مواضع منه . . أما فى الشعر فقد استعملته العرب كثيراً ، وورد فى شعر فحولهم .

وبحث ابن الأثير فى « السرقات الشعرية » من أمتع مباحث المثل السائر وأوفاهها ، فقد درسها دراسة علمية منظمة ، وجعل إفادة الأدباء من سابقهم أقساماً معروفة وأنواعاً متميزة ، واستدل لكل قسم منها بالأمثلة الكافية الموضحة التى تدل على سعة المعرفة وكثرة الحفظ ، والقدرة على لمح الإفادة ، وإن دقت على النظر . فقد قسم الأخذ والاحتذاء إلى ثلاثة أقسام هى : النسخ ، والسلخ ، والمسخ .

والنسخ أخذ اللفظ والمعنى برمته من غير زيادة عليه ، مأخوذاً ذلك من نسخ الكتاب وقد جعله ضربين : الأول : ويسمى « وقوع الحافر على الحافر » وهو الذى يغير فيه المتأخر كلمة واحدة من كلام المتقدم ، أو يتساويان فيه لفظاً بلفظ . والآخر : هو الذى يؤخذ فيه المعنى وأكثر اللفظ .

والسلخ أخذ بعض المعنى ، مأخوذاً ذلك من سلخ الجلد الذى هو بعض الجسم المسلوخ ، وهو ضروب

التي إذا توافرت له بلغ ما يريد من الإحادة ورفع
المزلة . وإن كنا نلاحظ أن عنايته بالكاتب كانت
أظهر من عنايته بالشاعر ، أما فنية الشعر وفنية الكتابة
فلم يقصر في توفيهما حقهما من تلك العناية .

ومن الطبيعي أن نرى ابن الأثير يعنى بصناعته وفنه
الكتابي الذي عرف به وبلغ ما يطمح إليه من المنصب
الرفيع في إجادته فيه ، ولذلك لم يكن غريباً أن يقول إن
المنثور أشرف من المنظوم ، وأن ينتحل لهذا الشرف
أسباباً من جملتها أن الإعجاز لم يتصل بالمنظوم وإنما
اتصل بالمنثور ، وأن أسباب النظم أكثر ، ولهذا نجد
المجيد من الشعراء أكثر من المجيد من الكتاب ، بل
يقول إنه لا نسبة هؤلاء إلى هؤلاء ، ولو شئت أن
تحصى أرباب الكتابة من أول الدولة الإسلامية إلى
الآن لما وجدت منهم ممن يستحق اسم الكاتب عشرة ،
وإذا أحصيت الشعراء في تلك المدة وجدتهم عدداً كثيراً
حتى لقد يجتمع منهم في العصر الواحد جماعة كثيرة كل
منهم شاعر مقلق ، وهذا لا تجده في الكتاب ، بل ربما
ندر الفرد الواحد في الزمن الطويل ، وليس ذلك إلا
لوعورة المسلك في النثر وبعد مناله . والكاتب هو أحد
دعامتي الدولة ، فإن كل دولة لا تقوم إلا على دعامتين
من السيف والقلم ، وربما لا يفتقر الملك في ملكه إلى
السيف إلا مرة أو مرتين ، وأما القلم فإنه يفتقر إليه على
الأيام ، وكثيراً ما يستغنى به عن السيف .

ولا شك أننا نلاحظ في هذا الانتصار للكتابة غلواً
في بعضه ، ومبعث هذا الغلو هو تعصب ابن الأثير
لصناعته ، ويمكن أن يرد على بعض ما قاله وأن يناقش
فيه ، لولا أن المجال لا يتسع لهذا النقاش ، وإن كنا في
ذلك الزمن البعيد نحس بالحاجة إلى المؤلفين والنقاد الذين
يمنحون هذا الفن الكتابي بعض ما منحوه لفن الشعر من
العناية على مر الزمان . فجاء ابن الأثير فأوفى على الغاية
وبلغ المراد ؛ ومهد السبيل للعلماء والنقاد الذين خدموا

كثيرة عنده ، منها : أن يؤخذ المعنى ويستخرج منه
ما يشبهه ولا يكون هو إياه ، وهذا من أدق السرقات
مذهباً ، وأحسنها صورة ، ولا يأتي إلا قليلاً . ومنها
أخذ المعنى مجرداً من اللفظ ، وذلك يصعب جداً ،
ولا يكاد يأتي إلا قليلاً . ومنها أخذ المعنى ويسير من
اللفظ ، وذلك من أقبح السرقات ، وأظهرها شناعة
على السارق . ومنها أن يؤخذ المعنى فبعكس ، وذلك
حسن يكاد يخرج حسنه من حد السرقة . ومنها أن
يؤخذ بعض المعنى . ومنها أن يؤخذ المعنى فيزداد عليه
معنى آخر . ومنها أن يؤخذ المعنى فيكتب عبارة أحسن
من العبارة الأولى . ومنها أن يؤخذ المعنى ويسبك سبكاً
موجزاً . ومنها أن يكون المعنى عاماً فجعل خاصاً ،
وهو من السرقات التي يسامح صاحبها . ومنها زيادة البيان
مع المساواة في المعنى ، وذلك بأن يؤخذ المعنى فيضرب
له مثال يوضحه . ومنها اتحاد الطريق واختلاف المقصد .

والمسخ هو قلب الصورة الحسنة إلى صورة قبيحة ،
وإحالة المعنى إلى ما دونه .

وقد بذل ابن الأثير في بحث هذه « السرقات
الشعرية » جهداً كبيراً في بحث دقيق عريق ، يعد من
أجل الموضوعات التي درسها في المثل السائر ، كما
درسها دراسة مستقلة في كتاب خاص أسماه « السرقات
الشعرية » وقد أفاد ابن الأثير في هذا البحث من الجهود
التي بذلها النقاد من قبله ، وفي مقدمتهم القاضي علي بن
عبد العزيز الجرجاني في « الوساطة » وأبو هلال العسكري
في كتاب « الصناعتين : الكتابة والشعر » .

* * *

وقد وفي ابن الأثير لموضوع كتابه وهو الحديث في
أدب الكاتب وأدب الشاعر ، فتكلم في كل منهما كلام الفاهم
الخبير ، ولم يقصر كلامه على الأدب المنظوم والأدب
المنثور المكتوب ، بل تجاوز ذلك إلى الكلام عن الأديب
صانع الأدب ، وشرح ما ينبغي له من المعرفة والثقافة

هذا الفن بالكتابة والدرس ، فكانت من هذه الخدمة دراسات نافعة وكتب قيمة ، وإمامهم وقودتهم على كل حال ضياء الدين بن الأثير وكتابه المثل السائر .

والواقع أن أكثر ما ذكر ضياء الدين من أصول فن الأدب وما يسمو به وما ينحط لم يكن من أثر النظر وضروب التخيل لمثل الفن الأدبي ، كما كان ذلك شأن أكثر الآراء التي أثرت عن الذين قننوا لهذا الفن ووضعوا قواعده ، وقد كان جهد أكثرهم أهمية وأجلدهم بالاعتبار الموازنة بين الأعمال الأدبية ، واستخلاص مظاهر القوة والجمال التي تمتاز بها بعض تلك الأعمال على بعض ، وكان أكثر تلك الأعمال من صنع غيرهم ، على حين أن ابن الأثير كانت صفته الأساسية البارزة اشتغاله بالأدب ، واحترافه فن الكتابة الذي عد علماً من أعلامه . ولذلك كانت آراؤه في الأدب والنقد صادرة عن الفن الذي أعد نفسه له ، وعن التجربة التي عاش حياته فيها . ولذلك قرأ آثار الكتاب الذين ذاع صيتهم وحلق نجمهم في سماء صناعة الكتابة ليقف على مناهجهم فيها ، وينقد منها ما لا يراه مجارياً للمقاييس التي يرتضيها ، وهي المقاييس التي رأى أنها أكثر دلالة على إتقان الصنعة والتمكن منها . ولم يقف في سبيل ذلك عند آثار القدماء من فحول هذه الصناعة ، بل إنه نقد معاصريه منهم ، وهم الذين كان يشار إليهم في عصره في تلك الصناعة بالبنان .

* * *

وإذا عدونا الدراسات العميقة المستفيضة في الناحية التي تخصص فيها المثل السائر وهي دراسة « علم البيان » أو دراسة أصول صناعة الشعر وأصول صناعة الكتابة دراسة جامعة للأدب وفنونه ، والبلاغة وقواعدها ، والنقد العملي التطبيقي الذي لا يخلو منه موضوع من الموضوعات التي درسها ، والنماذج الكثيرة التي استشهد بها ، والذوق الفني الرفيع الذي يتجلى في كل

مجال - إذا عدونا ذلك كله ألفينا ابن الأثير يحلق في آفاق كثيرة من أجواء المعرفة ، تجد أصداءها تتجاوب في جنبات هذا السفر النفيس .

ففيه كثير من الإشارات التاريخية التي لا يعرفها إلا الواقفون على أحداث الزمان ، والعارفون بتقلباته وسير أبطاله وأعلامه .

ونقرأ فيه آثار معرفة واسعة بعلوم العربية التي لا يعرفها إلا المختصون بدراسة أصولها ، والمتبحرون في فقه لغتها ، والعاكفون على معرفة نحوها وصرفها ، وسنن أصحابها في التعبير والإفادة .

ونطالع في المثل السائر آثار معرفة بكتاب الله ، وحفظ آياته ، وقدرة عجيبة على استحضارها والتأمل بها في كل موضع يريد أن يتمثل فيه بما يوافق آراءه في وسائل الإجابة وأسباب الإتيان . وتجد فيه كثيراً من أحاديث الرسول وفقه سنته ، والوقوف على سيرته وأخبار صحابته .

كل ذلك إلى جانب ما وشيت به صفحات المثل السائر من حكم العرب وأمثالها ، ومن مآثور منظومها وجيد منثورها ، مما يروكك الاطلاع عليه ويأخذ بلبك ما ترى من القدرة على استحضاره وإجادة التمثيل به .

بهذه الألوان الكثيرة من المعرفة وبهذه الثقافات المتنوعة كمل ابن الأثير نفسه حتى أتم إعداد نفسه لصناعة الأدب والنظر فيه ، وإذا كانوا يعرفون الأدب بأنه الأخذ من كل فن بطرف ، فقد أخذ ابن الأثير بأقوى الأطراف ، ووصل إلى الأعماق في أكثر الفنون .

وما أمتع ما قاله فيمن يزاولون هذا الفن ولم يملكوا أداته ، وتعرضوا لتأليف الأدب ونقده ولا يملكون أسبابها ، وهو كلام جدير بالتأمل في زماننا وفي كل زمان ، قال رحمه الله : « ولو أنه لا يتناول إليه - القلم - إلا أهله لبان الفاضل من الناقص ، على أنه كالمرح الذي إذا اعتقله حامله بين الصفيين بان به المقدم

قال : ومن أعجب الأشياء أنى لا أرى إلا طامعاً
فى هذا الفن مدعياً له ، على خلوه عن تحصيل آلاته
وأسبابه ، ولا أرى أحداً يطمع فى فن من الفنون غيره
ولا يدعيه ! هذا وهو بحر لا ساحل له ، يحتاج صاحبه
إلى تحصيل علوم كثيرة ، حتى ينتهى إليه ، ويحتوى
عليه . فسبحان الله ! هل يدعى بعض هؤلاء أنه فقيه
أو طبيب أو حاسب أو غير ذلك من غير أن يحصل
آلات ذلك ، ويتقن معرفتها ؟!

من الناكص . وقد أصبح اليوم فى يد قوم هم أحوج من
صبيان المكاتب إلى التعليم ، وقد قيل « إن الجهل بالجهل
داء لا ينتهى إليه سقم السقيم » . وهؤلاء لا ذنب لهم
لأنهم لو لم يستخدموا فى الدول ويستكتبوا ، وإلا
ما ظهرت جهالتهم ، وفى أمثال العوام « لا تعر الأحمق
شيئاً فيظنه له » وكذلك يجرى الأمر مع هؤلاء فإنهم
استكتبوا فى الدول ، فظنوا أن الكتابة قد صارت لهم
بأمر حق واجب !

حطامش
عبد الله بن عبد الله



العالم إرادة وتمثلاً لشوبنهاور

بمستلم
الدكتور فؤاد زكريا

أستاذ مساعد بكلية الآداب - جامعة عين شمس

حياة شوبنهاور

إذا كان تفسير آراء كثير من الفلاسفة من خلال وقائع حياتهم يخفق في أحيان غير قليلة ، فانه ينجح قطعاً في حالة شوبنهاور ، لأن وقائع حياته تكشف نقاطاً كثيرة في مذهبه الفكري ، أو على الأقل ترتبط بهذه النقاط ارتباطاً واضحاً . وهو في ذلك على النقيض من أستاذه « إيمانويل كانت » ، الذي لم يكن النمط الرتيب الجاف الذي سارت عليه حياته يكشف عن أى شيء من آرائه ، ولا يمكن أن يرتبط بأية طريقة خاصة في التفكير . وستوضح هذه الحقيقة عن شوبنهاور بجلاء خلال العرض الذي سنقدمه لحياته .

ولد أرتور شوبنهاور Arthur Schopenhauer في مدينة داننسج في ٢٢ فبراير عام ١٧٨٨ . وكان أبوه تاجراً ثرياً ، يهتم بعض الاهتمام بالمسائل الثقافية ، غير أنه كان يتميز بنوع من الاستقلال في الآراء وجفاف الطبع . أما أمه فكانت امرأة ذات مواهب عقلية رفيعة ، اشتهرت يوماً ما بوصفها كاتبة قصصية ، وكان لها فيما بعد منتدى أدبي (صالون) في فيمار . ولقد أبدى « أرتور » في طفولته مقدرة عقلية ممتازة ، وعكف بعد

ذلك على دراسة العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية ، ثم انتقل إلى دراسة الفلسفة في وقت متأخر نسبياً في جامعتي جوتينجن وبرلين . وفي عام ١٨١٣ ألف أول كتبه ، وهو « الأصل الرباعي لمبدأ السبب الكافي » ، وهي رسالة حاز بها درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بينا ، وعرض فيها نظرية في المعرفة مبنية على رأى « كانت » في مثالية الزمان والمكان والمقولات . وفي خلال إقامته في درسدن ، في المدة من سنة ١٨١٤ إلى سنة ١٨١٨ ، أنتجت عبقرية الخلاقة كتاباً فلسفياً ضمته خلاصة تفكيره ، وكان سنه عندما انتهى منه ثلاثين عاماً ، فكان مما يدعو إلى الدهشة حقاً أن يكتمل تفكيره ويبلغ كل هذا القدر من النضج وهو في هذه السن المبكرة . هذا الكتاب ، الذي عبر عن مذهب شوبنهاور أكمل تعبير ، هو « العالم إرادة وتمثلاً » وعنوانه في الألمانية Die Welt als Wille und Vorstellung . وإنه لمن الأمور التي تسترعى النظر أن شوبنهاور قد عاش واحداً وأربعين عاماً بعد نشر هذا الكتاب ، لم يجد خلالها ما يدعو إلى الرجوع عن أفكاره الرئيسية التي تضمنها كتابه هذا . ومن المعروف أنه كان منذ حداثة يحتفظ بكراسة مذكرات يدون فيها ما يخطر له من

الأفكار ، وهكذا كان الكتاب تعبيراً موضوعياً عن نظريته العامة إلى الحياة ، تلك النظرة التي لم يتخل عنها إلى النهاية .

وفي سنة ١٨١٩ تولى شوبنهاور منصباً للتدريس بجامعة برلين ، فبلغت به الجرأة أن حدد لمحاضراته نفس مواعيد محاضرات هيجل ، ولكنه بطبيعة الحال لم يستطع أن يجتذب المستمعين من فيلسوف ألمانيا الأكبر . وفي سنة ١٨٢١ اعتزل التدريس ، ثم اعتكف في « فرانكفورت آم مين » ، حيث عاش حياة منعزلة ، موحشة ، بلا أصدقاء سوى كلب أطلق عليه اسم « آتما » (وهي « النفس الكلية » عند الهنود) . وكان سبب اعتكافه هذا واضحاً . فقد أخفق تماماً في التدريس ، كما أن كتابه الرئيسي لم يلق أى نجاح ، في الوقت الذي كان يرى فيه هيجل وشلنج وفشته ، الذين كانوا في رأيه أقرب إلى الدجل منهم إلى الفلسفة الصحيحة ، يُرفعون إلى مصاف العباقرة ، ويلقون أعظم النجاح في جميع الأوساط . وظل شوبنهاور يعيش هذه الحياة الموحشة المعتمدة ، مع تأليف كتب أخرى أقل أهمية ، حتى مات عام ١٨٦٠ ، ولكن الشهرة كانت قد بدأت تهبط عليه في العقد الأخير من حياته ، وخاصة عندما ألف « يوليوس فراونشتت "Julius Frauenstädt" كتابه « رسائل عن فلسفة شوبنهاور » "Briefe über die Schopenhauersche Philosophie" ، ولكن كان واضحاً أن الشهرة قد أتت بعد فوات الأوان ، إذ لم تفلح في إضفاء أى قدر من البهجة على حياته الكئيبة .

مؤلفات شوبنهاور

بدأ شوبنهاور حياته التأليفية ، كما قلنا ، بكتابه «الأصل الرباعي لمبدأ السبب الكافي » "Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde وهذا الكتاب يكون مدخلاً ضرورياً إلى فهم كتابه الرئيسي الذي نحن بصددده ، وإن يكن قد تأثر فيه بكانت أكثر مما

ينبغي . وبعد عامين (أى في ١٨١٥) ألف كتاباً في نظرية الألوان ، بعنوان « في الإبصار والألوان Über das Sehen und die Farben ، ثم كتابه الرئيسي « العالم لإرادة وتمثلاً » في سنة ١٨١٩ . وفي فترة عزله الأخيرة ألف عن « الإرادة في الطبيعة » "Über das Willen in der Natur" عام ١٨٣٦ ، وكتاب « المشكلتان الأساسيتان في الأخلاق Die beide Grundprobleme der Ethik » في عام ١٨٤١ ، وكذلك كتاب « تكملات وإضافات Parerga und Paralipomena » عام ١٨٥١ .

على أن شوبنهاور لم يكن قد اكتفى بالجزء الذي تحدثنا عنه من كتابه الرئيسي «العالم لإرادة وتمثلاً» . ففي عام ١٨٤٤ ، أى بعد خمسة وعشرين عاماً من ظهور الطبعة الأولى ، أخرج في طبعة ثانية تتألف من مجلدين كان المجلد الأول منهما ماثلاً تقريباً للطبعة الأولى ، أما المجلد الثاني فكان يتألف من خمسين فصلاً تتضمن مناقشات تدور حول الأفكار الرئيسية التي تضمنها المجلد الأول . ولقد كان لهذا المجلد الثاني طابع موسوعي جامع ، يشهد بمدى نضوج تفكير شوبنهاور وتعمقه ، بحيث أصبح المجلدان معاً يكونان عملاً من أعظم الأعمال الفلسفية على الإطلاق .

الأفكار الرئيسية في كتاب «العالم لإرادة وتمثلاً»

قلنا أن الإمام بكتاب «الأصل الرباعي لمبدأ السبب الكافي» ضروري من أجل فهم كتاب شوبنهاور الرئيسي الذي هو موضوعنا الآن ، إذ أن شوبنهاور كثيراً ما يشير إليه في كتابه الكبير ، ولا سيما في المجلد الأول ، حيث ذكر صراحة أن هذا المجلد لا يفهم إلا إذا اتخذ الكتاب الآخر مقدمة له . ففي كتاب «الأصل الرباعي» هذا يناقش شوبنهاور نظرية المعرفة ، ولا سيما مشكلتها الرئيسية ، مشكلة الإدراك الحسى . وهو يرى أننا عندما ندرك شيئاً بحواسنا ، لا تنقل إلينا الحواس سوى

وله مظهر ثالث هو الوجود في المكان والزمان ، كما هي الحال في قضايا الهندسة التي تؤدي فيها إحدى العلاقات إلى علاقة أخرى بالضرورة . وأخيراً يتخذ مظهراً نفسياً أو أخلاقياً في الإنسان ، حيث يؤدي الباعث المعين إلى ظهور فعل معين . وهكذا فإن مبدأ السبب الكافي يتناول الصورة التي « تتمثل » العالم عليها ، وهو يتعلق « بشكل » العالم كما يتبدى لنا ، أى بالطابع الذي يضيفه ذهننا عليه . ولكن لا بد من أن يكون هناك ، من وراء هذا الشكل أو الطابع الذي يظهر عليه العالم لذهننا ، كيان باطن هو الذي أطلق عليه « كانت » اسم « الشيء في ذاته » ، وهو الذي يمكننا أن نعه قلب الوجود الحقيقي ، تمييزاً له من المظهر الذي يتبدى عليه هذا الوجود لإدراكنا .

وإذا كنا قد توسعنا قليلاً في شرح آراء شوبنهاور في هذا الكتاب ، فذلك لأن هذه الآراء ترتبط مباشرة بأفكاره الرئيسية في كتاب « العالم إرادةً وتمثلاً » ، وتمهد الطريق لمذهبه الكامل الذي يفترضها مقدماً .

فهو يبدأ كتابه بالحديث عن العالم من حيث هو مظهر ، أعني العالم من حيث هو موضوع لإدراكنا ، عالم الأشياء ، وعالم الطبيعة . هذا العالم في أساسه تمثّل Vorstellung : أى أن الذات التي تدركه هي التي تجعله موضوعاً لها ، ومن هنا فهو « تمثّل » ، أى أنني أنا الذي أمثله لنفسى على نحو ما . ولقد أيدت أبحاث العلوم الطبيعية هذا الرأي ، إذ قالت بأن الألوان أو الأصوات ذاتية ، أى أنها ليست صفات في الأشياء نفسها ، بل تضيفها الذات على الأشياء ، وأكدده الفيلسوف الألماني « كانت » ، حين جعل المكان والزمان صوراً ذاتية ، وكذلك المقولات التي تفهم الذات من خلالها العالم الخارجي ، وإن يكن شوبنهاور قد اختلف مع « كانت » ، كما قلنا ، في عدد المقولات وأهميتها النسبية .

على أن هناك عنصراً أساسياً في العالم لا تخضع لصفة « المظهرية » هذه ، أى لا يتبدى من خلال أشكال

مواد بسيطة ، لا تكفى لكي نعرف شيئاً بالمعنى الصحيح ، وإنما تقوم ملكة الإدراك لدينا ، وهي ملكة ذهنية ، بتكملة ما يرد إلينا من الحواس . وتكملتها هذه أساسية ، حتى أننا نستطيع أن نقول إن إدراكنا « عقلي » لا « حسي » ، وأن ذهننا هو الذي يكون صورة العالم الخارجي بما فيها من تنوع وثرأ . ففيم تنحصر فاعلية هذا الذهن ؟ وما هي العناصر التي يأتي بها من ذاته لكي يصوغ العالم بصورته الخاصة ؟ لقد سبق أن قال الفيلسوف الألماني « كانت » إن هذه العناصر هي « المقولات » الاثنتا عشرة ، التي لا يعيننا هنا أن نعدددها كلها . ولكن شوبنهاور يختبر رأى « كانت » هذا بدقة ، فيستبعد إحدى عشرة مقولة من هذه ، ليستبقى واحدة فقط ، يرى أنها هي الأساسية : تلك هي مقولة العلية . وهو يضيف إليها صورتى المكان والزمان ، وهما بدورهما ذاتيتان لا وجود لهما خارج الذهن ، أى أنهما ، كالعلية ، وظيفتان باطنيتان لذهننا ، تصاغ فيهما كل تجربة ممكنة يدركها الإنسان . فكل ما حولنا ، وما نخطر ببالنا ، وما يترأى لنا بطريق مباشر أو غير مباشر ، وهو إما علة أو معلول ، وهو يحتل مكاناً ويزم في زمان . وعن طريق هذه الصور الثلاث ينظم ذهننا العالم الخارجي والعلاقات بين الأشياء فيه . وهذه المعاني الثلاثة ليست مستمدة من التجربة ، بل إن التجربة لا تكون ممكنة إلا إذا صيغت فيها . فتلك الصور الثلاثة إذن « أولية » "A priori"

ويلخص شوبنهاور تلك الصفة التي تكون الأشياء بموجبها معتمدة على الذهن ، ومرتبطة بعضها ببعض في الإطار الذهني ، بقوله إن الأشياء تخضع لمبدأ السبب الكافي . ولهذا المبدأ أربعة مظاهر (هي التي تكون « أصله الرباعي ») ، أولها مظهر التغير : فهو يتخذ أولاً مظهر قانون العلية الذي يتحكم في تغير الظواهر ويربطها بعلاقة المعلول . وهو يتخذ ثانياً مظهراً منطقياً مجرداً ، تكون فيه المقدمة المنطقية علة أو أساساً للنتيجة .

حياة الإنسان ولجرى الكون ستكون قائمة إلى حد بعيد . ذلك لأن الإرادة ليست مبدأ عاقلاً منظماً ، يستهدف غايات محددة ويسير نحو تحقيقها تبعاً لخطة مرسومة ، وإنما هي أساساً اندفاع أعمى ، وقوة طاغية لا ضابط لها ولا نظام ، أما ذلك الذى نطلق عليه اسم العقل ، أو الروح ، أو الذكاء ، فما هو إلا أداة فى يد هذه القوة الغاشمة تتحكم فيها كما تشاء . وطالما أنها هي المبدأ الأساسى فى الكون ، فلا بد أن يكون تاريخ البشرية كله سجلاً للأعمال المتخبطة لهذه الإرادة ، مثلاً أن التاريخ الفردى حافل بالخداع ، خلو من المعنى ، ليس له من نهاية سوى الموت المحتوم . فالعالم فى أساسه لامعقول ، ومضاد لكل منطق .

وليس من الصعب أن يدرك المرء فى هذه الصورة المعتمدة التى رسمها شوبنهاور للعالم ، وفى التشاؤم الذى أصبح طابعاً مميزاً لفلسفته ، صدى للإخفاق الذى لقيه فى حياته ، ولعجزه عن تحقيق رغباته واضطراره إلى اعتزال عالم الناس . ولكنه فى الوقت نفسه يمكن أن يعد مظهرأ من مظاهر أمانته العقلية ونزاهته الأخلاقية : إذ لم يستطع أن يعيش طويلاً مع الأكاذيب ، أو أن يوفق بين ضميره وبين الخداع الذى واجهه فى الحياة ، فأثر أن يبتعد عن المجتمع ويعلن عداؤه للحياة بدلاً من أن يناقشها ويتعايش معها من وراء ضميره . ولقد تمكن خلال هذه النظرة التشاؤمية ، المترفعة عن واقع الناس ، من أن يتعمق فى طبائع البشر وهو ينظر إليها عن بُعد ، وأن يكتسب دقة نادرة فى ملاحظة النفس البشرية ونواحي الضعف فيها ، فأثبت فى كتاباته أنه عالم نفسى من الطراز الأول ، وذلك فى مجال الفهم العملى لطبيعة الإنسان ، لا فى المجال النظرى بطبيعة الحال . ونجم عن ذلك أن اكتسبت فلسفته طابعاً شخصياً إلى حد بعيد ، بحيث يشعر قارئه على التو بالصلة الوثيقة بين الفكر والفكر ، على عكس الحال فى مذهب خصمه «هيجل» ، الذى حرص على أن يكون مذهبه لاشخصياً ،

تخلعها عليه ذاتنا ، وإنما يتبدى فى أصلته وعلى نحو مباشر . فإذا كان جسم الإنسان تخضع لشروط الزمان والمكان والعلية ، فإننا نشعر أيضاً بأن لنا كياناً آخر لا تخضع لهذه الشروط ، ولا يتغير بتغير الزمان أو المكان ، ويستطيع التغلب على قيود العلية ، أو البدء فى أفعال جديدة دون الخضوع لهذه القيود . ذلك الكيان هو « الإرادة » . فالجسم ذاته يعد ، بالنسبة إلى هذه الإرادة ، « مظهرأ » لها ، تدفعه حيث شاءت ، وتتحكم فيه بشروطها الخاصة . ومعد شوبنهاور نظريته هذه إلى الطبيعة بأسرها : فمن الممكن أن نتصور الكون كله على مثال الإنسان ، بحيث يكون الجرى المادى للظواهر الطبيعية مماثلاً لجسم الإنسان ، بينما يوجد من وراء هذا الجرى المادى كيان آخر للطبيعة تتمثل فيه ماهيتها الحقيقية ، ويكون هو « الإرادة » المنبثقة فى كل أرجاء الكون ، والقوة المتحركة فيه . فكل ما نعرفه فى الطبيعة من قوى وطاقات تنتج أفعالا وتأثيرات ، إنما هي أشكال تجلى فيها الإرادة الشاملة فى العالم . وهكذا يستمد شوبنهاور من فكرة « القوة » أو « الطاقة » التى تلعب دوراً هاماً فى العلوم الفيزيائية ، تأييداً لرأيه القائل إن الماهية الأصلية للكون إرادة تتحكم فى ظواهره المادية مثلاً تتحكم الإرادة البشرية فى ظواهر الجسم الإنسانى . ولا يقتصر الأمر على الظواهر الفيزيائية وحدها ، بل إن هناك إرادة واحدة من وراء كثرة الظواهر الفسيولوجية والنفسية . وهكذا فينما تقوم علوم الفيزياء والبيولوجيا وعلم النفس بملاحظة الظواهر الكثيرة موضوعياً ، وتحديد قوانينها فى المكان والزمان ، وتعيين ما هو علة وما هو معلول منها ، فإن هناك مبحثاً آخر ، هو « الميتافيزيقا » ، مهمته أن ينفذ من وراء هذه الكثرة الموضوعية إلى الكيان الأصلى الذى يتحكم فيها ، وهو « إرادة » العالم .

فإذا كانت ماهية الإنسان وماهية الكون الأصلية هي الإرادة ، فلا جدال فى أن الصورة التى سترسم

الأخلاق ، بإدراك الإنسان أن الموجودات كلها تكون وجوداً واحداً ، أى بالقضاء على فكرة الكثرة ، أو الفردية . ذلك لأن شعور كل شخص بفرديته هو مبعث الأنانية ، وبالتالي مصدر الشرور جميعاً ، إذ يتصادم الأفراد بعضهم مع البعض ، فتتجمل الرذائل الأخلاقية كلها ، من كراهية وحسد ورغبة في القضاء على الخصم ، عن هذا التصادم . غير أن هذه الكثرة ليست إلا خداعاً ، وحين ينكشف للإنسان هذا الخداع ، ويرفع عنه وهم الكثرة ، يصل إلى الخلاص الحقيقي ، إذ يدرك الوحدة الكامنة من وراء الكثرة الظاهرة ، ويسود العطف أو الشفقة ، وهو الشعور الذى يربط بين الأفراد بعد أن كانت الأنانية تفرق بينهم . وأفضل عقيدة دينية تمثلت فيها فكرة الوحدة هذه ، هى عقيدة الزهد عند الهنود : ففيها إمامة تامة للإرادة ، التى هى أساس الشر كله ، وفيها الخلاص الكامل من إرادة الحياة ، وذلك فى حالة « الرقانا » ، أى محو الفردية تماماً فى حالة من الوحدة الكاملة مع الوجود فى مجموعه .

تلك ، باختصار شديد هى الأقسام الأربعة الرئيسية التى ينقسم إليها كتاب شوبنهاور « العالم إرادةً وتمثلاً » . وفى القسم الأول يتناول العالم من حيث هو تمثلاً ، أى ظاهرة فى نظر الذات ، وفى القسم الثانى يتحدث عن العالم بوصفه إرادة ، ويناقش موضوع الإرادة من حيث هى مبدأ كل ، أو « شئ فى ذاته » ، من وراء كل مظهر . ولقد كان « شوبنهاور » فى هذين القسمين فيلسوفاً محترفاً إلى حد ما ، ومن هنا يمكن القول ، بوجه عام ، أن تأثيره الأكبر فى الفكر والأدب العالميين لم ينتج عنهما ، وإنما نتج عن القسمين الثالث والرابع ، اللذين عالج فيهما العالم من حيث هو إرادة وتمثلاً أيضاً ، ولكن من زاوية جديدة ، هى زاوية الذاتية . فهنا كان « شوبنهاور » ينطق لغة جديدة تتغلغل جذورها فى أعماق النفس البشرية ، وتفيض بالتقدير الكامل لموقف

وعلى أن ينسب إليه حقيقة موضوعية تعلو على تغيرات الزمان والمكان . وإذا كان مذهب شوبنهاور قد افتقر إلى مثل هذه الحقيقة الموضوعية ، فلا جدال فى أنه قد عوضها بحقيقة أخرى ذاتية نحس فيها بحرارة الشخصية الإنسانية التى خلقت هذه الحقيقة ، وبصدقها وإخلاصها الكامل .

ولكن هناك ، مع كل هذا الطابع التشاؤمى وكل هذه اللامعقولة التى يتسم بها العالم ، طريقاً إلى الخلاص . هذا الطريق له مرحلتان : مرحلة مؤقتة ، ومرحلة نهائية كاملة . والمرحلتان معا تتميزان بمحاولة قمع أصل الشر فى العالم ، وهو الإرادة .

أما المرحلة المؤقتة ، فهى مرحلة الفن . ففى الفن يمارس الإنسان نشاطاً خالصاً ، لا يؤثر فيه نزوع الإرادة أو طموحها ، ويتحرر من كل الأغراض والأهداف المميزة للإرادة . فأنت حين تمارس نشاطاً فنياً ، لا تفعل ذلك لأن لإرادتك هدفاً محدداً ترد بلوغه ، بل إن هذا النشاط خالص من كل غرض ، وما هو إلا تأمل لأنماط وصور خالصة . وهو يعلو على الصفات الجزئية فى الأشياء ، ويتأملها فى صورتها الكلية الخالصة : ففى العمارة نرى فاعلية القوة خالصة ، وفى الفنون التشكيلية نتمثل الشكل الإنسانى والحيوانى فى صفاته الحيوية الخالصة ، كما أن الشعر يكشف لنا عن طباع الإنسان ومشاعرة بوجه عام ، أما الموسيقى فهى أعلى الفنون جميعاً ، إذ أنها تكشف عن إرادة العالم ذاتها فى عالم الإيقاع والأنغام الذى تفتح آفاقه لنا : فهى فن الصورة الخالصة ، لا الصورة المكانية أو العينية الجزئية ، وهى لا تكشف لنا عن هذه العاطفة أو تلك ، وإنما عن العاطفة بما هى كذلك : فالعالم ، كما يقول « شوبنهاور » ، موسيقى متجسدة ، مثلاً أنه إرادة متجسدة .

وأما المرحلة النهائية للخلاص من قبضة الإرادة ، فهى مرحلة الأخلاق . ويتم الخلاص الكامل ، فى مجال

اعترفوا صراحة بفضل فلسفة شوبنهاور عليهم ، كما أن شوبنهاور كان هو الفيلسوف الأول ، والأهم ، الذى تأثر فاجنر بأفكاره ، وكان اكتشاف فلسفته بمثابة فاتحة عهد جديد فى تفكير فاجنر النظرى الذى تكون منه أساس بنائه الفنى . ويمكن القول ، بوجه عام ، إن ازدياد قوة الاتجاه الشخصى فى الفلسفة والفكر عامة ، خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، هو ظاهرة ترجع ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، إلى تأثير شوبنهاور .

الإنسان فى العالم ، وهنا ، لأول مرة ، نجد كتاباً ضخماً يعرض مذهباً فلسفياً كاملاً ، يحدثنا فصولاً طويلة عميقة عن العمارة والتصوير والشعر والموسيقى ، ويجعل لهذه الفنون دوراً أساسياً فى فلسفته . وهكذا نجد آراءه فى الإرادة من حيث هى مبدأ للعالم تعود إلى الظهور فى فلسفة نيتشه وبرجسون ووليام جيمس ، ولكن بصورة مختلفة فى كل حالة ؛ أما فى ميدان الأدب والفن فقد كان تأثيره أعمق ، إذ أن عدداً كبيراً من الأدباء ، وعلى رأسهم هاردي ، وتوماس مان ، قد

نصوص من كتاب «العالم إرادة وتمثلاً» لشوبنهاور

أولاً : العالم تمثلاً

ممكناً . وإذن فليس ثمت حقيقة أكثر يقيناً . . من هذه الحقيقة ، وأعنى بها أن كل شئ يوجد للمعرفة ، أى كل هذا العالم ، لا يكون موضوعاً إلا بالنسبة إلى ذات ولا إدراكاً إلا بالنسبة إلى مدرك ، أى بالاختصار ، لا بد أن يكون تمثلاً . . فكل شئ ينتمى أو يمكن أن ينتمى إلى العالم يرتبط حتماً بهذا الشرط : شرط التوقف على الذات ، ولا يوجد إلا من أجل الذات . فالعالم تمثلاً . (الكتاب الأول - القسم الأول) .

ثانياً : العالم إرادة

يشرح شوبنهاور طريقة الوصول إلى فكرة الإرادة من وراء العالم الظاهرى فيقول : « سيظل هناك دائماً (من وراء البحث فى العلة) باقى لا يرد ، ومحتوى للظواهر لا يمكن إرجاعه إلى صورته ، ولا يمكن تفسيره من خلال شئ آخر وفقاً لمبدأ السبب الكافى . إذ أن فى كل ما فى الطبيعة شيئاً لا يمكن وضع أساس له ، ولا تقديم تفسير له ، ولا البحث عن سبب آخر له . ذلك هو الطريقة الخاصة لفعل الشئ ، أى بعبارة أخرى طريقة وجوده ذاتها ، وجوهره أو ماهيته الحقيقية . »

« العالم تمثلى : تلك حقيقة تصح على كل كائن حى عارف ، وإن يكن الإنسان وحده هو الذى يستطيع أن يكون لديه وعى فكرى مجرد بها . ولو فعل ذلك . حقاً ، لأشرق عليه نور الفلسفة ، وعندئذ يصبح من الواضح المؤكد له أنه لا يعرف شمساً ولا أرضاً ، وإنما عيناً ترى شمساً ويداً تلمس أرضاً ، وأن العالم المحيط به ليس هناك إلا بوصفه تمثلاً ، أى بوصفه منسوباً إلى شئ آخر ، هو ذلك الذى يتمثل ، وهو أنا . ولو كان ثمت حقيقة يمكن التعبير عنها أولياً ، فهذه هى : إذ أن هذه الحقيقة تعبير عن صورة كل تجربة ممكنة يتسنى تصورهما ، وهى صورة أعم من كل الصور الأخرى ، أى من الزمان والمكان والعلة ، إذ أن هذه كلها تفترضها مقدماً . وعلى حين أن كلا من هذه الصور ، التى ذكرنا أنها أحوال خاصة لمبدأ السبب الكافى ، لا يصح إلا على فئة معينة من التمثلات ، فإن التقسيم إلى موضوع وذات هو الصورة المشتركة بين هذه الفئات جميعاً ، وهذه الصورة وحدها هى التى تتيح كل تمثلى . » وتجعله

فما يكون في الإنسان شخصيته غير القابلة لتفسير ، وما يفترض مقدماً في كل تفسير لأفعاله من خلال الدوافع ، إنما هو بالنسبة إلى كل جسم غير عضوى طبيعته الأساسية ، وطريقته في الفعل ، على حين أنه هو ذاته ، من جهة أخرى ، لا يتحدد بأى شىء خارجه ، وبالتالي لا يمكن تفسيره .

(الكتاب الثانى - القسم ٢٤) .

« إن الميكانيكا ، والطبيعة ، والكيمياء ، تلقننا القواعد والقوانين التى تسلك وفقاً لها قوى الصلابة والجاذبية والجمود والسيولة والتماسك والمرونة والحرارة والضوء والتجاذب الانتقائى والمغناطيسية والكهرباء ، وما إلى ذلك ، أى بعبارة أخرى القانون والقاعدة التى تلاحظ على هذه القوى فيما يتعلق بدخولها المكان والزمان فى كل حالة . ولكن مهما فعلنا ، فستظل القوى ذاتها كصفات غامضة : إذ أن الشىء فى ذاته هو الذى يكشف بظهوره عن هذه الظواهر . . . »

(نفس القسم السابق)

ثم يحدد شوبنهاور بعد ذلك ماهية ذلك « الشىء فى ذاته » ، أو القوة التى تكمن من وراء قوانين العلم وظواهره هذه ، بأنها هى الإرادة ، ويصف الإرادة بأنها : « هى القوة التى تثبت الثبات . وتوجه المغناطيس إلى القطب الشمالى . بل هى القوة التى توجد فى الجاذبية ذاتها ، والتى يظهر أثرها فى كل مادة بوضوح ، فتجذب الأحجار إلى الأرض والأرض إلى الشمس . كل هذه . . لا تختلف إلا فى ظاهرها ، أما طبيعتها الباطنة فواحدة . . فهى الماهية الباطنة ، والقلب ، بالنسبة إلى كل شىء جزئى ، وإلى الكل أيضاً . وهى تظهر فى كل قوة عمياء للطبيعة ، وكذلك فى سلوك الإنسان الإرادى ، والفرق الهائل بين الاثنين لا يتعلق إلا بدرجة ظهورها ، لا بطبيعتها الباطنة » .

(الكتاب الثانى - القسم ٢١) :

ويشرح شوبنهاور كيف أن تسمية هذا الشىء « رذاته » ، أو هذه القوة الباطنة ، باسم الإرادة ، إنما هى من قبيل تسمية الظاهرة العامة باسم واحد من أهم أمثلتها ، وهو الإرادة البشرية ، فيقول :

« لهذا سأطلق على الجنس اسم أهم أنواعه ، وهو النوع الذى تكون لدينا أوثق معرفة به ، ويؤدى إلى معرفة غير مباشرة بكل شىء آخر . أما من لم يستطع فهم اللفظ بالمعنى الواسع المطلوب ، فسيظل دائماً على خطأ : إذ لن يفهم من كلمة « الإرادة » إلا ذلك النوع الذى اقتصر اللفظ حتى الآن على الدلالة عليه ، أى الإرادة التى توجهها المعرفة بدقة حسب دوافع ، بل حسب دوافع مجردة ، وتسير بإرشاد ملكة العقل . هذا ، كما قلنا ، هو أوضح مظاهر الإرادة وأكثرها تميزاً . ولكن علينا الآن أن نفصل فى أذهاننا الطبيعة الباطنة لهذه الظاهرة ، والمعروفة لنا مباشرة ، وننقلها إلى كل الظواهر الأضعف والأقل تميزاً للماهية ذاتها ، وبهذا نحقق الامتداد المطلوب لتصوير الإرادة . . . ولقد كان تصور الإرادة حتى الآن يدرج تحت تصور القوة ، أما أنا فأفعل العكس ، وأرى أن كل قوة فى الطبيعة ينبغى أن تُتصور على أنها إرادة . ومن الواجب ألا نرى فى هذا مجرد اختلاف فى الألفاظ ، أو مسألة لا أهمية لها ، إذ أن لهذا الأمر - على عكس ذلك - أهمية قصوى . فمن وراء تصور القوة ، كما هى الحال فى كل تصور آخر ، تكمن معرفة العالم الموضوعى من خلال الإدراك الحسى ، أى بعبارة أخرى الظاهرة والمثل الذى يستمد منه التصور . فهذا اللفظ مستخلص بالتجريد من المجال الذى يسوده العلة والمعلول . أما تصور الإرادة فهو الوحيد ، من بين سائر التصورات الممكنة ، الذى لا يرجع أصله إلى الظاهرة ، ولا إلى مجرد تمثيل الإدراك ، بل يأتي من الباطن ، ويستمد من أقرب وعى مباشر لكل شخص . . . وإذن فنحن إذا أرجعنا تصور القوة إلى تصور الإرادة ، إنما نكون قد

أرجعنا شيئاً مجهولاً تماماً إلى شيء معروف لنا حق المعرفة ، بل إلى الشيء الوحيد الذى نعرفه معرفة مباشرة كاملة .

(الكتاب الثانى - القسم ٢٢) .

ثالثاً : ماهية الفن

عند تحديد شوبنهاور لماهية الفن ، يتساءل أولاً : « أى نوع من المعرفة ذلك الذى يتعلق بما هو مستمر فى وجوده خارج جميع العلاقات ومستقلاً عنها ، وبما هو وحده الأساسى فى العالم ، والمحتوى الحقيقى لظواهره ، وما لا يسرى عليه التغير ، وبالتالي ما يعرف بحقيقة لا يؤثر فيها الزمان ، أى الاختصار ، ذلك الذى يتعلق « بالمثل » التى هى الموضوعية المباشرة المطابقة للشيء فى ذاته وللإرادة ؟ إنه الفن ، نتاج العبقورية . وفى الفن تتكرر المثل الأزلية المدركة عن طريق التأمل الخالص ، أى ذلك العنصر الأساسى الباقى فى كل ظواهر العالم . وهو يكون نحتاً أو تصويراً أو شعراً أو موسيقى تبعاً للمادة التى تتكرر فيها هذه المثل . ومصدره الوحيد هو معرفة المثل ، وهدفه الوحيد هو نقل هذه المعرفة إلى الآخرين . وإنا لنجد أن العلم ، الذى يساير على الدوام تياراً قلماً غير مستقل ، هو تيار الأشكال الرباعية للأسباب أو الأسس والنتائج ، يكتشف طريقاً جديداً بعد كل غاية يبلغها ، ولا يمكنه أن يهتدى أبداً إلى هدف نهائى أو يصل إلى الرضاء التام ، تماماً كما لا يمكننا بالجرى أن نصل إلى النقطة التى تتلامس فيها السحب مع الأفق . أما الفن فهو على الدوام بالغ هدفه . ذلك لأنه يلتقط موضوع تأمله من مجرى التيار الذى يسير فيه العالم ، ويستبقه أمامه منعزلاً . وبذلك يصبح هذا الشيء الخاص ، الذى كان داخل ذلك التيار جزءاً متناهياً فى الصغر ، ممثلاً لكل فى نظر الفن ، ومعادلاً للكثرة اللامتناهية فى المكان والزمان . وهكذا يتوقف الفن أمام هذا الشيء الخاص ، ويوقف عجلة الزمان ،

وتختفى العلاقات بالنسبة إليه ، ولا يعود له من موضوع إلا ما هو أساسى ، أى « المثل » ، وبذلك يمكننا تعريف الفن على وجه الدقة بأنه طريقة النظر إلى الأمور على نحو مستقل عن مبدأ السبب الكافى ، وذلك مقابل طريقة النظر إليها على نحو يراعى فيه هذا المبدأ بدقة ، وهى طريقة العلم والتجربة .

(الكتاب الثالث - القسم ٣٦)

فاذا تساءل القارئ عن معنى طريقة النظر إلى الأمور على نحو مستقل عن مبدأ السبب الكافى هذه ، فان شوبنهاور يوضحها بأنها طريقة : « لا نعود (فيها) ننظر فى الأشياء إلى الأين والمتى و « لم » و « إلى أين » ، وإنما ننظر إلى « ما هى عليه » فقط . ولا ندع التفكير المجرد وتصورات العقل تستحوذ على ذهننا ، بل نكرس كل قوة العقل للإدراك ، ونستغرق فيه تماماً ، وندع وعينا بأسره يمتلئ بالتأمل الهادئ للشيء الطبيعى المائل بالفعل أمامه ، سواء أكان ذلك الشيء منظرأ طبيعياً ، أم شجرة ، أم صخرة أم جلموداً أم بناء أم أى شيء آخر . فهنا « نفقد » أنفسنا تماماً فى هذا الموضوع ، إذا شئنا أن نستخدم هذا التعبير المثقل بالمعاني ، أى أننا ، بعبارة أخرى ، ننسى فرديتنا وإرادتنا ، ولا نظل نوجد إلا بوصفنا ذاتاً خالصة ، ومرة صافية للشيء ، بحيث يبدو كأن الشيء يوجد وحده دون أن يدركه أحد ، فلا يعود فى وسعنا التمييز بين المدرك والمدرك ، وإنما يصبح الاثنان واحداً ، ما دام الوعي بأكمله يمتلئ ويشغل بصورة إدراكية واحدة . فاذا أصبح الموضوع مستقلاً إلى هذا الحد عن كل علاقة له بشيء خارج عنه ، وإذا أصبحت الذات مستقلة إلى هذا الحد عن كل علاقة لها بالإرادة ، فان ما يعرف عندئذ لا يعود هو الشيء الفردى بما هو كذلك ، وإنما هو « المثل » ، والصورة الأزلية ، والموضوعية المباشرة للإرادة فى هذه المرحلة . وبالمثل فان الشخص الذى يكون لديه إدراك كهذا ، لا يعود فى الوقت ذاته فرداً ، إذ أن

الفرد قد فقد ذاته في هذا الإدراك ، وإنما يصبح « ذاتاً عارفة » ، خالصة بلا إرادة ، وبلا ألم ، وبلا زمان .
(الكتاب الثالث - القسم ٣٤) .

وإذا كان شوبنهاور في النص السابق قد حدد ماهية الفن بوجه عام ، فإنه يجعل للفن الموسيقى مكانة خاصة ، ويوضح طبيعته في نصوص كثيرة من أهمها :

« . . . إن في إمكاننا أن ننظر إلى عالم الظواهر أو الطبيعة ، وإلى الموسيقى ، على أنهما تعبيران مختلفان عن شيء واحد . . فالموسيقى ، إذا ما نظر إليها على أنها تعبير عن العالم ، تغدو - بأكمل معاني الكلمة - لغة عالمية ترتبط بالتصورات الشاملة ، مثلما ترتبط هذه بالأشياء الجزئية . ومع ذلك فإن طابع الشمول فيها ليس ذلك الشمول الفارغ الناتج عن التجريد ، وإنما هو من نوع مختلف تماماً : فهو يقترن بتميز دقيق لا لبس فيه ولا غموض . والموسيقى في هذا أشبه بالأشكال الهندسية والأعداد ، التي هي صور كلية لجميع الموضوعات الممكنة للتجربة ، تنطبق على هذه الموضوعات جميعاً بطريقة أولية ، ولكنها مع ذلك ليست مجردة ، بل هي قابلة للإدراك الحسى ، وهي محددة بكل دقة . وهكذا فإن كل جهد تبذله الإرادة ، وكل سوراتها وتجلياتها ، وكل الحوادث التي تقع داخل الإنسان ذاته ، والتي تدرجها ملكته العاقلة ضمن تلك الفئة الواسعة السلبية ، فئة المشاعر ، يمكن أن يعبر عنها ذلك العدد اللامتناهية من الألحان الممكنة ، ولكن ذلك التعبير يكون له دائماً شمول الصورة الخالصة ، دون أية مادة ، ويكون دائماً متعلقاً بما يوجد في ذاته ، لا بالمظهر ، أى بأعمق أغوار النفس من غير الجسم . هذه العلاقة الوثيقة للموسيقى بالطبيعة الحقة للأشياء جميعاً تفسر لنا أيضاً حقيقة هامة ، هي أنه عندما تعزف موسيقى ملائمة لأى منظر أو فعل أو حادث أو بيئة ، فإنها تبدو وكأنها تكشف لنا عن أدق معانيه خفاء ، وتظهر وكأنها أفضل شرح وأدق تمييز له . وفضلاً عن ذلك ، فإنه يبدو للإنسان

الذى ترك سيمفونية تتغلغل في نفسه بلا قيود ، أنه قد رأى كل الحوادث الممكنة في الحياة وفي العالم تمر أمامه داخل ذاته . ومع ذلك ، فلو أمعن التفكير في الأمر لما وجد أى تشابه بين قطعة الموسيقى وبين الأشياء التي مرت بذهنه . ذلك لأن الموسيقى كما قلنا تختلف عن كل الفنون الأخرى في أنها لا تصور الظاهرة ، أو بتعبير أدق ، لا تصور موضوعية الإرادة المطابقة ، وإنما هي تصوير مباشر للإرادة ذاتها ، وبالتالي فهي تعبر عن الماهية الميتافيزيقية لكل ما يوجد في عالم الأشياء ، وعن الشيء في ذاته بالنسبة إلى كل ظاهرة . وهكذا يمكننا أن نسمى العالم موسيقى متجسدة مثلما يمكننا أن نسميه إرادة متجسدة .

(الكتاب الثالث - القسم ٥٢) .

رابعاً : الطريق إلى الخلاص

في مجموعة النصوص التي أدرجت تحت الفئة « ثالثاً » ، حدد شوبنهاور ماهية الفن ، وأوضح في الوقت ذاته طريقاً مؤقتاً إلى خلاص النفس من قيود الإرادة . وهو في النص الآتي يوضح الطريق النهائي لخلاص الإنسان ، وهو إمارة إرادة الحياة ، والتخلص من مبدأ الفردية في ذاته :

« لا يوجد إلا خطأ فطري واحد ، هو الفكرة القائلة إننا نوجد لنكون سعداء .! فأنحن إلا إرادة للحياة ، ونحن لا نفهم من السعادة إلا أنها الإرضاء المتعاقب لإرادتنا .

وطالما ظللنا واقعين في هذا الخطأ الفطري ، الذى يزداد رسوخاً فينا بفضل المعتقدات التفاضلية ، فإن العالم يبدو لنا حافلاً بالمتناقضات . ذلك لأننا نشعر حتماً في كل خطوة ، وفي كل الأشياء كبيرها وصغيرها ، بأن العالم والحياة لم ينظما أبداً بقصد ضمان حياة سعيدة لنا . . وفضلاً عن ذلك ، فإن كل يوم مر في حياتنا حتى الآن قد علمنا أنه حتى في الحالات التي تتحقق فيها أفراح

ولذات ، تكون هذه في ذاتها خداعة ، ولا تؤدي إلى النتائج التي تعدنا بها ، ولا ترضى قلوبنا ، فضلاً عن أن الحصول عليها يقترن على الأقل بالمرارة التي يبعثها ما يرتبط بها أو ما ينبثق عنها من الآلام والمنغصات . أما الآلام والأحزان فتثبت أنها حقيقية إلى أبعد حد ، وكثيراً ما تتجاوز كل ما نتوقعه . وهكذا فإن كل ما في الحياة قد رسم بحيث يؤدي بنا إلى الرجوع عن هذا الخطأ الفطري ، وإلى إقناعنا بأن القصد من وجودنا هو ألا نكون سعداء . . . أما من تخلص بطريقة ما من ذلك الخطأ الأولي الكامن فينا ، ومن ذلك التزييف الأول في وجودنا ، فسرعان ما يرى كل شيء في ضوء مخالف ، ويجد أن هذا العالم متفق مع إدراكه ، وإن لم يكن متفقاً مع رغباته : فلا تعود مظاهر البؤس ، مهما كان نوعها أو مقدارها ، تثير فيه دهشة ، وإن كانت تبعث فيه الألم ، إذ أنه قد أدرك أن الألم والشقاء هما ذاتهما اللذان يحققان الغاية الصحيحة للحياة ، ألا وهي انصراف الإرادة عنها . . .

والذي يحدث عادة هو أن القدر يمر على نحو حاسم بذهن الإنسان وهو في عنفوان رغباته وأمانيه ، وعندئذ تتحول حياته تحولاً أساسياً في اتجاه الألم ، وعن طريق هذا التحول يتحرر من الرغبة المنفعلة التي يكون كل وجود فردي مظهرًا لها ، ويصل إلى النقطة التي يغادر فيها الحياة ولم تبق لديه أية رغبة فيها وفي ملذاتها . بل إن الألم ، في الواقع ، هو عملية التطهير التي يصل

الإنسان بها وحدها إلى القداسة ، أي يرجع بها عن ذلك الطريق الضال ، طريق إرادة الحياة »
(المجلد الثاني الفصل ٤٩) :

وفي هذا النص الأخير يربط شوبهور بين مذهبه في الخلاص ، وبين أخلاق الزهد والعطف فيقول :
« إذا ما رفع « حجاب المايا »^(١) ، وأعني به « مبدأ الفردية » principium individuationis ، عن أعين المرء حتى لا يعود يميز على نحو أناني بين ذاته وأشخاص الآخرين ، وإنما يهتم بالأم غيره مثلما يهتم بالأمه هو ، وبذلك لا يكون خيراً ومحسناً إلى أقصى مدى فحسب ، بل يكون أيضاً على استعداد للتضحية بفرديته إذا ما كان في ذلك إنقاذ لعدة أفراد آخرين — فلا بد أن شخصاً كهذا . . . سينظر إلى آلام كل حي على أنها آلامه هو ، وبذلك يأخذ على عاتقه عذاب العالم أجمع . . . فكيف يتسنى له ، بمعرفته هذه للعالم ، أن يؤكد نفس هذه الحياة عن طريق أفعال إرادية دائمة ، وبذلك يزيد نفسه تقيداً بها ، ويغدو أشد تعلقاً بأهدافها ؟ . . . إن الإرادة تنصرف عندئذ عن الحياة ، وتفر من تلك اللذات التي ترى فيها تأكيداً للحياة . فهنا يبلغ الإنسان حالة العزوف الإرادي ، والاستسلام ، والهدوء الكامل ، والقهر التام للإرادة . . . ولما لم يكن الإنسان أصلاً إلا مظهرًا للإرادة ، فانه يكف عن توجيه إرادته إلى أي شيء ، ويحذر من تعلق إرادته بأي شيء ، ويحاول أن ينمي في نفسه عدم الاكتراث التام بالأشياء جميعاً » .
(الكتاب الرابع — القسم ٦٨) .

(١) أي القوة الكونية الخداعة التي تصور لنا الوهم حقيقة .

شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد

بسم

الاستاذ ابراهيم اليازجي

١ - ابن أبي الحديد^(١)

المعروف بهذه الكنية رجلان أخوان هما موفق الدين ثم عز الدين ، وثاني الرجلين هو المقصود بالترجمة . والمؤرخون الذين ترجموا لعز الدين يكادون يجمعون على أنه : أبو حامد عبد الحميد بن أبي الحسن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين بن أبي الحديد .

(١) الحوادث الجامعة لابن القوطي (٧٢٣ هـ) - مجمع الآداب و معجم الأسماء والألقاب لابن القوطي أيضاً - سير أعلام النبلاء للذهبي محمد بن أحمد بن عثمان (٧٤٨ هـ) (ج ١٣ ص ٣١٦) - عيون التواريخ لابن شاذكر فخر الدين محمد (٧٦٤ هـ) (وفيات ٦٥٦ هـ) - وفات الوفيات لابن شاذكر أيضاً (٣١٧: ١) - البداية والنهاية لابن كثير أبي الفدا اسماعيل بن عمر (٧٧٤ هـ) (١٣ : ١٩٨ - ١٩٩ مطبعة السعادة) - درة الأسلاك في دولة الأتراك لابن حبيب بدر الدين حسن (٧٧٩ هـ) (وفيات ٦٥٥ هـ) - عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان للعيني بدر الدين محمود بن أحمد (٨٥٥ هـ) (وفيات ٦٥٦ هـ) - نسة السحر في ذكر من تشيع وشعر للصنعاني يوسف بن يحيى (١١٢١ هـ) (٢٦٠ - ٢٦٢) - روضات الجنات لحمد باقر (١٢٨٧ هـ) (٤٠٦ - ٤٠٩) - شرح نهج البلاغة (١ : المقدمة ، ٢ : ٥٤٦ ، ٣٧١ ، ٣ : ١٩٦ - ١٩٨ ، ٤ : ٢٩ - ٣٠) - كشف الظنون - مجمع البحرين ومطلع النيرين للطريحي فخر الدين بن محمد (١٠٨٥ هـ) - مقامات النحاة في شرح أسماء الله الحسنى لنعمة الله الجزائري - الخميس في أحوال أنفس نفيس للديار بكري حسن بن محمد (٩٦٦ هـ) حوادث سنة ٦٥٦ هـ - معجم الدمايطي أبي محمد عبد المؤمن بن خلف (٧٠٥ هـ) .

يذكر هذا الذهبي وابن شاذكر وابن كثير والعيني والصنعاني ومحمد باقر ، غير أن ابن شاذكر بعد ما وافق الجماعة في كتابه « وفات الوفيات » يعود فيخالفهم في كتابه « عيون التواريخ » فيسقط الجلد الثاني « محمداً » فيقول : عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين . كما يحمّد ابن حبيب عند الجلد الأول لا يعدوه فيقول : عبد الحميد بن هبة الله بن محمد . ويزيد محمد باقر شيئاً ويسقط شيئاً فيقول : عز الدين بن عبد الحميد بن أبي الحسين بهاء الدين محمد . ثم يمتضي في النسب إلى آخره : وإلى جده الأعلى أبي الحديد عزى « عز الدين » ، كما عزى أخوه موفق الدين ، فيقال لكل منهما : ابن أبي الحديد ، وهم يعنون عز الدين أو موفق الدين .

وهذه الكتب التي ترجمت لهذا الأخ أو ذاك لم تذكر شيئاً عن هذا الجلد الأعلى الذي أضفى كنيته على عقبه البعيد وظل هذا العقب البعيد متمسكاً بها .

وإن انتهاء النسب إلى هذا الجلد لا يعدوه ، والاجتزاء بذكر كنيته لا اسمه تلك الكنية التي تشعر بشيء ، يكاد هذا وذاك يملكان أن هذا الجلد كان على شيء ، وأن هذا الشيء كان يتصل بالفتوة والبأس .

وفي المدائن - مدينة بينها وبين بغداد ستة فراسخ
- ولد عبد الحميد سنة ٥٨٦ هـ - ويزيد الصنعاني
فيجعل ميلاده مستهل ذي الحجة من تلك السنة - فنسب
إليها ولقب بالمدائني . على هذا جميع من أرخوا لابن
أبي الحديد عز الدين .

غير أن الصنعاني في « نسمة السحر » يقول :
الأنباري المولد ، وهو يعني أن بالأنبار - مدينة بينها
وبين بغداد عشرة فراسخ - لا بالمدائن كان مولد
عز الدين بن أبي الحديد .

ويكاد يكون لا خلاف بين الذين أرخوا لعز الدين
في أن وفاته كانت ببغداد ، وأنها كانت سنة ٦٥٦ هـ .
هذا إذا استثنينا حاجي خليفة في « كشف الظنون » فهو
يكرر مع تكرار كتب عز الدين أن وفاته كانت سنة
٦٥٥ هـ .

ولا يعرض الكثير منهم للشهر الذي مات فيه ، مثل
ابن كثير وابن شاكر والعيني وابن حبيب ، غير أن
الذهبي في كتابه « سير أعلام النبلاء » يجعل وفاته في
جماي الآخرة من تلك السنة فيقول : فأت الوزير ابن
العلقي ، فتوفي بعده الموفق بأربع ليال في نحو الخامس
من جماي الآخرة سنة ست وخمسين ومائة ، فرثاه
أخوه عز فقال :

أأبا المعالي هل سمعت تأوهي
فلقد عهدتك في الحياة سميعة
عيني بكتك ولو تطيق جوانحي
وجوارحي أجرت عليك نجيعة
أنفا غضبت على الزمان فلم تطع
جبالاً لأسباب الوفاء قطوعاً
ووفيت للمولى الوزير فلم تعش
من بعده شهراً ولا أسبوعاً
وبقيت بعد كما فلو كان الردى
يبدى لفارقنا الحياة جميعاً

فما عاش العز بعد أخيه إلا أربعة عشر يوماً .
ويكاد قول الذهبي لا يبعد كثيراً عن قول ابن
القوطي ، يقول ابن القوطي وهو يذكر أحداث سنة
٦٥٦ هـ : فتوفي الوزير مؤيد الدين محمد بن العلقي في
مستهل جماي الآخرة .

ثم يعود فيقول ، وهو يذكر المتوفين في تلك
السنة : توفي الوزير مؤيد الدين محمد بن العلقي في
جماي الآخرة ببغداد ، والقاضي موفق الدين أبو المعالي
القاسم بن أبي الحديد المدائني في جماي الآخرة ، فرثاه
أخوه عز الدين عبد الحميد بقوله - وذكر الأبيات -
فعاش عز الدين بعد أخيه أربعة عشر يوماً .

فابن القوطي والذهبي متفقان على أن وفاة العز
كانت في جماي الآخرة بعد وفاة الموفق بأربعة عشر
يوماً ، وقد عين ابن القوطي اليوم الذي توفي فيه ابن
العلقي وأنه توفي في مستهل جماي الآخرة ، كما قد
عين الذهبي اليوم الذي توفي فيه الموفق أخو العز ، وأنه
توفي في نحو الخامس من هذا الشهر ، أعني جماي
الآخرة . ونستطيع نحن في ضوء هذا التعيين وذاك أن
نعين اليوم الذي توفي فيه عز الدين ، ونرى أنه توفي في
نحو العشرين من جماي الآخرة .

غير أن ثمة ما يثير شكاً حول هذا الذي قدمناه ،
فالذهبي ينقل عن معجم شيخه الدمياطي فيقول : وفي
معجم شيخنا الدمياطي أن موت الموفق في رجب ، ولكنه
- أعني الذهبي - لا يترك هذا الرأي يمر دون أن يعقب
عليه فيقول : والأول أصح . وهو يعني ما ساقه وسقناه
نحن عنه من أن موت الموفق كان في الخامس من جماي
الآخرة .

وبعد الذهبي نجد صاحب كتاب « نسمة السحر »
يقول : « وذكر الديار بكري والذهبي أن الشيخ أبا
حامد المذكور توفي قبل دخول التتار ببغداد بنحو سبعة
عشر يوماً وسلمه الله من شرهم ، رحمه الله تعالى » .

والمعروف أن دخول التتار بغداد كان في الحرم من سنة ٦٥٦ هـ ، وأنهم قتلوا المستعصم . آخر الخلفاء العباسيين في صفر ، وأنهم أبقوا على وزيره ابن العلقمي . ثم لا خلاف بين المؤرخين على أن الموفق مات بعد ابن العلقمي . وبعد هذا فيكاد شعر عز الدين يرد على صاحب « نسمة السحر » ما ادعى . ففى هذا الشعر الذى رثى به عز الدين أخاه الموفق ذكر لابن العلقمي وأنه توفى قبل أخيه بقليل ، حيث يقول :

ووفيت للمولى الوزير فلم تعش

من بعده شهراً ولا أسبوعاً

وغير هذا فإن الديار بكرى فى كتابه « الخميس فى أحوال كل نفيس » (٢ : ٣٧٧) لم يذكر شيئاً عن وفاة أبى حامد وإنما قصر الحديث على وفاة ابن العلقمي وأنه مات مقتولاً قتله هولاءكو فى أوائل سنة سبع وخمسين وسبعمائة .

وهذا الذى قاله الديار بكرى قاله من قبله ابن شاكراً فى « الفوات » (٢ : ١٨٨) وهو يترجم لابن العلقمي ، وكذا ابن تغرى بردى (٨٧٤ هـ) فى كتابه « المنهل الصافى » .

فهذا أحد رجلين يذكر صاحب « نسمة السحر » أنه نقل عنهما ما نقل من أن وفاة أبى حامد كانت قبل دخول التتار بغداد . وهو الديار بكرى وهذا ما عنده .

أما ثانى الرجلين اللذين يذكر صاحب « نسمة السحر » أنه نقل عنهما . فهو الذهبي . وقد سقنا إليك ما قاله الذهبي فى كتابه سير أعلام النبلاء ، وثمة كتابان آخران للذهبي فى التاريخ هما : تاريخ الإسلام . ومخطوطته تفقد هذه الحقبة الزمنية . وثانى الكتاتين « العبر فى تاريخ من غير » . وبين يدي المجلد الأول منه طبعة الكويت وينتهى إلى حوادث سنة ٥٠٠ هـ . وما نظن الذهبي قال فى هاتين غير ما قاله فى كتابه الأول : سير أعلام النبلاء .

وبعد هذا فالقول بأن عز الدين مات قبل دخول التتار بغداد قول مردود ، ولكنه نقلنا إلى جديد ، وهو أن وفاة العز كانت فى سنة ٦٥٧ هـ ، إن كنا نميل إلى ذلك الترتيب فى الوفيات : سبق ابن العلقمي ، ثم ثنى الموفق ، ثم جاء فى إثرهما عز الدين .

غير أننا نرجح ما ساقه مؤرخان سابقان أقرب إلى عصر صاحب الترجمة وهما ابن القوطى « ٧٢٣ هـ » والذهبي « ٧٤٨ هـ » لا سيما أن هذا الأخير ساق شيئاً عن شيخه الدمياطى فى معجمه ثم أبطله ، مما يؤكد أنه مثبت مما يقول .

وما ندرى كم كانت أعوام ابن أبى الحديد بالدينور مسقط رأسه . ولكننا نكاد نعرف أنه لم يغادرها إلى بغداد قبل عام أحد عشر وسبعمائة . وهو العام الذى ألف فى شهوره القصائد السبع العلويات . وفى ذلك يقول ابن القوطى : نظمها فى صباه وهو بالمدائن فى شهور سنة إحدى عشرة وسبعمائة . وما ندرى هل بقى ابن أبى الحديد فى المدائن مدة أخرى أم تركها إلى بغداد دون أن يلبث . إن المراجع التى بين أيدينا لا تكاد تعطى شيئاً . ولكننا نجد ابن أبى الحديد نفسه فى مقدمته لكتابه « الفلك الدائر على المثل السائر » يقول : إن جماعة من أكابر الموصل قد حسن ظنهم فى هذا الكتاب جداً - يعنى : « المثل السائر » لابن الأثير الموصلى - وتعصبوا له حتى فضلوه على أكثر الكتب المصنفة فى هذا الفن وأوصلوا منه نسخاً معدودة إلى مدينة السلام ، بغداد ، وأشاعوه وتداوله كثير من أهلها ، فاعترضت عليه بهذا الكتاب وتقربت به إلى الخزانة الشريفة المقدسة النبوية الإمامية المستنصرية - وهو يعنى خلافة المستنصر الذى ولى الخلافة سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة ومات سنة أربعين وسبعمائة .

ولكن ابن أبى الحديد يزيدنا بياناً فى المقدمة بعد هذا فيقول : وهذا الكتاب وقع إلى فى غرة ذى الحجة من

سنة ثلاث وثلاثين وستمائة فتصفحته أولاً في ضمن الأشغال الديوانية التي أنا بصددتها .

إذن فلقد كان ابن أبي الحديد في بغداد في هذا العام ٦٣٣ هـ وكان عندها صاحب وظيفة في الديوان . وحديث ابن أبي الحديد قبل ، الذي يشير فيه إلى أنه بغى من تأليفه الكتاب التقرب إلى الخزانة الشريفة ، يكاد يشعرنا بأنه كان قريب عهد بالديوان الخلفي ، ولكنه لا يدلنا على أنه كان قريب عهد ببغداد ، فقد يكون بلغها قبل ذلك العام بأعوام .

والمقطوع به أن ابن أبي الحديد لم يرح المداين إلا بعد أن بلغ الخامسة والعشرين ، فأنت تعرف أن مولده كان سنة ٥٨٦ هـ ، وأنه نظم قصائده السبع بالمداين في شهور سنة إحدى عشرة وستمائة ، أي إن سنة كانت عندها تبلغ الخامسة والعشرين أو تزيد عنها شيئاً . وما ندري بعدها — كما حدثك — كم لبث ابن أبي الحديد بالمداين ، وهو على كل حال لم يترك المداين إلا بعد أن جاوز سن التحصيل .

ثم يقربنا ابن أبي الحديد شيئاً مما نريد فيقول في شرحه لنهج البلاغة (٤ : ٤١) : « وكنت كاتباً بديوان الخلافة — يعني خلافة المستنصر — والوزير حينئذ نصير الدين أبو الأزهر أحمد بن الناقد فوصل إلى حضرة الديوان في سنة اثنين وثلاثين وستمائة .

ونجد ابن القوطي في كتابه « الحوادث الجامعة » يذكر أن أبا الأزهر هذا وزير للمستنصر سنة تسع وعشرين وستمائة ، وأنه في شوال من سنة ٦٣٠ هـ كان فتح إربل ، وأن الشعراء حضروا إلى الديوان . ثم عد من الشعراء القاضي أبا المعالي القاسم بن أبي الحديد المدايني . وذكر له شعراً ، ثم أخاه عز الدين عبد الحميد الكاتب وذكر له شعراً .

وهذا يفيدنا أن عبد الحميد كان كاتباً في الديوان في ذلك العام — أعني ٦٣٠ هـ — وإلا ما أطلق عليه ابن القوطي لقب الكاتب .

ولكن ابن القوطي يعود فيقول ، وهو يودع أيام المستنصر : فلما استوزر نصير الدين بن الناقد تولى الأمور بنفسه ورتب بين يديه كاتباً : العدل ناصر الدين ابن رشيد الخزومي ، ثم بعده الجمال عبد الله بن جعفر ، ثم العدل أبا المعالي القاسم بن أبي الحديد المدايني إلى آخر أيامه ، أي إلى سنة ٦٤٢ هـ وهي السنة التي مات فيها . ولم يذكر عز الدين عبد الحميد بين كتاب الوزير نصير الدين بن الناقد . غير أن هذا لا يدفع ما صرح به عز الدين من أنه كان كاتباً للوزير نصير الدين ، ولي الكتابة مبكراً في سنة ٦٣٠ هـ كما قلنا ، والمرجح أنه بقي موصولاً بالديوان وبالوزير نصير الدين إلى أن توفي سنة ٦٤٢ هـ وحين خلف ابن العلقمي مؤيد الدين أبوطالب محمد بن أحمد في الوزارة نصير الدين وصل عز الدين ابن أبي الحديد حبله بحبله ورأيانه يهدي إليه كتابه « شرح نهج البلاغة » الذي كان عن تكليف من ابن العلقمي فيما يظهر ، إذ يقول ابن أبي الحديد في مقدمته : وهو يخاطب ابن العلقمي : « لما شرفت عبد دولته ، ورببت نعمته ، بالاهتمام بشرح نهج البلاغة » . وكان هذا التكليف في غرة رجب من سنة أربع وأربعين وستمائة ، أي بعد تولى ابن العلقمي الوزارة بنحو عام . وما نظن ابن أبي الحديد خرج عن الديوان الخلفي إلا مع خروج ابن العلقمي حين مات ، كما أشرت إلى ذلك من قبل . ولقد كان لابن أبي الحديد عز الدين شيوخ ذكر منهم صاحب « نسمة السحر » اثنين وهما : عبد الوهاب ابن سكيمة البغدادي ، وعمر بن عبد الله الدباس . وذكر الذهبي ثالثاً وهو عبد الله بن أبي المجد . وكذلك ذكر الذهبي له تلميذين هما : علي بن أنجب المعروف بابن الساعي (٦٧٤ هـ) صاحب الجامع المختصر في عنوان التاريخ وعيون السير . وقد ذكر ابن كثير وهو يترجم لابن أبي الحديد (١٣ : ١٩٩ - ٢٠٠) أن ابن الساعي هذا أورد له كثيراً من مدائحه وأشعاره الفائقة الرائقة . غير أن جل هذا الكتاب — أعني كتاب ابن الساعي

لا يزال إلى اليوم مفقوداً ولم يعثر منه إلا على قطعة صغيرة تضم حوادث عشرين سنة من سنة ٥٩٧ هـ - ٦٠٦ هـ ، وثاني التلميذين اللذين ذكرهما الذهبي هو الدمياطي أبو محمد عبد المؤمن بن خلف ، وكان شيخاً للذهبي ، وله معجم كان ابن أبي الحديد من بين من انتظمهم هذا المعجم ترجمة وتعريفاً .

ونستطيع أن نضم إلى شيوخ ابن أبي الحديد شيخاً آخر كان بمنزلة الأستاذ الروحي لابن أبي الحديد وهذا الشيخ الروحي هو ابن العلقمي الوزير ، فلقد كان على حظ من علم وأدب وكان له أثر فيمن حوله من أدباء وعلماء وشعراء إنعاشاً وإحياءاً بهياته ورأيه . وكان صاحب مكتبة كبيرة أنشأها في داره وكانت تضم نحواً من عشرة آلاف مجلد من نفائس الكتب كان يفيد منها المختلفون إليها لا شك . وفي ذلك يقول موفق الدين القاسم بن أبي الحديد ، أخو عز الدين :

رأيت الخزانة قد زينت يكتب لها المنظر الهائل
بها مجمع البحر لكنه من الجود ليس لها ساحل
ومنها المهذب من فضلكم ومغن ولكنه نائل
ومنها الوسيط بما ترتجى وفيها النهاية والكمال

وما نظن ابن أبي الحديد عز الدين إلا قد وصل
حبله بحبل ابن العلقمي منذ حل بغداد هو وأخوه ، وما نظن
عز الدين وموفق الدين إلا انتفعا بنجاه ابن العلقمي كما
انتفعا بعلمه منذ أن حلا بغداد ، فلقد كان ابن العلقمي
موصولاً بالديوان الخلفي قبل أن يكون وزيراً ، فقد
كانت إليه أستاذية الدار منذ ولي نصير الدين الوزارة
سنة ٦٢٩ هـ .

فقد رأينا الأخوين ابني أبي الحديد لا يتفكان
بهنئانه ويثنيان عليه مع المناسبات ، فحين أهدى الخليفة
إلى ابن العلقمي بغلة أنبرى موفق الدين أخو عز الدين
يقول :

هئت يا خير الملوك ببغلة من مالك متفضل متطول

جاء البشير بها إليك كأنما جبريل جاء محمداً بالدليل
(دلدل : بغلة الرسول صلى الله عليه وسلم) .

وحين ردت جيوش التتار عن بغداد سنة ٦٤٣ هـ
وكان الوزير ابن العلقمي قال عز الدين :

أبقى لنا الله الوزير وحاطه
بكتائب من نصره ومقانب
وأنا الذي يهواك حباً صادقاً
متقادماً ولرب حب كاذب
حباً ملأت به شعاب جوانحي
يفعا وها أنا ذو عذار شائب

وهذا البيت الثالث يدل على قدم صلة عز الدين
بابن العلقمي من قديم كما قلنا .

وقد مر بك طرف مما كتبه عز الدين في مقدمته
على شرح نهج البلاغة مشيراً إلى ابن العلقمي ، وثمة
شيء آخر كان أقوى من جاه ابن العلقمي وعونه وصل
بينه وبين عز الدين ، هو الرأي الذي دان به ابن العلقمي
ودان به معه عز الدين ، فقد كان ابن العلقمي شيعياً
رافضياً ، أي من الذين رفضوا زيد بن علي حين أبي
عليهم أن يبرأ من الشيخين . وكان عز الدين شيعياً أول
أمره . وفي ذلك يقول ابن كثير : وكان حظياً - يعني
عز الدين - عند الوزير ابن العلقمي لما بينهما من المناسبة
والمقاربة والمشابة في التشيع . وذكر هذا أيضاً العيني
في « عقد الجمان » .

وما خالف ابن أبي الحديد ولياً نعمته كثيراً حين
أصبح ابن أبي الحديد معتزلياً جاحظياً ، فمن المعتزلة من
يجعلون أفضل الأمة بعد نبيها أمير المؤمنين علي بن أبي
طالب ، ويقولون أن علياً كان على الصواب وأن من
حاربه فهو ضال .

والجاحظ الذي تنسب إليه الجاحظية من القائلين بأن
الإمامة لا يستحقها إلا الفاضل على كل حال ولا يجوز
أن تصرف إلى المفضول ما وجد الفاضل .

ويُفسر لك هذا أبيات عز الدين التي قالها في ابن
العلقمي ، حين فرغ من تصنيف الكتاب وأنفذه على يد
أخيه موفق الدين ، ولم يحمله هو إليه ، لا ندري لم ،
فبعث له ابن العلقمي بمائة دينار وخلعة سنية وفرس ،
فكتب عز الدين :

أيا رب العباد رفعت صنعي
وطلت بمنكبي وبللت ريشي
وزيغ الأشعري كشفت عني
فلم أسلك ثنيات الطريق
أحب الاعتزال وناصريه
ذوى الألباب والنظر الدقيق

فأهل العدل والتوحيد أهلي
نعم ففريقهم أبداً فريقي
وشرح النهج لم أدركه إلا
بعونك بعد مجاهدة وضيق

تمثل إذ بدأت به لعبني
هناك كذروة الطود السحيق
فتم بحسن عونك وهو أنأى
من العيوق أو بيض الأنوق

بآل العلقمي ورت زنادي
وقامت بين أهل الفضل سوق
فكم ثوب أنيق نلت منهم
ونلت بهم وكم طرف عتيق

فجز الدين هنا يصرح بما ناله من فضل وخير من
العلقمي وآله كان له أثره في توثيق ما بينه وبين ابن
العلقمي ، كما يشير إلى صلة وثقى هي الرأي الجامع
على حب علي وآله .

والأشعري الذي يذكره ابن أبي الحديد هو علي
ابن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن الأشعري (٣٢٤ هـ)
مؤسس مذهب الأشاعرة ، وكان من قبل ذلك معتزلياً
ثم خرج عليهم . وكتابه «إمامة الصديق» يثبتك بما كان

ينادي به من رهي يخالف رأى الشيعة والمعتزلة في إمامة
علي :

ويكاد ابن أبي الحديد في بيته « وزين الأشعري »
يعطينا الدليل على تلك التلمذة التي ادعيناها من قبل حين
ضممنا ابن العلقمي إلى شيوخ ابن أبي الحديد . وهكذا
لم يُبعد ابن أبي الحديد اعتزاله عن ابن العلقمي في تشيعه ،
فالمعتزلة والشيعة سواء في تفضيل « علي » كما لم تبعد
جاحظية ابن أبي الحديد به عن ابن العلقمي في رافضيته ،
إذ الرافضة كما علمت يرفضون زيد بن علي لأنه لم
يرفض الشيخين والجاحظية لا ترفضه ، ولكنهما -
أعني الرافضة والجاحظية - متفقان على علي (١) .

وهكذا كان عز الدين محباً لآل البيت . خرج بهذا
الحب من المدائن يعمر به قلبه ويلهج به لسانه وحسبك
قصائده السبع العلويات التي أتم نظمها سنة ٦١١ هـ ، ومما
يدل على غلوه في تشيعه قوله في الإمام علي :

من أجله خلق الزمان وضوئ
شهب كنسن وجن ليل أدرع
وإليه في يوم المعاد حسابنا
وهو الملاذ لنا غدا والمفرع
هذا اعتقادي قد كشفت غطاءه
سيضر معتقداً له أو ينفع

بهذا المعتقد خرج عز الدين من المدائن ، وحين لقي
ببغداد ابن العلقمي ورآه يدين بما دان به لف حيله
بحيلة يفيد من رأيه ويفيد من جاهه ويفيد من مكتبته .

وهذا الاعتزال الذي عرف لابن أبي الحديد قديم
قدم تشيعه ، صرح به في قصيدته العينية من القصائد السبع
العلويات التي نظمها سنة ٦١١ هـ قبل أن يصرح به في
أبياته التي وجهها إلى ابن العلقمي سنة تسع وأربعين
وسمائه ، وهي السنة التي فرغ فيها من تأليف كتابه
شرح نهج البلاغة ، فلقد قال في عيئته :

(١) الحور العين لشوان الحميري .

ورأيت دين الاعتزال وأنسى

أهوى لأجلك كل من يتشيع

ويكاد ابن أبي الحديد يشير في قصيدته تلك إلى أن هذا كان رأى بيته وبه يدين أهله ومن أجله عاشوا مجاهدين ، وذلك حين يقول :

ولقد علمت بأنه لا بد من

مهديكم وليومه أتوقع

تحمية من جند الإله كائب

كالم أقبل زائراً يتدفع

فيها لآل أبي الحديد صوارم

مشهورة ورماح خط شرع

ويقول عنه محمد باقر : كان موالياً لأهل بيت العصمة والطهارة وإن كان في زى أهل السنة والجماعة منصفاً غاية الإنصاف في المحاكمة بين الفريقين ومعتزلاً في ذلك المصاف بأن الحق يدور مع والد الحسين .

ويقول الطريحي : وابن أبي الحديد في الأصل معتزلي يستند إلى المعتزلة مدعياً أنهم يستندون إلى شيخهم أمير المؤمنين على في العدل والتوحيد .

ولقد كان ابن أبي الحديد ورعاً أشد الورع يكثر من مناجاته لربه ، وله في ذلك أشعار كثيرة منها :
يا مدهش الألباب والفظن ومجير النقالة اللسن
ومنها :

ناجيتيه ودعوته اكشف عن عشي

قلبي وعن بصرى وأنت النور

وارفع حجاباً قد سدلت ستوره

دونى وهل دون الحب ستور

ثم هو بعد ذلك كان عالماً متبحراً له مؤلفات إنفرد بذكر أكثرها ابن القوطى ، ونقل عنه محمد باقر وزاد ابن شاکر شيئاً وحاجى خليفه شيئاً آخر ، وها هي ذى كتبه مستقاة من تلك المصادر :

١- الاعتبار على كتاب الذريعة في أصول الشريعة

للمرتضى أبي القاسم على بن الحسين (٤٣٩ هـ) . ذكره ابن القوطى وذكر أنه في ثلاث مجلدات ونقله عنه هذا محمد باقر .

٢- انتقاد المستصفى للغزالي أبي حامد محمد بن

محمد (٥٠٥ هـ) . وكتابه المستصفى هذا في أصول الفقه عني به بعد الغزالي أكثر من واحد شرحاً وتعليقاً واختصاراً . وقد ذكر « الانتقاد » هذا ابن القوطى ، وتبعه محمد باقر . ولم يعرض له حاجى خليفه وهو يعرض « المستصفى » .

٣- الحواشى على كتاب المفصل ، في النحو

للزحشرى أبي القاسم محمود بن عمر (٥٣٨ هـ) . ذكره ابن القوطى وحده ولم يعرض له حاجى خليفه فيما عرض من شروح وتعليقات وتحشيات على كتاب المفصل ذلك .

٤- شرح المحصل للرازي . ذكره ابن القوطى

ونقله عنه محمد باقر ، وهو كما في كشف الظنون : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ) . والكتاب كما يشير عنوانه يشتمل على أحكام الأصول والقواعد . ذكر هذا الشرح ابن القوطى ونقل عنه محمد باقر . وذكره حاجى خليفه وقال : وعليه تعليقة لعز الدين عبد الحميد .

٥- شرح مشكلات الغرر لأبي الحسن محمد بن

على البصرى (٤٦٣ هـ) . ذكره ابن القوطى ونقله عنه محمد باقر . كما ذكره حاجى خليفه باسم « غرر الأدلة » ولم يشر إلى شرح مشكله .

٦- شرح الياقوت لابن نوبخت ، في الكلام .

ذكره ابن القوطى ونقل عنه محمد باقر .

٧- العبقري الحسان . ذكره ابن القوطى فقال :

وهو كتاب غريب الوضع قد اختار فيه قطعة وافرة

من الكلام والتواريخ والأشعار وأودعه شيئاً من إنشائه ومنظوماته . وقد نقل عنه محمد باقر .

٨ - الفلك الدائر على المثل السائر لابن الأثير . ذكره ابن القوطى وابن شاكر وابن حبيب ونقله عنهم محمد باقر . والكتاب اسمه : المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر ، لضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد ابن محمد بن عبد الكريم بن الأثير الجزرى (٦٣٧ هـ) وقد ذكر حاجى خليفه وهو يعرف بكتاب ابن الأثير كتاب عز الدين هذا فقال : وصنف عز الدين وهو عبد الحميد بن هبة الدين محمد المدائنى المعتزلى الشيعى أن لأبى الحديد كتاباً سماه الفلك الدائر على المثل السائر ثم ذكر شيئاً من أوله . وكتاب ابن أبى الحديد هذا مطبوع . وهو كتاب صغير . وقد سقنا شيئاً من مقدمته ، وأنه ألفه للمستنصر بدأ فيه فى ذى الحجة سنة ٦٣٣ هـ وفرغ منه فى خمسة عشرة يوماً .

٩ - القصائد السبع العلويات . ذكرها ابن القوطى وحده ، وقد طبعت ومعها القصيدة الأزرقية لمحمد كاظم . ١٠ - نظم فصيح ثعلب أبى العباس أحمد بن يحيى (٢٩١ هـ) . ذكره ابن شاكر وابن حبيب كما ذكره حاجى خليفه وهو يعرض فصيح ثعلب فقال : ونظمه القاضى شهاب الدين محمد بن أحمد الخوئى المتوفى سنة ٦٩٣ هـ وعز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائنى .

١١ - نقض المحصول فى علم الأصول . كذا ذكره ابن القوطى وكما ذكره ابن القوطى نقله محمد باقر . وذكره حاجى خليفه باسم : المحصول فى أصول الفقه لفخر الدين محمد بن عبد الله الرازى (٦٠٦ هـ) . ثم قال : وعلق عليه أحمد بن عثمان بن ضبيح الجوزجاني (٧٤٤ هـ) وكذا عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائنى المعتزلى .

١٢ - الوشاح الذهبى فى العلم الأئبى . ذكره ابن القوطى ونقله عنه محمد باقر .

١٣ - ديوان شعر . ذكره ابن شاكر .

١٤ - المستنصرات - جاءت فى مقدمة الطبعة الجديدة من شرح النهج . وفيها : كتبها برسم الخليفة المستنصر . ومنها نسخة بمكتبة النجف . ١٥ - زيادات النقيضين (زيادات التقصير) - جاء ذكره على لسان ابن أبى الحديد (انظر ص ١٣٧ من هذا المقال) . ولم يذكره مرجع من المراجع . ١٦ - وبعد هذه كلها : شرح نهج البلاغة . وهو ما سنتحدث عنه .

شرح نهج البلاغة

وهذا الكتاب يعد أجل عمل قام به عز الدين عبد الحميد . لم يسكت عنه واحد ممن أرخوا له ، هذا إذا استثنينا الذهبي فى كتابه «سير أعلام النبلاء» فإنه لم يعرض لمؤلفات ابن أبى الحديد من قرب أو من بعد ، وابن حبيب فى «درة الأسلاك» فإنه لم يذكر «غير الفلك الدائر» ، ثم هم حين ذكروا هذا المؤلف أفردوه بالإعجاب من بين كتبه الأخرى .

يقول ابن القوطى فى كتابه «معجز الآداب» : وقد احتوى هذا الشرح على ما لم يخفى عليه كتاب من جنسه . ويقول ابن يحيى فى كتابه «نسمة السحر» : جمع فيه العجائب ودل على فضله وغزارة مادته .

ويقول محمد باقر فى كتابه روضات الجنات : وحسب الدلالة على علو منزلته فى الدين وغلوه فى ولاية أمير المؤمنين شرحه الشريف الجامع لكل نفيسة وغريب الحاوى لكل نافحة ذات طيب من الأحاديث النادرة والأقاصيص الفاخرة والمعارف الحقانية والعوارف الإيمانية .

والكتاب مجزأ إلى عشرين جزءاً . ذكر ذلك ابن القوطى وابن شاكر فى كتابه القوافى وعبون التواريخ والعينى فى كتابه عقد الجمان ، وتبعهم حاجى خليفه فى كتابه كشف الظنون . غير أنهم جميعاً جعلوه عشرين مجلداً لا عشرين جزءاً ، على حين نجد المؤلف ابن أبى

الحديد يسمى التقسمة أجزاء لا مجلدات . فيقول :
انتهى الجزء الأول ، وحين يختم كتابه يقول : آخز الجزء
العشرين وبه تم الكتاب .

وتم مؤرخ متأخر وهو صاحب «نسمة السحر» يخرج
على هذا الإجماع فيقول : في نحو أربع مجلدات . وظاهر
أن ثمة صلة بين هذه التجزئة والتجزئة التي خرج بها
الكتاب مطبوعاً في مصر سنة ١٣٢٩ هـ ، على حين أن هذه
الطبعة المصرية جاءت لاحقة لطبعة حجر في فارس
كانت سنة ١٢٧١ هـ خرجت في مجلدين .

وقد ذكر ابن أبي الحديد في مقدمة كتابه (١ : ٢)
أنه لم يشرح هذا الكتاب - يعني : نهج البلاغة - قبله
فما يعلم غير واحد . هو سعيد بن هبة الله بن الحسن ،
المعروف بالقطب الراوندى (٥٧٣ هـ) .

ولكن الشيخ هبة الدين الشهر ستاني الحسيني يذكر
في كتابه « ما هو نهج البلاغة » نقلاً عن شيخه النورى
(١٣٢٠ هـ) شراحاً سبعة سبقوا ابن أبي الحديد وهم
كما ذكرهم :

١- أبو الحسن البيهقي على بن زيد بن محمد
(٥٦٥ هـ) .

٢- الإمام فخر الدين الرازى محمد بن عمر بن
الحسين (٦٠٦ هـ) ذكر له القفطى في كتابه تاريخ
الحكماء هذا الشرح وهو يترجم له وقال : إنه لم يتمه .

٣- القطب الراوندى . وقد سمي شرحه : منهاج
البراعة . في مجلدين .

٤- القاضى عبد الجبار .

٥- الحسن بن على بن أحمد الماهاياوى ، شيخ
الشيخ منتجب الدين صاحب الفهرست .

٦- أبو الحسين محمد بن الحسين بن الحسن
البيهقى الكيدى . واسم شرحه : الإصباح . فرغ من
تأليفه سنة ٥٧٦ هـ .

٧- شرح آخر قبل شرح الكيدى يسمى :
المعراج .

ولقد أحصى الشيخ النورى من شروح هذا
الكتاب ستاً وعشرين بما فيها شرح ابن أبي الحديد ،
وزاد عليه تلميذه هبة الدين تسعة عشر شرحاً ، منها
ما هو بالفارسية ، وهو شرح فتح الله بن شكر الله
الكاسانى . وقد سماه : تنبيه الغافلين وتذكرة العارفين .

والكتاب كما يملى عنوانه شرح لكتاب آخر هو
نهج البلاغة للشرىفى الرضى محمد بن الحسين (٤٠٦ هـ) .
لا للشرىفى المرتضى أخيه . كما يتوهم البعض . ولقد
وقع في هذا الخطأ جملة من الذين شغلوا بفهرسة الكتب
العربية منهم إدوارد فانديك في كتابه : اكتفاء القنوع .
وحاجى خليفه في كتابة كشف الظنون . فقد نسب هو
الآخر للشرىفى المرتضى مع شك في هذه النسبة ،
وأثبت بعض فهارس دور الكتب العامة هذا الخطأ ، منها
فهارس دار الكتب المصرية .

ومرد هذا الخطأ إلى أن الشرىفى الرضى كان
يلقب هو الآخر بالمرتضى ، احتفاظاً بلقب الجد إبراهيم
ابن موسى بن جعفر ، الذى كان يلقب بالمرتضى ،
وبقى الأخوان محمد وعلى يلقب كل منهما بالمرتضى
إلى أن أصبح محمد نقيباً على نقباء العلويين فلقبوه الرضى
ليتميز عن بقية آل المرتضى .

هذا والأسانيد متواترة على صحة نسبته إليه -
أعنى إلى الرضى محمد بن الحسين - كما أن نسخة
الكتاب التى كتبت بخطه لا تزال موجودة (١) .

ولقد جمع الرضى من كلام أمير المؤمنين على بن
أبي طالب فاستوعب مائتين واثنين وأربعين (٢٤٢)
خطبة ، وثمانية وسبعين كتاباً ، وثمانية وتسعين وأربعمئة
(٤٩٨) حكمة .

جمع الرضى ذلك كله عن مؤلفين سبقوه إلى هذا
الجمع ، جمعوا الكثير من هذه الخطب ، منهم :

(١) « ما هو نهج البلاغة » (ص ٨) .

١ - الكليني محمد بن يعقوب (٣٢٨هـ) في كتابيه :
الكافي والرسائل .

٢ - محمد بن بابويه القمي (٣٨١هـ) .

٣ - أحمد بن عبدربه (٣٢٧هـ) في كتابه : العقد
الفريد .

٤ - الآبي أبو سعيد منصور (٤٢٢هـ) في كتابه :
نثر الدرر .

وقد ذكر المسعودي (٣٤٦هـ) أن الخطب المنقولة
عن أمير المؤمنين على عليه السلام هي أربعمائة ونيف
وثمانون خطبة .

والطاعنون في نسبة هذه الخطب كلها أو بعضها
إلى الإمام على ، وعلى رأسهم الذهبي أبو عبدالله محمد بن
أحمد (٧٤٨هـ) حيث يقول في كتابه : «ميزان الاعتدال»
ومن طالع كتاب نهج البلاغة جزم بأنه مكذوب على
أمير المؤمنين على رضي الله تعالى عنه ، فإن فيه السب
الصريح للسيد : أبي بكر وعمر .

ويشير الذهبي بهذا - مع غيره من المتشككين في
نسبة الكتاب - إلى الخطبة الشقشقية التي تحدث فيها على
عن الخلافة وتولى أبي بكر لها ثم عمر وما فيها من صراحة
ألفت عن على حين كان يرى الحق في جانبه .

وهذه الخطبة رواها قبل الرضى جملة منهم :

١ - شيخ المعتزلة أبو القاسم البلخي (٣١٧هـ) .
وقد ذكره ابن أبي الحديد في شرحه للشقشقية .

٢ - أبو جعفر بن قبة (المائة الثالثة) وقد ذكره
ابن أبي الحديد كذلك في شرحه للشقشقية .

٣ - أحمد بن محمد البرقي (٢٧٤هـ) وقد أورد
هذه الخطبة في كتابه : علل الشرائع ، وهو مطبوع .

٤ - عبد العزيز بن يحيى الجلودي (القرن الثالث)
في كتابه : معاني الأخبار . وهو مطبوع .

٥ - أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان المفيد ،
وهو من شيوخ الرضى ، روى هذه الخطبة في كتابه :
الإرشاد ، وهو مطبوع .

٦ - الجبائي محمد بن عبد الوهاب (٣٠٣هـ) في
كتابة الفرقة الناجية وقد عرض ابن أبي الحديد لدفع
هذا الطعن في شرحه (ج ١٠ : ٥٤٦) بكلام طويل
نقتطع منه : كثير من أبواب الهوى يقولون : إن كثيراً
من نهج البلاغة كلام محدث صنعه قوم من فصحاء
الشيعة وربما عزوا بعضه إلى الرضى أبي الحسن وغيره .
وهؤلاء قوم أعمت العصبية أعينهم فضلوا عن النهج
الواضح .

والكلام في هذا كثير إن شئت عنه تفصيلاً فارجع
إلى كتاب «ما هو نهج البلاغة» لبنة الدين الشهرستاني ،
و «على» للأستاذ أحمد صفوت .

وهذا الشرح - شرع فيه ابن أبي الحديد بتوجيه
الوزير ابن العلقمي في غرة شهر رجب من سنة أربع
وأربعين وستمائة (٦٤٤هـ) وفرغ منه في سلخ شهر
صفر من سنة تسع وأربعين وستمائة (٦٤٩هـ) ، أي إنه
أتمه في نحو من خمس سنين وهي مقدار مدة خلافة أمير
المؤمنين عليه السلام ، كما يقول ابن أبي الحديد .

وظاهر أن ابن أبي الحديد كان مشغولاً بنهج البلاغة
صغيراً وأنه كانت له حوله محاولات ضئيلة لا تعدو
ذكر الغريب ، يدل على ذلك قوله في مقدمته : وشرع
فيه - وهو يعنى نفسه - بآدى الرأى شروع مختصر ،
وعلى ذكر الغريب والمعنى مقتصر .

غير أنه رأى هذا لا يجزئ ولا يتفق ، وذاك التكليف
تكليف ابن العلقمي ، فعدل عنه إلى غيره مما فيه إطالة
وبيان ، وهو يشير إلى ذلك في مقدمته حين يقول :

فراى أن هذه النغبة - الجرعة - لا تشفى أواما ،
ولا تزيد الحائم إلا حياما ، فتنكب ذلك المسلك ،
ورفض ذلك النهج وبسط القول في شرحه بسطاً ،

اشتمل على : الغريب ، والمعاني ، وعلم البيان ، وما عساه يشتهه ويشكل من الإعراب والتصريف ، وأورد في كل موضع ما يطابقه من النظائر والأشياء ثراً ونظماً ، وذكر ما يتضمنه من السير والوقائع والأحداث فصلاً فصلاً ، وأشار إلى ما ينطوي عليه من دقائق علم التوحيد والعدل إشارة خفيفة ، ولوح إلى ما يستدعي الشرح ذكره من الأنساب والأمثال والنكت تلويحات لطيفة ، ورصعه من المواعظ الزهدية والزواجر الدينية والحكم النفسية والآداب الخلقية المناسبة لفقره والمشكلة لدرره والمنظمة مع معانيه في سمط . وأوضح ما يوميء إليه من المسائل الفقهية ، وكشف عن مقاصده عليه السلام في لفظة يرسلها ومعضلة يكئى عنها وغامضة يعرض عنها .

كل هذا ضمنه ابن أبي الحديد شرحه معقباً في مواضع منه على القطب الراوندى سعيد بن هبة الله بن الحسن في شرحه ، وهو الشرح الذى يقول ابن أبي الحديد : إنه لم يسبق إلا به ، وذلك حين يقول في مقدمته : وقد تعرضت في هذا الشرح لمناقضته في مواضع يسيرة اقتضت الحال ذكرها ، وأعرضت عن كثير مما قاله لم أر في ذكره ونقضه كثير فائدة .

وابن أبي الحديد قبل أن يأخذ في الشرح مهد بذكر :

١ - أقوال أصحابه في الإمامة والتفضيل والبغاة والحوارج .

٢ - نسب أمير المؤمنين عليه السلام ولمع يسيرة من فضائله .

٣ - نسب الرضى أبى الحسن محمد بن الحسين وبعض خصائصه ومناقبه .

٤ - شرح خطبه نهج البلاغة التى هى من كلام الرضى .

ثم أخذ في شرح كلام أمير المؤمنين على عليه السلام في ضوء هذا النهج الذى رسمه يجمع تلك المعاني كلها

التي أشار إليها لا يفوته شيء ، مجزئاً النص فقراً ، ثم يعقب على الفقر بشرحه مشيراً إلى النص بكلمة « الأصل » وإلى كلامه على النص بكلمة « الشرح » وفي ذلك يقول :

ونجعل ترجمة الفصل الذى نروم شرحه (الأصل) ، فإذا أنهيناها قلنا (الشرح) فذكرنا ما عندنا فيه .

وحسبك بعد ذلك هذا النموذج من عمل ابن أبي الحديد لتتعرف مدى جهده . ومدى إفاضة ، فهو حين يشرح خطبة للإمام على يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض وخلق آدم لا تعدو كلمات هذه الخطبة تسعمائة كلمة بشرحها ابن أبي الحديد في نحو من أربعين صفحة لا تقل كلمات كل صفحة عن سبعمائة كلمة ، وإذا هو يسوق الحديث عن :

١ - معنى الحمد والمدح والشكر .
٢ - رؤية الباري تعالى في الآخرة والرد على الأشاعرة .

٣ - كمال معرفة الباري والتصديق به .
٤ - خلق السموات والأرض وبيان ما قيل في ترتيب خلقها .

٥ - تعريف الملائكة وأنسابهم .
٦ - رؤساء الملائكة عند أهل الملة والفلاسفة وصفة خلق آدم .

٧ - خلق آدم عليه السلام وسجود الملائكة إلا إبليس
٨ - اختلاف المسلمين واليهود والنصارى والهنود والمجوس في ابتداء خلق البشر .

٩ - بطلان تصويب إبليس والاختلاف في خلق الجنة والنار .

١٠ - تفضيل الملائكة على البشر وأن إبليس من الملائكة أم لا .

١١ - الميثاق المأخوذ من الأنبياء .

١٢ - بيان اختلاف الناس وخصوصاً العرب في الملل والنحل .

١٣ - بيان ما اشتمل عليه القرآن من الحلال والحرام والخاص والعام .

١٤ - فضل الكعبة وزائريها .

فيقول :

« الأصل » :

فإن خطبة له عليه السلام يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض وخلق آدم :

« الحمد لله الذي لا يبلغ مدحه القائلون ، ولا يحصى نعماءه العادون ، ولا يؤدي حقه المجتهدون ، الذي لا يدركه بعد الهمم ، ولا يناله غوص الفطن ، الذي ليس لصفته حد محدود ، ولا نعت موجود ، ولا وقت معدود ، ولا أجل ممدود ، فطر الخلائق بقدرته ، ونشر الرياح برحمته . ووتد بالصخور ميدان أرضه . »

« الشرح » :

الذي عليه أكثر الأدباء والمتكلمين أن الحمد والمدح أخوان ، لا فرق بينهما . تقول : حمدت زيدا على إنعامه ، ومدحته على إنعامه ، وحمدته على شجاعته ومدحته على شجاعته ، فهما سواء يدخلان فيما كان من فعل الإنسان ، وفيما ليس من فعله ، كما ذكرناه من المثالين . فأما الشكر فأخص من المدح . لأنه لا يكون إلا على النعمة خاصة ، ولا يكون إلا صادراً من منعم ، فلا يجوز أن يقال : شكر زيد عمراً لنعمة أنعمها عمرو على إنسان غير زيد .

إن قيل : الاستعمال خلاف ذلك ، لأنهم يقولون : حضرنا عند فلان فوجدناه يشكر الأمير على معروفه عند زيد . قيل : ذلك إنما يصح إذا كان إنعام الأمير على زيد أوجب سرور فلان ، فيكون شكر إنعام الأمير على زيد شكراً على السرور الداخل على قلبه بالإنعام على زيد ، وتكون لفظة « زيد » التي استعيرت ظاهراً لاستناد الشكر إلى مسماها كناية لا حقيقة ، ويكون ذلك الشكر شكراً باعتبار السرور المذكور ومدحا

باعتبار آخر ، وهو المنادة على ذلك الجميل والثناء الواقع بجنسه .

ثم إن هؤلاء المتكلمين الذين حكينا قولهم يزعمون أن الحمد والمدح والشكر لا يكون إلا باللسان مع انطواء القلب على الثناء والتعظيم ، فإن استعمل شيء من ذلك في الأفعال بالجوارح كان مجازاً . وبقي الحديث عن اشتراطهم مطابقة القلب للسان ، فإن الاستعمال لا يساعدهم ، لأن أهل الاصطلاح يقولون لمن مدح غيره وشكره رياء ومسمعة : إنه قد مدحه وشكره ، وإن كان منافقاً عندهم . ونظير هذا الموضع الإيمان ، فإن أكثر المتكلمين لا يطلقونه على مجرد النطق اللساني ، بل يشترطون فيه الاعتقاد القلبي ، فيما أن يقصروا به عليه ، كما هو مذهب الأشعرية والإمامية ، أو تؤخذ معه أمور أخرى ، وهي فعل الواجب وتجنب القبيح ، كما هو مذهب المعتزلة ، ولا يخالف جمهور المتكلمين في هذه المسألة إلا الكرامية ، فإن المناقق عندهم يسمى مؤمناً ، ونظروا إلى مجرد الظاهر ، فجعلوا النطق اللساني وحده إثماً .

والمدحة : هيئة المدح ، كالركبة في هيئة الركوب ، والجلسة ، في هيئة الجلوس . والمعنى مطروق جد . ومنه في الكتاب العزيز كثير ، كقوله تعالى « وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها » . وفي الأثر النبوي : لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك .

وقال الكتاب من ذلك ما يطول ذكره . فمن جيد قول بعضهم : الحمد لله على نعمه التي منها إقدارنا على الاجتهاد في حمدها ، وإن عجزنا عن إحصائها وعدّها

وقالت الحسناء بنت عمرو بن الشريد :

فما بلغت كف امرئ متناول

بها المحد إلا والذي نلت أطول

ولا صير المثنون في القول مدحة

وإن أطنبوا إلا وما فيك أفضل

ومن مستحسن ما وقفت عليه من تعظيم الباري عز وجل بلفظ « الحمد » قول بعض الفضلاء في خطبة أرجوزة علمية :

الحمد لله بقدر الله
لا قدر وسع العبد ذى التناهي
والحمد لله الذى برهانه
أن ليس شأن ليس فيه شأنه
والحمد لله الذى من ينكره
فلما ينكر من يصوره

وأما قوله « الذى لا يدركه » فيريد أن هم النظائر وأصحاب الفكر ، وإن علت وبعدت ، فلما لا تدركه تعالى ولا تحيط به . وهذا حق ، لأن كل متصور فلا بد أن يكون محسوساً أو متخيلاً أو موجوداً من فطرة النفس . والاستقراء يشهد بذلك . مثال المحسوس السواد والحموضة ، مثال المتخيل إنسان يطير أو بحر من دم . مثال الموجود من فطرة النفس تصور الألم واللذة . ولما كان الباري سبحانه خارجاً عن هذا أجمع لم يكن متصوراً .

فأما قوله « الذى ليس لصفته حد محدود » فإنه يعنى بصفته ها هنا كنهه وحقيقته . يقول : ليس لكنه حد فيعرف بذلك الحمد ، قياساً على الأشياء المحدودة لأنه ليس بمركب ، وكل محدود مركب .

ثم قال « ولا نعت موجود » أى ولا يدرك بالرسم كما تدرك الأشياء برسومها ، وهو أن تعرف بلازم من لوازمها ، وصفة من صفاتها .

ثم قال : « ولا وقت معدود ، ولا أجل ممدود » فيه إشارة إلى الرد على من قال : إنا نعلم كنهه الباري سبحانه لا في هذه الدنيا بل في الآخرة . فإن القائلين برويته في الآخرة يقولون : إنما نعرف كنهه . فهو عليه السلام رد قولهم وقال : إنه لا وقت أبداً على الإطلاق تعرف فيه حقيقته وكنهه لا الآن ولا بعد الآن ، وهو

الحق ، لأننا لو رأيناه في الآخرة وعرفنا كنهه لتشخص تشخصاً يمنع من حمله على كثيرين ، ولا يتصور أن يتشخص هذا الشخص إلا ما يشار إلى جهته ولا جهة له سبحانه . وقد شرحت هذا الموضع في كتابي المعروف بزيادات التقيضين . وبينت أن الرؤية المزهة عن الكيفية التي يزعمها أصحاب الأشعرى لا بد فيها من إثبات الجهة ، وأنها لا تجري مجرى العلم ، لأن العلم لا يشخص المعلوم ، والرؤية تشخص المرئى ، والتشخيص لا يمكن إلا مع كون المتشخص ذا جهة .

واعلم أن نفى الإحاطة مذكور في الكتاب العزيز في مواضع ، منها قوله تعالى (ولا يحيطون به علماً) ومنها قوله (ينقلب إليك البصر خاشعاً وهو حسير) .

وقال بعض الصحابة : العجز عن درك الإدراك إدراك . وقد غلا محمد بن هانيء المغربي فقال في ممدوحه المعز أبي تميم معد بن المنصور العلوى :

أبعتة فكري حتى إذا بلغت
غاياتها بين تصويب وتصعيد

رأيت موضع برهان يلوح وما
رأيت موضع تكليف وتحديد

وهذا مدح يليق بالخالق تعالى ولا يليق بالخلق . فأما قوله « فطر الخلائق . . » ، إلى آخر الفصل ، فهو تقسيم مشتق من الكتاب العزيز بقوله « فطر الخلائق بقدرته » من قوله تعالى (قال رب السموات والأرض وما بينهما) . وقوله « ونشر الرياح برحمته » من قوله (يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته) .

وقوله « ووتد بالصخور ميدان أرضه » من قوله (والجبال أوتاداً) . والميدان : التحرك والتموج .

وبعد هذا الذى أورده ابن أبي الحديد يفسح لرأى المتكلمين فوق إفساحه لرأى اللغويين ، ثم يكمل هذا وذلك بسوق أمثلة من الأدب نثراً وشعراً ، تراه يعرض

لما قاله الراوندى ليناقضه . كما أشار إلى ذلك في مقدمته ،
وها نحن نعرض ما قاله من ذلك لتكتمل الصورة :
يقول :

فأما القطب الراوندى رحمه الله فإنه قال : إنه
عليه السلام أخبر عن نفسه بأول هذا الفصل أنه يحمد
الله . وذلك من ظاهر كلامه . ثم أمر غيره ، من
فحوى كلامه أن يحمد الله . وأخبر عليه السلام أنه
ثابت على ذلك مدة حياته ، وأنه يجب على المكلفين
ثبوتهم عليه ما بقوا . ولو قال أحمد الله ، لم يعلم منه
جميع ذلك . ثم قال : والحمد أعم من الشكر . والله
أخص من الإله . قال : فأما قوله : الذى لا يبلغ مدحته
القائلون . فانه أظهر العجز عن القيام بواجب مدائحه
فكيف بمحامده . والمعنى أن الحمد كل الحمد ثابت
للمعبود الذى حققت العبادة له فى الأزل واستحقها
حين خلق الخلق : وأنعم بأصول النعم التى يستحق بها
العبادة .

ولقائل أن يقول : إنه ليس فى فحوى كلامه أنه
أمر لغيره أن يحمد الله . وليس يفهم من قوله بعض
رعية الملك لغيره منهم : العظمة والجلال لهذا الملك ،
أنه قد أمرهم بتعظيمه وإجلاله . ولا أيضاً فى الكلام
ما يدل على أنه ثابت على ذلك مدة حياته ، وأنه يجب
على المكلفين ثبوتهم عليه ما بقوا .

وبعد هذا العرض لقول الراوندى يأخذ ابن أبى
الحديد فى الرد على الراوندى فيقول : ولا أعلم كيف
قد وقع ذلك للراوندى ، فإنه زعم أن العقل يقتضى
ذلك فحق ، ولكنه ليس مستفاداً من الكلام ، وهو أنه
قال : إن ذلك موجود فى الكلام .

فأما قوله : لو كان قال : أحمد الله لم يعلم معه
جميع ذلك ، فإنه لا فرق فى انتفاء دلالة « أحمد الله »
على ذلك ، ودلاله « الحمد لله » ، وهما سواء فى أنهما
لا يدلان على شيء من أحوال غير القائل ، فضلاً عن
دلالتهما على ثبوت ذلك ودوامه فى حق غير القائل^١ .

وأما قوله : الله أخص من الإله ، فإن أراد فى
أصل اللغة ، فلا فرق ، بل الله هو الإله ، وفخم بعد
حذف الهمزة . هذا قول كافة البصريين . وإن أراد
أن أهل الجاهلية كانوا يطلقون على الأصنام لفظة
الآلهة ولا يسمونها الله فحق . وذلك عائد إلى عرفهم
واصطلاحهم لا إلى أصل اللغة والاشتقاق ، ألا ترى أن
الدابة فى العرف لا تطلق على القملة وإن كانت فى أصل
اللغة دابة .

فأما قوله : قد أظهر العجز عن القيام بواجب
مدائحه فكيف بمحامده . فكلام يقتضى أن المدح غير
الحمد . ونحن لا نعرف فرقاً بينهما . وأيضاً فإن الكلام
لا يقتضى العجز عن القيام بالواجب لا من المادح ولا
من المحامد ولا فيه تعرض لذكر الوجوب وإنما نفى أن
يبلغ القائلون مدحته . لم يقل غير ذلك .

وأما قوله : الذى حققت العبادة له فى الأزل
واستحقها حين خلق الخلق وأنعم بأصول النعم فكلام
ظاهره متناقض . لأنه إذا كان إنما استحقها حين خلق
الخلق . فكيف يقال : إنه استحقها فى الأزل . وهل
يكون فى الأزل مخلوق يستحق عليه العبادة .

واعلم أن المتكلمين لا يطلقون على البارئ سبحانه
أنه معبود فى الأزل أو مستحق للعبادة فى الأزل إلا
بالقوة لا بالفعل ، لأنه ليس فى الأزل مكلف يعبد
تعالى ولا أنعم على أحد فى الأزل بنعمة يستحق بها العبادة
حتى إنهم قالوا فى الأثر الوارد : يا قديم الإحسان : إن
معناه أن إحسانه متقدم العهد لا أنه قديم حقيقة . كما جاء
فى الكتاب العزيز (حتى عاد كالعرجون القديم) أى
الذى قد توالى عليه الأزمنة المتطاولة .

* * *

وعلى هذا النحو يمضى ابن أبى الحديد يعرض
شرح الراوندى جزءاً جزءاً ، وينقض هذا الشرح جزءاً
جزءاً . وهذه المناقضة لا شك تثير حول الأصل نقضاً

يتولاها بالجللاء والوضوح، فهي على هذا جزء مكمل لشرح ابن أبي الحديد .

وهذا الاستطراد الذى تراه هنا حول آراء نقدية أو آراء للمتكلمين ترى مثله حول الوقائع والأيام والرجال . فحين يعرض ابن أبي الحديد لشرح كلمة من كلام على بن أبي طالب لابنه محمد بن الحنفية لما أعطاه الراية يوم الجمل . يتكلم عن يوم الجمل، كما يترجم لمحمد بن الحنفية ترجمة طويلة، كما يستطرد فيذكر شيئاً عن يزيد بن المهلب لأنه خطب أصحابه يوم واسط فاقبس كلمة من كلام على لابنه محمد بن الحنفية .

* * *

والكتاب بهذا كله يعد موسوعة جامعة لشتى المعارف اللغوية والأدبية والكلامية والتاريخية والأيام وسير الرجال .

وبعد فإن محمد باقر يتناسى في كتابه «روضات الجنات» جميع الشروح التى عرضت لشرح النهج ويقصر حديثه على اثنين منها ، يوازن بينهما وبين شرح ابن أبي الحديد ناقلاً عن شيخ من شيوخه ، فيقول :

شرح ابن أبي الحديد على مذاق المتكلمين مع ضغث من التصوف وضغث من الحكمة .

وشرح الميثم - وهو يعنى كمال الدين ميثم بن على

ابن ميثم البحراني ٦٧٩ هـ . وهو مطبوع - على مذاق الحكماء وأهل العرفان .

وشرح الميرزا علاء الدين الحسيني الأصفهاني الملقب بكليستانه - واسم شرحه : بهجة الحقائق ، وهو مختصر - على مذاق الإخباريين . ثم قال : ابن أبي الحديد متكلم كتب على طرز الكلام وابن ميثم حكيم كتب على قانون الحكمة وكثيراً ما يسلط يد التأويل على الظواهر فيما مجال لا للتأويل فيه، وابن أبي الحديد مع تسننه قد يتوهم من شرحه تشييعه وابن الميثم بالعكس .

* * *

وشرح ابن أبي الحديد كما قلت لك طبعت طبعته الأولى طبع حجر في فارس سنة ١٢٧١ هـ في مجلدين وطبع طبعته الثانية في مصر بمطبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٢٩ هـ في أربعة مجلدات يضم كل مجلد منها خمسة أجزاء من تجزئة المؤلف . وقد شرعت دار إحياء الكتب العربية في طبعه طبعة ثالثة أخذت فيها منذ سنة ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م على تجزئة جديدة صغيرة لا ندرى كم ستستوعب من أجزاء .

ولشرح ابن أبي الحديد هذا مختصر اختصره الفقيه الجامع المولى سلطان محمود ابن غلام الطبسى . ذكر ذلك النورى شيخ هبة الدين فى مستدركه على الرسائل (ص ٨٠٥) .



الشعر الشرقي لعزرا باوند

بمقام
الدكتور نظمي لوقا

الأستاذ بكلية المعلمين

سيرة تحليلية

عين محاضراً للغة الفرنسية واللغة الإسبانية في كلية «وېش» بكر فوردفيل ، ولم تكن تعد في ذلك الحين من معاهد التعليم العالي ذات الشأن .

ومنذ هذه البداية لحياته العملية ظهرت سجاياه الدون كيخوته . فالمعهد الذي يعمل فيه والبلد الذي يقيم به كلاهما منزمت إلى أقصى حدود التزمت . ولكن عزرا كان يؤمن بحرية فنان عصر النهضة فتجاهل الواقع وعاش حياة بوهيمية طليقة من جميع القيود والشكليات . لأن الظاهر عنده لا يستحق الاحترام ، والاحترام والرعاية كلاهما للباطن وحده ، فأحفظ ذلك عليه من ييدهم الأمر في المعهد والمدينة ، وأفزعه أن يروا معلم بناتهم وبنينهم صورة مجسمة لفنان الحى اللاتيني في باريس ببوهيميته وتحديه للعرف المستقر والتقاليد الموروثة .

ولم يكفه هذا ، فتخير موضوعاً مثيراً لمعركة حاسمة بينه وبين طواحين الهواء ! فقد مرت بالمدينة بعد التحاقه بالعمل بشهور قليلة فرقة تمثيلية من تلك الفرق الجواله . وأصيبت إحدى فتيات الكوراس بمرض أقعدها عن مواصلة الرحلة ، فتخلت عنها الفرقة وتركها بغير مال وبغير مورد ، فعطف عليها عزرا باوند عطفاً بريئاً وأواها إلى بيته ، فكان ذلك إيذاناً بقيام الصيحة

ما أكثر أوجه الشبه بين عزرا باوند المولود في سنة ١٨٨٥ في ولاية إيداهو بالغرب الأوسط من الولايات المتحدة الأمريكية ، وبين دون كيخوته فارس القصة الإسبانية المشهورة . فكلاهما يعيش باحساس الفارس الذي يؤمن بمثل لا يشاركه في الإيمان بها مجتمعه . وكلاهما يريد أن يحيى الماضي بتقاليده وعرفه وأخلاقه . وكلاهما يمثل بسلوكه الحالم المتفرد والمؤمن المتحمس الذي يمضى في سبيله لا يلوى على شيء ، لأن صوت سريره أعلى في أذنيه من هدير الجماهير ، ولأن تصوراته أرجح في ناظره من شهادة الحس عند الملايين . وهو في تفرده أعز جانباً في نظر نفسه من إجماع المعارضين والشائنين . وكلاهما بطل تأخر به زمنه وميدانه ، فانقلب من التمجيد إلى الزرابة ، ومن قدسية الزعيم إلى شهيد بغير قدسية ، يكلل جبينه الشوك في الموضع الذي كان يرجو أن يستقر فوقه الغار !

تلقى علومه في كلية هاملتون بجامعة بنسلفانيا ، وحصل منها على درجة الماجستير في اللغات الرومانسية — أي اللغات ذات الأصل اللاتيني — وفي سنة ١٩٠٧

في كل مكان ترميه بالحبون والانحلال والفجور .
وكانت فضيحة . وكان طرد من الجامعة والمدينة .

ومنذ تلك اللحظة حدد عزرا باوند موقفه من كل
ما يمثله مجتمع وطنه من القيم الفكرية والخلقية والدينية .
ونصب نفسه لمحاربة هذه العقلية الشكلية الجامدة التي
تعدى بالضرورة كل فرح بالحياة وإقبال عليها وكل
إحساس طليق صادق وتفكير حر .

وهكذا قرر باوند مغادرة الولايات المتحدة متبرماً
بما لمسه من سوقية ومجافة لمعنى الحضارة القائمة على
الذوق والعقل والحس السليم ، ضيق النفس بما يرين
على بلاده من السيطرة اليهودية . فعزرا باوند من أعداء
الصهيونية العالمية ، وإن كان من المفارقات الطريفة أن
اسمه - وهو المسيحي - مأخوذ من التوراة !

وأعوزه المال للهجرة فلم يبال أن يركب سفينة تنقل
السائمة إلى أوربا أنزلته في جبل طارق ، ومن هناك
اخترق إسبانيا سيراً على قدميه إلى جنوب فرنسا حيث
جاء قراها الجميلة وجاس خلال شواطئ الريفييرا إلى
إيطاليا ، حيث حط في البندقية رحاله فترة من الزمن .
ومن هناك نشر مجموعة أشعاره الأولى تحت عنوان باللغة
الإيطالية معناه : « ساعة الغسق » وكانت طبعة محدودة
لم تطرح للتداول التجاري في السوق في سنة ١٩٠٨ . وفي
تلك السنة نفسها رحل باوند إلى إنجلترا حيث بقي إلى
سنة ١٩٢١ .

وفي إنجلترا استقر في مسكن صغير بلندن وقام
برحلات إلى بعض الأقاليم الإنجليزية . ومما يسترعى
النظر أن باوند لم يصل في مدى السنوات الثلاث عشرة
التي قضاها هناك إلى مكانة مرموقة بالمعنى العام ، مع
أنه كان عالماً بارزاً في أوساط أدباء الطليعة . وقدم
العون الملموس لأقطاب المجددين من أمثال جويس
وإليوت . فكان الرأي فيه عند رحيله عن إنجلترا هو
الرأي فيه عند وصوله إليها : أنه رجل أحمر اللحية كث

الشعر طويله أشقره ، في لسانه لكنة أهل الغرب
الأمريكي واضحة ، ذو طاقة جامحة ، فيه طرافة ، بيد
أنه مزعج مقلق ، تصدر عنه أعمال وأقوال على خلاف
ما يتوقع الناس منه . فيه سذاجة وحاسة شديدة ،
شغوف بادهاش الناس بغرابة أطواره وأساليبه
ووبدوانه ، مسرف في ثورته على كل شيء ، ومناقشته
لكل شيء ، وتحديه لكل عرف مستقر يأخذه الناس
مأخذ التسليم ، فهو محط الأنظار ، بيد أن القلوب
لا تهوى إليه .

وقد أثرت أساليبه الشعرية المتحررة تأثيراً شديداً
الأهمية في الشعراء الجدد ، ولكنه لم يحتل مكاناً بين
الشعراء الذين يقدرهم الرأي العام ، مثل توماس هاردي
وييتز وبروك وشعراء الحرب العالمية الأولى . وقد
تولت مجموعات شعره الصغيرة منذ سنة ١٩٠٩ .
وفي سنة ١٩١٠ ظهر كتابه « روح اللغات ذات الأصل
اللاتيني » وقد أثنى عليه النقاد لما فيه من حرارة وحاسة
بيد أنهم عابوا عليه بعده عن الدقة في الترجمة والاستشهاد
بالنصوص .

وفي سنة ١٩١٠ كانت هناك موجة من الاهتمام
في لندن بزعماء هولم تنصب على الشعر الياباني المشهور
بإجازته الشديد وتركيزه الحافل بالإيماءات والرموز
والصور النابضة الخاطفة . فقوام هذا الشعر هو الصورة
لا الفكرة .

ولم يأت هذا النوع من الشعر الشرقي ترجع أصول
المذهب التصويري ، ذلك المذهب الذي يعتبر الشعر
صوراً يجب أن تخلو من التعليق الذهني ، ولا ترتبط
بقالب من قوالب الوزن المفروضة أو القافية . فهو نزعة
تجديدية ترمي إلى تركيز لغة الشعر والبعد بها عن الاتجاه
العاطفي . وقد تولى باوند في سنة ١٩١٤ نشر مجموعة
من شعر أتباع هذا المذهب . بيد أنه بعد ذلك مباشرة
انسلك عن هذه النزعة التصويرية ليحتفظ باستقلاله
الذي حرص عليه دائماً .

وكان باوند قد تعرف في سنة ١٩١٢ بالشاعر بيتر وصحبه في شتاءين متعاقبين فأقام معه في كوخه الريفي بمثابة سكرتير غير رسمي . وفي تلك الفترة أيضاً عكف باوند على المدونات التي تركها إرنست فنولوزا الخبير الأمريكي الكبير في الفن الياباني . وكانت أرملة إرنست قد اطلعت من قبيل الصدفة على أشعار باوند فأذهلتها حيوتها وتركيزها الشديد الذي يلائم الأسلوب الياباني في التعبير ، فحملت إليه مدونات زوجها وبها مترجمات حرفية لنصوص من الأشعار الصينية واليابانية القديمة ، ورغبت إليه في إعادة تحرير هذه النصوص أو تقديمها منظومة إلى قراء الإنجليزية .

وعن طريق هذه المدونات عرف باوند أيضاً نظام الكتابة في اللغتين ، واستطاع أن ينفذ إلى أسلوبهما التصويري ، حتى لقد تسنى له أن يعرف « الصور الحسية » للقصائد المكتوبة باللغتين من غير أن يعرف كلمة واحدة منهما معرفة النطق أو السماع !

إن غروب الشمس يكتبه الصينيون القدامى على شكل شجرة ذات فروع ، يبدو فوق فرعها الأعلى نصف قرص الشمس ظاهراً . ففي وسع المرء أن يعرف المقصود من هذا الشكل للكلمة المكتوبة ، من غير أن يعرف نطق الكلمة نفسها باللغة الصينية !

وعلى هذا المنوال ترجم باوند مزيداً من القصائد الصينية أضافه إلى ما ترجمه فنولوزا . وصاغ تلك الترجمات المزعومة في شعر من أجمل شعره وأشدّه أهمية . وهذه الأشعار ذات المضمون الصيني العام هي لباب شعر باوند الشرقي .

ومن هذا الباب أيضاً دخلت الكنفشيوشية أدب باوند وتفكيره الاجتماعي والفني . وأظهر ما يكون أثر كنفشيوش في أهم أشعاره التالية ، تلك التي سماها الأناشيد ، مستعيراً لها التعبير الإيطالي الذي استخدمه دانتي البجيري في نظم كوميدياه الإلهية .

وترجع معرفته باليوت إلى سنة ١٩١٥ ، حينما كان اليوت ناشئاً لا يجد من يرضى بنشر شعره فشجعه ومهد له سبل النشر . وفيما بين اندلاع الحرب العالمية الأولى والفترة التالية لها مباشرة نظم باوند قصيدتين طويلتين هما : « هيو سلوين موبرلي » و « تمجيدا لسكستوس برورتيوس » . وفي هاتين القصيدتين بدت بوضوح نغمته الشديدة على النظام التجاري الرأسمالي الذي تبتذل فيه الثقافة ويسخر فيه الأدب للطغنة السوقية ، ونغمته على الخراب الذي أحدثته الحرب في صفوف المثقفين والفنانين ، وقد ذهب ضحيتها كثير من أصحاب المواهب الزاهرة والواعد على السواء .

وكان زواج باوند في سنة ١٩١٤ من دوروثي شيكسبير وهي ابنة محام لندن ، وقد أنجب منها ولداً وبناتاً . وقد تزوجت البنت من كونت إيطالي وأقامت معه في قلعته بالتيروول الإيطالي .

ولعل ازدياد أعبائه بسبب الزواج والإنجاب ، مع عجزه عن الحصول على مركز أدبي ثابت في لندن هو الذي حدا به إلى التفكير في الهجرة . ولعل إحساسه المرهف لم يطق جو لندن في أعقاب الحرب وقد تبدل كل ما كان مأنوساً مألوفاً فيها . يضاف إلى هذا أن باوند كان قد فقد في تلك الفترة منصب نائب رئيس تحرير صحيفة أثلينوم الأدبية ، وكان يدر عليه خمسة جنيهات أسبوعياً يعول عليها في ضرورات حياة أسرته .

ومهما يكن من شيء فقد استقر في باريس من سنة ١٩٢١ إلى سنة ١٩٢٥ . وكانت في تلك الفترة مقصد الأمريكيين المطلعين إلى حياة الفن والأدب ، أو الذين يتسرون تحت نزعمة الأدب والفن ليعيشوا متحررين منطلقين مستغلين انخفاض الأسعار في باريس وضخامة القوة الشرائية بالدولار الأمريكي فيها .

وكان من بين من عرفهم في تلك الفترة هناك الشاب أرنست همنجواي الذي استمد من جو تلك

الفترة قصته الشهيرة «وداعاً للسلاح» . وارتبط باوند بأدباء الطليعة الفرنسيين برباط الصداقة ، ومنهم الممثل المخرج الرسام الراقص «جان كوكتبو» و «جرترود شتاين» .

وفي تلك الفترة كتب النص الأدبي والموسيقى لأوبرا عن الشاعر الفرنسي الصعلوك «فرانسوا فيون» وقد أخرجت هذه الأوبرا هيئة الإذاعة البريطانية فيما بعد . وأبدى اهتماماً كبيراً بالشئون الاقتصادية نجد أثره واضحاً في الأناشيد على صورة مقت هائل للربا والاقتصاد الرأسمالي المتطرف الذي لا تخضع لتوجيه المجتمع . وهو اتجاه زعم خصومه ولا سيما اليهود أنه علامة على الشذوذ والخرف ، مع أنه يتفق فيه مع كثير من الحكماء وفلاسفة الاجتماع والفنانين والنقاد ، وأشهرهم وليم كوبيت وتوماس كارلايل وجون راسكين .

وفي سنة ١٩٢٥ سُم الإقامة بباريس فرحل إلى رابالو على ساحل إيطاليا . وهناك عاصر بداية الوثبة الفاشستية عندما كانت خارج الحكم لا ترمى إلى التوسع الاستعماري العسكري ولا إلى الاضطهاد العنصري ، وشرع باوند يدرس تاريخ إيطاليا ابتداء من المرحلة الرومانية القديمة وانهمك في نظم الأناشيد التي صارت شغله الشاغل .

وما أن حلت سنة ١٩٣٠ حتى جرت عليه علاقته الودية بموسوليني ونظامه في الحكم موجة من الكراهية لدى التقدميين في بريطانيا وأمريكا . وأخذت هذه الموجة تزداد بمرور الأيام ولا سيما بعد غزو إيطاليا لبلاد الحبشة ثم تكوينها محور روما برلين .

وقد بلغ من أمر تجمع سحب الكراهية ضد باوند أنه عندما حاول مغادرة إيطاليا بالقطار الدبلوماسي الذي أقل الرعايا الأمريكيين غداة دخول أمريكا الحرب ضد المحور سنة ١٩٤٢ حالت السفارة الأمريكية بينه وبين ذلك . كما أبت عليه وزارة الخارجية الأمريكية تأشيرة العودة إلى أمريكا عندما طلبها بواسطة الدولة التي تمثل

المصالح الأمريكية مع أنه كان قد حجز على الطائرة مكاناً له ولزوجته بالفعل . لأن الرأي العام الأمريكي والإنجليزى لم يغفرا له إذاعاته من راديو روما تأييداً لموسوليني قبل دخول أمريكا الحرب بصفة رسمية . ولعل باوند لم يكن مدركاً مدى ما تفيض به نفوس الناس في أمريكا من بغضاء لدول المحور . وهذا الجهل راجع بلا شك في المقام الأول لطول غيابه عن وطنه الأصلي حتى نشأ ما يمكن أن يسمى فاصلاً شعورياً بينه وبين وطنه .

واضطر عزرا باوند لمواصلة إذاعاته الأدبية من القسم الإنجليزى براديو روما ، مشروطاً على وزارة الثقافة الإيطالية ألا يتلقى أى توجيهات سياسية أو غير سياسية ، وأن تكون إذاعاته غير خاضعة للرقابة . وأصدرت محكمة كولومبيا ضد باوند حكماً غيائياً يقضى بتوجيه تهمة الخيانة العظمى إليه سنة ١٩٤٣ . ثم تأيد ذلك الحكم في أكتوبر سنة ١٩٤٥ . فلما تم للقوات الأمريكية فتح إيطاليا سنة ١٩٤٥ ألقى القبض عليه ووضعته قيادة الجيش الأمريكى في محبس انفرادى عبارة عن قفص من الأسلاك الشائكة ليس له سقف ! وحرّم على أى إنسان أن يكلمه ، وكانت الأنوار الكاشفة تسلط عليه ليلاً وتذود عنه النوم ، فأصيب بعد ستة أسابيع بانحيار عصبي حاد ، فنقل إلى خيمة وسمح له باختيار كتابين يطالعهما فاختر أعمال كونفشيوش باللغة الصينية والكتاب المقدس . وعطف عليه بعض الجنود الأمريكيين السود فزودوه باحدى مناخد الجيش البعثة وأدوات للكتابة .

وبعد شفائه من الانحيار شرع ينظم «أناشيد بيزا» كما ترجم نصين من كونفشيوش . وفي نوفمبر سنة ١٩٤٥ نقل إلى واشنطن لإعادة محاكمته حضورياً . ولكن لجنة الفحص الطبي قررت أنه في حالة عقلية لا تسمح له بمواجهة الاتهام وتحمل مسئوليات الدفاع عن نفسه ، فأودع مستشفى السجن الحربى .

وكانت إقامته هناك من أخصب فترات حياته :
ترجم فيها مسرحية لسوفوكليس عن الإغريقية ، وكتاب
أشعار دينية صينية ، وواصل عمله في نظم أناشيد .
وفي سنة ١٩٤٩ منح باوند جائزة بولينجن عن
« أناشيد يزا » التي نشرت على حدة . وكان تلميذه
القديم ت . س . إيليوث من بين المحكمين ومعه لويل
وآودن . وفي سنة ١٩٥٨ قامت الأوساط الأدبية في
إنجلترا وأمريكا بحملة كبيرة للإفراج عن باوند باعتباره
من أعلام الأدب في القرن العشرين ، وآتت الحملة
ثمارها فأفرج عنه ورحل إلى إيطاليا ليعيش مع ابنته في
قلعة زوجها بالتيرول ، حيث يثابر حتى اليوم على نظم
المزيد من أناشيدته التي يشيع فيها الطابع الشرقي والحكمة
الشرقية .

وهكذا يتمثل أمامنا عزرا باوند رجلاً يختلف الناس
فيه أشد الاختلاف بين العبقرية والشذوذ الأحمق .
ولكنهم - مهما اختلفوا - متفقين ولا شك على أنه إنسان
مخلص يعيش أفكاره في صدق متطرف ، ولا محل
للاشك في نزاهته واستقلاله . إنه رأس قد يختلف الناس
في قيمته ، ولكنه ليس ذبلاً بأي حال من الأحوال .

شعره الشرقي

تنبت الزرعة الشرقية في أناشيد باوند وتصبغ
أسلوبه وأفكاره وصوره ، حتى تلك المواضع التي
يتعرض فيها لأموال الغرب الخالصة . ففلسفة الشرق
عنصر هام من عناصر ذوقه ومعايره .

وتبدو السمة الشرقية (ولا سيما الصينية واليابانية)
في تركيزه الشديد في اللغة وإيثاره للصورة الناطقة بذاتها
بحيث تكون غانية عن كل تعليق .

فاذا تأملت صورة صغيرة من هذا القبيل :

البركة القديمة ، أجل !

وضفدع تقفز إلى الماء .

ورذاذ يتطاير !

طالعك على الفور السكون السائد ، ثم إذا بشيء
يمزق ذلك السكون فجأة ، ليعود السكون فيسود بصورة
أبقى وأرسخ . بيد أنه لا يقول لك شيئاً من هذا بل
يترك لك الصورة الحسية تحدثك عنه حديثاً غير ذهني ،
فلا يربطك بإحساس محدد يمليه عليك . وهذه الطريقة
في التصوير هي قوام الشعر الياباني ، وهي بعينها الطريقة
التي يوترها باوند في شعره ولا سيما بعد سنة ١٩٢٦ .
فكل تعليق ذهني على الصورة الحسية النابضة من شأنه
أن يعتبر في العرف الياباني فساد ذوق يثقل الصورة
الشعرية بل يطعن في الصميم ، مثلما يقضي على الحلم
ورواه أن توقظ الحالم من كراه لتخاطب وعيه المنطقي
بأحكام مترابطة مملاة .

ومن الأساليب الشرقية التي تأثر بها عزرا باوند
ذلك التكرير الذي يرمي إلى تكثيف الإحساس . وهي
طريقة يكثر استعمالها لدى أهل الصين ، ولا تخلو منها
مواضع كثيرة من أشعار العهد القديم . وليس من النادر
أن يلجأ عزرا باوند إلى هذا الأسلوب :

خالية هي السبل .

خالية هي سبل هذه الأرض .

والأزاهير

تنحني إلى الأمام برووس ثقال .

خالية هي سبل هذه الأرض

فهو يعزل بدقة وحذق إحساساً أو انفعالا معيناً يمر
به بحيث يجرده من كل متعلقاته . ثم يعتمد إلى هدهدته
بالحركة طوراً وبالسكون طوراً آخر ، إلى أن يستقر في
صورة حسية حية قائمة بذاتها ، تخاطب الوجدان خطاب
الموضوع المحسوس لمشاعر أي إنسان . وهو خطاب
يختلف باختلاف القارئ المتأمل . وهذا يضارع الصورة
المرسومة التي نعهدها في فنون الشرق الأقصى الدقيقة
المرهفة .

لقد هضم باوند هذا الأسلوب الفني وامتصه وزاح يصوغ فيه أحاسيسه الخاصة . ويقول الثقة أنه في ترجماته عن اليابانية والصينية ليس مترجماً وإنما هو متأثر أو مقتبس ومستلهم لا أكثر . وإنتاجه الشعري في هذه الترجمات المزعومة إنما هو لإنتاج خاص بباوند دون سواه يترى بالترجمة أو يتخذ عنوانها ، ولعله في ذلك شبيه بما انتهجه ابن المقفع في كيلة ودمنة .

وباوند لا يلتزم أمانة الترجمة إلا حيث يلتقى النص التقاء تاماً مع إحساسه الخاص . فهو لا يكون مترجماً أميناً إلا بالصدفة . ولك أن تقول إنه شاعر أصيل يلتقى بشاعر قديم في سياق واحد فيجربان على إيقاع واحد لا يربطهما قسراً ولا يشد أحدهما إلى الآخر ، وإنما هو التقاء في الإحساس والمزاج . أما حين يختلفان فالشاعر الجديد يجرف في طريقه الشاعر القديم غير مبال ولا متحرج .

فالأولى أن يقال في ترجمات عزرا باوند للأشعار الشرقية القديمة أنها أشعاره هو في المقام الأول . وأن الشرق هو مبعث وحيها إليه . فهو يعيش المؤلف الأصلي وينطقه بالإنجليزية ويحملة على معالجة أزمات الزمن الحاضر .

وكان باوند حتى سنة ١٩٢٦ يؤمن بعبادة الجمال المجرد . ثم هزته الحرب الأولى فأدرك أن الفنان المبدع الذي يبذل نفسه قطرة قطرة في أعماله الخلاقة (ومثله الأعلى في ذلك فلوبير) لا مكان له في دنيا البشر الذين يعبدون المال ويقسسون الذات الرخيصة وحدها . فراح باوند يلتمس عند أخلاق الشرق وتعاليم كونفوشيوس طوق النجاة للعالم الغربي المنهار . وبذلك زاد نصيب الشرق في شعر باوند زيادة هائلة منذ ودع خطته الجمالية الأولى في قصيدته «هيو سلوين موبلى» التي نقد نفسه فيها نقداً ذاتياً لأنه غفل عن الابتدال الغث الذي يوجهه العصر الحديث ضد روح كل فنان صادق حر .

والأناشيد شعر ملحمي يتغنى فيه باوند بقصة النوع البشرى أو الحضارة البشرية كما يراها ويسجل فيها معالم تطورها الفني والأخلاقي والوجداني . بيد أن ملحمة باوند لا تدور حول بطل كما هو الحال في الأوديسية حيث كان أوديسيوس ينشد الأوبة إلى موضع معين هو إيتاكا . فالبطل في ملحمة باوند هو الإنسان من حيث هو إنسان ، متمثلاً في أنماط مختلفين من البشر ، يبحثون لا عن مكان محدد ، بل عن «الحضارة» بمعناها الصحيح ماذا عساها تكون .

ولئن استغرق بحث أوديسيوس عن إيتاكا عشر سنين ، فبحث الإنسان عن الحضارة مستمر لا يعرف التوقف . ولذا نجد باوند يعود إلى مراحل التاريخ الأولى ، ويتخير رواد الحضارة الصادقين من بين شعراء البروفانس الجوالين تارة ، ومن بين شعراء إيطاليا الأولين تارة أخرى ، ومن مؤسسي الحكومات والشرائع القويمة وأئمة السلوك الاجتماعي الحكيم ، وعلى رأس هؤلاء جيفرسون الأمريكي من المحدثين وكونفوشيوس الصيني من الحكماء الغابرين .

وكونفوشيوس على الخصوص هو منبع الحكمة في نظره للفرد والمجتمع على السواء . حتى أنه يراه أولى من سقراط بلقب رأس الحكماء ، لأنه بتعليمه عن طريق الأمثلة والقصة ذات المغزى الحكيم لا يحدث ذلك الانفصام الجدلي بين الفكر النظري والتجربة الحية المحسوسة .

فالأناشيد إذن تقوم على نظرة انتقائية على مر تاريخ الحضارة البشرية من وجهة نظر عزرا باوند . وفيها يشيد بأعجاد الفن باعتباره الآلة البارزة للحضارة . أما عصور الجبد والأبهة والثراء فيسقطها من حسابه .

والحضارة الحققة في نظر باوند تحترم الشعائر التقليدية والعادات السديدة وتتم في سلوكها بالبساطة والصرامة والسجية السليمة وتتحاشى الأبهة والتكلف ،

ولا ينجل أبناؤها من عواطفهم الطبيعية لأنهم يحبون الحياة ويقبلون عليها بأذهان متفتحة وتطلع يقظ فطن . ولعل أكبر جانب من الأناشيد — ملحمة الحضارة الإنسانية — هو الذى خصصه باوند للصين القديمة ، لأنه يعتبر الصين أعظم موطن للحضارة الصحيحة على مدى قرون طويلة . وكانت الدولة فيها تسير على خطة حكيمة فهى لا تنجح إلى الإسراف فى جباية الضرائب وتعامل الناس بالرفق وتشجع الفن ولا يزدهر فيها الربا ويعيش أهلها فى دماثة وتعاطف وسماحة على هدى تعاليم كونفوشيوس .

وهو فى هذه الأناشيد الملحمية يستخدم عبارات بأسرها من لغات كثيرة وينتقل من خاطر إلى خاطر معتمداً على الرمز والإيماء والتعريض . ويقتبس من المؤلفين ذوى الخطوة عنده مثل فولتير وتاوانى صاحب « الدين ونشأة الرأسمالية » وبروكس آدمز صاحب « قانون المدن والانحطاط » .

ومن العسير أن يفهم المرء شعر باوند الشرقى خاصة من غير دراسة واطلاع واسع على تاريخ الصين السياسى والفكرى والتعاليم البوذية والكونفوشيوية . ولا محل للقول بأن الصور الشعرية فى أناشيده أولى بالاهتمام من المعانى . لأن باوند فى أناشيده بصفة خاصة صاحب فلسفة معينة يدعو إليها عن طريق الصورة الشعرية الموحية .

ولعل هذا هو السبب فى اعتقاد بعض الناس أن باوند أفسد شعره بذلك المضمون العلمى أو التاريخى . فباوند يؤكد — بحق — أنه ليس فى المعرفة التاريخية ما يتنافى مع الشعر . وأن الجهل ليس عنصراً من عناصر الشاعرية وتذوق الشعر !

ومن حق شاعر وهب شعره كل نفسه فى حياته الطويلة الشاقة باخلاص أن يجهد الناس أنفسهم فى النفاذ إلى مراميه البعيدة أو الغامضة . ومقياس قيمة العمل الفنى بعد ذلك أن تجده جديراً بما بذل فى تفهمه من

جهد . أما التفاعس عن بذل أى جهد سلفاً فلا ينهض مطعناً على العمل الفنى الوعر ، إلا كما تنهض صلابة القشرة مطعناً على ثمرة البندق أو الجوز أو القسطل ، أو كما تنهض صلابة الحارة مطعناً سلفاً على قيمة اللؤلؤ الكامنة فيها .

إن شعر باوند الشرقى شعر وعر مثقل بثمار ثقافته الفنية والتاريخية الضخمة . ودراسته العميقة لتراث الشرق الفكرى والروحى . فهو شعر مترف ، غنى بالرمز ، مثير للذهن ، باعث على الفضول العقلى والثقافى .

ويعتقد باوند أن هذا الفضول العقلى هو سر حيوية الذهن البشرى ، فلا عجب يدعو إليه ويعتمد عليه فى تسجيله لزحف العقل نحو الحضارة ، ويطالب به قارئه الجاد .

أما القارئ غير الجاد ، فلم يخلق لباوند . ولم يخلق له باوند !

ومن صعوبات هذا الشعر الشرقى قفزه من موضوع إلى موضوع تاركاً للقارئ إدراك الرابطة على قدر طاقته وقد يصل فى تنقله السريع بين الموضوعات إلى حد تداعى الخواطر الحر . ولكنك متى فطنت إلى ما يشير إليه بالضبط أدركت الرابطة الخاصة التى تكن وراء ذلك التفكك الظاهرى . وهو ينحو فى هذا الشعر الشرقى منحى إرشادياً لأن روح الشرق هى منبع الهداية فى نظره لعالم الغد الأفضل . ويتخذ تعاليم الشرق وسيلة لإبراز كفاح الفنان الموهوب ذى الأصالة ضد جمود التقاليد والعرف الاجتماعى المادى الشكلى الجاهل ، ذلك الجهل الذى يهدد سلامة عقل الفنان ويكاد يدمره . فلا يجد الفنان الأصيل تحيماً من الانعزال عن ذلك الواقع الجامد فى إباء وصلابة وكرامة .

ولم يفرغ باوند حتى اليوم من نظم أناشيده ، وأكبر الظن أن ملحمته تلك ستظل مفتوحة بلا ختام ، كموضوعها نفسه ، وهو كفاح الإنسان فى سبيل الحضارة الحقبة الجديدة به .

نماذج من شعره الشرقى

النشيد الحادى والثمانون

(وفيه تظهر نزعة كوفنشوشية واضحة)

المبعوث

(وفى هذه القصيدة تبدو فكرة التناسخ واضحة) :

ما تحبه حق الحب حرى أن يبقى
وما عداه هباء :
ما تحبه حق الحب لن ينتزع منك
ما تحبه حق الحب هو ميراثك الحق
لمن الدنيا ؟ لى أم لهم ؟
أم لعلها ليست لأحد ؟
فى البدء جاء المنظور : ثم نشأت منه للنابض المحسوس
جنة الفردوس ، وإن يكن فى أبهاء الجحيم منبتها
ما تحبه حق الحب فهو ميراثك الحق .
التملة قنطروس فى عالمها التنبئى .
طامن من خيلائك ، فليس الإنسان
هو الذى صنع الشجاعة ، أو النظام ، أو الاتساق ،
طامن من خيلائك ، طامن منها قلت لك !
تعلم من عالم الخصرة أين عسى يكون مكانك
فى سلم الإبداع أو البراعة الفنية الحقة .
طامن من خيلائك ،
واطرح عنك عنجهيتك !
فالحوزة الخضراء قد أبطلت أناقة بيضتك .
« سد نفسك ، ينقد لك الآخرون »
طامن من خيلائك
إن أنت إلا كلب مغلوب على أمره حين تهب عاصفة الثلج ،
وعقق متفخ الأوداج حين يذر قرن الشمس المتقلب ،
نصفك أسود ونصفك أبيض
لا تعرف لك جناحاً من ذيل
طامن من خيلائك .
فما أحقر أحقادك
التي أَرْضَعْتَهَا لبان البهتان ،
طامن من خيلائك ،

اذهب أيها الكتاب الأبيكم ،
وقل لتلك التى غنتى ذات مرة تلك الأغنية من لاوس :
لو أن لديك من الأغاني
كفاء ما تعرفين من الأمور ،
اذن لكان لديك ما محدودك إلى التجاوز والغفران
حتى عن خطاياى التى تثقل كاهلى .
وشيد لها أجماداً من أعمار خطاياى .
قل لتلك التى تذيع
ذاك الكنز من العير فى الهواء ،
غير مكترثة إلا بأن تبعث مفاتها
نفحة الحياة فى اللحظة العابرة :
إنى سأجعلها تعيش
كما يعيش الورد ، مضمخاً بعنبر سحرى ،
أحمر اللون مثقلاً بلون البرتقال وكلاهما
صار جوهرأً واحداً ولوناً واحداً
يتحدى الزمن .
قل لتلك التى تمضى
بأغنية على شفيتها
ولكنها لا تشدو بالأغنية ، ولا هى تعرف
من ذا نظمها : إن ثغراً آخر
عسى أن يكون فى مثل جبال ثغرها ،
وعسى أن يكون ، فى عصور مقبلة ، أحظى بعبادها ،
عندما يكون تراب جدثينا مطروحاً ،
وقد نخلته غربة بعد غربة من النسيان ،
إلى أن يكون التغير قد أتى
على كل شيء خلا « الجمال » وحده .

أيها النافر للخراب ، النكس عند الإحسان ،
طامن من خيلائك ،
طامن منها قلت لك !

أما أن تقدم على العمل حتى لا تكون معطلا
فذاك ليس بخيلاء .

وأن تطرق في احتشام
كفى تحمل القدم على أن يفتح بابه
وأن تجمع من الهواء تراثاً حياً
أو تقبس من عين عتيقة ذكية شعلتها التي لم تحمد
فذاك ليس بخيلاء !
ها هنا الخطأ كله في جانب التعطيل ،
الخطأ كله في جانب التيبب والخور

عذرية

(ويبدو فيها تقديسه للجمال كتجربة متبلورة)

لا . لا ! اذهبي غنى . فقد غادرتها منذ قليل .
ولن أفسد غمدى بهاء أدنى ،
فالهواء الذي يحيط بي فيه خفة جديدة .
رهيفان ذراعها ، وما أشد ما طوقاني .
وغادرتني مؤثراً بغلالة من أثر ،
كأنما أنا مدرج في أوراق شجر لطاف ، تلفني رقة صافية
أوه . لقد جنيت السحر من قربها
فأنا مدرج إلى المنتصف في نصف ما يحف بها من الأشياء
لا . لا ! اذهبي غنى فلم تزل عندى نكهتها ،
رفافة كنسيم الربيع يهب من خيلة شجراء ،
والبراعم الخضرة قد بزغت - ويح نيسان ! - في
الأغصان ،

فراحت يدها الرهيفة توقف نرف ما جرحه الشتاء ،
وفيها من نكهة الشجر مشابه لا يتجدد :
بيضاء هي كاللحاء . بيضاء هي أوقات تلك الحسنة .

فتاتان في المترو

(وهي مقطوعة على نمط الصور اليابانية الصغيرة
الدقيقة) .

ترأى هذان الوجهان في الزحام :
نوارتين فوق غصن ندى قائم . . .

النشيد الثالث عشر

(وهو ذو مسحة صينية متعددة الألوان والظلال) .

مر « كونج »
أمام هيكل أسلافه
ودخل غيضة الشرين
ومنها خرج عند النهر الأدنى
ومعه « خيوتشي »

و « تيان » ذو اللسان المتطامن
وقال « كونج » نحن مجهولون ،
فهل تحترف قيادة عجلة الحرب ؟
فتغدو عندئذ مشهوراً

أو لعل الأوفى أن أحترف قيادة عجلة الحرب ، أو
رمي السهام ؟

أو أمارس الخطابة في الجماهير ؟
وقال « تسولو » : « أنا سأنظم وسائل الدفاع » .

وقال « خيو » : « لو كنت أمير لإقليم
إذن لسسته خيراً مما يساس هذا الإقليم » .

وقال « تشي » : « وأنا أفضل أن آوى إلى هيكل جبلي
صغير ،

تسير فيه المراسم بانتظام ،
وتؤدى فيه الطقوس على حسب الأصول » .

وقال « تيان » ، ويده على أوتار المزهر ،
وتتابعت الأنغام الخافتة

بعد أن زابت يده الأوتار ،

وراحت تتصاعد كاللدخان ، تحت الأوراق ،
وقد أتبع بنظره صوتها المترامى :
« بركة السباحة العتيقة ،

والفتيان يلقون بأنفسهم من فوق الألواح ،
أو يجلسون بين دق الشجر يعزفون المندولين » .
وابتسم « كونج » لجميعهم على السواء .

وأراد « تسينج سى » أن يعرف :
« أيهم أصاب الجواب ؟ »

فقال « كونج » : « كلهم أصاب الجواب ،
أعنى : أن كلا أصاب على حسب طبيعته »
ورفع « كونج » عصاه على « يوان يانج » ،
ويوان يانج أسن منه ،

لأن يوان يانج جلس على قارعة الطريق مدعياً
أنه يتلقى الحكمة .

وقال كونج :

« أيها الأحمق العجوز ! دع التوبه ،
وانهض وقم بعمل مجد » .
وقال كونج :

« احترموا مواهب الطفل

منذ اللحظة التي ينشق فيها الهواء ،

أما ابن الخمسين الذي لا يعرف شيئاً
فليس حقيقاً بالاحترام » .

وقال : « وحينما يتم للأمير أن يجمع حوله
جميع العلماء والفنانين ، فكنوزه كلها على أتم وجه
تستخدم » .

وقال كونج ، وخط قوله على الأوراق :

« من ليس فى دخيلة نفسه نظام

يعجزه أن ينشر النظام فيما حوله ،

ومن ليس فى دخيلة نفسه نظام

لن تسير أسرته وفق النظام المنشود ،

والأمير الذى ليس فى دخيلة نفسه نظام

يعجزه أن يقر النظام فى ممتلكاته » .

« النظام » أوصى به كونج

وأوصى بمبدأ « الرعاية الأخوية »

بيد أنه لم يقل شيئاً عن « الحياة بعد الموت » .

وقال :

« كل امرئ فى وسعه أن يندفع إلى التطرف

فمن اليسير أن يتجاوز الإنسان الحد ،

أما العسير فهو التزام الوسط الأمثل » .

وقالوا له : « إن اقترف إنسان جريمة قتل

فهل ينبغى أن يحميه أبوه ويخفيه ؟ »

فقال كونج :

« ينبغى أن يخفيه .

وأعطى كونج ابنته إلى « كونج تشانج »

مع أن كونج تشانج كان رهين السجن .

وأعطى بنت أخيه إلى « نان يونج »

مع أن نان يونج كان معزولاً .

وقال كونج : « لقد حكم وانج باعتدال

« وفى أيامه كانت الدولة فى خير حال ،

بل إنى أستطيع أن أتذكر

يوماً ترك فيه المؤرخون فراغات فى كتاباتهم ،

أعنى للأشياء التى لا يعرفونها ،

بيد أن هذا الزمن يبدو أنه انقضى » .

وقال كونج : « من غير سليقة لن تستطيع

أن تعزف على تلك الآلة

أو تؤدى الموسيقى المناسبة للترانيم .

إن أزهار المشمش

تهب من الشرق إلى الغرب ،

وقد حاولت جهدى أن أحول بينها وبين السقوط » .

أنشودة جنود «شو» الرماة

(وهي صورة من التاريخ الصيني قبل المسيح
بـ ١١٠٠ عام).

ها نحن أولاء نجتمع أولى بواكير السرخس البائقة
ونقول : متى العودة إلى وطننا ؟
ها نحن أولاء هنا لأن الكنين هم أعداؤنا
ولا راحة لنا بسبب أولئك المغول .
إننا نتبلغ بالبواكير البائقة للدنة ،
وكما ذكر أحد «العودة» ، فاض الآخرون بالأسى .
أسى في العقول . ما أقوى الأسى . فنحن جياع وعطاش
ودفاعنا لم يرس بعد على أساس وطيء ، فلا يسمح أحد
لصاحبه بالعودة .

ها نحن نتبلغ بسوق السرخس وقد شاخت .
ونقول : ترى هل نترك لنعود في أكتوبر ؟
إن أحوال الملك لا يسر فيها ، وليس لنا أن نستريح .
أسانا مرير ، بيد أننا لا نملك العودة إلى وطننا .
ما هذه الزهرة التي أينعت ؟
عجلة حرب من هذه ؟ عجلة الجنرال .
الخيول ، حتى خيوله هو أصحابها الإعياء . وإنها لقوية !
لا راحة لنا . ثلاث معارك نخوضها كل شهر .
وايم السماء ، لقد نال من جياده الإعياء .
فالقواد فوق صهواتها ، والأجناد من حولها .
وهي جياد حسنة التدريب .
والقواد سهاهم من عاج وكنائهم مزخرفة بجلود الأسماك .
والعدو خفيف الحركة سريع الانقضااض .
فينبغي أن نكون على حذر .
عندما خرجنا للجهاد كان الصفصاف مثقلا بالربيع ،
وعدنا والتج يكسو كل شيء ،
نمشي على مهل ، فنحن جياع وعطاش ،
بالأسى تفيض نفوسنا ،
ومن ذا يدري مدى أحزاننا ؟

رسالة زوجة تاجر النهر

(وفيه تصوير لعواطف المرأة الصينية الأصلية) .

حين كان شعري لم يزل مقصوفاً على استقامته عبر جبيني
كنت ألهو عند البوابة الأمامية بانتزاع الأزهار .
وأثيت أنت فوق أرجل طويلة من الخيزران ، تتلهى
بلعبة الحصان ،
وحمت حول مقعدى وأنت تلعب بالبرقوق الأزرق :
ومضينا نعيش في قرية «تشوكان» :
إنسانين صغيرين ، لا يعرفان شكا ولا بغضاء .
وفي الرابعة عشرة تزوجت منك أنت يا مولاي .
لم أعرف الضحك من فرط الاحتشام .
خافضة الرأس ، أنظر إلى الحيطان .
لم أنظر خلفي ولو نوديت ألف مرة :
وفي الخامسة عشرة توقفت عن العبوس ،
وتمنيت أن يختلط ترابي بترابك
إلى أبد الأبد .
فلماذا عسيت أتسلى المرقب ؟
وفي السادسة عشرة رحلت أنت ،
ذهبت إلى «كوتوين» البعيدة ، عن طريق نهر الدوامات
الهادرة ،
وها قد مرت على رحيلك خمسة أشهر :
والقروء ترسل ضجتها الأسوانة فوق رأسي :
عندما رحلت كنت تجر رجلك جرا .
وعلى البوابة الآن نما الطحلب بأنواعه الشتى ،
حتى بلغ من غزارته أنه يستعصى على الإقصاء !
وأوراق الشجر أسقطتها الريح باكرة هذا الخريف :
والفراشات المتزاوجة ها قد كستها صفرة أغسطس
فوق العشب في الحديقة الغربية ،
فتوذيي بمراها : السن تتقدم بي .
فان كنت آتياً عبر مضائق نهر كيانج ،
نشدتك أن تعلمني بذلك قبل الإياب ،

كى أمضى إليك هناك فالقائك

عند « تشوفوسا » .

رسالة منفى

إلى « سوكن » صاحب « راكيو » ، الصديق القديم ،
مستشار « جين » .

الآن أتذكر أنك شيدت لى حانة خاصة

عند الجهة الجنوبية من القنطرة فى « تن شن » .

وبالذهب الأصفر والجواهر البيضاء كنا نجزى على
الأغاني والضحكات

وكنا نشرب الشهر فى أعقاب الشهر ، ناسين أمر الملوك
والأمراء .

والألباء يتقاطرون من البحر ومن الحدود الغربية ،

ومعهم ، ومعك أنت على الخصوص ،

لم يكن ثمة شائبة من خلاف ،

وكانوا يستهينون بعبور البحر وعبور الجبال ،

فى سبيل الخطوة بتلك الصحبة الرخية ،

فى سبيل الخطوة بتلك الصحبة الرخية ،

وكنا جميعاً نفضى بما فى قلوبنا وعقولنا ، فى غير ندم .

ثم أقصبت إلى جنوب وائى ،

الغارقة بين خائل الغار .

وأنت أقصيت إلى شمال « راكو هوكو »

حتى لم يبق قسط مشترك بيننا سوى خطرات الأفكار .

حتى إذا بلغ الفراق أسوأ مداه ،

التقينا ، ورحلنا إلى « سن جو » ،

مجتازين طيات الماء الهادر الدوار الستة والثلاثين أجمعين

إلى واد به ألف زهرة زاهية ،

وكان هذا أول الوديان .

ثم إلى عشرة آلاف واد تفيض بالصداح وريح الصنوبر

وبسروج الفضة ولجم الذهب

خرج علينا مقدم « شرقى كان » وأصحابه .

وأقبل أيضاً « الرجل الصادق » من شى يو ليلقانى ،

عازفاً على هارمونيكاً مرصعة بالجواهر .

وفى بيوت سان كو العالية عزفوا لنا مزيداً من موسيقى

سن ،

على آلات كثيرة ، كأن أصواتها أفرارح عنقاء تزقو ،

ولما تمل مقدم كان تشو رقص ،

لأن أكمامه الطويلة لم تطق أن تبقى ساكنة

وهذه الموسيقى تعزف .

وأنا .. رقدت فى أثواب الديباج ونمت ورأسى فى حجره ،

وارتقت روحى فوق أجواز السماء ،

وقبل انقضاء النهار كنا قد تفرقنا كالنجوم ، أو كالطرير .

كان على أن أنطلق إلى سو ، البعيدة عبر المياه ،

وتعود أنت إلى قنطرتك فوق النهر .

والدك ، هذا الذى كان شجاعاً كالفهد ،

كان حاكماً فى « هاى شو » ، وقضى فيها على هياج

الغوغاء .

وفى شهر مايو جعلك ترسل فى طلبى ،

على الرغم من بعد الشقة .

ولا أقول أن الرحلة كانت قليلة المشاق بلا وعناء ،

وقد كسرت فى الطريق عجالات مركبتى ،

تلك الطريق الملتوية كأمعاء الضأن .

ولم أزل سائراً إلى أواخر العام ،

تحت الرياح القارصة الآتية من الشمال ،

وأنا أفكر فى هوان النفقات عليك ،

ومبلغ حفاوتك بأدائها .

ويا له من استقبال :

أكواب من البشم الأحمر ، وطعام منضود فوق مائدة

من الجواهر زرقاء .

وثملت ، ولم أفكر فى العودة .

وخرجت فمشيت معى إلى الركن الغربى من القلعة ،

إلى هيكل الأسلاف يحف به ماء نير كاليشم الأزرق ،
تطفو على وجهه الزوارق ، وتشيع في جوه نغمت
المارمونيكا والطبول ،
وتموجات الماء كفلوس التنين خضراء كالعشب ،
والنشوة الدائمة تغدو وتروح بلا عائق ،
ونثار أوراق الصفصاف يتساقط كالثلج ،
والفتيات المصبوغات بالقرمز يسكن عند الغروب ،
والماء ، بغوره البالغ مائة ذراع ، يعكس الحواجب
الخضر .

— والحواجب المصبوغة باللون الأخضر بديعة المنظر في
ضوء القمر البازغ ،
حين تكون مصبوغة بلباقة ورشاقة —
والفتيات بتجاوين بالغناء ،
وهن يرقصن في شفوف من الوشي ،
والرياح تحمل الغناء ، وتنداخل فيه ،
فترفعه إلى مجرى السحب .
وكل ذاك صار إلى زوال .
وهيئات تحظى به من جديد .
وصعدت إلى البلاط للاختبار ،
فجربت حظ لا يو ، وأديت أغنية تشويو ،
ولم أظفر بترقية ،
وعدت إلى الجبال الشرقية
أبيض الامة .

ومرة أخرى ، فيما بعد ، التقينا عند رأس القنطرة
الجنوبية .

ثم انفض الزحام ، ومضيت أنت شمالاً إلى قصر سان ،
فان سألتني كيف حسرتي . على ذلك الفراق :
فهى غصّة الزهر يسقط في ختام الربيع
خسيراً ، ذاهاً مختلطاً .

ما جدوى الكلام ، وليس للكلام انتهاء ،
فشئون القلب ليس لها انتهاء .
ها أنا أدعو الغلام ،
وأجعله يجثو على ركبتيه هنا
ليختم هذا ،
ويبعث به ألفاً من الأميال ، وأنا أفكر .

تكليف

اذهي يا أناشيدى إلى المتوحد والساخط ،
اذهي أيضاً إلى منهار الأعصاب ، واذهي إلى من
استعبده العرف ،
واحملى إليهم احتقارى لمضطهديهم .
اذهي كموجة هائلة من ماء بارد ،
واحملى احتقارى للطغاة .
نددى بالطغيان اللاشعورى ،
نددى باستبداد من لا خيال لهم ،
نددى بالقيود .
اذهي إلى المرأة البرجوازية التي يقتلها سأمها ،
اذهي إلى النساء في الضواحي .
اذهي إلى من تزوجن عن بغضاء ،
اذهي إلى من يخفين فشلهن عن العيون ،
اذهي إلى من خانن الحظ في القران ،
اذهي إلى الزوجة المشتره ،
اذهي إلى المرأة المرصودة .
اذهي إلى من في شهواتهم رهافة ،
اذهي إلى من رغباتهم الرهيفة مكفوفة
اذهي كالوباء اللائح يحتاج وخامة الدنيا ،
اذهي فانقض بسيفك القواطع على هذا الشر كله ،

وإلى الذين فقدوا آخر ما كان لهم من اهتمام .
اذهبي إلى الأيفاع الذين يحتنون في جوف الأسرة —
آه ما أفضع وأقبح
أن ترى ثلاثة أجيال من بيت واحد وقد جمعت معاً !
ما أشبه ذلك بشجرة عجوز ذات براعم ،
وفريق من غصونها دب إليها التعفن وأخذت تتداعى .
انطلقى وتحدى الرأي السائد —
واحملى على ذلك القيد النبأى الحسيس المسمى صلة الدم
واحملى على كل لون من ألوان الجمود وتعطيل الحياة .

أما الروابط الرهيفة فاشددي أزرها ،
وابعئي الثقة في الطحالب الضعيفة والعزم
في قرون الاستشعار التي تتحسس بها الروح طريقها .
اذهبي في تल्प ودود ،
اذهبي بلسان صريح .
واجتهدي أن تعثرى على شرور جديدة ،
وصنوف من الخير جديدة ،
وكوني حرباً على كل صورة من صور الطغيان .
اذهبي إلى من أبيسهم انتصاف العمر ،

ج. ط. م. ش.
على نيت حبات



استخراج الأوتار في الدائرة للبيروني

بسم الله

الأستاذ محمد سعيد الدرداش

الأستاذ بكلية الفنون التطبيقية

والأمين العام للجمعية المصرية لتاريخ العلوم

تمهيد

أما بريفو "Briffault" في كتابه تكوين الإنسانية فيقول « العلم هو أجل خدمة أسدتها الحضارة العربية إلى العالم الحديث ، فالإغريق قد نظموا ، وعمموا ، ووضعوا النظريات ، ولكن روح البحث ، وتركيم المعرفة اليقينية ، وطرائق العلم الدقيقة ، والملاحظة الدائبة المتطاولة كانت غريبة عن المزاج الإغريقي ، وإنما كان العرب هم أصحاب الفضل في تعريف أوروبا بهذا كله ، وبكلمة ، فإن العلم الأوروبي مدين بوجوده للعرب » .

وحين نتذكر كم كان العرب بدائيين في جاهليتهم يصبح مدى التقدم الثقافي والعلمي الذي أحرزوه خلال مائتي سنة انقضت على وفاة الرسول (صلعم) ليس غير ، وعمق ذلك التقدم ، يصبح ذلك أمراً مذهلاً حقاً ، ذلك بأن علينا أن نتذكر أيضاً أن النصرانية احتاجت إلى نحو من ألف وخمسمائة عام لكي تنشئ ما يمكن أن يدعى حضارة « مسيحية » .

لقد كان للعلوم الدينية في صدر الإسلام من أصول للفقه ورواية للحديث أثر بالغ في إكساب الحضارة الإسلامية طابعاً جديداً أساسه الرغبة المتقدمة في الحصول على فهم أعمق للعالم كما خلقه الله ، وقبول

من الأهمية بمكان عظيم أن نكون فكرة واضحة عن ثقافة كل مفكر ، قبل أن نتحدث عن فكره وفلسفته وأن نحيط بمصادر علمه وثقافته لنقف على مدى استيعابه لتراث أسلافه ومعاصريه ، ولنقف على مدى تجديده لهذا التراث وإضافته إليه ، ولا أحسب أن البيروني العظيم ، مهما بلغت عظمته ليمنعنا من البحث في مصادر فكره وعلمه ، بل لا أحسب أن البيروني نفسه كان ليرضى منا نحن دارسيه أن نقف عند كتبه وحدها وقفنا أمام فيض إلهي كما يقول أهل التصوف ، فهو بداية نفسه وهو خاتم الرياضيين الفلكيين العرب .

وقبل أن نخوض في تراث البيروني العلمي والرياضي ينبغي لنا أن نزيج الستار عن الدور الكبير الذي أسدته العناية الإلهية للحضارة الإسلامية ، فتجد جورج سارتون أكبر مؤرخ لتاريخ العلم في العصر الحديث يقول في كتابه العظيم « مقدمة لتاريخ العلم » : عندما أمسى الغرب مستعداً استعداداً كافياً للشعور بالحاجة إلى معرفة أعمق ، وعندما أراد آخر الأمر أن يجدد صلاته بالفكر القديم ، التفت أول ما التفت ، لا إلى المصادر الإغريقية ، ولكن إلى المصادر العربية .

للعالم المادى ، لا بوصفه دون العالم الروحى شأنًا ومقاماً ، ولكن بوصفه صنوّاً له فى الصحة والرسوخ ، واقعية قوية تعكس فى صدق وإخلاص طبيعة العربى اللاعاطفى ، أضف إلى ذلك أن علم الحديث قد مهد للأسس العلمية أن تبرز ملامحها ، ذلك لأنه يعتمد فيما يعتمد من الأمور على تحرى الدقة المتناهية ، والنزاهة التامة ، والعمق الشديد فى التفكير للوصول إلى جذور الحق والمعرفة ، ففى الإسلام لم يول كل من الدين والعلم ظهرة للآخر ويتخذ طريقاً معاكساً كما حدث فى الحضارة المسيحية ، لا ، والواقع أن الأول كان باعثاً من البواعث الرئيسية للثانى ، ويؤيد كلامنا هذا كثرة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تشيد بالعلم وتدفعه دفعاً .

العوامل الاقتصادية التى ساعدت على ازدهار علوم الحكمة والرياضيات

استتبّت الأوضاع للعلوم الدينية ، وتهادنت الفرق الإسلامية المتنازعة من معتزلة وأشاعرة وقدرية وشيعة وخوارج وإباضية ، وكانت الأسباب التى دعت إلى ظهور هذه الفرق محصلة تفاعل العلوم الدخيلة من هيلينستية وهندية وفارسية وبابلية ، رغم أن روح الحضارة الإسلامية لم تستطع استساغة^(١) التراث اليونانى بادئ ذى بدء ، ذلك لأن الروح الاغريقية تمتاز بالذاتية ، أى بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات ، وبأبها فى وضع أفقى بازاء هذه الذوات الأخرى ، حتى ولو كانت هذه الذوات آلهة .

بينما الروح الإسلامية تنفى الذات فى كل ؛ ليست الذوات المختلفة أجزاء تكونه ، بل هو كل يعلو على الذوات كلها ، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه ، يسيرها كما يشاء ويفعل بها ما يريد .

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية : عبد الرحمن بدوى

والروح اليونانية فى نظرتها إلى المكان تختلف عن الروح الإسلامية أشد الاختلاف ، فالمكان فى نظرها هو الأجسام نفسها ، محددة معينة ، بينما المكان فى نظر الروح الإسلامية خلاء غامض هائل ، ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كان المسلمون يشعرون بشيء من القلق بازاء الأشكال الهندسية .

كانت علوم الأوائل هذه متنافرة بادئ ذى بدء مع روح الحضارة الإسلامية ، ولكن احتياج هذه الحضارة المنطلقة إلى رياضيات الإغريق والهند لمعرفة أوقات الصلاة وحساب الموارث واتجاهات القبلة وعدد السنين والحساب ، هيأت للعلماء العرب أن يمتصوا العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة ، ونعنى بها تلك العناصر الشرقية التى مزجت بعناصر يونانية وكونت العلوم الهيلينستية ، فكأنها لم تأخذ شيئاً مما يميز الروح اليونانية الحقيقية ويطبعها بطابعها الخاص ، وإنما هى استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية ، وفى هذا تعليل واضح للنجاح الهائل الذى لقيته الأفلاطونية المحدثة فى العالم الإسلامى ، فأرسطو اليونانى لم تستطع الروح الإسلامية أن تهضمه ، فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة ، التى هى مزيج ؛ نصيب الروح الشرقية فيه أكبر من نصيب الروح اليونانية .

لقد كانت الدوافع الاقتصادية والرخاء المالى الذى صاحب الإسلام عند بدء الفتوحات ثم فى العصر الأموى ، من أهم الأسباب التى ساعدت على نمو وازدهار العلوم الرياضية بعد ذلك ، ذلك لأن البلاد التى فتحها المسلمون^(١) فى كرتهم الأولى السريعة ، إنما كانت البلاد التى تجمع فيها ذهب العالم ، وتشمل البلاد التى كانت خاضعة لآل ساسان وهى إيران وما بين الرافدين ، والبلاد الخاضعة لبيزنطة وهى مصر وسوريا

(١) L'or musulman du VIIe au XIe siècle — Annales d'Histoire Economique et Sociale (1947).

٣ - المجتمع الذى يجتاز فترة حرجة فى حياته وهى فترة الانطلاق وابتداء حياة جديدة.

٤ - المجتمع الناضج وهو المجتمع الذى تنتشر فيه أساليب ونظرات جديدة إلى النظم والوسائل الاقتصادية

٥ - المجتمع الذى وصل إلى مرحلة الاستهلاك على نطاق واسع .

فاننا نستطيع أن نقول بانتهاء فترة الانتقال فى بدء العصر العباسى ، ثم ظهور فترة الانطلاق فى الفلك والرياضيات تحت ضغط التحدى الخارجى والشعور بمركب النقص ، فأمر الخليفة المنصور بترجمة « السدهانت » وهى أكبر موسوعة هندية فى الفلك والرياضيات حملها إلى بغداد عالم فلكى هندى يدعى (كانكاه) وقام بالترجمة يعقوب ابن طارق المتوفى عام ٧٩٦ م ، وإبراهيم الفزارى المتوفى عام ٧٧٧ م .

غير أن العرب لم يستطيعوا استيعاب السندهند هذه لقلة درايتهم فى الرياضيات فأمر جعفر^(١) البرمكى ، وكانت ثقافته من خراسان وأساسها هيلينى بترجمة كتاب المبادئ لإقليدس ، ثم كتاب المحسطى لبطليموس والكتاب الأخير قام بترجمته الحجاج بن يوسف بن مطر الحاسب حيث انتهى منه عام ٨٢٧ م بعد موت هارون الرشيد .

وقام سعيد الدمشقى عام ٩١٠ بترجمة مؤلفات إقليدس مع تعليقات بابوس ، كما أن هناك ترجمة أخرى لمؤلفات إقليدس قام بها اليهودى سهل بن رابان الطبرى وهو من أهالى مرو التى كانت تعتبر إحدى المراكز الإغريقية فى بلاد فارس ، وقد قام الحجاج بن يوسف بمراجعة ترجمة سهل لمؤلفات إقليدس كما راجعها بعد ذلك حنين^(٢) بن اسحاق ثم ثابت بن قرة

وكانت أولى نتائج الفتح الإسلامى ، أن هذه الكميات الضخمة من الذهب المكتنز فى القصور الفارسية والأديرة البيزنطية عادت مرة أخرى إلى التداول النقدى ، ودخل الذهب فى التداول من شمال الهند إلى الأندلس ، وغدت الحضارة الإسلامية الزاهية من حضارة مادية وحضارة معنوية على السواء ، وما سعى بالنهضة الإسلامية بفنانيها وعلمائها ومفكراتها ومدنها الزاهرة كبغداد والقاهرة وقرطبة ، غدا ذلك كله كأنه محمول على هذا المحرر من الذهب الناتج من استغلال كافة مناجم الذهب القديمة المعروفة فى الشرق الإسلامى ، وورود ذهب السودان وأفريقيا إلى المغرب الإسلامى عن طريق سبلماسة التى أسست باقليم تافيلالت جنوب الجزائر عام ٧٥٧ ميلادية ، وأصبح الدينار العملة الرئيسية فى العالم الإسلامى ، وعملة حقيقية تستخدمها التجارة الكبيرة وعملة حسابية لتقدير الضرائب ، ولم يعد الدرهم إلا عملة مساعدة أو أداة الصفقات المحلية الصغيرة .

وبذلك احتل الدينار فى العالم المتحضر وقتئذ المكانة التى كانت تشغلها العملة الذهبية البيزنطية (النوميسا) فى القرن السادس ، والعملية الفضية الفارسية (الدرهم الساسانى) فى القرن السابع) ، ولم يقنع الدينار بهذه المكانة ، بل أوغل فى التقدم نحو الجنوب ونحو الشرق ونحو الشمال حتى أواسط أوروبا ، إلى أبعد مما وصلت إليه العملات البيزنطية والفارسية ، وأصبح فى قوته مثل الدولار الأمريكى فى العصر الحاضر .

وإذا استشهدنا بالنظرية الحديثة التى نادى بها الأستاذ « والت ديتان روستو » بجماعة كبردج فى البعالم الماضى ، والتى يقسم بها التطورات التى تمر بها الحضارات إلى أقسام خمسة هى :

١ - المجتمع المتمسك بتقاليد معينة .

٢ - المجتمع الذى يمر بفترة انتقال يتم خلالها وضع الأسس الذى سينبنى عليها تغيير ذلك المجتمع .

(١) O'Leary, Delacy : How Greek Science passed to the Arabs.

(٢) جورج سارتون : مقدمة لتاريخ العالم .

ثم محمد بن جابر بن سنان البتاني عام ٩٢٩ م ، أما الترجمة الأصلية التي قام بها الحجاج لإقليدس فقد قام بمراجعتها قوسطا بن لوقا البعلبكي عام ٩١٢ - ٩١٣ م

تأخر نمو العلوم الرياضية في بغداد بعد المأمون^(١)

على الرغم مما لقيته العلوم الرياضية من عناية كبيرة منذ القرن الثاني للهجرة في البيئات الدينية الإسلامية ، عناية حث عليها الخلفاء العباسيون وشملوها برعايتهم فقد ظلت طائفة من أهل السنة تنظر في شيء من الشك وعدم الثقة والاطمئنان إلى هؤلاء الذين قيل في أحدهم:

فارقت علم الشافعي وممالك

وشرعت في الإسلام رأى دقلس^(٢)

غير أن علم الحساب لم يذمه من الجمهور إلا القليل ، لأن الاشتغال به كان من مستلزمات علم الفرائض ، فالشريعة إذن تقضى بتعلمه ، والحسابات المعقدة التي يفترضها ممارسة هذا الفرع من فروع التشريع ، تجعل الحساب علماً مساعداً للخبراء في التورث لا يمكن لهم أن يستغنوا عنه ، ولهذا فإن المعتاد أن يوصف الواحد منهم بوصف « الفرضي الحاسب » أي العالم بأحوال التورث والعالم بالحساب في آن واحد .

وعلى العكس من ذلك كانت الهندسة على وجه التخصص من بين العلوم الرياضية مبعثاً لبلبله خواطر أهل السنة ، باعتبارها فرعاً مميزاً يحمل طابع علوم الأوائل فهذه الأشكال الدائرية المعروفة باسم « دوائر العروض » المستخدمة في شرح علم العروض ، نراها قد بدت لسذج الإيمان في زمان أبي نواس كأنها زندقة ، وحكم بالحادث واحد كان لديه كتاب فيه رسومات^(٣) عرضية وفي العصور المتأخرة أثارت الأشكال الهندسية الموجودة

في أحد كتب ابن الهيثم الطبيعية الخوف في نفس أحد المتعصبين^(١) .

ويرى الإمام الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال « أن العلوم الرياضية ، وهي مفيدة في ذاتها لا يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفيًا وإثباتًا ، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها ، وعلى الرغم من هذا كله فقد نجحت عنها آفتان ، وذلك لأن من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها ، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم (الرياضي) ، ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ، ويقول : لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم « وعبثاً يقال له إن الفلاسفة والدين ميدانان من ميادين المعرفة مختلفان ، وإن المرء يمكن أن يكون حاذقاً في أحدهما دون أن يكون حاذقاً في الآخر ، هذا إلى أن طريقة التدليل عند صاحب الرياضيات غيرها عند صاحب الإلهيات ، فالأول طريقته برهانية ، أما الثاني فطريقته تخمينية ، ويعرف ذلك من جرب كلام الأوائل في الرياضيات والإلهيات وخاض فيه .

فاذا قيل هذا للذي وثق بالفلاسفة ثقة عمياء ، لم يقع منه موقع القبول ، بل تحمله غلبة الهوى ، وشهوة البطالة ، وحب التكايس على أن يصر على تحسين الظن بهم في العلوم كلها ، فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم ، فانها وإن لم تتعلق بأمر الدين ، ولكن لما كانت من مبادئ علومهم ، يسرى إليه شرهم وشؤمهم فقل من يخوض فيه (أي العلم الرياضي) إلا وينخلع من الدين ، وينحل عن رأسه لجام التقوى » .

(١) جولد تسير « موقف أهل السنة بازاء علوم الأوائل » .

(٢) يعني امهاذوقلس كما شرحها المستشرق مرجليوت .

(٣) الأغاني ج ١٧ ص ١٨ س ٩ من أسفل .

(١) القفطى .

ازدهار العلوم الرياضية في المناطق البعيدة عن بغداد

طريق اعطائه الأعداد (وكانت وسيلته إلى ذلك هي علم المثلثات ولنا عودة إليه) عناصر وظيفية بالإضافة إلى منفعتها الأساسية كمجرد كميات ، وهذه العناصر الوظيفية تستلزم من غير ريب حركة ديناميكية ، وتستلزم ، بهذا الوصف ، زماناً .

ولقد شهد النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي بزوغ الأيديولوجية العربية في الرياضيات ، بعد أن كان هذا العلم قاصراً على مجرد النقل والترجمة ، وأستمر دافقاً منقطع النظر حتى مستهل النصف الثاني من القرن الحادي عشر الذي سماه العلامة سارتون^(١) بعصر البيروني ، لما امتاز به هذا العالم الإسلامي من إنتاج ضخم خلاق يسير على نهج التفكير العلمي الحديث ، وكانت أوروبا في هذا الوقت تغط غطيلاً في جهلها ، وبلاد الأندلس ما زالت في المهد تحبو ، بينما الشرق كان يتوهج بشعلة من الفلسفة والعلوم الرياضية يغذيها عمالقة من العلماء العرب أمثال :

١- ابن يونس الرياضي الفلكي المصري الذي عاصر الخليفة الفاطمي العزيز بالله ، ثم توفي عام ١٠٠٩ م ، وكان يعمل مديراً لدار الحكمة التي أنشأها الفاطميون بين عام ١٠٠٥ - ١١٧١ لكي تنافس الدار التي أنشأها الخليفة المأمون العباسي في بغداد قبل ذلك بقرنين من الزمان ، وكان يستخدم المعادلة الرياضية الآتية في حساباته الفلكية نظراً لأن اللوغاريتمات لم تكن قد نضجت بعد ، وهذه المعادلة هي :

جتا ١ جتا ب = $\frac{1}{2}$ [جتا (١ - ب) + جتا (١ + ب)]

٢- الحسن بن الهيثم (٩٩٨ - ١٠٦٧) أكبر عالم في الفيزيكا وخصوصاً علم المناظر (الضوء) وكان أول من اكتشف قوانين الانعكاس ثم القانون الأول للانكسار ، وقد مهدت بحوثه لديكارت ونيوتن للكشف عن القانون الثاني للانكسار متبعين نفس

لما ضعفت الخلافة العباسية في بغداد التي كانت معقل النفوذ لأهل السنة ، ضعفت أيضاً خطوط القوى المنبعثة من هذا المركز كلما بعدت المسافة بينها وبين بغداد ، لذلك وجدت العلوم الرياضية منتبهاً خصباً في خراسان وخوارزم حيث الدولة الخوارزمية ثم الدولة الغزنوية ثم السلجوقية ، وكذلك في مصر حيث الدولة الفاطمية ، وقد ساعدت على ذلك العوامل التالية :

١- انتشار مذهب الشيعة في عهد الدولة الفاطمية وفي أطراف إيران وهذا المذهب يتنافر مع مذهب السنة .

٢- ظهور دويلات حربية يقودها عسكريون أميون من أصل تركي قبلي في الأطراف الشمالية الشرقية من فارس ، وألزم ما يلزم لهؤلاء الأمراء علماء في الفلك والرياضيات والتنجيم وحكام في الطب يستعينون بهم في فتوحاتهم (وقد حدث مثل هذا في حملة الماريشال مونتمجيري في العلمين أثناء الحرب العالمية الثانية حيث استعان بأكبر علماء الرياضة الإنجليز للقيام بحساب خطوات الاحتمال وما شابه ذلك) .

٣- الشعبية وكانت حركة هادفة إلى إحياء التراث الفارسي واللغة الفارسية ، ومن أنصارها كان ابن المقفع ولم يكن على وفاق مع الحاكم العربي لشعوره بالأرستقراطية الفارسية العريقة في الحضارة ، وقلة شأن هؤلاء الحكام العرب الحديثي النعمة والحضارة .

كان لهذه الأسباب مجتمعة أبلغ الأثر في اظهار أعظم شخصية رياضية برزت على مسرح الحضارة الإسلامية ، ألا وهو البيروني (٩٧٣ - ١٠٤٨) : كان له الفضل الأكبر في تغيير المفهوم الإغريقي الأستاتيكي للكون إلى المفهوم الإسلامي الديناميكي للكون ، وعبر عن الاعتقاد بكون « صيروري » حتى بلغة رياضية عن

(١) مقدمة لتاريخ العالم : جورج سارتون .

المهاج الذي سار عليه ابن الهيثم ، وقد قام الأستاذ الكبير مصطفى نظيف بتحقيق مخطوطاته وبحوثه في علم المناظر .

٣- الشيخ الرئيس ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) وهو غنى عن التعريف .

٤- علي بن عيسى الكارخي العالم العربي الرياضى الذى عاش في بغداد في عهد الخليفة أبو غالب محمد بن خلف فخر الملك وقد توفي عام ١٠٢٩ ميلادية .

٥- أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٩٧٣ - ١٠٤٨) وهو موضوع بحثنا .

ترجمة حياة البيروني

ولد أبو الريحان في اليوم الثاني من شهر ذى الحجة عام ٣٦٢ هـ الموافق ٤ سبتمبر سنة ٩٧٣ م في قرية من ضواحي مدينة « كات » عاصمة دولة خوارزم من عائلة مغمورة ، ويقول هو عن نفسه « أنا بالحقيقة لا أعرف نسبي ولا أعرف من كان جدى »^(١).

وقد ذكر ابن أبي أصيبعة^(٢) أنه منسوب إلى بيرون في السند وكان مشغلا بالعلوم والحكمة فاضلا في علم الهيئة والنجوم ، وله نظر جيد في صناعة الطب ، وكان معاصراً للشيخ الرئيس وبينهما مباحثات ومراسلات .

ويقول السمعاني في الأنساب : البيروني بكسر الباء الموحدة وسكون الباء آخر الحروف : (بي رون) وضم الراء وبعدها الواو وفي آخرها النون : هذه النسبة إلى خارج خوارزم وتعني بالفارسية خارج المدينة ، فان بها من يكون خارج البلد ولا يكون من نفسها^(٣) فيقال له فلان بيروني يقال فلان بيروني إست ،

والمشهور بهذه النسبة أبو الريحان المنجم البيروني^(٤) . درس في شبابه العلوم المختلفة ، واللغات العديدة ، فكان يعرف اللغة الخوارزمية والفارسية والعربية والسنسكريتية والسرانية واليونانية ، وأول أستاذ تتلمذ عليه كان يونانياً غير معروف اسمه ، وكان البيروني : يجمع له الكثير من النباتات وبذورها ويسأله مستقصياً باحثاً فيسجلها له أستاذه اليوناني شارحاً فوائدها .

وعندما وصل عمره إلى العشرين ، سافر أبو الريحان إلى منطقة جورجان في الجنوب الشرقى لبحر قزوين ، وهناك تتلمذ على أكبر أستاذ له ، بل أهم أستاذ قابله في حياته وهو عالم وطبيب وفلكي ورياضي معروف واسمه أبو سهل عيسى المسيحي ، وفي جورجان ألف أبو الريحان أول مؤلفاته وهو كتاب « الآثار »^(٥) الباقية من القرون الخالية .

وفي عام ١٠١٠ م رجع إلى وطنه خوارزم وانتقل إلى مدينة جورجانية التي أصبحت العاصمة الجديدة للدولة الخوارزمية واشتغل أستاذاً في مجمع العلوم الذي أسسه أمير خوارزم مأمون بن مأمون ، وكان يزامله في نفس المجمع الشيخ الرئيس ابن سينا والمؤرخ العربي الكبير ابن مسكويه

وفي عام ٤٠٧ هـ غزا السلطان محمود الغزنوي الدولة الخوارزمية واحتلها ثم أخذ البيروني أسيراً في عاصمته مدينة غزنة (بافغانستان) ، وقد لقي عنتاً في سجنه إذ حددت إقامته وقيدت حريته ، واستمر ذلك حتى مات محمود الغزنوي وخلفه ابنه مسعود الغزنوي فقرب أبا الريحان له للاستفادة بعلمه وأخذه معه إلى الهند في غزواته ، ولكنه لم يهتم بهذه الغزوات قدر اهتمامه بدرس واستقصاء وبحث أحوال وعلوم الهند

(١) نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر : للعلامة فخر الدين الحسيني المتوفى سنة ١٣٤١ هـ مدير ندوة العلماء بلكهنو « الهند » .

(٢) قام بتحقيق هذا المخطوط المستشرق السوفيتي ميكائيل رسلية المتوفى عام ١٩٦١ م .

(٣) ياقوت الحموي . كتاب الإرشاد مجلد سادس ص ٣٠٣ .

(٤) عيون الأنباء .

(٥) كان التجار يعيشون خارج أسوار البلدة للتخلص من مكوس دخول البضائع إلى الداخل .

فأخرج كتابه الضخم « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة » عام ١٠٣٠ م .

ويقول الدكتور ادوارد سخاو^(١) المستشرق الألماني والأستاذ بجامعة برلين الذي حقق هذا المخطوط عام ١٨٨٧ م أن البيروني يعتبر أكبر ظاهرة في تاريخ العلم في الحضارة الإسلامية . لأنه تعلم اللغة السنسكريتية وأتقنها بقصد الدراسة والتعمق ، وكان العلماء الإسلاميون يتعلمون العربية والفارسية إذا كانوا من أصل تركي ، فابن سينا شرح علوم الإغريق ولم يتعلم لغتهم بل اعتمد على الكتب المترجمة .

أضف إلى ذلك أن هيرودوت اليوناني الذي أرخ للحضارة البابلية والفرعونية ، وهون تسانج "Hwen-Thsang" المؤرخ الصيني الذي ساه في الهند قبل البيروني بأربعمئة عام ، تعتبر مؤلفاتهما كما يقول سخاو مثل مؤلفات الأطفال إذا قورنت بدراسات البيروني لأنهما اعتمدا على تسجيل معلومات الجهلاء كما يفعل السائحون ، أما البيروني فقد أتقن لغة الهند وقابل الفلاسفة والعلماء والرياضيين وتجاوب معهم .

ولما عاد البيروني من الهند استقر في البلاط الغزنوي ، وأهدى إلى السلطان مسعود رسالته في علم الفلك والرياضيات وهو « القانون المسعودي »^(٢) في الهيئة والنجوم » وفي نفس السنة التي أخرج فيها هذه الرسالة الضخمة كتب رسالة أخرى في الهندسة والحساب والتنجيم أعوانها « التفهيم لأوائل صناعة التنجيم » .

ويعتبر كتابه القانون المسعودي أكبر موسوعة في الفلك والهندسة والجغرافيا ، يروى أنه لما أتم تأليفه حمله إلى السلطان مسعود بن سبكتكين صاحب غزنه فأراد أن يجزيه على هذا العمل العظيم بعض ما يستحقه ، فوجه إليه ثلاثة جمال تنوء بأحمالها من نقود الفضة ،

فردها أبو الريحان إليه قائلا « أنه يخدم العلم للعلم لا للمال »^(١) .

أما كتابه الكبير الثاني « تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن » فقد قام بتحقيقه حديثاً المستشرق السوفيتي الدكتور بولجاكوف بمساعدة الدكتور إمام إبراهيم أحمد في بعض النقاط الخاصة بعلم الفلك . أما كتابه « الجواهر في معرفة الجواهر » فقد قام بتحقيقه المستشرق السوفيتي كرمكوف ، وأما مؤلفاته في علوم الصيدلة والطب وهي التي لم تكن قد نشرت بعد فيقوم بتحقيقها المستشرق السوفيتي والكيائي عبيدالله كاريموف من كلية البيروني بطشقند .

وأبو الريحان في الفلك فلكي ممتاز بشهادة علماء الفلك من الفرنجة والعرب ، وهو في الجيولوجيا جيولوجي ممتاز بشهادة الجيولوجيين المعاصرين ، وهو في التاريخ مؤرخ محقق ومدقق واسع الاطلاع ، شامل المعرفة ، قادر على الاستقراء والاستنتاج ، وبما أوتي من قدرة فائقة على البحث والدرس .

وهو في الرياضيات عالم ضخم اقتبس منه نيوتن وجبريجوري كثيراً من القوانين الرياضية كما سنوضح ذلك فيما بعد ، وهو في الجغرافيا يعتبر أباً للجغرافية البشرية^(٢) .

وقد خلف البيروني أكثر من ١٨٠ كتاباً^(٣) ضاع الكثير منها والباقي موزع في مكتبات العالم ، وأشهر مؤلفاته الرياضية التي نحن بصدددها هي :

- ١ - كتاب في أفراد المقال في أمر الظلال .
- ٢ - تذكرة في الحساب والعد بأرقام السند والهند .

(١) دائرة المعارف الإسلامية : العدد السادس من المجلد الرابع ص ٤٠٣ .

(٢) كتاب « علم الجغرافيا عند العرب تأليف المستشرق السوفيتي العلامة » كراتشكوفسكي المتوفى سنة ١٩٥١ م .

(٣) Institut Dominicain d'Etudes Orientales, Mélanges. 1955, par D.J. Boilot, O.P.

(١) Alberuni's India, by Sachau

(٢) يقوم الدكتور إمام إبراهيم أحمد الأستاذ بقسم الفلك بجامعة القاهرة بتحقيقه .

- ٣- في استخراج الكتاب وأصلاعه ما وراءه من مراتب الحساب .
- ٤- كيفية رسوم الهند في تعلم الحساب .
- ٥- في أن رأى العرب في مراتب العدد أصوب من رأى الهند فيها .
- ٦- في راسيحات الهند .
- ٧- ترجمة ما في براهم سدهاند من طرق الحساب .
- ٨- في تسطيح الصور وتطيح الكور .
- ٩- مقالة في استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني فيها .
- ١٠- المقالة الثالثة من القانون المسعودي .
- ١١- مقالة في أن لوازم المقادير لا إلى نهاية قريبة من أمر الخطين اللذين يقربان ولا يلتقيان في الاستبعاد .
- ١٢- جمع الطرق السائرة في معرفة أوتار الدائرة
- ١٣- رسالة في جدول الدقائق .
- ١٤- رسالة في حل شبهة عرضت في الثالثة عشرة من كتاب الأصول .
- ١٥- كتاب في مبادئ الهندسة .
- ١٦- استيعاب في تسطيح الكرة .
- ١٧- كتاب تسطيح الكرة .
- ١٨- رياضة الفكر والعقل .
- ١٩- ترجمة كتاب في أصول الهندسة لإقليدس إلى لغة الهند .
- ٢٠- رسالة أنى نصر في جواب مسائل الهندسة .
- ٢١- رسالة في الأبعاد والأجرام وتحتوى على أحد عشر باباً منها مساحة الأرض وبعد القمر من الأرض ومقدار جرم القمر من جرم الأرض . الخ .
- والذى يهمنى دراسته هو تركيز البحث فيما سجله البيرونى من علوم رياضية استقاها من التراث الإغريقى ومن التراث الهندى ، ثم استنتاج ما استجد على هذه

العلوم سواء كانت حساباً أم هندسة أم حساب مثلثات نتيجة مجهودات بحوث البيرونى :

التراث الإغريقى في رياضيات البيرونى

لقد سلك البيرونى بالفعل في التوصل إلى آرائه وإقرارها طريق الدرس والبحث والاستقصاء ، فاعتمد على قدر ما كان يتاح الاعتماد في عصره على تعرف العلوم الرياضية من العلماء الذين سبقوه أو من الذين عاصروه ، فسلك بذلك مسلك المنحى الحسى وليس المنحى الإشراقى الذى كان سائداً عند أهل التصوف في عصره ، والذين كانوا يسلكون إلى المعرفة طريق الرياضة والمجاهدة ، ويذهبون إلى أن المعرفة تستفاد ولا تكتسب لا بفعل من العقل ، بل بالرياضة النفس بالزهد عن متاع الحياة والانصراف عن شواغل الحس والانقطاع إلى التأمل الباطنى ، حتى يصل طالب المعرفة إلى حال يذهل فيها عن الوجود الخارجى ويغيب فيها عن نفسه ، فتشرق عليه المعرفة بفيض إلهى .

لقد اعتمد البيرونى في دراساته^(١) على البحوث الرياضية الآتية التى كانت امتداداً لتراث إقليدس وأبولونيوس وأرشميدس وهيرون مع ما استجد عليها من بحوث أخرى :

- ١- مساحة الجسم المكافئ للشيخ « أبو سهل ويح بن رستم القوهى » (٣٨٠ هـ) .
- ٢- كيفية تسطيح الكرة على شكل الأسطرلاب للعلامة أحمد بن محمد بن الحسين الصفائى المتوفى (٣٨٠ هـ) .
- ٣- رسالة في أن الأشكال كلها من الدائرة للعلامة نصر بن عبدالله المتوفى (٤٠٠ هـ) .
- ٤- رسالة في المقادير المشتركة والمتباينة لابن البغدادى .

(١) دائرة المعارف العثمانية بمحدر آهاد الدكن .

الأنهار ، فما تولاه باسمي أبو نصر منصور بن علي بن عراق مولى أمير المؤمنين أنار الله برهانه » .
وفي مخطوط استخراج الأوتار السابق الإشارة إليه يفترض البيروني ما يأتي :

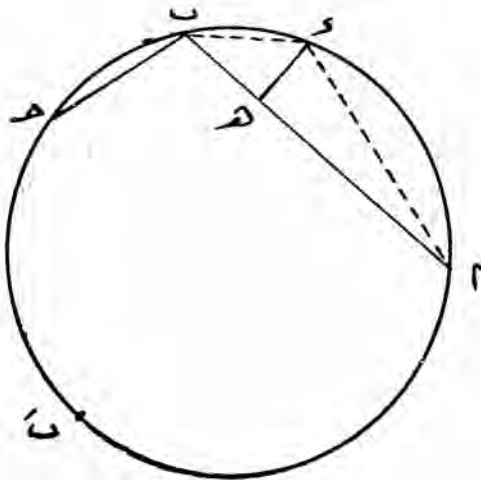
الفرض : إذا عطف في قوس ما من دائرة خط مستقيم على غير تساوي ، وأنزل عليه من منتصف تلك القوس عمود فانه يتقسم ، بنصفين ، ومعنى ذلك إن خط $اج$ المنكسر في قوس $اح$ من دائرة قد أنزل عليه من منتصفه $د$ عمود $ده$ فينتج من ذلك النظريات الآتية

$$١ - ا١ = ا١ + ا١ = ا١$$

$$٢ - ا١ = ا١ + ا١ = ا١$$

$$٣ - مساحة المثلث $ا١ د ب = ا١ د ب - ا١ د ب$$$

$$= ا١ د ب$$



شكل « ١ »

٤ - وإذا كانت $ب$ أي نقطة أخرى على المحيط فان
 $ا١ = ا١ + ا١$
وتظهر براعة البيروني في استنتاج مساحة المثلث بدلالة أضلاعه واضعاً نصب عينيه النتائج التي حصل عليها أرشميدس وهيرون بطرق أخرى^(١).

١ من أراد المزيد يستطيع الإطلاع على بحوث الكاتب في رسالة العلم « أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر سنة ٩٦١ » .

٥ - كتاب الجبر والمقابلة لمحمد بن موسى الخوارزمي (٨٣٠ م) .

٦ - رسالة في شكل القطاع للعلامة أحمد بن محمد ابن عبد الجليل السجزي المتوفى (٤١٥ هـ) .

٧ - رسالة أبو الوفاء محمد بن محمد البوزجاني في إقامة البرهان على الدائرة .

ولقد تتلمذ على أبي الوفاء البوزجاني الرياضي الفلكي الشهير العالم أبو نصر منصور بن علي بن عراق الجيلي مولى أمير المؤمنين القادر بالله الذي كانت خلافته (٣٨١ - ٤٢٢ هـ) .

وعن أبي نصر تتلمذ البيروني ، وكانت لأبي نصر المنصور عناية وعطف زائد على تلميذه البيروني ، فكلما تشاكل الأمر عليه في مسائل شتى كان يعرضه عليه ، وهو يهديه إليها بغاية الشفقة والحنان ومنه يظهر تبجح أبي نصر وشغفه بهذه العلوم .

وهذه عبارة أبي نصر في رسالته للبيروني في جواب مسائل الهندسة « وصلت المسائل التي قرنتها بكتابك وذكرت أن ثلثاً منها قد تضمنها كتاب أبي سهل الكوهي في البركار التام . . وسألتني عملها بالأصول الهندسية ، والطرق الصناعية وعمل سائر المسائل المقرونة بها - أجبته إلى ملتصك وإن كانت تلك المسائل متفاوتة المراتب في السهولة والصعوبة » .

وفي صفحة ٢٠ « فهذه أجوبة المسائل التي سألت الإبانة عنها على قرب غورها وسهولة مأخذها » .

وتظهر أمانة البيروني ووفاءه لأستاذه غاية في الوضوح في كتابه الآثار الباقية عن القرون الخالية بهذه الألفاظ .

« واستخراج أستاذي أبي نصر منصور بن علي بن عراق مولى أمير المؤمنين » وفي فهرست مصنفاته يقول : « ومما عمله غيري باسمي فهو بمنزلة الرثائب في الجحور والقلائد في النحور لا أميز بينها وبين

وبين أقصى محسوس عنه ، وعرفت أن بها تعقل الصور مجردة عن المواد ويتصور حقيقة البرهان تصور انطباع حتى لا يذهب على القيم بها ما يذهب على كثير من المحصلين في المنطق مهما لزم مسلك صناعته ، ثم نرتقى بوساطة التدريب بها من المعالم الطبيعية إلى المعالم الإلهية ، التي تمتنع لغموض معانيها وصعوبة مآخذها ودقة طرائقها وجلالة أمرها وبعد تصورها عن أن ينقاد لكل أحد أو يدركها من عدل عن سنن البرهان لما عدلني عن ذلك .

وذلك أن يفعل إذا لم يقنع في المطلوب بالطريق الموصل إليه دون تضييع الزمان في طلب طرق آخر إليه ثم لم يسفر في آخر الأمر عن نتائج هي عمدة علم الهيئة ، فأما كثرة الطرق فسبب جمعي إياها تدريب المتعلم بتنوعها ثم اتحادها ، ولأنها كانت لي في الغربة مؤنسة ولأسامر من فارقهم من الأصدقاء مذكرو ، وقد أثبتنا لك لتأملها وتعرف كيف ما آل جميعها إلى النكتة الواحدة وما تثمره الفوايد في العاقبة فيتمهد عذري لديك فيما حمت حوله من عدلي ، ورب لا ثم ملهم ، وما التوفيق إلا من عند الله .

حساب المثلثات

عرف هذا العلم قبل البيروني ، وعن الإغريق عرف العرب وتر ضعف الزاوية كقياس لها ، وعن الهنود نصف هذا الوتر ، وكان يسميه الهنود « جيبا » أي وتر ، وقد استحسن العرب لفظ الجيب ومعناه فتحة الجلباب^(١) لقربه من اللفظ السنسكريتي « جيفا » ، فأطلقوا على نصف وتر ضعف الزاوية اسم الجيب .

ويقول البيروني ما نصه^(٢) « إن هذه الصناعة إذا أريد إخراجها إلى الفعل بمزاولة الحساب فيها فالأعداد

$$\begin{aligned} & \frac{2\sqrt{a} - \sqrt{b}}{\sqrt{a} - \sqrt{b}} \times (a - b) = \\ & \frac{(2\sqrt{a} - \sqrt{b})(\sqrt{a} - \sqrt{b})}{\sqrt{a} - \sqrt{b}} \times (a - b) = \\ & \therefore (2\sqrt{a} - \sqrt{b})(a - b) = \\ & (2\sqrt{a} - \sqrt{b})(a - b)(a - b) = \\ & \sqrt{(2\sqrt{a} - \sqrt{b})(a - b)(a - b)} = \\ & \text{وهو المطلوب .} \end{aligned}$$

وفي الواقع أن مقدمة كتاب^(١) استخراج الأوتار في الدائرة تعتبر من جوامع الكلم ، ولا بأس من إبراز هذه المقدمة هكذا : « بسم الله الرحمن الرحيم كتاب أني الريحان محمد ابن أحمد البيروني في استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني الواقع فيها . وقفت على ما استعلمتني من السبب الداعي إياي إلى الولوع بتصحيح دعوى لقدماء اليونانيين في انقسام الخط المنحني في كل قوس بالعمود النازل عليه من منتصفها ، والتعبير عن خواصه حتى نستبني لأجله إلى الاشتغال بما يذكره محمد بن زكريا الرازي من فضول الهندسة ، من غير أن يشعر بحقيقة الفضول التي هي الزيادة على الكفاية في كل شيء .

فانه لو شعر بها لوجد نفسه مرتبكة في فضول الوسوسة التي أفسد بها قلوباً متجافية عن الديانة أو شرهة بفضول الدنيا إلى العتاد والرياسة وليس مقدار الكفاية من الهندسة ما ظنه الرازي وأشار بفلسفته إليه ثم عادي باقيه ، ولم يزل الناس أعداء ما جهلوا .

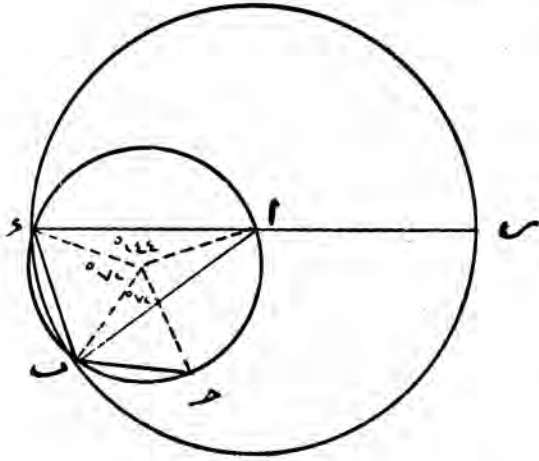
قال الله تعالى (وإذا لم يهتدوا به فيقولون هذا إفك قديم) وأنت فلو تحققت ماهية الهندسة وأنها معرفة نسبة الأجناس الواقعة تحت الكمية بعضها إلى بعض ، وأنها هي التي تتوصل بها لمعرفة مقدار كل ما نحتاج إليه من مزروع ومكيل وموزون ما بين مركز العالم

(١) A History of Mathematics : Florian Cajori.

(٢) المقالة الثالثة من القانون المسمودي .

(١) هذا المخطوط موجود بخدايجسن بته (حيدرآباد الدكن)

التي قطرها $مر$ (شكل ٤) ، وفي الوقت نفسه هو ضلع الخمس المنتظم في الدائرة الصغيرة لأن زاوية $د ا ب$ مركزية في الحالة الأولى ومحيطية في الحالة الثانية .



شكل ٤

ثم فصل (حسب تعبيره) القوس $د ب >$
 $=$ القوس $ا د$ ووصل $ب > د ا . ٠٠٦ = ا ب = نو$
 ٠٠٦ القوس $د ب =$ القوس $ب >$ لأن كلا منهما
 يقابل زاوية ٧٢°

$٠٠٦ ا ب >$ خط منكسر داخل الدائرة

$٠٠٦ د$ منتصف القوس $ا د ب >$

$$= \overline{ا د} = \overline{ا ب} + \overline{ب د} = ٠٠٦ ا ب + ٠٠٦ ب د$$

$$٠٠٦ ا د = ٠٠٦ ا ب + ٠٠٦ ب د$$

نظرية (٢) السابق^(١) الاشارة إليها

$$٠٠٦ ب د + ٠٠٦ ب د \times ٠٠٦ نو - ٠٠٦ نو = صفر$$

وهذه معادلة من الدرجة الثانية وبحلها نستنتج أن

$$٠٠٦ ب د = \frac{٠٠٦ نو + ٠٠٦ نو}{٢}$$

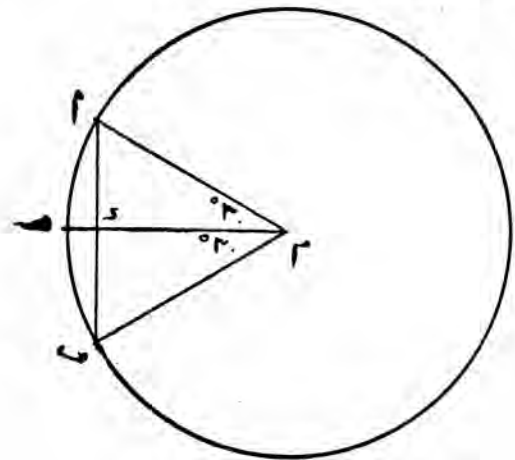
وبحسب تعبير البيروني في كتابه استخراج الأوتار
 أن طول المعشر المنتظم هو « وحسابه أن يزداد على
 مضروب نصف القطر في نفسه ربعه وينقص ربع
 القطر من جذر المبلغ فيبقى وتر العشر » .

(١) نفس الخطوط .

مفتقرة إلى معرفة أوتار قسي الدوائر ، فلذلك سمي
 أهلها كتبها العلمية زيجات من الزيق الذي هو بالفارسية
 زه ، أعني الوتر ، وسموا أنصاف الأوتار جيوبا ،
 وإن كان اسم الوتر بالهندية جيبا ونصفه جيبارد ،
 ولكن الهند إذا لم يستعملوا غير أنصاف الأوتار أوقعوا
 اسم الكل على النصف تخفيفاً في اللفظ . الخ » .

قاس البيروني أطوال أوتار الأقواس التالية :

$\frac{١}{٢}$ ، $\frac{١}{٤}$ ، $\frac{١}{٨}$ ، $\frac{١}{١٦}$ محيط الدائرة وعبر عن هذه
 الأطوال بالمقادير : $٢ نو$ جا ٦٠° ، $٢ نو$ جا ٤٥° ،
 $٢ نو$ جا ٣٦° ، $٢ نو$ جا ٣٠° ، $٢ نو$ جا $٢٢,٥^\circ$ ،
 $٢ نو$ جا ١٨° على التوالي حيث $نو$ هو نصف قطر
 الدائرة ، ففي $\triangle ا ب م$ الوتر $ا ب$ وهو ضلع
 مسدس منتظم مثلاً ويقابله زاوية ٦٠°



شكل ٣

$٠٠٦ ا ب = ٢ نو$ جا ٣٠° $٠٠٦ ا ب$ وهو ضلع المسدس

$= ٢ نو$ جا ٣٠° وباعطائه $نو = ١$

$$٠٠٦ ا ب = \frac{١}{٢}$$

وقد استطاع البيروني^(١) الوصول إلى طول ضلع
 الخمس المنتظم بحل معادلة الدرجة الثانية كالآتي :

فرض $د ب$ ضلعاً لمعشر منتظم في الدائرة الكبيرة

(١) بخطوط استخراج الأوتار في الدائرة .

٦ حيث أن د ب = ٢ نو ح ١٨°

$$\therefore ٢ نو ح ١٨^\circ = \frac{نو + نو\sqrt{٥}}{٢}$$

$$\therefore نو ح ١٨^\circ = \frac{١ + \sqrt{٥}}{٤}$$

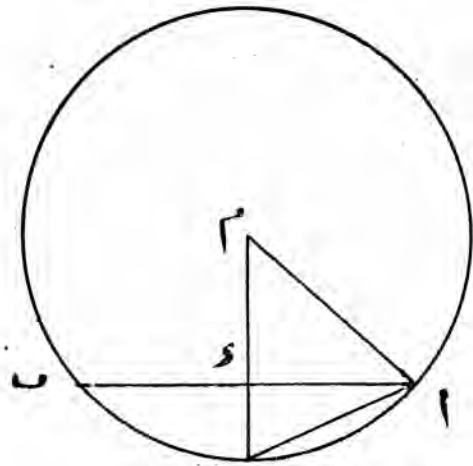
ومنه يمكن إيجاد مقدار الجيب بأى عدد من الأرقام العشرية ثم استطاع البيرونى بعد ذلك معرفة وتر تنمة كل قوس معلومة الوتر إلى نصف الدائرة ثم معرفة وتر المثلث وهكذا .

أما وتر المسبع والمتسع المنتظم فاستطاع الوصول إليهما بخل معادلة الدرجة الثالثة وهى س^٣ - ٣س - ١

= صفر

$$\text{حيث س} = \text{وتر } \frac{٤ ط}{٩}$$

ومن البرهان التالى أمكن إيجاد علاقة ضلع مضلع عدد أضلاعه ضعف عدد أضلاع مضلع معلوم داخل دائرة بضلع هذا المضلع ، شكل (٥)



شكل ٥

فليكن ا ب ضلع المضلع المعلوم ، ا ح ضلع المضلع الذى عدد أضلاعه ضعف عدد أضلاع المضلع المعلوم

$$\therefore \sqrt{٢م} - \sqrt{٢س} = \sqrt{٢م} - \sqrt{٢س}$$

$$\times (س + م) =$$

$$(س - م)$$

$$م = (س - م٢)$$

$$\therefore \sqrt{٢م} = \sqrt{٢س} - ١ \Rightarrow \sqrt{٢م} - ١ = \sqrt{٢س} - ١$$

$$\sqrt{٢م} - ٢ = \sqrt{٢س} - ٢$$

$$\sqrt{٢م} - ٢ = \sqrt{٢س} - ٢$$

$$\sqrt{٢م} - ٢ = \sqrt{٢س} - ٢$$

$$\sqrt{٢م} - ٢ = \sqrt{٢س} - ٢$$

فاذا كان م = س = ١

$$\therefore \sqrt{٢م} - ٢ = \sqrt{٢س} - ٢$$

ومن وتر ٦٠° ، ٧٢° استطاع البيرونى الحصول على وتر ١٢° .

∴ وتر (٣٠° + ١٢°) أصبح معلوماً ثم بتنصيفه مرتين أمكن معرفة وتر زاوية ٣٠° ١٠° .

ومنه عرف وتر (٣٠° - ٤٠°) وبتنصيفه مرتين أمكن معرفة وتر (٣٠° - ٧٠°) وهكذا . أمكن الوصول إلى وتر الزاوية ١° من الفرق بين ٤٠° ، ٣٦° ثم تنصيف الفرق مرتين فوصل إلى معرفة طول هذا الوتر = ٠,٠١٧٤٥٣٠٥ .

وعلى ذلك أصبح الطريق ممهداً أمام البيرونى لوضع جداول الجيوب ، وكذلك الظلال صحيحة لغاية سبعة أو ثمانية أرقام عشرية ، دون اللجوء إلى اللوغاريتمات التى لم تكن قد عرفت بعد ، وقد ابتكر طريقة لقياس فروق الزوايا كانت هى الحجر الأساسى لطريقة التوليد التى استخدمها نيوتن وجبريجورى بعده بأكثر من ستمائة عام .

وباستخدام طريقة الاستكمال والتوليد تمكن البيروني من وضع قانون يمكن بواسطته معرفة الزاوية إذا عرف جيبها ، ويضيق المقام هنا عن ذكره .
التراث الهندي في رياضيات البيروني

إتصل البيروني بعلماء حكماء الهند عن طريق كتبهم ، وهم الذين كان لهم الفضل قديماً بادخال النظام العشري في الحساب^(١) بدلاً من النظام الستيني الذي كان سائداً في المدنية البابلية ، ولكن بقي النظام الستيني في تقسيم الدرجات إلى دقائق والدقائق إلى ثوان في الزوايا ، وكان البابليون يعبرون عن العدد « واحد » بالرقم ٦٠ فتلا $\frac{1}{60}$ في النظام^(٢) الهندي = ٥ ، وفي النظام البابلي $\frac{1}{60} = \frac{1}{360}$ ، كما عرف البابليون قيمة $\frac{1}{360}$ كما يأتي :

$$\frac{1}{360} = \frac{1}{360} + \frac{51}{360} + \frac{24}{360} + 1 = 1;24,51,10 = 27$$

أو تقريباً ١;٢٥

وفي النظام الهندي (سلفا - ستراس) $1 = 27$

$$\frac{1}{360} = \frac{1}{360} + \frac{51}{360} + \frac{24}{360} + 1 = 1;24,51,10 = 27$$

درس البيروني العلوم الرياضية الهندية ولم تعجبه كتب العلماء الهنود ، لأنه وجدها تنحرف دائماً نحو الخرافات فتمتزج العلوم الأصيلة بها ، بعكس كتب الإغريق المنسقة والتي يقول عنها أنها تسير على نهج علمي بعيد عن الخيال الخرافي حيث سجل ما يأتي :^(٣)
« لم يك للهند أمثالهم (علماء الإغريق) ممن يهذب العلوم ، فلا تكاد تجد لذلك لهم خاص كلام إلا في غاية الاضطراب وسوء النظام ومشوباً في آخره بخرافات العوام . . الخ » ثم يستطرد : إلى أشبه ما في كتبهم الحساب^(٤) ونوع التعاليم إلا بصدف مخلوط بخزف أو

(١) نقل أحد السريان ذو "Severus Seboki" الأرقام الهندية خارج الهند سنة ٦٦٢ م نوصلت الإسكندرية قبل القرن السابع ونقلت لبلاد الخليفة المنصور في بغداد عام ٧٧٣ م .
(٢) "The Exact Sciences in Antiquity" "Neugebauer".

(٣) ما في الهند من مقولة للبيروني
(٤) Legacy of India, by Garrat.

بدر مزوج ببعر أو بمهي مقطوب يحصى ، والجنسان عندهم سيان » .
ثم هو يذكر فضل الهنود في ادخال الصفر والأعداد في ص ٨٤ من كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة » قال برهمكوبت إذا أردتم أن تكتبوا واحد فعبروا عنه لكل شيء هو واحد كالأرض والقمر وعن الاثنين بكل ما هو اثنان كالسواد والبياض ، وعن الثلاثة بكل ما يحوى ثلاثة ، وعن الصفر بأسماء السماء وعد الاثنين عشر بأسماء الشمس » وقد أودعت الجدول ما كنت أسمعه منهم فانه أصل عظيم في حل زيجاتهم ومنها الصفر ستون كما وهما النقطة » .
ثم يبتكر البيروني برهاناً لمساحة الشكل الرباعي الدائري على طريقة الهندوليس نقلاً لبرهان برهمكوبت^(١)

$$(\bar{a} - \bar{c})(\bar{b} - \bar{c})(\bar{a} - \bar{c}) = (\bar{a} - \bar{c})(\bar{b} - \bar{c})(\bar{a} - \bar{c})$$

$$\text{حيث } \bar{c} = \frac{1}{2}[\bar{a} + \bar{b} + \bar{c}]$$

النسبة التقريبية ط

في الباب الخامس من القانون المسعودي توصل البيروني إلى إيجاد ط برسم مضلع منتظم داخل الدائرة بعدد من الأضلاع = ١٨٠ فوجدها = ٣,١٤١٧٤٦٦٠ مع أن العالم السكندري^(٢) أرشميدس عام ٢٢٥ ق.م وجد أن ط أقل من $\frac{3}{7}$ وأكبر من $\frac{3}{7} + \frac{1}{10000}$ لأنه رسم مضلعاً ذا ٩٦ ضلعاً لتحقيق هذا الغرض .
وفي الهند وجدها الرياضي أربها تا الصغير (٥١٠ م) = ٣,١٤١٦

، برهمكوبت استخدم العدد ٣ من الوجهة العملية والعدد $\frac{10}{7}$ كقيمة حقيقية لها .
وعضده في ذلك « ماهافيرا » (٨٥٠ م) ، « سريدهارا » (١٠٢٠ م) .

(١) من أراد المزيد تحليله على مجلة رسالة العلم عدد يونية سنة ١٩٦١
(٢) تاريخ الرياضيات تأليف دانييل سيمت

الفارغ حتى تكون الثلاثة بتسعة ، وهذا هو الذى نذكره لأن النظائر فى الضرب يحصل فى هذا الترتيب على قطريه .

$$\begin{array}{c|c} ١٥ & ٥ \\ \hline & ٣ \end{array}$$

أما إذا كانت هناك خمسة أعداد متناسبة فان الهنود يسمون المقادير التى تتألف منها النسبة بنج راشيك لأن مفروضاته خمسة توضع فى خمسة مواضع ويطلب منها السادس ويسلكون فى استخراج المجهول طريقاً يعمه مع ما قبله وبعده وهو الذى قدم فى ترى راشيك « وللمثال فيقال أن عشرة دراهم ربحت فى الشهرين خمسة دراهم فالثمانية فى ثلاثة أشهر كم تربح ؟ » ويجب البيرونى :

« وهم يضعونها كما فى هذه الصورة ومقدار النسبة المؤلفة أبداً أسفل وهى الدراهم الحاصلة من اشتباك رأس المال بالمدّة ولاستخراج المجهول ينقلون الخمسة إلى البيت الفارغ ويضربونه فى الثلاثة الحاصل ثم فى فى الثمانية فيكون مائة وعشرين ويحفظونه ثم يضربون الاثنين فى العشرة فيكون عشرين ويقسمون المحفوظ عليه فتخرج ستة وهو ربح الثمانية الدراهم فى ثلاثة أشهر .

ثم يذكر مقالا آخر :

$$\begin{array}{c|c} ١٠ & ٨ \\ \hline ٢ & ٣ \\ \hline ٥ & ١ \end{array}$$

« فان قيل أن الثمانية نفر حفروا فى ثلاثة أيام ستة أذرع فالخمس أذرع فى يومين كم نفر يحفرونها ، أن لنا أيضاً الخمسة والستة أحدهما بالأخرى ثم ضربنا الخمسة فى الثلاثة ثم فى الثمانية فاجتمع مائة وعشرين حفظناها وضربنا الستة فى الاثنين فاجتمع اثنا عشر

وفى الصين : استخدم شانج هونج (١٢٥ م) العدد $\sqrt{10}$ كقيمة حقيقية لها .

أما شونج - شيج (Ch'ung-chih) (٤٧٠ م) فانه استخدم دائرة قطرها عشرة أقدام فوصل إلى قيمة ط ما بين ٣,١٤١٥٩٢٧ ، ٣,١٤١٥٩٢٦ . وهذه المناسبة نقول أن أدق قيمة وصل إليها العلماء العرب لقيمة ط هى التى وصل إليها جمشيد غيات الدين الكاشى بعد البيرونى مثلاً بثلاثة قرون تقريباً هى :
ط = ٣,١٤١٥٩٢٦٥٣٥٣٥٨٩٨٧٣٢ .

راشيكات الهند

هذا المخطوط الذى فرغ من نسخه بالموصل فى ذى الحجة سنة ٦٣١ هـ يبحث فى موضوع النسبة والتناسب التى هى مدار الحسابات المتداولة فى الدواوين والمعاملات الجارية فى أمر النجوم والمساحات حسب تعبير البيرونى .

وهو يذكر بأن إقليدس يقول أن التناسب أقل ما يكون فى ثلاثة حدود فتكون نسبة الأول إلى الثانى مساوية لنسبة الثانى إلى الثالث أو أعظم منها أو أصغر ومعنى ذلك أنه إذا كانت ا ، ب ، ج متناسبة فان :

$$\frac{a}{b} = \frac{b}{c} \quad \frac{a}{b} > \frac{b}{c} \quad \frac{a}{b} < \frac{b}{c}$$

ثم يستطرد البيرونى قائلا « والهند يسمونها ترى راشيك أى ذو الثلاثة المواضع وراش هو البرج وراشيك هو الموضع من الصورة فان منجمهم يسمون البيوت الاثنى عشر راشيك وإنما رسموا هذه الثلاثة لأن المعلومات فى المعطى منه ثلاثة » .

ثم يضرب لذلك مثلاً : « إذا كانت الخمسة بخمسة عشر فالثلاثة بكم تكون ؟ » ويجب « ثم ينقلون الخمسة عشر إلى المكان الفارغ ويضربونها فيما فوقها وهو الثلاثة فتجتمع خمسة وأربعون ويقسمونها على الخمسة فتخرج تسعة وهو الذى يجب أن يوضع فى المكان

قسمنا عليها المحفوظ فخرج عشرة وهى عدد الرجال المطلوب .

ثم يتدرج فى الصعوبة بمثال آخر فيقول « ونعطف

٨	؟
٣	٢
٦	٥

الآن على ما وراء بنج راشيك فنقول أنهم يسمون المقادير الثمانية التى يتألف فيها ثلاث نسب « نسب راشيك » أى السبعة المواضع المغطاة معلومة ، مثاله قطعة صندل طولها خمسة أصابع وعرضها ثلاثة أصابع وسمكها أربعة أصابع بثلاثين درهماً ، كم ثمن قطعة منها فى طول ثمانية أصابع وعرض ستة أصابع وسمك أصبعين فانهم يضعونها على الرسم المتقدم كل جنس بخذاء جنسه ثم

ينقلون الثلاثين الناحية الأخرى ويسلكون الصريـ المذكورة فى بنج راشيك فيجتمع المحفوظ ألفين وثمان مائة وثمانين (أى $٨ \times ٦ \times ٢ \times ٣٠$) والمقسوم عليه ستين ويخرج ثمن القطعة المطلوب ثمانية وأربعين (أى $٨ \times ٦ \times ٢ \times ٣٠ \div ٥ \times ٣ \times ٤$) .

٨	٤
٦	٣
٢	٥
؟	٣٠

ولا نحب أن نطيل فى ذكر المسائل العديدة التى يشرحها البيرونى فى هذا الكتاب لأن المجال لا يستوعبها وفى الواقع أن الإلمام بالرياضيات وبيرونى يحتاج إلى مؤلف ضخم حتى نستطيع أن نوفيه حقه .

ج. ط. م. ش.
ع. ط. م. ش.



نشأة الحياة على الأرض لأوبارين

بمست
الدكتور أنزر عبد العليم

أستاذ ورئيس قسم علوم البحار بكلية العلوم بجامعة الاسكندرية

وفي المدة من ١٩ إلى ٢٤ أغسطس عام ١٩٥٧ عقدت بموسكو أول ندوة دولية برئاسة أوبارين لبحث «نشأة الحياة على الأرض» ، حضرها أكثر من مائة عالم من شتى الدول ساهموا ببحوث مبتكرة في تدعيم نظرية أوبارين نذكر من بينهم علماء مرموقين في الاتحاد السوفيتي من معاهد «الاستروفيزيقا» وطبيعيات الأرض والبيولوجيا وعلوم البحار والكيمياء والطبيعة وطبقات الأرض من أمثال فسكوف وفينوجرادوف وسوكولوف وليفين وبلسينسكي وبافلوفكايا وبافلوفسكايا ونيكولايف وغيرهم وغيرهم ، إلى جانب علماء من الولايات المتحدة وإنجلترا واليابان وألمانيا والهند وتشيكوسلوفاكيا وغيرها من أمثال هارولد يوري وبرنال وأكابوري وهوفان وفوكس وكالفين وغيرهم . وقد طبعت أعمال هذه الندوة وبحوثها في مجلد كبير باللغة الروسية في نحو ٧٠٠ صفحة ظهر في موسكو عام ١٩٥٩ تحت إشراف أوبارين ، وتولت دار النشر الإنجليزية «برجامون بريس» ترجمته في نفس السنة باللغة الإنجليزية .

وفي عام ١٩٥٩ أيضاً عقد في نيويورك أول مؤتمر دولي لعلوم البحار والمحيطات ، وكان من الطبيعي أن

مؤلف هذا الكتاب هو العالم السوفيتي الطبيعي ألكسندر ايفانوفيتش أوبارين A.I. Oparin مدير معهد باخ للكيمياء الحيوية التابع للأكاديمية علوم الاتحاد السوفيتي بموسكو ، وعضو الأكاديمية المذكورة وقد ذاع صيته في الأوساط العلمية المعاصرة في العالم أجمع كمؤسس نظرية نشأة الحياة على الأرض التي ضمنها كتابه المذكور .

وقد نشر أوبارين آراءه حول نشأة الحياة لأول مرة باللغة الروسية في العشرينيات من هذا القرن ومنذ ذلك الوقت عكف هو وتلاميذه على البحث في هذا الاتجاه بغية تجميع الأدلة والبراهين التي تؤيد وجهة نظره .

وفي الثلاثينيات من هذا القرن نشر أوبارين كتابه عن نشأة الحياة ، وقد ترجم هذا الكتاب إلى عديد من اللغات المعروفة ، وسرعان ما اتسع نطاق البحث في هذا الموضوع وتشعب ، وامتد خارج الاتحاد السوفيتي فنشأت في أوروبا وأمريكا مدارس جديدة للبحث آزرت أوبارين وأيدت وجهة نظره ، فكثرت أنصاره ومؤيدوه وأعيد طبع كتابه في أمريكا وحدها ثلاث مرات ، مثلاً أعيد طبعه في روسيا .

تتناول أعمال المؤتمر المذكور موضوع نشأة الحياة لاتصالها بنشأة المحيطات ، ودعى أوبارين لالقاء محاضرة في هذا المؤتمر بسط فيها الأسس العامة لنظريته ، وهي تنطبق في جملتها مع ما ورد في الكتاب موضوع هذا المقال والذي ظهرت طبعته في موسكو عام ١٩٥٥ ، فيما عدا بعض إضافات تدعمها البحوث التي ظهرت بعد ذلك التاريخ .

أثر نظرية أوبارين في تراث الإنسانية

إن الأثر الذي أحدثته نظرية أوبارين في تاريخ العلوم لا يقل شأنًا عن الأثر الذي أحدثته نظرية داروين من قبل في تطور الكائنات الحية . وقد كان الاعتقاد القديم قبل داروين (تشارلز) (١٨٠٩ - ١٨٨٢ م) وقبل لامارك (١٧٤٤ - ١٨٢٩ م) أن كل نوع من أنواع الكائنات الحية التي تعيش على ظهر الأرض قد خلق خلقاً مستقلاً ، وأن هذه الأنواع ثابتة لا تتغير ولا تتطور . وحين درست مملكة النبات ومملكة الحيوان دراسة علمية منظمة منذ القرن الثامن عشر وضحت أوجه التشابه ووشائج القرى بين أنواع الكائنات الحية المختلفة ، وقسم لامارك في كتابه « فلسفة الزولوجيا » عام ١٨٠٩ أنواع الحيوانات المختلفة إلى مراتب وفصائل وأجناس وأنواع وأصناف ووضع كل مجموعة مماثلة منها في مرتبة خاصة وفقاً لصفاتها الظاهرية والتشريحية ونادى لأول مرة بآرائه الجريئة في التطور وتلخص في ثلاثة مبادئ :

١ - لا توجد فروق قوية بين الأنواع

Species والأصناف Varieties .

٢ - إن الأنواع والأصناف قابلة للتحويل .

٣ - إن التحول أو « التطور » هو سنة الحياة وليس الثبات والاستقرار .

وبذلك يعتبر هذا العالم الفرنسي الفذ مؤسس نظرية

التطور العضوى من غير شك ، وإن كانت الطريقة التي عالج بها داروين الموضوع من بعد ذلك وشرحه للكيفية التي يحدث بها التطور العضوى وذلك بواسطة مبدأ « الانتخاب الطبيعى » الذى بسطه فى كتابه « أصل الأنواع » (١٨٥٩ م) بتفصيل كبير - قد خلدت اسم داروين وجملته مقروناً دائماً بنظرية التطور . هذا بالإضافة إلى بعض هنات أخطأ فيها لامارك خلال محاولته شرح كيفية حدوث التطور منها اعتقاده بتوارث الصفات المكتسبة الظاهرية وبأن العضو يقوى بالاستعمال ويذبل ويذوى بعدم الاستعمال ، إلا أن آراءه عن أثر البيئة فى إحداث التطور لا تزال قوية يعتد بها .

ومنذ ظهور نظرية داروين من نحو قرن كامل من الزمان - اكتشفت قوانين الوراثة ونظرية الطفرة ، وأجريت مئات البحوث العلمية التي دعمت نتائجها نظرية داروين فى التطور العضوى : منها بحوث فى علوم الأجنة والتشريح والحفريات وفصائل الدم وبحوث تجريبية على عملية التطور نفسها .

بيد أن أعمال كل من داروين ولامارك كانت على الكائنات الحية أو المنقرضة من حيث هي موجودة بالفعل على ظهر الأرض سواء فى بيئاتها الطبيعية أو فى طبقات الصخور القديمة من العصور الجيولوجية المختلفة وبقيت النقطة الأساسية وهى كيف نشأت المادة الحية نفسها التى تطورت بعد ذلك إلى أنواع الحياة المختلفة دون حلول واضحة ، وإن كان لامارك قد أيقن بفطرته بأن الحياة لا بد أن تكون قد نشأت فى الماء من مادة هلامية تشبه البروتوبلازم ثم تشكلت وتطورت من بعد ذلك إلى كائنات بسيطة من فصيلة الأوليات (البرتوزوا) كالأميبات والبوليبيات Polyps كحيوان الهيدرا ، ومنها اشتقت باقى أقسام الحياة من ديدان ورخويات وأسماك وزواحف وطيور وثدييات بعمليات معقدة على مدى العصور الطويلة ووفقاً لاختلاف البيئة وتباينها .

والحق أن مشكلة نشأة الحياة قد شغلت بال
المفكرين والعلماء والفلاسفة في شتى أقطار الأرض منذ
الزمن القديم ، ولقد مر التفكير في هذه المشكلة بمراحل
كثيرة على مدى العصور المختلفة وفقاً لازدهار الفكر
والثقافة الإنسانية في تلك العصور أو ركودها . ولا
ريب أيضاً في أن كثيراً من الآراء التي تواترت إلينا
عنها كانت فلسفية محضة أو جدلية عقيمة .

وإذا نحن استعرضنا المراحل التي مر التفكير فيها
في نشأة الحياة على الأرض منذ العصور القديمة حتى
اليوم استعراضاً سريعاً نجد أن فكرة « التولد الذاتي » أو
نشأة الحياة من مادة غير حية abiogenesis هي فكرة
قديمة لها أصول في تعاليم مصر القديمة وبابل والهند ،
فقد اعتقد المصريون القدماء بأن الضفادع والثعابين
والجرذان والتماسيح تنشأ فجأة من طمي النيل ، كما
اعتقد غيرهم بأن الديدان والذباب والحنافس تنشأ هي
الأخرى من الأسمدة العضوية والقاذورات ، كما أن
القمل ينشأ من عرق الإنسان ، واعتقد الفيلسوف
الإغريقي أرسطو وكثير من مفكرى الإغريق من قبله
ومن بعده في النشوء الذاتي . وحاول أرسطو أن يجد
تعليلاً للنشوء الذاتي بقوله إن جميع الكائنات الحية قد
خلقت باتحاد مصدرين : المادة وهي مصدر غير فعال
و « الشكل » أو الهيولى وهو المصدر الفعال . وعلى
ذلك فالمادة في حد ذاتها لا تملك الحياة ولكنها قد تؤويها
وتعتبر لها مستقراً .

وقد كان لتعاليم أرسطو أثر كبير على تفكير
الأجيال التي تعاقبت بعده . ومن رأى « فلوطين »
مؤسس فلسفة الأفلاطونية الحديثة أن جميع الكائنات
الحية نشأت نتيجة لتسامى المادة بواسطة روح تهب
الحياة ، وإليه يعزى تسمية « القوة الحيوية » عند أنصار
مدرسة الحيويين .

ولقد كان لتعاليم الكنيسة الرومانية أثر كبير في
القرون الوسطى في الحد من التفكير في نشأة الحياة أو

البحث في الظواهر الكونية بعامة . وعلى الرغم من ذلك
تواترت إلينا أقوال من رجال من أنصار الكنيسة تناولوا
مسألة الخلق بتفسيرات اجتهدية . ومن ذلك قول
القديس « بازل » St. Basil والقديس أوغسطين بأن
الأرض قد أخرجت أعشابها وأشجارها وجرادها
وحشراتا وهوامها وطيورها عندما أذن الله لها بذلك ،
وفي ذلك اعتراف ضمني بالتولد الذاتي الذي لا ينفي
القدرة الإلهية . ونهج على مهاجمهم أيضاً القديس توماس
اكويناس St. Thomas Aquinas واعتقد في التولد
الذاتي للحشرات والهوام أيضاً نفر من رجال الكنيسة
الشرقية ومنهم راعي كنيسة روستوف الذي عاصر
بطرس الأول قيصر روسيا وهو الذي أكد بأن سيدنا
نوح لم يحمل معه في الفلك الجرذان والعقارب والصراصير
والثعابين فهلكت تلك الدواب بالطوفان ، ولكنها تولد
مرة أخرى من جديد من المواد المتحللة في البرك
والمستنقعات .

وثمة مفكرون آخرون اعتقدوا بنشأة الحياة بطريق
الصدفة على الأرض من المادة غير الحية ، وأن درجة
احتمال قيام الحياة بهذه الطريقة قد لا تتكرر سوى مرة
واحدة في تاريخ الأرض .

والواقع أن فكرة التولد الذاتي أو نشوء الحي من
غير الحي كان الدافع القوي لها على مدى العصور هو
ظهور الديدان والحشرات في اللحم الميت وماء المطر .
بيد أن العالم باستير قضى على هذا الاعتقاد بالتجربة
الحكيمة بأن عقم الأواني التي تحتوى على ماء كانت
تعيش فيه كائنات حية وعزلها عن الهواء ، وأثبت أن
الميكروبات هي سبب التحلل والتعفن وليست نتيجة له
وفي أواخر القرن الماضي راجت فكرة انتقال
بذور الحياة إلى الأرض من الكواكب الأخرى . وكان
أول من نادى بها هو الأستاذ الألماني ريشتر Richter
عام ١٨٧٠ ومن بعده هيلمهولتز Helmholtz مؤدى
هذا الاعتقاد أن جراثيم الحياة أو الأطوار الكامنة

لها قد انتقلت إلى الأرض مع الشهب والنيازك أو مع الرماد الكوني الذى تساقط على سطحها ، ووجدت هذه البذور بيئة طيبة للنمو على الأرض عندما هبطت درجة حرارتها إلى القدر الملائم لقيام الحياة . وهذه الفكرة هى الأخرى مقضى عليها بالفشل لبعـد المسافات بين الكواكب سواء فى مجموعتنا الشمسية أو فى مجموعات شمسية أخرى ولوجود الاشعاعات النووية التى تقضى على الحياة فى أحزمة فى طبقات الجو العليا ، ولاحترق أغلب المواد عند ملامستها لجو الأرض بالاحتكاك .

وإذا نحن نظرنا إلى تاريخ العلوم وتقدمها وإلى الدور الذى تلعبه العلوم والتكنولوجيا فى حضارة الإنسان ، لوجدنا أن العلوم لم تزدهر إلا حين نظر الإنسان نظرة موضوعية لطبائع الأشياء واستخدم حواسه استخداماً مفيداً ولاحظ الظواهر المحيطة به وفرض الفروض وأجرى التجارب وبنى على نتائجها النظريات . والعلم هو الآخر ينمو ويتطور . وإذا كانت وسائل البحث والقياس قد قصرت فى الماضى عن الكشف عن كثير من الظواهر المحيطة بنا فى الكون فهمى الآن ولا شك تعتبر أكثر تقدماً ودقة . ومنذ نظر جاليليو إلى السماء بمنظاره المكبر البدائى من أكثر من ثلاثمائة عام ، ظهرت أجهزة « وتلسكوبات » أكثر دقة وأمانة . ومنذ ابتكر ليفينجوك الهولندى ميكروسكوبه عام ١٥٩١ م الذى استطاع أن يرى به الخلايا الحية مكبرة عشرات المرات - ظهرت أنواع أخرى من الميكروسكوبات المركبة تستطيع التكبير لآلاف المرات ، وظهر مؤخراً الميكروسكوب الألكترونى الذى يستطيع النفاذ إلى أدق التراكيب فى الخلية الحية . كما ظهرت أيضاً طرق جديدة للبحث والقياس الدقيق لم تكن تجول فى خاطر علماء الماضى بحال ومنها أجهزة الكشف الكيميائى الدقيق والمطياف الضوئى لقياس طيف العناصر والمركبات والاستدلال على كمياتها مهما تناهت

فى الصغر ، ومنها استخدام الأشعة السينية فى التعرف على تركيب أدوات المواد فى البلورات وعلى تركيب الجزيئات ، ومنها استخدام النظائر المشعة فى التعرف على العمليات الكيميائية المختلفة التى تتم بداخل الخلية الحية . وكيف يتم تحويل المواد والجزيئات بعمليات التمثيل الحيوى . وقصارى القول فإن العلم قد خطا خطوات كبيرة فى عشرات السنين الأخيرة ، وأصبح علماء القرن العشرين ، بما لديهم من طرق ووسائل جديدة للبحث والقياس ، أكثر تأهيلاً ممن سبقهم من علماء القرن الماضى لبحث تلك المشكلة العويصة مشكلة نشأة الحياة على الأرض . وكان رائد هؤلاء العلماء المحدثين دون شك هو العالم أوبارين الذى أحدث كتابه إثارة فى الفكر الإنسانى فى القرن العشرين لا تقل عن الإثارة التى أحدثها كتاب « أصل الأنواع » لداروين فى القرن التاسع عشر .

وتعرف نظرية أوبارين أيضاً بنظرية التطور البيوكيميائى للمادة . ويؤيدها أيضاً الأكاديمى كوماروف الذى بحث بالتفصيل نشأة النباتات وخرج من بحثه بقوله : « إن النظرية العلمية الوحيدة لنشأة الحياة هى النظرية البيوكيميائية وإن ظهور الحياة كان حلقة فى سلسلة متصلة للتطور العام للمادة » .

ويقول العالم السوفيتى تيميريازيف « إن مبدأ التطور الذى ينصوى تحت لوائه علم البيولوجيا بل وبقية العلوم الطبيعية الأخرى كعلم الفلك والجيولوجيا والكيمياء والطبيعة لا يدع مجالاً للشك بأن هذه العملية - عملية التطور - كانت لازمة لانتقال المادة غير العضوية إلى مادة عضوية » .

النظرية

إن الحياة فى نظر أوبارين - هى حالة من أحوال المادة - وقد نشأت الحياة على الأرض من تطور المادة غير العضوية نتيجة لسلسلة من التفاعلات الكيميائية

وإلى أوائل هذا القرن كان الاعتقاد السائد هو أن المواد العضوية التي تصنعها الكائنات الحية لا يمكن تخليقها في المعمل ، وأن المواد العضوية بعام لا توجد إلا نتيجة لتلك الكائنات .

ثم إننا لو نظرنا إلى الجو المحيط بالنجوم لوجدنا أن هذا العنصر - الكربون - يلعب دوراً هاماً في الكون بأسره أيضاً . فقد أمكن الكشف عن الكربون في جو النجوم الشديدة الالتهاب واللمعان والتي تتراوح درجة حرارتها بين ٢٠,٠٠٠ - ٢٨,٠٠٠ درجة مئوية . وبديهي أن المادة في هذه الدرجة العالية من الحرارة توجد على صورة بدائية على شكل ذرات متناثرة ، وقد أمكن الكشف عن الكربون هناك بجهاز المطياف الذي يحدد طيف العناصر كل منها على حدة .

وعندما تنخفض درجات الحرارة كما هو الحال في جو النجوم الحمراء التي تبلغ درجة حرارة سطحها نحو ٤,٠٠٠ درجة مئوية يتسبب الاتحاد الكيميائي بين ذرات العناصر لتكوين الجزيئات ولقد أمكن الكشف عن المواد الهيدروكربونية في جوتلك النجوم .

ثم إن القياسات المباشرة التي أجراها علماء الفلك السوفييت بأدق الآلات البصرية وأقواها بمركز « الما - آنا » أثبتت أن الفضاء الكوني ليس فراغاً بالمعنى المعروف بل به سحب هائلة من الغاز والرماد السديمي تحتوي على غاز الهيدروجين وغاز الميثان والنشادر والماء على هيئة بلورات دقيقة من الثلج .

وتقضى نظرية العالم الفلكي السوفييتي شميدت بأن الأرض في بدء نشأتها امتصت كميات كبيرة من المواد الكربونية الأولية والماء وغاز النشادر من الغاز والرماد السديمي . وعلى ذلك فالكربون قد وجد على الأرض منذ نشأتها - ثم إن المواد الهيدروكربونية لها القدرة على الاتحاد بالماء الذي يحتوي بدوره على ذرات الأكسجين وذرات الهيدروجين .

تحت الظروف الطبيعية التي سادت جو الأرض القديم وبعد أن هبطت درجة حرارتها إلى الحد الملائم لقيام الحياة . وأولى هذه الخطوات وأعمقها أثراً في نظر أوبارين هي تكوين المواد العضوية البسيطة من المواد غير العضوية ، ثم تعقيد هذه المواد لتكوين أشباه البروتينات ثم نشأة التكوينات الفروانية فنشأة البروتوبلازم الحية .

وستناول فيما يلي شرح كل مرحلة من هذه المراحل حسبما جاء في كتاب أوبارين سالف الذكر .

١ - تكوين المواد العضوية الأولية :

لقد نظر أوبارين إلى الكائنات الحية كالكائنات والحيوانات والمكروبات ووجد أنها تتكون من مواد عضوية . وبدون المواد العضوية لا تقوم الحياة . وعلى ذلك فإن نشأة المواد العضوية على الأرض لأول وهلة كان الحدث العظيم الذي أدى إلى قيام الحياة . وتتميز المواد العضوية عن المواد غير العضوية بوجود عنصر الكربون . ذلك العنصر الذي له قدرة هائلة على الدخول في التفاعلات الكيميائية والاتحاد بذات العناصر الأخرى لتكوين مركبات عضوية لا حصر لها .

ويتحد الكربون بالهيدروجين والأكسجين ليكون المواد الكربوهيدراتية كالسكر ومع الهيدروجين والنيتروجين والكبريت والفسفور وغيرها ليكون مركبات أخرى لا حصر لها .

وتعتبر المواد الهيدروكربونية وهي تتكون من الكربون والهيدروجين فقط من أبسط المركبات العضوية المعروفة . وتدخل تلك المواد في تركيب البترول ومشتقاته . وقد أصبح من اليسور للكيميائي اليوم أن يحضر عدداً من المركبات العضوية في المعمل قريبة الشبه بالمركبات العضوية التي تستخلص من الكائنات الحية .

وعلى هذا الأساس فقد كان جو الأرض في مبدأ نشأتها يحتوي على خليط من مواد هيدروكربونية وبخار الماء وغاز النشادر الذي يتركب بدوره من اتحاد النروجين والهيدروجين . وبتفاعل هذه المواد بعضها مع بعضها تكونت بالتالي مركبات عضوية أولية عديدة ذات تركيب جزئي بسيط وذلك قبل أن تنشأ المادة الحية بزمان طويل . وفي ذلك يقول أوبارين :

« إن النظرية التي ناديت بها قبل ثلاثين سنة؛ القائلة بأن المواد العضوية قد تكونت على كوكبنا قبل ظهور الكائنات الحية ، قد أيدتها أبحاث علماء الفلك السوفيتيين الحديثة (من أمثال فسنيكوف وشميدت وشاين وغيرهم) فالمواد الهيدروكربونية ومشتقاتها الأكسجينية والنتروجينية تكونت على سطح الأرض ، في جوها الرطب وفي مياه المحيطات الأولى مع تكوين الأرض نفسها . ولئن كانت هذه المرحلة من تطور المادة نحو نشأة الحياة قد بدت غامضة في الماضي فإن الغالبية العظمى من العلماء اليوم لا يعتبرهم أدنى شك في الطريقة التي نشأت بها تلك المركبات الأولية .

ومن ثم فقد بحثنا أمر أول طور في تطور المادة وربما كان أطولها أيضاً - منذ كانت المادة ذرات متفككة في جو النجوم الملتهب إلى أن أصبحت تلك الذرات متحدة على شكل مركبات عضوية أولية ذاتية في الغلاف المائي الأول للأرض . أما الخطوة التالية الهامة التي تقودنا إلى ظهور الحياة فهي تكوين مركبات قريبة الشبه بالبروتينات المعروفة » .

٢ - نشأة أشباه البروتينات :

كان الاعتقاد السائد في القرن التاسع عشر هو أن المركبات العضوية المعقدة التي تصنع أجسام النباتات والحيوانات كالمواد السكرية والبروتينات والدهون لا يمكن تخليقها في المعمل .

أما اليوم فقد أمكن تحضير مركبات عضوية معقدة عديدة في المعمل ، كالسكريات والدهون والأصباغ والهرمونات بل والمطاط الصناعي أيضاً - حتى المواد ذات النشاط البيولوجي كالمضادات الحيوية Antibiotics والفيتامينات وبعض الهرمونات أمكن تحضير أغلبها هي الأخرى بطرق صناعية بعيداً عن الخلية الحية .

ولقد سبق القول بأن المواد الهيدروكربونية - وهي مواد عضوية بسيطة - أمكن الكشف عنها في الفضاء الكوني وفي جو النجوم الملتبهة حيث لا توجد حياة عليها . ومن مثل هذه المواد نفسها تمكن الكيميائي الحديث من تحضير مركبات معقدة كالمتقدم ذكرها وذلك بتفاعلات تختلف كلية عن التفاعلات التي تحدث في الخلايا الحية . وتتم التفاعلات في الأخيرة بطرق أبسط وتعتمد على مبادئ ثلاثة وهي عمليات :

- ١ - التكاثر .
- ٢ - التراكم أو البلمرة .
- ٣ - الأكسدة والاختزال .

ويتم التفاعل في كل حالة على مراحل متصلة وذلك بواسطة تغير الروابط أو القوى الكيميائية التي تربط ذرات الكربون بعضها ببعض وبذرات العناصر الأخرى وأهمها العناصر المكونة للماء كالأكسجين والهيدروجين . إن مثل هذه الصلة بين حلقات المواد العضوية والعناصر المكونة للماء هي حجر الأساس في جميع التفاعلات الحيوية التي تقوم بها الكائنات الحية .

وفي الخلايا الحية تتم هذه التفاعلات بسرعة فائقة وبكفاءة كبيرة . بيد أننا إذا تركنا بعض المركبات العضوية البسيطة في الماء مدة طويلة لتكونت مركبات أكثر تعقيداً ولكن ببطء شديد ، ويقول أوبارين إن الكيميائي الروسي بتلروف قد استطاع أن يحصل في عام ١٨٦١ على جزئيات السكر من محلول للفورمالين وماء الجير ، كما استطاع العالم باخ هو الآخر أن يحصل على

جزئيات ذات وزن جزئى كبير ولها خواص شبيهة بالبروتين من محلول الفورمالين وسيانيد البوتاسيوم . ومن مثل هذا الاستطراد يرى أوبارين أن ماء البحار والمحيطات الأولى كان يحتوى على خليط من المواد العضوية البسيطة وبعمليات كيميائية كالمقدم ذكرها تكونت مركبات عضوية أكثر تعقيداً قريبة الشبه بالبروتينات التى تميز الكائنات الحية ، والتى توجد بلا استثناء فى خلاياها . كما أن البروتينات - وهى مواد عضوية بالغة التعقيد والتركيب الكيميائى - تلعب دوراً هاماً فى العمليات الحيوية التى تحدث داخل الخلية .

ويتكون جزئى المادة البروتينية من وحدات أو لبنات كقوالب الطوب فى البناء ، تعرف بالأحماض الأمينية . ويتوقف نوع البروتين على النظام الذى ترتب به الأحماض الأمينية فى جزئى البروتين وعلى نوع هذه الأحماض نفسها . فبياض البيض نوع من البروتين يختلف عن البروتين الذى فى الدم أو فى العضل أو فى المخ . كما أن لكل نبات أو حيوان بروتيناته المميزة . وعلى هذا الأساس توجد أنواع لا حصر لها من المواد البروتينية ولم يتيسر حتى الآن بناء جزئى بروتينى معقد لهذا السبب . بيد أنه أمكن فى عام ١٩٥٣ الحصول على أحماض أمينية من تفاعل خليط من الميثان والنشادر وبخار الماء والهيدروجين ، تحت ضغط شديد فى المعمل .

٣ - نشأة التكوينات الغروية الأولية أو طور « النقاط التجمعية » :

لقد رأينا كيف أمكن تصور نشأة جزئيات عضوية معقدة فى مياه البحار الأولى من مواد عضوية أبسط فى التركيب ، ومثل هذه الجزئيات قريبة الشبه بتلك التى تتكون فى الخلايا الحية .

ولكن الأخيرة تحتوى على البروتوبلازم الذى تكمن فيه الحياة . وهذا البروتوبلازم يظهر لنا ككتلة رمادية نصف سائلة تحتوى إلى جانب الماء على البروتينات المختلفة ومواد عضوية أخرى وأملاح معدنية . ومع ذلك فالبروتوبلازم ليس خليطاً حسبما اتفق - تلك المواد وإنما هو مادة على جانب كبير من التنظيم . وأهم مميزات البروتوبلازم هو أن له بيئة محدودة وترتيب خاص لجزئيات المواد المكونة له ، كما أن له خواص كيميائية وطبيعية تنصاع لقوانين محددة ، وتم وفقاً لها التفاعلات المختلفة التى تجرى فى داخل هذا النظام .

ومن المعلوم من دراسات الكيمياء الطبيعية أنه كلما زاد حجم جزئيات المادة تنشأ بينها وبين السائل الذى تنتشر فيه علاقات معقدة جديدة . ويتضح ذلك من الدراسات التى أجريت على الأنظمة الغروية . ومثل هذه الأنظمة لا تتميز بالثبات بل تميل جزئياتها إلى الاتحاد بعضها مع بعضها أو التجمع بشكل خاص تحت ظروف خاصة . وقد يودى ذلك إلى ترسيب المادة الغروية كلها من المحلول أو فى أحوال أخرى تتخذ أكوام الجزئيات الغروية شكلاً آخر تميل فيه إلى الثبات وإلى تكوين روابط بين بعضها فى المحلول الانتشارى .

فلو خلطنا أنواعاً مختلفة من البروتينات مع بعضها للو حظ انفصال نقط خاصة من الخليط فى المحلول تتميز بنوع من الثبات . ومثل هذه النقط أو الأكوام من الجزئيات يطلق عليها اسم « النقاط التجمعية » وفيها تبدو البوادر الأولى للتنظيم الذى يتسم به البروتوبلازم أو بمعنى آخر فهى تمثل مرحلة من مراحل تطور المادة نحو البروتوبلازم .

ويتضح من تذويب المواد البروتينية فى محلول فى المعمل تراكم مثل هذه النقاط على سطح المحلول ولو كان هذا المحلول هو الماء المذاب فيه مواد عضوية أخرى فإن النقاط المذكورة تمتص بدورها بعض تلك المواد وتنمو أى يزداد حجمها ووزنها . ولكن هذا

الغوي ليس منتظماً فكثيراً ما تلاحظ نقاط مختلفة الحجم أو نقاط تنمو بسرعة وأخرى ببطء . ومثل هذه النقاط تتسم بدرجة من الثبات تحفظ به كيانه فلا تنهار أو تفقد شخصيتها في الحلول . وهذا السلوك في حد ذاته تحكمه القوانين الطبيعية والكيميائية المعروفة في كيمياء الغرويات .

ومن ثم فقد افترض أوبارين أن المواد العضوية المعقدة التي تكونت في البحار الأولى قد تجمعت بشكل أو آخر لتكون أكواماً أو نقاطاً تجمعية ، لم يتميز بعضها بالثبات فاندثر وتلاشى ، وتميز البعض الآخر بالتعقيد والثبات فكان أنظمة مستقلة تشبه النظام السائد في البروتوبلازم الحي ، ومثل هذه الأنظمة نشأت بداخلها علاقات كيميائية طبيعية تنصاع لقوانين معلومة .

ويقارن أوبارين بين النقاط التجمعية في هذه المرحلة من النشوء وبين البروتوبلازم الحي بقوله :

« إن مثل هذه الأكوام أو النقاط المتولدة في المعمل أو التي تكونت في البحار الأولى من المواد العضوية الذاتية في الماء لا يزال البون بينها وبين البروتوبلازم الحي بعيداً . فهي لا تملك خاصية الملاءمة بين التركيب الداخلي والقيام بوظائف حيوية تحت الظروف التي وجدت فيها ، ذلك الأمر الذي يتميز به البروتوبلازم في جميع الكائنات الحية . إن تلك الملاءمة لظروف البيئة لا تنشأ فقط من قوانين طبيعية وكيميائية أو من علاقات كيميائية غروية — بل لا مناص من أن نفترض وجوب قيام قوانين جديدة — هي القوانين البيولوجية في مراحل تطور المادة » .

٤ — كيف يؤدي البروتوبلازم الحي وظائفه :

في مقدمة هذا الفصل ناقش أوبارين الرأي الذي ساد بين بعض العلماء في أواخر القرن الماضي وأوائل

هذا القرن والذي بمقتضاه ينظر إلى الكائنات الحية كأنواع من « الآلات الحية » التي ربطوا فيها بين التركيب ونوع العمل أو الوظيفة التي تؤديها الآلة ، وأضاف بأن البحوث العملية عن البروتوبلازم تدحض هذا الزعم .

ثم ذكر تركيب البروتوبلازم نفسه وما تحتويه الخلية الحية من تركيبات مورفولوجية كالنواة والبلاستيدات والميتوكوندريا وما إليها وكلها مظاهر خارجية لعلاقات معقدة في تركيب البروتوبلازم . وأوضح الفروق بين العملية « الحوية » التي يقوم بها البروتوبلازم والعملية « الميكانيكية » التي تقوم بها الآلة ، من أي نوع كانت ، وأهمها قدرة البروتوبلازم على القيام بعمليات التمثيل الغذائي أو التمثيل الحيوي Metabolism والتوافق العجيب بين البنية أو التركيب والتنظيم بالنسبة للزمن للتفاعلات التي تحدث بداخل البروتوبلازم . فالكائنات الحية تبقى كذلك طالما هي تستقبل من الوسط الذي تعيش فيه سيلاً منتظماً من جزيئات المادة وما يصحبها من طاقة وتخرج كذلك سيلاً من الإفرازات وبين هاتين العمليتين تقوم سلسلة من التفاعلات والتحويلات لكي تصبح جزيئات المادة المستقبلية من الخارج جزءاً من تركيب الكائن الحي نفسه ، وهو المقصود بعملية التمثيل الغذائي . وهناك نوع من التوازن بين عمليات البناء والهدم في أجسام الكائنات الحية . ثم إن التفاعلات الكيميائية التي تجري داخل البروتوبلازم تشمل عمليات أكسدة واختزال وتراكم لجزيئات المواد المتفاعلة وذراتها ثم في اتساق عجيب بالنسبة للوقت والتسلسل وليس حسباً اتفق أو من غير نظام . وينجم عن هذه التفاعلات عديد من المواد الجديدة التي يحتاجها الكائن لحياته أما المواد التي لا يحتاج إليها فيخرجها الجسم . ثم إن لسرعة هذه التفاعلات واتجاهاتها والعلاقات التي تربط بعضها ببعض يقوم بها البروتوبلازم بكفاءة بواسطة مركبات بروتينية

دقيقة تعرف بالأنزيمات أو معجلات التفاعل . ولكل أنزيم منها نوعية خاصة بمعنى أنه يجعل مرحلة معينة من التفاعل . كما أن الأنزيمات لا تتحد بالمواد المتفاعلة، وعملها قابل للانعكاس .

ومع هذه الأنزيمات التي تزيد من سرعة التفاعلات الكيميائية في الخلية الحية بمعدل قد يصل إلى عدة آلاف من المرات ، توجد عوامل مساعدة أخرى تسمى الأنزيمات المرافقة . وتختص الأخيرة بنقل الطاقة في التفاعل من مرحلة إلى أخرى ، بقصد حفظ المستوى الحرارى العام للنظام المتفاعل ، فلا تسخن أجزاء منه دون أخرى .

وفي عملية حيوية كعملية التنفس التي تقوم بها الكائنات الحية جميعاً دون استثناء يتأكد جزئاً المادة السكرية باتحاده مع الأكسجين . الذى يمتصه الكائن الحى من الجو أو الوسط الذى يعيش فيه وتنطلق الطاقة . ويتم هذا التفاعل على مراحل متصلة بواسطة عدد من الأنزيمات بعضها أنزيمات مختزلة والأخرى أنزيمات مؤكسدة . ولهذا التفاعل جهد كهربائى يسمى بجهد الأكسدة يسير التفاعل وفقاً لاتجاه التيار فيه . وقد أمكن الكشف عن كل أنزيم من هذه الأنزيمات وتحديد وظيفته في التفاعل ، بل وقياس الجهد الكهربائى الناتج عن هذا التفاعل أيضاً بأجهزة دقيقة في الخلايا الحية :

وفيما يلي فقرات من طريقة مناقشة أوبارين لعمل البروتوبلازم الحى إذ يقول :

« إن النظام المتسق الذى يميز البروتوبلازم مبنى على الخواص الكيميائية للمواد التي تكون الكائن الحى . وإن تعدد هذه المواد واختلافها وقدرتها على الدخول في التفاعلات الكيميائية يؤدي إلى إمكان حدوث عديد من التفاعلات والتحويلات . ويحكم هذه التفاعلات في البروتوبلازم الحى عوامل داخلية وأخرى خارجية . ومن الأولى نجد الأنزيمات وأثرها على تعجيل التفاعل

وارتباط هذا التفاعل بمحوضة الوسط (أو قلويته) وبجهد الأكسدة والاختزال . وبالميزات الغروية للبروتوبلازم وتركيبه وما إلى ذلك .

وكل مادة جديدة وكل تركيب جديد يتكون داخل البروتوبلازم أو يفصل عنه يغير من سرعة واتجاه التفاعل وبالتالي يؤثر على نظام العملية الحيوية بأسره . ثم إن النظام المتسق للتفاعلات الكيميائية التي تميز البروتوبلازم الحى تؤدي إلى وجود مواد معينة ، وعلاقات طبيعية وكيميائية محددة وتراكيب ظاهرية (مورفولوجية) معلومة . وحالما تتكون هذه المواد والتراكيب تصبح بدورها عوامل تتحكم في سرعة التفاعلات واتجاهاتها وفي العلاقات التي تربط بينها .

وثمة فارق كبير يفصل بين الكائنات الحية وغير الحية يمكن أن نعبر عنه بالفرض أو الهدف لهذا النظام المميز للحياة . إن الآلاف العديدة من التفاعلات الكيميائية التي تحدث داخل البروتوبلازم ليست فقط متناسقة بالنسبة للوقت الذى تحدث فيه ، ولا بالنسبة للترتيب الذى يؤدي إلى التناسق فحسب بل هي موجهة لغرض واحد هو حفظ كيان النظام الحى كوحدة ، بما يتلاءم مع عوامل البيئة .

ولهذا السبب يمثل البروتوبلازم نظاماً يتميز بالثبات الديناميكي وبممكنه الاحتفاظ بكيانه جيلاً بعد آخر . وجميع الحلقات المكونة لهذا التنظيم يمكننا بحثها وفهمها على ضوء القوانين الطبيعية والكيميائية ، كما يمكننا أن نفهم لماذا تتكون مواد بعينها أو تراكيب بعينها في البروتوبلازم وكيف تؤثر هذه المواد على سرعة التفاعلات وما العلاقة التي تربط عمليات البناء بعمليات الهدم أو تؤدي إلى نمو الكائنات .

بيد أننا إذا قصرنا تفكيرنا على القوانين سالفة الذكر وحدها فسوف لا يمكننا أن نجيب على هذا السؤال وهو لماذا كان هذا النظام الحى - كما عرفناه - وثيق الصلة بظروف البيئة المحيطة به ؟

وللإجابة على هذا السؤال لا مندوحة لنا عن دراسة المادة أثناء تطورها في الزمان . إن الحياة وحدث أثناء هذا التطور كشكل جديد معقد لنظام المادة . تحكمه قوانين على مستويات أعلى عن القوانين التي تتحكم في العالم غير العضوي .

٥ - نشأة الكائنات الحية الأولية :

يقول أوبارين إن النقاط التجمعية الأولى التي تكونت من تراكم الجزيئات العضوية في البحار والمحيطات لم تكن تملك صفات الحياة . بيد أن تلك النقاط كانت تملك « قدرات كائنة » لتمهيد السبيل لظهور الكائنات الحية الأولية « إذا تهيأت لها الظروف المناسبة » .

وفي هذا الفصل يستعرض مرة أخرى بسرعة المراحل التي تقدم ذكرها من تطور المادة ، ويربط هذه المراحل بالظروف التي نشأت تحتها . ويخلص من ذلك إلى أن تكوين الأنظمة المفردة قد أدى في حد ذاته إلى ظهور علاقات جديدة بل وقوانين جديدة . وأن تلك النقاط التي تميزت بصفات ديناميكية هي التي قدر لها أن تواصل النمو ، فزادت في الحجم والوزن . ثم تعقدت العلاقات الطبيعية والكيميائية التي تعمل داخل هذه النقاط أو الأنظمة المفردة ، بل وتلك التي تربطها بالبيئة ، وأدى ذلك إلى اكتسابها في النهاية للصفات المميزة للبروتوبلازم أي لصفات الحياة .

وفي هذا الفصل يستعير « أوبارين » من « داروين » مبدأ الانتخاب الطبيعي ليشرح به كيف أن النقاط التجمعية التي تكيفت مع البيئة - أمكنها مواصلة النمو ، وتهيأت لها فرص النجاح والتطور . أما تلك التي لم تتلاءم مع البيئة فقد انهارت واندثرت في مياه المحيطات الأولى .

ثم إن أبسط الكائنات الحية الأولى التي تكونت

كانت بمثابة « قفزة » كبرى في تطور المادة من اللاحياة إلى الحياة . وكان تركيب مثل هذه الكائنات أرقى بكثير من تركيب النقاط التجمعية - بيد أنه في نفس الوقت أدنى بكثير من تركيب أبسط الكائنات المعروفة اليوم . فقد كان يعوزها التركيب الخلوي المعروف وكانت تلك الكائنات الحية الأولى تعيش على جزيئات المواد العضوية الأخرى الموجودة في الماء . وبمرور الوقت قلت تلك المواد العضوية ، وكان على هذه الكائنات البسيطة إما أن تندثر وتفتن ، أو تجد طريقة لبناء المواد العضوية من المواد غير العضوية أي من ثاني أكسيد الكربون والماء . وامتصت بعض هذه الكائنات الطاقة من الشمس ومن ثم نشأت عملية البناء الضوئي . ثم تميزت أبسط النباتات المعروفة وهي الطحالب الزرقاء . وعلى هذه النباتات عاشت الكائنات الحيوانية الأولى التي ظهرت بعد ذلك .

وكان كل من النباتات والحيوانات القديمة التي ظهرت في فجر الحياة بسيطة التركيب وحيدة الخلية قريبة الشبه بالبكتريا والأميبا والطحالب وحيدة الخلية المعروفة اليوم . وقد استمرت الحياة على هذا الحال ملايين السنين الطويلة في البحار والمحيطات الأولى .

كلمة ختامية

عرضنا فيما سبق تلخيصاً لكتاب نشأة الحياة لأوبارين . ولا نود مع ذلك أن يدخل في روع أحد من القراء أنه قد أمكن تخليق كائنات حية في المعمل ، فلا يزال هذا الأمر بعيد المنال ، بل ولم يستطع أحد من علماء اليوم أن يصل إلى تركيب معمل قريب الشبه من المادة الحية بحال .

ثم إن أوبارين نفسه قد تقهقر مؤخراً وتنازل عن بعض تصريحاته السابقة ، فقد لاحظنا أنه بدأ البحث الذي ألقى في المؤتمر الدولي للبحار في نيويورك عام ١٩٥٩ بقوله « إن جميع المحاولات التي أجريت لتوليد

أى خلال مدة تقرب من أربعة آلاف من ملايين السنين خامدة غير مسكونة . وكان تطور المادة خلال المدة المذكورة - بعمليات غير حيوية - بطيئاً للغاية . بل لقد لعبت أيضاً عملية « الانتخاب الطبيعي » دوراً فعالاً في هذا التطور غير الحى - أى فى مرحلة تكوين الجزيئات العضوية من الجزيئات غير العضوية - ثم ظهرت بعد ذلك الأنظمة المفردة أو النقاط التجمعية . لقد انقضت ملايين السنين بعد ذلك حتى ظهرت الكائنات الحية الأولية - ثم ظهرت عملية البناء الكلوروفيلى فصار التطور بخطى سريعة وبمعدل كبير (أى بدالة أسية أو لوغاريتمية) بعد ذلك . وفى مليون السنة الأخير فقط من عمر الأرض ظهر الإنسان ، وظل بدائياً لمدة طويلة وفى خلال عشرات القرون الأخيرة فقط من عمر الأرض ظهر التطور الاجتماعى للإنسان . وبظهوره سار التطور العقلى بخطى سريعة . ثم إنه فى عشرات السنين الأخيرة فقط من عمر الأرض ظهر التطور العلمى الفائق لهذا الإنسان - فغزا الفضاء وتطلع للسفر إلى الكواكب .

ومجمل القول أن ثمة هزات عنيفة أعقبت كل مرحلة انتقالية من مراحل التطور ، فالعمليات التى تظهر تفوقها فى كل مرحلة من مراحل التطور تخفى ما قبلها من عمليات أو أطوار بطيئة أو غير متلائمة مع البيئة الجديدة .

الحياة من المواد غير العضوية سواء تحت ظروف طبيعية أو فى المعمل قد باءت بالفشل » - بينما يختتم كتابه الذى بسط فيه النظرية عام ١٩٥٩ بقوله « إن النجاح الذى حققته علوم البيولوجيا السوفيتية حديثاً تؤيد «الوعد» بأن مسألة خلق كائنات حية بسيطة بطرق صناعية ليس ممكناً فحسب ، بل سيتحقق عما قريب » ، وفى ذلك تناقض واضح .

وهو يستدرك مرة أخرى فى عام ١٩٥٩ فيقول « إن الظروف الطبيعية والكيميائية التى سادت على الأرض فى معمل الطبيعة العظيم ، قبل ظهور الحياة - والتى تمت فيها التفاعلات المعقدة التى أدت إلى ظهور تلك الحياة - تختلف تماماً عن الظروف السائدة الآن . ومن ثم فمن غير المحتمل - إن لم يكن من المستحيل - أن تتم نفس هذه العمليات فى المعمل . وهى إن تمت فالى حد معين فقط » .

ورغم أن أوبارين لم يذكر الزمن الذى يحتمل أن تكون مراحل تطور الحياة وفقاً لنظريته قد تمت فيها إلا أنه يستدرك هذا الأمر عام ١٩٥٩ بقوله :

« إن من ينظر إلى تاريخ تطور الحياة على الأرض نظرة شاملة يجد أن معدل التطور قد سار بسرعة عجيبة بعد كل مرحلة جديدة من مراحل تطور المادة الحية نفسه .

فقد ظلت الأرض نحواً من أربعة أخماس عمرها -

بابرنامہ نظیر الدین محمد بابر

بمقام
الدكتور احمد محمود السارافى

الأستاذ المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

تبلغ الحضارة الإسلامية إبان حكمهم بفارس أرقى مراتبها حتى ترجمت كتب المسلمين الفارسية في الهيئة في القرن الثامن الهجرى إلى اللاتينية .

وها هو تيمورلنك التركى لا تمنعه حروبه الكثيرة ، التى شملت رقعتها ما بين شمال الهند وقلب روسيا ، من أن يجمع من حوله الصفوة من رجال العلوم والفنون والآداب فى حاضرتة سمرقند التى زينها بكثير من المنشآت الفخمة ، حتى صارت تلك المدينة فى عهده مركزاً ممتازاً من مراكز الثقافة الإسلامية .

ولم يمنع تفكك ملك تيمور من بعده كثيراً من أبنائه من أن يتهجوا نهجه فى رعاية الفنون والعلوم حتى استعاد أغلب مدن بلاد ما وراء النهر وخراسان صيتها الثقافى القديم . فهذا « أُلغ بيك » حفيده يقيم بسمرقند مرصداً كان يفد إليه العلماء والطلاب من إيران ليدرّسوا معه حركات الكواكب ومسالكها ، فضلاً عن مدارس الجامعة التى أنشأها بسمرقند وبخارى وكانت تزدهم بالطلاب ، وقد كتب على واجهاتها « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » . وفى هراة بخراسان كان بلاط السلطان التيمورى حسين بيقرا يزدهم بمشاهير الفقهاء والمشتغلين بالفلسفة والشعر والنقاشين

من الحقائق التاريخية الثابتة أن الترك والمغول بعد أن دخلوا فى دين الله وتأثروا بالحضارة الإسلامية ، أخذوا من بعد ذلك يساهمون مساهمة فعالة فى تقدم تلك الحضارة وازدهار المدنية وفنون المعرفة الإسلامية على السواء^(١) .

فها هم خوانين المغول الايلخانيون أحفاد هولاء

(١) بلغ الإسلام بأثره فى البلاد التى دخلها ما لم يبلغه غيره . فالبلاد التى كان سكانها ينتسبون أصلاً إلى العرب صار لسانهم بعد الفتح إلى العربية وكذلك تقاليدهم وفنونهم ، مثال ذلك نجده فى العراق والشام والشمال الإفريقى ووادى النيل . وفيما عدا ذلك من الأقاليم فقد استخدم الأهليون الأبجدية العربية فى كتاباتهم إلى جانب فيض من الألفاظ العربية والمصطلحات العربية نفسها ، ومثال ذلك نجده فى التركية والأوردية والفارسية . هذا ودعوى الشعوبية فى نسبة طائفة من أعلام الفكر الإسلامى من أمثال ابن سينا والنخشبى والرازى وسبويه وغيرهم إلى بلد بعينه ليس لها سند من الحقيقة ، فهم فى الواقع أبناء الثقافة العربية حتى لا ترى نظراء لهم بتلك البلاد فى تاريخها السابق على الإسلام ، فالتاب المسلم به « أن الحياة العقلية الهيلينية لم تمس من الحياة الفارسية إلا السطح والقشور ، بينما استطاع الدين العربى والحياة العربية أن ينفذا إلى قرارة الحياة الإيرانية ولبابها » يقول بذلك تولدكه على ما أورده براون فى كتابه تاريخ الأدب فى إيران (انظر الجزء الثانى الترجمة العربية ص ١٣) .

والموسيقين ، حتى البهلوانين كان لهم عنده من الرعاية نصيب (١) .

كما ورث عنه كذلك طموحه وميله للغزو ، فلا يمضى إلا أعواماً قليلة على عرش فرغانة حتى ينقض على سمرقند فيستخلصها لنفسه ويتخذها قصبه له كما كانت حاضرة لجده الأكبر تيمور من قبل

على أنه ما يلبث من بعد ذلك أن يدخل في حروب مع الأوزبك المغول وزعيمهم شيباني تنتهى بطرده من بلاد ما وراء النهر كلها بما فيها فرغانة مسقط رأسه وضباع آماله في إقامة ملك عريض له نظير ملك جده تيمور .

وفما كان يتجول وفلوله باقليم حصار عند الجنوب الشرقى من بلاد ما وراء النهر إذا بحشود من عشائر الترك والمغول تقبل عليه وتأتلف معه هرباً من وجه الأوزبك فيسير بهم جميعاً إلى أرض كابل وغزنه ، وكان أحد أعمامه قد توفى عنها حديثاً ، فيدخلها مسلماً ويقيم بها قرابة عشرين عاماً قبل أن تتهيأ له فرصة التوغل في أرض الهند وبناء دولة كبيرة له بها .

وزحف الأوزبك إلى خراسان ، بعد أن استقر لهم الأمر كله ببلاد ما وراء النهر ، فقوضوا ملك السلطان حسين بيقرا ، آخر التيموريين الكبار هناك ، ثم استداروا من بعد ذلك يطرقون على بابر أبواب ملجنه في كابل حتى ظن أن لا عاصم له منهم إلا بالفرار إلى الهند .

على أن الأنباء ما لبثت أن جاءت بما هدا من روعه ، إذ ابتلى شيباني خان الأوزبك بأسماعيل الصفوى شاه الفرس فقضى عليه وعلى جيوشه وانتزع قسماً كبيراً من أراضيه .

وبعث مانزل بالأوزبك من الهزائم الأمل من جديد في نفس بابر لاسترداد بلاد آبائه في ما وراء النهر ، وقوى من عزيمته ما أمده به الشاه الصفوى من فرق جنده القزلباش . ولئن رحب الأهليون بادئ الأمر بأميرهم القديم حتى دخل بخارى وسمرقند في أشهر قلائل ، إلا أن المذابح التي أخذ يرتكبها جند الفرس

ولم يكن الأمير التيمورى ظهير الدين محمد بابر ، صاحب بابرنامه موضوع هذا المقال ، دون من ذكرنا من أقاربه ، شغفاً بالمعرفة وكلفاً بالحضارة ، وقد نهج نهجه أبنائه من بعده حتى ليجمع المؤرخون بأن شبه القارة الهندية لم تشهد في تاريخها الطويل دوراً حضارياً ممتازاً مثل ذلك الدور الذى بلغته في عصر الدولة المغولية (٢) ، تلك الدولة التي أقامها بابر بالهند في النصف الأول من القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) فظلت تحكم هناك حتى استيلاء البريطانيين على تلك البلاد .

ولد بابر عام ٨٨٨ هـ = ١٤٨٣ م من أب من بيت تيمورلنك هو عمر شيخ ميرزا وأم من بيت جنكيز هي قتلى نكار خانيم (٣) ، فلم يبلغ الثانية عشرة من عمره حتى مات عنه أبوه فخلفه في إمارة فرغانة تلك الرقعة الصغيرة عند الشمال الشرقى من بلاد ما وراء النهر ، تلك البلاد التي كانت قد تفتتت عقب موت تيمور إلى إمارات صغيرة متجاورة متحاربة على الدوام ، ومن ورائها المغول ، لاسيما الأوزبك منهم . لا ينفكون عن مهاجمتها وتخطف أراضيها ما ساعدتهم الفرصة وواتهم الظروف .

هكذا ورث الفتى الصغير مشاكل أبيه مع جيرانه ، وكانوا ما بين أعمام له من الترك وأخوال من المغول ،

(١) الثقاتون هم المصورون ، والبهلوانيون هم أصحاب ألعاب القوى .

(٢) يجعل بابر في أكثر من موضع يسيرته إلى الشمال ويتركها منهم معتزاً بتركيتها . ومرد إطلاق هذه التسمية على أسرته هو أن أهل الهند كانوا قد درجوا على إطلاق اسم المغول على كل الغزاة الذين كانوا يقدون إلى أراضيهم ابتداء من أيام جنكيز خان ، كذلك صارت تلك التسمية مدلولاً على الأبهة والعظمة دون العرق .

(٣) الخانيم هي زوجة الخان أو ابنته ، والبيكيم هي زوجة البيك أو ابنته كذلك ، وقد حرفت الأولى إلى هانم والثانية إلى بيجوم .

قد نجم عنه تفكك عرا الدولة الإسلامية هناك وانفراط عقدتها إلى إمارات كثيرة مستقلة .

وأُتيح لبابر في رجب من عام ٩٣٢ ، وهو في قلة من الجند لا يتجاوز عددها اثني عشر ألفاً من الرجال ، أن يباغت خصمه سلطان دهلي عند باني بُت ، على مبعدة أميال قليلة من حضرته ، وكان يسير في مائة ألف من الجند ومعه من فيول الحرب ألف . وكان مما يسر لهذا الأمير التيموري النصر تمرسه بالقتال على خطط تيمور وتشكيلاته فضلاً عن استخدامه لبعض المدافع والبنادق ، وكانت حديثة الظهور في حومة الوغى لم يصل أخبارها إلى الهند بعد .

واستقر بابر على عرش اللودهيين في آجرا من بعد ذلك . فكان ثالث ثلاثة من الغزاة المسلمين الكبار الذين توغلوا بالهند وأمسكوا بمقاليد الحكم فيها . وأول هؤلاء الغزاة الكبار هو محمود الفزنوي ، وثانيهما هو شهاب الدين محمد الغوري . ولم يكن حكام الهند المسلمين في الغالب إلا من أبنائهم وقوادهم ومواليهم وفي قلعة آجرا أقبل على خاتج الهند الجديد ابنة همايون ومعه ماسة كوهينور ، أكبر ماسة عرفها الدنيا ، وهي التي سرقها البريطانيون من الهند فيما بعد وزينوا بها تاج ملكتهم فكتوريا . وكانت إحدى الأسر الهندوكية قد أهدتها إلى الأمير الشاب عرفاناً منها بحسن رعايته وحبايته لها .

وأخذ الپادشاه الجديد يغدق على رجاله مما وقع بأيديه من أموال وكنوز طائلة ، وخص بنصيب منها العلماء والفقراء في كافة المزارات والأراضي المقدسة . كما بعث إلى كل قاطن بكابل - مدينته المحبوبة - رجلاً أو امرأة أو طفلاً ، عبداً أو حراً ، بقطعة من النقود الفضية تذكاراً لفتوحاته هذه .

وأشاعت قسوة الصيف الهندي روح التذمر بين رجاله من البقاء هناك وها هم قد أصابوا من الغنائم فوق ما كانوا يأملون .

لحمل الناس على الدخول في التشيع قسراً أدت آخر الأمر إلى ائتلاف الأهليين مع الأوزبك لطرده هؤلاء القزلباش من بلادهم ومعهم بابر نفسه ، وكان قد حاول بدوره أن يمنع قواد الفرس عما كانوا يرتكبونه من آثام ، فلم يستجب له منهم أحداً^(١) .

عاد بابر إلى كابل من جديد ، فلم يمض عليه إلا القليل حتى وفد عليه فريق من الأمراء الأفغان ، أصحاب النفوذ بالهند ، يستنجدون به لدفع مظالم سلطانهم إبراهيم اللودهي عنهم وليخلصهم من شروره .

ولم يكن حفيد تيمور ، وهو المغامر الطموح ، ليتردد أبداً في اغتنام هذه الفرصة المواتية التي لاحت له لتحقيق آماله العريضة في إقامة دولة كبيرة له ، والهند ، التي سبقه أجداده إليها من قبل ، هي ما هي بأراضيها الواسعة وثرائها الطائل ، وها هي أطاعه في الغرب باتت ولا سبيل لتحقيقها إذ ثبت الأوزبك أقدامهم من جديد ببلاذ ما وراء النهر كما استولى الصفويون على خراسان كلها .

والهندستان^(٢) حين أقبل عليها بابر غازياً لم تكن لها تلك الوحدة التماسكة التي شهدتها على أيدي الغزنويين وخلفائهم من الغوريين والماليك والخلجيين . ذلك أن ما أنزله الغزو التيموري بهذه البلاد من الخراب والدمار

(١) يشيد المؤرخون الفرس بذكر الشاه إسماعيل الصفوي ولكنهم لا يقرّونه في الغالب على ما ارتكبه من شطط وعنف بالغ حمل الناس على التشيع قهراً (تاريخ عمومي إيران لعباس إقبال - طهران - ص ٢٥٨) . هذا والمعروف أن الروسيا ظلت سين طويلة تؤدي الجزية إلى الأوزبك ولا يعين دوق موسكو إلا على مشيتهم ولولا الحروب المذهبية التي أنهكت بلاد ما وراء النهر وإيران واستنزفت من قوى الدولة العثمانية لما استطاع قياصرة الروس فيما بعد أن يستولوا على كل بلاد الإمام البخاري وينزلوا بسكانها المسلمين ضربات متلاحقة ، فضلاً عن تهديداتهم المتكررة المعروفة لإيران وتركيا وبلاد الأفغان ، بل ولما ضاعت الأندلس بدورها كذلك من أيدي المسلمين .

(٢) يقصد بها الشمال الهندي فقط ومعناها أرض الأنهار .

على أن بابر لم يكن ليضيع هذه الفرصة التي سنحت له لإقامة ملك قوى له ، ومن قبل استجاب الإسكندر ومحمود الغزنوي لمثل ذلك فضاعت عليهما ثمار جهودهما ، فما زال برجاله حتى أقنعهم بالبقاء معه ، ليسيرهم من بعد ذلك لحرب أمراء الراجبوتانا الهنادكة ومن انضم إليهم من الأمراء الأفغان ، وكان يزعمهم رانا سنكا ذلك البطل الراجبوتي الذي ما تزال الأناشيد والأقاصيص الشعبية تمجد بطولته بالهند إلى يومنا هذا .

وحين أحس بابر الخوف يشيع في رجاله من لقاء هؤلاء المحاربين الأشداء أعلنها حرب جهاد وأعلن معها إقلاعهم ورجاله عن مقاربة الشراب ، فأهرق ما بالذنان من النبيذ على الأرض وحطمت كوؤس الشراب من ذهب وفضة وجواهر إلى قطع صغيرة كانت من نصيب الدراويش والفقراء صدقة .

وبانتصار بابر على عصبة الراجبوتيين هذه عند خانوه عام ٩٣٣ هـ وهزيمته للثوار الشرقيين عند حدود البنغال عام ٩٣٥ هـ تم له إخضاع الهندستان كله لسلطانه .

ولم يمهل الأجل من بعد ذلك بادشاه الهندستان طويلاً ففقد بآجرا عام ٩٣٧ هـ = ١٥٣٠ م وهو في الخمسين من عمره ، وثنى من بعد ذلك بمدينة كابل ، أحب بقاع الدنيا إليه ، فنما خرج ففتح من الأرض ما بين البنغال وجيخون وتركها ملكاً عريضاً لأولاده من بعده فغدوا يزيدون في رقعة حتى تم لهم الاستيلاء على الهند كلها .

وبرغم أن بابر لم يمكث بالهندستان أكثر من سنوات ست قضى أغلبها في حروب متواصلة فقد استطاع أن يصلح بعض نظم الحكومة ويشق كثيراً من الطرق ، بل ويقيم كذلك جملة من المنشآت لا يزال قدر منها قائماً بالهند حتى اليوم .

ويقال أن شغفه بالعمارة قد دفعه إلى أن يسأل سنان ، معمار العثمانيين المشهور ، أن يمد به بعض تلاميذه .

كذلك أدى به كلفه بالطبيعة وما تبدعه إلى إقامة جملة من الرياض والبساتين جلب إليها كثيراً من النباتات وأشجار الفاكهة التي لم تكن تعرفها الهند من قبل .

ونجح أبناؤه من بعده نهجه الفني هذا وزادوا عليه حتى ترى اليوم نمط الحدائق المغولية الهندية تقوم بطائفة من المدن الأوروبية^(١) ، كما تزخر متاحف العالم الكبرى بروائع نقوش الهند وتراثها الفني لعهدهم .

بابر نامه :

نظم بابر ديواناً بالتركية الجغتائية لم يصلنا إلا بضع أجزاء منه ، كما كتب كذلك مجموعة من المثنويات الفارسية في الفقه تعرف باسم « مبین » وصاغ شعراً رسالة نثرية لخواجه أحرار أحد متصوفى عصره ، وتعرف باسم الرسالة الوالدية ، كما ألف كذلك كتاب المفصل في العروض التركي . بل أنهم لينقلون عنه أصواتاً في الموسيقى والغناء كذلك^(٢) .

على أن أعظم آثاره الأدبية هي سيرته المعروفة ببابرنامه تلك التي ضمنت له شهرة أدبية فائقة عمت بلاد الترك جميعاً حتى لتعد كتاب النثر التركي التقليدي إلى اليوم . وقد كتبها صاحبها بنفسه في لغة تركية جغتائية سهلة وأسلوب أدبي رفيع ينم عن تمكنه من أصول الثقافة الإسلامية والآداب الفارسية والعربية تمكناً تاماً .

لم يذكر لنا بابر في سيرته هذه التاريخ الذي بدأ عنده كتابته لها ، على أنه من المقطوع به أنه طفق يراجع كتابتها من جديد وهو في الهندستان . والغالب أن الأجل وافاه قبل أن يفرغ من عمله هذا فظلت الأجزاء الأخيرة منها على هيئة يوميات تبعث الملل عند قارئها .

(١) Garratt, G. Legacy of India, pp. 229-302.

(٢) أبو الفضل بن المبارك - أكبر شاه ورقة ٢ أ مخطوط بدار الكتب المصرية .

شرابه من ضروب اللهو والمجون والتطارح بالأشعار ، فلم يترك ذلك كله إلا حين شرع في حرب رانا سنكا ، ليتهافت من بعد ذلك على تعاطي المعجون (الأفيون) في ادمان شديد حتى لا تكاد يومياته الأخيرة تخلو من الإشارة إلى تناوله له .

وهو حين يحمل على عمه السلطان محمود ميرزا صاحب سمرقند لما عرف عنه من الغلظة والتمسوة . لا ينكر عليه حسن إدارته لملكه وحرصه على أموال حكومته .

كذلك تراه يعرض علينا ، في تلاحق وتواضع ، مراحل كفاحه العجيب منذ ولى عرش فرغانة وهو في الثانية عشرة من عمره حتى جلس على عرش الهند وهو في العقد الخامس من عمره ، وما صادفه في ذلك كله من محن قاصمة ، وما خاضه من معارك متلاحقة أدت به جميعها إلى ألا يقضى شهر رمضان عامين متتاليين بمكان واحد أغلب سني حياته .

ويحرص بابر في سيرته كذلك على أن يفصل لنا من أمر معاركه الكثيرة التي خاضها في دقة تامة ، فلا يتحدث عن نظم جيشه فحسب بل ويثني كذلك على كل المبرزين من أبطاله فرداً فرداً . وهو بعد ذلك يقارن مثلاً بين فتحه لسمرقند وفتح السلطان حسين بيقرا لمدينة هراة ، كما يقارن كذلك بين فتحه للهندستان وفتوحات من سبقوه إليها كمحمود الغزنوي ومحمد الغوري على قلة جنده وضخامة جيوشهم .

كذلك لم يكن ليضيره أن يتحدث تفصيلاً عما نزل به من هزائم مريرة وما تعرض له على أثرها من متاعب ومحن حتى اضطر مرات عديدة إلى أن يضرب في الأرض على غير هدى وحيداً شريداً وقد تنكر له أكثر أقربائه وأقرب أصدقائه إليه . حتى إذا ما أقبلت الدنيا عليه تقاطر هؤلاء جميعاً عليه . فاذا هو لا يتردد في وصلهم جميعاً في مودة وتعاطف ، وفيهم من قتل ذوي رحمه وتعرض لأسرته بكل سوء . ويزعم صديعه

ومن أسف أن الأصول الأولى لهذه السيرة قد ضاعت . وأكمل مخطوط لها وصلنا ، وهو الذي يعرف باسم مخطوط حيدر آباد ، يرجع تاريخ نسخه إلى عام ١١١٢ هـ = ١٧٠٠ م وقد نشرته السيدة أنيت بفريديج عام ١٩٠٥ ضمن مجموعة جب التذكارية . ونقل هذه السيرة إلى الفارسية ميرزا عبد الرحيم خان خانان بأمر السلطان جلال الدين أكبر ، حفيد بابر ، عام ٩٩٨ هـ . ١٥٩٠ م أي بعد مرور نصف قرن على وفاة صاحبها . وتكاد تعد هذه الترجمة نسخة ثانية أصلية لهذه السيرة لفرط دقتها . على أن أكمل نسخ هذه السيرة ، سواء في الفارسية أو التركية ، بها ثغرات تستوعب حوادث تسعة عشر عاماً متفرقة لم يتهاد أحد من الباحثين بعد إلى غلة سقوطها .

وفي القرن الماضي والحاضر ظهرت ترجمات لهذه السير في بعض اللغات الأوروبية .

وإن التقارب الكبير عند الذين أرخوا لبابر وعصره وما وصل إلى أيدينا من سيرته ليجعلنا نثق إلى حد كبير في حديثه عن نفسه في سيرته حين يقول بأنه لا يهدف إلا إلى الصدق فيما يكتب ولا يجرى قلمه بغير الحق فيما يخط ، فهو حين يتحدث بالخير أو بالسوء عن قريب أو صديق أو عدو ، أو يذكر قدراً من فضائلهم أو ذرائعهم لا يبغى من وراء ذلك إلا تقرير الواقع وإثبات الحقائق المجردة دون أدنى ميل أو هوى (١) .

والحق أنه في حديثه عن نفسه أو عن غيره لم يحاول أن ينكر فضيلة لأحد أو يخفي رذيلة ، فصور في سيرته النفس الإنسانية على طبيعتها بما فيها من خير وشر .

فهو لا يخفي مثلاً ولعه بالشراب وإقباله وأصحابه عليه إقبالاً شديداً حتى كانت دنانه تحمل إليه من كابل وما وراءها ، ويفصل لنا ما كان يجري في مجالس

(١) بابرنامه ورقه ١ ، ٢ مخطوط بيفريديج بدار الكتب

المصرية .

هذا ترى فريقاً منهم يخرج إلى التآمر عليه من جديد وهو في عقر داره^(١).

ويتحدث بابر عن تاريخ أسرته فيبدأ يذكر جده الأكبر تيمور فخوراً بأعماله ومنشأته وآثاره ، ويفصل لنا من بعد ذلك أخبار أبنائه وأحفاده بل ومعاصريه كذلك منهم وما كان لهم من نشاط ثقافي وحضاري ملحوظ ، حتى إذا ما وصل بحديثه هذا إلى معاصره وابن عمه السلطان حسين بيقرأ نراه يخرج علينا ببيان فياض ممتع عن كان يجتمع عند هذا السلطان من رجال العلوم والفنون والآداب . وهو حين يتحدث عن الفقهاء منهم يذكر مختلف مذاهبهم وما دونوه من المصنفات ، وحين يتحدث عن الشعراء منهم ، ومن يديهم عبد الرحمن جامي وعلى شير نوائي ، لا يكتفى بذكر ما نظموه من أشعار فحسب بل ويتعرض لهم بالنقد كذلك في بعض المواضع . وكذلك يفعل مع الموسيقيين ، ولم استنبطوه من الأصوات ، والتقاشين وما أبدعوه من نقوش ، وكان من بين هؤلاء هزاد الذي يعده النقاد من بين أعظم المصورين لعصره^(٢).

وما يبدو في حديث بابر هذا من تمكنه في مختلف فنون المعرفة وإلمامه الواسع الغزير بفروع الفنون والآداب ، هو أمر يستطع القارئ لسيرته أن يتبينه في أكثر من موضع بها . وهو بعد صاحب مكتبة خاصة قيمة كبيرة ، وله قيم عليها كان يدعى عبدالله كتابدار ، وصلاته وثيقة بأغلب علماء عصره . أما وصف بابر لبلاده والبلاد الأخرى التي دخلها فلا يسع المطلع عليه إلا أن يقر له بالدقة والإفاضة . فهو لا يدع شيئاً يعرفه في هذا الشأن أو يصل إلى علمه إلا ويذكره . ففي حين يعدد لنا أسماء الرياح التي تهب على إقليم كابل ويقرر أنه هو أول من أدخل زراعة قصب السكر هناك

(١) بابرنامه ورقة ١١ .

(٢) لهذا المصور لوحات متفرقة متاحف أوروبا ، كما يوجد بعض منها بدار الكتب المصرية .

إذا هو يذكر لنا أن أهل الهند يطلقون على ما عدا بلادهم من الأقاليم اسم خراسان مثلاً يعرف العرب غيرهم من الأمم باسم العجم .

وعلى هذا تراه حين يصف سمرقند يتحدث عن موقعها الجغرافي وأصل تسميتها ، وتاريخها وعروق سكانها وما ظهر بها من العلماء وما يغلب فيها من المذاهب والفرق ، كما يصف كذلك أسواقها ومتاجرها وما يقوم بها من حرف وصناعات وما يزينها من منشآت ومدارس ومساجد .

كذلك وصف بابر الهندستان وصفاً دقيقاً مفصلاً استوعب كل ما وقع عليه نظره فيها أو سمعه عنها . فهي عنده عالم قائم بذاته يختلف اختلافاً تاماً عن كل الأقاليم التي عرفها ، سواء في طبيعة أرضه ومناخه وأنهاره وجباله ووديانه وغاباته وأنواع النبات والحيوان به أو من ناحية عروق السكان وعاداتهم وطبائعهم وألسنتهم وعقائدهم . وهو حين يفصل لنا من أمر ذلك كله يحدنا كذلك عن التقويم الشائع عندهم والتوقيت الذي يسيرون عليه والمكايل والمقاييس التي يستخدمونها مؤكداً ما عرف عن أهل هذه البلاد من ملكة قوية في الحساب .

ونهج أبناء بابر وأحفاده من بعده نهجه في الغالب في تدوين سيرهم ، وهي تعد ثباتاً قيمياً لتطور الحضارة الإسلامية الهندية التي بلغت درجة كبيرة من الرقي في تلك البلاد التي ظلوا يحكمونها قرابة قرون ثلاثة .

النموذج الأول :

وصف سمرقند : ليس في العالم المسكون كله إلا مدناً قليلة تمتاز بموقع حسن كموقع سمرقند وإقليمها ، فهي تقع في الإقليم الخامس عند خط عرض ٣٩,٣٧ وخط طول ١٩,١٩ . والمدينة تسمى سمرقند كما يعرف إقليمها باسم ما وراء النهر . ولما كانت هذه المدينة قد استعصت على كل عدو فلذلك عرفت

باسم المدينة المحفوظة . هذا وقد دخلها الإسلام أيام أمير المؤمنين عثمان ، وذلك على يد قثم بن عباس ، وقبره عند البوابة الجديدة ، ويعرف باسم مزار شاه (ضريح الشاه) .

ومدينة سمرقند قد بناها الإسكندر . وقبائل الترك والمغول هم الذين أطلقوا عليها اسم سمير كند . وقد اتخذها تيمور حاضرة له ، ومن قبله لم يجعل منها أى ملك كبير قاعدة له . وقد أمرت بقياس السور حول حصونها فكان محيطه عشرة آلاف وستمائة خطوة .

وسكان سمرقند جميعهم سنيون مستمسكون بدينهم قوامون على الشرع . ولم يحدث منذ عصر النبي الأكرم حتى اليوم أن ظهر فى إقليم من الأقاليم جملة من الأئمة والفقهاء مثل أولئك الذين ظهروا ببلاد ما وراء النهر . ومن بين هؤلاء الرجال الشيخ أبو منصور أحد أئمة المتكلمين^(١) ، وهو من أبناء محلة ماتريد بمدينة سمرقند . وكان بالمدينة فرقتان من المتكلمين هما الماتريدية والأشعرية ، ومؤسس الفرقة الأولى هو الشيخ أبو منصور هذا . كذلك كان من بين مشاهير العلماء ببلاد ما وراء النهر صاحب صحيح البخارى خواجه إسماعيل خرتنك^(٢) ، ثم صاحب الهداية^(٣) ، وهو مؤلف فى مذهب الإمام أبى حنيفة ، ولا ضريب له أو نظير . وهو من أبناء مرغينان التى تدخل ضمن حدود بلاد ما وراء النهر وإن كانت تقع على الحافة القصوى للإقليم الحصب الحافل بالسكان .

وفاكهة سمرقند متعددة الأصناف ، ويمتاز من بينها العنب والقاوون والتفاح والرمال بجودتها ووفرة ثمارها . وتشتهر سمرقند على وجه الخصوص بصنفيين من

الفاكهة هما التفاح ونوع من العنب يعرف باسم الصاحبى .

وشتاء سمرقند قارس ولكن ما يسقط بها من الثلج هو دون ما يسقط بكابل ، ومناخها على العموم لطيف وإن كان صيفها لا يقارن بالصيف فى كابل كذلك .

وفى سمرقند وضواحيها كثير من البساتين والمنشآت التى تنسب إلى تيمور وإلى ألغ بيك . وقد بنى تيمور بداخل الحصن قصراً فخماً يتكون من أربعة طوابق يعرف باسم « كوك سراى » ، وإلى جانبه تقوم بالمدينة كثير من المنشآت العظيمة من بينها الجامع الكبير عند البوابة الحديدية داخل السور . وهو بناء ضخم من الحجر جلب له تيمور جملة من النحاتين من الهندستان . وقد نقش على واجهته فوق المدخل الآية الكريمة « وإذ يرفع إبراهيم القواعد . . » بخط واضح كبير يستطيع الوافد على المسجد أن يقرأه فى يسر وهو على مسيرة كروه منه^(٤) .

وإلى الشرق من سمرقند تقوم روضتا راق راق ودلكشا .

وتضم هذه الأخيرة جوسقاً كبيراً ازدانت جدرانها بمجموعة من النقوش تمثل حروب تيمور لنك فى الهندستان .

ومن بين المنشآت التى أقامها ألغ بيك ميرزا المدرسة والخانقاه التى تقع بداخل أسوار سمرقند . وباب الخانقاه عظيم الحجم حتى يكاد لا يكون له نظير فى الدنيا . وإلى جوار المدرسة والخانقاه تقوم مجموعة من الحمامات الراقية تعرف باسم حمامات الميرزا وأرضيتها مغطاة بحجارة من كل نوع مزخرف . وليس لها نظير فى خراسان كلها .

(١) الماتريدى وهو من علماء القرن العاشر الهجرى وله مؤلف باسم « بيان وهم المعتزلة » فى إيراد عليهم .

(٢) هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل ، وهو من أبناء محلة خرتنك .

(٣) هو الفقيه برهان الدين مرغينانى من علماء القرن السادس الهجرى .

(٤) الكروه يساوى ميلاً ونصف الميل .

تحت القبة إلا ويسمع لوطه صدى ، وهو أمر غريب لم يجل سره أحد بعد .

وسمرقند مدينة أنيقة معجبة . ومن أهم ما تتميز به على غيرها من البلدان الأخرى هو تجمع التجارة الواحدة في سوق تختص به فلا تختلط صنوف المنتجات المختلفة بعضها مع البعض الآخر في مكان واحد . وعوائدها ورسومها حسنة معتدلة ، أما مخازنها فممتازة ، كما يشتهر طهاؤها بالخدق والتفنن في الطهي .

وأحسن أصناف الورق في الدنيا هو ما يرد من سمرقند^(١) . والورق المعروف باسم الجواز يرد من « كان كل » التي تقع على شاطئ النهر الأسود الذي يعرف أيضاً باسم نهر الرحمة ، كذلك تنتج سمرقند الورق القرمزي الذي يصدر إلى كافة الأنحاء .

النموذج الثاني :

عن الهند : إن الإنسان ما يكاد يعبر حدود الهندستان في ناحية الغرب حتى يرى معالم هذه البلاد واضحة متميزة قوية توحى من فورها بعظم تباينها عما عند جيرانها .

والهندستان تعتمد أراضيها وزراعتها في السقي على الأنهار وروافدها ، فلا قنوات عندهم أو ترع أو مصارف . وقد صدمهم عن إنشائها هطول الأمطار التي تأتي بها الرياح الموسمية ، وهي عماد سقيهم في أماكن شتى ، وهم يخزنون من مائها الكثير .

وحساب الليل والنهار عند الهنود يختلف عن نظيره عند غيرهم من الأمم ، فالشعوب فيما عداهم يقسمون الليل والنهار إلى أربعة وعشرين قسماً ، أما هم فيقسمونها إلى ستين قسماً ، يدعى كل واحد منها « غرى » وفترته أربع وعشرون دقيقة . كذلك يقسمون اليوم إلى

كذلك يقوم على منحدرات تل كوهك منشأة أخرى جديدة بالذكر هي المرصد . وقد جهز بآلات الرصد ، وله طبقات ثلاث . وقد وضع ألغ بيلك في هذا المرصد جداوله الفلكية المعروفة بالزيج الكوركاني ، وهي التي يعمل بها في أيامنا هذه ولا يكاد يستخدم غيرها . وكانت الجداول الفلكية المتداوله قبل ظهور جداول ألغ بيلك هي الجداول الإيلخانية التي قام بضبطها خواجه نصير^(١) أيام هولاكو في مرصد بنى بمدينة مراغه . وكان هولاكو يعرف أيضاً باسم الإيلخاني .

هذا ولم تعرف الدنيا أكثر من سبعة من المراصد أو ثمانية ، من بينها المرصد الذي أقامه المأمون وصدرت عنه الجداول المعروفة باسم الزيج المأموني . كذلك كان من بينها مرصد بطليموس^(٢) ، ثم مرصد آخر بنى بالهندستان أيام راجا بكرماجيت وهو هندوكي من أوجين ودهار بمملكة مالوه التي تعرف اليوم باسم مانديو . ولا يزال الهنادكة يستعملون حتى اليوم تلك الجداول التي وضعت في مرصدهم ويرجع تاريخها إلى أربعة وثمانين وخمسمائة وألف عام مضت . والنقص فيها هو أكثر مما في غيرها على وجه العموم .

ويقوم بأدنى تل كوهك في ناحية الغرب حديقة تعرف باسم باغ ميدان تتوسطها عمارة فخمة من طابقين تعرف بذات الأربعين أسطونا ، أعتابها وعمدها كلها من الحجر . وقد أقيم عند الأبراج الأربعة بأركان البناء منائر أربع يعرج إليها عن طريق تلك الأبراج . وفي كل جزء من أجزاء البناء ترى الأعمدة وقد تفنن الصنّاع في صنعها ، ففيها الجداول وفيها ما عولج بالحفر أو بطرائق فنية أخرى .

وفي داخل سمرقند بناية قديمة أخرى تعرف باسم مسجد لقلقة ، ذلك أنه ما من امرئ يطأ أرض المسجد

(١) هو نصير الدين الطوسي .

(٢) هو بطليموس الجفرائي .

(١) أول ما عرف العرب الورق وصنّاعته كان سمرقند .

أقسام أربعة يعرف كل قسم منها باسم « بهر » وهو الساعة الزمنية الهندوستانية .

وفي كل مدينة من مدن الهند الكبرى طائفة تعرف باسم « غريالى » وهم الميقاتيون ، وعدتهم صفحة من النحاس ومطرقة من الخشب ، وهم يلازمون ساعة مائية بمكان عال مخصوص بذلك فيقرعون غريالهم كلما امتلأ كأس الساعة أو فرغ قرعاً سريعاً متتابعاً تنبيهاً للناس ، ثم يردفون ذلك بدقات بطيئة تبين الوقت لهم . ووحدة الوزن في الهندستان هي « الماشة » وكل خمس منها تعادل مثقالاً واحداً . أما معيار الجواهر والأحجار الكريمة فهو « نانك » ويعادل أربع ماشات . ومملكة الحساب عند أهل الهندستان قوية واضحة ، فكل مائة ألف عندهم هي « لك » وكل مائة لك هي « كرور » وكل مائة كرور هي « أرب » وكل مائة أرب هي « كرب » وكل مائة كرب هي « نيل » وكل مائة نيل هي « بدم » وكل مائة بدم هي « سنك » . وضخامة هذه الأعداد تقوم في الغالب دليلاً على عظم ثرائهم .

على أنهم لا يعرفون الخيل المسومة ولا الطعام الطيب والفواكه الجيدة أو الماء المثلج ، وليس لديهم حمامات أو مغاسل ، ولا يعرفون الشموع حتى لترائهم يستضيئون بمسارج الزيت فتعج بيوت كبرائهم وسراتها بمئات منها .

أما أبنيتهم ، ففضلاً عن سوء تصميمها وتجردها من الجمال فهي لا تتواءم مع بيئتها أبداً . وهم لا يمدون الماء إلى دورهم في القنوات ولا يجرونه كذلك إلى الحدائق ، فخلت قصورهم وبساتينهم من ذلك كله .

ويسير عامة الفلاحين ورجال الطبقة العاملة منهم شبه عراة إلا مما يستر عورتهم وهو « لنكوتى » يشدون به حول خواصرهم ، ويعلمون عند النساء حتى يغطي الصدور فيدعى « لنكى » .

ومناخ الهندستان في فصل الأمطار لطيف . أما أمطارها فغزيرة جداً حتى لتفيض سهولها كالأنهار وتجري في الأراضي التي ليس بها عيون للماء أو مجار . وتتكثف الرطوبة في هذا الفصل حتى لتصيب كل ما تصادفه بالتلف ، سواء في ذلك الأبنية أو الأثاث أو الملابس والورق .

وبتخلل فصل الأمطار هبوب شديد محمل بالأتربة يسمونه « أندهى » وتتعذر الرؤيا بسببه بعض الأحيان حين يشتد .

ولا يخلو الشتاء والصيف مع ذلك كله من أوقات لطيفة ، إلا أن حير الصيف الهندي ، حين يشتد ، لا يطاق ولا يقارن في ذلك بغيره .

والأيدي العاملة العادية بالهندستان متوفرة في كل مهنة أو حرفة إلى درجة كبيرة ، وهم يتوارثون الحرف عن آبائهم وأجدادهم ويورثونها أبناءهم بدورهم وقد استخدم تيمورلنك فئة كبيرة من النحاتين الهنود في بناء مسجده الكبير بمدينة سمرقند .

النموذج الثالث :

رجال العلوم والفنون عند السلطان حسين بيقرا بهرة .

« إن عصر السلطان حسين ميرزا ليعد دون شبهة من أزهى عصور الحضارة فقد اجتمع له بخراسان ومدينة هراة على الخصوص الصفوة من أهل الفضل والممتازين الذين كان جل همهم وغرضهم الأسمى أن يصلوا بالفنون ، التي وقفوا أنفسهم على الاشتغال بها ، إلى أعلا درجات الكمال .

العلماء والمتصوفة ؛ كان من بين هؤلاء الأعلام مولانا عبد الرحمن جامى^(١) الذي لم يكن له

(١) هو أعظم شعراء التصوف الفرس في القرن التاسع الهجري ومن أشهر كتبه نفحات الأنس وبهارستان .

في عصره ضريب سواء في العلوم الظاهرة أو الباطنة .
أما شعره فهو معلوم مشهور وأما صفاته فهي من
السمو والعلو بحيث لا قبل لي بحصرها أو الحديث عنها ،
وإنما أبغى من وراء تحليل ذكره والاشادة بفضلها التيمن
والبركة .

ثم شيخ الإسلام سيف الدين أحمد من أحفاد
مولانا سعد الدين التفتازاني^(١) ، وقد لبثت مشيخة
الإسلام بخراسان وفقاً عليهم أجيالا متعاقبة . . وكان
هذا الشيخ فضلا عن ورعه وتقواه مبرزاً في علوم
العربية والعلوم النقلية . ويقال عنه أنه لم يتخلف عن
صلاة الجماعة مرة واحدة طوال سبعين عاماً . وقد
استشهد عند استيلاء الشاه إسماعيل على مدينة هراة
دون أن يعقب ذرية من بعده .

أما مولانا الشيخ حسين فقد ذاعت شهرته منذ أيام
السلطان أبي سعيد ميرزا^(٢) وامتدت إلى زمن السلطان
حسين ميرزا فلذلك ذكرته هنا . وقد كان فذاً في
علوم الحكمة والعلوم العقلية وعلم الكلام فضلاً عن
قدرته في الاستنباط والشرح وكان كذلك من بين
المقربين المختارين عند السلطان أبي سعيد ميرزا حتى
لم يكن يبرم أمراً دون رأيه ، كما لم يقلد منصب
المحتسب أحد مثله . وقد لحق بهذا العالم الفذ كثير من
من المهانة عند السلطان حسين ميرزا بسبب تقرب
أبي سعيد له من قبل .

هذا وقد تولى ملازاده ملا عثمان التدريس وهو في
الرابعة عشرة من عمره أيام ألغ بيلك . وهو من قرية
جوخ في لواء لوكربا قليم كابل . وكان يلقب بالملّا
ابن أمه . وحين خرج من سمرقند ووجهته البيت الحرام
مر بهراة فاحتجزه السلطان حسين ميرزا عنده . وقد
كان على علم عزيز لا يجاريه فيه أحد من أهل زمانه .

(١) من علماء القرن الثامن .

(٢) هو جد بابر لأبيه .

وأجمع كثيرون على بلوغه مرتبة الاجتهاد وإن كان
هو نفسه لا يدعيها . كذلك كان يمتاز بحافظة قوية حتى
أثر عنه قوله « كيف ينقل المرء ثم ينسى ما نقله » .
أما مير مرتاض فقد كان ضليعاً في الحكيمات والمعقولات
وقد غلب عليه لقب مرتاض لكثرة صيامه . وبلغ به
شغفه بلعب الشطرنج أنه كان حين يصادف اثنين من
مهرة لاعبيه يبارى واحداً منهما وهو ممسك بتلابيب
الآخر حتى لا ينصرف قبل منازلته له بدوره .

كذلك كان من جملة هؤلاء الأعلام ملا مسعود
شيرواني وعبد الغفور لالا . وكان هذا الأخير من
مريدي مولانا عبد الرحمن جامي وتلاميذه . وقد قرأ
كثيراً من مصنفات جامي وكتب شرحاً على نفعاته .
وهو فضلاً عن تضلعه في علوم الظاهر كان على معرفة
غزيرة بعلوم الباطن . كما كان كذلك على تواضع جم
ملحوظ حتى لم يكن ليتردد في أن يشرح بعض المسائل
الدينية لأى ملا . وكان إذا علم بمكان درويش لا يهدأ
بأله حتى يصل إليه ويأنس برويته . وكان ملا
عبد الغفور مريضاً عندما زرت خراسان فعدته بنفسى
وذلك عند زيارتي للضريح الملا (جامي) . وكان يقيم
إذ ذاك بمدرسة ألاملا . وقد مات بعد ذلك بأيام قليلة
من مرض كان يعانيه .

أما المحدث مير جلال الدين فلم يكن له في علم
الحديث نظير بخراسان كلها ، وهو شيخ طاعن في
السن لا يزال على قيد الحياة حتى اليوم .

أما مير عطاء الله فقد كان ضليعاً في العربية . وقد
كتب بالفارسية رسالة جيدة في علم القافية ، ولكن
يعيبها أن أمثلتها كلها من شعره ، فهو يعقب على كل
مسألة بقوله « كما هو مشاهد في هذا البيت من نظمي »
وقد عارضه البعض برسائل قيمة . كذلك ألف كتاباً
قيماً آخر في صناعة الشعر اسمه « بدائع الصنائع » على
أنه لم يكن مستمسكاً بأصول دينه كما ينبغي .

ومن هؤلاء أيضاً القاضي المختار ، وكان يجرى القضاء على خير وجه ، وقد كتب رسالة جيدة في الفقه ، كما جمع جملة من النصوص في تفسير القرآن الكريم ، وحين قابلت الأمراء (من آل بيقرا) عند مرغاب كان هذا القاضي ومحمد مير يوسف في صحبتهم فقدموهم لي . وتناول الحديث بيننا موضوع الخط البابري^(١) ، فبعثت في طلب مفرداته ورسمتها لم وطلب القاضي أن أفصل له طريقه كتابته ففعلت ، ولم يتمكن في نفس الجلسة من أن يقرأه ويلم بقواعد رسمه فحسب بل لقد جرى به قلمه كذلك .

أما محمد مير يوسف فكان من تلاميذ شيخ الإسلام وقد خلفه في منصبه . وكان القاضي اختيار يتصدر بعض المجالس في حين يتصدر محمد مير يوسف البعض الآخر ، ولكنه انصرف آخر الأمر بكليته إلى الاهتمام بشئون الجنديّة التي شغف بها شغفاً زائداً ، حتى لم يعد يرى عنده في غيرها علم معلوم يتحدث به أو فهم مفهوم^(٢) يتكلم فيه . ومع هذا فلم يكن له في فنونها تفوق . وأدى به اشتغاله بذلك الأمر إلى ضياع ماله ونفسه وأسرته ، وقد كان على التشيع .

الشعراء وأصحاب الفنون : هذا وكان من بين الشعراء في بلاط السلطان حسين ميرزا ، مولانا عبد الرحمن جامي الذائع الصيت وشيخ سهيلي وحسين علي طفيلي جلاير ، وقد جرى ذكرهم في الحديث عن حاشية السلطان حسين وبيكواته .

كذلك كان من بينهم الشاعر آصفى ، وكان أبوه وزيراً . ومن هنا كان تخلصه آصفى^(٣) . ولم تكن أشعاره يعوزها الطابع المميز أو الفكرة وإن خلت من

(١) هو ضرب من نسخ التعليق ابتكره بابر بنفسه وأمر فكتبت به بعض المصاحف بعث بها إلى الحرمين .

(٢) يستخدم بابر في كتابته بعض عبارات وألفاظ عربية حرصت على إيرادها بصورتها ما استقام المعنى معها .

(٣) كان وزيراً الذي سليمان يدعى آصف .

العشق والحجاسة . وكثير ما كان هذا الشاعر يتفاخر بأنه لم ينظم غزلياته ليجمعها الناس وإنما لتجرى على ألسنتهم . ولعله كان متكلفاً في حديثه هذا ، وقد جمع غزلياته أصدقاؤه وذوو قرباه . وفيما عدا غزلياته فشعره الآخر قليل . وقد لازمني عند زيارتي لخراسان .

ومنهم أيضاً بنائي الهروي ، وكان أبوه يدعى الأستاذ محمد سيز بناء ، ومن هنا كان تخلص الشاعر بلقبه هذا . أما غزلياته ففيها وشي وحجاسة ، وقد نظم ديواناً ، وهو صاحب مثنويات كذلك ، وقد تحدث في إحداها عن فوائد الفاكهة ، وهو من البحر المتقارب ولكن صياغته تافهة وسقيمة . كذلك له مثنويات من البحر الخفيف ، أحدهما قصير والآخر أطول منه . وقد أكمل نظمه أواخر أيامه . هذا وقد كان بنائي في بادئ أمره غير متمكن في علم الموسيقى حتى كان على شيربيك يعيره كثيراً بجهله فيها . وحدث في إحدى السنوات أن قضى الميرزا الشتاء في مرو وبصحبه على شيربيك ، فتخلف بنائي في هراة وعكف على دراسة الموسيقى وتقدم في تحصيله حتى استطاع قبل حلول الصيف أن يلحن صوتاً . وحين أب الميرزا مع الصيف إلى هراة غناه في حضرته مع موسيقي من تأليفه ، فأثار بذلك دهشه على شيربيك وأثنى عليه . وألف كذلك قطعاً موسيقية عدة منها : نورنك ، وأقسام نورنك ، وبالداي نقش ، وجميعها من مقام راست . وخاصم هذا الشاعر ، على شيربيك وثبت أمامه في عناد مما سبب له كثيراً من المتاعب حتى انهارت مقاومته آخر الأمر ، واضطر إلى الزواج إلى العراق واذربيجان ، ولكنه عاد إلى هراة ثانية بعد وفاة مضيفه يعقوب بيك وكان قد أكرم وفادته . واستمر بنائي في هراة على سخره ومزاحه لا يدع لخصمه فرصة يناله فيها . وأدى به إمعانه في السخرية بالناس إلى أن أخرج مرة ثانية من هراة فقصده سمرقند .

هذا ولما كان على شيربيك قد ابتكر كثيراً من الأشياء النافعة واللطيفة ، فإن كل من كان يبتكر شيئاً جديداً في فنه أو حرفته إذ ذاك ويبيع له الرواج والإقبال ، كان يذيع نسبته إلى الذوق الشيرى . ولا أدل على تعلق الناس بذوق على شيربيك ومحاكاتهم له من أنه خرج يوماً على الناس وقد عصب رأسه بمنديل لأذى كان بأذنه ، فإذا القوم يتهافتون على تقليده فيعصبون رؤوسهم في الغداة على طريقته . وإذا النساء بدورهن يتخذن من المنديل الأزرق عصابة للرأس . وقد ذاع هذا الزى منسوباً إلى على شير . وحين كان بنائاً يتهباً لمغادرة مرو إلى سمرقند أمر بصنع سرج لأتانه على طراز غير مألوف وأذاع نسبته إلى على شير أيضاً . وراج استعمال هذا النوع من السروج بين الناس ولا يزال مشهوراً إلى اليوم .

ومن هؤلاء الشعراء كذلك عبدالله مشنوى كوى (منشد المشنوى) وكان من مدينة جام . وهو ابن أخت الملا (جامى) وكان تخلصه الشعرى « هاتفى » . وقد نظم بعض المثنويات مقابل الحمسيات عارضاً بأحدها هفت بيكر وسماه هفت منظر . أما تيمور نامه فقد عارض بها سكندرنامه . هذا ويعد « ليلى ومجنون » من أشهر مؤلفاته وإن كانت جودته لا تضارع شهرته .

• • •

هذا وقد كان ببلاط السلطان حسين ميرزا طائفة من الخطاطين ، إلا أن السلطان على مشهد كان أقدرهم جميعاً في خط نسخ التعليق ، وقد نسخ كثيراً من الكتب للميرزا ولعلى شيربيك ، فكان ينسخ للميرزا ثلاثين بيتاً من الشعر في كل يوم ولعلى شيربيك عشرين .

أما النقاشون (المصورون) فقد كان بهزاد أرفعهم شأنًا . وكان في الواقع مصوراً أنيقاً جداً إلا

(١) وهى لفظة الكنجوى من شعراء الفرس في القرن السادس الهجرى .

أنه كان لا يجيد تصوير الوجوه الشابة التى لا لى لها . كذلك كان يزيد في حجم الرقبة كثيراً ، ولكنه كان يتقن تصوير الوجوه الملتحمة (١) .

أما شاه مظفر فقد كان يتقن إبراز الملامح في تأنيق ، كما كانت لمساته في تصوير الشعر فنية بديعة ، ولكن الاجل لم يمتد به طويلاً ففقد وهو بسبيله إلى الشهرة وذيوع الصيت .

أما الموسيقيون فلم يكن فيهم من يجيد العزف على القانون مثل خواجه عبدالله مروانى . وكان قل محمد عودى يجيد العزف على العجك (اشبه بالقيثارة) أيضاً وقد زاد في أوتارها ثلاثة . ولم يكن يجاريه أحد من الموسيقيين في كثرة ما لحن من بشارف بديعة .

كذلك كان شيخى ناي يجيد العزف على العود والعجك أيضاً . وقد ظهر نبوغه في النفخ في الناي منذ كان في الثانية عشرة أو الثالثة عشرة من عمره . وقد نفخ في نايه بحضرة بديع الزمان ميرزا لحناً بديعاً . وحاول قل محمد أن يعزف على العجك ذات مرة ففشل . وما إن برر فشله بفساد العجك حتى تناولها شيخى منه وعزف عليها اللحن المقصود في تمام وإبداع وبلغ من تمكن شيخى في الموسيقى أن الناس كانوا يروون منه أنه حين كان يستمع لأى لحن يعزف كان يسمى هذا اللحن من فوره وينسبه إلى صاحبه . على أنه هو نفسه لم يضع ألحاناً كثيرة ، وما حفظ الناس له لا يزيد على لحنين أو ثلاثة .

كذلك كان من بين هؤلاء الموسيقيين شاه قلى غجكى ، وكان عراقياً وفد إلى خراسان ، وقد رفعته ألحانه إلى مراتب الشهرة . وقد لحن بشارفاً وتواشياً وأصواتاً .

هذا كما كان حسين عودى يتأق في عزفه وتلحينه

(١) تنشر لوحات بهزاد في متاحف الفنون الكبرى ويعدونه من المدرسة الرمزية . وبلغ من اهتمام أبناء بابر بالفنون أن كان حفيده السلطان أكبر يقيم ندوات أسبوعية للموسيقيين والنقاشين ببلاطه بالهند

وبلغ من براعته أن كان يؤدى لحناً كاملاً على وتر واحد من عوده . ومما يؤخذ عليه أنه كان شديد التكلف والتمتع حين يطلب إليه أن يعزف . وحدث ذات مرة أن طلب إليه شيباني خان أن يعزف له ، فأقبل بعد تمتع ممض عزفاً رديئاً على آلة تالفة معتذراً في ذلك بسهوه عن إحضار معزفه معه . هنالك أمر به شيباني فتلقى بالجلس عدة صفعات على قفاه . وإن تك حسنة تذكر لشيباني فهي صنيعه في ذلك اليوم . ذلك أن سلوكاً مثل سلوك حسين هذا يجب أن يقابل بأشد من هذا العقاب .

وكان غلام شادى كذلك من الملحنين الموسيقيين . وهو ابن المطرب شادى وكان عازفاً كذلك ، وإن لم يبلغ في العزف درجة من ذكرتهم من مهرة العازفين ،

وقد لحن أصواتاً كثيرة لا يفارعه في روعتها إلا القليل . وقد بعث به شيباني خان آخر الأمر إلى محمد أمين ، خان قازان ، فانقطعت أخباره عنى منذ ذلك الحين .

أما مير عزو فكان ملحناً لا عازفاً ، وكانت ألحانه على قلبها بديعة . كذلك كان بنائى ممن اشتغلوا بالتلحين ، وقد خلف أصواتاً وألحاناً بديعة كثيرة .

هذا وكان البهلوان محمد بو سعيد رجلاً فرداً في المصارعة ، كما كان شاعراً بدوره كذلك . وقد ألف كثيراً من الألحان والأصوات كان أجملها لحناً من مقام جاركاه . وكان لطيف الصحبة حسن المعاشرة . وما وصل إليه من اتقان ونبوغ في مختلف ألعاب القوى كان موضع إعجاب من الجميع ودهشة .



نداءات إلى الأمة الألمانية لفشة

بمستلم
الدكتور عثمان أمين

رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عن فشته وفلسفته

(١) فشته والمثالية الألمانية :

عوامل كثيرة قد اجتمعت فجعلت سيرة « فشته » وفلسفته جذيرتين بالدرس والعناية : فالفلسفة الفششية قد برزت وتألقت حين اشتد تأثير الفلسفة « النقدية » في ألمانيا وفي غيرها من بلاد أوروبا ؛ وكان فشته أول من نهض بمهمة شاقة ، هي بسط المذهب الكانطى وإصلاح أمره ؛ واتفق نشاطه الفكرى فى فترة شهدت حدوث تغيرات بعيدة المدى فى الشعب الألمانى ، وهى تغيرات أدت فشته فيها دوراً تاريخياً حاسماً . ولا خلاف اليوم فى أن فى دراسة آراء فشته منفعة عملية فوق قيمتها الفلسفية : إنها تبين لنا فى جلاء مواضع الاتصال بين فكر الفيلسوف وبين روح عصرنا الحاضر ؛ فقد وقع لفشته ما يقع فى الغالب للمفكرين المبتكرين ؛ إنهم سباقون متقدمون على زمانهم ؛ وكثير من أفكار هذا الفيلسوف ، إذا هى فهمت على معناها الصحيح بغير تحريف ، لا تزال تجيب عن حاجات كثيرة نحسبها الآن إحساساً شديداً .

لقد كان فشته يقول : « إن كل ما هو عظيم وكل

ما هو حسن وجميل فى عصرنا هذا يرجع كله إلى أن رجال الماضى النبلاء الأقوياء قد ضحوا من أجل المبادئ والأفكار بجميع مباحج الحياة » . وهذه العبارة تدل على الروح التى سادت فلسفته ، وعلى المبادئ التى أضاءت حياته : لقد كان يرى « الفكرة » شيئاً رفيعاً غاية الرفع : ويرى حياة الفيلسوف أنبل حياة وعمله أجل الأعمال . وإنما يكون لتلك الحياة معناها العميق ولذلك العمل قيمته الصحيحة ، لأنهما يقودان الإنسانية دائماً إلى أعلى عليين . وما نحسب أن فشته كان مبالغاً فى تقدير المهمة التى يضطلع بها البطل الأخلاقى فى التطور الروحى للأمم والشعوب . وما نشك فى أن فى حياة ذلك المفكر قدوة ملهمة دافعة وفى فلسفته قوة مجددة دافعة . وسواء قبلنا آراءه أو خالفناها فإننا لا نخلو من أن نقبس منها قبسات نافعات للفكر وللحياة جميعاً .

وإذا تأملنا فلسفة فشته وجدناها تحمل طابع المثالية الألمانية . ومن أهم خصائص هذه المثالية - كما لاحظ « هفدينج » بحق - أنها « أثبتت ما للحياة الروحية من استقلال وجوانية ومشروعية ، وجعلت من هذا الإثبات أساساً لنظرة الإنسان إلى العالم . وإن ما هو جوفانى

وأصيل فينا هو النور الذي يضيء لأبصارنا ، واعين كنا أو غير واعين ، جميع الأشياء في السماء وعلى الأرض . وإن أعظم عمل قام به الشعب الألماني - الإصلاح الديني - إنما كان كفاحاً عن عقيدة حرة جوارية ، وإعلاء لهذه العقيدة على سلطان الكنيسة . والفلسفة النقدية التي أبدعها « كانط » إنما هي استمرار للإصلاح الديني : فقد كانت تلك الفلسفة أشبه بعودة واعية إلى استقصاء المنابع الخفية الأصلية ، منابع المعرفة وتقدير القيم . ولم تقف قدرة فشته عند حد الاستطلاع لأغوار النفس ، تلك القدرة التي هي أشبه بوريد صوفي يغوص إلى أعماق الحياة الجوارية ، بل كان له فوق هذا إرادة صلبة لا تلين ، وشعور بالكرامة مرهف حاد . وبغير هذه الإرادة وهذا الشعور لا يستطيع المرء أن يمضي في الدفاع عن ذلك الاعتقاد الراسخ بأن للرأى الحر حقوقاً خالدة ، وأن للجواني صدارة على البراني»

(ب) شخصية فشته وعصره :

تولى « فشته » بعد « كانط » قيادة الفكر الفلسفي الألماني ، ومضى به قدماً إلى أوج عظيمته ، فحق ما تنبأ به « شلنج » ، حين صرح بأن « فشته سيحمل الفلسفة إلى ارتفاع شاق يجعل معظم رجالنا من أتباع كانط الحاليين يشعرون بشيء من الدوار . . » وما حكم به « شلنج » حين تحدث عن التيارات الثلاثة الكبرى التي سادت في القرن التاسع عشر ، فقال : « إن الثورة الفرنسية ، ونظرية العلم لفشته ، وفيلهم مايستر لجوته - هي أهم الحركات العصرية في مجال السياسة والفلسفة والأدب . فمن أنكر هذه المقارنة ولم ير أهمية لثورة غير مادية تمت بغير ضجة ، مثل هذا لم يرتفع بعد إلى النظر من وجهة تاريخ الإنسانية ، بما لهذه النظرة من جلال ورحابة » .

ولد فشته في « رماناو » في ١٩ مايو سنة ١٧٦٢ . وكان بين فشته وأمه وجوه شبه غير مألوفة من جهة

الملامح البدنية والسمات الأخلاقية : فند طفولته الأولى تكشف أخلاقه عن الاستقلال والروية ، وسرعة الفهم وحضور البديهة . وقد تكفل بنفقات تعليمه ثرى من الأثرياء أعجب بمواهبه المتفتحة . وعاصر فشته المعركة اللاهوتية التي قادها « ليسنج » ونهل من الفلسفة والإلهيات ما استطاع في « بينا » و « ليسنج » . وفي إبان دراسته في « كونجزبرج » قصد إلى زيارة « كانط » ، وأطلعه على كتاب من تأليفه عنوانه « بحث نقدي لكل وحى » أراد أن يكون تطبيقاً لمذهب كانط في الدين . ولما نشر الكتاب غفلا من اسم مؤلفه ظنه النقاد من تأليف كانط فكالوا له المديح والثناء . ونشر بعد ذلك كتاباً عنوانه « تصحيح آراء الجمهور عن الثورة الفرنسية » ، رحب به المفكرون الألمان ترحيباً وثيراً . غير أن تمجيد الفيلسوف للثورة كان مثاراً لشبهة « اليعقوبية » ، فدفع عن نفسه هذه الشبهة ، كما سيدفع عن نفسه بعد ذلك تهمة الإلحاد . ولما ذاع اسمه عرضت عليه جامعة « بينا » كرسي الفلسفة فيها (١٧٩٤) ، ومن « بينا » أخذت آراؤه في الذيبوع : قبلها « شلنج » و « رينهولد » و « شليجل » ، وكتب إليه « جوته » منوهاً بنظريته في المعرفة . وفي هذه المرحلة من حياته العقلية أصدر كتاب « أساس نظرية العلم » (١٧٩٤) ، ثم هذبته ونقحه ونشره بعنوان « المدخل الأول لنظرية العلم » (١٧٩٧) وهو أفضل ما يعبر عن نظريته في المعرفة ، وبسط فشته نظريته في الحقوق ومذهبه في الأخلاق في كتابيه « الحق الطبيعي » (١٧٩٦) و « الأخلاق » (١٧٩٨) . وقد كانت حياة فشته في جامعة « بينا » حياة حافلة بالمكاره والخطوب . فقد وقع الخلاف بينه وبين زملائه المشتغلين بالفلسفة ، إذ أبوا أن يتابعوه في إصلاحه لفلسفة كانط . وكذلك نشب النزاع بينه وبين اللاهوتيين إذ استنكروا منه أن يفتح سلسلة من المحاضرات الاختيارية يلقيها على الطلاب يوم الأحد عن « مهمة المفكر في المجتمع » . وعلى أثرها انعقد المجلس الملي في

« بينا » وأصدر حكمه عليه ، كما أصدرت محكمة أيننا حكمها على سقراط . وخلاصة الاتهام أنه مدبر للثورة ، مفسد للشبيبة ، يريد الاستعاضة عن طقوس الدين بأحكام العقل . وما لبث فشته أن اختلف مع الطلاب ، حين أراد أن يصلح من حياة الغلظة والقسوة التي كانت سائدة في جميعياتهم فترة طويلة من الزمان . ولكن الصراع الخطير هو صراعه مع السلطات القائمة حينذاك فقد نشر رسالة عن « مبدأ اعتقادنا بوجود عناية إلهية » (١٧٩٨) أثارت عليه عاصفة من الاتهام ، صمد لها بكل ما عرف عنه من صلابة وصعوبة مراس ، ولكنها انتهت إلى إبعاده عن الجامعة . وعيناً حاول ثلاثمائة من الطلاب أن يسندوا أستاذهم في موقفه : نفى الفيلسوف من جميع الولايات السكسونية ، وأضحى أستاذاً بغير كرسي ومواظناً بغير وطن .

وقصد إلى برلين ، ومنها كتب إلى زوجته : « الآن بدأ الصراع ، ولن أتخلف عن المضي فيه . وأى رجل ذى أثر توى على أبناء وطنه كان حظه شيئاً غير هذا ؟ أراهنك أنني قبل عشر سنين ، سأكون قد استحققت احترام الشعب الألماني أجمع » . وقضى الأعوام التالية في برلين ، في خلوة التأمل ، مشغلاً بكتابة مذهبه في صيغته النهائية . وهناك ألف كتابه « مصير الإنسان » (١٨٠٠) وكتاب « السبيل إلى الحياة السعيدة » (١٨٠٦) وأصدر كتاباً من خيرة مؤلفاته « الملامح الكبرى للعصر الحاضر » (١٨٠٦) .

ولما جاء الوقت الذي قررت فيه بروسيا أن تقاتل نابليون ، شارك الفيلسوف في حماسة هذا النضال القومي بالقلم واللسان ، وسعى إلى مرافقة الجنود في الميدان . ولكن الفرنسيين انتصروا في معركة « بينا » فأصبحت برلين مدينة مفتوحة ، وردت بروسيا إلى مقاطعاتها القديمة . ولكن فشته ظل متفائلاً ، وأخذ يبحث عن مبدأ يكون في آن واحد تنويعاً لفلسفته السابقة كلها ووسيلة لإنشاء بروسيا جديدة قوية موحدة . واتضح

أنه لا بد لتحقيق هذا الهدف من تربية جديدة تبدل أخلاق الشعب الألماني تبديلاً ، وتبث في نفوس الأجيال الصاعدة روح الإقدام والتضحية والثورة على الطغيان ، فصم على أن يبذل لهذه المهمة القومية كل ما أوتي من قوة وبيان .

وفي شتاء العام الدراسي ١٨٠٧ - ١٨٠٨^(١) ، وفي قاعة من قاعات أكاديمية برلين ، وأمام جمهور كبير من المستمعين ، اندس بين صفوفه جواسيس الفرنسيين وجه فشته سلسلة من « النداءات إلى الأمة الألمانية » ، دعا فيها الشبيبة الألمانية إلى الجهاد الخلقى بعد أن أخفق العمل الحربي . وقد كان كل نداء منها - وستناولها بعد بالتحليل - يطبع بعد إلقائه ويوزع في أنحاء ألمانيا كلها ، تحت عين الشرطة الفرنسية ، ودون أن تنتبه الرقابة إلى ما تنطوي عليه « النداءات » من ثورة عارمة واقتصرت تأشيرة سلطات الاحتلال على وصفها بأنها « دروس عامة » ، ألقاها في برلين فيلسوف ألماني شهير ، وموضوعها : الوسائل الناجعة لإصلاح التربية » .

وفي عام ١٨١٠ عين فشته أستاذاً بجامعة برلين . وفي آخر عام ١٨١٢ بدأت بروسيا تعلن على رؤوس الأشهاد انفصالها عن نابليون : ووقع فشته مع زملائه في الجامعة بياناً تعاهدوا فيه على التضحية بالأنفس والأموال لنصرة قضية الوطن الألماني . وكانت زوجة الفيلسوف من أوائل المتطوعات لتريض الجنود في ساحات القتال ، فأصبحت إبان ذلك بحمي خبيثة معدية ، وظل فشته إلى جوارها ساعات طوالاً ، فانتقلت العدوى منها إليه . ولم يستطع العلاج أن يوقف تفاقم الداء . ولكن فشته أحس ابتهاجاً عظيماً في اللحظات الأخيرة ، عندما جاءه نبأ جلاء الفرنسيين عن « الراين » فقال : « لقد عوفيت الآن » ! ومات ليلة ٢٧ يناير سنة ١٨١٤ .

(١) في الفترة ما بين ١٢ ديسمبر ١٨٠٧ و ٢٠ مارس سنة ١٨٠٨ .

إن سريرة فشته تستحق أن تروى في مجلدات : فقد كان الرجل طوال حياته مدفوعاً بقوة داخلية تجعله حملاً ودوماً على العمل . العمل الناجز حتى في مجال الأفكار . ولكنه - كما قال « هفدينج » - قلما استطاع أن يترجم هذه الحاجة الداخلية في صورة الفكر ترجمة يرضى عنها . « وإن يكن قد دأب حتى وفاته على بذل جهده بهمة لا تكل ، لكي يحدد خطوط مذهبه تحديداً أتم وأشمل . وفلسفة فشته ذاتها إنما تعتمد على تلك الفكرة الأساسية التي أوضحها للناس وثبتها في الأذهان أكثر مما صنع أى مفكر آخر . وهى أن ماهيتنا الجوانية إرادة وفعل ، وأن جميع تصوراتنا مشروطة بهذه القوة العاملة التي هى اللب الأصيل في إنيتنا وذاتنا » .

(ج) فشته والفلسفة الكانطية :

كانت فلسفة « كانط » فلسفة ضافية مترامية ، جعلت تلاميذه العديدين يعكفون على جوانب منها ، يختارها كل واحد منهم على حسب مزاجه . فيتأملونها على طريقتهم ويغلبونها على الجوانب الأخرى : تلك ضريبة يؤدبها أصحاب المذاهب الكبرى ، زكاة عن حضور الأنصار والمريدين ! فلا بدع أن يشتط المتحمسون من التلاميذ . فيحملون رسالة الأستاذ الشيخ إلى آفاق وأصقاع لم تكن في الحسبان ولا خطرت على بال .

ومثل هذا الأمر ما قد وقع لكانط في حياته : فقد ظهر فشته الشاب فجأة على مسرح الفلسفة . وأبدى حماسة في عرض الفلسفة النقدية . معلناً أن العناية الإلهية قد ندبته لتنفيذ وصية كانط الفلسفية . وسرعان ما بسط فشته تلك الفلسفة بسطاً جديداً حولها إلى فلسفة للعمل ، وللعمل الثورى على الخصوص . كتب في سنة ١٧٩٧ (في المقدمة الأولى لكتابه « نظرية العلم ») يقول : « إن مؤلف « نظرية العلم » اقتنع بعد معرفة عاجلة للأدب الفلسفى الذى ظهر في أعقاب كتب « كانط » ،

أن الهدف الذى قصد ذلك الرجل العظيم من إحداث انقلاب تام في آراء ر عن الفلسفة وعن العلوم كلها معها ، قد أخفق . ثم إخفاقاً تاماً : وأن أحداً من الفلاسفة العديدين بناءوا بعده لم يفهم مقصوده فهماً دقيقاً . ويخيل إلى « و » ، نظرية العلم أنه قد عرف ذلك الهدف ، فقرر أن يحل حياته وفقاً على بسط ذلك الكشف العظيم الذى أتيج لذلك المفكر ، ولكن في صورة مستقلة تمام الاستقلال عن الصورة التي عرضها كانط . ولئن يتخلف قط عن تنفيذ هذا القرار . ثم مضى بعد ذلك يقول : « من حق قرأى على أن أثبت هذا التنبيه : لقد قلت من قبل ، وأكرر القول بأن مذهبي ما هو إلا مذهب كانط . أعنى أنه يعبر عن وجهة النظر نفسها وإن يكن في سيره مستقلاً كل الاستقلال عن العرض الكانطى المعروف . وقد قلت هذا : لا تغطيةً لنفسى وراء رجل هو حجة العصر في الفلسفة : ولا التماساً لسند من الخارج يستند مذهبي ، بل قلته تقريراً للحقيقة وتوخياً للإنصاف والعرفان » .

ويوم أن عكف فشته على دراسة الفلسفة الكانطية قطع على نفسه عهداً أن يجعلها في متناول الجمهور . فكتب إلى « فايسهون » في ١٢ أبريل سنة ١٧٩٠ يقول : « منذ قرأت نقد العقل الخالص وأنا أحياء في عالم جديد : الكتاب يهدم قضايا كنت أظنها مما لا سبيل إلى نقضه ، ويثبت أشياء كنت أظن أنه لا يمكن إثباتها ، كفكرة الحرية المطلقة ، وفكرة الواجب والأمر الجازم . الخ : وبهذا كله أشعر أنى أسعد حالاً . قبل النقد لم يكن هنالك من مذهب سوى مذهب الضرورة : والآن يستطيع الإنسان من جديد أن يسطر كلمة الأخلاق ، بعد أن حذفت من جميع القواميس اضطراباً ، وأعتقد أن العقل والقلب يغيران من ذلك الكثير » . وكان فشته لا يزال تحت سنان هذا التحول في حياته حين قطع على نفسه هذا « من » في « ليبسج » أمام خطيبته ، فقال لها في خطاب أج ٥ سبتمبر سنة ١٧٩٠ : « إنى

عمله أن تكون الحساسية منفصلة متقبلة ؛ والأمر الثاني : من حيث هو نتيجة لذلك الفصل بين « صورة » المعرفة و « مادتها » ، هو افتراض « الشيء في ذاته » أى افتراض حقيقة لا تنال في ذاتها ، هى علة لأحوال حساسيتنا وعماد لحدوسنا الحسية .

وقد كان فشته يقدر منذ زمان أن فلسفة كانط محتاجة إلى عرضها عرضاً جديداً . وقد باح بذلك فى نهاية سنة ١٧٩٣ إلى صديقه « نيتامر » فقال : « الفلسفة النقدية فى حالتها الراهنة لا ترضينى . وهذا إقرار منى أصرح به لك وحده . إنى مقتنع كل الاقتناع بأن كانط قد اقتصر على الإشارة إلى الحقيقة . ولكنه لم يبسطها ولم يثبتها . هذا الرجل المدهش المنقطع النظير إما أن لديه القدرة على التكهن بالحقيقة دون أن يكون له وعى بمبادئها ، وإما أنه لم يقدر أن عصره جدير بأن يفضى بها إليه ، وإما أنه خجل من أن يفرض على الناس الاحترام الفائق الذى يجب عليهم أن يؤدوه إليه عاجلاً أو آجلاً . إن أحداً لم يفهمه ؛ وأقل الناس له فهماً هم أولئك الذين توهموا أنهم قد فهموه أحسن فهم . ولن يفهمه من لم يصل بنفسه . وبسلوك طريقه الخاص ، إلى نتائج « النقد » : ويومئذ . ويومئذ فقط ، يستولى على الناس ذهول . . ليس هنالك إلا واقعة أصيلة واحدة للذهن الإنسانى قادرة على أن تؤسس الفلسفة العامة بفرعها ، النظر والعقل . إن كانط يعلم هذه الواقعة قطعاً ، ولكنه لم يتحدث عنها فى أى موضع ؛ ومن يكشف عنها يرفع عرض الفلسفة إلى مقام العلم . ولن يكون المخترع واحداً ممن تعجلوا فاتهموا إلى مذاهبهم بعد دراسة « نقد العقل الخالص » وحده ؛ وأخشى أن أحداً منهم لم يفهم كانط أبداً . هذه آمالى ، يا صديقى ، ولكنى أطوئها فى مكنون قلبى » .

ولكن فشته لم يطو هذه الآمال فى صدره زمناً طويلاً : إن المخترع الذى لم يتعجل الانتهاء إلى مذهبه

شارع فى أن لا أعمل شيئاً سوى أن أجعل هذه المبادئ فى متناول الجمهور ، وأن أستعمل ما أوتيت من بيان فى جعلها ذات أثر فعال فى القلوب . وفى ذلك الحين أكد نيته لصديق من برما ، فقال : « سأفرغ لفلسفة كانط متى وجدت الوقت وهدوء البال اللازمين لذلك : فإن عرض مبادئ أخلاقياته فى صورة محبة إلى الناس ، وبها فى قوة وحجاسة فى نفوس الجمهور قد يكون فيه خير للعالم . . وأخلاقياته لا تستعصى على هذا العرض المبسط ، ولكن الأمر يتطلب فراغاً واستقلالاً عن مشاغل المعاش ، فهل يتحقق لى ذلك ؟ » .

ولكن تحقيق هذا التبسيط يتطلب فى نظره البدء بتدعيم الأسس نفسها التى يقوم عليها النقد ، وهى أسس لا تزال مزعزعة . وهذا ما أفضى به فشته لبعض الأصدقاء فقال : « اكتشفت أساساً جديداً يستخلص منه جماع الفلسفة بكل تيسر . إن كانط على العموم مالك للفلسفة الحققة ، لكن فى نتائجها فقط لا فى مبادئها هذا الفكر المنقطع النظير هو عندى دائماً مثار الدهشة ؛ إن له عبقرية تكشف له عن الحقيقة دون أن تظهر له مبادئها ! وبالإجمال أرى أننا بعد سنة أو سنتين سيكون لنا فلسفة تعادل الهندسة فى البدهة » .

هذه الكلمات على لسان من كان قد أعلن من قبل أنه ينوى أن ينقطع كل الانقطاع لإيضاح النتائج المتضمنة فى المبادئ التى كشف عنها كانط : قد تبدو لنا الآن غريبة بعض الغرابة . ولكن فهمها يقتضى أن نذكر طرفاً من المآخذ التى تعرضت لها فلسفة كانط فى ذلك الحين نفسه : فمن أول الأمر استوقف نظر الباحثين المعاصرين الذين سعوا إلى فهم الفلسفة الكانطية أمران : الأول : انعدام الوحدة فى المذهب ، ووجود مبادئ عديدة متعارضة ، واستوقفتهم بوجه خاص تلك الثنائية الظاهرة بين « الحساسية » التى تزود ذهن بحسبها الفريدين ، وبين الفكر الذى له نشاط صورى بحث ، خال من كل فحوى ، بحيث يقتضى لأداء

بعد دراسة « نقد العقل الخالص » وحده ، والذي سيكشف عن الواقعة الأصلية القادرة على تأسيس الفلسفة العامة ورفع عرض الفلسفة إلى مقام العلم ، هو فشته نفسه .

٢ — الفلسفة الفشتية : مثالية عمل

(١) البحث عن مبدأ أول : وعى « الأنا » :

أوضح « ف . دلبوس » أن « الفلاسفة الألمان الذين أرادوا أن يواصلوا السير إيجابياً في طريق الفلسفة الكانطية متفقون على المطالبة بأن يكف النقد عن اتخاذ الطابع السلبي المحدود ، وأن يعمل على تنظيم نفسه نفساً محبوباً يشرع من مبدأ أول » . ولكن من أى نوع يجب أن يكون ذلك المبدأ ، وكيف يتيسر تحديده ؟

لقد رأى رينهولد أن فلسفة كانط — التي هي الفلسفة الحقيقية — تتطلب مع ذلك لكي تكون موثوقاً منها تمام الاستيثاق ، مبدأ هو واحد يحولها إلى نسق منتظم . وهذا المبدأ يجب أن يكون تعبيراً عن واقعة يسبق وجودها فينا وجود سائر الأشياء ، واقعة تجريبية خاصة ، ولكنها تصاحب جميع التجارب وجميع خطرات الفكر وتجعلها ممكنة . هذه الواقعة هي الوعي . والمبدأ الأول لفلسفة العناصر هو المبدأ — المكتشف عن طريق التفكير في هذه الواقعة — مبدأ الوعي . ولكن الوعي والتمثل مرتبطان ارتباطاً لا تنفصم عراه . فالمبدأ الأول إذن إنما ينص على أن التمثل هو في الوعي متميز عن المتمثل والمتمثل ، ومتعلق بهما في الوقت نفسه . والمبدأ الأول على كل حال لا يفترض تعريفات سابقة عليه ، بل على العكس . تشتق منه جميع التعريفات الماهوية . فالذات لا يمكن أن تعرف إلا بأنها العنصر المتميز عن التمثل وعن الموضوع الذي يرجع التمثل إليه . وليس هنا مجال الإفاضة في نظرية رينهولد . ولكننا نكتفي بأن نقول إن محاولة رينهولد هذه قد

أشارت إلى الاتجاه الذي أحس أنصار كانط بالحاجة إلى اتخاذه لإعادة بناء المذهب .

هذه الميول النازعة إلى البحث عن المبدأ الأول قد أعطاها فشته الصورة الأتم والأعمق والأشمل : المبدأ الأول هو « الأنا المطلقة » . الأنا تضع كينونتها الخاصة بها إطلاقاً . ولننظر كيف فسر فشته وضع مبدئه الأول . أدر وجهك عن كل ما يحيط بك ، لكي تمد بصرك إلى دخيلة نفسك . فإذا تجددت تجد في نفسك ، إلى جانب التمثلات العشوائية والإرادية التي يصاحبها شعور بالحرية ، تمثلات مستقلة عن إرادتنا يصاحبها شعور بالضرورة . إن مجموع هذه التمثلات الأخيرة هو الذي يكون التجربة . داخلية كانت أو خارجية . وما أساس كل تجربة ؟ ذلك هو السؤال الذي يفرض نفسه على الفلسفة . وهو يتضمن تبعاً لذلك أن يكون موضوعه خارج التجربة .

هنالك طريقان لا ثالث لهما للإجابة على هذا السؤال : طريق « القطعية » وطريق « المثالية » . القطعية — وهي عنده تشمل المادية والروحانية والإسنيوزية — تعتبر الوعي أثراً للأشياء أو نتيجة لتأثرنا بها ؛ وهي ترد نشاط الذهن كله إلى الحتمية والآلية ؛ فهي مذهب في الضرورة والجبرية يؤدي إلى إنكار الحرية ، بل إلى إنكار الشخصية . والقطعية في رأي فشته في وضع لا تحسد عليه : لأن من الشيء المجرد ومن الوجود البحث لا يستطيع الإنسان قط أن يشتق تمثلاً أو وعياً للشيء وللوجود ؛ وفي القطعية تناقض كذلك من حيث أنها رغم كونها نظرية ومذهباً فكرياً — لا تستطيع أن تفسر كيف أمكن الاتصال بين « ذات » و « موضوع » ، بين وعى وشيء ، وبين معرفة ووجود . أما المثالية فعلى عكس القطعية ترى أن الأشياء ليست إلا نتاجاً للوعي . لهذا النشاط الحر الذي يهيمن على نفسه دون أن يخضع لقهر خارجي : فهي إذن مذهب في الحرية والتعلل . وهي وجهة النظر المعقولة . إذ نراها لا تستلزم

المذهب الكانطى إلى تعارض أساسى واحد ، هو التعارض بين «الأنا» و «اللاأنا» ، ورد هذا التعارض بدوره إلى هوية أعمق ، هي «الأنا المطلقة» ، وهذه الأنا المطلقة تقوم فى المذهب الفشتى بدور شبيه بالدور الذى يقوم به الله فى المذهب الإسبينوزى ، ولذلك سمى بعض الناقدين مذهب فشته «إسبينوزية مقلوبة» . وإذن فبدلاً من البدء من الميتافيزيقا النقدية ثم الانتهاء إلى الأنا الأخلاقيه بمسلماتها ، وإسناد الصدارة للعقل العملى ، كما صنع كانط بعد جهد جهيد ، نرى فشته يسدد الضربة فى جراحة إلى قلب العالم الأخلاقى ، فيجد أنه هو العالم الميتافيزيقى بعينه ، وهو لم يجعل نقطة البداية فى العقل الخالص ، لكى يستكشف أى المبادئ هي «أولانية» ، إذ فى الإنية قد تحقق الالتئام بين العقل الخالص والعقل العملى ، والله والحرية عنده أصلان ثابتان ؛ فنظرية المعرفة ونظرية الخير قد اتصلتا عنده اتصالاً يجعل منهما نظرية واحدة . نقطة البداية فى المذهب الفشتى من «الأنا أفكر» المعروفة فى الاستنباط الكانطى . لكن فشته يعود بادئاً من جديد ، مبنياً فى كل مرة وجهاً مختلفاً من وعى الذات ، منظوراً إليه تارة على أنه الواجب وتارة على أنه فاعلية ، وتارة أخرى على أنه إهابة بالحرية وبالحق وبمثل عليا لم تتحقق بعد . ومرجع هذا الشعب إلى أن فشته لا يرى إلا علماً واحداً حيث يرى الناس عادة علمين أو أكثر : ذلك علم «الإنية» الذى يخلقه وابتداعه وسعيه إلى غاياته ، يحدث وقائعه وحقائقه وعالمه .

(ب) الجدل الفشتى ميتافيزيقى أخلاقى معاً :

«الإنية» متضمنة فى تفكيرنا كله ، وإننا لا نستطيع أن نتعقل شيئاً دون أن نتعقل الإنية . وتعقل الإنية عند فشته معناه أن «يضع» المرء نفسه : أن يكون «موضوعاً» ذاتياً ، ذاتاً متمثلة (بكسر التاء) وموضوعاً

وجود مجهول خارج الوعى وخارج الإدراك ، وإنما هي لا تفرض وجود شيء سوى ما يشتمل عليه الإدراك فعلاً ؛ فهي تبدأ من «الأنا» باعتبارها عنصراً أصيلاً يجمع بين الفاعلية والفكر وجميع متضمنات الوعى ، ثم تبين كيف أن التجربة متصلة بالذات ، وكيف أن المعرفة بما هي علم ، منطقية فى الأنا .

فهذان الطريقتان متعارضتان تعارضاً جعل فشته يرى أن محاولة الجمع بينهما ، أو محاولة تفسير التجربة بالاعتماد على الأشياء فى ذاتها من ناحية ، والعقل من ناحية أخرى ، محاولة فاشلة منذ البداية . فاذا لم ترد أن تذهب ضحيةً للشك واليأس ، فاختر لنفسك المذهب الذى يرضيك . وما دام العقل لا يستطيع أن يقرر فإن الاختيار سيقوم على ميول كل شخص واهتماماته . وهنا تبدى العلاقة بين المزاج الشخصى وبين المذهب الفلسفى . وقد كتب فشته مرة إلى «رينهولد» : «إن مزاجى يفسر فلسفتى» ، وكتب أيضاً : «من الناس من ليس لديهم إلا شعور ضئيل بالقيمة الأخلاقية للإنسان ومدى استقلاله ، لأنهم ضحية أو هام خداعة وعبودية عقلية ؛ مثل هؤلاء لا يملكون الشخصية الكافية ولا الاستقلال اللازم لكى يصبحوا مثاليين .

فما الرجال الواقفون بأنفسهم والذين يؤمنون بأنهم متميزون عن غيرهم من الكائنات ، فهم وحدهم القادرون على أن يصبحوا مثاليين . . من أجل هذا كان اختيار الشخص لأى ضرب من ضروب الفلسفة متوقفاً إلى حد كبير على أى الرجال هو . . . » . وإذن ففلسفة كل إنسان تعتمد على طبعه وميوله إلى حد كبير . فلو أننا سلمنا تسليماً قطعياً بوجود الأشياء فى عالم الأعيان مستقلة عن ذواتنا العارفة لكان معنى ذلك أننا أنكرنا وجود ذلك الطبع .

فالبدأ الأول الذى يجب أن يشرع منه المذهب فى نظر فشته هو الوعى الإنسانى . وبهذا المبدأ رد فشته جميع ضروب التعارض التى لم تجد حلاً شافياً فى

متمثلاً (بفتح التاء) . والنفس أو الذات ، موضوعاً على هذا النحو ، تكون متقدمة تقدماً منطقياً على العالم الذى نعرفه أو الذى أليفنا أن نعرفه . وقد اتخذ فشته هذا المبدأ وسيلة للإفصاح عن المثالية التى رآها كامنة فى الكانطية ، وتغلب على ما فى ذلك المذهب من ثنائية . وهذا المسلك عبارة عن « المنهج الجدلى » الذى اشتهر بعد ذلك باسم « هيغل » ، وإن كان فشته هو أول من عرفه وجعله المنهج الفلسفى على الأصالة ، من حيث رجوعه إلى الذات أو الأنا التى هى محور الفلسفة .

فالأنا ، من حيث هى نقطة بداية ، تتضمن كل ما أعرف وما أتينا وما أجرب . وهذا الفعل الأول من أفعال الأنا ، متى أفصح عنه ، كان متضمناً للمراحل الثلاث فى الجدلى : « الدعوى » ، و « نقيض الدعوى » ، و « الدعوى المؤلفة » : فى المرحلة الأولى (الدعوى) تضع الإنية ذاتها (أى تؤكد ذاتها ، وتصرح بوجود ذاتها على أنها الفعل الذى به تملك ذاتها على نحو خلاق ، دون أن تكون هنالك ذات تفترض متقدمة عليها) . وفى المرحلة الثانية (نقيض الدعوى) تكون هنالك « لأنا » مقابلة للأنا ، أى يكون تأكيد « اللا أنا » بسلب « الأنا » . وفى المرحلة الثالثة (الدعوى المؤلفة) يكون تأكيد لحد الأنا واللا أنا ، أى أن الأنا واللا أنا تستبينان فى تحديد متبادل على أنهما نتيجة لهذه الحركة الموصولة من الدعوى ، إلى نقيض الدعوى ، إلى الدعوى المؤلفة .

وهذه الأفعال الثلاثة الأصلية ، لما كانت أفعالاً مقومة لوجود عيني واحد (الدعوى من الأنا ، ونقيض الدعوى من اللا أنا ، والدعوى المؤلفة من الأنا واللا أنا) فهى فعل واحد فى الحقيقة : لأن الأنا متى أكدت ذاتها كذات إنما تتميز عن موضوع هو غيرها ؛ وهى حين تضع ذاتها تضع فى الوقت نفسه «مقابلها» أو حدها : العالم الموضوعى . وهذا العالم الموضوعى ،

خلافًا لما يظن أصحاب المذهب التجريبي ، ليس عقبة تلتقى بها الأنا فى سبيلها ، وإنما هو حد - « تعطيه الأنا لنفسها » : « الأنا تضع نفسها إذ تعارض غيرها » . وإذن فوجود « الغير » ضرورى لتأكيد وضع الأنا . وقد يخيل إلينا أن العالم العياني شئ موجود خارج الذات التى تدركه أو تتعقله . وهذا وهم لم يستطع كانط نفسه أن يتخلص منه تخلصاً تاماً . إن حد الأنا ، أى العالم العياني ، موجود ولكن بواسطة ممارسة الذات لنشاطها ؛ فإن أنت أفنيت الذات فقد أفنيت العالم . والخلق إنما هو العقل محددًا نفسه ، هو الإرادة الحرة متحدة بالفكر الخالص ، أى الإرادة التى تنحصر نفسها وتحدد نفسها وتشخص نفسها . والجدل يكشف لى عن حقيقة عميقة هى أنى لا أستطيع أن أعرف شيئاً دون أن تكون الذات معرّقة ومحددة له على أنه موضوعها هى . غير أن فشته مضطر إلى أن يقر بأن الأنا تعطى نفسها ذلك الحد بضرورة داخلية لا تستطيع أن تتحرر منها بالفكر وحده : لأنها لا تستطيع أن تفكر دون أن تفكر فى موضوع ، ولا تستطيع أن تدرك دون أن تؤكد وجود شئ غيرها . وقد سلم فشته مع كانط بأن « الشئ فى ذاته » لا يمكن رده إلى الفكر ، ولكنه يميل من حيث المبدأ إلى الافتراض الداهب إلى أن الشئ فى ذاته ليس سوى المبدأ المفكر نفسه . وثنائية الذات المفكرة والموضوع المفكر فيه هى وهم من أوهام العقل النظرى لا يمكن تفاديه ؛ والعمل يستطيع بل يجب متى أعوزنا الفكر ، أن نخلصنا منه . وإذن فالنشاط العملى هو الانتصار الحقيقى للعقل ، وهو تأكيد شمول قدرته . نعم إن الإرادة والذهن ، فى واقع الأمر ، ليس لهما دائماً الغلبة التامة على مقاومات المادة ؛ وإنما فى عالم الظاهرات الذى يحبسنا الفكر فيه لا نستطيع أن نفلت إفلاتاً تاماً من حتمية الوقائع وجبريتها . واستقلال العقل استقلالاً مطلقاً هو مثل أعلى تسعى الأنا إليه ولا تبلغه أبداً . ولكن هذا الصراع نفسه بين الواقع

وبين المثل الأعلى يثبت أننا مخلوقون لمصير البقاء والخلود : إنه منبع تقدمنا والمبدأ المحرك للتاريخ .
وعلى هذا النحو قرر فشته « صدارة العقل العملى »
التي أعلنها كانط ، وزاد على ذلك أنه حرص على إدماج هذه النظرية الرئيسية - التي رأى أنها أضيفت إلى الكانطية إضافة آلية - فى بنية فلسفته نصاً وروحاً .
إن التأليف بين الأنا واللا أنا ينتهى إلى تأكيد أن الأنا الحرة تقاوم اللا أنا وتغالبا ؛ فالطبيعة وسيلة والأخلاقية غاية ، والكون هو شرط النشاط الأخلاقى ونقطة ممارسته . وما العقبة إلا فرصة مناسبة لبذل مجهود ؛ وما الذهن إلا مرحلة فى نمو هذا الفعل الحر ؛ وقبل كل شئ كان الفعل . إن الفشتية مثالية عمل ، فيها من كانط وفيها من إسبينوزا : مع كانط تؤكد المثل الأعلى الأخلاقى ، ومع إسبينوزا تؤكد وحدة « العالمين » فهى إذن فلسفة من طراز فريد فى العصور الحديثة ، هى تأليف بين اتجاهات ومبادئ كان يبدو أنه لا سبيل إلى التوفيق بينها : الأحادية والحرية ؛ والاتحاد بين المبدأ الأخلاقى والمبدأ الميتافيزيقى هو الحجر الأساسى فى المذهب الفشتى . والوجود الصحيح فى نظر فشته هو الخير ، هو العقل العامل ، والإرادة الخالصة ، والأنا الأخلاقية . وما يحسبه العامة وجوداً واقعياً إنما هو ظاهرة وترجمة صادقة أو ناقصة ، وصورة منسوخة أو « كاريكاتورية » . والمبدأ الأعلى والآخر الذى جثنا منه ونتجه إليه ليس هو « الوجود » أو « الكينونة » بل « الواجب » و « المثال » ؛ إنه مثل أعلى غير كائن ، بل حقه أن يكون . و « الوجود بما هو وجود » لا قيمة له ، وعلى المعنى الدقيق لا يوجد فى أى مكان . وإن ثبات ما نسميه باسم « الجوهر » أو « المادة » ليس إلا مظهراً لا حقيقة ، كما بين لنا هرقليطس وأفلاطون . إن السير والاتجاه والإرادة هى كل شئ . والكون ظاهرة الإرادة الخالصة ، ورمز الفكرة الأخلاقية التى هى المطلق الحقيقى و « الشئ فى ذاته » . والفيلسوف

(ج) الحرية الصحيحة :

إن فى « الأنا » حاجة أصيلة إلى العمل . والعقل النظرى أداة للحياة الأخلاقية ، إذ يجعل من العلم نفسه تحقيقاً للحرية . وفلسفة فشته فى صميمها إثبات « علمى » للحرية . ولقد قال الفيلسوف نفسه : « إن مذهبي من بدايته إلى نهايته تحليل لمعنى الحرية . وبهذا الاعتبار لا يستطيع أحد أن يعارضه ، لأنه لا يحتوى على أى عنصر آخر » . ولئن يكن بين فشته وبين « فلاسفة التنوير » اتفاق فى المقاصد فإن وسائله قد اختلفت عن وسائلهم اختلافاً كبيراً : المقصد هو تحرير الإنسانية ، ولكن لا عن طريق بث الحكمة بين العامة والدماء ، بل بواسطة علم معقد دقيق ، يتطلب موهبة حدسية نادرة جداً ، ويستعمل مفاهيم مختلفة جداً عن المفاهيم الشائعة . وقد كتب فشته سنة ١٨٠٦ : « لو قبلت نظرية العلم ، وأذيعت على نطاق واسع بين من تهدف إلى مخاطبتهم ، لتحرر الجنس البشرى من المصادفة العمياء ، ولانتهى الاعتقاد بالخطأ السعيد العائر ،

ولكن أمر الإنسانية كله بيدها ، لا يهيمن عليه إلا
تصورها وأفكارها ، ولاستطاعت أن تصنع بنفسها ،
في حرية مطلقة ، كل ما تشاء أن تصنع » .

فالمثل الأعلى عند فشته هو الحرية . والحرية
الصحيحة هي الحرية « الجوانية » أى تلك التى تجد
قانونها فى نفسها ؛ لأنها اتساق واختراع معاً ، لأنها
إخلاص المرء لعقله ، وبذلك الجهد للتفكير بنفسه . إنها
ازدهار العقل فى أنفسنا ، وهى أيضاً تربية وإصلاح
لغيرنا ، لأن الحرية الشخصية لا تنفصل عن حرية
الغير : « الإنسان لا يكون إنساناً إلا بين الناس » ، فلا
يصح إذن أن يكون له من غرض سوى تكمله النفسى ،
أو بعبارة أخرى تكمل الإنسانية فى نفسه وفى غيره من
الناس .

على أن فشته لم يكن من أنصار الحرية بمعناها عند
الإنجليز أو عند الفرنسيين ، أى بمعنى إعطاء الشعب
حق تدبير أموره . وكتابه « تصحيح أحكام الجمهور
عن الثورة الفرنسية » ليس محاولة للدفاع عن النظم
البرلمانية ، بل تأييداً للقضاء على الإقطاع وعلى امتيازات
النبلاء ورجال الدين ، ومناصرة لاستيلاء الدولة على
ممتلكات الكنيسة بوجه خاص ، وفى الكتاب بالإجمال
ترحيب بكل ما من شأنه أن يكفل المساواة المدنية
والسياسية بين أفراد الأمة . ولذلك صح أن يقال فيه
إنه أقرب إلى « روسو » منه إلى « منتسكيو » . على أن
للعقد الاجتماعى — وقد جعله الأصل القانونى لكل
جماعة — وظيفته عنده لا أن يدعم الجماعة بل أن يجعلها
قادرة على التغير والنمو و « الدفع الثورى » كما نقول
اليوم فى مصر ، فانه ما دام قد نشأ من حرية الأفراد
فلا يصح أن يضيق تلك الحرية بحال من الأحوال ،
ويبقى لكل واحد الحق فى أن يفسخه فى أى وقت :
فالعقد الاجتماعى عند فشته ليس مبدأ ثبات واستقرار
بل مبدأ حركة وثورة .

والحرية هى المبدأ الأعلى ، هى ماهية الأشياء ؛
إنها أعلى حتى من الحقيقة ، معتبرة من الناحية النظرية
البحثية ؛ وإن شئنا قلنا إنها الحقيقة العليا . وبهذا نفسه لم
تكن الحرية تجريداً ، بل هى الواقع على الأصالة . ومع
ذلك فهذه الحقيقة التى هى أم الحقائق الأخرى ، لأنها
هى الحرية ، لا يمكن أن تكون « معطاة » تجريبية ،
أو « واقعة » مباشرة هوجاء أو ضربة لازب : فإن
الحرية المعطاة ، الجاهزة ، المفروضة كما تفرض
الوقائع فى العالم الفيزيقي ، لا تكون إلا الحرية الظاهرية
البرانية ، إنما الحرية الصحيحة هى تلك التى « تصنع
نفسها » أو « تحقق ذاتها » من ذاتها . وتحقيق الذات
هو انبساطها فى سلسلة من المراحل ، أو هو دخولها فى
نطاق الديمومة والزمان . والزمان هو الصورة التى فيها
تتحقق الحرية . ولكن الزمان ، كالمكان ، هو حدس
« أولانى » للعقل النظرى ، وصورة « أولانية » للحساسية
ولما كان الزمان هو الأداة الضرورية للحرية ، فإن الفهم
والعقل النظرى والملكة التى تقسم الأنا إلى ذات وإلى
موضوع ، معوان للعقل العملى ، وأداة للإرادة ،
وخادم للحرية .

وإذن فالعقل النظرى هو الوسيلة والأداة التى
يستخدمها العقل العملى لتحقيق المثل الأعلى . وليس
العقل النظرى ، كما يبدو عند كانط ، قوة خارجية
ومعادية بالضرورة للعقل العملى ، بل إنه يندرج على
نحو طبيعى وضرورى تحت سلطان الإرادة ، وينضوى
طائعاً مختاراً تحت علم الفكرة الأخلاقية . لقد اختفت
ثنائية العقلين ، وأصبح الذهن مرحلة من مراحل الشوط
إلى الحرية . إن المعرفة هى الوسيلة ، والأمر الثانوى ،
أما العمل فهو المبدأ والغاية القصوى للوجود . وكأن
اللا أنا هى — على حد قول أرسطو — المادة التى تفتقر
إليها الصورة لتحقيق فى نشاط عال ؛ اللا أنا هى الحد
الذى تفرضه الأنا على نفسها ، لتبطله وتحقق ماهيتها :
الحرية ؛ وتأكيد الذات وتحقيقها لذاتها يكون فى

الكفاح ؛ والكفاح يقتضى عقبات ومعوقات ؛ وهذه العقبات هي العالم الظاهري ، عالم الحواس وشواغلها . قلنا إن الحرية تحقق ذاتها في الزمان وعن طريق الفكر ، أى عن طريق التمييز بين ذات تدرك وتعقل ، وموضوع هو مدرك ومتعقل . لكن هذا الموضوع الذى يريه العقل للأنا ، العالم الخارجى ، اللأنا ، يتألف بدوره من كثرة من « الإنيات » أو الأشخاص المتميزة عن شخصى . وإذن فالحرية تتحقق لا في الفرد المنعزل (أو الأنا التجريبية) بل في الجماعة الإنسانية . والأنا المثالية ، لكى تصبح واقعية ، تنقسم إلى كثرة من الذوات التاريخية ، وتتحقق في العلاقات الأخلاقية التى تقوم بينها ، وهى العلاقات التى ينشأ عنها الحق الطبعى والسياسى .

(د) السياسة المؤدية إلى السلام :

بدأ فشته ، كما ذكرنا ، تلميذاً مخلصاً لفلسفة كانط في السياسة . إن الأنا الأصلية هي الأنا العاملة أو الإرادة الحرة . ويعارض هذه الإرادة الحرة عند الأنا الإرادة الحرة عند الغير ؛ وإذن فيجب أن يكون فعل حر متبادل بين إرادة الفرد وإرادة جميع الأفراد الآخرين . ولكى ينظم الناس هذا الفعل أقاموا « العقد الاجتماعى » الذى خرجت منه الدولة . وفي هذه الدولة تكون السلطة التشريعية من حق مجموع المواطنين ؛ أما السلطة التنفيذية فارجعها إما إلى الانتخاب : « الدولة الديمقراطية » ، وإما إلى التعيين : الدولة « الأرستوقراطية » وإما إلى الانتخاب والتعيين معاً : الدولة « الأرستوقراطية الديمقراطية » . وجميع صور الحكم هذه مشروعة على حد سواء ، على شرط أن تقوم سلطة مستقلة عن جميع السلطات ، مهمتها الحكم على الدولة إذا أخطأت .

وإلى جانب « العقد الاجتماعى » السياسى أقام فشته عقداً اجتماعياً اقتصادياً : أعلن أن الحق الأول لجميع الناس هو الحق في الحياة والحق في العمل . وما أقرحه

من إصلاح في كتابه « الدولة التجارية المغلقة » يجعله أول منشىء لاشتراكية الدولة : فهو يرى أن تقسيم العمل ضرورة من ضرورات الحياة في المجتمع . ولكنه يجب أن يكون تقسيمياً متفقاً مع العدالة ؛ إنه الحق في أن يتاح لكل واحد أن يعيش من ثمرات العمل الذى اختاره أو الذى فرض عليه . لكن هذا مستحيل مع تقلبات التجارة الخارجية التى من شأنها أن تتغير قيمة النقد تغيراً مستمراً . فاذا أغلقنا الدولة إغلاقاً محكماً عن التأثير بالتجارة الخارجية استطعنا أن نخلق نقداً قومياً ذا قيمة ثابتة ، وأن نجعل الجزاء على العمل موحداً دائماً . على أن فشته يرى من الناحية الأخرى أن الحرية الصحيحة — وهى كما قلنا شغله الشاغل — لا يمكن أن تكون قنية لأفراد محرومين من الملكية . والدولة حامية الحريات يجب أن تكفل لكل واحد قسطاً من الملكية أو امكان اكتسابها بالعمل . وإذن فيجب أن ينظم العمل ، وأن يوزع المواطنون بين مختلف طوائف العمال ، وأن تحدد كمية الإنتاج وأثمان المنتجات وتبادل المنتجات بواسطة الجمعيات التعاونية . ولكى تقوم الدولة الاشتراكية بهذه المهام يجب أن تكون « دولة تجارية مغلقة » .

وإلى جانب الحق الطبعى والحق السياسى والحق الاقتصادى ، أنشأ فشته ، على غرار كانط وتبعاً لمبادئه ، « حق الشعوب وحق مواطنى العالم » . إن الناس بما هم كائنات عاقلة تعيش في جماعة ، لهم حقوق وعليهم واجبات تضمنها الدولة . ولكى تمتد هذه الحقوق على مدى وجود الكائنات البشرية يجب أن يكون الناس جميعاً مواطنين لدولة واحدة ؛ لكن الناس وقد أعدت بينهم البحار والجبال والأنهار ، تفرقوا أئماً واختلّفوا دولاً . غير أن هذه الدول لا تبقى متباعدة منزلة ، لأن رعاياها يلتقون ويمارسون التجارة فيما بينهم . وإذن فيجب أن تكون حقوق الرعايا في الدول المختلفة مكفولة بحكم القانون ؛ ولذلك وجب أن يجتمع

الحق ، حق المشي في مناكب الأرض وإمكان عقد الاتفاقات القانونية مع الغير ، يقوم حق « مواطن العالم » .

(هـ) حقوق الإنسان والاشتراكية السليمة :

كان لتعاليم « روسو » أثر كبير في توجيه آراء فشته ، فجاءت نظريته عن الدولة أشبه بتعليق نفاذ على كتاب « العقد الاجتماعي » . وفي ضوء مبادئ « روسو » نرى فشته متناولاً المشكلة السياسية التي وضعتها الثورة الفرنسية فيحاول أولاً أن يصحح ما تسرب إلى الأوهام عن آراء « روسو » فيحتج على من نسبوا إليه القول بأن الجماعات المدنية كلها تقوم ، في « الزمان » على « عقد » ويصرح بأن من يزعمون هذا الزعم لم يقرأوا « العقد الاجتماعي » : فإن روسو لم يتحدث قط عن « الواقع » بل كان حديثه عن « الحق » .

وإذا كان الأمر كذلك فمن الممكن أن نثبت أنه « من حيث الحق » يجب أن تقوم كل جماعة مدنية على عقد ، ضمنى أو صريح ، بين جميع أفرادها ، وأن هذا العقد ممكن أن يفسخ ، وأن كل دستور قابل لأن يتغير : ذلك أنه لما كان العقد هو فعل الحرية ، وكانت الحرية لا يمكن الزول عنها أو الافتئات عليها ، وكانت متقدمة على كل تشريع — لأنها تعبر في الإنسان عن « القانون » نفسه — فكل دستور يجب أن يسمح بإمكان التغير ، الذي هو شرط لكل تقدم . والدستور الذي يعتبر العقد الاجتماعي شيئاً ثابتاً إنما ينزع في صميمه إلى « استعباد الجميع من أجل حرية فرد واحد » ، وينزع كذلك إلى « السلطان الذي لا حد له من الداخل ، وإلى الاستبداد الشامل من الخارج » : وهذا في نظر فشته هو جوهر كل نظام ملوكي ، ويجب لذلك تغييره ، ويقول : « إن النص الذي يصرح بأن العقد الاجتماعي لا يتغير نص يتعارض تعارضاً صارخاً مع روح الإنسانية » ، لأن معنى هذا أن يتعهد الإنسان بأن يحيا

قضاة الدول وأن ينشئوا تشريعاً عاماً ، وأن يحملوا أنفسهم على معاقبة العدوان الذي قد يقع من مواطن دولة ما على مواطن دولة أخرى . وإذن فقد تعين على الدول أن تنشئ عقوداً ، وأن تعقد معاهدات ، وأن ترسل مبعوثين وسفراء . فإن خرقت إحدى الدول المتعاقدة مادة أساسية من مواد التعاقد كانت الحرب هي الوسيلة لمعاقبتها ورد عدوانها . ولكن كل حرب بين الدول عرضة للربح والخسارة ؛ وقد يحدث أن يكون للدولة المعتدية جيش أقوى من جيش الدولة المعتدى عليها ، فتقهرها أو تحطمها . ولدرء هذا الخطر يجب على دول كثيرة أن تتحد وأن تتضامن فيما بينها للمحافظة على المعاهدات المعقودة ، ولوقوف صفاً واحداً في وجه الدولة المعتدية . غير أنه قد ينشأ عن هذا الاتحاد خطر جديد ، وهو أن لا تتوافر العدالة في أحكام هذه الدول بصفة دائمة . ولعلاج هذا يحسن أن ننظم « اتحاد شعوب » — لا « دولة شعوب » — يتعهد بأن « يقضى بالقوة المجتمعة من المتعاقدين على أى دولة ، سواء أكانت عضواً في الاتحاد أم لم تكن ، إذا رفضت الاعتراف باستقلال إحدى الدول المتحدة ، أو خرقت معاهدة معقودة بينها وبين إحدى هذه الدول .

ولكى يمكن تنفيذ أحكام هذا « الاتحاد » يجب أن يكون تحت تصرفه قوة مادية أو جيش منظم . وعلى قدر ما يتسع هذا الاتحاد ويضم الشعوب كلها شيئاً فشيئاً ، يقوم « السلام الدائم » الذي هو العلاقة الوحيدة الشرعية بين الدول . والحق العام الذي يملكه الناس جميعاً من أى دولة كانوا ، هو الحق الإنساني الأصيل ، السابق على كل العقود ، أى الحق الذي يكون لكل واحد في أن يعول على أن غيره من الناس يستطيعون الدخول معه بطريق التعاقد في علاقة قانونية والحق الذي يملكه كل إنسان من حيث هو إنسان ، هو أن يكتسب حقوقاً . وهذا ما يحيز لكل واحد من رعايا أى دولة أن يدخل أرض دولة أجنبية . وعلى هذا

على مستوى ثقافى لا يتخطاه . فحق الإنسان فى تغيير الدستور القائم حق لا سبيل إلى إهداره .

ومن حقوق الإنسان كذلك الملكية والتعليم ، خلافاً للرأى الشائع : الملكية ليست من شأن الحق « الملقى » بل هى من شأن الحق « الطبيعى » : لأن مجرد وجود الإنسان يضطره من جهة القانون الأخلاقى إلى أن يلتبس - فى عمله وممارسة نشاطه - أسباب رزقه ، ومن ثم يضطره إلى اقتناء بعض الأشياء الضرورية لمعاشه وبقاء حياته (كالأرض لكى يخرج منها الثمرات) . وإذن فالعمل واستثمار الأشياء هو الذى يعطينا عليها حق الملكية ، حق الملكية على المادة الخام ، وحق الملكية على المادة التى أجرينا فيها تعديلاً ؛ والشئ يكون ملكاً شرعاً لصاحب الصورة الأخيرة أو التعديل الأخير الذى أحدثه فيه . أما المادة الخام ، المادة التى لم تشكل (كالأرض أو المنتجات الطبيعية) فليست ملكاً لأحد ، لا للدولة ولا للأفراد ؛ إنها عقارات ممكنة الامتلاك لمن يشكّلونها . ويترتب على هذا أنه متى اختفى إنسان من عالم الظاهرات فقد حقوقه . وأصبحت ملكيته وكأنها مادة خام ، لأنه لم يعد هنالك أحد يمتلك صورتها : والإنسانية بأسرها هى الوريث الشرعى لكل ميت ، لأن الإنسانية كلها لها حق الحياة بغير قيد ولا شرط على كل ما ليس له مالك .

أما التعليم والثقافة فلا يمنحان كما يمنح سائر الأشياء الثقافة تقتضى لدى كل إنسان نشاطاً تلقائياً « جوانياً » ؛ وهى لذلك أبعد ما تكون عن أن « نلقاها » أو أن نستعيرها من أى واحد ، بل الأحرى أن يقال إنها لما كانت من شأن حياتنا « الجوانية » فهى على الأصالة من صنع كل واحد منا ، يقدّمها على قدّه ويصوغها على وفق طبعه ؛ فمن الخطأ الشائع إذن أن يقال إننا مدينون بها إلى غيرنا . والثقافة - كالملكية - ليست منحة أو عطاء ، وإنما مدين ، بثقافتنا إلى الإنسانية

الماضية ، وإنما نفى للإنسانية بهذا الدين إذا عملنا جاهدين لتقدم الإنسانية المستقبلية .

وإذن فالتبرير القانونى للثورة ، باسم مبادئ العقل ، وباسم نظرية العقد الاجتماعى ؛ وإبطال الحكم المطلق الملوّكى باسم حرية الفكر (حيثما تكون حرية الفكر تامة لا تستطيع الملكية المطلقة أن تعيش) ؛ والقضاء - باسم العدالة - على جميع الامتيازات التى كانت وفقاً على الإقطاعيين وأهل الكنيسة والأشراف والقساوسة ؛ وحملة فشته على نظام رق الأرض ، واعتباره خارجاً عن نطاق العقود وإساءة لاستعمال السلطة واجترأاً لحقوق الشخصية الإنسانية ؛ وتصوره للملكية تصوراً جديداً بعد القضاء على الإقطاع ، ودعوته إلى ثورة اقتصادية تقوم على أسس الثورة السياسية ؛ ودعوته إلى ثورة دينية . كذلك ، بتطبيق نظرية العقد على الكنيسة ، مبرراً حق المصادرة لأموالها باسم تحرير الضائير : هذا هو التعليم الثورى الذى يبرز فى كل كتاب من قلم فشته .

لقد نشأت فلسفة فشته السياسية من الفكر الكانطى ومن مبادئ الثورة الفرنسية ، كما قلنا من قبل ، ولكنها تخطت ذلك الفكر وتلك المبادئ بالنتائج الاقتصادية التى كان فشته أول من استخلصها منها . ولكنه سرعان ما أبصر فى الأفق السياسى سحابة غيوماً . اغتصب نابليون قيادة الجمهورية الفرنسية و« نفخ على بروسيا فذهبت من الوجود » كما قال « هينه » ، فكم يكن عجباً بعد ذلك أن يحس فشته أن أسس نظريته إلى الحياة قد تقوضت كلها وذهبت أدراج الرياح . كان يرى فى « العالمية الإنسانية » المثل الأعلى لفلسفته السياسية ، ويرى فى نظريات الحقوق الطبيعية التى انتصرت بالثورة الفرنسية أن الدولة ليست إلا شراً ضرورياً غايته الأخيرة أن يعطى كل واحد الحق فى أن لا يقر من القوانين إلا ما أعطاه كل واحد لنفسه . ولكن سرعان ما تبين ما أحدثته هذه « العالمية » وما أحدثته ذلك الحق الطبيعى .

التأمل المجرد ، بل استمع إلى هاتف الواجب ، ونهض من فوره يدق ناقوس الخطر ، ويدعو أمته إلى الكفاح والعمل . وكان أول ما صمم عليه الفيلسوف أن يتولى بنفسه قيادة المعركة ، وأن يحدد بنفسه مكانها وزمانها أيضاً : أما المكان ففي قاعة من قاعات جامعة برلين ، وأما الزمان ففي شتاء سنَى ١٨٠٧ ١٨٠٨ .

انتصر نابليون على الجيوش البروسية في موقعة « بينا » سنة ١٨٠٦ ، واحتلت جنوده برلين . وحز في نفس الفيلسوف أن يرى بلاده المقسمة وقد ديس كرامتها ، وضع استقلالها ، فأراد أن يخلصها من نير السيطرة الأجنبية ، وأن يكفل لها مكاناً مرموقاً في محفل الأمم الحية ، وأن يجعلها فكرة ضرورية للحضارة الإنسانية .

هذه هي الغاية التي أرادها فشته ، ورأى أن يحققها عن طريق الفلسفة . والفلسفة عنده إنما هي أداة لإبلاغ رسالته إلى أمته وإلى الإنسانية كلها . وقد كتب الفيلسوف الشاب إلى خطيبته في سنة ١٧٩٤ يقول : « إنني لا أريد أن أحبس نفسي في الفكر ، بل أحب أن أعمل أيضاً . . لقد قلت إنني لو كنت رئيساً للوزارة في بلاط أحد الملوك لما شعرت بالسعادة الحقيقية ، فعبرت بقولك هذا عن أعظم ما في نفسي من شعور واقتناع : لأن السعادة لا توجد في أي مكان على الأرض ، لا عند رئيس الوزراء ولا عند قس القرية . لا سعادة إلا وراء القبر . وكل شيء في هذه الدنيا صغير إلى حد لا يمكن وصفه . ولكن السعادة ليست الشيء الذي أنا باحث عنه ، ما دمت أعلم أنني لن أجدها أبداً . ليس عندي إلا هوى واحد ، وحاجة واحدة ، وعاطفة واحدة ملكت على نفسي : أن أعمل ، وأن أعمل دائماً لغيري . وكلما زاحم على زاد اعتقادي بأني سعيد . وربما كان هذا أيضاً وهماً من الأوهام ، ولكنه — يقيناً — مستند إلى حقيقة » .

وأمام هذا التكذيب الدامي للأحلام التي كانت تراوده أخذ يتناول فلسفته السياسية بالتصحيح والتهديب . ولكنه لم يتخل قط عن مبادئه الهادية الرائدة ، ولم ينزل أبداً عن اعتقاده الراسخ بحرية الشعوب ومساواتها ، وإيمانه بالوحدة العالمية ، مفهومته على معنى النمو العادل والكفاح السلمي لجميع الأمم . وحين تم له تهذيب المذهب وتقويمه لم يقنع بتحريره في خلوة مكتبه أو بمعزل عن ضجة الشارع . ولا عجب أن نرى ذلك الفيلسوف الذي أعلن أنه ليس هنالك « وجود » بل « عمل » ، وأن « الإرادة الأخلاقية هي الحقيقة الوحيدة » — لا عجب أن نراه ينهض من فوره للعمل ، ويتقدم الصفوف فيصبح روح المقاومة ، والباعث للهمم الناعسة ، ومشعل جذوة الوطنية ، المحطم لأغلال العبودية ، على ما سرى في تحليلنا لكتابه « نداءات إلى الأمة الألمانية »

٣ — نداءات إلى الأمة الألمانية

(١) بين الفكر والسيف :

نشهد في هذه النداءات معركةً فاصلة ، لا بين جيشين مجندين ، بل بين رجلين عظيمين ، يمثلان أمتين متجاورتين ، ويعبران عن قوتين مختلفتين : قوة السيف وقوة الفكر . أحد الرجلين قائد حربي ظافر قاهر ، سارت جحافلُه من نصر إلى نصر ، وأضحى اسمه على كل لسان وفي كل قطر ، وانبسط سلطانه على أوسع رقعة من الأرض ، حتى خيل حيناً من الدهر أن مطامعه لن تقف عند حد : ذلكم هو نابليون . والآخر طراز ممتاز من الفلاسفة ، استطاع أن يدرك وظيفة الفكر في الوجود ، وأن يقدم لأمته فلسفة حية أيقظتها من سباتها ، وأعادت إليها ثقها بذاتها . رأى فشته بعينيهِ هزيمة بلاده في ميدان القتال ، وأحس في نفسه امتهان وطنه تحت وطأة الاحتلال الفرنسي ، فلم يستسلم لحكم الأجنبي الغاصب ، ولم يعتكف في صومعة

من هذا نرى كيف كان فشته فيلسوفاً ، وفيلسوفاً على المعنى العميق : إنه فيلسوف ، الفكر والعمل عنده شيء واحد ، ورجل ارتفعت إرادته إلى مستوى عقله ، فنتج عن هذا الإتساق النادر في شخصيته الفذة ، نشاط روحي عملي نفاذ ، وطاقة أخلاقية حيوية جبارة ، استطاعت أن تحول المثل العليا البعيدة وقائع يومية قريبة (ب) لمن النصر آخر الأمر ؟

برلين . ديسمبر سنة ١٨٠٧ — وبأهلها من ذكريات ! عساكر الاحتلال الفرنسي تجوب الشوارع والميادين . والناس في منازلهم يسمعون وقع أقدام الجنود من بعيد ، ولا يستطيعون أن يتكلموا إلا همساً : فقد بث الإمبراطور عيونهم في كل مكان . وكلمة قالها بائع كتب في مدينة « نورمبرج » أدت إليه رمية بالرصاص ! أما فشته ، ذلك الفيلسوف الناث في ببداء الفكر ، الغارق في بحر « نظرية العلم » ، فلا قيمة له ولا خطر منه — في نظر نابليون ! ولذلك سمحوا له ، بغير اكتراث ، أن يلقي سلسلة من المحاضرات عنوانها « نداءات إلى الأمة الألمانية » . وما من شك في أن الإمبراطور أخطأ في تقديره لقيمة الفلسفة خطأ أليماً سيندم عليه بعد ذلك بسنتين ، إذ يصارح « لوى ذو فونتان » — أحد كبار الجامعة — بأنه « في آخر الأمر ، الفكر دائماً منتصر على السيف » . نعم أخطأ القائد الفرنسي حين استهان بنداء الفيلسوف الألماني ، فسرى الناس أن فكرة القومية الألمانية ، وقد انطلقت في العالم لأول مرة من فم هذا الفيلسوف الملهم ، ستبعث أصداً مجلجلة في آفاق واسعة لم تحسب لها فرنسا حساباً ، وستلهب كلماته بجذوتها المشبوبة أمته عن بكرة أبيها ، فتبعث فيها وعياً جديداً ، ووجداناً فريداً ، وأملاً رشيداً .

(ج) ألمانيا المثالية تخلقها التربية القومية :

ماذا يقول فشته في نداءاته إلى الأمة الألمانية ؟ يقول الفيلسوف لبني وطنه ما خلاصته :

« لقد انتهت الحرب وألقينا السلاح . ولكن يبقى علينا معركة أخرى يجب أن نخوض غمارها بغير توان ، وهي معركة المبادئ والأخلاق . إنها مهمة لا نستطيع أن نوذرها من الخارج ، أى بوسائل صناعية آلية ، بل من الداخل ، أى بإصلاح عميق وصهر تام لطاقتنا الروحية : تلك سبيل التربية القومية التي تهدف إلى خلق جيل قوى ورجال أحرار حقاً ، يبتغون عظام الأمور ويضحون بأنفسهم في سبيلها . وهذه التربية الجديدة ، الألمان وحدهم مندوبون إلى تحقيقها : فإن الأمة التي أنجبت « لوثر » و « كانط » و « پستالوزى » خليفة أن تتولى مهمة هذه التربية ، تربية الإنسان الكامل وتربية الدولة الكاملة » .

إن فكرة التربية القومية هذه ستشغل المكان الأول في مشروع فشته لإحياء الأمة الألمانية ، وعليها يعلق الفيلسوف آماله البعيدة في مستقبل ألمانيا . وهو يقول : « إن الواجب على الألمان أن يصنعوا أنفسهم في وعى » . وهذا ما تهدف إليه التربية الجديدة . وسبيل فشته إلى ذلك إنشاء « مستعمرات مدرسية » حقيقية ، بعيدة عن مغريات المدن ، وبمعزل عن ضجة العصر ، يدخلها الأطفال جميعاً منذ نعومة أظفارهم ، وينشأون على مبادئ تربية أخلاقية مطبوعة بالطابع الإسبرطى . هذه التربية « المثالية » التي تهتدى بهدى « كانط » ، و « پستالوزى » ، يجب في نظر فشته أن تقوم الدولة على تحقيقها ، وهى لا شك قادرة على أن تحققها وأن تفيد منها لألمانيا . إن أكبر جزء من موارد الدولة ينفق الآن على الجيوش الدائمة ، وهى ذى الحوادث تظهر للناس أن هذه النفقات قد ضاعت سدى . « فلو أن الدولة أدخلت التربية القومية في جميع أنحاء البلاد ، فنشأت عليها جيلاً من الوطنيين جديداً ، لما كانت بها حاجة إلى جيش بالمعنى الدقيق ، بل سيكون لها من تلك الشبيبة نفسها جيش ما رأى الناس مثله قط في عصر من العصور : فإن كل طفل قد درب على استعمال قوته

البدنية لأى غاية ، يكون سريع الفهم لهذه الغاية ، ويكون معتاداً على تحمل أى مجهود . ولما كانت روحه قد ترعرعت فى الاتصال المباشر بالأشخاص والحدس النافذ للأشياء ، فهو على الدوام حاضر القلب مشحود الهممة ؛ وفى نفسه يحيا مع الجماعة التى هو عضو فيها . وهذا الحب يخدم فى نفسه كل حركة من حركات الأثرة والأثانية .

لقد كان «كانط» يدعو الفرد إلى الحرص على كرامته ، فيقول : «إذا أردت أن لا يسحقك الناس بأقدامهم ، فلا تذكرهم بديدان الأرض فى تواضعك المشوب بالذلة والهوان» . وفشته أيضاً يوجه الحديث ، ولكن إلى الألمان فيقول :

«إذا أردتم أن تكونوا ناساً يستحقون هذا الاسم حقاً ، فيجب أولاً أن تكونوا مواطنين . وإذا أردتم أن لا تهلك ألمانيا ، فاجعلوها أولاً أمة تحترم نفسها ، وتحمل جميع الأمم على احترامها . إنكم تعلمون علم اليقين ما أنتم عليه الآن من ذل وهوان . أما ما قد يوئى إليه أمركم إذا لم تعقدوا العزم على أن تغيروا ما بأنفسكم ، فما أظنكم تستطيعون أن تتخلوه» .

ويرسم فشته فى نداءاته صورتين للمواطن الألماني : الألماني «الواقعى» أى كما هو فى الواقع ، والألماني «المثالى» أى كما يجب أن يكون . ومن هنا نراه يوجه شديد اللوم والتفريع إلى ما فى الألمانين المزيفين «الواقعيين» من أنانية ومادية وحب للتقليد ، بينما يصوغ قلائد المديح لألمانيا الحقيقية ، ألمانيا الخالدة ، فيقول : «إن الألمان هم الشعب الحقيقى ، والجنس الصحيح ، والطراز الأصيل للإنسان . إذا قلت : الألماني ، فكأنك قلت : الإنسانية كلها ؛ إنهم أصح الأمم مزاجاً ، وأوفرهم نشاطاً . أمة ، لغتها كذاتها على الدوام نابضة بالحياة ، ماضية إلى الأمام ؛ شعرها وفها وفلسفتها تزدهر بغير انقطاع فى مبتدعات ومبتكرات ؛ أمة تمنح حياة جديدة لما تقتبسه من الأمم الأخرى ، لأن

الحياة فيها مستمدة مباشرة من الله الذى صورها وقومها أحسن تقويم : فالعمل على بعثها وإحيائها هو فى الوقت نفسه خير ضمان لتقدم الإنسانية فى مستقبلها» .

ولكن فشته حين يقول إن الشعب الألماني هو «الشعب الأصيل» لا يعنى بذلك أن يقرر أن هذا الشعب متقدم على غيره تقدماً تاريخياً ، إنما يريد أن يقول إنه لما كان شعباً «جوانياً» - على حد تعبير كانط - «خالصاً» من كل مزيج خارجى ، فليس متولداً من الحضارة أو من التاريخ ، بل هو أشبه بمسلمة من مسلمات العقل ، ومبدأ من مبادئ الميتافيزيقا . فكأنه يقول إن الألمان هم الشعب «الطلق» ، الشعب الموجود فى ذاته ، أو «الشعب» وكفى ! ذلك أن جميع الشعوب لا تشارك على الشواء فى الروح الكلية ، وليست كلها على سواء فى القدرة على تلقى وعود الحياة الأبدية : «من الشعوب من يبددون هذه الطاقات الروحية الأصيلية ، لأنهم عبيد ركود عضال ، وضحية «قطعية» مخدرة ، يجرؤون وراء سراب ماذى خداع . وهؤلاء لا يحيون فى الحقيقة إلا حياة مستعارة ، حياة منقولة مبدولة ، حياة انفصلت عن المنابع الأصيلية ، فأضحوا أشبه بملحق للإنسانية ! ومن الشعوب من لا يملكون هذه القوة الخلاقة ، ولكنهم يستطيعون أن يتبينوها حيناً تجلت ، وسيكونون مستعدين للمعاونة فى نصره القضية العادلة . وأخيراً هنالك الشعب المختار الذى حافظ خلال التاريخ كله على اتصاله بالمنابع الأصيلية للإنسانية ، والذى هو الأمين على وعود الحياة الأبدية» .

ويمضى الفيلسوف فى نداءاته فيقول : «لقد حانت الساعة لأن تقوم فلسفة قد سرى فى كيانها التدبر والتفكير ، فتقدم لهذه الأمة المرأة التى تتبين فيها بمعرفة نيرة ، وتستطيع فى الوقت نفسه أن تعى وعياً واضحاً الرسالة التى لم تكن تدركها إلا فى غموض ، وإن تكن العناية قد نذبتها لأدائها . إن نداءً واضحاً يوجه

اليوم إليها . مهيباً بها أن تعمل ، في حرية وصحو وهدوء ، عل تكميل نفسها طبقاً للمعنى الذى ارتسم في ذهنها ، وعلى أن تفقل الأسوار التى تفصلها عن غيرها . ويتم ذلك الانفصال وفقاً للمبدأ التالى :

« جميع من يؤمنون بتقدم أبدى في الروحية عن طريق الثقافة والحرية - كائنة ما كانت بلادهم ولغاتهم - هم من جنسنا ، وهم جزء من شعبنا ، أو سينتمون إليه عاجلاً أو آجلاً . وجميع من يعتقدون بوجود معطل ، أو يعتقدون في المصادفة ، أو حتى من يضعون في تدبير العالم طبيعة جامدة لا روح فيها ، مهما تكن بلادهم ولغاتهم ، ليسوا بألمان ، بل هم أجناب وغرباء عنا ، ويجب أن نؤمل أن ينفصلوا عن شعبنا انفصلاً تاماً » .

(د) دعوة إلى وعى قومي إنساني :

ظاهر من كلام الفيلسوف فيما قدمنا من نداءاته أن تحديده للقومية الألمانية ليس تحديداً مادياً بالموطن والجنس وما إليهما ، بل هو تحديد مثالي روحي أخلاقي يقوم على نقاء المبدأ الأصيل في الإنسانية . وإذا تساءلنا عن وجود هذا المبدأ ، أجابنا فشته نفسه في النداء التاسع حيث يقول : « إذا كان الأجناب يجيبون على هذا السؤال بالنفى ، فهذا مفهوم ؛ ولكنهم لا محل لهم في مناقشة هذا الأمر . ومع ذلك فالإجابة لا تنبثق من برهان صوري بل من تجربة مباشرة . ولو أن ملايين من الناس أجابوا بأنه غير موجود فلن يعنى ذلك شيئاً أكثر من أنه ليس موجوداً فيهم ، ولا يعنى إطلاقاً أنه ليس موجوداً بتاتاً . وإذا نهض رجل واحد معارضاً هذه الملايين فأكد أن المبدأ موجود ، كان هذا الرجل الواحد على حق وكانوا هم جميعاً على ضلال . . وليس ما يمنع ، ما دمت أنا القائل بوجود المبدأ ، أن أكون أنا نفسى هذا الوحيد الذى يؤكد أنه يعرف بتجربة مباشرة قام بها في نفسه أن هنالك شيئاً هو الوطنية

الألمانية ، وأن لموضوع هذه الوطنية قيمة لا متناهية ، وأن الحب وحده هو الذى دفعه - برغم الأخطار التى يتعرض لها - إلى أن يقول ما قال وما سيقوله أيضاً » . وإذن ففته وحده ، هو الذى يعلن ويقرر أن هنالك أمة ألمانية على نحو ما تخيلها ، لأن من الضروري أن تكون كذلك ، كما أنه قد قرر من قبل بأن هنالك « أنا » تخلق ذاتها ، بقرار حر مستقل ، وتخلق الطبيعة في الوقت نفسه .

وقد يحلو لفشته أن يضرب عن الماضى والحاضر صفحاً ، وهو يتحدث وكأنه أصبح يرى ذلك الشعب الذى كان يعالج آلام النزاع ، وقد بدلته الفكرة شعباً جديداً يحيا حياة الخلود . إن فشته يصف المستقبل ، وهو بهذا يمهّد له ويعمل على إيجاده . وهو يقول في ذلك : « إن الأمر كله مرجعه إلينا : نستطيع أن نكون آخر المتخلفين من شعب حقير تزدريه الشعوب القادمة ونستطيع أيضاً أن نكون أول من أنجبهم شعب جديد يجعله الخلف بداية يؤرخ بها نجاته » .

وإذا كان الفيلسوف شديد الاقتناع بأن الأفكار تقود الأفراد والشعوب ، فذلك على شرط أن تنتقل الأفكار من ذهن البشرى ، لتسرى في كيان الإنسان ، وتتصل أوثق اتصال بالعواطف ، فتكون عادات ومعتقدات . . ولم يهمل الفيلسوف شيئاً لإثارة الاهتمام عند كل من يريدون تحقيق هذا المثل الأعلى . ولذلك نراه يبدأ بمخاطبة الشباب ، لأنهم أقرب الناس إلى أن يفهموا المعانى الرفيعة ، وأن يتحمسوا للمثل العليا ، فيقول لهم : « فليفكر الشباب في خلق شعب أفضل ، وليضفوا على وجودهم شعراً ، متى جعلوا هذا الهدف الرفيع نصب أعينهم ، وبذلك يلاقون منابع الشباب الخالد . فإذا تقدمت بهم السن ، ووهن العظم منهم لم تذهب عنهم نضارة أرواحهم وصلابة أخلاقهم » . وكما يخاطب فشته الشباب والناشئين ، لا ينسى أن يخاطب الرجال الناضجين . وهو يوجه إليهم اللوم

الشديد « لأنهم إذ آثروا مصالحهم الخاصة على خير المجموع ، قد مهدوا بأنفسهم لقيام الحالة الراهنة » ثم يقول : « ولو أن هزيمة جديدة حلت بألمانيا لما أمكن إقالتها من عثرتها ، ولما كان هنالك سبيل للإصلاح . فليفكر العقلاء الناضجون في كهولتهم : لا يزال في إمكانهم أن يجعلوها كهولة كريمة ، إذا التفتوا في حياتهم إلى الجوانب الروحية » .

أما المفكرون ، والأدباء ، والكتاب ، فقد استحقوا لوم الوطن ، لأنهم انصرفوا إلى الفكر الخالص ، واهملوا شئون العالم الحاضر ، ونسوا أن يربطوا الحقيقة الخالدة بالواقع الراهن ، ولم يحسنوا تربية الرجال الذين أسند إليهم تدبير شئون الدولة فيما بعد : « إن من يحكون هم السواعد التي من وظيفتها أن تعمل ، أما المفكرون فيجب أن يكونوا الرموس التي تفكر . فإذا كانوا قصرُوا في حق أمهم ففى استطاعتهم أن يصلحوا خطأهم بالعمل على إنجاز المشروعات والقرارات التي هم أكثر من غيرهم فهماً لأهميتها بالنسبة إلى مستقبل الأمة » .

والأمراء أيضاً قادرون على أن يبدأوا حياة جديدة « إنهم يستطيعون أن يمدوا يد العون إلى أبناء شعبهم الذي أخلص في خدمتهم ، حتى يستكملوا ما ينقصه ويوفروا له ما يحتاج إليه : عندئذ يتبوأون مقام الرياسة بين رجال أحرار ، عقدوا العزم على أن يحيا حياة عزيزة كريمة وعلى أن يعظموا ويزكوا بالعمل والخلق » .

(هـ) نصوص من « النداءات » : لن تغلبوهم بقوة السلاح ، بل بقوة الروح :

اتجه فشته إلى جميع هبقات الأمة ، مهيباً بها أن تحقق بقدر ما في وسعها الإصلاحات التي يقترحها . وهو لا يدعوها لسانه هو وحده ، بل بلسان أجدادهم الذين كافحوا الإمبراطورية الرومانية ، والذين حاربوا من أجل الحرية الدينية . ويدعوهم أيضاً بلسان أبنائهم

وأحفادهم الذين يطمحون إلى أن يروا مواكب الأجيال الوطنية ماضية في سبيل المحد والفخر ، وهو يقول في خاتمة نداءاته :

« ها هي ذى مواكب أسلافكم تنادىكم أيضاً . فاذكروا أن أصواتهم قد اختلطت بصوتى . إنها أصوات أولئك المحاربين البواسل الذين حفظوا الذمار ، فاشتروا بدمائهم استقلال بلادهم عن سيطرة الرومان ، ونالوا بجهادهم حرية تلك الجبال والسهول والأنهار التي تركتموها أنتم غنيمة للغاصبين . إن هؤلاء الأجداد ينادونكم صائحين : قوموا مقامنا ، وسلموا للخلف ذكرانا كريمة ناصعة ، كما تلقيتموها منا ، وكما اعترزتم بها . إن الناس ، أيها الأحفاد ، لا يزالون يقدرُون جهادنا ويرونه جهاداً شريفاً عظيماً حكيماً ، ولا يزالون يرون فينا قوماً أوفياء مخلصين ، اختارهم العناية الإلهية لتحقيق مقاصدها العامة في تدبير الحوادث الكونية . فإن هلك شعبنا معكم انقلب شرفنا خزيًا ، وصارت حكمتنا حمقاً . ولو كان مقدراً على ألمانيا أن تنضم إلى الإمبراطورية ، (إمبراطورية نابليون) ، لكان اندماجها في الإمبراطورية الرومانية القديمة أفضل من سقوطها أمام حليفها الجديدة . إننا قاومنا الغاصبين وتغلبنّا عليهم . أما أنتم ، وقد شتتوا اليوم شملكم ، فلن تغلبوهم بقوة السلاح ، وإنما تستطيعون الصمود أمامهم بقوة الروح . لقد ألقيت على كواهلهم مهمة جديدة ، أن تقيموا ملكوت العقل والروح ، وأن تقضوا على سلطان القوة الغشوم . فإن فعلتم هذا كنتم جديرين بشرف الانتساب إلينا : هذا نداء أسلافكم الأقدمين »

« وهذه الأصوات اختلطت أيضاً أصوات أجدادكم المتأخرين الذين سقطوا في المعركة المقدسة ابتغاء الحرية الدينية . إنهم يهيبون بكم قائلين : انقذوا شرفنا أيضاً ؛ إننا لم نتبين أسباب كفافنا في وضوح ، وإنما عقدنا العزم على أن لا ندع لأي قوة خارجية أن

تفرض علينا عقيدة دينية ؛ ولكننا كنا في الوقت نفسه مسوقين يباعث أرفع ظل مستوراً عنا دائماً : هذا الباعث ، في مقدوركم الآن أن تستشفوه إذا كان لكم نظر ثاقب في عالم الروح . اعملوا على تجنب ذلك الخلط المبهم بين النزوات المادية والمطامح الروحية : فالروح وحدها ، خالصة من شوائب المادة ، هي التي ينبغي أن تتولى تدبير المصالح الإنسانية . لقد أردنا أن نهيب هذه الروح أن تزدهر في حرية وأن ترتفع إلى وجود مستقل . ومن أجل هذا أرقنا دماءنا ، فعليكم أنتم أن تجعلوا لهذه التضحيات معناها ومبررها . والسبيل إلى ذلك أن تتبوأ الروح بينكم مقام الشرف والرياسة . وهذه النتيجة هي نهاية التطور الذي مرت به أمتنا : فإن تقاعدنا عن تحقيقها أصبحت جميع معارفنا السابقة مظاهرات صاخبة ، وأضحوكات عابثة ، وأصبحت حرية الفكر والضمير عندنا كلمة لا معنى لها . وأكبر الظن أن الفكر والضمير لن يكون لهما وجود . وإن خلفكم من الأجيال الصاعدة ليهيئون بكم كذلك قائلين : إنكم تفاخرون بأجدادكم ، وتعززون بانتسابكم إلى أصلهم الكريم . فحذار إذن أن تنقطع سلسلة الأنساب عندكم . واصلوا لكي يحق لنا نحن أيضاً أن نتفاخر بكم ، وحتى يتيسر لنا بوساطتكم أن نكون أعضاء بررة في هذه النخبة المحيدة ؛ ولا تجعلونا نتوارى خجلاً من انتمائنا إلى قوم عبيد همجين منحطين ، ولا تضطربونا إلى إخفاء أصلنا ، أو تغيير أسمائنا ، خوفاً من أن ينبذنا الناس أو أن يطأونا بأقدامهم دون مبالاة .

ويتابع فشته حثه إياهم فيقول :

« كما يكون خلفكم ، ستكون سيرتكم في التاريخ : شريفة إذا شهد لكم الخلف بأنكم عشتم شرفاء ، وحقيرة إذا لم تقوموا على تربية جيل قوى يخلفكم ، وتركتهم الغاصب يكتب تاريخكم . فلم يشهد التاريخ فاتحاً أظهر ميلاً إلى إنصاف المغلوبين ، بل كلما أمعن في إذلالهم

ضمن سيطرته عليهم . ومن يدري فلعل كثيراً من الأمم الحالية قد خلفت من جليل الأعمال ورائع النظم وكريم الأخلاق ما كان مصيره النسيان ، لأن الأجيال اللاحقة من أبنائها قد استسلمت للغاصب ، وتركته يكتب لها تاريخها ، ويتحدث عنها بما يلائم أغراضه ونياته .

ولا ينسى الفيلسوف أن يوجه النداء إلى بني وطنه باسم الأجانب والغرباء فيقول :

« إن الأجنبي كذلك ، إذا كان يعرف نفسه ويدرك مصلحته ، يهيب بكم ، أيها الألمان : نعم إن في جميع الأمم أناساً لا يسلمون أبداً بأن تكون الوعود الجميلة ، التي أزعجت إلى الجنس البشري بقيام عالم جديد يحكمه القانون والحق والعقل ، أقوالاً خادعة وأوهاماً باطلة ؛ وهم مقتنعون بأن العصر الحديدي الحاضر إنما هو مرحلة انتقال إلى عالم أفضل . إن هؤلاء الناس ، والإنسانية كلها معهم ، يعولون عليكم ؛ وكثيرون منهم ينتسبون إلى أصلنا ، والآخرون تلقوا منا دينهم وثقافتهم : الفريق الأول ينادينا ، باسم أديم هذه الأرض ، أرض الوطن العزيز ، التي كانت أيضاً مهداً لطفولتهم ، فتركوها لنا حرة ؛ والفريق الثاني ينادينا ، باسم الثقافة التي تلقوها عنا عربوناً لسعادة أعلى . إنهم جميعاً ينادوننا بأن نصون أنفسنا من أجلهم وأن نحافظ على هذه العروة الوثقى بين الماضي والحاضر حتى إذا جاء اليوم الذي يحتاجون فيه إلى معاونتنا وإرشادنا وتوجيهنا ، تحقيقاً للغاية الصحيحة لهذه الحياة الدنيا ، لم يعودوا بأمل خائب إذ يفتشون عنا فلا يجدونها حاضرين !

٤ — أثر النداءات إلى الأمة الألمانية

تلك خلاصة النداءات التي وجهها فشته إلى أمتة . ولقد رددت ألمانيا كلها ما قاله فيلسوفها ، وانطلقت في طول البلاد وعرضها نغمة جديدة ، وانبعثت فجأة

تلهب مشاعر الأمة ، وأن تجعل منها مثلاً أعلى للإنسانية
وأن ترنو ببصرها إلى مستقبل لها أزهر وأسمى ؟
إن نداءات فشته إنما تتحدث عن أمة مثالية ، ولغة
مثالية ، وتربية مثالية . وهذا هو ما قاله فشته نفسه :
فهو يضع هذه الأشياء ، ، كما قلنا ، لا على أنها
موجودة في الواقع ، بل على أنها ينبغي أن توجد ، إذا
أريد إنقاذ الأمة الألمانية من الهلاك ، والحيلولة دون
محوها من عداد الأمم المستقلة . والذي يؤكد أن فشته
كان أبعد الناس عما يسمى بالجامعة الجرمانية ، نداؤه
الثالث عشر الذي هو بمثابة الذروة التي ترتفع إليها
النداءات السابقة : فليس يوجد استنكار للجامعة
الجرمانية أقوى وأبلغ مما ورد في أقوال فشته نفسه في
هذا النداء : فهو يقول إن الحدود الحقيقية للدول
والأمم هي حدودها الداخلية (أى التي تميز عقليتها
وتفكيرها ولغتها) ؛ وهذه الحدود الداخلية هي التي
تخلق الحدود الخارجية : « إن أمة متميزة لا يمكن
أن تبطل أمة أخرى تختلف عنها أصلاً ولغةً ، دون أن
تعرض للخطر تقدمها ولغتها وثقافتها : فالألمان يؤلفون
إذن ، بفضل لغتهم وعقليتهم ، شعباً متميزاً عن الشعوب
المجاورة لهم ؛ وهم أيضاً مبالون بطبعهم إلى الاستكفاء
بأنفسهم ، والعكوف على شأنهم ، والابتعاد عن
التدخل في شئون غيرهم » .
فقصده فشته إذن أن يبعث « ألمانيا الحقيقية »
لا « ألمانيا الكبرى » ، كما كان يقال . إبان الحرب
العالمية الثانية . وإذن فهذا النداء الثالث عشر يستنكر
فيه الفيلسوف ، بصراحة لا التواء فيها ، كل سياسة
« جرمانية » أو خطة « استعمارية » . وكل ما ظهر بعد
ذلك من نزعات الغزو والتوسع في ألمانيا المعاصرة قد
صوره فشته من قبل على أنه شيء مخالف للعقل ،
بل منكر بغض .
وإذا صح أن الأفكار تقود العالم ، فإن فشته هو

تلك « القومية » الألمانية التي ستغير ملامح البلاد
الأخلاقية والسياسية . وستلقى في الدنيا بمطالب لم يكن
للناس عهد بها من قبل ، وستبعث ألمانيا على أن تخوض
« حرب التحرير » سنتي ١٨١٣ - ١٨١٤ ، و « حرب
الوحدة » من سنة ١٨٦٤ إلى سنة ١٨٧١ . وسيشهد
الناس في القرن التاسع عشر من مؤرخي الألمان وفلاسفتهم
وأدبائهم . بل من فنانيهم وعلمائهم ، من يبذلون غاية
جهدهم ليحققوا المهمة المقدسة التي بدأها الفيلسوف ،
وليودعوا في نفوس مواطنيهم مادة مشتركة من
الاعتقادات والمطامح والآمال ، وليحددوا الفكرة
الألمانية ، تلك الفكرة التي لحضها بيان فشته في قوله :
« إننا الشعب المختار ، شعب المستقبل ، إننا الوعي
العالي للإنسانية » .

وقد ذهب بعض الكتاب المعاصرين إلى أن نظرية
فشته هذه تحتوي على جرائم فكرة « الشعبوية » أو
فكرة « الجامعة الجرمانية » أو مطالب الغزو الاستعماري
الألماني ، على نحو ما سنعهدها عند « غليوم » أو
« هتلر » في القرن العشرين . وأخيراً ذهب كاتب
فرنسي إلى أن « النازية نبات سام ، جذوره ممتدة إلى
فشته » !

إن من الممكن أن يقال إن هذا التفخيم للغة الألمانية
وهذا التمجيد للشعب الألماني هو أصل فكرة « الجامعة
الجرمانية » . ومن الممكن ، بل من المؤكد ، أن الدعاة
إلى هذه الجامعة قد استخدموا صفحات من فشته في
نداءاته إلى الأمة الألمانية . ولكن الإنصاف يقتضينا أن
نقرر في غير تردد بأن فكرة « الجامعة » - ألمانية هذه
لم تخطر أبداً على بال فشته : لقد كانت - حينئذ قد
كبلت بالقيود ، وعرضت للمحو من خريطة أوروبا ،
وانهارت قوى الشعب المعنوية ، وأشك الغائب
الأجنبي أن يكتم أنفاسها الأخيرة . أفمن يكن ذلك كله
كافياً ليهز نفساً نبيلة عزيزة ، فذاً طلي عاتقها أن

خالق الوحدة الألمانية . ولو أن زعماء ألمانيا التزموا الطريق الذى رسمه الفيلسوف ، لظلت بلادهم نقية قوية ، ولما أصابها ما أصابها ، نتيجةً لسياسة التوسع الاستعماري التي عانت منها الإنسانية ما عانت وما تزال تعاني . ونستطيع أن نقول في غير تجن ولا إسراف إن هنالك أمتين ألمانيتين : إحداهما ألمانيا الإنسانية ، وهى أمة شاعرة بمكانتها واعية لرسالتها ، مؤمنة بأنها تمثل أمام العالم حكم العدالة والحرية ، القائم على الاعتراف بالمساواة بين جميع المتحليين بسجاياء الإنسان ؛ والأخرى هى ألمانيا البهيمية التي لا تلتمس إلا السيادة المادية ، ولا تحلم إلا بالانتصار الحربي

و « المجال الحيوى » : وهنا كل الفرق بين تصور الفيلسوف وتصور الديماغوجي .
وبعد فهذه « النداءات » التي وجهها فشته إلى الأمة الألمانية تستحق أن تنال أكبر عناية من أهل الوعي جميعاً في كل أمة : فليس من شك في أنه لا غنى عنها للمربين الذين يندشون أن ييثوا في الشبيبة روحاً جديدة وللسياسيين الذين يريدون لأمتهم أن تكون أشد بأساً وأوفر عزة ، وأن تصون استقلالها اللازم لمقدمها السلمى الإنسانى . وإذا كن لا بد من شعار جامع يلخص رسالة فشته في هذه النداءات ، استطعنا أن نجده في كلمتين : « المواطن ، والإنسان » .



كتاب الحيوان للجاحظ

لبيتم
الدكتور أحمد محمد الحسيني

الأستاذ بجامعة عين شمس

الجاحظ :

هو أبو عثمان بن بحر بن محبوب البصري ، الذي كنى بالجاحظ لجحوظ عينيه ، والذي يعتبر كبير أئمة الأدب ، عمر نحو تسعين سنة ، عاش معظمها في القرن التاسع الميلادي ، وكتب كتباً كثيرة يصعب حصرها ، وإن كان « البيان والتبيين » و « الحيوان » و « البخلاء » أشهر هذه الكتب .

تلخيص موجز للكتاب :

و « الحيوان » سفر ضخيم طبع عدة طبعات ، ببدي منها طبعة صدرت في القاهرة (١٩٠٥ - ١٩٠٧) ، وتقع في سبعة أجزاء في نحو ألف ومائتي صفحة ، يقدم للأول منها بما يسميه « خطبة » الكتاب ، أورد فيها معظم مؤلفاته التي كتبها قبل كتاب الحيوان ، وهي تدل على سعة اطلاع الجاحظ وتعدد آفاقه والموارد التي أدلى فيها بدلوه ، فن الفقه إلى الاجتماع ، ومن الكيمياء والرياضيات إلى القصص والتفسير ، إلى البلاغة والبيان ، إلى كتابة الرسائل ، إلى مذهب المعتزلة وغير ذلك كثير . وينتقل من هذه الخطبة إلى تقسيم العالم بما

فيه من الأجسام إلى ثلاثة أنحاء : متفق ومختلف ومتضاد ، غير أنها كأن حقيقة القول في الأجسام من هذه القسمة أن يقال نام وغير نام ، والنامى على قسمين ، حيوان ونبات ، والحيوان على أربعة أقسام : شيء يمشى وشيء يطير وشيء يسبح وشيء ينساح ، إلا أن كل طائر يمشى وليس الذي يمشى ولا يطير يسمى طائراً ، والنوع الذي يمشى على أربعة أقسام ، ناس وبهائم وسباع وحشرات ، على أن الحشرات راجعة في المعنى إلى مشاكلة طباع البهائم والسباع . . . والطير كل سبع وبهيمة وهمج ، وعرف الهمج التي تطير بأنها كالحشرات فيما يمشى ، والحيات من الحشرات ، ويعرف السباع من الطير ما أكل اللحم خالصاً ، والبهيمة منه ما أكلت الحب خالصاً ، والمشارك كالعصفور فانه ليس بذى مخلب معقف ولا منسر ، وهو يلقط الحب ، وهو مع ذلك يصيد النحل إذا طار ، ويصيد الجراد ويأكل اللحم ، ولا يزق فراخه كما ترق الحمام ، بل يلقمها كما تلقم السباع من الطير فراخها ، وينكر أن الريش من مميزات الطيور لأنه يعتبر الخفاش والوطواط من الطيور مع أنهما أمرطان . ويشتهران بالحمل والولادة وبالرضاع ، وبظهور حجم الآذان ، كما أنه لا يعتبر

النعماء من الطيور على الرغم من أنها ذات ريش ومنقار
وبيض وجناحين .

وينقلنا الجاحظ إلى حيوان الماء ، ويجيد إذ يقول
ليس كل عائم سمكة وإن كان مناسباً للسمك في كثير
معانيه ، ألا ترى أن في الماء كلب الماء وعنز الماء وخنزير
الماء وفيه الرق والسحفاة ، وفيه الضفدع ، وفيه
السرطان والتمساح والدخنس والدلفن واللخم وغير
ذلك ، ثم يقسم الحيوان إلى فصيح وأعجم ، والفصيح
هو الإنسان والأعجم هو الحيوان . ومن الأعجم ما يرغو
ويثغو وينهق ويصهل ويشجج ويخور ويغهم ويعوى
وينبح ويزقو ويضغو ويهدر ويصفر ويصوصى ويقوق
وينعب ويزأر ويكش ويعج . ثم فارق بين أصوات
الحيوان الواحد ، فدعاء الهرة خلاف دعائها لولدها .
وينتقل بعد ذلك إلى أقسام البيان ، ويسرد فقرات
حساناً في مدح الكتب في باب من الأدب الرفيع ،
والأسلوب البديع الرصين ، ثم يعرج على الخط ومقدار
الحاجة إليه ، ومنه على تاريخ الشعر قبل الإسلام ،
وعلى أن فضيلة الشعر مقصورة على العرب . ويقول
عن الترجان (يقصد المترجم) لا بد من أن يكون بيانه
في نفس الترجمة ، في وزن علمه في نفس المعرفة ،
وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة ، والمنقول
إليها حتى يكون فيهما سواء وغاية .

ونراه بعد هذه الخطبة الطويلة يبدأ الكتابة في أول
أبوابه المحددة ، وهو باب ما يعتري الإنسان بعد
الخصاء ، وكيف ما كان قبل الخصاء ، ثم يعرج على
خصاء البهائم ويصف أنواعه ، وهي الوجاء ، وما يكون
بالشد والعصب وشدة التحزيق ، والعقد بالحيط الشديد
ثم الامتلاخ ، وكيف كانت تلجأ العرب إلى خصاء
فحولة الإبل لثلا يأكل بعضها بعضاً ، وتستبقى ما كان
أجود ضراباً وأكثر نسلاً ، والديك يخصى ليرطب
لحمه ويطيب ويحمل الشحم . . ثم ينتقل إلى باب طويل
عن الكلاب ، بدأه بما ورد في ذمها وتعداد أصناف

معائبها ومثالبها وخبئها وضعفها وشرها ، وغدرها
وبذائها ، وجهلها وتسرعها وننتها وقدرها ، ثم إذا هو
يتحدث عن محاسنها ومناقبها ، وحراستها ووفائها ،
ولفها وجميع منافعها ، والمرافق التي فيها ، وما أودعت
من المعرفة الصحيحة والفطن العجيبة ، والحسن اللطيف
والأدب المحمود ، وصدق الاسترواح وجودة الشم ،
واهندائها وإثباتها لصور أربابها وجيرانها ، وصبرها
على الجفاء ، واحتياها للجوع ، ويقظتها وقلة غفلتها ،
وبعد أصواتها وكثرة نسلها ، وسرعة قبولها وتصرف
أرحامها في ذلك مع اختلاف طبائع ذكورها ،
والذكور من غير جنسها ، وكثرة أعمامها وأخوالها ،
وعن دوائها وأدوائها . وهو يتطرق في هذا الباب
الطويل إلى مسائل كثيرة ، منها عادة بعض الناس الذي
يشتهي اللحم بعد أن يسترخى فيذبح الديكة والبط
والدجاج في أول الليل ، وهي عادة شائعة في بلاد
الغرب ويأخذ بها كثير من الناس في مصر اليوم ، وعن
فوائد التسميد للزرع بالعذرة والأبعار وما أشبه .
وأسهب في وصف كلاب الصيد وكلات الزرع وكلات
الماشية (أو كلاب الضرع) وكلات البيت . وينتقل إلى
الديكة وما ورد عن مثالبها ، وبخاصة نقر العين .

وينتهي الجاحظ من الجزء الأول ليبدأ الجزء الثاني
فيسهب في الحديث عن الكلاب مرة أخرى ويوازن
بين الديك والكلب ، وأنه مهما بلغ من فضل قوة
طباع الديك في الإلقاح أنه متى سفد دجاجة وقد
احتشت بيضاً صغاراً من نتاج الريح والتراب (!)
قلبها كلها حيواناً ولو لم يكن سفدها إلا مرة واحدة ،
إلا أن الكلب إذا عض إنساناً فأول ذلك أن يحمله نباحاً
مثله وينقله إلى طباعه فصار ينبع (وهذا بالطبع بالنسبة
إلى الكلب المسعور ولا تفعله الكلاب كلها) ثم يحمله
ويلقعه بأجزاء صغار يبولها علقاً في صور الكلاب
(وهذه خرافة بالطبع) .

ثم أورد صفة ما يستدل به على فراهية (أى حذق)

الكلب ، أن يكون صغير الرأس ، طويل العنق غليظهما ، وأن يكون أغصنف مفرف الغصنف (أى منكسر أعلى أذنيه إلى مقدمه) ويكون أزرق العينين طويل المقلتين ، نائى الحدة طويل الخطم واسع الشدين . نائى الجهة عريضها ، ويكون قصر اليدين طويل الرجلين ، لأنه إذا كان كذلك كان أسرع فى الصعود بمنزلة الأرنب . . الخ . وقد وصف شيئاً يداوى به الكلب من وجع البطن والديدان ، وهو أن يطعم قطعة إلية وصوف شاة معجوناً بسمن البقر ، فانه يلقي كل دود وقذر فى بطنه . وفى هذا الباب ذكر للعادة وأثرها فى الكلاب ، مما يسميه علماء الفسيولوجية فى العصر الحاضر الانعكاسات المشروطة ، التى قام فيها العالم الروسى الشهير بافلوف ببحوث مشهورة . ومن طريف ما يرويه الجاحظ فى هذا الصدد أن كلباً إذا كان يوم الجمعة أقبل قبل صلاة الغداة إلى باب جارية فلا يزال هناك ما دام على معلاق الجزر شئ من اللحم ، وباب جارية تنحر عنده الجزر فى جميع أيام الجمعة خاصة ، وكان لهذا الكلب عادة ، ولم يره أحد فى ذلك الموضع فى سائر أيام الجمعة حتى إذا كان غداة الجمعة أقبل ، فليس يكون مثل هذا إلا عن مقدارية بمقدار ما بين الوقتين . . ويتحدث عن فترة الحمل عند الكلاب ومتى يظهر اللبن فى أطباء الأنثى وحال الجراء بعد ولادتها . . ويحكى عن تكوين الفروج من البيضة ، فقال إذا لم يكن للبيضة مح لم يخلق من البيضة فروج ولا فرخ ، لأنه ليس له طعام يغذوه ويرببه ، وإذا كان للبيضة محتان خرج منها زوجان ، ويقول عن الفروج فى داخل البيضة إنه يكتمل الحلقة فى عشرة أيام ، والرأس وحده يكون أكبر من سائر البدن (وهذا صحيح) ، ثم انتقل إلى الحديث عن بيض الطيور عامة وعدد مرات وضعه وعدده وحضنه . وله باب فى الأسنان وأسماؤها ، وهى ثنيتان ورباعيتان ونابان وضاحكان وأربعة أرحاء سوى ضرس الحكم

والنواجذ والعوارض سواء ، ومثلها أسفل . وينتقل الجاحظ إلى الجزء الثالث ، وفيه خليط عجيب بين الجد والحزل ، وإن كان هذا الجزء أعمق وأجمل فى التحدث عن صنوف الحيوان ، فهو يبدأ بنوع من الاعتذار عن كثرة ما أورد من الجد والاحتجاجات الصحيحة والممزوجة لتكثر الخواطر وتشحد العقول بقوله « فاستنشطنا ببعض البطالات وبذكر العلل الطريفة والاحتجاجات الغريبة » وأخذ ينقص بعض الطرائف ، وأفرد باباً لصدق الظن وجودة الفراسة ، وآخر عن الجمال وثالثاً عن الغضب والجنون ورابعاً عن الفطن وفهم الرطانات والكنائيات والفهم والإفهام ، ثم يتطرق إلى الحديث عن الحمام فيقول : إنه كل طائر يعرف بالزواج ، ويحسن الصوت والهديل والدعاء والترجيع وإن خالف بعضه بعضاً فى الصوت والنون وفى بعض النوح والهديل والدعاء والترجيع ، حتى قال ، والقمرى حمام ، والفاختة حمام والورشان حمام ، كذلك الحمام واليعقوب (أى ذكر الحجل) وضروب أخرى كلها حمام ، وما من شك فى أن الجاحظ صادق فى تعبيره اللغوى أما صدق ، لأن الحمام فى اللغة يطلق على عديد من الطيور ، وكذلك الحال فى كثير من اللغات لما يقابل الحمام . ثم إنه يصف بناء العش ورعاية الأبوين للصغار ، فى عبارة جميلة صادقة سوف أقتبسها فيما بعد . ويتحدث عن حالات الطعم الذى يصير فى أجواف الحيوان ، وكيف تنصرف الحالات وتختلف فى أجناسها الوجوه ، فمنها زق الحمام لفرخه ، والزق فى معنى القىء أو فى معنى "قبو" وليس هما وجرة البعير والشاة فى معنى ذلك وليس به . ثم أورد ما زعمه الأصمعى من أنه سمع رجلاً من العرب ، قال لصاحب له إذا تزوجت امرأة من العرب فانظر إلى أخوالها وأعمامها وإخوتها فانها لا تخطيء الشبه بواحد منهم ، وهو قول يدل على دقة الملاحظة وأصل من أصول الوراثة الحديثة ، وإن كان

الجاحظ قد أنكر هذا بعض الإنكار ، إذ يعلق عليه بقوله : « إن كان هذا الموصى والحكيم جعل ذلك حكماً عاماً فقد أسرف في القول . ويتحدث عن الهجن بين الحمام فيقول إذا ما تزاوجت بين متفقا ومختلفا يكون تام الخلقة مأمول الخير . فمن نتاج الحمام إذا كان مركباً مشتركاً كالزاعب والورداني . وعلى أن للورداني غرابية لون وظرافة وللزاعبي فضيلة في عظم البدن وانتماخ . وله في الهديل والقرقرة ما ليس لأبويه . . ووصف مشى الحيوان فقال : إن كل ذي أربع فانه إذا مشى قدم إحدى يديه ولا يجوز أن يستعمل اليد الأخرى . وإذا حرك الرجل اليسرى لم يحرك الرجل اليمنى . وهي أقرب اليد . وأشبه بها حتى يحرك اليد اليسرى . ومن عجيب تخريج الجاحظ عن الزنج أن أرحامهم جاوزت حد الإنضاج إلى الإحراق . وكشطت الشمس شعورهم فتقبضت . والشعر إذا أدنيت من النار تجعد ، فان زدته تغلغل . فان زدته احترق . . . ويرجع إلى الحمام مرة أخرى فيقول عنه . إنه طائر ألوف مألوف ومحب . وموصوف بالنظافة حتى أن ذرقه لا يعاب ولا تن له كسلأح الدجاج والديكة . وقد يعالج بذرقه صاحب الحصاة . والفلاحون يجدون فيه أكثر المنافع . والخباز يلقي الشيء منه في الخبيرة لينتفخ العجين . ويعظم الرغبة ثم لا يستبين ذلك فيه . ولذرقه غلات يعرف ذلك أصحاب الحجر . وهو يصلح في بعض وجوه الدبغ . ويتحدث عن العناية بنظافة قوامها وبروج الحمام وأحسن طرق بنائها وتشبيدها . ويعرج بعد ذلك على أمراض الحمام وطرق علاجها . ويخصص بقية هذا الجزء الثالث للذبآن والغربان والجعلان والخنافس ثم للهدهد والرنم والخفاش . كأنه جمع بينها على أنها من الطير . والذبآن في حكم العرب الفراش والنمل

(١) الذبآن ج ذباب ، غير أن الجاحظ يطلتها . هذا على عديد من الحشرات .

والزنابير والدببر . ومما ذكره عن الذباب أن فيه خصلتين محمودتين . قرب الحيلة لصرف أذاها ، ودفع مكروهاها . فمن أراد إخراجها من البيت ، فليس بينه وبين أن يكون البيت على المقدار الأول من الضياء ، إلا أن يغلق الباب . فانهن يتبادرن إلى الخروج ويتسابقن في طلب الضوء والهرب من الظلمة . والفضيلة الأخرى أنه لولا أن الذبابة تأكل البعوضة تطلبها . وتلتصقها على وجوه حيطان البيوت . وفي الزوايا . لما كان لأهلها فيها قرار (هكذا ذكر الجاحظ) . وأشار إلى الليث (وهو نوع من العنكبوت) وطريقته في صيد الذبان . وأشار إلى النمر (وهو ضرب من الذبان) الذي قد يدخل في أنف البعير أو السبع فيورم أنفه . ومما سقط فيه الجاحظ إيمانه بالتولد الذاتي مما سوف أشير إليه فيما بعد . ثم تطرق إلى نوم الحيوان وما الذي ينام منه وما الذي لا ينام وبلة ذلك . ودخل بعدئذ في باب طويل عن الغربان . معنى اسمها واشتقاقه . أنواعها وعاداتها في التماس الطعم . واختلافها في الصيف والشتاء . وتسافدها وشكل فرخها . وهنا يخرج عن الحديث عن الحيوان ويتحدث عن يهجي ويذكر بالشو ثم عما جاء في مديح الصالحين جرياً على عادته في دفع السأم عن القارئ . ثم يتذكر موضوعه ليحدثنا عن الجعلان والخنافس . ويعرج على الهدهد ثم الرنم ، ويكتب باباً عن الخفاش هو من أمتع ما جاء في الكتاب وسوف أقتبس منه فيما بعد . وينتهي بذلك من الجزء الثالث .

ويبدأ الجاحظ الجزء الرابع من كتابة بباب عن الذرة . وهي واحدة الذر الذي هو صغار النمل . ويتحدث في أسلوب رائع عن ادخارها للشتاء . وفلقها الحب وحملها أضعاف أوزانها . وتفاهمها مع صويحباتها . ويتحدث بعدئذ عن القرود والخنزير ، ونمما يؤكل من لحم الحيوان من الحيات والأفاعي . إلى الرابع والضباب والذبآن ، والزنابير والجراد والعقارب

التي يقول عنها إنها تؤكل مشوية ونية . وأنها كالفرأخ
السمان . وقد جربها بنفسه . وعن البراذين (أى
الدواب) وأسرارها المحشوة والسرطين والرق والكوسج
(وهما السلحفاة البحرية وسمك القرش) واللبل (وهو
اللحم الذى فى جوف الأصداف) إلى غير ذلك . ويعود
إلى الخنازير ويسهب فى القول عنها . فهى شديدة
البأس ، ربما تقتل الأسد ، وعن كثرة نسلها . فالواحدة
قد تضع عشرين خنزيراً . وعن طيب لحمه . ويعود
إلى الحيات فيصف أنواعها وكيف تحصل على طعامها ،
وأنها تلد وتبيض . وأنها ليست بذات قوائم . وإنما
تنساب على بطنها . وفى تدافع أجزائها وتعاونها فى
حركتها . الكل من ذات نفسها . دليل على إفراط قوة
بدنها . وربما كانت الحيات عظماً جداً ولا سموم لها .
ولا تنقر بالعض . وفى البادية حية يقال لها الحفث .
تأكل الفأر ولها وعيد منكر . ونفخ وإظهار للصولة ،
وما أكثر ما يكون بين أعناق الحيات تخصير ،
ولصدورها أغباب . وذلك فى الأفاعى أعم (وهذه
مشاهدة جيدة) . ثم تعرض إلى صف طريقة الحواء
فى الإمساك بالحيات . ويتطرق إلى الحديث عن
سلخ الحيوان (أى تساقط جلده) مبتدئاً بالحية ،
ويقول إن جميع الحيوان المحرز الجسد يسليخ . وكل
طائر لجناحه غلاف مثل الجعل والدبر . وكذلك
السرطان يسليخ فيضعف عند ذلك عن المشى . وتسليخ
جلودها مراراً . والسليخ يصيب عامة الحيوان . أما
الطير فحسبها . وأما ذوات الخوافر فسليخها عقايقها
(أى الشعر الذى يولد عليه كل مولود من الناس
والبهائم) . وسليخ الأبايل إلقاء قرونها . وسليخ الأشجار
إسقاط ورقها . والأسروع (أى برقانة الفراشة) دويبة
تسليخ فتصير فراشة . والدعموص (أى برقانة البعوضة)
ينسليخ فيصير إما بعوضة وإما فراشة . ومن بديع وصفه
مخالب الأسد وأشباه الأسد من السباع أنها تكون فى
غلكق . إذا وطئت على بطون أكفها ترفعت المخالب

ودخلت فى أكمامها . وكذلك انياب الإهاعى هى
ما لم تعض فصونة فى أكمام . ويعرج على الظليم (وهو
ذكر النعامة) ويقول إن من أعاجيبه أنه يغتذى الصخر
ويبتلع الحجارة ، ويعمد إلى المرو من الحجارة التى
توصف بالملاسة . ويبتلع الحصى . والحصى أصلب
من الصخر . ثم يمييه ويذيه من قانصته حتى يجعله
كالماء الجارى . ويقصد إليه وهو واثق باستمراره وأنه
له غذاء وقوام . ويعلق الجاحظ على ذلك بقوله « إن
فى ذلك أعجوبتين . إحداهما التغذى بما لا يتغذى به ،
والأخرى استمراره وهضمه للشيء الذى لو ألقى فى
شيء ثم طبخ . أبداً ما انحل ولا لان . والحجارة هى
المثل المضروب . ومن زعم أن جوف الظليم إنما يذيب
الحجارة بقيظ الحرارة فقد أخطأ . ولكن لا بد من
مقدار للحرارة نحو غرائر أخر وخاصيات أخر . على
أن القول فى الخاصيات والمقابلات والغرائر حق . .
ألا ترى أن جوف الكلب والأسد يذيان العظام ولا
يذيان نوى الثمر . ونوى الثمر أرخى وألين وأضعف
من العظام المصمتة . وما أكثر ما تهضم العظم . وقد
يهضم العظم جوف الأسد . مما يدل على أن جوف
النعامة ليس يذيب الصخر الأملس بالحرارة . ولكنه
لا بد على كل حال من مقدار من الحرارة مع خاصيات
أخر . يقول عنها إنها ليست بذات أسناب ولا تعرف إلا
بالوهم فى الجملة . والجاحظ مخطئ فى هذا لأن الظليم
إنما يبتلع الحصى ليساعده على تفتيت الجبوب . وأما
الأسد والكلب فيلين جوفهما العظام بفضل وجود
حمض فى المعدة . هو ما أشار إليه بأنه خاصية ليست
ذات اسم . ولا تعرف إلا بالوهم فى الجملة . ويختم
الجزء الرابع بباب عن النيران .

ويعود إلى النيران فى بداية الجزء الخامس . نيران
العرب والعجم . ونيران الديانة ومبالغ أقدارها . ويكتب
بعدئذ باباً فى الماء وخواصه . فهو الذى لا ينقص من
دون الأشياء رقيقة . وهو لا يغذو وإنما هو مَرَكَبٌ

ومعبر وموصل للغذاء . والماء هو الجوهر القابل لجميع القوى . وينتقل إلى أجناس الطير التي تألف دور الناس وهي العصافير والحطاطيف (يقصد عصافير الجنة) والزراريير والخفافيش ، فبين هذه مناسبة ومشكلة وألفة ومحبة ، والحطاطيف تقطع إليهم وتغرب عنهم ، والعصافير لا تفارقهم . ويقول : وقد يأكل الأسد الملح ليس على طريق التغذى ، ولكن على طريق التملح والتحمض (وتلك مشاهدة بديعة عن بعض ضروب الحيوان والوحش ، لما للملح الذي تفتقده بالقدر اللازم من غذائها من أهمية في فسيولوجية الدم وتكوين حمض الكلوردرريك الذي تفرزه المعدة) . . وفي باب القول في القمل والصواب يقول ، والقمل يعترى من العرق والوسخ إذا علاهما ثوب أوريش أو شعر ، حتى يكون لذلك المكان عفن وخموم ، والقملة تكون في رأس الأسود الشعر سوداء ، فإذا كانت في رأس الخضيف بالحمرة كانت حمراء ، وإن كان الخاضب ناصل الخضاب ، كان لونها شكله ، إلا أن يستولى على الشعر النصول فتكون بيضاء ، وهذا شيء يعترى القمل كما تعترى الخصرة دود البقل وجراده وذبابه وكل شيء يعيش فيه ، وهذا قول في المشاكهة (أى مشاهة الحيوان الوسط الذي يعيش فيه) لم يغب عن الجاحظ . ووصف بيت العنكبوت الدقيق الصنعة ، فانه يصعد بيته ويمد الشعر ناحية العروق والأوتاد ، ثم يسدى من الوسط ، ثم يهيئ اللحمه ، ويهيئ مصيده في الوسط ، فإذا وقع عليها ذباب وتحرك ما هناك ارتهط وينشب فيه ، فيتركه على حاله ، حتى إذا وثق بوهنه وضعفه غله وأدخله إلى خزانته ، وإن كان جائعاً مص من رطوبته ورمى به ، فإذا فرغ زم ما تشعث من نسجه . . وينتقل إلى الحبارى (وهي طائر صحراوي مشهور) ، ومنها إلى الضأن ، والمعز ثم إلى الضفادع . وروى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن قتلها (وليت الرواية

صحيحة لأنها تغتذى بالحشرات) . . ثم وصف طريقة صيد طير الماء .

والجزء السادس خليط عجيب بين بعض أنواع الحيوان وأشياء شتى آخر ، منها أساء لعب الأعراب والجن ، وبعض القصائد والنوادر والأشعار والأراجيز . وأحاديث في أعاجيب الممالك ، والشهب ، واستراق السمع ، إلى حديث عن الضب والهدهد والظبي والتمساح والأرانب والظربان . ومن المشاهدات الموجبة لثلاثيات ، معرفتهم بأن للضب إبرين وكذلك للسنقور وللحردون ، وهي صفة تشريحية ثابتة لكثير من الزواحف وإن لم يتعرض لها في الحيات . وقد وصف التمساح بأنه مختلف الأسنان ، فينشب فيه اللحم فيغمه فيتنن عليه ، وقد جعل في طبعه أن يخرج عن ذلك إلى الشط ويسمحي (أى يفتح) فاه لطائر يعرفه بعينه يقال إنه طائر صغير أرقط ، فيجىء من بين الطير ، حتى يسقط بين لحبيه ثم ينقره بمنقاره حتى يستخرج جميع ذلك اللحم فيكون غذاء له ومعاشاً ويكون تخفيفاً عن التمساح وترفيهاً ، فالطائر الصغير يأخذ ما هنالك يلتهم ذلك الطعام والتمساح يتعرض له لمعرفة بذلك منه (وهذه مشاهدة صادقة معروفة عن تمساح النيل ، والطائر اسمه الزقراق المصرى (بلوفيانس اجيتيوس) وقد أخذ يقل من مصر بعد اختفاء التمساح منها) . . ويتحدث عن اليربوع ، فيقول إنه دابة كالجرذ ، منكب على صدره لقصر يديه ، طويل الرجلين له ذنب كذنب الجرذ ، يرفعه الصعداء إذا هروى ، وإذا رأيته كذلك رأيت فيه اضطراباً وعجباً . والجزء السابع قصير . قصره على ضرب الأمثال بالوحش والطير وما يستدل به في شأن الحيوان على حسن صنع الله وإحكامه وتدابيره ، وعلى ما جاء في النبيلة من عجيب التركيب وغريب التأليف ، في المعارف الصحيحة . والإحساس (!) اللطيفة ، وفي قبولها التثقيف والتأديب . وسرعها إلى التلقين والتقويم

وما جاء في أبدانها من الأعضاء الكريمة والأجزاء الشريفة . ويستشف القارئ من هذا الباب شدة إعجاب الجاحظ بالفيل ، فهو أضخم حيوان ، وهو مع ضخمة أملح وأظرف وأخطر ، وهو يفوق في ذلك كل خفيف الجسم ، رشيق الطبيعة ، ويرد على من ادعى عظم الحية بقوله : إنه متى مسحنا طولها وثقلها وأخذنا وزنها فكانت أكبر من الفيل فانا لم نسمع بهذا إلا في أحاديث القرائن والحوائث ؛ وأما التنين فانما سبيل الإيمان فيه سبيل الإيمان بعقلاء مغرب ! . . . والفيل أقوى من جميع الحيوان في حمل الأثقال ومن قوة عظمه وعظمه أنه يمر خلف القاعد مع عظم بدنه فلا يشعر بوطئه ولا يحس بسيره لاحتمال بعض بدنه لبعض ، وليس في حوامل إناث الحيوان أطول مدة حمل من الفيل والكركدن . . ويتحدث في باب عن الزرافة وناقش ما تواترته الناس عن أصلها وكيف أنها نتاج بين ناقة ونمر وغير ذلك ، وهو في حيرة من أمر هذه المتواترات . ثم يشير إلى فرس الماء (أو فرس البحر أو النهر) ، وينقل أخبار الناس عنه ، فهو يأكل التمساح (!) ويقول إنه يؤذن بطلوع النيل بأثر وطء حافره ، فحيث وجد أهل مصر أثر تلك الأرجل عرفوا أن النيل ينتهي في طلوعه إلى ذلك المكان ، وهذا الفرس ربما رعى الزرع .

تحليل الكتاب :

كتب الجاحظ كتابه هذا في عصر من أزهر عصور العلم عند العرب ، وهو القرن التاسع الميلادي ، في إبان حكم الخليفة الرشيد والمأمون ومن تبعهم من الخلفاء العباسيين (مات الجاحظ في خلافة المهدي عام ٨٦٨ م) . وقد سافر إلى الشام وأنطاكية وجاب صحاري جزيرة العرب ، فشاهد وتعلم ودرس وجرب وجمع وروى ، غير أن الجاحظ في رأينا : هو أنه أول كل شيء ، راوية من الطراز الأول ، ولا بد أن

كان له مجلس يختلف إليه الناس من العلماء وغيرهم ، يتدارسون ويروون فيه ، ويقال : إنه كان محبوباً من كل من في البصرة ، ولالة وأعياناً ، عرباً وفرنساً . وإنك لتجد كتابه في بعض صفحاته كأنه لا يمت إلى موضوعه بصلة ، يتندر بالأشعار في إسراف ، وبالروايات ، فيما يقوله الأعراب وأهل الحضر . وهو موثمن بالشعر أشد الإيمان حتى أنه ليقول : « إن العجم كانت تعتمد في تخليدها على البنيان ، أما العرب فعلى الشعر » ، وهو يعتقد أن كل ما ورد في كتب العلماء وارد في أشعار العرب فهو يقول « وقل معنى سمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلاسفة وقرأناه في كتب الأطباء والمتكلمين إلا ونحن قد وجدنا قريباً منه في أشعار العرب والأعراب ، وفي معرفة أهل لغتنا وملتنا ، ولولا أن يطول الكتاب لذكرت لك الجميع » ولعله كان متأثراً بما قاله ابن عباس « إذا قرأتم شيئاً من كتاب الله تعالى فلم تعرفوه فاطلبوه في أشعار العرب ، فإن الشعر ديوان العرب » . . ولنتقبس هنا بعضاً من الشعر من بين آلاف الأبيات التي زين بها كتابه ، يقول ، قال الشاعر :

وتمسح النيل عقاب الهوى
والليث رأس وله الأمر
ثلاثة ليس لهم غالب
إلا بما ينتقض الدهر

ثم يردف : فانهم يزعمون أن الهواء للعقاب والأرض للأسد والماء للتمساح ، وليس للنار حظ في شيء من أجناس الحيوان ، فكأنه سلم الرياسة على جميع الدنيا للعقاب والأسد والتمساح ، وقد يكون هذا صحيحاً لو أخرجنا البحر من حسابنا .

ويقول ، قال الأخطل :

ضفادع في ظلماء ليل تجابوت
فدل عليها صوتها حية البحر

وهو بيت من الشعر فيه معنى علمي ومشاهدة صادقة.

ويقول : وقالوا في الغز وهم يعنون الخفاش :

أيا شعراء الناس لا تخبروني

وقد ذهبوا في الشعر في كل مذهب

مجلدة إنسان وصورة طائر

وأظفار يربوع وأنياب ثعلب

على أن هذا كله إن ذلك على شيء ، فانما يدللك
على أن الجاحظ كان قارئاً من الطراز الأول ، كما أنه
كمان حافظاً واعياً ، ويقال : إنه كان يكثرى دكاكين
الوراقين ويثبت فيها للنظر ، كما يقال إنه مات والكتاب
على صدره ، قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه .
وكتابه أشبه ما نسميه في العصر الحاضر بدائرة معارف ،
يسرد فيها الكتاب كل ما ورد منشوراً في موضوع
بعينه ، وقد زاد الجاحظ ما سمع به في مجلسه وما وعته
ذاكرته العظيمة الحافظة ، وما شاهده بنفسه في موضوع
كبير كموضوع الحيوان . وهو لم يكن يقرأ للعلماء
العرب وحسب وإنما كان يقرأ للعلماء الأجانب من
أمثال أرسطاطاليس ومعلمه إفلاطون وأبقراط
وبطليموس وجالينوس ، فقد ورد ذكر هؤلاء في كثير
من مواضع الكتاب ، فالجاحظ إذن كان واسع
الاطلاع ، على أن موهبته في الكتابة بأسلوب أدبي
رائع سلس العبارة كانت بطريقة اشتهرت بين كتاب
العصر العباسي بطريقة الازدواج والإطناب ، أي
الإكثار من المفردات والجمل على سبيل الترادف
والازدواج . . فلنقرأ أولى كلماته في التقديم : « جنبك
الله الشبهة ، وعصمك من الخيرة ، وجعل بينك وبين
المعرفة نسباً وبين الصدق سبباً ، وجبب إليك التثبت ،
وزين في عينك الإنصاف ، وأذاقك حلاوة التقوى .
وأشعر قلبك عز الحق ، وأودع صدرك البر واليقين ،
وطرد عنك ذل اليأس ، وعرفك ما في الباطل من الذلة
وما في الجهل من القلة . . » وهو إذ يكتب يقول عنه

« تستوى فيه رغبة الأحم ، وتشابه فيه العرب والعجم ،
لأنه وإن كان عربياً أعرابياً ، وإسلامياً جماعياً ، فقد
أخذ من طرف الفلسفة وجمع معرفة السماع وعلم
التجربة ، وأشرك بين علم الكتاب والسنة ، وبين
وجدان الحاسة واحساس الغريزة ، يشبهه الفتيان كما
يشبهه الشيوخ ، يشبهه الفاتك كما يشبهه الناسك ،
ويشبهه اللاعب ذو اللهو ، كما يشبهه المجد ذو الحزم ،
ويشبهه الغفل كما يشبهه الأريب ، ويشبهه الغبي كما
يشبهه الفطن » . . ولهذا فقد عمد إلى الرواية والقصة
والتجربة والمشاهدة والنادرة والفكاهة في أسلوب
خاص ، قد تبينت سلاسته ، فهو يقول « إن الأسماع
تمل حتى الأصوات المطربة والأغاني الحسنة إذا طال
ذلك عليها » فإذا ما نهجنا نهجه فلنقتبس منه هذه
الفكاهة على لسان أعرابي :

ليل البراغيث أعياني وأنصبي

لا بارك الله في ليل البراغيث

كأنهن وجلدى إذ خلون به

قصة سوء أعاثواني المواريث

فجاء كتابه طويلاً ، وهو عارف بذلك فيدافع
عنه بقوله « فرأيت أن جملة الكتاب وإن كثر عدد
ورقه ، أن ذلك ليس مما يمل ويعتد على فيه بالإطالة ،
لأنه وإن كان كتاباً واحداً فإنه كتب كثيرة ، وكل
مصحف منها فهو أم على حدة ، فإن أراد قراءة الجميع
لم يطل عليه الباب الأول حتى يهجم على الثاني ، ولا
الثاني حتى يهجم على الثالث ، فهو أبداً مستفيد
ومستظرف ، وبعضه يكون سجماً لبعض ولا يزال
نشاطه زائداً ، ومتى خرج من آي القرآن صار إلى
الأثر ، ومتى خرج من أثر صار إلى خبر ، ثم يخرج
من الخبر إلى شعر ، ومن الشعر إلى نوادر ، ومن
النوادر إلى حكم عقلية ومقاييس سداد ، ثم لا يترك
هذا الباب ولعله أن يكون أثقل والملا إلى أسرع ،

حتى يفضى به إلى مزح وفكاهة ، وإلى سخف وخرافة ، ولست أراه سخفاً إذ كنت إنما استعملت سيرة الحكماء وآداب العلماء . . . » على أنه مع ذلك قد أسبق هذا القول بالعبارة الآتية « وينبغي لمن كتب كتاباً أن لا يكتبه إلا على أن الناس كلهم له أعداء ، وكلهم عالم بالأمور وكلهم متفرغ له ، ثم لا يرضى بذلك حتى يدع كتابه غفلاً ، ولا يرضى بالرأى الفطير ، فان لا ابتداء الكتاب فنية وعجباً ، فاذا سكنت الطبيعة وهدأت الحركة ، وتراجعت الأخلاط ، وعادت النفس وافرة ، أعاد النظر فيه ، فتوقف عند فصوله ، توقف من يكون وزن طبعه في السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب . . . » .

وهو كعالم حيوان كان يحاول أن يصنف ، وكان تصنيفه بدايئاً في بعض الأحيان وإن كان لم يفارق ما سبقه من تصنيف ، فالتصنيف العلمي الحق وليد القرن الثامن عشر ، أى بعده بنحو تسعة قرون . وكان يحاول أن يضع القاعدة ، فمثلاً يحدثنا عن الأرجل ، ويذهب إلى أنها تكون أزواجاً أزواجاً ، فاذا سمع بحيوان له مائة رجل لم ينكره ، ولكن إذا نقصت واحدة منها أنكره . وكان لا يؤمن بالخرافات ويعقب عليها بقوله : « وهو من أحاديث الباعة أو العجائز » أو « فاذا به أكذب البرية » أو « وذلك خرافة من خرافات الأعراب » أو « لا يكون ذلك حتى يجمع بين الماء والنار ، وحتى يشيب الغراب » فهو دائماً أبداً يحكم العقل أولاً . وله من تواضع العلماء أوفى نصيب فهو دائماً يقول « يقولون » أو « يقال » أو « قال صاحب الديك » أو « قال صاحب الحمام » عندما يكتب عن الديك أو الحمام ، كأنما لم يكن دوره إلا الجمع ، وحتى في ذلك يقول إن ما جمعه قليل ، فلنستمع إليه وهو يتحدث عن الضفدع « وأنا ذاكر من شأن الضفدع من القول ما يحضر مثلى وهو قليل في جنب ما عند علمائنا والذي

عند علمائنا لا يحسن في جنب ما عند الله تبارك وتعالى » . وإن القارىء ليستشف من كتابه أنه تواق إلى الأدب ، شغوف بالرواية ، فقد لا يكون في أسلوب بعض العلماء العرب المشهورين تلك الحلاوة التي تميز أسلوب الجاحظ الذي نعت بحق بكبير أئمة الأدب ، كما قيل عنه أيضاً إن ذكر أدب العلماء فهو آدبهم ، وإن ذكر علم الأدباء فهو أعلمهم . على أننا لا نستطيع أن ننكر عليه شغفه بالتجريب ، فقد كان يضع صنوف الحيوان من عقارب وحيات وجعلان في قوارير من زجاج ليرى كيف تصطرع وأيهما أقتل للأخرى ، وكان يربط حيوانين بذيلهما ليرى أيهما أقدر من الآخر ، بل كان يبقر بطون بعض الحيوان ليرى عدد الولد فيه ، ويجرب بنفسه ما قاله غيره ، فيقول : « قيل إن النمل يقتل بأن يصب في أفواه بيوته القطران والكبريت الأصفر ويدس في أفواهها الشعر » ثم يردف « وقد جربنا ذلك فوجدناه باطلاً » كما كان يتذوق طعم لحم الحيوان حتى العقرب . فهو أول عالم من علماء الحيوان التجريبيين ، إن جاز القول . . . غير أن كل ما وصفه من الحيوان شكله الخارجى ولم يتعرض لتشريحه إلا نادراً ، فهو شديد الملاحظة ممتاز ، وهى أحد أركان العبقريّة التي كانت فيه والتي يستكملها بالركنين الآخرين ، وهى قوة الحافظة ومقدرته على التعبير بعبارة سهلة وأسلوب سليم ، ولا غرو فهو صاحب البيان والتبيين . وقد وصفه بعض الأدباء بأنه أديب فكاه عالم فيلسوف . وللجاحظ تخريج لطيف في التفسير فيقول عن لحم الخنزير إنه طيب « وإن من عافه إنما عافه من طريق العادة والديانة لا من طريق الاستقراز والزهد الذي يكون في أصل الطبيعة . فتحريم الأغذية إنما يكون من طريق العبادة والحنّة ، وليس أن جوهر شيء من المأكول يوجب ذلك . وإنما قلنا إنما وجدنا الله تعالى قد مسخ عباداً من عباده في صور الخنازير فكان المسخ

على صورته أبلغ من التنكيل » ، وقد اتهم لهذا ولأسباب أخرى بالزيف .

وللجاحظ مذهب فريد في التولد الذاتي ، وهي فكرة خبر عنها أرسطو من قديم ، ولم يقض عليها سوى سبالانزاني في القرن الثامن عشر وباستير في القرن الذي يليه ، وهي أن بعض الحيوان يتولد تلقائياً من الطين أو الجبن أو الماء وغير ذلك . فيقول الجاحظ « والبعض من الماء يخلق وكيف يفارقه الماء الراكد لا يزال يولده فان صار نطافاً أو ضحوضاً استحال دعاميص ، وانسلخت الدعاميص فصارت حواس وبوعوضاً » . . . ويقول ويزعم كثير من الأعراب أن الكمأة تتعفن ويتخلق منها أفاعى ، فهذا الخبر وإن كنت لا أسرع إلى رده فاني على أصحابه ألين كفاً . . غير أنه يزيد بهذه العبارة . . . وقد أنكر ناس من العوام وأشباه العوام أن يكون شيء من الخلق كان من غير ذكر وأنثى ، وهذا جهل بشأن العالم وبأقسام الحيوان ، وهم يظنون أن على الدين من الإقرار بهذا القول مضرة ، وليس القول كما قالوا ، وكل قول يكذبه العيان فهو أفحش خطأ ، وأنحف مذهباً . وأدل على معاندة شديدة أو غفلة مفرطة ، وإن ذهب الذهاب إلى أن لا يقيس ذلك على مجاز ظاهر الرأي ، دون القطع على غيب حقائق العلل فأجراه في كل شيء ، وقال قد لا يدفعه العيان أيضاً مع إنكار الدين له ، وقد علمنا أن الإنسان يأكل الطعام ويشرب الشراب وليس فيهما حياة ولا دودة فيخلق منها في جوفه ألوان من الحيات وأشكال من الديدان من غير ذكر ولا أنثى ، ولكن لا بد لذلك الولاد واللقاح من أن يكون عن تناكح طباع ، وملاقة أشياء تشبه بطباعها الأرحام ، وأشياء تشبه في طبائعها ملقحات الأرحام ! !

شواهد من الكتاب تبرز أسلوب الكاتب وطريقته في التفكير :

كان الجاحظ كما قدمنا جامعاً حافظاً راوياً ، جمع لنا ما ورد من الحيوان في مضرب الأمثال « يقال أجراء من الليث وأجن من الصفر (نوع من الطيور الصغيرة) وأصبر على الهون من كلب ، وأحذر من عقق (نوع من الغربان) وأزهى من غراب ، وأظلم من حية ، وأغدر من الذئب ، وأشد عداوة من عقرب ، وأحمق من حبارى (طائر صحراوي) ، وأهدى من قطاة ، وأكذب من فاختة (طائر عراقي) والأم من كلب على جيفة ، وأجمع من ذرة ، وأضل من حمار أهلى ، وأعق من ضب ، وأبر من هرة ، وأنفر من الظليم (ذكر النعامة) ، وأضل من ورل ، وأضل من ضب ، وأضل من الحية ، وأبصر من عقاب ، وأسمع من فرس ، وأصح من الظليم .

ومن بلاغته « . . . ما أودع صدور صفوف سائر الحيوان من ضروب المعارف ، وما فطرها عليه من غريب الهدايات ، وسخر خناجرها له من ضروب النغم الموزونة والأصوات الملحنة ، والمخارج الشجية والأغاني المطربة ، فقد يقال إن جميع أصواتها معدلة وموزونة موقعة ، ثم الذي سهل لها من الرفق العجيب في الصفة مما بذله الله تعالى لمناكيرها وأكفها ، وكيف فتح لها من باب المعرفة على قدر ما هيا لها من الآلة ، وكيف أعطى كثيراً منها من الحس اللطيف والصنعة البديعة ، من غير تأديب وتثقيف ، ومن غير تقويم وتلقين ، وعن غير تدريج وتمرين ، فبلغت بعفوها وبمقدار قوى فطرتها من البديهة والارتجال ، ومن الابتداء والاقتضاب ، ما لا يقدر عليه حذاق رجال الرأي وفلاسفة علماء البشر بيد أو آلة ، بل لا يبلغ ذلك من الناس أكملهم خصالاً وأتمهم خللاً ، لا من جهة الاقتضاب والارتجال ، ولا من جهة التعسف والاقتدار ، ولا من

جهة التقدم فيه والتأني فيه والتأني له ، والترتيب لمقدماته وتمكين الأسباب المعينة عليه ، فصار جملة الإنسان الناقب الحس ، الجامع القوى المتصرف في الوجوه ، المقدم في الأمور يعجز عن عفو كثير منها ، وهو ينظر إلى ضروب ما يحيى منها ، كما أعطيت العنكبوت وكما أعطيت السُرقة (نوع من الحشرات) وكما علم النحل ، بل عرف التنوط (طائر) من بديع المعرفة ومن غريب الصنعة في غير ذلك من أصناف الخلق . . . » .

ثم وهو يدافع عن طريقته في الكتابة . . . « وهذا كتاب موعظة وتعريف وتفقه وتنبيه ، وأراك قد عبته قبل أن تقف على حدوده وتتفكر في فصوله ، وتتفكر آخره بأوله ، ومصادره بموارده ، وقد غلطك فيه بعض ما رأيت من مزح لم تعرف معناه ، ومن بطالة لم تطلع على غورها ، ولم تدرك اجتلبت ، ولا لأى علة تكلفت وأى شيء أريغ بها ، ولأى جد احتمل ذلك الهزل ولأى رياضة تجشمت تلك البطالة ، ولم تدرك أن المزاح جد إذا اجتلب ليكون علة للجد ، وأن البطالة وقار ورزاة إذا تكلفت لتلك العاقبة . . . » .

ومن صدق مشاهداته ما وصف به الذرة وهي تجمع غذاءها . . . « حتى ربما كانت في ذلك أحزم من كثير من الناس ، ولها مع لطافة شخصها وخفة وزنها في الشم والاسترواح ما ليس لشيء ، وربما أكل الإنسان الجراد أو بعض ما يشبه الجراد ، فتسقط من يده الواحدة أو صدر الواحدة ، وليس يرى بقربه ذرة ، ولا له بالذرة عهد في ذلك المنزل ، فلا يلبث أن تقبل ذرة قاصدة إلى تلك الجراد ، فترومها وتحاول قلبها ونقلها وجرها ، فإذا أعجزتها بعد أن بلغت عذراً مضت إلى جحرها راجعة ، فلا يلبث ذلك الإنسان أن يراها قد أقبلت ، وخلفها كالحيط الأسود الممدود حتى يتعاون عليها فيحملنها ، فأول ذلك صدق الشم لما لا يشمه الإنسان الجائع ، ثم بعد الهمة والجراءة على نقل شيء في وزن جسمها مائة مرة وأكثر من مائة مرة ، وليس

شيء من الحيوان يقوى على حمل ما يكون ضعفه مرأ غيرها ، وعلى أنها لا ترضى بأضعاف الأضعاف إلا بعد انقطاع الأنفاس ، فإن قلت وما علم الرجل أن التي حاولت نقل الجراد فعجزت هي التي أخبرت صويحباتها من الذر ، وأنها كانت على مقدمتهن ؟ قلنا بطول التجربة ، ولأننا لم نر ذرة قط حاولت نقل جراد فعجزت عنها ، ثم رأيناها راجعة إلا رأينا معها مثل ذلك ، وإن كنا لا نفصل في العين بينها وبين أخواتها فإنه ليس يقع في القلب غير الذي قلنا ، وعلى أننا لم نر ذرة قط حملت شيئاً أو مضت إلى جحرها فارغة فتلقاها ذرة إلا وافقها ساعة وخبرتها بشيء ، فدل ذلك على أنها في رجوعها عن الجراد إنما كانت لأشبابها كالرائد لا يكذب أهله .

ومن صدق مشاهداته ودقته أيضاً مع بلاغة الأسلوب ما جاء في الباب عن الحمام في إبان التزاوج ورعاية الفراخ ، يقول « فاذا علم الذكر أنه أودع الأنثى ما يكون منه الولد ، تقدما في إعداد العش ونقل القصب وتشقيق الخوص وأشباه ذلك من العידان الخور الرقاق ، حتى يعملوا الخوص وأشباه ذلك وينسجوا نسجاً مداخل ، وفي الموضع الذي اتخذاه واصطنعاه يقدر جثمان الحمامة ، ثم أشخصاً لتلك الأفحوصة حروفاً غير مرتفعة ، لتحفظ البيض وتمنعه من التدحرج ، ليكون رقداً لصاحب الحضن وسنداً للبيض ، ويرقيانها ويطيئانها وينفيان عنها طبعها الأول ، ويحدثان لها طبيعة أخرى مشتقة من طبائعهما ، ومستخرجة من رائحة أبدانها ، وقوامها الفاضلة من أرحامها ، مع الحضانة والإثارة ، لكي لا تنكسر البيضة ببس الموضع ، ولئلا ينكر طبائعها طبع المكان ، وليكون على مقدار من البرد والسخانة والرخاوة والصلابة ، وإذا وضعت الأنثى البيض في ذلك المكان ، فلا يزالان يتعاقبان الحضن ويتعاوران ، حتى إذا بلغ البيض مداه ، وانتهت أيامه ، انصدع البيض عن الفرخ ، فخرج

ثم لا يصيده إلا في وقت طيرانه في الهواء ، لأن البعوض إنما يتسلط بالليل ، ولا يجوز أن يبلغ ذلك إلا بسرعة اختطاف واختلاس ، وشدة طيرانه ولين إعطاف ، وشدة من وحسن تأن ورفق في الصيد ، وهو مع ذلك كله ليس بذي ريش ، إنما هو لحم وجلد ، فطيرانه بلا ريش عجب ، ومن أعاجيبه أنه لا يطير في ضوء ولا في ظلمة ، إنما يلتمس الوقت الذي لا يكون فيه من الظلام ما يكون غامراً قاهراً ، وغالباً غالباً ، ولا من الضياء ما يكون مغشياً رادعاً ، ومفرقاً مانعاً ، فالتمس ذلك في وقت غروب القرص وبقيّة الشفق ، لأنه في وقت هيج البعوض وأشباه البعوض . ومن أعاجيب الخفاش يقول يزعمون أن السك الآذان والمسوحة من جميع الحيوان أنها تبيض ببيضاً ، وأن كل أشرف فهو يلد ولا يبيض ، ولا يدري أن الحيوان إذا كان أشرف الآذان وإذا كان ممسوحاً باض . ولآذان الخفافيش حجم ظاهر وشخص بين ، وإن كانت من الطير فإن هذا لها ، فهي تحبل وتلد وتحيض وترضع ، والخفاش من الطير ، وليس له منقار مخروطة ، وله فم فيما بين مناسر السباع وأفواه البوم ، وفيه أسنان حداد صلاب من أطراف الحنك إلى أصول الفك . وقد ميز أيضاً الخفاش الذي يتغذى بالفاكهة وهكذا نستبين أن الجاحظ وقد وضع الخفاش بين الطيور ، ولم ينكره إلا أنه يفارق بينه وبينها في عبارة صادقة ، وإنما قد نهج في ذلك ما ذهب إليه العلماء من قبله من أيام أرسطو ، وظل الأمر على هذا النحو قروناً عديدة بعد الجاحظ حتى ضم إلى الثدييات .

أثر الكتاب :

وأبرز أثر لكتاب الحيوان ، هو أن طريقة الجاحظ في الكتابة ، التي أطلق عليها طريقة الأزواج والإطناب قد اقتدى بها كتاب عصره ، ثم الكتاب من بعدهم قرناً من الزمان ، أي إلى نهاية العصر العباسي الثاني ،

عاري الجلد صغير الجناح قليل الحيلة ، منسد الحلقوم ، فيعينانه على خلاصه من بيضه وترويح من ضيق هوانه ، وهما يعلمان أن الفرخين لا تتسع حلوتهما للغذاء ، فلا يكون لهما عند ذلك هم إلا أن ينفخا في حلوتهما الريح ، لتتسع الحوصلة بعد التحامها ، وتتفتق بعد ارتفاقها ، ويعلمان أنه إن امتنعت الحوصلة شيئاً لا يحتمله في أول غذائه ، أنه يزق بالطعم ، فيزق باللعب المختلط بقوامها وقوى الطعم ، وهم يسمون ذلك اللعب اللبأ ، ثم يعلمان أن طبع حواصلهما يضعف عن استمرار الغذاء وهضم الطعم ، وأن الحوصلة تحتاج إلى دبع وتقوية ، وتحتاج إلى أن يكون لها بعض المتانة والصلابة ، فيأكلان من صروح أصول الحيطان ، وهي شيء بين الملح والحمض ، وبين التراب الخالص ، فيزقان الفرخ ، حتى إذا علما أنه قد اندبغ واشتد ، زقاه بالحب الذي هو أقوى وأطرى ، فلا يزالان يزقانه بالحب والماء على مقدار قوته ومبلغ طاقته ، وهو يطلب ذلك منهما ، ويبض نحوهما ، حتى إذا علما أنه قد أطاق اللقط ، منعه بعض المنع ليجتاح إلى اللقط فيتعوده ، حتى إذا علما أن ذاته قد تمت ، وأن أسبابه قد اجتمعت ، وأنهما إن فطماه فطماً مقطوعاً مجذوذاً قوى على اللقط ، وبلغ لنفسه منتهى حاجته ، ضرباه إذا سألهما الكفاية ونهياه متى رجع إليهما للعادة ، ثم تنزع تلك الرحمة العجيبة منهما له ، وينسيان ذلك العطف المتمكن عليه ، ويذهلان عن تلك الأثرة والكبد المضني من الغدو يومياً عليه ، والرواح إليه ، ثم يبتديان العمل ابتداء ثانياً على هذا النظام ، وعلى هذه المقامات . فسبحان من عرفهما وألمهما وهنأهما وجعلهما دلالة لمن استدل ونجبراً صادقاً لمن استخبر ، ذلكم الله رب العالمين ...

وعن حيرته العلمية وشكه ما يقول عن الخفاش « ومع أنه طائر من عرض الطير ، فانه شديد الطيران كثير التكفي في الهواء سريع القلب فيه ، ولا يجوز أن يكون طعمه إلا من البعوض ، وقوته إلا من القراش ،

الكتاب ليس خلواً من الخرافات ، وهى من ذلك الباب الذى يميز كتب العصور الوسطى وما قبلها ، أى العصور التى لم تجتمع فيها للعلم أسبابه ولا تهيأت له فيها إمكانياته .

على أن كتاب الحيوان ، على كثرة ما جاء فيه من علم ومعرفة بالحيوان ، ، يطلبه طالب أدب أكثر مما يطلبه طالب علم ، ولا عجب فقد ذاع صيت صاحبه على أنه كبير أئمة الأدب .

وفى رأينا أن بالكتاب عبارات تعبيرية بديعة ، وأسماء عربية فصيحة تعوزنا الحاجة إليها أيما عوز ، فى عصرنا الحاضر الذى يتسم بهضة شاملة نحو الترجمة ، ولو أن هذا الكتاب بوب وصنف وعصر واقتبست منه تلك العبارات الوصفية والأسماء الفصيحة ، ووضع لها ما يقابلها من لغات الغرب التى ننقل عنها ، لكانت عوناً كبيراً للمترجمين ، ولأحيينا تراثاً إنسانياً ثميناً نحن فى أمس الحاجة إليه .

رحم الله الجاحظ وطيب مثواه وغفر له .

* كتاباً بعنوان التصوير العربى أخرجته فى مجلد فاخر مليء باللوحات الملونة التى يصور بعضها نواحي من كتاب الحيوان للجاحظ وغيره من مؤلفات عربية قديمة .

وإن كان هذا التأثير لا يرجع إلى كتاب الحيوان وحده من بين كتب الجاحظ . وقد روى عن الجاحظ كثير من العلماء مثل القزوينى والدميرى واقتبسوا منه .

وفى المجلد الثانى من كتاب عيون الأخبار لأبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦ هـ ، تحت عنوان كتاب الطبائع والأخلاق المذمومة ، مقتطفات عن الحيوان ، فيها تشابه بما ورد فى كتاب الجاحظ الذى توفى سنة ٢٥٥ هـ ، على أن الإثنين كانا معاصرين فى بعض أيامهما ، ولا ذكر للجاحظ فى كتاب الدينورى ، وكما ولا ذكر للدينورى فى كتاب الجاحظ ، فإن كانا غير عارفين بعضهما لبعض فقد يكونا قد نقلتا من مصدر واحد ، وإن كنت أغلب أن الدينورى قد نقل عن الجاحظ .

غير أنه مما يستوقف النظر أن الكتاب الغربيين الذين أروخوا للعلم لم يشيروا إلى الجاحظ كعالم ، ولأنى لفى حيرة من أمر هؤلاء لأن الكتاب مشحون بالمشاهدات الصادقة التى إن دلت على شئء فانما تدل على صفاء ذهن صاحبها ومقدرته الفائقة^(١) . على أن

(١) بعد أن فرغ من كتابة هذا الموضوع قرأت فى أهرام الجمعة ٧ يونيو ١٩٦٢ أن إحدى دور النشر الشهيرة بسويسرا أصدرت =



البخيل لمولير

بعثم

الدكتور على درويش

مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

(١)

معرفة الكثير عنها بالدقة خلو إنتاجه من التفاصيل التي تتعلق بها . . . كل ما نعرفه عن طفولته وصباه هو أن جان باتيست بوكلان (Jean-Baptiste Poquelin) ولد في باريس . . . وأن أباه كان يجمع بين الاتجار في السجاد (مورد القصر) ووظيفة خادم للملك (هذه الوظيفة متوارثة في الأسرة منذ وقت طويل) . . . وأنه درس على يد اليسوعيين في كلية كليرمونت (Clermont) (تسمى الآن ليسيه لويس الأكبر) ، ثم درس الحقوق في أورليان (Orléans) ، كما تتلمذ في دراسة الفلسفة على جاساندى (Gassendi) الذى حبه في الشاعر اللاتينى لوكريس (Lucretia) المتميز بأبيقوريته (ترجم مولير بالتعاون مع زميله في الدراسة هسنو Hesnaut أشعار لوكريس - ضاعت الترجمة اللهم إلا بعض فقرات منها عن أوهام الحب دسها مولير في مسرحيته «المرت» (Le Misanthrope)) وأنه اشتغل بالمحاماة فترة قصيرة لم يترافع خلالها سوى مرة واحدة . . . وأنه اندفع نحو المسرح بميل طبيعي قوى لم يستطع مقاومته . . . ويقال إنه فقد أمه وهو فى الحادية عشرة من عمره ، وإن أباه كان فظاً بخيلاً ، وإن جده لأمه لويس كريسيه (Louis Cressé) هو

هناك تواريخ ليس من حق البشرية أن تجهلها ، هى تلك التى تشير إلى أهم الأحداث التى تخللت حياة العباقره ؛ ذلك لأن الإنتاج الإنسانى القذ لا يجب أن يُنسب ظروف الحياة التى نبع منها ، والتى يمكن أن تكون زائفة بالعبث والدروس . وحياة مولير تضم بعض هذه التواريخ . إنها تقع فى نصف قرن من الزمان . وإذا كان التاريخ قد سجل بدايتها (١٦٢٢) ، فلائنه أُجبر على تسجيل نهايتها (١٦٧٣) ! فما أهمية تاريخ ميلاد إنسان لم يترك أثراً يُشعر بفداحة الرزء حين يموت ؟ وبين عام ١٦٢٢ الذى أدرك فيما بعد أنه كان إيذاناً بقرب مولد الكوميديا الحقيقية فى فرنسا ، وعام ١٦٧٣ الذى اتضح فيما بعد كذلك أنه كان نذيراً بموت هذه الكوميديا . . . أقول إن بين هذين التاريخين تقع عدة تواريخ أخرى باللغة الأهمية فى حياة الأدب والفن . . . هى تلك التى اتحف فيها مولير الأدب والمسرح العالمين بسبع أو ثمان من أروع رواياته .

وحياة مولير لا تزال موضوعاً لكثير من الآراء المتناقضة ، وربما كان من العوامل التى لا تعين على

الذى غرس فيه حب المسرح ، إذ كان يصطحبه دائماً إلى المسارح التي يغشاها . . وفي كل مرة كان جان بوكلان يشهد فيها إحدى الروايات كان يعود بعدها إلى بيته ممتنع اللون ، ويغرق في تفكير عميق يزيده سخطاً على مهنته (أخذها عن أبيه بالإنابة) . . ويقال كذلك إنه حين قرر التفرغ للمسرح لقي معارضة شديدة من والده الذى لجأ إلى شتى الوسائل لثنيه عن عزمه : بذل له الوعود ، ثم عمد إلى الوعيد ، ثم عهد بمهمة انتزاع فكرة المسرح من ذهنه إلى أستاذ قديم له يدعى جورج بينيل (Georges Pinel) . والطريف — وهذا يقال أيضاً — أن القتي لم يكتف بالرسوخ أمام مساعى معلمه القديم ، وإنما وفق في اقناعه بالعمل معه !

وفي يونيو ١٦٤٣ (أو في يونيو ١٦٤٤ — قلت إن الآراء متباينة) اتفق « جان باتيسد » مع ثلاثة أفراد من أسرة بيجار "Béjart" (جوزيف ومادلين وجونوفيف) وعدد آخر من الرفاق (سبعة) ، وأستاذه القديم بينيل (الذى سمي نفسه لاكوتير La Couture) على إنشاء فرقة مسرحية أطلقوا عليها اسم « المسرح الفخم » (L'Illustre Théâtre) . وهنا سمي جان باتيسد نفسه « مولير » (Molière) . . وظلت الفرقة تستأجر المسرح تلو المسرح ، وتصاب بالاختفاق تلوا الاختفاق إلى أن أبهظها الديون ، واستحال بقاؤها في باريس . كان مولير مديرها الفعلي بالرغم من حداثة سنه . ويقال إنه سجن مرتين بسبب الديون التي كانت تثقل كاهلها (كانت هناك رعاية غامضة تؤدي إلى سرعة الإفراج عنه) . . وجمعت الفرقة أمتعته ولاذت بالريف في أواخر عام ١٦٤٥ ، ولم ترجع إلى باريس إلا بعد ثلاثة عشر عاماً عرفت خلالها حياة التجول . . وأعجب بمولير أمير كونتي (Conti) ، زميله القديم في المدرسة فأراد أن يعينه سكرتيراً له ، ولكنه رفض بدافع من حبه لمهنته ، وتعلقه بفرقته ، وحرصه

على استقلاله . وفي إحدى جولات الفرقة في روان (Rouen) حصل مولير على إذن من دوق أورليان (Orléans) — شقيق الملك — بأن يمثل في باريس أمام الملك . وفي ٢٤ أكتوبر ١٦٥٨ قدمت الفرقة في قصر اللوفر مأساة لكورني "Corneille" (Nicodème) ، وملهاة هزلية من تأليف مولير ، هي الدكتور المحب (Le Docteur amoureux) . . وأعجب ليس الرابع عشر بالفرقة ، فسمح لها بأن تستقر في باريس . وبأن تسمى نفسها « فرقة شقيق الملك » ، وأن تقدم حفلاتها في مسرح البوربون الصغير (Théâtre du Petit Bourbon) بالتناوب مع فرقة الايطاليين . وحين أزيل مبنى هذا المسرح في عام ١٦٦٠ تغير اسم الفرقة بأذن من الملك فصار « الفرقة الملكية » وانتقلت إلى « صالة » ملحقة باللوفر (Palais-Royal) كانت مخصصة لحفلات القصر ، كما كانت تعار في بعض الأحيان لهذه الفرقة أو تلك من الفرق الباريسية . . وظل مولير يمثل فيها إلى أن توفي ، فالتحلت فرقته مع فرقة ماريه (Troupe du Marais) ثم حدث توحيد جديد بأمر الملك بادماج فرقة بورجونى (Bourgogne) ، فكان ميلاد فرقة الكوميدي فرانسيز (La Comédie Française) أو « المسرح الفرنسى » (١٦٨٠ — بعد وفاة مولير بسبع سنين) .

في عام ١٧٤٠ سئلت ابنة الممثل الكوميدي پواسون (Poisson, 1630-1690) عن أوصاف مولير ، وكانت في شيخوختها ، واعتمدت في ردها على ما وعته ذاكرتها ، قالت : « ليس بالضخم ولا بالنحيف . . أقرب إلى الطول منه إلى القصر . . يمشى بخطى ثابتة . . أساريه جادة . . أنفه وفه كبيران . . شفتاه غليظتان لونه خمرى . . حاجباه كثيفان . . دمث ، مجامل ، كريم . . » ولنتوقف قليلاً عند هذه الصفات الأخيرة ، فلقد أكدتها فعلاً شهادة المعاصرين . . إن لحسن حظ الإنسانية أن تقرن العبقرية في معظم الأحيان بالسمر

القدر لأبيه في شيخوخته ، لم يتردد في أن يمد إليه يد المساعدة . . لقد تناسى أن أباه هذا كان قد ضن عليه بجزء من ماله الوفير يوم كان المسكين يتخبط في مستهل حياته العملية ، ويوم تركه يدخل السجن الذى زج به فيه الدائنون .

ولقد وهب موليير موهبة دقة الملاحظة منذ صباه ، ومن المؤكد أن إقامته الطويلة في الريف شحذت هذه الملكة فيه ؛ ويقال إنه - عندما كان في بيزيناس (Pézénas) - كان يواظب على الجلوس يوم السبت من كل أسبوع عند حلاق يدعى جيلي (Gély) ليدرس أحاديث عملائه وأسارير وجوههم ، وليغذى - بفضل ذلك - ذخيرته بالتفاصيل المتعلقة بالتماذج البشرية المتكررة . . ولم يكن - كما قيل - يتنقل « بدون عينيه وأذنيه » . . وكان اهتمامه بدراسة الناس يتضاعف على مر الأيام إلى حد أن صديقه بوالو (Boileau) أطلق عليه « المتأمل » . . ودقة الملاحظة كانت تقترن لديه بقدرة نادرة على سبر غور الأشياء ؛ من هنا أروع بتشريح القلب الإنسانى ؛ ومن هنا جاءت شخصيات مسرحياته مليئة بالحياة ومثيرة للمتعة . . ويقال في هذا الصدد إنه لم يدخل في مسرحياته شخصيات لم يستق ملاحظها من تجاربه الخاصة ، وإنه لم يحاول إخضاع الآخرين لتأثيرات غير تلك التى خضع لها هو (استعار مثلاً من شخصية أبيه بعض ملامح شخصية البخيل) .

وزواج موليير من أخطر الأحداث التى أثرت في حياته . كان في الأربعين من عمره حين تزوج من فتاة تصفه بثلاثة وعشرين عاماً كان قد عرفها وهى في مهدا . . هذه الفتاة هى أرماند بيجار (Armande Béjart) شقيقة زميلته في الفرقة مادلين (Madeleine) . . ولم يكن فارق السن هو المظهر الوحيد لعدم توافق الزوجين ، فقد كانت أرماند - وهنا العنصر الهدام في حياتهما - تافهة إلى حد الحمق ، عابثة إلى حد التهتك . وكانت حياة موليير معها سلسلة من الخلافات العنيفة ، ومصدراً

الخلقى . كان موليير معتل الصحة ، تعساً في حياته الزوجية ، ينوء بشتى أنواع الهموم ؛ ولكنه كان كبير القلب وكفى . . يقول عنه زميله في التمثيل لاجرانج La Grange إنه كان يتميز بجميع الصفات التى تجعل منه رجلاً شريفاً حقاً . . . ويكتب ممثل آخر اسمه بريكور (Brécourt) بعد وفاة موليير مسرحية من وحى حياته « ظل موليير » (L'Ombre de Molière) يقول فيها على لسان « أورونت » (Oronte) : « لقد كان (موليير) في حياته الخاصة كما كان في مغزى مسرحياته : شريفاً ، صادق الحكم ، إنساناً ، صريحاً ، كريماً . . . » . . ولعل من أبرز صفاته كذلك صداقته النادرة ؛ وتاريخ الأدب يسجل أواشج الود الخالص الأكيد التى ربطت بينه وبين كثيرين من كبار معاصريه أمثال بوالو (Boileau) ورأسين (Racine) وشابل (Chapelle) ولافونتين (La Fontaine) وكورنى (Corneille) والمصور مينار (Mignard) . . بل يسجل كذلك أنه لم يمزق صداقته لرأسين حين تنكر له مع أنه كان قد أحاطه برعايته في مستهل حياته الأدبية (انتزع رأسين من فرقة موليير واحدة من أكبر مثالاتها هى الآنسة دى بارك (Mlle du Parc) ، كما استرد منها تراجيديته « الإسكندر » (Alexandre) وعهد بتمثيلها إلى فرقة أخرى منافسة هى فرقة بورجونى (Bourgogne) . . .) .

وكان موليير كريماً فعلاً وإلى حد السخاء ، تدل على ذلك شواهد عديدة تسجل أنه أعان في حياته أناساً كثيرين . بل إن هذا السخاء اتخذ شكلاً أسطورياً : يحكى أنه صادف ذات مرة في الطريق رجلاً معوزاً قدس في يده قطعة نقود . . ولم يكذب يدبر ظميره حتى نظر الرجل إليها فوجدتها من الذهب . . فأسرع إلى موليير وقال له : « لعلك لم تعتمد اعطائى هذه القطعة الذهبية ، ولذا فانى أردتها إليك » . . ولكن موليير رد عليه قائلاً : « خذ يا صديقى ، هالك قطعة أخرى » وصاح قائلاً : « أين ستعشش الفضيلة ؟ » . . وحين تجهم

وتخرج الموقف : واضطرت زوجته إلى الالتجاء إلى الملك ملتزمة منه التدخل لدى كبير أساقفة باريس . ونجحت مساعي لويس الرابع عشر بعض النجاح إذ أذنت الكنيسة بالدفن على أن يتم ليلاً بدون صلاة على الجثمان ولا احتفال ديني ! . . . سخرية من سخريات القدر ! ولكن أفضع منها أن يحتوى يوم العبقري - كيوم كل الناس - على أربع وعشرين ساعة ، وأن تنتهى حياة عبقري كموليير وهو فى الواحد والخمسين من عمره ! !

(٢)

من الغريب أن موليير . وهو خالق الفن الكوميدي الحقيقى فى فرنسا ، كان يميل إلى التراجيديا ، وربما كان مرد ذلك إلى تعاسته فى الحياة . . . إلا أن مأساته « دون جارسيا دو نافار » (Don Garcia de Navarre) أصيبت بفشل ذريع كان بمثابة إنذار حض موليير على العدول عن التراجيديا . . . والحق أنه خلق للفن الملهوى : حدث حين عاد بفرقة إلى باريس إثر رحلته الطويلة فى الريف أن مثل مسرحيته الشهيرة « المتحذلقات المضحكات » (Les Précieuses ridicules) وإذا برجل مسن لا يمالك نفسه من الاعجاب فيطلق هذه الصيحة التى دوت فى أرجاء المسرح : « تشجع ، تشجع يا موليير ! ها هى الكوميديا الحقيقية » . . . لقد كانت تلك المسرحية تبشر بثورة من أجل الذوق السليم . . . هذا العبقري الذى صور عادات عصره ، اكتشف فى الوقت نفسه خبايا النفس البشرية ، أدبه إذن عالمى بقدر ما هو فرنسى : يقول سانت بيث (Sainte-Beuve) « إن أهم خصائص عبقريته هى الإنسانية الأبدية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتصوير عادات عصره ، وإن ملابس شخصياته تخفى تحها الإنسان فى كل العصور » .

وموليير يختلف حتماً بيناً عن كل من سبقه من

لتهجمات جائرة . . وكثر القيل والقال ، وتواترت الإشاعات إلى حد أن مثلاً بفرقة بوجونى (Bourgogne) (المنافسة لفرقة موليير) بعث إلى الملك برسالة اتهم فيها موليير بأنه متزوج من ابنته التى أنجبها من خليلته السابقة مادلز بيجار ! . . على أن الشئ الذى يعيننا هو أن زوجة موليير لم تكن جديرة به ، وأن بعدها عن مستوى عبقريته وعشها الدنى قد سما حياته وأصاباه بتعاسة دائمة .

وظل موليير ينوء بحياته الخصبه والمريرة معاً : يدير أكبر فرقة مسرحية فى باريس ، ويؤلف لها المسرحية تلو الأخرى فى سرعة فائقة (ثلاث مسرحيات فى النصف الأول من عام ١٦٦٨) . ويقوم بتمثيل الدور الأول فى كل منها . . وكل ذلك فى جو خائق من القلق والضيق يتضاعف تسممه التهاب رئوى وسعال حاد متقطع . . وقبل وفاته بشهرين أشفق عليه صديقه بوالو ، فحاول اقناعه بالكف عن التمثيل وبالاكتفاء بالتأليف ، ولكن موليير رفض أن يتخلى عن فرقته ، وأن يتوقف عن تأدية رسالته كاملة . . وأقبل ذلك اليوم المشنوم فى حياة الأدب والمسرح ، ١٧ فبراير ١٦٧٣ . . كانت « الفرقة الملكية » تمثل مسرحية « مريض الوهم » للمرة الرابعة . . اشتدت العلة على موليير وهو يقوم بدوره بشكل لحظه الجمهور ، ولكنه بذل من الجهد الجهد ما يمكنه من مواصلة دوره حتى نهايته . . وهنا نقل إلى بيته ، ولم يكدهأوى إلى مضجعه حتى أخذ سعاله يتضاعف فى عنف أدى إلى انفجار أحد شرايين رئتيه . ففقد النطق ، وتدفق الدم من فمه ، ثم قضى نحبه فى نفس الليلة . . وظل رجال الدين حانقين عليه حتى بعد وفاته إذ بقيت مسرحيته « طرطوف » ماثلة فى مخيلاتهم : تباطأ القس الذى استدعى فى المحيء ولم يصل إلا بعد إلحاح طويل ، وحين كان موليير قد فارق الحياة . . ورفضت كنيسة « سانت أوستاش » (Saint-Eustache) أن يدفن كالمسيحيين :

كما خلق من نماذج بشرية تصور طبيعة الإنسان في أبرز ملامحها . . .

ويختلف مولير كذلك عن كتاب المسرح في العصور الوسطى لأن المسرح في تلك الحقبة كان دينياً في جوهره . . . ويختلف عن كتاب القرن السادس عشر ، لأن كوميدياً هؤلاء الكتاب ، صحيحاً لم تكن مصطبغة بصبغة دينية ، ولكنها كانت في دور التكوين بحيث يستحيل عقد أية مقارنة بينها وبين فن مولير الأصيل . . . ويختلف عن أسلافه المباشرين من مقلدي المسرح الإسباني أمثال هاردي (Hardy) وتيوفيل (Théophile) وسكوديري (Scudéry) وسكارون (Scarron) ؛ لأن إنتاجهم كان ينبع من الخيال أكثر من اعتماده على الملاحظة ، ويخلو من تحليل للشخصيات ، ويزخر بالمواقف الغريبة المعقدة التي يتحتم على الإنسان أن يلغى عقله إن أود تصديقها . . ثم إنه يختلف عن كورني (Corneille) صاحب ملهات « الكذاب » ، بالرغم من أن مولير يعترف بأن هذه المسرحية هي التي دلته على الطريق الحقيقي الذي كان عليه أن يسلكه . شتان بين كوميديا مولير وكوميديا كورني ؛ فهذه الأخيرة تصور عادات بشرية تختلف باختلاف الناس ، وتضم مواقف غريبة ملغزة ، وشخصيات لا تتكلم باسم خالقها وإنما كثيراً ما يتكلم المؤلف باسمها .

(٣)

كتب مولير قرابة ثلاثين مسرحية أجودها -
- عدا « البخيل » - « المتحذلقات المضحكات »
(Les Précieuses ridicules) ، ١٦٥٩ ؛ « طرطوف »
(Tartuffe) ، ١٦٦٤ ، ٦٧ ، ٦٩ ؛ « المترمت »
(Le Misanthrope) ، ١٦٦٦ ؛ « البرجوازي الشريف »
(Le Bourgeois gentilhomme) ، ١٦٧٠ ؛ « النساء
العلامات » (Les femmes savantes) ، ١٦٧٢ ،

كتاب المسرح ؛ يختلف عن كتاب الإغريق والرومان ، وعن كتاب العصور الوسطى والقرن السادس عشر ، وعن الكتاب الذين سبقوه مباشرة ؛ يختلف مثلاً عن أرسطوفان ، لأن أرسطوفان صور شعب أثينا أكثر من تصويره الإنسان العالمي ، بشجاعة نادرة وهجاء بليغ ، الأمر الذي يمنح مسرحياته قيمة تاريخية تجعل منها ما يشبه الوثائق عن عهد صاحب من عهود الديموقراطية الأثينية . . أما مولير فقد تصدى للعيوب والردائل التي تصيب البشرية في جميع البلاد وجميع الأزمان . . . ويختلف عن بلوت (Plaute) لأن كوميديا بلوت - هي الأخرى - هجاء اجتماعي ينصب على إطار محلي ، هو المجتمع الروماني في عصره . صحيح إن لهذه الكوميديا طابعاً مبتكراً هو ثأرها للعبيد من سادتهم (عزا بلوت إلى العبيد الذكاء والشرف ، وإلى السادة الحمق وأحياناً الخسة) ، إلا أن إنتاج مولير يدخل في إطار أوسع يضم القصر والمدينة والقرية ، فضلاً عن بهو طويل يحتوي على العديد من آفات البشرية .

نعم يقال إن ميناندر (Ménandre) درس القلب الإنساني واستطاع أن يصور الحياة البشرية ؛ إلا أن أباطرة بزنطة حرقوا أهم إنتاجه استجابة لتوجيه رجال الدين ؛ إذن فن العبث أن نبحت عن أوجه شبه بينه وبين مولير أو أن يزعم أحد أن مولير قد اقتدى به . . ويختلف عن تيرانس (Térence) لأن كوميديا تيرانس ينقصها الابتكار والجسارة ، وتشبه الخرافات اليونانية أكثر من تصويرها للمجتمع الروماني في عهد (Scipion) و (Lélius) ، وتصلح للقراءة أكثر من صلاحيتها للتمثيل . . إن مولير يتفوق على هؤلاء جميعاً لأن لديه أبرز خصائص فنونهم جميعاً ويزيد : فنه هو يتميز بنزعة هزلية كنزعة (ارسطوفان) ، وبجسارة ومرح شبيهين بجسارة ومرح (بلوت) ، وبرقة تدكر برقة (تيرانس) ؛ ولكنه يبرزهم جميعاً

١ - « المتحذلقات المضحكات » :

مسرحية بالشعر من ثلاثة فصول . ملخصها : أن شرفين شابين من أشراف الريف قدما إلى باريس ليتزوج أحدهما من ابنة برجوازي ثرى . ولتزوج الآخر من ابنة عمها . وتستقبلهما الفتاتان استقبالا سيئاً لأنهما لا تبيحان فكرة الزواج إلا بعد سلسلة من المقدمات والمغامرات الخيالية . ويثار الشرفيان بأن يرسل إليهما خادميهما متنكرين في زي ماركيزين يتحدثان إليهما بالأسلوب الذى يروقهما . ثم يقبل السيدان وينهلان على خادميهما بالعصا . ويجرداهما من ثيابهما ، ويتركان الفتاتين ذليلتين بينما يثور الثرى ويؤنبهما على سوء سلوكهما الذى جر عليهما هذه النهاية الشائنة . وهذه المسرحية تناول بالتقدم الختتم الذى عاش فيه مولير ، والذى انتشرت فيه الحذلقه بين النساء بتأثير « الصالونات » الأدبية . وقد أصابت في الصميم فساد الذوق الذى بدأ يعم . والتكلف الذى أخذ يضرب أطنابه . وإذا كان مولير يرتفع بمستواه في هذه المسرحية عن المسرحيات الخزلية التى ألفها قبل ذلك فانه لا يزال - مع ذلك - بعيداً عن الفن الكوميدي الأصيل الذى سوف يخلقه .

٢ - « طرطوف » :

وموضوع هذه المسرحية هو : النفاق الدينى والآثار الوبيلة التى يجرها على أسرة آمنة : رب أسرة غر يشفق على رجل بائس يتصنع الورع فيأويه في بيته . ويتقسم أعضاء هذه الأسرة فريقين : أحدهما يضيق بوجود « طرطوف » ويشك في صادق نياته . والآخر يتعصب له تعصباً أعمى ، ويقرر رب الأسرة الساذج تزويج ابنته من اللدخيل المرائى بالرغم من معارضة الفريق

الأول وتوسلات الفتاة المسكينة . وتتدخل زوجة الأب لدى « طرطوف » نفسه عليها تنزع من ذهنه مشروع الزواج بعد أن أخفقت في أن تنفى زوجها عن عزمه . . هنا يستغل « طرطوف » تقابله مع زوجة ولى نعمته فيراودها عن نفسها ! . ويرقى حديهما إلى مسمع شقيق الفتاة الذى كان على مقربة من الباب فيسرع إلى أبيه ينبئه الخبر . . ويسأل الرجل الغر « طرطوف » أن كان ما سمعه حقاً فيرد بالإيجاب ، ويقر أنه شخص خسيس يستحق الطرد . . ويعود رب الأسرة إلى الاشفاق عليه . ويتهم ابنه بأنه تجنى على « الرجل المسكين » . ويطرده من بيته . ويعلن أنه يهب هذا الأخير كل ما يملك . . وينكر الفريق المناهض في حيلة تخلص « اورجون » من سلطان « طرطوف » عليه . وتقمعه زوجته بأن يختفى تحت منضدة ليسمع بنفسه ما سيدور بينهما وبين « طرطوف » من حديث . . وتستدعى « المير » المنافق الوضع فيراودها من جديد عن نفسها . . هنا يفتق « اورجون » من سكرته ويأمر « طرطوف » بمغادرة بيته . ولكن « طرطوف » يتجبر ويعلن أنه هو الذى في وسعه أن يطرد الأسرة كلها . . ويتذكر « اورجون » أن في حوزة « طرطوف » صندوقاً يحتوى على وثائق خطيرة يمكن أن تقوده إلى المحاكمة إن استغلها الرجل الدنى . . ويخرج « طرطوف » ثم يعود مضطجاً أحد رجال الشرطة . ويطلب إليه أن يلتقى القبض على ولى نعمته . . وهنا المفاجأة الكبرى : إن رجل الشرطة يقبض عليه هو ! ذلك لأن « طرطوف » أحد المجرمين الخطرين الثارين من وجه العدالة . أما « اورجون » فقد عفا عنه الملك تقديرًا لخدماته السابقة . . وهذه المسرحية كانت في البداية من ثلاثة فصول حين مثلت للمرة الأولى أمام لويس الرابع عشر . وقد أثارت ضيق رجال الدين اللذين نادى أحدهم بحرق مولير حياً . الأمر الذى أدى إلى حظر تمثيلها مرتين . . واستمرت الحملة التى

شنت عليها خمس سنوات ، إذ لم يمنح لويس الرابع عشر إذنه بتمثيلها أمام الجمهور إلا في سبتمبر ١٦٦٨ .

٣ - « المتزمت » (١) :

مسرحية بالشعر من خمسة فصول ذات موضوعين : أحدهما أساسي ، وهو تصوير متزمت وقع فريسة حب امرأة لعوب ، والآخر هجاء للطبقة الأرستقراطية . ويعتبر بعض النقاد هذه المسرحية أروع ما كتب مولير على الإطلاق ؛ وهي تتناول بالتحليل العديد من العواطف والانفعالات الإنسانية : التسامح المفرط (فيلانت Philinte) - الدلال العاثر (سيليمان Célimène) - النيمة (سيليمان وأتباعها) - تصنع الحياء (ارسينويه Arsinoé) - الغرور (أورونت Oronte) - الغطرسة (الماركيزان) - الحب النافه (أورونت ، أكاست ، كليتاندر Oronte, Acaste, Clitandre) - وبجانب هذه العيوب والآفات توجد بعض الفضائل ذات الطابع العام كذلك : الصراحة واستنكار الشر (السيست Alceste) - الاخلاص والاعتدال في التسامح (اليانت Eliante) - الحب الجاد العميق (السيست Alceste) .

٤ - « البرجوازي الشريف » (٢) :

مسرحية بالنثر من خمسة فصول ، وموضوعها الغرور الطموح لدى أحد البرجوازين . ويمكن اعتبارها من فصل واحد كبير تتخلله فواصل من الموسيقى والرقص ، وهي بهذا فريدة في نوعها في

إنتاج مولير . وإذا نظرنا إلى تطور الحوادث فيها أمكننا تقسيمها إلى ثلاثة أجزاء :

أولاً : الفصلان الأولان ؛ وهما يكوّنان ما يشبه ملهاة قائمة بذاتها تحتوي على مزيج من الكوميديا والحزل (يعرض علينا مولير أولى حماقات السيد جوردان Jourdain كمقدمة للاستغفال الذي سيكون ضحيته) .

ثانياً : الفصل الثالث والنصف الأول من الفصل الرابع ؛ وهذا الجزء يحتوي على كوميديا عادات (هجاء ضد أمثال السيد جوردان في القرن السابع عشر بفرنسا) وكوميديا شخصيات (تصوير للغرور والطموح) ثالثاً : نهاية الفصل الرابع والفصل الخامس ؛ وهذا الجزء يشمل الحزل التركي .

وقد قوبلت هذه المسرحية بفتور نظراً إلى أن لويس الرابع عشر لم يثن على مولير وإنما التزم الصمت بعد تمثيلها أمامه . الأمر الذي أطلق ألسنة رجال القصر بالنقد اللاذع الذي يدنو من السباب . . وحزن مولير ولا سيما أن الملك كان قد اطّلع على نص المسرحية وأقره . وبعد يومين استدعاه لويس لمرابع عشر وقال له « إنني لم أكلمك عن مسرحيتك في أول عرض لها لأنني خشيت أن تكون قد خدعتني الطريقة التي مثلت بها . ولكنك في الحق لم تفعل شيئاً لم يمتعني ؛ إن مسرحيتك ممتازة » . وإذا برجال القصر الذين جرّحوه بالأمس يزجون إليه أرق المديح ! ! (مثلت هذه المسرحية ثمان وأربعين مرة خلال عشرة أشهر) .

٥ - النساء العالمات :

مسرحية بالشعر من خمسة فصول تصور تصنع فئة من النساء وحذلقتهن وما يجر ذلك من عواقب وخيمة على إحدى الأسر البرجوازية . الحركة تدور حول مشروع زواج هانرييت (Henriette) من كليتاندر

(١) ترجمها محمد عثمان جلال في عام ١٨٢٨ تحت عنوان « الشيخ متلوف » . وقد استعمل فيها اللغة العامية ، وغير أسماء شخصياتها ، وتصرف في ترجمته تصرفاً لا يبعدها كثير عن الأصل . وقد نشرها مع ثلاث كوميديات أخرى لمولير هي : النساء العالمات ، و « مدرسة الزوجات » و « مدرسة الأزواج » .

(٢) ترجمت إلى العامية المصرية بتصرف ، ومثلت في العام الماضي في مسرح العروبة بعنوان « غدت نعمة » .

(Clitandre) ... الحوادث تتولد عن الجهود التي تبذلها - من ناحية - المتحذلقات الثلاث ومن الأم فيلامنت وأختها بيليز وابنتها ارماند (Philaminte, Armande) Bélise من أجل تزويج هانرييت من متحذلق مثلهن يدعى تريسوتان (Trissotin) ، والجهود التي يبذلها - من ناحية أخرى - الفريق المعارض ، أي الأب كريزال (Chrysale) وأخوه اريست (Ariste) والخادمة مارتين (Martine) من أجل لإنجاح مشروع زواج هانرييت من محبوبها كليتاندر ... والعقدة تتكون في الفصل الثاني حين يوافق الأب - دون علم زوجته - على زواج ابنته من كليتاندر .. والحل يظهر في الفصل الأخير حين يلجأ اريست (Ariste) إلى حيلة تكشف نيات المتحذلق تريسوتان : قصر فيلامنت على تزويج ابنتها من تريسوتان وترسل في طلب موثق العقود ، ويدخل اريست فيعلق نبأ افلاس والد الفتاة .. هنا نخفى تريسوتان ، فيقرر اريست أن النبأ الذي أعلنه كان خاطئاً .. وتزوج هانرييت من كليتاندر . وهذه المسرحية من أجود مسرحيات مولير وهي تتضمن آراء مولير في تعليم المرأة .

٦ - مريض الوهم :

مسرحية بالثر من ثلاثة فصول .. ارجان (Argan) مريض بوهمه ، وهو أناني وبخيل .. يريد أن يجبر ابنته انجيليك (Angélique) على الزواج من ابن طبيب يتميز بالادعاء والجهل .. وتعد الخادمة طوانيت (Toinette) بمساعدة الفتاة في مخبتها مع أبيها .. وفي نفس الوقت تضاعف زوجة الأم بيلين (Béline) رعايتها لزوجها وتدليلها له ، فيرسل في طلب موثق العقود ليسجل حرمان ابنته من الميراث لصالح بيلين .. ثم يقبل الطبيب ديافواروس (Diafoirus) ليقدم ابنه توماس (Thomas) . وترفض الفتاة

الزواج من هذا الشاب الأحمق . . ثم يعلم أرجان من ابنته الطفلة لوزون (Louison) أن شقيقها انجيليك تقابلت مع محبوبها كليانت (Cléante) ، فيثور ويقرر الزج بالمسكينة في أحد الأديرة إن هي أصرت على رفضها . . ثم يحاول شقيقها بيرالد (Béralde) نفي أبيه عن عزمه ، وتحاول الخادم أن تثير في نفسه التقزز من الطب والأطباء فتتنكر في زى طبيبه بورجون (Purgon) وتشر عليه بأن يبتز من جسمه ذراعاً ليقوى ذراعه الآخر ، وأن يفتق إحدى عينيه لتشد حدة بصره في عينه الأخرى . . ويعلق الابن على هذه « الإشارة » بأن « جميع كبار الأطباء هكذا » . . وتشغل جميع الجهود أمام عناد الأب فيلجأ الابن والخادمة إلى حيلة فعالة : يقنعان أرجان بتصنع الموت ليختبر عواطف كل من زوجته وابنته نحوه . . أما الزوجة فتظهر فرحتها في قحة ، وأما انجيليك فتستبد بها اللوعة . . وتعدل الفتاة المخلصة عن مشروع زواجها من محبوبها كليانت احتراماً للرغبة التي كانت عند أبيها « قبل وفاته » . . ثم يفتح أرجان عينيه ، ويعد ابنته بتزويجها من كليانت إن هو احترف مهنة الطب ! !

والكوميديا في هذه المسرحية تبرز خاصة في تحليل شخصية أرجان ، ذلك الرجل السليم البنية الذي يتوهم أنه مريض ، ويحيط نفسه بالأطباء ، ويفرط في تناول العقاقير (يتناول في شهرين عشرين مليئاً واثنين وثلاثين حقنة شرجية !) .

(٤)

وأحداث مسرحية البخيل تدور في باريس ، وأهم شخصياتها: البخيل هارباجون (Harpagnon) :

(١) لا يفوتنا ونحن نتكلم عن روائع مولير أن نذكر أسماء بعض مسرحياته التي يعتبرها النقاد في المرتبة الثانية ، مثلاً : « مدرسة الزوجات » (١٦٦٢) - « دون جوان » (١٦٦٥) - « طبيب بالإكراه » (١٦٦٨) - « انفيتريون Amphytrion » (١٦٦٨) .

يجد نفسه أمام أبيه وجهاً لوجه ، فالمراني ليس سوى هارباجون نفسه . . وبعد أن يخدم النقاش بينهما ، يعود هارباجون إلى بيته ليلتقي بالوسيطه فروزين التي أقبلت لتطلعه على نتائج مساعيها المتعلقة بمشروع زواجه من ماريان ، ولتبرز منه بعض المال بفضل تربيته وتلقها وما تسوق من أنباء مضللة . . لقد وفقت في انعاش مزاج هارباجون ، ولكنها أخفقت في الحصول منه على قطعة واحدة من النقود لأنه أصم أذنيه ، فغادرته وهي تدعو عليه بأن « تخنقه الحمى » .

وفي الفصل الثالث : يوافق هارباجون على أن يقيم وليمة احتفالاً بزواجه من ماريان ! ! على ألا تكون هذه الوليمة باهظة التكاليف ! ويظهر شحه الشديد في التوصيات التي يدلي بها إلى خدمه وابنيه . . وتصطحب فروزين ماريان إلى بيت هارباجون . ولا تكاد هذه الأخيرة تطل على وجهه حتى تتقزز من دمايته . . وتدهش الفتاة إذ تجد الابن - وهو غريم أبيه - حاضراً . . إلا أن هارباجون يجهل مشروع كليانت . . وتسعد ماريان بهذا الالتقاء ، ومعن كليانت في الاهتمام بها والاشادة بحسن اختيار أبيه بعبارات يصب فيها إعجابه هو بطريقة بليغة تفتن الفتاة إلى مغزاها . . ويلمح الحاتم الكبير الذي في أصبع أبيه فيخلعه في رفق ليريه لماريان ، وما إن يستقر في إصبعها حتى يتوسل إليها أن تحتفظ به كهدية من صاحبه ! ويتمتع لون البخيل ولكنه لا يملك أن يقول شيئاً أمام الفتاة ، وإن كان قد كال لابنه أقذع السباب في الخفاء .

وفي الفصل الرابع : يرتاب هارباجون في نيات ابنه كليانت إثر موقفه إزاء ماريان ، فينفرد به محاولاً أن ينتزع منه اعترافات تكشف له الأمور . . يسأله عن رأيه في ماريان فيجيب بأنها مدللة ، ضحلة الذكاء ، تافهة العقلية . . ويتصنع هارباجون الأسف : إن التنكير هداد إلى الاقتلاع عن مشروع زواجه من ماريان بسبب الفارق الكبير في العمر بينهما ، ولقد

وابنه كليانت (Cléante) : وابنته ايليز (Elise) ؛ وشريف من نابولي يدعى انسيلم (Anselme) ؛ وابن هذا الشريف : فالير (Valère) ؛ وابنته ماريان (Mariane) ؛ وسمسار يدعى السيد سيمون (Maitre Simon) ؛ وامرأة تقوم بدور « الخاطبة » تدعى فروزين (Frosine) ؛ والسيد جاك (Maitre Jacques) وهو في خدمة هارباجون يجمع بين وظيفتي « عربي » و « طبّاخ » ؛ وخدام كليانت واسمهم لافليش (La Flèche) .

الموضوع هو تصوير البخل . . والأحداث تتأني بمشروعات الزواج التي يكوّنها هارباجون من ناحية ، وتلك التي تداعب خيال ابنه وابنته من ناحية أخرى . . والبخل هو محور الذي تدور حوله كل هذه الأحداث . . والعقدة تتكون في اللحظة التي يبني فيها هارباجون ابنه بمشروعاته المتعلقة بالزواج . . والحل يتم في النهاية بتدخل الشريف انسيلم .

في الفصل الأول : تتفق ايليز مع فالير على الزواج ، وتدبر معه حيلة يدخل بها في خدمة أبيها ، فيقبله هارباجون في وظيفة مدير لشئون بيته بدون أجر ؛ ويرغب كليانت - من ناحيته - في الزواج من ماريان ولكن تحقيق مشروعه يصطدم بشح أبيه . . إن هارباجون يمتلك مالا وفيراً يخفيه في صندوق ويخشى أن يكشفه أحد . . ويستوثق البخيل من أن ماله لم يمس ثم يعود ليطلع ايليز وكليانت على مشاريعه : إنه يعتزم أن يتزوج هو من ماريان ! وأن يزوج ابنته من الشريف انسيلم الذي سيعفيها من المهر ! وأن يزوج ابنه من أرملة عنية !

وفي الفصل الثاني : يبحث كليانت عن وسيلة لاقتراض بعض المال . . ويسعى خادمه لافليش لتدبير هذا المال بمساعدة السمسار السيد سيمون . . ثم يجمع هذا السمسار الشاب بالمراني الذي ارتضى إقراضه ما ما يريد بعد أن فرض شروطاً قاسية . . وإذا بكليانت

حسب أن ابنه أكثر لياقة منه ! .. هنا يعترف كليانت بما بينه وبين ماريان من حب متبادل .. ويطير صواب هارباجون ، ويدور بينه وبين ابنه حوار عاصف .. وتسود الدنيا في نظر كليانت ، ثم يتلأل الأمل في نفسه : فيها هو خادمه « لافليس » يهرول إليه ويلقى في أذنه نبأ خطير : لقد سرق الصندوق الذي يحوى مال البخيل حين كان هارباجون منهمكاً في حديثه مع كليانت ، وهو يضعه تحت تصرف سيده ليعينه على بلوغ مرماه .. ثم يظهر هارباجون بعد أن اكتشف السرقة .. إنه في حالة يرثى لها ، وهو يرعد ويزبد ، ويتوعد الدنيا كلها ، بل يهدد نفسه بالشنق إن هو لم يعثر على ما سرق منه .

وفي الفصل الخامس : يُفتح التحقيق فيهم هارباجون الناس جميعاً .. ويبدأ رجل الشرطة مهمته باستجواب السيد جاك الذي يوجه الرية نحو فالير - (مدبر شئون البيت) لأنه لم يكن على وئام معه - إذ يدعى أنه أبصره في الحديقة و (حيث كان يوجد الكنز) .. ويلوم هارباجون فالير على استغلاله طيبته ، ودخوله بيته بنية خيانتة .. هنا يقع التباس غريب .. هارباجون يتكلم عن خزانته ، وفالير يتكلم عن محبوبته ايليز .. ثم يفتن البخيل إلى ما يعنيه فالير بقوله « إنه على استعداد لأن يموت من أجل عينيها الجميلتين » فتضاعف ثورته ضد فالير الذي يغضب بدوره فيكشف عن شخصيته الحقيقية : إنه ابن شريف من نابولي يسمى دون توماس دالبورسي (Don Thomas d'Alburci) ... ويقول انسيلم لفالير إنه صديق لذلك الشريف ، ويطلب إليه اثبات ما يزعم .. ويظهر فالير خاتماً صغيراً من الباقوت وسواراً من العقيق (كان فالير قد حاول عبثاً العثور على أبيه بعد أن نجا من الغرق) .. وتسمع ماريان وترى فتعائق فالير ، إنه أخوها ، ويعانقه انسيلم ، إنه أبوه ! .. ويطلب هارباجون إلى انسيلم أن يدفع قيمة « ما سرقه منه فالير » ! .. ولا تكشف حقيقة السرقة

إلا حين يعود كليانت فيعترف بأن الصندوق لديه ، ويشترط لرده أن يوافق أبوه على زواجه من « ماريان » ، وتتدخل « ماريان » فتطلب أن يوافق « هارباجون » كذلك على زواج « فالير » من « ايليز » .. ويفرض البخيل بدوره شرطاً : أن يستوثق قبل موافقته من أن يبدأ لم تعبث بما تحتويه خزانته .. ويخطر « انسيلم » (والد فالير) بأنه لن يستطيع منح ابنته مهراً .. ويحتم عليه أن يتكفل بنفقات الزوجين .. ويوافق « انسيلم » على جميع شروط « هارباجون » بما في ذلك تكفله باعداد ملابس جديدة ليرتديها البخيل في حفل الزفاف ! .. وتعم السعادة جميع الحاضرين إلا شخصاً واحداً هو رجل الشرطة ، الذي يأبى « هارباجون » أن يدفع له « أتعابه » .. ويرتضى « انسيلم » أن يتولى هو دفع هذه الأتعاب ، بينما يصيح « هارباجون » في نشوة الفرح : « وأخيراً فاني ذاهب لأعيد النظر إلى خزانتي ! »

(٥)

عُرِضت مسرحية البخيل في « مسرح القصر الملكي » (Palais-Royal) في ٩ سبتمبر ١٦٦٨ ، وبعد أن مثلت تسع مرات اختفت ولم يستأنف تمثيلها إلا بعد شهرين . ويقال إنها قوبلت في البداية بفتور من الجمهور ، ويعزى هذا الفتور إلى أنها كتبت بالنثر فخرقت بذلك (مثل مسرحية دون جوان مثلاً) إحدى قواعد المسرح الكلاسيكي ؛ إذ كان العرف يقضى بأن تكتب المسرحيات الجادة بالشعر ، وأن يترك النثر للمسرحيات الفكاهية (la farce) ؛ والواقع أن رواية البخيل أدهشت التقليديين وأثارهم فصاحوا قائلين : « أجنون مولير هذا ؟ .. أيعتبرنا حيوانات إذ يفرض علينا خمسة فصول بالنثر ؟ ! .. » . ويقال إن راسين (Racine) قال لبوالو (Boileau) حين التقى به ذات مرة : « لقد لمحتك أخيراً في مسرحية مولير ، ولاحظت أنك كنت المتفرج الوحيد الذي

يضحك ! » .. وربما قصد بوالو أن يقول إن رواية البخيل في جوهرها مأساة لا ملهاة ، الأمر الذي زعمه كثيرون (سنتعرض لذلك بعد حين) .. ويزعم فولتير أن مولير كان قد اعتزم كتابة مسرحيته بالشعر ثم رضى لرغبة ممثليه الذين أقنعوه باستعمال النثر في صياغتها . والحق أن النثر يسهل مهمة المخرج والممثل على السواء ، فهو يسمح بتعديل النص بالإضافة أو الحذف دون تشويهه ، ثم إنه لا يجبر الممثلين بالتقيد - في بعض الفقرات - بتقيداً حرفياً ، كما حدث بالنسبة لمحتويات قائمة الطعام التي كان هارباجون يعدها لوليمة الزفاف ، التي كان ممثلو فرقة مولير يضطرون فيها أحياناً إلى الارتجال (طبعة عام ١٦٨٢ هي التي حددت نهائياً تفصيلات هذه القائمة) .

ويعيب بعض النقاد على مسرحية البخيل « رداء صياغتها » ، فيزعم سارسيه Sarcey مثلاً أن المشهدين الأولين مثلاً مجردان من الحركة المسرحية ، وأنهما يزخران بالعبارات التي يصعب على الممثلين النطق بها بسبب امتلائها بالجميل الاعتراضية وافتقارها إلى الوضوح ، كما يزعم أن الأسلوب بوجهة عامة أقل مسرحية في « البخيل » منه في مسرحيات مولير الأخرى التي بالنثر ، وإن كان يعترف بأن دور « هارباجون » - على العكس - متماسك ومصوغ صياغة مسرحية ممتازة .

ويعيب آخرون على مولير مبالغته وتهويله في بعض تفصيلات مسرحيته ، مثلاً حين يتهم هارباجون الخادم بالسرقة ويطلب إليه أن يفتح يديه ، ثم أن يفتح يديه الآخرين ! .. ولكنهم ينسون أن المسرح مرآة مكبرة ؛ ويرد عليهم رينيه برية (René Bray) بأن العالم الكوميدي يختلف عن عالم الحياة ، وأن الحقيقة فيهما لا تقاس بمقياس واحد ، والدليل على ذلك أن النظارة لا يفكرون في لا منطقية ما يطلبه هارباجون من لافليش (La Flèche) وإنما بنفجرون

بالضحك بدافع من هذه اللامنتطقية بالذات . ماذا يدن به مولير - في مسرحية البخيل - لسلفه من الكتاب .. إنه أجراً من تصدى لرذيلة البخل . صحيح إنه استعار موضوعه من بلوت (Plaute) ؛ إلا أننا ندرك مدى استفادته من تجارب القرون العشرين التي انصرفت منذ حياة هذا الكاتب اللاتيني ، فلقد أفاد كذلك مما نجح فيه كتاب آخرون سبقوه أمثال لاريفيه (Larivey) وبواروير (Boissier) . . . أخذ فكرة تصوير البخل عن بلوت (مسرحية بلوت تسمى L'Aurilaire أو القيدر) ولكنه غير ظروف حوادث مسرحيته وجعل شخصية بخيله هارباجون تختلف تماماً عن شخصية بخيل بلوت « (أوكليون Euclyon) بالرغم من التفاصيل العديدة التي تتشابه في كلتا المسرحيتين : فارتضاء ميجادور (Mégadore) الزواج من ابنة أوكليون بلا مهر تقدمه إليه هو الذي أوحى إلى مولير بما قاله على لسان فالير (Valère) في الفصل الأول من أن الفتاة ينبغي أن ترضى الزواج بلا تردد من رجل يتقدم إليها ويوافق على الاقتران بها بلا مهر . . ورغبة هارباجون في طرد لافليش (خادم كليانت) تذكر بافتتاحية مسرحية بلوت التي يظهر فيها أوكليون وهو يريد طرد خادمه . . وفي Aululaire يخفي القيدر ، المحتوية على مال أوكليون ، أحد العبيد ، وفي « البخيل » يسرق أحد الخدم صندوق « هارباجون » . . وفي المسرحيتين يصاب كل من « أوكليون » ، و « هارباجون » من جراء السرقة بموجة من اليأس الغنيف . . ويستوحى مولير حوار هارباجون الداخلي (مونولوجه) من مسرحية « بلوت » بطريق مباشر . . وتشابه المسرحيتان كذلك من حيث ذلك الالتباس الذي وقع حين كان الأب يتحدث عن سرقة كنزها بينما كان محدثه يتكلم عن محبوبته التي يريد الزواج منها . واستفاد مولير أيضاً من مسرحية لاريفيه (Larivey)

تسمى «أرواح» Esprits التي قلده صاحبها هو الآخر «بلوت» بابتكار ملحوظ : جعل مولير من «هارباجون» - مثلما فعل لاريغيه بالنسبة لسيقران (Séverin) - بخيلاً ثرياً ساذجاً في عواطفه .. واستعار ختام مسرحيته من ختام مسرحية «أرواح» .. على أنه لا ينبغي أن نبخس مولير حقه : فابتكاره في تقليد مسرحية «بلوت» يفوق ابتكار لاريغيه في تقليدها ؛ ثم إن شخصية بخيل «مولير» مدروسة بطريقة أدق وأعق من تلك التي درست بها شخصية بخيل «لاريغيه» ؛ وإذا كان «سيقران» بخيلاً وشريراً وجباناً فإن الشح يظل على مر الأحداث أبرز مقومات شخصية «هارباجون» .

وما دمنا نحاول أن نعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله فيتحم علينا أن نذكر كذلك أن مولير قد استعار مشهداً من إحدى روايات «بواروير» (La Belle Plaideuse) ، ذلك المشهد الذي يظهر فيه أحد كبار المراهبين في باريس (هارباجون) وجهاً لوجه مع ابنه الذي كان قد لجأ إليه عن طريق أحد الوسطاء دون أن يدري أنه أبوه .. وأن المساعي التي تقوم بها «الخاطبة» فروزين (Frosine) والحيل التي تدبرها كثيراً ما يوجد مثلها في المسرح الإيطالي .

على أن الشيء الحيوى في هذا الصدد هو أنه لا ينبغي الإسراف في تقدير اقتباسات مولير والمبالغة في تفسيرها ؛ صحيح أن أعداءه يتهمون بأنه سرق من الكتب القديمة نصف ما كتب .. ولكن الأصح من ذلك هو أنه أكثر عباقرة عصره خلقاً وإبداعاً ، بالرغم من أنه ربما كان أكثرهم تقليداً ! وإذا كانت اقتباساته تأتية عفواً مما رسخ في ذاكرته من القراءات العديدة ، فهي تشكل بفضل قلمه المبدع الذى يستمد خصوبة مادته أولاً وقبل كل شيء من التأمل في سلوك الناس .

هل بنيت كوميديا البخيل على موضوع تراجيدى ؟ يقول جوته (Goethe) : «إن «البخيل» ، من

بين جميع مسرحيات مولير - التي تقضى فيها الرذيلة كلفة على الرحمة التي تربط بين الأب وابنه - يتميز بعظمة نادرة ؛ وهي تراجيدية إلى حد كبير .. هذا صحيح ، ولكنها ملهاة على كل حال . نعم إنها تتضمن مواقف صارمة أو عنيفة كهذه : أب يصغر في أعين أبنائه ، ويفقد احترام جيرانه وخدمه .. فتاة تفضل أبها بأن تدبر إلحاق حبيبها بوظيفة في بيت أسرهما .. ابن يعد سمسار الربا بأن والده سيموت - إن لزم الأمر - قبل ثمانية أشهر ! .. الخ ، ولكن مولير يحد من الخسائر : الأسرة مهددة ، ولكنها لم تبدل ولم تهدم .. وهو يحول بيننا وبين التفكير في تراجيدية الموضوع بالمواقف الهزلية التي يبرزها هنا وهناك في شتى مشاهد المسرحية : بخيل مرابي يقول له الوسيط إن الشاب الذى يلتبس الاقراض يتعهد بأن يموت والده عما قريب ، فيرد في بشاشة حمقاء : «هذا شيء له قيمته» ، دون أن يدري أنه يقصد نفسه ، لأن الشاب ليس في الواقع إلا ابنه دون علم منه هو الآخر .. ألا تستحيل هذه العبارة من عبارات «هارباجون» الصارمة الممقوتة إلى شيء يثير الضحك ؟ وحين يتبنى «هارباجون» موت نفسه ، ألا يثير الضحك كذلك ؟ لو أنه تمنى موت الآخرين لكانت عبارته - على العكس - بغیضة ، مستنكرة ، مثيرة للتعزز . مسرحية البخيل كوميديا لا تخفى المرارة التي قد تقنع الهزل . ومولير ينظر إلى الحقيقة البشرية بعين شاعر كوميدى ؛ قد تكون هذه الحقيقة مؤلمة ، ولكنه يهدف من تصويرها لنا لإضحاكنا ، لأنه إنسان ؛ والإنسان حيوان ضاحك ! .

(٦)

مولير رجل الطبيعة الإنسانية .. صحيح أنه ينتمى إلى عصره الذى صور أبرز ملامحه تصويراً أصدق من كل ما عداه ، ولكنه - مع ذلك - أكثر كُتّاب هذا العصر تحوراً .. أكثر تحوراً حتى من كُتّاب كراسين

(Racine) وبوالو (Boileau) ، مع أنهما يصغرانها بأربعة عشر عاماً . . العيوب والردائل التي تصدى لها كانت منتشرة في القرن السابع عشر ، ولكنه حلها تحليلاً يجعل من شخصياته نماذج بشرية خالدة . . لقد تغلغل في النفس الإنسانية ، وسبر غور قلب الإنسان في كل الأزمان وكل البلاد ؛ من هنا ينتمى إلى جميع الأزمنة أيضاً . . يقول سانت بيث : « إن وجه مولير وإنتاجه يظهران في القرن السابع عشر ، ثم يخرجان منه . . وإن فكره يتخطى هذه الحدود لأنه عالمي . . » ويقال إن الممثل الإنجليزي كبل (Kemble) استكثّر على فرنسا شرف انتهاء مولير إليها ، فقال - حين زار باريس - في حفل التكريم الذي أقامه له زملاؤه الفرنسيون : « إن مولير لا يتبع أى شعب من الشعوب ، إنه عبقرية الكوميديا على الإطلاق ، وقد قُدِّرَ لها أن تظهر في فرنسا » .

ومن المؤكد أن إنسانية إنتاج مولير ترجع إلى أنه يؤسس سخريته وهجومه على فكرة مؤداها أن الطبيعة خيرة وحكيمة ، وأن الردائل والعيوب تشوهها ، في حين أن هذه الطبيعة إن آتبت كانت مصدر الصواب ودعامة الاعتدال . . والفضائل التي توحى بها لا ينبغي النظر إليها على أنها مواقف بطولية ، وإنما على أنها ضرورات تقتضيها حاجة الناس إلى التعايش ؛ يقول في مسرحيته « مدرسة الأزواج » (L'Ecole des maris) : « ينبغي على الإنسان ألا يشذ بسلوكه عن غالبية أنداده . وإن من الأفضل أن يتبع عن طيب خاطر فئة المحانين - إن كانت تشكل الكثرة - عن أن يقف ضد الجميع وحيداً في معسكر العقلاء » . . كوميديا مولير إذن تريد أن تكفل التوازن في حياة الفرد مع الجماعة ، وهي - تبعاً لهذا - تهدف إلى تحقيق نوع من النظام ؛ يقول أندريه روسو (André Rousseaux) : « يزعم بعض الناس أن الحياة حلم ، ويرى آخرون أنها خرافة ، ولكنها بالنسبة لمولير نظام مفقود . . ووسط بقايا هذا

النظام المتناثر على أرض البشر ترسم الكوميديا طريقها » وحسبنا أن نورد بعض تلك الأحكام - وهي تُعد بالآلاف - التي أصدرها عن مولير أعلام الأدب وعباقرة الفكر :

بوالو (Boileau) ، في القرن السابع عشر ، إثر موت مولير :

+ « إن الكوميديا المستحبة قد أذهلت ،
+ « وعيناً حاولت أن تفيق من صدمتها البالغة العنف ،

+ « ولقد عجزت عن الوقوف على قدميها » .
فولير (Voltaire) ، في القرن الثامن عشر :
« إن مولير - إن أمكن القول - مُشْرِعُ اللياقة في العالم » .

شامفور (Chamfort) ، في القرن الثامن عشر :
« إن مولير فريد في نوعه ، وإن العرش الذي كان يترعب عليه لا يزال شاغراً » .

ويناجي الفريد دي موسيه Alfred de Musset
- في القرن التاسع عشر - ذكرى مولير في الأبيات التالية :

+ « يا أستاذنا جميعاً ، إذا كان قبرك مغلقاً ،
+ « فدعني أبحث في ثراك النابض بالحياة ؛
+ « عن شعاع . . . وأقلدك .

وبلغ بشدة إعجاب جوته بمولير Goethe
- في القرن التاسع عشر - أنه كان يعيد قراءة إنتاجه مرة كل عام ، يقول : « إن مولير من العظمة بحيث يشعر الإنسان كلما أعاد قراءته بدھشة جديدة . إنه رجل كامل وفريد . . وفي مكان آخر : « يا لسمو نفسه ، يا لصفائها ! . . إنى أعرف مولير وأحبه منذ شباني ، ولقد ظللت أتعلم منه طوال حياتي . وإن

ما يفتنى فيه ليس فحسب كمال تجربته كفنان ، ولكن أيضاً سمو ثقافة نفسه كشاعر .

ويضعه سانت بيث Sainte-Beuve - في

القرن التاسع عشر - بين أعظم عباقرة الإنسانية ، يقول في ختام بحث عميق عنه : « سوف تتعدد في المستقبل الشهرة والعبقريات والكتب ، وسوف تتغير صور الحضارات إن استمرت ، ولكن توجد خمسة أو ستة أعمال دخلت في أعماق الفكر الإنساني التي لا تبدل . وإن كل شخص يضاف إلى زمرة من يحسنون القراءة لهو قارئ جديد من قراء مولير » . . . « لقد كان مولير يهدف إلى تقويم الإنسانية ومواساتها في وقت واحد » .

بيير بريسون (Pierre Brisson - معاصر) :

« إن إنتاج مولير الذي تتحرك فيه قرابة ثلاثمائة وخمسين شخصية هو صورة عصر أقل من كونه تعبيراً عن عقيدة . . إنه ليس حقيقة زمن ولا حقيقة فن وإنما حقيقة إنسان » .

جون شربنتيه John Charpentier - معاصر)

« إن إنساناً كمولير لهو نعمة يرزق بها شعب . . وإن مجرد التفكير فيه والتمنى أن يُبعث بأعجوبة ليحقق جزءاً من الشفاء من العلل التي يشكو منها الإنسان أو يحس بالصغار لإصابته بها » .

سأل لويس الرابع عشر ذات يوم بوالو : « تُرى من هو الكاتب الذي شرف عهدي أكثر من غيره ؟ » فأجاب بوالو من فوره : « مولاي ، إنه مولير » . . واستطرد الملك قائلاً : « لم أكن أحسب ذلك ، ولكنك أعلم مني في هذا المجال » . . وإذا كان جثمان ذلك العبقري قد سووم - كما ذكرنا - على رقعة الأرض التي سيدفن فيها ، فإن التاريخ لم يساوم إنتاجه على ما يستحقه من مجد تضاعف مع تعاقب الأجيال . . وإذا كانت الأكاديمية الفرنسية قد بنحته حقه في حياته

إذ أغفلت ضمه إلى زمرة أعضائها ، فقد أحست بعد مماته بالخسارة الفادحة التي لحقت بالأدب والمسرح والفكر الإنساني . إنها تسمى أعضائها في حياتهم « الخالدين » ؛ وكثيرون منهم - مع ذلك - لا يخلدون بعد موتهم ! أما مولير فقد أجبرها على الاعتراف بعظمته بعد أن مضت ! لقد أقامت له في حرمها تماثلاً نصفياً كتب عليه هذا البيت الرائع في بلاغته :

لا شيء ينقص مجده ، ولقد كان هو ينقص مجداً !

(٧)

مشاهد من مسرحية البخيل :

١ - ترفض ايليز (Elise) مشروع تزويجها من رجل لا يشترط دفع مهر ، ويعجب والدها (هاربا) ويحتكم إلى فالير (Valère) . . يدور بين م الحوار التالي :

هاربا : اقبل يا فالير . . لقد اخترناك لتقول لنا :

من منا على حق ، ابنتي أم أنا ؟

فالير : إنك أنت يا سيدى الذى على حق بلا شك .

هاربا : أتعرف جيداً عن أى شيء نتكلم ؟

فالير : لا . ولكن لا يمكن أن تكون مخطئاً ،

فأنت الصواب عينه .

هارباجون : أريد أن أزوجه الليلة من رجل يجمع

بين الثراء ورجاحة العقل ، ولكن

الصعلوكة تقول لى بحسارة : إنها لا تعبأ

بالزواج منه . فما قولك في هذا ؟

فالير : قولى ؟

هارباجون : نعم .

فالير : آه ، آه !

هارباجون : ماذا ؟

فالير

: أقول إننى فى الواقع أناصر رأيك ،
ولأنك لا يمكن إلا أن تكون مصيباً ،
ولكنها - فى الوقت ذاته - ليست
مخطئة كل الخطأ ، و . . .

هارباجون : ماذا إن الشريف انسيلم (Anselme)
مرشح له قيمته ، فهو نبيل من الأشراف ،
وهو دمث ، رزين ، حكيم ، ثرى . .
ثم إنه لا يتبقى له أحد من أبنائه الذين
أنجبهم من زوجته الأولى . فهل يمكنها
العثور على رجل مثله ؟

فالير

: هذا حق ؛ ولكن ربما كان فى وسعها
أن تقول إنك تتعجل الأمور بعض
الشيء ، وإنها يجب على الأقل أن تُمنح
بعض الوقت لترى إن كان من الممكن
أن تتجاوب رغبتها مع . .

هارباجون : إنها فرصة يجب الاسراع فى القبض عليها
من ناصيتها . وإنى أجد فيها فائدة لن
أجدها فى سواها ؛ وهو يتعهد بالزواج
منها بلا مهر . .

فالير

: بلا مهر ؟

هارباجون

: نعم .

فالير

: آه ! لا أزيد كلمة . فهذا سبب مقنع
للعناية ؛ ويجب الرضوخ للأمر .

هارباجون

: إنه بالنسبة إلى بمثابة ادخار له قيمته .

فالير

: حقاً لا معارضة فى ذلك . صحيح أن

ابنتك تستطيع أن تقول لك : إن الزواج
مسألة أهم مما يظن الإنسان ، وإن
السعادة أو التعاسة مدى الحياة تتوقف
عليها ، وإن ارتباطاً مقدراً له أن يدوم
حتى الموت لا يجب أبداً أن يتم إلا
بخطئة كبيرة .

هارباجون

: بلا مهر !

فالير

: إنك محق . ومن المسلم به أن هذا يقرر
كل شيء . وهناك أناس قد يقولون
لك إن ميل الفتاة فى مثل هذه الظروف
أمر ينبغى من غير شك أن يُنظر إليه
باعتبار ، وإن عدم التكافؤ الكبير هذا
فى الأعمار والأمزجة والعواطف يعرض
الزواج لحوادث وخيمة .

هارباجون

: بلا مهر !

فالير

: آه ! أعرف جيداً أن لا رد على هذا ؛
فمن يقدر أن يعارض ؟ لا لأنه توجد
فئة كبيرة من الآباء الذين يؤثرون
المحافظة على رضا فتياتهم على المحافظة
على المال الذى يمكن أن يمنحوه ،
والذين لا يبتغون التضحية بهن من
أجل المنفعة ، ويحرصون أشد الحرص
على أن يكفلوا للزواج هذا التكافؤ
الحلو الذى يضمن له دائماً الشرف
والطمأنينة والسعادة ، و . . .

هارباجون

: بلا مهر !

فالير

: هذا صحيح ، وهو يرغم أى إنسان
على الصمت . بلا مهر ! . أية وسيلة
لرفض سبب كهذا ؟

هارباجون

: (وحده ، وهو ينظر ناحية الحديقة)

: ماذا ؟ تخيل إلى أنى أسمع كلباً ينبج .
ألا يرجع ذلك إلى أنه يراد سوء بمالى ؟
(ثم يقول لفالير (لا تتحرك ، سأعود
بعد لحظة . (يخرج) .

اليز

: أكنت هائلاً حين كلمته بتلك الطريقة ؟

فالير

: لقد أردت أن أحققه لأصل إلى نتيجة

أفضل . فان معارضة آرائه بصراحة
تفسد كل شيء . هناك عقول لا يجب
التأثير عليها إلا بالمداورة ، وأمزجة

تتفر من أية مقاومة ، وطبائع عنيدة
تثيرها الحقيقة وتشدّد دائماً ضد جادة
الصواب فلا تقاد إلى الهدف إلا بطرق
ملتوية . عليك أن تتصنعى الاستجابة
لرغبته لتزيد قدرتك على بلوغ ما ترين
إليه .

إيليز : ولكن هذا الزواج يا فالير ؟ ...

فالير : سوف نبحت عن مخرج منه .

إيليز : ولكن أية حيلة سنجد إذا كان سيعقد
هذا المساء ؟

فالير : يجب أن تلتصق مهلة تتصنعين خلالها
المرض .

إيليز : ولكن سيكشف الأمر إن استدعى
الأطباء .

فالير : أتسخرين ؟ هل يفهمون في ذلك
شيئاً ؟ إنك تستطيعين أن تدعى أى
مرض تشائين ، وسيجدون من العلل
ما يشخصونه بها .

هارباجون : (على حدة ، في عودته من الحديقة)
لا شيء ، شكر الله .

فالير : ثم إن ملاذنا الأخير هو فرارك الذى
يمكن أن يحميننا من كل شيء ؛ وإذا
كان حبك - يا جميلتى إيليز - قادراً
على عزيمة ... (يلمح هارباجون) . .
نعم يجب أن تطيع الفتاة أباه . . لا
ينبغي إطلاقاً أن تهتم بشكل الزوج ؛
وحين يتدخل هذا السبب الوجيه « بلا
مهر » ، يجب أن ترضى بما يقدم إليها .

هارباجون : حسناً ! ما أحسن هذا القول .

فالير : سيدى ، إنى أتمس منك العفو إذا
كنت قد انفعلت ببعض الأشياء ،
وتجاسرت فخطبتها بهذه اللهجة .

هارباجون : كيف ! لقد سحرنى قولك ، وأنا أريد
أن يكون لك سلطان مطلق عليها .
نعم ، لقد حاولت عبثاً أن تجنحى
ولكنى أمنحه ما وهبته السماء من
سلطان عليك ، وأعنى بذلك أن
تنفذى كل ما سيقوله لك .

فالير : أريدنى بعد هذا إذا كنت ستقاومين
توجيهاتى ! سيدى ، إنى سأتابعها
لأواصل النصائح التى كنت أسديها
إليها .

هارباجون : حسناً ، وسأكون معترفاً بفضلك :
حقيقة . .

فالير : يجدر أن أراقبها عن كثب .

هارباجون : هذا صحيح . يجب . .

فالير : هون عليك ؛ أعتقد أننى سأوفق فى
مهمتى .

هارباجون : افعل ، افعل . ها أنا ذاهب للقيام بجولة
قصيرة فى المدينة ، وسأعود بعد قليل .

فالير : نعم ، إن المال أتمن شيء فى الوجود ،
ويجدر بك أن تحمدى الله على الأب
الذى وهبك إياه . إنه يعرف معنى
الحياة . وحين يتقدم الرجل للزواج
من فتاة بلا مهر لا يجب عليها أن تنظر
إلى أبعد من ذلك . إن هذا الاعتبار
يجب كل ما عداه من الاعتبارات .
وإن مجرد عدم دفع مهر يعدل الشباب
والأصل والشرف والحكمة والأمانة .

هارباجون : آه ! يا لك من فتى فاضل ! إن
كلامك يتم عن فطنة نادرة . وما أسعد
إنساناً يكون فى خدمته شاب مثلك .

(المشهد الخامس من الفصل الأول)

٢ - الوسيط السيد سيمون يجمع كليات بالمرابي

الذي سوف يتضح أنه أبوه :

السيد سيمون : نعم يا سيدى ، إنه شاب يحتاج إلى مال ؛ وشئونه تتعجله ، وسوف يرتضى جميع ما ستفرضه من شروط .
هارباجون : ولكن أنظن يا سيد سيمون أن هذا الأمر فى مأمن من المخاطر ؟ وهل تعرف اسم من تنوب عنه وممتلكاته وأسرته ؟

السيد سيمون : لا ، فليس فى وسعى أن أطلعك على معلومات وافية عنه ؛ إذ أننى قد مت إليه مصادفة . ولكنك ستستوضح كل شئ بنفسك . ولقد أكد لى مندوبه أنك سترضى عنه حين تعرفه . وكل ما أستطيع أن أقوله لك ، هو أن أسرته واسعة الثراء ، وأن والدته متوفاة ، وأنه يتعهد بأن يموت والده قبل انتهاء ثمانية أشهر .

هارباجون : هذا أمر له اعتباره . إن الشفقة تحم علينا أن نُسعد الآخرين كلما أتيج لنا ذلك .

السيد سيمون : هذا مسلم به .

لافليش : (إلى كليات ، بصوت منخفض) :
ما معنى هذا ؟ إن السيد سيمون يتحدث إلى أبيك .

كليات : (إلى لافليش ، بصوت منخفض) :
ترى هل يكون قد قال له من أنا ؟ وهل أنت إنسان نخونا ؟

السيد سيمون : آه ، آه ! ، أنهما متعجلان ! من أنبأكما أن المسألة تم هنا ؟ .. (إلى هارباجون) : لست أنا يا سيدى الذى ذكرت لها اسمك وعنوانك .

ولكن فى رأى أن الأمر ليس جد خطير : إنهما شخصان كتومان وتستطيعون هنا أن تفاهموا معاً .

هارباجون : كيف ؟

السيد سيمون : إن هذا السيد هو الشخص الذى يريد أن يقترض مبلغ الألف والخمسمائة جنيه التى حدثتلك عنها .

هارباجون : كيف ، أها الأفاق ! أنت الذى تعتمد إلى أفعال الشطط الآثمة هذه ؟

كليات : كيف يا أبى ! إنك أنت الذى تقدم على هذه الأفعال الشائنة ! (يخرج السيد سيمون ولافليش) .

هارباجون : إنك أنت الذى تريد أن تخر نفسك إلى الافلاس بعقد مثل هذه القروض المذمومة !

كليات : أنت الذى تعمل على الإثراء بمثل هذا الربا الفاحش !

هارباجون : أتجرو بعد هذا على أن تظهر أمانى ؟

كليات : أتتجاسر بعد هذا فتترى نفسك للناس ؟

هارباجون : قل لى ، ألا تشعر بأدنى خزى لانحدارك إلى هذه الأعمال الفاسقة ، ولتورطك فى نفقات بشعة ، ولتبيدك بهذه الصورة الشائنة مال أهلك الذى جمعه بعرق غزير .

كليات : ألا يحمر وجهك خجلاً حين تهدر كرامة مركزك بهذه التجارة التى تعكف عليها ، وحين تضحى بسمعتك من أجل لإرضاء رغبتك الجشعة فى تكديس الدرهم فوق الدرهم ، وحين تغلو - فى مجال الفوائد - فى أحط الدقائق التى ابتدئها أشهر المربين ؟

هارباجون : اختف عن ناظري أيتها الوضع ،

اختف عن ناظري .

كليانت : من في رأيك أكثر اجراماً : أهو الذى

يشترى مالا يحتاج إليه ، أم الذى

يسرق مالا لا يفعل به شيئاً ؟

هارباجون : أقول لك اغرب عني ولا تثر اذنى ..

(ثم يقول بعد أن صار منفرداً) : هذه

المغامرة لا تغضبني ، فهي تخفى على

تشديد الرقابة على أفعاله أكثر من أى

وقت مضى .

(المشهد الثاني من الفصل الثاني)

٣ - وحين يكتشف هارباجون سرقة كنزه يصاب

بما يشبه الجنون ويصيح :

« اللص ! اللص ! القاتل ! السفاك ! أيتها العدالة ،

أيتها السماء العادلة ! لقد ضعت ، لقد قُتِلت ! لقد

ذُبح ! .. لقد سرق مالى ! .. ترى من يكون

السارق ؟ .. كيف صار ؟ .. أين هو ؟ .. أين

تختفى ؟ .. لماذا أفعل للعثور عليه ؟ .. إلى أين أجرى ؟

.. إلى أين لا أجرى ؟ .. ألا يوجد هناك ؟ .. ألا

يوجد هنا ؟ .. من هو ؟ .. قف ! (يمسك بذراعه

هو) .. رد إلى مالى أيتها الحسيس ! ... آه ! إنه

أنا .. إن عقلي مبطل ، وإني لأجهل أين أنا ، ومن

أنا ، وماذا أفعل .. ويا حسرتاه ! يا مالى المسكين ،

يا مالى المسكين ، يا مالى العزيز ، لقد حرمت منك ! .

وما دمت قد سرت منى فقد فقدت دعائى ، وسلواى ،

وسروى .. لقد انتهى كل شيء بالنسبة إلى ولم يعد

لى مكان فى هذا الوجود ! .. بدونك يستحيل على أن

أعيش ... وإني فعلاً لا أعيش .. إني أموت .. إني

ميت .. إني مدفون ! .. ألا يوجد إنسان يريد أن

يبحث فى الحياة بأن يرد إلى مالى العزيز ، أو بأن يدلنى

على سارقه ؟ .. ايه ! .. ماذا تقول ؟ .. إنه لا يوجد

أحد .. لا بد وأن مقترف الفعل قد راقب الوقت

بعناية فائقة .. لقد اختار بالدقة الوقت الذى أتحدث

فيه إلى ابنى الخائن .. لأخرج .. أريد أن أذهب

لأبحث عن العدالة ، وأن أعذب كل من فى بيتى :

الخدم ، وابنى ، وابنتى وأنا نفسى .. ما أكثر هؤلاء

المتجمهرين (ينظر إلى النظارة) .. أنى لا ألقى ببصرى

على إنسان إلا ويثير الريبة فى نفسى .. كل يبدو أنه

اللص الذى سرقنى .. ايه ! .. عن أى شيء يتحدثون

هناك ؟ .. أعن الذى سلبنى مالى ؟ .. ما هذه الضوضاء

التي أسمعها فوقى ؟ .. أهو سارقى الذى هناك ..

إني أتوسل إلى من يعرف شيئاً من أبناء سارقى أن يقوله

لى .. أليس مخبئاً بينكم .. إنهم جميعاً ينظرون إلى

ويأخذون فى الضحك .. سترون أنهم اشتركوا فى

تدبير سرقى .. لأذهب سريعاً .. الشرطة ، القواسون ،

الحكام ، القضاة ، آلات التعذيب ، المشائق ،

الجلادون ! ... وإذا لم أعثر على مالى فسأشقى

نفسى ! » .

(المشهد الأخير من الفصل الرابع)



الكون لألكسندر فون هومبولت

بمستلم
الدكتور سليم أنطون

مدرس علوم البحار بكلية العلوم - جامعة الاسكندرية

سيرته ونشاطه العلمي

هو البارون فريدريش هينريش ألكسندر فون هومبولت Alexander von Humboldt العالم الرحالة الألماني ، الذي عاش في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وعرف بأبحاثه في العلوم الطبيعية والبيولوجية مثل الجيولوجيا والجغرافيا والطبيعة الأرضية وعلوم البحار والأرصاد الجوية والنبات والحيوان والفسيولوجيا والطب العلاجي ، كذلك كانت له إضافات قيمة في علوم أصل الإنسان والآثار والتاريخ والاقتصاد والسياسة . واشتهر برحلته العلمية التي دامت خمس سنوات في أمريكا الجنوبية والوسطى ، والتي نشرت نتائجها في ثلاثين مجلداً . إلا أن أعظم مؤلفاته هو كتاب « الكون » "Kosmos" الذي صدر في خمسة أجزاء ، والذي وضع فيه شتات أبحاثه وخلاصة خبرته ، ليصل إلى أول وصف تفصيلي متكامل للكون في ميدان العلوم الطبيعية .

ولد ألكسندر فون هومبولت في ١٤ سبتمبر سنة ١٧٦٩ في برلين ، وأبدى منذ صغره اهتماماً كبيراً بالظواهر الطبيعية ودراسة النباتات والحيوانات ،

والصخور ، بعكس أخيه فلهم الذي يكبره بعامين ، والذي اتجه إلى الدراسات الإنسانية والعلوم اللغوية ، وتولى منصب وزير التعليم في الدولة البروسية ، وأسس جامعة برلين ، التي عرفت فيما بعد باسم جامعة هومبولت نسبة إلى الشقيقين فلهم وألكسندر فون هومبولت . والزائر لهذه الجامعة في برلين الشرقية يرى تمثالا لكل منهما على جانبي المدخل الرئيسي .

درس ألكسندر في جامعات فرانكفورت على الأودر وفرايبورج وجوتنجن . ثم عمل موظفاً بمصلحة المناجم بالدولة البروسية لفترة من الوقت جاب خلالها كثيراً من مناطق أوروبا الوسطى وخاصة جبال الألب . وفي عام ١٧٩٦ قام ببحث عن ألياف العضلات وما عرف في ذلك الوقت باسم الكهرباء الحيوانية بناء على نصيحة فولتا Volta عالم الكهرباء الإيطالي . وفي العام التالي ترك هومبولت وظيفته الحكومية وذهب إلى مدينة يينا Jena حيث كان يوجد شقيقه الأكبر ، وهناك شارك جوته Goethe الشاعر الألماني الكبير اهتمامه بالعلوم الطبيعية ، وقضى العام في مناقشات علمية معه . كذلك قام بدراسات فلكية في درسدن ، ونباتية في فينا وحيولوجية في سالزبورج .

وفي عام ١٧٩٨ رحل هومبولت إلى باريس حيث بلغت العلوم الطبيعية درجة كبيرة من التقدم ، وهناك أتيج له أن يلتقى بصفوة من العلماء الفرنسيين والأجانب ، وأن يتفاعل مع الأفكار السائدة في ذلك الوقت والتي تدعو إلى استكشاف المجهول من العالم ودراسته دراسة علمية .

وقد حاول هومبولت أن يحضر إلى مصر في أعقاب حملة نابليون عليها ولكنه رد من مرسيليا خائباً . إلا أنه في نهاية العام نفسه سافر مع عالم النبات الفرنسي بونبلاند Bonpland إلى أسبانيا حيث حصل على إذن من ملكها لزيارة مسنمراثا في العالم الجديد على نفقته الخاصة .

وفي ٥ يونيو سنة ١٧٩٩ غادر العالمان أسبانيا إلى أمريكا في رحلتها التي استغرقت خمسة أعوام و جلبت لهما شهرة كبيرة . وصل العالمان في منتصف يولييه ١٧٩٩ إلى فنزويلا حيث قاما بقياسات جيوديسية في الجبال القريبة من -كراكاس ومن هناك ارتحلا ليتابعا نهر الأوريناكو حتى مصبه حيث اكتشفا الصلة الطبيعية بين مصبات نهرى الأوريناكو والأمازون . ومن هناك عادا مرة أخرى إلى الساحل حيث أبحرا إلى كوبا .

وفي سنة ١٨٠١ غادرا كوبا ليسافرا إلى قرطاجنة في كولومبيا ليتابعا نهر ماجدلينا جنوباً إلى بوجوتا . وفي خلال الستة أشهر التي قضاها هومبولت في كولومبيا قام بعدد من الرحلات العلمية مع عالم النبات الأسباني الشهير موتيس Mutis . كذلك زار هومبولت جبل شيمبورازو Chimborazo في إكوادور وتسلقه حتى ارتفاع ٥٧٠٠ متر . وفي أواخر عام ١٨٠٢ وصل هومبولت إلى ليما في بيرو ، وهناك لاحظ التيار البحرى الكبير الذى يتدفق في المحيط الهادى أمام ساحل بيرو ، فكان أول من يدرس هذا التيار الذى عرف منذ ذلك الوقت باسم تيار هومبولت أو تيار بيرو ومن ليما أبحر العالمان إلى المكسيك حيث قضيا العام الأخير من رحلتهما العلمية . وفي مارس سنة ١٨٠٤

غادر هومبولت المكسيك إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث قابل الرئيس الأمريكى توماس جيفرسون وتحدث إليه في موضوع الوحدة الأمريكية وفكرة -إنشاء قناة بنما ومغزاها الاقتصادى .

وما كاد هومبولت يعود إلى باريس في صيف ١٨٠٥ حتى بدأ يعد العدة لإصدار موسوعة ضخمة عن رحلته في أمريكا ، واستطاع أن يجمع حوله عدداً من معاونين الألمان والفرنسيين . وبعد رحلة علمية قصيرة مع الكيماوى الفرنسى جاي لوساك Gay-Lussac في إيطاليا ، وإقامة سنتين ونصف في برلين ، قرر هومبولت الاستقرار في باريس حيث يستطيع أن يجد حاجته من دور النشر والفنانين القادرين على معاونته في إصدار موسوعته وشجعه على ذلك الاستقبال الحافل الذى استقبلته به المحامع العلمية والصالونات الأدبية في باريس . ففي العام الأول بعد عودته كان قد ألقى عدداً من المحاضرات ، وأقام معرضاً لمجموعته العلمية التى أحضرها من أمريكا في أربعين صندوقاً ، كما أصدر الجزء الأول من موسوعته بالاشتراك مع بونبلاند بعنوان « جغرافية النباتات » .

وقد اقتضى إصدار تقارير هذه الرحلة أن يقضى هومبولت حوالى عشرين عاماً متواصلة في باريس اشترك فيها مع بونبلاند في كتابة مرجع يقع في ثلاثين مجلداً بالفرنسية تضم أبحاثهما في مختلف فروع العلوم الطبيعية وغيرها من الدراسات الإنسانية والعامة . وفي خلال هذه الفترة رفض هومبولت عام ١٨١٠ تعيينه وزيراً للتعليم في الدولة البروسية ، وتسابقت الأكاديميات العلمية في مختلف الدول على منحه عضويتها ، وصار - كما تقول دائرة المعارف البريطانية - أشهر رجل في أوروبا بعد نابليون بونابرت . . . !

وفي عام ١٨٢٧ عاد هومبولت إلى برلين لينضم إلى البلاط الإمبراطورى كمشتر علمى ، وبعد أن واجه صعوبات مالية في باريس كنتيجة لما كان ينفقه

في خلال ساعة ونصف ، كل هذه الآراء والحقائق الجديدة المثيرة .

كانت هذه المحاضرات نقطة البداية في كتابة مؤلفه الشهير « الكون » التي استغرقت الثلاثين سنة الأخيرة من حياته . فصدرت أربعة أجزاء من كتابه هذا بين عام ١٨٤٥ و ١٨٥٨ . ولم تسعف حياته الطويلة التي بلغت تسعون عاماً ، لم يتزوج خلالها ، من الانتهاء من الجزء الخامس من كتابه ، ففي ٦ مايو ١٨٥٩ توفي ألكسندر فون هومبولت ، ودفن في حديقة قصر تيجل في برلين .

أهم مؤلفاته

نشر هومبولت حوالي ٢٦ مؤلفاً ، بعضها أبحاث علمية متخصصة وبعضها دراسات مطولة . من هذه الأبحاث التي نشر معظمها في المجلات العلمية المعروفة في ذلك الوقت ، دراسات عن التأثير الكهربائي على العضلات والأعصاب في عام ١٧٩٧ ، وتركيب الهواء الجوى بالاشتراك مع جاي لوساك الكيماوى الفرنسى عام ١٨٠٥ ، وجغرافية النباتات عام ١٨٠٧ ، ودراسات عن الحضارات القديمة في أمريكا عام ١٨١٠ ، وتوزيع الحرارة على الكرة الأرضية بواسطة الخطوط المتساوية الحرارة عام ١٨١٧ ، وأبحاث جيولوجية عن أنواع الجبال والبراكين والصخور عام ١٨٢٧ .

أما الدراسات المطولة لهومبولت فقد صدرت إما باللغة الفرنسية أو الألمانية وأحياناً باللغتين معاً ، وفيما يلي عرض لأهم كتبه :

١ - رحلة في المناطق الاستوائية للقارة الجديدة قام بها فيما بين ١٧٩٩ ، ١٨٠٤ ألكسندر فون هومبولت وإيمى بونبلاند .

٢ - كتبها أ . فون هومبولت وصدرت في باريس ابتداء من عام ١٨٠٧ في ثلاثين جزءاً . وهي تقرير

من ثروته الخاصة على أبحاثه ورحلاته العلمية . وجه هومبولت عنايته الأولى لدراسة « العواصف المغناطيسية » وهو اصطلاح أدخله في هذه الدراسات ليعبر به عن التوزيع الشاذ للمغناطيسية الأرضية . وبناء على دعوة هومبولت للحكومة الروسية والجمعية الملكية البريطانية أمكن إنشاء شبكة من محطات الأرصاد الجوية ، والمغناطيسية في شمال آسيا وبلاد الدومنيون . ويعتبر هذا أول جهد منظم للتعاون الدولى في مجال العلوم الأرضية . وبعد عامين من إقامته في برلين قام هومبولت ، وكان قد بلغ الستين من عمره برحلة في جبال الأورال وتخوم الهملايا ، بناء على دعوة من قيصر روسيا . كانت هذه الرحلة سريعة قطع فيها هومبولت حوالي عشرة آلاف ميل في ستة أشهر بين مايو ونوفمبر ١٨٢٩ وكان من أهم نتائجها تصحيح التقدير المبالغ فيه لارتفاع هضبة آسيا الوسطى ، واكتشاف الماس في جبال الأورال .

لم يكن هومبولت معتاداً على جوالقصور ، وكانت روحه تنح إلى باريس المدينة التي أحبها فداوم الشيخ الذى جاوز الستين على السفر إلى باريس ليمضى هناك بضعة أشهر من كل عام بين عامى ١٨٣٠ و ١٨٤٨ . ولكنه سرعان ما اقتصر على مصاحبة البلاط في تنقله بين برلين وبوتسدام تلك الضاحية الجميلة للعاصمة الألمانية . كانت الحياة الثقافية والعلمية في برلين تزدهر بفضل الجامعة الناشئة التي أسسها شقيقه ، والتي جمعت عدداً من قادة العلم والفكر مثل هيجل Hegel الفيلسوف الألماني الكبير . وفي عام ١٨٢٧ وعلى جمع كبير من رجال العلم والثقافة ألقى هومبولت في سلسلة من ست عشرة محاضرة ، خلاصة تجربته في « وصف العالم » وفلسفته في العلاقة بين الظواهر المختلفة والقوانين التي تحكمها وتجمع بينها . ويعلق بنزن Bunsen الكيماوى الشهير على هذه المحاضرات فيقول « لم يتح لى في حياتى أن أسمع شخصاً استطاع أن ينقل لى مستمعيه

كامل عن الرحلة في أمريكا الجنوبية ونيكسيك ، ويشمل أكثر من ١٤٠٠ شكلاً وخريطة ، وتعتبر هذه المجموعة من أضخم التقارير العلمية .

٢ - دراسات عن الحالة السياسية في مملكة أسبانيا الجديدة صدر بالألمانية في خمسة أجزاء (١٨٠٩ - ١٨١٤) وهو أول كتاب شامل يعالج جغرافية واقتصاد المكسيك ويحوى عدداً من الخرائط والاحصائيات عن المناجم والتجارة وطرق المواصلات .

٣ - دراسات عن الحالة السياسية في جزيرة كوبا . صدر بالفرنسية والألمانية في جزئين (١٨٢٦ - ١٨٢٨) ، ويناقش جغرافية واقتصاد المستعمرة الأسبانية ، وبه فصل هام عن تجارة الرقيق .

٤ - دراسة نقدية عن التطور التاريخي للمعرفة الجغرافية للعالم الجديد .

صدر بالألمانية في ثلاثة أجزاء (١٨٣٦ - ١٨٣٩) عن الرحلات البحرية والبعثات الاستكشافية وتاريخ الملاحة الفلكية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر .

٥ - آسيا الوسطى :

صدر في ثلاثة أجزاء في باريس وفي جزئين في برلين (١٨٤٣ - ١٨٤٤) كتقرير علمي عن رحلته في روسيا .

٦ - الكون . عرض للوصف الطبيعي للعالم :

Kosmos, Entwurf einer physischen Weltbeschreibung

صدر بالألمانية في خمسة أجزاء (١٨٤٥ - ١٨٦٢)

كتاب الكون

في عام ١٧٩٦ كتب هومبولت - وكان قد بلغ العام السابع والعشرين من عمره - إلى صديقه بيكيته

Pictet العالم الفلخي في جنيف ، غن فكرته في كتابة وصف لطبيعة العالم . وظلت هذه الفكرة تختمر في ذهنه حتى جاء الوقت لتحقيقها بعد ذلك بأربعين عاماً ، فكتب في عام ١٨٣٤ إلى أحد أصدقائه يقول « لدى فكرة ضخمة ... أن أضع وصفاً للعالم الطبيعي ، أى كل ما نعرفه اليوم عن ظواهر الفضاء السماوي والحياة الأرضية ... في كتاب واحد » . ومضت عشر سنوات أخرى ، قبل أن يظهر الجزء الأول من كتاب الكون في عامي ١٨٤٥ ، ١٨٤٧ . وكتب هومبولت الذي كان يبلغ الثمانين من عمره ، في مقدمة كتابه « في المزيج الأخير من حياة زاخرة بالحركة ، أقدم للجمهور الألماني عملاً ، ظلت صورته العامة غير المحددة عالقة بذهني لأكثر من نصف قرن » . واقتضى الانتهاء من كتابة الجزئين الثالث والرابع من هذا الكتاب ، أن يبذل الشيخ أقصى قوته وهو في الحلقة التاسعة من عمره ، حتى قطع عليه الموت عمله في الجزء الخامس الذي صدر بعد وفاته .

كان نجاح الكتاب ساحقاً ودليلاً على ما يتمتع به مؤلفه من تقدير في عالم القرن التاسع عشر . كتب ناشره كوتا بعد ظهور الجزء الثاني « لم يستطع الموزع أن يجد كلمات يصف بها العاصفة التي اجتاحت منزله عندما وصلته نسخ الجزء الثاني . وكان عليه أن يدافع عن نفسه أمام جماهير الراغبين في الشراء والمتسلمين لنسخهم . وقد حدث نتيجة لهذا ، أن طروداً كانت مرسلة إلى بطرسبرج أو لندن ، أخذت عنوة لترسل إلى فيينا أو هامبورج . لقد كانت هناك معارك حقيقية من أجل الحصول على هذا الكتاب ... » .

ظهر هومبولت بكتابه كشخصية أسطورية ، وترجم الكتاب في حياة صاحبه إلى تسع لغات حية . وكتب الأمير مترینخ النمساوي يشكر « للساعات من السعادة الحقيقية » التي وفرها له الجزء الأول من كتاب الكون . كذلك كان الكتاب موضع تعليق واهتمام

الصحافة الأجنبية وخاصة في فرنسا وإنجلترا . ولم يكن العلماء أقل حماساً في استقبال الكتاب من جمهور المثقفين عامة ، فنجد العالم الفلكي أرجلاندر Argelander يعلق « أن الكتاب يحوى ، بصرف النظر عن النظام البديع للمواد المختلفة ... كثيراً من الجديد ومن القديم غير المعروف ، حتى أنه يعطى حقاً كل فلكي كثيراً المعلومات ... لقد تعلمت كثيراً منه ، كما أن الكتاب أعطانى فعلاً أفكاراً لعديد من التجارب ... » وسرعان ما أصبح الكتاب - إذا صدقنا ناشره - أكثر الكتب - بعد الكتاب المقدس - انتشاراً في ذلك الوقت . وكان التوزيع الضخم للكتاب دليلاً على دخول العلوم ميدان الثقافة والتربية إلى جوار الأدب والفن . وكاد يصبح من المتعارف عليه أن على كل مثقف أن يقرأ كتاب هومبولت أو أن يقتنيه في مكتبته على الأقل .

ظهر الجزء الأول من الكون عام ١٨٤٥ والثاني عام ١٨٤٧ ، بعد عمل شاق لمدة خمسة عشر عاماً . وقد اعتبرهما هومبولت نفسه كمقدمة للأجزاء التالية . بدأ هومبولت الجزء الأول بمقدمة صغيرة تلتها « دراسة أولية عن تنوع مباحج الطبيعة واستقصاء علمي لقوانين العالم » وتحت هذا العنوان أعاد الكاتب - مع بعض التعديلات - ما سبق أن ألقاه من محاضرات عن الكون في جامعة برلين في شتاء ١٨٢٧ .

وقدم الجزء الأول « أهم ما في الكتاب ... لوحات طبيعية للعالم كله ، سمائه وأرضه » ثم يقول « سوف نبدأ من أعماق الفضاء الكوني ثم نقرب بالتدريج خلال طبقات النجوم التي يتبعها نظامنا الشمسي ، إلى الهواء والبحار التي تحيط بالكرة الأرضية ، فندرس تكوينها وحرارتها ومغناطيسيتها والحياة الزاخرة التي تتضاعف على سطحها وتتأثر بالضوء . وهكذا في لمسات قليلة تحتوى صورة الكون ، الفضاء اللانهائى للعالم ، والكائنات الميكروسكوبية الدقيقة في المملكة الحيوانية والنباتية . وتبلغ الدراسة نهايتها بظهور الإنعسان على سطح الأرض

وتطوره الطبيعي والتوزيع الجغرافى للأجناس المعاصرة وقوى الطبيعة التي تؤثر على الإنسان وتتأثر به .

ويصل هومبولت إلى قمة دراسته في هذا الجزء ، بتأكيد وحدة الأجناس البشرية فيقول تحت عنوان « نظرة عامة على الظواهر الطبيعية » « وإذا كنا نؤكد وحدة الجنس البشرى فنحن نعارض كل افتراض مؤسف عن وجود أجناس بشرية عليا وأجناس سفلى . أن هنالك من وصلوا إلى درجة رفيعة من الثقافة والعلم ، وهؤلاء ارتفعت بهم الحضارة الروحية إلى مستوى السيادة ، ولكن ليس هناك شعب سيد أن الجميع لهم حق المساواة في الحرية » . وكهدف رئيسي لهذه الحرية ، عبر ألكسندر بكلمات شقيقه فلهلم فون هومبولت عن فكرة الإنسانية « بالكفاح لرفع الحذر الذي يضعها التعصب والآراء المتحيزة والتي تزكى روح العداء بين البشر ، ومعاملة البشرية كلها كوحدة كبيرة وعنصر متأخى بصرف النظر عن الدين أو الوطن أو اللون ، حتى يمكن الوصول إلى التطور الحر للقوى الكامنة في أعماق الإنسان » .

أما الجزء الثاني من كتاب « الكون » فقد أعطى صورة مقابلة للوحات الطبيعة التي وضعها هومبولت في الجزء الأول . فهنا يترك دائرة المراثيات إلى دائرة الاحساس ، حيث يدرس هومبولت « الأثر الناتج عن المراثيات الخارجية التي تستقبلها الحواس على الشعور الداخلى كوسيلة لتعميق الشعور الخالص بالطبيعة والاحساس بالحقيقة بدرجة تدفع إلى التعلق بدراسة الطبيعة واثارة الرغبة في الاستكشاف » .

ويدور الجزء الثاني أساساً حول تاريخ المشاهدة الطبيعية للعالم^(١) . وهو ما يعنى به هومبولت « تاريخ

Zaunick, R., 1958 ; Alexander von (١) Humboldt. Kosmische Naturbetrachtung. Sein Werk in Grunderiss, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.

كما أنه استطاع أن يشجع كثيراً من معاصريه من العلماء
الشبان على الدراسة والبحث .

ظهرت الأجزاء الأربعة من الكتاب ، في ٢٤٠٠
صفحة تضم أكثر من ٣٥٠٠ ملاحظة وتعليق عن كثير
من أسرار هذا الكون . أما الجزء الخامس ، فقد كتب
هومبولت مقدمته وفصل عن البراكين ، وبداية فصل
عن تقسيم الجبال وطرق تكوينها وأنواع الصخور .
إلا أن الموت لم يمهله ليتممه ، فقام بهذا العمل ادوارد
بوشمان Buschman الذي استطاع أن يكتب سجلاً
ضخماً لمحتويات « الكون » كله . فظهر الجزء الخامس
عام ١٨٦٢ في ١٢٩٧ صفحة .

علوم البحار في كتاب «الكون»

ليس « الكون » كتاباً في علوم البحار ، ولم يكن
هذا العلم سوى واحد من العلوم التي اشتغل بها هومبولت .
وقد اخترنا علوم البحار لتحدث عنها كنموذج لما
استطاع أن يقدمه هومبولت لهذا العدد من العلوم التي
اشتغل بها .

علوم البحار من العلوم الحديثة التي يرى الكثيرون
أن بدايتها كعلم مستقل ترجع إلى أول بعثة علمية منظمة
جابت محيطات العالم على ظهر سفينة الأبحاث الإنجليزية
تشانلر Challenger خلال الفترة من ١٨٧٣
إلى ١٨٧٦ ، أي بعد وفاة هومبولت بأكثر من عشر
سنوات . شارك هومبولت في تأسيس هذا العلم
بملاحظاته العلمية ودراساته عن الظواهر الطبيعية التي
كان يقوم بها أثناء رحلاته البحرية أو إقامته على
السواحل ، فاهتم بعدد كبير من الظواهر البحرية
يتعلق معظمها بحركة المياه وخواصها الطبيعية والكيميائية
وتوزيعها في بحار العالم . والمتصفح لفهرس كتاب
« الكون » في الجزء الخامس يجد تحت كلمة « البحر »
أربع صفحات ونصف مليئة برووس الموضوعات التي
طرقها تحت هذا العنوان . ومعظم كتابات هومبولت

التعرف إلى الطبيعة بشكل ، وفي نفس الوقت تاريخ
الفكر الخاص بوحدة الظواهر الطبيعية وتفاعل قوى
الطبيعة في الكون . ويرى هومبولت أن هناك ثلاثة
عوامل أدت إلى هذا التطور في المعرفة ، الأول هو
الرغبة الطبيعية للعقل الإنساني في الكشف عن قوانين
الطبيعة أي التأمل والملاحظة العلمية لظواهر الطبيعة ،
والثاني هو الاحتكاك العالمي الذي أدى إلى الاتساع
المفاجيء في أفق الملاحظة العلمية . أما العامل الثالث
فهو اختراع أجهزة وطرق جديدة للملاحظة الحسية
قربت الإنسان إلى الكائنات الدقيقة ، والأجرام السماوية
البعيدة ، وجعلت الملاحظة أكثر دقة .

وهكذا عرض هومبولت كمؤرخ عالمي لتاريخ
الملاحظة الحسية للطبيعة خلال سبعة أحقاب رئيسية
تغطي ألفي سنة ، ووضع إلى جانب اللوحات الرئيسية
للطبيعة في الجزء الأول من الكتاب لوحات للتطور
التاريخي في جزئه الثاني ، مما أضفى على الكتاب صفة
كلاسيكية . وبظهور الجزء الأول من الكتاب
انتهى هومبولت من مهمته الأساسية في وصف
« الكون » .

وفي عامي ١٨٥٠ ، ١٨٥٨ ظهر الجزء الثالث
والرابع من الكتاب وفي هذين الجزئين عالج هومبولت
التفاصيل الدقيقة والعلاقات المتداخلة لظواهر الكون
والكرة الأرضية التي كان قد عرضها في شمول وبصفة
عامة في الجزئين الأولين من كتابه .

وهنا يظهر هومبولت كعالم طبيعي ممتاز ، ومؤلف
غني المادة بدقائق كل فرع من فروع العلم التي عالجها .
ولهذا فإن الجزئين الثالث والرابع لهما قيمة تاريخية خاصة
في دراسة تقدم العلوم ، كذلك فإن هومبولت استطاع
أن يكتشف ويدرس ، كما يقول أدولف فون هارناك
Harnack « المشكلة الكبرى والمهمة للعلوم » أي
العلاقات المتداخلة بين الميادين المختلفة للفروع المتباعدة ،

في هذا المجال تعتبر قديمة بالنسبة للتقدم الحديث في هذه العلوم ، إلا أن هذا العالم يعد رائد دفع بعلم البحار خطوات إلى الأمام ، في بعض ما قدمه من نظريات لا تزال تحظى بتقدير علماء اليوم ..

قاس هومبولت درجة حرارة المياه في المنطقة الاستوائية من المحيط الأطلنطي فوجدها لا تزيد عن ٧ أو ٨ ° مئوية في المياه العميقة ، بينما لا تقل عن ١٩ أو ٢٠ ° مئوية عند السطح فوضع نظرية تقول أن « وجود هذه الطبقة الباردة من المياه في خطوط العرض القريبة من خط الاستواء تدل على وجود تيار يتحرك في الأعماق من القطب إلى خط الاستواء .. وفي كل مكان حيث توجد مثل هذه الحركة بسبب عدم التساوي في توزيع الثقل النوعي للمياه ، يوجد تياران ، أحدهما يعلو الآخر وفي اتجاهين متضادين . لهذا ففي معظم المضائق البحرية كما في البحار الاستوائية ، التي تصلها المياه الباردة من القطبين تكون كتلة المياه كلها حتى عمق كبير في حركة .. وأن البحر في أعماقه أقل هدوءاً بكثير عما يتوقعه علماء الطبيعة عادة » (١).

هذه النظرية عن الحركة العامة للمياه في المحيطات تفترض أن المياه السطحية عند القطبين تبرد فتزداد في الكثافة وتهبط إلى القاع حيث ترحف من القطبين حتى خط الاستواء ، وهناك تأخذ في الارتفاع إلى السطح حيث تتحرك في تيارات سطحية تتجه مرة أخرى من خط الاستواء حتى القطبين كي تكتمل الدائرة وتواصل المياه حركتها الأزلية - هذه النظرية التي قدمها هومبولت في الجزء الأول من كتابه ، لا تزال تحتفظ بتقدير كبير في علوم البحار ، رغم ما أدخل عليها من تعديل وتطوير .

وفي مكان آخر يتحدث هومبولت عن العوامل

التي تؤثر في التيارات السطحية للمحيطات . وهو في هذا الحديث يسبق عصره ويعطينا شرحاً عاماً عن رأيه في أسباب نشوء التيارات السطحية فيذكر منها اختلاف درجات الحرارة والملوحة بسبب الذوبان الموسمي للثلوج القطبين واختلاف التبخر في خطوط العرض المختلفة ودور الرياح التي تسود مناطق معينة. ثم يتحدث عن أثر دوران الأرض على مياه المحيطات في خطوط العرض المختلفة وكيف يتوقع أن « تنحرف المياه التي تتحرك من الجنوب إلى الشمال نحو الشرق ، وعلى العكس من ذلك تنحرف التيارات القادمة من القطب إلى خط الاستواء نحو الغرب » (١). وهو يربط هذه الأفكار بالملاحظات البحرية القديمة معن المناطق الاستوائية والمناطق القطبية حول نيوفوند لاند . ثم يقارن بين سرعة الرياح وسرعة التيارات التي تتأثر بها ويتبع ذلك بأفكار صائبة عن توزيع الضغط الجوي على سطح البحر وأثر ذلك على حركة المياه السطحية .

إن نظريات التيارات البحرية أصبحت تعتمد الآن على البراهين الرياضية ، وانتقلت هذه الدراسات من المشاهدة الوصفية إلى التقديرات الكمية بفضل تقدم طرق القياس وأجهزتها على سفن الأبحاث . ورغم أن هذا التطور الكبير في معلوماتنا ، فإننا نقرأ اليوم بأعجاب كبير ما كتبه هومبولت في هذه الموضوعات وندهش لهذا الصفاء الذهني والقدرة على الربط العلمي بين الظواهر ومسبباتها . ولو أتيح لهومبولت أن يخرج بأفكاره هذه إلى البحر في دراسة عملية ، لدفع بتاريخ علوم البحار سنوات إلى الأمام .

ومن دراسات هومبولت في ميدان علوم البحار ، دراسته عن تيار الخليج الدافئ Gulf Stream وهو التيار الرئيسي الذي يتدفق في شمال المحيط الأطلنطي.

Humboldt, A.V., 1859-1860 : Reise in (١) die Aequinoctial—Gegenden des neuen Continents, 4 Bde. Stuttgart.

Humboldt, A.V., 1862 : Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung, 5 Bde, Stuttgart.

يبدأ هذا التيار من المضيق بين كوبا وفلوريدا ثم يسير محاذياً للشاطئ الأمريكى حتى خط عرض ٣٥° شمالاً ويستمر في الاتجاه الشمالى الشرقى بعد أن يفقد بعض سرعته وحرارته ليندمج مع تيار شمال الأطلنطى في اتجاهه نحو القارة الأوروبية .

درس هومبولت هذا التيار الذى يمثل مكاناً مرموقاً في علوم البحار . وكتب وصفاً علمياً ووضع خريطة له بناء على ملاحظاته أثناء رحلاته البحرية في المحيط الأطلنطى . وما تجمع لديه من معلومات قديمة . أو ملاحظات بخارة السفن وركابها . اقتصر اهتمام هومبولت على الظواهر السطحية لتيار الخليج . ولكنه أشار لأول مرة كما يقول عالم البحار فوست Wüst « إلى العلاقة بين التيارات الاستوائية وتيار الخليج ووصل إلى الاعتقاد بأن تيار الخليج هو جزء من دورة تشترك فيها تيارات شمال الأطلنطى على شكل دوامة دائبة الحركة . وأن المرء يستطيع أن يلمس أفكاره في كل الدراسات والخرائط التى ظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر » (١) كذلك يكتب الجغرافى كول Kohl (١٨٦٨) في دراسة عن « تاريخ تيار الخليج وبحوثه في الأزمنة القديمة حتى الحرب الأهلية الأمريكية الكبرى » « أن الرجل الذى دفع التقدم في أبحاث تيار الخليج ، خلال الربع الأول من القرن التاسع عشر ، هو ألكسندر فون هومبولت . لقد كان هو نفسه ملاحظاً نشطاً ورائداً لتيار الخليج . كما كان عالماً ودارساً ممتازاً لهذه الظاهرة الجبارة ، التى تعلق بها وبذل لها اهتماماً خاصاً . ولما كانت كتابات هومبولت قد ترجمت بسرعة إلى كل لغات أوروبا ، فإنه يمكن القول أنه استطاع

— أكثر من أى إنسان آخر — أن ينشر هذه المعلومات في العالم وأن يضعها أمام جمهور كبير .

في المحيط الهادى وعلى طول الساحل الغربى للقارة الأمريكية الجنوبية تتحرك مياه المحيط موازية للساحل من الجنوب إلى الشمال والشمال الغربى فيما يعرف باسم « تيار هومبولت » أو « تيار بيرو » والذى قال عنه هومبولت في الجزء الأول من الكون « إننى اكتشفته للمرة الأولى في خريف ١٨٠٢ وأنه يتميز بدرجة حرارته المنخفضة والتى تؤثر على طقس المنطقة الساحلية » .

اكتشف هومبولت هذا التيار وأعطى وصفاً كاملاً له وقارن بينه وبين تيار الخليج الذى يعطى صورة عكسية له . فتيار هومبولت يتحرك كتيار بارد نحو خط الاستواء في المحيط الهادى في نصف الكرة الجنوبي ، بينما ينقل تيار الخليج مياه دافئة من خط الاستواء إلى الشمال في المحيط الأطلنطى في نصف الكرة الشمالى . وقد علل هومبولت برودة التيار الذى اكتشفه بأنه ينقل مياه باردة في الاتجاه من القطب إلى خط الاستواء كجزء من دورة مقننة لحركة المياه السطحية ، تنتقل فيها المياه الدافئة من خط الاستواء إلى القطبين بواسطة تيارات دافئة كتيار الخليج . والمياه الباردة من القطبين إلى خط الاستواء بواسطة تيارات باردة مثل تيار هومبولت .

والنتيجة الرئيسية لهذه الدورة هو إعادة توزيع الحرارة على سطح الكرة الأرضية بحيث يحتفظ كل مكان بمعدله السنوى في درجة الحرارة أى أن هذه التيارات تقوم بعملية توازن مستمر بين الأماكن الدافئة والباردة بطريقة تحفظ جو الأرض من التغيرات الكبيرة في درجات الحرارة .

ولتسمية هذا التيار باسم « تيار هومبولت » أو « تيار بيرو » ، قصة بدأت عندما كان الجغرافى الألمانى برجهانوس Berghaus يعمل في إعداد الأطلس الروسى البحرى واستأذن هومبولت في تسمية هذا التيار باسمه . فأرسل هومبولت إليه في ٢١ فبراير ١٨٤٠ خطاباً يقل فيه : « إننى أحتج ضد أى تسمية

(١) Wüst, G., 1959: Alexander von Humboldt Stellung in der Geschichte der Ozeanographie. In "Alexander von Humboldt, Studien zu seiner universalen Geistes- boltdt, Studien zu seiner universalen Geistes- ter & Co., Berlin.

بتيار هومبولت ... فقد ظل التيار معروفاً قبلي بثلاثمائة عام لكل الصيادين بين شيلي وبايتا ، أن لي الفضل فقط في قياس درجة حرارة مياه التيار لأول مرة . . . ومنذ ذلك الوقت لا توجد تسمية موحدة لهذا التيار وان كان البعض يرى قصر تسمية تيار بيرو على الجزء الساحلي للتيار الذي يسير محاذياً لساحل شيلي وبيرو ، واعتبار تيار هومبولت أكثر شمولاً فيطلق على الظاهرة كلها^(١).

وإذا كانت هذه القصة تعطينا فكرة عن أخلاق هومبولت وتواضعه العلمي ، فإن الرجل العظيم وجد من يذكره ويخلده بعد مماته . فقد استطاع هلموت دي تيرا^(٢) (١٩٥٩) أن يضع في كتابه قائمة بالأماكن الجغرافية التي أطلق عليها اسم هومبولت ، فبلغت ٢٣ مكاناً بين بلد وخليج ونهر وبحيرة وسلسلة جبال وقمة جبل وثلاجة وتيار بحري .

أهمية الكتاب

لاحظ أحد مؤرخي ألكسندر فون هومبولت ، ولم يكن قد مضى على ظهور الجزء الأول من « الكون » ثلاثون عاماً ، أن بعض المعلومات الواردة في الكتاب قد أصبحت قديمة ، فما أهمية الكتاب اليوم بعد مرور أكثر من مائة عام على صدوره ؟ وماذا بقي من شهرته وشهرة مؤلفه ؟ هل تنحصر قيمته في أنه سجل لما بلغته العلوم منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر ؟ وفي أنه يمثل الروح العظيمة لأحد عمالقة العلم في ذلك العصر ؟ وبمعنى آخر هل تتركز أهمية الكتاب في قيمته التاريخية فيعني به المؤرخون اللذين

Wüst, G., 1937 : Zur Frage : Peru (١) Strom oder Humboldt Strom. Ann. Hydrogr. u. Marit Meteorol. Bd. 65, s. 172-174, Hamburg.

Terra, H. De, 1955 : The Life and (٢) Times of Alexander von Humboldt — New York.

يهتمون بدراسة تطور العلوم في هذه الحقبة من الزمان ، أم أن له قيمة خاصة لكل المشتغلين بالعلوم الطبيعية وفلسفتها ؟

لم يكن ألكسندر فون هومبولت أكثر علماء عصره شهرة فقط ، بل كان أكثرهم شمولاً في المعرفة واتساعاً في الأفق . فلم تنحصر أبحاثه ودراساته في علم أو مجموعة واحدة من العلوم ، بل استطاع أن يقدم إضافات قيمة لعدد من العلوم الجديدة التي وضع هومبولت الأساس لبعضها أو على الأقل شارك في تأسيسها . ورغم أن هذا فان هومبولت يذكر في مقدمة كتابه أنه وان كان قد صرف عمره كله في أبحاث في مختلف فروع العلم ، إلا أن هدفه كان أكبر من ذلك ، كان « محاولة فهم الظواهر الطبيعية للأجسام المادية في علاقاتها العامة ، وفهم الطبيعة كشيء كامل ، متحرك وحي ، بواسطة قوى داخلية » وفي مكان آخر يقول « لقد تعلق عيناى على الأثر المتناسق لهذه القوى أى أثر الموجودات الغير الحية على الكائنات الحية في عالم الحيوان والنبات » وهكذا لم تفارق ذهن هذا العالم الرحالة فكرة « كلية الطبيعة » سواء كان يعمل في منجم تحت الأرض أو على قمة جبل أو كان يدرس نباتاً دقيقاً أو يلاحظ الفضاء الخارجي . بل إن اتساع معرفته وخبرته العريضة بعدد كبير من الفروع العلمية ، أتاح له أن ينظر من بعيد إلى ظواهر الطبيعة وعلاقاتها ، وأن يجعل من التفاصيل دعامة للعموميات ، وأن يجد في العموميات شرحاً للتفاصيل .

ويعرض هومبولت في كتابه صوراً حية للطبيعة^(١) ، وهو يستعمل لغة قلماً يستعملها باحث علمي ، أنه يتفاعل مع الطبيعة ويحسها قبل أن يصفها ، فهو عالم

Sticker, B., 1959 : Humboldts Kos- (١) mos, Die wirkliche und die ideale Welt, Bonner Akademischen Reden, H. 21, Peter Hanstein Verlag, Bonn.

فنان ، يهدف إلى مضاعفة التمتع بالطبيعة « بالنظرة العميقة في معارفها » . فترى أن الجزء الأول يدخل اصطلاح لوحات الطبيعة ويكثر من استعماله . وهو اصطلاح لا يتفق فقط مع ذوق ذلك العصر بل أنه تعبير عن النفس البشرية وحقيقة الكون الذى يحيط بها . وهو يعنى من ناحية أخرى الأثر المتكامل للطبيعة جميعها على النفس البشرية بصرف النظر عن العناصر السماوية والأرضية الداخلة فى تركيب هذه اللوحة .

إن البحث عن وحدة الخبرة رغبة قديمة للإنسان . ونحن اليوم أكثر قدرة على وصف الطبيعة وفهمها بما بلغناه فى مضمار القياس . لقد رفع هومبولت من قدرتنا على وصف الطبيعة وفهمها ، بما أدخله من طرق للدراسة والبحث ، وبما أسسه من علوم جديدة لها هياكلها الخاصة . فهو يدرس التوزيع الجغرافى للنباتات على سطح الأرض ، والعلاقة بين أشكال النباتات ونوع التربة والجو فى المناطق المختلفة وعلى الارتفاعات المختلفة للأرض . ويستخدم لإيضاح أفكاره طريقته التى اكتشفها فى توزيع درجات الحرارة على سطح الكرة الأرضية بواسطة خطوط الحرارة المتساوية أو الأيزوثرمات^(١) .

وهكذا نرى فى الجزء الأول من الكتاب قدرة كبيرة على ربط الظواهر الطبيعية المختلفة وإيضاح العلاقات الداخلية بينها ، مما يعطى الكتاب قيمة علمية بقدر ما يظهره كوثيقة تاريخية بالغة الأهمية .

لقد رأينا كيف ختم هومبولت الجزء الأول من كتابه بالدعوة للمساواة بين الأجناس . وهو فى هذا لا يصدر عن مثالية البرج العاجى ، وحاس البعيد عن المشكلة ، بل يتحدث كرجل جاب العالم ، وخبر هذه

الأجناس ، وزار مستعمرات العالم الجديد . فاذا تحدث عن هذه المستعمرات كأهم لها حق الاستقلال والمساواة مع دول العالم القديم ، فهو يتحدث كعالم درس أرضها ونخارها وفحص جبالها وأنهارها ورسم خرائطها وحدودها بل وكباحث فى العلوم الإنسانية اهتم بتاريخها الحضارى وحالتها الاقتصادية والاجتماعية .

لذا كانت دعوته إلى المساواة بين الشعوب ، والأجناس وتقديس الحريات الفردية دعوة قوية تركت أثراً عميقاً بين شعوب أمريكا الجنوبية والوسطى . فوجد أول رئيس لجمهورية المكسيك يحى دوره فى كفاح بلاده من أجل الاستقلال ، كما تصفه جامعة هافانا فى لوحة وضعها على تمثاله أمام جامعة هومبولت فى برلين « بالمكتشف الثانى لكوبا » ، أما فنزويلا فتعتبره « خادماً عظيماً لبلادها » وتذكر أن سيمون بوليفار ، أول رئيس لها ومحرم أمريكا الجنوبية ، والذى تأثر فى صدر حياته بهومبولت وصادقه بقية عمره ، كان يصفه « بالمكتشف العلمى للعالم الجديد » .

فى الجزء الثانى من « الكون » يجمع فون هومبولت بين مقدراته على وصف العالم إلى استيعابه لتاريخه فيترك لنا عرضاً مثيراً ، بالغ الأهمية لتاريخ الحضارات الإنسانية ، من غزوات الإسكندر الأكبر ، إلى اتساع الإمبراطورية الرومانية ، ونمو العالم العربى ، إلى الكشوفات البحرية الكبيرة ، كوقائع غيرت من أفكار الإنسان عن الأرض التى يعيش عليها . وهو يفرق فى إعجابه بعصر الكشوفات البحرية ، ويعرض لوحة حية لجهود كولمبوس فى هذا المضمار . وتعد كتابات هومبولت فى تاريخ الحضارة العلمية من الكتابات القليلة التى تلزم الحياد وتبحث عن الحقيقة حين توضح التفاعل بين الحضارات والمؤثرات المختلفة .

ويدرس هومبولت الطبيعة بوجهتى نظر مختلفتين ، الأولى كنظرة واقعية إلى الظواهر الخارجية ، والثانية كرد فعل يظهر كصورة تستقبلها حواس الإنسان وتؤثر

(١) Model, Fr., 1959 : Alexander von Humboldt Isothermen, Deutsche Hydrograpische Zeitschrift, Bd. 12, H. 1, s. 29-33, Hamburg.

إن المتعمق في روح « الكون » لا يلمس فقط أثر الفلسفة المثالية الألمانية ، بل أيضاً ما يعرف في تاريخ الثقافة الألمانية « بعصر جوته »^(١) نسبة إلى يوحنا فولفجانج جوته ، الشاعر الألماني الكبير ومؤلف فاوست (١٧٤٩ - ١٨٣٢) . ولا شك أن هومبولت وأعماله وكتاباته ظاهرة من ظواهر ذلك العصر ، كما أنه كان ذو أثر فيه . فنذ التقى وهو في الخامسة والعشرين من عمره مع جوته الذي كان يكبره بعشرين عاماً ، بدأت صداقة عميقة طويلة وتبادل فكري أثر على كل منهما وعلى إنتاجه .

لم يكن جوته شاعراً فقط بل كان فيلسوفاً وعالمًا . ويعدد الدارسون للعلاقة بين الشاعر والعالم أمثلة لهذا الأثر المتبادل فيقارنون بين كتابة جوته عن « تخور النباتات » ودراسة هومبولت المستفيضة عن « الشكل الخارجي للنباتات » كجزء من موسوعته عن « جغرافية النباتات » كدليل على واقعية هومبولت بالقياس إلى شاعرية جوته . كذلك يرون دراسة جوته عن « تاريخ علم الألوان » استكمالاً ومقابلة لكتابات هومبولت في « تاريخ المشاهدة الطبيعية للعالم » في الجزء الثاني من كتاب الكون .

وفي مواضيع كثيرة من كتاب « الكون » نجد تقديرًا خاصاً لجوته ، كما أن الشاعر الكبير كان كثيراً ما يبدى إعجابه بألكسندر فون هومبولت ، فنجده يقول في حديث له مع سكرتيره ايكارمان Eckermann في ديسمبر ١٨٢٦ « يا له من رجل ! فرغم معرفتي الطويلة به فانه يثير دهشتي باستمرار . إن المرء يستطيع أن يقول أن لا مثيل له في المعرفة والعلم . بل لم أعرف يوماً مثل هذا التعدد في القدرات ، فمن أين تأتبه تجده سيد الموضوع ويهرك بكنوزه الروحية . . »

(١) Schneider-Carius, K., 1959 : Goethe und Alexander v. Humboldt. Goethe Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft. Bd. 21, s. 163-182, Weimar.

على أعماقه وشعوره وخياله . ولا ريب أنه كان يعرف بالتأكيد أن الصورة المعكوسة من الطبيعة على نفس الإنسان تحمل ملامح خيالية كنتيجة لطاقة الابداع البشري . ولهذا ينشأ إلى جوار العالم الواقعي أو الخارجي عالم مثالي أو داخلي يظهر على مرآة الشعور الإنساني . هذا العالم المثالي نشأ مع الإنسان البدائي كعالم خيالي أسطوري توارثته الأجيال وظل حياً رغم الصورة الحقيقية التي أدخلها العلم الحديث ولا يزال لتحل محل الصورة الأسطورية .

يرى هومبولت أن هذه الصورة المثالية للعالم تدخل في صميم كتابه عن « الكون » وأن الكتاب يحقق هدفه عندما يصل إلى فهم كامل لهذين العالمين ، العالم الحقيقي والعالم المثالي . وهذا يقتضي أن تصل العلوم الطبيعية إلى درجة من التقدم تسمح لنا بتفهم نظام الطبيعة ، أي عندما يتأتى لنا أن ننقل من القدرة على وصف العالم إلى شرح أسرارهِ . من ناحية أخرى يقتضي فهم العالم الداخلي ، متابعة عملية التطور التي اجتازتها الإنسانية في تأثرها بالطبيعة ، مثل عبادة قوى الطبيعة ، وتجسيمها في نقوش وتماثيل وأصنام بلغ بعضها درجة من الاعجاز الفني . إن المتنبع لأفكار هومبولت يستطيع أن يلمح تأثره بالمثالية الألمانية وأن يذكر من الفلاسفة الألمان اللذين عاصروه : كانت Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) ، وليشتنبرج Lichtenberg (١٧٤٢ - ١٧٩٩) الذي استمع إليه في جوتنجن ، وفشته Fichte (١٧٦٢ - ١٨١٤) ، وهيجل Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١) وشيلينج Schelling (١٧٧٥ - ١٨٥٤) ورغم أن هومبولت عاش في فترة من أخصب فترات الفلسفة الألمانية ، فلم يكن يوماً طالباً جاداً للفلسفة . نعم لقد اهتم بفلسفة كانت ودرسها بالذات دراسة وافية ، إلا أن ميوله لم تساعد أبداً على الاتجاه إلى الدراسات الفلسفية ، رغم أنه كان يتبادل الرأي أحياناً مع بعض الفلاسفة المعاصرين له .

الشفاء لابن سينا "مختصر في الطب والمعادن والنبات"

بسم الله
الدكتور عبد الحليم منصر

مدير جامعة الكويت

إنها السلامة في العرض والسلاسة في الأسلوب ،
والوضوح في البيان ، مع الدقة العلمية . التي تنتزع
انتقادي والاعجاب . وكان على أن أقارن بين خمس
مخطوطات . مختلفة المصادر . وأن أقابل بين ما ورد
في كل منها . وأن أعاني من أغاليط النساخ . وأن
أرجح بعض الروايات على بعض . مع إثبات الروايات
المرجوحة . فلعلها أن تكون في رأي غيري هي
الراجحة .

وقد خرجت من قراءاتي لبعض أعمال ابن سينا
أنى أمام عبقرية نادرة المثال . أو لعلها على غير مثال ،
وقد رت قول سارتون « إنه أعجز من جاء بعده أن
تجاربه » ، كما عذرت الذين آمنوا به إيماناً مطلقاً . حتى
أنهم إذا وجدوا حقائق مغايرة لما قاله ابن سينا ، لم
ينسبوا الخطأ لابن سينا ، ولكن قالوا « إن ذلك من
أغاليط النساخ » أو « إن الطبيعة حادت عن مجراها » .

ولست أدري كيف اتفق لابن سينا أن ينتج هذا
الإنتاج الضخم . وسط حياته القلقة المضطربة فلم يكتب
كتبه التي بلغت ستة وسبعين ومائتين . لم يكتبها في بلد
واحد ، ولا في فترة متصلة . ولا في دولة واحدة ،
وإنما كان يحرر رسائله الصغيرة في أثناء رحلاته وأسفاره

هو أبو عبدالله الحسين بن عبدالله بن سينا . المعلم
الثالث للإنسانية ، ولد في القرن العاشر الميلادي . في
فترة تعتبر من أزهى العصور العلمية الإسلامية . سطع
في سماءها ابن سينا ، وابن الهيثم ، والبيروني .

درس الطبيعيات والإلهيات ، درس كتب أرسطو
وأفلاطون ، شهر بالطب والفلسفة ، كما عني
 بالرياضيات والفلك ، فهو الطبيب الفيلسوف ،
والرياضي الفلكي . بدأ يصنف الكتب وهو في الحادية
والعشرين ، وكان يعالج المرضى دون أجر . اكتسب
ابن سينا شهرة بذها أهل زمانه ، عرف بالمعلم الثالث
بعد أرسطو والفارابي ، كما لقب بالشيخ الرئيس .
شغف بدراسة النباتات لعلاقتها الوثيقة بالطب ، إذ
كانت تسعة أعشار العقاقير التي تستعمل في الطب إن هي
إلا نباتات أو خلاصات نباتية . وقد أتيج لي أن أقرأ
كتاب القانون في الطب ، وخاصة الجزء الخاص
بالنبات . فإذا هو يصف مئات النباتات . يصفها وصفاً
علمياً دقيقاً . لكي يميز النافع من الضار ، ولكي
يعرف بالجزء الذي سيتخذ منه العقار . كذلك نيظ في
تحقيق كتاب الشفاء فيما يخص الطبيعيات والمعادن
والنبات والحيوان . فإذا هو الخبلي في هذه الفنون جميعاً .

يعرض له أن يتحرك ، ثم يحرك ما فوقه ، والجسم الذي يمكن أن يتحرك تحت الأرض ، يحرك الأرض ، وهو إما جسم بخارى دخانى ، قوى الاندفاع ، وإما جسم مائى سيال ، وإما جسم هوائى ، وإما جسم نارى ، وإما جسم أرضى ، والجسم النارى ، لا يكون ناراً صرفه ، بل فى حكم الدخان القوى ، وفى حكم الريح المشتعلة ، يقول ومن الدليل أن أكثر أسباب الزلزلة هى الرياح المحترقة ، إن البلاد التى تكثر فيها الزلزلة ، إذا حفرت فيها آبار وفى كثيرة ، حتى كثرت مخالصة الرياح والأبخرة ، قلت الزلازل بها ، وأكثر ما تكون الزلازل فى بلاد متخلخلة غور الأرض ، متكاثفة وجهها ، أو مغمورة الوجه بماء يجرى أو ماء غمر كثير لا يقدر الريح على خرقه . ومن منافع الزلازل تفتح مسام الأرض للعيون ، وأشعار قلوب الناس رعب الله تعالى .

سرعة الصوت ، وسرعة الضوء

ويقول أن البصر يستبق السمع ، فانه إذا اتفق أن قرع إنسان من بعد جسماً على جسم رأيت القرع ، قبل أن تسمع الصوت ، لأن الأبصار ليس له زمان ، والاستماع يحتاج إلى أن يتأدى تموج الهواء الكائن إلى السمع ، وذلك فى زمان ، كان ابن سينا يقول بالسرعة الآتية للضوء ، وقد جانبه الصواب فى ذلك ، لأن للضوء سرعة وزماناً ينتقل فيه ، وقد عرف ذلك ابن الهيثم ، وأجرى من التجارب ما أثبت أن للضوء زماناً ينتقل فيه ، وليس فى الآن كما قال ابن سينا ، وأثبت عدم صحته ابن الهيثم .

السحب

ويقول ابن سينا فى تولد السحب ، أنها تكون من الأبخرة الرطبة ، إذا تصعدت بتصعيد الحرارة فوافت الطبقة الباردة من الهواء ، فجوهر السحاب بخارى

على الرغم مما كان يحيط به من مشاغل وما يعتور حياته من مشاكل . ويعتبر كتاب القانون فى الطب ، أهم ما أنتجه العرب فى هذا الفن ، وقد فضله العرب على ما سبقه من مؤلفات لما وجدوا فيه من حسن التبوب والدقة العلمية ، وما تميز به من الإشارة إلى خبرة مؤلفه وتجاربه ، وقد تناول فيه علم وظائف الأعضاء ، وعلم الأمراض وعلم الصحة ، ومعالجة الأمراض ، وعلم الأدوية . وقد ترجم كتاب القانون إلى اللاتينية ، وكان هو العمدة فى دراسة الطب فى الجامعات الأوروبية حتى منتصف القرن السابع عشر . ولا مرأى فى أن من يبلغ مبلغ ابن سينا فى صفاء الذهن والقدرة على التفكير والإنتاج ، لقمين أن يصل إلى الذروة فى أى نوع من العلوم يحاوله ، وحقاً لقد أتى ابن سينا فيما تناوله فى الشفاء من طبيعيات ومعادن ونبات وحيوان بالأعاجيب

الجبال

يقول فى تكوين الجبال ، الغالب أن تكونها من طين لزج ، جف على طول الزمان ، تحجر فى مدد لا تضبط فيشبه أن تكون هذه المعمورة ، قد كانت فى سالف الأيام غير معمورة ، بل مغمورة فى البحار ، فتحجرت ، أما بعد الانكشاف قليلاً قليلاً ، فى مدد لا تنفى التأثيرات بحفظ أطرافها ، وأما تحت المياه لشدة الحرارة ، المحترقة تحت البحر ، والأولى أن يكون بعد الانكشاف ، وأن تكون طينتها تعينها على التحجر ، إذ تكون طينتها لزجة ، ولهذا ما يوجد فى كثير من الأحجار إذا كسرت أجزاء من الحيوانات المائية كالأصداف وغيرها ، ولا يبعد أن تكون القوى المعدنية قد تكونت هناك .

الزلازل

ويقول فى الزلازل ، حركة تعرض لجزء من أجزاء الأرض بسبب ما تحته ، ولا محالة أن ذلك السبب ،

متكاثف طاف في الهواء ، وأن الجبال بسبب ارتفاعها تكون أبرد من أديم القرار ، فالبعد من أديم الأرض ، هو أحد أسباب البرد ، فانه وان يكن شعاع الشمس يقع على الجبل ، فلا يكون تسخينه كتسخين ما يقع على الأرض . ولذلك فأكثر السحب الماطرة ، إنما تتولد في الجبال ومنها تتوجه إلى سائر البلاد .

الطل

ليس يتكون من سحاب ، بل من البخار اليومي المتباطيء في الصعود ، القليل المادة ، إذا أصابه برد الليل ، وكثفه ، وحوله ماء ينزل نزولاً ثقيلاً في أجزاء صغار جداً لا نحس بنزولها إلا عند اجتماع شيء يعتد به ، ويضيف فان جمده كان صقيعاً .

الثلج

وهذا السحاب يعرض له كثيراً ، أنه كما يأخذ في التكاثف ، وفي آن يجتمع فيه حب القطر مجمل ، ولم تتخلق الحباب ، بحيث تحس فيتزل جامداً ، فيكون ذلك هو الثلج ، ونظيره من البخار الفاعل للطل هو الصقيع .

البرد

أما إذا جمده بعد ما صار ماء ، وصار حباً كبيراً ، فهو البرد .

الضباب

يقول ابن سينا أما الضباب فهو من جوهر الغمام ، إلا أنه ليس له قوام السحاب فما كان منه متحرراً من العلو ، وخصوصاً عقب الأمطار ، فانه ينذر بالصحو ، وما كان منه مبتدئاً من الأسفل متصعداً إلى فوق ولا يتحلل فهو ينذر بالمطر .

ثم يضيف الشيخ الرئيس ، فالبخار مادة السحاب والمطر والثلج والطل والجليد ، والصقيع والبرد ، وعليه تراءى الحالة وقوس قزح . والشمسيات والنيازك .

وأحسب أن ما قاله المعلم الثالث في هذه المسائل ، إنما هو صحيح في جملة ، بل وفي كثير من تفصيلاته ، فعمر الأرض ما زال العلماء مختلفين فيه ، وقد أصاب كبد الحقيقة ، عندما قال « في مدد لا تنفى التأريخات بحفظ أطرافها » وقد كان من العلماء من يقدر هذا التاريخ بألفين من ملايين السنين ، ومنهم من يزيده إلى ثلاثة أو أربعة آلاف من ملايين السنين . وهو معذور ان قال أن الضوء يصل في الآن ، أما الصوت فيحتاج إلى زمان ، فالفرق بين سرعتيهما هائل جداً ، أنه الفرق بين ثلاثمائة ألف من الكيلومترات في الثانية هي سرعة الضوء ، وبين مئات الأمتار (٣٤٠) في الثانية . هي سرعة الصوت . أما تمييزه بين صور بخار الماء في السحاب والطل والصقيع والثلج والبرد والضباب فقد أوفى فيه شيخنا على الغاية .

الهالة وقوس قزح

يقول أما الخيالات التي تتكون في الجو ، مثل الهالة ، وقوس قزح والنيازك والشمسيات ، فان هذه كلها ، تشترك في أنها خيالات ، ومعنى الخيال هو أن يحس شبح شيء مع صورة شيء آخر ، كما تحد صورة الإنسان مع صورة المرأة ، ثم لا يكون لذلك انطباع حقيقي في مادة ذلك الشيء الثاني الذي يؤيدها ويرى معها ، كما أن صورة الإنسان لا تكون منطبعة بالحقيقة والإقامة في المرأة ، وإلا لكان لها مقر معلوم ولما كانت تنتقل بانتقال الناظر فيه ، والمرئي ساكن ، ثم يضيف ، فهذه الأشباح تتبدل أماكنها بحسب حركاتك ، فان توجهت إليها تقدمت إليك ، وان نكصت عنها تأخرت عنك ، وان علوت علت ، وان نزلت نزلت وان تركتها بمنة وحاذيتها بالانتقال حاذتكم بالمرافقة ، وان تركتها بمنة وحاذيتها بالانتقال حاذتكم بالمرافقة ، وبهذا تعلم أنها خيالية . فهذه أشياء بعضها يعول فيه على صناعة الهندسة ، وبعضها على علم البصر ، وبعضها على

النيازك

ويقول عن النيازك ، وأما النيازك فأنها أيضاً خيالات في لون قوس قزح ، إلا أنها ترى مستقيمة لأنها تكونت جنبه الشمس ، بمنة أو يسرة ، لاحتها ولا أمامها ، وقلما تكون عندما تكون الشمس في نصف النهار ، بل عند الطلوع والغروب ، ولا سيما عند الغروب ، ففي ذلك الوقت ، يكثر تمدد السحاب وكثيراً ما يتفق لهذه أن تسير الشمس طالعة وغاربة ، وهي تدل على المطر .

يقول ، ولا يتولد القوس في الليل إلا في الندرة ، لأنها تحتاج في تكونها لأن يكون النير شديد الإضاءة .

وأنا لنسجل للشيخ الرئيس وضوح بيانه ، ودقة تعريفاته ، ولئن خالفه العلم الحديث في بعض التفاصيل في ألوان القوس ، أو في تعريف النيزك ، فإن ذلك لا يقلل بحال من قيمة الآراء التي أوردها شيخنا منذ أكثر من ألف من الأعوام ، فأنها في مجموعها ، تدل على الأصالة في التفكير والدقة في الاستنباط .

الرياح

ويقول في الرياح ، وربما هبت الرياح لحركة الهواء وحدها ، إذا تخلخلت جهة من الهواء للسخونة ، فانبسط فسال له الهواء ، يقول ومما يدل على أن مادة الرياح غير مادة المطر الذي هو البخار الرطب وهو أنهما في أكثر الأمر يتمانعان ، والسنة التي يكثر فيها المطر لكثرة البخار الرطب ، تقل الرياح ، والسنة التي تكثر فيها الرياح ، تكون سنة جدد وقلة مطر ، لكنه كثيراً ما يتفق أن يعين المطر على حدوث الرياح ، تارة بأن يبل الأرض أو يمنع حدوث البخار الدخاني ، وقد تعين الرياح على تولد المطر ، بأن تجمع السحاب ، وتسمى الرياح التي تعين على المطر « رياح سحابية » .

الامتحان والحس . ولا شك أن مثل هذه الدقة في الوصف تستحق النظر فالرئيس هنا معلم بحق ، يريد من قارئه أن يتفهم دقائق العملية .

يقول المعلم الثالث ، فاما الهالة ، فأنها دائرة بيضاء تامة أو ناقصة ، ترى حول القمر وغيره ، إذا قام دونه سحاب لطيف ، لا يغطيه ، لأنه يكون رقيقاً ، فإذا وقع عليه شعاع القمر ، حدث من الشعاع ومنه قطع مستدير ، وقد تكون حول الشمس هالة ، والتي تكون من الهالات تحت الشمس أدل على المطر من الخيالات القزحية ، التي تكون قبلها ، والتحتانية تكون أعظم من الفوقانية ، لأنها أقرب ويضيف وأكثر ما تكون الهالة مع عدم الريح ، فلذلك تكثر مع السحب الدواني . والهالة الشمسية في الأكثر ، إنما ترى إذا كانت الشمس بقرب من وسط السماء ، وإذا كانت الشمس على الأفق ، وجب بالضرورة أن ترى من القوس نصف دائرة ، وذلك لأن القوس ليس وضعها وضع الهالة ، وليس موازياً للأفق بل مقاطع له .

ويحتم الشيخ الرئيس قوله ، في هذا الموضوع بهذه العبارات المتألقة نصوعاً وبياناً وتواضعاً ، فيقول « وهذه القوس ، في أكثر الأمر ، يلي الأرض منها لون ، ويلي الجو منها لون ، يشتدان معاً عند الوسط . وربما كان في الوسط لون آخر غير ذينك ، ويضيف هذا مبلغ علمي ، وما بقي يطلب من غيري » .

الشميسات

ويقول عن الشميسات « وأما الشميسات ، فأنها خيالات كالشموس عن مرآى شديدة الاتصال والصفالة تكون في جنبه الشمس ، فتؤدي شكلها ولونها ، أو تقبل ضوءاً شديداً في نفسها ، وتشرق على غيرها بضوئها وتعكسها أيضاً .

أرأيت كيف يحدد المعلم الثالث العلاقة بين الرياح والمطر ، وكيف أن السبب في حدوث الرياح تخلخل جهة من الهواء للسخونة ، وأن الرياح والمطر يتأانان ولكنه يستدرك أنه كثيراً ما يتفق أن يعين المطر على حدوث الريح . إما بأن يبل الأرض ، أو تمنع حدوث البخار الدخاني . أو تعين الريح على تولد المطر ، عندما تكون الريح السحابية . وهذا كلام علمي جميل يليق بالشيخ الرئيس .

البرق والرعد

ويختتم الرئيس فصله الممتع في الطبيعيات ، بقوله في البرق والرعد ، البرق يرى والرعد يسمع ولا يرى فإذا كان حدوثهما معاً ، روى البرق في آن وتأخر سماع الرعد . لأن مدى البصر أبعد من مدى السمع . ولبت شيخنا اكتفى بهذا التعبير العلمي الصحيح الدقيق ولكنه أضاف ، فإن البرق يحس في الآن بلا زمان ، فقد أبطل نظرية السرعة الآتية للضوء العالم الطبيعي المسلم الأشهر « ابن الهيثم » الذي أثبت بالتجربة أن للضوء زماناً . وسرعة معينة . ولعله أول من قال بذلك من العلماء . يقول ابن سينا « والرعد الذي يحدث مع البرق يحس بعد زمان . لأن الإبصار لا يحتاج إلا إلى موازاة وإشغاف . وهذا لا يتفق وجوده بزمان . وأما السمع فيحتاج فيه إلى تموج الهواء ، أو ما يقوم مقامه . وهو بذلك يقول بانتقال الصوت في الهواء وفي الأجسام الأخرى سواء كانت صلبة أو سائلة ، وأنه يحتاج إلى وقت معين وسرعة معينة حتى ينتقل الصوت إلى السمع ، يقول وكل حركة في زمان .

النبات

لقد تناول ابن سينا دراسة النباتات في كتابين ، الأول ما أسماه « الكتاب الثاني في الأدوية المفردة من كتاب القانون ، قسم الجملة الأولى فيه إلى ست

مقالات ، في تعرف أمزجة الأدوية المفردة بالتجربة والقياس وقواها . الخ . وقسم الجملة الثانية إلى عدة ألواح وقواعد . وقد ذكر في كل فصل النباتات التي تتخذ منها الأدوية وقليلاً من الحيوانات والمعادن التي تستخلص منها عقاقير نافعة . ونحا في ذكر هذه النباتات منهاجاً خاصاً ، فكان يذكر الماهية ، وفيها يصف النبات وصفاً دقيقاً مقارناً هذا النبات بنظائره . مورداً صفاته الأساسية . من أصل أو جذر أو زهر أو ثمر أو ورق . ناقلاً ما ذكره من تقدمه من العلماء أمثال ديستوردس أو جالينوس أو غيرهما . ثم يذكر بعد ذلك الاختبار فالطبع والخواص ، والجزء الأول من هذا كله هو ما يهمننا في هذا المقام . فهو وحده الوصف النباتي الدقيق ، الذي يمكن بواسطته التعرف على النبات وتمييزه من غيره . وقد استقصى ابن سينا نسبة كبيرة من النباتات المعروفة آنئذ . وأورد مزاجاً مختلفاً من هذه النباتات الشجرية والعشبية والزهرية وغير الزهرية . الفطرية والطحلبية . ذكر الأجناس المختلفة من النبات . والأنواع المختلفة من الجنس الواحد . ثم يتكلم عن التشابه وغير التشابه ، كما يذكر موطن النبات والتربة التي ينمو بها ان كانت ملححة أو غير ملححة . أو كان ينمو على الماء ، وافتن في ذكر ألوان الأزهار والثمار جافها وطريها ، والأوراق العريضة أو الضيقة ، كاملة الحافة أو مشرقتها .

وتتميز كتابة ابن سينا في هذا المجال ، بأمانة العالم . فهو ينسب الرأي لنفسه . بقوله « أقول » أو ينسبه إلى ديستوريدس أو غيره ، فيقول قال فلان . . . وإنه ليتفق مع غيره ، فيبين أوجه الاتفاق أو يختلف معهم في الرأي فيعرض أوجه الخلاف في مهارة وأمانة .

ومن خير ما أورده ابن سينا الأسماء المختلفة لبعض النباتات ، فهذا يسمى بالإغريقية كذا . وذلك يسمى كذا ، كما أورد الأسماء المحلية لبعض النباتات . فهذا

النبات يسمى هنا كذا ، ويسمى هناك باسم آخر ، وهذا النبات يأبى من الهند أو من الصين ، كما فرق بين البستاني أو المنزرع والبرى . وقال أن الأول أكثر مائية من الثانى . وتكلم ابن سينا عن ظاهرة المساهنة فى الأشجار والنخيل وغيرها ، وذلك بأن تحمل الشجرة سنة حملاً ثقيلاً وسنة حملاً خفيفاً أو تحمل سنة ولا تحمل سنة أخرى ، وأشار إلى اختلاف الرائحة والطعم فى النبات ، وهما صفتان يمايز بهما كثير من النباتات ، فطن لها ابن سينا منذ أكثر من ألف عام ، ويعتمد عليهما فى تمييز كثير من فصائل النبات وأجناسه وأنواعه ، نظراً لوجود مواد كيميائية خاصة ، كما فى نباتات الفصيلة القرنية والخيمية والصلبية وغيرها ، وإذن يكون ابن سينا قد سبق « كارل منز » الذى قال بأهمية التشخيص بوساطة العصارة فى سنة ١٩٣٤ .

وقد اعتمد ابن سينا فى وصفة للنباتات على مصدرين رئيسيين الأول الطبيعة ، فيصف النبات غصناً طرياً . ويتكلم عن طوله وغلظه وورقه وشوكه وزهره وثمره ، مما يتفق وعلم الشكل النباتى الحديث . أما المصدر الثانى ، فهو ما يباع جافاً عند العطارين من أخشاب أو قشور أو ثمار أو أزهار مما يتفق وعلم النبات الصيدلى .

على أن ابن سينا قد تناول فى كتابه الشفاء كثيراً من النظريات والآراء حول تولد النبات ، وذكره وأثابه ، وأصل مزاجه ، فقال إن النبات ، قد شارك الحيوان فى الأفعال والانفعالات المتعلقة بالغذاء لإيراداً على البدن وتوزيعاً ، ويكون الغذاء على سبيل جذب الأعضاء منها بالقوة الطبيعية ، ليست عن شهوة جنسية ، وليس له من الغذاء إلا ما ينجذب إليه ، لا عن إرادته كالأعضاء فليس هناك شهوة بالحرى إن لم يعط النبات شيئاً ، إذ كان لا سبيل له إلى الحرب عن ضار والطلب لنافع ، فكأنه يحمل انقول فى عمليات الامتصاص وانتقال العصارة وصعودها ، وتوزيعها على أعضاء النبات

المختلفة . ثم يقول وأبعد الناس عن الحق ، من جعل للنبات مع الحياة عقلاً وفهماً ، فإذا كان التصرف فى الغذاء يسمى حياة حى ، وإن كان من شرط الحياة أن يكون مع ذلك ادراك وحركة وإرادة ، فلا يجوز أن يجعل للنبات حياة بوجه من الوجوه ، فهو مع قوله بحياة النبات واحساسه وانفعالاته ، ينفى عنه العقل والفهم ، فالتصرف فى الغذاء يدل على الحياة ، ولكنه لا يدل على الإدراك والإرادة . ويقول عن الذكورة والأنوثة فى النبات ، فإن غنى عان بالذكر حتماً ، من شأنه أن يكون مبدأ من وجه من الوجوه لتحريك مادة من المواد الموجودة ، من مشاركة فى النوع أو معه ، انتهى إلى صورة مثل صورة هذا النوع أو مقاربة له . لم يبعد أن يكون فى النبات ذكر وأنثى ، ولم يبعد أن يكون من النبات الواحد ذكر وأنثى وظاهر من إيراده هذه العبارة أنه يؤمن بظاهرة الذكورة وإن لم يتبين هذه الأعضاء فى النبات على نحو من الأنحاء .

وتكلم عن الثمار فى النباتات المختلفة ، فقال منها ما له غطاء صلب ، أصلب من الموى كالجوز واللوز ، ومنها ما هو لين متخلخل ، وعن ترتيب البذور فى الثمار ووجود أو عدم وجود حواجز فيما بينها يقول والشوك منه شوك أصلى وشوك زور ، والشوك الأصلى كالسلاح للشجرة ، وربما كان للزينة وربما كان لمنفعة تتعلق بالشجرة ، وكثير من الأشجار ، تشوك فى حداتها ثم يسقط الشوك إذا استعاض عنه باللحاء الصلب ، يقول : وربما اشتاك ما لا شوك له . يقول ، ومن النبات ما هو شجر مطلق وهو القائم على ساقه ، ومنه ما هو حشيش مطلق ، وهو الذى ينبسط ساقه على الأرض ، ومن النبات ما هو بقل مطلق وأما الحشائش البقلية وربما سميت عشبية فهو الذى له توريق من أسفله ، والنبات البقلى كثير منه لا ساق له منتصب ، كالخس والحمض والسلق ، وذلك بحسب أغراض الطبيعة ، فلن من النبات ما الغرض الطبيعى فى عوده وساقه ، ومنه ما هو

في أصله ومنه ما هو في غصنه ، ومنه ما هو في قشرة ،
ومنه ما هو في شعره وورقه .

عرض الشيخ الرئيس في هذا الجزء الخاص بالحيوان
من كتاب الشفاء : عرض نماذج رائعة لدراساته في علم
الحيوان والتشريح ومختلف أنواع الطير والحيوان ، مما
يدل على طول باعه في هذا الفن أيضاً ، بل إن ما كتبه
في الحيوان يزيد أضعافاً مضاعفة عما كتبه في النبات
والطبيعية ، ولعله أن تكون لذلك دلالة شغف الشيخ
بعلم الحيوان ، وألا لما أفاض فيه هذه الإفاضة
العجيبة .

يقول الشيخ ومن الحيوانات ما تكون مائية . ثم
تستحيل برية . مثل حيوان يسمى باليونانية « مادام
اسيداس » وهو يعيش في الأنهار ، ثم إنه تستحيل
صورته ، ويصير « اسطوس » ويرز إلى البر .
والحيوانات المائية منها لجية ، ومنها شطية ، ومنها
طينية ، ومنها صخرية . والحيوانات المائية منها ذات
ملاصق تلزمها كأصناف من الأصداف ، ومنها متبرئة
أي متحررة الأجساد مثل السمك والضفادع ،
واللاصقة ، منها ما لا تزال تلصق ولا تبرح ملتصقة
مثل أصناف من الصدف والأسفنج ، ومنها ما يلصق ،
ثم يتبرأ لطلب الغذاء ، إذ لا يكون غذاؤه الكافي
ما يؤديه إليه الماء أو يتصل به ، ومن الذي يتبرأ ،
أما يبرز ويرعى مثل حيوان يسمى باليونانية « ماو التقى »
والحيوان المائي المنتقل في الماء ، منه ما يعتمد في
غوصه على رأسه وفي السباحة على أجنحة كالسمك ،
ومنه ما يعتمد في السباحة على أرجله كالضفدع ،
ومنه ما يمشي في قعر الماء كالسرطان ، ومنه ما يزحف
مثل ضرب من السمك لا جناح له كالديد ، ولعله
يعنى ثعبان السمك .

أما الحيوان البري ، وكل طائر منه ذي جناح ، فإنه
يمشي برجليه ، ومن جملة ذلك ما مشيه صعب عليه
كالخفاف الكبير الأسود والخفاش ويضيف الرئيس ،

وتكلم عن توزيع الغذاء في النبات وبين أعضائه
المختلفة . فقال إن الغذاء يجب أن يكون رطباً حسن
القبول لتشاكل منه . ولم يكن بد أن يكون بين الغذاء
وبين الجسد من الأشجار جرم أنحف جوهرأ يسهل
فيه نفوذ الغذاء إلى المغتذى ، ويجب أن يمتد فيه جميعه
امتداد المخ في العظام ، ووجب أن يقع في الوسط
ليكون القسمة الصادرة عنه عادلة ، وهذه ملاحظات
وآراء لها قيمتها رغم أن ما أسماه اللباب قد لا يكون له
شأن كبير في توزيع الغذاء . ويقول إن ما يعظم حجمه
ويطول قده في مدة قصيرة امتنع أن يكون صلباً . فان
انصلب يحتاج إلى مادة خاصة ومدة طاحمة . وتكلم عن
أعضاء النباتات المتشابهة مثل اللحم والخشب واللباب
الذي في الوسط والأعضاء المركبة مثل الساق والغصن
والأصل (الجذر) وقال : ولبعض النباتات أشياء
شبيهة بالأعضاء الأصلية وليست منها ، وكذلك تكلم عن
النبات السيفي أو الساحلي والسبخي والترملي والمائي
والجلبى . قال ومن النبات ما يقبل الوصل بغيره لعله
يريد التطعيم بمختلف وسائله ، يقول والوصل قد يكون
بالحام الموصل بالموصل به . فيحتاج أن يتلاقى القشران
على تماس . ويقول عن الفجل إنه يهضم ولا يهضم .
لأنه لا يهضم بجميع أجزائه بل بالجوهر اللطيف الذي
فيه ، فاذا تحلل ذلك عنه ، بقى الجوهر الكثيف الذي
فيه عاصياً على القوة الهاضمة لزجاً ، وتكلم ابن سينا عن
النباتات المستدعة الخضرة : وتلك التي تسقط أوراقها
في مواسم معينة .

وكذلك عرض ابن سينا كثيراً من الموضوعات
النباتية في كتاب الشفاء . عاجلها بطريقته الفذة ،
وحالفه التوفيق في كثير منها . بل وسبق علماء الغرب
في بعضها .

وأقول وقد رأيت طائراً يشبه الباشق أضعف وأصغر منه ، إذا وقع على الأرض ، وقع منبسط الجناحين ، غير مستقل ، كأنه لا رجل له ، ويمشي بتكلف .

ويقول ابن سينا في موضع آخر عن الأعضاء المتشابهة وغير المتشابهة ، « وأول الأعضاء المتشابهة الأجزاء العظم ، وقد خلق صلباً ، لأنه أساس البدن ، ودعامة الحركات ، ثم الغضروف ، وهو ألين من العظم فينعطف ، وأصلب من سائر الأعضاء ، والمنفعة في خلقه أن يحسن به اتصال العظم بالأعضاء اللينة ، فلا يكون الصلب واللين مركباً بلا متوسط ، فيتأذى اللين بالصلب ، وخصوصاً عند الضربة والضغط ، بل يكون التركيب متدرجاً مثل ما في عظم الكتف (١) ، ومثل الشراسيف (٢) ، في أضلاع الخلف ، ومثل الغضروف الحنجري (٣) ، تحت القص (٤) ، وأيضاً لتحسن به محاورة المفاصل المتحكة ، فلا ترض لصلابتها ، وأيضاً إذا كان بعض العضل يمتد إلى عضو غير ذي عظم يستند إليه ، ويقوى به ، مثل عضلات الأجناف ، كان هناك دعماً وعماداً لأوتارها ، وأيضاً في مواضع أخرى تمس الحاجة فيها إلى اعتماد على شيء قوى ، ليس بغاية الصلابة كما في الخنجرة ، ثم العصب (٥) ، وهي أجسام دماغية (٦) المنبت أو نخاعية (٧) المنبت ، بيض لدنة ، لينة في الانعطاف ، صلبة في الانفصال ، خلقت ليم بها للأعضاء الحس والحركة . ثم الأوتار (٨) ، وهي أجسام تنبت من أطراف العضل ، شبيهة بالعصب فتتلاقى الأعضاء المتحركة ، فتارة تجذبها بانجذابها لتشنج العضلة واجتماعها ، ورجوعها إلى ورائها ، فتارة ترخها باسترخائها لانبساط العضلة ، عائدة إلى وضعها ، أو زائدة فيه على مقدارها في طولها

حال كونها على وضعها المطبوع لها على ما نراه نحن في في بعض العضل ، وهي مؤلفة على الأكثر من العصب النافذ في العضلة البارز منها في الجهة الأخرى ، ومن الأجسام التي نسميها رباطات (١) ، وهي أيضاً عصبية المرأى والملمس نتلو ذكرها ذكر الأوتار ، وهي التي تأتي من العظام إلى جهة العضل ، فتتشظى هي والأوتار ليناً (٢) . فما ولي العضلة منها احتشى لحماً ، وما فارقها إلى المفصل أو العضو المحرك ، اجتمع إلى ذاته وانفصل وترأ .

ثم الرباطات التي ذكرناها ، وهي أيضاً أجسام شبيهة بالعصب ، بعضها يسمى رباطاً مطلقاً ، وبعضها يخص أيضاً باسم العقب ، فما امتد إلى العضلة لم يسم إلا رباطاً ، وما لم يمتد إليها ، ولكن وصل بين طرفي عظم المفصل أو بين أعضاء أخرى ، وأحكم شد شيء إلى شيء فإنه مع ما يسمى رباطاً قد يسمى باسم العقب . يقول وليس لشيء من الروابط حس ، لئلا يتأذى بكثرة ما يلزمه من الحركة والحك ومنفعة الرباط معلومة مما سلف .

ويضيف الشيخ الرئيس ، متابِعاً حديثه عن هذه الأعضاء المختلفة ، فيقول ثم الشريانات (٣) ، وهي أجسام نابتة من القلب ، ممتدة مجوفة طولاً ، عصبانية ، رباطية الجوهر ، لها حركات منبسطة ومنقبضة ، تنفصل بسكونات ، خلقت لترويح القلب ، ونقص البخار الدخاني ، لعله « يريد بخار الماء وثاني أكسيد الكربون » وتوزيع الروح على أعضاء البدن . ثم الأوردة (٤) ، وهي شبيهة بالشريانات ولكنها نابتة من الكبد ، وساكنة ، لتجمع الدم من أعضاء البدن . ثم الأغشية (٥) ، وهي أجسام منتسجة من ليف عصباني غير محسوس ، رقيقة الثخن ، مستعرضة ، تغطي سطوح أجسام

Fibres (٢)	Ligaments (١)
Veins (٤)	Arteries (٣)
	Membranes (٥)

Epiphyses (٢)	Scapula (١)
Sternum (٤)	Xiphoid Cartilage (٣)
Cerebral (٦)	Nerve (٥)
Tendons (٨)	Medullary (٧)

وأما الأعضاء الخادمة . فبعضها يخدم خدمة مهيئة . وبعضها يخدم خدمة مؤدية . والخدمة المهيئة . تسمى منفعة . والخدمة المؤدية تسمى خدمة على الإطلاق . والخدمة المهيئة تتقدم فعل الرئيس . والخدمة المؤدية تتأخر عن فعل الرئيس . أما القلب . فخادمه المهييء هو مثل الرئة . والمؤدى مثل العصب . وأما الكبد فخادمه المهييء مثل المعدة . والمؤدى مثل الأوردة . وأما الأثنان فخادمه المهييء مثل الأعضاء المولدة للمنى قبلهما وأما المؤدى ففى الرجال الاحليل وعروق بينهما وبينه . وفى النساء عروق يندفع فيها المنى إلى الحبل وللنساء زيادة الرحم التى تتم فيها منفعة المنى .

ويتابع الشيخ الرئيس تحققة الممتع بقوله « وتقول إن الأعضاء الحساسة المتحركة . قد تكون مبدأ الحس والحركة لها جميعاً عصباً واحدة . وقد ينفرد تارة ذلك ، فيكون مبدأ كل قوة عصبية . وتقول أيضاً أن جميع الأحشاء الملقوفة فى الغشاء ، منبت أغشائها من أحد غشائى الصدر^(١) ، والبطن^(٢) ، المستبطنين أما الصدر كالحنجاب^(٣) ، والشرينات والرئة . وأما ما فى الجوف من الأعضاء والعروق ، فنبت أغشيتها من الصفاق^(٤) المستبطن بعرض البطن ، وأيضاً : فإن جميع الأعضاء للحمية ، إما ليفية^(٥) كاللحم فى العضل ، وإما ليس فيها ليف كالكبد ، ولا شئ من الحركات إلا بالليف . أما الحركة الإرادية^(٦) . فبسبب ليف العضل ، وأما الطبيعية^(٧) كحركة الرحم والعروق ، والحركة المركبة كحركة الازدراء بلف مخصوص بهيئة من وضع الطول^(٨) والعرض^(٩) والتوريب^(١٠) . فللجذب الليف المتناول ، وللدفع الليف الذاهب عرضاً العاصر وللأمساك الليف المورب .

Peritoneum	(٢)	Pleuro	(١)
Aponurosis	(٤)	Diaphragm	(٢)
Non-voluntary	(٦)	Muscle Filures	(٣)
Longitudinal	(٨)	Voluntary	(٧)
Oblique	(١٠)	Transverse	(٩)

أخرى . وتجرى عليها لمنافع . منها لتحفظ جسدتها على شكلها . وهياتها . ومنها لتعلقها من أعضاء أخرى . وتربطها بها بواسطة العصب والرباط . التى تشظى إلى ليفها . ما انتسجت منه كالكلية من الصلب . ومنها حتى يكون للأعضاء العديمة الحس فى جواهرها سطح حساس بالذات لما تلاقيه . وحساس لما يحدث فى الجسم الملقوف منه بالعرض . وهذه الأعضاء مثل الرئة والكبد والطحال والكليتين . فإنها لا تحس بجواهرها البتة . لكن إنما تحس الأمور المصادمة لما عليها من الأغشية . فإذا حدث فيها ريح وورم أحس . أما الريح فيحسه الغشاء بالعرض للتمدد الذى يحدث فيه . وأما الورم فيحسه مبدأ الغشاء . ومعلقة بالعرض لا رجحان العضو لثقل الورم . ثم اللحم وهو حشو خلل وضع هذه الأعضاء فى البدن وقوتها التى تندغم به . وكل عضو له فى نفسه قوة غريزية بها يتم له أمر التغذية ، وذلك هو جذب الغذاء وامساكه وتشبيهه^(١) ، وهو ما نسميه الآن عملية التمثيل ، والصاقه ودفع الفضل . * بعد ذلك تختلف الأعضاء فبعضها له إلى هذه القوة ، قوة تصير منه إلى غيره . وبعضها ليس له تلك .

ويقول ابن سينا ، أما الدماغ فبداً الحس عند قوم مطلقاً . وعند قوم لا مطلقاً ، والكبد مبدأ التغذية عند قوم مطلقاً ، وعند قوم لا مطلقاً ، وقال جليل الفلاسفة (يريد أرسطو) القلب وهو الأصل الأول لكل قوة ، وهو يعطى سائر الأعضاء كلها القوة التى تغذو بها والتى تجيء . والتى تدرك وتحرك .

فالأعضاء الرئيسية هى الأعضاء التى هى المبادئ لتتوى الأولى فى البدن . المضطر إليها فى بقاء الشخص أو النوع . أما بحسب الشخص فالرئيسية ثلاثة : القلب . وهو مبدأ قوة الحياة ، والدماغ^(٢) وهو مبدأ قوة الحس والحركة ، والكبد وهو مبدأ قوة التغذية .

Brain (٢) Assimilation (١)

يبرز إليه من ثقب (سندكره في موضعه) ، وللأذن منفذ خفى أيضاً إلى الخنك .

يقول الشيخ الرئيس ، وكل حيوان ذى أذن فهو يحرك أذنه خلا الإنسان ، إلا أفراد منهم ربما حركوها حركة ضعيفة . وأما الأنف فهو للاستنشاق والتنفس والعطاس . والفم وان أعان على التنفس فهو كدخيل في العمل ، وإنما التنفس بالأنف ، فان جميع الحيوان تنفس مضمومة الأفواه . . ويضيف والأنف يقوم للقيام مقام اليد ، فبه يلتقم ، وبه ينقل الماء إلى فيه ملء منخره ، ثم يفاجا إياه في حلقه .

يقول ، وتلاصق الأنف الوجنتان^(١) ، وهما عظام متخلخلتان^(٢) ، وفكان^(٣) يتحرك من كل حيوان أسفلهما إلا التماسح ، ويتابع ، وأما تشريح الوجنة والأسنان والفكين فسندكره .

وكذلك العنق والكتف والأضلاع والفقر ، وكذلك أيضاً تشريح اللسان والحنجرة وعصلهما ، وكذلك تشريح الثديين والصدر والبطن ، وتحت البطن العانة والوركين (ونؤخر الكلام فيها) وللنساء فرج ، وللذكور قضيب (وكذلك نؤخر الكلام في تشريحهما)

ثم يتابع المعلم العملاق وصفه التشريحي الممتع فيقول ، وبين الأعضاء الكبرى من الأعضاء الظاهرة مفاصل ، فاللهازم ، والقذال^(٤) ، واللبة مفاصل بين الرأس وبين ما تحته ، والأبطان للبدن مع التنور ، والاربية^(٥) ، للرجلين مع التنور . والأعضاء الظاهرة المتيامنة ، تشبه المتياسرة تشابه مشاركة في النوع . ومن الأعضاء التي في طرفي فوق وأسفل ، فاليدان والرجلان بينهما بعض التشابه من غير مشاركة في النوع . وأما الأعضاء الموضوعة خلف وقدام ، فالتشابه فيها قليل

ثم يتناول الشيخ أبو على الأعضاء الآلية ، بادئاً بالظاهر منها فيقول « إن الرأس من الإنسان وما يجري مجراه يشتمل على جملة بسائطها القحف^(١) . وهو أحد أقحاف ثمانية ، تكون علبة هي الجمجمة وفيها الدماغ ، وما يغشيه وما فيه من الدماغ . وحجبة ، والقحف يغشيه جلدة ولحم وبشرة . ينبت عليها الشعر ، وهو — أى القحف — مؤلف من عظام كثيرة مما سنشرحه عند كلامنا في الأسباب ، وقد ذكر في التعليم الأول مصادفه لإنسان لم يكن لرأسه شئون^(٢) بوجه ، وإنما قحفه واحد ، وتحت الرأس من قدام الإنسان وجهه ، وأعلى وجهه جبينه . وهو ما بين رأسه وعينه . والعينان أول الأعضاء على الشمال ، كما أنها أول الأعضاء على انفعالات النفس عند الغضب والفرح والغم وغير ذلك . وأجزاءها الجفنان ، والمقلة مركبة من حدقة ، وبياض يسمى ملتحمة ، ويحدها من الجانبين الموقان . . فأما تشريح العين فسنؤخر الكلام فيه إلى حين .

يقول : ومن الأجزاء الظاهرة في الرأس ، الأذنان وهي للسمع فقط ، وأجزاؤه : الغضروف المتشنج في الإنسان ، والشحمة^(٣) ، والثقب الملولبة^(٤) ، وقد عرض المحارة^(٥) أو صيوان الأذن بينهما بالهيئة التي بها ، ليظهر الطنين للصوت ، واجتماع الهواء الحامل للصوت في غضونه ، ولولب ثقبه لتكون المسافة القصيرة المدى طويلة ، فلا يكون داخل الأذن ، وحيث تجاوز الدماغ معرضاً لوصول البرد والحر إليه من الثقب بسهولة ، والزوج الحساس من العصب الذي يأتيه (وسندكره) صلب لأنه معرض لمصاكة الهواء بالفرش على السطح الباطن من الصماخ ، لأنه يحتاج أن يلقي الهواء المتموج لها مماسة ومصادمة ، وذلك العصب

Spongy (٢)
Occiput (٤)

Zygoma (١)
Mandibles (٣)
Grain (٥)

Sutures (٢)
Helicoid opening (٤)

Cranium roof (١)
Ear lobe (٣)
Auricle pinna (٥)

جداً ، وكذلك الباطنة ، وسنذكر تشريح ذلك كله مع العظام كله واليدنين والرجلين .

ثم ينتقل المعلم الثالث إلى ذكر الأعضاء الباطنة ، يقول ، ونبدأ من فوق . . من الدماغ ، فكل حيوان ذى دم فله دماغ ، وأما الرئة فانها مؤلفة من أجزاء ، احدها شعب القصبة (١) ، والثانية شعب الشريان الوريدي (٢) ، والثالثة شعب الوريد الشرياني (٣) ، وهما عرقان نابتان من القلب (وسنصف حال الرئة فيما بعد) وهذه الشعب يجمعها لا محالة لحم رخو متداخل كثير المنافذ إلى البياض ما هو ، فيما تم خلقه من الحيوان .

ويعرض الشيخ بهذه المناسبة لبعض أنواع الحيوان فيقول ، وأكثر ما له قرنان هو ذو ظلف ، وأما ما له قرن واحد كالحمار الهندي ، وأظنه الكركدن فله حافر وقرن في وسط رأسه . ومن الحيوان ما له أسنان في الفكين ، ومنه ما أسنانه في الفك الأسفل . . وأما البقر وما يجرى مجراه فأسنانه متلاصقة كأنه عظم واحد ، وذلك ليقطع الكلاً ، يقول ، ولا يجتمع ناب وقرن ، كأنه يقول فذو الناب من اللواحم ، آكلات اللحم ، وذو القرن من العواشب ، آكلات العشب ، فلا بدع ألا يجتمع ناب وقرن . يقول وللناس سن الحكم وهي النواجذ (٤) ، تنبت بعد العشرين ، يريد أضرار العقل ، وهي أربعة يخرجن بعد استحكام الأسنان .

ويقول عن التماسح ، وله أنياب وأظافر قوية ، وجلد صلب ملتصق بلحمه لا يبين إلا بصعوبة ويضعف بصره في الماء ، ويحد جداً في البر ، يأوى أكثر نهاره إلى البر ، وأكثر ليله إلى الماء ، لأنه أدقاً له في الليل من الهواء .

ويقول عن الحيوان المعروف بالحلما لاون (١) ، وأظنه الحرباء الكبير ، فانه يشبه سام أبرص ، وأصلاعه إلى الطول كما للسماك ، ووسط صلبه (٢) ، نات كما للسماك ، وذنبه طويل جداً ، دقيق الطرف جداً ، يلتوى كالسير ، وكل رجل منه مشقوقة ، إلى مثل إبهام الإنسان ، وسائر الأصابع ، وعليها مخالب عقف ، ويعرض للونه أن يتغير تارة إلى سواد ما ، وتارة يظهر عليه تبقيع ، وهو بطيء الحركة .

وفي معرض حديثه عن الطير ، يقول ابن سينا ، وأصابع الطير ، منها ما هو متصل بغشاء ليجود به السباحة والأصبع المتأخر للطير ، هي مكانة العقب للإنسان ، ويضيف وأكثر الطير ، وما جلده مفلس كسام أبرص يغمض عينيه ، لا من جفنه الأعلى ، ويغمضه ، وهو الكبير من يغمض عينيه بجلد متصل بالجلد الأسفل كصفاق (٣) ، وهو الغشاء الرامش نصف شفاف ، وهو جفن ثالث في الطيور وبعض الزواحف ، يتحرك من الزاوية الداخلية للعين .

ويتابع الشيخ جواته البلرعة في عالم الحيوان ، فيقول ، ومن الطير ما يبسط رجليه إلى خلف إذا طار ، ومنه ما يقبضهما إلى بطنه . ثم ينتقل إلى السمك والحيوانات البحرية مرة أخرى ، فيقول وجميع السمك ذو رأس وأذنان متصلة ، ولا عتق له . ويضيف ، وللدلفين ثديان ، لأنه يلد حيواناً ، ولا حلمتان لثدييه ، بل نقرتان كافتتان ، يقول ، والضفدع على أذنه صفاق يبرز عنه النقيق ، وليس لشيء من السمك شعر كما هو ، إلا لما يلد من ذوات الأربع ، وأما فلوس السمك القشرية فزوائد على جلدها . والدلفين من حيوان البحر فله رئة . يقول ، والطرف الحاد من كلب السمك هو إلى الرأس ، لأن ذلك الموضع أضيق مما يلي البطن .

Chamaeleon (١)
Vertebral column (٢)
Nietiating membrane (٣)

Trachea (١)
Pulmonary artery (٢)
Pulmonary vein (٣)
Last molars (٤)

المعادن

عالم الشيخ الرئيس موضوع المعادن ، في شيء من الإيجاز ، ومع ذلك فقد أشار إلى مسألة من أخطر المسائل التي عالجها قدامى الكيميائيين ، بل ظلوا يعالجونها إلى عهد غير بعيد ، ألا وهي مسألة تحويل المعادن الحسيسة إلى نفيسة ، فيبدى رأيه في صراحة تحمد له . وهو يقول إن الأجسام المعدنية ، تكاد أن تكون أقسامها أربعة ، هي : ١- بنار والذائبات والكباريت والأملاح ، ويضيف : ومن الأجسام المعدنية ما هو سخيّف الجوهر ، ٢- ضعيف التركيب والمزاج ، ومنها ما هو قوى الجوهر ، وما هو قوى الجوهر ، منه ما يتطرق ، ومنه ما لا يتطرق .

ويضيف . وأما ما يدعيه أصحاب الكيمياء ، فيجب أن تعلم أنه ليس في أيديهم أن يقلبوا الأنواع قلباً حقيقياً ، ولكن في أيديهم تشبيهات حسية ، حتى يصبغوا الأحمر صبغاً أبيض ، شديد الشبه بالفضة ، ويصبغوه صبغاً أصفر شديد الشبه بالذهب ، وأن يصبغوا الأبيض أى صبغ شاءوا حتى يشتد شبهه بالذهب والنحاس ، وأن يسلبوا الرصاصات أكثر ما فيها من النقص والعيوب ، وأن جواهرها تكون محفوظة ، وإنما تغلب عليها كيفيات مستفادة ، بحيث يغلط في أمرها .

خاتمة

وبعد ، فهذا عرض سريع موجز ، لهذا الجزء الخاص من كتاب الشفاء بالطبيعات والمعادن والنبات والحيوان ، أو لعله تقديم له : وما أشك في أن القارئ سيتفق معي ، أننا أمام عمل عظيم لرجل عظيم ، بل لعالم عملاق ، وهب ذهنًا خارقاً ، وذكاء متوقداً ، استطاع أن يلم بهذه المعرفة الموسوعية الضخمة ، وأنه يلم بها الملم العالم المحقق المدقق المتعمق ، لا الملم المثقف العابر بها .

يقول ، وليس لعامة السمك فم معدة ، بل معدتها مربوطة بالرأس ، حتى أنها تنقلب ، وتخرج من أفواه كثيرة من عظام أصناف السمك ، وبعضها كالانكليس (١) والعقروس معد صغار .

وكل حيوان له قرن : ولا سن له في فكه الأعلى ، فانه يجتر ، فله كرش واحد عظيم خشن صلب ، وثلاثة بطون أخرى صغار . . يقول الشيخ والسبب في كثرة بطونه تدريج هضمه ، فانه إنما يغتذى باليابس ومع ذلك فلا يمضغه جيداً ، فيحتاج أن يمضغه مرة ، ثم يطبخه ، ثم يعاوده إجادة مضغه ، وهو الاجترار . وكذلك معاء هذا الصنف أعظم من معاء لا يجتر ، ومعاء الفيل كثير التشابك والالتفاف حتى يظن أن بطنه كبطن الخبث . وأما ما له أربعة أرجل ويمتص فعدته واحدة . ثم يقول ، ولكثير من الطير حوصلة لمضم الشيء الصلب .

وعلى هذا النحو من العرض الرائع البديع ، يعالج الشيخ هذا اللون من علم الحيوان ، الذي نسميه اليوم التشريح المقارن ، فيقارن الأجهزة المختلفة في أقسام عالم الحيوان ، وما نسميه اليوم الأجهزة العضلية ، والمضمية والدورية ، والانسالية والتنفسية وما إليها إنه يعرضها في وضوح وأن جولاته في وصف أنواع الحيوان ، من طير وأسماك وزواحف وثندييات وبرمائيات ، لما يشهد للشيخ بطول الباع وأصالة التفكير وممارسته الفعلية للتشريح ، ويعتبر هذا الجزء من كتاب الشفاء ، الذي خصه الشيخ بدراسة الحيوان ، من أكبر أجزاء الكتاب ، بل إنه يفوق أجزاءه الأخرى مجتمعة ، وهي تلك التي عالج فيها الطبيعيات والمعادن والنبات . وهو إن دل على شيء فلعل أول ما يدل عليه هو شغف الشيخ الرئيس بعالم الحيوان .

Anquilla vulgaris (١)

ولست أدري ، كيف استطاع الشيخ الرئيس ، أن يحيط في جزء من كتاب بهذه المعرفة الموسوعية العميقة ، وكيف إذن إحاطته بمعارف أخرى في ست وسبعين ومائتين من الكتب والرسائل ، كتبها الشيخ في حياته الحافلة القصيرة ، التي لم تتجاوز ستاً وخمسين أو ثمان وخمسين سنة ، كيف أتيج نلشيخ هذا الإنتاج الرائع الضخم وسط حياة قلقة مضطربة ، وأحسب الذين درسوا كتبه الأخرى ، قد خرجوا بنفس النتيجة التي انتهى إليها من دراسة هذا الجزء من كتاب الشفاء ، فهو في كتابه القانون ، طيب بكل ما تحمل الكلمة من معنى ، وهو في كتبه الفلسفية والمنطقية ، فيلسوف بكل ما تدل عليه الكلمة من معنى .

لقد استحق ابن سينا ، عن جدارة ، هذه الألقاب العظيمة ، التي لحقت باسمه ، فأضحت دالة عليه ، والتي أجمع العلماء من بعده على تلقيه بها ، فهو الشيخ الرئيس ، وهو المعلم الثالث للإنسانية وهو الفيلسوف العظيم والطبيب العظيم .

لقد سطع ابن سينا في سماء الحضارة العلمية الإسلامية ، في حقبة من أزهى هذه الحضارة ، وهو بلا مرأ أول الثلاثة انذين تزدهى بهم تلك الحقبة ، بل يزدهى بهم العلم في كل عصر وآن ، أولئك هم ابن سينا ، وابن الهيثم والبيروني . إنهم ثلاثة من الفحول بل من أعظم رجالات العلم في التاريخ على مر الحقب والدهور .

ولقد أثبتنا في هذا العرض الموجز ما سبق به الشيخ الرئيس علماء الغرب من نظريات وآراء ، نادى بها

قبلهم بمئات من السنين ، لعلها تصل أحياناً إلى الألف من السنين ، ومع ذلك فن هؤلاء من نقل عنه وأشاد به ، ومنهم من نقل عنه وأنكر فضله .

وأنى لأعذر الذين فتنوا بابن سينا بعد قراءتي لهذا السفر العظيم من إنتاجه ، فكيف بمن توافروا على قراءة عشرات الكتب والرسائل له ، ويكفيه فخراً هذا الاجماع من عدد كبير من جهابذة العلم على تفضيله وتقديره ، والاعتراف بفضله على العلم والإنسانية .

ولم يكن كثيراً على ابن سينا ، ما أقيم له منذ سنوات من احتفالات باذخة بمناسبة العيد الألفى لمولده ، حيث أقامت الجمعية المصرية لتاريخ العلوم ، مهرجاناً مناسباً ، تناول فيه علماء مصر أعمال ابن سينا بالدرس والتحليل ، وكذلك فعلت تركيا ، وأقيم في بغداد مهرجان كبير ألقى فيه نحو الأربعين من البحوث عن أعمال ابن سينا ، ثم أقيم في طهران احتفال رائع ، ألقى فيه أكثر من ثمانين بحثاً اشترك فيها علماء من الشرق والغرب ، بل من كل رجا من أرجاء العالم ، ولا شك أن ابن سينا جدير بكل هذا التقدير .

وما ظنك بعالم يجتمع لتكريمه والاحتفال به ودراسة إنتاجه كل هذا العدد من العلماء ، ثم يقررون أنهم لم يبلغوا بذلك بعض ما يريدون ، بل أنهم يقررون أنه لا بد من تأليف لجنة دولية خاصة ، لدراسة أعمال ابن سينا ونشر كتبه ومؤلفاته .

رحم الله الشيخ الرئيس ، بقدر ما أسدى للعلم والإنسانية من خدمات ، هي آيات بينات ، على رجاحة عقله وواسع علمه وعظيم فضله .

أندروماكى راسين

بمستم
الاستاذ عبد الرحمن صديقي

ظنه بهم ، ومن أجل هذا وذاك ، جاءت أكثر من كوميدية من كوميدياته متأثرة بهاتين التجربتين من تجاربه الشخصية ، بحيث نلمح صورته من وراء كتابته فلا غرو - والحالة هذه - إذا أخذنا على أنفسنا في مستهل كلامنا على مسرح راسين ، أن نعرض بشيء من التفصيل إلى سيرته ، حتى يمكن تعيين موضعه بين هذين الفريقين من الكلاسيكيين ، وتحديد نصيب الشخصية - إن كان للشخصية نصيب - في تراجيدياته الكلاسيكية الموضوعية . وسيكون سبيلنا في الترجمة له التنبيه إلى مقومات تكوينه الأدبي في صباه ، وما دفعته إليه حرارة الطبع والمزاج من النزوع إلى انتهاز فرص الحياة وانتهاج أفراحها وملذاتها على الرغم من تربيته الأولى الدينية ، ثم طلبه للمجد الدنيوى عن طريق شعر المناسبات يرفعه إلى صاحب الأمر ، وأخيراً اتصاله بالملك لويس الرابع عشر وملابسته للحياة في بلاط « الملك الشمس » حتى قبيل وفاته ، لكي يخلص القارئ إلى أثر هذه التجارب الشخصية المتعددة في ما يطالعنا به راسين في تصويره للبشر ، فهو لا يصورهم كما ينبغي لهم أن يكونوا في نظر المثل العليا على نحو ما فعل سلفه « كورنى » أبو التراجيديا الفرنسية ، بل

إذا كان من أهل الكتابة من تنعكس حياته في عمله الأدبي كالصورة في المرآة ، تارة واضحة وأحياناً داكنة أو شاحبة كما هو معهود في الآثار الأدبية للكاتب الفرنسى « شاتوبريان » والشاعر الإنجليزى بيرون ، والشاعر الناثر الألمانى هنرى هينى ، فإن من أهل الكتابة شعراً ونثراً من تتصفح كتاباتهم في مختلف أطوار حياتهم ، فلا تطالعك منها صورة واحدة يمكن أن يقال إنها صورتهم أو ما يشبه ذلك . فهل يدخل في عداد هؤلاء الأخيرين شاعر المسرح الكلاسيكى المشهور « جان راسين » ؟

هذا ما يقوله النقاد الرسميون ، باعتبار أن الموضوعية هى القاعدة فى الكتابة الكلاسيكية ، وبمقتضى ذلك لا تظهر صورة الكاتب الكلاسيكى فى كتاباته نثراً كانت أو شعراً ، ولكن الملاحظ على الرغم من ذلك فى بعض آثار الكتاب الكلاسيكيين ظهور أكثر من أثر لحياتهم فى كتاباتهم المسرحية ، ومنهم من كان معاصراً لراسين ، وهو مولير العظيم سيد المسرح الهزلى ، الذى كان من تجاربه الشخصية أن تزوج فى علو سنه فتاة تجعلها سنّها بمثابة بنته ، كما لازمته الأمراض فكان اتصاله بالأطباء المعالجين باعثاً على سوء

كما هم في الواقع . ذلك المزيج من القوة والضعف الذي لا يكفل لهم الثبات في وجه الأهواء والشهوات على الرغم من صراهم الدرامى .

نشأة الشاعر

مولده

ولد «جان راسين» من أسرة بورجوازية ولكنها عريقة في الإقليم المسمى « جزيرة فرنسا L'île de France » لكونه محاطاً بأنهار أربعة وفي وسطه باريس ، وذلك ببلدة « فورتي ميلون Forté Milon » وهى بلدة صغيرة تقوم في موقع نزه على ضفة نهر أورك Ourecq وكان ميلاده في الثانى والعشرين من ديسمبر عام ١٦٣٩ في عهد لويس الثالث عشر ، أو على الأصح في عهد وزيره الكاردينال ريشليو Richelieu المشهور ، وهو عهد كان لفرنسا فيه تطلع للسيادة على أوروبا .

وفي هذا العهد كانت الدولة معنية بالنهوض باللغة والحرص على سلامتها والارتقاء بأسلوبها وديباجتها ، عن طريق الأكاديمية الفرنسية التى أنشأها الوزير الخطير الذى لم تشغله شئون السياسة الداخلية والخارجية عن العناية بالفنون والآداب ، وخاصة الأدب المسرحى إلى حد مشاركة لجنة الخمسة الذين استخدمهم للتأليف - ومنهم أبو المسرح الفرنسى كورنى نفسه في مبدأ أمره - إذ كان يتدخل في اختيار المواضيع للمسرحيات المطلوب منهم تأليفها ، ومنها كوميديّة التويلرى La comédie des Tuileries التى مثلت في حضرة الملك لويس الثالث عشر .

وقد جاء مولد جان راسين في الوقت الذى بلغ فيه أبو المسرح الفرنسى كورنى غاية مجده وتألّق نجمه ، وإذا أردنا التحديد قلنا إن مولد راسين جاء بعد ظهور أول آيات كورنى وأعظمها « السيد » عام

١٦٣٩ ، وبين الآيتين التاليتين « هوراس » و « سينا » عام ١٦٤٠ . ولقد شاء القدر أن يحرم الوليد من حنان أمه وهو لم يبلغ الثانية من عمره فعاجلتها المنية في الثالث والعشرين من يناير عام ١٦٤١ ، ولم يلبث القدر أن عاود ضربته بعد سنتين أخريين ، فأعقب حرمانه من أمه حرمانه من أبيه في السادس من فبراير عام ١٦٤٣ ، فصار الطفل راسين وهو في الرابعة يتيماً من أبويه جميعاً ، فكفلته ماري دى مولان Marie des Moulin جدته لأبيه .

وكانت في أوائل هذا العام نفسه وفاة لويس الثالث عشر، وانتقال الملك إلى ولده الطفل « لويس الرابع عشر » وهو في الخامسة من عمره، فقامت بالوصاية عليه الملكة الوالدة « آن النمساوية Anne d'Autriche » وكان الكاردينال ريشليو قد سبقت إليه المنية وخلفه على الوزارة كاردينال من أصل إيطالى وهو مازاران الذى نهج منهج سلفه فصرف همه إلى جعل الأمر كله للسلطة الملكية في الداخل ، وإلى دفع العدوان الإسباني على فرنسا من الخارج .

البيئة الدينية الأدبية التى نشأ فيها راسين: بور رويال

وكان آل راسين بطبعهم متدينين أعمق التدين ، وقد انتمى أكثر من واحد من أفراد الأسرة إلى دير بور رويال Port-Royal الواقع في واد جنوبي شرق باريس ، إذ كان لجدّة راسين في هذا الدير ابنة راهبة هى عمته « أنيس Agnès » ، كما كان للجدّة كذلك أختان راهبتان ، ولم تلبث هى نفسها أن لحقت بهن في أوائل عام ١٦٤٩ حين تزلت . فلا غرابة إن رغبت الجدّة أن ينشأ حفيدها راسين اليتيم على مبادئ هذه الجماعة التى تذهب بمذهب الأسقف « جنسن Jansen » القائل بأن الهداية إلى الدين إنما هى بالوجدان لا العقل ، وأن خلاص النفوس الإنسانية ليس بارادة الإنسان وأفعاله وإنما الخلاص رهن الرحمة الإلهية ،

على الإنسان أن يحيا حياة التقشف التماساً لهذه الرحمة التي لا ينالها العبد باعتبارها حقاً مستحقاً له ، بل منحة من الله تعالى ونعمة . وكان هذا المذهب آخذاً في الشيوع في فرنسا في القرن السابع عشر متغلغلاً في البلاط الفرنسي وفي المجتمع وبين معظم أهل الأدب حتى لا يكاد يستثنى منهم غير مولير و « لافونتين » . وكانت هذه الجماعة تأخذ على رجال الدين الجزويت تساهلهم في منح الغفران عن الخطايا للنادمين دون أن يكون ندمهم قد جاوز القول إلى العمل الجدى الصارم ، فنشط الجزويت إلى محاربتهم حتى أعلن البابا استنكاره لأكثر من مبدأ من مبادئهم . ولكن هذه الجماعة لم يكن قد اشتد عليها التكبر في حداثة راسين ، وكانت معاهدها مشهورة بما يتلقاه تلاميذها من تربية صالحة وتعليم ممتاز . ولقد حققت الجدة رغبتها فأرسلت إلى المعاهد المنتسبة إلى هذه الجماعة حفيدة ، فقضى في مدرسة بوفيه L'école de Beauvais - الواقعة على بعد أميال شمالي باريس - نحواً من أربع سنوات من ١٦٥١ إلى ١٦٥٥ ، أى في إبان قيام الاضطرابات التي أطلق عليها اسم « المقلع la Fronde » تهويناً من شأن تلك الحركة التي اشترك فيها الشعب مع الأشراف ضد سياسة مازاران الداخلية ، فكانت نهايتها القضاء على مطامع الأشراف في استرداد امتيازاتهم الإقطاعية ، وأمكن بعدها تحويلهم إلى حاشية خاضعة للملك قاعة بالاشتراك في حفلات الرقص وشهود العروض التمثيلية في قصر فرساي .

وكان لفيف من السادة المثقفين من أهل الورد المتدينين على مذهب « جانسن » قد آثروا الانقطاع والتبتل في الوادى المشجر المعشوشب الذى يقع فيه دير « بور رويال » جنوبي شرق باريس ، وهم المعروفون بالسادة Les messieurs أو المتبتلون Les solitaires ثم عمدوا إلى تل قريب أنشئوا عنده منذ عام ١٨٤٨ معاهد للتربية والتعليم أسموها المعاهد الصغيرة لبور

رويال Les petites écoles de Port-Royal وكان يؤمها أبناء الخاصة من الأشراف وأغنياء الطبقة الوسطى الحريصين على تنشئة أبنائهم تنشئة تجمع بين التربية الصالحة والثقافة الرفيعة . ونظراً لانتفاء آل راسين إلى مذهب بور رويال ، فقد حظى الفتى راسين عام ١٦٥٥ وهو في السادسة عشرة من عمره بدخول أحد معاهد الجماعة وهو معهد L'école des Granges وكان يقوم بالتعليم في هذا المعهد من الجماعة « هامون Hamon » و « انطوان ليمير Antoine Lemaître » و « بيير نيكول Pierre Nicole » و « كلود لانسولوت Claude Lancelot » وهم جميعاً من جهايزة العلماء في الأخلاق والدين واللغات والأدب والطب والرياضيات .

وكان « نيكول » مدرس الدين والأخلاق هو الذى لقن راسين لا محالة على مقتضى مذهب جانسن أن الإنسان عاجز وحده عن بلوغ الخير اعتماداً على إرادته البشرية وحدها ، لأن الشهوات أعنف قوة من أن يمتنع عليها إنسان أيا كان ، فهى الغالبة حتماً إلا إذا أعان الله عليها بمنه ورحمته . ولعله من المفيد هنا أن نشير إلى أن ما سوف نراه في تراجم راسين في التصوير البليغ لقوى الشهوات التي يتعرض لها أبطاله على اختلافهم ، ثم تصويره البليغ لضعف هؤلاء الأبطال جميعاً عن مغالبتها على الرغم من قوة إرادتهم ، قد يكون مرده عند راسين تأثيره بهذه العقيدة من عقائد أساتذته من جماعة بور رويال .

كذلك كان للأستاذ الآخر ، وهو عالم اللغات « لانسولوت » أكبر الأثر في تكوينه الأدبي . فقد كان هذا الأستاذ حجة في اللغات القديمة خاصة ، وعلى الأخص اللغة اليونانية التي كان تعليمها قد اختفى واضمحل من سائر المعاهد الأخرى . ولقد أحسن الأستاذ لانسولوت تخريج راسين في هذه اللغة حتى استطاع أن يقرأ في علوم الدين الاثني عشر مجلداً التي

عن طريق ابن عمه انطوان فيتار Antoine Vitart الذى كان يدرس فى باريس الفلسفة فى كلية هاركور ، ولكن النسخة الثانية لقيت مصير النسخة الأولى ، فاشترى راسين ثلاثة . ولما كان غير مطمئن الخاطر لبقائها دون مصادرة ، فقد استظهر ما فيها عن ظهر قلب ، ثم مضى بها إلى الأستاذ قائلا : « دونك هذه أيضاً ، ولك أن تحرقها كسابقتها » .

وهنا فى بور رويال ، عند البركة الصافية وبين الحماثل والأدغال ، أخذت تتفتح ما انطوت عليه سليقة الفتى راسين من النفحات الشعرية ، فنظم فى مشاهد بور رويال الجميلة الجميلة سبع قصائد ثم سلاسة نظمها الأنيق على ما سيكون عليه نظمه فى المستقبل القريب . كذلك عكف الفتى عند البركة وبين الأدغال فى بور رويال على معالجة ترجمة طائفة من الأشعار القديمة والمواقف الدرامية . وهكذا فى تلك الوحدة المؤنسة التى تساعد على تنشئة النفوس العظيمة ، جاشت فى قلب الفتى الشاعر لفحات مما كان عاكفاً على قراءته وترجمة بعضه من الأهواء الجائعة والانفعالات المشوبة التى سنرى لحات منها معكوسة على شخصيات مسرحه .

راسين فى باريس بين الملاحى والمسارح

وأخيراً فى عام ١٦٥٨ غادر راسين بور رويال إلى باريس حيث قضى سنة فى دراسة المنطق والفلسفة فى كلية هاركور Collège de Harcourt وكانت هذه الكلية أيضاً مخصصة وفيه لما ذهب إليه جانسن من المذاهب الاجتهادية فى السلوك والعقيدة الدينية .

وكان راسين فى باريس موكولا إلى رعاية ابن عمته نيكولا فيتار Nicolas Vitart وهو ناظر قصر الدوق « لوين le duc de Luynes » وكان يعيش هنا عيشة ميسورة الحال وقد أنزل راسين فى منزل خاص به تاركاً له الحرية فى اختيار خلطائه ،

كتبها باليونانية القديس يوحنا الأنطاكي بطريق القسطنطينية الذى بلغ من اعجاب أهل الدين به أن أطلق عليه لقب « الفم الذهبى Chrysostome » حتى أصبح اللقب علماً عليه . وإلى جانب هذه الدراسة الدينية كان راسين يقضى وحدته الحاملة فى مطالعة الشعر اليونانى والتدقيق فى كتابة التعاليق والخواشى عليه ، وخاصة هومر وروائع التراجم القديمة للشاعرين يوربيدس وسوفوكليس فى نصوصها الأصلية فضلاً عن أشعار فرجيل اللاتينية . وكان من فرط تعلقه بهذه الآثار وحبه لها ، أنه كان يقضى الأيام عاكفاً على استيعابها إلى حد حفظها عن ظهر قلب ، وهو خال بها فى الغابات المحيطة ببور رويال . ولقد كان أستاذه « بور رويال » على الرغم من شدة حرصهم على صرف أنظار تلميذهم كل ما يعرض أخلاقه فى هذه السن المبكرة لأذى الخطر ، ينساقون فى جهم للآثار القديمة إلى توسيع نطاق اختيارهم للنصوص ، حتى لتشمل أحياناً بعض كوميديات لا تخلو من المحون مثل كوميديات تيرانس Terence اللاتينية . ولم يقف الفتى عند الحد الذى سمح به أستاذه مع ما كان من سعة مداه ، بل تعداه حتى استباح لنفسه التقاط كتاب عثر عليه فى مكانه بين أسفار مكتبة بور رويال وهو قصة قصيرة باللغة اليونانية عنوانها « الوفاء والحياة فيما كان من وقائع الحب بين تياجلىن وشاركلى Les amours de Théalgène et Chariclée » وقد انكب الفتى على هذه القصة الغرامية يلتمها بلذة يزداد الشعور بالأثم من حدة طبعها . ولقد زاد الراوى - وهو ابن راسين - فى سياقه للخبر تفاصيل فيها من الطرافة ما يجعلها أشبه بالنادرة بل الفكاهة المشتهرة . فهو يروى أن الأستاذ « لانسوت » أمين الخزانة فاجأ راسين وهو مستغرق فى قراءة القصة الغرامية فى لغتها الإغريقية ، فلم يبال أن انتزع الكتاب من يد راسين وقذف به طعمة للتران . ولكن التلميذ لم يعدم وسيلة للحصول على نسخة أخرى

بور رويال ومنهم أساتذة راسين ناظم القصيدة ،
والقصيدة معدودة اليوم في حكم المفقودة . وأخيراً
سنتحت الفرصة الكبرى حين أعلن في يونيه عام ١٦٦٠
زواج الملك الشاب لويس الرابع عشر بالأميرة ماري
تيريز Marie-Thérèse ابنة فيليب الرابع ملك
أسبانيا . فبادر راسين مع من بادروا من الشعراء إلى
التبارى في نظم الأشعار احتفالاً بهذه المناسبة الملكية ،
فنظم قصيدة بعنوان « حورية نهر السين La Nymphe
de la Seine » وتولى ابن عمته « فيتار Vitart »
تقديمها إلى الشاعر الناقد « شابلان Chapelain »
عضو الأكاديمية الفرنسية ، فأعجبه منها أنها جارية على
السنة المتبعة في المديح ، وما أخذ به الشاعر نفسه من
مراعاة مقتضى الحال ، يجمعه بين الملق وحرق البخور
للكل لويس والغزل المهذب الرقيق للملكة العروس ،
وذلك كله في إطار بديع التزوير من مخلق الأساطير .
وكان شابلان وقتئذ بمثابة مستشار الدولة الأدبي فدعا
إليه المؤلف ، وكانت دهشته عظيمة أن رأى القادم عليه
فتى في نحو العشرين ، فهنأه على ما أتيج له من الملكة
الأدبية الباكورة ، وكان من إحسانه الشهادة له عند
وزير المالية « كولبير Colbert » وعند الملك أن
كان نصيبه في السنة مائة قطعة من النقد الذهبي ،
وإضافة اسمه في عداد أصحاب الرواتب الجارية وكان
الراتب الذي تقرر له في السنة مائة جنيه بوصفه من
رجال الأدب .

في جنوب فرنسا : فترة التردد بين الفن والدين

ولم تكن هذه الحال لتروق في أعين جماعة بور
رويال لما كانوا يعلقونه من الآمال على ابنهم الذي
أحسنوا تنشئته وتعليمه ، فأغروا به خلا له هو القس
سكونان Sconin الذي كان نائباً عاماً للأستقف في
مدينة أوزيس Uzès في إقليم بروفانس جنوبي
فرنسا ، فدعاه إليه على وعد بالحصول له على منصب

واستقبال من يشاء . وسرعان ما انسلخ الفتى عن
تعاليم بور رويال الخلقية الصارمة ، وأخذ يغشى
الحانات الأدبية وينظم الأشعار الخفيفة الغزلية . وكان
من أخص أصدقائه القس « لافاسير La Vasseur »
الذي لم يكن فيه من الكهنوتية شيء ، لا في صميم طبعه
ولا في سلوكه . فهو أقرب إلى أهل الظرف والجنون
يعالج الشعر ، ويطلب اللهو ويصحب راسين إلى
مواطنه في الملاحى والمسارح . كما عقد راسين أواصر
الصداقة مع لافونتين La Fontaine شاعر الحكايات
الظريف الذي كان يكبره بثانية عشرة عاماً . وهو
معروف بأنه كان كذلك من طلاب اللذة في صحبة
الحسان ومجالس الشراب وموائد الطعام ، وكان يحيا
حياة بوهيمية في باريس بعيداً عن زوجته وولده
الذين تخلى عنهما في ركن من الريف .

ولقد كان من شأن تردد راسين على الوسط
المسرحي ومخالطة أهل الفن ، أن تحركت فيه الرغبة
إلى التأليف للمسرح ، والتطلع عن طريقه إلى بلوغ
الشهرة والمجد من أوجز الوجوه . فكتب باكورته
الأولى وهى تراجيدية أماسيس Amasis وقرأها
على مدموازيل روست Mlle Roste من ممثلات
« فرقة ماريه Marais » لكن المسرحية لم
تعرف أنوار المسرح ، ولم يصل إلينا غير اسمها . ولم
يكن ذلك ليفت في عضد راسين فعكف على كتابة
تراجيدية عن غراميات « أوفيد Ovide » وبذل الوعد
بالدور الأول فيها للمدموازيل بوشاتو Beauchateau
من ممثلات فرقة دار بورجوني Hôtel de Bourgogne
فلم تكن هذه المحاولة الثانية أسعد حظاً من الأولى .

وهنا اتجه راسين وجهة أخرى في طلب الشهرة
والمال ، وهى نظم الأشعار في تملق أهل السلطان والتزلف
إليهم وطلب مرضاتهم ، فنظم مقطوعة من أربعة عشر
بيتاً Sonnet في مدح الوزير « مازاران » على
رغم ما لقي على يديه من ضروب الاضطهاد جماعة

كهنوتي يدخل له منه ريع جار ، إذا وطن نفسه على الانتظام في سلك الكهنوت . فانساق « راسين » مع الوعد ، ولبي الدعوة ، وغادر باريس إلى حيث مدينة « أوزيس » في الجنوب الفرنسي ، وذلك في أول نوفمبر سنة ١٦٦١ حيث نزل على خاله ، وأظهر الرشاد والعدول عن ضلاله ، والانهاء عما كان فيه من الغواية واتخذ الحلة الداكنة السوداء ، وعكف على دراسة اللاهوت في أسفار القديس توما الأكويني . وهكذا أقام راسين الدليل على صدق نيته ، أو بعبارة أصبح على مرونته العجيبة ، بل على حاسة الانتهازية التي قد يؤثر البعض تسميتها بالواقعية .

ولكن الواقع أن راسين لم ينصرف بكلية إلى الدين إلا في الظاهر ، فهو لم يمتنع هنا عن الاستمتاع الأدبي بمطالعة أشعار فرجيل ، والتعمق في مطالعة اليونانية واللاتينية ، فضلاً عن دراسته للأدب الإسباني والإيطالية . وتظهر إجادته للغة الإيطالية من استكثاره في رسائله من الاستشهاد بالشاعر الإيطالي « أريوستو Ariosto » كما يستدل من رسائله على أنه كان يفكر في المسرح وينشد موضوعاً لمسرحية يضعها .

وهنا يستوجب منا الإشارة إلى هذه الحال من الازدواج عند راسين . فقد ظهرت هذه المداولة بين الفن والدين طوال حياته منذ صباه حتى أواخر أيامه ، وإن لم يكن حفظ التوازن بينهما ميسوراً له في معظم الأحيان .

ولقد مرت الأيام تلو الأيام على الفتى ودمو في مدينة « أوزيس » صابر ينتظر الحصول على المرفق الكنسي ، وكان حرصه عليه راجعاً إلى علمه عن طريق الملاحظة المقرونة بالفطنة وصدق الحس ، أن الأدب ليس بالحرفة التي يؤمن لها ويعول عليها وحدها للعيشة الرضية الكريمة . أما الكنيسة فإنها تكفل الحياة للكثيرين من أمثاله في ذلك العصر ، كما أن الكثيرين من أبناؤها أمكنهم التوفيق بينها وبين وجوه العمل

الديني ، سيان في السياسة أو الأدب أو غيرهما . ومن أجل هذا وحده طال تجلد راسين - وهو من أهل الشمال الفرنسي - على المقام في بلدة أوزيس في ذلك الجنوب الفرنسي الذي يختلف عن الشمال في طبيعة أرضه ومناظره وأحوال جوه الذي قال راسين في صفته أنه في الصيف كالتنور المسجور . وكان راسين شديد الشعور باختلاف الناس هنا عن مواطنه الشماليين في لهجتهم وعاداتهم وتقاليدهم وأساليب حياتهم وطريقة حكمهم على الأشياء ، وخاصة حدة مزاجهم واحتدام شعورهم . فلا غرو إذا كان إحساس الفتى الشاعر هنا احساس المنفى الأسير ، فهو على الرغم من تجلده أمام خاله يتطلع إلى العودة إلى باريس ، كمن يتطلع إلى الفكك من الأسر والنجاة بالنفس ، تنطق بذلك رسائله التي كان يتابع إرسالها من أوزيس إلى أصدقائه في باريس ، مثل ابن عمه فيتار و « لافونتين » والقس لافاسير . بيد أن هذه الرسائل يستدل منها إلى جانب ذلك على أن شاعرنا الفتى - مع اجتوائه المقام في الجنوب - لم يفته هنا مخالسة النظر والتطلع إلى النساء من حوله . وفي ذلك يقول في رسالة له إلى « لافونتين » « ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أحدثك بكلمة عن غواني هذا الإقليم . فالنساء هنا كلهن وضيئات باهرات . . ولكن مذ كان هذا الأمر أول ما نهت إلى اجتنبه ، فأنني أقف عند هذا الحد في الحديث عنه . كما أنه من الانتهاك لحرمة بيت يقوم على الورع كالييت الذي أنا فيه ، أن أعمد إلى إطالة الحديث عن مثل هذه الأمور بين جدرانها ، وهو على حد القائل « بيتي بيت عبادة » . ولقد أوصوني هنا أن أكون أعشى . وإذا كنت غير مستطيع أن أكون أعشى كل العمى ، فقد وجب على الأقل أن أكون أخرس . وغير خاف عليك أن المرء ينبغي أن يكون مستقيم السيرة مع أهل الاستقامة ، مثلما كنت كالثذب السرحان معك ومع الآخرين الذوبان من أولاد الحظ الندمان » .

وهكذا استقرت في نفس الفتى راسين - إلى جانب ما قرأه عن الرومان - تجربة الحب والعيان ، وارتسمت مناظر مسرحياته المستقبلية عن برتانيكوس Britanicus و بيرنيس Bérénice في خياله منذ مقتبل شبابه .

ولولا ضيق المقام لذهبنا إلى أبعد من ذلك في عرض هذه الرسائل التي بعث بها راسين الفتى من الجنوب ، فانها أصدق ما بين أيدينا في الدلالة في وضوح على كل ما انطبع عليه راسين من دقة الفهم ولطافة الحس ورهافة الذوق إلى جانب تكلفه الاحتشام والتزامه التحفظ وأخذه بمصطلحات الأدب ورعايته لمراسمه ، فضلا عن ازدواج شخصيته وامتزاج النقاظ في طبيعته .

في باريس للمرة الثانية والأخيرة راسين يعود إلى الفن

وقد كان من حظ الأدب المسرحي وسعد شاعرنا الناشئ أن لم يوفق خاله القس في مسعاه للحصول له على الراتب الكهنوتي الذي كان مقصوداً به إدماج الفتى في زمرة رجال الكنيسة . فلم يلبث الفتى راسين أن نفذ صبره فعاد أدراجه إلى باريس في يولية عام ١٩٦٢ .

ولكن راسين عاد وما يزال في نفسه شيء من ذلك المرفق الكهنوتي لرسوخ اعتقاده بأنه وحده السبيل لضمان المعاش على حساب الكنيسة من غير تقييد لحرية في مزاوله ما هو مؤهل له من العمل الأدبي بحكم موهبته والواقع أنه لم يكن في ذلك العهد أكثر من الكرادلة والأساقفة وغيرهم من رجال الكنيسة الذين تجرى عليهم أرزاقها ، وهم في الوقت نفسه يتبوأون المناصب الدنيوية في الدولة ، ويشغلون بالشئون العلمية والأدبية ، وفي سائر الميادين التي لا تمت بالسبب المتين إلى الدين . وهذا هو السر في أن راسين مع عودته إلى باريس

ولكن راسين إذا كان قد تكلف العفة هنا من قبيل الحرص على مرضاة خاله ، وما يرجو تحقيقه من وراء ذلك ، فإنه كان مهتاج النفس ، ثائر الحس ، لا تفوته ملاحظة طبائع الحب من حوله . فهو لا يملك نفسه من العجب لما كان يلحظه في علائق الجنسين عند أهل الجنوب ، من أخذهم الحب مأخذ الجد . فهم لا يعرفون غير ذلك الحب المحتدم المشبوب ، الذي يبلغ حد الكوميديا حيناً ، والتراجيديا أحياناً . أما الحب في حده الوسط ، فليس له هنا وجود على حد ما ذكره « راسين » في إحدى رسائله . وقد أورد « راسين » المثال على ذلك في واقعة حال رواها في عبارة مؤثرة وإن كانت موجزة .

وإذا كنا قد حرصنا من جانبنا على إبراد هذه التفاصيل ، فذلك لاعتقادنا أنه غير مستبعد أن تكون إقامة راسين من أوائل نوفمبر سنة ١٦٦١ إلى أواخر يولية سنة ١٦٦٢ في الجنوب قد أفادته - على قصرها - معرفة بذلك الحب المشبوب الذي وصفه فيما بعد في تراجيدياته التي لا يلقى القارئ فيها بطلاً إلا كان هواه قد بلغ به غاية مداه .

ولقد زار الفتى « راسين » أثناء مقامه في الجنوب بلدة « نيم Nimes » التي تمتاز بما خلفه الرومان فيها من الآثار الباقية ، وأهمها الملعب المدرج المسمى المسمى « العرينة Arena » ، وهو - كما يصفه « راسين » في إحدى رسائله - مبنى كله من الأحجار الضخام منضدة بعضها فوق بعض بحكم ثقلها الذي أغناها عن الملاط ، ومن ثمة لا تزال قائمة على حالها منذ ألف وستمئة عام . ويتكون خارجه من أقواس ذات عقود وحنايا وطاقات عظام ، وليس في داخله على مداره كله إلا مقاعد حجرية ضخام ، حيث كان الحلق أجمعون يجلسون للفرجة على المشاهد المروعة التي اعتاد الومان عرضها .

ومفارقة خاله لم يفقد الأمل في الاعتماد على سنده . ولقد صح ما توقعه ، إذ حصل له خاله على أكثر من مرفق في مرافق الكهنوتية في أكثر من أبرشية ، ولم يزل راسين محتفظاً بأحدها حتى عام ١٦٧٣ في غمرة حياته المسرحية وأوج انتصاراته ، وبذلك تحقق حلمه في الجمع بين الكسب الديني والدنيوي . وكان مثله في ذلك الجمع صديقه « بوالو » ، إلا أن صاحبه بوالو حرص بعد اشتغاله على توزيع نصيبه من المرفق الكنسي على الفقراء . وهذا الفارق بين تصرف الشاعرين يدلنا على ما كان في طباع راسين من المرونة والمطاوعة في الانسياق إلى ما تكون له فيه مصالحة .

وفي باريس سعى شاعرنا الشاب إلى ابن خالته « انطوان فيتار Antoine Vitart » ونزل عنده بعض الوقت في دار ليونيس L'hôtel de Luynes مترقباً فرصة موالية جديدة ، ينظم فيها قصيدة من شعر المناسبات ، تدر عليه بعض المال وتفتح له باب الكسب وقد كان من شأن وفاة جدته في يولية عام ١٦٦٣ أن زاد انحلال الروابط الظاهرة التي كانت تربطه بجماعة بور رويال ، فزاد شعوره بالاستقلال عن الدير ، وحرية في الانطلاق في طلب الخطوة عند القصر . وقد سنحت للشاعر الفرصة حين أبلى الملك من وعكة كانت قد حجبت بعض الوقت ، فنظم قصيدة عنوانها شفاء الملك La convalescence du Roi ، وكانت هذه القصيدة كذلك موضع التفات « شابلان » ، فأعيد اسمه في أوائل عام ١٦٦٢ ، إلى كشف أصحاب المرتبات ، وكان نصيبه هذه المرة ثمانمائة جنيه . ثم تكرر درج اسمه في السنة التالية جزاء له على قصيدة أخرى عنوانها « الاشهار لذي ربات الأشعار Renommée aux Muses » وفي هذه القصيدة لم ينس شاعرنا أن يذكر إلى جانب الإمبراطور أغسطس العظيم نديمه « ميسين Mécène » نصير الأدب الكريم ، إشارة إلى الملك لويس الرابع عشر ووزير خزانته « كولير » وقد اطلع الناقد

« بوالو » على هذه القصيدة فأعجبته ، فقامت بين الرجلين منذ ذلك الحين صداقة متصلة ، طال مداها وآتت جناها حتى فصم الموت عراها .

وفي هذه الأثناء كان راسين قد حظى بتقدير أحد الأشراف من أصحاب الألقاب « الكونت سان اينان Saint-Aignan » ، فأتاح هذا الشريف له الوصول إلى البلاط الملكي . وهنا في البلاط كان لقاء راسين و « مولير » ، فقد اتفق في ذلك اليوم أن كان كلاهما في عداد من لهم شرف شهود قيام الملك من نومه ، كما جرت العادة للمحظوظين كل صباح ، للتطلع إلى بهاء حسنه والتكبير لمطلع شمس ، وهو شرف عظيم في تلك السنين . فاتصل بين الشاعرين الكلام ، وكان من آثار هذا الاتصال أن وجد راسين في صديق الساعة ، رجل المسرح الكبير ، سندآله في عالم التمثيل . ولقد كان عن طريق هذا الصديق أن أخذت بواكيره المسرحية طريقها إلى أنوار المسرح ، مسرح مولير نفسه .

البواكير الأولى على المسرح

- ١ - مسرحية طيبة أو الشقيقان المتعاديان .
 - ٢ - مسرحية الإسكندر الأكبر .
- زعم الزاعمون أن مولير العظيم - بوصفه صاحب فرق تمثيلية عرفت طريق الشهرة كما هو معلوم - اقترح على المؤلف الناشئ راسين حين جمعتهم المصادفة في القصر الملكي موضوع مسرحيته الأولى « طيبة أو الشقيقان المتعاديان » ، ولكن هذا الزعم يفنده ما يقال من أن راسين بدأ هذه المسرحية قبل ذلك في أثناء مقامه في الجنوب عام ١٦٦٢ ، فقد جاء في رسائله في تلك الفترة ما ينص على عكوفه لإتمام المسرحية ، ومثل هذا الكلام عن إتمام المسرحية لإتمامها والفراغ منها ، ولا أحسبنا في حاجة إلى هذه الأدلة وما هو من

قبيلها ، فإن القارئ حسبه أن يعود إلى القراءة لمسرحيات راسين ، ليتقرر في ذهنه أن صاحبها لا يمكن أن يكون متخرجاً في مدرسة مولير ، فكلاهما مستقل عن الآخر بطبعه ومزاجه ومنازع تفكيره وأسلوبه وطابع فنه ، ولا عبرة بما كان من عرض المسرحية الخاصة براسين ، على مسرح فرقة مولير ، فإن نية راسين كانت متجهة في أول الأمر إلى أن يكون عرض تمثيلته على مسرح دار بور جوفى ، ولكنه نظراً لتقديم ثلاث مسرحيات عليها ، خشى من تأخير عرضها ، فقرر آخر الأمر أن يدفع بها إلى فرقة مولير .

ولما كان المجال لا يتسع لإطالة الجدل ، فاننا نكتفى منه بما قدمناه ، ونعود إلى ما كان بعد ذلك من واقع الأمر : وهو أن الفرقة التي عرضت تمثيلية راسين الأولى هي فرقة مولير ، وذلك على مسرح باليه رويال في العشرين من يولية عام ١٦٦٤ .

ومما هو جدير بالذكر في صدد هذه المسرحية أولى مسرحيات راسين ، ما كان من قبيل عرضها ورود رسالة على راسين تنطوى على نداء مؤثر من بور رويال ، وكانت الرسالة من عمته من الراهبة الأخت « انيس Agnès » ، وهذا نص ما كتبتة إلى راسين .

« أكتب إليك من فرط ما في قلبي من مرارة ، وأنا أذرف دموعاً وددت لو استطعت أن أذرفها مدراراً بين يدي الله لعلها تشفع لك فيما ألتمس لك من المغفرة والخلاص . لقد علمت مع شديد الألم ، أنك اليوم أكثر غشياناً لمجالس أهل السوء ممن يستكره سماع أسمائهم كل من في قلبه أقل ذرة من التقوى . وكيف لا ، وهم محرومون مما أحل للمؤمنين من دخول الكنيسة وتناول القربان حتى وهم على فراش الموت ، إلا إذا أقرؤا بذنوبهم وتابوا وأنابوا وارعوا عن هواهم وعادوا هداهم . فانظر يا ابن أخى ، وتمثل ما يمكن أن تصير إليه حالى ، وأنت لا تجهل مبلغ ما كنت أكنه لك على

الدوام من محبة وحنان . وأنتى لم أتمن على الله إلا أن تكون خالصاً لله في عمل من صالح الأعمال .

« ناشدتك الله يا ابن أخى ، أن تشفق على نفسك وأن ترجع إلى سريرتك ، لترى الهاوية التي ألقيت بنفسك في مهالكها . إنى لأرجو أن لا يكون ما سمعته عنك صحيحاً . أما إذا كان قد بلغ من تعسك وشقوتك أن لا تكون قد انقطعت عن مخالطة تلك البيئة التي تصمك وتشينك أمام الله والناس ، فاصرف وجهك عنا ولا تفكر بعد اليوم في زيارتنا .

ولا حاجة إلى القول أن كتاب العمّة بما يحمل من مضاضة ألمها وهول فزعها وتهديدها بالقطيعة ، كان صدمة قاسية لابن أخيها راسين ، ولكن مثل هذه الضربة في قسوتها وشدتها وحسمها لم تكن من طبيعتها أن تترك موضعاً للتوفيق وتدبير اللقاء في منتصف الطريق . ومن ثمة زادت الفتى اندفاعاً في انغماسه في « البيئة الشنعاء » . وقد ساعدته فورة الصبا ونزوة الطموح على إخفات نداء عمته ، وإن كان لم يزل في أعماق قلبه يحيا صداه ، إلى أن وجد منه السميع الخبيب بعد سبعة عشر عاماً .

وهكذا دفع راسين بمسرحيته الأولى « طيبة أو الشقيقان المتعاديان » ومدار هذه المسرحية التناحر على عرش طيبة بين ولدى أوديب وهما « اب توكل وبولينيس » في القرن الرابع عشر قبل المسيح . وكان « اب توكل Eteocle » قد تربع على العرش بعد وفاة أبيه ، فثار بولينيس Polynice وضرب الحصار حول أخيه في المدينة . وعبثاً حاولت أمهما جوكاست Jocaste وأختها أنتيجون Antigone عقد الصلح بينهما . أما خالهما كريون Creon فكان على العكس يذكرى نار الحرب بينهما حتى يقضى كل على الآخر فيخلص له العرش الذي كان طامعاً فيه . وقد التقى الأخوان وجهاً لوجه يقتتلان وكان هيمون Hemon ابن كريون متعلقاً بحب أنتيجون فحاول فصلهما فوقع

قتيلاً بينهما وانتهى الصراع بأن هلك أحدهما على يد الآخر فانتحرت الأم وخلا العرش لوريثه كوريون الذى ما كاد يعتليه حتى أراد الزواج من ابنة أخته أنتيجون ، فكان ردها أن قتلت نفسها فبلغ الوجد والندم من كوريون أن قتل نفسه كذلك . وبذلك انتهت التراجيديا الأولى لراسين وأبطالها صرعى أجمعين . وخلاصة القول فى هذه التراجيديا أنها تحمل فى الصميم أثر سلفه كورنى العظيم .

ولا عجب فى ذلك ، فإن راسين وهو فى الثالث والعشرين لم يكن قد صار وقتئذ راسين ، كما أن كورنى كان النموذج المحتذى والإمام الذى يجب أن يأتى به سائر الشعراء التراجيديين .

ولقد سبق شاعر من شعراء القرن السابع عشر شاعرنا راسين بربع قرن إلى تناول هذا الموضوع وهو الشاعر « روترو Rotrou » فى مسرحيته « أنتيجون » التى كان أول عرض لها عام ١٦٣٨ ، ولكن راسين إذا كان قد أفاد منها ، فإنها استفادة عكسية على حسب دعواه لأنه عمد إلى مخالفتها فى طريقة بنائها ، أما الذى احتذاه وأفاد منه على حد قوله ، فهو علم من أعلام التراجيديا اليونانية القديمة ونعنى به « يوريبديدس » Euripide فى مسرحية « الفينيقيات » ، ولكنه لم يشر إلى العلم الآخر للتراجيديا اليونانية « اسكيلوس » Eschyle فى مسرحيته التى تدور على الموضوع نفسه وهى « السبعة ضد طيبة » .

ولما كان المؤلف التراجيدى الرومانى « سنيكا Sênèque » له مسرحية تحمل الاسم نفسه الذى تحمله مسرحية راسين وهو « طيبة Thèbaïde » فإن شاعرنا مجردها من كل قيمة ، ويزعم أنها دخيلة على سنيكا ولا يمكن أن يكون لكتابها أدنى معرفة بما هى التراجيديا ، ولا بمنعنا هذا من القول بأن مسرحية راسين جاءت أبشع دموية وأكثر احتشاداً بالجرأئم والقتلى حتى ليوشك أن لا يبقى فيها ممثل لم يلق مصرعه فى ختامها ، ويقول

راسين أنه لا ذنب له فى هذا ، فإن موضوعها كسائر ما يتصل بأوديب وأسرته التعسة هو فى ذاته أفجع ما رواه الرواة فى الزمن القديم .

وكان عزم شاعرنا الشاب راسين عرض هذه التمثيلية الأولى على مسرح بورجونى الذى كان مشهوراً بتقديم التراجيديات ، وقد حدد هذا المسرح لتقديمها فى أواخر عام ١٦٦٣ م ، وكان الشاعر قد أشعر ممثلة من أوائل مثلاته وهى الأنسة « بوساتو Beauchateau » بميله إليها ، وكانت تعتمد عليه فى اختيارها لدور فيها ، ولكن مسرح بورجونى تأخر فى تقديم المسرحية فى الموعد المحدد ، فتم راسين ذلك على الرغم من كونه مؤلفاً من المبتدئين ، واسترد تمثيلته ، ودفع بها فى الحال إلى المسرح الآخر المزاحم ، وهو مسرح مولير حيث قدمت فى العشرين من يونيو عام ١٦٦٤ م ، على مسرح باليه رويال ، ولكن المرجح أن مولير لم يشترك فى أدوارها ، وقد تكرر تمثيلها أكثر من مرة فى سراى فرساي ، كما قدمت فى قصر فونتابلو احتفالاً بمبعوث البابا ، وقد أبدى الملك لويس الرابع عشر عطفه على الشاعر ، وأمر له بمنحة قدرها ٦٠٠ جنيه ، ومن عجيب ما يذكر أن الإشارة التى دوت فى سجلات الوفيات فى بور رويال عند موت راسين تشير إلى « راسين مؤلف مسرحية طيبة » كأنما يعتبرها هؤلاء القوم فى روعهم أولى مسرحياته وآخرها ، أما لخلوها من الحب أو تذكيراً بما انصب على أبطالها من لعنة الآلهة .

٢ - مسرحية الإسكندر الأكبر :

ولما كان ما أصابته المسرحية الأولى من نجاح لا يمكن أن يعد قليلاً على مؤلف ناشئ مثل راسين فلا غرو إذا هو عكف بعدها على التأليف المسرحى ، فأخرج لنا بعد بضعة شهور تراجيديا أخرى هى الإسكندر الأكبر ، وكانت التراجيديا فى هذه المرة غير

أسطورية بل تاريخية ، وقد جعل المؤلف إهداءها للملك
لويس الرابع عشر في تواضع مصطنع لما اجتراً عليه
من تناول مثل هذا الموضوع الجليل ، ولكنه عاد بعد
عشر سنوات إلى التقديم لهذه التراجيديا نفسها بقوله
« لقلنا توجد تراجيديا أكثر التزاماً للصدق التاريخي
من هذه التراجيديا » .

والواقع أن موضوع الإسكندر مأخوذ عما كتبه
عن سيرته المؤرخ اللاتيني « كوينت كورتيوس
Quinte-Carlius Rufus » والمؤرخ اليوناني « بلوتارخ »
وكلاهما من عاشوا في القرن الأول الميلادي . أما الأول
فهو أدخل في أصحاب البيان منه في المؤرخين ، ومع
ذلك فقد اشتهر بالتاريخ الذي كتبه عن الإسكندر
الأكبر ، وهو في عشرة أجزاء ، ضاع منها الأول
والثاني ، وظهر في الأجزاء الثمانية الباقية أن الكاتب
لم يكن يعنيه التحيص التاريخي في كتابه ، وإنما كان
هدفه أدبياً من حيث أناقة العبارة وحيوية التصوير
وإبراز الشخصيات في أسلوب ممتع ، وإن كان ذا طابع
خطائي . أما المؤرخ الثاني بلوتارخ اليوناني فهو صاحب
الدراسات المقارنة في تاريخ مشاهير الرجال من اليونان
والرومان ، وهو يتبع المترجم لهم في حياتهم العامة
والخاصة مما يتيح لنا النفاذ إلى شخصياتهم وصميم
طبائعهم ، على الرغم من وقوعه في بعض الأغلاط
والمآخذ وإقحامه الأخلاقيات على الواقع التاريخي .

وتتلخص هذه المسرحية في تقديم الإسكندر بعد
غزو فارس إلى غزو بلاد الهند الشاسعة العظيمة ، حيث
يواجه من ملوكها العاهل الكبير « فور Porus »
والأمير « تاكسيل Taxile » ، ومن ملكاتها
الأميرة « كليوفيل Cleophite » أخت تاكسيل
والملكة « أكسيان Axiane » ولا يلبث الحب أن
يتصل بين الإسكندر والأميرة كليوفيل ، على حين
يتزاحم فور وتاكسيل على حب الملكة أكسيان . وأما
من ناحية الموقف السياسي ، فإن للعاهل فور والملكة

أكسيان يريان الثبات على مقاومة الإسكندر ، في حين
تحث كليوفيل أخاها تاكسيل على مسالمة والتسليم له
ومحالفته ، ولما كان تاكسيل قد فقد كل رجاء في
عطف الملكة أكسيان ومبادلتها حبه بمثله ، فإنه يتعمد
التعرض للهلاك في المعركة الطاحنة الدائرة بين فور
والإسكندر ، وأما الملك فور والملكة أكسيان فقد بلغ
من تأثرهما من كرم الإسكندر معهما ، أن طاب
لنفسهما الاقرار له بالغلبة والتسليم ، فصفا لهما قلبه ،
وجمع بينهما بالزواج ، وأعاد إليهما ملكهما ، وفي
الوقت نفسه تزوج الإسكندر بالأميرة كليوفيل .

وعلى هذا الوجه تكون المسرحية الثانية ، التي
يقوم ختامها على الحب ، مخالفة للمسرحية الأولى التي
قامت على الكره ، حتى لا يكاد أن يكون للحب فيها شأن
كبير . وهكذا يقترب راسين من مجال عبقرية وحقيقة
ميدانه كما سيتضح لنا من مسرحه في مستأنف أيامه ،
حين تكمل له قدرته على خلق أبطال لمسرحياته ،
يستطيع فيها كل منهم الجمع على حد سواء بين حبه
وبطولته .

ولقد طلع علينا راسين في هذه المسرحية ، بصورة
حية للبطل المقدوني ، في معركته الكبرى مع عاهل الهند
الكبير « فور » ، ومناورته مع صغار الأفيال الأخرى ،
وما كان من مواقفه الكريمة معهم . ولكن معاصري
راسين أخذوا عليه التقصير في تصوير عبقرية الإسكندر
وشجاعته ومجالي عظمته ، باعتبار أن العظمة هي أول
ما كان عليه معالجته ، خلافاً لما توخاه راسين في
تراجيديته من ابتعاث الرحمة والاشفاق على ما آل إلى
حال العاهل الهندي « فور » . فضلاً عن تصوير غرام
الإسكندر بالحسنة كليوفيل أخت حليفه الهندي الأمير
تاكسيل .

وهذا الذي أخذه على راسين معاصروه ، هو بعينه
ما نرى فيه اليوم أصالته ، وهو بعينه ما يعيننا ويلمس
نفوسنا ويؤثر فينا ، أما المشاهدون في عصره ، فقد

نحو مولير ونكران جميله ونسيان تأييده . وقد بلغ من استياء مولير أن قطع ما كان بينهما من الصداقة ببقية حياته .

وقد حدث في الوقت نفسه أن قامت الشحنة بين راسين والبور رويال عام ١٦٦٦ . وذلك أن أستاذه « نيكول » حمل في رسالة له على أحد شعراء المسرح وذهب إلى أنه يدس للناس السم الذي يصيبهم ، لا في أجسادهم ، بل في ما هو أعز منها ، في أرواحهم المؤمنة ، وأن عليه أن يقر إلى نفسه بأنه يحمل وزر أفواج كثيرين ارتكب في حق نفوسهم جريمة القتل . فاذا صاحبنا راسين - على الرغم من أن الكلام غير موجه إلى شخصه فضلاً عن أنه لم يشتغل بالمسرح إلا منذ قليل - يزعم أنه المقصود بهذا الاتهام ، فينشر على الملأ رداً مقذع الهجاء يحمل فيه حملة شعواء على بور رويال ولم يقف عند هذا الرد ، بل أعد رسالة أخرى وهم بنشرها لولا أن تدخل « بوالو » وثناه عن عزومه قائلاً أن هذه الرسالة قد يتشرف بها قلم الأديب ، ولكنها لا تشرف قلبه . فطواها راسين ، فلم تنشر إلا بعد موته .

راسين ومسرح الحب

رأينا كيف كانت أولى تراجيديات راسين على المسرح وهي « الشقيقان المتعاديان » ، موضوعها أسطوري ، ومدارها الكره ، وتكاد تكون خالية تماماً من الحب ، ثم رأينا تحوله إلى الحب في المسرحية الثانية وهي تاريخية ، يدور موضوعها على فتح الإسكندر للهند ، ومعاركه مع ملوكها وأفيالها ، وما كان من اختلاف موقفهم تجاه الفاتح العظيم ، فها هم أولاء الملوك الهنديان « فور » و « تاكسيل » ، تختلف أحدهما عن الآخر ، إذ كان أحدهما أنفة ، وأشدهما إباء ، ونخوة ؛ الملك « فور » الذي أقام في انتظار الإسكندر رابط الجنان ، ثابت العزم ، وقد تأهب لقتاله

كان موضع التفاتهم ومناط اهتمامهم من الإسكندر المقدوني ، البطل الشاب الباسل المقدام الأريحي ، هو أن يروا فيه صورة للملكهم لويس الرابع عشر ، ومن ثمة أخذوا على المسرحية ما أخذوه وقتئذ ، أما الآن بعد فوات ذلك الأوان ، فإن أمثال تلك المناجاة الغرامية بين الإسكندر والحسناء الهندية يعتبر في طليعة المشاهد التي تستهوى المشاهدين وتطربهم ، وتأخذ بمجامع قلوبهم وتملك عليهم مشاعرهم .

ومما يذكر أن راسين حين فرغ من تأليف تراجيديته ، حملها إلى كورتى يسأله عن رأيه فيها ، فأثنى الشيخ على نظمها وصياغة شعرها ، ولكنه جاهر بالتصريح بأن المؤلف الشاب لا يلوح في نظره مقتدرًا على معالجة الشعر المسرحي .

أما فيما يتعلق بعرض التراجيدية ، فقد كان راسين قد بذل وعده لصديقه مولير بأن يعهد إلى فرقته التي مثلت المسرحية الأولى بتمثيل مسرحيته الثانية وهي مسرحية « الإسكندر » ، ومن ثمة فقد دفع راسين بها إليه فأعدها فرقته دون اشتراكه في دور من أدوارها ، وكانت حفلة الافتتاح في الرابع من ديسمبر عام ١٦٦٥ على مسرح باليه رويال ، أمام نخبة من الجمهور منهم القائد كوندى الكبير وهنري إنجلترا وأخو الملك ، وكان في طليعة الممثلين « لاجرانج La Grange » ومدموازيل دى بارك Mlle du Parc والآنسة « مولير » . ولكن راسين زعم أن ممثلي الفرقة لا يجيدون أداء التراجيديا ، واستناداً على هذا دفع بنسخة المسرحية بعد خمسة عشر يوماً من تمثيلها ومن غير استئذان مولير صاحب الفرقة التي تمثلها إلى فرقة أوتيل دى بور جوفى .

وهكذا كانت المسرحية تمثل على المسرحين في وقت واحد وبنجاح متقارب .

ومهما يكن مقدار الحقيقة في حجة راسين فإن شيئاً من ذلك لا يخفف مما أظهره شاعرنا من الكنود

هنا لا تتصل بالبناء المسرحي أو الصناعة الشعرية حتى يغنى فيها التوجيه ، وإنما هي تتصل بما وراء أداة التعبير إلى مادته ، وهي صدق الشاعر في شعوره بالحب وعمق انفعاله به وشدة اندفاعه معه . ولا يخفى أن الأستاذ بوالو نفسه كان مفتقراً إلى هذا الفيض الوجداني في شعره ، وحتى على فرض توفره في بوالو فإنه لا سبيل إلى معرفة الوجدانيات إلا بالتجربة الشخصية والمعاناة على حد قول الشاعر العربي :

لا يعرف الشوق إلا من يكابده

ولا الصبابة إلا من يعانها

فمن يا ترى كان هذا الأستاذ الآخر الكبير الذي كان صاحب الفضل في هذا التغيير ؟ أنه فيما نعلم علم اليقين ذلك الحب المتقد المضطرب كالسكير ، المندفع كالسيل العارم ذي الهدير ، الذي شب في حسه وطغى على نفسه ، حين لقي الممثلة « دى بارك Duparc » الغضة الشباب ، الناعمة الآهات ، البارعة الجمال ، المثيرة الدلال .

كانت دى بارك ممثلة ليست كعامة الممثلات ، فقد كانت لفرط جمالها الفتان بارزة للعيان ، يشار إليها بالبنان في فرقة مولير ، ويقال أن مولير كان يخطب ودها ويحاول مراودتها والحظوة عندها ، ومن المؤكد أن المؤلف الشاب راسين كان قد أحبها حين خصها بدور « الملكة أكسيان » في مسرحيته الثانية « الإسكندر » وبدلنا على ذلك أنه حين قدم نسخة من هذه المسرحية — أثناء تمثيلها في مسرح مولير — إلى مسرح دار بورجونى لتمثيلها في الوقت نفسه ، مستهدفاً لوقوع النبوة بينه وبين صديقه صاحب المسرح الأول ، أعقب ذلك أن انتقلت دى بارك إلى مسرح بورجونى ، مما يرجح أن ما وقع بين الصديقين من قطيعة لم يكن من أجل التمثيلية وحدها ، بل كان للمزاحمة الغرامية بينهما النصيب الأكبر .

على حين انصرف « تاكسيل » بكل فكره إلى مفاوضته ولكن « فور » زعيم المقاومة إذ كان لم يجد وقتئذ بين أقبال الهند نفساً كنفسه ، شعوراً بالعزة وحفاظاً على كرامة الحسب وعلو المقام ، فإنه كان سعيد الحظ إذ وجدها في الملكة الهندية « أكسيان » ، التي أحبته وأحبها . غير أنه مما يستلفت النظر هنا أن هذا الحب المتبادل وإن أذكى فيهما روح البطولة ، إلا أنه للأسف أفسدهما ؛ فقد أخذ يطيب للملك « فور » أن يردد أنه يحارب من أجل عيني حليفته « أكسيان » ، الحبيبة ، أكثر مما يحارب من أجل حرية بلاده ، على حين كانت « أكسيان » — من قبيل ما جبلت عليه من حياة المرأة — أكثر حديثاً عن المحد منها عن الحب . كذلك نرى الإسكندر البطل المقدونى من فرط غلبة الحب عليه — كما صورته المؤلف — يبدو كأنما اضطلع بهذه الحملة على الهند في طلب الحسنة « كليوفيل » ، ومن أجل جمال عينيها . ويضاف إلى ذلك أن هذا الحب الذى شغل أبطال هذه الحرب العظمى بين الغرب والشرق لم يزد على كونه — كما تصوره تراجيدية الإسكندر — حباً روائياً من قبيل الحب الذى أشاعت لونه في الأدب الفرنسى في أوائل القرن السابع عشر قصة « استريه Astrée » الرعوية الغرامية وبطلها « سيلادون Celadon » العاشق المندف .

على هذه الصفة رأينا الحب في تراجيدية الإسكندر الأكبر لشاعرنا راسين عام ١٦٦٥ ، ولكن راسين لم يلبث على حين بغتة أن طلع على رواد العروض التمثيلية في دار بورجونى بآيات مسرحه الجديد « مسرح الحب » العارم القوى ، الذى زاحم مسرح كورنى البطولى ، وخلفه واحتل مكانته عند الجمهور ، وكانت أولى آيات هذا المسرح الجديد « أندروماك » . ولقد ذهب أكثر النقاد إلى أن هذا التغيير المفاجيء إنما جاء على أثر اتصال المعرفة بين شاعرنا راسين والناقد « بوالو » ، الذى أحسن توجيهه . ولكن المسألة

وكانت الشابة الحسناء قد تزوجت من الممثل الهزلى الشهير «رينيه بارتلو René Barthelot» ، الذى اشتهر باسم «رينيه التخين Gros-René» بفرقة مولير ، ومن أجل ذلك ضمتها الفرقة ، وكانت فى العشرين من عمرها شابة قوية البنية ، لدنة الأوصال ممشوقة القامة ، مرفوعة الهامة ، ذات هيئة وسمت ، وكانت واسعة العينين ، ذات أنف أذلف ، وثغر جميل الثنايا ، وإهاب ناضر ، ولون زاهر ، فلا عجب إذا قيل أنه لم يكن وقفا على زوجها تأثير حسنهما والاعجاب به . ومن أجل هذه المحاسن الرائعة كان تقديمها على المسرح مع ما كان من قصور فنها عن أمثالها . ولقد وقع فى فتنه هذا الجمال كثيرون من وجوه القوم وأغنياء التجار والشبان ، أثناء جولة الفرقة فى أقاليم فرنسا . وكان ممن استخفهم فتنها فى مرور الفرقة بمدينة «روان» شيخ المسرح الفرنسى الشاعر الكبير «بيير كورتى» . فاذا هو على الرغم من علوسه يزاحم فيها الشباب معتمداً على شعره . وكان الشاعر قد انقطع وقتئذ عن التأليف المسرحى ، ولكن ماضيه كان على كل لسان ، ومن ثمة سبقت أشعاره الممثلة الحسناء إلى باريس ، حيث مهدت لها الطريق ، ولولا ما كان من زواج مولير بالصبيبة الجميلة «ارماند بيجار Armande Bégart» فى يناير عام ١٦٦٢ ، وما أوجب ذلك عليه من إثارة زوجته لعل فيه بعض التعويض لها عن شيخوخته ، لما ظلت الغانية الحسناء دى بارك فى ذيل الممثلات الأوائل من أمثال «مادلين بيجار» التى كانت صديقة مولير قبل زواجه من أختها الصغرى ، ومن بعد «كاترين دى برى Catherine de Brie» فضلا عن الزوجة الصبيبة .

وكان الوضع على هذه الحال ، حين قدم راسين تمثيلته الأولى إلى فرقة مولير ، وكان عرضها فى يونية عام ١٦٦٤ ، فلم تظفر دى بارك بدور فيها . ولكن كثرة غشيان راسين لمسرح مولير - كما قدمنا -

وتردده عليه أثناء التدريب على تمثيلته ثم أثناء عرضها ، لفت نظره إلى جمال دى بارك ، كما لفت نظر دى بارك إلى وسامته وشبابه ، والأمل فى سنوح الفرصة للعمل مستقبلا فى إحدى تمثيلياته . وهذه هى قد صح حلدسها وتحقق حلمها حين خصها الشاعر عام ١٦٦٥ ، فى مسرحيته الثانية «الإسكندر» بدور الملكة الهندية «أكسيان» ، ذات السميت والجمال التى وقفت إلى جانب الملك «فور» الذى أحبته ، فى وجه الإسكندر المقدونى ، وهو وقتئذ صاحب الحول والطول ، ومما يلفت النظر هنا تحول راسين من محور الكره فى تمثيلته الأولى إلى القطب الآخر ، وهو الحب فى تمثيلته الثانية . ولما كان زوج الممثلة قد توفى فى أكتوبر عام ١٦٦٤ وصارت لذلك أكثر انطلاقا ، فقد زاد مع الوقت اتصال راسين بها وملازمته لها . ولم يكن راسيه وهو الفتى البورجوازى الناشئ فى بيئة متميزة ، بالذى يطبق ما يجده فى هذا العالم الجديد من كثرة الاختلاط وسرعة الصداقات التى لا يطيقها محب غيور مثله ، فلا غرو يتدخل فى نظام هذا البيت ويقلبه رأساً على عقب ، فيمنع عنه زيارات أهل الغزل ، ويعترض تيار الهدايا الواردة من كل صوب . فكان رد الفعل أن أخذت تمرد الأسرة وتتاخر النساء على هذا الوضع ، ويحرضن الخليفة الجميلة على العصيان والوقوف فى وجه هذا الفتى المستبد . فيقع التصادم بين الحبيبين ، وتقوم العواصف ، وترعد الرعود ، وتنساقط الصواعق . فاذا أثر ذلك كله ينعكس على ما يكتب راسين بعد ذلك من التراجيديات التى تألف منها فيما بعد «مسرح الحب» الذى كان راسين مبتدئه ومنشئه فى فرنسا ، وأولى روائعه «أندروماك» . وهى التراجيكية التى قامت خليلته «دى بارك» بدور بطلتها .

والواقع أن جمال «دى بارك» ، وجلال سمها وهيئتها ، وخيلاء حركتها ومشيتها ، ورفعة هامتها ، كانت موافقة لشخصية البطلة . ولكن تمثيلها حتى ذلك

أندروماك بعد حرب طروادة

لما كانت وقائع تراجيدية «أندروماك» أولى تراجيديات مسرح الحب لشاعرنا راسين عام ١٦٦٧ بعد الميلاد ، مترتبة على حرب طروادة التي وقعت بينها وبين اليونان قبل الميلاد بحوالى ١٢٠٠ سنة ، أبدع في وصفها وترنم بأناشيدها «هوميروس» في إلياذته ، فقد رأينا أن نبدأ بهذا التلخيص لها على سبيل التذكرة بها .

كانت تقوم تجاه بلاد اليونان على بحر إيجه في آسيا الصغرى دولة قوية جنوبى مضيق الدردنيل ، عاصمتها طروادة ، على سفح جبل «إيدا» ، وكانت منيعة حصينة الأسوار . وقامت بين الدولتين طروادة في الشرق واليونان في الغرب تلك المنافسة المعتادة منذ ذلك الحين بين الشرق والغرب . وقد وقعت حادثة شخصية كانت الشرارة التي أضرمت القتال .

كان على طروادة وقتئذ ملك اسمه «بريام Priam» ، وكان كثير الولد لا يقل عدد من أنجب من البنين عن الخمسين ، وكان أشجعهم «هكتور Hector» وأجملهم «باريس Paris» . فاتفق أن قدم باريس الفتى على أمير «اسبرطة» منيلاس Ménélas واستهوى امرأته «هيلين Hélène» المشهورة بجالها البارع الفريد . فقامت اليونان كلها في طلب الثأر وغسل هذا العار ، وعلى رأسها «أجاممنون Agamemnon» أخو «منيلاس» ملك ميسين Mycènes وأقوى ملوك اليونان شوكة وأعظمهم شأنًا . كما حرصت اليونان أن يكون في مقدمة أبطالها «أخيل Achille» من أمراء تساليا ، وكان معه صديقه الحميم «باتروكل Patrocle» وقد اشترك في الحملة سائر الأمراء الإغريق ، ومنهم الاخوان الباسلان «أجاكس Ajax» وكذلك «عوليس Ulysse» الماكر ملك جزيرة إيثاكا Ithaque والحكيم الشيخ «نستور Nestor»

الحين كانت تنفصه الحرارة مع ما فيه من المبالغة والتفخيم . وهكذا كان على مسرح بورجونى أن يوطن النفس على أن يقبل مع التراجيدية العظيمة ممثلة غير عظيمة ! ولكن «دى بارك» التي جاء بها راسين ، لم تكن «دى بارك» المعهودة حتى ذلك الحين ، لقد أصبحت من صنع يده ، يكاد يكون شأنها في ذلك شأن تراجيديته . أجل ، إنها اليوم صنع مخه وصنع إرادته ، فقد حفظت الدور تحت قيادته في كل مشهد من مشاهده ، في كل مقطوعة شعر ، في كل بيت ، في كل شطر ، وقد نفذت الممثلة المحبة المحبوبة كل شىء على أدق متطلباته . بل أفادت فوق ذلك أنها — إلى جانب ضحكاتها — قد تعلمت على يديه البكاء ، فما أكثر ما كان من اصطدام طباعهما ، حتى ليخال أنهما أعداء ، وكان راسين في هذه اللحظات يكرهها أشد الكره ، فيتعمد أن يجرحها وأن يبرع في جرحها أوجع الجراح . فاذا اشتد الأيذاء بالممثلة وأجهشت في البكاء ، أحس بالعطف عليها متفجراً في جوانبه ، وبالحب تنقد به كل قطرة دم تجرى في شرايينه ، وتبعث الحرارة مثل نار السعير في أقصى مراكز حسه ، وأعمق أغوار نفسه .

هنا انصهرت «دى بارك» الممثلة الحسنة ، وخرجت من هذه البوتقة تلك الممثلة التراجيدية الرائعة ، التي أجادت اللعب والبكاء في «أندروماك» فلكت من أهل زمانها مجامع القلوب والنفوس والألباب واستولت منهم على النواظر والأسماع وجميع الحواس ، حتى أصبح أهل زمانها كلهم من المعجبين ، فاستبج ذلك ما ضاعف من غيرة راسين ، وأدى إلى مماتها بعد سنتين (١٦٦٩) ميتة يرجع إليه سببها ، وإن كان لا يقع عليه إثمها . وكذلك لم يسلم مؤلف التراجيدية وممثلها من المشاركة الفعلية في الاكتواء بنارها واللاحق بضحاياها .

وغيرهم . وبلغت عدة جيوشهم مائة ألف مقاتل أقلهم من ميناء أوليس Aulis نحو ألف ومائتين سفينة . وقد عانى ملك طروادة الشيخ بريام ما عانى للتأهب للملاقاة مع حلفائه بمثل هذا العدد من الجند .

ونزل اليونانيون على الشاطئ الآسيوى ، ونجحوا فى اتخاذ معسكر تحصنوا فيه عند أسوار طروادة ، حيث أقاموا محاصرين لما عشرة أعوام ، وكان فى مقدمة المدافعين عنها هكتور بطل طروادة المقدم ، الثبت الجنان . وكان نظيره عند اليونان آخيل بطلهم المغوار ، الجائش الصدر ، السريع البطش .

وكانت تقع بين الفريقين مناوشات ومعارك غير فاصلة . وقد اتفق على أثر بعضها أن وقعت من نصيب آخيل أسيرة حسناء ، فأثر القائد العام أجاممنون نفسه بها ، فاستاء آخيل واعتزل القتال غاضباً ، ولزم خيمته وكان من جراء غيابه أن طال الحصار ، وظهر تفوق بطل الطرواديين « هكتور » على أبطال اليونان . وحدث أن سقط من صرعه « باتروكل » صديق آخيل ، فبلغ من جنونه على صديقه أن عاد إلى ساحة القتال للانتقام له ، وأهلك الكثيرين من الطرواديين وفيهم هكتور نفسه . فتضعض بهلاكه ركن الدفاع عن طروادة وسندها العظيم .

ولكن الحرب استمرت مع ذلك بفضل حلفاء طروادة وثباتهم على مساندتها ، فضلاً عن إصابة بطل اليونان آخيل بسهم مسموم رماه به باريس فنفذ سمه فى عقبه فأرداه قتيلاً .

وفى آخر الأمر عمد اليونانيون إلى الحيلة . وكانت الحيلة من تفكير عوليس . فتظاهروا بالتقهقر إلى بلادهم وتعمدوا ترك بعض المتاع ، ومنه حصان هائل من الخشب كمن فى جوفه بعضهم فأنخدع الطرواديون ، وفتحوا أبواب المدينة الحصينة وأدخلوا الحصان فيها ، وانصرفوا بعد أن أوصدوا الأبواب . وفى الليل خرج الكامنون من الحصان الخشبي وفتحوا أبواب القلعة

لل يونانيين الذين كانوا قد عادوا تحت جنح الظلام ، فاقتحموا المدينة وهدموا طروادة وأحاليوها أطلالا ، وعاثوا فيها نهباً ، وأعملوا فى أهلها القتل . وكان من قتلوا الملك الشيخ بريام . وزوجته وأولاده . كما أخذوا بناته سبايا ، فكان نصيب أجاممنون منهن « كساندرا » Cassandre « ومن نصيب « بيروس » ابن آخيل أرملة البطل الطروادى هكتور وهى « أندروماك » Andromaque « وقد لاقى اليونانيون فى عودتهم خطوباً نذكر منها السنوات العشر التى ظلت فيها الأمواج تطوح بأحد ملوكهم (عوليس) وتقذف به من خطر إلى خطر ، ومن هذه الخطوب خرجت « الأوديسة » وهى ملحمة هرور الثانية .

أما أبيروس فقد عاد سالماً إلى عرش « أبير » Epir « ومعه أسيرته « أندروماك » وكانت قد نحتت فى اخفاء ولدها « أستياناكس » Astyriamax « من طالبي رأسه من اليونانيين ، الذين كانوا حريصين على أن لا يبقى لهكتور ولد يخلفه ويعمل على الانتقام له . فالغلام — كما شاء راسين مؤلف تراجيدية أندروماك — مقيم معها فى القصر .

فاتحة مسرح الحب : تراجيدية أندروماك

موضوع هذه المسرحية يعيد إلى الذهن ما أوقعه الإغريق قديماً من الويلات بنساء طروادة ، وما كان من أخذهن سبايا ، ومنهن بنات الملك وزوجات الأبطال ، ونذكر من هؤلاء أندروماك زوجة هكتور بطل طروادة الذى قتله بطل اليونان آخيل ، فقد وقعت من نصيب ابن آخيل ، ونعنى به « بيروس » الذى عاد بها إلى أماره « أبير » التى نصب نفسه أميراً عليها . وأراد الأمير أن يتزوج أسيرته ، فقام دون ذلك عقبتان : الأولى وفاء أندروماك لذكرى زوجها الشهيد ، والثانية وجود خطيبة للأمير وهى « هرميون » Hermione « ابنة مينلاس ملك أسبارطة ، من

زوجته هيلينا المشهورة التي شبت حرب طروادة من أجلها حين افتتن بها باريس أصغر أبناء ملك طروادة واجترأ على خطفها .

وتبدأ المسرحية بقدم « أورست Oreste » أمير أرجوس على مدينة « بوتروت Buthrot » في أمارة إبير شمال شرقي اليونان - مندوباً عن الجيش اليوناني ، يطلب ابن أندروماك عن زوجها الشهيد هكتور الطروادي ، لتقدمه ذبيحة للآلهة قرباناً على أرواح قتلاهم . وهنا يخطر لأمر البلاد « بيروس » أن يتخذ من طلب الجيش اليوناني للغلام أداة للضغط على أمه الأرملة الحسنة أندروماك ، كي ترضى به زوجاً . لقاء رفضه تسليم ابنها للأعداء ، لفرط حبه لها وتطلعه بها . وفيما يلي ملخص المسرحية فصلاً فصلاً .

ملخص التراجيدية (١)

الفصل الأول :

كانت أندروماك أرملة هكتور الطروادي أسيرة هي وابنها « استياناكس Astyanax » في بلاط بيروس الإغريقي ملك إبير ، وكان المزمع أن يتزوج هذا الملك من « هرميون Harmione » ابنة جاره مينلاس ملك أسبرطه ، وكان من أجل ذلك قدومها على بلاطه ومقامها فيه . ولكن الملك أحب أندروماك التي كانت عنه معرصة . ولما كان الإغريق ناقلين على « أندروماك » احتياها في خلاص ابنها الفتى من انتقامهم فقد أرسلوا « أورست Oreste » يطلبون إلى ملك إبيروس تسليم الفتى .

وترى عند رفع الستار « أورست » الرسول في عاصمة إبير ، وهو يصف لصديقه « بيلاد Pylade » سعيه للسفارة هنا ليكون على مقربة من هرميون التي

(١) ترجمت هذه التراجيدية إلى معظم اللغات ومنها اللغة العربية بقلم الدكتور طه حسين .

كان يريد لها زوجة من قبل ، ولم يزل يحبها حتى الساعة . ويطلب السفير من « بيروس » ملك إبير باسم الإغريق تسليم الفتى الطروادي . فيرفض بيروس في إباء وشم ، ويقضي إلى أندروماك بالخطر الذي يهدد ابنها ، ويعدها بانقاذه ان هي ارتضته زوجاً . ولكن أندروماك تردد ، فيغضب بيروس ويتوعد . ولا تصدق أندروماك أن الأمر يمكن أن يبلغ بالملك إلى إمضاء وعيده ، فتصر على موقفها وتمضى في رفضها .

الفصل الثاني :

تقبل هرميون على أورست واعدة إياه أن تتبعه ، إذا أصر الملك بيروس على الامتناع عن تسليم الفتى تحت تأثير حبه لأمه أندروماك وإيثاره لها ، فيملاً السرور جوانح أورست . ولكن الملك لا يلبث أن يعلن استجابته لطلب الإغريق وعزمه على تسليمهم الفتى إلى رسولهم ، وذلك لاصرار أندروماك على الوفاء لذكرى زوجها .

الفصل الثالث :

يبلغ من يأس أورست أن يعزم - بموافقة صديقه بيلاد - على اختطاف هرميون ، في حين كانت هرميون سعيدة بالبقاء ، بعد الذي حدث من تصميم أندروماك على عدم الاستجابة للملك واعترامه تسليم ابنها . ويبلغ من يأس أندروماك أن تسعى إلى التماس المعونة من هرميون على خلاص ابنها ، فتردها خائبة . فترتمي الأم في التباها على أقدام الملك بيروس متوسلة ، فيخبرها بين الزواج به أو الفجيرة في ابنها .

الفصل الرابع :

تفضي أندروماك إلى صديقتها كاتمة سرها « سفيز Céphise » بعزمها على الرضى بعقد قرانها على الملك بيروس إنقاذاً لولدها ، ولكنها قاتله نفسها على الأثر . ويجن جنون هوميون عند علمها بخبر القران المزمع ،

فتعرض أورست على قتل الملك بيروس ، وهى فى ثورة غضبها حين تبين لها - فى مقابلتها الأخيرة له - إلى أى مدى بلغ تعلقه بالمرأة الأخرى أندروماك .

الفصل الخامس :

كان قلب هرميون موزعاً بين ما تكنه لبيروس من غرام ، وبين ما تدفعها الغيرة إليه من شهوة الانتقام ، وقد تغلب الباعث الأخير حين وصفت لها صديقها « كليون Cléone » حفلة عقد الزواج . ثم يقوم أورست عليها معلناً قتل بيروس وهو فى انتظار ما وعدت به من رحيلها معه . فاذا هرميون بدلاً من أن تشكره على إنفاذه أمرها وتأخذ للرحيل أهبها - تصرخ فى وجهه وتصب عليه لعنتها ، ثم تهرع إلى المبد حيث كانت هناك مسجاة جثة القتيل الذى تحبه ، وتقتل نفسها على جثته مرتمية على صدره .

ولا يستطيع أورست احتمال بلواه ، وقد بلغ بها شقاؤه أقصاه ، فتعزیه لوثة من الخيال ، فهذى بالأشباح والأفاعى تترأى له فى الخيال ، فيأخذ « بيلاد » بيده ، ويدفعه خارج القصر الذى خلا اليوم من كل من تأمروا على الشر .

نجاح المسرحية وما أعقبه من المعارك الأدبية

مثلت أندروماك للمرة الأولى أمام البلاط الملكى فى جناح الملكة فى ١٧ نوفمبر سنة ١٦٦٧ ، وفى اليوم التالى مثلتها فرقة مسرح بورتونى أمام الشعب الباريزى فانتصرت تراجيدية أندروماك على المسرح نصراً ميبيناً . ولقد قيل أنها أحدثت مثل ما أحدثته مسرحية « السيد » من الدوى العظيم ، والواقع أنها لا تقل شأنًا عن سابقتها وما دام الأمر كذلك ، فلا موضع للعجب إذا حيك حولها المؤامرات والدسائس نفسها .

لم يكن للثورة التى أحدثتها أندروماك فى الأدب ، أن تمر بسلام من غير معارضة وصدام . وكان الخصوم

بطبيعة الحال هم زمرة الشعراء الذين حان للشاعر الشاب أن يحل محلهم ، ومنهم بيير كورنى وأخوه توماس وشاعر الغنائيات الغزلية « كينولت Quinault » وغيرهم ، وقد انضم إليهم بعض النقاد وأفراد من الأشراف والغنائيات من حزب كورنى ، وزاد على هؤلاء أجمعين محام من أعضاء البرلمان اسمه « سبلىنى Sabligny » الذى كتب محاكاة هازلة لمسرحية راسين أسماها « الخصومة المحنونة la Folle Querelle » . وتولت تمثيل هذه المهزلة فى ٢٥ مايو سنة ١٦٦٨ ، فرقة مولير الذى كان قد وقعت النبوة بينه وبين راسين من قبل . ولقد أحدث هذا جميعه جرحاً عميقاً فى نفس الشاعر المتفززة ، ولكنه واجه العاصفة مرفوع الرأس ، ورد على القادحين المهاجمين بمقطوعات من الشعر لاذعة الهجاء ، ولم تحر عزيمته وتخذله شجاعته لحظة واحدة . وكيف لا يكون موقفه كذلك ، وقد كان فى جانبه الملك ودوقة أورليانز ورجال البلاط الشباب ، ومن فوق هؤلاء جمهور الشعب فى عصره ، ومن بعده جاءت الأجيال المتعاقبة مصدقة لحكمه .

مصادر المسرحية

ذكر راسين صراحة فى مقدمته ، أنه استمد موضوع مسرحيته من فقرة من الإلياذة للشاعر اللاتينى « فرجيل » ، كما ذكر أن تراجيدية « أندروماك » لمؤلف المأساة الإغريقى القديم « يوربيديس » قد زودته ببعض الملامح فى شخصية « هرمون » غريمة « أندروماك » ويمكن أن بزاد على مصادر وحى الشاعر إلياذة هوميروس ، وتراجيدية الطروادة للفيلسوف والمؤلف التراجيدى اللاتينى « سنيكا » ، وفيما يلى تحديد لما أفاده شاعرنا من تقدموه .

أما هوميروس فقد ذود شاعرنا بالتخطيط الأولى لصورة أندروماك : سماء طلعتها وملامح نفسها ، زوجة وأماً ، ويظهر فى الفصل الثالث من مسرحية

راسين الأثر المباشر لذلك في استحضاره لمشهد الوداع المشهور بين هكتور وأندروماك في النشيد السادس من إلياذة هوميرو .

أما المواضع الأخرى التي تحدث فيها هوميرو عن أندروماك ، فهي النشيد الثاني عشر الذي يصفها فيه وهي تتطلع من أعلى الأسوار على تمثيل (آخيل) بجثة زوجها هكتور ، ثم النشيد الرابع عشر حيث تبكى فجميعتها في زوجها ، وتندب مصير ابنها «استياناكس» في تعرضه لفظائع اليونان

وأقل من هذا ظهوراً أثر المؤلف المسرحي اليوناني «يوروبيديس» ، وذلك لاختلاف النمط الذي اتخذه المؤلف القديم لأندورماك في مسرحيته «نساء طروادة» و «أندروماك» إذ اقتصر من أندروماك على جانب الأم ؛ فراها في تراجيدة «نساء طروادة» وقد استبد بها اليأس حين جاء اليونان ينتزعون منها ولدها الوحيد من زوجها هكتور : «استياناكس» ليقتلوا به من أعلى أسوار المدينة على أثر الاستيلاء عليها (لا بعده كما في مسرحية راسين) . وكذلك في تراجيدية يوروبيديس الأخرى «أندروماك» ، نرى البطلة وقد حملها بيروس بعد سقوط طروادة إلى بلاده سبية أسيرة حيث تزوجها . وهنا يصور لنا المؤلف مرة أخرى رجفة فزعها الشديد من أجل ابنها الآخر ، الذي لم يكن في هذه المرة من زوجها الشهيد هكتور الطروادي ، بل ابنها «مولوسيس Molossus» من مالك رقها وغاصبها بيروس ابن آخيل قاتل زوجها . وذلك أن بيروس كان قد انصرف عنها وتزوج هرميون ابنه الأمير منلوس من الحساء الفاتنة هيلين ، وفي أثناء غيابه من إحدى غاراته ، تعرضت حياة أندروماك وابنها لاضطهاد غريمتهما هرميون زوجة بيروس الشرعية ، فكان الصراع بين المرأتين ، وكان إشفاق أندروماك على ابنها أكثر من إشفاقها على نفسها . وقد شد من عزم أندروماك يقينها بحب بيروس لها ، وقد أتاح لها

النجاة تدخل جد بيروس ، فكان من فشل هرميون وإخفاقها أن هربت مع «أورست Oreste» محبة المتدله بها بعد أن عاهدتها على قتل زوجها بيروس انتقاماً لها منه .

أما أبيات الشاعر اللاتيني «فرجيل» في ملحمة الألياذة Emerode التي يشير فيها إلى أندروماك فأنها لا تريد على كونها إلمامة خاطفة جد موجزة ، ومع ذلك فإن أندروماك فيها أقرب إلى البطلة في مسرحية راسين ، فهي وإن كانت عند فرجيل قد تزوجت بيروس ثم من بعده «هيلينوس Hélénus» أحد الأحياء من أبناء ملك طروادة الأسرى مثلها ، فأنها في صميم وفائها وخفرتها ولطفها قد انطوت على جرح أليم ينم عليه مدلول الحديث دلالة تقطع بأنها على الرغم مما آل إليه حالها ، تحتفظ لزوجها الأول هكتور رحمة وحناناً فوق الوصف .

أما «سنيكا» فقد زعم في تراجيدية «نساء طروادة» أن أندروماك أخفت ابنها استياناكس في قبر زوجها هكتور ، زاعمة للقوم أنه مات ، ولكن الحقيقة لم تكن لتخفى على الداهية «عوليسوس» ، فأصدر الأمر بأنها إذا لم تسلم ابنها ، فانه هادم قبر زوجها . فلم يكن من أندروماك إلا أن سلمت للذبح ابنها حتى لا ينتهك قبر زوجها .

والواقع أن الذي يدين به راسين للمؤلف الفيلسوف الأخلاقي سنيكا ، لا يتجاوز بعض العبارات من تراجيديته اللاتينية التي يعارض بها تراجيدية سلفه اليوناني العظيم .

وبهذا ينتهي الكلام عن المصادر التي اتفق النقاد على أن راسين رجع إليها وأفاد منها في تأليف تراجيديته «أندروماك» التي كانت أولى آياته المسرحية .

ولكن بعض النقاد يذهب إلى أن راسين في التصرف الذي أدخله على الأسطورة اليونانية كان ينظر

إلى تراجيدية لمعاصره الشيخ كورنى (مثلت عام ١٦٥٢
فلم تلق نجاحاً) واسمها « برتاريت Pertharite »
وهو اسم لملك من ملوك لومبارديا ، ذاع موته ،
فتعرضت زوجته لعاشق يهددها فى ابنها إذا لم تستجب
لغرامه ، وكان لهذا العاشق خطيبة مفتونة به ، فلم تجد
الخطيبة للانتقام منه بدأ من اللجوء إلى عاشق كان
مفتوناً بها . والناقد صاحب هذا الرأى يذكر هذا على
أنه ضرب من معارضة مؤلفى ذلك العصر بعضهم
البعض ، ليقم الأخير دليله على أنه تفوق على سابقه
حتى فى الميدان الذى اختاره لنفسه وبالوسائل التى
اصطنعها لفنه ، والواقع أنه حتى إذا صح ذلك ، فإن
الأمثلة عليه كثيرة ، وانعبرة ليست فى الخطأ أيا كانت
فى عمومها ، ولكن فى طريقة تناولها على الخصوص .

أندروماك القديمة وأندروماك الحديثة

ونعود إلى مصادر راسين القدمة فى شأن
أندروماك ، لنقول أن صورة أندروماك فيها صورة
صادقة للأسيرات فى العصور الغابرة ، فإن ملكة
الأمس كانت إذا وقعت أسيرة لم تحمها عظمها الماضية
من مزاوله ما يزاوله سائر الأسيرات من الأعمال ، ومن
معاناة ما يعانينه فيها من ألوان الهوان ، فهى تغزل
ما أمرتها بغزله سيدتها ، وتمضى بالجرار فى طلب الماء
من العيون العامة ، وتقوم بالخدمة فى البيت ، وبالجملة
هى جارية عليها أن تخضع لحب سيدها .

هكذا كانت حال المرأة الجارية فى الزمن القديم ،
ولم يكن أحد حتى فى عصر فرجيل فى إبان الحضارة
الرومانية يعجب أو يستكره أن يقال أنه جرى على
لسان الأميرة أندروماك أنها لقيت هذه المعاملة وهى
أسيرة .

هذا هو الواقع التاريخى ، ولكن أندروماك راسين
تخالفه ، فهى أسيرة ، ولكنها مبجلة مكرمة ، أن لها
وصيفة ، على حين لم يكن لأندروماك القديمة إلا رفيقة

فى الأسر ، إنها ملكة فى قصر من وقعت فى أسره ،
وهذا الوضع الأخير من الأوضاع العصرية التى يحتفظ
فيها الملك المخلوع بجلالة مقامه ورفعة قدره ، وعلى هذا
الوضع نجد بيروس على الرغم من شدة حبه لها ، لا
يخرج عن كونه المولى الرشيد المعتدل الذى يحرص على
التزام مظاهر الأدب والاحترام معها ، يعبد أسيرته من
فرط الغرام ، ولكنه يرى من الخسة أن يتخذ قبلها ما له
عليها من حق المولى فى ذلك الزمان ، كما نرى أندروماك
من جانبها تنظر إلى هذا الاحترام على أنه شىء طبعى ،
وقد كان العهد بالجارية الأمة أن تقر وهى منكسة
الرأس خافضة الطرف أن مولاهأ أخذ وطره منها ،
أما أندروماك الحديثة فأنها تحس بأن شعورها جرح
وكرامتها امتننت لمجرد عرض الزواج بعد مصرع
زوجها ، فهى ترفض الزواج من بيروس اكراماً
لذكرى هكتور ، وهذا التخرج الرقيق لم يكن معروفاً
فى جاهلية اليونان بل هو من لطائف الأحاسيس فى
عصر المدنية ، فضلاً عن أنه من شواهد الاستقلال الذى
لا يتفق مع العبودية المفروضة على الإماء .

والقارئ حين يرجع إلى مسرحية يوربيديس
الأولى « نساء طروادة » ، يجد فى موقف أندروماك مع
أمها وهى تناجيها وتعزيها وتتغزى معها عن ذبح أختها
ضحية على قبر آخيل ، تقول عن تلك الأخت إنها
على الأقل استراحت فى القبر عن ذل الأسر « أجل ،
إننى لأولى منها ببكائك يا أماه ، أنا التى سيأخذونها
أسيرة إلى بلاد اليونان ليكون مصيرى إلى فراش مولى
متحكم متعظم ، مطلق الأمر » . فتنصحبها الأم قائلة ،
« يا بنتى ، كفى عن ذكر مصرع زوجك ، إن
ذموعك عاجزة عن رده إلى الحياة ، تعلمى الآن
إكرام مولاك الذى أراد القدر لك ، واعلمى على أن
تحظى لديه بجلالتك وأنسك وعذوبتك ، حتى يبقى
للطرواديين بفضل حظوتك بعض السند » .

من أجل هذا الوضع لسبايا الحرب لم يجعل مؤلف المسرح اليوناني القديم لذكرى هكتور عند أندروماك ذلك الشأن الأكبر الذي جعلها ترفض من أجله - عند راسين - مجرد التفكير في الزواج بسيدها ، بله التحجب إليه وطلب الخطوة في عينه ، على نحو ما نصحت به أمها وحضتها عليه .

ومن هذه المقابلة بين أندروماك القديمة وأندروماك الحديثة ، نخلص لنا أن أندروماك الذي يطالعنا بها راسين تخالف الواقع عند الأقدمين ، فهي أندروماك كما يخلو تصورهما لأبناء عصره ، تحت تأثير ما استحدثوه من حضارة وما استجد عليهم من دين .

ويبدو ذلك واضحاً في تراجم راسين ، وحسبنا أن نستشهد للدلالة على ذلك بالحوار التالي في المشهد السابع من الفصل الثالث ، حيث يتوسل الملك بيروس في لهجة ضارعة متلطفة ، لاسترضاء أسيرته أندروماك لقبول الزواج به ، وأن يأخذ على نفسه إنقاذ حياة ولدها ، برفض تسليمه لرسول اليونانيين ، متعرضاً من أجلها لغضبهم أجمعين :

الملك بيروس يخاطب أندروماك :

سيدتي . لا تبرحي

لا يزال في الامكان أن يرد لك ابنك الذي تبكيه .

نعم ، إني للأسف أجدني حين استثير بكاءك ،

إنما أزودك بالسلاح تشهريته على .

لقد كنت أحسبني أحمل إلى هنا كرهاً أشد من هذا

ولكن ، سيدتي هل لك على الأقل أن تدبري إلى

طرفك .

انظري ، أترين نظراتي نظرات قاض صارم

قاسي القلب .

أترينها نظرات عدو يعتمد أن يسوءك .

فلماذا تتعمدين حملي على الغدر بك ؟

إني لأستحلفك بابنك أن تكف عن هذه المحافة .

وبعد ، فاني أنا الذي يهيب بك إلى استنقاذ الصبي
أوجب أن تلتمس إليك زفرائي تأمين حياته ؟
أوجب أن أجثو على قدميك متشفعاً له ؟
إنقذيه قبل فوات الأوان ، إنقذينا .
إني لأعلم العهود والمواثيق التي سأنقضها من
أجلك ،

وكم سينصب على رأسي من الأحقاد والضغائن .
إني سأطلق هرميون ، سأضع على جبينها مكان
التاج مبسم هوان لا يزول .

وسأزفك إلى الهيكل المهيأ لزفافها ،

وأعصب على رأسك التاج الذي أعد لرأسها .

فلم يعد الأمر يا سيدتي بالعرض الذي يستهان به .

أنها كلمة أقولها لك : إما أن تهلكي أو تملكي .

إن قلبي الذي استبد به اليأس من جحودك عاماً

كاملاً

لا يستطيع بعد الآن أن يحتمل الشك في مصيره .

إن هذا معناه أن يطول - فوق طاقة الصبر ،

ومن وراء كل حد - خوفاً ووعيداً وشكواً :

إني هالك ، إذا فقدتك ، ولكني هالك كذلك

إذا طال انتظاري فوق ذلك .

فتدبري الأمر ، إني تاركك وسأعود . سأعود

لأصطحبك إلى الهيكل حيث يكون ابنك في

الانتظار .

هنالك ترينني إما مدعناً ، أو ثائر النعمة .

هنالك إما أن أتوجك ، أو أقتل ابنك قيد ناظرك .

(ينصرف بيروس)

الوصيفة : أو ما أنبأتك من قبل أنك على رغم

اليونان ،

ستكونين المسيطرة على مصيرك .

أندروماك : وا أسفاه ، ماذا وراء كلامك ؟

لم يبق لي إلا أن أقضي بالموت على ابني .

الوصيفة : مولاتى : حسبك ما فعلته وفاء لزوجك
إن الغلو فى الفضيلة قد يؤدى بك إلى
الأجرام فى حق ابنك .
إن زوجك نفسه لو استطاع لحمل نفسك
الثائرة على إثار اللين .

أندروماك : ماذا ، أجعل بيروس له خلفاً ؟

الوصيفة : كذا مشيئة ابنه الذى يحرص اليونان على
غضبه منك .

أو تظنين آخر الأمر أن روحه ستجد فى
ذلك الخزى لها ؟

أتظنين يا مولاتى أنه سيزدرى ملكاً
منتصراً سوف يرفعك ثانياً إلى مصاف
أجدادك .

ومن أجل عينيك يطوئ بقدميه سائر
المنتصرين عليك ، وهم يتميزون غضباً
لخية مسعاهم حيالاً .

من ذا الذى يمكن أن يغيب عن ذهنه
أن هذا الخاطب النبيل كان أبوه البطل
أخيل ؟

من ذا الذى يكذب عظامه فعالة فى
الحروب ، ويغض من قدرها ؟

أندروماك : أفيجب على أن أنساها ، لو نسيها هو ولم
يعد يذكرها ؟

أو أنسى هكتور وقد حرموه الجنازة ،
وجروا رفاته حول الأسوار إمعاناً فى
الاهانة ؟ أو أنسى

أباه مجندلاً عند قدمى وقد تضرع بالدم
الهيكل الذى تعلق به واعتصم بحرمه ؟
أذكرى ،

أذكرى الليلة الليلاء التى كانت الليلة
السرمدية الأخيرة على شعب بأسره

تمثل بيروس والشرر يتطاير من عينيه ،
وقد اقتحم إلينا على ضوء النار فى قصورنا
المحترقة ، مجتازاً طريقه على جثث
اخوتى ، وهو مجلل بالدم ،

يستحث المعتدين على الأمعان فى المذبحة ،
ساعراً أوارها ، مذكياً نارها !

أذكرى صيحات المنتصرين وصرخات
المختضرين وهم يختنقون فى اللهب
ويلقون الخوف على ظبي السيوف .
تصورى وسط هذه الفظائع أندروماك
مشدوهة ذاهلة .

هكذا طلع على « بيروس » أول ما تراءى
لناظرى ،

وهكذا كانت المفاخر التى تجمل بها
وتكلى بتاجها .

أنظرى بعد ذلك كله إلى ذلك الزوج
الذى ترفينى إليه !

كلا ، لن أكون ما عشت شريكته فى
هذه الجرائم .

فليجعل ان شاء منى ومن ابنى آخر
ضحاياه .

الوصيفة : اذن ، هلم لتشهدى مصرع ابنك .

ذلك رهن بك ، فهم لا ينتظرون إلا
مقدمك .

إنك ترتجفين يا مولاتى !

أندروماك : آه للذكرى التى تصدعين بها قلبى .

ماذا ، أو أذهب لأشهد كذلك مصرع
ابنى .

هذا الابن الذى هو صورة هكتور ،
وكل ما تبقى لى من عزاء وسرور .

هذا الابن الذى خلفه لى هكتور عهداً
 ماثلاً على حبه .
 واحسرتاه ، إني لأذكر ذلك اليوم الذى
 دعته فيه شجاعته
 أن يسعى إلى لقاء « آخيل » ، أو لقاء
 الموت .
 فى ذلك اليوم سأل عن ابنه ، واحتضنه
 بين ذراعيه ،
 وقال لى وهو يكفكف دموعى « أيتها
 الزوجة الحبيبة ،
 إني لأجهل ما هو مقدر لسلاحى فى
 المعركة من بلاء ،
 فاستودعك ابنى ودیعة حبی ،
 فان يفتقدنى ، فانى مقدر أنه سيجلدى
 فىك ،
 فاذا كانت ذكرى زواجنا السعيد عزيزة
 عليك ،
 فاطهرى للابن مدى ما كان عليه إعزازك
 للأب .
 كيف بعد هذه الوصية ، أطبق رؤية هذا
 الابن مراقباً دمه الغالى ،
 وأترك كل أسلافه يهلكون بهلاكه .
 أيها الملك الوحشى ، أجب أن تأخذه
 بجرمى ؟
 أفأنا أبغضتك كان هو المأخوذ بهذا
 البغض ؟
 ألامك الصبى على موت ذويه ؟
 أشكا بين يديك آلاماً لا يحسها ؟
 ولكنك يا بنى هالك إن لم أكف عنك
 السيف
 الذى يشهره هذا القاسى على رأسك .

وإني لقادرة على أن أحوّله عنك ومع
 ذلك فأنا مزمنة على تقديمك إليه .
 كلا ، كلا ، لن تموت . لن أستطيع
 احتمال ذلك .
 هلم بنا إلى بيروس . ولكن لا يا عزيزتى
 اذهبي ، فلاقيه عني .
 الوصيفة : ماذا أنا قائلة له ؟
 أندروماك : قولى له إن ما أحمله لابنى من الحب
 لشديد . . .
 ولكن ، أنظنين أنه فى مصمم نفسه مصمم
 على قتله ؟
 أيمكن أن يذهب الحب فى القسوة إلى هذا
 الحد ؟
 الوصيفة : مولاتى ، لسرعان ما يعاوده الغضب .
 أندروماك : إذأ ، إذهي فطمثيه .
 الوصيفة : علام أطمثه ، على حبك ؟
 أندروماك : واحسرتاه ، أهذا الوعد من حقى ؟
 يا لرفات زوجى الطاهرة ، يا للطروديين
 وابتاه .
 أى ، بنى ، ما أغلى حياتك على أمك .
 هلم .
 الوصيفة : إلى أين يا مولاتى ، وبماذا قضيت ؟
 أندروماك : هلم إلى قبر زوجى نسايله .

*

فى هذا الحوار نرى فى أندروماك حب الأم لابنها
 المهدد بالقتل ، إلى جانب حبها لزوجها القتيل . وهذا
 الحب المزدوج قد يبدو للقارئ لأول وهلة متعادلاً
 متساوياً على مثال الصورة التى نتمثلها لأندروماك فى
 إلياذة هومر . ولكننا بعد إمعان النظر وطول التأمل لا
 نلبث أن نتبين من خلال ما أجراه راسين على لسان
 أندروماك ، أنها إذا كانت قد أحبت ابنها كل هذا

الحب ، فلأنه صورة أبيه ، ولأنه كل ما بقى عندها من ذلك الحبيب الفقيد .

وحسبنا أن نراجع هذا الوصف لها على لسان بيروس نفسه في المشهد الخامس من الفصل الثاني :

بيروس : كان تقديري حين رأيت مبلغ حناها ، من فرط ما كان من انزعاجها على ابنها ،

أن هذا الابن هو الذى سيدفعها إلى مستسلمة .

وقد ذهبت لأرى ما بعد تقبيلها إياه ،

فلم أر إلا دموعاً يمازجها الغضب والنقمة .

إن شقاءها لينجز بالمرارة حلاوة الحنان في

طبيعتها

فيزايد ما بها نحوى من نفور ،

حتى لينطق فيها مائة مرة باسم زوجها هكتور

لقد كان عبثاً توكيدى لها عزمى على إغاثة

ابنها .

فإنها لم تكن تكفّ وهى تعانقه عن ترديد

قولها :

« أنه هكتور ذاته ، هانان عيناه ، وكأنى

أقبل فاه ،

« وهذه جرائته مبتدرة مبكرة ، هذا هو

بنفسه ،

إنما أعانقك أنت أيها الزوج الحبيب » .

وبعد هذا الوصف ، لا نحسب القارئ إلا قائلاً

معنا ، أن أندروماك في تراجيدية راسين قد لا يكفى أن

يقال عنها أنها زوجة أكثر من أم ، بل قد يذهب

البعض أبعد من ذلك ، إلى القول بأنها زوجة محبة من

الطراز الأول ، ولكنها زوجة وحسب .

وهذه الصورة لأندروماك في مسرحية راسين ،

تخالف صورتها في مسرحية المؤلف اليونانى القديم

« يوريديس » ، الذى تعتمد أن يكون فرعها في

تراجيديته الأولى « نساء طروادة » ، على حياة ابنها

من هكتور ، مثل فرعها في تراجيديته الأخرى « أندروماك » ، على حياة « مولوسوس » ، ابنها من غاصبها بيروس . وفي هذا الفرع على الأبن أياً كان أبوه ، تتمثل لنا في « أندروماك الأم » غريزة الأمومة ، التامة الكاملة ، غريزة الأمومة من غير نظر إلى العلاقة الزوجية ، الأمومة دون غيرها ، الأمومة في صورتها المطلقة .

وهكذا تعتمد راسين في تراجيديته تحريف ما ورد

في أساطير الأولين ، ولم يتابع اليونان والرومان من

مؤلفي المسرح الأقدمين فيما ذهبوا إليه في تراجيديتهم

من غير تصرف فيه .

أصالة راسين

كان الهم الأكبر لشاعرنا راسين في « مسرح

الحب » الذى طلع علينا به شيئاً آخر غير التاريخ ،

ولا نغنى بهذا أنه كان لا يعنى بدراسة موضوعاته من

الناحية التاريخية ، فان هذه الدراسة واضحة أجلى

وضوح في تراجيديته التالية « بريتانيكوس Britannicus »

وإنما الذى نغنيه أنه كان لا يتحرج من تحريف التاريخ

إذا كان في ذلك مصلحة القصة ، التى يدبر عليها

الفكرة ، وما وراءها من التحليل النفسى لأبطالها ،

فهو يعتمد إلى التاريخ وعلى الأخص التاريخ الأسطورى

ليأخذ منه إطاراً ، ويعتمد إلى الشخصيات التاريخية

لا لتكون ممثلة لعصرها ، بل لتمثل أنماطاً إنسانية صالحة

لتحليل عواطفها الداخلية ، وهذه العواطف قوامها

كلها الحب ، باعتباره أقوى العواطف الطبيعية

وأعنفها ، ومن ثمة كان أصلحها وأبلغها من الناحية

الدرامية .

وراسين في هذا يخالف سلفه العظيم كورنى أبا

المسرح الفرنسى الكلاسيكى . ولا شك في أن راسين

مدين لسلفه ، فهو على الأقل قد تلقى عنه القالب

الكلاسيكى ، الذى كان لأستاذه الفضل في تسجيل

تطور الحياة في البلاط والمجتمع ، وما ترتب على ذلك من تطور في الأخلاق والعادات والأفكار والأذواق .
ومما يذكر من ظواهر هذا التغير في الشطر الأخير من القرن السابع عشر ، أى في العهد الذى تولى فيه مقاليد الحكم لويس الرابع عشر ، أنه لم يصبح مألوفاً في عهده أن تسفك الدماء في المبارزات بسبب أو بغير سبب ، كما كانت الحال أيام هنرى الرابع ولويس الثالث عشر ، ولم يكن ذلك بفضل ما استصدره ريشليو من القرارات بتحريم المبارزة فحسب ، بل بفضل الصالونات الأدبية التى فتحت أبوابها الغوانى المثقفات للجمع بين الأشراف حملة السيف ، وبين الصفوة من أهل الفكر ، ورجال السياسة وأعلام الشعر وحملة القلم ، وما كان من أثر ذلك على طباعهم الخشنة المطبوعة على الجفاء والعنجهية ، بما أدخله عليها من حسن المعاشرة ، واتساع الصدر لتبادل الرأى ، وساحة النفس ولين الجانب ورقة الشمالك واستمراء التعاطف والمشاركة الوجدانية . ثم أكمل ذلك ، ما أعقبه وخلف عليه من الحياة في بلاط لويس الرابع عشر « الملك الشمس » ، في قصر فرساي الرحبية بمقاصيرها التى تعد بالمئات ، ومن ورائها حديقتها الفسيحة الغناء ، يقيم فيها هؤلاء على اختلافهم إلى جواره ، ويجتمعون على السواء بين يديه رهن الرسوم والتقاليد المرعية ، ويقضون الساعات الطوال معه ، وهم ليل نهار وسط مجالى الجمال ممثلاً في غوانى البلاط من كرائم العقائل ، وغيرهن من كل غراء المفاتن حلوة الشمالك ، وبين بدائع الفن في ساحات الحديقة حيث مشاهد المياه في اندفاعها من النوافير ومساقطها في الحياض ، وقد انعكست عليها ألوان الأضواء والألعاب النارية من جميع الجهات ، وهم في معظم السهرات متراحمون يشهدون حفلات التمثيل في جناح من أجنحة القصر أو يشاركون فيما يقام في ردهته من المراقص ، وما إلى ذلك ، مما يفعل لا محالة فعله من تهذيب كل نفس جافية ، وتلطيف

انتصاره النهائى بمسرحيته الأولى والكبرى « السيد » . ثم أن راسين في بواكيره المسرحية كان لا يملك إلا الاحتذاء بمثاله والسير على آثاره ، فيما وراء القالب الخارجى أيضاً . ولكن بؤادر الخروج عليه كانت تطل بقرنها ، حتى أنه حين حمل إلى الأستاذ باكورتى الثانية « الإسكندر » ، أطرى الأستاذ نظمه ، ولكنه أردف ذلك بأن جاهر بقوله ، أن المسرحية مع ذلك لا تتم على موهبة درامية . ولم يكن الاستدراك لغيرته من المزاحم الشاب كما قد يبدو ، ولكن العلة هى ما كان في المسرحية من ظاهرة الخروج على طريقة الأستاذ . فالصراع الدرامى عند الأستاذ نهايته النصر المحقق للواجب على أهواء النفس وشهواتها ، وهو من أجل ذلك يصور ذلك الإنسان كما يجب أن يكون ، بل أن الصراع أحياناً لا يكاد يكون له وجود ، وإذا وجد الصراع فإنه تردد لا يطول ، والغلبة للواجب سريعة وساحقة ، وذلك لأن أبطاله قد جبلت طباعهم على قوة الإرادة ومضاء العزم ، فلا يكاد يحتاج الأمر عندهم إلى أدنى تردد ، ومن ثمة الحاجة إلى أحداث خارجية لتدفع الحركة المسرحية دفعاً إلى خاتمة المسرحية .

وما دام هؤلاء الأبطال ليسوا ممن نلقاهم في الحياة العادية ، فقد صح القول بأن كورنى بعيد عن الواقعية . ولكن هذه الخصلة من الناحية الأخرى تبرر القول بأن هذا المسرح جدير بأن يعتبر مدرسة للعظمة النفسية . وطبعى في هذه الحال أن يكون لأبطال هذا المسرح لغة نبيلة عالية الطبقة في مبنائها ومعناها ، تتوارد فيها واحدة بعد الأخرى جوامع الكلم التى أجاد كورنى طريقة سبكها حتى أصبحت علماً عليه .

وعلى خلاف هذا ، اتجه راسين بمسرحه الذى أحله محل مسرح أستاذه كورنى ، وأقام نفسه خليفة له في حياته .

لقد تغيرت الأحوال ، فهذا القرن السابع عشر في أواخره مختلف عما كان عليه في أوائله ، من حيث

إثثار البساطة في مواقفها ، كما يحرص في تناوله للحب أن يتوخى فيه التحليل النفسى .

ويمتاز راسين ببراعته في المواقف الدرامية دون إمعان في التعقيد ، ودون إكثار من الأحداث الخارجية فنراه يجتزئ بالحركة الأولى ، وهى قدوم رسول اليونان «أورست» ، يطالب بابن «أندروماك» من هكتور ، لتسليمه إليهم . وبعدها على الفور ، يتعين موقف «أندروماك» العفيفة الفاضلة العاقلة : تجاه الشخصيات الأخرى الثلاثة ، وقد تخلت جميعاً عن الفضيلة والعقل . فبينما أندروماك — مدفوعة بوفائها لذكرى زوجها وحبا لابنها — لا تفكر في غير القيام بما يجب عليها نحو هذا وذاك ، يندفع الآخرون مع الحب الأعشى والشهوة المشبوبة . فهذا الملك بيروس لا يفكر إلا في أرملة هكتور ، وهذه هوميون لا تفكر إلا في بيروس ، وهذا أورست لا يفكر إلا في هوميون ، على حد قول الشاعر العربى الذى اشتهر بالحنون — مجنون ليلي — إذ يقول :

جننا بليلي ، وهى جنت بغيرنا

وأخرى بنا مجنونة لا نريدها

وهؤلاء هم ، يتعلق مصير ثلاثتهم ، بقرار أندروماك الأسيرة ، التى أصبح مصيرهم جميعاً رهن كلمة واحدة تلفظ بها ، فى أمر الزواج من غاصبها ومالك رقها ، كلمة واحدة : نعم أو لا ، فاذا المصائر الثلاثة فى هذه غير المصائر فى تلك كالذى بين النقيض والنقيض . وهكذا كانت الأسيرة هى سيدة الموقف ، تتحكم فيه بفضلها وعقلها . وبحكم هذا التفوق الخلقى ، كان فى كفها الممدودة إليهم ، سلاح القدر الجارى عليهم .

والمعول هنا ليس على الأحداث الخارجية ، بل على الصراع الداخلى فى النفس الإنسانية . وهو صراع شديد رائع ، نظراً إلى كون النفس الإنسانية مركبة

كل طبيعة نابية . مع التوفيق بين الأذواق ، وتحقيق الوحدة والانسجام فى المشاعر ، عن طريق تغليب العقل والنظام على الفن والأدب .

وقد كان من نتيجة هذا جميعه ، أن انصرف أبناء هذا العهد عن ممارسة سفك الدماء فى المبارزات بسبب وبغير سبب ، ولم يعد يروعههم فى الروايات والمسرحيات ما كان يروعههم من البطولات التى تتجاوز المعقول والمعهود فى طاقة البشرى ، كما لم يعد يروقههم فى الروايات والمسرحيات ذلك التسامى بالغراميات على نحو يستعلى على كل ما هو طبيعى .

وقد ظهر رد الفعل هذا ، فى كوميديات مولير بما فيها من سخرية بغير المعقول وغير الطبيعى ، ومن أجل هذا لم تزل كوميدياته حتى اليوم ، كما ستبقى على الدوام ، مقروءة مشهورة فى كل لغة وعلى كل مسرح فى العالم أجمع .

ومن بعد مولير ظهر راسين فى التراجيديات ، وقد اتخذ الأقدمين قدوته ، والطبيعة ملهمته ، والعقل رائده ، ومن أجل هذا ظهرت على يديه أولى آيات مسرحه الجديد «أندروماك» ، بمثابة رد فعل لتلك البطولة الروائية الخيالية الحارقة للطبيعة ، المعقود لها النصر دائماً على النفس بكل ما فيها من الشهوات والهوى ؛ وبمثلة تصحيح للحب الزائف الذى عرضه «كينولت» Quinmault ، فى تراجيدياته ، وهو حب من قبيل الحب الموضوع المصطلح عليه فى الروايات تبنى فيه وتعيد ، حتى بلغ من تكراره وامتهانه أن باخت وقدرته وفسدت طبيعته وتفه طعمه من فرط ما فيه من الرقة المتكلفة والعاطفة المزيفة .

وهذه مسرحية راسين «أندروماك» ، تجمع ما عند الاثنين — كورنى وكينولت — فى البطولة والحب ، ولكنها ما تعرضه من البطولة طبيعى ، وما تكنه من الحب حقيقى . وهذا شاعرنا راسين لا يعدو فى عرضه للبطولة

معقدة . وقد أغنى هذا التعقيد النفسى راسين عن تعقيد الحوادث على نحو ما نجد فى مسرح كورنى ، ولا شك فى أن متابعة الإنسان لهذا الصراع النفسى عند أخيه الإنسان أجدى وأمتع ، أجدى لما يفيدنا من معرفة بعمق أغوار النفس الإنسانية ، وتراكب طباقها وتعدد أهوائها . وأما أمتع ، فلأنه يتعلق بالإنسان ، وليس شئ يعدل اهتمام الإنسان بما يجرى فى نفسه وفى نفوس أبناء جنسه . ومن أجل هذا كانت عناية راسين بالحقيقة الإنسانية أكثر من عنايته بالحقيقة التاريخية ، فلو أننا خللنا عن الملك بيروس أو الأمير أورست أو الأميرتين أزياءهم الإغريقية والطروادية ، وخللنا عليهم أزياء العصر الذى كان فيه تأليف المسرحية لصح فى عياننا أننا نشهد الملك الشاب لويس الرابع عشر وهو فى عفوان الشباب يناجى نبيلة من النبيلات استهواه جالها وحلاوة دلالها ، أو على وجه العموم بعض رجال البلاط الملكى وبعض غاياته الحسان يتطارحان الغرام فى إحدى صالونات اللوفر بلغة أهل البلاط وأناقتهم وحسن اصطناعهم للأدب ولطف الشئائل . والواقع أن راسين لم يكن يخلو من القصد إلى ذلك ، لأنه أدعى إلى اهتمام نساء العصر ورجاله بما يدور على المسرح من علاقات بين الشخصيات ، وبالتالى إلى تحقيق هذا النجاح الذى أحرزه مسرحه . فإذا تساءل سائل فىم كان اختياره للزمن القديم اذن ؟ قلنا أنه عمد إلى ذلك لأن بعد الزمان يزيد فى الروعة ، ومن ثمة كان إيغاله فى التاريخ القديم فى الكثير من الأحيان ، بل وإيثاره فى معظمها لأساطير الأولين فى عصور ما قبل التاريخ . ولقد أعوزه ذلك فى تراجيديته التركية العثمانية المعاصرة « بيازيد » فاستعاض من بعد الزمان بعد المكان .

ومهما يكن من عصرية هذه الشخصيات التاريخية والأسطورية ، فإن ذلك كله ليس بشاغلنا عن التطلع إلى أنفسنا فى هذه الشخصيات قديمة كانت أو عصرية بفضل اهتمام المؤلف لتحليل كل خلجة من خلجات النفس الإنسانية وكل حركة من حركاتها، ومتابعة تطوراتها وتعدد أهوائها ، وتعارضها وتفاعلها مع الظروف والملابسات ، بحسب ما يكون من تفاوت فى الطباع والأخلاق بين مختلف الشخصيات ، وهى فى آخر الأمر سواء أمام تيار الشهوات ، شهوات الغريزة فى شدة عرامها ، وضعف الإنسان أيا كان من مقاومتها والثبات أمامها ، وهذه هى الواقعة التى كانت فرنسا تفتقدها فى كورنى ، فوجدتها فى راسين .

وجملة القول فى الشاعر راسين ، أنه يعتبر عند الفرنسيين بمنزلة شكسبير عند البريطانيين ، على الرغم من عدم احتفال الإنجليز به مثل احتفالهم العظيم بموليير وإيثارهم له . ولا شك فى أننا نعلم راسين وغير راسين من شعراء التراجيديا ، إذا نحن عقدنا المقارنة بينهم وبين شكسبير ، سيد شعراء التراجيديا فى التاريخ الحديث كله على اختلاف العصور :

وخلاصة ما ذكرناه عن راسين ومسرح الحب ، أن راسين فى هذا المسرح قد استرشد بالأقدمين مع اعتماده على الواقع ، وإلى جانب ميله الفطرى السليم لما هو طبيعى ، واتجه بالتراجيدية الكلاسيكية الفرنسية إلى دراسة القوى الانفعالية للأهواء والشهوات مع الاهتمام بالمواقف الدرامية ، وإبراز الحقيقة السيكولوجية واستحضاره للوحات التاريخية ، والعناية بانسجام الأسلوب وحسن تعبيراته ، ومراعاة المناسبات فى إيقاعاته ، وتحقيق التعاون بين هذا جميعه على توفير الجمال لمسرحه فى أولى آياته « أندروماك » ، وفى جميع ما أخرجه بعدها من روائع المسرحيات .

النظريّة الميكروبيّة للمرض للوى باستير

بعض
الدكتور ريموني محمّد حافظ
وكيل وزارة البحث العلمى المساعد

نشأة باستير ودراسته

ولد لوى باستير فى السابع والعشرين من شهر ديسمبر سنة ١٨٢٢ فى بلدة « دول » بفرنسا ، وكان أبوه « جان جوزيف باستير » جندياً سابقاً فى جيش نابليون ، كرمته بلاده لشجاعته فى الميدان ، ثم اتخذ لنفسه بعد الحرب حرفة دباغة الجلود . كان رجلاً هادئاً صالحاً كثير التفكير ، ولكن حظه من التعليم لم يكن بالقدر الذى يمكنه من توجيه ابنه ومعاونته فى دراسته ، فاهتم بتعليمه تاريخ فرنسا فكان طوال حياته مواطناً غيوراً .

أما أمه « جين روك » فكانت سيدة نشطة واسعة الخيال ذات روح وثابة . وقد ورث لوى باستير عن والديه من صفاتهما الطيبة الشيء الكثير .

انتقلت العائلة بعد مولده بقليل إلى بلدة « مارنو » ، ثم إلى « أربوا » حيث لا يزال منزله القديم قائماً على حاله ، وقد تحول إلى متحف صغير .

بدأ باستير الطفل دراسته فى المدرسة الابتدائية ببلدة « أربوا » ، ثم تابعها منتسباً ، بسبب ضيق الموارد ، بكلية « أربوا » وهى مدرستها الثانوية . ولم يظهر على

باستير فى دراسته الأولى أنه كان تلميذاً غير عادى ، اللهم إلا فى ميله الكبير للرسم . ولا تزال بعض ألواحه التى رسمها قبل بلوغه السادسة عشرة ، لوالده ووالدته وبعض أصدقائه ، باقية تدل على دقة كبيرة وقوة ملاحظة :

ولكن يظهر أن معالم نبوغه كانت واضحة لمدير كلية « أربوا » ، فقد قال لباستير الأب إن ابنه لا بد أن يتم دراسته فى كلية المعلمين فى باريس « مدرسة النورمال العليا » ، فصادف هذا هوى فى نفس الوالد الذى كان يطمح يوماً أن يرى ابنه مدرساً بكلية « أربوا » .

ذهب باستير إلى باريس سنة ١٨٣٨ ، ولكنه لم يتمكن من البقاء طويلاً هناك فقد اضطر للسكنى فى حانوت بائع للنبذ ، فطلب إليه والده العودة إلى بلدته والاكتفاء باستكمال دراسته فيها . وهنا ظهر لأول مرة شغفه بالعلوم ، فانتقل إلى بلدة « بيزانسون » ليدرس فى كليتها ، وفيها تخرج سنة ١٨٤١ ، وكان لا يزال يحلم بدخول كلية المعلمين العليا فى باريس . وفى السنة التالية تقدم إليها وكان ترتيبه الرابع عشر من بين اثنين وعشرين من المتقدمين ، ولكنه لم يرض عن

ذلك ، فتقدم مرة أخرى في السنة التالية فكان ترتيبه الرابع والتحق بالكلية .

وقد كان للسنة الأولى من الدراسة بباريس تأثير كبير على نفس باستير ، وزاد من هذا التأثير صلاته المباشرة بكثير من العلماء الكبار في السوربون وكلية المعلمين ، ولعل أكثر أساتذته تأثيراً في نفسه هو الكيميائي الكبير « دوماس » . ويقال إن باستير خرج يوماً من إحدى محاضراته في الكيمياء بالغ التأثير مما سمع ، وعندها عرف أنه سوف يتخذ الكيمياء مهنة له .

استخدم باستير الميكروسكوب لأول مرة عندما أعطاه أستاذه « أوجست لوران » ملحاً على صورة بلورات كاملة التكوين لكي يفحصه تحت الميكروسكوب ، ولكن الملح كان مزيجاً من ثلاثة أنواع من البلورات المتباينة ، أمكنه التعرف عليها دون عناء . وكان باستير يعتبر هذا اليوم حدثاً في حياته ، فقد صار ذلك الجهاز فيما بعد أدواته الرئيسية في اكتشافاته المختلفة .

وفي سنة ١٨٤٧ تخرج باستير في كلية المعلمين بعد حصوله على درجة الدكتوراه في العلوم ، وكانت رسالته عن « دراسات في الظواهر الخاصة بالاستقطاب الضوئي في السوائل » .

سيرته العلمية

وإذا أردنا أن نتابع سيرة باستير العلمية والخاصة ، مرجئين وصف اكتشافاته نفسها إلى ما بعد ، فإننا نقول إنه تمكن في سن مبكر جداً من الكشف عن ظاهرة عدم التماثل الجزيئي في بعض أملاح حمض الطرطريك ، وقد رفع هذا من قدره كثيراً ، وجلب له كرسي الأستاذية في علم الفيزياء في كلية « ديچون » في سنة ١٨٤٨ ، ولكنه لم يسعد بهذا التعيين ، فقد قطع عليه سلسلة بحوثه الكيميائية في علم البلورات .

وفي العام التالي عين أستاذاً بكلية العلوم بجامعة « شتراسبورج » ، أو الأكاديمية كما كانت تسمى في ذلك الوقت ، وهناك تابع بحوثه في علم البلورات وعدم التماثل الجزيئي ، وكان يقول دائماً إن الشكل البلوري للمادة يمكن أن يكشف عن التركيب الداخلي لها ، ولكن الاتجاهات التي اتخذها لنفسه في البحوث لم تمكنه من تحقيق هذا التكهن .

تقدم باستير لخطبة ابنة مدير جامعة « شتراسبورج » وقد كتب لخطيبته « ماري لوران » يقول : « كل ما أطلبه منك هو ألا تسرع في الحكم علي ، فقد تخطئين في حكمك . إن الوقت سوف يثبت لك أن المظهر الخجول البارد يخفي تحته قلباً مفعماً بالحب لـ » .

وتم الزواج . وقدرت مدام باستير من أول الأمر واجباتها كزوجة عالم ، فقامت على خدمته ، تحبه وتعاونوه وتسهر على صحته ، وتعمل له مساعدة معمل وسكرتيرة . وقد كتب عنها دكتور « رو » من تلاميذ باستير ، يقول : « لقد أحببت مدام باستير زوجها إلى القدر الذي جعلها تفهم عمله » .

لبث باستير في « شتراسبورج » حتى سنة ١٨٥٤ ، ثم بدأت مرحلة هامة في تاريخ حياته وتاريخ العلم عامة ، وذلك عند تعيينه أستاذاً وعميداً لكلية العلوم في جامعة « ليل » في المدة من ١٨٥٤ - ١٨٥٧ . لقد وجد نفسه في وسط منطقة صناعية غنية بالمصانع ، وخاصة مصانع تقطير الأنبذة والبيرة . كان باحثاً يؤمن بأن العلم أداة لخدمة الإنسانية ، فبدأ بحوثه في عملية التخمير التي تحدث لإنتاج المشروبات الروحية . استخدم الميكروسكوب مرة أخرى ولكن لغرض آخر ، لقد وضع بضع قطرات من السائل المتخمّر تحت الميكروسكوب فرأى لأول مرة تلك الكريات الصغيرة من الخمائر وهي تنبض بالحياة ، وكانت هذه هي بداية الطريق الذي أدى به ، بعد صراع مع المشكلات حيناً

ومع زملائه حيناً آخر ، إلى الكشف عن كنه المرض ، وأنه يتسبب عن جراثيم أو ميكروبات .

عين باستير بعد ذلك مساعداً لمدير الدراسات العلمية في مدرسة المعلمين العليا في باريس ، وكان بطمع أن يحصل مع هذا المنصب على معمل ليستمر في بحوثه للكشف عن سر الجراثيم التي شاهدها عند تخمر البيرة . كان يريد أن يستخدم هذه الجراثيم لكي يعرف المزيد عن النظرية الشائعة في وقته التي كانت تقول بإمكان « التوالد من العدم » . لقد وضع لنفسه سوئالا وأراد أن يجيب عنه ، وهو : هل تتولد الخميرة من أخرى تشبهها ، أم هي تتكون من العدم ، من تحليل المادة العضوية في المحلول الذي تتكون فيه ؟

لم يكن أستاذاً كاملاً ، لذلك فانه لم يتمكن من الحصول على تلك الميزة التي طلبها ، وهي أن يكون له المعمل الخاص ، وعندما ألح في طلبه جاءه الرد من وزير التربية يقول ، إن الميزانية لا تسمح بتخصيص مبلغ ١٥٠٠ فرنك لتأثيث مثل هذا المعمل الذي يطلبه . فأقام هو لنفسه معملاً لا يزال مكانه قائماً إلى الآن في مدرسة المعلمين ، وكان مكوناً من غرفتين صغيرتين على سطح المدرسة . ووجد في ميزانيته الخاصة المتواضعة ما عجزت عنه ميزانية الوزارة ، فأثث المعمل على نفقته الخاصة .

وبعد قليل حصل باستير على مبنى صغير مستقل في شارع « أولم » ، وكان مكوناً من دورين . حور غرفه الخمس الصغيرة وحمامه الكبير إلى معامل له ، ثم أضيف إليه فيما بعد مبنى آخر لا يزال يحمل لوحة تذكاريه تقول : « هنا كانت معامل باستير » .

وقد شهدت هذه المعامل كشوف باستير وبحوثه على النيذ والبيرة ، وكوليرا الدجاج والجمرة الخبيثة ، وأمراض دودة القز ، والأمصال والقضاء على مرض الكلب .

ولم يغادر باستير هذه المعامل المتواضعة إلا في سنة ١٨٨٨ ، بعد الانتهاء من إنشاء « معهد باستير » ، الذي أقيم له بتبرعات الأفراد والهيئات تقديراً للجهود التي بذلها في خدمة الإنسانية .

ولكن باستير لم يقض طوال وقته بين جدران معاملته في باريس ، بل كثيراً ما هجرها لمتابعة أبحاثه في الحقل ، فكانت له عدة معامل مرتجلة أو في الهواء الطلق . فقد أقام حيناً في متحف التاريخ الطبيعي عندما كان يبحث عن أصل الجراثيم ، ثم في مغارات مرصد باريس ، وعلى قمم الجبال ، وحتى في صالة مقهى عندما كان يبحث في أمراض النيذ . كانت كلها معامل مرتجلة يكفيه فيها أدواته الرئيسية من ميكروسكوبات وقوارير ، ويقوم أحد أعوانه ، أو مدام باستير ، بالنفخ في الكور .

وفي شهر أكتوبر من عام ١٨٦٨ ، وبعد مجهود مضن في أبحاث أمراض دودة القز ، أصيب باستير بنزيف في المخ سبب له شللاً في جانبه الأيسر ، وكانت معجزة أن بقي له توقد ذهنه ، ومقدرته على العمل ، فبعد ثمانية أيام من إصابته كان يمشي على أحد تلاميذه بعض المذكرات العلمية ، وبعد ثلاثة أشهر عاد مرة أخرى إلى العمل ، وكانت كشوفه الطبية كلها نالية لهذه الإصابة .

في عام ١٨٧٠ قامت الحرب بين بلاده وبروسيا ، وفي العام التالي سقطت مدينة باريس ، وكان لهذه الهزيمة تأثير قاس على نفس باستير الوطني الغيور الذي كان يقول : « العلم لا وطن له ، ولكن العالم له وطن » . وعندما وهبته جامعة بون الألمانية درجة الدكتوراه الفخرية أعاد إليها دبلومها ، ولكنه تبادل مع مدير الجامعة خطابات رقيقة .

كان باستير يقول إن العلم هو الذي هزم فرنسا ، فقد أهملته طويلاً ولم تعرف ل قدره ، وما له من تأثير على مصائر الناس .

وفي سنة ١٨٧٣ دخل باستير ميادين البحوث الطبية والأمراض المعدية ، وهي ميادين غربية عنه كيميائي ، ولكنه تغلب على ذلك بخبرة ثلاثة من أعوانه ، چوبرت وشمبرلاند ورو : لقد توصل إلى الآراء والنظريات التي نعرفها الآن عن الميكروبات التي هي أسباب المرض ووسيلة انتقاله ، وعن المناعة التي تنشأ عن إصابة الإنسان بالمرض خفيفاً فيتغلب عليه ويكتسب الجسم مناعة ضد إصابات به تالية ، وعن المناعة التي تنشأ من العدوى بميكروب ضعيف ينشط في الجسم شيئاً ما فيمكنه من تحمل الإصابة بميكروب أكثر ضراوة ، وهي فكرة الأمصال الوقائية من المرض .

لقد اشتغل أول الأمر في أمراض الحيوان ، ومنها الجمرة الخبيثة التي تصيب الإنسان والحيوان . كان يقول إنه يمكن حماية الحيوانات من هذا المرض القاتل بتحصينها بمصل من ميكروب أضعفه في العمل . عند ذلك جابه باستير لأول مرة مقاومة الهيئات الطبية له كرجل كيميائي لا علم له بالطب .

كان يجابه معارضييه بالحجة أحياناً وبالتجربة أحياناً أخرى ، حتى نجح في تدعيم آرائه بأجراء تجربة في الحقل ، كانت بمثابة تحد له كما سوف نصفه فيما بعد ، فأمن له الجميع ، وإن كان الحقد قد أعمى بصيرة البعض لنجاح ذلك الكيميائي فيما لم ينجح فيه غيره من الكيميائيين أو الأطباء . وزاد ذلك الحقد حدة عندما توصل إلى العلاج الواقى من مرض الكلب ، وكان لنجاحه في ذلك دوى في جميع الأوساط العلمية في العالم . وفي غمرة الحماس الدولي أعلن عن اكتتاب عام لإنشاء «معهد باستير» في باريس ، وأنشئ المعهد وافتتح في نوفمبر سنة ١٨٨٨ ، فانتقل إليه باستير مع تلاميذه الذين وفدوا إليه من جميع أنحاء العالم .

ثم جاءت الذروة في تكريم ذلك العالم الكبير بمناسبة بلوغه السبعين من عمره ، فكان احتفالاً من أجمل

ما شهدته فرنسا في السابع والعشرين من ديسمبر سنة ١٨٩٢ . فقد اجتمعت الوفود من جميع أنحاء العالم في مدرج السوربون الكبير ، ودخل باستير وهو يعرج قليلاً من أثر الشلل القديم ، وهو مستند على ذراع رئيس الجمهورية ، والقوم كلهم وقوف يحيطونه ، واندفع إليه «ليستر» جراح أسكتلندا العظيم ، يعانقه ، ثم يقول في وصفه إنه «رجل آمن إيماناً راسخاً أن العلم والسلام سوف ينتصران على الجهل والحرب ، وأن الناس سوف تجتمع على البناء لا التخریب» .

وبعد ثلاث سنوات من هذا التكريم ، في ٢٨ سبتمبر سنة ١٨٩٥ ، توفي باستير ودفن في مقبرة أعدت له في معهده ، ولحقت به مدام باستير بعد خمسة عشر عاماً ، ودفنت بجواره ، وأصبحت هذه المقبرة قبلة تزار في باريس ، كما يزار ضريح آخر مقام ليس ببعيد عنه ، تحت قبة الانقلايد المذهبة .

وهكذا انتهت حياة ذلك العالم الكبير ، حياة خالدة على الزمن ، لا تزال ذكرها تبعث الحماس في نفوس الباحثين الذين يتابعون أعماله ، أو يطالعون سيرته .

النظرية الميكروبية للمرض

عاش الإنسان قروناً عديدة وهو في رعب مستمر من الأمراض التي كانت تنتشر في الأرض على صورة وبائية فتقضي على حياة الألوف من البشر ، وزاد في رعبه منها أنه لم تكن له حيلة فيها ، سواء في تجنبها أو القضاء عليها . ولم يخلص الإنسان من هذا الرعب إلا النظرية الميكروبية للمرض التي كشف عنها باستير نتيجة لما قام به من بحوث ودراسات في عملية التخمر . فقد كانت هذه في الواقع هي البداية المتواضعة لما توصل إليه عن الأمراض ، مسبباتها وطرق الوقاية منها ، وبذلك تحقق ما قاله روبرت بويل : «إن الكيميائي الذي سوف يكشف عن ماهية التخمر سوف يكشف أيضاً عن مسببات الأمراض» .

وقبل أن نستعرض فصول هذا الكشف الذي يعتبر من أكبر الانتصارات العلمية في كل الأزمنة ، نبذاً بذكر شيء عما كان يقال قبل باستير عن الميكروبات ، أى الكائنات الدقيقة ، والتخمر والطب عامة .

الميكروب والتخمر والطب قبل باستير

لم يكن باستير أول من كشف عن وجود الميكروبات بل كان ثالثهم . فقد تمكن الإنسان من الكشف عن وجود كائنات حية دقيقة منذ أن صنع لنفسه العدسات والميكروسكوبات . رآها من قبله « لوفن هوك » بائع القماش الهولندي ، في قطرة ماء عادية . رأى « حيوانات » دقيقة متنوعة الأشكال ، ترقص وتدور تحت أحد ميكروسكوباته التى تفنن فى صنعها . ثم جاء من بعده « أسپلنزانى » العالم الإيطالى ، وقام بدراسة الميكروب وتربيته على أنواع من المرق المختلفة . كان البعض يقول قبل باستير إن هذه الكائنات يمكن أن يكون لها دور فى بعض الأمراض ، ولكنها كانت أقوالاً لم تدعم بالتجربة .

أما عن عملية التخمر فقد كان من المعروف أن السوائل المتخمرة ، مثل البيرة ، تحتوى على جسيمات صغيرة مستديرة هى الخمائر ، التى قال عنها « كانيارد لاتاور » إنها تؤثر على المواد السكرية فتكسرها ، وأنها تنمو وتتكاثر ، ولكنه لم يقدم أى دليل أو برهان على ذلك . وقد أنكر « ليبج » العظيم ، وهو أكبر الكيميائيين فى عصره ، أن يكون للخمائر أى دور تلعبه فى عملية التخمر ، فهذه عملية كيميائية بحتة ، والخميرة ما هى إلا مادة ميتة .

والطب أيام باستير كان فناً قبل أن يكون علماً ، وقد قاوم الكثيرون من الأطباء دخول العلم فى فهم . كانت هناك أقلية من الأطباء يدينون بمبادئ العلم ، ولكن غالبيتهم كانوا على رأى القديم ، وهو أن

الأمراض لعنة من روح خبيثة ، وهى تنشأ من تلقاء نفسها ، ثم تختفى أيضاً من تلقاء نفسها . إن المرض يبدأ فى الجسم المريض ولا يأتيه من الخارج .

ثم جاء باستير وقام للطب ، وهو كيميائى ، بما لم يقم به طبيب فى عصره . لم يعبأ بالأقوال القاسية التى كان البعض يقولها عنه ، فقد كان دائماً محتكماً إلى التجربة ، وقد خرج منها دائماً منتصراً ، حتى فى الأحوال التى كان يمكن أن تؤدى فيها التجربة إلى تأييد أى من الرأىين المتعارضين .

بحوثه فى التخمر وأمراض البيرة

بدأت هذه البحوث عندما انتقل باستير عميداً لكلية العلوم فى جامعة « ليل » ، فقد جاءه يوماً أحد أصحاب مصانع التقطير ، ويدعى « بيجو » ، يشكو له بعض أحواض التخمر التى لا تنتج خمرًا من سكر البنجر ، وأحضر باستير عينات من سوائل هذه الأحواض وزميلاتها السليمة ، وحارفاً يفعلها بها ، فلم يكن هناك من يعرف ما يحدث أثناء عملية التخمر . كانت السوائل السليمة تحتوى على كريات صفراء يمكن رؤيتها تحت الميكروسكوب ، وهى تنبعج ثم تنقسم لتتكاثر . هذه هى الخميرة كما وصفها كانيارد لاتاور .

والسوائل المريضة لا تحتوى على هذه الأجسام المستديرة ، ولكنها تحتوى على أجسام أخرى على صورة عصي صغيرة ، وهى أيضاً كائنات حية ، ولكنها لا تحول المادة السكرية فى البنجر إلى كحول . إن السائل المريض الخالى من الكحول توجد به مادة جديدة هى حمض اللبن ، هو الذى نألفه فى اللبن الزبادى ، وهذه المادة تنتجها العصى الصغيرة ، كما ينتج الكحول من الكريات الصفراء .

إن هذه الخميرة الدخيلة لا بد وأن تكون فى معركة مع الخميرة الأصلية فتقتلها ، وبذلك لا ينتج الكحول بل الحمض .

وكان من الضروري لاثبات كل ذلك ، محاولة تربية هذه العصي الجديدة بعيداً عن الأحواض المريضة في مصنع التقطير ، وقد أدت هذه المحاولات إلى ادخال الأساليب المستخدمة الآن في علوم الميكروبيولوجيا ؛ وهى عمليات التعقيم بالحرارة ، وزراعة الميكروبات على أنواع من المرق وغيرها ، والقوارير ذات سدادات القطن ، والحضانات ذات درجات الحرارة الثابتة وغيرها .

خرج باستير من هذه التجارب إلى أن العالم يعج بأنواع عديدة من هذه الميكروبات أو الخمائر ، تقوم كل منها بعملية حيوية خاصة يتم بها تكوين مادة كيميائية جديدة .

لم يكن من السهل أن يقف كيميائى صغير مثل باستير ، أمام شيخ الكيميائيين وكبيرهم في ذلك الوقت ، وهو الألماني « ليبج » ، الذى كان يعارضه في هذا الرأى ، ولكن روح الكفاح فيه وإيمانه بنظرياته جعلته يعمل على دحض نظريات « ليبج » الذى كان يقول بوجود وجود مواد زلالية مع الخمائر ، فإذا انحل الزلال عمل على تكسير السكر إلى كحول . وقد أمكن هدم هذا الزعم عندما أمكن تحويل السكر إلى كحول ، أى إجراء عملية التخمر ، في وسط خال تماماً من المواد الزلالية ، ولكنه يحتوى على مواد نيتروجينية غير عضوية ، هى التى تزود الخميرة بما تطلبه من نيتروجين ، وكان هذا حسماً للنزاع بين الرجلين .

نظرية التوالد الذاتى

ولكن هذه الخمائر من أين تأتى ؟ لقد كان الرأى السائد عند جميع العلماء أنها تتولد ذاتياً مع تحلل المواد العضوية ، فلا أنساب لهذه الأحياء الدقيقة الحقيرة . أما باستير فكان يقول إن هذه الأحياء لا بد وأن تأتى من أخرى من أشباهها هى الآباء والأجداد ، ترث

عها صفاتها ، ثم تنقلها إلى ذريها من بعدها وهكذا .

كان هذا هدماً للنظرية الشائعة عن « التوالد الذاتى » ، وكان لا بد له من أن يثبت ما يقول لزملاء ناصبوه العداء ، وكانوا دائماً سراعى في إيجاد مأخذ على كل تجربة يجريها ويقول إنه نجح فيها .

كان باستير يقول إن هذه الميكروبات هى ملء الهواء والأرض من حولنا ، وهى مستمرة في توالدها إلى أن تنهأ لنا الفرصة للكشف عنها ، وأنها هى المسؤولة عن كثير من الفساد الذى يظهر في الأرض .

كان عليه أن يبرهن على ما يقول ، فكانت معركة « القوارير » . كانت القوارير العملية الزجاجية تملأ بالسوائل المغذية للميكروبات ، فيغلى بعضها حتى تعقم من كل ما عساه يكون فيها من ميكروبات ، ثم تغلق مباشرة بلحام رقابها ، وأما البعض الآخر فيغلى ولكنه يظل معرضاً للهواء ، وبعد أيام قلائل تختبر القوارير المعرضة للهواء فإذا هى عكرة تعج بالميكروبات التى جاءت من الهواء ، أما القوارير المغلقة فتبقى راتقة لا ميكروب فيها ، بل أن بعضها لا يزال حتى يومنا هذا راتقاً كما حضره باستير في أواخر القرن الماضى . فإذا كسرت رقاب هذه القوارير وسمح للهواء بالدخول فيها ، فإنها لا تلبث هى الأخرى أن تصبح مرتعاً للميكروبات التى يحملها إليها الهواء .

كانت هذه هى التجارب فى أساسها ، ولكنها كانت تعدل وتتنوع كلما أراد أن يقدم برهاناً جديداً يرد به على اعتراض أحد معارضيه . لقد جمع في هذه القوارير بالطريقة السابقة ، الهواء من المغارات وأقبية المتاحف وقمم الجبال ، وقارنه بهواء المدينة ، فكان هناك تفاوت كبير في عدد الميكروبات فيها ، حتى تكاد تتلاشى تماماً في الهواء المأخوذ من قمم الجبال العالية .

أمراض النبيذ وعملية البسترة

رأى الناس الهواء الذى يستنشقونه ملئ بالميكروبات ولم تكن لهم حيلة فى التخلص منها ، أو هكذا اعتقدوا . إن هذه الميكروبات تسعى إلى أنوف الناس وأغذيتهم وما ينتجون من مصنوعات ، فتسبب للناس المرض وللأغذية والمنتجات الفساد ، وبدأ رجال الصناعة يستصرخون باستير لانقاذ ما فسد من مصنوعاتهم .

أوشكت صناعة النبيذ فى بلدته الأولى «أربوا» على الخراب ، فأنقذها عند ما وجد أن النبيذ «المريض» يحتوى على كائنات دقيقة غريبة عنه هى التى تسبب مرارته أو هلاميته ، وفى هذه المرة أمكن وصف الدواء لمقاومة المرض ، فالنبيذ يمكن أن يسخن لدرجة حرارة غير مرتفعة ولكن لفترة طويلة ، فتكفى هذه المعالجة أن تقتل الميكروبات الدخيلة ، دون أن تؤثر فى صفات النبيذ ، وبذلك دخلت طريقة «البسترة» نسبة إلى باستير ، قاموس الصناعات الغذائية ولا زالت حتى يومنا هذا وسيلة لتعقيم الغذاء الذى قد يفسد بعض ما فيه بالتسخين إلى درجات الحرارة العالية .

آمن له قومه ، وجاءه التكريم من كل مكان ، ورفع من مكانة العلم فى فرنسا فى وقت كان التنافس فيه شديداً بينها وبين ألمانيا القيصرية .

إنقاذ صناعة الحرير

جاءت بعد ذلك الخطوة التالية للوصول إلى النظرية الميكروبية للمرض فى الإنسان ، فبعد أن ثبت أن الأنبذة تمرض بفعل الميكروبات الغريبة عنها ، ثبت أيضاً أن الحشرات قد يصيبها هى الأخرى المرض بفعل الميكروبات .

فقد ذهب «دوماس» إلى تلميذه الصاعداً باستير يطلب منه إنقاذ صناعة الحرير فى جنوب فرنسا من مرض يصيب دودة الحرير فيقضى عليها ، ولم يكن

باستير يعرف من قبل هذه الدودة وما شكلها ، ولكنه قبل رجاء أستاذه ، فانتقل مع أعوانه إلى مناطق الإصابة ، وتعلم من الفلاحين دورة حياة الدودة والأعراض التى تظهر على المريض منها .

لقد ظهر أن الدود المريض يتبرقش جسمه ببقع صغيرة سوداء ، إذا فحصت تحت الميكروسكوب وجدت عبارة عن مستعمرات من ميكروبات صغيرة هى التى تسبب المرض ، وهى أيضاً التى تنقله من الديدان المريضة إلى السليمة . إن الديدان الصغيرة السليمة إذا عزلت عن مصادر العدوى نجت من المرض ، ومصادر العدوى هى الاختلاط بديدان مريضة ، أو التهام أوراق الشجر الملوثة ببقايا ديدان ماتت مريضة . والدودة السليمة تتحول إلى عذراء سليمة ، وبذلك تسلم الفراشة ويكون البيض الذى تضعه قادراً على أن يفقس ديداناً سليمة أيضاً .

وهنا ظهرت وسيلة القضاء على المرض ، وذلك بالقضاء على كل ما هو سقيم من الديدان ، والاحتفاظ بالديدان السليمة القليلة . فقد تعلم الفلاحون ومربو الديدان كيف يستخدمون الميكروسكوب لفحص أجسام الفراش بعد أن تضع الأنثى بيضها ، فإذا وجد خلواً من الميكروبات احتفظ بالبيض حتى يفقس ديداناً سليمة ، وإلا أعدم البيض بالحرق .

ست سنوات قضاها باستير وثلاثة من أعوانه ، ومعهم دائماً مدام باستير ، حتى قضى على مرض دودة الحرير وأمكن إنقاذ صناعته التى تقدر بملايين الجنيهات .

* * *

إن هذه البحوث على التخمر وأمراض النبيذ ، ثم على أمراض دودة الحرير جعلت من باستير الرجل الوحيد فى العالم الذى يمكنه أن يفسر كيفية وقوع الأمراض المعدية فى الإنسان ، تمهيداً للتغلب عليها ،

كانت هذه هي أولى الوسائل التي طبقت للحصول على اللقاحات الواقية ، فالميكروب يترك زمناً كافياً حتى تعثره « الشيخوخة » وتهدأ حدته ، فإذا هو يسبب المرض ولكن لا يقتل . ثم كانت وسائل أخرى لضعاف الميكروب ، منها التسخين واستخدام المطهرات التي يمكن أن تصل بالميكروب إلى الدرجة المطلوبة من الضراوة .

وجاء دور مرض الجمرة الخبيثة التي تصيب المواشي فتقضي عليها . لقد أمكن تحضير أمصال من ميكروب هذا المرض وهو على درجات متفاوتة من الضراوة ، وبها أمكن إثبات أنه من الممكن تحصين الحيوانات ضد هذا المرض أيضاً .

إن الخروج بالتجربة العملية الناجحة إلى التطبيق العملي الواسع في المصنع أو الحقل هو الهدف الرئيسي من غالبية الأبحاث ، وقد خرج باستير ببحوثه إلى الحقل في حالة الجمرة الخبيثة بناء على اقتراح ، أو لعله كان تحدياً من الجمعية الزراعية بمدينة « ميلون » . لقد دعى لأجراء تجربة على عدد كبير من الحيوانات على مرأى من الناس جميعاً ، فأجراها على خمسين شاة وبعض الحيوانات الأخرى ، قام بتحصين نصفها باعطائها جرعتين من المصل ، وأولاهما ضعيفة لم تكن كافية لظهور المرض عليها ، والثانية جرعة أقوى بعد إثني عشر يوماً . هذا بينما ترك النصف الآخر من الحيوانات دون تحصين ، وبعد أسبوعين من الجرعة الثانية جاء اليوم الموعود ، فجمعت الحيوانات كلها ، ما حصن منها وما لم يحصن ، وأعطيت جرعة قاتلة من الميكروب .

وهنا انتهى ما يمكن أن يقوله العلم ولم يبق إلا الإيمان ، فذهب باستير يصرى ، وانتظر مرور اليومين ، بنفث فيهما الميكروب سموه في أجسام الحيوانات جميعاً ، وبعدهما يصدر الحكم للتجربة أو عليها .

وكان قد وعد بذلك الإمبراطور نابليون الثالث في أول مقابلة لما قبل بضع سنوات . وقد تحقق أول جزء من هذا الحلم على يدى جراح أسكتلندا الكبير « ليستر » الذي قرأ بحوث باستير عن الميكروبات التي يمتلى بها الهواء ، فعمل على أن يباعد بينها وبين جروح مرضاه بعمليات تعقيم ، هي من أبسط ما يتبع الآن ، فأمكنه ، كما أرسل إلى باستير يخبره ، أن يتقد حياة ثمانية من بين كل عشرة من المرضى الذين كانت حياتهم تضيق نتيجة لتلوث جروحهم من الهواء ، أو الأيدي الملوثة ، أو الأربطة التي لم تكن تعقم من قبل .

أمراض الحيوان والتحصين ضدها

كلنا يعرف الآن شيئاً عن المناعة والتحصين ضد الأمراض باعطاء الأمصال التي تقى الإنسان أو الحيوان من الإصابة بمرض ما ، وهذه الحصانة تأتي نتيجة لما يحقن في الجسم من ميكروب ضعيف أو ميت ، فنظهر أعراض خفيفة للمرض ، سرعان ما تزول تاركة الجسم قادراً على الصمود أمام هذا الميكروب ، حتى ولو جاء بعد ذلك ضارياً .

هذا أيضاً هو مما توصل إليه باستير . وكان أول تحقيق له في حالة مرض كوليرا الدجاج . إن ميكروب هذا المرض يمكن تربيته في مرق خاص ، وإذا هو حقن طازجاً في الدجاج قضى عليه ، ولكنه إذا بقي زمناً طويلاً في ذلك المرق فإنه يظل حياً ، ولكنه يضعف إلى الدرجة التي لا يمكن معها أن يقتل الدجاج إذا هو حقن فيها ، وإن كان يصيبها بوعكة بسيطة لا تلهث أن تزول . وهذا الدجاج إذا حقن بعد ذلك بميكروب ضار بجرعات كبيرة فإنه لا يتأثر بها ؛ لقد تحصن ضد المرض ، حصنته الإصابة الخفيفة التي شفى منها ، والتي عبأت في الجسم وسائل الدفاع عن هذا المرض بالذات .

أنقضى اليومان ، وفي جمع غفير من الناس خرجت خمس وعشرون شاة تنط في الحقل كأن لم تحقن بشيء ، وفي أذانها ثقب تدل على أنها الشياة التي حصنت ، أما الخمس والعشرون الثانية فقد عملت الميكروبات في أجسادها ما كان متوقعا ، فكانت كلها ميتة أو في طريقها إلى الموت .

وهنا تقدم أحد معارضى باستير ، من الذين كفروا بمذهب التحصين ، وطلب منه أن يقوم بتحصيله باللقاح كما حصنت الشياة ، ثم يحقنه بالميكروب القاتل حتى يؤمن الناس جميعاً بكشف باستير .

وبعدها انقلبت معامل البحث إلى معامل إنتاج المصل وذلك استجابة للنداءات التي جاءت من جميع أنحاء أوروبا .

وهكذا استقرت نظرية التحصين بالأمصال ، وإن كان تطبيقها في مراحلها الأولى وعلى أيد غير خبيرة قد صحبه بعض النتائج الفاشلة .

مرض الكلب

كل هذه الخبرة في الحائز وكيف ينقيها ، وفي أمراض الحيوان وكيف يتقيها ، كانت لها نتيجة طبيعية واحدة ، وهي دراسة ميكروبات أمراض الإنسان .

ويقال إن اختيار مرض الكلب ليكون أول أمراض الإنسان في تطبيق النظرية الميكروبية للمرض ، قد جاء تحقيقاً لرغبة سابقة ، ويرجع إلى ذكرى حفظها باستير منذ أن كان صبيّاً صغيراً يسمع عواء الذئب المسعور يهبط على بلدته «أربوا» ، ثم تلك الصرخات الثاقبة التي تصدر من الذين يعضهم الذئب بعد أن يظهر عليهم مرض الكلب . ونحن نعرف أن ضحية هذا المرض يظل يعوى كالكلاب ، ويصاب بعطش شديد لا يطفئه الماء ، فالماء يخنقه ويحبس أنفاسه . ثم يتطور

المرض حتى ينتهي بالموت ، وكانت وسيلة العلاج اليائسة هي كي مكان العضة بالحديد المحمى ، وإن لم تؤد إلى نتيجة في أغلب الحالات .

بدأ البحث بمحاولة فصل ميكروب المرض من رغاء فم الحيوانات المسعورة ، ونقل المرض إلى حيوانات سليمة بحقنها بذلك الرغاء تحت الجلد . ولكن عدد الحيوانات التي نجت من المرض لم يكن أقل من تلك التي أصيبت ، مما دل على عدم صواب الطريقة .

كانت الشواهد تدل على أن المرض يصيب الجهاز العصبي ، فهل يمكن أن تكون الجرثومة كامنة في المخ والنخاع الشوكي ؟ إنه إذا تعذر فصل هذه الجرثومة وتزريعها كالمعتاد فلنفرض وجودها ، ولنأخذ قليلاً من مادة مخ حيوان مريض ونحقنه في مخ حيوان سليم ، ونرى ما يحدث . هذا ما فعله «رو» معاون باستير ، على غير رغبة من أستاذه الذي خشى إيذاء الحيوان ، وبعد فترة الحضانة المعتادة ظهر المرض على حيوان التجربة ومات كما لو كان قد عضه كلب مسعور .

وقد ظهر من نجاح هذه التجربة ، بعد تكرارها عدة مرات ، أن هذه هي الطريقة المؤكدة لنقل المرض ، أي من المخ المريض إلى المخ السليم .

وهكذا بدأت دراسة ميكروب لا يقدر الميكروسيكوب على الكشف عنه ، ولكن الشواهد تؤكّد وجوده في مادة الجهاز العصبي ، ونحن نعرف الآن أنه مرض فيروسي وليس ميكروبياً .

لقد تمرد «الميكروب» على أنواع مرق التغذية المعتادة ولم يرض بها وسطاً يعيش فيه ، فاتخذت أنحاض الحيوانات السليمة بدلاً من قباب المرق المعتادة ، فترعرع فيها الميكروب الخفي وأمكن اكثاره بهذه الطريقة .

ثم جاء الهدف الحقيقي من كل هذه البحوث ، وهو : هل يمكن الحصول على مصل واق من المرض من مادة الأتخاخ المريضة ؟

لقد وجد أن هذه المادة عند تعريضها لحواء نقي عديم الرطوبة فإنها تجف ، ومع جفافها تفقد بالتدريج ضراوتها حتى تصل إلى الدرجة التي لا تسبب فيها المرض . فهل يمكن استخدامها مصلاً واقعياً ؟

إن الحيوان يمكن أن يحقن لعدة أيام بأمصال متفاوتة الضراوة ، وفقاً لدرجة تجفيفها ، فتكون الحقنة الأولى عديمة التأثير عليه لضعفها ، ثم تزداد الجرعة شدة حتى تكون الأخيرة ، وهي الرابعة عشرة كما جربها باستير ، جرعة قاتلة ولكنها لا تؤثر في الحيوان بسبب التحصين التدريجي له .

هكذا يمكن أن يحصن الإنسان والحيوان ضد مرض الكلب . ولكن هل يبقى المصاب أربعة عشر يوماً ، وهي المدة اللازمة للتحصين ، دون أن يظهر عليه المرض ؟ إن فترة الحصانة الطويلة للميكروب ، وهي بضعة أسابيع ، جعلت ذلك ممكناً ، إذا بدأ تحصين المصاب بعد إصابته مباشرة .

وطبقت هذه الطريقة على عدد من الحيوانات ، حصن بعضها وترك الباقي دون تحصين ، ثم عرضت كلها لكلاب مسعورة فعضتها . وانقضت فترة الحصانة فاذا التي حصنت ترتع وتلعب ، بينما قضى الميكروب على تلك التي لم تحصن .

تألفت لجنة لفحص هذه النتائج وأعلنت صحتها ، فأنهالت النداءات من جميع أنحاء أوروبا على باستير ، من أمهات وآباء يطلبون العلاج لأبنائهم الذين عضتهم كلاب أو ذئاب مسعورة .

لقد حدث مثل هذا من قبل في حالة الجمرة الخبيثة التي تصيب الحيوان ، وأستجيب للنداء مباشرة ، ولكن هذا أمر آخر ، متعلق بالحياة الآدمية ، وكان باستير يقول إنه لو أراد التجربة على الإنسان لبدأ بنفسه .

أخيراً جاءه غلام مع أمه تحمله ، عضه كلب مسعور قبل يومين فأحدث به أكثر من عشرة جروح ، وكان مصير الغلام محتوماً . توسلت الأم وتردد باستير . لقد فشلت من قبل بعض تجارب التحصين ضد الجمرة الخبيثة فأتت بعض الشياطة المحصنة ، ولكن هذا لم يؤثر كثيراً في باستير ، أما ذلك الصبي الذي لم يبلغ التاسعة من عمره ، إن هو مات بعد تحصينه بالطريقة التي خضنت بها الكلاب ، فسوف تضيع هباء مجهودات سنوات عمره كلها ، وقد لا يكون في العمر بقية يتمكن فيها من الكشف عن موطن الخطأ ، إن وجد . ومن ناحية أخرى فإن هذا الغلام ، إذا قدرت له الحياة ، فسيكون هذا على يدى باستير .

وفي السادس من شهر يوليو سنة ١٨٨٥ بدأ علاج أول آدمي من عضه كلب مسعور ، وبعد أربع عشرة حقنة عاد الصبي « جوزيف مايستر » إلى بلده ، ولم تظهر عليه أعراض المرض .

وهنا توقف البحث العلمي مرة أخرى في معامل باستير ، فقد اكتفى هو وأعدائه بتحضير اللقاحات وحقن من أصابته الكلاب والذئاب المسعورة ، وقد وفدوا إليه من جميع أرجاء فرنسا ومن خارجها ، فعالجهم « الكيمايى » الذي لم ينجح حتى ذلك الوقت من معارضة الزملاء الأطباء .

ثم جاءت تجربة لعلها أروع التجارب التي أجريت في تطبيق النظرية الميكروبية للمرض والتحصين ضد المرض بالأمصال .

فقد جاءه يوماً تسعة عشر فلاحاً من مدينة « سمولنسك » الروسية ، عضهم ذئب مسعور ومضت على إصابتهم ما يقرب من ثلاثة أسابيع . جاءوا إلى باريس يطلبون النجاة على يد باستير . وكان خمسة منهم في حالة سيئة جداً .

أشفق الناس عليهم ، ولكنهم أشفقوا أيضاً على باستير من أن يجرب أمصاله عليهم ، فقد يكون « الميكروب » قد وصل فعلاً إلى جهازهم العصبي فيموتون ، وقد يقع اللوم على أمصاله . خاطر باستير ، ولم يكن أمامه إلا أن يخاطر ، وعلى أمل أن يسبق « الميكروب » في رحلته إلى المخ ، كانت الأمصال تحقن صباحاً ومساءً اقتصاداً للوقت ، وانتظر العالم ليسمع نتائج هذه التجربة ، وكانت النتيجة نصراً هائلاً لنظريات باستير ، فقد نجح ستة عشر مصاباً ، ومات ثلاثة كان من الواضح أن « الميكروب » قد سبق إلى جهازهم العصبي فلا حيلة للأمصال فيهم ، وعاد الفلاحون إلى بلادهم والعالم كله يهلل لباستير .

وبعث قيصر روسيا لباستير وساماً أضافه إلى الأوسمة الكثيرة التي ازدحم بها صدره ، كما أرسل إليه أيضاً هبة من المال لبناء معامل جديدة ، وبعدها أنهالت الهبات الأخرى التي رصدت لإنشاء معهد باستير .

ماذا بعد باستير

إن ما خلفه باستير للإنسانية من تراث علمي في تثبيت دعائم النظرية الميكروبية للمرض والتلقيح بالأمصال الواقية لدرء خطر الأمراض ، كان صفحة

رائعة في تاريخ العلم ، ولكنها لم تكن صفحة كاملة في حد ذاتها ، وهذا هو شأن الكشوف العلمية ، كل كشف منها يمهد الطريق إلى ما بعده . فقام غيره بالبحث عن مسببات الأمراض الأخرى ، واقتباس طريقة باستير في تحضير الأمصال الواقية منها : الكوليرا والسيل والدفتريا والطاعون وغيرها . كما ظهر أيضاً أن الأمراض كلها ليست ميكروبية ، فهناك أمراض فيروسية ونفسية ، وأخرى لم يقل فيها العلم كلمته الأخيرة .

ولكن شيئاً آخر لا بد وأن يذكر ضمن هذا التراث العلمي الكبير . لقد كان باستير داعية الميكروب ، ولكنه كان أيضاً داعية العلم والبحث العلمي . فقد كان يقول بحرارة منطقته المعهود ، إن أمة لا تملك المؤسسات العلمية القوية لا بد وأن يصيبها الانحلال ، كان في هذا متأثراً بالنزاع القائم بين بلاده وبروسيا في ذلك الوقت ، كان دائماً ينادى بالاكثار من المعامل في بلاده ، وتدعيم هذه المعامل بالشبان من الباحثين ، تلهمهم الرغبة المقدسة للبحث عن الحقيقة ، ثم توفير كل الوسائل التي تكفل لهم النجاح في أعمالهم . لقد قال : « إن المعمل هو محراب المستقبل ومصدر الرخاء والهناء والعظمة للإنسانية » .

فن الشعر لأرسطوطاليس

بمقام
الدكتور محمد سليم سالم

فكفله وقام على تربيته وتعليمه رجل يدعى بروكسينوس Proxenos^(١).

جاء أرسطو إلى أثينة ليتم تعليمه في سنة ٣٦٧ ق. م وهو ابن سبع عشرة سنة ، وانتظم في سلك تلاميذ أفلاطون ، وأقام عشرين عاماً تلميذاً مجداً في الأكاديمية . وكان أفلاطون يعلم تلاميذه في الحرم المقدس للبطل أكاديموس ، ولهذا سميت مدرسته بالأكاديمية . ولما مات أستاذه أفلاطون في سنة ٣٤٧ ق. م ترك أرسطو أثينة وتوجه إلى ميسيا حيث قضى مدة طويلة في خدمة هيرمياس طابعية أটারنيوس Atarneus وكان هذا الأمير صديقاً لأفلاطون من قبل . فنعم أرسطو بحياة مستقرة سعيدة في تلك الفترة ، إذ عامله هيرمياس كصديق وزوجه بيثياس Pythias ابنة أخته وابنته المتبناة . ولكن هيرمياس قتل في سنة ٣٤٣ - ٣٤٢ ق. م فرحل أرسطو إلى بلاط الملك فيليب الثاني ، ملك مقدونية الذي دعاه ليكون معلم الإسكندر . وكان الإسكندر في الخامسة عشرة . ولكنه عاد إلى أثينة في سنة ٣٣٥ - ٣٣٤ ، وأقام بها . ولما كان

أرسطو هو أعظم تلاميذ أفلاطون ومنافسه الفرد على عرش الفلسفة وأكبر العلماء شهرة في تاريخ الفكر الإنساني . فقد انتهى به الحال لكثرة ما ألف وصنف أن يدعى بالمعلم الأول وأن تسمى مؤلفاته «التعليم الأول» ، لأنه كما يقول ابن رشد : «وضع علوم المنطق والطبيعات وما بعد الطبيعة وأكملها . وقد قلت : إنه وضعها ، لأن جميع الكتب التي ألقت قبله عن هذه العلوم لا تستحق جهد الحديث عنها ، ولأنها توارت بمؤلفاته الخاصة . وقد قلت : إنه أكملها ، لأن جميع الذين خلفوه حتى زمننا ، أي في مدة خمسة عشر قرناً ، لم يستطيعوا أن يضيفوا شيئاً إلى مؤلفاته أو أن يجدوا فيها خطأ ذا بال . والواقع أن جميع هذا اجتمع في رجل واحد ، وهذا أمر عجيب خارق للعادة ، وهو إذ امتاز على هذا الوجه يستحق أن يدعى إلهياً أكثر من أن يدعى بشرياً ، وهذا ما جعل الأوائل يسمونه إلهياً» .

ولد أرسطو سنة ٣٨٤ ق. م في بلدة ستاجيروس من أعمال خالقيديقا Chalcidice . وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً للملك أمينتاس Amyntas الثاني ملك مقدونية . وكانت أم أرسطو تدعى فايبتياس . وقد توفي والداه وهو صغير ، وتركاه يتيم الأبوين ،

(١) لا ندرى عن بروكسينوس هذا شيئاً ، سوى أن ابنه نيكانور تزوج ابنة أرسطو .

كسينوكراتيس رئيساً للأكاديمية ، فقد أنشأ أرسطو جماعة جديدة مشابهة كانت تجتمع في الحرم المقدس للإله أبولون الليكى Lyceios ، أى الحامى من الذئب ، ولهذا سميت مدرسته بالليكيون Lyceion وهى عين الكلمة الفرنسية ، الليسيه Lycée ، التى تطلق على كثير من المدارس في مصر . وقد قضى أرسطو ثمانية عشر عاماً في أثينة مشغلاً بالتدريس والتصنيف . ولكنه بعد موت الإسكندر واستيلاء الحزب المعادى لمقدونية على مقاليد الحكم في أثينة ، ترك أرسطو أثينة إلى خالقيس حيث وافته منيته في سنة ٣٢٢ ق . م .

وقد سمي طلبته بالمشائين ، لأنه كان لا يعلم جالساً ولكنه كان يتمشى خلال الأروقة المحيطة بمعبد أبولون فيتمتع بالهواء الطلق وأشعة الشمس في الشتاء ، وبالهواء العليل والظل الظليل في الصيف . وكان يرى أن هذه الطريقة تساعد على تنشيط الذهن .

كتب أرسطو في كل علم تقريباً . وقد ألف نوعين من الكتب ، كتب عامة وأخرى خاصة . ولا يعنى هذا ، كما ذاع بين فلاسفة العرب ، أنه كتب مؤلفات لها صفة السرية أطلع عليها البعض دون البعض . ولكنه كتب ، كما نكتب الآن ، كتباً بعيدة عن المصطلحات العلمية في أسلوب علمي مهذب . وهذه هى الكتب التى أثنى سيثرون على أسلوبها . وقد ضاعت كلها ولم يبق لنا منها غير واحد هو نظم الأثينيين الذى ترجمه أستاذا الدكتور طه حسين . وقد وجد في بردية في رمال مصر محفوظة بالمتحف البريطانى تحت رقم ١٣١٠ . أما مؤلفات أرسطو الأخرى فقد كتبها لتلاميذه وهى تحتاج إلى إلمام بقسط من العلوم ومعرفة بالاصطلاحات العلمية التى اختارها أرسطو والتى بدونها تصبح قراءة مثل هذه الكتب الفلسفية العميقة عبثاً . وقد أوصى أرسطو بكتبه إلى ثيوفراستوس الذى خلفه على رئاسة المشائين

(٣٧٢ - ٢٨٧ ق . م) وهو الذى بنى المباني التى كانت تستخدم فيما بعد لإلقاء المحاضرات . وقد ذهبت الكتب بعد ذلك إلى نيلبوس ، تلميذ ثيوفراستوس ، ولكن ورثة نيلبوس أخفوها في حجرة تحت الأرض ضمناً بها من أن تقع في يد أنالوس ملك برغام ، وكان جاداً في جميع الكتب لإنشاء مكتبة تنافس مكتبة الإسكندرية . وفي هذه الحجرة الرطبة أصاب هذه المؤلفات الثينة عطب كبير . وبعد مدة وقعت هذه الكتب في يد رجل من جزيرة ثيوس يسمى أبيليكون Apellikon فقام بنشرها . ولما استولى سلا على أثينة حمل مكتبة أبيليكون إلى رومة . وفي رومة وقف إثنان من أحسن العلماء على نشرها وهى تيرانيون Tyrranion النحوى وأندرونيكوس من جزيرة رودس .

بز أرسطو أستاذه أفلاطون في كل شيء ما عدا الأسلوب . فأسلوب أفلاطون يمتاز بخيال شاعري ساحر وصقل جميل وقدرة على تحديد المعاني . أما أرسطو فهو ناقد بصير أكثر منه أديب نحير . ولقد أثنى سيثرون على أسلوبه في كتبه التى ألفها للعامة ، أما الكتب التى وصلت إلينا فقد جعلت العرب ، وإن كانت الترجمات السقيمة مشحولة إلى حد كبير ، يصفونه بالعى . وهذه هى المؤلفات التى دجها للخاصة . وقد ترك أرسطو في نقد النثر كتاباً من ثلاثة أجزاء لم يكتب مثله من قبل أو من بعد في فن الخطابة كما فهمها أرسطو وكما شرحها فلاسفة العرب ، أعنى باعتبارها جزءاً من الفلسفة . وقد شرح الفارابى كتاب ريتوريقا ولكن شرحه لم نعر عليه بعد ، وكل ما بقى لنا من شروحه في فن الخطابة صفحات قليلة وملخص قصير جداً باللغة اللاتينية . أما شرح ابن سينا في كتاب الشفاء فهو أثمن تعليقات تركه فلاسفة العرب على هذا الكتاب الخالد . وقد أحسن ابن سينا فهم كتاب الخطابة بصفة عامة ،

« مذكرات » أعدها أرسطو للاستعانة بها في التدريس
ἀκροαματικός λόγος .

وقد ألف أرسطو كتاب فن الشعر قبل أن يدبج
كتابه الخطابة والسياسة لأنه يشير فيهما إلى هذا الكتاب .
وكتاب فن الشعر ، كما وصلنا ، يحوى بعد مقدمة
عامة دراسة للتراجيديات والملحمة ومقارنة بينهما . فهو
على هذا الشكل ناقص ، إذ لا يتضمن كل النهج الذى
يعرضه في الفصل الأول من هذا الكتاب . وقد ذكرنا
أن الجزء الذى شرح فيه أرسطو الكوميديا قد ضاع .
فنحن نبحت سدى عن دراسة الفكاهات التى أشار إليها
مرتين في كتاب الخطابة (١٣٧١ - ٣٦ ؛ ١٤١٩ -
٦) على أنها فصلت في كتاب فن الشعر .

ويحسن أن نوجز عرض ما حوى هذا المؤلف القيم
قبل التعرض للمشاكل الأدبية التى يثيرها . ومن الممكن
أن يدرك القارئ دون مشقة تلك الخطة المنهجية التى
تبعها أرسطو في هذا الكتاب . ويظهر هذا واضحاً إذا
قارنا فن الشعر لأرسطو بفن الشعر لهوراس الذى يحمل
طابع رسالة أرسلت إلى أصدقائه من آل ييسو .

يبدأ أرسطو ببيان أن الشعر فن من فنون المحاكاة
كالوسيقى والرسم مثلاً ، ثم يقسم الشعر إلى سردي
ودراماتيكي . فهو مبروس عندما يتحدث بلسان غيره
فشعره دراماتيكي ، أما إذا روى عن غيره فشعره سردي
فقط . وعلى هذا فالشعر الدراماتيكي قد يكون شعراً
حاسياً أو شعراً مسرحياً . ولما كانت الملاحم تتحدث
عن العطاء والأبطال وكذلك تفعل التراجيديات فقد قارنهما
أرسطو بالشعر الأيامي والكوميديا التى تتحدث عن
الأسافل . وبعد الإشارة إلى أنواع الشعر يعطى أرسطو
لمحة عامة عن تاريخ الشعر مبتدئاً بهوميروس ، أبى الشعر
اليوناني . ويشرح أرسطو بإيجاز تاريخ التراجيديات
والكوميديا قبل أن يحدد بالدقة أوجه الاختلاف بين
التراجيديات وشعر الحاسة .

ولم يتردد في أن يعلن أن هناك مواضع لم يفهمها ، كما
لم يحجم عن اتهام الترجمة العربية القديمة بالخطأ ، وحث
تلاميذه على تعلم اللغة اليونانية والرجوع إلى الأصول
اليونانية . وقد لخصه ابن رشد وأشار في تلخيصه مرات
عديدة إلى شرح الفارابي وإلى الآداب العربية التى
اقتطف منها أمثلة استغنى بها عن الأمثلة المترجمة عن
الأصل اليوناني ، لأنها في كثير من الأحيان لا معنى لها .
ويحوى الجزء الأول شرح الأدلة ؛ وفي الثاني أفاض
أرسطو في شرح الانفعالات ، أما في الكتاب الأخير
فقد تحدث أرسطو عن الأسلوب .

وألف أرسطو في نقد الشعر كتابه عن صناعة
الشعر Περὶ ποιητικῆς وقد ترجمه إلى العربية
أبو بشر متى بن يونس . وما زالت ترجمته باقية لدينا .
وقد شرح فلاسفة العرب العظام : الفارابي وابن سينا
وابن رشد كتاب فن الشعر لأرسطو ، ولا تزال
شروحهم باقية لدينا . ولكن على الرغم من أن فلاسفة
العرب وأدباءهم عجزوا عن فهم هذا الكتاب لاختلاف
أنواع الشعر عند الأمتين ولعدم وجود أدباء من العرب
تفقهوا في اللغة اليونانية ، فإن لآرائهم قيمة تاريخية
كبيرة في تاريخ الفكر الإسلامى وفي تحديد مدى تسرب
آراء أرسطو وذووعها بين العرب .

ألف أرسطو كتابه عن فن الشعر في أثينة حوالى
سنة ٣٣٥ - ٣٣٤ ق . م وكان الكتاب في الأصل يحوى
جزأين ، ولكن القسم الثانى الذى يحوى دراسة تفصيلية
للكوميديا قد ضاع منذ القرون الأولى إذ لا نجد الأجزاء
الناقصة (من الأصل اليوناني الذى وصل إلينا) مترجمة
إلى العربية أو إلى السريانية وهذا يعنى أن هذا القسم قد
ضاع قبل عصر الترجمة السريانية والعربية .

والناظر في هذا الكتاب يدرك لأول وهلة أنه ليس
بكتاب دبجه أرسطو وأعده للنشر ، وإنما هو

الفصل الحادى عشر عن التعرف anagnorisis .
وهذا التكرار لا يمكن أن يحدث فى كتاب أعد للنشر .
ويتحدث أرسطو فى مطلع كتابه عن فن الشعر عن
محاكاة الفن للطبيعة ، وعن الشعر كفن من فنون
المحاكاة . وأرسطو لا يعنى بالطبيعة تلك المظاهر
الخارجية التى نشاهدها ، ولكن الطبيعة فى نظره قوة
خلاقة فهى المبدأ المنتج فى هذا العالم . وتراه فى كتابه
عن الطبيعيات يقارن بين الفن والطبيعة ، ووجه المقارنة
أن هناك اتحاداً بين المادة (هوىلى) وبين الشكل فى كل
منهما . فالفن يقلد منهاج الطبيعة . والفنون النافعة تأخذ
عن الطبيعة الهدف الذى تسعى إليه . فالطبيعة تختار
هدفها وتسعى إليه فلا تخطئه ؛ فان فشلت ، فالعيب
عيب المادة التى تستخدمها . والطبيعة تحتاج فى بعض
الأحيان إلى المعونة . فالطبيعة تهدف إلى الصحة ، ولكنها
قد تفشل ، فنستعين بالطبيب الذى يستخدم طرق
الطبيعة للوصول إلى الهدف المنشود . فالمحاكاة عند
أرسطو ليست مجرد نقل آلى أو يكاد يكون آلياً ، وإنما
هى إلهام خلاق به يستطيع الشاعر أن يوجد شيئاً جديداً
على الرغم من أنه يستخدم ظواهر الحياة وأعمال البشر .
فالشعر إن هو إلا تبيان وإبراز لكل ما هو دائم وعام
وحقيقى فى حياة الإنسان وأفكاره . ولهذا كان الشعر
أفضل من التاريخ . وعندما يحاكى الشاعر الطبيعة
يحاكى عملياتها الخلاقة ، ولا يقلد نتائج هذه العمليات .
ولهذا كان الوزن عرضاً غير لازم للشعر ، ويمكن أن
تدل كلمة شاعر poeta على أى فنان فى النظم
أو النثر .

ولم يكن أرسطو أول من قال إن الفن محاكاة
mimesis ، فقد كان هذا قولاً سائراً فى بلاد
اليونان ، استعمله السفسطائيون ، كما استخدمه
أفلاطون ؛ ولكن أرسطو نفث فيه معنى لا يشاركه فيه
أحد . فأستاذة أفلاطون استعمل كلمة محاكاة أولاً فى

ويعرف أرسطو التراجيديا ويحلها بدقة إلى ستة
أجزاء رئيسية هى : الموضوع والأشخاص والفكرة
والأسلوب والعرض المسرحى والأناشيد الغنائية ،
والموضوع أو الحبكة mythos, myth, plot
هى الجزء الرئيسى ، بل هى روح التراجيديا ، إن
صح هذا التعبير ، وهى أهم من التشخيص . ولذلك
أسهب أرسطو فى التحدث عنها ، ومر بالشخصيات
مر الكرام ، فكل شئ يدور حول الموضوع . فعندما
يسدى أرسطو إلى الشاعر بعض النصيح يشير إلى
الموضوع ، وعندما يتكلم عن « العقدة » يشير كذلك
إلى الموضوع . ولا يناقش أرسطو غير جزئين من
الأجزاء الستة . فأما الموسيقى والمناظر المسرحية فلا
يذكرها مرة أخرى . أما الفكر فيقول عنه إن مكانه
الطبيعى فى الرسائل المخصصة لفن الخطابة . وبعد أن
يتحدث عن اللغة والألفاظ يعود ثانية للتحدث عن
وحدة الموضوع . ثم يقارن بين الملحمة والقصة
التراجيدية ، مادحاً هوميروس إلى عنان السماء ، ثم
يختتم بتفضيل التراجيديا .

والفاحص المدقق فى كتاب فن الشعر لأرسطو يرى
أنه على الرغم مما فيه من النظام والترتيب ، فهذا الكتاب
لا يعدو أن يكون « مذكرات » وضعها أرسطو للاستعانة
بها فى إلقاء دروسه . فله أولاً جاذبية الإلقاء الشفوى
والارتجال . وقد قارن أرسطو نفسه بينه وبين الكتب
المنشورة . ولكن بالكتاب تناقض ونقص وغموض
أرجعه العلماء والنقاد إلى الصورة البائسة التى وصلت
إلينا . فهناك خلاف فى صحة نسب الفصل الثانى عشر
من هذا الكتاب إلى أرسطو لأنه يقطع حديث أرسطو
عن الموضوع ليشرح تقسيم المأساة من حيث الكم ، أعنى
ليذكر تقسيم القصة إلى ثلاثة أقسام ، هى : المقدمة
والمدخل والخاتمة .

وفى الفصل السادس عشر يعيد أرسطو ما ذكر فى

معنى التقليد ، ثم بدأ يزيد المعنى عمقاً وتركيزاً كلما تقدمت به السن وتطورت أفكاره . فاستعمل كلمة محاكاة في الفصل السادس من الكتاب الثالث من جمهوريته ، ٣٩٢ د - ٣٩٤ د ، للدلالة على طراز خاص من الأسلوب وهو الأسلوب الدراماتيكي الذي ينقل ما يخرج من فم المتكلم إذا ما قورن بالأسلوب السردى narrative . ولما كان الأسلوب في نظر أفلاطون صورة من روح الكاتب ، وله في نفس الوقت أثر وانعكاس عليها ، بدأت كلمة المحاكاة تدل على التقليد في أمور تمس الأخلاق وتؤثر في السلوك . وفي الكتاب العاشر من الجمهورية ، عندما أعلن أفلاطون نظرية المثل العليا ، تغلبت طبعاً وجهة النظر الميتافيزيقية على وجهة النظر السيكولوجية أو الأخلاقية في كلمة محاكاة ، وأصبح للكلمة معنى ميتافيزيقياً أو أونتولوجياً ontological .

ويرجح أرسطو أن الشعر نشأ أصلاً عن ميول ونزعات راسخة في الطبيعة البشرية . فزعة المحاكاة تولد مع الإنسان ، وهو أكثر الحيوان استعداداً لها ، وبها يكتسب بعض معارفه الأولية . والمحاكاة لذيدة ، ومشاهدة المحاكيات لذيدة أيضاً . وهناك اتفاق بين أرسطو وأستاذه أفلاطون في أن نشوء الشعر يعود أيضاً إلى الميل إلى الانسجام والإيقاع . ويضيف أرسطو كسبب من أسباب نشوء الشعر وغيره لذة التعلم ، وقد أشار إليها في كتاب ريتوريكا .

واللذة أيضاً هي هدف الشعر عند أرسطو ، بل هدف كل الفنون الجميلة ، أما الفنون المفيدة ، كالنجارة مثلاً ، فهدفها تقديم الوسائل الضرورية في حياتنا الدنيا . ولا يعني أرسطو هنا باللذة متعة حقيرة ، وإنما يقصد اللذة السامية التي تمنح متعة جمالية مصدرها الشعور ، لا العقل . فالإحساس الذي يصحب النظر

إلى فن جميل يشبه المتعة التي تصحب التفكير الفلسفي . وهنا يتضح الفرق بين أرسطو وأستاذه أفلاطون . فكلمة اللذة hedone كان لها رنين زائف في أذن أفلاطون . ولذات العامة كانت بغیضة عنده . فالموسيقى قد تكون مفسدة ، لا لشيء إلا لأنها تسعى لإرضاء الجماهير ، وكذلك قد يفعل الشعر والخطابة وغيرهما . وإذا أردنا أن نتخذ اللذة مقياساً ، فلتكن إما لذة الجماهير المثقفة ، وإما لذة الرجل الوحيد المبرز في الفضيلة والثقافة .

وهذه اللذة ليست لذة الصانع أو الشاعر ، ولكنها لذة الناظر أو السامع . فكما أن الهدف في الخطابة يرنو إلى السامع ، فكذلك في الشعر .

وقد يقال إن هنا عيباً خطيراً في نظرية أرسطو التي تجعل الهدف في الفنون الجميلة في شعور خارجي ، لا في خاصية ضرورية لكن يبلغ العمل ذروة الكمال . فابداً الفنان وحدة كاملة في ذاتها ، وهدفها موجود فيها . والأثر الذي يحدثه ، أيا كان هذا الأثر ، لا شأن له بالحدث . فالصانع ، كالطبيعة ، لا يهتم بالأثر الخارجى لعمله . ومن خصائص فلسفة أرسطو العامة أنها تجعل الهدف جزءاً لا ينفصل من العمل نفسه . ويصل العمل إلى هدفه إذا بلغ مرتبة الامتياز النوعي .

ولكن يمكن أن يقال إن الصانع يقصد هدفاً خارجاً عن نشاطه . ولا يمكن أن نعرف إن كان قد وصل إلى هدفه عند تمام عمله إلا بالأثر الذي يحدثه في شعور الناظر أو السامع .

فأرسطو هو أول من حاول فصل النظرية الجمالية عن النظرية الأخلاقية . وهو يلح في أن هدف الشعر هو اللذة . وهو حين يفعل ذلك يبتعد كثيراً عن الآراء التي كانت سائدة في عصره .

فأستاذه أفلاطون يطرد الشعراء من جمهوريته ويجعل من الشعر خادماً للتعليم السياسي والأخلاقي ،

ولا يسمح في جمهوريته المثالية إلا بالترانيم الدينية ومدائح الرجال العظام . وهو ينقد شعر الملاحم نقداً عنيفاً لما فيه من قصص كاذبة عن الآلهة وحروبهم وشقاقهم . ولكن أرسطو لا يكاد يلمس هذه الناحية . فاذا تساءل أحد هل هي حقائق أم خرافات ، رد أرسطو بأنها حكايات ذاتة ، تروى على كل لسان ، ولهذا فلها مكانها في الشعر . وأفلاطون يهاجم الهجاء من الناحية الأخلاقية ، وأرسطو يهاجم الهجاء كذلك ولكن من ناحية أخرى : فالفن يجب أن يمثل العام لا الشاذ . ويرى أرسطوفانيس أن الكوميديا كذلك تعرف العدالة . وفي قصة أهل أخارنيا يزعم أرسطوفانيس أنه أحسن الشعراء لأن له من الشجاعة ما يمكنه من أن يقول للأثينيين ما هو عدل . وجميع نقده للشاعر يوربيديس مبنى على أسس أخلاقية . فقد كان يرى أن يوربيديس مواطن غير صالح وشاعر رديء ، فيه جميع خصائص عصره التي ينفر منها المحافظون على التقاليد القديمة . فيوربيديس يمثل روح عصره بمافيه من قلق وشك وحساسية ومناقشة للتقاليد العتيقة والطقوس المقدسة وحتى الولاء للدولة . ولكن أرسطو يشير إلى يوربيديس مرات كثيرة في كتابه فن الشعر ، ولكنه لا يلتفت قط إلى إفساده للأخلاق ، تلك التهمة التي لا يفتأ أرسطوفانيس يردددها . وأرسطو يمدح سوفوكليس كثيراً في كتابه فن الشعر ، ولكنه لا يشير مرة واحدة إلى سمو مبادئه الأخلاقية . وليس هناك في كتاب أرسطو ، لا في تعريف التراجيديات ولا في أى موضع آخر ، إشارة إلى طراز من الشعر يجعل المواطنين أفضل . فالمسرح ليس بمدرسة . ولكن أرسطو يهاجم الكارثة التي تحل ببطل القصة فتقهر الفضيلة وتنصر الرذيلة ، لأنها لا تثير شفقة ولا خوفاً . وهو يقرر كذلك أن الانحطاط الأخلاقي يجب ألا يعرض على المسرح إلا لضرورة . أما إذا لم تدع إليه ضرورة ، فلا داعي له . وهو يشير إلى شخصية مينلاوس في قصة

أورستيس ليوربيديس كمثل للانحطاط الخلقى الذي لا مبرر لوجوده .

ولكن النظريات القديمة التي تنسب للشعر هدفاً أخلاقياً وتعليمياً استمرت في الذبوع والانتشار في بلاد اليونان . ونجد استرابون في القرن الأول قبل الميلاد ينقد ايراتوستينيس لتمسكه بنظرية أرسطو الجمالية . ويقول استرابون إن وجود الشعر في منهاج جميع أنواع المدارس اليونانية دليل على أن اليونانيين يرون أن للشعر أثراً على السلوك والأخلاق وأن الشاعر الذي لا يهدف شعره إلى تهذيب الشعب وتعديل مناهجه ليس بشاعر جدير بهذا الاسم . ويرى بلوتارك أن الشعر هو الخطوة الأولى التي تعدنا لدراسة الفلسفة . وقد وافق هذا الرأي هوى في نفوس الرومان ، فأعلن هوراس أن هدف الشاعر الأسمى يجب أن يكون النافع واللاذني . وقد ساد هذا الرأي في العصور الوسطى وفي أوائل العصر الحديث ، وكان كثيرون ممن يرددونه يظنون أنهم يسبرون في إثر أرسطو .

ولست وظيفة الشعر أن يصور لنا الحياة كما هي بتوافهها وأحداثها ولكن مهمة الشعر أن نخبر عما يمكن أن يحدث ، لا عما حدث فعلاً . والممكن يكون بحسب الاحتمال أو الضرورة . والضرورة هي ما يدعو إليها الارتباط الوثيق بين الحوادث . فعالم الممكن الذي تخلفه الشاعر أكثر مادية من عالم التجارب . ولا يختلف الشاعر عن المؤرخ باستعمال الوزن ؛ وقد بين أرسطو في الفصل الأول من كتابه أن الوزن غير لازم للشعر . ولكن المؤرخ يروى ما حدث فعلاً ، أما الشاعر فيخلق ما يمكن أن يحدث . ولو نظم تاريخ هيرودوت ، لبقى تاريخاً ، كآلفية ابن مالك ، فهي ليست بشعر ، وإنما نحو منظوم . ولهذا كان الشعر أحسن حظاً من الفلسفة وأسمى من ناحية الموضوع من التاريخ ، لأن الشعر يروى الكلي والتاريخ يهتم بالجزئي . والشعر يعنى بالروابط المنطقية بين الحوادث ، أما التاريخ ، في نظر

لهكتور حول حوائط طروادة واليونانيون وقوف كأهم
خشب مسندة وأخيل نفسه يومي إليهم أن اسكتوا . فهذا
غير معقول ولو عرض على المسرح لكان موضوعاً
للسخرية والاستهزاء :

وهناك من المحال وغير المعقول ما يمكن ، في نظر
أرسطو ، قبوله في الشعر ، وهي الأساطير والخرافات
والروايات السائرة على كل لسان في شعب ما . ولكن
غير المعقول أقل قبولاً في التراجيديا منه في الملاحم .
وإن أريد عرضه على المسرح فيجب أن يصور على أنه
محتمل . فالمحال مادياً أسهل في معالجته فنياً من المحال
أخلاقياً أو عقلياً .

والشعر لا يقبل المصادفة أو الحظ أو البخت ، لأن
في ذلك نفيًا للفن وللذكاء وللطبيعة كقوة منظمة .
والمفاجآت في القصص التراجيدية عيوب فنية نجدها
حتى في روائع قصص يوربيديس ، كمجيء الملك
أيجيوس في قصة ميديا ، ومجيء أورستيس في قصة
أندروماخا (إلا إذا قبلنا نظرية^(١) فيرال) . والبخت
من العلل الكاذبة التي لا يعول عليها .

تعريف المأساة والقصة التراجيدية محاكاة عمل
جدي تام ، ذات طول معلوم في لغة مزخرفة بأنواع
من الزخرف الذي يناسب الأجزاء المختلفة . وهي قصة
تمثيلية لا حكاية إخبارية ، تظهر بالشفقة والخوف
هذين الانفعاليين .

ويشرح أرسطو نفسه ما يعنى بأنواع الزخرف
المختلفة . فأناشيد الجوقة لا بد فيها من شعر وألحان ،
أما الحوار فيكفي فيه الشعر وحده .

وتكمن الصعوبة في هذا التعريف في كلمة تطهير
Katharsis التي ثار حولها نقاش طويل والتي استمرت
قرونًا كثيرة كان النقاد يرون فيها إشارة إلى تطهير
أخلاق من الأهواء .

(١) محمد سليم سالم ، البدائع ، ص ٣٥ وما بعدها .

أرسطو ، فلا يفعل ذلك . وفي تطور الحوادث في
القصص التراجيدية وفيما يقوم به أشخاص الروايات في
المسرح نظام ودقة أكثر مما في التجارب الواقعية .

والأخطاء الموجودة في الشعر : إن كانت أخطاء
تمس أصل الشعر فهي تقضى ما نظم عن أن يكون
شعراً ؛ أما إذا كانت أخطاء مادية كالتناقض والسهو
وعدم الدقة في الحساب أو تقويم البلدان ، فهذه ليست
عيوباً خطيرة .

وقد عيب الشعر قبل عصر أرسطو بأنه لا يقدم
الوقائع وإنما الخرافات . ويرد أرسطو أن تقديم ما يجب
أن يكون وما هو محتمل أعلى من تقديم الحقائق الواقعية .
فالشعر لا يهتم بالوقائع ، ولكنه يسمو عن الوقائع ،
فأشخاص سوفوكليس غير حقيقيين ، لأنه كان يمثل
الناس كما يجب أن يكونوا ، ولكنهم أسمى من الواقع .
ولكن على الشاعر أن يكذب بمهارة ، أو كما يقول
هوراس : مازجاً الكذب بالصدق دون تناقض .
والشاعر يستطيع أن يصور لنا الأشياء التي لم تحدث ولا
يمكن أن تحدث كأنها قد حدثت فعلاً ، أو من الممكن
أن تحدث ، بوضوح أسلوبه ودقة سرده وإنسجام
تفاصيله وتتابع حوادثه . فالسفينة السحرية التي حملت
أوديسيوس إلى شواطئ وطنه في إيثاكا لا تثير منا
اعتراضاً ، لأن مهارة هوميروس جعلتنا ننسى أن هذا
أمر لا يمكن قبوله . ولو أن شاعراً ضعيفاً هو الذي
قص علينا هذه الحكاية لبدأ ذلك جلياً في شعره . أما
هوميروس فقد غطى على عدم المعقولة بسحر الطلاوة
وجمال الوصف .

لكن العناصر التي لا تقبل عقلاً ، وهي غير المحال
مادياً أو الذي لم يحدث من قبل ، أعظم صعوبة في
جعلها موضوعاً للشعر ، لأنها تحفز الذكاء إلى
الاعتراض ، ولا يجد لها أرسطو مبرراً إلا فيما تثير من
إعجاب شديد ، كتلك المطاردة ، مطاردة أخيل

وعلى الرغم من أن النقاد في عصر إحياء العلوم قد أدركوا معنى الكلمة الحقيقي ، وعلى الرغم من أن ميلتون أدرك مغزاها وضرب له مثلاً علاج الداء بدواء من جنسه ، وعلى الرغم من أن أصوات احتجاج رفعت بين حين وآخر ، إلا أن أول من نجح في لفت الأنظار إلى خطأ التفسير التقليدي هو جاكوب بيرنيس في مقال نشره في سنة ١٨٥٧ . وقد بين بيرنيس أن لكلمة كاثارسيس معنى طيباً ، وأن تطهير الروح هنا مشابه لأثر الدواء على البدن ، فالتراجيديا تثير انفعالات وتهدئها وهما الشفقة والخوف ، وهما انفعالات يوجدان في جميع أفتدة البشر ، وبينهما ارتباط . فهناك خوف ينجي تحت الشفقة .

وقد أدرك أفلاطون في هجومه على الشعر أن الرغبة الطبيعية في الأحزان والدموع وهي التي نحاول أن نتحكم فيها في حياتنا العادية تجد ما يسرها في الشعر . فالشعر ، في نظر أفلاطون ، يغذى ويسقى الأهواء بدلا من قتلها جوعاً . وهو يضعف الرجولة ويثير الاضطراب في الروح باثارة الأهواء وعزل العقل ومحابة الشعور .

وقد رد أرسطو بأنه ليس من المفيد أو المرغوب فيه قتل الأحاسيس والمشاعر الإنسانية ، ولكن ينبغي التحكم فيها . فالتراجيديا تطلق الشفقة والخوف اللذين يكمنان في قلب كل إنسان باثارة شفقة وخوف مسرحي وعند زوال الانفعال يتم التطهير . فالتراجيديا علاج من جنس الداء homopathies .

وقد قاد أرسطو إلى هذه النظرية ما لاحظته من أثر الموسيقى في شفاء بعض الاضطرابات النفسية ولا سيما الجذب الديني . فأرسطو يرى أن هناك نوعاً خاصاً من الموسيقى يهدي من هذا الاضطراب النفس بأن يوجد مخرجاً للحساس الديني . ويعود بعد ذلك المريض إلى حالته العادية وكأنه قد تعاطى دواء مطهراً .

ولم يفت أفلاطون أن يلاحظ كذلك أثر الموسيقى على الروح ، وهو يقارن بين العلاج بالموسيقى والغناء للطفل وهز مهددة لينام .

ولما كانت مدرسة أبقرات تستعمل كلمة تطهير Katharsis في إخراج ألم من البدن ، فهناك اتفاق بين المعنى الطبي والمعنى الذي يقصده أرسطو . ذلك لأن أرسطو يعرف الخوف والشفقة في الجزء الثاني من كتابه ريتوريقاً بما لا يخرج عن هذا الرأي . فالخوف عنده حزن أو اختلاط يحدث من تخيل شر يتوقع أن يفسد أو يؤذي ، والشفقة حزن لشر يظن مفسداً يعرض لأمريء بلا استئجاب .

الوحدات الثلاث : والوحدات الثلاث هي وحدة الموضوع ووحدة الزمان ووحدة المكان .

وقد تمسك بها الشعراء في فرنسا في عصر لويس الرابع عشر وحاولوا أن يجدوا لها سنداً في كتاب فن الشعر لأرسطو . والوحدة الوحيدة التي يعرفها أرسطو هي وحدة الموضوع وهي التي يسميها روح القصة . ويرد أرسطو في الفصل الثامن من كتابه فن الشعر على أولئك الذين يرون أن وحدة الموضوع تنشأ من وحدة الشخص ، لأن حياة الشخص تتكون من أحداث كثيرة قد لا تجمعها وحدة . وهذا عيب من يولفون قصة أو يكتبون ملحمة عن هرقل أو ثيسوس . لكن هوميروس ، وله في كل شيء المقام الأسمى ، فقد ابتعد عن هذا الخطأ : إما بفضل معرفته لأسرار الفن أو بفضل عبقريته عندما كتب الأوديسة والإلياذة . وكلما كانت الوحدة أعظم وأكمل ، اكتسب الموضوع شخصية موحدة . وأجزاء هذه الوحدة لا يمكن أن تنقل أو تبتز دون أن ينفطر عقد الكل . ويتصل بوحدة الموضوع طول المأساة لأنها محاكاة فعل تام له مدى معلوم . وإذا أفرط الشيء في الطول أو القصر لم يعتبر جميلاً ، ولهذا يجب أن يكون للمأساة من الامتداد ما تقوى الذاكرة على وعيه بسهولة . والطول الكافي هو

الذى يسمح بتطور الأحداث وتواليها وفقاً لقاعدة الاحتمال أو الضرورة ، حتى يأتي تغير الحال (حظ البطل) كنتيجة منطقية لتسلسل الحوادث ، وحتى تنتهى القصة دون التجاء إلى إله من الآلهة .

ويرتكز رأى القائل بوحدة الزمن على إشارة لأرسطو لم يرد على الإطلاق أن يجعل منها قاعدة وإذا هي طبقت على المسرحيات اليونانية بان خطوها . فأرسطو يقارن بين الملمحة والمأساة فيقول إن القصة التراجيدية تحاول أن تحصر نفسها قدر المستطاع فى دورة واحدة للشمس أو يزيد قليلاً . أما وحدة المكان فلم يعرفها أرسطو أو يشير إليها من قريب أو بعيد وإنما استنتجت خطأً من وحدة الزمن ومن عدم تغير المناظر فى المسارح اليونانية ومن افتراض بقاء الجوقة فى مكان واحد طوال عرض القصة . ووحدة المكان هذه لم يعرفها شعراء المسرح العظام ولا يمكن أن تطبق على مسرحياتهم إذ بينما نرى أورستيس فى قصة إلهات الرحمة Eumenides لأيسخيلوس جالساً فى دلفى على حجر الأومفالوس المقدس لأبولون تحيط به الجوقة المؤلفة من إلهات الرحمة نراه يحاكم فى أثينة أمام محكمة الأريوباجوس .

بطل المأساة المثالى : استمرت فكرة البطل المثالى الذى تدور حوله القصة التراجيدية سائدة طوال العصور القديمة والحديثة . وكان يسند لها تفسير خاطيء للفصل الثالث عشر من كتاب فن الشعر لأرسطو . وأول من خرج على هذا الإجماع جون جونز المحاضر فى أدب اللغة الإنجليزية بجامعة أكسفورد فى كتابه عن أرسطو والتراجيديا اليونانية (لندن ، ١٩٦٢) الذى أعلن أنه لا يوجد دليل — أدنى دليل — على أن أرسطو كان يفكر فى بطل تراجيدى ، وأن فكرة البطل المثالى أدخلها العلماء فى كتاب أرسطو ، ويحتاج إلى مجهود جبار للقضاء عليها . وإذا لم يكن أرسطو قد فكر فى بطل القصة ، فن الطبيعى أنه لم يفكر فى انتقال هذا البطل

من السعادة إلى الشقاء أو العكس ، كما أن التغير peripeteia والتعرف anagnorisis لا يشيران إلى شخص بذاته . ويشير جون جونز بحق إلى صعوبة تطبيق النظرية التقليدية على أبطال القصص اليونانية .

أما الرأى التقليدى فقد استند على أن وظيفة التراجيديا هى التطهير بإثارة الشفقة والخوف . والشفقة لا تكون إلا على من تردى فى الهاوية دون استحقاق ؛ والخوف لا يكون إلا على الشبه . ولهذا كان سقوط من لا عيب فيه لا يثير خوفاً أو شفقة ، وكذلك سقوط الشرير الذى لا خير فيه . أما إذا نال الشرير سعادة ، فاننا جميعاً نشعر بالاستياء . والحالة المثالية هى حالة رجل عريق لم يصل إلى ذروة الكمال ، ولكنه ميال إلى الخير ، يتردى فى الهاوية بسبب خطأ فى الحكم hamartia . فأرسطو لا يهتم بتحول مجرى الحوادث سواء كان التحول من النعيم إلى الشقاء أو بالعكس ؛ غير أن التغير إلى أسوأ مفضل عنده وضرورى جداً عند أصحاب نظرية البطل المثالى الذى لا بد أن يسقط بسبب خطئه . فالتحول عند أرسطو (فى الفصل الحادى عشر) هو انقلاب الفعل إلى ضده إطاعة لقانون الاحتمال أو الضرورة ، ولا بد أن ينتج من تطور حوادث القصة بحيث يكون ضرورة عن الوقائع احتمالاً أو ضرورياً . ولكن أرسطو يهتم بطول القصة الكافى الذى يسمح للحوادث بالتطور حتى يحدث التحول من السعادة إلى الشقاء أو بالعكس طبقاً لقاعدة الاحتمال أو الضرورى . وجدير بالذكر أن المترجمين هنا يدخلون لفظ «البطل» فى ترجماتهم دون أن يكون له وجود فى أرسطو ، مع أن بعض المترجمين يرون أن انقلاب الفعل يقصد به مجرى الحوادث كلها لا حال شخص بالذات .

الإلهام : هل الشعر بأنواعه المختلفة صنعة أم إلهام ؟ هذه فكرة لم يعرفها أرسطو كبير اهتمام . وفكرة الإلهام التى نجدها بكثرة فى كتابات أفلاطون فكرة غريبة على

مناهج التفكير اليوناني . فالشعر صنعة techne والشعراء كالصناع مهرة sophoi . وأول من يلح على فكرة الإلهام هو بندار ، وإن كان شعره تظهر عليه الصنعة أكثر من الإلهام . فبندار يقارن بين phyo و techne مؤمناً بأن الشعر موهبة طبيعية . أما سقراط (في الدفاع عن سقراط) فيطوف بكبار الشعراء يسألهم عن معنى ما ينظمون فلا يستطيعون . وفي محاورة أيون يردد أفلاطون إن الشعر إلهام وأن الإله يلهم المنشد والمنشد يلهم النظارة ، وهو يشبه أثر هذا الإلهام بأثر المغناطيس الذي يجذب الأشياء القابلة للمغنطة ويكسبها خاصية

الجذب أيضاً . ويقترّب أرسطو من هذا الرأي في كتابه ريطوريقا عندما يقول إن الشعر إلهام entheon ، وفي الفصل السابع عشر من كتابه فن الشعر عندما يميز بين نوعين من الشعراء: نوع يشارك أشخاصه مشاعرهم فهم ذوو عواطف جياشة تؤهلهم للتكيف مع أحوال أشخاصهم ، ونوع يشتد استسلامه للنوبات الجنونية الشعرية .

ولكن الحق أن اليونان في جميع عصورهم لم يخرجوا قط عن حكم العقل . وهذا ما جعل لآرائهم ونظرياتهم في الفلسفة والشعر وغيره صفة الدوام والعموم .



إليس في أرض العجائب

بسم الله
الدكتور نظمى لوقا

الأستاذ بكلية المعلمين

١ - حياته ومؤلفاته

ولد « تشارلس لوتفيدج دودجسون » - الذى عرف باسم « لويس كارول » - فى الثانى والعشرين من يناير سنة ١٨٣٢ فى قرية صغيرة تدعى « ديرسيبوري » من قرى تشيشاير بانجلترا . وهو سليل أسرة قديمة معروفة فى مقاطعة يوركشاير بمن أنجبته من رجال الكنيسة ورجال العلم المتخصصين فى الدراسات اللاتينية والعلوم الرياضية . وكان والده تشارلس دودجسون من علماء الرياضة البارزين ، ومن المتصلعين الثقافة فى اللغة اللاتينية ، وهو فى الوقت نفسه رجل دين ، تقلد عدة مناصب كنسية كان آخرها منصب رئيس كهنة كاتدرائية ريبون . وقد تزوج من قريبته « فرانسيس جين لوتفيدج » وأنجب منها أحد عشر طفلاً ، أكبرهم كاتبنا الرياضى المنطقى صاحب أشهر وأخلد قصة للأطفال فى اللغة الإنجليزية ، ولعلها تحتل مكان الصدارة فى لغات العالم المعروفة كافة .

وكان والده حين ولادته كاهناً فى قرية « ديرسيبوري » ، والكنيسة وبيت الكاهن يبعدان عن مساكن القرية نفسها ميلاً ونصف ميل ، فظل الصبي

الأحد عشر عاماً الأولى من عمره فى عزلة كاملة تقريباً عن العالم ، لا تونس وحدته إلا صحبة اخوته واخواته الصغار ، وبضعة نفر من أبناء الجيرة المختارين ، أبرزهم « فير باين » ابن ناظر مدرسة وارنجتون الأولية الذى غدا صديق عمره .

وكانت نشأته الأولى مطابقة من جميع الوجوه للأصول المتبعة يومئذ فى تربية الأطفال ، ولكنها كانت - لحسن حظه - نشأة خالية من القسوة المفرطة ، فأجيز له أن يتلهى بألوان التسلية وازجاء الفراغ التى يختارها على هواه ، وكانت أحبا إليه مسرحيات العرائس . وهو الذى يقيم المسرح ، ويصنع عرائسه ، ويؤلف رواياته ويخرجها بنفسه . وفى بعض الأحيان كان ينشئ خطأً حديدياً بدائياً لنقل الركاب فيما بين محطات بينها فى الحديقة الواسعة . وقصارى القول أنه كان ذا موهبة فى ابتكار شتى الألعاب للترفيه عن اخوته واخواته فى ذلك الركن المنعزل عن الدنيا . ومنذ طفولته أظهر نضجاً مبكراً وخصوبة خيال وعقلا متفتحاً لطلب المعرفة والتنقيب عنها فى لماحية وسرعة بديهية وفطنة إلى ألوان المفارقة وجوانب الفكاهة .

وفي سنة ١٨٤٣ - وللصبي يومئذ من العمر إحدى عشرة سنة - انتقلت الأسرة إلى « كرفت » وهي من قرى مقاطعة يوركشاير حيث تولى والده منصباً كنسياً أرقى من منصبه السابق ، وفي السنة التالية أرسل تشارلس الصغير إلى مدرسة رتشموند حيث برزت مواهبه العقلية بصورة استرعت الأنظار . وفي فبراير سنة ١٨٤٦ دخل مدرسة « رجي » الشهيرة وكان ناظرها وقتئذ هو الدكتور « تيت » الذي صار فيما بعد كبيراً لأساقفة كنتربري . وكانت حياة الطلاب في مثل تلك المدرسة في ذلك العهد قاسية لا تكاد تطاق إلا لمن أوتوا ببلادة في الحس . وقد حمل تشارلس لهذه الفترة من حياته الدراسية أسوأ الذكرى ، فقال إنه ما من قوة في الأرض يمكن أن تغريه بتكرير هذه السنوات التي قضاه في مدرسة « رجي » .

ولكن ضيقه بهذا الاعناء الصارم لم يخل دون تفوقه في الدراسة هناك ، ولا سيما في الرياضيات واللاهوت . واستطاعت مثابرته ومثانة خلقه ووقاره واستعداده العقلي أن تفوز له باحترام أساتذته واعجابهم إلى أن غادر تلك المدرسة في سنة ١٨٤٨ ، ثم نجح في امتحان « القبول » البكلية « كنيسة المسيح » بأكسفورد في مايو سنة ١٨٥٠ ، وأقام بالكلية للدراسة العالية ابتداء من يناير سنة ١٨٥١ . وكانت إقامته فيها بن سنتي ١٨٤٨ ، ١٨٥٠ في بيت أبيه بكرفت حيث أصدر عدة مجلات منزلية لم تعمر طويلاً .

ومنذ أقام بكلية « كنيسة المسيح » في سنة ١٨٥١ لم يبارح أكسفورد إلى نهاية حياته مدى سبع وأربعين سنة إلا ليقوم بزيارات قصيرة قليلة لأصدقائه وأخواته وعاماته ، ولم يرحل إلى الخارج إلا مرة واحدة في صيف سنة ١٨٦٧ حيث زار ألمانيا وروسيا .

وفي سنة ١٨٥٢ حصل على مرتبة الشرف الأولى في الرياضيات ، وفي السنتين التاليتين حصل على مرتبتين للشرف في الدراسات القديمة واللاهوت ، وفاز

في سنة ١٨٥٤ ببكالوريوس الآداب من كليته ثم عين بعد ذلك بعام أميناً مساعداً لمكتبها . وفي سنة ١٨٥٦ صار عضواً منتظماً في هيئة التدريس بها وظل يشغل منصب محاضر في الرياضيات حتى سنة ١٨٨١ .

وكان منذ سنة ١٨٥٣ يوافي مجلة « التامز الفكاهية » بقصائد من الشعر ، وفي مايو سنة ١٨٥٦ - بعد تعيينه محاضراً للرياضيات بكليته - استخدم لأول مرة اسماً مستعاراً مهر به إحدى قصائده المنشورة في صحيفة « القطار » ، وهذا الاسم هو « لويس كارول » الذي غلبت شهرته على اسمه الأصلي ، ودخل بهذا الاسم المستعار في زمرة الخالدين .

وفي ٢٢ ديسمبر سنة ١٨٦١ رسم شماساً ، ولم ينخرط قط في سلك الكهنوت ، وإن تولى إلقاء العظات الدينية في كثير جداً من المناسبات على مسامع الكبار ، وفي أواخر عمره كان يفضل إلقاء عظاته في جمهور من الأطفال .

والواقع أنه ظل طول حياته خجولاً منظوياً على نفسه محباً للعزلة لا يآلف الكبار ، ولو كانوا من زملائه في الجامعة العتيدة ، أما في محضر الأطفال فهو منطلق على سجيته سعيد بهم أشد السعادة ، مقبل على التحدث إليهم وابتسامهم والانتناس بهم ، يقص عليهم أمتع الحكايات ، ويتلو عليهم صفحات من كتبه التي ألفها لهم ، ويلاعهم أفانين من الألعاب اخترعها خصيصاً لتسليتهم ، منصرفاً بهذا « الهذر » - على حد تعبير زملائه الموقرين الوقورين - عن شئون الكلية والجامعة اليومية المألوفة ، وإن إشتراك في المناقشات الهامة التي تتناول المسائل الخلافية ، وألف بضعة كتيبات في تلك المسائل ، وراسل عديداً من الصحف .

ولعل من أهم هواياته منذ صباه هواية التصوير الشمسي ، فقد برع في هذا الفن حتى غدا من أبرع المصورين الفوتوغرافيين الهواة في عصره ، وتعتبر بعض نماذجه التي صور بها أصدقاءه ولا سيما الأطفال

منهم أعمالاً مرموقة بمقاييس عصرنا هذا ، على ارتفاع هذه المقاييس كثيراً عما كانت في ذلك الحين ، منذ قرن من الزمان .

وفي يولييه سنة ١٨٦٢ كان مؤلفنا في نزهة نهريه على متن زورق مع نفر محدود من صحابه ، فقصص على ثلاث فتيات صغيرات شقيقات - هن لوريا وألس واديث بنات نائب المطران ليدل - قصة « ألس » ومغامراتها في أرض العجائب ، فشغفن بها ورجونه أن يكتبها لها ليعاودن تلاوتها كلما تاقت نفوسهن إلى ذلك .

وفي عيد الميلاد من تلك السنة نفسها قدم إلى « ألس ليدل » مخطوط هذه القصة كاملاً ، تحت عنوان « مغامرات ألس تحت الأرض » . ثم تسامع أصحابه بالقصة ووجدوا فيها لذة كبيرة مستطرفة فألحوا عليه في نشرها على الناس . وفي أبريل سنة ١٨٦٤ تم الاتفاق على نشرها لدى مؤسسة مكميلان ، وقد صار عنوانها « مغامرات ألس في أرض العجائب » . وصدرت الطبعة الأولى منها في يولييه سنة ١٨٦٥ محلاة برسوم من ريشة السير جون تنيل ، فلاقت رواجاً عظيماً على الفور ، وأعيد طبعها مراراً كثيرة في حياة مؤلفها وترجمت إلى لغات شتى ، وصارت من الأعمال « الكاسيكية » في الأدب الإنجليزي منذ ذلك الحين . وفي سنة ١٨٨٦ - أى بعد ظهور طبعها الأولى بعشرين سنة - حولت إلى أوبريت ، وفي سنة ١٨٨٩ صدرت منها طبعة مبسطة لصغار الأطفال .

وتلت « أليس في أرض العجائب » قصص أخرى من هذا اللون « الهذري » أو « الهزلي » أشهرها « ألس ومغامراتها داخل المرأة » في سنة ١٨٧٢ ، و « صيد الطير الخرافي » في سنة ١٨٧٦ و « النظم والعقل » في سنة ١٨٨٣ و « حكاية متشابكة » في سنة ١٨٨٥ و « لعبة المنطق » في سنة ١٨٨٧ و « سيلفيا وبرونو » في سنة ١٨٨٩ ، و « ختام سيلفيا وبرونو » في سنة ١٨٩٣ .

هذه هي الكتب التي نشرها تشارلس دودجسون تحت اسمه المستعار « لويس كارول » ، ولكنه نشر كتباً من نوع آخر تحت اسمه الحقيقي ، وتلك هي مؤلفاته العلمية في الرياضة والمنطق ، ومن أهمها : « الهندسة الجبرية المستوية » في سنة ١٨٦٠ ، و « رسالة في المعينات » في سنة ١٨٦٧ و « مرشد الطالب في الرياضيات » في سنة ١٨٦٧ أيضاً ، و « قواعد التمثيل النيابي » في سنة ١٨٨٤ ، و « اقليدس ومنافسوه المحدثون » في سنة ١٨٨٥ ، و « المنطق الرمزي » في سنة ١٨٩٦ . وهو آخر مؤلفاته ، إذ توفي إثر مرض قصير في بيت ابن أخته بجيلدفورد في ١٤ من يناير سنة ١٨٩٨ بعد حياة تمتع فيها بصحة بدنية جيدة دامت سبعة وستين عاماً ، لم ينبج فيها ذرية ولكنه أحب الأطفال ووهبهم على تعاقب أجيالهم في بقاع الأرض جميعها متعة لا تقدر .

ولكن هل الأطفال وحدهم هم الذين يتمتعهم أدب كارول في « ألس ومغامراتها في أرض العجائب » وما إلى هذه القصة من أفانينه الضاحكة اللاهية ؟

بل أن هزله ليفيض بالحكمة كما يفيض بالمرح والهذر ، كالبحر الخضم يلعب الولدان على شاطئه بالأصداف التي يلقيها إليهم ، ويتقاذفون بالرشاش وهم يلهون على صدره الرحب حيث لا يشق عليهم ماؤه الضحل ، وله أغوار بعيدة من غاص فيها خرج باللائيء والمرجان .

هذه الأغوار المتعددة هي سمة أدب لويس كارول في قصصه الضاحك . فقد فتنت الكبار مثلما فتنت الصغار ، حتى اعترض الكثيرون على العبارة التي كتبها تحت عنوان قصة « ألس في أرض العجائب » وهي : « قصة تصلح لمن أعمارهم بين الصفر والسنوات التسع » وطالبوا بتصحيحها على النحو التالي : « قصة تصلح لمن أعمارهم بين الصفر والتسعين ، أو لأي عدد يتجاوزها من السنين » !

والسر وراء هذا التنوع في المستويات العقلية لهذا القصص ، أنه فيما يقول البعض يخاطب الطفولة الخالدة التي لا تذهب السنون بنضارتها في أعماق كل إنسان ذكي حساس ، مهما تقدمت به السن .

ويقول فريق آخر أن لويس كارول كان يلهو بالمنطق والعقل كما يلهو الصغار بالدمى واللعب ، وأن كل رجل ناضج يعيش تحت نير المنطق الصارم يروقه أن يتلهى بالعبث بذلك النير في بعض الأحيان ، فيثأر لنفسه من الخضوع الذي يسومه إياه في شئون الحياة ومجالاتها جميعاً .

إن الصغار تروقه المفاجئات والغرائب في هذه القصص ، أما الكبار فنهم من يرتد إلى الطفولة وتستهو به هذه الغرائب عينها بروح الطفولة البريئة التي ارتدوا إليها ، ومنهم من ينفذ إلى البراعة العقلية التي يستخدم بها لويس كارول قوانين المنطق مثلاً يستخدم اللاعب البارع مهارته في السير على الحبل المعلق ، والرقص عليه ، لا لأنه يجمل قوانين الجاذبية والتوازن ، بل لأنه يعرفها معرفة أوثق مما يعرفها السائرون على الأرض المنبسطة .

انظر إليه مثلاً وهو يورد هذا الحوار بين ألس وأحد شخوص القصة :

— لماذا تجلس ها هنا وحدك في عزلة ؟

— أنا وحدي لأنه ليس معي أحد ! أحسبني أجهل السبب في وحدتي ؟ ما أسهله من سؤال حقاً ! سلبني غيره !

وهو كلام قد يبدو هذراً ، أو عبثاً ، ولكنه هذر مبني على معرفة وثيقة بالمنطق ، بحيث يسعه أن يبرز الجوانب السليمة منطقياً سلامة « صورية » كما يقول المناطقة ، وهي في الوقت عينه خفيفة عقلاً ، لما فيها من عفلة عن الغاية من السؤال ، أو غفلة عن « موضوع الكلام » كما يقول أسلافنا .

« الإنسان يكون وحده لأن لا أحد معه » .

هذه قضية لا غبار عليها منطقياً . ولكن المقصود من السؤال أساساً شيء آخر غير هذه الإجابة البديهية . المقصود هو باعته على أن يكون بعيداً عن الناس بحيث يظل وحده . وفي هذا سخرية لاذعة بمن يخالون قواعد المنطق الصوري كافية لاكتساب من يلم بها حصافة العقل وحكمة التفكير .

ثم إن لويس كارول مزية أخرى على غيره من كتاب « الهذر » الموجه إلى الأطفال ، فهو لا يسوق ذلك الهذر باعتباره غاية في حد ذاته ، بل يسخره لأغراض القصة وأحداثها ، وفي حدود خدمتها فحسب .

ولعل أهم ما يميز « ألس » على غيرها من قصص « لويس كارول » نفسه ذلك الصفاء والنقاء الفنيين . فعظم قصصه الأخرى شعراً ونثراً مثقلة بالمواعظ الأخلاقية الصريحة أو الإيحاءات الأخلاقية و « المضمون » الأخلاقي الوعظي الذي يشوه الجانب الفني ، مما يجعلها غير صالحة للقراءة في عصرنا هذا لدى الصغار والكبار على السواء .

ولسنا نحب أن نغفل تلك الأبحاث السيكلولوجية على الطريقة « الفرويدية » التي تصور لنا هذا العالم الرياضي والمنطقي الكاره لحياة الجامعة المزمته والضيق بصحبة زملائه المحدودى الخيال ، حتى أنه لا يأنس إلا إلى ضحية الأطفال الصغار ، ولا سيما الفتيات ، ارتداداً منه — أو تثبيتاً — وتشبهاً بمرحلة صباه ، حيث كانت شقيقاته الصغار السبع هالة تحيط به وتؤلمه وتستمد منه اشراقها ومرحها . فكانت « مغامرات ألس في أرض العجائب » بمثابة « متنفس لمسلكه الهروني » من واقعه الجلف الكالغ . ومن القرائن على ذلك المسلك الهروني أن عنوان القصة في البداية قبل نشرها « مغامرات ألس تحت الأرض » . والإنسان الضيق بحياته مع الناس يتمنى لو هرب منهم بالغوص في الأرض ، وتمام ذلك التأويل أن يتمنى حياة طريفة في عالم تحت الأرض حيث غاص ، وأن يجد تعويضات وأشربة سحرية ومفاتيح

وقد استقرت فوق كومة من القش وأوراق الشجر الجافة فلم تصب بسوء ووثبت واقفة على الفور وراحت تتلفت فيما حولها ولكن الظلام كان سائداً من فوقها فلم تر شيئاً في اتجاه سطح الأرض ، إلا أنها رأت أمامها دهليزاً طويلاً جداً والأرنب يجري فيه بكل قوته ، فأسرعت كالريح في أثره إلى أن صارت في بهو طويل ضيق بعد منعطف اختفى فيه الأرنب عن ناظرها ، ومن سقف البهو تتدلى مصابيح مضاءة أبصرت على نورها مائدة صغيرة من الزجاج الصلب ليس فوقها شيء سوى مفتاح صغير من الذهب ، فخطر لألس أنه ربما كان مفتاح أحد أبواب ذلك البهو ، وراحت تجربها فيها واحداً واحداً بدون جدوى ، ثم لحت ستاراً صغيراً من ورائه باب صغير لا يزيد ارتفاعه على ٣٥ سنتيمتراً جربت فيه المفتاح الذهبي فانفتح على الفور ، وكادت ألس تطير فرحاً . .

ورأت من وراء الباب ممراً صغيراً لا يزيد اتساعه على اتساع جحر فأر ، فركعت ونظرت من خلاله فاذا أبدع حديقة اكتحلت بها عيناها ، وتمنت لو وصلت إليها لتلعب بين أزهارها اليانعة وشمسها الساطعة ونوافيرها الجميلة ، ولكن رأسها أبي أن يدخل في الجحر رغم محاولاتها المتكررة !

وعادت ألس حزينة إلى المائدة الزجاجية عسى أن تجد فوقها مفتاحاً لباب أكبر من هذا ، أو كتاب تعليمات يصغر حجم الناس على نحو ما تتداخل المناظر المكبرة بعضها في بعض ، فوجدت زجاجة لم تكن موجودة بلا شك من قبل ، وعليها هذه الكلمة : « اشربيني ! » فشربتها ، وإذا بها في طرفة عين وقد صار طولها لا يتجاوز ٢٥ سنتيمتراً ، وفاضت نفسها بالسعادة لأنها ستتمكن الآن من المرور من هذا الباب إلى الحديقة الغناء ، ولكن ألس المسكينة خاب أملها حين توجهت إلى الباب واكتشفت أنها نسيت احضار المفتاح الذهبي من فوق المائدة لتعيد فتحه ، ولما رجعت

سحابة تفتح الأبواب المغلقة وتحل له مشكلة « التكيف » مع الأبواب الصغيرة كأنها جحور الفيران ، ومع الأشياء التي تبدو أكبر منه حجماً بما لا يطيق ، أو أصغر منه حجماً بما لا يطيق أيضاً .

أليست هذه رموزاً لمشكلة التكيف بين الإنسان والأشياء ؟ وأليست المناقشات « الهذرية » بين شخوص مغامرات أليس رموزاً لعقليات البشر الجامدين والمغفلين والمغرورين من حوله في الجامعة وغير الجامعة ؟

إن مغامرات ألس في هذا الميزان متنفس للشعور بالحبوط العصبي . ولكن هذا - أن صح - لا يغير من الواقع شيئاً : أنه حيوط أو حلق أغنى الأدب العالمي ، وأمتع الفكر العالمي في آفاق الأرضين امتاعاً متعدد الوجوه والمستويات ، يجني ثمراته أجيال القارئ من « سن الصفر إلى سن التسعين » ، وإلى أي مدى يعيشه أبناء الفناء بعدها من السنين . . . »

٢ - ألس في أرض العجائب

سئمت ألس الصغيرة من طول الجلوس على المقعد الخشبي في الحديقة بجوار أختها الكبيرة بغير عمل يشغلها وحاولت النظر في الكتاب الذي تطالع فيه شقيقتها فلم تجد فيه صوراً ولا حواراً فازداد ضجرها . ثم رأت أرنباً أبيض يجري أمامها ثم يقف ويخرج من جيب صدره ساعة ينظر فيها وهتف : « ويحي ! لقد تأخرت عن موعد الدوقة ! » ثم يسرع بالعدو ، فجرت وراءه ألس وقد ثار فضولها ، وإذا به يتوارى عن ناظرها في الحقل داخل جحر تحت السور .

وبسرعة تبعته ألس إلى داخل مكمنه من غير أن تفكر في كيفية العودة من ذلك التيه تحت الأرض . واستمرت تجرى في الجحر وكأنه النفق الممتد ، إلى أن انحرف الجحر واتجه اتجاهاً عمودياً إلى أسفل ، وإذا بألس تسقط في أعماقه وقد خيل إليها أنه بغير قاع لطول ما استغرقه سقوطها من الوقت ! ثم فجأة ألقت نفسها

لنستره تين لها أن قامتها لا تصل إلى ارتفاع المائدة وهي في حالتها الجديدة !

ولكن قصر قامتها سمح لها . باكتشاف صندوق بلورى كان تحت المنضدة ففتحته ووجدت به كعكة صغيرة جداً مكتوب عليها بالحلوى : « كلبنى » ، فأكلتها وإذا بقامتها تمتد كما تنبسط المناظر المكبرة حين تفتح فيخرج بعضها من بعض ، حتى أنها حين أطرقت لم تكد ترى قدميها لفرط طول قامتها ، وحزنت وتحيرت من الذى سيعنى الآن بقدميها ويلبسها جواربها وحذاءها ويربطه لها بعد أن صار من العسير وصولها شخصياً إلى هاتين القدمين !

وفي هذه اللحظة ارتطم رأسها بالسقف ، والحقيقة أن طولها زاد على ثلاثة أمتار ، فانحنت وتناولت المفتاح الذهبى وعادت إلى الباب الصغير وفتحته ، ثم لم تستطع أن ترى الحديقة إلا وهي منبطحة على الأرض ، وباحدى عينيها فقط ! أما الوصول إليها فأضحى أصعب عن ذى قبل بكثير . وأنشأت تبكى بدموع غزار بلغ من غزارتها أنها تجمعت فى بحيرة حول قدميها عمقها عشرة سنتيمترات ، وتمتد إلى نصف البهو . .

وبعد برهة سمعت وقع أقدام ثم رأت الأرنب الأبيض عائداً وقد اتخذ أحسن زينة وارتدى أبهى الأثواب ، وفى يديه قفاز من الجلد الأبيض ، ومعه مروحة كبيرة ، وما أن رآته ألس حتى كلمته لتسأله ماذا تصنع فى هذا المأزق ، وإذا بالأرنب يفرع منها ويهرب ملقياً بقفازه ومروحته ، فتناولتهما ألس وراحت تجلب الهواء بالمروحة لأن ألبكاء قد رفع حرارتها ، وجربت القفاز فإذا بيدها تدخل فيه ، فدهشت دهشة عظيمة لأن قفاز الأرنب صغير جداً ، وأسرعته إلى المائدة لتقيس ارتفاعها إليها ، فإذا بقامتها وقد انكشفت فصارت لا تتجاوز الستين سنتيمتراً ، وهي مستمرة فى الانكماش . وسرعان ما اكتشفت أن السر فى تلك المروحة وهوائها ، فألقها من يدها بسرعة قبل أن

تتلاشى بالكلية ، وإذا بها تنزلق وتسقط على الأرض ، فتغمرها المياه المالحة حتى ذقتها . وهي مياه البحيرة التى جمعت من دموعها عندما كان طولها ثلاثة أمتار ! وسمعت فى الماء صوتاً فنظرت وخيل إليها أنها ترى فرس البحر يسبح نحوها ، إلا أنها تذكرت ضالة حجمها وأدركت أن فرس البحر ليس سوى فأر انزلق فى البحيرة مثلها ، وسرعان ما خرجت من الماء وانتظرت حتى تجف ثيابها وهي تتحدث إلى الفأر وإلى بضعة حيوانات وطيور التقت بها فى تلك البركة من بينها حمامة مطوقة وبيبغاء صغيرة وفرخ نسر وجعلت تلاعبها ويلاعبونها . ثم تذكرت قطعها دينا وراحت تحكى لهم حكايتها ، فهربوا كلهم من ذكر القطعة ، وشرعت ألس تبكى لفراقهم وإذا بها ترى الأرنب وقد عاد للبحث عن قفازه ومروحته ، وما أن رآها فى حجمها الصغير حتى ظنها خادمته « مارى آن » وطلب إليها أن تذهب بسرعة إلى البيت لتأتيه بقفاز ومروحة . فأسرعت حيث أشار لها فإذا بيت صغير لطيف عليه لافتة تحمل اسم الأرنب فدخلته وإذا بها تجد زجاجة شربت مما فيها جرعة فتضخم حجمها بحيث كاد البيت يتصدع . وبعد قليل حضر الأرنب ومعه صديقه الحرياء فقلدا من خلال نوافذ البيت بالحصباء فإذا بها تتحول على الفور إلى كعكات صغيرة جداً تذوقتها ألس فإذا بحجمها ينكمش ، فخرجت من باب البيت لتجد جمعاً كبيراً من الحيوانات والطيور فى انتظارها فهجموا عليها ، وهربت منهم ناجية بنفسها إلى الغابة .

وفى الغابة رأت دودة جالسة فوق قمة نبات عيش الغراب ، يدخن نرجيلة طويلة ، فنادتها فلم تعرها التفاتاً ، وراحت تتوسل إليها أن تدلها على وسيلة تكبر بها بعض الشيء ، لأن طولها الآن سبعة سنتيمترات ، ولكن الدودة أصرت على أن ذلك الطول مناسب جداً لأي كائن حتى - فقد كان طول الدودة سبعة سنتيمترات بالضبط ! وبعد الحاح شديد هبطت الدودة عن قمة

النبات العالى وقالت لألس وهى تختفى بين ألفاف الأعشاب : « أحد جانبي هذا النبات يجعلك تكبرين ، وجانبه الآخر يجعلك تصغرين ! »

ولما كان عيش الغراب نباتاً مستديراً تمام الاستدارة فقد تحيرت ألس ماذا تصنع ؟ ثم بسطت يديها على طولها وقطعت لنفسها فى كل يد قطعة منه كبيرة ، وأكلت مما فى يمينها فاذا ذقتها يرتطم بقدميها من فرط ما أصابها من القصر ، وأسرت تأكل مما فى يسراها فاذا بعنفها يطول كأنه ساق نبات ! ولكنها بقضمة من هنا ثم قضمة من هناك استطاعت أن تصل إلى ارتفاع اثنين وعشرين سنتيمتراً ، بحيث استطاعت أن تدخل أول بيت صغير صادفها فى طريقها ، وكان بيت الدوقة نفسها ! ووجدتها مشبكة فى مشجرة مع طباحتها ، وهما تتقاذفان بالصحاف وأوانى المطبخ ! وكانت الدوقة تحمل طفلاً لها ، وفى وطيس المشجرة قذفت بالطفل أيضاً ، فاذا به يسقط فى أحضان ألس ، وما أن نظرت فى وجهه حتى وجدته خنزيراً رضيعاً ، لم يلبث أن قفز إلى الأرض وجرى فاخترق داخل الغابة !

ورأت ألس فوق إحدى الأشجار قطعة دلتها على الطريق ، وقالت لها : « من ها هنا ستجدين بيت بائع القبعات ، أما من هناك فستجدين بيت الأرنب الصغير وكلاهما مجنون على كل حال ! »

واختارت طريق الأرنب ، فاذا فى حديقة بينه شجرة كبيرة مدت تحته مائدة الشاي ، وقد جلس إليها الأرنب وفى ضيافته صانع القبعات ، وبينهما فأرة نومة يتكئ كلاهما عليها ، وقد تجمع ثلاثهم فى جانب واحد من المائدة الكبيرة . وبعد الحاح من ألس سمح الأرنب وبائع القبعات لها بالجلوس ، ودارت بين الثلاثة أحاديث غريبة ، وكان صانع القبعات فظاً شكساً فلم يلبث الشجار أن نشب بينه وبين الأرنب ، واستيقظت الفأرة النومة فهجم عليها ليغرقها فى أبريق الشاي ، وهربت ألس ، وقادتها قدمها فى النهاية إلى الحديقة

الغناء التى تنشدها ، وبها ملعب الكروكيت الخاص بملكة الكوبة (وهى ملكة ورق اللعب وعلامتها القلب) وهذه الملكة مولعة بقطع رقاب الناس ، وعبارتها الأثيرة : « اقطعوا رقبتة فوراً ! » تنطق بها لأنفه الأسباب ، فلم تعجب هذه الحال ألس ، وقبحت الحديقة الغناء فى عينها ، إلا أن الملكة أعجبت بها وبعثت بها مع حيوان خرافى لزيارة السلحفاة واستمعت بعض الوقت إلى حكاياتها وأحاديثها الحافلة بالهذر ، ثم شاهدت حفلاً راقصاً أقامته جماعة من الجنبرى . ودعتها السلحفاة والحيوان الخرافى لسرد مغامراتها منذ رأت الأرنب الأبيض ، ولكنها ما أن مضت فى السرد هنية حتى تنهى إلى سمعهم صوت مناد يقول : « لقد بدأت المحاكمة ! » ووجدت صاحبها يهرعان مع خلق كثيرين إلى القصر ، فجرت معهم إلى هناك .

وعلى العرش تربع ملك وملكة الكوبة ، وقد غصت القاعة بأخلاط من الطير والحيوان ومجموعة كاملة من أوراق اللعب ، وقد وقف الأعرج (ورقة اللعب التى تحمل صورة الشاب) مكبلاً بالأغلال ، وتولى الأرنب النفخ فى البوق باعتباره ياور القصر وحاجب الجلسة ، وفى يده قائمة المتهمين والشهود (الرول) . وعلى مائدة صغيرة تتوسط انقاعة صحيفة ضخمة بها فطائر ، وفرحت ألس لأنها ظنتها ستوزع على الحاضرين عقب انتهاء المحاكمة . وشرع الأرنب الأبيض يقرأ عريضة الدعوى ، فاذا بالمتهم قد سرق هذه الفطائر التى صنعتها ملكة الكوبة بيديها .

ونودى على الشاهد الأول وهو صانع القبعات فخلط فى كلامه ، فصرفه الملك ، وأرسلت الملكة وراءه من يقطع رقبتة . ونودى الشاهد الثانى فاذا به ألس نفسها ، فقررت أنها لا تعرف عن هذا الأمر شيئاً ، وهز الملك رأسه بوقار وهو يسجل هذا الدليل الهام ! ثم دعى المحلفون لاصدار قرارهم ، ولكن الملكة أصرت على نطق الملك بالحكم قبل أن يصدر المحلفون

قرارهم بالتجريم أو البراءة ، واثارت ألس لهذه المخالفة الجريئة لأصول العدالة ، وأعلنت رأيها هذا فاثارت الملكة وأمرت بقطع رقبتها ، وكانت ألس قد أكلت من بقية النبات الذى بيدها فاستردت قامتها الأصلية ، وبدأت أمام ملكة الكوبة كالمارد ، وصاحت بها :
- ومن الذى يكثر لأحكامكم ، وما أنتم إلا أوراق لعب !

وانتفض ورق اللعب وطار فى الهواء وأخذ يتساقط عليها فى حركة هجوم ، فراحت تذوده بيديها وهى تصيح ، وإذا بها تلفى نفسها راقدة على المقعد ورأسها فى حجر أختها التى كانت تذود بلطف بضعة أوراق شجر جافة عن وجهها سقطت من الشجرة التى تستظلان بها ، وتقول لها :
- استيقظى يا ألس ، فقد طال نومك ، وحان موعد عودتنا لتناول الشاى .

٣ - شذرات من القصة

- أن طولها الآن عشر بوصات فحسب . .
وانتظرت بضع دقائق لترى هل سيحدث لها مزيد من الانكماش ، وقد تولاه شئ من القلق ، فى هذا الخصوص وقالت لنفسها : « لأن هذا قد ينتهى بتلاشى تماماً مثلما تنطفىء الشمعة . وإنى لأتساءل كيف يصير شكلى عندئذ ؟ » وحاولت أن تتصور كيف يبدو هب الشمعة بعد نفخها وانطفائها ، لأنها لم تستطع أن تتذكر مشاهدتها لشئ من هذا القبيل إطلاقاً .

- « عجباً لأمرى أى عجب ! هاأنذا أتضخم مثلما ينبسط أضخم المناظير المكبرة عندما يفتح عن آخره ! وداعاً يا قديمى ! » فأنها حين نظرت إلى قدميها تحيل إليها أنهما غابتا عن ناظريها تقريباً لفرط إبتعادهما .
« يا لقديمى الصغيرتين المسكينتين ! منذ الذى سيلبسكما الحذاء والجورب بعد الآن يا عزيزتى ؟ أنا واثقة بأنى لن أستطيع ذلك ! فساكون على مسافة بعيدة جداً عنكما

حيث لا أعنى نفسى بالتفكير فى أمركما ، فعليكما الآن أن تتدبرا أقركما على قدر استطاعتكما » . ثم قالت لنفسها : « ولكنى يجب أن أنلطف معهما وإلا فقد يخطر لهما أن ترفضا السر حيث أريد أن أمضى ! فلاأفكر فى هذا . لا بأس بتقديم زوج من الأحذية الجديدة إليهما كلما حل عيد الميلاد » .

- « من أنا ؟ فلاأفكر : هل أنا هذا الشخص بعينه عندما استيقظت فى الصباح ؟ يخيل إلى أنى شعرت عندما استيقظت ببعض الاختلاف . ولكن ان لم أكن نفس الشخص فالسؤال التالى من عساى أكون ؟ هذه هى المعضلة الكبرى ! » . . وشرعت تفكر فى سائر الأطفال الذين عرفتهم ممن فى مثل سنها ، لترى هل تمت المبادلة بينها وبين أحد منهم ، وقالت : « أنا واثقة كل الثقة بأننى لست آدا ، لأن شعرها ينمو فى حلقات طويلة جداً ، وشعرى ليست به حلقات على الإطلاق . وأنا واثقة أيضاً بأننى لست مابل ، لأنى أعرف جميع أنواع الأشياء ، أما هى فرباه ! أنها لا تعرف إلا أقل القليل ! وفضلاً عن هذا فهى هى وأنا أنا . ويحى ! أن كل هذا محير أشد الحيرة ! سأجرب الآن لأتبين هل أعرف جميع الأشياء التى كنت أعهدنى أعرفها من قبل . سئرى ! ٤ ٥ ١٢ و ٤ ٦ ١٣ و ٧ ويحى ! لن أصل بهذا المعدل إلى عشرين . ومع هذا فجدول الضرب لا قيمة له . فلنجرب الجغرافيا : لندن عاصمة باريس . وباريس عاصمة روما . وروما . . لا ! هذا كله خطأ . أنا متأكدة من هذا ! لا بد أنه حصل تبادل بينى وبين مابل ! سأجرب تسميع مقطوعة كيف استطاع التمساح الصغير » . وعقدت يديها فى حجرها كأنها تزمع أن تسمع دروسها وراحت تلقى المقطوعة ، إلا أن صوتها وقع فى أذنها موقعاً خشناً غريباً . فقالت ألس المسكينة : « أنا واثقة أن الكلمات ليست على هذا النحو » . وامتألت عينها بالدموع مرة أخرى وهى ماضية فى طريقها ، فانزلقت قدمها وبعد

برهة : طش ! إذابها غارقة إلى ذقتها في ماء ملح .
وكان أول ما خطر لها أنها سقطت على نحو ما في اليم ،
فقالَتْ لنفسها : « أستطيع حينئذ أن أعود بسكة
الحديد » . ثم تبينت أنها وقعت في بركة الدموع التي
سفحتها عندما كان طولها تسعة أقدام . وقالت ألس وهي
تسبح هنا وهناك تحاول أن تجد وسيلة للخروج من
البركة : « ليتني لم أسرف في البكاء ! وأحسبني سأنال
عقابي على كثرة البكاء بالغرق في دموعي ! وسيكون
ذلك شيئاً عجيباً ولا شك ! وإن كان كل شيء يبدو
في هذا اليوم عجيباً » .

— « أحسبني لا بد لي أن أأكل أو أشرب شيئاً ما .
ولكن السؤال الكبير هو ما هذا الشيء ؟ » وكان السؤال
الكبير يقيناً ماذا تأكل أو تشرب ؟ وجعلت ألس تنظر
في كل ما حولها من الأزهار وأعواد العشب ولكنها
لم تر شيئاً يصلح في نظرها أن تأكله أو تشربه في هذه
الظروف . وأبصرت نباتاً كبيراً من نوع عيش الغراب
نامياً بالقرب منها وإرتفاعه يقرب من ارتفاعها ،
ولما نظرت تحته وعن جانبيه وخلفه ، خطر لها أن تنظر
أيضاً إلى ما فوق قمته ، واستطالت في وقفها ناهضة
على أخمص قدميها وألقت نظرة فوق حافة عيش
الغراب ، فالتقت عينها على الفور بعيني دودة كبيرة
زرقاء كانت جالسة فوق قمة ذلك النبات معقودة اليدين
على صدرها تدخن نرجيلة أو غليوناً طويلاً جداً بهدوء
غير ملقية بالها إليها أو إلى أي شيء آخر . فظلت الدودة
تنظر إلى ألس وألس تنظر إليها برهة من الزمن في صمت
وأخيراً نزعَت الدودة غليونها الطويل من فمها ، وقالت
لها في صوت يداعبه النعاس ؟ من أنت ؟ وهي ليست
بالباتحة المشجعة على الحديث ، فأجابتها ألس على
استحياء : « أنا ... لا أكاد أدري يا سيدتي من أنا
في الوقت الحاضر . ولكني على الأقل أعرف من كنت
عندما استيقظت هذا الصباح . وإن كنت أعتقد أنني لا
بد قد تغيرت عدة مرات منذ ذلك الحين » فقالت الدودة

نجفاء : « ما الذي تعنين بهذا الكلام . فسرني نفسك ! »
فقالَتْ ألس : « لا أستطيع أن أفسر نفسي يا سيدتي
لأنني لست نفسي كما ترين » . فقالت الدودة : « بل
لست أرى شيئاً » . فأجابتها ألس بغاية التهذيب :
« أخشى أن أكون عاجزة عن زيارة التوضيح ، لأنني
شخصياً لا أستطيع أن أفهم الموضوع كي أفهمك إياه .
واختلاف حجمي عدة مرات في يوم واحد مسألة محيرة
لعقلي جداً » . فقالت الدودة : « ليس في هذا ما يحير »
فقالت ألس : « لعلك لم تكتشفي ذلك بعد . ولكنك
عندما تتحولين إلى شرنقة — وهذا ما سيحدث لك يوماً
ما كما تعلمين — ثم عندما تتحولين مرة أخرى إلى
فراشة ، ستجدين الأمر غريباً بعض الشيء . أليس
كذلك ؟ » فقالت الدودة : « مطلقاً » فقالت ألس :
« ربما كان شعورك مختلفاً عن شعوري . فكل ما أعرفه
أن ذلك يبدو لي أنا غريباً جداً » . فقالت الدودة :
« أنت ! ؟ من أنت ؟ » فعاد بهما هذا السؤال إلى مسهل
الحديث بينهما . واستاءت ألس بعض الشيء لأن
الدودة لا تتفوه إلا بعبارات مقتضبة جداً ، فبسّطت
قامتها وشبت على الإخص قدميها وقالت بكل جد :
« أعتقد أنك ينبغي أن تخبريني أولاً من أنت » . فسألتها
الدودة : « لماذا ؟ » فكان هذا سؤالاً آخر محيراً ،
ولم تستطع ألس أن تعثر في ذهنها على سبب واحد
وجيه ، وخيل إليها أن الدودة متكبرة المزاج جداً
فتحولت عنها لتتصرف ، فنادتها من خلفها : « إرجعي
لدى شيء هام أقوله لك ! » وتوسمت ألس الخير في
ذلك القول فعادت إليها ، وعندئذ قالت الدودة :
« تحكّمي في غضبك » فقالت ألس وهي تردّد غضبها
على قدر استطاعتها : « أهذا كل ما أردت أن تقوليه
لي » فقالت الدودة : « لا » . وظلت بضع دقائق
تنفث الدخان من غير أن تتكلم ، ولكنها أخيراً بسّطت
ذراعيها المطوين فوق صدرها وأخرجت الغليون الطويل
من فمها مرة أخرى وقالت : « إذن أنت تعتقدين أنك

تغيرت ؟ » فقالت ألس : « أخشى أن يكون الأمر كذلك يا سيدى . فلم يعد فى إستطاعتى أن أتذكر الأشياء كما كنت أعهدنى أتذكرها ، وحجمى لا يستقر على حال واحدة عشر دقائق متوالية ؟ » .

— ابتسمت القطعة عندما رأت ألس ، فخطر لها أنها تبدو طيبة القلب ، ثم قالت فى نفسها ولكن لها أظفاراً طويلة جداً وأسناناً كثيرة كبيرة ، فينبغى أن تعاملها باحترام . وشرعت تقول لها فى كثير من الحجل وهى لا تدري هل يعجبها كلامها أم لا حين تنادىها « يا هرة تشيشاير » ، ولكن القطعة استقبلت هذا النداء بمزید من الابتسام ، فقالت ألس فى نفسها لا بد أن هذا النداء راقها ، واستطردت تقول لها : « هل لك أن تدلىنى من فضلك على الطريق التى ينبغى أن أسلكها من هنا ؟ » فقالت لها القطعة : « هذا يتوقف إلى حد كبير على المكان الذى تريد أن تصلى إليه » . فقالت ألس : « أنا لا أبالى كثيراً إلى أين أمضى » . فقالت القطعة : « إذن ليس مهماً أى طريق تسلكين ! » فقالت ألس على سبيل التوضيح : « أنا لا أبالى أين أمضى بشرط أن أصل إلى مكان ما » . فقالت القطعة : « هذا شئ محتوم إن مشيت فى أى إتجاه مسافة كافية » . وأحست ألس أن هذا شئ لا يمكن إنكاره ، فألقت عليها سؤالا آخر : « أى نوع من الناس يعيشون بالقرب من هنا ؟ » فقالت القطعة وهى تلوح بمخلبها الأيمن : « فى ذاك الإتجاه يعيش صانع قبعات » . ثم لوح بمخلبها الآخر وقالت : « أما فى ذاك الإتجاه فيعيش أرنب برى . وسواء عليك أن تزورى أمهما شئت ، فكلاهما مجنون » فقالت ألس : « ولكنى لا أريد أن أقيم بين مجانين » . فقالت القطعة : « لا حيلة لك فى هذا . فكلنا ها هنا مجانين . وأنا مجنونة . وأنت مجنونة » . فقالت ألس « وكيف عرفت أننى مجنونة ؟ » فقالت القطعة : « لا بد أن تكونى مجنونة ، وإلا لما جئت إلى هنا » . ولم تجد ألس فى ذلك القول حجة ناهضة ، ومع هذا أردفت

تقول : « وكيف عرفت أنك مجنونة ؟ » فقالت القطعة : « أولاً الكلب ليس مجنوناً . هل تقرين هذا الكلام ؟ » فقالت ألس : « أظن هذا » . فاستطردت القطعة : « وأنت ترين الكلب يزجر عندما يغضب ويهز ذيله عندما يسر . أما أنا فأزجر عندما أسر ، وأهز ذيلى عندما أغضب . فأنا إذن مجنونة ! » فقالت ألس : « أنا أسمى ذلك قرقرة لا زججرة » . فقالت القطعة : « سمه ما تشائين . فأنا مجنونة على كل حال ! » .

— كانت تحت الشجرة أمام البيت مائدة ممدودة ، والأرنب البرى وصانع القبعات يتناولان الشئ فوقها وبينهما فأرة نومة يستخدمهما الاثنان وسادة يريحان فوقها مرفقيهما ويتبادلان الأحاديث فوق رأسها . وكانت المائدة كبيرة ولكن الاثلاثة إحتشدوا معاً عند ركن منها . وصاحوا عندما رأوا ألس مقبلة : « لا مكان ! لا مكان ! » فقالت ألس باستنكار وهى تستقر فى مقعد وثير ذى ذراعين عند أحد طرفى المائدة : « بل ثمة متسع كبير ! » فقال الأرنب البرى بلهجة مشجعة : « هل لك فى شئ من النبذ ؟ » فنظرت ألس فى طول المائدة وعرضها فلم تر فوقها شيئاً سوى الشئ فقالت : « ولكن لا أرى هنا نبذاً ! » فقال الأرنب البرى : « الواقع أنه ليس لدينا نبذ » . فقالت ألس بغضب : « إذن لم يكن من التهذيب فى كثير أن تعزم على به » . فقال الأرنب البرى : « ولم يكن من التهذيب فى كثير أن تجلسى من غير أن توجه إليك الدعوة » . فقالت ألس : « لم أكن أدري أنها مائدتكم لأنها معدة بصحاف وفناجين يزيد عددها على ثلاثة بكثير » . فقال صانع القبعات : « شعرك بحاجة إلى قص » . وكان قد لبث ينظر إلى ألس برهة من الزمن بفضل شديد فكان هذا أول كلام يوجهه إليها ، فأجابته ألس بشئ من الصرامة : « ينبغى ألا توجه ملاحظات شخصية لأحد . فهذا سوء أدب ضخم » . ففتح صانع القبعات عينيه على سعتيها عندما سمع هذا

الكلام ، ولكن كل ما قاله لها هو : « لماذا يشبه الغراب مائدة الكتابة ؟ » فقالت ألس في نفسها : « يبدو أنا سنحظى بشيء من المرح الآن ! وإني لمسرورة لأنيهما شرعا يتطارحان الأحاجي » . وقالت بصوت مرتفع : « أعتقد أني أعرف الجواب الصحيح » . فقال الأرنب البري : « أترعنين أنك عرفت الجواب المطلوب ؟ » فقالت ألس : « بالضبط » فقال الأرنب البري : « إذن قولي لنا ماذا تعنين » فقالت ألس بتسرع : « إني أعني ما أقول . وما أعنيه هو ما أقوله » . فقال صانع القبعات : « ليس هذا هو ذاك على الإطلاق ! لكأني بك تقولين بالمثل أن عبارة (أنا أرى ما آكل) هي بعينها (أنا آكل ما أرى !) » .

وساد الصمت برهة وجلسوا بغير حديث وراحت ألس تفكر في كل ما تستطيع أن تذكره عن الغربان وموائد الكتابة . ولم يكن ذلك بالشيء الكثير في الواقع . وكان صانع القبعات هو الذي بدأ بتمزيق حجاب الصمت قائلاً : « في أي يوم من الشهر نحن ؟ » وكان قد أخرج ساعته من جيبه وراح ينظر إليها بقلق وهزها بين الحين والحين ويلصقها بأذنه ، ففكرت ألس قليلاً ثم قالت : « في اليوم الرابع » فتهند صانع القبعات وقال : « أخطأت في يومين ! » . ونظرت ألس من فوق كتفه في فضول وقالت : « يا لها من ساعة عجيبة ! إنها تدل على تاريخ اليوم من الشهر ولا تدل على ميقات الساعة من اليوم ! » فغمغم صانع القبعات قائلاً : « ولماذا ينبغي أن تدل على ميقات الساعة ؟ هل ساعتك أنت تدل على السنة التي نحن فيها ؟ » فأجابت ألس على الفور : « كلا بالطبع . لأن السنة الواحدة تظل بدون تغيير وقتاً طويلاً جداً » .

— ولما لاحظ صانع القبعات أن الفأرة النومة عادت للاستغراق في النوم صب قليلاً من الشاي الساخن فوق أنفها ، فهزت رأسها بضيق وقالت من غير أن تفتح عينها : « طبعاً طبعاً . هذا ما كنت أنا

نفسى أهم بقوله لولا أنك قلته ! » وإلتفت صانع القبعات إلى ألس مرة أخرى وسألها : « هل عرفت حل اللغز ؟ » فأجابته ألس : « لا . لقد نفدت حيلتي . فما الحل ؟ » فقال صانع القبعات : « لا علم لي بذلك على الإطلاق ! » وقال الأرنب : « ولا أنا ! » فتهندت ألس في إعياء وقالت : « أعتقد أنه يجمل بكما أن تصنعا شيئاً أفضل من تضييع وقتكما في إلقاء ألغاز لا حل لها » . فقال صانع القبعات : « لو أنك عرفت الوقت مثلاً أعرفه أنا لما تحدثت عن تضييعه » .

— قال الأرنب البري وهو يتشاءب : « أقترح أن نغير الموضوع . فقد سئمت هذا الحديث ، وليت الأنسة الصغيرة تحكي لنا حكاية » . فقالت ألس وقد أزعجها الاقتراح « لا أحسبني أعرف حكاية أروها » . فصاح الاثنان بصوت واحد « إذن يجب أن تحكي لنا الفأرة النومة حكاية . إستيقظي أيها الفأرة النومة ! » وراحا يقرصانها من جانبيها في وقت واحد . ففتحت الفأرة النومة عينها ببطء وقالت بصوت ضعيف أجش : « لم أكن نائمة . فقد سمعت كل كلمة قلتموها » . فقال الأرنب البري : « إحكي لنا حكاية ! » وتوسلت إليها ألس قائلة : « نعم أرجوك أن تفعل ! » وقال صانع القبعات : « وأسرعن في سردها وإلا نمت مرة أخرى قبل أن نفرغ منها ! » فقالت الفأرة النومة في سرعة شديدة : « يحكي أنه كانت في سالف العصر والأوان ثلاث شقيقات صغيرات ، وكانت أسماؤهن على التوالي إلسي ولاسي وتلي . وكن يعشن معاً في قاع بئر » . فقالت ألس التي تبدى على الدوام إهتماماً عظيماً بمسائل الطعام والشراب : « وماذا كنن يأكلن ؟ » فقالت الفأرة النومة بعد أن فكرت دقيقة أو دقيقتين : « كن يعشن على العسل الأسود » فاعترضت ألس بلطف قائلة : « ما كنن ليصنعن هذا وإلا أصابهن من هذا الطعام مرض » . فقالت الفأرة النومة : « وكذلك كن فعلا : مريضات

جداً ! » وحاولت ألس أن تتصور إمكان مثل هذا الأسلوب الشاذ من الحياة ، ولكن الأمر أعياها ، فقالت للفأرة النومة : « ولكن لماذا كن يعشن في قاع بئر ؟ » وقاطع الأرنب البرى الحديث قائلاً لألس في إلحاح شديد : « تناولى مزيداً من الشاى » . فأجابته ألس بلهجة تم على الاستياء : « ولكنى لم أتناول منه شيئاً بعد . فكيف يمكننى أن أتناول المزيد منه ؟ » فقال صانع القبعات : « لعلك تعنين أنك لا تستطيعين أن تتناولى منه أقل مما تناولت لا أكثر ، فمن السهل جداً أن يزيد الإنسان على لا شىء ، ولكن يستحيل عليه أن ينقص من لا شىء شيئاً ! » فقالت ألس : « لم يطلب أحد منك أن تبدى رأيك » . فسألها صانع القبعات باللهجة المنتصر : « من الذى يوجه الآن ملاحظات

شخصيه ؟ » ولم تدر ألس بماذا ترد على هذا اللام فصبت لنفسها شيئاً من الشاى ، وأخذت بجانباً من الخبز والزبد ثم التفتت إلى الفأرة النومة وأعادت عليها سؤالها : « لماذا كن يعشن في قاع بئر ؟ » فصمتت الفأرة النومة مرة أخرى دقيقة أو دقيقتين لتفكر في هذا السؤال ثم قالت : « لأنه كان بئر غسل أسود » فقالت ألس بغضب شديد : « لا وجود لشىء من هذا القبيل ! » ولكن صانع القبعات والأرنب البرى صاحبا بها : « شسن ! شسن ! » وقالت الفأرة النومة بامتناع : « إذا لم يسعك أن تكونى مهذبة فمن الخير لك أن تتمى الحكاية أنت » . فقالت ألس بتواضع شديد : « لا . أرجوك أن تستمرى ! لن أقاطعك بعد ذلك . بل إنى أقول أنه قد توجد بئر من هذا القبيل » .



عَيُونُ الْأَخْبَارِ لابن قتيبة

بسم
الأستاذ إبراهيم الإبراهيمي

ابن قتيبة

هو أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المروزي ، والمروزي نسبة إلى مرو - قصبة خراسان - وكان أبوه « مسلم » من أهلها . والدينوري نسبة إلى دينور - مدينة من أعمال الجبل قرب قوميسين - ولي أبو محمد قضاءها وأقام بها مدة فنسب إليها . وكان مولد أبي محمد سنة ٢١٣ هـ ، لم يذكر واحد ممن أرخوه . وهم كثيرون . الشهر الذي ولد فيه . ويذكر ابن النديم (٣٢٨ هـ) وابن الأنباري (٥٧٧ هـ) وابن الأثير (٦٠٦ هـ) أن مولده كان بالكوفة . على حين يذكر الخطيب البغدادي (٤٦٢ هـ) والسمعاني (٥٦٢ هـ) والقفطي (٦٤٦ هـ) أن مولده كان ببغداد .

وهؤلاء المؤرخون الذين يختلفون في مكان ولادة ابن قتيبة يختلفون في وفاته . فيذكر الخطيب البغدادي روايتين عن وفاته : أحدهما تقول : إن وفاته كانت في ذي القعدة من سنة سبعين ومائتين . والثانية تقول : إن وفاته كانت في الليلة الأولى من رجب سنة ست وسبعين ومائتين . ويسكت الخطيب فلا يرجح رواية على رواية .

ويقتصر ابن الأنباري على الرواية الثانية وهي أن وفاته كانت سنة ست وسبعين ومائتين ، ولا يشير إلى الرواية الأولى .

ويزيد ابن خلكان (٦٨١ هـ) على روايتي الخطيب رواية فيقول : توفي في ذي القعدة سنة سبعين ، وقيل سنة إحدى وسبعين ، وقيل أول ليلة من رجب سنة ست وسبعين ومائتين . غير أنه لا يترك هذه الروايات دون أن يعقب حاكماً فيقول : والأخيرة أصح الأقوال .

وثمة دليل يزكي ابن خلكان في حكمه ، وذلك أن قاسم بن أصبغ الأندلسي (٢٤٧ هـ - ٣٤٠ هـ) وهو ممن أخذوا عن ابن قتيبة ببغداد ، كانت رحلته إلى المشرق سنة (٢٧٤ هـ) .

ولا يعنينا بعد ذلك ما ورد عن الألويسي نعمان بن محمود بن عبدالله (١٣١٧ هـ) في كتابه « جلاء العينين في محاسبة الأحمدين » (ص ٢٣٦) بأن وفاة ابن قتيبة كانت سنة ٢٦١ هـ .

وفي بغداد كانت نشأة ابن قتيبة وحياته التلقى ، إذ المعروف أنه قرأ على أحمد بن سعيد اللحياني ، صاحب أبي عبيد القاسم بن سلام ، كتاب الأموال في سنة

٢٣١ هـ في بغداد . وإذا عرفنا أن مولد ابن قتيبة كان سنة ٢١٣ هـ عرفنا أن عمر ابن قتيبة كان حينذاك ثمانية عشر عاماً . وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه من أن نشأته كانت ببغداد . وبعد ذلك كانت رحلته إلى الدينور فيما بين سنتي ٢٣٢ هـ و ٢٤٧ هـ ، وهي المدة التي وزر فيها أبو الحسن عبدالله بن يحيى بن خاقان للمتوكل والتي فيها اصطنع ابن قتيبة وأظله بظل جاهه والتي فيها صنف له ابن قتيبة كتابه « أدب الكاتب » وأثنى عليه في خطبته ثم كانت بعدها عودة ابن قتيبة إلى بغداد إلى أن مات فيها فيما نعلم . فالخطيب البغدادي يذكر في تاريخه (١١ : ٨) أن ابنه أبا جعفر أحمد ولد له ولد اسمه عبد الواحد في بغداد سنة سبعين ومائتين ، ونعلم أن أبا جعفر كان يعيش في بغداد مع أبيه إلى أن انتقل إلى مصر بعد وفاة أبيه .

وهكذا كانت حياة ابن قتيبة بين بغداد والدينور ، في بغداد ولد وفي بغداد نشأ حتى إذا ما شب وبلغ مبلغ الرجال أو تكاد وأدرك الثلاثين أو جاوزها بقليل وأنس أنه مفيد من علمه في غير بغداد رحل إلى الدينور حيث ابن خاقان وزير للمتوكل .

فهو لم يترك بغداد إلا بعد أن قل له الأخذ عن شيوخه والتلقي عنهم ، ولقد كانوا كثرة يذكر المؤرخون منهم نحواً من الثلاثين ما بين محدث وفقه وأديب ولغوى وشاعر . وهم :

١- مسلم بن قتيبة ، والد أبي محمد الذي ترجم له . وقد حدث عنه أبو محمد غير مرة ، نقرأ له ذلك في كتابه « عيون الأخبار » وفي كتابه « المعارف » .

٢- أحمد بن سعيد اللحياني ، صاحب أبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤ هـ) وقد قرأ عليه أبو محمد كتابيه - أعني كتابي أبي عبيد - وهما : « الأموال » و « غريب الحديث » . وكان ذلك في سنة ٢٣١ هـ . أي وسنه نحواً من ثمانية عشر عاماً ، كما ذكرنا .

٣- أبو عبيد محمد بن سلام الجمحي (٢٣٢ هـ) وكان راوية عالماً بالأخبار . ومن كتبه :
(أ) « طبقات الشعراء الجاهليين والاسلاميين » مطبوع .

(ب) « غريب القرآن » .

(ج) « بيوتات العرب » .

٤- ابن راهويه أبو يعقوب اسحاق بن ابراهيم (١٦١ هـ - ٢٣٨ هـ) عالم خراسان في عصره وكان من كبار الحفاظ صاحب الشافعي وناظره . وروى عنه أكثر رجال الحديث الستة وكانت له رحلات إلى العراق والحجاز والشام واليمن . وما من شك في أن ابن قتيبة أخذ عنه في خرجة من خرجاته إلى العراق .

٥- أبو عبدالله حرملة بن يحيى التجيبي المصري (١٦٦ - ٢٤٣ هـ) فقيه محدث مولده ووفاته بمصر . وهو من أصحاب الشافعي . ومن كتبه : « المبسوط والمختصر » .

٦- يحيى بن أكثم القاضي (١٥٩ - ٢٤٢ هـ) وكان من أجل الفقهاء ولى للمأمون قضاء البصرة ثم كان قاضي قضاة بغداد له ثم للمتوكل إلى أن عزله سنة ٢٤٠ هـ ورحل إلى مكة بجوار بها . وفي إقامته تلك بمكة أخذ عنه ابن قتيبة . وما من شك في أن ذلك كان في حجة له فيما بين سنتي ٢٤٠ هـ و ٢٤٢ هـ وهي السنة التي توفي فيها يحيى .

٧- دعلج بن علي الخزاعي الشاعر (١٤٨ - ٢٤٦ هـ) وكانت إقامته ببغداد . وكان شاعراً مجيداً .

٨- أبو حاتم السجستاني سهل بن محمد بن عثمان (٠٠٠ - ٢٤٨ هـ) وكان عالماً باللغة والشعر له أكثر من ثلاثين كتاباً . ويقول الأزهري في مقدمة كتابه « التهذيب » وهو يتحدث عن أبي حاتم : « وقد جالسه عبدالله بن مسلم بن قتيبة » .

٩- شبابة بن سوار الفزارى (٠٠٠ - ٢٥٥ هـ) محدث ثقة وكان يقول بالإرجاء .

١٠ - الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر (١٦٣هـ - ٢٥٥هـ) وكان إماماً في الأدب وهو رأس الفرقة الجاحظية من المعتزلة وتصانيفه كثيرة .

وقد صرح ابن قتيبة بالنقل عنه في كتابه « عيون الأخبار » حيث يقول : (٣ : ١٩٩ و ٢١٦ و ٢٤٩) « وفيما أجاز لنا عمرو بن بحر من كتبه » .

١١ - الرياشي أبو الفضل العباس بن الفرج (١٧٧هـ - ٢٥٧هـ) وكان لغويّاً راوية عارفاً بأيام العرب . ومن كتبه : « كتاب الحيل » و « كتاب الابل » .

هؤلاء جملة ممن روى عنهم ابن قتيبة يمثلون نواحي متميزة من لغة وأدب وفقه وحديث . ومن أهمنا ذكرهم لا يخرجون فيما يعون عن هذه النواحي .

وكما أخذ ابن قتيبة أعطى فإذا هو الآخر يملئ في اللغة والنحو والأدب والفقه والحديث : يفرد للناحية الواحدة كتاباً كما يجمع بين نواح مختلفة في كتاب .

(أ) فله في اللغة : وأعنى ما يمس اللغة كلمات وما وراء تلك الكلمات من دلالات يجمعها غرض خاص . أو تنتظم حول شيء بعينه . فكان شبه معجم خاص ولم يبلغ أن يكون معجماً عاماً .

١ - غريب القرآن .

٢ - مشكل القرآن .

والكتابان مملوءان .

٣ - غريب الحديث . ومنه قطعة بالخزانة الظاهرية بدمشق .

٤ - إصلاح غلط أبي عبيدة في غريب الحديث .

٥ - المسائل والأجوبة في الحديث واللغة . وهو مطبوع .

ويكاد ينضم إلى هذا النوع من التأليف اللغوي كتب أخرى لابن قتيبة تحوى مادة حول أغراض خاصة هي باللغة ألصق ، وهي :

١ - كتاب الأشربة ، وهو مطبوع .

٢ - خلق الإنسان .

٣ - كتاب الحيل .

٤ - كتاب الأنواء . ومنه مخطوطة بالخزانة التركية بالقاهرة .

٥ - الميسر والقдах . وهو مطبوع .

٦ - الجرائيم . وفي الخزانة الظاهرية منه نسخة تحمل اسم ابن قتيبة .

(ب) وله في النحو :

١ - القراءات ، أو اعراب القراءات .

٢ - جامع النحو الكبير .

٣ - جامع النحو الصغير .

(ج) ونستطيع أن نعد له في الحديث هذه الكتب التي قدمها في باب اللغة والتي تتصل بغريب الحديث كما نستطيع أن نضم إليها :

١ - تأويل مختلف الحديث ، وهو مطبوع .

(د) وفي الفقه ألف ابن قتيبة :

١ - جامع الفقه .

ونستطيع أن نضيف إليه كتابيه اللذين ذكرا من قبل في اللغة وهما :

٢ - الأشربة .

٣ - الميسر والقдах .

فهما إلى جانب ما فيهما من مادة لغوية يعرضان لأحكام فقهية .

(هـ) وبعد هذا يأتي جهد ابن قتيبة في الناحية الأدبية ، وهي الناحية التي استوعبت الكثير من جهد ابن قتيبة وكان فيها مؤلفاً ذا نزعتين :

١ - نزعة خاصة يملئ فيها عن غرض خاص ، كالشعر والكتابة .

٢ - نزعة عامة يملئ فيها عن أغراض متفرقة أقرب إلى أغراض الموسوعات الأدبية التي تجمع متفرقات من هنا ومن هناك يحتاج إليها الأديب . إذ كان لا يستوى

أن يكون الرجل أديباً إلا إذا اجتمعت له أطراف من المعرفة .

ولقد شاع هذا اللون الموسوعي في الأدب والتأريخ قبل ابن قتيبة ، ألف وكيع فيه كتابه « الشريف » الذي حاكاه ابن قتيبة في كتابه « المعارف » ، كما ألف ابن حبيب (٢٤٥ هـ) كتاب « المحبر » الذي يقال عنه : إن « المعارف » لابن قتيبة صورة منه .

ومن كتب ابن قتيبة ذات الغرض الخاص في الأدب :

١ - كتاب عيون الشعر .

٢ - طبقات الشعراء ، وهو مطبوع .

٣ - كتاب أدب الكاتب ، وهو مطبوع . نستطيع أن نعهده من هذا اللون إذا نظرنا إليه على أنه يعالج غرضاً واحداً ، ونستطيع أن نعهده من الصنف الثاني الذي سأسوقه إذا نظرنا إلى أغراضه المختلفة .

أما عن تأليف ابن قتيبة في الأغراض الموسوعية الجامعة فيها :

١ - كتابه المعارف . وقد عرفت أن ابن قتيبة كان مسبقاً إلى مثل هذا اللون من التأليف سبقه فيه وكيع وابن حبيب ثم كان له معاصر ألف في هذا الغرض هو ابن رسته أبو علي أحمد بن عمر فقد ضمن كتابه « الأعلاق النفيسة » جملة من الأبواب التي انتظمها كتاب « المعارف » .

وجاء بعد ابن قتيبة من حاكى وقلد فابن الجوزي (٧٩٧ هـ) في كتابه « تلقيح فهوم الأثرية في التاريخ والسيرة » يحكى ابن قتيبة في كتابه « المعارف » .

٢ - كتاب المعاني الكبير - والكتاب يشمل على اثني عشر كتاباً :

كتاب الفرس ، ستة عشر باباً - كتاب الإبل ، ستة عشر باباً - كتاب الحرب ، عشرة أبواب - كتاب القدور ، عشرون باباً - كتاب الديار ، عشرة أبواب - كتاب الرياح ، واحد وثلاثون باباً - كتاب السباع والوحوش ، سبعة عشر باباً - كتاب الهوام ،

أربعة عشر باباً - كتاب الدواهي ، سبعة أبواب - كتاب النساء والغزل ، باب واحد - كتاب الشيب والكبر ، ثمانية أبواب - كتاب تصحيح العلماء ، باب واحد .

وقد طبع من هذا الكتاب بعضه بالهند : كتاب العرب وعلومها . ونقل عنه ابن عبد ربه في كتابه العقد (٢ : ٨٨) طبعة بلاق .

٣ - كتاب عيون الأخبار ، وهو ما سنحدثك عنه في تفصيل .

وبعد هذا فابن قتيبة قد عاش في جو صاحب الآراء الدينية وكان غير بعيد بعلمه عن هذا فكان له :

١ - الرد على المشبهة ، وهو مطبوع .

وهذه الكتب التي ذكرناها لابن قتيبة تكاد تكون هي كل كتبه ويكاد يكون ما ذكر له بعدها أبواب من هذه الكتب ، لا يدفعنا عن ذلك قول صاحب « التحديث عن مناقب أهل الحديث » بأن كتب ابن قتيبة بلغت ثلثمائة كتاب .

وثمة كتاب شاعت نسبته إلى ابن قتيبة هو كتاب « الإمامة والسياسة » ، والأدلة كثيرة على أنه ليس له ، منها :

١ - أن الذين ترجموا لابن قتيبة لم يذكروا هذا الكتاب بين ما ذكروه له من كتب « هذا إذا استثنينا التوزري أبا عبد الله فهو ينقل في الفصل الثاني من الباب الرابع والثلاثين من كتابه « صلة السمط » نقولاً عن كتاب الإمامة والسياسة عازياً الكتاب إلى ابن قتيبة .

وما كان التوزري معاصراً لابن قتيبة أو قريباً من معاصر فيحتج بقوله ، فلقد كانت وفاته سنة (٦٨١ هـ) وما أبعد ما بينه وبين ابن قتيبة ، وكانت الكتب التي ترجمت لابن قتيبة عمدته في ذلك ولقد قدمنا أن ليس ثمة كتاب ذكر ذلك ، وظاهر أن التوزري وقع على نسخة من الإمامة والسياسة تحمل اسم

ابن قتيبة فاجتزأ بذلك ولم يعن نفسه بالبحث عن صحة هذه النسبة .

٢ - في الكتاب ما يشير إلى أن مؤلفه كان بدمشق . والمعروف أن ابن قتيبة لم تكن له رحلة إلى دمشق .

٣ - يروى مؤلف الكتاب عن أبي ليلى . وأبو ليلى كان قاضياً بالكوفة سنة ١٤٨ هـ أى قبل مولد ابن قتيبة بخمس وستين سنة .

٤ - كما يروى مؤلف الكتاب خبر فتح الأندلس عن امرأة شهادته . وفتح الأندلس كان قبل مولد ابن قتيبة بنحو من مائة وعشرين سنة .

وغير كتاب الإمامة والسياسة وصية يقال إن ابن قتيبة كتبها إلى ولده ، وقد نشرها الدكتور اسحاق موسى الحسيني في مجلة الجامعة الأمريكية ببيروت . ولكن أسلوب هذه الوصية يدفع نسبتها إلى ابن قتيبة .

وبقدر ما اجتمع لابن قتيبة من مشايخ ، وبقدر ما اجتمع له من علم ، اجتمع له تلاميذ نقلوا عنه نقوله ، ورووا عنه علمه ، نذكر منهم :

١ - ابنه أحمد (٣٢٢ هـ) ويقول عنه عياض في كتابه « المدارك » إنه كان يحفظ كتب أبيه كما يحفظ القرآن .

٢ - أحمد بن مروان المالكي (٢٩٨ هـ) وقد روى عن ابن قتيبة كتاب « تأويل مختلف الحديث » ، وبروايته انتهى إلينا .

٣ - أبو القاسم إبراهيم بن محمد بن أيوب بن بشير الصائغ (٣١٣ هـ) وقد روى عن ابن قتيبة كل مصنفاته .

٤ - أبو محمد عبيد الله بن عبد الرحمن السكري (٣٢٣ هـ) وقد سمع عن ابن قتيبة كتاب « غريب الحديث » ، كما سمع عنه « إصلاح الغلط » سنة ٢٦٨ هـ وقد انتهى إلينا بروايته عنه كما انتهى إلينا بروايته عنه أيضاً كتاب « المسائل والأجوبة » .

٥ - قاسم بن أصبغ الأندلسي (٣٤٠ هـ) وفي رحلته إلى الشرق سنة ٢٧٤ هـ قرأ على ابن قتيبة كتاب « المعارف » وكتاب « شرح غريب الحديث » .

٦ - عبدالله بن جعفر بن درستويه الفسوي (٣٣٥ هـ) وقد انتهى إلينا من روايته عن ابن قتيبة « كتاب الأشربة » .

٧ - أبو بكر أحمد بن الحسين بن إبراهيم الدينوري . وقد قرأ على ابن قتيبة كتاب « تأويل مختلف الحديث » .

* * *

والحياة التي نشأ ابن قتيبة في ظلها في بغداد كانت حياة علم ورأى تفيض بهذا كله الذي أخذ منه ابن قتيبة عن شيوخه وأخذه عنه تلاميذه .

فلقد شارك في محنة خلق القرآن وكان له فيها رأى ، وشارك في فتنة المشبهة والمجسمة وكان له فيها رأى ، وشارك في الخلاف النحوي بين البصرة والكوفة وجعل بينهما مدرسة ثالثة في بغداد كان هو راعيا ، وشارك في الرد على الشعوبية حين كانت لهم جولات في تنقص العرب . ثم لقد رأى العصر عصر إمام ومشاركة في كل العلوم فكان إماماً من هؤلاء العلماء المشاركين .

ولكن هذا جر على ابن قتيبة كثيراً من القيل والقال ، منه ما هو له ومنه ما هو عليه ، وكان شأنه في ذلك شأن غيره ، فن ألف استهدف .

وكما وثقه ابن تيمية والحافظ السلفي والخطيب البغدادي والحافظ الذهبي وابن الجوزي وابن خلكان وقالوا عنه إنه كان ثقة ديناً وعالمًا فاضلاً ، ضعفه آخرون ، منهم : الدارقطني أبو الحسن علي بن عمر والبيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين واتهموه بأنه كان يميل إلى التشبيه والتجسيم ويرى رأى الكرامية ، وهم أقرب ما يكونون إلى المشبهة وينعون علي « علي » صبره على ما جرى لعثمان .

في الغزو والسفر ، والطيرة والفأل . ومذاهب العجم في العيافة والاستدلال بها . كما عرض لذكر الخيل والبغال والحميز والإبل وغير ذلك .

الثالث : كتاب السؤدد . - ويتناول : مخايل السؤدد وأسبابه ، والتناهي في السؤدد ، والسيادة والكمال في الحداثة ، والهمة والخطر بالنفس ، والشرف والسؤدد بالمال ، وذم الفقر والحض على الكسب ، وذم الغنى ومدح الفقر ، والتجارة والبيع والشراء والدين واختلاف الهمم والشهوات والأمانى ، والتواضع والكبر والعجب ، ومدح الرجل نفسه وغيره . ثم الحياء والعقل والحلم وانغضب والعز والذل والهيبة ، والمروءة ، واللباس والتختم والطيب والمجالس والجلساء والمحاذثة والثقلاء والبناء والمنازل والمزاح والرخص فيه . ثم التوسط في الأشياء وما يكره من التخصيص فيها والغلو والتوسط في الدين ، والتوسط في العقل والرأى ، وذم فضل الأدب والقول ، والتوسط في الجدة ، والاقتصاد في الانفاق والاعطاء ، وأفعال من أفعال السادة والأشراف .

الرابع : كتاب الطبائع والأخلاق المذمومة - ويتناول : تشابه الناس في الطبائع وذمهم ، ورجوع المتخلق إلى طبعه ، والحسد والغيبة والسعاية والكذب والقحة وسوء الخلق وسوء الجوار والسباب والشر والحق وطبائع الإنسان ، وما نقص خلقه من الحيوان ، والمشاركات من الحيوان والمتعاديات وغير ذلك . ثم الأمثال المضروبة في الطبائع وطبائع الحيوان وخواصها كالسباع وما شاكلها ، ثم النعام والطيور وأنواعها ، والحشرات والنبات والحجارة والجن . الخ .

الخامس : كتاب العلم والبيان - ويتناول : العلم والكتب والحفظ والقرآن والحديث ، والأهواء والكلام في الدين والرد على الملحدين والاعراب واللحن والتشادق والغريب ووصايا المعلمين والبيان والاستدلال بالعين والإشارة والشعر وحسن التشبيه فيه والأبيات

وكما لم يسلم ابن قتيبة من يؤذيه في دينه لم يسلم من يؤذيه في علمه ، فاتهمه ابن الأنباري (٢٣٨ هـ) بالاعتماد على الشاذ من اللغة ، كما اتهمه أبو الطيب (٣٥١ هـ) بالأخذ عن غير الثقات وشروعه في أشياء لا يقوى لها ، يعد عليه من ذلك كتابه في النحو ، وكتابه في تعبير الرؤيا .

وكذلك اتهمه بعد هذين الحاكم النيسابوري أبو عبدالله محمد (٤٠٥ هـ) بأن الأمة قد اجتمعت على كذبه .

ونجد ابن تغرى بردى (٨٧٤ هـ) في كتابه « النجوم الزاهرة » (٣ : ٧٥) يقول : وكان ابن قتيبة خبيث اللسان يقع في حق كبار العلماء .

وما نشك في أن كلام المتهمين فيه غلو ، كما لا نشك في أن طموح ابن قتيبة دفعه إلى الخوض في ميادين كثيرة ربما كان معها بعض البعد عن التحري ، وهذا هو ما يمكن لخصومه من أن ينالوا منه .

عيون الأخبار

وهذا الكتاب قسمه ابن قتيبة إلى عشرة كتب صغيرة :
الأول : كتاب السلطان - ويتناول : السلطان وسيرته وسياسته واختيار العمال وصحبة السلطان وآدابها وتغير السلطان وتلونه والمشاورة والرأى واتباع الهوى ، والسر وكنهه وإعلانه ، والكتابة والكتاب ، وخيانات العمال والقضاء والشهادات ، والأحكام ، والظلم ، والحبس ، والحجاب ، والتلطف في مخاطبة السلطان والخفوت في طاعته .

الثاني : كتاب الحرب - ويتناول : آداب الحرب ومكايدها ، والأوقات التي تختار لها ، والدعاء عند اللقاء ، والصبر وحض الناس يوم اللقاء عليه ، والحيل في الحروب ، وأخبار الجبناء والشجعان والفرسان وأشعارهم ، والعدة والسلاح وآداب الفروسة ، والمنسبر

والزور والفواكه كالبصل والثوم والكرنب والقنبط
والخردل والحمص والتفاح والأترج وغير ذلك .

العاشر : كتاب النساء - ويتناول : أخلاق النساء
وما يختار منهن وما يكره ، والأكفاء من الرجال والحض
على النكاح وذم التبتل ، والحسن والجمال ،
والقبح والدماة ، والطول والقصر . ثم ذكر المهور
وأوقات عقد النكاح وخطب النكاح ، ووصايا الأولياء
للنساء عند الهداء ، وسياسة النساء ومعاشرتهن ، ثم
استطراد إلى ذكر القيان والعيدان والغناء والتقبيل
والدخول بالنساء ، والجماع والقيادة والزنا والفسوق
ومساوئ النساء ، والولادة والولد والطلاق والعشاق
والعزل .

* * *

هذا الكتاب الجامع لشتى العلوم أمله طبعتان :
طبيعة العصر وطبيعة المؤلف .

فلقد كان العصر جامعاً ، إذ كان عصر نزاع
ديني ، وعصر نزاع نحوي ، وعصر علوم مختلفة وثقافات
متعددة .

فلقد شهدت بغداد الصراع بين المعتزلة وأهل السنة
بشارك فيه الخليفة وبشارك فيه الناس ، وكانت مشكلة
خلق القرآن التي أثارها المعتزلة وتورط فيها الخلفاء ،
المؤمنون ثم المعتصم ثم الواثق ، وحملوا الناس عليها حملاً
إلى أن جاء المتوكل (٢٤٧ هـ) فخلّى بين الناس وبين
ما يرون .

وإلى جانب هاتين المدرستين الكلاميتين - مدرسة
المعتزلة ومدرسة أهل السنة - كانت تقوم مدرستان
أخريان شغلنا بالنحو هما مدرسة البصرة ومدرسة
الكوفة ، وكان لكل مدرسة رأيها ولكل مدرسة أتباعها
ولم تعش بغداد بعيدة عن هذا الخلاف وشارك فيه
خلفاؤها أيضاً يناصرون الكوفة على البصرة .

التي لا مثل لها ، والتلطف في الكلام والجواب وحسن
التعريض ثم سرد عدة خطب للخلفاء الراشدين ومشاهير
الإسلام كأبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن
عفان وعلى بن أبي طالب رضى الله عنهم ومعاوية بن
أبي سفيان ويزيد ابنه وعتبة بن أبي سفيان وعبدالله بن
الزبير وزيد والحجاج وغيرهم .

السادس : كتاب الزهد - ويتناول : ما أوصى
الله جل وعز إلى أنبيائه عليهم السلام ، والدعاء والمناجاة
والبكاء والتهجد والموت والكبر والمشيب والدنيا
ومقامات الزهاد عند الخلفاء والملوك وبعض المواعظ
من كلام الزهاد وصفاتهم .

السابع : كتاب الاخوان - ويتناول : الحث على
اتخاذ الاخوان واختيارهم والحببة والانصاف في المودة
ومداراة الناس وحسن الخلق والجوار والتلاقي والزيرة
والمعانة والتجنى والهدايا والعيادة والتعازي والتهاني ،
وشرار الاخوان والقربات والولد والاعتذار وعتب
الاخوان والتباغض والعداوة وشماتة الأعداء .

الثامن : كتاب الحوائج - ويتناول : استنجاح
الحوائج ، ومن يعتمد في الحاجة ويستسعى فيها والإجابة
إلى الحاجة والرد عنها والمواعيد وتنجزها ، وحال
المستول عند السؤال ، وانعاده من المعروف تقطع ،
والشكر والثناء والترغيب في قضاء الحاجة واصطناع
المعروف ، والقناعة ، والاستعفاف والحرص والالحاح
التاسع : كتاب الطعام - ويتناول : صنوف

الأطعمة وأخبار العرب في ماكلهم ومشاربهم ، وآداب
الأكل والطعام ، والجوع والصوم والضيافة وأخبار
البخلاء ، والقذور والجفان ، وسياسة الأبدان بما
يصلحها من الطعام وغيره ، والحمية وشرب الدواء
والحدث والحقنة والتخمة والقيء والنكهة ، والمياه
والأشربة ، واللحمان وما شاكلها ، ومضار الأطعمة
ومنافعها ، وأنواعاً كثيرة من النبات والبقول والحبوب

هذا إلى أن عمار بغداد جذب إليها الناس ، فريق يطلب الكسب وفريق تستويه الحياة العلمية والفكرية ، وفريق يطلب حياة الترف ، فإذا بغداد معترك يشارك فيه الكثيرون من مختلف الطبقات والثقافات والأجناس . ولقد حمل هؤلاء جميعاً إلى بغداد ألواناً من الفكر سرعان ما أزكت فيها روح العلم وروح التحصيل . وصحبت هذا كله رغبة الحلفاء في نقل العلوم والفنون إلى اللغة العربية من السريانية والفارسية والسكسكريتية (الهندية) والنبطية (الكلدانية) وقد بلغ ما نقل إلى العربية من تلك اللغات مئات .

وكان بعيداً على رجل مثل ابن قتيبة أن يعيش غير متأثر بالعصر الذي أظله بثقافته المختلفة ، من أجل ذلك أملت عليه طبيعته بعد ما أملى عليه عصره أن يكون هذا المؤلف الجامع المتقصى .

وحين زحرت البيئة العربية بذاك النتاج الكثير المختلف من علوم وآداب أخذت في جمعه تحذو في ذلك حذو الجامعين للقرآن والجامعين للحديث . ولكنها حين أخذت في ذلك التأليف الجامع كانت لا تلتفت كثيراً إلى الاختيار ، من ذلك كتاب « البيان والتبيين » للجاحظ (٢٥٥هـ) وكتاب « الكامل للمبرد » (٢٨٥هـ) وابن قتيبة في كتابه هذا « عيون الأخبار » يعد الأول من نوعه الذي ألزم أسلوباً جديداً من حيث الاختيار ثم التبويب ثم الترتيب . وقد كشف لك الثبت الذي قدمناه عن ذلك .

هذا إذا استثنينا ما عمله ابن حبيب (٢٤٥هـ) في كتابه « المحبر » الذي جمع فيه أخباراً مختلفة مختارة مبنية مرتبة .

وابن قتيبة في تأليفه هذا الكتاب كان صاحب رسالة ، فلقد كان حريصاً على أن يجمع للمتعلم والمتأدب هذا العلم وذاك الأدب في كتاب يمهّد السبيل أمامهما في يسر . والغريب أن ذاك الحرص كان مبعثه

اشفاق ابن قتيبة من أن ينصرف الناس عن التعلم والتأدب لتشتت هذا وذاك وغياب الكتب الجامعة التي تجمع هذا وذاك . وإلى هذا يشير ابن قتيبة في مقدمته حيث يقول : « وأنى كنت تكلفت لمغفل التأدب من الكتاب كتاباً في المعرفة وفي تقويم اللسان حين تبينت شمول النقص ودروس العلم ولما تقلدت له القيام ببعض ألتة دعنتي الهمة إلى كفايته وخشيت إن وكلته فيما بقى إلى نفسه وعولت له على اختياره أن تستمر مريرته على التهاون ويستوطىء مركبه من العجز فيضرب صفحاً عن الآخر كما ضرب صفحاً عن الأول ويزاول ذلك بضعف من النية وكلال من الجلد فيلحقه خور الطبع وسامة الكلفة » .

ثم يمضي ابن قتيبة في مقدمته يؤكد ما سبق فيقول :

« وهذه عيون الأخبار نظمها لمغفل التأدب تبصرة ولأهل العلم تذكرة ولسائس الناس ومسرهم مؤدباً وللملوك مسراحاً .

وصنفها أبواباً وقرنت الباب بشكله والخبر بمثله والكلمة بأختها ليسهل على المتعلم علمها وعلى الدارس حفظها وعلى الناشد طلبها » .

ثم يأخذ في الإبانة عن غرضه في جمعه فيقول : « ولم أر صواباً أن يكون كتابي هذا وفقاً على طالب الدنيا دون طالب الآخرة ولا على خواص الناس دون عوامهم ولا على ملوكهم دون سوقيتهم . فوفيت كل فريق منهم قسمه ووفرت عليه سهمه » .

ولقد شبه كتابه هذا بالمائدة فقال : « وإنما مثل هذا الكتاب مثل المائدة تختلف فيها مذاقات الطعوم لاختلاف شهوات الآكلين » .

وهو لهذا لم يتخرج عن :

١ - الإفصاح بذكر عورة أو فرج أو وصف فاحشة ، لا يرى في ذلك تأثماً وإنما يرى المأثم في شتم

الأعراض وقول الزور والكذب وأكل لحوم الناس بالغيب، ويرى - وهو يسوق القليل من ذلك - أن يجرى الناس على عادة السلف الصالح في إرسال النفوس على سجيئتها والرغبة بها عن لبسة الرياء والتصنع .

٢ - سوق نوادر في اللحن حين يرى أن الإعراب ربما سلب الحديث حسنه وأنه يشاطر النادرة حلاوتها وهو على هذا يحذر قارئه فيقول :

« فلا يذهبن عليك أنا تعمدها وأردنا منك أن تتعمدها »

٣ - ذكر خبر أو شعر يتضعب عن قدر الكتاب وما بني عليه . وهو يعلل ذلك بسببين :

أحدهما : قلة ما جاء في ذلك المعنى مع الحاجة إليه . والآخر : أن الحسن إذا وصل بمثله نقص نوراها ولم يتبين فاضل بمفضول ، وإذا وصل بما هو دونه أزال نقصان أحدهما من الآخر الرجحان .

ثم إن ثمة أبواباً من الكتاب لم تجيء مشبعة لا لنقص فيها أو اغفال منه ، وإنما كان ذلك لأن المعنى قد يكون له موضعان وثلاثة مواضع فيقسم ما جاء فيه على مواضعه ، كالتلطف في القول مثلاً ، فإنه يقع في كتاب السلطان ، ويقع في كتاب الحوائج ، ويقع في باب البيان ، وكالاعتذار ، فإنه يقع في كتاب السلطان وفي كتاب الاخوان ، وكالبخل ، فإنه يقع في كتاب الطبائع وفي كتاب الطعام ، وكالكبر والمشيب فإنه يقع في كتاب الزهد وفي كتاب النساء .

وبعد هذا فالكتاب ثمرة جهد طويل وصل فيه ابن قتيبة حدائمه باكتماله يسمع عن الراوين وينقل من الكتب لا يعنيه الراوى أو الكتاب وإنما يعنيه الخبر والموضوع فيقول :

« واعلم اننا لم نزل نثقل هذه الأحاديث في الحدائمه والاكتمال عنم هو فوقنا في السن والمعرفة وعن جلسائنا واخواننا ، ومن كتب الأعاجم وسيرهم وبلاغات

الكتاب في فصول من كتبهم ، وعنم هو دوننا غير مستنكفين أن نأخذ عن الحديث سنناً لحدائمه ولا عن الصغير قدراً لحساسته ولا عن الأمة الوكعاء لجهلها فضلاً عن غيرها . فإن العلم ضالة المؤمن من حيث أخذه نفعه » .

وحين اجتمعت لابن قتيبة تلك الحصيلة الكبيرة بعد هذا الكد المتصل والعمر الطويل : أخباراً وأشعاراً ، أخذ في تقسيمها وتصنيفها ، فإذا هذه المادة تستقيم لهذا الكتاب وتستقيم لكتب أخرى أربعة . فاستخلص منها ما يجتمع حول الشراب وجعله كتاباً وسماه كتاب الأشربة ، واستخلص منها ما يستوى أن يكون معارف عامة وخصه بكتاب سماه كتاب المعارف ، واستخلص منها ما هو شعر وخصه بكتاب هو كتاب الشعراء ، واستخلص منها ما يجتمع حول الرؤيا وتأويلها وخصه بكتاب سماه تأويل الرؤيا (تعبير الرؤيا) وقد مرت الإشارة إلى هذه الكتب الأربعة عند الحديث على مؤلفات ابن قتيبة .

وما بقي له بعد هذا الاستصفاة صنفه على عشرة أبواب (كتب) جمعها في كتابه هذا عيون الأخبار ، وإلى هذا يشير ابن قتيبة بقوله في مقدمته :

« وأنى حين قسمت هذه الأخبار والأسفار - يريد ما جمع - وصنفها وجدتها على اختلاف فنونها وكثرة عدد أبوابها تجتمع في عشرة كتب - كتب عيون الأخبار - بعد الذى رأيت لإفراده عنها وهو أربعة كتب متميزة كل كتاب منها مفرد على حدته : كتاب الشراب (الأشربة) كتاب المعارف ، كتاب الشعر (الشعراء) ، كتاب تأويل الرؤيا (تعبير الرؤيا) » .

ولقد ساق ابن قتيبة في مقدمته هذه الكتب العشرة التى ينتظمها كتابه عيون الأخبار يذكر مع كل كتاب أبوابه وما يحتوى عليه ، وهو يريد بذلك أن يفهرس لكتابه تيسيراً على المستفيد منه كما هى الحال فى التأليف الحديثة ، وإلى هذا يشير ابن قتيبة بقوله :

« فهذه أبواب الكتاب جمعها لك في صدر أوله لأعفيك من كد الطلب وتعب التصفح وطول النظر عند حدوث الحاجة إلى بعض ما أودعتها ولتقصده فيما تريد حين تريد إلى موضعه فتستخرجه بعينه أو ما ينوب عنه ويكفيك منه » .

وهكذا كان ابن قتيبة باختياره ما اختار وتبويبه هذا التبويب المصنف ثم بفهرسته هذه الفهرسة الأولى مبتدعاً قريباً فيما ابتدع من أصحاب المدرسة الحديثة .

غير أن ابن قتيبة على هذا الابتداع كان يلتزم في بعض أخباره طريقة القندى في اسناد كل خبر إلى راويه لا يذكر الخبر منقطعاً ولكن يذكره متصلاً ، فيقول مثلاً في كتاب السلطان :

« حدثني زيد بن أخزم قال حدثنا وهب بن جرير قال حدثنا أبي قال سمعت أيوب يحدث عن عكرمة عن ابن عباس »

ثم يسوق ما قاله ابن عباس مما هو متصل بالحديث عن السلطان .

وكما يروى ابن قتيبة بعض هذه الأخبار بهذا السند المتصل برويها بسند متقطع فيرفعها إلى أصحابها دون سند فيقول : روى أن أبا بكر ، وروى أن معاوية ، إلى غير ذلك .

وكذلك يروى الشعر منسوباً إلى قائله دون أن يصل هذا السند . وإذا نقل ابن قتيبة من كتاب فهو كثيراً ما يذكره فيقول : « وفي التاج » و « قرأت في كتاب للهند » و « قرأت في آداب ابن المقفع » و « قرأت في اليتيمة » ، إلى غير ذلك .

ثم هو بعد هذا كثيراً ما يذكر أخباراً غير معزوة ولا منسوبة فيقول : ويقال : كما يذكر شعراً غير منسوب إلى صاحبه فيقول : وقال آخر :

وهو حين يسوق الباب يقسمه في ذهنه إلى معان ثم يورد حول كل معنى ما يتصل به . يسوق الأثر

أو ما يقرب أن يكون أثراً ، ثم يسوق الخبر الذي يتصل به ، ثم يسوق الحكمة ثم يسوق الشعر وبعد هذا ينتقل إلى معنى آخر يفعل فيه كما فعل مع سابقه .

فهو في باب اللباس مثلاً يقسمه ذهنياً إلى التقشف والزهد في اللباس ، يسوق حول هذا كله الأثر والخبر والمثل والحكمة والشعر . ثم يتكلم عن التجميل والاسرائيل بمثل ما تكلم عن التقشف . وهكذا يفعل ابن قتيبة في سائر ما يورد .

وبعد فالكتاب كما يقول ابن قتيبة : يجمع لقاح عقول العلماء ونتاج أفكار الحكماء وزبدة الخوض وحلية الأدب وأثمار طول النظر والمتخير من كلام البلغاء وفطن الشعراء وسير الملوك وآثار السلف .

ثم هو قد أودعه كما يقول : طرقاً من محاسن كلام الزهاد في الدنيا وذكر فجائعها والزوال والانتقال وما يتلاقون به إذا اجتمعوا ويتكاتبون به إذا افترقوا في المواعظ والزهد والصبر والتقوى واليقين وأشباه ذلك .

كما لم يخله من نادرة طريفة وفطنة لطيفة وحكمة معجبة وأخرى مضحكة ليروح بذلك عن القارئ من كد الجهد وأتعاب الحق وحتى لا يذهب شطر بهائه وشطر مائه ويعرض عنه من لم يكن من المزمعين .

وهاك باباً من أبواب كتاب النساء وهو صورة من أبواب الكتاب كلها :

باب الولادة والولد

خاصمت أم عوف - امرأة أبي الأسود الدؤلي - أبا الأسود إلى زياد في ولدهما منه . قال أبو الأسود : أنا أحق بالولد منها ، حملته قبل أن تحمله ، ووضعته قبل أن تضعه . فقالت أم عوف : وضعته شهوة ووضعته كرهاً ، وحملته خفا وحملته ثقلاً . فقال زياد : صدقت ، أنت أحق به . فدفعه إليها .

أنشدنا الرياشي :

غلبت أمه أباه عليه فهو كالكابلي أشبه خاله

وقال آخر :

والله ما أشبهني عصام لا خلق منه ولا قوام
نمت وعرق الخال لا ينام

وقال بعض بني أسد - والقيافة فيهم - لا يخطئ
الرجل من أبيه خلة من ثلاث : رأسه أو صوته أو مشيته .
قيل لرجل : ما أشبه ولدك بك ؟ قال : من ترك
وأهله أشبهه ولده .

قال رجل للجبان : ولدت امرأتى لسته أشهر . فقال
الجبان : كان أبوها ضارباً .

غيرت نوار - امرأة الفرزدق - الفرزدق بأنه لا ولد
له . فقال الفرزدق :

وقالت امرأة واحداً لا أخاله

يورثه في الوارثين الأباعد
لعلك يوماً أن تربني كأنماً

بني حوالى الأسود الحوارد
فان تميا قبل أن يلد الحصى

أقام زماناً وهو في الناس واحد

فولد بعد ذلك ولده : سبطة ولبطة وحبطة وغيرهم
بلغني عن الزبيدي قال : كنت مثناً ، فقيل لي :
استغفر إذا جمعت . فولد لي بضعة عشر ذكراً .

• • •

غير أن ابن قتيبة على هذا الجهد الكبير في هذا
الكتاب الكبير وغيره لم يسلم من ناقد وعائب مثل
أبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي (٣٥٠ هـ) حيث
يقول في كتابه مراتب النحويين (١٣٧ هـ) وهو يترجم
لابن قتيبة : « وكان يشرع في أشياء لا يقوم بها نحو
تعرضه لتأليف كتابه في النحو وكتابته في تعبير الروايات
وكتابته في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم ، وعيون
الأخبار والمعارف والشعراء ونحو ذلك مما أزرى به عند
العلماء وإن كان نفق بها عند العامة ومن لا بصيرة له » .
وما من شك في أن مثل هذا القول اجحاف بأبن
قتيبة ، وليس بكبير على رجل نزل إلى ميادين مختلفة

وحمل تبعات مختلفة ألا ينهض بها كلها على سواء وأن
تكون له فيها هفوات وأخطاء .

وقد طبع من هذا الكتاب الكتب الأربعة الأولى
منه : السلطان - الحرب - السوداء - الطبائع . في
جوتنجن فيما بين سنتي ١٨٩٩ ، ١٩٠٨ في أربعة
مجلدات عليها ملحوظات بالألمانية .

كما طبع الكتاب الأول منه (السلطان) في مصر
سنة ١٩٠٧ .

ثم قام القسم الأدبي بدار الكتب المصرية بطبعه
طبعة محققة جعلها في أربعة أجزاء .

١ - الجزء الأول منه ويشمل ثلاثة كتب :
السلطان - الحرب - السوداء .

وكان ظهوره سنة ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٥ م .

٢ - الجزء الثاني منه ويشمل ثلاثة كتب :
الطبائع - العلم - الزهد .

وكان ظهوره سنة ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨ م .

٣ - الجزء الثالث منه ويشمل ثلاثة كتب :
الاخوان - الحوائج - الطعام .

وكان ظهوره سنة ١٣٤٨ هـ - ١٩٣٠ م .

٤ - الجزء الرابع ويشمل كتاباً واحداً وهو كتاب
النساء . هذا إلى مقدمة في أوله معرفة بالمؤلف واصفة
للكتاب كاشفة عن منهج التحقيق ثم فهراس في آخر
هذا الجزء للأجزاء كلها تنتظم :

١ - فهرسا للشعراء . ٢ - فهرسا للأعلام .

٣ - فهرسا للأسم والقبائل . ٤ - فهرسا للأماكن .

٥ - فهرسا للكتب . ٦ - فهرسا للأمثال .

٧ - فهرسا لأيام العرب . ٨ - فهرسا للقوافي .

٩ - فهرسا لأنصاف الأبيات .

وبعد هذا صفحات بالأخطاء التي وقعت بالأجزاء
وتصويبها .

محاورات ليوباردى

بمستم
الأستاذ على أدھم

سليلا أسرة أنتيشى النبيلة ، أى أن والديه كانا من الأسر الإيطالية العريقة ، ولكن أحوال أبيه المالية لم تكن على ما يرام ، فقد كان الرجل من النبلاء المتلفين المبذرين ، ولم يغن عنه زواجه بوالدة چياكومو ، ولما أشرف على الإفلاس نزل عن تدبير أحواله المالية وشؤونه العائلية والمنزلية لزوجته التى اضطرت إلى أن تلتزم أقصى حدود الاقتصاد فى مواجهة الأزمات التى استهدفت لها الأسرة ، وكان والده على ما يبدو رجلا ضيق الأفق فظاً نكد الطباع كما عرفت زوجته بقلة العطف وجفوة الخلق ، وهما لم يحسنا فهم ابهما ، وقد عاملاه فى سنى نشأته بشيء من الإهمال واستصغار الشأن ، ولما ذاعت شهرته وعرف قدره بذلا بعض المحاولات لاسترداد عطفه وكسب رضاه ، ولكن العلاقة بينه وبين والديه لم تكن قط علاقة ود وعطف وثقة متبادلة .

وقد درس فى إبان نشأته على اثنين من رجال الدين فى بلده ، وقد علماه اللاتينية ومبادئ الفلسفة حسب مستوى التعليم الذى كان سائداً بإيطاليا فى ذلك العهد ، وليس من المحتمل أن يكون هذان المدرسان قد أفاداه هنا الطالب اللامع الذكاء كثيراً ، وسرعان ما استغنى عن

چياكومو ليوباردى من الشخصيات البارزة فى تاريخ الأدب الأوروبى ، وهو يعد أعظم شعراء إيطاليا الغنائيين فى القرن التاسع عشر غير مدافع ، ولم يكن ليوباردى شاعراً فحسب وإنما كان كذلك كاتباً ناثراً من الطراز الأول ، وقد عنى النقاد الغربيون بأدبه وحياته منذ ظهوره وبزوغ شهرته حتى عصرنا الحاضر وترجمت آثاره الأدبية إلى أكثر اللغات الأوربية ، وقد مات ليوباردى فى الثامنة والثلاثين من عمره الحافل بالإنتاج الأدبى وبالآلام الجسدية والنفسية ، ولكنه برغم العقبات التى اعترضت سير حياته والمتاعب التى ساورتها استطاع بقوة عبقريته ومضاء عزمته أن يصير لغوياً يقر له بالفضل والسبق كبار الانغويين فى عصره وشاعراً وفيلسوفاً ، وخلف آثاراً ضخمة من الأدب الرائع ، ومنها محاوراته الذائعة النصيب التى ضمنها الكثير من آرائه فى الكون والحياة والناس ، والتى رفعتها بحق إلى مستوى كبار كتاب المحاورات فى الأدب العالمى .

وقد ولد ليوباردى فى يوم ٢٩ يونيو سنة ١٧٩٨ بالقصر الذى كانت تملكه أسرته فى بلدة ريكاناتى القريبة من مدينة أنكونا فى إيطاليا ، وكان أكبر أولاد الكونت موندو ليوباردى وزوجته أدلييد إحدى

ودرساته الفلسفية والفصول الفلسفية التي كتبها تم أغلبها في المرحلة الأخيرة من حياته القصيرة .

وقد حلت به عقوبة هذا الإرهاق المتصل ، فهو منذ مولده كان ضعيف البنية إن لم يكن مشوهاً بعض التشويه ، فلما بلغ السابعة عشرة من حياته كانت قوة بنيته قد استنفدت وتكاثرت عليه العلل والأسقام ، وأخذ يصرفه في الضعف حتى ظل حيناً من الزمن في سنة ١٨١٩ لا يستطيع القراءة ، وكانت تعاوده من الحين إلى الحين الآلام المبرحة والاضطرابات العصبية ، كتب عن نفسه في سنة ١٨١٦ يقول من رسالة لأحد أصدقائه « أضف إلى ذلك الأسى المظلم القطيع العنيد الوحشي الذي يستغرقني ويطحنني ويغول نفسي ، والذي يزيد خطورة إكبابي على الدراسة ، ولو أنني أمسكت عنها لتضاعفت آلامي » .

وضاق ذرعاً بحياته في ريكاناتي وناق إلى الخروج منها إلى العالم الخارجي ولا سيما عالم الكتاب والشعراء ، ولكن والده رفض الاستماع لتوسلاته وأبى أن يسمح له بالخروج من بلده ، وكان يجد شيئاً من العزاء في الاجتماع بأخيه كارلو وأخته باولينا ، وكانت الأخيرة بوجه خاص أثيرة في نفسه ، وفي الأوقات التي كان يعتمد فيها إلى مجانية الدراسة والتوفر على الاطلاع كان يصبح فريسة للملل الذي يصل إلى حد الألم الممض ، وعرف في تلك الفترة العلامة الإيطالي بييترو جورداني ، وقد وافته هذه الصداقة بأطياف من السعادة والمتعة ، وزاره هذا الصديق في قصر والده آملاً أن يقنع الوالد العنيد بالاستجابة لرجاء ابنه الملح ، ولكن والده ظل مصراً على موقفه ، وأيدته في ذلك زوجته .

وأخيراً أصبحت حالته لا تطاق وعقد العزم على محاولة الفرار من ريكاناتي ، وكتب إلى والي المنطقة يطلب جواز انتقال ، فأحال الوالي طلبه على أبيه بحجة أن أمثال هذه الطلبات لا بد أن يوافق عليها الوالد أولاً ،

تعليمهما وسبقهما ، ولما بلغ الرابعة عشرة أصبح معلم نفسه ، وجمع المعلومات الواسعة التي حصلها من اطلاعه المتواصل في مكتبة والده القديمة الموروثة عن أجداده ، وكان نشاط جياكومو في التحصيل موضع دهشة عارفيه ، وقد تطلع منذ نشأته إلى دراسة اليونانية ولم تكن دراستها تلقى العناية اللازمة في إيطاليا في ذلك العهد ، ولذلك اعتمد جياكومو على نفسه في تلك الدراسة ، وفي مدى قصير قرأ معظم المؤلفات اليونانية القديمة وتضلع منها إلى حد كان يصعب تصديقه لو لم يقدم عليه الأدلة في صورة مؤلفات تعد من خير ذخائر علمه المبكر ونبوغه السريع ، ويقول عنه صديقه وكاتب ترجمة حياته أنطونيو رانيري إنه قبل أن يتجاوز العشرين من عمره كان يعد كبار علماء اللغة اليونانية ذوو الشهرة الأوروبية حجة ثقة ، كما استطاع أن يجيد الإنجليزية والفرنسية والإسبانية وأن يعرف الألمانية معرفة ليست بالقليلة ، وروى أنه ألم باللغة العبرية حتى كان يستطيع أن يناقش بها أجبار اليهود في أنكونا ، وقد صحح وهو في السادسة عشرة من عمره كتاب بورفري عن حياة أفلوطين ، وزوده بشروح وتعليقات أفاد منها الدارسون المتقدمون ، وقال عنها سانت بيف « لو أن رجلاً وقف حياته جميعها على دراسة أفلوطين فانه مع ذلك سيجد شيئاً طريفاً ونافعاً في هذا العمل العجيب الذي قام به غلام » وقد ترجم إلى الإيطالية بعض أجزاء من الإلياذة والأوديسي ومختارات من زينوفون وابيكنتيوس وغيرهما ، وقام بترجمة بعض القصائد والأشعار اليونانية ترجمة دلت على رسوخ قدمه وعظم قدرته . ولست أحاول استقصاء آثاره في هذا الصدد فقد كانت جميعها موضع دهشة معاصريه وغير معاصريه .

وقد بدأ يقرض الشعر في سنة ١٨١٧ ولكن أكثر ما جادت به قريحته من الأشعار نظم بعد سنة ١٨٢٤

وهكذا أخفقت الخطوة ، واستولى اليأس على نفس
جياكومو حيناً من الزمن فلم يستطع القراءة ولا الكتابة
بل ولا التفكير ، وكان يجلس في حجرته « مستمعاً
لدقات ساعة الحائط » .

وأخيراً لأن والده بعض الدين وسمح له بزيارة
روما في نوفمبر سنة ١٨٢٢ آملاً أن هذه الزيارة قد تغري
ولده بالالتحاق بالكنيسة كما كان يريد أبوه في مطالع
حياته ، وقد كانت تنتظره في روما خيبة أمل جديدة ،
فالصورة المثالية التي رسمها خياله لمجتمع روما سرعان
ما تبددت ، ووجد لسوء حظه أن مجتمع روما في تلك
الفترة مجتمع فاسد أكثره من الحمقى الطائشين والجهلة
التافهين ، وكانت زيارته لروما في وقت غلبة سيطرة
الفرنسيين عليها ، وكان مجتمعها حينذاك جديراً
بالاحتقار ، ومهما يكن من الأمر فقد نعم في تلك الزيارة
بلقاء العلامة الألماني الشهير نيبور ، وحظى بمعرفة ،
وكان إذ ذاك سفيراً لروسيا في البلاط البابوي ، وقد
عرض عليه نيبور كرسي الفلسفة اليونانية في جامعة
برلين ، ولكنه وجد نفسه مضطراً إلى الاعتذار عن
قبول هذا العرض نظراً لأن حالته الصحية لا تسمح له
باحتمال شتاء بروسيا القارس ، وقد كتب نيبور إلى
صديقه بنسن من رسالة يقول « تصور ما أخذني من
العجب والدهشة حينما أبصرت أمامي شاباً ضعيف البنية
يبدو عليه أنه معتل الصحة ، وهذا الشاب هو أول
العارفين باللغة اليونانية في إيطاليا ، بل هو العالم الوحيد
باللغة اليونانية في إيطاليا جميعها ، وله ملاحظات
انتقادية تشرف أعظم اللغويين الألمان ، وسنه لا تتجاوز
الثانية والعشرين ، وقد بلغ هذا المبلغ ، وتعمق هذا
التعمق بلا مدرسة ولا مدرس ولا مساعدة ولا تشجيع
من ناحية أسرته » .

وحاول نيبور أن يجعل الكاردينال كونسالفى
وزير خارجية الفاتيكان يعنى بأمر جياكومو ولكنه

لم يوفق في ذلك لاصرار جياكومو على رفض الالتحاق
بخدمة الكنيسة ، وتعرف في روما بينسن صديق نيبور
وخليفته ، وبالرغم من أنه لم يظفر بعمل يدر عليه مالا
في أثناء إقامته بروما إلا أنه شغل بدراسات أدبية
وبحوث أركيولوجية .

وفي سنة ١٨٢٣ عاد إلى ريكانانى ، وفي خلال
السنوات العشر التالية كان يقبل على نظم الشعر وكتابة
الفصول الأدبية والفلسفية ما سمحت له صحته ، وزار
بولونا ويزا وفلورنسا وميلانو ، وقضى بعض الوقت
في كل مدينة من هذه المدن ، وكتب في أثناء ذلك
فصولاً في المحلات الإيطالية الرئيسية ، وكان إلى حد ما
يستعين بما يأتيه من الدخل لقاء ما يكتب على سد خلته
وقضاء حاجاته .

وفي سنة ١٨٣٠ ترك ريكانانى للمرة الأخيرة ،
وبعد أن زار بيزا وروما وفلورنسا ذهب إلى نابولي عملاً
بنصيحة الطبيب الذى صارحه بأن الأمل الوحيد في إطالة
حياته معقود على إقامته في جو مثل جوها ، وقد صحبه
إليها صديقه رانييرى ، وقد ظل في داره إلى أن أدركته
الوفاة في ١٤ يونيو سنة ١٨٣٧ ودفن على مقربة من
القبر المنسوب للشاعر الرومانى الكبير فيرجيل .

وقد وصفه لنا صاحبه رانييرى بأنه كان وسطاً بين
الطول والقصر نحيف البنية مقوس الظهر كبير الهامة
يعلو وجهه شحوب ، عريض الحاجبين أزرق العينين
اللتين كانتا تمان على رقة الحاشية ، بارز الأنف مع
القليل من الانثناء ، رخيم الصوت واهنه ، وقد وصف
هو نفسه بأنه كان ضعيف البنية ضئيل الجسد هزيلاً
سقيماً شائه المنظر .

وهو وإن لم يرتفع إلى مستوى دانتي وبلغ مبلغه
إلا أنه يعد عند العارفين بالأدب الإيطالى أكبر شعراء
إيطاليا المحدثين ، قال عنه الناقد الإنجليزي البار ماثيو
أرنولد « في ليوباردى نفس الصفات التى تنقص برون

الشقاء أكثر ، وليس هناك أمل في المستقبل لأن الحضارة وما يسمى بالتقدم يضاعفان رغباتنا ، ويزيدان أثره الناس ، ويرى ليوباردى أن السيد المسيح أدرك ذلك ولذا قال « مملكتي ليست في هذه الدنيا » فالإنسان غارق في أثرته الفارغة التافهة وبائس شرير .

والشاب الناشئ ينهض من بين كتبه وفي مأموله أنه سيعيش عيشة سعيدة فاضلة راضية ولكن سرعان ما تعلمنا الحياة جميعاً درسها المر القاسى ، فترى الأثرة الكالحة التي لا تلين ولا ترحم ، والعداوة والحسد والسباب والغيبة والخداع والغش ، فتبتدأ أوهامنا ، وتنجلي غيابة أحلامنا ، ونفقد الطمأنينة ، ونسلب الراحة والتسلى ، ويبدو لنا أن العدالة والوطنية والحد واليقين والحب جميعها أوهام وإهم وأضغاث أحلام حالم ، ونرى أننا ننشد سعادة لا تتي تفر منا ، وتبعد عنا ، ونضطر إلى أن نعرف بأن منزل السعادة قائم على الرمال .

ويرى ليوباردى أن الإنسان قد ظن أنه غرض الوجود ونتاج الخليقة ، وأن كل ما في الوجود قد خلق من أجله وسخر لخدمته ، وعنده أن الإنسان مخطيء في ذلك ، والطبيعة في رأيه ليست أمناً الروم ، وإنما هي مصدر آلامنا ومتاعبنا وشقائنا ، ونحن لسنا سوى بضعة من المادة المفكرة طافية في تيار العدم . وشقاء الإنسان في رأيه لا دافع له ولا عاصم منه ، وليس من الميسور تهوين وقعه وانقاص مقداره ، وحياتنا يلفها الغموض ، ويطغى عليها البؤس والشقاء .

ولكن هل الإنسان جدير بأن يرثي لحاله بعد ذلك كله ؟ كلا لأنه متوحش هدام فظيع ، ديدنه الحقد والحسد والبغضاء ، فإذا يصنع الإنسان إذن في عالم فاسد شرير لا قيمة له ولا خير فيه ؟ من الواضح أن أمله قد يترامى إلى عالم آخر وراء الموت أحسن من هذا العالم الأرضي ، أو ربما أصابه التبدل وفقدان الحس

فقد رزق الأسلوب البارع والقدرة على الصياغة والميل إلى التعبير السليم ، وأوتى هبة الفنان الصادق الموفق ، وفضلاً عن ذلك كان عنده المعرفة الوافية والنفاذ إلى طبيعة المسائل التي يثيرها والقدرة على الوصول إلى النقط الجوهرية مع وضوح في التفكير لم يكن عند بيرون ما يماثله ، وليوباردى كذلك أسمى شاعرية من ورد زورث من نواح عدة ، فهو أوسع ثقافة من ورد زورث وأصفى تفكيراً وأكثر انطلاقة من الأوهام من ناحية طبيعة الحقائق الوطيدة والتقاليد المسيطرة ، وهذا الإيطالي قبل كل شيء برهافة حسه ولمساته الأكيدة الخالصة الفنان الأسمى بكثير .

وكان ليوباردى يخالف الذين يعززون تشاؤمه وتبرمه بالحياة إلى سوء الصحة وقسوة الظروف ، قال في ذلك « سأظل أحارب قبل أن يمضي بي الموت هذه الفكرة الواهنة العامة ، وأطلب إلى قرائي أن يلتفتوا إلى ملاحظاتي وما أقدم من الأسباب بدلاً من أن ينحوا باللائمة على أوجاعي وعلى » ولكن الذين يزنون أفكار ليوباردى مضطرون إلى أن يدخلوا في حسابهم وتقديرهم حياته الخاصة وما عاناه من الأوصاب والآلام .

وليوباردى يخالف أرسطو والمفكرين الذين تبعوه في أن الإنسان مدنى بالطبع ، والإنسان في رأيه أقل الحيوانات ميلاً إلى الاجتماع ، وهو أكثر حيوية من سائر الحيوانات ، وهو لذلك أشد منها حباً لنفسه ، ومن ثم كان أكثر منها كراهة للاجتماع ، ووراء الدوافع الإنسانية جميعها غريزة المحافظة على الذات وتأكيدها ، وهي القوة الدافعة والنشاط المحرك ، وحرصنا على سعادتنا يجعلنا نكره الغير ، ورغبتنا في المتعة ليس لها حدود على حين أن الاستمتاع محدود ، ولذا لا مفر لنا من خيبة الأمل ، وكلما كانت رغبات الإنسان أقوى كان الشقاء المدخر له أعظم ، وكل ما يسببه هو من

أو انقلب كارهاً للبشر ، ساخرأً من آلام الإنسانية ،
أو ربما لجأ إلى الانتحار ، وقد رأى ليوباردى هذه
الطرق جميعها ولكنه أعرض عنها .

وحقيقة أنه لم يظفر في حياته بحب النساء ، ولكنه
برغم ذلك لم يصبح كارهاً للبشر ، والدليل الواضح
على ذلك حب أصدقائه له وعطفهم عليه ، والمعروف
عنه أنه كان صريحاً في غير تبجح ولا قحة ، ولم تعرف
نفسه الحقد ولا الضغينة ، قال عنه أحد أصدقائه
« أخلاقه أخلاق ملك هبط إلى الأرض » .

وقد كان عقله يقدم له الأدلة المقنعة القاطعة على أن
الحياة أكلوبة وضلال ، ولكن خياله الوثاب المرح
كان يعلو فوق هذه الحياة ويشع فيها الضوء ، ويحبوها
الطرافة ، فبلاغة تعبيره عن أن الحياة لا قيمة لها ، وبراعته
في عرض مساوئها ، وقدرته على تقصى عيوبها ؛ كل
ذلك يشعرا بأن للحياة قيمة أو على الأقل يخلق لها
قيمة ، ويخلق عليها حلة من البهاء والجمال ، ويشعل في
نفوسنا الحماسة ، ويثير الأمل ، والشاعر الكامن في
نفس ليوباردى كان ينقذ الفيلسوف ، وينتقل به من
مغاور الظلام إلى معارج النور ، والفيلسوف عند
ليوباردى لا يكمل إذا كان فيلسوفاً فحسب ، لأن
العقل في حاجة إلى الخيال ، والحقيقة أن ليوباردى يثير
مشكلة عميقة بعيدة الأثر ، تستحق أن نقف عندها ،
فقد استطاع عقله أن يواجه حقيقة أن الحياة لا قيمة
لها ، ولكنه صادف لغزاً لم يدر كيف يعالجه ، وهو أن
الحياة لو كانت تافهة ومتاع الغرور ولا قيمة لها كما
يقنعنا العقل أكان يمكن أن يعبر عن تفاهتها واقفارها
بتلك البراعة البارعة والبلاغة البالغة والتفوق المخلق
الذي نعهده في كبار الشعراء والكتاب والفلاسفة ؟
وهل الحب والجمال والفضيلة والعدالة والمجد والحق
جميعها أوهام قد أبدع وصفها الخيال ، وأجاد
تصويرها ؟

ولعلنا نسيء فهم ليوباردى إذا اكتفين بأن نسلكه
في عداد المتشائمين الناقمين ، وقد لمح ذلك الناقد الإيطالي
الكبير فرانشسكو دي سانكتيز في قوله عن ليوباردى
« يحدث ليوباردى تأثيراً متناقضاً لما كان يقصد إليه ،
فهو لا يعتقد بالتقدم ، ولكنه يجعلك ترغب فيه ،
ولا يؤمن بالحرية ولكنه يحبها إليك ، وهو يسمى الحب
والمجد والفضيلة أوهاماً ، ولكنه يثير في نفسك الحزن
إليها والحرص عليها ، وتشعر بعد مغادرته أنك خير
مما كنت قبل أن تلقاه ، ولا تقرب منه دون أن تستجمع
أفكارك ، وتطهر نفسك حتى لا يستولى عليك الحجل
في حضرته ، وهو لا يرى إمكان أن يكون مستقبل
وطناً أفل حلوة ظلام ، ولكنه مع ذلك يحرك في
نفوسنا بواعث حبه ، ويحفزنا إلى النهوض ببنيبل
الأعمال ، وهو سيء الظن بالطبيعة الإنسانية ، ولكن
روحه السامية العذبة المهذبة النقية الزكية تشرف
الإنسانية وتسمو بها » .

فوراء يأس ليوباردى قلب ينبض بالأمل ، وعقل
حافل بالأفكار الكبيرة ، وقوة مبدعة تخلق الصور
الناضجة بالحياة والشباب والجمال ، وتعمّر الديمومة
التفر ، وتؤنس الوحشة الرهيبة .

وقد شاء القدر في أواخر سنة ١٨١٨ أن يجتمع في
قطر واحد أربعة من أبرز الشخصيات الناقمة على الحياة
الزارية بالدنيا في الأدب الأوروبي الحديث ، فقد أقلت
أرض إيطاليا في ذلك الوقت وأظلت سماؤها شوبنهاور
وليوباردى وبرون وشاتوبريان ، وكان يصح أن
يكون من هؤلاء الأربعة الأقطاب مؤتمر عام للتشاور ،
ومن الغريب أنهم لم يتعارفوا ولم يلق أحد منهم الآخر
وقد كان شوبنهاور يحمل رسالة من جيتي يقدمه بها إلى
برون ، ولكنه شغل عن لقاء الشاعر الكبير بأمر
سفاسف ، وفوت على نفسه اغتنام هذه الفرصة ،
والخطوة بتلك المتعة ، وندم على ضياعها بعد ذهاب

أوانها ، ولم يعرف شوبنهاور أدب ليوباردى ومؤلقاته
وما بينهما من أواصر القرابة الفكرية إلا فى أواخر
أيامه حينما دله عليه أحد أصدقائه ، ولم يكن ليوباردى
قد سمع حينئذك باسم شوبنهاور فقد ماطلته الشهرة
وامتنعت عليه دهرأ ، ولم تقرب منه إلا فى المرحلة
الآخيرة من مراحل حياته ، وانقضى ذلك العام
بأحداثه ، وأقبلت سنة ١٨١٩ فاستقبلها ليوباردى
بوضع محاوراة طريفة الموضوع ، والدليل على أن
الحياة شر خالص ولا خير فيها فى هذه المحاوراة أن كلا
منا لا يريد أن يحيا حياته مرة ثانية ، ومن الذى يريد
فى مطلع كل عام جديد أن يكون هذا العام الجديد
كالعام السابق فى جملمته وتفصيله ؟ فالذى نحبه ونؤثره
فى الحياة ليست الحياة كما هى ، وإنما الحياة كما يمكن
أن تكون ، أو كما تصورها لنا الآمال وتناجينا بها
الأحلام ، وهذه هى المحاوراة «بين بائع التقاويم وعابر
السييل» .

بائع التقاويم : التقاويم ! التقاويم الجديدة ! نتائج
جديدة ! أتريد يا سيدى تقويماً جديداً؟

عابر السيل : تقاويم للسنة الجديدة ؟

بائع التقاويم : نعم يا سيدى .

عابر السيل : أظن أن هذه السنة الجديدة ستكون
سنة سعيدة ؟

بائع التقاويم : آه ، نعم يا سيدى يقيناً .

عابر السيل : سعيدة كالسنة المنتهية ؟

بائع التقاويم : أسعد منها يا سيدى ، أسعد منها بكثير

عابر السيل : سعيدة كالسنة التى سبقتها ؟

بائع التقاويم : أسعد منها يا سيدى ، وأحفل منها

بالسعادة إلى حد كبير .

عابر السيل : حسن ، تشبه أى سنة من السنوات
السابقة ؟ ألا يرضيك أن تكون السنة
الجديدة شبيهة ببعض السنوات المتقدمة ؟

بائع التقاويم : لا يا سيدى هذا لا يسرنى أبداً .

عابر السيل : كم من السنوات قضيتها فى بيع
التقاويم ؟

بائع التقاويم : قضيت يا سيدى عشرين سنة .

عابر السيل : وأى سنة من هذه السنوات العشرين
تريد أن تشبهها السنة الجديدة .

بائع التقاويم : حسن يا سيدى ، لست أدرى .

عابر السيل : ألا تستطيع أن تتذكر سنة واحدة
كانت سعيدة بوجه خاص من بين
تلك السنوات ؟

بائع التقاويم : لا أكذب عليك يا سيدى ، إني لا
أستطيع أن أتذكر .

عابر السيل : ومع ذلك فإن الحياة شئ مقبول
ومستطاب ، أليس كذلك ؟

بائع التقاويم : الناس كلهم يعرفون ذلك يا سيدى .

عابر السيل : ألا يسرك أن تعيش ثانية هذه السنوات
العشرين وسائر سنى حياتك منذ يوم
ميلادك ؟

بائع التقاويم : آه يا سيدى ، أود أن يقدرنى الله على
ذلك .

عابر السيل : ولكن إذا كان عليك أن تحيا هذه
السنوات كما سبق لك أن عشتها بجميع
مسراتها وأحزانها فما رأيك ؟

بائع التقاويم : لا يا سيدى من المؤكد أنني لا أريد
ذلك .

عابر السبيل : حسن ، حياة من تريد أن تحياها ثانية ؟
حياتي أو حياة الملك أو حياة من من
الناس ؟ ألا تظن أنني أنا أو الملك أو
أى إنسان آخر من المرجح أن نقول
كما قلت ، وأنه ليس هناك إنسان يختار
أن يعيش الحياة التي عاشها ؟

بائع التقاويم : أظن ذلك بعض الظن .

عابر السبيل : إذن لا تقبل بحال أن تعاد حياتك مقيدة
بهذا الشرط ؟

بائع التقاويم : قطعاً لا أريد ذلك .

عابر السبيل : إذن أى نوع من أنواع الحياة تود أن
يعاد لك ويرد عليك ؟

بائع التقاويم : الحياة التي يختارها لى الله ، على أن
لا تكون مثقلة بالشرط .

عابر السبيل : تفضل حياة متروكة للصدف ، لا
يعرف منها شيء قبل وقوعه ، مثل
الحياة التي سيجيء بها العام الجديد ؟

بائع التقاويم : هذا بالضبط ما أريده يا سيدى .

عابر السبيل : وهذا ما أريده أنا كذلك لو قدر لى
أن أحيا حياتى مرة أخرى ، وهذا
كذلك ما يريده الناس كلهم ، ولكن
هذا معناه أن القدر قد أساء إلينا
جميعاً ، لأنه إذا كان كل إنسان لا
يخفل بأن تعاد إليه حياته بشرط أن
تكون كما كانت بخيرها وشرها ، فمن
الواضح أن كل إنسان يرى أن نصيبه
من الحظ السيء كان أوفى من نصيبه
من الحظ الحسن ، ومن ذلك يبدو لى

أن الحياة التي توصف بأنها حياة شهية
محببة ليست احياة المعهودة التي نعرفها
ولأنما هي حياة نجهلها ، وليست حياتنا
الماضية ولأنما حياتنا المستقبلية ، ففي العام
الجديد يبدأ الحظ يلاحظنا ويفرق بيني
وبك وبكل الناس ، وتهل علينا الحياة
السعيدة ، أليس الأمر كذلك ؟

بائع التقاويم : نوئل ذلك يا سيدى .

عابر السبيل : أرني أحسن ما عندك من التقاويم .

بائع التقاويم : هذا هو يا سيدى ، وثمنه لا يتجاوز
ثلاثين سنتيماً .

عابر السبيل : خذ ثمنه .

بائع التقاويم : شكراً لك يا سيدى ، طاب يومك !
التقاويم ! التقاويم الجديدة ! التقاويم
الجديدة !

وفي محاضرة عنوانها « بين الطبيعة وإحدى النفوس »
يقرر ليوباردى أن النفوس الكبيرة لا مفر لها من معاناة
شقاء الحياة والتمرس بآلامها ، وهذا نصها :

الطبيعة : اذهبي الآن يا ابنتي المحبوبة إلى الحياة وعيشي
وكوني عظيمة وبائسة .

النفوس : أى ذنب جنيته قبل ميلادى حتى أستحق أن
تحل بي مثل هذه العقوبة ؟

الطبيعة : أى عقوبة تعنين يا بئيتى ؟

النفوس : ألم تقضى بأن أكون نعمة شقية ؟

الطبيعة : نعم ، لأنى قدرت أن تكون العظيمة من
نصيبك ، ولا يمكن أن تكوني عظيمة دون
أن تكوني بائسة ، وعلاوة على ذلك فانه قد
قضى عليك بأن تشككى جسمي بشرياً ،

والبشر بحكم الضرورة يكابدون الشقاء منذ ميلادهم .

النفس : وبدلاً من أن يكون ذلك كذلك أما كان الأصوب أن تعمل على أن يكونوا بحكم الضرورة سعداء ؟ وإذا كان ذلك من وراء قدرتك أما كان يجب عليك أن تكفى عن وضعهم في الدنيا ؟

الطبيعة : ليس في إمكانى هذا ولا ذاك ، وأنا نفسى خاضعة للقدر الذى قضى بأن تكون الأمور على خلاف ذلك مهما تكن أسبابه ، وليس في وسعى ولا في وسعك القدرة على أن نسبر غوره ونكشف سره ، والآن وقد عرفت أنك خلقت ، وقدر لك أن تسكنى جسماً بشرياً فإنه ليس في استطاعتي ولا في استطاعة أى كائن آخر أن يجنبك الشقاء المقدر للإنسان . وفضلاً عن ذلك فإنه سيكون من الضروري أن تتحمل نصيباً خاصاً من الشقاء أوفى من نصيب غيرك ، وذلك لما وهبته لك من النبيل والامتياز .

النفس : نظراً لحداثة قدومي إلى الوجود فإن على أن أتعلم أشياء كثيرة ، ومن أجل ذلك لا أستطيع أن أفهمك الآن حق الفهم ، ولكن خبرني هل نبالة المنزع والشقاء المتزايد هما في جوهرهما شيء واحد ؟ وإذا لم يكونا كذلك أليس في وسعك التفريق بينهما ؟

الطبيعة : في حالة الإنسان - وفي الحقيقة إلى حد معين في حالة سائر صنوف الحيوان - يمكننا أن نقول بأن هذين الشئين في الواقع شيء واحد ، لأنه كلما سمت المواهب سهل

إدراك أحوال الحياة والشقاء المرتبط بالوجود . وبذلك يزداد الشقاء نفسه حداً ، وفي الوقت نفسه توسع زيادة قوة الإدراك نطاق حب النفس . وتزيد التطلع إلى السعادة ولا يسفر هذا النزوع إلى السعادة إلا عن زيادة الأسف على عدم إدراكها وتمادى شروور الحياة التي لا مناص منها في الشدة ، وهذا كله قد أدخل منذ البداية في تكوين الأشياء المخلوقة الأبدى الذى لا أملك القدرة على تغييره ، وأكثر من ذلك فإن مضاء عقلك باقترانه إلى قوة خيالك سيقبل إلى حد كبير سيطرتك على عواطفك ، والحيوانات الوضيعة لا تربيث في استعمال ملكاتها وقواها لتحقيق الغايات التي تقصد إليها ، ولكن ينذر أن يحشد الإنسان كفاياته كاملة طليقة العنان في أى فرصة ، وذلك لأن كفايات الإنسان يعوقها إلى حد ما العقل والخيال ، فهما يسوقان آلاف الشكوك إلى تفكيراته وتدبيراته ، ويقيان آلاف العقبات في سبيل تحقيق مقاصده ، وحقيقة أن أقل الناس قدرة على وزن أفكارهم وتحليل مقاصدهم ونياتهم وأبعدهم عن الإكباب على هذه العادة هم أقدرهم على سرعة الحسم في الأمور وأشدهم مضاء فيما إليه يقصدون ، في حين أن أمثالك من الكائنات النزاعة إلى التفكير والتي تعوقها فرط عظمة ملكاتها تكون بالقياس إليهم عاجزة في تحقيق الغايات العملية وفريسة في العادة لعدم القدرة على البت في العمل والتفكير ، وهذا هو أبلغ الأضرار التي

تعرض لها ممارستنا لشؤون الحياة .

أضيفى إلى ذلك أن سمو ملكاتك
سيجعل من السهل عليك أن تتفوق على
أقرانك فى المعرفة العميقة ، وتدركى ما
يعجزون عن فهمه ، ولكن برغم ذلك
ستجدين أن من الصعب ممارسة عدة أشياء
ضئيلة المظهر ولكنها من ألزم ما يلزم
لشؤون الحياة ، وفى الوقت نفسه سترين
هذه الأشياء نفسها يمارسها بغير صعوبة
ويتقنها أناس دونك بكثير فى مستوى
الملكات ان لم يكونوا فى الواقع جديرين
بالاحتقار ، وهذه العقبات وما لا يحصى
من الضعاب والعوائق تنتظر النفوس الكبيرة
وتحيط بها من جميع نواحيها ، وأوفى جزاء
لهذه النفوس على ما تلاقيه من المحن هو
الشهرة والإشادة بالذكر ونيل المجد الذى
يسره لهذه الأرواح النبيلة عظمتها وبقاء
ذكرها للأجيال التالية .

النفس : ولكن من الذى يصوغ لى عقود الثناء ويخلع
على حلل المجد اللذين يتحدثين عنهما ؟ وهل
أنالهما من السماء أو منك أو ممن ؟

الطبيعة : ستناينهما من البشر ، فهم وحدهم اللذين
يستطيعون أن يهبوا المجد والشهرة .

النفس : ولكنى أرجوك أن تروى فى الأمر ، فقد
خطر ببالى أنى ما دمت عاجزة عن ممارسة
الأعمال اللازمة لسير الأحوال الإنسانية ،
والتي يستطيع مع ذلك أن يقوم بها أقل الناس
حظاً من الذكاء كما ترعمين فان نتيجة ذلك
المحتومة هى أنى بدلا من أن يكال لى المدح

وأنا المجد لا بد أن أكون دريئة للذم
والانتقاص ويتجنبنى الناس ، أو على الأقل
أقضى حياتى مجهولة منهم باعتبارى غير
صالحة للمجتمع الإنسانى .

الطبيعة : لم أوت علم الغيب وقراءة المستقبل بدقة
مطلقة ، وليس فى مقدورى أن أنبأ دون
أن أخطئ بكل ما يمكن أن يطوف بأذهان
الناس من ناحيتك فى أثناء إقامتك بالأرض
ولكن قياساً على سابق تجاربى يمكننى أن
أحكم بأنه من المتوقع أن نفوسهم ستنتظى
بالحسد لك ، وهو نصيب النفوس النبيلة
المألوف ، أو أن يكذبوا صفاءك بالسخرية
والاستهزاء أو بالاطراح والإغفال ، ويضاف
إلى ذلك أن الحظ نفسه سيناصبك العداء .

ولكن برغم ذلك فانه بعد موتك
مباشرة كما حدث للمدعو كاموينز أو على
الأكثر بعد سنوات قلائل ، كما حدث
للمسمى ميلتن ، يشئ عليك ، ويشاد بذكرك
لا أقول من الناس جميعهم وإنما على الأقل
من الفريق القليل الذى أوتى موهبة الفهم
والقدرة على التمييز ، وربما تنقل تجاليد
الإنسان الذى كنت تنقمصين حينما كنت
فى الأرض إلى قبر فاخر ، وتنقش سمات
وجهه على مواد نفيسة يستعز بها الناس ،
ويصف كثير من الكتاب حوادث حياته
وتحفظ ذكرها حتى تدوى شهرته فى
جميع أرجاء العالم المتحضر ، وهذا كله
محتمل الوقوع إلا إذا حيل بينك وبين إظهار
مواهبك وإقامة الدليل على فضلك وقيمتك

بسبب لوئم القدر أو سمو مواهبك ، كما حدث في حالات كثيرة أعرفها أنا والقدر .
 النفس : آه ! إني يا أمي وإن كنت لا أزال عاطلاً من المعرفة لأعرف حق المعرفة وأشعر بأن أقوى رغبة غرست بذورها فيّ ، بل الرغبة الوحيدة التي أشعر بها هي الرغبة في السعادة ، وحتى إذا سلمنا بأنني قد أكون قادرة على طلب المجد ، وسواء كان ذلك خيراً أو شراً فإنه مما لا شك فيه أنني لا أنطلع إلى ذلك إذا كان لا يضمن لي السعادة أو كان على الأقل لا يؤدي إليها ، وطبقاً لما قلت فإن نواذر الصفات التي جُدت بها على قد تكون لازمة أو نافعة لنيل المجد ، ولكن من الواضح أنها لا تؤدي إلى السعادة ، بل على نقيض ذلك تسوق إلى الشقاء ، وفضلاً عن ذلك فإنه يبدو لي أن تلك الصفات لا تنيلني المجد إلا بعد موتي ، وحينما أمسى في عداد الموتى؛ فأى فائدة أو أى متعة أظفر بها من وراء ما تقدمه لي الأرض من عظيم المتع ؟ وأنت نفسك تسلمين في النهاية بأن هذا الخيال الوهمي من المجد الذي يتقاضانا ثمناً له الكثير من الشقاء قد لا يتاح لي نيله أبداً حتى بعد الموت ، وكون هذه الأمور كلها بهذا الوضع ومما تبينته من معارض حديثك فاني مضطرة إلى أن أستخلص أنك لا تضميرين لي الحب كما زعمت في مطلع حديثك وأنت في الواقع تنطوين لي على الكراهة ، بل إن كراحتك لي أشد وأبلغ من الكراهة التي قد يضمورها لي البشر ويبيدها لي الحظ أثناء إقامتي في

الأرض ، وذلك لأنك لم ترددي في أن تقدمي هدية مشؤومة مثل نبل الأخلاق هذا الذي لم تنظري عند إهدائه إليّ إلا لمصلحتك الخاصة ، والذي قد أثبت أنه هو نفسه السد المنيع القائم بيني وبين إدراك أعظم رغبات نفسي وهي الرغبة في السعادة .

الطبيعة : يا بني إن نفوس البشر مقدر عليها الشقاء كما سبق أن قلت لك وذلك برغمي ، ولكن في غمار ذلك الشقاء الشامل الذي لا عاصم منه والذي هو نصيب البشر المحتوم وبين أباطيل المتع وأضاليل الأمانى يعد المجد أعظم ما منح للإنسان وأجدر الغايات ببذل الجهود ولذلك صممت على أن أحبوك كل الصفات التي في استطاعتي أن أجود بها لتحقيق هذه الغاية ولم يكن باعث ذلك كرهى لك ، وإنما كان باعثه رغبتي المخلصة ونيتي الحسنة وعطفي الصادق .

النفس : خبريني - هل بين المخلوقات الوضيعة التي أشرت إليها من هو مزود بحياة أقل كمالات من الإنسان وقابلية للشعور أقل منه ؟

الطبيعة : هذا مؤكد ، وفي سلسلة الأحياء التي تبدأ بالنبات إلى ما فوقه توجد مخلوقات بقدر ما أقل من الإنسان شعوراً وحيوية ، وقد وهب الإنسان حياة أحفل وشعوراً أقوى من سائر المخلوقات لأنه أكمل المخلوقات الأرضية .

النفس : حسن إذن ، إذا كنت تضميرين لي حقيقة الحب فدعيني أسكن في جسم أقل المخلوقات كمالات ، وإذا أعجزك هذا فعلى الأقل جرّديني

من تلك المواهب المهلكة التي توهمت أنها
تشرفى ، واجعلنى خليفة بسكنى جسد
أضال البشر عقلا وأقلهم إحساساً .

الطبيعة : هذا فى استطاعتى منحه ، وما دمت ترفضين
الخلود الذى قدرته لك فانى راغبة فى أن
أفعل ذلك .

النفس : بدلا من الخلود أتوسل إليك أن تبعنى إلى
الموت بأسرع ما يمكن .
الطبيعة : سأستشير القدر فى ذلك .

وفى المحاورة التالية يشير ليوباردى إلى عدم امكان
تحقيق السعادة ، وهى تدور بين مالابرونو وفارفارييلو :
مالابرونو : يا أرواح الهاوية فارفارييلو وشيرياتو
وياكونيرو واشتراروث وأليكينو أو
مهما تكن أسماؤكم إني أدعوكم باسم
الشیطان وأمرکم بفضل ما أوتيت من
الفن الذى يستطيع أن ينتزع القمر
ويسمر الشمس فى كبد السماء أن تدعوا
واحداً منكم يأتى ومعه تفويض غير
مشروط من أميرکم وسلطة مطلقة
لاستخدام قوى الجحيم جميعها .

فارفارييلو : ها أنا بين يديك .

مالابرونو : من أنت ؟

فارفارييلو : إني فارفارييلو وقد جئت لأكون طوع
أمرک .

مالابرونو : هل استحضرت قوة إبليس ؟

فارفارييلو : نعم ، وأستطيع أن أعمل من أجلك
ما يستطيعه ملىكى وأكثر مما تستطيع
المخلوقات جميعها متحدة أن تصنعه .

مالابرونو : حسن ، عليك أن تشبع رغبة واحدة فى
نفسى .

فارفارييلو : سألبى طلباتك جميعها ، فإذا تطلب ؟
أترید المجد الذى يفوق مجد أبناء^(١) أتريس .
مالابرونو : كلا .

فارفارييلو : أترید ثروة أكثر مما حوت مدينة^(٢) مانوا
حينما يعثر عليها ؟

مالابرونو : كلا .

فارفارييلو : أترید امبراطورية مترامية الأطراف
كالتى حلم بها شارل الخامس فيما يقوله
الناس ؟

مالابرونو : كلا .

فارفارييلو : أترید أن أخضع لإرادتك امرأة أشد تمعناً
من^(٣) بنبلوب ؟

مالابرونو : لا ، أظن أننى أحتاج فى ذلك إلى معونة
الشیطان ؟

فارفارييلو : أترید أن يكون لك من الأعجاء وأسباب
اليسر والرخاء ما يعادل فرط إمعانك
فى الخلاعة والمجون ؟

مالابرونو : أتحسنى أميل إلى استدعاء الشيطان إذا
أردت ذلك ؟

فارفارييلو : إذن قل موجزاً ماذا تريد ؟

مالابرونو : أريد أن تجعلنى سعيداً لحظة واحدة !

فارفارييلو : ذلك ما لا أستطيعه .

مالابرونو : وكيف ذلك يا سيدى ؟ ولم هذا ؟

(١) أتريس هو ملك ميسنه اليونانى .

(٢) اسم آخر للأولدرادو المدينة الخيالية التى تصورهما
الإسبانىون المغامرون ملائى بالكنوز فى أمريكا الجنوبية .

(٣) ابنة اكارديوس الأسبرطى وزوجة الياس ملك أتيكا
الجنوبية .

فارفاريللو : إني أقسم لك بأغاظ الإيمان أن هذا ليس
في استطاعتي .

مالامبرونو : إيمان الشيطان الصالح ؟

فارفاريللو : نعم ، بالتأكيد ، ومن الشياطين الطيب
والخبث .

مالامبرونو : ولكني أريدك أن تعلم أنك إن لم تقطع
أمرى في هذا المكان دون مناقشة
سأرتبطك من ذنبك بإحدى هذه القوائم
الخشبية .

فارفاريللو : أهون على قتل نفسي من تحقيق ما طلبته !
مالامبرونو : إذن عد إلى الجحيم مصاباً بوباء الماشية
وأمر إبليس بأن يحضر بنفسه إلى هنا .

فارفاريللو : وحتى إذا جاء إبليس ومعه سكان أغوار
الجحيم جميعهم فإنه لا يستطيع أن
يجعلك سعيداً لا أنت ولا أى فرد من
سلالتك أكثر مما أستطيعه .

مالامبرونو : ماذا تقول ؛ وحتى للحظة واحدة ؟

فارفاريللو : من المستحيل وغير الممكن أن نجعلك
سعيداً لحظة واحدة أو نصف لحظة أو
جزءاً على ألف من اللحظة ، ولو وسعنا
ذلك لجعلناك سعيداً طول حياتك كلها .

مالامبرونو : حسن ، إذا كنت لا تستطيع أن تجعلني
سعيداً فمن المؤكد أنك على الأقل تستطيع
أن تطلقني من إसार الشقاء .

فارفاريللو : هذا على شريطة أن تمسك عن حب
نفسك وإيثارها على جميع الأشياء .

مالامبرونو : ليس ذلك في قدرتي ما دمت حياً .

فارفاريللو : حقيقة أنه ليس في استطاعة أحد أن يفعل
ذلك وهو حي ، والإنسان بطبيعته يجد

كل شيء أسهل عملاً من ذلك بوجه
خاص .

مالامبرونو : هذا هو الواقع .

فارفاريللو : حسن إذن ، وما دمت تحب نفسك بهذا
القدر من الحب الذي في وسعك فإنه
يتبع ذلك بضرورة الحال أنك تنشد
السعادة قبل كل شيء آخر ، ولكن
لما كان هذا النهم بالسعادة لا يمكن إشباعه
فلا معدى من أن تظل أبداً شقياً .

مالامبرونو : نعم ، وذلك حتى حيناً أتذوق ما يعدونه
من قبيل المسرات ، وذلك ما دام ليس
هناك متعة تيسر لي السعادة أو تشبع
نفسى .

فارفاريللو : الحق أقول إنه ليس في وسع إنسان أن
يفعل ذلك .

مالامبرونو : ما دام ليس هناك متعة تشبع نهمي
بالسعادة المغروس في طبيعتي فإن المسرات
نفسها لون من ألوان الوهم ، وحتى حيناً
تستمر فإني أظل بائساً .

فارفاريللو : لا بد أن تكون كذلك ، لأن الإنسان
وسائر المخلوقات جميعاً حتى عندما لا
يكون هناك ألم ولا شقاء فإن افتقاد السعادة
يصل إلى حد الألم الحقيقي ، وهذا يحدث
حتى حيناً يكون الإنسان مستغرقاً فيما
يسميه الناس المسرات .

مالامبرونو : وهكذا حينئذ لا يتوقف شقاؤنا من
ساعة ميلادنا إلى حين وفاتنا ، ولو لحظة
واحدة !

فارفاريللو : كلا ، إنه يمتنع أو على الأقل يظل معلقاً
حينما تنام نوماً خالياً من الأحلام أو إذا
غشى عليك أو أصابك أى شىء يعطل
حواسك .

مالامبرونو : ولكنه لا ينقطع أبداً ونحن شاعرون
بوجودنا .

فارفاريللو : أبداً .

مالامبرونو : فى هذه الحالة لا بد أن يكون الموت خيراً
من الحياة .

فارفاريللو : هذا مؤكد إذا كان توقف الشقاء خيراً
من استمراره .

مالامبرونو : ماذا ترى إذن ؟

فارفاريللو : ما دام الأمر كذلك إذا كنت تؤثر أن
تسلم نفسك لى قبل أن يحين حينك فإنى
يسرنى أن أذهب بها الآن .

والموضوع الذى تدور حوله محاورات ليوباردى
هو إظهار مساوئ الحياة وشرورها والإشادة بمزايا
الموت والعدم ، وقد جنبته قوة خياله وحدة ذكائه
وبلاغة أسلوبه التكرار الممل ومكنته من أن يعرض
صوراً طريفة ، ومن محاوراته الشائقة الحديث الذى دار
«بين هرقل وبين أطلس»^(١) :

هرقل : يخ لك أيها الأب أطلس ، لقد أرسلنى إليك
جوبيتر لأبلغك تحياته ، ولأقول لك إذا
كان أدّك ذلك العبء الذى تحمله ، فإنى
أريحك منه ساعة أو ساعتين كما فعلت مرة

(١) أطلس هو فى الأساطير اليونانية ابن أبائيس وقد اشترك
فى محاربة زوس فلما هزم حكم عليه بأن يحمل الدنيا على رأسه ويديه .

قبل ذلك منذ عصور لا أدرى عددها ريثما
تسترد نفسك وتستمتع بالقليل من الاستجمام !
أطلس : شكراً لك يا بنى ، وشكراً كذلك للجلالة
جوبيتر ، ولكن الواقع أن الدنيا أخيراً قد
خف وزنها إلى حد السخف حتى صارت
العباءة التى أرتديها لأتقى بها الجليد أثقل
حملاً منها ، ولو لم يكن جوبيتر قد أمر بأن
أظل فى مكانى هنا حاملاً هذه الكريّة فوق
منكبى لكنت وضعتها تحت ضبّتى أو ألقيت
بها فى جيبى أو علقتها بشعرة من لحيتى
وأقبلت على شؤونى الخاصة .

هرقل : وكيف أصبحت خفيفة إلى هذا الحد ؟
الواقع أنى أشعر بأن شكلها قد طرأ عليه
بعض التغير وأنها الآن تشبه رغيف الخباز
بدلاً من أن تكون مستديرة كعهدى بها وأنا
أدرس الجغرافيا لأقوم بالرحلة المشهورة
مع الأرجنوت ، ولكن مع ذلك كله فإنى
لا أدرى لماذا أصبح وزنها أقل مما كان .

أطلس : لا أعرف السبب ، ولكن هذا هو الواقع ،
ولكى تقتنع بما بلغته من خفة الوزن تستطيع
أن تحملها فى يدك دقيقة واحدة لتشعر بخفة
وزنها .

هرقل : إنى أقسم بقسم هرقل إننى لو لم أحاول لما
صدقت قط ، ولكن ما هذا التغير الآخر
الذى ألحظه بها ؟ ففى المرة السابقة حينما
حملتها كان يبدو أنها تنبض وتخفق فوق
ظهرى مثل قلب الحيوان وتحدث صوتاً
مدوياً مثل عرش الدبابير ، ولكن الآن قد
سكنت نبضاتها مثل الساعة التى كسر

زنبركها ، أما الدوى فما زال مسموعاً .

أطلس : هذا كذلك لا أستطيع تفسيره . وكل ما أعرفه هو أنه منذ مدة طويلة قد بطلت حركتها وخفت صوتها حتى طاف بفكرى خاطر فظيع وهو أنها قد ماتت . وتوقعت من يوم ليوم أنى سأسمع من رائحة تحللها الكريهة ، بل قد فكرت أين أدفنها وكيف أضمنها القبر وماذا أكتب على قبرها ؟ ولما مر وقت ولم يعث فيها البلى قلت لنفسى إنها كانت فى مبدأ أمرها حيواناً . وأحسبها قد تحولت إلى نوع من أنواع النبات من فصيلة الغار وأمثاله من النباتات ، وإن هذا هو السبب فى أنها أصبحت لا تتحرك ولا تتنفس ، وحتى الآن ترانى فى بعض الأوقات أتوقع أنها ستمد مصاصاتها إلى منكبى وتطول جذورها .

هرقل : أما أنا فأرى أنها قد أخذتها سنة من النوم ، وأن هذا النوم شبيه بنوم ابيميندز^(١) الذى استمر نصف قرن أو أكثر ، وقد تكون حالتها شبيهة بحالة هيرموتياس الذى كانت روحه تترك جسده حينما تشاء وتعيش بعيداً عنه سنوات فى بعض الأوقات هائمة تنسلى ثم تعود إليه حينما يروقها ذلك ، واستمر ذلك حتى رأى أصدقاؤه أن يضعوا حداً لهذا العبث فحرقوا الجثة فى يوم أضحيان ، فلما عادت روحه ووجدت سكنها الجسدى

(١) ابيميندز مثل ريب فان وينكل عند القدماء أخذته سنة من النوم ودورعى غنمه وظل قائم فى غابة ما يقرب من خمسين عاماً ولما استيقظ وجد بطبيعة الحال أن العالم قد تغير .

محطماً رأت أنها إذا أرادت أن تجد جسداً لتقيم به فإن عليها أن تستأجر جسداً آخر أو تقيم فى حانة . ولذلك يحسن أن ننبهى هذا النوم خشية أن يظن بعض الأصدقاء العاطفين عليها أنها ماتت ويجب حرقها كذلك . ولذلك دعنا نحاول إيقاظها .

أطلس : حسن . ولكن كيف نشرع فى ذلك ؟
هرقل : لوددت أن أضربها بهراوتى ضربة شديدة ، لولا أننى أخشى أن تتناثر أجزاؤها أو استحالتها إلى ما يشبه الكعكة ، وما دامت قد أصبحت خفيفة إلى هذا الحد فلا بد أن قشرتها قد صارت من الرقة بحيث إنها قد تكسر مثل قشرة البيضة ، وعلاوة على ذلك فإنى أخشى أن المخلوقات البشرية التى كان لها من الشجاعة فى شبانى ما يحملها على محاربة السباع لا البراغيث قد يصيبها إنعماء مفاجيء من أثر الصدمة ، وسأضع هراوتى جانباً واخلع أنت عباءتك ودعنا نلعب بهذه الكرة الأرضية النعسة ، ويوسفنى أنى لم أحضر معى قفازى ولا مضرب الكرة اللذين كنت ألبس الكرة بهما مع عطارى (ميركرى) فى ساحة اللعب أو فى حديقة منزل جوبتير ، ومع ذلك فإنى أجتري على القول باننا يمكن أن نلعب جيداً بجماع أكفنا .

أطلس : لا أوافق على ذلك ، وماذا يحدث لو رأنا والدك وبدا له أن يكون ثالثاً فى اللعب وقذف بنا فى إحدى صواعقه المشتعلة إلى حيث لا ندرى كما طوح بفيثون فى نهر ألبو
هرقل : لن يحدث هذا ، ولست ابناً لأحد الشعراء

مثل فيتون وإنما أنا ابنه ، وإذا كانت الشعراء تعمر المدن بأنغام القيثارة فيأني قادر على إخلائها من السكان بموسيقى هراوني ، أما الصاعقة فيأني بضربة واحدة أجعلها تطير إلى أقصى أطراف عليين ، وأؤكد لك أني إذا خطر لي أن أستزل خمسة كواكب أو ستة لألعب بها أو أمسك بإحدى المذنبات من ذيلها وأتخذها حمالة لأقذف منها الأحجار إلى هدف ، بل حتى لو أخذت الشمس ذاتها ولعبت بها لعب الناس بالأقراص التي يرمون بها الأهداف فإن والدي الجليل الشأن سيغض الطرف ويتظاهر بأنه لا يرى شيئاً ، وعلاوة على ذلك فإننا نبغى من وراء هذا اللعب منفعة الدنيا على خلاف فيتون الذي لم يرد سوى أن يظهر خفة حركاته للذين كانوا يسندون له كتلة الخشب التي صعد عليها إلى المركبة ، ولكي يبدو في صورة السائق البارع أمام أندروميديا وكالستو وغيرهما من مجموعات النجوم الثوابت التي يقال إنه خلال سيرة حياته الحمقاء كان يقذفها بباقات من أشعة الشمس وحلواء من الأضواء السماوية ، وموجز القول إن غرضه الوحيد كان أن يظهر في صورة فخمة أثناء جولاته في ذلك اليوم الذي كان من أيام الأعياد كما تعلم ، ولذلك لا تحمل نفسك عناء التفكير في غضب والدي ، وأنا الضمين لك بأنك لن تصاب بأى سوء ، وإذا تعرضت لأى خطر لم يكن في الحسبان فيأني سأعوضك عنه ، فاخلع دثارك وألق إلى بالكرة الأرضية .

أطلس : يبدو لي أنني سأفعل ما تأمرني به راضياً أو كارهاً لأنك قوى البنية ، وحسن التسليح على حين أنني هرم وأعزل من السلاح ، ولكن مهما تفعل لا تدعها تسقط حتى لا تصاب بصدوع جديدة أو يتشم جزء منها صغير ويتشقق كما حدث حينما انزعت صقلية من إيطاليا وحينما انفصلت إفريقية عن إسبانيا ، أو خشية أن تتطاير منها شظية لمقاطعة من المقاطعات أو مملكة من الممالك لأن هذا قد يؤدي إلى نشوب حرب فيها .

هرقل : لا تخف على .

أطلس : لنبدأ اللعب ، العب ! انظر كيف تهتز بسبب التغير الذي طرأ على شكلها .

هرقل : ارم بقوة أكثر ، إنها تصلني بصعوبة .

أطلس : لا حيلة لي في ذلك ، إنني ألقى بها بكل ما في استطاعتي من قوة ، وهي تتجه كالعادة إلى الجنوب الغربي ، وتقع هذه الكرة البغيضة في قبضة الهواء فهي جد خفيفة .

هرقل : إنها حيلة قديمة هذا الطيران مع كل هبة من هبات الريح .

أطلس : إنني أعتقد بحق أن خير ما نصنع هو أن ننفضها قليلاً فهي في اليد ليست أكثر من شامة .

هرقل : أهكذا تقول ؟ إن هذا عيب جديد ، فقبل ذلك كانت تقفز وتثب مثل أى جدى صغير .

أطلس : انظر إلى ما هنالك وأسرع الخطى ! انظر إنها تتساقط ! إن مجيئك كان شؤماً .

هرقل : إنك لم تحسن إلقاءها إلى ، وقد كانت جد منخفضة حين أرسلتها بحيث إنني لم أكن أستطيع أن أتلقاها في الوقت المناسب حتى لو دقت عنقي في المحاولة ، فواسفاه ! وكيف حالك أيها الصغيرة ؟ هل أصابك ضرر في أحد أجزائك ؟ إني لا أسمع نفساً يتردد ولا أرى أحداً يتحرك فوقها - وهذا يدل على أن الجميع مستغرقون في النوم كسابق عهدهم .

أطلس : اتركها لي وسأعيدها على كتفي ، واحمل هراوتك وعد إلى السماء بأسرع ما في وسعك ، وقدم اعتذارى لچوبتير عن هذا الحادث .

هرقل : سأفعل ذلك ، ومنذ قرون خلت كان في مؤسسة والدى شاعر يسمى هوراس وقد جعله والدى شاعر البلاط فقد زكاه عنده أغسطس قيصر الذى ألحقه چوبتير بالآله تقديرآ لقوة الرومان ، وهذا الشعر يتغنى

دائماً بأناشيد من نظمه ، وبخاصة أنشودة منها يقول فيها : إنه حتى لو تهاوت الدنيا فإن الرجل العادل يظل ثابتاً ، والظاهر أن الرجال جميعهم قد صاروا في العصر الحاضر عادلين فقد تهاوت الدنيا ولم يتحرك أحد .

أطلس : من الذى يشك في عدالة الناس ؟ ولكن لا تقف هنا وتضيع وقتك ، أسرع بقدر ما في استطاعتك وقدم الأعدار لچوبتير أبيك ، وإلا فلنأتوقع من لحظة لأخرى صاعقة تخيلني من أطلس إلى بركان أطنه .

وقد كان شوبنهاور يؤكد أن الحياة شر ولكنه مع ذلك كان يحبها ويستمتع بها ، أما ليوباردى فقد كره الحياة وأعرض عن الاستمتاع وكان موقفه منها يشبه إلى حد كبير موقف شاعرنا العظيم أبي العلاء المعرى ضريبه في التشاؤم وصنوه في نبذ الحياة والإعراض عن لذاتها ولهوها .



مقالات الإسلاميين للأشعرى

بصاتهم

الدكتور أحمد فوزي الأهوازي

أستاذ كرسى الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

- ١ -

ينكرون البعث ، وهم إلى ذلك يعبدون الأصنام . وإما نصارى أو يهود أو صابئة ، أو ثنوية ، يحرفون ما أنزل الله عليهم من كتب سماوية ، ويشركون مع الله الواحد إلهاً أو آلهة آخرين . وقد حاجهم الله فى القرآن ، وأبطل معتقداتهم الفاسدة بالحجة الصحيحة والبرهان الواضح : ويدور هذا الجدل القرآنى حول أمرين أساسيين من جهة العقيدة ، هما وحدانية الله وصفاته ، وإرادته وأفعاله ، أو بمعنى آخر حول التوحيد والعدل . فالله واحد ، لا شريك له ، ليس كمثل شئ ، هو الكبير المتعال ، تعالى الله عما يصفون . والله خالق كل شئ ، الفعال لما يريد ، وكل شئ بقضائه وقدره ، وحكمته وتدبيره ، وهو الأمر الناهى ، يثيب المطيع ويعاقب العاصى ، كما وعد وأوعد . هذه هى جملة العقيدة الإسلامية التى دان بها العرب وارتضوها وآمنوا بها . ولما توفى النبي شغل المسلمون فى زمان أبى بكر وعمر وعثمان بالفتوحات عن النظر فى العقائد ، ووجدوا فى قرآنهم ما يغنيهم عن البحث فى أصولها . ولكن أهل الشعوب المغلوبة ممن دخلوا حظيرة الإسلام لم يكفوا عن الدس له والانحراف به ، وبخاصة الفرس واليهود ، فظهرت منذ فجر الإسلام ، وعلى التحقيق منذ خلافة

الدين طاهرة إنسانية لا تخلو منها أمة من الأمم منذ فجر التاريخ حتى اليوم . والتدين خاصة مميزة للإنسان عن غيره من أنواع الحيوان ، حتى لقد قيل فى تعريف الإنسان : إنه حيوان متدين ، كما قيل : حيوان ناطق ، وحيوان اجتماعى ، وحيوان سياسى ، وغير ذلك . ويقتضى الدين معبوداً وعابداً يتصلان بالعبادة ، ومقدساً ومسبحاً يتوجه إليه بالتقديس والتسبيح . وقد تدرجت البشرية من عبادة مظاهر القوى الطبيعية من صنوف النبات والحيوان والحجارة إلى عبادة الشمس والقمر والكواكب ، إلى عبادة الله الواحد القهار ، وهى عبادة قدمة منذ أرسل الله الرسل مبشرين ومنذرين لأن العقل لو ترك شأنه ما اهتدى وحده إلى وجود خالق الكون ومدبر العالم . وقد أرسل الله على مر التاريخ كثيراً من الأنبياء والرسل يدعون قومهم إلى الهدى ويرسمون لهم طريق النجاة ، ولكن سرعان ما يعود الناس إلى سيرتهم الأولى متبعين خطوات الشيطان ، منكرين الألوهية ، ومحرفين كلام الله .

وجاء الإسلام وحال العرب كما ذكرنا ، إما من الدهرية المنكرين للخالق ، أو المقرين بوجود إله ولكنهم

الأشاعرة ، تبددت كتبهم وضاعت ، اللهم إلا ما حفظه لهم ورواه عنهم الأشعري في كتابه « مقالات الإسلاميين » ، مع ما ذكره من مقالات غيرهم . ومن أجل ذلك كان كتابه هذا في غاية الأهمية تاريخياً ، واقتدى به كل من ألف في المقالات فيما بعد ، كلاسفراييني في « التبصير في الدين » ، والبغدادى في « الفرق بين الفرق » ، والشهرستاني في « الملل والنحل » .

- ٢ -

وأبو الحسن الأشعري ، هو : على بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى ابن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري^(١) . ثم أضاف ابن عساكر بعد ذكر اسمه : « المتكلم صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة والجهمية والخواارج وسائر أصناف المبتدعة . وهو بصرى سكن بغداد إلى أن توفي بها . وكان يجلس أيام الجمع في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه من جامع المنصور » .

وكان الأشعري سنياً ، إماماً في الفقه والحديث ، مجتهداً في المذهب . افترى عليه أبو علي الأهوازي ، وزعم أنه غير صحيح النسب إلى أبي موسى الأشعري ؛ ولذلك صنف ابن عساكر كتابه في تبين كذب المفترى ، جاء فيه : « وفي إطباق الناس على تسميته بالأشعري تكذيب لما قاله هذا المفترى » . كما اتهم الأشعري في منتصف القرن الخامس بالبدعة ، ولعن على المنابر في الجمع ، فكان لا بد من دفع هذه الفرية عنه ، وهذا ما فعله ابن عساكر .

وينتهي نسب جده أبي موسى الأشعري إلى قحطان . قدم مع وفد اليمن إلى رسول الله بالمدينة ، فلما دنوا من المدينة كانوا يرتجزون ، « غداً تلقى الأحبة محمداً

(١) تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، لابن عساكر ، طبع القدسي بدمشق سنة ١٣٤٧ هجرية ، ص ٣٤ ، ٣٥ - وهذا الكتاب أوسع مصدر عن حياة الأشعري .

على بن أبي طالب مقالات منحرفة تسيء إلى العقيدة الصحيحة . وذلك مثل عبد الله بن سبأ الذي كان يهودياً فأظهر الإسلام ليثير الفتن بين المسلمين . وزعم أن علياً إله ، وأن الجزء الإلهي يحل في الأئمة ، فاضطر على إلى نفيه إلى ساباط المدائن وحرقت أتباعه . وعن السبئية ظهر غلاة الشيعة وتفرعوا فرقا . وانتشرت في عهد علي فتنة الخوارج القائلين بكفار الأئمة ووجوب قتلهم وحرهم والخروج عليهم ، وقام المرجئة يؤخرون الحكم على المسلم بالكفر إلى الله يوم القيامة . وظل الأمر جارياً على هذه الحال ، كلما ماتت فرقة نبئت فرق أخرى ، وتولى المفكرون من المسلمين الرد عليهم وإبطال مزاعمهم .

ومنذ أواخر المائة الأولى ، وفي أثناء المائة الثانية ظهر « المعتزلة » أصحاب العدل والتوحيد ، فكان لهم فضل الدفاع عن العقيدة بالحجة العقلية ، وبما يناسب ما نقل إلى الحضارة العربية من أفكار يونانية وفارسية وهندية . نشأ الاعتزال بالبصرة ، على يد واصل بن عطاء الذي اعتزل حلقة الحسن البصري ، وأخذ يدعو إلى رأى جديد هو أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا مؤمن ، بل في منزلة بين المنزلتين . وتفرع المعتزلة فرعين أحدهما بقي بالبصرة ، والآخر انتقل إلى بغداد . ونبغ من المعتزلة أبو الهذيل العلاف والنظام ، والجاحظ ، والشحام الذي أخذ عنه الجبائي ، وعن الجبائي أخذ الأشعري قبل أن ينفصل عنه ، ويخرج بمذهبه الجديد . وقد لقي المعتزلة على يد الخلفاء العباسيين أيام المأمون والمعتصم تأييداً عظيماً ، وحدثت في خلافة المأمون فتنة القول بنخلق القرآن وأمتحان الإمام ابن حنبل ، إلى أن رفعت الحنة أيام المتوكل الذي أمر بترك الجدل . وقد أخذ على المعتزلة تطرفهم في التأويل العقلي حتى بلغوا مع نفي الصفات الإلهية إلى التعطيل ، كما أخذ على الكرامية قولهم بالتشبيه والتجسيم ، وعلى الجهمية قولهم بالجبر . ولما زال نفوذ المعتزلة مع انتشار مذهب

المعتزلة قدر ففعلوا رءوسهم حتى أظهر الله تعالى الأشعري
فحجزهم في أقماع السمسم .
وله تصانيف كثيرة ذكر أسماؤها في كتابه المسمى
بالعمد ، والذي ألفه سنة ٣٢٠ هـ . وقد أورد هذا الثبت
ابن عساكر في تبين كذب المفتري . وقد طبع ما وجد
من كتبه ، وهي :

- ١ - استحسان الخوض في علم الكلام .
 - ٢ - الإبانة عن أصول الديانة .
 - ٣ - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع .
 - ٤ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين .
- وقد ولد الأشعري سنة ٢٦٠ هجرية وتوفي سنة
٣٢٤ .

وذكر ابن خلكان أن مولده : « سنة سبعين ، وقيل
ستين ومائتين بالبصرة » . والأرجح سنة ستين كما
أورده ابن عساكر ، وحتى يستقيم خبر صحبته الطويلة
لأبي على الجبائي ، حيث ذكر أنه صحبه أربعين سنة .
والمعروف أن الجبائي توفي سنة ٣٠٣ ، فإذا اعتمدنا
رقم الأربعين على حقيقته فلا يمكن أن يكون الأشعري
قد أخذ عن الجبائي وهو طفل في الثالثة . هذا فضلاً عن
أنه لم يحضر عليه إلا بعد انتقاله من البصرة إلى بغداد .
أما سنة الوفاة ففيها روايات كثيرة تراوح بين ٣٢٠ ،
٣٣٠ ، والأرجح ما أثبتناه وهو ٣٢٤ هجرية .

- ٣ -

أخطر مسألة في حياة الأشعري انفصاله عن
الجبائي ، وانعزاله عن المعتزلة ، وخروجه بمذهب جديد
قدرت له السيادة في شطر كبير من العالم الإسلامي .
وهي مسألة لم توضح توضيحاً كافياً ، ولم يكشف الستار
عن أسبابها الحقيقية . وفي كتب القدماء روايتان لا تمت
إحداهما إلى الأخرى بصلة . الأولى رواية ابن عساكر
أوردها بطرق مختلفة وجوهرها واحد ، وخلاصتها أن
الأشعري تحير في بعض مسائل لم يجد لها جواباً شافياً

وحزبه » وأخرج البخاري ومسلم في الصحيحين عن
أبي هريرة ، قال رسول الله : « الإيمان يمان ، والحكمة
يمانية ، أتاكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوباً » .
وتليت عند النبي وكان أبو موسى حاضراً آية :
« فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » . فقال رسول
الله : « هم قومك يا أبا موسى أهل اليمن » . وكان
أبو موسى إلى ذلك فقيهاً ، قارئاً للقرآن حسن الصوت ،
فلا غرابة أن تنحدر في أصلاب الأسرة محبة الإسلام
والذود عن أصوله ، فتظهر في أبي الحسن تمسكاً بتقاليد
الأسرة .

ويلوح أن أبا الحسن كان منصرفاً إلى الزهد والعبادة
على عادة المتصوفة ، ولذلك يروى له الصوفية كثيراً
من الأخبار ، وينسبونه إلى زمريتهم . فمن أخباره أنه
كان يصلي صلاة الصبح بوضوء العتمة ، وكان لا يحكي
عن اجتهاده شيئاً إلى أحد . وقال أبو عمران موسى بن
أحمد بن علي الفقيه ، قال : سمعت أبي يقول :
« خدمت الإمام أبا الحسن بالبصرة سنين ، وعاشرته
ببغداد إلى أن توفي رحمه الله ، فلم أجد أروع منه ،
ولا أغض طرفاً ، ولم أر شيخاً أكثر حياء منه في أمور
الدنيا ، ولا أنشط منه في أمور الآخرة » . وحكى بNDAR
ابن الحسين ، وكان خادماً للأشعري بالبصرة ، قال :
« كان أبو الحسن يأكل من غلة ضيعة وقفها جده بلال
ابن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري على عقبه . قال :
وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهماً » . وكان
بندار صوفياً من أقطاب رجالهم .

كان الأشعري قوى الجدل ، صاحب مناظرة في
المجالس ، ذا إقدام على الخصوم ، تتلمذ على أبي علي
الجبائي أربعين عاماً ، ولم يكن الجبائي صاحب مناظرة
وربما ينقطع في الجدل ، فكان يبعث الأشعري في
المجالس نائباً عنه . وقد أفادته قوة الجدل في الرد على
المعتزلة بعد خروجه عليهم ، حتى قيل : « كانت

عند المعتزلة ، فسأل الله أن يهديه إلى الطريق المستقيم ، ثم نام فرأى الرسول في المنام ، فقال له : عليك بسنتي ، فلما استيقظ رجع إلى القرآن والسنة . وأضافت رواية أخرى أنه أخذ في نصرة الأحاديث الخاصة بالرؤية والشفاعة والنظر . وفي رواية مطولة ثالثة أن النبي قال له في المنام : « يا أبا الحسن ، كتبت الحديث ، فقلت بلى يا رسول الله . فقال : أو ما كتبت أن الله تعالى يرى في الآخرة ؟ فقلت : بلى يا رسول الله . فقال لي صلى الله عليه وسلم ، فما الذي منعك من القول به ؟ قلت أدلة العقول منعتني ، فتأولت الأخبار . فقال لي : أو ما قامت أدلة العقول عندك على أن الله تعالى يرى في الآخرة ؟ فقلت بلى يا رسول الله ، فإنما هي شبه . فقال لي تأملها وانظر فيها نظراً مستوفى ، فليست بشبه ، بل هي أدلة . . . الخ » . وفي رواية رابعة أنه غاب عن الناس خمسة عشر يوماً ، ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر وقال : « معاشر الناس إنني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة ، لأنني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ، ولم يترجح عندي حق على باطل ، ولا باطل على حق ؛ فاستهديت الله فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد ، كما انخلعت من ثوبي هذا ؛ وانخلع من ثوب كان عليه ورمي به ، ودفع الكتب إلى الناس ، فمنها كتاب « اللمع » ، وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه بكتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار » ، وغيرهما . فلما قرأ تلك الكتب أهل الحديث والفقه من أهل السنة والجماعة أخذوا بما فيها وانتحلوه واعتقدوا تقدمه واتخذوه إماماً حتى نسب مذهبهم إليه . . . » .

الرواية الثانية كلامية ، أوردها التفتازاني في شرح العقائد النسفية ، وكذلك ابن خلكان في الوفيات ، خلاصتها أن الأشعري سأل الجبائي عن ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً ، والآخر عاصياً ، والثالث صغيراً ؟ فقال الجبائي : الأول يثاب بالجنة ، والثاني يعاقب

بالنار ، والثالث لا يثاب ولا يعاقب . قال الأشعري : فإن قال الثالث : يا رب ، لم أمتني صغيراً ، وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة ؟ فقال : يقول الرب إنني كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار ، فكان « الأصالح » لك أن تموت صغيراً . فقال الأشعري : فإن قال الثاني : يا رب ، لِمَ لَمْ تمتني صغيراً لئلا أعصى لك فلا أدخل النار ، ماذا يقول الرب ؟ فهت الجبائي ، وترك الأشعري مذهبه . واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأى المعتزلة ، وإثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة . وقد أوردت هذه المحاور لإبطال قاعدة الصلاح والأصالح التي يقول بها المعتزلة .

وقد شك بعض المستشرقين في هذه الرواية التي يشتم منها رائحة الوضع . وروايات ابن عساكر إذا حللت تحليلاً أعمق يستخلص منها أن الأشعري لم يكن راضياً كل الرضا عن طريقة الاعتزال لغلوها في التأويل وترجيح العقول على المنقول . ولذلك أراد الأشعري أن يسلك طريقة يوفق فيها بين المعتزلة وأصحاب الحديث فاهتدى إلى مسلكه الجديد الذي يتششى مع منهج الاعتزال في النظر العقلي ، وفي الوقت نفسه يعتمد على القرآن والسنة ، رافعاً السمع على العقل بعد أن كان المعتزلة يقدمون العقل على السمع .

قال الأشعري في استهلال كتابه « استحسن الخوض في علم الكلام » : أما بعد ، فإن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس ما هم ، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ، ومالوا إلى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال ، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزاء والطفرة وصفات الباري عز وجل بدعة وضلالة ، وقالوا : لو كان ذلك هدى ورشاداً لتكلم فيه النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه وأصحابه . . . الخ » .

إن الأشعرى يرى وجوب النظر والكلام ليم
الاعتقاد عن معرفة وبصر ، لا عن مجرد انقياد وتقليد .
ولا بأس عنده من الخوض في أمور جديدة لم ترد في
القرآن أو السنة ، مثل مباحث الحركة والسكون والجسم
والعرض ، وهي مباحث شاعت بعد نقل الفلسفة
اليونانية . بل إنه يرى أن مثل هذا النظر واجب لرفع
الشبهة وتثبيت الحجة ، وإزالة الحيرة والشكوك من
النفوس ، في سبيل الرد على المبتدعة والمخالقين . وأن
مثل هذا البحث أدعى إلى الدفاع عن العقيدة ، وصيانتها
من الانحراف . وهذا ما فعله في كتابه « مقالات
الإسلاميين » ، حتى يكون الناس على بينة برأى
المخالقين .

— ٤ —

ولقد أعجبت هذه الطريقة الأشعرية الفقهاء من
أحناف ومالكية وحنابلة وبخاصة الشافعية ، كما ارتضاها
المتصوفة على الرغم من أن طريقتهم هي الذوق والحال ،
لا النظر والجدال . فكان ذلك سبباً في جمع كلمة
المسلمين بعد تفرق وصراع وحروب . ومن الطبيعي
أن يضيق بها المعتزلة لأنها أزلت ما كان لهم من سلطان ،
وأبعدتهم من الميدان . ولما انتشرت طريقتهم وذاع
صيته ، انتسبه كل مذهب ، فزعم الشافعية أنه كان على
مذهب الشافعي ، وجزم بعضهم أنه كان مالكيًا .
ونص جماعة على أنه نشأ على مذهب أبي حنيفة ، وقد
بلغ من سعة الأفق أنه كان يصوب المجتهدين في الفروع
غير أن الحنابلة لم يفتحوا له صدورهم ولم يذكروه في
طبقاتهم ، على الرغم من أن الأشعرى في كتاب
« الإبانة » يصرح أنه في معتقده على مذهب الإمام أحمد
ابن حنبل ، يقول بما كان يقول به ، « لأنه الإمام
الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق ، ورفع
به الضلال ، وأوضح به المنهاج ، وقمع به بدع

المبتدعين ، وزيع الزائغين ، وشك الشاكين » (١) .
وقد اصطنع الصوفية في القرن الرابع والخامس والسادس
مذهبه في الكلام ، ودافعوا عنه في محنته التي سبب فيها
على المنابر ، حتى كتب عبد الكريم بن هوزان
القشيري ، العوفي المشهور بخطه وثيقة يؤيد فيها المذهب
الأشعرى ، جاء فيها : اتفق أصحاب الحديث أن
أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشعرى كان إماماً من أئمة
أصحاب الحديث ، ومذهبه مذهب أصحاب الحديث .
تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السنة ، ورد
على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة . وكان على المعتزلة
والروافض والمبتدعين من أهل القبلة والخارجين من
الملة سيفاً مسلولاً . ومن طعن فيه أو قدح أو لعنه أو
سبه ، فقد بسط لسان السوء في جميع أهل السنة . بذلنا
خطوطنا طائعين بذلك في هذا الذكر في ذي القعدة سنة
ست وثلاثين وأربعمائة .

وقعت تلك الفتنة في دولة السلطان طغرل بك ،
ووزارة أبي نصر منصور بن محمد الكندري : وكان
السلطان حنفياً سنياً ، وكان وزيره معتزلياً رافضياً :
فلما أمر السلطان بلعن المبتدعة على المنابر في الجمع ،
قرن الكندري للتسلي والتشفي اسم الأشعرية بأسماء
أرباب البدع . ولم تنقش الفتنة إلا بعد موت طغرل بك
وتولى ابنه ألب أرسلان ووزيره أبو علي الحسن بن علي
ابن إسحاق . وإنما نقم المعتزلة من الأشعرى لإثباته القدر
لله خبره وشره ، وإثبات صفات الجلال لله من قدرته
وعلمه وإرادته وحياته وسمعه وبصره وكلامه ، وأن
القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأنه تعالى موجود
تجوز رويته .

وعندنا أن السبب الحقيقي في ذبوع المذهب
الأشعرى واجتماع كلمة المسلمين عليه من أهل السنة
المتبعين لأحد المذاهب الفقهية الأربعة العظمى ، هو أن

(١) انظر مقدمة كتاب الإبانة للأشعرى .

القرآن أساس الدين وماداره ، حوى العقيدة بأصولها وفروعها ، وقد وجهه المعتزلة فى تفسيرهم له وجهة تتفق مع أصولهم ، وأولوه على حسب مذهبهم ، وخبلت هذه التفسيرات عقول المسلمين لما حوت من قوة الجدل ، ودقة النظر ، وطلاوة العبارة . ولذلك انبرى لهم الأشعرى يرد عليهم بنفس أدلتهم الكلامية التى تعلمها منهم فاستطاع أن يدحضها ويرد على الحجة بحجة أقوى ولذلك كان الطابع العام لمؤلفات الأشعرى رداً على خصومه من المعتزلة أو من الملحدين . ويكفى أن نتأمل عنوان كتابه فى التفسير الذى سماه « تفسير القرآن والرد على من خالف البيان من أهل الإفك والبهتان » لندرك أنه لا يكفى بعرض العقيدة الإسلامية فى ضوء التأويل الأشعرى ، بل تجاوز ذلك ، وقبل ذلك ، بالرد على المخالفين . وقد جاء فى خطبة هذا الكتاب : أما بعد ، فإن أهل الزيف والتضليل تأولوا القرآن على آرائهم ، وفسروه على أهوائهم ، تفسيراً لم ينزل الله به سلطاناً ، ولا رويه عن رسول رب العالمين ، ولا عن السلف المتقدمين ، وإنما أخذوا تفسيرهم عن أبى الهذيل ، وإبراهيم النظام ، والقولمى ، والجبائى ، وجعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر ، والإسكافى ، والبلخى ، وغيرهم من قادة الضلال من المعتزلة الجهال . قال الأشعرى : « رأيت الجبائى ألف فى تفسير القرآن كتاباً أوله على خلاف ما أنزل الله ، وما روى فى كتابه حرفاً واحداً عن أحد من المفسرين ، وإنما اعتمد على ما وسوس به صدره وشيطانه . ولولا أنه استغوى بكتابه كثيراً من العوام ، لم يكن لتشاغلى به وجه » .

القرآن أساس الدين وماداره ، حوى العقيدة بأصولها وفروعها ، وقد وجهه المعتزلة فى تفسيرهم له وجهة تتفق مع أصولهم ، وأولوه على حسب مذهبهم ، وخبلت هذه التفسيرات عقول المسلمين لما حوت من قوة الجدل ، ودقة النظر ، وطلاوة العبارة . ولذلك انبرى لهم الأشعرى يرد عليهم بنفس أدلتهم الكلامية التى تعلمها منهم فاستطاع أن يدحضها ويرد على الحجة بحجة أقوى ولذلك كان الطابع العام لمؤلفات الأشعرى رداً على خصومه من المعتزلة أو من الملحدين . ويكفى أن نتأمل عنوان كتابه فى التفسير الذى سماه « تفسير القرآن والرد على من خالف البيان من أهل الإفك والبهتان » لندرك أنه لا يكفى بعرض العقيدة الإسلامية فى ضوء التأويل الأشعرى ، بل تجاوز ذلك ، وقبل ذلك ، بالرد على المخالفين . وقد جاء فى خطبة هذا الكتاب : أما بعد ، فإن أهل الزيف والتضليل تأولوا القرآن على آرائهم ، وفسروه على أهوائهم ، تفسيراً لم ينزل الله به سلطاناً ، ولا رويه عن رسول رب العالمين ، ولا عن السلف المتقدمين ، وإنما أخذوا تفسيرهم عن أبى الهذيل ، وإبراهيم النظام ، والقولمى ، والجبائى ، وجعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر ، والإسكافى ، والبلخى ، وغيرهم من قادة الضلال من المعتزلة الجهال . قال الأشعرى : « رأيت الجبائى ألف فى تفسير القرآن كتاباً أوله على خلاف ما أنزل الله ، وما روى فى كتابه حرفاً واحداً عن أحد من المفسرين ، وإنما اعتمد على ما وسوس به صدره وشيطانه . ولولا أنه استغوى بكتابه كثيراً من العوام ، لم يكن لتشاغلى به وجه » .

تفسير القرآن هو تاج تفكيره ، ونهاية ما وصل إليه فى مذهبه . وتعد كتبه الأخرى روافد لهذا التفسير ، ومنها ثلاثة كتب فى المقالات ، الأول يحكى فيه مقالات المسلمين ، والثانى مقالات المخالفين الخارجين عن الملة ، والثالث فى جمل مقالات الملحدين وجمل

لم يسلك الأشعرى فى كتاب « مقالات الإسلاميين »^(١) ما جرى عليه فى معظم تأليفه من الرد على المخالفين ، بل عرض مقالاتهم عرضاً موضوعياً ما استطاع إلى ذلك سبيلاً . وغرضه فى ذلك أن من أراد معرفة الديانات والتمييز بينها ، فلا بد له من معرفة المذاهب والمقالات . فلما رأى أن الذين صنفوا فى النحل والديانات ، كانوا مقصرين فى حكايتها ، أو مخطئين فى ذكر آراء مخالفينهم ، أو متعمدين الكذب عليهم بغية التشنيع عليهم ، أو مضيفين إلى حكاية الآراء الرد عليها بالحجة ، حذاه ذلك إلى تأليف هذا الكتاب ، مع الاختصار وترك الإطالة والإكثار .

بعد هذه الديباجة التى يعلن فيها الأشعرى مسلكه فى تأليف الكتاب وغرضه من تصنيفه ، يشرع فى ذكر أول خلاف بعد موت الرسول عليه السلام . ولم يذكر من أنواع الخلاف سوى ما كان متصلاً بعلم الكلام ، وهو أولاً : الاختلاف بين الأنصار والمهاجرين حول الإمامة ، وانتهى ذلك بمبايعة أبى بكر وثانياً : فتنة مقتل عثمان مما حدا ببعض المارقين إلى تكفيره لأمور أخذت عليه . وثالثاً : الاختلاف على إمامة على ، وحربه مع معاوية فى صفين ، وطلب تحكيم كتاب الله ، وظهور الخوارج الذين كفروا علماً لقبوله التحكيم . ولكن كتب المقالات التى ألفت فيما بعد زادت على هذه الأنواع الثلاثة أصنافاً أخرى ، كما فعل الشهرستانى فى « الملل والنحل » ، إذ ذكر اختلافات حدثت فى مرض النبى حين تنازع المسلمون عنده فى كتابة ما يوصى به ، وفى تجهيز جيش أسامة

(١) نشر هذا الكتاب المستشرق ريتز فى مجلدين ، ثم نشره الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد فى جزأين ، مكتبة النهضة سنة ١٩٥٠ ، وإلى هذه النشرة نرجع .

الذى لم يمحض في طريقه ، ثم في موته عليه السلام وقول عمر بن الخطاب إنه رفع إلى السماء كما رفع عيسى ، ثم في موضع دفنه . غير أن هذه الاختلافات لا تعد كما قال الشهرستاني من أصول الدين . ولا كذلك ما ذكره من اختلاف التوارث عن النبي .

ويلوح أن الإسفراييني في كتابه « التبصير في الدين » قد حذا إلى حد كبير حذو الأشعري ، وبخاصة في ابتداء الكتاب . ولكل طريقة العرض مختلفة . ذلك أن الأشعري يقسم الفرق الإسلامية عشرة أصناف : (١) الشيع ، (٢) الخوارج ، (٣) المرجئة ، (٤) المعتزلة ، (٥) الجهمية ، (٦) الضرارية ، (٧) الحسينية ، (٨) البكرية ، (٩) العامة وأصحاب الحديث (١٠) ، (١١) الكلائية .

وليس اختلاف طريقة العرض بين الإسفراييني والأشعري في تقديم فرقة على أخرى فقط ، بل في ترتيب الأفكار . وإذا نظرنا في كتاب « الفرق بين الفرق » للبغدادى ، أو « الملل والنحل » للشهرستاني ، رأينا الخلاف أوسع . فالأشعري لا يكتفى بالكلام عن كل فرقة على حدة ، ونسبها إلى صاحبها ، ولكنه يتبع ذلك بطريقة أخرى هي عرض شتى الآراء التي تدور حول أصل من أصول الدين ، مثل كلام الله ، أو الرواية ، أو القدرة وغير ذلك . فالطريقة الأولى تاريخية تمضى مع صاحب الفرقة وتقرر سائر ما انفرد به من أقوال . والطريقة الثانية مذهبية ، تعرض الفكرة وتبين مختلف توجهاتها . وهذا التداخل بين الطريقتين دفعه إلى تكرار كثير من المسائل التي يذكرها في موضع

(١) علق الأستاذ محي الدين عبد الحميد على هذا التصنيف بقوله إن عددها أحد عشر اسماً ، باعتبار أن العامة صنف ، وأصحاب الحديث صنف آخر . ونحن نرى أنهما صنف واحد كما أوردناه ، أو تصحيح لفظ « العامة » بحيث يصبح « الجماعة » ، كما جرى عليه العرف من قولهم : أهل السنة والجماعة . والدليل على ذلك أن الأشعري يأخذ لفظ العامة بمعنى الجماعة ، فهو يقول مثلاً : وقال عامة أهل الإسلام إن الله قد أقدر العباد . . . الخ - انظر ج ٢ ص ٢١٦ .

موجزة ويذكرها في موضع آخر مطولة . هذا إلى أن الباحث الذي يرغب في الاطلاع على مذهب أحد المتكلمين كالغلاف أو النظام أو القوطي ، يجد صعوبة كبيرة في جمع آرائه المتناثرة في صفحات الكتاب . وقد تجنب المتأخرون هذا الاضطراب فجاءت كتبهم أكثر ترتيباً وتنظيماً .

وسمة أخرى يتميز بها كتاب الأشعري هي التوسع في ذكر آراء المعتزلة بالإضافة إلى الفرق الأخرى . ونستطيع القول مطمئنين : إن أكثر من ثلثي الكتاب عز المعتزلة ، ذلك أن الجزء الثاني بأكمله يتناول آراء الاعتزال ، فضلاً عن نصف الجزء الأول . لعل ذلك يرسع إلى أهمية المعتزلة الفكرية في نظر الأشعري ، ومن جهة الواقع التاريخي أيضاً . ولم يفعل ذلك الذين ألفوا في المقالات بعد قرن أو قرنين ، إذ جاءت كتبهم متناسبة ، فضلاً عن اشتغالها مقالات غير الإسلاميين . وليس معنى ذلك أن الجزء الثاني قد خصصه للمعتزلة ، كلا بل إنه يعرض فيه كذلك آراء غير المعتزلة ، لأنه يتناول الموضوع مذهبياً لا تاريخياً . وهو بين حين وآخر ينسب الآراء « للناس » ، أو « للمتكلمين » ، كأنه يطلق اصطلاح المتكلمين على كل من يبحث في أصول الدين . فنضرب لذلك مثلاً مما أورده في صفحة ٢٠٤ من الجزء الثاني ، عند القول : « في أن الله سبحانه قادر » . يقول : « قد اختلف المتكلمون في ذلك اختلافاً كثيراً ، فما اختلفوا فيه القول : هل يوصف الباري بأنه قادر على الأعراض ؟ فقال المسلمون كلهم أجمعون إلا معمرآ إن الله قادر على الأعراض . . . تلخ » . وفي آخر الصفحة يقول : « واختلف الناس أيضاً في القول : هل يقدر القديم على ما أقدر عليه عباده أو لا يجوز ذلك ؟ » .

ولفظ المتكلمين بالمعنى الاصطلاحي إنما نشأ من الحائضين في العقيدة الإسلامية ، وتأليفهم الكتب التي كانوا يعنونونها « الكلام في كذا » . ولذلك نجد

بأن الله عز وجل على صورة الإنسان . ولسنا نبغى ذكر الفرق الخمس عشرة الواقعة تحت الغالية ، وإنما نود الإشارة إلى أن الأشعرى يذكر الغلاة من جملة « مقالات الإسلاميين » ، ولا يرد عليهم أو يطعن فيهم اتباعاً للمنهج الذى أسسته فى أول الكتاب . أما أصحاب كتب المقالات المتأخرون ، فانهم يخرجون الغلاة من جماعة المسلمين . فهذا الاسفراينى مثلاً يقول : « فأما البائية ، والمغيرية . . والحلولية ، فلا يعدون فى زمرة المسلمين ، لأنهم كلهم يقولون بألوهية الأئمة » .

الصنف الثانى من الشيعة هم الرافضة الإمامية . وهم مجمعون على أن الإمامة لا تكون إلا بالنص والتوقيف ، وأن النبى نص على إمامة على ، ويقولون بالتقية ، وأن الإمام أفضل الناس . واختلاف فرقهم المتعددة إنما نشأ من طريقة سوق الإمامة من على فى أبنائه .

ولكنه بعد انتهاء الكلام عن الفرق الأربع والعشرين من الروافض الإمامية ، انتقل إلى عرض موضوعى لآراء الإمامية ، بادئاً « بالتجسيم » ، فقال : « اختلفت الروافض أصحاب الإمامة فى التجسيم ، وهم ست فرق . فالفرقة الأولى « الهاشمية » أصحاب هشام بن الحكم الرافضى ، يزعمون أن معبودهم جسم ، وله نهاية وحد طويل عريض عميق . . الخ » (صفحة ١٠٢) .

وينتقل بعد ذلك إلى الكلام عن آرائهم فى البداء ، والقرآن ، وأعمال العباد ، وإرادة الله ، والاستطاعة ، والتولد ، والرجعة ، وفى القرآن هل زيد فيه أو نقص منه ، وفى الأئمة هل يجوز أن يكونوا أفضل من الأنبياء وفى الرسول هل يجوز عليه أن يعصى أولاً ، وفى الأئمة هل يسع جهلهم ، وفى علم الإمام ، وفى ظهور الأعلام على الأئمة ، وفى النظر والقياس ، والنسخ ، والإيمان ، والوهد ، وعذاب الأطفال ، وألم الأطفال فى الدنيا ، وفى محارب على ، وفى التحكيم ، وفى جواز الخروج قبل ظهور الإمام ، وفى سبى نساء مخالفينهم ، وفى الجزء

الأشعرى لا يزال محتفظاً بهذا الأصل لعلم الكلام ، فيقول اختلف المتكلمون فى كذا وكذا ، يصرف النظر عن أنهم معتزلة أو من فرق أخرى غير المعتزلة . والأشعرى نفسه يعد فى نظر المتأخرين من المتكلمين ، أو علماء الكلام . وكان علم الكلام قد استقر علماً وعرف بهذا الاسم فى زمان الأشعرى ، آية ذلك أنه ألف كتاباً سماه « استحسان الخوض فى علم الكلام » . كما ذكر ابن عساكر عدة كتب له فى « لطائف الكلام » ، و « دقائق الكلام » ، و « أنواع من الكلام » ، وغير ذلك .

- ٦ -

ذكرنا أنه بدأ بالكلام عن فرق الشيعة ، فقسم الشيع ثلاثه أصناف ، هى الغلبية وتحتها خمس عشرة فرقة ، والرافضة الإمامية وتمثل أربعاً وعشرين فرقة ، والزيدية ست فرق . والمؤرخون للمقالات يضطربون فى تسمية فرق الشيعة ، فالأشعرى يجعل الإمامية رافضة لأنهم رفضوا إمامة أبى بكر وعمر . والمشهور أن الروافض هم الزيدية أتباع زيد بن على الذى بويج له بالكوفة فى أيام هشام بن عبد الملك . وسمع زيد من أتباعه الطعن على أبى بكر وعمر فأنكر ذلك منهم ، فتنفرد عنه الذين بايعوه ، فقال لهم : رفضتمونى ، ولذلك سموا الرافضة . وقد ذكر هذه الحكاية الأشعرى نفسه (الجزء الأول - صفحة ١٣٠) .

ويذهب البغدادى فى « الفرق بين الفرق » إلى تسمية كل فرق الشيعة بالروافض ، فهم الغلاة ، ومنهم الزيدية ، ومنهم الإمامية . وكذلك فعل الاسفراينى . أما الشهرستانى فلا يسمى الشيعة رافضة ، فيما عدا أتباع زيد بن على .

والغالية إنما سموا كذلك لأنهم « غلّوا » فى على ، وقالوا فيه قولاً عظيماً . وأول فرقهم التى ذكرها الأشعرى ، البائية أصحاب بهان بن سمعان ، القائلون

الذى لا يتجزأ ، وفى حقيقة الجسم ، وفى المداخلة ، وفى حقيقة الإنسان ، وفى الطفرة . ثم رجع بعد ذلك إلى حكاية مذاهب لهشام بن الحكم فى أشياء من لطيف الكلام (ص ١٢٦) . واختتم الفصل برجال الرافضة ومؤلفي كتبهم .

إن ما نأخذ على الأشعرى أنه فى هذا العرض الموضوعى يغفل ذكر صاحب رأى تارة ، وينص عليه تارة أخرى ، فكأنه يعود إلى الطريقة الأولى وهى التعلق بالرجال . نضرب لذلك مثالا لما ذكره عن اختلاف الروافض فى الجسم ، على ثلاث فرق ، الأولى يزعمون أن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وأنكروا الأعراض ، وزعموا أن الجسم شئ موجود ، وأن البارى لما كان شيئاً موجوداً كان جسماً . والفرقة الثانية يزعمون أن حقيقة الجسم أنه مؤلف مركب مجتمع ، وأن البارى لما لم يكن مؤلفاً مجتمعاً لم يكن بهما . والفرقة الثالثة يزعمون أن حقيقة الجسم أنه يَحْتَمِلُ الأعراض ، وأن البارى لما لم يَحْتَمِلِ الأعراض لم يكن جسماً .

ونحن نرى من العرض السابق إغفال الأشخاص أصحاب هذه الآراء بتاتاً . ونستطيع أن نستنتج أن الفرقة الأولى منهم غلاة ، لأنهم يزعمون أن الله جسم . أما حين عرض رأيهم فى الاستطاعة ، فقد قسمهم أربع فرق ، الأولى أصحاب هشام بن الحكم ، يزعمون أن الاستطاعة خمسة أشياء : الصحة ، ونخلة الشئون ، والمدة فى الوقت ، والآلة التى يكون بها الفعل ، والسبب الوارد المهيج . والفرقة الثانية منهم ذرارة بن أعين ، وعبيد بن زرارة ، ومحمد بن حكيم ، وعبدالله بن بكير ، وهشام بن سالم الجواليقي ، وشيطان الطاق ، يزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل ، وهى الصحة ، فكل صحيح مستطيع . والفرقة الثالثة أصحاب أبى مالك الحضرمى . يزعمون أن الإنسان مستطيع للفعل فى حال الفعل . ولم ينسب الفرقة الرابعة إلى شخص

معين ، بل قال : « يزعمون أن الإنسان إن كان قادراً بآلات وجد ، فهو قادر من وجه ، وغير قادر من وجه » .

على هذا النحو من ذكر رجال كل فرقة وجملة رأيهم ثم التعقيب بعد ذلك بمقالاتهم مجردة إلى حد كبير من أصحابها ، يمتضى فى حكاية باقى الفرق التى صنفها فى ابتداء الكتاب عشرًا .

ولكن الأشعرى بعد أن اتبع المسلك الذى بيناه فى كلامه عن الشيع والخوارج والمرجئة ، يخالف هذا المسلك عند الكلام عن المعتزلة . فهو يبدأ بذكر عقيدتهم فى التوحيد بوجه عام ، فيما يقرب من صفحة واحدة ، دون أن يبدأ كما فعل من قبل بالنسبة إلى الأصناف الثلاثة السابقة بذكر فرقهم منسوبة إلى رجالهم . ولذلك لا نجد تأريخاً لسيرة المعتزلة أو تاريخ ظهورها . ولعل السبب فى ذلك أن المعتزلة لم ينفردوا بآراء يتميزون بها تماماً عن غيرهم كما هى الحال بالنسبة للخوارج مثلاً أو الشيعة الإمامية . الحق أنهم كانوا يشاركون غيرهم فى كثير من الآراء ، وقد فطن إلى ذلك الأشعرى فقال بعد ذكر عقيدتهم فى التوحيد إنه « قد شاركهم فى هذه الجملة الخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيع » .

ثم إنه حين أخذ فى عرض آقاويلهم فى كل مسألة على حداثها ، أرجع كل رأى إلى صاحبه . فهو يبدأ بقول المعتزلة فى المكان ، فيذكر أنهم اختلفوا ، فذهب قائلون منهم إلى أن البارى موجود بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، وأن تدبيره فى كل مكان . والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة : أبو الهذيل ، والجعفران^(١) ، والإسكافى ، ومحمد بن عبد الوهاب الجبائى^(٢) . وقال قائلون : البارى لا فى مكان ، وهو قول الفوطى ، وعباد بن سليمان ، وأبى زفر (الجزء الأول ص ٢٠٧)

(١) الجعفران أى جعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر .

(٢) هو أبو على أستاذ الأشعرى .

المريسي ، وناظر النظام . وكان بكر من أصحاب الحسن البصري ونبغ في أيام النظام ، ووافقه في أن الإنسان هو الروح .

فاذا أخذنا في الاعتبار أن الجزء الثاني من مقالات الإسلاميين حكاية عن آراء المعتزلة أساساً ، وكان نصف الجزء الأول منه تقرير لمذهبهم . تبين لنا أن الأشعري كان في صميمه معتزلياً ، وأن مذهبه الذي افترق به عنهم لم يكن سوى تعديل يحاول أن يوفق فيه بين المعتزلة وأصحاب الحديث .

- ٧ -

إن المذهب الأشعري الذي أصبح مذهب أهل السنة والجماعة ، وارتضاء جمهور المسلمين منذ القرن الرابع حتى الآن ، لم يكن ليظفر بهذا التأييد إلا لأنه اعتمد على أسس عقلية ، وأدلة منطقية ، اكتسبها من إيغال المعتزلة في النظر العقلي ، وما اكتسبوه من معرفة بالمنطق اليوناني ، سواء في البراهين المنطقية وترتيب الأقيسة للوصول إلى نتائج يقينية ، أم في المباحث الطبيعية الخاصة بتركيب المادة وما تمتاز به من حركة أو نمو الكائنات الحية . إن فكر الإنسان لا يستطيع أن ينزل عن ثقافة عصره السائدة ، ولا بد أن يصل بين الموضوعات الدينية وبين الإطار العام للثقافة الجارية . وكان الطابع العام لتلك الثقافة هو الفلسفة التي كانت تضم تحت جناحيها شتى العلوم . فإذا طرحت مسألة من أصول الدين مثل «روية الله» أم هي ممكنة أم غير ممكنة ، فمن الطبيعي أن يخضع المسلم وهو يفكر في هذه المسألة لمباحث الرؤية الطبيعية وكيف تشاهد العيون ما يوجد أمامها ، وذلك بحسب ما وصل إليه علم النفس في تلك الأيام . وكذلك الأمر في مباحث الزمان والمكان والحركة والجسم والنهاية والالانهاية ، وغير ذلك .

ولعل هذا يفسر لنا السر في فتنه القول بخلق

وهل هذا النحو يمحى في الكلام عن الرؤية ، وعلم الله وقدرته ، وصفات الله وأفعاله . ثم شرح قول عبد الله بن كلاب في الأسماء والصفات (ج ١ ص ٢٢٩) . ثم قول المعتزلة في صفات الأفعال وصفات الذات ، وهل يقال لله وجه أو لا ، وفي أن الله مريد ، وهل الكلام جسم . وفي خلقه وهكذا إلى أن يفرد باباً لاختلاف الناس في التجسيم ، وباب آخر في المكان وحملته العرش ، ولم يخرج ما ذكره في «المكان» (صفحة ٢٦٢) عما ذكره من قبل ، أي بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، أو لا في مكان ؛ ولكنه أضاف قولاً ثالثاً إن «البارى في كل مكان ، بمعنى أنه حافظ للأماكن وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان» .

ذكرنا من قبل أن الأشعري صنف اختلاف المسلمين عشرة أصناف مبتدئاً من الشيع إلى أصحاب الحديث والكلابية . ورأينا كيف سلك في ترتيب فرق الشيعة والخوارج والمرجئة . ثم طريقته في عرض آراء المعتزلة التي شغلت من الجزء الأول من (صفحة ٢١٦ إلى صفحة ٣١١) . وبقيت الأصناف الأخرى ، وهي الجهمية ، والضرارية ، والحسينية ، والبكرية ، وأصحاب الحديث ، والكلابية . ولم يستغرق حديثه عن الأربعة الأولى منها إلا سبع صفحات (٣١٢ - ٣١٨) على الرغم من الأهمية التاريخية للجهمية ، القائلين بالجبر المطلق . ومن الملاحظ أن الأشعري وهو يحكى ما انفرد به جهم من قول لا ينسب له مصطلح «الجبر» ، بل يصف رأيه بأن الفاعل على الحقيقة لكل شيء هو الله وحده ، وأن الناس تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك الله سبحانه : وقد وافق جهم المعتزلة في سلب الصفات عن الذات . وكذلك حال الضرارية والحسينية والبكرية ، فأصحابها كانوا معتزلة وافترقوا عنهم . ظهر ضرار بن عمرو أيام واصل ، وكان الحسين بن محمد النجار من أصحاب بشر

القرآن ، فقد كان المعتزلة ينظرون إلى المسألة من زاوية ، وكان ابن حنبل ينظر إليها من زاوية أخرى . وجهة نظر المعتزلة أن القرآن الموجود بين أيدينا ، والمكتوب بالأقلام في المصاحف ، والمنطوق بأفواهنا عند التلاوة حين نؤديه في الصلاة ، كل ذلك صادر عنا بالفعل ، متعلق بنا وبأدائنا له ، فهو مخلوق بمعنى أنه متعلق بمخلوق هو هذا الإنسان الذي يتلوه . أما ابن حنبل فقد رفض بتاتاً أن يستخدم لفظ « مخلوق » صفة للقرآن ، وإنما كان يسميه بالاسم الذي ورد في كتاب الله عن أنه « كلام الله » ، وحين سئل عن القرآن أم مخلوق هو أم غير مخلوق ، أجاب بأن « القرآن كلام الله ، لا أقول مخلوقاً ولا غير مخلوق » . وينبغي أن نذكر بهذه المناسبة أن الحنابلة لا يذهبون إلى القول بوجود صفات لله ، بل يكتفون بأسمائه الحسنى الواردة في القرآن . والأشعري لم يتطرق في التأويل العقلي كالمعتزلة ، أو يستهجن البحث الكلامي كالحنابلة ، ولكنه وفق بين الجانبين ، فالقرآن كلام الله قديم بمعانيه حادث بألفاظه . وهكذا أرضى الطرفين ، واعتمد على الحجة العقلية ، وأشبع شراهة العقل البشري للمعرفة ، واستطاع مذهبه أن يضع للفتن الدينية حداً ، ففضى على مذهب المعتزلة وحل مكانه ، وانتشر في أرجاء العالم الإسلامي . ولما كان المذهب الأشعري تطويراً للاعتزال ، فلا سبيل إلى فهمه دون الرجوع إلى أصول المعتزلة . وهذا ما فعله الأشعري حين عرض شتى آرائهم في « مقالات الإسلاميين » ، بحيث يكون هذا الكتاب تمهيداً لا غنى عنه لمذهبه .

— ٨ —

إن الأمور الأساسية التي اختلفت الأشعري فيها عن المعتزلة أربعة هي : صفات الله ، والقضاء والقدر ، والسمعيات كالشفاعة وعذاب القبر ، وعدم تكفير أحد من أهل القبلة . ويتضح هذا الفرق حين توضع

عقيدة المعتزلة وعقيدة الأشعري جنباً إلى جنب ، كما فعلنا في النصوص التي نقلناها فيما بعد .

ولما كانت مسألة الأسماء والصفات أخطر وأهم مسألة دار حولها الكلام ، فلا غرابة أن تشغل من الكتاب حيزاً كبيراً أكثر من أي مسألة أخرى . واختلاف رجال المعتزلة فيها كبير ودقيق : ولا يمكن معرفة حقيقة مذهب كل رجل من رجالات المعتزلة إلا بحكاية مذهبه تفصيلاً ، إلى حد ما ، فكان هذا هو السبب في التوسع في الكلام عن الأسماء والصفات ، بل وتكرار القول فيها . حقاً عند عرض عقيدة المعتزلة بوجه الإجمال ، يمكن القول إنهم يتفنون الصفات ، كما يتضح من النظر إلى عقيدتهم ، التي يستخدم فيها حرف السلب من أولها إلى آخرها ، فالحق : ليس بجسم ، ولا شبح ، ولا جنة ، ولا صورة ، إلى قوله في آخر العقيدة ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص . وقد خرج الأشعري عما استنه لنفسه من العرض الموضوعي — ومن النادر أن يفعل ذلك — عند الكلام في الجزء الثاني من الكتاب عن اختلاف الناس في الأسماء والصفات ، فنسب إلى المعتزلة الخطأ والعمى والخيرة ، لأنهم « نفاة » الصفات ، وزعم أن قولهم هذا نقلوه عن الفلاسفة . (انظر النصوص الواردة فيما بعد) . وليس كل المعتزلة في نفى الصفات سواء . مثال ذلك أن أبا الهذيل يقول إن الله عالم يعلم هو هو ، ومعنى إن الله عالم — عنده — نفى الجهل عن الله . وكان يؤول « الوجه » و « اليد » ، فاليد يقصد بها النعمة . وقال عباد بن سليمان : « هو عالم لا يعلم ، وقادر لا بقدره » ولم يثبت له علماً ولا قدرة ولا حياة ولا سمعاً ولا بصرأ . وقال النظام : « معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه » ، إلى آخر هذه الفروق الدقيقة التي يكفي الإشارة إلى طرف منها .

ولما كان إثبات وجود الله عند المتكلمين —

معتزلة وأشاعرة^(١) - يعتمد على إثبات حدوث العالم بما فيه من جواهر وأعراض ، وأن كل حادث لا بد له من محدث ، فلا غرابة أن نجد حكاية أقوال المعتزلة تفصيلاً في هذه المسألة ، التي يبدأ شرحها من الجزء الثاني ، فذهب معظم المعتزلة إلى أن الأجسام التي يتألف منها هذا العالم تتكون من «جواهر» ، وهم يقصدون بالجواهر الجزء الذي لا يتجزأ ، أي الذرة . وقد تابع قليل من المعتزلة آراء الفلاسفة في أن الأجسام مركبة من مادة وصورة ، وفي نفهم الجزء الذي لا يتجزأ . وفي ذلك يقول الأشعري (ج ٢ ، ص ٦) : وقال النظام : «الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه ، وإنه لا نصف إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء . وكانت الفلاسفة تجعل حد الجسم أنه العريض العميق» .

فلا بد إذن لمن يريد أن يفهم الأصول التي اعتمد عليها الأشاعرة في إثبات وجود الله ، وبخاصة بعد أن تطور مذهبهم على يد الباقلاني والجويني والغزالي ، من الرجوع إلى آراء المعتزلة ، مما نجده مبسوطاً في «مقالات الإسلاميين» . وكذلك الحال في نظرية «الكسب» وهي وقوع القدرة الواحدة بين قادرين ، الله والإنسان ، فالقدرة من جانب الله تسمى «خلقاً» ومن جانب العبد تسمى «كسباً» . وكان المعتزلة ينسبون أعمال العبد للعبد ، ويذهبون إلى أنه خالق أفعال نفسه ، ولهم كلام طويل في «التولد» .

وكان المعتزلة مستقيمين مع مذهبهم العقلي في تأويل الأحاديث المروية في عذاب القبر ، ومنكر ونكير ، والصراط ، والميزان ، والخوض ، وما شابه ذلك من السمعيات . وعندهم أن الصراط ليس كما وصف بأنه أحد من السيف وأدق من الشعرة ، إذ لو كان كذلك لاستحال المشي عليه . وتأولوا الميزان ،

(١) للأشعري نفسه طريق آخر في كتاب «اللمع» بخلاف إثبات حدوث العالم .

وقالوا : إنه ليس بمعنى كفات وألسن ، ولكنها المجازة ، بمعنى أن الله يجازى أعمال العباد وزناً بوزن . واستدلوا على إنكار الميزان ، بأنه من المستحيل وزن الأعراض ما دامت لا ثقل لها ولا خفة . وأن حقيقة قول المعتزلة في الميزان ، أنه «الموازنة» بين الحسنات والسيئات . وقد أقر الأشعري في عقيدته التي قررها بأن الخوض حق ، والصراط حق ، وأن أهل السنة والجماعة يؤمنون بمنكر ونكير ، والمعراج ، ويصدقون بخروج الدجال .

وقد استمرت نار الفتن مستعرة بين المسلمين منذ مقتل عثمان حتى أوائل القرن الرابع ، كل فرقة تكفر صاحبها وترى في الإيمان والكفر رأياً يخالف الفرق الأخرى ، ونصبوا من أنفسهم قضاة يحكمون على الناس بالكفر ويستبيحون حربهم وقتلهم ، سواء أكانوا من الخوارج أم من المعتزلة . والكفر والإيمان هما في الواقع المحور الذي دارت عليه كل المسائل الكلامية . وقد عرضت هذه الأقاويل المتباينة في مواضع مختلفة من هذا الكتاب ، وأنهى الأشعري هذا الخلاف بأن نفى يديه من هذه القضية ، لأن أمرها إلى الله تعالى ، إن شاء عذب أهل الكباثر ، وإن شاء غفر لهم . وفي الوقت نفسه نهى عن الجدل والمراء في الدين ، والخصومة في القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ، تسلياً للمأثور عن الرسول عليه السلام .

- ٩ -

وفيما يلي نماذج متفرقة من هذا الكتاب ، توضح أسلوبه ، وتبين منهجه .

(١) السبئية

والصنف الرابع عشر من أصناف الغالية ، وهم السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ ، يزعمون أن علياً لم يمت ، وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيحيا

الأرض عدلاً كما ملئت جوراً . وذكروا عنه أنه قال
لعل عليه السلام : أنت أنت . والسبئية يقولون بالرجعة ،
وأن الأموات يرجعون إلى الدنيا . وكان السيد الحميرى
يقول برجعة الأموات ، وفي ذلك يقول :
إلى يوم يؤوب الناس فيه

إلى دنياهم قبل الحساب

(ج ١ ص ٨٥)

(٢) قول الزيدية في الأسماء والصفات

واختلفت الزيدية في الأسماء والصفات ؛ وهم
فرقتان :

١ - فالفرقة الأولى منهم أصحاب سليمان بن جرير
الزيدى ؛ يزعمون أن البارى عالم بعلم لا هو هو ولا
غيره ؛ وأن علمه شيء . قادر بقدره لا هو هو ولا
غيره ؛ وأن قدرته شيء . وكذلك قولهم في سائر
صفات النفس ، كالحياة والسمع والبصر ، وسائر
صفات الذات . ولا يقولون إن الصفات أشياء ،
ويقولون : وجه الله هو الله . ويزعمون أن الله لم يزل
مريداً ، وأنه لم يزل كارهاً للمعاصى . وأن الإرادة
للشيء هي الكراهة لضده . وكذلك لم يزل راضياً ،
ولم يزل ساخطاً . وسخطه على الكافرين هو رضاه
بتعذيبهم ، ورضاه بتعذيبهم هو سخطه عليهم . . .

٢ - والفرقة الثانية منهم ، يزعمون أن البارى عز
وجل عالم قادر سميع بصير ، بغير علم وحياة وقدره
وسمع وبصر ؛ وكذلك قولهم في سائر صفات الذات .
ويمنعون أن يقولوا : لم يزل البارى مريداً ، ولم يزل
كارهاً ، ولم يزل راضياً ، ولم يزل ساخطاً . (ج ١
ص ١٣٨) .

(٣) ألقاب الخوارج

وللخوارج ألقاب : فمن ألقابهم الوصف لهم بأنهم
« خوارج » . ومن ألقابهم : الحرورية ؛ ومن ألقابهم
الشراة ؛ ومن ألقابهم المارقة ؛ ومن ألقابهم المحكمّة .

وهم يرضون بهذه الألقاب كلها ، إلا بالمارقة ،
فإنهم ينكرون أن يكونوا مارقة من الدين كما يبرق
السهم من الرمية .

والسبب الذى سموا له خوارج ، خروجهم على
على بن أبى طالب .

والذى له سموا محكمة إنكارهم المحكمّين ،
وقولهم : لا حكم إلا لله .

والذى له سموا حرورية نزولهم بحروراء فى أول
أمرهم .

والذى له سموا شراة قولهم : شرينا أنفسنا فى طاعة
الله ، أى بعناها بالجنة .

والكور التى الغالب عليها الخارجية : الجزيرة ،
والموصل ، وعمان ، وحضرموت ، ونواح من نواحى
المغرب ، ونواح من نواحى خراسان . وقد كان لرجل
من الصفورية سلطان فى موضع يقال بجلاسة على طريق
غانة . (ج ١ ص ١٩١) .

(٤) عقيدة المعتزلة

وهذا شرح قول المعتزلة فى التوحيد وغيره :
أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثل شيء
وهو السميع البصير . وليس بجسم ، ولا شبح ، ولا
جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ،
ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا
مجسة ، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا
يبوسة ؛ ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع
ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ،
وليس بذى أبعاد وأجزاء ، وجوارح وأعضاء ،
وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف
وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه
زمان ، ولا تجوز عليه الماسة ولا العزلة ولا الحلول فى
الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة
على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف

بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل علماً قديراً حياً ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء ، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ، ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذي غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدر عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء .

فهذه جملة قولهم في التوحيد ؛ وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيعة ، وإن كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين ، ولها تاركين . (ج ١ ص ٢١٦) .

(٥) عقيدة أهل السنة والجماعة

هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة :

جملة ما عليه أهل الحديث والسنة : الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا يردون من ذلك شيئاً . وأن الله - سبحانه - إله واحد

فرد صمد ، لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق ، وأن النار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور . وأن الله - سبحانه - على عرشه ، كما قال : الرحمن على العرش استوى . وأن له يدين بلا كيف ، كما قال : خلقت بيدي ، وكما قال : بل يده مبسوطتان ؛ وأن له عينين بلا كيف ، كما قال : تجري بأعيننا ؛ وأن له وجهاً ، كما قال : ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام .

وأن أسماء الله لا يقال إنها غير الله ، كما قالت المعتزلة والخوارج . وأقروا أن الله علماً ، كما قال : أنزله يعلمه ، وكما قال : وما تحمل من أنثى ، ولا تضع إلا بعلمه . وأثبتوا السمع والبصر ، ولم ينفوا ذلك عن الله ، كما نفته المعتزلة ؛ وأثبتوا الله القوة ، كما قال : أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة .

وقالوا : إنه لا يكون في الأرض من خير ولا شر إلا ما شاء الله ؛ وأن الأشياء تكون بمشيئة الله ، كما قال عز وجل : وما تشاءون إلا أن يشاء الله ؛ وكما قال المسلمون : ما شاء الله كان ، وما لا يشاء لا يكون . وقالوا : إن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله ، أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله ، أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله .

وأقروا بأنه لا خالق إلا الله ، وأن سيئات العباد يخلقها الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل ، وأن العباد لا يقدر أن يخلقوا منها شيئاً .

وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ، وخذل الكافرين ، ولطف بالمؤمنين ، ونظر لهم وأصلحهم وهداهم ، ولم يلطف بالكافرين ولا أصلحهم ولا هداهم ؛ ولو أصلحهم لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين . وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم ، وخذلهم ، وأصلحهم ، وطبع على قلوبهم .

وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره . .

ويقولون : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ؛ والكلام في الوقف واللفظ من قال باللفظ أو بالوقف فهو مبتدع عندهم ؛ لا يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ، ولا يقال : غير مخلوق .

ويقولون : إن الله يرى بالأبصار يوم القيامة ، كما يرى القمر ليلة البدر ؛ يراه المؤمنون ، ولا يراه الكافرون ، لأنهم عن الله محجوبون . قال الله : كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون . وإن موسى سأل الله سبحانه الرؤية في الدنيا ، وإن الله - سبحانه - تجلى للجبل فجعله دكاً ، فأعلمه بذلك أنه لا يراه في الدنيا ، بل يراه في الآخرة .

ولا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه ، كنحو الزنا والسرقة وما أشبه ذلك من الكبائر ؛ وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون ، وإن ارتكبوا الكبائر . والإيمان عندهم هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره حلوه ومره ؛ وأن ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم وأن ما أصابهم لم يكن ليخطئهم . والإسلام هو : أن يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله - على ما جاء في الحديث . والإسلام عندهم غير الإيمان .

.....
وأن الأطنال أمرهم إلى الله ، إن شاء عذبهم ، وإن شاء فعل بهم ما أراد .

ويرون الصبر على حكم الله ، والأخذ بما أمر الله ، والانتفاء عما نهى الله عنه ، وإخلاص العمل ، والنصيحة للمسلمين . ويدبنون بعبادة الله في العابدين ، والنصيحة لجماعة المسلمين ، واجتناب الكبائر والزنا وقول الزور والعصية والفخر والكبر والإزراء على الناس والعجب .

ويرون نجابة كل داع إلى بدعة ، والتشاغل بقراءة القرآن وكتابة الآثار ، والنظر في الفقه مع

التواضع والاستكانة وحسن الخلق وبذل المعروف وكف الأذى وترك الغيبة والنميمة والسعاية وتفقد المأكول والمشرب .

فهذه جملة ما يأمرهم به ويستعملونه ويرونه .

وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، وإليه نذهب ، وما توفيقنا إلا بالله وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وبه نستعين ، وعليه نتوكل وإليه المصير . (ج ١ ص ٣٢٠)

(٦) اختلاف الناس في الأسماء والصفات

الحمد لله الذي بصرنا خطأ الخطئين ، وعمى العمين ، وحيرة المتحيرين ، الذين نفوا صفات رب العالمين ، وقالوا : إن الله - جل ثناؤه - وتقدست أسماؤه - لا صفات له ، وأنه لا علم له ، ولا قدرة له ، ولا حياة له ، ولا سمع له ، ولا بصر له ، ولا جلال له ، ولا عظمة له ، ولا كبرياء له ؛ وكذلك قالوا في صفات الله عز وجل التي يوصف بها لنفسه . وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم ، وعبروا عنه بأن قالوا نقول : عين لم يزل ، ولم يزيدوا على ذلك . غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للبارئ علم وقدرة وحياة وسمع وبصر . ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ، ولأفصحوا به ، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك . وقد أفصح بذلك رجل يعرف « بابن الإيادي » كان ينتحل قولهم ، فزعم أن البارئ - سبحانه - عالم قادر سميع بصير في الحجاز لا في الحقيقة .

ومنهم رجل يعرف « بعباد بن سليمان » يزعم أن البارئ عالم قادر سميع بصير حكيم جليل في حقيقة القياس . (ج ٢ ص ١٥٦) .

(٧) عذاب القبر

المعاصي وخلقها ، لأن هذا كله عنده كفر . وكذلك القول في مصر وغيرها على قياس قوله ، وفي سائر أمصار المسلمين . وهذا هو القول بأن دار الإسلام دار كفر ؛ ومعاذ الله من ذلك . (ج ٢ ص ١٣٧) .

واختلفوا في عذاب القبر : فمنهم من نفاه . وهم المعتزلة والخوارج . ومنهم من أثبته وهم أكثر الإسلام . ومنهم من زعم أن الله ينعم الأرواح ويؤلمها ، فأما الأجساد التي في قبورهم فلا يصل ذلك إليها وهي في القبور . (ج ٢ ص ١٠٤) .

(٩) معنى القول إن الله خالق

واختلف الناس في معنى القول إن الله خالق ؛ فقالوا قائلون : معنى أن الخالق خالق أن الفعل وقع منه بقدره قديمة ، فإنه لا يفعل بقدره قديمة إلا خالق . ومعنى « الكسب » أن يكون الفعل بقدره محدثة . فكل من وقع منه الفعل بقدره قديمة فهو فاعل خالق ، ومن وقع بقدره محدثة فهو مكتسب . وهذا قول أهل الحق . وقال قائلون : معنى الخالق أنه يفعل لا بآلة ولا بجارحة ، فمن فعل لا بآلة ولا بجارحة فهو خالق . وهذا قول الإسكافي وطوائف من المعتزلة . وقال محمد بن عبد الوهاب الجبائي : إن معنى الخالق أنه يفعل أفعاله مقدرة على مقدار ما دبرها عليه ؛ وذلك هو معنى قولنا في الله إنه خالق ، وكذلك القول في الإنسان إنه خالق إذا وقعت منه أفعال مقدرة . وأبى ذلك سائر المعتزلة . وزعم عبّاد أن معنى خالق معنى باري ، ومعنى مخلوق معنى مبرئ . (ج ٢ ص ١٩٦) .

(٨) هل الدار دار إيمان

واختلفوا : هل الدار دار إيمان أم لا ؟ فقال أكثر المعتزلة والمرجئة الدار دار إيمان . وقالت الخوارج من الأزارقة والصّفيّة هي دار كفر وشرك . وقالت الزيدية هي دار كفر نعمة . وقال جعفر بن مبشر ومن وافقه هي دار فسق . وقال الجبائي : كل دار لا يمكن فيها أحد أن يقيم بها أو يجتاز بها إلا باظهار ضرب من الكفر ، أو باظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له ، فهي دار كفر . وكل دار أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر أو إظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له فهي دار إيمان . وبغداد على قياس الجبائي دار كفر لا يمكن المقام بها عنده إلا باظهار الكفر الذي هو عنده كفر ، أو الرضا ؛ كنهج القول إن القرآن غير مخلوق ، وإن الله سبحانه لم يزل متكلماً به ، وإن الله سبحانه أراد



بول وفرجينى برناردان دى سان بيير

(١٧٣٧ - ١٨١٤)

بمستلم
الأستاذ ايليا نعمان هكيم

أحضان الطبيعة : والاستجابة لنداء القلب : واستشارة
العاطفة : واستدراار الدموع .

وكى تفهم هذه النزعة التى سيطرت على الجزء
الأخير من منتصف القرن الثامن عشر يحسن بنا قبل
الحديث عن برناردان دى سان بيير وعن قصته « بول
وفرجينى » أن نلقى بعض الضوء على الاتجاهات الفكرية
فى القرن الثامن عشر عامة لا سيما فى الفترة التى سبقت
ظهور قصة « بول وفرجينى » ومهدت لها .

يصف مؤرخو الأدب الفرنسى عصر فولتير
ومونتسكيو وديدرو وروسو بعصر الفلاسفة والنور لأن
أهم ما شغل بال الأدباء فيه هو التفكير العلمى والفلسفى .
وكان مفهوم الفلسفة يختلف فى ذلك الوقت عنه فى
العصور اليونانية القديمة . كان أكثر ما يعنى به فيلسوف
القرن الثامن عشر بحث المشاكل السياسية والاجتماعية
والخلاقية والعلمية والدينية ليس فى حقيقتها المطلقة ولكن
بالنسبة لعلاقتها بسعادة الإنسان فرداً أو جماعة . وكانت
أبرز عناصر التفكير الفلسفى الاعتماد على التجارب
الحسية . وإنكار وجود الروح والاعتقاد فى مادية
العملية الذهنية . والإيمان بجبرية كلية مع الاعتراف
بحرية فردية فيما يتعلق بالسلوك الخلقى . والتشكك للأديان

يقول برناردان دى سان بيير فى مقدمة الطبعتين
الأولى والثانية من قصته : « أردت من هذا الكتاب أن
أجمع بين جبال الطبيعة فى المناطق الحارة وجبال الحياة
الخلاقية والروحية لمجتمع صغير يعيش فى كنفها . كما
أردت إيضاح حقيقة جوهرية وهى أن سعادتنا على هذه
الأرض تتمثل فى عنصرين . الطبيعة والفضيلة » .

ويقول أيضاً فى نفس المقدمة : « عندما انتهيت
منذ سنوات من كتابة عناصر هذه القصة العاطفية
البريئة . قرأها على إحدى سيدات المجتمع . ثم أعدت
قراءتها على عدداً من أفاضل الرجال ممن يعيشون فى عزلة
عن المجتمع ، حتى أعرف مبلغ تأثير القصة فى قراء
تختلف طباعهم وميولهم : وكم كان سرورى إذ رأيت
الدموع تنحدر من عيونهم جميعاً » .

ويلخص سان بيير فى هاتين الكلمتين ما قصد إليه
فى روايته من حث على حياة الطبيعة والفضيلة . وإثارة
لمشاعر القراء ودموعهم ، وبذلك يستجيب سان بيير
لحاجة كانت تختلج فى قلوب الناس فى هذه الفترة من
القرن الثامن عشر ، وهى الهروب من المجتمع الحضري
وما فيه من تكلف وقبود والتخلص من الفلسفة وجمودها
والتحرر من العقل واستدلالاته الجافة ، والارتقاء بين

في الندوات الأدبية (الصالونات) التي كانت سيدات المجتمع يعقدن في قصورهن حيث يتبارى المجتمعون بالنكتة اللاذعة . واللمحة الطريفة . واللفظة المنقحة . وحضور الذهن وزلافة اللسان .

وظهرت طبقة من الكتاب والمفكرين الأحرار شذبتهم الصالونات إليها فترة ثم نفروا منها لضيقهم بقيودها وبسخر روادها وتفاهة أحاديثهم . وانضاموا يكتبون للرأى العام . معبرين عن آرائهم بحرية وصراحة . غير عابئين بما كانوا يلقونه في سبيل ذلك من عنت واضطهاد ونفى ومصادرة لمؤلفاتهم . خرج هؤلاء الأدباء عن الجفاف الفكري والجمود الفلسفي وأخذوا يخاطبون المشاعر والوجدان . ومهدوا السبيل لأدب جديدة هو الأدب العاطفي .

ولقى هذا الأدب الجديد صدى عجيبي لدى القراء من مختلف الطبقات . فالشعب كان ينتظر صوتاً يعبر عن آلامه وقلما يصف بؤسه . ولساناً يدافع عن حقته في العدل والمساواة والحرية . ورواد المجتمعات الراقية بدأوا يملكون حديث العلم والفلسفة . وتطلعوا إلى حديث القلب والعاطفة . فالإنسان ليس عقلاً فحسب بل هو أيضاً وقبل كل شيء وجدان . وليس ثمة ما يخول دون إنطلاقه حراً مستقلاً عن المجتمع . يعبر عن ذاته وعن وجوده بغير تحفظ أو تحرج .

كتبت مدام دي ديفان (١٦٩٧ - ١٧٨٠) تقول في رسالة بعثت بها إلى إحدى صديقاتها : « ألا تشعرين أبداً بالملل ؟ حقاً إن خبراتك لكثيرة ولكن هناك أمراً واحداً لم تختبريه : هو الحب ولوعته وعذابها ونحن نحاول عبثاً أن نتخلص منه ! » وكتبت مدام وازيل دي لسيناس (١٧٣٢ - ١٧٧٦) بعد أن امتحنت بالحب مرتين : « ما أكثر الأشياء التي تزول بالموت وتنفد الحياة كل معانيها . . . ما عدا شيئاً واحداً لا ينفي هو الحب . الحب القوي الصادق . . . دعك من الطموح والجري وراء المال والتطلع إلى الجدد . . . لكل

والكنيسة ورفض الكتب السماوية ، وإلحاد بعض الفلاسفة وقبول بعضهم فكرة وجود « إله » تتمثل قدرته في « العناية الإلهية » أو في مجرد السيطرة على الكون وتنظيمه ، هذا مع عدم الإيمان بالرسالات والأنبياء ، والاهتمام بالإنسان كمحور للكون ، والعمل على إيساعده بالقضاء على الطبقة والإقطاع والطغيان . وبإنشاء المجتمعات المثالية والدعوة إلى الديمقراطية . بل إلى العالمية والسلام الدائم بين الشعوب .

وسار الأدباء في ركب الفلاسفة وانتصروا لهم ولكنهم سبقوهم إلى قابوس الجاهيل إذ استطاعوا أن ينقلوا إلى القراء كل هذه الأفكار من عدالة اجتماعية ومقت للتعصب الديني والمذهبي والعنصري . وتحكيم للعقل والعلم . وإشادة بحق الشعب في اختيار حكامه . كل هذا بأسلوب أدبي مشوق . في قصيدة أو مسرحية أو قصة أو رسالة . لما وقع أشد من المقالات الفلسفية الجافة . والبحوث العلمية المستغلقة . . . وهؤلاء الكتاب هم الذين بأفكارهم التحريرية وتبسيطهم للنظريات الفلسفية . أحدثوا الثورة الفكرية التي سبقت الثورة الفرنسية الكبرى .

وبقدر ما كانت الفترة الأخيرة من عهد الملك لويس الرابع عشر تتميز بالورع والتقشف . كان القرن الثامن عشر حتى عشية الثورة الفرنسية يلهو ويعبث ويتطرف ويسخر من المقولات . ويجري وراء المدة وجمع الثروة ويأخذ بحياة البذخ . والترف . . . وضرب كثير من الأدباء والمفكرين على هذا الوتر . فسخرُوا أنفسهم وفلسفتهم لتأييد هذا الاتجاه . فكان الأدب الماجن والأدب الساخر والأدب السافر . . . وكانت الفلسفة المادية والمنطق التجريبي ، وكانت المناقشات العلمية الجافة والجدل الفلسفي العقيم ، وساعد على ذلك انتشار آراء بيكون ونيوتون ولوك وهيوم في الجزء الأول من القرن الثامن عشر . . . وكانت أبرز ظاهرة في الأوساط الراقية اجتذاب الكتاب والعلماء والفلاسفة . وإشراكهم

هذا مصيرة الزوال . . أما الحب العارم المستبد فهو وحده يستحق منا الحياة . . . إن للألم في النفس سحراً يفوق كل لذة عرفناها .

وكان الشعر العاطفي الإنجليزي قد ترجم إلى الفرنسية فترت ليالى « يونج » وقصائد « أوسيان » . وكلها تتحدث عن الحب واليأس . والوحدة . والذكريات . والتعبور والأطلال والأشباح . والطبيعة الحزينة . والأمواج الصاخبة . والضباب القاتم . والرياح العاتية . . . وهرت هذه الأشعار قابولاً كانت في انتظار من يحرك أوتارها . وأسبعت في النفوس حاجة إلى الشعور بالحزن والرغبة في البكاء .

وفي هذه الفترة ظهرت مقالات روسو العاطفية فلقبت صدى عميقاً في النفوس وحركت القلوب وشجعت الخيال . وطورت الفلسفة الاجتماعية النظرية وجعلتها فلسفة إنسانية روحية . واستحال المذهب العلمى إلى عقيدة تغلغت في نفوس كثير من الأدباء والمفكرين فصار حب الخير للبشر شعوراً حقيقياً أقرب إلى الشعور الدينى منه إلى مجرد مبدأ اجتماعى .

ولم يكن إحياء العاطفة والتعبير عن المشاعر كل ما جاء به روسو . فقد نادى أيضاً بحب الطبيعة واللوح بها . والفناء فيها . والاستمتاع الجسدى والروحي بعناصرها : بحيث تختلط الأخاسيس كلها فلا تترك في النفس إلا شعوراً عاماً بالغبطة والرضا .

وإذا كانت الطبيعة بالنسبة لروسو مصادراً للسعادة الروحية واللذة الحسية : فقد كانت لغيره ممرحاً للتأمل في عظمة الخالق وإعجازه . وصغر الإنسان وضعفه . لمجد الله ويشكره على ما أسبغ عليه من خيرات الأرض والبحر والسماء . ويشدو مسبحاً بحال الطبيعة وروعها .

وبجانب الاستمتاع باللذة الحسية والمتعة الروحية بين أحضان الطبيعة أو التأمل في الخالق والإشادة بمحاسن ما خلق ، كانت النفوس المتعطشة إلى العاطفة

وتحرومة منها تبحث في الطبيعة عما يثير الشجن . ويبعث الألم . ويشعر بالضيق وينفضى إلى اليأس . فكان بعض الناس يزيتون حدائقهم بأطلال صناعية وينصبون قبوراً وهمية . يطيلون الوقوف بها أثناء تجوالهم . ويحملون أنفسهم على التأمل في الماضي والتحسر على من قضى من الأهل والأصدقاء . والخروج من ذلك كله بصورة قاتمة عن هذا العالم الغائى .

ولكن إغراء الطبيعة قد ولد في نفوس كثيرة الرغبة في البعد عن حياة الحضارة والتخلص من قيود المدنية ، واهروب إلى الحياة الطبيعية حيث لا تنافس ولا تناحر ولا أحقاد . بل حياة بدائية تشبه حياة الرعاة كما كانت أشعار فرجيل تصورها . حياة « أركاديا » التى كان روسو يحلم بها موطناً للفضيلة والسعادة . وممرحاً للحب العذرى بين قلبين طاهرين ، يتطارخان الهوى على أنغام الناي عند سفح تل أو فوق ربوة ، أو في ظل شجرة بالقرب من الغدير : يحف بهما قطع صغير من الأغنام . جزتها بيضاء صافية ، ونظراتها بريئة حاملة . كانت هذه أبرز سمات الجزء الأخير من القرن الثامن عشر في فرنسا : حساسية مرفهة ، بحث عن المؤثرات العاطفية ، ولع بالطبيعة ، حلم بالحياة البدائية ، شغف بتقصص الحب العذرى . . واجتمعت هذه الاتجاهات وتكررت وتبلورت بصورة رائعة وعبقرية ملهمة في كتاب برناردان دى سان بيير : بول وفرجينى .

وكان من الغريب أن يكتب سان بيير مثل هذه القصة الإنسانية الرقيقة وهو الذى أمضى حياته في اضطراب دائم وقلق مستمر . منتقلاً من بلد إلى آخر سعياً وراء المادة . متطلعاً إلى المناصب والألقاب ، شاكياً من سوء حالته . دائم التحدث عن نفسه ، في غرور أخياناً وادعاء .

ولد جاك هنرى برناردان دى سان بيير بمدينة هافر فى ١٩ من شهر يناير عام ١٧٣٧ من والدين متوسطى الحال . رغم ما كانا يدعيان من انتساب إلى إحدى الأسر النبيلة . كان أبوه مراقباً للملاحة فى ميناء هافر . وكانت أمه تحنو عليه بصورة بالغة . وربما كان تدليل أمه سبباً فى شدة حساسيته وحدة مزاجه ، وسرعة تقلبه . وكثرة نزواته .

كانت دراسته عادية ، بدأها فى بيته ثم ألحقته أسرته بمدرسة صغيرة يديرها أحد القساوسة بمدينة كان . وفى عام ١٧٤٩ قام برحلة إلى المارتينيك على ظهر سفينة تجارية يمتلكها عمه ، وعاد معها وقد زاد حسه إرهافاً وخياله اتساعاً . وأرسله أبوه بعد ذلك إلى مدينة روان حيث أتم دراسته ونال الجائزة الأولى فى الرياضة . كان ذلك فى عام ١٧٥٧ .

وماتت أمه فى نفس هذه السنة ، والتحق الفتى بمدرسة الطرق والكبارى التى أنشئت عام ١٧٥٨ . ولكنه لم يفز منها بأية شهادة رسمية إذ أغلق هذا المعهد أبوابه فى السنة التالية .

ومر صاحبنا بعد ذلك بمغامرات كثيرة استمرت اثنى عشر عاماً . حاول فيها أن يستقر على وضع معين ، أو يلتحق بعمل ثابت فى فرنسا أو خارجها ، ويكتنف هذه الفترة من حياته شيء من الغموض . ويحلو لسان بيير أن يزيد هذا الغموض بما رواه هو عن نفسه فى مذكراته .

ومن رواياته التى لم تثبت صحتها أنه منح فى عام ١٧٥٩ رتبة فى سلاح الهندسة ، نتيجة التباس فى الأسماء بينه وبين أحد المرشحين للوظيفة ، واشترك بهذه المصفة فى حملة « هيس » عام ١٧٦٠ تحت قيادة الكونت سان جرمان ، ولكنه ما لبث أن فصل من الخدمة لسوء تصرفاته ، ورجع إلى هافر حيث وجد أباه قد تزوج للمرة الثانية ، ولم تحسن زوجة أبيه استقباله فعاد إلى الجيش واشترك فى حملة مالطة عام ١٧٦١ كمشرف

هندسى على المواقع والاستحكامات . ويفصل مرة أخرى لسبيين أولها أنه لا يحصل مؤهلاً رسمياً وثانيهما كثرة منازعاته .

ويقصد إلى باريس وينتحل لقب شغاليه ، ويكسب عيشه من إعطاء دروس فى الرياضة ، ثم يفكر فى مشروع كبير يستطيع أن يجتذب به اهتمام الحكومة الروسية ، وهو إنشاء مزرعة اشتراكية عند بحيرة « آرال » ، وما أن يختصر المشروع فى ذهنه حتى يشد رحاله إلى موسكو وليس معه إلا قليل من المال ، وفى طريقه يمر بأستردام حيث يتعرف على صحفى فرنسى . ويحاول الصحفى أن يحمله على التخلف فى أستردام ، ويعرض عليه الزواج من شقيقته ، وكذلك وظيفة يكسب بها عيشه . ولكن سان بيير يرفض ويواصل طريقه ، وينزل بمدينة لوبيك ، ويحصل على مساعدة مالية من الشغاليه شازو ، ثم يقصد إلى مدينة كرونستادت ، ومنها يصل إلى بترسبورج ، وبعدها إلى موسكو حيث يجد من ماريشال موينغ كل عناية ورعاية . ويهتم بأمره الجنرال بوسكيه ومسيو دى فيابوا الفرنسيان ويحصلان له على رتبة صف ضابط فى سلاح الهندسة الروسى . ويتخلى عن فكرة مزرعة آرال . ويرسل فى مهمة إلى فنلندا حيث تناح له الفرصة لدراسة طبيعة هذه البلاد . وعند عودته إلى موسكو يجد أن الذين كانوا شملوه برعايتهم أصبحوا من المغضوب عليهم ، فيستقيل ويرحل إلى بولندا ويصل إلى وارسو فى بداية عام ١٧٦٤ ، ويقع فيها خمسة عشر شهراً يعمل لحساب المقيم الفرنسى مسيو دى هيئان ، ويتبادل الغرام مع إحدى الأميرات ، ولكنه لا يلبث أن يغادر بولندا بعد أن ضاق ذرعاً بها وبروسيا .

ويقضى سان بيير شهرين بمدينة درسد ، وتنشأ علاقة بينه وبين إحدى بنات الهوى ، ثم يرحل إلى برلين ، ويعرض عليه الملك فردريك رتبة فى سلاح الهندسة ويرفض سان بيير ، وكان رفضه حسب روايته

بلياء وشهم . وتعتقد بينه وبين أحد مستشاري الملك صداقة متينة . وعندما تبلغ هذه الصداقة حد الرغبة في تزويج سان بيير بابنة المستشار . يرحل صاحبنا راجعاً إلى باريس .

ويموت والد سان بيير عام ١٧٦٦ ويترك لابنه مبلغاً ضئيلاً من المال . ولكن البارون دي بروتوي يأخذه في رعايته ويشجعه على تدوين مذكراته وتسجيل رحلاته . ويلتمس سان بيير رتبة في إحدى فرق المستعمرات فيجانب إلى طلبه ويلحق بجيش الملك في جزيرة « إيل دي فرانس » (عام ١٧٦٨) . وهي جزيرة تقع شرق مدغشقر . وكان المنتظر أن يستمر هذه المرة بعد أن وفق إلى الوظيفة الدائمة التي كان يحلم بها . ولكن شيئاً من هذا لم يحدث . فقد صدم في أول أمره بعاصفة شديدة كادت تطيح بسفينته عند رأس « فنستير » أعقبها عاصفة أشد وأنكى بالقرب من مدغشقر . ثم وجد أن العمل الذي سيضطلع به ، وهو الإشراف على ترميم حصن ولي العهد في مدغشقر . لا يتفق ومزاجه . فتخلى عنه وقصد إلى جزيرة « إيل دي فرانس » ، حيث اضطر إلى قبول وظيفة مدنية عادية ، أقل بكثير مما كان يتطلع إليه ، ودفعته روح المغامرة إلى أن يقترح على رؤسائه التصريح له بالقيام برحلة استكشافية حول الجزيرة الصغيرة . وأجيب فعلاً إلى طلبه وشرع في رحلته . ولكنه عاد منها ساخطاً بعد أن أثار عليه السلطات التي أهتمت بسوء معاملة الزوج . واعتري سان بيير شعور بالآلم والمرارة من كل هذه الأحداث ، وانتابه مرض عصبي . فطلب أجازة للاستشفاء والثقافة بمضيقها في فرنسا بعد أن فشل في الزواج من إحدى بنات الأثرياء من المستعمرين . وسافر إلى باريس في أواخر ديسمبر عام ١٧٧٠ فوصلها في يونيو ١٧٧١ وقد توقف قليلاً في رحلته حول رأس الرجاء الصالح في جزر الأسانسيون . وفي باريس حاول أن يجد عملاً أفضل من العمل الذي تركه في الجزيرة .

ولكنه أخفق . وزاد الطين بلة أن دب الخلاف بينه وبين البارون « دي بروتوي » الذي ضاق ذرعاً به وبشكاواه المستمرة . وضلقت سبيل الحياة في وجهه . فكانت اللحظة الحاسمة حين قرر أن يعتمد على مجهوده الشخصي وأن « يزرع حديقته بنفسه » . وأن يستخدم قلمه في كسب عيشه .

وللمرة الأولى يكتشف سان بيير طريقه الحقيقي وموهبته الصحيحة . واتصل بالأدباء من شعراء وكتاب وفلاسفة . لا سيما جان جاك روسو . وكان عام ١٧٧٢ بداية معرفته به . وصار يجتمع معهم في صالون مدموازيل دي لسيناس الذي كان يمثل الاتجاه الجديد في الفكر والأدب . ومهد له ذلك سبيل إبراز مواهبه وإحياء قدراته كأديب فنان ومفكر مبدع .

ففي أوائل عام ١٧٧٣ ظهر كتابه « رحلة ضابط من جيش الملك إلى إيل دي فرانس » من الليوريون إلى رأس الرجاء الصالح » . في جزأين . وقد استطاع بمساعدة الكاتب دالمير أن يجد ناشراً للكتاب . وكان الكتاب جديداً في أسلوبه ومضمونه . إذ لم يكن مجرد سرد لوقائع الرحلة وتسجيل لأساء البلاد والأمصار . بل كان وصفاً دقيقاً لمشاهد الطبيعة . وانطباعاتها في النفس . وبالرغم من أن أسلوب سان بيير لم يكن قد استكمل بعد قوته وبراعته . فقد بدا رائعاً ممتازاً بالقياس بمن سبقوه .

وصادف الكتاب نجاحاً كبيراً لا سيما لدى القارئات . ولمع اسم سان بيير فجأة . وقفز إلى مصاف أستاذه روسو صاحب مدرسة « الطبيعة الخارجية » - وكان الأدب من قبل يهتم « بالطبيعة الداخلية » أي النفس البشرية - وأصبح الأستاذ الأول في وصف هذه الطبيعة . كما سيكون فيما بعد القصصي الأول في تصوير الحياة البدائية . وما فيها من طهر النفس ونقاء الضمير . والداعي الأول بين الأدباء إلى الإيمان بالله والتمسك بأهداب الدين والفضيلة . والمدافع الأول عن

العناية الالهية والحكمة الإلهية التي حددت لكل شيء .
في الكون غاية يقصد إليها .

وتوسط له كبير أساقفة « إكسن » ليحصل على معاش دائم . وتشجع سان بيير وشرع يعد كتاباً جديداً « أركاديا »^(١) هو عبارة عن ملحمة ضخمة من خمسة عشر جزءاً تصور المراحل الثلاث التي مر بها الإنسان : الحياة الطبيعية . ثم الحياة الطبيعية . ثم عصر الفساد . ولكن الملاحظات والتحفظات التي أبدتها أستاذه روسو رغم موافقته على الموضوع عامة . ثبتت عزيمته سان بيير وجعلته يكتب بعض فصول من الكتاب ليبدأ في إعداد مؤلف آخر ضخيم على نسق كتاب فرنسيس باكون « تاريخ الطبيعة » ولكن سان بيير عرف كيف يحدد نطقه وحكمة أبعاد هذا المؤلف الجديد الذي أطلق عليه اسم « دراسات في الطبيعة » والذي ظهر في ديسمبر عام ١٧٨٤ في ثلاثة أجزاء . ومادة الكتاب ليست علمية بالمعنى الذي يرضى العلماء المتخصصين . ولكنها تبسيط للعوام . وتصلح للتدريس في مدارس الأطفال . وهي تهدف في مجموعها إلى البرهان على وجود الله خالق الكون بما في هذا الكون من جمال وروعة . وليس هذا النوع من البراهين جديداً على الفكر الفلسفي . ولكن الجديد الذي جاء به سان بيير هو الاحساس بهذا الجمال وتلك الروعة . والأسلوب الوصفى الخلاب الذي صور به الطبيعة وعبر به عن انطباعاته . ويرى بعض النقاد أن سان بيير تفوق على أستاذه روسو بسحر ريشته . ودقة حسه . وفيض مفرداته حتى قيل إنه صاحب أول قاموس للألفاظ التصويرية والمشهد الطبيعية . وهو بهذا الاتجاه يسبق الحركة الرومانسية .

(١) أركاديا : إقليم يوناني في العصر القديم كان يكتنه الرعاة ، وكان مصدر إلهام للشعراء الذين صوروه على أنه مقر الطهر والنعادة ، وأصبح الاسم يطلق الآن على المجتمع الروماني الذي ينعم فيه أهله بالحياة البدائية ، لا سيما حياة الرعاة .

وبتقدير ما قولنا بالصد والتبكر في بداية حياته .
قوبل بالاستحسان والاعجاب عقب ظهور كتابه .
وانهالت عليه المنح من كل جانب . واستطاع أن يسدد ديونه وأن يندخر مبلغاً يحق به حلمه القديم في اقتناء منزل صغير تحيط به حديقة جميلة .

وفي هذه الفترة الحادثة من حياته . غاودته أحلامه الفلسفية في صورة مجتمع صغير يعيش على الفطرة والطبيعة . وجلبت نفوس أهله على الخير والفضيلة . فكتب قصة بسيطة في هذا المعنى أراد أن يالحقها بأول كتاب نشره : « رحلة إلى إيل دي فرانس » . وكان سان بيير حريصاً كل الحرص على ألا يصدر قصته هذه إلا وهو مطمئن إلى نجاحها . لا سيما أنه لم يكن يبغى اجتذاب القراء كما فعل في كتبه السابقة بوصف المشاهد الطبيعية فحسب . بل أراد أن يفرغ فيها كل فلسفته . حتى لا يشذ عن سائر كتاب عصره الذين لم يخل كتاب لهم من الخواطر الفلسفية . ولذلك مهد لظهور قصته بقراءتها في بعض الأوساط الأدبية . وقوبلت بالاستحسان إلا في صالون مدام « نيكور » - زوجة وزير المالية - وكادت جميع السيدات الموجودات يكنين تأثراً بالقصة لولا ابتسامة ساخرة على شفتي الوزير وانتقاده بريرة على لسان صاحبة الصالون ، ولكن سان بيير اطمأن إلى حكم أصدقائه المخلصين ، وصمم على نشر القصة غير أنه عدل عن إلحاقها « بالرحلة إلى جزيرة إيل دي فرانس » ، وفضل لها مكاناً يليق بها . بعد أن هذبها وأعاد تهذيبها أكثر من مرة . فنشرها في كتابه « دراسات في الطبيعة » . وظهرت قصة « بول وفرجين » عام ١٧٨٧ ملحقة بالجلد الرابع من هذا السفر الضخم .

وحظيت القصة البسيطة بأقبال منقطع النظر ، وتهافت عليها القراء لا سيما القارئات من جميع الأوساط وترجمت إلى عديد من اللغات ، ولم يكتب أصحاب

دور النشر. باعادة طبعها طبق الأصل : بل يقال إن
٣٠٠ طبعة منها: ظهرت بدون حق النشر.

وفي مقدمة طبعة عام ١٨٠٦ الفاخرة يتحدث سان
بيير عما لقيته قصته من نجاح فيقول : « إن في هذه
القصة ترفيهاً عن دراساتي في الطبيعة وتطبيقاً لنواميس
الطبيعة على الحياة السعيدة التي نعمت بها أسرتان
فقيرتان . ولقد جاوز النجاح الذي صادفته كل أمل .
ففسح الكتاب روايات على منوالها ، واستوحى الشعراء
قصائدهم منها ، وحظي المسرح بتمثيليات شبيهة بها .
وأطلق عدد كبير من الأمهات اسمي بول وفرجينى
على مواليدهن وذاعت شهرة هذه القصة العاطفية في
أوروبا كلها . وترجمت مرتين إلى اللغة الإنجليزية
ومرة إلى كل من الإيطالية والألمانية والبولندية والهولندية
وجاءني وعد بترجمتها إلى الروسية والأسبانية . لقد
أصبحت القصة تدرس في مدارس إنجلترا ، وأنا
أعترف بأن نجاح القصة بهذه الصورة الاجتماعية يرجع
الفضل فيه إلى المرأة لأنها تملك شتى الوسائل التي توجه
بها الرجل نحو الأخذ بقوانين الطبيعة . ودليل ذلك أن
أغلب الترجمات تمت على يد السيدات أو النسبات .
وكم سرتني أن أرى « ولدى » اللذين تبنيتهما يرفلان في
ثياب غير التي عرفتهما بها . . ولا ريب في أن « ولدى »
مدينان للجنس الناعم بالشهرة التي ستمتد إلى الأجيال
القادمة . فقد نظمت القصائد تشدو بمولدهما وتبرفي
لموتهما وتتغنى بمهدهما ولحدهما كما يتغنى الشعراء بالآثار
القديمة . . . »

ثم يقول :

« . . . لقد أخبرني أحدهما ، واطنينا الذين هاجروا
إلى إنجلترا ثم رجعوا إلى وطنهم أنه لم يجد مؤزداً
للازتراق في لندن غير بيع الكتب ، وأنه وجد في بيع
قصة « بول وفرجينى » وحدها ما أغناه عن غيرها
من الكتب . » وساعده على العيش بسعة وبذخ . . .

وحمدت الله على السعادة التي امتطعت أن أوفرها لهذا
المواطن بفضل كتابي . وقد ذكرني هذا الحديث بما
يروى عن أهل أثينا عندما وقعوا في الأسر ، وأبعدوا
إلى صقلية فكانوا لا يجدون مورداً لهم إلا لإنشاد أشعار
أوريبيدوس . فلما تيسرت لهم سبل العودة إلى أثينا
أسرعوا إلى أوريبيدوس يشكرونه على ما كان لأشعاره
من فضل عليهم . :

وبعد « بول وفرجينى » أصدر سان بيير عام
١٧٨٩ كتابه « أحلام العزلة : ملحق بدراسات في
الطبيعة » ، ثم قصة « الكوخ الهندي » عام ١٧٩١ ،
والكتابات يترجمان أفكار الكاتب وخواتمه الفلسفية
ومثالان اتجاهه في وصف الطبيعة كفنان وفيلسوف
وكان سان بيير قد بلغ أوج مجده ، وأدرج اسمه بين
المرشحين لتدريس ولي العهد . وفي عام ١٧٩٢ صدر
أمر ملكي بتعيينه مشرفاً على حديقة النباتات بباريس ،
ثم ألغيت الوظيفة في العام التالي وعوض عنها بمكافأة
سنوية . وفي ديسمبر ١٧٩٤ عين مدرساً بمدرسة المعلمين
العليا ولكنه لم يبق طويلاً بها ، وفي عام ١٧٩٥ عندما
أنشئ مجمع العلوم السياسية والخلقية أخير واحداً من
أعضائه الأربعين .

وكان سان بيير قد تزوج سنة ١٧٩٣ بمدىوازيل
ديديو ابنة الناشر الذي نشر له كتبه . وأنجب منها ولدين
بول وفرجينى ، وبني لهما أبوهما منزلاً بضاحية إيسون
على نهر السين على مسافة من باريس ، واعتزل الحياة
العامة تقريباً . وتوفر على تربية ولديه ، وكتابة بعض
المذكرات والمقالات ، وقد عومل معاملة كريمة في
عهد الإمبراطورية وصرف له معاش دائم ومنح وسام
الصليب .

ومن مؤلفاته الأخيرة : « دعوة إلى الاتفاق مناسبة
عيد الاثنلاث » (١٧٩٢) - مقالات في الطبيعة والأخلاق
(١٧٩٨) - « رحلة إلى سيليزيا » (١٨٠٧) - مسرحية

موت سقراط » (١٨٠٨) - « مقالة عن الصحافة »
(١٨٠٨) - « مقالة عن جان جاك روسو » - قصص
من الرحلات .

وتوفيت زوجته عام ١٧٩٨ بعد سبع سنوات من
زواج نخله كثير من المنازعات ، ولم يمض عام حتى
تزوج مرة ثانية فتاة في مقتبل العمر عرفها عند إحدى
صديقاته في معهد للبنات . وكان هذا الزواج أسعد من
الأول وعاش مع زوجته الثانية حتى موته عام ١٨١٤ .

وقبل عام ١٨٠٦ فكر سان بيير في إصدار قصته
بول وفرجينى فى طبعة فاخرة مزدانة بالصور من رسم
مجموعة من كبار فناني العصر . ولكن المال كان يعوزه ،
فشرع فى جمع الاكتتابات ، وكان يعتمد فى تشجيع
الاكتتاب وتيسيره على قارئاته اللاتي أحسن استقبال
قصته عند أول صدورها ، وهو ينو بذلك فى مقدمة
الطبعة الفاخرة فيقول : « إن إقبال السيدات والآسات
على قصتي هو الذى جعلنى أفكر فى أن أضفى عليها
كل مغتنم للطباعة الفرنسية والتصوير الفرنسى لتكون
جديرة بالجنس الناعم الذى رحب بظهورها » .

وقد غاب عليه كثير من الكتاب والصحفيين كثرة
الحديث عن نفسه وعن سوء حالته المالية ، وحاجته إلى
المساعدة ، وسعيه فى الحصول على الاكتتابات اللازمة
لإصدار الطبعة الجديدة ، وأشاروا إلى أنه غير جدير به
بعد ذبوع صيته أن يتحدر إلى هذا الدرك من الإلحاح
الذى يكاد يشبه الاستجداء ، فردد سان بيير على رئيس
تحرير « جورنال دى بارى » قائلا : « لو أننى لم أفقد
فعلا كل ثروتي ، لكان جوانى عليه أننى شغلت طوال
حياتى بمصالح الآخرين ، ومن حقى اليوم أن أشركهم
فى التفكير بمصالحى ، أما وقد بلغت فعلا حالى المالية
حد الإفلاس ، فليس شئ يمنعنى من الشكوى ... » .

وكان دائم التفكير فى مصير ولديه فيقول فى مقدمة
الطبعة الفاخرة : « كان فى استطاعتى بصفى رب أسرة

أن أصدر القصة باسم ولدى ، لا سيما أن قوانين الملكية
الأدبية لا تعطيهما حتى الانتفاع بربعها إلا مدة عشر
سنوات فقط بعد موت أبيهما ... » ويتحدث عن
صاحب المصرف الذى أفلس وأضاع عليه جزءاً كبيراً
من ودائعه فيقول : « كنت عازماً على مقاضاته انقاداً
لمال ولدى ... » ثم يتكلم عن الدار التى يملكها قائلاً :
« لقد سلبنى كثير من الأفراد ما أمتلك من مال سائل
فلم أعد أثق بأحد ، أما هذه الدار فلا أظن أن الحكومة
تفكر يوماً فى انتزاعها من ولدى » .

وظهرت الطبعة الفاخرة عام ١٨٠٦ مزدانة بست
لوحات وبها مقدمة طويلة يبلغ عدد صفحاتها حوالى
نصف عدد صفحات القصة نفسها ، يتحدث فيها سان
بيير عن نجاح قصته وفضل النساء فى نجاح هذه القصة
ومما قاله مشيداً بمكانة المرأة « أن النساء قد ساهمن أكثر
من الرجال فى تكوين الشعوب وإصلاح أحوالها ،
لم يضيعن وقتهن سدى فى تدبيج المقالات الفلسفية وفى
المهازلات الأخلاقية ، ولم يعتلن المنابر ويتولين القضاء
وتطبيق الأحكام ، بل نشرن السعادة من بين أحضانهن
قمن بها الأطفال الأبرياء ، والعشاق الأوفياء والأزواج
المخلصون ، والآباء الفضلاء ، هن اللاتي أرسين أسس
النموس الطيعى ... لا ينتمى النساء إلى وطن معين ،
يتبعن الجنس البشرى عامة ، ويستخدمن إحساساتهن
الطيعية وعواطفهن فى تذكير الرجال بانسانيتهم ... هن
اللاتي يحفظن الشعوب والأجناس ... هن مضدر كل
ما يراه الرجال جميلاً فى الحياة ... يلهمن الشعراء
والفنانين ... ويحثن الرجال على الإقدام والطموح » .
ثم يخاطب النساء فيقول : « أتئن اللاتي روضن الرجال
وعملن على محاربة القسوة والوحشية والامتداد
والتعذيب ... أكرمن بدموعكن الأبرياء من ضحايا
الطغيان ، وأيقظن فى الضلعة صوت الضمير ... إن
طبيعتكن الخيرة تكشف لكن بالقطرة عن مواطن
البراءة والمجد الحقيقي ... أتئن أزهار الحياة ... »

الحضارة ، تؤلفن بين الشعوب بالزواج أكثر مما تفعله السياسة بالمعاهدات والأحلاف .. أيتها الأمهات والمرضعات يا من عرفناهن أطفالاً ، ما أرق محاسنكن وأعظم فضائلكن .. لقد أسبغتن رعايتكن على الكاتب المنزّل الذي حظى باعجابكن .. إن في نظراتكن المتواضعة وفي أصواتكن العذبة ما يقلق سفسطة المتفلسفين . ويذكر المتعصبين لأجناسهم بأنهم بشر قبل كل شيء . ويذم الكافرين إلى حقيقة الوجود الإلهي . لدموعكن تأثير قوى في إزالة الأوهام والأحقاد ، ولابتساماتكن الإلهية قوة في تنفيذ حجج المادية والاحاد .

ولعل هذا التمجيد للمرأة والإشادة لطبيعتها الخيرة ، وبمكانياتها في المجتمعات الإنسانية عامة ، يرجعان إلى ما لقي سان بيير في طفولته من تدليل أمه ومربيته ، وما قوبلت به قصته من إعجاب القارئات بصفة خاصة وما لقي من محاربة واضطهاد ونفرية من جانب الرجال لا سيما رجال الصحافة مما جعله يقول : « لقد مرت بكثير من المحن ، من ثورات وحروب وقضايا وإفلاس وافتراءات ودسائس إلى أن جاء بونابارت وأخذ بيده دفعة الحكم ، فأسكت الرياح التي كانت تعصف بالإمبراطورية ، وسيطر عليها ونفخ بها القلاع فسارت السفينة كما شاء لها أن تسير » . ويقصد سان بيير بالرياح أصوات الصحف ولغطها ، وكان بونابرت قد أصدر من القوانين ما كان كفيلاً بتقييد حرية الصحافة وتسخيرها في تحقيق أهدافه « النبيلة » ، وكان بين سان بيير ورجال الصحافة عدااء مستحكم وهو يقول عنهم في المقدمة المذكورة :

« إنهم أشبه بالقراصنة يعيشون في الأدب فساداً ، مهاجمون أهل الشهرة ويتحالفون عليهم إذا كانوا من غير حزبهم ، يحاربون الأحياء منهم والأموات ، لا يرحمون الأدباء ، فلا يكاد الأديب الناشئ يهيم بالصعود حتى تشده الصحف فاما ينهار وإما ينضم

إليها . . . إن الصحيفة تريد أن تعيش . فهي تهاجم حتى يرد عليها . فتعلاً بالردود أعمدتها . . » . ويتناول سان بيير في المقدمة مسألة الشكل والمضمون بمناسبة ما وجه إليه من نقد بسبب إقحام نفسه في الموضوعات العلمية في كتابه « دراسات في الطبيعة » . فيقول : « يذكر رئيس تحرير « ديبا » أنني لا أصالح إلا كاتباً وأنتى من كبار كتاب العصر ، وهذا أجمل تقرّظ يخطى به أحد . . فالشكل هو كل شيء أما المضمون فبعض الشيء . والمضمون لا يهم إلا نقرأ قليلاً من المتخصصين أما الشكل فيهم الجمهور كله وهو الذي يقرر الشهرة والمجد . . وكان الرومان لا يعجبون بشيخرون إلا لأسلوبه ولا يأبهون بغير ذلك في خطبه » . ويتنقل بعد ذلك إلى أبواب الأدب فيفضل القصة عليها جميعاً ويقول : « إن القصص أمتع الكتب عند القراء وأكثرها انتشاراً وأجلها فائدة . . القصة هي الهة الأدب في أوروبا » . أما عن المجد الأدبي فيقول سان بيير في نفس المقدمة : « لا ريب في أن المجد الأدبي هو الوحيد الذي تخلد ، بل به تخلد الأجداد الأخرى . . . ولكن للأسف لا يكاد كتاب يظهر حتى يتناوله الصحفيون بالنقد ، فإذا صادف النجاح كتاباً من الكتب سطا عليه الطفيليون من الناشرين أو الأدباء ، فزيفوا أو اقتبسوا أو نشروا بغير إذن . . وماذا في وسع الكاتب أن يصنع ، أيكف عن الكتابة ؟ بل ليكتب لا لشيء إلا لوجه الحقيقة ، فكما أن الضوء ينمى قدرات الجسد ، كذلك الحقيقة تنمى ملكات النفس والوجدان » .

كل هذه الخواطر أوردها سان بيير في مقدمة طبعته الأخيرة لبول وفرجينى ليخلص منها إلى هذا القول : « إن قصتي العاطفية البسيطة ستكون مصدر شهرة لي لا تقل عن الشهرة التي كسبها هوميروس من وراء الالياذة والأوديسة . . ومن يدري ؟ لعل بفضل

أصدقائي وأعدائي خاصة ممن يظهرون الإشفاق بي والثناء لحالي ، أحظي بعد موتى بتمجيد يعوض ما تعرضت له في حياتي من هجوم بسبب كتاباتي السابقة التي لم أكن أبغى من ورائها إلا البحث عن الحقيقة .

ويذكر أخيراً في هذه المقدمة التي تعتبر صفحة أساسية في ترجمة سان بيير ، أنه لما عجز عن إتمام مشروعه رغم ما جمع من أكتتابات لم تكف تكفى أجر الفنانين الذين كلفهم بتصوير بعض مشاهد القصة ، لم يجد وسيلة غير الاعتماد على العناية الإلهية التي تمثلت له في شخص جوزيف بونابرت شقيق الإمبراطور الذي عرض عليه معاشاً سخياً من ثروته الخاصة . وفي إهدائه الطبعة الفاخرة إلى هذا الأمير يقول : « عسى أن تكون هذه الطبعة التي شرعت فيها لمصلحة ولدى بمقام نصب تذكاري شيدته أبوهما اعترافاً بفضلك عليه ! وإذا كانت العناية الإلهية قادت سفينة حياتي حتى الآن بين العواصف والأنواء ، فلا تزال الفرصة أمامي في السنوات القليلة الباقية من عمري لأواصل كتاباتي ، وإذا كانت مؤلفاتي الأولى ولدت في فجر عاصف ، فسوف تنضج مؤلفاتي الأخيرة في أشعة غروب هادئ . لقد وصفت السعادة العابرة التي عاش فيها طفلان بريثان نشأ في أحضان الطبيعة ، وسأحاول أن أصور السعادة الدائمة لشعب أعادته الثورات إلى قوانينه الأزلية .

* * *

تبدأ قصة « بول وفرجينى » بعرض رائع لمسرح الأحداث التي تدور فيها ، فيصف لنا الكاتب الجانب الشرقى للجبل القائم في الجزء الخلفى من جزيرة « لابل دى فرانس »^(١) ، حيث الهدوء الشامل ، والصخور

الوعرة ، والأشجار الباسقة المتنوعة والسماء ذات الألوان المتعددة . ويقف الكاتب في تجواله عند بقايا كوخين حقيرين غنى عليهما الزمان ، ويلتقى هناك بشيخ أنقلته السنون والهموم ، فيسأله عن مصدر هذين الكوخين فيقول الشيخ : « إنها قصة مؤثرة حقاً ولكن الناس اعتادوا أن يستمعوا فقط لقصص العظماء والملوك » ، فيعرض الكاتب قائلاً : « إن الإنسان مهما انحدرت أخلاقه وأعمته التقاليد ، تسهويه أحاديث السعادة إذا كان مصدرها الطبيعة والفضيلة » ويبدأ الشيخ في روايته .

في عام ١٧٢٦ جاء إلى الجزيرة المسيو دى لانور ومعه زوجته هيلين ، وكانا قد عقدا زواجهما بفرنسا رغم معارضة أسرتهما الغنية في هذا الزواج غير المتكافئ^(٢) وهاجر الزوجان على أمل أن يجدا فيه ما يساعدهما على العيشة الكريمة الميسرة ، ولكن المرض يفاجئ مسيو دى لانور الذى يقضى نحبه تاركاً هيلين وقد حملت منه ومعها خادمتهما ماري من سكان الجزيرة ، وتهرب هيلين من المدينة وتلجأ إلى هذا المكان المنعزل عند سفح الجبل ، وإنها « لغريزة عند البشر جميعاً أن يسعى الأشخاص ذوو الحساسية الشديدة والقلوب الحزينة ، إلى الأماكن المنفردة كأنما الصخور الجرداء ستحميهم من البؤس ، والطبيعة الهادئة تنسبهم الآلام » .

وتقابل هيلين مع سيدة أخرى « مرجريت » ليست أحسن حظاً منها ، جاءت هى الأخرى إلى الجزيرة تخفى عارها بعد أن أغراها بالزواج فتى من أسرة نبيلة في مقاطعة بريتانى بفرنسا ، وهى الفتاة الريفية البسيطة ، فصدقته وأسلمت إليه نفسها ثم تركها فهاجرت إلى لابل دى فرانس واستقرت في هذه البقعة

(١) في رأى سان بيير أن هذا الزواج غير المتكافئ يتعارض مع القوانين الطبيعية ومع الحكمة الإلهية التي نظمت الكون ودرت أموره ووضعت كل شيء في مكانه الصحيح فالخروج عنه خروج عن النظام الطبيعي وعن سنة الكون .

(١) جزيرة « لابل دى فرانس » : اسمها اليوم جزيرة موديس تقع شرق مدغشقر اكتشفها البرتغاليون ثم استولى عليها الهولنديون ثم احتلها الفرنسيون بعد احتلالهم جزيرة بوربون . وفي عام ١٧٢٢ تنازل عنها الملك لشركة جزر الهند الشرقية . واستولى عليها الإنجليز عام ١٨١٠ .

البعيدة عن المدينة . ومعها خادم من زنوج الجزيرة يدعى دومنج ، وأقامت هناك تزرع الأرض وتأكل من ثمارها ، وقد وضعت طفلاً أسمته « بول » . وكان العناية الإلهية أرادت أن تواسي كلا من هاتين السيدتين التعيسيتين فألفت بينهما وتقول مرجريت هيلين : « أراد الله أن ينهى آلامى فأرسلك إلى وملاً قلبك بالعطف على » . وهكذا يعمر الإيمان بالله قلب هاتين الصديقتين بعد أن ندمت كل منهما على خطيئتها . وأسلمتا أمرهما إلى الحياة الجديدة ، حياة الفطرة والطبيعة ، وتتقاسمان المكان وتبنيان كوخين بمساعدة خادميها والشيخ (الراوى) الذى أصبح بالمصادفة صديق الأسرتين ، والذى يترجم فى الحقيقة عن مشاعر وأفكار سان بيير .

وتضع هيلين مولودة هى « فرجينى » وتقول عنها « إن فضيلتها ستكون مصدر سعادتها كما كانت خطيئتي مصدر شقائى » . ويتزوج الخادم دومنج من الخادمة مارى ، وتشترك الأسرتان فى زراعة الأرض واقتسام المحاصيل وبيع الفائض منها فى المدينة ، وتربى مارى عزيزتين وبعض الدجاج ، ويحرس الحظيرة كلب اسمه فيديل أى « أمين » . وهذه الصورة يكتمل المجتمع البسيط الذى أراد له سان بيير أن يعيش بعيداً عن الحضارة ، يرتزق من موارد الطبيعة ، ويعمل حسب قانونها ، الذى هو قانون الفضيلة والخير . ويقول سان بيير : « إن واجبات الطبيعة — أى الأشغال التى تفرضها المعيشة الطبيعية — كانت تزيد سعادة هذا المجتمع الصغير » .

ويشب الطفلان بول وفرجينى وهما يتناديان بأخى وأختى ، لا يفرقان بين هيلين ومرجريت فكل منهما أم للطفلين ، وما أجمل الصورة التى يصورها سان بيير لهذا الامتزاج بين هذين القلبين الطاهرين حين

يقول : « لم يكن نعمة أغرب من تعلق كل من الطفلين بالآخر ، فاذا شكوا بول أحضروا له فرجينى ، فيبتسم ويهدأ . وإذا أحست فرجينى بألم ، لا يكشف عن هذا الألم إلا بكاء بول ، وكانت الطفلة الطيبة تحاول إخفاء ألمها حتى لا يبكى أخوها من أجلها » . وما أبدع هذه الصورة البريئة إذ يقول الشيخ : « ما جئت مرة إلى هنا إلا رأيتهما عاريتين كعادة الأطفال فى هذه البلاد ، وهما يدرجان متعانقين . وما كان الليل نفسه بقادر على التفريق بينهما ، كان لهما مهد واحد ينأمان فيه وخداهما ملتصقان وصدرهما متقاربان ويد كل منهما ملتفة حول عنق صاحبه وقد توسد ذراعه » . ويصف الشيخ هذه الوحدة الروحية بين بول وفرجينى عندما تجاوزا سن الطفولة الأولى فيقول : « كنت منحدرأ ذات يوم من قمة الجبل ، فرأيت فرجينى مقبلة نحو المنزل من أقصى الحديقة ، وقد رفعت إزارها وأسبلته على رأسها تنقى به المطر . وظننت لأول وهلة أنها بمفردها ، فما أن دنوت منها لأساعدها على المسير حتى رأيتهما ممسكة بذراع بول يضمهما إزار واحد وهما يتصاحكان مغتبطين بهذه المظلة الواحدة اتى ابتكراهما لتحميمهما من المطر ، ولقد ذكرنى منظر رأسيهما الجميلين تحت هذا الإزار المنتفخ بطفلى « ليدا وجوبير وقد حوتهما قوقعة واحدة » .

ويمضى الطفلان فى حياتهما الطبيعية البسيطة لا يتعلمان من محيطهما إلا تبادل الخدمات والتعاون ، لا يقرآن ولا يكتبان ، لا يعبان بأحداث الماضى ولا يتجاوز اهتمامهما حدود الجبال المحدقة بهما ، يظنان أن العالم ينتهى حيث تنتهى جزيرتهما ، لا يعرفان الخير المطلق أو الفضيلة المطلقة ، ولكنهما لا يفعلان إلا الخير ولا يسلكان إلا سبيل الفضيلة ، لا يتصوران الجبال إلا فى ما يريانه بالفعل جميلاً ، لم تكن يههما حاجة لمعرفة أن السرقة حرام فقد كان كل شيء مشتركاً بين

الجميع^(١)، ولم يرهبهما أحد بقوله إن الله ينزل أشد العقاب بالأبناء الجاحدين ، فقد خفق قلبهما بحب الأهل نتيجة حب الأهل لها ، ولم يتعلما من الدين إلا ما يجعل الدين محبباً إليهما . وإذا كانا لا يطيلان الصلاة في الكنيسة فهما أينما وجدوا سواء في المنزل أم في الحقل أم في الغابة ، يرفعان إلى السماء أذرع الابتهال والبراءة ويقدمان لله قلباً عامراً بحب الوالدين^(٢).

ويصف لنا الكاتب الحياة اليومية في هذا المجتمع الطبيعي ، وكيف ينصرف بول بالفطرة إلى الأعمال الخشنة في الحقول والغابات وكيف تعنى فرجينى بشئون المنزل ، وتجري الأيام وتبلغ فرجينى الثانية عشرة من عمرها ، وتبدأ هيلين - مدام دي لاتور - تفكر في مستقبل ابنتها وهي تراها تنمو وتنضج كالثمرة الياقة ، وهنا يدخل عنصر جديد في القصة هو عنصر القلق ، ويشعر القارئ أن ثمة حادثاً لا بد أن يقع ويظل يرتقبه بشغف ، ويقحم الكاتب علينا شخصية تفسد هذا الجو الروحي الجميل ، شخصية عممة مدام دي لاتور التي تقيم بباريس ، وهي عانس على جانب كبير من الثراء ، ولكنها غليظة القلب ، شاحخة الأنف ، تسيطر عليها النعرة الطبقية ، وهي لذلك تكره ابنة أخيها وترفض مساعدتها ، ولا تفتأ تذكرها بخطئها وتندد ببؤسها

(١) قد يبدو هذا السلوك متفقاً مع نظرية « كانت » في « نقد العقل العملي » إذ يقول إنه يجب أن تستمد القاعدة الأخلاقية من باطن النفس مباشرة ، ولا بد أن تكون لدينا مبادئ أخلاقية فطرية تنشأ في الإنسان بطبيعته فيستلهمها ويستوحياها دون أن يلجأ في تحديد سلوكه إلى علم وتجربة . وأن خيرية العمل لا تقاس بما ينتج عنه من نتائج طيبة أو بما فيه من حكمة ، إنما الخير هو ما جاء وفقاً لما يأمر به الواجب - ولكن الواقع أن نظرية كانت منصبة على الإدراك والتمييز الفطري بين الخير والشر أما سان بيير - ومثله روسو - فيقدسان السلوك الفطري في اتجاه الخير دون الشر .

(٢) يحسن بنا أن نوضح فكرة الطبيعة الخيرة التي نادى بها روسو وسان بيير ، فالسلوك الفطري كما ذكرنا يتجه نحو الخير لأنه أن الإنسان بطبيعته ميال إلى الخير ولكن هذا الميل الطبيعي إلى الخير قد يتغير إذا انتقل الإنسان من البيئة الطبيعية إلى البيئة الحضارية .

وتعاستها ، وتدعى أن الله هو الذي أراد لها هذا الشقاء ، وتواسيها مرجريت قائلة : « ما حاجتنا إلى أقاربك ، إن الله لم يتركنا وليس لنا أب غيره » . وترد عليها هيلين بقولها : « لم يأتنا الشقاء إلا من الخارج ، أما السعادة فهي فينا وبين أيدينا » .

وكانت الرسالة التي وصلت مدام دي لاتور من عمتها أول اتصال لأفراد هذا المجتمع بالعالم الخارجي ، وأول تجربة لبول وفرجينى لمعرفة أن هناك نفوساً لا تحب الخير . أما التجربة الثانية فهي التي مرت بها فرجينى عندما حاولت أن تعيد زنجية هاربة إلى سيدها ، وتطلب منه الرحمة بها والصفح عنها ، فقابلها صاحب الأرض هي وبول بنظرات قرأت فيها الغدر والقسوة ، فأدركت أنه ليس من السهل أن نأق الخير دائماً .

ولا يفتأ سان بيير يمجّد المرأة في قصته فهو دائماً يضع على لسان مرجريت وفرجينى كلمات الرحمة واخنان والتشجيع والإيمان والحكمة . تقول فرجينى لبول عندما يضللان الطريق ويتلهفان إلى جرعة من الماء « إن الله لا بد مشفق بنا فهو يستجيب لنداء العسافير وهي تسعى لرزقها » وما أن تنتهي فرجينى من كلامها حتى يسمعا خريز ماء فيهرعان إلى نبع قريب ويرتويان منه . وإذ تنهار قوى بول ويأخذ في البكاء بعد أن بحث عن طريق يوصلهما إلى الكوخ فلا يجدان ، فتقول له فرجينى : « لنضرع إلى الله ، فلا بد أن يستجيب لصلاتنا » . وما إن تفرغ من كلامها حتى يبلغ سمعهما نباح كلبهما « فيدبل » .

ولا ينسى سان بيير وهو يروي القصة على لسان الشيخ أنه من كتاب القرن الثامن عشر وأن القصة في هذا العصر لم تكن في يوم من الأيام هدفاً في ذاتها بل وسيلة للتعبير عن الأفكار الفلسفية أو الخواطر العلمية ، أو الاتجاهات الفكرية بصفة عامة . لذلك نرى القصة تتخللها باستمرار تعليقات من هذا النوع اعتبرها بعض

النقاد حشواً كلامياً واعتبرها بعضهم أمراً طبيعياً بالنسبة
لكاتب في هذا العصر .

ونجد سان بيير يسهب في بعض فصول القصة في
وصف النباتات في هذه المناطق الحارة وطرق الزراعة
فيها ومواسمها وأنواع المحاصيل ، مستغلاً في وصفه
هذا معلوماته الخاصة التي حصل عليها في رحلاته
العديدة والتي أودعها قبل ذلك فصول كتابه « دراسات
في الطبيعة » .

ثم نجد الشيخ لا يمر بأثر من الآثار القديمة إلا
وقف عنده ويصف شعوره ، متمشياً في ذلك مع
الاتجاه الجديد الذي ظهر في الجزء الثاني من القرن الثامن
عشر كما سبق أن ذكرنا في بداية بحثنا . يقول الشيخ :
« مهما كان سرورى عظيماً كلما وقع نظرى أثناء رحلاتى
على تمثال قديم أو أثر من الآثار ، فهو لا يعدل اغتباطى
بقراءة النقوش المخطوطة على هذه الآثار ، حينئذ تخيل
لى أن صوتاً بشرياً ينبعث من الحجر آتياً من أعماق
الزمن ، مخاطباً الإنسان وسط البيد ، ليذكره بأنه
ليس وحده في هذا الوجود ، وأن آخرين مثله عاشوا
في هذه الأماكن بمشاعرهم وأفكارهم وآلامهم . وإذا
كان هذا النقش من آثار أمة اختفت من الوجود ،
انتقل بأرواحنا على أجنحة اللانهاية ، وبعث فينا
الإحساس بالخلود لأنه يمثل فكرة أو صورة تغلبت على
الفناء وبقيت حية ناطقة من وراء الأطلال » .

ويعصور لنا سان بيير هذه السعادة التي كان يحلم
بها الفلاسفة بالنسبة لسكان البيئة الطبيعية ، والتي تملأ
الآن قلوب أفراد مجتمعنا الصغير . تقوم هذه السعادة
أولاً على العمل والاجتهاد فترى بول ودومنج يحولان
بجهودهما هذه البقعة القفراء إلى جنة فيحاء ، وتكون
السعادة أيضاً في السلوك وفقاً لأحكام الضمير فترى
السيدتين وولديهما لا يقصدان إلى المدينة إلا لمواساة
المرضى ومد يد المساعدة للمحتاجين .

وأصحابنا يعيشون في سعادة لأنهم لا يعرفون
الحسد والطمع والاعتياب والتميمة ، بل يعتمدون على
مجهودهم وعلى العناية الإلهية ، ويسمرون في قراءة
التوراة والإنجيل ، والاستماع إلى قصص البائسين
والمرشدين ، وينشدون أحياناً الأناشيد ، ويرقص بول
وفرجينى على أنغام الطبول ، أو يقومان بتمثيل فصول
من التوراة بالاشتراك مع خادميها .

كان الصبيان يعتمدان في كل شيء على الطبيعة ،
يعرفان الوقت باتجاه ظل الشجرة ، وقيسان سنوات
عمرهما بطول النخلة التي زرعت عند مولدهما ،
« لا يعرفان من أحداث التاريخ إلا حياة أهلها ،
ولا من الزمان إلا حياة الأشجار التي زرعاها ، ومن
الفلسفة إلا بذل الخير للجميع والاستسلام لإرادة الله » .
لا هم يشغلهم ، ولا شهوة تفسد عليهما قلوبهما ، ولا
نزوة تعكر عليهما صفو حياتهما بل حب طاهر وتقوى
خالصة ومناجاة روحية كأنها ترانيم الملائكة : يقول
بول : « عندما أشعر بالكد والتعب ، تنسينى رؤيتك
كل آلامى ، وإذا وقع نظرى عليك وأنا على قمة الجبل
وأنت في الوادى ، خيل لى أنك برعم من وردة حمراء
تطل من البساتين . . . مهما غبت عن ناظرى بين
الحماثل ، فلا أحتاج لرؤيتك لأعرف مكانك ، إن
شيئاً ينطلق منك لا أعرف كنهه ، استنشقه في الهواء
الذى يتهدى حولك ، وألمسه في الحضرة التي تجلسين
عليها . عندما أقرب منك تخليين كل حواسى . إن
زرقة السماء أقل جمالاً من زرقة عينيك . . إذا لمسك
طرف أصبعى رجفت كل أوصالى . . » وترد عليه
فرجينى قائلة : « يا أخى ! إن أشعة شمس الصباح فوق
هذه الصخور لا تبعث في نفسى من السرور والبهجة
قدر ما يبعث فيها وجودك بجانبى . . إنك تسألنى عن
مصدر حبك لى ، فأعلم أن كل كائنين ينشأن معاً
يتآلفان ويتحابان . انظر إلى طيورنا . فقد شبت في
عش واحد ، وحبها المتبادل لا يقل عن حبنا . لأننى

أرفع دعائي إلى الله أن يحفظ كل فرد في أسرتنا ،
ولكني إذا ذكرت اسمك بالذات زاد دعائي حرارة
وقوة ... » .

وتنتقل فرجينى من مرحلة الطفولة إلى سن المراهقة
ويطراً على حالتها العامة تغير واضح ، ويصور سان
ببيرة هذه الفترة من تطور أحاسيس فرجينى ومشاعرها
تصويراً بارعاً ، لأن الفتاة تختلف عن سائر بنات
جنسها ، نشأت بين أحضان الطبيعة ، ولم تنصت إلا
لصوت الفضيلة ، لم تقرأ قصص الغرام ولم تختلط
بفتيات من سنّها يفسدن عليها تفكيرها ، ولم تتصل ببول
حتى الساعة إلا اتصال الأخت بأخيها ، ومع هذا
« أخذت فرجينى منذ مدة تحس بألم لا عهد لها به ،
وقد شحب وجهها ، ووهن جسمها ، واستحالت
زرقة عينيها ، وتسربت إليهما خطوط داكنة ، وغام
صفاء جبينها ، وتوارت الابتسامة من ثغرها ، فتراها
مرة مرحة وهى لا تدري سبباً لمرحها ، ومرة مكتئبة
وهى لا تعرف سبباً لحزنها ، هجرت ألعابها البريئة
وطرحت أشغالها اليدوية السهلة المسلية ، وتجنبت الناس
حتى أسرتهما الحبيبة . ولجأت إلى الخلوات ، تبحث عن
الراحة والاستقرار فلا تجد راحة هناك أو استقراراً ،
حتى إذا وقع نظرها على بول فى بعض غدواتها أو
روحاتها ، طارت إليه فرحاً وسروراً ، ولكنها لا تكاد
تدنو منه حتى تجمد فى مكانها . وتزحف الحمرة إلى
خديها ، ولم تجسر عيناها أن تستقرا فى عينيه . . فاذا
حاول أن يضمها إلى صدره تملصت من بين يديه
وركضت نحو أمها هاربة مضطربة . . » .

« . . . كانت تنهض من فراشها ليلاً وتجلس مطرقة
ثم تعود فتستلقى ولكنها لا تجد إلى النوم أو الراحة
سيلاً ، فتخرج فى ضوء القمر وتتجه نحو الغدير ثم
تنزل إلى الماء . . . فتتذكر أيام كانت تستحم فى نفس
هذا المكان مع بول . . . وترى ظل النخلتين المزروعتين
عند مولدهما ينعكس على ذراعيها العاريتين وفوق

صدرها ، وتفكر فى صداقة بول التى هى أذكى من
أريج الأزهار وأنتى من مياه النبع ، وأقوى من
سعات النخل الملتصقة ، ثم تنهد وتعود وتفكر فى
الليل ووحشته فتحس بلهيب يتأجج فى صدرها ،
فترتدى ثيابها وتهرع إلى أمها تلوذ بحنانها ، وتأخذ
بيدها وتظل تضغط عليها بشدة ، وتود أكثر من مرة
أن تنطق باسم بول ، ولكن لسانها يحتبس فى فمها ،
فتلقى رأسها على صدر أمها وتبلى بالدموع ، وتحاول
الأم أن تهدئ من روعها فتقول لها : « اصرعى إلى
الله فهو مالك الصحة والحياة ، واعلمى أننا لم نخلق فى
هذا العالم إلا كي نمارس الفضيلة » .

وتفكر هيلين ومرجريت جدياً فى زواج ولديهما
ولكن صغر سنهما يجعلهما ترددان . ويتدخل القدر
ليبرهن على أن العناية الإلهية التى دبرت شئون الكون
ووضعت كل شئ فى مكانه ، لا تسمح أن يمس
نظامها بغير جزاء ، فهاتان الأسرتان السعيدتان تدينان
بالسعادة لحياة البداوة والطبيعة ، حياة القناعة والرضى
حياة البساطة والحب ، وقد رتبنا أمورهما على هذا
الوضع ، وعاشتا حتى الآن فى نعيم لا يشوبه قلق اليوم
أو هم الغد ، إلى أن وصلت مدام دى لاتور رسالة
ثانية من عمّتها المقيمة بباريس تدعوها إلى العودة إلى
فرنسا أو ترسل إليها ابنتها فرجينى لتبىء لها مستقبلاً
أفضل ، وتيسر لها الزواج من رجل ثرى يليق بأسرتها ،
وتكتب لها كل ثروتها .

وقعت هذه الرسالة من نفوس الجميع موقع
الكارثة ، وحاولت مدام دى لاتور أن تطمئن صحابها
إلى أنها لن تستجيب لرغبة عمّتها ، ولكن حاكم الجزيرة
الذى وصلته أوامر من السلطات الفرنسية أخذ يضغط
عليها . وتخضع مدام دى لاتور ، وتسعى لإقناع فرجينى
فتفصى إليها ابنتها بما تشعر به من نحو بول وفى ظنها أن
أمها لا تعرف عن سرها شيئاً . ويقول سان بيير فى
ذلك : « تظن الفتاة العاشقة أن سرها لا يعرفه أحد .

فهي تحجب عينيها بنفس الحمار الذي تحجب به قلبها ،
 فإذا ما أراحته يد صديقة طرف هذا الحمار ، انطلقت
 الشكوى تعبر عن آلامها الدفينة ، وكشف القلب عن
 مكنون سره . محطماً سياج الحفر والحياء . . لقد
 اطمأنت فرجيني إلى عطف أمها . فأطلعتها على ما كان
 يخدم في وجدانها من معارك لا يعلم غير الله عنها
 شيئاً » .

وتقتنع فرجيني ويتقرر موعد السفر . ويجن جنون
 بول . وتصرح له أمه للمرة الأولى بأن أسرته لا تتكافأ
 مع أسرة فرجيني وأنها حملت به سفاحاً . أى أن لا
 أب له . ولا يدرك بول معنى هذا الكلام . فكل
 ما ينغص عليه عيشه أنه وفرجيني سيفترقان . ويجتمع
 بول بفرجيني ذات ليلة قبل الرحيل ، وتجري بينهما مناجاة
 من أروع ما كتب من الشعر المنشور ، ترجم عن الحب
 العذرى في أجمل صورة وأبدع ألوانه . وتنتاب بول
 نوبات من الحزن تقرب من الجنون فيصيح بأم فرجيني :
 « أيتها الأم القاسية المجردة من كل عاطفة ، عسى هذه
 البحار التي تعرضين ابنتك لأهوالها لا تعيدها لك بعد
 اليوم ! ليت هذه الأمواج تحمل إليك جثتي وتدف
 بهما فوق صخور الشاطئ ، فتزول في نفسك بعد موت
 ولديك حزناً مقبلاً ولوعة دائمة ! » .

وتسافر فرجيني بغير وداع من حبيبها ، ويبقى
 بول وحده يطوف بكل موقع كان عزيزاً على فرجيني
 يخاطب الأغنام والطيور وكلبه فيديل ، ويتسلق الصخرة
 التي تشرف على الأفق البعيد حيث توارت السفينة التي
 رحلت بفرجيني ، وإذا جلس إلى المائدة تحدث إلى
 شبح محبوبته وقدم لها الطعام كما اعتاد أن يفعل ،
 ويظل هكذا يهذي فاذا رجع إلى صوابه أخذ في البكاء
 حتى تخنقه العبرات .

وتمر الأيام ، ويحاول الشيخ أن ينسى بول أحزانه
 فيشجعه على الدرس ، ويقبل بول على التعلم بشغف

لمعرفة أخلاق القوم الذين تعيش فرجيني معهم ، وهنا
 يصف لنا الكاتب كيف يكون الحب ومصدر الاجتهاد
 والعلم والفن والإبداع ، ويسترسل في انتقاد المجتمع
 الحضري وانتقاد ما يدرس للطلبة من جغرافية سياسية
 وتاريخ سياسي ، مفضلاً لهم قراءة القصص لأنها تتم
 بمصالح الناس ومشاعرهم لا سيما إذا كانت تدور حول
 الفضيلة وليست من نوع القصص العابثة المعاصرة .

ويعتاد بول الخروج مع الشيخ فيجلسان في ظل
 شجرة كانت فرجيني قد زرعتها ، وينتظر الكاتب
 فرصة هذه الفترة الراكدة في سير القصة فيعرض على
 لسان الشيخ بعض جوانب فلسفته ، فيتحدث عن
 الوحدة والعزلة حيث يقول : « إذا كانت الزوجة
 الصالحة أعلى مراتب السعادة فالعزلة والوحدة أقل
 درجات التعاسة . العزلة هي المرفأ الأمين لكل هارب
 من ظلم الناس ، ولهذا يكثر الرهبان والنساك في البلاد
 التي يسام الشعب فيها الذل والعذاب ، والوحدة ترد
 للإنسان بعض سعادته الطبيعية ، لأنها تقضى عنه شرور
 المجتمع ، ففي مجتمعاتنا الموزعة إلى مذاهب وشيع ،
 تعيش النفس في اضطراب دائم ، بينما لا تعير هذه
 الأوهام بالا في حالة العزلة والانفراد ، بل تسترد
 كيائها ، وتشعر بوجودها وتحس بالخلق والخالق .
 تساعد العزلة على تكامل الجسد والوجدان ، ويكون
 المعمرون دائماً من فئة المنفردين المنعزلين . . . والعزلة
 ضرورة كذلك لسعادة الناس في المجتمعات المتحضرة
 لأن السبيل الوحيد لاستمرار المتعة الوجدانية ، واستقرار
 السلوك الفردي في الحياة ، هو الفرار بالنفس وتطهيرها
 من رواسبها ، فتتركز فيها آراؤنا ولا تنفذ إليها آراء
 الغير . ليس معنى هذا أن يعيش الإنسان دائماً بمفرده ،
 فالحاجة المشتركة تربطه بسائر البشر ، يكرس لهم نشاطه
 ويعمل من أجلهم ، كما أنه يكرس للطبيعة كل حاسة
 من حواسه ، لأن العناية الإلهية أعطتنا أقداماً لنسير بها
 على وجه الأرض ، ورئتين لنستشق بهما الهواء وعينين

لنرى بهما الضوء ، أما القلب فقد اختص الله به نفسه » :

ويتحدث عن الطبيعة والحياة الطبيعية فيقول :

« بعد أن ابتعدت عن طريق الناس وابتعدوا عن طريقى ، لم أعد أكرههم بل صرت أرثى لحالمهم ... ولم أجد استجابة إلا من ذوى القلوب النقية الطاهرة ، إن الطبيعة تفتح للجميع صدرها وتدعوهم إليها جميعاً ، ولكن كل فرد يحاول أن يفسر هذه الدعوة حسب هواه ، وقد استجاب كثير من التمساء الذين دعوتهم إلى ممارسة الحياة الطبيعية ، ولكنهم لم يقبلوا عليها رغبة في ترك حياة الحضر ، بل طامعين في الثروة والجاه ، فاذا علموا أننى أدعوهم لأصرفهم عن الثروة والجاه ارتدوا ورموني بالتعاسة والبحث عن الشقاء ، وأخذوا على ميلى للعزلة ، وادعوا أنهم وحدهم يخدمون الإنسانية » .

ويذكر فناء الإنسان فيقول : « إن الأشياء التى

نراها كل يوم لا تبعث فىنا الشعور بسرعة الحياة ، لأنها تنمو وتكبر معنا فلا نحس بشيخوختها ، أما الأشياء التى تقع عليها العين فجأة بعد فراق طويل ، فتنبها إلى السرعة التى يجرى بها تيار الحياة » .

وينتقد المجتمع الحضري والفرنسى بالذات ، حيث

يشترى كل شئ بالمال حتى الوظائف والألقاب ، فالاحترام الذى كان فى الماضى نصيب أهل الفضيلة صار الآن قاصراً على ذوى المال . ولا يصل إلى الثراء إلا من باع ضميره ، أما قول الحق فلا يجلب سوى العداوة . والإنسان سعيد الحظ هو الذى توجده العناية الإلهية فى بيئة بدائية لا كذب فيها ولا رياء ولا تملق ، بل بذل وتضحية فى سبيل الغير لإرضاء لوجه الله ، وهذه هى الفضيلة بعينها .

ويعر عامان ونصف عام ، ولم يصل من فرجينى

غير رسالة واحدة تبدى فيها استياءها من الحياة

الاجتماعية التى تحملها عمة أمها على ممارستها ، وتحسر على الأيام الماضية ، وتوهم أهلها فى قرب عودتها إلى الجزيرة ، ويعضى بول يعد الأيام ، يتسلق الصخور يرقب منها السفن القادمة ، معللاً النفس بأن السفينة التى ستأتى بفرجينى لا بد أن تظالعه يوماً من الأفق البعيد ، ويتصور كيف سيلقاها وكيف سيقمان معاً فى عش واحد يبنيه بيده ، وفجأة تعاوده الأحزان والحُموم وتساوره الظنون والشكوك ، فيتهم فرجينى بالتنكر له والتخلى عنه ، ويستولى عليه اليأس ، ويكره العمل ، وينفر من حوله ، ويتمنى لو أن حرباً اندلعت ليلقى نفسه فى أتونها . ويقول له الشيخ : « إن الشجاعة التى تدفعنا إلى الاقدام على الموت هى شجاعة لحظة واحدة ، والحافز عليها يكون عادة إعجاب الناس بنا ، ولكن هناك شجاعة أندر وأعظم تجعلنا نحتمل كل يوم محن الحياة فى استخفاء وتواضع : هى الصبر . ولا يعتمد الصبر على رأى الآخرين فينا أو على أهوائنا بل على إرادة الله » .

وفى صبيحة يوم تظهر فى الأفق سفينة ويخرج رائد

الميناء لاستقبالها بعرض البحر ، ويعود منها محملاً برسائل من بينها رسالة من فرجينى تنبئ فيها أمها أنها قادمة من فرنسا على ظهر هذه السفينة نفسها ، وتعم الفرحة جميع أصدقائنا بهذه المفاجأة السعيدة ، فقد عاد إليهم ملاكهم المحبوب فرجينى ، ويخرج بول لاستقبال السفينة وهو لا يتألك نفسه من فرط السعادة ، وينظر هو والشيخ عند الشاطئ ، ولكن الأخبار تترى بأن السفينة لن تتمكن من دخول الميناء لشدة النوء وأنها مهددة بالغرق ، ولا تمضى لحظات على هذه الأنباء حتى تهب عاصفة شديدة وترطم السفينة بأحدى الصخور الصخرية المتناثرة خارج المرفأ . . . وإذ يرى بول هذا المشهد يقفز إلى البحر ويسبح محاولاً الوصول إلى السفينة ، وتبدو فرجينى على ظهر المركب وتلمح صديقها وهو يصارع الأمواج ، وقد ألقى جميع البحارة أنفسهم فى

الماء وأخذوا يسبحون نحو الشاطئ ، ولم يبق غير بحر واحد راح يتوسل إلى فرجيني أن تخلع ثيابها ليتمكن من حملها على ظهره والسباحة بها ، وبأنى الحياء على فرجيني أن تنزع أية قطعة من ملابسها وتوثر أن يبتلعها الموج من أن يחדش حياؤها . ويحمل الموج فرجيني جثة نامدة إلى الشاطئ ، ويأمر حاكم الجزيرة أن يشيع جثاتها الطاهر في احتفال مهيب اشترك فيه كل سكان الجزيرة ممن عرفوا أفضالها . وكانت الفتيات يجهنن بالبكاء وهن يلمنن نعشها تبركاً بها وتقديساً لها .

ولم يعيش بول طويلاً بعد موت فرجيني . فكان يقضى سخابة نهاره هائماً منتقلاً بين الآثار التي خلفتها فرجيني . ساهماً أحياناً وأحياناً بائساً أو مصلياً أو مناجياً أخته ومحبوبته . ويحاول الشيخ عبثاً أن يلقي شيئاً من البلسم على هذا القلب الجريح قائلاً : « إن الندم لا يجدى . . . والموت أمر محتوم فحياة المرء وما يتخللها من أمان وآمال ومشروعات أشبه ببرج مرتفع في قمته الموت . . . ومن حظ فرجيني أنها فارقت الحياة قبل أهلها جميعاً . لأن رؤية الموت أشد إيلاًماً من الموت نفسه ! إن الموت من حسنات الله على البشر ، إنه الليل الذى يريح من هم النهار . ففى سبات الموت تبدأ الآلام وتسكن الأمراض وتبتدد المخاوف . والله يمنح الفضيلة قوة لاحتمال محن الحياة . وهذا برهان على أن الفضيلة وحدها تجد السعادة فى هذه المحن . فاذا أراد الله لها الخلود عرضها لمحنة الموت ، واختبر شجاعتها ، وعندئذ تصبح هذه الشجاعة مضرب المثل ، وتثير ذكرى آلامها ودوع الأجيال بعدها ! . . . الله موجود يا بنى والطبيعة كلها تسبح بوجوده . وشروء الناس هى التى تدفعهم إلى إنكار عدالته لأنهم يخافونها . إن الاحساس بوجود الله كامن فى وجدانك وأعماله تتجلى أمام ناظريك . أتظن أن الذى دبر السعادة للناس على الأرض بحكمة لا تعرفها ، عاجز عن توفيرها للراجلين عنا بحكمة أخرى لا تعرفها ؟ لو أتيج لنا أن نفكر ونحن

بعد لم نخرج من العدم ، هل كنا نتصور وجودنا على صورته الحاضرة ؟ والآن ونحن فى هذا الوجود المضطرب المظلم هل نستطيع أن نتبأ بما سنؤول إليه بعد الموت ؟ هل كان الله بحاجة إلى هذا العالم المحدود ليستخدمه مسرحاً لعقله الالهي ، ألم يكن فى مقدوره بذر الحياة فى غير حقول الموت ؟ . . . » وينتهى حديث الشيخ ويشعر بول بقوة الفضيلة وبما فى الموت من عزاء عن هذه الدنيا الزائلة . وبما فى الآخرة من سعادة تنتظر أبناء الفضيلة . فيطلب الموت ويشبهه لينعم مع فرجيني بحياة هنيئة خالدة . وتشاء الصدفة أن تشاهد كل من مرجريت وهيلين رؤيا واحدة فى نفس الليلة ، تظهر لهما فيها فرجيني وهى تدعوهم جميعاً إليها . ويتحقق الحلم . ويلحق بول بحبيبته ولم يكن قد مضى على موتها غير شهرين . وتلحق به أمه بعد ثمانية أيام ، وتموت مدام دى لانور بعد شهر . ولا يعيش الخادمان طويلاً بعد هذه الأحداث . وهكذا يخلو الربع من سكانه جميعاً حتى من الكلب فيديل الذى نفق حزناً على أصحابه . ويدفن الجميع فى نفس المكان الذى عاشوا فيه وفى بطن الأرض الطيبة التى أفاضت عليهم بخيراتهم . فى هذا « الوادى السعيد » تحت ظل شجرة الخيزران .

وتنتهى رواية الشيخ بهذه الكلمات المؤثرة :

« أمها الأصدقاء الأحياء ، إن هذه الغابات التى أظلتكم أشجارها ، وهذه الغدران التى جرت من أجلكم مياهها ، وهذه التلال التى ترقدون عند سفحها لا تزال تندب فراقكم ، ولم يقو أحد بعدكم على زراعة هذه الأرض المهجورة ، أو رفع جدران هذه الأكواخ المتساقطة . لقد فرت عزاتكم إلى البرية ، وجفت كرومكم ، وهربت طيوركم ولم يعد يسمع فى قاع الوادى غير الحداة والغربان تحوم فوق الصخور . أما أنا فنذ أفقدتكم أعيش كالصديق الذى فقد كل أصدقائه والوالد الذى ثكل فى جميع أبنائه أو المسافر

الذى ضل طريقه وبقي هائماً على وجه الأرض وحيداً
فريداً» .

ويبتعد الشيخ وقد خلا الوادى إلا منه ويقول
الكاتب : « لقد جرت دموعى أكثر من مرة وأنا
أستمع لروايته » .

« إنها قصة حلم من الحب الجميل ، الحب الطاهر
النقى الذى تود الإنسانية أن تشهد مثله من وقت لآخر
لتستريح من عناء الحقيقة القاسية ، قصة حب ساذج ،
انزعجت من تاريخ القلب البشرى ، وبقيت نقية مبللة
بالدموع ، مثيرة للدموع ، إن هذه الأحداث البسيطة
التي تحكى مولد طفلين وحبهما العذرى ثم فراقهما
القاسى ثم الأمل فى العودة يكذبه الموت ، إن هذين
القبرين المنطوين على قلب واحد تحت ظلال أشجار
الموز ، كل هذا يثير مشاعر الجميع من أثرياء وفقراء ،
فلماذا يبحث الشعراء عن الإلهام بعيداً ، إن عبقرية
الشاعر كامنة فى قلبه ، ويكفى أن تهتز هذه القيثارة
الالهية عفوياً ببعض النغم البسيط لتعزف وتبكي جيلاً
كاملاً » . (١)

تلك هى قصة « بول وفرجينى » التى أبكت جيلاً
بأسره وألهمت أكثر من كاتب وشاعر ، وكانت
مشعلاً من المشاعر الرائدة للحركة الأدبية الجديدة التى
بشر بها روسو ودعّمها سان بيير وتبناها شاتوبريان
لتصبح من بعدهم رومانسية القرن التاسع عشر (٢) .

(١) الشاعر لامارتين .

(٢) قليل منا من لم يقرأ قصة « الفضيلة » لمصطفى لطفى
المنفلوطى ولم يتأثر بأحداثها وأسلوبها ، ولكن لم يخطر ببال الكثيرين
أن يقارنوها بالنص الأصل الفرنسى « بول وفرجينى » ، لأن جزالة
العبارة العربية فيها لا تشعر القارئ أبداً أنها منقولة عن نص أجنبى .
وما عكفت على دراسة هذه القصة ، اضطرت إلى مقابلة
النصين العربى والفرنسى بعضهما ببعض ، فزاد إعجابى بكاتبنا العربى
الذى لم يتقيد بالترجمة التقليدية بل استوعب القصة ثم صاغها بأسلوب
عربى نقى ما كان يسلس لغيره للتعبير عن أدق المعانى التى أرادها المؤلف
من تحليل نفسى ووصف للمشاهد الطبيعية وتعليق فلسفى على شئ =

الموضوعات كالحياة والموت والدين ووجود الله والطبيعة والمجتمع
والفضيلة . . . الخ . حتى يكاد النصان يختلفان اختلافاً تاماً فى سياق
الحديث ومضمون الجملة وتسلسل العبارة ، فالمنفلوطى فى وصف
المشاهد الطبيعية لا يقتصر على ما أورده المؤلف بل يضيف كثيراً من
خياله مستغلاً ثروة اللغة العربية ومقدرته الخاصة على استخدامها ،
ولا يتقيد بالأصل مطلقاً لا سيما فى مجالات الوعظ ، فبينما يكتفى
المؤلف بفقرة واحدة عن الموت أو الصداقة أو الفضيلة أو السعادة ،
يملاّ المنفلوطى فى هذا المعنى صفحات كاملة من أروع البيان رغم تكرار
المعانى وكثرة المترادفات . ولا يتسع المقام هنا لتقديم الأمثلة على ذلك
فهى أكثر من أن تحصى . وقد حاولت أن أستشهد فى تحليلي للقصة
أو لفن الكاتب ببعض فقرات أستعدها من الكتاب العربى ، ولكنى
عزفت عن ذلك بعد ما تبين لى من تباعد بين النصين ، وترجمت
بنفسى ما أردت من مقتطفات ، غير طامع بالطبع فى بلوغ مستوى
عبارة المنفلوطى . وأسوق للقارئ هذه الفقرة فى وصف العاصفة
ترجمتها حرفياً إلى العربية وأتبعها بالنص الذى يقابلها فى هذا الفصل
من كتاب المنفلوطى :

« عن النص الفرنسى » : كان كل شئ يبنى باقترب
العاصفة ، كانت السحب فى سمّ السماء حمراء عند أطرافها ، قائمة
خفيفة عند الوسط ، وكان الفضاء يمتلئ بأصوات الآلاف من طيور
البحر ، أقبلت من كل حذب وصوب رغم الظلام ، تبحث عن ملجأ
لها فى الجزيرة .

وقرب التاسعة صباحاً سمعنا من ناحية البحر أصواتاً مرعبة كأن
سيولاً انحدرت من أعلى الجبال مختلطة بقصف الرعود ، وصاح
الجميع : « هذه هى العاصفة ! » وفى تلك اللحظة هبت ريح عاتية
على شكل دوامة بددت الضباب الذى كان يغطى جزيرة العنبر . . .

« (من كتاب المنفلوطى) : لبس الجو حلة غريبة لا عهد له
بمثلها من قبل ، وكأنما انبثت فى جميع أوصاله رعشة شديدة كذلك
الرعدة التى تنبثت فى جسم المحموم وأقبلت طيور البحر من كل
صوب هاربة إلى البر كأن مطارداً يطاردها ويشد على أثرها ،
وترات قطع من السحب السوداء قائمة تلمع فى خلال نقط نارية حمراء
كما يلمع بصيص النار خلال الرماد وامتأّ الجو بفحيح الأفاعي وطنين
البعوض وزججرة أوحوش .

وفى نحو الساعة السابعة سمعنا قفعة عظيمة قد انبثت من جميع
جهات البحر فى آن واحد . فاهتزت الأرض والسماء ودار الفضاء
وانقلب على كل شئ سافله ، وصاح الجميع « العاصفة » . هنا رأينا
منظراً هائلاً خيفاً جذبت له دماؤنا فى عروقنا مشّت له قابولنا فى
صدورنا وما أحسب إلا أنه ستمر بنا الأيام والليالى ولا نستطيع أن
نفساه حتى تبرد عظامنا فى ثراها : رأينا الضباب الذى كان يحول
بيننا وبين رؤية السفينة قد انحصر دفعة واحدة . . . الخ .

عن طبيعة الأشياء لوكريتيوس

بمجلد
الدكتور محمد عبد الرحيم أبو زيد
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الدينية والخرافات الشعبية . كما كتب كتاباً عن «أصل الآلهة» على الطريقة التعليمية يتحدث فيه عن الآلهة وأساطيرهم وعن أصل العالم .

ويعتبر «إمبيدوكليس» أعظم شاعر تعليمي بعد «هيسودوس» وذلك قبل عصر شعراء الإسكندرية . ولد «إمبيدوكليس» في «أجريجنتوم» بصقلية (٤٩٣-٤٣٣ ق. م) . وكتب كتابين بالشعر هما :

١ - «عن الطبيعة» .

٢ - «التطهير» .

وكانا يحتويان على خمسة آلاف بيت من الشعر تقريباً ، لم يبق لنا منها سوى خمسمائة بيت عن العلم الطبيعي والميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) والديانة . وقد اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة . أرجع أصل العالم إلى أربع مواد (ماء ، هواء ، نار ، تراب) . وكل من هذه العناصر لا يفنى ولا يتغير . وتحدث الأشياء وكيفيةها من انضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة . إن مزج التراب بالماء مثلاً يحدث الطين ومزج النار بالماء يحدث البخار وهكذا . يقول إمبيدوكليس : « لا يمكن لأى شيء أن يخلق من لا شيء وإنه من المحال أن يفنى الشيء كلية . وإننا لم نسمع عن

كتب «تيتوس لوكريتيوس كاروس» Titus Lucretius Carus في القرن الأول قبل الميلاد ستة كتب بالشعر اللاتيني تعرف باسم «De Rerum Natura» «عن طبيعة الأشياء» وهي تعتبر قصيدة تعليمية .

يبدو غريباً في هذه الأيام أن تكتب الموضوعات المختلفة التي طرحتها الأقدمون كالفلسفة والعلوم وبعض الفنون بالشعر ، ولكن ذلك لم يكن غريباً لدى الأقدمين فقد كان هؤلاء يعتقدون أن هناك «رسالة» للشعر . وقد جرت العادة بأن أمثال هذه الموضوعات لها اتصال وثيق بالشعر منذ القدم . كانت فكرتهم هذه عن الشعر شبيهة بقول «وردسورث» Wordsworth : "Poetry is the impassioned expression which is the countenance of all science."

يعتبر الشاعر اليوناني «هيسودوس» (القرن الثامن قبل الميلاد) أقدم شاعر تعليمي في بلاد اليونان بل في الغرب . وقد كتب كتاباً عن «الأعمال والأيام» يتحدث فيه عن موضوعات مختلفة عن العمل والحث عليه وعن نصائح في الزراعة وإرشادات في الملاحة ، كما يتحدث عن الزواج والعلاقات الاجتماعية والشعائر

من شعراء اليونان بشعر الإسكندرية فكانوا يكتبون من وقت لآخر موضوعات بالشعر التعليمي ، فكتب مثلاً « نيكاندر » (القرن الثاني ق . م) وهو من مدينة « كولوفون » بآسيا الصغرى كتاباً باسم « الجيورجيك » « عن الزراعة » الذي تأثر به الشاعر الروماني « فرجيليوس » ، كما كتب « أراتوس » (٣١٥ - ٢٤٠ / ٢٣٩ ق . م) من كيليكيا بآسيا الصغرى قصيدة شعرية عن الفلك تسمى « فاينومينا » التي ترجمها شيشرون تحت اسم « بروجنوستيكا » أي « الدلائل الجوية » وقد كان لها تأثير أيضاً على الشعراء الرومانيين لوكريتيوس وفرجيليوس .

وضع هؤلاء الكتاب أبحاثهم التعليمية بالشعر ، بالرغم من أن هناك صعوبة في شرح موضوع كالطبيعة أو الفلك بالشعر .

أما في روما فقد كتب « إينيوس » شعراً تعليمياً مثل قصيدته عن « الأكل الشهى » . كما يظهر للشاعر المهجاء لوكيليوس اتجاه تعليمي في شعره المهجائي . ونعلم أن الشاعر والكاتب المسرحي « أكويوس » كتب عن الروايات والمسرح . ولدينا شذرات من مقطوعة عن الجغرافيا تسمى "De Geographica" كتبها « فارو » (ولد سنة ٨٢ وتوفي قبل سنة ٣٥ ق . م) كما كتب أيضاً مقطوعة عن التقويم تسمى "Epinemis" تأثر فيها بمقطوعة « أراتوس » المسماة « فاينومينا » والتي ذكرناها من قبل .

ولكن يتضاءل جميع ما كتبه الرومان في ميدان الشعر التعليمي أمام ما كتبه لوكريتيوس .

ولد « لوكريتيوس » من أسرة أرسطوقراطية ، ولم يترك في الحياة العامة ، ولم يكن له أي نشاط سياسي ، مثله في ذلك مثل الإبيقوريين الذين كانوا يتأدون بأن الحكيم يجب أن يبتعد عن السياسة ومناصب الحكم لما تجرّه من شواغل تضطرب وتألم بسببها النفس ، وكان يقضي معظم أوقاته في الدرس والتحصيل ، واهتم بدراسة

ذلك قط . ومن أجل ذلك فإنه لا يوجد مولد لأي كائن حي ولا توجد نهاية بالموت الكريه ، لكن يوجد فقط مزج وتغيير الأشياء الممزوجة والناس يطلقون على هذه العملية لفظ « المولد »^(١) . وتجتمع هذه العناصر وتتفرق بفعل قوتين هامتين كبيرتين يسميهما « المحبة » و « الشقاق » ، المحبة تضم الذرات المتشابهة عند التفرق والشقاق يفصل بينهما .

لقد تصور إبيدوكليس أن المحبة والشقاق أشياء جسمية وذكر أن الشقاق متساو في الوزن في كل مكان والمحبة متساوية في الطول والعرض وهذه الصفات التي خلعا عليها وهي الوزن والطول والعرض تجعل لهما نفس نوع العناصر الأربعة الأخرى ، وجميع هذه العناصر متساوية وخالدة . وتتكون الأجسام الحية من جميع هذه العناصر . وكان يقول بأن الفكر مركزه القلب

ويتحدث في مقطوعته عن « التطهير » عن فكرة تناسخ الأرواح (metempsychosis) وهي تشبه فكرة « بيثاجوراس » .

ويتحدث فيها عن الأجسام المختلفة التي منحته إياها الطبيعة . فقد قال إن النفوس البشرية ما هي إلا آلهة خاطئة وقعت في سلطان الشقاق وقضى عليها أن تهيم آلاف السنين بعيداً عن مقر السعداء وأن تنقص على التوالي جميع الصور الفانية . ووسيلة النجاة التطهير والزهد وتغليب العقل على الحواس فالعقل وحدة ومحبة والحواس فرقة وشقاق ، والغاية المنشودة العودة إلى المحبة والوحدة^(٢) .

ثم يأتي اهتمام مدرسة الإسكندرية بالشعر التعليمي ، وقد كانت تهتم بالعلوم والبحث العلمي وقد تأثر كثير

(١) انظر :

C. Bailey : Greek Atomists and Epicurus, P. 31 ff.

(٢) انظر كتاب يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية صفحة ٣٧ - لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٩٥٣) .

فلاسفة اليونان وشعرائهم خصوصاً فلسفة «إبيقوروس» Epicurus إذ يحدثنا لوكريتيوس نفسه بأنه عاش بين مؤلفات إبيقوروس كالنحلة بين الزهور^(١). كما أنه تأثر بشعراء الرومان أمثال «إينيوس» و «باكوفوس» اختلف الأدباء على تاريخ ميلاد ووفاء لوكريتيوس فيذكر «دوناتوس» أنه توفي سنة ٥٥ ق . م . ويذكر «جيروم» أنه ولد في سنة ٩٤ ق . م وتوفي في سن الرابعة والأربعين أى في سنة ٥١ ق . م ولكن ورد في بعض المخطوطات أنه ولد في سنة ٩٣ ق . م وورد في بعضها الآخر أنه ولد في سنة ٩٦ ق . م أى أنه توفي في سنة ٥٠ أو في سنة ٥٣ ق . م على الترتيب .

يتضح مما سبق أنه لا يمكن تحديد سنة ميلاده أو وفاته . ويمكن القول فقط بأن ميلاده يقع بين سنتي ٩٩ و ٩٣ ق . م وأن وفاته تقع بين سنتي ٥٥ و ٥٠ ق . م^(٢).

يحتوى مؤلف لوكريتيوس «عن طبيعة الأشياء» على ستة كتب كما ذكرنا :
الأول : يتحدث فيه عن الذرة كما فهمها إبيقوروس .

الثاني : بعد أن يستهل بمدح للفلسفة يواصل كلامه عن الذرات وانحرافها .

الثالث : يبدوه بتمجيد إبيقوروس كصاحب مذهب فلسفى جديد فهو أول من حمل شعلة مضئنة وسط ظلام دامس ، ثم يتحدث عن النفس المكونة من ذرات دقيقة تتفرق عند الموت .

الرابع : يتحدث فيه عن الإحساس والإدراك (طبيعة المعرفة) .

الخامس : يعود ثانياً إلى تمجيد إبيقوروس ويتحدث عن تاريخ العالم والإنسان .

(١) انظر : لوكريتيوس (الكتاب الثانى سطر ٩ - ١٣) .

(٢) انظر : Bailey, Lucretius, § 3, p. 3-4 .

السادس : بعد أن يمدح أيضاً إبيقوروس بتطرق إلى بحث عدة موضوعات مختلفة فيتحدث عن الظواهر الجوية ثم عن الأشياء الغريبة على سطح الأرض كجبل «أتنا» Aetna وفيضان نهر النيل وحجر المغناطيس وغير ذلك من عجائب الدنيا ويختمه بالحديث عن المرض وعن الطاعون في أثينا الذى يخبرنا بقصته المؤرخ اليونانى «ثوكيديديس» Thucydides :

يتحدث لوكريتيوس في قصيدته عن فلسفة الإبيقوريين عن الطبيعة . اقتبس إبيقوروس نظريته عن الذرة عن «ديموكريتوس» (٤٦٠ - ٣٧٠ ق . م) من تراقيا ولكن إبيقوروس زاد عليها . فقد قسم العالم إلى قسمين ، الجسم (Corpus) أو المادة والفراغ أو الفضاء . ويستدل على وجود المادة بحواسنا . أما وجود الفضاء فيدل عليه حركة الجسم فلا تستطيع الأجسام التحرك بدون فضاء . ويتكون الجسم أو المادة من ذرات (atomoi) وعدد هذه الذرات غير محدود ، وتختلف في الحجم والشكل والوزن ، وهى متماسكة لا تتجزأ ولا تحتوى على فراغ ، وهى فى حركة دائمة ، وهى صغيرة جداً بحيث لا تراها العين المجردة . والذرات غير محدودة العدد كما أن الفضاء غير محدود المدى . وتقصف الحركة بالذرات وتوجهها إلى كل صوب فى الفضاء الذى لا حده .

ويذكر إبيقوروس أن الذرات تتحرك فى جميع الأوقات وأن حركتها إلى أسفل . وعلة حركة الذرات ثقلها وكان «ديموكريتوس» قد سلبها الثقل ، فترك الحركة من غير علة . وهذا التحرك غير محدود سواء فى الزمن أو فى الاتجاه الذى تأخذه الذرات فى تحركها . ويقول المذهب الإبيقورى بانحراف الذرات .

فيذكر لوكريتيوس أنه عندما تسقط الذرات فى الفضاء دون وقت أو مكان محدد تنحرف أثناء سقوطها عن طريقها ؛ ذلك يمكن تسميته تغييراً فى الاتجاه ؛ وأن هذا الانحراف يسبب تصادمها مع الذرات الأخرى .

ونتيجة لهذا التصادم يتغير الاتجاه ثانية وينتج اضطراب في حركة الذرات في جميع الاتجاهات ، ومن هنا تتحد الذرات في مجموعات وتكون الموجودات . إنه لولا هذا الانحراف لاستمرت الذرات تسقط في الفضاء بلا انقطاع مثل قطرات المطر دون أن تلتقي أبداً لتكوين الأشياء^(١).

ولكن النقاد سواء القدماء أو المحدثون نقدوا هذا الرأي (انحراف الذرات) ، إذ يقول شيشرون إنه « ابتكار سخيف » . كما يقول إن مثل هذا الرأي يعتبر تحولاً مخزياً من جانب إبيقوروس لمكانته الرئيسية . يعتبر انحراف الذرات هذا مناقضاً لقوانين الطبيعة الرئيسية التي يركز عليها نظام مذهب إبيقوروس . إنها إخلال بمبدئه الرئيسي الأول وهو أنه « لا شيء يخلق من لا شيء » إذ أن هذا الانحراف قوة غير مسبب ، فقد جعل الذرات تنحرف تلقائياً^(٢).

يربط لوكريتيوس انحراف الذرات بحرية الإرادة . لقد ابتكر الإبيقوريون مثل هذا الانحراف الآلى كى يساعد على شرح مذهبهم الأخلاقى كما سنوضحه فيما بعد .

والنفس قيمان ، النفس التي تبعث الحياة ψυχή (anima) وهي δῶρον (غير مفكرة) وهي منتشرة في الجسم كله والنفس المفكرة λόγος (animus) ومقرها القلب ، والأولى مبعث الإحساس ، والثانية مبعث الإدراك والإرادة .

إن كلا من النفس الحوية والمفكرة عبارة عن جسم (corpus) . إن النفس تدفع أعضاء الجسم إلى الحركة ، كما توقف الجسم من النوم ، وتغير ملامح الإنسان ، وترشده وتسيره ، كما أن النفس تتألم بألم

الجسم كتألمها مثلاً عند احتراق آلة حادة للجسم ، ولا يتأتى شيء من هذا كله بدون لمس ، واللمس لا يحدث دون وجود جسم^(١) . إن النفس على نوعها مكونة من ذرات صغيرة وخفيفة ، ويدل على ذلك سرعة الفكر وحجم الجسم الذى لا يتغير بعد الموت . إن النفس إذن ، سواء الحوية أو المفكرة مادية . وهذا يخالف اعتقاد القدماء عن النفس كما تظهر في فلسفة أفلاطون وأرسطو من أنها غير مادية . إن الفراغ هو الشيء الوحيد الذى لا جسم له ولذلك ليس فى إمكانه أن يؤثر أو يتأثر . إن عملية التأثير هذه تتضمن اللمس الذى بدوره يتضمن الجسم ، وبما أن النفس تتأثر وتؤثر فهي إذن عبارة عن جسم . إنها تؤثر فتحدث الفكر والإرادة كما تتأثر بالإحساس .

إن ارتباط الجسم بالنفس جوهرى . وبالعلاقة المكانية الوثيقة تتكون الموجودات الحية . ولا يمكن للجسم أن يعيش أو ينمو أو يتحرك بدون حياة . إن الجسم والنفس ولداً معاً ، والنفس تتوقف على حياة الجسم لها وبدونه لا تستطيع أن تسير الحركة اللازمة للإحساس الذى هو من أهم مميزات الموجودات الحية . كما أن الجسم والنفس يفتيان معاً ، فإذا انفصلت ذرات الجسم انطلقت النفس وتبددت ذراتها . إنه لا توجد حياة للنفس أو الجسم بعد الموت . وقد برهن لوكريتيوس على ذلك براهين كثيرة تبلغ ثمانية وعشرين برهاناً في كتابه الثالث .

أما عن الإدراك والإحساس^(٢) فهما سبب المعرفة . يعبر إبيقوروس عن الإحساس بأن قشوراً رقيقة غاية الرقة تنبعث باستمرار من سطوح الأشياء المنبعثة عنها وتتحرك بسرعة في الفضاء محتفظة بشكل الأشياء المنبعثة عنها ، فهي أشباه (simulacra) لها حتى إذا

(١) انظر : Lucretius, iii. 161-76.

(٢) يذكر لوكريتيوس (الكتاب الأول سطر ٤٢٢ - ٢٥) أن المعرفة تحصل عن طريق الحواس .

(١) انظر : Lucretius, ii. 216-93.

(٢) انظر :

Bailey, Greek Atomists and Epicurus, p. 316, ff.

وبإعادة الإحساس يحدث استيعاب سماه إبيقوروس prolepsis وسماه لوكريتيوس notities وسماه شيشرون anticipatio وهو عبارة عن صورة عامة تعاد إلى الذهن عما سبق رؤيته .

ويذكر إبيقوروس إنه تذكر لشيء كثيراً ما ظهرت صورته للذهن من الخارج ، وعندما يستقبل العقل الشبيه الجديد فانه يستطيع أن ينظر إلى مختلف الأشباه العامة للأشياء التي تتكون في العقل من تجمع وتراكم الأشباه للنوع الواحد ويقارنها بالشبيه الجديد ومن هنا يستطيع أن يقول إن هذا حصان أو هذه بقرة ؛ إنه يطبق « الفكرة السابقة » على الجزئيات كلما غرست لنا في التجربة .

والاستيعاب صادق مثل الإحساس لأنه يقوم على الإحساس فهو صورة حقيقية مثله ، وكل إحساس صادق .

إنه بواسطة الاستيعاب لا يستطيع العقل فقط أن يترجم الإحساسات الفردية ولكنه يستطيع أيضاً أن يخلق^(١) ويكيف الأشياء عندما يريد ، لأنه يملك صورة عن الشيء الذي يريد أن يوجد .

ويتحدث لوكريتيوس^(٢) عن تطور النوع وظهور الرجل المتحضر ومكانة الإنسان من الطبيعة ونظمه وقواه الطبيعية .

فيتحدث عن التاريخ الأول للعالم والنمو المطرد للنبات والحيوان والإنسان ؛ بعد أن تكونت الأرض بما فيها من تلال ووديان ومياه هنا وهناك تغطي وجهها

ما صادفت الحواس اجتذبتها الأخيرة ثم تصل إلى القلب ويحدث الإحساس (عندما نشاهد حصاناً تنبثق صورة من الحصان وتمر خلال العين إلى القلب) . فالمعرفة إذن تحصل عن طريق الحواس ، وإن الأشياء هي تماماً كما تظهر لحواسنا أو بالأحرى تظهر إذا كانت حواسنا دقيقة ، إن الأشياء المادية يمكن رؤيتها وإدراكها ولذلك فهي موجودة . عندما تهب الريح خلال أعلى الشجرة نشاهد أن الأغصان تتأيل ولكن الريح نفسها لا يمكن مشاهدتها (Lucretius 1. 271-97) . هل لنا إذن أن نعتقد أنها شيء يخالف الأشياء التي يمكن رؤيتها؟ كلا . إننا نستطيع أن نتخيلها وذلك من صورة لها كتيار من جسيمات مادية في غاية الدقة تطرق الأغصان^(١) إن الخيلة تجري على نسق الحس تماماً ، وهكذا نحاول لوكريتيوس شرح جميع الأشياء التي ندركها بأنها أشياء مادية وفضاء تتحرك فيه الأشياء^(٢) .

أما خطأ الحواس فليس يقع في الإدراك ، بل في الحكم الذي يضيفه العقل إلى الإدراك . إن ألوفاً من الأشباه تزدحم على العقل في كل وقت وهذه الأشباه عرضة لأن تختلط بعضها ببعض في مجاريها أو تلتوى أو تنقسم ، وهذا أصل أخطاء الحواس ، كروية البرج المربع من بعيد مستديراً ، وإننا سنراه مربعاً إن اقتربنا منه ، وهذا أيضاً أصل تصورنا في المنام الحيوانات الخرافية التي لم توجد قط ، وإذن فلا موجب للخوف مما يبدو لنا في الأحلام ، ولا اعتباره نذيراً من لدن الآلهة^(٣) .

عندما تخلق الأشباه في العقل فإنها لا تنعدم بل تختبئ في العقل . ويمكن أن تدعى في أية لحظة بواسطة العقل .

(١) انظر : لوكريتيوس (الكتاب الثاني - سطر ١٢٦) .

(٢) انظر :

R. Latham, Lucretius, p. 10. Penguin (1952)

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢١٨

الطبعة الثالثة - لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٩٥٣) .

(١) يعبر لوكريتيوس كثيراً عن الاستيعاب بكلمة notitiés

التي تقرب من هذا المعنى ، ففلا يقول (الكتاب الخامس سطر ١٨١ وما يتبع) « كيف يتسنى للآلهة أن تتأق البشر إذا لم يكن عندهم « استيعاب » للبشر في عقولهم » ، كما يقول (الكتاب الخامس - سطر ١٠٤٦) « إنه لم يكن لأحد أن يخلق لغة إلا إذا كان قد سمع أناساً آخرين يتكلمون من قبل » .

(٢) انظر الكتاب الخامس للوكريتيوس ، سطر ٧٧٢ -

إلى الوراثة، إلى عصر ذهبي خيالي حيث كان الرجل أكبر وأقوى وأسعد وأفضل من الرجل في الوقت الحاضر ثم بلغ بعد مروره في مجموعة مراحل طويلة من الانحطاط إلى العصر الحديدي . لم يعترف لوكريتيوس بذلك ، بل ذكر أن حياة الإنسان كانت أقسى مما هي عليه الآن ، إنه كان يحيا حياة تشبه حياة الحيوان المفترس ويعيش على ثمار الأشجار والفواكه البرية ، ويشرب من سيول الجبال . لقد أخفى نفسه في الكهوف أو الأحراش أو الأدغال ليحتمي بها ، ولم يعرف القوانين ، وكان يستولى على أى غنيمة يحصل عليها . وقد تعلم أن يعيش وفق رغبته فقط ويستخدم قوته لنفسه ، وكان يخشى الحيوانات المفترسة فقد يكون جسده طعاماً لهذه الحيوانات ويمأ الجبال والغابات بتأوهات .

ومع ذلك فإن عدد الموقى لم يكن أكثر مما هو عليه الآن . ولم يلق آلاف الناس حتفهم في يوم واحد . ولم يغرق الناس وسفنهم في البحر فلم يعرف فن الملاحة في ذلك الوقت .

بعد ذلك ابتداء الإنسان يتقدم ببطء نحو الحضارة فأقام الإنسان الأكواخ ليقطن فيها وصنع ملابس من الجلد وأصبح عنده علم بالنار . ثم ظهرت الحياة الأسرية وتجمعت الأسر في مجسوعات تحت اتفاق « لا تؤذى أو تؤذى » . وهذه الفكرة الأخيرة أى هذا « العقد الاجتماعي » يلعب دوراً هاماً في نظرية إبيقوروس الأخلاقية وخصوصاً في رأيه عن العدالة التي بواسطتها يضمن الإنسان الأمن لنفسه كما سنوضح فيما بعد .

ثم ابتدأت الحياة العادية تأخذ مجراها وتتقدم الأمور بسرعة . وكان أقوى الرجال يصبحون ملوكاً لطوائفهم ووزعوا الممتلكات . ثم نشأت من ذلك الثروات ، واكتشف الذهب الذي سلب قوة وجمال الشرف فتبع الناس الرجال الأغنياء الذين أصبحت لهم القوة ولم تعد

ابتدأت الحضرة تقطعها ، فخرجت الأشجار والنباتات والحشائش كما يخرج الريش والشعر من أجسام الطيور والحيوانات (كان النبات في نظر إبيقوروس أجساماً غير حية وكان نموها وحركتها آلية وليست حية) ، ثم ظهرت بعد ذلك سلالات الأشياء الحية (mortalia) saecula من الأرض الأم مثل ما يحدث الآن تحت تأثير المطر والشمس فإن الديدان والحشرات الأخرى قد تخلق . ومن الديدان المدفونة في الأرض خرج الإنسان الذي أطعمته الأرض خلال مساهمها بالبن كما تفعل الأم الإنسانية مع أبنائها . وذلك حتى يصبحوا أقوىاء ومن ثم يبحثون عن الطعام لأنفسهم .

وينكر لوكريتيوس وجود المخلوقات الغريبة المكونة من سلالات مختلفة كما تصفهم الأساطير . مثل الـ « كينتاوروس » Centaurus (كائن نصفه إنسان والآخر حصان) لأن الوقت الذي تنمو فيه الفصائل المختلفة تختلف من فصيلة إلى أخرى ، فعندما يصبح عمر الحصان ثلاث سنوات فإنه يصبح في عتفوانه . ولكن الطفل لا يصل إلى عتفوانه في مثل هذه السن . وعندما يصبح الحصان عجوزاً يصبح الطفل شاباً . ليست الذرات متجانسة كما ارتأى « ديموكريتيوس » . ولا يمكن تركيب أى شئ من الذرات . فإن بقاء الأنواع يقتضى أن تكون الأجزاء التي تدخل في تركيب أفراد النوع حاصلة على مقدار وصوره لا يتغيران^(١) . إن ملحوظة لوكريتيوس هذه قوية وكانت سلاحاً موجهاً ضد الأساطير والديانة .

ثم يتحدث لوكريتيوس عن حياة الإنسان البدائي وبداية الحضارة^(٢) . وهنا يخالف لوكريتيوس التقاليد المعترف بها . إن الرومان واليونان على السواء يعودون

(١) انظر « تاريخ الفلسفة اليونانية » ليوست كرم ص ٢١٦

(٢) انظر الكتاب الخامس لوكريتيوس . سطر ٩٢٥ -

لقوة الجسم وجهاله المكانة الأولى ، وأصبح الدمار يلزم الطمع السياسى فطرد الملوك ونتج عن ذلك حكم العامة ثم أتى المشرعون فوضعوا القوانين ونظام الحكم والحكام.

لا شك أن وصف لوكريتيوس هذا حسب التاريخ التقليدى لروما ؛ وفى مكان آخر يعود لوكريتيوس فيتحدث عن العصر البدائى ويذكر كيف أن الإنسان أصبح على علم بالمعادن فعرف البرنز ثم الحديد الذى سيطر على البرنز لتفوقه فى الأعمال الحربية ، وكيف استخدم الحيوان فى التجارة وكيف أن الطبيعة علمت الإنسان أيضا الزراعة . وكيف أن الإنسان أصبح يقلد أصوات وأغاني الطيور . ومن هنا كان الأساس فى تعلم الإنسان الموسيقى ، ثم تعلم الإنسان علم الفلك والملاحة ، وأخيراً تعلم فنوناً أرقى كفن الشعر والرسم والنحت .

اعتقد المذهب الإبيقورى بوجود الآلهة فلم يستطع إنكارهم حيث أن وجودهم فكرة سابقة وشائعة فى الإنسانية جمعاء ، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس وكل إحساس صادق^(١) ، والآلهة عند إبيقوروس خالدة ، وتتكون أجسامهم أيضاً من ذرات وهم يعيشون معزول عنا فى عالم آخر وليس لهم تأثير خارجى فى ذرات العقل . إن عالمهم موجود فى فراغ بين العوالم الأخرى (intermundia)^(٢) . ووجودهم فى هذا الفراغ يجعلهم لا يصطدمون بأى شىء مما يؤدى إلى تحطيمهم ، وهم يعيشون سعداء فى عالمهم الهادئ ولا يكذبون صفو سعادتهم بالعناية بشئوننا ولا يعلنون إرادتهم بالنذور كما يعتقد معظم الناس الذين كانت تسيطر عليهم الخرافات فيقدمون القرابين للآلهة لطلب معونتهم ورضاهم وكان خوفهم من الآلهة يسلبهم طمأنينة العقل .

إن ما يدفع الناس إلى الاعتقاد فى قدرة الآلهة هو دهشتهم لما يحدث فى السماء والأرض ، فاختلاف الفصول الذى لم يعرفوا له سبباً أرجعوه إلى الآلهة وأن كل شىء بإرادتهم ، ووضعوا عرش الآلهة فى السماء لأنهم رأوا من خلال السماء الليل والنجوم والشهب والسحب وضوء الشمس والثلج والرياح والبرق والبرد والرعد^(٣).

إن جهل الناس بالطبيعة أدى بهم إلى الشك والخوف عندما لم يجدوا تفسيراً صحيحاً لهذه الظواهر جميعها فاضطربت عقولهم وارتعدت فرائضهم عندما سمعوا صوت الرعد الذى يهز الأرض يدوى فى السماء . إن الأمم والشعوب وكذا الملوك أنفسهم يرتعدون خوفاً من الآلهة ويخشون عقابهم لما أدوه من مساوئ فى حياتهم . ارتعد ربان السفينة من الرياح العاتية التى فى استطاعتها أن تحطم أسطوله ومن فيه ، فطلب رضاهم بالنذور وتضرع فى صلواته إليهم كى تهب رياح هادئة . ارتعدت فرائض الإنسان عندما اهتزت الأرض من تحت قدميه وعندما اهتزت المدن وسقطت أو كادت تسقط ، فاحتقر الإنسان مقدار نفسه واعترف بمقدرة الآلهة العظيمة وسيطرتهم على العالم وتحكمهم فى كل شىء^(٤). اعتقدوا أن كل ذلك من عمل الآلهة وافترضوا أن العالم يسير بإرادتهم .

لذلك انتشرت عبادة الآلهة بين الأمم وامتلات المدن عذابيح الآلهة وأقاموا الطقوس الدينية لهم — تلك الطقوس التى لا تزال تقام فى الممالك الكبيرة ، ومنذ ذلك الوقت تأصل الخوف منهم فى قلوب البشر . ومما أكد للبشر وجود الآلهة ، رؤية أجيال من البشر لطلعة الآلهة البنية فى اليقظة والنوم أيضاً حيث يرونهم فى جسم ذى بناء عجيب ، ومن أجل ذلك يخلعون عليهم الإحساس

(١) الكتاب الخامس ، سطر ١١٦١ وما بعده .

(٢) انظر الكتاب الثانى ، سطر ١٠٩٠ ، ثم انظر الكتاب

الثالث ، الأسطر ١٨ - ٢٤ ، ثم الكتاب الخامس ، الأسطر

١٤٦ - ١٧٣ .

(١) الجزء الخامس ، الأسطر ١١٨٣ - ١١٩٣ .

(٢) الكتاب الخامس : الأسطر ١٢١١ - ١٢٤٠ .

الأرض . ومهما قال الفلكيون عن القمر فانه لا يتعدى كونه قرصاً (أو جزءاً من القرص) مضيقاً تنطبع صورته على أعيننا . لقد اعتقد لوكريتيوس أن الأرض ثابتة وأن تحرك الشمس والقمر والنجوم حقيقى .

ويلاحظ أن لوكريتيوس لم يشرح الظواهر الطبيعية شرحاً علمياً دقيقاً كشرحه مثلاً للرعْد أو فيضان النيل فلم يكن شرحه مقنعاً وذلك لأنه لم يكن يهيمه شرحها أكثر مما يهيمه أن يقنع القارئ بأنها ترجع إلى تفسيرات طبيعية وأنها لا تعود إلى فعل الآلهة .

المذهب الأخلاقى

أما عن المذهب الأخلاقى عند الإبيقوريين فإن «اللذة» هى السعادة ، ولم يتردد إبيقوروس فى أن يتخذ اللذة كغاية (telos) (١) . إن نظريته المادية هى الأساس الذى بنى عليه مذهبه الأخلاقى . إنه لا يعترف بغير المادة وأفكاره هى مفتاح مذهبه الأخلاقى . لقد اختار اللذة كهدف وذلك حسب الطريقة التقليدية لنظرية الأخلاق عند اليونان التى تتطلب اختيار هدف عام يخضع له الساوك جميعه ويحكم على جميع الأشياء بواسطته .

ويلاحظ أن لوكريتيوس لم يتحدث عن المبادئ الأخلاقية فى مذهب إبيقوروس بنظام معين خلال مؤلفه ولم يفرد لها فصلاً خاصاً بل كانت تأتى عرضاً فى حديثه .

أدى اختيار إبيقوروس للذة كغاية أخلاقية إلى أن يتقول الناس عن مذهبه ويلصقوا باسمه العار فى جميع العصور . إن نقاده الذين تمسكوا بكلمة «اللذة» ولم يتعبوا أنفسهم لفهم الفكرة المنطوية تحت هذه الكلمة اتهموه بأنه فتح الباب على مصراعيه لأنواع الترف والزنا والسرور الجسدى .

(sensus) لأنهم رأوهم يحركون أعضاء جسمهم وتخرج منهم أصوات شاذة تتناسب مع طلعتهم النبيلة وقواهم الضخمة ، وقد اعتبروهم مغلدين لأن صورتهم كانت تظهر باستمرار وشكلهم يبقى دون تغيير ، ولأنهم اعتقدوا أن مثل هؤلاء الموهوبين يمثل هذه القوة من الضعْب أن يقهروا (١) .

ونقطة الضعف فى نظرية إبيقوروس عن الآلهة من حيث أنهم مكونون من ذرات ويوجدون فى العالم وليس لهم تأثير خارجى فى ذرات العقل هى كيف ينجون من القضاء إذ أن المجموعات المكونة من ذرات - حسب مذهب إبيقوروس - لها بداية كما أن لها نهاية ؟ !

لقد اعترف الإبيقوريون بالآلهة كنماذج للسعادة دون التدخل فى شئون البشر . يثور لوكريتيوس عندما يتعرض لقصة «افيجينيا» وكيف حملت إلى المذبح عذراء ليضحى بها للآلهة وغير ذلك من الخرافات . وهو مع ذلك لا يمتنع عن اتخاذ الآلهة كأسماء يتغنى بها . ولكن هذا لا يعنى مطلقاً أنه يؤمن بها كقوى مؤثرة ، فهو مثلاً حين يتغنى بأفروديت لا يتحدث عنها كإلهة الجمال فعلاً وإنما يعتبر لفظ «أفروديت» مرادفاً لكلمة «الجمال» وما يخلعه عليها من صفات إنما لتحريك معانيه واتخاذها كاستعارة ، فالآلهة لديه إذن لم يكونوا قوى مؤثرة وإنما مدلولات طبيعية .

ويتحدث لوكريتيوس عن الظواهر الطبيعية كالصواعق والزلازل والشمس والقمر وبقية الكواكب ويفسرها تفسيراً طبيعياً - والتى كان لها تفسير دينى فى عصره بأنها من فعل الآلهة - فليست الزلازل مثلاً ناشئة عن صراع الآلهة ولكن من تمدد الغازات تحت الأرض وليس الرعد صوت الآلهة بل هو نتيجة طبيعية لتكاثف السحب واصطدامها وليس المطر رحمة من الآلهة جويتر ولكن عودة الرطوبة التى تخزنها الشمس إلى

(١) انظر لوكريتيوس : الكتاب الخامس ، الأسطر

يقول إبيقوروس : « إن المخلوقات عندما تولد تجد ارتياحاً في اللذة وتقاوم الألم بدافع طبيعي لا دخل للتعقل فيه » . ومن هذا يتضح أن نظريته لا تقوم على أساس معنوى أو تصور اجبارى بل تقوم على التجربة لا غير .

إن علماء الأخلاق مخطئون - في نظر لوكريتيوس - في اعتقادهم أن أى شىء يمكن أن يكون خيراً إلا الإحساسات باللذة أو انحراف ذرات العقل ، إذ أن الحواس نفسها تدرك بأن مثل هذه الأشياء حسنة (١) . إن الإحساس هو الذى يقود الأخلاق وإذا كان الإحساس يعطينا الجواب فلا يلزم أن نلجأ إلى استفسارات أخرى . إن الحيوانات تختار اللذة وتبعد الألم عنها بدافع طبيعى بعيد عن التفكير .

إن اللذة شىء حسن ومحجب أما الألم فشىء . ويقول إبيقوروس إن لذة الجسم تعطى أكبر لذة (مثل لذة السمع والبصر والميول الجنسية) . ولكن هذا لا يعنى - في نظر إبيقوروس - أنه بالانغماس في اللذة نحصل على أكبر قسط منها ، فان الانغماس فيها قد يجر ألماً .

إن إبيقوروس في الحقيقة يعالج فكرة اللذة بحذق ومنطق بحيث يجعلها نوعاً من السعادة النفسية ، مما يجعل لمذهبه الخلقي مكاناً خاصاً بين المذاهب الأخرى .

ليست كل لذة تنشئ وليس كل ألم يتجنب فبعض اللذات تورث الألم كما أن بعض الآلام قد يحمل معه اللذة ، فالشراهة مثلاً تورث المرض فيجب اجتناب اللذة التى تجر ألماً واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة ، وللألم عواقب كذلك ، وقد لا تكون جميعها شراً ، فيجب تقبل الألم الذى يجر لذة (ترجع الشجاعة إلى تحمل الألم في سبيل اللذة) ، كما يجب أن نوازن بين اللذة

(١) انظر لوكريتيوس ، الكتاب الثانى ، سطر ٢٥٨ ،

والألم ونحاول أن نوفر للجسم توازنه . إن اللذة هي ارضاء الرغبة والألم ينتج عن الحاجة ، ويقول لوكريتيوس إن الألم ناتج عن اختلال الذرات وإن في الطريق إلى اتصالها بعضها ببعض واتحادها لذة ؛ وعندما يستعيد الجسم توازنه يزول ألمه ويطمئن ويسكن وينتج عن ذلك لذة أيضاً . إن اللذة التى تكفى الإنسان هي التى يجب أن تنشئ وهذا التقدم نحو اتحادها وعودتها إلى التوازن وصفها لوكريتيوس بإشارته إلى الأكل والشرب (١) . هناك إذن حد للذة يتقرر عنده كفاية الرغبة وإرضاؤها . أما ما يزيد عن هذا الحد فإنه لا يزيد من اللذة وإنما يحملها .

وتنقسم الرغبات إلى ثلاثة أقسام :

(أ) طبيعية وضرورية ، مثل الرغبة إلى الطعام والملبس والسكن .

(ب) رغبات طبيعية ليست ضرورية ، مثل اللذة الجنسية .

(ج) رغبات لا طبيعية ولا ضرورية ، مثل الأكل المترف والملابس الفاخرة .

والحكيم يصنع دائماً إلى رغبات القسم الأول إذ أنها تسكن آلاماً طبيعية كما أنها أبسط النزعات وألزمها . والحكيم يقهر رغبات الطائفة الثالثة ويتبعد عنها فإنها تقوم في النفس بناء على ظن خاطيء ، أما رغبات الطائفة الثانية فيحكم عليها الإنسان بفطنته ، فينظر إن كان يرضيها أو يقيعها ، فان حكم بقبولها أرضاها ، ولكن بتوادة خشية أن يحولها بالشغف إلى نزعات ضرورية فيقلب عبداً لها .

(١) يقول لوكريتيوس - الكتاب الرابع ، الأسطر ٨٦٥ -

٨٧٦ : « إن كل كائن حي يبحث عن طعامه بطبيعته ليرد ألم الجوع عنه وذلك حتى يدعم بالطعام أعضاء الجسم ويحدد من قوته أثناء مرور الطعام وكى يوقف شغفه إلى الأكل ، ذلك الشغف الذى يحدث ثغرة خلال أعضاء الجسم وعروقه » .

إذا نظرنا إلى جميع هذه الاعتبارات فأننا نلاحظ أننا نحصل على أعظم مقدار للذة من الحياة البسيطة إذ أنها تكسبنا اللذة دون ألم ، وأن اللذة في وجود التعادل والتوازن وملاحظة حدود اللذة ، وفي إشباع لذاتنا الطبيعية فقط . وهذه الحياة البسيطة في تناول الجميع كما يقول إبيقوروس : « شكراً للطبيعة المججلة التي جعلت كل ما هو ضروري سهلاً مناله وأن الشيء الصعب غير ضروري » .

هذه التعاليم تظهر في قول لوكريتيوس في كتابه الثاني حيث يقول إننا نحتاج إلى ما يزيل عن جسمنا الألم ويعطينا لذات بسيطة^(١) . إنه من الأفضل أن نأكل في رحلاتنا بجانب ينبوع من أن نأكل في صالات ضخمة مترفة^(٢) . ويقول أيضاً في كتابه السادس إن إبيقوروس بمشاهدته أن ما تحتاج إليه النفس سهل الحصول عليه أدى به ذلك لكي يحتقر الثروة والمجد والسلطة .

وكما أن للجسم لذاته وآلامه فإن للعقل أيضاً لذاته وآلامه الخاصة . إن العقل يلذ باللذة الماضية والمستقبلية بينما يلذ الجسم باللذة وقت وقوعها فقط . إن تذكر الأشياء الطبية في الماضي يؤدي إلى الحياة السارة . إننا نستطيع أن نوجد ، إلى جانب الألم الجسمي ، لذة عقلية نلطفه بها ونحقق له الطمأنينة ، فعندما انتاب إبيقوروس مرض قاتل كتب لصديقه يقول : « رغم هذا كله فإن قلبي مسرور عند تذكر محادثتي معك » . إن العقل إذن ولو أنه يشارك الجسم في ملذاته إلا أن له لذاته وآلامه الخاصة به . إن رغبات العقل غير الضرورية قد تحضر معها الألم مثل الجشع والرغبة في الغنى والمكانة الرفيعة والجاه وكذلك التيجان والتماثيل^(٣) .

ويقول لوكريتيوس إن الجشع والرغبة العمياء في السيطرة تقود الإنسان إلى الجريمة^(١) .

إن الرغبات تؤدي إلى الآلام العقلية بسبب الفشل . وهناك نوع آخر من الألم ينبع من قدرة العقل على النظر إلى الوراء وهو ألم الضمير الذي له علاقة وثيقة بالخوف من العقاب . ويشرح لوكريتيوس هذا النوع من الألم بتطويل ويربطه بالخوف من الموت^(٢) . إن الألمين العظيمين للعقل — وهما الخوف من تدخل الآلهة في هذه الحياة والخوف من العقاب الذي سيلحق بالنفس بعد الموت — ينبعان من قدرة العقل على النظر في المستقبل . إن العالم محكوم بقوانين الطبيعة ولا تتدخل الآلهة في شئوننا بل تعيش في عالم هادئ سعيد بعيد عن عالمنا^(٣) والموت يعتبر لا شيء بالنسبة لنا^(٤) . إن الإنسان بطبيعته — كما يقول لوكريتيوس — كالطفل الذي يخاف الظلام ويرتعد من الأشياء التي يراها في ذلك الظلام ويتصورها حقيقة ، وكما أن الشمس تبعد الخوف عن الطفل كذلك الحقائق العلمية عن الطبيعة وقوانينها تبعد عن الإنسان الخوف من الآلهة والخوف من الجحيم^(٥) . يتحتم علينا دراسة الطبيعة فإن العلم بها يبعد الناس عن الشئنين المرعبين ، وقد صرح بذلك إبيقوروس كما صرح به لوكريتيوس . وإن تحرر الناس من هذين الشئنين المرعبين يكفل الهدوء للعقل .

يستخدم لوكريتيوس كل قواه لتحطيم الاعتقاد بفكرة الخلود وكان يعتقد أنه سوف يعم السلام العالم برسائله . إنه كان يحارب ضد شيء متأصل في طبيعة الإنسان ، حتى أن الذين لا يعتقدون في عقاب الآخرة

(١) الكتاب الثالث - الأسطر ٥٩ - ٦٠ .

(٢) الكتاب الثالث - الأسطر ١٠١٤ - ١٠١٩ .

(٣) الكتاب الأول - الأسطر ٤٤ - ٤٩ ؛ الكتاب الثاني -

الأسطر ٦٤٦ - ٦٥١ .

(٤) الكتاب الثالث - سطر ٨٣٠ .

(٥) الكتاب الثالث - الأسطر ٨٧ - ٩٣ .

(١) انظر الكتاب الثاني ، الأسطر ١٦ - ٥٣ .

(٢) انظر الكتاب الثاني - الأسطر ٢٠ - ٣٣ .

(٣) انظر الكتاب الثاني - الأسطر ٥٠ - ٥٢ .

لا يمكن أن يقضوا على تلك الغريزة المتأصلة في قلوبهم والتي تجعلنا نتمسك بالحياة . ولكي يقنع أولئك الذين يساورهم الشك جعل موضوعه عن الطبيعة نفسها وجعلها تحتج على ابنها العاصي الذي يمقت الموت^(١) . « من الحتم على الناس الموت » ، ففرض لوكريتيوس إذن أن يبعد عن قومه مرارته ويشجعهم على مواجهة النهاية الحتمية دون خوف ، لذلك يحاول بالإضافة إلى الناحية العلمية بالبرهان تلو البرهان أن يظهر للناس أن الروح تفتى بفناء الجسم . إنه يقول إذا اعتقدت أن النفس تفتى بفناء الجسم فإنك ولا شك سوف لا تنظر إلى الموت كنوع من الألم أو الخرمان . إنك سوف لا تحزن كثيراً على الميت وأنتك سوف ترضى بالموت كى تفسح مجالاً لجيل جديد وسوف تتمكن من تركيز أفكارك على هذه الحياة والعيش فيها بسعادة .

كان في استطاعة أصحاب المذاهب الفلسفية الأخرى كالرواقية والأفلاطونية أن يتحدثوا بثقة عن الحياة المستقبلية وكيف أنها أسعد بكثير من الحياة التي نحياها وأنها تنتظر أرواح الطيبين ، فقد كانوا يعتقدون في خلود الروح ويؤكدون بوئس الحياة الفانية . أما الإبيقورية فكانت لا تنكر الحياة المستقبلية فحسب ولكنها كانت تبعد أيضاً بشدة ناحية التشاؤم في الحياة . إن لوكريتيوس لم يعترف قط بأن الحياة في ذاتها شر ولم يعترف بالقول اليوناني المأثور : « إن أقصر حياة هي الأفضل » وكذلك القول : « من الأفضل ألا يكون الإنسان قد خلق قط » . ويدحض القول بأننا نهرب بالموت مما قد يصيبنا من أهوال في المستقبل .

إن المبادئ الأخلاقية الأخرى دون اللذة تعتبر في المذهب الإبيقورى ثانوية ويحكم عليها بمدى اتصالها بلذة الشخص نفسه فالفضيلة والتحكم في النفس والعدالة لا شيء في حد ذاتها وإنما يتبعها الشخص إلى الحد الذي

تزيد فيه من تنمية اللذة . إن العدالة مثلاً ليست ذات قيمة في حد ذاتها وإنما هي « تقييد » لأن المثل الأعلى هو أن يعيش الإنسان حراً يفعل ما يريد دون الخوف من تحمل تبعات ما يفعل ولكن الرجل الحكيم يجب أن يأمن الناس الآخرين ، لذلك فانه يساوم الآخرين ، يتركهم وشأنهم إذا تركوه وشأنه . إن العدالة في نظر الإبيقورية ليست شيئاً في حد ذاتها وإنما قيمتها في معاملة الناس بعضهم لبعض ، وإنها نوع من الاتفاق على ألا تؤذى أو تؤذى . أما عن الصداقة فإنه من المستحب أن يكون للشخص أصدقاء وذلك لأنهم يحمونه من الغير وكذلك اللذة التي يجدها في مصاحبهم . ويجب أن يبتعد الإنسان عن كل ما يضطرب له العقل وإن الفيلسوف الحقيقي يجب أن يبتعد عن الحياة العامة والسياسة والحب .

إن الحياة البسيطة التي تعتبر حياة تقشف من الناحية الجسمية تكون من الناحية العقلية غنية بملذاتها . إن الذي يقتفى أثرها « سوف يعيش مثل إله بين الناس »^(١) . « ويعتبر إبيقوروس إلهاً لأنه تمسك بهذا الهدوء الكامل للعقل وبأقواله الحكيمة أظهر للناس الآخرين طريق السعادة »^(٢) .

أما عن حرية الإرادة ، فيذكر إبيقوروس أن العقل يتكون من مجموعات من الذرات الدقيقة التي لها نفس صفات الذرات المنتشرة في الجسم والتي تكون النفس الحيوية . وقد تناب هذه المجموعات من الذرات الحركة بواسطة صور (أشياء) سواء أكانت تأتي إلى العقل مباشرة من الخارج أو تأتي مما هو مخزن بالعقل في صورة استيعاب . لنفرض مثلاً أن صورة لنفسى ماشياً تأتي أمام عقلى فإن ذرات العقل تتحرك وتحرك ذرات النفس الحيوية وسوف تحرك ذرات العقل والنفس

(١) انظر رسالة إبيقوروس إلى « مينوكيوس » ١٣٥ .

(٢) انظر لوكريتيوس - الكتاب الخامس - سطر ٩ .

(١) الكتاب الثالث - الأسطر ٩٣١ وما بعده .

يغذيها الجهل . إن قوانين الطبيعة تبرهن على عدم صحة هذه المعتقدات الخرافية . ونلاحظ أن البحث عن السعادة وليس البحث عن الحقيقة كانت هدف كل من إبيقوروس ولوكريتيوس .

المختار من شعر لوكريتيوس

إبيقوروس

بينما كانت حياة الإنسان تتجلى على وجه البسيطة في صورة مزرية، وقد حطمتها قسوة الديانة التي أطلت عليها برأسها من ملكوت السماء مهددة الخليفة من عل مظهرها البشع^(١) جرؤ رجل من الإغريق^(٢) لأول مرة أن يرفع عينيه البشريتين نحو هذه الديانة وأن يكون أول من يجابهها بالعداء . إن أساطير الآلهة أو الصواعق أو السماء بصوتها الرهيب لم توقفه ولكنها أثارت قوة روحه المتوثبة إثارة كبرى حتى رغب في أن يكون أول من يحطم حواجز أبواب الطبيعة المحصورة ؛ ولذا تغلب بقوة عقله النشطة وتقدم بعيداً خارج نطاق أسوار العالم^(٣) الملتبسة ، واخترق بعقله وفكره العالم غير المحدود حيث رجع من هناك ليخبرنا بما هو كائن وما هو غير كائن وليبثنا أخيراً كيف أن لكل شيء قوته المحددة وعلامته المميزة ؛ ومن ثم خضع الدين بدوره ، وديس تحت الأقدام ، ورفعنا ذلك النصر إلى عنان السماء .

(١) ربما يشير لوكريتيوس إلى ما كان يسود العالم في عصره من أساطير، كما نعرفه عن « ميدوزا » وهي مسخ مربع، له وجه يشع مستدير ، وشعر على هيئة ثعابين ومطوق بحزام من أسنان الخنازير وله أجنحة ضخمة - ويعيون تستطيع أن تحول الإنسان إلى حجر . وقد قتله « بريسوس » بن « زيوس » . وأثرت « الميدوزا » في الفن فكانت ترسم و « بريسوس » يطاردها . وكانت ترسم صورتها على الجدران والأسلحة كطلم يحمي أصحاب هذه الأشياء . كما كانت تحفر صورتها على الأثاث والحلى كشمية .

(٢) يقصد الفيلسوف إبيقوروس .

(٣) كان الكون في رأيهم مكوناً من عدة « عوالم » .

الحبوية بدورها ذرات الجسم وتتحرك الأعضاء فأمشى ، ولكن قبل أن يحدث ذلك هناك عملية أخرى وهي الاختيار الإرادي ، عندما تتمثل الصورة في الذهن فإنها لا تبدأ من نفسها بسرعة في سلسلة من الحركات التي تؤدي إلى حركة الجسم . إنني أستطيع حسب رغبتي أن أقبل أو أرفض الفكرة التي توحى بها إلى هذه الصورة . إنني أستطيع أن أقرر إن كنت أمشي أو لا . إن هذا شيء من تجربة الإنسان ، ولا يجب أن ننكره أو نرفضه ، وإن هذه العملية في رأي إبيقوروس نتيجة لانحراف الذرات التلقائي . إن عملية الاختيار هي انحراف الذرات التي يتكون منها العقل لا أكثر ولا أقل . إن انحراف الذرات المنتشرة في الفضاء الذي هو وليد الصدفة وبدون تصميم - كما ذكرنا سابقاً - يوجد في مجموعة شعورية للعقل يتحول إلى عملية لحرية الإرادة . ونشاهد عند لوكريتيوس العلاقة بين انحراف الذرات المنتشرة في الفضاء وانحرافها في العقل : « إن العقل لا يشعر بشيء من الإجبار على عمل كل شيء ولا يكبح جماحه كشيء مقهور كى يشقى ويتألم ، وهذا الشعور نتيجة لانحراف الذرات الطفيف دون وقت أو اتجاه محددين »^(١).

إن لوكريتيوس يعزى الإنسان بفلسفته ويتغنى بالسرور الذي يدخله جمال الطبيعة على النفس . إن موضوعه عن العالم مشروح على أساس المبادئ الذرية عند فلاسفة اليونان أمثال « ليوكيبوس » و « ديموكريتيوس » و « إبيقوروس » . قد شرح إبيقوروس كما شرح لوكريتيوس طبيعة الكون كى يساعدهما ذلك على هدم المعتقدات الخرافية التي كان

لا تخلق الأشياء من العدم

إنه لو أمكن أن يتكون شيء ما من العدم لأمكن أن تولد جميع الأنواع من جميع الأشياء ، ولما احتاج شيء إلى بذرة ، ولأمكن أن يخرج الرجال من البحر فجأة ؛ والصدفيات من الأرض ، ولاندفعت الطيور قادمة من السماء ؛ ولأمكن للبهائم والقطعان الأخرى والحيوانات المفترسة من كل نوع والتي تولد مصادفة أن تسكن الأرض المزروعة والصحراوات دون تفرقة ؛ ولأمكن للفواكه ألا تظل على الأشجار على حالها ، بل لتغيرت ؛ ولأمكن لكل شجرة أن تنتج كل الفواكه .

إن الأشياء تحتاج إلى بذرة

والواقع حيث أنه لا توجد عناصر مخصصة خاصة لكل نوع ؛ فكيف يمكن أن تتكون الأشياء نفسها من أم واحدة ؟ لكن لما كانت جميع الأجسام تدين في الحقيقة في نشأتها إلى بذور معينة فليس من الممكن أن يولد أى جسم أو أن يقترب من شواطئ النور إلا في المكان الذى توجد فيه المادة والأجسام الأولى الخاصة به . وهكذا فإن كل شيء لا يمكن أن ينشأ من كل شيء ، ما دام كل شيء معين يحتوى على خواص مميزة . . . ونضيف إلى ذلك أنه لولا الأمطار الموسمية لما استطاعت الأرض أن تنتج الفواكه التى هى منبع للبهجة ؛ كذلك لو حرمت الكائنات الحية من الغذاء لما استطاعت أن تتكاثر أنواعها وأن يحتفظ بوجودها في الحياة ؛ ومن الممكن أن يتصور المرء بالأحرى عناصر مشتركة بين عدد كبير من الأجسام كما تكون الحروف مشتركة بين الكلمات ، بدلا من أن يتصور إمكان وجود أجسام دون عناصر خالقة . . . إذن

يجب أن نعرف أن شيئا ما لا يمكن أن يولد من العدم ، ما دامت الأشياء تحتاج إلى بذور حتى تخلق ، وحتى تستطيع أن تتعرض لنسيمات الهواء .

لن تفنى الأشياء

إن الطبيعة تحلل كل جسم إلى عناصره ، ولكنها لا تحطمه إلى درجة الفناء ؛ إذ لو كان من شأن الجسم أن يفنى تماماً لاستطاع كل شيء أن يخفى أمام أعيننا وأن ينقطع عن الوجود فجأة ؛ ولن تكون هناك أية قوة ضرورية لتحقيق الانفصال بين أجزائه وتفكيك روابطه . لكن لما كانت الأجسام تتكون بحسب الواقع من بذور أبدية فلن تدعنا الطبيعة مطلقاً نرى نهايتها ، حتى يأتى اليوم الذى تظراً فيه قوة قادرة على تحطيمها بضربة منها إلى هباء أو تتخلل الفراغ الذى تنطوى عليه فتبددها .

تعيد الطبيعة بناء الكائنات بعضها من بعض

وهكذا لن يعود أى جسم إلى العدم ، بل ستعود الأجسام كلها إلى عناصر المادة عن طريق التحلل . . . تخفى الأمطار عندما يدفعها الأثير الخصب إلى أحضان الأرض ، أم جميع الأشياء ؛ لكن من جانب آخر تظهر المحاصيل البراقة ، وتخضر أغصان الأشجار وتنمو الأشجار نفسها وتثقلها الأثمار ومنها يستمد الجنس الإنسانى والأنواع الحيوانية البرية غذاءها ؛ ومن هنا نرى المدن العامرة المزدهرة جميعها بالأطفال ، وبفضل أفراس الطيور تصبح الغابات المورقة أغنية . . . إذن فلن يتحطم تماماً أى شيء من تلك الأشياء التى تبدو لنا فانية ، وذلك لأن الطبيعة تعيد بناء الأجسام بعضها من بعض ، ولا تعانى أن تخلق أى شيء إن لم تجد العون في موت شيء آخر .

الحب — حلوه ومره

من يتلقى ضربة من سهام « فينوس » سواء جاءت هذه الضربة من غلام له رشاقة النساء أو امرأة يتفجر الحب من أعطافها فانه يجاهد ويتوق إلى الاتصال بمصدر هذه الضربة ، وينبعث منه نسيم ينتقل من جسم إلى جسم ، وتوذن رغبته الصامتة باللذة دون شك ؛ وهذه اللذة هي التي نسميها « فينوس » ومنها اشتق لفظ « الحب » ، ومنها تسيل أول قطرة من حلوة « فينوس »

في قلوبنا ثم يتلوها اضطراب تختلج له أعضاء الإنسان ولئن غاب محبوبك فان صورته لا تزال ماثلة ، فإن اسمه الحلويرون صداه في أذنيك ، وجدبر بك أن تهرب من تلك الصورة ، وأن تباعد عن كل ما ينمى حبك ، وأن تصرف ذهنك وجهة أخرى ، وأن تصب عواطفك على موضوع آخر . فاذا تعلقك بأحد مرة فلا تحتفظ قط بصورته ، وهكذا تأمن على نفسك من الاضطراب والألم المحقق .

حب جامش
على نيت حبات



المتانون المسعودى للبىرنى

بسم الله
الدكتور ابراهيم محمد

أستاذ مساعد كلية العلوم - جامعة القاهرة

مقدمة

للعرب نظريات مبتكرة لم يسبقهم إليها إنسان ، بعضها ظل مخلداً باسمهم على مر السنين والأعوام ، وبعضها اقتبسها علماء الفرنجة بعد ذلك بعدة قرون فصار منسوباً إليهم دون أصحابه الشرعيين . ويرجع السبب في هذا اللبس إلى العدد الهائل من المخطوطات العربية التي تحتاج إلى دراسة شاملة ومقارنة علمية بالنظريات الحديثة ، وندرة الخبراء العرب الذين تخصصوا في هذا النوع من الدراسات . . . أما المستشرقون الأجانب ، فعذرهم عدم الإلمام الكافي باللغة العربية ، ناهيك عن اللغة العلمية والاصطلاحات الخاصة التي استخدمها علماء العرب في القرون الوسطى - هذا بالإضافة إلى صعوبة قراءة المخطوطات العربية والأخطاء التي وقع فيها الناسخون القدماء ، وأكثرهم غير ذى دراية بما يقوم بنسخه .

وعلماء العرب الذين بزغت أسماؤهم في القرون الوسطى ، وأدلووا بقسط وافر في تقديم العلوم ، هم في الحقيقة مجموعة ضخمة ، احتل منهم الكثيرون مراكز الصدارة ومن بينهم العالم الجليل أبو الريحان البيروني ،

الذى لم يكف لحظة عن التفكير في المسائل العلمية حتى وهو على فراش الموت . إذ يروى ياقوت عن النيسابورى^(١) أن قاضياً من أصحاب البيروني قال :

« دخلت على أبي الريحان وهو يجود بنفسه وقد حشرج نفسه وضاق به صدره ، فقال لي في تلك الحال : كيف قلت لي يوماً حساب الجدات الفاسدة ؟ فقلت له إشفافاً عليه : أفى تلك الحالة ؟ قال لي : يا هذا ، أودع الدنيا وأنا عالم بهذه المسألة ، ألا يكون خيراً من أن أخليها وأنا جاهل بها ؟ فأعدت ذلك عليه ، وحفظه ، وعلمني ما وعد ، وخرجت من عنده وأنا في الطريق فسمعت الصراخ » .

وللبيروني عدد كبير من المؤلفات يصل إلى مائة وثمانين كتاباً^(٢)، نشر هو بنفسه فهرساً بأسماء مائة وثلاثة منها وذلك في مؤلفه « رسالة في فهرس كتب

(١) انظر - إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب المعروف بمجمع الأديباء أو طبقات الأديباء ، لياقوت الرومى ١٧ - ١٨٢ ، وأيضاً - البيروني ومكاته في تاريخ العلم للدكتور جمال مرسى بدر - المجلد نوفمبر ١٩٥٨ .

(٢) Boilot, D.J., L'œuvre d'al-Beruni : Essai bibliographique, MIDEO, No. 2, 1955, Le Caire.

أبو الريحان البيروني

ولد أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني عام ٣٦٢ هـ (٩٧٣ م) في ضاحية كاث عاصمة خوارزم^(١) - نينغ في الرياض والفلك ، ويعتبر جغرافياً ومؤرخاً ولغوياً وفيلسوفاً حتى أنه أطلق عليه لقب الأستاذ . بقي في وطنه حتى بلغ الخامسة والعشرين حيث تدرّب عملياً على يد أستاذه أبي نصر منصور بن علي بن عراق كما اتصل بابن سينا ، ونشر في تلك الفترة أيضاً أوائل مؤلفاته . ثم رحل إلى جرجان حوالي ٣٨٨ هـ (٩٩٨ م) حيث التحق ببلاط السلطان أبو الحسن قابوس بن وشمجير شمس المعالي وهناك نشر أول مؤلفاته الكبرى عن التقويم والتواريخ ومسائل في الفلك والرياضة وهو « الآثار الباقية عن القرون الخالية » . ولما عاد إلى وطنه بعد عشر سنوات ، استقبله الأمير أبو الحسن علي بن مأمون حيث ألحقه بحاشية أخيه أبي العباس مأمون بن مأمون خوارزم شاه الذي عهد إليه ببعض المهام السياسية الدقيقة بسبب طلاقة لسانه وقدرته على الإقناع .

وفي عام ٤٠٧ هـ (١٠١٧ م) سقطت الإمارة في يد السلطان الغزنوي محمود بن سبستكين ، الذي أخذ البيروني وطائفة من العلماء والحكماء إلى غزنة في سبستان ، وألحقه بالبلاط ثم اصطحبه في غزواته شمال غربي الهند حيث قام بنشر علوم الحضارة الإغريقية ، وفي نفس الوقت درس العلوم الهندية ونشر ذلك في ثلثي مؤلفاته الكبرى « طريق الهند » عام ٤٢١ هـ (١٠٣٠ م) بعد عودته إلى غزنة ، كما كتب مؤلفين رئيسيين آخرين هما « القانون المسعودي » ، « التفهيم لأوائل صناعة التنجيم » .

وتاريخ وفاة البيروني موضع مناقشة ، ولكن

(١) في منطقة دلتا نهر أموداريا على الشواطئ الجنوبية لبحيرة الآرال .

محمد بن زكريا الرازي^(١) الذي نشره ماكس كراوزه عام ١٩٣٦ ، بالإضافة إلى مؤلفاته اللاحقة التي أتمها بعد أن كتب فهرسه ، ونشر بعضها وهو على قيد الحياة ، والبعض الآخر نشره بعد وفاته عدد من العلماء منهم أبو نصر^(٢) وأبو سهل^(٣) والجيلي^(٤) .

وأهم مؤلفات البيروني في علم الفلك كتابه « القانون المسعودي في الحياة والنجوم » الذي كتبه عام ٤٢١ هـ (١٠٣٠ م) وأطلق عليه هذا الاسم نسبة إلى السلطان الغزنوي مسعود بن محمود^(٥) - ويقول ياقوت أن مسعود أهدي المؤلف حمل فيل من القطع الفضية مكافأة له على هذا العمل ، لكن البيروني رفض الهدية - والكتاب يعتبر موسوعة فلكية نادرة ، تناول فيه بالتفصيل كل ما يتعلق بعلم الفلك سواء في ذلك المبادئ الأساسية ، وأبحاثه ونظرياته مقارنة بأبحاث السابقين والمعاصرين له .

وقبل أن نتناول بالدراسة والتحليل أعمال البيروني في عالم الفلك ، يجدر بنا أن نلقى نظرة سريعة على تاريخ حياته^(٦) .

- (١) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ولد في الري قرب طهران في منتصف القرن الثالث الهجري وتوفي عام ٣١٠ هـ (٩٢٣ م) .
- (٢) أبو نصر منصور بن علي بن عراق - أستاذ البيروني وأحد ثلاثة ينسب إليهم اكتشاف قانون الجيوب للمثلثات الكروية .
- (٣) أبو سهل عيسى بن يحيى المسيحي - أستاذ ابن سينا - توفي في أوائل القرن الخامس الهجري .
- (٤) أبو علي الحسن بن علي الجيلي - معاصر للبيروني .
- (٥) ابن السلطان الغزنوي محمود بن سبستكين الذي استولى على خوارزم عام ٤٠٧ هـ (١٠١٧ م) .
- (٦) انظر تاريخ حياة البيروني مفصلاً في :
البيروني ومكانته في تاريخ العلم للدكتور جمال مرسى بدر - المجلد نوفمبر ١٩٥٨ .
استخراج الأوتار في الدائرة للدكتور أحمد سعيد الدمرداش - تراث الإنسانية ، المجلد الثاني ص ١٥٤ .
تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن - تحقيق الدكتور ب بولجاكوف ، مجلة معهد المخطوطات العربية ١٩٦٣ .
المقالة الثالثة من القانون المسعودي - تحقيق الكاتب - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (تحت الطبع) .

الاعتقاد السائد حالياً أن ذلك كان بعد عام ٤٤١ هـ (١٠٥٠ م) (١).

القانون المسعودي

ثالث المؤلفات الكبرى للبيروني ، كتبه عام ٤٢١ هـ (١٠٣٠ م) ووصلت إلينا منه سبع نسخ مخطوطة موزعة في عدة دول (٢):

أقدمها التي توجد بمكتبة بادلين بأكسفورد منسوخة عام ٤٧٥ م (١٠٨٢ م) ، ثم النسخة الموجودة في فرنسا بالمكتبة الأهلية في باريس وقد نسخت عام ٥٠١ هـ (١١٠٨ م) ، والنسختان الثالثة والرابعة موجودتان في تركيا إحداها بمكتبة الملة بأستانبول وقد كتبت عام ٥٣١ هـ (١١٣٦ م) والثانية بمكتبة بايزيد بأستانبول وتاريخها قبل سنة ٥٣٦ هـ (١١٤١ م) ، ونسخة في ألمانيا بمكتبة جامعة توبنجن في برلين وهذه نسخت قبل سنة ٥٦٢ هـ (١١٦٦ م) ، وأخرى في إنجلترا بالمتحف البريطاني في لندن نسخت عام ٥٧٠ هـ (١١٧٤ م) . أما في مصر فهناك نسخة بدار الكتب في القاهرة كتبت عام ٦٧٣ هـ (١٢٧٤ م) .

وقد قامت دائرة المعارف العثمانية في الهند بمجهود ضخم في سبيل طبع هذا الكتاب النفيس الذي « لم يصنف في فنه مثله وقد بقي في عالم الخفاء لم يطبع إلى الآن مع أن كثيراً من الفضلاء والحكام والإدارات العلمية والمعاهد الحكومية في الشرق والغرب كانوا حريصين على نشره منذ ألف سنة » . وكان نشره بعد مقارنة لفظية بين النسخ السبع مع اعتبار الرابعة منها الموجودة في مكتبة بايزيد بأستانبول أساساً للطبع .

(١) انظر - البيروني ومكانته في تاريخ العلم - المجلة نوفمبر ١٩٥٨ ، مجلة الجمع العلمي المصري ١٩٤٠ ص ١٣٨ .
(٢) القانون المسعودي للبيروني - مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بمحدر آباد الدكن بالهند ١٩٥٤ م .

ومع أن الكتاب المطبوع في الهند لم يتناول التحقيق اللفظي والعلمي ، إلا أنه أصبح عوناً كبيراً لمن أراد أن يقوم بهذه المهمة ، وقد استعان الكاتب به - إلى جانب المخطوط الموجود في دار الكتب بالقاهرة - لدراسة النظريات الرياضية والفلكية التي نقلها البيروني وناقشها عن سبقه أو التي ابتدعها بنفسه بعد بحث عميق .

والمخطوط الموجود بدار الكتب في القاهرة يقع في ٥٣٦ صفحة من الحجم الكبير (٢٧ × ٣٥ سم) وله قصة عجيبة تستحق التسجيل . فقد تمت كتابته في جمادى الآخرة عام ٦٧٣ هـ - ١٢٧٤ م وقام بنسخه محمد ابن مسعود بن محمد السنجاري المنجم ، وفي عام ١١٥٨ هـ - ١٧٤٤ م اشترى هذا المخطوط الحاجي أحمد بن الحاجي يوسف بن الشيخ عبدالله بن داود آل الشيخ مصلح . وفي عام ١٩١٢ م وقع هذا المخطوط في يد بائع كتب متجول دخل إدارة المطبوعات وعرضه على موظف اسمه (محمد مسعود) الذي أعطاه بطاقة لأبي الفتوح (باشا) وكيل المعارف فاشتراه بتسع وعشرين جنياً . وقد اعترى أبو الفتوح أن مخاطب صهره إبراهيم نجيب (باشا) مدير ديوان الأوقاف في طبعه ، ولكنه توفي قبل تحقيق غرضه فابتاعته دار الكتب بأربعين جنياً .

وقد سجل هذه القصة في المخطوط نفسه موظف إدارة المطبوعات بمناسبة الصدف الغريبة بين اسم الكتاب نسبة إلى السلطان مسعود واسم الناسخ محمد بن مسعود واسم منقلد الكتاب محمد مسعود .

ويشتمل القانون المسعودي على إحدى عشرة مقالة ، كل منها مقسم إلى عدد من الأبواب تبلغ في مجموعها مائة واثنتان وأربعون باباً تغطي جميع الأرصاد والنظريات الفلكية في ذلك الوقت بالإضافة إلى ما توصل إليه علماء الحضارات السابقة والمعاصرون للبيروني ، مع نقد العالم المطلع وتفنيد الآراء دون تحيز أو محاباة . وقد وضع البيروني نصب عينيه ألا يأخذ النظريات والأرصاد

قضية مسلماً بها بل ناقش البراهين والأدلة وأضاف إليها من عندياته وأعاد الأرصاد أكثر من مرة لكي يستوثق من صحة النتائج ، وكان البيروني في كتابه جم التواضع دعا إلى مناقشة آرائه وتصحيح ما يكون قد وقع فيه من زلل . وفي ذلك يقول في مقدمة كتابه :

« ولم أسلك فيه مسلك من تقدمني من أفاضل المجتهدين من طالع أعمالهم واستعمل زيجاتهم^(١) على مطابا التردد إلى قضايا التقليد ، باقتصارهم على الأوضاع الزيجية ، وتعميتهم خير ما زاولوه من عمل ، وطهم عنهم كيفية ما أصلوه من أصل ، حتى أحوجوا المتأخر عنهم في بعضها إلى استئثار التعليل ، وفي بعضها إلى تكلف الانتقاد والتضليل ، إذ كان خلد فيها كل سهو بدر منهم لسبب انسلاخه عن الحجة ، وقلة اعتناء مستعملها بعدهم إلى المحجة . وإنما فعلت ما هو واجب على كل إنسان أن يعمل في صناعته من تقبل اجتهاد من تقدمه بالله ، وتصحيح خلل إن عثر عليه بلا حشمة ، وخاصة فيما يمتنع لإدراك صميم الحقيقة فيه من مقادير الحركات وتخليل ما يلوح له فيها تذكرة لمن تأخر عنه بالزمان وأتى بعده ، وقرنت بكل عمل في كل باب من علله ، وذكر ما توليت من عمله ، ما يبعد به التأمل عن تقليدي فيه ويفتح له باب الاستصواب لما أصبت فيه ، أو الاصلاح لما زلت عنه أو سهوت في حسابه . »

وإلى جانب الناحية الفلكية المباشرة ، نرى البيروني قد خصص بعض أجزاء من كتابه تناول فيها عدة مواضيع تتصل بعلم الفلك من قريب أو بعيد . ففي المقالة الثانية تعرض بصورة موجزة لتواريخ الأنبياء والملوك من عهد سيدنا آدم عليه السلام حتى ملوك عصره وذلك للصلة الوثيقة بينها وبين التقاويم المختلفة والتواريخ المشهورة . ولم يقتصر على سرد الأعياد

والمناسبات بل أشار إلى أصلها والأسباب التي جعلت منها عيداً دينياً أو مناسبة مشهورة . ولنضرب لذلك مثلاً حديثه عن أحد أعياد الفرس وهو المسمى بالتركمان أو عيد الاغتسال :

« وفي التركمان تغتسل الفرس وتكنس المطابخ والكوانين ، أما كسرهما فبسبب تخلص الناس من حصار (افراسياب) ، ومضى كل واحد إلى عمله ، ولثله يطبخون الحنطة مع الفواكه الفجة إذ كانوا غير قادرين على طحن الحنطة . وأما الاغتسال فقالوا أن (كيخسرو) في منصرفه من حرب فراسياب نزل على عين ماء منفرداً عن عسكره فأغمى عليه للتعب ، ووصل إليه (ويجن بن كوذرد) ، فرش الماء عليه حتى أفاق وجرى اسم الاغتسال من وقتئذ تبركا . »

وعند ذكر التقاويم والتواريخ ناقش ما حدث من شبهة في تعيين بدايتها ، فأشار إلى التقويم المعروف بتاريخ الإسكندر قائلاً :

« ونقول في تاريخ (الإسكندر) أن الجمهور يعتقدون فيه ظناً أنه محسوب من أول ملكه ، على مثال تاريخ (يزدجرد) من أول سنة قيامه ، ويذكرون في علل الزيجات أن أول السنة التي ملك فيها (الإسكندر) كان يوم الاثنين ، وحين وجدوا (بطليموس) أرخ بعض أرساده بمات (الإسكندر) وكان ذلك التاريخ متقدماً للذي ظنوه لأول ملكه ، ولم يحز أن يتقدم وقت هلاك شخص ما وقت ملكه ، ظنوه اسكندرا آخر قبل المشهور . بل فاجأتهم طامة أخرى ، وهي أن الكلدانيين أرخوا بأول ملكه في بلاد (ايلادا) على ما تبين من النوع السابع من المقالة التاسعة في كتاب المجسطي إذا قيس ما ذكر فيه إلى تاريخ ممات (الإسكندر) ، فنسبوا ذلك التاريخ إلى والده « فيلفس » كما نسب بعضهم تاريخ مماته إلى « فيلفس » أيضاً ، وإنما أثوا في ذلك من قلة عنايتهم بتاريخ أهل المغرب وأخبار اليونانيين التي لم يخرج منها إلى العربي إلا

(١) - الزيج بمعنى الجدول ، والاسم من أصل فارسي هو (زيك) أي السدى الذي ينسج فيه لحمة النسيج - انظر علم الفلك ، تاريخه عند العرب لكارلو تالينو ص ٤٢ .

قليل . فليعلم لذلك أن « فيلفس » ملك (ماقيدونيا) بعد موت « فراديقوس » الحادى والعشرين من ملوكهم سبع وعشرين سنة ، وولد له ابنة (الإسكندر) من (أولمفيدا) على ثمان من ملكه واثنى عشرة من ملك (أرطخشيشت أوكوس) أى (أردشير الأسود) ببابل وملك (الإسكندر) بعد أبيه اثنتى عشرة سنة وسبعة أشهر منها ست إلى قتله (داريوش) والباقي فى غزو بلاد المشرق . ولما مات ببابل عند منصرفه ، انقسمت مملكته أثلاثاً ، فصار منها (ماقيدونيا) وما والاها إلى أخيه (فيلفس ايراندولوس) وهو المؤرخ به فى قانون زيج (ثاؤن) وملكه بعد الخلافة و وفاة (الاسكندر) فى وقت واحد ، وصار مصر الإسكندرية وأرض المغرب إلى البطالسة الذين أولم (بطليموس بن لاغوس) وصارت سورية وآسيا أعنى الشام والعراق إلى (انطياخوس) باني (انطاكية) . تواريخ هؤلاء من عند ممات الإسكندر . وكان (سولوقس) بتقاطر تشارك (انطياخوس) إلى أن تفرد بالملك عند تمام اثنتى عشرة سنة من ملك ابن (لاغوس) ، ومن هناك ابتداء اليونانيون بالتاريخ واشتهر بالإسكندر وإنما هو من السنة الثالثة عشر من مماته .

من هذه الأمثلة والشواهد ، نرى أن البيرونى لم يسرد التواريخ والأعياد دون روية أو تفكير ، بل ناقش أصولها وأسباب التعارض فى أقوال المؤرخين . والمقالة الثانية من القانون المسعودى حافلة بالأمثلة المشابهة سواء فى أصل الأعياد أو فى تحويل التقاويم المختلفة بعضها إلى البعض .

وفى المواضيع الأخرى المتصلة بعلم الفلك ، أفرد البيرونى المقالة الثالثة للرياضة والقوانين الخاصة وجداول حساب المثلثات التى تعتمد عليها النظريات والأرصاء والحسابات الفلكية^(١) . وحتى فى هذا الموضوع الفرعى

(١) انظر بحثاً للكاتب بعنوان

(Al-Biruni's Astronomical Works)

فى نشرة مرصد حلوان رقم ٤٨ .

ظهر نبوغ البيرونى وعمق أبحاثه وآرائه وتوخى الدقة فى المسائل الرياضية فتوصل إلى قوانين الاستكمال فى صورتها المبسطة التى نسبت إلى نيوتن وجريجورى بعده بستائة عام . ولم يكن توصله إلى هذه القوانين من قبيل المصادفة أو التخمين ، بل نتيجة للبحث فى دقة الجداول الرياضية السابقة وطرق استخدامها . فقد وجد أن الفترات المتساوية بين الزوايا لا تقابلها تغيرات متساوية فى النسب المثلثية ، وتأكيداً لهذه الحقيقة أثبت صحتها بالطرق الهندسية . وكان فى ذلك حافز له على البحث عن مخرج للوصول إلى أدق القيم حين استعمال الجداول المثلثية وتعميم ذلك إلى كافة الجداول الرياضية . وقد سلك فى سبيل ذلك مسلكين ، أولهما أخذ فترات صغيرة قدر الإمكان بين قيم المتغير (الزوايا) وعمل جداول على هذا الأساس وقام فعلاً بحساب جداول للجيوب لكل ربع درجة بدلا من الجداول الشائعة حينئذ والتى كانت محسوبة لكل درجة كاملة ، وقد كان يتمنى أن يعملها لكل دقيقة قوسية لولا طول الوقت وكثرة الحسابات ، وهو فى ذلك يقول :

« فلهذا لو لم يتعذر تدقيق العمل لطوله ، لكان تحليل الجيوب إلى دقائق أجزاء القسى أصوب لينتقل التساهل من أجزاء الأجزاء إلى التى لم نستعملها ، وكان الأولى بنا أن نفعله ، لأن مدار أمور هذه الصناعة عليها ، ومرجع الزيجات إليها » وكانت حساباته من الدقة إلى درجة أن جداوله كانت صحيحة إلى الرقم السابع أو الثامن العشرى .

وثانى المسلكين ، تحسين طريقة استعمال هذه الجداول ، وذلك ما أدى به إلى استنباط قانون الاستكمال مقرباً بطريقة هندسية بسيطة ، وكانت فكرته كما يلى معبراً عنها بالاصطلاح الحديث :

إذا زادت قيمة الزاوية من (س) إلى (س + ١) تغير جيبها من (ج_١) إلى (ج_٢) ، فاذا زدنا الزاوية فترة أخرى من (س + ١) إلى (س + ١٢) تغير

علماء الهند ٢١. وكان البيروني أول من اعتبر الوحدة قيمة للقطر وبذلك أصبحت الأطوال المطلقة للمقابل هي بعينها النسبة بينه وبين القطر .

ويجدر بنا في هذا المجال أن نشير إلى طريقة التقريب المتتابع المعروفة للرياضيين في الوقت الحاضر والتي استخدمها البيروني لإيجاد طول وتر في دائرة يقابل زاوية قدرها ٤٠° عند المركز (أى ١/٢ الدورة الكاملة) وكان هدفه إيجاد الأوتار التي تقابل من الدورة الكاملة ثلثها وربعها وخمسها... الخ ، وذلك تمهيداً لحساب جداول الجيوب . وقد استنتج قوانين رياضية مبسطة لحساب قيم هذه الأوتار فيما عدا وترى السبع والتسع كما استنتج قوانين لوتر مجموع زاويتين أو الفرق بينهما أو قيمة نصف الزاوية .

بدأ البيروني طريقة التقريب المتتابع فأخذ وترى الخمس والسدس (يقابلان ٧٢° ، ٦٠°) واستخرج وتر الفرق بينهما (وتر ١٢°) ، ومن وتر السدس أيضاً باستعمال قانون التنصيف وصل إلى وتر ٣٠° - ثم استخدم قانون المجموع لإيجاد وتر (٣٠° + ١٢°) أى ٤٢° وذلك قريب من ٤٠° . والخطوة التالية هي تنصيف ٤٢° مرتين ومن ذلك وصل إلى وتر ١٠° ٣٠' فلما أخذه مع وتر ٣٠° حصل على وتر ٤٠° ٣٠' وبذلك اقترب كثيراً من ٤٠° . وبمتابعة نفس هذه الخطوات الأخيرة أمكن الاقتراب قدر الإمكان من وتر ٤٠° المطلوب . ولما اتبع البيروني هذه الطريقة وصل إلى وتر ٤٠ درجة ، صفر دقيقة ، صفر ثانية ، صفر ثالثة ، ٢٤ رابعة .

بعد أربع وستين عملية حسابية لإيجاد الجذر التربيعي ولن نشير إلى طرقه الأخرى التي أوصلته إلى معادلات من الدرجة الثالثة قام بحلها بطريق (المحاولة والخطأ) حتى توصل إلى قيمة صحيحة حتى الرقم السادس العشرى .

الجيب من (ج ٢) إلى (ج ٣) ، ومع أن الفترات متساوية (= ١) إلا أن فروق الجيوب (ج ٣ - ج ٢) ، (ج ٤ - ج ٣) غير متساوية . فإذا أردنا إيجاد (ج ٥) جيب زاوية (س + ١ + ب) واقعة بين (س + ١) ، (س + ١٢) بالطريقة العادية الشائعة كانت نسبة الجزء (ب) إلى الفترة (١) مساوية لنسبة الزيادة (ج - ج ١) إلى الفرق (ج ٢ - ج ١) ، وذلك غير صحيح كما أثبتنا لأن فروق الجيوب لا تتناسب مع فروق الزوايا . ولكن ما حدث في الحقيقة هو أن التغير في الزاوية من (س + ١) إلى (س + ١٢) صاحبه تغير تدريجي في فروق الجيوب (لا في الجيوب نفسها) من (ج ٢ - ج ١) إلى (ج ٣ - ج ٢) وعلى ذلك تكون نسبة الجزء (ب) إلى الفترة (١) مساوية لنسبة فرق الجيوب المناسب (ج - ج ١) إلى الفرق (ج ٣ - ج ٢) - (ج ٢ - ج ١) . ويتعويض فرق الجيوب المناسب الخارج لنا في القانون الشائع نحصل على قيمة أدق لجيب الزاوية المطلوبة .

وفي تلك المقالة أيضاً نرى أن البيروني هو أول من استعمل النسب المثلثية بمعناها الحديث المعروف لنا ، فان الجداول المستخدمة حتى ذلك العصر لم تكن جيوباً أو ظلالات بالمعنى المفهوم ، بل مضروبة في معامل ثابت يختلف باختلاف مصدر الجداول ، وذلك المعامل الثابت قيمته ٢١ طبقاً للنظام الهندي أو ٦٠ طبقاً للنظام الفارسي أو اليوناني . والسبب في ذلك يرجع إلى أن هذه الجداول لم تكن نسباً بين المقابل والقطر مثلاً ، بل



أطوالاً مطلقة للمقابل . فهي إذن تتوقف على قيمة القطر المأخوذة وهي ما اعتبرها اليونان ٦٠ وبعض

وفي المقالة الرابعة التي تحتوى على ٢٦ باباً ناقش البيرونى عدة مسائل ، من بينها إيجاد الزاوية بين مسار الأرض حول الشمس ومستوى خط الإستواء أو بمعنى آخر ميل محور الأرض على مسارها حول الشمس ، وتحويل الاحداثيات السماوية بعضها إلى بعض ، وتعيين الوقت ، وتعيين خطوط الطول والعرض للبلدان . وهو في مناقشاته ذكر كل الطرق المختلفة التي عولجت بها المواضيع بالإضافة إلى طرقه الخاصة وتحسين السابقة كلها استطاع إلى ذلك سبيلا .

فعندما تناول موضوع ميل محور الأرض ، بدأه بذكر العلاقة بينه وبين ارتفاعات الشمس عند المنقلبين الصيفي والشتوي . ثم أردف ذلك بوصف للجهاز المستخدم في هذه الأرصاد مقارناً في ذلك بين آلة بطليموس والآلة التي استعملها العرب ومشيراً إلى الحاجة إلى تكبير حجم الحلقة الدائرية المدرجة حتى يمكن تقسيمها إلى أكبر عدد من الأقسام فيكون قياس ارتفاع الشمس بها أقرب إلى الدقة مما لو كانت صغيرة الحجم وأوضح من ناحية أخرى أن تكبير حجمها يؤدي إلى زيادة ضغط أجزائها بعضها على البعض مما ينتج عنه تغير شكلها وانحرافه عن دائرة ، وكيف تغلب القدماء على تلك الصعوبات ببناء حائط رأسى واستعاضتهم عن الحلقة برسم دائرة على ذلك الحائط .

وكعادة البيرونى في الإشارة إلى أعمال الآخرين ، جمع النتائج التي توصل إليها علماء الفلك في الهند واليونان والمعاصرون له من العرب وكيف أن هذه النتائج قد اختلفت فيما بينهم . وهو في تسجيله لهذه النتائج أعطى كل ذي حق حقه ، حتى ولو كان عن طريق السماع وفي ذلك يقول :

« وكعمل أبي محمود الخجندی بالرى ، فانه أوجبها دقيقتين وإحدى وعشرين ثانية ، وقد اعترف لي صاحبه شفاهاً بفساد الآلة في أحد المنقلبين » .

ولم يطمئن البيرونى لهذا الاختلاف فقرر أن يقوم بأرصاده الخاصة ، وكرر ذلك أربع مرات أولها قبل عام ٣٨٧ هـ أى قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره ثم اضطر إلى الهجرة بعيداً عن بلاده ولما عاد إليها بعد حوالي خمسة عشر عاماً أعاد تلك الأرصاد عام ٤٠٧ هـ ولم يلبث أن انتقل إلى غزنه مع السلطان محمود ابن مسعود حيث أعاد الرصد للمرتين الثالثة والرابعة عامي ٤١٠ ، ٤١١ هـ .

شاب لم يجاوز الخامسة والعشرين من عمره ، أقلق باله تضارب النتائج الفلكية لصفوة العلماء فقرر أن يصنع آلته الخاصة ويقوم بأرصاد تقضى على حيرته في اختيار القيمة الحقيقية التي يبنى الاعتماد عليها في أعماله الفلكية ، ثم لا يكتفى بالرصد مرة واحدة بل يكرره مثنى وثلاث ورباع دون أن تصرفه الحوادث والحروب عن غزمه ولو بعد عشرات السنين فراه يقول في كتاب تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن عن رصد هذا الميل :

« وأما أنا فعلى حرصى الشديد على هذه المقاصد ، وإيثاري لإياها على سائر المطالب ، كأنى ممنوع عن إثارها ، غير منتفع بالإمكان والاقتدار فيها . وقد كنت أزمعت تولى الأرصاد في سنتي أربع وخمس وثمانين وثلاثمائة للهجرة ، وهيات لها دائرة قطرها خمس عشرة ذراعاً مع سائر ما يتبعه وردف هذا اليوم من التشاويش بين كبيرى خوارزم ما أحوج إلى تعطيل ذلك والتحصن ، ثم الاستئمان والاعتراب عن الوطن . ولم يستقر بي بعدها القرار بضع سنين حتى سمح الزمان باجتماع الشمل ، فأكرهت من أحوال الدنيا^(١) على ما حسدنى عليه الجاهل ، وأشفق على فيها الشفيق العاقل . ثم تفرغت للرصد قليل تفرغ في أيام الأمير الشهيد أبي العباس خوارزم شاه » .

(١) يشير إلى المهام السياسية التي عهد بها إليه الأمير أبو العباس مأمون بن مأمون خوارزم شاه .

الطريقة الثالثة :

نفس الطريقة السابقة مع حساب طول الظل حين تكون الشمس على خط الشرق والغرب بدلا من الشمال والجنوب ومزاياها سرعة تغير طول الظل حوالى ذلك الوقت ولكن الصعوبة فى أن الشمس لا تكون فى هذا الاتجاه إلا فى فترة معينة خلال العام .

الطريقة الرابعة :

يرسم اتجاه الظل فى يوم معين وقت الشروق أو الغروب وبحساب الزاوية بينه وبين خط الشرق والغرب يمكن معرفة هذا الأخير . وهذه الطريقة تحتاج إلى خلاء منبسط لا عوائق فيه تمنع رؤية الشمس وهى على الأفق .

الطريقة الخامسة :

تعتمد على اختيار ارتفاع معين للشمس ثم نقوم بعمل حسابات لطول الظل واتجاهه بالنسبة لخط الشمال والجنوب عندما تبلغ الشمس ذلك الارتفاع ، ثم نرصد الشمس بصفة مستمرة حتى تبلغ ذلك الارتفاع وحينئذ نرسم اتجاه الظل ومنه نعرف خط الشمال والجنوب . وهذه الطريقة فضلا عن حاجتها إلى عدد من العمليات الحسابية ثم الترقب والانتظار حتى لحظة معينة فإنها قد تفشل نتيجة لعوائق جوية كالسحب وغيرها .

الطريقة السادسة :

المعروفة بطريقة الدائرة الهندية ، وهى أن تخط دائرة حول العصا نصف قطرها مساو لضعف طول العصا ، والحكمة فى اختيار هذا الطول هو أن طرف الظل يدخل ويخرج من الدائرة كل يوم على مدار السنة . ثم تحدد على محيط الدائرة نقطة دخول طرف الظل فى الصباح وخروجه بعد الظهر فيكون قطر الدائرة المتوسط بينهما هو اتجاه الشمال والجنوب . والسبب فى ذلك أن طول الظل فى الصباح وبعد الظهر

ولما كانت الأرصاد الفلكية على اختلاف أنواعها وما يتصل بها من تحديد الأوقات وتعيين اتجاهات أماكن العبادة تعتمد على معرفة الجهات الأصلية ، فقد أفرد باباً خاصاً لتعيين خط نصف النهار (اتجاه الشمال والجنوب) . وذكر سبع طرق مختلفة للوصول إلى ذلك ، مشيراً إلى مزايا ومساوئ كل منها ، وإحدى هذه الطرق من أصل هندى ، ناقشها ثم أضاف إليها بعض التحسينات وأخيراً شرح مع البرهان طريقاً هندسياً له يوفر الوقت الذى يقضيه الفلكى فى انتظار اللحظات المناسبة للأرصاد :

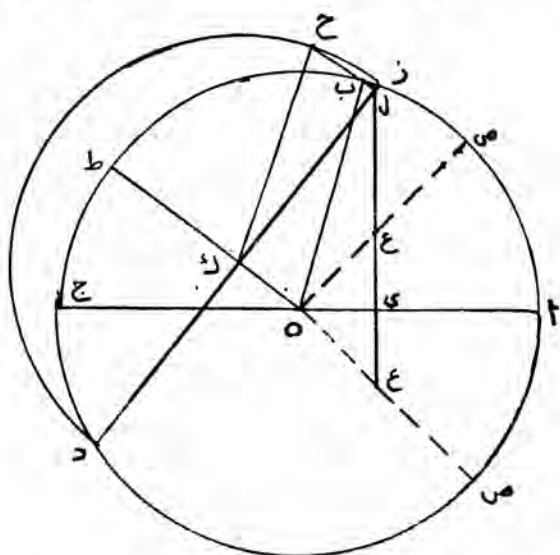
الطريقة الأولى :

مراقبة ظل عصا رأسية حتى يكون أقصر ما يمكن وحينئذ تكون الشمس فى نصف النهار ويكون اتجاه الظل هو اتجاه الشمال والجنوب . واعتراض البيرونى على ذلك هو أن الشمس قبيل نصف النهار وبعده بقليل لا يحدث تغير يذكر فى ارتفاعها ، ومعنى ذلك أن اتجاه الظل يتغير خلال زاوية كبيرة بينما لا يحدث تغير محسوس لطول الظل .

الطريقة الثانية :

استخدام حساب المثلثات لمعرفة طول الظل عند الظهر تماماً ثم نرسم دائرة حول العصا نصف قطرها مساو لهذا الطول ، ثم نرقب الظل إلى اللحظة التى تمس فيها طرفه محيط الدائرة فتكون هى لحظة الظهر ويكون اتجاه الظل هو الاتجاه المطلوب . ولبيرونى اعتراضان على ذلك ، أولهما نفس الاعتراض على الطريقة الأولى وهو التغير البطيء فى طول الظل حوالى الظهر ، والثانى صعوبة تحديد التماس بين الظل والدائرة وكلاهما ذو سمك يجعل التماس منطقة لها مساحة وليست نقطة محددة .

نرسم دائرة أ ج ص على الأرض ونعين اتجاه الشمال والجنوب أ ه ج حيث أ اتجاه الجنوب ، ج الشمال ثم نأخذ القوس ج ط مساوياً لعرض بلدنا ونصل ه ط . وكذلك نأخذ القوس ط ز مساوياً ٩٠ - عرض البلد المطلوب اتجاهه . ثم ننزل ز ك



(١) انظر شرح البرهان في بحث للكتاب بعنوان «الأعمال الفلكية للبيروني» في نشرة مرصد حلوان رقم ٥٧ عام ١٩٦٢.

وقد اهتم البيروني بمسألة تعيين إتجاه بلد بالنسبة لبلد آخر لأهمية ذلك في إتجاه المصلين نحو الأماكن المقدسة . وذكر في ذلك طريقتين ، يعتمد أحدهما على الحسابات المثلثية باستخدام قوانين الرياضيات المعروفة ، أما الطريق الثاني فهندسي بحث أو كما أسماه « الطريق الصناعي لمعرفة سمت القبلة وغيرها » لا يحتاج إلى الحسابات المعقدة تسهيلا للأئمة في البلدان المختلفة في معرفة الإتجاه الصحيح ، كما يسر لهم ولغيرهم من قبل رسم إتجاه الشمال والجنوب بالطرق الهندسية .

مر به هذا الموضوع أيام المأمون بعد ترجمة علوم الحضارتين المذكورتين وتبين التضارب الكبير في النتائج الذي قد يكون مرجعه إلى عدم دقة القياسات أو إلى عدم معرفة العرب للأطوال المستخدمة أو إلى كلاهما . فالمعتقد أن علماء الهند استعملوا وحدة تساوى ثمانية أميال عربية^(١) أما علماء اليونان فقد استخدموا وحدة الاسطاذيا في قياساتهم^(٢) ، وأشار البيروني إلى أنه حتى بين علماء الهند نجد اختلافاً كبيراً كما تبين من أهم المراجع الفلكية الخمسة الكبرى عند الهند المسماة بالسدهانتا^(٣) أو كما حُرف اسمها فيما بعد إلى السندهند .

ولهذه الأسباب أمر المأمون جماعة من العلماء بقياس محيط الأرض (أو بقياس المسافة التي تقابل درجة واحدة عند مركز الأرض ومنها ينتج كل المحيط) فاختاروا لذلك صحراء سنجان في العراق حيث انقسموا إلى فرقتين قامت إحداهما بالقياسات في اتجاه الشمال والأخرى في اتجاه الجنوب . وقد اختلفت الحكايات بعد ذلك في هل كانت المسافة ٥٦ ميلاً أم ٥٦ ٢/٣ ميل كما ذكر معظم المؤرخين . « وهو موضع تحير باعث على تجديد الامتحان والرصد . ومن لى به ؟ وهو محتاج إلى اقتدار بسبب الانبساط في المكان ، والاحتباس من غوائل المنتشرين فيه » .

وعلى الرغم من ذلك فقد اختار البيروني قاعاً صفصفاً في شمال دهستان التي بأرض جرجان ، ولكنه عجز عن اجتياز المفاوز المتعبة فضلاً عن الحاجة إلى

(١) الميل العربي أربعة آلاف ذراع سوداء ، والذراع ٢٤ أصبغاً أو شبران . وقد اختلفت الآراء في طول الذراع ، ولكن يكاد يتفق المستشرق الإيطالي كارلو روليني مع محمود (باشا) الفلكي في أن طوله حوالى ٤٩٣ سم (انظر - علم الفلك ، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى لكارلو روليني ص ٢٢٨) .

(٢) اختلف العلماء أيضاً في مقدار طوله (انظر كارلو روليني ص ٢٧٣) .

(٣) أقدم الأعمال الفلكية وأهمها عند الهند ، وهي خمسة مراجع لم يحدد تاريخها .

العون ، فعدل عن هذا الأمر حتى كان في الهند فوجد جبلاً مشرفاً على صحراء مستوية الوجه ، وهناك استخدم طريقة جديدة في قياس محيط الأرض إذ صعد إلى قمة الجبل وقاس زاوية انخفاض ملتقى السماء والأرض عن المستوى الأفقى المار بقمة الجبل ، فاذا عرفنا ارتفاع الجبل أمكن حساب نصف قطر الأرض . وكانت النتيجة التي وصل إليها البيروني قريبة مما ذكرت الغالبية ، فلم يركب مركب الغرور واعترف بالفضل لعلماء المأمون .

« فقد قارب ذلك وجود القوم ، بل لاصقه ، وسكن القلب إلى ما ذكره فاستعملناه ، إذ كانت آلاتهم أدق ، وتعبهم في تحصيله أشد وأشق » .

فاذا إنتقلنا إلى الجانب الجغرافى ، وجدنا البيروني وقد سجل مواقع ما يزيد على ستمائة بلد ومكان ، لم يتقلها كما وجدها في كتب الآخرين ، إذ لاحظ اختلافاً في اختيار مبدأ قياس خطوط الطول . فان أهل الصين والهند وفارس بدءوا من جهة المشرق ، أما المصريون والروم والإغريق ، فقد بدءوا من جهة المغرب ، ثم اختلفوا فيما بينهم فأخذ بعضهم البداية من ساحل المحيط الأطلنطى وبعضهم من جزائر السعادة (كانارييس) على بعد عشر درجات من الشاطئ ونتج عن ذلك خلط في كثير من الكتب حاول البيروني أن يتحاشاه في جداوله بمقارنة المسافات وفروق الأطوال الناتجة بالطرق الفلكية « قد أثبت في هذا الباب جداول تضمنت أطوال البلدان وعروضها بعد الاجتهاد في تصحيحها بموجب أوضاع بعضها من وما بينها من المسافات ، لا بالنقل الساذج من الكتب ، فانها فيها مختلطة فاسدة يأخذ بعض أطوال فيها من جزائر السعادة وبعضها من ساحل البحر المحيط » .

وعند وصفه لتضاريس الأرض ومسالك البحار والمحيطات أشار لأول مرة إلى أنه ليس ما يمنع من اتصال المحيط الهندى بالمحيط الأطلنطى جنوب القارة

الإفريقية وهو عكس ما كان شائعاً في ذلك الوقت . ثم دلت على ذلك بالعنود على ألواح مراكب مخروزة عند مضيق جبل طارق ومصدرها هو المحيط الهندي وليس المحيط الأطلنطي لأن المراكب في هذا الأخير تسمم بالحديد ولا تخاط .

ولا يسعنا في هذا المجال إلا أن ننقل لحظة إلى كتابه « تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن » لنسجل ناحية تاريخية تهمننا ، أشار إليها البيروني ، وهي عن ... قناة السويس ، فيقول :

« وحين كانت أرض مصر بجزراً ، حرص ملوك الفرس في بعض استيلائهم على مصر على أن يحفروا من القلزم (البحر الأحمر) إليها ، ويرفعوا البرزخ عما بين البحرين ، حتى يمكن المركب أن يسير من البحر المحيط في المغرب (المحيط الهندي) إليه بالمشرق (الأطلنطي) كل ذلك ارتفاعاً وطلب تعميم المصلحة . وكان أولهم سطرطس الملك^(١) ثم داريوش^(٢) ، وحفروا مسافة مديدة هي باقية الآن ، يدخلها ماء القلزم بالمد ويخرج بالجزر . فلما قاسوا ارتفاع ماء القلزم ، أمسكوا عما راموه خوفاً أن يفسد القلزم نهر مصر لإشرافه عليه . ثم تمه بطليموس الثالث^(٣) على يد أرشميدس بحيث حصل الغرض بلا ضرر ، وطمّنه بعد ذلك أحد ملوك الروم منعاً للفرس عن ورود مصر منه . »

نعود ثانية إلى القانون المسعودي لنتابع أعمال البيروني في الفلك فنجد قد خصص باباً لمعرفة أوقات الاعتدالين الربيعي والخريفي والمنقلبين الصيفي والشتوي

(١) سنوسرت الثالث (١٨٨٧ - ١٨٤٩ ق . م) - انظر : في موكب الشمس للدكتور أحمد بدوي ج ٢ ص ١٣٧ ، ١٣٩ ، ١٤٠ .

(٢) ملك الفرس من سلالة الأخمينيين (٥٢٢ - ٤٨٦ ق . م) انظر تحديد نهايات الأماكن للبيروني تحقيق الدكتور ب . بولجاكوف مجلة معهد المخطوطات العربية ، المجلد الثامن ، الجزء الأول والثاني ص ٤٩ .

(٣) ملك مصر بين ٢٤٦ ، ٢٤١ ق . م .

عن طريق الأرصاد فبدأ بوصف للآلة التي استخدمها بطليموس لرصد الاعتدالين ، وهي عبارة عن حلقة تنصب مائلة بزاوية معينة « والعمل بها متعب مشكك وخاصة عند اتفاق الاعتدال ليلاً » ثم وصف آلة قام بصنعها على هيئة نصف كرة يرتكز مقطعها على أرض ملساء وشرح طريقة استعمالها والحسابات التي منها ينتج المطالب وضرب المثلث بأرصاده التي قام بها . ثم جمع أرصاد وقت الاعتدال الخريفي في جدول من أيام هيبارخوس في القرن الثاني قبل الميلاد حتى أيامه في القرن الحادي عشر الميلادي ، ولما كانت هذه الأرصاد قد أجريت في بلدان مختلفة فقد حول أوقاتها إلى توقيت غزنة حتى تسهل المقارنة بينها .

ومن أهم الأبحاث الفلكية للبيروني ما كتبه عن حركة أوج الشمس وهو أبعد المواقع السنوية بين الشمس والأرض . فقد كان يعتقد أن هذا الموقع ثابت في الفضاء اقتناعاً برأى بطليموس في القرن الثاني الميلادي في عدم وجود أي اختلاف بين الموقع في أيامه وبينه في أيام هيبارخوس . أما من رصد الأوج بعد بطليموس ووجدته مختلفاً فقد أرجع ذلك إلى الأرصاد نفسها إذ أن أي خطأ طفيفاً فيها ينتج عنه تغيراً كبيراً في موقع الأوج المحسوب . وقد حلل البيروني جميع هذه الأرصاد المختلفة كما قام بأرصاده الخاصة وأثبت قطعاً أن الأوج متحرك ، وإن كان المؤرخون^(١) يرجعون هذا الإثبات إلى الزرقل^(٢) ، ولكن هذا الأخير ولد عام ١٠٢٩ م أي عندما قارب البيروني على الانتهاء من كتابة القانون المسعودي وإن كان للزرقل شرف الوصول إلى أدق نتيجة عرفت حتى ذلك العهد عن مقدار هذه الحركة . ومن المعروف أن دقة النتيجة

(١) Introduction to the History of Science, G. Sarton, Vol. I, page 758.

(٢) أبو اسحق إبراهيم بن يحيى النقاش الشهير بالزرقل من فلكي الأندلس (١٠٢٩ - ١٠٨٧ م) .

تعتمد على مقارنة رصدتين بينهما أطول مدة ممكنة^(١) ،
فإذا صغرَت المدة أو كانت لإحدى الرصدتين غير
موثوق بها أدى ذلك إلى خطأ كبير .

ويحتوى القانون المسعودى على كثير من المواضيع
الفلكية الأخرى والجداول الهامة التى يحتاج إليها علماء
الفلك فى حساباتهم . فمن المسائل الخاصة بالشمس حركتها
السُنيّة الظاهرية حول الأرض (كان الاعتقاد أنها
حركة حقيقية وليست ظاهريّة) ، فقد اتضح من
الدراسات أن سرعة الشمس فى هذا المسار غير ثابتة
بل تسرع أحياناً وتبطئ أحياناً كما أن الحجم الظاهري
لقرص الشمس يتغير من وقت لآخر ، وكان تفسير
ذلك بفرض المسار دائرة ولكن الأرض لا تقع فى
مركزها ، فإذا كانت الحركة منتظمة بالنسبة للمركز
فإنها لا تكون كذلك بالنسبة للأرض . أما السرعة
المتوسطة للشمس فهذه تنتج من قياس طول السنة الذى
هو الفترة بين حلول الشمس فى نقطة من المسار وبين
عودتها إلى تلك النقطة . وفى حديثه عن ذلك انتقل
البيرونى إلى علم الطبيعة وتمدد المعادن بالحرارة وانكماشها
بالبرودة وفى ذلك يقول :

« وعلى هذا عملوا كما عملنا نحن ، وإن كان عملنا
للتوطيد . ولا بد من وقوع التساهل فى أمثال هذا الرصد
بسبب صغر الآلات إذا قيست إلى عظم ما يقاس بها ،
ويسبب التغاير التى وقوعها ضرورى فى الأشياء
الطبيعية ، لازم إياها لا يفارقها ، كالامتداد العارض
فى الحلقات من ثقلها إذا أفرط فى تعظيمها حتى يستطبل
له ويعرض . أما الاستطالة ففى السمك إذا عقلت ،
وأما الانبطاح ففى العرض إذا نصبت ، وبسبب
ما يلحقها من أمثال ذلك عند تغير الكيفيات فى المواد .

وقد كان المأمون تولى نصب عمود من حديد أدى
أذرعهُ على عشر بدير مران من دمشق ، وسواه فى
صدر النهار ثم قاسه بالمساء فوجده متغيراً عن نصبته قدر
طول شعيرة بتأثير برودة الليل فيه .

وذكر البيرونى أنه لتفادى الأخطاء فى قياس طول
السنة ، يرصد وقت حلول الشمس هذه النقطة المعينة
مرتين بينهما عدد كبير من السنين :

« فإن الزمان فيما بين الرصدتين مهما طال وامتد ،
توزع الخلل الواقع فى العمل عليه ، وصغر قدره فى
أجزائه حتى يجاوز ما يستعمل من أجزاء الحركة إلى
ما لا يستعمل منها . وعمر الإنسان وإن طال ، بل أعمار
عدة قرون متوالية تقصر عن مقدار الحاجة إلى ذلك .
فلأجله يمتنع استبداد المرء فى هذا الباب بالعمل ،
ويضطر فيه إلى قيام شخصين على طرفى تلك المدة
الطويلة ، يتقدم أحدهما ويتأخر الآخر فيقلده » .

وقد قارن أرصاده بأرصاد ميطن واقطين^(١)
وبأرصاد أرسطرخس^(٢) ثم رصدتين لبطليموس فخرحت
له أربع نتائج مختلفة هى على التوالى ٣٦٥,٢٤٢٦ ،
٣٦٥,٢٤٢١ ، ٣٦٥,٢٣٩٨ ، ٣٦٥,٢٤٠٨ يوماً^(٣)
كما قارن أرصاد هؤلاء بعضها ببعض فوجد أيضاً
اختلافاً فى النتائج . وقد أرجع ذلك إلى تخالط فى
التواريخ « كاستعمال الشهور فى غير سنها ، واستعمال
شهور مختلفة لأهم متباينة ، إن كان حينئذ أمرها له

(١) من علماء اليونان فى القرن الخامس قبل الميلاد

Introduction to the History of Science, Sar-
ton, Vol. I, p. 94.

(٢) القرن الثالث قبل الميلاد

Introduction to the History of Science, Sar-
ton, Vol. I, p. 156.

(٣) القيمة الحقيقية ٣٦٥,٢٤٢٢ يوماً .

(١٠) نقطة الأوج تتحرك ١١,٨" كل سنة أى درجة واحدة
كل ٣٠٥ سنة .

معلوماً فانه خفى علينا مجهول . والمصدر الذى استقى منه البيرونى معلوماته عن الأرصاد وتواريخها هو كتاب الخجسطى لبطليموس . وقد دلت على اختلاط التواريخ فى الخجسطى بضرب أمثلة عديدة من هذا الكتاب .

وفى معرض الحديث عن القمر ، تناول بالتفصيل شرح مسيره المختلف والمستوى أى الناتجين عن السرعة الحقيقية غير المنتظمة وعن السرعة النظرية المتوسطة ، وقد افترض فى شرحه أن مستوى مسار القمر حول الأرض ينطبق على مستوى مسار الأرض حول الشمس مع أنه فى الحقيقة مائل عليه بزاوية معينة . وقد علل أسباب هذا التقريب بإمكان الوصول عن طريقه إلى المعلومات الصحيحة باستخدام طريقة التقريب المتتابع :

« فليعلم أن أحوال القمر ، بل جميع المتحركات العلوية (الكواكب) لا يستطيع ادراكها دفعة ، وإنما يتغير على شئ منها ، فيوجد أولها بالجليل من الأمر والتقريب من الحق ، ويتدرج منه إلى الثانى على مثال تلك الحالة ، ثم يعاد به إلى الأول فليعمل ثانية ليدق ويتناول الثانى شيئاً من تلك الدقة . ويتدرج بهما إلى الثالث ثم يرجع منه كذلك إلى المبدأ ولا يزال يفعل ذلك . وهذا ما فى وسع المجتهد » .

ثم يشير إلى زاوية الميل هذه - أو أعظم عروض القمر - فيسجل وجود اختلاف بين الآراء وعدم سوح الفرصة له كى يتعرف على الحقيقة :

« ولم يقع على أعظم عروض القمر اتفاق إلى الآن ، فان الهند مطبقون فيه أنه أربعة أجزاء ونصف جزء (٤ ½) ، وبطليموس يذكر أنه وجدته خمسة أجزاء . وهو فى زيچ جيش الحاسب أربعة أجزاء ونصف وسدس وعشر (٤٦ ٤٠) واستناده فى جميع أعماله

إلى أرصاد بنى موسى (١) . ولم يتفق لى فيه أدنى شئ يستعان به على تعرف الحال » .

ومع أنه اعترض على بطليموس فى كثير من آرائه وأرصاده ، إلا أنه لم يتوان فى أن يأخذ برأيه إذا اقتنع بصحته ، ومن ذلك زاوية الميل هذه التى وجد بعد المناقشة أن « رأى بطليموس فيه أولى بالاتباع » .

ومن المواضيع الأخرى المتصلة بالقمر والشمس والتي تناولها البيرونى فى شئ من التفصيل ، نجد الاختلاف بين مواقع القمر المرصودة من سطح الأرض وبين المواقع المثبتة فى الجداول والمنسوبة إلى مركز الأرض ، وموضوع كسوف الشمس وخسوف القمر والفرق بينهما ووصف أنواعهما المختلفة وحساب أوقاتها ومقدار الجزء المنكسف وموضعه . كما فسر أسباب ظهور القمر قبل شروق الشمس باستتارة الغلاف الجوى وبالمثل شفق ما بعد الغروب وأوقاتها . وفى إمكان رؤية الهلال شرح الأسباب التى تمنع رؤيته حتى مع وجوده فوق الأفق ، ثم أوضح بالطريق الهندسى الحدود النسبية بين القمر والشمس والتي عليها تعتمد ظروف رؤية الهلال ما لم تتدخل العوامل الجوية .

وعند الحديث عن النجوم (الكواكب الثابتة) أوضح الفرق بينها وبين الكواكب (الكواكب السيارة) وأسباب تسمية النجوم بالكواكب الثابتة ، وهنا يذكر أن الفرق المألوف بينهما راجع إلى حركة الكواكب فى مساراتها وتغير مواقعها فى السماء بالنسبة للنجوم وبعضها البعض ، أما الفارق المعروف لنا حالياً عن كون الكواكب أجسام مظلمة تستمد ضوءها من الشمس فلم

(١) أبناء موسى بن شاكر الثلاثة أيام المأمون وهم محمد وأحمد وحسن ، أدلوا بقسط كبير فى الرياضة والفلك وأنفقوا معظم ثروتهم فى سبيل العلم .

يكن شيئاً مؤكداً في ذلك العصر ، فعند حديثه عن الكسوف في موضع متقدم قال :

« فأما الكواكب ، فلما لم تطرد فيها الدلائل الموجبة للقمر شكله الكرى ، تلونت آراء المجتهدين في أنوارها فمنهم من أضافها إلى مماثلة الشمس في الاستنارة بنفسها ، ومنهم من رأى إضافتها إلى مماثلة القمر في قبول النور من غيره » .

وسجل البيروني أعمال العرب في مجال النجوم ، فعند تقسيم النجوم حسب أقدارها (درجة لمعانها) أشار إلى جداول بطليموس المحتوية على النجوم وأقدارها وإلى توسط بعض النجوم بين قدر وآخر حتى أن أبو الحسين الصوفي^(١) في جداوله نقلها من مرتبة إلى أخرى . ولعل تلك أول فكرة في تقسيم الأقدار الصحيحة إلى كسور وهو المعمول به في الوقت الحاضر أما عن ثبات النجوم في السماء وعدم وجود حركة لها خلاف الشروق والغروب - وهو أمر بعيد عن الصحة كما ثبت من الدراسات الدقيقة في العصور الحديثة - فقد أشار إلى اكتشاف العرب للحركة الثانية عندما قال :

« قيل فيها أنها كلها متحركة نحو التوالى بحركة واحدة شرقية على مثال تحركها بجملة بالحركة الغربية ، وأى شيء أظهر فيها من وجود إبرخس قلب الأسد^(٢) متقدماً للدائرة المارة على الأقطاب الأربعة^(٣) إلى خلاف التوالى بسدس جزء (١٠°) ، وكونه الآن مجاوزاً إياها إلى التوالى بأكثر من نصف برج (١٥°) . فظاهر

(١) أبو الحسين عبد الرحمن بن عمر الصوفي الرازي (٩٠٣ - ٩٨٦ م) .

(٢) ألمع نجم في كوكبة الأسد .

(٣) قطبي محور الأرض وقطبي فلك البروج (مسار الأرض حول الشمس) .

أنه متحرك ، إلا أن شكله (أى وضعه) من سائر الكواكب (الكواكب الثابتة أى النجوم) باق على حاله ، فكلها إذن متحركة حركة مشابهة لحركته » .

ويستطرد بعد ذلك فيبرهن أن هذه الحركة للنجوم على محور فلك البروج Ecliptic ويبحث تأثير وجود هذه الحركة على خصائص النجم كالشروق والغروب وموقعه بالنسبة للنجم القطبي ولنقطة الاعتدال ، ولم ينس هذا التأثير عندما وضع جداوله لمواقع النجوم حيث جمع ١٠٢٩ نجماً وصف مكان كل منها في كوكبته وأعطى موقعه إلى أقرب دقيقة قوسية ، وقدره كما رآه بطليموس والصوفي . أما التصحيح الذى أضافه فكان للموقع :

« قد أثبت في هذه الجداول ما في كتاب المجسطى (كتاب بطليموس) من مواضع الكواكب بزيادة ثلاث عشرة درجة على أطوالها لما تقدم ذكره ، بعد العناية الصادقة بتصحيحها من عدة نسخ وتراجم مختلفة ثم إلحاق ما وجب إلحاقه بها بعد تصديره مثلها ، والاجتهاد في تقويم ما عثر أبو الحسين ابن الصوفي على اختلال منه ، بعد استنكار أمره ، والتعجب من قلة اهتزازه لتولى تصحيح ذلك » .

وأنتهى حديثه عن النجوم بذكر منازل القمر ونجومها طبقاً لرأى العرب والهند ، كما قارن بين هدف كل منهما في دراسة تلك المنازل ، فالهند استعملتها بقصد التنجيم والتنبؤ بالحوادث بينما اهتم بها العرب ليربطوا بينها وبين أحوال السنة وفصولها وما يحدث فيها من تغير في أحوال الجو وغيره :

وبعد النجوم جاء ذكر الكواكب ، فأعطى شرحاً هندسياً لحركاتها ، وفسر مع البرهان أسباب حركتها

أدل على سخطه على المنجمين ما ذكره في بداية هذه المقالة :

« هذه الصناعة^(١) التي قصر الكتاب عليها ، على استغنائها بذاتها لنفاة قدرها في نفسها ، لا تكاد تميل إليها القلوب التي لا تتصور كيفية اللذة إلا في مقدمات الآلام. الجسمانية ، ولا النفع إلا في الأمور الدنياوية . وإذا لم ترغب فيها رغبت عنها وعافتها ، فعادتها وأهلها . ولهذا السبب رجز القدماء أكوان العالم بقضاياها ، وطرقوا إلى تقديم المعرفة بها من تأثيراتها طرقاً ، أشبهت شيئاً من الإقناع ، وفننوا عليها صناعة الأحكام^(٢) .

(١) يقصد بذلك علم الفلك الحقيقي .

(٢) يقصد بذلك التنجيم .

المستقيمة والإقامة والرجوع العارض^(١) واختتم ذلك باقتراح كل كوكبين أى باجتماعهما في جزء واحد من فلك البروج ثم شروط حجب أحدهما للآخر وحجب القمر لسائر الكواكب .

ولم يكن البيروني ممن يؤمنون بالتنجيم ، ومع ذلك فقد اختص المقالة الأخيرة من القانون المسعودي بالحديث عنه ، ولكنه تناوله من الناحية الرياضية وطرق الحسابات الفلكية البحتة التي يحتاجها المنجمون . وليس

(١) نتيجة لحركة الأرض حول الشمس وحركة الكوكب في نفس الوقت نشاهده وقد سار في مداره العادي ثم إذا به يقف عن الحركة وبعد ذلك يتراجع إلى الخلف .



رسالة الغفران لأبي العلاء المعري

بمستم

الدكتورة عائشة عبد الرحمن

(بنت الشاطئ)

أستاذة اللغة العربية وآدابها بجامعة عين شمس

صاحب الرسالة

أبو العلاء ، أحمد بن عبدالله بن سليمان المعري

التنوخي :

في الذكاء المفرط والحافظة النادرة والاطلاع الباهر على اللغة وشواهدا .

ولقد حاول في صباه أن يتجلد لمحتته ، ويتحدى ظروفه القاسية ، فشوهد في شبابه « يلعب الررد والشطرنج ، ويأخذ في صنوف اللهو والجد » ومات أبوه ، وهو في أشد الحاجة ، إليه فأوجعه المصائب ، لكنه طوى جرحه في أعماقه ومضى يناضل متجلداً . ثم شد رحاله إلى بغداد سنة ٣٩٩ هـ بعد أن ظفر بشهرة إقليمية واسعة في حلب والشام . وكان في عزمه أن يخوض معركة الوجود في العاصمة الكبرى للدولة الإسلامية ، مسلحاً بذكائه وعلمه وطموحه ، لكنه صدم هناك ، حين وجد المعركة تحتاج إلى أسلحة أخرى لا يملكها ، من الدهاء والمكر والحيلة والتفاني .

وكانت رحلة حاسمة ، فصلت ما بين شطرين متميزين من حياته : ذهب إلى بغداد متفتح الأمل بعيد الطموح ، وانسحب منها بعد عام وبعض عام ، منكسر

ولد بمعرة النعمان ، من أعمال حلب ، في مغرب الشمس لثلاث ليالٍ بقين من ربيع الأول عام ٣٦٣ هـ . وينتمي إلى قبيلة تنوخ « وهي من أكثر العرب مناقب وحسباً ومن أعظمها مفاخر وأدباً » وقد تزحّت جماعة منها إلى المعرة من قديم ، فكان منهم بنو سليمان ، أجداد أبي العلاء ، وفيهم يقول « ابن العديم » مؤرخ حلب : « وأكثر قضاة المعرة وفضلائها وعلماؤها وشعرائها ، من بني سليمان بن داود بن المطهر » .

وأصيب أبو العلاء بالجدرى ، وهو في الرابعة من عمره ، ففقد بصره . وقد حفظ القرآن صغيراً ، وقرأه بالروايات على جماعة من الشيوخ « ممن يسار إليهم في القراءات » ثم درس اللغة والنحو على أبيه وعدد من أئمة النحاة ، كما درس علوم الإسلام ، « فكان عجباً

الرسالة

(١)

وتنفرد « رسالة الغفران » بمكانة خاصة ، نقلتها من نطاق الأدب العربي إلى النطاق العالمي .

وحق القرن الثالث عشر الهجري ، لم يكن المعروف عنها يتجاوز كلمات قصارا ذكرها مؤرخوه في ترجمته . وقد اكتفى « القفطى » في إنباه الرواة ، بإثباتها في فهرست مصنفاته بين « رسائله الطوال التي تجري مجرى الكتب المصنفة » وكذلك فعل « سبط ابن الجوزى » في مرآة الزمان فذكرها بين « المصنفات الحسان لأبي العلاء » و « أبو القاسم الكلاعى المغربى » الذى أشار إليها في إحكام صنعة الكلام ، بين رسائله « التي لها بال » .

وآخرون تحدثوا عنها في بضع جمل : فنقل « ياقوت الحموى » في معجم الأدباء ، أبحاثاً منها قال أبو العلاء إنها لرجل من يهود خيبر يعرف بسمير ابن أدكن^(١) ، ثم عقب عليها « ياقوت » بقوله :

« وهذا يشبه أن يكون شعره ، قد نخله هذا اليهودى ! أو أن إيراده لثل هذا واستلذاذه به ، من أمارات سوء عقيدته وقبح مذهبه » .

و « الذهبى » في تاريخ الإسلام ، قال في ترجمته لأبي العلاء : « له رسالة الغفران في مجلد ، قد احتوت على مزدكة واستخفاف ، وفيها أدب كثير » .

و « الصفدى » في الغيث المسجم ، أشار إلى الفصل الذى أملاه أبو العلاء في بيتى النمر بن تولب فقال : « ومن وقف على كلام أبي العلاء في رسالة الغفران في »

(١) راجع هذه الأبيات في رسالة الغفران ؛ تحقيق بنت الشاطئ . ص ٤١ من الطبعة ٣ ذخائر .

القلب مهزوماً ، فلزم بيته في المعرة ، وقد صمم على أن يعزل الدنيا والناس . وعاش رهين محبسيه - العمى والعزلة - نحو نصف قرن ، يقاوم حبه للدنيا في بسالة ، ويروض بشريته على أقسى ضروب الحرمان ، حتى أراحه الموت في عام ٤٤٩ هـ من محنة الوجود وهم المكابدة .

ومكانة أبي العلاء في أدبنا : أنه الأديب الحر الذى وجد نفسه ، وباع الدنيا لتسلم له كرامته وحرية فنه . وقد حمل أمانة الكلمة ، عدواً للزيف والنفاق والتضليل ، والبغى والظلم والاستبداد .

وترك تراثاً ضخماً من مصنفاته الأدبية واللغوية ، أحصى « ياقوت » منها نحو سبعين مصنفاً ، وعد « القفطى » منها خمسة وخمسين ، عدا ما أحرق منها وما تلف وضاع . وقال ابن حجر : « وتصانيفه في اللغة والأدب ، أكثر من مائتى مجلد » .

ومما بقى لنا من آثاره : ديوان سقط الزند ، والازوميات ، ورسالة الغفران ، ورسالة الملائكة^(١) ، والفصول والغايات^(٢) ، ومجموعة من رسائله^(٣) ، وملقى السبيل^(٤) ، وعبث الوليد .

• • •

(١) طبعت مقدمتها عام ١٩٣٢ عن مخطوط بليدن ، بعناية كراتشكوفسكى . ونشرت كاملة في دمشق سنة ١٩٤٤ عن مخطوط بالظاهرية . بعناية محمد سليم الجندي .

(٢) طبع جزء منه في القاهرة ؛ تحقيق محمد حسن زرقان .

(٣) طبعت في أكسفورد سنة ١٨٩٨ بعناية مرجليوث .

(٤) نشره الأستاذ حسن حسنى عيد الوهاب ، عن مخطوط بالإسكوريال في مجلة المقتبس ، السنة السابعة .

ذبتك البيتين ، وكيف غير القوافي منهما ونزلها على سائر حروف المعجم خلا حرف الطاء ، علم تمكن أبي العلاء من الأدب واطلاعه على اللغة» (١).

و «ابن العديم» في الإنصاف والتحري ، ذكر رسالة الغفران في تصانيف أبي العلاء ثم قال : «.. وكتبها إلى علي بن منصور الحلبي المعروف بدوخلة ، جواباً عن رسالة كتبها إليه ، يعتب عليه علي بن منصور في أنه بلغه عنه أنه ذكر له فقال : هو الذي هجا أبا القاسم المغربي . فكتب إليه رسالة الغفران جواباً عنها» .

ومن مجموع هذا كله ، نخرج بأن المعروف عن الغفران ، إلى القرن الثالث عشر ، هو أنها من رسائل أبي العلاء الحسان ، الطوال التي تجري مجرى الكتب المصنفة ، في مجلد واحد ، وقد احتوت على مزدكة واستخفاف ، وفيها ما هو من أمارات سوء عقيدته وقبح مذهبه ، وما يدل على تمكنه من الأدب واطلاعه على اللغة . وقد كتبها إلى علي بن منصور الحلبي المعروف بدوخلة ، جواباً عن رسالة كتبها إليه ، يعتب عليه فيها أنه ذكر هجاء لأبي القاسم ابن المغربي .

وفي القرن التاسع عشر ، بدأ اسم رسالة الغفران يتردد في الأوساط الأدبية بأوروبا ، مقترناً بالكوميديا الإلهية لدانتى ، على سبيل لمح شبه بينهما أولاً ، ثم على سبيل المقارنة المنبهة إلى أن دانتى متأثر بأبي العلاء ، وقد يكون قلده وأخذ عنه !

لكن نص الرسالة لم يعرف على صورة ما ، حتى شهر يوليو عام ١٨٩٩ ، حين نشر المستشرق الإنجليزي

(١) راجع هذا الفصل عن بيتي النمر ، وصنيع أبي العلاء في تغيير قافيهما متبوعاً بحروف الهجاء . ص ١٥٤ من الطبعة ٣ ذخائر . ويلاحظ أن نسختنا لا تخلو من حرف الطاء ، كما ذكر الصفدى

«نيكلسون» في «الحلة الأسيوية الملكية : J.R.A.S.» أنه ظفر بمخطوطات عربية ، أهمها رسالة الغفران ، كانت في حوزة المستشرق شكسبير J. Shakespeare . ثم قدم في عام ١٩٠٠ ، وصفاً للمخطوط ، وترجمة ملخصة للقسم الأول من الرسالة ، مع الأصل العربي ، لكثير من أشعاره وفقراته . وفي عام ١٩٠٢ ، نشر نيكلسون ملخص القسم الثاني مترجماً ، مع الأصل العربي .

وكان ما نشره نيكلسون ، هو النص الذي رجع إليه المستشرق الإسباني ، القس «ميجويل أسين بلاسيوس : M. Asin Placios» في دراسته لرسالة الغفران مع أصول إسلامية غيرها ، وقد نشر هذه الدراسة بالإسبانية في مدريد عام ١٩١٩ بعنوان : La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia . وترجمه سندر لاند H. Sunderland إلى الإنجليزية ، بعنوان : الإسلام والكوميديا الإلهية «Islam and the Divine Comedy» وطبع في لندن عام ١٩٢٦ :

وفي هذا الكتاب ، قرر بلاسيوس ، بعد دراسة واسعة متخصصة استغرقت ربع قرن : «أن أصولاً إسلامية ، من بينها رسالة الغفران ، قد كونت أسس الكوميديا الإلهية» . وقد ترجم بلاسيوس فصولاً من الغفران ، قابلها على نصوص من الكوميديا الإلهية . وأحدث الكتاب دويماً في العالم الأوروبي ، وأخذت رسالة الغفران من ذلك الحين ، مكانها في دراسات المستشرقين ، وتتابع البحوث والمقالات الخاصة بها ، تأييداً لنظرية أسين بلاسيوس أو معارضة لها . وفي عام ١٩٤٩ نشرت مكتبة الرسل بالقاتيكان في روما ، كتاباً للمستشرق الإيطالي «تشيرولى» عنوانه :

«كتاب السلم - يعنى المعراج - ومسألة المنايع العربية الإسبانية للكوميديا الإلهية :

«Il Libro della Scala E La Quistione della Fonti Arabo-Spagnole della Divina Commedia.»

وفى هذا الكتاب ، يؤيد «تشيرولى» نظرية بلاسيوس ، بنشر نصوص إسلامية ، وجدت مترجمة إلى اللاتينية والفرنسية فى المكتبة الأوروبية قبل دانتى ، وذيل هذه النصوص بفصل خاص عن «دانتى والإسلام» فيه كلام عن تأثر دانتى بالغفران ، والمعراج ، وغيرهما من الآثار الإسلامية التى نقلت إلى أوروبا عن طريق إسبانيا .

وكان لهذه الشهرة العالمية للغفران ، صداها فى الشرق ، وكما حدث فى أوروبا ، بدأ اسم الرسالة يتردد هنا مقترناً بكوميديا دانتى على سبيل التشبيه ، ثم على سبيل المقارنة والقول بالأخذ والاقتباس .

ففى عام ١٩٠٤ ظهرت ترجمة البستاني لإلياذة هومير ، وفى مقدمتها يقول : « وإن من أحسن ملاحم المولدين ، ملحمة نثرية جمع فيها صاحبها شتيت المعانى وأوغل فى التصور حتى سبق دانتى الشاعر الإيطالى ، وملتن الإنجليزى ، إلى بعض تخيلاتهما ، ألا وهى رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى » .

ثم نشر جورجى زيدان كتاب تاريخ الآداب العربية ، وفيه يقول عن أبى العلاء فى الغفران : « فتخيل رجلاً صعد إلى السماء ووصف ما شاهده هناك ، كما فعل دانتى شاعر الطليان فى الرواية الإلهية ، وما فعل ملتن الإنجليزى فى الفردوس المفقود ، لكن أبى العلاء سبقهما ببضعة قرون ، فلا بدع إذا قلنا باقتباس هذا الفكر

عنه . وأقدمهما دانتى ، لم يظهر إلا بعد احتكاك الافرنج بالمسلمين ، والإيطاليون أسبق الإفرنج إلى ذلك » (١) .

وقال الدكتور طه حسين فى رسالته عن أبى العلاء : « والفرنج يشبهونها - رسالة الغفران - بكتاب دانتى الطليانى الذى سماه La Comedia Dèvina وكتاب ملتن الإنجليزى الذى سماه اللجنة الضائعة » (٢) .

وقرر الأستاذ محمد كرد على : « أن أعمى المعرة كان معلماً لنابعة إيطاليا فى الشعر والخيال » (٣) ومن بعده قال الميمنى : « . . . وما ملتن الإنجليزى صاحب الفردوس الغابر إلا من الأنواع . . ومثله شاعر الطليان دانتى فى كتابه - الكوميديا الإلهية - بيد أنا أهل المشرق لم نحفظ بماثر أسلافنا ولم نوثمنها من بوائق الضياع » (٤) .

وانتصف القرن العشرون ، ولم نصف إلى ذلك القليل الذى كتبه الأقدمون ، عن رسالة الغفران ، إلا هذه الإشارات السريعة والأحكام المرسلّة ، دون أن تظهر فى الميدان دراسة عربية متخصصة ، للرسالة التى أثارت كل ذلك الاهتمام ، وقيل عنها فيما قيل ، إن صاحبها كان معلماً لنابعة إيطاليا ، وإن دانتى وملتن كانا له من الاقتباس .

(١) جورجى زيدان : تاريخ الآداب العربية ٢ - ٣٠٥ ط دار الهلال ١٩٥٧ .

(٢) تجديد ذكرى أبى العلاء : ص ٢٦٢ .

(٣) انظر مقدمة كرد على ، لترجمة جسيم دانتى بقلم أمين شعر : ص ١٥ ط القدس ١٩٣٨ .

(٤) ص ٢ من رسالة الملائكة ، فى ذيل كتاب « أبى العلاء وما إليه » للميمنى . ط السلفية ١٣٤٥ .

وماذا عن نص رسالة الغفران ؟

في عام ١٩٠٣ - وهو العام التالي لما نشر نيكلسون من نسخته - نشرت مكتبة أمين هندية بالقاهرة رسالة الغفران ، في طبعة غير محققة . وجاء على غلافها أنها نقلت عن نسختين خطيتين بدار الكتب المصرية ، على حين ذيلت الطبعة بخاتمة كتبها الشيخ عبد الرحمن البرقوقي ، ونص فيها على أن هذه الطبعة منقولة من نسخة تيمور . وظهر بعد البحث أن في دار الكتب أربع نسخ خطية للغفران ، منها نسختان بمكتبة تيمور . وقد كانت طبعة هندية ، هي التي بين أيدي الدارسين العرب ، ومنهم الأستاذ الدكتور طه حسين الذي كتب عن الغفران بضع فقرات ، في رسالته للدكتوراه . ثم نشرت دار المعارف كتاباً في ٦٩٣ صفحة من القطع الكبير ، بعنوان « رسالة الغفران » شرح المرحوم كامل كيلاني . ونص الغفران فيه محرف ومبتور ، وقد أضيف إليه ما يقرب من ٤٠٠ صفحة ، ليست من الغفران أصلاً ، وإنما هي مختارات من آثار أخرى لأبي العلاء .

وكنا نقرأ النص في طبعة هندية أو المحلة الأسبوعية الملكية ، فيتعثّر في أيدينا ممزق السياق غامض الإشارات مبهم الدلالة ، فصدقنا ما قيل عن تعقيدته وإلغازه ، وأن أبا العلاء قصد عمداً إلى أن يقيم بيننا وبين « الغفران » الحجب والأرصاء ، كيلا نطلع على خفى سره وباطن أمره !

* * *

وحين ظهرت الحاجة إلى تحقيق نص رسالة الغفران ليكون أساساً لدراستها دراسة علمية منهجية ، بحثنا عن النسخ الخطية للرسالة ، فوجدنا أربعاً منها في

دار الكتب بالقاهرة ، ونسخة خامسة كانت مدفونة في مكتبة سوهاج ، مكتوب عليها : « في علم الأدب : مجهول اسمه واسم المؤلف » كما عثرنا بعد ذلك على نسخة سادسة مدفونة في مكتبة جامعة الإسكندرية ، بعنوان : « كتاب في الأدب نادر الوجود جداً ، لعلی ابن منصور ، ابن القارح رحمه الله » .

وبفحص هذه النسخ الست ، لم نجد بينها نسخة أصيلة .

وكان المستشرق الألماني « بروكلهان » قد أشار في ترجمته لأبي العلاء بكتاب « تاريخ الأدب العربي » إلى وجود نسخة خطية من الغفران في مكتبة كوبرليلى زاده باستانبول . فلما ظفرنا بصورة منها - على ميكروفيلم - وفحصناها ، ألفيناها نسخة أصيلة ، متصلة النسب بأبي العلاء عن طريق تلميذه الخطيب التبريزي . وبمقابلة هذه النسخة على كل ما عثرنا عليه من مخطوطات الغفران ، وجدناها أصلاً لها .

وعلى نسخة كوبرليلى اعتمدنا في توثيق النص وتحقيقه ، ولم نستطع مع ذلك أن نفهم رسالة الغفران في نصها المحقق ، إلا بمقابلتها على « رسالة ابن القارح » مفتاح فهمها .

واتضح لنا أن كل ما نشر عن رسالة الغفران في الغرب أو الشرق ، لم يعتمد على أصل : فالمستشرقون رجعوا إلى ما نشره نيكلسون منها ، وقد أخطأ فهم النص : لما أعوزه من فقه أسرار العربية ، ولأن رسالة ابن القارح لم تكن بين يديه وهو يقرأ الغفران ، بل إنه جهل شخصية ابن القارح ، فظن أنه « أبو منصور الديلمي ، وكان أبوه جندياً في خدمة سيف الدولة » J.R.A.S. 1902/78 .

وكذلك قرئت الرسالة في الشرق ، في طبعة سقيمة لا أثر فيها لتحقيق أو توثيق ، وبمعزل عن رسالة ابن القارح .

وقد نشر النص المحقق للغفران في سلسلة الذخائر عام ١٩٥٠ ، وأعيد طبعه سنة ١٩٥٧ مرفقاً بنص محقق لرسالة ابن القارح ، ثم نشرت منه طبعة ثالثة سنة ١٩٦٣ وأتاح لنا النص المحقق ، أن ندرس رسالة الغفران دراسة علمية متخصصة نالت درجة الدكتوراه في الآداب من جامعة القاهرة ، ونشرتها دار المعارف بالقاهرة في عام ١٩٥٣ ، ثم في عام ١٩٦٢ . كما نشر « الدكتور أمجد الطرابلسي » دراسة عن « النقد واللغة في رسالة الغفران » طبعته بدمشق عام ١٩٥١ .

* * *

(٣)

ونحتاج قبل أن نقدم موجزاً لرسالة الغفران ، إلى أن نسوق بين يديه إضاءة لما حول النص ، من ظروف الزمان والمكان ، وحال أبي العلاء عندما تلقى رسالة ابن القارح وأملى رده عليها .

رسالة الغفران أملت في أخريات الربع الأول من القرن الخامس الهجري ، فهي من آثار أبي العلاء في الشطر الثاني من حياته . أملاها في صميم عزلته بمجرة البعنان ، وقد بلغ الستين من عمره ، ومضى على عودته من بغداد مهزوماً مهيبض الجناح ، نحو ربيع قرن من الزمان ، انطوى فيه على نفسه مخزوناً ، يروضها على الصبر والاحتمال ، ويغريها براحة اليأس بعد أن تعب من الدنيا .

وقد أنضجته هذه السنون الطوال ، وأرهفت العزلة حسه ووجدانه ، وأوغل في النفاذ إلى أعماق

نفسه ، فأنكشف له المطوى من همومه وأشواقه وجراحه لطول ما أصغى إلى نبض وجدانه ، وتمزقت حجب الوهم والمداراة ، فإذا راحة اليأس قد عزت عليه بعد أن عزت عليه قبلها نعمة الأمل ، وإذا الانصراف النفسى عن الدنيا ، بعيد المنال .

وكان وهو يملها ، شيخاً قطع مراحل الصبا والشباب والكهولة ، وأشرف على الشوط الأخير من رحلة الدنيا ، فاتجهت نفسه إلى التأمل الطويل في مصير الإنسان .

أما لماذا أملاها ؟ فظاهر الأمر أنها كتبت رداً على رسالة بعث بها إليه أديب حلبي من معاصريه . وهذا يقتضى أن نعرف الأسباب التي دفعت ابن القارح إلى كتابة رسالته . و « ابن العديم » قد ذكر سبباً منها ، هو ما بلغه من أن أبا العلاء قال ، لما ذكر له ابن القارح : هذا الذى هجا أبا القاسم ابن المغربي .

ونقرأ « رسالة ابن القارح » فزيد هذا الموقف بياناً ، وتقدم لنا سببين ظاهرين :

أولهما : أن « أبا الفرج الزهرجى : كاتب نصر الدولة » كان قد كتب رسالة إلى أبي العلاء ، وسأل ابن القارح إيصالها إليه . فسرق عديله رحلاً له ، فيه هذه الرسالة ، فوجب الاعتذار عن ضياعها .

والثاني : أن ابن القارح سمع أنه ذكر لأبي العلاء ، فلم يعرفه إلا بهجائه لأبي القاسم ابن الوزير المغربي . وابن القارح قد كان صنيعة آل المغربي ، وطالما غمروه ببرهم ونعمتهم حين كانت الدنيا لهم . فهجاؤه أبا القاسم ، بعد أن دارت الدنيا عليهم ، ظاهرة غدر وجحود ، ثم عن لوم النفس وشر الطبع . وقد فطن ابن القارح إلى ما تدل عليه عبارة أبي العلاء ، عن سوء رأيه فيه ، فكتب رسالته يبرر هجاءه لأبي القاسم ،

ويعبر عن ارتياعه من أن يستشر أبو العلاء طبعه ،
فيقول :

« بلغني عن مولاي الشيخ أدام الله تأييده ، أنه قال
وقد ذكرت له : أعرفه خيراً هو الذي هجا أبا القاسم
على بن الحسين المغربي ! فذلك منه - أدام الله عزه -
رائع لي ، خوفاً أن يستشر طبعي وأن يتصورني بصورة
من يضع الكفر موضع الشكر » .

وفي ضوء هذا نفهم لم استهل أبو العلاء رده على
ابن القارح ، بمقدمة غريبة سيطر عليها جو الحيات
والسم والسواد - على ما سنشير إليه بعد - كما نفهم
ما في القسم الثاني من الرسالة ، من فصول ساخرة عن
النفاق ، وعن توبة ابن القارح وحججه الخمس !

وتعطينا رسالة ابن القارح ، سبباً آخر لكتابتها .
فإننا نعلم أن الرجل بعد أن جاوز السبعين من عمره ،
وتعب من الرحلة والسعي والنضال ، أحب أن يريح
شيخوخته بالاستقرار في بلده « حلب » . ومن ثم حرص
على أن يتصل الود بينه وبين شيخ المعرة : أديب العصر
وإمام العربية في الشام . ولم يكن بين الاثنين سابق
تعارف أو لقاء . فأحب ابن القارح أن يقدم نفسه إلى
شيخ المعرة ، في رسالة لإخوانية مطولة ، يبدو فيها
الحرص على الإعلان عن بضاعته من اللغة والأخبار ،
ومحفوظه من الأشعار ، والتحدث عن لقي من أعلام
العصر وشيوخ العربية .

وذلك أيضاً مما يفسر لنا حرص أبي العلاء ، على
التفنن في أماليه اللغوية والأدبية ، جرياً على عادة أدباء
عصره في رسائلهم الإخوانية التي تجري مجرى الكتب
المصنفة ، ورداً على ابن القارح بما يهره ويرده إلى
شيء من التواضع !

على أنه لم يكد يبدأ إملاء جوابه ، حتى انصرف
عن رسالة صاحبه ، في رؤيا عجيبة من رؤى اليقظة ،
انطلق به فيها إلى عالم آخر تمثل فيه جنته وناره ، ثم آب
من رؤياه ، ليستأنف الرد على ما في رسالة ابن القارح .

(٥)

والرسالة - على هذا - تتكون من مقدمة وقسمين
رئيسيين :

والمقدمة في جملتها ، من الأمالي اللغوية والأدبية ،
وقد ساقها أبو العلاء بأسلوب الإلغاز وهو فن بديعي
ولع به أصحاب الصنعة الأدبية في عصر أبي العلاء .

ففي مستهل الرسالة ، أراد أبو العلاء أن يعرب عما
يضمهر قلبه من الود لابن القارح ، فاختر أن يلغز عن
ذلك بأن الله يعلم أن في مسكنه حماطة - وهي شجرة
تألفها الحيات - تضر له من الود ما لا تضره أم
لولدها ، سواء أكانت من ذوات السم أو من غيرهن !
ومضى فألغز عن القلب بالحضب - وهو ذكر الحيات
- وبالأسود وهو ثعبان ! مفسراً للغز في كل مرة ،
ومعقياً عليه بحديث لغوي وشواهد من الشعر ، في
الحماطة والحضب والأسود وأبي الأسود ، وسودة
وسودة والأسودين !

ولا أذكر أن أحداً من الدارسين قد التفت قبل
اليوم ، إلى هذه المقدمة الثعبانية السوداء ! وإنما شغلنا
بتفسير ألفاظها ، والاستدلال بها على براعة أبي العلاء
وثرأ معجمه اللغوي ، عن فهم عالمه النفسي وهو يلقي
صاحبه بمثل هذه التحية التي لا نعرف لها نظيراً في
الرسائل الإخوانية . والذي أطمئن إليه ، هو أن
أبا العلاء أصغى إلى رسالة ابن القارح ، وهو ضيق
النفس بما فيها من ملق ونفاق وخبث ، مشتمز من

إسرافه في ذم أبي القاسم المغربي تبريراً لهجائه إياه بعد أن تنكرت له الدنيا . فلما بدأ يملئ رده ، صدر فيه عن وجدان منفعل بهذا الاشتزاز والضيق ، فجاء جو المقدمة مشحوناً بالحيات في نعومتها السامة ، وفي تلويها وتسلسلها وتبدلها لجلودها مع دورة الفصول ، ثم بهذا السواد الذي شارك السم والحيات في السيطرة على جو المقدمة .

ويبدأ القسم الأول من الغفران ، بخبر عن وصول رسالة ابن القارح ، المفتتحة بتمجيد الله ، ومن هذا التمجيد ، كان المنطلق إلى العالم الآخر ، ففي قدرته تعالى أن يجعل كل حرف من كلمات ابن القارح في تمجيده ، معراجاً من نور يعرج بالشيخ - ابن القارح - إلى عالى السهوات . وقد غُرس له بفضل هذا الكلم الطيب ، شجر في الجنة ، يجلس الشيخ في ظله مع من اصطفى من ندامى الفردوس ، وكلهم من علماء اللغة ورواة الشعر^(١) . وهم في المجلس يتذاكرون ويتناشدون الأشعار ، والولدان المخلدون قيام وقعود في خدمتهم ، والكنوس من الفضة والذهب ، والأباريق من صنوف الجوهر ، يعترفون بها الشراب من أنهار خمر الجنة وعسلها المصفى . ولما يذكر الندامى ما قال شعراء الدنيا الفانية ، في الخمر ونشوتها وكنوسها وأباريقها ، يحى ذكر الأعشى ، فيتمنون لو أنه كان بينهم يطربهم بشعره . فلا يكادون يعربون عن هذه الأمنية ، حتى يمثل أمامهم « الأعشى » شاباً أحور العينين ! ويعجبون لوجوده في الجنة وقد مات كافراً وأقر على نفسه بالفاحشة ، ويسألونه : بم غفر له ؟ فيجيب بأن قصيدته الدالية التي نظمها في مدح الرسول صلى الله

(١) هم : المبرد ، وابن دريد ، ويونس بن حبيب ، والأخفش ، وثعلب ، وسيبويه ، والكسائي ، وأبو عبيدة ، والأصمعي .

عليه وسلم ، قد شفعت له فأدخل الجنة على ألا يشرب خمرأ ، لأنه كان في طريقه إلى الرسول ، ليسلم وينشده القصيدة ، فصدته قریش ، وحبه للخمر !

وينظر « ابن القارح » في رياض الجنة فيرى قصرين منيفين ، عليهما لافتتان باسم عبيد بن الأبرص وزهير ابن أبي سلمى ، ولما يسألها : بم غفر لها وقد ماتا في الجاهلية ؟ يجيب عبيد أنه نال ثواب بيته :

من يسأل الناس يحرموه

وسائل الله لا يخيب !

ومجيب زهير بأنه كان في الدنيا ينفر من الباطل ، وقد رأى فيما يرى النائم حبلاً نزل من السماء ، من تعلق به من سكان الأرض سلم . فعلم أن نبياً سوف يبعث ، وأمر أبناءه ، إن قام فيهم قائم يدعو إلى عبادة الله ، فليطيعوه ، ثم إنه القائل في الجاهلية :

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم

ليخفى ، ومهما يكتم الله يعلم

يوخر ، فيوضع في كتاب ، فيدخر

ليوم الحساب ، أو يجعل فينتقم

ويسأل ابن القارح عبيد بن الأبرص عن « عدى بن زيد » فידله عليه فيلقاه ويسأله : بم غفر له ؟ فيجيب إنه كان على دين المسيح ، ومن كان من أتباع الأنبياء قبل أن يبعث محمد فلا بأس عليه ، وإنما التبعة على من سجد للأصنام . ويستنشده الشيخ قصيدته الصادية :

أبلغ خليلي عبد هند فلا

زلت قريباً من سواد الخصوص

ويناقشه في بعض ألفاظها ، لكن عددا يزهد في هذه المناقشة اللغوية ، ويدعوه إلى رحلة صيد ، فيشفق ابن القارح من ركوب الخيل ويذكر مصارع بعض من ركبوها ، فيتبسم « عدى » ضاحكاً ، ويذكره بأن أهل

ويطيل مساء لهم في شعرهم ، فيعجبون لحفظه ، وكأنه لم يشهد أهوال الحشر .

* * *

وهنا يروى « ابن القارح » مشهد الحشر ، وكيف شق عليه وأرقه ، فخطر له أن يتقرب إلى خزنة الفردوس بقصائد ينظمها في مدحهم ، لعلهم يعجلون بإدخاله الجنة ! غير أنهم لم يحفلوا بهذا الشعر ، وسألوه أن يفصح عن رغبته . فلما فعل ، أنكروا عليه أن يتصور أن يأذنوا له في دخول الجنة بغير إذن من رب العزة ! وينصح له أحدهم - وقد عرف أنه من أمة العرب - أن يستعين على مطلبه بنبي العرب . فما زال الشيخ يتوسل بآل البيت حتى تحدثوا في أمره إلى السيدة فاطمة الزهراء وقالوا : « هذا ولي من أوليائنا قد صحّت توبته ، ولا ريب أنه من أهل الجنة . وقد توسل بنا إليك صلى الله عليك في أن يراح من أهوال الموقف » قبلت السيدة رجاءهم وعهدت إلى أخيها « إبراهيم » عليه السلام ، في أن يصحبه إلى أبيها الرسول . فسأل صلى الله عليه وسلم عن عمله فوجده من أهل الجنة ، فشفع له .

وعبر الشيخ الصراط بمعونة جارية للسيدة فاطمة حتى وصل إلى باب الجنة ، لكن خازنها « رضوان » أبي أن يأذن له بالدخول وليس معه جواز ! فالتمس منه الشيخ أن يعطيه ورقة من شجرة صفصاف - على باب الجنة من داخل - ليعود بها إلى الموقف فيأخذ عليها جوازاً ! ورفض « رضوان » أن يخرج شيئاً من الجنة ، بغير إذن من العلي الأعلى . .

وفي غمرة يأسه وحيرته ، التفت إليه إبراهيم عليه السلام - وكان قد سبقه إلى الجنة - فراه متخلفاً عنه ، فجذبته جذبة أدخلته الفردوس . وكان مقامه بالموقف

الجنة لا يحيق بهم ضر ! ويركبان سابحين من خيل الجنة ، فيلقيان في رحلتهما النابتين : الذيباني والجعدى ، يتحادثان أمام قصرين من الدر ! ويطول حديث الشيخ معهما في مسائل تتعلق بشعرهما . ثم يلتئم جمع الشعراء والأدباء ، ويعمر سرب من إوز الجنة ، ينتفضن فيصرن كواعب حسناً بأيديهن المزاوير وآلات الطرب ، ويسألن الشيخ أن يصنعن لحناً بعد لحن في شعر للنابتة الذيباني ، فيأتين بالألحان المطلوبة ، ببراعة فذة ، ويفد على المجلس لبيد بن ربيعة ، ويخطر لهم غناء المغنيات بالفسطاط أو مدينة السلام ، بشعر للمخبل السعدى ، فتندفع المغنيات - من إوز الجنة - مستجيبات لما يطلبون .

لكن صفو المجلس لا يلبث أن يعكر بمنافرة بين الأعشى والجعدى ، يتبادلان فيها أفحش السباب ، ويثب الجعدى على الأعشى فيضربه بكوز من ذهب . ويكره الشيخ هذه العريضة فيحذرهما من عاقبتها ، ثم يقترح أن يصحب كل واحد من أهل المجلس ، لإحدى هؤلاء القيان ، لتطربه في منزله ، لكن لبيد بن ربيعة يذكرهم بأنهن كن في الأصل سرباً من الإوز ، ولا يأمن القوم لو صحبوهن إلى منازلهم ، أن يشيع الخبر في الجنة فيؤسموا أزواج الإوز ! فتضرب الجماعة عن اقتسام القيان . .

ويمر « حسان بن ثابت » بالمجلس ، فيدعونه للمحادثة ويسألونه في أبياته الحمزية التي جاءت في قصيدته الحمزية ، في مدح الرسول . ثم يفترق المجلس ويستأنف الشيخ طوافه في رياض الجنة ، فيلقى خمسة نفر ليس في أهل الجنة أجمل من عيونهم ! وإذا هم عوران قيس : تميم بن أبي بن مقبل ، وعمرو بن أحمر ، والشماخ ، والراعى النميرى ، وحמיד بن ثور .

سنة أشهر فقط من شهور الدنيا ، فلذلك لم تنزه أهوال
الحشر ولا نهكه تدقيق الحساب ، فبقى عليه حفظه .
وبعد أن يقص الشيخ على عوران قيس ، قصة
الحشر ، ويصف لهم لقاءه هناك بأبي على الفارسي وقد
أحاط به قوم من العرب يسألونه عن روايته لشعرهم ،
ويحاسبونه على أخطائه أقسى حساب ، يستأنف
محدثه الأدبية مع عوران قيس واحداً بعد الآخر ، إلى
أن يعرض لهم « لبيد بن ربيعة » فيدعوهم إلى منزله
بالقيسية - حى من أحياء الجنة - وهناك يرون ثلاثة
بيوت ليس في الجنة نظيرها بهاء وحسناً . ويخبرهم
ليبد ، أنها أبيات ثلاثة من شعره ، قالها في الدنيا :

إن تقوى ربنا خير نفل

وبإذن الله ريثي والعجل

أحمد الله فلا ند له

بيديه الخير ، ما شاء فعل

من هداه سبل الخير اهتدى

ناعم البال ، ومن شاء أضل

صيرها الله تعالى أبياتاً في الجنة ، بفضلته وكرمه .

ويقوم ابن القارح مأدبة يدعو إليها كل من في الجنة
من الشعراء واللغويين والمتأديبين ، فتنحر الذبائح وتعد
أشهى الأطعمة ، ويدعى من في الجنة من مشهورى
المغنين والمغنيات : أمثال الغريص ومعبد وابن مسجع
وابن سريج والموصلين ، وبصبص ودناير وعنان
والجرادتين . وتدور مناقشة بين علماء اللغة حول اشتقاق
لؤزة ، يفرق المجلس بعدها ، ويخلو ابن القارح
بمحوريتين ، يلفته من إحداهما طيب رائحة فيها ، ومن
الأخرى بياضها الناصع ! فتخبره الأولى أنها كانت
تدعى في الدار الفانية « حمدونة الحلبية » وقد طلقها
زوجها - بائع السقط - لرائحة كرهها من فيها .

وتخبره الأخرى أنها « توفيق السوداء » التي كانت
تخدم في دار العلم ببغداد ، وتخرج الكتب إلى النساخ .
ويزهد ابن القارح فيهما بعد الذى سمعه منهما .
ويسأل أحد الملائكة عن الحور العين اللواتى لم يكن من
نساء الدنيا ! فيرشده الملك إلى شجر الحور ، حيث
يكسر إحدى الثمار فتخرج منها حورية باهرة الجمال ،
تخبره أنها كانت تمنى بلقائه قبل أن يخلق الله الدنيا !
فيسجد الشيخ لله شكراً ، ويخطر له وهو ساجد أن هذه
الحورية ، على حسنها ، نخيلة ضاوية ، ثم لا يكاد يرفع
رأسه من السجود ، حتى يرى لها ردفاً ضخماً يهوله ،
فيقال له : أنت مخير في تكوين هذه الجارية كما تشاء !

* * *

ويبدو للشيخ أن يطلع على أهل النار ، فيركب
بعض دواب الجنة ويسير ، فيمر في طريقه بجنة
العفاريات حيث يلقي شيخاً من الجن المؤمنين ، يسمعه
قصيدتين مطولتين من عجيب نظمه ! ثم يستأنف
مسيره ، فيرى أسد القاصرة الذى افترس « عتبة بن
أبي لهب » بعد أن دعا الرسول ربه أن يسلط عليه كلباً
من كلابه . ومن بعد الأسد ، يقابل الذئب الذى كلم
الأسلمى . ثم يرى في أقصى الجنة بيتاً حقيراً وفيه رجل
ليس عليه نور أهل الجنة ! يخبره أنه « الخطيئة » وصل
إلى الشفاعة بالصدق في قوله :

أبت شفتاي اليوم إلا تكلمتا

بهجر فلا أدري لمن أنا قائله

أرى لى وجهاً قبح الله خلقه

فقبح من وجهه وقبح حامله !

ويعجب الشيخ ، لم لم يغفر له بقوله :

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه

لا يذهب العرف بين الله والناس

فيجيب الخطيئة : سبقني إلى معناه الصالحون ،
ونظمته ولم أعمل به ، فحرمت الجزاء عليه !
وبعد أن يسأله عن « الزبرقان بن بدر » يخلفه
ويمضي ، فإذا هو بالخنساء قريبة المطلع إلى النار ،
تخبره أنها أحبت أن تنظر إلى « صخر » فرأته كالجبل
الشامخ ، والنار تضطرم في رأسه ، وقد صح مزعمها
فيه :

وإن صخرًا لتأتم الهداة به

كأنه علم في رأسه نار

ويلقى ابن القارح في النار ، إبليس اللعين . ويدور
بينهما حوار عنيف ، يسأل فيه إبليس عن « بشار » فإذا
هو أمامهما يسام سوء العذاب ، لكن عذابه لم يصرف
« ابن القارح » عن مساءلته في أخبار دنياه ، ومناقشته
في شعره ، ويفعل مثل ذلك مع من لقي من شعراء
النار : امرئ القيس ، وعنترة العبسي ، وعلقمة ابن
عبدة ، وعمرو بن كلثوم ، والحارث الشكري ،
وطرفة بن العبد ، وأوس بن حجر ، وأبي كبير الهذلي
وصخر الغي ، والأخطل التغلبي ، ومهلهل ، والمرقش
والشنفري ، وتأبط شرا .

حتى إذا قضى من محاورتهم مأربه ، انطلق عائداً
إلى الجنة ، فر في طريقه إلى منزله بأبينا آدم حيث سأله
في الشعر المنسوب إليه ، وفي لغة أهل الجنة ، ثم مر
بروضة الحيات ، فسمع عجباً من رواية إحدى الحيات
للشعر ، وفقه حية أخرى بالقراءات ، وقد كانت
تسكن في جدار بيت أبي الحسن البصري ثم انتقلت منه
إلى بيت أبي عمرو بن العلاء ، ثم إلى جوار حمزة بن
حبيب ، ففقهت قراءة القرآن !

وعرج في طريقه على جنة الرُّجَز ، حيث قابل
منهم « الأغلب العجلي » والعجاج وروبة وأبا النجم

وحميد الأرقط وعذافر بن أوس وأبا نخيلة « وصارحهم
برأيه في الرجز » ، وقرر أن مكانهم المتواضع في الجنة ،
على قدر منزلتهم الهابطة في الشعر ، إذ الرجز أضعف
القصيد !

وتنتهي الرحلة بوصول ابن القارح إلى محله المشيد
في دار الخلود .

وبانتهائها ينتهي القسم الأول من « رسالة الغفران »

* * *

ويليه القسم الثاني ، وفيه يرد أبو العلاء على ما جاء
في رسالة « ابن القارح » إليه ، فقرة فقرة ، مستطرداً
خلال رده ، إلى آمال لغوية وأدبية ، ومتعرضاً لقضايا
نقدية وتاريخية هامة ، مما شغل أئمة العربية في عصر
الغفران وما قبله .

وقد أطال أبو العلاء في هذا الفصل ، الحديث عن
التناق والمناقين ، وعن الزندقة والزناديق ، تعليقاً على
ما تعرض له ابن القارح من أمرهم .

وأورد أبو العلاء نصوصاً من شعرهم ومرويات من
أخبارهم ، ثم استطرد يتحدث عن الفرق والمذاهب :
الإمامية والمعتزلة والأشاعرة والشيعة والكيسانية . .
وهذا الحديث الطويل عن الزندقة ، كان موضع ريبة
من مؤرخي أبي العلاء ، فذكر ياقوت « أن إيراد مثل
هذا الشعر واستلذاذه به من أمارات سوء عقيدته وقبح
مذهبه » وقال الذهبي عن الغفران : « وفيها مزدكة
واستخفاف » وإن كنا نرى في رسالة « ابن القارح »
ما يفسر الموقف .

(٦)

وبين قسمي الرسالة فرق واضح : فأولها عمل فني
تبدو فيه شخصية أبي العلاء الأديب ، وقد كانت رحلته

إلى العالم الآخر ، هي التي شغلت الدارسين الأوروبيين لما رأوا من ملامح الشبه بينها وبين الكوميديا الإلهية .

وما تزال قضية تأثير دانتى بأبي العلاء موضع خلاف ، على أنه مهما يكن الرأي فيها ، فالذى لا شك فيه أن لرحلة أبي العلاء قيمتها الكبرى ، من حيث هي أثر فى مبتدع ، ولما تكشف لنا من عالمه النفسى فى تلك المرحلة من حياته : عالم أديب بشر ، ضريح مقيد محروم .

فجنة أبي العلاء ، أهلها اللغويون والشعراء ، ومن يقوم على خدمتهم من الولدان المخلدين ، والمغنين والمغنيات . وأبونا آدم جىء به ليسأل فى قضايا شعرية ولغوية ، والجن المؤمنون شعراء بارعون ، والحيات يروين الشعر ، وفيهن من لها علم بالقراءات . والشعراء يغفر لهم بأبيات قالوها من الشعر ، ومنازلهم فى الجنة ، حسب درجتهم فى الشعر ما بين رجز وقصيد . والقيان يغنين بمختارات من الشعر ، والراقصات يرقصن على نغمه وإيقاعه . وحديث الندامى لغة وشعر ، ويتنافر المتنافرون ويتخاصم المتخاصمون فى الجنة حول مسائل لغوية ومرويات من الشعر . وما قاله شعراء الخمر واللهو فى الدنيا ، يعرض مشخصاً - بفن تمثيلى - فيما يتمتع به أهل الجنة .

وجنة أبي العلاء جنة بشر ، عاش أكثر عمره مقيداً حبيساً يجاهد أهواء بشريته وأشواقها ، فلم يطق أن يتمثل جنته هادئة تنعم بالسكينة والسلام ، بل ملأها حركة وضجيجاً ، ورقصاً وغناء ، ونزعة وصيداً . ويعلو الصوت فيها حتى يصير صياحاً وصخباً ، وتعنف الحركة حتى تصير عريضة ، ويحتدم الخصام حتى يثول إلى منافرة وعراك !

على أن هذه الحركة الحسية ، لا تكاد تقاس إلى

الحركة النفسية العنيفة التي تجيش بها نفوس أهل جنته ، فهم لا يبرأون من حنين وتشوف وانتظار ، وحذر وإشفاق ، وعتاب وإغراء ، ونشوة واشتهاء ، وغضب وغضب ، وتعير وسخرية ، وخيبة وقهر . .

وأبو العلاء الذى حرم على نفسه كل متع الدنيا ، حشد فى جنته كل ما خطر على باله وتمثلته بشريته المحرومة المكبوتة ، من صنوف المتع الحسية والملاذ المادية . وأسرف فى ذلك حتى جاء بهذه المتع مشخصة ممثلة ! واللافت هنا أن أبا العلاء يحب ألا تخلو جنته من ملامح دنيا : فالقصور عليها لافتات بأسماء الشعراء ، ودخول الجنة لا سبيل إليه بغير جواز مكتوب ، وفى الجنة خيل لحواء الصيد ، وناقاة لمن يشتهي أن يحلب اللبن ! والشيخ يأمر أن يكون بين طهارة مأدبته طهارة حلب ، ويشتهي أن يقدم له مع أشربة الجنة ، شراب الفقاع الذى كان الطوافون يدورون به فى طرقات الدنيا !

ولا يحتاج الموعودون السعداء إلى أن يعبروا عما يشتهون ، بل يكفى أحياناً أن تخطر لأحدهم الرغبة ، أو يهيج فى خلده الشوق ، فيجد ما اشتهى حاضراً ماثلاً !

والجنة لن تكون جنة لأبي العلاء ، وفيها أعمى أو ذو عاهة ! بل ليس يكفيه أن يرتد الأعمى بصيراً ، والأعشى أحوراً ، والأعور سليم العينين ، وإنما يلتبس لكل من ابتلى بعاهة فى الدنيا ، أن يعوض عنها فى الآخرة تعويضاً لا يقترحه إلا المبتلى المحروم : فأحد أهل الجنة بصراً ، شاعر شكى من ضعف بصره فى الدنيا فقال :

أرى بصرى قد رابنى بعد صحة

وحسبك داء أن تصح وتسلم !

وأنضرهم شباباً ، شاعر شاخ في الدنيا حتى سئم
تكاليف الحياة . وأجملهم عيوناً عوران قيس !
وأطيب نساء الجنة رائحة فم ، امرأة طلقها زوجها بائع
السقط لأنه كره رائحة فمها ، وأنصعن بياضاً جارية
سوداء كانت تخدم في دار العلم ببغداد !

وفي المحشر ، نري عراقاً بين أبي على الفارسي
وجاعة من العرب ، لأنه أخطأ في رواية شعر لهم .
ونرى ابن القارح يحاول التقرب إلى خزنة الجنة
بقصائد نظمها في مدحهم .

وكذلك الأمر في الجحيم : «بشار» قد أعطى عينين
بعد الكمه ، وابن القارح يسأل خزنة النار عن مهلهل ،
فيعرفه بأنه الذي يستشهد النحويون بقوله كذا وقوله
كذا ! والحوار مع شعراء النار - والشيخ لم يلق
غيرهم - في الشعر واللغة والرواية والانتحال . وهو
يواسيهم في عذابهم ويحزن لبلواهم ويصغى إلى شكواهم ،
دون أن يجردهم من عواطف بشريتهم . بل إنه سمح
لأوس بن حجر أن ينفس عن كربه بمثل قوله ، حين
سأله الشيخ عن أبيات تروى له وللنابغة :

« قد بلغني أن نابغة بنى ذبيان في الجنة فأسأله عما
بدا لك فلعله يخبرك ، فإنه أجدر بأن يعي هذه الأشياء .
فأما أنا فقد ذهلت : نار توقد وبنان يعقد ، إذا غلب
على الظمأ رُفِعَ لى شيء كالنهر ، فإذا اغترفت منه
لأشرب ، وجدته سعيراً مضطرباً . ولقد دخل الجنة
من هو شر مني ، ولكن المغفرة أرزاق كأنها النشب
في الدار العاجلة ! » .

(٧)

وأبو العلاء في تصوير عالمه الآخر ، متأثر دون
ريب ، بما في البيئة الإسلامية من وصف للحياة الأخرى

ونخص بالذكر : الجنة والنار في القرآن الكريم ،
والمرويات الإسلامية عن الثواب والعقاب والشفاعة ،
في كتب الحديث والتفسير وقصة المعراج ، ثم ديوان
الشعر العربي للجاهلية وصدر الإسلام ، بما فيه من
وصف للمتعة والملذات وفنون اللهو والطرب والمتعة ،
نقلها أبو العلاء إلى جنته . وكذلك الأساطير العربية التي
عرفت في البيئة الإسلامية ، عن أفاعيل الجن ومغامراتهم
وشجر الحور .

لكن أبا العلاء ، صاغ عالمه الآخر صياغة فريدة
لها طابعها المتميز ، فلم ينقل شيئاً من هذه المرويات إلا
بعد أن ينفذ به إلى أعماق وجدانه ، ويستجيب فيه
لما تنفعل به نفسه من أشواق وهموم . وقد أضاف إلى
كل ما وعاه من مرويات عن الجنة والنار ، وأوصاف
للملذات والعذاب ، مواد جديدة من صميم ذاتيته
وأحلام يقظته ، فجاءت الصورة ثلاثية أصيلة متميزة .
وفيها جديد من الفن الأدبي لم يعرفه النثر العربي
قبل أبي العلاء إلا في محاولات جزئية قاصرة ، ولا أغنى
بالجديد أن أبا العلاء تخيل عالماً آخر نقل إليه دنياه كما
أرادها وتمثلها ، وإنما الجديد حقاً هذا الإخراج التمثيلي
الذي عرض فيه مشاهد عالمه الآخر ، على سبيل
التشخيص الذي يشبه الفن المسرحي ، مع تقدير
ما يفصلنا عن رسالة الغفران من قرون ذات عدد .

ومسرح الأحداث هو الجنة والمحشر والنار . وابن
القارح هو البطل الذي يربط هذه الأبعاد الثلاثة من
أول العرض إلى آخره . والعرض يعتمد أساساً على
الحركة والحوار ، وكثيراً ما تصحبه موسيقا تصويرية
من الشعر المعبر عن المشهد المشخص أو الممهّد له :
فشهد الصيد مثلاً يبدأ بإنشاد قصيدة لعدي بن زيد في
رحلة صيد ، يعقبها انطلاق عدي وابن القارح على

نجيبين من نجب الجنة ، إلى حيث تبدو لهما خيطان النعام
وأسراب انضباء ! وأبو ذؤيب الهذلي يبرى في الجنة
وبن يديه ناقة عائذ مطلق يحتلبها ، ويخلط حلبها بماء
الكوثر وعسل من خلایا الجوهر : تشخيصاً لقوله :

وإن حديثاً منك لو تعلمينه

جنى النحل في ألبان عود مطافل

مطافيل أبكار حديث نتاجها

تشاب بماء مثل ماء المفاصل

وحين يشهى ابن القارح الحور العين ، ممن أنشأهن
الله في الجنة لإنشاء ، يسأل أحد الملائكة عنهن ، فيمضى
به إلى شجر الحور ، حيث يقطف إحدى الثمار ويكسرها
فتخرج منها حورية باهرة الجمال . . ثم يتغير المشهد
فتراه يطلب إليها أن تتبعه ، ويمضى بها متخللاً هضاب
الفرديوس وكتبان الجنان ، فتقول له : أظنك تحتذى
بي فعال الكندي في قوله :

فقمتم بها أمشي ، تجر وراءنا

على إثرنا أذيال مرط مرحل

الآيات

ويعرض له حديث امرئ القيس في «دائرة جلجل»
فينشئ الله جلت عظمتة حوراً عيناً يسبحن في نهر
من أنهار الجنة ، وفيهن من تفضلهن كصاحبة امرئ
القيس . ويعقرهن «ابن القارح» الراحلة ، فيأكل
ويأكلن من لحمها ما يقصر الوصف عن بيان إمتاعه
ولذادته !

والخنساء في أطراف الجنة ، تنظر إلى أخيها
صخر ، فإذا هو كالجلجل الشامخ والنار تضطرم في
رأسه ، تجسماً لقولها فيه :

وإن صخرًا لتأتم الهداة به

كأنه علم في رأسه نار

وأبو العلاء في هذا المجال التشخيصي التمثيل مبتدع
لايجاريه أديب عربي آخر ، إلى عصر شوقي . ومن
الدارسين العرب^(١) من يقرنون رسالة الغفران برسالة
من عصرها هي «رسالة التوايع والزوايع لابن شهيد
الأندلسي»^(٢) دون أن يلحظوا هذا الفارق الجوهرى
الذى يميز رسالة الغفران عن سواها .

أما القسم الثانى من الغفران ، فهو الذى ينطبق عليه
قول القدامى : «رسالة إخوانية مطولة تجرى مجرى
الكتب المصنفة» وتبدو في هذا القسم شخصية أبى العلاء
العالم اللغوى والناقد الأدبى والاجتماعى لعصره .

والواقع أن رسالة الغفران بقسميها ، تستطيع أن
تقدم لنا قيميا جديدة لتراثنا الأدبى ، لها ارتباط وثيق بما
يشغلنا من قضايا أدبنا المعاصر :

ففى قضية عزلة الأديب ، أو ما يعرف فى عصرنا
بالأبراج العاجية ، يصحح أبو العلاء فكرتنا عنها ، حين
يقدم لنا فى آثاره ، نماذج أصيلة لأديب يعيش فى أبراج
من فولاذ ، لكنها لم تعزل وجدانه ولم تسدل الغطاء على
بصيرته ، بل لعلها أعانته على الانصراف إلى تأملاته
وأتاح له أن يجد نفسه ، وتؤكد رسالة الغفران
- وبخاصة فى القسم الثانى - أنه البصير الذى خبر الدنيا
كما لم يخبرها الغارقون لأذقانهم فى خضمها ، المعزول
الذى خاض معركة الحياة كما لم يخضها الضاربون فى
نغماتها .

(١) انظر : أحمد ضيف ؛ بلاغة العرب فى الأندلس ص
٤٨ . زكى مبارك : النثر الفنى فى القرن الرابع ص ٢٦٠ - وانظر
أيضاً فصل «الغفران ورسالة التوايع والزوايع» فى كتاب «الغفران»
لبنت الشاطىء ص ٢٩٤ : ٣١٠ ط ٢ المعارف بالقاهرة .

(٢) نص الرسالة ، مع ترجمة ابن شهيد ، فى الجزء الأول
من كتاب «الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة» لابن بسم - ط جامعة
القاهرة .

ورحلته إلى العالم الآخر ، تسجل صدى انفعاله
بالدنيا وتجربة عزلته عنها ، وإنسانية معاناته للحياة وبينه
وبينها كثيف الحجب والأستار . فما كانت رؤياه
العجيبة إلا انسحاباً وجدانياً من دنيا لم يرض عن
أوضاعها .

والرسالة توصل فهمنا لحرية الأديب ، فهذا الرجل
الذى اشترى حرية الضمير وشرف الكلمة وشجاعة
الرأى ، بكل ما فى الدنيا ، يكشف لنا فى رسالة الغفران
عن مجاهدته الطويلة القاسية لأشواق بشريته ، ويؤكد
لنا أنه لم يسترح قط من حب الدنيا ، ولا نفص يديه منها
ووطئها بقدميه — كما وهم وهمون — فى اللحظة التى قرر
فيها الانسحاب إلى محبسه . فلقد أملى رسالة الغفران وهو
فى الستين من عمره ، بعد أن أمضى فى عزله ما يقرب
من ربع قرن ، فكشف الحجاب عن كل ما كان يعانى
ويكابد ، ثم كانت ذروة المأساة ، حين فرغ من نفص
أشواقه وهمومه ، وارتد من رؤى يقظته إلى واقعه المر
الأليم ، فسجل فى القسم الثانى من الرسالة اعترافه الرهيب
المؤثر : « قد كدت ألحق برهط العدم ، من غير
الأسف ولا الندم ، ولكنى أُرهب قدومى على الجبار » .
كما سجل فى « الفصول والغايات » — وهى أيضاً
من آثار الشطر الثانى من حياته — تفكيره فى الانتحار ،
وحدد طريقته فقال :

« لو أمنت التبعة ، لجاز أن أمسك عن الطعام
والشراب . . . لكنى أُرهب غوائل السبيل » .
لم يكن أبو العلاء إذن راضياً عن بلواه . ولا فرض
على نفسه الحرمان عن تفلسف أو زهد فى الدنيا وبغض
لها ، وإنما أصر فى بسالة تقرب من الاستشهاد ، على
المقاومة والمجاهدة ، ليشترى كرامته . وأصدر على
بشريته أقصى قرار بالحرمان ، ليستطيع أن يقول كلمة
الحق فى دنيا أذلّ الحرص فيها أعناق الرجال .

وهذه هى رسالة الغفران بين أيدينا ، تشهد بما ظل
يكابد فى نضاله ليروض بشريته على الحرمان ، وتعلن
صيحة الاحتجاج على المنافقين والمرائين والنفعيين ،
من استغلوا جهل العوام ، وجعلوا الدين والعلم
والأدب ، مصيدة لرزق غير حلال .

* * *

وبعد فإذا كان نشر نص الغفران محققاً ، مع رسالة
ابن القارح ، قد أتاح لنا أن نفك عنها ما وصفه
الواصفون بالطلاسم والأرصاء ، فالواقع أن الغفران
ما تزال ذخيرة خصبة من تراثنا ، لم نظفر بعد بكل
كنوزها ، ولم نحتل كل أسرارها الفنية .
ولست أرتاب فى أن دراسة جديدة لها ، سوف
تضىء لنا من تاريخنا الأدبى ما لا تزال نجعل ، وسوف
تفتح أمامنا آفاقاً رحبة لم نشارفها فى دراسة سابقة .



التطور الخلق لبرجسون

بمستلم

الدكتور زكريا ابراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الاداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

وليس من شك في أن الكتاب الذى تلخصه اليوم لقراء العربية هو أعظم ما أنتجه برجسون في كل حياته الفلسفية . وقد أجمع بعض النقاد - وفي مقدمتهم الفيلسوف الأمريكى الكبير وليم جيمس - على أن كتاب « التطور الخالق » هو أهم ما ظهر في بداية القرن العشرين ، كما أنه في الوقت نفسه خير ما كتب برجسون . والسبب في ذلك أن المفكر الفرنسى الكبير قد استطاع في هذا الكتاب أن يقضى على شتى النزعات العقلية الجامدة ، كما أنه نجح في تحديد معنى الحياة في ضوء دراسته الدقيقة لتطور الأجناس . والكتاب بهذا المعنى - فيما يقول جيمس - يمثل نقطة تحول هامة في مجرى الفكر الحديث ، فضلاً عن أن فيه ثورة فلسفية كبرى قد لا تقل أهمية عن الثورة الكوبرنيقية التى أحدثها من قبل نقد « كانت » أو مبادئ « بركلى » . وقد عمل كتاب « التطور الخالق » على توثيق أو اصر الصداقة بين برجسون وجيمس ، خصوصاً وأن المفكر الأمريكى قد اعتقد أنه لقي في شخص زميله الفرنسى أقوى حليف ضد المذاهب العقلية المجردة والنزعات الواجدية المطلقة . ولئن كانت فلسفة برجسون قد بقيت متميزة عن فلسفة وليم جيمس ، على الرغم من هذا التحالف ،

ليس برجسون غريباً على قراء العربية : فقد ترجمت إلى لغة الضاد معظم مؤلفاته ، كما ظهرت عنه في بلادنا أكثر من دراسة . ولئن كانت أهمية برجسون قد برزت بصفة خاصة في مطلع القرن العشرين ، حينما كانت النزعة الحيوية « بدعة » حديثة العهد في تاريخ الفكر ، إلا أن آراء برجسون في الديمومة والزمان والحدس والحرية والثوبة الحيوية لم تفقد قيمتها حتى يومنا هذا . وآية ذلك أن المكتبة الفلسفية في سائر بلاد العالم ما زالت تحظى كل يوم بالجديد من الدراسات عن فلسفة ذلك المفكر الفرنسى الكبير الذى أحدث ثورة فلسفية كبرى في الفكر المعاصر . وما زال لبرجسون في فرنسا تلاميذه ومريدوه الذين يتابعون رسالته ، ويواصلون إصدار « دراسات برجسونية » يسرون فيها على النهج الذى رسمه أستاذهم . وأما خارج موطنه الأصلي ، فقد لقي برجسون عناية كبرى من جانب المشتغلين بالدراسات الفلسفية في كل من إنجلترا وأمريكا ، كما كانت فلسفته ماثراً اهتمام الكثير من أصحاب الرسائل الجامعية في معظم بلاد العالم .

إلا أن برجسون نفسه لم يجد أدنى غضاضة في الإشادة بنزعة جيمس العملية في المقدمة التي كتبها للترجمة الفرنسية لكتاب « الفلسفة البرجماتية » (عام ١٩١١) .

٣ — سيرة برجسون ؛ وإنتاجه الفكري

ولد هنري برجسون بباريس في ١٨ من أكتوبر سنة ١٨٥٩ ، وتلقى دراساته — صبيّاً — في ليسيه كوندورسيه ، حيث أظهر براعة خاصة في الرياضيات والعلوم . ويقال إن أساتذته في اللّيسيه كانوا مندهشين لمقدرته الفائقة على حل المسائل الرياضية ، فكان بعضهم يتنبأ له بمستقبل باهر في مضمار العلوم الرياضية . ولكن برجسون شعر — منذ صباه — بميل شديد نحو الفلسفة ، فلم يتجه في دراساته العليا نحو كليات العلوم البحتة أو الهندسة ، بل التحق بمدرسة المعلمين العليا (شعبة الآداب) عام ١٨٧٨ . وقد تلقى هنري برجسون في هذا المعهد ثقافة فلسفية ممتازة ، فتتلمذ على إميل بوترو E. Boutroux الذي كان — في ذلك الحين — أستاذ الفلسفة الأول بلا منازع في فرنسا . ولم يصرف برجسون اشتغاله بالفلسفة عن الاطلاع المتواصل على الآداب القديمة ، وخصوصاً الأدب اليوناني منها ، فكان يقضى معظم أوقاته بمكتبة المعهد حيث كان يعكف على الاطلاع بشغف زائد . وقد وقع بين يدي برجسون في تلك الفترة كتاب « المبادئ الأولى » لهربرت اسبنسر ، فوجد في « فلسفة التطور » القول الحق الذي اطمأنت إليه نفسه ، حتى أن زملاءه — فيما يقال — كانوا يعدونه مادياً متطرفاً ، أو على الأقل وضعياً أصيلاً .

ومما يروى عنه في تلك الآونة أن أحد أساتذته دخل عليه يوماً قاعة المكتبة — وكان برجسون قد عين أميناً لها — فوجده منصرفاً إلى المطالعة ، وقد تبعثرت من حوله مئات الكتب والمجلدات ، فعاتبه بقوله : « ألا تتألم نفس أمين المكتبة لرؤية هذه المجلدات ملقاة على

الأرض ؟ » فما كان من زملاء برجسون سوى أن أجابوا على تساؤل أستاذهم بقولهم : « ولكن ، من قال إن لبرجسون نفساً ؟ » ! والظاهر أن برجسون قد بدأ تفكيره الفلسفي بالثورة على المذاهب المثالية المطلقة ، والتحمس للفلسفات الوضعية الواقعية ، خصوصاً وأنه كان مأخوذاً في بداية حياته بسحر العلوم الدقيقة والمناهج التجريبية . وربما كان السر في إعجابه بهربرت اسبنسر هو أنه وجد لديه ما لم يجده عند غيره من فلاسفة ذلك العصر : ألا وهو الاهتمام بالوقائع الجزئية ، والحرص على الرجوع إلى الواقع ، والانصراف إلى تلمس آثار التجربة . وأما غيره من الفلاسفة ، فقد كانوا منهمكين في تركيب مذاهب شائخة ، منصرفين إلى التلاعب بالمفاهيم والألفاظ ، فلم يكن بدعاً أن يدبر برجسون لهم ظهرة ، وهو الذي ظل طوال حياته شديد الإحساس بالواقع ، كثير التعلق بالعيى أو المُشَخَّص Le concret ، حريصاً دائماً على التمسك بالتجربة . ولئن كان برجسون قد تحول من بعد عن الكثير من نظريات اسبنسر — مثل نزعته الآلية ، ومذهبه الخاص في التطور ، ونظريته في التداعى أو الترابط . . الخ — إلا أنه مع ذلك قد ظل مخلصاً لنزعته التجريبية التي كانت تجزع من المجرد ، وتنفر من المطلق ، وتميل إلى التعلق بالجزئى . وآية ذلك أن برجسون الذى عاد إلى الميتافيزيقا ، وقال بإمكان الوصول إلى كبد الحقيقة ، لم يتنازل قط عن رأيه في اعتبار « التجربة » نقطة البدء في كل دراسة فلسفية ، فضلاً عن أنه قد أطلق على مذهب اسم « الوضعية الميتافيزيقية » أو « الميتافيزيقا الوضعية » .

وبعد أن حصل برجسون على الأجر جاسيون عام ١٨٨١ عين أستاذاً للفلسفة بليسيه أنجييه ، وظل فيها ثلاث سنوات ، انتقل بعدها إلى ليسيه كليرمون فران ، حيث اجتاز أزمة روحية هامة تفتق بعدها ذهنه عن نظرية جديدة في الزمان ، عقب تدريسه

لحجج زينون الإيلي المعروفة في نقد الحركة . ومن هنا فقد راح برجسون يعلن ثورته على شتى المذاهب الآلية التي تخطط المكان بالزمان ، وتشوه حقيقة الحركة ، وتنفل الزمان الحى (أو الديمومة) . وهكذا كانت مغالطات زينون الإيلي بمثابة الباعث الأول لبرجسون على الاهتمام بالمسائل الميتافيزيقية والسيكولوجية ، مما حدا به إلى القول « بأن العهد بالدراسة الميتافيزيقية إنما يرجع إلى ذلك اليوم الذى أعلن فيه زينون الإيلي ضروب التناقض التي ينطوى عليها القول بالحركة والتغير ، على نحو ما يتصورهما العقل . . . » . وقد كانت ثمرة هذه التأملات المتواصلة في التغير والحركة والزمان كتابه الأول الذى ظهر سنة ١٨٨٩ تحت عنوان : « رسالة في معطيات الشعور المباشرة » ، وهو الكتاب الذى عالج فيه مشكلة الحرية في ضوء فهمه لطبيعة الزمان . وقد استطاع برجسون بهذه الرسالة أن يلفت الأنظار إلى منهجه الجديد في البحث ، فلم تلبث الأوساط الأكاديمية في باريس أن استقدمته إليها للتدريس بليسيه هنرى الرابع . ولم يحلُ اشتغال برجسون بالتدريس دون مواصلته لدراساته الخاصة ، فقد عكف فيلسوفنا على دراسة بعض الظواهر الشعورية المتصلة بالبدن ، مثل الإدراك الحسى والذاكرة ، ولم يلبث أن قدم لجمهور المشتغلين بالدراسات الفلسفية مؤلفاً ممتازاً في دراسة الصلة بين البدن والروح أطلق عليه اسم « المادة والذاكرة » سنة ١٨٩٧ . وفي السنة التالية عين برجسون محاضراً بالمعهد العالى للمعلمين ، ثم نقل عام ١٩٠٠ إلى أكبر معهد فرنسى للدراسات العليا ، ألا وهو الكوليج دى فرانس ، حيث شغل منصب أستاذ الفلسفة القديمة ، ثم أستاذ الفلسفة الحديثة ، عقب وفاة الأستاذ جبريل تارد .

وقد انتخب برجسون عام ١٩٠١ عضواً بأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية بالمعهد ، ثم انتخب من بعد عضواً بالأكاديمية الفرنسية ، تقديرأ لجهوده في خدمة

العلم والفلسفة . وفي سنة ١٩٠٧ طلع برجسون على العالم الفلسفى بمؤلفه الشهير في « التطور الخالق » ، فعرض لنقد نظرية التطور ، ودراسة مفهوم الآلية ومفهوم الغائية ، وبيان صلة الغريزة بالعقل ، وبذلك ربط مشكلة الحياة بمشكلة المعرفة ، وحدد موقفه من المذاهب الميتافيزيقية الكبرى السابقة عليه . وقد دُعِيَ برجسون مرات عديدة لإلقاء محاضرات بانجلترا وأمريكا ، فألقى في أوكسفورد محاضرتين عن « إدراك التغير » في ٢٦ و ٢٧ من مايو سنة ١٩١١ ، وألقى في برمنجهام محاضرة عن « الشعور والحياة » في ٢٩ من مايو سنة ١٩١١ ، كما استجاب لدعوة جامعة كولومبيا بنيويورك فألقى درساً بعنوان « الروحية والحرية » سنة ١٩١٢ ؛ هذا علاوة على البحث القيم الذى ألقاه في مؤتمر الفلسفة المنعقد ببولونيا سنة ١٩١١ تحت عنوان : « الحدس الفلسفى » . وقد جمعت هذه الدراسات (وغيرها) في مجلدين ظهر أحدهما سنة ١٩١٩ بعنوان : « الطاقة الروحية » ، كما ظهر الآخر سنة ١٩٣٤ بعنوان : « الفكر والمتحرك » .

ثم نشبت الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ ، فانطوى الفيلسوف الكبير على نفسه ، وراح يفكر في الدلالة السيكولوجية والميتافيزيقية للحرب ، فكانت ثمرة تأملاته بحثاً صغيراً في « معنى الحرب » ظهر عام ١٩١٥ . وفي هذا الكتيب الصغير يتساءل برجسون عن مصير الإنسانية ومعنى التقدم ، ويعرب عن ثقته في انتصار القيم الروحية والقوى الأخلاقية ، ضد قوى الشر والانحلال ، كما ينادى بالعدالة والحق والحرية ضد أنصار البغى والظلم والعدوان . وعلى أثر انتهاء الحرب العالمية الأولى ، قبل برجسون المساهمة في أعمال هيئة الأمم ، فعين رئيساً للجنة التعاون الفكرى التابعة لها ، ولم يتخل عن هذا المنصب إلا لأسباب صحية عام ١٩٢٥ ، وكان من قبل قد تنازل عن كرسى الفلسفة بالكوليج دى فرانس لتلميذه وصديقه إدوار ليروا

Ed. Le Roy . وفي سنة ١٩٢٨ حصل برجسون على جائزة نوبل في الآداب ، تقديرًا للخدمات الفكرية الجليلة التي أسداها للإنسانية .

وأقعد المرض فيلسوفنا إلى آخر حياته ، فظن البعض أن المذهب قد كُتِبَ عليه أن يظل ناقصاً . ولكن برجسون - مع ذلك - ظل يغالب المرض والضعف والشيخوخة إلى أن طلع على الناس - بعد ربع قرن من الزمان - سنة ١٩٣٢ بكتابه الضخم الذي به اكتمل مذهبه ، ألا وهو « ينبوع الأخلاق والدين » وقد أحدث هذا الكتاب دهشة كبرى في الأوساط الفلسفية ، إذ وجد فيه الناس نبرة صوفية لم يعهدها من قبل في برجسون ، فضلاً عن أنه قرّب صاحبه من الديانة المسيحية الكاثوليكية ، مما لم يكن أحد ليتنبأ به أو يتوقعه ! وحينما توفي برجسون في ٤ من يناير سنة ١٩٤١ - في الواحد والثمانين من عمره - سرت بين الكثيرين إشاعة « عماده » وإن كانت زوجة الفيلسوف قد أعلنت بعد ذلك أن الفيلسوف لم يتقبل بالفعل هذا الطقوس الديني . . وهكذا خبا نجم برجسون في أحلك لحظة من لحظات تاريخ بلاده ، إذ مات في ظل الاحتلال الألماني ، ولم يسر في ركابه سوى أقرب المقربين إليه ! ولكنه مع ذلك ظل حياً في ضمير الإنسانية التي عرفت له قدره . . .

ولم يقف إنتاج برجسون عند هذه المؤلفات الكبرى التي أتينا على ذكرها ، بل لقد ظهرت له أيضاً دراسات أخرى لا تخلو من أهمية ، وفي مقدمتها كتابه الصغير عن « الضحك » (سنة ١٩٠٠) الذي درس فيه دلالة « الهزلي » Le comique ، كما بحث فيه مضمون « الشعور الجلي » ، ثم كتابه المسمى باسم « الديمومة والتآني » Durée et Simultanéité (سنة ١٩٢٢) ، وفيه يعرض لمناقشة نظرية أينشتاين في النسبية على ضوء فهمه لفكرة الزمان . وقد ترجمت أيضاً إلى الفرنسية رسالة برجسون اللاتينية التي كان

قد تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه من السوربون (سنة ١٨٨٩) بعنوان : « فكرة المحل عند أرسطو » ، ونشرت ضمن مجموعة « الدراسات البرجسونية » التي يشرف على إصدارها بعض تلاميذه . كذلك ظهر منذ أمد وجيز مجلدان ضخمان يشتملان على « كتابات وأقوال » Ecrits et Paroles لبرجسون جمعها بعض مريديه . وما زالت المطابع توالى إصدار طبعات جديدة لمؤلفات برجسون ، لعل آخرها ذلك المجلد الضخم الذي أصدرته المطابع الجامعية بفرنسا ، حاوياً كل إنتاج برجسون في طبعة أنيقة موحدة .

٣ - تحليل كتاب « التطور الخالق »

يقع كتاب « التطور الخالق » فيما يزيد عن أربعائة صفحة ، قسمها برجسون إلى أربعة فصول رئيسية ، وقدم لها بتصدير موجز تعرض فيه لشرح الغرض من كتابه . وهو يقول في هذه المقدمة إن الهدف الذي يرمى إليه من دراسة مشكلة التطور هو الوقوف على الدلالة العميقة للحركة التطورية ، من أجل الكشف عن الطبيعة الحقة للحياة بصفة عامة . ولما كان العقل البشري - في نظره - قد جُعِلَ لدراسة الأشياء الجامدة ، فإن منطق الخالص الذي يصلح للانطباق على الهندسة ، لا بد من أن يجد نفسه عاجزاً تماماً عن فهم الحياة ، ما دام من المستحيل أن تطبق على الظواهر الحية مقولات عقلية كالوحدة أو الكثرة أو العلية الميكانيكية أو الغائية العقلية . . الخ . ومن هنا فإن برجسون سيحاول في كتابه « التطور الخالق » أن يبين لنا بوضوح كيف أن إطارات العقل الضيقة الجامدة لا بد من أن تتحطم جميعها ، بمجرد ما يحاول الفيلسوف أن يطبقها على الحياة بصيرورتها المستمرة ، ومرونتها الدائبة ، وديمومتها الحية . وليست ثورة برجسون على المذاهب التطورية المعروفة سوى مجرد نتيجة لاقتناعه باستحالة تطبيق مقولات الفكر العادية التي نشأت من

احتكاكنا بالمادة الجامدة على ظواهر حية هي بطبيعتها غير قابلة للتحليل أو التجزئة أو التقسيم . وهنا يربط برجسون نظرية الحياة بنظرية المعرفة ، فيقول إنه لا سبيل إلى فهم الحياة ، اللهم إلا إذا عمدنا أولاً وقبل كل شيء إلى نقد المعرفة ، من أجل الكشف عن طريقة نشأة الذكاء البشرى ، والوقوف على الظروف التي أحاطت بتطوره وترقيه . ومثل هذه الدراسة هي التي ستسمح لبرجسون بالاستعاضة عن فكرة اسبنسر التطورية القائمة على تفسير كل شيء بالرجوع إلى مبدأ عقلى جامد محدد سلفاً ، بمبدأ آخر أكثر مرونة ، وأكثر ملاءمة لطبيعة الحياة ، وأقدر على تتبع « الواقع » في تكوينه ونموه وترقيه المستمر .

١- تطور الحياة — الآلية والغائية :

يعرض برجسون في الفصل الأول من كتابه للدراسة « الديمومة » ^(١) La durée بصفة عامة ، فيقول : « إننا قد نتوهم — بادئ ذي بدء — أن الطبيعة مجردة من معاني « الاستمرار » و « التابع » و « الزمانية » — على نحو ما نشعر بها نحن في قرارة ذاتنا — ولكن الواقع أن هذه كلها ظواهر عامة تصدق على العالم المادى كما تصدق على العالم النفسى ، بدليل أن الطبيعة لا تسرد علينا أحداثها مرة واحدة وفي نفس الوقت ، بل هي تعرض أمامنا ظواهرها المختلفة الواحدة بعد الأخرى في نطاق الزمان . وأبسط مثال لذلك أنني حينما أريد أن أعد لنفسي كوباً من الماء المسكر ، فإننى لا بد من أن أجد نفسي مضطراً إلى الانتظار ، ريثما يذوب السكر في الماء . ومثل هذه الظاهرة البسيطة إنما تدلنا على وجود تعاقب زمنى قد ارتبط بديمومتى الخاصة : لأن

(١) كلمة « الديمومة » هي الاصطلاح العربى الذى درج المشتغلون بالفلسفة عندنا على استعماله ، للإشارة إلى ذلك الزمان الحى الذى يقوم على التابع والاستمرار والضرورة الدائمة ، فى مقابل الزمان الرياضى الآلى : زمان الساعات والكلى المكافى الصرف .

المدة التى سأنظرها ريثما يذوب السكر هي مدة حقيقية وثيقة الصلة بحياتى النفسية . وقد يكون كوب الماء ، والسكر ، وعملية الذوبان ، هي جميعاً مجرد « تجريدات » ، ولكن من المؤكد أن ذلك « الكل » Le Tout الذى اقتطعنا منه هذه التجريدات إنما هو « ديمومة » لا تخلو من حركة ، وضرورة ، وتقدم ، مشكلتها فى ذلك كمثل « الشعور » أو « الوعى » conscience نفسه . وبينما اقتصر ديكارت فى مثال « قطعة الشمع » المعروف الذى ساقه لشرح نظريته فى المادة ، على القول بأن ما يتبقى من الشمع المذاب إنما هو الامتداد L'étendue ، فحضر بذلك صفحاً عن الزمان والتغير والتاريخ ، وقال بأن الكون يخلق خلقاً مستمراً . فى كل لحظة من لحظاته ، نرى برجسون فى مثال « قطعة السكر » يؤكد حقيقة الزمان بالنسبة إلى المادة ، فيجعل من الديمومة والتغير والتاريخ جوهر الوجود العام :

حقاً إن الفلاسفة يميلون فى العادة إلى إنكار التغير ، وتجاهل الصيرورة ، ولكننا لو التمسنا شهادة الواقع ، لأدركنا أنه ليس فى الطبيعة سوى التغير والديمومة والتعاقب والحركة المستمرة . فالحقيقة الأولى فى الطبيعة إنما هي « الصيرورة » و « التغير » ، لا « الوجود » و « الثبات » . والكون فى جملته ، بل كل كائن حى كائناً ما كان ، إنما هو فى جوهره « شيء زمانى » يتمتع بالديمومة ، ويمتد ماضيه إلى حاضره ، ويتكون من تعاقب أطواره « تاريخ » واحد متصل . ولما كان « الزمان » هو نسيج الواقع ، فإن « التطور » حقيقة أكيدة لا تختمل نزاعاً ولا مجادلة . وقد أصبح « التطور » نظرية علمية عمل على تثبيت دعائمها كل من لامارك ، ودارون ، وهيكلى ، واسبنسر . ولكن كل هؤلاء الباحثين قد انصرفوا إلى تفسير « التطور » تفسيراً ميكانيكياً ، وكأن الحياة إن هي إلا صورة أكثر تعقيداً للمادة الجامدة ، أو كأن تأثير البيئة أو عمليات

الوراثة هو الكفيل وحده بتفسير شتى التغيرات التي تطرأ على الأنماط الحية المتنوعة . وحسبنا أن نعود إلى نظرية هربرت اسبنسر في التطور ، لنترى كيف فسر شتى ضروب التطور التي تطرأ على العالم الفلكي ، والعالم البيولوجي ، والعالم النفسي ، والعالم الاجتماعي ، بالاستناد إلى مبدأ آلى موحد هو مبدأ الانتقال من البسيط إلى المركب ، ومن المتجانس إلى المتنوع ، ومن اللا متحدد إلى المتحدد ، ومن غير المتسق إلى المتسق ..

بيد أننا لو نظرنا إلى ما تنطوى عليه الحياة من اتصال أو « استمرار » ، لتبين لنا أن التطور الحيوى هو أقرب ما يكون إلى تطور الوعى أو الشعور : لأن الماضى هنا يضغط على الحاضر ، ويستخرج منه صورة جديدة لا سبيل إلى التنبؤ بها عن طريق الرجوع إلى ما سبقها من صور . ومعنى هذا أن مثل الحياة كمثل الشعور : من حيث أن كلا منهما يمثل « ديمومة » مستمرة لا تكف عن الخلق والإبداع وابتكار صور جديدة . وكما أن المنحنى لا يتكون من مجموعة من الخطوط المستقيمة ، فإن الحياة أيضاً لا تتكون من مجموعة من العناصر الطبيعية والكيميائية . والواقع أن الكائن الحى - بعكس ما توهم الآليون - إنما هو « كل » مستقل قد خلقته الطبيعة على صورة نسق مغلق أو نظام مقفل . وإذا كانت المادة بطبيعتها مركبة من أجزاء متجانسة يمكن تحليلها وتجزئتها ، فإن الكائن الحى هو أبعد ما يكون عن تلك المادة الجامدة التي ترتد إلى عناصر سابقة ، لأنه يمثل « كلا » لا تجانس بين أجزائه ، ولا سبيل إلى تحليله تحليلآ آلياً . وكلما زاد حظ الكائن الحى من « الديمومة » ، زاد تميزه عن « الآلية » الخالصة التي ينزلق فوقها الزمان دون أن ينفذ إلى صميمها . ولهذا يقرر برجسون أن فكرة الديمومة إنما هي أكبر اعتراض يمكن أن يوجه إلى شتى النظريات التي تفسر التطور تفسيراً آلياً محضاً .

ولكننا لن نستطيع - فيما يقول برجسون - أن نسلم بمبدأ « التطور » ، اللهم إلا إذا افترضنا وجود « سورة حيوية » *élan vital* تكون بمثابة الطاقة الدفينة أو الدفعة الباطنة التي تحمل الحياة على أجنحتها ، منتقلة بها عبر صور متعاقبة تزداد تعقداً شيئاً فشيئاً ، حتى تمضى بها نحو أفق بعيد تظهر فيه أعلى صور الحياة وأرفعها . فليس هناك « حياة » بصفة عامة ، وكأننا بإزاء « تجريد » خالص أو مجرد « مقولة » عامة ندرج تحتها سائر الكائنات الحية ، بل هناك « تيار حى » قد ينبع في وقت ما ، وفي نقاط محددة من المكان ، ثم اجتاز أجساماً كونها على التعاقب ، منظماً إياها واحداً بعد آخر ، منتقلاً من جيل إلى آخر ، وهذا التيار الحى نفسه هو الذي توزع على الأجناس ، وتشتت بين الأفراد ، ولكنه لم يفقد لهذا السبب شيئاً من قوته ، بل هو - على العكس - قد ازداد شدة كلما كان يوغل في التقدم . ولو أننا ألقينا نظرة فاحصة على بعض الحفريات ، لاستطعنا أن نتبين أنه قد كان في وسع الحياة أن تستغنى عن التطور ، أو أن تتطور في حدود ضيقة جداً ، كما هو الحال - مثلاً - بالنسبة إلى بعض الكائنات الدنيا التي لم يطرأ عليها أى تطور مذكور منذ أقدم العهود . ولكن الحياة لم تتركز إلى الجمود والثبات ، بل هي قد آثرت أن تعمل على استمرار البقاء وانتشار الأنواع الحية . وليس تطور هذه الأنواع سوى الدليل القاطع على وجود « سورة حيوية » قد عملت على بقاء الحياة واتساع مداها . ومن هذه الناحية قد تكون الحياة مجرد « تيار » ينتقل من بذرة إلى أخرى عبر الكائن الحى المترقى ، وكأن الكائن الحى نفسه مجرد « برعم » يعمل على تفجر البذرة القديمة ، حتى تنبثق منها بذرة جديدة . وإذن فإن بيت القصيد في التطور إنما هو استمرار التقدم وتتابعه إلى ما لا نهاية ، ومثل هذا الاستمرار يفترض وجود « طاقة حيوية » قوامها النشاط المتصل ، والعمل الدائب على خلق

صور جديدة من صور الحياة . وهذه « الطاقة » أو « السورة » أو « الوثبة » التي يقول بها برجسون هي أشبه ما تكون بما ذهب إليه اسبينوزا حينما قال « بميل الموجود إلى المحافظة على بقائه » ، أو بما نادى به شوبنهاور حينما أرجع كل شيء إلى « الإرادة » . ولئن كانت هناك سمات خاصة تميز « السورة الحيوية » التي نادى بها برجسون عن سائر المبادئ أو القوى الحيوية التي قال بها الفلاسفة السابقون ، إلا أننا نرى برجسون يتوقف عند شتى أشكال الأمومة ، لكي يبين لنا — كما فعل غيره من الباحثين المتقدمين عليه — كيف أن سر الحياة إنما يكمن في هذا الحب العجيب الذي تتجلى فيه عناية الأم بوليدها ، وحرصها على تهيئة شتى الوسائل لنموه وترقيه . وليس من شك في أن هذا الاهتمام بالنسل إنما يدلنا بوضوح على أن الكائن الحي لا يخرج عن كونه « نقطة تحول » أو « موضع انتقال » un lieu de passage ، وأن جوهر الحياة إنما يكمن في الحركة التي تضمن للسورة الحيوية مثل هذا الانتقال .

ولإذا كان بعض الفلاسفة قد توهموا أن القول بالتطور لا بد من أن يسير جنباً إلى جنب مع القول بالآلية ، فإن برجسون يريد — على العكس من ذلك — أن يفند النزعة الآلية التي تتصور أن المستقبل والماضى كائنان في الحاضر ، وكأن كل شيء « معطى » في اللحظة الراهنة .

وحجة برجسون في رفضه للآلية أنه لو كان في استطاعتنا أن نعرف مقدماً ، أو أن نحسب سلفاً ، كل ما يقع في الطبيعة من أحداث ، لكان في ذلك قضاء تام على الزمان ، ولكان الواقع في جملته عبارة عن كتلة واحدة موجودة بأكملها منذ الأزل . وهذا هو السبب في أن دعاة « الآلية » يتصورون « الديمومة » عادة على أنها مجرد مظهر لقصور ذلك العقل البشري الذي لا يستطيع أن يحيط علماً بجميع الأشياء في وقت واحد . ولكن الواقع أن « الديمومة » هي تيار لا سبيل لنا إلى

مواجهته مطلقاً ، ومن ثم فإنه هيهات لأحد أن يصعبه أو أن يعضى في عكس اتجاهه . ومهما كان من أمر تلك الرياضيات الشاملة التي طالما تغنى بها بعض الفلاسفة والعلماء ، فإننا لن نستطيع أن ننكر حقيقة الديمومة التي هي صميم وجودنا ، وجوهر تلك الأشياء التي نتعامل معها . ولو أننا ضحينا بالديمومة في سبيل الآلية ، لكننا كمن يضحى بالتجربة في سبيل منطق المذهب .

ولكن رفض برجسون للآلية لا يعنى بالضرورة أنه يسلم بالغائية . وحسبنا أن نرتد إلى مذهب ليبنتس في « الغائية المطلقة » لكي نتحقق من أنه قد نسب إلى الطبيعة مقاصد شبيهة بمقاصدنا ، فافترض أن جميع الأشياء والموجودات قد جُعِلَتْ بحيث تحقق برنامجاً موضوعاً من ذى قبل . وليس من شك في أن مثل هذه « الغائية » — فيما يقول برجسون — إنما تتعارض مع ما في الطبيعة من خلق ، وإبداع ، وجدة مستمرة ، فضلاً عن أنها تجعل من الزمان نفسه ظاهرة تافهة الشأن أو عديمة القيمة . وما دامت الغائية تفترض أن كل شيء معروف سلفاً ، وأن الوجود كتلة حاضرة بأكملها ، فإنها لا تفرق كثيراً عن الآلية . وربما كان الفارق الوحيد بينهما هو أن الغائية « آلية مقلوبة » ، لأنها تضع النور الذي تزعم أنه يهدينا أمامنا ، لا خلفنا (كما تفعل الآلية) ، فتستعيز بذلك عن دفع الماضى بمجاذبية المستقبل . ولكن التعاقب الزمني في كلتا الحالتين يظل مجرد مظهر ، وبالتالي فإنه لا وجود للديمومة أو الزمان الحقيقي في عالم تسوده الآلية المطلقة أو الغائية المطلقة .

والحق أن فلسفة برجسون الحيوية تريد أن تعلق على كل من الآلية والغائية : لأنها ترى أن كلا منهما قد جانبت الصواب في فهمها لطبيعة التطور . وآية ذلك أن كلا منهما قد تصورت « التنظيم العضوي » على غرار « الصناعة البشرية » ، فجعلت مقصد الطبيعة معروفاً

من ذى قبل ، وافترضت أن المستقبل مائل منذ البداية في صميم الحاضر . وأما نزع برجسون الحيوية فإنها تميل إلى القول بغائية خارجية *finalité externe* ، لأنها ترى أن العالم العضوى هو أشبه ما يكون بكل متسق ، ولكنها تجعل من هذه « الغائية » دفعاً من خلف وإن كانت تقرر في الوقت نفسه أن هذا الدفع ليس مجرد دفع آلى محض ، بل هو دفع إبداعى . وإذا كان برجسون قد رفض الغائية التقليدية ، فذلك لأنه قد اطرأ القول بأن للحياة غاية محددة منذ الأزل . وهو يقول في هذا بصريح العبارة : « إنه لمن العيب أن يحاول المرء أن يحدد للحياة غرضاً ، بالمعنى الإنسانى لهذه الكلمة » ، فإن القول بوجود غرض إنما يعنى القول بوجود نموذج سابق لا يعوزه سوى التحقق بالفعل . ولا شك أن هذا القول إنما يستلزم أن يكون كل شيء موجوداً دفعة واحدة ، بحيث يكون من الممكن قراءة المستقبل نفسه في الحاضر . ومثل هذا الزعم يفترض أن الحياة في حركتها وتكاملها تتصرف على نحو ما يتصرف عقلنا سواء بسواء ، في حين أن العقل البشرى لا يخرج عن كونه نظرة جزئية ساكنة إلى الطبيعة ، فهو لا يستطيع أن يضع نفسه - بطبيعة الحال - إلا خارج الزمان . وأما الحياة نفسها ، فإنها لا تكف عن التقدم والديمومة والاستمرار .

ولكن ، على الرغم من أن برجسون يريد أن يبحث في الماضى - لا في المستقبل - عن علة ما هو كائن ، إلا أنه يرفض « العلية الآلية » : لأنه يرى أن الدفع الذى صدرت عنه الموجودات هو إلى الفعل الإرادى أقرب منه إلى الدفع الميكانيكى . وعلى حين أن المذاهب الآلية تقرر أن التطور قد تحقق عن طريق الصدفة الميكانيكية ، أو الإضافات العرضية لمجموعة من الأحداث الطبيعية ، نجد أن برجسون يقرر أن هذا التطور قد تحقق عن طريق جهد إبداعى يعبر عن وحدة في الاتجاه ، ويشبه إلى حد ما حركة الوعى أو الشعور .

وليست « السورة الحيوية » سوى تلك القوة المشتركة التى تشيع في سائر الأحياء ، فتجعل تطور الأنواع المختلفة متشابهاً من بعض الوجوه . وحسبنا أن نلقى نظرة دقيقة على تطور تلك الأنواع ، لكى نتحقق من أنه وليد قوة حيوية واحدة تصنع لنفسها أجهزة متشابهة ، مستعينة بوسائل مختلفة ، سائرة في اتجاهات تطور متباينة . فليس من الضروري للحياة أن تستخدم في تحقيق أغراضها نفس السبل ، بل هى قد تصل إلى الخصائص التى تريدها للأحياء متجهة سبلاً مختلفة : بدليل أن الحياة قد تؤدي وظيفة الهضم بالجلد أو بالمعدة ، كما أنها قد تؤدي وظيفة الإبصار بأجزاء من الدماغ أو بأجزاء من الجلد . وتبعاً لذلك فإن الوظيفة هى الأصل في العضو ، كما أن الشعور هو الأصل في الدماغ . وبرجسون يتوقف طويلاً عند شتى المذاهب الآلية في التطور ، لكى ينتهى إلى القول بأن الحياة هى أصل المادة ، كما أن الخصائص هى أصل الأعضاء . وليست الحياة سوى « سورة » أصلية ، أو جهد أصلى ، ينتقل من جيل إلى آخر ، فيفرق فيما بين الأنواع ، دون أن يجعلها تفقد لذلك ما بينها من تشابه في البنية والترقى ، وهو التشابه الذى يرجع إلى اشتراكها في أصل واحد .

ب - الاتجاهات المتباينة لتطور الحياة :

لا يشبه برجسون حركة التطور بقذيفة انطلقت من مدفع ما في اتجاه معين ، بل هو يشبهها بقنبلة انفجرت أجزاؤها شذراً ، فتناثرت مفرقاتها في اتجاهات متعددة ، ولم تلبث تلك الشظايا أن انفجرت بدورها على شكل أجزاء صغيرة مفرقة ، وهلم جرا . وكما أن انفجار القنبلة يستلزم في تفسيره أن نعمل حساباً لقوة البارود المفرقة ، ولمقاومة المعدن الذى يقف في طريقها ، فكذلك ينبغى أن نعمل حساباً لما في الحياة من « قوة مفرقة » كامنة في أعماقها ، ولتلك المقاومة التى

تلقاها من جانب المادة الخام . ولولا هذان العاملان لما تفرقت القوة الحيوية ، ولما تبعثرت على شكل أنواع وأفراد . . والحياة في جوهرها — كما يقول برجسون — ميل أو اتجاه *tendance* ؛ والميل ينزع — بطبيعته — نحو الترقى على صورة حزمة أو باقة *gerbe* تتخلق بمقتضى نموها اتجاهات متباينة يكون من شأنها أن تنقسم سورتها الأصلية . فليس بدعاً أن نرى الحياة تتفرع في اتجاهات متباينة ، وكأن السورة الحيوية التي صدرت عنها الأحياء قد انقسمت وتشتتت في اتجاهات متباينة ، خلال عملية تطورها أو نموها عبر الزمان . ولكن المهم — فيما يقول برجسون — أن التطور هو خلق دائم لأشكال جديدة وصور متباينة من الأنواع والأفراد ، دون أن يكون لهذا الخلق اتجاه واحد بعينه يسير فيه دائماً أبداً ، على الرغم من أنه وليد وثبة حيوية واحدة بعينها . وكلما أوغلت الحياة في التقدم ، تزايد انقسام « السورة الحيوية » الأصلية ، وتكاثرت الأشكال الحية التي تصدر عنها ، وتعددت بالتالى مظاهر التنافر (أو عدم الانسجام) فيما بين الأجناس الحية . وقد يقع في ظننا أحياناً أن تطور الحياة لا بد من أن يسير دائماً في خط مستقيم ، ولكن الواقع أن ثمة أنواعاً تتوقف عن التطور ، وأخرى تنتكس إلى الوراء ، مما يدلنا على أن هذا التطور لا يخلو أحياناً من مظاهر ركود أو جمود أو انحراف . حقاً إن الطبيعة في جملتها دائبة التقدم ، ولكن انقسام الحياة خلال مراحل تطورها قد نجم عنه في بعض الأحيان ضرب من الركود ، وكأن الحياة نفسها قد استنامت لبعض الصور الحية التي أبدعتها ، أو كأنما هي قد اصطدمت ببعض العوائق التي أوقعتها في مآزق لم تتمكن من التغلب عليها أو الخروج منها . ومهما يكن من شيء ، فقد حقق التطور ضرباً من التقدم في ناحيتين أو ثلاث من نواحي الطبيعة ، حيث تتمثل تلك الأشكال المعقدة المترقية من أشكال الحياة ، إذ استطاعت السورة الحيوية أن تحقق ضرباً من الانتصار على المادة

في عالم الحشرات والحيوانات العليا والإنسان . وأما فيما عدا ذلك ، فإن هناك من ضروب التوقف والانحراف والنكوص ما قد يحجب ظنون القائلين بالانسجام الكلى أو التقدم المطرد أو الغائية المطلقة ؛ ولو أننا تتبعنا تطور الحياة في مسارها التقدمي ، لوجدنا أن الدفعة الحيوية الأصلية قد انقسمت وتشتت : فظهرت مراتب مختلفة من الحياة يعبر عنها النبات بسببته وركوده : *torpeur* ، والحيوان بغريزته *instinct* ، والإنسان بعقله أو ذكائه : *intelligence* والخطأ الأكبر الذي وقع فيه معظم الفلاسفة منذ أيام أرسطو حتى يومنا هذا — فيما يقول برجسون — هو أنهم قد اعتبروا الحياة النباتية ، والحياة الحيوانية أو الغريزية ، والحياة الإنسانية أو الناطقة ، ثلاث درجات متعاقبة لاتجاه واحد قد تطور وترقى ، في حين أننا هنا بصدد ثلاثة اتجاهات متميزة لفاعلية واحدة قد انقسمت وتنوعت ، حيناً نمت وتزايدت . فليس الاختلاف بين النبات والحيوان والإنسان مجرد اختلاف في الشدة أو في الدرجة ، بل هو اختلاف في النوع أو الطبيعة ذاتها . ولو أننا نظرنا إلى النبات ، لنحليل إلينا — بادئ ذي بدء — أنه ليس ثمة طابع دقيق يميزه عن الحيوان ، خصوصاً وأن مظاهر التميز — في مضمار الحياة — ليست في العادة قاطعة صارمة ، ما دامت كل مجموعة حية لا تملك خصائص نوعية حاسمة تميزها عما عداها ، بل كل ما هنالك أنها تنزع نحو تقوية تلك الخصائص ، وزيادة « نوعية » تلك السمات . ولكن للأحياء النباتية مع ذلك ميلاً ظاهراً نحو الركود ، أو نزوعاً واضحاً نحو الحمود ، بدليل أنها تقف في مكانها ، وتخلق لنفسها المادة العضوية من العناصر المعدنية التي تستمدّها مباشرة من الجو والتربة والماء . وإذا كان في وسعنا أن نسمي النباتات باسم « طفيليات الأرض » ، فذلك لأنها ليست في حاجة إلى الانتقال من مكانها بحثاً عن الرزق ، بل هي تظل ثابتة مقيدة ، وكأنما قد قضى عليها بالسكون

أو عدم الحركة . والنباتات محاطة بغشاء من السليلوز هو الذى يشل حركتها ، فضلاً عن أنه هو الذى يعزلها عن التأثيرات الخارجية . وهذا هو السبب فى أن النبات لا يتصف بالوعى أو الشعور عموماً (ولو أن الشعور قد ينشط أحياناً لدى بعض النباتات القادرة على الحركة) . وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نتصور النبات على أنه مجرد مركب جديد من بعض العناصر الجهادية أو المعدنية إلا أن فى وسعنا أن نقول إن الطابع العام لدى شتى أنواع النباتات هو الميل إلى الحمود أو التناقل أو السبات : torpeur .

وأما النزعة الغالبة على الحياة الحيوانية فهى الميل إلى الحركة أو القدرة على التنقل . ولما كان الحيوان مضطراً إلى السعى وراء رزقه ، فقد حبه الطبيعة بضرب من الحساسية التى تكفل له القدرة على التحرك . وليس من شك فى أن الصلة وثيقة بين الوعى أو الشعور من جهة ، وبين الميل إلى الحركة أو القدرة على التنقل من جهة أخرى . وعلى حين أن النبات يقوم بمهمة الجمع أو الاختزان ، نجد أن الحيوان هو الذى يقوم بمهمة استنفاد الطاقة الحيوية التى جمعها النبات . وما الجهاز العصبي سوى تلك المقدرة التى يتمتع بها الحيوان على تحرير هذه الطاقة ، وإحالتها إلى حركات وأفعال . وما يميز الكائنات الحية الراقية عما عداها من الأنواع الدنيا إنما هو ذلك الجهاز الحسى الحركى الذى يكفل لها الحركة والفعل . وكلما كان الجهاز العصبي الذى يملكه الحيوان أكثر ترقياً وتفاضلاً ، زاد حظ هذا الحيوان من التلقائية والحركة ، وتضاعفت بالتالى قدرته على الخلق والإبداع . ولكن الحيوان — بصفة عامة — هو أكثر الكائنات الحية تلقائية ، لأنه قد استطاع أن يتخلص من إفسار المادة ، بعكس النبات الذى ظل مقيداً إلى الأرض . فليس الحيوان مجرد « نبات مترق » بل هو نوع جديد من أنواع الحياة ،

لأنه يملك وعياً يستطيع معه أن يتحرك بحرية ، فى حين أن النبات لا يقوى على الحركة أو الاختيار .

فاذا ما وصلنا إلى الوجود البشرى ، وجدنا أنفسنا بازاء ذكاء أو عقل هو بلا شك وثيق الصلة بما طرأ على الجهاز العصبي من تطور وترق . وما يميز الإنسان عن الحيوان إنما هو تلك المقدرة الفائقة على استخدام أدوات غير عضوية ، واصطناع آلات أو أجهزة متعددة المنافع ، واستغلال المادة من أجل تحقيق بعض الأغراض العملية . وكما أن النمل والنحل يمثلان أعلى درجة بلغتها الحياة فى نطاق الحيوانات ذات الأجنحة الغشائية hyménoptères ، نجد أن النوع البشرى هو الذروة التى بلغها التطور فى سلسلة الحيوانات الفقرية . وعلى حين أن « الغريزة » l'instinct تبلغ أوجها لدى النمل والنحل ، نجد أن العقل أو الذكاء يبلغ أوجه لدى الإنسان . . صحيح أن لدى الإنسان شيئاً من الغريزة ، كما أن لدى الحشرات شيئاً من العقل أو الذكاء ، ولكن هناك مع ذلك تعارضاً أصلياً فى الخصائص بين العقل البشرى والغريزة الحيوانية . وآية ذلك أن الغريزة وثيقة الصلة بالحياة : لأنها فى أصلها مجرد مقدرة على استخدام آلات عضوية ، أو استعمال أدوات طبيعية ، فى حين أن العقل أو الذكاء هو ملكة تقوم بوظيفة صناعية ، ألا وهى : تركيب آلات غير عضوية من أجل الاستعانة بها على تحقيق بعض الأغراض أو المنافع العملية .

ولئن كان فى استطاعة بعض الحيوانات العليا — كالقردة والفيلا مثلاً — أن تستخدم فى بعض المناسبات طائفة من الأدوات الصناعية ، إلا أن من المؤكد أن « الصناعة » fabrication تحتل لدى الإنسان مركزاً لا نظير له عند غيره من الحيوانات . وهذا هو السبب فى أن الإنسان قد استطاع أن « يخترع » من الآلات ما لم يخطر للحيوان على بال ، بينما ظل

الحيوان أسيراً لتلك « الأجهزة العضوية » التي مدته بها الطبيعة . ولما كان الذكاء البشرى هو في صميمه قدرة على اختراع أدوات أو آلات ، فإن الصفة المميزة للإنسان إنما هي العمل أو الصناعة ، لا العلم أو الحكمة . وقد اهتم برجسون بتحديد الفروق القائمة بين العقل والغريزة ، فذهب إلى أن الغريزة وسيلة ناجحة في السيطرة على المادة ، ولكنها جامدة في أساليبها ، محدودة في آثارها ، في حين أن العقل وسيلة غير مضمونة في العادة ، ولكنها مرنة في طريقها ، وغير محدودة في آثارها . فالعقل ملكة لا تخلو من مخاطرة ، ولكنها ملكة قد حققت للحياة من أسباب التقدم ما لم تحققه الغريزة الجامدة بأساليبها الرتيبة وطرقها الآلية . ولئن كانت الغريزة تشترك مع العقل في أنها أداة معرفة ، إلا أن المعارف في حالة الغريزة لاشعورية عملية ، بينما هي في حالة العقل شعورية تصورية . ولكن ، على حين أن المعرفة في حالة الغريزة هي معرفة بأشياء ، نجد أن المعرفة في حالة العقل هي معرفة بعلاقات . ولهذا يقول برجسون إن الغريزة هي معرفة بالمادة ، في حين أن العقل هو معرفة بالصورة . والفارق بين المعرفة الغريزية والمعرفة العقلية هو كالفارق بين المعرفة الحملية catégorique التي تنحصر وظيفتها في تقرير ما هو كائن ، والمعرفة الشرطية hypothétique التي تنحصر وظيفتها في بيان الصلة بين الشرط والمشروط أو بين المقدمات والنتائج . وإذا كانت المعرفة الغريزية معرفة باطنة مليئة pleine ، فإن المعرفة العقلية معرفة خارجية خاوية vide . والمعرفة الأولى منهما مرتبطة بموضوع محدد ، فهي بالضرورة جزئية مادية ، في حين أن المعرفة الثانية منهما غير مقيدة بموضوع ، فهي بالضرورة كلية صورية . وبرجسون يضيف إلى هذا أن هناك أشياء لا تستطيع أية قوة أخرى سوى العقل أن تبحث عنها ، ولكن العقل وحده ليس بمستطيع مطلقاً الاهتداء إليها . ولئن كانت هذه الأشياء

بالذات هي ما تستطيع الغريزة وحدها الوصول إليه ، إلا أن الغريزة لا تهتم مطلقاً بالبحث عن أمثال هذه الأشياء . فالبحث هو من سمات العقل ، والوصول هو من سمات الغريزة . والعقل يدرك الأشياء « من الخارج » بطريقة آلية محضة ، في حين أن الغريزة تدرك « من الداخل » بطريقة عضوية حية . وإذا كان من أخص خصائص العقل عجزه الطبيعي عن فهم الحياة ، فذلك لأن مجاله هو مجال الجامد ، والمنفصل ، والسكن ، والميت . وأما مجال الغريزة فهو مجال الحياة ، أعني مجال الجدة ، والاتصال ، والحركة ، والخلق المستمر . والغريزة هي التي تسمح للحيوان بأن يدرك عن بعد غيره من الأحياء ، بمقتضى ضرب من التعاطف المباشر الذي يتيح له الفرصة للنفاذ إلى باطن تلك الكائنات . ولكن الغريزة موجهة نحو الوظائف الحيوية التي تضمن للحيوان أسباب البقاء ، فهي لا تملك من الوعي ما تستطيع معه أن ترتد إلى ذاتها ، أو أن تتعقل موضوعها . وأما إذا قدر للوعي الكامن في الغريزة أن يستيقظ ، وإذا تيسر لهذا الوعي أن يستحيل إلى معرفة باطنة ، بدلا من أن يخرج إلى العالم المادى على صورة « فعل » ، فهناك قد تستحيل الغريزة إلى « حدس » intuition يكون من شأنه أن يكشف لنا عن أشد أسرار الحياة غموضاً . و « الحدس » هو كالغريزة ضرب من التعاطف ، ولكنه تعاطف عقلي تصبح معه الغريزة منزهة عن كل قصد ، شاعرة بذاتها ، قادرة على تعقل موضوعها وتعمقه إلى غير ما حدّ . ومن هنا فإن « الحدس » وحده هو الذي يكشف لنا عما في الحياة من حركة ، وديمومة ، وجدة ، ولابداع . ولكن « الحدس » الذي يتحدث عنه برجسون لا يعنى المعرفة القلبية التي تعارض العقل ، بل هو يعنى « معرفة فائقة للعقل » يحيل فيها الإنسان ما تبقى لديه من غريزة إلى ضرب من « التفكير » . فالعقل لا بد من أن يظل بمثابة « النواة المضيفة » التي

تنتظم فيما حولها الغريزة ، والحدس البرجسونى لا بد من أن يظل بمثابة « عيان عقلى » يرى الأشياء من « الداخل »

ح - معنى الحياة : نظام الطبيعة ، وصورة العقل :

يحاول برجسون فى الفصل الثالث من كتابه أن يلتقى نظرة شاملة على « التطور » ، حتى يتسنى له أن يستخرج « معنى الحياة » من خلال ذلك الصراع المستمر القائم بين الحياة والمادة . و « الحياة » هنا هى « الشعور » أو « الوعى » عموماً (على اعتبار أن الوعى هو الأصل فى ظهور كل من الغريزة والعقل) ، فى حين أن « المادة » هى ذلك الكل المتجانس الذى لا يعرف الانقسام ، والذى هو إلى التغير والصيرورة أقرب منه إلى الثبات والجمود . وليس « الكون » فى نظر برجسون « شيئاً » ثابتاً ساكناً ، بل هو « مجرى » متدفق مستمر . وأما « الحياة » فهى تيار ينفذ إلى صميم المادة الشائعة فى الكون ، محاولاً أن يحيلها إلى نظام عضوى ، مستدرجاً إياها فى دوامته المتصلة . ولكن هذا التيار لا بد من أن يلتقى مقاومة من جانب « المادة » التى هى مبدأ الكثرة أو التعدد ، فليس بدعاً أن ينقسم مجرى الحياة ويتشتت ، دون أن يفقد لذلك شيئاً من قوته أو شدته . وبرجسون يهيب بمبدأ كارنو Carnot فى « انحلال الطاقة » ، فيقرر أن من طبيعة المادة العمل على الإقلال من مقدار الطاقة الموجودة فى الظواهر الطبيعية الكيميائية ، وكأن الصلة بين المادة والحياة هى صلة شىء يتبدد بشىء يتكون ، أو صلة شىء يترسخ بشىء يتوتر ، أو صلة شىء يتمدد بشىء يتركز . وعلى حين أن « الحياة » تريد أن تحافظ على الطاقة ، نجد أن المادة تعمل على تبديدها . ولهذا يصور لنا برجسون العالم المادى بصورة ثقل يسقط أو كتلة هائلة تهوى ، بينما نراه يصور لنا الحياة بصورة جهد يراود به صعود ذلك المنحدر الذى تنزلق فوقه المادة . ومعنى هذا أن « الحياة » تسعى جاهدة فى سبيل التحرر من قيود

المادة ، أو السير فى الاتجاه المضاد لاتجاه المادة ، وكأنما هى تريد أن ترفع ذلك الثقل المادى الذى لا يكف عن السقوط . ولئن كانت الحياة لا تقوى على وقف سير التغيرات المادية ، أو رفع ذلك الثقل المادى تماماً ، إلا أن فى وسعها مع ذلك أن تعوق سير تلك التغيرات المادية ، أو أن تؤخر تقدمها . وليس يكفى أن نقول إن الحياة والمادة تمثلان حركتين متضادتين فى داخل عملية التطور ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن الحياة والمادة لا بد من أن تسيرا جنباً إلى جنب ، لأن الواحدة منهما لا تتصور بدون الأخرى . وربما كانت أصالة مذهب برجسون الحيوى فى أنه قد أقام التطور على حركتين عكسيتين : حركة صاعدة هى حركة الحياة ، وحركة هابطة هى حركة المادة .

ويعود برجسون إلى مذهبه فى « السورة الحيوية » ، فيقول إن الحياة ليست مجرد طاقة أو قوة ، بل هى شعور أو وعى . ولو قدر لنا أن نشاهد حركة الحياة « من الداخل » لوجدنا أنفسنا بازاء عملية بسيطة يخرق فيها آخر صاروخ سبيله خلال تلك البقايا المتناثرة أو الآثار المتساقطة من الصواريخ المنطفئة . ومعنى هذا أن التيار الحيوى الذى ينفذ إلى المادة هو تيار من الشعور أو مجرى من الوعى . والشعور هو ذلك الصاروخ النارى الذى تتساقط آثاره المتخلفة أو بقايا المنطفئة على صورة « مادة » . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الحياة تنتمى إلى المرتبة النفسية ، لا إلى المرتبة الآلية ، ما دام الوعى والحياة متلازمين . وربما كانت « الحياة » أقرب إلى « الشخصية البشرية » منها إلى أى شىء آخر : لأنها فى صميمها وحدة متكثرة ، أو كثرة موحدة ، وكأنما هى تحمل فى بذورها اتجاهين متعارضين : أحدهما يسير فى طريق « التفرد » ، والآخر يسير فى طريق « التعدد » . ولكن المهم أن الاتجاه الذى يميز « السورة الحيوية » إنما هو الاتجاه نحو « التفكير » . وليس الأصل الذى انبعثت عنه الحياة بمثابة شعور أو

نحمله معها الحياة . . ولكن الإنسان مع ذلك لا يحيا منفصلاً عن الطبيعة ، كما أن كل فرد منا لا يعمل معزول عن الإنسانية . وهنا يربط برجسون نظام الطبيعة بصورة العقل ، فيقول إن أصغر ذرة من ذرات الغبار متآزرة مع مجموعتنا الشمسية بأسرها ، لأنها لا بد من أن تجد نفسها منجرفة في تيار تلك الحركة الهابطة غير المنقسمة التي هي حركة المادة . وكذلك الحال بالنسبة إلى سائر الكائنات العضوية ، من أدناها إلى أرقاها ، ومن بدء الخليقة إلى أيامنا هذه ، في كل زمان ومكان ، فإنها جميعاً تعبر عن تلك « الدفعة » الأولية الواحدة التي تمضي في اتجاه مضاد لاتجاه المادة ، والتي هي في ذاتها دفعة بسيطة غير منقسمة . وإذن فإن الكائنات الحية جميعاً متآزرة متضامنة ، وهي كلها محمولة على أجنحة سورة واحدة كبرى هائلة هي تلك « الوثبة الحيوية » .

« وإن الحيوان ليستند إلى النبات ويرتكز عليه ، كما أن الإنسان يمضي قدماً في سبيله ممتطياً صهوة الحيوان ، والإنسانية بأسرها في الزمان والمكان لدى أشبه ما تكون بجيش عرمرم يركض ههنا وهناك ، أمامنا وخلفنا ، ناهضاً بعبء جسم يحرف في قوته واندفاعه سائر العوائق وشتى ضروب المقاومة . ومن يدري ، فربما استطاعت الإنسانية يوماً أن تتغلب على شتى العوائق ، حتى الموت نفسه » .

د - فكرة الله :

ينسب برجسون إلى الله « دوراً » هاماً في تلك الدراما الكونية التي تقوم على الديمومة والتطور الخالق والسورة الحيوية . وهو يقول في ذلك بصريح العبارة : « إن الله هو المركز الذي تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة ، مع مراعاة أن هذا المركز

وعى فحسب ، بل إن ما تبقى من شعلة الحياة التي لم تطفئها المادة هو أيضاً بمثابة وعى أو الشعور . وبرجسون يصور لنا هذا « الشعور » بصورة « رغبة في الخلق » أو « نزوع نحو الإبداع » ، فيقول لنا إنه يحمّد حينما تنزلق الحياة نحو الآلية ، بينما نراه ينشط حينما تستيقظ فيها إمكانية الاختيار . وقد نجد شيئاً من الحرية أو التلقائية لدى الحيوان ، خصوصاً حينما يخرج الحيوان عن دائرة أفعاله الرتيبة الآلية ، ولكن الشعور لم يتحرر بحق إلا لدى الإنسان . وقد ساعد الإنسان على السيطرة على المادة عوامل كثيرة ، لعل أهمها دماغه المعقد الذي يمكنه من تركيب عدد غير قليل من الأجهزة الحركية ، فضلاً عن مقدرته اللغوية التي أتاحت لفكره جهازاً لامادياً يتجسد فيه ، وحياته الاجتماعية التي اختزنت له شتى جهود البشرية المحققة في الماضي .

والحق أننا حينما ننقل من الحيوان إلى الإنسان ، فإننا ننقل من المحدود إلى اللامحدود ، أو من المغلق إلى المفتوح . وهذا الانتقال إنما يدلنا على أن الإنسان هو الغاية النهائية أو الحد الأقصى لعملية التطور . حقاً إن الحياة لتعلو على سائر المقولات ، بما فيها مقولة الغاية ، فضلاً عن أن سائر الأنواع الحية لا يمكن أن تكون قد خُلِقَتْ لخدمة الإنسان وحده ، ولكن لما كان الإنسان هو النقطة الوحيدة التي استطاعت الحياة عندها أن تجرف ما اعترضها من عوائق ، فإننا نقول إن البشرية تمثل أوج عملية التطور . وقد وجد « الشعور » نفسه بازاء مآزق لا سبيل إلى الخروج منها ، في كل اتجاه من اتجاهات التطور ، اللهم إلا في اتجاه الوجود البشري حيث استطاع أن يواصل سيره بحرية . وإذن فإن الإنسان وحده هو الذي يعمل على استمرار الحركة الحيوية ، على الرغم من أنه لا يحمل معه كل ما كانت

مُتصور . وإذن فلا موضع للتساؤل عن السر في أن ثمة شيئاً أو وجوداً ، بدلا من أن يكون ثمة عدم أو لا وجود فقط . ما دام من المستحيل أن نتصور مثل هذا «العدم» . . . وأخيراً يكرس برجسون الفصل الأخير من كتابه لنقد المذاهب الفلسفية عموماً ، فنراه يعرض لدراسة المبادئ الميتافيزيقية الأساسية لدى كل من أفلاطون وأرسطو ، وديكارت وليبنس واسينيوزا وكانت واسنسر ، لكي ينتهي إلى القول بأن كل هؤلاء الفلاسفة قد ألغوا الزمان لحساب الأزلية ، وضحووا بالتغير في سبيل الثبات ، وعمدوا إلى محو «الديمومة» و «الحركة» و «الصيرورة» ، لحساب «المكان» و «السكون» و «الآلية الجامدة» .

٤ — الأثر الخالد لكتاب «التطور الخالق» في تراث الإنسانية

إذا كان القرن التاسع عشر قد شهد الكثير من التيارات المادية المتطرفة والزعات الآلية الحتمية ، فقد شاء برجسون في مطلع القرن العشرين أن يدحض تلك الفلسفات المادية ، وأن يكشف لنا عن تهافت شتى التفسيرات الميكانيكية . وربما كان النجاح الهائل الذي أحرزته فلسفة برجسون الحيوية في النصف الأول من القرن العشرين راجعاً أولاً وقبل كل شيء إلى دفاعه عن الروحية ضد المادية ، وانتصاره للحرية ضد الحتمية ، وحرصه على التمييز بين «الحوي» le vital و «الطبيعي» le physique . ولئن كان برجسون قد ذهب إلى أن الفلسفة هي بمثابة تعمق للصيرورة الكونية على العموم ، أو هي مجرد نزعة تطورية صحيحة تمثل امتداداً حقيقياً للعلم ، إلا أن فلسفته

ليس شيئاً ، بل هو انبثاق مستمر أو نبع متواصل . حقاً إن برجسون قد وصف الله بأنه فعل ، وحرية ، وحياة غير منقطعة ، ولكنه مع ذلك قد أكد أن الله هو «النبوع الحر الخالق» الذي تنبعث منه الحياة والمادة على السواء ، بمقتضى جهد إبداعي يتجلى في تطور الأنواع الحية وظهور الشخصيات البشرية . ولئن كان البعض قد خلط بين فكرة «الله» وفكرة «الديمومة» عند برجسون ، بحجة أن إله برجسون إله متغير قابل للنمو والتزايد باستمرار ، إلا أن فيلسوفنا نفسه قد تحدث عن الله باعتباره ذلك «المطلق» الذي يتجلى فينا أو بالقرب منا ، على صورة مبدأ فائق للوعي . وليست ماهية الله عنده ماهية رياضية أو منطقية ، بل هي أولاً وبالذات ماهية سيكولوجية . وإذا جاز لنا أن ندخل في المبدأ الإلهي ضرباً من الاستمرار أو «الديمومة» ، فلا بد لنا من أن نتذكر دائماً أننا هنا بازاء «ديمومة» قد اشتدت ، وتوترت ، وتركزت ، حتى استحالت إلى «أبدية» ؛ ولكنها ليست أبدية جامدة مجردة ، بل هي أبدية حية واقعية ؛ ونحن إنما نوجد ونحيا ونتحرك في صميمها . وإذن فإن الله — في نظر برجسون — هو ذلك الموجود الأسمى الذي نصل إليه حينما نتعمق الوجود ، أو هو على الأصح تلك الديمومة المتركة المتجمعة التي نبلغها حينما نفقد إلى صميم الحياة المتطورة الخالقة .

بيد أن الإله البرجسوني ليس إلهاً خالقاً يستخرج «الوجود» من «اللاوجود» ، بل إن فكرة «العدم» أو «اللاوجود» نفسها هي فكرة زائفة قد لا تقل تناقضاً عن تصورنا لدائرة مربعة ! وبرجسون يتوقف طويلاً عند مفهوم الوجود ، لكي يبين لنا أن الوجود ملاء محض ، وبالتالي فإن العدم غير موجود وغير

برجسون الهائل في تراث الإنسانية هو هذه «الواحدة الكيفية الديناميكية» التي صورت لنا الوجود بأسره بصورة حقيقة «حية» كبرى هي أقرب إلى الجهاز العضوي المتكامل منها إلى الآلة الميكانيكية الدقيقة . وقد ترددت أصدااء هذه النزعة العضوية الحيوية من بعد عند واحد من كبار فلاسفة الإنجليز ، ألا وهو ألفرد نورث وايتهيد A.N. Whitehead (المتوفى عام ١٩٤٧) .

٥ - نصوص مختارة من كتاب «التطور الخالق»

(١) «... لتتصور وعاء مليئاً بالبخار على درجة عالية من الضغط ، ولتتصور أن في جدران هذا الإناء تشققات ينبعث منه البخار على شكل سيال دافق . ففي هذه الحالة ، سنجد أن البخار المتصاعد في الهواء لا بد من أن يتكثف كله تقريباً ، لكي لا يلبث أن يتساقط على شكل قطرات . وهذا التكثف وذلك التساقط إنما يدلان على أن ثمة شيئاً يتبدد ، بمعنى أن هناك نقصاً أو انقطاعاً . بيد أنه لا بد من أن يتبقى جزء قليل من البخار المتدفق دون أن يتكثف ، لمدة لحظات قصار ، ومثل هذا الجزء قد يقوم بجهد كبير من أجل رفع القطرات التي تتساقط ، فلا يكاد يقوى إلا على تبطئة سرعتها في السقوط . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى مستودع الحياة الهائل : فإن سيالات متوالية تنبعث منه ، وكل منها إنما يتساقط على شكل عالم . وتطور الأنواع الحية في داخل هذا العالم يمثل ما تبقى من الدفعة الأولى للسيال الأصلي ، وما ظل قائماً من تأثير تلك الدفعة المستمرة في اتجاه مضاد للمادة . ولكن ، حذار من أن نأخذ هذا التشبيه على علاته : فإنه لن يعطينا عن الحقيقة سوى صورة هزيلة ضعيفة ، إن لم نقل

الحوية قد استطاعت أن تخلق في سماء الميتافيزيقا على أجنحة ذلك الحدس الفائق للعقل الذي يسر له النفاذ إلى صميم «السورة الحوية» خلال مراحل تطورها المتعاقبة . وليس من شك في أن القول بهذه «السورة الحوية» هو الذي حدا ببعض العلماء إلى الحكم على فلسفة برجسون الحوية بأنها مجرد تصور شعري رومانتیکی لعملية التطور ، بدعوى أن هذه الفكرة هي مجرد مجاز شعري قد لا يقل خيالاً أو خرافة عن القول بوجود ملائكة توجه الكواكب أو النجوم ! وهذا - مثلاً - مذهب إليه العالم الفرنسي برتلو Berthelot حينما حكم على كل فلسفة برجسون الحوية بأنها «برجانية رومانتیکی» تقيم تفرقة لا مبرر لها بين المادة العضوية الحية والمادة الجامدة غير الحية .

ولكن مهما يكن من أمر تلك المآخذ العديدة التي استهدفت لها فلسفة برجسون في «التطور الخالق» ، فإن من المؤكد أن برجسون قد نجح إلى حد كبير في بيان قصور التفسير الميكانيكي ، والكشف عن الطبيعة العضوية النوعية للكائن الحي ، في حين أن شتى المذاهب المادية الآلية قد بقيت عاجزة عن تفسير ما يتمتع به الكائن الحي من وحدة ، وتلقائية ، واستقلال ذاتي . والحق أنه ليس في عالم الآلة أدنى نظير لتلك الظاهرة الحية التي يقوم فيها عضو من أعضاء الكائن الحي بالحلول محل عضو آخر ، كما قد يحدث أحياناً في عالم الكائنات الحية . ولئن كان البعض قد أخذ على برجسون تلك «الثنائيات» العديدة التي أقامها بين المادة والحياة ، أو بين العقل والغريزة ، أو بين المكان والزمان ، إلا أن من المؤكد أن وراء كل تلك «الثنائيات» الظاهرية إنما تكمن نزعة «واحدة» جوهرية تقول بكون واحد حي كيفي . وربما كان الأثر الخالد الذي خلفه كتاب

خاطئة خداعة ؛ وذلك لأن التشقق ، واندفاع البخار ، وارتفاع القطرات ، هذه كلها ظواهر حتمية محددة تحديداً ضرورياً ، في حين أن خلق العالم فعل حر ، كما أن الحياة التي تشيع في باطن العالم المادى إنما تشارك هي الأخرى في تلك الحرية . وإذن ، فلنتجه بأبصارنا نحو تشبيه آخر ، وليكن مثلاً حركة الذراع التي نرفعها إلى أعلى ، ولنفترض بعد ذلك أن هذه الذراع - وقد تركت وشأنها - قد عادت فسقطت إلى أسفل ، ولو أن ثمة شيئاً لا بد من أن يبقى لديها ، ألا وهو تلك النفخة الإرادية التي تشيع فيها ، والتي تعمل جاهدة على أن تعود قرفعها إننا هنا بصدد صورة تمثل فعلاً خلافاً أو حركة إبداعية قد انحلت أو تفككت ، ومثل هذه الصورة قد تعيننا على أن نفهم المادة على نحو أصدق وأدق . وسنرى عندئذ أن الفاعلية الحيوية قد جعلت بحيث يبقى دائماً شيء من الحركة المباشرة في صميم الحركة المضادة ، بمعنى أن هناك وجوداً يتكون عبر وجود آخر يتحلل . . . » («التطور الخالق» ، ص ٢٦٨ - ٢٦٩) .

(ب) « . . . إذا قصرنا نظرنا على المادة الغفل ، فقد يكون في وسعنا أن نغفل عنصر الصيرورة ، دون أن نقترف لذلك خطأ فادحاً ، وذلك لأن المادة - كما أسلفنا - مشبعة بالهندسة ، وبالتالي فإنها لا تتصف بالديمومة - من حيث هي (أى المادة) حقيقة هابطة ، اللهم إلا بتناسكها مع حقيقة أخرى صاعدة . وليست الحياة والوعى سوى هذه الحقيقة الصاعدة نفسها . ولو قدر لنا أن نفهم الحياة والوعى في صميم ماهيتهما ، بمتابعة حركتهما ، لاستطعنا أن نفهم كيف أن باقى الوجود إنما هو مشتق منهما . وعندئذ سرعان ما ينكشف لنا التطور ، وسرعان ما يتبدى لنا - في صميم هذا

التطور - ذلك التحديد التدريجى للمادة والفكر عن طريق التماسك التدريجى للواحد منهما مع الآخر . . . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفلسفة ليست بمثابة ارتداد للذهن إلى نفسه فحسب ، أو مجرد تطابق للوعى البشرى مع المبدأ الحى الذى صدر عنه ، أو مجرد احتكاك بالجهد الخلاق فقط ، وإنما هي أيضاً تعمق للصيرورة بصفة عامة ، فهي « التطورية الصحيحة » ، وهي بالتالى « الامتداد الحقيقى للعلم ... » («التطور الخالق» ، ص ٣٩٨ - ٣٩٩) .

(ج) « إن أضخم المشكلات الفلسفية - في رأينا - إنما تتولد عن المخاطرة باقحام أشكال الفعل البشرى على ميادين أخرى غير ميادينها الأصلية . والحق أننا مجعولون للعمل ، بقدر ما نحن مجعولون للتفكير ، إن لم يكن أكثر . أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إننا حينما نساير حركة طبيعتنا ، فإننا عندئذ لا نفكر إلا لكى نعمل . ومن هنا فانه ليس من الغرابة في شيء أن تنطبع عاداتنا في الفعل على عاداتنا في التصور ، أو أن يدرك ذهننا الأشياء دائماً أبداً بنفس النظام الذى اعتاد تصورهما على غرارهما حينما يسعى نحو التأثير فيها . ولا نزاع في أن كل فعل بشرى إنما يتخذ نقطة انطلاقه من حالة « غير مرضية » نشعر معها بأن ثمة شيئاً ينقصنا ، أعنى من شعور بالنقص أو الغياب . ولو لم يكن لدى الإنسان هدف يسعى نحو بلوغه ، لما أقدم على الفعل أصلاً . ومعنى هذا أن الإنسان لا يطلب شيئاً ، إلا إذا شعر بحرمانه من هذا الشيء . وتبعاً لذلك فإن فعلنا إنما ينتقل من « لا شيء » إلى « شيء » ، ما دامت ماهيته ذاتها إنما تنحصر في تطوير بعض « الأشياء » فوق قماش « العدم » . ولكن الواقع أن العدم الذى نتحدث عنه هنا ليس بمثابة انعدام لشيء بقدر ما هو

انعدام لمنفعة . ولنفترض أنني استقبلت ضيفاً إلى في غرفة لم أتمكن بعد من تأييدها ، فإنني عندئذ قد أعترض لهذا الضيف بقولي : « إن الغرفة فارغة » . ولكنني أعلم مع ذلك أن الغرفة ليست فارغة تماماً ، لأنها مليئة بالهواء . ولكن ، لما كان المرء لا يجلس على الهواء ، فإن الغرفة لا تحتوي في الحقيقة على أي شيء مما هو ذو قيمة ، في اللحظة الراهنة ، سواء بالنسبة إلى ضيفي أم بالنسبة إلى . ويمكننا القول بصفة عامة بأن العمل البشري إنما ينحصر في خلق المنفعة ، بحيث إنه طالما بقي العمل غير متحقق ، فإنه « ليس ثمة شيء على الإطلاق » أعني أنه لا وجود لما كنا نريد الوصول إليه . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن حياتنا تنفص في هكذا في عملية ملء فجوات أو سد ثغرات ، يتصورها عقلنا تحت تأثير عوامل خارجة عن دائرة الفكر ، كالرغبة أو الحاجة أو الأسف ، أو تحت ضغط الحاجات الحيوية . ولو أننا فهمنا من الخلاء هنا أنه انعدام المنفعة ، لا انعدام بعض الأشياء ، لكان في وسعنا أن نقول ، على الأقل بهذا المعنى النسبي ، إننا ننتقل دائماً من الفراغ (أو الخلاء) إلى الملاء . وهذا هو الاتجاه الذي يسير فيه فعلنا . ولا مفر للنظر العقلي عندنا من أن يسلك أيضاً مثل هذا المسلك . . ولهذا نخيل إلينا أن « الوجود » إن هو إلا سد لفراغ نسميه بالعدم ، وأن اللاوجود — من حيث هو انعدام للكل — إنما هو سابق شرعاً وفعلاً لوجود سائر الأشياء . وهذا الوهم هو ما حاولنا نحن أن نبذده ، فبينما كيف أن فكرة عدم ، إذا كان المقصود بها انعدام سائر الأشياء ، إنما هي فكرة تهدم نفسها بنفسها ، وترتد في نهاية الأمر إلى مجرد لفظ أجوف . وأما إذا أردنا لهذه الفكرة أن تكون فكرة بمعنى الكلمة ، فلا مندوحة لنا من التسليم بأن فيها من المادة

(أو الفحوى) قدر ما في فكرة الكل نفسها
(«التطور الخالق» ، ص ٣٢١ — ٣٢٢) :

(د) «... إن موجوداً يكفي بذاته ليس بالضرورة موجوداً خالياً من كل ديمومة . ولو أننا انتقلنا (سواء أكان ذلك شعورياً أم لاشعورياً) من فكرة العدم إلى فكرة الوجود ، لكان الوجود الذي سنصل إليه في هذه الحالة مجرد ماهية منطقية أو رياضية وبالتالي لازمانية . وعندئذ سنجد أنفسنا مضطرين إلى الأخذ بتصور سكوني (أو استاتيكي) للواقع : بحيث يبدو كل شيء وكأنما هو قد أعطيت لنا مرة واحدة منذ الأزل . بيد أن من واجبنا أن نعتاد تعقل الوجود بطريقة مباشرة ، دون حاجة إلى واسطة ، ودون الالتجاء إلى وهم «العدم» باعتباره حداً أوسط يقع بيننا وبين الوجود . وهنا لا بد لنا من أن نحاول جهد الطاقة أن نرى لكي نرى ، لا أن نرى لكي نعمل . وعندئذ سوف ينكشف لنا المطلق باعتباره قريباً منا للغاية ، إن لم نقل بأنه — بمعنى ما من المعاني — باطن فينا . ومعنى هذا أن ماهية المطلق سيكولوجية ، لا رياضية أو منطقية . والمطلق يحيا معنا . وهو — مثلنا — يتمتع بالديمومة ، ولكن ديمومته متركزة في ذاتها متجمعة حول نفسها إلى أبعد حد » («التطور الخالق» ، ص ٣٢٣) .

(هـ) «... إن المرء قد لا يجانب الصواب لو أنه قال إن الفارق الحاسم الذي يفصل العلم الحديث عن علم الأقدمين هو أنه ينصب على مقادير ، ويهدف أولاً وقبل كل شيء إلى قياس تلك المقادير . ولقد استطاع القدماء أن يمارسوا التجريب ، كما أننا نلاحظ من جهة أخرى أن كبلر نفسه لم يمارس التجريب ،

بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، حينما اكتشف قانونه الذى نعهده بمثابة النموذج الاسمى للمعرفة العلمية على نحو ما نفهمها . وإذن فان ما يميز علمنا الحديث ، ليس هو الطابع التجريبي ، وإنما هو التجاؤء إلى التجريب ، وإلى النشاط العلمى عمومأ ، من أجل القياس . وهذا هو السبب فى أننا مُحِقُّونَ حين نقول إن العلم القديم كان ينصب على مفاهيم ، فى حين أن العلم الحديث إنما ينشد القوانين ، أعنى تلك العلاقات الثابتة القائمة بين مقادير متغيرة . . .

بيد أن علمنا لا يتميز عن العلم القديم لمجرد أنه يبحث عن القوانين ، أو لمجرد أن قوانينه تصوغ علاقات بين مقادير ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن المقدار الذى نود أن نرد إليه سائر المقادير الأخرى إنما هو الزمان . فما يحدد العلم الحديث على

وجه الخصوص إنما هو نزوعه نحو اعتبار الزمان متغيرأ قائماً بذاته . . . ولكن الزمان الواقعى ، منظورأ إليه باعتباره مجرى سيالا متدفقأ ، أو باعتباره حركة الوجود نفسه ، لا بد بالضرورة من أن يَنِدَّ عن المعرفة العلمية . وذلك لأن العلم لا يحدثنا قط عن « التعاقب » بسماته النوعية الخاصة ، كما أنه لا يقيم أى وزن للزمان فى جانبه السيل المتدفق . وليس لدى العلم أية علامة أو أمارة يستطيع عن طريقها أن يعبر لنا عما فى التعاقب والديمومة من سمات خاصة تستوقف انتباهنا . وإذن فان العلم عاجز عن ملاحقة الصيرورة ، فى جانبها الحركى . اللهم إلا كما تتابع تلك الجسور المقامة على النهر هنا وهناك حركة المياه المتدفقة تحت أقواسها الحديدية . . . » (« التطور الخالق » ، ص ٣٦٠ ، ٣٦٣) .



ذهب مع الريح لمرجريت متشل

بمقام
السيدة صوفي عبد الله

١ - حياة المؤلفة

« مرجريت متشل » اسم الشهرة أو الاسم المستعار الذى اتخذته لأنثراها القلمية مسز جون مارش الروائية الأمريكية المولودة بمدينة أتلانتا بالولايات المتحدة الأمريكية على رأس هذا القرن العشرين فى سنة ١٩٠٠ وهى الابنة الوحيدة ليوجين نيوز متشل . وقد تلقت علومها فى أتلانتا بمدرسة دير وشنطن ثم أتمت دراساتها فى كلية سمث بولاية ماساشوستس .

وفى بين سنتى ١٩٢١ ، ١٩٢٦ عملت مخبرة صحفية ومحررة فى صحيفة أتلانتا جورنال . وتوطدت فى هذه المدة علاقتها برئيس تحرير تلك الصحيفة جون مارش وتحولت من الصداقة والإعجاب إلى الحب . فتزوجا فى سنة ١٩٢٥ . وبعد عقد الزواج بقليل - أى فى سنة ١٩٢٦ اعتزلت العمل فى الصحافة لتتفرغ لشتون البيت ولا سيما أنها منيت - فى تلك السن المبكرة - بداء هو روماتزم المفاصل جعل الحركة الكثيرة مصدر ألم مرهق لها ، وكانت الدلائل كلها تدل على أنها قد أخذت نهائياً إلى حياة الراحة فى البيت ومحاوله التغلب على أوجاعها الروماتزمية المتكررة التى

تلزمها الفراش أوقاتاً كثيرة متقاربة . ولكنها فى واقع الأمر عاشت مدى ست سنوات على الأقل ، فيما بين سنتى ١٩٣٠ ، ١٩٣٦ تقوم فى باطن سريرتها بنشاط جم يصل إلى حد الإفراط وهى قعيدة البيت ، أو طريحة الفراش ، على نحو لا يطمع فى تحقيقه أصحاب الأصحاء بدنأاً وأقدرهم على التنقل والمغامرة !

وليس من النادر فى سير الكتاب والشعراء أن تكون أعمالهم الأدبية سبيلاً للتنفيس عما يعجزون عن تحقيقه فى دنيا الواقع ، فلهين المحبسين شيخ معرة النعمان نفس عن محبس العمى وعن محبس الدار بأعظم رحلة من رحلات الخيال فى الأدب العربى ، بل إنها من الرحلات العظيمة المعدودة فى آداب العالم أجمع ، فلم يكفه أن يجوب الأرض على غرار الرحالين أصحاب الجسم والنظر ، فطاف السماء على براق الخيال وجاب الأزمان فى رسالة الغفران . ومثل ذلك صنعه جون ملتون فى فردوسه المفقود وفى فردوسه المستعاد .

والحقيقة أن مؤلفتنا مرجريت متشل كانت منذ أيام الطلب والتحصيل مشغوفة بالدراسات التاريخية : وانخرطت فى عضوية جمعية الدراسات التاريخية بأتلانتا وجمعية الهيمنجونوت فى كارولينا الجنوبية . ومنذ سن

السادسة عشرة تعلق قلبها بالكتابة ، واتخذت منها هواية مشمرة ، وهذا ما حدا بها إلى احتراف الصحافة بمجرد تخرجها .

وكان هذا الشغف بالتاريخ وتفصيلاته في نصف الكرة الغربية ، وتاريخ المستعمرات على العموم ، شغلها الشاغل طيلة الوقت . فلما تزوجت ومرضت واعتزلت الصحافة ، تفرغت تفرغاً تاماً لإشباع هذا الشغف الذي تحول إلى نهم لا يشبع .

وكان الحافز الذي أطلق خيالها في هذا الاتجاه ، ما سمعته في طفولتها وصباها الباكر من أفواه المسنين ، ولا سيما من طائفة الخدم الزوج عن أحداث الحرب الأهلية ، وما جرى على ألسنة الناس من ذكر مشاهدتها وكروبها وويلاتها ومعاركها ومغامراتها . ومن عادة العامة أن تتخذ هذه الصور على ألسنتهم ألواناً صارخة وتهاويل تلهب العاطفة الغضة ، وتستثير الفطرة التي رزقت مخيلة خصبة . وبذلك لم يكن شغف مرجريت مثل بتاريخ تلك الفترة بالذات ، شغفاً علمياً منهجياً جافاً ، بل كان شغفاً حياً متجسداً على الدوام في صورة حسية تدخل في إطار الفن ولا تسخدم مادة التاريخ إلا لخدمة الأغراض الفنية والتصوير الإنساني النابض . فكان من الحتم إذن أن يثمر هذا الشغف عملاً من أعمال الفن يستخدم التاريخ أداة من أدواته لي جسده واقعاً حياً من خلال عواطف الناس وتفكيرهم وتصوراتهم الاجتماعية وقيمهم الفردية والجماعية .

ومنذ أخذت مرجريت مثل إلى حياة البيت في سنة ١٩٢٦ وهي تقرأ واثق وأسانيد لا حصر لها عن تاريخ فترة الحرب الأهلية بين ولايات الشمال والجنوب بسبب أزمة تحرير العبيد التي أثارها الرئيس ابراهام لينكولن ، فتجمع لها حتى سنة ١٩٣٠ مقدار ضخماً جداً من المادة التاريخية والحقائق الاجتماعية ، في صدد تلك الفترة الحاسمة من تاريخ الأمة الأمريكية ، حتى إذا شعرت بالامتلاء التام بموضوعها شرعت تكتب عملها

الأدبي المفرد الذي لم تنتج غيره إلى أن لقيت مصرعها في سنة ١٩٤٩ على أثر حادث تصادم وهي مستقلة سيارة أجرة في بلدها أتلانتا .

وهذا العمل الوحيد الذي أذاع شهرة مرجريت مثل وسيبقى اسمها في أذهان الناس أمداً طويلاً من الدهر ، هو روايتها الضخمة « ذهب مع الريح » .

وقد سلخت مرجريت مثل في كتابة هذه القصة المستفيضة ست سنوات كاملة أو أكثر قليلاً . وقد جعلت بورتها قصة حب بين شخصيتين مغامرتين صلبتي العود من الرجال والنساء : هما سكارلت أوهارا ورت بتر ، وأدارت حول هذا الحب المضطرب المعقد أحداث الفترة التاريخية والاجتماعية ، مستعينة بعدد ضخم من الشخصيات النابضة بالحياة في البيئة التي عاشت فيها سكارلت .

وليست قصة غراميات سكارلت أوهارا هي المقصودة في المقام الأول ، بل المقصود هو ما نسج حول هذه الغراميات من جو الحرب وتأثيرها في حياة الناس وسلوكهم وأحوالهم من جميع الوجوه ، على نحو مجسم لا تحيط به كتب التاريخ القائمة على المنهج العلمي الجاف وحده .

ومما يجدر بالذكر أن طريقة المؤلف في كتابة هذه القصة المترامية الأطراف المانجة بالشخوص والحوادث ، تدعو إلى العجب ، إذ كانت تكتب فصولها الكثيرة بغير نسق متعاقب ، فبعد الفصل الرابع قد تكتب الفصل الثلاثين ، وبعد الفصل الثلاثين قد تكتب الفصل العاشر ، ثم تكتب الفصل السابق للأخير ، لتعود إلى الفصل الخامس أو السابع ، وهكذا . وليس ذلك ممكناً بطبيعة الحال ، إلا إذا كانت المؤلف تستحضر في ذهنها حلقات الرواية المترامية بجميع تفاصيلها وتشعباتها ودقائقها ، وتتمتع فوق ذلك بذكرة جبارة لا يفوتها شيء من تلك الدقائق .

وشاعت الصداقة أن يقبل أحد الناشرين طبع القصة الضخمة ، فكان ذلك طالع سعد للمؤلفة والناشر معاً ! فقد اختارها نادى الشهر لجائزة أحسن كتاب ، ونفشت بين الناس موجه شغف بهذه القصة فبيع منها في الشهور الستة الأولى أكثر من مليون نسخة في الطبعة الغالية الثمن ، وكان البيع في اليوم الواحد يزيد أحياناً على خمسين ألف نسخة . وفي سنة ١٩٣٧ ظفرت القصة بجائزة بوليتزر الرفيعة ، وبلغ عدد النسخ التي بيعت في أمريكا وحدها في السنوات الست الأولى ثمانية ملايين نسخة ، عدا ما بيع في إنجلترا والبلاد الناطقة بالإنجليزية وفي الترجمات العديدة التي ظهرت لها في جميع لغات العالم الغربي ، ومثلت على الشاشة الفضية حيث قامت الممثلة العظيمة فيفيان لى بدور سكارلت أوهارا ، فكانت من أطول الروايات التي أنتجتها السينما ومن أشدها رواجاً .

وهكذا هبطت الشهرة العالمية على مرجريت متشل بين عشية وضحاها ، ومعها ملايين الدولارات . وقد نقل ذلك على نفس السيدة المحبة للاعتكاف ، ولا سيما أن الشهرة العريضة في بلاد كأمريكا تهبط كاهل الشهير ولا تترك له حياة خاصة هادئة ينعم بها .

ولما قامت الحرب العالمية الثانية ، أسهمت فيها مرجريت متشل على نحو ما أسهمت به ميلاني هاملتون التي كانت شخصية ملائكية في رواية « ذهب مع الريح » ، ووقفت جهودها على التمريض في المستشفيات العسكرية .

وما إن آذنت الحرب العالمية بختام حتى نكبت في زوجها المحبوب ، الذي ألم به داء من أدواء القلب أقعده ، كما أصيب والدها بمرض مقعد أيضاً أضناه سنوات إلى أن مات .

وبعد ذلك بقليل وضعت الأقدار حداً لحياة

ونحن نعرف كتاباً يصنعون مثل ذلك في أعمال غير قصصية مثل كتب الدراسات ، أو كتب السير . ولا عجب في ذلك ، لأن الفصول في تلك المؤلفات قائمة على معان ذهنية ؛ كل معنى منها يصلح أن يكون قائماً برأسه مستقلاً عن غيره . ولكن الأعمال القصصية الضخمة ليست من هذا القبيل ، ولا بد فيها من ابتناء اللاحق على السابق ابتناء كلياً وجزئياً . فلا يتسنى إتباع هذه الطريقة إلا إذا كان العمل القصصى الضخم حاضراً برمته حضوراً واضحاً تاماً في ذهن الكاتبة ، ولها أن تتبع في هذه الحالة وحي الساعة في كتابة هذا المشهد أو ذاك من مشاهد الرواية ، لأنها في الواقع تنقل عن أصل موجود بتمامه فعلاً ولا تبتدع ما تكتبه ابتداء .

وإن دل ذلك على شيء ، فعلى امتلاء الكاتبة بروايتها امتلاء لا مزيد عليه . ومن القرائن على ذلك الامتلاء ما تعرف به مرجريت متشل من أنها كانت تعيد كتابة الكثير من فصول الرواية مراراً كثيرة ، لأنها لا تجددها مطابقة للأصل المائل في ذهنها ووجدانها . ويقال أن بعض هذه الفصول قد أعادت كتابته سبعين مرة !

لقد كانت مرجريت متشل المريضة قعيدة الدار أو طريحة الفراش وهي في إبان حيويتها تعيش تلك القصة وتنفس فيها حيويتها المكبوتة أو الحبيسة . فكانها في حقيقة الأمر لم تكن تكتبها رغبة في الكتابة ، بل كانت تكتبها تحقيقاً لذاتها . وفي هذه الحالة لا يمكن أن تقنع بأقل من الكمال كما تتصوره ، أو تحسه .

ويعزز هذا الرأي أن المؤلفة لم يحل بخاطرهما طوال السنوات الست التي شغلت فيها بكتابتها أنها يمكن أن ترى النور عن طريق المطبعة لضخامتها المفرطة ولأنها غير ذات ماض معروف أو مجهول في عالم التأليف القصصى . ولم تكن محاولات نشرها إلا من قبيل « إبراء الذمة » حتى لا تشعر بأنها قصرت في حق عملها العزيز عليها بعد تمامه .

مرجريت مثل في حادث تصادم وهي في التاسعة والأربعين من عمرها .

ولا نحسب أن الأجل لو امتد بهذه الكاتبة كان حرياً أن يضيف إلى تراثها الأدبي شيئاً مذكوراً بعد ذلك « النجاح » العريض الذي حققته قصتها الوحيدة « ذهب مع الريح » . فقد كانت هذه القصة هي كلمتها التي فرغت رسالتها الأدبية بانتهاء منها .
والآن نترك الكاتبة لتحدث عن عملها الباقي من بعدها .

* * *

٢ - القصة

ما من شك أن قصة « ذهب مع الريح » حققت نجاحاً يكاد يكون منقطع النظير على مستوى الذبوع بين القراء ، وتحقيق أرقام قياسية في التوزيع والربح . ولكن ليس من الحتم أن يكون النجاح الأدبي في مستوى واحد مع ذلك النجاح المادي . فما هي حقيقة النسيج الفني لهذه القصة الضافية التي تتجاوز كلماتها نصف المليون ؟

إن جو الحرب من خلال قصة الحب عاجلته رواية تولستوى العظيمة المترامية أيضاً والواسعة الانتشار كذلك ، ونعني بها رواية « الحرب والسلام » . فهل نجد فيما عدا تلك المشابهة في الموضوع مشابهة في النسيج الفني بين قصة مرجريت مثل وليو تولستوى ؟

من الظلم للكاتبة الأمريكية أن نقارن بينها وبين الكاتب الروسي العبقري ، فالفرق بينها وبينه في المستوى الفني هو الفرق بين النبوغ والعبقرية ، فدرجة تجويدها في فنها لا تصل إلى مستوى الحدث الخارق ، ومن الإنصاف أن نقول إنه قلما يصلح عمل قصصى من قلم أى إنسان للمقارنة بينه وبين قصة « الحرب والسلام » . فلندع إذن هذه المقارنة القاسية لننظر في أسلوب الكاتبة من حيث هو ، وسنجد أنها تستخدم طريقة الإفاضة

والتكتيل والتجميع . وحين تريد أن تعبر عن معنى معين أو ظاهرة معينة ، لا تؤدى ذلك بالعبارة الموجزة النفاذة ؛ بل تؤديه بالإفاضة وتكتيل التفاصيل المختلفة التي تجمع شتاتها على تباين ألوانها .

والطريقة النفاذة تحتاج إلى طاقة فنية لمالحة لدى الكاتب أو المصور ، وإلى حس مرهف نافذ لدى الجمهور ، وفي هذه الحالة لا يكون الجمهور قاعدة عريضة تنظم الملايين ، بل يكون قلة من الصفوة أوتيت الفطنة الذهنية والوجدانية ، وتشد ما يخاطب تلك الفطنة بحيث يزيد آفاقها سعة ويزيد أغوارها عمقاً . أما طريقة التجميع والتكتيل والإفاضة فلا تشبع الفطنة الذهنية والوجدانية ، بل تبغى غاية أشد تواضعاً من هذه الغاية بكثير ، وهي إشباع الفضول الساذج أو شبه الساذج الذى يتسم به سواد الناس وعامتهم ، وهو فضول كالنار يتطلب على الدوام وقوداً ، ويجد خطبه في تلك التفاصيل التي تكشف الأستار وتفضح الأسرار وكالنار أيضاً لا ينتهى بهم هذا الفضول ولا يبقى على شيء مما يلتمه أولاً بأول ، وإنما هو الاضطرام الوقتى الذى يجبو بعد انتهاء زاده المبذول من غير أن يعقب أثراً باقياً من اتساع آفاق المعرفة العقلية والنفسية ، أو ارتقاء طريقة التفكير أو تعميق الاحساس .

وهذا هو نمط الفن في مستوياته العامة . وأنه لنمط يجد إقبالا من الناس ولكنه لا يؤثر في حياتهم ، ولا يغير عقولهم لأنه يسير وراء تلك العقول ولا يقود زمامها بحال من الأحوال . فما أشبهه بالخدام الذى يمتع سيده ويؤدى له مطالبه ويحقق غاياته ، وينال من سيده مكافأة الاستحسان على قدر تفانيه في إرضائه ومطاعته هواه . وشتان هذا المقام ومقام الرائد أو المعلم أو القائد الذى لا يظفر بالرضى من الكثيرين ولا يطاوع هواهم ولكنه يغير حياتهم ويبدلها تبديلاً بما يشكل من تفكيرهم وما يصوغ من وجدانهم .

المستوى الشائع الضحل نوعاً من غرابة الأطوار تضعف الثقة بالشخص وتثير الريبة فيه والنفرة منه . وبطلة القصة هي الفتاة المدللة « سكارلت أوهارا » نموذج فذللك الحصاص . فهى أنثى قوية الشكيمة ، مندفعه العواطف ، لا تتورع عن شىء إذا ما اعترمت الوصول إلى هدف تمناه . وهى ذات جمال من نوع غير مألوف يستمد تأثيره من تدفق حيويها العارمة . فهى على الجملة نموذج للأنتى الثرية القوية الانتهازية ، فى وسائلها الأنانية .

ونرى هذه الفتاة متعلقة القلب بشاب على غير غرارها ، فهو الشاة البيضاء فى القطيع الأسود كما يقولون : لأنه من ذلك النمط الذى قلنا عنه آنفاً أن بيئته الضحلة لا تستريح إلى آفاقه الفكرية والوجدانية وثقافته وحبه للفنون والأدب وفطرته الرحيمة التى تناقض الأنانية والانتهازية والاعتداد بالقوة الغاشمة . وفى هذا الحب يتجلى تناقض القلب البشرى ، وانجذاب المرء إلى نقيضه فى خصائص الطباع .

وتندلع الشرارة الأولى فى القصة حين تعلم « سكارلت أوهارا » أن الشاب الذى تحبه — واسمه آشلى ويلكس — خطب لنفسه فتاة هادئة الطباع ، رقيقة الحاشية . اسمها « ميلانى هاملتون » ، لئن كانت سكارلت أشبه بالنار المتأججة فإن ميلانى أشبه بنور القمر الساجى . وتثور ثائرة سكارلت ذات الطبع النارى ، ولا تعرف عندئذ وازعاً يردعها من اعتبارات الحياء الأنوى والاحتشام المفروض فى بيتها الريفية المترمة ، وتختار وسيلة الهجوم العنيف على القلعة التى تريد الاستيلاء عليها ! لقد خطر لها لغورها وأنانيتها أن آشلى لم يتقدم إليها إلا يأساً من استجابتها له . فصممت أن تنهز فرصة الحفل الراقص الذى سيقام بضبيعة آل ويلكس قبل إعلان الخطبة ، كى تفتنه وتغريه بالفرار معها تاركاً خطيبته التى ستحضر ذلك الحفل قبل إعلان النبأ ، فيهرب معها ويتزوجان سرّاً .

ومرجريت متشبه لا تملك تلك البوتقة التى تصوغ فيها النفوس والعقول ، ولكنها تقدم فناً قصصياً ممتعاً نافعاً فى المستوى الذى يستهوى عامة القارئين والقارئات فى كل مكان من أرجاء الكرة الأرضية ، لأنها تصور البشر فى روايتها على النحو الذى يفهمه العامة ولا يشق عليهم ، فيرون أنفسهم فى الصورة التى يتوقعونها . ويجدون من الأخبار والأحداث ما يستثير تطلّعهم من غير مشقة عليهم فى الفهم أو التصور . لأن المؤلفة تقدم لهم كل شىء ، وتخطب العادى من غرائزهم وإحساساتهم ، وتعيد تبديل صحف قصتها بالأفاوية والأبازير التى تسيل اللعاب ، ولكنها لا تضمن للآكلين حسن التغذية وإكمال العناصر وجودة الهضم .

ومن هنا كانت الإفاضة فى قصة « ذهب مع الريح » مزية لها عند هذا الجمهور العريض المتطلع إلى ما يشبع فضوله الساذج لأنه كالمائدة الحافلة من ألوان ينشهاها الآكل المنهوم .

والآن نأتى إلى خلاصة موجزة جداً لهذه القصة ضافية الذبول . . .

تبدأ القصة فى أبريل سنة ١٨٦٠ بمزرعة « تارا » فى جنوب الولايات المتحدة بالقرب من أتلانتا . فإذا مجموعة من الأسر الغنية تعيش فى المنطقة على زراعة الأرض الواسعة بكبد العبيد الزنوج ، ومعظمهم على شاكلة أسرة « أوهارا » أصحاب أذواق عامية ونمط فى الحياة لا يرمى إلى شىء وراء جميع البروة ، والنفاهر بالمظهر وطلب اللذات ، والمقامرة والاسراف فى احتساء الخمر والتنافس على أسباب الجاه الشخصى . مع اعتداد بالسطوة البدنية والبراعة فى الصيد . فلا ثقافة ولا شغف بالفن ولا اهتمام بالموضوعات الفكرية أو الإنسانية أو المصالح التى تتعدى نطاق الإقليم الصغير ، بل لا تكاد تتعدى نطاق الأسرة والضيعة فى معظم الأحوال .

وفى مثل هذه البيئة التى تمثل الولايات الجنوبية فى أمريكا قاطبة ، يعتبر كل اهتمام يرتفع فوق هذا

وما عليها من الضجة والفضيحة إن هي فازت بمن يهواه
فؤادها .

وهل أنا إلا من غزية إن غوت

غويت ، وإن ترشد غزية أرشد !

وسكارلت أوهارا تضيق بذلك كله فحقوق
الجنوب واستقلاله عندها قضية مسلمة ، لا تتصور أن
تكون محل « تطفل » من الشماليين الغرباء . وهي على
كل حال مشغولة بأزمة أهم في نظرها من ذلك الهراء
الذي يخوض فيه الرجال باندفاع ، فتنهز الفرص إلى أن
تجذب آشلي إلى داخل حجرة جانبية مظلمة في الدار
- والرجال في الحديقة والنساء يلتمسن الراحة في
المخادع ساعة القياولة - كي تعلن عليه الحب ! وتدعوه
في إلحاح جارف أن يهرب معها على الفور لأنها تريد
« إنقاذه » من الزواج بفتاة يتوهم أنه يحبها وهي واثقة
أن حبه الحقيقي لها هي . ويردها آشلي رداً حازماً وإن
كان رفيقاً متلطفاً ، ثم يتركها وهي تكاد تنشق من
الغضب والقهر . وإذا الرجل الذي صدم مشاعر أهل
الجنوب بآرائه السياسية « الوقحة » يبرز لها من ركن
مغمم كان غافياً في مقعد ضخم به ، ويسخر منها فيزداد
شعورها بالقهر والغضب وتحقد عليه لأنه رأى ذلها
وهزيمتها رأى العيان وكانت تظن أن كبرياءها ستظل
بمنجاة عن كل إنسان عدا حبيبها الذي تنق بخلقه ، أما
الآن فقد تمت فضيحتها وتعرضت للهوان ، وهي المغفرة
بجملها الأنثوى غروراً ليس له حد . ومنذ هذه اللحظة
ينعقد بينها وبين « رد بتلر » لون فريد من المناجزة
والتحدى . « فرده بتلر » على عكس حبيبها « آشلي »
ويلكس « لأنه من نمط أشبه ما يكون في الرجال بنمطها
في النساء . فهو عنيد ، قوي الشكيمة ، مندفع ، عازم
الحيوية أناني انتهازي ، لا يتورع عن شيء إذا ما عقد
العزم على الوصول إلى هدف يتغياه .

ويزداد الموقف العاطفي تشابكاً على الفور ،
بالتقاء سكارلت في ذلك الحفل نفسه ليلاً بشقيق خطيبة
آشلي ، وهو شاب ساذج سطحي يفتقر إلى الذكاء

وكانت تلك الحفلة على غرار الحفلات في ضياع
ذلك العهد ، تستغرق صدر النهار وهزيعاً من الليل .
وإذا الحفل النهاري يفتج باباً جانبياً في القصة لا يلبث
أن يلتمحها جميعاً ، هو باب الأزمة السياسية بين
ولايات الشمال وولايات الجنوب . فقد أخذ الرجال
والشبان يتناقشون في تلك الأزمة وتطوراتها ويتبارون
في التحمس لمقاومة قرارات الاتحاد ، التي صمم
الرئيس لنكون على تنفيذها بكل دقة ، وهي وجوب
تحرير العبيد . فغنى ذلك في نظرهم انهيار تلك
الإمبراطوريات الزراعية وضياع سطوة الجنوب
واندثار أسره الغنية لقيام كيانهم على الزراعة وحدها .
فليس في الجنوب صناعات كذلك التي يزرعها الشمال .
وتجتمع كلمتهم على شق عصا الطاعة وإعلانها حرباً .
وقد صورت لهم حماسهم أن سطوة الأعيان وقدرتهم
على استخدام السلاح أفراداً ، في حفلات الصيد كافية
لكسب المعارك في الحروب . ويحاول آل ويلكس
معالجة النقاش بالحكمة والاعتزان والثقافة على المستوى
القومي والإنساني ، ولكن بغير جدوى . ويبرز فجأة
شخص عنيد جريئ إسمه « رت بتلر » حنكته التجارب
فيجابه سادة الجنوب بالحقائق الواقعية عن قوة الشمال
وما لديه من عناصر عسكرية تكفل له سحق عصيان
الجنوب ، فيثور القوم به وتكاد تقع ملاحاة تشابك
فيها الأيدي والسيوف ، لولا حكمة رب الدار ولباقته .
وينزوى الرجل بعيداً في انتظار إتمام صفقة من القطن
مع آل آشلي جاء خصيصاً إلى هذه المنطقة كي يعقدها ،
وتمضي المناقشة بين الضيوف ورب البيت وابنه آشلي ،
فيبدى آشلي في النهاية عدم اقتناعه بموقف مواطنيه ،
إلا أنه يقف إلى جانبهم ما داموا قد أجمعوا الرأي على
خوض الحرب ، فكانه في ذلك الموقف يعيد سيرة ذلك
الشاعر الجاهل القديم « دريد بن الصمة » القائل :

والحيوية معاً ، سهل القياد ، فيفتن بشخصيتها النارية ،
وتجد فيه الفتاة المندفعة ما يداوى هزيمتها ويجعلها مستقبلاً
قريبة الصلة بحبيبها الذى تأبى عليها .

وفى جو الاستعداد لخوض الحرب بين الجنوب
والشمال وتدفق شبان العائلات الكبيرة الثرية على
معسكرات التدريب تعجلت « سكارلت أوهارا » فى
اندفاع أرعن زواجها من ذلك الشاب المخدوع فيها ،
واسمه « تشارلس هاملتون » بعد أسبوعين من إعلان
خطبة آشلى على ميلانى . وبعد الزواج بقليل جداً رحل
الزوج مع أُنْداده إلى المعسكرات ثم إلى الميدان . ويشاء
القدر أن يموت بعد شهرين فيترك سكارلت أرملة لا
هى بالفتاة ولا هى بالزوجة ولما تزل فى ربيعها السادس
عشر ، ولا هى بالأرملة الحقيقية لأنها لا تشعر فى أعماق
سريرتها بالحزن على ذلك الذى لم يكن زوجها إلا فى
أضيق الحدود . وضافت بتقاليد الجنوب التى تفرض
حداداً ثقيلاً على الأرمال ، فكانت طبيعتها النارية
تربص الفرص للافلات من هذا الاسار .

وزاد من ضيقها أنها ألقت نفسها حاملاً ، كأنما
ذلك الزوج الذى لم يكد يكون زوجاً بالمعنى الصحيح ،
يأبى إلا أن يكبلها بنتائج حماقتها وغشها . ووضعت يدها
على قلبها عندما رحل آشلى أيضاً إلى الميدان ، بعد أن
أوصى سكارلت بزوجته لأنه يعلم ما فى صحتها من
رهافة . وما فى طبيعتها من دماثة وقلة حيلة فى أوقات
الحرب العصبية .

وهكذا عاشت سكارلت جنباً إلى جنب مع المرأة
التي هزمتها فى معركة الحب وهى لا تدري ، وكانت
إقامتهما معاً بحكم النسب ، وتفرغت المرأتان لما تفرغت
له زوجات المحاربين فى الجنوب من أعمال التمريض
فى المستشفيات العسكرية التى غصت بالآلاف الجرحى
فى أسوأ ظروف مع ندرة العقاقير ووسائل العلاج
والجراحة . وكانت هذه المهمة قريبة إلى قلب ميلانى

العطوف المؤثرة على نفسها ، أما سكارلت الأنانية
المشغولة بنفسها فكانت تضيق بذلك الجو الذى لا
يروقها ، لأنها خلقت لتلعب لا لتخدم ، ولتتمتع لا
لتنكر ذاتها فى سبيل الآخرين .

ولم تزدها الأيام إلا إصراراً على حبها الذى عاندها
فيه الأقدار ، لأن من كان لها مثل تكوينها تزيدها المقاومة
إصراراً واندفاعاً ، وعولت على أن تسلبه من زوجته
فى مقبل الأيام بأى صورة من الصور ، بعد أن تضع
هذه الحرب أوزارها ، ويعود المحاربون سالمين إلى
حياتهم المدنية ظافرين ، فلم يكن يخالجهما أو يخالج أهل
الجنوب - حتى ذلك الحين - شك فى النصر .

بيد أن وقائع الحرب لم تلبث أن زعزعت ذلك
الإيمان الوطيد شيئاً فشيئاً ، وتضاعف عدد الجرحى
وتوالت الانكسارات ، وقلت احتمالات كسب الحرب
وترتبت على ذلك أزمات شداد فى الأقوات والأكسية
والعقاقير ، وتعرضت المنازل للتدمير بفعل القنابل فى
الغارات المتعاقبة ، وتكدس القطن فى مخازن الجنوب
بعد أن فرض أسطول الشمال حصاراً على الموانئ ،
فعم الكساد والفساد وازدهرت السوق السوداء .

وفى الوقت الذى نضبت فيه ثروات أصحاب
الضياح الواسعة ، وضربت فيه كثير من هذه الضياح
بوقوعها فى طريق الجيوش المتحاربة ، ظهرت طبقة
جديدة من أثرياء الحرب ، وهم نفر لا خلاق لهم من
الانتهازين احترفوا تهريب البضائع والاتجار فى مصائب
الخلق واحتياجاتهم الضرورية ؛ بأفدح الأثمان فى السوق
السوداء . ومن هذه الفئة التى أثرت ثراء فاحشاً ،
« رد بتلر » خصمها اللدود الذى يضاهيها فى المعدن
العقلى والخلقى ، فتردد على البيت وبدأت بينه وبين
الأرملة الحسناء صلة غريبة قوامها التحدى
والتجاذب والعناد والفهم المتبادل فى آن واحد .

وفي هذه الظروف الضيقة أغرقها رد بتلر بهداياه .
فقطته يرمى إلى الزواج منها ، ووجدتها فرصة مواتية
وقد أصبح من ملوك السوق السوداء ذوى النفوذ والجاه
في دوائر السياسة والإدارة . ولكنها فوجئت بحقيقة
جرحت كبرياءها مرة أخرى : أنه يريد لها عشيقة
لا زوجة !

وترداد ويلات الحرب ويطلب إلى سكان أتلانتا
إخلاءها وإذا بيلاني زوجة آشلي يأتيها المخاض ،
فتقف سكارلت إلى جانبها وتأتي أن تتخلى عنها بعد أن
هرب الجميع ، فاذا تحت عناصر الأناثية عنصر من
النخوة يربطها بغريمها التي كسبت احترامها بسلوكها
الملائكي ، وإكراماً في الوقت نفسه للحبيب الذي
اثمنها على وديعته الغالية . وتتولى سكارلت الإشراف
على توليدها بمفردها وتقف إلى جانبها بارادة الرجل
شديد المراس وصلابته ، وبعطف الأم الحانية .

وهكذا يبدأ طور جديد في حياة سكارلت ، إذ
تكتشف نفسها ، وما أوتيته من قوة تؤهلها للقيادة
والرعاية والثبات في الشدائد وحماية الضعفاء ، وعلاج
شيء من الآثار المدمرة التي تركتها الحرب في ذلك
الجنوب المنكود الطالع .

ويظهر بتلر مرة أخرى في أفق حياتها فيساعدوها
وميلاني على الهروب في أخرج الظروف قبيل دخول
جيوش الشمال إلى المدينة بساعات قلائل أو دقائق ،
وتأخذ سبيلها إلى مزرعة أبيها تارا بعد أن لقيت من
الأهوال ما لا يتصوره العقل ، فاذا هي تجدها خراباً
بلقياً بعد أن دمر الأعداء البيت والمخازن ، وتجدها والدها
وأما قد ماتا ، أما أختها الصغیرتان ففي طور النقاها
من التيفود . وقد صار عليها بمفردها أن تتولى إطعام
هذه المجموعة من «الرعايا» العاجزين المرضى ،
وهم شقيقتها وميلاني وابنها وابن ميلاني .

ومرة أخرى تكتشف تحت ضغط الشدائد
استعداداتها الكامنة في العمل والمقاومة ، فاذا هي وهي

المرفهة المدللة تعمل في الحقل بيديها كالعبيد ، ولا
تتورع عن القتل كلما وقع في يدها جندي من الأعداء
كي تحمي رعيتهما الصغيرة وتكفل لهم البقاء على قيد
الحياة بما يسد رمقهم .

والجزء الأخير من الرواية صورة ذلك الكفاح
البناء ، وفيه نراها بعد أن وضعت الحرب أوزارها
تصدم المجتمع الريفى المحافظ بانبرائها إلى ميدان العمل
التجارى في منشر للأخشاب ، ولا تبالي في هذه السبيل
أن تزوج من شخص لا تحبه ولكنه يملك من المال
ما يحقق لها مطامعها في العمل التجارى الواسع بعد أن
ضاعت من يدها ضيعة تارا ، وقد استغرقتها الضرائب
المتأخرة بعد هبوط إنتاجها إلى ما يقرب من الصفر .

وبعودة آشلي تتحرك أطاعها فيه . وتستغل ظروف
احتياجه بعد تدمير ضيعته فتجعله شريكاً ولا تدخر
وسعاً لاسمائه واغوائه ، فلا يزداد إلا ثباتاً وتأييماً .

ويتزوجها رد بتلر أخيراً بعد أن وفّت له حين
حبس رهن التحقيق بتهمة الخيانة والتهرب ، وكان
زوجها الثانى قد مات عنها . وبعد ذلك تنتهى الرواية
نهاية قاسية . فقد وجدت في «رد» بعد زواجها منه
صنوها ، واكتشفت أنها تحبه حب الند لندة والقرين
لقرينه . ولكن قلب رد بتلر تحول عنها على أثر ملاحاة
كثُر فيها العناد بينهما وهجرها . إلا أن سكارلت لا تسلم
بهزيمتها ، ويكون السطر الأخير في الرواية أنها لن
تأس ، وأنها ستعيش لتسترد قلب ذلك الرجل
وأن الغد فيه متسع لكل شيء ، فكأنها بذلك تعبر عن
طبيعتها القوية التي تؤمن بأنه لا يأس مع الحياة .

٣ - مقتطفات من الرواية

- جلس التوأمان على جانبيها مسترخيين في
مقعديهما ، يرمقان أشعة الشمس من خلال الأكواب
العالية المملوءة بشراب النعنع وهما يضحكان ويتحدثان
عاقدين أرجلهما الطويلة بلا مبالاة وقد انتعلا أحذية

ركوب ذات أعناق ترتفع إلى الركبتين . وكلاهما في التاسعة عشرة ، وارتفاع قامتهما ستة أقدام وبوصتان ، مع قوة في العضلات وبشرة لوحتها الشمس ، وعينين مرحتين متعجرفتين وثياب متماثلة تمام التماثل تتكون من سترتين زرقاوين وسروالين للركوب في لون الخردل ، فهما متماثلان تماثل اللوزتين من القطن الذي تحفل به مزارع الجنوب . . وفي الخارج كان جوادا التوأمين مربوطين معاً ، وهما دابتان ضخمتان حمراوان كشعر صاحبيهما ، وحول قوائمهما تتعارك ثلة من كلاب الصيد النحيلة ذات التكوين العصبي التي تصحب التوأمين ستيوارت وبرنت أينما توجها . . وبين كلاب الصيد والجوادين والتوأمين أصرة أعمق من تلك المصاحبة المستمرة ، فهم جميعاً ذوو حيوية وفراة حيوانية ورشاقة ومرح . فالشابان في مثل ثوب الجوادين اللذين يمتطيانهما . وأنه لتوب ينذر بالخطر ولكنه يسلس قياده لمن يعرفون كيف يسوسونهما كما تناس الجياد سواء بسواء .

— كان الغرور أقوى من الحب في سن السادسة عشرة ، فلم يعد في قلبها بعد هزيمتها موضع الآن لشيء خلا البغض . وقالت لنفسها :
— لن أعود إلى البيت . سأبقى ها هنا وسأجعلهم يأسفون على فعلهم ، ولن أخبر أمي ، كلا لن أخبر أحداً !

وراضت نفسها على فكرة الدخول إلى البيت والصعود فوق درجات السلم مرة أخرى كي تدخل مخدعاً آخر من مخادع النوم . وفيما هي تستدير لتدخل رأت تشارلز قادماً من الطرف الأقصى لاهو الطويل ، فلما رآها أسرع نحوها . وكان شعره مشعثاً ووجهه قريباً من لون زهرة الجيرانيوم من فرط توفزه العصبي ، وصاح بها قبل أن يصل إليها :

— أتعلمين ماذا حدث ؟ هل سمعت ؟ لقد وصل بول ويلسون لتوه من جونسبورو حاملاً آخر الأنباء !

وتوقف عن الكلام وقد تقطعت أنفاسه إذ وصل إليها ، ولم تقل شيئاً بل كان قصارها أنها حملت فيه صامته ، فأردف :

— لقد وجه مسر لنكولن نداء للتطوع في صفوف الجنود . فتطوع منهم خمسة وسبعون ألفاً !

مسر لنكولن مرة أخرى أليس في مقدور الرجال أن يفكروا في شيء آخر له وزن حقيقي ؟ ! وها هو هذا الغر يتوقع منها أن تتوفز لسباع أبناء الأعياب مسر لنكولن التافهة في حين أن قلبها يتنزي بما أصابه من تحطيم وسمعتها قد أضحت في حكم المقتضى عليها !

وحقق فيها تشارلز فألقى وجهها يحاكي في بياضه لون الورق . وعينها الضيقتين تنوهجان كزبرجدين . ولم يكن رأى في حياته قط مثل تلك النار المتأججة في طلعة فتاة ومثل ذلك البهيج في عيني أي إنسان ، فقال لها مترفقاً :

— ما أسوأ تصرفي . كان ينبغي أن أنفض إليك النبا بمزيد من اللطف ، وقد أنستني المفاجأة ما تتمتع به السيدات من رهاقة ، وإني لأسف أشد الأسف لإزعاجك على هذا النحو . أتشعرين أنك على وشك الانعماء ؟ هل آتيك بكوب من الماء ؟

فقال له وهي تتكلف ابتسامة عرجاء :
— لا .

فسألها وهو يتناول ذراعها فوق ذراعه :

— أتحبين أن نذهب فنجلس على مقعد في الحديقة ؟ فأومأت برأسها منعمة ، فشئ بها في هواة وعناية فأهبطها الدرج الأمامي وقادها عبر الحشائش إلى مقعد من الحديد قائم تحت أضخم بلوطة في الفناء الأمامي ، وقال في نفسه :

— ألا ما أضعف النساء وأرقهن ! فان محض الإشارة إلى الحرب والعنف تسلمهن إلى الإنعماء !

وجعلته هذه الفكرة يشعر بفرط ذكوره فضاعف من رفته وهو يجلسها . وبدت في تلك اللحظة في منظر غريب ، فقد اكتسى وجهها الأبيض جمالا وحشياً فيه ضراوة فأخذ قلبه يدق بعنف . فهل تراها تشعر بالتعاسة لاحتمال مضيه إلى ساحة القتال ؟ كلا . إن ذلك الاعتقاد يتطلب منه غروراً أشد مما ينبغي . ولكن إن لم يكن هذا صحيحاً فلماذا تنظر إليه هذه النظرة العجيبة ؟ ولماذا ترتجف يداها وأناملها تعبت بمبدالها المزرکش الصغير المحلى بالخرمات ؟ ولماذا ترف أهدابها الغزيرة الطويلة كما ترف أهداب مقل الفتيات في الروايات العاطفية التي قرأها ، فتتكشف عن وميض يتم على الحياء والعشق ؟

— وفكرت سكارلت بسرعة خاطفة ، وارتسمت في ذهنها ومضات خطة تنتهجها ، قائلة لنفسها :

— إنه على ثراء طائل ، وليس له أبوان يضيقان أنفاسي ، وهو مقيم في أثلاثنا . فان تزوجته على الفور أقمت الدليل لأشلى على أنني لا أبالي به جناح بعوضة ، وأن ما قلته له لم يكن إلا عبثاً من قبيل المجون اللاهي وكم ستألم ميلاني لأنها تحب أخاها تشارلز حباً جماً . وسيتألم أيضاً ستوارت وبزنت .

ولم تكن تدري على التحقيق لماذا تريد أن تؤلهمها ، اللهم إلا لأن لها شقيقات خبيثات الطوية . . .

— وسيشعر الجميع بالحسرة عندما أعود إلى هنا زائرة في مركبة فاخرة تجرها خيول مطهمة وقد صارت لي مقادير هائلة من الثياب الجميلة ، وبيت خاص بي . وعندئذ لن يضحكوا مني !

— عادت سكارلت من المستشفى إلى البيت مجعدة غاضبة ، فقد أتعها الوقوف على قدميها طوال فترة الصباح وأثار سخطها توبيخ مسز ميريوينر لها توبيخاً عنيفاً جلوسها فوق فراش أحد الجنود الجرحى وهي تضمد له ذراعه . وكانت العمة بتي وميلاني لابستين

خير قلائسهما وواقفتين عند شرفة المدخل مع ويد وبريسي على أهبة القيام بدورتهما الأسبوعية لأداء الزيارات ، فطلبت إليهما سكارلت أن يعفياها من اصطحابهما وصعدت إلى حجرتها الخاصة . ولما تلاشى آخر صوت لعجلات العرب وأيقنت أن الأسرة كلها غابت عن ناظرها استشعرت الأمان وتسالت بهدوء إلى حجرة ميلاني وأدارت المفتاح في قفلها . وكانت حجرة جادة عذرية صغيرة يسودها الهدوء والدفء تحت أشعة شمس الساعة الرابعة بعد الظهر ؛ فالأرض لامعة عارية إلا من بسط قليلة صغيرة براق ، والحيطان البيضاء خالية من الزينة ما عدا أحد الأركان ، فقد أعدته ميلاني على صورة محراب ؛ فهنا تحت علم ولايات الجنوب المتحالفة علق سيف ذهبي المقبض كان والد ميلاني يحمله في الحرب المكسيكية ، وهو بعينه السيف الذي تقلده تشارلز حين مضى إلى ساحة القتال . وثمة أيضاً حزام غدارة تشارلز وفيه مسدسه الدوار . وفيما بين السيف والمسدس صورة تمثل تشارلز نفسه في بزة عسكرية رمادية اللون ، وقد بدا مزهواً بها ؛ وهو ينظر بعينين واسعتين بنيتين لامعتين وعلى شفثيه ابتسامة حية ؛ تطل مشرقة من إطار الصورة .

ولم تكلف سكارلت نفسها لإلقاء نظرة على تلك الصورة بل اجتازت الحجرة بغير تردد إلى مكان به صندوق من خشب الورد فوق المنضدة المجاورة للفراش الضيق ، ومن ذلك الصندوق استخرجت حزمة من الرسائل مربوطة بشريط أزرق وموجهة بخط آشلى إلى ميلاني . وفوق قمة تلك المجموعة الخطاب الذي وصل هذا الصباح ؛ فتناولته وفضته . ولم تشعر سكارلت قط ، بعد أول مرة شرعت فيها تقرأ تلك الرسائل سراً بتأنيب ضمير ؛ أما في المرة الأولى فكان خوف افتضاح أمرها يكاد يعجز أصابعها المرتجفة عن فض أغلفة تلك الرسائل ؛ بيد أن الألفة نزع ذلك الخوف من قلبها فلم يعد يشغلها عما هي بسبيله شاغل !

— لقد ارتد الجيش إلى فرجينيا مثنخاً بجراح
الهزائم وبدأ موسم عيد الميلاد في الاقتراب ، فعاد آشلي
في أجازة ، وما إن رآته سكارلت لأول مرة بعد
انقضاء أكثر من سنتين حتى أفرعها عنف مشاعرها . .
فقد أرهفت انفعالاتها أحلامها الطويلة به وزاد من
حادثها ذلك الكبح الذي كان لا بد لها أن تسومه لسانها .
فأشلى ويلكس المائل أمامها رجل يختلف عن ذلك
الفتى الناعس الطرف الذي أحبته حب اليأس قبل
نشوب الحرب ، إنه اليوم أفتن ألف مرة مما كان ،
فهو الآن نحيل القوام برونزي اللون، وكان عهدا به
من قبل شديد الشقرة ، وهذا الشارب الذهبي الطويل
المتدلى حول فمه على طراز فرسان الخيالة هو اللمة
الأخيرة التي كان يفترق إليها كي تجعل منه صورة
مكتملة للجندى المحارب . . .

وكانت سكارلت قد أعدت خططها لقضاء عيد
الميلاد في ضيعة تارا ، بيد أنها بعد وصول برقية آشلي
صممت على البقاء وما كان في وسع أى قوة على
الأرض أن ترحزحها عن أتلانتا . ولو أن آشلي كان
ينوى الذهاب إلى ضيعة البلوطات الاثنتي عشرة ،
لسارعت إلى ضيعة تارا كي تكون بقربه ، أما وهو قد
كتب إلى أسرته كي تلحق به في أتلانتا فلا بد من
بقائها فيها . أم تراها تذهب إلى تارا وتفوت على نفسها
فرصة رؤيته بعد عامين طويلين ؟ وتضيع على نفسها
سماع جرس صوته الذى تتسارع له دقات قلبها ،
وقراءة المعنى الذى تتمناه في عينيه ، وهو أنه لم ينسها ؟
كلا ! هذا لن يكون ولو كرهت، أمهات العالم أجمع !
— ها هي قد أضحت في حجرة واحدة مع آشلي
مرة أخرى ! كيف بالله أمكنها أن ترى في هاتين
السنتين شيئاً من الحسن أو الوسامة أو اللطف أو الجاذبية
في رجال آخرين ؟ بل كيف وسعها أن تطبق سماعهم
يغازلونها ويتقربون إليها وآشلي على وجه الدنيا ؟ ها هو
قد عاد وبات لا يفصله عنها إلا عرض هذا البساط

الصغير ، واستنجدت بكل طاقتها من الجلد حتى لا
تنخرط في دموع السعادة كل ما نظرت إليه فرأته
جالساً هناك على الأريكة وميلاني إلى أحد جانبيه وأخته
إنديا إلى جانبه الآخر . آه لو كان من حقها أن تجلس
هناك إلى جواره وتعقد ذراعها بذراعه ! آه لو كان
في وسعها أن تربت كفه كل بضع دقائق لتؤكد أنه
موجود إلى جوارها فعلا ، وتمسك بيده وتستخدم
منديله في تجفيف دموع فرحها ! فان ميلاني تصنع هذا
كله بغير حياء ! فهي أسعد من أن تشعر بالحجل أو
الاحتجاز، وتتعبد إليه جهاراً بنظرات عينها وبابتساماتها
وبدموعها . وسكارلت تطغى عليها سعادتها فلا تدع
لها قدرة على الاستياء أو السخط أو الغيرة ؛ فثمة حقيقة
واحدة تملك عليها آفاق شعورها : إن آشلي عاد أخيراً
إلى بيته !

ولما قالت طابت ليلتكما رأت وجنتي ميلاني
تصطبغان فجأة بلون القرمز وأخذ جسدها يرتجف .
ولم ترفع ميلاني بصرها عن الأرض عندما فتح آشلي
باب حجرة النوم ، بل اندفعت تعدو إلى داخلها ، ثم
ألقت آشلي تحية المساء باقتضاب ولم تواجه عيناه عيني
سكارلت أيضاً . وأغلق الباب خلفهما تاركاً سكارلت
فاغرة الفم نهياً لوحشة مفاجئة . إن آشلي لم يعد لها . إنه
لميلاني . ولن يكون من حقها معاشة ميلاني أن تدخل
مع آشلي حجرة من الحجرات وتغلق بابها ، فتوصده
في وجه سائر ما في الدنيا !

— لن يكون ثمة مطلقاً عصر يوم أطول من عصر
ذلك اليوم ، أو مثيله في الحرارة، أو صنوه في الازدحام
بالذباب الكسول الصفيق الوقح . وقد كان الذباب
يتكاثر فوق ميلاني على الرغم من المروحة التي كانت
سكارلت تحركها بلا انقطاع حتى لقد آلمها ذراعها من
طول عكوفه على التلويح بتلك الورقة العريضة من
سعف النخل الهندي ، فكأن كل جهودها كانت
تذهب سدى ، لأنها حين تهش الذباب عن وجه ميلاني

المُخَضَّل بالعرق ، كان يثْقُص على قدميها وساقها
فتحركهما في ضعف وتصيح في إعياء :
— ذبيه عن قدمي من فضلك !

الحجرة انتظاراً لمقدم طفل يأتي إلا أن يتباطأ في القدم ؛
في الوقت الذي تعلم أن جنود الشماليين على مسيرة أميال
قليلة جداً من المدينة ؟

وتمنت أيضاً من أعماق قلبها لو أنها كانت ألفت
أذنأ واعية للأحاديث التي كانت العقيلات المتقدمات
في السن يتهايمن بها حول موضوع المخاض والولادة :
ليتها فعلت ذلك ! إذن لكان اهتمامها بهذه الأمور كفيلاً
أن يجعلها الآن تحسن تقدير موقف ميلاني وتبين هل
تأخر تمام المخاض أو لم يتأخر عن الأوان المفروض ؟
ولكن أمور الأمومة لم تكن تعنيها في أي وقت من
أوقات حياتها من قبل . وكل ما تذكره في غموض ؛
ما سمعته من العمة بتي عن صديقة لها في الزمن السالف
ظلت تعاني المخاض يومين وليلتين ثم ماتت في النهاية من
غير أن تضع جنينها ، فإذا لو أعادت ميلاني ذلك التاريخ
القديم وواصلت المخاض يومين وليلتين ! ولكن ميلاني
رقيقة التكوين ولا يمكن أن تتحمل يومين من هذا
العذاب الوجيع ، ولا شك أنها ستقضي نحبها وشيكاً إن
لم يعجل ذلك الطفل بالبروز إلى الدنيا ، وكيف عساها
تواجه أشلى لو عاد حياً وصار عليها أن تخبره بوفاة
ميلاني بعد أن تعهدت له برعايتها ؟

— وفي ذلك الصيف الدافئ الذي أعقب إعلان
السلم غدت مزرعة تارا محط رجال الكثيرين وفقدت
فجأة عزلتها التي غلفتها في سنوات الحرب ، وظلت
أسراب من رجال كفزاعات الطيور ، ذوى لحى وعليهم
أسهال بالية تورمت أقدامهم الخافية من السير فوق
الأرض الملتبة تتقاطر على مدى شهور كثيرة ليعلن
أصحابها أن الجوع كاد يأتي عليهم وأنهم صعدوا التل
الأحمر إلى تارا ليجدوا في ظلال أشجارها شيئاً من
الراحة وفي كرم ربة الضيعة ما يكفل لهم الطعام والمأوى
ولو لليلة واحدة . وكانوا كلهم من جنود الولايات
الجنوبية المتحالفة المسرحين عائدين أشتاتاً وشراذم إلى
بيوتهم التي قوضتها الحرب . وكان القادمون الأول هم

وكانت الحجرة في حالة شبه ظلام ، لأن سكارلت
كانت قد أغلقت المصاريع الخشبية لتحجب الحرارة
ووهج الضوء ، ولكن حزمًا صغيرة من أشعة الشمس في
حجم رأس الدبوس كانت تنسرب من ثقوب صغيرة
في المصاريع وعند الحافة ؛ فما كان أشبه الحجرة بأتون ،
حتى أن ثياب سكارلت الغارقة في العرق لم تكن لتجف
أبدًا ، بل تزداد بللاً ولزوجة بمرور الساعات . والخادمة
الزنجية بريسي مقعبة في ركن منها تتصبب عرقاً أيضاً
تفوح له رائحة كريهة حتى أن سكارلت كانت قمينية
أن تخرجها وتغلق الباب لولا أنها تخشى أن تركز الفتاة
لأذيال الفرار بمجرد تواربها عن الأنظار . وميلاني
مستلقية على الفراش فوق ملاءة غدت قائمة من كثرة
نضح العرق وبقع الرطوبة ، تتلوى بلا انقطاع متقلبة
من هذا الجانب إلى ذاك الجانب ، يسرة ثم يمنة ثم
تنقلب يسرة أخرى . وكانت في بعض الأحيان تحاول
أن تجلس ولكنها ترتجى بعد برهة وجيزة على ظهرها
وتشرع في التقلب كسابق شأنها . واجتهدت في البداية
أن تتحرز من الصراخ فكانت تعض شفتيها إلى أن تتورما
فقصيح بها سكارلت التي أنهكت أعصابها بصوت
أجش :

— أناشدك الله يا ميلاني : لا تتصنعى الشجاعة ؛
إن راودتك نفسك على الصراخ فاصرخي ، فليس في
هذه المنطقة أحد يسمعك سوانا ! وبعد أن انسلخت من
بعد الظهر فترة أخذت ميلاني تن ثن سواء أرادت أن
تتظاهر بالشجاعة أو لم ترد ، وأطلقت صرخات متباعدة
فكانت سكارلت تدفن رأسها بين يديها وتعطي أذنها
ويتلوى جسدها وتتمنى لنفسها الموت . فأى شيء أفضل
لها من أن تكون شاهدة لا حول لها ولا طول لمثل هذا
الأم ، أى شيء أفضل من وجودها كالمكبلة في تلك

البقية الباقية من جيش جونستون قادمين من كارولينا الشمالية إلى أتلانتا ومن أتلانتا إلى تارا . ولما انتهت موجة رجال جونستون بدأت موجة جديدة قوامها أفواج من جيش فيرجينيا . وفي أعقاب هؤلاء جنود من الفرق الغربية متجهين صوب الجنوب إلى ديارهم التي قد لا يجدونها وأسرهم التي قد تكون تشتت أو عدا عليها الفناء . وبين هؤلاء المنكودين قلة قليلة تركب بغالا بارزة العظام سمحت لهم شروط التسليم بالاحتفاظ بها ، وكلها دواب منهكة القوى تستطيع العين غير المدربة أن تجزم بأنها لن تصل براكبيها إلى فلوريدا أو جورجيا الجنوبية .

عائدون ! عائدون ! هذه هي الفكرة الوحيدة التي استولت على أذهان الجنود . وكان بعضهم حزاني صامتين وبعضهم الآخر مرحين مستهينين بالمشاق والصعاب ، ولكن القصيدة التي كانت تمدهم جميعاً بالقوة وتدفعهم لمواصلة المسير والاستمرار في الحياة هي فكرة العودة إلى ديارهم . وقليلون منهم من كانت نفوسهم تنضح بالمرارة فهم قد تركوا التشديق بالمرارة للنساء والمسنين من الرجال ، أما هم فقد قاتلوا قتالا شريفاً وأبلوا فيه بلاء حسناً ، ولكنهم هزموا ، وهم الآن مستعدون للتسليم بالواقع والاخلاد إلى زراعة أراضيهم في ظل الراية التي حاربوها !

— كانت الشمس قد توارت تماماً عندما وصلت إلى منعطف في الطريق المفضي إلى « شانتيتاون » والغاية من حولها حالكة الظلام ؛ وباختفاء الشمس ران على الدنيا برد قارس وأخذت الرياح الثلجية تهب خلال الأشجار فتتكسر تحت وطأها الأغصان العارية وترسل الأوراق الجافة الميتة المكسدة على الأرض وسوسة خشنة ، ولم يكن سكارلت قد خرجت من قبل إلى الخلاء بمفردها في مثل هذه الساعة المتأخرة ، فشعرت بعدم ارتياح يساورها ، وتمنت لو كانت الآن في بيتها ؛

ولم يقع نظرها على أثر لسام الكبير في الموضع المنتظر ، فجذبت العنان لتنتظره وقد أقلقها غيابه خشية أن يكون جنود الشمال قد تصيدوه كشأنهم مع محاربي الجنوب القدماء ، ثم سمعت وقع أقدام قادمة على الدرب من جهة المساكن فندت من شفتيها زفرة ارتياح وعولت على أن توبخ سام لإبقائه إياها في انتظاره في تلك الساعة . ولكن القادم عند زاوية المنعطف لم يكن سام ، بل كان رجلاً أبيض ، ضخيم الجسم ، مهلهل الثياب ، وفي صحبته زنجي أسود له كتفان وصدر أشبه بكفئ الغوريلا وصدرها ، وعلى الفور ضربت ظهر الحصان بأعنة اللجام وأرخته من يدها وشهرت مسدسها وطفق الحصان يركض ولكنه أجفل فجأة عندما مد الرجل الأبيض يده قائلاً إنه يريد منها ربع دولار لأنه جائع ، فأجابته وهي تحاول أن تجعل صوتها يبدو ثابتاً قدر المستطاع :

— ابتعد عن طريقى ؛ فليس معى نقود يا صاح ؛
وبحركة سريعة مفاجئة استولى الرجل على زمام الحصان وصاح بالزنجي :

— جرها إلى الأرض وقتشها جيداً ! فلعلها تخفى
نقودها في صدرها !

وكان ما حدث بعد ذلك أشبه في حسان سكارلت بالكابوس ، وقد حدث كل شيء بسرعة مذهلة : وكانت غريزتها قد ألهمتها ألا تطلق نار مسدسها على الرجل الأبيض خشية أن تصيب جوادها ، وفيما كان الزنجي الهائل يهجم عليها كاشفاً عن أسنانه البيضاء بابتسامة كالحة أطلقت عليه الرصاص « في المليون » : ولم يتسن لها أن تدرى هل أصابته أو لا ، وكل ما تعلمه أن المسدس نزعته من يدها في اللحظة التالية قبضة قوية كادت تهشم معصمها تهشياً . وكان الزنجي قد أضحي بجوارها لاصقاً بها تفغم أنفها رائحته ، وهو يحاول جرها إلى الأرض . ويدها الطليقة قاومته بجنون فجعلت

تحمش وجهه إلى أن أحست بيده الضخمة على عنقها .
ولكنه لم يخنقها بل سمعت صوت تمزيق قب ثوبها حتى
الخاصرة ثم راحت يده السوداء تعيث بين ثدييها فاستولى
عليها الذعر والتقرز إستيلاء لم تعرف له مثيلاً من قبل ،
وجعلت تصرخ كالمنجونة ، فصاح الرجل الأبيض :
- أخرسها ! أخمد صوتها !

وشعرت باليد السوداء تعيث عبر وجهها إلى فمها ،
فعضته بضراوة على قدر ما وسعها ، ثم شرعت تصرخ
مرة أخرى ، وسمعت أثناء صياحها الرجل الأبيض

يسب ويلعن فأدركت أن ثمة رجلاً ثالثاً على الطريق
المظلمة ، وتهاوت اليد السوداء عن فمها وقفز الزنجي
وولى هارباً عندما هجم عليه سام الكبير . وصاح سام
بها وهو يلتحم مع الزنجي في عراك وحشي :

- أسرعى بالفرار يا مس سكارلت !

فقبضت سكارلت على عنان الجواد وراحت
تلكزه وهي ترتجف وتصرخ فانطلق بها ، ووطئت
سنانكه في طريقها الرجل الأبيض الذي كان سام قد
ألقاه على الأرض بضربة قاضية :

حب جامش
علاء فهد هادي

٢٤٧

أَبِينِ أَكْبَرِي لَأَبِي الْفَضْلِ بْنِ مَبَارَكِ الْعَلَامِي

بِسْمِ اللَّهِ

الدكتور أحمد محمود السادق

الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

وبفضل هؤلاء تفتحت عينا أكبر على كثير من المسائل الفلسفية حين سلك معهم طريقهم ، طريق البحث عن الحقيقة ومحاولة الوصول إلى الحق المجرد . وأدى به كلفه بذلك كله إلى أن أقام دار العبادة « عباد تخانة » بمدينة فتحبور سكري حاضرتة الجديدة ، تم بناؤها عام ٩٨٣ هـ = ١٥٧٥ م^(١) ، لتكون منتدى للفقهاء والمتصوفة وصفوة رجال الفكر والدولة يتدارسون فيها مختلف صنوف المعرفة .

وراح أكبر ، في سبيل دراساته هذه ، يستدعي إليه شيوخ العقائد من بوذية وجينية وبرهمية وزرادشتية ونصرانية ليعرضوا عليه بضاعتهم عليه يبلغ بذلك إلى علة الفروق بينها حين تكفر كل فرقة أختها . ولم يكن ، وهو المفكر الحر ، ليحجم عن إعلان إعجابه بما يعرض عليه من نواحي الخير والمبادئ الإنسانية في هذه العقائد . فاستمع إلى هؤلاء جميعاً في حرية وتسامح مطلق وقت أن كانت أوروبا تجتاحها موجات مدمرة من التعصب الديني ويساق علماءها إلى المواقف بدعوى الهرطقة . ولم يكتف أكبر بذلك كله

بجمع المؤرخون ، وفيهم الهنادكة والأوروبيون ، على أن شبه القارة الهندية قد شهدت في عهد السلطان جلال الدين محمد أكبر (٩٦٣ هـ = ١٥٥٦ م - ١٠١٤ هـ = ١٦٠٥ م) ، ثالث حكام الدولة المغولية ، أعظم أدوار الحضارة والثقافية فيها على الإطلاق .

وكان مما أدركه أكبر ببصيرته النفاذة ، كحاكم نابه ، أن بلاده الواسعة هذه لا يمكن إقرار الأمور فيها لإقراراً حقيقياً إلا بقيام المواخاة والألفة بين أهلها ، على تباين عروقهم وتفاوت مللهم . فلم يكتف بتقريب الهنادكة إليه وتآلف قلوبهم حتى عهد إليهم كذلك بالمناصب الهامة وأصهر إليهم وشجع الناس على ذلك . ودفعه شغفه بالمعرفة آخر الأمر إلى التطلع إلى ما عندهم من ثقافات قديمة ومعتقدات ، فعهد إلى فريق من العلماء بنقل كثير من كتبهم السنسكريتية القديمة إلى الفارسية لسان الثقافة بالهندستان إذ ذاك .

ويرجع الفضل في توجيه أكبر إلى البحث والاستقصاء عامة إلى ثلاثة من العلماء المسلمين هم الشيخ مبارك ناكوري وولده فيضي ثم أبو الفضل الذي وزر له من بعد ذلك وصار من أصدق خلصائه ومستشاريه .

(١) منتخب التواريخ لعبد القادر بن ملوك شاه بداوني طبع كلكتا ١٨٦٥ م ثان ص ٢٠٠ .

حتى دعى هؤلاء جميعاً إلى الاجتماع في مؤتمر للأديان
عنه يدعم بذلك أخوة الإنسان لأخيه الإنسان . لكن
هؤلاء الأعلام لم يتبادلوا فيما بينهم إلا أفضع التهم
والشتائم^(١).

وعلى ذلك فقد أدرك أكبر ، قبل أن يأتي الفلاسفة
المحدثون بزمان طويل ، أن المعتقدات الدينية لا تخضع
خضوعاً تاماً للعقل المجرد وحده^(٢).

فعل أكبر هذا كله بتوجيه ومشاركة من الشيخ
مبارك وولديه أبي الفيض فيضى وأبي الفضل .
وبمشاركتهم ؛ كذلك خرج على الناس بمذهبه المعروف
باسم « دين إلهي » كمحاولة أخيرة للتخفيف من حدة
الخلافت المذهبية والعقائدية في بلاده^(٣).

والحركة الثقافية العظيمة التي شهدتها الهند في ذلك
العصر ، والتي لم يكن لها نظير لوقتها بالعالم كله - حتى
وقف المؤرخ بداوني الجزء الثالث من كتابه الكبير
على ذكر المشتغلين بها من المفكرين والأدباء والفقهاء
وأصحاب الفنون - لم تكن هي وحدها التي أذاعت
من شهرة أكبر فحسب ، بل وكذلك طريقته في الحكم
وتنظيمه لشئون دولته الذي خرج بتفصيله على الناس
وزيره ومستشاره أبو الفضل بن مبارك في سفره
الضخم الموسوم بآيين أكبرى موضوع هذا المقال .

كان أسلاف أبي الفضل من العرب الذين نزلوا
بالسند وظلوا يقطنون هناك حتى قدم جده لأبيه ،

(١) من الطريف أن أحد المتناظرين من شيوخ المسلمين اقترح
أن تختبر المسيحية بإزاء الإسلام بمحنة النار ، وذلك بأن يخوض
وأحد القساوسة اللهب ، فن خرج سالماً منها كانت فرقته هي صوت
الحق في الأرض ، لكن اليسوعيين رفضوا ذلك وخافوه - بداوني
ثان ٢٩٩ .

(٢) اختلال التوازن العالمي لجوستاف لوبون - القاهرة
١٩٢٨ ص ٣٥١ .

(٣) سنشير إلى هذا المذهب في الصفحات التالية .

ويدعى الشيخ خضر ، إلى الهندستان ونزل بقربة
ناكور عند الشمال الغربي لآجمير حيث لزم أحد
الصلاح ، ويدعى مير سيد بخارى ، وكان هو نفسه
من المشتغلين بالتصوف . وفي هذا المكان ولد له عام
٩١١ هـ ابنه مبارك وهو والد أبي الفضل .

وأغرم مبارك بدوره منذ صغره بصحبة الشيوخ
والصلاح . وقد تعرض في صدر شبابه لختين شديتين
إذ مات أبوه وهو في طريقه لزيارة مسقط رأسه
بالسند ، كما حل بموطنه الجديد في الوقت نفسه وباء
قضى على كل أفراد أسرته جميعاً .

والمشهور عن الشيخ مبارك هذا أنه شغف
بالتحصيل منذ صغره في كافة نواحي المعرفة ، وقد
تأثر كثيراً بتعاليم الولي المشهور خواجه أحرار (المتوفى
بسمرقند ٨٩٥ هـ) .

وفي طلب الاستزادة من العلم قصد الشيخ مبارك
إلى مدينة أحمد آباد حيث تتلمذ على واعظ مشهور
هناك يدعى أبو الفضل أصله من كازرون بايران .
وما لبث بعد عدة سنوات أن عاد إلى الهندستان وذلك
عام ٩٥٠ هـ فحط رحاله على شاطئ جمنه مقابل أجرا
عند ولي مشهور آخر هو مير رفيع الدين الصفوى
الانجوى وسرعان ما نال الحظوة عنده . وفي هذا
المكان ولد له ابنه الأكبر أبو الفيض فيضى عام ٩٥٤ هـ
ورزق من بعد ذلك بسنوات أربع بابنه الثانى
أبي الفضل^(١) وكان هو نفسه قد بلغ الخمسين من عمره
إذ ذاك . وكان الشيخ مبارك يلفت الأنظار إليه بعلمه
الغزير وثقافته الواسعة التي عنى بتلقينها ولديه فيضى
وأبي الفضل فيما بعد ، والتي كانت تنبى عن سعة أفقه
وحرية تفكيره مما أثار عليه طائفة من مترضى الفقهاء
والمؤرخين فتشككوا في سلامة عقيدته هو وأولاده .

(١) بذلك يكون أبو الفضل قد ولد في عهد آل شير شاه
سورى ذلك الأمير الأفغانى الذى استطاع إخراج همايون ، والد
أكبر ، من الهند فلم يده إليها إلا بعد سنوات خمسة عشر .

تذكر بين النصين فضلاً عن شروح له وإضافات كثيرة قيمة .

كان من الطبيعي أن يجد مثل هذا العالم الترحيب والرعاية عند سلطان شغوف بالدرس والتحصيل بدوره مثل جلال الدين أكبر حين قدموه إليه عام ٩٨١هـ = ١٥٧٤م . وفي هذا يقول أبو الفضل في كتابه أكبر نامه الذي ضمنه تاريخ التيموريين :

« لقد زاد كثرة تلاميذى من الغرور فى نفسى ، ودفع بى الإمعان فى الدرس والتحصيل إلى طلب العزلة . ولكم كنت أشعر بالسعادة والرضا وأنا أقضى الليالى منفرداً بطلاب الحق والباحثين عن الحقيقة المجردة بما يعمر ذهنى ويشرح صدرى ، لتفتتح من بعد ذلك عينى على مدى الأنانية والجشع الذى يمكن فى نفوس من يدعون العلم والمعرفة . ولكم كنت أشتاق للوقوف على الحكمة عند المغول ودروز لبنان أو مناظرة لامات التبت وقساوسة البرتغال والاستماع إلى كهنة البارسيين وحملة الأبتاق^(١) . ولقد ضقت ذرعاً بعلماى بلادى حتى نصحنى أخى وبعض أقرابى آخر الأمر بأن ألتحق بالبلاط ، وقد أملوا بذلك أن أجده عند السلطان الهداية إلى مثل الفكر السنية . ولئن كنت قد عارضتهم فى ذلك أول الأمر إلا أنى وجدت ، لحسن طالعى ، من بعد ذلك ، فى السلطان خير رائد ومرشد لى فى دنيا الواقع مما بعث السكينة فى نفسى وأشاع الطمأنينة فى وجدانى . ففيه اجتمع لى شوقى للتحصن بالإيمان وتحقيق أملى فى أن أقوم بالدور الذى قدر لى القيام به فى دنياى . فهو المشرق الذى تبرغ منه أنوار الإبداع والمثل ، وهو الذى علمنى أن العمل الدنيوى ، على تعدده وتنوعه ، لا يتعارض مع جوهر الحقيقة » .

وحين لقي أبو الفضل السلطان أكبر لأول مرة

وما لبث أن انضم الشيخ مبارك إبان حكم آل شيرشاه إلى بعض الفرق الشيعية التى كانت تقول بظهور المهدي فى ختام الألف الأولى من الهجرة ، مستندين فى ذلك إلى أحاديث موضوعة تشير إلى ذلك ، وأنه سيكون من أبناء فاطمة الزهراء فيما لا الدنيا عدلاً بعد أن ملئت جوراً .

وأخذت مثل هذه الدعاوى تنتشر فى أماكن متعددة بالهند ، وادعى المهديّة نفسها كثيرون حتى نشط السلطان لإسلام شاه سورى لحربهم والقضاء عليهم ، واستمرت مطاردتهم من بعد ذلك أيام أكبر بدوره . على أن الشيخ مبارك استطاع آخر الأمر أن يحصل على عفو من أكبر وذلك بتوسط الخان الأعظم ميرزا كوكا أخى السلطان فى الرضاة ، ومن ثم سار من الكجرات ، حيث كان يختبئ ، إلى آجرا . وما لبث ابنه أبو الفيز فىضى أن بلغ بأشعاره^(١) مركزاً مرموقاً فى البلاط أتاح له الاتصال بالسلطان نفسه .

فى ذلك الوقت كان أبو الفضل يواصل التحصيل والدرس فى كنف أبيه ، فلم يبلغ الخامسة عشرة من عمره حتى كان قد قرأ قدراً كبيراً من كتب المعقول والمنقول ، ليجلس من بعد ذلك للتدريس ولما يبلغ العشرين من عمره ، على ما فعل أبوه من قبل . وهنا تقول الرواية ، فى سبيل التدليل على علمه الغزير ، انه كان قد وقع بيده نسخة من كتاب الأغاني أصابها التلف فى مواضع كثيرة ، فاذا هو يملئ من ذاكرته وإنشائه مكان التالف من الكتاب بما يناسب المقام ؛ وحين تيسر له من بعد ذلك الحصول على نسخة كاملة من هذا الكتاب وطفق القوم يراجعونها على ما أنشأ من قبل لم يجدوا ، لفرط دهشتهم ، فروقاً فى المعنى

(١) كان للبرتغاليين إذ ذاك بعض مستعمرات صغيرة بشاطىء الهند الغربى - أما البارسيون فهم زرادشتيون فارس الذين هاجروا عند الفتح العربى إلى الهند ؛ والأبتاق هو كتابهم .

(١) كان فىضى كذلك على نبوغ فى الكتابة وفى الطب كذلك ، يمالج الناس بالحنان ، وقد ترك مكتبة قيمة كانت تضم خمسة آلاف مجلد - بداوى ثان ٣٠٥ .

رفع إليه تفسيراً لآيات الكرسي تلقاه منه بالقبول .
كما قدم إليه من بعد ذلك بالمسجد الجامع بمدينة
فتحبور سكرى تفسيراً آخر لسورة الفتح وذلك عقب
عودته من فتح بهار والبنغال .

وكان من الطبيعي أن لا يرحب زعماء السنة
المستمسكون من أمثال مخدوم الملك شيخ العلماء والشيخ
عبد النبي صدر جهان (قاضى القضاة) بقدم أمثال
أبى الفضل والتحاقهم ببلاط السلطان لما ذاع عنهم من
نحر فكري مفرط .

وتألق نجم أبى الفضل في ندوات الجمعة التي كان
يعقدها السلطان بحضور العلماء جميعاً كل أسبوع . وكان
ما يهمهم أكبر إذ ذاك ويشغل باله هو توحيد سكان الهند
جميعاً في ظل دولته ، وذلك بتقريبهم جميعاً إليه
والعمل في الوقت نفسه على القضاء على الخلافات
المذهبية بينهم ، وقد استبان له ، بايعاز من أبى الفضل
ولمناق معه ، أن هذا الأمر لن يتأتى له إلا إذا جمع هو
نفسه في يديه السلطتين الدينية والزمنية . وصار ، بوصفه
مجتهداً ، مصدر التشريع فيهما معاً . وما لبث الفقهاء في
بلاطه بعد معارضة قصيرة أن أقروه على هذا الأمر على
كره منهم وورخصوا له بالاجتهاد في ذلك .

وكانت دراساته إذ ذاك مع أبى الفضل وصحبه قد
هدته إلى وجود جملة من الفضائل المشتركة في مختلف
عقائد الهند لها نظائرها في الدين الحنيف . وما غدا
بلاطه أن صار يتسامحه ملتقى لرجال العقائد جميعاً
وأعيان الهند على اختلاف أجناسهم ، فانقلب بذلك
الهنداكة من أعداء للدولة إلى خدام لها يعملون على
النهوض بها .

وخلا الجو آخر الأمر لأبى الفضل وشيعته برحيل
مخدوم الملك والشيخ عبد النبي^(١) صدر جهان إلى

(١) لم يمنع أكبر خلافه في الرأي مع هؤلاء العلماء من أن يبدي
لهم كل توقير حتى كان يحمل الشيخ عبد النبي نعليه بنفسه .

الأراضي المقدسة ، وصار هو وأخوه فيضى من
أخلص ملازمى السلطان وأكبر مستشاريه لا يفارقانه
أبداً ، سواء في إقامته بقصره أو في أسفاره وغزواته .
وغدا هذا الأخير هو شاعر البلاط ، وكان جديراً بذلك
إذ لم تعرف الهند شاعراً في درجته منذ أيام شاعرها
الكبير خسرو الدهلوى .

ولم يمتص إلا القليل حتى خرج أكبر على الناس
بمذهبه الذى يعرف باسم «دين الهى» ويقوم على
التوحيد الكامل والاعتراف بالسلطان بوصفه ظل الله
على الأرض ، ويختلط فيه التصوف بكثير من الفضائل
المشتركة بين الإسلام وعقائد الهند الأخرى . وقرن
أكبر لإعلانه لمذهبه هذا بإصدار طائفة من التشريعات
الاجتماعية المفيدة ، فنع عادة الساتى ، حيث تقبل
الأمم على حرق نفسها مع جثمان زوجها ما لم يكن لها
ولد ، وأباح الزواج لأرامل الهنود ، وحض الناس
على الإكتفاء بزوجة واحدة مع الابتعاد عن البناء
بالأقارب محافظة على سلامة النسل ، ومنع زواج
الأطفال وزواج النساء المتقدمات في السن بشبان
يصغرن في العمر ، كما حظر استرقاق أسرى
الحرب ، ورفع ضريبة الرعوس عن كاهل الهنداكة ،
وقصر تناول الشراب على التداوى وبتصريح خاص :
وكان أبو الفضل هو ساعده الأيمن في ذلك كله .

وجاء ظهور هذا المذهب في بداية الألف الثانية
من الهجرة إيداناً بالعمل بتقويم جديد ، اتخذ أكبر
وأشاعه في دواوين الدولة ، وهو ما يعرف بالتقويم
الإلهى أو الألفى .

على أن أكبر لم يرغب الناس أبداً على الدخول في
مذهبه الجديد هذا^(١) . ولم يشع ظهور هذا المذهب القلق

(١) يرى العالم الهندى السيد أمير على أن أكبر لم يفعل أبداً
تعاليم الإسلام مستمسكاً بفضائله ، ويأخذ عليه فقط تأثره بفكرة
التناسخ عند الهنود وإعجابه بما تدعو إليه الويشنوية من ضرورة
اكتشاف الإنسان لنفسه وإدراك شخصيته خارج الحدود التي تفرضها
التقاليد الدينية . (Islamic Culture, 1927)

في نفوس كبار رجال الدولة بقدر ما أشاعه ازدياد نفوذ أبي الفضل بالبلاط حتى زاد عدد الخائنين عليه منهم وجهدوا جميعاً ، ومعهم الأمير سليم ولي العهد ، في العمل على إبعاده من هناك .

وفي عام ١٠٠١ هـ مات الشيخ مبارك وهو في التسعين من عمره ، ولم يمض عامان على ذلك حتى لحق به ابنه فيضى . وما لبث في العام التالي لذلك أن بعث السلطان بأبي الفضل إلى الدكن ليعود من هناك بابنه الأمير مراد وكان قد انصرف بكليته إلى الشراب ، حتى راح ضحيته فيما بعد ، دون أدنى التفات إلى شئون تلك الولاية الكبيرة التي بذلت لها الدولة الأموال الكثيرة وكلفتها الآلاف من الضحايا . وقد استطاع أبو الفضل بكفايته أن يقر الأمور هناك بنجاح كبير على أى حال . وما غدا أكبر أن لحق به هناك فضمه إلى قواته وشاركه فتح حصن عسير .

وفيما كان أكبر مشتغلاً بحصار هذا الحصن إذا بابنه سليم يعلن خروجه عليه وينادى بنفسه سلطاناً في إله آباد الدكن ومن ثم أخذ يضرب السكة باسمه ويرسل بها إلى أبيه إمعاناً في استثارته . وأدى انحياز بعض قواد الدولة إلى صف هذا الأمير الثائر إلى أن أسرع أكبر بالعودة إلى حضرته ، كما استدعى إليه في الوقت نفسه وزيره أبا الفضل من الدكن على أن يعهد بقيادة قواته هناك إلى ابنه عبد الرحمن . وحين علم الأمير سليم برحلة أبي الفضل من الدكن ، وهو في نفر قليل من الجند ، وجد في ذلك الفرصة المواتية للتخلص من وزير أبيه هذا وكان يكن له كراهية شديدة . وسرعان ما قبل راجا بير سنغ ، أحد الأمراء الراجبوتيين ، الاضطلاع بمهمة اغتيال أبي الفضل أثناء مروره بأراضيه . وبرغم أن أبا الفضل كان قد أحيط علماً بما يدبره له الأمير سليم فإن كبرياءه منعه من التحول عن طريقه إذ لم يكن يتصور أن كائناً من كان يجرؤ على التعرض له وهو في طريقه إلى بلاط السلطان ،

حتى لقد رفض أن ينكص على عقبيه حين لاح له الخطر جلياً ورأى جموع العدو تخرج عليه ، فأخذ يدافع عن نفسه في بسالة نادرة حتى سقط مدرجاً بدمه . وهناك اجتث بير سنغ رأسه وبعث بها إلى الأمير سليم (١) .

ويحتج الأمير سليم في ذلك بأن أبا الفضل كان يوغر صدر أبيه عليه على الدوام ، وأن عودته إلى البلاط سالماً من جديد كان فيه القضاء على كل أمل له في إعادة الأمور إلى مجاريها بينه وبين أبيه .

وبلغ الحزن بأكثر مبلغه حين علم بمقتل وزيره وصديقه وشيخه أبي الفضل حتى اعتزل الناس أياماً عدة ، ليصرح من بعد ذلك بأنه ود لو كان هو المقتول مكانه ، فتوانغ العلماء — على حد قوله — لا يجود بهم الزمان إلا في القليل النادر بخلاف الملوك وإن صلحوا (٢) وبعث أكبر من بعد ذلك بقواته تطلب القاتل ، وكادت تظفر به بالفعل لولا أن وافي السلطان أجله وجلس ابنه سليم مكانه .

وبرغم تباين الآراء في سلامة عقيدة أبي الفضل فهناك ما يشبه الإجماع على أن سلوكه كان مجرد سلوك رجل متصوّف ظل طوال عمره يزهد كل لقب أراد السلطان أن يكرمه به ، فضلاً عن شدة تواضعه ودعته وميله الشديد إلى المسألة والبر بالناس . وكان من أبغض الأمور إلى نفسه أن يعزل العامل من منصبه حين يستبين له فشله فيه ، فيتيح له الفرصة من جديد لإثبات كفايته في منصب آخر .

وإلى جانب مكانته السياسية فقد كان كذلك من أصحاب الأقلام البليغة القلائل الذين عرفتهم الحياة

(١) نشر رحالة هولندي يدعى دي لايت de Laeat عاصر هذا الحادث بالهند تفصيلاً له ذكره الأستاذ E. Lethbridge في Fragments of Indian Hist., Calcutta Review, 1973.

(٢) تكله أكبر نامة لعناية الله (مجموعة البيوت وداوسن ج ٦) ص ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٣ .

الأدبية بالهند حتى عُرِفَ بالمنشئ الأكبر . وبلغ من روعة أسلوبه ووقعها في الناس أن قال عنه بعض أعدائه بالهند أنهم يخافون قلمه أكثر مما يخافون سهام السلطان ؛ ومع هذا فلم ينكر عليه أحد منهم عفة قلمه وترفعه عن الدنيا .

والواقع أنه بالتحاقه ببلاط آكرا بدأت أزمى فترات حكم أكبر ، تلك الفترة أتى بتحقيق فيها تألف شعوب الهند جميعها على اختلاف مللهم ونحلهم في ظل السلطان فانقلبوا جميعاً ، بحسن تدبير أبي الفضل ورجحان آرائه ، إلى خدام للدولة يساهمون في تقدمها ويشيعون الأمن والسلام في كافة أراضيها .

* * *

آيين أكبرى

من آثار أبي الفضل الأدبية التي بقيت لنا حتى اليوم كتاب « عيار دانش » ، وهو ترجمة بالفارسية الإسلامية رصينة الأسلوب لكتاب كليله ودمنة عن الفارسية الدرية التي كان قد نقل بها هذا الكتاب عن العربية أبو المعالي نصرالله في القرن السادس الهجري ، ثم مجموعة من رسائله البليغة تشتهر باسم « مخاطبات علامى ورفعات شيخ أبي الفضل » . هذا فضلاً عن مشاركته في تأليف « تاريخ ألفى » عن وقائع التاريخ في الألف سنة الأولى من الهجرة ، وإشرافه على نقل بعض الكتب النسنسكريتية إلى الفارسية ، لسان الثقافة في الهندستان لوقته ، على ما نشير إليه في النموذج الأول بالصفحات التالية .

على أن أعظم أعماله الأدبية التي أذاعت من شهرته هي مجموعته الموسومة بأكبر نامه . وهي تنقسم إلى قسمين رئيسيين : فالقسم الأول منها تناول المؤلف فيه تاريخ أسرة تيمور منذ أول ظهورها على مسرح التاريخ ثم تأسيس الأمير التيمورى ظهير الدين محمد بابر ، جد أكبر ، للدولة المغولية بالهند ، وعهد ابنه

همايون ، وحكم أسرة شير شاه سورى . حتى إذا ما وصل إلى عهد سلطانه أكبر خصه بالقسم الأكبر من كتابه وفصل فيه الحديث عن ستة وأربعين عاماً من حكمه . ويقع هذا كله في ٣٨٦ ورقة (أى ٧٧٢ صفحة) . (١)

أما القسم الثانى من هذه المجموعة فهو الموسوم بآيين أكبرى ، وهو كتاب قائم بذاته ، ويقع في مجلدين بالأول ٢١٧ ورقة وبالثانى ٢٧٢ ورقة (أى ٩٧٨ صفحة معاً) . (٢)

ويعد آيين أكبرى هذا أعظم ما كتب مؤرخو الهند المسلمين على الإطلاق . ولئن كان هذا الكتاب لا يعد في الواقع تاريخاً بالمعنى العام ، فهو يعطينا على كل حال صورة مفصلة واضحة لنظم حكومة أكبر ويجمع بلاده إذ ذاك . والآيين ، اصطلاحاً ، هو العادات والعرف والتقاليد والشرائع والنظم ، وهذا كله هو ما قصد به أبو الفضل من وراء تأليف كتابه هذا .

ويقع هذا الكتاب في مقدمة وخمسة أجزاء . ويبدأ أبو الفضل في مقدمته هذه بشرح كلمة الملك وواجباته . فيقول في تفسير كلمة شاه ، أى ملك ، أن المقصود بها أصلاً التفوق على الأقران ، ويبين أن هناك فارقاً كبيراً بين الحاكم الجدير بالملك الخادم لأمرته والحاكم الذى لا هم له إلا إشباع غرائزه وشهواته . فهو حين لا يتعلق بأسباب القوة والجاه والثراء بقدر ما يجعل شغله الشاغل هو القضاء على الظلم مع إحقاق الحق في كل شئ على أكمل وجه ، ينتج عن صنيعه هذا إشاعة الأمن في الناس وإقرار العدل بينهم وذبوع الفضائل عندهم وتمكن الإخلاص من نفوسهم . في حين يؤدى تعلقه بمظاهر السلطان والتفاته إلى أغراضه الخاصة ومآربه فحسب إلى إشاعة الفتنة

(١) وهو مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٨ - م تاريخ فارسى .

(٢) وهو مخطوط في مجلدين بدار الكتب برقم ٥٠ تاريخ فارسى ، وهو المرجع في هذا المقال .

في الناس وانتشار الظلم بينهم وتسرب الخيانة إلى نفوسهم وانعدام الولاء عندهم .

ويرى من بعد ذلك أن الحاكم العادل لا بد وأن تتوفر فيه صفات أربع :

الأولى : أن يحب رعاياه كما يحب أبنائه ، وبذلك يجد الناس الطمأنينة والراحة في عهده ، ويستطيع هو بدوره أن يصل بحكمته إلى تحقيق أهدافه .

والثانية : أن يكون صاحب قلب كبير ، رحب الصدر ، يغلب عليه الحلم ، شجاعاً لا يخشى في الحق لومة لائم ، فلا يجأى مخطئاً لحسبه أو نسبه ، ولا يمل الاستماع إلى شكاوى الخلق أو يتوانى في تحقيق أمانتهم .
والثالثة : أن يكون على صلة وثيقة بربه يزداد اعتقاده فيه يوماً عن يوم ويوقن يقيناً قوياً بمشيئته في إبرام الأمور وقضائها وأنه هو الفعال لما يريد .

والرابعة : أن يواظب على تأدية الفروض والعبادات لا تلهيه عنها مفاتن الحياة أو تصرفه تصارييف الزمان وغيره عن ذكر الله ، يسعى على الدوام إلى ما فيه صلاح الناس ورضاء الله ، ولا يتوانى عن انصاف المظلوم .

وهو من بعد ذلك يسلك الناس في طبقات أربع كذلك :

الطبقة الأولى ، وهم رجال الجندية ، ولهم في الكيان السياسى طبيعة النار التى تحرق ما تزرعه الفتنة من الخبث ، وتضىء كذلك مصابيح الطمأنينة في هذا العالم المضطرب .

أما الطبقة الثانية فهم أصحاب الحرف والتجار ، وهم بمثابة الهواء ، فبفضل أسفارهم وجهودهم تعم الناس نعم الله وتزدهر شجرة الحياة الموردة بنفحات الرضا والسعادة .

وأما الطبقة الثالثة فهم العلماء ، وفيهم الفلاسفة والأطباء والمشتغلون بالرياضيات والفلك . وهم بمثابة

الماء . فبما تجرى به أقلامهم وما ينطقون به من آيات الحكمة يفيض نهر الحياة في هذه الدنيا القاحلة وينتعش بستان الخليفة أيما انتعاش .

والطبقة الرابعة هم الزراع والعمال ، وهم بمثابة الثرى ، فبكدهم وجدهم تنمو شجرة الحياة وتشيع القوة والسعادة في الناس .

لذلك وجب على الحاكم أن يضع كل واحد من هؤلاء جميعاً في مكانه اللائق به ، ففى تنسيق جهود هؤلاء جميعاً معاً صلاح الدنيا وتقدمها .

ولما كان الكيان السياسى لا يستمد وجوده عنده من هذه الطبقات الأربع وحدها فهو يرى لذلك أن الحكم بدوره لا يستكمل مقوماته إلا إذا ارتكز كذلك على طوائف أربع :

الطائفة الأولى ، وهم رجال الدولة ، وبثقة السلطان فيهم واعتماده عليهم تسير الأمور على أحسن وجه ، وهم الذين يبيعون أرواحهم في حومة الوغى بيع السباح . وعلى رأس هؤلاء الوكيل (كبير الوزراء) ، وهو نائب السلطان في إدارة شئون الدولة . ومثل هذا الرئيس يجب أن يكون ممن حنكتهم التجارب يتسم بالحزم والحكمة وسعة الأفق ، ميالاً إلى السلام ، يعامل الناس جميعاً على قدم المساواة سواء في ذلك خصومه منهم أو أصدقائه ، لا يلقى القول على عواهنه ، متمرساً بواجباته ، أميناً على أسرار بلاده ، يرى من واجبه قضاء حقوق الناس ، ويبذل لهم البشاشة والاحترام ما وسعه ذلك حتى يكتسب محبتهم جميعاً .

ولى جانب الوكيل يذكر أبو الفضل طائفة من كبار موظفى الدولة هم بمثابة خاصة السلطان ، كحامل الاختام وعارض الشكاوى ومدير المراسم ، وما ينبغى أن يتوفر فيهم من الكفاية وحמיד الخصال .

أما الطائفة الثانية فقد جعل أبو الفضل على رأسها الوزير ويعرف بالديوان . وهو نائب السلطان في شئون

المال ، ويشترط فيه أن يكون قديراً في الحساب مقتصداً في غير بخل ، صادقاً غيوراً في عمله .

ويسلك معه أبو الفضل جملة من كبار عمال الدولة كالمستوفى والخازن والمشراف على مصانع الدولة^(١) ومدير الشؤون المالية للجند وكبير الكتاب .

وأما الطائفة الثالثة فهم خاصة السلطان . وهم يزینون البلاط بأنوار حكمتهم وغزير علمهم مع معرفتهم المكيئة بطباع البشر فضلاً عما جبلوا عليه من الصراحة والأدب الجم . وبهم تشرح صدور البشر وتزدهر الحياة . فإذا كانوا على غير ما ذكرنا من الصفات امتلأت الدنيا بالشرور واجتاحتها المصائب وعمها الخراب .

وعلى رأس هذه الطائفة يقف الفلاسفة الذين ترتقى بحكمتهم ومثلهم نواميس الأمة الأخلاقية . وتضم هذه الطائفة الصدر (المفتي) وأمير العدل ، وهو المنوط به تنفيذ الأحكام ، ثم القاضى ، وهو المنوط به سماع الدعاوى .

وأما الطائفة الرابعة فهم خدم السلطان ، وهم إذا أحسنوا الخدمة كانوا بمثابة ماء الحياة للبدن ، والا كانوا آفة وبلاء ومصدراً لكدر العيش .

وهو بعد إذ يصرح أن هؤلاء جميعاً إنما يستلهمون في أعمالهم ما أوتي سلطانهم من الحكمة ورجحان العقل وعلو الهمة ، يعلن أنه يُخرج للناس على ذلك كتابه هذا وفيه يحاول أن يسجل فعالة العظيمة وما أثره العجيبة التي تنبئ عن عظمتة كسلطان .

والقسم الأول من كتابه ، ويشتمل على تسعين آييناً ، يتحدث فيه عن بلاط السلطان وخاصته ، فيذكر لنا ما عند الپادشاه من أموال وكنوز وجواهر كريمة ، وما يجرى ضربه في دار المسكوكات من

(١) يذكر كثير من المؤرخين أنه كان عند أكبر أكثر من مائة مصنع ضخمة للنسيج والصباغة والأسلحة .

العملات الذهبية والفضية والنحاسية ، ومعايير كل نوع منها ، وطبيعة المعادن التي تستخدم فيها . كذلك يتحدث عن حريم السلطان ومضاربه وأختامه ومراسيم الخدمة في البلاط ؛ ليذكر لنا من بعد ذلك ثبناً طويلاً يبين فيه أنواع المحصولات المختلفة ومواسمها وأسعارها والعطور وطرق استخراجها ، ومصانع النسيج من الحرير والقطن والصوف ومبلغ اهتمام الپادشاه بتقدم العمل فيها . ثم يشير من بعد ذلك إلى الأيام التي كان يتمتع فيها أكبر عن تناول اللحم وكانت كثيرة^(١) . كما يكتب كتابة خبير كذلك عن الألوان وطرائق تركيبها ومزجها ، ليفرد من بعد ذلك في كتابه باباً طريفاً ممتعاً يتحدث فيه عن الخطوط وتاريخها ، مع الإشارة إلى كبار الخطاطين ، وحركة التأليف والترجمة بالبلاط . ويختم هذا الفصل بالكلام على فن التصوير وندواته التي كان يعقدها السلطان بالبلاط مع ذكر كبار النقاشين في عصره ورأى الپادشاه القيم في هذا الفن . ثم ينتقل من بعد ذلك إلى بيان مختلف الأسلحة التي يستخدمها الجيش وصنوف دوابه ، ومنها الفيلة والجمال والخيول ، وفصائلها وأنواع علفها وطرق العناية بها . كما يتحدث عن مبادئ المذهب الإلهي الذي ابتكره أكبر ومراسم التحية فيه^(٢) ؛ ويختم هذا القسم من الكتاب بذكر مواد البناء وأسعارها وأجور العمال المشتغلين بها .

وفي القسم الثاني من الكتاب ، ويشتمل على ٣٠ آييناً ، يتحدث أبو الفضل عن أقسام الجيش وقواته

(١) كان أكبر يحتج في ذلك بأنه لا يليق بالإنسان أن يعمل من جوفه مقبرة للحيوان .

(٢) كان القادم منهم يحبى صاحبه بقوله « الله أكبر » فيرد تحيته بقوله « جل جلاله » وحين اعترض البعض على ذلك تخافة أن يحمل هذا القول على دعوى الألوهية إذ كان السلطان يدعى « جلال الدين أكبر » رد السلطان على ذلك بأن كل ما في الأمر هو موافقته لمقتضى الحال « فكيف للإنسان أن يدعى الألوهية بمعجزه وضعفه » بدأوني ثان ص ٢١٠ .

وقادته ونظمه وطرائق تدريبه ، ثم يذكر لنا من بعد ذلك ما يقوم به الكتاب من أعمال في الدولة ، والنظام الذى يقوم عليه توزيع الصدقات ؛ لينتقل من بعد ذلك إلى وصف حفلات الأعياد ومنها الاحتفال بوزن السلطان والأمراء وأبنائه وأحفاده . ويجرى هذا الاحتفال مرتين في العام يوزن الواحد منهم عدة مرات في كل دورة بما يعادل ثقله من الذهب أو الفضة أو المعادن الأخرى والحبوب والأقمشة ويبدل ذلك كله للفقراء صدقة . وهذا التقليد تمارسه اليوم معددا طائفة الإسماعيلية بإزاء زعيمهم (١).

كما يتحدث كذلك عن نظم التعليم ، ويفرد باباً يصف فيه حفلات الصيد وطعام الوحوش والحيوانات البرية ، وفنون الرياضة التى كانت تمارس في عهده ومنها لعبة « جوكان » التى كانت تنتشر في الهند انتشاراً واسعاً ، وقد طورها الأوربيون عندهم فيما بعد فكانت الهوكى أو البولو . ولا يزال أبناء شبه القارة الهندية من باكستانيين وهنود هم أبطالها في العالم حتى اليوم .

ويبدأ القسم الثالث ، وهو يشتمل على ١٦ آييناً ، ببيان التقاويم المختلفة منذ عرفها البشر حتى اليوم ، ومنها التقويم القبطى والتقويم الرومانى والتقويم المسيحى وتقويم يزجرد والتقويم الجلالى الذى وضعه عمر الخيام للملكشاه السلجوقى والتقويم الإلهى الأكبرى ويقارن بعضها ببعض . ثم يذكر من بعد ذلك أصحاب المناصب الكبرى في الدولة ومنهم القواد وأمراء العدل والقضاة وعمال المكوس وخزنة بيت المال وروساء الشرطة ويفصل في ذلك ما يضطلع به كل واحد منهم من أعمال ؛ لينتقل من بعد ذلك إلى الكلام عن إمارات الدولة وولاياتها وهى اثنتا عشرة : البنغال ومعها أوريسه ثم بهار والله آباد وأوده وآكرا ومالوه ودانندش

(١) لا يزال هذا التقليد قائماً بتلك البلاد حتى اليوم حيث يتصدق الناس بما يعادل وزنهم من الحبوب .

(خاندش) وبدار والكجرات وآجمير ودهلى ولاهور بالإضافة إلى إقليمى كابل وكشمير . وهو يذكر لنا في ذلك الأقسام الإدارية لكل ولاية ومساحتها ، كما يصف موقعها الجغرافى ، وما يجرى فيها من روافد وأنهار ، وما بها من المدن والحصون والقلاع ، وما تغله من الحاصلات ، وما يحصل منها من أموال الخراج ، وما بها من قوات حربية من الفرسان والمشاة ، ويقدم ذلك كله بمجمل يذكر فيه تاريخ كل ولاية من هذه الولايات منذ أقدم عصورها حتى وقت تأليف كتابه .

أما القسم الرابع فيستله بدراسة الفضاء والأفلاك والبروج السماوية ومواقعها والنجوم والكواكب ومسالكها . ثم يذكر من بعد ذلك أقسام العالم السبعة وما يقع بكل قسم منها من الأقاليم والبلدان مع الإشارة إلى عروق السكان والأجناس في تلك المناطق جميعاً . وينتقل من بعد ذلك إلى الحديث عن الفلسفة الهندية فيذكر لنا أن بالهند ستين وثلاثمائة من المناهج الفلسفية المختلفة ، وأنه قد وقف على ذلك من أفواه رجال مختلف مدارس الهند الفلسفية ويطون كتبهم . وحصر تلك المدارس الفلسفية في تسع ، ثمان منها تؤمن بالبعث والنشور والتاسعة تنكر وجود خالق للكون ولا تعترف ببداية الخلق أو نهايتها . وهو لا يكتفى بالإشارة إلى ذلك كله حتى يتحدث عن مؤسسى تلك المدارس وطرائقها في البحث ومبادئها ومعتقداتها ويقارن بينها وبين ما عند غيرها من الأمم الأخرى كاليونان وفارس . ويعقد من بعد ذلك فصلاً يتحدث فيه عن الآلات الموسيقية على اختلاف أنواعها ، ليفضى إلينا من بعد ذلك بمجمل يذكر فيه من وفد إلى أرض الهند من مشاهير الأعلام والغزاة مبتدئاً بقصة نزول آدم في جزيرة الياقوت (سيلان) ومن ورد ذكرهم كذلك في أساطير الهند من الأبطال ، إلى أن ينتهى بذكر الغزاة المسلمين وأولهم محمد بن القاسم الثقفى ثم الغزنويين والغوريين من بعده

نظم الدولة الإسلامية الهندية وطرق حكم تلك البلاد
الترامية الأطراف ، وما بها من مصادر الثروة ومختلف
الصناعات ، وما لأهلها من معتقدات وتقاليد ،
وما اشتغلوا ويشغلون به من مختلف صنوف المعرفة .
كتب ذلك كله في أسلوب يعد من خير أمثلة النثر
الفارسي بالهند ويتم عن علم واسع غزير وجلد في الدرس
والبحث مكين شديد .

النموذج الأول

آيين تصويرخانه^(١) :

فنون الكتابة والنقش

إن ما نسميه بالشكل هو سبيلنا إلى التعرف على
مادته حين ننظر إليه ، وهذه بدورها توحى إلينا بما
نصطلح على تعريفه بالرأى أو الفكرة . وعلى هذا
فنحن حين ننظر إلى رسم حرف بعينه يتحدد مفهومه
عندنا . وكذلك الحال مع الكلمة المركبة من جملة
حروف ، وهذه بدورها تنتهى بنا إلى بعض أخيلة
تقابل ما يصطلح الناس على تعريفه بالصورة . على أن
المصورين ، ولا سيما الأوربيين منهم ، برغم أنهم في
الحقيقة قد أفلحوا في تصوير الشخص مبدعين إلى
درجة قد يختلط الأمر فيها على الناظر حتى لا يستطيع
أن يفرق بين الأصل والصورة ، فإن النقوش مع ذلك
كله إنما تأتى بعد الحروف بفارق كبير في المرتبة .
ذلك أن الحرف قد يجمع حكمة العصور الغابرة ويصبح
بذلك وسيلة إلى التقدم الفكرى .

ويتوقف جمال الحرف وتناسقه على الذوق
الشخصى في الغالب ، ومن هنا كان لكل قوم أبجدية
خاصة بهم ، منها الهندية والسريانية والعبرية والقبطية
والمعقلية والكوفية والكشميرية والريحانية والعربية

حتى دخول تيمور الهند وقدم بابر ، جد السلطان
أكبر ، إليها . ويهتم هذا القسم بذكر الأولياء الذين عاشوا
في الهند والطرق الصوفية التي عرفتها تلك البلاد وبعدها
أربع عشرة طريقة .

أما القسم الخامس من الكتاب فهو صفحات قليلة
ضمنها أبو الفصل ماثور أقوال السلطان أكبر هي وحكماً
كثيرة ينسبها إليه .

* * *

ويضم الكتاب جداول بيانية كثيرة وخرائط
تخطط مضارب السلطان وما بها من طرقات ودروب
وما يقوم بها من أسواق . ويزين المخطوط ، الذى
اعتمدنا عليه في هذا المقال ، مجموعة كبيرة من
اللوحات الفنية الدقيقة المذهبة تحوى أشكال الأسلحة
المختلفة والدروع والرايات والبنود فضلاً عن صور
السروج الفاخرة والآلات الموسيقية والطبول العسكرية .
ومنها ما يعرض علينا كذلك صوراً لدور الصناعة إذ
ذاك وحفلات الاستقبال والمباريات الرياضية المختلفة .

وقد نقل بعض المستشرقين أجزاء من هذا السفر
الضخم إلى لغاتهم . والترجمة الوحيدة الكاملة التي
ظهرت له هي التي بدأها المستشرق الإنجليزي
H. Blochmann وأكملها H.S. Jarrett وظهرت
بكلكتا عامى ١٨٧٣ و ١٨٩١ في مجلدين ضخمين يضمان
ألفاً وسبعائة واثنين وخمسين من الصفحات ، وقد
ألحق بها مجموعة من الصور تمثل جانباً كبيراً من لوحات
المخطوط .

وما يعيب أبا الفضل في كتابه هذا هو أنه يجعل
البادشاه محور حديثه على الدوام ، فكل ما يجرى في
الدولة عنده هو رهن مشيئته ، وكل ما ينتهى إليه من
نتائج وفعال هي جميعاً مستمدة منه . على أن هذا
لا يقلل بطبيعة الحال من قيمة ما كتب ولا يبخص من
شأن تلك المعلومات المفصلة الدقيقة التي ذكرها لنا عن

(١) وهو الرابع والثلاثون من القسم الأول .

والفارسية والحميرية والبربرية والأندلسية والروحانية وغيرها من طرائق الكتابة القديمة العديدة .

واختلاف رسم الحرف في تلك الطرائق المتعددة مرجعه إلى استخدام الأقواس والخطوط المستقيمة وتناسقها . ففي حين يتكون الرسم الكوفي من قوس في سدسه وخطوط مستقيمة في خمسة أسداسه الأخرى فإن الخط المعقل لا تدخل الأقواس في رسمه على الإطلاق . ولعل هذا هو السر في أننا نجد نقوش الأبنية القديمة قد كتبت في الغالب به .

هذا وما يناسب الكتابة هما اللونان الأبيض والأسود فضلاً عن تناسبهما معاً ففي استخدامهما راحة للناظرين .

ويروج في إيران وتوران والهند وتركيا ثمان طرائق للكتابة ، لكل طريقة منها أنصارها . ومن هذه الطرائق ست استحدثت عام ٣١٠ هـ بعناية ابن مقلة أخذاً من الخط المعقل والخط الكوفي ، وهي : الثلث والتوقيع والحقق والنسخ والريحاني والرقعة . ويضيف إليها البعض خط الغبار وينسبونه إليه كذلك ، كما ينسب البعض خط الثلث إلى ياقوت غلام الخليفة المعتصم .

والنوع السابع من هذه الخطوط هو التعليق ، وهو مشتق من الرقعة والتوقيع . والخطوط المستقيمة فيه قليلة . وقد أدخل عليه خواجه تاج سليمان كثيراً من التحسينات ، وكان يجيد كذلك رسم الخطوط الأخرى ، وينسب البعض إليه ابتكار هذا الخط .

أما النوع الثامن الذي أذكره فهو النستعليق ويقوم أساساً على الأقواس . ويذكر البعض أن مير علي تبريزي ، معاصر تيمور ، هو الذي اشتقه من النسخ والتعليق ، وهو قول غير صحيح إذ توجد بهذا الخط كتب سابقة على عصر تيمور .

ويقدر البادشاه فن الخط حق قدره ، ويهتم اهتماماً شديداً بطرائق رسمه المختلفة ، مما أدى إلى ظهور عدد

كبير من مهرة الخطاطين كانت لهم الحظوة عنده . والمتفنن الذي عقدت له الزعامة على الخطاطين في ظل رعايته هو محمد حسين كشميري ، وقد أنعم عليه بلقب « زرين قلم » أي صاحب القلم الذهبي . وقد فاق في فنه أستاذه مولانا عبد العزيز بالناسق الملحوظ عنده في مداته وأقواسه (يقصد بالمدات مثل حرفي ف - ب وبالأقواس مثل ح - ن) . ويعده النقاد نظير الملا مير علي . ولا يعني إلا أن أشير هنا إلى جملة من مشاهير الخطاطين في عصرنا ، ومنهم ملا باقر بن ملا مير علي الشهير ومحمد أمين مشهدي ومولانا عبد الحى ومولانا داوري ومولانا عبد الرحيم ونظام قزويني وعلي شامان كشميري ومير عبدالله ونور الله قاسم أرسلان .

هذا وتنقسم مكتبة البادشاه إلى عدة أقسام فضلاً عن فرع كبير لها في الحرم . ويصنف كل كتاب في هذه الأقسام تبعاً لأهميته وقيمة العاوم التي يتناولها ، فترى كتب الإنشاء ودواوين الشعر وتآليف الهنود والفرس واليونان والكشميريين والعرب كلا في مكانه الخاص به على وجه الدقة . وفي كل يوم يتقدم نفر من المتخصصين بقدر من هذه الكتب إلى البادشاه ويقرأونها له (١) . ولم يكن البادشاه يحرص على الاستماع إلى ما بكل كتاب من أوله إلى آخره فحسب ، بل إنه كان كذلك يضع بقلمه إشارة خاصة عند الموضع الذي تتوقف عنده القراءة . كما كان يكافئ القارئ بالذهب أو الفضة وفقاً لأهمية الكتاب وعدد الصفحات التي قرأها منه . ولم يكن يهمل من الكتب المشهورة إلا القليل فلا تقرأ في ندواته ، وهي التي تخلو من الحقائق التاريخية عن العصور الغابرة أو عجائب العلوم أو النكات الفلسفية التي لا تحفى على فطنة البادشاه . ولم يكن كذلك ليسأم

(١) أدى اضطراب حياة أبيه همايون إلى حرمانه من قدر وافر من التعليم في الصغر فشب ولم يكن يحسن القراءة والكتابة ، ومع ذلك فقد فاضت حياته بالنشاط العقلي إذ كان قوى الملاحظة كلفاً بالمعرفة ، فتعلم عن طريق السماع ، وكانت ذاكرته القوية تستوعب كثيراً ما كان يقرأ في حضرته .

أبداً أو يعمل حين يقرأ عليه الكتاب الواحد للمرة الثانية حتى ليصغى إليه عندئذ باهتمام أكثر من ذي قبل .
ومن الكتب التي كان القراء يتداولون قراءتها على الدوام في حضرته : أخلاق ناصري^(١) وكيماي سعاد^(٢) وقابو سنامه ومؤلفات شرف الميرى وكلكستان وحدائق الحكيم سنائي والمثنوى المعنوي والبوستان والشاهنامه ومثنويات الشيخ نظامي ومؤلفات خسرو (اندهلوي) ومولانا جامي ، ودواوين الخاقاني والأنوري ، فضلاً عن العديد من كتب التاريخ . كذلك ترى المترجمين منكمين على ترجمة الكتب الهندية واليونانية والعربية والفارسية فنقل قسم من زيچ جديد ميرزاي باشراف مير فتح الله شيرازي ، كما نقل كذلك من الهندية (السنسكريتية) كشنجوشي وجنجاهر ومهش مانند بعناية مؤلف هذا الكتاب . وتولى نقل المهاهارتا من الهندية إلى الفارسية نقيب خان وعبد القادر بداوني والشيخ سلطان تهايسري . وهذا الكتاب يحتوي على أكثر من مائة ألف بيت من الشعر ، ويعرف البادشاه هذا التاريخ القديم باسم رزمنامه (أي كتاب الحروب) وقد نهض هؤلاء العلماء الثلاثة أيضاً بنقل الرامايانا ، وهو من كتب الهندستان القديمة كذلك ، ويحتوي على ترجمة حياة رام جندرا فضلاً عن المسائل الفلسفية اللطيفة التي تكثر فيه^(٣) . كذلك اضطلع الحاج ابراهيم

(١) وهو كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ، نقله إلى الفارسية نصير الدين الطوسي .

(٢) وهو لأبي حامد الغزالي وقد ضمته الكثير من كتابه إحياء علوم الدين .

(٣) تشتمل الرامايانا على أربعين ألف بيت من الشعر ، وقد ظهرت هي والمهاهارتا قبل الميلاد بأربعة قرون ، وهما ملحنتا الهند الكبرى وأصنم آثار العالم الأدبية على الإطلاق ، وهما أقسام أسطورية يختلط التاريخ بها وأقسام أخرى أدبية ودينية .

والمهاهارتا قداسة عظمى عند الهنود حتى ليعبدون قراءة ما تيسر منها مجلبة للرحمة والمغفرة . ويقول بدواني (ثان ص ٣٢٠) ، أنه قصد بهذه الترجمة أن يقف الناس على أساطير الهند القديمة ومعتقداتها ، كما عرفوا ذلك عند الفرس بطريق الشاهنامه .

سرهندي بترجمة كتاب آهرين^(١) ، وهو أحد كتب الهند المقدسة الأربعة . كما نقل الشيخ أبو الفيض فيضی ، أخى الأكبر ، كتاب ليلاوتي من الهندية إلى الفارسية ، وهو من أهم كتب الرياضيين الهنود في الحساب . وأمر البادشاه مكمل خان كجراتي فنقل إلى الفارسية كتاب تاجك وهو كتاب معروف في الفلك . كما نهض ميرزا عبد الرحمن ، وهو الخانخانا (القائد العام) الحالي بترجمة سيرة بابر^(٢) فتاج اندنيا من التركية (الجغتائية) إلى الفارسية وهي تعد ثباتاً للحكمة العملية . كذلك نُقل من الكشميرية إلى الفارسية تاريخ كشمير ، وذلك بعناية مولانا شاه محمد شاهبادي ، وهو كتاب يتناول تاريخ كشمير في الأربعة الآلاف سنة الماضية . كما نُقل من العربية إلى الفارسية كذلك معجم البلدان (لياقوت الحموي) ، واضطلع بهذا العمل جملة من المتخصصين في العلوم العربية من أمثال ملا أحمد تهمته وقاسم بيك والشيخ منور وغيرهم . ونقل مولانا شري بدوره من الهندية إلى الفارسية كتاب هري بنز وهو يحوى تاريخ كرشنا . كذلك عهد البادشاه إلى مؤلف هذا الكتاب (أي أبي الفضل نفسه) بنقل كتاب كليلية ودمنة إلى الفارسية من جديد^(٣) . فنقلته بعنوان « عيار دانش » (معيار الحكمة) . والكتاب في أصله مثال للحكمة العملية ولكنه ملئ بالتعقيدات البلاغية . وقد نقل هذا الكتاب إلى الفارسية أيضاً نصرالله المستوفي ومولانا حسين الواعظ ولكن أسلوبهما في الكتابة ملئ بالمهجور من الاستعارات والمعاني والألفاظ . كذلك قام أخى الشيخ فيضی

(١) يذكر بداوني (ثان ص ٢١٢) أن هذا الكتاب تتفق بعض أحكامه مع أحكام الشريعة الإسلامية ، وقد أدى ذلك إلى دخول كثير من الهنادكة في الإسلام .

(٢) هو جد أكبر ومؤسس الدولة المغولية بالهند .

(٣) هي في الواقع إعادة كتابة الترجمة الفارسية البدية لأبي المعالي نصرالله (ق ٨٦ هـ) بالفارسية الحديثة - وقد طبعت بكنبور عام ١٨٧٩ م .

أبو الفيض بترجمة قصة العشق الهندية «نل ودمن» إلى الفارسية شعراً من البحر الذي عليه مشنوى ليلي والمجنون ، وهي قصة تثير العواطف والشجون ، وقد ذاع صيتها في الناس باسمها الهندي .

وبلغ من شغف البادشاه بالتاريخ أن أمر جملة من الكتاب وعلى رأسهم نقيب خان بكتابة سفر يؤرخ الحوادث التي شهدتها أقطار المسكونة السبعة في الألف عام الماضية ، وقد قمت بتقديم هذا الكتاب الذي يعرف باسم «تاريخ ألفى» (١).

فن النقش

تعرف محاكاة الأشياء رسماً بالتصوير ، وقد أظهر البادشاه منذ أول شبابه اهتمامه بهذا الفن وأولاه كل تشجيع وعناية بوصفه موضع درس وترفيه معاً . وعلى هذا فقد ازدهر هذا الفن في عهده وذاع واشتهر . وكانت أعمال النقاشين تعرض عليه بواسطة الكتاب والروضاء في بلاطه مرة كل أسبوع فيكافي المبرزين منهم أو يزيد في مرتباتهم . وأدى ذلك إلى أن توفر للفنانين ما يحتاجونه من أدوات أثمانها محددة وتطوويرها مطرد . كذلك تقدمت طرائق تركيب الألوان وخلطها تقدماً ملحوظاً حتى بلغت النقوش درجة بالغة من الإتقان ؛ واستتبع ذلك كله ظهور كثير من النقاشين المبدعين حتى لرى لوحاتهم الفنية تليق بأن تقف مع لوحات بهزاد (٢) جنباً إلى جنب ، فضلاً عن لوحات

(١) بدأوني ثانی ۳۱۷ . هذا وقد ادعى المهدية في ذلك الوقت فريق من الناس بالهند وغيرها استناداً على قول بظهور مهدي يهدي الأمة على رأس كل ألف سنة . وقد أحسن البادشاه أكبر الإفادة من هذه الفرصة لتحقيق هدفه في تأليف أهل الهند جميعاً على اختلاف مللهم ونحلهم في ظل مذهبه الذي ابتكره وهو «دين إلهي» وهو فيه بمثابة الإمام العادل الذي تجب على الناس طاعته ، وإن لم يرغم الناس أبداً على الدخول فيه .

(٢) هو مصور فارسي ذائع الصيت عاش عند السلطان إسماعيل الصفوي وتنتشر لوحاته في متاحف كثيرة .

النقاشين الأوروبيين البديعة التي ذاعت شهرتها في (١) الدنيا وما يلاحظ اليوم من دقة التفاصيل في اللوحات الفنية مع شيوع الإتقان فيها والجرأة في تنفيذها هو جميعاً مما لا تجد له مثيلاً ، حتى لرى الأشياء الجامدة بها وكأن الحياة قد دبت فيها .

وقد نبغ في هذا الفن أكثر من مائة من المصورين . أما من هم بسيلهم إلى النبوغ أو من يعدون في زمرة أواسط المتفنين فعددهم أكثر من ذلك بكثير . وهذا القول ينطبق على الهنادكة بدورهم ، ومنهم من تفوق لوحاتهم في إتقانها كل تصور حتى لا تجد في الدنيا إلا قليلين يقفون معهم على قدم المساواة (٢) .

وأحب أن ألفت النظر هنا إلى أن إمعان النظر في شخوص الأشياء ومحاكاتها بالرسم ، وهو ما يعده البعض من باب التسلية وإضاعة الوقت ، هو عند أصحاب العقول الراجحة مورد تستلهم الحكمة منه ، وترياق من سموم الجهل . ولئن كان أصحاب التعصب الديني يضمرون لفن النقش عداً شديداً ، فما هم اليوم ترى أعينهم الحق في ذلك واضحاً جلياً . فقد حدث ذات يوم والبادشاه بين فريق من خاصته — وهو الذي أولى كثيرين شرف ممارسة فنه في حضرته — أن أفصح عن رأيه في التصوير فقال : « هناك كثيرون يكرهون فن النقش وإلى لأمتهم بدوري ، ولقد يبدو لي أن المصور له طرائقه الخاصة في معرفة الله ، فهو حين يرسم كل ذي حياة ويتأمل في تكوير أطرافه الواحد بعد الآخر يشعر بعجزه عن أن يثبتها على لوحته على الوجه الذي أخرجها عليه مبدعها ، ومن هنا تراه مضطراً إلى التفكير في الله الذي أبدع كل شيء خلقه فيزداد بذلك معرفة به تعالى » .

(١) لم يكن فنانو الهند يجهلون لوحات الأوروبيين إذ كان البرتغاليون يحملونها إليهم .

(٢) Laurence Binyon. The Court Painters of the Grand Monghul. Oxford 1921.

وبتشجيع البادشاه لهذا الفن ظهر عديد من اللوحات الفنية الفريدة ، وزينت الكتب الفارسية في الشعر والنثر بالصور وضمت بين دفتيها عدداً كبيراً من اللوحات . فيها هي ذى قصة حمزة التى تقع فى اثني عشر مجلداً قد قام مهرة النقاشين بتصوير ما لا يقل عن أربعائة وألف موضع منها . وكذلك فعلوا بجنكيز نامه وظفر نامه^(١) ، وهذا الكتاب ، ورزمنامه وراماينا ونل دمن وكلييلة ودمنة وعيار دانش وغيرها من الكتب . بل لقد جلس البادشاه نفسه إلى المصوريين ليصوروه وأمر بتصوير كل أعيان دولته كذلك . وجُمعت كل هذه التصاوير فى ألبوم ضخيم خلد ذكرى الغابرين وضمن الخلود للحاضرين . ولم تكن رعاية البادشاه وتشجيعه وقفاً على النقاشين فحسب بل تعدتهم كذلك إلى المزخرفين والمذهبيين والرسامين والوراقين .

النموذج الثانى

آيين واقعة نويس^(٢):

لائحة كتاب الوقائع

إن إنشاء السجلات والاحتفاظ بها هو من الإجراءات الحسنة بالغة الأهمية بالنسبة للدولة ، وهو مما لا بد منه لكل طبقة من طبقات المجتمع كذلك .

ولئن كان قد قام فى الماضى ما يشبه هذه الإدارة إلا أن أهدافها الواضحة لم تتحقق إلا فى العهد الحالى . ولقد ندب البادشاه لهذا الأمر أربعة عشر نفرأ من الكتاب الأمناء ذوى الخبرة والمهارة والجلد ، على أن ينوب اثنان منهما كل يوم ، وبهذا يصيب الدور كل اثنين منهما معاً مرة كل أسبوعين (بمعنى أن يعمل فى

(١) وهو فى سيرة تيمور .

(٢) ويعرف أيضاً باسم « مجلس نويس » وهو الآيين العاشر

من القسم الثانى .

اليوم الأول ، الأول والثانى ، وفى اليوم الثانى ، الثانى والثالث وفى اليوم الثالث ، الثالث والرابع وهكذا . . » وإلى جانب هؤلاء كان هناك عدد آخر من الرجال الأكفاء كذلك احتياطاً للأولين يحلون محل من قد يضطره اضطراره ببعض المهام إلى الانقطاع عن هذا العمل . ويعمل الواحد من هؤلاء ليوم واحد فقط ويعرفون باسم « كُتُل » ، أى رجال الاحتياط .

وعمل هؤلاء هو تدوين أوامر البادشاه وتسجيل أفعاله وكل ما يصدر عن رؤساء دولته بدورهم كذلك . فهم يثبتون فى أوراقهم ما يتناوله البادشاه من صنوف الطعام والشراب ، ويدونون مواعيد نومه وقيامه ، ويسجلون ما يجرى من الاستقبالات فى البهو الرسمى ، ويرصدون الأوقات التى يقضيها البادشاه فى الحرم ، ومواعيد ذهابه إلى الاجتماعات ، العامة منها والخاصة .

كذلك عليهم أن يصفوا عندهم رحلات الصيد وطرائق ذبح الحيوانات ، ويرصدون وقت مسير البادشاه لحظات توقفه ، وطريقة سلوكه ، بوصفه إمام الأمة ، والمراسيم التى تؤدى له ، وما يصحبها من حلف الناس اليه بالطاعة والولاء ، وما يبدية من الملاحظات فى ذلك . ويسجلون كذلك أسماء ما يُقرأ فى حضرته من الكتب ، وما يتصدق به من الصدقات ، وما يهديه من الهدايا ، وما يفرضه على نفسه من الفرائض يؤديها كل يوم أو كل شهر . ويثبتون عندهم كذلك تعييناته فى مناصب الدولة واختياره لأصحابها ، وبيان تكوينات فرق الجيش والمرتبات ، والإقطاع ، والالتباسات بزيادة المرتبات ، والأراضى المعفاة من المكوس ، وزيادة المكوس أو تخفيضها ، والعقود ، والتحويلات المالية ، والجزية ، والرسائل الرسمية ، والمراسيم . كما يسجلون الوثائق التى يوقعها البادشاه ، وأوقات وصول التقارير من مختلف الجهات والتعليقات التى تدون عليها ، وساعات

قدوم رجال الحاشية وانصرافهم ، والأوقات المحددة للتفتيش على الحرس ، وأخبار الوقائع الحربية ، والانتصارات العسكرية ، وشروط معاهدات الصلح ، وأخبار وفيات الأعيان ، ومبارزات الحيوانات والرهان عليها ، ووسم الخيول ، وأخبار الجرائم الكبرى ، وما يصدره البادشاه من عفو عن مرتكبيها ، ومحاضر الاجتماعات العامة ، وأخبار الزواج والولادة ، ومباريات الكرة والصولجان (البولو) والتحطيب والرّد والشطرنج وألعاب الورق وغيرها ، والظواهر غير العادية ، وصنوف المحاصيل ومقاديرها على مدار السنة ، والتقارير التي ترد عن مختلف الحوادث والوقائع :

وقد جرى الرسم على أن يطلع أحد رجال الحاشية على هذه التسجيلات يوماً بيوم ويتقحها ثم يعرضها على البادشاه ليصدق عليها . ومن ثم ينسخ الكاتب نسخة واحدة من كل تقرير يوقع عليها ثم يبعث بها بعد ذلك إلى من يحتاجون إليها بوصفها مستنداً رسمياً ، وذلك بعد أن يصدق عليها أمين المراسم وأمير العرض والموظف

الذي قام بعرضها على البادشاه . وتعرف هذه الوثيقة عندئذ بالذاكرة .

وهناك طائفة من المحررين حسنى الخط يتلقون هذه المذكرات بعد أن تستكمل دورتها فيحتفظون بها عندهم ويكتبون تلخيصاً وافياً لها . وبعد أن يوقعوا على هذا التلخيص يبعثون به إلى الجهات التي كانوا قد تسلموا المذكرات الأولى منها ، وذلك بعد أن يوقع التلخيص كاتب الوقائع وصاحب الرسائل وأمير العرض ورئيس الإدارة وممهورونه جميعاً بأختامهم . ويعرف هذا التلخيص بالتعليق ويعرف كاتبه بكاتب التعليق . ويوقع هذا التعليق كذلك على الصورة المبينة بعاليه ويمهر بأختام الوزراء .

وهدف البادشاه من وراء ذلك كله هو نصريف كل شأن من شئون الدولة على خير وجه دون أدنى زيادة أو نقصان . ويقصى عن الديوان كل من تثبت خيانتة لواجب الأمانة ويكافأ المخلصون على إخلاصهم ، وبذلك يؤدي كل عامل نشاط عمله بلا خوف وينزل العقاب بكل من تثبت كسله وإهماله :



قصيدة الأعمال والأيام لهسيودوس

بمستلم

الدكتور محمد سليم سالم

أستاذ الدراسات القديمة بكلية الآداب بجامعة عين شمس

أن بيرسيس أسرف وبدد أمواله ولجأ إلى أخيه هسيودوس يطلب صدقة ، فلم يقدم له هسيودوس غير النصيحة . وتتلخص نصائحه في : اعمل وكن عادلاً .

مات هسيودوس ، على ما تذكر الأقاصيص ، مقتولاً ، جندله الهيام بفتاة أحبها وولد له منها الشاعر الغنائي ستيسيخوروس Stesichoros ولكن أخوة الفتاة حقدوا عليه ، وقتلوه وألقوا بجثته في اليم ، فحملته الدولفين إلى الشاطئ ودفن في بلدة أوينوى Oenoe في قبر يليق به .

هذا كل ما نعرف عن حياة هسيودوس وهي كما ترى مليئة بالخرافات التي لا تستحق عناء المناقشة . فلنأخذ ندرى إن كان هسيودوس قد ولد في كوى أم في أسكرا ، وهل كان له شقيق اسمه بيرسيس ، أو أن هذا اسم وهمي ابتدعه الشاعر ليوجه إليه نصائحه . ثم إن من المحال أن يكون ستيسيخوروس ابناً لهسيودوس . فذاك الشاعر الغنائي ينسب إلى هيميرا Himera في جزيرة صقلية ، وقد ذاع صيته واشتهر بتلك القصيدة التي ألفها لينفى فيها (polinode) ما نظم في قصيدة أخرى عن هيلانه وفرارها مع باريس

هو ثاني شعراء الإغريق ، يأتي في المرتبة مباشرة بعد هوميروس ، ويعد أول من هلهل الشعر التعليمي في بلاد اليونان . ولد ، كما تقول الأساطير ، في كوى Kume من أعمال أبوليس Aeolis وهاجر مع أبيه إلى أسكرا Askra ، وهي بلدة صغيرة في بويوتيا Boiotia في سفح جبل هيليكون Helikon في منطقة مقدسة لربات الفن . وعاش هناك هسيودوس Hesiodos يرعى الغنم حتى ظهرت له إلهات الشعر فحبيبه النظم وأجرين الدر على لسانه ، وأصبح منشدهن الصادق . فشعره تعليمي هدفه النفع فلا يكون إلا صدقاً ، أما الشعر الحماسي فهدفه اللذة ، ولذا يمكن أن يحوى أساطير يضيف عليها الشاعر صفة الاحتمال فحسب . ونجد هنا أول مقارنة بين أشعار هسيودوس وأشعار هوميروس ، وأول إشارة إلى مشكلة الشعر والكذب .

كان لهسيودوس ، على حد قوله ، أخ اسمه بيرسيس ؛ دب النزاع بين الأخوين بعد موت أبيهما ، فبغى بيرسيس على أخيه وظلمه حقه ورشا القضاة من الأمراء ، فحكموا له . ولهذا حق هسيود المظلوم على هذا العالم المملوء بالظلم والعسف ، وتضيف الأقاصيص

(الاسكندر بن بريام) إلى طروادة . وفي القصيدة الجديدة التي تبدأ بالبيت المشهور :
لم يكن صدقاً ذلك القول . .

قص ستيسيخوروس قصة ذهاب شبح هيلانه إلى طروادة ، وذهاب هيلانه نفسها إلى مصر . وهذه هي القصة التي سار في إثرها يوريديس في مسرحيته ، هيلانة .

وليس من المعقول أن يكون هسيودوس قد وقع في غرام فتاة في شيخوخته وهو الذي ينصح الشباب ويحذرهم من السير في طريق معوج .

كان لهسيودوس أتباع ومدرسة تشيعت له وفضلته على هوميروس أكبر شعراء العالم واختلفت قصة المباراة الشعرية التي اشترك فيها الشاعران في ذلك الحفل الذي أقيم لتأبين أمفيداماس ملك يوبيا . وكانت الغلبة ، في روايتهم ، لهسيودوس . وهذه القصة لا تثبت إلا شيئاً واحداً هو وجود تنافس بين منشدي أشعار هوميروس ومنشدي أشعار هسيود ، وهم يختلفون فيما بينهم في وجهتي نظرهم إلى الشعر وموضوعاته وأهدافه .

نظم هسيودوس في الوزن السداسي الذي استخدمه هوميروس ، وربما لم يكن يعرف غيره ، وقد استخدم اللهجة الإيبيكية التي استعملها شعراء الملاحم . ولم يترك هسيودوس أثراً في شعره يدل على أنه حل في بويوتيا Boiotia : ولكنه ترك آثاراً ضئيلة ترجح أنه من أصل أيولي إذ استخدم ألفاظاً أيولية لم ترد في غيره .

نظم هسيودوس قصيدة الأعمال والأيام ، ومن المرجح لذلك أنه وضع قصيدة أصل الآلهة Theogonia وتنسب إليه قصيدة الميثيلات أو قائمة النساء . كما تنسب إليه قصيدة عن ترس هرقل .

وقد شاع في العصر القديم أن هسيودوس لم يترك إلا قصيدة واحدة هي الأعمال . وهذا الرأي ينفي نسبة الجزء الأخير من هذه القصيدة إلى هسيودوس وهو

الذي يعطى قائمة بالأيام السعيدة والأيام المشئومة كما أنه يعتبر قصيدة أصل الآلهة منحولة . ولكن أسلوب هذه القصيدة الأخيرة يشبه دون ريب أسلوب قصيدة الأعمال . وقد جاء في أول هذه القصيدة ذكر لربات الفن وأنهن علمن هسيودوس . وقد اتخذ بعض العلماء هذه الجملة دليلاً على أن الشاعر الذي نظمها ليس هو هسيودوس ولكنه يعرف قصة إلهام ربات الفن لهسيودوس وقد رد البعض أن الشاعر هو هسيودوس نفسه وأنه أراد أن يسجل اسمه في أول القصيدة على هذا النحو . ويكاد يكون هناك إجماع في العالم القديم على نسبة هذه القصيدة عن أصل الآلهة إلى هسيودوس . ويمكن تلخيص ما احتوت عليه قصيدة أصل الآلهة على النحو التالي :

١ - ٣٥ :

مقدمة في مناجاة ربات الفن ومقابلة الشاعر لهن وقولهن له إننا نعرف كيف نقص خرافات كثيرة وكأنها الحق كما نعرف ، إن أردنا ، أن نقول الصدق . وفي هذا إعلان لمنهاج الشعر وإشارة إلى أن هسيودوس يمثل مدرسة لن تهتم بقصص خرافية تحكي عن الماضي السحيق كالإلياذة والأوديسية ، وإنما ستعنى بالحقائق الدينية والأخلاقية والعلمية . ويمكن أن نلاحظ أن قول هسيودوس على لسان ربات الشعر : نحن نعرف كيف نقص أكاذيب كثيرة مشابهة للحقيقة يكاد يكون مأخوذاً بنصه وحرفه من الكتاب التاسع عشر من الأوديسية .

ثم منحت ربات الشعر هسيودوس غصناً من النار ونفثن في فواده أغاني عجيبة .

٣٦ - ١١٥ :

مقدمة أخرى : لنبدأ بالهات الفن ، بنات زوس والذاكرة Mnemosune اللاتي يغنين عن كل شيء في السماء والأرض .

١١٦ - ١٥٣ :

الأرض أصغر أبنائها توفويوس Typhoeus . وقد
أهلكه زوس بشهاب ثاقب .

٨٨١ - ٩٥٥ :

وبعد هزيمة جميع أعداء الآلهة ، نصحت الأرض
لهم باختيار زوس ملكاً عليهم . وتزوج زوس أولاً
ميتيس Metis أرجح الآلهة عقلاً . ولما كانت على
وشك أن تلد الآلهة أثينا وضعها زوس في بطنه متبعاً
نصيحة قدمتها له الأرض والسماء . ثم تزوج زوس
ثيميس Themis فولدت له السلام والنظام والعدل .
ويستمر هسيودوس في ذكر جميع زوجات زوس
ومن ولد لهن من أبناء وبنات .

٩٠٦ - ١٠٣٢ :

أبناء الشمس من البشر وأبناء الآلهات من آباء من
البشر . وتنتهى قصيدة أصل الآلهة أو أنساب الآلهة
ببيتين يناجى فيهما الشاعر ربات الفن ، بنات زوس ،
الذى يمسك بالترس ، طالباً إليهن أن ينشدنه عن جماعة
النساء . وهذان البيتان يربطان بين قصيدة الميثلات
Eoiai وبين قصيدة أصل الآلهة ، ولكنهما لا يثبتان
أنهما لشاعر واحد .

وتعتبر قصيدة أصل الآلهة أقدم ما كتب بطريقة
منهجية عن عقائد اليونان وأساطيرها الدينية . وأهميتها
من الناحية الدينية لا يمكن أن يبالغ أحد فيها ، ولكنها
كشعر قليلة الجاذبية لكثرة ما بها من أسماء لا تثير اهتماماً
ولهذا لا يرتفع فيها أسلوب هسيودوس إلا نادراً جداً .
غير أن جمال الأسلوب لم يكن قط من أهداف
هسيودوس ، فهو يتوق إلى أن يعلم ويهذب وأن يخرج
الناس من ظلمات الجهالة الدينية إلى نور الحقيقة . فهو
أشبه بنبي أو مشرع أراد تقنين دين قومه . وقد اشتهرت
مدرسة هسيودوس بذلك الشعر الذى يشبه القوائم . ولهذا
أخرج أرسطو الشعر التعليمي كله من حظيرة الشعر .

بدء الخليقة من الفوضى Chaos وزواج السماء
والأرض ومن ولد لهما من أبناء .

١٥٤ - ٤١٠ :

ثورة أبناء السماء والأرض الذين يسمون بالتيتان
Titans في وجه أبهم (السماء) وتقطيع أعضائه .

٤١٠ - ٤٥٢ :

ترنيمة في مدح هيكاتي ابنة التيتان كويوس Koios
وزوجة فوبيي Phoibe . زوس يبجلها أعظم تبجيل :
وهي تمنح المال والنصر لمن تريد .

٤٥٣ - ٥٠٦ :

أبناء كروتوس وريا Rhea وثورة زوس
أصغر أبنائهما على أبيه وإقصاؤه من الحكم .

٥٠٧ - ٦١٦ :

ولادة بروميثوس بن التيتان يابيتوس Iapetos
وضراع بروميثوس لزوس في تقسيم الضحايا بين الآلهة
والناس ، فقد أعطى بروميثوس لزوس الشمس والعظم
وأعطى ابن آدم ما تبقى . وقد سار الناس بعد ذلك على
هذا المنوال في تقسيمهم الضحايا بين البشر والآلهة .
ثم أعقب ذلك سرقة بروميثوس النار من زوس
وإعطاؤها للناس . غضب زوس وإرساله باندورا ،
جدة النساء ، إلى الأرض . فالمرأة شر لا بد منه . وإن
ابتعد عنها المرء لم يجد من يرعاه في شيخوخته . وإن
اقرب منها ، فهى شر مستطير . زوس ينزل العقوبة
بروميثوس .

٦١٧ - ٨١٩ :

النضال بين أبناء كرونوس والتيتان وانتصار أبناء
كرونوس .

٨٢٠ - ٨٨٠ :

بعد أن طرد زوس التيتان من السماء ، ولدت

الأخير زواجك . وفي هذه الأثناء تذهب
إلى المخذع المقدس لإحدى بنات زيروس . حقاً
إن الأب ، ابن كرونوس ، قد أعلى من مقامك
بين الأبطال ، وزاد في إكرامك فوق جميع الناس
الذين يأكلون مما تنبت الأرض .

* * *

أما قصيدة الأعمال والأيام فهي أول ما نظم
هسيودوس وهي أهم ما ترك وهي تحوى على الرغم مما
أضيف إليها أساساً صحيحاً غير منحول . وتحتوى هذه
القصيدة على نصائح أخلاقية ومعارف زراعية وقائمة
بالأيام السعيدة والمشئمة . وهي ترجع إلى القرن الثامن
قبل الميلاد على الأقل ولا يمكن أن تكون قد كتبت في
القرن السابع لأن أرخيلوخوس Archilochos الذى
عاش في القرن السابع يذكر هسيودوس .

ويمكن تلخيص قصيدة الأعمال والأيام على النهج
التالى :

١ - ١٠ :

ابتهال إلى ربات الفن أن ينشدن مديح زوس ،
وتوسل إلى زوس أن يستمع إلى الشاعر وأن يمنحه
الإنصاف ، وإعلام لأخيه بأنه سيحدثه حديثاً صادقاً .

١٠ - ٤١ :

أى برسيس ، هناك نوعان من النزاع ، لا نوع
واحد : هناك نزاع محمود يحفز المرء إلى الكد والعمل
ومنافسة قرنائه ، وهناك نزاع كرىه يدفع إلى الحرب
وإلى الدمار .

ابتعد عن دور القضاء وتذكر ما اغتصبت منى
وما قدمت من رشوة إلى ملوكنا الذين لا يحكمون بين
الناس بالعدل . وهم لجهلهم لا يعرفون أن النصف أكبر
من الكل ، ولا يدركون الفوائد التى توجد فى طعام
الفقر .

ولكن إلى أى حد غير الشاعر فى الأساطير القديمة ؟
لستأ ندرى ، فقصيدة أصل الآلهة هى أقدم ما وصل إلينا
عن دين الإغريق ، عدا ما ورد عرضاً فى أشعار
هوميروس ، ولكننا نعرف أن هسيودوس جعل
من زيروس Eros (الحب) وهو أحد آلهة بلدة
ثيسيباي Thespias من أعمال بويوتيا Boiotia
ابناً أنجبته الفوضى Chaos دون أب . كما أدخل
فى صفوف الكائنات المقدسة أفكاراً معنوية كالشقاق
وأبنائه من الكد والنسيان والألم ، بل لقد ذهب « أن
الشائعات التى لا يعرف مصدرها شئء إلهى على
نحو ما » .

ومن القصائد المنسوبة إلى هسيودوس باجاء العالم
القديم قصيدة الميثلات أو بالأحرى قائمة النساء . وقد
أطلق عليها هذا الاسم لأن كل جزء منها يبدأ بالكلمتين :
أو مثل ، ثم يستمر الشاعر فى سرد مغامرات البطلة أو
أبنائها . وقد ضاع الجزء الأكبر من هذه القصيدة التى
قليل إنها كانت تملأ خمسة كتب . وقد وجدت فى بردية
ستراسبورج ، رقم ٥٥ ، التى ترجع إلى القرن الثانى
قبل الميلاد ، قطعة جميلة من هذه القصيدة ترجى الشئاء
إلى بيلوس ، زوج ثيتيس Thetis ، ووالد أخيل ،
بطل الإلياذة :

جاء بيلوس بن أباكوس ، حبيب الآلهة الخالدين .
إلى فثيا ، أم القطعان ، ومعه أموال طائلة ،
من يولكوس الشاسعة . وقد دب الحسد إلى
قلوب الناس أجمعين عندما رأوا .
كيف استولى على مدينة حصينة وكيف أتم
زواجه البهيج . ونطق بجمعهم بهذه الكلمة :
ما أسعدك وأسعد بك ، يا ابن أياكوس ،
لا مرة واحدة بل ثلاث مرات أو أربع !
لأن زوس الأولمبى ذا النظر البعيد قد منحك
زوجاً جلبت معها هدايا كثيرة . وقد أنفذ الآلهة

الفضى . وكان الناس فيه لا يعرفون التقوى أو العدالة . فأهلكهم زوس . ولكنه جعل منهم أرواحاً تسكن باطن الأرض ويقدم لها التكريم وتحظى بالإجلال . أما العصر الثالث فقد كان عصر البرونز : وهو عصر نزاع وشقاق ، أهلك الناس فيه بعضهم بعضاً بأسلحتهم البرنزية . فلم يكونوا يعرفون الحديد وبعد أن غطتهم الأرض ، خلق زوس عصر الأبطال وأنصاف الآلهة . وقد هلك منهم خلق كثير وهم يقاتلون في حرب طيبة من أجل قطعان أو ديب ، وفي حرب طروادة . وبعد موتهم ذهبوا إلى جزائر الأخيار في أقصى العالم . ونحن الآن في العصر الخامس ، عصر الحديد ، وكل شيء فيه سيء وسيصير إلى أسوأ :

ليتني مت قبل هذا أو لم أولد بعد !

فلن يسود وئام بين أب وأبنائه ، ولا بين الأبناء وأبهم ، ولا بين الضيف ومضيفه ، ولا بين الرفيق ورفيقه ، ولن يكون هناك أخ عزيزاً عند أخيه ، كما كان آنفاً . وإذا بلغ الكبر أحد عند أبيه ، نهزه الابن ووبخه بألفاظ قاسية ، ناسياً ما أنفق والده من جهد ومال في تربيته وإطعامه . ولن يعترف أحد بفضل ابن يربيمه ، ولا للرجل العادل أو الطيب . وسيمتدح الناس الشرير وأفعاله . وسيهجر الحياء هذا العالم . ولن يبقى للبشر غير الأحزان المروعة .

٢٠٢ - ٢١٢ :

وسأقص على أمرائنا قصة الصقر والعندليب :

انقض صقر يوماً على عندليب وأنشبت فيه مخالبه وارتفع به إلى الطبقات العليا من الجو ، والعندليب يصرخ من شدة الألم . وعندئذ التفت الصقر إليه وخاطبه بازدراء قائلاً : أيها الجاهل ، لم العويل ؟ إنك في قبضة من هو أقوى منك . سأخذلك إلى حيث أريد . رغم أنك طائر صداح . سأكلك إن رغبت ، وإن شئت تركتك .

لقد أخفى الآلهة عن الناس ما يقيم أودهم ، وإلا لجمع المرء في يوم واحد ما يكفيه سنة كاملة . ولكن زوس أسر الغضب على بروميثوس الذي خدعه ، ولذلك أرسل على البشر الآلام والأحزان .

كان زوس قد أخفى النار عن الناس ، ولكن بروميثوس تمكن من سرقتها . ولما أحس زوس بذلك ، خاطب بروميثوس قائلاً :

يا ابن پاپيتاس : يا أمكر الجميع ، أنك ولا ريب مسرور لأنك تمكنت من خديعتي وسرقة النار . ولكنها ستكون وبالا عليك نفسك وعلى البشر . وسأرسل إلى البشر عوضاً عن النار بلاء يشرح صدورهم

وهم يضمون شراً إلى هذه الصدور .

ثم أمر زوس أن يصنع هيفايستوس إله النار امرأة ، وطلب من كل إله إن يمنحها ملكة من لدنه ، وأرسلها إلى إبيميثوس Epimetheus ، أخى بروميثوس فتقبلها . وفتحت باندورا إناء أحضرته معها فخرج منه جميع الشرور التي انتشرت في العالم ولكنها أعادت الغطاء قبل أن يخرج الأمل :

فالأرض مليئة بالشر وكذا البحر

والأمراض لا تفتأ تفتك بالناس

ليلاً ونهاراً وفي صمت ، لأن زوس ،

محكمته ، انتزع منها القدرة على الكلام . و

لهذا فلا سبيل إلى الفرار من إرادة زوس .

١٠٦ - ٢٠١ :

لقد مر على هذا العالم خمسة أعصر . أولها عصر الذهب ، وكان الناس يعيشون فيه بلا كد أو ألم ، لا تدركهم الشيخوخة ويأتيهم الموت كالنعاس . فلما قضوا نحبهم ، جعل منهم زوس أرواحاً خيرة تجوب الآفاق وتحافظ على البشر وتمنحهم الثراء . ثم تلاه العصر

إن من الجنون محاربة من هو أقوى منك ، إذ ينالك
عندئذ عاران : ألم الهزيمة وعار الاندحار .

٢١٣ - ٢٤٧ :

أى برسيس ، اتبع العدل ، واهجر التعدى .
فالتقوى شر وبيل على الرجل الفقير . أما الغنى فلن
يستطيع فى النهاية احتمال عاقبته . فالسما تبعث الرخاء إلى
الأخيار ، أما الظالمون فلهم ولمذنبهم الخراب والدمار .
فالعدالة تحرز السبق فى النهاية . والقسم يسير بازاء الحكم
الظالم . فاذا حكم القضاة بالعدل على القريب والقريب ،
عم الرخاء وانتشر السلام فى البلاد وأبعد عنها زوس
الحروب والمجاعات وفاضت الأرض بالخيرات وأعطت
أشجار البلوط على سنوح الجبال ثمارها غذاء للحيوان .
وقد ينزل زوس العذاب ببلدة كاملة من أجل فرد
واحد .

٢٤٨ - ٢٧٤ :

أيها الأمراء ، الحذر ، الحذر ! فالآلهة
ترى جميع من يظلم البشر ويحكم بغير الحق ولا تخشى
الآلهة . ولزوس ألوف من الأرواح ترصد أعمال الناس
فى أطراف المعمورة . والعدالة ابنة زوس تشكو إلى أبيها
قلوب البشر العاتية ، حتى يدفع الأهلون ثمن ما ارتكب
أمرأئهم من آثام .
إن من يرتكب إثماً ضد إنسان ما يرتكب إثماً ضد
نفسه .

والرأى السئ يحق بصاحبه أكبر من غيره .

وغير حقا أن نجد مثل هذا الرأى فى قصيدة
ترجع إلى القرن التاسع قبل الميلاد . وقد يمكن القول إن
هسيودوس يبنى رأيه هذا عن العدالة الآلهية التى تمحق
الظالم ، مصداقاً لقول الشاعر العربى :

والبغى بصرع أهله والظلم مرتعه وخيم

أما نظرية سقراط فى القول بعدم الاعتداء وعدم
رد الاعتداء - أفرد الاعتداء عنده اعتداء - فأسامها

أن الفرد الذى يلحق المعتدى أشد وبالا من الفرد الذى
يلحق المعتدى عليه . كما أن من المسلم به عند سقراط
وأصحابه أن من المحال أن يستطيع شرير أن يؤذى أحداً
من الأخيار . وعندما ظهر هذا الرأى عند المسيحيين
انطوى طبعاً تحت فضيلتى الحلم والتواضع .

٢٧٥ - ٢٨٥ :

أى برسيس ، اتبع العدالة ولا تفكر فى العنف ،
فقد فضل زوس البشر على السمك والحيوان والطيور
بالعدالة . وزوس هو الذى يثيب من يتبع العدل ومن
هو على استعداد لقول الحق . أما من يشهدون الزور
فى أيمانهم فإثمهم كبير وسيلقى بابنائهم وأحفادهم
وسلاتهم فى زوايا الحمول .

٢٨٦ - ٣٨٠ :

أى برسيس ، أيها الجاهل ، سأقول لك قولاً
رشيداً : إن الشر يسير قريب منا والطريق إليه سهل ،
ولكن الآلهة أقاموا بيننا وبين الفضيلة سداً من عرق
الجبن ، والطريق إليها وعرة منحدرة . فاذا بلغ المرء
القمة وجدها قريبة المثل .

إن شر الناس من لا يستمع إلى نصيحة غيره أو
يدبر أموره بنفسه . ولكن تذكر ، يا برسيس ،
يا سليل الآلهة ، نصيحتى واعمل فاذا عملت كرهك
الجوع وأحببتك ديمتير وملأت دارك بالطعام . فالجوع
رفيق البطالة . والبطالة بغیضة إلى الآلهة والناس .
فالعامل شرف . والبطالة عار . والبطال ، كذكر النحل
يأكل ولا يعمل . والعمل مصدر الثراء . والثراء أساس
المجد والشهرة . ومهما كان حظك فى الحياة ، فعليك
بالعمل ، فهو أفضل لك . إن الحياء العاذب رفيق الفقر
والحياء منه الضار ومنه النافع . فالحياء العاذب رفيق
العوز ، والثقة بالنفس تلازم الغنى . ولكن ينبغي ألا
يغتصب الثراء . فكل مال أخذ عنوة أو خداعاً فالى
زوال . إن زوس حقا يغضب على من يؤذى الضيف

والمستجير ، ومن يتسلل إلى فراش أخيه ليرتكب جريمة بشعة مع زوجته ، ومن يقترب ذنباً دون مبرر ضد اليتامى ، ومن يعتدى على أبيه الذى أدركته الشيخوخة ويسبه بالفاظ قاسية . ابتعد عن هذه الأشياء ، وبقدر استطاعتك ، قدم الضحايا للآلهة فى نظافة وطهارة ، وأحرق لهم لحماً جيداً ، وفى أوقات أخرى احرق لهم البخور وصب لهم القرايين فى الصباح والمساء لترضى الآلهة عنك وحتى تشتري حقل غيرك ، ولا يشتري غيرك حقلك .

ادع صديقك إلى الوليمة ، ودع عدوك وشأنه ، وخص بالدعوة جارك . فان حدث شيء فان جارك يوافيك قبل أن يلبس حزامه ، أما أصهارك الذين يقيمون بعيداً عنك فلن يفعلوا ذلك . جار السوء شر مستطير . كما أن الجار الطيب نعمة كبرى . ولن يتفق لك ثور إلا إذا كان جارك شريراً . استوف الكيل إذا كال عليك جارك ، ووفه إن كلت له أو زده . فان احتجت إليه ثانية وجدته وفياً .

إياك والكسب الدنيء . فالكسب الدنيء هو الدمار صادق من يصادقك وزر من يزورك . وأعط من يعطى ، ولا تعط من لا يعطى . فالمرء يعطى الكريم ويمنع البخيل . والإعطاء حسن والأخذ ردىء . ومن يعطى راضياً ، ولو أعطى الكثير ، ينشرح صدره ويسر فؤاده . أما من يتفق فى اللهو ويأخذ لنفسه ولو شيئاً يسيراً فان قلبه يتجمد . وكل من يضيف إلى ماله يدفع عن نفسه غائلة الجوع : فلو أضفت القليل إلى القليل ، وفعلت ذلك مراراً ، لأصبح ذلك القليل كثيراً .

لن يضرك ما وجد بدارك . والأفضل أن تحتفظ بمالك فى بيتك . فكل ما كان خارج الدار قد يوئى إلى ضياع . ومن الحسن أن يجد المرء ما يريد . ومن المحزن أن يطلب المرء شيئاً فلا يجده .

اشرب حتى ترتوى من النبيذ عندفتح الجرار ، وعندما تقترب من النهاية ، واقتصد فيما بين ذلك . فليس من الاقتصاد ادخار الثمالة .

ليكن الأجر الذى تعد صديقك ممدوداً . واطلب بابتسامة شاهداً حتى من أخيك . فالثقة وعدم الثقة كلاهما يجران إلى الخراب .

لا تدع امرأة أنيقة تداهنك وتخدعك ، فهى تنرو إلى جرنك ومن يركن إلى النساء ، يثقى فى مخادعات .

وليكن لك ولد وحيد ميول أهل بيتك . وبهذا تزداد ثروتك . ولكن إن كان لك ابن ثان ، فالأفضل أن تعمّر طويلاً . ومع ذلك فقد يمنح زوس مالا وفيراً لعدو كبير . وكثرة الأيدي العاملة تنمى الثروة .

٣٨١ - ٧٦٤ :

فان تاق قلبك إلى الغنى ، فاعمل على النهج التالى ، وأضف عملاً إلى عمل :

ابدأ حصادك عند طلوع الثريا ، واحرث عند غيابها . وشمر عن ساعد الجذ إذا بذرت أو حرثت أو حصدت . فربما اتفق لك فيما بعد أن تقع فى الفاقة وأن تذهب إلى دور الناس تسألهم الصدقة دون جدوى ، كما جئت فيما مضى إلى . ولكى لن أعطيك شيئاً بعد ذلك ، ولكن أكبل لك . أيها الجاهل ، أى برسيس ، اعمل ، فالكذ فرض على الناس كافة ، لئلا تبيحث ، والألم المرير يملأ قلبك أنت وزوجك وأطفالك عن معاشك بين جيرانك وهم لا يعيرونك التفاناً . قد تنجح مرتين أو ثلاثاً . ولكن إن أصبحت متعباً ، فلن تحظى بشيء ، وسيذهب حديثك وتلاعبك بالألفاظ سدى .

اقتن داراً وامرأة وثوراً للحرث . ولتكن المرأة أمة لا زوجة ، حتى تسير وراء الثيران أيضاً . وجهز كل شيء فى دارك لئلا تطلب من أحد فيمنعك ، فيضيع وقتك وجهدك هباء لا تؤجل عمل اليوم إلى غد

أو بعد غد . فالجد والاجتهاد يجعلان العمل يسير سيراً
حسناً . أما من يؤجل عمله ، فهو دائماً في نضال مع
الدمار .

اقطع ما تريد من أخشاب بعد منتصف الصيف .
فهذه الأخشاب تستطيع مقاومة السوس . واصنع منها
ما تريد من أدوات .

ويضيف بعد ذلك هسيودوس وصفاً للفضول
المتنوعة ويعطى نصائح تناسب كل فصل منها .

ثم يفيض في وصف وليمة صغيرة في حر الصيف
مستظلاً بصخرة يتفجر بالقرب منها ينبوع وهب عليها
نسيم عليل . هنالك يخلو الشراب ويستطاب أكل لحم
البقر والمعز .

ثم يعطى شاعرنا نصائح عن استعمال السفن والسفر
في البحار . ويشير إلى هجرة أبيه بجزراً من كومي الأيولية
لا هرباً من الغنى ولكن فراراً من الفقر واستقرار
بالقرب من جبل هيليكون في قرية بائسة هي أسكرا ،
ذات الشتاء القارس ، والحر اللافت الرطب والتي
لا يطيب هواؤها في أي وقت . ويذكر الشاعر أنه هو
نفسه غير خبير بالبحار وأنه أبحر مرة واحدة من
أوليس Aulis التي مكثت فيها سفن الأخايين مدة
طويلة بسبب العواصف الكثيرة قبل أن تتمكن من
الإبحار إلى طروادة . وفي تلك المرة ذهب الشاعر إلى
خالقيس ، إلى الألعاب التي أقيمت تكريماً لذكرى
البطل أمفيداماس Amphidamas . ويفخر شاعرنا
بأنه اشترك في المباريات الشعرية وأنه حظي بالجائزة
التي أهداها إلى ربات الفن في هيليكون .

ويستمر هسيودوس في نصائحه :

تزوج إذا اقتربت سنك من الثلاثين ، فهذه أفضل
سن للزواج ، واختر زوجاً مضي على بلوغها أربع
سنوات ، وابن بها في الخامسة . تزوج بكرة لتستطيع
تلقيها الأخلاق القويمة . ولتكن ممن يقمن بالقرب

منك . أحسن الاختيار وإلا أصبح زواجك سخرية
جيرانك . فلن يحظى الإنسان بشيء أثنى من الزوجة
الطيبة ، ولن يحظى بشيء أسوأ من الزوجة الشريرة ،
تلك الزوج الجشعة التي تشوى قرينها دون نار وتدفع
به دفعا إلى الشيخوخة المبكرة .

احذر غضب الآلهة . ولا تسو بين صديقك
وأخيك . فان فعلت . فلا تبدأه بالأذى . ولكن إن
مسك منه أذى أولاً ، فتذكر أن تصب عليه ضعف
ما أنزل بك . فان أتاب وطلب العفو فاصفح عنه .
فلا خير في أن يكون للمرء صديق جديد كل يوم .

لا تكن جواداً ، ولا تكن شحيحاً . ولا تصادق
الأشرار أو تسب الأخيار . ولا تعيرن أحد بفقره ،
فالآلهة تبسط الرزق وتقدر أحسن ذخير المرء لسانه
عف . وأعظم كنز لديه لسان لا ينطق عن الهوى .
لا تكن فظاً في وليمة عامة ، اشترك فيها خلق كثير ،
فالاستمتاع فيها أعظم ، والنفقة أقل .

لا تقرب قرباناً قبل الفجر إلى زوس أو إلى بقية
الآلهة قبل أن تغسل يديك ، وإلا لم ينصتوا إلى دعائك .

ثم يحضى هسيودوس في نصائحه ، فيحذر مثلاً من
إنجاب أطفال بعد الرجوع من الجنائز ، كما يمنع
الخوض في الماء الجاري قبل غسل الأيدي والتوجه إلى
الآلهة بالدعاء ، كما يحذر من تغليم الأظافر في أيام
العيد ، أو وضع الملعقة على إناء مزج به النبيذ في حفل
ما ، فان ذلك يجلب الحظ السيئ ، كما يحذر من
جلوس الصبي إذا بلغ الثانية عشرة على المقابر وما
يشبهها ، فهذا يفقده رجولته ، كما يمنع من وضع
الطفل إذا بلغ اثني عشر شهراً على هذه الأشياء لنفس
السبب .

٧٦٥ - ٩٢٨ :

ثم يفيض هسيودوس في ذكر الأيام السعيدة وأيام
النحس متبعاً في ذلك الشهور القمرية . ومعرفة هذه

الأيام السعيدة والتحرر من الأيام المشئومة أمر ضروري لمن يريد أن يوفق في عمله فلا يقوم في يوم نحس بعمل يرجو من ورائه خيراً . ولما كان الدين أساس المجتمع وكانت هذه الخزعبلات قد ارتبطت بالدين . كان لمعرفة هذه الأيام أهمية كبرى . وقد اشتهر الفراعنة بملاحظة هذه الأيام . وأقدم تقويم فرعوني وصل إلينا في بردية سالييه يحوى قائمة بهذه الأيام السعيدة والمشئومة ، وقد ميز كل منها بعلامة خاصة . ولا زلنا نرزع تحت عبء أمثال هذه الخرافات ، ولا زالت التقاويم الحديثة تحمل آثار الماضي السحيق .

يشتم من النصائح التي يعطيها هسيودوس رائحة القرية والبعد عن المدن وقواعده الأخلاقية محدودة ضيقة ليس بها متسع للرحمة والعطف عن الضعيف والفقير . وهو يكره الاعتداء . ولكنه يحذر الإسراف في رد الاعتداء ، ولا يؤمن كما آمن سقراط بأن رد الاعتداء اعتداء . ولكنه لا يفتأ يلح في إثبات وجود عدل إلهي . فزوس يرى ويسمع وقد بث العيون والأرصاد . والعدالة وإن سارت ببطء فإنها تحرز قصب السبق في النهاية . وقد اضطبغت نظراته بالتشاؤم ، وهذا يؤيد وقوع الشاعر تحت ظلم رهيب . أما نظرة هسيودوس ومدرسته إلى النساء فأشد قسوة مما نجد في الشعر الحماسي . فالمرأة في نظره أساس الشر . وبالجملة فكل شيء في عصر هسيودوس سيء ويسير إلى أسوأ . أما العلاج الذي يريثه فهو أن يقوم كل امرئ بواجبه وأن يمتنع القضاة والحكام عن التهام الرشوة ليسود العدل ويحظى الناس برضاء الآلهة ، وبذا يعم الخير وينتشر السلام . فهو لا يدعو إلى تغيير الأوضاع القائمة وإنما إلى العودة إلى الفضائل القديمة .

في أي عصر عاش هسيودوس ؟ لسنا ندرى بالدقة . لقد جعله هيردوت معاصراً لهوميروس ، وقدر أن الشاعرين عاشا قبل عصره بأربعة قرون أعنى حوالى سنة ٨٥٠ ق . م . ولكن إن صدق هذا التاريخ

على هسيودوس فهو لا يصدق على هوميروس الذي عاش قبل ذلك بقرن على الأقل . وقد أخذ هسيودوس الشيء الكثير من أشعار هوميروس . وجدير بالذكر أن هسيودوس ذكر أن النجم المعروف بالسماك Arcturus يطلع بعد ستين يوماً من الاعتدال الشتوى . وهذا إن صدق . يحدد بالدقة تاريخ نظم قصيدة الأعمال والأيام ويرجعها إلى حوالى سنة ٨٥٠ ق . م . وهو نفس التاريخ الذي حدده هيردوت .

وقد دب الشك إلى كثير مما ذكر هسيودوس في قصائده ، ولا سيما إشتراكه في مباراة شعرية وفوزه بالجائزة الأولى في الألعاب التي أقيمت تكريماً لذكري البطل أمفيداماس . وقد رفض بلوتارك هذا الدعم وعد الأبيات التي ورد فيها منحولة لأن أمفيداماس الذي إشتراك في الحرب اليلانتينية Ielantine عاش في عصر متأخر . ومن المحال أن يكون هسيودوس اشترك في مباراة أقيمت له بعد موته . ولكن يمكن أن نفترض أن هسيودوس اشترك في مباراة أقيمت للملك آخر يحمل نفس الاسم أقدم بكثير من ذاك الذي يشير إليه بلوتارك .

وقد اعتبر بعض العلماء أن برسيس شخصية وهمية . ولكن ليس هناك من سبب معقول يدعو الشاعر إلى ابتداء اسم خيالي ليوجه إليه نصائحه ولديه أسماء كثيرة في الأساطير اليونانية يمكنه اختيار ما يشاء منها . أما ما ذكر هسيودوس من أصله الأيولي فقد أشرنا إلى ورود ألفاظ أيولية في أشعار هسيودوس لم يسبق استعمالها في أشعار سابقة عن عصر هسيودوس .

أسلوب هسيودوس

يغلب على لغة هسيودوس السهولة . سهولة الأفكار وسهولة الألفاظ . وهو يشبه في ذلك هوميروس . أما ما نجد الآن في أشعارهما من صعوبة فمرد ذلك إلى اندثار اللهجة الأيولية التي استخدمها شعراء الملاحم ،

كما استخدمها هسيودوس ومدرسته . ويكثر في لغة
هسيودوس استعمال الاستعارات شأنه في ذلك شأن
القرويين . فهو يسمي اليد ذات الخمس أصابع ويشير
إلى اللص بمن ينام نهاراً . وله ولع شديد بالحكم والأمثال
وتعبيراته موجزة صالحة للحفظ والاستدكار . ولكن
غيب هسيودوس أن أبياته كجيات في عقد لا صلة
بينها .

أثر هسيودوس

كان لهسيودوس أثر كبير جداً على من أتى بعده ،
ولا سيما من كتب في الدين أو في الزراعة . وقد أخذ

عنه فرجيل الشيء الكثير . ولكن فرجيل يمكن من أن
يجعل من زراعياته « أحسن شعر لأعظم شاعر » بأن
نفث في شعره روحاً أحييت موات الأرض وكست
حيواناته وطوره وحشرات شخصية المخلوقات التي
تحس وتشعر وتتألم وتفكر . ولا يختلف تصوير فرجيل
لمملكة النحل عن تصوير شوقي لها في قصيدة :

مملكة مديرة بامرأة مشجرة

بل ربما كان فرجيل أشد إغراقاً ومبالغة . وهذه
الوسيلة أنقذ فرجيل زراعياته من الحكم العام الذي
أصدره أرسطو ضد الشعر التعليمي وقصائد هسيودوس
بأنها نظم لا شعر .



كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري

بعتهم
الأستاذ محمد طاهر الجبيلدي

لى خمس وثمانون سنة
فاذا قدرتها كانت سنة
إن عمر المرء ما قد سره
ليس عمر المرء مر الأزمنة
أمكننا أن نحدد سنة مولده فنقول إنه ولد سنة عشر
وثلاثمائة على وجه التقريب . وأنه كان من أعلام القرن
الرابع الهجرى .

ويتردد اسم شيخه وخاله أبى أحمد العسكري فى
ثنائا بكتبه ولا يكاد يذكر إلى جانبه غير أبى سعيد
الحسن بن سعيد عم أبيه . وقد كان أبو أحمد عالماً كبيراً
ذائع الصيت فى عصره وحسبنا من ذبوع ذكره أن
الصاحب بن عباد على منزلته كان يبغى لقاءه ، وكتب
إليه فى ذلك وأبو أحمد يعتل بالشيخوخة والكبر فلم ير
الصاحب بداً من أن ينزل عليه بعسكر مكرم . وأجرى
عليه وعلى تلاميذه رزقاً ظل يجرى عليهم بعد موته .

وإذا تبينت خوولة أبى أحمد لأبى هلال ، وعرفنا
أن أبا سعيد الحسن بن سعيد عم والده كان عالماً جليلاً
وروى عنه أبو هلال ، وأن والده كان شيخاً من

هو الحسن بن عبدالله بن سهل بن سعيد أبو هلال
العسكرى ، نسبة إلى مدينة من أعمال الأهواز بين
البصرة وفارس تسمى « عسكر مكرم » .

ولد بها وتلقى العلوم على أبى أحمد بن عبدالله
سعيد بن إسماعيل العسكري وعاش فيها ولم يرحل عنها
إلا إلى القصران - إذا استثنينا رحلاته القصيرة التى
لم يطل أمدھا وفى القصران يقول :

سقى الله قصرًا لى بقصران موقفا
سجبت به فى اللهو أعطاف مئزرى
كأن سقيط الثلج فى جنباته
صفائح كافور على طود منبر

ولم يذكر المؤرخون ما يؤكد تاريخ مولده ووفاته
ويقول ياقوت فى كتابه « معجم الأدياء » . وأما وفاته
فلم يبلغنى فيها شئ ، غير انى وجدت فى آخر كتاب
« الأوائل » من تصنيفه « وفرغنا من إملاء هذا الكتاب
يوم الأربعاء لعشر خلت من شعبان سنة ٣٩٥ هـ » .
فاذا كانت أدركته الوفاة فى السنة التى أنهى فيها إملاء
هذا الكتاب وأن سنه إذ ذاك كانت خمسا وثمانين سنة
كما أنشد لنفسه قبيل وفاته :

شيوخ العلم استطعنا أن نقول : إن أبا هلال تسلل إلينا
من بيئة فيها العلماء والأدباء . ولهذا أثره في تكوينه .

مؤلفاته

ألف أبو هلال العسكري زهاء العشرين كتاباً
وهي ما بين المفقود والمخطوط والمتداول منها قليل :
نذكر منها سوى الصناعتين .

جمهرة الأمثال ، ومعاني الأدب ، ومن احتكم
ن الخلفاء إلى القضاء ، التبصر ، والمحاسن في تفسير
القرآن في خمسة مجلدات ، الكرماء وفضل العطاء على
العسر ، وما تلحن فيه الخاصة ، وأعلام المعاني في معاني
الشعر ، والأوائل ، ونوادر الواحد والجمع والفروق
في اللغة وله ديوان شعر .

وأهم هذه الكتب كتاب الصناعتين الذي اشتهر به
لم يكن أبو هلال من أصحاب الخطوة ولا من
أرباب الجاه فعاش حياته فقيراً معوزاً خامل الذكر
ولم يشتهر اسمه إلا بعد وفاته .

عاش حياته الأولى مكباً على القراءة والدرس يكد
إليه ونهاره في تحصيل العلم ويقول في ذلك :

وليال أطلن مدة درسي

مظلم قد مددن في عمر لحي

مر لي بعضها بفقهِ وبعض

بين شعر أخذت فيه ونحو

وحديث كأنه عقد ريت

بت أرويه للرجال وتروى

ولم يكسب مالا ولا رزقاً بأدبه وعلمه وعاش
برماً بالحياة وبالناس أسفاً على سوء حظه منهم يدل على
ذلك قوله :

إذا كان مالى مال من يلقظ العجم

وحالى فيكم حال من حاك أو حجج

فأين انتفاعى بالأصالة والحجج

وما ربحت كفى على العلم والحكم

ومن ذا الذى في الناس يبصر حالتي
ولا يلعن القرطاس والحبر والقلم
وقوله :

أرى الدنيا تميل إلى أناس

لئام ما لنا فيهم صلاح

بقيت كطائر في قبض باز

جريح الجسم ، هيض له جناح

ولما كان الزمان قد بخل على أبي هلال بحياة كريمة
في ظل الأدب الذى كسدت بضاعته في يديه فقد
استعاض به بضاعة أخرى يعيش منها

فاذا أعوزه المال طلبه في الأسواق عن طريق البيع
والشراء وكثيراً ما كان يخفق في ذلك المجال الذى لم
يخلق له . فيتبرم ويتألم ويقول في ذلك :

جلوسى في سوق أبيع وأشترى

دليل على أن الأنام قروء

ولا خير في قوم يذل كرامهم

ويعظم فيهم نذلهم ويسود

ويهجوهم غنى رثانة كسوى

هجاء قبيحاً ما عليه مزيد

وقد اشتهر أبو هلال بروايته ومعرفته الواسعة
بعلوم العرب وآدابها وإحاطته باللغة وأصولها ، وبصيرته
النافذة في الكلام المنظوم والمنثور ، وإلمامه بما سبقه به
علماء البلاغة وصيارفة الكلام إلمام الأديب العارف
والناقد البصير وتوسعه وتزيده فيما سبقوه إليه .

وقد أخذ على أبي هلال تحامله على المتنبي وأنه إذا
تحدث عنه لا يذكره باسمه ولا يتحدث عن شعره في
الغالب إلا حين يريد التمثيل للشعر القبيح وتحامل
أبي هلال على المتنبي واضح في هذا .

إلا أننا نراه على حق في نقده بعض الأبيات نقداً
يتمشى مع منهجه في الصناعتين . وقد قيل إن أبا هلال
كان يساير الصاحب بن عباد في الكشف عن مساوئ
المتنبي مما يؤخذ عليه .

وكتاب الصناعتين من خير الكتب التي قدمها
السلف في فنون البلاغة ومقاييس الكلام .

كتاب الصناعتين

الشعر والنثر

الصناعة هي الحرفة التي يجيدها الإنسان وقال
العرب رجل صنع اليدين وصناع أى حاذق وقالوا :
صنَّع اللسان .

وقد روى عن عمر بن الخطاب قوله : خير
صناعات العرب أبيات يقدمها الرجل بين يدي حاجته ،
يستميل بها الكريم ويستعطف اللئيم .

ويقول محمد بن سليمان الجمحي : وللشعر صناعة
وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات
لذلك لم يكن غريباً أن يسمى أبو هلال العسكري
كتابه باسم الصناعتين : الشعر والنثر وكتاب الصناعتين
في مقدمة الكتب التي ذاع ذكرها وعم الانتفاع بها في
نقد المنظوم والمنثور وإذا ذكر أبو هلال فانما يذكر
بهذا الكتاب وقد تناول الكلام عن البلاغة وطرق
الأبانة فيها وتمييز الكلام جيده من رديئه وصفة الكلام
وخطأ المعاني وفساد المعنى والإيجاز والأطاب وحسن
الأخذ وقبحه والتشبيه . وشرح فنون البديع ومقاطع
الكلام وغير ذلك من فنون صناعة الشعر والنثر وجمع
له الشواهد من آي الذكر الحكيم وكلام الشعراء
والكتاب .

وقد سلك فيه مسلك أهل الأدب في دراسة فنون
البلاغة وإيراد الشواهد الأدبية من شعر ونثر وتعريزها
بالأمثلة من القرآن والحديث .

ويقول في منهجه :

« لما رأيت تخليط الأعلام فيما راموه من الكلام ،
ووقفت على موقع هذا العلم من الفضل ، ومكانه من

الشرف والنبل ، ووجدت الحاجة إليه ماسة ، والكتب
المصنفة فيه قليلة ، وكان أكبرها وأشهرها كتاب
« البيان والتبيين » لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ،
وهو لعمرى كثير الفوائد جم المنافع ، لما اشتمل عليه
من الفصول الشريفة ، والفقر اللطيفة ، والخطب
الرائعة ، والأخبار البارعة وما حواه من أسماء الخطباء
والبلاء ، وما نبه عليه من مقاديرهم في البلاغة والخطابة
وغير ذلك من فنونه المختارة ، ونعوته المستحسنة ،
إلا أن الأبانة عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصاحة
مبثوثة في تضاعيفه ، ومنشرة في أثنائه ، فهي ضالة
بين الأمثلة ، لا توجد إلا بالتأمل الطويل ، والتصفح
الكثير ، رأيت أن أعمل كتابي هذا مشتملاً على جميع
ما يحتاج إليه في صناعة الكلام نثره ونظمه .

ويستعمل في محلوله ومعقوده من غير تفصيل
وإخلال وإسهاب وإهذار .

فأبو هلال يأخذ على كتاب البيان : أن الأبانة عن
حدود البلاغة وأقسام الفصاحة مبثوثة في تضاعيفه ،
ومنشرة في أثنائه ، فهي ضالة بين الأمثلة ويتم هذا
النقص في كتاب الصناعتين .

والبلاغة عند أبي هلال هي إيلاغ المعنى إلى فهم
القارئ . . ويشترط فيها الأبانة ، والتعمية في رأيه
لكنة ، ويعنى باللفظ والمعنى وإن كانت عنايته
بالأداء أكثر .

وقد أفرد في كتابه فصلاً تناول فيها المعنى المجيد
وأبان مناحي الأجداد فيه والمعنى الرديء وأبرز مواضع
القبح فيه . وعنى ببناء القصيدة بعناية بالبيت فأفرد باباً
للمقاطع والبدائيات والنهايات وجعلها من أهم ما يعنى
به الشاعر .

وتناول فنون البلاغة وحددها ، وطرق الإجابة
في المنظوم والمنثور على اختلاف أنواعها ، وهذه

طريقة انفرد بها الأدب العربي عن سواه وبرز فيها أبو هلال .

ويقول في مقدمة كتابه : إن أحق العلوم بالتعلم وأولاهما بالتحفظ بعد المعرفة بالله جل ثناؤه — علم البلاغة ومعرفة الفصاحة الذى به يعرف إعجاز كتاب الله تعالى الناطق بالحق الهادى إلى سبيل الرشd ، المدلول به على صدق الرسالة وصحة النبوة ، التى رفعت أعلام الحق وأقامت منار الدين وأزالت شبه الكفر ببراهينها وهتكت حجب الشك بقيتها .

وقد علمنا أن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة وأخل بمعرفة الفصاحة لم يقع علمه بأعجاز القرآن من جهة ما خصه الله به من حسن التأليف ، وبراعة التركيب وما شحنه به من الأيجاز البديع ، والاختصار اللطيف ، وضمنه من الحلاوة ، وجلله من رونق الطلاوة ، مع سهولة كلمه وجزالتها ، وعذوبتها وسلاستها إلى غير ذلك من محاسنه التى عجز الخلق عنها وتخيرت عقولهم فيها ويقول :

فينبغى من هذه الجهة أن يقدم اقتباس هذا العلم على سائر العلوم بعد توحيد الله تعالى .

فالبلاغة عند أبي هلال لها غاية دينية وهى التعرف إلى مواضع الأعجاز فى كتاب الله الكريم .

وتلك الغاية هى التى يعتز بها الكثيرون من علماء البلاغة وإذا كان إعجاز القرآن يقوم على الاقتناع بالحجة والبرهان فعلم البلاغة هو الذى يقدم هذا البرهان .

وفى ما يلى نبذ مختارة من كتاب الصناعتين وقد اكتفينا فيها من الشواهد بالأكثر دلالة والأفصح بياناً عن الغرض المقصود فى الصناعتين وقدمنا لبعض الفصول بتوضيحات تبين أغراض المؤلف ومذهبه فى النقد .

من كتاب الصناعتين

فى الأبانة عن موضوع البلاغة والقول فى الفصاحة

(أبنا فيما تقدم منزلة البلاغة وغايتها عند أبي هلال وهو فى هذا الفصل يحدد معنى البلاغة . ويفرق بينها وبين الفصاحة . . فالأولى ترمى إلى تبليغ المعنى إلى ذهن السامع أو قارئى والثانية هى الآلة التى تستخدم لهذا التبليغ .

وهما يرميان إلى مقصد واحد وهو إظهار المعنى ووضوحه ومدار هذا الباب كله هو الأبانة عن المقصود وتمكينه من النفس) .

البلاغة من قولهم : بلغت الغاية إذا انتهت إليها وبلغتها غيرى . ومبلغ الشئ منتهاه ، والمبالغة فى الشئ الانتباه إلى غايته . فسميت البلاغة بلاغة لأنها تنهى المعنى إلى قلب السامع فيفهمه ، وسميت البليغة بليغة لأنك تبليغ بها ، فتنهى بك إلى ما فوقها ، وهى البلاغ أيضاً . ويقال الدنيا بلاغ ، لأنها تؤدبك إلى الآخرة ، والبلاغ أيضاً التبليغ فى قوله عز وجل « هذا بلاغ للناس » أى تبليغ ، ويقال بلغ الرجل بلاغة إذا صار بليغاً ، ويقال كلام بليغ وبلغ كما يقال وجيز ووجز . . والبلاغة من صفة الكلام لا من صفة المتكلم فلهذا لا يجوز أن يسمى الله جل وعز بليغاً .

ولا يجوز أن يوصف بصفة كان موضوعها الكلام . وتسميتنا المتكلم بأنه بليغ توسع ، وحقيقته أن كلامه بليغ .

كما تقول : فلان رجل محكم وتعنى أن أفعاله محكمة قال الله تعالى « حكمة بالغة » فجعل البلاغة من صفة الحكمة ، ولم يجعلها من صفة الحكيم ، إلا أن كثرة الاستعمال جعلت تسمية المتكلم بأنه بليغ كالحقيقة كما أنها جعلت تسمية المزايدة راوية كالحقيقة ، وكان الراوية حامل المزايدة وهو البعير وما يجرى مجراه ، ولهذا سمي حامل الشعر راوية .

الفصاحة

فأما الفصاحة فقد قال قوم : إنها من قولهم : أفصح فلان عما بنفسه إذا أظهره والشاهد على أنها هي الأظهار قول العرب : أفصح الصبح إذا أضاء ، وأفصح اللبن إذا انجلت رغوته فظهر وفصح أيضاً ، وأفصح الأعجمي ، إذا أبان بعد أن لم يكن يفصح ويبين .

وفصح اللحن إذا عبر عما في نفسه وأظهره على وجه الصواب دون الخطأ .

الفرق بين الفصاحة والبلاغة

وإذا كان الأمر على هذا فالفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد وإن اختلف أصلاهما ، لأن كل واحد منهما ، إنما هو الأبانة عن المعنى والأظهار له .

وقال بعض علمائنا : الفصاحة تمام آلة البيان ، فلهذا لا يجوز أن يسمى الله فصيحاً . إذ كانت الفصاحة تتضمن معنى الآله . ولا يجوز على الله تعالى الوصف بالآلة ويوصف كلامه بالفصاحة لما يتضمن من تمام البيان .

والدليل على ذلك أن الألفح والتمتاع لا يسميان فصيحين لنقصان آلهما عن إقامة الحروف ، وقيل زياد الأعجم لنقصان آلة نطقه عن إقامة الحروف . وكان يعبر عن الحمار بالهمار فهو أعجم وشعره فصيح تمام بيانه .

فعلى هذا تكون الفصاحة والبلاغة مختلفتين ، وذلك أن الفصاحة تمام آلة البيان فهي مقصورة على اللفظ . لأن الآلة تتعلق باللفظ دون المعنى . والبلاغة إنما هي إنهاء المعنى إلى القلب فكأنها مقصورة على المعنى .

ومن الدليل على أن الفصاحة تتضمن اللفظ والبلاغة تتناول المعنى ، أن البيغاء يسمى فصيحاً ولا يسمى بليغاً إذ هو مقيم الحروف وليس له قصد إلى المعنى الذي يؤديه .

وبلاغة كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسه مع صورة مقبولة ومعنى حسن .

في تقسيم طبقات الكلام

وينتقل بنا أبو هلال إلى تقسيم طبقات الكلام : فيرى أن الكلام يجب أن يقسم وفق طبقات الناس . فلا يخاطب العظيم بما يخاطب به السوقة ولا يخاطب السوقة بما يخاطب به العظماء وأهل العلم والأدب . ففي ذلك ما فيه من سوء التقدير الذي يحط من شأن الكلام ويذهب به إلى غير مقصده .

وهو في هذا الفصل وما يليه يميز الكلام البليغ بسلاسته وفصاحته وتخيره لفظه واستواء مقاطعه والعناية بصياغته وتركيبه .

فإذا كان المعنى رقيقاً والأداء رديئاً أو فاتراً كان مستهجنأ . وإذا كان المعنى وسطاً والأداء سلساً عذباً كان جيداً .

ويعود أبو هلال فيبين لنا أن المدار على إصابة المعنى ، وأن المعاني تحل من الكلام محل الأبدان ، والألفاظ تجري معها مجرى الكسوه قال :

في تقسيم طبقات الكلام

إذا كان موضوع الكلام على الأفهام ، فالواجب أن تقسم طبقات الكلام على طبقات الناس . فيخاطب السوقي بكلام السوقي ، والبدوي بكلام البدوي ، ولا يتجاوز به عما يعرفه إلى ما لا يعرفه ، فتذهب فائدة الكلام وتعدم منفعة الخطاب .

تدقيق المعاني : الغاية في تدقيق المعاني سبيل إلى التعمية ، وتعمية المعنى لئلا إذا أريد به الألفاظ وكان في تعميته فائدة : مثل أبيات المعاني ، وما يجري معها من اللحن التي استعملوها وكفوا بها عن المراد لبعض الأغراض .

فأما من أراد الأمانة في مديح أو غزل أو صفة شيء فأني بأغلاق دل ذلك على عجزه عن الأمانة وقصوره عن الإفصاح كأني تمام حيث يقول :
خان الصفاء أخ خان الزمان أخا

عنه فلم يتخون جسمه الكمد

ومن الكلام المذهب الصافي قول بعض الكتاب مثلك أوجب حقاً لا يجب عليه وسمح بحق ووجب له ، وقبل واضح العذر ، واستكثر قليل الشكر ، لا زالت أياديك فوق شكر أو لياك ، ونعمة الله عليك فوق آمالمه فيك .

ومثله قول آخر : ما انتهى إلى غاية من شكرك إلا وجدت وراءها حادثاً من برك ، فلا زالت أياديك ممدودة بين أمل فيك تبلغه ، وأمل فيك تحققه ، حتى تتملى من الأعمار أطولها ، وتنال من الدرجات أفضلها .

تميز الكلام

الكلام - أيدك الله - يحسن بسلاسته ، وسهولته ، ونصاعته وتخيره لفظه ، وإصابة معناه وجودة مطالعه ، ولين مقاطعه ، واستواء تقاسيمه ، وتعادل أطرافه ، وتشابه أعجازه بهواده ، وموافقة مآخيره لمباده ، مع قلة ضروراته ، بل عدمها أصلاً حتى لا يكون لها في الألفاظ أثر فتجد المنظوم مثل المنشور في سهولة مطالعة ، وجودة مقطعه ، وحسن رصفه وتأليفه وتكمال صوغه وتركيبه .

فاذا كان الكلام كذلك كان بالقبول حقيقاً ، وبالتحفظ خليقاً كقول الأول :

هم الألى وهبوا للمجد أنفسهم
فما يباليون ما نالوا إذا حمدوا
وقول معنن أوس :

لعمرك ما أهويت كفى لريبة
ولا حملتني نحو فاحشة رجلى

ولا قادني سمعي ولا بصرى لها
ولا دلتني رأيي عليها ولا عقلي
وأعلم أني لم تصبني مصيبة
من الدهر إلا قد أصابت فتى قبلي

ولست بماش ما حيت لمنكر
من الأمر لا يمشی إلى مثله مثلي

ولا موثراً نفسي على ذى قرابة
وأوثر ضيفي ما أقام على أهلي

ومما هو فصيح في لفظه جيد في رصفه قول الشنفرى :

أطيل مطال الجوع حتى أميته
وأضرب عنه القلب صفحاً فيذهل

ولولا اجتناب العالم يلف مشرب
يعاش به إلا لدى ومأكل

ولكن نفساً مرة ما تقيمني
على الضيم إلا ريثما أنحول

وقول النابغة :

ولست بمستبق أخا لا تلمه
على شعث أى الرجال المذهب

وليس لهذا البيت نظير في كلام العرب . وقال بعضهم نظيره قول أوس بن حجر .

ولست بخائب أبداً طعاماً
حذار غد ، لكل غد طعام

وهذا وإن كان نظيره في التأليف فإنه دونه لما تكرر فيه من لفظ « غد » .

فاذا كان الكلام قد جمع العذوبة والجزالة والسهولة والرصانة مع السلاسة والنصاعة واشتمل على الرونق والطلاوة ، وسلم من حيف التأليف ، وبعد عن سماجة التأليف ، وورد على الفهم الثاقب ، قبله ولم يردده . وعلى السمع المصيب استوعبه ولم يمججه . والنفس تقبل اللطيف ، وتنبو عن الغليظ وتقلق من الجلاس (الصلب الغليظ) البشع . وجميع جوارح البدن وحواسه تسكن إلى ما يوافقها وتنفر عما يضاده ويخالفه ، والعين تألف الحسن ، وتقذى بالقبيح ، والأنف يرتاح للطيب وينفر^(١) للمنتن ، والفم يلتذ بالخلو ويمج المر . والسمع يتشرف للصواب الرائع وينزوى عن الجهير الخائل ، واليد تنعم باللين وتأذى بالخشن . والفهم يأنس من الكلام بالمعروف ، ويسكن إلى المألوف ، ويصغى إلى الصواب ، ويهرب من الخال ، ويتقبض عن الوحش ، ويتأخر عن الجاني الغليظ ولا يقبل الكلام المضطرب ، إلا الفهم المضطرب . والروية الفاسدة .

وليس يطلب من المعنى إلا أن يكون صواباً ولا يقنع من اللفظ بذلك حتى يكون على ما وصفناه من نعوته التي تقدمت .

ودليل على أن الكلام إذا كان لفظه حلواً عذباً ، وسلساً سهلاً ، ومعناه وسطاً دخل في جملة الجيد ، وجرى مع الرائع النادر قول الشاعر :

ولما قضينا من منى كل حاجة

ومسح بالأركان من هو ماسح

وشدت على هذب المهاري رحالنا

ولم ينظر الغادى الذى هو رائج

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا

وسالت بأعناق المطى الأباطح

وليس تحت هذه الألفاظ كبير معنى ، وهى رائقة معجبة . وإنما هى : ولما قضينا الحبح ومسحنا الأركان وشدت رحالنا على مهازيل الأبل ، ولم ينتظر بعضنا بعضاً . جعلنا نتحدث وتسير بنا الأبل فى بطون الأودية . وإذا كان المعنى صواباً ، واللفظ بارداً وفاتراً ، والفاتر شر من البارد ، كان مستهجنًا ملفوظًا ومذمومًا مردوداً ، والبارد من الشعر قول عمرو بن معدى يكرب :

قد علمت سلمى وجاراتها

ما قطّر الفارس إلا أنا

شككت بالرمح سراييله

والحيل تعدو زيمًا حولنا^(٢)

وقول أبي العتاهية :

مات والله سعيد بن وهب

رحم الله سعيد بن وهب

يا أبا عثمان أبكيت عيني

يا أبا عثمان أوجعت قلبي

والبارد فى شعر أبي العتاهية كثير . . والشعر كلام منسوج ، ولفظ منظوم . وأحسنه ما تلائم نسجه ولم يسخف ، وحسن لفظه ولم يهجن . ولم يستعمل فيه الغليظ من الكلام . فيكون جلفاً بغيضاً . ولا السوقي من الألفاظ فيكون مهلهلاً دوناً . فالبغيض كقول أبي تمام :

جعل القنا الدرجات للكذجات ذات

الغيل والخرجات والأدحال

قد كان حزن الخطب فى أحزانه

فدعاه داعي الحين للأسهال

ولا خير فى المعانى إذا استكرهت قهراً ، والألفاظ إذا اجترت قسراً ، ولا خير فيما جد لفظه إذا سخف

(١) ينفر : يحتاج من نفر القدر وهو غليانها وفورها أو من نفر الجرح إذا سال دمه .

(٢) السراييل هنا بمعنى الدروع . زيمًا متفرقة .

معناه : ولا في غرابة المعنى إلا إذا شرف لفظه مع
وضوح المغزى وظهور المقصد .

خطأ المعاني وصوابها

إن الكلام ألفاظ تشتمل على معان تدل عليها
ويعبر عنها ، فيحتاج صاحب البلاغة إلى إصابة المعنى
كحاجته إلى تحسين اللفظ ، لأن المدار بعدد على إصابة
المعنى ، ولأن المعاني تحمل من الكلام محل الأبدان ،
والألفاظ تجري معها مجرى الكسوة ، ومرتبة إحداهما
على الأخرى معروفة .

ومن عرف ترتيب المعاني واستعمال الألفاظ على
وجوهها بلغة من اللغات ثم انتقل إلى لغة أخرى تهيأ له
فيها من صنعة الكلام مثل ما تهيأ له في الأولى . ألا ترى
أن عبد الحميد الكاتب استخرج أمثلة الكتابة التي
رسمها لمن بعده من اللسان الفارسي ، فجعلها إلى
اللسان العربي . فلا يكمل لصناعة الكلام إلا ما يكمل
لإصابة المعنى وتصحيح اللفظ والمعرفة بوجوه
الاستعمال .

فساد المعنى

من فساد المعنى قول المرقش الأصغر :
صحا قلبه عنها على أن ذكره

إذا خطرت دارت به الأرض قائماً

وكيف صحا عنها من إذا ذكرت له دارت به
الأرض . وليس هذا مثل قولهم ذهب شهر رمضان
إذا ذهب أكثره . لأن الناس لا يعرفون أشد الحب
إلا أن يكون صاحبه في الحلد الذي ذكر المرقش والجيد
في السلو قول أوس :

صحا قلبه عن سكره وتأملاً

وكان بذكرى أم عمرو موكلًا

فقال وكان بذكرى أم عمرو موكلًا

ومثل قول المرقش في الخطأ قول امرئ القيس :

أغرك مني أن حبك قاتلي

وأنتك مهمما تأمرى القلب يفعل

وإذا لم يغررها هذه الحال منه فما الذي يغررها !

وليس للمحتج عنه أن يقول : إنما عنى بالقتل ههنا

التبريح ، فأن الذي يلزمه من المجنونة مع ذكر القتل

يلزمه أيضاً مع ذكر التبريح .

التشبيب والنسيب

(يطلعنا أبو هلال في هذا الفصل على معنى

معروف فطير في التشبيب والنسيب كان معروفاً عند

المتقدمين . ولم يشأ أن يترك الحرية للشاعر في التعبير عن

مشاعره كما يشاء تعبيراً صادقاً دون أن يتقيد بتلك

القيود التي ألزمه بها) فيقول :

ينبغي أن يكون التشبيب دالاً على الحنين ، والتحسر

وشدة الأسف كقول الشاعر :

ولست عشيات الحمى برراجع

إليك ولكن خل عينيك تدمعا

وأذكر أيام الحمى ثم أنشئ

على كبدي من خشية أن تصدعا

وقال ابن مطير :

وكنت أذود العين أن ترد البكا

فقد وردت ما كنت عنه أذودها

خليلى ما في العيش عيب لو اننا

وجدنا لأيام الحمى من يعيدها

وينبغي أن يظهر المناسب الرغبة في الحب ولا

يظهر التبرم به كأبي صخر حين قال :

فيا حبها زدني جوى كل ليلة

ويا سلوة الأحباب موعذك الحشر

وقول الآخر :

تشكى المحبون الصباية ليتنى

تحملت ما يلقون من بينهم وحدي

بعينه لبعض البغداديين فكثير تعجبي وعزمت على ألا
أحكم على المتأخر بالسرقة من المتقدم حكماً حتماً .

في قبح الأخذ

وقبح الأخذ أن تعتمد إلى المعنى فتتناوله بلفظه
كله أو أكثره أو تخرجه في مغرض مستهجن . والمعنى
إنما يحسن بالكسوة . أخبرنا بعض أصحابنا قال :
قبل للشعبي : إنا إذا سمعنا الحديث منك نسمعه بخلاف
ما نسمعه من غيرك فقال : إني أجده عارياً فأكسوه
من غير أن أزيد فيه حرفاً ، أى من غير أن أزيد في
معناه شيئاً . . كما سئل ابن عمرو بن العلاء عن الشاعرين
بتفقان في لفظ واحد ومعنى واحد فقال : يعقول
وجال توافقت على ألسنتها وذلك كقول طرفه :

وقوفاً بها صحبي على مطيم
يقولون لا تهلك أسي وتجلد

وهو قول امرئ القيس :

وقوفاً بها صحبي على مطيم
يقولون لا تهلك أسي وتجمل

ولا شك أن أبا هلال كان أكثر تساهلاً من
غيره من النقاد في أمر السرقة . وقد نال هذا الموضوع
اهتماماً كبيراً عند ابن رشيق في كتابه العمدة حيث
ألم بأنواع السرقات وسماها بأسماء محدثة نقلاً عن
الحاتمي كالاصطراف والاختلاب والانتحال
وكلها قريب من قريب .

في التشبيه

في هذا الباب والأبواب التي تليه يتناول أبو هلال
أنواع المحسنات ويشرحها ويضرب لها الأمثلة وهي في
جملتها تناول البيت أو البيتين أو العبارة ولا تتجاوز
ذلك إلى القصيدة أو الكلام المكتمل مما سيعرض له
بعد .

فكانت لنفسه لذة الحب كلها

ولم يلقها قبل محب ولا بعدى

وقيل لبعضهم : ما بلغ من حبك لفلانه فقال :

إني أرى الشمس على حيطانها أحسن منها على
حيطان الجيران .

في حسن الأخذ وقبحه

في هذا الباب يرى أبو هلال أن ليس لأحد غنى
عن تناول المعاني ممن تقدمه على أن يكسوها ألفاظاً من
عنده ويوردها في غير صيغتها ويزيد في حسن تأليفها
وجودة تركيبها فاذا فعل ذلك فهو أحق بها من صاحبها .
ويرى أن المعاني متداولة وليس على أحد عيب
إلا إذا أخذها فأفسدها . . وهو في ذلك يسير على
مبدئه من العناية بالأسلوب وحسن الأداء قال :

ليس لأحد من أصناف القائلين غنى عن تناول
المعاني ممن تقدمهم والصب في قوالب من سبقهم ولكن
عليهم إذا أخذوها — أن يكسوها ألفاظاً من عندهم
ويبرزوها في معارض من تأليفهم ويوردوها في غير
حليتها الأولى ، ويزيدوها في حسن تأليفها ، وجودة
تركيبها وكمال حليتها ومعرضها فاذا فعلوا ذلك فهم أحق
بها ممن سبق إليها ، ولولا أن القائل يؤدي ما سمع
لما كان في طاقته أن يقول ، ودائماً ينطق الطفل بعد
سماعه من البالغين .

وقال أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضي الله
عنه : لولا أن الكلام يعاد لنفد .

وقد يقع للمتأخر معنى سبقه إليه المتقدم من غير
أن يلم به ، ولكن كما وقع للأول وقع للآخر وهذا
أمر عرفته من نفسي فلست أفتري فيه . . وذلك أني
عملت شيئاً في صفة النساء فقلت :

سفرن بدورا وانتقن أهلة . . وظننت أني سبقت
إلى بجمع هذين التشبيهين في نصف بيت إلى أن وجدته

التشبيه

الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه . ناب منابه أو لم ينب وقد جاء في الشعر وسائر الكلام بغير أداة التشبيه وذلك كقولك : زيد شديد كالأسد فهذا القول الصواب في العرف وداخل في محمود المبالغة وإن لم يكن زيد في شدته كالأسد على الحقيقة على أنه قد روى أن إنساناً قال لبعض الشعراء : زعمت أنك لا تكذب في شعرك وقد قلت . ولأنت أجراً من أسامة . . أو يجوز أن يكون رجل أشجع من أسد ؟ ! فقال قد يكون ذلك فأنا قد رأينا مجزأة بن ثور فتح مدينة ولم نر أسداً فعل ذلك .

ويصح تشبيه الشيء بالشيء جملة ، وإن شابه من وجه واحد مثل قولك وجهك مثل الشمس ومثل البدر وإن لم يكن مثلهما في ضيائهما وعظمتها وإنما شبه بهما لمعنى يجمعهما وإياه وهو الحسن . . ولو أشبه الشيء الشيء من جميع جهاته لكان هو هو :

المشتق

المشتق على وجهين : فوجه منه أن يشتق اللفظ من اللفظ ، والآخر أن يشتق المعنى من اللفظ ، فاشتقاق اللفظ من اللفظ هو مثل قول الشاعر في رجل يقال له « ينخاب » .

وكيف ينجح من نصف اسمه خابا .

وقلت في البانياس (بلد) :

في البانياس إذا أوطئت ساحتها

خوف وحيف وإقلال وإفلاس

وكيف يطمع في أمن وفي دعة

من حل في بلد نصف اسمه ياس

واشتقاق المعنى من اللفظ مثل قول ابن دريد :

لو أوحى النحو إلى نبطويه

ما كان هذا النحو يقرأ عليه

أحرقه الله بنصف اسمه

وصير الباقي صراخاً عليه

(قال محققاً الكتاب في هامشه : رواية الديوان :

لو أنزل الوحي على نبطويه

لكان ذاك الوحي سخطاً عليه

ونرى القافية مكررة بكلمة « عليه » في الحالين

ولا نخال ابن دريد يقع في هذا الخطأ ويكرر القافية

بنصها في بيتين متتاليين والصحيح قوله : ما كان هذا

النحو يعزى إليه . فلزمت الإشارة إلى ذلك لتصحيح

البيتين) .

في ذكر الإيجاز والأطناب

الإيجاز

قال أصحاب الإيجاز : الإيجاز قصور البلاغة على الحقيقة ، وما تجاوز مقدار الحاجة فهو فضل داخل في باب الهذر والخلط ، وهما من أعظم أدواء الكلام ، وفيهما دلالة على بلادة صاحب الصناعة .

وفي تفضيل الإيجاز يقول جعفر بن يحيى : إن قدرتم أن تجعلوا كتبكم توقيعات فافعلوا : وقال بعضهم : الزيادة في الجدة نقصان . وقال محمد الأمين عليكم بالإيجاز فأن له إفهاماً وللأطالة استنباهاً وقيل لبعضهم ما البلاغة ؟ فقال : : الإيجاز . قيل وما الإيجاز ؟ قال حذف الفضول وتقريب البعيد .

في الاستطراد

وهو أن يأخذ المتكلم في معنى ، فبينما يمر فيه يأخذ في معنى آخر وقد جعل الأول سبباً إليه ، كقول الله عز وجل « ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت » فبينما يدل سبحانه على نفسه بانزال الغيث واهتزاز الأرض بعد خشوعها قال « إن الذي أحياها لحى الموتى » فأخبر عن قدرته على

إعادة الموتى بعد إفنائها وإحيائها بعد إرجائها ، وقد جعل ما تقدم من ذكر الغيث والنبات دليلاً عليه ، ولم يكن في تقدير السامع لأول الكلام ، إلا أنه يريد الدلالة على نفسه بذكر المطر ، دون الدلالة على الأعادة ، فاستوفى المعنيين جميعاً .

ومثاله من المنظوم قول حسان :

إن كنت كاذبة الذي حدثني

فنجوت منجى الحارث بن هشام^(١)

ترك الأحبة أن يقاتل عنهم

ونجا برأس طمرة ولجام^(٢)

ومن الاستطراد قول السموأل :

وإنا أناس لا نرى القتل سبة

إذا ما رأته عامر وسلول

فقوله عامر وسلول استطراد :

ومن ظريف الاستطراد قول مسلم :

أجلك ما تدرين أن رب ليلة

كأن دجاها من قرونك ينشر

لهوت بها حتى تجلت بغرة

كغرة يحيى حين يذكر جعفر

وقول البحترى في الفرس :

ما إن يعاف قذى ولو أوردته

يوماً خلاثق حمدويه الأحول

وقوله تعالى فلا تخشوا الناس واخشوا « وقوله تعالى « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً » ومثاله من النثر قول رجل لزيد بن المهلب : قد عظم قدرك من أن يستعان بك ، أو يستعان عليك ، ولست تفعل شيئاً من المعروف ، إلا وأنت أكبر منه ، وهو أصغر منك وليس العجب من أن تفعل ، وإنما العجب من ألا تفعل وقول الشعبي للحجاج : لا تعجب من المخطيء كيف أخطأ ، واعجب من المصيب كيف أصاب .

ومن المنظوم قول امرئ القيس :

هضم الحشا لا يملأ الكف خصرها

ويملأ منها كل حجل ودملج^(١)

وقال السموأل :

وننكر إن شئنا على الناس قولهم

ولا ينكرون القول حين نقول

ومن شعر المحدثين قول البحترى :

فابق عمر الزمان حتى نوذى

شكر إحسانك الذى لا يؤدى

وقال أبو تمام :

إلى سالم الأخلاق من كل عائب

وليس له مال على الجود سالم

في الاستثناء

والاستثناء على ضربين ، فالضرب الأول هو أن تأتى معنى تريد توكيده والزيادة فيه فتستثنى بغيره ، فتكون الزيادة التى قصدتها ، والتوكيد الذى توحيته فى استثنائك . . قال النابغة :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم

بهن فلول من قراع الكتاب

في السلب والإيجاب

وهو أن تبني الكلام على نفى الشيء من جهة ، وإثباته من جهة أخرى ، أو الأمر به فى جهة ، والنهى عنه فى جهة وما مجرى مجرى ذلك كقول الله تعالى « ولا تقل لها أف ولا تنهرها وقل لها قولاً كريماً »

(١) الحارث بن هشام : أخو أبي جهل وقد فرغته فى موقعة بدر

(٢) الطمر : بتشديد الراء الفرس الجواد .

(١) الحجل الخلخال والدملج المضعد من الخيل .

ومثله قول أبي تمام :

تنصل ربها من غير جرم

إليك سوى النصيحة والوداد

والضرب الآخر استقصاء المعنى والتحرز من دخول النقصان فيه ، مثل قول طرفه :

فسقى ديارك غير مفسدها

صوب الربيع وديممة تهى

وقول الآخر :

فلا تبعدن إلا من سوء إننى

إليك وإن شطت بك الدار نازع

فى المذهب الكلامى

جعله ابن المعتز الباب الخامس من البديع وقال :
ما أعلم أنى وجدت شيئاً منه فى القرآن وهو ينسب إلى
التكلف ، فنسبه إلى التكلف وجعله من البديع .

ومن أمثلة هذا الباب قول أبى الدرداء : أخوف
ما أخاف أن يقال لى : عملت فما عملت ؟ وقال بعض
الأوائل : لولا أن قولى لا أعلم لأننى أعلم لقلت لا أعلم
وقال آخر لولا العمل لم يطلب العلم ، ولولا العلم لم يكن
عمل ، ولأن أدع الحق جهلاً به أحب إلى أن أدعه
زهذاً فيه .

وأشده عبد الله قول الفرزدق :

لكل امرئ نفسان : نفس كريمة

وأخرى يعاصيها الهوى فيطيعها

ونفسك من نفسك تشفع للندى

إذا قل من أحرارهن شفيها

الاستشهاد والاحتجاج

وهذا الجنس كثير فى كلام القدماء والمحدثين ،
وهو أحدث ما يتعاطى من أجناس صنعة الشعر ،
ومجراه مجرى التذييل لتوليد المعنى وهو أن تأتى بمعنى

ثم تؤكده بمعنى آخر يجرى مجرى الاستشهاد على الأول
والحجة على صحته .

فمثاله من النثر ما كتب به كافى الكفاة فى فصل
له : فلا تقس آخر أمرى بأوله ، ولا تجمع من صدره
وعجزه ، ولا تحمل خوافى صنعك على قوادمه ،
فالأناء يملؤه القطر فيفعم ، والصغير يقترن بالصغير
فيعظم ، والداء يلم ثم يصطلم ، والجرح يتباين ثم
يتفتق ، والسيف يمس ثم يقطع ، والسهم يرد ثم ينفذ .

ومن الاستشهاد قول الآخر :

إنما يعيش المنايا من الأقوى

أم من كان عاشقاً للمعالى

وكذاك الرماح أول ما يكره

سر منهن فى الحروب العوالى

وقال أبو تمام :

هم مزقوا عنه سبائب حلمه

وإذا أبو الأشبال أخرج عائلاً

وقال أيضاً :

ياخذ الزائر قسراً ولو كـ

فدعاهم إليه ربع خصيب

غير أن الراى المسدد بحثا

ط مع العلم أنه سيصيب

وقال بشار :

فلا تجعل الشورى عليك غضاضة

فأن الخوافى قوة للقوادم^(١)

وقال الفرزدق :

تصرم منى ود بكر بن وائل

وما كاد لولا ظلمهم يتصرم

قوارص تأتينى ويحتقرونها

وقد يملأ القطر الأنساء فيفعم

(١) الخوافى ما دون الريشات العشر من مقدم الجناح .

وقال أبو تمام :

نقل فؤادك ما استطعت من الهوى

ما الحب إلا للحبيب الأول

كم منزل في الأرض يألفه الفتى

وحنينه أبدا لأول منزل

وقال ديك الجن في المعنى الأول :

إشرب على وجه الحبيب المقبل

وعلى الفم المتبسم المتقبل

شربا يذكر كل حب آخر

غض وينسى كل حب أول

نقل فؤادك حيث شئت فلن ترى

كهوى جديد أو كوصل مقبل

ما إن أحن إلى خراب مقفر

درست معالمة كأن لم يوهل

ميتى لمنزلى الذى استحدثته

أما الذى ولى فليس بمنزلى^(١)

ذكر المقاطع والقول الفصل والوصل

اهتم أبو هلال بالقصيد اهتمامه بالبيت فكما ألم بمعنى التشبيه والأيجاز والأطناب والاشتقاق في اللفظ والمعنى والاستشهاد وغير ذلك مما يتناول البيت أو الأبيات المفردة ذهب بنا إلى الكلام عن القصيد كوحدة كاملة فتحدث عن المطالع والخواتم ومقاطع الكلام وحدد أماكن الوقف والوصل وضرب الأمثلة لذلك من الشعر والنثر بطريقة تدل على علو قدره في فهم الصناعتين والتعبير عن ذلك بفن الناقد البصير قال : قيل للفارسي : ما البلاغة ؟ فقال معرفة الفصل من الوصل ، وقال المأمون لبعضهم من أبلغ الناس ، فقال من قرب الأمر البعيد المتناول ، والصعب الدرك

(١) معنى مشكلة في الكتاب بفتح الميم ومحمداً الكسر من

المقفة بمعنى الحب .

بالألفاظ اليسيرة . قال ما عدل سهمك عن الغرض . ولكن البليغ من كان كلامه في مقدار حاجته ، ولا يجبل الفكرة في اختلاس ما صعب عليه من الألفاظ ، ولا يكره المعاني على إنزالها في غير منازلها ، ولا يتعبد الغريب الوحشي ، ولا الساقط السوقى ، فإن البلاغة إذا اعتزلتها المعرفة بمواضع الفصل والوصل كانت كالآتي بلا نظام .

وقال أبو العباس السفاح لكاتبه : قف عند مقاطع الكلام وحدوده ، وإياك أن تخلط المرعى بالهمل^(١) . ومن حلية البلاغة المعرفة بمواضع الفصل والوصل .

وقال الأحنف بن قيس : ما رأيت رجلا تكلم فأحسن الوقوف عند مقاطع الكلام ولا عرف حدوده إلا عمرو بن العاص رضى الله عنه . كان إذا تكلم تفقد مقاطع الكلام ، وأعطى حق المقام ، وغاص في استخراج المعنى باللفظ مخرج ، حتى كان يقف عند المقطع وقوفاً يحول بينه وبين تبعيته من الألفاظ وكان كثيراً ما يندب :

إذا ما بدا فوق المنابر قائلاً

أصاب بما يوى إليه المقاتلا

ولا أعرف فصلاً في كلام منشور أحسن مما أخبرنا به أبو أحمد . قال : حدثنا الصولى قال حدثني العتيبي عن أبيه قال : كان شبيب بن شبه يوماً قاعداً بباب المهدي فأقبل عبد الصمد بن الفضل الرقاش فلما رآه قال أتاكم والله حكيم الناس ، فلما جلس قال شبيب تكلم يا أبا العباس ، فقال أملك يا أبا معمر وأنت خطيئنا وسيدنا ؟ قال نعم ، فوالله ما رأيت قلباً أقرب من لسان ، من قلبك من لسانك قال في أى شئ تحب أن أتكلم ؟ قال وإذا شيخ معه عصا توكأ عليها ، فقال صف لنا هذه العصا . فحمد الله عز وجل وأثنى عليه

(١) أصله من المثل « لس المرعى كالهمل » والمرعى الذى له

راع والهمل المهمل .

وكان الحرث بن أبي شمر الغساني يقول لكتابه المرقش : إذا نزع بك الكلام إلى الابتداء بمعنى غير ما أنت فيه فافصل بينه وبين تبيعه من الألفاظ ، فأنت أن مزقت ألفاظك بغير ما يحسن أن تمزق به نفرت القلوب عن وعيها ، وملته الأسماع واستثقلته الرواة .

المعقود والمخلول

المعقود والمخلول هو أنك إذا ابتدأت مخاطبة ثم لم تنته إلى موضع التخلص مما عقدت عليه كلامك سمي الكلام معقوداً ، وإذا شرحت المستور وأبنت عن الغرض المزروع إليه سمي الكلام مخلولاً .

مثال ذلك ما كتب بعضهم ، وجرى لك من ذكر ما خصك الله به وأفردك بفضيلته من شرف النفس والقدرة ، وبعد الهمة والذكر . وكال الأداة والآله ، والتمهد في السياسة والايالة ، وحياطة أهل الدين والأدب ، وإنجاد عظيم الحق بضعيف السبب ما لا يزال يجري مثله عند كل ذكر يتخذ ذلك ، وحديث يؤثر عنك . . فالكلام من أول الفصل إلى آخر قوله « بضعيف السبب » معقود فلما اتصل بما بعده صار مخلولاً .

وما كتب بعضهم : ربما كانت مودة السبب أوكد من مودة النسب ، لأن المودة التي تدعو إليها رغبة أو رهبة ، أو شكر نعمة ، أو شاكلة في صناعة أو مناسبة بمشاكلة مودة معروفة وجوهها ، موثوق بخلوصها فتوكدها بحسب السبب الداعي إليها ، ودوامها بدوامه واتصالها باتصاله ، ومودة القربى وإن أوجبها اللحمة فهي مشوبة بحسد ونفاسة ، وبحسب ذلك يقع التقصير بما توجهه الحال والاضاعة لما يلزم من الشكر ، والله يعلم أني أودك مودة خالصة لم تدع إليها رغبة فيزيلاها استغناء منها ، ولا اضطرتت إليها رهبة ، فيقطعها أمن منها ، وإن كنت مرجواً للموهبات بحمد الله ومقصداً من مقاصد الرغبات ، وكهفاً وحرزاً من

ثم ذكر السماء فقال رفعها الله بغير عمد وجعل فيها نجوم رجم ونجوم اهتداء ، وأدار فيها سراجاً وقمرأ منيراً ، لتعلموا عدد السنين والحساب ، وأنزل منها ماء مباركاً ، أحيا به الزرع والضرع وأدبره الأقوات وحفظ به الأرواح ، وأبنت به أنواعاً مختلفة ، يصرفها من حال إلى حال تكون حبة ثم يجعلها عرقاً ثم يقيمها على ساق ، فيينا تراها خضراء ترف إذ صارت يابسة تتعصف لينتفع بها العباد ، وتعمر بها البلاد ، وجعل من يبسها هذه العصا ، ثم أقبل على الشيخ فقال : وكان هذا نطفة في صلب أبيه ثم صار علقة حين خرج منه ، ثم مضعة ثم لحماً وعظماً ، فصار جنيناً أوجده الله بعد عدم وأنشأه مريداً ، ووقفه مكتهاً ، ونقصه شيخاً ، حتى صار إلى هذه الحال من الكبر فاحتاج في آخر حالته إلى هذه العصا فتبارك المدبر للعباد . . قال شبيب فما سمعت كلاماً على يديه أحسن منه .

وقال معاوية : يا أشدق : قم عند قروم العرب وحجاجها ، فسل لسانك وجل في ميادين البلاغة ، وليكن التفقد لمقاطع الكلام منك على بال ، فأني شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم أملى على علي بن أبي طالب رضي الله عنه كتاباً ، وكان يتفقد مقاطع الكلام كما يتفقد المصرم صريمته .

ولما أقام أبو جعفر صالحاً خطيباً بحضرة شبيب بن شبة وأشراف قريش فتكلم أقبل شبيب . فقال يا أمير المؤمنين ، ما رأيت كالיום أبين بياناً ، ولا أربط جناناً ، ولا أفصح لساناً ، ولا أبل ريقاً ، ولا أغمض عروقاً ، ولا أحسن طريقاً ، إلا أن الجواد عسير لم يرض فحملته القوة على تعسف الأكام وخطبها ، وترك الطريق اللاحب وأيم الله لو عرف في خطبة مقاطع الكلام لكان أفصح من نطق بلسان .

وكان اكثم به صيفى إذا كاتب ملوك الجاهلية يقول لكتابه : افصلوا بين كل معنى منقض وصلوا إذا كان الكلام معجوناً ببعضه ببعض .

الموبقات ، فهذا الكلام كله معقود حتى قوله « مشاكلة مودة » فلما اتصل بما بعده صار محلولاً .

مثال المقطع الحسن في الشعر

قلما رأينا بليغاً إلا وهو يقطع كلامه على معنى بديع أو لفظ حسن رشيق قال لقيط في آخر قصيدة :

لقد محضت لكم ودى بلا دخل

فاستيقظوا إن خير العلم ما نفعنا

فقطعها على كلمة حكمة عظيمة الموضع .

ومثله قول امرئ القيس :

ألا إن بعد القدم للمرء قنوة

وبعد الشباب طول عمر وملبس

فقطع القصيدة أيضاً على حكمة بالغة .

وقال أبو زبيد الطائي في آخر قصيدة :

كل شيء تحتال فيه الرجال

غير أن ليس للمنايا احتيال

فينبغي أن يكون آخر بيت قصيدتك أجود بيت

فيها ، وأدخل في المعنى الذي قصدت له في نظمها ،

كما فعل ابن الزعري في آخر قصيدة يعتذر فيها إلى

النبي صلى الله عليه وسلم ويستعطفه .

فخذ الفضيلة عن ذنوب قد خلت

واقبل تضرع مستضيف تائب

فجعل نفسه مستضيفاً ، ومن حق المستضيف أن

يضاف وإذا أضيف فمن حقه أن يضاف وذكر تضرعه

وتوبته مما سلف ، وجعل العفو عنه مع هذه الأحوال

فضيلة ، فجمع في هذا البيت جميع ما يحتاج إليه في

طلب العفو .

الابتداءات

قال بعض الكتاب أحسنوا معاشر الكتاب

الابتداءات فأمن دلائل البيان . وقالوا : ينبغي للشاعر

أن يحتز في أشعاره ومفتتح أقواله مما يتطير منه

ويستجنى من الكلام والمخاطبة والبكاء ووصف إقفار الديار وتشيت الألاف ونعي الشباب وذم الزمان ، لا سيما في القصائد التي تتضمن المذائح والتهاني . ويستعمل ذلك في المراثي ووصف الخطوب الحادثة ، فإن الكلام إذا كان مؤسساً على هذا المثال تطير منه سامعه وإن كان يعلم أن الشاعر إنما يخاطب نفسه دون الممدوح مثل ابتداء ذي الرمة .

ما بال عينك منها الماء منسكب

كأنه من كلي مفرية سرب

وقد أنكر الفضل بن يحيى البرمكي على أبي نواس

ابتدائه .

أربع البلى إن الخشوع لباد

عليك ، وإنى لم أخنك ودادى

قال فلما انتهى إلى قوله :

سلام على الدنيا إذا ما فقدتم

بنى برمك من رائحين وغاد

وسمعه استحکم تطيره وقيل إنه لم يمض أسبوع

حتى نكبوا

وأشد البحري أبا سعيد قصيدة أولها :

لك الويل من ليل تطاول آخره

ووشك نوى حى تزم أباعره

فقال أبو سعيد بل الويل والحرب لك فغيره وجعله

« له الويل » وهو ردى أيضاً .

وقالوا أحسن ابتداءات الجاهلية قول النابغة :

كلبنى لهم يا أميمة ناصب

وليل أفاقيه بطيء الكواكب

وأحسن مرثية جاهلية ابتداء قول أوس بن حجر :

أيها النفس أجملى جزعا

إن الذى تحذرين قد وقعاً

قالوا وأحسن مرثية إسلامية ابتداء قول أبي تمام :

أصم بك الناعي وإن كان أسمعا

وأصبح مغنى الجود بعدك بلعما

وقد استحسن لبعض المتأخرين ابتداؤه (يريد
المتنبى) :

أريقك أم ماء الغمامة أم خمر

بقي برود وهو في كبدي جمر

وله بعد ذلك ابتداءات المصائب وفراق الحباب
منها قوله :

كفى أراني وبك لومك ألوما

هم أقام على فؤاد أنجما

وقوله :

هذى برزت لنا فهجت رسيسا

ثم انصرفت وما شفيت نسيسا

وقوله :

جللا كما بي فليك التبريح

أغذاء ذا الرشا الأغن الشيخ

وقوله :

لجنية أم غادة رفع السجف

لوحشية ؟ لا ما لوحشية شنف

وقوله :

بقائي شاء ليس هم ارتحالا

وحسن الصبر زموا لا الجمالا

(وأبو هلال في هذا يسير على منهجه في النقد ،

الذي سار عليه في كتابه) .

جلامتش
علاء محمد علي



جلجامتش
على نغمات

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعميق والبحث والتحليل
مواضيع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

بإسلام

المفكرة المختارة من الأدباء والكُتاب والعلماء

هديتي للصديق علي المدن

المجلد الرابع

دار الرشاد الجديدة

السلوك للمقرئى

بمقام
الدكتور محمد مصطفى زيادة
أستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة

عصره من زاوية أبناء الفئة الفكرية من الطبقة الوسطى على قول المصطلح الاجتماعى فى العصر الحاضر . أما هذه الحوادث فهى فى مجموعها نوبات احتضار وذبول وأفول فى دولة مملوكية ذات بطولات شاحمة سالقة ، وأمجاد ماضية ملأت عين التاريخ فى الشرق والغرب . ولعشرين سنة هى سنوات طفولته ومراهقته وشبابه ، شهد أحمد المقرئى حوادث ذلك العصر الآفل من نافذته الفكرية المصرية البعيدة عن شئون الدولة المملوكية وأمرائها الذين جعلوا من السلاطين الأطفال وأشباه الأطفال وقتذاك ، ستاراً رقيقاً شفافاً ساذجاً يعملون من ورائه لتحقيق مطامع أميرية فردية ضيقة لم تلبث أن أزلت تلك الدولة المملوكية الكبرى من مسارح التاريخ إلى كتبه .

وفى وسط تلك الحوادث الصاخبة المتقلبة عكف الشاب أحمد المقرئى على الدراسة التقليدية لأبناء طبقته ، وهى دراسة علوم الدين وحفظ القرآن ومعرفة النحو ، ودراسة الفقه والتفسير والحديث ، وبعض العلوم الأخرى مثل التاريخ وتقويم البلدان والأدب والحساب . غير أن نظرة عابرة فى مؤلفاته المستقبلية، تدل دلالة واضحة على مدى تأثيره بمحيطه من

للمؤرخ المصرى أحمد المقرئى صدارة واضحة لا ريب فيها بين معاصريه وسابقيه ولاحقيه من المؤرخين فى مصر الإسلامية ، وهو صاحب هذا الامتياز النادر المحسود بفضل مؤلفاته التاريخية وغير التاريخية المتنوعة ، وآخرها بحسب ترتيبها الزمنى فى سلك إنتاجه الوفير كتاب السلوك لمعرفة دول الملوكة . والترتيب الزمنى وحده دون غيره من صفات ومؤهلات يجعل هذا الكتاب فخر مؤلفات المقرئى ، من حيث أنه منتهى مهاراته ، وخاتمة خبراته وقمة تجاربه وأوج نضوجه العقلى والعلمى والفنى فى كتابة التاريخ .

والمقدمة الطبيعية للتعريف الوافى بهذا الكتاب وأسلوبه ومحتوياته ، هى التعريف بادئ ذى بدء بعصر مؤلفه وتاريخ حياته وعديد مؤلفاته السابقة ، لأن لكل من هذه العناصر نصيباً ظاهراً ومستتراً فى بناء ذلك الكتاب الكبير .

وأحمد بن على المقرئى مولود سنة ١٣٦٤ ميلادية بحارة برجوان بقسم الجبلية بمحافظة القاهرة الحالية ، فى أسرة معروفة أجيالها بالاشتغال بالعلم بدمشق وبعليك والقاهرة ، أى أنه شهد حوادث

الحوادث المضطربة ، ومثله في ذلك مثل أستاذه عبد الرحمن بن خلدون الذي رأى ما بإسبانيا الإسلامية وشمال أفريقيا من تفكك واخلال وفساد وفننة ، فألهمه ذلك تأليف تاريخه المسمى كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر ، كما ألهمه كتابة المقدمة المشهورة التي غدت منذ تأليفها أساساً لدراسة تجارب الأمم ، وعوامل التطور في المجتمع ، وأسباب انهيار الدول .

وترددت هذه النغمة الاقتصادية الاجتماعية التاريخية في مؤلفات أحمد المقریزی ، لأسباب أولها عندي أنه تتلمذ لعدة سنوات على ابن خلدون ، إذ جاء هذا العالم المؤرخ الكبير - وهو أبو علم الاجتماع وفلسفة التاريخ - لاجئاً إلى القاهرة من موطنه تونس سنة ١٣٨٢ ميلادية ، ولم يلبث أن عقد خلال إقاماته المديدة بها حلقات دراسية كبيرة مبتدئاً بالجامع الأزهر ، ثم المدرسة القمحية بجوار جامع عمرو بن العاص ، ثم الظاهرية البروقية بشارع بين القصرين ، ثم الخانقاه البيبرسية بجوار باب النصر الحالي ، وصارت هذه الحلقات الدراسية نواة لمدرسة فكرية تخرج فيها أحمد المقریزی وغيره من معاصريه . والسبب الثاني هو المحيط المملوكي الذي انغمست فيه مصر وأهلها ، على حين عاش سلاطين المماليك وأمراؤهم في حزبية وعصبية عنصرية انتحارية بين الأتراك والجراكسة مرة ، وبين المماليك المتوطنين والوافدين مرة أخرى . وثمة سبب ثالث وهو أن أسرة المقریزی جاءت إلى مصر حديثاً في حياة أبيه من موطنها في بعلبك بלבнан الحالية ، ولا بد أن امتلأت أحاديث أسرته بوصف خصائص الحياة المصرية الجديدة عليها وبمقارنتها بالحياة في لبنان ، فتولدت فيه روح الاستطلاع والفحص منذ طفولته ومراهقته وشبابه .

ويرجع اسم المقریزی إلى حارة مقریز في بعلبك ، ولا يسع الباحث هنا إلا أن يشير إلى المطابقة الحرفية بين هذا الاسم ولفظ مقریزی في اللغة الإيطالية ، حيث يطلق هذا الاسم على جهة بايطاليا قرب روما مما يحتمل

معه أن تلك الحارة البعلبكية كانت سكناً لجالية من الجاليات الإيطالية الكثيرة التي وفدت للتجارة ببلاد الشرق الأدنى زمن الحروب الصليبية ، ثم خلفت اسمها بعد خروج الصليبيين وجالياتهم الأوروبية من الشرق . ورأيت من حق المقریزی على - وهو شيخى - أن أبحث عن هذه الحارة وموضعها القديم أثناء زيارتي لبعلبك ، فلم أستطع أن أتعرف عليها برغم الحاحي في السؤال ، ولعلها كانت على مقربة من معبد الشمس القديم الباقية آثاره في بعلبك الحالية ، وهو المعبد الذي جعله الصليبيون حصناً ، وبنت الجاليات الأوروبية مساكنها حوله القامساً للأمن والحماية والتجارة .

ولا ينبغي هنا أن يتسرب إلى الذهن أن المقریزی من سلالة إيطالية لأن آباءه وأسلافه معروفون ، فجدّه لأبيه من كبار المحدثين الحنابلة وينتسب إلى الفاطميين على قوله ، وجدّه لأمه محدث كبير اسمه ابن الصايغ الحنفى ، وهو الذى كفل تعليمه لضيق حال أبيه على المقریزی فما يبدو ، قبل أن يصبح هذا الأب من أصحاب الأملاك والعقار . ثم أن المقریزی كما قلت في العبارة الافتتاحية هنا جاء من أسرة معروفة أجيالها بالاشتغال بالعلم وهو ما لا ينتظر أن تشتغل به أسرة من الأسرات الأجنبية الأصل التي يشتغل أبنائها عادة في المهن والصناعات والحرف ، وثمة دليل ثالث ، أن المؤرخ السخاوى الذى اشتهر بتعقب أخبار السالفين والمعاصرين ، لم يذكر شيئاً عن هذا الاحتمال البعيد مع ما هو معروف عن السخاوى من الغرام بالنهش في أصول الناس وأسرارهم ، ولا سيما أهل صناعته من المؤرخين . والتحق أحمد بن على المقریزی بالخدم الحكومية بعد أن غدا بحكم طبقته وتعليمه من أهل القلم والمعرفة ، وهى التسمية المميزة لهذه الطبقة من طبقة أهل السيف وهم المماليك وخدمهم ، دون غيرهم من سكان البلاد المصرية . وأول عهد المقریزی بالخدم الحكومية كأبيه من قبله ديوان الإنشاء بالقلعة ، وهو الديوان الذى

يقابله في العصر الحاضر وزارة الخارجية ، فعمل سنة ١٣٨٨ موقعاً - أى كاتباً - وهي وظيفة لا يبلغها وقتذاك سوى أصحاب المؤهلات العالية والموهبة والمعرفة والتفوق في اللغة والأدب والتاريخ وتقييم البلدان والحساب .

ثم تعين المقرئى نائباً من نواب الحكم - أى قاضياً - عند قاضى القضاة الشافعية ، بسبب ما اشتهر عنه من الحاسة للمذهب الشافعى منذ أيام دراسته وتحوله عن مذهب الحنفية الذى نشأ فيه ، ثم صار المقرئى إماماً لجامع الحاكم الفاطمى وهي وظيفة كبيرة في ذلك العصر ، وتولى بعد ذلك وظيفة مدرس للحديث بالمدرسة المؤيدية ، وهي وظيفة يقابلها في المصطلح الجامعى في العصر الحاضر وظيفة أستاذ ذى كرسى ، وربما كان تعيين أحمد المقرئى في تلك الوظيفة التعليمية العالية بتوصية خاصة من أستاذه عبد الرحمن بن خلدون لدى السلطان برقوق .

ثم انتقل المقرئى من التدريس إلى الحسبة حين عينه السلطان برقوق سنة ١٣٩٨ محتسباً للقاهرة وللوجه البحرى ، فانتقل بذلك من دائرة المشتغلين بالعلم والتعليم إلى دائرة الإدارة والاختلاط بمختلف طبقات المجتمع ، ولا سيما أرباب الأسواق والمتاجر وأصحاب المهن والصنایع . ذلك أن وظيفة المحتسب التى يقابلها في العصر الحاضر عدة وظائف وزارية شملت وقتذاك النظر في الأسعار الجارية ، وأحوال النقود وضبط الموازين والمكاييل والمقاييس ومراقبة الآداب العامة ، ونظافة الشوارع وتنظيم حركة المرور بها ، مع الإشراف على المدارس والمدرسين والطلاب ، والعناية بالمساجد والحمامات والقياسر والوكالات ، فضلاً عن مراقبة أصحاب الصناعات العالية من الأطباء والصيدالة والمعلمين أى المهندسين المعماريين . ويضاف إلى هذه الواجبات الكثيرة الداخلة في اختصاص المحتسب أحوال الباعة الجواله والمتعشين والشحاتين والمتعطلين الذين

كانوا خطراً على الأمن ، ويتضح من ضخامة هذه الوظيفة ومسئولياتها أن أحمد بن على المقرئى الذى تعين عليها بأمر السلطان برقوق ، لا بد أنه اشتهر وقتذاك بالكناية والدقة في الإدارة والأمانة في تطبيق الأحكام الشرعية ، غير أنه لم يلبث أن تنحى عن هذه الوظيفة مرتين في عامين متتاليين ، إذ ضاق بمسئولياتها التى شغلت وقته ليلاً ونهاراً ، وصرفته عن القراءة وتطلبت منه الجلوس في دكة المحتسب للفصل في شكاوى السوق والسوق ، وتوقيع العقوبات على المخالفين ، وإصدار الأوامر إلى العرفاء والأعوان والنقباء ، مع العلم بأن وظيفة محتسب القاهرة شملت الوجه البحرى كله . وحوالى ذلك الوقت تزوج أحمد المقرئى وأنجب ، إذ لمعروف أن بنتاً له ماتت في سن السادسة بالطاعون الذى اجتاح القاهرة وسائر البلاد المصرية سنة ١٤٠٣ . وهذا الطاعون بالذات هو الذى دفع أحمد المقرئى إلى تأليف كتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة ، كما دفعه ضيقه بوظيفة الحسبة ومسئولياتها إلى تأليف كتاب شذور العقود في ذكر النقود ، وكتاب الأكيال والأوزان الشرعية . ويبدو أن هذه الكتب الصغيرة كانت أوائل عهد المقرئى بالتأليف ، كما يبدو من محتوياتها مدى تأثير عبد الرحمن بن خلدون في التكوين الفكرى عند تلميذه الموهوب .

ثم عاد المقرئى إلى دائرة المشتغلين بالتدريس مرة أخرى ، حين عينه السلطان برقوق سنة ١٤٠٨ مدرساً للحديث بالمدرستين الاقبالية والأشرفية بدمشق ، مع النظر على أوقاف المارستان - أى المستشفى - النورى بها . ثم عينه السلطان فرج بن برقوق نائباً للحكم - أى قاضياً - بدمشق ، استيفاء لشرط الواقف أن يكون المتعينون على الأوقاف الدمشقية قضاة بها . لكن المقرئى أبى قبول هذا الشرف على الرغم من عرض الوظيفة عليه مراراً ، ويظهر أنه سئم الخدم الحكومية وضاق بتكاليفها وأعبائها ، وأنه ملك من الموارد المالية

التي جاءت من الوقف ، وما ورثه من الأملاك عن جده لأبيه بدمشق نفسها ما أغناه عن تضييع وقته في كسب العيش عن طريق مجالس الحكم والقضاء .

ويظهر كذلك أن المقرئ استطاع أن يكتب أول مؤلفاته الطويلة في هذه السنوات الدمشقية من حياته وهو كتاب السيرة النبوية الذي عنوانه امتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والحفدة والأحوال والأتباع ، وهو كتاب مشحون بصفحات متتالية من مؤلفات السابقين في تاريخ السيرة . وما يرجح نسبة هذا الكتاب الضخم إلى تلك السنوات قول المقرئ في مقدمته « أنه غير جميل بمن تصدى للتدريس والافتاء وجلس للحكم بين الناس وفصل القضاء ، أن يجهل من أحوال رسول الله . . . وجميل سيرته . . . ما لا غنى عن معرفته » . وإلى تلك السنوات الدمشقية من حياة المقرئ يرجع كذلك كتاب النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم ، وهو كتاب مستمد من فكرة العصبية القبلية التي بنى عليها عبد الرحمن بن خالدون معظم نظرياته في فلسفة التاريخ .

ثم رحل أحمد المقرئ عن دمشق بعد إقامته بها نحو عشر سنوات وعاد إلى القاهرة ليتوفر على الدرس والتدريس والتأليف الذي وضحت موهبته فيه بما أخرجته من المؤلفات الصغيرة . غير أنه تراءى له أن يحجج أولاً . كأنما أراد أن يفصل بين مرحلتين من حياته ، ومن أجل ذلك رحل المقرئ وأسرته حاجاً إلى مكة التي عرفها هو قبل ذلك وجاور بها مدة قصيرة لإبان طلبه العلم . على أنه ظل مقيماً بمكة هذه المرة نحو خمس سنوات واشتغل في تلك السنوات المكية من حياته بتدريس الحديث ، وربما يرجع تأليف كتابه الذي عنوانه « الكلام ببناء الكعبة بيت الله الحرام » ، وكتاب « ضوء السارى في معرفة تميم الدارى » وكتاب « التبر المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك » ، وكتاب « وصف حضرموت العجبية » إلى هذه المدة

المكية من حياة المقرئ ، فإنها كلها كتب صغيرة خاصة بمحيط بلاد العرب ، وأخبارها ، ومن الراجح أن الكتاب المسمى « الإعلام بمن في أرض الحبشة من ملوك الإسلام » يرجع كذلك إلى هذه المجموعة المكية .

ثم استقر أحمد المقرئ بعدئذ بالقاهرة ، حيث أمضى بقية حياته الطويلة بحارة برجوان ، التي ما برح منذ شبابه يفاخر بها على سائر الحارات القاهرية في العصور الوسطى . ويظهر أنه جعل من داره بها مكاناً لدراسة تلاميذه وللتأليف الكثير في مختلف نواحي دراسته . وبدأ المقرئ نشاطه العلمي في هذه المرحلة من حياته بكتاب تاريخ القاهرة المسمى المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، وهو الكتاب المشهور باسم الخطط لأنه توفر فيه على دراسة المعالم القاهرية من حارات وشوارع ودروب وقياسر وحمامات ورباع وأسواق ومدارس وخوانق ومستشفيات ، فضلاً عن أخبار المدن المصرية الكبرى ، وتراجم رجال الدول ونظم الحكم في مختلف العصور . وافتتح المقرئ هذا الكتاب الزاخر بعبارة ناطقة بوطنية مصرية دافقة ، فقال : « وكانت مصر هي مسقط رأسي ، وملعب أترائي ، ومجمع ناسي ومغني عشتري وحامتي وموطن خاصتي وعامتي . . . » . غير أنه يبدو من حجم هذا الكتاب أن المقرئ اعتمد في تأليفه على كتاب صنفه قبله المؤرخ أحمد بن عبد الله الأوحدي ، فنقل من مسوداته بالجملة دون أن يشير إليه بكلمة واحدة . ولذا وصف عبد الرحمن السخاوي هذا الكتاب بقوله ساخرأ أنه كتاب مفيد لكون المقرئ « ظفراً بمسودة الأوحدي فأخذها وزاد عليها زوائد غير طائلة » . وخشى المقرئ مما سوف تجلبه هذه التهمة من إساءة وأذى لسمعته العلمية ، بدليل مبادرته بالتمليح الإنكارى إليها في مقدمته لهذا الكتاب ، حيث قال « حسب العالم أن يعلم ما قيل ويقف عليه » . غير

الأعيان المفيدة ، وهو الكتاب الذى تقدمت الإشارة إليه ، فقصده به المقرئ أن يكون معجماً محلياً لشخصيات عصره ، وربما بدأ الكتابة فيه وهو ماض فى ترتيب معجمه الكبير .

وكما جعل المقرئ كتاب المواعظ والاعتبار أساساً تفرعت عليه مؤلفاته التاريخية فى مختلف مراحل التاريخ المصرى فى العصور الوسطى ، فإنه استوحى ذلك الكتاب واستلهمه لتأليف كتاب فى التاريخ القديم عنوانه « الخبر عن البشر » ، وهو عنوان يوحى إلى الذاكرة بكتاب ابن خلدون .

ثم ألف المقرئ كتاب شارع النجاة فى تاريخ الأديان ، وهو أول كتاب مستقل من نوعه فى اللغة العربية . وتناول المقرئ بالتأليف موضوعات صغيرة مرتبطة بالمجتمع الذى عاش فيه وهى كذلك موضوعات من وحي كتاب المواعظ والاعتبار ، مثل كتاب الوزارة ، وللمقرئ كذلك كتب صغيرة لا ينتظر الباحث انصرافه إليها مثل المقاصد السنية فى معرفة الأجسام المعدنية ، وكتاب إزالة التعب والغناء فى معرفة الحال فى الغناء ، وكتاب الإشارة والإيماء فى حل لغز الماء ، وربما كان مرجع تأليف هذه الكتب المتباينة إلى أيام ولايته وظيفته الحسبة .

وزادت مؤلفات المقرئ الكبرى والصغرى على مائة كتاب ويتعجب المعاصرون والمتأخرون والمحدثون أن ينسب ذلك العدد الوافر من الكتب إلى مؤلف واحد ، وهذا التعجب لا يقتصر على مؤلفات المقرئ ، بل يتعداه إلى مؤلفات المؤرخين فى مصر فى العصور الوسطى وغيرها من البلاد فى تلك العصور فى الشرق والغرب . أما تفسير ذلك فهو أن بعض الكتب الصغرى التى كتبها المقرئ أو غيره من المؤلفين فى تلك العصور لم تعد موضوعاً بذاته أو حادثة بعينها ، وبعض هذه الكتب لا تزيد عن مقالة طويلة فى مجلة شهرية أو رابعة أو نصف سنوية فى العصر الحاضر ،

أن ذلك التلميح لم يمنع بعض المعاصرين من ثريد هذه التهمة ، فرأى المقرئ أن يقطع الطريق على أصحابها بعبارة صريحة فى كتاب آخر من مؤلفاته وهو « درر العقود الفريدة فى تراجم الأعيان المفيدة » حيث اعترف بأنه استعان بمسودات الأوحى ومصادرها فى بناء كتابه ، ودل بذلك على شجاعة أدبية شبه مفقودة فى العصر الحاضر .

ويتضح من اتجاه مؤلفات المقرئ بعد ذلك أنه رسم لعمله المستقبل ترتيباً تاريخياً استهدف به أن يكتب تاريخ كل دولة من الدول الإسلامية فى مصر حتى عصره فى مؤلف مستقل . وبدأ المقرئ هذا الترتيب التاريخى بكتاب « البيان والاعراب فىمن دخل مصر من الاعراب » ثم أعقبه بكتاب « عقد جواهر الاسقاط فى أخبار مدينة الفسطاط » وهو تأريخ لمصر منذ الفتح العربى حتى قيام الدولة الفاطمية . ثم تلا ذلك كتاب فى الدولة الفاطمية سماه المقرئ « اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء » ، ثم كتب بعد ذلك كتاب « السلوك لمعرفة دول الملوك » فى أربعة أجزاء ضخمة ، وهو الكتاب الذى غدا أساساً لجميع التواريخ المصرية فى عصر الدولتين الأيوبية والمملوكية ، وحق له أن يكون فخر مؤلفات المقرئ وأن يكون عنواناً لهذا المقال .

ومن الملحوظ أن المقرئ كتب المؤلفات المتقدمة لتكون كلها ذيلًا على كتاب المواعظ والاعتبار ، وأنه قصد فى كل منها أن يشرح ما أجمله من أخبار الدولة الإسلامية المصرية فى ذلك الكتاب الكبير . ويظهر أنه عكف أثناء تأليفه هذه الكتب المتقدمة على إعداد المادة التاريخية لكتاب كبير آخر فى التراجم والسير ، وعنوانه « المقفى الكبير » ، وهو كتاب رغب المقرئ أن يجعل منه معجماً كبيراً لتراجم حكام مصر ورجالها والواردين عليها ، منذ أقدم العصور التاريخية المعروفة لديه إلى ما قبل عصره . أما كتاب درر العقود الفريدة فى تراجم

وهذا البعض يتسم في الواقع بالطابع الصحفي لتنوير أرباب الدولة وذلك قبل أن تصبح الصحافة جزءاً من مقومات المجتمع .

ولهذا ينبغي أن تعد الكتب الصغرى عامة بمثابة أول محاولة صحفية لتكوين ما هو معروف باسم الرأى العام في المصطلح السياسى الحديث .

ولعل أهم المؤلفات المقرزية الصغيرة التى تقدمت الإشارة إليها كتاب النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبنى هاشم ، وكتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة ، إذ أرجع المقرزى فى الكتاب الأول من هذين الكتابين أمر التنافس على الخلافة فى الدولة الإسلامية بين الأمويين والهاشميين إلى عصبية الجاهلية القديمة ، وأهمل جانب الحوادث والحروب المريرة والشخصيات المتنافرة ، التى لم تعد كلها أن تكون أسباباً طارئة . أما الكتاب الثانى ، وهو إغاثة الأمة بكشف الغمة فتناول المقرزى فيه تاريخ المجاعات التى نزلت بمصر منذ أقدم العصور إلى زمنه . وأدى به البحث إلى أن أسباب ما ينزل بالناس من مجاعات وطواعين وأغليّة ، إنما هو سوء تدبير الملوك والحكام وغفلتهم عن النظر فى مصالح العباد لا نقص النيل أو قلة المطر ، ولا غضب الله على أهل مصر خاصة ، وهو تخريج اقتصادى سليم لم يسبق إليه أحد من المؤلفين فى الشرق الإسلامى أو الغرب المسيحى قبل المقرزى .

وثمة ناحية جدية بالانتباه فى معرض هذه الإشارات العابرة إلى بعض المؤلفات الصغيرة للمقرزى ، وهى أنه على حين تموج مؤلفاته الكبيرة بأخبار الخلفاء والسلاطين والأمراء ، وتوؤد بحوادث العزل والولاية وتفيض بالتراجم والوفيات حتى تكاد شخصية المؤلف لا تظهر إلا بمنظار ، إذ بهذه الكتب الصغيرة تلقى كثيراً من الضوء على هوية المؤلف ، وتدل على بعض ملامح عصره وتوضح سبيل الفهم للأحوال الفكرية

والاجتماعية والاقتصادية ، وذلك أن المقرزى يعرض فى كتبه الصغيرة مسائل قل أن يستطيع التعرض لها فى حولياته الكبيرة ، ويتحلل من قيود تسجيل الأخبار ، ويجرؤ على الادلاء بآرائه الخاصة فى أسلوب النصيحة بل يحاول أحياناً أن يعلل ويحلل حادثة بذاتها تعليلاً عقلياً أو يناقش عيباً من عيوب المجتمع نقاشاً حرّاً . وفى ذلك كله كذلك شرح لشخصية المقرزى الذى توفى بالقاهرة أوائل سنة ١٤٤٢ م .

وبعد هذه الصفحات المحتوية على الضرورى الجوهري من أوصاف عصر أحمد بن على المقرزى ومحيطه وحياته ومؤلفاته ينتقل هذا المقال انتقالاً طبيعياً إلى وصف محتوى كتابه السلوك لمعرفة دول الملوك ، وأول ذلك مقدمة سريعة فى تاريخ السلاجقة الذين تفرع عليهم سلاطين الأيوبيين ثم سلاطين المماليك بعدهم فى مصر والشام . ثم انتقل المقرزى من هذه المقدمة المختصرة إلى نظام الحوليات الشاملة لعهد كل سلطان من السلاطين ، وذلك بأن دون حوادث كل عام تلويناً مستقلاً ، وتحت عنوان باسم ذلك العام نخط كبير ومداد غير مداد المتن ، ثم ختم للحوادث بذكر الوفيات والترجمة لأصحابها فى شئ من الاختصار العامد ، ثم انتقل إلى العام التالى فجعل له عنواناً جديداً ، وسجل حوادثه على هذا النمط التقليدى الرتيب ، وهكذا دون أن يؤلف من كتابته موضوعاً متصلاً ، ما عدا أنه افتتح السنة أحياناً بذكر الوظائف الكبرى ومن عليها ، وهذا فى الغالب إذا جاء فاتحة السنة موافقة لقيام سلطان جديد ، وحدث تغيير وتبدل بين موظفى البلاط السلطانى ، واعتاد المقرزى كذلك أن يكتب اسم السلطان الجديد بخط كبير ومداد مخالف ، غير أنه لم يجعل من ذلك وقفة يلخص فيها أو يفلسف ، بل اكتفى بعبارات افتتاحية حاذرة فى أصل السلطان وماضيه ، ثم انتقل إلى ذكر الحوادث والأسباب حسب ترتيبها الزمنى على قدر الإمكان ، وهكذا إلى أن صار

مختارات من كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك

(١) جهاد صلاح الدين ضد الصليبيين وفتح

بيت المقدس سنة ٥٨٣ هـ .

(ج ١ ، ص ٩٢ - ٩٩)

وأهلت سنة ثلاث وثمانين وقد برز السلطان من دمشق لجهاد الفرنج يوم السبت أول المحرم، وأقر ابنه الأفضل على رأس الماء، ونزل بصرى فأقام لحفظ الحاج حتى قدموا في آخر صفر. فسار إلى الكرك، في اثني عشر ألف فارس ونازلها وقطع أشجارها، ثم قصد الشوبك ففعل بها مثل ذلك. وخرج الحاجب لؤلؤ على الأسطول من مصر وهو خمسة عشر شينياً، ليسير إلى الإسكندرية. وخرج العادل من القاهرة في سابع المحرم إلى بركة الجب وسار إلى الكرك، فمر على أيلة والتقى مع السلطان على القريتين، وعادا إلى الكرك فنازلاها في ربيع الأول وضايق السلطان أهلها، ثم رحل عنها، ونازل طبرية. فاجتمع من الفرنج نحو الخمسين ألفاً بأرض عكا، ورفعوا صليب الصليبوت فافتتح السلطان طبرية عنوة في ثالث عشر ربيع الآخر وغازط ذلك الفرنج وتجمعوا فسار إليهم السلطان، وكانت وقعة حطين التي نصر الله فيها دينه، في يوم السبت رابع عشره. وانهزم الفرنج بعد عدة وقائع وأخذ المسلمون صليب الصليبوت وأسروا الابرنس أرناط صاحب الكرك والشوبك وعدة ملوك آخرين، وقتل وأسر من سائر الفرنج ما لا يعد كثرة، ثم قدم الابرنس أرناط وضرب السلطان عنقه بيده، وقتل جميع من عنده من الفرنج الداوية والاسبتارية. ورحل السلطان إلى عكا فنازلها سلخ ربيع الآخر ومعه عالم عظيم.

قال العلامة عبد اللطيف بن يوسف البغدادي :
« كان السوق الذي في عسكر السلطان على عكا عظيماً ،

الكتاب كلما قرب المؤلف من عصره سجلاً يومياً ضافياً بأخبار ما يقع بمصر ولولاياتها وجاراتها من الحوادث الكبرى والصغرى ويتخلل هذا السجل الطويل شيء من أسعار المحاصيل وأحوالها ، أو فيضان النيل أو هبوب ريح سوداء تدفع الأبقار في الهواء، أو تفصيلات جدل أدبي ، أو أدوار محنة فقهية ، أو تعديل في نظم الحكم والجيش ، أو وصف مسجد أنشأه سلطان أو أمير ، أو نص رسالة أرسلها ملك من ملوك البلاد المجاورة وجواب السلطان عليها، وذلك فضلاً عن الوفيات والتراجم التي تطول أو تقصر بحسب مزاج المقرئ أو مقاييسه، وبحسب القيمة السياسية أو الاجتماعية أو العلمية للمترجم له .

والآن يأمل كاتب هذه الصفحات أن يجد القارئ الكريم وقتاً لمطالعات كبيرة في الأجزاء المطبوعة والمخطوطة من هذا الكتاب ، ليقراً منه ما يشاء ملء شهيته وطاقته، وليلمح بنفسه ما في صفحاته بين لحظة وأخرى من ومضات عابرة من شخصية المقرئ ، أو صرخات صامته من قلمه القوي ، أو نفحات من روح مؤلفاته المتنوعة ولا سيما إغاثة الأمة بكشف الغمة، لأنه لا سبيل إلى التعريف الحقيقي بذلك الكتاب أو غيره من الكتب الكبرى أو الصغرى إلا عن طريق القراءة الشاملة الكاملة ، لمشاركة المؤلف في تجربته ، فإذا لم تسعف الفرصة لذلك ، فلا أقل من استعراض صفحات نموذجية مختارة ، لمعرفة ما للمقرئ من مقدرات ومهارات في كتابة الأخبار التاريخية ، أو رسم اللوحات القلمية الواصفة لشخصية من الشخصيات الهامة في التاريخ المصري . وربما يكفى الاجتزاء هنا بالصفحات الخاصة بالسلطان صلاح الدين الأيوبي ، ثم بالصفحات المشتملة على عصر السلطان الناصر محمد بن قلاوون من باب الدجوة السريعة إلى القراءة المتلذة الواسعة .

ذا مساحة فسيحة ، فيه مائة وأربعون دكان بيطار . وعددت عند طباط واحد ثمانيا وعشرين قدرا ، كل قدر تسع رأس غنم . وكنت أحفظ عدد الدكاكين لأنها كانت محفوظة عند شحنة السوق . وأظنها سبعة آلاف دكان ، وليست مثل دكاكين المدينة ، بل دكان واحد مثل مائة دكان ، لأن الحوائج في الأعدال والجوالقات ، ويقال إن العسكر انتنت منزلتهم لطول المقام ، فلما ارتحلوا غير بعيد ، وزن سنان أجر نقل متاعه بسبعين دينارا ، وأما سوق البز العتيق والجديد فشئ بهر العقل . وكان في العسكر أكثر من ألف حمام ، وكان أكثر ما يتولاها المغاربة ، يجتمع منهم اثنان أو ثلاثة ويحفرون ذراعين فيطلع الماء ، ويأخذون الطين فيعملون منه حوضاً وحائطاً ، ويسرونه بحطب وحصير ، ويقطعون حطباً من البساتين التي حولهم ، ويحمون الماء في قدور وصار حماماً يغسل الرجل رأسه بدهم وأكثر .

فلم يزل صلاح الدين على محاصرة عكا إلى أن تسلمها بالأمان في ثاني جمادى الأولى واستولى على ما فيها من الأموال والبضائع ، وأطلق من كان بها من المسلمين مأسوراً وكانوا أربعة آلاف نفس . ورتب في كنيسها العظمى منبراً ، وأقيم فيها الجمعة ، وأقطع عكا لابنه الأفضل على ، وأعطى جميع ما للدواية من إقطاع وضياع للفقير ضياء الدين عيسى الهكاري . وسار العادل بعساكر مصر إلى مجد ليابا . فحصره وفتحته وغم ما فيه . وافتتحت عدة حصون حول عكا ، وهي قيسارية وحيفا وصفورية ومعليا والشقيف والنول والطور . ونهب ما فيها وسبيت النساء والأطفال فقدموا بماسد الفضاء ، وأخذت سبسطية ونابلس . وكتب السلطان للخليفة بجبر فتح هذه البلاد ، ونزل للعادل على يافا حتى ملكها عنوة ونهبها وسبي الحريم وأسر الرجال . ونازل المظفر تقي الدين عمر تبين ، وأدركه السلطان فوصل إليها في حادى عشر جمادى الأولى ، وما زال

محاصراً لها حتى تسلمها في ثامن عشر بأمان ، وجلا أهلها عنها إلى صور وتسلم السلطان العدد والدواب والخزائن ، وسار فأخذ صرخد بغير قتال . ثم رحل إلى صيداء ففر أهلها وتركوها ، فتسلمها السلطان في حادى عشره ونازل بيروت وضايقها ثمانية أيام إلى أن طلب أهلها الأمان ، فأجابهم ، واستولى عليها في تاسع عشره . وأخذ جبيل فكان من استنقذ بالله من المسلمين المأسورين عند الفرنج في هذه السنة ما يزيد على عشرين ألف إنسان ، وأسر المسلمون من الفرنج مائة ألف أسير .

وهلك في هذه السنة القومص صاحب طرابلس . وقدم المركيس - أكبر طواغيت الفرنج - إلى صور وقد اجتمع بها أُم من الفرنج ، فتملك عليهم ، وحصن البلد فسار السلطان بعد فتح بيروت وتسلم الرملة والخليل وبيت لحم واجتمع مع أخيه العادل ، ونازلا عسقلان في سادس عشر جمادى الآخرة ، ونصبا الحنايق عليها ووقع الجدل في القتال إلى أن تسلم السلطان البلد في سلخه ، وخرج منه الفرنج إلى بيت المقدس بعد أن ملكوه خساً وثلاثين سنة . وتسلم السلطان حصون الدواية ، وهي غزة والنطرون وبيت جبريل . وقدم عليه بظاهر عسقلان ابنه العزيز عثمان من مصر ووافته الأساطيل وعليها الحاجب لؤلؤ . وكانت الشمس قد كسفت قبل أخذ عسقلان بيوم حتى أظلم الجو وظهرت الكواكب في يوم الجمعة ثامن عشره .

وسار السلطان - وقد اجتمعت إليه العساكر - يريد فتح بيت المقدس ، فنازله يوم الأحد خامس عشر رجب ، وبه حشود الفرنج وجميعهم ، فنصب الحنايق ، واقتتل الفريقان أشد قتال ، واستشهد فيه جماعة من المسلمين . وأيد الله بنصره المسلمين حتى تمكنوا من السور ونقبوه وأشرفوا على أخذ البلد . فسأل الفرنج حينئذ الأمان ، فأعطوه بعد امتناع كثير من السلطان ، على أن يعطى كل رجل من الفرنج عن نفسه عشرة دنابر مصرية سواء كان غنياً أو فقيراً ، وعن المرأة

خمسة دنانير ، وعن كل طفل من الذكور والإناث دينارين ، ثم صولح عن الفقراء بثلاثين ألف دينار .
وتسلم المسلمون القدس ، يوم الجمعة سابع عشر رجب ، وأخرج من فيه من الفرنج وكانوا نحو الستين ألفاً ، بعد ما أسر منهم نحو ستة عشر ألفاً ، ما بين رجل وامرأة وصبي ، وهم من لا يقدر على شراء نفسه .
وقبض السلطان من مال المفاداة ثلاثمائة ألف دينار مصرية سوى ما أخذه الأمراء وما حصلت فيه الخيانة .
والتحق من كان بالقدس من الفرنج بصور ، وتسامع المسلمون بفتح بيت المقدس ، فأتوه رجالاً وركباناً من كل جهة لزيارته ، حتى كان من الجمع ما لا ينحصر . فأقيمت فيه الجمعة يوم الرابع من شعبان وخطب القاضي محي الدين بن الزكي بالسواد خطبة بليغة دعا فيها للخليفة الناصر والسلطان صلاح الدين ، وانتصب بعد الصلاة زين الدين بن نجما ، فوعظ الناس . وأمر السلطان بترخيم المحراب العمري القديم ، وحمل منبر مليح من حلب ، ونصب بالمسجد الأقصى وأزيل ما هناك من آثار النصرانية وغسلت الصخرة بعدة أحمال ماء ورد ونجرت وفرشت ، ورتب في المسجد من يقوم بوظائفه ، وجعلت به مدرسة للفقهاء الشافعية . وغلقت كنيسة قمامة ، ثم فتحت وقرر على من يرد إليها من الفرنج قطيعة يؤذيها . وخرجت البشائر إلى الخليفة بالفتح ، وإلى سائر الأطراف ورحل السلطان عن القدس لخمس بقين من شعبان يريد عكا ، وسار العزيز عثمان إلى مصر فكان آخر العهد به ، وسار العادل مع السلطان فنزل على عكا أول شهر رمضان ، ثم رحل السلطان منها ونزل على صور في تاسعه ، وكانت حصينة وقد استعد الفرنج فيها . فتلاحقت العساكر بالسلطان ، ونصب على صور عدة من المجانيق وحاصرها . واستدعى السلطان الأسطول من مصر فقدم عليه عشر شوانى . وصار القتال في البر والبحر ، فأخذ الفرنج خمس شوانى ووردت مكاتبه الخليفة على السلطان ، وفيها

غلظة وإنكار أمور ، فأجاب بالاعتذار ، ورحل عن صور في آخر شوال وعادت للعساكر إلى بلادها . وأقام السلطان بعكا وسار العادل إلى مصر . فطرق الفرنج قلعة كوكب ، وقتلوا بها جماعة من المسلمين ، ونهبوا ما كان بها . وأتته على عكا رسل الملوك بالتهنئة من الروم والعراق وخراسان بفتح بيت المقدس .
وفي هذه السنة ، أعني سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة ، اجتمع الشمس والقمر والمريخ والزهرة وعطارد والمشتري وزحل وأظفار الذئب ، في برج الميزان أربع عشرة ساعة ، فاجتمع المنجمون كلهم وحكموا بكون طوفان الريح ، وأنه ولا بد كائن وواقع ، فتقلب الأرض من أولها إلى آخرها ، وأنه لا يبقى من الحيوان شيء إلا مات ، ولا شجرة ولا جدار إلا سقط .
وكان معظم هذه الحكمة عن بلاد الروم . وأرجفوا بأنها هي القيامة فاتخذ قوم الكهوف والمغائر في الجبال وبالغوا في الاعتداد لحول ذلك اليوم . وقال القوم « كتب القدماء كلها أحالت على هذا الاجتماع ، وأن فيه دمار الدنيا » وكان ذلك في مسرى وفي جمادى الآخرة للسابع والعشرين منه وهو يوم الثلاثاء مع ليلة الأربعاء إلى يوم الأربعاء ، فلم تهب ريح ولا تحرك نيل مصر ، وهو في زيادته في مسرى ، ومن العادة أن تهب الريح من العصر إلى العشاء في وجه الماء ، فيقف باذن الله فتكون فيه الأمواج فلم يحدث تلك الليلة ولا ثاني يوم ولا قبلها بيوم شيء من ذلك ، وطلع الناس بالسراج الموقدة على السطوحات لاختبار الهواء ، فلم تتحرك نار ألبنة . وكان أشد الناس إرجافاً بهذه الكواكب الروم ، فأكذبهم الله ، وسلط عليهم السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف ، فأخذ كبارهم وكسرهم ، وملأ الأرض من الأسرى شرقاً وغرباً ، وأخذ القدس وأصاب جماعة ممن كان يرجف بهذه الريح آفات ، ما بين موت بعضهم واعتلال بعضهم .
وفيها خرج في سادس عشر جمادى الآخرة قفل

شامى إلى مصر، وهو أول قفل سلك بلاد الساحل، بلا حق يدفعه ولا مكس يؤديه، وفيها سار قراقوش التقوى، واستولى على القيروان، وحاربه ابن عبد المؤمن سلطان المغرب على ظاهر تونس فانكسر منه، وأقيمت الخطبة في ربيع الأول في تلك البلاد للسلطان صلاح الدين. فجمع ابن عبد المؤمن، وواقع قراقوش وهزمه، ففر قراقوش في البرية.

وفيها أمر السلطان بأن تبطل النقود التي وقع الاختلاف فيها وتضرر العامة بها، وأن يكون ما يضرب من الدينار ذهباً مصرياً، ومن الدراهم الفضة الخالصة. وأبطل الدراهم السود لاستئصال الناس الميزان، فسر الناس ذلك.

(٢) السلطان الناصر محمد بن قلاوون

(ج ٢، ص ٥٣٧ - ٥٤٥)

وكان يحب العمار، فلم يزل من حين قدم من الكرك إلى أن مات مستمر العمار. فجاء تقدير مصروفه كل يوم مدة هذه السنين ثمانية آلاف درهم. وكان ينفق على العمار المائة ألف درهم، فإذا رأى فيها ما لا يعجبه هدمها كلها وجددها على ما يختار، ولم يكن من قبله من الملوك في الانفاق على العمار كذلك، بل أراد المنصور قلاوون مرة أن يبني مصطبة عليها رفرف يقيه حر الشمس ليجلس عليها، فكتب له الشجاعى تقدير مصروفها أربعة آلاف درهم، فتناول الورقة من يد الشجاعى ومزقها وقال «أبعد في مقعد بأربعة آلاف؟»، انصبوا لى صواناً إذا نزلت، ولا أخرج من بيت المال لمثل هذا شيئاً». وكذلك كان الظاهر بيبرس ومن قبله لا يسمحون بالمال، وإنما يدخرونه صيانة وخوفاً، ولم يعرف لأحد منهم أنه أنعم بألف دينار جملة واحدة. واستجدت في أيامه عمائر كثيرة: منها حفر خليج الإسكندرية من بحر فوة في مدة أربعين يوماً، عمل فيه فوق المائة ألف رجل من أهل النواحي، فاستجد

عليه عدة سواقى وبساتين في أراضي كانت سباخاً، فصارت مزارع قصب السكر والسمسم. وعمرت هناك الناصرية، ونقل إليها مقداد بن شماس بأولاده وعدتهم مائة ولد ذكر. واستمر الماء طول السنة بخليج الإسكندرية. وأنشأ الميدان تحت القلعة، وأجرى له المياه وغرس فيه النخل والأشجار، ولعب فيه بالكرة في كل يوم ثلاثاء مع الأمراء والخاصكية، وعمر فوق القصر الأبلق، وأخرب البرج الذي عمره أخوه الأشرف خليل على الاصطبل، وجعل فوقه رفراً، وترك أصله من أسفله وعمر بجانبه برجاً نقل إليه الماليك. وغير باب النحاس بالقلعة، ووسع دهليزه، وعمر في الساحة قدام الإيوان طباقاً للأمراء. والخاصكية، وغير الإيوان مرتين، وفي المرة الثالثة أقره على ما هو عليه الآن، وحمل إليه العمدة الكبار من بلاد الصعيد، فجاء من أعظم المباني الملوكية. وعمر بالقلعة دوراً من باب القلعة من القلعة باباً ثانياً، وعمر حارة مختص وعمر الجامع بالقلعة والقاعات السبع التي تشرف على الميدان وباب القرافة لأجل سكنى سراريه، وعمر المطبخ وجعل عمائره كلها بالحجارة خوفاً من الحريق. وعزم أن يغير باب القلعة المعروف بالمدراج، ويعمل له دركاء، فمات قبل ذلك، وعمل في القلعة حوش الغنم وحوش البقر وحوش المعزى وجابر الأوز وغير ذلك، فأوسع فيها نحو خمسين فداناً. وعمر الخانكاه بناحية سرياقوس ورتب بها مائة صوفى لكل منهم الخبز واللحم والطعام والحلوى وسائر ما يحتاج إليه. وعمر القصور بالقرب منها، وعمل لها بستاناً حمل إليه الأشجار من دمشق وغيرها، فصار به عامة فواكه الشام. وحفر الخليج الناصري، خارج القاهرة، حتى أوصله إلى سرياقوس، فعمر على هذا الخليج عدة قناطر منها قنطرة عند الميدان أنشأها الفخر ناظر الجيش، وقنطرة قدادار والى القاهرة، وغير ذلك، فصار بجانبه الخليج عدة بساتين، وعمرت به أرض الطلبة بعد خرابها من أيام العادل كتبغا.

وعمرت في أيام السلطان الناصر جزيرة الفيل وناحية بولاق بعد ما كانت رمالا ترمى بها الممالك الشباب ، وتلعب فيها الأمراء بالكرة ، فصارت كلها دوراً وقصوراً وجوامع وأسواقاً وبساتين وبلغت البساتين بجزيرة الفيل زيادة على مائة وخمسين بستاناً ، بعد ما كانت نحو العشرين بستاناً . واتصلت العمارة على ساحل النيل من منية الشيرج إلى جامع الخطيرى إلى حكر ابن الإثير وزربية قوصون إلى منشأة الكتبة ومنشأة المهراني إلى بركة الحبش ، حتى كان الإنسان يتعجب لذلك ، فانه كان يعهد هذا كله تلال رمل وحلفاء ، فصار لا يرى فيه قدر ذراع إلا وفيه بناء .

وعمرت في أيامه أيضاً القطعة التي فيما بين قبة الإمام الشافعي إلى باب القرافة ، بعد ما كانت فضاء لسباق بحيل الأمراء والأجناد والخدام ، فتحصل به اجتماعات جليلة للتفرج عليهم ، إلى أن أنشأ السلطان تربة الأمير بيبغا التركماني ، فعمر ذلك كله ترباً وخوانك حتى صارت العنابر متصلة من باب القرافة إلى بركة الحبش لا يوجد بها قدر ذراع بغير عمارة . وتنافس الأمراء في ذلك حتى بلغوا في عمارته مبلغاً عظيماً إلى الغاية .

وعمر في أيامه أيضاً الصحراء التي فيما بين القلعة وخارج باب المحروق إلى قبة النصر وكان هناك ميدان القبق من عهد الظاهر بيبرس برسم ركوب السلطان وعمل الموكب به ، وبرسم سباق الخيل ، وأول من عمر فيه الأمير قراستقر بربه وعمل لها حوض ماء للسبيل يعلوه مسجد ثم اقتدى به الأمراء والأجناد وغيرهم حتى امتلأ الميدان من كثرة العنابر .

وعمر السلطان لماليكه عدة قصور : منها قصر الأمير طقتمر الدمشقي بحدره البقر وبلغ مصروفه ثمانمائة ألف درهم ، فلما مات طقتمر أنعم به السلطان على الأمير طشتمر حمص أخضر ، فزاد فيه . ومنها قصر الأمير بكتمر الساقى على بركة الفيل ، فعمل أساسه أربعين ذراعاً ، وارتفاعه عن الأساس مثلها فزاد مصروفه

على ألف ألف درهم . ومنها الكبش حيث كانت عمارة الملك الصالح نجم الدين أيوب ، فعمله السلطان سبع قاعات برسم نزول بناته وسراريه فيها للتفرج على ركوب السلطان إلى الميدان الكبير ، ولم ينحصر ما أنفق فيها لكثرتهم . ومنها اصطبل الأمير قوصون بسوق الخيل تحت القلعة ، حيث كان اصطبل الأمير سنجر البشمقدار ، واصطبل سنقر الطويل . ومنها قصر بهادر الجوباني بجوار زاوية البرهان الصائغ بالجسر الأعظم تجاه الكبش ومنها قصر قطلوبغا الفخري ، وقصر الطنبغا المارديني وقصر يلغا وهو أجل ماعمره من القصور ، من صرف على أساسه خاصاً عن ثمن جير وحجر وأجرة مائة وثلاثين ألف درهم وعمل نزوله في الأرض ثلاثين ذراعاً ، واحتيج فيه إلى زنة عشرة آلاف درهم لازورد لدهان سقفه ثمنها مائة ألف درهم .

وعمر الأمراء في أيام السلطان الناصر عدة دور ، منها دار الأمير أيدغمش أمير آخور ، ودار آقبغا ، ودار طقزدمر ، ودار بشتاك على النيل - وهي تشتمل على ربع كبير فوق زربية بجوار جامع طبرس - وقصر بشتاك بالقاهرة وقد ذكرت هذه القصور والدور في كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والأمصار ذكرأ مستوعباً لأخبارها .

وكانت للسلطان عناية كبيرة ببلاد الجزيرة ، وعمل على كل بلد بها جسراً أو قنطرة ، وكانت أكثر بلادها تشرق لعلوها ، فعمل جسر أم دينار في ارتفاع اثني عشر قصبة ، أقام العمل فيه مدة شهرين ، فحبس الماء حتى رويت تلك الأراضي كلها ، وعم النفع بها وقوى بسبب هذا الجسر الماء حتى حفر بحراً يتصل بالجزيرة ، وخرج في أراضيها عدة مواضع زرعت بعد ما كانت شاسعة ، أخذ منها قوصون وبشتاك وغيرهما عدة أراضي عمرها ووقفوها ، واستجد السلطان على بقيتها ثلاثمائة جندي .

واستجذت في أيامه عدة أراضي بنواحي الشرقية وفوة وشباس، وأقطعت لعدة أجناد. وعمل أيضاً جسر شيبين، فزاد بسببه خراج الشرقية. وعمل جسر خارج القاهرة حتى رد النيل على منية الشيرج وغيرها، وعمرت بسببه بساتين جزيرة الفيل وكثر عددها.

وأحكم السلطان عامة أرض مصر قبلها وبحريها بالترع والجسور حتى أتقن أمرها، وكان يركب إليها برسم الصيد في كل قليل، ويتفقد أحوالها وينظر في جسورها وترعها وقناطرها بنفسه بحيث أنه لم يدع في أيامه موضعاً منها حتى عمل فيه ما يحتاج إليه.

وكان له سعد في جميع أعماله، فكان يقترح المنافع من قبله، بعد أن كان يزهده فيما يأمر به حذاق المهندسين. ويقول بعضهم «ياخوند!!» الذين جاءوا من قبلنا لو علموا أن هذا يصح فعلوه»، فلا يلتفت إلى قولهم ويفعل ما بدا له من مصالح البلاد، فتأتيه أغراضه على ما يحب ويختار، فزاد في أيامه خراج مصر زيادة هائلة في سائر الأقاليم. وكان إذا سمع بشرافي بلد أو قرية من القرى أنه ذك، وسأل المقطع بها عن أحوال القرية المذكورة غير مرة، بل كلما وقع بصره عليه، ولا يزال يفحص عن ذلك حتى يتوصل إلى ريتها بكل ما تصل قدرته إليه. كل ذلك وصاحبها لا يسأله في شيء من أمرها، فيكلمه بعض الأمراء في ذلك فيقول «هذه قريتي، وأنا الملزوم بها والمستول عنها» فكان هذا دأبه. وكان يفرح إذا سأله بعض الأجناد في عمل مصلحة بلده بسبب عمل جسر أو تقاوى أو غير ذلك، وينبل ذلك الرجل في عينه، ويفعل له ما طلبه من غير توقف ولا ملل في إخراج المال، فإن كلمه أحد في ذلك فيقول «فلم يجمع المال في بيت مال المسلمين إلا لهذا المعنى وغيره؟» فهذه كانت عوائده. وكذلك فعل بالبلاد الشامية، حتى أن مدينة غزة هو الذي مصرها وجعلها على هذه الهيئة، وكانت قبل كآحاد قرى البلاد الشامية، وجعل لها نائباً، وسمى

ملك الأمراء، ولم تكن قبل ذلك إلا ضيعة من ضياع الرملة، ومثلها فكثير من قرى الشام وحلب والساحل يطول الشرح في ذكر ذلك.

وأنشأ السلطان الناصر الميدان الكبير على النيل، وخرب ميدان اللوق الذي أنشأه الظاهر بيبرس، وعمله بستاناً حملت إليه الأشجار من دمشق وغيرها، فكانت فواكه تحمل إلى الشراب خاناه السلطانية. ثم أنعم به على الأمير قوصون، فبنى تجاهه على الزريبة المعروفة بزريبة قوصون ووقفهما.

واقتردى به الأمراء في العمارة، فأخذ قوصون بستان بهادر رأس نوبه - ومساحته خمسة عشر فداناً - وحكره للناس، فبنوه دوراً وعرف بحكر قوصون. وحكر السلطان حول البركة الناصرية أراضي البستان فعمره الناس وسكنوا فيه. وحكر الأمير طقزدمر بجوار الخليج بستاناً مساحته ثلاثون فداناً، وبنى له قنطرة عرفت به، وعمل هناك حماماً وحوانيت، فصار حكراً عظيماً للمساكين. وحكر الأمير آقبا عبد الواحد بستاناً بجوار بركة الفيل، فعمر عمارة كثيرة بعد ما كان مقطع طريق، فصار قدر مدينة كبيرة. وأخذ بقية الأمراء جميع ما كان من البساتين والجنينات ظاهر القاهرة وحكروها، وحكرت الدادة حدق - وهي المعروفة باسم ست مسكة القهرمانة - حكرين عرفا بها، فجاءوا من أحسن الأحكار، وأنشأ لكل واحد منهما جامعاً تقام به الجمعة، فأنافت الأحكار التي استجذت في أيامه على ستين حكراً حتى لم يوجد موضع بحكر. واتصلت العمارات من خارج القاهرة إلى جامع ابن طولون والمشاهد، وقد ذكرنا أيضاً هذه الأحكار في كتاب المواعظ والاعتبار ذكراً شافياً.

وفي أيامه عمر الأمير قوصون بالقاهرة وكالة حيث كانت دار تعويل البوعاني، وعمر الأمير طشتمر حمص أخضر ربعاً بجوار حدرة البقر، وهو الذي عمر قيسارية الحريريين بجوار الوراقين من القاهرة. وعمر

الأمير بكشمر الساقى بمدينة مصر ربيعين وحوانيت على النيل ودار وكالة ومطابخ سكر، وعمر الأمير طقزدمر دار التفاح خارج باب زويلة والربع الذى فوقه .

وتجددت عدة جوامع فى أيامه أنافت على ثلاثين جامعاً : منها الجامع الناصرى بقلعة الجبل، جدهه السلطان الناصر وأوسعها، والجامع الجديد الناصرى ظاهر مصر على النيل، وجامع المشهد النفيس، وجامع الأمير كراى المنصورى بآخر الحسينية وجامع الأمير طبرس نقيب الجيش على النيل بجوار الخانكاه، وهو الذى عمر أيضاً مدرسة بجوار الجامع الأزهر بالقاهرة ، وجامع الأمير بدر الدين محمد بن التركمانى بالقرب من باب البحر، وجامع الفخر ناظر الجيش على النيل فيما بين بولاق وجزيرة الفيل .

وهو الذى عمر جامعاً آخر خلف خص الكيالة ببولاق، وجامعاً ثالثاً بالروضة ، وجامع كريم الدين خلف الميدان ، وجامع شرف الدين الجاكي بسوق الرثوى، وجامع الأمير قيدان الرومى بقناطر الوز ، وجامع دولت شاه مملوك العلانى بكوم الريش، وجامع الأمير جمال الدين آقوش نائب الكرك بطرف الحسينية، وجامع ناصر الدين الحرانى الشراييشى بالقرافة، وجامع الأمير آقسقرشاد العمائر قريباً من الميدان ، وجامعا خارج باب القرافة عمره جماعة من العجم، وجامع التوبه بباب البرقية - عمره مغلطى أخو الأمير الماس - وجامع بنت الملك الظاهر بيبرس بالجزيرة المستجدة ، وعمر ما حوله أملاكاً كثيرة ، وجامع الأمير الماس بالقرب من حوش ابن هنس ، وجامع الأمير قوصون خارج القاهرة ، وجامع خارج باب القرافة، وجامع الأمير عز الدين أيدمر الخطيرى على النيل ببولاق ، وجامع أخى صاروجا بشون القصب، وجامع الحاج آل ملك بالحسينية، وجامع الأمير بشتاك على بركة الفيل تجاه خانكاه ، وجامع ست حدق فيما بين قنطرة السد وقناطر السباع، وجامع ست مسكه قريباً من قنطرة آقسقر ، وجامع الأمير الطنبغا الماردىنى خارج باب

زويله ، وجامع مظفر الدين بن الفلك بسوقة الجميزة من الحسينية ، وجامع جوهر السحرى قريباً من باب الشرية، وجامع فتح الدين محمد بن عبد الظاهر بالقرافة . واستجد بدمشق فى أيام السلطان الناصر أيضاً جامع كريم الدين ، وجامع شمس الدين غبريال ، وجامع الأقرم ، وجامع تنكر وجامع يلغا .

* * *

وبعد فإن مؤلفات المقرئى وغيره من قدماء المؤلفين السابقين فى مصر لا تزال توصف بأنها كتب صفراء باهتة المعرفة ، مع العلم بأنها كتب سبقنا المستشرقون إلى كتابة تاريخنا منها، فى مؤلفات أوربية بيضاء ناصعة المعرفة . وأقول إن هذه الكتب العربية القديمة الحافلة بأصول التاريخ المصرى ليست باهتة المعرفة لما ينعتها بعض الناعتين المحدثين ، بل تشف محتوياتها عن ألوان زاهية مضيئة لمعرفة مصر وأهلها فى العصور الوسطى ، وهى معرفة واجبة علينا للذين نحن أبناءهم . ولا سبيل إلى إنكار هذه المعرفة الواجبة ، أو التنكر لها أو جحودها أو تصغير شأنها فى تكويننا الحاضر والمستقبل . وربما يقول بعض القائلين أن مقتضيات الحياة الحديثة تتطلب الاستمداد الثقافى من المؤلفات الغربية الحديثة فحسب ، لا من الكتب الشرقية القديمة وأشباهاها مما طال عليه سالف الأمد . وعندى أنه ينبغى على الشرق الأوسط أن يأخذ من قديم الشرق وحديث الغرب معاً ، على قاعدة الاختيار والاقتباس المستنير من المنبعين مع الملائمة والاعتدال .

ومن البديهى أن الاقتباس من المنبع الشرقى معناه إحياء كتب التراث القديم فى مختلف العلوم والفنون ، بالنشر السليم ، واستخدامها على نحو ما فعل المستشرقون قبلنا . ومن البديهى كذلك أن القنوع بالاستمداد من المؤلفات الغربية الحديثة ، يجعل البناء الثقافى فى الشرق العربى على أساس طارئ عليه ، وهو أخطر أنواع البناء عند أساتذة علم النفس التربوى والاجتماعى .

ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس

بمستلم
الدكتور عبد الرحمن بدوي

وحوالى سنة ٣٦٦ ق . م وأرسطو فى سن الثامنة عشرة جاء إلى أثينا ودخل الأكاديمية ، وهى المدرسة التى كان يدرس فيها أفلاطون مؤسسها . فدرس على أفلاطون وظل يتلمذ له حتى وفاة الأستاذ ، مشتركاً فى التعليم فى الوقت نفسه ومؤلفاً لبعض المؤلفات الصغيرة المكتوبة غالباً على هيئة محاورات ، تقليداً لأسلوب الأستاذ (أفلاطون) فى الكتابة . توفى أفلاطون فى سنة ٣٤٨ ق . م فتولى رئاسة الأكاديمية ابن أخته اسبوسيدوس ، فغادر أرسطو أثينا ورحل هو وزميل له فى الدراسة يدعى اكسينوقراط إلى طرواد عند الطاغية هرمياس الأترنى ، وقام بالتدريس والبحث العلمى والاجتماعى . وبعد عامين أو ثلاثة نقل أرسطو مدرسته إلى ميتلين فى جزيرة لسبوس ، لكنه لم يقيم ثم طويلاً إذ دعاه فى سنة ٣٤٣ فىليب المقدونى إلى بلاطه فى مقدونيا ليكون مربياً لابنه الاسكندر الذى كانت سنه آنذاك ١٣ سنة .

وفى مقدونيا علم أرسطو نبأ وفاة هرمياس سنة ٣٤١ ، فجاءت أخت أو بنت أخى هرمياس ، وهى فوثياس ولجأت إلى فيليب ، فزوجها أرسطو . لكنها ماتت بعد قليل بعد أن أنجبت منه بنتاً ، فزوج

يحتل هذا الكتاب مركز الصدارة بين مؤلفات أرسطو طاليس وفيه أودع جماع فلسفته على أنه - كما أثبت ييجر - ليس كتاباً واحداً قصد أرسطو طاليس إلى تأليفه قصداً ، بل هو مجموع كتابات خطها فى ظروف مختلفة وأطوار من حياته متباينة ، ومن هنا لا يؤلف كلاً واحداً تسرى فيه روح واحدة ؛ كما تطرق الشك إلى صحة نسبة بعض فصوله إلى أرسطو طاليس .

حياة أرسطو طاليس

ولد أرسطو طاليس فى سنة ٣٨٤ ق . م بمدينة اسطاغيرا ، وهى مستعمرة قديمة أيونية على الشاطئ الشرقى من خليجية . وكان أبوه نيقوماخوس ، من جماعة الاسقلابيين ، وهى نقابة الأطباء فى بلاد اليونان وكان طبيباً خاصاً لأمونتاس الثانى ملك مقدونية ، ووالد فيليب المقدونى الذى كان بدوره والد الاسكندر الأكبر . أما أمه فكانت أسرتها من خلقيس فى يوبيا وفقد أرسطو والده فى سن مبكرة ، وليس من المحتمل أن يكون قد تعلم منه الطب .

أرسطو مرة ثانية من امرأة من بلده ، اسطاغيرا ،
وهي التي أنجب منها ابنه نيقوماخوس الذي أهدى إليه
كتاب « الأخلاق » .

لكن لم تطل مهمة أرسطو مربياً للأسكندر ،
إذ تولى هذا العرش بعد ذلك بثلاث سنوات ،
فأنهمك في الحياة العسكرية والسياسية . لكن
أرسطو لم يفارقه إلا بعد ذلك بمدة في سنة ٣٣٥ ق . م ،
إذ جاء في هذه السنة إلى أثينا وفتح مدرسة بالقرب
من معبد أبولون اللوقيوني ، ومن هنا سميت هذه
المدرسة باسم « اللوقيون » ، قامت تنافس أكاديمية
أفلاطون التي صار على رأسها آنذاك زميله القديم
أكسينوقراط . وظل أرسطو يدرس في مدرسته هذه
طوال اثنتي عشرة سنة ، ويقوم بالأبحاث الفلكية
والتشريحية والجوية والبيولوجية .

ولما توفي الأسكندر الأكبر في سنة ٣٢٣ ق . م
أصبحت اللوقيون مهددة من جانب الحزب المعادي
للمقدونيين . لهذا رأى أرسطو من الحكمة ألا يجعل
الأثينيين يرتكبون نفس الجريمة التي ارتكبوها مع
سقراط ، فلجأ إلى مدينة خلكيس وطن أمه ،
حيث توفي في السنة التالية ، سنة ٣٢٢ ق . م وهو
في سن الثانية والستين .

مؤلفاته

ومؤلفات أرسطو عديدة متنوعة بحيث تؤلف
دائرة معارف عصرها . وقد ذكر لنا بطليموس
الغريب عنوانات ٨٢ منها تتألف من ٥٥٠ مقالة .
لكن قسماً كبيراً جداً منها ضاع ولم يصل إلينا .
لكن لحسن الحظ أن الذي بقي هو الجانب الأهم .
ذلك أن مؤلفاته تقسم إلى قسمين : « كتب منشورة »
ويقصد بها إلى عامة الجمهور ؛ و « كتب مستورة »
ويقصد بها إلى خاصة التلاميذ والمختصين وفيها العرض
الشامل لمذهبه . ومعظم أو جل ما ضاع ينتسب إلى

النوع الأول . وأما من حيث الأسلوب فالنوع الأول
أجمل ، روعيت فيه مقتضيات البلاغة ، ولهذا قال
عنها شيشرون إنها « نهر ذهبي يفيض بالبلاغة » .
وعلى العكس من ذلك كان النوع الثاني ، وهو الموجه
للخاصة ، ينقصه إحكام التأليف وبلاغة العبارة ،
ولهذا جاء بعضه كأنه مجرد مذكرات يستعان بها في
إلقاء المحاضرة ، أو على هيئة شذرات غير متناسقة
تماماً .

وتقسم كتب أرسطو من حيث الموضوع الى
الأقسام التالية :

(أ) الكتب المنطقية :

(ب) الكتب الطبيعية .

(ج) الكتب الميتافيزيقية .

(د) الكتب الأخلاقية .

(هـ) الكتب الشعرية .

(أ) الكتب المنطقية وتشمل

١ - « المقولات » وفيه يبحث في أعم الصفات
التي تطلق على الموجودات من الناحية المنطقية :
الجوهر ، الكم ، الكيف ، المكان ، الزمان ،
الإضافة ، الوضع ، المملك ، الفعل ، الانفعال .
٢ - « العبارة » وفيه يبحث في القضية من الناحية
المنطقية .

٣ - « التحليلات الأولى » - وهي بحث في
القياس .

٤ - « التحليلات الثانية » - وهي بحث في البرهان .

٥ - « المواضع الجدلية » وبحث في الحجج المحتملة .

(ب) الكتب الطبيعية

٦ - « السماع الطبيعي » وهو كتابه الرئيسي في
علم الطبيعة ، ويقع في ثمانين مقالات ، ويدرس
الحركة والطبيعة والزمان والمكان .

كتاب « ما بعد الطبيعة »

هذا العنوان : « ما بعد الطبيعة » لم يضعه أرسطوطاليس ، بل وضعه أندرونيقوس الرودسي (عاش في القرن الأول قبل الميلاد) وهو يرتب كتب أرسطو بعضها تلو البعض فجاء هذا الكتاب بعد كتاب « الطبيعة » (« السماع الطبيعي ») ولهذا سماه « ما بعد الطبيعة » أى : التالى فى الترتيب الذى وضعه هو لكتاب الطبيعة . فالمسألة مسألة ترتيب خارجى فحسب ، ولا شأن له بموضوع الكتاب . أما الاسم الذى كان يطلقه أرسطو نفسه على هذا الكتاب فهو : « الفلسفة الأولى » .

و « كتاب ما بعد الطبيعة » يتألف من ثلاث عشرة مقالة ترقم بالحروف اليونانية من ألفا إلى نو ؛ لكن مقالة الألفا تقسم أحياناً إلى قسمين : ألفا الكبرى . وألفا الصغرى ، وبذلك يصبح عدد المقالات أربع عشرة مقالة .

وهاك ملخصاً إجمالياً بما فى كل مقالة مقالة :

١ - المقالة الأولى (ألفا الكبرى) : تعرف الفلسفة بأنها تفسير الأشياء بأسبابها ، أو عللها ؛ والعلل أربع : علة فاعلية ، علة غائية ، علة مادية ، علة صورية . وهذه الأخيرة هى الأهم فى نظر أرسطو ، وهى المعنى الحقيقى للعلة . ومن الفصل الثالث حتى العاشر يأخذ أرسطو فى بيان تاريخ الفلسفة قبله ابتغاء أن يبين أنه لم يتم حتى الآن وضع حل لمشكلة الحقيقة ، لأن الأبحاث لم تقم على العلل الأربع التى كشف عنها أرسطو فى القسم الأول من هذه المقالة . وهكذا يتأيد القسم الأول النظرى بالقسم الثانى التاريخى . ولهذا القسم الثانى أهمية خاصة بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة اليونانية .

٢ - المقالة الثانية (ألفا الصغرى) : موجزة جداً ، ويشك فى صحة نسبتها إلى الكتاب وإلى أرسطو

٧ - « فى النفس » ويبحث فى الحياة فى مختلف أشكالها ، خصوصاً الحياة الحسية والعقلية ، ووظائف النفس ، وقواها ، والعقل .

٨ - « فى الكون والفساد » - ويبحث فى تكون الأشياء وانحلالها .

٩ - « فى السماء » ويبحث فى الاجرام بنوعها : الفاسدة وهى الواقعة تحت فلك القمر ؛ والخالدة وهى الاجرام السماوية .

١٠ - « تاريخ الحيوان » - وهو دراسة علمية للحيوان .

(ج) الكتب الميتافيزيقية

١١ - « ما بعد الطبيعة » - وهو موضوع هذا البحث .

(د) الكتب الأخلاقية

١٢ - « الأخلاق إلى نيقوماخوس » - أهدها كما قلنا إلى ابنه ؛ والكتاب صحيح النسبة إلى أرسطو . وفيه يدرس الأخلاق والفضائل الخ .

١٣ - « الأخلاق إلى أوديموس » أو بالأحرى « الأخلاق تأليف أوديموس » - إذ يشك تماماً فى صحة نسبته إلى أرسطو ، وهو بالأحرى بقلم أوديموس .

١٤ - « الأخلاق الكبرى » - وهو منتزع من الكتابين السابقين ، ومن الراجح أنه ليس لأرسطو .

١٥ - « السياسة » - ويبحث فى الدولة ونظمها .

١٦ - « دستور الأثينيين » - وهو واحد من

٥٢ دستوراً درسها أرسطو ، وقد عثر عليه فى سنة ١٨٩١ بالفيوم بمصر .

(هـ) الكتب الشعرية

١٧ - « فى الشعر » - ولم يبق منه إلا قسم ، وفقد القسم المتعلق بالقومودية ، بينما بقى لنا ذلك المتعلق بالطراغودية .

نفسه . وفيه يردد نفس الذى قاله فى المقالة الأولى من أن الفلسفة هى البحث عن العلل النهائية . ولابد من التوقف عند علل نهائية ، لأنه لا يمكن الاستمرار إلى غير نهاية .

٣ - المقالة الثالثة (بيتا) يتناول فيها ١٤ مسألة ميتافيزيقية ويبين الحجج المؤيدة والحجج المعارضة . ومن هنا جاء بحثه هنا على هيئة شكوك (أپوريات) . فمثلاً يبحث (١) هل ينتسب إلى علم واحد أو إلى عدة علوم - البحث فى كل أنواع العلل ؟ (٢) هل مبادئ البرهان موضوع علم واحد أو عدة علوم ؟ (٣) هل هـ هنا علم واحد لكل الجواهر ، أو عدة علوم ؟ (٤) هل نقر بوجود جواهر محسوسة فقط ، أو نقر أيضاً بوجود جواهر غير محسوسة ؟ (٥) هل علم ما بعد الطبيعة لا يشمل غير الجواهر ، أو يشمل أيضاً الأعراض الخاصة بالجواهر ؟ (٦) هل الأجناس عناصر ومبادئ للموجودات ؟ أو هذا هو من شأن الأجزاء الأولى المؤلفة لكل فرد ؟ (٧) ولو سلمنا بأن الأجناس هى المبادئ الحقيقية فهل ينبغى أن نعد المبادئ هى الأجناس الأولى أو الأنواع الدنيا التى تقال مباشرة على الأفراد ؟ (٨) إذا لم يكن هاهنا غير الأفراد ، والأفراد عددهم لا يتناهى ، فكيف يتأتى الحصول على علم بلا نهائية الأفراد ؟ (٩) إذا لم توجد وحدة بين المبادئ فكيف تتم المعرفة ؟ (١٠) إذا كانت المبادئ واحدة هى هى نفسها ، فكيف حدث إذن أن بعض الموجودات تكون وبهتسده ، والبعض الآخر لا يكون ولا يفسد وما السبب فى ذلك ؟ (١١) هل الموجود والواحد جواهر للأشياء أو ثم حقيقة أخرى هى موضوع الموجود والواحد ، وينبغى البحث عن طبيعتها ؟ (١٢) هل العناصر توجد بالقوة ، أو على نحو آخر ؟ (١٣) هل المبادئ كلية أو تندرج تحت الأمور الفردية ؟ (١٤) هل الأعداد والأجسام والسطوح والنقط جواهر أو غير جواهر ؟

٤ - المقالة الرابعة (الجما) : موضوع علم ما بعد الطبيعة هو البحث فى الموجود بما هو موجود . وفى هذه المقالة يبحث أرسطو فى الموجود بما هو موجود ، أى من حيث وجوده فقط ، كما يبحث فى الـبـدـيـهـيات وفى مبدأ التناقض . وتنقسم المقالة إلى قسمين : الأول (فصل ١-٢) يحدد موضوع الميتافيزيقيا ؛ والثانى (الفصل ٣-٨) نقدى يشمل برهاناً غير مباشر على المبادئ الأولى ، وخصوصاً مبدأ التناقض .

٥ - المقالة الخامسة (الدلتا) : هذه المقالة عبارة عن قاموس فلسفى ، إذ فيها يقدم أرسطو ثلاثين تعريفاً مفصلاً لثلاثين مصطلحاً فلسفياً هى :

المبدأ - العلة - العنصر - الطبيعة - الضرورى - الواحد - الموجود - الجوهر - ذات الشئ ، المخالف ، المبين - الشبيه - المتقابلات ، المتضادات ، الغيرية النوعية - المتقدم والمتأخر - القدرة ، قادر على ؛ العجز ، عاجز عن - الكم - الكيف - الإضافة - التام - النهاية - فيه ، وبه ، ومن أجله - الوضع - الحال - الانفعال - العدم - الملك - يصدر عن - الجزء - الكل - المبتور - الجنس - الزائف - العرّض .

وواضح أن هذا المعجم الفلسفى لا يمكن أن يكون جزءاً من الكتاب الأصيل ، ولهذا يميل الباحثون إلى القول بأنه كان فى الأصل رسالة قائمة برأسها ثم أدمج فى كتاب ما بعد الطبيعة ، خصوصاً وأن ذيوجانس اللاثرسى (٥ : ٢٧) يذكر من بين مؤلفات أرسطو رسالة عنوانها : « فى الأمور التى تقال بعدة معانٍ » .

ولم يتخذ أرسطو فى إيراد هذه الألفاظ أية قاعدة .

٦ - المقالة السادسة (مقالة الاپسلون) : وفيه يتناول الشك الأول الذى وضعه فى مقاله البيتـا وأشرنا إليه من قبل ، ويتعلق بوحدة أو كثرة العلم

المتعلق بالعلل الأولى . والموضع المهم في هذه المقالة هو النقطة الواردة في ختام الفصل الأول وفيها يحاول أن يوفق بين التصور اللاهوتي الذي ورثه عن أفلاطون والذي يتميز بالقول بوجود إله عال واحد ، وبين التصور الانطولوجي للميتافيزيقا بوصفها العلم الكلي بالموجود .

وبعد أن يميز أرسطو بين الفلاسفة الأولى وبين سائر العلوم النظرية ، ويحدد طبيعتها وميدانها ويضع تقريرات حاسمة جديدة عن الموجود بما هو موجود ، ينتقل إلى دراسة المعاني المختلفة للوجود بحيث يستبعد من ميدان الميتافيزيقا على التوالي : الوجود بالعرض (فصل ٢-٣) والوجود بمعنى الحق (فصل ٤) ، إذ الأول غير قابل للعلم ، والثاني ليس إلا تعديلاً للفكر . كذلك يبحث في تحديد العلاقة بين الميتافيزيقا وسائر العلوم الفيزيائية والرياضية . ويبين معنى الحق والباطل .

٧ - المقالة السابعة (الزيتا) : يأخذ في دراسة الموضوع الأساسي للميتافيزيقا وهو مشكلة الجوهر . وينتهي إلى أنه لا يمكن أن نعزو مرتبة الجوهر إلى الجنس والهيولى والكلي والفرد أو أجزائه ، بل فقط إلى الماهية ، أى إلى الصورة ، لا الصورة بالمعنى الأفلاطوني ، بل الصورة غير المفارقة ، القائمة في المحسوس ، والتي هي موضوع التعريف .

٨ - المقالة الثامنة (الإيتا) : وتبحث في الجوهر من ناحية الصورة والهيولى ، وتحلل طبيعة هاتين .

٩ - المقالة التاسعة (الثيتا) : وتبحث في الجوهر منظوراً إليه في وجوده وتغيره على ضوء مبدأ الفعل والقوة . والبحث الأساسي فيه يتعلق بالقوة والفعل وأنواعها المختلفة وعلاقاتها المتبادلة . وبهذا ينتهى البحث الذي بدأه أرسطو في المقالة السادسة عن معاني الوجود .

١٠ - المقالة العاشرة (الايوتا) وفيه يختم بحثه عن مبادئ الجوهر . فيعود إلى التحدث عن معاني الواحد : الواحد بمعنى المتصل ؛ الواحد بمعنى الكل ؛ الواحد بمعنى الفرد ؛ الواحد بمعنى الكلي . ثم ينتقل لبيان الكيفية التي بها يوجد الواحد . ويقابل بين الواحد والكثير ، ويفسر معنى التضاد ، ويشبع القول في الواحد والكثير ، والغيرية النوعية .

١١ - المقالة الحادية عشرة (الكپا) : تنقسم إلى قسمين متباينين : الأول (فصل ١-٧) تكرر لما سبق أن ذكره في المقالات الثالثة والرابعة والسادسة . والقسم الثاني (فصل ٨-١٢) منزع من كتاب «السماع الطبيعي» ؛ وهذه المقبسات يبدو أنها من عمل أحد تلاميذ أرسطو ، لسوء كتابتها ، ويمكن أن يعد هذا القسم الثاني مدخلاً إلى ما بعد الطبيعة . وليس ثم اتصال طبيعي بين القسمين .

١٢ - المقالة الثانية عشرة (اللامدا) ، مقالة اللام تختل هذه المقالة المركز الرئيسي في الكتاب ، والصعوبات حولها عديدة . وقد رأى الباحثون المحدثون وعلى رأسهم بونتس ورص وييجر أن هذه المقالة تؤلف رسالة قائمة برأسها ، مستقلة عن كتاب ما بعد الطبيعة ، موضوعها تقرير وجود محرك أزلي أبدى غير متحرك للكون وطبيعة هذا المحرك .

ويرى وييجر أن هذه المقالة ترجع إلى عهد مبكر في حياة أرسطو ، وأنها كانت في الأصل محاضرة ألقى على الجمهور ، ومن هنا عني أرسطو بتحريرها فجاء أسلوبها متقناً بخلاف سائر مقالات الكتاب ؛ لكن يجب أن نستبعد منها الفصل الثامن (فيما عدا الفقرة ١٠٧٤-٣٢١-٣٧) الذي يرجع إلى عهد متأخر في حياة أرسطو يمثل تقدماً هائلاً بالنسبة إلى ما في سائر المقالة .

وتنقسم المقالة إلى قسمين منفصلين : الأول من الفصل ١٠ إلى ٥ ، والثاني من الفصل ٦ إلى ١٠ . في

الأول يلخص بسرعة النتائج المتعلقة بمشكلة الجوهر وينتهي إلى تقرير وجود موجود أول . والثاني يبحث في الموجود الأول وصفاته ، وينتهي إلى تفضيل القول بالوحدانية ؛ لكنه في الفصل الثامن يفضل التعدد ويقول بعدة محرّكين أوائل إما أن يكون عددهم ٤٧ أو ٥٥ و ١٣ - المقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة (المو والنو) : مقالتان نقديتان تنقدان بالتفصيل المذاهب التي تضع مبدأ الحقيقة خارجاً عنها ، أى التي تقبل بالصور (المثل الأفلاطونية) أو الأعداد (الفيثاغوريون والنزعة الماثرة بالفيثاغورية في الأكاديمية قبل وفاة أفلاطون وبعيد وفاته) وهما يولفان كلاماً واحداً في نقد نظرية الصور ونظرية الأعداد .

وبعد هذا التخطيط الاجمالي لكتاب مابعد الطبيعة نلخص موضوعه :

الناس بطبعهم يرغبون في المعرفة ، والدليل على ذلك اللذة التي تنشأ عن الاحساس ، خصوصاً الإبصار ، لأنه الأقدر على جعلنا نحصل قدراً أكبر من المعرفة .

لكن الإحساس ، وإن كان أساس معرفة الجزئى فإنه لا يكون العلم الحقيقى .

والفلسفة هى العلم ببعض الأسباب وبعض المبادئ فما هى هذه العلة والمبادئ ؟

إنها العلة والمبادئ الأولى .

وعلم مابعد الطبيعة هو العلم الباحث في الموجود بما هو موجود ، وهذا أعم الأشياء ، ولذلك كان العلم بما هو أعم ، بينما العلوم الجزئية تناول نواحى معينة محدودة : كالرياضيات تدرس المقادير ، والطبيعات تدرس الحركة .

علم ما بعد الطبيعة يدرس الموجود بما هو موجود وصفات الوجود الجوهرية . فما هى هذه الصفات ؟

هى : الواحد والكثير ، والذات والغير ، والامتداد بوجه عام ؛ والمتقدم والمتأخر ، والجنس والنوع ، ولكل والجزء .

وعلى هذا العلم أيضاً أن يفسر المبادئ الخاصة بكل علم علم ، مما هو مفترض في هذا العلم دون أن يبحث هذا العلم فيه .

وكل معرفة حقيقية هى معرفة بالعلل . ولهذا كان البحث عن العلة الأساس الأول في المعرفة .

وينتهى أرسطو إلى أن العلة أربع : فاعلية ، غائية ، مادية ، صورية . فالمنضدة التى أكتب عليها : علمها الفاعلية هى النجار ، والغائية هى إمكان الكتابة ، والمادية هى الخشب ، والصورية هى الصورة التى هى عليها ، وهذه الصورة هى ماهيتها وحقيقتها . وأهم هذه العلة العلة الصورية .

والجوهر هو الموجود الحقيقى ، ولهذا كان نظر الفلسفة الأولى في الجوهر : من حيث علة ومبادؤه .

« الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر غير متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذى لا يتحرك ، ولم يترك كذلك . فيُطلب : هل يمكن أن يكون جوهر لا يبلى الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتغيرات ، لكن يبقى على حاله الدهر كله ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلا من علل ومبادئ . والعلة الأولى التى هى المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لكننا ننظر : هل يمكن أن يكون جوهر ما أزلياً ؟ ثم نبحث : هل يمكن أن يكون جوهر غير متحرك ؟ - وهاتان صفتان للمبدأ الأول .

« فنقول : إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد ، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة ، لزم

من السكون إلى الحركة . فإن قلنا إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة .

« فإذا قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فالجسم أزلي . وإن كان العرض كذلك ، فبالحرى أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإما مستديرة - والاتصال لا يكون إلا فيها (أى فى المستديرة) ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمرٌ ضرورى للأشياء الأزلية . فإن الذى يسكن ليس بأزلي . ونقول إن الزمان متصل ، لأنه لا يمكن أن تكون قِطْعٌ منه مبتورةٌ . فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . فإن كانت الحركة المستديرة هى وحدها متصلة ، فيجب أن تكون هى الأزلية ، فيجب أن يكون محرك هذه الحركة أزلياً . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أخسُّ علة لما هو أفضل . فيجب أن يحرك تحريكاً دائماً . فإنه إن كان محركاً لكن ليس تحريكه بدائم ، فتحريكه لا يكون أزلياً ؛ وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لا نقنع بجواهر أزلية ساكنة كالصور . فإذن لا ينبغي أن نضع هذه الطبيعة بلا فعل ، ولا متعطة ، لكن قادرة أن تحرك وتحيل . فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجودٌ فى طبيعته ما هو بالقوة . لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل ، حتى يُخرجه إلى الفعل ، فيجب إذن أن يكون مبدأ موجودٌ فى الأشياء الموجودة ، الجوهرُ فعله ، فيكون أزلياً ، ولا يشوبه شئٌ من الهوى ، إذ ليس فى طبيعته بالقوة .

« ولا يجب أن نظن أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو المُخرج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه ليس شئٌ من المواد تتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته إلى صورة السرير ، كذلك دم

أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد . لكنه لا بد من أن يكون للموجودات جوهرٌ دائم الوجود ، عنه وجودها . وليس بعجب أن يكون فى الموجودات جوهر أزلي ، إذ كنا نجد أشياء - من طبيعة الأعراض - أزلية لا تفسد . فإن الحركة والزمان ليس يمكن أن نضع لها كوناً وفساداً . فإنما إن وضعنا الزمان كائناً ، لزم أن يكون الزمان أقدم من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تخلف بعد فساده . فإن قول القائل : قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت بعده زمان ، هى ألفاظ تناقض أصولها . لأن معانى هذه الألفاظ إنما هى أجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات مقرونة به . فإن كان الزمان أزلياً ، فالحركة أزلية ، إذ كان الزمان مقداراً لها ، أو حدثاً عنها . وأيضاً ، فنقول إن الحركة لا تخلو أن تكون لم تنزل ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها المحرك لها . فكيف يمكن أن نتوهم المحرك لها ، وهو أزلي ، لم يكن عنه (أى التحريك) الدهر كله ، وليس مانع يمنعه من أن يكون عنه ، ولا حدث حادث فى حال ما أحدثها ؛ إذ كان جميع ما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شئٌ غيره يعوقه أو يرغبه . ولا يمكن أن نقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه فقدّر - لأن ذلك يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شئٌ آخر غيره هو الذى أحاله . وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدث الحركة ليس يكون إلا بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتغير والفتور إنما هى من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذى يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذى له تغير

الطمث ، والأرض لا تنبت شيئاً من النبات من ذاتها . وما كانت حركته دائمة ، فينبغي أن نجعل السبب فيها العلة التي حالها بالقياس إلى الأجسام المتحركة حال واحدة : فأما ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة ، فحال العلة المحركة له في الاختلاف كحال المتحرك بعينها . والأجسام الكائنة الفاسدة لا تثبت وقتاً واحداً بحال واحدة . فإذا احتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها . ولأن الكون والفساد دائم لا انقطاع له ، فقد احتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قبيلها ، والدوام من سبب آخر فهو إذن : إما من العلة الأولى ، وإما من هلة أخرى غيرها . ويجب ضرورة أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي السبب في بقائها دائماً وبقاء العلة الثانية . فصارت العلتان جميعاً عِلَّتِي الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحس عليه أيضاً : إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بعينها ، وأفلاك المتحيرة (أى الكواكب السيارة) تتحرك دائماً حركة مختلفة . فإذا كان كذلك ، فما حاجتنا إلى طلب مبادئ آخر وترك هذه المبادئ ! » (راجع كتابنا : « أرسطو عند العرب » ص ١٢ - ١٤) .

هكذا يشرح ثامسطيوس المقدمات التي تأدى منها أرسطو إلى اثبات محرك أول غير متحرك ، تتحرك به سائر الأشياء ، وهو أزلي أبدي ، باق ، قديم . وهو عقل وحق أول في الغاية .

لكن كيف يتأتى أن يحرك هذا المحرك الأول دون أن يتحرك ، لأننا نشاهد دائماً في الطبيعة أن كل محرك فهو متحرك في نفس الوقت ؟ إنه إن تحرك تغير ، والتغير يكون وفسد ، فهو ليس إذن أزلياً أبدياً ثابتاً .

والجواب أن العلة الأولى إنما تحرك كما يحرك المعشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها

ويَحْرِصُ على التشبه بها — السماء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ كان قريباً منها ، قد استفاد نظامها الذي إياه يعشق على غاية ما يمكن : بمنزلة ما يستفيدة القائد من مرتبة الملاك ، إذ كان يقرب منه لا في الموضع لكن في الطبيعة . ثم تتبع السماء الأولى وحركاتها ، التي بعدها : وهي حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحيرة وسائر الأشياء الباقية التي تقبل الكون والفساد . (الموضع المذكور ، ص ١٦) .

والله هو العقل على غاية الحقيقة ، وهو أيضاً المعقول على غاية الحقيقة : فهو عقل ومعقول معاً . وتعقله إنما هو لذاته ، لأن شرف العلم بشرف المعلوم فلما كان الله أشرف الموجودات ، فينبغي أن يكون معلومه أشرف المعلومات ، أى أن يكون تعقله لذاته . وتعقله لذاته هو فعله الدائم ، وهذا العقل الدائم هو حياته . و « الله ناموس » وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . وهو ناموس حي كما لو أمكن أن يكون الناموس متنفساً يرى ذاته ويعقل ذاته . وحياته هذا الناموس ليست هي حياة دائمة لا أول لها ولا انقضاء فقط ، لكن على غاية الفضيلة . وكذلك أن أفضل الحياة العقل ، وأشرف جميع ماله حياة . وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا ؛ لكن هو الحياة بعينها ، لأنه هو الفعل ، والفعل حياة . وكما أنه أفضل الأفعال ، كذلك هو أفضل الحياة . وكما أنه فعل أزلي دائم ، كذلك هو حياة أزلية دائمة ... إن الله حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة ، فيجب أن تكون لله حياة أزلية وبقاء متصل أزلي دائم الدهر كله . (الموضع المذكور ٢ ص ١٨) .

لكن أرسطو ، بعد هذه الثبرات العالية في تمجيد العلة الأولى ، جاء في الفصل الثامن من مقالة اللام فراح يبحث عن عدد الحركات الأزلية الأبدية ، ووجدها إما ٤٧ أو ٥٥ ، ورأى أن يكون عدد العلل

كما أنه رأى من ناحية أخرى ، في ختام مقالة اللام هنا ، أنه لو كانت المبادئ كثيرة لم تكن السياسة خير السياسات . قال ابن رشد شارحاً لهذه الجملة : « يريد (أى أرسطو) : وإن كانت المبادئ الأولى للعالم مبادئ مختلفة ، في الموجودات التي ها هنا لا يمكن أن توجد فيها خير السياسة ، ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره ، كما أنه إذا كانت الرئاسات كثيرة لم يوجد للسياسة نظام ولا استقامة واعتدال ، ولذلك كما قال : لا خير في كثرة الرؤساء ، بل الرئيس واحد » (ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » ج ٢ ص ١٧٣٥ - ١٧٣٦) . وهكذا ينتهى أرسطو إلى التوحيد .

الأولى المحركة بعدد هذه الحركات أى ٤٧ أو ٥٥ . لكنه في الفقرة ١٠٧٤ ٣٢ - ٣٨ يستدرك على هذا الكثير للعلة الأولى فيقول كما لخصه ثاسطيوس : « إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون العلة الأولى أكثر من واحد . والأشياء التي صورتها واحدة وعددها كثرة يكون السبب في كثرتها المادة والعنصر . والمحرك الأول لا تشوبه الهبولى ، ولا هو ذو جسم ، فيجب أن يكون المحرك الأول واحداً في الحد والعدد . والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل الحركة ، يجب أن يكون واحداً . فالعالم واحد » (الموضع نفسه ص ١٩) . وإذن فالعلة الأولى واحدة أى أن « الله » واحد .

ج. ج. ج.
عبد الله بن عبد الله



الأحمر والأسود لستندال

بمقتضى
الأستاذ عبد الحميد الدرواحي

نشأته^(١):

كان ينتمي إلى أسرة متوسطة (برجوازية) أتيج لها قسط وافر من الثراء . غير أنه قد فطر منذ طفولته على كراهية كل من في بيت أبيه ، ولم يستثن منهم سوى أمه . شب فوجد أباه « شيروبان بيل » محامياً بخيلاً ، قبيح الوجه ، وخالته « سيرافى جانينون » قد بلغت من الكبر عتياً دون أن تزوج ، فعمدت إلى الافراط في العبادة فضاقت بها نفسه . وكانت أخته « زنائيد » كثيرة اللغو في حديثها ، لا تكاد تتحدث إليه حتى يعرض عنها . ولم تتكشف له فضائل أخته « بولين » إلا بعد سنوات طويلة من حياته .

أما أمه « هنريت جانينون » فكانت ملاذه في ذلك البيت سنوات طفولته . يصفها بأنها كانت جميلة نشيطة ، حاذقة عذبة الحديث ، ترجع إلى أصل إيطالي . ماتت في ريعان شبابها قبل أن تبلغ الثلاثين من عمرها ، فكانت فجيعة أليمة لأنه كان يعبدها عبادة العاشق لها على حد تعبيره . ومن المحتمل أن يكون هنرى بيل قد وجد في جده الطبيب « هنرى جانينون » بعض صفات أمه ، فكان يتردد عليه كثيراً ويفيد من آرائه وعاداته وظروف حياته ، كما تعلم كثيراً من مكتبته ، فاستطاع بذلك كله أن يتعرف على القرن الثامن عشر ويطلع على

ستندال اسم مستعار من بلدة ألمانية صغيرة ، تسمى به الكاتب الفرنسي الكبير هنرى بيل Henri Beyle الذى أثار أدبه ضجة شديدة في القرن التاسع عشر ، لأنه أديب وهب قدرة كبيرة على ملاحظة ما كان يدور في عصره من أحداث شاهدها عن قرب فكشف لنا أسرارها في دقة شديدة لم تتح لغيره من أدباء القرن الماضى . كما عرف كيف يراقب الناس ويتغلغل ببراعة في خبايا نفوسهم ويطلع على أسرار قلوبهم فيصف لنا في صراحة ودقة عواطفهم وميولهم وغرائزهم وصراخهم النفسى في المواقف المختلفة التى تواجههم في حياتهم اليومية . فجاء أدبه مخالفاً لما تعارف عليه الناس في الدين والسياسة والأدب والفن .

ولد هنرى بيل بمدينة جرينوبل ، قبيل الثورة الفرنسية وعاش في عصر حروب واضطرابات دائمة وثورات اجتماعية كبيرة لم تشغل فرنسا وحدها زمناً طويلاً ، وإنما امتد هذا الصراع العنيف إلى كثير من البلاد الأوروبية .

(١) ستندال (٢٣ من يناير ١٧٨٣ - ٢٢ من مارس ١٨٤٢) .

أحداثه ، وعلى الظروف التي مهدت للثورة الفرنسية
سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية .

وأما خاله « رومان جانينيون » فكان له أثر سيء
عليه ، وهو لا يزال يافعاً : كان رومان يعد « دون
جوان » المقاطعة كلها ، عرف بين مواطنيه بسلوكه
الشائن ومبادئه التي تدعو إلى التهلك الشديد والاستهتار
التام بالقيم الخلقية وبالتقاليد البرجوازية المزعومة في
عصره .

تعلم هنري بيل في مدارس جرينوبل وتخرج في
مدرسة السنترال بها بعد أن درس الرياضة والرسم .
وكانت أسرته ترجو أن يصبح مهندساً ماهراً ، فأوفده
أبوه إلى باريس عام ١٧٩٩ ليتم دراسته بها ، ورتب له
نفقة شهرية قدرها خمسون ومائة فرنك ، فأقام بغرفة
صغيرة على مقربة من « الأنفاليد » وحقت له إقامته
بباريس ذلك الأمل الكبير الذي كان يستولى على نفسه
ومشاعره ، كما حررته من نير أسرته التي شب فوجد
نفسه يخالف آراءها واعتقاداتها وميولها : كانت أسرته
ملكية النزعة وكان هو حراً نائراً على نظام الحكم الملكي
عمره الفرح حين أعدم لويس السادس عشر ، وهو
لا يزال في العاشرة من عمره ! ثم كانت أسرته
كاثوليكية وكان هو يكره المذهب الكاثوليكي . كما
أتاحت له إقامته بباريس التخلص من البيئة التي عاش
فيها : كان يضيق ذرعاً بتفاهة أهل الريف ، ويقول
صراحة إن جرينوبل تؤذيه أكبر الإيذاء وتؤله أشد
الآلم ، وإن أعجب على الرغم من هذا كله ببعض
خصال مواطنيه كالحشية من الخديعة ، وعادة التأمل
الباطني ، وهي صفات تمسك بها طول حياته .

حياته في باريس :

لم يكد يصل إلى باريس ، وهو لا يزال في السادسة
عشرة من عمره ، حتى أسكره جو هذه المدينة الصاخبة
وظن أنه أصبح حراً لا رقيب عليه ، فأعرض عن الدراسة

ولم يأبه بالمسابقات العلمية التي كان عليه أن يتقدم لها .
وتعرف « بمارسيال داري » واتخذته أستاذاً له في الأبهة
والزينة وحب الشهوات ، فتعلم منه ألواناً شتى من
الحياة العابثة التي كان خاله رومان جانينيون قد بذرها
في نفسه وهو لا يزال صغيراً في جرينوبل .

يحدثنا عنه « بيل » في مذكراته فيقول : « إني مدين
له بالقدر الضئيل الذي أعرفه في فن معاملة النساء ! »
غير أن السأم سرعان ما أمرضه ، فاعتلت صحته وعنى
به في محنته أحد أقاربه ومواطنيه « نوييل داري » والد
أستاذ الأبهة والزينة ، وسهرت عليه في مرضه . عندما
داري « ترعاه في عطف وحب وحنان .

كان أبناء « داري » يبلغون أحد عشر ولداً ،
منهم « بيير » الذي كان خيراً من أخيه : لأنه يتصف
بالحزم الشديد في غير قسوة ، وحب العمل ، إذ كان
يشغل وظيفة إدارية لها خطر لها فقد كان المشرف الحقيقي
على تمويل جيوش نابليون . وقد قرر بيير داري أن
يبسط حمايته على « هنري بيل » بعد أن وجده قد فشل
في حياته الدراسية ، فأسند إليه وظيفة أمين مساعد ،
ثم استدعاه إلى إيطاليا . ومنذ ذلك الوقت أصبح هو
الموجه الحقيقي لهذا الشاب بالقدر الذي ينقاد به هنري
بيل إلى سواه من الناس في الحياة الجادة العاملة . وفي ٧
من مايو سنة ١٨٠٠ ، غادر هنري بيل باريس ليذهب
إلى إيطاليا ، تلك الأرض الموعودة التي أحبها طوال
حياته حباً جماً ، وأصبح جندياً في جيش نابليون في
حصن « بارد » بجبال الألب . غير أنه ظل سادراً في غيه
وحبه ولهو يطارد غادته الفاتنة « أنجيلا بيتراجروا »
فامتدت إليه يد بيير داري في حزم لتنتزعه من حياة
الفرار ، وليصبح ملازماً في فرقة الخيالة .

وبالرغم من أن بيل كان قد سمع مدافع « مارنجو »
وحارب « في كاسل فرنكو » واشترك في معركة
مانتو ، إلا أنه سرعان ما زهد في الجيش ، فاستقال من
منصبه وعاد إلى باريس عن طريق جرينوبل .

ذرعاً بها وبمرسيليا بعد عامين ، كما زهد من قبل في صديقاته وفي بلده جرينوبل . لقد ترك لإذن تجارته وخيلته ليعود إلى باريس ، سعيداً بالعودة لها .

مع نابليون في حروبه

أصبح هنري بيل منذ سنة ١٨٠٦ مرتبطاً ارتباطاً شديداً بحروب نابليون ، فقد حصل له من جديد صديقه « بيير داري » على وظيفة بالمكاتب الحربية . قضى تلك الفترة في ألمانيا فعاش عامين في برونزفيك ، وأخذ يدرس ألمانيا وأخلاق الألمان وعاداتهم ، بينما كانت « مدام دي ستايل » تستعد لتقديم دراستها عن ألمانيا إلى مواطنيها الفرنسيين . اكتشف ستندال طيبة الألمان ونقاء سرائرهم ، وأحب في الألمانيات جمال وجوههن ، على عادته في وله بجمال المرأة أنتى كانت ! غير أنه لم ينتبه إلى قوة الفردية في الألمان حين وصفهم بالرخاوة .

وفي مارس سنة ١٨٠٩ ، أقام مدة قصيرة بباريس ثم غادرها إلى استراسبورج ومرباً بنجولشتادت ولندشوت ووجرام ، ثم أقام بقينا زمناً قليلاً بالرغم من حبه لها ، لأنه أراد الذهاب إلى أسبانيا فطلب أن يسند إليه منصب بها ولكنه لم يجب إلى طلبه . وعاد من جديد إلى باريس حيث عين في أغسطس سنة ١٨١٠ في وظيفة بمجلس الدولة . وعلى هذا أصبح هنري بيل شخصية لها قيمتها وخطرها ، فقد تقلد بعد ذلك مناصب كبيرة درت عليه أموالا كثيرة . وأخذ يحيا تلك الحياة السهلة التي تتفق وميوله . وكثيراً ما كان يغادر باريس ليقضى أياماً في ضواحيها ، وقد تمتد به رحلاته فيصل إلى شاطئ البحر وهو يعرف كيف يحب البحر ، فقد قال في كتابه : « مذكرات سائح » : « إن الإقامة على شاطئ البحر تقضى على الصغائر ، والحديث إلى بحار يعود من رحلة هو عندي أكثر فطنة من الحديث إلى كاتب عقود مدينة بروج ! » .

ونحن الآن في عام ١٨٠٢ ، وها هو ذا بيل يعيش في باريس متعطلاً ، لا يجد عملاً يدر عليه مالا ، فعمد إلى هوايته الأدبية التي ملكت عليه نفسه على يجد في التأليف المسرحي مصدراً للرزق ، أخذ في تلك الفترة يكتب مسرحيات لا يعرف كيف يبدؤها ، وقصصاً هزلية لا يدرى كيف يختتمها ! وصار يتردد على المسرح ، لا يكاد ينقطع عنه بفضل تشجيع صديقه وأستاذه في الزينة والشهوات مارسيل داري . وكان بيل كبير الفطنة ، يتمتع بشباب زاهر بالقوة والحيوية والجمال ، فأصبح محبوباً في هذا الوسط كما كان محبوباً في إيطاليا في السنوات الماضية وكثيراً ما كان يشبه بالأسد لطول قامته وغازرة شعره المجعد ونظراته النارية وفتوته ، كما كان حريصاً أشد الحرص على التأنيق الشديد في ملبسه .

لم يسعفه المسرح بالمال ولكنه أمدّه بحياة عاطفية قوية تنطوي على اللذة والمغامرة والحب والعيب . أنساه المسرح مؤقتاً غادته الإيطالية « أنجيلا بيتراجروا » لبولج بحب فتاة أخرى كانت تتعلم تمثيل المآسي ، تسمت في المسرح باسم « لوازون » واسمها الحقيقي « ميلاني جلير » . استخدمت معه سلاحاً ماضياً : سخرت من هذا الفنان الجميل ، فزاد تعلقه بها حتى استطاعت أن تقتاده معها إلى مرسيليا ، حيث وجدت فيها عملاً يكفل لها الرزق . توقف في جرينوبل وهو في طريقه إلى مرسيليا ليطلب من والده مالا إلا أنه آب بالفشل حين رفض أبوه أن يمدّه بالمال . عزم على الانتحار ، ولكن كل ما فعله هو أن سأل عن السم ثم لحق بحبيته في مرسيليا . واضطر بيل بدوره إلى أن يبحث عن عمل يسد نفقاته الكثيرة . لأن المرتب الشهري الذي كان يرسله له أبوه وقدره مائتا فرنك زيدت إلى ثلاثمائة فرنك ، كان ينفق من غير حساب ، فاشتغل بالتجارة ، ويا له من عمل يأباه طبعه فكانت تجارته خاسرة ! وبالرغم من قلبه الموله بحب « ميلاني » ، فقد ضاق

ثم كلف وقتذاك بمهمة رسمية في روسيا ،
فصحب جيش نابليون إلى « ولنا » ودخل معه سمولنسك
وموسكو ، ثم رافقه في تهميره ، وذهب إلى بريزينا
وعبر كونجسبرج ودانزج وبرونسويك وكاسل
وفرנקفورت وماينس .

بعد هذه الرحلة الطويلة الشاقة ، عاد إلى باريس
في ٣١ من يناير سنة ١٨١٣ ، وظل يترقب منصباً
جديداً ، طامعاً في أن يعين حاكماً لإحدى الولايات ،
غير أنه لم ينل ما كان يصبو إليه . فعاد إلى ألمانيا
واشترك في حملة ساكس اشتراكاً فعلياً ، في تلك
المعركة المفاجئة معركة « نيدرماركرسدورف » . ولقى
الإمبراطور بوناپرت بعد ذلك بأيام في « جور لينز »
ليتحدث إليه في شأن تلك المعركة . ثم أصبح رئيساً
لقسم « لاتور موبور » فاستولى عليه السأم وأصيب
بحمى عصبية « سافر على أثرها إلى إيطاليا يطلب فيها
الشفاء والراحة في ميلانو واللهو مع صديقه « بيتر أجروا »

وقد امتدت إقامته بها كل أيام خريف سنة ١٨١٣
إلى أن اضطره غزو فرنسا إلى العودة إلى وطنه ، فعين
في الفرقة السابعة لينظم حركة المقاومة في مقاطعة
« دوفيني » ، حيث أظهر نشاطاً كبيراً ودل على وطنية
شديدة لم يكن يتوقعها أحد من هذا الرجل الذي عاش
في البلاد الأجنبية أكثر مما عاش في فرنسا ! إلا أن
الحمى عاودته وحز في نفسه ما كان يلقاه من حقد أهل
« جرينوبل » عليه ، فقد أغضبهم منه توقيعه « دى بيل »
على النداءات والإعلانات العسكرية ، التي كان
يصدرها لسكان المقاطعة ، وهو لا يمت إلى طبقة
الأشراف بأى سبب ! عين آخر محله في عمله وارتحل
هو إلى باريس ، حيث وافق على قرارات مجلس
الشيوخ بخلع نابليون ، منضماً في ذلك إلى البربون بحذوه
أمل كبير في أن يعين في قنصلية نابولي ، ولكنه كان
أملاً ضائعاً !

وإزاء تلك الحيرة ، عاد إلى ميلانو وإلى صديقه
الميلانية . وقد احتجزته إيطاليا هذه المرة مدة طويلة ،
فقد بقى بها من سنة ١٨١٤ - ١٨٢١ . وكان غاضباً
أشد الغضب على البربون ، قاسياً عليهم قسوة شديدة
بقدر ما كان يعمل في نفسه من حق لمخالفته عقيدته
السياسية حين سابر البربون في الخروج على نابليون ،
ولم ينل ما كان يتوقعه من جزاء مادي يتيح له أن يحيا
الحياة التي ترتضيها نفسه !

حياته في إيطاليا

ظل ستندال مقبلاً بميلانو ، تلك المدينة المحبة إلى
نفسه ، القريبة إلى قلبه يتردد كعادته على مسرح
« اسكالا » تردداً غير منقطع ، ويلقى فيها أصدقائه ،
« مونسنبور دى برم » الذي كان يسر بأحاديثه والشاعر
مونتي الذي كان يعده أكبر شاعر على قيد الحياة في
عصره ، ثم اتصل « بسلفيو بليكو » الذي دفع غالباً
ثمن انتائه لحركة الكربوناري .

أحب ستندال إيطاليا لما كانت تتصف به من
حيوية ونشاط ، فهي على حد تعبيره : « بلد السرور
واللذة والفن والفراغ ، لقد أخذت تنزع عنها نير
الاستبداد وتوطد في أرضها حقوق الخيال والهوى » .
ومع أن ستندال كان سائحاً لا يمل التنقل من بلد إلى
بلد ، فكلم يتحدث عن حبه لأى بلد حل به ، ولكن
إيطاليا وحدها هي التي سيطرت على نفسه وعواطفه ،
فاذا ما بعد عنها نسب إليها كل ما هو جميل رائع :
مر ستندال في إحدى رحلاته الكثيرة ببلدة لاندشوت
فكتب يقول : « كان لهذه البلدة نفس الأثر الذي
تحدثه إيطاليا ، فقد رأيت في نصف ساعة خمسة وجوه
نسائية ، يعضوية الشكل ، رائعة الجمال ، لا تمت إلى
ألمانيا بأية صلة ! » :

ونقرأ في كتابه : « روما ، نابولي وفلورنسا »
العبارة التالية : « إنني حين أجلس إلى الميلانيين وأتكلم

لغتهم . أنسى أن الرجال قد فطروا على الشر وتبدد من نفسى فى الحال كل إمارات سوء » . إنها لعبارة واضحة دقيقة ، ولكنها لا تنطوى على الكثير من الصدق ! فهى نزعة من نزعات ستندال ، مثلها مثل تلك الرغبة التى أبدأها عام ١٨٢٠ فى أن يدفن فى ميلانو وتكتب على قبره تلك الكلمات : Arrigo Beyle Milanese (قبر بيل الميلانى) .

عودة إلى باريس

ثم اضطر ستندال إلى مغادرة إيطاليا عام ١٨٢١ لأن النمساويين أخذوا يعتقدون أنه من أنصار حركة الكربونارى ، واتهمه الإيطاليون بأنه مناصر للألمان ! كان ستندال يؤمن بأن فن الحب لا يوجد إلا فى إيطاليا ، أما فن الحديث فهو فن باريسى خالص ! ولذلك كان يحب لقاء الأصدقاء الأذكاء ويتحدث إليهم : كان يلقى فى باريس نخبة كبيرة من الأدباء ورجال السياسة والصحفيين منهم « بروسبير ميريمى » وسانت بييف وأمبيرز ورومان كولومب الذى كان شديد الإخلاص لستندال محباً له ، لا يضمن عليه بشيء حتى بالمال ! كما كان كثير التردد على الصالونات الأدبية والسياسية لدى مدام باسطا ودمام أوبرنون ودمام أنسلو . على أن خير وقت كان يقضيه فى باريس هو ذلك الوقت الذى كان يلقى فيه دليكلينز ناقد مجلة « ديبا » بعد ظهر أيام الأحد من كل أسبوع ، حيث كان يلتقى بكبار الصحفيين الباريسيين أمثال : دييوا وكورييه وستيفير . وقد عرف فى هذه الأوساط بالذكاء والفطنة والدعابة .

كان حينما يمل هذه الحياة الباريسية ، يعبر المانش ليستمع إلى المغنى « كين » ويعجب بالريف الإنجليزى ، أو يحاول الذهاب إلى إيطاليا ليقم فى ميلانو العزيزة عليه ، المحبة إلى نفسه ، وإن ظل رجال الشرطة من النمساويين له دائماً بالمرصاد ، فقد أبعدوه عن إيطاليا

فى أول يناير سنة ١٨٢٨ يوم وصوله إليها نعمة الخامسة . وكانت رحلاته وطوه وافراطه فى التأنق قد أتت على ما كان بين يديه من مال ، وكاد الربون يستغنون عن خدماته . ومعاشه وقتذاك لا يتجاوز خمسمائة وألفاً من الفرنكات ، ولم يعد ستندال يأمل أن يعيش من قلمه ! اقترض المال حتى أثقلته الديون ، ولقى فى حياته عسراً شديداً بجانب ما كان يلقاه من آلام أخرى معنوية وبدنية . تراكت عليه كل تلك الصعاب فعزم على قتل نفسه وكتب وصية فى ليلة ٦ من ديسمبر سنة ١٨٢٨ ، وكان قد كتب قبلها وصايا كثيرة ! غير أن تضرعات صديقه الوفى كولومب والمبلغ الذى حصل عليه من كتابه « نزعات فى روما » وقدره خمسمائة وألف من الفرنكات ، كل هذا قد جدد فى نفسه حب الحياة ، فاستدعته إيطاليا مرة أخرى . وكاد يذهب إليها فى مهمة رسمية بعد موت البابا « ليلان الثانى عشر » ليساعد على أن ينتخب الكردينال « جريجوريون » أحد أنصار الربون . وكان « شاتوبريان » فى ذلك الوقت سفيراً فى روما ، وكاد ستندال يعمل مساعداً لهذا الذى كان يطلق عليه فى سخرية شديدة : « إمام البوذيين الكبير » ! .

وأخيراً ظل مقياً بباريس . على أن سأمه لم يدم طويلاً ، فتلك المهمة التى لم تتحقق جعلت منه سياسياً ، وعين قنصلاً لفرنسا فى تريستا فى شهر أغسطس سنة ١٨٣٠ ، فسارع إلى تسلم منصبه الجديد ، دون أن يحفل بقصته التى أعطاها للناس وهو « الأحمر والأسود » غير أنه لم يكد يستقر فى تريستا حتى رفض « مترنخ » الموافقة على إقامته بها ، لأنه كان قد سخر من النمسا فى كتابه « روما و نابولى وفلورنسا » .

منصب سياسى فى إيطاليا

ضاق مترنخ ذرعاً بستندال فلم يوافق على تعيينه قنصلاً بتريستا ، ولكن رحمة البابا وسعته ، فعين

قنصلا « بسفيتا فيشيا » داخل مملكته . وفرضت عليه الإقامة في تلك المقبرة القديمة التي تنتشر فيها الملاريا ، فشتان بينها وبين المدن الإيطالية الأخرى التي أحباها جداً مثل ميلانو ونابولي وفلورنسا وروما ! وكره سكرتيه في القنصلية « لزيماك تافرنيه » لأنه كان يتصف بالخسة في خلقه وعمله على السواء . ولهذا كان ستندال ينتهز كل فرصة ليغادر مقر عمله ويفر إلى انكون أو روما أو باريس التي ذهب إليها أول مرة سنة ١٨٣٣ وظل مقياً بها أربعة شهور بعيداً عن وظيفته السياسية في المملكة البابوية .

ثم أتاحت له فرصة بعد ذلك ليجدد عطلته فبقى مقياً بالعاصمة الفرنسية أكثر من ثلاثة أعوام ، من مايو سنة ١٨٣٦ إلى يونيو ١٨٣٩ .

نهاية حياة عاصفة

عاد من باريس ليقم بايطاليا أكثر من عامين آخرين من أغسطس سنة ١٨٣٩ إلى نوفمبر سنة ١٨٤١ . ثم عاد من جديد إلى باريس وقد تهدمت صحته وضعفت قواه تماماً من آثار الروماتزم والملاريا ومن مضايقات « تافارنيه » ومكايده ، عاد إليها ليموت بها في ٢٢ من مارس سنة ١٨٤٢ إذ أصيب بهبوط مفاجئ في قلبه وهو يسير في أحد شوارعها ، ولكنه ظل على قيد الحياة حتى اليوم التالي ، وعنى به صديقه الوفي كولومب . ولم يشيع جثمانه حتى مقبرة مونمارتر سوى ثلاثة أشخاص منهم كولومب وبروسير ميرمي لأن ستندال لم يكن معروفاً من الجمهور ، وكان الكثيرون من الأدباء يجهلون أو يتجاهلون ، حتى أن بعض الصحفيين حرقوا اسمه وهم يتعونه في صحفهم ، وخططوا بين اسمه الأدبي "Standhal" وبين اسم قصته هي : « فردريك ستندال » Frédéric Styndal من تأليف كراتي Kérarty . وهو خطأ شنيع ، إلا أنه خطأ طبيعي : فقد كانت حياة ستندال حياة

مضطربة ، حياة رجل كامل الرجولة ، حياة سائح يحب التنقل دائماً ، لا حياة مؤلف طابعها الهدوء والاستقرار . وهذا هو السر في أن أدبه لم يكن معزوفاً تماماً من معاصريه وأن كتبه على كثرتها لم تكن ذائعة في عصره ، وأن ما رمى به من شذوذ لم يفهم على حقيقته إلا بعد أن مضى أكثر من نصف قرن على وفاته ! وقد تنبأ هو بذلك قبل أن يغادر الحياة الدنيا ، حين قال : « لن أعرف إلا بعد مائة عام ! » .

مؤلفاته

أحب هنري بيل الأدب حباً أملاه عليه ذوقه وفراغه ، كما فرضته عليه طبيعته وميوله . نشر أول كتاب له وهو : « حياة هايدن وموزار وميتاستاز »^(١) سنة ١٨١٤ .

"Vies de Haydn, Mozart et Métastase"

وهو كتاب ليس له فضل كبير فيه ، لأنه كان مقتبساً من كتب غيره من المؤلفين ، إلا أنه مع ذلك

(١) هايدن : فرايز جوزيف هايدن ، مؤلف موسيقى نمساوي (١٧٣٢ - ١٨٠٩) .

ألف سيمفونيات رائعة بما فطر عليه من خيال غزير ، وعرف بمقطوعاته المذبة : « الخلق » و « الفصول » . ويرجع إليه الفضل في وضع قواعد السيمفونية الكلاسيكية في أسلوب طابعه الاتزان والظرف والدعابة . كما ألف رباعيات وثلاثيات موسيقية كان لها أثرها في التطور الموسيقى .

موزار : ولف جانج أماديوز موزار ، نابغة من نوايغ الموسيقى (١٧٥٦ - ١٧٩١) .

ولد بسالزبورج بالنمسا . خلال حياته القصيرة الحافلة ألف روائع موسيقية مسرحية منها : « زواج فيجارو » و « دون جوان » و « الناي الساحر » وغيرها . وله سيمفونيات ذات أثر كبير في عالم الموسيقى . كما ألف الكثير من الموسيقى الدينية والأنغام الهادئة والثلاثيات الموسيقية المعترف . ويعتبر موزار أستاذاً من أساتذة النغم ، يعتمد في موسيقاه إلى الوضوح والبهجة ويصل إلى القمة من خلال بساطة أسلوبه وظرفه .

ميتاستاز : بيتر ميتاستاز ، شاعر إيطالي (١٦٩٨ - ١٧٨٢) ولد في أسيزا ، وألف مسرحيات موسيقية يمتاز أسلوبها بالسهولة والانسجام ..

جمع معلومات كثيرة عن حياتي « هايدن وموزار »
خلال إقامته بفينينا .

وفي عام ١٨١٧ نشر كتابه : « تاريخ الرسم في إيطاليا » *Histoire de la peinture en Italie* وأهداه إلى نابليون . ونظريته في الفن تعني عناية شديدة بالمضمون أكثر من عنايته بالشكل ، إنه يعني بتكوين العمل الفني وتركيبه أكثر من عنايته بصقل هذا العمل . وعلى ذلك فهو يفضل جيوتو^(١) بالرغم من هفواته على دافيد^(٢) ومدرسته . ومدرسة دافيد في الرسم تقابل مدرسة بوالو في الشعر ، ترمي إلى احترام الاستعمال واللباقة وعادات القمدن التي فرضتها على الفن — في رأي ستندال — « سياسة مزعومة تحاول القضاء على العواطف القوية » . وستندال في كل كتاباته يتطلب من عصره الفني أن يعيد إلى هذه العواطف حقوقها ، وهو لهذا يفضل شكسبير على راسين والنثر على الشعر والحرية على القواعد .

وفي نفس السنة ، عام ١٨١٧ ، اهتدى إلى الاسم الأدبي الذي نشر به كتبه وهو « ستندال » ، وقد استعاره — كما ذكرنا من قبل — من اسم بلدة ألمانية صغيرة ، وكتبه لأول مرة على كتابه : « روما ونابولي وفلورنسا » : *Rome, Naples et Florence* . وبعد هذا الكتاب مع كتاب آخر ألفه سنة ١٨٢٩ وأسماه « نزهات في روما » *Promenades dans Rome*

(١) جيوتو دي بوندوني : رسام إيطالي (١٢٦٦ - ١٣٣٦) ولد بمدينة كول وينتمي إلى مدرسة فلورنسة في الفن . أدخل في الرسم قوة التعبير والعواطف والحياة وانسجام التركيب والعارة . وقد زين جدران كنيسة أسيزا ومعبد كنيسة « أرينا » في « بادو » .

(٢) دافيد : لويس دافيد ، رسام فرنسي ولد في باريس (١٧٤٨ - ١٨٢٥) اختير زمن الثورة الفرنسية عضواً بمجلس الشعب : وأصبح رسام نابليون زمن الإمبراطورية . وكان زعيم المدرسة الكلاسيكية الحديثة في الفن فأصبح موجهاً للرسم الفرنسي منذ عام ١٧٨٥ حتى وفاته في المنفى . ومن أشهر لوحاته : « مارا مقتولا » و « التتويج » .

بمثابة دليل أدبي يدل على معالم إيطاليا ويعرف بها تعريفاً صادقاً . وهو تجديد أدخله ستندال في الأدب الفرنسي وأطلق عليه منذ ذلك الوقت : أدب « الرحلات » أو « الأدب السياحي » . وهي كتابات تنطوي صفحاتها على الأحداث التاريخية ووصف الأماكن والآثار الفنية وأسرار القلوب وحكايات مختلفة ، إنه خليط عجيب ولكنه يعد طبيعياً وصادقاً كل الصدق . ويحدد لنا ستندال معالم الدور الذي كان يقوم به في إيطاليا ، دور الرحالة الذي أحب إيطاليا حباً جماً ، فيخبرنا بأنه كان يجرى كل صباح خلف ذلك اللون من الجمال الذي كانت تجيش به نفسه حين يستيقظ من نومه ، وأنه كان بصور الأشياء التي تقع عليها عيناه وفقاً للأثر الذي تولده في قلبه . وبدلاً من أن يصف في كتاباته لوحات فنية وتماثيل رائعة ، كان يحاول أن يصف لنا أخلاق الناس وعاداتهم . ومن أهم آراء ستندال وأصدقها أن الإنسان لا يتسنى له أن يفهم إيطاليا الحديثة على حقيقتها ولا يدرك تماماً كنه المرأة الإيطالية إلا إذا عرف تاريخ إيطاليا في القرون الوسطى وفي عصر النهضة حيث كانت إيطاليا أرض القوة والنشاط الجارف زمن سفورس وبورجيا وبفنيوتو سلسيني .

وتعلق ستندال بإيطاليا يبين لنا — كما رأينا من قبل — ذوقه المتغير دائماً ومزاجه الذي لا يستقر إطلاقاً . وإيطاليا التي كان يعجب بها وكتب عنها كثيراً وتنبأ بأنها ستبوء مكانة في مصاف الدول الأوروبية الكبرى ، هي إيطاليا التي كان يعتقد أنه يراها ، لا التي كان يراها حقيقة !

لم يفقد الأدب شيئاً خلال تلك الفترة التي أقامها ستندال بباريس ، ففي تلك السنوات التسع (١٨٢٢ - ١٨٣١) ألف كتابه « من الحب » *De l'Amour* سنة ١٨٢٢ وهو دراسة نفسية عميقة لا يقوى عليها إلا ستندال الذي كان موكلاً بالجمال يتبعه ، مشغولاً

بالحب لأنه في رأيه عاطفة تمد النشاط بحيوية كبيرة وتشحن الفكر وتقوى الخيال . لقد كان يؤمن إيماناً شديداً بهذا الجنون الذي يسخر منه العقلاء جميعاً ، ويعده الحكمة بعينها ! والجمال الذي كان يجذب ستندال ليس الجمال الكلاسيكي ، فهو يرى الجمال ليوناني تافهاً ، وكان مولعاً بالجمال « الذي لا نظير له في العالم ! » ذلك الجمال الذي يصفى على النظر أثراً جديداً . لقد قضى خير سنوات عمره يبحث عن هذا الأثر ، ويعدو وراءه عدواً شديداً . ولذلك أحب الإيطاليات فاتخذ إيطاليا مثلاً أعلى له ، وعاش فيها حياة عاصفة ، حياة غنية صاحبة تنطوى على اللهو والعبث والجد والعمل ! يدرس ستندال الحب في بيئاته ومجتمعاته المختلفة ، ويذكر أن نزعات الحب تختلف من موطن إلى آخر ونزواته تتغير من طبقة اجتماعية لطبقة أخرى . يتحدث عن الحب في إيطاليا وأسبانيا وإنجلترا وأمريكا وألمانيا والبلاد العربية نفسها ، حين يحدثنا عن الحب العذري ويقص علينا قصة شهداء الحب من الشعراء والمحبين العرب . وهو بجانب هذا دراسة وافية للمجتمعات ونظم الحكم وأثر الحكومات المختلفة في عادات الناس وطرق حياتهم وتفكيرهم .

الزم ستندال في هذا الكتاب النقد اللاذع والصرخة الجريئة والخروج على القيم التي كان عصره يتمسك بها كل التمسك ، فلم يقبل عليه إلا سبعة عشر قارئاً خلال أحد عشر عاماً من سنة ١٨٢٢ - ١٨٣٣ حتى وصفه ناشره بأنه « كتاب مقدس ، لا يمسه أحد ! »

وفي تلك الفترة ألف ستندال أيضاً سنة ١٨٢٤ كتاب « راسين وشكسبير » Racine et Shakespeare وفيه يفضل شكسبير على راسين ويتخذه أستاذاً له . ثم كتب « حياة روسيني » La vie de Rossini وألف أولى قصصه : « أرمانس » Armance سنة ١٨٢٧ : ثم جذبته من جديد حبه لإيطاليا فكتب : « نزهات في روما » Promenades dans Rome

سنة ١٨٢٩ . كما ظهرت طبعة جديدة لكتابه « روما ونابولي وفلورنسا » زاد فيها كثيراً ، وضمها آراءه في الفن والأحداث الأدبية وأخلاق الناس وعادات المجتمع ومشاهداته في إيطاليا وذاكراته الكثيرة المثيرة .

وتابع ستندال الكتابة في باريس وسفيتا فيشيا وروما خلال تلك الفترة التي تبدأ سنة ١٨٣٠ وتنتهي بوفاته سنة ١٨٤٢ ، فقد ألف خير قصصه « الأحمر والأسود » سنة ١٨٣١ ، وظهرت له كتب كان قد بدأها في مقر منصبه السياسي ، وهي : « الصياد الأخضر » و « الحوادث الإيطالية » و « مذكرات سانج » وطبعت كلها عام ١٨٣٨ ، ثم ظهرت قصته « ديربارم » في السنة التالية ، وهي قصة كتبها ستندال لجماعة قليلة من المرفهين ذوقياً بطريقة مترفة وأسلوب رفيع . ليست قصة حب فحسب وإنما هي قصة سياسية هامة تعكس المثل العليا الداخلية لأشخاصها وأبطالها الذين يتصفون بالجمال والحظ الباهر والسعادة والشباب ، وتتفتح فيهم نزعات البطولة والتحمس والشجاعة والاقدام .

هذه هي الكتب التي نشرت في حياته ، على أن هناك كتباً أخرى لم تنشر إلا بعد وفاته بزمان طويل هي : « لوسيان لوفان » و « لامليل » و « مذكرات » و « حياة هنري برولار » التي تشبه كثيراً حياة ستندال في طفولته ثم « ذكريات عن الذاتية » .

ذاتية ستندال واتجاهاته الأدبية

كان ستندال يتصف « بالذاتية » ، وهي صفة تظهر بوضوح وجلاء في بعض عباراته ، فقد كتب يقول : « هل أتغير ؟ إنها لمغالطة كبيرة ! إنني أستسلم تماماً لقائضي . ويجب على الإنسان أن يعرف نفسه معرفة دقيقة . وطريقة الوصول إلى ذلك هو أن يخضع نفسه لتحليل خالص نزيه . وحيناً يتم له هذا التحليل ينبغي له أن يتقبل كل نتائجه بما تنطوى عليه من خير

أو شر على السواء . على ألا يكتفى بتقبل هذه النتائج ، بل يجب عليه أن يولع بها في لذة وقوة ! وأن تكون القاعدة الوحيدة التي يطبقها هو أن يكون مخلصاً مع نفسه ؛ ويظهر هذا الإخلاص في عباراته وتصرفاته . وعليه ألا يأبه بما يقع من مفارقات أو يخالف التقاليد ، ولا يرى صلاحاً أو استقامة خارج هذا النطاق . وأن نشك فيما قد نناله من نصر على نفوسنا باسم العقل أو السيطرة أو الأخلاق ! » .

هذا هو المبدأ الأساسي لأخلاق ستندال وتفكيره وسلوكه في الحياة ، وهو مبدأ قوى أطلق عليه النقاد لفظ « بيليزم » نسبة لهنرى بيل .

ويتصل بهذا المبدأ من قرب ما سماه ستندال « قوة النفس » . ولكن ماذا يقصد ستندال بهذه الكلمة ؟ إنه لا يريد إطلاقاً تلك الإرادة التي نستعملها لتكوين الشخصية أو الوصول إلى درجة ما في نظام المجتمع ، أو لنكون متدينين معتدلين عادلين ! إن الرجل القوى في عرف ستندال هو الذى لا يعرف كيف يحد من قوة عواطفه أو اضطراب غرائزه ، ويكره كراهية شديدة أن يكون قدوة الناس . فالرجل القوى هو الذى لا يحب قسوة الأوامر ولا يحفل بالخطر في كلامه ! ولهذا كان ستندال يحب الجرأة والشجاعة التي تسهويه في جميع صورها ، ويولع ولعاً شديداً بنزعة البطولة والتحمس : ففبريس دلدنجو بطل دير بارم ، بطل شاب ، ذهب صبيهاً ليلقى نابليون ويشترك في معركة واترلو ! وجولييان سورل بطل « الأحمر والأسود » صورة صادقة لبونابرت في جراته واقدامه، اتخذ طول حياته مثله الأعلى . وتسلمت عليه فكرة كان يرددها دائماً وهي أن نابليون ، الضابط الفقير المغمور ، قد استطاع بحد سيفه أن يصبح سيد العالم ، فلم لا يصبح هو بدوره ، وهو ذلك البائس ابن النجار الفقير ، سيداً مسموع الكلمة ، مرهوب الجانب ؟

إن قوة النفس التي تتردد في كلام ستندال لا ترمى إلى شيء آخر سوى الأخلاق ، وهي عنده التلقائية ، تلك النزعة الطبيعية التي اكتسبها من إقامته الطويلة في إيطاليا ، وهي أيضاً الاستقلال . والنشاط هو الفضيلة التي تخلع على الشخصية قوة كاملة ، فهو الذى يثيرها تارة ، ويدفعها إلى الحمق تارة أخرى ! وكما كان محلو لستندال أن يعيث عبثاً واضحاً في الصالونات التي تتصف بالوقار ! وكما كان يبدو فظاً غليظ القلب في تلك الصالونات ، ويسره - وهو في ضيافة البارونة « جبرار » - أن يبدي آراء غريبة تنسم بالفحة ليشنت شمل سيدات أسر « جى وسوفى ودلفن الأم وكريمتها » ! وحين يتحدث ستندال عن رذيلة أو معصية أو جريمة لا يحكم إطلاقاً بأنها رذيلة أو معصية أو جريمة ! يقص علينا في دير بارم قصة قتال نشب بين فبريس دلدنجو وبين مهرج يدعى جيلتى بسبب فتاة ، وقد أفضى القتال إلى موت جيلتى . ومع ذلك فلم تخل تلك الجريمة دون أن يعين فبريس رئيساً لأساقفة بارم ! إنه يتحدث في صراحة عن المكر والخداع والدسائس والعلاقات الجنسية التي تنطوى على خيانة النساء لأزواجهن والرجال لنسائهم ، يتحدث عن وعد الدوقة سنسفرينا لأمر بارم بأن تمكنه من نفسها لو أمر باطلاق سراح فبريس من السجن لينجوا من السم الذى سيدس له في الطعام !

لهذا كله أحب ستندال نابليون جداً شديداً بعد عام ١٨١٥ ، وكان محامياً له قبل الأوان لأن الكاتب كان يرى في بونابرت خير أساتذة النشاط والجرأة والاقدام . وقد خلق له تلاميذ ستظل ذكراهم عالقة بالأذهان ، يتصفون بالمشاعر القوية والكبرياء الشديدة والتسلط على الرجال والتلقائية المتطرفة والفضائل العامة . وكان محلو لستندال دائماً أن يقارن هذه الصفات بما فطر عليه أمراء عصره وشباب الطبقة الثرية من تفاهة وسهاجة ونفاق وتملق وضعف خلقي ، في عهد إعادة الملكية وفي عهد الملكية في ثورة شهر يوليو سنة ١٨٣٠ . ثم يذكر في

اعجاب شديد الحماسة الكبيرة والحزم الشديد اللذين كان عليهما الجمهوريون سنة ١٧٩٢ ، وجلبة خيل الإمبراطورية التي كانت تجلجل في جميع أنحاء أوروبا ! طبق ستندال هذه المبادئ على الأدب ، فطالب عصره بأن يعيد إلى العواطف القوية حقوقها ليتحدث الناس في جرأة وشجاعة وليتصفوا بالتلقائية والنشاط والحيوية . ولهذا فضل النثر على الشعر والحرية على القواعد ، وتحمس للمذهب الرومانتيكي تحمساً قوياً ، إلا فيما يتعلق باقتصار أنصار هذا المذهب على تصوير الحاضر والحوادث التي تجري في عصرهم . وهو لهذا يعد رومانتيكياً للعصر القديم ، وإن كان القرن التاسع عشر يعده كلاسيكياً . أحب جان جاك روسو وفولتير وفضل شكسبير على راسين وأعجب بأبطال كورني ، كما أحب من الموسيقيين سيراموزا وروسيني وفضلهما على وبر وبيتهوفن .

تعلم ستندال اليسير من أساتذته والكثير من قراءاته ورحلاته . وجد غذاءه العقلي وطريقته في التفكير فيما كتبه الفيلسوف الفرنسي « دستوت دي تراسي »^(١) أحد أنصار مدرسة كوندياك . وهي طريقة ترمي إلى دراسة الآراء من حيث هي ، وكان لا ينبغي من وراء هذه الطريقة مجرد الحصول على معلومات عن القلب البشري ، ولكنه كان يرمى إلى أن يتاح له التسلط على الرجال حين يعرف أسرارهم الدفينة ونزعات قلوبهم . كان موهوباً في قوة ملاحظته ، فعرف كيف يراقب الناس ويتغلغل في خبايا القلوب والنفوس ويتقصى في دقة شديدة البواعث الخفية التي تصدر عنها أعمالهم ، ويتوصل إلى معرفة الفروق الدقيقة في ثقة

(١) انطوان لوى كلود دستوت دي تراسي : فيلسوف فرنسي ينتمي إلى مدرسة كوندياك ، ولد بباريس (١٧٥٤ - ١٨٣٦) ويعده زعيم الأيديولوجيين ، وهم أولئك الذين يقبلون الآراء على علاقتها لا يخلطون بينها وبين أي لون من ألوان الميتافيزيقا . كان معاصراً لستندال ، وأختير عضواً بالأكاديمية الفرنسية .

كبيرة ويضفي هذا كله على أشخاص قصصه . وصفه « Taine » الناقد الفيلسوف الفرنسي بقوله : « لم يعلمنا أحد خيراً من ستندال كيف نفتح عيوننا لنرى ونلاحظ ما يدور حولنا ! » .

لقد عرف ستندال نفسه معرفة عميقة فتوصل إلى معرفة النفوس البشرية ، وجاءت كتاباته مملوءة بالدراسات النفسية ، بالحياة الداخلية لأبطاله وأشخاص قصصه : بسرورهم ومخاوفهم وحذرهم ومكرهم وبكل صراع يعمل في نفوسهم . ولذلك نراه يعرض علينا نماذج مختلفة ، فأبطال للحب مثل فريس دلدنحو وكليلا كونتي وجوليان سورل ومدام دي رينال وماتيلد دي لامول وأبطال للمكر والخداع والدسائس ، مثل رافرسى وراسي والأب سورل . حب وسعادة وشباب وجمال وكرامية وبؤس وقبح وخداع ، نزعات مختلفة تمثل الناس في كل مجتمع صاحب وتصدق على كل عصر من العصور !

مكاته الأدبية

كرمت الحكومة الفرنسية ستندال ، فنهحه وزير المعارف عام ١٨٣٥ وساماً تقديراً لأدبه ، غير أن الأدباء والنقاد الفرنسيين قد اختلفوا اختلافاً شديداً في الحكم عليه : ففيكتور هيجو يحقره ، وألفريد دي فيني يرتاع منه ، ولم يخصص له ألفريد دي موسيه إلا فقرة واحدة في شعره ، وبروسبير ميريمى لم يكن من المعجبين بأدبه وإن كان صديقاً وتلميذاً له . وكان لستندال تأثير كبير عليه فقد علمه مذهباً جديداً في الحياة يقوم على الشك والولع بالموسيقى والتمتع بالحياة واللذة في ملاحظة الآخرين في حياتهم ومحاولة تفسير أعمالهم وعواطفهم . أما سانت بييف فقد كتب عنه مقالين . وكان بلزاك أول من درس دير بارم دراسة طويلة ووصفها بأن السمو يتجلى في فصولها فصلاً بعد فصل فتحمس لستندال ، ونادى به أستاذاً من أساتذة القصة

عام ١٨٤٠ ، ولكن معاصريه كانوا مع ذلك لا يؤمنون بشيء من هذا كله . كان أكثر كتبه رواجاً هو « نزاهات في روما » وهو بمثابة دليل أدبي يكشف عن جلالها وتاريخها .

أما كتبه الأخرى فلم تكن خيراً من كتابه « من الحب » كانت مقدسة لا تمسها أحد !

تحمل ستندال هذا الظلم الشديد ، لأنه كان يعلم تماماً أنه في مؤلفاته خارج على تقاليد عصره : فهو يحدثنا في « الأحمر والأسود » قائلاً : « . . . ومع ذلك فالقصة يا سيدى مرآة يعكس فيها كل ما في الطريق العام ، فهى تارة تعكس زرقة السماء ، وتارة تعكس الوحل الذى يجلل الطريق . أما الرجل الذى يحمل المرأة فأنت لا تتردد في اتهمه بأنه لا يرقى الأخلاق لأن مرآته تريك الوحل ، وأنت تهتم المرأة ! أولى بك أن تهتم الطريق العام الذى جللته الأوحال ، بل أولى من ذلك وأصح أن تهتم مفتش الطريق الذى ترك الماء يأسن ، فترأى بسببه الأوحال (١) » .

وبالرغم من هذا الظلم ، فقد أحيا « تين » في عهد الإمبراطورية ذكراه ، ورأى أن أدبه يصطبغ بالصبغة العلمية ، واستعار كثيراً من آرائه في كتبه ، وخاصة في : « فلسفة الفن » و « رحلة في إيطاليا » و « أصول فرنسا المعاصرة » و « الذكاء » . وحياء بول بورجيه حين ذكر أنه أب لتحليل النفسى في الأدب ، وخالق فكرة حب البلاد جميعاً . وهذا هو رأى نيتشه وتولستوى أيضاً . وبرى « موريس بارس » أن ستندال صادق في التعبير عن آرائه ومشاعره . وشارل موريس يضعه ضمن هذه الجماعة التى يراها مقدسة ، وهى جماعة الرمزيين : أما هنرى ديرينه فقد قام برحلة في إيطاليا ، ولم يتردد في أن « يحى ذكرى سنسفرينا في حدائق فارنر ببارم ذات مساء من أمسيات الخريف ! » .

(١) الأحمر والأسود ج ٢ ص ٢٠٠ و ٢٠١ من الترجمة العربية .

أتاحت لستندال بعد وفاته شهرة كبيرة أخذت تزداد على مر السنين ، ووقف القرن العشرون بجواره وقفة مجيدة فنشرت كتبه التى لم تطبع من قبل ، وكانت مخطوطاتها قد سلمها كولومب ، صديق ستندال ومنفذ وصيته ، إلى مكتبة جرينوبل ، وعنى بأدبه جماعة كبيرة من مؤرخى الأدب ونقادهم . واهتمت السينما بمؤلفاته اهتماماً شديداً ، فالممثل الفرنسى الكبير « جبرار فيليب » قام ببطولة فيلمين مأخوذتين من أدب ستندال ، كما فرغ روسيليني حديثاً من إعداد فيلم جديد تظهر فيه الأماكن الجميلة التى أحباها ستندال حباً جماً وتلك المغانى الإيطالية الفاتنة التى اختارها وطناً ثانياً له : بحيرة كوم وميلانو وبارم وروما وغيرها . كما أعد له التليفزيون الفرنسى ثلاثة برامج طويلة في العام الماضى ، تناولت حياته وأدبه وأبطال قصصه وغرامياته .

كل هذا مجد لم يكن هنرى بيل يتوقعه ! على أن جمهرة القراء من غير الفرنسيين تكفى عادة بقراءة قصتين تعدان خير ما كتبه ستندال وهما : « الأحمر والأسود » و « دير بارم » (١) . أما كتبه الأخرى فتلذذ قراءتها لأنصار ستندال من الخاصة الذين يحبونه ويفضلونه على غيره من الكتاب .

الأحمر والأسود

أهم شخصيات القصة :

جوليان سورل — دى رينال عمدة فريير — مدام دى رينال — المركز دى لامول — ماتيلد دى لامول ابنة المركز .

كتب ستندال هذه القصة عام ١٨٣١ ، والعنوان على غرابته يرمى إلى الكشف عن ذلك الصراع الذى

(١) دير بارم : قمت بترجمتها بجزأها إلى اللغة العربية ، وطبعها دار الكاتب المصرى في أبريل ١٩٤٧ .

الأحمر والأسود : ترجمتها بجزأها لمشروع الألف كتاب ونشرتها مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٦ .

نشأ في القرن الماضي بين النزعة الحربية (الأحمر) والنزعة الكنسية (الأسود) . بطل هذه القصة هو «جوليان سورل» ، نشأ في بيئة اجتماعية متواضعة فولده نجار يقيم بمدينة فرنسية صغيرة أسماها ستندال «فريير» تقع في مقاطعة فرانك كونتيه على مقربة من مدينة بيزانسون .

تعلم جوليان تعليماً دينياً ليصبح قساً ، ولكن سلطان الدين لم يكن متمكناً من قلبه . لقد كان طموحاً ، يرمى إلى أن يصل إلى مكانة عسكرية كبرى عن طريق ثيابه الدينية السوداء . اختير أول أمره ، وكان لا يزال في التاسعة عشرة من عمره ، معلماً خاصاً لأولاد السيد دى رينال عمدة فريير ، فنجح في مهمته نجاحاً كبيراً وذاع أمره في المقاطعة كلها ، وحاول بعض أثرياء فريير جاهدين أن ينزعوه من بيت دى رينال ليعلم أولادهم . وأتاحت له شهرته واثقانه للغة اللاتينية أن يحصل على منحة دراسية بالمدرسة الأكليزيكية بيزانسون ، إلا أنه لم يقيم بها إلا عاماً وبعض عام لأن دسائس بعض رجال الدين كانت تطارده ، وأحقاد زملائه له دائماً بالمرصاد في دراسته وغدوه ورواحه ؛ فغادر المدرسة ليعمل سكرتيراً للمركز دى لامول بباريس . ثم خلع الثياب الدينية ليصبح ملازماً بالحياة ، وكان على وشك الزواج بماتيلد دى لامول ابنة المركز . على كره من أبيها . غير أنه علم أن مدام دى رينال - زوجة عمدة فريير وخليلة جوليان السابقة - أرادت الوقعة به لدى المركز ، فسافر إلى فريير وأطلق عليها رصاصتين ، وهي تؤدي الصلاة في الكنيسة ، إلا أنه لم يصب منها مقتلاً . قبض عليه واقتيد إلى السجن وحوكم وحكم عليه بالإعدام ، بالرغم من عطف الجماهير عليه والمحاولات التي بذلتها مدام رينال والآنسة دى لامول في سبيل الحصول على قرار بالعفو عنه .

* * *

يضع النقاد هذه القصة في صف القصص العالمية الكبرى ، لأنها مليئة بالدراسات النفسية الدقيقة للعواطف العميقة وخلجات القلوب وهمسات النفوس ونظرات العيون . واختلاف الطبائع والنزوات والغرائز والنزعات التي تسيطر على جميع أشخاص القصة . يتضح هذا في جلاء وعمق لأن ستندال كان يعنى عناية كبيرة بالحياة الداخلية لأشخاص قصته ، ويهتم اهتماماً شديداً بما يضطرب في نفوسهم من صراع وسرور وخوف وألم وخديعة ، وفقاً للمواقف المختلفة التي تفرضها حياتهم اليومية في مجتمع مضطرب يعج بالانقلابات وحروب نابليون ومبادئ الثورة الفرنسية ، وتتغير فيه ألوان نظام الحكم وتتطاحن فيه الطبقات الاجتماعية : اضطراب صاحب للميول والأهواء والنزعات والأحقاد والمثل العليا والانتصارات الحربية ، والتضحية والحب وما إليها من تلك العوامل التي كان القرن التاسع عشر مسرحاً لها !

يدفع الحب أبطال هذه القصة إلى أن يقدموا على كل شيء في جرأة شديدة ، ويأتوا من الأعمال ما ينطوى على التضحية الحقة والشجاعة الفائقة والتحمس الشديد ، ولا يأبهون إطلاقاً بما يجره عليهم من حزن وقلق وخوف ، لأن الحب عندهم جميعاً سعادة وسرور وقوة ونشاط !

في مدرسة الحب ، وعلى يد مدام دى رينال تعلم جوليان سورل ، وكان سعيداً بما تعلم : لقد استطاع أن يتعرف على المجتمع الذي يعيش فيه تعرفاً حقيقياً مباشراً ، ولم يعد الوصف الذي يقرؤه «يسدل ستاراً» على نفسه حين يتناول كتباً تتحدث عن حالة المجتمع منذ ألفي عام أو منذ ستين عاماً فحسب ، أيام فولتير ولويس الخامس عشر . أسقطت أحداث الحب الحجاب عن عينيه ، فسر كثيراً حين استطاع أن يفهم ما يجري في فريير فهماً صحيحاً . إلا أنه كان حياً مدمراً عكر صفو أسرة كانت تنعم بالحياة وجر عليها

العار ! « ولكن لماذا أدخل العمدة قصره شابا على النفس وهو في حاجة كبيرة إلى وضعاء النفوس ؟ لماذا لا يعرف كيف يختار رجاله ؟ إن العرف المتبع في القرن التاسع عشر هو أن الرجل القوي الذى ينتمى إلى طبقة الأشراف ، لا يلبث إذا تقابل مع عظيم النفس أن يقتله أو ينفية أو يلقي به فى غياهب السجون ، أو يزدرية ازدراء شديداً ، فلا يلبث الأحمق أن يحزن ويموت غيظاً وكهداً . ولكن المصادفات أرادت أن يكون المعذب فى هذه المرة هو القوى الشريف » (١) .

فهل كان جوليان سورل حقاً صورة صادقة لنابليون أدخله دى رينال قصره فأفسد عليه جميع أمره ، كما عاث فى قصر المركز دى لامول فساداً وطعنه فى شرفه حين اتخذ ابنة المركز خلية له ؟ ولكن شتان ما بين القلبين ! كانت مدام دى رينال تجد من الأسباب ما يحملها على عمل ما عليه عليها قلبها . وكانت فى أسعد لحظات حياتها تخاف أن يكون حب جوليان لها معادلاً حبها له . أما ماتيلد دى لامول هذه الفتاة الأرستقراطية الرائعة الجمال المعتدة بشخصيتها وحسبها ، فلا تترك قلبها ينبض بالحب إلا إذا اقتنعت هى بأن هناك أسباباً وجبة تحمله على ذلك . يصفها جوليان بأنها شيطان وعليه أن تخضعها ويذلها ! وقد استطاع اخضاعها وإذلالها ، لأن الأحقاد الناشئة عن فروق الطبقات كانت تسيطر على جوليان سيطرة تامة ، وتسلط على عقله وعواطفه فيعد كل نجاح يحزره فى حياته انتصاراً على السادة الأشراف المفاخرين بحسبهم ومالم وسيادتهم والمسيطرين على مجتمع عصرهم !

وهنا نرى ستندال يزج بجوليان سورل فى ميدان السياسة ومؤامرات الطبقة الأرستقراطية ، فيجعله يشهد مناقشات سياسية عنيفة تدور بين جماعة كبيرة من أشهر رجال عصره فى السياسة والصحافة والأعمال والدين . ويكلف بمهمة سرية فى إنجلترا من قبل هؤلاء

(١) الأحمر والأسود : الفصل الثالث والعشرون « أحزان موزلف » ج ١ ص ٢٢٠ من الترجمة العربية .

السادة الأشراف الذين تدفعهم أطماعهم إلى أن يستعينوا بانجلترا ليستقر لهم الأمر ، فلا تقوم فى فرنسا ثورات جديدة تحطم آمالم وتفضى على أطماعهم . فليس صحيحاً إذن ما زعمه ستندال من أنه أراد أن يضع نقطة على صفحة كاملة ، وهو يتحدث عن السياسة ، فقال له الناشر : « إن هذا ليس محموداً . لا سيما وأن ما تكتبه ضرب من الدغو ، فإذا لم يتوافر النظر فى ما تكتب حكمت عليه بالموت » . فأجابه ستندال قائلاً :

« إن السياسة كحجر يشد إلى عنق الأدب ، فلا يلبث أن يغرقه فى زمن لا يزيد على ستة شهور . السياسة بين الانتاج العقلى كطلقة نارية وسط حفل موسيقى . هى ضجة مفزعة ، لكنها ليست قاضية ، فهى لا تلائم أى صوت من أصوات آلات الموسيقى . وهذه السياسة ستضايق نصف القراء ضيقاً شديداً ، وتوقعهم فى الحرج ثم تجلب السأم إلى نفوس النصف الآخر حين يقرؤنها فى صحيفة الصباح بصورة أخرى » .

فأجابه الناشر قائلاً : « إذا لم ترد السياسة على السنة أشخاص قصتك ، فهم ليسوا إذن فرنسيين يعيشون فى سنة ١٨٣٠ ، ولن يكون كتابك مرآة للحوادث كما تزعم ! » .



هذه القصة ليست قصة حب فحسب وإنما يتجلى فيها الصراع السياسى العنيف بين أنصار نابليون وأعدائه بين الملكيين والجمهوريين ، بين الأشراف والطبقة الوسطى والعامية . يتضح فيها هذا الخوف الشديد الذى يبدية أشراف باريس ونبلاء الريف من أن تقوم ثورة أخرى تعصف بهم لما نكلت الثورة الفرنسية بهم من قبل وقضت على الكثير من امتيازاتهم . ثم فيها محاولات كبيرة لإذابة الفروق بين الطبقات الاجتماعية ، ليتولى مقاليد الأمور فى فرنسا شبان متعلمون أذكىاء أمثال جوليان سورل ، وكثير ما هم ، وإن انتموا إلى طبقة العامة إلا أنهم ينتمون جميعاً إلى مدرسة نابليون بونابرت فى العمل والحزم والشجاعة والجرأة والاقدام :

السام

(لم أعد أعرف من أكون ولا ماذا أفعل)
موزار (فيجارو)

كانت مدام دي رينال خارجة من باب صالونها المثل على الحديقة بما فطرت عليه من نشاط وظرف ، حين تكون بعيدة عن أعين الرجال ، فوق بصرها على شاب ريفي شديد الشحوب ، واقف بجوار الباب وهو يبكي . عليه قميص ناصع البياض ، وتحت ابطه حلة من الجوخ بنفسجية نظيفة ، أبيض الوجه ، جميل العينين ، فظنته مدام دي رينال بما فطرت عليه من خيال قصصي - فتاة تنكرت في ثياب رجل ، جاءت تطلب عوناً من العمدة ، وأشفقت على هذا المخلوق البائس الذي ظل واقفاً بجوار الباب ، لا يجرؤ على رفع يده ليدق الجرس . فاقتربت منه ، وكان جوليان ينظر إلى الباب فلم يرها وهي مقبلة ، فاضطرب حين سمع صوتاً رقيقاً قريباً من أذنه يقول :

— ماذا تريد منا يا بني ؟ ووقع بصره على نظراتها الرقيقة حين التفت إليها في اندفاع ، فزايه بعض حياته ، ثم رأى جمالها ، فنسى كل شيء ، حتى المهمة التي أتى من أجلها : وعادت مدام دي رينال تسأله فأجابها ، وقد خجل من دموعه التي أخذ يجففها .

— أتيت يا سيدتي لأعلم الأطفال ، فهتت ، وظلت واقفة بالقرب منه لا تبدى حراكاً ، ونظر كل منهما إلى الآخر . لم ير جوليان من قبل سيدة متأنقة في ملابسها كمدام دي رينال ، ولا وجهاً كوجهها في الجمال . ولم يسعد في حياته بحديث عطف رقيق كحديثها . وكانت مشغولة بالنظر إلى الدموع التي سالت على خدي هذا القروي الشاب فضربت بالجمرة بعد الصفرة الشديدة . ثم طفت تضحك ضحكاً جنونياً

شديداً ، لا تستطيعه إلا فتاة صغيرة . وسخرت من نفسها لأنها كانت سعيدة إلى أبعد حد : أهذا هو المعلم الذي صورته لنفسها من قبل في صورة قسيس قدر ، رث الثياب ، يأتي إليهم ليؤنب أطفالها ويضربهم ؟ ثم قالت له :

— أحقاً يا سيدى أنك تعرف اللاتينية ؟

فذهل جوليان حين سمع كلمة سيدى وأطرق برأسه لحظة ثم أجابها في حياء :
— نعم يا سيدتي .

وكانت مدام دي رينال في هذه اللحظة سعيدة إلى أبعد حد ، سمحت لنفسها بأن تقول له :
— لن تؤنب أولادى كثيراً ، أليس كذلك ؟ فأجابها في دهشة وحيرة :

— أنا أؤنبهم ، ولماذا ؟ فقالت بعد صمت قصير ، في نبرات يظهر فيها التأثير لحظة بعد أخرى :
— نعم يا سيدى ! أتعلم بأن تكون معهم طيباً رقيق القلب ؟

ولم يكذ جوليان يسمع تلك السيدة الأنيقة تناديه بقولها سيدى ، في لهجة تنطوي على الجد ، حتى طار عقله فرحاً . لم يكن يتصور إطلاقاً ، حتى في أحلامه التي يضطرب بها شبابه ، أن سيدة جميلة أنيقة تتحدث إليه هذا الحديث الرقيق دون أن يكون لابساً حلة جميلة . وعجبت مدام دي رينال بدورها من جمال وجهه وعينه الكبيرتين السوداوين وشعره الجميل المجعد ، الذي كان في تلك الساعة أكثر تجعداً منه في أى وقت آخر ، لأنه أراد أن يستعيد بعض نشاطه فغمس رأسه في حوض النافورة العامة .

وسرت مدام رينال حين رأت على المعلم حياء العذوى ! لأنها كانت تحشى على أبنائها من رجل قاس عبوس الوجه . لأنها لمباغثة سارة لنفسها المأذنة التي تولع دائماً بالوفاء وتحب السلام ثم زالت دهشتها بعد قليل ،

ونظرت فاذا هي تكاد تكون ملتصقة بشاب جميل لا تعرفه من قبل ، لا يكاد يستره إلا قميص ، وكانا واقفين معاً بجوار الباب . فقالت له نبي نبرات مضطربة :

— فلندخل المنزل يا سيدى .

وكانت بادية التأثر ، شديدة الفرح ، سعيدة بزوال مخاوفها من أن يقع أطفالها بين يدي قس قدر فظ القلب ، خشن الطباع ، لأنها شديدة العناية بهم .

ولم تكده تدخل الردهة حتى التفتت إليه ، وهو يقبعها في حياء شديد : وبهره جمال المنزل وفخامة الأثاث ، فازداد وجهه في نظرها جمالا على جمال ، حتى كادت لا تصدق عينها . وخيل إليها أن المعلم يجب أن يلبس السواد ، فوقفت سائلة :

— أحقيقة يا سيدى أنك تعرف اللاتينية ؟

ألقت عليه هذا السؤال لأنها كانت تخاف ألا يكون هو معلم أولادها . لكن جوليان أحس في سوءها جرحاً لكبريائه ، بدد الحلم الجميل الذى كان ينعم به منذ ربع ساعة ، فأجابها في هدوء بارد :

— نعم يا سيدتى ، أعرفها كما يعرفها كاهن المدينة . وكثيراً ما كان يتفضل على فيقول إنى أعرفها خيراً منه .

ورأت السيدة على وجهه دلائل الشر وهو واقف على بعد خطوتين منها فدنت منه وقالت له بصوت خفيض :

— أتعلمنى بأنك لاتضرب أبنائى فى الأيام الأولى ولو لم يحفظوا دروسهم ؟

نغمات عذبة حلوة نطقت بها غادة حسناء فنسى جوليان دفاعه عن نفسه ، لأنها نغمات يشوبها التضرع .

وكان وجهها قريباً جداً من وجهه ، حتى أنه شم عطر ملابسها الصيفية ، وهو شئ لم يعتده فلاح مثله ، فاحمر وجهه ، وقال لها في صوت خافت مضطرب :

— لا تخشى شيئاً يا سيدتى فسأطيعك فى كل ما تأمرين .

وتبددت مخاوف الأم على أطفالها ، فآن لها أن ترى وجه جوليان على حقيقته ، وعندئذ أذهلها جماله . إنه كوجوه العذارى ! ولم تعد تعجب باضطرابه وخجله ، لأنها كانت بطبعها كثيرة الحجل شديدة الحياء . وكان مظهر الرجولة الذى يحبه غيرها من النساء يخيفها ويزعجها . ودار بينها وبين الشاب الحديث التالى ، فقالت له :

— كم عمرك يا سيدى ؟

— سأكون عما قريب فى التاسعة عشرة من عمرى .

— إن ابنى الأكبر فى الحادية عشرة . ومن الممكن إذاً أن يكون لك صديقاً ، فتحدث إليه حديثاً يلائم سنه . لقد أراد أبوه مرة أن يضربه فصفعه صفقة خفيفة ، فرض أسبوعاً ولزم الفراش .

ولم يكده جوليان يسمع كلامها حتى أخذ يقول فى نفسه : ما أعظم الفرق بينى وبين ابنها !

لقد ضربنى أبى بالأمس ، حقاً ، أن هؤلاء الأغنياء لسعداء ! وكانت السيدة شديدة الانتباه إلى كل ما يدور فى نفسه ، فأبصرت وجهه وقد غطته سحابة خفيفة من الحزن ظننها لفرط حياء منه ، فشجعت سائلة اياه عن اسمه فى لهجة جذابة ، أحس جوليان كل ما فيها من جمال دون أن يدرك مرماها ثم أجاب :

— أدعى جوليان سورل يا سيدتى ، وإنى لشديد الاضطراب ، فهذه أول مرة فى حياتى أعيش فيها فى منزل لا أعرفه .

أنا فى حاجة إلى حمايتك يا سيدتى ، وأرجو أن تصفحى عن الهفوات التى أقرتها فى الأيام الأولى من حياتى معكم ، فأننى لم أذهب مطلقاً إلى مدرسة لأننى كنت فقيراً ، ولم أتحدث مع رجل ، غير أبى وابن عمى الجراح العجوز الذى يحمل وسام الشرف والقسيس

السيد شيلان الذى سيشهد لى شهادة طيبة . كان اخوقى يضربونى دائماً ، فلا تصدقهم إذا قالوا عنى قولاً سيئاً ، اغتفرى لى أخطائى واعتقدى دائماً أننى لا أرتكبها عمداً .

وعاد الهدوء إلى نفسه بعد هذه الخطبة الطويلة ، فتأمل السيدة التى كانت تبدو جميلة ، ظريفة إذا كانت على سجيئتها وكان من تتحدث إليه لا يتكلف الظرف معها . ولو أن جوليان سئل عنها فى هذه اللحظة لقال صادقاً : أراها لم تتجاوز العشرين من عمرها بعد ، وهو خير بجمال النساء .

وبدا له أن يقبل يدها ، لكنه سرعان ما ندم على فكرته وخشى مغبة عمله . على أنه قال فى نفسه : لو أننى أحجمت عن هذا العمل لعدته جبناً ، ومن يدرينى لعل فيه خيراً لى ، وربما أكسبنى احتراماً فى نظر هذه السيدة التى ترانى عاملاً بائساً خرج من المصنع منذ قليل .

وتردد ، ثم شجعه ما ذكره من أن بعض الفتيات كن يصفنه بالجمال ، حين كان يلتقى بهن أيام الآحاد ، وكان ذلك منذ ستة شهور . وتكلمت مدام دى رينال ، وهو فى صراعه النفسى ، ترشده إلى الطريقة التى يعلم بها أولادها أول الأمر . وكان هذا الصراع قد أعاد الشحوب إلى وجهه الجميل ، فقال لها وهو يحاول التغلب على ما فى نفسه :

— لا يا سيدتى ، لن أضربهم أبداً : وأقسم لك على ذلك أمام الله ، ثم اندفع وتناول يدها وقبلها . وأذهلتها هذه الحركة فكادت تغضب . كان الجو شديد الحرارة ، وذراعها عارية لا يسترها إلا لفاف ، فانكشفت حين رفع جوليان يدها إلى شفثيه . ومرت لحظات ندمت بعدها السيدة على أنها لم تؤنبه على ما فعل كان السيد دى رينال فى غرفة عمله ، فسمع كلاماً فى الردة ، خرج بعده ، وسار نحوهما فى هيئة تدل على

حنو وعظمة : سار فى تلك الهيئة التى يصطنعها فى حفلات ازواج فى دار العمدة ، ثم قال لجوليان :

— يجب أن أتحدث إليك قبل أن يراك الأطفال . ولما دخلا الغرفة معاً وأغلق الباب ، احتجز زوجته التى كانت تريد أن تركهما معاً ، ثم جلس دى رينال فى وقار وقال :

— أخبرنى السيد القس أنك من الرعايا المخلصين ، وسيعاملك جميع من هنا معاملة كلها احترام . وإذا سرنى عملك ، ساعدتك فيما بعد فى الحصول على منصب . أما الذى أطلبه منك ، فهو ألا توى بعد الآن أحداً من أقاربك أو أصدقائك ، لأن لغتهم لا تتفق مع ما أبتغيه لأبنائى من تربية سليمة . هاك ستة وثلاثين فرنكاً ، أجرك عن الشهر الأول ، وعدنى بشرفك ألا تعطى منها شيئاً لأبيك .

كان العمدة مغيضاً من الشيخ سورل لأنه كان أكثر منه ذكاء ودهاء فى اتمام هذه الصفقة . ثم استطرذ يقول :

— والآن أيها السيد لا يحسن أن يراك الأطفال فى هذه الملابس . وقد أصدرت أمراً بأن يدعوك كل من فى المنزل بالسيد ، وستشعر بعد قليل بالنفع الذى يعود عليك حين تعمل فى منزل قوم محترمين . ثم سأل زوجته :

— هل رآه الخدم فى هذه الثياب ، فأجابت وعليها دلائل تفكير شديد .

— كلا يا صديقى .

فتناول العمدة رديجوتاً من ملابسه الخاصة وهو يقول :

— حسناً ، البس هذا ، وسنذهب معاً إلى مسيو دوران تاجر الأصواف . وانصرفا ، ثم عادا بعد ساعة ، والمعلم الجديد فى حلة سوداء . ولما دخل دى رينال ألقى زوجته فى مكانها لم تبرحه . ولشد

ما اطمأنت ، حين وقع بصرها على جوليان حتى نسيت وهى تنظر إليه أنها كانت من قبل منزوعة منه . كان جوليان لا يفكر فيها الآن ، وعلى الرغم من أنه يحذر الأقدار والرجال فان روحه فى تلك اللحظة كانت روح طفل عابث . وخيل إليه أنه عاش سنوات طويلة منذ وقف مضطرباً فى الكنيسة قبل ذلك بثلاث ساعات . وألقى نظرة على مدام دى رينال فألفاها ضجيرة فأدرك أنها لا تزال غصبي منذ قبل يدها ، غير أن ثيابه الجديدة بعثت فى نفسه زهواً شديداً ، لأنها تغاير ما اعتاد أن يلبسه من قبل ، فكانت حركاته صاخبة جنونية ، وحاول عبثاً أن يخفى فرحه ، فأخذت السيدة تنظر إليه فى دهشة وحتى قال له زوجها :

— عليك بالرزانة يا سيدى إذا أردت أن يحترمك الأطفال والخدم .

فقال له جوليان :

— معذرة يا سيدى ، فان الحلة الجديدة تضايقتنى فما كنت ألبس من قبل إلا ملابس الفلاحين الفقراء . أسمح لى بالذهاب إلى غرفتى لأغلق على الباب ؟

وانصرف فسأل العمدة زوجه :

— ماذا ترين فى هذا الكسب الجديد ؟ فأشارت إليه إشارة أملتها عليها الغريزة ، دون أن تفتن ، ثم أخفت الحقيقة عن زوجها حين قالت :

— لست متحمسة مثلك لهذا الشاب الريفى ، وأن مبادئك اياه بالبشاشة والكرم ستخلق منه شخصاً سيئ الخلق تضطر إلى طرده قبل أن يمضى على إقامته معنا شهر واحد .

— حسناً ! سترى ما تقولين ، وإذا تحقق ظنك فلن أخسر فى هذه التجربة إلا مائة فرنك فقط ، على أن فريير ستعتاد أن ترى أطفال السيد دى رينال مع معلم خاص بهم . وهذا الغرض الذى أرمى إليه لا يتحقق

إن تركت جوليان فى ملابس العمال . وإذا طردته ، فسأخذ ، ولا شك ، الحلة السوداء الجديدة التى اشتريتها له من تاجر الصوف ، ولن أترك له إلا ما وجدته عند الخائنك وهو ما يلبسه الآن :

خيل إلى مدام دى رينال أن الساعة التى قضاهما جوليان فى غرفته دهر طويل ، لأن أطفالها الذين علموا بقدم معلمهم الجديد أرهقوها بوابل من الأسئلة ، وأخيراً ظهر جوليان ، فكان رجلاً آخر لم يكن رزيناً فحسب وإنما كان الرزانة بعينها . وقدم إلى الأطفال فتحدث إليهم حديثاً أذهل السيد دى رينال نفسه . وقبل أن يفرغ من حديثه قال لهم :

— لقد جئت إليكم لأعلمكم اللغة اللاتينية . وأنتم تعلمون ، ولا شك ، كيف يلقي الإنسان درساً يحفظه ساستمع غالباً إلى دروسكم فاستمعوا الآن إلى درسى . هذا الكتاب الصغير الأسود هو الكتاب المقدس الذى يتحدث عن حياة سيدنا عيسى . إنه الجزء من الإنجيل الذى يسمى العهد الجديد :

ثم أعطى الكتاب أدولف أكبر الأولاد سنّاً وقال له :

— افتح الكتاب فى أى مكان ، وقل لى الكلمة الأولى فى أى جزء من الأجزاء ، وسأتلو عليك ما تشاء مما حفظت من هذا الكتاب المقدس الذى يعد مثلنا الأعلى فى الحياة ، وسأقرأ حتى تكفى أنت بما أقرأ .

ففتح أدولف صفحة ثم قرأ كلمة ، وأخذ جوليان يتلو حتى انتهى من الصفحة كلها فى يسر كبير ، كما لو كان يتحدث بالفرنسية . عندئذ ألقى دى رينال على زوجه نظرة اغتباط وقور ، ورأى الأطفال حيرة أبويهم فذهلوا كذلك . ووقف خادماً بباب الصالون ، فسمع جوليان يتحدث باللاتينية ، فأنصت لا يبدى حراكاً ، ثم غاب عن الأبصار ، ثم جاءت بعد قليل وصيفة مدام دى رينال والطاهية ، ووقفتا بالباب .

وكان أدولف حينذاك قد فتح الكتاب في ثمانية مواضع مختلفة ، وجوليان يتلو كما بدأ في سهولة ويسر ، عندئذ صاحت الطاهية في صوت مسموع :

— آه ! يا إلهي ! يا له من قس ورع جميل !
سر السيد دى رينال ، إلا أن كرامته قد جرحت ، فأخذ يبحث في ذاكرته عن بضع كلمات لاتينية ، غير مبنغ أن يمتحن معلم أولاده ، وأخيراً استطاع أن يتذكر بيتاً من شعر هوراس فأنشدته . وعندئذ قطب جوليان حاجبيه ، لأنه كان لا يعرف إلا لاتينية إنجيله ثم قال :
— لقد حرم على الكهنوت أن أقرأ شعر هذا الشاعر الديوى الدنس .

وأنشد السيد دى رينال مرة أخرى لهوراس ، ثم تحدث عنه لأطفاله ، لكن إعجابهم بجوليان كان بالغاً فلم يلتفتوا إلى ما يقوله أبوهم ، ولم يحولوا نظراتهم عن معلمهم الجديد .

كان الخدم لا يزالون واقفين بالباب ، فأراد جوليان أن يؤثر في نفوسهم تأثيراً عميقاً لينال إعجابهم . أكثر مما فعل ، فقال لأصغر الأطفال :

— يجب أن تقرأ كلمة من هذا الكتاب لأتلو عليك بعض الفقرات .

فازداد زهو ستانيسلاس كزافييه ، وعالج قراءة كلمة حتى أفلح بقدر ما استطاع ، فتلا جوليان صفحة

كاملة . وكان انتصار السيد دى رينال كبيراً حين دخل عليه في تلك اللحظة السيد فانو صاحب الجياد الثورماندية ، والسيد شار كودى موجيرون وكيل حاكم المقاطعة ، فسمعا جوليان وهو يتلو الإنجيل عن ظهر قلب ، فاستحق المعلم عن جدارة لقب سيد ، ولم يجروا الخدم أن يرضوا عليه به .

وفي المساء أقبل كثير من أهل فريير إلى منزل السيد دى رينال ليروا بأنفسهم هذه المعجزة الخارقة ، فكان جوليان يجيب عن أسئلتهم في إيجاز واعتزاز كبيرين ، وسرعان ما أخذ الناس يتحدثون عنه في المدينة كلها حتى ذاع صيته ، وحتى خشى السيد دى رينال أن يختطفه أحد الأغنياء ، فاقترح عليه أن يوقع عقداً بعامين ، إلا أن جوليان قال في فنور :

— لا يا سيدي ، لو أحببت أن تطردني لخرجت على الرغم مني ، فالعقد الذي يقيدي دون أن يقيدك بشيء عقد جائر لا أوافق عليه .

ولم يكد يمضى شهر على إقامة جوليان عند العمدة ، حتى أصبح يتمتع منه باحترام كبير ، لأنه كان يؤدى واجبه على أكمل وجه . وفسد الأمر بين القسيس الشيخ وبين دى رينال وقالوا ، فلم يعد جوليان يخشى من افتضاح سره القديم ، وهو تحمسه لنابليون ، الذي أصبح يتحدث عنه الآن في كثير من الكراهية والازدراء !



النساء العالمات لمولير

بمستم
الدكتور على درويش

مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

(١)

الذى كان بلاطه بمثابة «صالون» أدبي كبير . على أن عنصرى الحرية والمساواة لم يكونا مكفولين تماماً في قصور الملوك والأشراف ، الأمر الذى أخرّ نشأة «الصالونات» الحقيقية فلم يفتتح عهدها الزاهر إلا في بداية القرن السابع عشر بفضل ماركيزة رامبويه (Marquise de Rambouillet)

لقد كانت كاترين دى فيثون Catherine de Vivonne - ماركيزة رامبويه - ترتاد بلاط الملك هنرى الرابع ، ولكنها لم تلبث أن استهجن ما كان يتميز به من عادات ممجوجة ، وما يدور فيه من أحاديث تسم بطابع التعالى ، فاحتجبت عنه في عام ١٦٠٧ ، ثم افتتحت «صالونها» الخاص بعد ذلك بخمس سنين . كانت تستقبل ضيوفها في مسكنها الباريسى أو في قصورها الريفية ؛ وظلت على هذه الحال ما يزيد على نصف قرن من الزمان ، وإن كانت حلقاتها الأدبية قد بلغت أوج ازدهارها في الفترة بين عامى ١٦٢٤ و ١٦٤٨ .

كانت كاترين دمثة الخلق ، شديدة الكرم ، ودية في صداقتها ، سمحة النفس ، طيبة القلب ، نادرة الذكاء ، عريضة الثقافة .

ما من شك في أن «الصالونات» الأدبية لا تنشأ جزافاً في بلد من البلاد ، وإنما هى تولد وتزدهر في بيئات يتميز أهلها بخصائص معينة ، وتتوافر فيها ظروف متواتية . «الصالون» الأدبي يحتاج في نشأته إلى روح اجتماعية ، وإلى حب للمحادثة المؤسسة على النقد الصريح ؛ وهو لا يعيش إلا في جو تنفس فيه الحرية ، وتحقق فيه المساواة بين جميع الرواد بفضل هدف علمي موحد يطمس ما بينهم من فروق اجتماعية ، ويصون أحاديثهم من التأثير بالأهواء الفردية .

ولقد ساعدت البيئة الفرنسية وطبيعة أهلها على خلق مثل هذه «الصالونات» بصور متعددة في معظم عصور فرنسا ، لاسيما في الفترات التى قارنت حكم ملوك مستنيرين يحبون الثقافة ، ويرعون الفنون والآداب ، كما حدث مثلاً في عهد فرانسوا الأول

(١) فيما يتعلق بترجمة حياة مولير وتأثير إنتاجه في تراث الإنسانية ، ارجع إلى «البخيل لمولير بقلم الدكتور على درويش» بسلسلة «تراث الإنسانية» : الصفحات من ٢٢٨ إلى ٢٤٥ ، من العدد الثالث ، من المجلد الثانى (عدد مارس ١٩٦٤) .

الآنسة دى كومباليه Mlle de Combalet وكانت من رواد صالونها .

لقد أسدى هذا الصالون الأدبي أجل الخدمات إلى الأدب والذوق على السواء ، ومن الخطأ الفاحش أن يقال إنه أشاع الميل إلى الخدلة فى فرنسا ؛ ففضلاً عن أنه نصّب نفسه رقيباً على إنتاج الأدباء الذين كانوا - كما لمحت - ينتظرون بقلق من قريب أو من بعيد أحكام رواده على مؤلفاتهم .. ابتدع تقليداً كان له أعمق الأثر فى سلوك الأفراد ، ألا وهو اختلاط الجنسين . هذا الاختلاط كان من شأنه - فى رأى كونت ريديرر (Le Comte Rœderer) « أن يجعل الحديث ينأى عن الملل الذى تسببه أحاديث الرجال ، وعن التفاهة التى تميز أحاديث النساء » .. والمهم هو أن هذا « الصالون » خلّص الكتابة من امتداد الإباحية التى كانت شائعة فى مؤلفات القرن السادس عشر ، كما أسهم فى تهذيب الطابع وفى النهوض بمستوى الذوق واللباقة .

ومن الخطأ الفاحش كذلك أن يُظن أن « صالون » الماركيزة دى رامبويه برئ كل البراءة ! فلقد فتح طريقاً أدى التوغل فيه - فيما بعد - إلى نشأة الزرع إلى التحذلق .

ولن يكون صالون « مادموazel دى سكوديرى » Mlle de Scudéry هو الآخر بريئاً كل البراءة ، وإن كانت مسئوليته أكبر على كل حال ... كانت مادلين دى سكوديرى روائية بينما كان أخوها جورج شاعراً ... نرحا معاً من « هافر » (Le Havre) إلى باريس حيث خرجا من العزلة التى ميزت صباهما ، فأخذتا يترددان على صالون الماركيزة دى رامبويه ، ويعكفان على الانتاج الأدبي بشطريه - الشعرى والقصى - الذى كان كله يحمل اسم جورج ! .. إلا أن هذا الشاب كان ذا طبيعة حادة ، ثائرة ، ميالة إلى الدسائس ،

م إنها كانت حازمة قوية الشخصية ، فاستطاعت أن تجعل من « صالونها » ملاذاً أميناً للحرية الفكرية ، ومعبدًا للذوق السليم ، ومحكمة أدبية يتوقف على أحكامها ذبوع صيت الكتاب أو خموده ... ولقد كان يلتقى فيه رجال من جميع المستويات الاجتماعية : منهم الكتاب والشعراء ، ومنهم الضباط ، ومنهم الأشراف ؛ وهم حين يجتمعون تمحى الفوارق بينهم ، ولا يسودهم سوى إحساسهم جميعاً بحبهم للآداب والفنون ، وبجمال الصحة التى لا يحققها سوى تعاطف مواهب العقول والقلوب جميعاً . كان الكتاب - قبل نشأة هذا « الصالون » - يحرص كل منهم على نيل حظوة ملك أو شريف يدعم بها كيانه الأدبي : فالشاعران ماليرب (Malherbe) وراكان (Racan) يتبعان الملك ؛ وفواتير (Voiture) يتبع شقيق الملك ، وغيرهم يتبعون ريشيليو أو غيره من الأشراف . أما ضيوف الماركيزة دى رامبويه من الكتاب فكانوا يأتون إلى قصرها أحراراً فتستقبلهم جميعاً على قدم المساواة - لمجرد مزاياهم العقلية - مع غيرهم من الرواد الذين ينتمون إلى طبقة الأشراف وكبار رجال الدولة ... ولقد خشى ريشيليو يوماً - كبير وزراء لويس الثالث عشر - مغبة ما يدور من أحاديث فى قصر الماركيزة ، وكان كما يُعرف رجلاً مستبدًا وضع ضمن عناصر برنامجه فى الحكم عزمه الأكيد على تحطيم شوكة الأشراف .. أوفد إليها رسولاً - هو الشاعر بواروبير (Boisrobert) - ينبها أن ريشيليو يحتم عليها أن تطلعه بانتظام على ما يجرى بين ضيوفها من أحاديث ، فردت الماركيزة قائلة : « قل للكاردينال إن ضيوفى أسمى خلقاً من أن يبيحوا لأنفسهم القول السيء عنه فى حضرتها » ! .. واستشاط ريشيليو غضباً ، وكاد يطيح بالماركيزة واتباعها لولا تدخل ابنة شقيقته

و « ميدان الملاطفة » ، و « قصر الحظ السعيد » .. وبها ريف يضم مناطق مثل « عجلة الذهب » و « هوة اليأس » ... الخ ... وفن ضيوف حلقات أيام السبت بما تحتويه هاتان القصتان من رموز وأساطير فاندفعوا بشغف إلى تقليد أبطالها ! .. وحدث ذات يوم أن أعلنت مادلين أن جميع ضيوفها أصدقاء لها ولكنهم ليسوا جميعاً أصدقاءها الخونين ! هنا دب التنافس بين اتباعها ، كل يسعى إلى الظفر بالتنوع الأفضل من صداقتها . ولكن كيف ؟ .. إن الطريق وعرة تكتنفها المخاطر من كل جانب ، والسعيد وحده هو الذى يوفق فى المسير حتى نهايتها دون أن يسقط فى هذه الهوة أو تلك ! .. وهنا رُسمت الخريطة التى تحدد معالم هذا الطريق المخوفة بالأخطار ! كم من المراحل يتحتم على الصديق العادى أن يجتازها قبل أن يصل - إن قُدِّرَ له أن يصل - إلى « عاصمة الرقة » ، أى إلى مادلين دى سكوديرى ! إن « بلد الرقة » يجرى فى وسطه « نهر الإغراء » الذى يصب فى « البحر الخطر » .. وفى الأفق البعيد تلمح « الأرض المجهولة » .. ويزخر شطرا المدينة اللذان يحقان بالنهر بقرى عديدة : هنا قرى « الرسائل العذبة » و « الاحترام » و « الأيمان المغلظة » .. وهناك قرى « الطاعة » و « النسيان » و « الأشعار الجميلة » .. الخ وينبغى عل الرحالة أن يحذر الوقوع فى « بحيرة عدم المبالاة » التى تقع على مقربة من المدينة ، أو الغرق فى البحر المضطرب الأمواج .. وكل هذا كان يترجم بتصرفات غريبة وملاطفات متكلفة ، وانتاج أدبى نابع من خيال مفرط .. وتظل مادلين تتابع الرحلة الشاقة التى يقوم بها اتباعها ؛ وحين تدرك أن أحدهم قد اجتاز الحن بسلام وأدرك نهاية الطريق ، تستطيع أن تعلن أنه صار من « رعايا مملكة الرقة » ، وأن تقول له أو تكتب إليه كما كتبت إلى الشاعر المتيم بيليسون Pellisson :
• وأخيراً يا « أكاست » يجب أن أستسلم .

فاشترك فى الحرب الأهلية التى قامت إبان الوصاية على لويس الرابع عشر ، الأمر الذى أدى إلى نفيه فى أرضه ... هنا تحررت شقيقتة مادلين من سلطانه ، وبدأت تتصرف فى حياتها بشخصية منطلقة بدافع من رد فعل الضغط الذى كان يقبدها .. واقتدت بالماركيزه دى رامبويه فأنشأت « صالونا » على غرار صالونها وإن كان أقل فخامة ونزوعاً إلى الاهتمام بالأدب الصرف . صحيح أن رواده كانوا يتناقشون فى المسائل الأدبية ، ويتبادلون الأشعار التى تعبر عن عواطف صادقة أو متكلفة ، ولكن اجتماعهم كانت - مع ذلك - شبيهة بتلك التى نراها فى الأندية العامة ، وأشبه بتلك التى نسمع عن وجودها فى الأندية الخاصة ! . وحرص الرواد على ابتداع لغة رقيقة يتخاطبون بها فى اجتماعاتهم هذه المختلطة ؛ وظل حرصهم هذا يتطور إلى أن دفعهم إلى تغيير أسمائهم بأخرى مستمدة من خيالهم أو من الميثولوجيا (أطلقوا مثلاً على مادلين اسم « صافو » (Sapho)) هنا بدأ التصنع يدب فى علاقاتهم وفى التعبير عن انفعالاتهم ، وفى تصرفاتهم .. وارتأوا يوماً أن يعهدوا إلى زميل لهم هو « بيليسون » (Pellisson) بتدوين كل ما يدور بينهم من أحاديث رقيقة فى سجل أطلقوا عليه « أنباء السبت » (Chronique du Samedi)

وشاءت الأقدار أن يحدث حدثان يوثران أسوأ التأثير فى سلوك اتباع مادلين دى سكوديرى : أول هذين الحدثين كتاب نشره « نيقولا ديريوبه » (Nicolas Despréaux) عنوانه Tableau de Cébès يصف بلداً خيالياً كل سكانه سعداء .. والحدث الثانى كتاب اسمه « وصف رحلة إلى مملكة الدلال » (Relation de voyage au Royaume de coquetterie) من تأليف « دوبينيك » (L'abbé d'Aubignac) . هذا الكتاب الأخير يتناول بالوصف جزيرة خيالية لها عاصمة يحيط بها « معبد الحياء » ،

• فإن عقلك قد سحر عقلى

• انى أجعل منك مواطن « الرقة » .

• ولكنى أتوسل اليك ألا تذيع النبأ .

فى المدن والقرى بشكل كان ينذر المجتمع الفرنسى واللغة الفرنسية بأوخم العواقب . كانت تعابيرهن تزخر بالاستعارات والكنايات المثيرة للسخرية : كن مثلاً يسمين القمر « مشعل الصحة » - والأسنان « أثاث الفم » - والشمعة - « مكمل الشمس » - والمرأة « مستشار الأناقة » - والخدين « عرشى الحياء » ... الخ وإذا كانت بدعة الخدلة قد أغنت اللغة الفرنسية بمابقى فيها على مر الزمن من تعابير كهذه « مذهب الأسلوب » - « يبسط مسألة على بساط البحث » - « يقنع الفكرة » أى يسيء تفسيرها ... الخ ، فمن المؤكد أن الخسارة التى لحقت باللغة كانت تفوق هذا الغنى ، إذ أن المتحدثين والمتحدثات استبعدوا - باسم السمو ! - العديد من الألفاظ السهلة والمعبرة منددين « بوضاعتها » ... ويمكن القول إنهم استبدلوا الألوان بالصفاء !

وعاد مولير إلى باريس فى عام ١٦٥٨ بعد أن ظل يتجول بفرقة فى الأقاليم خلال ثلاثة عشر عاماً . كانت مليئة بالتجارب التى عركته وصقلت مواهبه . كان عليه أن يحاول فرض نفسه وفرقة على جمهور العاصمة الذى خذله فيما مضى ، وزج به فى غياهب الريف .. كيف ؟ بفن جديد ، أو بفن متطور يرقى إلى مرتبة الكوميديا الحقيقية ، أو يسعى إلى بلوغ هذه المرتبة بالابتعاد - على الأقل - بخطى واسعة من الملهاة الهزلية أو الفارس La farce ، وهى النوع الذى كان يقدمه فى مدن الأقاليم .. وواتته الظروف إذ وجد فى بدعة العصر - الخدلة - مادة خصبة لمسرحية قوية تكفل له بنجاحها البقاء فى باريس . ألف مسرحية « المتحدثات المضحكات » من ثلاثة فصول بالنثر ، ومثلها للمرة الأولى فى ١٨ نوفمبر عام ١٦٥٩ بمسرح « بيتى بوربون » (Petit-Bourbon) (١) . لم ترتفع

على أن هذا الجنوح الذى انشاق إليه « صالون » دى سكوديرى لم يحل بينه وبين إسداء بعض الخدمات الجليلة إلى المجتمع الفرنسى ؛ فلقد ساهم رواده فى تطوير سلوك عصر كان يتسم بالفظاظة بهذيب عادات أبنائه . ويرجع الفضل فى ذلك إلى إخضاعهم النزعات المادية إلى نوع من المثالية . ثم إنهم ساهموا كذلك فى تنقية اللغة الفرنسية وتثبيت أصولها . ومن الخطأ - من ناحية أخرى - أن يُظن أن مادلين كانت تدعو إلى استرسال المرأة فى العلوم المجردة التى تحيد بها عن الرسالة التى خلقت من أجلها ، وتدفع بها إلى تيار المتحدث فى التعبير والتصنع فى التصرفات : تقول فى قصتها « Grand Cyrus » : « إن ما أريد أن تتعلمه المرأة قبل كل شئ هو ألا تتكلم كثيراً عما تعرفه جيداً ، وألا تتكلم إطلاقاً عما لا تعرفه ... أريد ألا تكون مفرطة فى العلم أو مفرطة فى الجهل ، وأن تغنى بعقلها بقدر عنايتها بشخصها » ... سوف نرى أن مولير لا يختلف عنها فى رأيه فى تعليم المرأة ورسالتها فى الحياة ، حين نحلل « النساء العلمات » .

الشيء الجدير هنا بالذكر هو أن « الصالونين » الأدبيين اللذين تحدثنا عنهما فتحا آفاقاً بعيدة أمام نساء عديدات لم يكن من طراز « الماركيزة دى رامبويه » بل ولا من طراز « مادلين دى سكوديرى » ، فى باريس وفى الأقاليم على السواء .. نساء أعجبن بالقُدوة ولكن أسأن الاقتداء ، قلدن فانحرفن فى التقليد .. هؤلاء النساء هن اللآئى وقعن فى الشطط بترويج بدعة الخدلة ، وهن اللآئى دفعن مولير إلى إعلان الحرب ! لقد هزأن بالطبيعة ، وبالحقيقة الصريحة البسيطة ، فعكفن على البحث عن كل ما هو نادر وغريب ، فى ألفاظهن وحركاتهن على السواء . وانتشرت عدواهن

(١) انظر ملخص هذه المسرحية فى المرجع السابق ، ص ٢٢٣

وكليتاندر .. والحوادث تنجم عن نوعين من الجهود :
الجهود التي يبذلها الثلاثي المتحذلق (فيلامنت وأرماند
وبيليز) من أجل تزويج هانرييت من تريسوتان ،
وتلك التي يبذلها الثلاثي المعتدل (كريزال واريست
ومارتين) بغية ضمان زواج هانرييت من كليتاندر ..
والعقدة تتكون في الفصل الثاني حين يرتضى كريزال
- دون علم زوجته - عقد قران ابنته هانرييت على
محبوبها كليتاندر .. وهذه العقدة تُحل بفضل حيلة
يأتى بها أريست فيتم الزواج على الوجه الذى يبتغيه
الفريق المعتدل :

الفصل الأول : كريزال وزوجه العالمة فيلامنت
لها ابنتان : أرماند، وهى متحذقة كأُمها، وهانرييت،
وهى رزينة عاقلة متواضعة .. ويسعى كليتاندر أولاً
إلى الزواج من الأولى ، ولكنها لا تستجيب لعواطفه،
وتفسره بسلوكها المتصنع ، فيشبح بوجهه عنها ويوجه
اهتمامه إلى شقيقها الصغرى .. ويحاول المسكين أن
يجتذب عطف بيليزكى تتدخل لصالحه لدى أم هانرييت،
إلا أنها - وهى المتحذقة الثالثة فى المسرحية - تنساق
مع خيالها الذى يهيب لها أن كليتاندر يغازلها ، وانه
يصرح لها بحبه !

وأهم مشاهد هذا الفصل هو المشهد الأول الذى
يلدور فيه بين الشقيقتين حديث طويل عن الزواج
والحب الأفلاطونى يخلق فرصة الوقوف على التناقض
بين أسلوبيهما فى التفكير وسلوكهما فى الحياة ...
والمشهد الثالث الذى يعبر فيه مولير - على لسان
كليتاندر - عن رأيه فى تعليم المرأة (سنناقش هذا
الرأى بعد حين) .. والمشهد الرابع الذى حرص
مولير على أن يختتم به الفصل إذ أدرك أن ملهاته
افترقت إلى الكوميديا فى المشاهد السابقة ؛ انه يبرز
لنا بيليز بحذلقها الحمقاء التى تملأ خيالها بالأوهام ،
وهى تضحكننا بحديثها مع كليتاندر ؛ ويزيد من سخریتنا

هذه الملهاة إلى مستوى الكوميديا الحقيقية ، ولكنها لم
تهبط إلى مستوى « الفارس » ؛ كانت بين بين وإن
بشرت ميلاد فن مولير الأصيل ... الأمر الذى يعيننا
فى هذا الصدد هو أن مولير أعلن فيها الحرب على
المتحذقات ، وأنها أحرزت نجاحاً يُعتبر كبيراً بالنسبة
للعصر ، إذ مثلت خمساً وأربعين مرة ، وأن هذا
النجاح أثار حفيظة معسكر المتحذقين والمتحذقات
- وكانت بينهم عناصر ذات نفوذ - فكادوا لصاحبها،
ووقفوا فى انزعاج قرار بوقف تمثيلها، وإن كان تنفيذ
هذا القرار لم يستمر سوى خمسة عشر يوماً . إلا أن
هذا النجاح لم يقض على « عدوى الوباء » الذى كان
قد استشرى فى أوصال المجتمع الفرنسى . وأدرك
مولير على مر السنين أن ضربته لم تكن مميتة ، فأمسك
من جديد بهراوته الغليظة وهوى بها يعنف على رؤوس
تلك الأفاعى التى تنفث السم فى العقول والألسنة على
السواء . كانت معركته الثانية الحاسمة فى « النساء
العالما » ، بعد ثلاثة عشر عاماً من معركته الأولى
المتفرقة بعض الشيء فى « المتحذقات المضحكات » .

(٢)

أهم شخصيات مسرحية « النساء العالما » هى
برجوازي طيب يدعى « كريزال » (Chrysale) ؛
وزوجته « فيلامنت » (Philaminte) ؛ وبناتهما
« أرماند » (Armande) و « هنرييت » (Henriette) ؛
وعم هاتين الفتاتين « اريست » (Ariste) ؛ وعمهما
« بيليز » (Bélise) ؛ ومحب هنرييت الذى يسعى إلى
الزواج منها « كليتاندر » (Clitandre) ؛ ومتحذلق
يسمى « تريسوتان » (Trissotin) ؛ وعالم يدعى
« قاديوس » (Vadius) ، وخادم تسمى « مارتين »
(Martine) .

الموضوع هجاء ضد التحذلق عند النساء ..
والحركة تدور حول مشروع زواج هنرييت

منها أن كليتاندر يدعها تهادى في اعتقادها أنه يحاول الظفر بقلها .

الفصل الثانى : بتوسط اريست لدى شقيقه كريزال كى يزوح ابنته هانرييت من كليتاندر ، ويرضى الرجل الطيب هذا المشروع ، ويتعهد بأن يعمل على انتزاع موافقة زوجته عليه .. ويحدث أن ترتكب الخادم مارتين بعض الأخطاء النحوية في حديثها مع فيلامنت فتطردها هذه الأخيرة من وظيفتها بالرغم من معارضة زوجها الذى كانت احتجاجاته وجلة متخاذلة .. وما إن يحاول كريزال إثارة موضوع زواج هانرييت حتى تسرع فيلامنت فتنبه أنها اختارت لابنتها زوجاً كفواً هو تريسوتان !

وأهم مشاهد هذا الفصل هو : المشهد السادس الذى يصور سحق فيلامنت على خادماتها مارتين . إن زرجها يحاول عبثاً تهدئتها ، ولكنها تأبى أن تستجيب لرجاؤه ، لأن مارتين خدشت سمعها بما أتت من خطأ في النحو ! إن جرم المسكينة في نظرها أشنع من سرقة إحدى الأواني الفضية ! ... والمشهد السابع الذى يتكلم فيه كريزال بإسهاب عن « النساء العلمات » : لقد رضح صاغراً لهوى زوجته التى طردت مارتين ، ثم جمع شتات حزمه فانبرى يصب لعناته على عته النساء المتعلمات .. ولكنه يظل - بالرغم من ثورته - ضعيفاً متخاذلاً أمام زوجته المتجبرة التى لا يجروء على مهاجمتها ، فلا يوجه كلامه إليها ، وإنما إلى أخته بيليز .

الفصل الثالث : يقبل تريسوتان ويقرأ مقطوعتين من الشعر تثيران إعجاب فيلامنت وتحمسها فتقرر لإنشاء أكاديمية ! ويأتى فاديبوس فيقدمه تريسوتان إلى المتحذلقات بوصفه يجيد اللغة اليونانية فتنهلن عليه بالقبليات « من أجل حب اللغة اليونانية » .. ويتبادل تريسوتان وفاديبوس عبارات المديح ، ثم يحدث ما يجعل الجو يكفهر بينهما فيكيل كل منهما للآخر

أقذع السباب ! .. ويدفع فيلامنت إعجابها بتريسوتان إلى أن تعرض عليه الزواج من ابنتها هانرييت ... بينما يستجيب كريزال لرغبة أخيه أريست فيقرر أن يكون زواج ابنته من كليتاندر .

وأهم مشاهد هذا الفصل : المشهد الأول الذى يفتح به مولير فصلاً مكرساً كله لتحطيم المتحذلقين والمتحذلقات .. إننا نشهد فيه تريسوتان للمرة الأولى ، ونعجب للحفاوة البالغة التى يُستقبل بها من المتحذلقات الثلاث اللاتى يزججن إليه المديح بعبارات جوفاء بالرغم من فخامتها المثيرة لأشد أنواع السخرية ... إن « أكاديمية » هؤلاء المتحذلقات تستقبل « مواداً جديداً » فى شخص تريسوتان ! وتهم هانرييت بمغادرة المكان ، ولكن أمها تأمرها بالانتظار لأن لديها أمراً هاماً تريد اطلاعها عليه (مشروع تزويجها من تريسوتان) والمشهد الثانى الذى يقدم فيه تريسوتان وجبة من أشعاره إلى المتحذلقات الجائعات ، وجبة من بين عناصرها « طبق يحتوى على ثمانية أبيات » ! لمنهن يتناولنها وهن « يمتن من اللذة » ... والمشهد الخامس الذى يصور استقبال فاديبوس ، والذى يتبادل فيه هذا الأخير وتريسوتان أسخف أنواع المديح ، ويرفع كلاهما الآخر إلى مرتبة تسمو على مرتبة هوراس وتيوقريط وفرجيل !

الفصل الرابع : لا تغتفر أرماند هجر كليتاندر لها ، فتعمل على إثارة حفيظة أمها ضده ؛ ولكنه يتناول الدفاع عن قضيته التى هى فى نفس الوقت قضية هانرييت ؛ يتناول الدفاع عنها أمام فيلامنت ، ضد أرماند أولاً ، وضد تريسوتان بعد ذلك . ويتوتر الجو توتراً عنيفاً لأن فيلامنت مصرة على تزويج هانرييت من تريسوتان ، بينما يعلن كريزال فى قوة تفضيله كليتاندر .

وأهم مشاهد هذا الفصل هو : المشهد الثالث

الذى يهوى فيه مولير بسوطه على الخدقة . الصراع ينشب بين تريسونان وكليتاندر الذى يستغله لتحطيم يكبرياء المتحذلقين والتنديد بغرورهم . إنه يتكلم باسم مولير .

الفصل الخامس : تستدعى فيلامنت موثق العقود ليعقد قران هانرييت على تريسونان رغما عن الفتاة وأبيها ؛ ويأتى أريست ويعلن نبأ إفلاس كريزال ، فينسحب تريسونان بدافع من أنانيته وسوء نيته وخسة طبيعته ، بينما يظل كليتاندر وفياً راسخاً على عهده . وهنا يتكلم أريست من جديد معلناً أن النبأ كان باطلاً أراد به أن ينزع القناع عن وجه تريسونان الدميم ليظهره على حقيقته .. ثم ينتهى الأمر بزواج كليتاندر من هانرييت .

وأهم مشاهد هذا الفصل هو : المشهد الثالث الذى يصل فيه موثق العقود : إن فيلامنت وبيليز تحضانه على أن يستعمل فى صياغة عقد الزواج أسلوباً منمقاً بدلاً من ذلك الأسلوب الثقيلدى « الممجى » ... والمشهد الرابع يواجه طبيعة المتحذلق الذى تريسونان بطبيعة الحب الوفى كليتاندر . أما الأول فيفجع فى طموحه المادى حين يسمع نبأ الكارثة (المزعومة) التى حلت بأسرة هانرييت ، وأما الآخر فتظهر أصالة معدنه ، ويتجلى سمو خلقه حين يظل متمسكاً بالزواج من محبوبته ، وحين يعرض على أسرته المنكوبة وضع ثروته تحت تصرفها .

(٣)

« النساء العالمات » امتداد - كما قلنا - « للمتحذلقات المضحكات » . ويبدو أن مولير لم يكن هو نفسه راضياً عن ملهاة عام ١٦٥٩ ، التى ألفها فى فترة قصيرة من ثلاثة فصول بالنثر ، والتى جاءت وسطاً بين الفارس والكوميديا الحقيقية ، فلقد قال الكاتب

الكوميدي العملاق بعد أن أتم كتابتها : « آه ! ليت كان عندى الوقت الكافى ! ... » وظل يهادن المتحذلقين والمتحذلقات مهادنة لا براءة فيها ، إذ كان يتربص لهم فى خفاء ، ويتحين الفرصة لينبطش بهم بطشاً يخلص المجتمع من تأثيرهم الويل . والجدير بالذكر هو أن مهمة مولير فى « النساء العالمات » كانت شاقة للغاية ، فلقد انقضى على ضربته الأولى فى « المتحذلقات المضحكات » ثلاثة عشر عاماً استطاع خلالها أعداء المنطق والصواب والاعتدال أن يرفعوا رؤوسهم من جديد ، بل وأن يطوروا خذلقهم تطويراً هداماً : لم تعد المتحذلقات تكتفين بتنسيق الألفاظ وبالإمعان فى مناقشات بيزنطية عن الحب ، وإنما زاد طموحهن فصرن يكرسن كل أوقانهن للتوغل فى العلوم والميتافيزيقا توغلاً أفاقياً يمنحن ثقافة ضحلة تضاعف غرورهن ، وتقوى نزوعهن إلى التصنع .. كان لابد إذن من أن يلقن درساً جديداً ، ولم يكن هناك أقدر من مولير على تسديد الضربة القاضية اليهن .. إن مسرحية « النساء العالمات » عمل رزين لم يتعجل صاحبه فى انجازه ؛ ويؤكد « دونو دى فيزيه » (Donneau de Visé) أن مولير صرف فى كتابتها أربعة أعوام لتجنى متقنة فى صياغتها ، فعالة فى تأثيرها . إن فصولها الخمسة بالشعر تتناول موضوعاً من أشق الموضوعات من الوجهة المسرحية : فالبخل والنفاق مثلاً تنجم عنهما مواقف درامية تصلح للمسرح ، أما الخدقة والتكلف فن العيوب الأدبية التى تناسب الهجاء . وتوفيق مولير فى « النساء العالمات » يدل على تمكنه العبقري من فنه الأصيل . لقد مثلت مائتين وخمسة عشرة مرة فى عهد لويس الرابع عشر ، وزاد هذا العدد ألفاً وأربعمائة وأربعاً وخمسين مرة فى الفترة الواقعة بين عامى ١٦٨٠ ، ١٩٥٢ . لقد قارنت آخر أجمل أيام فى حياة مولير .

وربما تأثر أيضاً بمسرحية «أكاديمية النساء»
«لشابيزو» (Chappuzeau)، فهناك شبه بين
شخصية «إيميل» (Emilie) في هذه المسرحية وشخصية
«فيلامنت» (Philaminte) في «النساء العالمات»،
وإن كانت الأولى أكثر سطحية وتفاهة وأقل اعتزازاً
وصلفاً من الثانية.

هناك تشابه بين «النساء العالمات» وبعض
مسرحيات معاصرة لها لا بد أن مولير قد قرأها
وتأثر بها، وإن جاءت كوميدياه مبتكرة تحمل طابع
شخصيته.

من المؤكد أنه قرأ ملهاة «المجنوبين» للشاعر
«جان ديماريه» (Jean Desmarets) الذي كان
حظي ريشيليو. هذه الملهاة من أولى الكوميديات
الفرنسية التي تستقي مادتها من دقة ملاحظة المؤلف..
كان ديماريه قد ارتاد طويلاً «الصالونات» الأدبية،
فكتب ملهاته التي هجا فيها كلف المتحذلقات بالشعر
والعلوم، وتهويلهن في التعبير، وأساليبن المفرطة
في التعقيد.. إلا أن هذه المسرحية لا عقدة فيها، وهي
لا تعدو أن تكون سلسلة من المشاهد الهازلة المتتابعة...
ربما تأثر بها مولير في تحليله شخصية «بيليز»
(Bélise) التي لا تهبط - مع ذلك - كل الهبوط
إلى درجة الأسفاف الذي ترسف فيه هسبيري
(Hespérie) في ملهاة «المجنوبين». لننح هذه
دقيقة تهذى فيها:

- إلى أحسن دائماً بقلوب تهفو حولي،
- وبتهدات متصلة ترن في أذني.
- الآمال العديدة تنطلق لتحف بي كالنحل،
- والعبرات تسيل عند قدمي كالسيول.

ولا بد أنه تأثر كذلك بملهاة «الوفى» للكاتب
الكوميدي «بيير لاريفيه» (Pierre Larivey):
إن موقف «جوس» (Josse) فيها الذي يؤنب خادمه
على إساءتها في كلامها إلى قواعد النحو، يذكرنا في
«النساء العالمات» بموقف «فيلامنت» التي تطرد
«مارتين» من خدمتها لأنها تنفر أذنها بما تحدث
في كلامها من أخطاء نحوية كذلك.

ولكن من المسلم به أن مولير تأثر بكوميديا «أصحاب
الأكاديمية» (La comédie des Académistes)
«لسانتيفريمون» (Saint-Evremond)، فإن فيها نزاعاً
بين عالمن يدعى أحدهما «جودو» (Godeau)،
ويدعى الآخر «كولتيه» (Colletet) لاشك في أن
مولير قد استعار منه كثيراً من العناصر التي غدّى بها
مشهد المشاجرة التي حدثت - في الفصل الثالث من
«النساء العالمات» - بين المتحذلق تريسونان والعالم
المتفقه في اللغة اليونانية فاديوس.

(٥)

من الصعب أن يتحدث عن أدوار كبرى معينة
في «النساء العالمات»، فلقد حشد مولير في هذه
المسرحية أكبر عدد ممكن من الشخصيات الهامة،
وهي من هذه الوجوه نادرة بين روائعه.. كان في
كثير من مسرحياته - يركز جل اهتمامه على دور
أو دورين من بينهما ذلك الذي سيؤديه بنفسه على
على خشبة المسرح.. أما «النساء العالمات»، ففضلاً
عن الدراسة السيكلوجية الهامة التي تحتويها، تضم
أدواراً متساوية تقريباً من حيث القيمة المسرحية بفضل
التوازن المكفول بينها.. هذه المسرحية تستمد اسمها
من طبعة الثلاثي فيلامنت - ارماند - بيليز، الأمر
الذي يدعو إلى الظن - لأول وهلة - أن هذه
الشخصيات الثلاث هي الرئيسية. ولكن لاجرائج
(Lagrange) - أحد مثلي فرقة مولير - يدون في «سجله»
أن الكاتب الكوميدي الكبير منح مسرحيته في البداية

اسم « تريسوتان » ، الأمر الذي يدل على أنه كان يشعر بأن دور هذا المتحذلق لا يتضاءل أمام أدوار زميلاته المنحرفات الثلاث ! ، أو أن تريسوتان هذا يشبه في نفاقه « طرطوف » Tartuffe ولذا فيمكن اعتباره هو الآخر دوراً هاماً . ثم دور « كريزال » مثلاً : انه يُستوعب في ٢٣٠ بيتاً من الـ ١٧٨٠ التي تتضمنها المسرحية ، ومع ذلك فمن الخطأ أن يقال إنه دور ثانوى .. ثم دور كليتاندر : أمكن أن نقول عنه إنه ضعيف الأهمية وهو الذي يحدد آراء مولير في تعليم المرأة فضلاً عن السند الذي يمد به أحداث المسرحية المتعلقة بزواج هانرييت والتي تنتهى بنزع القناع عن وجه تريسوتان ؟ لقد أشرنا إلى التوازن بين أدوار المسرحية المختلفة ، ينبغي القول الآن إن هذا التوازن يتحقق بفضل تنظيم الصفوف من أجل المعركة ! فالمسرحية تضم فريقين متكافئين من حيث العدد والقوى ، وإن اختلف نوع هذه القوى ؛ فريقين متعارضين يتحفظ كل منهما للانقضاض على الآخر : فيلامنت - ارماند - بيليز - تريسوتان - فاديوس من ناحية... وكليتاندر - اريست - كريزال - هانرييت مارتين ، من ناحية أخرى .. الفريق الأول يعتمد على قوة الخدعة ، والفريق الآخر يستند إلى المنطق والاعتدال ... ثم تُسمع الصفارة التي تعلن بدء المباراة فتتلاحق فيها الضربات ، وتستمر حتى نهايتها ؛ ونهايتها انتصار الصواب .

لنستعرض أعضاء كل من هذين الفريقين :

فيلامنت (Philaminte) متحذلة « غير متفرغة » - إن جاز القول - على عكس ابنتها ارماند ؛ فهي زوجة وأم لفاتين : ودورها معقد ولكنه مع ذلك يظل متماسكاً حتى نهاية المسرحية ... لقد أفقدتها حذلقها ومشاريعها « العلمية » أنوثتها إلى حد كبير : فإن في بيتها « معملًا للطبيعيات » وتيليسكوب ؛ وهي

تعزّم إنشاء « أكاديمية » علمية ! ، ثم إنها - من ناحية أخرى - تستبد بزوجها ، وترزى بسعادة ابنتها هانرييت ، الأمر الذي يجعل منها امرأة لا تطاق بالرغم من تميز شخصيتها ببعض اتجاهات لها قيمتها : فهي غنية ولكنها تحتقر المادة ، ولم يحدث في سلوكها ما يدل على أدنى انحراف عن هذا الاتجاه : فهي تحرص على تزويج ابنتها هانرييت من تريسوتان الذي لا يملك ثروة ، لا لشيء إلا لأنه متحذلق ، أى متمتع بمزايا عقلية لها تقديرها في مفهومها .. وحين يعلن « اريست » - خطأ - نبأ خسارة قضية كبيرة لها ستفقد معها ثروة كبيرة ، تتلقى الخبر بهدوء وصفاء نفس ، بل وتغيب على زوجها إفراطه في التأثر بوقع الكارثة .. وحين يحيد تريسوتان عن مشروع زواجه من هانرييت لإثر إعلان ذلك النبأ لا تأسف على إخفاق مشروع كانت ترى - بعقليتها المنحرفة - أن فيه سعادة ابنتها ، وإنما تأسف على انخداعها في رجل كشفت الظروف عن تعلقه بالماديات ، فتقول عنه :

• لقد كشف عن نفسه المرتزقة

• وإن ما أتى من تصرف لبعيد عن الفلسفة

هى إذن تؤمن بتأثير الفلسفة في النفوس تأثيراً حسناً ؛ ربما كانت على صواب ، ولكن الشطط في تعميمها هذا الحكم ... وتظل فيلامنت مخلصاً لاتجاهها المزرى بالماديات حتى النهاية كما قلت ، فعندما يضع كليتاندر ثروته تحت تصرفها ، تجد في تصرفه هذا لفظة كريهة تتأثر بها أعماق التأثر ، وتقدرها حق قدرها ، لا على أنها لفظة مادية في ذاتها ، ولكن على أنها دليل على احتقار صاحبها هو الآخر للمال . إنها تشعر حينئذ بأن كليتاندر قد نجح فيما أخفق فيه تريسوتان ، هنا ترتضيه زوجاً لابنتها ! وفيلامنت هى التي ترفع راية الثورة فتطالب بقوة تفوق قوة ابنتها ارماند بالمساواة بين الرجل والمرأة أمام العلم ، تقول :

التظاهر بالاحتشام يسلبها نضرة قلبها ويقضى قضاء مبكراً على شبابها ، وغيرها المنحرفة تجعل منها شريرة تكن لكليتاندر بل ولأختها هانرييت أحط أنواع الضغينة .

أما « بيليز » (Bélise) فهي فتاة عاطفية عانس تملأ بعثها فراغ حياتها . لقد قرأت كثيراً من القصص وهى لها خيالها المنحرف فى خصبه أنها بطلتها جميعاً ، فأخذت تتصرف على هذا الأساس . وفكرة «البطولة» هذه هى الوحيدة التى تسيطر عليها : إنها كما يقول علماء النفس Monomane . عاطفتها تجتذب المحبين الذين لا يلبثون أن ينفروا منها بسبب تكلفها المفرط وما تفرض على عواطفهم من قيود تم عن خرق . والواقع أنها أكثر خرقاً من فيلامنت وأرماند . ولقد أفسدت حذلقها عليها عقلها وأحاسيسها ، وجعلتها تنأى عن الواقع . إنها تعيش فى عالم خاص . الزواج بالنسبة إليها نهاية لحب طويل متعدد المراحل لا يباح فيه للمحب أكثر من نظرات حارة معبرة تكون وسيلته الوحيدة فى التفاهم ! أما إن سولت له نفسه بمصارحتها بحبه فانه يستحق الطرد توا من أمامها عقاباً له على خدش حياتها !

بقى من هذا الفريق تريسوتان (Trissotin) وفاديوس (Vadius) : أما الأول فذو عقلية ضحلة ونفسية وضعية . وهو فى خسته يشبه طرطوف (Tartuffe) (١) ؛ وهو مثله يعكر صفو أسرة بأكملها . ولكنه ليس أحق كما يظنه كليتاندر ، فهو لا ينسب منفعة الشخصية ، بل يحسب ألف حساب

(١) المرجع السابق .

* وأريد أن أثأر لنا جميعاً — ما دمننا
* فى هذه المرتبة الحقيمة التى يضعنا فيها الرجال —
* من قصر نشاط مواهبنا على تفاهات ،
* وغلق باب المعارف السامية أمامنا

وإرماند شخصية معقدة هى الأخرى ؛ إنها مثال للمثقفات التى لا تجد كل سعادتها إلا فى ارضاء العقل ، من هنا نجدها تحتقر — مثل أمها — جميع النزعات المادية . صحيح أن لديها بقية من ميل إلى كليتاندر ، وصحيح أن الغيرة تعضها كما تعض أية امرأة ، ولكن هذه الغيرة لا تأتينا من قلبها المنكوب ، وإنما من شعورها بأن كرامتها قد أمتنت بسبب صد كليتاندر ... وملامح العالمة فيها تختلط بلامح المنحذقة : فهى تتحدث عن نظريات ابيقور وديكارت ، وهى تضع شعار الذى يحدد أهداف «أكاديمية» أمها ، فتقول :

* سوف نكون بقوانيننا الحكام على المؤلفات .
* وبقوانيننا سيرُفع إلينا كل شئ ، من شعر ونثر
* وسندرك أننا نحن اللاآتى نُجِدن الكتابة .

إنها إذن قوية الثقة فى نفسها ، وفى بنات جنسها ، وهى بذلك تشبه أمها . على أن درجة الثقة التى تتضح من كلامها لا تباح لفتاة فى سنها . . ولكنها — بقلبها الجاف — تخطت سن الشباب ! . . لقد فقدت كل معالم الأنوثة ، ونحن نحس أنها ستظل فتاة عانساً طيلة حياتها . . إنها لا تتعدى — فى بعض الأحيان — حدود الصواب فى كلامها ، ولكنها تنظر شذراً إلى من يخالفها فى رأى ؛ وهذه الغطرسة هى أحد عناصر عديدة فى شخصيتها لولاها لكانت — فيما يبدو — دمثة الخلق ، سامية النفس : فحذلقها تفقدتها الصراحة وتجورها إلى التصنع ؛ وإفراطها فى

لتحقيقها : « يتملق الأم ليصل إلى ابنتها ، ويتملق الابنة ليصل إلى مهرها » كما يقول « نزار » (Nisard) ... وأما الآخر فهو على قدر وافر من العلم ، وهو يجيد اللغة اليونانية بل واللغة اللاتينية كذلك . إلا أنه غير لبق في حديثه ولا مهذب في تصرفاته . صحيح أنه متحلق مثل تريسوتان ، ولكنه لا يشبهه في سوء نيته وسواد طويته . حذلقته لا تحدث اضراً لأنها لا تخفى وراءها طموحاً آثماً يرنو إلى هدم مشروع زواج كليتاندر من هانرييت ، كما فعل تريسوتان ليحقق اطامعه على الأنقاض . انهما مع ذلك ينتميان إلى معسكر واحد وإن كانا - في لحظة من اللحظات - قد نسيا زمالتهما العقلية فعمدا إلى التراشق بالسباب ، وهنا الأثر الكوميدي الجوهري الذي أراد مولير أن يحدثه حين جمعهما في مكان واحد .

أصحح أن مولير قصد بتصوير هاتين الشخصيتين النيل من الكاتين المعاصرتين له « كوتان » (Cotin) و« ميناج » (Ménage) ؟ كل شيء يحمل على الرد بالإيجاب ... يقال إن مشاجرة كلامية وقعت فعلاً بين كوتان وميناج في قصر لكسمبورج أمام « مدموازيل دى لونجفيل » Mlle de Longueville ، وأن بوالهوى الذى روى قصتها لمولير . حدث أن القى كوتان أمام سيدة القصر مقطوعة نظمها عن حمى كانت تعاودها كل أربعة أيام . وحظيت هذه المقطوعة باعجاب الحاضرين ، ثم أتى ميناج فعرضتها عليه مدموازيل دى لونجفيل ، وإذا به يعلن أنها رديئة . هنا نشب بينه وبين كوتان جدل عنيف تخلله سباب ثم انتهى بالتصالح . ومرة فترة ، وألف كوتان مقطوعة من أربعة أبيات عن صمم « مدموازيل دى سكوديرى » فتحركت الضغينة في نفس ميناج الذى رد عليه بأبيات لاتينية قال له فيها :

« إنها ليست صماء ، ولكنها تود أن تكون كذلك حين تقرأ أبياتك الرديئة » ... ولسنا نحرص هنا على سرد تطور الخصومة بين هذين الشاعرين ، فكل ما يعيننا أن نعرف سر تصدى مولير لهما في « النساء العلمات » : يقال إنهما أساءا الكلام عنه أمام « ماركيزة رامبويه » ، وحاولا الإيقاع بينه وبين « دوق مونتوزيه » (Duc de Mauntausier) محاولين أن يَدْخِلا في روع الدوق أن مولير صور ملامحه الخلقية في مسرحية « المزمت » .. وأن كوتان كان أعنف من ميناج في تهجمه على أمير الكوميديا ومهنته على السواء ، فلقد قال في كتابه « هجاء الأهاجي » (Satire des Satires) :

« بماذا يمكن أن نرد على أناس ظهر أنهم أخساء حتى تبعا للقواعد اللادينية ؟ ماذا يمكن أن نقول ضد هؤلاء الذين لا نستطيع أن ننعمهم بشئ أسوأ من أسمائهم ؟ »

كانت مسرحية « النساء العلمات » إذن فرصة مواتية أمام مولير للتأثر من غريميه . ولقد كال لهما بدل الصاع صاعين : يقال إن فكرة السعى وراء مهر هانرييت في دوو تريسوتان ترمز إلى حقيقة مؤداها أن كوتان كان يتطفل على الطبقة الارستقراطية - ويستجدى معونة الملك .. ويقال أيضاً إن مولير بلغ في عنفه أن اشترى بعض ملابس غريميه القديمة وجعل « لا توريلير » (La Thorillière) يظهر بها على خشبة المسرح ، وهو الذى كان يؤدي دور تريسوتان في تمثيلية « النساء العلمات » لتستحيل تكهنات النظارة إلى يقين ! ... الشئ الجدير بالذكر هو أن النقد لا يزال يعيب على صاحب المسرحية أنه جر إلى خشبة المسرح شخصاً حياً مثل به أشر تمثيل ، فاضحك الناس عليه بملء أشداقهم ... على أن هذه الصرامة لا تبرر الأخذ برأى فولتير الذى ادعى أن مسرحية « النساء العلمات » أودت بحياة كوتان ، وزجت به إلى القبر قبل

الأوان ...! كيف؟ لقد توفي كوتان في عام ١٦٨٢ ،
أى بعد تمثيل هذه المسرحية بعشرة أعوام ،
وحين كان قد بلغ الثانية والسبعين من عمره .. من
يدري؟ فربما كانت هذه المسرحية - على العكس -
سبباً في إطالة إقامته في هذه الدنيا! فلقد اضطرتة
إلى الاختفاء عن أنظار الناس ..

أما « ميناج » (Ménage) فقد قابل تعريض
موليير بغير مبالاة ليوه على من يتساءلون إن كان هو
المقصود حقيقة في دور « قاديوس » (Vadius) !
بل ذهب في فلسفته إلى هذا الحد الذى سنراه :
« سألت ذات يوم « مدام دى مونتوزيه »
(Mme de Mauntasier) قائلة : « ماذا؟ أتقبل أن
يمثل بك هذا السفه؟ - فرد عليها : « سيدتى ،
لقد شاهدت هذه الكوميديا (النساء العالمات) ، إنها
رائعة لا يجد فيها المرء أى موضوع للنقد » !

كيف صور موليير شخصيات الفريق الآخر ،
فريق الصواب والحكمة العملية المتصدى للحدقة والغلو؟
« كريزال » (Chrysale) رجل قلق في
وضعه العائلى ، إنه يئن في كل لحظة من وجوده في
وسط يزخر بالمتحذلقين ولاسيما بالمتحذقات . ومع
ذلك فهو يشبهن من حيث أنه لا يلتزم الوسط العدل ،
بل يغلو في آرائه التى يقف بها في الطرف الآخر من
طرفى النقيض . هم لا يؤمنون - إن صدقا وإن كذبا -
إلا بالمعنويات ، وهولا يؤمن إلا بالماديات . صحيح
أنه يشيد بالروح العائلية التى تكفل للأسرة التماسك ،
ولكنه يفكر بعقلية أجداده ؛ فلو أنه اعتقد أن المرأة
المثالية ليست هى تلك التى تغوص في بحر العلم لتتشدد
بعد ذلك بما انتزعته من أعماقه من معارف لكان معتدلاً
في رأيه ، وهو يعتدل فعلاً في هذا الرأى حين يعلن أن
هذه المرأة المثالية هى تلك التى تعنى بشئون بيتها وتوفق في

إسعاد من فيه ، وتسهر على تربية أولادها... ولكنه لا يلبث
أن يتخطى حدود المنطق ، جهلاً منه بناموس التطور :
إنه يندد بالعلم تنديداً مطلقاً ، لا بدافع من رغبته في
التصدى للمتحدلقات ، وإنما من يقين نابع من قصر
نظره ، إذ أنه يكرر آراءه في هذا الصدد المرة تلو
الأخرى . ومنطقة السقيم يقترن بذوق فج يشكل طريقتة
في التعبير بنوع من البدائية . إنه أبعد من أن يكون
الناطق بلسان موليير في مسرحية « النساء العالمات » .

ثم إنه ضعيف الشخصية ، يبتلع عادة تفاهات
أهل بيته من المتحدلقات ، ويتخاذل دائماً أمام جبروت
زوجه فيلامنت .. وإذا كان تفاهم الحال - أبان طرد
الخادم مارتين - قد أخرجه عن طوقه ، فقد جاءت
ثورته عديمة الفاعلية بالرغم من شكلها العنيف : فهو
لم يتجاسر على الصراخ في وجه فيلامنت ، وإنما كان
يوجه ما يخرج من جعبته إلى شقيقته بيليز . والغريب
أنه يظن في مواقف ضعفه المزرى أنه لا يخشى شيئاً ،
وحين يدعن لفيلامنت يرفع صوته ليقنع نفسه بأنه
حازم مسيطر .

و« هانرييت » (Henriette) فتاة متواضعة وعاقلة ؛
وهى على نقيض أختها المتحدلة المتطرفة « ارماند » .
إنها ليست جاهلة ، وإنما على قدر طيب من ثقافة عامة
لا تدفعها إلى محاولة بهر الآخرين . وهى واقعية
لا تؤمن بالكمال في هذا الوجود .. ساخرة تبرع في
تصوير المتحدلقات في حديثها تصويراً كاريكاتورياً ..
لبقة ، إن تحدثت عنهن نمت ألفاظها بطريقتين ، وإن
تحدثت عن نفسها عبرت في بساطة .. قوية الحجج :
أختها تدعوها إلى « تزوج الفلسفة » وتحثها على الاقتداء
بأمهما التى تتبحر في العلم ، ولكنها ترد عليها بأنها
- نمشروع زواجها - تقتدى فعلاً بها ، ولكن من
زاوية أخرى : أليست أمهما زوجة وأمّاً ؟ ...

ومواقف المتحدلقات والمتحدلقين لا تضطرها إلى الحيد
عن طريق الاعتدال في أى مظهر من مظاهر سلوكها :
تحترم أمها بالرغم من تهديدها إياها بأوخم العواقب ،
وتتخفظ أمام عمها التى تصدمها بحماقاتها ، وتترك
نفسها على سجيبتها أمام أختها فتمعن فى السخرية منها...
وهى حادة أمام تريسوتان ، الذى تسحقه باستخفافها ،
رقية مع أبيها ، راقية إزاء كليتاندر ، تنصرف بحكمة
إزاء الجميع .

* * *

على أن رأى كليتاندر هذا - أو رأى مولير -
صار محدود الأفق لا يتمشى مع تطور العصر الحديث ،
بل إن دورى فيلامنت واراندا صارا أقل هزءا عن
ذى قبل ؛ الجمهور الحديث يضحك على حذلقتهما
ولكنه لا يضحك على تعمقهما فى العلوم ؛ وإذا كان
يغرق فى الضحك على دور بيليز فلأنه دور فتاة عانس
تعيش فى أوهام القصص أكثر منه دور عالمه ... إن
المتفرج المعاصر ينظر إلى رسالة المرأة فى ضوء جديد ؛
من هنا طورت طريقة تمثيل « النساء العالمات » كى
تجارى تطور الفكر الحديث والنظرة الحديثة إلى الحياة .

* * *

بقى فى هذا المعسكر « اريست » و « مارتين » .
أما الأول فهو يتميز على شقيقه كيرزال بالاتزان
والحيوية والحزم . لقد قام بدور إيجابى لإيجاد التوازن
فى الأسرة : هو الذى كان يلوم أخاه على جبنه أمام
فيلامنت ، وهو الذى كان يدعم موقف كليتاندر إزاء
هذه الأخيرة ، ثم هو الذى حرص على انقاذ حال
الأسرة من التدهور فلجأ بدهائه إلى حيلة خلصها بها
من المناق الوضيع تريسوتان .

وأما الأخرى فخدام مخلصه شجاعة ، لا تخلو من
حكمة ، ولكن على مستوى الطبقة الدنيا . وإذا كانت
لا تفهم شيئاً فى الأساليب المنمقة وتسخر منها بالغ
السخرية ، فإن آراءها المتعلقة بتدبير شئون البيت
أصدق من آراء سيدتها فيلامنت .

(٦)

مسرحية « النساء العالمات » من أجود مسرحيات
مولير من حيث الحكمة المسرحية والصياغة ؛ فلقد تأتت
مولير - كما قلنا - فى تأليفها : روحه الساخرة أجادت
فيها دورها ، المرح الصريح يشيع فيها ، شخصياتها
متنوعة ومدروسة ، التصوير فيها ملء بالحيوية ،

و « كليتاندر » (Clitandre) هو الآخر مزين
وصريح وهو مخلص لم يتخل عن ارماند التى أحبها
خلال عامين ، وإنما هى التى صدته . كان جبه لها
مؤسساً على سوء فهم تكفلت الأيام بإيضاحه :
فطبيعتاهما مختلفتان كل الاختلاف من حيث أسلوب
التفكير وطريقة التعبير . هى لا تتحدث إلا عن الحب
الأفلاطونى وتفصل القلب عن الجسد ، أما هو فلا
يتصور قلباً منفصلاً عن الجسد . إنه جذير بكريزال
كصهر ، وأكثر جدارة بهانريت كزوج فى المستقبل .
ولقد اختاره مولير لينوب عنه فى التحدث باسم
الصواب والذوق السليم و « الواقعية » ، وفى الوقوف
وسط طريق فى أحد طرفيه رجال يبخسون المرأة
حقها فيحطون من قدرها وينزعون إلى استعبادها ..
وفى الطرف الآخر نساء يغالين فى فهم الحرية التى
يمنحها أنفسهن أو تردن أن يمنحها . كليتاندر يلتقى إذن
مع كيرزال فى سخطه على الحذلقه ، ولكنه يختلف
عنه فلا يغلو فى آرائه ، ولا يجبد أن ترسف المرأة فى
أغلال الجهل المطبق . إنه يقدر العلم ، ولكن العلم
المعتدل الذى لا يجر إلى الحذلقه ، آفة المرأة المنحرفة
ومعول أنوثتها . رأيه فى تعليم المرأة أن يكون بقدر ،
فلا يطلق لها فيه الحبل على الغارب !

أن يملأ به مسرحية من خمسة فصول ، كما يقول « لاهارب » (La Harpe) . هذه المسرحية قضت على متحذلقات المجتمع الفرنسي في أقل من خمسة عشر يوماً على حد قول أحد معاصريها . كانت بدعتهن موضوع زهوفاستحالت إلى مغمز يدعو إلى التوارى عن الأنظار .

« النساء العالمات » تحتل مكانها في إحدى مقصودات المسرح العالمي ، وفي رأينا أن السلوك الذي تندد به حتمى في أحد أطوار حياة الشعوب ؛ إنه يظهر - بصورة أوبأخرى - في المرحلة الانتقالية الممهدة لظفر المرأة بحقوقها في المجتمع ، أى أنه يصاحب تجربتها الأولى في مجال العلم .

أسلوبها مسرحى أصيل ... لاشئ فيها يمكن حذفه دون إحداث بتر في الموضوع ، حتى ولا المشاجرة التى نشبت بين « تريسوتان » و « فاديوس » فى حضرة المتحذلقات ، إذ أن الأول لم يصحب الآخر إلا ليظفر منه بكلمات مديح ترفع من شأنه أمامهن ولاسيا أمام فيلامنت ، وبالتالي تعينه على بلوغ أهدافه الآتمة . فهو يدرك حبها لرجال العلم وخاصة من كانوا منهم يجيدون اللغة اليونانية . حكمٌ إذن يصدره عالم كفافاديوس لابد وأن يكون له تقديره فى نظرها .

الحذلقه - كما قلنا - موضوع مسرحى مجذب ، ومع ذلك فقد وفق مولير - بفضل غنى موارده بقريته -

(٧)

مشاهد من مسرحية النساء العالمات

- ١ - يدور نقاش طويل عن الزواج والحب الأفلاطونى بين هانرييت وأرماند ، فيكشف عن الملامح الأولى لشخصية كل منهما : تظهر هذه بحذلقها وغرورها وتحشمها المصطنع ، وتظهر تلك ببساطتها وواقعيتها ورقتها :
 ارماند : ماذا ! أ اسم فتاة - يا أختاه - علمٌ
 تريدين أن تتجردى من لذته الفاتنة ؟
 وهل تجربتين على الابتهاج لفكرة الزواج ؟
 أيستطيع هذا المشروع الوضع أن يرقى إلى ذهنك ؟
 هانرييت : نعم يا أختى .
 ارماند : آه ! أ يمكن احتمال كلمة « نعم » هذه ؟
 أيمكن أن تسمع دون أن تحدث تقززاً فى النفس ؟
 هانرييت : أى شئ فى الزواج ذاته يُجبرك
 يا شقيقتي ...
 ارماند : آه ! يا إلهى ، أف !
 هانرييت : كيف ؟
 ارماند : آه ! أف ! أقول لك ،
 ألا تتصورين ما يحدثه مجرد سماع

كلمة كهذه في النفس من نفور ،
وما توحى به من صورة غريبة مؤلمة
وإلى أى منظر قدر تجر الفكر ؟
ألا ترتعدين لها ؟ وهل في مقدورك يا شقيقتي
أن تغرى قلبك بقبول عواقب هذه الكلمة ؟
هانرييت : إن نتائج هذه الكلمة - حين أتصورها -
تجعلني أتخيل زوجاً وأطفالاً وبيتاً ،
وإني - بقدر تفكيري - لا أتصور في ذلك شيئاً
يسىء إلى الفكر أو يثير الارتعاد
ارماند : يا للسماء ! إن مثل هذه الروابط قادرة على إمتاعك !
هانرييت : وأى شئ أجدر بالعمل لمن هي في سنى
من أن ترتبط عن طريق الزواج
برجل تحبه ويحبها ؟
وأن تصنع من هذا الاتحاد ومن الحنان المتصل
متع حياة بريئة ؟
وهذا الرباط الذى يجمع شخصين متكافئين ، أليس له لذته ؟
ارماند : يا إلهي ! ما أحط مرتبة عقلك !
إن شخصيتك هزيلة في هذه الدنيا ،
إذ تريد أن تحصرى نفسك في شئون البيت
ولا تتصورى أى لذات أخرى تؤثر في النفس
أكثر من زوج كالصنم وأطفال كالقروود !
لتدعى لسفلة الناس والدهماء
المشاغل الوضيعة المترتبة على مثل هذه الأمور .
لتنصب رغباتك على أشياء أسمى ،
ولتفكرى في تذوق متع أرقى ،
ولتحتقرى الحس والمادة ،
ولتهبى كل نفسك - مثلنا - للروح :
إن أمامك أمناً فانتخذي منها قدوة .
أمنا التى يشرفها لقب عالمة الذى يُخلع عليها في كل مكان ؛
حاولى - مثلى - أن تظهرى بوصفك ابنتها ؛

أسعى إلى المعارف التي تتميز بها أسرتنا ،
ولتكوني حساسة أمام المتع الفاتنة
التي يصحبها حب الدراسة في القلوب .
تجنبي أن تستعبدك قوانين رجل
فزوجي - يا شقيقتي - من الفلسفة
التي تظهرنا فوق العنصر الإنساني كله
والتي تمنح العقل السلطان ذا السيادة ؛
فإذا ما أخضيع لقوانينه الجانب الحيواني
الذي تهبط بنا شهيته إلى مرتبة الحيوان
كفل هذا الاخضاع الحب الجميل والروابط الحلوة
التي ينبغي أن تشغل لحظات الحياة ؛
وإن الجهود التي أرى نساء كثيرات يُشغكن بها
لتبدو لي كمظاهر لفقر شنيع .

هانرييت : إن السماء التي تعالت قدرتها
تخلقنا عند ميلادنا لوظائف متباينة ؛
وليس كل عقل مصنوعاً من نسج
صالح لجعل صاحبه فيلسوفاً .
وإذا كان عقلك قد خلق للقمم
التي ترقى إليها نظريات العلماء ،
فإن عقلي أنا - يا شقيقتي - قد خلق ليتعلق بالأمور الدنيا
وهو ينكمش في المشاغل الصغيرة التي يملها موطن ضعفه .
علينا الانخل بما تقضي به السماء العادلة ،
وأن تستجيب كل منا إلى ماتدفعها اليه غريزتها .
اسكني أنت - بفضل انطلاق مواهبك الجميلة السامية -
المناطق العليا في الفلسفة ؛
أما عقلي أنا ، وهو الباقي هنا ،
فسيتمنق ما في الزواج من متع
وهكذا نستطيع - بمقصدتنا المتعارضين -
أن نقتدى نحن الاثنين بأمتنا ؛
أنت من ناحية الروح والرغبات السامية ،

وأنا من زاوية الحس والمتع الحسنة ؛

أنت في إنتاج العقل والنور ،

وأنا - يا شقيقتي - في إنتاج المادة .

أرماند : إن الشخص إن طمح إلى الافتداء بانسان

وجب عليه أن يتشبه به في النواحي الجميلة ،

وأنت لا تتمثلين بها أبداً يا شقيقتي

حين تسعين مثلها أو تبصقين .

هانرييت : ولكنك ما كنت لتصرين بهذا الشكل الذى تزهين به

لو أن أمانا لم يكن لديها سوى تلك الجوانب الجميلة ؛

فان مواهبها العظيمة يا شقيقتي

لم تنصرف دائماً إلى الفلسفة .

انى أتوسل إليك أن تتفضلى فترضى لى

رذائل أنت تدينين لها بالمعرفة ،

والا تقضى - مادمت تريدن أن يُقتدى بك -

على عالمٍ صغير يرغب فى الهجئ إلى هذه الدنيا .

أرماند : إني أدرك أن عقلك لا يُشفى

من الاصرار الأخرق على الزواج ؛

ولكن لنعرف - من فضلك - فيمن تفكرين كزوج ،

لعل جهودك على الأقل غير متجهة نحو كليتاندر ؟

هانرييت : وماذا يبرر ألا تتجه اليه ؟

أنتقصه الجدارة ؟ أفى هذا اختيار وضع ؟

أرماند : لا ؛ ولكنه قصد غير شريف

أن ترغبي فى سلب واحدة أخرى غنيمتها :

فان هناك حقيقة لا يحفلها أحد

هى أن كليتاندر قد غازلنى علنا

هانرييت : نعم ؛ ولكن هذا الغزل فى نظرك شئ لا طائل فيه ،

وأنت لاتهوين فى الوضاعات الانسانية :

إن عقلك يعدل إلى الأبد عن الزواج ،

وإن الفلسفة تحظى بكل حباك .

وهكذا مادام قلبك يخلو من أية رغبة فى كليتاندر

فماذا يعينك من أمر رغبتى فيه ؟

أرماند : إن سلطان العقل على الحس

لا يجعل الإنسان يعدل عن منع المديح :

ومن الجائز أن أرفض رجلاً كزوج كفف

بينما ارتضيه كتميم يسعى فى لائرى .

هانرييت : لى لم أحل بين فضائلك

وبين استمرار عبادته لها ،

وأنا لم أفعل أكثر من أفى تلقيت - عندما رفضته نفسك -

ما قدمه لى حبه من تكريم .

أرماند : ولكن أتجدى - من فضلك - فى أمانى محب تعس

ما يحملك على الثقة الكاملة ؟

اتظنين أنه يهيم بعينيك ؟

وان حبه لى قد مات فى قلبه ؟

هانرييت : إنه يقول لى ذلك ياشقيتى ، وأنا من ناحيتى أصدقه :

أرماند : لا تسرفى - يا أختاه - فى التصديق ،

واعتقدى - حين يزعم أنه يهجرنى ويحبك -

أنه ليس جاداً فى زعمه وإنما يضل نفسه .

هانرييت : لست أدرى ؛ ولكن فى وسعنا

- إن كان هذا يرضيك - أن نستوضح الأمر .

ها أنا ألحه يأتى ، وهو يستطيع

أن يبصرنا جيداً بهذا الموضوع

«المشهد الأول من الفصل الأول»

٢ - ويقصد كليتاندر بيليز ملتصقاً منها التوسط لدى فيلامنت لتوافق على زواجه من هانرييت ... ولكن

بيليز تظن أنه يحبها هى ، وترسخ على هذا الظن الذى يحاول كليتاندر عبثاً انتزاعه من ذهنها ؛ يدور بينهما

الحوار التالى :

كليتاندر : إقبلى ياسيدتى أن ينتهز محب

فرصة هذه اللحظة السعيدة ليتحدث إليك

ولييوح إليك بالحلم الصادق ...

بيليز : آه ، هذا جميل جداً ! إحذر أن تفرط فى الإفصاح لى عما فى نفسك

وإذا كنت قد استطعت أن أضحك بين محبتي ،

فلتقنع بعينيك وسيلةً للتعبير ،
ولا تفسر لي أبداً بلغة أخرى
رغبات تُعتبر إهانة في نظري .
لك أن تحبني ، أن تنهد ، أن تُتيم بمفاتيحي ؛
ولكن ليُسمح لي بالأأطلع على شيء من هذا .
في وسعي أن أغمض عيني أمام العواطف الخفية
ما دمت تقتصر على الترجمان الصامت (العينين) ؛
ولكن إذا ما تدخل في ذلك فلك ،
فلن أبعدك نهائياً عن ناظري
كليتاندر : لا تفزعني من مشاريع قلبي
فإن هانرييت - ياسيدتي - هي موضوع فتنتي ،
ولقد أثبت متوسلاً بحرارة إلى كرمك
أن يساعد ما أشعر به من حب لمفاتيحي .
بيليز : آه ! حقيقة إنني أعترف بذكاء هذه المواربة
إن هذا المخرج اللبق يستحق التقريظ ؛
ففي جميع القصص التي ألقيت فيها ببصري
لم أصادف شيئاً أبرع منه .
كليتاندر : ليس في هذا إطلاقاً فكرة ذكية ياسيدتي
فالأمر يتعلق باعتراف صريح بما في نفسي .

.....
إن هانرييت تخضعني لسلطانها الرقيق ،
والزواج من هانرييت هو الخير الذي أتوق إليه .
إنك تستطيعين الكثير من أجل هذا ، وكل ما ابتغيه
هو أن تنفضلي فتعملي على تحقيق آمالي .

بيليز : إنني أفطن إلى ما يسعى إليه في وفق هذا الطلب ،
وأعرف ما يجب أن يفهم من وراء هذا الاسم .
إن الرمز بارع ، ولكي نُبقى عليه ،
فلن ساقول لك - من بين الأشياء التي يقترح سكتي قلبي منحك أياها -
إن هانرييت معارضة في الزواج ،
وأنه ينبغي عليك أن تُتيم بها دون طمع في شيء .

كليتاندر : إيه ! ياسيدتي فيمّ يجدى مثل هذا التورط ؟
ولماذا تريدن أن تظني شيئاً لا أساس له من الحقيقة ؟

بيليز : يا إلهي ! كفافك تصنعاً : لتكف عن التنصل

مما أفهمتنى عيناك إياه في كثير من الأحيان .

يكفيك أن أكون راضية عن المواربة

التي لجأ إليها حبك في براعة ،

وأن أعزم عن طيب خاطر على تقبل تكريمه

بالصورة التي يرتبط فيها بالاحترام ،

بشرط أن انفعالاته المستنيرة بالشرف

لا تقدم على مذابحي سوى رغبات مطهرة .

كليتاندر : ولكن ...

بيليز : وداعاً . فهذه المرة ينبغي أن يكفيك هذا ،

ولقد قلت لك أكثر مما كنت أريد أن أقول .

كليتاندر : ولكن خطأك ...

بيليز : دعك من هذا . إن الاحمرار يعلوني الآن ،

ولقد بذل حياتي جهداً جباراً .

كليتاندر : أريد أن أشتق لو كنتُ أحبك ، و ...

بيليز : لا ، لا ، لا أريد أن أسمع شيئاً آخر . (تخرج)

كليتاندر : الشيطان مع المعنوية وأوهامها !

هل رأى إنسان مثل ظنونها الباطلة ؟

« من المشهد الرابع من الفصل الأول »



آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي

بمستلم
الدكتور على عبد الواحد والفي

وكيل كلية الآداب ورئيس قسم الفلسفة والاجتماع بجامعة القاهرة سابقاً

مقدمة

جرت العادة في الغالب أن يكتفى الشخص باسم ابنه الأكبر ، وأن المشهور من سيرة الفارابي أنه لم يتزوج ولم ينجب أولاداً .

والراجع أن السبب في تلقيبه بالمعلم الثاني يرجع إلى مكانته الكبيرة في الفلسفة ، ووفرة إنتاجه فيها ، ومتابعته لدراسات أرسطو ، وشرحه لنظرياته ، حتى لقد اعتبر أكبر الفلاسفة من بعده ، وأعظم ناشر وموضح لآرائه ؛ ولما كان أرسطو قد اشتهر بلقب « المعلم الأول » ؛ لذلك أطلق على خليفته في عالم الفلسفة وناشر آرائه لقب « المعلم الثاني » .

وذهب حاجي خليفة في كتابه « كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون » إلى أن تلقيب الفارابي بالمعلم الثاني راجع إلى ترجمته كتاباً لأرسطو أطلق عليه اسم « التعليم الثاني » . وهذا الرأي ظاهر الضعف لأن ترجمة كتاب لا تعطى للمترجم لقباً مشتقاً من اسم الكتاب ، ولأن كتاب « التعليم الثاني » ، حتى على افتراض وجوده ، لم يكن معروفاً للناس ، فكيف يلقب الفارابي بلقب مشتق من اسم كتاب غير معروف ؟ ! - وذكر مولانا لطفى في حاشيته على المطالع رأياً ثالثاً في سبب تلقيب الفارابي بالمعلم الثاني ،

سنعرض في الفصل الأول من بحثنا هذا سيرة تحليلية للفارابي صاحب هذا الكتاب ، تبين بإيجاز عن تاريخ حياته ومكانته وماله من آثار ومؤلفات . ثم ندرس في الفصل الثاني كتابه هذا ، فنلخص محتوياته وما انتهى إليه من نظريات ، ونشير إلى الأسس الفلسفية والاجتماعية التي تعتمد عليها نظرياته ، وإلى أثره في تراث الإنسانية ، مستشهدين في ذلك ببعض نصوص من هذا الكتاب توضح ما نقرره ، وتكشف عن أسلوب المؤلف وطريقته في التفكير .

الفصل الأول

سيرة تحليلية للفارابي

- ١ -

اسمه وكنيته ولقبه وشهرته ومسقط رأسه

هو أبو نصر ، محمد ، المعلم الثاني ، الشهير بالفارابي . فاسمه محمد ، وكنيته أبو نصر ، ولقبه المعلم الثاني ، وشهرته الفارابي .

ولا ندرى كيف كُتِبَ بأبي نصر ، مع أنه قد

لسنتي ٨٧٢ ، ٨٧٣ ميلادية) . ويستنتج ذلك استنتاجاً مما ذكره المؤرخون في وفاته ؛ فقد ذكر ابن خلكان أنه توفي سنة ٣٣٩ هـ (٩٥٠ - ٩٥١ م) وقد ناهز ثمانين سنة .

- ٢ -

سلسلة نسبه وأسرته

اختلف في سلسلة نسب الفارابي . فذهب ابن أبي أصيبعة في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » إلى أنه محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان . وذهب القفطي في كتابه « أخبار الحكماء » والبيهقي في كتابه المخطوط « تاريخ الحكماء » (توجد نسخة منه في دار الكتب المصرية) إلى أنه محمد بن محمد بن طرخان . وذهب ابن النديم في كتابه (الفهرست) إلى أنه محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن طرخان . وذهب القاضي صاعد بن احمد الأندلسي (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ الموافقة لسنة ١٠٧٠ ميلادية) في كتابه « طبقات الأمم » إلى أنه محمد بن محمد بن نصر . ويقول صاعد في موضع آخر من كتابه هذا إنه محمد بن نصر .

ومع أن معظم المترجمين للفارابي يذهبون إلى أنه تركي الأصل ، فإن ابن أبي أصيبعة قد ذكر في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » أن أباه « كان قائد جيش وكان فارسي المنتسب » . - ولاسيما إلى تحقيق جنسه مع هذا التضارب ولتاخمة البلاد التركية للبلاد الفارسية واشتراك الأعلام فيهما . ولكن مسقط رأسه كان ولا يزال من مناطق بلاد التركستان وهي بلاد ينتمي معظم سكانها إلى الشعب التركي .

- ٣ -

تاريخ حياته وتلمذته ودراساته

لا نكاد نعرف شيئاً يقينياً عن طفولته الأولى . أما فيما يتعلق بالمرحلة التالية فيظهر من سيرته أنه بعد

فروى أن المنصور بن نوح الساماني قد جمع ما ترجم إلى العربية من اليونانية في عهد المأمون من مؤلفات فلسفية وطلب إلى الفارابي أن يستخلص منها ترجمة صحيحة محررة ، فاستجاب لما طلبه إليه ، وسمى كتابه « التعلم الثاني » ، أي إنه تحرير ثان منقح للترجم السابقة ، وأنه من أجل ذلك لقب بالمعلم الثاني . وفي هذه الرواية خطأ تاريخي واضح ، لأن المنصور بن نوح الساماني قد ولي أمر خراسان سنة ٣٤٣ هـ أي بعد موت الفارابي بنحو أربع سنين .

واشتهر بالفارابي نسبة إلى مسقط رأسه « فاراب » وتسمى كذلك « باراب » . وهي منطقة كبيرة وراء نهر جيحون (أموداريا) وسيحون (سرداريا) ، وتقع على جانب الفرع الأكبر لنهر سيحون في طرف بلاد تركستان . وتطلق كذلك فاراب على قصبة هذه الولاية . وقد حلت هذه المدينة محل مدينة « قدير » القديمة ، ثم حلت محلها مدينة « أطار » أو « أترار » . - والراجح أن الفارابي قد ولد بمدينة « وسيج » على الشاطئ الغربي من سيحون (سردارياً) ، وأنه قد نسب إلى ولاية فاراب التابعة لها مدينة وسيج . وهذا هو ما ذهب إليه ابن حوقل إذ يقول إن « على الشاطئ الغربي من سرداريا كانت توجد مدينة وسيج التي ولد بها الفيلسوف أبو نصر الفارابي » . ويذهب فريق آخر من المؤرخين ومنهم القفطي وابن أبي أصيبعة وابن خلكان إلى أنه قد ولد بمدينة « فاراب » نفسها .

وقد اشتهر بلقب الفارابي علماء آخرون منهم صاحب معجم « الصحاح » (هو أبو نصر حماد الجوهرى الفارابي ٣٢٣ - ٣٩٣ هـ صاحب معجم « تاج اللغة وصحاح العربية » المشهور بالصحاح) . ولكن إذا أطلقت كلمة الفارابي انصرفت إلى الفيلسوف الذي ترجم له .

ولا نعرف عن طريق يقيني السنة التي ولد فيها الفارابي . والراجح أنه ولد حوالي سنة ٢٥٩ هـ (الموافقة

بلوغه دور التعلم قد عكف في مسقط رأسه على دراسة طائفة من مواد العلوم والرياضة والآداب والفلسفة واللغات وعلى الأخص التركية وهي لغته الأصلية والفارسية واليونانية والعربية .

ثم خرج من بلده حوالى سنة ٣١٠ هـ ، وهو يومئذ يناهز الخمسين ، قاصداً العراق ، حيث أتم دراساته فيما بدأ به في مسقط رأسه وأضاف إليه مواد أخرى كثيرة . فدرس في حرّان الفلسفة والمنطق والطب على الطبيب المنطقى المسيحى يوحنا بن حيلان ؛ ودرس في بغداد الفلسفة والمنطق على أبى بشر متى بن يونس ، وهو مسيحى نسطورى كان حينئذ من أشهر مترجمى الكتب اليونانية ومن أشهر الباحثين في المنطق ؛ ودرس في بغداد كذلك العلوم اللسانية العربية على ابن السراج ؛ وأتيح له فيها أيضاً دراسة الموسيقى وإتمام دراساته في اللغات والطب والعلوم والرياضيات . ولا غرابة أن يتلمذ في هذه السن المتقدمة ، فقد كان هذا دأب العلماء في هذه العصور ، يطلبون العلم من المهدي إلى الحدد .

وكان الفارابى مولعاً بالأسفار في طلب العلم ونشره والإحاطة بشئون الجماعات . فانتقل من العراق إلى الشام حوالى سنة ٣٣٠ هـ حيث اتصل بسيف الدولة بن حمدان الذى عرف له فضله ، وأكرم وفادته ، وعاش في كنفه منقطعاً إلى التعليم والتأليف . وكان في أثناء إقامته بالشام ينتقل بين مدنها وخاصة بين حلب عاصمة الحمدانيين ودمشق التي كانت تدخل في حوزتهم تارة وتخرج أخرى . وقد سافر مرة من الشام إلى مصر ، وكان ذلك على الراجح سنة ٣٣٨ هـ ثم رجع منها إلى دمشق حيث توفي سنة ٣٣٩ هـ .

وقد آثر الفارابى حياة الزهد والتقشف ، فلم

يتزوج ، ولم يقن مالا ، ولم يشأن يتناول من سيف الدولة إلا أربعة دراهم فضية في اليوم - كما يذكر ذلك كثير من الرواة - ينفقها فيما يحتاج إليه من ضرورى العيش . وقد اكتفى بذلك قناعة منه ؛ وكان في استطاعته وهو الأثير عند الملك الجواد سيف الدولة بن حمدان أن يكتنز الذهب والفضة ويقتنى الضياع . ويرى أنه قد بلغ به التقشف أنه كان يسهر في الليل للمطالعة والتصنيف مستضيئاً بقنديل (الحارس) ، لأنه لم يكن يملك قنديلاً خاصاً ، وأنه قد بقى على ذلك أمداً طويلاً .

وكان يؤثر العزلة والوحدة ليخلو إلى التأمل والتفكير . وكان طول مدة إقامته بدمشق ، كما يقول ابن خلكان في « وفيات الأعيان » ، يقضى معظم أوقاته في البساتين وعلى شواطئ الأنهار « فلا يكون إلا عند مجتمع ماء أو مشبك زياض ، حيث يؤلف بحوثه ويقصد إليه تلاميذه وزملاؤه ومساعدوه » .

هذا ، وقد جاء في ترجمة البيهقي (ظهير الدين البيهقي) للفارابى في كتابه المخطوط « تاريخ حكماء الإسلام » خلط تاريخى غريب . فن ذلك ما ذكره عن صلة الفارابى بالصاحب بن عباد إذ يقول : « إن الصاحب ابن عباد بعث إلى أبى نصر هدايا وصلات واستدعاه إليه ، وأبو نصر يتعفف ويتقبض ولا يقبل شيئاً ، حتى ضرب الدهر ضرباته ، ووصل أبو نصر إلى الرى ، ودخل مجلس الصاحب : متكرراً ... » إلى آخر ما ذكره من رواية تشبه القصة المروية عن اتصال الفارابى بسيف الدولة . ولا أدل على عدم صحة هذه الرواية من أن الصاحب بن عباد قد ولد سنة ٣٢٦ هـ ، أى إنه عند موت الفارابى كان صبيّاً لم يتجاوز ثلاثة عشر عاماً .

مكاته في الفلسفة وفي مختلف العلوم والآداب والفنون

ليس من شك في أن الفلسفة بمعناها الواسع الذي كان مستخدماً في ذلك العصر ، أي « العلم الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون » كما يقول دي بور في كتابه « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، كانت أوضح ناحية من نواحي نبوغ الفارابي ، وأبرز مظهر من مظاهر ألمعيته وتخصسه . فعظم جهوده كانت متجهة إلى تجويد بحوثها ، وخاصة ما تعاق منها بالفلسفة اليونانية . وقد استأثرت فلسفة أرسطو ومؤلفاته بقسط كبير من نشاطه ، حتى إن ابن خلكان ليروي في كتابه « وفيات الأعيان » أنه قد وجد « كتاب النفس » لأرسطاطاليس وعليه بخط أبي نصر الفارابي : إني قد قرأت هذا الكتاب مائة مرة ، وأنه قد نقل عنه أنه كان يقول : قرأت « السماع الطبيعي » لأرسطاطاليس الحكيم أربعين مرة وأرى أنني محتاج إلى معاودة قراءته . وقد طبقت شهرته الآفاق في مواد الفلسفة ، واعتبر أكبر الفلاسفة بعد أرسطو وأعظم ناشر وموضح لآرائه ، حتى لقد أطلق عليه اسم « المعلم الثاني » أي خليفة أرسطو الذي اشتهر بلقب « المعلم الأول » كما سبق بيان ذلك .

وهو يعتبر المؤسس الحقيقي للدراسات الفلسفية في العالم العربي ، والمنشئ الأول لما نسميه الآن « الفلسفة الإسلامية » . فقد أشاد بتيانها ، ووضع الأساس لجميع فروعها . ولانكاد نجد فكرة عند من جاءوا بعده من فلاسفة الإسلام إلا لها أصل لديه . وهو أعرف فلاسفة الإسلام بتاريخ الفلسفة ونظريات الفلاسفة . فهو يتحدث في مؤلفاته حديث الخبير عن المدارس اليونانية ويبين الفوارق بينها ويحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو .

ولا نقل شهرته في شئون السياسة والاجتماع عن شهرته في شئون الفلسفة . بل إن شئون السياسة والاجتماع كانت من أبرز مسائل الفلسفة من فجر نشأتها على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى الوقت الحاضر . ومن أجل ذلك استأثرت هذه الشئون بقسط كبير من نشاط الفارابي ، ويرز في علاج مسائلها ، ووقف عليها طائفة من مؤلفاته ، من أشهرها الكتاب الذي اتخذناه موضوعاً لبحثنا هذا وهو « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

وبلغت شهرته في إجادة عدد كبير من اللغات الأجنبية درجة منقطعة النظير ، حتى لقد ذكر كثير من المؤرخين أنه كان يعرف سبعين لغة . وهذا الرقم - وإن كان لا يخلو من كثير من المبالغة - يدل على مبلغ شهرته بين معاصريه بتمكنه من معظم لغات الكتاب والحديث السائدة في عصره ، وخاصة التركية - وهي لغته الأصلية - والفارسية واليونانية التي يتحدث عنها في بعض كتبه حديث العالم الخبير . وقد وصل في إحاطته باللغة العربية ، وهي ليست لغته الأصلية ، أنه كان ينظم بها الشعر ، وقد روي له شعر كثير تغلب على معظمه أساليب الفلاسفة والرياضيين .

وكان له معرفة واسعة بالطب ، بل ذكر بعض المؤرخين أنه زاول مهنة الطب مزاوله عملية ؛ ولكن الراجح أنه لم يزاوها بالفعل ، وإنما اكتفى بدراسة الفن نفسه والوقوف على مختلف فروعها .

وكان نابغة عصره في الموسيقى وله فيها مؤلف مشهور ومختبرات كثيرة . ويذهب ابن خلكان إلى أنه المخترع للآلة المسماة بالقانون وأنه أول من ركبها هذا التركيب ، ويذهب غيره إلى أنه اخترع آلة أخرى تشبه القانون . ويقول كارادي في « دائرة المعارف الإسلامية » إن دراويش المولوية لا تزال تحتفظ بأغان قديمة منسوبة إليه . ويروي ابن خلكان في هذا الصدد

حكاية أدنى إلى الأساطير منها إلى التاريخ ، ولكنها تنبئ عما كان قد اشتهر به الفارابي بين مواطنيه من نبوغ في فنون الموسيقى ، فيذكر أن الفارابي في أحد مجالسه مع سيف الدولة لم يعجبه عزف العازفين الذين عزفوا أمامه ، وأظهر أخطاء فنية كثيرة لكل واحد منهم ، فتعجب سيف الدولة من ذلك وسأله إن كان يحسن هذه الفنون ، فأجاب بالإيجاب ، ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيوانا وركبتها ثم عزف بها فضحك كل من كان في المجلس ، ثم فكها وركبتها تركيباً آخر وضرب بها فبكى كل من كان في المجلس ، ثم فكها وغيّر تركيبها وضرب بها ضرباً آخر فنام كل من كان في المجلس حتى البواب ، فتركهم نياماً وخرج .

ويدل ما وصل إلينا من مؤلفاته ، وبخاصة كتابه في «إحصاء العلوم» على أنه - بجانب ما ابتكره وما رسخ قلمه فيه - لم يغادر أى فرع آخر من فروع المعرفة السائدة في عصره إلا ألمّ به ووقف على أهم ما ألف فيه وما وصل إليه الباحثون في مسأله .

- ٥ -

مؤلفاته

بلغت مؤلفات الفارابي من الكثرة ما جعل المستشرق الألماني ستينشنيدر يخصص لها مجلداً ضخماً

Steinschneider ; dans : "Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Petersbourg", t. XIII (1869).

ولكن لم يصل إلينا من هذه المؤلفات إلا أربعون رسالة ، منها اثنان وثلاثون رسالة وصلت إلينا في أصلها العربي ، وست رسائل وصلت إلينا مترجمة إلى العبرية ، ورسالتان وصلتا إلينا مترجمتين إلى اللاتينية (انظر بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ج ١ ، ص ٢١٠ - ٢١٣) .

وقد طبع نحو نصف مؤلفاته التي وصلت إلينا في أصلها العربي في ليدن وحيدر آباد والقاهرة وبيروت وغيرها ، ولا يزال باقيها مخطوطاً .

ومن أهم ما وصل إلينا من مؤلفاته الفلسفية التي يسجل فيها آراءه الخاصة : « كتاب الواحد والوحدة » ؛ و « كتاب الجوهر » ؛ و « كتاب الزمان » ؛ و « كتاب المكان » ؛ و « كتاب الحلاء » ؛ و « مقالة في معاني العقل » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ . وقد طبع في بيروت سنة ١٩٣٢ تحت عنوان « رسالة العقل » . - ولعل هذا هو نفس الكتاب الذي يسميه بعض المترجمين للفارابي « كتاب العقل والمعقول » ؛ و « رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧) ؛ و « عيون المسائل » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧) ؛ و « فصوص الحكم » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ . وقد طبع في حيدر آباد سنة ١٣٤٤ هـ تحت عنوان « كتاب الفصوص ») ؛ و « رسالة في جواب مسائل سئل عنها » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ ، وقد طبع في حيدر آباد سنة ١٣٤٤ هـ تحت عنوان « رسالة في مسائل متفرقة ») ؛ و « نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ . وقد طبع في حيدر آباد سنة ١٣٤٠ هـ تحت عنوان « رسالة في فضيلة العلوم والصناعات ») ؛ و « كتاب التنبيه على سبيل السعادة » (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٦ هـ) ؛ و « كتاب تحصيل السعادة » (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٥ هـ) ؛ و « رسالة في إثبات المفارقات » (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٦ هـ) .

ومن أهم ما وصل إلينا من مصنفاته التي تتمثل في شروح وتعليقات على مؤلفات أرسطو شروحه وتعليقاته

على : « كتاب المقولات » (قاطيغورياس) ؛ و « كتاب القول الشارح » (القضايا والتعريف) ؛ و « كتاب أنا لوطيقا الأولى والثانية » (تأليف القياس المنطقي) ؛ و « كتاب طويقا » (الجدل) ؛ و « كتاب سفسطيا » (السفسطة) ، و « كتاب ربطوريقا » (الخطابة) ؛ و « كتاب بوطيقا » أى الشعر (والكتب السابقة جميعاً) هى مباحث كتاب « الأورغانون » L'Organon لأرسطو ، وهى المباحث التى يتألف منها علم المنطق بمعناه الواسع عند أرسطو) ؛ و « كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس » ؛ و « كتاب العلم الطبيعى » ؛ و « كتاب الآثار العلوية » ؛ و « رسالة النفس والعالم » ؛ و « كتاب فى أغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف » (يقصد كتاب الميتافيزيقا لأرسطو . - وقد طبع كتاب الفارابى هذا فى ليدن سنة ١٨٩٠ وفى مصر سنة ١٩٠٧) .

ووصل إلينا من مؤلفاته كتاب يوفق فيه بين آراء أفلاطون وأرسطو وهو « كتاب فى الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون والإلهى وأرسطوطاليس » (طبعة ليدن سنة ١٨٩٠ وطبعة القاهرة سنة ١٩٠٧) .

ووصلت إلينا بعض مصنفات له يعلق فيها على غير كتب أرسطو وأفلاطون منها شرحه على « مقالة النفس » للاسكندر الأفروديسى ؛ وتعليقه على كتاب « المحسنى » Almageste لبطليموس الفلكى .

ووصل إلينا من مؤلفاته فى شئون السياسة والاجتماع - « بجانب آراء أهل المدينة الفاضلة » الذى سندرسه فى الفصل الثانى من بحثنا هذا - كتاب آخر هو « كتاب السياسات المدنية » (طبعة حيدرآباد سنة ١٣٤٦ هـ) .

ووصل إلينا من مؤلفاته فى الموسيقى كتاب « صناعة علم الموسيقى » وهو يعد من أهم المراجع فى هذا الفن (مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥١٢ فنون جميلة) :

وله فى « إحصاء العلوم » كتاب قيم نشر بالقاهرة للمرة الأولى سنة ١٩٣١ وأعيد طبعه سنة ١٩٤٩ ، وكان موضع إعجاب كثير من قدامى الباحثين ومحدثيهم . ويقول فى التعريف به القاضى صاعد فى كتابه « طبقات الأمم » الذى سبقت الإشارة إليه فى الفقرة الثانية من هذا الفصل : « كتاب شريف فى إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها ، لم يسبقه إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء إليه وتقديم النظر فيه » .

وقد قسم الفارابى فى هذا الكتاب العلوم ثمان مجموعات درسها فى خمسة فصول وعرض لكل مجموعة منها فذكر فروعها وموضوع كل فرع منها وأغراضه ووجوه الانتفاع به ... وما إلى ذلك . إحداها مجموعة علوم اللسان « وهى سبعة أجزاء عظيمة : علم الألفاظ المفردة ؛ وعلم الألفاظ المركبة ، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة ؛ وعلم قوانين الألفاظ عندما تتركب ؛ وعلم قوانين تصحيح الكتابة ؛ وعلم قوانين تصحيح القراءة ، وعلم قوانين الأشعار . وثانيها علم المنطق بجميع فروع . وثالثها « علم التعاليم » ، وأراد به ما يشمل : « علم العدد ؛ وعلم الهندسة ؛ وعلم المناظر (البصريات) ؛ وعلم النجوم (الفلك) ؛ وعلم الموسيقى ؛ وعلم الأتقال (الذى ينظر فى الأتقال وفى الآلات التى تستخدم فى رفع الأشياء الثقيلة ونقلها من مكان إلى مكان) ؛ وعلم الحيل (أى الميكانيكا التطبيقية) » . ورابعها مجموعة العلوم الطبيعية . وخامسها مجموعة العلوم الإلاهية . وسادسها مجموعة العلوم المدنية (الأخلاق والسياسة) . وسابعها علوم الفقه . وثامنها علم الكلام بفروعه (علم التوحيد وملحقاته) .

ويدل كتابه هذا - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - على مدى تمكنه من مختلف فروع المعرفة السائدة فى

عصره ؛ فقد عرض كل فرع من هذه الفروع عرض
الخبير بحقائقه ، الملم بما وصل إليه الباحثون في مختلف
مسائله .

- ٦ -

وفاته

يذكر معظم المؤرخين أن الفارابي قد توفي
بدمشق سنة ٣٣٩ هـ ، وأن سيف الدولة قد صلى عليه
في أربعة عشر أو خمسة عشر من خواصه ، وأنه قد
دفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير . ويدل كلامهم
على أنه قد توفي وفاة طبيعية حتف أنفه .

وقد انفرد البيهقي في كتابه المخطوط المسمى
« تاريخ حكماء الإسلام » والذي سبقت الإشارة إليه
في آخر الفقرة الثالثة من هذا الفصل برواية غريبة
عن وفاته إذ يقول : « وقد سمعت من أستاذي رحمه
الله أن أبا نصر كان يرتحل من دمشق إلى عسقلان ،
فاستقبله جماعة من اللصوص ... فقال لهم أبو نصر
خذوا مامعي من الدواب والأسلحة والثياب وأخلوا
سبيلي . فأبوا ذلك وهموا بقتله . فلما صار أبو نصر
مضطراً ، ترجل وحارب حتى قتل ومن معه .
ووقعت هذه المصيبة في أفئدة أمراء الشام مواقع ؛
فطلبوا اللصوص ، ودفنوا أبا نصر ، وصلبوه على
جذوع النخل عند قبره » . - والراجع أن رواية
البيهقي هذه رواية موضوعة ، وأنها تشبه أن تكون
نقلًا لما رواه المؤرخون عن مقتل أبي الطيب المتنبي
الشاعر المشهور في أثناء عودته من بلاد فارس إلى
العراق سنة ٣٥٤ هـ ؛ إذ لو كانت حكاية قتله صحيحة
لأشار إليها من ترجموا له ممن كان زمنهم قريباً من زمنه
كالمسعودي المتوفى سنة ٣٤٦ هـ (٩٥٧ م) . هذا إلى
أنه قد جاء في ترجمة البيهقي للفارابي خلط تاريخي
غريب يزعم الثقة في كل ما ذكره عنه كالقصص

التي رواها عن صلة الفارابي بالصاحب بن عباد والتي
أشرنا إليها وإلى أدلة بطلانها في آخر الفقرة الثالثة
من هذا الفصل .

الفصل الثاني

كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة

- ١ -

زمان تأليف الكتاب ومكانه ونشره

لأنعلم شيئاً يقينياً عن تاريخ تأليف الفارابي لهذا
الكتاب ولا عن البلاد التي ألفه فيها ولا عن أوضاعه
الأولى وما أدخله عليه من تنقيح وزيادة فيما بعد .
ومن أشهر ما قيل في هذا الصدد ما ذكره ابن أبي
أصيبعة في كتابه « عيون الأنباء » من أن الفارابي قد
« ابتدأ في بغداد بتأليف كتاب المدينة الفاضلة والمدينة
الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبدلة والمدينة الفضالة
(هذه أقسام للمدينة ذكرها الفارابي في فقرة من
فقرات كتابه ، وهي الفقرة التي جعل عنوانها :
« القول في مضادات المدينة الفاضلة ») وحمله إلى الشام
في أواخر سنة ٣٣٠ هـ وتممه بدمشق في سنة ٣٣١ هـ ،
وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها
الأبواب . ثم سأل بعض الناس أن يجعل له فصولاً
تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر سنة
٣٣٧ هـ » .

وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة المستشرق الألماني
ديريسي في مدينة ليدن سنة ١٨٩٥ . ثم طبع بعد ذلك
عدة طبعات في مصر وبيروت وغيرها . ويقع الكتاب
في إحدى طبعاته المصرية (وهي الطبعة التي ظهرت
في سنة ١٩٠٦) في نحو مائة وخمس وعشرين صفحة
من الققطع المتوسط (طبعة مطبعة السعادة لناشرها
مصطفى فهمي ، ظهرت سنة ١٩٠٦) .

لغة الفارابي في هذا الكتاب

ولغة الفارابي في هذا الكتاب - كلغته في جميع كتبه - لغة معقدة ركيكة تبين بصعوبة عما يقصده . ويرجع السبب في ذلك إلى عوامل كثيرة . منها أن لسانه الأصلي ليس اللسان العربي ، فقد تعلم العربية كما تعلم اللغات الأجنبية الأخرى التي كان يعرفها . ولعل منها كذلك أن معرفته بلغات كثيرة حال بينه وبين تجويد اللغة العربية . ومنها أن فلاسفة المسلمين عامة كانوا يهدفون إلى محاكاة الأساليب الأجنبية التي كانت مراجعهم في الفلسفة ؛ فجاء الإغراب إلى أساليبهم من هذه المحاكاة . ومنها أن بعضهم كان يعتمد الإغراب تعمداً حتى يظهر الفلسفة في صورة بعيدة عن تناول العامة من الناس . ومنها كذلك عمق الأفكار الفلسفية نفسها وكثرة مصطلحاتها ؛ فكثيراً ما يؤدي عمق التفكير وكثرة المصطلحات إلى عمق العبارة ونعوضها .

ويزيد الأمر صعوبة أن النسخ المتداولة في العالم العربي من هذا الكتاب مملوءة بالتحريف والأخطاء المطبعية .

موضوع الكتاب

قصد الفارابي من كتابه هذا إلى تكوين مجتمع فاضل (يوتوبيا Utopie) من نوع المجتمعات التي فكر فيها من قبله طائفة من فلاسفة اليونان كجمهورية أفلاطون وبنشاي إفيهير ومدينة الشمس لجمبول . La "République" de Platon ; la "Panchaïe" d'Evhémère ; et la "Cité du Soleil" de Jambule . وقد أراد مثلهم أن ينشئ مدينته وفقاً للمبادئ الرئيسية التي تقوم عليها فلسفته وآراؤه في السعادة والأخلاق والكون وخالقه وما وراء الطبيعة .

أقسام الكتاب

ولذلك قسم كتابه قسمين : قسم بدأ به ولخص فيه المبادئ الفلسفية التي يدين بها والتي سيراها إلى حذما في إنشاء مدينته ؛ وقسم ختم به كتابه وشرح فيه شئون هذه المدينة وما ينبغي أن تكون عليه في مختلف فروع حياتها .

ومع أن القسم الثاني هو المقصود بالذات من كتابه ومع أنه في واقع الأمر لا يتوقف توقفاً كبيراً على القسم الأول ، فإنه لم يشغل إلا نحو خسي الكتاب ، بينما شغل القسم الأول نحو ثلاثة أخماسه .

محتويات القسم الفلسفي من الكتاب

يشتمل هذا القسم على خمس وعشرين فقرة . وقد وقف الفارابي تسع فقرات في فاتحته على البحث في الموجود الأول وهو الله تعالى وبيان طائفة من صفاته (« القول في الموجود الأول ؛ القول في نفى الشريك عنه تعالى ؛ القول في نفى الضد عنه ؛ القول في نفى الحد عنه سبحانه ؛ القول في أن وحدته عين ذاته وأنه تعالى عالم وحكيم وأنه حق وحى وحياة ؛ القول في عظمته وجلاله ومجده تعالى ؛ القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه ؛ القول في مراتب الموجودات ؛ القول في الأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الأول تعالى مجده ») . ثم وقف بقية فقرات هذا القسم (ست عشرة فقرة) على بيان مراتب الموجودات الروحية والمادية وحالات كل طائفة منها وصلتها بالله تعالى وصلتها ببعضها ببعض وما إلى ذلك (« القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير عن الواحد ؛ القول في الموجودات والأجسام

التي لدينا ؛ القول في المادة والصورة ؛ القول في المقاسمة بين المراتب والأجسام الهولانية والموجودات الإلهية ؛ القول فيما تشترك الأجسام السماوية فيه ؛ القول فيما فيه وإليه تتحرك الأجسام السماوية وإلى أى شئ تتحرك ؛ القول في الأحوال التي توجد بها الحركات الدورية وفي الطبيعة المشتركة لها ؛ القول في الأسباب التي عنها تحدث الصورة الأولى والمادة الأولى ؛ القول في مراتب الأجسام الهولانية في الحدوث ؛ القول في تعاقب الصور على الهول ؛ القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها ؛ القول كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفسها واحدة ؛ القول في القوة الناطقة كيف تعقل وما سبب ذلك ؛ القول في الفرق بين الإرادة والاختيار وفي السعادة ؛ القول في سبب النامات ؛ القول في الوحي وروية الملك » .

وآراؤه في الموجود الأول وهو الله تعالى (وهي الآراء التي ضمنها الفقرات التسع الأولى من هذا القسم) تتفق كل الاتفاق مع مبادئ الإسلام وما يقرره في صدد الذات العلية وصفاتها، وتم على قوة إيمان الفارابي وسلامة عقيدته وصفاتها وتجردها من شوائب الزيف والانحراف . فهو يقرر في عبارات مشرقة رائعة أن الله تعالى « لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلا ... فلذا هو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته ، من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شئ آخر يمد بقاءه ، بل هو بجوهره كاف في بقاءه ودوام وجوده ... وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أو له كان وجوده ، فانه ليس بمادة ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلا ، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع . ولا أيضاً له صورة ، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة ... وهو مبين بجوهره لكل ما سواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه ... وهو في نهاية

الكمال ، ولكن لضعف عقولنا نحن وللامسها المادة والعدم ، يعتاض إدراكه ، ويصعب علينا تصوره ، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده . فان إفراط كماله يبهنا فلا نقوى على تصوره على التمام ... فكماله بما هو نور يبه الأَبصار فتتحرار الأَبصار عنه » . ولكنه في آرائه عن الموجودات الثواني ومراتب الموجودات وحالاتها وصلتها بالموجود الأول وصلتها بعضها ببعض وما إلى ذلك (وهي الآراء التي ضمنها الفقرات الست عشرة الأخيرة من هذا القسم) قد تأثر تأثراً كبيراً بالأفلاطونية الحديثة بوجه خاص (Philosophie néo-platonicienne) مذهب مدرسة الإسكندرية التي كان زعيمها أفلوطين Plotin ولد سنة ٢٠٥ وتوفي سنة ٢٧٠ م) ، وذهب إلى ما ذهب إليه من وجود عقول وأرواح تنبثق عن الله وتشرق على الموجودات . بل إنه لم يكتف بما اخترعته الأفلاطونية الحديثة من عقول وأرواح ، بل زادها عقولاً ونفوساً وأفلاكاً ، حتى لتحسب أن صاحب هذه الآراء شخص آخر غير صاحب الآراء المدونة في الفقرات التسع الأولى من هذا القسم من مؤلفه في صدد الله تعالى وصفاته وكماله .

فهو يذهب إلى أن الموجودات تنقسم قسمين : موجودات روحية ؛ وموجودات مادية .

١ - أما الموجودات الروحية فيرتب طوائفها من الأعلى إلى الأقل منه ترتيباً تنازلياً في ست مراتب . إحداها مرتبة الكائن الأول أو السبب الأول وهو الله تعالى . وثانيها مرتبة العقول التسعة المحركة للأجرام السماوية وهي : العقل الأول المحرك للسماء الأولى ؛ والعقل الثاني المحرك لكرة الكواكب الثابتة ؛ والعقل الثالث المحرك لكرة زحل ؛ والعقل الرابع المحرك لكرة المشتري ؛ والعقل الخامس المحرك للمريخ ؛ والعقل السادس المحرك للشمس ؛ والعقل السابع المحرك

للزهرة ؛ والعقل الثامن المحرك لعطارد ؛ والعقل التاسع المحرك للقمر . والمرتبة الثالثة مرتبة العقل الفعال في الإنسانية . والمرتبة الرابعة مرتبة النفس الإنسانية . والمرتبتان الخامسة والسادسة مرتبتا الهوى والصورة . والهوى هو المبدأ الأول الذي به تشترك الأجسام في كونها أجساماً . والصورة هي المبدأ الذي يعين الهوى ويعطيها ماهية خاصة .

هذا ، والمراتب الثلاث الأولى وهي مراتب الله تعالى والعقول العشرة هي في نظر الفارابي مراتب روحية محضة ، أى لا صلة لها بالمادة مطلقاً ؛ على حين أن المراتب الثلاث الأخيرة ، وهي مرتبة النفس الإنسانية ومرتبة الهوى ومرتبة الصورة ، لها صلة بالأجسام وإن كانت في ذاتها أموراً روحية غير جرمية . والعقول في نظر الفارابي تنبثق عن الله تعالى مباشرة كما ينبثق الضوء عن الشمس وتعمل أفعالها وفق غرضه بدون واسطة . فهي في المرتبة الثانية بعده ، وأفعالها أشرف أفعال الكائنات الأخرى جميعاً . وأما النفس الإنسانية والهوى والصورة فإنها تتصل بالله بواسطة العقول ، فترتبتها تحيى بعد مرتبة العقول .

ويعبر الفارابي في كتابه هذا عن نظريته في العقول في عبارات مهمة غامضة إذ يقول : « ويقض من الأول (أى من الله تعالى) وجود الثاني ، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ... وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى (أى إن هذا الموجود الثاني هو العقل المنبثق عن الله والمشرّف على السماء الأولى) . والثالث أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة (أى إن هذا الموجود الثالث هو العقل المنبثق عن الله والمشرّف على كرة الكواكب

الثابتة) . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع . وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل (أى إن هذا الموجود الرابع هو العقل المنبثق عن الله والمشرّف على كرة زحل ... » . واستمر الفارابي بهذا التسلسل وفي هذه الصيغ نفسها إلى أن انتهى من العقول العشرة السابق بيّنها .

٢ - وأما الموجودات المادية فيرتب الفارابي طوائفها من الأعلى إلى الأخس ترتيباً تنازلياً في ست مراتب كذلك . إحداها أجسام الآدميين ؛ والثانية أجسام الحيوانات الأخرى ؛ والثالثة أجسام النباتات ؛ والرابعة أجسام المعادن ؛ والخامسة الأجرام السماوية ؛ والسادسة المواد الأولية المشتركة وهي الماء والهواء والتراب والنار وما جانسها كالبخار واللهب . فأجسام الآدميين والحيوانات والنباتات من بين مراتب الأشياء المادية هي أرقاها جميعاً وأقربها إلى السبب الأول وهو الله تعالى . ودونها في ذلك الأجسام السماوية . وأبعدها جميعاً مرتبة عن السبب الأول الأجسام الهولانية أى المواد الأولية التي تشترك فيها الموجودات المادية وهي الماء والهواء والتراب والنار وما تولد منها . وفي هذا يقول : « إن البرية (يقصد بها أجسام الأناس) والحيوان والنبات ، أى الأجسام الحية) من المادة تقرب من الأول (أى من السبب الأول وهو الله تعالى ، أى إنها أقرب الأشياء المادية إليه) ؛ ودونها الأجسام السماوية ؛ ودون السماوية الأجسام الهولانية . وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول وتؤمّه وتقفيه . إلا أنها تقتفى الغرض بمراتب . وذلك أن الأخس يقتفى غرض ما هو فوقه قليلاً ، وذلك يقتفى غرض ما هو فوقه ، وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه ، إلى أن تنتهي إلى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً ... » .

محتويات القسم الاجتماعي من الكتاب

وضع الفارابي في هذا القسم ما يصح تسميته «تصميماً» لمدينته الفاضلة . وقد جاء تصميمه هذا مشبهاً في معظم نواحيه لتصميم أفلاطون لجمهوريةه مع بعض فروق يسيرة تأثر فيها فيلسوفنا بمبادئ الدين الإسلامي على الأخص .

ويشتمل هذا القسم على اثنتي عشرة فقرة أعطاها العناوين الآتية : «القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون ؛ القول في العضو الرئيس ؛ القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة ؛ القول في مضادات المدينة الفاضلة ؛ القول في اتصال النفوس بعضها ببعض ؛ القول في الصناعات والسعادات ؛ القول في أهل هذه المدن ؛ القول في الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة ؛ القول في آراء أهل المدن الجاهلة والضالة ؛ القول في العدل ؛ القول في الخشوع ؛ القول في المدن الجاهلة » .

وقد بدأ قسمه هذا بالكلام على احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون ، فقرر أن الإنسان اجتماعي بطبعه من جهة ومضطرب إلى هذا الاجتماع اضطراراً لسد حاجاته من جهة أخرى ، وأنه من أجل ذلك نشأت الجماعات الإنسانية . وفي هذا يقول : « وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . . . ولهذا كثرت أشخاص الناس فحصلوا في العمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية » .

وهذه المجتمعات ترجع في نظره إلى قسمين : مجتمعات كاملة وهي ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعي

بوجه كامل لتحقيق سعادة الأفراد ؛ ومجتمعات ناقصة وهي ما لا يتحقق فيها هذا التعاون الكامل ولا تستطيع أن تكفي نفسها بنفسها .

والمجتمعات الكاملة ثلاث مراتب . فأرقاها مرتبة لإجتمع العالم كله في دولة واحدة وتحت سيطرة حكومة واحدة . وأقل منها كمالاً اجتماع أمة في جزء من المعمورة تحت سيطرة حكومة مستقلة . وأقلها جميعاً في الكمال اجتماع أهل مدينة في جزء من الأمة تحت سلطة رئيس .

والمجتمعات الناقصة ثلاث مراتب كذلك . فأقلها نقصاً وأدناها إلى المجتمعات الكاملة اجتماع أهل القرية واجتماع أهل الحلة (والحلة جزء من المدينة) . وأكثر منها نقصاً اجتماع أهل السكّة (وهي جزء من الحلة) . وأحطها جميعاً منزلة اجتماع أفراد أسرة في منزل .

فن هذه المجتمعات يتكون سلم متدرج : في قمته العالم الإنساني مندجج شعوبه بعضها في بعض ومكونة لدولة واحدة ؛ وفي أدنى درجة منه المجتمع العائلي .

وفي هذا يقول « ... ففيها الكاملة ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة . والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة . والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة : اجتماع أهل القرية واجتماع أهل الحلة ؛ ثم اجتماع في سكّة ؛ ثم اجتماع في منزل . وأصغرهما المنزل . والحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة : إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ؛ والحلة للمدينة على أنها جزؤها . والسكّة جزء الحلة . والمنزل جزء السكّة . والمدينة جزء مسكن أمة . والأمة جزء جملة أهل المعمورة » .

ويلاحظ أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابى وجعله أكل المجتمعات الكاملة جميعاً لم يذكره أحد من قبله من فلاسفة اليونان الذين اغترف من فلسفتهم كأفلاطون وأرسطو . فهو لاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم وهو الدويلات الصغيرة التى تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها أو من بعض مدن وتوابعها . ولعل ذلك يرجع إلى تأثير الفارابى بتعاليم دينه ؛ إذ إن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة واحدة هى حكومة الخليفة .

وقد أغفل الفارابى النوعين الأولين من المجتمعات الكاملة وهى اجتماع العالم واجتماع الأمة ، وقصر كلامه على اجتماع المدينة وما يجب توافره فى مجتمعها حتى تكون فاضلة سعيدة . ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى أمرين . أحدهما أنه رأى أن اجتماع العالم كله على الصورة التى ذكرها هو اجتماع مثالى ولكنه متعذر التحقق . والآخر أن المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة ، فبصلاحها تصلح هذه المجتمعات وبفسادها يفسد الفساد ؛ فالكلام على الأمور التى يجب توافرها فيها حتى تكون كاملة — وهو الذى عرض له الفارابى — يعد شرحاً لدعائم الفضل فى سائر المجتمعات الإنسانية الكاملة .

والمدينة الفاضلة فى نظره هى ما تتحقق فيها سعادة الأفراد على أكل وجه . ولا يكون ذلك إلا إذا تعاون أفرادها على الأمور التى تنال بها السعادة ، واختص كل منهم بالعمل الذى يحسنه وبالوظيفة المهيأ لها بطبعه . وفى هذا يقول : « فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه » . وأهم وظائف المدينة وأكبرها خطراً فى نظر

الفارابى هى وظيفة الرياسة . وذلك لأن رئيس المدينة هو السلطة العليا التى تستمد منها جميع السلطات ، وهو المثل الأعلى الذى ينظم جميع الكمالات . فهو مصدر حياة مدينته وقوام نظامها . ومنزلته من سائر أفرادها كالقلب من أعضاء الجسم ؛ بل إن منزلته منهم كمنزلة الله عز وجل من العقول وسائر الموجودات .

ولذلك لا يصلح للرياسة إلا من زود بصفات فطرية ومكتسبة يتمثل فيها أقصى ما يمكن أن يصل إليه الكمال فى الجسم والعقل والعلم والخلق والدين . أما الصفات الفطرية فقد اشترط الفارابى أن يتوافر منها فى رئيس المدينة اثنتا عشرة صفة . « إحداها أن يكون تام الأعضاء ، قواها مواتية أعضاءها على الأعمال التى من شأنها أن تكون بها (أى أن تكون قوى الأعضاء مواتية لها على الأعمال التى خلقت لها والتى هى قوامها) ... ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ويتلقاه ، يفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر فى نفسه . ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه فى الجملة ، فلا يكاد ينساه . ثم أن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشئ بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل . ثم أن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على إبانة كل كل ما يضمرة إبانة تامة . ثم أن يكون محباً للعلم والاستفادة منقاداً له سهل القبول لا يؤمله تعب العلم ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه . ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنباً بالطبع للعب (يقصد به اللهو وضياح الوقت فيما لا يجدى) مبغضاً للذات الكائنة عن هذه (أى أن يكون مبغضاً لما ينجم عن الأمور السابقة من لذات) . ثم أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب

هذه الصفات جميعاً في شخص واحد . وفي ذلك يقول « واجتماع هذه كلها في إنسان عسر . فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس » . ومع ذلك فإنه قد أضاف إليها صفة أخرى زادت الأمور استحالة وتعذراً . وقد تأثر في هذه الصفة - التي لم يرد لمثلها ذكر في الصفات التي اشترطها أفلاطون في رئيس جمهوريته - ببعض الاتجاهات الأفلاطونية الحديثة وبعض نزعات صوفية إسلامية وبما يقرره الدين الإسلامي عن صفات الرسول وصلته بالله عن طريق الوحي . وهذه الصفة هي اتحاد الرئيس بالعقل الفعال ، وهو العقل المشرف على الإنسانية (آخر العقول العشرة السابق بيانها في الفقرة الخامسة من هذا الفصل) الذي ينبعث عن الله تعالى مباشرة كما ينبعث الضوء عن الشمس . فيستحيل الرئيس بذلك إلى كائن روحي يمزج بالعقول ويتصل بالملأ الأعلى ويتلقى عن هذا الملأ بطريق مباشر نفحات الوحي والإشراق . وفي ذلك يقول : « وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكتمل فصار عقلاً ومعقولا بالفعل . قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذي قلنا . وتكون هذه القوة معدة بالطبع لتقبل ، إما في وقت اليقظة أو في وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئيات إما بنفسها وإما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها ... ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر » .

ويرى الفارابي أن أفراد المدينة أنفسهم لا تتحقق سعادتهم ولا تصبح مدينتهم فاضلة إلا إذا ساروا على غرار رئيسهم وأصبحوا صورة منه ، وأن الرئيس لا يعد مؤدياً رسالته إلا إذا وصل بهم إلى هذا المستوى الرفيع . وفي هذا يقول : « وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة : فإن أجزاءها كلها (أى أهلها وأفرادها) ينبغي أن تحتذى بأفعالها مقصد رئيسها الأول » .

وأهله . ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها . ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده . ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلهم يعطى النصف (أى يعامل بالعدل والقسط) من أهله ومن غيره ويبحث عليه ويؤتي من حل به جور (أى يرد له حقه وما أخذ منه) مواتياً لكل ما يراه حسناً جميلاً (أى من الأمور المتصلة بالعدالة) . ويكون عدلاً (أى وسطاً في أخلاقه وشئونه ، فلا إفراط ولا تفريط) غير صعب القياد ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دعى إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دعى إلى الجور وإلى القبيح . ثم أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس » .

وأما الصفات المكتسبة فقد اشترط الفارابي أن يتوافر منها في رئيس المدينة ست صفات . « أحدها يكون حكماً . والثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة محتذياً بأفعالها كلها حذو تلك بتمامها . والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه في ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين . والرابع أن يكون له جودة رؤية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ، ويكون متحرياً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة . والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين وإلى التي استنبطت بعدهم مما احتذى فيه جذوهم . والسادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسة » .

وقد اعترف الفارابي أنه من النادر أن تتوافر

ومن هذا يظهر أن المدينة الفاضلة التي أقام
الفارابي قواعدها في كتابه هي مدينة يرأسها إنسان
لا تقل منزلته كثيراً عن منزلة الأنبياء والملائكة .
ويتألف أفرادها من قديسين . ومدينة كهذه لا يتاح
وجود مثلها في عالمنا الدنيوي .

بيد أنه يظهر أن الفارابي لا ينظر إلى مدينته ولا
ينظر إلى رئيسها نظرتة إلى أمور غير ممكنة التحقق ،
بل يرى أنه من الممكن أن تتحقق هذه المدينة ومن

الممكن أن يوجد لها رئيس ؛ إذ من الممكن في نظره
أن يصل الإنسان إلى مستوى الامتزاج بالعقل الفعال ،
وإن كان ذلك نادراً ومقصوراً على أفراد زكت
أنفسهم ووصلت أرواحهم إلى أرقى درجات الصفاء .
ويساعد الفرد على الوصول إلى هذه المنزلة - بجانب
ما يزوده الله به من استعداد فطري - عكوفه على
التأمل والتفكير . فبذلك تهذب نفسه ، وتتلخص من
أدران المادة والجسم ، ويرقى إلى عالم العقول ، فيمتزج
بها وبغمرة نورها الوهاج ، فيكمل بذلك صفاؤه .

حجامة
على يد محسن



دافيد كيرفيلد تشارلس ديكنز

بمستم
الدكتور نظمى لوقا

الأستاذ بكلية المعلمين

١ — حياة ديكنز ومؤلفاته

ولد تشارلس جون هفام ديكنز فى لاندبورت بالقرب من بورتسموث فى سنة ١٨١٢ فكان الثانى من إخوة ثمانية ولدوا لأبويه . وكان أبوه جون هفام ديكنز موظفاً فى خزانة البحرية الإنجليزية فى بورتسموث . وأحوال الأسرة فى تلك الفترة مضطربة أشد الاضطراب . ولم يكن ذلك ناتجاً فى المقام الأول عن ضالة أجر أبيه ، إذ يقال أنه كان يتقاضى ستة جنيهات فى الأسبوع أو ثلاثمائة جنيه فى السنة . وليس ذلك بالأجر القليل بحسب مستوى المعيشة والقوة الشرائية الكبيرة لنقود ذلك الزمن . بيد أن أباه كان رجلاً بوهيمى النزعة غريب الأطوار عاجزاً عاجزاً تماماً عن تدبير أحواله المالية فى حدود موارده الفعلية . فما أشد حبه للمظهر وجريه وراء أحلام الثراء . وما أشد إتلافه للمال الذى يملكه والمال الذى لا يملكه على السواء فى التمتع بالبهجة والمرح والشراب .

وذلك كله يغرينا بالنظر فى أسلاف ذلك الطفل الجميل ذى الملامح الدقيقة والوجه الطويل الشاحب والشعر البنى المتموج الذى يتهدل على جانبيه وجهه

إلى ما تحت أذنيه ، والعينين اللطيفتين الحالمتين المتألفتين واليدين الصغيرتين الأنيفتين والقامة القصيرة التى تقتحمها العين لولاً ما فى ذلك الوجه الجميل من سحر أخذ ونظرة نفاذة وحيوية دافقة .

إنه جده ولیم ديكنز سليل أسرة توارثت مهنة الخدمة فى بيوت السادة . وقد بدأ ولیم حياته فى رحاب تلك المهنة الموروثة ، وتزوج كما هو منتظر لمثله من فتاة خادم تعمل فى بيوت السادة أيضاً . ويبدو أن الرجل كان أميناً ذكياً نشيطاً فترقى فى مراتب الخدمة حتى صار ناظراً لأملاك سيده ومديراً لقصره . وكان هذا السيد هو جون كرو عضو البرلمان عن دائرة شستر .

وأنجب ولیم ديكنز من زوجته الخادمة ولدين هما ولیم وجون . وجون هو والد بطلنا أعظم الروائيين الإنجليز تشارلس ديكنز . وهو الوالد جون ديكنز نفسه هو النموذج أو المشق الحى الذى نسج ابنه تشارلس على منواله أعظم شخوصه الرائية على الإطلاق « مستر ميكابور » ، وهو شخصية لها مكانة بارزة جداً فى روايته مكبرى دافيد كيرفيلد . وقد مات والد جون بعيد مولده . فاستبقى السيد رب القصر الأرملة وطفليها فى خدمته . مديرة لقصره على مدى خمس

وثلاثين سنة بعد ذلك ثم دبر لها معاشاً عند تقاعدها . وتولى آل كرو الإنفاق على تعليم ولديها ولیم وجون ثم دبر لها موردين للحياة . وكانت الوظائف في إنجلترا في ذلك الحين لا تنال إلا بالوساطة والسند القوي . ولولا سند آل كرو سادة أبيه لما حصل جون ديكنز على نصيبه ذاك في إدارة الخزانة بالبحرية الملكية ، وبذلك دخل جون والد مؤلفنا العظيم في سلك موظفي الدولة وتركزت آماله في المباحدة المتواصلة بينه وبين ماضي أسلافه المهين . وسرعان ما انعقدت الصداقة بينه وبين زميل له من الموظفين فتزوج من شقيقته اليزابيث بارو .

ويقال في وصف جون ديكنز أنه كان شديد العناية بفخامة ملبسه ورونق بزمته . مشغولاً على الدوام بالعبث بحزمة كبيرة من الأختام يضعها في سلسلة ساعته فهذه الأختام هي عنوان وظيفته ذات المسؤولية في الدول وكأنه بها قد هيمن على خزائن الأرض . أما حبه للخمر المعتقد — وهو شغف اشتهر به السادة السراة — فكان السبب فيما ركب من ديون باهظة ، تلك الديون التي زج به مرتين في السجن بسببها . وفي سبيل ذلك الشغف بالخمر الجيدة كان جون ديكنز مستعداً لاقتراض المال من أي إنسان يتمتع بالسذاجة الكافية لإقراضه مخدوعاً في مظهره الفخم وأبهة ألفاظه وأحاديثه وسخاء يده .

وبعد عامين من ولادة تشارلس نقل جون إلى لندن . وبعد ثلاثة أعوام أخرى نقل إلى تشاتم حيث دخل الغلام المدرسة وتعلم القراءة . وكانت لدى أبيه مجموعة صغيرة من الكتب ، معظمها روايات من بينها نخبة ممتازة من قبيل « توم جونز » و « قس واكفيلد » و « چیل بلاس » و « دون كيشوت » ، فراح تشارلس الصغير يقرؤها ويعيد قراءتها . وتدل الروايات التي ألفها على مدى تأثرة العظيم بهذه الأعمال الأدبية التي تركت طابعها في مخيلته الغضة .

وفي سنة ١٨٢٢ — وقد صار تشارلس في عامه الحادى عشر — نقل جون ديكنز مرة أخرى إلى لندن ، ولكن تشارلس بقي في تشاتم ليتم عامه الدراسى ولم يلبث بأسره في لندن إلا بعد مضي بضعة أشهر ، فألفاهم مقيمين في ضاحية على أرباض مدينة لندن تسمى كامدن تاون في بيت وصفه تشارلس عندما ألف روايته الكبرى دافيد كبرفيلد بأنه بيت آل ميكاور . وألقى شئون أبيه المالية قد وصلت إلى درجة بالغة من السوء . وكان أكبر ما حز في نفسه أنه لم يعد ثمت سبيل لعودته إلى مقاعد الدرس . وزاد من أساه أنه ارتد إلى مهنة جدته لأبيه فكلف بأعمال خادمت البيوت ، ولكن في بيت أسرته الخاص وبغير أجر : فهو موكل برعاية شرذمة من إخوته الصغار بالإضافة إلى تنظيف الأحذية وتلميعها وتنظيف الثياب والمساعدة في الكنس وأعمال المطبخ . وكانت أخف مهامه قضاء حاجات البيت القليلة من السوق . ولكن الفتى تشارلس كان يتسلل ويروغ بين الحين والحين لجوب شوارع كامدن تاون الحفيرة وما يحيط بها من أحياء فقيرة تتخللها الحقول والحفر والمصارف والطلول والحرائب . وامتد تجواله فيما بعد إلى حى سوهو المشهور بسكانه من شذاذ الآفاق والمنبوذين من المجتمع والخارجين على القانون .

واشتدت ضائقة الأسرة فكان تشارلس هو الذى يحمل إلى حوانيت المراهين كل قطعة من متاع البيت تصلح للرهن ولو مقابل مبالغ ضئيلة . ولم يثقل ذلك كله على نفس الفتى تشارلس إلا عندما بيعت مجموعة الكتب الثمينة — وهى أعز شىء في الدنيا عليه — لتاجر كتب قديمه . وأطبقت المصائب عليه بعد بيع تلك الكتب فألحق بعمل حقير في مصنع لتعبئة طلاء الأحذية في زجاجات مقابل ستة شلنات في الأسبوع . وكم آلمه أن يجد والديه مسرورين غاية السرور بمغادرته وهو في الثانية عشرة لكنف الأسرة كى يعيش نهياً

للإحساس بالضيق والنكد في ذلك المصنع الحقيقى .
وبعد قليل سيق جون ديكنز إلى السجن بسبب تراكم ديونه وإعساره وكانت سجون الديون يومئذ تسمح لزوجة المحبوس وأطفاله بالإقامة معه داخل أسوار السجن . ولعل ذلك التدبير كان من قبيل الرحمة بالنساء والأطفال وقد فقدوا ملاذهم بسجن عائلهم . والإقامة فى سجون المعسرين يومئذ شديدة الحقارة . وليس ذلك عجيباً وهى مكتظة بأمثال جون ديكنز والجيش الجرار من أطفاله . وفيما عدا ذلك لم تكن المعاملة بالغة السوء . وقد أتت مسز ديكنز معها بخادمة صغيرة لرعاية الأطفال ومساعدتها أثناء النهار حتى إذا حل المساء ذهبت للمبيت فى بيت أهلها . وبسبب مايسود دوائر الدولة الانجليزية يومئذ من المحسوبية لم يقطع مرتب جون من خزانة البحرية الملكية وهو فى السجن . واعتبره رؤساؤه بطريق التواطؤ والتغافل لم ينقطع عن العمل .

وفى مدة ذلك الحبس نعم تشارلس الصغير بحرية لاحدود لها فى قضاء أمسياته على مايهوى متجولاً فى شوارع لندن وأزقتها . ولاسيما شواطئ التاميز التى يكثُر فيها البحارة جوابو الآفاق والخلاسيون والأجانب وأصحاب البداوات ورواة الطرائف والتهاويل . وسيطر هذا الجو السحرى على عقل تشارلس الغض بصورة لم تمنح إلى آخر حياته ، بحيث ظلت لندن فى مؤلفاته مسرحاً للخيال والأحلام لا نظير له .

وفى أبريل سنة ١٨٢٤ ماتت جدته لأبيه مسز وليم ديكنز تاركة مدخراتها لولدها وليم وجون فقام وليم بأداء ديون أخيه السجن فأطلق سراحه واستقرت الأسرة مرة أخرى فى كامدن تاون واستأنف جون منصبه فى البحرية . وظل تشارلس يقوم بعمله الكريه فى معمل دهان الأحذية إلى أن فصل منه لسبب ما فعد وهو فى منتهى السعادة إلى كنف الأسرة . فاذا هو يفاجأ

بحزن أمه لضيق عمل يغل عليهم ستة شلنات فى الأسبوع ولم يغفر لها ذلك الحزن ماعاش . وكتب فيما بعد يقول :
— لم أنس بعد ذلك قط ، ولن أنسى ماعشت ، ولن يتسنى لى أن أنسى مهما اجتهدت ذلك الموقف من جانب أى !

ولكن أباه جون لم يكن عملياً فى تفكيره كزوجته بل كان من أصحاب الخيال الخصب ومطامع العظمة — وهو جانب ورثه عنه ابنه العظيم تشارلس — فأصر الرجل على عودة ابنه الجميل الذكى إلى المدرسة وظل تشارلس منتظماً فى دراسته إلى سن الخامسة عشرة حيث ألحق بالعمل ساعياً فى مكتب أحد المحامين . وبعد بضعة أسابيع حصل له أبوه على عمل مساعد كاتب لدى محام آخر بأجر قدره خمسة عشر شلناً فى الأسبوع . وفى أوقات فراغه تعلم الاختزال . وبعد سنة ونصف بلغ مستوى من البراعة فى هذا الفن النادر وقتئذ بحيث فتحت له أبواب العمل فى الصحافة مندوباً برلمانياً وهو دون العشرين ، واشتهر بين زملائه بأنه « أسرع المندوبين البرلمانيين وأدقهم فى نقل الخطب والمناقشات التى تحتدم فى مجلس العموم » .

وفى تلك الأثناء أغرم بفتاة غزلة تدعى ماريا كريمة مدير أحد البنوك . ويقال أنها شجعتة كثيراً على حببها وكانت بينهما خطبة سرية . ولكن الفتاة فيما يبدو لم تكن تأخذ ذلك كله مأخذ الجد لأن تشارلس الشاب كان لا يملك من حطام الدنيا شيئاً . وبعد عامين من الأحلام والخيالات العاطفية وصلت هذه العلاقة إلى ختامها المقدور واسترد كل منهما هداياه ورسائله من الآخر . وكانت الصدمة شديدة جداً على تشارلس فخيّل إليه أن قلبه تحطم . وهذه الفتاة « ماريابيدنل » هى التى صورها فى روايته دافيد كيرفيلد باسم دورا وقال فيما بعد أن معظم الناس لا يمكن أن يتصوروا مبلغ هيامه الشديد بها . ولم يلتقيا إلا بعد ذلك بسنوات

طوال وقد صار ديكنز من أعلام زمانه المشهورين في العالم أجمع ، أما ماريا فكانت قد غدت زوجة بدينة غبية عاطلة من كل سر . فاستخدمها ديكنز عندئذ نموذجاً لشخصية فلورا في روايته « الصغيرة دوريت » ولما بلغ الثانية والعشرين من عمره بلغ دخله نيفا وخمسة جنيهات في الأسبوع . وشرع في تأثيث مسكن له بالقرب من مقر صحيفته التي يعمل بها وإذا والده يُزج به في السجن بسبب إعساره مرة أخرى ، ووقع على تشارلس عبء رفع نفقات معيشة أبيه في السجن واكثرى لأسرته الكبيرة مسكناً أرخص . وتغير للإقامة معه في مسكنه المستقل أخاه فردريك . ومن ذلك اليوم قر في ذهن أسرته أنه المكلف بحالاتها من جميع الوجوه . وهو قادر لازمه بعد زواجه لأن أسرة زوجته أيضاً صارت تنظر إليه هذه النظرة .

وبعد عام تقريباً من العمل في الصحافة مراسلاً برلمانياً شرع تشارلس يكتب سلسلة من الصور القلبية للحياة في لندن نشرتها له بعض المجلات الأدبية بدون مقابل ، إلا أنها استرعت الأنظار . وكانت الموجة السائدة يومئذ نشر روايات حافلة بالطرائف والنوادر تدور حول شخصيات فكاهية وتنتشر منجمة على أجزاء شهرية كل جزء منها يباع بشلن واحد ، وفيها رسوم مضحكة يكتب التعليق عليها كتاب بارزون . وهذا هو الأصل القديم للمجلات والمسلسلات الفكاهية المنتشرة في يومنا هذا وكانت تلقى رواجاً كبيراً في ذلك الزمن يعادل شعبية هذه المجلات الفكاهية في زمننا ودعى تشارلس ديكنز لكتابة النصوص المقروءة في سلسلة فكاهية رياضية مقابل أربعة عشر جنيهاً في الشهر ونسبة معينة من إيراد البيع . ولم يكن تشارلس يدرى شيئاً عن أحوال الرياضة وهي أول مرة يكتب فيها بتكليف ولكن العرض كان مغرياً جداً للصحفي الفقير الناشئ وهكذا بدأت روايته التي دفعت به إلى أضواء الشهرة

ونعني بها « أوراق مستر بيكويك » . وكان الفضل في جنون الناس بها لشخصية « شام ويار » التي ابتدعتها ديكنز . وما إن ظهرت القصة كاملة في كتاب وهو في الخامسة والعشرين من عمره حتى كانت شهرة المؤلف قد طبقت الآفاق . وكان صعوده في مراقي النجاح أشبه بالصاروخ على حد تعبير إحدى المجلات الأدبية يومئذ . ولكن النقاد كانوا متحفزين جداً ويقتنون منه موقفاً يدل على البخس والعجز عن تقدير العبقرية وهذا هو شأن معظم العباقرة مع معاصريهم من النقاد المحترفين .

وفي سنة ١٨٣٦ تزوج تشارلس ديكنز من « كيت هوجارث » كبرى بنات زميله في الصحيفة التي يعمل بها حينئذ واسمه « جورج هوجارث » ، وجورج هذا أب لستة أولاد وثمان بنات . وكبراهن كيت هي الوحيدة التي بلغت سن الزواج .

وبعد شهر العسل القصير استقر تشارلس مع زوجته كيت في مسكن خاص ودعوا شقيقتهما الحسناء ماري التي بلغت السادسة عشرة للإقامة معهما . وشغلت كيت بإنجاب الأطفال تباعاً في حين شغل قلب تشارلس بماري اللطيفة الذكية الألمعية الروح البارة في التقليد والحديث والمحبة للغناء والفكاهة والمرح . وكانت تشاركه نزهاته الطويلة سيراً على الأقدام حيث يتحدثها عن أبطال قصصه التي أخذ يكتبها بنشاط وقد اشتد عليها طلب الناشرين .

وصدرت قصة أوليفر تويست « في سنة ١٨٣٨ فكانت بداية مرحلته الثانية بعد أن ختمت بأوراق بيكويك مرحلته الأولى .

وموضوع أوليفر تويست انتصار الخير على الشر رغم الظروف المعاكسة والتنديد بالظلم الاجتماعي وأحوال الملاهي في بريطانيا .

وفي سنة ١٨٣٩ - أى في العام التالى مباشرة - ظهرت قصة « نيكولاس نيكين » وموضوعها الإصلاح الاجتماعى مرة أخرى وما يلقاه الأطفال من سوء المعاملة في مدارس الريف الزراعية .

وفي سنة ١٨٤١ ظهرت له ثلاث قصص هي « ساعة السيد همفري » و « حانوت الطرائف » و « برنابي رادج » وكلها حافلة بالشخص الحية ولاسيما شخصية الصغرة « نل » في قصة حانوت الطرائف وقد لاقت كلها رواجاً كبيراً ، وقيل عن برنابي رادج أنها رواية تاريخية وإن كانت جميع شخصياتها خيالية فيما عدا « لورد جوردون » . وهذه القصص ختمت مرحلته الثانية لتبدأ مرحلته الثالثة المعروفة بمرحلة البضج .

وقبل ظهور شئ من قصص هذه المرحلة رحل تشارلس مع زوجته إلى الولايات المتحدة وكندا للقيام بجولة كبرى لم تسفر عن تأصل المودة بينه وبين الأمريكان الذين كانوا ينشرون كتبه على نطاق واسع من غير أن يفكروا في أداء شئ من الحقوق المالية إلى المؤلف . وبعد عودته نشر قصة « مارتن تشازلويت » سنة ١٨٤٣ وهي قصة جريمة قتل تفيض بالسخرية والتعقد وتفصح عما تركته أمريكا في نفسه من استهانة وزراية .

وفي سنة ١٨٤٨ ظهرت قصة « دومبي وولده » وهي رواية مؤثرة بما صوره فيها من شخص رقيقة أهمها بول الصغير وظروف وفاته .

وفي سنة ١٨٥٠ تمت روايته الكبرى « دافيد كبرفيلد » مروية على لسان بطلها دافيد الذى يروى قصة حياته . وهي في الواقع قصة طفولة تشارلس ديكنز نفسه وكفاحه ونجاحه في إطار ذهبي رائع الألوان والظلال .

وفي سنة ١٨٥٣ أتم كتاباً عظيماً آخر هو « البيت الكئيب » . ثم في سنة ١٨٥٤ ظهرت روايته التى تدور حول مشكلة التفكير الثورى في المجتمع الانجلى في عصر نشأة الصناعة الكبرى واحتدام المشكلات بين أصحاب المعامل ونقابات العمال . وتلك هي قصته العظيمة « أوقات عصيبة » .

وفي سنة ١٨٥٧ أتم روايته الكبيرة « الصغيرة دوريت » وهي ذات تشعب إلا أنها رائعة في تصوير سجون الديون والإعسار وما يسود دواوين الحكومة من تراخ وفوضى وقصر نظر .

وفي سنة ١٨٥٩ ظهرت « قصة مدينتين » وهي رواية تاريخية عظيمة لم تنزل من أهم النصوص الأدبية التى تقرر على المدارس الثانوية والعليا ، ولكنها لا تمثل أدب ديكنز تمثيلاً نموذجياً وهي ختام مرحلة نضجه .

أما روايات المرحلة الأخيرة من إنتاجه الأدبي فأولها « مطاعم جسام » التى ظهرت سنة ١٨٦١ وهي من أعظم رواياته من الوجهة الفنية ، وقد طامن فيها من الجو الرومانسى والمبالغات الميلودرامية . وفي سنة ١٨٦٥ أصدر بعد تمامها قصة « صديقنا المشترك » وهي رواية كثيرة التعقيد .

وفي سنة ١٨٧٠ صدرت « لغز ادوين درود » وهي رواية بوليسية لم تم وقد بذلت جهود كثيرة لوضع ختام يحل غموضها .

ولديكنز كتابات أخرى غير القصص منها كتب الرحلات وكتب للأطفال وتاريخ إنجلترا للأطفال وكتب دينية للأطفال وضعها لأطفاله شخصياً . كما قام في أواخر حياته بجولات يتلو فيها صفحات من قصصه وكان بارعاً في الإلقاء شجى الصوت والتعبير فتفيض بالدمع عيون سامعيه ويحزن جنونهم حساسة له . وأصدر عدداً من المجلات الأدبية والصحف . وكان يؤلف أكثر من رواية واحدة في وقت واحد .

بنفسه . وقد أجدت هذه الطريقة على ديكنز كثيراً لأن أفكار رواياته كانت تنجح إلى التعقد والاضطراب والاستطرادات الجانبية التي تحفل بشخوص وحوادث لا أهمية لها في السياق الأساسي للقصة .

ومزية ثانية لهذه الطريقة أنها تضمنى على السرد مخايل الواقع وتحشد إلى جانب الراوى عواطف القراء ، وتركز عليه اهتمامهم من بداية الرواية إلى ختامها .

أما نقائص هذه الطريقة فأولها ما ينتاب كل متحدث عن نفسه من الحرج . فلا يستطيع بغير التعرض لتهمة السلاطة والرقاعة أن ينعت نفسه من حيث هو بطل قصته بصفات الجمال الجسدى أو الذكاء أو اللباقة أو سحر الشخصية . وإذا ما أبدى نفسه في صورة المقصر الفاشل احتقره القراء لغبائه .

وثمت عيب في هذه الطريقة لم يتسن للمؤلفين تلافيه وإن كانوا من طبقة تشارلس ديكنز ، وهو أن الرواية البطل لابد أن يبدو باهت المعالم بالقياس إلى الشخصيات الأخرى التي يروى وقائعه معها . والسبب البديهي لذلك النقص أن الرواية يرى نفسه من الداخل فلا يصور ملامحه الخارجية بل يصور ما يراه بعينه . وما يراه ليس صورة نفسه بل صورة الآخرين . فهو إذ يتحدث عن نفسه يذكر مخاوفه ووساوسه ، وإذ يتحدث عن سواء يصفه بلا تخرج . وحين يكون الوصاف رجلاً من طراز ديكنز لا يشق له غبار في براعة التصوير والتلوين والفتنة إلى المفارقة والفكاهة ومواطن الطرافة والغرابة تأتي رسوم تلك الشخصيات الأخرى دافقة الحيوية تزرى أيماناً إزاء بصورة المؤلف في عين القراء .

يبد أن هذا كله لا يقدر في الجهد الجبار الذي بذله ديكنز لتجلية صورة دافيد كبرفيلد وتحمس القراء له والانحياز إلى جانبه بعواطفهم . وقد انتهج لذلك خطة لعلها خير ما يتسنى له وسط تلك المزايق

ومن أسف أن حياته الزوجية اضطربت ففارق زوجته نهائياً في سنة ١٨٥٨ وعاشر ممثلة جسناً صغيرة السن هي « رالين ترنان » أنجب منها ابناً وأسكنها في بيت بناحية بكهام قرب قصره الريفى . وكانت وفاته قبل إتمام آخر أعماله الأدبية « لغز إدوين درود » الذي أشرنا إليه آنفاً في ٩ يونيه سنة ١٨٧٠ متأثراً بالإرهاق الشديد في العمل والطواف والمحاضرة والتمثيل في الحفلات الخيرية ... والحرب .

وقد دفنت انجلترا أعظم روائيتها في وستمنستر مع العظماء . وأعلن الحداد عليه في العالم أجمع . لأنه كان معبود الجماهير في كل مكان .

٢ — دافيد كبرفيلد

إن ما خضنا فيه من سيرة حياة نشارلس ديكنز وثيق الصلة جداً بالحديث عن روايته دافيد كبرفيلد ، فهذه الرواية تعتبر في جانب كبير منها قائمة على سيرته الذاتية وإن كان ديكنز بالطبع لم يرم إلى أن يكون ما كتبه سيرة ذاتية في اتمام الأول ، وإنما كان مراده أن يكتب رواية ، بيد أنه استمد الكثير من مادة هذه الرواية من حياته الخاصة وفي الحدود التي تخدم غرضه من حيث هو روائى . أما ما لا يوافق من حياته الخاصة ذلك الغرض فهو يتخلى عنه ليصوغ ما يوافقه خياله الخصب .

وقد ذكرنا آنفاً أن مسر ميكادبر هو الصورة الروائية لأبيه جون ديكنز . وأن دورا هي الصورة الروائية لحبيبته الأولى ماريا بيدنل . والرواية مكتوبة على لسان بطلها دافيد كبرفيلد نفسه . وهي طريقة كثيراً ما لجأ إليها الروائيون ، ولها مزاياها وعيوبها . وأول مزية لها بلا شك أنها تجبر المؤلف على إبقاء تسلسل الأحداث متصلاً ، لأن الرواية لا يستطيع أن يروى لك إلا ما شهد به عينه أو سمعه بأذنيه أو فعله

والمخرجات فجعل منه فتى طاهر القلب إلى حد السذاجة ، يتعرض للسلب والنهب والغش والغفلة من كل من يلقاه في طريقه . ولكن ذلك لا يكاد يتفق مع البداية التي بدأها دافيد . ففي نحو العاشرة من عمره اشتغل في مصنع حقير وخالط العمال وذوى الفظاظ والحيلة والاحتيال — وذلك شبيه تمام الشبه بما حدث لديكنز نفسه في طفولته — فمن العجيب بعد ذلك أن يظل دافيد على هذا القسط من البراءة والغفلة وقلة الحيلة . وأن تتكرر هذه المآزق بخفايرها تقريباً من غير أن يتعلم من دروسها القاسية شيئاً يقيه أفاعيل أهل سوء . حتى إذا التقى بدورا بدا عاشقاً خائباً لا يفتن إلى حديث العيون ولا ما تحفل به العبارات من ثوريات وفنون . فيظل إنساناً عديم الخبرة عاجزاً عاطلاً من الكفاءة في أمور العمل وأمور العواطف على السواء . وأعجب من هذا وذاك أن ينتهى هذا الإنسال إلى التبرير والتفوق في تأليف الروايات :

ولكن شخصية دافيد ليست كل ما في رواية دافيد . فما أبرع شخصية ميكاوور وأورياهيب وأمه وآل ترادل وتبسى تروتوود ودورا وأجنس وغيرهم وغيرهم ممن يحفلون بالحياة القوية الصادقة حتى ليحسبهم القارئ أحياء في دنيا الواقع تعرفهم أوثق المعرفة أكثر مما يعرف أصحابه وخطاهه الأقربين . وأعظم هؤلاء بلا شك من حيث القيمة الفنية شخصية مستر ميكاوور الذى استعار له ديكنز شخصيه أبيه جون ديكنز محب الحياة المتلاف الأناني أخى الكاس والطاس الذى يطارده الدائنون .

وقبل أن نقدم خلاصة الرواية نقف قليلاً عند دور المصادفة فيها فنجد ديكنز لا يطرف له جفن وهو يستخدم المصادفة تلو المصادفة كلما وجد ذلك مجدياً في إبراز معالم روايته وتهيئة الجو لألوان من اللقاء الدرامى المثير بين أبطالها . وهى خطة تتعارض مع الاتجاه الحديث في القصص ، ولكننا لو خیرنا بين مصادفات

دافيد كبر فيلد ما ترتب عليها من المشاهد الرائعة البارعة وبين إلغاء تلك المصادفات بكل ما ترتب عليها من تلك المشاهد ، لما ترددنا طرفة عين في التمسك بتلك المصادفات الخصبه وما أجدته على الأدب من كسب عظيم .

والآن نسوق خلاصة وجيزة لأعظم روايات ديكنز وأحبها إلى نفسه وأكثرها تمثيلاً لقصة حياته ، مروية على لسان دافيد نفسه .

كانت ولادتي في يوم جمعة عند منتصف الليل . وقد ولدت يتيماً لأن أبى مات وأنا في بطن أمى قبل ذلك بستة أشهر . وكانت عمه أبى الأنسة بتسى تروتوود قد جاءت قبل مولدى بساعات وتعهدت لأمى (التى كانت تخافها كثيراً) برعاية المولود إذا جاء أنثى فلما جئت ذكراً غضبت وقذفت الطيب المولد بقلنسوتها وانصرفت لا تلوى على شىء . وأول من أذكره من شخصيات طفولتى هى أمى بشعرها الجميل وشبابها الناضر ، وكذلك « بيجوتى » مربيتى العجوز ذات الخدين والذراعين الشديدة الحمرة والصلابة حتى أننى كنت أعجب لماذا لا تنقرها العصافير كما تنقر ثمار التفاح !

وأذكر كذلك بعد بضع سنوات رجلاً ذا شعر أسود مليح وشارب أسود كان يعود معنا من الكنيسة إلى البيت في أيام الأحد ولم أكن أحب صوته العميق ولا تعمله أن يلمس أى حين يلمسنى . وبعد ذلك أخذتني بيجوتى لقضاء أسبوعين عند شقيق لها في بلدة يرموث ولما عدنا ألفت ذلك الرجل قد تزوج أمى . وكان اسمه مستر مردستون . فصافحته بعد تردد ثم قبلت أمى وأنا لا أستطيع النظر إليها ولا إليه ثم تسلمت صاعداً إلى حجرتى وظللت أبكى إلى أن نمت . ولو أنه قال لى كلمة تشجيع واحدة أو كلمة ترحيب

واحدة يعودنى إلى البيت لأنست إليه واحترمته بقلبي
لا بالمظهر فحسب وأنا أنطوى له على الكره .

وفى اليوم التالى حضرت أخته إلى أنسة . مردستون
وهى تشبه فى السحنة والصوت . كما تشبه فى الحزم
الصارم . وحال وجودهما دون نجاح دروسى على
يدأى لأن نظراتهما الثاقبة كان لها من التأثير على
مثل تأثير نظرات ثعبانين على فرخ طير صغير مهيفض
الجناح . وذات صباح زاد تعثرى فى دروسى على
المألوف فإذا مستر مردستون يمسك بى ويأوى عنى
تحت إبطه متأهباً لضربى على عجزى بعصاه . وإذا أنا
بعد أول ضربة أعض يده فأثارة ذلك والتهال على
كمن يريد أن يقتلنى ثم حبسنى فى حجرى وحرم
على أى مقابلاتى وقامت على حراستى شقيقته مدة
خمس أيام أرسلت بعدها إلى مدرسة داخلية فى
بلاكهيث . وقابلت أى قبل سفرى فإذا هى متتعة
بما أدخله زوجها فى رأسها من أننى فى شرير .
وكان أسفها لغضب زوجها على أشد من أسفها
لفراقى !

وفى الفصل الدرامى الثانى جاءنى نعى أى فذهبت
لحضور جنازتها ولم أعد بعدها إلى تلك المدرسة .
وتخلى عنى مستر مردستون وشقيقته . وعولت مربيى
بيجوتى على الرحيل للإقامة مع شقيقها فى يرموث
ثم إذا هى تعدل عن ذلك وتتزوج الحمال العجوز
باركسى ودعتنى للإقامة معها على أن ترعائى كسابق
العهد . وطالت وحدتى بضعة أسابيع إلى أن قال لى
زوج أى أننى يجب أن أعمل فى مصنع له كى
أكسب قوتى . وكان ذلك المصنع فى لندن . وكانت
سنى عندئذ عشر سنين . وقد عهد إلى بغسل القوارير
مع ثلة من الغلمان والرجال فى الفرع الخاص بتعبئة
الخمور . وكان أكبر زملائى الغلمان ميكووكو . وثمت
زميل آخر شاحب الوجه يلقب باسم ميل بطاطس

بسبب شحوبه . ويعجز اللسان عن وصف تعاسى
بالهبط إلى ذلك المستوى بعد طقوع المرفهة ودراسى
فى المدرسية الراقية . وكثيراً ما كنت أمزج الماء الذى
أغسل به الثنائى بدوعى وإذا خاوت لنفسى انتحيت
حتى يكاد صدرى ينشق مما به من اللواعج المحتدمة .
كان أجرى ستة شلنات فى الأسبوع زيدت بعد
ذلك إلى سبعة يجب أن أكفى بها حاجاتى جميعاً .
وكانت سننى الصغيرة لا تسمح لى برعاية شئون والقيام
على سائر أحوالى . وكانت الحاوى الرخيصة تسيل
لعانى فأشترى منها بالبنسات التى كان ينبغي أن
أنفقها فى عشائى ولا أبيت على الطوى . وكان العمل
يستغرق سحابة النهار ورثت ملابسى ولبيت نعل
وأنا أذرع الشوارع فى المساء متسكعاً على غير هدى .
ولولا رحمة الله لتشأت لصاً أو أفافاً . أما مسكئى
فكان زوج أى قد رتب لى لدى أحد العاملين معه
وهو مستر ميكاووبر . ومستر ميكاووبر هذا رجل
فى أواسط العمر يميل إلى البدانة أصلع الرأس كبير
الملامح يرتدى ثياباً بنية اللون زرية ولكن بنية
قميصه من نوع فاخر يمسك دائماً بعصا ويتدلى من
سترته منظار يستخدمه للزينة فحسب لأنه قلما
يستخدمه للنظر ، وإذا فكر فى استخدامه للنظر لم
يستطع أن يرى من خلاله شيئاً لأنه لا يوافق بصره !
وقد ألفت بيت مستر ميكاووبر زرباً كلبسه ولكنه
حافل بالمظاهر المموهة كلبسه أيضاً ! . وقدهنى الرجل
لزوجته وهى سيدة نحيلة ذابلة تجاوزت سن الشباب
أعربت لى عن استيائها لأن سوء ظروف زوجها المالية
فى الوقت الحاضر اضطرتها لتأجير هذه الغرفة لشخص
غريب مما يفسد جو الخصوصية فى الأسرة . ولكن
الديون المتراكمة على مستر ميكاووبر لاتكاد تدع له
مخرجاً من ضائقته .

وتحت تأثير وحدتى وصغر سننى وافتنقارى إلى الحنان
سرعان ما ارتبطت بتلك الأسرة . وعندما زج الدائون

بمستر ميكاوهر في السجن ولحقت به زوجته إلى هناك
أكثر من حجرة صغيرة قرب السجن لتتسنى لزيارتها
باستمرار . وعندما أطلق سراح مستر ميكاوهر رحل مع
زوجته إلى بليموث حيث يتمتع ذووها بشيء من النفوذ
فلم يعد لي من أركن إليه في لندن فقررت الهرب منها
مخترقاً الريف إلى حيث تقيم الآنسة بتسي عمه أبي
بالقرب من دوفر . وإن كانت مربيتي ييجوتي لم تحدد
لي العنوان بالضبط . وبعد أن ودعت آل ميكاوهر
في محطة عربات السفر بدأت رحلتي المجهولة العواقب
سيراً على الأقدام .

وفي اليوم السادس من ذلك الفرار وصل بي المطاف
إلى مدينة دوفر . وكنت قد قطعت المسافة كلها سيراً
على قدمي ، وفي الليل كنت أنام في العراء . وكان
الوقت لحسن حظي صيفاً فلم يصبني أذى من بيع
سترتي وصداري لأبتاع طعاماً آكله . أما حذائي فصار
في حالة سيئة للغاية . وفقدت قبعتي شكلها لأنني كنت
أنام بها . وتلطخ قميصي وسروالي بالندى والعرق
والتراب والأعشاب التي كنت أنام عليها فما أشبه ثيابي
بفرازة الطيور في حديقة عمي ، ولا سيما أن شعري لم
يعرف مشطاً ولا فرشاة منذ غادرت لندن . وعلى هذه
الصورة المفزعة توجهت كي أقدم نفسي إلى عمي
العتيقة .

وفيما أنا واقف أمام باب صديقته رأيت سيدة
تخرج من البيت وقد عقدت فوق قلنسوتها منديلاً
ولبست قفازاً سميكاً وفي يديها سكين هائل . فأيقنت
أنها الآنسة بتسي . عرفت ذلك من مشيتها لأن أمي
كثيراً ما كانت تقلد تلك المشية . وما أن رأيتني حتى
صاحت تزجرني كي أبتعد عن بابها . وبعد قليل رأيته
تعمل في ركن من الحديقة فتسللت خلسة ووقفت
بجوارها وقلت لها إنني ابن أخيها ، فأوقعها المفاجأة
على الأرض ورحلت أروى لها موجز حياتي وامنيته به

من شذائده وما قاسيته في رحلتي هذه إليها ، ثم عزت
على نفسي فانفجرت باكياً ، فجذبته إلى داخل
البيت وراحت تعالج ما رويته لها من جوعى وعطشى
ببضع قوارير جعلت تصب محتوياتها في حلقى حيثما اتفق
لأنني وجدت لبعضها طعم الينسون وبعضها الآخر طعم
الصلصة وبعضها الثالث طعم التوابل وما تضمخ به
السلطة ، ثم أمرت بتجهيز حمام ساخن لي . وعاونها
في العناية بي سيد أشيب الشعر لطيف المنظر اسمه مستر
ديك أقرضني بعض ملابسه عند الفراغ من الحمام ثم
لفتني عمي بثلاثة شيلان واستغرقت في نوم عميق بعد
أن بدأ في حياتي عهد جديد تبتني فيه الآنسة بتسي .

وكتبت عمي إلى مستر مردستون فجاء بعد بضعة
أيام ومعه شقيقته فصبت عليهما جام غضبها أما أنا
فرفضت العودة معهما وناشدت عمي أن تستبقيني إلى
الأبد . وأيد مستر ديك . ووقفي وطالبها بأن تتخذني
ولداً لها وتعني بتربيتي ومظهرى . فطردت عمي زوج
أمي وأخته وقررت تعيين مستر ديك شريكاً لها في
الوصاية على غيرت اسمي من دافيد كبر فيلد إلى
تروتورد كبر فيلد . وهكذا صار كل شيء في حياتي
هذه جديداً حتى اسمي !

وأرسلتني عمي إلى مدرسة في كنتربري . ولم أجد
لي مكاناً بقسمها الداخلي فأقمت عند محاميها العجوز
مستر ديكفيلد . وكانت القائمة على تدبير بيته ابنته
الوحيدة أجنس التي تقاربني في العمر . ووجهها المشرق
السعيد هو الصورة الطفلية لامرأة جميلة رأيت صورتها
على حائط السلم الكبير في الدار الساكنة . وهي صورة
أمها المتوفاة . وقد حببني أجنس بعطف لا أستطيع
أن أنساه . أما المدرسة فكانت خيراً من مدرستي الأولى
بكثير ولكنني وجدت شيئاً من العناء في التألف مع
أندادى الجدد بعد الذي كان من صحبتي للغلمان العاملين
في المصنع الحقيق . وزاد من كربى أن المعلمين عندما

اختبروا معلوماتي وجدوها شديدة الخزال فأدخاوني في أدنى صفوف المدرسة . بيد أن الأحوال تحسنت بمرور الأيام وزال تهبي بعد أسبوعين .

وكان لدى مستر ديكفيلد كاتب يدعى أوربا هيب أحمر الشعر في الخامسة عشرة يبدو أكبر من سنة بكثير وجهه خال تقريباً من الحواجب والأهداب . وعينه حمراوان ، على الكتفين ، بارز العظام ، يده طويلة أشبه بيد هيكل عظمي يرتدى ثوباً أسود شديد الاحتشام . وكان يكثر من المطالعة ويصبو إلى أن يغدو يوماً ما محامياً ويتفانى في الإخلاص للمستر ديكفيلد الذي كان يكثر من الشراب في المساء إلى أن غدا أوربا هيب بالتدريج تام السيطرة على مخدومه . وقد التقيت به بعد ست سنين في لندن فاذا هو قد أصبح كل شيء في حياة مستر ديكفيلد وصار شريكه الرسمي في المكتب . ثم أفرغني هذا الوضع حين صارحني بطموحه إلى الزواج من أجنس التي قال إنه يتدله في حبا فكدت أقتله ولكني تماكنت مشاعري .

وحدث بعد ذلك أن جاء صديقي القديم مستر ميكادوبر إلى كنتربري فالتقي بي وكان معي أوربا فعرض عليه العمل كاتباً لديه . ثم اكتشف مستر ميكادوبر أن أوربا زور توقيع مستر ديكفيلد على عدة وثائق وتلاعب بأموال عملاء كثيرين في عهدة مستر ديكفيلد من بينهم عمي وحصل على توقيعه وهو سكران على وثائق تجعله مسئولاً عن تبديد الأمانات . ونجح مستر ميكادوبر في فضح هذه المخازي فكافأته عمي بتسهيل هجرته إلى استراليا حيث الحال متسع أمام ذوي الفطنة .

ولكن القضاء على هيب ورحيل ميكادوبر من أحداث رجولتي . ولا بد قبل هذا من استرجاع الأيام التي انقضت بين هاتين المرحلتين ، وهي أيام الدراسة . فقد قضيتها في الجد والتحصيل ولما انتهت

منها وجدت صديقة طفولي الرقيقة أجنس قد تحولت من طفلة إلى امرأة ناضجة . وصار عليّ أن أتخذ لي حرفة . فعملت مراسلاً صحفياً بعد أن أتى أوربا هيب بالأعباء على معظم ثروة عمي . وبدأت أحاول شق طريق لي بسن قلبي بعد أن أجدت الاختزال وأنا في العشرين من عمري وصار تسجيل المناقشات في البرلمان لإحدى الصحف الصباحية مصدر رزق محترم لي . وفي الوقت نفسه عكفت على التأليف سرّاً ونشرت لي إحدى المحلات باكورة إنتاجي فقويت عزيمتي وثابرت على الكتابة .

وذاث يوم ذهبت إلى بيت عمي وكانت مربيتي بيجوتي قد التحقت بخدمتها بعد ترميلها وفي صحتي أجنس التي عزمت على الزواج منها ، وقد صارحتني أنها أحبتي منذ وقع نظرها عليّ في أول يوم وأنها ستكون خير زوج تسعد المؤلف الشاب الناجح .

٣ — نصوص مختارة

• هل سيتصح أني بطل حياتي أو سيحتل هذه المكانة إنسان آخر ، تلك مسألة ستظهرها حتما هذه الصفحات . وكى أبدأ حياتي من حيث بدأت حياتي أسجل أنني ولدت (على ما قيل لي وعلى ما أعتقد) في يوم جمعة ، في الساعة الثانية عشرة ليلاً . وقد لوحظ أن الساعة بدأت تدق وأنا شخصياً بدأت أصرخ في آن واحد .

وبالنظر إلى يوم وساعة مولدي قالت المربية وقالت بعض النساء الحصيفات من أهل الجيرة ممن أبدين اهتماماً متوقداً بشخصي قبل أن يكون في الإمكان محل للتعارف الشخصي بيننا أنني أولاً شخص قدير له أن يكون عاثر الجد في الحياة . وأنني ثانياً سيكون في مقدوري بموهبة خاصة أن أرى الأشباح والأرواح . وهاتان صفتان لا محيص من تلازمهما على حسب اعتقادهن لدى جميع الأطفال

المنكودين من الجنسين الذين يولدون في موهن من
ليل يوم الجمعة .

ولست في حاجة إلى أن أقول شيئاً في هذا المقام
في صدد المسألة الأولى من هاتين المسألتين إذ ليس
ثمة شيء أقدر من تاريخ حياتي هذا على بيان مدى
صحة هذه النبوءة أو خطئها على ضوء النتيجة
الواقعة . أما بخصوص المسألة الثانية فيحسبي أن أقول
إنني لم أحقق شيئاً منها حتى الآن . ولكنني لا ألتزم
لحرمانى من هذه الخاصة الغريبة . وإذا كان في
الدنيا أحد قد تمتع بها من دونى في الوقت الحاضر ،
فأنا أرحب من كل قلبى بالاحتفاظ بها لنفسه يرمها .

● هكذا كان الحال بعد ظهر ما أرجو أن تمحضونى
الغدر في تسميته ذلك اليوم الحافل الخطير من أيام
الجمعة . وليس في مقدورى إذن أن أزعم أنني كنت
أعرف حينئذ حقيقة الحال ، أو أنني أذكر شيئاً مما
سيأتى بيانه على أساس ما شهدت به حواسى .

كانت أمى جالسة بجوار النار ، وهى معتلة الصحة
سقيمة الروح ، تحرق في النار من خلال دموعها ،
يائسة حسرى على مآلها ومآل ذلك الطارق الصغير
الغريب اليتيم الأب الذى سيفقد على دنيا لا يثير وفوده
عليها أدنى اهتمام لديها . أقول إن أمى كانت جالسة
قرب النار عصر ذلك اليوم المشرق الشديد الريح من
أيام مارس حزينة منطوية على نفسها ، يحامرها
الارتباب الشديد في خروجها حية من التجربة المضنية
التي تنتظرها ، وإذا هى حين رفعت عينها وهى
تجففهما إلى النافذة المواجهة لها ترى سيدة غريبة
مقبلة عبر الحديقة .

وتطيرت أمى تطيراً شديداً عندما أردفت نظرتها
الأولى بنظرة ثانية مخافة أن تكون القادمة هى الآنسة
بتسى . وكانت الشمس الغاربة تلقى بوجهها من فوق
سور الحديقة على السيدة الغريبة التي سارت صوب

الباب بقامة متصلبة وسمحة رصينة لا يمكن أن تكون
لأحد سواها .

وحينما بلغت الدار أظهرت السيدة دلبلاً آخر على
هويتها . وكان أبى كثيراً ما ألمع إلى أنها قلما سلكت
سلوك البشر الأسوياء . وهى ذى بدلا من أن ترن الجرس
تتقدم إلى النافذة وتطل منها ضاغطة بطرف أنفها على
الزجاج بحيث صار أنفها مسطحاً تماماً كما كانت أمى
العزيزة تقول لى وصار لونه أبيض تمام البياض في
لحظة واحدة .

لقد أفرغت أمى فزعاً شديداً حتى بت اعتقد
اعتقاداً ملازماً أنني مدين للآنسة بتسى بمولدى في
يوم جمعة .

ونفضت أمى لفرط اضطرابها عن مقعدها ولاذت
من ورائه بالركن . وراحت الآنسة بتسى تدور
بعينها في أرجاء الحجرة في بطء وتفحص ، بادئة
بالجانب الآخر مقلبة عينها كأنها رأس شيطان في
ساعة هولندية إلى أن استقرتا على أمى ، وعندئذ
قطبت جبينها وأومات إليها إيماء من تعودت أن تأمر
فتطاع أن تأتى فتفتح لها الباب . وذهبت أمى ففتحت
لها . فقالت الآنسة بتسى مشيرة في الغالب إلى ثياب
الحداد التي ترتديها أمى وإلى حالة جسدها :

— مسز دافيد كبر فيلد . فيما أظن .

فقالت أمى بصوت خافت :

— نعم

فقالت الزائرة :

— أنا الآنسة تروتوود . لقد سمعت بها فيما

أحسب ؟

فأجابت أمى بأنه كان لها ذلك الحظ . وخالجها
إحساس غير سار بأن لهجتها تنم على أن ذلك الحظ
ليس مفرد السعادة . فقالت الآنسة بتسى :

— وها أنت الآن تريها .

فأحنت رأسها ورجتها أن تتفضل بالدخول .

● وكان لدى مستر ميكاو بر بضعة كتب كان يطلق عليها مكتبته . وهذه الكتب أول ما استعنى عنه من أثاث البيت . كنت أحملها واحداً تلو الآخر إلى كشك لبيع الكتب في طريق المدينة فأبيعها بأى مبلغ يمكن أن أحصل عليه في مقابلها . وكان صاحب كشك الكتب هذا يقطن بيتاً صغيراً خلف الكشك . ومن عادته أن يسكر كل ليلة . ومن عادة زوجته أن تقرعه تقرعاً عفيفاً كل صباح . وحدث أكثر من مرة حينما أذهب إليه في وقت مبكر أن يستقبلني في فراش مقلوب وقد استجد في جبينه جرح دامٍ أو اسودت إحدى عينيه آية على أنه أفرط في الشراب عشية تلك الغداة . وأحسبه كان ينجح إلى العراق والشجار متى شرب ، ويحاول الرجل أن يعثر على الشلنات المطاوبة في أحد جيوب ملابسه الملقاة على الأرض ، في حين لا تكف زوجته التي تحمل طفلاً بين ذراعيها عن صب جام سخطها على أم رأسه . وكثيراً ما يتضح أنه أضاع نقوده . وعندئذ يطلب مني أن أعود في وقت آخر . ولكن زوجته كانت تحتفظ دائماً بشيء من النقود . وأحسبها كانت تأخذ نقوده وهو سكران ، وتتم الصفقة معي سراً على السلام .

● وغدا وجهي مألوفاً لدى حانوت الرهون أيضاً . وكان رئيس المكتب الجالس وراء الحاجز الخشبي يوليني اهتماماً خاصاً . وأذكر أنه كثيراً ما كان يجعلى أصرف اسماً أو صفة باللغة اللاتينية أو أصرف أحد أفعال هذه اللغة في أذنه وهو يتم إجراءات رهن ما حملته إلى الحانوت . وكان من عادة مسز ميكاو بر بعد كل مناسبة من هذه المناسبات أن تقيم وليمة صغيرة ، هي في العادة وليمة عشاء . وكانت هذه الوجبات ذات نكهة خاصة مستطابة لم تزل عالقة بذاكرتي .

● وأخيراً وصلت مصاعب مستر ميكاو بر إلى حد الأزمة . وألقى القبض عليه في ساعة مبكرة ذات صباح

ومضوا به إلى السجن في بورو . وقال لي وهو خارج من البيت إن إله النهار قد أعرض عنه . ونخيل إلى حقاً أن قلبه تحطم ، وكذلك قلبي . ولكني سمعت بعد ذلك أنه شوهد يلعب لعبة الصولج بنشاط شديد قبل ظهور ذلك اليوم .

وفي أول يوم أحد بعد اقتياده إلى هناك كان على أن أذهب لزيارته وأتناول الغداء معه . وكان لابد أن أسأل الناس عن الطريق إلى ذلك المكان فيدلوني مسترشدين بأماكن أخرى وأحواش ومفارق طرق ومنعطفات . إلى أن وصلت أخيراً إلى مقصدي ... فألنيت مستر ميكاو بر في انتظاري وراء البوابة وصعدنا إلى حجراته في الطبقة قبل العليا وبكينا كثيراً . وأذكر أنه راح يناشدني بكل حرارة أن أعط بمصيره . ويذكرني بأن المرء إذا كان دخله في السنة عشرين جنياً فأنفق منها تسعة عشر جنياً وتسعة عشر شلناً ونصف شلن فهو إنسان سعيد . أما إذا أنفق عشرين جنياً وواحداً فهو لا شك شقي . وبعد ذلك اقترض مني شلناً ليعطيه البواب ، وأعطاني أمراً كتابياً محولاً على مسز ميكاو بر بقيمة ذلك المبلغ ، ثم نحى منديله وتهللت أساريره .

● ولست أدري كيف تم بيع أثاث البيت لصالح أفراد الأسرة ، ولا من اشتراه ، فيما عدا أن المشتري لم يكن أنا ! بيع الأثاث وحمله المشترون في عربة نقل . اللهم إلا الفراش وبضعة مقاعد ومنضدة المطبخ . وعسكرنا بهذه المقتنيات في دهلزي البيت الحالي أنا ومسز ميكاو بر والأطفال وظللنا مقيمين هناك ليلاً ونهاراً . لست أدري كم من الوقت لبثنا على تلك الحال ولكن نخيل إلى أن ذلك استغرق وقتاً طويلاً . وأخيراً قررت مسز ميكاو بر الانتقال للإقامة في السجن حيث حصل مستر ميكاو بر الآن على حجرة خاصة به ، فحملت مفتاح البيت إلى المالك الذي سر سروراً بالغاً بالحصول عليه . وحملت الأسرة إلى

• قالت لى المرأة الشابة :

— هذا بيت الآنسة تروتوود . أما وقد عرفته الآن فهذا كل ما يسعنى أن أقوله لك .

وما أن فرغت من هذه الكلمات حتى أسرع بدخول البيت كأنها تنفض عنها مسئولية ظهورى ، وتركتنى واقفاً عند بوابة الحديقة أنظر مكروباً من فوق البوابة صوب نافذة حجرة الجلوس حيث انجابت ستارة من الموسلين عن أوسطها فأبصرت منضدة صغيرة ومقعداً كبيراً ...

وكانت نعلى عندئذ فى حالة مخيفة ، فأسفلها قد بلى قطعة قطعة ، وجلدها العلوى تكسر وتفجر بحيث لم يعد لها شئ من الشكل المعهود فى النعال . وكانت قبعتى (التى استخدمتها قلنسوة للنوم أيضاً) قد تكسرت وتلوت ... وقميصى وسروالى كثرت فيهما اللطخ بفعل الحرارة والندى والعشب وتربة أرض مقاطعة كنت التى نمت فوقها ، وهما فوق ذاك ممزقان بحيث كان منظرهما كافياً لإخافة العصافير وطردها عن حديقة عمى وأنا واقف عند البوابة . أما شعرى فلم يعرف مشطاً ولا فرشاة منذ غادرت لندن . ووجهى وعنقى ويدى استحال لونها المحرق إلى بنى قاتم من فرط التعرض عن غير سابق عهد للهواء والشمس . وكنت مكسواً من قمة رأسى إلى أخمص قدمى بغبار الطباشير الأبيض وبالتراب كأننى خارج لتوى من قمينة للجير . وفى هذه الصورة المزرية ، وفى شعور قوى بها ، وقفت فى انتظار فرصة لتقديم نفسى وترك أول انطباع لى فى عمى المرهوبة

.... ولما رفعت عينى إلى النافذة العلوية رأيت سيداً لطيف المنظر متورد الوجه أشيب اللمة يغلق إحدى عينيه بطريقة فجأة ويومئ برأسه إلى بضع مرات ثم ضحك واختفى .

السجن فيما عدا سربرى الذى اكثرت له حجرة صغيرة خارج الأسوار بالقرب من موضع سجن المعسرين . وكان ذلك من دواعى احتياطى الشديد لأن الألفة بينى وبين آل ميكاوهر فى أوقات شدتنا كانت لا تسمح لنا بالافتراق .

• وفى يوم الأحد ذاك قطعت على الطريق المستقيمة ثلاثة وعشرين ميلاً . ولم يكن قطع هذه الأميال أمراً يسيراً غاية اليسر . لأن ذلك النوع من الجهد كان جليداً على . وإنى لأرى نفسى حينما خيم المساء على وقد وصلت إلى قنطرة روشستر موجه القدمين متعباً آكل الخبز الذى اشتريته لعشائى . ومررت فى طريقى هناك بيت أو بيتين عليهما لافتة مكتوب عليها : « مساكن للمسافرين » فكانت مصدر إغراء لى ولكنى كنت أخشى إنفاق البنسات القليلة التى معى . وأخشى أكثر من هذا تلك النظرات الشريرة التى كان يرمقنى بها السائرون على الطريق ممن التقيت بهم أو تجاوزتهم ، فلم أتمس لى مأوى غير السماء .

• ولما أصبح الصباح كان ألم قدمى شديداً ، وأعضائى متصلبة . وتبينت أننى لا أستطيع المضى فى طريقى ما لم أوفر لنفسى القوت الضرورى فقررت أن أوجه همتى الأساسى إلى بيع سترتى . وخلعت السترة لأدرب نفسى أولاً على الاستغناء عنها ، وحملتها تحت ذراعى ثم شرعت فى جولة تفتيشية على حوانيت الملابس الرخيصة الجاهزة ، وخيل لى أنها أنسب الأمكنة لبيع سترتى . ثم وجدت حوانيت لتجارة الملابس المستعملة كثيرة العدد ، وأصحابها وقوف على أبوابها يتسقطون الزبائن . ولكنى لمحت بين الأشياء المعلقة من تلك المعروضات كسوة ضابط أو كسوتين يما عليها من علامات الرتب وما إلى ذلك ، فاستولى على الحياء من نفاسة سلعهم ورحلت أتجول هنا وهناك فترة طويلة من غير أن أعرض سلعتى على أحد .

وكان الخوف قد اعتراى من قبل بما فيه الكفاية
ولكن هذا السلوك غير المنتظر زاد من خوفى وارتباكى
حتى أننى أوشكت أن أنصرف مؤثراً لنفسى البعد عن
هذا البيت ؛ وإذا سيدة تخرج من باب البناء وقد
ربطت منديلها فوق قلنسوتها لابساً فى يديها قفازاً
مما يستخدم فى العناية بالحدائق وفى ثوبها جيب كبير
كجيوب الجبابة ، حاملة سكيناً كبيرة ، فعرفت
فيها على الفور الأنسة بتسى لأنها كانت تتخطل فى
مشيتها على نحو ما وصفتها أُمى مراراً كثيرة حين
روت لى اجتيازها الحديقة بيتنا يوم مولدى .
وقالت الأنسة بتسى وهى تهز رأسها وتلوح لى
عن بعد فى الهواء بسكينها :
- انصرف ! اذهب لحال سبيلك ! لا غلمان هنا !
ورحت أرقبها وقلبى على شفتى وهى تمشى صوب
ركن فى حديقتها ؛ ثم وهى تنحنى لتستخرج جذرا

صغيراً هناك ، وعندئذ - ومن غير شجاعة على
الإطلاق ، بل فى يأس بالغ - اختلست الخطى إلى
داخل الحديقة ووقفت بجوارها ولمستها باصبعى
وقلت :

- من فضلك ياسيدتى .
فأجملت ورفعت بصرها إلى ، فقلت :
- من فضلك يا عمتى !
فصاحت الأنسة بتسى فى نبرة دهشة لم أسمع
أحدًا فى حياتى يدانها :
- إيه ؟
- من فضلك يا عمتى ، أنا ابن أخيك .
فقالت عمتى :
- أوه . يا إلهى !
ثم هوت جالسة على أرض ممشى الحديقة .



مذهب الذرات الروحية "المونادولوجيا" لليبنس

بصله
الدكتور فواد زكريا

أستاذ مساعد بكلية الآداب - جامعة عين شمس

حياة ليبنتس وشخصيته

ولد جوتفريد فلهلم ليبنتس Gottfried Wilhelm Leibniz في لينتسج في ٣ يوليو سنة ١٦٤٦ . من أسرة اشتهر الكثير من أفرادها بالميلول العقلية ولا سيما في ميدان القانون . وقد توفي أبوه وهو في السادسة من عمره . وحرصت أمه على أن تنشئه تنشئة بروتستانتية محافظة . ولقد كان ليبنتس في صباه طفلاً معجزاً . سرعان ما فاق كل زملائه في مدرسة نيكولايت Nikolaischule وعندما التحق بالجامعة لم يكن قد بلغ الخامسة عشرة من عمره . وتأثر في الجامعة بأستاذ كانت له اتجاهات مدرسية واضحة . هو ياكوب تومازيوس Thomasius وعلى يديه ألف أول بحث له . نال به درجة البكالوريوس . في موضوع كانت له أهمية كبرى في فلسفته التالية . وهو مبدأ الفردية "De principio individui" وقبل انتهاء دراسة ليبنتس الفلسفية . إنتقل إلى دراسة القانون . وأخذ في الوقت ذاته يدرس الرياضيات . فألف في عام ١٦٦٦ كتاب « الفن الجامع » Ars combinatoria . ولفت إليه هذا الكتاب أنظار بعض الأوساط العلمية

خارج مدينته . وعندما تقدم إلى جامعة « آلتدورف » للحصول على درجة الدكتوراه في القانون . في نفس العام (وهو ١٦٦٦) . كان حثه ممتازاً إلى حد أنه تلقى وهو في هذه السن المبكرة ، عرضاً للأستاذية في نفس الجامعة . ولكنه رفض هذا العرض .

وقد اتصل ليبنتس في مسهل حياته العملية بـ سياسي ألماني مشهور . هو البارون بوينبرج Boineburg وبفضل هذا الاتصال أخذ يزاد اهتماماً بالشئون السياسية . فسافر إلى فرانكفورت . وتولى مهمة إصلاح اللوائح القانونية المعمول بها في إمارة مينتس Mainz . ومنذ ذلك الحين ظلت السياسة هدفاً رئيسياً من أهداف حياته .

وكان من أهم مظاهر نشاط ليبنتس السياسي . تلك المذكرة الهامة التي كتبها عن « الأمن العام الداخلي والخارجي » Securitas publica interna et externa وتضمنت هذه المذكرة خطته المصرية Consilium Aegyptiacum المشهورة (التي سنعرض لها بشيء من التفصيل فيما بعد) . والتي اقترح فيها تحويل انتباه لويس الرابع عشر . ملك فرنسا المشهور . عن أوروبا باقتراح إرسال حملة لغزو مصر وظلت هذه المذكرة

تشغل قدراً كبيراً من اهتمام لينتس ، فتوجه بها إلى باريس عام ١٦٧٢ آملاً أن يستمع إليه الملك . وفي خلال إقامته بباريس سافر في رحلة قصيرة إلى لندن حيث انتخب عضواً في الجمعية الملكية . وبعد عودته إلى باريس بدأت دراساته الرياضية المركزة على يد الرياضي المشهور كريستيان هويجنز ، وتوجت هذه الدراسات بكشفه حساب التفاضل والتكامل ، والاهتمام إلى طريقة تدوينه المعمول بها حالياً ، في عام ١٦٧٥ . وكان لينتس يزعم الإقامة نهائياً في باريس ، إذ كانت هذه الفترة من أحصب فترات حياته العملية والفكرية ، وفيها اتصل بعدد من أكبر رجال الفكر والفلسفة والعلم واللاهوت في عصره ، وأجرى معهم مراسلات عميقة ألقت ضوءاً ساطعاً على نواح عديدة غامضة في تفكيره ومع ذلك فعندما عرض عليه يوهان فردريك ، دوق هانوفر ، وظيفة رئيس المكتبة في بلاطه (وهي وظيفة كانت لها في ذلك الحين أهمية غير قليلة (قبلها ، وغادر باريس . وفي رحلة العودة إلى ألمانيا عام ١٦٧٦ زار إنجلترا وهولندا ، حيث قابل اسبينوزا واطلع على آخر كتاباته وأبحاثه ، وأبدى في ذلك الحين إعجاباً شديداً واهتماماً كبيراً بها ، وإن كان قد حرص فيما بعد على إظهار عدم اهتمامه بآراء اسبينوزا نظراً إلى شهرة هذا الأخير بالإلحاد في كثير من الأوساط الأوروبية .

وفي الفترة التي أقامها لينتس في هانوفر ، بدأ كتابة تاريخ شامل لأسرة برنسفيك ، كما نشر كشوفه في حساب التفاضل والتكامل . وفي ميدان الفلسفة ألف كتاب «مقال في الميتافيزيقا» Discours de métaphysique (سنة ١٦٨٦) ، ومجموعة من الأبحاث الهامة ، من بينها «مذهب جديد في الطبيعة» Système nouveau de la nature (١٦٩٥) وبحنه عن فلسفة لوك بعنوان «أبحاث جديدة في الذهن البشري» Nouveaux essais sur l'entendement humain (١٦٩٦) .

وعندما تولى جورج فلهم إمارة الولاية (وقد أصبح فيما بعد جورج الأول ملك إنجلترا) ، لم يكن لينتس على وفاق معه ، وكان لذلك بعض الأثر في إنتاج لينتس ، الذي تركّز في ذلك الحين على إكمال كتابة تاريخ الأسرة الملكية . على أن جهود لينتس قد توجت بالنجاح في ميدان آخر : فقد نجح بفضل مساعدة تلميذته صوفيا شارلوت ، أميرة براندبرج (التي أصبحت ملكة بروسيا فيما بعد) في إنشاء أكاديمية برلين عام ١٧٠٠ ، واختير هو ذاته أول رئيس لها . ومع ذلك فقد فشلت جهوده الأخرى في سبيل إنشاء أكاديميات ماثلة في درسدن وسان بطرسبرج وفيينا . ونشر لينتس في ذلك الحين كتابه الفلسفي الرئيسي الوحيد الذي أشرف على نشره خلال حياته ، وهو كتاب «الحكمة الإلهية» Théodicée ، وهو يتألف أساساً من محادثاته ومناقشاته مع الأميرة صوفيا . أما كتبه الرئيسية الباقية ، وأهمها الكتاب الذي تقدمه هنا ، وكتاب «مبادئ الطبيعة والالطف الإلهي» Principes de la nature et de la grâce فقد كتبهما عام ١٧١٤ ونشرا بعد وفاته .

وفي هذا العام نفسه ، أصبح جورج لودفيج ملكاً على إنجلترا ، ولم يستطع لينتس أن ينال حظوة لديه ، فأبعد في هانوفر حيث دأب على كتابة تاريخ الأسرة الحاكمة ، ولم يكن قد أتم إلا جزءاً بسيطاً من هذا التاريخ عندما توفي في ١٤ نوفمبر عام ١٧١٦ .

ومن العجيب أن أوروبا التي كان لينتس ملء سمعها وبصرها في حياته ، والتي لعب دوراً عظيم الأهمية في ثقافتها وتفكيرها وسياستها ، لم تهتم به قط في وفاته ، ولم يرثه أحد سوى الفرنسيين ، أما الباقون فلم يكادوا يشعرون بموته .

ومن المؤكد أن هناك جوانب عديدة غامضة في حياة لينتس . فبالإضافة إلى غموض كثير من المهام

السياسية التي كان يضطلع بها - وهو الغموض الذي جعل كثيراً من الناس ، ولا سيما اسبينوزا ، يرتابون في نواياه ومقاصده الحقيقية - كانت حياته الخاصة بدورها مبهمة إلى حد بعيد . ورغم كل ما كتبه من رسائل ، فإن هذه الرسائل لم تكن شخصية ، ولم تكشف شيئاً عن الجوانب الخاصة لحياته . وهكذا فإن علاقاته العائلية ظلت مجهولة ، وكل ما عرف عنها هو أن ليننتس لم يتزوج أبداً ، وأن أسرته كانت ميسورة الحال ، مما أتاح له التنقل بحرية ، والتفرغ للأمور السياسية والعلمية دون اهتمام بمشكلات الحياة اليومية .

على أن في وسع المرء أن يلمح ، خلال هذا الغموض المحيط بحياة ليننتس ، عنصرين أساسيين يبرزان بكل وضوح طوال مجرى حياته ، هما اتساع نطاق معارفه من جهة ، واتجاهه إلى السياسة من جهة أخرى .

فبفضل العنصر الأول ، وهو اتساع نطاق معارفه إلى حد مدهل أحيطت شخصيته خلال حياته وبعدها بهالة أسطورية يتمثل فيها مفكراً وعالمًا تتحدى عبقريته كل التصنيفات والتقسيمات الشائعة . ولم يكن من المستغرب أن تصور شخصيته بهذه الصورة الأسطورية ذلك لأن الرجل كان بالفعل نوعاً من الأسطورة . وربما كان ليننتس آخر ممثل لتلك الفئة « الموسوعية » من المفكرين . ففي عصره ، وربما قبل عصره بقليل ، كان عهد التخصص قد بدأ ، واتسعت المعارف البشرية إلى حد أنه أصبح من المحتم على المرء أن يختار بين الفلسفة أو الأدب أو العلم أو القانون أو السياسة ، وأصبح من الصعب أن يجمع المرء بين أكثر من فرع واحد من هذه الفروع . ولكن الدهشة تملك المرء حين يجد ليننتس قد اشتغل بهذه الفروع كلها معاً ، وكانت له فيها كلها تقريباً مساهماته المبتكرة وكشوفه البارعة . ذلك لأن ظهور مثل هذه العقلية الموسوعية أيام اليونان في شخص أرسطو ، أو حتى خلال عصر النهضة في

شخص ليوناردو دافينشي ، كان أمراً مفهوماً ومعقولاً أما ظهورها في النصف الثاني من القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر فهو بالفعل أمر يقارب حد الإعجاز ، لا سيما إذا كان الشخص الذي تمثلت فيه هذه الظاهرة الفريدة ينافس في مجال الفلسفة أقطاب المدرسة الديكارتية الكبار ، وينافس في مجال الرياضة نيوتن ويتفوق عليه في صياغته لحساب التفاضل والتكامل ، ويضع من النظريات القانونية ومن الآراء السياسية والدبلوماسية ما يجعل له دوراً إيجابياً في سياسة عصره ، ويشغل بالعلم الطبيعي فيتفوق فيه ، ويكتب شعراً لاتينياً يحوز إعجاب معاصريه ، ويؤلف في التاريخ مرجعاً عظيم القيمة ، وينشئ أو يسعى إلى إنشاء جمعيات وأكاديميات علمية في مختلف المدن الأوروبية . فثقافة ليننتس عالمية بالمعنى الصحيح ، ومعارفه تكاد تكون شاملة بالنسبة إلى العصر الذي عاش فيه . ولهذا الحقيقة ، كما سنرى ، فيما بعد ، أهمية عظمى في إيضاح معالم مذهب ليننتس وطريقة تفكيره .

على أن الجانب السياسي من نشاط ليننتس الشامل يستحق اهتماماً خاصاً ، لأنه يمثل ظاهرة فريدة فيمن عرفناهم من الفلاسفة ، فمن هنا فهو يؤلف وحده عنصراً قائماً بذاته نود أن نشير إليه إشارة خاصة . فنجد اللحظة التي تعرف فيها ليننتس إلى الكونت « بوينبرج » وهو في الحادية والعشرين من عمره أصبح يقضى حياته كلها في صحبة الأمراء والحكام ورجال البلاط ، واعتاد صحبة الشخصيات الأرستقراطية الكبرى . ورغم كل ما طرأ على حياته من تقلبات ، فإن الاهتمام بالسياسة ظل هو القاسم المشترك بين كل فترات هذه الحياة . وحتى في تلك الفترة التي تعد أخصب فترات حياته من الوجهة العلمية والفكرية ، وأعنى بها فترة إقامته في باريس ، نراه لا يكف عن القيام بدور الدبلوماسي ورجل البلاط وكاتم أسرار الأمراء ،

ويقوم بأسفار وبعثات ومهمات غامضة لحساب إمارة « مينتس » الألمانية في نفس الوقت الذي كان فيه يكون صلات مثمرة إلى أبعد حد مع مشاهير رجال العلم والفكر والفلسفة الذين كانت تزدان بهم فرنسا في عهد لويس الرابع عشر .

ولقد كانت السمعة البارزة في نشاط ليبنتس السياسي ، هي نمو وعيه الأوروبي إلى أبعد حد . ذلك لأنه على الرغم من اشتغاله في معظم أوقات حياته لحساب حكاه ولايات ألمانية معينة . كان في تفكيره السياسي يتجاوز حدود الولايات والدول ، وكان « مواطناً أوروبياً » بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان . وكانت الفكرة الرئيسية التي تستحوذ على تصرفاته السياسية هي أن أوروبا كلها تكون وحدة حضارية وثقافية وسياسية واحدة . ومن المؤكد أن في تفكير ليبنتس في هذه الناحية أوجه شبه عديدة مع تفكير دعاة الوحدة الأوروبية المعاصرين ، من أمثال الجنرال دى جول والسياسى البلجيكي « سباك » وغيرهما . رغم اختلاف ظروف الدعوة في كلتا الحالتين . ولا يقف وجه الشبه عند هذا الحد ، بل إن تفكير ليبنتس السياسى كان يتضمن عناصر رجعية واستعمارية لا تقل وضوحاً عن تلك التي نجدها عند أقطاب سياسة أوروبا الغربية المعاصرين . ويتمثل ذلك العنصر من تفكير ليبنتس في « خطته المصرية » المشهورة . ونظراً لأهمية هذه الخطة للقارئ المصرى على التخصيص ، فسوف نتحدث عنها هنا بشيء من التفصيل .

وضع ليبنتس هذه « الخطة » وهو في الخامسة والعشرين من عمره . وكان يهدف منها إلى إيجاد وسيلة لصرف أنظار لويس الرابع عشر - ملك فرنسا وأكبر شخصية سياسية في أوروبا في ذلك الحين - عن أوروبا ذاتها ، وتحويل طاقته الحربية إلى مكان بعيد عن أوروبا ، وبذلك يعود توازن القوى إلى القارة الأوروبية

ويتسنى في الوقت ذاته الدفاع عن أوروبا ضد « البرابرة والزندقة » .

ولقد كانت الظروف السياسية في ولاية مينتس هي التي أوجت إلى ليبنتس هذه الخطة . ففى نهاية عام ١٦٧١ . كان من الواضح أن فرنسا تعد العدة لغزو هولندا . وكان أمير الولاية الألمانية يدرك أن تغير ميزان القوى في أوروبا قد يؤدي إلى تغيير كبير في الخريطة السياسية لأوروبا ، وبالتالي إلى فقدان الولايات الصغيرة حريتها . وهكذا أراد . ومعه ليبنتس ، أن يخول دون اقتراب الحرب من الولايات الألمانية . وسنحت الفرصة لليبننتس حين وقعت حوادث وتحركات على حدود الإمبراطورية العثمانية . أذكت روح الحروب الصليبية من جديد في نفوس الأوروبيين وهكذا وضع ليبنتس خطته على أساس أن توجه أسلحة لويس الرابع عشر - التي كان يعلم أنها ستنتقل عاجلاً أو آجلاً - ضد عدو المسيحية كلها في الشرق ، وهو الأتراك العثمانيون ، عن طريق غزو بلاد عظيم الأهمية مثل مصر . فكتب مذكرة سياسية مفصلة موجهة إلى الملك ، قدم فيها عرضاً تاريخياً لجميع الحملات التي شنت على مصر من قبل . وتحدث عن مركز مصر الاقتصادي وموقعها الجغرافي . وأوضح مدى سهولة غزوها . والفائدة العظمى التي ستجنيها فرنسا من هذا الغزو : وهي السيادة البحرية والاقتصادية على البحر المتوسط ، والسيطرة على الغرب والشرق معاً ، وازدياد ألقاب الملك لقباً جديداً مشرفاً ! ولم تصل الخطة في بادئ الأمر إلى مسامع الملك ، ولكن ليبنتس بذل مساعي عديدة ، حتى أتاه رد يقول إن الملك على استعداد لسماع الخطة منه . ولكنه عندما سافر إلى باريس في مارس سنة ١٦٧٢ ، كانت الحرب ضد هولندا قد بدأت بالفعل ، ووقع ما أراد ليبنتس أن يتجنبه بغزو مصر . ونحن نعلم بطبيعة الحال تكلمة القصة ، وهي أن نابليون بونابرت قد حقق الخطة التي اقترحها ليبنتس ،

وربما كان قد اطلع على هذه الخطة ذاتها وأخذ بها ، فحقق بذلك حتماً احتل أهمية كبيرة في تفكير فيلسوفنا هذا . وبدأ عهداً جديداً من تاريخ الاستعمار الأوربي في الشرق الأوسط .

ففي حياة ليبنتس إذن عنصران يستحقان اهتماماً خاصاً ، هما شمول معرفته . ونشاطه السياسي . ومن المؤكد أن العنصرين متعارضان : إذ أن التفرغ للأعمال السياسية . والتقل المستمر في أسفار وبعثات ومهام علنية وسرية . لا يترك للمرء فرصة الانصراف إلى الفلسفة والعلم . ولا بد أن ليبنتس كان يتمتع بقدرات معجزة . أتاحت له أن يركز ذهنه في أعمق المسائل العلمية . ويتفوق في عدد هائل من الفروع المتباينة للمعرفة ، في نفس الوقت الذي كان يحيا فيه حياة صاخبة حافلة بالنشاط وسط عدد كبير من الأباطرة والملوك والأمراء والوزراء والسفراء ورجال البلاط ، ويقوم فيه بواجباته السياسية والدبلوماسية والقانونية على أكمل وجه . وهنا لا نجد المرء مفرأً من أن يفترض لدى ليبنتس نوعاً من العزلة الروحية وسط هذا الصخب الذي أحاط نفسه به . ولولا أنه كان يعزل نفسه من آن لآخر . بالفكر على الأقل . عن العالم المزدهم من حوله . لما تسنى له ممارسة نشاطه العلمي الهائل على الإطلاق . فهو إذن كان يشعر بنفسه ذرة واحدة منعزلة بلا أبواب ولا نوافذ . تنطوى في ذاتها على صورة مصغرة للعالم كله . وتلك بعينها هي الفكرة الرئيسية في الكتاب الذي نعرضه هنا ، وأعني به كتاب « مذهب الذرات الروحية » .

مؤلفات ليبنتس وكتاب « المونادولوجيا »

ذكرنا من قبل أن ليبنتس لم ينشر في حياته سوى كتاب « الحكمة الإلهية » Théodicée ، كما نشر بعض الأبحاث القصيرة في صحف علمية مختلفة . أما كتبه الرئيسية الأخرى ، التي أوردنا من قبل أسماء

بعضها . فقد نشرت بعد وفاته . وإن كان هم ذاته قد أعد بعضها للنشر . ولقد حفظ ليبنتس مؤلفاته . من كتب ومقالات وأبحاث . في صورة مخطوطات ومسودات كاملة . غير عليها في مكتبته الخاصة . أو حفظت في سجلات سرية (وهذا ينطبق بوجه خاص على مذكراته السياسية) . ولقد كان نشاط ليبنتس السياسي هو سبب حفظ أوراقه العديدة المتناثرة . فعلى الرغم من أن أحداً لم يهتم به عند وفاته . فإن عدداً من الأحزاب والفرق السياسية كانت تشعر بالقلق خوفاً من أن يكون قد ترك بين أوراقه أسراراً سياسية هامة . وهكذا ضموا أوراقه ومخطوطاته . ودفعوا لورثته (وهم أقرباء بعيدون) مبلغاً ضئيلاً من المال ليتنازلوا عن حقوقهم فيها ، وظلت هذه الأوراق حتى اليوم مودعة في مكتبة هانوفر . ولا يمكن القول إن مؤلفاته الكاملة قد صدرت في نشرة شاملة حتى اليوم : ذلك لأن أكمل النشرات . وهي تلك التي بدأتها « أكاديمية العلوم البروسية » سنة ١٩١٣ بعنوان « المؤلفات والرسائل الكاملة » Sämtliche Schriften und Briefe وكانت تزمع فيها نشر كل ما خلفه ليبنتس . قد انقطعت عام ١٩٣٣ بعد الانقلاب النازي في ألمانيا .

أما كتاب « مذهب الذرات الروحية » أو المونادولوجيا . فقد كان في الأصل مقالا قصيراً عرض فيه ليبنتس فلسفته في ملحق لرسالة بعث بها إلى أحد مراسليه الفرنسيين المتحمسين . واسمه « ريمون » Rémond . ولقد أشار بعض شراح ليبنتس إلى هذه الحقيقة ، ولاحظوا عن حق ما فيها من غرابة : إذ أن هذا الكتاب الرئيسي الذي يتضمن مذهباً ميتافيزيقياً طموحاً . لم يكن إلا تعبيراً عارضاً قدمه ليبنتس إلى أحد مراسليه ، ولم يكن يقصد منه أن ينشر ، وإنما كان مذكراً ملخصة تركها ليبنتس بين أوراقه الشخصية فحسب .

على أن أهمية هذا الكتاب — رغم ضآلة حجمه — إنما ترجع إلى أنه من أواخر مؤلفات ليبنتس الفلسفية . فقد ألفه قبل وفاته بعامين ، في وقت كان قد اهتدى فيه إلى ذاته ، وتكشفت له فيه الجوانب المتعددة التي تميزت بها عبقريته . فهو تعبير واضح عن فلسفته في أخصب فقراتها ، وهو يمثل إلى جانب كتاب « مبادئ الطبيعة واللفظ الإلهي » *Principes de la nature et de la grâce* والذي ألفه في الفترة ذاتها ، أعلى قمم التفكير الميتافيزيقي عنده . ورغم أن ليبنتس قد أعد الكتاب الأخير بنفسه للنشر ، فإنه ترك الأول في صورة غير مكتملة تماماً ، ومات قبل أن يضع اللغات الأخيرة فيه ، ولكنه مع ذلك ما زال أفضل مدخل إلى فهم فلسفة ليبنتس في صورتها الكاملة .

ويجدر بنا في هذا المقام أن نشير إلى أن ليبنتس نفسه لم يكن هو الذي اختار لكتابه هذا اسمه الذي اشتهر به ، وهو « المونادولوجيا » . فليس هذا هو العنوان الذي يصدر الكتاب في مخطوطاته الأصلية الباقية في هانوفر وفيينا ، وإنما كان يحمل اسم « مبادئ الفلسفة » *Principes de la philosophie* . وظل هذا هو الاسم السائد طوال قرن من الزمان . ولكن كوهلر *Koehler* ، الذي أعد طبعة من أوائل الطباعات الهامة لمؤلفات ليبنتس ، وجد أن فكرة الذرة الروحية *Monad* تحتل المكانة الرئيسية بين أفكار الكتاب ، فوضع له في ترجمته الألمانية عنواناً فرعياً هو « المونادولوجيا » . وجاء إردمان *Erdmann* في القرن التاسع عشر فجعل من هذا الاسم عنواناً رئيسياً للكتاب في نشرته الفرنسية لمؤلفات ليبنتس الفلسفية ، ومنذ ذلك الحين اشتهر الكتاب بهذا الاسم .

الاتجاه العام لفلسفة ليبنتس

ينطوي تفكير ليبنتس على بعض المبادئ العامة التي لا يفهم هذا التفكير بدونها . ومن هنا كان لزماً علينا ،

قبل أن تنتقل إلى العرض التفصيلي لآراء ليبنتس في كتاب « المونادولوجيا » ، أن نوضح أهم هذه المبادئ ، ونحدد الاتجاه العام الذي سار فيه تفكير ليبنتس ، حتى يتسنى وضع أفكاره المفصلة في إطارها الصحيح ، والربط بين هذه الأفكار وبين حياة ليبنتس وشخصيته وعصره .

لقد اشتهر ليبنتس بأنه فيلسوف تلفيقي ، أعنى فيلسوفاً يحرص على التوفيق بين المذاهب الأخرى وجمعها كلها في مذهبه الخاص . ولقد كان بالفعل يود أن يستوعب في مذهبه كل ما أتى به الأقدمون والمحدثون من « أفكار رائعة » ، وأراد أن يأتي بمذهب يجمع بين « أفلاطون وديمقريطس » ، وأرسطو وديكارت ، والمدرسين والمحدثين ، وبين اللاهوت والأخلاق والعقل ، بحيث يأخذ أفضل ما في كل منها ، ثم يتجاوزها إلى ما هو أبعد منها . على أن هذه النزعة إلى الجمع بين المذاهب المختلفة ليس لها في كل الأحوال دلالة واحدة . فهي قد تكون مظهرًا من مظاهر الهزال الفكري ، حين يعجز المفكر عن الإتيان من عنده بشيء فيملأ الفراغ بآراء الآخرين . ولكنها قد تكون أيضاً منبثقة عن ذهن ممتلئ بمعارف موسوعية شاملة . متفوق في مجالات متعددة للعلم البشري ، ومن فيض هذه المعارف يتألف مذهبه العام . فهناك إذن توفيق ناشئ عن الهزال الفكري ، وتوفيق ناشئ عن الامتلاء الفكري . ولقد كانت نزعة ليبنتس إلى الجمع بين المذاهب من النوع الثاني دون شك . فقد كان من الأدهان القليلة التي استطاعت أن تجمع أطرافاً متناثرة من المعرفة البشرية في مركب واحد متناسق تصطبغ فيه العناصر المنفرقة بصبغته العقلية الخاصة ، بحيث يعد مذهبه « مرآة » تنعكس عليها كل جوانب الحياة العقلية في عصره وفي العصور السابقة ، وتتلون ، فضلاً عن ذلك ، بلون مستمد من طبيعته الذهنية الخاصة :

القائلة أن القوانين العلمية تتوقف على المشيئة الإلهية ، وأن الله كان في استطاعته تغيير هذه القوانين لو شاء . ويعبر لينتس عن فكرته هذه تعبيراً واضحاً في قوله : « ومع ذلك ينبغي ألا نتصور أبداً ما قال به البعض . من أن الحقائق الأزلية . لما كانت تعتمد على الله ، فإنها اعتبارية متوقفة على إرادته ، على نحو ما يبدو أن ديكارت قد قال به . فهذا حكم لا يصح إلا على الحقائق العارضة التي تخضع لبدء المنفعة أو اختيار الأفضل . أما الحقائق الضرورية فلا تتوقف إلا على ذهن الإلهي . وهي الموضوع الباطن لهذا الذهن » (١) .

الأفكار الرئيسية في كتاب

« مذهب الذرات الروحية »

مع نصوص مختارة من الكتاب (٢)

على الرغم من الطابع التوفيقي أو التلويحي الذي لاحظناه من قبل في فلسفة لينتس ، فإن هذه الفلسفة كانت تسلم منذ بدايتها بوحدة تدعو إلى الإعجاب . فنجد كتابات لينتس الأولى ، نرى لديه بوادر واضحة لمعظم الأفكار التي تضمنها هذا الكتاب الذي نعرضه الآن ، والذي ألفه قبل وفاته بعامين فقط . ومن أهم هذه الأفكار التي ظلت تلازمه من البداية إلى النهاية ، الاعتقاد بأن الوحدات الحقيقية التي يرتد إليها العالم ليست وحدات مادية . وأن العالم الحى . لا الطبيعة غير الحية . هو الذى يمثل الفردية بأجلى معانيها . هذا الاتجاه يظهر منذ أول بحث فلسفى كتبه لينتس ، وهو البحث الخاص بمبدأ الفردية ، الذى كتبه عام ١٦٦٣ ، ثم

على أن فلسفة لينتس لم تكن محاولة للتوفيق بين المذاهب الفلسفية المختلفة فحسب ، بل لقد ذهبت إلى أبعد من ذلك ، فحاولت التوفيق بين وجهة النظر الفلسفية والعلمية كلها ، وبين وجهة النظر الدينية . ذلك لأن لينتس كان على وعى تام بالخطر الذى يهدد الدين من جراء الكشف العلمية الحديثة . وهكذا حرص فى فلسفته على أن يحد من تطرف الروح العلمية وطموحها ، ويحاول تحقيق نوع من « الانسجام » بين مجالى الدين والعلم ، مثلما حقق هذا الانسجام بين مملكتى الله والطبيعة . ولم يكن اهتمامه بالتوفيق بين النظرتين الآلية والغائية إلى الكون ، سوى تعبير عن اتجاهه إلى تخفيف التعارض بين الدين والعلم . فهو من جهة يمتضى حتى النهاية فى التفسير الآلى للطبيعة . ويسهم بنصيب كبير فى وضع الصيغ العلمية لهذا التفسير ، ولكنه من جهة أخرى يحرص على إيضاح الأفكار التي يمكن بواسطتها فهم الطابع الغرضى الحى للكون . ومن المؤكد أن لينتس كان من أقدر الناس على القيام بهذه المهمة : إذ أنه قد استوعب بعمق الثقافة التقليدية المدرسية ، والفلسفات القديمة ، ولكنه فى الوقت ذاته لم يكن منعزلاً عن تيار العلم الحديث ، بل كان له فيه دور كبير .

ولقد كانت وسيلته إلى هذا التوفيق ذات طابع مزدوج : فهو من جهة يؤكد أن الطبيعة لا تخضع للقوانين الآلية وحدها ، لأنها ليست جوهرًا ممتدًا فحسب ، وإنما هى ذات طبيعة روحية فى أساسها . ولما كانت هذه هى الفكرة الرئيسية فى كتاب « مذهب الذرات الروحية » ، فإن بقية هذا البحث سيتكفل بشرح تفاصيلها . على أن لينتس لا يغفل الوجه الآخر للمشكلة ، وهو التقريب بين تصور الألوهية - أى التصور الدينى الرئيسى - وبين العلم . فنظرتة إلى الألوهية كانت علمية إلى حد بعيد ، وهو يسمى التفكير الإلهي « حساباً » ، ويحمل بشدة على الفكرة

(١) Monadologie, p. 46.

(٢) لما كان كتاب « المونادولوجيا » قصيراً ، فقد أثرنا ألا نخصص قسماً مستقلاً فى نهاية البحث للنصوص المختطفة منه ، وأدجنا هذه النصوص فى العرض الذى نقدمه للكتاب . وسوف نرمز فيما بلى بالحرف M. وبلى ذلك رقم الفقرة ، وهذه الأرقام . موحدة فى جميع الطباعات .

يُردد في معظم كتاباته التالية . ولقد اتجه لينتس في البداية إلى استخدام لفظ « النفوس » للتعبير عن هذه الوحدات الأولية غير المادية ، التي يتألف منها كل ما في العالم من أشياء مركبة ، وكان في هذه التسمية متأثراً ، بطبيعة الحال ، بتلك التجربة الاستبطانية التي نشعر فيها بأن الذات أو الأنا هي الجوهر الحقيقي لكياننا وأساس الفردية فيه . على أن القول بأن الطبيعة مؤلفة من نفوس ، يؤدي إلى تجاهل الفوارق الأساسية في مراتب الكائنات التي يتميز بعضها بالنطق والتفكير ، ويفتقر بعضها الآخر إلى كل مبدأ معقول . ومن هنا التمس لينتس لفظاً آخر ، وجده في كلمة « الموناد » . وهذه الكلمة اليونانية تعني أصلاً الوحدة الحسابية ، ولكنها تحولت إلى معنى الوحدة المادية ، أو الجزء الذي لا يتجزأ . على أن لينتس يضيف إليها معنى جديداً : فهي عنده وحدة حية ، أي أنها فردية الكائن الحي في أدق وأبسط مظاهرها ، وهي موجودة وجوداً فعلياً ، وليست مجرد وحدة فكرية ، كالوحدة الحسابية . وهو يعرفها بأنها « جوهر بسيط : تشتمل عليه المركبات ، والمقصود بلفظ بسيط أنه لا يتجزأ . . . وحيث لا تكون أجزاء ، لا يكون الامتداد ولا الشكل ولا الانقسام ممكناً . وهذه الذرات الروحية هي الذرات الحقيقية . وهي بالاختصار عناصر الأشياء »^(١)

وأهم ما يميز فكرة « الموناد » عند لينتس من فكرة الذرة كما عرفها الفلاسفة اليونانيون القدماء مثلاً ، هو أن الأولى فكرة دينامية في أساسها . فالذرة الروحية عند لينتس هي قبل كل شيء وحدة للقوة أو للنشاط والفاعلية . وبعبارة أخرى فإن لينتس يريد أن يقول أنه لا شيء حقيقي ، حتى في المادة نفسها ، إلا ما هو نشيط فعال . وما هو في أساسه طاقة دينامية .

ويربط « ماير » بين فكرة الذرة الروحية وبين شخصية لينتس على نحو طريف يستحق أن نشير إليه هنا بشيء من التفصيل . فصورة الجوهر الفرد قد تكونت عن طريق تأكيد لينتس لذاته في مقابل العالم . وعبرية لينتس الشاملة كانت تضيء على العالم صورتها ، وهكذا تصور الذات على أنها داخلة في تركيب العالم ، أو تصور العالم على أن فيه شيئاً من طبيعة الذات . فهاية العالم لا تفهم من خلال الموضوعات الممتدة كما تقول الميكانيكا الديكارتية ، وإنما تفهم عن طريق تجربة ذاتية ، هي تجربة بذل الطاقة والإرادة .

هذه الفكرة تعد مظهراً لشعور لينتس بالتقابل بين وجوده الذي يؤكد ذاته بوصفه وحدة عقلية أو جوهرراً فرداً ، في مقابل تغير الزمان وتقلباته . وهذا الوجود لا يشعر بذاته ، بوصفه شخصاً ، إلا نتيجة الجهد الفكري الذي يبذله من أجل إضفاء صورة على مادة التجربة الحسية . وهكذا فإن مذهب لينتس الديناميكي إنما هو « تعبير باطن ، واع بذاته ، عن وجوده الخاص ، إذ أن تحمسه الشديد للنشاط والفاعلية إنما يرجع إلى وجوده الخاص »^(١) . وبقدر ما يكون للذرة الروحية من إدراكات واضحة ، تكون فاعليتها ، على حين أن الاختلاط في إدراكاتها يعني سلبيتها ، وهكذا تتحدد مراتب القيم في هذا المذهب تبعاً لدرجة النشاط الروحي أو العقلي ، أو وضوح المعرفة الذاتية^(٢) ولكي يدلل « ماير » على ارتباط فكرة القوة بهذه بصفات لينتس الذاتية ومسلكه الخاص في الحياة ، يربط على نحو طريف بين النص الذي يؤكد فيه لينتس فكرة القوة ، في كتاب « المونادولوجيا » وبين نص آخر في رسالة سياسية ، هي رسالة « الأمن العام » التي

R.W. Meyer: Leibniz and the 17th (١)
Century Revolution (English Trans.) Cambridge 1952, p. 118-119.

Ibid, p. 123, (٢)

M. 1, 3, (١)

كتبها في وقت مبكر من حياته ، وفيها يقول « إن الذهن البشري لا يمكنه أن يسكن . فالسكون . أى انعدام الحركة نحو المزيد من الإدراك . إنما هو عذاب للذهن . ومن يعرف كل شيء يفقد لذة الكشف . كما أن من يملك كل شيء يفقد لذة الكسب . . . ومن هنا فقد أحس الإسكندر الأكبر بالقلق من أن يغزو أبوه العالم كله . فلا يترك له شيئاً يغزوه »^(١) وفي رأينا أن محاولة ماير هذه . وإن تكن تتطوى أحياناً على قدر من الإسراف . فإن فيها عناصر معقولة إلى حد بعيد : فأغلب الظن أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن نرى ذلك المفكر الذى قضى حياته فى صحبة الملوك والأمراء . وشعر بسطوة القوة وتأثيرها وأهميتها ، وخضع هو ذاته لتأثيرها . وجاهر باحترامه لها — نقول إنه لم يكن من قبيل المصادفة أن يجعل ذلك المفكر من فكرة القوة أساساً لتفسيره للعالم . ومعياراً للتفرقة بين مراتب الكائنات .

وإذا فجوهر الأشياء جميعاً . فى رأى ليبنتس ، هو القوة . والقوة عنده تصور أسبق من تصور الحركة نفسه . إذ أن الحركة . رغم ما لها من أهمية فى تفسير الظواهر ، ينبغى أن ترد آخر الأمر إلى نوع من القوة أو النزوع . ومن المؤكد أن ليبنتس قد أدخل تغييراً أساسياً على مفهوم الجوهر حين عرفه على هذا النحو : إذ أن الجوهر فى الفلسفات التقليدية كان هو العنصر أو الأساس الذى يظل ثابتاً من وراء تغيرات الظواهر ، على حين أنه يغدو ، فى معناه الجديد عند ليبنتس ، متغيراً فعلاً . خالياً تماماً من أى عنصر سكونى .

ولم يكن تقريب ليبنتس بين هذه الوحدات الجوهرية الفردية وبين النفوس البشرية مجرد تشبيه فحسب ، بل إنه يعنى بالفعل أن ذلك النوع الخاص من الوجود ، الذى نستشعره فى أنفسنا ، منتشر فى

الكون بأكمله ولكن بدرجات متفاوتة . ذلك لأن الطبيعة لا تعرف انفصالا ولا طفرات مفاجئة . بل إن « قانون الاتصال » يسرى على كل أجزائها . ومن هنا قال ليبنتس بنوع من الحيوية أو الوجود الحى فى الطبيعة بأسرها . وأكد أن الحياة النفسية منتشرة فى جميع نظام الطبيعة . وإن كانت تتخذ صوراً غامضة فى الكائنات الدنيا . ولا ترقى إلى مرتبة الوعي الكامل إلا فى الدرجات العليا فى الحياة . وهكذا يميز بين ذرات روحية تكتفى بالإدراك وحده perception ، وأخرى يتوافر لديها الإدراك الذاتى أو الوعي apperception الأولى يسميها بالذرات الروحية الخفض . أو الكمالات entéléchies . والثانية هى النفوس البشرية . التى تتميز عن الأولى بازدياد تميز إدراكها . وبوجود ملكة الذاكرة والوعي لديها . وبمزيد من الإرهاف فى حواسها .

وربما رأى البعض — عن حق — أن فكرة بعث الحياة فى الطبيعة . أو تصور كل ذرة فى الكون على مثال النفس البشرية . تفتح الباب أمام التفسير الأسطورى للأشياء ، إذ أن الأساطير ما هى إلا محاولة لبعث الحياة فى الكون بأكمله . ولتشبيه طبائع الأشياء كلها بطبيعتنا الخاصة . غير أن من المؤكد . رغم ذلك ، أن ليبنتس قد أضفى على رأيه هذا طابعاً علمياً مستمداً من قانون الاتصال الذى أشرنا إليه من قبل . فالطبيعة فى رأيه تسير على نحو مطرد — وهذا مبدأ أساسى لا غنى عنه للروح العلمية الصحيحة . ومن الخطأ أن نتصور أن ذلك الجزء من المادة . الذى تتألف منه الأجسام البشرية ، هو وحده الذى يرتبط بمبدأ نفسى أو روحى ، وهو وحده ملكة الإحساس والإرادة . فمعتولية الطبيعة واتساقها مع نفسها ، تتنافى مع هذا التصور . وعلى ذلك فإن الروح العلمية الصحيحة — فى رأى ليبنتس — هى التى تحتم القول بانتشار نوع من الحياة النفسية فى الطبيعة بأسرها .

ومن المؤكد أن تطور علم الأحياء في عصر لينتس كان من أهم الأسباب التي دفعته إلى الأخذ بفكرة انتشار الحياة في الكون بأسره : فقد أتاح المجهر لبعض العلماء ، وعلى رأسهم ليفنهورك Leeuwenhoek ، أن يكتشفوا كائنات عضوية دقيقة لا تراها العين المجردة في الأجسام المادية التي تبدو جامدة لا حياة فيها . ووجد لينتس في ذلك تأكيداً تجريبياً لرأيه القائل أن المادة التي تبدو غير حية تنطوي على عالم كامل من الكائنات العضوية الدقيقة المشابهة في طبيعتها لنا . وهكذا تصور الكون كله على أنه جسم عضوي لا متناه يتضمن في ذاته أجساماً عضوية صغيرة ، وهذه بدورها تنقسم إلى أجسام عضوية لا متناهية في الصغر . « . . . فكل جزء من المادة ليس فقط قابلاً للقسم إلى ما لا نهاية ، كما أدرك القدماء ، وإنما هو يقبل الانقسام بالفعل إلى فروع لا نهاية لها ، وكل جزء منه يقبل القسم إلى أجزاء لكل منها حركته الخاصة . . . »

« ومن هذا يتضح أن هناك عالماً للمخلوقات ، وللأحياء ، وللحيوانات ، وللكمالات ، والنفوس ، في أصغر أجزاء المادة .

« ونستطيع أن نتصور كل جزء من المادة على أنه بستان مليء بالنباتات ، أو حوض مليء بالأسماك . غير أن كل فرع من النبات ، وكل عضو من أعضاء الحيوان ، وكل قطرة من هذه السوائل ، هو بدوره بستان أو حوض هكذا . وحتى التراب والهواء الواقعان بين النباتات ، أو الماء الذي تسبح فيه الأسماك ، يحتوي بدوره على مخلوقات دقيقة لا ترى » (١) .

فاذا كانت الحياة النفسية ، والقوة والنزوع ، منتشرة في الطبيعة بأكملها ، فإن ذلك يعني أن كل ذرة تمثل الكون بأكمله ، وتشعر بكل ما يحدث فيه . وكما اتضح في كشف علم الأحياء أن بذرة النبات تنطوي

في ذاتها على صورة الكائن بأكمله ، وأن في البذرة نوعاً من التشكل الأصلي préformation ، فإن معنى ذلك أن كل ذرة روحية تنطوي في ذاتها على مبدأ جميع تطوراتها المقبلة .

هذه الفكرة الرئيسية في فلسفة لينتس كان لها - كما رأينا - أصل تجريبي مستمد من تطور العلوم في عصره . غير أن في وسعنا أن نرجعها إلى أصول أخرى إلى جانب الأصل التجريبي . فقد استمدّها لينتس من مبدأ منطقي عام ، هو المبدأ القائل أن كل محمول متضمن في الموضوع omne praedicatum inest subjecto ، بحيث لا تكون فكرته الميتافيزيقية إلا تطبيقاً أنتولوجياً لهذا المبدأ المنطقي . وفضلاً عن ذلك فربما استطاع المرء أن يردها إلى أصل مستمد من نمط الحياة التي عاشها لينتس ذاته . ففي حياته الحافلة بالنشاط السياسي والعمل ، كان كلما فرغ لنفسه ، وخلا لأفكاره ، استخرج من ذاته كشفاً جديداً أو فكرة رائعة . فالذات إذن تنطوي في داخلها على كل شيء ، وتطوراتها كلها موجودة فيها ضمناً ، وتستخلص منها بالاستنباط . وهي رغم عزلتها تعكس العالم كله وتمثله ، مثلما كان ذهنه يعكس معارف عصره كلها ويمثلها . ولقد كانت لهذه الفكرة الرئيسية ، أعني فكرة تمثيل الذرة الروحية الواحدة للكون بأسره ، بحيث تكون « مرآة » ينعكس عليها الكون في صورة مصغرة ، وانطواء كل ذرة روحية على عناصر تطورها المقبل كلها - كانت لهذه الفكرة نتائج فلسفية متعددة ، سنورد فيما يلي أهمها :

أولى هذه النتائج ، هي القضاء على الحد الفاصل بين الكون والفساد ، والميلاد والمات بحيث لا تكون هذه الأضداد إلا حالات طارئة تتعاقب على الذرات الروحية فحسب . ويؤكد لينتس أنه لا يعترف بوجود نفس خاصة تظل مرتبطة بكتلة معينة من المادة وتقتصر على رعاية شأنها . « ذلك لأن الأجسام كلها في

صبرورة دائمة كالأنهار . وهناك أجزاء تدخل فيها وتخرج منها بلا انقطاع . . . ويترتب على ذلك أنه لا يوجد كون تام . ولا فساد أو موت كامل بالمعنى الدقيق . يكون قوامه مفارقة النفس . وليس ما نسميه بالكون إلا نماء وزيادة ، مثلاً أن ما نسميه بالموت إنما هو ضمور ونقصان » .

ومن النتائج المترتبة على القول بأن الذرة الروحية مرآة ينعكس عليها الكون كله ، الاعتقاد بإمكان تحصيل معرفة كاملة عن طريق مجموعة من الأفكار البسيطة مرتبة ترتيباً صحيحاً . فالأفكار البسيطة تؤدي على المستوى المعرفي : نفس الدور الذي تؤديه الذرات الروحية على المستوى الأنثولوجي . وهي بدورها تعكس علم المعرفة بأسره . وتكشفه لمن يستطيع أن يستنبطه منها . ولقد كان هذا الاعتقاد ملازماً لتفكير ليبنتس منذ شبابه المبكر . وظل على الدوام مؤمناً بإمكان وجود « أجدية للفكر البشري » وبإمكان التوصل إلى ذلك « العلم الإلهي » القائم على التحليل والرمزية والتركيب الجامع . وكان ذلك في رأيه أهم الأهداف وأجدرها بجهاد الإنسان وسعيه . فإذا أمكن الاهتداء إلى قائمة كاملة بالأفكار البسيطة . وبالعناصر الأولية التي لا تقبل الانقسام في كل فكر بشري ، فمن الممكن عندئذ أن نرمز لكل منها بعلامة . ويصبح استنباط كل الحقائق التي لم تكنشف بعد مسألة حساب وجمع فحسب . وعلى هذا النحو ينشأ « علم كلي » scientia universalis يتيح للإنسان فهم أدق أسرار الكون بطريقة حسابية رياضية دقيقة . ولقد كانت الخطوة الهامة التي اتخذها ليبنتس في سبيل بلوغ هذا الهدف ، هي وضعه للدعائم الأولى للمنطق الرياضي ، الذي قصد منه أن يكون أداة تدوين هذه المعرفة البشرية الشاملة . وفي هذا المجال كان ليبنتس رائداً لحركة لم تستأنف سيرها إلا بعد وفاته بما يقرب من مائة وخمسين عاماً . ورغم أن المنطق الرياضي الحديث

لا يضع لنفسه - في الوقت الراهن على الأقل - مثل هذا الهدف الطموح الذي قصد إليه ليبنتس . فإنه يدين لهذا الأخير قطعاً بفضل التمهيد لظهوره والقيام بالأبحاث الأولى التي أدت تطورها إلى نضوج هذا العلم أما النتيجة الثالثة لرأى ليبنتس هذا فهي فكرة الانسجام . وقد ظهرت هذه الفكرة عند ليبنتس نتيجة لوجود صفتين متعارضتين - في الظاهر - للذرات الروحية عنده . فكل ذرة هي : حسب تعريفها ، فردية تماماً . منطوية على نفسها . ليست لها « أبواب ولا نوافذ » تطل منها على العالم الخارجي . غير أنها ، من جهة أخرى . تعكس العالم كله من وجهة نظرها الخاصة فكيف إذن يتسنى تحقيق الاتفاق بين وجهات نظر الذرات الروحية كلها ؟ لا بله لذلك من وجود نوع من « الانسجام المقدر » harmonie préétablie بين الكائنات كلها في الكون . ومصدر هذا الانسجام هو الإرادة الإلهية ، التي شاءت أن تتفق إدراكات النفس الواحدة مع إدراكات كل نفس أخرى ، مع أن كلا من هذه النفوس مقفلة تماماً على ذاتها ، ولا سبيل إلى اطلاعها على ما يحدث في الأخريات . وهكذا يرى ليبنتس أن الأصل الإلهي المشترك لكل النفوس هو الذي يضمن منذ الأزل حدوث انسجام بين إدراكاتها ، بحيث يكون قد قدر لها منذ البداية أن تكون صورة متوافقة متسقة لعالم واحد رغم اختلاف وجهات نظرها إليه .

وتؤدي فكرة الانسجام هذه إلى حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسم على نحو يلائم اتجاه ليبنتس الفكري الخاص . ولعل أفضل وسيلة لعرض طريقة ليبنتس الخاصة في اتخاذ فكرة الانسجام سبيلاً إلى فهم العلاقة بين النفس والجسم ، هي أن نقدم مقتطفات من نصوصه التي يظهر فيها رأيه في هذه المشكلة بوضوح كامل .

يشرح ليبنتس في رسالة له أصبحت تعرف ، ضمن مجموع مؤلفاته ، باسم « الإيضاح الثاني » deuxième éclaircissement ، رأيه في هذا الموضوع من خلال تشبيه طريف فيقول : « لنفرض أن هناك ساعتين متفتحتين تماماً كل مع الأخرى في الدلالة على الوقت . مثل هذا الاتفاق يمكن أن يحدث على واحد من أنحاء ثلاثة : أولاً أن يكون هناك تأثير متبادل من الواحدة في الأخرى ، والثاني أن يكون الاثنان معاً خاضعين لعناية مستمرة من مشرف يدأب على ضبطهما ، والثالث أن تظل كل منهما بذاتها دقيقة تماماً في ضبط الوقت . . . والطريقة الثالثة تقتضى صنع الساعتين منذ البداية بمهارة وفن بضمننا لنا اتفاقهما في المستقبل ، وتلك هي الطريقة التي أطلق عليها اسم الاتفاق المقدر . فاذا وضعنا النفس والجسم محل الساعتين ، لوجدنا أن اتفاقهما أو انسجامهما يمكن أن يحدث على واحدة من طرائق ثلاث : الأولى هي طريقة التأثير ، وهي طريقة الفلسفة الشائعة . ولكن لما لم يكن ثمة وسيلة لتصور الطريقة التي يمكن بها أن تنتقل الدقائق المادية أو الصفات اللامادية أو الأنواع الحسية من أحد هذين الجوهرين إلى الآخر ، فمن الواجب التخلي عن هذا الفرض . أما طريقة الاستعانة بمشرف فهى مذهب العلل الفرصية causes occasionnelles ، ولكنى أرى أن ذلك يعنى اقحام الألوهية في حادث طبيعى مألوف ينبغى ، وفقاً للمبادئ العقلية ، ألا يتدخل فيه شيء مصاد للمجرى العام للحوادث الطبيعية . فلا يتبقى إذن سوى فرضي ، أعنى طريقة الانسجام المقدر ، التي نقول فيها إن القدرة الإلهية الأزلية قد صاغت الجوهرين منذ البداية ونظمتها بدقة تبلغ من الكمال حداً يجعل كلا منهما ، في سيره وفقاً لقانونه الخاص الذي اكتسبه مع وجوده ، يتفق تماماً مع الآخر وكان هناك تأثيراً متبادلاً ، أو كأن الله يتدخل بيده دائماً ليحدث هذا الاتفاق العام .

ويزيد ليبنتس فكرته وضوحاً حين يقول في « المونادولوجيا » :

« ولقد أتاحت لى هذه المبادئ أن أهتدى إلى تفسير طبيعى للاتحاد أو الاتفاق بين النفس والجسم العضوى . فالنفس تتبع قوانينها الخاصة ، والجسم كذلك يتبع قوانينه الخاصة ، وهما يلتقيان بفضل الانسجام المقدر بين جميع الجواهر ، ما دامت الجواهر كلها تمثل كوناً واحداً . فالنفوس تسلك ، وفقاً لقوانين العلل الغائية : عن طريق النزوع أو الرغبة appétition والغايات والوسائل . أما الأجسام فتسلك وفقاً لقوانين العلل الفاعلة أو الحركات . والعالمان : عالم العلل الفاعلة وعالم العلل الغائية ، منسجمان فيما بينهما » (١).

وهكذا ينتقد ليبنتس نظرية ديكرت ، التي تقول بتأثير الجسم والنفس كل منهما في الآخر ، على أساس استحالة هذا التأثير بين جوهرين أحدهما مادي والآخر لامادى ، وينتقد نظرية مالبرانش التي تجعل تأثير النفس في الجسم مجرد « فرص » أو « مناسبات » لتدخل القوة الإلهية . ومن المؤكد أن ليبنتس ، رغم أنه قد اعتاد التخلص من كل مشكلة تعترضه بالالتجاء إلى فكرة العناية الإلهية ، كان في هذه الحالة يخفف من غلواء النزعة الدينية المتطرفة عند مالبرانش ، الذي جعل التدخل الإلهي مستمراً في كل لحظة يحدث فيها تأثير من النفس في الجسم أو العكس . وليس معنى ذلك أن ليبنتس قد أنكر تدخل المبدأ الإلهي ، ولكنه جعل هذا التدخل يقتصر على فعل الخلق الأصلي ، الذي أدى إلى وجود الذرات الروحية أو الجواهر البسيطة ، ولما كان هذا الفعل كاملاً منذ البداية ، فإن كل شيء يسير بعد ذلك في طريقه السليم ، ويتحقق الانسجام التام بين الجسم والنفس ، على الرغم من أن كلا منهما

يسلك وفقاً لطبيعته الخاصة ، ولا يخضع إلا للقوانين التي تقتضيها هذه الطبيعة .

على أن الانسجام بين الجسم والنفس ، داخل الكائن البشرى ، إنما هو تعبير جزئى عن ذلك الانسجام الأكبر الذى يسود الكون بأسره . فقد كان من الطبيعى أن يؤمن ليبنتس بأن العالم منظم ومعقول ، وبأنه لا وجود لشيء ممتنع أو شاذ أو خلل من المعنى . وهكذا يستطيع العقل الخالص أن يدرك كل ما فى الكون تبعاً لما فيه من ضرورة ، ولما له من دلالة ، ويختصى الشر من العالم ، ويصبح كل شيء منظماً ، واضحاً ، معقولاً ، ويخلو العالم من كل خطأ وكل نقیصة . وهذه الفكرة واضحة كل الوضوح من العبارة الأخيرة فى النص الذى اقتبسناه منذ أسطر قليلة ، والتي أكد فيها وجود انسجام بين عالم العلل الفاعلة وعالم العلل الغائية . وبعبارة أخرى ، فحين يسير كل شيء تبعاً لقانونه الطبيعى الخاص ، يكون فى الوقت ذاته قد حقق الغاية الإلهية المقصودة منه . وتفسير الأشياء علمياً يتفق وينسجم مع تفسيرها فى ضوء الحكمة الإلهية . « فلا شيء فى الكون بضيق بدداً . ولا شيء عقيم أو ميت ، ولا اضطراب ولا خلط إلا فى الظاهر فحسب » (١) .

فى هذا العالم الذى يسوده الانسجام ، والذى هو - فى رأى ليبنتس - أفضل عالم ممكن ، لأن الكمال الإلهى يحتم ألا يتحقق بالفعل إلا أكمل ما ممكن أن يتحقق - فى هذا العالم المنظم ، الذى يتكشف كل شيء فيه للعقل وللمنطق ، تقف النفوس فى مراتب يعلو بعضها على بعض ، وتحتل المرتبة العليا فيها تلك الأرواح العاقلة التى هى صورة للألوهية ، والتى ترتبط بالله فى علاقة أشبه بعلاقة المخترع بآلته ، بل الحاكم برعاياه ، والأب بأبنائه (٢) . هذه الأرواح العاقلة يكون مجموعها

ما أطلق عليه ليبنتس اسم « مدينة الله » ، أى « أكل دولة يحكمها أكل الملوك » .

ويختتم ليبنتس كتاب « المونادولوجيا » بفقرات شعرية الأسلوب . تتضمن إطرار « لمدينة الله » هذه وتمجيداً لما يسودها من خير ونظام . ونرى هذا النص يقول :

« هذه المدينة الإلهية . وهذه المملكة الشاملة بحق ، هى عالم أخلاقى فى العالم الطبيعى ، وهى أرفع أعمال الله وأكثرها ألوهية ، وفيها يكون المجد الإلهى بحق ، إذ أن هذا المجد ما كان ليوجد لو لم تكن الأرواح تدرك عظمتها وخيرتها وتعجب بها . وفى هذه المدينة الإلهية تبدى خيرية الله حقاً ، على حين أن حكمة الله وقدرته تبدى فى كل شيء .

« وكما أثبتنا من قبل وجود انسجام كامل بين مملكتين طبيعيتين ، إحداها مملكة العلل الفاعلة والأخرى مملكة العلل الغائية ، فينبغى أن نلاحظ هنا انسجاماً آخر بين المملكة المادية ، مملكة الطبيعة ، وبين المملكة الأخلاقية ، مملكة اللطف الإلهى grâce أى بين الله منظوراً إليه على أنه مهندس آلة الكون ، والله منظوراً إليه على أنه ملك مدينة الأرواح الإلهية .

هذا الانسجام يجعل الأشياء تؤدى إلى اللطف الإلهى بنفس مسالكها الطبيعية ، بحيث ينبغى مثلاً أن يدمر العالم ويقوم بالطرق الطبيعية فى اللحظات التى يقتضيها حكم الأرواح ، من أجل عقاب بعضها ومثوبة البعض الآخر .

ويمكن القول أيضاً أن الله بوصفه صانعاً architecte يرضى فى كل شيء الله بوصفه مشرعاً ، وأن الخطايا ، بالتالى ، ينبغى أن تنطوى فى ذاتها على عقوبتها وفقاً لقانون الطبيعة ، وبفضل التركيب الآلى للأشياء ، وأن الأفعال الصالحة ، بالمثل ، تجتذب بطرق آلية بالنسبة إلى الأجسام ، وإن لم يكن من الممكن أن يحدث ذلك دائماً على الفور .

M., p. 63. (١)

M., p. 84. (٢)

« وأخيراً ، فنى هذا الحكم الكامل لا يمكن أن يكون هناك فعل صالح دون ثواب ، ولا حكم فاسد دون عقاب ، ولا بد أن ينتهى كل شىء إلى تحقيق صالح الأختيار . . . وهذا ما يجعل الأشخاص الحكماء والفضلاء يحرصون على فعل كل ما يبدو متفقاً مع الإرادة الإلهية المتوقعة أو المستبقة ، ويرضون مع ذلك بما يصدر عن الله بالفعل عن طريق إرادته الغامضة ، التى هى متسقة وحاسمة . ذلك لأنهم يدركون أنه لو كان فى وسعنا فهم نظام الكون فهماً كافياً ، لوجدناه يفوق ما يتناهى أحكم الناس ، ولا تضح لنا أن من المستحيل جعله أفضل مما هو ، ليس فقط بالنسبة إلى الكون فى مجموعه ، بل أيضاً بالنسبة إلينا على التخصيص ، وذلك إذا ما تعلقنا كما ينبغى بخالق الكل ، لا بوصفه صانع وجودنا وعلته الفاعلة فحسب ، بل أيضاً بوصفه سيدنا ، والعلة الغائية التى ينبغى أن تكون هى الهدف الكامل لإرادتنا ، والتى تكون فيها وحدها سعادتنا » (١).

فى هذه العبارات الصوفية التى يختتم بها كتاب « المونادولوجيا » ، يعبر ليبنتس بدقة عن نظريته العامة إلى الكون ، وهى النظرة التى حاول فيها — كما قلنا فى حديثنا عن الاتجاه العام لفلسفته — أن يوفق بين العلم والدين على قدر استطاعته . ولقد اتهم ليبنتس بأنه يلجأ إلى فكرة العناية الإلهية ليتخلص بها من كل صعوبة فلسفية تواجهه . ولو تأملنا النص السابق جيداً ، لوجدنا لهذا الاتهام ما يبرره ، إذ يصل به الأمر إلى حد الدعوة فلسفياً إلى قبول كل ما يحدث فى الكون ، حتى

M., pp. 86-90. (١)

ما لا يكون فى ذاته مفهوماً أو معقولاً ، على أنه مظهر لحكمة إلهية غامضة لا نستطيع أن نحيط بجميع أطرافها ، ولا يمكننا أن ندرك مقاصدها الحقيقية بقولنا القاصرة . ولقد كان من الطبيعى أن يلجأ هذا المفكر الذى قضى حياته وسط الملوك والأمراء والحكام ، إلى تشبيه الكون بمملكة إلهية ، وتشبيه الله بالحاكم أو « أكل الملوك » . وشتان ما بين طريقة التفكير هذه وطريقة تفكير اسبينوزا (معاصره الأكبر سنّاً) الذى طالما نبه إلى خطأ تصور الناس لأنفسهم من خلال تصورهم لحكامهم .

ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن ننكر لليبننتس فضلاً كبيراً ، هو أن تأكيده لفكرة الغائية والحكمة الكونية لم يتم على حساب القوانين الطبيعية . فهو لم يكن — مثل مالبرانش — على استعداد للتضحية بانتظام الطبيعة وأطراد قوانينها فى سبيل تأكيد القدرة الإلهية ، وإنما حرص على تأكيد الاتفاق أو الانسجام بين انتظام الطبيعة وغايتها ، أو — حسب تعبيره فى النص السابق — بين الله بوصفه صانعاً والله بوصفه مشرعاً . وربما كان ذلك أقصى ما يستطيع أن يفعله شخص مثل ليبنتس ، كان ذا عقلية علمية نفاذة من جهة ، ولكنه كان من جهة أخرى صفيّاً ومستشاراً لحكام رجعيين . وسواء آمن المرء أم لم يؤمن بالفرض الذى يقول به رسل ، من أن ليبنتس كان ذا فلسفتين ، إحداها لاهوتية هى تلك التى أذاعها فى كتاب « الحكمة الإلهية » ، والأخرى علمية هى تلك التى تضمنتها أمثاله وكتابات الخلفة ، فن المؤكد ، على أية حال ، أن ليبنتس قد صان حقوق العلم فى نفس الوقت الذى حاول فيه — عن طريق فكرة الانسجام — أن يجعل للاهوت دوراً فى تفسيره للعالم .

حكايات الأخوين جريم

بمعلم
الدكتور مصطفى ماهر
مدرس الأدب الألماني بالألسن

نهر كنتسج Kinzig بنهر الراين وتتميز بمبانيها الأثرية وأشهرها كنيسة على الطراز القوطي ودار البلدية وقصر منيف ينسب إلى أمراء المنطقة ، وتطل على واد هادئ جميل . كان الجد وأب الجد من كهنة الكنيسة البروتستانتية ، أما الأب فقد احترف القانون وغرس تقليد دراسة القانون في أسرته فاتجه إليها اثنان من أبنائه . أما الأم فكانت من مدينة كاسل من منطقة هسن ذاتها . ومات الأب ، وخلف وراءه أولاده الستة ، صغاراً لم يكمل أكبرهما تعليمه ، فانتقلت مهم الأم إلى بلدتها كاسل . ونعرف أن ياكوب ، الأخ الأكبر ، قد اختلف إلى المدرسة الثانوية بكاسل حتى أتم دراسته بها ، وكذلك فعل أخوه فيلهلم . كذلك نعرف لها أخاً نبغ في التصوير هو لودفيج اميل وشغل منصب الأستاذية بأكاديمية الفنون بكاسل ، وأختاً لوتة Lotte تزوجت فيما بعد وزير الدولة بالمنطقة (لودفيج هازنفلوج) .

فلما أتم ياكوب دراسته الثانوية بكاسل عام ١٨٠٢ رحل إلى ماربورج والتحق بجامعة واتصل هناك بأستاذ عظيم هو فريدريش كارل فون سافيني Savigny مؤسس المدرسة التاريخية في القانون ، لفت

يعرف الأدب الإنساني في عصوره المختلفة وبيئاته المتعددة حالات قليلة اشترك فيها أخوان أديبان في نشاط أدبي دام ما دامت حياتهما . هناك في الأدب الفرنسي مثلاً حالة الأخوين جوناكور ، وفي الأدب الألماني حالة الأخوين ياكوب وفيلهم جريم Jacob und Wilhelm Grimm اللذين ذاعت شهرتهما وعمت بلاد الدنيا من إلى أقصاها أقصاها بفضل مجموعة الحكايات التي أسماهاها Kinder- und Hausmärchen

ولد ياكوب عام ١٧٨٥ وولد أخوه في العام التالي ١٧٨٦ ، وامتد بهما العمر نحو ثمانين عاماً (مات ياكوب سنة ١٨٦٣ ومات فيلهلم سنة ١٨٥٩) قضياها معاً لا يكاد الواحد منهما يفترق عن أخيه ، في عمل مشترك ، سادته الألفة التامة ولم تعكر صفوه صحابة اختلاف قط ، يكمل الواحد منهما الآخر ، ياكوب تغلب عليه صفة العالم وفيلهم تغلب عليه صفة الشاعر ، وينتجان معاً ما سنعرض له في هذا الحديث .

وكان مولد «الجهيذين اللغويين» - كما كان جوتة يسميها - في مدينة هاناو Hessen بمقاطعة هسن Hanau ، تلك المدينة الصغيرة التي تقع عند ملتقى

نظروا إلى أهمية العامل التاريخي في الدراسات الإنسانية ، وتوطدت الصلة بين التلميذ والأستاذ على نحو فريد . حتى إذا رحل الأستاذ إلى باريس عام ١٨٠٥ لحق به تلميذه ياكوب هناك ليعاونه في الأعمال التحضيرية لكتابه عن تاريخ القانون الروماني .

وكان ياكوب قد اهتم في تلك الأثناء بالأدب الألماني القديم بما قرأ من مؤلفات تيك وبودمر . واهتم خاصة بديوان شعراء الغزل القديم Minnesänger الذي نشره بودمر Bodmer . فانهز ياكوب فرصة وجوده في باريس وأطلع على مخطوط الديوان المذكور المحفوظ بها في « المكتبة الأهلية » . فزاد شغفه وتأكد عزمه على التعمق في دراسة فقه اللغات الجرمانية والأدب الألماني القديم .

وعاد ياكوب إلى كاسل فوجد أخاه فيلهلم قد أتم مثله دراسة القانون في جامعة ماربورج أيضاً وعاد إلى كاسل . والتحق ياكوب بوظيفة في الإدارة الحربية ، ولما لبث أن فقدوها بعد أن احتلت جيوش نابليون ألمانيا وغربت من أمورها ما غيرت . في وسط هذه المشاكل والهموم أسلمت الأم روحها ، وتركت لياكوب وفيلهلم الأشقاء الصغار أمانة في عنقيهما ، فكفلاهم على خير ما استطاعا ، أما ياكوب فقد كرس نفسه لهم فلم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأما فيلهلم فقد أرجأ زواجه حتى بلغ الأربعين . لقد كان ترابط الأشقاء على النحو ، وترابط الشقيقين ياكوب وفيلهلم خاصة ، سبباً من الأسباب الهامة التي جعلتهما يحسان فهم الصلة العائلية ويهتمان بجمع « الحكايات » ، وما الحكايات إلا عنصر من عناصر « الصلة العائلية الوثيقة » ، يجمع الصغار والكبار على أمر فيه متاع لهم وخير .

وفي عام ١٨٠٨ - عام وفاة الأم - عين ياكوب « أميناً للمكتبة الملكية » وعضواً في مجلس الدولة . كذلك شغل فيلهلم منصباً فيها . فعكف الأخوان على

الدرس والبحث حتى اضطربت الأحوال من جديد عام ١٨١٣ ثم استقرت بعودة الأمير الناخب إلى المقاطعة . وما لبث هذا أن عين ياكوب في منصب مستشار للشؤون الخارجية وكلفه بمهام رسمية في باريس وفي مؤتمر فيينا عام ١٨١٥ فأحسن أدائها . وفي عام ١٨١٦ عين ياكوب أميناً مساعداً للمكتبة العامة بكاسل . فعاود هو وأخوه البحث والدرس واستمرا عاكفين على العمل المنشور حتى عام ١٨٢٩ . وتعتبر الفترة من عام ١٨١٦ إلى ١٨٢٩ أعظم وأخصب فترة في حياتهما . وانتهت حياتهما في كاسل باختلاف مع الأمير الناخب دفعهما إلى الاستقالة من مناصبيهما وقبول مناصبي أستاذين بجامعة جوتنجن وأمناء لمكتبة جوتنجن . وظل هناك حتى عام ١٨٣٧ حيث أقبلا من مناصبيهما ونفيا من المدينة . لأنهما كانا ضمن « سبعة جوتنجن » (سبعة أساتذة من الجامعة) الذين احتجوا على قيام ملك هانوفر بالغاء الدستور . ولا تزال مدينة جوتنجن إلى يومنا هذا رمزاً للإخلاص السياسي للإنسانية ، ولا يزال « سبعة جوتنجن » علماً على ذلك الإخلاص . وما انقضى عامان حتى استدعاهما الملك فريدريش فيلهلم الرابع وعينهما أعضاء في أكاديمية العلوم ببرلين ، وفي هيئة التدريس بالجامعة .

لقد جمع ياكوب في شخصيته شخصيات عديدة في وقت معاً ، شخصية العالم الخالد وشخصية الأديب الشهير وشخصية السياسي الخالص وشخصية الإنسان ذي القلب الكبير . في عام ١٨٤٨ اختير عضواً في برلمان فرانكفورت فظل يعالج السياسة إلى جانب أعماله الأخرى حتى مات عام ١٨٦٣ ، وكان أخوه فيلهلم قد سبقه إلى جوار ربه عام ١٨٥٩ .

ومن ينزل اليوم مدينة كاسل يجد فيها « متحف الأخوين جريم » يعمل على تخليد ذكراهما ، وذكرهما خالدة بما قدما من أعمال .

أعمال الأخوين جريم

ينبغي أن نقسم الأعمال الأخوين جريم إلى مجموعات ثلاث :

١ - أعمال ياكوب جريم وحده :

- آثار قانونية ألمانية (١٨٢٨) .

- الميتولوجيا الألمانية .

- النحو الألماني (١٨١٩ - ١٨٣٧) .

- تاريخ اللغة الألمانية (١٨٤٨) .

والمؤلفان الأخيران يعتبران إلى يومنا هذا أساس دراسة النحو الألماني وفتح اللغة الألمانية وتاريخ اللغة الألمانية ، مهذا الطريق لأبحاث أكثر من قرن ونصف من الزمان قامت على الأساس الذي أرسياه ، لم تغير من الجوهر شيئاً ، وان عدلت الكثير من التفاصيل . وما زال دارس النيبولوجيا الألمانية والعالم فيها يستعملان المصطلحات التي وضعها الأستاذ الأول ياكوب جريم .

٢ - أعمال فيلهلم جريم وحده :

- أساطير ألمانية (١٨١٦ - ١٨١٨) .

- أسطورة البطولة الألمانية (١٨٢١) .

- تحقيقات عديدة لنصوص بالألمانية القديمة .

٣ - أعمال الاثنين معاً :

- القاموس الألماني (١٨٥٢ - ١٨٦٣) .

وقد مات فيلهلم وتركه لأخيه ياكوب الذي وصل فيه إلى كلمة Frucht . وكانت نية الأخوين اخراج قاموس في سبعة أجزاء ، فلما ماتا ، أكملت أجيال من العلماء ما بدأ العملاقان ، شيئاً فشيئاً حتى تم آخر جزء عام ١٩٦٠ ، وأصبح القاموس يضم ٣٢ جزءاً . وعلى العلماء الآن أن يتناولوا القاموس من أوله مرة ثانية حتى يعيدوا صبه في قالب واحد متجانس .

- حكايات الأولاد والبيوت (١٨١٢ - ١٨٥٧)

من عملهما معاً . ولكننا نعرف أن فيلهلم قام بالقسط الأكبر خاصة بعد عام ١٨١٩ .

الحكايات

كلمة Märchen التي استعملها الأخوان جريم لـ «حكاية» هي تصغير كلمة ألمانية macro كانت تستعمل كثيراً في أدب العصور الوسطى للدلالة على «الخبر» و «الحكاية» . ثم ظهرت كلمتان Märlein, Märchen للدلالة على الحكاية على وجه الخصوص ، الحكاية من نوع حكايات «كلىة ودمنة» . وانتهى الأمر إلى استقرار كلمة Märchen دون غيرها .

وقد اختلف العلماء في تعريف الحكاية . وأطرف تعريف هو «أنها صورة أدبية على نحو حكايات الأخوين جريم» والشائع تعريف العالمين بولته وبوليفكا Bolte & Polivka أنها قصة نثرية استقفاها الخيال الأدبي من دنيا السحر : قصة عجيبة لا تلتزم بملزمات الحياة الواقعية ، ويستمتع بسماعها الصغير والكبير جميعاً» . ويضيف البعض إلى ذلك أنها تكون ذات مضمون أخلاقي لا يعبر عنه صراحة في الغالب ، بل يفهم من السياق . ويفرقون بين الحكاية والأسطورة Sage ، فالحكاية عامة ، والأسطورة تدور حول شخص بعينه ومكان بعينه ، وأمر بعينه على شبه أساس من التاريخ . ويفرقون بين الحكاية والأسطورة والمثل Fabel ، والأخير يبرز فيه المغزى الأخلاقي في صورة عظة أو درس تحكمه عبارة كثيراً ما تنتشر بين الناس حكمة مأثورة أو مثلاً سائراً .

الحكاية والاهتمام بالأدب الشعبي

يرجع الفضل في الاشتغال بالأدب الشعبي في ألمانيا إلى منتصف النصف الثاني من القرن الثامن عشر وعلى وجه التحديد إلى الأديب الألماني يوهان جوتفريد هرذر Johann Gottfried Herder الذي تأثر تأثراً

- لأنجيم فون أرنيم وكليمنس برنتانو (١٨٠٦ - ١٨٠٨)
 ٣ - أغاني شعبية قديمة من شمال ألمانيا وجنوبها .
 للودفيج أولاند (١٨٤٤) .
 ٤ - الأغاني الشعبية التاريخية للألمان .
 لروخوس فون ليلينكرون (١٨٦٤ - ١٨٦٩) .

ثانياً - من الكتب الشعبية

اهتم بها يوزف جوريس ونشر عنها بحثاً هاماً عام ١٨٠٧ . وما لبث تيك وشغاب وزيمروك أن أخرجوا هذه الكتب للناس إما مترجمة أو محورة . والمقصود بالكتب الشعبية ، كتب ظهرت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر لتسلية النبلاء والأوساط . وقد اشتهر منها كتاب «الدكتور فاوست» الذي تأثر به جوته .

ثالثاً - الأساطير

- أساطير ألمانية لفيلهلم جريم (١٨١٦ - ١٨١٨)
 رابعاً من الحكايات الشعبية :

رابعاً - من الحكايات الشعبية

- ١ - مجموعتي ياكوب وفيلهلم جريم . الطبعة النهائية (السابعة عشرة) عام ١٨٥٧ .
- ٢ - حكايات شعبية تورنجية (١٨٢٣) للودفيج بختشتاين .
- ٣ - حكايات شعبية شلزفيجهو لشتاينية (١٨٤٥) للجارل مولونهوف .
- ٤ - حكايات شعبية مكلنبورجية (١٨٧٩) لكارل برتش .

حكاية الأخوين جريم

تعتبر الحكايات التي جمعها الأخوان جريم أشهر ما جمع من الأدب الشعبي الألماني إطلاقاً بل ربما من الأدب الشعبي في الدنيا كلها . فن في ألمانيا والنمسا

عميقاً بأعمال جيمس مكفرسون وخاصة ما أطلق عليه هذا The Works of Ossian وبأعمال توماس بوسي وخاصة كتابه Reliques of Ancient English Poetry فطفق يجمع الأغاني الشعبية واستعمل لها لأول مرة كلمة فولكسليد Volkslied أغنية شعبية . بل وتجاوز هرردر الجمع إلى حث الأصدقاء والمريدين على محاكاته في هذا المضمار (جوته مثلاً) . ونشر هرردر مجموعاته (تشمل أغاني ألمانية وأجنبية مترجمة إلى الألمانية) عام ١٧٧٨ و ١٧٧٩ . وتعرف اليوم بـ «أصوات الشعوب في أغان» Stimmen der Völker in Liedern وهو اسم أطلقه عليها يوهانس فون موللر عام ١٨٠٧ .

ويعتمد اهتمام هرردر بالأدب الشعبي على نظريته في تطور الإنسانية . فقد كان يقسم تاريخ نمو الإنسانية إلى أطوار تناظر أطوار نمو الإنسان : طفولة - شباب - نضج . ويرى أن كل طور من هذه الأطوار قائم بذاته له قيمته الخاصة به . فطور الطفولة مثلاً ليس طور شباب ناقص لم يستكمل نواحيه بعد ، وإنما طور الطفولة طور قائم بذاته له تفكيره وإحساسه وانفعالاته . ومن هنا كان اهتمامه بإنتاج طور الطفولة في تاريخ الإنسانية ذلك الإنتاج الذي يتمثل فيما يتداوله الناس في الأوساط الشعبية من أغان وحكايات وكتب وأساطير ، لا في أمة بعينها بل في الأمم كلها بلا استثناء .
 وقد فتحت أفكار وأعمال هرردر أفقاً جديدة ، ظلت تنسج على مر الأيام خاصة بفضل ما أولته إياها الحركة الرومانتيكية من عناية . وأهم ما جمع من الأدب الشعبي في ألمانيا :

أولاً - من الأغاني الشعبية

- ١ - مجموعة هرردر المشار إليها «أصوات الشعوب في أغان» .
- ٢ - بوق الصبي العجيب

الهادئة ، والخيال الصافي ، كانت هذه كلها السياج الذى حماها ونقلها من عصر إلى عصر » (مقدمة طبعة ١٨١٩) .

واكتملت عام ١٨١٢ مادة الجزء الأول فصدر يضم حكايات جمعت من منطقة هسن عند الراين والكنسج ، جمعت على الطبيعة . كان الأخوان يلتقطانها من أفواه راويها أو روايتها ويسجلانها كما هي ، لا يمدان أيديهما إلى مضمونها قط ، وإنما يتناولان الأسلوب فيهدبانه ويصبان الكلام فى قالب متجانس . فأخرجوا من الأصل الشفهى ما كان به من كلمات غريبة لا قبل للكثيرين بها . واستبعدوا الكلمات الأجنبية ، والكلمات التى تناسب الأولاد . فجاء الأسلوب متشابهاً فريداً فى نوعه .

ولما لقي الجزء الأول اقبالا عظيما أسرع الأخوان جريم فأخرجوا جزء ثانياً جمعاً مادته من المنطقة حول مونستر وباديبورن بمقاطعة فستاليا ، وكذلك من منطقة كاسل . بل ضما إلى ذلك حكايات من النمسا ومن يومن Deutschböhmen ومن غيرها من المناطق .

ويذكر الأخوان جريم بالامتنان فلاحه فى الخمسين من عمرها من قرية قرب كاسل ، اسمها السيدة فيمنن Frau Viehmännin قصت عليهما جانباً كبيراً من حكايات الجزء الثانى . « كانت السيدة فيمنن ما تزال قوية البنية ، لا تجاوز الخمسين من عمرها . وكانت ملامح وجهها توحى بالثبات والفهم والظرف ، وعيناها تنظران فى وضوح وحدة . كانت تحفظ الأساطير القديمة مسجلة فى ذاكرتها القوية وتقول هى نفسها أن تلك هبة لم تمنح للكثيرين ، وأن هناك من لا طاقة لهم على حفظ الأشياء مترابطة معاً . أما هى فكانت تحكى واعية ، متأكدة من نفسها ، تحكى بحيوية شديدة ، وتجد متعة فى الحكاية عندما تلقىها أولاً على سبيلها ، ثم تعيدها ثانية فى بطن حتى تتمكن من تسجيلها . . . وكانت لا تغير الكلام مهما كررت . » .

وسويسرا لم يقرأ الـ Märchen ومن فى البلاد الناطقة بالفرنسية لم يقرأ الـ Contes de la famille ومن فى البلاد الناطقة بالإنجليزية لم يقرأ الـ Fairy tales من منا لا يعرف حكاية بيضاء الثلج وحكاية ذات القبعة الحمراء ؟

بدأ الأخوان جريم بوحى من أفكار هرردر عام ١٨٠٦ : بحماس الشباب (ياكوب ٢١ سنة وفيلهم ٢٠ سنة) فى جمع الحكايات التى يحكيها الآباء للأبناء ، ويتحاكاها الصغار والكبار فى منطقة هسن التى شهدت مولدهما وارتبطا بأرضها أوثق الارتباط . وكانا وهما يقومان بعملية الجمع يتصوران عملهما على النحو التالى : والكلام لهما :

« نحدث عندما تبحث العواصف نبات الأرض أو يأتى عليه ما شاكلها من المصائب التى ترسلها السماء ، أن تظل بقعة صغيرة من الأرض قرب سياج منخفض أو قرب شجيرات قائمة على طريق آمنة ، تلوذ بها سنابل متفرقة ، تبقى مستوية على عودها . فإذا طلعت الشمس بعد زوال الكرب ، بما يفيد الزرع نمت السنابل وحيدة مهملة لا تمتد إليها منجل مبكر ليحصدها ويؤدى بها إلى حجرات التخزين . حتى إذا جاء الصيف وأشرف على نهايته وبلغت السنابل نضجها وكمال امتلائها : أتت أيادى فقيرة تلمسها . وتضمها سنبلة إلى سنبلة ، وتربطها بيد العناية ، وتحملها إلى الدار ، وتختفى بها أكثر من احتفائها بالحزم الضخمة . وتظل السنابل طوال الشتاء غداء الناس ، بل ربما ظلت البذر الوحيد للمستقبل .

هذا ما خطر لنا عندما رأينا ، كما رأى آخرون ، أن الكثير مما ترعرع فى الماضى قد تلاشى ، بل تلاشى معه حتى مجرد التفكير فيه . ولم يبق منه إلا ما يختلج بين جنبات الشعب من أغان وكتب قليلة وأساطير وحكايات منزلية بريئة . كانت أماكن الدفء عند المدفأة وعند موقد الطهى ، وسلام الأسطح ، وأيام الأعياد التى ظل الناس يحتفلون بها ، والمراعى والغابات

مصدر هذا الكنز من الحكايات

عاصر الأخوان جريم عالم اللغويات الهندية تيودور بنفاى Theodor Benfey وكاننا على رأيه الذى يتلخص فى أن الحكايات الشعبية المنتشرة بين الناس فى أوروبا مثلها مثل لغاتهم ، تنحدر من أصل هندو جرمانى ، وأنها على الأرجح انطلقت من الشرق (من الهند) إلى الغرب . وتتبع بنفاى الأصل الهندى (انتشانترا Panschatantra فوجد أنه قد ترجم إلى الفارسية البهلوية فى عهد كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٩) ومن هذه الترجمة جاءت الترجمة العربية « كليلة ودمنة » حوالى عام ٧٥٠ . ثم نقلت الترجمة العربية إلى السريانية والإغريقية فى القرن الحادى عشر ، ثم أنشئت من الترجمة الإغريقية ترجمات مختلفة إلى الإيطالية واللاتينية والألمانية وإلى لغات سلافية . فانتشرت فى الربع الأوروبية .

ونظرية بنفاى التى تعرف فى صورتها الحديثة باسم « النظرية الهندية » لا تزال تجد لها مؤيدين كثيرين . كما يهاجمها أصحاب نظريات أخرى ، ويعتمدون فى هجومهم على أنها مبنية على عدد قليل جداً من الحكايات ، وما ينطبق على هذا العدد القليل لا يتحتم انطباقه على الحكايات كلها .

ويرجع البعض حكايات جريم إلى أصول من ألف ليلة وليلة . والحق أننا نجد حكايات ليست بالقليلة واضحة الصلة بـ « ألف ليلة وليلة » . إليك ما أعرف منها (والرقم بين القوسين رقم تسلسلها فى الطبعة النهائية للحكايات) :

— قصة الصياد وزوجه (١٩) .

— اللص ومعلمه (٦٨) .

— ستة يضربون فى الأرض (٧١) .

— الجبل الذهبى (٩٢) .

— العصفير الثلاثة (٩٦) .

— ماء الحياة (٩٧) .

— العفريت فى زجاجة (٩٩) .

— جبل سيملى (١٤٢) .

وهناك اتجاه يرى أن الجزم بأصل واحد للحكايات كلها تقييد لا مبرر له ، وأن الحكايات نشأت فى بيئات متعددة . وقامت دراسات تفصيلية للميزات التى تتميز كل بيئة من البيئات المقترحة ، استتبعها تقسيم الحكايات إلى مجموعات حسب مصادرها . وأياً ما كان المنبع الذى تفجرت عنه هذه الحكايات ، فالمهم أنها الآن فى صورتها هذه ملك للإنسانية كلها .

وتبلغ حكايات جريم ٢٠٠ حكاية تضمها نحو ٦٠٠ صفحة من القطع المتوسط بحروف صغيرة . وتتفاوت الحكايات فى الطول ، بعضها لا يبلغ العشرين سطرًا ، وبعضها يصل إلى نحو ١٠ صفحات . وأشهرها :

١ — ملك الصفدع .

٢ — الذئب والغزات السبع .

٣ — هنزل وجريتيل .

٤ — أشنبوتل (سندريللا) .

٥ — ذات القبة الحمراء .

٦ — بيضاء الثلج .

٧ — الأوزة الذهبية .

٨ — الأرنب والقنفذ .

٩ — القط ذو الحذاء الطويل .

١٠ — العفريت فى زجاجة .

وقد أصبحت « الحكاية » Das Märchen

بفضل أعمال جريم نوعاً أدبياً يعالجه الأدباء ، كما يعالجون الرواية والقصة القصيرة وما إليها . وأشهر من عالج نوع الحكاية فى ألمانيا تيك ، فوكيه ، شاميسو . هاوف ، هوفمان . وامتزج نوع الحكاية بأنواع أخرى : فهناك دراما حكاية Märchendrama وأوبرا حكاية Märchenoper

حكاية جميل سيميلي

يحكى أنه كان هناك أخوان ، أحدهما غنى والآخر فقير ، أما الغنى فكان لا يبر بالفقراء ، وأما الفقير فكان يعيش من تجارة الحبوب عيشة ضيقة بائسة حتى أن اليوم كان يمر فلا يكسب لزوجه وأولاده لقمة يقيمون بها أودهم . وفى يوم من الأيام ، اتفق أن سار بعربته خلال الغابة فرأى فى ناحية منها جبلا عظيما غير ذى زرع ، فوقف أمامه ساكناً مندهشاً ، لأنه لم يكن قد رآه من قبل . وبينما هو واقف كذلك ، رأى اثني عشر رجلا فظاً طويلاً مقبلين ، فأيقن أنهم من قطاع الطرق ، فدفع عربته إلى أجمة وارتقى شجرة هناك وانتظر ما سيحدث . فاذا الاثنا عشر يتقدمون إلى الجبل ويصيحون : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، افتح » . فانشق الجبل القاحل من وسطه ودخل الاثنا عشر رجلا ، ثم انقل . وبعد برهة انفتح الجبل وخرج الرجال يحملون أثقالا على ظهورهم ، فلما اكتملوا خارج الجبل صاحوا : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، اقبل » فالتأم الجبل ولم يعد أحد يرى فيه مدخلا لدخل ، وراح الرجال الاثنا عشر للحلم ، فنزل الفقير من فوق الشجرة عندما تواروا عن بصره تماماً ، واشتاق إلى معرفة السر الذى يخفيه الجبل فى بطنه ، فتقدم وقال : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، افتح » فانفتح الجبل أمامه ، فدخل ، فاذا الجبل كله مغارة ملأى بالفضة والذهب ، وفى المؤخرة أكوام من اللآلىء والجواهر البراقة مكمومة كأكوام الحبوب . فلم يعرف الفقير أى شئ يفعل ولم يعرف ان كان يحق له أن يأخذ لنفسه من الكنوز شيئاً . وأخيراً ملأ جيوبه بالذهب وترك اللآلىء والجواهر لم يمسها . فلما خرج قال : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، اقبل » . فانقل الجبل وعاد بعربته إلى داره . منذ ذلك اليوم راحت همومه ، فقد أصبح الآن فى استطاعته أن

يشترى بالذهب لامرأته وأولاده الخبز بل والنبذ كذلك . وعاش سعيداً مستقياً ، يبر بالفقراء ويحسن إلى كل إنسان . فلما فرغ ماله ذهب إلى أخيه واستلف منه مكيالا وذهب وأحضر مالا من جديد ولم يمد يده إلى الكنوز الكبيرة . ولما أراد للمرة الثالثة أن يجلب مالا ، راح لأخيه واستلف منه المكيال . لكن الغنى كان يكن له منذ وقت طويل الخقد على ثروته وعلى بيته الجميل الذى أنشأه ، وكان لا يستطيع أن يفهم مصدر ثروة أخيه ولا الذى يفعله بالمكيال . ففكر فى حيلة ودهن قاع المكيال بالقار ، فلما أعيد إليه المكيال ، وجد فيه قطعة ذهب عاتقة بالقار . فذهب إلى أخيه وسأله : « ماذا كلت بالمكيال ؟ » . فأجابه : « قمحاً وشعيراً » . فأخرج له قطعة الذهب وهدده بأن يشكوه إلى المحكمة إن هو لم يقل له الحقيقة . فحكى له كل ما حدث . فأمر الغنى من فوره باعداد عربة وانطلق وقد عقد النية على أن يعتنم الفرصة خيراً من أخيه وأن يجلب كنوزاً تختلف عما جلب الآخر كل الاختلاف . فلما بلغ الجبل صاح : « يا جبل سمسى ، يا جبل سمسى ، افتح » . فانشق الجبل ودخل . فاذا الكنوز كلها أمامه ، فظل مدة لا يعرف بأيها يبدأ . وأخيراً حمل من الجواهر ما استطاع وشرع ينقل حملة إلى الخارج . ولكنه - وقد ملكت عليه الكنوز فوائده وحسه - نسي اسم الجبل وصاح : « يا جبل سيميلي ، يا جبل سيميلي ، افتح » . ولكن ذلك لم يكن الاسم الصحيح ، فلم يتحرك الجبل وظل مقفلاً . هنالك تملكه الخوف ، وكلما أطال التفكير فى الاسم كلما ازدادت أفكاره اضطراباً والكنوز كلها لا تجدى فى ذلك نفعاً . فلما حل المساء انفتح الجبل ودخل الاثنا عشر رجلا ورأوه فضحكوا وقالوا : « أيها الطائر ، لقد أمسكنا بك أخيراً . أتظن أننا لم نلاحظ أنك دخلت هنا مرتين ؟ لقد أفلتت مرتين ، وفى الثالثة لن نخرج منها » . فصاح قائلاً : « لم أكن ذلك ، بل كان أخى » . وظل يتوسل

ويقول ما شاء ليبقوا على حياته ، فلم يغن ذلك عنه شيئاً . وقلعوا رأسه .

ذات القبة الحمراء

حكى أنه كانت هناك بنت صغيرة حلوة ، كان كل من يراها يحبها ، وكانت جلدتها أكثر الناس حباً لها ، كانت من فرط حبها لها لا تعرف كم من الهدايا تقدم إلى الصغيرة . وذات مرة أهدت إليها قبة صغيرة من القטיפه الحمراء لاقت بها فلم تكن البنت تريد بها بديلاً بل كانت تلبسها على الدوام ، فأطلق الناس عليها اسم « ذات القبة الحمراء » . وفي يوم من الأيام قالت لها أمها : « تعالى يا ذات القبة الحمراء ، إليك قطعة من الفطير وزجاجة من الخمر ، اذهبي بهما إلى جدتك فهي مريضة واهية ، وإذا طعمتهما انتعشت ، اذهبي قبل القيولة ، فاذا سرت ، فكوني مهذبة مؤدبة ، ولا تنحرفي عن الطريق ، فتعنى وينكسر الزجاج ، ولا تنال الجدة شيئاً . فاذا دخلت حجرتها فلا تنسى أن تسلمي عليها ولا تبدئي بالالتفات حواليك إلى كل ناحية » .

فقالت ذات القبة الحمراء : « سأحسن قضاء ذلك » . ووضعت يدها في يد أمها وعاهدتها على ذلك . كانت الجدة تسكن بعيداً في الغابة ، على مسيرة نصف ساعة من القرية . فلما بلغت ذات القبة الحمراء الغابة ، صادفت الذئب ، ولم تكن تعرف أى حيوان شرير هو ، فلم تخشه . قال لها : « سلام عليك يا ذات القبة الحمراء » . فردت عليه قائلة : « شكراً جميلاً لك يا ذئب » . — « إلى أين في هذا الوقت المبكر ، يا ذات القبة الحمراء ؟ » — « إلى جدتي » — « وماذا تحملين هنا تحت مريلتك ؟ » — « فطيراً ونبيداً — بالأمس خبزنا الفطير ولا بد أن تنال الجدة المريضة الواهية شيئاً منه يفيدها وتزيد به قوة » — « وأين تسكن جدتك يا ذات القبة الحمراء ؟ » . فقالت « على مسيرة ربع الساعة من

هنا ، داخل الغابة ، تحت شجرات البلوط الثلاث الكبيرة ، هناك منزلها تحت مسياج من شجيرات الجوز ، كما تعلم » . وقال الذئب في نفسه : « هذا المخلوق الصغير الطرى لقمة سمينه ، ألد طعماً من العجوز . عليك إذن بالحيلة حتى تفوز بالاثنتين » . وسار هنيئاً بجوار ذات القبة الحمراء ثم قال : « يا ذات القبة الحمراء ، انظري إلى الزهور الجميلة حوالينا . لم لاثنتين حولك ؟ أظن أنك لا تسمعين قط الأطيوار تنشئ نسيدهاً حلواً ؟ إنك تسيرين في طريقك كما لو كنت ذاهبة إلى المدرسة ، والدنيا للذيذة هنا في الغابة » .

فتفتحت ذات القبة الحمراء عينها ، وما أن رأت أشعة الشمس تراقص خلال الأشجار ذات اليمين وذات الشمال ، والدنيا كلها مليئة بالأزهار الجميلة ، حتى توقفت وفكرت . « ماذا لو قطفت لجدتي باقة يانعة من الزهور آخذها لها معي ، فتفرح بها ، ما زال الوقت مبكراً وسأصل على أى حال في الموعد المناسب » . وانحرفت عن الطريق إلى الغابة وطفقت تبحث عن أزهار . وكانت إذا قطفت وردة تقول في نفسها : هناك أجمل منها ، وجرت بعيداً لتلمسها ، حتى توغلت في الغابة توغلاً . أما الذئب فاتجه إلى بيت الجدة وقرع الباب . « من هناك ؟ » — « أنا ، ذات القبة الحمراء ، أحضرت لك فطيراً ونبيداً افتحي » . — فصاحت الجدة « اضغطي على المقبض ، فأنا واهنة لا أقوى على النهوض » . وضغط الذئب على المقبض فانفتح الباب وراح من فوره دون أن يتفوه بكلمة واحدة إلى سرير الجلية وابتلعها . ثم ارتدى ملابسها ولبس غطاء رأسها وتمدد في سريرها وأنزل عليه الستائر .

كانت ذات القبة الحمراء قد جرت وراء الأزهار حتى جمعت منها الكثير ولم تعد تقوى على حمل المزيد ، فتذكرت جدتها وسلكت السبيل إليها . واندبهشت عندما وجدت باب بيتها مفتوحاً . ولما دخلت الحجرة

أحست شيئاً غريباً وقالت في نفسها : « آه ، ربي ، كم أنا اليوم خائفة ، وكنت دائماً أحب أن أكون عند جدتي » . ثم قالت : « صباح الخير » . ولكنها لم تتلق رداً . فتقدمت إلى السرير وشدت الستائر فإذا الجدة راقدة ، وغطاء رأسها نازل على وجهها ، وشكلها عجيب . « آه ، يا جدتي ، مالي أرى لك أذنين كبيرتين » . « حتى أحسن سماعك » . - « آه ، يا جدتي مالي أرى لك عينين كبيرتين » - « حتى أحسن رؤيتك » . « آه ، يا جدتي ، مالي أرى لك يدين كبيرتين » - « حتى أحسن الإمساك بك » - « ولكن يا جدتي ، مالي أرى لك هذا الفم الكبير البشع » - « حتى أحسن افتراسك » . وما قال الذئب هذا حتى قفز قفزة من السرير وابتلع ذات القبعة الحمراء المسكينة .

هناك فرح ثلاثهم ، أما الصياد فسليخ فراء الذئب وغدا به إلى داره ، وأما الجدة فأكلت الفطير وشربت النبيذ الذي أحضرته ذات القبعة الحمراء واستعادت قواها وأما ذات القبعة الحمراء فقالت في نفسها : « لن تنحرف مرة ثانية في عمرك عن الطريق لتجرب في الغابة ما دامت أمك قد نهتك عن ذلك » .

فلما أشبع الذئب ملذاته عاد إلى السرير وتمدد فيه ونام وشرع يحدث شخيراً عالياً . واتفق أن كان الصياد يمر بالبيت في تلك اللحظة ، فقال في نفسه : « ما للعجوز تشخر ، لا بد أن أطل عليها ربما أعوزها شيء » . فدخل الحجرة ، وما اقترب من السرير حتى وجد الذئب راقداً فيه . فقال : « أأجلك هنا أيها

الحيوان العتيد ، لقد طال بحثي عنك » . وأوشك أن يهيء سلاحه لقتله ، فخطر بباله أنه يحتمل أن يكون الذئب قد افترس الجدة وأنه يمكن انقاذها . فلم يطلق ناراً بل التمس مقصاً وشرع يشق بطن الذئب النائم . ولم يكده يقص بالمقص بضع قصات حتى رأى القبعة الحمراء تهل ، وبعد قصات أخرى قفزت البنت خارجة تصيح : « آه ، كم تملكني الرعب ، لقد كان الظلام دامساً في بطن الذئب » . ثم خرجت الجدة على قيد الحياة ، وكانت لا تكاد تقوى على التنفس . وأسرت ذات القبعة الحمراء فأحضرت أحجاراً كبيرة ملأت بطن الذئب بها ، فلما استيقظ أراد أن يفقد فراراً ولكن الأحجار كانت ثقيلة ، فخر صريعاً .



الفرس لأيسخيلوس

بمقام

الدكتور محمد سليم سالم

يعتبر أيسخيلوس رب التراجيديات اليونانية . لا لأنه أول من ابتدعها . فقد مرت قبله بأدوار كثيرة تطورت في أثنائها من أناشيد الديثرامب إلى ظهور الخيب ونشأة الحوار ؛ ولم يكن أول من عرض قصصاً مسرحية في أثينة . فقد سبقته أربعة من شعراء المسرح . إلا أن جميع من مضوا قبله كانوا ممثل واحد . ومن الواضح أن مثلاً وحيداً لا يمكنه إبراز الصراع بين الانفعالات الإنسانية المختلفة . ويحظى أيسخيلوس في تاريخ التراجيديات بهذه المنزلة السامية لأنه أول من استخدم ممثلاً ثانياً . كما أنه أول من ابتدع الأحذية العالية التي يلبسها الممثلون والملابس الفخمة والأساليب الجزلة . ولهذا تحببه الجوقة في قصة الضفادع لأرستوفانيس عندما تغنى لأول مرة بعد ظهوره على المسرح :

أنت يا أول يوناني ، يا من شيدت

بروجاً من الأنغام الجليلة

كما تصفه بأنه رفع التراجيديات من الحضيض إلى عالم الفن المهيب .

كان والد أيسخيلوس يدعى يوفوريون ، وكان يسكن قرية إيلوسيس مقر عبادة ديمتير وابنتها ومستودع الأسرار المقدسة التي ذاع أمرها وانتشر ديتها وبقيت لها شهرتها طوال العصور القديمة ، فتغنى بها سوفوكليس

وأشاد بها سيثرون (في القرن الأول قبل الميلاد) . فلا غرو إن نشأ أيسخيلوس ورعاً تقياً يدافع عن العبادة الإلهية .

كان لأيسخيلوس أخ وأخت ؛ أما أخوه فقد اشترك في موقعة ماراثون سنة ٤٩٠ وأظهر بسالة نادرة . أما أخته فهي أم الشاعر المسرحي فيلوكليس الذي انتصر على سوفوكليس عندما عرض الأخير أعظم قصصه ، أوديب ملكاً .

إننا لا ندرى متى ولد أيسخيلوس ولكننا نعرف أنه فاز بالجائزة الأولى لأول مرة في سنة ٤٨٤ ق . م . وقد استنتج النقاد من ذلك أنه عرض أول قصة له حوالي سنة ٥٠٠ ق . م وأنه ولد حوالي سنة ٥٢٥ ق . م . وقد اشترك أيسخيلوس في موقعة ماراثون سنة ٤٩٠ ق . م وأبلى بلاءً حسناً ، كما اشترك في الحرب التي دارت بعد عشر سنوات بين اليونان وبين الفرس بقيادة الملك إكسركسيس Xerxes . ثم بعد ذلك قبل أيسخيلوس دعوة هيرون طاغية سرقسطة فسافر إليها بين سنتي ٤٧٢ و ٤٦٨ ق . م . ثم عاد ثانية إلى أثينة لتركها في عام ٤٥٨ أو بعده . ووافته منيته في صقلية بالقرب من بلدة جيللا في سنة ٤٥٦ - ٤٥٥ ق . م . ولسنا ندرى سبب تركه أثينة في أواخر حياته . والناظر في قصة

الصفادع لأرستوفانيس التي عرضت بعد موته بخمس سنوات يستطيع أن يرى مكانة أيسخيلوس في قلوب مواطنيه .

يقول الرواة إن أيسخيلوس كتب ما يقرب من تسعين قصة ولكنه لم يخط بالجائزة الأولى غير ثلاث عشرة مرة ، ولم يبق لنا من مسرحياته إلا سبع . غير أن لهذه القصص الباقية أهمية كبرى : فقصة الضارعات نموذج لأقدم قصة مسرحية وصلت إلينا والأورستيا تتألف من ثلاث قصص متكاملة وهي الثلاثية trilogy الوحيدة التي وصلت إلينا من العالم القديم كله . أما قصة پروميثيوس فهي مثال رائع للثورة على ظلم زوس من قلم شاعر ورع جعل من زوس الخائى لأفراخ الطيور في أعشاشها . وقد اشتهرت قصة «السبعة مهاجمون طيبة» بأنها قصة مليئة بروح أريس ، إله الحرب ، كما أن قصة الفرس هي المثل الوحيد لمسرحية رائعة كتبت حول موقعة لم يمض عليها أكثر من سنوات .

قصة الضارعات

وتتلخص قصة الضارعات Supplices في هروب خمسين فتاة مع أبهين ، داناوس ، حين أراد أبناء عمهن ، أيجيبتوس ، الزواج منهن . لجأت هؤلاء العذارى المصريات إلى مدينة أرجوس من أعمال بلاد اليونان واحتمن بمذبح زوس فأصبحن بذلك لاجئات في كنف الدولة .

ويدخل ملك أرجوس المسرح فيتضرعن إليه أن ينقذهن ، ولكنه كملك يوناني عليه أن يستشير الجمعية العامة ، إذ ربما أفضى الأمر إلى حرب مع مصر . وهو يرسل داناوس لإثارة الشفقة في قلوب أهل المدينة . وتغنى الجوقة المؤلفة من الفتيات الضارعات أنفسهن قصة إيو وتجوها لنزولها مصر وولادتها إيافوس (المولود باللمس) الذي حكم الديار المصرية والذي يعتبر جد الضارعات . ويعود أبوهن لإخبارهن بأن أهل أرجوس وافقوا على حماية اللاجئات . فتغنى الجوقة أنشودة رائعة تستنزل فيها على أرجوس شآبيب الرحمة والسعادة . ثم يرى داناوس سفن المصريين

قادمة . ويسرى الاضطراب والخوف إلى قلوب العذارى ، فيطمشهن ويسرع إلى أرجوس يطلب المعونة ولكنه لا يأتي إلا بعد انتهاء الخطر . وتغنى الجوقة وهي ترتعد أغنية مليئة بالخوف والقلق . ويظهر الرسول المصري ومعه دون شك ثلة من الجنود . فيأمر الضارعات في جفوة أن يتركن المذبح وأن يعدن إلى مصر . ولكنهن يرفضن . ويحاول الرسول ومن معه استعمال العنف والقوة ، ولكن الملك يدخل في هذه اللحظة ، فيوبخ الرسول وينهره متحدياً قوة مصر . ويرحل الرسول ومن معه ، وهو ينذر بالويل والثبور . وتنتهى القصة بأنشودة تطلب فيها الفتيات حماية زوس :

أى زوس العظيم ، خلصنا
من الزواج بأبناء أيجيبتوس .

كانت قصة الضارعات بلا ريب تعتبر أقدم قصة وصلت إلينا من الأدب اليوناني . لكن بردية وجدت بالهينسة بمحافظة المنيا ونشرت في عام ١٩٥١ ، قلبت الأمر رأساً على عقب ، فهي تثبت أن هذه القصة كتبت قبل موت أيسخيلوس بخمس عشرة سنة فقط ؛ وكان الظن قديماً أنها عرضت في سنة ٤٩٢ - ٤٩١ ق.م غير أنه لمعرفة قيمة هذه المسرحية يجب أن تقارن بالمسرحيات التي كتبت قبل عصر أيسخيلوس . فهي تمثل الطراز العتيق الذى عظمت فيه أهمية الجوقة . ولا تحتاج قصة الضارعات إلى مثل ثان إلا في فصل واحد فقط . ولو حذفت أغاني الجوقة من القصة ، لما بقيت هناك مسرحية .

وقد ذاعت أسطورة الضارعات وانتشرت في بلاد اليونان واستهوت أفئدة صانعى الخزف . ولهذا الأسطورة بقية وهي أن بنات داناوس قبلن ظاهراً الزواج من أبناء عمهن ثم قتلهم جميعاً بتحريض من أبهين عدا واحدة استسلمت لزوجها ثم طلبت منه الفرار وانقاذ حياته . وقد قدمت للمحاكمة من أجل ذلك لحنها في عيها ومخالفتها لأمر أبها ولكنها برئت . وكانت إلهة الحب هي التي دافعت عنها مؤكدة قوة الحب الذى لا غالب له :
تصرخ السماء المقدسة اشتياقاً إلى قبلة من الأرض
وتتحرق الأرض شوقاً إلى الاندماج في السماء

حتى إذا سقط ماء الحبيب السماوى على الأرض
اهتزت وربت وأنبئت من الزرع ما فيه
غذاء الإنسان والحيوان .

وقد عيب على قصة الضارعات أنها لا بطل فيها
ولا تشخيص ، بل يمكن القول بعدم وجود موضوع .
فالجوقة تتألف من عذارى عاديات وقعن في خطر .
وأبوهم داناوس محب لإسداء النصيح لبناته دون
ضرورة . والاصطدام الدراماتيكي الوحيد في القصة
يحدث بين الملك ورسول المصريين . وتنتهى القصة
في سلام .

وقد كثر التساؤل لم هربت العذارى من الزواج
بأبناء عمهن ؟ وهل الزواج بابن العم محرم في العالم
القديم ؟ وليس في هذه القصة إشارة إلى الزواج من
داخل العشرة أو خارجها ، ولم يكن الزواج بأبناء العم
حراماً في مصر أو في بلاد اليونان ، ولكن سبب
هروب الفتيات من الزواج بأبناء عمهن هو البغض
والكرهية التي تملأ قلوبهن وقلب أبين ضد عمهن
أجيجيتوس وضد أبنائه . فهن قد فررن من زواج
بألأكره . وقد ورد في الأساطير المتأخرة أن زوس
عاقب بنات داناوس ما عدا واحدة بقسرهن على ملء
إناء مثقوب . وقد فسر بعض العلماء هذه العقوبة على
أنها جزاء لرفضهن فكرة الزواج ، ولكننا لا نجد في قصة
الضارعات أى إشارة إلى مثل هذه العقوبة .

وكانت قصة الفرس Πέρσαι تعتبر القصة
الثانية فيما وصل إلينا من مسرحيات أيسخيلوس على
اعتبار أن قصة الضارعات ترجع إلى سنة ٤٩٢ ق . م .
ولكن بردية الهنسة التي سبقت الإشارة إليها أثبتت أن
قصة الفرس أكثر قدماً . وتمتاز قصة الفرس بأنها
المسرحية الوحيدة التي عاجلت بنجاح حوادث معاصرة
اشترك الشاعر فيها بنفسه . فهي تخليد لنصر أثينة في
سلاميس في سنة ٤٨٠ ق . م . وهي أجمل تعبير عن
خلاص اليونان عامة والأثينيين خاصة من نير الرابرة .
تدور حوادث القصة لا في أثينة ولا في أى بقعة
من بلاد اليونان وإنما في فارس وأمام القصر الملكي في
سوسا . وتتألف الجوقة من مستشارى الملك ووزرائه

الذين عهد إليهم بالحكم أثناء غيابه . وقد طالت غيبته
وانقطعت أخباره واستحوذ عليهم القلق على مصيره
ومصير الشباب الفارسي . وتدخل أتوسا أم الملك وقد
استولى عليها الفرع ، فقد رأت حلماً قض مضجعها :
رأت فيما يرى النائم أن امرأتين إحدهما ترتدى
الملابس اليونانية والأخرى تلبس الملابس الشرقية قد
ربطهما ابنها اكسركسيس إلى عربته . أما الثانية فظلت
ساكنة ، وأما الأولى فقد حطمت العربته وألقت بالملك
أرضاً . وتناقش الجوقة هذه الرؤيا ، ناصحة أتوسا
بالتقرب إلى الآلهة وإلى روح دارا لدرء الشر عن البلاد .
ثم يأتى رسول يحمل أخباراً منكراً : لقد هلك كل
شئ ودمرت قوات فارس تدميراً تاماً . وتظل الملكة
صامتة والرسول يفيض في سرد المصائب التي حلت
بالجيوش الفارسية . فقد أذهلتها القارعة ، ولكنها تبدأ
حديثها محتفظة بكرامتها ذاكراً أن على البشر أن يصبروا
على ما ترسل السماء من نوائب . ثم تسأل الرسول أن
يخبرها عن سقط من النبلاء والأمراء وذوى الصولجان
ويخبرها الرسول بأن ابنها قد نجوا ولا يزال حياً يرى ضوء
النهار . فتظهر الملكة سرورها ويستمر الرسول في
إخبارها عن قتل من عطاء فارس ، ثم يختم بأن ينسب
الكارثة إلى إله ما انحاز إلى قوات العدو فدمر الجيش
الفارسي :

فهنالك آلهة يحافظون على مدينة الإلهة بالاس .

أتوسا : ألم تدمر مدينة أثينة ؟

الرسول : بلى ! ولكن رجالها لم يمسخهم
سوء . وهم حصنها الحصين .

ثم يخبر الرسول الملكة عن خديعة ثيميستوكليس
— دون أن يذكر اسمه — الذى أرسل عبيده إلى ملك
الفرس يخبره بعزم اليونانيين على الحرب ليلاً وما كان
من أمر الملك بسد جميع منافذ خليج سلاميس ليقع
الأسطول اليوناني في يده . وتدخل الملكة القصر لإعداد
ما يلزم لتقديم الضحايا والقرابين . وتشد الجوقة نشيداً
حزبياً تبكى فيه مصرع رجال فارس والظلام الذى
خيم على دورهم وتتوجع لفقد دارا وفتوحاته . وتخرج
الملكة حاملة القرابين وتشارك مع الجوقة في استعطاف

روح دارا لتظهر ولتقدم لهم النصيح . ويظهر شبح دارا ، وبعد أن يستمع إلى الأخبار السيئة : يشرح للملكة وللجوقة أسباب النكبة : إنها نبوءة قدمته كان يود ألا تتحقق بهذه السرعة . ولكن متى سارع المتكبر إلى تدمير نفسه ، وجد الآلهة إلى جواره تدفعه دفعاً ! ويعود شبح دارا إلى قبره بعد أن ينصح الجوقة بعدم شن حرب على بلاد اليونان مرة أخرى مهما عظمت قوات فارس . فأرض بلاد اليونان حليفة لأهلها . وتعود الملكة إلى القصر ويأتي أكسركسيس في أسمال ممزقة فريداً وحيداً فتصعبه الجوقة إلى القصر . وتنتهى القصة بين تفجع الملك وعويل الجوقة .

تعتبر قصة الفرس من أروع ما كتب أيسخيلوس ، ولكنها مع ذلك قصة تاريخية ، ومن الصعب تأليف قصص مسرحية عن انتصارات قومية معاصرة . وقصة الفرس على الرغم من روعتها موضوعها بسيط وليس بها تشخيص ولم تكن أول قصة كتبت عن انتصار الأثينيين . فقد وضع فريديخوس قصة مسرحية تحمل نفس الاسم .

ولكن على الرغم من أن الأشعار الوطنية قد ينقصها الإلهام ، لكن المشاعر الوطنية قد تكون في بعض الأحيان موضوعاً لقصائد رائعة . والمزمنة تهز المشاعر وتترك آثاراً أكثر دواما من النصر ، ولذا كانت المزمنة دائماً حافزاً على نظم شعر رائع . ولكن يمكن أن ينظر إلى النصر من زاوية أخرى : من زاوية الخلاص من خطر محقق . وفي هذه الحالة يمكن للنصر أن يصبح موضوعاً لشعر خالد . ولقد كان من خصائص أيسخيلوس أن يسمو بأى موضوع يتناوله ، ولهذا خلصت قصة الفرس من العوامل التي كان من الممكن أن تعمل ضدها . وقد لاحظنا أن قصة الفرس موضوعها بسيط وقلنا إنه ليس بها تشخيص ، ولكن حبكة الموضوع ودراسة الأشخاص ، إن لم توجد ، لا تضير الأعمال الفنية التي بلغت الذروة ، وإن كانت جودة الموضوع تجعل من المؤلفات التي لا تعلق إلى الذروة قصصاً جذابة تثير الاهتمام . كما يجب أن نذكر أن الممدن القديمة لصغرها وأرباط سكانها بها تعلق بها أهلها أكثر من تعلقنا بالمدن

التي نسكنها . كانت الرابطة وثيقة بين الإنسان وعشيرته لأن التضامن العائلي كان وقاية للمرء إن اعتدى على أحد وجنة له إن اعتدى عليه . وكذلك كانت المدينة مبعث ضمان واطمئنان للمرء ما دامت قائمة ، أما وقوعها في يد الأعداء فكان نهاية الدمار والخراب .

كانت التراجيديات في العالم القديم تدور دائماً حول أعمال الأبطال ومصائر العظاء ، فليس هناك شخصية هامة في قصة تراجيدية إلا ولها اجلال وتقديس أو تحف بها المهابة لأمر ما . وقد عيب على يوربيديس أنه أنزل التراجيديات من عليائها لأنه - وإن احتفظ بالأسماء القديمة والشخصيات العتيقة - لم يحفظ عليها هيبتها ولم يصن كرامتها بل حاول أن يجعل من أبطال اليونان القدامى رجالاً يشهون معاصرة أو بالأحرى حاول أن يخلع ما علق بهؤلاء الأبطال من مهابة لينفذ إلى قرارة نفوسهم وسويداء قلوبهم ، وهى لا تختلف في شيء عن طبيعة البشر التي يشترك فيها الناس أجمعون . فعندما وضع أيسخيلوس قصة الفرس كان عليه لكي يجعل من مسرحيته قصة باهرة أن يخرج بها عن نطاق الحوادث المعاصرة وأن يهبها عظمة وجلالا . فإذا كان الإغريق قد قهروا الفرس ، وإذا كان الأثينيون قد دمروا جيوش فارس وأساطيلها ، فلم يفعل ذلك بشر ، وإنما كان ذلك من صنع الآلهة . واحتفاظ أيسخيلوس بهذا الشعور من أول مسرحية الفرس إلى آخر بيت فيها هو سر نجاحها وروعها . ولهذا لا نجد ذكراً لأحد من قواد اليونان في هذه القصة . ولكن الحال يختلف فيما يمس الفرس . فقد ملأ أيسخيلوس قصته بأسماء فارسية . فهذه الأسماء الغريبة أبعدت القصة عن المستوى المعتاد ، وجعلت من الجائز أن تذكر هذه الأسماء في قصة مسرحية . ثم إن الفرس وإن كانوا هم المغلوبين المهزومين فقد أظهرهم أيسخيلوس أبطالاً صناديد . لقد أنزلت بهم الكارثة الحزن والكآبة واليأس ، ولكنها لم تجعل منهم أندالا أو جنباء . ومع فداحة القارعة لم تفقد أتوسا أم الملك كرامتها أو تظهر بمظهر غير لائق بها . وهذه الروح العالية التي عالج بها أيسخيلوس أعداء وطنه تعتبر أمراً يثير الإعجاب ولا سيما إذا قورن

كما يحدث في أيامنا هذه في الدعاية ضد الأعداء في أثناء الحروب من افتراء الكذب واختلاق ما لم يحدث على الإطلاق .

لم يعرف أيسخيلوس كبير اهتمام للدقة في ذكر المواقع الجغرافية . وهو لا يضطرب إن كان المنظر الأول في سوسا وقبر دارا في مكان بعيد عن مقر الحكم . ولم يشأ أيسخيلوس أن يجعل مكان عرض القصة في أى ركن من بلاد اليونان بين الإغريق المنتصرين بل جعل المسرح يمثل قلب بلاد الفرس . وأكثر أيسخيلوس من ذكر كلمة هوبريس ὕβρις لأنها تحوى مغزى القصة كلها . فالكبر يسبق الفشل والكبرياء يتبعها السقوط . وقد تجر اكسركسيس وبغى وتعدى حدود البشر وداس تماثيل الآلهة وهدم المعابد المقدسة .

إن الفرس لا يعرفون مبدأ الوسط ، فهم مسرفون على أنفسهم غزاة متجبرون قهروا العالم برأ وقد أتوا لقهر البحار . لم يكنفهم ملك آسيا ، فهم يتوقون الآن إلى اخضاع أوروبا .

ولكن على الرغم من تكبر الفرس واعتدائهم ، فإننا في هذه القصة نميل إليهم ونشفق عليهم ، وهذا من عمل أيسخيلوس الذى أضفى على هذه القصة ألواناً شرقية سواء كانت فارسية أو غير فارسية . وقد وصل إلى هذه النتيجة باستعمال كلمات عجيبة لها رنين غريب وباستخدام أوزان وأنغام موسيقية قريبة من الأوزان والأنغام الشرقية .

كان أيسخيلوس في نظر النقاد القدامى شاعر التراجيديات الملهم . وهذا الإلهام قد يكون غنياً بحيث لا يخضع لقواعد الفن . ويطلق عليه أرسطوفانيس لقب « الأمير الباكخى » نسبة إلى باكخوس ، إله الخمر وكانت طقوسه صاحبة منفعة يستولى الإله فيها على مشاعر عباده الذين شربوا حتى فقدوا السيطرة على عيونهم وعقولهم . ويذكر أثيناؤس وغيره أن أيسخيلوس كان لا يقول الشعر إلا وهو نشوان μέθυον ، وقد استعمل اللفظ هنا مجازاً ، فهم لا يذهبون إلى المعنى الحرفي للكلمة ، ولكنهم يشرون إلى أنه عند كتابة قصصه يكون أيسخيلوس في حال لا تختلف عن حال من انتشى .

وقد ذكر بلوتارك أن جميع مسرحيات أيسخيلوس منفعمة بديونيسيوس . ويقال إن سوفوكليس لاحظ أن أيسخيلوس يجيد ولكن دون أن يدري ما يفعل .

وسوفوكليس يعنى أن زميله الأكبر واقع تحت تأثير إلهام ، ولكن سوفوكليس نفسه يعمله إلى الإجادة فيصل إلى ما يريد . ومن الممكن أن نشير هنا إلى تلك الأقصوصة التى حكهاها باوسانياس من أن أيسخيلوس وكان غلاماً عهد إليه بحراسة كرم فنام ورأى في منامه أن ديونيسيوس إله التراجيديات قد ظهر له وأمره أن يدبج مسرحيات تراجيدية . فلما استيقظ ، حاول قرض الشعر فوجده سهلاً يسيراً .

أسلوب أيسخيلوس

يتميز أسلوب أيسخيلوس بالجلال والجزالة وهو بعيد عن البساطة والوضوح اللذين نراهما في العصر الذهبى للأدب اليونانى . ويمكن أن يقال دون مبالغة أنه سابق للعصر الكلاسيكى . فهو يكتب إذا أراد فى أبسط لغة وأسهلها ، فليس هناك أسهل من قول كليتمنيسترا :

هذا هو زوجى ، أجاممنون

أو قول أورستيس الذى يرى إلهات الانتقام ولا يراهن أحد غيره :

إنكم لا ترون هؤلاء ، ولكنى أراهن .

ولكن هذه أمثلة نادرة . فأيسخيلوس يحب عادة للأساليب الفخمة ، تواق إلى التأثيرات التى تحدثها الألفاظ . وهذه الخاصية هى الأساس الذى بنى عليه كل ما وجه إليه من نقد فى قصة الضفادع لأرسطوفانيس . فيوربيديس لا يرضى عن الغموض أو التعقيد الذى نجده فى أساليب أيسخيلوس . والدوق الأتيكى يطالب بالدقة فى استعمال الألفاظ وبالوضوح فى التعبيرات والبساطة فى التراكيب . وأيسخيلوس لا يرضى أن توضع قيود على حرته ، فله الأبطال والآلهة لا يمكن أن تنحط إلى لغة السفلة والسوقة . ويصف يوربيديس فى قصة الضفادع أسلوب أيسخيلوس بأن ألفاظه كالجلال ، وأنها لا تشبه فى شيء لغة البشر . ويتهم

في قصة الضفادع إلى هذه الطريقة العجيبة في استعمال الألفاظ الغريبة ، إذ يقول ديونيسوس :
أجل عندما ترك (دارا) قبره ، سررت أما سرور .

وقد وقفت الجوقة تلوح بأيديها قائلة : لا أو أي Iayoi

أما في قصة الضارعات فلم ينجح أيسخيلوس في استعمال الألفاظ الغريبة لإيهام السامع أنه ينصت إلى لغة أعجمية . وقد جر استخدامه لهذه الكلمات الغريبة في قصة الضارعات إلى تحريف كثير في المخطوطات : وقد سار ثيموثيوس في أنشودة الديثرامبوس التي وضعها في أواخر القرن الخامس في إثر أيسخيلوس في استعمال الألفاظ الغريبة واللحن لمثل أحد الفرس وهو يطلب الرحمة .

أفكار أيسخيلوس

أهم ما نخب الألباب في مسرحيات أيسخيلوس فضلاً عن شاعرته الباهرة هي خطراته الدينية العميقة التي تكاد تلقى به في حظرة المتصوفة . وليس بعيد أن يكون أيسخيلوس قد اطلع على الأسرار الدينية في معبد ديمتير في قرية إيلويسيس ، مسقط رأسه . وقد عاش أيسخيلوس في عصر أثقلت كاهله الأساطير القديمة وسدت أمامه طريق الوصول إلى نور الحقيقة . ولم يكن هناك غير طريقين للتخلص من هذا العبء الذي خلفته الأجيال المتعاقبة ، سار أيسخيلوس في أحدهما وسار يوربيديس في الآخر . وما يشهد لأرستوفانيس بحدة الذكاء وعمق التفكير اختياره في مباراته في قصة الضفادع لأيسخيلوس ويوربيديس فهما يمثلان طرفي نقيض في تفكيرهما الفلسفي . فقد رفض يوربيديس الأساطير رفضاً باتاً ، ومال أيسخيلوس إلى إبراز الحقائق الغامضة في تلك الأقاصيص التي شاعت على ألسنة اليونانيين . ولكن كلا من الشاعرين كان يرنو إلى تنزيه الإله مما تصمه به الأساطير . وليس هناك أجمل من إشادة أيسخيلوس بعدالة زوس التي تحمى الطيور في أعشاشها من أي اعتداء عاث . وزوس هو المخلص

أيسخيلوس منافسه يوربيديس في نفس القصة بأنه أفسد الأخلاق وعلم كل طفل يستطيع أن يحبو صنعة الكلام وتدبيج الخطب . وهذا ما أشاع الاضطراب في الملاعب وعود البحارة - على جهلهم وحطهم - الرد على ضباطهم : ويأسف أيسخيلوس على تغير الحال : فقد كان البحارة في زمنه لا يفكرون إلا في تناول طعامهم والانكباب على مجاديفهم . وهناك خاصية أخرى في أسلوب أيسخيلوس نجدها كذلك في الشعر القديم ، ولكن شعراء التراجيدين في العصر الكلاسيكي أبوا استخدامها لأنها تشبه عبث الأطفال ، وأعني بها استخدام الألفاظ أو ما يشبه الألفاظ من تعبيرات بعيدة عن الأساليب المألوفة ، كقولهم « حمام البجع » للبحر و « الديك الأحمر » للنار . وقد استعمل هوميروس مثل هذه التعبيرات في الإشارة إلى الآلهة ، كقوله : « الأعرج الشهير » إشارة إلى إله النار ، هيفايستوس و « منزلزل الأرض » إشارة إلى بوسيدون . وتكثر أمثال هذه الصفات في هسودس كقوله « حامل داره » للحلزون ، و « المحدة » للنملة . وقد أغرم بهذا الطراز أيسخيلوس واستعمله بكثرة ، فالسمك الذي يأكل من غرق من الفرس يسميهم : « أبناء البحر الطاهر الذين لا ينطقون » . ولكنه كثيراً ما يضيف بعد اللغز شرح ما استغلق من هذه التعبيرات . فهو يقول : « كلب زوس الطائر ، النسر الأحمر » . وفي بعض الأحيان تأتي الكلمة العادية أولاً ثم يتبعها باللغز فهو يقول : « الدخان ، أخت النار » و « النقع ، رسول الجيش الصامت » ومن خواص أيسخيلوس التي تحتاج إلى مهارة استعمال الكلمات الغريبة على نهج يجعل السامعين يظنون لأول وهلة أنهم يستمعون إلى لغة أجنبية ، ففي قصة الفرس استعمل أيسخيلوس هذه الخاصية بنجاح كبير . فكبار المستشارين من الفرس وهم يطلبون إلى دارا أن يترك قبره وأن يأتي إليهم ليقدم لوطنه ما ينبغي من نصيح ، ينحيل إلى القارئ وإلى السامع لكثرة استعمال ألفاظ التوجع الغريبة والكلمات النادرة أن المستشارين يستعملون لغة غير يونانية . وقد أشار أرستوفانيس

Soter والمخلص الثالث ، حكم العالم قبله أورانوس حكماً غاشماً ، وخلفه كرونوس الذى كان يلتهم أبناءه حتى أنقذت ربا ابنها زوس الذى ما لبث أن تغلب على أبيه واعتلى عرش العالم . وفكرة الخلاص فكرة قدمة ذاعت وانتشرت فى العالم القديم بعد عصر الإسكندر الأكبر . ونحن نلاحظ أن بطليموس الأول حمل هذا اللقب (سوتر) ؛ وأصبح من المعتاد أن يحمله الآلهة فى الديانات الشرقية . وقد قبل فى سبب ما نال فكرة الخلاص من ذبوع وقبول فى العصر الهيلينستى حتى أصبحت المحور الذى تدور حوله الفلسفتان الرواقية والأبيقورية وحتى أصبحت جزءاً لا يتجزأ من كل أديان الشرق ذلك الاضطراب الذى حل بالشرق الأوسط عامة وبلاد اليونان خاصة بعد موت الإسكندر وتفاقم الشر بين خلفائه وحروبهم التى لا تنقطع . فأصبح الفرد وهو لا يأمن يومه أو غده ، بمسئ غنيا ويصبح مملقاً ، وينام هادئ البال ليستيقظ طريداً مشرداً . ولكن الفكرة كانت موجودة فى أساطير الآلهة الذين لقوا حتفهم ، ثم بعثوا وأصبحوا نماذج للموت والنشور . ومن هؤلاء ديونيسوس نفسه ، إله التراجيديا .

ولكن كيف أصبح زوس مخلصاً ؟ وكيف رفع أيسخيلوس عنه أوزاره واضطهاده للبشر ؟ ولقد كتب أيسخيلوس نفسه قصة بروميثوس ذلك المارد الذى أنزل به زوس أقصى أنواع العقاب لمعاونته بنى الإنسان .

بدأ أيسخيلوس أولاً برفض ما اعتاد الناس على تسميته بحسد الآلهة فهو لا يؤمن بأن السعادة الإنسانية تجر إلى السقوط . فالمال إذا لم يقترن بظلم أو إثم فلن يؤدى إلى الخراب . ولكن لكل إنسان بل لكل كائن حى مويرا Moira وهى نصيبه المحدود فى متع الحياة وآلامها . فإذا تخطى حده ، فقد ارتكب جريمة تعدى الحدود ὕβρις وحق عليه العقاب .

ولكن العالم على الأقل ظاهرياً مملوء بالشر ، ومن الصعب التفرقة بين الظالم والمظلوم . والقوة فى هذه الدنيا هى الحق أو بالأحرى مصدره . ومنطق هذا

العالم ، كما فى قصة الصقر الذى أمسك بعندليب فى أشعار هسيودوس ، لا يتفق مع وجود عدالة شاملة . ونصير الإنسان الوحيد ، أعنى بروميثوس ، الذى اجترأ على معاونة البشر والوقوف فى وجه زوس قد لقي جزاء مروعاً . فما الحل الذى ارتضاه أيسخيلوس ؟ هذا الحل موجود فى الأساطير القديمة ، وفى أسطورة بروميثوس نفسها . وقد أشار أيسخيلوس إليه إشارة بعيدة فى قصة بروميثوس . ذلك أن بروميثوس يعرف سرّاً لن يطلع عليه أحداً مهما صب عليه من عذاب إلا بشروطه التى يرتضيها . وإذا بقى هذا السر خافياً على زوس ، فلن يكتب له الخلود على عرش هذا العالم . ويحاول زوس بكل وسيلة أن ينتزع هذا السر الرهيب من بروميثوس ولكن دون جدوى . سلط زوس نسياً ينتزع كل يوم كبد بروميثوس ، فلم يزد هذا إلا عناداً . ألقى به فى تارتاروس مكبلاً بالأغلال وبقي فى هذا الجحيم ثلاثين ألف سنة ، ولكنه لم يبع بسرّه . وأخيراً تم الصفاء والصلح بينهما وعرف زوس أنه إن تزوج إلهة البحر ثيتيس Thetis فستلد له ولداً أقوى منه . فأسلمها إلى أبيليوس Peleus فولدت له أخيل ، بطل الإلياذة . فما هذه الصفة الجديدة التى اكتسبها زوس فصيرته إلهاً منزهاً عن كل النقائص ؟ هذه الملكة هى القدرة على التفكير والتعليم وهى التى سماها اليونانيون سونيسيس σῦνσις . فقبل زوس ، كان يحكم هذا العالم قوى عمياء تشبه قوى الطبيعة التى لا تفرق فى تدميرها بين صالح وطالح . وهذا العقل أو الفكر الأبدى هو الذى يتوجه يوربيديس إليه بالدعاء فى قصة الضفادع لأرستوفانيس ، وترى أتباع هيبوليتوس فى قصة يوربيديس التى تحمل عين الاسم يؤمنون بوجوده . وبوساطة هذه الملكة ، غير زوس من طريقته فى الحكم :

زوس ، زوس ، أيا كان هو
إن كان هذا الاسم حبيباً إليه ،
فهذا الاسم سأناديه ،
لقد بحثت فى الأرض وفى السماء وفى الهواء

عن ملجأ ، فلم أجد سواه ،
إن استطاع قلبي ، قبل أن يموت ،
أن يلتقي بعبء هذا الغرور .

وتستمر الجوقة في قصة أجا ممنون لأيسخيليوس
في مديح زوس ذاكرة من حكما قبله ، وأنه المخلص
الثالث ، ثم تضيف :

لن يصل أحد إلى ما يتمنى
إلا إذا عرف قلبه

زوس ، القاهر الصديق ،
زوس ، المرشد الذي وجه
الناس إلى التفكير ،
زوس ، الذي جعل من
الأم معلماً للبشر .

نماذج

(أمام قبر دارا بعد أن قدمت الملكة أتوسا
القرايين ، وبعد أن أنشدت الجوقة رثاء حزينا ناشدت
فيه دارا أن يخرج من قبره ليقدم النصائح لبني وطنه) .
شبح دارا (وقد ظهر على القبر) موجهاً حديثه إلى
أفراد الجوقة :

يا شيوخ فارس ، يا أكثر الناس ولاء
وإخلاصاً ، أي قرنائى في شبانى ، ما الذى
حل بمدينةتنا من نصب ؟ إن الأرض لتنفجج
مهتزة وقد قطعت إرباً . ولقد دب إلى
الفرز ، وأنا أرى زوجى بالقرب من
قبرى . وقد تقبلت ما صب من قرايين
بقبول حسن . ولقد وقفت أنتم أنفسكم إلى
جوار قبرى تشدون لحناً جزيئاً وترفعون
أصواتكم بعويل يبعث الموتى من الأجداث .
ولقد ناديتكم على بصوت تنفطر له الأكباد .

غير أنه ليس من اليسير الخروج من المقابر
فألهة الموتى يفضلون على أى حال المحيى
على الرحيل . ومع ذلك أتيت إليكم ، لأنى
سيد عظيم هنالك . ومع كل فاسرع ، حتى

لا يوجه إلى اللوم للإبطاء والتأخير . أى شر
قاصم نزل بالفرس ؟

الجوقة : أصابنى الروح لمشاهدتك . وفى قلبى خشية
لمخاطبتك ، لما يسيطر على فؤادى من هيبة
قادمة .

دارا : جئت إلى هنا مصيحاً إلى عوبلك ، فلا
تقصن على قصة طويلة ، بل خبرنى فى إنجاز
الخبر كله ، طارحاً استحياءك منى وراء
ظهورك .

الجوقة : إني أخشى إجابة طلبك ، وأخاف أن أوجه
إليك الحديث ، فأضطر إلى استعمال ألفاظ
لا تجوز فى مخاطبة الأصدقاء .

دارا : إن كانت هيبتي القديمة قد عطلت قرائحكم ،
فقلولى بوضوح : أيتها السيدة النبيلة ،
يا شريكى فى حياتى مدة طويلة ، بعد أن
تركى هذا البكاء والعويل . فربما كانت
هنالك نائبة من نواب البشر حلت بفارس .
فكثير من الشر يأتى من البر ، وكثير منه
مصدره البحر ، إن امتد بالمرء العمر .

أتوسا : يا من فاق جميع البشر فى السعادة ، يا من
قضيت حياتك الطويلة ، طالما كنت ترى
أشعة الشمس ، مبجلاً بين الفرس كإله .
لقد كنت مبعث الحسد فى حياتك ، وإني
لأغبطك حتى على مماتك قبل أن ترى هذه
الشرور المستطيرة . هذه ، يا دارا ، القصة
كلها فى جملة موجزة : لقد هلك سلطان
فارس .

دارا : وكيف ذلك ؟ أصب عليهم سوط عذاب ،
أم انتشر بينهم وباء أم شب فى المدينة
نزاع ؟

أتوسا : كلا . ولكن الجيش كله سقط حول أثينة .

دارا : من من أبنائى كان يقود ذلك الجيش ؟

أتوسا : إكسركسيس العنيد . وقد أخذ معه سكان
القارة جميعاً فتركها خلواً من الرجال .

دارا : وبأى نوع من الجنود ، يا لشقائه ، قام بتلك المحاولة الجنونية ؟ أبالمشاة أم بالبحارة ؟

أتوسا : بكليهما . فقد كان لمعسكره قبلتان .

دارا : وكيف استطاع جيش جرار من الرجال أن يعبر المضيق ؟

أتوسا : ربط ما بين شاطئيه بخيل هندسية فنجح في خلق طريق في اليم .

دارا : وهل فعل ذلك ليقتل البسفور العظيم ؟

أتوسا : هذا ما حدث فعلا . لقد أعانه عليه إله ما .

دارا : ويلي ! يا له من إله قدير أفقده صوابه !

أتوسا : نحن الآن نشاهد نتائج عمله وأى شر نجح في القيام به .

دارا : وماذا حدث لهم مما جعلكم ترفعون أصواتكم بالعويل ؟

أتوسا : قضت هزيمة الأسطول على الجنود من المشاة

دارا : وهكذا سقط الخلق جميعاً صرعى الحراب ؟

أتوسا : نعم . ولهذا تبكى مدينة سوسا فقد جميع رجالها .

دارا : وا أسفاه على جنودنا الأبطال عماد جيشنا الباسل !

أتوسا : لقد هلك الناس جميعاً في باكتيريا ، ولم يبق بها الآن شيخ كبير .

دارا : يا لشقائك ، يا بني ! يا للشباب الذى سقط من أبناء الحلفاء !

أتوسا : ويقال إن اكسركسيس، وحيداً فريداً مع عدد قليل

دارا : (مقاطعاً) أى نهاية أصابته ؟ هل وجد وسيلة للخلاص ؟

أتوسا : نجا بشق الأنفس إلى القنطرة التى تصل الأرضين .

دارا : وصل سالماً إلى الجانب الآخر من الياينة ؟ أحق هذا ؟

أتوسا : أجل . فالخبر صريح وواضح وليس فيه ريبة .

دارا : ما أسرع ما تحققت النبوءة ، فأصابت ابني !

وقد صب زوس على ابني نتيجة هذا الوحي ؛

أما عنى ، فقد كنت أدعو أن يأتى بها الآلهة

بعد أمد مديد . ولكن إن سارع المرء إلى

الهلاك ، دفعه الإله دفعة قوية . أما الآن فقد

تفجر ينبوع الشر ، فأصاب جميع أصدقائنا .

ولكن ابني لم يكن ليدرك هذه الأمور ،

فاعتمد على شبيهه المتهور . وأمل أن تمسك

جريان الهيلىسبوننتوس المقدس فى الأغلال

كأنه رقيق ، البسفور نهر الإله ، وحاول

تغيير مجراه ، محيطاً المجرى الكبير بالقيود التى

صنعتها المطارق ، وبذا خلق معبراً لجيش

جرار .

ومع أنه بشر إلا أنه ظن - وهذا حمق -

أنه سيتغلب على جميع الآلهة وخاصة على

پوسيدون . وكيف لا يكون هذا مرضاً

عقلياً استولى على ابني ؟ وإني أخشى أن

يصبح المال الذى جمعناه بالكد والتعب

غنيمة لأول طارق .

* * *

الجوقة : ما هذا ، يا مولاي دارا ؟ ماذا تستخلص

من كلماتك ؟ وكيف نخلص الشعب الفارسى

من هذه النوائب ويسير إلى ذروة النجاح ؟

دارا : إن لم تغزوا بلاد اليونان ولو كان الجيش

الفارس أكبر من ذلك . فأرض يونان نفسها

تهب حليفة لأهلها .

الجوقة : ما معنى هذا ؟ وكيف تحالفهم أرضهم ؟

دارا : إنها تهلك جوعاً جماهيرنا الغفيرة .

الجوقة : فإن غزونا بجيش منتقى خفت أسلحته ؟

دارا : لن يحظى حتى الجيش المقيم الآن فى بقاع

من بلاد اليونان بالرجوع سالماً .

الجوقة : ماذا تعنى ؟ ألا يعبر كل جيش الفرس

مضيق هيل من أوروبا ؟

: سيعبر عدد قليل جداً من هذا الجيش الغفير ، إن وجب أن نصديق نبوءات الآلهة ، ناظرين إلى ما حدث فعلاً الآن . فتنبوءات الآلهة لا يتحقق بعضها . ويتحقق بعضها الآخر . وإذا كان ذلك كذلك ، فأمل فارغ أن يترك (اكسركسيس) عدداً من الجنود المختارين . وهم يقيمون الآن حيث يروى نهر اسوبوس السهل تيمياهه التي تجلب الحصب الحبيب إلى بلاد بيوتيا . وهم ينتظرون قضاءهم المختوم وما كتب عليهم من تحمل الشرور ، جزاء ظلمهم والحادهم لأنهم لم يتورعوا عندما جاءوا إلى بلاد اليونان من سبب تماثيل الآلهة وحرق المعابد . وقد دمرت المذابح واقتلعت هياكل الآلهة من جذورها دون تمييز . لقد كثرت سببهم وسيكون عذابهم شديداً . وستحل بهم مصائب أخرى في المستقبل . وليس هناك إلى الآن من أساس متين يقيم الشر . إن المتاعب لتنهزم على رؤوسهم كما تسيل المياه من السباغ . وسيراق دم القتلى غزيراً في أرض بلاتيا على الحراب الدورية . وستقوم الجثث على الشاطئ دليلاً صامتاً لأعين الناس حتى الجيل الثالث على أنه ينبغي ونحن بشر ، أن تكون أفكارنا متواضعة . فالتعدى إذا ما ازدهر أخرج ثماراً من الأسى وجنى المرء منه محصولاً من اليأس . فإذا شاهدنا أمثال هذه الأشياء وما وقع من جرائمها من عذاب ، وجب علينا أن نفكر في أثينة وفي بلاد اليونان . لا تحترق أحد حظه الخالي جرياً وراء حظ آخر ، فيذهب حظه الحسن . لأن زوس يعاقب على الأفكار المتعجرفة ، وهو قاص قاس . ولهذا قدموا النصيحة لذلك الشاب كي يثوب إلى رشده ، قائلين له قولاً ليناً ، وحولوا بينه وبين

إغضاب الإلهة بهوره وكبريائه . أما أنت ، أيها العجوز الحبيبة ، يا أم اكسركسيس ، ادخلي دارك وانتقي ثوباً لائقاً قابلي به ابنتك فلا يسه المزركشة قد مزقت في كل موضع من جسده حتى ظهرت خيوطها المتقطعة بسبب ما نزل به من آلام وما حل به من نوائب . أما أنت فاشرحي صدره وخففي عنه بخديتك ، فأنت الوحيدة التي إن سمع كلامها فسيجبر ويحتل . أما أنا فسأعود إلى باطن الأرض المظلم . أما أنتم ، أيها الشيوخ . فوداعاً . متعوا أنفسكم كل يوم ، على الرغم مما يحيط بكم من شر : فالمال لا نفع له عند الأموات .

(يخفى شبح دارا)

الجوقة : يا لكثرة النوائب الحاضرة والمستقبلية التي أبكاني سماعها والتي ستحل بالفرس !

وبعد فترة تقضيها الجوقة في رثاء دارا وتعديد محاسنه ، يظهر اكسركسيس يندب حظه :
اكسركسيس : ويلي !

يا لشقائي وحظي البغيض
الذي فاجأني على غرة

يا له من إله قاس أناخ
بوحشية على شعب فارس !

ماذا أصابني ، أنا الشقي ؟ !
لقد انحلت قوى ركبتني عند

ما وقع بعمرى على هذه الجماعة من
المواطنين المتقاربة في السن .

أي زوس ، ليتني مت قبل هذا
مع من قضى نحبه ، وليت

الموت لفني في ظلامه مع أولئك
الذين حم قضائهم .

ويستمر اكسركسيس في الندب والعيول وتعاونه الجوقة وتنتهي القصة بهذه الخاتمة الصاخبة الحزينة .

حسن المحاضرة للسيوطي

بمستم
الأستاذ إبراهيم الإبياري

١ - تمهيد

هذا إذا استثنينا مصر والشام اللتين عاشتا تلك الحقبة في ظل الممالك ، وكذلك اليمن والمغرب اللتين لم يبلغهما الغزو المغولي ، ولقد عاشت اليمن عربية كما عاشت المغرب عربية بربرية :

وبشاء القدر أن يمتحن العرب بمحنة أخرى أواخر هذا العصر . ففي سنة سبع وتسعين وثمانمائة (٨٩٧ هـ) خرج المسلمون عن أسبانيا وانقطعت على العرب السبيل إلى وصل تقدمهم .

يطلق المؤرخون على تلك الفترة التي بدأت بسقوط بغداد في أيدي المغول سنة ست وخمسين وستمائة (٦٥٦ هـ) وانتهت بدخول العثمانيين مصر سنة ثلاث وعشرين وستمائة (٩٢٣ هـ) : العصر المغولي . وذلك لسيادة المغول الرقعة العربية من حدود الهند شرقاً إلى حدود سوريا غرباً ، ما تجاوز القرنين ونصف القرن بما يقرب من ستة عشر عاماً .

- (١) بدائع الزهور في وقائع الددور ، ابن إياس محمد بن أحمد (٩٣٠ هـ) .
- (٢) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، الشوكاني محمد بن علي (١٢٥٠ هـ) .
- (٣) الحقيقة والمجاز (رحلة) ، عبد الله النابلسي (القرن الثاني عشر) .
- (٤) الخطط التوفيقية ، علي مبارك (١٣١١ هـ) .
- (٥) ذيل لواقع الأنوار القدسية في طبقات العلماء والصوفية ، الشعراني عبد الوهاب بن أحمد (٩٧٣ هـ) .
- (٦) روضات الجنات ، الموسوي محمد باقر (القرن الثاني عشر) .
- (٧) العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين ، الفاسي أحمد بن محمد (القرن الثالث عشر) .
- (٨) السنا الباهر بتكميل النور السافر في أخبار القرن العاشر ، الشبلي محمد بن أبي بكر (١٠٣٨ هـ) .
- (٩) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، السخاوي محمد بن عبد الرحمن (٩٠٢ هـ) .
- (١٠) طبقات الشافعية ، الأسدي .
- (١١) عقود الجواهر في تراجم من لم يخون مصنفاً فأكثر ، جميل العظم (١٣٥٢ هـ) .
- (١٢) الفوائد البهية في تراجم الخنفية . أبو الحسنات الهندي (القرن الثالث عشر) .
- (١٣) قبر السيوطي ؛ أحمد تيمور .
- (١٤) كشف الظنون ، حاجي خليفة .
- (١٥) الكواكب السائرة بمناب أعين المائة العاشرة ، الغزي محمد بن محمد (١٠٦١ هـ) .
- (١٦) النور السافر في أخبار القرن العاشر ، العيدروس عبد القادر الهندي (١٠٣٨ هـ) .

وكما بطش المغول بالمسلمين في الشرق بطش الأسبان بالمسلمين في الغرب ، فلقد خرب المغول وحرقوا ونهبوا وقتلوا ، وكانت الوصمة الفاضحة لهم لإحراقهم المكتبات وإتيانهم على الكتب ، فلقد أحرق جنكيز خان من الكتب في بخارى ونيسابور وغيرها من المدن العامرة بالمكتبات ما لا يحصى .

والذى فعله المغول هنا في الشرق فعله الأسبان هناك في الغرب فلقد نكلوا وشردوا وعذبوا وقتلوا ، وكانت الوصمة الفاضحة لهم إتيانهم على الكتب لإحراقاً وإبادة ، وآخر ما كان لهم في ذلك ما فعله الكردينال زيمتسى آخر القرن التاسع بمكتبة غرناطة حين حرم الوجود الثقافى من نحو من ثمانين ألف مجلد .

وهذا العسف الذى لحق المسلمين في الشرق المغولى والغرب الأسبانى دفع جموعاً من الشرق وجموعاً من الغرب إلى الهجرة صوب مصر والشام وجنوب المغرب حيث لا مغول ولا أسبان .

وهكذا ظهرت مدن في هذه الأقاليم الثلاثة أعنى مصر والشام والمغرب مكان مدن أولى في الشرق مثل بغداد وبخارى ونيسابور والرى . ومدن أولى كانت في الغرب مثل قرطبة وإشبيلية وغرناطة ، وإذا التاريخ يسجل مكان هذه المدن الأولى مدناً جديدة مثل القاهرة والإسكندرية وأسيوط والقيوم ودمشق وحماة وحلب وتونس ومراكش ، وإذا هذه المدن يخرج منها علماء لما كان يخرج من المدن التى سبقتها . وإذا التاريخ يدون للقاهري والإسكندري والأسيوطي والقيومي والدمشقي والحمصى والحلبى والتونسي والمراكشى كما كان يدون من قبل للبغدادى والكوفي والنيسابورى .

وعلى أية حال فلقد أصبحت القاهرة خلال هذا العصر المغولى عاصمة العالم العربى وغدت ملجأ الأدباء والعلماء يقدون إليها من المشرق ومن المغرب .

وهذا التاريخ الذى كادت تمحى صفحاته بأيدي

المغول في الشرق والأسبان في الغرب خلق كثرة من المؤرخين شغلوا بتدوين ما كادت تذهب به أيدي المغيرين ، نذكر منهم ابن خلكان (٦٨١ هـ) صاحب وفيات الأعيان ، وابن أبي أصيبعة (٦٦٨ هـ) ، صاحب طبقات الأطباء ، وصلاح الدين الصفدى (٧٦٤ هـ) صاحب الوافى بالوفيات ، وأبى الفدا (٧٣٢ هـ) صاحب المختصر في أخبار البشر ، والذهبي (٧٤٨ هـ) صاحب تاريخ الإسلام ، وابن شاعر الكتبي (٧٥٤ هـ) صاحب كتاب فوات الوفيات ، وابن حجر العسقلانى (٨٥٢ هـ) صاحب الدرر الكامنة ، والمقرئى (٨٤٥ هـ) صاحب الخطط ، وغيرهم كثير .

وكما خلقت المحنة هذا الوعى التاريخى الذى شغل أصحابه بتدوين ما كادت الأحداث تذهب به خلقت وعياً آخر يتصل بالتاريخ ، ونعنى به النقد التاريخى . ويكاد يكون ابن الطقطقى (٧٠٢ هـ) بكتابه « الفخرى » على رأس تلك المدرسة التى بدأت به ، وثنت بابن خلدون (٨٠٨ هـ) في مقدمته لتاريخه التى فلسف فيها الأحداث التاريخية .

وثمة ظاهرة ثالثة لتلك المحنة تتجلى في لفظة المؤلفين على الجمع الموسوعى حتى أصبح هذا العصر المغولى يسمى بحق : عصر الموسوعات وعصر المجاميع ، وكما خافوا على التاريخ خافوا على اللغة فاستكثروا من المعاجم . وليست هذه الظاهرة بغريبة على عصر أحس الناس فيه انطواء صفحات وانمحاء معالم وذهاب تاريخ فيما بين عشية وضحاها .

ومن أصحاب الموسوعات والمجاميع والمعاجم في هذا العصر ابن منظور (٧١١ هـ) صاحب لسان العرب ، والوطواط (٧١٨ هـ) صاحب مباهج الفكر ، والنويرى (٧٣٢ هـ) صاحب نهاية الأرب ، وابن فضل الله العبرى (٧٤٨ هـ) صاحب مسالك الأبصار ،

والفهرز أبادي (٨١٧ هـ) صاحب القاموس ،
والقلقشندى (٨٢١ هـ) صاحب صبح الأعشى .

٢ - جلال الدين السيوطي

في ظل هذا العصر المغولي الذي خصته المحنة بتلك
اللهفة الحافزة للجمع على صورتيه الخاصة والعامة ،
وبتلك الغيرة الحافزة له على تعمق الأحداث وفلسفتها ،
نشأ رجلنا جلال الدين السيوطي وعاش ومات .

ولقد أغنانا صاحبنا عن تتبع أخباره التي تتصل
بمولده ونشأته وجمعها من مظانها بما كتبه هو عن نفسه
في كتابه «حسن المحاضرة» ، وكأنه نظر في ذلك إلى ما فعله
من قبله ، عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي في ذيله على
تاريخ نيسابور ، وياقوت الحموي في كتابه معجم
الأدباء ، وابن الخطيب في كتابه الإحاطة ، والحافظ
تقي الدين الفاسي في كتابه العقد الثمين في تاريخ البلد
الأمين بمن ولى مصر في الإسلام ، وابن حجر
العسقلاني في كتابه الأعلام ، وأبو شامة في كتابه
الروضتين . وإليك ما قاله السيوطي عن نفسه :

عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد بن سابق
الدين بن الفخر عثمان بن ناظر الدين محمد بن سيف
الدين خضر بن نجم الدين أبي الصلاح أيوب بن ناصر
الدين محمد بن الشيخ همام الدين الهمام الحصري
الأسيوطي .

أما جدي الأعلى «همام الدين» فكان من أهل
الحقيقة ومن مشايخ الطريق - وسيأتي ذكره في قسم
الصوفية - ومن دونه كانوا من أهل الوجاهة والرياسة ،
منهم من ولى الحكم ببلده ، ومنهم من ولى الحسبة بها ،
ومنهم من كان تاجراً في صحبة الأمير شيخون ، وبني
مدرسة بأسيوط ووقف عليها أوقافاً ، ومنهم من كان
متمولاً . ولا أعرف منهم من خلد العلم حق الخدمة

إلا والدي^(١) . وسيأتي ذكره في قسم الفقهاء الشافعية .
وأما نسبنا بالحصري ، فلا أعلم ما تكون إليه هذه
النسبة ، إلا الحصرية محلة ببغداد . وقد حدثني من أثق
به أنه سمع والدي رحمه الله تعالى يذكر أن جده
الأعلى كان أعجمياً أو من الشرق ، فالظاهر أن النسبة
إلى المحلة المذكورة .

وكان مولدي^(٢) بعد المغرب ليلة الأحد مستهل
رجب سنة تسع وأربعين وثمانمائة ، وحملت في حياة
أبي إلى الشيخ محمد المخدوب . (جل كان من كبار
الأولياء بجوار المشهد النفيسي ، فبرك على .

ونشأت يتيماً فحفظت القرآن ولى دون ثمان سنين .
ثم حفظت العمدة ومنهاج الفقه والأصول وألفية ابن
مالك ، وشرعت في الاشتغال بالعلم من مستهل سنة
أربع وستين ، فأخذت الفقه والنحو عن جماعة من
الشيوخ ، وأخذت الفرائض عن العلامة فرضي زمانه
الشيخ شهاب الدين الشارمساحي^(٣) ، الذي كان يقال
إنه بلغ السن العالية وجاوز المائة بكثير ، والله أعلم
بذلك . وقرأت عليه في شرحه على المجموع .

وأجزت بتدريس العربية في مستهل سنة ست
وستين . وقد ألفت في هذه السنة ، فكان أول شيء
ألفته : شرح الاستعاذة والبسملة ، وأوقفت عليه
شيخنا شيخ الإسلام علم الدين البلقيني ، فكتب عليه
تقريباً . ولازمته في الفقه إلى أن مات ، فلازمت ولده
فقرأت عليه من أول التدريب لوالده إلى الوكالة ،
وسمعت عليه من أول الحاوي الصغير إلى العدد ، ومن
أول المنهاج إلى الزكاة ، ومن أول التنبيه إلى قريب من
باب الزكاة ، وقطعة من الروضة من باب القضاء ، وقطعة

(١) ولد بأسيوط . وتولى قضاءها قبل أن يرحل إلى القاهرة
ثم ولى الفقه بالجامع الشينوني وخطب بالجامع الطولوني . توفي
سنة ٨٥٥ هـ .

(٢) كان مولده بالقاهرة .

(٣) نسبة إلى : شارمساح : قرية قريبة من دمياط .

من تكملة شرح المنهاج للزركشي ، ومن إحياء الموات
إلى الوصايا أو نحوها . وأجازني بالتدريس والافتاء من
سنة ست وسبعين وحضر تصديري .

فلما توفي سنة ثمان وسبعين لزمته شيخ الإسلام
شرف الدين المناوي فقرأت عليه قطعة من المنهاج ،
وسمعت عليه في التقسيم ، إلا مجالس فأتتني . وسمعت
دروساً من شرح البهجة ومن حاشية عليها ومن تفسر
البيضاوي .

ولزمت في الحديث والعربية شيخنا الإمام العلامة
تقي الدين الشبلي الحنفي فواظبته أربع سنين ، وكتب لي
تقريراً على شرح ألفية ابن مالك وعلى جمع الجوامع
في العربية تأليف ، وشهد لي غير مرة بالتقدم في العلوم
بلسانه وبنانه ، ورجع إلى قولي مجرداً في حديث ، فانه
أورد في حاشيته على الشفاء حديث ابن أبي الجمراء في
الاسراء ، وعزاه إلى تخريج ابن ماجه ، فاحتجت إلى
إيراده بسنده ، فكشفت ابن ماجه في مظنته فلم أجده
فررت على الكتاب كله فلم أجده ، فاتهمت نظري ،
فررت مرة ثانية فلم أجده . فعدت ثالثة فلم أجده ،
ورأيت في معجم الصحابة لابن قانع ، فجئت إلى الشيخ
وأخبرته ، فبمجرد ما سمع مني ذلك أخذ نسخته وأخذ
القلم فضرب على لفظ ابن ماجه وألحق ابن قانع في
الحاشية ، فأعظمت ذلك وهبته لعظم منزلة الشيخ في
قلبي واحتقاري في نفسي ، فقلت : ألا تصبرون لعلمكم
تراجعون . فقال : لا ، إنما قلدت في قولي ابن ماجه
البرهان الحلبي .

ولم أنفك عن الشيخ إلى أن مات ولزمت شيخنا
العلامة أستاذ الوجود محيي الدين الكافيجي أربع عشرة
سنة ، فأخذت عنه الفنون من التفسير والأصول
والعربية والمعاني وغير ذلك ، وكتب لي إجازة عظيمة .
وحضرت عند الشيخ سيف الدين الحنفي دروساً
عديدة في الكشف والتوضيح وحاشيته عليه وتلخيص
المفتاح والعصدة .

وشرعت في التصنيف في سنة ست وستين ،
وبلغت مؤلفاتي إلى الآن ثلاثمائة كتاب سوى ما غسلته
ورجعت عنه .

وسافرت بحمد الله تعالى إلى بلاد الشام والحجاز
واليمن والهند والمغرب والتكرور . ولما حججت شربت
من ماء زمزم لأمر ، منها : أن أصل في الفقه إلى رتبة
الشيخ سراج الدين البلقيني . وفي الحديث إلى رتبة
الحافظ ابن حجر .

وأفتيت من مستهل سنة إحدى وسبعين وعقدت
املاء الحديث من مستهل سنة اثنين وسبعين . ورزقت
التبحر في سبعة علوم التفسير والحديث والفقه والنحو
والمعاني والبيان والبدیع على طريقة العرب والبلغاء لا على
طريقة العجم وأهل الفلسفة . والذي أعتقده أن الذي
وصلت إليه من هذه العلوم السبعة سوى الفقه والتقول
التي أطلعت عليها فيها لم يصل إليه ولا وقف عليه أحد
من أسياسي فضلاً عن هو دونهم . وأما الفقه فلا أقول
ذلك فيه بل شيخى فيه أوسع نظراً وأطول باعاً ،
ودون هذه السبعة في المعرفة أصول الفقه والجدل
والتصريف ، ودونها الإنشاء والتوسل والفرائض ،
ودونها القراءات ، ولم آخذها عن شيخ ، ودونها
الطب . وأما علم الحساب فهو أعسر شيء على وأبعده
من ذهني ، وإذا نظرت في مسألة تتعلق به فكأنما أحاول
جبلاً أحمله .

وقد كملت عندي الآن آلات الجهاد بحمد الله
تعالى ، أقول ذلك تحدثاً بنعمة الله تعالى لا فخراً أو أي
شيء في الدنيا حتى يطلب تحصيلها في الفخر .

وقد أزف الرحيل وبدا الشيب وذهب أطيب
العمر ، ولو شئت أن أكتب في كل مسألة مصنفاً
بأقوالها وأدلتها النقلية والقياسية ومداركها ونقوضها
وأجوبتها والموازنة بين اختلاف المذاهب فيها لقدرت
على ذلك من فضل الله لا بحولي ولا بقوتي ، فلا حول
ولا قوة إلا بالله ما شاء الله لا قوة إلا بالله .

وقد كنت في مبادئ الطلب قرأت شيئاً في علم المنطق ثم ألقى الله كراهته في قلبي . وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه فتركته لذلك ، فعوضني الله تعالى عنه علم الحديث الذي هو أشرف العلوم .

وأما مشايخي في الرواية سماعاً وإجازة فكثيرون أوردتهم في المعجم الذي جمعتهم فيه ، وعدتهم نحو مائة وخمسين ، ولم أكثر من سماع الرواية لاشتغالي بما هو أهم ، وهو قراءة الدراية . وهذه أسماء مصنفاتي لتستفاد : ثم أخذ السيوطي يصنف كتبه فنوناً ، ذاكرأ مع كل فن ما معه من كتب . وبدأ بفن التفسير والقراءات ١ - فأحصى في هذا الفن أربعة وعشرين كتاباً نذكر منها :

- ١ - الإتيقان في علوم القرآن . طبع .
- ٢ - الدر المنثور في التفسير المأثور . طبع .
- ٣ - مفحات الأقران في مبهات القرآن . طبع .
- ٤ - شرح الشاطبية (في القراءات) . طبع .
- ب - وثني بفن الحديث وما يتصل به وأحصى في هذا الفن تسعين كتاباً ، نذكر منها :
- ٥ - إسعاف المبطل برجال الموطأ . طبع .
- ٦ - الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج . طبع .
- ٧ - تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي . طبع .
- ح - وثالث بفن الفقه وما يتصل به ، وأحصى في هذا الفن اثنين وعشرين كتاباً ، نذكر منها :
- ٨ - مختصر الروضة - أعني : لروضة في الفروع - ويسمى : الغنية . ذكره حاجي خليفة . وقال : لم يتم .

٩ - نظم جمع الجوامع . ذكره حاجي خليفة عند الكلام على جمع الجوامع في أصول الفقه للسبكي . وقال : ونظمه السيوطي وسماه : الكون الساطع . وشرح هذا المنظوم له أيضاً .

١٠ - تشنيف الأسماح بمسائل الإجماع . ذكره حاجي خليفة .

د - ثم أورد الكتب المفردة في مسائل مخصوصة وأحصى في هذا الباب ثلاثة وأربعين كتاباً نذكر منها : ١١ - ميزان المعدلة في شأن البسملة . ذكره حاجي خليفة .

١٢ - المصابيح في صلاة التراويح . ذكره حاجي خليفة .

١٣ - بلغة المحتاج في مناسك الحاج . ذكره حاجي خليفة .

هـ - وبعد هذا الفن الرابع ذكر الفن الخامس وهو فن العربية وما يتصل به ، وأحصى في هذا الفن أربعين كتاباً نذكر منها :

- ١٤ - شرح شواهد المغني . مطبوع .
- ١٥ - جمع الجوامع . طبع .
- ١٦ - جمع الهوامع ، وهو شرح لجمع الجوامع . طبع .

و - ثم الفن السادس ، وهو فن الأصول والبيان والتصوف ، وقد أحصى فيه اثنين وعشرين كتاباً ، نذكر منها :

- ١٧ - عقود الجمان في المعاني والبيان . طبع .
- ١٨ - شرح الكوكب الوقاد في الاعتقاد ، للسخاوي . وقد ذكره حاجي خليفة .
- ١٩ - الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال . وقد ذكره حاجي خليفة .

ز - ثم الفن السابع وهو فن التاريخ والأدب ، وهو خاتم الفنون ، وقد أحصى فيه ستة وأربعين كتاباً ، نذكر منها :

- ٢٠ - طبقات الحفاظ . مطبوع .
- ٢١ - بغية الوعاة . مطبوع .
- ٢٢ - طبقات المفسرين . مطبوع .
- ٢٣ - ديوان شعر . وقد ذكره حاجي خليفة .
- ٢٤ - شرح بانت سعاد . وقد ذكره حاجي خليفة .

في نحو خمسين وسبعائة صفحة (٧٥٠) ويضم نحواً من ثمانية وسبعين كتاباً . أكثرها من بين الكتب التي ذكرها السيوطي .

إذا عرفنا هذا نكاد نفهم كيف اتسعت الأعوام الخمسة والأربعون التي عكف فيها السيوطي على التأليف لهذا العدد الكبير من المؤلفات - فهو قد بدأ التأليف ، كما يقول في ترجمته لنفسه - سنة ست وستين وثمانائة ، وكانت وفاته سنة ٩١١ هـ - ولم نستكثرها عليه ، ووقفنا موقف الشك مما جرحه به معاصره ومنافسه السخاوي ، حين يقول في كتابه « الضوء اللامع » عن السيوطي : واختلس حين كان يتردد إلى مما عملته كثيراً ، كالخصال الموجهة للظلال ، والأسماء النبوية ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، وموت الأنبياء ، وما لا أحصره . بل أخذ من كتب المكتبة المحمودية^(١) وغيرها كثيراً من التصانيف التي لا عهد لكثير من العصرين بها فغير منها يسيراً وقدم وأخر ونسبها لنفسه وهول في مقدماتها بما يتوهم منه الجاهل شيئاً مما لا يوفى بحقه .

والذي ذكره السخاوي عن السيوطي صرح به السيوطي عن نفسه ، وذلك عن الكتب التي كانت لغيره واختصرها هو أو يسرها . وما نطقن الذي فعله السيوطي يعاب عليه كما لم يعب على كثير ممن سبقوه وفعلوا فعله ، ونحن نعلم كم نال السخاوي من غير السيوطي وكم شهر بمؤلفين كما شهر بالسيوطي ، منهم ابن تغري بردي صاحب النجوم الزاهرة ، وأبو البقاء البدرى صاحب سحر العيون .

ولعل عبارة ابن اياس عن السخاوي تغنينا عن التعريف بمنهجه ، فلقد قال ابن اياس عنه : إنه ألف كتاباً فيه كثير من المساوي في الناس .

(١) أنشأ هذه المكتبة الأمير جلال الدين محمود بن علي وعنها يقول المقرئ : لا يعرف بديار مصر والشام مثلاًها .

غير أن عدد الكتب التي ذكرها السيوطي لا يبلغ الثلاثمائة كما ذكر . وليس بعيداً أن يكون في الكتاب سقط ، أعني كتاب حسن المخاضرة .

وقد عد له بروكلمان نحواً من خمسة عشر وأربعمائة مؤلف .

كما أحصى له حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون نحواً من ستة وسبعين وخمسمائة كتاب . ومن قبل هذين أحصى له ابن اياس في تاريخه والشعراني في ذيل طبقاته . فيقول ابن اياس : بلغت مؤلفاته ستائة مؤلف ، ويقول الشعراني : له من المؤلفات أربعمائة وستون مؤلف مذكورة في فهرس كتبه .

والشعراني مؤرخ معاصر عاصر السيوطي وحضر وفاته في القاهرة والصلاة عليه . ونحن نعرف أن السيوطي اعتزل الناس في أواخر أيامه وترك الافتاء والتدريس وسكن في جزيرة الروضة (المنيل) متجرداً للعبادة والاشتغال بالتأليف وألف في ذلك كتابه « التنفيس في الاعتذار عن الافتاء والتدريس » ، وبقي على ذلك في الروضة لم يتحول عنها إلى أن مات . وعلى هذا فليس بعيداً أن تكون له هذه المؤلفات التي ذكرها الشعراني ، وأن ما زاد منها على ما ذكره هو في كتاب حسن المخاضرة يكون قد تم وضعه بعد تأليفه كتابه هذا وحين خلا إلى نفسه في الروضة .

وقد أحصى له يوسف سركتيس في كتابه معجم المطبوعات العربية اثنين وتسعين كتاباً تم طبعها لعهد (١٣٣٩ هـ - ١٩١٩ م) .

وإذا عرفنا أن من بين هذه المؤلفات المذكورة للسيوطي رسائل صغيرة يقول عنها السخاوي : رأيت ما هو في ورقة وأما ما هو فوق الكراسية فكثير .

وبين أيدينا مجموع له مطبوع اسمه الحاوي للفتاوى يضم فنوناً مختلفة في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والاعراب وغيرها ، يقع هذا كله

والسيوطى نفسه لم يسكت عن السخاوى فقد وضع فيه رسالة أسماها : مقامه الكاوى على تاريخ السخاوى . يقول فى أولها : ما ترون فى رجل ألف تاريخاً جمع فيه أكابر وأعياناً ، ونصب لأكل لحومهم خواناً ، فلا يذكر إلا المساوى وثلب الأعراض ، وفوق فيه سهاماً على قدر أغراضه ، والأعراض هى الأغراض ، وجعل لحم المسلمين جملة طعامه وإدامه ، واستغرق فى أكلها أوقات فطره وصيامه .

والغريب أن الذى اتهم به السخاوى السيوطى من انتحال لبعض كتبه اتهم به السيوطى عالماً معاصراً له هو القسطلانى ، وزعم أنه كان يسرق من كتبه ويقتطع منها ، وقد جمع بينهما - أعنى بين السيوطى وبين القسطلانى - شيخ الإسلام لذلك العهد زكريا الأنصارى واستمع لهما .

وما يدرينا لعل ذلك العصر أظلم كثيراً من أمثال ما جرى بين السخاوى والسيوطى ، وما جرى بين السيوطى والقسطلانى ، وأن هذا كان مظهره السائد . ولقد قرأت للرجل فى ترجمته لنفسه شغفه بالتحصيل وأمله فى أن يبلغ مرتبة البارزين ثم انقطاعه للتدريس والفتيا ، وأحب أن أزيدك أنه كان إلى هذا عفيفاً كريماً صالحاً تقياً لا يمد يده لسلطان ولا يقف بباب وزير أو أمير .

ويروى الذين ترجموا له أن السلطان الغورى أرسل إليه مرة خصياً وألفى دينار ، فرد الدينار وأخذ الخصى ثم أعتقه وجعله خادماً فى الحجرة النبوية ، وقال لرسول السلطان : لا تعد تأتينا قط بهدية فان الله أغنانا عن مثل ذلك .

وحين عاش الرجل عظيماً يعف عما فى يد الأمراء والوزراء ، سعى إليه الأمراء والوزراء وعز فى أنفسهم حين عز فى نفسه .

وحسبك عنه أنه لما مات سنة إحدى وعشرة وتسعمائة (٩١١ هـ) لم يتعرض أحد لتركته ، مع أن

الزمن كان زمن جور . وإليك ما قاله جمال الدين الشبلى فى كتابه « السنى الباهر بتكميل النور السافر » : « ودفن فى قبر والده - يعنى والده السيوطى - وعمل له الأمير الكبير قرقاش صندوقاً من خشب وسيراً أسود خليفتى - خليفى - مطرز بالأبيض بآية الكرسي . وصار ضريحه مقصوداً بالزيارة والتبرك » .

ثم يقول : « ولما مات لم يتعرض أحد فى تركته مع أن الزمن كان زمن جور ، وقال الغورى : لم يقبل الشيخ منا شيئاً فى حياته ، فلا نتعرض لتركته » .

ويقول الشعرانى فى ذيل طبقاته : ولما جنت إلى مصر قبيل موته اجتمعت به مرة واحدة تبركاً ثم بعد شهر سمعت ناعيه ينعى موته » إلى أن يقول : مات رضى الله عنه فى سحر ليلة الجمعة تاسع عشر جمادى الأولى سنة إحدى عشرة وتسعمائة ، ثم يقول : وكان له مشهد عظيم .

ويقول الغزى فى الكواكب السائرة : وكان له مشهد عظيم وصلى عليه غائبة بدمشق بالجامع الأموى يوم الجمعة ثامن رجب من سنة إحدى عشرة وتسعمائة . وقد حقق العلامة المغفور له أحمد تيمور مكان قبره فى مقال نشره بمجلة الزهراء سنة ١٣٤٦ هـ ثم خرج هذا المقال فى كتيب صغير بعنوان « قبر الإمام السيوطى ، وتحقيق موضعه » .

وقد انتهى المحقق إلى أن قبر السيوطى فى المكان المعروف عند العامة ببوابة السيدة عائشة .

ويقول أحمد تيمور : وقبره مشهور عند أهل هذه الناحية يعرفه الخلف عن السلف من زمن وفاته إلى اليوم لا يشك فى ذلك شك ، ويرجع الفضل فى حفظه من الدور كل هذه المدة إلى حسن اعتقاد الناس فيه وقصدهم إياه بالزيارة كل حين وكانوا يقيمون له حضرة كل أسبوع ، ثم أبطلوها واقتصروا على المولد الذى اعتادوا عمله كل سنة فى نصف شعبان .

٣ — حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة

ولقد علمت العصر الذى أظال السيوطي وروحه ، وأنه كان عصر موسوعات ، أى عصر عبوم لا خصوص ، وإن نظرة في كتب السيوطي التي مرت بك تفقك على أن الرجل مثل عصره التمثيل كله ، وهو وإن لم يجمع جهده في كتاب موسوعي واحد ، كما فعل النويري والعمرى فقد ترك جهداً موزعاً في كتب لو انضافت مثلت موسوعة تحكى موسوعة النويري وموسوعة العمرى .

وثمة رجال في هذا العصر جهدوا جهد السيوطي وعدوا من أصحاب الموسوعات وإن لم يكونوا منها بمعناها الدقيق ، مثل الطوسي (٦٧٢ هـ) والتفتازاني (٧٩١ هـ) والجرجاني (٨١٦ هـ) (والفناي) (٨٢٤ هـ) وهذا الكتاب — أعنى حسن المحاضرة — هو إلى لحنه التاريخية عمل موسوعي ، ولو أنه انضافت إليه جهود من تلك الجهود التي فرقها المؤلف لاستقام موسوعة كبيرة .

غير أنه على الرغم من هذا مرجع للكثير في الكثير من الأمور التي تتصل بهذا الموضوع الخاص ، أعنى مصر ، فهو يضم أخبار مصر منذ القدم . يقدم بذكر المواضع التي وقع فيها ذكر مصر ، وذكر الأحداث التي ورد فيها ذكرها ، ثم يعقب بفصلين أولهما في آثار موقوفة والآخر في آثار أوردها المؤلفون في أخبار مصر ثم يصف إقليم مصر ويذكر من نزلها من أولاد آدم عليه السلام ، ثم من ملك مصر قبل الطوفان وبعده ، ثم من دخلها من الأنبياء ومن كان بها من الصديقين والسحرة الذين آمنوا بموسى ، ثم من كان بها من الحكماء ، وقتل عوج ، وعجائبها القديمة ، ونخص الأهرام بحديث طويل ، ثم يذكر بناء الإسكندرية ومنازلها وعجائبها .

وقد زار هذا القبر النابلسي في أوائل القرن الثاني عشر ، ذكر ذلك في رحلته الكبرى المسماة بالحقيقة والحجاز فقال : ثم ذهبنا إلى مزار الشيخ الإمام والعالم الهمام جلال الدين السيوطي رحمه الله تعالى صاحب التصانيف العديدة والكتب المعتمدة المفيدة وهو مدفون في مكان مخصوص به وحوله قبور أخرى وعلى قبره ثوب أخضر وقبة مبنية في بيت لطيف ومحل شريف فيه الجلالة والهيبة والعرفان ولوامع الأنوار والأسرار .

كما زاره من بعد النابلسي في أوائل القرن الثالث عشر الفاسي وذكر ذلك في رحلته إلى الحجاز .

وفي مدينة أسيوط مسجد يعرف بمجامع سيدى جلال الدين السيوطي وبه ضريح تزعم العامة جهلاً أنه ضريح السيوطي ومن عاداتهم إقامة مولد له كل سنة ليلة السابع والعشرين من شعبان . وهذا المسجد يعرف عند أهل العلم باسم مسجد الحمصى .

ولم يعرف سبب نسبة هذا المسجد إلى السيوطي . ويقول أحمد تيمور : والذي يسبق إلى الظن أنه المدرسة التي ذكرها — أى السيوطي — في حسن المحاضرة في ترجمته لنفسه وقال : إن أحد أجداده بناها بأسيوط ووقف عليها أوقافاً . وإذا صح ذلك فلا يبعد أن يكون الضريح الذى به هو ضريح بانيه أو أحد ذويه ، ثم بمرور الزمن ونحوض الحقيقة نسب المسجد والضريح إلى السيوطي نفسه لشهرته . وعلى هذا فنسبته إلى الحمصى عند الخاصة ربما كانت لتجديده له أو توليه الإمامة والتدريس فيه .

ويقول تيمور : وثمة فئة في أسيوط تزعم أنها من ذرية السيوطي ^(١) ، ويعرف كل فرد منها بالجلالى . ولكن المحققين أجمعوا على أن السيوطي لم يعقب ، فلعل نسبته إليه كانت عن علاقة لاتصلح بهذا الضريح .

(١) سيوط وأسيوط : إيمان لمكان بعينه في صعيد مصر معروف .

ثم يمهّد لدخول العرب مصر بذكر دخول عمرو ابن أمّاص إليها في الجاهلية وكتاب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المقوقس ، وبعث أبي بكر إلى المقوقس خاطباً ، ثم يذكر فتح مصر في خلافة عمر ، ويعرض للخلاف بين العلماء : هل فتحت صلحاً أو عنوة ، وبناء المسجد الجامع والدور والحمامات واختطاط الجزيرة ، ويذكر المقطم وجبل يشكر ، ثم فتوح النجوم وبرقة والنوبة ، ثم يتكلم عن الجزيرة والمكس على أهل الذمة .

ومضى يذكر القطائع ومرقع الجند ، وحفر خليج أمير المؤمنين ، وانتفاض عهد الإسكندرية . وبعد هذا يفرد الحديث لمن دخل مصر من الصحابة كما أوردتهم في كتابه « در السحابة فيمن دخل مصر من الصحابة » .

ثم يذكر من كان بمصر من التابعين ، ثم مشاهيرهم الذين خرج لهم أصحاب الكتب الستة ، ثم من كان بها من الأئمة المجتهدين ، في تراجم مستوفية . ولا ينسى أن يترجم لنفسه تلك الترجمة التي سقناها لك ، ثم يذكر من كان بمصر من حفاظ الحديث ونقاده ومن لم يبلغ درجة الحفاظ ، ثم من كان بها من فقهاء الشافعية من المالكية ثم الحنفية والحنابلة .

ثم يذكر من كان بمصر من أئمة القراءات والصلحاء والزهاد والصوفية وأئمة النحو واللغة وأرباب المقولات وعلوم الأوائل والحكماء والأطباء والمنجمين والوعاظ والقصاص والمؤرخين والشعراء والأدباء . وإلى هنا ينتهي من الجزء الأول ويبدأ في الجزء الثاني من الكتاب .

فيذكر أمراء مصر منذ أن فتحت إلى أن ملكها بنو عبيد ، ثم أمراءها من بني عبيد ، ثم أمراءها منذ أن ملكها بنو أيوب إلى أن اتخذها العباسيون داراً للخلافة .

ثم من قام بها من الخلفاء العباسيين . ثم يعرض لأمر اصطلاحية ، فيذكر الفرق بين السلطان والملك وأرباب الوظائف .

ثم يعود فيذكر قضية مصر مستأنساً بابن عبد الحكم يسوقهم من غير تفرقة حين لم تكن ثمة مذاهب ، ثم يذكر قضية الحنفية ثم المالكية ثم الحنابلة .

ثم يذكر وزراء مصر ، ثم كتاب السر ، ثم يتحدث عن جوامع مصر بادئاً بجوامع عمرو ثم جامع ابن طولون ثم الجامع الأزهر ثم جامع الحاكم .

ثم يذكر أمهات المدارس والخانقاه ، بادئاً بالمدرسة الصلاحية ثم خانقاه سعيد السلحدار ثم المدرسة الكاملية ثم المدرسة الصلاحية ثم الظاهرية القديمة ثم المنصورية ثم الناصرية ثم الخانقاه البيهرسية ثم خانقاه قوسون وخانقاه شيخو ثم مدرسة صرغتمش والسلطان حسن والظاهرية والمؤيدية .

وبعد هذا يذكر الحوادث الغربية الكائنة بمصر . وبعدها يذكر الطريق إلى مكة ثم حمام الرسائل .

ثم يذكر أموراً متفرقة في الزرى والكتابة على النقائيد والمعاملة ولطائف مصر ، ثم يتحدث عن النيل وجزيرة الروضة والمقابر والخليج وبركة الجيش .

ثم يحتم الكتاب بذكر ما في مصر من الرياحين والأزهار والفواكه وما جاء فيها من أشعار .

فأنت بهذا بين يدي موسوعة عن مصر محيطية ، لولا جهد السيوطي في جمعها من مظانها المتفرقة ما اجتمعت ولظلت متفرقة .

وحسبك أن تستمع للسيوطي وهو يقدم جهده في مقدمته لموسوعته هذه والكتب التي رجع إليها ، يقول : وقد طالعت على هذا الكتاب كتباً شتى منها :

فتوح مصر لابن عبد الحكم ، وفضائل مصر للكندي ، وتاريخ مصر لابن زولاق ، والخطط للقضاة ، وتاريخ مصر لابن ميسر ، وإيقاظ المتغفل واتعاظ

المثمل ، لتاج الدين محمد بن عبد الوهاب بن المتوج
الزبيدي ، والخطوط للمقرئزي ، والمسالك لابن فضل الله
العمرى ، ومختصره للشيخ تقي الدين الكرمانى ،
ومباهج الفكر ومناهج العبر لمحمد بن عبد الله الأنصارى .
وعنوان السير لمحمد بن عبد الملك الهمداني ، وتاريخ
الصحابة الذين نزلوا مصر لمحمد بن الربيع الجيزى ،
والتجريد فى أسماء الصحابة للذهبي ، والإصابة فى
معرفة الصحابة لابن حجر ، ورجال الكتب العشرة
للحسيني ، وطبقات الحفاظ للذهبي ، وطبقات
الشعراء له ، وطبقات الشافعية للسبكي وللأسنوى ،
وطبقات المالكية لابن فرحون ، وطبقات الحنفية لابن
دقاق ، ومراة الزمان لسبط بن الجوزى ، وتاريخ
الإسلام للذهبي ، والعبر له ، والبداية والنهاية لابن
كثير ، وإنباه الغمر بأبناء العمر لابن حجر ، والطلع
السعيد فى أخبار الصعيد للكمال الادفوى ، وسبع الهديل
فى أخبار النبيل لأحمد بن يوسف التيفاشي ، والكروان
لابن أبي حجلة ، وثمار الأوراق لابن حجة .

فهذه نحو من ثلاثين كتاباً خصها السيوطى بالذكر ،
وما أهمله وجاءت الإشارة إليه فى ثنايا الكتاب يكاد
يبلغ هذا القدر الذى ذكره .

كل هذه المراجع كانت منها مادة هذا الكتاب ،
أعنى : حسن المحاضرة .

ولقد كان السيوطى أميناً حين نقل ، كان يعزو
القول إلى صاحبه فى الكثير ويسكت عنه فى القليل
الذى شارك فيه أكثر من مرجع .

فهو حين يتكلم على من دخل مصر من الصحابة
يقول : قد ألف الإمام محمد بن الربيع الجيزى فى ذلك
كتاباً فى مجلد ذكر فيه مائة ونيفاً وأربعين صحابياً ،
وقد فاتته مثل ما ذكر أو أكثر ، وقد ألفت فى ذلك

تأليفاً لطيفاً استوعبت فيه ما ذكره وزدت عليه
ما فاتته من تاريخ ابن عبد الحكم وتاريخ ابن يونس
وطبقات ابن سعد وتحريد الذهبي وغيرها ، فزاد فى
العدة على ثلاثمائة .

ولكى يكون أميناً يثبت ما لسابقه من غير أن
يضيره ذلك فيقول :

ولقد أردت أن ألخص كتاب محمد بن الربيع
الجيزى وأضم إليه ما فاتته مرفوعاً عليه صورة (ك) .
وهو يعنى أن يميز ما له مما لسابقه بهذا الحرف الذى
وضعه فوق الذى زاده هو .

والذى فعله هنا فعله فى مواضع مختلفة حين نقل
عن كتاب بعينه فعله مع كتب أخرى وهو ينقل عن
أصحابها فيقول : قال ابن فضل الله ، وقال صاحب
المرأة ، وقال التيفاشي ، وقال المقرئزي ، وقال ابن
المتوج ، وقال ابن عبد الحكم : وذكر الحافظ فى كتاب
الأمصار .

ولكن إذا شاع المنقول عدل عن ذكر اسم
المنقول عنه .

فهو حين يذكر من كان بمصر من الشعراء
والأدباء ناقلاً عن أكثر من مرجع يمضى فى ذكر
التراجم دون أن يعزو نقله ، ولكنك على الرغم من هذا
نراه خلال الترجمة يصرح باسم المنقول عنه حين يورد
رأياً له . وإليك هذا الفصل عن :

ذكر من كان بمصر من المؤرخين
سعيد بن عفير — عبد الرحمن بن عبد الله بن
عبد الحكم — محمد بن الربيع الجيزى ، مروا — عمارة
ابن وثيمة بن موسى أبو رفاعة الفارسى ، صاحب
التاريخ على السنين . قال ابن كثير : ولد بمصر وحدث
عن أبي صالح كاتب الليث وغيره ، مات سنة تسع

وثمانين ومائتين - الطحاوى ، مر - الحسن ابن القاسم
ابن جعفر بن دحية أبو على الدمشقى ، من أبناء المحدثين .
قال ابن كثير ، كان إخبارياً ، له فى ذلك مصنفات .
حدث عن العباس بن الوليد السدوسى وغيره . مات
بمصر سنة سبع وعشرين وثلثمائة وقد أناف على
الثمانين - أبو سعيد بن يونس صاحب تاريخ
مصر ، مر فى الحفاظ - أبو عمر الكندى محمد بن
يوسف بن يعقوب صنف فضائل مصر ، وكتاب
قضاة مصر ، كان فى زمن كافور بن زولاق - أبو محمد
الحسن بن إبراهيم بن الحسين المصرى المؤرخ ، صنف
كتاباً فى فضائل مصر ، وذيل على قضاة مصر للكندى .
مات فى ذى القعدة سنة سبع وثمانين وثلثمائة عن إحدى
وثمانين سنة - المسيحى الأمير المختار عز الملك محمد بن
عبدالله بن أحمد الحرانى ، صاحب التصانيف . قال
فى العبر : كان رافضياً ، صنف تاريخ مصر ، وكتاباً
فى النجوم ، وكتاب التلويح والتصريح من الشعر ،
وكتاب أنواع الجماع . مات سنة عشرين وأربعمئة عن
أربع وخمسين سنة - القضاعى ، مر فى الشافعية -
الققطى الوزير جمال الدين على بن يوسف بن إبراهيم
الشيبانى ، وزير حلب ، صاحب تاريخ النحاة ،
وتاريخ اليمن ، وتاريخ مصر ، وتاريخ بنى بويه ،
وتاريخ بنى سلجوق . ولد بقفط سنة ثمان وستين
 وخمسمائة ، ومات بحلب سنة ست وأربعين وستمائة -
محمد بن عبد العزيز الإدريسى الشريف العلوى ،
كان من فضلاء المحدثين وأعيانهم ، سمع الكثير وألف
المفيد فى أخبار الصعيد ، ولد فى رمضان سنة ثمان
 وستين وخمسمائة ، وتوفى بالقاهرة فى صفر سنة تسع
 وأربعين وستمائة - ولده : جعفر ، ولد بالقاهرة فى
شوال سنة إحدى عشرة وستمائة ، وسمع من ابن الجيمزى

وابن المقير ، روى عنه الديبائى وأبو حيان ، وكان
نسابة الشرفاء بمصر أديباً ، صنف تاريخاً للقاهرة ،
ومات سنة ست وسبعين وستمائة - ابن خلكان ، قاضى
القضاة شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن
إبراهيم بن أبى بكر الإربلى الشافعى ، صاحب وفيات
الأعيان ، ولد سنة ستمائة ، وأجاز له المؤيد الطوسى ،
وتفقه بابن يونس وابن شداد ، ولقى كبار العلماء ،
وسكن مصر مدة وناب فى القضاء بها ، ثم ولى قضاء
الشام عشر سنين ، ثم عزل فأقام بمصر سبع سنين ،
ثم رد إلى قضاء الشام . قال فى العبر : كان سوريا ذكياً
إخبارياً عارفاً بأيام الناس ، مات فى رجب سنة إحدى
وثمانين وستمائة - أبو الحسن على بن موسى بن عبد الملك
ابن سعيد الغرناطى الأديب الإخبارى الشهير ، صاحب
التصانيف الأدبية ، ولد بغرناطة سنة عشر وستمائة ،
وأخذ عن الشلوبين وغيره ، وجال فى الأقطار ودخل
مصر والشام وبغداد ، وألف : المغرب فى حلى المغرب .
والمشرق فى حلى المشرق ، والطالع السعيد فى تاريخ
بلده ، مات بتونس سنة خمس وثمانين وستمائة -
الأمير ركن الدين بيبرس المنصورى الدوادار ، صاحب
التاريخ المسمى بزيادة الفكرة ، فى أحد عشر مجلداً ،
والتفسير . مات سنة خمس وعشرين وسبعمئة - ابن
المتوج تاج الدين محمد بن عبد الوهاب بن المتوج بن
صالح الزبيرى ، أحد العدول بمصر ، ولد بها فى ربيع
الأول سنة تسع وثلاثين وستمائة وسمع وحدث ، وألف
تاريخ مصر ، سماه إيقاظ المتغفل واتعاظ المتأمل . روى
عنه البدر بن جماعة . مات بمصر فى الحرم سنة ثلاثين
 وسبعمئة - الكمال الادفوى أبو الفضل جعفر بن ثعلب
ابن جعفر ، كان فاضلاً أديباً شاعراً ، صنف الطالع
السعيد فى تاريخ الصعيد ، والامتناع فى أحكام السماع ،

ومات بالطاعون بالقاهرة سنة تسع وأربعين وسبعائة
وقد قارب التسعين - التويرى شهاب الدين أحمد بن
عبد الوهاب بن أحمد البكرى المؤرخ صاحب التاريخ
المشهور ، مات فى رمضان سنة ثلاث وثلاثين وسبعائة -
القطب الحلبي ، مر فى الحفاظ - ابن الفرات ناصر الدين
محمد بن عبد الرحيم بن على بن الحسن المصرى الحنفى ،
كان لهجاً بالتاريخ فكتب تاريخاً كبيراً جده ، وسمع
من أبى بكر بن الصناج وأجاز له أبو الحسن البندنجي
وتفرد بهما . مات ليلة عيد الفطر سنة خمس وسبعين
وثمانائة ، وله اثنتان وسبعون سنة - صارم الدين
إبراهيم بن محمد بن دقاق ، مؤرخ بالديار المصرية ،
جمع تاريخاً على الحوادث وتاريخاً على التراجم وطبقات
الحنفية : مات فى ذى الحجة سنة تسعين وسبعائة ، وقد
جاوز الثمانين - شهاب الدين الأوحدي أحمد بن عبدالله
ابن الحسن بن طوغان ، ولد سنة إحدى وستين
وسبعائة ، وكان لهجاً بالتاريخ ، ألف كتاباً كبيراً فى
خطط مصر والقاهرة ، وكان مقرئاً أديباً ، تلا على تقى
البغدادى ، مات فى جادى الأولى سنة إحدى عشر
وثمانائة - المقرئى تقى الدين أحمد بن على بن
عبد القادر بن محمد مؤرخ الديار المصرية ، ولد سنة
تسع وستين وسبعائة واشتغل فى الفنون وخالط الأكابر
وولى حسبة القاهرة ونظم ونثر وألف كتباً كثيرة ،
منها : درر العقود الفريدة فى تراجم الأعيان المفيدة ،
والمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، وعقد
جواهر الأسفاط من أخبار مدينة الفسطاط ، واتعاط
الحلفاء بأخبار الفاطميين الخلفاء ، والسلوك بمعرفة
دول الملوك ، والتاريخ الكبير ، وغير ذلك ، مات
سنة أربعين وثمانائة - ابن حجر ، مر فى الحفاظ -
شيخنا العز الحنبلى ، مر فى الحنابلة .

ثم إليك فصلاً آخر فى « ذكر ما قيل فى النيل »
نختصر منه :

قال التيفاشى : وقد ذكرت العرب النيل فى
أشعارها وضربت به الأمثال . قال قيس بن معد
يكرب فيما أورده الجاحظ فى كتاب الأمصار :
ما النيل أصبح زائراً محدوده

وجرت له ريح الصبا فجرى بها
ابن نبانة :

زادت أصابع نيلنا
وطغت وطافت فى البلاد
وأنت بكل مسرة
ما ذى أصابع ذى أبادى
ناصر الدين حسن بن النقيب :
كأن النيل ذو فهم ولب
لما يبدو لعين الناس منه
فيأتى عند حاجتهم إليه
ويمضى حين يستغنون عنه
الصلاح الصفدى :

رأيت فى أرض مصر مذ حلت بها
عجائباً ما رآها الناس فى جيل
تسود فى عينى الدنيا فلم أرها
تبيض إلا إذا ما كنت فى النيل
أبدمر التركى :

انظر إلى النيل السعيد المقبل
والماء فى أنهاره كالسلسل
أضحى يريك الحسن بن مورد
من لونه حيناً وبين مصندل
ويمر فى قيد الرياح مسلسلاً
يا حسنه من مطلق ومسلل

وثرى زوارقه على أمواجه
منسوبة للناظر المتأمل
مثل العقارب فوق حيات غدت
يسعى بها في عدوها ما يأتلى
وكانما أسماكه من فضة
من جمد ذائب مائه من أول

ومن كلام القاضي الفاضل في وصف النيل
المصرى : الذى يكسو الفضاء ثوباً فضياً ، ويدلى من
الأرض ماؤه سراجاً من النور مضياً ، ويتدافع تياره
دافعاً في صدر الجذب بيد الحصب ، وترضع أمهات
خلجه المزارع فيأتى أبناؤها بالوصف الأنى .
وبعد ما ساق كلاماً في هذا انتقل يحدثنا عن ذكر
البشارة بوفاء النيل ، فقال :

جرت العادة كل سنة إذا أوفى النيل أن يرسل
السلطان بشيراً بذلك إلى البلاد لتطمئن قلوب العباد وهذه
عادة قديمة ، إذ لم يزل كتاب الإنشاء ينشئون في ذلك
الرسائل البليغة . فمن إنشاء القاضي الفاضل في وفاء
النيل عن السلطان صلاح الدين بن أيوب :

نعم الله - سبحانه وتعالى - من أضوئها بزوغاً ،
وأفضاها سبوغاً ، وأصفها ينبوعاً ، وأمدّها بحر
مواهب ، وأضمنها حسن عواقب ، النعمة بالنيل
المصرى الذى يبسط الآمال ويفيضها مده وجزره ،
ويروى النبات غمره ، ويحيى مطلقه الحيوان ، وثمرات
الأرض صنوان وغير صنوان .

وكان وفاء النيل المبارك تاريخ كذا فأسفر وجه
الأرض وإن كان تنقب ، وأمن يوم بشره من كان
خائفاً يترقب . ورأينا الإبانة عن لطائف الله التى
حققت الظنون ، ووفت بالرزق المضمون ، إن في
ذلك لآيات لقوم يؤمنون .

وقد أعلمناك لتستوفى حقه من الإذاعة ، وتبعده
من الإضاعة . وتتصرف على ما نصرفك من الطاعة .
وتشهر ماء ورده البشير من البشرى بابانته ، وتمده
بإيصال رسمه مهناً على عادته .
وهذا فصل له آخر في ذكر أمهات المدارس
نختصر منه شيئاً :

المدرسة الكاملة

وهي دار الحديث . وليس بمصر دار حديث غيره
وغير دار الحديث التى بالشيخونية .

قال المقرئى : وهى ثانی دار عملت للحديث فار
أول من بنى دار حديث على وجه الأرض الملك العادل
نور الدين محمود بن زنكى بدمشق ، ثم بنى الكامل هذه
الدار ، بناها الملك الكامل وكملت عمارتها في سنة إحدى
وستمئة وجعل شيخها أبا الخطاب عمر بن دحية . ثم
وليها بعده أخوه أبو عمرو عثمان بن دحية ، ثم وليها
الحافظ زكى الدين عبد العظيم المنذرى ، ثم وليها شرف
الدين بن أبى الخطاب بن دحية ، ثم وليها بعده المحدث
محبي الدين بن سراقه . ثم وليها تاج الدين بن القسطلاني
المالكي ، ثم وليها التجيب عبد اللطيف الحراني . ثم وليها
القبط القسطلاني الشافعي . ثم وليها ابن دقيق العيد
ثم وليها أبو عمرو بن سيد الناس والد الحافظ فتح الدين
فانتزعها منه البدر بن جماعة . ثم وليها عماد الدين محمد
ابن على بن حرى الدمياطى ومات سنة تسع وأربعين
وسبعائة . ووليها الحافظ زين الدين العراقي . ثم لما أتى
ولى قضاء المدينة سنة ثمان وثمانين وسبعائة استقر فيه
الشيخ سراج الدين بن الملكن .

وعلى هذا النحو ساق السيوطى أكثر من مدرسة
والغريب في كل ما ذكره من هذا أنه يقف عند حده

المروى ولا يزيد عليه ، مع أن الخيط ممتد . وبا بعد ما بين سنة (٥٧٨٨) التي انتهى إليها الحديث عن المدرسة الكاملية وبين وفاة السيوطى التي كانت سنة (٥٩١١) .

وليك ما كتبه السيوطى عن الروضة .

يقول : ذكر جزيرة مصر ، وهى المسماة الآن بالروضة :

قال المقرئى : اعلم أن الروضة تطلق فى زماننا على الجزيرة التى بين مدينة مصر وبين مدينة الجزيرة وعرفت فى أول الإسلام بالجزيرة وجزيرة مصر ثم قيل لها : جزيرة الحصن . وعرفت الروضة من زمن الأفضل ابن أمير الجيوش إلى اليوم . انتهى .

وقال ابن المتوج فى كتابه « إيقاظ المتغفل واتعاظ المتأمل » : إنما سميت جزيرة مصر بالروضة لأنه لم يكن بالديار المصرية مثلها . وبحر النيل حائر لها ودائر عليها . وكانت حصينة وفيها من البساتين والثمار ما لم يكن فى غيرها .

ولما فتح عمرو بن العاص مصر تحصن الروم بها مدة فلما طال حصارها وهرب الروم منها ضرب عمرو بن العاص بعض أبراجها وأسوارها وكانت مستديرة عليها .

واستمرت إلى أن عمر حصنها أحمد بن طولون فى سنة ثلاثمائة وستين ولم يزل هذا الحصن حتى خربه النيل :

وقال المقرئى : اعلم أن الجزائر التى هى الآن فى بحر النيل كلها حادثة فى الإسلام ما عدا الجزيرة التى تعرف اليوم بالروضة تجاه مدينة مصر فان العرب لما دخلوا مع عمرو بن العاص إلى أرض مصر وحاصروا

الحصن الذى يعرف اليوم بقصر الشمع فى مصر حتى فتحه الله عنوة على المسلمين كانت هذه الجزيرة حينئذ تجاه القصر لم يبلغنى إلى الآن متى حدثت . وأما غيرها من الجزائر كلها فقد تجددت بعد فتح مصر . وإلى هذه الجزيرة التجأ المقوقس لما فتح الله على المسلمين النصر وصار بها هو ومن معه من جموع الروم والقبط .

وقال ابن عبد الحكم : كان بالجزيرة فى أيام عبد الملك بن مروان أمير مصر خمسمائة فاعل عدة .

وقال الكندى : بنيت بالجزيرة الصناعة فى سنة أربع وخمسين . والصناعة اسم لمكان قد أعد لإنشاء المراكب البحرية . وأول صناعة عملت بأرض مصر التى بنيت بالروضة فى سنة أربع وخمسين من الهجرة فاستمرت إلى أيام الإخشيد فأنشأ صناعة بساحل فسطاط مصر وجعل موضع الصناعة التى بالروضة بستاناً سماه المختار .

وقال القضاعى : حصن الجزيرة بناه أحمد بن طولون فى سنة ثلاث وستين ومائتين ليحرس فيه ضريحه وماله . وكان سبب ذلك سير موسى بن بغامن العراق والياً على مصر وجميع أعمال ابن طولون ، وذلك فى خلافة المعتمد على الله . فلما بلغ أحمد بن طولون سيره تأمل مدينة فسطاط مصر فوجدها لا تؤخذ إلا من جهة النيل فبنى الحصن بالجزيرة التى بين الفسطاط والجزيرة ليكون معقلاً لحريمه وذخائره واتخذ مائة مركب حربية سوى ما يضاف إليها من العشاريات وغيرها . فلما بلغ موسى بن بغا بالركة تتأقل عن المسير لعظم شأن ابن طولون وقوته . ثم لم يلبث موسى أن مات وكفى ابن طولون أمره :

ثم يورد شعراً لابن ممتى والحداد . وكما فعل
السيوطى عند الكلام على المدارس ، ينتهى هنا عند
ما انتهى إليه المقرئى لا يعدوه ، فلم يمحض فى الحديث
عن الروضة إلى أيامه .

ونحن إذا تتبعنا الكتاب نحس كم عانى السيوطي في استصفاء مراجعه ، وكم عانى في تبويب ما استصفى وتنسيقه ، ثم نحس أمانته في النقل التي ألزمته أن يعزو كل منقول إلى صاحبه ، يدعه يتحدث ، وما يعيب

وهو لا زال في حاجة إلى جهد جديد ليخرج في صورة سليمة مقروءة ولا تزال منه خطيات تعين على هذا .

وما إخال قارئاً يحب مصر ويحب أن يقرأ عن مصر حديثاً يجلو حياة الشعب العلمية والأدبية من نوع هذا الحديث الذي جمعه السيوطي ، يستغنى عن كتاب السيوطي « حسن المحاضرة » .

اعترافات القديس أوغسطين

بسم
المكتبر زكريا ابراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

وفكره . وليست هذه « السيرة الذاتية » سوى كتاب « الاعترافات » الذى أجمع كثير من مؤرخى الفلسفة على اعتباره « تحفة نادرة » فى تاريخ التراجم الذاتية التى انحدرت إلينا من القرون الأولى للمسيحية ، أو على الأصح من عهد آباء الكنيسة الأولين .

وإذا صح أن الفلسفة الوجودية إنما تنطق بلسان الموجود البشرى الذى يضع وجوده موضع التساؤل ، فقد لانجانب الصواب إذا قلنا إننا نجد فى تضاعيف كتاب « الاعترافات » أول صورة ضمنية من صور هذه الفلسفة . وآية ذلك أن القديس أوغسطين يقول فى هذا الكتاب بصراحة : « لقد أصبحت أنا نفسى مشكلة كبرى بالنسبة إلى نفسى .. » . ومثل هذه البشارة إنما تدلنا بوضوح على أن أوغسطين قد فطن إلى خطورة ذلك الإشكال الوجودى الذى تحمله الذات البشرية فى أعماق وجودها ، فحاول أن يصور لنا فى اعترافاته نزوع النفس البشرية نحو فهم موقفها وتحديد علاقاتها بالله والعالم والآخرين . وليس من شك فى أن كثيراً من الخبرات المعاشة التى وصفها لنا أوغسطين إنما تكشف لنا عن قلق تلك الذات البشرية التى تجد نفسها دائماً متارجحة بين الوجود

رسم أحد الباحثين المعاصرين شجرة مفصلة للفلسفات الوجودية ، فأدخل فلسفة القديس أوغسطين جنباً إلى جنب مع فلسفة سقراط وفلسفة الرواقين ضمن ماسماه باسم « جذور الشجرة الوجودية » . ولئن كان من التعسف فى رأينا أن ننسب إلى القديس أوغسطين « فلسفة وجودية » بالمعنى الاصطلاحي الدقيق لهذه الكلمة . إلا أنه من المؤكد أن تفكير أوغسطين قد اتسم بطابع وجودى واضح ، نظراً لأن هذا التفكير قد نبع من أعماق حياته الروحية ، فكان ثمرة لما عاينه صاحبه من صراع حى وتوتر عنيف وثراء باطنى . الخ . والحق أن أوغسطين قد عاش فلسفته وفلسف حياته ، فلم ينفصل وجوده لحظة عن مذهبه ، إن لم نقل بأن هذا المذهب نفسه لم يكن سوى سلسلة من الخبرات المعاشة التى كابدها هذا المفكر المسيحى . وإذن فليس بدعاً أن يذهب كثيرون إلى وجود « بذور وجودية » فى فلسفة أوغسطين ، خصوصاً وأن فيلسوفنا قد قدم لنا « سيرة ذاتية » صور لنا فيها تطوره الروحى ، وأظهرنا من خلالها على الصلة الوثيقة التى طالما جمعت بين حياته

والعدم ، بين الأبدية والزمان ، بين الأمل واليأس .. الخ
فليس كتاب « الاعترافات » مجرد ترجمة ذاتية للقديس
أوغسطين ، بل هو أيضاً دراما حية تصف لنا السبيل
الشاق الذى تَتَبَّهَهُ النفس البشرية فى بحثها عن
« الخلاص » أو « النجاة » .

٢ — سيرة القديس أوغسطين

ليس من العسير على المؤرخ أن يكتب وصفاً
تفصيلياً لحياة القديس أوغسطين ، فقد تكفل هو
نفسه بالترجمة لسيرته ، فضلاً عن أن صديقه وتلميذه
پوسيديوس Possidius قد قدّم لنا سيرة مطوّلة له ،
أيدّ فيها معظم ما أورده أوغسطين نفسه فى اعترافاته .
ولن نطيل الحديث عن حياة القديس أوغسطين ،
مادّنا سنعرض بالتفصيل — فيما يلى — لمضمون
كتابه ، وإنما سنقتصر على ذكر الخطوط العريضة فى
حياته ، دون التوقف عند تحليل دلالاتها النفسية .
وحسبنا أن نقول إن أوغسطين قد ولد بمدينة تاجسطه
Thagaste (الواقعة بالقرب من تونس) فى الثالث
عشر من نوفمبر سنة ٣٥٤ ميلادية ، من أم مسيحية
وأب وثنيّ . والظاهر أن هذه النشأة المزدوجة التى
كان على أوغسطين منذ صباه أن يتحمل آثارها ، قد
ولّدت فى نفسه ضرباً من الصراع العنيف ، فكان
على الصبي أن يحاول إرضاء أمه التى كانت متديّنة
كاشد ما يكون التدين ، كما كان عليه فى الوقت نفسه
أن يشبع طموح أبيه الذى كان لا يأبه إلا بتهيئة
مستقبل ناجح لولده الصغير . ولم يلبث أوغسطين أن
وجد فى صحبة السوء متنفساً واسعاً لإشباع شهواته
وأهوائه ، فانقاد لسحر اللذة ، وانتهج طريق
الغواية . وقد روى لنا أوغسطين فى اعترافاته كيف
كانت نفسه بطبيعتها جامحة متمردة ، وكيف كان
الجانب الحسى الشهوانى فيها قوياً عنيفاً إلى أقصى
حدّ ، لدرجة أن والدته لم تستطع أن تكبح جماح

نفسه . أو أن تضع حداً لشهواته العارمة . وليس
فى استطاعتنا أن نتوقف طويلاً عند كل ما أورده
أوغسطين عما مرّ به فى طور المراهقة من أحداث
وتجارب ، وإنما حسبنا أن نقول إن فيلسوفنا قد
اعترف بأنه انساق فى شبابه لللطيش والتهوّر ، فكان
يحب لمجرد الحب ، وكان يجد لذة كبرى فى
ألا يستحي مما اعتاد الناس أن يستحوا منه ! وهكذا
كانت حياته — فى هذه الفترة — مصدر ألم عميق لوالدته
المسيحية المتديّنة ، حتى إنها كانت تذرف الدمع
مدراراً على حياة ابنها الضالّ الذى ظل سادراً
فى غيّه ...

بيد أن أوغسطين الشاب قد أظهر مع ذلك امتيازاً
كبيراً فى دراساته ، فلم يشأ أبوه أن يستبقيه إلى
جواره ، بل سرعان ما بعث به إلى مادورا Madaura
لتعلم الخطابة ، ثم من بعد إلى قرطاجنه Carthage
لمواصلة دراساته العليا . وهناك استطاع أوغسطين
أن يظفر ببعض الشهادات العليا ، فأصبح معلماً للبيان .
وفى هذه الفترة من حياته ، وقعت بين يديه (بطريق
الصدفة) محاوره هورطانيوس Hortansius
لشيشرون ، فاتجهت نفسه نحو محبة الحكمة ، بدلاً
من الاقتصاد على محبة اللذات وحدها . ولكن الصراع
قد بقي عنيفاً فى نفسه بين حب اللذة وحب الحكمة ،
فلم يلبث أن وقع تحت تأثير المانوية ، خصوصاً وأن
هذه الشيعة كانت هى الكفيلة بإشباع حاجته المزدوجة .
هذا إلى أن المانويين كانوا يزعمون أنهم قد اهتدوا
إلى اليقين ، وهذا بعينه هو ما كان أوغسطين ينشده
متسائلاً : « ما الحقيقة ، وكيف السبيل إليها ؟ » . ثم
إن المانوية كانت تقول بالثنائية : فكان أهلها ينادون
بوجود أصليين هما النور والظلمة أو الخير والشر . ولما
كان هذا الأصلان فى رأيهم قديمين ، فقد كانوا يذهبون
إلى أنه ليس فى وسع المرء أن يتخلص منهما . ولا شك
أن أوغسطين قد وجد فى هذا الزعم ما يبرر سلوكه

أعتاب الكنيسة المسيحية . فلم يلبث أن أصبح قاب قوسين أو أدنى من تعاليم الكتاب المقدس . حقاً إن الأفلاطونية وحدها لم تستطع أن تحل أزمة النفس ، كما أنها لم تنجح في التخفيف من حدة الصراع بين الروح والجسد في أعماق تلك الشخصية العنيفة الجامحة ، ولكن من المؤكد أنها مهّدت السبيل أمام أوغسطين للاقتناع بالنظرية المسيحية في « الكلمة » أو « الموعوس » Logos

ثم لم يلبث أوغسطين أن التقى في ميلانو بالقدّيس أمبروسيوس (أمبرواز) St. Ambroise أسقف المدينة ، فكان لهذا القدّيس تأثير كبير في حياة أوغسطين : إذ استطاع أن يحلّ له الكثير من المشكلات التي كانت تؤرقه . وكان القدّيس أوغسطين - في هذه الفترة - يديم التفكير ويعمّن النظر ، كما كان بعض أصدقائه يشجعونه على قراءة الكتاب المقدس والتعمق في فهم معانيه ، فعكف فيلسوفنا على مطالعة رسائل القدّيس بولس ، وبدأ يتأثر بما تنطوي عليه تلك الرسائل من حقائق سامية ومعانٍ جليّة . وبينما كان أوغسطين يوماً جالساً في حديقة بصحبة بعض أصدقائه ، إذ اضطربت نفسه بما فيها ، وأخذت الدموع تتساقط غزيرة من عينيه ، فقام يبكي صائحاً : « إلى متى هذا التسويف ؟ ولماذا أقول غداً غداً ؟ لماذا لا تكون هذه اللحظة نفسها هي الحدّ النهائي الحاسم لعهد الطيش والنزق ؟ » . وفي تلك اللحظة كان إلى جواره صبيّ يرثم قائلاً : « خذْ واقرأ » : Tolle, Lege ، فاعتبر أوغسطين هذا الصوت بمثابة نداء إلهي ، وأخذ الكتاب المقدس وفتح ، فكان أول ما وقع عليه بصره هو قول القدّيس بولس : « ... إنها الآن ساعة لنستيقظ من النوم . قد تناهى الليل وتقارب النهار ، فلنخلع أعمال الظلمة ، ونلبس أسلحة النور ... الخ » . (رومية ١٣ : ١١ - ١٤) . وما أن استقرت في ذهنه معاني هذه الكلمات ، حتى

الشهواني انفاجر ! وهكذا اطمأنت نفس أوغسطين - حيناً من الزمن - إلى مذهب المانوية ، حتى شاء الله لها أن تطفن إلى ما يثيره هذا المذهب من إشكالات لا يقدم لها أي حل ، فكان أن تحول أوغسطين عن المانوية بعد أن ظل واقعاً تحت تأثيرها قرابة تسع سنوات كاملة كان خلالها صاحب نزعة عقلية متطرفة . ثم انتقل أوغسطين إلى روما ، وهناك بدأ الشك يراوده في صحة الكثير من تعاليم المانوية ، ولم يلبث أن وجد في كتب الشكّاء من رجال الأكاديمية الجديدة ما يوافق حالته النفسية في ذلك الحين . فعكف على قراءة كتبهم ومناقشة آرائهم ، وخيّل إليه أنه اقتنع بأقوالهم في استحالة اليقين وضرورة الإفلاع عن كل بحث يستهدف المعرفة ! ولكن روح أوغسطين القويّة العارمة ما كانت لتركن إلى الشك أو تقنع بالارتياح ، فلا غرو أن نجدها تجتاز بسرعة هذه المرحلة المؤقتة التي اتسمت بالتردد والقلق والحيرة . وهكذا استطاع أوغسطين عام ٣٨٦ ميلادية أن ينتصر على شكوكه ، فكانت هذه السنة بمثابة نقطة تحول هامة في كل حياته الروحية . وقد وصف لنا أوغسطين بالتفصيل شتى العوامل التي أدت به إلى اجتياز مرحلة الشك والظفر بنعمة اليقين والإيمان ، كما سنرى فيما بعد عند تحليلنا لكتاب « الاعترافات » .

ولكن أوغسطين لم يصل إلى المسيحية إلاّ عبّر تعاليم الأفلاطونية المحدثة : فقد وجد في كتب الأفلاطونيين المنقولة إلى اللاتينية حلاًّ للكثير من مشكلاته العقلية ، كما لقي فيها إشباعاً لنزعة العقلية التي كانت تنشأ اليقين وتلتبس بالوضوح ، وتبغى المعرفة . ولئن اختلف المؤرخون حول مدى اقتناع أوغسطين بتعاليم الأفلاطونية المحدثة ، إلا أنهم مُجمعون - أو شبه مُجمعون - على القول بأن فلسفة الأفلاطونيين المحدّثين قد اقترنت بأوغسطين من

نعمت السكينة قلبه ، فامتثلت نفسه بالسلام العميق .
ونعمت روحه بالراحة الكاملة .

وقد تلقى أوغسطين طقس « العباد » على يد
القديس أمبروسيوس عام ٣٨٧ . فأكملت له بذلك
نعمة الإيمان ، وتحققت لوالدته أعز أمنيتها فيه .
ولكن أوغسطين قد بقي يشعر دائماً بأن معرفته لله قد
جاءت متأخرة . فكان يهتف قائلاً : « بَعْدَ الْآنِي
مَا أَحْبَبْتُكَ يَا إِلَهِي ! » : Sero te amavi . ومنذ
ذلك الحين . هجر أوغسطين مهنة تعليم الخطابة .
واشغل بدراسة المسيحية والدفاع عنها . فألف في
ذلك الكثير من الكتب القيمة والدراسات الهامة . ووضع
العديد من الرسائل الدقيقة والشروح العميقة في تفسير
أجزاء متفرقة من الكتاب المقدس . ومن أهم مؤلفاته
رسالته في « الرد على الأكاذيب » Contra
Academicos ، وكتابه المسمى باسم « الحياة السعيدة »
De beata vita . ومصنفه المشهور المعروف باسم
« المناجاة » Soliloquiorum . ثم كتبه في « خلود
النفس » : De immortalitate animae . علاوة
على كتب أخرى عديدة في « حرية الإرادة »
De libero arbitrio ، وفي « الديانة الحقيقية »
De vera religione وفي « فائدة الاعتقاد »
De utilitate credendi ، وفي « التثليث » :
De Trinitate ، إلى جانب بعض المحاورات الصغيرة
التي كتبها على الطريقة الأفلاطونية ... الخ . ولكن
ربما كان أعظم مؤلفات أوغسطين جميعاً هو كتابه
الكبير المعروف باسم « مدينة الله » De civitate Dei
الذي كتبه في الفترة ما بين سنة ٤١٣ وسنة ٤٢٦ (في
اثنين وعشرين فصلاً) ، وترجمته الذاتية المشهورة :
« الاعترافات » Confessionum التي سجلها حوالى
سنة ٣٨٩ (في ثلاثة عشر فصلاً) ، وكان عمره عندئذ
حوالى ٤٤ عاماً ، أعني بعد أن كان قد تلقى طقس
العباد بمدة تبلغ نصفاً وأحد عشر عاماً .

وقد عُيِّن أوغسطين أسقفاً لمدينة هيبون
Hippone سنة ٣٩١ . وظل يشغل هذا المنصب الدينى
الكبير قرابة أربعين عاماً كان خلالها نموذجاً للراعى
الصالح ، إلى أن وافته المنية عام ٤٣٠ بعد حياة طويلة
مليئة بالجهد والعمل . حافلة بالنشاط والإنتاج . وقد
فضى القديس أوغسطين فترة كبيرة من حياته مناضلاً
ومدافعاً عن العقيدة المسيحية ضد شتى البدع الغريبة
والشيع الفاسدة . فتصدى للرد على بلاجيوس Pelage
(الذى كان ينكر فكرة الخطيئة الأصلية ويصّحح القول
بالنعمة أو اللطف الإلهي) . كما هاجم أنصار بدعة
آريوس (الذين كانوا ينكرون تعاليم الكنيسة حول
مساواة الكلمة لله) . فضلاً عن أنه قد عُيِّن بالرد
على المانويين وغيرهم من « الهرطقة » . ولكن ربما
كانت أهمية أوغسطين الكبرى في تاريخ الفكر إنما
ترجع أولاً وبالذات إلى أنه لم يقدم لنا فلسفة إيمانية
« fidéisme » لا تدع للعقل أى دور في صميم الاعتقاد
الدينى . بل هو قد قدم لنا محاولة فلسفية أصيلة من
أجل تعقل الإيمان المسيحى . ففتح بذلك السبيل أمام
القديس أنسلم St. Anselme الذى سيقول فيما بعد :
« إن العقل ينشد الإيمان . والإيمان — بدوره — ينشد
العقل » .

٣ — فن الترجمة الذاتية عند أوغسطين

ليس القديس أوغسطين صاحب أول « ترجمة
ذاتية autobiographie عرفها التاريخ . ولكن ربما
كان هو أول من فتح السبيل أمام غيره من الأدباء
لكتابة هذا النوع الخاص من الإنتاج الأدبى . ولو أننا
عدنا — مثلاً — إلى الأدب اليونانى ، لوجدنا أنه كان
فقيراً في هذا النوع من الأعمال الأدبية ، وإن كنا قد
نلتقى لدى صولون أو امباذو قليس أو لأكسينوفون
أو غيرهم ، ببعض روايات تحدثوا فيها عن أنفسهم ،
أو قصصاً فيها علينا طرفاً من وقائع حياتهم . ولكن الظاهر

أن اليونانيين لم يكونوا يميلون كثيراً إلى هذا النوع من التاريخ الذاتي ، بدليل أن أرسطو نفسه قد نص في كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » (الفصل الرابع الفقرة الثالثة ٣١) على أن الرجل المثالي أو الرجل الكامل « لا يتحدث عن الآخرين . ولا يشير إلى نفسه من قريب أو بعيد ! » . بل إن فكرة تطور الفرد — التي تستلزمها بالضرورة كل ترجمة ذاتية — لم تكن تدخل ضمن الأفكار العادية المألوفة لدى الروح اليونانية وهذا هو السبب في أن اليونانيين حينما كانوا يدرسون أى إنسان — فنانا كان أم أديباً أم فيلسوفاً — فإنهم لم يكونوا ينظرون إليه إلا في مرحلة تَضَجِّهِ وإكتماله أعنى في تلك اللحظة الحاسمة من تاريخه حين تصل شخصيته إلى أوج عظمتها ، وهى اللحظة التي كان النقاد اليونانيون يسمونها باسم « الذروة » أو « القمة » acmé . وأما عند الرومان — وهم شعب كان يتمتع بعقلية أقرب إلى الواقعية وأميل إلى الحقيقة العينية — فقد لقي الأدب « الشخصى » حظاً غير قليل من الازدهار ، كما كثر عندهم — بصفة خاصة — كُتَّاب « اليوميات » أو « المذكرات الخاصة » . ومن هنا فقد ظهر في الأدب الرومانى — منذ بداية القرن الأول للمسيحية — كُتَّاب وشعراء عديدون سجلوا لنا ذكرياتهم الخاصة ، مثل سيلا Sylla وقارون Varron وشيشرون Cicéron وغيرهم . ولولا تردُّد الكُتَّاب اللاتينيين أو خوفهم من اقتحام ميادين أدبية جديدة لم يسبقهم إليها اليونان ، لقدموا لنا إنتاجاً أدبياً بارعاً في هذا الميدان الخاص من ميادين التاريخ أو كتابة السير . وحسبنا أن نعود إلى مرقس أورليوس Marc-Aurèle (الذى كتب باليونانية ، وإن كان قد وُلِدَ في روما) لكي نطالع في « تأملاته الشخصية » تلك الصفحات الرائعة التي يصف لنا فيها خبراته الذاتية ، وأزمات ضميره الخاص ، وشتى حالات اليأس والقلق والدوار العقلى التي اجتازها في سعيه نحو الكمال . ولكن مهما

كان من دقة الكثير من الملاحظات الذاتية والتحليلات النفسية التي أوردها لنا مرقس أورليوس في مذكراته الخاصة ، فإن من المؤكد أننا لا نستطيع أن نقارن أمثال هذه التأملات الجزئية العرضية باعترافات القديس أوغسطين التي تناولت حياته الخاصة وصفاً وتحليلاً بكل تفاصيلها وفي كل مراحل تطورها . ومن هنا فقد أجمع النقاد على اعتبار « اعترافات القديس أوغسطين » عملاً أدبياً فذاً في تاريخ الفكر الغربى خصوصاً وأن هذه « الاعترافات » قد لقيت من الذبوع والانتشار قدر مالا يقاها كتاب « محاكاة المسيح » The Imitation of Christ . وكتاب « مسار الحاج » Pilgrim's Progress . وليس بدعاً أن ينتشر فن « الترجمة الذاتية » في العالم المسيحى : فإن الديانة المسيحية كانت تدعو المؤمن إلى فحص ضميره ، وتعرف أسرارهِ ، والانطواء على ذاته من أجل الوقوف على حقيقة بواعثه ... الخ . ومن هنا فإن كتابة « السيرة الذاتية » لم تعد مجرد استعراض لبعض الجوانب الخارجية أو المظاهر السطحية للحياة الشخصية ، بل هى قد أصبحت بمثابة نفاذ إلى باطن النفس من أجل استبطان ما فيها من مظاهر صراع نفسى ، وتحليل ما يمكن في أعماقها من بواعث نفسية دفينية ، وتأريخ حياتها الروحية العميقة بما فيها من سقطات وعثرات وجهاد مستمر ضد الشرِّ ومحاولات شاقة من أجل إصلاح الذات . وقد استطاع القديس أوغسطين — بعبقريته الروحية الفذة — أن يوجِّهَ الأنظار إلى أهمية هذا النوع الخاص من التحليل الذاتى للشخصية للبشرية ، فانتشرت في العالم المسيحى طريقة « الترجمة الذاتية » ، وبرع كثير من آباء الكنيسة في تحليل أنفسهم بعمق ودقة وطول باع . ولم يكن أوغسطين هو أول من خاض هذا السبيل ، فقد سبقه إلى ذلك في النصف الثانى من القرن الرابع الميلادى كل من القديس جيروم Saint Jérôme والقديس جريجوار دى نازيانز

Grégoire de Nazianze (الذى نظم قصة حياته على صورة ملحمة طويلة تزيد عن ألف وتسعمائة وتسعة وأربعين بيتاً !). ولكن هاتين المحاولتين - وغيرهما كثير - لم تبلغاً في ثرائهما الفني مبلغ اعترافات القديس أوغسطين ، فبقى كتاب فيلسوفنا - في تاريخ الأدب المسيحي - تحفة نادرة لا نظير لها شكلاً وموضوعاً .

وهنا قد يحقّ لنا أن نسأل : لماذا اهتم القديس أوغسطين ، بعد مرور أكثر من أحد عشر عاماً على عماده - بالعودة إلى حياته الماضية ، من أجل العمل على تأريخها ؟ أو بعبارة موجزة : لماذا حرص الأسقف المسيحي الصالح على نشر مخازيه الماضية وفضائحه القديمة على أهل رعيته ؟ هذا ما يجيبنا عليه تلميذه بوسيديوس Possidius بقوله : « إنَّ القديس أوغسطين قد كتب اعترافاته ، لكي يكشف على الملامح الخاصة قبل التوبة ، حتى لا يغالى أحد في تقديره أكثر مما يستحق ، أو حتى لا يحكم عليه أحد بحسب أقواله فيظنه أسمى مما هو عليه في الواقع ونفس الأمر ! ومعنى هذا أن « الاعترافات » ليست سوى مجرد آية من آيات التواضع المسيحي : فقد وجد أوغسطين نفسه مضطراً إلى الإقرار بحقارة ماضيه ، والاعتراف بدناءة حياته السابقة ، فكتب « الاعترافات » لكي يبين للناس أن القداسة التي أصبح يتمتع بها إنْ هي إلا مجرد ثمرة للنعمة الإلهية أو اللطف الإلهي la grâce divine . وقد أيد القديس أوغسطين نفسه هذا التأويل الذي قدّمه لنا تلميذه ، بدليل أنه بعث بخطاب - إلى شخص كان قد أرسل إليه طالباً كتاب « الاعترافات » - يقول فيه : « هأنذا أرسل إليك نسخة من كتاب الاعترافات الذي تطلبه ، فانظر إلىَّ جيداً في هذا الكتاب ، حتى لا تمتدحني أكثر مما أنا أهلُّ له ، ويقبني أنك عندئذ سوف لا تصدق ما يقوله غنى الآخرون ، بل

ما أقوله أنا عن نفسي . وإذن فادرسني جيداً ، وتفرّس في تلك الصورة التي كنتُ عليها في الحقيقة ونفس الأمر ، حينما كنتُ متروكاً لنفسى مستسلماً لقوى الخاصة وحدها » .

وقد حاول القديس أوغسطين نفسه أن يكشف لنا عن الغرض الذي سجل من أجله اعترافاته فقال في الكتاب الثاني منها ، موجهاً الحديث إلى الله : « لمن أروى كل هذه الأمور ؟ إنني لا أرويه لك أنت يا إلهي ، بل انني عندما أخطبك ، إنما أخطب الجنس البشري الذي أنتمى إليه ، مهما كان من ضلالة عدد الذين قد تقع بين أيديهم هذه الصفحات . وماذا عسى أن تكون جدوى هذا الحديث ؟ إنني أريد من ورائه أن يعترف كلٌّ من سيطالع قصتي - كما أعرف أنا نفسي - بعمق الهوة التي تتصاعد منها صرخاتنا نحوك . وهل هناك ما هو أدنى إلى سمعك من القلب الثائب المنسحق ، والحياة التقية السائرة على هدى الإيمان ؟ » وهذه العبارة إن دلت على شيء فإنما تدل على أن أوغسطين لم يكن يرمى من وراء اعترافه أمام الله سوى أن يوجه الحديث إلى أشباهه من بني البشر ، حتى يبين لهم كيف يسلك الانسان طريق الهدى ، وكيف يستطيع الاهتداء إلى الصراط المستقيم . ولهذا نراه يعود فيقرر في موضع آخر من اعترافاته أنه لم يكن يقصد من وراء سرده لكل تلك الوقائع أن يُطلع الله على شيء كان يجمله ، وإنما كان يرمى من وراء ذلك أن يزكي شعله حبه لله ، وأن يولد في نفوس الآخرين حباً عارماً شبيهاً بحبه هو . (بداية الكتاب التاسع ، والفقرة الثالثة من الكتاب العاشر) وإذن فإن اعترافات القديس أوغسطين هي بمثابة مخاطبة لله ، أو مناجاة للحب الإلهي ولكنها في الوقت نفسه حديثٌ موجه إلى البشر ، أو نداء حارٌّ أريد به دعوة الناس إلى انتهاز سبيل الحق . ولئن كان القديس أوغسطين يعلم حق العلم أن الناس في العادة أحرص على تعرف أسرار حياة الآخرين ،

منهم على إصلاح حياتهم الخاصة ، فضلاً عن أنهم قلما يميلون إلى تصديق ما يرويه الآخرون على مسامعهم من وقائع ، إلا أنه مع ذلك لم يتردد لحظة في كتابة اعترافاته حتى يبين لإخوته في الإنسانية أنه لا موضع لليأس أو الضعف أو الوهن ، مادامت اليد الإلهية على استعداد دائماً لانتشال تلك النفوس الساقطة التي تردت في وهدة الخطيئة . وليس من العسير على إنسان ذاق مرارة الشك ، وكابد من صنوف العذاب الروحي ملاحظه أن يأخذ بيد قريبه المتشكك أو الحائر أو المعذب ، لكي يبين له طريق الهدى ، أو لكي يساعده على الاهتداء إلى سبيل النصرة الروحية .

بيد أن بعضاً من الباحثين - وفي مقدمتهم إرازموس Erasme - قد ذهبوا إلى القول بأن أوغسطين لم يكتب اعترافاته إلا دفاعاً عن نفسه ضد خصومه الذين كانوا يعبرونه بماضيه ، وينتقدون في شخصه ذلك الرجل المانوي الذي لم يكن ينشد إلا اللذة ! والظاهر أن خصوم أوغسطين قد ظلوا يلاحقونه باتهاماتهم وتجريحاتهم حتى بعد وصوله إلى أسمى المناصب الدينية فليس ما يمنع من أن يكون أوغسطين قد كتب اعترافاته للدفاع عن نفسه ، أو - على الأقل - للكشف عن حقيقة ماضيه أمام أولئك الذين كانوا يتهمون به بأنه قد بقي متأثراً ببعض النزعات المانوية . ومما يؤيد هذا الزعم أن أوغسطين قد كتم أسرار حياته الماضية أمداً طويلاً من الزمن إلى أن أخذ يشعر بأن أقاويل خصومه عن ماضيه قد بدأت تزعزع من فاعلية نشاطه الديني فلم يجد بُدّاً من أن يضع الأمر في نصابه ، وبالتالي فقد وجه نفسه مضطراً إلى سرد حياته الخاصة بكل تفاصيلها على جمهور المؤمنين من أهل رعيته . ولا شك أن أوغسطين حين شرع يكتب اعترافاته قد كان بعيد العهد بأحداث طفولته وذكريات شبابه أو هو - على الأقل - قد كان في حالة نفسية مغايرة تماماً لحالته النفسية في فترة الطفولة والشباب ، فليس

في استطاعتنا - فيما يرى البعض - أن نعد اعترافاته مجرد تسجيلات أمينة لماضيه ، وإنما لابد من أن ننظر إليها على أنها « قصة خلاص » salut أريدها تثقيف الآخرين دينياً ، وإظهارهم على رحمة الله ، ودعوتهم إلى التوبة .

وهنا تثار مشكلة « أمانة » القديس أوغسطين في تصويره لحياته ، ومدى صدق الرواية التي قدمها لنا عن نفسه ، فرى بعض الباحثين يميلون إلى التشكيك في صحة بعض الوقائع ، كما نجد آخرين يقررون أن أوغسطين قد نقح وعدّل في بعض الأحداث حتى يجعل من حياته سيرة منسجمة متأسكة . وقد اعترف القديس أوغسطين نفسه (في الكتاب الثالث : الفقرة ٢١) أن بعض التفاصيل الصغيرة من حياته لابد أن تكون قد غابت عن ذاكرته ، ولكن ليس ما يبرر - في نظرنا - الطعن في نزاهة أوغسطين أو التشكيك في صحة روايته . ولئن كان هناك اختلاف واضح بين اللهجة التي كتب بها أوغسطين محاورته في كاسيكيوم Cassicium غداة عماده ، وتلك النبرة الحماسية التي اصطنعها من بعد عند تسجيله لمشاعره الخاصة لإبان فترة تردده وشكوكه ، إلا أن من المؤكد أن جانباً كبيراً من هذا الاختلاف إنما يرجع إلى « الأسلوب » الذي اصطنعه أوغسطين في كل من « المحاورات » و « الاعترافات » . وقد كتب أوغسطين محاوراته عقب تحوُّله أو توبته مباشرة ، وكانت نفسه عندئذ قد بلغت مرحلة من السكينة الروحية أو الطمأنينة النفسية ، فلم يكن في وسعه أن يصف لنا بدقة شتى حالات القلق والتوتر والتمزق الباطني التي كان يعانيها قبل التوبة . هذا إلى أن قواعد « المحاورات » نفسها - على نحو ما تعلمها أوغسطين - كانت تفرض على الكاتب أسلوباً خاصاً في الكتابة ، فلم يكن بُدّاً له من أن يشيع في جو المحاورات روح المواجهة والمودة والمرح ، مع إغفال شتى مظاهر القلق أو التوتر أو الكآبة ، مما لا يتناسب مع طبيعة

لحظة (طابعاً رومانتيكياً حاداً ، وكأنما هي وقائع
 درامية عنيفة اهتز لها كل كيانه . ولكن ، مهما
 يكن من شيء ، فإن صاحب « الترجمة الذاتية » لابد
 من أن يجد نفسه مدفوعاً - إن من حيث يدري أو
 من حيث لا يدري - نحو التهويل في وصف أحداث
 حياته ، والمبالغة في تصوير « دراما » وجوده .
 وسنرى فيما بعد إلى أى حد نجح القديس أوغسطين
 في تجنب العثرات التي طالما تردى فيها كتاب « التراجع
 الذاتية » في كل زمان ومكان :

٤ - تحليل كتاب « الاعترافات »

ينقسم كتاب « الاعترافات » إلى ثلاثة عشر فصلاً^(١)
 تناول فيها القديس أوغسطين بالتفصيل ذكريات طفولته
 وتجارب شبابه ، وشتى أحداث حياته ، محاولاً في
 الوقت نفسه تحليل مضمون هذه الخبرات النفسية في
 ضوء فهمه الروحي لمعنى الحياة الإنسانية . ولو شئنا أن
 نُحلل هذه الاعترافات إلى عناصرها البسيطة ، لكان
 في وسعنا أن نردها إلى العناصر الأربعة التالية :

أولاً - وقائع محدّدة كان لها تأثير واضح على
 حياة أوغسطين وتفكيره ، فكانت مبعثاً لتأملات
 روحية ذات طابع عام :

ثانياً - أحكام تقديرية لم يصدرها أوغسطين -
 بطبيعة الحال - في نفس الفترة التي حدثت فيها تلك
 الوقائع ، وإنما أصدرها فيما بعد عند تسجيله لاعتراقاته
 أي حوالي عام ٣٩٨ .

ثالثاً - ابتهالات وصلوات وتسبيحات تمثل أيضاً
 عنصراً جديداً ، لأنها صادرة عن قلب أوغسطين النائب
 التادم على خطاياها الماضية المعترف في الوقت نفسه بنعم
 الله عليه :

الحياة الاجتماعية . وليس ما يمنعنا مع ذلك من أن نفترض
 - كما يظهر من بعض عبارات أوغسطين في تلك المحاورات
 نفسها - أن وراء تلك الحياة الاجتماعية الهادئة التي كان
 أوغسطين يحياها بالقرب من آله وأصدقائه ، إنما
 كانت تكمن حياة باطنية عميقة أغلب الظن أنها كانت
 حافلة بلحظات « المونولوج الداخلي » . ومن هنا فقد
 كانت لأوغسطين - حتى غداة توبته - حياته الخاصة
 العامرة بالعبادة الصامتة والدموع المستترة ، وإن كان
 الآخرون قد ظلوا يجهلون كل شيء عن هذا الجانب
 السرى الخفي من حياته الخاصة .

وأما إذا نظرنا إلى اعترافات التي كتبها بعد توبته
 بنحو أحد عشر عاماً ، فإننا نلمح فيها بوضوح قلباً
 مضطرباً بالعاطفة والإيمان ، ولهجة شعرية تفيض رقة
 وعذوبة . والوقائع أن اعترافات أوغسطين هي أشبه
 ما تكون بسيمفونية حقيقية تتداخل فيها تارة ، وتتعاقب
 تارة أخرى ، أنغامُ الشك والتردد ، والخوف ، والحيرة
 والقلق ، والمحبة ، والتوبة ... الخ . وحينما يقرأ المرء
 تلك العبارات العاطفية الدافئة التي تحفّ في صيحات
 الندم ، والحنين ، والشوق ، والتوبة ، فإنه لا يملك
 سوى التمايل على أنغام تلك الموسيقى الروحية العذبة
 التي سجّلها لنا قلب كبير انتشى بنحمر الحب الإلهي !
 وحتى لو سلمنا مع بعض الباحثين بأن أوغسطين قد
 خلع على واقعة « تحوله » conversion أو « توبته » طابعاً
 درامياً ، فإن هذا لن يمنعنا من الاعتراف بما في
 « ترجمته الذاتية » من صدق فني . وليس من شك
 في أن أوغسطين الذي تعلم في صباه فن البلاغة ،
 وتأثر في شبابه بشعر التوراة ، لم يكن ليستطيع عند
 الحديث عن نفسه أن يتجنب تلك الصبغة الوجدانية
 أو ذلك الطابع الغنائي lyrisme الذي اعتاد
 اصطناعه في كل كتاباته . وإذن فليس بدعاً أن نراه
 في بعض الأحيان يصفى على بعض الأحداث البسيطة
 التي مرت به قديماً (دون أن تثير لديه أى قلق أو

(١) يسمى أوغسطين كل فصل من هذه الفصول باسم « كتاب »
 ففي الاعترافات ثلاثة عشر كتاباً

رابعاً : مناقشات فلسفية وسيكولوجية لا تتصل أحياناً اتصالاً مباشراً بالسرد التاريخي ، ولكنها تنصب في معظم الأحيان على مضمون خبراته المعاشة أو تجاربه الروحية . وهذه المناقشات تحتل مكاناً هاماً خصوصاً في الفصول الثلاثة الأخيرة من الاعترافات حيث نجد القديس أوغسطين يثير مشكلات الخلق ، والزمان ، وقدم العالم ، وطبيعة الله ، والملائكة... الخ . وسنحاول - فيما يلي - أن نقدم للقارئ خلاصة سريعة لأهم ما ورد في اعترافات القديس أوغسطين .

١ - الكتاب الأول

يبدأ أوغسطين اعترافاته بالحديث عن عظمة الله ، وعمق محبته ، وضآلة الموجود البشري ، فيقول إن الإنسان قد خلّق الله ، « وإن النفس البشرية لتظل قلقة حائرة حتى ترتاح في الله » ويتوقف أوغسطين طويلاً عند مرحلة « طفولته المبكرة » ، لكي يتحدثنا عما اعتاد الناس تسميته باسم « براءة الطفل في المهد » ، معقّباً على هذا الزعم بقوله إن الطفولة نفسها لا تخلو من خطيئة ، مادام الإنسان لابدّ من أن يخطئ في حق الله ، حتى ولو كانت حياته يوماً واحداً على الأرض ! وأوغسطين هنا ينسب إلى الأطفال ردائل كثيرة كالجشع ، والغيرة ، والعناد ، وقلة الصبر ، لكي يؤيد النظرية المسيحية القائلة بالخطيئة الأصلية . ومعنى هذا أن براءة الأطفال المزعومة إنما هي - في رأى أوغسطين - مجرد مظهر لضعف تكوينهم ونقص أعضائهم ، دون أن يكون هناك ما يشهد حقاً ببراءة نفوسهم أو طهارة ضمائرهم ! ولكن كان أوغسطين يعترف بأنه لا يتذكر الكثير عن أيام طفولته الأولى ، إلا أننا نراه يتحدثنا عن نزوات الطفولة وسقطاتها وشتى مظاهر ضعفها ، وكأن لسان حاله يقول : « إن الطفل ماهو إلا مذبذب صغير » ! ويمضى أوغسطين في حديثه عن طفولته ، فيروي لنا بعض الملاحظات

السيكولوجية الهامة عن طريقة تعلّم الطفل للكلام ، كما يقص علينا بعض الصعوبات التي اصطدم بها في بداية حياته الدراسية . وأوغسطين يعترف صراحة بأنه لا يتذكر حياة المدرسة بارتياح بالغ ، فقد كان من عادة المعلمين وقتئذٍ إنزال العقوبات الصارمة بالتلاميذ ، فضلاً عن أنه هو نفسه لم يكن يدرك فائدة الدروس التي كان يتلقاها ، هذا علاوة على ميله الشديد إلى اللعب واللهو... وعلى الرغم من نصائح والديه ، وإرشادات معلميه ، فقد كان أوغسطين يجد صعوبة كبرى في قهر نفسه على مواصلة الدراسة ، خصوصاً وأنه كان يضيق ذرعاً بحياة الضغط والقسر ، فلم يكن من السهل عليه أن يكون تلميذاً طيعاً سلس القياد . وعلى الرغم من أن أوغسطين كان يبغض اللغة اليونانية بصفة خاصة ، فضلاً عن أنه لم يكن يميل إلى الأساطير والخرافات ، إلا أنه قد برع منذ نعومة أظفاره في حفظ الأشعار اللاتينية والتعبير عنها بالنثر البليغ . وهو يروي لنا في الكتاب الأول من اعترافاته كيف طغى الاهتمام بالبلاغة وحسن التعبير عنده على كل اهتمام آخر ، فلم يكن يحفل بالاعتبارات الأخلاقية ، وإنما كان مثله الأعلى هو التفوق على الآخرين ، وإرضاء ميله إلى حب الظهور ، والانتصار على رفاقه (حتى ولو كان ذلك عن طريق الغش !) . ولئن كان أوغسطين يعترف في خاتمة هذا الفصل الأول بأن الله قد وهبه الكثير من الاستعدادات الجسمية والمواهب العقلية ، إلا أنه يقر في الوقت نفسه بأنه لم يكن يحسن في طفولته الأولى استخدام تلك القدرات الجسمية والعقلية ، ومن ثمّ فإننا نراه يقول عن نفسه إنه كان « طفلاً صغيراً ، ومذبذباً كبيراً » !

٢ - الكتاب الثاني

يتعرض أوغسطين في هذا الفصل لدراسة مرحلة المراهقة ، فيروى لنا بالتفصيل شتى الأزمات النفسية التي اجتازها ، كما يسهب في وصف نزوات طيشه وتهوره خلال تلك الفترة العاصفة من فترات حياته . وقد ذكر لنا أوغسطين في هذا الفصل كيف انساق نفسه للمفاسد والشهوات ، وكيف استسلم جسده للأهواء والملذات ، على الرغم من كل ما كانت توجهه إليه أمه من نصائح وإرشادات . وأوغسطين يقرر هنا أنه كان يرفض كل نصائح أمه ، لمجرد أنها قد صدرت عن امرأة ، دون أن يعلم أن الله نفسه هو الذي كان يكلمه على لسان تلك المرأة . وأما أصدقاء السوء الذين تعرف بهم في هذا الطور فما كان أكثرهم ، وما كان أشد تأثيرهم في نفسه ، خصوصاً في فترة العطلة التي قضّاها إلى جوار والديه . وأوغسطين يروى لنا قصة سرقة جماعية اشترك فيها مع بعض الرفاق : فقد مضوا جميعاً بعد منتصف الليل إلى حديقة مجاورة كان بها شجرة كمثرى محملة بالثمار ، وراح الجميع يحركون الشجرة بعنف حتى يتساقط جناها وقد حملوا من تلك الفاكهة الشيء الكثير ، ولكنهم لم يفعلوا به شيئاً ، وإنما مضوا فألقوا به إلى الخنازير ! ... ولم تكن تلك الثمار جذابة اللون أو حلوة الطعم ، وإنما كانت لذة الأكل من الشيء المحرم الممنوع هي التي أضفت على تلك الثمار من عذوبتها ما جعل أولئك الرفاق يجدون فيها طعماً مستعذباً حلو المذاق ! ويُعقّب أوغسطين على هذه القصة بقوله إن حُب الشر الذي تسلّط على نفوس هؤلاء الصغار هو الذي حدا بهم إلى ارتكاب هذه السرقة ، لا شيء إلا لكي يلحقوا الأذى بالآخرين ! وأوغسطين يقرر هنا أنه كما أن المرء قلما يضحك بمفرده ، فإن المرء قلماً يستعذب الخطيئة بمفرده ! وهو يقول لنا إنه لو كان بمفرده ، لما فكر في ارتكاب

تلك السرقة . ولكن « صحبة السوء » هي التي سولت له الاشتراك في هذه الجريمة ، دون أن تكون له في ذلك أدنى مصلحة أو أقل فائدة ! « ويكفي - بين رفاق السوء - أن يصيح الواحد منهم في الآخرين : « هلموا بنا نرتكب هذا الشر » ، لكي يستحي الواحد منهم من حياته ! » (الكتاب الثاني ، الفقرة ١٧) .

٣ - الكتاب الثالث

نحدثنا أوغسطين في هذا الفصل عن حياته في قرطاجنة من سنّ السابعة عشرة إلى سنّ التاسعة عشرة . وهو يروى لنا في مستهل حديثه كيف كانت نفسه في تلك الآونة متعطشة للحب ، لدرجة أنه كان يسعى جاهداً في سبيل الحصول على موضوع لحيته ، وكأنما هو قد كان يحبّ الحب نفسه ! ثم يستطرد أوغسطين فيحدثنا عن ولّعه بالمرح ، وحرصه على البحث عن الانفعالات النفسية الحادة ، ممّا كان يدفعه إلى مشاهدة المسرحيات العنيفة التي كانت تهيج عواطفه وتثير لواعج قلبه . وأوغسطين يهتم هنا بتحليل مضمون أمثال هذه الانفعالات الجالية ، لكي يكشف لنا عن السرّ في إقبال الناس على المسرحيات المؤثرة التي تستدرّ دموعهم وتحرك كوامن مشاعرهم ... ثم ينتقل أوغسطين إلى الحديث عن حياته الدراسية في تلك الآونة ، فيبين لنا كيف أنه كان يتقدم في دراسته ، على الرغم من انصرافه إلى الكثير من المغامرات الغرامية . وهو يروى لنا قصة اطلاعه على محاوره شيشرون المسماة باسم « هورطنسيوس » Hortensius ، وهي تلك المحاور التي كانت تنطوي على دفاع حارّ عن الفلسفة بوصفها بحثاً عن الحكمة . ولكنه يعترف بأنه لم يستطع في تلك الفترة أن يفيد الكثير من قراءته للكتاب المقدس ، لأنه لم ينجح في تفهّم مضمون الكثير من عبارات التوراة . ثم كان التقاء أوغسطين بالزعة المانوية ، فقد وجد فيلسوفنا لدى جماعة

المانويين إشباعاً لرغبته النظرية في المعرفة ، وإرضاء
لنزوعه العملي نحو اللذة . وكان المانويون يفسرون
الشر بأنه أصل من أصول الكون ، فضلاً عن أنهم
كانوا يقولون باستحالة التخلص منه ، فلم يتردد
أوغسطين في التسليم بهذه النظرية التي كان فيها تبرير
كاف لمسلكه الشهواني الفاجر ! ويمضى أوغسطين في
شرحه للأسباب التي دفعته إلى اعتناق المانوية ، لكي
يَخْلُص إلى القول بأنه لم يكن يعرف أن الله باطن
في نفسه أكثر مما هو نفسه باطن في ذاته ، وأن الشر
ليس إلا سَلْب محض أو مجرد عَدَم للخير ... الخ .
وفي نهاية هذا الفصل ، يحدثنا أوغسطين عن والدته
سونيكا Monique التي كانت تصلّي بحرارة من أجله ،
طالبة من الله أن يكتب لابنها « الخلاص » ، فرآها
الأسقف وهي تذرف الدمع مدراراً ، فما كان منه
سوى أن ابتدرها بقوله : « اذهبي إلى حال سبيلك
- يا سيدتي - وليباركك الله ، فانه لمن المستحيل أن
يهلك ابن هذه الدموع .. ! وهكذا كان في تنبؤ
ذلك الأسقف إيداناً بما سوف يصير إليه أوغسطين
من بعد ...

٤ - الكتاب الرابع

يروى لنا أوغسطين في هذا الفصل تاريخ حياته
ابتداء من سن التاسعة عشرة حتى سن الثامنة والعشرين .
وهو يذكر لنا أنه قضى تسعة أعوام بأكملها ظل
خلالها متمسكاً بالنزعة المانوية ، لدرجة أنه كان يحاول
استمالة الآخرين إلى هذا المذهب ، وإقناعهم بصحة
مبادئه الفلسفية . وقد اعترف أوغسطين بأنه قد وجد
في علوم التنجيم - إبان تلك الفترة - دراسات مُشَوَّقة
ولكنه لم يلبث أن انصرف عنها ، بعد أن تحقق من
كذب كثير من تنبؤات المنجمين ! ومن الأحداث
الهامة التي يسردها علينا أوغسطين في هذا الفصل
حادثة وفاة صديق له كان قد تعلق به منذ الطفولة

فلما فقده أظلمت الدنيا في عينيه ، واتشح كل ماحوله
برداء الموت ! وقد وصف لنا أوغسطين حالته النفسية
الآليمة بعد موت صديقه ، فكشف لنا بذلك عن صلة
الحب بالموت ، وبين لنا كيف انهارت آماله جميعها
بوفاة ذلك الصديق العزيز الذي كان منه بمثابة « نصفه
الآخر » ! ثم ينتقل القديس أوغسطين إلى الحديث
عن مؤلفاته الأولى إبان تلك الفترة المتقدمة من حياته ،
فيقول لنا إنه ألف كتاباً عالج فيه مشكلة الجمال ، ألا
وهو كتاب « الجميل والملائم » الذي لا يعرف هونفسه
في أي ظروف اختفى تماماً من مكتبته . وأوغسطين
يتساءل في هذا الكتاب عن ماهية « الجميل » ، ولكي
لا يلبث أن يُعرِّفه بقوله « إنه الشيء السار الذي يروقنا
بذاته » ، في حين أن « الملائم » هو « ذلك الشيء الذي
لا يروقنا إلا لتكيفه مع شيء آخر .. » . كذلك يروى
لنا أوغسطين في هذا الفصل أيضاً أنه قرأ كتاب
أرسطو في « المقولات العشر » ، ولكنه لم يفد كثيراً
من قراءته ، لأنه ظن أنه يستطيع أن يطبق على الله
نفسه بعض هذه المقولات ، وكأن الله جوهر مشروط
بعظمه أو جماله ! وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى سائر
الكتب الأخرى التي قرأها حول فن القول ، أو فن
الحديث ، أو علم الأعداد ، أو علم الهندسة ، أو فن
الموسيقى (أو ما إلى ذلك من مؤلفات في الفنون الحرة)
فإنه لم يستطع أن يفيد منها الشيء الكثير ، خصوصاً فيما
يتعلق بالتصور الصحيح للجوهر الإلهي ..

٥ - الكتاب الخامس

أما في هذا الفصل الجديد - الذي تدور معظم
أحداثه في السنة التاسعة والعشرين من عمر القديس
أوغسطين - فإننا نطالع بالتفصيل قصة انفصال أوغسطين
عن المانويين ، خصوصاً بعد أن استمع إلى أحاديث
زعيمهم فاوستوس Faustus الذي كان قد قدم
إلى قرطاجنة للدفاع عن آراء المدرسة المانوية . وقد

أسهب أوغسطين في الحديث عن تهافت « المانوية » من وجهة النظر العلمية الصرفة ، كما أعرب عن خيبة أمله لعجز كبير مفكرى المانوية عن الرد على أسئلته ! والواقع أن كل ما كان يمتاز به فاوستوس لم يكن يزيد عن ضرب من الفصاحة أو البراعة اللفظية ، في حين أن أوغسطين كان ينتظر منه أن يفسر له تلك الأساطير المانوية العديدة عن السماء والكواكب والشمس والقمر .. الخ . وهكذا انكشف لأوغسطين - فيما يقول - جهل هؤلاء المانويين ، فلم يجد بدءاً من أطراح عقيدتهم ، خصوصاً بعد سفره إلى روما حيث وقع تحت تأثير بعض النزعات الارتيازية التي كان ينادى بها بعض الأكاديميين المحدثين . وانتقل أوغسطين بعد ذلك إلى ميلانو ، فسمع هناك عن أسقف عظيم يدعى القديس أمبروسوس ، ودفعه حب الاستطلاع إلى التردد على الكنيسة للاستماع إلى عظات هذا الأسقف . وأوغسطين يعترف بأنه لم يهتم بالإنصات إلى أحاديث القديس أمبروسوس إلا بسبب ما كان قد سمعه عنه من فصاحة وقوة بيان . ولكنه يقرر في الوقت نفسه أنه لم يلبث أن شرع يتمعن في معاني أقاويله ، ويتأثر بمضمون أحاديثه ، خصوصاً وأن هذا القديس العظيم لم يكن يفسر العهد القديم تفسيراً حرفياً ، وإنما كان يفسره تفسيراً روحياً . وهكذا بدأ أوغسطين يفكر جدياً في الانضمام إلى الكنيسة المسيحية ، وشرع يعد نفسه للدخول في زمرة المؤمنين .

٦ - الكتاب السادس

يروى لنا القديس أوغسطين في هذا الفصل كيف لحقت به أمه في مدينة ميلانو ، وكيف كان سرورها عظيماً حينما علمت أنه كان قد تخلّى عن آرائه المانوية ، وأنه كان قد شرع يتأثر بعظات القديس أمبروسوس وتعاليمه الروحية . وهو يذكر لنا أيضاً أن والدته كانت شديدة الإعجاب بهذا

الأب الروحي الممتاز ، لدرجة أنها لم تتردد في التخلي عن الكثير من عاداتها الدينية القديمة في سبيل الخضوع لتعاليم أمبروسوس . ولئن كان أوغسطين قد بقى بادئ ذي بدء متردداً أو خائفاً ، لا يكاد يقوى على مواجهة هذا القديس أو التحدث إليه على انفراد ، إلا أنه كان يواصل الاستماع إلى تعاليمه وعظاته العامة ، فاستطاع أن يدرك كيف أن قصة الخلق هي قصة رمزية لا تؤخذ بظاهرها ، لأن « الحرف يقتل ، وأما الروح فتُحيى » (على حد تعبير القديس بولس) . ويستطرد أوغسطين فيحدثنا عن أحلام السعادة التي كانت تراوده في ذلك الحين ، ويصف لنا الآمال الكبرى التي كان يسعى نحو تحقيقها من وراء طموحه . ولكنه يروى لنا كيف استطاع أن يدرك عبث كل هذه الأحلام وبطلان كل تلك الآمال ، حينما فطن أخيراً إلى أنها كانت بعيدة كل البعد عن أن تكفل له « النجاة » ، أو أن تحقق له « الخلاص » . وكان لأوغسطين في ذلك الوقت صديقان حميان هما أليبيوس Alypius ونبريديوس Nébridius فكان يقضى معهما الساعات الطوال ، يتناقش معهما في مسائل السعادة ، والخلاص ، وغاية المصير ، ومعنى الوجود البشري ... الخ . وأوغسطين يهتم في هذا الفصل بتحليل شخصية صديقه أليبيوس ، فيحدثنا عن ولعه بالمرح ، وحبّه لمشاهدة المصارعة ، كما يروى لنا قصة اتهام زائف كاد صديقه يقع ضحية لها ، لولا اكتشاف المجرم الحقيقي بطريق الصدفة البحتة . ولكن المهم أن أوغسطين قد وجد في شخص أليبيوس الصديق المخلص الذي كان يتمسك بالعدالة ، ولا يقبل في عمله أى تراجع عما يعتقد أنه الحق ، لدرجة أنه رفض الكثير من فُرص الإثراء في سبيل احترام القانون . وأما نبريديوس ، فقد ترك منزله ووالديه وضيعته ، لكي يلحق بصديقه أوغسطين في ميلانو ، وكان كل ما يقلق باله هو

الاشترك مع صديقه في طلب الحكمة والبحث عن الحقيقة . ولم يلبث الأصدقاء الثلاثة أن شرعوا يفكرون في « السعادة » ، فكان أوغسطين أسرعهم إلى ربط السعادة بالحب ، لأنه كان يظن أن أحداً لا يستطيع الاستغناء عن معايشرة النساء . وكان ألبوس ينصح صديقه أوغسطين بعدم الزواج ، ولكن أوغسطين استطاع أن يقنع صديقه بأهمية تجربة « الارتباط العائلي » ، فكان أن أقدم صديقه على الزواج لجرد رغبة في تجربة « المعاشرة الزوجية » ! ...
وأما أوغسطين نفسه فقد كانت أمه تريد أن تبحث له عن زوجة مناسبة ، فاختارت له فتاة صغيرة كان عليه أن ينتظرها عامين كاملين ، وكأنما هي كانت تريد أن تصون عفته بالتفكير في الزواج ! ولكن شهوة أوغسطين العارمة لم تكن لتقوى على الانتظار ، فلم يلبث أوغسطين أن اتخذ له عشيقاً بادلها حبا بحب ، وبذلك استكانت نفسه لعبودية اللذة ، وصح ما قاله هو نفسه عن نفسه من أنه لم يكن في تلك الآونة سوى مجرد تلميذ مخلص لأبيقور !

٧ - الكتاب السابع

يتناول القديس أوغسطين في هذا الفصل شرح الشكوك الميتافيزيقية التي كانت لاتزال تراوده حول حقيقة الجوهر الإلهي وطبيعة الشر ، ومدى المسئولية البشرية ... الخ . وهو يروى لنا في هذا الفصل كيف تخلى نهائياً عن نظراته المادية إلى الجوهر الإلهي ، وكيف شرع يفهم خيرية الله ، وصلة الشر بالحرية الإنسانية أو السقطة الأولى ... الخ . كذلك يسرد علينا أوغسطين بعض الخبرات الخاصة التي أدت به إلى رفض كل تنبؤات المنجمين وادعاءات القائلين بتأثير الأفلاك على مصير الإنسان ! ولكن المشكلة الكبرى التي ظلت تقصص مضجع أوغسطين - طوال هذه الفترة - إنما كانت هي مشكلة « أصل الشر » ، فقد كان فكره

مشغولاً بالتوفيق بين خيرية الله وقدرته المطلقة : ويستطرد أوغسطين فيحدثنا عن بعض كتب الأفلاطونيين المحدثين التي وقعت بين يديه ، ويقول لنا إنه وجد في هذه الكتب الكثير من الحقائق الكبرى : لأنه قرأ فيها « أنه في البدء كان » الكلمة ، Logos : وأن الكلمة بكان في الله ، وأن الكلمة كان هو الله ، وأن كل شيء به قد كان ، وأنه بغيره لم يكن شيء مما كان ... » ولقد قرأ أوغسطين أيضاً في هذه الكتب « أن الكلمة أو اللوغوس لم يولد من لحم أو دم أو مشيئة بشر ، بل من الله . وأما أن الكلمة قد صار جسداً ، وحل بيننا ، فهذا ما لم يجده في هذه الكتب مطلقاً . » . وأوغسطين يعترف بأنه قد وجد عند الأفلاطونيين المحدثين حقيقة شبيهة بما ورد في إنجيل يوحنا عن أزلية « الكلمة » ، ولكنه لم يجد عندهم السبيل العملي إلى إدراك تلك الحقيقة أو السير على هديها في حياته الأخلاقية . وهو - بلاشك - قد أخذ أيضاً عن الأفلاطونيين المحدثين قولهم بأن الشر عدم أو سلب محض . ولكنه لم يستطيع أن يقنع ببعض الفلسفات النظرية أو الآراء الميتافيزيقية عن الحقيقة الإلهية ، أو اللوغوس ، أو أصل الشر ، فإنه لم يكن ينشد المعرفة النظرية الصرفة ، بل كان ينشد أيضاً سبيلاً عملياً يقتاده إلى « النجاة » . ومن هنا فإننا نراه يعترف صراحة بأن كل هذه المكاسب العقلية لم تستطع أن تشبع نهمه الروحي ، مادام الخير الأسمى الذي يمكن أن يكفل لنا السعادة إنما يتوقف أولاً وأخيراً على توجيه الإرادة توجيهاً صحيحاً نحو المحبة الإلهية . وأوغسطين يلاحظ - في هذا الصدد - أن كتب الفلاسفة لا تخلو من كبرياء عقلية أو صلف عقلي ، في حين أننا نلمس في كتابات رجل مثل القديس بولس تواضعاً روحياً لا نظير له عند غيره من كبار حكماء الإنسانية . وربما كان هذا هو السبب في انصراف القديس أوغسطين إلى مطالعة رسائل القديس بولس بلهفة وشغف

الراهب المصري القديس أنطونيوس ، فكان لهذه الروايات أثر بالغ على سلوك أوغسطين (وسلوك صديقه الحميم أليوس) . وهكذا تهبت نفس أوغسطين لقبول التوبة ، ولم يبتئ عليه سوى أن يحمّد أصوات الشرّ في قلبه ، لكي يقهر إرادته على الامتثال للنداء الإلهي . وقد أسهب أوغسطين في وصف حالة الصراع النفسي التي كان يعانيها في تلك الفترة ، فقدم لنا تحليلات رائعة لحالة « ضعف الإرادة » ، ووصف لنا ببراعة هائلة كيف أن الجسم يمثل للنفس حينئذ تأمره ، وأما النفس فإنها كثيراً ما تعصى أوامر إرادتها الخاصة ، وكأنما هي عاجزة عن إطاعة نفسها ! ... وأخيراً حانت لحظة التوبة ، فسمع أوغسطين صوت طفل يغني قائلاً : « خذ واقرأ » ، واعتبر هذا الصوت بمثابة نداء إلهي يدعوّه إلى قراءة الكتاب المقدس ... ولم يلبث أوغسطين - كما سبق لنا أن بينّا عند الحديث عن حياته - أن فتح الكتاب المقدس على صفحات القديس بولس التي يدعو فيها المؤمنين إلى الانصراف عن حياة الشهوة والخلاعة وملذات الجسد ، من أجل العمل على الاستغراق في حياة القداسة والبرّ والتقوى . وجرى أوغسطين - بصحبة صديقه أليوس - لكي يعلن النّبأ على والدته الحزينة ، فكانت فرحة مونيكا باهتداء ابنها فرحة مزدوجة : لأنها شعرت بأن ولدها الضالّ قد عاد أخيراً إلى أحضان المحبة الإلهية ، كما أنها رأت حلمها يتحقّق فأدركت أن الله قد قبل دموعها واستجاب صلاتها !

٩ - الكتاب التاسع

تدور أحداث هذا الفصل غداة توبة أوغسطين ، وكان قد بلغ من العمر حوالى ثلاث وثلاثين سنة ، فزرى أوغسطين يقلع نهائياً عن تعليم مهنة الخطابة ، متعلّلاً ببعض الأسباب الصحية ، ثم نراه يعتكف قليلاً

زائدين ، خصوصاً وأن هذه الرسائل تفيض بالحديث عن ضعف الإنسان ، وعجز « الإنسان الروحي » الباطن فينا عن مقاومة « الإنسان الجسدي » الخاضع لشهوة أعضائنا الجسمية ... الخ. وأوغسطين يهتف مع القديس بولس (في ختام هذا الفصل) قائلاً : « ويحي أنا الإنسان الشقي ! من ينقذني من جسدي هذا : جسد الموت : ؟ » . وهكذا نراه يعلّق خلاصه على اللطف الإلهي أو النعمة الإلهية ، وانقاعاً من أن لإرادة الإنسان الضعيفة هبات أن تكفي وحدها لإنقاذه من برائن الخطيئة ...

٨ - الكتاب الثامن

يروى لنا أوغسطين في هذا الفصل أهم الأحداث التي وقعت له في العام الثاني والثلاثين من عمره ، فيبين لنا كيف أن اللطف الإلهي قد شاء له أن يسمع عن توبة الكثيرين ممن ظلوا أمدأ طويلاً سادريين في غيبتهم ، وكأن الله قد أراد أن يضع بين يدي « عبّده أوغسطين » أمثلة صالحة يستطيع أن يقتدى بها . ولعل من هذا القبيل مثلاً ما سمعه أوغسطين من الأب سمبليقيانوس Simplicianus عن توبة أحد مشاهير الخطباء الرومان ، ألا وهو فكتوريانوس Victorianus الذي طالما علّم أبناء النبلاء الرومان تعاليم الوثنية الغاشمة ، ولكنه انتهى في خاتمة المطاف إلى اعتناق المسيحية ، ولم يتردد في إشهار تحوُّله الديني على مرأى من سائر معارفه من أهل روما ! وقد كان لهذه القصة أثر كبير على نفسيّة أوغسطين ، فكان يتحرّق شوقاً لتكريس حياته كلها لله ، ولكنه مع ذلك ظل موثقاً إلى عاداته السيئة القديمة ، فلم يكن ليقوى على تحرير إرادته من عبودية الخطيئة ! وأوغسطين يروى لنا أيضاً أنه سمع من أحد أصدقائه الأفريقيّين الذين قدموا لزيارته في ميلانو (وكان يدعى بونطيقيانوس Ponticianus) روايات كثيرة مؤثرة عن قداسة

في الريف لكي يستعد لتقبل نعمة « العاد » . ولم يلبث أوغسطين أن عاد إلى ميلانو ، لكي يتلقى طقس العاد على يد القديس أمبروسيوس ، وبذلك اكتملت توبته ، وصار عضواً في الكنيسة المسيحية (هو وصديقه ألبوس ، وابنه غير الشرعي أدوداتوس Adeodatus) وأوغسطين يروي لنا أحاديث روحية عميقة دارت بينه وبين أمته مونيكا ، فيذكر لنا كيف تبادلوا الحديث عن حياة الجسد وحياة الروح ، وحنين النفس البشرية إلى الاستغراق في الله ، ولذة الانطلاق إلى السماء ، وعذوبة الحياة الأبدية بعد الموت . . . الخ . وهو يقول لنا إن أمه كانت تحس إحساساً غامضاً بقرب نهايتها ، فكانت تجد لذة كبرى في أن تتحدث معه عن تلك الأجداد السماوية المرتقبة « التي لم ترها عين ، ولم تسمع بها أذن ، ولم تخطر يوماً على قلب بشر » . ولم تكدهمضي خمسة أيام على هذه الأحاديث ، حتى فاجأ المرض والدة القديس ، فلازمت الفراش بضعة أيام في شبه غيبوبة ، إلى أن وافتها المنية في السادسة والخمسين من عمرها . وعلى الرغم من أن حزن أوغسطين على وفاة والدته قد فاق كل حد ، إلا أنه كان يشعر بأن وفاة هذه السيدة البارة لم يكن سوى مجرد انتقال مؤقت . وقد خفف من وقع الصدمة على نفس أوغسطين أن هذه الوفاة لم تحدث إلا بعد أن اطمأنت نفس مونيكا على خلاص ابنها . وهكذا رقدت تلك القديسة الطاهرة مطمئنة مستريحة البال ، وحق لأوغسطين أن يطلب لنفسها الرحمة ، مبهلاً إلى الله أن يسكنها جنات الخلد .

١٠ - الكتاب العاشر

أما وقد فرغ أوغسطين - في الفصول السابقة - من الحديث عن حياته قبل العاد ، فإننا سنراه في هذا الفصل يتحدثنا عن معرفته لله ، ومحبه له ، ورغبته في أن يشاركه الآخرون هذا الحب وتلك المعرفة . وأوغسطين

يقرر هنا أنه لكي يعرف الإنسان نفسه ، فلا بد له من علم إلهي يكشف له عن أغوار قلبه . ومن هنا فإن أوغسطين يمضي في البحث عن الله ، لكي يبين لنا أن الله لا تختلط بالطبيعة ، وأنه لا سبيل لنا إلى معرفته اللهم إلا إذا تجاوزنا الحياة العضوية وعلونا على الطبيعة المحسوسة . ثم يتساءل أوغسطين عن الملكة التي نستطيع عن طريقها أن نعرف الله ، فزراه يتوقف طويلاً عند ملكة « الذاكرة » التي وجد فيها خير معبر عن الثراء الباطن في صميم حياتنا الشعورية . وليس في وسعنا - بطبيعة الحال - أن نسهب في شرح أنواع الذاكرة التي يتحدث عنها أوغسطين (من حسية ، وعقلية ، وعاطفية وغير ذلك) ، وإنما حسبنا أن نقول إن أوغسطين هنا يقدم لنا تحليلات سيكولوجية ممتازة في موضوع « الذاكرة والنسيان » مما قد لا نجد له نظيراً من بعد اللهم إلا عند برجسون . والسر في اهتمام أوغسطين بالذاكرة أنه يريد يبين لنا أننا ما كنا لنسبح عن الله ، لو لم نكن قد وجدناه من قبل ! فالله موجود في باطن ذاكرتنا ، وهو موجود على صورة فكرة رئيسية هامة من أفكار الإنسان ، ألا وهي « فكرة السعادة » ، أو « النزوع نحو السعادة » . والواقع أننا جميعاً نتمنى السعادة ، ونعمل جاهدين في سبيل الوصول إليها . ولكن هيات لنا أن نظفر « بالسعادة » اللهم إلا في الله ، فإنا السعادة إلا تلك الغبطة التي نستشعرها في نفوسنا حين نصل إلى « الحق » ، وما « الحق » إلا الله نفسه ! وإذن فإن القديس أوغسطين حينما يقرر أن الله كامن في « الذاكرة » إنما يعني أن الله هو ذلك « الحق » أو تلك « الحقيقة » التي هي هيات للفكر المستبصر أن ينساها أو يتناساها . ولكن لا موضع للتساؤل عن ذلك الجزء المعين الذي يشغله الله في داخل الذاكرة ، فإن مثل هذا التساؤل قد يوحى بأن في الذاكرة أجزاء مستقلة منفصلة بعضها عن البعض الآخر ! ومهما وقع في ظن الانسان أن هناك مسافة

تفصله عن الله ، فإن الحقيقة الإلهية لا بد من أن تظل حقيقة كلية شاملة تطوى في ثناياها كل شيء . وإن الله ليجيب على كل استفهام يتصاعد إليه من قلب البشر ، ولكن الذين يستمعون إلى الجواب الإلهي قلة نادرة ! وما أتعسَ بنى البشر : فانهم أحرص على أن يسمعوها من الله ما يريدون ، منهم على أن يريدوا ما يسمعون منه ! وهذا هو السبب في أنهم قلما يعرفون كيف يستمعون إلى الصوت الإلهي ، أو كيف يفهمون المقاصد الإلهية السامية . ثم يستطرد القديس أوغسطين فيصف لنا حالته النفسية في الفترة التي كان يسجل فيها اعترافاته ، ويقرر أن الحياة - في رأيه - لا تخرج عن كونها سلسلة مستمرة من التجارب أو البلايا ، وأنه لولا عناية الله ولطفه بنا لهلك كل من على وجه الأرض ! ويمضي أوغسطين في وصف الشهوات المختلفة التي طالما وقع البشر ضحية لها ، فيحدثنا عن شهوة الجسد ، وشهوة الطعام والشراب ، وشهوة الثم ، وشهوة السمع وشهوة العيون ، وتعظم المعيشة . الخ ومن طريف ما يرد على لسان أوغسطين - في هذا الصدد - إرجاعه جميع الشهوات إلى « شهوة العين » نظراً لما للبصر من أهمية بالغة في حياة الإنسان . ويختتم أوغسطين هذا الفصل بالحديث عن تفاهة « الاكتفاء الذاتي » ، وبطلان كل « رضاء عن النفس » ، لكي يؤكد ضرورة التمسك بيسوع المسيح : « الوسيط الحقيقي بيننا وبين الله » .

١١ - الكتاب الحادي عشر

يُعد هذا الفصل من أهم فصول « الاعترافات » : فإن المؤلف يتعرض فيه لدراسة مشكلة الزمان ، وخلق العالم ، وعلاقة الزمان بالنفس الانسانية . الخ وأوغسطين يبدأ بعبارة التوراة التي تقول انه « في البدء خلق الله السموات والأرض » ، فيقول إن التوراة تجعل للمخلوقات « بداية » . ولما كان الزمان في جوهره تغيراً

وضرورة ، فإن الزمان نفسه لا بد أيضاً من أن يكون مخلوقاً . ومعنى هذا أن الزمان لا يمكن أن يكون أزلياً مادام مثله كمثل باقى المخلوقات الأخرى من حيث كونه مبتدئاً . وأما إذا سألنا المانويون قائلين : « ماذا كان الله يفعل قبل خلقه للسموات والأرض ؟ » فاننا لن نستطيع أن نجيبهم بقولنا : « إنه لم يكن يصنع شيئاً » ، فإن هذا سيستتبعه بالضرورة أن نتساءل عن السبب الذى من أجله لم يستمر الله على تلك الحالة في الزمان التالى : إذ لو افترضنا أن مرجحاً قد استجد عليه ، لتعين ألا يكون الله أزلياً . ولكن الواقع أن إرادة الله قديمة كائنة قبل كل حدوث : إذ لو ظهر في الجوهر الإلهي شيء لم يكن فيه لوجب أن نسلب عنه صفة الأزلية وإذن فإن إرادة الله قديمة ، ومفعولها هو المتعلق بالزمان وليس بالنسبة إلى الله « قبل » و « بعد » ، نظراً لأن الله هو الذى يحدد الماضى والمستقبل ، دون أن يخرج هو نفسه عن ثبات أزليته وأوغسطين يقرر أن الله قد خلق كل شيء ، وأنه لا موضع للحديث عما كان يفعله الله « قبل » الخلق لأنه ليس ثمة « شيء » قبل الخليفة . ولو جاز أن يكون الله قد صنع « شيئاً » قبل قيامه بعملية الخلق ، لكان هذا الشيء حادثاً مخلوقاً - كغيره من الأشياء الأخرى - ولكانت هناك « خليفة » قبل الخلق ! ولا موضع للتعجب من أن يكون الله قد ظل « عاطلاً » من كل عمل خلال أزمنة عديدة سبقت حادثة الخلق ، لأنه لا يجوز الحديث عن أزمنة انقضت ، قبل أن يكون الله قد خلق الزمان وأوجد الأجيال ! وبعبارة أخرى ، لا موضع للحديث عن « زمان » قبل أن يكون الله قد خلق الزمان ! وهكذا نرى أن أوغسطين يقرر أن الله لم يخلق العالم فحسب بل هو قد خلق الزمان أيضاً . ولوقلنا بأنه ليس ثمة « زمان » قبل الخلق ، فلن يكون ثمة موضع للتساؤل عما كان الله يفعله « حينئذ » لأنه حيث لا زمان ، فلا مجال للتحدث عن أى « حين » !

ثم يمضي أوغسطين في حديثه عن « الزمان » فيحاول أن يبين لنا أن « الماضي » زمان قد انقضى فلم يعد له وجود ، و « المستقبل » زمان لم يحن بعد فلا وجود له الآن ، و « الحاضر » نقطة تلاقى الماضي والمستقبل فهو زمان لا وجود له ! ولكننا مع ذلك نقيس الزمان ونصفه بالطول أو القصر ، فما هو هذا الذي نقيسه ؟ ... الواقع أننا نجد في النفس مقياس الزمان : لأن ما نقيسه بالنسبة إلى الماضي إنما هو « حاضر هذا الماضي » في النفس ، وما نقيسه بالنسبة إلى المستقبل إنما هو « حاضر هذا المستقبل » في النفس ، وما نقيسه بالنسبة إلى الحاضر إنما هو « حاضر هذا الحاضر » في النفس : و « الماضي » حاضر في النفس على صورة « ذاكرة » ، في حين أن « المستقبل » حاضر فيها على صورة « توقع » ، و « الحاضر » حاضر فيها على صورة « انتباه » أو « عيان مباشر » . وهكذا نرى أن أوغسطين يجعل وجود الزمان واستمراره من عمل النفس التي تتذكر وتسترجع ، أو تنتظر وتوقع ، أو تنتبه وتستجمع .

١٢ - الكتاب الثاني عشر

يوصل أوغسطين في هذا الفصل الحديث عن مشكلة الخلق ، فراه يتوقف طويلاً عند الفصول الأولى من سفر التكوين لكي يفسرها تفسيراً رمزياً... حقاً لقد ورد في سفر التكوين أن الله قد خلق السماء والأرض في ستة أيام متوالية ، ولكننا لن نستطيع أن نأخذ هذه النصوص على ظاهرها ، وكأننا بصدد « أيام » حقيقية قد جاءت متعاقبة ، أو كأن الفعل الإلهي قد اقتضى زماناً معيناً ، بل ينبغي أن نقرر أن عملية « الخلق » قد تمت في لحظة واحدة ، دون أن يقتضى ذلك أي تعاقب زمني . وما جاءت رواية التوراة على هذا النحو إلا لكي تناسب ضعف عقولنا وقصور تخيلنا ، بدليل قول الكتاب : « إن الله قد استراح في اليوم السابع » (أي كف عن الخلق) ، وهو تعبير

لا يلائم إلا الصانع البشري الذي يتعب بعد قيامه بعمل شاق أو جهد مُضْن ! وليس مسألُ الله كمثُل الصانع البشري الذي يستعين بجسم ما في صناعة جسم آخر ، وإنما الله هو خالق كل شيء ، حتى تلك المادة التي استعملها في خلقه للسماء والأرض . « وإلا ، فأنتي لشيء لم تخلقه أنت أن يوجد ، ما دام شيء لا يمكن أن يوجد إلا إذا كنت أنت نفسك موجوداً ؟ ولكنك قلت : لتكن الأشياء ! فكانت الأشياء ، وبكلمتك أنت خلقتها ... » . وأوغسطين يسهب في شرح فكرة « الخلق من العدم » ، لكي يبين لنا أن المادة التي تحدث عنها سفر التكوين هي نفسها من خلق الله . وهو يفسر كلمة « الأرض » بأنها المادة العارية من الصورة تماماً ، بينما نراه يفسر « السماء » بأنها مادة روحية مكتملة الصورة (وهي المادة التي صنعت منها الملائكة) ! ولكن الله لم يخلق المادة أولاً ، ثم عاد فأكسبها صوراً متعددة من بعد ، بل ينبغي أن نقرر أن خلق المادة لم يسبق خلق الصور في ترتيب الزمان ، بل في ترتيب العلية فقط . ومعنى هذا أن الله قد خلق المادة والصور في وقت واحد ، أو هو قد خلق المادة مشبعة بطائفة من الصور . وأوغسطين ينسب إلى « المادة » أدنى ضرب من ضروب الحياة ، فيقول إنها أبعد الموجودات عن الجوهر الإلهي . حقاً إن المادة « شيء » ، ولكنها أقرب الأشياء إلى « العدم » أو « اللاوجود » . وأما كلمة « البدء » التي وردت في سفر التكوين فهي لا تعني بداية الزمان ، بل مبدأ جميع الأشياء ، ألا وهو اللوغوس أو « الكلمة » ... وليس في وسعنا - بطبيعة الحال - أن نأتي في هذه العجالة القصيرة على كل آراء أوغسطين في تفسير عبارات التوراة ، وإنما حسبنا أن نقول إن أوغسطين يعترف هنا بإمكان تأويل عبارات موسى الواردة في سفر التكوين على أنحاء متعددة ، ولكنه يقرر أن من المستحيل أخذ تلك العبارات بحرفيتها ، وكأن الله هو

مجرد صانع بشري يستخدم ما بين يديه من مواد في صناعة جسمين كبيرين : أحدهما جسم علوى هو السماء ، والآخر جسم سفلى هو الأرض ! ...

١٣ — الكتاب الثالث عشر

يظهر في هذا الفصل تأثير أوغسطين بفلسفة أفلاطون فأننا نراه يقرر معه أنه « لما كان الله خيراً وبرئاً من كل حسد ، فقد أراد أن تكون جميع الأشياء شبيهة به على قدر الامكان » . وأوغسطين يحمل ما ورد في سفر التكوين على هذا المعنى فيقول « إن الله قد نظر إلى كل ما خلقه ، فرأى أن ذلك حسن . والله قد خلق الأشياء كلها بكلمته ، وهو لم يخلقها إلا لأنها حسنة » . ومادام الشر سلباً أو عدماً محضاً ، فإن كل ما في الوجود مظهر من مظاهر خيرية لله ، دون أن يكون ثمة موضع للقول بوجود نقص أو تصدع أو انحلال في أى عمل من أعمال الخلق الإلهي . وأوغسطين يتوقف عند الآيات الأولى من سفر التكوين لكي يثبت لنا أنها تنطوي على فكرة « التثليث » إذ ترد فيها كلمة « الله » وكلمة « البدء » ، وكلمة « الروح » وهو يحاول أن يقرب هذه الفكرة إلى أذهان قرائه فيحدثهم عن « وحدة » النفس البشرية التي تقوم على « الوجود » و « المعرفة » و « الإرادة » .. « إني أوجد ، وأعرف وأريد ، أو أنا موجود من شأنه أنه يعرف ويريد . وأنا أعرف أنني أوجد وأريد . وأنا أريد أن أوجد وأعرف .. وهذه المظاهر الثلاثة تكون حياة واحدة غير منقسمة ، إذ نحن هنا بصدد وجود واحد ، وعقل واحد ، وماهية واحدة ، ونحن بصدد تمايز لا ينطوي مع ذلك على أى انفصال » (ك ١٣ : ف ١١) . ثم يعرج أوغسطين على قصة الخلق فيفسرها تفسيراً صوفياً رمزياً ، وكأنما هي تنطوي على مجموعة من « المعادلات التشبيهية » التي لا بد من فك رموزها . فالفلك (مثلاً) هو الكتاب المقدس ، والمياه الموجودة فوق سطح

الفلك هي الملائكة ، والمياه المثرة هي العالم ، والأرض اليابسة هي الخبز ، والزواحف ذات النفوس الحية هي الأسرار المقدسة ، والطيور التي تطير على سطح الأرض هي رسل الكلمة الإلهية ، والنفس الحية التي تولدها الأرض هي النفس المسيحية الحقة ... الخ . وأوغسطين يشرح لنا بالتفصيل كيف يتسنى لنا أن نرقى من هذه « الأمارات الحسية » أو « الرموز المادية » إلى دلالاتها المعنوية أو معانيها الروحية . وهو يدافع عن طريقته الخاصة في فض هذه الشفرات أو الرموز فيقول إن الكثير منها قد يبدو غامضاً أو متناقضاً لو فهم على وجهه الظاهري . وقد يكون من الطريف أن يرجع القارئ إلى هذا الفصل الأخير من فصول « الاعترافات » ، لكي يتعقب هذا التفسير الرمزي لقصة الخلق على نحو ما تصورهما أوغسطين . ولكن المهم في نظرنا هو ما نجده لدى أوغسطين من رد فعل روحي واضح ضد شتى النزعات المادية في تفسير عملية الخلق . فالمانويون مثلاً لم يكونوا ينسبون إلى الله خلق سائر الموجودات ، كما أنهم كانوا يقولون بوجود نقص أو « شر » في الخليقة ، فضلاً عن أنهم كانوا ينكرون مبدأ « الانسجام الكلي » . وأما عند أوغسطين فإن الخليقة (في جزئياتها ومجموعاتها) حسنة خصوصاً وقد ورد في التوراة أن الله قد استحسّن ما صنعت يده سبع مرات . ولكن هذا الاستحسان لم يتم في الزمان (كما قد يتبادر إلى أذهاننا لأول وهلة) وإنما تكلم الله بصيغة الزمان ، حتى نفهم مقصده الإلهي وفقاً لطبيعتنا الزمانية القاصرة . وهذا هو السبب في قول الكتاب عن الله « انه استراح في اليوم السابع » ، في حين أن الله هو الفاعلية الأزلية الأبدية التي لا تعرف التعب أو الاعياء ! ولكن الله أيضاً هو الراحة الأزلية والثبات المطلق ، فلا بد للنفس البشرية القلقة المعذبة من أن تحقق وجودها على الأرض لكي ترتاح أخيراً

في الله !.. وهكذا نجد أن الكلمة النهائية في اعترافات القديس أوغسطين إنما هي للراحة الأبدية في أحضان الله

هـ — الأثر الخالد لكتاب « الاعترافات » في تراث الإنسانية

إذا كان النُقَّاد الأدبيُّون قد أجمعوا على اعتبار « اعترافات » القديس أوغسطين تحفة نادرة في تاريخ « التراجم الذاتية » فما ذلك لما تضمنته من تحليلات سيكولوجية دقيقة فحسب ، وإنما لأنها قد انطوت أيضاً على « عمل فني » متكامل تفضي بدايته إلى نهايته بطريقة فنية متوافقة . وقد سبق لنا أن لاحظنا ما اتسمت به اعترافات أوغسطين من صراحة ، وإخلاص ، ونزاهة ، ودقة تحليل . ولكننا لو قارنا هذه الاعترافات (مثلاً) باعترافات جان چاك روسو ، لوجدنا أن أوغسطين لم يبلغ في اعترافاته حدّ الوقاحة الفجة كما فعل الكاتب الفرنسي الذي لم يجد أدنى حرج في أن يروى على قارئه أفصح المسائل الجنسية ! حقاً إن أوغسطين لم يُخَفِّ عن الناس الكثير من مخازيه الأخلاقية ومثالبه الشخصية ، ولكنه مع ذلك قد عرض كل هذه الفضائح بأسلوب التائب التادم الذي يتحسّر على عمق الهاوية التي انحدر إليها ! وإذا كنا نجد في كثير من « التراجم الذاتية » دفاعاً عن النفس ، وافتياتاً على الآخرين ، فإننا لا نكاد نلمح لدى القديس أوغسطين أيّ تجنّ على أية شخصية من الشخصيات التي ورد ذكرها في اعترافاته . وآية ذلك أن أوغسطين قد حدثنا عن والديه ، وبعض أصدقائه من أمثال أليسيوس ونبريديوس ، كما حدثنا أيضاً عن الأسقف المانوي فاوستوس والقديس أمبروسيوس أسقف ميلانو ، ولكنه في كل هذه الأحاديث إنما كان يحلل الشخصيات التي يتعرّض لدراستها بأمانة ونزاهة ودقة ملاحظة ، دون أن يتحامل عليها أو يسخر منها

أو يدافع عن نفسه على حسابها ! ولم يقتصر أوغسطين في اعترافاته على سرد بعض الأحداث الخارجية أو الوقائع التاريخية — كما فعل بعض أصحاب التراجم الذاتية — وإنما هو قد حلّل لنا أدقّ حالاته النفسية وأعمق أزماة الروحية ، فكانت اعترافاته بذلك بمثابة تعبير حيّ عن « أوديسسه » النفس القلقة المعذبة في بحثها عن « الخلاص » أو « النجاة » . وإذا كان الكثيرون من أصحاب « التراجم الذاتية » — من أمثال رينان وكيركجارد وغيرهما — قد حاولوا السير على نهج أوغسطين ، فما ذلك إلا لأنهم قد وجدوا في اعترافاته سيمفونية روحية تعبّر عن مدّ النفس وجزّرها ، في هداها وضلالها . والحق أن أوغسطين لم يكن مجرد أديب يسرد علينا أحداث حياته بلغة عاطفية حماسية عامرة بالقوة والبيان ، وإنما كان أيضاً فناناً صادقاً مرهف الحسّ لا يفوته أي ظل من ظلال الواقع ، ولا تغيب عنه أية خبيثة من خبايا النفس . وهذا هو السبب في أن اعترافاته قد لاقت منذ البداية نجاحاً منقطع النظير ، بدليل ما رواه لنا بعض المؤرّخين من أن الكثيرين كانوا يبحثون عنها باهتمام بالغ ، حتى في حياة صاحبها نفسه . ولئن كان البعض قد عاب على أوغسطين كثرة التجائه إلى التحسينات اللفظية ، والأساليب الخطابية ، والتشبيهات المجازية ، إلا أن من المؤكد أن هذا الطابع الأدبي الذي اتسمت به اعترافات أوغسطين لا ينقلها عن نطاق « الحقيقة » إلى نطاق « الشعر » ، بل هو يجعل منها « ملحمة روحية » يمتزج فيها الإيمانُ الحارّ بالتعبير الدافئ ، ويتعانق فيها الحسّ المرهف مع الفكر النفاذ . وإذا كان الشاعر الألماني الكبير جيته قد أطلق على ترجمته الذاتية اسم « الشعر والحقيقة » ، فربما كان في وسعنا أن نطلق على اعترافات القديس أوغسطين اسم « شعر الحقيقة » ! ولكننا هنا بلإزاء « شعر » يدقّ حتى ليكاد يستحيل

إلى « فلسفة » ، وحقيقة تنسأى حتى لنكاد تستحيل
إلى « إشراق صوفى » ! .

٦ — مختارات من « الاعترافات »

١- يتحدث أوغسطين عن جريمة السرقة التى
اقتربها فى سن السادسة عشرة ، بصحبة بعض رفاق
السوء فيقول : « ولكن » ، وأسفاه ! ما الذى
حببك إلى نفسى أيتها السرقة ، جريمى الليلية الخبيثة
فى العام السادس عشر من عمرى ؟ إنك لم تكونى جميلة
إذ معاذ الله أن تكون السرقة جميلة ! أستغفر الله !
فما أنت بشيء حقيقى ، حتى أوجه إليك الحديث على
هذا النحو ! حقا لقد كانت تلك الفاكهة التى سرقناها
فاكهة جميلة ، ما دمت أنت يا إلهى الذى خلقتها ،
وأنت الجمال الذى لا نظير له ، خالق كل شيء ،
الإله الصالح ، الخير الأسمى وخيرى الحقيقى ...
أجل ، لقد كانت تلك الثمار جميلة بحق ، ولكنى
أوكد لك أن قلبى المسكين لم يكن يشتهيها فى كثير
أو قليل ، فقد كان عندنا ما هو خير منها ألف مرة
وإذن فأنا ما قطفْتُ تلك الثمار إلا لجرّد السرقة ، بدليل
أننى ما كدت أقطفها حتى بادرتُ إلى رميها ! فماتذوقته
منها إنما هو طعم الخطيئة وحدها ، وقد وجدتُ لذة
كبرى فى التمتع بذلك المذاق . وإذا كانت قطعة صغيرة
من تلك الفاكهة قد عرفت طريقها إلى فمى ، فما كان
لها أى مذاق عندى اللهم إلاّ مذاق خطيئتي !

والآن ، ياربى وإلهى ، إننى لأتساءل عما أغوانى
باقتراف هذه السرقة ... إنها لم تكن تنطوى — بلا شك —
على أى ضرب من ضروب الجمال ... فما الذى حبب
إلى نفسى مثل هذا الفعل الشائن ؟ أترانى قد أردتُ
أن أحاكى الحرية الإلهية ، ولكن بطريقتى إجرامية
معكوسة ؟ أترانى قد وجدتُ لذة كبرى فى أن أخرج
على القانون عن طريق الاحتيال ، لأننى لم أكن
لأستطيع مخالفته بالقوة ؟ أجل ، لقد كنتُ مستعبداً

ذليلاً ، فأردتُ أن أنظاها بالحرية ، ومن ثم فقد
أقدمتُ على اقتراف المحذور ، دون خشية أو حياء ،
وكأنى كنتُ أريد أن أحاكى القدرة الإلهية المطلقة ،
فجاءت محاكاتى مهزلة سخيفة غاشمة ! ... » (ك ٢ :
ف ١٢١٤) .

ب- كان لأوغسطين صديق عزيز عليه اختطفه
الموتُ فى صباه ، فكتب أوغسطين يصف لنا حالته
النفسية عقب تلك الوفاة : « ... لقد اظلم قلبى لفرط
ما ألمّ به من أسى ، كما اتشح برداء الموت كل
ما كنت أنظر إليه من حولى . وهكذا صار وطنى مقراً
موحشاً لا أستطيع البقاء به ، وأصبح بيت أبى مكاناً
مفرعاً لا أملك المكوث فيه ، وأضحى كل ما كان
مشاعاً مشتركاً بيننا مثار عذاب أليم لنفسى فى وحدتها
القاسية ... لقد كانت عينائى تبحثان عنه فى كل مكان ،
ولكن شيئاً لم يكن ليستطيع أن يهدينى إلى طريقه ،
فأصبحت أبغض سائر الأشياء ، لأنها لم تعد تستطيع
أن ترشدنى إليه ، ولأن شيئاً منها لم يعد يستطيع أن
يقول لى : « تمهل قليلاً ، فإنه سوف يعود إليك » ،
كما كان يحدث إبان محياه حينما كان يغيب عني إلى حين .
وهكذا أصبحتُ مشكلة كبرى بالنسبة إلى نفسى :
أسائل نفسى لِمَ هى حزينة كل هذا الحزن ، ولماذا
تقضى مضجعى على هذا النحو المزعج ، فلا تكاد
تحير جواباً ، لأنها هى نفسها لا تدرى من أمرها شيئاً !
وحينما كنتُ أقول لها — بحق — : « ألا فلتضعى
رجاءك فى الله » ، لم تكن لتستطيع الإنصات إلى أو
الاستجابة لى : لأن ذلك الصديق العزيز الذى اختطفه
الموت من بين أحضانها كان أحق عندها وأفضل من
كل تلك الخيالات التى كان يُطلب إليها أن تضع
رجاءها فيها ... وأما الدموع فقد كانت هى عزائى
الوحيد فى مصابى ، لأن قلبى المعذب بفقد صديقه أصبح
يستعذبها إلى حد التلذذ بصحبها ، وكأنما هى صديقى
الراحل نفسه !

ويعمى القديس أوغسطين في وصف ألمه لفقد صديقه فيقول : « لقد أصبحت أعجب كيف ظل الباقون من البشر الفانين على قيد الحياة ، بينما هو قد طواه الموت ، وهو الذى أثرته بحبي ، وكأن قد كتب له الخلود من دون البشر أجمعين ! وزادت دهشتي حين وجدته أنا أيضاً أعيش بعد موته ، وأنا الذى كنت منه بمثابة نفسه الأخرى ! وما أصدق البعض حين يقول : إن صديقى هو النصف الآخر مني ، فأنى كنت أشعر حقاً بأن نفسى ونفس صديقى لم تكونا إلا نفساً واحدة في جسدین ! وهكذا أصبحت الحياة بالنسبة إلى عبثاً ثقيلاً لا يطاق ، لأننى لم أكن أريد أن أعيش بشطر واحد فقط من وجودى » (ك: ٤: ٦٠، ٧) .

ج - يصف لنا أوغسطين الجوهر الإلهي وكيف أنه متميز بالضرورة عن الطبيعة فيقول : « سألت الأرض فأجابت : « لست أنا إلهك » ، وهكذا أيضاً أجابني كل ما على سطحها . سألت البحر وأعماقه وما فيه من زواحف وأحياء ، فأجابتنى كلها : « لسنا نحن الإله الذى تنشده ، بل ابحث فيما فوقنا » . سألت النسيم العليل ، والعاصفة العاتية ، والهواء بما فيه من سكاك ، فأجابتنى جميعاً : « لقد أخطأ أنكسيانس فما نحن بإلهك » . سألت السماء ، والشمس والقمر والنجوم ، فأجابتنى كلها : « ونحن أيضاً لسنا بالإله الذى تبحث عنه » . وعندئذ توجهت إلى جميع الكائنات التى تحيط بمنافذ حواسي الجسدية وقلت لها : « إذا كنت أنت لست الإله الذى أبحث عنه ، إذن فخبّرني أين هو ، أوحدثنى على الأقل عنه » فصاحت كلها بصوت واحد قوى : « إنه هو الذى صنعنا » ! (ك: ١٠: ٩) .

د - وهذه فقرة أخرى من الفقرات المشهورة الواردة في الاعترافات ، وأوغسطين يتحدث فيها عن حالته الروحية في الفترة التى كان يحرق فيها ترجمته

الذاتية ففراه يقول : « بعد لأى ما أحببتك يا الهى ! ماذا أقول ؟ أستغفر الله ! بل لقد كنت أنت باطلاً في أعماق نفسى ؛ بينما كنت أنا خارجاً عن ذاتي ! وهناك في الخارج - كنت أبحث عنك ، فكنت أتمرغ - بصورتي الدميعة الشائبة - فوق مخلوقاتك الجميلة ! لقد كنت أنت معي ، وأما أنا فلم أكن معك . لأننى كنت منصرفاً عنك تحت تأثير أشياء ماكانت لتوجد لو لم تكن قد وجدت فيك ! ولكنك ناديتني فصك صوتك سمعني الثقيل ، وسطعت أمامي ، فبدد نورك ظلمات بصرى الكفيف ، ونشرت عبرك مسكاً فواحاً ، فتنسمته وفتحت رثي ، وهأنذا الآن أتهد من أجلك ، بعد أن تذوقتك فاشتيت مذاقك ، واستمرأتك فزاد عطشي إليك . والآن وقد مستني نعمتك ، فأنى أتحرق شوقاً للتنعم بذلك السلم العميق الذى تمنحه لنا » (ك: ١٠: ٣٨) .

هـ - يهتم القديس أوغسطين في الكتاب الحادى عشر من اعترافاته بمشكلة الزمان ، ففراه يبسط الحديث في أقسام الزمان ، وعلاقتها بالنفس ومدى إمكان قياسها ... الخ . وفيما يلى بعض العبارات القليلة التى وردت في خاتمة هذا الحديث المسهب عن الزمان : « ... إن ما يبدو لى الآن واضحاً بيناً هو أنه لا المستقبل ولا الماضى بموجودين . وتبعاً لذلك فإنه لا يحق لنا أن نقول إن هناك ثلاثة أزمنة ؛ ألا وهى الماضى والحاضر والمستقبل ؛ بل ربما كان الأصح أن نقول إن هناك ثلاثة أزمنة ، ألا وهى حاضر الماضى ، وحاضر الحاضر ، وحاضر المستقبل . وهذه الأثناء الثلاثة من الزمان إنما توجد في ذهننا وحده ، لا في أى موضع آخر . وحاضر الأشياء الماضية إنما هو الذاكرة ، وحاضر الأشياء الحاضرة إنما هو العيان المباشر ، في حين أن حاضر الأشياء المستقبلية إنما هو الانتظار أو التوقع . ولو جاز لى استعمال هذه

التعبيرات ، لَسَلَّمْتُ بأن هناك ثلاثة أزمنة . أجل فإن هناك - بهذا المعنى - أزمنة ثلاثة بالفعل .

وأما إذا استمر الناس على القول بأن هناك أزمنة ثلاثة ، ألا وهى الماضى ، والحاضر ، والمستقبل ، فأنا لَنُ أرى مانعاً من ذلك ، ما دام هذا الاستعمال الخاطيء قد جرى مجرى العادة . ولما كانت المسألة قليلة الجدوى ، فإننى لن أكرث بمعارضتها أو نقدها ، ولكن على شرط أن يفهم المرء ما يقوله ، فلا يقع في ظنه مثلاً أن المستقبل موجود من ذى قبل ، أو أن الماضى ما زال موجوداً بعد . وإنه لمن النادر أن يتكلم الناس كلاماً دقيقاً صحيحاً ، فإن التعبيرات التى درجنا على استعمالها هى دائماً أبداً خالية من كل دقة أو ضبط . ولكننى أحسب أن القارىء لا بد من أن يكون قد أدرك ما أردتُ أن أقوله . (ك ١١ : ف ٢٦) .

ثم يعرج أوغسطين على مشكلة قياس الزمان ، فيحاول أن يثبت لنا أننا نجد في النفس مقياس الزمان . وهو يقول في ذلك : « أيها الذهن : إننى لا أقيس الزمان إلا فيك ... فإن الانطباعات التى تركها فيك الأشياء المنقضية تظل باقية بعد انتهائها ، وأنا أقيس هذه الانطباعات أثناء حضورها ، لا الأشياء التى أحدثتها وأصبحت في حكم الماضى . وإذن فإننى حينما أقيس الزمان إنما أقيس هذه الانطباعات الحاضرة ... وحينما نقيس فترة صمت أو سكون ، فنقول عنها إنها استغرقت من الزمن قدر ما استغرقه هذا الصوت ،

ألسنا نتصور - في هذه الحالة - عن طريق الانتباه ، أن هذا الصوت ما زال يرن ، فنحاول أن نقيس الزمان الذى استغرقه رنينه ، حتى نتمكن عن هذا السبيل من أن نحدد لحظات السكون والمدة التى استغرقتها في الزمان ؟ إن المرء قد يتلو بفكره - دون أن يحدث صوتاً مسموعاً بلسانه وشفثيه - قصيدة أو أبياتاً من الشعر أو خطبة أو حديثاً ، فيدرك مع ذلك النسب الموجودة بين أجزاء القصيدة أو الخطبة ، ويقدر العلاقة المتبادلة القائمة بين مددها الزمنية ، وكأنما هو يتلوها بصوت مسموع سواء بسواء . وحينما يريد المرء أن يحدث صوتاً محدداً الطول ، فإنه قد يعتمد على تحديد طوله في ذهنه أولاً ، بأن يتأمل في سكون تلك المدة التى يمكن أن يستغرقها ، مستعيناً في ذلك بذكريته التى تعي حساب الأطوال الزمانية ، لكى لا يلبث بعد ذلك أن يحدث الصوت الذى أراد إحداثه ، فتخرج ذبذباته مساوية تماماً لما قد حدده لها في ذهنه من قبل - ولكن كيف يمكن أن ينقص المستقبل أو أن يستنفد ، في حين أنه لم يوجد بعد ؟ وكيف يمكن أن يشترى الماضى ، في حين أنه لم يعد موجوداً ؟ أليس السبب في ذلك أن هذه المظاهر جميعاً إنما تتعاقب وتتواجد في النفس على صورة عمليات ثلاث ، ألا وهى : التوقع ، والانتباه ، والتذكر ؟ ألسنا نلاحظ أن موضوع التوقع يمر أمام الانتباه لكى لا يلبث أن يستحيل إلى ذكرى ؟ .. » (ك ١١ : ٣٦ ، ٣٧) .

جيتا

بمقام

الأستاذ محمد اسماعيل الندوي

مدرس اللغة الأردية بمدرسة الألسن العليا

ثم يتبدئ عصر يوبانيشاد (Upanishad) الذي ينتهى فى القرن الخامس قبل الميلاد وليس هذا العهد فى الحقيقة إلا امتداداً لعصر فيدا ، حيث نجد الحياة الفكرية للهندوكيين تسير مع موكب الروحية طوراً ومع الإلحاد والبعد عن القيم المعنوية طوراً آخر . ففي هذه المرحلة الخطيرة من الحياة الفكرية حيث تصادمت الفلسفة الدينية مع نزعات متضاربة وأفكار مضطربة ظهرت حركة دينية لبعث روح جديدة فى الفكر الهندوكى على يد « كرشن » أعظم شخصية أسطورية شهدها التاريخ الهندوكى . لقد سجل كتاب « جيتا » ما ورد على لسانه من أفكار وفلسفة ومناقشات تحتل مكان الصدارة من حيث التفكير والأصالة ، وتضارع أعظم الفلسفات العالمية التى استفاد منها الملايين فيما بعد . ففي الحقيقة أن كتاب « بها جاوات جيتا » (Bhagavat-Gita) الذى يطلق عليه اختصاراً جيتا منزع من كتاب بها راتا Maha Bharata أكبر ملحمة للحروب الدينية الأسطورية التى دارت رحاها حوالى سنة ٩٥٠ ق.م . وقد نشبت هذه الحروب بين ملوك أسرة واحدة انشقت إلى قسمين فانضم الهنود كلهم من أمرائهم ووزرائهم وشعبهم إلى طرف يؤيدونه وينصرونه ويعطفون عليه فى حين انحاز

الحضارة الهندية من أقدم حضارات العالم وفلسفتها من أعرق الفلسفات ، وديانها من أكثر الديانات أتباعاً إذ يدين بها أكثر من أربعائة مليون من البشر وملك أبناء هذه الديانة من الكتب الدينية والفلسفية والأدبية ما يضارع أعظم الكتب العالمية الأصيلة ذات القيمة العظيمة . ولسنا هنا بصدد دراسة هذه الكتب جميعاً ، بل إنما نقوم بجولة يسيرة حول كتاب من الكتب الدينية فحسب إذ أن الوقت لا يتسع لدراستها جميعاً . وقد آثرنا أن تكون دراستنا هذه لكتاب جيتا الذى يصف العقائد الدينية ومراحل تطور الفكر الدينى للهندوكيين .

وفى المرحلة الأولى للحياة الفكرية لدى الهندوكيين نجد عدداً من الكتب تسمى « فيدا » وأخصها ذكرأ « رج فيدا » (Reg Veda) و« آثر فيدا » (Atharveda) و« ياجور فيدا » (Yajurveda) . أما الأول - وهو « رج فيدا » - فهو من أقدم الكتب قاطبة ، وهو الذى يصف الحياة الاجتماعية الأولى لطائفة الآريين الهنود ، وحياتهم البدوية ، وآرائهم البسيطة فى الله وفى الكون والإنسان « وقد ألف هذا الكتاب فى سنة ٣٠٠٠ ق.م تقريباً . وقد سمي المؤرخون العهد الذى يتبدئ من هذا التاريخ إلى سنة ١٥٠٠ ق.م^(١) بعصر فيدا .

(١) Philosophy of India by Dr. Radha Khirishna, p. 17.

« كرشن » وهو من كبار الأبطال الهنود إلى طرف آخر
يتزعمه « أرجن » .

ويشتمل جيتا على ١٨ باباً من ملحمة مها بهارتا
(أى من باب ٢٥ إلى ٤٢) ويعتبر مها بهارتا
(Maha Bharata) من هذه الناحية أقدم ملحمة عرفها
التاريخ . وهى تصور المارك التى دارت بين پاندفاس
(Pandvas) وكارافاس (Karavas) وهما طرفان مع
أن كلهم أخوة وأعمامهم . فالأخوة وأزواج أخواتهم
كانوا فى جانب وأعمامهم فى جانب آخر . هجم
كارافاس وصحبه على عائلة پاندفاس وقتلوه وشردهم
واستولوا على ممتلكاتهم وأحرقوا أناثهم وحاولوا قتل
من بقى منهم بالسهم . وبهذا ذهبت قوتهم واندثرت
آثارهم وطمست معالمهم إلى الأبد . ولذلك سعى
« جيتا » الفاتحين الغزاة « أتاتايناه » (Atatayinah) « أى
الطغاة البغاة المعتدون .

وهذا الكتاب فى الحقيقة عبارة عن المحادثات
والمناقشات التى دارت بين « كرشن » و « أرجن »
— وهو الآخر من أبطال الهندوكيين مثل كرشن —
يبتدىء أول باب لهذا الكتاب بحديث عن نتائج هذه
المعارك الدموية ويقال : إن سنجايا (Sanjaya) — أحد
رجال الهندوكيين آنذاك — حكى هذه المحادثة لرجل
آخر يدعى « دهرتارستا » (Dhartavastra) بعد عشرة
أيام فقط من انتهاء المعركة وادعى أنه سمعها من أبطال
الملحمة أنفسهم . وذكر مؤلف آخر لكتاب بهسا پارفا
(Bhisma parva) فى الباب الثانى من كتابه أن قياساً
(Vyasa) أثر فى روح سنجايا (Sanjaya) ومنحه
قوة معنوية استطاع بها أن يشاهد ميدان الحرب عن
كتب ويرى الواقع بعينه ويسمع المحادثة بأذنيه ويحكيها
للناس .

لقد راودت الشكوك كثيراً من الناقدين فى صحة
انتساب هذه المحادثة إلى كل من « كرشن » و « أرجن »
بدليل استحالة حدوث حوار طويل دار فى سبعمائة أمر

من الأمور وهما لم يزالا فى ميدان المعركة لأن مثل هذه
المعركة الدامية لا تتيح الفرصة لمثل هذه المحادثة، كما أن
الناقدين لا يتفقون على إيراد النقاش فى سبعمائة أمر ،
فذهبت طائفة منهم إلى أنهما لم يتحدثا إلا فى مائة أمر ،
وطائفة ثانية ذهبت إلى حصر المسائل التى دار فيها
النقاش فى ٣٦ مسألة ، وفريق ثالث ذهب إلى أنهما لم
يتحدثا إلا فى ١٨ أمراً بينما ذهبت طائفة رابعة إلى
إيراد سبعة أمور فقط . وهذه الطائفة الأخيرة التى
ذهبت إلى أن المحادثة بين كرشن وأرجن لم تجر إلا
فى سبعة أمور ترى أن المتأخرين هم الذين أضافوا إليها
فيما بعد إضافات كثيرة حتى أصبحت مجموعة كبيرة
تشتمل على ١٨ باباً . وأيضاً يرى بعضهم أن الحوار لم
يحدث بالمرّة ولكن مؤلف مها بهارتا عرض هذه
المعارك فى هذه الصورة البديعة والأبيات الغنائية الجميلة
التي تستولى على مجامع القلوب وتأسر النفوس ليحث
الناس على التمسك بالمبادئ الدينية .

وقال الباحث الهندوكى الكبير « تلك » الذى يعتبر
من كبار المتخصصين فى دراسة « جيتا » إن من أراد
الاستفادة من تعاليم « جيتا » ومبادئه الروحية لا يلتفت
إلى جانبه الشكلى ولا يخوض فى معارك النقاش حول
شخصية كرشن وأرجن ومحادثتهما ومشاهدة « سنجايا »
بعيونه الروحية للحوادث ، ولا يلتفت إلى شيء يتعلق
بالبحث عن صدق هذه الأسطورة . لأن هذه الأبيات
لم يقلها أحد من هؤلاء الأبطال المذكورين إنما قالها
« قياساً »^(١) (Vyasa) .

وذكر المهاتما غاندى الذى عاج هذا الموضوع فى
إحدى مقالاته : « إن الشخصيات الواردة فى «مها بهارتا»
لا يمكن لنا القول فيها على وجه التأكيد أنها شخصيات
تاريخية حقيقية ، ولكن الهدف الأساسى فيها العبرة
والموعظة وإبراز المبادئ السامية »^(٢) .

Gita Rahasya by B.G. Tilak.

(١)

The selected writings of Mahatma
Gandhi.

(٢)

ومكتاب جيتا يفوق إخوته «فيدا» و «يوبانيشاد» من نواحي عديدة . لأنه يشرح العقائد الهندوكية شرحاً وافياً . ومن المعروف أن عقيدة التناسخ من أهم وأقدم العقائد الهندوكية ، وهي تتضح بآبرز معالمها في جيتا . ولذلك قال غاندى^(١) في مقالته عن جيتا : إنه يعطى الانسان الطموح إلى الله . لأن الانسان لا يستريح ولا يطمئن إلا إذا استطاع أن يتمثل بمظهر الله ولا يمكن له التشابه به تشابهاً كلياً . وبهذا تتحقق رغباته التي تختلج في صدره ، وهذا ما نعبّر عنه بالادراك النفسى . ولا شك أن مؤلف جيتا لم يفصح لنا عن هذه الغاية بكلمات واضحة ولكنه مهّد لنا السبيل لكي نصل بجهودنا إلى تلك الغاية العظمى . وهذا ما فهمته من دراستى لنصوص جيتا وعباراته .

ويبدولنا من قراءة الباب ٢: ٢٤ من «جيتا» أن الهندود في ذلك الحين كانوا يؤمنون بـ «فيدا» إيماناً قوياً إلى درجة أن كل ماسوى «فيدا» لم يكن ينال لديهم أى اهتمام ، وكانوا يستهدفون من ذلك دخول الجنة والتمتع بما فيها من الملذات والنعم . وهذا الكلام يذهبنا إلى أن عقيدة التناسخ في ذهن الهندود لم ترسخ آنذاك بل بدأت تتكون عندهم هذه الفكرة ولم تظهر بأكمل وجهها . بل الجنة والتمتع بالملذات هي الفكرة الغالبة التي كانت تعلق في أذهانهم . ثم ظهرت عقيدة التناسخ على لسان «كرشن» و «ارجن» على أكمل وجهها في «جيتا» الذى تم تأليفه حوالى ١٥٠ ق.م تقريباً . وهنا ينبغى لنا أن نقف وقفة يسيرة حتى نتمكن من السير في هذا التجوال العريض بين الأسفار الطويلة من البحث .

لقد أورد البيرونى : « كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية كذلك التناسخ علم النحلة الهندية . فمن لم ينتحله لم يك منها ولا يعد من جملتها^(٢) » وكذلك أورد باحث هندوكى

(١) The Selected Writings of Mahatma Gandhi.

(٢) تحقيق مالهند ص ٢٤ .

وإذا كان الأمر كذلك فإن عقيدة التناسخ انتقلت إلى مصر عن طريق الهند ، لأن عقيدة الآخرة هي التي ظلت عقيدة خالدة لدى الفراعنة على مدى الدهر^(٢) . وأيضاً يذكر البيرونى : « أن اليونانيين اتفقوا مع الهندوكيين في عقيدة التناسخ وذهب سقراط إلى هذه النظرية^(٣) » .

ثم انتقلت عقيدة التناسخ إلى إيران عن طريق الهند أيضاً وفي ذلك قول البيرونى : « وكان مانى (مؤسس الدين في إيران) قد نفى إلى إيرانشهر (أى

(١) ألف ليلة وليلة ص ١٩٩ .

(٢) تاريخ الحضارة المصرية ج ١ ص ٢١٥ (مطبوع في وزارة الثقافة بالقاهرة)

(٣) تحقيق مالهند ص ٢٨

إيران) فدخل أرض الهند ونقل التناسخ منهم إلى نخلته (١).

وفي العصر العباسي حين التقت الثقافتان الهندية والعربية انتحلت بعض الفرق الإسلامية هذه العقيدة مثل البيانية والخباحية والخطابية والراوندية والقدرية والنظامية (٢) ويرى البيروني أن بعض المتصوفين المسلمين أيضاً ذهبوا إلى هذه العقيدة في بعض معتقداتهم (٣).

وعلى كل ، فقد ظهرت عقيدة التناسخ بأجل مظاهرها في جيتا ولا نرى تلك الظاهرة واضحة كل الوضوح في «فيدا» وحتى البيروني لم يستدل على وجود عقيدة التناسخ لدى الهندوكيين إلا بنصوص «جيتا» مثل قول «باسديو» لـ «أرجن» الذي يحرض به على القتال وهما بين الصفين : «إن كنت بالقضاء السابق . مومنا فاعلم أنهم ليسوا ولا نحن معاً بميتين ولا ذاهبين ذهاباً لارجوع معه . فان الأرواح غير مائنة ولا متغيرة وإنما تتردد في الأبدان على تغاير الإنسان من الطفولة إلى الشباب والكهولة ثم الشيخوخة (٤) .

وكذلك نجد في «جيتا» و «يوبانيشاد» أن التشبيهات بالبقرة وألبانها تتكرر بين حين وآخر مما أدى إلى الاجتذاب والشوق إليها في اندفاع وإعجاب . ومن هنا بدأ الحب والتقدير والاعجاب بالبقرة لدى الهندوكيين الذي استمر حتى الآن . وهذه الظاهرة نجدها في مصر القديمة أيضاً حين كان المصريون يقدسون البقرة بل أصبحت البقرة لديهم رمزاً لآلهة الحب والجمال والسماء (٥) . وبهذا نجد تقارباً فكرياً وعاطفياً وعقائدياً بين المصريين القدماء والهندوكيين . وإن لم نر أدلة

قاطعة جلية تدل على التجاوب الفكري والثقافي بين الأمتين في هذه الآونة .

وهناك بعض الحقائق في «جيتا» لانجدها في الكتب الماثلة له لدى الأمم الأخرى . وأول شيء في هذا الصدد أن «جيتا» يصور الحياة الدينية في عصره والعصور التي سبقتها ، ثم يوجه النقد إلى تلك الحياة التي لا تتلاءم مع الطبيعة البشرية والقوانين الإلهية في نظر جيتا . وذلك أن عصر «يوبانيشاد» الذي بدأ قبل ظهور «جيتا» بسنين يصور لنا ظواهر متضادة وأفكاراً متضاربة ونزعات مختلفة لا يجمعها رباط ولا تتجمع في نطاق ، بل مبعثرة ومشتتة مثل الحياة المادية التي لا علاقة لها بالأفكار والمبادئ الروحية وبجانبها نجد الحياة الدينية الزاهدة التي تنادي بالرهبانية والابتعاد عن زينة الدنيا وزخارفها كما ظهرت في نفس هذا العصر بوادر «فلسفة اليوجا» التي بنيت عليها النزعات الصوفية فيما بعد ، كما ظهرت نزعات تعبر عن الحياة المتشائمة التي لا أمل فيها ولا أمان ولا طموح (١) . وزد على ذلك الوثنية الغالبة وعبادة الأصنام . فجيتا يصور هذه المظاهر كلها كما يصور العبادات والطقوس الدينية والمظاهر العامة والمراسيم والتقاليد .

ومن الظواهر الوثنية والطقوس الموجودة في عصر «جيتا» — كما يصورها لنا — أن عباداتهم كانت عبارة عن توزيع السمن وما يماثله من الأشياء وشرب نوع من العصير . وكانوا يعبدون الأصنام التي كانت بمثابة الآلهة واتخذوها ليتقربوا إلى الله زلقى . ولم يستهدفوا من ذلك إلا إرضاء آلهتهم حتى يتمتعوا بحياة سعيدة طيبة . والقرايين أيضاً ما كانوا يقدمونها للآلهة إلا لنفس هذه الأغراض . وكذلك كانت الزهور

(١) راجع هذه التفاصيل :

The Indian Philosophy, p. 67 and
The wonders that was India by Bashan, p. 141.

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٤

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٥٣

(٣) تحقيق ما للهند ص ٢٤

(٤) نفس المصدر السابق ص ٢٤

(٥) راجع مقالة الأستاذ نجيب ميخائيل في تاريخ الحضارة

المصرية ١ : ٥١٧

والأوراق والفواكه مما كانت تؤدي بها مراسيم العبادات وطقوسها . ونضيف إلى ذلك عقيدتهم في الغفارات والأرواح واعتقادهم في الأوهام والخرافات ، وهذه الأسباب أيضاً دعيتهم إلى تقديم القرابين .

وزد على ذلك ما يعطى جيتا من صورة صادقة للأحزاب والطوائف المختلفة والأفكار الغربية المضادة لدعوة « جيتا » مما أدى به إلى مواجهة صعوبات كبيرة في سبيل نشر دعوته وفلسفته ومبادئه . لأنها كانت في الحقيقة ثورة على كل ما كان شائعاً من الأفكار والنزعات والتقاليد البالية ، ودعوة جديدة تقوم على الأسس السليمة التي تتلاءم مع الظروف والبيئة .

وكان كرشن - أعظم شخصية ظهرت في الهندوكيين - بطل هذه الدعوة كما يتجلى ذلك من دراسة « جيتا » . قال فيه وفي دعوته أعظم شاعر إسلامي في الهند ، هو الدكتور محمد إقبال : « سيذكر التاريخ كرشن » إلى الأبد بغاية التقدير والاحترام إذ أن هذه الشخصية العظيمة نقدت فلسفة أممها وبلادها الداعية إلى الحياة السلبية بأسلوب رائع ومنهج مشوق وعرفتهم أن العمل والجهود من العناصر الهامة في الحياة ونواميس هذا الكون . فلا مناص منها لإنسان أبداً . فلا ينبغي للإنسان أبداً أن يترك الدنيا كلها ويبتعد عنها ابتعاداً . فترك العمل في الحقيقة لا يعنى سوى الاستغناء وعدم المبالاة بالنتائج التي تترتب على أعمال الإنسان وجهوده . وقد سلك نفس هذا الطريق بعده « سرى رامانج » أعظم زعيم هندوكي . ومما يؤسف له أن « سرى شنكر آشاري »^(١) الذي جاء أخيراً لم تعجبه هذه الفلسفة فرجع من جديد إلى الأفكار القديمة السلبية وزينها بثياب مزخرفة وديباج مذهب حتى تغانت فيها النفوس واجتذبت إليها القلوب وبهذا تلاشت

تلك الجهود التي بذلها « كرشن » في سبيل إبراز معالم الحياة الحقيقية وحرمت أمته من ثمار جهوده وكفاحه^(٢) .

وعلى هذا الأساس يتحدث « جيتا » كثيراً عن الإنسان وسعادته ونجاحه ويصور الحياة السعيدة والعبادة المطلوبة والمعرفة الحقيقية بأحسن صور يشبهها بدائرة الشمس التي تدور حولها الكواكب . والجسد الإنساني في نظر « جيتا » وثيق الصلة بالسجن الذي يستطيع فيه الإنسان (المسجون) الانطلاق إلى معرفة الله سبحانه . وقد عبرت عن نفس هذه الحقيقة - الأديان الأخرى بتشبيه القلب بالصومعة والمعبود ، وذلك بغية أن يبتعد الإنسان عن الآثام ويتعود على الاخلاص ويتجه إلى الحصول على مرضاة الله خاضعاً إليه وخاشعاً . وليس معناه أبداً أن يترك الإنسان دينه ويزهده عن نعم الله وزينته ، بل يتمتع الإنسان بهذه وتلك طبقاً للنواميس الإلهية ومقتضياتها ولذلك يقول الزعيم الراحل « غاندى » صراحة :

« لم يدع « جيتا » أبداً إلى « بهاكتي »^(٣) بل يقول بكل قوة إن الإنسان لن ينجح إلا بالعمل وإذا تكاسل أحد عن العمل ورغب بنفسه عن الدنيا فإنه سينتهى مع فنائها . فيضطر كل إنسان إلى العمل سواء رغب فيه أو لم يرغب فيه ، ويقصد بالعمل كل مهنة عملية وفكرية . فإذا برز هناك سؤال هام : كيف يتمكن الإنسان من النجاة والتحرر من الأغلال المادية الكثيفة إذا كان ماضياً في مشاغله الدنيوية . وللإجابة على ذلك يقول « جيتا » : « امضوا في أعمالكم دون نظر إلى الثمار لأن الإنسان إذا اعتمد عليها كلياً فسوف يأخذها اليأس إذا واجه الفشل فيزهده عن جميع الأعمال والأشغال^(٤) » .

(١) راجع مقدمة إقبال على ديوانه : « أسرار خودي » (أى الأسرار الذاتية) الطبعة الأولى

(٢) الحياة الصوفية التي تدعو إلى الزهد والابتعاد عن الدنيا .

(٣) The Selected writings of Mahatma Gandhi.

(١) ولد عام ٧٨٨ م في بلدة على ساحل مالابار في جنوب الهند وتوفي عام ٨٢٠ م .

وفي الحقيقة أن «جيتا» يشير إلى الجوهر أو الجذور التي يتخذها الإنسان نبأساً له وهدفاً في حياته وهي المضي في الجهاد والكفاح والعمل إلى أن يلفظ آخر أنفاسه. وبهذا كانت هذه التعاليم إضافة جديدة إلى الدين الهندوسي لم تعرف قبل «جيتا». أما أهيمسا (Ahimsa) وهو الصديق، فكان معروفاً قديماً ولكن «جيتا» قد شيد هذا الصرح المتين وأرساه على أسس متينة ومبادئ سامية مثل العمل وعدم التفاني في الملذات وعدم المبالاة بالنتائج.

وبموجب هذه الأسس لم يقصر «جيتا» وظيفة الدين على العبادات فحسب - بل كما قال غاندى : «وسع آفاقه حتى كاد أن يشمل الحياة الإنسانية كلها دون أن يترك ناحية من نواحيها». وإذا لم يهتم الإنسان بالأوامر الدينية ولم يستهدف مرضاة ربه فانه عصي ربه وانحرف عن دينه. لأن الأحكام الدينية دستور للحياة الإنسانية يصون كيانها ويمنعها من الوقوع في الملذات والمعاصي. وعلى هذا الأساس يحرم «جيتا» بشدة القتل والزنا والكذب.

وقد نشأت في الهندوكية طبقات كثيرة فيما بعد من أهمها ذكرها «كساتارياس» (Ksatriyas) وقاسياس (Vaisyas) وسودراس (Sudras).

وقد ذكر البيروني الذي عاصرها أنها نشأت على أسامس التفرقة في الدم والأرومة، وأنها هي أوجه فارق كبير بين الإسلام والهندوكية. لأن الإسلام لا يفرق بين إنسان وإنسان إلا بالتقوى في حين أنهم يفرقون بين بنى الإنسان على أساس التفرقة العنصرية إذ أنهم قسموا الإنسان إلى أربع طبقات، واعطوا للبراهمة المكانة الأولى لأنهم - في زعمهم - خلقوا من رأس «براهم» ولذلك هم نقاة الجنس وخيرة الانس عندهم. ثم «كشتر» الذين خلقوا بزعمهم - من مناكب «براهم» ثم عد البيروني طبقات كبيرة وأحطهم شأناً من سمو

«هادي» و«دوم» و«جندال» فهو لاء بمثابة الخدم للطبقات الأولى (١).

ومما يلفت نظرنا هنا أن الطوائف لم تكن توجد في عصر «جيتا» بل كانت الأمة آنذاك متحدة وكل قبيلة كانت تحترم القبائل الأخرى كما تعززت بينهم العلاقات والمودة والصداقة عن طريق الزواج والتناسل فلم تزعم قبيلة أبداً أنها أحسن من قبيلة أخرى أو أنها تنحدر من سلالة شريفة وغيرها من سلالة مردولة وذنية.

ويدور في خللدنا ونحن نتكلم عن «جيتا» والدين الهندوكي ما إذا كان دينهم مما أنزل الله عن طريق انبيائه ورسله وعمما إذا كان الهندوكيون يعتقدون ذلك؟ وللإجابة عن ذلك ذهب المفكرون مذاهب شتى، فذهبت طائفة منهم إلى أنه ليس من المستبعد أبداً أن تكون هذه الكتب منزلة من عند الله وإن لم يمكن القول لذلك على سبيل القطع واليقين.

وقالت طائفة أخرى وعلى رأسهم غاندى : «إن مهمة جيتا لم تكن إلا إضافة بعض التعاليم والتعابير الحديثة إلى الدين الهندوكي لكي يسير هذا الدين ركب الحضارة والبيئة والظروف». ثم أضاف قائلاً «فلا يذهب الظن بالقراء إلى أن هذه التجديدات والإضافات جديدة بحذاقها، بل إن مؤلف جيتا إنما عرضها بصورة أكثر وضوحاً مما كانت قبله وبأسلوب أنيق وزخارف بديعة من البيان والبلاغة». وعلى هذا الأساس يعتقد غاندى أنه هو الآخر مجدد للدين الهندوكي كما هو شأن مؤلف جيتا، لأن آراءه الحديثة وأفكاره الجديدة لم تكن توجد في «جيتا» ولا في كتاب من الكتب الهندوكية على الإطلاق، بل إنه أضافها إلى دينه بعد الدراسة المقارنة للأديان الأخرى في ضوء تعاليم جيتا وروحه، ثم أخذ

من الأديان ما يصلح ويتلاءم مع طبيعة الدين الهندوكى ومقتضياته فى العصر الحديث (١) .

إن دلت هذه الأقوال على شىء فإنما تدل على أن الرسالات السماوية التى نزل بها الأنبياء إن لم تكن مستحيلة لدى الهندوكيين فليست بواجبة بحيث يستحيل على إنسان فى مكانة مؤلف «جيتا» أو «غاندى» أن يأتى بتعاليم جديدة حية وفقاً لمقتضى الظروف . ولعل هذا الاستغناء من جانب الهندوكيين فيما يتعلق بالأنبياء والرسول جعل المسلمين يجهلون بأن الدين الهندوكى ينكر النبوة ولا يؤمن بها فى حال من الأحوال . قال البغدادى فى حديثه عن أبى اسحق إبراهيم بن سياد المعروف بالنظام : « إنه أعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف » (٢) .

ثم اتفق الكتاب والمفكرون المعاصرون على أن الهندوكيين لا يؤمنون بالنبوات ، ومن ذلك قول الدكتور طه حسين فى ثنايا حديثه عن أبى العلاء المعرى : « أبو العلاء كان منكراً للنبوات جاحداً لصحتها . وقد نص على ذلك فى اللزوميات أكثر من مرة » . وذلك بعد أن قرأ فلسفة اليونان والهنود وهم لا يؤمنون بالأنبياء (٣) .

ونحن إذا نظرنا إلى «جيتا» نظرة مقارنة نجده يشابه أقوال الحكماء والفلاسفة والكتب المقدسة للصينيين والمجوس ، ولا غرابة إذا وجدنا فيه أشياء تشبه ما فى التوراة والإنجيل والقرآن أحياناً . لأن هذه الكتب الثلاثة وما يجرى مجراها من صحف إبراهيم ونوح كلها صحف سماوية قد اقتبس منها الحكماء والفلاسفة والمجددون فيما بعد . وهذا التشابه فى الحقيقة يذهب بنا

(١) راجع مقاله فى :

The Selected Writings of Mahatma Gandhi.

(٢) راجع الفرق بين الفرق ص ١١٣ .

(٣) راجع ذكرى أبى العلاء ص ٣٨٣ .

إلى القول بأن النزعات الدينية والنفوس البشرية التواقعة إلى تمجيد الله سبحانه وتمجيده وتسبيحه انبعثت عن الفطرة التى فطر الله عليها الناس جميعاً ، ولكن الخلافات التى نتجت عن الأغراض الخبيثة هى التى فرقت بين الشعوب وشوهت دين الله وتعاليمه وابتدعت الكثير من الأفكار والآراء .

ونذكر على سبيل المثال بعض هذه النماذج الطيبة التى انفجرت من ينبوع واحد .

قد جاء فى «جيتا» على لسان «كرشن» : « أنا موجود فى كل شىء ؛ أنا الذى تروونه فى الماء لذة وفى الشمس ضياء وفى القمر نوراً وفى البشر حياة وفى النار إحراقاً وفى الأرض برداً » .

وهذا لا يختلف عما قاله جلال الدين الرومى أكبر متصوف لدى علماء الفرس : « أنا الذى تروونه حلولاً فى السكر وزيتاً فى اللوز وتاجاً على رؤوس الملوك ووجداناً فى الروح وفقراً فى الفقير » . وأيضاً ورد على لسان «كرشن» : « كيفما تعبدنى وأى طريق تسلكه لعبادنى فأنا أجزيك . لأن كل طريق من الطرق يهديكم إلى صراطى المستقيم » . وما أشبه هذا بقول زرادشت « نحن نوافق جميع الأديان التى ظهرت على وجه الأرض فى الماضى ونقرها لأنها أنارت السبل للبشرية إلى الحياة الطيبة التى فيها النجاة والفلاح » . ويقول كنج فزو (Kung Futzo) من مؤسسى الديانة فى الصين : « إنما جئت بتعاليم جاء بها الأولون ، فلم اخترع شيئاً جديداً » وبوذا أيضاً يقول : « لقد جاء عدد من بوذا - أى المصلحين الدينيين - قبلى فلست وحيداً فريداً فيما أتيت وإنما قصدى أن أنير الطريق أمامكم كما فعل الأولون من قبل » . وكذلك يعتقد كل من آمن «ببوذا» و«جائن» : « أن الهداة والمرشدين إنما جاءوا لهداية البشرية وإصلاحها وإرشادها إلى طريق الهدى وستستمر هذه الجهود وتمضى فى طريقها إلى الأبد » .

الباب الأول

يبتدىء الباب الأول بالمحادثة بين « ارجن » و « كرشن » . ارجن يقول « لكرشن » - في أبيات جميلة رقيقة تستغرق عدة صفحات « ستبىد وتندثر في هذه المعركة جميع قيمنا وتقاليدينا وآثارنا فلن نعيش نفس بشرية على وجه هذه الأرض تذكر اسمنا وتقوم بسنتنا . فماذا يكون لنا بعدئذ ؟ ألن يكون مصيرنا إلى جهنم بعد هذا الهلاك والدمار ؟ ألم نسمع من آبائنا أن عقائدنا وقيمنا إذا اندثرت وذهبت تحت أدراج الرياح فلن يكون مصيرنا إلا جهنم والنار ؟

الباب الثاني

وهذا الباب يشتمل على رد « كرشن » على « ارجن » الذى ماخصه : « لاتأسف ولا تحزن لاندثار هذه القيم الثافهة والتقاليد البالية التى لايميل إليها ولا يستमित لها إلا العميان ومن ضل سبيله ولا يطمح إلى المستقبل الباهر ، لأنها ما هى إلا الضحالة الفكرية والرواسب المادية التى لا طائل تحتها .

ولكن « ارجن » لا يكاد يقتنع بكلامه ويثلج به صدره فالتفت إليه « كرشن » وهو يتسهم ثم قال : « يا « ارجن » لماذا يحيل إلى حيناً أنك نضجت في فكرك وبلغت فيه مستواه ثم يتبين لى بعد حين أنك لم تزل في المرحلة الأولى مرحلة الطفولة . وفي الحقيقة إذا كنت عاقلاً لاتبالى بكل ما يصيب هذه التقاليد البالية التى لا بد لها من أن تضيع لأن هذا الكون دائماً متغير متقلب . وفي هذه المحادثة تتضح أوجه الفرق بين وجهات نظر « كرشن » و « ارجن » في مسألة دهرما (Dharma) أى جلب الخير والرفاهية للجميع إذ يعتقد « ارجن » أن دهرما من صميم الدين في حين يعتقد « كرشن » أنه مجرد خدمة انسانية .

ثم يتعمق « كرشن » في حديثه عن حقيقة الموت والحياة والفرح والحزن ، ويقول : « إن الخلود لا يحزره

وأيضاً نجد مثل هذه النصوص أو ما يشبهها في التوراة : « كل هذه التعاليم قديمة وليس فيها جديد أبداً » .

وفي الإنجيل يقول المسيح : « ولا تظنوا أبداً أنى جئت لأنسخ القوانين السابقة أو أهدم التعاليم القديمة من أساس بل إنما جئت لإصلاح النقص وأملاً الفراغ » . وفي ذلك يقول القرآن الكريم : « قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون » . (آل عمران : ٨٤) .

ومن أهم المميزات في « جيتا » أنه يمتاز من الناحية الأدبية أيضاً إذا قارناه بالكتب الأخرى المقدسة لدى الهندوكيين . فانه يمتاز في الحقيقة بسهولة الأسلوب ووضوح المعاني ورونق الديثاج يجذب الآلاف إلى قراءته باندفاع وشوق ورغبة في حين أن « يوبانيشاد » لا يستطيع فهمه إلا أناس قليلون ^(١) .

تلخيص أبواب « جيتا »

يمتاز كل باب من أبواب « جيتا » بما فيه من المثل العليا والقيم الخلقية والمعنوية كما هو قطع رائعة تعبر عن خفايا النفس البشرية ومشاعرها العميقة وخلقها الخفية . وقد استطاع مؤلف « جيتا » عرض هذه الخفايا والمشاعر بأسلوب جذاب رائع يأخذ بمجامع القلوب ويحرك إليها النفوس ، كما عبر عن سليقة الهند في قرض الشعر بعواطف جياشة رائعة . وناهيك عن النواحي الفنية التى تضارع ما نجد لدى الشعوب العالمية مثل اليونان والرومان من التراث الأدبي الرفيع الخالد .

(١) راجع للتفصيل : كتاب

The Gita and the Quran, by Pandit Sundavlal, p. 6.

الباب الثالث

خطر على بال « ارجن » وهو يستمع إلى حديث كرشن في التضحية والزهد : لماذا لا يزهد الإنسان عن الدنيا كلياً ما دام يسعى للحصول على النجاة ؟ فقال له « كرشن » من لا يودى واجباته في الدنيا ولا يخدم بنى الإنسان ولا يحاول قضاء مطالبهم وتوفير الأسباب لراحتهم وطمأنينتهم فلن يحرز النجاح ولن يسعد أبداً . لأن هدفه الوحيد في الدنيا يجب أن يكون خدمة بنى الإنسان » ثم أضاف « كرشن » : امض في عملك وجهدك بكل رغبة وحاسة دينية ، وإياك والشهوات وإياك والغضب ، اجتنب هذين المحظورين كل الاجتناب ، ولا تخضع أبداً للانفعالات والعواطف والثورات النفسية ، بل اتجه دائماً إلى الجانب الروحي وتفضيل الفهم على المشاعر مع أنها لطيفة نقية صافية فلن يستطيع الإنسان إحراز النجاة إلا إذا أمكن له تذليل جميع الصعوبات التي يواجهها في سبيل تغلبه على الرغبات والأمانى (٤ : ٣)

الباب الرابع

جاء في هذا الباب أن من نسى التعاليم الدينية وخضع للدواعي والرغبات لا يستطيع أداء رسالته في الحياة ، وأن كل من استطاع التغلب على الغضب والبغض والخوف والتمس مرضاة ربه فستعكس في قلبه معرفة الله . فالنجاة ليست في حاجة أبداً إلى العبادات والطقوس والمراسيم وإنما تحصل بعد التغلب على البغض والخوف والغضب . فمجرد العبادة والطقوس تفرق بنى الإنسان إلى شيع وطوائف وتقيم بينهم جسراً من التعصب ، ولذلك كل مسلك يسلكه الإنسان للوصول إلى هدفه وليس فيه عوج ولا تقصير سوف يرشده إلى ما يرى إليه » ثم أفصح عن الفرق الأربعة التي نشأت فيما بعد وهي « براهما » و« كستريا » و« فاسيا » و« سودار » . فقال : إنها

إلا الروح فحسب وأما الجسد الذى يتسع بزينة الدنيا وزخارفها فسوف يندثر ولن يبق له أى كيان . ثم بدأ لأول مرة يتعرض لقبداً وتعاليمه عسى أن تتغير بدووجهة نظر « كرشن » ويستطيع ادراك الحقيقة وجوهر الدين . فوجه « كرشن » نقله إلى قيادا على أساس أنه هو المسؤول عن تضعيف عقيدة « ارجن » وإضاعة قريحته ونبوغه . لأن « قيادا » يحرض الانسان للقبال على زينة الدنيا وزخارفها والتفتاى فيها دون أن يدفع القلوب الانسانية إلى الطموح ، وإلى الخلود . وهذا هو السبب فى أن من ربط قلبه بقيدا لا يفكر إلا فى الجنة ونعيمها وراحتها ولذاتها ، ولا ينظر دائماً إلا إلى الزخارف والمظاهر البراقة دون أن يولى أى عناية بمعرفة حقيقة الحياة ووظيفة الدين .

وتتلخص تعاليم جيتا فى النقاط الآتية :

(١) ساتفا (Satva) وهو الطمأنينة (٢) راجاس (Rajas) وهو العمل (٣) تاماس (Tamas) وهو الكسل . ثم أوصى « ارجن » بأن لا يلتفت الى هذه التعاليم أبداً . لأنه قد رزق بعقل واسع وفهم سليم . فينبغى له أن يفضل مصالح الناس على مصالحه ورغائيتهم على رغائيته وأمانيتهم على أمانيه وأهدافهم على أهدافه . ولا يفكر بدأ فى خدمة نفسه ومصلحته بل يكرس جهوده كلها لبنى الانسان ويضحى من أجلهم بكل مافى وسعه من الراحة والطمأنينة فاذا سأله « ارجن » ما هى العلامات البارزة للتمييز بين رجل صحيح مستقيم وبين رجل لا يدرك ولا يفهم ؛ وأجابه كرشن : « إذا اختلج فى صدارك ما يراودك إلى تحقيق رغبة من الرغبات فلا تستجب له أبداً بل يجب أن تقف دونك كصخرة شاحنة لا تنزعزع ولا تنزل ثم تنجبه إلى الله سبحانه ، كما يجب أن تكون دائم السعى فى إقناع قلبك وربط جأشك والتغلب على رغباتك فإذا استطعت ذلك كنت مهتديا وأصبحت شخصية مثالية خالدة . (٢ : ٥٥ - ٧٢) .

الباب السادس

ثم أعاد «جيتا» مرة ثانية الحديث عما يوصل إلى النجاة والتقرب إلى الله . كل من لا يهدف في جهوده وخدماته إلى النتائج والثمرات ويعتقد أنها مسئولية إنسانية أسندت إليه وحملها على عاتقه فهو رجل سنياسي (أى ولى الله) في نظر «جيتا» . ومن رغب في المظاهر والاستعراض والتغلب على الرغبات والزهد عن الدنيا والابتعاد عن الأعمال فثله مثل من يتلاعب بالنار ولن يشم رائحة الإيمان ولن يبلغ مكانة الولاية ، لأن التقرب إلى الله منوط بأعمال القلب وليس له صلة بالمظاهر أبداً .

ويقول «أرجن» لـ «كرشن» وبه ينتهى هذا الباب : «إن التغلب على الدواعي والرغبات ليس بأمر ميسور» . فيقول له كرشن : «لا يمكن ذلك إلا بعد مواجهة تلك الصعوبات وتذليلها بكل شجاعة والتخلي عن جميع الآمال والأمانى والدوافع» .

الباب السابع

يبحث هذا الباب في الصلة بالله ومعرفته سبحانه ويؤكد أنه موجود في كل شيء وفي كل مكان . ثم يفرق بين ذاته سبحانه وبين الآلهة التي يتوسل الناس بها إلى الله . ثم يذكر هدفهم في عبادة هذه الآلهة وتصورات «جيتا» في خلق السموات والأرض وما فيهما من أنواع الحيوان والطيور والنبات والإنسان ثم يؤكد «جيتا» أن الله هو الذى جعل الطيور تغرد والبهائم تمشي كما يعتقد أن الله يتجلى في كل شيء خلقه ، حتى الطين والهواء والنار والأجواء والعقل والفكر وما إلى ذلك . وهو الذى نراه في الماء حياة وفي الشمس نوراً وفي الأجواء أنغاماً وأغاريد وفي الرجال شجاعة وفي الأرض خصوبة وفي النار شعلة ، وفي «قيدا» كلام الله كما أنه الحي والميت والأحد وللصمد .

ليست وليدة الطبيعة بل وظائف قسمها الله فيما بين بنى الإنسان وبهذا سيكون هذا التقسيم مما تتطلبه الظروف ولا مندوحة عنه للإنسان .

ثم فسر تلك المبادئ والصفات النبيلة التي ينبغى لكل طائفة من هذه الطوائف الأربعة أن تتخذها نبراساً تهتدى به وتؤدي الأمانة التي حملتها على كاهلها تجاه أمتها وأبناء وطنها في مجالات الخدمة والتضحية .

ثم أضاف قائلاً : «الله يسيرنا كما يشاء وحيث يريد فكل ما نملك فهو في قبضة يده وتصرفه . وكل مخلص في عمله لا يبتغى به إلا وجه الله سيعلم أن الله يرى عمله ويتجلى فيه . وهذا ما يعبر عنه بالخلود» .

واختتم جيتا كلامه قائلاً : «إن تعاليم «قيدا» مثل الزهد والتغلب على الرغبات مع أنه لا يستغنى الإنسان عنها فلن يحرز بها وحدها النجاة والفلاح وإنما يمكن ذلك عن طريق الخدمة الانسانية وسماها الظاهرة التي هي المساواة والتسامح .

الباب الخامس

نشأ في قلب «أرجن» نفس السؤال الذى نشأ من قبل أى الطريقين أفضل : المضى في سبيل الحصول على المعرفة وإصلاح النفس أم بذل الجهود المستمرة في سبيل إحراز النجاة الروحية والخلود ؟ وهاتان الطريقتان لا تؤديان بالإنسان إلا إلى غاية واحدة وهي تحقيق أغراضه ومطامعه . ولذلك يدعو «جيتا» إلى طريقة ثالثة وهي الخدمة الانسانية وتكريس الجهود لتحقيق مصالح الآخرين وهي وحدها طريقة سليمة بعيدة كل البعد عن جميع الأغراض والمطامع ورامية إلى الهدف الأساسي . ونتيجة ذلك نجد أن هذا الإنسان المثالى يجاهد مخلصاً صادقاً حتى تتحقق له معرفة الله وتحلده روحه وتنعم في النهاية .

ويرى «جيتا» أن بعض الجهلاء لا يعبدون الله مباشرة بل يتوسلون إليه بالآلهة والأصنام وإن كان هذا ضلال وبعد عن التصور الصحيح لله ولكن الله عنده - يقرر هذه العبادات أيضاً ويقبلها ولا يقذف بها عرض الحائط غضباً وسخطاً لأنهم مضطرون وعاجزون ولا يدركون حقيقته حق الإدراك . كما أن الله هو نفسه الذى قرر هذه المظاهر لمعرفة وأرشدهم إليها . وإذا نظرنا إلى ذات الله نجده (سبحانه) منزهاً تنزيهاً كاملاً عن جميع الأشكال والألوان والأشياء والأمثال وهو خالد لا يفنى ولا يزول ؛ لا يحيا ولا يموت كما أنه يحيط بنا من كل جانب من يمين وشمال ومن فوق ومن تحت . فإذا بلغ الإنسان هذه الغاية من التصور والتفكير فى الله ، فإنه قد وصل إلى غايته . (٢٠: ٧ - ٢٣)

الباب الثامن

أجيب فى هذا الباب عن سؤال طالما يخطر على بالنا : متى يمكن للإنسان أن يلحق بربه ويصل إليه ؟ سواء كان ذلك فى هذه الدنيا نفسها أو بعد الموت ؟ يقول جيتا : « إن الإنسان لا يستطيع التوصل إليه فى هذه الدنيا فمن أتمل فى الوصول إليه عن طريق عباداته وطقوسه فهو يذهب ظنوناً لن تتحقق أبداً » .

وما لا شك فيه عند «جيتا» أن الله موجود فى كل شئ وفى كل مكان ويدبر كل عمل ويقدر على إبقاء هذه الدنيا أو إفنائها متى شاء وكما أراد . ولكننا لا نستطيع إدراكه بعيوننا ومع أنه نور وضياء لا يحيط به ظلام ؛ فهو حى خالد ليست له بداية ولا نهاية . فالعبادات والطقوس التى نؤديها لا تتطلب منا إلا الوصول إلى هذا الحد من المعرفة ، وإلى ذلك دعانا «قيدا» وناشدنا وأمرنا .

وفى ختام هذا الباب يناشد «جيتا» أن يتوجه الإنسان دائماً إلى الله وأن يتذكره عند ملاقاته الموت

ولا يخلج فى صدره آنذاك إلا ذكره ولا يخطر على باله إلا وجوده واللاحق به وبهذا يمتاز «جيتا» على «قيدا» إذ أن قيذا لا يعطى فكرة واضحة عما سيحدث بعد الموت .

الباب التاسع

جاء فيها مامعناه : من غرس حب الله فى قلبه وتعمق فيه سبرى الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة فلن ير إلا وجهه أينما تولى وحيثما التفت وحتى فى الطقوس والمراسم يشاهده ويرعاه . الله هو خالق كل شئ هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو الذى يتجلى ويرعى الأعمال الجليلة مثل التضحية والقوة والسلطان وهو الذى يرسل السماء مدرارا وينبت الأشجار أنواعا . ومن استجاب لدعوة «قيدا» فإنه يخطف ثمار جهوده فى هذه الحياة نفسها ، ولكن لن يشم رائحة الخلود والبقاء ؛ لأن النتائج تترتب على حسب النوايا والأهداف . فمن ابتغى الأصنام فلن ير إلا الأصنام ومن خضع للأرواح فلن ينال إلا الأرواح ومن عبد الآلهة فلن يجد إلا الآلهة ؛ وكذلك من أحب الله وصلى أمامه فإنه سوف يجده ويناله . وكل ماتقرب به الإنسان إلى الله من الزهور والأعشاب والثمار والمياه بإخلاص ومحبة ورغبة ورهبة فالله يقبله ويقدر النوايا الصادقة التى تكن فيه .

الباب العاشر

وهذا الباب يعطينا الفكرة عن الله ووجوه ؛ فهو الموجود قبل أى وجود فلا يحدده زمان ولا مكان . لا يحد شئ من سلطانه وآفاقه ، بل هو محيط بكل شئ وان لم نستطع نحن إدراكه بعيوننا وأبصارنا . فهو الذى جعل الناس شعوبا وقبائل وطوائف ، وهو يعرف كل المعرفة ما يدور فى نفوسنا وما يعلق فى أذهاننا مما أوحى الله به إلينا . وكل من يعقل ويفهم ويسعى إلى معرفته وإحراز النجاة فى الآخرة سوف يتمكن من ذلك . ولا يمكن لنا فى هذه الدنيا أن ندرك وجوده ونبصره إلا بمظاهره وآياته التى تتجلى وتدل على وجوده .

وحاول كرشن أن يفصح عن هذه الحقيقة بتفصيل ووضوح له « أرجن » لأنها خلاصة ما يبتغيه الانسان وبموجب هذه الحقيقة فإن كل شيء في هذا الكون يعتبر مظهراً من مظاهر الله يتجلى فيه سبحانه دون أن يتخذ لنفسه لوناً معيناً وشكلاً محدداً .

الباب الحادى عشر

وبعد هذا الخطاب الطويل لكرشن تخطمت أمام « أرجن » غياهب الجهل فبدأ يشعر بوجوده ويؤمن بأن الله يتجلى في كل شيء . وتغيرت أمامه دنياه فأدرك ببصيرته نور الله الذى يلوح من كل جهة ، ولا يساويه ضياء آلاف من الشموس والأقمار . وهو الذى يتجلى في عبادة الصالحين من أمثال الرسل والأولياء والزعماء سواء كان هؤلاء من الآريين أو الساميين وهو صديق لكل انسان وأب لكل فرد ، ولكنه منزّه عن الأمثال والأشياء . فكل ما تقرب به الانسان إلى الله من العبادات والتضحيات والقرايين حتى كتاب « قيذا » لن يوصلنا إلى معرفة الله وإنما يمكن ذلك بالادراك والوجدان والشعور وأبرز علامة على ذلك أن تتلج صدورنا بالطمأنينة والسكينة .

الباب الثانى عشر

وفى هذا الباب سأل « أرجن » عن رجلين أيهما أفضل ؛ واحد منهما يؤدى صلاته وطقوسه ويقدم إلى الله القرايين ، فى حين أن الآخر لا يؤدى مثل هذه المراسيم بل إنما يقضى أوقاته فى الاستغراق فى التفكير فى الله والخماس معرفته وتجنب ما يثير غضبه وسخطه وملء قلبه بعظمة الله وجبروته وكبريائه ؟

فأجابه « كرشن » قائلاً : « إذا استطعت توجيه جميع أفكارك وعواطفك ومشاعرك واخلجات صدرك نحو صفات الله سبحانه بحيث تعتقد أنه ليس له زمان ولا مكان ولا حياة ولا موت لا تدركه الأبصار ولا تستمع إليه الآذان ولا يطرأ عليه أى تغيير فإنك سوف تصل إلى معرفته وتخلص روحك من الكثافات وتنعكس عليك أنواره .

ومما يستوجب معرفتنا بالله أن نكون متواضعين ومطيعين غير مستكبرين كما يجب أن نكون له مخلصين عابدين متقربين . وهو يناشدنا أن لا نخاف إلا وجهه فلا نبدى آلامنا إلا إذا كنا فى حزن ولا نغالى فى الإعراب عن فرحتنا وبهجتنا إذا كنا مسرورين ومستبشرين بل يجب أن نكون على حال واحد ؛ نحمد الله فيه ونشكره .

أما العبادات الشكلية التى تدعونا إلى الصفات النبيلة الطيبة فلا نقيدها فى الدنيا ولا فى الآخرة .

الباب الثالث عشر

وهذا الباب من أهم أبواب « جيتا » إذ يعالج فيه موضوع الفلسفة ويفصح عن حقيقة الروح ووظيفتها وكيفية إدراكها وتصورها . إن مثل الجسد عنده كمثل أرض تحرث وتثبت ثم تجنى ثمارها . فالروح تحتوى على عناصر هامة مثل الحواس الخمسة ، والماء والنار والهواء والصفات الانسانية السامية مثل العزم والثبات والحب والنفور والفرح والحزن . وهذه العناصر هى التى تبعث فيها قوة الانطلاق والاندفاع لتحقيق أغراضها . وهى لا تترأى لنا بل تكمن فى هذه العناصر وتختفى وراءها تلعب دورها الرئيسى وهى التى نسميها أحياناً العلم والمعرفة والخلود أو الله .

ثم قال « جيتا » - يفصح عن بعض المبادئ التى توصلنا إلى النجاة ولا مناص لنا من اتخاذها نبراساً فى حياتنا حتى نتحقق أهدافنا قال : « كن صالحاً فى الدنيا وابتنع مرضاة ربك ، ولا تبغ الفساد فى الأرض . فاسع إلى تطهير قلبك من الآثام والأوهام والوساوس وقو نفسك ، لكى يذهب عنك الروع والخوف والجن . وينبغى أن تكون حراً فى أعمالك وتصرفاتك فلا تخضع أبداً للدواعى والرغبات والشهوات والمال والبنين والأرواح ، كما ينبغى أن لا يصرفك عن عزمك شيء من الخوف والحزن أو يضللك عن طريقك الفرح

والسرور والبهجة . فارغب إلى ربك خوفاً وطمعاً وشوقاً ورغبة ، واتمس مرضاته في كل حين وآن . ولتعلم علم اليقين أنه يراك ويشاهدك ويراقب تصرفاتك ويستمع إلى أقوالك ويمسكك ، ومع ذلك فهو لا يبدو لنا ولا يتكشف علينا . فهو قريب منا ولكننا لا ندركه ولا نشعر به . والروح عند « جيتا » تشبه الهواء مشابهة كاملة . لأنه هو الآخر الذي لا يلوح لنا ولا يترأى .

الباب الرابع عشر

وهذا الباب يفصح عن أهم العناصر التي تكونت منها الروح مثل : السلم والنشاط والكسل . أما الأول فهو أهم وأحسن عنصر يزود الروح بالفرح والمعارف . أما الثاني فهو : ينابيع حية للعاطفة والانفعال والشوق والرغبة مما يؤدي إلى العمل وبذل الجهود . أما الثالث فيمثل عنده مظاهر الظلام والكثافة التي تترك الناس في الظلام والجهل والبلادة والرجس . فالمعركة في الحياة تدور بين هذه العناصر وأياً يكون له النصر والغلبة ولا تظهر ثمار هذه المعارك ولا تبدو نتائجها إلا بعد الوفاة . فإذا استطاع الإنسان أن يسوى بين هذه العناصر الثلاثة وأن يتغلب عليها فقد أحرز النجاح ووصل إلى الغاية . وهذا ما يسمى جئاتيتا (Gunatita) .

الباب الخامس عشر

وفي هذا الباب يشبه الدنيا بشجرة هندية اسمها بيبيل (Pipal) يقدسها الهندوس ويحترمونها . وصور « جيتا » هذه الشجرة وصلاتها بالإنسان في أسلوب ناصع وبأبيات رائعة تهتز لها أوتار القلوب وتحرك إليها دخائل النفوس وتفيض بها العواطف وتمتد جذورها إلى أعماق الأرض وترتفع أغصانها وفروعها فوق عنان السماء . وبهذا تعيش هذه الشجرة حياة خالدة . و« قيدا » أيضاً يشبه نصارة هذه الشجرة وغضارتها وخلودها تلك التي لا تهدف إلا إلى راحة الإنسان ورفاهيته .

ومن استطاع أن يطفىء شعلة الأنانية والاستكبار والثورة العاطفية ولم يسع ليستمتع بلذات الدنيا ومتعتها وكرس جهوده كلها في ترقية روحه بدون أن يواجه هزيمة من اليأس والألم أو يقف وقفة يسيرة من الهزيمة أو الفشل — فقد نجح نجاحاً كبيراً في مهمته وسيصل إلى حيث لا يمكن أن تصل الشمس والقمر ولا النور ولا الظلام ولا الرجوع ولا العودة .

الله هو مصدر كل شيء ومنهله ، فقوته التي تنزل إلى السماء وترتفع بالأرواح إلى القمر وتمنع الأرض الخصوبة والربوبية وتعطي الطاقات الهائلة للكائن الحي في الأرض وترزق جميع مخلوقاته .

الباب السادس عشر

وفي هذا الباب يقسم « جيتا » الإنسان إلى نوعين : نوع تحررت منه روحه وانفصلت عنه وهذا ما يسمى داتى سامپات (Davi sampat) وآخر ترتبط به روحه ولا تنفصل عنه وهذا ما يسمى آرى سامپات (Aurisampat) وللنوع الأول اثنان وستون ميزة ، فمن تخلق بها شيئاً ولن يندس بسوء ، بل كان قلبه طاهراً وصافياً طوال رحلته إلى النجاة . ومثل هذا الرجل سيبقى كريماً إلى أقصى حد ممكن أن يحقق أهدافه ومصالح ذويه وأقاربه ، وسيكون دائم السعي إلى الخدمة الانسانية مغرقاً في القراءة حتى ينكشف الغشاء الكثيف عن قلبه .. وسيكون هذا الرجل مخلصاً وذا هدف كما يكون قلبه طاهراً نقياً من جميع الأرجاس وما إلى ذلك .

والقسم الثاني يحتوي على صفات خبيثة ، منها الاستكبار والادعاء والتفاخر والجهل والغباء والظلم والطغيان والعجب والخيلاء والبخل . وقد صور « جيتا » هذه الصفات بأبيات جميلة رائعة . وفي رأى « جيتا » أن المرء لا يدخل النار إلا لثلاثة أسباب : الشهوة والسخط والحرص أو الطمع .

الباب السابع عشر

وفي هذا الباب وجه «ارجن» سؤالاً يسأل فيه كرشن عن رأيه في رجل يقدم القرابين ويضحى بالنفس والمال ويؤمن بكل ما جاء في الكتب المقدسة ولكنه لا يعمل ولا يتبع التعاليم ، وفي الإجابة عن ذلك قال «كرشن» إن العقيدة على ثلاثة أقسام :

فهي تنبع أول ما تنبع من صميم الطبيعة أو الفطرة ولكنها تتأثر فيما بعد بعوامل الخير والشر والعاطفة . وطبقاً لهذا الأمزاج تأتي الثمار وتترتب النتائج . فمن امتزجت طبيعته بالشر يتجلى فيه الشيطان بكل مظاهره فلا يمكن التغلب عليه إلا بعد جهاد وكفاح ونضال متواصل ، مع الشر وعن طريق كبح جماح النفس وقمع مطامع الشيطان وتحطيم مكائده وتعقير مطامحه ، وهذا تتبلور الصفات السامية ولكن الله لا يرضى القسوة والشدة في كبح النفس وإحباطها كما لا يرضى بهؤلاء المحاهدين .

ثم قسم «جيتا» الصفات الانسانية إلى أقسام : مثل كل من قدم إلى الله القربات وأخلص فيها نيته ، ولم يستهدف ثمرة أو غرضاً فهو يسمى ساتوا (Sattua) . ففي هذه الحالة يكون قلبه معلقاً بالله سبحانه وذكره . وإذا التمس من وراء مطالبه الرياء والطمع فهو يسمى راجاس (Rajas) فإذا تمرن الانسان على مجهودات شاقة ورياضات صعبة لتحقيق مصالحه أو ليحط من شأن أحد وإحباط شهوته فهو يسمى تاماس (Tamas) .

الباب الثامن عشر

وهذا الباب يفسر العبادات والمراسيم التي تؤمن بها طائفة «براهما» وتعزى بها وتشدد فيها وقد عبر عنها «جيتا» بكلمتين : «الهجر والرفض» . إذا لم يبتغ الإنسان من وراء أعماله وحسناته الثمرة والنتيجة ولم يتأثر بكل ما أصابه من حزن وفرح فقد بلغ مكانة الهجر والرفض . وقسم «جيتا» المعرفة إلى أقسام :

(١) ساتوك (Sattwick) وهو الإيمان بالله على أنه : أحد خالد غير محدود ويتجلى في كل شيء .
(٢) راجاس (Rajas) مشاهدة الروح في كل شيء بألوان مختلفة وأشكال متنوعة .

(٣) ساتوك (Sattwick) الاعتقاد بأن جميع

الشعوب في هذا الكون على ملة واحدة وتربط بينها روابط أخوية وثيقة .

ثم قسم الفرح والسرور إلى أقسام :

(١) ساتوك - السرور الدائم المستمر والراحة الدائمة والطمأنينة واللذة .

(٢) راجاس - السرور واللذة والبهجة في بادئ الأمر ثم مواجهة الحزن والألم والبكاء .

(٣) تاماس - التمتع بالفرح والسرور في هذه الدنيا ثم الحزن والألم بعد مفارقة هذه الحياة .

ويختتم «جيتا» كلامه قائلاً : إن الطبايع والسجايا في كل إنسان تختلف بحسب اختلاف تكوينه . ولذلك يضطر الانسان أن يسلك طريقاً توحى إليه به طبيعته . وعوامل مثل هذا الانحاء تكون مبنية على الأسس الآتية : الوطنية أو الطائفية أو العنصرية .

لقد حاولنا قدر استطاعتنا اختصار كل ما ورد في «جيتا» وتلخيص أبوابه في إنجاز وتركيز خشية الملل من التطويل .

لقد ألفت أبيات «جيتا» باللغة السنسكريتية التي كانت اللغة الكلاسيكية الأدبية في عصر «جيتا» . فلما أصبحت هذه اللغة صعبة وبعيدة المنال قام بمهمة ترجمتها إلى اللغة الانجليزية عدد من الهندوكيين ومن أبرزهم الأستاذ «هارش تشندر جيتا»^(١) Harish chandrugpta والأستاذ ف . دوجلس^(٢) .

(W. Douglas) كما وضع لها شروحات وتفسيرات كثيرة عدد من الكتاب والباحثين ولذلك قال الباحث الهندوكي الأستاذ «سندرلال» (Sundarlal) : «ما من كتاب مقدس حظى بالشروح والتفسير قدر ما حظى بها «جيتا» إلا القرآن الكريم»^(٣) .

(١) تسمى ترجمته لـ «جيتا» بالنثر الانجليزي :

«The Bhagavat Gita» التي طبعت في مدينة الله آباد بالهند . (Allahabad, Indian Press) وتقع في ١٤٢ صفحة .

(٢) لم يكتب هذا الكاتب بترجمته إلى النثر الانجليزي بل أيضاً شرحه وفسره فيقع كتابه الذي طبع في مدينة مدراس بالهند في ٢٣٤ صفحة .

The Gita and the Quran. (٣) راجع :

يوميات أميل

بمستم
الأستاذ على أدهم

الإصرار من جانب الشاب لم يجد الناقد معدى عن قبول الظرف الذى يحتوى على الأضابير ، ووعده بقراءتها .

وبعد القليل من التردد مضى إدمون شيريه فى قراءة يوميات صديقه القديم فوجد نفسه إزاء وثيقة نفسية هامة من أدق ما سطرته إحدى النفوس البشرية وروته عن رحلتها فى الحياة الدنيا ومن أصدق وأدله على خلوص النية وصدق السريرة ، فقبل الناقد أن يحتمل تبعة تقديمها للطبع وكتب لها مقدمة وافية ضمنها الكثير من الحقائق اللازمة لمعرفة حياة أميل الفكرية . وقد ظهرت الطبعة الأولى من اليوميات فى الأيام

الأخيرة من شهر ديسمبر سنة ١٨٨٢ فى جنيف ، وكان أميل قبيل وفاته قد أعرب لوارثته الأدبية عن رغبته فى طبع اليوميات مع حذف ما ترى حذفه وتهذيب بعض العبارات التى ترى تخفيف حدتها ، وتعاونت مع شيريه فى الأخذ بهذه الوصية ، ولما ظهر هذا الجزء من اليوميات مطبوعاً أحدث ضجة ولفت الأنظار ، وأدرج اسم أميل فى سجل الأدباء والكتاب الغربيين الخالدين ، وأثبت الرجل الذى عدّه أصحابه قد أخفق فى رسالته وقصر فى واجبه نحو نفسه أنه

فى أحد أيام سنة ١٨٨٢ أرسلت الآنسة مرسية الوصية على تراث أميل الأدبى الشاب الطالب الناشئ برنار بوفيه - وكان يمت إليها بصلة القرابة وقد صار فيما بعد أحد أساتذة جامعة جنيف - إلى الناقد الفرنسى الذائع الصيت إدمون شيريه - وكان حينذاك ناقد جريدة الطان الفرنسية المسموع الكلمة الرفيع الشأن - يحمل بعض أجزاء من اليوميات التى كان يدون بها أميل انطباعاته ومختلف آرائه وأفكاره وخطراته لتقدمها للطبع ، فلما مثل الشاب بين يدي الناقد الشهير وقدم له الأصول التى حملها ، وعرف الناقد سبب حملها إليه ، حاول فى بادئ الأمر ردها إليه رافضاً تسلمها ، وقال للشاب فى لهجة الخبير الواصل والمتعالى الشامخ « خذ هذه الأضابير وأعدّها إلى مكانها أيها الشاب ، فقد عرفت أميل وقرأت كل ما كتب ، وهو لم ينجح فى شئ قط ، وعلينا أن نترك ذكره تغيب فى عالم النسيان »

ولكن الطالب الناشئ أصر على أن يطلع الناقد الكبير على الأضابير التى حملها إليه ، والظاهر أنه نجح فى إقناعه بأنه قد يجد فيها ما يدعو إلى تغيير رأيه أو تعديل حكمه على الأقل ، وإزاء هذا

لأنما جاءت لتعبر عنها وخلقت لتتناولها بالتحليل والتعليل ، وهي فكرة تصرف النفس عن طلب الحياة لذاتها .

ويوميات أميل ترينا عقلاً أميناً قد بلغ أسعى مراحل الثقافة ومستويات المعرفة ، وربما كان من عيوبه فرط إخلاصه ونبل نفسه ، قال عنه صديقه شيريه « كان في الحب يمتنع عن المصارحة بهواه وفي الأدب يحجم عن إبراز مؤلف » ومن أقواله عن نفسه « الواقع يؤلم نفسي ولست أستطيع أن أجد المثل الأعلى » .

وهو من طلاب البحث عن الحق ، ومن أشدهم إخلاصاً في طلبه ، ولكنه برغم ذلك كان يتردد في كل مرحلة ، وعند منعرج الطريق ليشتكو متاعب أوجدها خياله ، ويلوم نفسه على آثام لم يجنّها ، ويشغل نفسه بأمور لا يُعنى بها المسرع في طريق الحياة الحريص على النجاح والغلبة والاستعلاء .

ولم تمنحه فلسفته الهدوء المطلوب ، ولأول نظرة في سير حياته يعجب الإنسان أي إساءة قدمها له القدر وأي عقبات أقامها في طريقه ، فقد أوتى مواهب عقلية وأدبية فائقة ، وأمكنه تحصيل الثقافة العالية ، ولم يضطر إلى الجهاد الشاق ليظفر بطيبات الحياة ، ولكنه مع ذلك يتسخط القضاء ، ويحصى مساوئ العيش ، وواضح من سيرته أنه لم يلق عطفاً في إبان نشأته ، وهذا من أشد ما يصيب الإنسان في حياته ، لأن أحزان حياتنا الباكورة ومسرّاتها ترافقت دائماً طوال حياتنا ، وربما كان من أسباب حزنه عمق تدينسه واعتقاده بمسألة الخطيئة .

فهل يحق لنا أن نلوم الشاكين الناقمين على الحياة لأنهم يتعجلون حركة الكون إلى الكمال وتحقيق المثل العليا ؟ ولا نزاع في أن الألم من أقوى الدوافع إلى طلب الكمال ، ولا بد من قدر من الشر لتقدم الخير ، وكأن هؤلاء الناقمين يطلبون من الأشياء أن تنافر

جدبير بتقدير أسمى ، وأقبل نقاد عصره على قراءة يومياته في شغف واهتمام ، وكتب عنه رينان فصلين من فصوله المتعة ، وتناول يومياته الناقد الإنجليزي البارع ماثيو أرنولد في أحد فصوله ، وكتب عنه الروائي الناقد الفرنسي بول بورجيه دراسة مستفيضة ضمن دراساته الأدبية عن كبار الكتاب الذين عاصرهم ، وترجمت اليوميات إلى اللغة الإنجليزية ، وأعيد طبعها بالفرنسية والإنجليزية عدة مرات ، وظهرت في سنة ١٩٢٣ طبعة فرنسية مزيدة ومعها مقدمة بقلم الأستاذ برنار بوفيه ، وفي سنة ١٩٣١ ظهرت دراسة مستوعبة عن أميل بقلم ليون بوب أحد تلامذة الأستاذ برنار بوفيه ، وقد أهدي هذه الدراسة القيمة لأستاذه اعترافاً بفضلها وتنوياً بمكانة أميل في عالم الفكر وبين كتاب اليوميات .

وتمثل حياة أميل مرضاً من أمراض جيله ، وهو الافتتان بالمثل الأعلى ، والإسراف في طلب الكمال ، وقد أوتى أميل القدرة على التفكير الفلسفي ولكنه لم يصل مع ذلك إلا إلى شاطئ الأحزان ، ورغم سمو ملكاته الأدبية لم يتمكن من أن يكسو أفكاره الثوب الملائم لها ، ويفرغها في قالب المناسب ، وبرغم شدة توفره على الدراسة وسعة اطلاعه ونفاذ نظراته وسداد أحكامه لم يستطع أن يحدد له هدفاً ويرسم لنفسه منهجاً ، وكثيرون أقل منه كفاية قد تركوا آثاراً أضخم ، وظفروا بشهرة أوسع ، وأدوا للفضيلة والخير خدمات لم يقم بمثلها هذا المقتون بالمثل الأعلى وطالب الكمال ، ولكن الفضيلة الصامتة ليست أقل قيمة من الفضيلة الناطقة ، والحكمة الخرساء قد تكون أعمق من الحكمة المتكلمة الصخابة ، ولم يستطع أميل أن يرتفع إلى ذروة الصمت الأبدي وأصابه ما يصح أن نسميه داء الأدب ، وهو محاولة التعبير عما يحول بنفسه ، والظن بأن العواطف التي تختلج بالنفس والأفكار التي تلم بها

طبيعتها ، وتخرج عن مألوف سيرتها ، والألم يخلق
المجهود ، ويستنهض الهمة ، ولولا المشقة ساد الناس
كلهم كما قال أبو الطيب المتنبي ، وعم الحمول
والتراخي والتقاعد .

وقد تمرس أميل بشئى الحالات النفسية ، فأحس
إحساس الشاعر ورجل الدين والشهيد والعالم والأديب
والزاهد المتصوف والطفل البريء والسليم الصحيح
البنية والمريض المدنف ورجل البلاط ورجل الأعمال
والبطل المقدام والخائف المتوجس ، وسجل في يومياته
ملاحظاته النفسية ، ونقداته الأدبية ، وما كانت تخلفه
في نفسه من الآثار الكتب التي قرأها واطمأن إلى
محتوياتها ، ودون فيها اعترافاته ومشاهداته الروحية
ومناجاته لنفسه وتشفوه للمستقبل ومساءلته القدر
واختباره لقواه النفسية وما ألم بنفسه من طوارق
الهموم والأحزان .

وكان المعروف عن أميل في جنيف أنه رجل خيب
آمال أصدقائه ، وأن ضعف إرادته وكثرة تردده وعجزه
عن التصميم القاطع أقصاه عن المجتمع وأفسد عليه أمره
وكانت المحاضرات التي يلقيها على طلبته تنسم بالجفاف
والخلو من التشويق والإثارة ، ومجموعة الشعر التي
طبعها لم تحز الإقبال ولم تلفت الأنظار ، ولذلك قال
عنه شيريه « الرجل الذي لم يستطع أن يقدم لنا في حياته
مؤلفاً جديراً بقواه وملكاته ترك لنا مؤلفاً خالداً بعد
وفاته » .

وقد ولد أميل بجنيف في سبتمبر سنة ١٨٢١ ،
وأصل أسرته من لانجدوك بفرنسا ، وقد هاجرت
الأسرة إلى سويسرة بعد إلغاء منشور نانت المشهور ،
وقد فقد في الثانية عشرة من عمره والديه ، وكان لم
يتجاوزا بعد مرحلة الشباب ، فكفله أحد أقاربه ،
وكان أميل طفلاً رقيق الشعور واهن البنية ، نزاعاً إلى
أن ينظر إلى الحياة نظرة حزينة تأملية والعناية بالمشكلات

الروحية ، وكانت العناية بهذه المشكلات قوية منذ عهد
المصلح الديني كالقن ، وقد ظل التعلم الديني الذي
تلقاه في طفولته قوى الأثر في نفسه ، وفي أثناء دراسته
بكلية جنيف وأكاديميتها كان عاكفاً على القراءة
كثير الاطلاع وتأثر في ذلك العهد بالعالم اللغوي اللامع
أدولف بكتيه أحد أبناء الأسر السويسرية البارزة ،
وقد استطاع بعد ذلك أن يعبر عن شعوره بما لهذا العالم
في نفسه من تقدير لحديثه في يومياته عن كتبه ومؤلفاته ،
وقد كتب أميل في سنة ١٨٥٦ يصف الأثر الذي
تركته في نفسه محاضرات بكتيه عن فلسفة الجمال التي
ألقاها في جنيف « الذي يكتب هذه السطور في الوقت
الحاضر كان حينذاك أصغر المستمعين لمحاضرات بكتيه
سناً ، ومنذ ذلك الحين توالى على نفسه متعاقبة
عشرون تجربة في تجاربه العقلية من هذا النوع ، ومع
ذلك فإن أى تجربة منها لم تستطع أن تزيل من نفسه
التأثير العميق الذي تركته هذه المحاضرات ، ومجيئها في
وقت مناسب وإجابتها على كثير من المسائل الهامة
والكثير من أمانى الشباب وطموحه الغامض جعلها
تؤثر في تفكيره تأثيراً حاسماً ، وقد كانت له خطوة
هامة في ذلك التلقى المستمر الذي نسميه الحياة ، وقد
ملأت نفسه بحدوس طريفة وقربت منه آفاق الأحلام ،
وكما يحدث دائماً حينما نلقى رجلاً من الطراز الأول
كان أقوى ما أثر في نفسه هو المدرس لا موضوع
الدرس ، ولذلك لا تزال ذكرى سنة ١٨٤٠ غالية
عنده عزيزة على نفسه ، ولهذا الخدمة المزدوجة التي
ليست من النوع الذي ينسى فإن طالب تلك الأيام
يسره أن يعبر لأستاذه سنة ١٨٤٠ عن ولائه البشوى
الخالص » .

وكان أول إنتاج أدبي لأميل ثمرة استماعه لهذه
المحاضرات ، وكذلك نتيجة لزيارته لإيطاليا التي بدأت
في نوفمبر سنة ١٨٤١ ، وقد قضى سنة في إيطاليا

وصقلية كتب فيها ثلاثة فصول أدبية عن كتاب « الفن المسيحي » الذي ألفه ريو ذات على حسن استعداده وجدية دراسته ، والسنوات التي تلت كتابة هذه الفصول ابتداءً من سنة ١٨٤٢ إلى سنة ١٨٤٨ كانت سنوات حافلة ممتعة تمت فيها شخصيته واتسعت آفاقه الفكرية ، وقد قضى في برلين السنوات الأربع من ١٨٤٤ إلى سنة ١٨٤٨ ولكنه كان في أثناء العطلات الدراسية يقوم بزيارة للدول المجاورة: فزار اسكندريه سنة ١٨٤٥ وهولندا سنة ١٨٤٦ وفيينا وميونخ وتوبنجن في سنة ١٨٤٨ وعرف لندن بعد ذلك بثلاث سنوات في سنة ١٨٥١ ، ولم يكن هناك ظروف أكثر من ذلك للإقامة لإثراء الشخصية وصقل الأخلاق والتزود بالمعلومات ، ولعل هذا ما جعله يقول عن نفسه حينما وازن بينها وبين المفكر مين دي بيران « هذه الطبيعة طبيعة أحد الرجال الذين تنطوى عليهم نفسى مع غيرهم ، فأفقتى أوسع من ذلك ، ونفسى تنطوى على رجال وعلى أشياء وأقطار وأقوام وكتب أكثر ، وعندى مجموعة من التجارب أعظم وأكثر تنوعاً » .

وعلىنا أن نضع حقيقة هذه التجارب المتنوعة نصب عيوننا حينما نقدر أميل الكاتب المفكر ، فالرجل الذى ترك لنا فى يومياته التحليل الدقيق لخواجه ومشاعره قد عرف الحياة الاجتماعية والفكرية فى الكثير من الدول الغربية . ولم يكن قارئاً ودارساً للكتب فحسب وإنما كان كذلك قد عرف الكثيرين من رجال عصره البارزين ، ولم تكن قدرته على التفكير والتأمل ثمرة الظروف التى أحاطت به وإنما كانت الملكة المسيطرة على ملابسات حياته جميعها ، وكانت تستمد من العالم الخارجى ما يلائمها وتخضعه لأهدافها .

وقد تأثر أميل باتجاهات التفكير الألمانى وأثر هذا ظاهر فى أسلوب كتابته ولون تفكيره ، وكانت ألمانيا فى وقت تلقيه العلم بها مقر نهضة فكرية عظيمة ، فتأثر

أميل بميل المفكرين الألمان إلى المعرفة الدقيقة المستوعبة ، وجهم للاستطلاع والكشف والآفاق الواسعة ، وميلهم إلى التعمق فى فهم الأشياء ، وشدة شعورهم بغربة الكون وضخامته ، وقد ظل هذا التأثير ملازماً له طوال حياته وقد وصف الناقد الفرنسى تين الحركة الفكرية الألمانية بقوله « من سنة ١٧٨٠ إلى سنة ١٨٣٠ انتجت ألمانيا أفكار عصرنا التاريخية جميعها ، ولمدة نصف قرن آخر وربما لمدة قرن آخر سيكون عملنا العظيم هو أن نعيد التفكير فى هذه الأفكار » وكان تين يميل إلى مقارنة تأثير الأفكار الألمانية فى العالم الحديث بالثورة الفكرية التى حدثت فى عهد الإحياء ، وأميل إحدى ثمرات هذه النهضة الفكرية ، فقد عب من حياض الفكر الألمانى ونحا نحو المفكرين الألمان ، ومن أقواله « ما أرغب فيه هو خلاصة الرغبات جميعها وما أنشد معرفته هو جع ألوان المعرفة المختلفة ، وما أريده دائماً هو الكامل والمطلق » .

وقد لقيه صديقه الناقد إدمون شيريه فى جنيف بعد عودته من ألمانيا وإتمام دراسته بها سنة ١٨٤٨ ووصفه فى هذه الفترة قائلاً : « لا يزال أول لقاء التقيناه فى سنة ١٨٤٩ ماثلاً فى ذاكرتى ، كان فى الثامنة بعد العشرين من عمره . وقد عاد توأ من ألمانيا يحمل العلم ، ولكنه كان يحمل علمه فى يسر وسهولة ، وكان جذاب الملامح ، مشبوب الحفاصة فى أحاديثه ، وليس فيه شئ من التكلف يفسد الأثر الذى يتركه فى نفس من يراه ... وكان يترك فى نفسك أثراً يوحى أنه لامتع الذكاء رائم الشخصية ، وكان يبدو فى توثب شباب أميل وتوقد نشاطه أنه مقبل على الحياة لإقبال الغزاة حتى كان الإنسان يجد نفسه مسوقاً إلى القول بأن المستقبل سيكون طوع أمره وملك يمينه » .

واقترنت عودته بنجاح كان يبسده أنه سيوطد مكانته ويعلى شأنه ، فقد عين بعد مباراة عامة أستاذاً

لفلسفة الجمال والأدب الفرنسي في جامعة جنيف ، وقد ظل يشغل هذا المنصب أربع سنوات ، وفي سنة ١٨٥٤ استبدل به منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية ، وهكذا حصل أميل وهو في الثامنة والعشرين من عمره على ما كان يطمح في نيله الفلاسفة والنقاد بعد أن بثبتوا قدرتهم ويعترف بفضلهم ومكانتهم ، ولكن من سوء حظه أن هذا التعيين الذي كان يُرجى من ورائه الخير والتقدم لأميل أصبح حجر عثرة في طريق تقدمه ، فقد كانت جنيف حينذاك مضطربة الأوضاع السياسية وبعد صراع طويل بدأ بثورة نوفمبر سنة ١٨٤١ استطاع حزب الأحرار المتطرفين أن يقصى عن الحكم حزب المحافظين ، واستطاع حزب الأحرار بالدستور الديمقراطي الذي أعلنه في سنة ١٨٤٦ أن يبعد الأسر القديمة عن الشؤون الإدارية التي كانت وفقاً على أفراد هذه الأسر ، وقد تبع ذلك تغيير الكثيرين من أساتذة جامعة جنيف وتعيين أساتذة آخرين لا يقيمون عقبات في طريق النظام الجديد ، وكان أميل أحد هؤلاء الأساتذة الجدد وكان أميل متغيباً عن جنيف في خلال سنوات الصراع التي سبقت فوز حزب الأحرار ، ولم يكن لأميل صلات عائلية أو حزبية بقيادة حزب المحافظين المنهزم ، ولم يكن هناك ما يمنع أميل من قبول المنصب الذي استحقه بحكم تفوقه في المسابقة ، ولم يكن قبوله له ينطوي على نكث عهد أو خيانة مبدأ أو التنكر لعقيدة سابقة ، ولكن ورغم ذلك كله فإن أميل وجد نفسه في مستهل حياته بوصفه أستاذاً جامعياً في موقف حرج وظروف هو بطبيعته لا يملك القدرة على مواجهتها والتكيف حسب مقتضياتها ، فقد رفضت الطبقة المنهزمة أن يكون لها علاقات بأسناد النظام الجديد ، وكانت هذه الطبقة تشمل المثقفين ثقافة عالية من سكان جنيف ، وكان لمقاطعة هذه الطبقة لأميل وقع أليم في نفسه المتعطشة إلى العطف والحب ، ولو أنه عاش في مدينة من المدن الكبرى لاستطاع أن يجد

بين سكانها الكثيري العدد فئة من الناس تتجاوب اتجاهاتهم مع اتجاهاته ويشاركونه في اهتماماته الثقافية ونزعاته الروحية ولكن في مدينة محدودة النطاق قليلة عدد السكان لم يكن ذلك ميسوراً ، ولم يكن أميل بطبيعته يعطف على الأحرار المتطرفين ، وكان احترامه للحق وكرامته للصخب والضجيج والتعصب والإسراف في النزعة الحزبية وضيقه بكل ما يئم على نقص في الذوق وإسفاف في التفكير يجعله شديد النفور من تلك الديمقراطية المنتصرة ، ولم يكن له معدى عن الانطواء على نفسه ومجاراة نزعة حب العزلة الكامنة في طبعه ، وكان لذلك كله أقوى تأثير في تفكيره وشعوره .

وقد أشار بعد مرور ثلاثين سنة على اختياره أستاذاً في الجامعة في يومياته وهو يكتب عن كلمة « الاعتبار » التي كانت تكثر من ترديداتها الكاتبة الفرنسية المعروفة مدام دي ستايل ، وذلك في قوله « ما هو الاعتبار ؟ وكيف يحصل عليه الإنسان ؟ ما هو الاختلاف بينه وبين الشهرة والإعجاب ؟ ، ثم يخاطب نفسه قائلاً « من العجيب أن فكرة الاعتبار لم يكن لها أي دافع في نفسي يجعلني أشعر بها ولكن أما كان يجب أن أشعر بها ؟ ألم يكن على أن أكون أكثر عناية في كسب حسن ظن الغير بي ، وأن أكون أكثر إصراراً على التغلب على ما يضرهم لي من عدااء وإزالة عدم اكتراثهم بي ؟ وكان سيهيج نفسي أن أواجه بالابتسام وأتلقى بالبشر وأحب وأشجع ويرحب بي ، وأحصل على ما كنت مستعداً لأن أمنحه عن طيب خاطر وهو العطف والنية الحسنة ، ولكن تصيد الاعتبار والتماس الشهرة واغتناب التقدير من الآخرين كان يبدو لي محاولة غير لائقة بي ، بل كنت أراها ضرباً من ضروب الإسفاف ، وكان يبدو لي أن محاربة الرأي غير الحسن الذي يكونه عني الناس دون قدرتي ، وكان قلبي طوال ذلك محزوناً موجعاً يعاني

ألم الشعور بالإخفاق ، وأدركت أنني قد فرضت على العزلة بصورة منظمة مقصودة متعمدة ، وكان نصيبي اليأس قبل الأوان وكل ما يوهن العزم ويقعد بالهمة ، ولما أصبحت غير عابئ بمواهيبي وملكاتي من أجل ذاتها تركت كل شيء يفلت من يدي مادام الحب الذي كنت آمل أن أظفر به من أجلها قد أخطأني ونأى عني ، ولما كنت ناسكاً على الرغم مني لذلك لم أجد الهدوء في العزلة لأن ضميري لم يكن فيها مقتنعاً أكثر من قلبي .

على أن أميل لم يكن في عزلة تامة ، فقد كان له أصدقاء يلقاهم من الحين إلى الحين ، وكانوا يعجبون به ، ويقدرّون مواهبه ، قال إدمون شيريه في وصفه « كان يدعونا في أحاديثه إلى الإعجاب بتنوع معرفته ودقة أفكاره وفتنة ذكائه اللامع ! وكنا نراه فضلاً عن ذلك عطوفاً ودوداً محبوباً من ذوي الطباع التي يمكن الإنسان أن يثق بها ويطمئن إليها الإطمئنان كله ، ولم يوح إلى نفوسنا الأسف إلا على شيء واحد ، فنحن لم نستطع أن نفهم كيف أن رجلاً أوتي مثل هذه المواهب العالية لا يخرج للناس شيئاً أولاً يخرج سوى أشياء تافهة »

وفي هذه الفقرة الأخيرة من كلام إدمون شيريه تواجهنا مسألة عقم العبقرية التي كان أميل لإحدى ضحاياها ، فلو أن أميل وقف جهده على إخراج مؤلف هام يستأثر بتفكيره ويستوعب علمه الغزير المتعدد الجوانب لما شقى بغزله ، ولهان عليه أمر علاقته بالمجتمع ، ولنسى كل منغصات البيئة ومتاعبها ، ولكن كان في أميل سمات خاصة شلت قدرته ، وعطلت ملكاته ، وقضت عليه بالعقم والإخفاق ، فما هي هذه الخصائص وأعراض هذا المرض الذي أسماه الباحثان الفرنسي كارو « مرض المشل الأعلى » ؟

لا بد لنا قبل الإجابة عن هذا السؤال أن نعرف حالة أميل العقلية عند عودته من برلين ، فقد عاد منها شديد النهم إلى الاطلاع والاحاطة بكل شيء ، قال عنه شيريه « إن أميل قد قرأ كل شيء » ، وعاد كذلك وقد تملكته الرغبة في استيفاء التفكير وحصر الذهن فيما يعرض له من المشكلات ، وكان أميل بطبيعته نزاعاً إلى إدمان الفكر وإطالة التأمل ، ولكن إقامته في ألمانيا وتمرسه بأساليب الفكر الألماني وإمعانه في الاطلاع على كتب الفلاسفة والمفكرين الألمان زاد هذا الميل الطبيعي حدة ، والسنوات التي قضاه في ألمانيا عاكفاً على الدراسة والاطلاع والتفكير جعلت هذا الميل الطبيعي ينمو نمواً أكثر من المألوف ، وقد أدى ذلك إلى جعل الجانب التأملّي النظري في شخصيته يطغى على سائر جوانبها ويستبد بها وقد تعلم في ألمانيا أنه لا راحة للعقل إلا في المطلق ولا مجال للشعور إلا في اللاهائي ، فالشيء المحدود لا حقيقة له ، والجزئي لا يرضيه ، وإنما مطلبه الكون في كليته الشاملة وليس معنى ذلك أنه كان يهمل التفاصيل ، فقد كان بطبيعته ميالاً إلى العناية بها ، وكانت معرفته واسعة النطاق ، ولكنه لم يكن يعنى بالتفاصيل لذاتها وإنما باعتبارها غذاءً لتفكيره النظري ، فكل مسالك المعرفة التي كان يجد فيها الكثيرون المتعة والراحة كانت تخرجه إلى ببداء التفكير النظري ومتاهاته ، وقد وصف لنا في يومياته الكثير من جولاته في هذه العوالم الفكرية غير المنظورة ، من ذلك قوله : « لا أستطيع أن أجد ألفاظاً تعبر عما يخالجي من الشعور ، فوعبي عاكف على نفسه ، وإني لأسمع نبضات قلبي وأرى حياتي في طريقها إلى الزوال ، ويبدو لي أنني صرت تمثالا على شواطئ نهر الزمن ، وأني حاضر أمر لغز من الألغاز ، وأني سأخرج من ذلك وقد تقدمت في السن وعلائي الكبير » .

والرجل الذى يتعود هذا اللون من ألوان التفكير ويستغرق فى مثل هذه التأملات ليس من المستغرب أن يفقد الاهتمام بالمسائل الدنيوية ، وشؤون الحياة العادية فما السياسات والآداب فى رأى مثل هذا العقل ؟ إنها انعكاسات ناقصة شوهاء للحقائق المثالية التى لاتجد لها تعبيراً كافياً لافى اللغة ولا فى النظم ، فكيف يأخذ مأخذ الجلد ما هو موقوت وما هو نسبي مثل أكثر صور الجهود البشرية ؟ لقد تولت بهجة مظاهر الحياة العادية وفقد كل شىء نسبي أهميته فى نظره ولا نزاع فى إن هذه الحالة تغلب على أكثر ذوى العقول الموكلة بالتفكير النظرى ، والفلاسفة فى العادة يصبحون غير صالحين لممارسة شؤون الحياة العملية ولكن هذه الحالة تلم بأكثر المفكرين من الحين إلى الحين ، ومطالب الحياة المادية ودوافع غريزة الحياة تحمى من طغيانها ، أما عند أميل فكانت حالته الغالبة عليه الملازمة له ، ومما ساعد على ذلك ضعف صحته الذى لازمه طوال حياته وموثرات البيئة الاجتماعية التى عاش بها

وربما كان يمكن أن ينقد أميل من حباثل هذه الحالة الحب والزواج والأبوة أو النجاح فى الإنتاج الأدبى ، لكن إستثمار التصورات المثالية بتفكيره حال بينه وبين أى علاج ناجع لهذه الحالة ، ومن أقواله « أنى أنقر من الواقع ولكنى لا أستطيع أن أجد المثالى » وقد استهوته الحياة العائلية فكتب فى يومياته عنها « لا أستطيع أن أخلص من مثلها الأعلى ، ففيها أجد الرفيق فى حياتى وعملى وأفكارى وآمالى » ولكن لا فائدة من ذلك كله ، « فالواقع والحاضر والضرورى اللازم يثير فى نفس الاشتىراز ويخيفنى ، وعندى من الخيال والوعى والنفاذ أكثر مما يلزم ولكن ليس عندى ما يكفينى من الشخصية ، وحياة الفكر وحدها هى التى يبدو لى أنها لها المرونة الكافية ، والعظمة الوافية ،

وأنها وحدها المبرأة من العيوب البعيدة عن نقصان ، والحياة العملية تبعث الخوف فى نفسى ، وإنى ضعيف الثقة بنفسى وأشك فى السعادة لأنى أعرف نفسى ، وصور الكمال تجعلنى أجتوى كل ما هو ناقص ، وأمقت الأسف الذى لا فائدة منه والندم غير المحبى .

ويوميات أميل تدل على امتياز مواهبه الأدبية ، فقد جمع بين سعة المعرفة ونفاذ الفكر والبلاغة والقدرة على التقدير والنقد ، ولا بد أن الحافز إلى الإنتاج - وهو فى أغلب الأحيان لا فى جميع الأحيان يصحب الملكات الأدبية - كان قوياً فى نفسه ، والدليل على ذلك ضخامة اليوميات التى كتبها وتجاوزت صفحاتها الآلاف ، وقد بدأ يعالج الكتابة فى سن مبكرة ، ففي العشرين من عمره أرسل بعض فصوله الأدبية لأرقى مجلات جنيف ، وبرغم شدة ميله إلى التفكير النظرى كان معنياً بوجوه نشاط عصره فى السياسة والدين والأدب والفن ، ومع ذلك كله فإنه لم يترك عند وفاته إلا بعض دواوين الشعر التى لم يعجب بها سوى عدد قليل من خاصة أصدقائه والمختارات من اليوميات وعدداً من الفصول الأدبية جد قليل وبعض آثار أدبية أخرى قليلة القيمة ، وكان هذا الإنتاج على قلته ثمرة جهد شاق ومحاولات متصلة .

وفى يومياته تفسير لهذه الحقائق جميعها ، فقد اعترف فيها اعترافاً كاملاً مؤثلاً بضعفه وإخفاقه ، وحاول بتحليل دقيق لا يكاد يبارى أن يجعل أسباب هذا الإخفاق والاعتزال واضحة لنا ولنفسه معاً ، من ذلك قوله « الحب والأحلام والشعور والمعرفة والفهم كل هذا فى استطاعتى لو أمكننى أن أستغنى عن الإرادة - وعندى ضرب من ضروب الخوف البدائى من الطموح والجهاد والكراهة وكل ما يبدد الروح ويجعلها تعتمد على الأشياء الخارجية والأغراض ، وفرحى بأن يعاودنى الشعور بنفسى وأصغى إلى مرور

الزمن وتدفق الحياة العامة كاف في بعض الأوقات
ليجعلني أنسى كل رغبة ، ويخمد في نفسي الرغبة في
الإنتاج والمقدرة على تنفيذها معاً .

فهو حينما يخطو نحو الإنتاج ويتقدم للعمل وتحقيق
ذاته يلم به شعور غامض بأنه مقدم على خطر ، وكأن
هناك ما يهدد حياته الداخلية بأفاقها المترامية وشواخها
المتسامية ، أليست هناك محاولة لإقامة حواجز وسدود
بين نفسه وبين صور الحق النظرى والإطاحة بالحقيقى
من أجل الظاهر والجوهر في سبيل العرض ؟

وقد صحب هذا الاتجاه النظرى إلى تأمل الطبيعة
والحياة في شمولها ميل إلى تبين نواحي النقص في عالم
العمل والواقع ، وقد أشار إلى ذلك في قوله « الموقف
الذى انتهيت إليه يبدو لي أنه يمكن تفسيره بالرغبة
الجائحة في طلب الكمال وإساءة استعمال الملكة الناقدة
وعدم الثقة الذى ليس له مسوغ بالدوافع الأولية
والأفكار الأولية والكلمات الأولية ، وإنى أرى الثقة
بالحياة أو تقبلها في بساطة ويسر يتعدان غنى ويفران
منى ، ولهذا صرت لا أستطيع أن أعمل » .

وذلك لأن إساءة استعمال الملكة الناقدة يتبعه بطبيعة
الحال إحجام النفس وشلل الإرادة ، وفقدان الثقة
بالنفس فقداً تاماً ، وقد كتب مرة ضمن رسالة إلى
صديقه إدمون شيريه « لست أعرف هذا اللغز الذى
يحمل الناس على أن ينتظروا الكثير منى في حين أننى
أشعر بأننى غير قادر على الإتيان بأى شئ جدى أو
هام » وكتب في مناسبة أخرى « أصدقائى يرون ما كنت
أستطيع أن أكونه ، ولكنى أرى مدى قدرتى وواقع
أمرى » .

ولكنه لم يستطع القضاء على غريزته الأدبية ، ولم
يجد مفرأ من إشباعها إلى حد ما ، ولذلك كان يعانج
قرض الشعر من الحين إلى الحين ويقوم بترجمة بعض
الأشعار ويبذل في ذلك جهداً شاقاً ، ويقول في يومياته

« إنى أخشى العظمة ، ولا أُرهب الخدق والبراعة ،
والفصول التى قدمتها للطبع ليست شيئاً أكثر من
دراسات ولألعاب وتمريبات الغرض منها اختبار نفسى
وكأنها محاولات للتسلى ، وأنا أجرى أصابعى على آلى
وأمرن يدي لأتأكد من قدرتها وبراعتها ، ولكنى
لا أتم العمل ، وترانى دائماً أتأهب وأستعد ، ولكن
العمل لا ينبجز ، ويذهب نشاطى سدى في نوع من
حب الاستطلاع العقيم » .

وهو لا يستسلم الاستسلام كله دفعة واحدة ، لأن
إحساسه بالواجب يجعله يقاوم وضميره يشقى ويألم ،
ويقوم من وقت لآخر بمحاولات للتخلص من قيود
التقاليد الثقافية التى استأثرت بنفسه ، ويحاول أن
يكتب وينتج ويرضى أصدقائه ، وفى سنة ١٨٦١ بعد
أن غادر إدمون شيريه جنيف بعام كتب أميل إليه
يصف الصعوبات التى يلقاها والمثبطات المعترضة ؛
ويلتمس منه بوصفه من أصدقائه القدماء النصيح والمعونة
وأثرت الرسالة في نفس صديقه وبلغت منه ؛ فجأوبه
في صراحة ووضوح واصفاً شعور أصدقائه الذين
كانوا يرون حياته تذهب بدهاً وتضيع سدى ، لا تبرز
معالمها آثار هامة ولا أعمال جلييلة على خلاف ما كان
ينتظره أصدقائه ، وأشار إلى منافذ أدبية مناسبة له
إذا صح عزمه واستعمل ملكاته وإلى أن النجاح
لا بد أن يكون من نصيبه ، وحثه على أن يبدأ بالانضمام
إلى هيئة تحرير المجلة الألمانية التى كان يشترك في تحريرها
حينذاك رينان وليتريه وغيرهما من أعلام الأدب والفكر
المعاصرين له ؛ ولم يرد أميل على هذه الرسالة
إلا بعد ثلاثة أشهر ، وتلقى شيريه الرد وقد نفذ
صبره ، وأدرك أن صاحبه لم يستطع التغلب على عاداته
القديمية والحالة النفسية الملائمة له ، وقد قنع أميل
بكتابة اليوميات وتسجيل خواطره بها ، ولم يكن مع
ذلك معزراً بها حتى في سنواته الأخيرة ، كتب يقول

عنها في سنة ١٨٧٦ « هذه اليوميات تمثل مواد تكفي ملء مجلدات عدة ، فأى مجهود ضائع وأى تبديد للقوى ولن تكون نافعة لأحد حتى ولا لى - ولقد ساعدتني على الهروب من الحياة لاعلى ممارسة الحياة » ويقول في موضع آخر من اليوميات « كل ما أنتجته من رسائل وهذه الآلاف من الصفحات التى تحوى اليوميات والفصول التى كتبها والأشعار التى نظمها والملاحظات من كل نوع التى دونتها ليست جميعها أكثر من أوراق ذابلة فن أفدت ؟ وماذا أفدت ؟ وهل يبقى اسمى بعد موتى يوماً واحداً ؟ وهل يعنى شيئاً لأى إنسان ؟ حياة ليس لها قيمة ... وحبنا أجمع أشتاتها أجدها لاشئ » .

وبرغم ذلك كان يجد في كتابة اليوميات متنفساً لنفسه ومجالاً لخاطره ، وأن كانت لم تمنحه الهدوء والسكينة وتفرغ على قلبه شأبيب العزاء والسلوان ، وقد طواه الموت وهو يظن أن كل شئ قد انتهى ، وأن حياته ضاعت في غمار النسيان وزوايا الإغفال .

وكان أميل طول حياته محباً للسفر ، وقد اجتذبت به باريس كما اجتذبت سائر الكتاب والمفكرين ، وقد عرف الكثيرين من كبار الكتاب الفرنسيين ، ففي سنة ١٨٥٢ لقي تيرى المؤرخ السياسى ولامينيه وبرانجيه ومينيه وغيرهم ، ولقى من أنصار النزعة الرومانسية الفريد دى فى وتيوفيل جوتييه ، وأعاد زيارة إيطاليا وألمانيا غير مرة ، ولم يكن أميل من ذوى البنية القوية وأصابه في السنوات الأخيرة من حياته مرض القلب وضاعف خطورته مرض الخنجرية ، وقد دفن بعد وفاته في مقبرة كلارنر على مقربة من قبر معاصره العظيم اسكندر فينيه ، والعجيب أن شخص أميل نفسه وأشعاره ، ورسائله وتدرسه في الجامعة وانتاجه الأدبى القليل لم يحدث ذلك كله تأثيراً يذكر في نفوس معاصريه ، ولكن الوثيقة التى دون فيها حياته الداخلية

وطبعت بعد موته أثرت في نفوس القراء في أنحاء أوروبا ، وفسحت له مكاناً في عالم الشهرة ، وقد عدّ إدمون شيريه هذا الحادث من غرائب الأدب ومدهش مفاجأته ، فما هو السر في هذا النجاح الذى أصابته اليوميات ؟

أرجح أن السبب الأول في الشهرة التى ظفرت بها يوميات أميل يرجع إلى مجال أسلوبها الشعرى واستطاعة أميل أن يصف لنا الخواطر الدقيقة والأفكار الفلسفية والمشاعر الدينية والمشاهد الطبيعية في أمانة مستحبة وإخلاص جذاب يتم على اطلاع واسع وثقافة أدبية فلسفية عالية ، ويظالعك من صفحات هذه اليوميات أميل الكاتب الفيلسوف وأميل الشاعر الحكيم وأميل الناقد الذواق المرهف الحس النافذ النظر المصقول الذوق ، وأميل من غير شك أحد مفسرى أسرار النفس الداخلية وأحد من كشفوا للإنسان الكثير من أسرار النفس البشرية الخفية ، وتقرب منه في هذه الناحية رسائل أوبرمان التى كتبها سنانكور ويوميات موريس دى جيران ، كما أنها تذكرنا بكتب الاعترافات العظيمة مثل اعترافات القديس أوغسطين وچان چاك روسو وتولستوى ، ويوميات أميل ممثلة لحياة الإنسان الداخلية الخاصة ، وكانت دراسة أميل لنفسه واستنباطه المنافذ إلى قلبه وغوصه في مغيبات المشاعر ومجهولات الخواطر والأحاسيس ترمى إلى تحقيق هذا الهدف ، وقد أعلن ذلك في قوله : « ما يعينى ويهمنى في أمر نفسى هو أنني أجد في حالتى الخاصة مثلاً صادقاً للطبيعة الإنسانية ، ومن ثم القيمة العامة لهذا الطراز » .

وقد أشار أميل في يومياته لإشارات كثيرة إلى علاقة الإنسان بالالانهاى والمجهول ، وكذلك إلى علاقته بعالم الظواهر المتحكم فيه ، وعرض في خلال ذلك لمشكلات الفلسفة والعلم والأدب والفن وتعمقها ، وقد أحاط أميل بحياة عصره الفكرية من مختلف جوانبها ، وهو

جدير بقول رينان عنه « إن أميل له عيوبه ونواحي نقصه ولكن من المؤكد أنه من أقوى الرؤوس التي مارست التفكير النظري في الفترة الممتدة من سنة ١٨٤٥ إلى سنة ١٨٨٠ وفكرت في طبيعة الأشياء » .

والمفكر والمؤرخ والناقد يجدون في يوميات أميل صديقاً جديراً بالصحبة وخليقاً بالألفة ، وكذلك رجل الدين الذي يرى أن الإيمان بوجود الله والإيمان بالواجب هما أساس الحياة الدينية الحقبة يجد في أميل زميلاً في الله ، ورغم وقوف أميل على مذاهب الفكر المختلفة واتساع آفاق معرفته ظلت الغريزة الدينية قوية في نفسه ، وقد ظل أميل مؤمناً بحقيقة القانون الأخلاقي خلال عواصف التشاؤم التي استهدفت لها حياته ، وقد كتب في يومياته قبيل موته بأشهر قلائل « الحيوان تنقضى حياته ، والإنسان يسلم روحه لخالق الروح ... ونحن نحلم منفردين ، ونشقى منفردين ، ونموت منفردين ، ونسكن مأوانا الأخير منفردين ، ولكن ليس هناك ما يمنعنا من أن نفتح أبواب عزلتنا لله ، وبذلك تصبح مناجاة الإنسان لنفسه محاورة ، ويصبح الإحجام طاعة واستسلاماً وينقلب تنازلنا أمناً وسلاماً ، ويضيع الشعور بالهزيمة الأليمة في الشعور بالحرية المستردة » وأميل يمثل الروح الحديثة في شكوكها وآمالها وقيمتها ، وهو يمثل جيلاً ساورته الشكوك ولكنه مع ذلك كان يشعر بالحاجة إلى اليقين ، وكان هذا الجيل أقوى شعوراً من الأجيال التي سبقتة بالسدود المقامة في طريق العقل البشري وقوة ضغط الظروف المادية على الإنسان ، ولكن هذا الجيل مع ذلك كان أقوى شعوراً بعظمة الإنسان ، وأشد تأثراً بمظاهر الجمال والنبيل المتداخلة في عناصر الكون .

وقد قام أميل بدوره في تواضع وتردد وبشيء كثير من الشك في تفكيره وفي نفسه ، ولم يركن إلى الوعظ والأسلوب الحاسم الواثق الذي كان يتحدث به

كارلايل وإمرسن برغم أنه كان يشبههما باعتبارهما شاعرين مثاليين ، وهذا مما يجعله أقرب إلى روح العصر منهما ، لأنه كلما تكاثرت المشكلات وتعقدت الأمور واتسع نطاق العلم قلت الثقة بالذين يتحدثون عن الغاز الحياة بلهجة العارف الواثق ، والباحثون عن الحق في العصر الحاضر يؤثرون لهجة مفكر جنيف السمع النفس الرضى الخلق الذي نشأته الدراسة وحركته المذاهب الفكرية حتى حذق أساليبها وعرف مداخلها ومخارجها ، والذي كان ينشد الحقيقة دون أن ينحاز إلى فئة من الناس أو حزب من الأحزاب ، ودون أن يتعصب لمذهب من المذاهب ، وتنازل عن الآمال ، ونبد المطامع ، ولم يعبأ في حياته الفكرية بطلب الحجد ، والجري وراء الشهرة ، والنجاح الأدبي ، وإنما وقف حياته على طلب الثقافة والاقتناع الروحي ، والمثل الأعلى ، والكتاب الوحيد الذي بقي من آثار أميل كاف لدعم شهرته ، وإبقاء ذكره ، وسيظل شاهداً على صدق تجاربه ، وشجاعته النادرة ، وصراحته في الاعتراف بأخطائه ، وإحصاء عيوبه وسقطاته ، ونواحي الضعف في شخصيته وأسلوب حياته .

مختارات من يوميات أميل

وصف لنا أميل في يومياته سر قصوره في الإنشاء والتأليف بقوله « لابد في الإنشاء من التركيز والبت والمرونة ، وهذا ما ينقصني ، فأنا لا أستطيع مزج المواد المتجمعة بالأفكار ، ولأجل أن نصب أي شيء في القالب المناسب وتمنحه الصورة الملائمة لا بد لنا من أن نكون مسيطرين عليه ، ولا بد أن نتناول الموضوع بعنف واقتدار ولا نرتعش خشية أن نفشل في العمل أو نخطئ فيه الصواب ، وعلينا أن نكون قادرين على تحويله إلى جوهر كيانتنا واستيعابه ، وهذا اللون من ألوان الثقة العارية المسرفة ليس في طاقتي ، وطبيعتي من أعماقها تميل إلى

التخلص من الشخصية الذى يحترم الموضوع المتناول ويقف عند حدوده ، إن حب الحق هو الذى يردنى عن الانتهاء إلى نتيجة والبت الحاسم .

وكان الناقد الإنجليزى الكبير ماثيو أرنولد يرى — بعد قراءته ليوميات أميل — أن وظيفة أميل الحقيقية كانت النقد الأدبى ، وأن أميل نفسه لم يدرك ذلك ، ويقول أرنولد إن النقد الأدبى الذى تضمنته بعض مختارات اليوميات يدل على تمكن وأستاذية نادرين ، بل يرى أرنولد أن نقد أميل للمجتمع والسياسة والخلق القومى والدين قائم على معرفة وثيقة وعادل ونفاذ إلى حد كبير ومما أستدل به أرنولد على قدرة أميل الناقدة ما كتبه فى يومياته حينما نعى إليه الناقد الفرنسى الكبير سانت بييف « والحقيقة أن سانت بييف يترك وراءه فراغاً أعظم من الفراغ الذى تركه بيرانيه أو لامارتين ، لقد كانت عظمتها حينما توفيا قد أصبحت بعيدة وتاريخية ، أما سانت بييف فكان لا يزال يعيننا على التفكير ، والناقد احتق يقدم للعالم جميعه الأساس الوطيد ، ومعنى ذلك أنه يمثل حكم الرأى العام أى العقل العام وأنه المحك والموازن والبوتقة التى تبين قيمة كل إنسان ومزية كل مؤلف ، وصدق الحكم أندر من أى شئ آخر لأنه يتطلب توازناً دقيقاً لكثير من الصفات — وهذه الصفات بعضها طبيعى وبعضها مكتسب ، بعضها صفات عقلية وبعضها صفات نابعة من القلب ، ونضج قوة الحكم الناقد تستلزم بذل الجهود سنوات طويلة ومواصلة الدراسة ومقارنة الأشياء بعضها ببعض ، والناقد مثل الحكماء فى رأى أفلاطون لا يصل إلى مستوى كهانته الأدبية الحقيقى — أو إذا آثرنا لفظة أقل فخامة إلى مستوى القدرة على القيام بوظيفته الاجتماعية — إلا فى الخمسين من عمره ، وحتى بلوغ هذه السن لا يكون الناقد

قد مر بكل طرز الكينونة وتمكن من معرفة كل ظل من ظلال التقدير ، وكان سانت بييف يضيف إلى تلك الثقافة البالغة الحد الأقصى من الصقل والتهذيب ذاكرة واعية إلى حد يثير الدهشة ومجموعة من الحقائق ضخمة إلى حد لا يكاد يصدق وطائفة من النواذر مخزنة ليستعين بها حينما يريد استخدامها »

ويعلق أرنولد على هذا النقد بقوله « هذا النقد شديد الإحكام ، وقد صيغ فى قالب يبعث على الإعجاب ، ويفتن اللب إلى حد أن الإنسان يتمنى لو كان قد أتيح لسانت بييف نفسه أن يقرأه » .

ويشير أرنولد إلى ما ورد فى اليوميات عن فيكتور هيجو ، وقد ذكر أميل رأيه فى هيجو فيما كتبه فى يومياته يوم ٢٦ إبريل سنة ١٨٧٧ قائلا « كنت أقلب صفحات ما كتبه فيكتور هيجو عن باريس ، (سنة ١٨٦٧) وفى خلال السنوات العشر المنصرمة تواتت الحوادث التى تغند ماقاله هذا النبى ، ولكن ثقة النبى فيما تخيله لم تنقص مثقال ذرة ، فالتواضع وحسن الإدراك لا يصلحان إلا للأقزام ، وفيكتور هيجو يتجاهل فى شموخ كل شئ لم يستطع أن يتنبأ به ، وهولم ير أن الكبرياء التى لاحدود لها تدل على ضؤولة الروح ، فلو أنه استطاع أن يقارن بين نفسه وبين غيره من الرجال ، وأن يوازن بين فرنسا وبين غيرها من الأمم لاستطاع أن يرى الأشياء بصورة أقرب إلى الصحة ، ولما تورط فى هذه المبالغات الطائشة وهذه الأحكام التى أسرف فيها على نفسه ، ولكن الاعتدال والإنصاف فى إصدار الأحكام ليسا من الأوتار التى يضرب عليها ، فقد عاهد نفسه على أن يكون مارداً جباراً ، وذهب مخلوط دائماً بالرصاص ، ونفاذ بصيرته يشوبه دائماً الصغار ، وعقله ينتابه الجنون ، وهو لا يستطيع أن يكون بسيطاً ، والضوء الوحيد الذى يقدمه لك يغشى بصرك مثل ضوء النيران ،

الأسلوب المدرسي ، وبين عناصر اللغة الغالية واللغة الفرنسية وتحوى كتابته التنوع والهجاء والركة والالطف والشعور والحركة وحسن السبك والطلاوة والرشاقة وحتى فى بعض الأحيان - النبل والجدية والعظمة ، وهناك كذلك براعة الوصف والكلمات اللاذعة والصور السريعة السلسلة التعبير وحدة بعض المقطوعات التى لاتنسى والجراة غير المنتظرة وعبوبه تخفيها استعداداته العظيمة المنوعة ولايستطيع الإنسان أن يقول ماذا ينقصه ، قارن بين خرافة « قاطع الأخشاب والموت » التى نظمها وبين كتابة بوالو لها ، وسيظهر الفرق بين الفنان وبين الناقد الذى أراد أن يعلمه كيف يكتبها بطريقة أحسن من الطريقة التى كتبها بها ، ولافونتين يعطيك صورة الفلاح الفقير فى العهد الملكى ، ولكن بوالو لايرى سوى رجل يرزح تحت الحمل الثقيل ، والأول مشاهد تاريخى والثانى ليس سوى نظام أكاديمى ومن نظم لافونتين لهذه الخرافة تستطيع أن تكون صورة واضحة للمجتمع فى عصره ، وهذا الهرم المسن من شامبنوا بحيواناته لايزال هوامر الوحيد الذى أخرجه فرنسا ، وعنده صور الكثير من الرجال والكثيرات من النساء مثل لا برير ، وموليير ليس أكثر منه فكاهة ، وناحية الضعف الوحيدة فيه هى أبيقوريتيه ومايخالطها من الغلظة ، وهذا من غير شك ماجعل لا مرتين يمتقته ، والنعمة الدينية ليس لها أثر فى قيثارته ، وليس فيه شيء يدل على صلته بالديانة المسيحية ومآسى الروح الأسفى ، والطبيعة الرحمة هى آلهته وهوراس نبيه وموتنين لإنجيله ، وبلفظ آخر أفقه هو أفق عصر الإحياء وهذه الجزيرة الوثنية فى مجرى الكاثوليكية التام شيء مستغرب ، ووثنيها كاملة الإخلاص والبراءة ، ولكن الحقيقة أن رابليه وموليير وسانت افرموند أكثر وثنية من فولتير .

وهو يثير تعجب القارئ ويغضبه ، ويضايقه ، وهو لايخلو دائماً من نغمة زائفة ، وهذا هو سبب ماثيره فى نفسى من تقزز ونفور ، والشاعر الكبير فى نفسة لايستطع التخلص من الدجال وبعض سهام قليلة من سخرية فولتير كانت كفيلة بأن تظامن من جراح عبقريته وتجعله أقوى إذ تضطرها إلى أن تكون أكثر تعقلا ، وانها لكارثة اجتماعية أن أقوى شعراء أمة لم يستطع أن يفهم الدور الذى يقوم به بطريقة أصح وأسلم ، ولم يسلك سلوك أنبياء العبرانيين الذين وجهوا قوارص اللوم والتعنيف لأنهم يحبون ، ووقف حياته فى كبرياء وبطريقة منظمة على تملك مواطنيه ، ففرنسا هى العالم وباريس هى فرنسا وهيجو هو باريس ، فاحنوا رؤوسكم أيها الناس .

ويستشهد أرنولد على نفاذ بصيرة أميل الناقدة بما كتبه عن لافونتين فى يومياته يوم ١٧ يوليو سنة ١٨٧٧ « أمس أعدت قراءة لافونتين ولاحظت مايسقطه ويحذفه ، وليس عنده فراشة ولاوردة ، وهو لا يذكر طير الكركى ولا طائر السلوى ولا الجبال ولا السحالى ، وليس فيه صدى واحد للفروسية ، وتاريخ فرنسا عنده يبدأ بعهد لويس الرابع عشر ، والجغرافيا عنده فى الواقع لايتمجاوز بضعة أميال مربعة ولاتصل إلى الراين ولا إلى اللوار ولا إلى الجبال أو البحر وهو لا يبتكر موضوعاته أبداً وإنما يأخذها فى شيء من الإبطاء من غيره كاملة الصنع ، ولكن مع ذلك كله أى كاتب جدير بالإكبار هو ! وأى مصور بارع وأى مشاهد دقيق الملاحظة وأى كاتب فكه وأى راوى قصة ! لى لا أمل قراءته برغم إننى أحفظ عن ظهر قلب نصف خرافاته ، وفى اختياره للألفاظ وإدارته لتجمل وانتقاء العبارات والمصطلحات فإن أسلوبه ربما كان أثرى أساليب العصر العظيم لأنه يجمع بأربع الطرق بين الأسلوب المهجور وبين إتقان

وخريج الفلسفة الألمانية الذى تلقى دروسه فى برلين بعد وفاة هيجل بأعوام قليلة حينما كانت ألمانيا مستقر الفكر النظرى لم يمنعه ذلك من نقد بعض مفكرى الألمان وفلاسفتهم ، ففى يوم ٩ لإبريل سنة ١٨٦٨ بعد أن أمضى ثلاث ساعات فى قراءة كتاب الفيلسوف الألمانى لوتز عن تاريخ الاستطيقى فى ألمانيا كتب فى يومياته « لقد أمضيت ثلاث ساعات أقرأ فى المجلد الكبير (تاريخ الاستطيقى فى ألمانيا) وقد استهل الكتاب استهلالاً جذاباً ولكن سرعان ما همدت الجاذبية ، وفى النهاية استولى على التعب وتملكنى الملل ولم ذلك ؟ لأن صوت عجلة الطاحونة يجعل النوم يغلب علينا ، وصفحات هذا الكتاب الخالى من الفقرات وهذه الفصول التى لا آخر لها وهذا الضجيج الديالىكتيكى الذى لا ينقطع قد أثر فى نفسى كأننى كنت أصغى إلى طاحونة كلام ، وفى النهاية ثأبت مثل أى مخلوق بسيط ساذج لا دراية له بالفلسفة وهو يواجه هذا الثقل كله والحذقة مجتمعين ، ان غزارة العلم وحتى الفكر ليسا كل شيء ، ولمسة من خفة الروح ومضاء الأسلوب وقليل من الحيوية والخيال والرشاقة لاتفسدها وهل تترك هذه الكتب الملائى بالحذقة فى الذاكرة صورة واحدة أو صيغة أو حقيقة مذهلة حينما يضعها الإنسان ؟ كلا ، انها لاتخلف سوى الخلط والتعب ، فما أشد حاجتنا إلى الوضوح وحسن السبك والابحاز ! إلى مثل ديدرو وفولتير وحتى جالينى ! ان فصلاً موجزاً يكتبه سانت بييف أو شيريه أورينان أو فيكتور شيربليه يدخل على النفس سروراً أكثر ، ويجعل الإنسان يفكر أكثر من آلاف الصفحات الألمانية الثقيلة الملائى حتى حفافها والتى تظهر الجهد نفسه لا نتائجه ، والألمان يجمعون الوقود ويحشدونه ، ولكن الفرنسيين هم الذين يشعلون فيه النيران ، وإلى أناشدكم الله أن تجنبونى ماسهرتم فيه الليالى وأنصتيم

فيه مطايا عقولكم واعطونى حقائق أو أفكاراً ، واحتفظوا بجراركم والرواسب فى المؤخرة ، وما أريده هو الزبدة والخلاصة »

وأشار أميل فيما كتبه فى يومياته يوم ٢ يناير سنة ١٨٨٠ إلى الفرق بين حالة الهدوء والقدرة على التخلص من إيسار الرغبات والاقتراب من النرفانا التى يعرفها الشرقيون وما فى حياة الأوربيين من القلق والصراع والحركة فقال « من الواضح أن الأمم الغربية والأمريكيين بوجه خاص لا يعرفون سوى القليل عن هذه الحالة ، فالحياة عندهم حركة دائبة ناشطة تبتلع كل شيء ، وهم حريصون على الذهب والقوة والسيطرة ، وهدفهم أن يسحقوا الناس ويستعبدوا الطبيعة ، وهم يسدون اهتماماً شديداً عنيداً بالوسائل ولا يفكرون فى الغايات ، وهم يخلطون بين الوجود والوجود الفردى وبين امتداد النفس والسعادة ، أى أنهم لا يعيشون بأرواحهم ، وهم يتجاهلون مالا يتغير والأبدى ، وهم يعيشون على سطح وجودهم لأنهم لا يستطيعون الوصول إلى محورها ، وهم مهتاجون ومشبوبو الحاسة ووضعيون لأنهم سطحيون ، فلم هذا الجهد المبذول والضجيج والصراع والجشع ؟ إنه يذهل النفس ويصم السمع ، وحينما يأتى الموت يعرفون أن الأمر كذلك فلماذا لا يسرعون بأقرار ذلك والتسليم به ؟ ان النشاط جميل حينما يكون مقدساً ، أى حينما يكون وفقاً على خدمة الذى لا يزول »

وأشار أميل فى يومياته إلى رأيه فى البطولة فقال « البطولة هى الانتصار الباهر للروح على الجسد ، أى على الخوف ، الخوف من الفقر ومن الشقاء ومن التهمة ومن المرض ومن العزلة ومن الموت ، وليس هناك تقوى حقيقية جادة بدون بطولة ، والبطولة هى تركيز الشجاعة الذى يبهز البصر ويحفه الجلال »

وفي ذات ليلة من ليالى سنة ١٨٥١ كتب أميل في يومياته
يصف انطباعاته : « الساعة العاشرة ليلا وأشعة القمر
الغريبة الغامضة والنسمات الرطبة المنعشة والسماء وسحب
قليلة مارة بها ذلك كله جعل شرفتنا أنيقة بهيجة وهذه
الأشعة الشاحبة الدقيقة تبعث من الأعلى سكونا نافذاً
مكيوحاً ، وهو يشبه السرور الهادئ أو بسمة التجربة
المفكرة مقترنة بنوع من القوة الرواقية ، والنجوم
ترسل ضوءها وأوراق الأشجار تهتز في الأشعة
الفضية ، ولا تسمع نأمة في مدى النظر .. وكل شيء
يلفه الحفاء ويعلوه الغموض ويحفه الجلال ، فياساعات
الليل ساعات الصمت والعزلة .. فيك يلتقى الحزن
والأسى بالركة والجمال ، إنك تثيرين الأحزان في
النفس وتفرغين على القلوب العزاء والسلوان ،
وتتحدثين إلينا عن كل ما مضى وانقضى وكل ما هو
مقدر له أن يموت ويطوى ، ولكنك تقولين لنا
« تشجعوا ! » وتعدينا بالراحة .

ويوصينا أميل في يومياته بما يأتي « احتفظ في
نفسك بمكان للأسرار الخفية ، ولا تسارع إلى قلب
ثرى نفسك بمحراث اختبار النفس ، بل اترك زاوية
غير مزروعة في قلبك مستعدة اتقبل أى بذرة قد
تلقيها الرياح واطرك ركناً ظليلاً للطير السانح ، وأخل
منزلاً في قلبك لازائر غير المنتظر ومحراباً للإله
المجهول ، وإذا غنى الطير بين أغصانك فلا تبادر إلى
تألفه ، وإذا شعرت في أعماق كيانك بشيء جديد
— بفكرة أو شعور — فلا يستخفك الحرص إلى تسليط
الضوء عليه والنظر إليه ، ودع الجرثومة النامية في حمى
النسيان وأقم حولها سياجاً من السكينة ولا تقتحم ظلمتها ،
واتركها تستم صورتها ويكتمل نموها ، ولا تفض إلى
أحد بكلمة عن سعادتك ، لأنها سر من أسرار الطبيعة
المقدسة ، وكل حمل يجب أن يلفه القناع المثلث ،
قناع الحياء والصمت والليل .

ويوازن أميل في إحدى يومياته بين الألمان
واليونانيين القدامى فيقول « الألماني يعجب بالشكل ،
ولكنه لا يملك موهبته ، وهو نقيض اليوناني ، وعنده
الغريزة الناقدة والطموح والرغبة ، ولكن ليس عنده
السيطرة الرصينة على الجمال ، وأهل الجنوب أكثر
استعداداً للفن وأكثر اكتفاءً بأنفسهم وأقدر على
الإنجاز وينعمون في ظلال البطالة ثقة منهم
بقدرتهم على الإنجاز ، فمن ناحية ترى الأفكار وفي
الجانب الآخر تجد الألمية ، وعالم ألمانيا من وراء
السحاب وعالم أهل الجنوب فوق هذه الأرض ،
والشعب الألماني يفكر ويشعر ، وأهل الجنوب
يشعرون ويعبرون ، والإنجلو ساكسونيون يريدون
يفعلون ، والمعرفة والشعور والعمل هي الثالوث
المكون من ألمانيا وإيطاليا وإنجلترا ، والفرنسيون
يوجدون الصيغ ويتحدثون ويبتسون ويضحكون ،
فالفكر والألمية والإرادة والكلام أو بكلمات أخرى
العلم والفن والعمل والبلاغة ، وهكذا أجزاء المقامة
الرابعة .

ويحدثنا أميل فيما كتبه يوم ٢٠ سبتمبر سنة ١٨٦٦
عن خيبة أمل أصدقائه فيه فيقول « أخشى أن يكون
أصدقائي القدامى قد خاب ظنهم في ، فهم يظنون أنني
لا أفعل شيئاً ، وأنى خدعتهم عما كانوا ينتظرونه
منى وخيبت أملهم ، وأنا مثلهم خاب أملى في نفسى ،
وكل ما يمكن أن يرد على احتراى لنفسى ويعطينى
الحق في أن أكون معزراً بها يبدو لى أنه غير ممكن
الحصول عليه وأنه لا سبيل على الإطلاق إليه ، ولذا
ألجأ إلى تسلية نفسى بالصغائر والتفاهات والحديث
المرح والملهيات ، وينقصنى دائماً الأمل واليقين والعزم ،
والفرق الوحيد هو أن ضعفى في بعض الأحيان يأخذ
صورة الحزن اليائس وفي أحيان أخرى يبدو في
صورة الطمأنينة المستبشرة ، ومع ذلك فإنى أقرأ

وأتحدث وأدرس وأكتب ولكن بدون هدف وكأنني أسير وأنا نائم ، والزعة البوذية المسيطرة على نفسي تفلّ من حد قدرتي على حرية حكم نفسي ، وعدم الثقة بالنفس يقتل كل رغبة ويحيلني المرة بعد المرة متشككاً أصيلاً ، ولست أعبا بشيء سوى الواقعي والجدّي ولكني لا آخذ نفسي ولا ظروف حياتي مأخذ الجد ، وارتنص قدر شخصيتي ومواهبى وأمانى نفسي ، وإني دائماً أستخف بنفسي باسم كل ما هو جميل وكل ما يبعث على الإعجاب ، وموجز القول إني أحمل في نفسي منتقصاً دائماً لقدري وهذا هو ما يقعد بي ويثلم عزيمتي ، ولقد أمضيت المساء مع شارل هايم ، ولفرط إخلاصه لم يقدم لي أى تحية أدبية ، ولما كنت أحبه وأحترمه فلذلك أسأحه ، وليس لحب النفس علاقة بذلك الموضوع ، ومع ذلك فقد كان يروقني أن يثنى على مثل هذا الصديق الصدوق ! ومما يحزن الإنسان أن يشعر من أصدقائه باللوم الصامت ، وسأحاول أن أرضيه وأفكر في كتاب يسره ويسر شيريه .

هذا ما كان أميل يمني به نفسه ، وكان من بواعث أسفه فيما بعد أن هذه الأمنية لم تتحقق وظل أصدقائه ينعون عليه عقم عبقريته حتى فقدوا الثقة فيه ونبذوا الأمل .

والعجيب أن أميل الذي أمضى سنوات متطاولة في كتابة يومياته كان يرى مع ذلك أنها لا تقدم لنا عنه صورة كاملة ، كتب في يومياته بعد أن أعاد قراءة أجزاء منها يقول « لقد انتهيت في التو واللحظة من قراءة المجلد الأول من هذه اليوميات ، وأشعر بالخلج من نعمة الشكوى السارية فيها ، وهذه الصفحات تقدم صورة لي شديدة النقصان ، وفي أشياء كثيرة لم أجد لها أثراً في هذه اليوميات ، وأظن أن السبب الأول في ذلك هو أن الحزن يحملني على

المبادرة إلى الكتابة أكثر من السرور ، والسبب الثاني هو لأنني أعتمد كثيراً على الظروف المحيطة بي ، وحينما لا يكون هناك ما يهيب بي أو ما يعرضني للامتحان أعود إلى الاكتئاب ، ولذلك لا يظهر في هذه الصفحات الرجل العملي والرجل البشوس المنبسط الأسارير والإنسان الأديب فالصورة ينقصها الاتساع والحفاظة على النسب ، لأنها صورة من جانب واحد وينقصها المركز ، وكأنها رسمت من مسافة جد قريبة »

ويستطرد أميل من هذا الحديث عن نفسه إلى تعليل مسألة جهلنا لأنفسنا فيقول « السبب الحقيقي في كوننا لا نعرف أنفسنا إلا معرفة جد قليلة هو الصعوبة التي تصادفنا في الوقوف على مسافة مناسبة من أنفسنا واتخاذ وجهة النظر الصحيحة التي تجعل التفاصيل لا تحجب التأثير العام ، وعلمنا أن نتعلم أن ننظر إلى أنفسنا إجمالاً وتاريخياً إذا أردنا أن تكون عندنا فكرة صحيحة عن قيمتنا النسبية وأن ننظر إلى حياتنا في كليتها الشاملة أو على الأقل باعتبارها فترة تامة من الحياة إذا أردنا أن نعرف ما نكون وما لا نكون ، إن الغلة التي تزحف على الوجه راحة غادية والذباية التي تقع على جبين الفتاة تلمسان الجسم حقيقة ولكنهما لا تريانه لأنهما لا تنظران نظرة شاملة إلى الكل ، وسوء الفهم الذي يلعب دوراً كبيراً في الدنيا ليس عجباً حينما نرى صعوبة تقديم صورة أمينة لإنسان قد قضينا في دراسته أكثر من عشرين سنة » .

ولا ينكر أميل أن كثرة تحليله لعواطفه ووصفه لهواجس نفسه جعلته قادراً على تحليل عواطف غيره من الناس ، ولذلك يقول « إذا كان عندي قدرة خاصة على تقدير ظلال العقول المختلفة فلإني أعزوها من غير شك إلى التحليل الدائم الذي تناولت به نفسي بدون نجاح ، والواقع أني عدت نفسي دائماً موضوعاً للدراسة والذي كان يعينني في نفس هو سروري

عرفها التاريخ ، وكانت تمتد من البحر الأزرق إلى بحر البلطيق ، ومن سهول سيبيريا المترامية إلى شواطئ نهر الكنج المقدس ، وأقوى إمبراطوريات العالم القديم دعائم سقطت تحت سنانك خيل فرسانه وبأسهم رماته ، ومن الاضطراب العنيف الذى أحدثه فى القارة الغربية انبعثت نتائج بعيدة المدى ، فسقوط الإمبراطورية البيزنطية أدى إلى ظهور عصر الإحياء ورحلتى الكشف فى آسيا اللتين جاءتا من جانبي الكرة الأرضية أى رحلة فاسكودى جاما ورحلة كولومبس ، وتكوين الإمبراطورية العثمانية وإعداد الإمبراطورية الروسية ، وهذه العاصفة العاتية التى بدأت فى أيقاع آسيا أسقطت الأدواح الباسقة التى دب فيها البلى وكل مباني العالم القديم المتداعية ، وغارة المغول الصفر ذوى الأنف المنبسط على أوروبا إعصار تاريخي خرب القرن الثالث عشر وطهره وانطلق من طرفي العالم المعروف ، خلال سورى الصين العظيمين ، السور الذى كان يحصى إمبراطورية الوسط القديمة والسور الذى كان يقيم حاجزاً من الجهل والاعتقاد بالخرافات حول عالم المسيحية الصغير ، وأتيلا وجنكيزخان وتيمورلنك يجب أن يوضعوا فى ذاكرة الإنسانية بالصف الذى فيه قيصر وشارلمان ونابليون ، وقد دفعوا أقواماً برمتها إلى العمل وحركوا أعماق الحياة الإنسانية ، وأثروا تأثيراً قوياً فى السلالات البشرية وأسألوا أنهاراً من الدماء وجددوا وجه الأشياء ، وطائفة الأصحاب الدينية لا يريدون أن يروا أن فى التاريخ قانون العواصف كما فى الطبيعة ، والذين يذمون الحرب مثل الذين يلعنون الرعد والعواصف والبراكين ، وهم لا يعرفون ماذا تصنع ، والحضارة تميل إلى إفساد الناس كما تفسد المدن الكبيرة الهواء .

ويمكن أن تستخلص أن أميل بحكم مزاجه وعلاقته بالفلسفة الألمانية كان معجباً بشوبنهاور، كتب

بأننى وجدت طوع يمينى إنساناً أنموذجاً للطبيعة البشرية يمكننى بدون الحاح أو نزق أن أتابع منه ما يطرأ عليها من تغيرات وحالات وأقف على أفكارها الخفية ونبضات قلبها وما يعرض لها من صنوف المغريات ، وقد التفت إلى نفسى بدافع فلسفى غير شخصى .

ويتحدث أميل فى يومياته عن الفلسفة والفلاسفة فيقول عن الفلسفة « الفلسفة معناها حرية العقل التامة ومعنى ذلك أنها مستقلة عن سلطان التعصب الدينى أو الاجتماعى أو الفلسفى ، وهى ليست مسيحية أو وثنية وليست ملكية ولا ديمقراطية ، وليست اشتراكية ولا فردية ، إنها ناقدة ومحيدة ، وهى تحب شيئاً واحداً ليس غير - وهو الحق ، وإذا كانت ترعج آراء الكنيسة أو آراء الدولة فى البيئة التاريخية التى يعيش فيها الفيلسوف فإن هذا من سوء الحظ ولكن لا مفر منه ولا حيلة فيه ، والفلسفة معناها قبل كل شئ الشك ، وبعد ذلك الشعور بمعنى المعرفة والشعور بعدم الثبوت والجهل والشعور بالحدود القائمة والظلال والدرجات والإمكانات والاحتمالات ، والرجل العادى لا يشك فى شئ ولا يشتبه فى شئ ، ولكن الفيلسوف أكثر حذراً وهو لذلك غير صالح للعمل وبالرغم من أنه يرى الهدف أقل خفاءً من الآخرين فإنه لذلك يرى ضعفه بوضوح شديد وليس عنده الأوهام التى تجعله يظن أن المصادفات ستمكنه من الوصول إليه ، والفيلسوف مثل رجل صائم فى وسط أقوام ثملين ، وهو وحده يدرك الوهم الذى يلعب بال مخلوقات جميعاً ، وهو بطبيعته أقل انخداعاً من جاره ، وحكمه على الأشياء أقرب إلى العقول لأنه يرى الأشياء على حقيقتها ، وهذا هو أساس حريته .

وقرأ أميل كتاباً عن تاريخ العالم فى عهد جنكيزخان عنوانه « العلم الأزرق » فكتب فى يومياته « نادى جنكيزخان بأنه النعمة الإلهية ، والواقع أنه أوجد أكبر إمبراطورية

عنه في يومياته يقول « لقد كنت أفكر في شوبنهاور ، وقد أدهشني وكاد يخيفني كيف أحسن تمثيل نموذج الإنسان في رأى شوبنهاور الذى يرى السعادة وهماً من الأوهام ويرى الشقاء حقيقة واقعة ، والذى عنده أن الغاء الإرادة وكبت الرغبة هما الطريق الوحيد للخلاص ، وأن الحياة الفردية كارثة لا خلاص لنا منها إلا بالتأمل غير الشخصى ، وأساس مذهبه الفلسفى أن الحياة شر والفناء خير ، وهذه الحقيقة المقررة لم أجترئ قط على إعلانها بطريقة عامة ، ولو انى سلمت بها في حالات فردية ، والذى لا أزال أحبه في فيلسوف فرانكفورت الكاره للبشر هو كراهته للأحكام المبتسرة السائدة والهوايات الأوربية ورياء الغرب ونفاقه ... وشوبنهاور رجل قوى العقل قد نبذ الأوهام واعترف بالبوذية في وجه التدفق الألماني الغامر ، وبعزلة العقل المطلقة في وسط عربة القرن التاسع عشر ، وعيوبه الكبيرة هي إقفار روحه وإثرته المتكبرة الكاملة وإكبار للعبقريّة مقترن بعدم اكتراث تام بسائر العالم برغم تعاليمه عن التضحية والاستسلام ، وقد خلت نفسه من العطف والإنسانية والحب ، إن الإدراك الخالص والعمل في عزلة قد يسوقان الإنسان بسهولة إلى وجهة نظره ولكن حينما أستشهد القلب أشعر بأن الموقف التأملى غير سليم ، إن الشفقة والطيبة والبر والولاء تطالب بحقوقها وتصر على أن يكون لها المكان الأول »

وبعد أن أتم قراءة كتب شوبنهاور كتب يقول في يومياته « هل السعادة أكثر من خرافة اصطلاح عليها الناس ؟ إن أعرق الأسباب لحالة الشك عندي هي أن النهاية العظمى والغرض السامى للحياة مجرد وهم وخدعة ، والفرد هو المضلل الخدوع الأبدى ، وهو لا يحصل أبداً على ما يريد ، ولا ينى الأمل يغره ، وغريزتي متجاوبة مع تشاؤم البوذية وشوبنهاور ،

وعندي أن الطبيعة خداعة ، وإنى أنظر إليها كما هي بعين الفنان ، ويظل عقلى متشككاً فما الذى أعتقده وأصدق به ؟ إنى لا أعرف ، وما الذى أوئل فيه ؟ من الصعب أن أقول . إنها حقاقة ! إنى أو من بالخير وآمل أن الخير سيتغلب ويسود ، وفي طي هذا الكائن الساخر القانط وأعماق نفسه طفل غمياً ومخلوق صريح وحزين وبسيط يؤمن بالمثل الأعلى والحب والقداسة والخرافات السماوية جميعها وفي قلبي الكثير من الجنات والفراديس ، وأنا شاك مزيف وساخر مزيف »

ويتخلل يوميات أميل الكثير من الخواطر المتناثرة والكلمات الجامعة مثل قوله « إن الذين أحسنوا إلى الإنسانية هم الذين أتوا لها بالأفكار العظيمة ، ولكن سادتها ومعبودها هم الذين تملقوها واحتقروها ، هؤلاء الذين أرغموا أنفسهم وأسالوا دماءها وأشعلوا فيها التعصب واستعملوها لأغراضهم الآتية ، والذين أحسنوا إلى الإنسانية هم الشعراء والفنانون والمخترعون والرسول وذوو القلوب الصافية جميعاً ، وسادتها هم أمثال قيصر وقسطنطين وجريجورى السابع وآنوسنت الثالث وآل بورجيا وأمثال نابليون » .

ومن خواطره « الذى يلتزم الصمت يُنسئ ، والذى يعفّ يؤخذ بكلمته ويُنزّل على رأيه ، والذى لا يتقدم يتقهقر والذى يتوقف في الطريق يغلب على أمره ويتجاوز ويسحق ، والذى لا يزداد عظمة يتضاءل ، والذى يكف يستسلم ، وحالة السكون والاستقرار هي بدء النهاية ، والحياة هي العمل والإنجاز والانتصار المتواصل إنها تأكيد للذات في مواجهة الفناء وضد المرض وضد تبديد كيان الإنسان الأدبى والمادى ؛ إنها إرادة بغير انقطاع أو بالأحرى تجديد إرادة الإنسان كل يوم » . ومنها قوله « إنى أهل لجميع الأهواء والنزوات لأننى أحملها في داخل نفسى ، وإنى أحفظها في

الأقفاص وأقيدها بالأغلال ولكنى فى بعض الأحيان
أسمع زئيرها وزمجرتها » .

ومن كلماته الجامعة فى اليوميات « لنصدر حكماً
يقضى الأمر أن ننظر فى وضوح ، وأن نغنى بتحري
العدل ، وأن نكون من أجل ذلك غير متحيزين
- وأكثر دقة أن نكون نزهاء - وأكثر دقة أن ننسرح
من شخصيتنا » .

ومنها « القيام بسهولة بما يصعب على الغير هو
علامة النبوغ والإتيان بما يعجز عنه النبوغ هو علامة
العبقريّة » .

ومن كلماته الجامعة فى يومياته « يشتد سخطنا على
الغير حينما نكون غير راضين عن أنفسنا والشعور بأننا
أخطأنا يجعلنا سريعى الغضب ، ويمكر بنا قلبنا فيحاول
أن يجعلنا نشتبك فى شجار مع ما هو خارج نفوسنا
لكى نسكت الضجة القائمة فى داخلنا » .

ومنها « كلما أكثر الإنسان من الحب ازداد شقاؤه
وحصيلة الحزن المقدرة لكل روح تتناسب مع
مستوى الكمال الذى تبلغه » .

ومنها « الذى يشتد خوفه من أن يخدع يفقد كرم
النفس ونبل الخلق » .

جامعة
جامعة

٢٩٨

العلم والدين لإميل بوترو

بمستم
الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

- ١ -

المؤلف

إتيان إميل ماري بوترو (Etienne Emile Marie Boutroux) ولد في ٢٨ يولية ١٨٤٥ في مونروج Montrouge بمقاطعة السين على مقربة من باريس . وتوفي سنة ١٩٢١ في باريس عن ٧٦ عاماً ، قضى معظمها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

درس في ليسيه هنرى الرابع ، والتحق سنة ١٨٦٥ بمدرسة المعلمين العليا . نال إجازة الأجرىجاسيون سنة ١٨٦٨ ، ثم أرسل في بعثة دراسية إلى هيدلبرج لمدة عامين حضر فيها على الأستاذ ادوارد زلار Zeller صاحب الكتاب المعروف في تاريخ الفلسفة اليونانية . وتولى إثر عودته تدريس الفلسفة بليسيه « كاين » Caen .

أعد للحصول على الدكتوراه رسالتين ، إحداهما باللغة اللاتينية كما كانت تقضى اللوائح حينذاك ، وعنوان هذه الرسالة باللاتينية De Veritabus alternis apud Cartesium أى «الحقائق الأزلية عند ديكارت» . وقد نقلها الأستاذ كانجهيم إلى الفرنسية وقدم لها عند طبعها الأستاذ برنشينج .

ورسالته الثانية - وهى الأهم - بعنوان : « في أن قوانين الطبيعة حادثة »^(١) De la Contingence des Lois de la Nature . وكانت مناقشة هذه الرسالة سنة ١٨٧٤ حدثاً فكرياً استقبله الباحثون في أوروبا بترحاب عظيم ، وأصبحت الرسالة بعد نشرها في العام نفسه نقطة تحول في تاريخ الفلسفة العامة . ومنذ ذلك الحين أمسى بروبو فيلسوفاً ومعلماً . فهو فيلسوف بهذه الرسالة التي حددت معالم فكره إلى آخر حياته . وهو معلم أو أستاذ فلسفة شغل مناصب التدريس بالجامعات الفرنسية ، وطلب على يديه كثيرون ممن أصبحوا فيما بعد فلاسفة مشهورين ، مثل برجسون وبلوندل .

عهد إليه بتدريس الفلسفة بكلية الآداب في مونبلييه عقب حصوله على الدكتوراه ، وفي سنة ١٨٧٦ انتقل إلى نانسى ، ثم عاد إلى باريس سنة ١٨٧٧ أستاذاً لتاريخ الفلسفة بمدرسة المعلمين العليا ، خلفاً للأستاذ « فوييه » مؤرخ الفلسفة المعروف . وفي سنة ١٨٨٥

(١) يقال الحادث في مقابل القديم والأزلى ، والممكن في مقابل الواجب والضرورى . والمقصود أن قوانين الطبيعة ليست أزلية ، وإنما هى حادثة ، أو ممكنة . ويقال الحادث في المجال الميتافيزيقى والإمكان في المجال المنطقى ، ولذلك ترجمنا المصطلح بالحادث . ونستخدم الإمكان أو الحادث بحسب المقام .

« دراسات في تاريخ الفلسفة » . كما نشرت له مجموعة أخرى من البحوث بعنوان : دراسات جديدة في تاريخ الفلسفة » .

ومن أشهر دراساته بحثه عن الفيلسوف الألماني كانط ، وهو ثمرة محاضراته بالسربون في العام الدراسي ١٨٩٦ - ١٨٩٧ ، وقد نشر أكثر من مرة . ومعظم كتبه طبعت مرات كثيرة . ثم إنه كان ذا عناية خاصة بالفيلسوف الفرنسي بسكال ، وكتب عنه مؤلفاً قماً سنة ١٩٠٠ . ويعد كتابه عن وليم جيمس والذي صدر سنة ١٩١١ دراسة عميقة للفيلسوف الأمريكي .

وله في الفلسفة العامة عدة كتب ومقالات وبحوث ، منها كتاب بعنوان « فكرة القانون الطبيعي في العلم والفلسفة » ، وكتاب : « الطبيعة والروح » . ومن كتبه التي نقلت إلى الإنجليزية رسالته في الدكتوراه « في أن قوانين الطبيعة حادثة » ، وكتاب آخر اسمه « الفلسفة والحرب »

وله عدة بحوث صغيرة ، ومقدمات لكتب ، وفصول في كتب صدرت بالاشتراك مع غيره من المؤلفين . وقد جمعت إحدى دور النشر بعض البحوث التي تدور حول موضوع واحد ، وأصدرتها في كتاب ، مثل كتابه : « الأخلاق والدين » ، والفصول التي يحتوى هذا الكتاب عليها عبارة عن كلمات أو محاضرات ألقيت في جمعيات ، أو مقالات كتبت فيما بين سنة ١٩٠٧ ، ١٩١٨ ، ويقول الناشر إن بوترو نفسه راجعها قبل نشرها . ولكن الأمر في كتاب « العلم والدين » مختلف ، لأنه مؤلف من أوله إلى آخره موضوعاً واحداً متناسقاً بقصد التأليف ، ويعتبر كتاب « العلم والدين » بعد رسالته في الدكتوراه أشهر كتبه ، له فيه فلسفة خاصة ، صدر في طبعته الأولى سنة ١٩٠٨ .

كلف بتدريس الفلسفة الألمانية بكلية الآداب ببأريس ، وأضحى سنة ١٨٨٨ أستاذاً للفلسفة الحديثة في هذه الكلية خلفاً للأستاذ « جانيه » . وظل منذ ذلك الحين يشغل هذا المنصب ، يلهم تلاميذه ، ويأخذ بيدهم في الطريق الفلسفي ، ويترجم ويؤلف .
عين عضواً بالأكاديمية الفرنسية للعلوم الإنسانية ١٨٩٨ ، وعضواً بالأكاديمية ١٩١٢ .

- ٢ -

مؤلفاته

تابع إلى جانب رسالته في الدكتوراه التأليف والترجمة طوال حياته . ويبدو أنه رأى في شبابه فرنسا في حاجة إلى نقل المؤلفات الأجنبية إلى اللغة الفرنسية ، فبدأ بترجمة زلر عن فلسفة الإغريق من الألمانية إلى الفرنسية ، أصدر الجزء الأول سنة ١٨٧٧ ، والثاني ١٨٨٢ ، وترجمة الأجزاء الباقية تحت إشرافه بواسطة تلاميذه .

نقل كتاب لينتز الشهور باسم « المونادولوجيا » ، مع دراسة لفلسفة لينتز صدرت عام ١٨٨٠ . ثم ترجم سنة ١٨٨٦ « المقالات الجديدة للينتز » مع مقدمة طويلة درس فيها نظرية لينتز في المعرفة .

وله مقالة مشهورة عن أرسطو في دائرة المعارف الفرنسية الكبرى والتي صدرت سنة ١٨٨٦ . ومن الطبيعي أن يعنى بوترو بالفلسفة اليونانية التي تلقى أصولها على زلر ، وترجم كما رأينا كتابه عنها ، وكانت معرفته باللغة اليونية وبما كتبه فلاسفة اليونان باليونانية معرفة وثيقة ، وكان يتمثل بنصوص يونانية يوردها كما جاءت في أصلها ، ويبينها في كتبه . وله دراسة نافذة عن سقراط بعنوان : « سقراط مؤسس علم الأخلاق » ، وقد نشر هذا البحث فيما بعد مع بحوث أخرى في كتاب بعنوان :

المذهب

اجتاز الفكر البشرى مرحلة طويلة من النظر انتهى فيها إلى حل للمشكلة التي واجهته واطمأنت نفسه وعقله لذلك الحل ورأى فيه راحة يستقر عندها . ونحن نعني بالمشكلة المحيرة مسألة التغير الظاهر في الموجودات ، ونعني بالحل « ثبات » الصور التي يندرج تحتها الموجود وهو ثبات راجع في الأغلب إلى العقل البشرى .

ثم رفع الفلاسفة من لدن أفلاطون وأرسطو من شأن الصور الثابتة على الموجودات المتغيرة ، وفصلوا بين العقل والطبيعة ، بين النظر والعمل ، ورفعوا من قيمة العقل على العمل والتجربة والحس . وارتاح الفلاسفة إلى ذلك الحل السعيد الذي ردد الكثرة إلى الوحدة ، والتغير إلى الثبات ، والممكن إلى الضروري ثم تسربت هذه النظرية من اليونانيين إلى العصر الوسيط الإسلامى والمسيحى على السواء ، وامتزجت الآراء الفلسفية بالتعاليم الدينية واتفقتا على هذا المبدأ ، وانتقل ثبات الصور من الطبيعة أو العقل ، إلى العلم الإلهى والقدرة الإلهية .

وعندما قامت النهضة الأوروبية وتجدد شباب الفن والأدب والعلم ، لم تستطع أن تتخلص الفلسفة الحديثة من الرواسب اليونانية والمسيحية وبخاصة في فرنسا فكان ديكارت ، وهو أبو الفلسفة الحديثة ، متأثراً بالتعاليم الدينية الموروثة من العصر الوسيط ، وسار على نهجه أصحاب مدرسته وغير مدرسته ، مثل مالبرانش ، بسكال ، وليبنز ، وباركلى . بل إن كانط نفسه الذى قيل إنه أحدث في الفلسفة ثورة شبيهة بما فعله كوبرنيك في علم الفلك ، ظل محتفظاً بهذه التفرقة بين الصور الثابتة وبين تجارب الحس المتغيرة ، وكل ما فى الأمر أنه سمى الصور الثابتة أولية وموجودة فى العقل نفسه

يفرضها على الأشياء فرضاً ، وبذلك يصبح العلم الذى يمتاز بالضرورة والكلية ممكناً .

هل حقاً قوانين الطبيعة تمتاز بالضرورة ؟ وإن كانت كذلك فما مصدر هذه الضرورة ؟ أم أن الضرورة وهم ومظهر خادع ، وأن الميكانيكية وما تقوم عليه من قوانين تجعلنا ندرك باطلا ضرباً من الجبرية الكلية .. هذا هو خلاصة مذهب « بوترو » فى رسالته التي زعزعت أركان الضرورة ، وأفسحت المجال للإمكان منطقياً ، وللحدوث ميتافيزيقياً ، وكان لها صدى أى صدى فى الفكر الأوروبى المعاصر .

ولقد اشتهر فى تاريخ الفلسفة أن الميتافيزيقيا ، إنما نشأت من البهجة التي يحس بها المرء ضد النظر إلى الأشياء المحسوسة . هكذا قال أرسطو فى استهلال كتابه المعروف بالميتافيزيقا . ومن نقطة البداية هذه قامت التفرقة بين « النظر » و « العمل » مع سمو الأول على الثانى . ولكن بوترو يشق طريقه إلى الميتافيزيقا على نحو آخر ، فالإنسان فى أول أمره وقد استغرق كلية فى احساساته بالذات أو الألم لا يفكر فى العالم الخارجى ، بل إنه ليجهل وجود هذا العالم ثم على مر الزمن يميز فى هذه الاحساسات ذاتها عنصرين أحدهما بسيط وهو شعوره بذاته ، والآخر أكثر تعقيداً وتغيراً وهو تمثله للأشياء الخارجية . وعندئذ ينشأ فى نفسه الحاجة إلى « المعرفة » . وأولى درجات هذه المعرفة إدراكه للعالم الخارجى المعطى له حسياً ، وهى أول مرحلة من مراحل العلم . إن العالم بحسب الحواس عبارة عن وقائع متعددة لا يحصرها عد ، ويستطيع المرء أن يشاهدها ، ويحللها ، ويصفها ، وليس العلم إلا هذا الوصف . ولكنه لا يدرك شيئاً عن نظام ثابت بين الوقائع ، لأن الحواس لا تطلعه على شيء من هذا النظام . إنه لا يرى سوى المصادفة والاتفاق أو القضاء والقدر ، أو إرادات وأهواء تسيطر على الكون .

غير أن الذهن في ملاحظته للوقائع يلحظ بينها روابط دائمة ، ويرى الذهن أن الطبيعة لا تتألف من أشياء منعزلة بل من ظواهر يرتبط بعضها ببعضها الآخر . ثم يقرر الذهن أن تجاور الظواهر بحسب ما تعطيه الحواس ليس دليلاً على ارتباطها الفعّال ، فيطمع أن يرتبها ترتيباً يقوم على اعتماد بعضها على بعض لا بحسب الترتيب الظاهري . ومن هنا كان العلم الوصفى البحث غير كاف بل غير دقيق لأنه لا يبين العلاقات بين الأشياء ، فكان لا بد من إضافة المعرفة « التفسيرية » إلى جانب المعرفة الوصفية . وإذا كان العلم يمر بمرحلتين هما الوصف ثم التفسير ، وكانت الحواس هي التي تنهض بعبد الوصف فإنّ الذهن يحتاج إلى ملكة أخرى هي العقل الذي يؤول ويصنف ويفسر معطيات الحواس فالعقل الذي يرتفع بنفسه على الحس يزعم أنه هو وحده القادر على إقامة العلم بالعالم فيضع نظاماً محكماً مترابطاً واحداً كاملاً . غير أن هذا النظام لا يتفق تماماً مع الواقع . ولا قيمة لنظام من الأفكار لا يفسر نظام الظواهر . من أجل ذلك نزل العقل من عليائه ليتعاون مع الحواس في معرفة العالم وكان من نصيب الحواس أن تلاحظ الوقائع ، ومن نصيب العقل وضع القوانين ، وبذلك استطاع الإنسان أن يجمع بين الكثرة والوحدة ، بين الإمكان والضرورة ، بين التغير والثبات ، لأن القوانين هي الروابط الضرورية الثابتة بين الأشياء الحادثة المتغيرة . القانون يفسر الظواهر والظواهر تحقق القوانين . واطمأن الإنسان إلى هذا الحل السعيد . ولكن أحقاً القوانين ثابتة ضرورية ؟ ألا يفرض هذا المذهب إلى جبرية مُقنّعة تنعدم فيها حرية الوجود ، حتى الوجود الذي يمتاز بالحرية وهو الإنسان ؟

إن الوجود المعطى بالفعل ليس نتيجة ضرورية إنه صورة « حادثة » فهل تكون طبيعته حادثة كذلك ؟ ألا يخضع في نموه الخاص به لقانون ثابت ؟ ألا يحمل

في طبيعته هذه الضرورة التي تحررها من صلته بالممكن ؟

لقد عبر الفلاسفة عن قانون الوجود بصيغ مختلفة ترجع إلى معنى واحد ، من مثل .. « لا يحدث شيء بغير سبب » أو « كل ما يحدث فهو نتيجة متناسبة مع سببها » ، أو « المادة لا تنفني ولا تخلق » ، أو « كمية الوجود تبقى ثابتة » .

وهنا يفرق بوترو بين مفهوم القانون ، وبين مفهوم السببية . والجديد عنده تصوره للسببية وهو متصور درج في الفلسفة المعاصرة وأخذ به العلم الحديث . ليس مبدأ السببية مفروضاً أولياً لا في الذهن ولا في الأشياء الخارجية . على العكس مفهوم « السبب » هو أنه الشرط أو مجموع الشروط التي تؤدي إلى إحداث ظاهرة معينة ، وبهذا المفهوم السبب لا يعدو أن يكون هو نفسه من جملة الظواهر . وبذلك نفى بوترو عن « السبب » ما كان يحيطه من مجاهل الميتافيزيقا . وفي الوقت نفسه نفى عنه فكرة الضرورة ، من حيث أن الأحداث المتغيرة تصدر عن شروط متغيرة كذلك .

إن تقدم العلم إنما أصبح ممكناً لاتخاذ الكمية مقياساً ومعياراً ، بعد أن ضرب صفحاً عن الكيف . إن الثبات الموجود في القوانين يقوم على العلاقات الكمية التي يمكن قياسها . ولقد ولد العلم يوم تصوّر الإنسان وجود أسباب ومسببات طبيعية ، أي علاقات ثابتة بين الأشياء الواقعة ، ولم يعد يتساءل عن تلك القوى الفائقة على الطبيعة التي تؤدي إلى حدوث الأشياء . وأيضاً فإن القانون الطبيعي ثمرة ملاحظة الكائنات الخارجية ، وليس العكس .

يقول بوترو : « لا ينبغي أن ننسى أن التجربة ذاتها هي التي أوحى إلى الذهن البشري بفكرة السبب الطبيعي . وليست هذه الفكرة مبدأ أولياً نخضع له أحوال الوجود ، بل هي الصورة المجردة للعلاقة بين

هذه الأحوال : وليس لنا أن نقول إن طبيعة الأشياء مستمدة من قانون السببية ، إذ ليس هذا القانون في نظرنا إلا أعم تعبير عن العلاقات المستمدة من طبيعة الأشياء الواقعة بحسب ما نلاحظها » (ص ٢٣) وواضح من هذا النص أن القانون لا يفرض فرضاً على الأشياء الطبيعية ، بل هو نتيجة لها ، وأن هذه الأشياء إذا تغيرت لا جرم يتغير القانون .

إن الحدوث ثمرة التغير ، والضرورة يلزم عنها الثبات . فإذا صحَّ أن طبيعة العالم هي التغير ، وأدخل ذلك في الحساب ، ترتب على ذلك الحدوث . وهذه هي القضية التي يحاول بوترو بيانها وإثباتها . أوضحها أولاً بأن القانون الطبيعي نتيجة للأشياء المتغيرة ، وسيوضحها بأمر آخرى على رأسها الأخذ في الاعتبار بفكرة « كيف » .

إنَّ صور الموجود حتى الدنيا منها لا تخلو من عنصر كيفي ، وهذا العنصر شرط لا غنى عنه للوجود نفسه ، ويترتب على ذلك عدم تكافؤ السبب والنتيجة ما دما قد سلمنا بعنصر كيف . ثم إن حقيقة التغير لا تقل عن حقيقة الثبات ، بل إن التغير هو المبدأ . إن كل شيء معطى في التجربة يعتمد على الموجود ، والموجود حادث في وجوده ، وفي قانونه ، فلا جرم أن يكون كل شيء حادثاً .

والموجودات مراتب ، عبارة عن عوالم مترابطة . أو العوالم عالم الضرورة المحض ، ثم عالم الكم بلا كيف وهذا العالم متطابق مع العدم ، ثم عالم الأسباب ، وعالم المعاني^(١) ، وعالم الرياضيات ، وعالم الطبيعة ، وعالم الأحياء ، وأخيراً عالم الفكر .

(١) عالم المعنى notion ، أو « التصور » ، يقصد به بوترو مجموع الخصائص المشتركة بين عدد معين من الموجودات . وليس المعنى الكلي عنده مكافئاً للفصل أو النوع أو الجنس ، بل الذي يكون الجنس هو اتحاد الموجود بالمعنى الكلي (انظر ص ٣٣ من رسالته) .

وفي الموجود مبدآن يقابلان الضرورة والحدوث ، وهما مبدأ البقاء loi de conservations ومبدأ الخلق loi de création . وحيث أن الموجود - في العوالم المختلفة السابقة - يسعى إلى الكمال ، أو إلى الفساد ، فثمة مجال للحدوث . ومن هنا ليس للعبارة المشهورة : « لا يفي شيء ولا يخلق شيء » قيمة مطلقة ، لأن مراتب العوالم وتراكبها من جهة ، وإمكان الكمال في هذه العوالم ذاتها من جهة أخرى ، لا يؤيدان ذلك القول .

وبمقدار ما نصعد من العالم الأدنى إلى العالم الأعلى نرى أن مبدأ البقاء أو الحفظ يتوارى ليفسح المجال لمبدأ الخلق . والقوة الخالقة تنبع من صميم الموجود ، غير أن هذه القوة في العوالم الدنيا أقل وفي المراتب العليا أعظم . ففي المرحلة الدنيا يبدأ الموجود أن يكون لا محدوداً ثم يخضع للضرورة أو الكم الخالص الذي جوهره الوحدة . إنها أشد الصور فراغاً مما يمكن تصوره ، ولكن هذه الصورة في تطورها إلى الانفصال من العدم المطلق ليست ثابتة تماماً . إذ بفضل مقدار من الحدوث تظهر صورة جديدة للموجود ، هي المادة . والمادة امتداد وحركة ، وجوهرها الاتصال . وليس المفضل شيئاً آخر سوى التوحيد بين الواحد والكثير .

وكل صورة للموجود فهي تمهيد لصورة أعلى . وكلما صعدنا في هذا السلم تعددت الأشياء وتكثرت وتنوعت . والموجودات في صعودها مراتب العوالم تسعة إلى « غاية » وهذه الغاية ذاتها تستلزم في تتابع الظواهر قدراً من « الحديث » . ولوقلنا بانتظام التتابع انتظاماً مطلقاً ، فكأننا نصحى بنظام أعلى في سبيل نظام أدنى . ولكن إخضاع النظام للغائية ، يضع كل مرتبة في موضعها الصحيح .

وثمة طريقان لدراسة الموجودات ، الأول النظر إلى طبيعتها في ذاتها ، والثاني تتبع تاريخ الموجودات

في هذا العالم وهو الله ، فيستمد من حريته ما يزيد في تحرره . ومن هذه النقطة التي يتسامى فيها الإنسان على نفسه في سبيل بلوغ الهدف الذي من أجله وجد ، يستطيع الإنسان أن يهيمن على طبيعته وعلى طبيعة العالم الذي يعيش فيه .

- ٤ - الكتاب

تبين من عرض المذهب المستمد من رسالته في الدكتوراه أن بوترو يؤمن بوجود الله ، وأنه مصدر الخلق والإبداع والنظام والكمال ، وأنه منبع الحرية التي تقتضي الحدوث .

بقي أن يحقق الصلة بين العلم والدين ، بين طريق المعرفة الذي يعتمد على الملاحظة والتجربة ثم فرض الفروض ووضع القوانين اعتماداً على العقل البشري وبين الدين الذي يصف مظاهر نفسية يحسها المرء في باطن نفسه ويتصل فيها بالخالق ، ومن هنا كان الدين مختلفاً أساساً عن العلم الذي يعتمد على مشاهدة الظواهر الخارجية .

ولم يكن النزاع في القديم بين العلم والدين ، بل بين الفلسفة والدين . واستمر هذا النزاع زماناً طويلاً منذ فجر الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد حتى نهاية عصر النهضة الأوروبية ، أي عند بزوغ نجم العلم الذي أصبح يحتل مكانة متزايدة في العالم أجمع بسرعة شديدة .

وكان لا بد أن يمهّد المؤلف لموقف الفلسفة من الدين بمقدمة يسيرة قبل الشروع في الحديث عن العلم والدين . ثم قسم بعد ذلك الكتاب قسمين رئيسين الأول النزعة الطبيعية والثاني النزعة الروحية ، وفصل تحت كل منهما اتجاهات مختلفة . ثم انتهى الكتاب بخاتمة تلخص الموضوع كله . تكلم تحت النزعة الطبيعية عن أوجست كومت ، وعن هربرت سبنسر ، وعن هيكل

في فعلها وتحقيقها لذاتها ، وهذا الفعل هو الذي يطعننا على ماهيتها . وإذا نحن بلغنا في سلم الموجودات الإنسان ، رأينا أنه هو الذي يخلق صفاته ويحدد مصير نفسه ، لأنه أشد الموجودات « حرية » . كل موجود ضروري من وجه ، وحر من وجه آخر ، ولكن في الكائنات الدنيا جانب الضرورة يطغى على جانب الحرية ، وليس ثمة موجود له حرية مطلقة سوى موجود واحد ، هو الموجود الأعلى ، هو الله .

الله ليس خالق العالم فقط ، ولكنه يعني به ، ويسهر على كل جزء من أجزائه وكل صغيرة وكبيرة فيه . الله هو الذي يهب الموجودات وجودها وماهيتها . والطبيعة الإنسانية ، التي هي أعلى صور الموجودات ، هي أكثر الأشياء شبيهاً بالطبيعة الإلهية . والعالم الأدنى من الإنسان تتشبه بدورها في طبيعتها وفي تقدمها بالصفات الانسانية .

ويمكن تشبيه الأشياء في سيرها بسفينة في بحر خضم شديد الأنواء . وليست مهمة ركاب هذه السفينة موقوفة على تجنب العواصف والصخور فقط ، بل لهم هدف يبعثون الوصول إليه . وقد وهب الملاحون « حرية » التصرف لبلوغ هذا الهدف ، ولهم سلطان عظيم على تسيير السفينة . لا ريب أن قدرة هؤلاء الرجال ليست شيئاً مذكوراً بالقياس إلى قدرة البحر المحيط . ولكن قدرتهم التي تمتاز بالدكاء والتنظيم ، تهيء لهم أن تغير من الظروف الخارجية ، وأن يهيمن عليها لبلوغ شاطئ الأمان .

وليس غرض الكائنات الطبيعية مجرد البقاء والمعيشة وسط العقبات المحيطة بها والتلازم مع الظروف الخارجية فقط ، بل لها مثل أعلى تبغى تحقيقه ، هذا المثل هو الاقتراب من الله ، والتشابه ، كل موجود بحسب طاقته ونوعه . والإنسان إما أن يستجيب لمصالحه وشهواته فيكون عبداً ، وإما أن يصعد إلى منبع الحرية

وعن الاتجاهين النفساني والاجتماعي . وتناول بالحديث تحت النزعة الووحية ريتشل ، والدين وحدود العلم ، وفلسفة الفعل وبخاصة البرجانية ، وأفرد لوليم جيمس فصلاً خاصاً . وبذلك نرى أنه وصف معظم التيارات الرئيسية في القرن التاسع عشر ، مع الإحاطة والعمق وهو في كل فصل يتبع منهجاً يلتزمه يمر بثلاث مراحل الأولى يعرض فيه المذهب ، والثانية يبين قيمته والثالثة ينتقده . ونحسب أن الطريقة المثلى لمعرفة هذا الكتاب هي أن نذكر عن كل فصل من فصوله كلمة قصيرة .

١ - الدين والفلسفة

لم تكن ديانة قدماء اليونانيين خاضعة لحياة منظمة من رجال الكهنوت ، وكان عبارة عن مجموعة من الأساطير والشعائر والطقوس التي يمارسها المواطنون . وقد نشأت الفلسفة اليونانية نفسها من الدين ، ولكنها لما أن استقلت عنه حتى راحت تحاربه ، وتسخر منه ، وتذهب إلى أن البشر هم الذين خلقوا الآله . كان الدين يؤمن بالضرورة العمياء والقضاء والقدر ، وجاءت الفلسفة فأمنت بالعقل البشري ورفعت من شأنه . وقد حل هذا العقل المتسامي محل الآله ، وأصبح عند أفلاطون الصانع ، وعند أرسطو المحرك الذي لا يتحرك ، وعند الرواقيين زيوس . وقد سلم الفلاسفة بالديانات الموروثة وما فيها من اعتقادات خاصة بألوهية السماء والأجرام السماوية . وأول الفلاسفة الآلهة الثانوية باعتبار أنها متوسطات بين العالم الأدنى وبين الإله ، وذهبوا إلى أنها رموز للقوى الإلهية تتجلى في تعدد العناصر . ولما ظهر أفلاطون في القرن الثالث بعد الميلاد ارتفع بالإله فوق العقل ، ونادى بضرب من وحدة الوجود يتدرج في سلم من الأعلى الأدنى ، ورأى في الصلوات والقرايين وعبادة الصور والسحر ألواناً من الرموز تتوسط بين المحسوس والمعقول ، وذهب إلى أنها تابع دوراً ضرورياً في

حياة الإنسان ، إذ يشارك في الحقيقة ، وتقرب المرء من المبدأ الأول .

ولما ظهرت المسيحية اضطرت إلى اصطناع الفلاسفة اليونانية لمحاربة الوثنية ، فقدمت المسيحية من جانبها الإيمان بالوحي السماوي ، والإحساس ببؤس الإنسان وحرمانه . والإيمان بإله المحبة الذي تجسد مسيحاً لخلاص البشر . وقدمت الفلسفة الإيمان بالعقل والحجة المنطقية . وبذلك تم الاتفاق بين الدين والفلسفة في العصر الوسيط ، وانتهى إلى ما يسمى بالفلسفة المدرسية ، التي أخضعت الدين للفلسفة . وفي الوقت نفسه ظهرت تيارات صوفية في العصر الوسيط تعارض الجدل والمنطق بالإيمان والمحبة ، وذهب هؤلاء المتصوفة أن في الإنسان طريقين ، أحدهما طريق الطهارة يخلص المرء من أدران المادة ، والثاني طريق الإشراق تشارك فيه النفس الأنوار الإلهية . ومن هنا أخذت المسيحية تضيق إلى حدهم بالفلسفة المدرسية وتحاول التخلص منها .

وتميز عصر النهضة بأمرين أساسيين ، الأول قوة النزعة الصوفية التي تحاول الاتصال مباشرة بالله والعمل الشخصي الذي يقضي إلى النجاة . والثاني تلك الحركة المعروفة بالإصلاح الديني « التي انبثقت عن البروتستانتية وغيرها من المذاهب الجديدة الحرة . هذه الحرية الدينية شملت كذلك الحرية العلمية التي لجأت إلى المشاهدات والتجارب لا الاعتماد على الأوهام والسحر . ولقد كان ما وضعه جاليليو من أسس للعلم التجريبي إرهاباً لما ظهر بعد ذلك على يد بيكون وديكارت . ومن هنا ظهرت مشكلة الصلة بين العلم والدين في ثوب جديد . ولقد أجاب ديكارت عن هذه الصلة بقوله إن ميدان العلم الطبيعية وأدواته الرياضة والتجربة ، وميدان الدين مصير النفس في العالم الآخر وهو يعتمد على اعتقادات بسيطة لا صلة لها بدقائق اللاهوت المدرسي . فلا مضايقة بين العلم والدين ولا سلطان

القرن الثامن عشر) ، بل مضى كل منهما في طريق مستقل مطلق : ميدان العلم العقل ، وميدان الدين القلب ، وبذلك حلت المشكلة في عالم الفكر بكل سهولة ولكن الأمر في الواقع لم يكن كذلك .

ب - أوجست كومت ودين الإنسانية

كان لابد من حل لمشكلة الصلة بين العلم والدين وكان لابد من مواجهة هذه المشكلة . وقد ظهر في القرن التاسع عشر تياران أحدهما طبيعي والآخر روحي وعلى رأس الطبيعيين أوجست كومت (١٧٩٨-١٨٥٧) الفيلسوف الفرنسي صاحب المذهب الوضعي . ويقوم مذهبه على سلوك منهج وضعي يسير من العلم إلى الدين ماراً بالفلسفة وهو يقصد بالمذهب الوضعي إشباع الحاجات الواقعية للعقل البشري دون أن يتجاوزها ، وأن الوسيلة لإشباع هذه الحاجات هو المعارف الواقعية أي الواقعة في متناول العقل البشري ، مع ملازمة هذه المعارف وحاجاتنا الواقعية ، ومن هنا ينشأ مفهومان يستغرقان فكرة الوضعية ، وهما المنفعة والواقع . فالواقع وما يتبعه من منافع يوجدان في العلم ، أما اللاهوت والميتافيزيقا فإنهما قطاعان وهميان . وقد طلع كومت بقانون الأحوال الثلاثة الذي يوضح التقدم البشري ، ويبدأ هذا القانون بالحالة الإلهية ، ثم بالحالة الميتافيزيقية ، وينتهي بالحالة العلمية . وقد بلغت الإنسانية المرحلة العلمية بعد الأخذ بالمنهج الوضعي .

والإنسانية عند أوجست كومت ذات دلالة وضعية ، وليست مجرد لفظة جوفاء . ذلك أن آخر العلوم بعد الرياضيات والطبيعات هو علم الاجتماع ، وموضوعه دراسة الظواهر الإنسانية الجمعية . وفكرة الإنسانية هي التضامن بين البشر في الماضي والحاضر والمستقبل ، أي أنها تدل على التتابع في الزمان ، بالإضافة إلى دلالتها على مجموع الناس في المكان . ولما كانت كل الأديان تؤمن بعقيدتين هما : الله

لأحدهما على الآخر . وقد رأى ديكارت في العقل الرابطة التي تجمع بين الإنسان والله ، وبين الله والعالم وبذلك وفق بين العلم الطبيعي وبين المعتقدات الدينية . ومن المدرسة الديكارتية العقلية نجد سبينوزا يبدأ من العقل فيرى أنه هو الذي يقرر وجود « الجوهر » الأول وهو الله ، ويستخلص من هذا الجوهر مبدأ القوانين الكلية في الطبيعة . أما لينتز فعنده أن العاوم تبحث في علاقة الأشياء من حيث مظاهرها المحسوسة ، على حين يعنى الدين بإدراك الحقائق الباطنة ، وذلك التداخل المشترك بين الكائنات ، وتطلع الناس إلى الخير . واتمس بسكال شروط المعرفة الإنسانية في الذات الشاعرة لا في خصائص الوجود ليدرك الحقيقة « بروئية » مباشرة .

وطلعت الفلسفة النقدية على يد « كانط » ببيان حدود المعرفة الإنسانية ، وذهب صاحبها إلى أن في العقل من جهة تكوينه ووظيفته جميع الشروط لكل من العلم والدين . فمن العقل نفسه تنشأ أفكار الزمان والمكان والدوام والسببية وهي الشروط التي بدونها يصبح العلم مستحيلاً . أما العقل العملي فله مسلمات ثلاث لا غنى عنها هي أفكار الله ، والحرية ، والخلود . فالعقل نفسه يكون تارة نظرياً وأخرى عملياً بحسب ما يواجهه من معرفة أو سلوك ، فيؤسس العلم من جهة والأخلاق التي يتبع منها الدين من جهة أخرى محققاً استقلال كل منهما ، ورابطاً بينهما في الوقت نفسه وقد وضع خلفاء كانط هذه الصلة بشكل أوضح مما نجده عند فشته وهيكل . ويتسع المجال لعرض نظريات الفلاسفة الإنجليز والفرنسيين من غير المدرسة الديكارتية ، ولكننا نمضي سريعاً مع العلم الذي أخذ يتقدم بسرعة سريعة معتمداً على التجربة الموضوعية وحدها ، فشرع يؤمن بمناهجه ويتجاهل الدين ، ولم يعد من الممكن التوفيق بينهما كما حدث في القديم أو العصر القديم أو الحديث (نقصد بالعصر الحديث فلسفة

والخلق ، وكان الله - بالمعنى الوضعى - هو الموجود الأزل الذى تتصل به نفوس العباد فيفيض عليها القدرة على قمع ميولهم الأنانية ، وكانت فكرة الخلود هى مشاركة أهل الحق والعدل للموجود الإلهى ، فإن الإنسانية هى التى تحقق هذين المفهومين . لا على أن الإنسانية تجريد فارغ ، أو مجموعة أفراد فى المكان ، بل لأنها استمرار وتضامن فى الزمان .

فالإنسانية هى هذا الإله ، هى هذا الموجود الذى يسمو بنا عن أنفسنا . وفى الإنسانية يتحجب الناس ويتأخون ، وينعمون بالخلود . إن الإنسانية تتألف من أفكار الناس ، ومن الأموات أكثر مما تتألف من الأحياء ، فإن الأموات يعيشون فى ذكرى الأجيال الحاضرة . إن هذا الدين دين الإنسانية ، ليس سوى النمو الفعال للإيثار والمحبة . وهكذا استطاع كومت أن يوفق بين العلم والدين عن طريق فكرة الإنسانية ، إذ أصبح العلم مفضياً إلى الدين ، ووجد الدين فى الإنسانية ضالته التى يقوم بعبادتها دون أن يخرج من عالم الواقع الذى يدور العلم فيه .

ح - سبنسر وما لا يمكن معرفته

جوهر فلسفة هوبرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) الدينية فى صلتها بالعلم ، هو القول بوجود شئ فى أساس كل ناحية من نواحي الوجود - الطبيعى ، أو البيولوجى ، أو الاجتماعى - لا يمكن معرفته .

ولقد أمضى سبنسر حياته لإثبات مبدأ التطور وبيان انطباقه على كل ناحية من نواحي الحياة . وإذا كان دارون قد طبق هذا المبدأ على الكائنات البيولوجية ، فقد انبرى سبنسر يطبقه على سائر المجالات الإنسانية ، ومنها الدين .

نشأ سبنسر فى أسرة دينية اشتغل أفرادها بالوعظ والإرشاد ، وكانت أمه شديدة التقوى ، واتصل أبوه بجماعة الميتوديزم ، ثم التحق بالكريكرز ، وكلاهما

من النزعات الدينية المتطرفة . وقد أنهى هوبرت كتابه « حياى » بتأملات عن الدين ، وهذا راجع ولاريب إلى نشأته الدينية . ولكنه كفيلسوف ، ومؤمن بنظرية التطور . كان لابد أن يبين الصلة بين العلم والدين ، وكيف يمكن تفسير الدين فى ظل نظرية مثل التطور . إنه يرى أن كلا من العلم والدين معطى فى التجربة فكلاهما من الوقائع الطبيعية . وليس الدين شيئاً مصطنعاً من نسيج الخيال ، بل واقع الأشياء هو الذى أوحى للإنسان بفكرة الدين ، كما أن العلم ليس مصطنعاً ولا خارقاً للطبيعة . على الجملة لا يوجد شئ خارق للطبيعة ، لا فى العلم ، ولا فى الدين . وهو فى سيرته التى دونها بقلمه يقرر أنه مؤمن بالسببية الطبيعية ، مكذب للخوارق ، وأن ما نسبته إلى خوارق الطبيعة إنما يرجع إلى الجهل بالأسباب .

ولكن على الرغم من هذا الإيمان بالأسباب والمسببات ، فهناك أمور يعجز المرء عن إدراكها ، لأنها من باب ما لا يمكن معرفته ، وما لا يمكن التفكير فيه . مثال ذلك البحث فى أصل العالم ، أموجود هو منذ الأزل ، أم أنه خلق نفسه ، أم أن هناك مبدعاً خالقاً أبدعه . فهذا مثال على قضية دينية لا يمكن البت فيها . وكذلك الحال فى المكان والزمان علمياً ، أيمكن للمكان وجود خارجى ، أم هو شئ ذاتى .

والدين يخضع لقانون التطور كأية ظاهرة أخرى ونقطة البداية فى جميع الأديان هى فكرة القرين ، أو الشبح . فالإنسان يرى صورته على صفحة الماء أو قرينه ، ثم يعتقد أن هذا القرين لايتلاشى ، ونشأ عن هذا الاعتقاد فى وجود الأرواح ، ثم تفرع عنها الطقوس والنظم الكهنوتية . والأرواح العليا تهيم على السفلى ، ثم تطورت فكرة الأرواح المتعددة إلى القول بإله واحد . وإذا كان العلم يعتمد على العقل فإن الدين يعتمد على العاطفة والقلب . ولا بد للمجتمع من دين وطقوس واعتقادات .

إن إرجاع فكرة الدين إلى القرنين ، أو الأشباح من الأفكار التي قيلت في الفلسفة قديماً ، وبخاصة عند الأبيقورين ، ولا تفسر حقيقة الدين تفسيراً مقنعاً . ثم إن سبنسر نادى بوجود أسمى ، ثم قال للناس إنهم لن يتمكنوا من معزفته ، مما يقضى به إلى لا أدوية متبعة .

د - هيكل والواحدية .

ارنست هيكل (١٨٣٤ - ١٩١٩) فيلسوف واحدى ، وعالم بيولوجى . صاحب مؤلفات مشهورة ، منها « أغاز الكون » . عارض ثنائية كومت . وسبنسر ، لأن الإنسان عند كومت يتميز من الطبيعة ، والمطلق عند سبنسر يتميز من النسبى . فهل يمكن إقامة وحدة بين جميع الأشياء بها تحل مشكلة العلم والدين ؟ .

يذهب هيكل إلى ضرورة تطبيق العلم ، والعلم يقوم عنده على مبدئين ، الواحدية والتطورية . ذلك أن الموجود واحد ، وجميع الموجودات ذات طبيعة واحدة . ومن جهة أخرى الموجود متحرك ، وفيه مبدأ التغير ، والتطور . وفي ضوء الفلسفة العلمية ليس الإنسان مركز الكون أو غايته ، بل حلقة في سلسلة الكائنات والتطور العام . وهناك فرق بين العلم والدين ، فالعقائد الدينية تقوم على التشبيه ، والخلق من عدم ، ويقوم العلم على الاتصال والخلق الطبيعى . ويعتمد الدين على الوحي ، وعلى حين يعتمد العلم على التجارب .

وفي سنة ١٨٨٠ أعلن عالم يسمى دييواريموند أن أغاز الكون سبعة ، منها أربعة لا تحل وهى المادة ، والحركة ، والإحساس ، والحرية ، ومنها ثلاثة حلها العلم الحديث وهى الحياة ، والغائية ، والفكر واللغة . ولكن هيكل ناقش هذه الأغاز وبيّن أن العلم قادر على حلها كلها . حقاً لم يصل بعد إلى هذا الحل ،

ولذلك يجب على العلم أن يعيش مع الأديان فى سلام حتى يصل إلى حل أغاز الكون .

والواحدية التطورية هى التى تحقق الصلة بين العلم والدين . والفلسفة العلمية تقضى إلى عبادة الحق والجمال والخير . التى تحتل مكان ثالث المسيحية . فالحق هو العلم ، والجمال هو الفنون الطبيعية ، والخير هو المحبة والشفقة والمعونة وبذلك لن يحبس إنسان الغد نفسه فى كنيسة ، بل يجعل الكون كله معبده . فالفلسفة العلمية بديل عن الأديان .

وإذا نظرنا إلى الأديان رأينا أنها تقوم على الثنائية . فهناك الطبيعة والقوى الفارقة على الطبيعة . وفى المذهب الغائى نجد الله والعالم . وفى مذهب حرية الإنسان ، ولكن الواحدية تلغى كل هذه الثنائيات . ثم تحل الأخلاق العلمية محل الأديان ، وبوجه خاص أخلاق التضامن . والتضامن يختلف عن المحبة فى المسيحية أو الإخاء فى الجمهورية ، إنه همزة الوصل بين العلم والدين . لأنه حقيقة علمية ، إذ هو ارتباط الكائنات بعضها ببعض .

لقد خيل إلى هيكل أنه استطاع أن يوفق بين المطالب العلمية والمطالب الخلقية فى الإنسان بالعلم وحده . ولكن الحق أن الثنائية قائمة ولا يمكن القضاء عليها .

هـ - المذهب النفساني والمذهب الاجتماعي

إن موجة التقدم العلمى التى بدأت منذ القرن السادس عشر بالرياضيات والفلك ، ثم بالعلوم الطبيعية والبيولوجية القائمة على الملاحظة والتجربة ، كان لابد أن تمضى إلى نهايتها فى القرن التاسع عشر بعلم النفس والاجتماع . ذلك أن العلوم الطبيعية إنما تقدمت لأنها أخذت فى اعتبارها « الظواهر » الطبيعية ، واستبعدت فكرة « الطبيعية » التى كان القدماء والمدرسيون يقولون بها من وراء الظواهر . كذلك بدلا من القول « بالدين »

أو المحرم ، أو المقدس . ومن فكرة المقدس يبحث هذا العلم العقائد والطقوس ، فالعقائد هي الواجب المقدس الذي يجعلنا نعرف باعتقادات معينة . والطقوس مجموعة من العبادات ، وهي واجبة أو ملزمة يؤديها أفراد المجتمع .

ولكن المجتمع ليس مجرد اجتماع لأفراد مما يمكن ملاحظته وتسجيله ، وإنما هو قبل ذلك طاقة متفجرة بالتقدم نحو مثل أعلى ينبعث من أعماق النفس الإنسانية ويوجد في أساس كل تقدم اجتماعي الإيمان ، والأمل والحب .

و - النزعة الروحية .

المذاهب السابقة التي بدأت بأوجست كومت - نغنى المذاهب الطبيعية - كانت تدعو إلى سيادة العلم وإخضاع الدين تحت جناحيه . أما الاتجاه الروحي الذي ساد في القرن التاسع عشر فقد احتفظ للدين بكيانه ومبادئه واستقلاله ، ولكن كان لا بد من تطهيره ونزوله إلى ميدان الحياة ليثبت نفسه . وأبرز ممثلين لهذا الاتجاه الروحي ريتشل وأصحاب فلسفة الفعل والبرجانيون .

وكان البرخت ريتشل (١٨٢٢ - ١٨٨٩) صاحب مدرسة تقوم على إثبات وجود الله لها بأحكام الواقع ، بل بأحكام القيمة . فالدين يختص بالاعتقاد لا بالمعرفة ، وإنما ينشأ فسادُه بخلطه بعناصر دخيلة عليه سواء فلسفية أم علمية . لذلك يجب تطهير الدين من العناصر الدخيلة والتي تعمل على إفساده كالفلسفة واليتافيريقا واللاهوت الطبيعي ، وأن تقطع الصلة بينه وبين المدرسية . والعنصر الثاني الدخيل على الدين هو « السلطة » في الكاثوليكية ، وهذه يجب استبعادها .

ومن جهة أخرى يجب أن يتحقق الدين بكامل مفهومه ، وذلك بالرجوع إلى الإنجيل ، لأنه ينبع من أغوار الشعور . والحكم على صحة الدين من الإنجيل

علينا أن نقف عند الظواهر الدينية : فيكون موقفنا علمياً . ولم يكن هذا الموقف بدعةً ، لأن هيوم رد مشكلة السببية إلى ظاهرة نفسية ، وكذلك فعل اسبيتوزا بمشكلة الحرية الإنسانية . علينا إذن ملاحظة الظواهر الدينية كما تعطي في التجربة . ثم تفسير هذه الظواهر في ضوء القوانين النفسية المعروفة .

والظاهرة الدينية تدلنا أن الإنسان على صلة بوجود أعلى منه . يتجه إليه ويرتقب منه تحقيق بعض رغباته . والناس المتدينون صنفان ، العاديون والصوفيون فالمتدين العادي يصدر عنه الفعل الديني ، فيشكل أفكاره . ويصغ عواطفه ، ويربطه بصلة مع الموجود الأعلى . أما الصوفي فإن صلته بالله فطرية في نفسه ، يشعر بها ، ويرتب حياته عليها ، ثم يبدأ من هذه الصلة التي تحدد عواطفه . ومنها إلى أفكاره ثم إلى أفعاله .

والظواهر الدينية لا تخرج عن أحد أمور ثلاثة ، اعتقادات ، أو عواطف ، أو طقوس . فالاعتقادات حقائق خارجية نؤمن بها ، مثل الاعتقاد بوجود الله والعواطف مزيج من خوف ، ومحبة وتعاطف ووجد ومحو ، وعلى الجملة أحوال تتقلب على المرء والطقوس هي العبادات الظاهرة والتي يؤديها الجسم ، وهي تقتضي تفسير الصلة بين النفس والجسم . ولا حاجة في ضوء قوانين علم النفس إلى شيء فائق على الطبيعة لتفسير هذه الظواهر .

ويزعم علم الاجتماع أن علم النفس بعيد عن إمكان تفسير الظواهر الدينية ، لأنه ينظر إليها فردياً ، وبذلك تكون بعيدة عن العلم . أما علم الاجتماع فإنه ينظر إلى الظاهرة الدينية نظراً موضوعياً ، وعلمياً بمعنى الكلمة . ذلك أن القول « بنفس » أو « بأنا » ، فكرة مبهمة ، على حين أن « المجتمع » موجود قائم وواقع ويمكن ملاحظته . والأساس الذي يعتمد عليه علم الاجتماع في بحث الظواهر الدينية هو فكرة الواجب ،

ز - العلم الحديث صرف النظر عن الأفكار القائمة في أساس الوجود ، ولم يستبق سوى فكرة « العلاقة » ، فالقانون ذاته رابطة بين ظاهرتين . فالعلم يجرد الوجود من عناصره الذاتية والفردية وينظر إلى العلاقات وما يمكن قياسه . ولكن هناك في الحياة الإنسانية أموراً لا ينالها العلم بمناهجه ، وهي الغايات التي ينصبها الإنسان لنفسه ويتجه نحو تحقيقها ، ويرى أن هذه الغايات حسنة أو مؤثرة . إن التصرف الإنساني الذي لا ينظر إلى الأشياء باعتبارها أموراً واقعة فقط ، بل تستحق أن تكون موجودة وأن يبذل الجهد لبلوغها لحسنها أو نفعها أو جمالها ، هذا التصرف لا يخضع للعلم .

والعلم الحديث يفسح المجال للاعتقاد الديني ، لأنه لا يمكن أن يستبعد الدين ابتداءً . والدين من ناحية أخرى لا يمكن أن يتجاهل المناهج العلمية وما بلغه من اكتشافات وبخاصة نظرية التطور . وكيف يتطور الدين ؟ إنه يتطور من جهة الشعائر التي تعد في حقيقة الأمر رموزاً . والتطور الديني إما أن يحتفظ بالشعائر الماضية على الرغم من تصويرها لعصر سابق ، وإما أن يغيرها لتلائم العصر الجديد .

وبعد : فإن رأى بوترو أن الصراع ليس بين العلم والدين بمقدار ما هو بين الروح العلمية والروح الدينية . والروح العلمية لا تؤمن إلا بالوقائع وتحاول تفسيرها في ضوء التجربة ، وإذا عجزت عن التفسير لا تلجأ إلى القول بقوى خفية . إن مرد الروح العلمية إلى العقل ، ومرجع الروح الدينية الإيمان والعاطفة ، ولا غنى للإنسان عن هذين الأمرين .

ح - وبدلاً من نقد المنهج العلمي وبيان حدوده ، لا بد من إيجاد فلسفة جديدة تضم تحت جناحيها كلا العلم والدين : هذه الفلسفة الجديدة تعرف تارة

إنما يرجع إلى اصطناع أحكام القيمة ، لا أحكام الواقع . فالعاطفة الدينية حين تلتبس في الكتب المقدسة مدلولها وأساسها تصبح أوضح وأغنى ، وتقيم الدين على النفس والإنسانية . وقد لقي مذهب ريتشل ترحاباً كبيراً في ألمانيا وخارجها .

وقد اعترض ولهم هرمان تلميذ ريتشل أن التماس الشعور الديني من الكتب المقدسة وما فيها من صيغ ، فقال إن الصيغ اللاهوتية التي نصادفها تمثل تجارب دينية تخص صاحبها كالقديس بولس مثلاً ، فإذا اصطنعناها وأجريناها على ألسنتنا دون أن نجرّبها كانت عملاً ميكانيكياً ونفاقاً . والحل الذي يقترحه هرمان أن يفصل بين أساس الإيمان وبين مضمون الإيمان . فأساس الإيمان ضروري ومتطابق عند كل شعور . ولكن المضمون يتغير بتغير الأفراد واختلاف تجاربهم . أما في فرنسا فقد اتجه « ساباتييه » إلى تجنب كل تدخل من جانب العلوم الطبيعية وتأكيد استقلال الدين . وعنده أن الدين صلاة القلب ، والخلاص . ولكي يحيا المسيحي حياة دينية يحتاج إلى أمور ثلاثة : وجود الله ، واستجابة الدعاء ، وحرية الرجاء . وهذه الأمور الثلاثة لا سبيل للعلم إليها .

وإذا كانت البروتستانتية قد ألغت العنصر الثالث من المسيحية وهو سلطة الكنيسة ، فقد حان الوقت لإلغاء العنصر الثاني وهو العقيدة اكتفاء بالعنصر الأول وهو الإيمان ، لأن العقيدة ليست إلا تأويلاً رمزياً لمعطيات الشعور الديني ، وهو تأويل قابل للتعديل . ولقد ذاعت الرتشلية ، ولقيت صدى وأتباعاً .

فالدين هو العاطفة ، هو الحياة الباطنة ، هو اتصال النفوس بالله . أما التمييز بين الإيمان والعقائد فهو شبيه بالتمييز الجارى بين المعنى واللفظ ، بين النفس والجسم ، بين الفكر واللغة ولكن الاقتصار في الدين على الإيمان فقط لن يعفيه من الالتقاء بالعلم والنزاع معه . فما حدود العلم ؟

باسم فلسفة الفعل ، وتارة أخرى باسم البرجائية التي شاعت في أمريكا . والحقيقة في الفلسفة البرجائية ليست في مطابقة الحقائق الخارجية لتصوراتنا الموجودة في الذهن ، بل الحقيقة هي ما يمكن أن يتحقق بالفعل في أثناء الخبرة — وليست الحقيقة ثابتة منذ الأزل ، ولكنها تتغير في المستقبل بحسب نجاحها ، وصباغتها لهذا المستقبل . والعلم عبارة عن « فعل » أى قوة فعالة ، لأنه يخلق المستقبل ويصنعه . فالعلم نفسه صانع المستقبل . والإيمان من جهة أخرى عبارة عن حالة باطنة ، وهو الذى يحقق نفسه ويصبح صادقاً . وليس معنى ذلك أننا نأخذ أى عقائد كيفما اتفقت ، بل لا بد من اصطناع العقائد الملائمة . وبعد ، فإن البرجائية منهج أكثر منها مذهب . إنها منهج يؤمن بالفعل الإنسانى ، هذا الفعل الذى يعد همزة الوصل بين العلم والدين . لأن العلم إنما هو رد الطبيعة إلى رموز تجعل منها عجيبة يستطيع للإنسان أن يشكلها كيفما يشاء . والدين يتطلع إلى أن يكون الإنسان خليفة الله في الأرض ، فيكون تابعا متعاوناً مع الله يحقق إرادته وينفذها .

وقد أفرد بوترو لوليم جيمس فصلاً خاصاً لدفاعه عن الدين بطريقة علمية وذلك في كتابه « تعدد التجارب الدينية » . ويذهب ولیم جيمس إلى وجود حاسة باطنة . وهو يرى أن الناس صنفان بالطبع ، المتفائلون والمتشائمون ، فالمتفائل يرى العالم محكوماً بقوى خيرة ، والمتشائم يصاب بالوسوسة والهم والقلق . وقد درس جيمس الظواهر الدينية ، وقدم لها نماذج شتى ، وكل نموذج منها فريد في بابه لأنه يدل على تجربة شخصية . والظواهر الدينية — على الجملة — مستمدة من الطبيعة البشرية ، وليست مطابقة للظواهر المرضية . إن أشد الظواهر الدينية غلواً ، وهي التصوف ، عبارة عن شعور بالاتصال بالله ، ذلك الموجود الأسسمى ، والصلاة هي التي تحقق هذا الاتصال . ولما كان الدين صلة بين الإنسان وبين

موجود أعلى وأعظم منه ، وكان الإيمان بحقيقة هذا الموجود ، وحقيقة هذه الصلة ، ضرورياً في صحة التدين ، لاجرم كانت هذه التجربة الإيمانية كبيرة الأثر في حياة الإنسان ، وكثيراً ما تؤدي إلى الشفاء من بعض الأمراض العصبية . وليس هذا الضرب من الدين شيئاً جاهزاً ثابتاً ، ولكنه شيء حي يعيش ويخلق نفسه ، إنه أدنى إلى روح التصوف .

والدين والعلم مرتبطان من جهة الغاية والمنهج والميدان ، إذ لهما نفس الغاية وهي سعادة الإنسان وقوته ، ونفس المنهج وهو التجربة والاستقراء ، ونفس الميدان وهو الشعور الإنسانى .

صفوة القول : ليس النزاع بين الدين والعلم بمقدار ما هو كائن من الروح بمعارف يقينية ، والتأثير في الطبيعة ، والاتجاه مع الواقع ، والاعتماد على التجربة . وبهذه الروح يمكن تفسير كل شيء علمياً . والروح الدينية تسود الفن والمجتمع والأخلاق ، وعلى الجملة كل ما يتميز بالقيمة ، ويعتمد على الإيمان . ولكن الإيمان له شروط ثلاثة يفقد بدونها أثره ، وهي الاسترشاد بالعقل ، وتوليد الموضوع ، والحجة أو الحاسة . وهذه الشروط الثلاثة هي شروط للفعل الإنسانى ، ولكل فعل إنسانى بمعنى الكلمة ، نعنى : الإيمان ، والمثل الأعلى ، والحاسة .

٥ — نماذج

١ — الدين والفلسفة عند قدماء اليونان

لم يكن الدين عند قدماء اليونان في صراع مع العلم بالمعنى الذى نقصده من العلم اليوم ، أى مجموعة المعارف الوضعية التي حصلها الإنسان ، بل كان في نزاع مع الفلسفة ، وهي التأويل العقلى للعالم والحياة ، أو لمعتقدات الناس الموروثة . ولقد نشأت الفلسفة في بعض وجوهها من الدين نفسه . ولم تقم على خدمة

فأكلت من ثمار شجرة العلم ، ومن العقل المتعجرف
الذى يعتقد أنه صاحب السلطان .

(ص ٢٦)

د - العلم والدين فى القرن ١٩ .

خلاصة القول : كانت الصلة بين الدين والعلم
كما قامت خلال القرن التاسع عشر عبارة عن ثنائية
حاسمة . فلم يعد العلم والدين مظهرين - مماثلين
على الرغم من قيمة كل منهما الذاتية - لموضوع
واحد هو العقل الإلهى ، كما كان الأمر قديماً فى
الفلسفة اليونانية . ولم يصبح العلم والدين حقيقتين
يمكن التوفيق بينهما كما كان الحال عند المدرسين .
ولم يعد العقل ضامناً مشتركاً لهما كما هى الحال عند
العقلين المحدثين : فكلاهما مطلق على طريقته ،
وكلاهما متميز عن الآخر من كل وجه ، كما تميزت
ملكنا النفس : الذكاء والعاطفة ، بحسب علم النفس
السائد فى ذلك الوقت ، والتى إليهما يرجع العلم
والدين .

(ص ٣٥)

هـ - دين الإنسانية عند أوجست كومت

فإذا كان هناك دين يحقق بطريقة نهائية يقينية
الفطرة الدينية الأولية التى لا غنى عنها فى الطبيعة
البشرية ، فهو المذهب الوضعى أو دين الإنسانية .

ليس هذا الدين تجريبياً ، وإنما هو حياة .
إنه النمو الفعّال للإيثار والحب . ولكن المنهج الذى
يجب اتباعه فى إقامة هذا الدين بطريقة فعّالة له
أهمية عظمى . وقد كانت الحجة موضوع الأديان
السابقة أيضاً ، ومع ذلك قضى على تلك الأديان
فى صورتها التقليدية ، إذ لا حياة لأى مؤسسة
لا تحترم قانون شروط الوجود .

(ص ٥٥)

الدين فى اليونان هيئة منظمة من رجال الكهنوت ،
مما ترتب عليه أن الدين لم يظهر فى ثوب من العقائد
الثابتة الواجبة ، ولم يفرض إلا طقوساً . أى أفعالا
ظاهرة تشغل جزءاً من حياة المواطن . وكان الدين
إلى جانب ذلك حافلاً بالأساطير والخرافات التى تبعث
الخيال : وتهذب العقل ، وتدعو إلى التأمل . ولكن
ما مصدر هذه الخرافات ؟ يعتقد بعض الباحثين أنها
- من غير شك - وحي أسدل عليه ستار النسيان .

(ص ١-٢)

ب - الدين والعلم فى رأى ديكارت

يفرض ديكارت مبدأ الاستقلال المتبادل بين
الدين والعلم . فيدان العلم الطبيعة ، وموضوعه استغلال
القوى الطبيعية ، وأدواته الرياضيات والبحرية .
ويختص الدين بمصائر النفس فى العالم الآخر ، ويعتمد
على اعتقادات معنية فى غاية البساطة . ولا صلة لها
بدقائق اللاهوت المدرسى . فلا مضايقة بين العلم والدين
ولا سلطان لأحدهما على الآخر ، لأن نموها الطبيعى
والمشروع لا يجعلهما يلتقيان . ولقد مضى الزمن
الذى كان الدين يفرض نتائج على الفاسفة التى كان
من واجبها أن تبرهن على تلك النتائج وتشرح أصولها
كما كان الحال فى العصر الوسيط فلكل من العلم والدين
استقلاله الذاتى .

(ص ١٦)

ح - روسو

استمد روسو تعاليمه من حياته الباطنة وخلقه
وعبقريته أكثر مما استمدّها من قراءاته أو تأملاته الفلسفية
وكانت هذه التعاليم واضحة فى نظره وضوح الحقائق
الحقائق التجريبية مما جعله يرى أن العاطفة فى ذاتها
مبدأ مستقل ومطلق لا يستمد بأى حال من المعرفة
العقلية ... وقد كانت الإنسانية فى الأصل تسترشد
بالطبيعة ، وبالغريزة وهى مبدأ الحياة ، حتى غوت

ما قيمة هذا المذهب ؟ وأي درس نستطيع أن نستخلصه منه ؟

يمكن تعريف مذهب كومت الوضعي بأنه التركيب بين العلم والدين تركيباً يتم بواسطة فكرة الإنسانية . فقد أصبح العلم بعد خضوعه لحاجات الإنسان مفضياً إلى الدين الذي يستطيع وحده أن يضمن تحقيق الغايات التي يقدم العلم وسائلها . ومن جهة أخرى حين وجد الدين في الإنسانية ذاتها الموضوع الملازم لعبادته أخذ يؤدي عمله دون أن يخرج من عالم الواقع الذي يدور العلم فيه .

(ص ٧٣)

و - سبنسر

ينتمي سبنسر إلى أسرة من الوعاظ والمعلمين ، وكان للدين عندهم المقام الأول . وهو يتصل من جهة أمه بأسرة فرنسية من الهيجونوت هي أسرة برتيل . وكان جده الأول جون برتيل صديقاً شخصياً لجون وسكي مؤسس مذهب المتوديزم^(١) الذي اضطلع بنفسه بنشره . وكانت أمه هاريت هولمز شديدة التقوى ، وكانت تتبع بدقة برغم انتسابها للمهيجين طقوس الكنيسة الأنجليكانية . وكان جورج سبنسر والد هربرت يهتم اهتماماً شديداً بالمذاهب الدينية ، فاتصل بالمذهب المنهجي ثم انفصل عنه ، لأنه لم يجد فيه الديانة القلبية التي كان يشعر بالحاجة إليها ، فاتجه نحو الكويكرز . وقد فهم الدين على أنه نفور صادق من الشعائر والاحتفالات الكنسية . ولم يكن هربرت سبنسر بعيداً عن الاستجابة لهذه التأثيرات .

(٨٠ - ٨١)

آخر كلمة نعلمها فلسفة هربرت سبنسر هي أننا إذا نظرنا إلى أساس جميع الأشياء وأصلها ، وجدنا قطعاً شيئاً « لا يمكن معرفته » . وهو مبدأ يستحيل

(١) المذهب المنهجي .

علينا استبعاده ، كما يمنع علينا بلوغه . وهذا المذهب يربط بين العلم والدين .

ومن الخطأ الاعتقاد أن الدين شيء مصطنع نسجه العقل من أوهام خياله اتفاقاً . فالأشياء نفسها هي التي أوحى للإنسان بالدين ، فكان بذلك الاستجابة التلقائية لفكره وقلبه وعقله ، رداً على التأثير الواقع عليه من العالم الخارجي . ومن جهة أخرى ليس العلم كذلك بدعة مصطنعة وكأنه شيء خارق للطبيعة . للعلم والدين إذن أصل واحد ، إذ يحصل كل منهما طبيعياً في العقل البشري من اتصاله بالعالم .

(ص ٨٢)

إن نقطة البداية في الأديان تبعاً للترتيب التاريخي هي الواقعة الأولية التي تتعدد فينتج عنها صور مختلفة لا نهاية لها ليست شيئاً آخر سوى ما يسميه سبنسر بالقرين . فالإنسان يرى على صفحة الماء صورته أو قرينه ، وكذلك يرى نفسه في الرؤيا ، كما يرى فيها صورة غيره من الناس ... وفي الإنسان نزعة طبيعية تميل به إلى الاعتقاد أن القرين لا يتلاشى ، كل ما في الأمر أنه ينصرف ، ولعله يظهر مرة أخرى في حلم مستقبل ، حتى إذا حانت منية المرء سهل عليه الاعتقاد بأن هذا الأنا الغامضة لا تزال باقية ، وأنها تظل كثيراً أو قليلاً شبيهة بنفسه ... ومن هنا نشأ الاعتقاد في الأرواح والكائنات الفائقة على الطبيعة ، وفي قوتها وتأثيرها في حياة الإنسان .

(ص ٩٠)

ز - هيكل والواحدية .

لا يمكن أن يعتبر مذهب أوجست كومت ولا مذهب هربرت سبنسر مما يحقق للعقل حالاً ثابتة من الاتزان . إذ بعد أن كان الإنسان مالك الطبيعة ، ويد الله تعالى ولغونه ، أصبح في الكون الانساني البحث الذي يقول به أوجست كومت مكسور الجناح

الدين وبين حياته أو فلسفته الخاصة . ولا يجب أن نبحت الدين في صورته المشتقة المعدلة للشخصية المتقلبة ، إذا شئنا حقاً أن نجعله علماً ؛ بل يجب أن ننظر إليه في حقيقته الملموسة الأولى العامة الموضوعية . لا يجب علينا أن نستأنس بحالة الخالدين والشواذ والفلاسفة والملاحدة (ص ١٨٠)

ط - الرثلية

تشتمل الديانة الكاثوليكية على عناصر ثلاثة هي : الإيمان ؛ والعقيدة ؛ والسلطة ، حتى إذا جاءت البروتستانتية وسعت إلى إعادة المسيحية في نقائها البدائي ، ألغت السلطة باعتبار أنها مبدأ مادي وسياسي بحت ، ولكنها تركت العقيدة قائمة . وقد حان الوقت أن تترك العقيدة ذاتها تهوى باعتبار أنها موضوع للاعتقاد الواجب . أما العنصر الديني بمعنى الكلمة فهو الإيمان ، فحيثما يوجد الإيمان يوجد الدين . (ص ٢١٨)

ي - خاتمة

لوقصرنا الدين على الاعتقادات والعبادات لجعلنا منه فكرة ناقصة بل مجردة ، إذ كما يبدأ الدين من العاطفة ينتهي إليها كذلك ، لأن المعتقدات والطقوس تستهدف التعبير عن العاطفة كما تستهدف تحديدها . إن نمو العاطفة أشبه بدائرة كلما ابتعدنا عن نقطة في محيطها عدنا إليها . (ص ٣٩٠)

محسوراً . أما المالا يمكن معرفته عند سبنسر ، فلا يمكن أن يظل داخل الحدود التي أراد تقييده فيها فان كان موجوداً ، لا جرم أن ينزع إلى الظهور ، ويطلع عالم الواقع بطابعه . والمذهبان إلى ذلك مسرفان في الثنائية . (ص ١١٩)

إن الفلسفة المستخلصة من العلم تتلخص في كلمتين : الواحدة والتطورية فن جهة الوجود واحد ، وجميع الموجودات ذات طبيعة واحدة ، وليس الخلاف بينها إلا في الدرجة ، أي كمية . ومن جهة أخرى ليس الوجود لا متحركاً . بل فيه مبدأ التغير هذا التغير الذي يعد في ذاته ميكانيكياً بحتاً ، وخاضعاً لقوانين ثابتة ، هو أصل تعدد الموجودات واختلافها ، والتي تعد بدورها حادثة عن خلق طبيعي خالص . ومن مشارف هذه الفلسفة يجب على العلم منذ الآن أن يبحث المسائل التي يشتغل بها الدين . (ص ١٢٤)

ح - مذهب الاجتماعيين

يرى علماء الاجتماع أن علم النفس لا يكاد يتمثل الدين حتى يفقره ، ويقطع أوصاله ، ويفصل منه ما فيه من عنصر خاص جوهرى . ذلك أن علماء النفس يتمسكون بالجانب الشخصى من الظاهرة الدينية ، ويجدون في التصوف المظهر الديني بالذات . ولكن الدين الباطن في رأى أعلام علماء الاجتماع ليس إلا صدى غامضاً غير أمين للدين الاجتماعى المرتسم في ضمائر الأفراد . فالصوفي رجل هوى أو تأمل ، يلازم بين

ظاهريات الفكر لهيجل

بسم الله

الدكتور محمد فتحي الشنيطي

أستاذ الفلسفة المساعد - آداب القاهرة

أولاً - حياة هيجل ، ومؤلفاته

يعد « هيجل » من الفلاسفة الذين تباينت بصددهم الآراء بين القدر والثناء . فبينما اعتقد البعض أن نظريته الفلسفية نظرة عميقة مستوعبة متعددة الجوانب ، ارتأى البعض الآخر أنه أسوأ « غلطة » في تاريخ « الفكر الفلسفي » . بيد أن « هيجل » هو دون منازع أعظم فيلسوف ألماني بعد « إمانويل كانط » ويعتبر مذهبه من أشد المذاهب الفلسفية تأثيراً في فكر القرن التاسع عشر بل والقرن العشرين . ودراسة « هيجل » ضرورية لفهم التيارات الفكرية العميقة التي قلبت النظر إلى التاريخ والمجتمع . ولذلك قيل بحق أن ليس في وسع أحد أن ينفذ إلى ماركس إلا من ثنانيا هيجل .

ولد « جورج وليم فردريك هيجل » بشتتجارت في السابع والعشرين من أغسطس سنة ١٧٧٠ ، وكان أكبر أبناء أحد صغار الموظفين بالولاية . ورغم أن مستواه في دراسته الابتدائية والثانوية كان دون المتوسط ، فقد لوحظ عليه إقباله على التاريخ وشغفه بالآداب اليونانية واللاتينية ، وحرصه على جمع المستخلصات من مطالعته وعنايته بترتيبها ترتيباً

أجدياً . وحين بلغ الثامنة عشر التحق بجامعة « توبنجن » لدراسة اللاهوت ، ولكنه لم يبد استعداداً طيباً لهذا اللون من الدراسة . وقد غنى إلى جانب اللاهوت بدراسة الطبيعة والفلسفة . وقد بهرته أفكار « جان جاك روسو » الثورية كما اجتذبه مذهب « إمانويل كانط » وبيدو أنه انتفع كثيراً من صحبة زميله « هولدرلن » و « شيلنج » اللذين طالع معهما « أفلاطون » ، و « كانط » .

وقد أنفق « هيجل » فترة في « برن » بسويسرة (١٧٩٣ - ١٧٩٦) مشغلاً بالتدريس ، سجل في أثنائها عديداً من الخواطر حول فلسفة الأديان ، اتسمت بسمة الفهم العقلي المتحرر للدين ، واتجه انتباهه أيضاً إلى مسائل الاقتصاد فكتب تعليقا على كتاب جيمس ستوارت عن الاقتصاد السياسي ، فضلا عن دراسات أخرى من طابع مماثل نشرت في ذلك العهد . ثم عاد إلى وطنه ، وفي « فرانكفورت » عاش عيشة المفكرين الأحرار ، واشتغل بالتدريس أيضاً (١٧٩٦ - ١٨٠٠) وكانت البيئة حوله بيئة حرية مواتية للتأمل الخصب ، فتشكلت في تلك الفترة نظريته الفلسفية وتحددت له معالم الطريق كما يبدو ذلك

من خطاب بعث به إلى « شيلنج » في ٢ نوفمبر سنة ١٧٩٨ ، وقد ذكر له فيه : أنه قد آن الأوان لتحقيق المثل الأعلى الذي لاح في سن المراهقة ، تحقيقاً مصقولاً في مذهب مباسك .

وقد اجتمعت « هيجل » ثقافة واعية بتاريخ الدول والأديان ، واستخلص من صميم هذه الثقافة فكرة ظل دائماً حريصاً عليها . . وهي : أن أسعد الأجيال هي تلك التي يمكن أن تعيش فيها الشعوب ناعمة بأفكار عظيمة تكشف لها عن عمق الوجود . وفي الحضارة اليونانية القديمة وفي إشراقة المسيحية العريقة نجد صوراً عقلية تزدان بمعان تجعل الحياة الإنسانية حياة تجدد وانطلاق وتطلع وسمو .

وفي سنة ١٨٠١ اشتغل بالتدريس في جامعة « يينا » ، وتناول محاضراته المنطق والميتافيزيقا ، وتاريخ الفلسفة والرياضيات البحتة ، وموضوعات أخرى . وكانت جامعة « يينا » في ذلك العهد مهد حركة فلسفية مرموقة ، تنشر تعاليم « إمانويل كانط » . وقد تعاون « هيجل » مع شيلنج - وإن كان تفاهمهما لم يدم طويلاً - وأصدرا معاً « مجلة الفلسفة النقدية » هاجما فيها الفلسفة العقلية الخالصة ، وكان هذا النقد موجهاً بالذات إلى « كانط » . ولم يلبث « هيجل » أن جاهر باستهجانه لموقف « شيلنج » ، وندد به في مقدمة كتابه « ظاهريات الفكر » حيث ذكر أن ذلك المطلق الذي يتشبث به « شيلنج » أشبه ما يكون بليل بهيم تمرح فيه بضعة أبقار معتمة السواد . والواقع أن « هيجل » ينطلق إلى آفاق يقصر دونها « شيلنج » ، فالأخير أشبه برسام ليس لديه إلا لوان فقط يستخدمهما في رسومه ، بينما لدى الأول ألوان عديدة تتيح له تعميق التعبير في لوحاته .

وفي سنة ١٨٠٧ ، وفي أعقاب حملة « نابليون » التي بلغت ذروتها في معركة « يينا » ، ظهر كتاب هيجل « ظاهريات الفكر » . وفي تصديره له ، ذكر

أنه بمثابة تعريف بفلسفته أو مقدمة لها . وقد أرسى في هذا الكتاب الدعائم الراضية لمذهبه ، وكشف لنا عن تلك العروة الوثقى التي تربط بين الوعي الذاتي والوعي الموضوعي . والتطور من أحدهما إلى الآخر لا يتم دفعة واحدة ، بل ثمة أشكال ودرجات متعددة يصل الإنسان بعدها إلى معرفة الحقيقة ، فيتجلى له أنها ليست جوهرأ بلا حياة وليست ذاتية خالصة ، بل هي تلك الوحدة الحية التي تجمع بينهما . ويتضح له أن هذه المعرفة ليست بنت اللحظة ، وإنما هي ثمرة تجربة ضخمة حافلة في ثنايا الزمن ، تجربة تاريخية عالمية ، بحيث أن هذا المضمون الذي يتشكل في صورة عقلية يتجاوب معه الفرد كما يتجاوب مع الفكر الإنساني قاطبة أو روح العالم . ففي هذا الكتاب الفريد يمزج هيجل بين تحليله لعقل الفرد وتحليله لتاريخ الحضارة الإنسانية .

وفي إثر معركة « يينا » نزع « هيجل » إلى جنوب ألمانيا ، وظل منصرفاً للتأمل والتفكير ، وكأنه لم يتأثر كوطني بتلك الهزيمة التي منيت بها بلاده . . بل يقال إنه لم يكن يكتم إعجابه بذلك الإمبراطور الذي يعتلى صهوة جواده ، ويمثل روح العالم . ويعزى موقفه هنا إلى إيمانه بختمية التاريخ ، فهذه المعركة تمثل لحظة من لحظات التطور العالمي .

وقد عين « هيجل » ناظرأ لمدرسة « نورمبرج » ، والثانوية (١٨٠٦ - ١٦) وتم له تأليف كتابه « علم المنطق » أو المنطق الكبير ، فنشر المجلدين الأول والثاني سنة ١٨١٢ ، والمجلد الثالث سنة ١٨١٦ ، وفي هذا الكتاب عرض واضح في عمق للتصورات العلمية الأساسية بتطبيق منهج الجدل عليها . ففي هذا الجدل تنقلب قيم المنطق القديم رأساً على عقب . فبدأ الهوية الذي يعد في المنطق القديم دعامة موضوعية أساسية ، غدا في الجدل دلالة على انعدام التطور ، ونذيراً بالموت ، وأصبح عنصراً سلبياً . أما التناقض الذي ينسب إليه المنطق القديم دوراً سلبياً ، فقد أصبحت له

وبخاصة فرنسا ، وفي إنجلترا وفي أمريكا في القرنين التاسع عشر والعشرين .

ويصعب على القارئ أن ينفذ إلى مقاصد « هيجل » لوعورة أسلوبه وكثرة المصطلحات وتعقدها ، وأيسر كتبه علم الجمال ، وفلسفة التاريخ .

يلاحظ الباحث في مؤلفات « هيجل » أن لفلسفته قاعدة أنسيكلوبيدية فقد درس بعمق الآداب اليونانية واللاتينية ، وكانت له دراية واسعة بالرياضيات والعلوم الطبيعية والمناهج العلمية ، وكانت له قدرة عجيبة على جمع المعارف على اختلافها وتصنيفها وتسجيلها في مذكرات خاصة به ولعل هذه العادة أفادته فائدة عظيمة في محاضراته الجامعية ، وكانت عاملاً هاماً من عوامل حفظ تراثه الذي نشر بعد وفاته كما ألعنا . وكان « هيجل » يؤمن من البداية بأننا لا نستطيع أن نتمتع الفكر بتحليله تحليلًا مجرداً على الطريقة الكانطية ، وإنما تعمقنا للفكر يتم من خلال تعمقنا للتجربة الإنسانية فالفكر يشع في جوانب هذه التجربة ، علماً وأدباً وقناً وأخلاقاً ودينياً وقانوناً وفلسفة ، فالفكر هو ، لا غرو ، الروح المحرك للحضارة .

إن الواقع الذي نواجهه بأحداثه وتقلباته ، في هذه اللحظة الحاضرة التي نعيش فيها ، ليس كتلة منفصلة عن الفكر يقف الفكر أمامها حائراً ، يحاول أن يلتمس السبيل لتحليلها وإدراك كنهها . وإنما هذا الواقع ذاته إن هو إلا نبت الفكر . ومن هنا كان انتقالنا من الفكر الخالص إلى الواقع ميسوراً كما كانت عودتنا من الواقع إلى الفكر الخالص مضمونة . وتأسيساً على هذه النظرة الجديدة يرى « هيجل » أن من العبث افتراض « أشياء بالذات » ممتنعة على المعرفة ، كما فعل « كانط » فنحن حين نبحت في المضمونات المنطقية نبتين أن لها طبيعة باطنة وبناء باطنياً ووحدة ضرورية لا يمكن أن نعزلها جانباً ، ونوزعها بين ما هو داخل التجربة وما هو خارجها — كما ذهب إلى ذلك « هيوم » و « كانط »

قيمة إيجابية جوهرية ، واستحال إلى عنصر خصب فعال لا يتم بدونه تطور أو تسرى حياة . وقد أضفى عليه هذا الكتاب من الشهرة ما جعله يرنو إلى الظفر بكرسى الأستاذية في إحدى الجامعات . وقد كان يأمل أن يشغل الكرسي الذي خلا بوفاة « فشته » في جامعة برلين . ولكنه عين أستاذاً بجامعة « هايدلبرج » سنة ١٨١٦ ، وهناك نشر « موسوعة العلوم الفلسفية » سنة ١٨١٧ وهي تلخص مذهبه في عرض ميسر للطلاب . ثم عرض عليه كرسي الأستاذية بجامعة « برلين » فقبله ، واستهل محاضراته في أكتوبر ١٨١٨ . وقد مضت به السنوات الثلاث عشرة التي قضاها في جامعة برلين (١٨١٨ — ١٨٣١) إلى قمة مجده العلمي ، وغدا « هيجل » زعيم الفكر الفلسفي في ألمانيا غير منازع . ونمت مكانته سنة بعد سنة أخرى حتى ارتبط اسمه باسم « جوته » من حيث كثرة تلاميذه المتحمسين له . وفي سنة ١٨٢١ ظهر كتابه « أسس فلسفة القانون » وهو آخر مؤلفاته الكبرى التي نشرت في حياته . وفي السابع من نوفمبر سنة ١٨٣١ ، أنجز « هيجل » مقدمة الطبعة الثانية لكتابه المنطق ، وبعد سبعة أيام ، مات في ١٤ نوفمبر بالكوليرا .

وبعد وفاته عني طلابه وعشاق فلسفته بنشر ذلك التراث الضخم المتمثل في محاضراته العديدة ومقالاته ورسائله ، وقد روجعت محاضراته في علم الجمال ، وفلسفة التاريخ ، وتاريخ الفلسفة ، وفلسفة الدين . وقد نشرت أول مجموعة لأعمال « هيجل » في ثمانية عشر مجلداً (من سنة ١٨٣٢ إلى ٤٥) ثم أضيفت إليها سنة ١٨٨٧ الرسائل التي جمعها « كارل هيجل » . وأدق الطبعات وأوثقها هي التي نهض بها « ج . لاسون » و « ج . هوفمايستر » في ستة وعشرين مجلداً . وقد ترجمت معظم مؤلفات « هيجل » إلى اللغات الأوروبية وبخاصة إلى الإنجليزية والفرنسية . وقد كان للهيجلية أثر عميق في تيارات الفكر الفلسفي في أوروبا

— فإذا كانت فكرة ما تنطوى على أخرى ، فإن هاتين الفكرتين مرتبطتان في الداخل والخارج على حد سواء . وعلى ذلك فافترض أن ثمة شيئاً يقع خارج التجربة فيه تخط حقيقة أصيلة ، وهى أن « الداخل » و « الخارج » يكتسب كل منهما معناه من تعريفه بنفس الحدود التى يعرف بها الآخر . فكل ما هو خارج التجربة ، فهو كذلك بالنسبة لما هو داخلها فحسب .

وبينا يشيد « أرسطو » المنطق على قاعدة جذرية هى قانون عدم التناقض ينهض جدل « هيجل » على التسليم بحقيقة أساسية هى تناقض الفكر . فبفضل هذا التناقض يمتزج الفكر بالحركة ، وتنبث حركته فى تاريخ الحياة الإنسانية فيحقق فى تيار هذه الحياة تطوراً لا يمكن أن يتم بدونه . ولو كان الفكر منحصرأ فى نطاق إمكانيات محدودة لدارت الحياة الإنسانية فى دائرة مغلقة ، ولما تمخضت حضارات متعاقبة تتباين سماتها وتمايز قسماتها وإنما الدليل على ازدهار هذه الحضارات أن الفكر زاخر بإمكانيات لا حدها ، تتحقق تبعاً فى الماضى والحاضر والمستقبل .

ذلكم هو الإطار العام لمذهب « هيجل » مستشفأ من واقع مؤلفاته . وقد ذكرنا من قبل أن دعائم هذا المذهب الراسخة ماثلة كلها فى كتاب « ظاهريات الفكر » ومن هنا كان تلخيصنا التحليل لهذا الكتاب فى سلسلة تراث الإنسانية بمثابة لوحة صادقة التعبير عن فلسفة هيجل .

ثانياً — تلخيص تحليل لكتاب « ظاهريات الفكر »

١ — منطق المذهب

يصف « هيجل » تطور الفكر ويوضح طبيعة التصور . فهو يرى أن التصور كان فى البداية ممتزجاً دون ما تميز بالطبيعة اللاواعية ، ذائباً فى الوجود المباشر . ويكون شأنه شأن الوعى التجريبي ، يخضع

لنفوذ العالم بدلاً من أن ينهض بتحديدده . إلى ذلك تحرر التصور من الواقع المباشر ، ويغدو الوجود جوهرأ ويمضى سريعاً فى تطور متصل . ويتضح التناقض بين جوهر الوجود والملازمات الجزئية فى صورة ما ينبغى أن يكون التى تقود الوجود إلى تحقيق جميع الامكانيات التى يشتمل عليها .

فى هذا التخطى المتصل للواقع المباشر للوصول إلى الواقع الجوهرى نلاحظ أن الوجود لا يبدو فى صورة ثابتة بل فى صورة متقلبة متغيرة ، دلالة على خصبه وحيويته . ويتناهى هذا مع المنطق الثابت ، ولذلك يلزم تنحية هذا المنطق والاستعاضة عنه بالجدل . والجدل منطق جديد ينكر كل قيمة مطلقة للواقع المباشر ولكنه يعمل على تحويله وتبديله .

والعنصر الأساسى فى منطق الجدل ، وهو القانون العام للحياة ، هو النفى أو التناقض ، الذى يدفع كل موجود إلى تخطى وجوده المباشر ، ويصل به إلى نمط جديد يحقق جوهره ، وذلك خلال عملية تكشف عن الامكانيات التى يحويها وتسلط عليها الأضواء . وينتفى التناقض بين التصور والواقع عندما يؤلف التصور نفس جوهر الأشياء ، فيتحرر من الواقع الذى يعتبر شيئاً غريباً عن الذات العارفة .

عند هذه النقطة يتحول الجوهر إلى فكرة ، وفى هذه الفكرة تكون للتصور واقعية كاملة ، تجمع فى كل بين الذاتية والموضوعية . والانتقال من الجوهر إلى الفكرة ينطوى على تخطى الواقع المباشر باعتباره شيئاً من الأشياء يتحول إلى حقيقة عقلية ، ذاتية موضوعية فى آن واحد ، وهى تغدو واقعية فى التصور ونشاط الذات العارفة هو الذى يعبر عن جوهر الواقع ذاته ، ويصبح هذا النشاط جزءاً من حركة الفكرة التى تحقق فى ذاتها وحدة الذات والموضوع فى عملية تصور كل واقع على أنه جوهرها الخاص .

ويسعى « هيجل » إلى التغلب على المتناقضات التي تقف في طريق انخراط الإنسان انخراطاً تاماً في سلك العالم ، ووصوله إلى سيادة الواقع سيادة عقلية . ويعتبر « هيجل » المجتمع مبنياً على الملكية الخاصة باعتبارها النمط العقلي الضروري للتنظيم الاقتصادي والتناسق الاجتماعي . وهو يحاول أن يتغلب على متناقضات النظام الرأسمالي في ساحة هذه المتناقضات ذاتها . ويقترح في ذلك تحقيق الحرية المطلقة والعقل الكامل ، لا بتغيير ظروف الحياة ، بل ببرد نشاط الإنسان إلى الفكر . فالفكر إذا تحرر تحرراً كاملاً انعقد له لواء النصر على متناقضات الواقع .

ولما كان « هيجل » قد رد كل نشاط إلى العقل فالوجود في جوهره روح مطهر من كل واقع مباشر يتسامى دائماً إلى تصورات . ومن هنا تغدو الفكرة التي تجمع في ذاتها الفكر والوجود ، الذات والموضوع ، هي الواقع الوحيد . وتنطلق هذه الفكرة نحو الله ، وهو الروح الخالق للعالم . وكأنما بهيجل جعل المنطق لاهوتاً يبين فيه تطور الفكر بحيث يغدو عقلاً كاملاً وفكرة مطلقة . وتكشف الفكرة المطلقة عن ذاتها في صورة أولية ، في الطبيعة التي تغدو نقيضاً لها ، ثم تكشف عن ذاتها في التاريخ ، الذي تعمل فيه متحررة من الواقع الموضوعي ، معتبرة هذا الواقع تعبيراً عن جوهرها . وتصل الفكرة المطلقة إلى أسمى مقام لها في الفن والدين والفلسفة . وكأنما « هيجل » قد غلف العالم كله بغلاف عقلي تتحقق فيه وحدة الفكر والوجود .

وفي هذا المجهود الضخم الذي بذله « هيجل » لتحويل العالم كله إلى تحقق مطرد متقدم للفكرة المطلقة ، نرى « هيجل » يرد الوقائع والأشياء جميعاً إلى التصورات . وتأسيساً على هذا يتوخى « هيجل » ربط الارتباط بين الظواهر الطبيعية بالتطور الجدلي للتصورات . ولكنه يجد هذا أمراً صعباً ، ولذلك نراه يفسر عدم قابلية الطبيعة لتحقيق التصور ، بأن الطبيعة

هي انحراف للفكرة ، أو تجسد خارجي لها في شكل شيء آخر غيرها ، بحيث أن الطبيعة يمكن أن تعد نقيضاً للفكرة ونقيضاً لها .

وإذ تكون الطبيعة غريبة عن العقل ، فهي تخضع للصدفة وتستسلم للضرورة العمياء ، ويكون التغير فيها تغييراً آلياً كما هو الشأن في المعادن ، لاواعياً كما هو الشأن في النبات ، أو غريزياً كما هو الأمر في الحيوان . ولا يصدر التغير — كما يستبان في النشاط الإنساني — عن فعل من أفعال الإرادة متجه إلى جعل الواقع واقعاً عقلياً معقولاً .

على أنه ما دام « هيجل » يأخذ بأن الواقعي عقلي في جوهره ، فهو يزعم أن الطبيعة ، وإن بدت مختلفة عن الفكر غريبة عنه ، فإنها في جوهرها متوافقة مع العقل الذي يستطيع أن يستغرقها مع طول المدة . ولا يحاول « هيجل » أن يستخلص من الطبيعة ذاتها نظاماً عاماً ، بل يحرص على أن يضع نظاماً عقلياً يستنبط منه سمات الطبيعة ، ومن أجل هذا يرى « هيجل » أن العلوم التجريبية ، إنما تزودنا فحسب بالمواد الخام التي تشكلها وتصوغها العلوم التأملية .

لقد اتجه جهد « هيجل » إلى أن يقيم حلقة جدلية تربط بين الظواهر ، فتصل بها إلى درجة من التعميم في الوسع ردها إلى تصورات . فكأن « هيجل » كان يخطط بهذا منطقاً للطبيعة ، كما يخطط منطقاً للمجتمع .

٢ — دور الجدل

إن « هيجل » يفسر الفكر تفسيراً دينامياً حركياً ، يختلف عن تفسير أرسطو الثابت . وكيف يمكن للفيلسوف أن يصور هذه الدينامية المباشرة من الفكر إلى الحياة إن لم يكن في إطار ميتافيزيقا عامة ، هي أشبه بالفرض الذي يطلقه العلماء حين تحيرهم ظاهرة من الظواهر ، بغية الكشف عن طبيعتها . والظاهرة المحيرة هنا هي الحياة الإنسانية ، هي تاريخ البشرية ،

هى ذلك الصراع المحتدم الذى تنعكس نتائجه فى أحداث الحياة وتقلباتها .

وتطور العالم لا يأتى عفواً ، وإنما هو تعبير عن حركة عقلية . وتضم هذه الحركة فى صميمها الفكر والوجود ، فهى ذات وموضوع فى آن واحد . ووظيفة العقل عند « هيجل » تختلف عن تلك عند كل من « ديكارت » و « كانط » . فالعقل عند « ديكارت » يجمع اليقينيات التى بلغت من الوضوح والتميز أقصى حد . وعند « كانط » يشرع العقل للتجربة بمقولات أولية مطلقة ضرورية . وإذا كان « كانط » يغفل التجربة كما أغفلها « ديكارت » ، فقد كان حريصاً على أن يكون العقل الخالص هو المقنن لها . أما « هيجل » فيقترب من النظرة البيولوجية التطورية ، التى تتمثل الطاقة البشرية طاقة تطورية مستمدة من المادة . ومن ثم فليس هنالك تعارض فى الطبيعة بين المادة وبين العقل . والاختلاف بينهما فى الرتبة ، فالعقل أسمى شأنًا من المادة .

ويحرص « هيجل » على أن يبين لنا كيف أن الفكر قد انبث تبعاً فى التجربة البشرية كلها بحيث بدا الفكر فى الحاضر خير معبر عن تشكل العالم تشكلاً عقلياً بفضل ما بذلته البشرية من جهود جبارة منذ فجر التاريخ . وتحلل الفكرة المطلقة التى يتمثل فيها التحام الواقع بالفكر حين يسلط العقل أضواءه على الواقع الذى يلوح فى البداية غريباً عنه . ثم يتحقق الالتحام مرة أخرى بممارسة الجدل ، فيستبعد العقل العناصر اللامعقولة من الواقع ويصوغه فى صور عقلية . وينجم عن هذا أفكار متحددة أو تصورات ، وهى ليست مجرد صور عقلية بعيدة عن الواقع بل هى الواقع نفسه . ففى التصور ، على هذا ، امتزاج بين العناصر المادية والعناصر الفكرية . ودور التصور هنا أشبه عند « هيجل » بدور السيد المسيح .

فالتصور على هذا رابطة ضرورية وواسطة عقد لا بد منها بين الإنسان وبين العالم الخارجى . وتاريخ البشرية هو تاريخ الفكر ، وحركة التاريخ هى حركة الفكر . وعلى ذلك فتفسير الواقع لا يكون إلا بالفكر المبثوث فيه . ومن هنا أهمية التاريخ لدى « هيجل » ففى التاريخ يتم اتحاد الفكر بالواقع .

وما دام الجدل الهيجلى يجعل العقل متواجداً دائماً أبداً مع الواقعى فإن « هيجل » يهاجم الفلسفة العقلية الخالصة ، التى لا يعينها الواقع الشخص ، وإنما تبحث عن قوانين هذا الواقع فى الفكر البحت المنعزل . ويهاجم كذلك الفلسفة التجريبية التى تغفل سمات الواقع العقلية وتقصره على مجموعة من الصفات الحسية المحدودة . ولئن كان للفلسفة التجريبية الفضل فى أنها جذبت الانتباه إلى الواقع وجعلت البحث العلمى متركزاً على الملاحظة والتجربة والاستقراء ، إلا أن جهودها ذهبت بديداً لأنها وقفت عند المعطيات الحسية المباشرة فتاهت فى زحمتها .

الواقع عند « هيجل » ليس هو التجريد الجاف الخالى من كل مضمون حى ، وإنما هو حركة دائمة لا يمكن أن تتصل وتستمر إلا بفضل الفكر . وعلى هذا الأساس يأتى المنطق جياشاً بالحياة ، معبراً عن حركة الأفكار المندمجة فى صخب الواقع . فاذا اشتغل المنطق بالتصورات فليس معنى هذا أنه يتناول مجموعة من الأفكار الجوفاء ، بل معناه أنه ينهض بعملية تحليلية للأفكار المعبرة عن الحركة الحية ، وبعملية تأليفية لا يستغنى فيها عن هذه الأفكار . فالمنطق أشبه بالبوتقة التى تنصهر فيها معادن الواقع ما هو حسى منها وما هو عقلى . وفى هذه البوتقة تلتقى المتناقضات التى لا بد منها لحركة الواقع ، وتم التأليفات التى لا غنى عنها لتحقيق التطور .

والجدل الهيجلى يعنى بالتعبير فى صدق عن الواقع الحى ، سواء فى الفكرة ، فى الحادثة ، فى الماضى ، فى

الحاضر ، أو في المستقبل . ونحن يصدق الجدل في التعبير يبرز لنا تلك العناصر التي يتشكل منها الواقع ويصرب بعضها البعض الآخر . وقد يبدو لأول وهلة أن التناقض يفضي إلى تدمير الواقع وتهافته . ويؤدي إلى بث الفوضى في نشاطه . ولكن التناقض عند « هيجل » إيجابي بناء ، فهو شرط جوهري لتطوير الواقع . وقد يمكن أن يكون التناقض بهداماً لو أدى إلى أن يدمر الطرفان المتضامان أحدهما الآخر : ولكن من هذا التناقض بين الطرفين ينبثق طرف ثالث متمثل في شيء جديد . وكأن هذا الشيء الجديد أشبه بلحظة متمخضة عن لحظتين متصارعتين ، وتلك سمة أساسية لما نلاحظه في الواقع الإنساني من صيرورة . فالتناقض عند « هيجل » معين لا ينضب يزخر بإمكانيات التطور وحوافز التقدم .

واستبعاد التناقض يتم عن فهم سطحي للواقع . والتغلغل في صميم الواقع يكشف عن تلك الحركة الأساسية التي تتبدى في الصراع بين المتناقضات وتمثل في عملية التنافس وهي عملية جذرية في صميم الكيان الإنساني . هذا التنافس يفضي إلى تأليفات مشمرة تؤدي دورها ولا تقف عند حد ، بل تنجم عنها حوافز جديدة للصراع وتنبثق منها أفكار جديدة متناقضة . وبذلك نرى التراث البشري زاخراً بتصورات تحمل في طياتها لحظات ثمينة في تطور الحياة الإنسانية .

هذا التفسير الجدلي هو دعامة الموقف الفلسفي عند « هيجل » ففي إطار هذا التفسير يمكن للفيلسوف أن يكشف عن كوامن الإبداع في الطبيعة البشرية .

٣ — مهمة التصور

الحقيقة في نظر « هيجل » قائمة بالفعل في واقعنا ماثلة في تاريخنا وحياتنا . ونحن نعيش بالفعل الحقيقة ، ولكن فرق بين أن نعيشها وأن نتصورها . فالمشكلة أمام « هيجل » ليست الحقيقة وإنما تصورنا لها .

إن الحقيقة هي الكل ، هي هذا العالم ، هي الحركة الدائبة المتصلة ، وهي ذلك التطور الذي يتحقق بفضل الانتقال بين المتناقضات . هي ذلك المطلق الخفي الذي يجذبنا دوماً إلى النشاط والحركة ويدفعنا نحو التجدد والانطلاق . فهل معنى هذا أن المطلق أمر مغلق علينا ما دام خفياً عنا ؟ لو كان الأمر كذلك لكان المطلق بمثابة فكرة مجردة منعزلة ، وليس هذا رأى « هيجل » بل على العكس ، إن المطلق عنده مطلق دينامي لأنه واقعي . وتصور المطلق تصور بعيد بالفعل عنا ، ولكن ارتباطنا به هو الذي يكشف لنا عن طبيعة حياتنا . وقد رأينا من قبل أن التصور ينبثق من الواقع الحى ، فهو حركة الفكر ، وحركة الفكر تعكس حركة الأشياء . فبالفكر نستطيع أن نملك في قبضتنا المعرفة بالوجود حين يتيقظ وعينا ويرتقى .

لقد كان الخطأ الجسيم الذي وقعت فيه الفلسفة العقلية الخالصة أنها فصلت بين الفكر والوجود . ولذلك يحرص « هيجل » على الربط بينهما : فالفكر عنده مبنوث في ثنايا وجودنا ، وهو كياننا ، هو وعينا بالعالم ، من حيث أن العالم واقع لا يختلف عن الفكر . وثمة خطوتان أساسيتان لتعمق الوجود :

١ — أن نميز في الأشياء بين ما هو جوهري وما هو عرضي ، بين ما هو موجود بالفعل بملأ الواقع وما لا يعدو أن يكون مظهراً عارضاً لا يلبث أن يزول .

٢ — أن نحدد التصور الدقيق لهذا الواقع ، أى أن نبذل غاية جهدها لكي تتمثل الطريقة التي يتشكل بها الواقع في العالم وفي وعينا .

وهذه الخطوة الثانية هي الخطوة الجدلية الصحيحة وهي التي تجعل التصور مرتبطاً بالجزئى والفردى ارتباطه بالكل ، منتقلاً من الأفراد إلى الجزئيات إلى الكليات . ثم من الكليات إلى الجزئيات إلى الأفراد . فالتصور لا يكف عن الحركة . فاذا رمزنا للكل (أ) وللجزئى (ب) ولل فردى (ج) ، فأنا يمكننا أن نرى

ثلاثة مسالك يسلكها التصور : من (ج) إلى (ب) إلى (أ) ، من (أ) إلى (ب) إلى (ج) ومن (ب) إلى (ج) إلى (أ) . فليس هنالك بالضبط طريق مرسوم ثابت يحدد يسلكه التصور كما هو الشأن في المنطق القديم . إنما هنالك مرونة وهى وحدها التى تتمشى مع ما فى الواقع من حركة وتناقض . ولو كان الواقع ثابتاً على حال واحد لكان الانتقال محدداً تحديداً ثابتاً أيضاً .

تلکم صورة تقريبية لوظيفة التصور عند « هيغل » فالتصور عنده مندمج فى الواقع فرداً أو جزءاً أو كلاً . فهناك فى صميم التصور ثورة على البلادة والروتين . ومن ثم فالفكر بتصويراته يقضى على العقبات التى تقف فى سبيله فى جميع المجالات ، مادية وعضوية واجتماعية .

٤ — اليقين الحسى

وإذا كان التصور هو ثمرة الوعى ، وإذا كان سبيلنا لتحليل الفكر هو تحليل التصور ، فينبغى لنا أن نستعرض مقوماته . ولننظر الآن فيما يأتى به الحس إلينا من يقين . ففى لحظة اليقين الحسى ، نجد أن الوعى لم تتهيأ له معرفة بموضوعه عن طريق هذا اليقين الحسى الوعى هنا وعى محدود بحدود الإحساس مقيد بقيوده فموضوع هذا الوعى هو العالم المحسوس ، وهو لا يعلم عن هذا الموضوع إلا أنه قائم ماثل أمامه . وليس فى وسع الوعى فى تلك المرحلة أن يتحدث عن تشكيل العالم المحسوس فى أفكار ، وإنما العالم موجود على ما هو عليه . وما يكاد الوعى يتيقظ ويرتقى حتى يتبين أن هذا الموضوع ليس هو الحقيقة ، وهو أبعد ما يكون عنها . وإذا أطلقنا على الموضوع المحسوس المائل أمامنا (هذا) وعلى اللحظة التى يمثل فيها (الآن) ، والحيز الذى يشغله (هنا) ، لتبيننا بوضوح مدى ما فى هذه التحديدات من حركة ومرونة . فاذا قلنا : « الآن يبسط الليل جناحه » فربما أعقب ذلك مباشرة : « الآن

لاح الفجر » . ففى نغمضة عين انتقلنا من موضوع محسوس إلى موضوع محسوس آخر . وإذا قلنا « هنا شجرة » ثم استدرنا فقلنا : « هنا منزل » ففى نفس المكان تغير الموضوع . فمثل هذه التصورات : الليل ، الفجر ، الشجرة ، المنزل . . . هى معان أعمق من أن نحيط بها ونحن محصورون فى نطاق الوعى الحسى . ولا يمكن أن نصل إلى هذه المعانى إلا إذا تطور وعينا وارتقى . فالوعى الحسى ، على هذا ، قاصر عن الانطلاق نحو آفاق تفتحها أمامه التصورات . إذن لا بد لهذا الوعى من أن يتطور حتى يمكنه أن يتغلغل إلى أعماق التصورات .

ومقصد « هيغل » من هذا واضح ، فحيثما قلنا « هنا شجرة » يمكننا أن نقول « هنا لا شجرة » (بيت أو حديقة) . فقولنا « هنا » ينطوى أيضاً على « اللاهنا » وحين نقول « منزل » ينطوى قولنا أيضاً على « اللامنزل » ففكرة السلب ماثلة دائماً حتى فى لحظة الإيجاب . ولا بد من مثل هذه الفكرة لأن بها وحدها يمكن أن يتسع مجال النظر عندنا . فلو أننا وقفنا عند فكرة الإيجاب وحدها لكان معنى هذا أننا انتهينا فى تجربتنا عند حد لا نتخطاه . ولكن مثل فكرة السلب أى بروز التناقض ، هو الذى يمكننا من أن نخطو من دائرة الوعى الحسى إلى دائرة أوسع منها . فبالتناقض والتناقض وحده يتيقظ الوعى ويرتقى . واليقين الحسى إن هو إلا خامة تتشكل فى ظواهر تزداد وضوحاً كلما تبسدت المتناقضات وبرزت الخلاقات .

٥ — الإدراك

تبيننا أن اليقين الحسى لا يمكن أن ينقل إلى الحقيقة على إطلاقها . وإنما تتمثل قيمة هذا اليقين فى الحفز إلى النظر ، وفى إثارة الأنا للتحليل والبحث . فاليقين الحسى لا يشكل موضوعاً حقيقياً بل هو بمثابة تمهيد لهذا الموضوع . وعلى هذا فهو أدنى مراتب المعرفة .

فهو يعرض على الموضوع في كفيات لا يستطيع أن يفسرها . والوعى الفلسفى يرى أن للموضوع الحقيقى الذى ينبغى النظر إليه حدين :

١ - الموضوع المدرك .

٢ - والذات المدركة .

فالوعى فى بحثه عن الحقيقة يتنقل بين الذات وبين الموضوع تارة هنا وطوراً هناك . ولا يمكن أن يتم الإدراك إلا بفضل الجمع بين النظر إلى الذات من جانب وبين النظر إلى الموضوع من جانب آخر . وحين تشير الذات إلى موضوع فإن هذا الموضوع يلوح لنا فى الحال واحداً ، مع أنه من جانب آخر - جانب الموضوع - ليس واحداً ، بل باقية من الكفيات . فمثلاً فص الملح واحد إذا نظرنا إليه من جانب الذات ، فاذا تأملنا فيه من جانب الموضوع لوجدنا أن ثمة كفيات تتساق في ، كالشكل المكعب والعنصر القلوى واللون ، وبفضل تساوقها معاً وفى آن واحد يكتسب فص الملح موضوعيته . فموضوعيته على ذلك موضوعية مؤقتة مستمدة من اجتماع هذه الكفيات فى ملابس معينة .

ولست هذه الموضوعية مطلقة لأنها يمكن أن تشكل موضوعاً آخر ليس فصاً من الملح ، قد يكون قطعة من البلور . فالموضوع موجود إذن بفضل كفياته وقد لاحظنا بصدد اليقين الحسى أن وعينا قد استدل من الفردى (ج) إلى الجزئى (ب) إلى الكلى (أ) . وفى الإدراك ينعكس الوضع ففيه نبدأ من الكلى ، أى من الصورة الزمانية المكانية ، ومن قاعدة الكلى نسعى للوصول إلى الشيء أى إلى الفردى الذى يشغل مكاناً معيناً ولحظة محددة . وحينئذ نتمثل فى هذا الفردى مجموعة من الكفيات النوعية ، وهى التى تمثل الجزئى ، فأين هو الشيء إذن إذا كانت كفياته وخصائصه لا توجد فيه فحسب بل وتوجد فى غيره من الأشياء أيضاً ؟

فالشئ البسيط الواحد الذى يتميز من سائر الأشياء ليس إلا هذا الحيز الذى تتلاقى فيه الكفيات . فالمح ليس متبلوراً إلا فى نفس الحيز الذى يكون فيه قابلاً للذوبان موصلاً جيداً للحرارة وللمغناطيسية . ولكن هذا الشئ الواحد البسيط لم يتباً لنا أبداً أن نراه ، فهو الجوهر الذى لا يمكن لنا ادراكه . وإنما يقتصر ادراكنا على الكفيات التى تتساق وتتلاقى فى مكان معين فتشكل الشئ المدرك . . فليس أمام وعينا إلا أن يركز الانتباه على الذات . فان الوعى يكشف أن الشئ الذى نبذل جهدنا لإدراكه ، إنما هو نفسه ثمرة الوعى . نعم ، أن الشئ يمثل لحواسنا المختلفة من زوايا مختلفة ، من حيث اللون والشكل والاتصال الكهربائى والمغناطيسى ، ونحن نعتقد أنه شئ واحد ، وأتينا نستطيع أن نميز فيه صفات مختلفة ، ولا يمكن لهذه الصفات فى وضعها القائم أن يكون لها سمة العموم ، وإنما هى كفيات مرتبطة بالاحساس الخاص الذى تنهض به الأنا ، فكأن هذه الكفيات تنتمى إلى الأنا .

فبدون الأنا لم يكن فى الوعى ادراك الكفيات مجتمعة وتمثل الشئ كموضوع واحد . وعلى ذلك فمن الوهم القول بأن هذه الكفيات موجودة بالفعل فى الأشياء . فهذه الكفيات لا تعدو أن تكون ادراكات متمية للأنا ، ويمكن للأنا بواسطتها أن تتمثل الأشياء . وهى ، من حيث هى كذلك ، متعددة متفاوتة متبددة ، والأنا هى التى تجمعها فى صعيد واحد ، فالفضل لها أولاً وآخرآ فى الإدراك .

وبناء على ما تقدم يمكننا أن نحلل كنه الشئ المائل أمامنا على النحو التالى :

١ - يوجد الشئ لذاته ككائن مستقل متميز .

٢ - ويوجد الشئ لغيره من حيث أنه لا يوجد إلا للوعى .

ويلاحظ أن هذين الجانبين متناقضان ، فوجود الشئ لذاته متعارض مع وجوده لغيره . والحقيقة

٢ - من زاوية الطاقة المتمثلة وراء هذه الظواهر كلها ، والتي لا ندري لها كنهاً .

ولكننا لا نستطيع أن نسلم بوجود الواقع إلا إذا سلمنا بهذه الطاقة الكامنة المنتجة له . إن الواقع في نظر « هيجل » هو تلك الوحدة التأليفية التي تجمع بين الطاقة الكامنة المحركة وبين آثارها في كل شامل . هذا الكل الشامل هو الحقيقة . إننا لو تأملنا في مختلف الظواهر لرأينا دائماً قطبين في كل ظاهرة ، ومع كونهما متناقضين متنافرين فهما لازمان مع ذلك لتحقيق الظاهرة . فهناك في الكهرباء السالب والموجب وبالتقاءهما تحدث الظاهرة الكهربائية . . . وحيثما نظرنا في الظواهر مادية وإنسانية ، في الطبيعة وفي التاريخ البشري ، رأينا هذا التأليف بين القطبين المتنافرين .

وعلى ذلك يمكننا أن نستخلص مع « هيجل » أمرين أساسيين :

١ - لو أننا تأملنا في الظواهر لرأينا مدى ما بينها من خلاف ندركه بالاحساس ، وأنواع الاختلاف هي التي تشكل المادة اللامتناهية لعالمنا .

٢ - ولو أننا نظرنا بعد هذا نظرة تأليفية لرأينا أن هذه الاختلافات العديدة تنحل دون أن تختفى وتذوب دون أن تضيع مقوماتها في موجود كلي بسيط هو الطاقة الكامنة وراء هذا التعدد في الظواهر المتباينة المختلفة .

فإذا عسى « هيجل » أن يستخلص من هذا ؟ إن هناك عالماً حسيماً ! هذا أمر لا مرأى فيه . ولكن لا يمكننا أن نستمد معرفتنا بالاستغراق في هذا العالم والاستسلام له ، والرضوخ لمرحلة اليقين الحسي ، وهي مرحلة مقفرة . إذن لا بد أن نسمو على هذه المرحلة إلى مرحلة ما فوق الحس ، حيث « القانون » الذي يدير حركة الظواهر . وبفضل القوانين تنخرط الظواهر في نسق عام شامل .

منبثقة دائماً من هذا التعارض وهذا التناقض . فبالنسبة إلينا نلاحظ أن الموضوع المدرك هو ظاهرة بسيطة تماثل بساطتها المعرفة التي نجعلها منها . ومع ذلك فهذه الظاهرة هي التي تبين لنا أن الحقيقة الموضوعية الكامنة في العالم هي الفكر . فذلك الشيء الذي نملكه في قبضتنا ليس شيئاً منعزلاً عنا ، وإنما هو شيء منبثق منا من حيث أن كميّاته وصفاته لا وجود لها فيه بل وجودها منا . فكأن فكرة الشيء أو الموضوع ليست إلا فكرة الأنا منعكسة خارج ذاتنا . فالأنا حين تنعكس خارج الذات تغدو « لا أنا » . فكأننا بهذا قد نفينا الشيء كيعين حسي واحتفظنا بالفكر .

٦ - الفهم

وليس معنى انطاس الموضوع في مرحلة الإدراك انزواءه بعيداً عن الواقع ، بل لا بد للموضوع من أن يظهر من جديد وقد اكتسب واقعاً له صفات معقولة ، أسمى من تلك الصفات التي تبيناها في مرحلة الإدراك ، وأعنى بها الكيفيات الحسية .

فما هو هذا المعقول إذن ؟ وكيف يتأتى لهيجل أن يتخلص من المأزق الذي تورط فيه ، وهو تمثل الموضوع لذاته كشيء (يقين حسي) ثم تمثله لغيره ككيفيات (الإدراك) ؟ هل ثمة حقيقة كامنة ما برحت ممتنعة علينا ، ولكننا نتوسل في الوصول إليها من آثارها ؟ لا بد أن هناك سبباً للوجود ، ويرى « هيجل » أن هذا السبب هو قوة أو طاقة تظهر وتختفى ثم تظهر من جديد فهل يمكن أن تكون هذه الطاقة جوهرأ كامناً وراء الظواهر ؟

إننا نرى الواقع من زاويتين :

١ - زاوية الظواهر ، فالواقع يشغل مكاناً تجتمع فيه صفات تحمل إليه الشكل واللون والمغناطيسية والكهرباء .

والنظر إلى الظواهر على أنها تخفى طبقاً لقوانين
هو فهم لما ، وهذا الفهم يشكل لنا تصوراً سليماً للواقع
الذى نعيش فيه . فالفهم يجعلنا نملك منطقاً أسمى من
اليقين الحسى ومن الإدراك . أما وقد نفذنا بالفهم إلى
أعمق الظواهر فأنا لا نجد إلا الفكر . فالواقع ينطوى
إذن على الفكر ، ولولا هذا لما كان فى الامكان أن
نصل إلى لب الواقع بمجرد التسليم باليقين الحسى أو
الإدراك .

٧ — الوعى بالذات

إن الواقع هو هذا النشاط الكلى الشامل الذى يمارسه
الفكر . فالموضوع لذاته ما برح مفلتاً منا ، وليس معنا
إلا الموضوع لغيره . ليس معنا إلا الأنا التى تواجه
الموضوع ، وفى هذه الأنا ينضج الوعى بعد أن جال
هذه الجولة من اليقين الحسى عبر الإدراك إلى الفهم .
وقد اتضح لنا فى مرحلة الفهم أن الأمر أولاً وآخره
مرجعه إلى « الأنا » ، وأن التقاء الذات والموضوع على
أكمل وجه إنما يكون فى الوعى من حيث هو . أن
الأشياء التى ميزها لنا اليقين الحسى والإدراك والفهم
تلوح لنا وكأنها انعكاس لفكرنا خارج الذات .
فالمرحلة التى قطعناها من أجل المعرفة يمكن اعتبارها
مراحل من أجل الوعى بالذات ، وليس فى استطاعتنا
أن نعزل مرحلة منها عن سائرهما .

والأنا هى التى لا تتغير ولا تتحول فى أية مرحلة
من المراحل التى قطعناها . هى ذلك المحور الأصيل الذى
يدور حوله كل نشاط ، هى تلك النقطة الارتكازية
التي ينادى بها تحقيق الوحدة والشمول . والإنسان من
حيث هو كائن حتى فرد فهو خلاصة موجزة للحياة
التي تنبض فى الكون . وهو منفصل عن الحياة فى

الظاهر متحد بها فى الأعماق فى آن واحد . والحياة
لامتناهية ليس فى وسعنا أن نحيط بها بالفكر ، ولو كنا
أحطنا بها فعلاً إحاطة كاملة لكان فى هذا فناؤنا . فان
عدم إحاطتنا بهذا الكل اللامتناهى هى التى تحفزنا دائماً
إلى التأمل الحصب .

إن المعرفة هى ذلك النشاط الدؤوب المتصل الذى
يبدله الوعى دائماً أبداً من أجل الإحاطة بالحقيقة . وهنا
فى ذروة الميتافيزيقا الهيكلية نجد كل شيء بين يدي
الفكر . فالوعى هو منبع النشاط الفكرى المتجدد ،
والحقيقة هى ذلك الكل اللامتناهى الذى نسعى دوماً
للإحاطة به ، هى الحياة التى تترامى أطرافها وتغلت
من كل تحديد .

٨ — التطور الحضارى

وينطلق « هيجل » من مجال المعرفة إلى مجال
المجتمع الإنسانى ، فيبين لنا كيف أن الفكرة تحقق ذاتها
فى ميدان المجتمع الإنسانى بطريقة أكمل من تحققها فى
الميدان الطبيعى . ويتم لها ذلك خلال الاتحاد الوثيق بين
الفكر فى نشاطه الدؤوب وبين الواقع ، ومسلته الأولى
هنا هى أن العقل يحكم العالم ويحدد تطوره .

ويرد « هيجل » التاريخ إلى تطور الفكرة المطلقة ،
ويستخلص من جماع الأحداث التاريخية العوامل
الجوهرية التى تنم عن الخطوات التى يقطعها الفكر .
ولا يعدو مجرى التاريخ أن يكون انعكاساً لحركة
الفكر . وما دام « هيجل » قد رد التطور الحضارى إلى
تطور الفكر فقد حكم التاريخ بأحكام المنطق ، أى
منطق المتناقضات كما وضعنا ذلك من قبل . ومن ثم
تغدو نظريته للتطور الحضارى ذات طابع أولى استنباطى
ولا يكون التاريخ مجرد وصف للأحداث . ويحفظ

« هيجل » من بين زحمة الوقائع العديدة ، وحشد الأحداث المتعاقبة بما يعبر في لحظة عن مرحلة من مراحل حركة الفكر . فالتتابع الواقعي للأحداث أمر لاحق لارتباطها المنطقي ، ونظام الأحداث في الزمان مرهون بنظامها في التسلسل المنطقي . في كنف هذه الصورة يستنبط « هيجل » الخطوط العامة للتطور الحضارى .

وفكرة « هيجل » عن التاريخ من حيث هو تطور منطقي مؤسسة على فكرته عن التقدم ، وهى فكرة عامة شائعة في الفلسفة . وهذه الفكرة عنده هى التعبير الايديولوجي عن نشأة البورجوازية ، وهى تبرر امتلاكها للسلطة كأمر مقرر في سياق التاريخ . وعلى هذا يشيد « هيجل » بجهاد البورجوازية ، وهى ليست بورجوازية ثورية كالبورجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر . ومن هنا نرى أن فكرة « هيجل » عن التقدم محصورة في نطاق حرصه على تبرير الواقع القائم ، وقوله إن تاريخ العالم هو الحكم الفيصل . فعنى هذا أن مراحل التطور التاريخي تبرر أهمية البورجوازية ، ومعناه أيضاً أنه ما دام العقل مرتبطاً بالواقع وما دام يحقق ذاته دائماً فيه ، فعلى الفيلسوف أن يحصر جهده في تسجيل عمل العقل والكشف عن مقاصده دون أن يلوذ بالتأمل في المستقبل^(١).

ويتحقق التقدم في التاريخ بمبدأ أول أو ذات عليها هى الفكر المطلق الذى يصبح على مراحل على بيئة بجوهره في العالم ، أعنى الحرية . هذا الوعي بالجوهر

(١) يلاحظ أن التناقض الأساسى في صميم فلسفة « هيجل » التاريخية هو التناقض بين الحركة الجدلية اللامتناهية للفكر التى تحدد التطور التاريخي ، وانقطاع هذه الحركة حين يحصر هيجل نظريته في تبرير ما هو قائم بالفعل ، كما هو الشأن في دفاعه عن الدولة البروسية حيث يختصمها بقيمة مطلقة .

ينعكس على صفحة تطور الإنسانية ، التى تنطلق بدورها تدريجاً نحو الوعي بالحرية . وتحقق الحرية في سياق الفترات العظيمة في ثنايا التاريخ ، فالحرية تصبغ الحضارة الإنسانية بصبغتها النوعية وتطبعها بطابعها الخاص : فالإنسان يختلف عن الموجودات الأخرى من جماد ونبات وحيوان ، وهى الموجودات التى تتأثر تأثيراً سلبياً أعمى ببيئتها . إن الإنسان موجود مفكر وهو من حيث هو كذلك ذات فعالة لها نشاطها الحر . وهذا النشاط الحر هو الذى يطبع التاريخ الإنسانى بطابعه .

وحين مزج « هيجل » تطور التاريخ بتطور الفكر جعل للتطور التاريخي ضرورة منطقية ، فغدت مراحل التطور الإنسانى معادلة لمراحل التطور الفكرى . وقد طرأت فكرة تطور الإنسانية على مراحل من قبل « هيجل » « لكانط » و « هرder »^(١) ولكنهما كانا ينظران إلى كل مرحلة على حدة وبذلك كانت نظريتهما شبه ثابتة ، بينما حاول « هيجل » أن يدرس التطور التاريخي لا في مراحل العديدة لبيان الطابع الجوهرى لهذه المراحل فحسب ، بل كان حريصاً أيضاً على أن يتعمق حركته لبيان العوامل العقلية التى تحدد الانتقال الجدى من مرحلة إلى أخرى .

(١) ينظر « هرder » للعيمة نظرة غائية ، فقد حددت كل مرحلة من مراحل التطور ، لتهد الطريق للمرحلة التى تليها . بيد أن تدخل الإنسان يمضى بهذه المراحل سراعاً ويصل بالتطور إلى قمته ، ذلك لأن الإنسان كائن عاقل أخلاقى . فالقوى الفكرية الروحية هى التى ينادى بها التعجيل بالتطور وتحقيق التقدم .

ويصنف « كانط » التاريخ صنفين : تاريخاً خاصاً وهو الذى يعنى بتفاصيل الأحداث ، وتاريخاً عاماً يشكل التصور العقل العام الشامل لسير الإنسانية . ومن خلال هذا التصور ينفذ العقل إلى أعماق الأحداث ، ويستشف مضامينها الكامنة .

راجع في هذا ص ٨٩ - ٨٨ - ١٠٤ من :

R.G. Collingwood : The Idea of History, Oxford, 1056.

في هذا التطور يختص « هيجل » الأفراد بالأهمية بقدر ما يكون هؤلاء الأفراد أدوات لتحقيق أغراض أسمى ، وبقدر ما تتمثل فيهم معالم حقبة من حقبة الفكر المطلق . إن دور أعظم الرجال من أمثال الأسكندر وقيصر و نابليون ، هو في أنهم يعبرون تعبيراً لاشعورياً عن روح العالم . فهم إذ يقوضون النظام القائم يعملون على تشييد نظام جديد ، فيشكلون بهذا حلقات في سلسلة التطور ، وبفضل هذه الانتفاضات والانقلابات يتم التقدم .

وتستبان معالم هذا التقدم في مجموعة من الشعوب التاريخية العظيمة ، كل شعب منها يتولى في لحظة من اللحظات التعبير عن روح العالم . واللحظة التي يحقق فيها شعب عظيم مهمته هي أيضاً لحظة اندحاره وتدهوره . ذلك لأنها تدع المجال لنقيضه ، أعني مرحلة جديدة في تطور روح العالم ، ويقع على عاتق شعب آخر مهمة تحقيق هذه المرحلة .

وفي العالم الشرقي ، وهو أول مرحلة من مراحل تحرير الفكر ، حيث نهض الجنس البشري من الوحشية والبربرية ومضى نحو التعقل ، نلاحظ أن الحرية تتمثل في إرادة الطاغية فهو وحده الحر . وفي العالم اليوناني الروماني حيث ارتقى الفكر إلى مرتبة أسمى من الوعي الذاتي نجد أن الحرية تتمثل في الأرستقراطية ، فهي وحدها الحرة . أما العالم الألماني الذي انبث فيه المسيحية فقد وصل إلى تمام وعيه بذاته ، فتحققت الحرية للجنس البشري كله .

ويتمثل تطور الحرية في التاريخ في تطور أشكال الدولة . فالدولة تحقيق لروح العالم ، وروح العالم هو الذات الفعالة والعامل الحاسم في التاريخ . و « هيجل » يرى أن التاريخ لا يخرج عن نطاق الدولة ، فالصور

الاجتماعية السابقة عليها لا تعدو أن تكون وحشية وبربرية تنتمي بالأحرى إلى حياة الحيوان حيث يغيب الفكر . فالتاريخ يبدأ ببداية الدولة ، وتبرز الدولة للوجود حين ينظم الأفراد علاقاتهم تنظيمًا عقلياً .

ويتقرر تطور الدول بصراع متصل بين العقل وبين الطابع اللاعقلي الذي يسود في فترة ما النظام السياسي لمجتمع من المجتمعات . ويفضي هذا الصراع إلى انهيار الشكل القائم للدولة ، وقيام شكل أسمى . ويرى « هيجل » أن الهدف الأسمى للتطور يتمثل في الدولة البروسية ، فهي نبت العقل ، وهي تجمع في كل متكامل بين إرادة الأفراد والإرادة العامة ، فتتحد بذلك الحرية والسلطة ، ويرضى الناس على أن يكون المبدأ الأعلى للمجتمع لاحقاً للقانون . لقد تأسست هذه الدولة على احترام القانون ورعاية النظام ، وهي بعيدة عن السلطة العسفية ، وعن الديمقراطية الثورية على حد سواء ، فهذه الدولة هي أكمل تحقيق لروح العالم .

٩ — الأخلاقية الموضوعية (القانون والدولة)

ويرى « هيجل » أن القانون يعبر عن الإرادة العاقلة وهو يحقق ذاته تدريجياً كحرية . وي طرح « هيجل » جانباً وجهة النظر العقلية التي تعتبر القانون أمراً مطلقاً خارجاً عن دائرة التاريخ ، ومستمداً من مبادئ عامة خالدة تنطبق على جميع المجتمعات وتحكم التطور التاريخي . ذلك أن المذاهب العقلية قد تبادت في تصور المجتمع تصوراً عقلياً بحثاً ، وفي النظر إلى الإنسان باعتباره فرداً لا من حيث كونه عنصراً اجتماعياً . ويرتب على ذلك حتماً ربط القانون في عجلة رغبات الأفراد وحاجياتهم ، بغض النظر عن الضرورات العليا للمجتمع والدولة .

ويسلم « هيجل » مع أنصار الرومانسية (وروسو في مقدمتهم) بضرورة ارتباط القانون بالواقع الاجتماعى راتصاله بالتطور الحضارى ، وأن يعد الفرد نفسه للانخراط فى سلك الجماعة بحيث يغدو تابعاً لها . ولكنه يأبى أن يكون القانون مستمداً من العادات والعرف الجارى ، كما يستنكر أن يكون فى تبعية الفرد للجماعة محض خضوع سلبى لسلطات الماضى وأنظمتهم . إن خضوع الفرد خضوعاً تاماً كلياً لسلطة الدولة المطلقة هو المبدأ الأساسى لفلسفة القانون الهيجلية . ويتم انخراط الفرد فى سلك الجماعة فى دولة مثالية تختلف عن الدولة القائمة فى أنها ليست مرآة للمجتمع وليست أداة له ، هى بالأحرى نقيض له ، وهى تمثل فى مواجهته المصلحة العامة . والدولة هى الهدف النهائى للقانون . ويمثل تطور القانون ، شأنه شأن تطور التاريخ عملية مطردة من أجل صياغة الواقع صياغة عقلية من ثنايا تحقيق الحرية . وليست الحرية تعبيراً عن الإرادة الفردية ، وإنما هى رضى الفرد أن يكون تابعاً للمبادئ العامة للأخلاق الموضوعية ، والدولة هى المعبر الأكمل عن هذه الأخلاق الموضوعية .

وتصور الحرية مرتبط هنا بتصور الملكية . فمع أن الملكية تنطوى على إهدار المساواة بين المواطنين إلا أنها تكفل تحقيق المصلحة العامة . فإذا كانت العقود تفرض على الناس التزامات تجعلهم يقرون بملكية غيرهم من الناس ، فإن هذه العقود تتخطى مجال المنافع الفردية وتفضى إلى قيام صورة جديدة من صور الأخلاقية ، هى الأخلاقية الموضوعية ، فتنشأ مرحلة أسمى من مراحل القانون ، وتشخص هذه الأخلاقية الموضوعية فى الأسرة والمجتمع والدولة .

ولا يأتى تطور الأخلاقية الموضوعية نتيجة للتطور

الطبيعى للجنس البشرى ، بل يحدده تطور الفكر ، كما هو الشأن فى الطبيعة وفى التاريخ . فبعد أن يخضع الفرد للأسرة والمجتمع ، وهما شكلان لم يكتملا بعد ، يتحرر منهما ويجد التعبير الكامل عن ذاته فى الدولة ، وحينئذ يتم له الوعى بذاته .

وكما ربط « هيجل » فى فلسفة التاريخ بين تطور تصور الحرية وتعاقب فترات التاريخ العظمى ، نراه يربط فى فلسفة القانون بين تطور الأخلاقية الموضوعية وتطور الاقتصاد السياسى . فالاقتصاد السياسى يقتصر دوره على تزويدنا بالمواد التى نستعين بها فى بنائنا التأملى الذى يهدف إلى تبرير قيام الدول على أساس من الأخلاق والقانون . والأسرة والمجتمع والدولة هى المراحل الثلاث المتعاقبة التى ينهض فيها الفرد من الأخلاقية الذاتية إلى الأخلاقية الموضوعية . وتتواءم الأهداف التى يحققها الفرد فى الأخلاقية الموضوعية مع حاجات الجماعة وأهدافها .

إن الإنسان لم يكن أبداً فرداً منعزلاً ، فهو يعيش مع أقرانه ويعتمد عليهم ، كما يعتمدون عليه . وعلى ذلك فلا معنى للنظر إليه معزولاً عن مجموعة النظم التى تشبع حاجاته ، والتى هى فى ذاتها تعبير عن الفكر فى العالم . وأقدم هذه النظم التى يكشف عنها التاريخ ، هو الأسرة . فالأسرة ترضى مطالب الإنسان الحسية وتحميه وترعاه بطريقة بدائية . والأسرة وحدة ، تنظر إليها بعض المجتمعات ، كالمجتمع الصينى مثلاً ، على أنها أشد واقعية من الأفراد الذين يؤلفونها . إن الأسرة وحدة تنطوى على فكرة أساسية هى ذلك الحب المتبادل ، ومن هذه الوحدة يبدأ « هيجل » تحليله للدولة .

والأسرة أعجز من أن تحقق للإنسان ، اشباعاً

ملاً لمطالبه . وكلما نما الأطفال وترعرعوا تركوا دائرة الأسرة إلى دائرة أوسع . هذه الدائرة هي دائرة المجتمع . وهذا المجتمع هو النقيض الذى يواجه الموضوع الأصلي أى الأسرة . ويختلف المجتمع عن الأسرة التى ينظر إليها أفرادها على أنها أشد واقعية منهم ، إذ هو بمثابة مضيف يستضيف أفراداً مستقلين تربط بينهم روابط المنفعة الذاتية والالتزامات الاجتماعية . وبينما طابع الأسرة الأساسى المحبة ، نجد طابع المجتمع التنافس . وفى المجتمع تنشأ التجارة ونهض الصناعة لارضاء حاجات الناس . وفى المجتمع ينتج الفرد لارضاء حاجاته وحاجات أسرته ، ويخدم فى نفس الوقت أقرانه . وبذلك يكون للمجتمع معنى عقلى ومغزى كلى . وتسبب فى هذا المجتمع القوانين وان لم تكن بالضرورة عادلة ، ويقوم جهاز الشرطة بحفظ الأمن ويكتسى المجتمع بذلك برءاء الدولة . وباطراد نموه تنتشر الشركات والمؤسسات فيتعلم الناس ألا يفكروا فى مصالحهم بقدر ما يفكرون فى مصالح الكل الذى ينتمون إليه . فهذه المنظمات لا تثير الغريزة الاجتماعية الأصلية أعنى غريزة التنافس ، بل تنمى غريزة الدولة وهى غريزة التعاون . هنا يواجه الموضوع (الأسرة) نقيضه (المجتمع) ، ويتمخض عن هذا تأليف بين النقيضين يضم خير ما فى كل منهما . وهذا التأليف لا يذيب الأسرة أو المجتمع وإنما يضمن عليهما التناغم والوحدة . هذا التأليف هو الدولة . فالدولة بهذا كائن أسمى يحقق رفاهية الأفراد وحريتهم ، ويربط مصالح الأسرة والمجتمع بأهداف عامة كلية شاملة . وليس معنى هذا طمس ذاتية كل من الأسرة والمجتمع ، فان التناقض قائم فى الأعماق ، والتناقض هو مناط الحيوية فى الحياة الإنسانية .

واللدولة خصائص جوهرية . فالدولة إلهية ، فهى أسمى صورة لتحقيق الفكر فى تقدمه فى ثنانيا العصور . أو بعبارة أخرى هى تعبير عن روح العالم . إن الدولة هى الفكرة الإلهية فى الأرض ، إنها بصمة الله على وجه الدنيا . فالدولة لا تنشأ عن عقد — كما ذهب إلى ذلك روسو — وإنما هى غاية فى ذاتها ، ولما كانت أسمى تعبير عن روح العالم ، فلا يمكن أن يتم تطور روحى فكرى خارج نطاقها ، كما لا يمكن أن يتم تطور طبيعى خارج نطاق الإنسان .

والفرد قادر على أن يعمل عملاً أنانياً دون ما تفكير فى الغير ، وتمدّد يتبع غرائزه كالحیوان . حين يسلك هذا المسلك يخرج عن دائرة الارتباط بالفكر ، فالفكر فيه نائم ، ولذلك يغدو عبداً للخطأ ومطية للرجبة . ولكنه حين يسعى للتوافق مع الفكر يعبر عن إرادته ، وبقدر نجاحه فى ذلك يكون فهمه لغايات الفكر البعيدة ، وبقدر تحقيقه لالتزامات الفكر السليمة يغدو حراً . فحرية الفرد ليست اختياراً مجرداً بل هى إرادة ما هو معقول ، ما يتسق مع الفكر . والدولة هى خير مرشد للفرد فهى التى تبين له أن إرادته تلزمه بأن يتبع العقل .

ثالثاً — نصوص مختارة من « ظاهريات الفكر »^(١)

فى الإدراك : « إننى أدرك الشئ كواحد ، وعلى أن أجعل طابع « الواحد » ثابتاً له . وإذا حدث أثناء الإدراك شئ مناقض لهذا لوجب على أن أفسره على أنه منتم لتفكيرى . والآن ، ثمة كيفيات متنوعة قائمة فى

(١) النصوص مأخوذة من ترجمة « بايل » الإنجليزية ، وترجمة « هيبوليت » الفرنسية :

The Phenomenology of Mind, translated by J.B. Baillie, London, 1931.

La Phénoménologie de l'Eprit, traduction de Jean Hyppolite 2 vols., Paris, 1931-1941.

الادراك تبدو لي ككيفية للشئ ولكن الشئ « واحد » ونحن نكون في أنفسنا على بينة بأن هذه الكيفيات تعدد ، وأن الشئ لم يعد وحدة . فهذا الشئ هو في الواقع أبيض في نظرنا ، وله مذاق في لساننا ، ومكعب في لمسنا ، وهكذا . فتعدد هذه الجوانب لا يأتي من الشئ ولكن منا . ونجد أن هذه الكيفيات كلها منها منفصل عن الآخر ، ذلك لأن الأعضاء التي تأتي بها متميزة في ذاتها ، فالعين متميزة عن اللسان وهكذا . وبالتالي فنحن بمثابة الوسيط الكلي ، تكون عنده هذه العناصر منفصلة بعضها عن البعض موجود كل منها بذاته . ومن ثم فنحن حيث اعتبارنا لأنفسنا كوسيط تنتمي فيه الكيفيات إلى تفكيرنا ، نحتفظ بتجانس الشئ وحقيقته « كواحد » ونحافظ عليه .

(ص ١٦٩ - ١٧٠ ترجمة بايلي - ص ١٠٠ ج ١ ترجمة هيبوليت) .

العقل الملاحظ : « إن العقل كما ينبثق مباشرة في شكل وعي يقيني بكونه الحقيقة كلها ، يتخذ الحقيقة في معنى الوجود المباشر ، وكذلك يأخذ وحدة الأنا مع الوجود الموضوعي ، بمعنى الوحدة المباشرة ، وحدة لم يفصل العقل فيها بعد - ثم يوحد ثانية - لحظات الوجود والأنا ، أو بعبارة أخرى الوحدة التي لم يصل العقل بعد لفهمها . فالعقل من ثم حين يظهر كوعي ملاحظ يستدير إلى الأشياء بفكرة أنه يأخذها كأشياء حسية مقابلة للأنا . ولكن عمله الفعلي يناقض هذه الفكرة . ذلك لأنه يعرف الأشياء ، فهو يحول طابعها الحسي إلى تصورات . أعني إلى نوع من الوجود هو في ذات الوقت أنا ، فهو يحول الفكر إلى فكر موجود ، أو الموجود إلى موجود مكون تكويناً فكرياً ، ويؤكد بذلك أن للأشياء حقيقة من حيث كونها مجرد تصورات » .

(ص ٢٨٢ ترجمة بايلي - ص ٢٠٥ ج ١ ترجمة هيبوليت) .

العقل المقتن : « . . . وثمة أمر آخر مشهور مفاده : « أحب لجارك ما تحب لنفسك » وهو موجه إلى أي فرد في علاقته بفرد آخر ، وهو يؤكد هذا كقانون يجري بين كل فرد وآخر ، أعني علاقة أو شعوراً . إن الحب الفعال يستهدف محو الشر عن شخص واثبات الخير له . ولكني نفعل ذلك علينا أن نميز ما هو الشر وما هو الخير المناسب لمواجهة هذا الشر ، ومم تتألف بوجه عام سعادة الفرد . فينبغي أن نحبه بذكاء ، فالحب الغبي يجلب له سوء ، ربما أكثر مما تجلب له الكراهية . إن الفعل الطيب الحقيقي ، في أغني وأهم شكل له يتمثل في العمل الكلي الذي تهض به الدولة . وهو عمل لو قورن بعمل الفرد الجزئي لبدا هذا إلى جانبه عملاً تافهاً لا يكاد يستحق الحديث عنه .

« إن الجوهر الأخلاقي الصميم ليس له مضمون فعلي في ذاته ، وإنما هو فحسب مقياس لتقرير ما إذا كان مضمون ما قادراً على أن يكون قانوناً أو لا . . . ما إذا لم يكن المضمون يناقض ذاته . فالعقل كمقتن لا يعدو كونه معياراً ، فبدلاً من أن يضع القوانين ينهض بفحص ما هو موضوع بالفعل » .

(ص ٤٤٣ - ٤٤٤ ترجمة بايلي - ص ٣٤٦ - ٤٨ ج ١ ترجمة هيبوليت) .

العدالة : « إن الكل هو توازن ثابت لجميع الأجزاء وكل جزء هو فكر في لبه ، فكر لا يبحث عن إشباع فيما وراء ذاته ، ولكن لديه الإشباع من ذاته من حيث كونه في حالة توازن مع الكل . هذا التوازن لا يمكن أن يعيش إلا إذا انخرطت فيه عدم المساواة ، فيختل . وبالعدالة يعود سيرته الأولى . فالعدالة ليست مبدأ دخيلاً ، وهي ليست كذلك عملاً مشيناً يتمثل في تبادل الحقد والغدر والجحود بطريقة غير معقولة تخضع

للاعتباط والصدفة ، تطبق القانون بنوع من الارتباط غير المعقول ، دون أية فكرة ضابطة أو فعل ضابط باقتراف الذنب أو اسقاطه ، دون أى وعى بما ينطوى عليه ذلك . فعلى العكس من هذا ، وجود العدالة فى القانون الإنسانى معناه العودة إلى الكل ، إلى الحياة الكلية للمجتمع يجمع شمل العناصر التى تبددت بعيداً عن توازن وتناغم الكل . . . بهذه الطريقة تكون العدالة هى الإرادة الواعية بذاتها للكل .

(ص ٤٨٠ ترجمة بايلي - ص ٢٨ ج ٢ ترجمة هيبوليت) .

الفرد والدولة : « الذهن الواعى بذاته ، لا شك يجد فى سلطة الدولة حقيقته العارية البسيطة ، وبقائه . ولكنه لا يجد فيها فرديته من حيث هى كذلك ، فهو يجد وجوده الجوهرى ، ولكنه لا يجد فيها ما يكون

عليه لذاته . فهو يجد أن الفعل من حيث هو فعل فردى ينبذ بالأحرى ويطرح جانباً ويستعاض عنه بالطاعة » .
(ص ٥٢٢ ترجمة بايلي - ص ٦٢ - ٦٣ ج ٢ ترجمة هيبوليت) .

« والنمط النبيل للوعى يجد ذاته إذن فى ارتباطه بسلطة الدولة ، بمعنى أن هذه السلطة ليست ذاته بل هى قبل كل شىء جوهر كلى ، يجد فيها الذهن تحقيقاً لوجوده الجوهرى ، ويكون على وعى بغرضها ومضمونها المطلق . وإذا يرتبط الوعى ارتباطاً إيجابياً بهذا الجوهر ، فإنه يقف موقفاً سليماً من أغراضه الخاصة ومن مضمونه الخاص ووجوده الفردى ، ويعمد إلى طمسها . هذا النمط من الوعى هو بطولة العمل ، هو الفضيلة التى تضحى بالوجود الفردى من أجل الكلى ، وتفسح من ثم لهذا الكلى فى الوجود » .
(٥٢٦ ترجمة بايلي ٦٦ ج ٢ ترجمة هيبوليت) .



ديوان شعر كاتوللوس

بمستم

الدكتور احمد عبد الرحيم بنور

والهجاء وفي مسراتهما وآلامهما وفي اخلاصهما الصادق
وثباتهما في الحياة وملاحظتهما الدقيقة ونظرتهما إلى
العالم المحيط بهما وفي قوة شعورهما وتعبيرهما البسيط
المهادف وجهما للأشياء الجميلة في الطبيعة ؛ تلك
الأشياء التي كانا ينفعلان بها .

ويضعه بعض الأدباء في مصاف الشعراء من أمثال
« دى موسيه » و « كيتس » ولسلاسة شعره وتدقيقه
وضعه « سوينبرن » winburne إلى جانب أعظم الشعراء
الغنائيين ماعدا « سافو » و « شيلي » من بين الذين
يعرفهم « سوينبرن » . وعندما علق على اشعاره
« إيليس » Ellis و « منرو » Munro اللذان عكفا
على دراسة كاتوللوس ، نظرا إليه كشاعر في مرتبة
« سافو » و « الكايوس » إن كاتوللوس نفسه تلياً
بالخلود لشعره . ويظهر هذا التنبؤ من وعده لأصدقائه
بمدح خالد ، ولأعدائه بخزي على مر الأيام . وقد
تحقق هذا التنبؤ .

لقد أخذ كثير من أدباء العالم بشعر كاتوللوس
فترجموا أجمل أشعاره أو حاكوها ويكفي أن نذكر

كانت شهرة كاتوللوس الشاعر الروماني عظيمة
بين معاصريه في القرن الأول قبل الميلاد واستمرت
مع الأجيال اللاحقة . لقد كان شاعراً غنائياً يفوق
أى كاتب قديم . وذلك لما امتازت به أشعاره من
التعابير السلسة ذات اللغة الموسيقية ومن إبرازه لشعوره
الشخصي ولاسيا تجاه سيدة ألهمت عواطفه ودفعت
حبه إلى مرتبة تقرب من العبادة . ولم يعبر أى شاعر
روماني آخر تعبيراً مباشراً عن الطبيعة والحياة الإنسانية
بصدق مثلاً عبر كاتوللوس عن حبه الأول أو عن
سعادته وآلامه . إنه قدم لنا تجاربه وعواطفه الخالية
من الزخرف في صورة صادقة وعبارات حية .
وتحمل قصائده طابع السهولة والطرافة والوضوح
والتدقيق الطبيعي وهو يضاهي بهذه الصفات الشعراء
الغنائيين العظام في بلاد اليونان ويفوق في الوقت نفسه
جميع من سبقه ومن خلفه من الرومان .

وهناك من يشبهه بالشاعر الاسكتلندي « روبرت
بيرنز » وذلك لاتفاقهما في عواطفهما الجميلة الرقيقة
وفي طبيعتهما المتحركة وفي قدرتهما العظيمة على الحب

بعضهم وهم من أدياء الإنجليز : « پوپ » Pope و « كولى » Cowley و « والسبى » Walsh و « أولدهام » Ooldham و « بن جونسون » Ben Jonson وغيرهم . وكان « هريك » من أهم شعراء الإنجليز المعجبين بكاتوللوس ، فقد كتب « هريك » على غرار كاتوللوس مقطوعات غنائية قصيرة ، كما كتب عدة أغاني للزواج (epithalamia) وأهاجى كثيرة ومريثة عن موت أخيه . ولأوجه الشبه بينه وبين كاتوللوس أطلق بعض النقاد عليه « كاتوللوس الانجليزى » English Catullus . وهناك شبه بين الشاعرين فى الموضوعات والأسلوب ، سوى أن شعور كاتوللوس يبلغ ذروته فى الانفعالات الصادقة بالحب والكراهية تلك الانفعالات التى تتدفق من قلبه . أما مشاعر هريك فهى نتيجة لتجارب بارعة من التخيل استوحى شخصياتها من نسج اخیاله .

ولد « كايوس فاليريوس كاتوللوس » C. Valerius Catullus حوالى سنة ٨٤ ق م . فى بلدة « فيرونا » بشمال إيطاليا . وكان والده من الرجال المعدودين ويمتلك إقطاعية ومنزلاً ريفياً فى شبه جزيرة « سيرميو » حيث بحيرة « جاردا » التى كانت تذهب إليها أسرته فى الصيف . ومن المحتمل أن كاتوللوس كان يقضى الصيف والخریف بها بينما كان يقضى الشتاء والربيع فى موطنه « فيرونا » ومن المحتمل أيضاً أنه تلقى بها علومه فى البلاغة التى كان يهتم بها الرومان والتى كانت تكون جزءاً هاماً فى التعليم عندهم ، ومن الجائز أنه أضاف إلى هذه الدراسات تعاليم « فاليريوس كاتو » وقد ذكر المؤرخ « سويتونيوس » أن « كاتو » كان يحاضر أبناء الأثرياء فى الشعر بالقرب من « فيرونا » . ويعتبر « كاتو » أول من عرف الرومان

بشعراء الإسكندرية وكان له تلاميذه وتكونت على يديه مدرسة من الشعراء الشبان . وأصبح كاتوللوس بمساعدة أستاذه « كاتو » على علم بشعراء اليونان من جميع العصور منذ هوميروس حتى شاعر الإسكندرية « كاليماخوس » .

وكما كانت « فيرونا » ميداناً لتعاليمه كانت أيضاً مسرحاً للمذاته ، ذلك أن شاعراً غصاً ذا أب ثرى مثل كاتوللوس لابد أن تفتنه مظاهر الحياة البهيجة فى هذه المدينة التى خلعت عليها الطبيعة محاسنها لإذتحيط بها الجبال التى تغطيها الثلوج فى الشتاء وتكسوها للكروم الخضراء فى الصيف ، ويحيط بها النهر فى شكل ثلثى دائرة كما تجملها بحيرة « جاردا » القريبة منها والتى تعتبر من أجمل بحيرات إيطاليا . ومما لاشك فيه أنها كانت قديماً - كما هى الآن - محاطة بمروج خضر تنمو فيها الأعناب وأشجار الزيتون وغيرها . ولا غربة فى أن يلهم مثل هذا الجمال شاعرية شاب مثل كاتوللوس . ولاشك أن مثل هذا الشاب الغض الذى ينتمى إلى أسرة ثرية عرضة للانغماس فى اللهو والملاذات . وترسم لنا مقطوعاته الشعرية (٣٢ ، ٤١ ، ٦٧ ، ١٠٠ ، ١١٠ ، ١١١) صورة عن حياته فى فيرونا ومنها نجد أنه كان له أصدقاء من شباب فيرونا يشاركونه حياته العابثة ، وهو يسجل فى هذه المقطوعات غرامياته مع النساء المتزوجات والعاهرات فى بلدته . وبذلك نجبرنا - من خلال أشعاره - أنه بدأ حياته شاعراً غزلاً ورجلاً محباً للملاذات فى أيام شبابه الأولى وقد شجعتة الحالة التى وصلت إليها المرأة فى عصره - كما شجعت غيره من الشبان - على حياة العبث واللهو . ذلك أن الحالة السياسية والاجتماعية قد انهارت تدريجياً منذ نهاية الحرب البونية بين روما وقرطاجنة . فقد ساء

سلوك حكام الرومان الذين بسطوا سلطانهم على أمم كثيرة وأصبحوا قادرين على حكم أنفسهم بما أدى إلى نشوب ثورات وحروب أهلية متتابة استمرت قرابة خمسة أجيال وتركت روما في حالة سيئة سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية . كذلك تحطمت الأسس المتينة التي كانت تقوم عليها الأسرة الرومانية في العصور القديمة ، فابتعد أفرادها عن البساطة والأخلاق القويمة التي كان يتحلى بها الرومان . وتمتد جذور هذا التحول في الواقع إلى ما قبل عهد قيصر ، ففي الفترة بين موت « جراكوس » (١٢٣ ق . م) وموت سلا (٧٨ ق . م) تحررت الزوجة والابنة من رقابة الزوج والوالدين ، ويدلنا على ذلك استنكار بعضهم لهذه الفوضى ، حتى قال أحد النقاد في مجلس الشيوخ الروماني : « إن النساء سوف يجعلن من أنفسهن سادة لنا » . لقد أصبح لهن من الحرية ما يفوق ما كان للرجال ؛ بل كان لهن من البذاءة ما يحجل منه الرجال أنفسهم . والأدب اللاتيني - خلال السنين الأخيرة من الجمهورية وأوائل عصر الإمبراطورية - ملئ بالأمثلة على تلك الإباحية ، وهاك - على سبيل المثال - ما يصف به المؤرخ « ساللوس » السيدة « سمبرونيا » والدة « ديكيموس بروتس » ، والتي كان لها ضلع في مؤامرة « كاتيلينا » ! إذ يقول : « لقد حباها الحظ الجمال والأصل العريق ، وكانت قريرة العين بزوجها وأطفالها ، ولها إلمام بالآداب اليونانية والرومانية ، وكانت كذلك مدربة على الرياضة والرقص بما يتجاوز ما تتطلبه المرأة النبيلة ، وهي على معرفة بمعظم تلك الفنون التي تعرض وسائل التسلية . ولكن ليس للشرف أو العفة أية قيمة عندها ولم تكن تقيم وزناً للمال أو السمعة الطيبة . لقد أطلقت العنان لزوجاتها ،

حتى أنها كانت تبدأ في مطاردة الرجال الغرام ولا تنظرهم حتى يقوموا بالخطوة الأولى » وقريباً من هذا الذي تحدث به « ساللوس » عن « سمبرونيا » ما ذكره المؤرخ « تاكيتوس » عن ابنة « أوغسطس » وحفيدته اللتين كانتا تدعى كل منهما « جوليا » . وكذلك ما ذكره الشاعر « جوفيناليس » عن « ميسالينا » زوجة « كلاوديوس » ووصفه إياها بالتهتك والفجور وكيف أنها كانت تشبه العاهر .

ولقد كانت « لسبيا » عشيقة شاعرنا كاتوللوس واحدة من هؤلاء النسوة المتحركات . وكان اسمها هذا الموجود في أشعار كاتوللوس رمزاً مستعاراً لشخصية « كلوديا » زوجة « ميتيللوس » الذي قام بدور هام في هزيمة قوات « كاتيلينا » المسلحة وكافأه على ذلك شيشرون بمنحه حكم ولاية بلاد الغال "Gallia Cisalpina" وقد رحل « ميتيللوس » في ربيع سنة ٦٢ ق . م مع زوجته إلى بلاد الغال لحكم الولاية . ومن المحتمل أنه خلال العام الذي كان فيه « ميتيللوس » حاكماً على هذه الولاية قابل كاتوللوس « كلوديا » في فيرونا وبدأت قصة غرامهما التي يمكن تتبع مراحلها المختلفة في مقطوعات كاتوللوس الذي كان حينئذ في العشرين من عمره تقريباً . وربما كانت له تجارب عاطفية مع أخريات مثل « إيسيثيلا » و « أوفيلينا » وغيرهما . ولكنه كان أكثر تعلقاً بلسبيا إذ استمرت علاقته بها مدة طويلة . ولم يكن حبه للمعشوقات الأخريات كحبه للسبيا عميقاً صادراً من أغوار نفسه . لقد كان لقاءه لها في « فيرونا » نقطة تحول في حياته وكتاباتة .

وفي سنة ٦١ ق . م تبع محبوبته إلى روما حيث الحياة الصاخبة التي تختلف عن الحياة في فيرونا وانضم

إلى زمرة رجال الأدب من الشعراء الشبان تلك الزمرة التي كانت مكونة من شعراء صغار السن أتى معظمهم من شمال إيطاليا وجميعهم يدينون بالولاء لغاليريوس كاتو . وكانوا معجبين بمدرسة الإسكندرية ونظروا إلى فهم نظرة جدية وأنفقوا من وقتهم الكثير في مناقشة المبادئ التي عليهم أن يتبعوها في كتاباتهم . وكانت نتيجة حركتهم النقدية رفع الأدب اليوناني إلى مكانة سامية وإظهار ما كان عليه الشعر اللاتيني الأول من خشونة وطابع فج . وفي ذلك العصر ابتعد الشعراء عن التراجيديات وملاحم اليونان الطويلة واتجهوا إلى شعر الإسكندرية الذي كان أكثر سهولة وقلدوه . وكان شعر الاسكندرية يختلف في شكله ومضمونه عن شعر العصر الهيليني ، إذ كانت الإسكندرية العاصمة الأدبية للعالم اليوناني منذ سنة ٣٠٠ ق . م حتى سنة ١٤٥ ق . م تقريبا وكانت في عصر البطالمة ميدانا لحركة أدبية واسعة تشع في متحف الإسكندرية ومكتباتها ولم يقتف أدباؤها آثار هوميروس والعصر الأثيني بل طرقتوا « الملحمة القصيرة » و « الأناشيد » و « الأليجية » (أشعار تظهر الحزن والأسى) و « الابعجرام » (مقطوعات شعرية قصيرة لاذعة) و « الأساطير » وغيرها . وابتدأ الشعراء يعبرون عن مشاعرهم وظهرت روح رومانتيكية في كتاباتهم .

ويظهر تأثير مدرسة الاسكندرية بوضوح في شعر كاتوللوس الذي رأى أن لشعراء الاسكندرية الصدارة من ناحية الأسلوب كما يعترف كاتوللوس نفسه بفضل أدباء الإسكندرية إذ يذكر في السطر الأول والثاني من مقطوعته (١١٦) أنه يرسل إلى « جيليوس » مقطوعة ليست من بنات أفكاره بل من شعر « كاليماخوس » الشاعر اليوناني وكما يظهر من مقطوعته الخامسة والستين

أنه كان يكتب متمثلا أعمال « كاليماخوس » ، ونحن نعلم كيف أن مقطوعة كاتوللوس « خصلة بيرونيكيس » (٦٦) وهي أربعة وتسعون بيتا ومعظمها ترجمة عن الشاعر كاليماخوس » ومن حسن الحظ أن عثرنا على عشرين بيتاً من مقطوعة « كاليماخوس » التي تحمل نفس العنوان وتدل على أمانة كاتوللوس في ترجمتها . كما توجد لكاتوللوس مقطوعات أخرى تدل على بعض مظاهر شعر الإسكندرية كالملحمة الصغيرة الرابعة والستين والتي تدور حول « تيسيوس وأريادني » : ولقد كانت الروح الرومانتيكية والفلسفية والترجمة الدقيقة ودراسة نظم الشعر وتقدير العبارة النادرة والبعد عن الأعمال المطولة والنفور من الشعر اللاتيني القديم – الأمر الواضح في كتابات الشعراء الرومان في ذلك الوقت – كانت جميعها من سمات مدرسة الاسكندرية . لقد ارتفع كاتوللوس إلى مستوى الشعراء اليونان أكثر من أي شاعر آخر في الإسكندرية بدراسته شعراء الإسكندرية واليونان فضلا عن أنه كان شاعرا مبتكرا كما سنوضح فيما بعد .

قضى كاتوللوس ثلاث سنين (٦١ – ٥٨ ق . م) في روما وربما في « بايا » Baial بإقليم كمبانيا أوفى مكان ماسار مكرسا جزءاً من وقته للشعر ولكن اهتمامه الأكبر كان بمحبوبته « لسبيا » ومخالطة أقرانه من الشبان أمثال « فاروس » و « فلافيوس » و « كاميروس » وعشيقاتهم . حدث في سنة ٥٧ ق . م أن قبل كاتوللوس وظيفة تحت حكم « ميمبوس » في « بيثينيا » بآسيا الصغرى وكان ميمبوس يهوى الشعر وربما كان هذا هو سبب اختيار كاتوللوس . وكان كاتوللوس يأمل أن يجمع ثروة من هذه الوظيفة بعد أن أصبح في حاجة إلى المال بسبب ما أنفقه على ملذاته . وبعد سنة من

عمله الرسمي عاد إلى وطنه كيثيا دون أن يحقق أمنيته من هذه الرحلة وقد عزى ذلك إلى مسلك «ميميوس» السيء . وأثناء تلك الرحلة زار قبر أخيه الذي توفي فجأة في «ترواد» Troad ولا يعرف التاريخ الحقيقي لوفاته .

إن كاتوللوس كثيراً ما يشير في مقطوعاته إلى أخيه والأسى يملأ قلبه فقد أزعجته وفاته وسببت له حزناً عميقاً . إن ذهابه إلى «بيثينيا» ساعده على أن ينسى حبه للسبيا التي أخذت تغير من سلوكها معه ، ولو إلى حين . وقد أوحى له الشرق بموضوعات جديدة إذ كان على اتصال بشعر الإسكندرية مما ألهمه مقطوعته «أتيس» Attis التي كانت بعيدة عن الروح والحياة الرومانية واليونانية بل كان لها علاقة بأرض «فريجيا» وأماكن عبادة الإلهة «كوبيلي» Cybele وقد هيأت له أيضاً كتابة مقطوعته المشهورة «جيليوس وثيتيس» Peleus et Thetis فاستمد بعضاً من مادتها أثناء مروره بجزر اليونان . إذن فقد عاد كاتوللوس إلى وطنه في ربيع سنة ٥٦ ق . م ، وقد وصف رحلة عودته في قارب شراعى اشتراه خصيصاً لهذه الرحلة في مقطوعته الرابعة . قضى كاتوللوس بعد عودته من رحلته ، السنتين الأخيرتين من حياته ينتقل بين «سيرميو» Sirmio ، التي تقع على الشاطئ الجنوبي لبحيرة «جارد» ، وبين «فيرونا» وكان يتردد على روما في زيارات قصيرة .

جرى معظم الأدباء على تقسيم مقطوعات كاتوللوس إلى ثلاثة أقسام :

أولها : المقطوعات الأولى حتى المقطوعة الستين ، وهي مقطوعات قصيرة بعضها يحمل الطابع الغنائى أو العاطفى أو طابع المرح أو طابع السخرية والهجاء .

ثانيها : مقطوعات أربع أطول من المقطوعات السابقة ، اثنتان جعلهما من أناشيد الزواج ثم مقطوعة يعبر فيها عن عبادة «أتيس» Attis ثم ملحمة قصيرة عن قصة «بيليوس وثيتيس» .

وثالثها : المقطوعات التي تبدأ من الخامسة والستين وتنتهى بالمقطوعة السادسة عشرة بعد المائة ، وهي مقطوعات قصيرة ولها طابع الابهجرام (الأمهجي) وهي متنوعة في محتوياتها والروح التي كتبت بها مثل المقطوعات الستين الأولى . ونجد المقطوعات الخاصة بمحبوبته «لسبيا» في ثانيا المجموعة الأولى والثالثة .

وقد كان ديوان كاتوللوس صورة صادقة لأفراحه وأتراحه التي واجهته في حياته ، والمقطوعات التي تحتويها ذاتية ، ولا نستثنى منها إلا خمس مقطوعات أوستا ، صور فيها حبه وكرهه ، سعادته وبؤسه ، وإعجابه واحتقاره .

وكان حبه للسبيا أعظم بواعث سعادته وحزنه وأظهر مقدرته الشعرية في أوج قوتها . إن شعر كاتوللوس العاطفى كان السبب الرئيسى في شهرته فقد عرف بأنه شاعر الغزل . وهو قد خاض نهار هذه التجربة العاطفية ولم يحك لنا في شعره حب غيره فكان كلامه عن الحب نابعاً من أعماق نفسه . وقد تغنى كاتوللوس بلسبيا التي لم تكن سوى «كلوديا» Clodia ابنة «أبيوس كلاوديوس» وأخت «بوبليوس كلاوديوس» ، عدو شيشرون ، وزوجة «كوينتوس كايكيليوس ميتيللوس كيلر» . ونخبرنا الشاعر «أوفيد» أن المقصود من اسم «لسبيا» هو إخفاء الاسم الحقيقي^(١) . وكذلك يذكر «أبوليوس»

تقرب من السن الذى تعتبر فيه المرأة - كما اعتقد الشاعر « أوفيدوس » - فى ذروة جاذبيتها وفتنتها "femme de trente ans". ولا نشك فى أنها كانت جميلة وقد خلع عليها شيشرون صفة « عيون المها ». تلك الصفة التقليدية التى كانت تطلق على ملكة السماء . وقد اعتبر كاتوللوس شبيهة بالإلهة « جونو » فى جمالها وعظمتها كزوجة للإله « جوبيتر » .

وأول مقطوعة يتحدث فيها كاتوللوس عن محبوبته لسيبيا هى المقطوعة الحادية والخمسون وتصف ولع كاتوللوس بحبها وكيف أنه كان كالمتعبد أمام معبودته فقد سلبته حواسه فألجم لسانه واضطربت أوصاله ، وأخذت أذنيه دوامة من الأصداء وعلت عينيه غشاوة من ظلام دامس . وتعتبر هذه المقطوعة ترجمة عن الشاعرة اليونانية « سافو » مع بعض التصرف . وربما كان تهيبه فى كتابته للأشعار هو الذى دفعه لأن ينقل أفكار غيره وكلماته ، ولكن كاتوللوس لم يدرك أن حبه لسيبيا يختلف فى كثير من الوجوه عن حب سافو لصديقتها . ويقال إن سافو بأبياتها الموجهة إلى إحدى فتيات جزيرة « لسبوس » قد أوحى إلى كاتوللوس بأن يستخدم لفظ « لسيبيا » كاسم مستعار لحبيبتة . وربما كتب كاتوللوس هذه المقطوعة فى سنة ٦٢ ق.م ولا شك أنها أدخلت السرور على قلب محبوبته وأنها قربته منها وأصبح صديقاً لها . ويتحدث فى مقطوعته الثانية عن عصفور محبوبته المدلل وكيف كانت تلعب معه وتضمه إلى صدرها وتقدم له أصبعها فيحاول نقره وكأن ذلك سلوى وعزاء لها عن بعد حبيبها (كاتوللوس) . وكيف أنه كان يتمنى أن يلعب معه مثلما تفعل حتى يكون ذلك عزاء له أيضاً عن بعد محبوبته (لسيبيا) . ثم يتحدث فى مقطوعته الثالثة عن موت هذا العصفور

Apuleius (القرن الثانى بعد الميلاد) أن الاسم الحقيقى لسيبيا هو « كلوديا »^(١). ويؤكد حقيقة كلامه ذكره فى نفس المكان محبوبات الشعراء الآخرين أمثال « تيبوللوس » و « پروپرتيوس » وغيرهما تحت أسماء مستعارة ، فيقول مثلاً إن محبوبة « پروپرتيوس » وهى « كينثيا » كانت « هوستيا » ويشير كاتوللوس نفسه فى مقطوعته السابعة والسبعين التى كتبها فى سنة ٥٨ ق. م إلى « ماركوس كايلىوس روفوس » الذى أصبح عشيق « كلوديا » فى أواخر سنة ٥٩ ق. م وبذلك سلب كاتوللوس أعز ما يملك وقد كان « روفوس » يعيش معها فى منزلها على تل البلاتينوس وقد أهتم لسيبيا أخيراً « روفوس » الذى دافع عنه شيشرون فى خطبته المعروفة « دفاعاً عن كايلىو » Pro Caelio . كما يتحدث كاتوللوس فى مقطوعته التاسعة والسبعين عن « لسيبيوس » Lesbius رامزا بذلك إلى أخى « لسيبيا » ويطلق عليه لقب « الجميل » Pulcher . وهذه الملحة كثيراً ما يتندر بها شيشرون على اسم « كلوديوس » ويشير إلى علاقات العشق بين « كلوديا » وأخيها « كلوديوس » . وتقدم هذه الكلمات البرهان على صحة رأى القائل بأن « لسيبيا » هى « كلوديا » . بعد أن تعرف كاتوللوس على لسيبيا التى ملكت عليه شغاف قلبه اتخذ شعره صيغة جديدة . حقاً إن كاتوللوس قد ذكر أسماء بعض من محبوباته فى قصائده مثل « هيسيثيلا » وغيرها ولكن حبه لهن لم يكن متغلغلاً فى أغوار نفسه وعلى العكس من ذلك عندما كان يتغزل فى لسيبيا فإن قلبه كان يهمس باسمها فى كل بيت . كان كاتوللوس حينذاك فى العشرين من عمره وكانت لسيبيا تكبره بعشر سنين تقريباً أى كانت

والأسى يملأ قلبه . إن شعره عن عصفور محبوبته يضم أحياناً تذوب رقة وبهجة ، كما نلاحظ فيها حالة الهذيان التي تصاحب العواطف المتأججة . وقد كتب هذه المقطوعات الثلاث غالباً في فيرونا في تاريخ لا يتعدى بداية عام ٦١ ق . م . ويبدو فيها كاتوللوس على أنه معجب ولهان . أما المقطوعتان التاليتان وهما « دعوة للحب » - الخامسة - و « قصة القبلات » - السابعة فيحتمل أنهما كتبتا في روما حيث تبع « كلوديا » في سنة ٦١ ق . م . ويبدو منهما أن لسبياً قد فتحت له قلبها . كما يظهر فيهما فرط سروره برضاها وقبولها إياه كحبيب ، إذ يقول في قصيدته « دعوة للحب » :
يا عزيزتى لسبياً - دعينا نحب ونحب ولا نأبه
لشائعات العجائز ... إن في استطاعة الشمس أن
تغرب وتشرق ثانية ولكن إذا انطفأ ضوءنا القصير
فاننا سوف ننام معاً في ليل أبدى . امنحني ألف قبلة
ثم مائة ثم الفاً ثم مائة أخرى . وعندما نحصل على
آلاف القبلات فسوف لا نعرف عددها ويمسى
الحسود تائباً لا يدرى من عددها شيئاً » .

ومن هاتين المقطوعتين اقتبس كثير من أدباء الإنجليز .

ويقول كاتوللوس في مطلع « قصة القبلات » .
« إنك تسألينى يا عزيزتى لسبياً كم من القبلات
تكفينى أو تزيد على حاجتى - أريد من القبل عدد
حبات الرمل في ليبيا التي تشاهد على سواحل برقة
المعطرة بين معبد چوبيتر (آمون) وقبر « باتوس »
القديم والمقدس . أو كعدد النجوم التي تشاهد المحبين
في هدوء الليل ... » .

وتعد هذه المقطوعات الخمس أول مظاهر الحب
عند كاتوللوس ونلمح فيها كذلك سعادته بذلك الحب

الموفق . ولكن يبدو أن كلوديا بعد ذلك أخذت تغير
من سلوكها معه وأخذت تختار آخرين من المعجبين .
وربما كانت الفرصة سانحة في بلدة مثل فيرونا حيث
حياة الريف المملة - أن يستحوذ شاب شاعر على
قلب تلك السيدة اللعوب ولكن الأمر كان يختلف في
مدينة كبيرة مثل روما حيث الملهذات العديدة وحيث
تجمع حولها كثير من المعجبين ، كل يطلب ودها ،
ويمكن أن تختار من يحلو لها ، خاصة وأن أعباء زوجها
قد زادت وانشغل عنها بواجباته الكثيرة . ويبدو لنا
ذلك جلياً من مقطوعته الثامنة والستين حيث يتحدث
عن عدم إخلاصها ولكنه يأمل في الوقت نفسه أن يكون
حبيبها المفضل فيقول : « إنها لا تقنع بكاتوللوس وحده
إلا أننى سوف أتحمّل خداعها المؤقت » .

وما زال كاتوللوس يعتقد أنها ملك له وحده
وبطريقة تدعو إلى الرثاء يحذر المعتدين على حقه من
غرمائه مثل « كوينتيوس » و « رافيدوس » و « جيلوس »
ففى المقطوعة الثانية والثمانين مثلاً يقول :

« أى يا كوينتيوس ، إذا أردت أن يدين كاتوللوس
لك بعينه أو بأى شئ آخر أعز لديه من عينيه ،
فلا تغتصب منه ما هو أعز كثيراً عنده من عينيه أو من
أى شئ أعز منهما » .

وإذن فقد أصبح لكاتوللوس غرماء في حبه للسبياً
وأصبح - كما يقول - محباً صابراً ولكنه لم يكن في
الحقيقة كذلك بل كان بعيداً عن السعادة وأخذ في
شعره منذ ذلك الحين يعزف على أوتار أخرى .

وأما قصائده التي تم عن الهجر فن المحتمل أنها
كتبت أثناء حياة « مينيللوس » أى في سنة ٦٠ أو في
أوائل سنة ٥٩ ق . م ولكن في أواخر سنة ٥٩ ق . م
مات زوجها ويشك في أنها قد دست له السم وقد

شبهها « روفوس » بكلايتيمسترا (التي قتلت زوجها « أجا ممنون ») وكان بطبيعة الأمر ، أن تظهر « كلوديا » شيئاً من الاحترام عند ما كان زوجها على قيد الحياة وكان لها العذر في موقفها من شاعر عاشق ولهان . ولكن بعد وفاة زوجها أطلقت لها الحرية . حقاً إنها أصبحت تحت إشراف أخيها « سكسنوس كلوديوس بولكر » عدو شيشرون اللدود ولكن لم يمنعها هذا الإشراف من أن تصبح حرة لها استقلالها وهي حينذاك أرملة في الخامسة والثلاثين ولها ثروة واسعة . وكان أول عمل قامت به واستغلت فيه هذه الحرية هو استقبالها « ماركوس روفوس » في منزلها على تل الپلاتينوس وكان « روفوس » صديقاً حميماً لكاتوللوس ومن أعظم الرجال المخاطرين في عصره . أما كاتوللوس فقد تأثر بهذه العلاقة التي كانت بين « كلوديا » و « روفوس » والتي كانت ضربة قاسية موجّهة إليه فوجسه إليه كلماته اللاذعة في مقطوعته السابعة والسبعين :

« أي ياروفوس : يامن ضاعت ثقتي فيك كصديق عبثاً وهباء ... أتداهنني وتلهب أحشائي وتسلبني ، أنا التمس ، جميع مسراتي ؟ لقد سلبتني إياها ، باسم حياتي القاتل ويطاعون صداقتي . إنه ليحزنني الآن أن تلتطخ شفتي محبوبتي بقبلاتك الدنسة : لكنك لن تنجو من العقاب إذ ستعلم جميع الأجيال بأمرك ؛ وستكون سيرتك مضغة في الأفواه لردح طويل من الزمن » .

وكان من العسير عليه ، بطبيعة الأمر ، أن يتحرر فجأة من صلته بها ، بعد أن علم بأمر خيانتها له . وكان هناك صراع مستمر بين حبه إياها واحتقاره لها . ونلاحظ ذلك في المقطوعة الخامسة والسبعين حيث يكتب إليها مازجا الدم بعاطفة الحب .

« لقد سافني تفكيري في خيانتك إلى الحد الذي لا أستطيع أن أنخلي عن حبك مهما فعلت » . وفي المقطوعة الثانية والسبعين يقول : « لقد عرفتك الآن حقاً . ولذا فاني بالرغم من ولعي بحبك أكثر من ذي قبل إلا أنك في نظري أكثر احتقاراً وضعة » . وقد بلغ الصراع بينه وبين عواطفه مداه في المقطوعة الخامسة والثمانين حيث يقول :

« إنني أحب وأكره ربما تسأل ، كيف أفعل ذلك ؟ لست أدري ، غير أنني أحس أن الأمر كذلك وأنني أعذب » .

وبالرغم من أنه كان يوجه في قصائده اللوم للسبيا إلا أنه كان يتحدث بضعف ويبدو من وقت لآخر عبداً لها .

ففي المقطوعة الثانية والتسعين يقول : « إن لسبيا تكيل لي الشتائم دائماً ولا تتوقف عن الكلام عني . الموت لي إن لم تكن لسبيا تحبني ! إنني ابتهل إلى الله أن أبتعد عنها نهائياً ، ولكن الموت لي إن كنت لا أحبها » .

وفي المقطوعة الثامنة نلمح محاولته التخلص من حبه لها ، ذلك الحب الذي جعله كالحجون :

« ابتعد أيها البائس ، كاتوللوس ، عن جنونك واعتبر ماتراه قد مضى وما ضاع قد هلك . إن الأيام الحلوة قد أشرقت في وجهك يوماً ما عندما كنت تذهب دائماً إلى حيث تقودك فتاتك التي أحببتها إلى حد سوف لا يصل إليه حبك لأية فتاة أخرى » .

وقد استجمع كاتوللوس شجاعته وقرر أن يحرق نفسه من علاقته بلسبيا في ربيع سنة ٥٧ ق . م ، وقد ساعده على ذلك أمران ، الأول هو وفاة أخيه في « ترواد » Troad الذي حزن لموته حزناً عميقاً والثاني

هو قبوله لوظيفة في « بيثينيا » مع الحاكم الروماني « ميبيوس » . استقر رأيه إذن على تركه للسبيا وكتب المقطوعة السابعة والثمانين ليردع ذلك الحب الذي كان بينهما : « لا يمكن لأية امرأة أن تقول بأن إنساناً قد أحبا حقاً بمقدار ما أحببتك يا عزيزتي لسبباً ، ولم يكن هناك أبداً أى إخلاص لأى من عهود الحب مثلاً كان أمرى ظاهراً في حبي إياك » .

وبعد سنة ٥٧ ق . م ، لم يشر إلى لسبيا إلا بثلاث مقطوعات هي (٥٨ ، ٣٧ ، ١١) . رفع المقطوعة الثامنة والخمسين إلى « كاليبوس روفوس » حيث يتحدث عن حبه للسبيا وكيف أنه قد أحبا أكثر من أى شخص آخر حتى من نفسه وكيف انحدرت إلى الحضيض وأصبحت كالبعوضة التى تنادى على الرجال :

« إنها لسبيا التى أحبا وحدها كاتوللوس أكثر من نفسه ومن جميع مقربيه . إنها تنادى الآن ذرية « ريموس » الهام في مفترق الطرق والأزقة » .

أما المقطوعة السابعة والثلاثون فقد رفعها إلى صديقه « كورنيليوس » وذكر فيها كيف كانت لسبيا غائصة في أعماق الرذيلة وقد اجتمع حولها العشاق من أمثال « إجناتيوس » وغيره في أحد بيوت الدعارة : « ... إذ أن فتاتى التى هربت من بين أحضاني ، فتاتى التى أحببتها حباً سوف لا يعدل حبي لفتاة أخرى والتي أبليت في حبا بلاء حسناً قد جلست هناك في بيت الدعارة » .

ويعان في المقطوعة الحادية عشرة براءة من حب لسبيا وهذه المقطوعة مرفوعة إلى صديقه « فوربوس » و « أوريليوس » حوالى أواخر سنة ٥٥ ق . م ويطلب منهما أن يحملا رسالته الأخيرة إلى لسبيا

ويحتمل أن لسبيا قد أظهرت رغبها « انظر المقطوعة ١٦ » في أن ينضم كاتوللوس ثانية إلى زمرة أصدقائها . وتحتوى الرسالة على قذح لاذع موجه ضد لسبيا مزوج بقوة في التخيل والتعبير عند تصويره لإقلاقه عن حبا نهائياً ، إذ يقول :

« احملا هذه الكلمات الثقيلة الجارحة إلى فتاتى . دعاها تحيا وتسعد بعشاقها الذين تحتضن منهم ثلاثين في وقت واحد في حين أنها في الحقيقة لا تحب أبداً منهم ، بينما تحطم دائماً قلوبهم جميعاً . لا تدعاها تنظر إلى حبي مرة أخرى بعين الماضي ، ذلك الحب الذى سقط لسبب إثمها مثل زهرة على حافة سهل بعد أن خدشها الحشرات أثناء مروره عليها » .

وقد وصفها شيشرون بأشجع الصور في خطبته « دفاعاً عن كاليبوس روفوس » فيصمها بالفجور والتهتك والحلاعة . إن ما ذكره « كاتوللوس » و « شيشرون » و « روفوس » يعطينا صورة لشخصية « كلوديا » ومنها نلاحظ أنها كانت منبع إعجاب عاطفى . لقد كانت امرأة جميلة تشبه في مفاتها الإلهة « جونو » ذات مجلس شائق يأخذ بالباب معجبيها ، كما كانت على درجة من الثقافة استهوت رجال الأدب من شعراء وخطباء . وكان لها منزل على تل « البلاتينوس » قرب نهر التيبر حيث كانت تقضى ليالى الشتاء مقيمة الولائم والرقص وأنواع اللهو المختلفة ثم تذهب في الصيف إلى حمامات « بايى » منعسة بصورة متحررة في أنواع التسلية المختلفة . ولكننا لا نستطيع تقبل جميع الأوصاف التى خلعها على لسبيا كل من « شيشرون » و « كاتوللوس » ، ولا نتقبل مثلاً تأكيد قتلها لزوجها أو أنها كانت عشيقة أخيها « كلوديوس » إذ أننا لا نملك من

البراهين ما يؤيد مثل هذا الزعم . إن عداء «شيشرون» لكلوديوس وحده كاتوللوس عليها كانا داعيين لأن يذيعا هذه الشائعات ولكن نستطيع أن نعتقد أن ما تحدثا به عن انغماسها في الملذات له نصيب كبير من الصحة . وفي شعر كاتوللوس مقطوعات لا تنتظمها مجموعة مميزة ولكن يمكن أن يطلق عليها « شعر الإخوانيات » . وكلها تعبير عن المحبة الصادقة وإظهار لعواطف المودة إزاء أصدقائه ويمتزج فيها لإحساسه بمشاعر أصدقائه السعيدة . ولقد كان شاعرنا بين القدماء فارس هذا الميدان دون منازع .

نشاهد ذلك مثلاً في كلماته عن صديقه الشاعر « كالفوس » الذي كشف عن العطف والحب والمودة عند ما يصف ليلة سارة قضياها معا وكيف أنه كان مشوقاً لرويته والتحدث معه ويناجيه بقوله « يا نورعيني » ويشيد فيها بمقدرة صديقه كشاعر ، كما يبدو لنا أنه يتواضع في تقديره لنفسه وعبقريته بالكلام عن مقدرة صديقه « المقطوعة الخمسون » ؛ بل إنه يذكر في المقطوعة الرابعة عشرة أنه يحبه أكثر من عينيه .

كان يكتب دائماً إلى أصدقائه مقطوعات تنم عن حبه وتقديره الرقيق لهم . وكانت كلماته لهم تصدر عن قلبه وتكشف عن الحنين والمودة القلبية في قالب بديع من التعبير ، كما نرى في كلماته الطريفة ذات الملامح الفكاهية التي يناجي فيها أصدقائه « فيرانوس » و « فابوللوس » و « فلاقيوس » « وكاميريوس » إنه يناجي « فيرانيوس » عند عودته من أسبانيا قائلاً : « يا فيرانيوس ، يامن تفوق مكانتك عندي ثلاثة آلاف صديق هل عدت إلى وطنك وإلى آلهة أسرتك وإلى أخيك الحبيب ووالدتك العجوز ؟ هل عدت ؟ يا للأخبار السارة لي ؟ إنني سوف أراك سالماً وأسمعك

تتحدث عن قبائل الأسبان وبلادهم وأعمالهم كما هي عادتلك . سوف ألتهم فاك وعيونك الفرحة عندما أعانقك أيها السعداء ، من أكثر مني فرحاً أو سعادة ؟ » (المقطوعة التاسعة) . كل كلمة في هذه القصيدة نسحرنا ببساطتها وتحل من الجملة في أنسب مكان ونحس فيها حرارة العاطفة التي صدرت عنها . ويذكر في مقطوعته الثالثة عشرة ، تلك التي تتسم بالمزاح والمرح أن صديقه « فابوللوس » سوف يتناول العشاء معه ولكنه يطلب من صديقه أن يحضر معه كل ما يلزم للعشاء من خمر وفتاة جميلة وجميع أدوات التسلية ذلك لأن كيس نفود شاعرنا قد خيم عليه العنكبوت ولن يقدم لصديقه إلا عطراً إذا داعب أنف « فابوللوس » سيطلب من الآلهة أن تحول جسده كله إلى أنف . ونلمح في هذه المقطوعة رقة كاتوللوس عندما يناجي صديقه قائلاً « يا صديقي الوسيم » وصراحته ودعابته عندما يتعرض لوصف كيس نفوده الذي ضربت عليه العنكبوت بنسجها وكيف أن صديقه سوف يصبح كلية أنفاً عندما يحس رائحة العطر . وكان يرغب في أن يعرف كل شيء عن أصدقائه ويتوقع أن يجعلوه موضع أسرارهم وكان يبدي استعداداً لأن يشيد بأعمالهم في قصائده وذلك كما نلاحظ في مقطوعته السادسة المرفوعة إلى « فلاقيوس » الذي يطلب منه كاتوللوس أن يفضي إليه بغرامياته وعشقه لأنه مستعد أن يشيد بها في شعر مرح . وكان يفتقد أصدقاءه عندما يتغيبون كما نلاحظ في المقطوعة الخامسة والخمسين التي يتحدث فيها عن « كاميروس » وكيف أنه أخذ يبحث عنه في كل مكان في المدينة وأن يظن أنه بين أحضان عشيقاته ولكنه سوف يواصل البحث حتى يلقاه مهما عانى من جهد .

وهناك مقطوعات يظهر فيها روح المودة والتقدير لأصدقائه من الأدباء والإشادة بأعمالهم ، إنه يهدي كتابه إلى صديقه المؤرخ « كورنيليوس » . ويشيد بقصيدة « زميرنا » Zmyrna التي كتبها صديقه « سنا » Cinna ويتنبأ لها بالخلود بينما يتنبأ بالنسيان لجوليات « قولوفوس » Voluvius . وقد ذكرنا كيف أشاد بالمقدرة الشعرية لصديقه « كالفوس » .

كان كاتوللوس ذا طبيعة حساسة قوية في صداقته إذ كان يعتقد أن من يخطئ في حق صديقه كأنه أخطأ في حقه هو .

كما نشاهد في أهاجيه « لپيسو » Piso و « بوركيس » و « سوكراتيون »^(١) وغيرهم . ونلاحظ تقديره للمحبة والصداقة في هذه الكلمات التي يواسي بها صديقه « كالفوس » عندما ماتت زوجته « كوينتيليا » Quintila (المقطوعة السادسة والتسعون) :

« في يقيني أن حزن « كوينتيليا » لموتها المبكر لا يعدل سعادتها بحبك لها » لقد كان شديد الوطأة على قلبه في سبيل أصدقائه فكان قلبه ينبض بالإخلاص لهم . ومن الأبيات التي ترجمها عن كاليماخوس (خصلة برونيكيس) والتي أرسلها إلى صديقه « هورتالوس » — حينما طلب هذا الصديق منه إرسال بعض قصائده الجديدة — نرى أنه كان لا يَحْتَمِلُ أن يوصف بأنه مقصر في حقهم ، بالرغم من أنه كان حزينا لموت أخيه وأنه لم يجد نفسه قادراً على الكتابة بسبب تلك الصدمة (انظر المقطوعة الخامسة والستين) . وكتب

(١) ربما كان « بوركيس » و « سوكراتيون » ضمن مؤلفي « بيسو » في أسبانيا وقد ساعدهما « بيسو » على الثراء بينما حرم صديقه « فيرانيوس » و « فابولوس » (انظر المقطوعتين ٢٨ و ٤٧)

مقطوعة جميلة وطويلة احتفالاً بزواج صديقه « مانليوس » (المقطوعة الواحدة والستون) . كان كاتوللوس يشارك باحساسه أصدقائه في سعادتهم وهنائهم كما كان يشاركهم أيضاً أحزانهم وأتراحهم وكان رفيف الحس . فياض الشعور ولم ينس أصدقائه حزينا . كان أم سعيداً . وكان على درجة كبيرة من الولاء بالمعنى الروماني لهذه الكلمة أى الولاء لأفراد الأسرة والوطن . إن مقطوعته (١٠١) التي يبكي فيها أخاه الذي توفى في « ترواد » — وقد زار قبره وقدم له القرابين كما كانت العادة في ذلك الوقت — ثم عن تأثره البالغ وحزنه العميق إذ يصف كيف كانت القرابين تبلل بدموعه . وكانت هذه الصدمة حجاباً بينه وبين الحب والشعر ولو إلى حين .

وكان ذا طبيعة حنون حتى إزاء الجهاد الذي لا ينطق . إن بعض الأماكن والأشياء الحبيبة إلى نفسه لاقت هوى عنده وغاصت في أعماق قلبه كما نلاحظ من قصيدته عن « سيرميو » وعن « زورقه » . كتب كاتوللوس قصيدته المشهورة عن شبه جزيرة « سيرميو » (المقطوعة الواحدة والثلاثون) عن عودته من « بيثينيا » حوالي سنة ٥٦ ق . م وهي تدعى الآن « سيرميوني » ويقال إن كاتوللوس كان يمتلك فيها منزلاً ريفياً . ويبدو فيها كاتوللوس سروره البالغ لرؤيتها ثانية وكيف أنه كان يتوق إلى الوصول إليها حتى يركن إلى الراحة والأمان بعد العناء الذي لاقاه في « بيثينيا » وكان يصفها بقوله "Venusta" أى « الوسيمة » ، تلك الصفة التي تطلق غالباً على الأشخاص فكأنه يخاطب صديقاً له . وكان يريد أن يمتزج بالطبيعة فتشاركه أفراحه وأحزانه . يخاطب « سيرميو » قائلاً : « اغتبطى بعودة سيدك » . ويلقى

عليها السلام باللاتينية كأنه يحبي صديقاً أو شخصاً^(١). ويتحدث في المقطوعة الرابعة . بخنو ومباهاة عن زورقه الشراعى الذى صاحبه فى رحلته من بحر مرمرية إلى إيطاليا فيذكر تاريخ هذا الزورق وكيف أنه قطع من أشجار جبل « كيتوروس » Cyturus فى آسيا الصغرى ثم حمل إلى بحر « بونتوس » Pontus ثم عاد بسيده (كاتولوس) خلال بحار عاتية سالماً إلى وطنه « سيرميو » ، وكيف أن ذلك القارب يرقد الآن على بحيرة « جاردا » Garda كشخص أدى رسالته فى الحياة ثم يقضى أيامه الأخيرة فى هدوء وهكذا نشعر أن هاتين المقطوعتين صادرتان عن قلب رقيق وروح صافية ومتفقة مع ميول الشاعر للأشياء الحبيبة إلى نفسه . إنه كان يعتبر الصداقة عقيدة مقدسة . وكان يتأثر بدرجة كبيرة إذا أظهر أحد الأصدقاء إهمالاً من جانبه . إنه كان فى الحقيقة حسن الظن بالأصدقاء وكان يتوقع أن يكونوا أكثر حيوية وإيجابية من الأشخاص العاديين فنراه يعيب على صديقه « كورتيفيكوس » (المقطوعة الثامنة والثلاثون) الذى لم يواسه ولو برسالة تخفف من آلامه التى تنابه ويتساءل أهكذا يكون جزاء حبه لورينفيكوس ؟ ! ويلوم « الفينوس » (المقطوعة الثلاثون) الذى تركه فى محنة دون أن يساعده إذ يقول فى بداية قصيدته :

« يا ألفينوس ، أيها الخداع الناسى لأصدقائك . أيها القاسى ، لا أعتقد أن فى قلبك ذرة من رحمة لصديقك الحبيب . إنك الآن لا تتردد فى أن تخوننى وتخدعنى أيها الغادر . وإن الآلهة لا ترضى عن أعمال المخادعين الخزية . إنك لا تهتم بهذه الأشياء وتركنى

salve (١)

أنا التعس فى محنتى . يا للأسف ! أخبرنى ، ماذا يفعل الناس أو فيمن يثقون ؟ !
أما هو فكان يفتى بوعوده مع الناس وكان فعالاً للخير يقول الأستاذ « سellar » : « إنه لا يوجد كشاعرنا شاعر قديم ترك سجلاً للعشرة الطيبة بين الأصدقاء أو قدم البرهان على احتفائه بالصلات الإنسانية واستعداده لتلبية ما تقتضيه هذه الصلات من مطالب ، لقد أظهر تقديره للآخرين وعبر عن مشاعره إزاء من قدموا له الجميل فى أوقاته المفعمة بالسعادة وبالخزن وفى أوقات دراسته الحادة ولهوه على حد سواء » .

وهناك من يعتقد أن مقطوعاته الهجائية هى سر براعته بما تحمل من نقد هادف . وإن ما يقرب من نصف مقطوعاته القصيرة وما يجاوز النصف من أبيجراماته تعد من بين أهاجيه ولا تشبه الأهاجى الأخلاقية التى كتبها الشاعران « لوكيليوس » و « هوراتيوس » بل تشبه أهاجى الشعراء اليونان أمثال « أرخيلوخوس » و « هيبوناكس » وغيرهما وذلك من حيث موضوعاتها التى تتسم بالطابع الشخصى . وهى إما لاذعة قاسية أو خفيفة مازحة . فهو يهاجم أعداءه ومنافسيه فى حبه كما نرى فى المقطوعتين (٧٧ و ٦٩) اللتين هاجم فيهما صديقه « روفوس » بعد أن سرق منه محبوبته « لسيا » ولم يرع ما بينهما من صداقة ويصفه فى المقطوعة ٧٧ بأنه « سم حياته المرير » و « طاعون صداقته » وإنه قد استعبد شفاه محبوبته بقبلاته الدنسة . ويذكر فى المقطوعة التاسعة والستين كيف أن النساء تبتعدن عن « روفوس » للرائحة الكريهة التى تنبعث من إبطه ويشبهه بحيوان قذر . ولا يحتمل كاتولوس تلك الوسائل الخسيسة التى يسلكها البعض

وبخاصة من أصدقائه فإنها تثير حفيظته وينطلق حينئذ بشعره مستخدماً ألفاظاً نابية ولاذعة وما أسرع ما يتحول كاتوللوس من صديق إلى عدو عندما يعلم أن أولئك الذين قد وضع ثقته فيهم قد عاملوه بالغدر والخيانة والكذب . كان « فوريوس » و « أوريليوس » صديقين لكاتوللوس ويظهر ذلك في المقطوعة الحادية عشرة ولكنه يهاجمهما في المقطوعات الباقية الموجهة إليهما فقد كانا مفلسين ويسألانه المساعدة بالمال ويظهرا دائماً إخلاصهما له بينما هم من وراء ظهره يسبونونه ومحبوبته ويحطان من شعره الغزلى فيصف « أوريليوس » بالفجور والشهوة وذلك في مقطوعته الخامسة عشرة . ويصفهما في مقطوعته السادسة عشرة بأنهما معتقان وسمعتهما سيئة . وهناك ملاحظة جديرة بالإشارة إليها ذلك أن كاتوللوس يدافع في هذه المقطوعة عن شعره الغزلى الذى كان سبباً فى أن يصفه كل من « أوريليوس » و « فوريوس » بالخلاعة والرقاعة ويقول إنه ليس من المحتم أن يكون الشعر الخليع صادراً عن شاعر خليع بل قد يصدر عن شاعر على خلق قويم . وهذا يذكرنا بقول الشاعر « أوفيدىوس » حيث يقول فى هذا المعنى : « صدقنى » إن أخلاقى ليست منبع أغنياى . إن حياى تتسم بالحياء والاستقامة بينما ربة الشعر طبعها اللهو والعبث ؛ وكذلك يذكرنا بقول الشاعر « مارتىالوس » الذى يقول : « إن قلمى عابث بينما حياى طاهرة » . وقد استشهد « بلينيوس » Plinius بمقطوعة كاتوللوس هذه كذريعة للخلاعة التى هى طابع اشعاره .

وكاتوللوس فى ذلك يشبه بعض الكتاب المحدثين الذين كانوا إباحيين فى كتاباتهم بينما كانت حياتهم جادة نظيفة مثل « ريلى » Rayle و « لافونتين » La Fontaine و « سمولت » Smollet و « كولى » Cowley وغيرهم .

ونراه يصف « أوريليوس » فى القصيدة (٢١) بأنه « سيد الجائعين » وأنه يغتم كل فرصة للعبث واللهو وهتك الأعراض . وهكذا نرى إن خيانة الأصدقاء وعدم عرفانهم بالجميل يؤله كثيراً ويجعله يكفر أحياناً بالصدقة كما نشاهد من مقطوعته الثالثة والسبعين :

« فليمسك كل من يرغب من الناس أن ينال حسن الجزاء الذى يليق به من أى إنسان ؛ وكل من يعتقد أن من الناس من يمكن أن يكون وفياً . إن الكل فاكرون للجميل وإسداء المعروف عبث . أجل ، إن إسداء المعروف يرهق الإنسان وتكون عاقبته لا كما ينتظر أن تكون . فما أشبه ذلك بحالى التى أعانيها . أنا الذى لم يؤله أحد بأقصى وأعنف مما يؤلنى به الآن ذلك الرجل الذى كنت له الصديق الوحيد » . إن صديقه لم يراع واجب الصداقة مما حدا به إلى أن ينظر هذه النظرة المتشائمة إلى طبيعة البشر . وهناك مقطوعات أقسى وأعنف من المقطوعات السابقة ، مثل المقطوعة التاسعة والعشرين حيث يهجو فيها « يوليوس قيصر » الذى ساعد « مامورا » Mamurra رئيس فرقة المهندسين لجيش قيصر كى يثرى من أموال الأسلاب والغنائم التى استولى عليها الجيش الرومانى أثناء حروبه فى بلاد الغال وبريطانيا وأسبانيا ويصف فيها قيصر بأبشع الصفات مثل « الشرير » و « ناهب الأموال » و « المقامر » بل يتهمه أيضاً بالتخنث . وليس الدافع السياسى هو المحرك الأول فى هذه المقطوعة وإنما كان هدفه فيها مهاجمة « مامورا » عميل قيصر إذ كان كاتوللوس يحقد عليه لأنه كان منافساً خطيراً له فى حبه فى ولاية بلاد الغال فإن ما حصل عليه « مامورا » من أموال ساعدت على أن ينفق على ملذاته وشهواته

والقصيدة السابعة والحمسون شبيهة بهذه القصيدة حيث يتهم كاتوللوس فيها كلا من قيصر ومامورا بالفسق والفجور . وهناك مقطوعات أخرى لها علاقة أيضاً بأحداث حبه ، مثل المقطوعات الموجهة إلى « رافيدوس » و « كوينتيوس » و « جيليوس » الذين حاولوا أن يسلبوه محبوبته فسلط عليهم قلمه ونعتهم بأبشع الصفات وهناك مقطوعات ينقد فيها بعض رجال الدولة والأحوال السياسية في عصره ، مثل المقطوعة الثامنة والعشرين حيث يهاجم فيها « بيسو » و « ميميوس » الأول عندما كان حاكماً في أسبانيا والثاني في يثينيا وكيف أنهما نهبا هاتين الولايتين .

ولشاعرنا هجائيات أخرى من النوع الخفيف نسبيا ويسودها روح المرح والمزاج يتحدث فيها عن الأحوال الاجتماعية والأدبية في روما . فيتحدث في مقطوعة مازحة (المقطوعة السابعة عشرة) عن العجوز الغبي الذي يتزوج الفتاة الصغيرة الجميلة ولا يحوطها برعايته ورقابته بل يهملها غير مدرك للأخطار التي تواجهها مما يعرضها للذل . ويهاجم في مقطوعته التاسعة والخمسين « روكا » تلك المرأة التي كان كل همها أن تأكل من طعام الجنائز . ويصف في مقطوعته الثالثة والأربعين جمال المرأة الرومانية حين يوازن بين جمال عشيقته « مامورا » وبين جمال عشيقته هو ، تلك التي يعتبرها رمزاً للجمال . ومن خلال وصفه لعشيقته مامورا بأنها لا تملك السيفان الهيفاء والأنف الصغير والشعر الأسود نرى ما كان ينبغي أن تكون عليه صفات المرأة الجميلة عند الرومان .

ويهاجم العاهرات في شخصيته معشوقته « أوفيلينا » (المقطوعتان ١١٠ و ١١١) أولئك اللاتي لا يفين بعهودهن ويحاولن أن يسلبن الرجال دون إعطائهم

أى شئ . ويتهم « ثالوس » في قصيدته المازحة الساحرة (الخامسة والعشرين) بالتخث واللصوصية فقد سرق « فوط » مائدته .

ويسخر من بعض رجال الأدب . كما يتضح من قصيدته السادسة والثلاثين حيث يهاجم الشاعر « فولوسيوس » الذي أخذ يكتب « حوليات » تاريخية على طريقة الشاعر « إنيديوس » فقد نذرت لسببا أن تحرق جميع أعمال أسوأ شاعر إذا عاد الوفاق بينهما وبين كاتوللوس فيترجم كاتوللوس هذا النذر حرفياً ويعد بأنه سيحرق أعمال « فولوسيوس » مع أن لسببا تقصده هو فقد وصف نفسه في المقطوعة التاسعة والأربعين بأنه أسوأ شاعر .

إن مقطوعات كاتوللوس القصيرة تحتوي على كلمات وعبارات عامة خالية من الزخرف والكلمات الطنانة كما تحتوي على عبارات تتناسب مع النثر أكثر منها مع الشعر . أما في المقطوعات الطويلة فإن أسلوب كاتوللوس يختلف عنه في المقطوعات القصيرة إذ نلاحظ أن الكلمات المركبة وضروب التكرار والتشبيهات والاستعارات والتراكيب اليونانية توجد بكثرة في مقطوعاته الطويلة بينما يبتعد في مقطوعاته القصيرة عن الخصائص التي نشاهدها في شعر الإسكندرية بل نجدها تمتاز بالإيجاز واليسر والوضوح والتدفق ، كما أنها تقرب من اللغة المستخدمة في المجتمع الروماني وتجد في مقطوعاته القصيرة — كما يذكر « إيليس » Ellis اسطراً بأكملها هي أقرب إلى النثر منها إلى الشعر .

إننا نلاحظ أسلوبين مختلفين في شعر كاتوللوس ، رغم أنه غنى بأن يدخل على شعره التعبيرات البراقة والمصطلحات اليونانية ، وذلك بطريقة ماهرة مع وجودة التصوير لعواطفه وتأملاته في الحب حتى تبدو

أصيلة لم تتأثر بعنصر دخيل . ففى قصائده عن الحب والمجتمع يستخدم كاتوللوس الأحاديث المهدبة المتداولة فى المجتمع المرفه للجمهورية الرومانية ، وهذا شبيه بما فعله « تشوسر » فى قصائده التى كتبها بلغة بلاط « إدوارد الثالث » و « ليلى » Lily فى مسرحياته التى كتبها بأسلوب رجال البلاط والأدب فى عصر الملكة اليزابث . لكن الكلمات الشعرية المشتقة من شعر الإسكندرية ومن الملحمة اليونانية تظهر فى أسلوب قصائده الطويلة . ويقول « ماكيلان » إن الصفة التى يخالعها « هريك » على ربة الشعر عند كاتوللوس ، وهى صفة الإنجاز ، لا تناسب أسلوب قصة « بيليوس وثيتيس » التى تشبه يحركتها البطيئة والمتأنقة أسلوب « سبنسر » Spenser القصصى المسهب . إن كاتوللوس قد استخدم أسلوبين يتناسب كل منهما مع موضوعه ، على غرار « هوميروس » أو « بوب » أو « بايرون » أو « وردزورث » . ويذكر « ماكيلان » إن لغة قصة كاتوللوس « بيليوس وثيتيس » تختلف عن القصائد الغنائية القصيرة عنده ، اختلاف لغة بوب فى ترجمته للإلياذة عن أسلوب رسائله الأخلاقية (moral epistles) واختلاف قصة Childe Harold عن كل من قصة بيبو Beppo و دون جوان Don Juan ، وكاختلاف أسلوب « وردزورث » لودافيا Laodamia عنه فى قصائده عن لوسى Lucy .

لقد كان كاتوللوس شاعر الحقيقة ، وهو شديد المودة لأقربائه وأصدقائه ، لكنه كان صريحاً فى احتقاره وعدائه لمن يشعر تجاههم بالكراهية . وهو ممن يعترفون بالجميل ويثبتون على الحب إذا كان المحبوب على استعداد أن يثبت على حبه أيضاً . لذا نجد

طابع المرارة فى لغته عند ما كشفت لسيا عن عدم إخلاصها ، وعندما تنكر له نفر من أصدقائه . حقاً لم تكن له حكمة الفيلسوف التى تساعد على أن يقابل كلامه من الحظ السعيد أو العائر بهدوء ، أو يسير فى طريق الحياة برزانة وحكمة فهو لا يشبه « سكوت » Scott و « وردزورث » Wordsworth و « تنسيون » Tennyson بل يشبه كلا من « بيرنز » و « بايرون » و « جى » Gay وهو ذو طبيعة سمحة نبيلة ، وهو صريح فى شعره ، تلك الصراحة التى تكشف لنا عن أخطائه . وإذا كانت عواطفه قد أركبته مركب الشطط فإنه الوحيد الذى عانى من هذه العواطف . ولم يكن أنانياً أو كاذباً ، كما قد يبدو من كتاباته ، ذلك أن الأنانية والكذب يجعلان حياة اللهو عند كثير من الناس ممجوجة كريهة . وإذا كانت صفة التأمل تنقصه إلى حد كبير ، وإذا أعوزه القصد النبيل . فى الحياة ، فإنه لم ينظر إلى هذه الحياة نظرة الاستخفاف والطيش . وإذا بدا شئ من التأمل فى كتاباته فإن ذلك العنصر لا يخلو من الوقار والجد ويمكن تفسير الحشونة التى نجدها بكثرة فى كتاباته بعادات عصره وقومه ، ومن المحتمل كل الاحتمال أن الاتهامات التى وجهها إلى أعدائه لم تكن لتؤخذ مأخذ الجد . ومع أنه لم يكن موفقاً فى حبه ، فإنه أظهر قدرة على الإخلاص الملتبب المشبوب ، وعلى انكار الذات . وهو قادر على أن يعنى بغيره أكثر من أن يعنى بنفسه أو بسعادته . وكان مثلاً نادراً فى مودته وإخلاصه لأصدقائه . وإن حاجته إلى مشاركتهم إياه فى جميع مسراته وآلامه دعاء إلى الناس جميعاً أن يسلكوا مسلك العطف والمودة .

چین ایر شارلوت برونتی

بیتلم
السید صوفی عبداللہ

۱ - المؤلفہ

ولدت شارلوت برونتی بمقاطعة يورك شاير في سنة ۱۸۱۶ وماتت متأثرة بحملها في سنة ۱۸۵۵ عن قصائده من الشعر العاطفي وأربع روايات هي «چین ایر» و«شیرلی» و«فیت» و«الاستاذ» ورواية خامسة لم تَمَّ عنوانها «إما» ومجموعة من الأقاصيص بعنوان «المغامرات الاثنتا عشرة وقصص أخرى» .

ولابد عند تأريخ حياة شارلوت برونتی من الإلمام بالجانب المشترك بين سيرتها وسيرة أختيها النابغتين إميلي برونتی وآني برونتی فقد كانت نشأتهن في كنف أب غريب الأطوار ، وفي بيئة غير مألوفة لها خصائصها المتفردة ذات أثر بعيد المدى في حياة هذه الكاتبة الأملية أما الأب فهو قسيس من أتباع كالفرن المتشددين في التقشف اسمه «باتريك برونتی» . وهو ابن فلاح إيرلندي فقير جداً إلا أنه منذ طفولته تطلع إلى الثقافة والمجد وأثار إعجاب قسيس قريته بذكائه المتوقد فأحسن رعايته ولقنه القراءة والكتابة وأصول الحساب واشتغل الفتى باتريك عاملاً في مصنع نسيج يدوي ليعول نفسه ويجدد شمعة في الليل يقرأ على ضوءها كل مايقع تحت

يده من الكتب المدرسية وغير المدرسية . فلما بلغ السادسة عشرة وجدته التمسيس أهلاً لأن يكون معلماً في مدرسة ملحقة بكنيسة أكبر في بلد أكبر وهناك قضى سنوات يوجه همه كله إلى اكتساب عطف أعيان ذلك البلد وشيوخ الكنيسة واقناعهم بعلومه وتقواه حتى لقد اكتتبوا فيما بينهم بنفقات بعثة دراسية له في جامعة كامبردج العريقة المزمته . وكانت سنة يومئذ نحو خمس وعشرين سنة فكان أكبر الطلاب المبتدئين في تلك الجامعة سناً .

ويقال إنه أول شاب في بيئته وصل إلى هذه المكانة وصار زميلاً لأبناء أعرق الأسر وأغناها ، فكان لذلك أثره في إلهاب طموحه وازدياد غروره ، ولاسيما أنه كان مفرط الوسامة . فعول على استغلال هذه الموهبة الطبيعية الوحيدة التي ورثها عن أسلافه في توطيد مكانته في المستوى الاجتماعي الجديد الذي يعيش فيه ، وهكذا صارت مهنة القس التي احترفها بعد تخرجه في كامبردج وهو في التاسعة والعشرين من العمر بمثابة مظهر مموه للزهد والتقشف يستر باطناً يموج بالطموح الدنيوي .

وقضى باتريك ست سنوات يبحث عن عروس واسعة الثراء يغريها جماله وترفع ثروتها من خسبيته

فخطب أكثر من فتاة ثم نخل عنهن كلما تكشف له الاختبار عن هبوط ثروتهن الحقيقية دون المستوى الذى يتظاهرن به فكرهه الناس وتخطمت قلوب كثيرات بسببه واضطر للانتقال من إقليم إلى إقليم فراراً من سخط شعب كنيسته عليه . وهكذا انتقل من كنيسة بمقاطعة إسكس الجميلة المأنوسة إلى كنيسة فى منطقة الأحرار والمستنقعات الموحشة بمقاطعة يورك شاير .

ولما أوفت سنه على الخامسة والثلاثين طامن من طموحه ورضى بخير واقع ممكن وإن كان دون أحلامه بكثير ، فتزوج من ماريا برانويل ، وسنها يومئذ ثلاثون سنة غير عانى بضآلة جسمها وضعف بنيتها وتجردها من الجمال لأن لها إبراداً خاص يبلغ خمسين جنبها فى السنة وهو مبلغ تصل قيمته الحقيقية على حسب معدل الأسعار فى الوقت الحاضر إلى أكثر من خمسمائة جنبه وكما ارتضى منها هذا الدخل الذى لا يسلكها بين صاحبات الملايين كما كان يرنجو ويغلم ، ارتضى منها أن تكون سليله أسرة محترمة من الطبقة الوسطى وإن لم تكن لها أرومة معرقة من طبقة أصحاب الألقاب الأرستقراطيين التى كان يتمنى أن يصهر إليها .

وبعد عقد الزواج فى سنة ١٨١٢ بفترة قصيرة . رضى باترك بروننى بالعمل فى أشد مناطق المقاطعة وحشة وسوء مناخ لأنها تدر راتباً أكبر . ولأنه أيضاً كان يكره الاختلاط بالفلاحين . ولا يريد الاتصال بالناس بعد أن ضنت عليه الأيام بالمظهر الذى بهرهم والمكانة الاجتماعية التى ترفعه إلى مقام السادة . وكان بيته خلف تلك الكنيسة مبنياً بالحجر بمعزل عن القرية فوق تل صغير لا يرى الناظر منه سوى المستنقعات والأحراش على مدى البصر من كل جهة ، إلا من جهة واحدة تنثر فيها المقابر الكثيرة .

وفى هذا الجو القابض ولدت خمس بنات و غلام فى فترة لا تزيد على ستة أعوام . ثم ماتت الأم فى

سنة ١٨٢١ بالسرطان فجاءت أختها اليزابث برانويل لرعاية الأيتام الستة ، وكانت كبراهن ماريان فى السابعة من عمرها . أما شارلوت فكانت فى بداية عامها السادس وأما أصغرهن آن فكانت سنها لا تتجاوز بضعة شهور . وطرح باتريك بروننى شباكه مرة أخرى ليظفر بعروس غنية . مجرباً حظه بين صفوف الأرمال المسنات . والعوانس القبيحات . ولكن القدر عاكسه ، فثارت كبرياء الرجل وقرر الاضراب عن الزواج . وضرب على نفسه وأسرته عزلة أشبه بعزلة سكان الأديار . وتبدى حقه على الدنيا والناس فى تلك الصرامة التى فرضها على أطفاله الصغار وتقديره عليهم . فكان يعتبر اللحم ترفاً شهوانياً لا يتفق مع التقوى . ويعتبر استخدام الأبسطة فى ذلك الجو الرطب بذخاً يحرم صاحبه من ملكوت السماء . ويحرم عليهم إشعال النار فى المدافئ لأنه يفزع من خطر الحريق . فكان الصغار المساكين يرتجفون من البرد معظم السنة ! .

وخوفاً من الحريق أيضاً أبى أن يزود البيت بالسناير . فكانت المقابر والأحراش تبدو على الدوام تحت أنظار سكان البيت من خلال النوافذ . أما داخل البيت فكل شئ يوحى بالصلاية والجهامة ، من سحنة الأب العابسة ، وصمته ونجهم كلماته القليلة وصوته الأجش ومعاملته الفظة ، إلى الأرض الحجرية والسلام الداخلية المنحوتة فى الحجر . والأرض والجدران كلها عارية لا زخرف فيها يريح العين ، ولا دفع يأنس إليه البدن ولا لين فى المقاعد تستريح إليه النفس . فوسائل الراحة العادية كانت فى نظر ذلك الرجل رجساً محرماً حتى الكراسى لم يكن لها أذرع وأظهر ! .

وفى هذا البيت المغلق على أصحابه نشأ الأيتام الصغار ، لا يزورهم أحد ولا يزورون أحداً . يتعلمون فى البيت على يد الخالة ، وبارشاد من الولد القس الذى يغلق على نفسه باب حجرته معظم الوقت ويتناول طعامه

بمفرده فيها . وازداد شعورهم بالوحشة حين ماتت فتاتان على التعاقب من البنات الخمس . فلم تبقَ منهن إلا ثلاث شقيقات في التاريخ . وكانت شارلوت أكبرهن وأسبقهن إلى الشهرة بقصتها العظيمة «جين إير» .

وقبل وفاة الشقيقتين الكبيرين اليزابيث وماريا في سنة ١٨٢٥ بالسل كانتا قد دخلتا في سنة ١٨٢٤ ومعهن شارلوت واميلي مدرسة لبنات رجال الدين كانت الحياة فيها أشد قسوة من الحياة في بيت أبيهن ، فاجتمع هن فيها إلى سوء الطعام قلة كمياته ، فكان نصف جائعات طول الوقت . فلما ماتت ماريا واليزابيث أعيدت شارلوت واميلي إلى البيت ونهضت شارلوت منذ سنة ١٨٢٥ أي وهي في بداية العام العاشر من عمرها بدور الأم الصغيرة والشقيقة الكبرى لشقيقتها وشقيقها اليتامى . ومنذ هذا التاريخ أيضاً بدأ النشاط الأدبي للشقيقات الثلاث ولا سيما شارلوت . فكتبن تراثاً ضخماً من المسرحيات وأقاصيص المغامرات الخيالية لتسلية أنفسهن في الظاهر ، وللتنفيس عن نشاطهن الإيجابي المكبوح في واقع الأمر . وكتبن كذلك أشعاراً كثيرة . وقد جمعت كتابات الشقيقات الثلاث التي ترجع إلى هذا العهد الباكر من الصبا واليفاعة في اثنين وعشرين مجلداً مخطوطاً كتبت معظمها شارلوت وقوام كل مجلد منها نحو مائة صفحة بخط دقيق جداً تصعب قراءته بغير المجهر . كتبت كلها في مدى أقل من سنة ونصف . وقد أجمع الدارسون على أن ما كتبت شارلوت في مستوى يعتبر إعجازاً لصدوره عن فتاة بين سن الثالثة عشرة والرابعة عشرة .

ويصف الذين رأوا شارلوت برونتي سنة ١٨٣١

وهي في الخامسة عشرة من عمرها تقريباً ، بضالة الجسم والنحافة الشديدة ، بل إنها كانت فتاة « هشة » تتميز بشعر بني اللون ناعم غزير وعينين واسعتين بنيتين تشوب إنسانيهما شدرات من ألوان شتى ، من بينها

اللون الأحمر . وفي نظراتهما همدوء ووعي ولهما سحر خاص حين تصغي لمن يحدّثها . حتى إذا أثار اهتمامها شيء طريف تألقت فيهما وهج غريب كأنما أضىء فجأة وراء عدستيهما مصباح قوى ! أما سائر ملامح وجهها فعادية تتميز بالوضوح في غير جمال . ولكن قوة تأثير العينين كانت تغطي دائماً هذا النقص البدني . فلا تكاد تشعر بالفم الواسع والأسنان المعرجة والأنف الكبير . أما يداها وقدماهما فمن أصغر ما يمكن . فحين كانت تصافح أحداً - حتى النساء - كان يلاحظ على الفور صغر حجم تلك اليد ودقتها ونعومتها . كأن ملامحها خففت من جناح طائر !

وفي سنة ١٨٣٢ هذه أرسلت شارلوت إلى المدرسة ككرة أخرى . ووجدت رعاية الأم لدى الآنسة «ولر» معلمتها الجديدة . وقد دامت صلتها إلى آخر حياتها ، كما ربطتها الصداقة بفتاتين من الطالبات مدي العمر أيضاً . ومن عجب أن هذه التي تعتبر من أكتب الكاتبات في تاريخ الآداب العالمية ، كانت في سن الخامسة عشرة ، في نظر معلماتها وزميلاتها من أجهل الطالبات - لأنها لم تكن تعرف شيئاً عن النحو وقواعد اللغة على الإطلاق . أما معرفتها بالجغرافيا فكانت ضئيلة للغاية . ولكنها في الانشاء لا يشق لها غبار ! وقدرتها على الرسم مذهلة . وجهلها بالألعاب مطبق ، فهي لم تعرف اللعب في حياتها قط ، ولا تريد أن تعرفه . وانتهى الأمر بمن حاولن إغراءها باللعب معهن أن تركن اللعب ليلتفتن حولها ساعات من النهار والليل ، تقص عليهن من نسيج خيالها أعجب القصص التي تدور وقائعها في مجاهل الأحراش .

وكانت فكرتها عن التعليم سابقة لزمناها فالناظرة والمعلمات هدفهن حشو الأذهان بالمعارف والعلوم . أما هي فتأبى إلا أن يكون التعليم تنمية للأذواق والمدارك فأرهاب العقل وتشكيل الذوق هما الهدفان الجديران

بكل تربية حسنة . وأما المعلومات المحددة فالظروف تلقى على كل فرد نصيباً منها أكثر مما يحتاج إليه . ولذا كان أكبر اهتمامها في المدرسة بتوسيع معرفتها بكل ما يتعلق بالرسم والنحت والموسيقى والشعر والقصص .

وكانت قدرتها على التصوير بالكلمة المعبرة تسبب إزعاجاً شديداً لزميلاتها فما أكثر الكوابيس التي أيقظتهن صراخات من أثر ماترويه لمن شارلوت « الجاهلة » من حكايات ارتجلتها للتسلية .

وبعد عام ونصف عادت شارلوت إلى البيت لتتولى تربية إخوتها مدة ثلاث سنوات . عادت بعدها إلى المدرسة معلمة ودخلت أختها إميلي هذه المدرسة عينها تلميذة لمدة ثلاثة أشهر ثم تركتها لتخلي مكانها للشقيقة الصغرى آن لأنها لم تطق البعد عن جو الأحرار الذي عشقته . ولما نقلت المدرسة مقرها إلى قرية أخرى ساءت صحة شارلوت فعادت مع أختها آن إلى بيت أبيها . وتقدم لطلب يدها شقيق إحدى زميلات الدراسة واسمها « إلن نوسى » . ولكنها رفضته لأنها لا تشعر نحوه إلا بمودة عادية ، والزواج في نظرها لئبغى أن يكون نتيجة إحساس الزوجة بتقدير شخصيتها الزوج يجعل حياتها بدونه مستحيلة !

وصار من الواضح أن لا مستقبل للفتيات الثلاث سوى التدريس . فهي المهنة المستقلة التي يعتمدن فيها على معاشهن من غير أن ينزلن إلى مرتبة الخدم وأن لم ترتفع منزلتها إلى مرتبة السادة المتبوعين .

وكان وجه الصعوبة في هذا الاتجاه أن الشقيقات الثلاث غير شغوفات بالأطفال . ومستواهن العلمى لا يؤهلهن لتدريس الفتيات الناميات ، لأنهن لا يحذقن الموسيقى حذق الخبيرات ولا يعرفن من اللغة الفرنسية التي لا بد أن تتعلمها الفتاة الراقية إلا القليل .

وعملت شارلوت مربية في عدة بيوت ، ثم استقر الرأي على أن تفتح الفتيات الثلاث مدرسة

يديرها معاً لبنات الأسر المتوسطة ، على أن تزودهن الحالة إليزابيث برانويل برأس المال اللازم لذلك . ولكن لا بد قبل افتتاحها من أن تتم الشقيقتان الكبيرتان شارلوت وإميلي تأهيلهما لهذا المستوى من التعليم . فرحلتا إلى بروكسل في فبراير سنة ١٨٤٢ ودخلتا معهداً داخلياً للبنات . أما آن فاعتزلت عمل المربية وعادت إلى البيت . وأما الأخ الأصغر برانويل فعمل كاتباً في شركة سكة حديد منشستر وتخلي عن الاشتغال بالفن :

ووفقت الشقيقتان توفيقاً كبيراً في تعلم اللغة الفرنسية ، حتى أن مدام « إيجيه » صاحبة المعهد عرضت عليهما أن تبقياً فتتولى شارلوت تدريس اللغة الانجليزية ، وتتولى إميلي تدريس الموسيقى . إلا أن مرض خالتهما ثم وفاتها المفاجئة اضطرتهما للعودة إلى الوطن حيث تركت لهما الحالة المتوفاة في وصيتها مبلغاً يكفى لإنشاء المدرسة التي يصبوان إليها ، ولكن شارلوت لم تلبث أن عادت إلى بروكسل لتدرس اللغة الانجليزية لفتيات بلجيكيات ، ولتتعلم في الوقت نفسه اللغة الألمانية ، ثم رجعت إلى الوطن على أثر أنباء محزنة عن سوء سلوك أخيها الصغير وعن هبوط قوة إبصار أبيها هبوطاً سريعاً . وافتتحت الشقيقات الثلاث المدرسة ، ولكنها أخفقت في اجتذاب الطالبات إليها . وأصبح الأب شبه أعمى ، وازداد ضعف بصر شارلوت ، فباتت تتوجس من إصابتها بالعمى أيضاً . ثم فصل شقيقها من عمله بعد أن أدمن الأفيون والشراب ، وصارت تتناوب حالات من الهذيان والهياج من أفزع ما يكون . ولم تكن هناك لحظة مشرقة في تلك الفترة المحزنة من خريف سنة ١٨٤٥ سوى نشر مجموعة أشعار الشقيقات الثلاث بأسماء مستعارة مذكورة ، لأن النظرة يومئذ للمرأة تضعف الثقة بانتاجها الأدبي . وكان النشر على نفقتهن ولم يحقق

توزيعاً على الاطلاق إلى أن وصلت الشقيقات الثلاث إلى الشهرة من طريق غير طريق الشعر .

وفي صيف سنة ١٨٤٦ بحث الشقيقات الثلاث عن ناشر لمجلد واحد ضخيم يتضمن ثلاث قصص طويلة نسبياً هي « أعالي ويدرنج » لإميلي ، و « أجنس جري » لأن و « الأستاذ » لشارلوت .

ومضت فترة طويلة دون أن تلقى هذه المساعي نجاحاً . وازدادت الكتابة المطبقة على الشقيقات الثلاث . وفي هذا الظرف الحالك شرعت شارلوت تكتب « جين إير » . وفي ٦ أكتوبر سنة ١٨٤٧ قبل الناشر سمث وإلدر نشر قصة « جين إير » في ثلاثة مجلدات .

وقد تركت تلاوة القصة في نفوس أعضاء لجنة القراءة بمؤسسة النشر المذكورة أثراً قوياً . وقال أحدهم لصاحب المؤسسة إنها معجزة فتشكك في حكمه وأحال المخطوط إلى عضو آخر اسكتلندي ليس من طبعه التحمس الشديد لشيء ، فاذا هذا الرجل يعترف بأنه لم يستطع أن يترك المخطوط من يده قبل أن يتم قراءته مع بزوغ الفجر ! أو أغرى ذلك مسترسمث بأن يطالع المخطوط شخصياً . وبعد يومين اعتذر للسيدين عضوي اللجنة لأنه ظنهما يبالغان فاذا هما لم يعدوا الحقيقة الواقعة قيد أتملة . وأمر بطبع القصة على الفور فنشرت بذلك الاسم المستعار « كرربيل » ولقيت نجاحاً كبيراً جداً فما وافى شهر ديسمبر من السنة نفسها حتى صارت حديث الناس على كل لسان وموضع تعليق الكتاب والنقاد في المحلات . وعندئذ تجاسرت شارلوت على الافضاء بالنبا المثير إلى والدها وقرأت له فقرات من تعليقات النقاد عليها . فأظهر رضاء محدوداً عن ملكتها الأدبية ، وكأنه لم يزل حاقداً على فشله في أن يكون كاتباً . ولا ينبغي أن ننسى أن النساء في نظر أولئك المنتسبين الغلاة (البيوريتان) لم يخلقن إلا للخدمة

البيوت ووعاء للنسل ولا يصلحن إلا جسداً يكون الرجل رأسه المفرد ، فلا فلاح لمن في العاوم والفنون .

وفي هذه الأثناء صار شغل الجاهير القارئة الشاغل في إنجلترا كلها أن تكتشف حقيقة شخصية « كرربيل » . ولبت شارلوت تتكتم الحقيقة حتى بين صديقات الدراسة الحميات ، إلى أن أعلن الناشرون الحقيقة ، وقد صاروا الناشرين لمؤلفات آن واميلي أيضاً بتأثير شارلوت التي كتبت مقدمة ضافية لأعالي ويدرنج وأجنس جري . وقد ظن النقاد أن مؤلفة الأعالي هي بعينها مؤلفة جين إير فاضطرت الشقيقتان للسفر إلى لندن وإظهار الحقيقة وإقامة البرهان على أنهما اثنتان وليستا شخصية واحدة ، ولأنهما امرأتان وليستا من جنس الذكور . ولم يكن الناشر يرسل شارلوت إلا عن طريق البريد ، وكان يظنها رجلاً اسمه الحقيقي كرربيل فعلاً . فلما وضعت شارلوت خطاباته إليها بذلك الاسم في يده سألها باستنكار .

— كيف وصلت إلى يدك أيها الشابة هذه الرسائل ؟

ولم يصدق الرجل الوقور أن الفتاتين الهزيلتين المكتسيتين بشباب الحداد الريفية هما المؤلفتان الشهيرتان كرر وآكن بيل ! .

وهكذا انفجرت الحقيقة الجديدة فأحدثت دوياً هائلاً في إنجلترا وأمريكا .

وفي سبتمبر سنة ١٨٤٨ مات الشقيق الأوحيد برانويل ، فلزمت إميلي برونتي البيت ولم تخرج من بابه إلا بعد ثلاثة أشهر محمولة على الأعناق إلى قبرها . وفي ٢٨ مايو سنة ١٨٤٩ لحقت بها آن بعد أن أتى داء السل على البقية الباقية من جيوتها ، وبقيت شارلوت وحيدة .

أما قصة « شيرلي » فقد بدأتها شارلوت عقب نشر « جين إير » مباشرة وجعلت بطلها شيرلي نفسها صورة لشقيقها إميلي لوأنها أوتيت فراحة الصحة وجاه

الثراء والرخاء ونشرت هذه القصة بعد وفاة آن خمسة أشهر وقوبلت من النقاد بالثناء والاعجاب.

وخرجت شارلوت من عزلتها فترددت على مدينة لندن وخالطت مشاهير الأدباء ، ومن بينهم الكاتب الأعظم في نظرها « ثاكري » . وفي ربيع ١٨٥٠ قامت برحلة إلى اسكتلنده . ثم إلى لندن مرة أخرى سنة ١٨٥١ وكانت صحتها قد بدأت في الانحطاط ، وفي غضون مقاومتها للمرض والاعياء كتبت قصتها « ثيت » التي نشرت في سنة ١٨٥٣ فاستقبلها الناس بعاصفة اجماعية من الإطراء والثناء .

وفي هذه المدة طلب يدها رابع رجل في حياتها . وهو القسيس الثاني مساعد أبيها . ولكن والدها رآه دون قدرها ورفض طلبه واعتزل الرجل العمل ورحل ولكنه لم ييأس . وبعد سنة لان مستر برونتي وهكذا تزوجت شارلوت من مستر نيكولز القسيس المساعد في ٢٩ يونيه سنة ١٨٥٤ فأخلدت لحياة الزواج والبيت ووضعت القلم من يدها إلى الأبد .

ولكنها لم تنأ طويلا بحياة الزواج ولا بحياة الأمومة المرتقبة بعد أن باتت تنتظر طفلا يسعدها كما أسعدها زوجها الذي أحبه غاية الحب ، حتى أن آخر كلماتها يوم ماتت في اليوم الأخير من مارس سنة ١٨٥٥ — ما كان أشد سعادتنا معاً !

وهكذا انتهت حياة شارلوت برونتي بعد عامين من نشر آخر قصة لها أو أقل .

٢ — قصة جين إير

وفي مزيج كامل من الواقعية المستمدة من تجربة المؤلفة الحية في البيت وفي المدرسة وفي البيوت التي عملت فيها مربية للأطفال . ومن خيالها الفني الذي تشوبه رقة رومانسية ، استطاعت أن تقدم لنا على لسان « جين إير » قصة حياة نابضة واضحة المعالم متكاملة الأبعاد حافلة بالصدق والعمق والشاعرية .

وتبدأ القصة بتصوير جين إير لطفولتها الشقية . فقد عذمت أبوها وهي في العام الأول من عمرها . وكانت ابنة قسيس فقير تزوج من فتاة سليلة أسرة كريمة مرموقة أحبته فقاطعتها أسرتها الثرية . ولكن خال جين القاضي الثرى « ريد » صاحب قصر جيتسهام آواها وتكفل بتربية ابنة أخته اليتيمة في عطف وحنان بالغين بيد أن القدر أبى إلا أن يموت خال الفتاة بعد قليل فيتركها تحت رحمة زوجته الأرستقراطية المتعجرفة التي أذلها وتفنتت مع أطفالها في تعذيبها . فكانت تحبسها لأنفه الأسباب في حجرة مهجورة مخيفة يقال إن الأشباح كانت تسكنها . فلا عجب أن تصاب جين الصغيرة بحمى عصبية كادت تقضى عليها . لولا رقة قلب الصيدلي « لويد » الذي كان يعالج خدام القصر فقد لزم فراشها وأدرك سبب علتها فعمل على إنقاذها ، ونصح لمسر ريد أن تدخلها مدرسة داخلية تشرف عليها جمعية خيرية تربي اليتامى من أبناء رجال الكنيسة الذين لم يخلفوا ثروة لبناتهم .

وكانت هذه هي مدرسة « لوود » التي دخلتها جين ، فاذا بمعهد ظاهره الرحمة وباطنه العذاب الآليم للتلميذات الفقيرات المسكينات ولولا رقة قلب الناظرة مس تمبل التي أعجبت بذكاء جين إير ومواهبها الفنية لكانت قسوة مدير المعهد كفيفة بالقضاء عليها .

ونعمت جين بقرب هذه الناظرة العظوف التي تعهدتها وجعلت منها مريدة خاصة لها بحيث أتمت دراساتها بتفوق مذهل في ست سنوات ، ثم عينت على إثر تخرجها معلمة للصفوف الصغرى في هذه المدرسة عينها ، وبذلك قضت سنتين أخريين في القسم الداخلي في عزلة تامة لا تجسد مايسليها غير رسم اللوحات الطبيعية والدأب في تعلم اللغة الفرنسية . وتزوجت الناظرة مس تمبل ورحلت عن المدرسة ، فضاقت جين إير بحياتها المجدبة في « لوود » ولم تعلق

البقاء بعد ذلك ، ونشرت إعلاناً في إحدى الصحف
تطلب فيه وظيفة مربية أطفال صغار في أسرة محترمة .
وسرعان ما جاءها رد من قصر ثورنفيلد بالقرب من
قرية ميلكوت لتشرف على تربية طفلة فرنسية الأصل
في العام الثامن من عمرها .

ولم تتردد جين في التوجه إلى قصر ثورنفيلد ،
فاستقبلتها مديرتها العجوز مسز فيرفاكس وتلميذاتها
الطفلة أديلا . وحاضنتها الفرنسية صوفى . أما رب
القصر مستر روشستر فكان في رحلة كعادته في معظم
الأوقات ، فهو لا يلم بقصره إلا في أحيان خاطفة ،
يصل فجأة ويرحل فجأة .

وتقول جين إير بعد ذلك إنها أحببت تلميذاتها
وحياة القصر المأدبة ، كما أحببت صحبة مسز فيرفاكس ،
وعاش الثلاثة على سجيتهن بغير تكلف . وسمعت جين
من مسز فيرفاكس كلاماً كثيراً عن مستر روشستر
وكيف أنه رجل عادل حاد الطبع لا يدرى أحد أهو
ساخط أم مسرور ، ولا ما يستحسنه من الفعال أو
يستهنه ، فالمرء دائماً في حيرة من أمره . ولذا حمدت
جين الله على غياب مستر روشستر الطويل .

وذاث يوم كانت تطوف مع مسز فيرفاكس
حجرات الطابق العلوى المهجور ، فسمعت ضحكة
شاذة الجرس تهتك حجاب الصمت الرائن على القصر ،
فاقشعر لها بدنهما . وتذكرت ما سمعته من بعض الخادومات
عن الأرواح الشريرة التي تسكن القصور العتيقة والأبراج
المهجورة ، وتحرك صدى خاوفها في طفولتها الخافتة
بالفرع والرعب في قصر جيتسهام حين كانت تعيش في
كنف زوج خالها مسز ريد .

ورأت مسز فيرفاكس اضطراب جين الشديد ،
فأخذت تهدئ من روعها مؤكدة لها أن هذه الضحكة
الشاذة تصدر عن خادم غريبة الأطوار بها مس
خفيف ، بيد أنها مأمونة الجانب ، تأتي من القرية

للقيام بأعمال التنظيف في بعض الأيام ، وهي امرأة
حمراء الشعر عصبية الملامح تدعى « جريس پول » .
فلم يسع جين إلا أن تصدق هذا التفسير ، لكنها عادت
إلى الشك والتوجس بعد أن سمعت تلك الضحكة
بعينها تشق صمت الليل بين الحين والحين .

وزاد من حيرتها أن « جريس پول » هذه كانت
تجنب جين إير دائماً . وهي تقوم بأعمالها في الطابق
العلوى المهجور ولا تراها إلا متسللة هابطة إلى المطبخ
كأنها الشبح لتحمل كميات من الطعام تصعد بها إلى
حجرتها . فاذا أرادت أن تتحدث إليها أعرضت عنها
فداخل جين إير الاعتقاد بأن جريس پول هذه امرأة
مخبولة بعض الشيء حقاً . وأن نوبات خبالها هي التي
تدفعها إلى إرسال تلك الضحكة المزعجة .

وانقضى على جين إير في قصر ثورنفيلد نحو ثلاثة
أشهر . أقبل فيها الشتاء . وذاث يوم مشمس خرجت
جين إير سائرة على قدميها نحو القرية لتشتري من هناك
بعض ما يلزمها . وجلست في بعض الطريق الطويل
لتستريح عند قمة ربوة ، ولتمتع النظر بثوب الثلج
الناصع البياض الذي يسربل كل شيء حولها على مدى
البصر وإذا كلب ضخيم في سواد الليل البهيم يثب
صوبها فجأة وفي إثره فارس فوق صهوة جواد
أسود .

وانزلت سنابك الجواد فوق الجليد الأملس .
فكبا وسقط من فوقه راكبه ، فطوعت جين إير
بكل رقة ودماثة لانهاض الرجل من سقطته . فنتقبل
منها عونها العطوف بفضافة مستهجنة تشبه سحنه كثيراً
فهو عملاق فظ الملامح أسمر اللون كث الحاجبين نفاذ
النظرات .

وطلب منها العملاق الغريب اللفظ أن تساعد رغم
عرجه على ركوب جياده ، ثم تركها من غير أن
يشكرها . فعادت إلى قصر ثورنفيلد مكتئبة النفس

ولإذا هم تفاجأ بهذا الرجل الفظ هناك . وحسبته زائراً
فإذا هو مستر روشستر رب القصر نفسه !

وقضت حين فترة تعسة لأن مستر روشستر كان
يعاملها بجفاء حيناً وبدمائه حيناً آخر ، حتى باتت
لا تعرف رأسها من قدميها . فهو متغير الأطوار ينقلب
من النقيض إلى النقيض في الجلسة الواحدة بغير مبرر
وبغير مقدمات .

وزاد ذلك من فضول حين فراحت تستوضح مسر
فيرفاكس لتعليل هذا التقلب في مزاج مستر روشستر ،
فعرفت منها أنه يعاني من آثار شقاء طويل في مستهل
حياته ، لأن والده حرمه من الميراث وخص بثروته
كلها أخاه الأكبر . فهاجر من إنجلترا وعاش في الخارج
شريداً حاقداً إلى أن مات شقيقه الأكبر فجأة وورث
كل شيء .

ويبدو أن الفضول لم يكن من جانب حين وحدها
فقد أخذ مستر روشستر يتعقبها بالأسئلة الدقيقة
والاستجوابات الفاحصة عن ماضي حياتها وطفولتها
وصباها فتحدثه ببساطة وصراحة تامتين عن كل شيء
ولا تحاول التظاهر أمامه بغير حقيقتها .

وتدرج روشستر بعد ذلك إلى نوع آخر من
الاستجواب الفاحص . فصار يجالسها في المساء فترات
طويلة في المدة التي قضها بالقصر لعلاج ساقه المهيضة
ويفاجئها على غير انتظار بأسئلة في موضوعات عامة
تتعلق بالمجتمع وأحوال الدنيا ، كأنه يريد أن يعرف
مدى مداركها وطريقة تفكيرها ، فكانت لا ترد في
الإجابة عن أخرج الأسئلة بصراحة تامة وجراءة وتعزز
رأيها بالأسانيد . فكانت عيناه تلمعان سروراً إذ يجدها
مستقيمة في ردودها كاستقامته القاطعة في اسئلتها .

وكأنما أمن جانبها ووثق بها ففتح لها كتاب حياته
الماضية ، وصارحها بما كان من غواياته وضلالاته .
وكيف أن أديلا ابنة راقصة فرنسية كان يعاشرها في

باريس فزعمت له أنها ابنته وتركها بين ذراعيه
وهربت مع عشيق آخر فعطف عليها وتعهد بتربيتها .

وهكذا أنست حين إلى روشستر وطبيعته الصريحة
الواضحة ، واستساغت خشونته التي تدل على استقامة
طبع ، وصارت تتطلع إلى حلول المساء كي تجلس إليه
وتسامره ذلك السمر الذي يشبه مباريات الرياضة أو
تمرينات المبارزة بين عقليين وطبعين صريحين ، وخفق
قلبها له على تجرد سحنته من الجمال .

وذات يوم افتقدته حين فوجدته قد رحل فجأة
عن القصر من غير أن يخبرها ، وعلمت من مسر
فيرفاكس أن غيابه سيطول أسبوعاً - وكانت ساقه قد
شفيت - يقضيه في الصيد ضيفاً على أحد القصور
المجاورة . فقضت حين ذلك الأسبوع في هم وقلق ،
وأيقنت أن فؤادها البكر قد تعلق بسيدها تعلقاً لا أمل
فيه .

وقبل نهاية ذلك الأسبوع وصلت مسر فيرفاكس
رسالة من سيدتها يأمرها بإعداد القصر لإعداداً لائقاً
لاستقبال ثلة من السيدات النبيلات والسادة الوجهاء
سيقدمون في صحبة مستر روشستر بعد يومين .

وانهمك الجميع بما فيهم حين في إعداد حجرات
القصر فسنحت الفرصة لحين أن تسمع ثرثرة
الخدومات اللواتي جيء بهن من القرية للأعمال
الاضافية ، وكان مما سمعته أن النبيلة بلانش لإنجرام
ستكون واسطة العقد بين هؤلاء الضيوف ، وهي فتاة
حسنة يعلم الجميع أن مستر روشستر متم الفؤاد بها
وأن خطبتهما ستعلن قريباً .

ووقع هذا النبأ على قلب حين وقوع الصاعقة ،
وأحست عقارب الغيرة تلدغها وأدركت أنها لن تطيق
البقاء بعد ذلك ، وعولت على البحث عن وظيفة أخرى
بعد رحيل الضيوف عن القصر .

ولقيت جين الأمرين من غطسة بلانش ووالدتها
وبقية الصحاب المتعجرفين . ولكنها عرفت كيف تملك
زمام أعصابها والغيرة تمزق قلبها لأن هؤلاء الضيوف
أشعروها بالفارق الضخم بينها وبين سيدها وحبيبها من
حيث الثراء والجاه والمكانة . إلا أنها لم تستطع أن
تروض قلبها على التخلي عن حبه . ولكن سيدها
وحبيبها كان يرقب مشاعرها وسلوك القوم معها .
فصارحها على انفراد بأنه يقدرها ويعتبرها صديقتها
وسنده الوحيد في الحياة ولن يفرط فيها لأنه سيشتعر
بالضياع إذا افتقدها إلى جواره .

وحضر إلى القصر زائر غريب اسمه ميسون ليقتضى
الليل فاستيقظت جين في تلك الليلة على صرخة مدوية
مرعبة ، تلاها صوت شجار في الحجرة التي تعلو
حجرتها واستيقظ جميع الضيوف ، ولكن روشستر
طمأنهم مدعياً أنه كابوس أصاب إحدى الخاديات
بنوبة طارئة ثم صاحب جين إلى الطابق العلوى فإذا في
إحدى الحجرات مستر ميسون جريحاً ينزف منه الدم .
فضممت جين جرحه بعد أن غسلته وخرج روشستر
سراً ليأتى بطبيب قرر أن في كتف ميسون أثر عضة
وحشية . وكانت جين واثقة أن التي هاجمته هي
جريس بول لأنها عرفت ضحكها الشاذة ورحل ميسون
قبل انبلاج الصبح حتى لا يراه الضيوف وتثور ضجة
ولم يلبث الضيوف أن رحلوا أيضاً في ذلك اليوم .

وبدا من روشستر أنه يريد أن يربط حياته بحياة
جين ، ولكنه يخشى عواقب زلة غامضة تردى فيها
حين كان شريداً في الخارج ، ولم يفصح عن هذه
الزلة إلا بقوله إن ميسون يعرفها ولكنه آمن من جانبه
لأنه يعيش في الخارج وسيرحل ذلك اليوم إلى الخارج
مرة أخرى .

وفي هذا الظرف تلقت جين رسالة من زوج خالها
مسزريد تدعوها لزيارتها لأنها على شفا الموت . وكان

ابنها قد بدد ميراثه وساءت سيرته . فسمح لها بخلوها
مستر روشستر على مضض بالذهاب إلى جيتسهد حيث
عرفت من المختصرة أن قريباً لأبيها اسمه جون إير أرسل
منذ سنوات إلى مسزريد من جزيرة مديرا حيث هاجر
يلبغها أنه جمع ثروة ضخمة ويريد أن يتبنى جين
ليورثها أمواله ، ولكن المرأة القاسية زعمت له أنها
ماتت ، وهي تطلب من جين أن تغفر لها هذا الذنب ! .
وطال احتضار مسزريد وجين تقوم بخدمتها حتى
ماتت ، وكان قد انقضى نحو شهر فعادت إلى مخدومها
وحبيبها الذي ألهم حبه لها ذلك الفراق فأغدق عليها
حنانه ثم فاجأها ذات يوم بطلب يدها لأنها المرأة
الوحيدة التي أحبها واحترمها ووثق بها ، فهي نور حياته
وملاكته الحارس ، وتركته تحت وطأة الذهول والسعادة
يهصر عودها بين ذراعيه ويلتمها بقبلاته ، مكرراً
لها أنها الفتاة الوحيدة التي يثق بأنها أحبته لشخصه
لا لثرائه . وأن بلانش أنجرام رسبت في الامتحان عندما
زعم لها أن ثروته لا تبلغ ربع حقيقتها الظاهرة فأعرضت
عنه .

وأخذ القصر يستعد لعقد الزواج بعد شهر واحد
مضى كالحلم . وفي أواخره تغيب روشستر عن القصر
لاستتمام بعض لوازم الزواج . فإذا جين تستيقظ في
الليل على امرأة خفيفة الشكل ترفع في يدها شمعة
وتأمل ثوب الزفاف المعلق على المشجب . ثم ترفع
الطرحة وتضعها على رأسها وتتطلع في المرأة كاشرة
الأنياب في وحشية ، ثم تمزق ذلك الخمار وتدوسه
بقدميها ، ثم تنصرف وجين معقودة اللسان من الذعر
ولما عاد روشستر في اليوم التالي حاول إقناعها أن
ذلك كان كابوساً وأن الخمار الممزق لا بد قد عبثت به
جريس بول في إحدى نوبات خيالها . واضطرت جين
لتصديقه على مضض .

وفي ساعة الزفاف في كنيسة القصر برز فجأة
مستر ميسون الزائر الغريب عندما قال القسيس العبارة
المعتادة :

— من كان يعرف سبباً يحول دون زواج هذين
الشخصين فليقدم الآن أو فليصمت إلى الأبد !

وأعلن مستر ميسون أنه يعرف سبباً من هذا
القبيل فمستر روشستر مزوج من امرأة مجنونة تعيش
حبسية في إحدى حجرات الطابق العلوى بالقصر : وأن
هذه الزوجة شقيقته .

ولم يجد روشستر بدءاً من الاعتراف ، وراح
يستعطف حين كى لا تتخلى عنه فلن يستطيع الحياة
بدونها بعد أن ذاق السعادة بقربها ولكنها رفضت
بحزم وهربت تحت جناح الليل وهي في حالة عقلية
أشبه بالحمى .

وكادت تهلك وهي هائمة على وجهها لولا أن
أنقذها قسيس شاب في إحدى القرى المنعزلة ، وأحبها
وعرض عليها الزواج على أن ترحل معه إلى المستعمرات
ليعملاً معاً في التبشير . وكادت تقبل لولا أنها سمعت
صوت روشستر يرن في أذنيها يناديها بضراعة أن تعود
إليه .

ومرة أخرى عادت إلى ثورنفلد وقد مضت
شهور قضتها في النقاهة ضيفة على ريفرز المبشر التقي
فاذا بها تجد القصر أطلالاً بعد أن أشعلت فيه الزوجة
المجنونة النار . وفي بيت ريفي منعزل بالقرب من القصر
وجدت روشستر وقد أصابه العمى والتشويه من أثر
الحريق الذي ذهب ضحيته القصر والزوجة معا ،
فزوجا ووجدا السعادة أخيراً .

أما وقد عرفنا في إيجاز شديد هيكل هذه القصة
فقد آن لنا أن نبحث عن سر شغف جمهور القراء بها

وليس ذلك السر عسيراً خافياً ، لأنها في نظر
الناس من سواد القارئ تجمع بين عنصرين حبيبين
إلى نفوس الناس من قديم الزمن ، فهي تخاطب
جانب الأحلام الطفلية على غرار ما تخاطب ذلك
الجانب قصة سندريلا ، تلك الفتاة المضطهدة الضعيفة
الفقيرة التي تزوج أميراً قوى السلطان . ثم هي أيضاً
قصة من قصص انتصار البشر الضعفاء على الشدائد
والصعاب بفضل الثبات والمثابرة والكفاح .

وهذا النوع من القصص يعلق بأذهان الناس
وقلوبهم لأنه يعبر عن مطامعهم وآمالهم ، فعظم الرجال
يزهيمهم أن يكونوا حماة ذوى بأس لنسائهم ومعظم
النساء يزهimen أن يتزوجن من رجال أقوىاء أشداء
قادرين على حمايتهن . والجنسان كلاهما يصبوان إلى
التوفيق والنجاح والتغلب على صعاب الحياة وشدائدها .

ولئن فسر هذا لنا إقبال سواد القراء وعامتهم على
قصة جين إير فهو لا يكتفى لتفسير إعجاب القاصد
الشديد بها . ولكننا نجد سر ذلك الإعجاب في قوة
تعبير الكاتبة عن العواطف بعمق وصدق رهيبين
فاللوحات التي سجلت فيها آلام الطفلة جين وعذابها
ورقة الطفلة هيلين ومرضاها ووفاتها . ومواقف الحب
الرفيعة تستولى ولا شك على مجامع القلوب ببساطة
أسلوبها وعمق تأثيرها في النفس .

إن قصة جين إير ليست حكاية رومانسية تهيم
للعواطف البشرية متنفساً خيالياً ، بل هي قصة تتميز
بالصدق والإخلاص والأمانة للتجربة الإنسانية بغير
جنوح إلى الزوق أو المبالغة التي تصل إلى حد الزيف
في الأدب الرخيص المريض .

ومن آيات هذه الأمانة التي تجعل القصة واقعا
حيا ، تلك التفاصيل التي تفرض على القارئ الإحساس
بواقعية ما يقرأ ، وإن انتصار جين يأتي في النهاية
شبهها بأحاديث العجائز في ليالى السمر ، فهو انتصار

ما عاشت . وأن وطن روحها حيث يكون هو .
ولكنها تصارحه بأنها تزدرية لتفكيره في الزواج من
فتاة وضيفة النفس زائفة المشاعر لا لشيء إلا لأنها
ذات مظهر وسيم وثروة طائلة .

إن مثل هذا الموقف الاجتماعي في سنة ١٨٤٧
يعتبر صرخة تقديمية جبارة . بل إنه لم يزل حتى اليوم
مستوى رفيعاً للمرأة الكريمة على نفسها ذات التفكير
المستقل . حتى بعد أن نالت المرأة كثيراً من الحقوق
الاجتماعية وستظل صورة حين إير نموذجاً للمرأة التي
لا شك في أنوثتها يستحق الإكبار ويجدر أن يكون
قدوة لسائر النساء .

٣ - شذرات من القصة

● كانت الحجرة الحمراء واسعة الأرجاء مهمة
الشأن : لا يستعملها أحد على الإطلاق من أهل القصر
للنوم إلا في المناسبات القليلة التي يزدحم فيها «جيتسهول»
بالضيوف ويتعين حينئذ استخلاص كل حجراته مخادع
لأيوائهم . ولم يكن ذلك لعب فيها ، فهي من أكبر
ما في القصر من حجرات ومن أفخمها ريشاؤها سرير
ذو أعمدة هائلة من الخشب الثمين تتدلى بينها ستائر من
نسيج فاخر أحمر اللون ، فيتبدى للناظرين وكأنه خيمة
مضروبة في وسط القاعة المترامية . أما النوافذ الكبيرة
فتتدلى فوقها ستائر شبيهة بستائر الفراش . وعلى الأرض
بساط كبير فاخر يماثلها في اللون . ويمائلها في اللون
أيضاً ذلك الغطاء الذي يعلو المنضدة المجاورة للسرير
الكبير أما الجدران فتلونها بين الأحمرار والصفرة ،
وسائر الأثاث في الحجرة من الخشب الفاخر العتيق
المهيّب بلونه الداكن

وألقنتي مس أبوت القاسية فوق كرسي وضعته
لى بالقرب من المدفأة الرخامية الضخمة الخابية في
مواجهة السرير الرهيب ، وعن يميني ويساري ذلك
الأثاث الضخم ومرآة هائلة تضاعف من حجم الحجرة

لم يفرش طريقه بالورد ، ويخل اكليل ظفّره من
أشواك ، لأنها لاتغدو بذلك الانتصار أميرة موفورة
الجمال والثراء والجاء ، بل زوجة كأوساط الزوجات
في البشر في دنيا الواقع ، تربط مصيرها برجل
لا دماثة في خلقه ، ولا لين في مهاده وإنما هو رجل
وعر الطبع كفيف البصر موصوم السمعة بماضيه
وضلالاته ، وله ابنة تربطه بتلك الصفحة الدنسة
المطوية من شبابه ، فهو منبوذ من عليّة الناس للفضيحة
التي ثارت حوله ، وهو عزوف عن المجتمع بسبب
كبريائه وعاهته . فحين إير في ذلك الإطار تتلقى من
يد القدر أخيراً كأساً غير صافية من الأكدار ، ولابد
لها من الشجاعة والمضاء كي تمضي في طريقها المقسوم
لها . وسعادتها بسلوك تلك الطريق هي سعادة الشجعان
وأصحاب الرسائل لا سعادة من واتهم المقادير بصفو
محض وهم بلهاء خاملون .

فإذا تركنا المضمون الأدبي . وجدنا للقصة مضموناً
إنسانياً اجتماعياً يتصل بكيان المرأة في العصر الحديث
من قريب جداً . فحين إير هي أول قصة أوروبية
عظيمة تمثل المرأة الحديثة وتبسط وجهة نظرها وتثبت
كيانها المستقل الكريم في المجتمع العصري .

إن المعلمة الفقيرة التي تعيش بعرق جبينها تواجه
السيد الوجيه الثرى الطاغية روشستر عن اقتناع وطيد
بأنها نذ له في القيمة الإنسانية ، وأنها وهي امرأة
لا تقل عنه في قوة العقل ومضاء الروح ، وتزيد عليه
في نبل القلب ونقائه . وتصر في جميع مواقفها معه
على الانصياع لأوامر ضميرها ونواهيه بغير خوف ،
ومن غير أن يكون لإغراء البذخ والرفاهية على نفسها
سلطان . فهي ترفض أن تبيع نفسها لتجد الرفاهية
والرغد . لأن كنزها الداخلي أقوى عندها من ربوات
الأموال وألقاب الشرف والمكانة الزائفة في الدنيا .

وإن لديها من الشجاعة ما تقربه في غير مراوغة
لروشستر بأنها تهواه من كل قلبها ، وأنها ستظل تحبه

ومن ضخامة أثاثها . ولما نهضت أمتحن قفل الباب وجدته موصداً من الخارج بالمفتاح ، فإذا أنا رهينة سجن محكم . وهممت أن أعود إلى مقعدى فإذا أنا أواجه المرأة الهائلة ويخيل إلى أنى أرى فى الظلام اشكالاً ضخمة مخيفة ترصدنى . وزاد من وحشة المنظر تلك القامة الصغيرة التى تمحلق فى بعينين ضاعف الخوف من اتساعها وسط وجه شاحب ، فكأننى أرى أمامى شبحاً حقيقياً من مخلوقات الجن .

● ألفت نفسى واقفة فوق المقعد ومستربروكليهرست لا تفصلنى عنه إلا ياردة واحدة ، وأمامى مجموعة من الثياب الحريرية الزاهية الألوان ترفل فيها أسرته وخاطب مستر بروكليهرست تلك الأسرة ثم انثنى موجها الخطاب إلى المعلمات والتلميذات زميلانى :

— أترين كلكن هذه الفتاة ؟

ولم يكن شك فى أنهم يرينى ، إذ كنت محط أنظارهن جميعاً وكأن عيونهن عدسات مسلطة فى شعاع الشمس على وجهى تكاد تحرقه . حرقاً . وأردف :

— لاشك أنكن تربنها صغيرة السن لا تختلف فى شئ من مظهرها عن سائر الأطفال . فقد شئت لإرادة الرب أن يسبغ عليها الشكل الذى أسبغه علينا جميعاً . ولكن قدر لهذه الطفلة أن يجد فيها الشيطان اللعين أداة طيعة وعونا ! وإنى لأففى لأليكن بهذه الحقة ونفسى تفيض ألماً وحزناً ... وإنى لأسف لما ألقى على كاهلى من واجب تنبيهكن إلى ما تنطوى عليه من شرو و مروق ، فهى لاتستحق أن تنخرط فى سلك قطع الرب ، لأنها غريبة عنه تماماً . فمن واجبكن أن تقاطعنها فلا تخالطنها فى ألعابكن ولا تجاذبنها الحديث أيتها التلميذات الطائعات للرب !.. وقد علمت هذا من السيدة المحسنة البارة التى غمرتها بإحسانها وكفلتها بعد وفاة أبويها وعاملتها معاملة الابنة ، فعقبتها وقابلت هذا الكرم البالغ بالجحود ، حتى عيل صبر السيدة

الكرمة ، وخشيت على أطفالها من مخالطتها فأقصتها عنهم محافظة على نفوسهم النقية من دنسها !

● أشرقت شمس منتصف الصيف الرائعة على انجلترا فإذا السواوات كاملة الصفاء ، وإذا الضياء يغمر كل شئء بالبهاء والرواء ، حتى كأن باقة من الأيام التى تسود إيطاليا نزحت إلينا من الجنوب كما تنزح أسراب الطيور المهاجرة الرائعة ، ثم خطر لها أن تحط فى طريقها فوق صخور ألبيون . وكان الدريس قد ضم وأدخل إلى الأهراء ، فبدت الحقول كلها حول ثورنفلد خضراء مكشوفة للعيان ، مجزوزة ، وبدت المطرق بيضاء ساخنة تحت حرارة الشمس ، وبدت الأشجار فى الاسيجة وفى الغابات رافلة فى حفل من أوراقها الخضراء الخالكة الاخضرار ، فوضحت المفارقة بينها وبين الخضرة الصافية الخفيفة التى تراقص فى المروج تحت الأشعة البهيجة .

● وشرعت فى الارتداد إلى الدار ، بيد أن مستر روشستر تبغنى ولما بلغنا سدة الباب قال لى :

— أتعودين فى مثل هذه الليلة البديعة ؟ إنه لمن العار أن يجلس المرء فى ليلة كهذه داخل الدار وما من أحد على وجه اليقين تنازعه نفسه إلى الإيواء إلى فراشه وغروب الشمس فى الحديقة على موعد للقاء مع طلوع القمر !

ومن نقائصى أن لسانى على ذرايته أحياناً فى الانطلاق بالإجابة يعجز أحياناً أخرى عن إبداء ما أرجوه من المعاذير فيخذلنى فى تلك المواقف ..

وأردف يقول ونحن ندرج معاً إلى الممشى الذى تظله من الجانبين أشجار الغار :

— أى حين ! ألا ترين ثورنفلد مكاناً رائعاً فى الصيف ؟

— بلى ياسيدى .

— ولا بد أنك ألفت البيت إلى حد ما وأحسست شيئاً من الارتباط به فلك عين حساسة للجمال الطبيعى

— إني لأشعر بالارتباط به حقاً .

— وإخالك تكنين في نفسك — على نحو لا أدرى
كنهه — إعزازاً لهذه الطفلة الصغيرة البهاء أدبل بل
وللسيدة الساذجة فيرفاكس ؟

— أجل ياسيدى ، أكن الإعزاز لكليهما على
نطين متباينين .

— ويسووك أن تفارقيهما ؟

— نعم .

— وأأسفاه !

قالا ثم تنهد وسكت ، ولم يلبث بعدها أن أردف :
— هذا هو حال الدنيا على الدوام : ما إن يستقر
قرار المرء في مكان يروقه حتى يهيب به صوت أن
ينهض وينطلق لأن ساعة الراحة قد انقضت !
فسألته :

— أحتم على إذن يا سيدى أن أنطلق من هنا
وأبرح ثورنفيلد ؟

— أعتقد أنه لا بد لك من هذا يا جين ! وإني
لأسف يا جانيت ولكني أعتقد أنه ليس عن هذا محيص !
وكانت لطمة ، بيد أني لم أدعها تقهرنى !

— ليكن يا سيدى : سأكون على تمام الأهبة متى
صدر الأمر بالمسير .

— لقد آن أوانه : ولا بد أن أصدر هذا الأمر
الليلة !

— إذن أنت على وشك الزواج يا سيدى ؟

— ذلك كذلك . بالضبط ! لقد أدركت محجة
الصواب . وأصبحت المحز بثاقب فراستك المعهودة .

— وهل سيكون ذلك قريباً يا سيدى ؟

— قريباً جداً يا ... أعنى يا آنسة إير . وتذكرين
يا جين المرة الأولى التي أفضيت إليك أنا ، أو أفضت
الشائعة إليك ، أن في نيتي وضع عنق عزوبتي الطويلة
في حبل المشنقة المقدسة ، والدخول تحت نير الرباط

المقدس ... وأحب أن أذكرك بأنك كنت أول من
نهني بتلك الصراحة التي أحترمها فيك ، وبعد النظر
والحرص والاحتشام إنني إن تزوجت الآنسة إنجرام
فسترحلين أنت والصغيرة أدبل على الفور .

* * *

— لأن أثبتت هذه الوثيقة أني كنت متزوجاً فهي
لا تثبت أن المرأة المذكور اسمها فيها بوصفها زوجتي
لم تزل على قيد الحياة .

فقال المحامى بصوت رن في أرجاء الكنيسة
الصامتة !

— إنها كانت على قيد الحياة منذ ثلاثة أشهر

— ومن أدراك ؟

— إن لدى شاهداً على صحة هذه الواقعة ، وهو
شاهد ليس في وسعك ياسيدى أن تدحض شهادته .

— أبرزه أوفاذهب إلى الجحيم !

— سأبرزه أولاً قبل أن أذهب إلى الجحيم ، فهو
موجود هنا ! يامستر ميسون تفضل بالتقدم إلى الأمام !

وما إن سمع مستر روشستر هذا الاسم حتى كثر
على أسنانه ، وشعر برجفة شديدة تعتربه ، وأحسست
وأنا بجواره بسلسلة من التقلصات المنبثة عن الغضب
والقنوط تسرى في كيانه . وظهر الغريب الآخر الذى
كان متوارياً في الصفوف الخلفية واقترّب من المحراب
ومن فوق كتف المحامى طالعنا وجه شاحب أجل إنه
ميسون بلحمه ودمه . واستدار مستر روشستر وحملق
فيه . وكانت عيناه كما قلت كثيراً من قبل سوداوين
ولكن الوهج الذى كان يومض الآن فيهما كان يشع
بلون الدم ، واحتقن وجهه الزيتونى البشرة ورفع ذراعه
القوية مندفعاً إلى الأمام . وكان حرياً أن يضرب
ميسون فيلقبه على أرض الكنيسة ويتزع أنفاسه من
جسده لولا أن ميسون تراجع وصاح :

— يا إله الرحمة .

• وعند مدخل القصر تقدمت مسز فيرفاكس وأديل وصوفى للقائنا وإزجاء التهانى إلينا ، فصاح السيد صارخاً :

— أغربوا جميعاً ! إذهبوا عني بهانتكم ! من ذا يريد ها ؟ لست أنا ! فقد جاءت متأخرة خمسة عشر عاماً !

واجتازهم ثم شرع يصعد الدرج وهو لم يزل قابضاً على يدي . ولم يزل يهيب بالسادة أن يقتفوا أثرنا ، ففعلوا . وظل يصعد إلى أن بلغ الطبقة الثالثة حيث الباب المنخفض الأسود ففتحه بمفتاحه العام وأدخلنا إلى حجرة مفروشة بالبسط فيها فراش ضخم ثم قال :

— هل تعرف هذا الوضع ياميسون ؟ لقد عضنتك وطعنتك ها هنا .

ورفع الستائر عن الجدار فكشف عن باب آخر فتحه أيضاً . وفي حجرة بلا نوافذ رأينا ناراً تتأجج في مدفأة حولها سياج قوى من القضبان الحديدية العالية ،

وتتدلى من سقفها بسلسلة حديدية ثريابها مصباح . وكانت جريس بول عاكفة على النار تنضج فيما يظهر شيئاً في مقلاة . وفي جوف العتمة عند الركن الأقصى من الحجرة رأينا شكلاً آدمياً يجرى غاديا رائحاً ، أقول آدمياً ولم يكن واضحاً حتى تلك اللحظة أهو وحش أم إنسان فقد خيل إلينا عند النظرة الأولى أنه يدرج على أربع . ويزجرو بهدر كالضواري . إلا أنه مكتس بالثياب كالبشر وله شعر متمكث أشعث كاللبد أو المعركة يغطي رأسه ووجهه .

وقال مستر روشستر :

— طاب صباحك يا مسز بول ! كيف حالك ؟ وكيف حال وديعتك اليوم ؟

— في حال يمكن أن تطاق ياسيدى . شكراً لك فيها شراسة ولكنها لاتتجاوزها إلى الخطورة .

وعندئذ دوت صرخة وحشية كأنما لتكذب هذا التقرير ، ونهضت الضبع المسربلة بالثياب منتصبية على قائمتي الخلفيتين !



رسالة التوحيد لمحمد عبده

بسم
الدكتور عثمان أمين

رئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة

١ — مقدمة عن محمد عبده وفلسفته

(١) خلاصة سيرة ورسالة :

في الأبيات القليلة التي ألقاها حفي ناصف في رثاء الشيخ محمد عبده ، لخص الشاعر الكبير السمات البارزة في سيرة الأستاذ الإمام والخصائص المميزة لدعوته الإصلاحية التي ازدهرت في العالم الإسلامي أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحاضر :

يقضى حوائج سائليه فلا يرى

في نفسه سأمًا ولا استكبارا

ويعلم الناس الأمانة والوفا

والصدق والإخلاص والإيثارا

ويظل بالإصلاح مغرًى كلما

وجد السبيل إلى صلاح سارا

حتى كأن عليه عهداً للعلا

أن يصلح الأخلاق والأفكارا

ففي مسهل هذا القرن كانت الشبيبة المصرية في حيرة من أمرها ، فأخذت تقلب البصر في الظلام الكثيف ، تتلمس بصيصاً من نور ، وتنتطلع إلى رائد

يرشدها ويهديها سواء السبيل : وسرعان ما وجدت رائدها في شخص الأستاذ الإمام ، في شخص رجل قد زانته الحكمة ، وصقلته الثقافة ، وحنكته التجارب ، دون أن تفقده حدة الذهن وتأجج العاطفة وعزيمة الشباب ، رجل عرف كيف يجمع بين القديم والحديث ويؤلف بين العلم والدين ، ويعيش لأتمته قبل أن يعيش لنفسه ولأسرته ، وبالإجمال رجل يحافظ على زى الشيوخ ، ولكنه يحمل قلباً ورأساً لم يعهد الناس لها نظيراً بين أصحاب الطرايش ولا بسى العائم والقفاطين .

والتفت الشبيبة حول الأستاذ الإمام ، لأنه كان بروحه الفتية أقدر الناس على استنهاض الشباب لتحقيق المبادئ العالية . وحفزه إلى بذل الجهود لتوخي الحق والخير والجمال ، ولأنه كان بعلمه وإخلاصه أقدر الزعماء على تحرير الأذهان من زيف الآراء وتصفية القلوب من زيف المعتقدات . واستطاع الإمام أن يطبع في نفوس معاصريه أعمق الآثار : لأنه وقف من المجتمع موقف الناقد الحصيف ، فأعلن حقوق الفكر ، ودافع عن كرامة الفرد ، وأيد مطالب الضمير ، ورفع لواء الحرية ، ودعا إلى الاجتهاد ، وحمل على المقلدين ، وحاول أن يثبت في نفوس

المسلمين مكارم الأخلاق - التي هي المقصد الأسنى لرسالة الرسول - أخلاق الصبر والدأب ، ومواصلة السعى واتقان العمل ، والتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة .. ومن حق الأستاذ الإمام علينا أن نقول : إنه هو الذى زود التفكير المصرى بالوحدة والانسجام ، وطبعه بطابع الدقة والتحديد ، وإنه هو الذى استطاع بقوة شخصيته وكتاباتاته أن يكون مصدر إلهام لرجال الدين والسياسة والاجتماع والفلسفة فى مصر . فنشأت بفضلها وانتمت إليه أربع مدارس مهمة : الدينية ، والسياسية ، والاجتماعية ، والفلسفية .

وقد قلنا وكررنا القول فى كتاباتنا العديدة عن الأستاذ الإمام إن قضية الإصلاح « الجوانى » ، إصلاح العقلية والعقيدة والأخلاق ، هي الرسالة الأولى التى اضطلع بها ذلك المصلح الاجتماعى الكبير ، وإن هذا الجانب من التربية الإنسانية هو الذى حظى بكل اهتمامه فى حياته الحصبة النافعة الهادية : يكافح العادات والتقاليد السيئة ، وينقد البدع والمعتقدات الفاسدة ، ويحمل على الظلم والاستبداد ، ويندد بجميع الانحرافات الاجتماعية والسياسية ، ويبذل السعى الموصول لإصلاح مناهج التعليم الأزهرى : وإصلاح المحاكم الشرعية .. يتصدى لذلك كله بغية إصلاح الأخلاق فى الجماعة الإسلامية عموماً وفى المجتمع العربى خصوصاً .

ولكنه من جهة أخرى كان مقتنعاً أشد الاقتناع بأن السياسة ما دخلت شيئاً إلا أفسدته ، وقد أشار فى « رسالة التوحيد » إلى الأضرار التى لحقت بالعقائد الدينية حين تغلغلت فيها الأهواء السياسية ، فأورثت المسلمين شقاقاً وخلافاً ؛ ثم إن جمهرة البلاد الإسلامية سواء كانت مستقلة أو تحت حكم الأجنبي المحتل أو المستعمر ، لم يكن لها فى ذلك الحين إلا حكومات ظالمة مستبدة : فحاولت تأييد سياسة معينة ، أو مناوأة

سياسة أخرى ، عن طريق الدين أو العلم تكون عاقبتها شراً على الأمرين جميعاً ؛ ومن الخير للمصلح المخلص أن يستغل لمطالب الإصلاح بعض الاستعدادات الطيبة عند أصحاب السلطان .

ولكن الأستاذ الإمام ، على الرغم من حبه وإثاره لرسالته ، كأستاذ للشباب ومرب للنفوس ، وعلى الرغم من انصرافه عن السياسة الحزبية ، لم يكف قط عن إبداء رأيه فى المشكلات العصرية الكبرى من سياسية واجتماعية ، فنهض بعبء ذلك الكفاح الروحى الموصول الذى يكفل للمفكر حق الإشراف على سير المجتمع فى عصره . وحسبنا أن ننظر فيما قام به الأستاذ الإمام من نشر المؤلفات أو كتابة المقالات ، وأن نعتبر ما ألقى من دروس فى تفسير القرآن أو فى تقويم اللسان ، وما بث من إصلاح فى القضاء أو فى التعليم أو فى الإفتاء ، حسبنا على الجملة أن نقدر ما بذله من الجهود الإصلاحية الصادقة فى مجالات الأخلاق والدين والاجتماع ، لنقر بأنه استطاع أن يخدم الحقيقة وأن يخدم الأمة خيراً من أولئك المجاهدين المزعومين . الذين لم يكونوا فى الغالب سوى سياسيين محترفين مهرجين .

(ب) أعمال مشهودة وآثار مذكورة :

إن صورة محمد عبده ، كما تبدى لنا بعد الإمام بشخصيته وسيرته ، لا تختلف عن الصورة التى سجلها عنه من قدر لهم أن يعرفوه أو أن يروه فى حياته . فى ٣١ يولييه سنة ١٩٠٥ كتب « هارولد سبنادر » - كاتب حزب الأحرار الإنجليزى - كلمة رثاء للأستاذ الإمام بعد وفاته بثلاثة أسابيع : وصف فيها لقاءه له بدار صديقه « ويلفرد سكاون بلنت » بعين شمس ، فقال : « هنا أمسك مستر بلنت عن الكلام . والتفت فجأة لسماعه وقع حوافر فرس ، فقال : ها هو الرجل .. فالتفت مثله ، فاذا بصورة إنسان يقول

الناظر إليها إليها برزت من كتب الأنبياء الأقدمين :
 شيخ حسن البرّة ، جهر الصوت ، يمتطي فرساً عربياً كميّاً
 جميلاً يقبل نحونا على مهل ، وعليه الأردية الطويلة التي
 لا تزال تضيئ على الإنسان في بلاد الشرق رونقاً
 ورواء ، وفوق رأسه العمامة الكثيفة التي هي الوقاية
 الحقيقية من حر الشمس . ولما انتهى إلينا ترجل
 وتلطف في تحيّننا ، وتناول معنا فنجان شاي ، وأنشأ
 يخادثنا بالفرنسية ، وكان حديثه حديث مراقب مفكر
 وقف يرقب الحوادث من مكان بعيد . وتمنى فيما سبق
 لوطنه أماناً كبيراً ، ولكنه تخلى عنها ، وإن يكن من
 الين أن نيران غمرته القديمة كانت لا تزال مشتعلة في
 نفسه . وكنت ألح في عينيه ذلك الابتسام المشوب
 بالكآبة والرحمة الذي لا يرى إلا في وجوه من قاسوا
 كثيراً من الأهوال والشدائد .

وقال عنه تلميذه ومريده رشيد رضا في « المنار » :
 « إنه سليم الفطرة ، قدسى الروح ، كبير النفس .
 وصادف تربية صوفية نقيّة ، زهدته في الشهوات
 والجاه الدنيوي ، وأعدته لورثة هداية النبوة ، فكان
 زيتة في زجاجة نفسه صافياً يكاد يضيء ولو لم تمسه
 نار » .

وقال شيخ الأدباء عباس محمود العقاد في كتابه
 « عبقرى الإصلاح والتعليم » : « رأيت الشيخ محمد
 عبده مرات معدودة ، ورأيت مرات لا تحصى في
 صورة الشمسية التي لا تلبس إحداها بملامح صورة
 أخرى ، فكانت النظرة الأولى كالنظرة الأخيرة إلى
 تلك الملامح فيما تم عليه وتشير إليه : قوة وطيبة
 متفتتان لا يبين لك إلهما تنازعاً يوماً أو تتنازعان ...
 وهو أقرب الناس سمة بما يرتسم في أخلاصنا من سمات
 النبوة ، وهي في طلعتها الإنسانية بشر مثلنا ، وإن لم
 نكون نحن بشراً مثلها فيما تتلقاه من وحى الله » .

من أبوين متوسطي الحال ولد محمد عبده في عام
 ١٨٤٩ بقرية « محلة نصر » بالوجه البحري . وتعلم

القراءة والكتابة بمنزل والديه . دون أن يذهب إلى
 « كتاب » القرية . وبعد أن جاوز العاشرة من عمره ،
 وأتم حفظ القرآن الكريم ، ذهب إلى الجامع الأحمدي
 في طنطا ، ليتمّ تجويد القرآن ودراسة قواعد اللغة
 العربية . بيد أن منهج التعليم بالجامع الأحمدي كان
 وعراً شاقاً ، حتى كاد الصبي أن يعثره اليأس ويشغل
 بالزراعة ، لولا أن التقى بأحد أحوال أبيه ، اسمه
 الشيخ درويش ، وكان رجلاً صوفياً طيب القلب ،
 فاستطاع أن يروض جماعه وأن يوجهه إلى المعاني
 القدسية واللذائذ الروحية .

ولكن الحادث الجلل في شباب محمد عبده هو
 التحاقه سنة ١٨٦٦ بالجامع الأزهر ، أهم مركز للثقافة
 الإسلامية . وهناك قضى زهاء ثلاث سنين دون أن
 يجنى فائدة تذكر من الدروس التي كان يستمع إليها
 حينذاك . فلما لبث أن انصرف عن « العلوم الأزهرية » ،
 وتطلعت نفسه إلى علوم جديدة . وألّت به في ذلك
 الحين أزمة نفسية جعلته ينقطع عن الدرس ، ويحاول
 أن يعزل العالم ، وأن يمارس ضروب الزهد والرياضة
 ولكنه اجتاز تلك الأزمة بفضل « الشيخ درويش »
 أيضاً .

وكان من حسن حظّه أن التقى بالسيد جمال الدين
 الأفغاني ، رائد الحرية الدينية والسياسية في نظر الشعوب
 الشرقية . واستطاع محمد عبده بفضل ما تلقاه عن
 أستاذه الأفغاني من هداية روحية أن يتحول نهائياً عن
 طريق الزهد ، وأن يقبل على الحياة العاملة إقباله على
 دراسة العلوم العصرية المختلفة ، كالفلسفة والرياضيات
 والكلام والأخلاق والسياسة والفن ، وغيرها مما لم يكن
 مألوفاً في مناهج الأزهر .

ووجد محمد عبده عند أستاذه جمال الدين الأفغاني
 روحاً جديدة لا نظير لها في التعاليم الأزهرية : وجد
 عنده مذهباً فلسفياً واحداً ، ونظرة إلى الحياة عيقة ،

وصورة عن الكون منظمة . ولكن أهم ما استمد التلميذ من أستاذه هو الميل إلى الحرية وبقظة الوعي القومي . وقضى التلميذ في صحبة الأستاذ شهوراً يحيا حياة الفكر والروح ، وهو مبهج نشوان متعطش إلى اكتشاف المعرفة من ينابيعها الصافية .

ومنذ أن اتصل محمد عبده بالأفغانى اتجهت حياته اتجاهاً واحداً : أخذ يبذل جهوده للتحرر من سلطان العرف السائد والتقاليد الموروثة . وشرع يقرأ ما ينقل إلى العربية من ثمرات الثقافة الغربية ، وينشئ المقالات للمصحف المصرية ، فنحس فيها أنه يحاول في شيء من المشقة أحياناً ، أن يتخلص من العقلية المسيطرة إذ ذاك على البيئة الأزهرية . وفي سنة ١٨٧٧ تقدم لامتحان « العالمية » في الأزهر ، وظفر بها ، على الرغم من الشكوك التي حامت حول اسمه ، لاتصاله بالأفغانى ، ولكتابته الفصول داعياً إلى اكتساب المعرفة والثقافة الحرة ، وإلى السير في طريق التجديد وترك الجمود والتقليد .

وبعد حصول الشيخ على هذه الشهادة أصبح من حقه أن يقوم بالتعليم في الأزهر ، فأخذ يلقي دروساً في التوحيد والمنطق والأخلاق . ثم عين مدرساً للتاريخ في « مدرسة دار العلوم » ، ومدرساً للغة العربية في « مدرسة الألسن » . فبدأ التعليم هناك بمحاضرات عن « فلسفة ابن خلدون » ومضى في التدريس حتى تولى الخديو توفيق ، فأمر بنفى الأفغانى من مصر وعزل محمد عبده من دار العلوم .

ولكن رياض باشا أراد إصلاح جريدة « الوقائع المصرية » - وكانت لسان الحكومة الرسمي - فعين الشيخ محمد عبده محرراً بها ، ثم رئيساً لتحريرها . فكان فيها - بحق - مصلحاً ومعلماً في آن واحد : كانت غايته رفع مستوى الأمة ، وتقويم أخلاقها . والنهوض بها نهضة ثقافية اجتماعية في تدرج وأناة وتطور ومن غير

طفرة ولا عنف . وكان يعتقد أن ذلك يتم إذا سلك قادتها سبيل التثقيف والتربية ونشر التعليم والنور ، لا سبيل تقليد الغرب من غير فهم ولا إدراك صحيح ، أو التمسك بظواهر المدنية المادية البراقة ، مع الغفلة عن صميم المدنية الروحية الصحيحة .

وقامت الحركة العربية ، احتجاجاً على الضباط الأتراك والشراكسة ، فلم يكن محمد عبده مشايحاً لعربى في أول الأمر ، لأنه كان يراه ناطقاً بأفكار طائفية جزئية لا تعنى الأمة كلها ، وكان يرى الأفضل للبلاد قيام نظام للحكم مصحوب بإصلاح داخلي تقدمي وسيلته الرئيسية نشر الثقافة ، وبث التربية الأخلاقية والسياسية التي تناسب قيام دستور حر . ولكنه حين شهد ما حدث بعد ذلك من تطورات خطيرة نجحت في تأمر الخديو مع الإنجليز ، لم يسعه إلا المسارعة إلى شد أزر الثوار العربيين ، مضى في تأييده للحركة حتى صار أحد الرؤوس المدبرة للحكومة الوطنية ، وظل يناضل بالقلم واللسان في عزيمة وإخلاص ، لتأليب جماهير الشعب على الطغاة المعتدين .

ولما فشلت الحركة العربية ، بسبب الخيانة وسوء التدبير ، اتهم الشيخ محمد عبده بمنافاة الخديو ، وحكم عليه بالسجن ثم بالنفى ثلاث سنوات مع من نفى من العربيين . فاختار الشيخ سوريا مقاماً ، ورحل إليها عام ١٨٨٣ . ولكن إقامته لم تطل فيها ، إذ دعاه أستاذه جمال الدين إلى باريس ، فلبى الدعوة وسافر إليها أوائل سنة ١٨٨٤ ؛ وهناك أسس مع أستاذه جريدة « العروة الوثقى » للدعوة إلى إقامة جامعة شرقية ، غرضها ضم الصفوف وتوحيد الغاية : ودفع عدوان الغرب على الشرق عموماً وتخليص البلاد الإسلامية والعربية من الاحتلال البريطاني خصوصاً .

ولما توقفت جريدة « العروة الوثقى » عن الظهور لحيلولة الإنجليز دون إيصالها إلى القراء في البلاد العربية ،

اضطر الشيخ محمد عبده إلى مغادرة باريس سنة ١٨٨٥ متجهاً إلى بيروت . وهناك ألقى دروسه المشهورة في « علم الكلام » ، تلك الدروس التي كانت أصلاً لكتابه الذي نشره فيما بعد باسم « رسالة التوحيد » (وهي موضوع هذا التعريف) .

وعاد الشيخ سنة ١٨٨٨ إلى مصر ، فعين قاضياً بالمحاكم الشرعية ، ثم مستشاراً في محكمة الاستئناف : وقد عرف في هاتين الوظائفين باستقلال الفكر : وكان يتوخى في أحكامه تربية الجمهور ، وإيقاظ وعيه وإصلاح ذات البين بين الأسرات وبين الأفراد .

وفي سنة ١٨٩٩ عين الشيخ مفتياً للديار المصرية ، فأضفى على ذلك المنصب مهابة وسناء . ولم يقتصر على الإفتاء فيما كان يحال إليه من مسائل ، بل وسع اختصاص المفتي وزاد من نفوذه . وقد امتازت فتاوى الأستاذ الإمام باستقلال الرأي والتسامح وسعة الأفق ، كما يتضح من الفتوى المشهورة باسم « الفتوى الترنسفالية » .

ولما عين الإمام عضواً في مجلس شورى القوانين ، سار على سياسة ترمى إلى تربية الرأي العام في مصر ، وتعويد الأمة دقة النقد والتمحيص ، والسمو عن الأغراض والأشخاص .

وكان الشيخ من أوائل مؤسسي « الجمعية الخيرية الإسلامية » فأخذ يعمل عن طريقها على تحقيق إصلاح أخلاق اجتماعي ، يذكى في الناس روح الاعتماد على النفس والتعاون بين الأفراد ، وإشعار قلوب الأغنياء عاطفة الرحمة والإحسان إلى الفقراء . وكان صوته أول صوت ارتفع في الشرق العربي منادياً بنشر مبادئ العدالة الاجتماعية حتى يستتب السلام بين الطبقات . وإليه يرجع الفضل في إنشاء « مدرسة القضاء الشرعي » والعمل على إصلاح المحاكم الشرعية ، كما أسس « جمعية إحياء الكتب العربية القديمة » ؛ ودعا إلى إنشاء جامعة مصرية تقوم إلى جانب الجامعة الأزهرية ، ودافع

عن الإسلام ورد على « هانوتو » و « فرح أنطون » مفنداً مزاعمهما عن العقائد الإسلامية . وتوفي سنة ١٩٠٥ وهو في أوج نشاطه العقلي والروحي ، فكانت حياته الخصلة الحافلة دروساً حية وقدوة ملهمة للشبيبة الواعية . وخير وصف وصف به هذا العبقري المصري « عبقري الإصلاح والتعليم » - كما سماه فقيدنا الكبير عباس محمود العقاد - قول مستشرق أمريكي فاضل : « كان محمد عبده فلاحاً صميماً ، وليد تربة مصر العريقة قبل أن يغدو مفتياً وإماماً للمسلمين . وإننا لنلمح في إخلاصه لهذه التربة : وفي دعوته إلى الوطنية ، مزاجاً عجبياً من الوفاء للماضى الحيد ، والاستمسك بيقين الدين ، والولاء لوطنية الفلاح » .

٢ - فلسفة عاملة

(١) تنوير الأذهان :

عاش الأستاذ الإمام سبعاً وخمسين سنة ، قضى أولها في التعلم ، ووسطها في التعليم ، وآخرها في إعلاء شأن الدين وإصلاح حال المسلمين . ولكن الرسالة الإصلاحية لم تشغله عن الجهاد القومي ، فكان في مقدمة الزعماء الذين أبقظوا مصر من سباتها الذي أسلمها إليه الطامعون ، ولم يدخر وقتاً ولا جهداً في أداء المهمة الجليلة التي رأى وجوب النهوض بها ، تحقيقاً للوعي القومي وهداية للضمير الإنساني . وأنفق حياته داعياً إلى الحق ، جاداً في فعل الخير ، حريصاً في هذا كله على أن يضع شخصه وخبرته في خدمة المجتمع ، فضرب في هذا المضمار أروع الأمثال . ذلك أن الرجل فوق كونه إماماً عصرياً من أئمة المسلمين ، كان فيلسوفاً بالمعنى الصحيح ، نظر إلى الفلسفة نظرة قديمة وجديدة في آن واحد : فن ناحية أخذ الفلسفة على معنى ممارسة الفضائل الأخلاقية ، وهداية الحياة الإنسانية . ومن ناحية أخرى أدرك أن التفكير الفلسفي لا ينبغي أن يظل محصوراً في مجال النظر

الصرف ، وأنه لا يستطيع أن يعطينا عن الوجود شعوراً صحيحاً إلا إذا ألقى بنا في معتك الدنيا ، وإلا إذا اضطرنا أن نتحمل مسئولية شخصية بإزاء كل ما يحدث فيها .

من أجل هذا رأى أن الخطوة الأولى في كل مسعى فلسفى وكل إصلاح حقيقى هى تنبيه الوعى وإيقاظ الضمير ، واستثارة روح النقد تمهيداً للفهم . فلا عجب أن نراه فى جميع أقواله ورسائله ومؤلفاته دائماً على مهاجمة « التقليد » ، أى تقبل آراء الغير دون المطالبة بالدليل ، ودون الالتفات إلى حق كل شخص فى استقلال النظر ، وأن نراه دائماً الإشادة بمبدأ « الاجتهاد » ، أى التفكير المتحرر من كل عائق ، وشديد الحملة على المقلدين ، حتى لنجده يصفهم أحياناً بما يقرب من الكفر والمروق من الدين . وهو لا يكف عن التنبيه إلى أن أبواب الاجتهاد لا تزال مفتوحة لجميع المسائل التى تثيرها ظروف الحياة المتجددة : فان فكراً يكون مقيداً بالعادات مستعبداً للتقليد ، فهو فكر ميت وليس له قيمة : « الفكر إنما يكون فكراً له وجود صحيح ، إذا كان مطلقاً مستقلاً ، يجرى فى مجراه الطبيعى الذى وضعه الله تعالى ، إلى أن يصل إلى غايته » . وهذا البحث الحر أو هذه « الحاسة الناقدة » — باصطلاح الفيلسوف « كانط » — هى فيما يرى الأستاذ الإمام الخاصية الإنسانية على الحقيقة ، أى هى ما يميز « الحيوان الناطق » عن سائر الحيوان . إنها بعبارة أخرى : الشجاعة فى طلب الحق ، تلك الشجاعة التى تجعل طالب الحق صابراً ثابتاً لا تزعزعه المخاوف ، وتجعل المرء عزيزاً كريماً ، بعيداً عن أوهام العوام ، محطماً لأصنام السوق . وبهذه الشجاعة « يكون الإنسان حراً خالصاً من رق الأغيار ، عبداً للحق وحده » . وبها يتيسر للإنسان ، كما قال على بن أبى طالب — كرم الله وجهه — أن يعرف الرجال بالحق ولا يعرف الحق بالرجال .

(ب) النقد تمهيداً للإصلاح :

نهض الإمام : أوائل هذا القرن ، بمهمة الإصلاح الاجتماعى فى مصر : فكان أول ما وجه إليه عنايته نقد الأوضاع الفاسدة فى المجتمع ، وراح يهاجم ما خلفته من آثار وخيمة فى الأفكار والأخلاق والعادات : أخذ يعيب على علماء المسلمين طرائقهم العقيمة فى التعليم ، إذ كانوا يقضون أعمارهم فى مناقشات لفظية ومجادلات سقيمة : وينقطعون عن شئون الحياة . واستنكر هذا الضرب من الثقافة « المدرسية » أو البيزنطية التى تعتمد على القول وتعتمد عن العمل : وتدفع إلى الجدل دون الإنتاج .

ووجه الناقد المصلح هجوماً عنيفاً على ما فشا بين عامة المسلمين وعلمائهم من خرافات وبدع وأوهام ، كان من نتائجها تزييف تعاليم الإسلام التى تميزت بالبساطة والبساطة والقوة .

وقد كتب بهذا الصدد فى « حاشيته على شرح العقائد العضدية » (١٨٧٥) :

« وقد انتهينا إلى زمان يفتخرون فيه بالجهالة ، ويشيدون بشئون الضلالة ، ويحكمون بكفر من طالع كتب الكلام . ويستنفرون من تقرير عقائد الإسلام ورفع أستار الأوهام ، ودفع شبه الملحدة اللثام . قد عكفوا على عادات بالية وهذيانات من التحصيل خالية ، يفنون آجالهم سدى ، ويصدون عن طريق الهدى ، حادوا عن طرق السلف الصالحين ، واتخذوا سبيلاً غير سبيل المؤمنين : كلما لحوا نوراً إلهياً بادروا إلى إطفائه وعدوه شيئاً فرياً ، أو هدوا سناً مرضياً استدبروه ونبدوه وراءهم ظهرياً . ولو أنى كشفت سىء أحوالهم لعجبت البشرية من قبيح أفعالهم ، ولكن الشكوى إلى الله . ليس فى زماننا أذن تسمع ولا قلب يجزع ، فإن كنت على شىء من العلم فاتخذ لك قبراً وإلا أوجعوك ضرباً وألقموك حجراً : فإن الأكابر فى هذا الباب

أصاغر والبدع لديهم شعائر . فلا حول ولا قوة إلا بالله . وتغيير هذا الحال إنما يكون بتأييد الله . ولا نطيل الكلام ، فإن القوم لثام .
وكتب أيضاً بعد ذلك بنحو عشر سنين ، إبان إقامة في بيروت :

« إن ضعف العقيدة . والجهل بالدين قد شمل المسلمين على اختلاف طبقاتهم . إلا من عصم الله ، وهم قليلون . ولهذا نراهم يفترون من الخدمة العسكرية ، ويطلبون للتخلص منها أى حيلة . وهى من أهم القروض الدينية المطلوبة منهم . ونرى الموسرين منهم يبخلون بأموالهم إذا دعت الحال إلى معارضة الدولة والإنفاق على مصالح الأمة . ولا يبخلون بذلك على شهواتهم .. يعكس ما نرى في سائر الأمم » .

وندد الإمام بذلك الموقف السلبي الذى كان يقفه عامة المسلمين من السلطة الحاكمة : تأثروا بالعقائد « الجبرية » التى لا تمت إلى الدين بسبب ، فألقوا بجميع شؤونهم على عاتق الحكومة : متوهمين أنهم غير ملزمين إلا بدفع ما تفرضه عليهم من ضرائب ، كما تندد بسوء فهم الحكام لمعنى الحكم . حين استغلوه فى تسخير الناس لإشباع أهوائهم ، وتذليل الأفراد لسلطانهم ، وجمع الثروة وابتزاز الأموال . لإنفاقها فى قضاء شهواتهم وتحقيق مآربهم .

واقنع المصلح الأخلاقى بأن التندم « الجوانى » تقدم المعرفة والتربية والخلق ، هو التقدم الصحيح الباقى ؛ وهذا يصدق على الجماعات كما يصدق على الأفراد . وعندنا أن ما رآه الأستاذ الإمام فى إصلاح المجتمع إنما هو اقتداء بما رآه النبي العربى أساساً لكل إصلاح إنسانى . قال عليه الصلاة والسلام : « ما من عبد إلا وله جوانى وبرانى - بمعنى سريرة وعلانية - فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه ؛ ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه » ، وقال : « إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم »

وعلى الجملة نستطيع أن نقول إن الأستاذ الإمام لم يكف قط عن مهاجمة الآراء الباطلة والأعمال الفاسدة فى مجتمع جهل معنى الدين فى جوهره وابتعد عن إدراك روحه ، ولم يبق منه عنده إلا ظواهر لا تطابقها بواطن ، مجتمع تحكمت فيه الشهوات : « فلم تبق رغبة تحلوا بالناس إلى العمل إلا ما تعلق بالطعام والشراب والزينة والرياش والمناصب والألقاب » : مجتمع أخذ باب أفراده الخلد الكاذب ، « وأحب كل واحد منهم أن يحمد بما لم يفعل . وذهب الناقص يستكمل ما نقص منه بتنقيص الكامل » .

أنى يكون الخلاص إذن ؟ أينبغى أن نلتمس علاجاً للمجتمع الإسلامى فى محاكاة آراء الغرب وعاداته ؟ وللإجابة على هذا السؤال نرى أن الأستاذ الإمام قد سبق إلى مهاجمة هذه النزعة ، نزعته الاقتباس عن آراء الغرب اقتباساً سطحياً ظاهرياً ، عارياً عن الفطنة وبعد النظر ، فقال : « إن أرباب الأفكار منا الذين يرومون أن تكون بلادنا - وهى هى - كبلاد أوروبا - وهى هى - لا ينجحون فى مقاصدهم ، ويضرون أنفسهم ، بذهاب أنعابهم أدراج الرياح ، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح . فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان » . ثم قال « إن الذين يرومون الخير الحقيقى لوطنهم يجب أن يوجهوا اهتمامهم إلى إتقان التربية ونشر التعليم : إذ أن إصلاح التعليم يجعل تحقيق وجوه الإصلاح الأخرى أكثر يسراً ؛ ولكن الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم سيصل بها بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدنية الغرب ، هؤلاء يخطئون خطأ جسيماً ؛ فهم يبدأون بما هو فى الحقيقة نهاية تطور طويل المدى فإن الدول الأوروبية لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها . وساقطها ضرورات الحياة إلى بقطة وعيا ، وأدى الصراع الحربى والاقتصادى

إلى تطور الفكر فيها . إننا لو تأملنا تاريخ سير التقدم الأوروبي لرأينا أسباب التقدم يجمعها سبب واحد . وهو إحساس نفوس الأهالي بالآلام صعبة الاحتمال ، من ظلم الأشراف النبلاء ، وغدر المذوك ، وضيق وجوه الاكتساب . . وهذا الإحساس هو الذى دفع الأنفس الكثيرة العدد إلى الخروج - من هذه الآلام - فطلبوا لذلك أسباباً متنوعة ، أقواها التفاضل والتعاون على ترويح وسائل الكسب وافتتاح أبواب الرزق ، فكانت تعقد لذلك الحالفات والمعاهدات ، وتتألف الجمعيات . فكان جرثومة تقدمهم أمراً منبثاً في غالب الأفراد ومحرزاً في أغلب العقول : وهو نشاط الأهالي في اجتلاب الثروة ، وطلبهم لحرية العمل لينالوها ؛ ثم تدرجوا فيه ينتقلون من حال إلى حال ، حتى عم التغير جميع العادات والمشارب والقوانين . . ولإذن فقد كان هذا في الغربيين تقدماً طبيعياً تدريجياً . . « أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرهم إلى حالة التمدن الحاضرة ، والأهالي على غير علم منها بأنفسهم » .

ومن المحقق أن بعض المصريين قد اندفعوا إلى محاكاة الأوروبيين في مظاهر مدنيته وأعراضها فحسب مثل الترف والأنبهة والزينة ، دون أن يسائلوا أنفسهم عن حقيقة تلك المدنية أو يفطنوا إلى روحها ؛ وكان لهذه المحاكاة أثر غير حميد على عدد كبير من أغنيائنا ، إذ تورطوا في الحماقات ، وسعوا وراء اللذات ، وأهملوا جوهر المدنية الصحيحة ، ألا وهو قداسة القانون الأخلاقي ، والشعور بالحقوق الطبيعية ، وأداء الواجبات الاجتماعية .

ونختم الأستاذ الإمام ملاحظاته الناقدة بهذا النذير : « إننا نخشى لو تبادينا في هذا التقليد الأعمى ، واستمر بنا الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة ، أن نموت فينا أخلاقنا وعاداتنا ، وأن يكون انتقائنا عنها على وجه تقليدى أيضاً فلا يفيد » . والطريق القويم هو التنوير وإيقاظ الوعي العام ، وتشكيل جمعيات في

القرى والمدن ، لتفهم القوانين واللوائح والمنشورات ؛ ثم وضع حدود قوية للأعمال والأخلاق والتصرفات ؛ فإن إصلاح الأخلاق والأفكار والأعمال من أهم واجبات البلاد .

وهذا الصدد كتب الشيخ محمد عبده في « الوقائع المصرية » سنة ١٨٨١ : « الحكمة أن تحفظ للأمة عاداتها الكلية المقررة في عقول أفرادها ، ثم يطلب بعض تحسينات فيها لا تبعد عنها بالمرة . فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرق بالتدريج ، حتى لا يمضي زمن طويل إلا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرق وأعلى من حيث لا يشعرون . أما إذا وضع لهم من الحدود ما لم يصلوا إلى كنهه ، أو كلفوا من العمل ما لم يعهده ، أو خولوا من السلطة ما لم يعودوه ، رأيتهم يتحفظون في السير ، يخفء المقصود عنهم ، وضلال الرأي فيما لم يكن يمر على خواطرهم ؛ فيمكن أن يخرجوا عن حالتهم الأولى ، لكن إلى ما هو أتعس منها بحكم الاستعداد القاضى عليهم بذلك » .

وجملة القول إن الجرأة والحكمة هما الطابعان اللذان يميزان أفكار الشيخ محمد عبده ناقد المجتمع المصري ، وموقظ الوعي الإسلامي .

(ح) الإنسان حر مختار :

وقف الأستاذ الإمام من المشكلة التقليدية — مشكلة الجبر والاختيار — موقفاً واضحاً صريحاً لم يتغير منذ البداية : ناصر نظرية حرية الإرادة التي نادى بها المعتزلة مناصرة متصلة لم تنقطع ، وأضاف إلى حججهم في تأييدها حججاً عصرية تقوم على البدهة وشهادة الوجدان ومطالب الأخلاق أكثر مما تقوم على المنطق أو الميتافيزيقا أو علم الكلام ، فقال : إن الذين ينكرون أن يكون للإنسان حرية ، ما عليهم إلا أن يفكروا في معنى الأوامر الإلهية : أفيعقل أن يكون لهذه الأوامر

قيمة ، إذا لم يكن للإنسان اختيار في أن يطيعها أو أن يعصيا . وقد قامت أحكام الشريعة جميعاً على هذا الأصل ، وهو أن الإنسان مسئول عما يفعل ؟ « ولو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به ؛ إذ لا يعقل أن يطالب شخص بما لا يقدر عليه وأن يكلف بما لا أثر لإرادته فيه » وكذلك يشهد وجدان كل إنسان بأنه حر مختار في أفعاله : « كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه بأنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرة مآ فيه » . وإذن فالوجدان والعقل والبداهة والشرع كلها متفقة على نسبة أفعال الإنسان إليه :

وكثيراً ما نهض الإمام محتجاً على « الجبريين » القائلين بأننا لا نستطيع أن نغير شيئاً مما كتب علينا في لوح القضاء المحتوم ، ولذلك فلا فائدة من السعي والعمل . ومن الخير أن نسلم أمورنا إلى المقادير تصرفها دون أن نكلف أنفسنا جهوداً مقضياً عليها بالضياع . ويرد الإمام على هؤلاء بقوله : « إن الله لم يأمرنا بأن نهمل واجباتنا بحجة التوكل عليه : فان مثل هذا لمن ينفى الرأي ولا يمكن أن يحتاج به إلا قوم لا أخلاق لهم ولا دين » .

ويعضى الفيلسوف في دفاعه عن الحرية وحملته على « الجبر » يقول : إن المنكرين لحرية الأفعال الإنسانية يحتجون بالآية القرآنية : « والله خلقكم وما تعملون » ويفسرونها على معنى أن الله هو خالق أعمال الناس ، ولكنهم ينسون أن هذه الآية نفسها تقول : « وما تعملون » ، فهي بذلك تفيد نسبة العمل إلى الإنسان .

وليتأمل خصوم الحرية في المثل الأعلى الذي قدمه النبي وصحابته للناس : إن أقوال النبي وسلوكه وتصرفاته ، تشهد كلها بما كان له من إيمان لا يتزعزع

بحرية الأفعال . أفنحن بحاجة إلى أن نفيض القول في نشاطه ومثابرته وجده وعلو همته ؟ « هل نقل عنه أنه اتكأ يوماً على وسادته واكتفى بالاستسلام للقدر في تمام دعوته . قائلًا : الذي كفلى النصر يكفيني التعب ، وضمان الله لإعلاء كلمة دينه تغنيني عن النصب ! كلا بل لم تكن تزيد الوعود الصادقة إلا نشاطاً ، ولا تجد العصمة الإلهية من نفسه إلا حزمًا واحتياطاً » . وجاء أصحاب النبي على أثره ، وتبعهم من جاء بعدهم من السلف الأولين « وكانوا أكمل الناس إيماناً بإحاطة علمه وشمول قدرته ، وأعرف الناس بقدر ما آتاهم الله من قوتي العقل والاختيار ، وكانوا أسوة في السعي ومثلاً في الدأب والكسب » .

أما « التوكل » الذي يحتج به أنصار الجبر لتبرير ترك العمل ، فليس مفهوماً عندهم على المعنى الصحيح . وإنما حقيقة التوكل ثقتنا بالله ، مع استعمالنا للأسباب الطبيعية من أجل غايات ترسمها عقولنا ؛ « فلا نكون متوكلين حق التوكل حتى نستعمل نفوسنا في الوسائل التي توصلنا إلى بلوغ الغاية من أعمالنا ، وأن نجيد الاستعمال حتى لا يقع لنا ضلال في طريق الوصول إلى المقصود » وإن عقيدة « القضاء والقدر » إذا فهمت على الوجه السليم ، وخلصت من شناعة القول بالجبر ، لا يمكن أن يكون لها على الأخلاق إلا أثر حميد : تبعث النفوس على الإقدام والشجاعة ، واحتمال المكاره واقتحام الأهوال . وتبث فيها روح التضحية وتطبعها على السخاء والثبات ، وبذل ما هو عزيز في سبيل الفكرة والعقيدة : « والذي يعتقد أن الأجل محدود ، والرزق مكفول ، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء . . كيف يرهب الموت في الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته ؟ وكيف يخشى الفقر مما ينفق من ماله في تعزيز الحق ، وتشيد المجد على حسب الأوامر الإلهية وأصول الاجتماعات البشرية ؟ » .

وإذن فقد رأى الأستاذ الإمام أن مناصرة عقيدة الحرية هي سبيل النجاة للأمة الإسلامية ، والانصراف عن الاعتقاد بالجبر معناه إيقاظ القوى الأخلاقية ، والتمسك بالعزة القومية ، والحرص على كرامة الإنسان.

(د) فلسفة الأخلاق سياسة أخلاقية :

قبل خمس وعشرين سنة قلنا عن الأستاذ الإمام : « كان هذا المفكر أخلاقياً بطبعه وفطرته ، ميالاً إلى العمل ميلاً إلى النظر ، يريد دائماً أن يتصل بالناس ، وأن يخاطب الضمائر وأن يؤثر في النفوس أثراً مباشراً » . ولقد آمن الإمام كما آمن الغزالي من قبله بأن الأخلاق الإنسانية قابلة للتغير ؛ وكلاهما فند مزاعم من ذهبوا إلى أن الأخلاق لا تتغير وأنها « من مقتضى المزاج والطبع » فقال الغزالي : « لو كانت الأخلاق لا تقبل التغير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات ، ولما قال رسول الله : « حسنوا أخلاقكم » وقال الأستاذ الإمام : إن بذور الخير التي يلقها الهداة المرشدون في نفوس الناشئين لا بد أن تنمو وتغلب بذور الشر التي أصيبوا بها من البيئة : « لأن الحق دائماً يغلب الباطل - والخير يصرع الشر ، إلا إذا اضمحل أنصار الحق ودعاة الخير وضاعوا في كثرة الأشرار » . وقال بأن الله قد أودع في فطرة الإنسان التمييز بين الخير والشر ، وأقام له من وجدانه وعقله أعلاماً تدله عليهما ، « فالله تعالى لم يجعل الشر أحب إلى أنفسنا من الخير ، كما يزعم بعض أهل النظر في الأخلاق الإنسانية » .

وحياة الإنسان تكون أخلاقية بقدر ما ترتفع عن المصالح الفردية وتستهدف مصلحة الجماعة ، لأن الحياة الأخلاقية لا يمكن أن توجد لدى الإنسان إلا من أجل الجماعة وفي نطاق الجماعة ؛ وهذا ما عناه الفيلسوف المصلح حين وجه اللوم إلى بعض رجال الدين الذين قصرُوا عن فهم الأركان الأساسية للأخلاق الإسلامية : فقدوا الإيمان بالله « لأنهم أخذوه اسماً واكتفوا به

علماً ورسماً » . وليس بينهم ما يدل على تضامهم أو الثقة في أنفسهم . فهم لا يحيون حياة عصرهم ، ويجهلون ما يدور حولهم ، ويعزلون الناس في مجتمعاتهم ، ولم يعد لديهم أمل في النهوض ببلادهم .

ولا يستطيع الإنسان أن يعمل للناس ما لم تربطه بهم أسباب الود والتعاطف والتآلف . ولكن ينبغي فيمن يتصدى للهداية الأخلاقية أن يتوافر فيه الصدق والإخلاص ، فإن روح الصدق والإخلاص روح مشترك بين العلم والأخلاق ، ويتضمن استقلال الحكم واستقلال الإرادة . ويقول الإمام في دروس الإفتاء : « لأجل أن يترك الإنسان أثراً في العالم يحتلج إلى شيئين مهمين . وهما الإخلاص وقوة الأخلاق » . وإذن فرجل الأخلاق يتعين عليه أن يبدأ بمهمة شاقة ، وهي أن يصلح نفسه وأن يجاهدها بكبح شهواته والسيطرة على رغباته . وهذا ما يسمى في الإصطلاح الإسلامي بالمأثور « جهاداً » ، وهو عند الأستاذ الإمام مرادف للسيطرة الإنسان على نفسه .

وكما أن واجب الفرد أن يبحث عن الحقيقة الأخلاقية من أجل نفسه فواجبه كذلك أن يدعو غيره من الناس إليها . وهذا الضرب من الرقابة الأخلاقية على الأفعال ضروري للمجتمع الخاص وللإنسانية عموماً : فإن هداية الناس إلى الفضيلة وإرشادهم إلى السبيل القويم إلى الخير ، وتجنبهم مزالق الشر والضلال هو واجب إسلامي أصيل ، يشهد عليه عمل النبي العربي وسلوك صحابته وأتباعه الراشدين : « فإيّاك أن تنخدع بما يقوله أولئك الذين يلبسون لباس العلماء ، ويزعمون مزاعم السفهاء ، بأنه لا يجب عليهم التذكير ولا النصيح لكافة المسلمين ، لأن التذكير لا ينفع والنصح لا ينجع فان ذلك منهم ضلال وتضليل » : النصيح واجب وطني ، وتربية الأخلاق لإصلاح قومي ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة على كل ذي وعي سليم ، هو فرض عين لا فرض كفاية عند الأستاذ الإمام .

وإذا كان يلج هذا الإلحاح على ضرورة النصح الأخلاقي العام فذلك لأنه كان يعتقد أن الخير شيء مفطور في طبيعة الإنسان ، وأنه « لا يحتاج إلا إلى تذكرة وتنبيه لكي يظهر للعيان » . ويقول الكتاب الكريم : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله » . ويفسر الإمام ذلك فيقول : « في هذه الآية ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قبل الإيمان بالله ، مع أن الإيمان هو الأساس الذي تقوم عليه الأعمال الصالحة وقد أعطيت للأمر بالمعروف هذه الصدارة على الإيمان للإعلاء من شأن هذا الواجب ، وليبان أنه حارس الإيمان » .

إن إصلاح الأخلاق تربية قومية ، وقد أكد الأستاذ الإمام في مذكراته عن الحركة العراقية أهمية التربية القومية التي تقضي على أسباب التنافر والانقسام بين المواطنين ، وتبث الثقة بأنفسهم ، وتعلمهم معنى المصلحة العامة وبذل التضحيات لخير الوطن ، فقال : « كل أمة تفرق المطامع بين أفرادها ، ويصرف كل منهم شأنه عن مجموعها ، ويلهيهم العاجل عن الآجل ، ويذهب بها الحاضر عن المستقبل ، فلا سبيل للاعتماد عليها في دفع غائل ولا في مقاومة صائل . وعلى ولي أمرها أن يبتدئ فيها قبل كل عمل بتهدئتها وإصلاح طباعها ، حتى تنشأ فيها الثقة وتعلو منزلتها في نظرها ، ويقلب لديها أمر عامتها على أمر خاصتها ؛ عند ذلك تكون ينبوع سعادته في السلم ، وسياجته المنيع لصد عدوه في الحرب » .

والناظر في التراث الفكري الذي خلفه لنا الأستاذ الإمام يتبين بجلاء أن الروح التي ألهمته خلال فترات نشاطه كلها هي روح العمل البناء الذي كان يراه أمثل طريق إلى تقدم الأمة تقدماً موصولاً . والعمل عنده هو السبيل القويم لنيل الفضائل : فان أول صفات الفضيلة الإيجابية والفاعلية . والأعمال هي المحك الصحيح للصدق والإخلاص . . ومن أقواله في ذلك : « الدليل على

صدق الإنسان فيما يدعيه من الإخلاص أن يبذل من نفسه في سبيله . فإن لم يبذل فهو كاذب . ومهما يبلغ الإنسان ولم يظهر هذا المحك لإخلاصه فهو غير مخلص » . ولذلك كانت أعز أمانيه لهذه الأمة « أن يكون الفعل فيها أكثر من القول ، وأن يكون كل شخص من أبناء بلادنا كبيراً كان أو صغيراً ، مجداً في نيل الفضيلة الثابتة التي يلهج بتحسينها وإجراء مقتضاها ، حتى تكون بذاتها شاهداً على أهلية صاحبها لما يقول » .

إن مما يستحق التنويه به في أخلاقيات الإمام محمد عبده أنه جعل ذلك الإلهام الإنساني الجواني مبدأ لإصلاح الذات ومبدأ للفضائل الاجتماعية في آن واحد . فقد شهد في نفسه ، أو في عصره وبيئته ، خطر الإغراق في لذائذ الحياة الصوفية والوقوع في شراكها مع إهمال الواجبات الملحة الراهنة التي يفرضها على الإنسان وضعه في المجتمع ، ولا ريب أن الأستاذ الإمام كان صادق الرغبة في التوفيق بين الحياة الصوفية والواجبات الاجتماعية .

٣ - تحليل رسالة التوحيد (١)

(١) علم التوحيد التقليدي :

علم التوحيد أو علم أصول الدين هو علم يشتمل على بيان الآراء والمعتقدات التي صرح بها الشرع ، وإثباتها بالأدلة العقلية ونصرتها وتزييف كل ما خالفها .

وأصل معنى التوحيد - كما بينه الإمام محمد عبده - هو اعتقاد أن الله واحد لا شريك له . وسمى هذا العلم به تسمية له بأهم أجزائه ، وهو إثبات الوحدة لله في الذات والفعل في خلق الأكوان ، وأنه وحده مرجع كل

(١) أهم مؤلفات الأستاذ الإمام : « رسالة التوحيد » - « العروة الوثقى » (بالاشتراك مع السيد جمال الدين الأفغاني) - « الإسلام والنصرانية » - « تفسير جوه عم » - « تفسير سورة العصر » - « تفسير الفاتحة » - « المنشآت » . وفي هذا الفصل نحلل « رسالة التوحيد » وفي فصل تال سنحلل « العروة الوثقى » .

الفصول الأربعة الأخيرة لدراسة الإسلام باعتباره عاملاً أخلاقياً واجتماعياً ، ودراسة تطوره التاريخي .

وقد قدم الأستاذ الإمام لهذه الرسالة مقدمة مركزة رسم فيها المراحل الكبرى التي مر بها تطور العقيدة الإسلامية . وحسبنا هاهنا أن نبرز سمتين من سمات هذه المقدمة :

السمة الأولى : هي أن الأستاذ الإمام يرى أن علم التوحيد إنما نشأ مع الإسلام وقام بقيامه . صحيح أن تقرير العقائد وتأييدها كان معروفاً عند الأمم قبل الإسلام . « ولكنهم كانوا قلما ينحون في بيانهم نحو الدليل العقلي وبناء آرائهم وعقائدهم على ما في طبيعة الوجود أو ما يشتمل عليه نظام الكون » . وجاء الإسلام فنهج بالدين منهجاً جديداً : أقام الدعوى ، وبرهن ، وخاطب العقل ، واستنهض الفكر .

والسمة الثانية : هي أن الرسالة تبين حقيقة غفل عنها الكثيرون ، وهي أن الاختلاف الذي وقع بين المسلمين وانقسامهم من حيث العقائد إلى فرق متعارضة منشؤه أسباب سياسية ، وأن الشبهات ثارت « بعد ما هبت على الناس أعاصير الفتن » .

فإذا قارنا « رسالة التوحيد » لمحمد عبده برسائل التوحيد عند السنوسي أو النسفي أو اللقاني أو الفضالي لتبين الاختلاف بين وجهات نظر المؤلفين السابقين ووجهة نظر الأستاذ الإمام : ذلك أن رائد الفكر المصري قد أضفى على كلامه طابعاً أخلاقياً لا نجده في المؤلفات الأخرى عن التوحيد . فنذ عهد الغزالي نقرأ لأول مرة في العصور الحديثة بحثاً في الأخلاق الإسلامية يتجه إلى الغرض مباشرة من غير إقحام للمجادلات التي لا تعبر عن جوهر العقيدة الإيجابية السليمة ، ولا خوض في مواضع الخلاف بين المذاهب . وقد أشار هو نفسه إلى ذلك في تقديمه لكتابه حين قال مبيناً منهجه فيه : « تمهيد مقدمات وسير فيها إلى المطالب من غير نظر إلا إلى صحة الدليل ، وإن جاء في التعبير على خلاف

كون ومنتهى كل قصد . والمهمة العظمى لبعثة النبي صلى الله عليه وسلم - هي إثبات هذه الحقيقة كما تشهد به آيات الكتاب العزيز .

فالغاية من هذا العلم إذن هي معرفة الله تعالى وصفاته والتصديق برسله اعتماداً على الدليل الواضح من كتاب الله الذي أمر بالنظر ، واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون ، ونهانا عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آباؤهم - هذه هي الصورة التقليدية لعلم التوحيد الإسلامي .

(ب) سمات « رسالة التوحيد » :

أما « رسالة التوحيد » التي كتبها محمد عبده إبان نفيه في بيروت ، والتي نشرها بعد ذلك سنة ١٨٩٧ ، فهي كتاب صغير أوضح فيه القول عن العقائد الإسلامية التي يراها أصولاً لا غنى عنها . وفوض لذوى البصيرة في الدين تفصيل القول فيها .

والغرض من تأليف هذه الرسالة قد بينه المؤلف في أكثر من موضع ، فقال في الفصل الذي عقده عن حاجة البشر إلى رسالة الرسل : « ولستنا بصدد الإتيان بما قال الأولون ولا عرض ما ذهب إليه الآخرون . ولكننا نلتزم ما التزمنا في هذه الوريقات ، من بيان المعتقد ، والذهاب إليه من أقرب الطرق ، من غير نظر إلى ما مال إليه المخالف أو استقام عليه الموافق ، اللهم إلا إشارة من طرف خفي أو للماعا لا يستغنى عنه القول الجلي » .

فهذه الرسالة ، على ما يبدو لنا ، تهدف إلى غرض رئيسي هو تبيان تفوق الإسلام وكماله . ولهذا نجد أن الأستاذ الإمام بعد أن عرض عقائد الإسلام عرضاً تفصيلياً ، وبعد أن بسط القول في وجود الله وصفاته ، وحرية الإرادة الإنسانية ، وأسس الخير والشر ، ونظرية الوحي والأحكام الدينية - نجد أنه خصص

«جوانياً» عميقاً . فبعد أن ذكر ما قيل في تعريف الوحي بأنه «إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي» ، قال : «أما نحن فنعرفه على شرطنا بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله ، بواسطة أو بغير واسطة» .

ويُفرق الأستاذ الإمام بين «العرفان» و «الإلهام» فيقول : «الإلهام وجدان تستيقنه النفس ، وتنساق إلى ما يتطلب على غير شعور منها من أين أتى ، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسور» . ولكن الوحي ممكن فقط لمن اصطفاهم الله ، أي للأنبياء عليهم السلام .

ويرى الأستاذ الإمام أن «بعثة الرسل» ضرورية لأسباب ردها إلى سببين : أحدهما نفساني . والثاني اجتماعي . ويقول : إذا نظرنا إلى الإنسان من الناحية النفسانية تبيّن أن فيه ميلاً فطرياً إلى سعادة تفوق قدرته العقلية . ولما كان الإنسان عاجزاً بنفسه عن أن يعرف ماهية ذلك المصير وماهية تلك السعادة ، وماهية الوسائل للوصول إليها . فقد تولى الله برحمته أن يرسل من حين إلى حين رسلاً يكشفون للناس عن شيء من العلم الذي تلقوه من المنبع الأعلى .

أما الدليل الاجتماعي على الرسالة فالفكرة الأولى فيه هي أن قانون المحبة والعدالة ينبغي أن يهدي الإنسانية في علاقات أفرادها بعضهم مع بعض . ولكن ذلك القانون قد أهمله الناس إهمالاً صارخاً ، ففشّت في المجتمع ضروب الظلم والأنانية ، وهما سبب الفرقة والاختلاف بين الناس ؛ ولذلك حقّت رسالة الرسل إلى الإنسانية لدعوتها إلى ذلك القانون ، وإنقاذها مما هي فيه من شرور وآثام .

فبعثة الرسل في صميمها روحية ، القصد منها تربية الأمم ؛ وهي من متمات كون الإنسان ووجوده على الأرض ومن أهم حاجاته في بقائه ، ومنزلتها من النوع الإنساني منزلة العقل من الشخص والفرد .

ما عهد من هيئة التأليف ، رامياً إلى الخلاف من مكان بعيد ، حتى ربما لا يدركه إلا الرجل الرشيد» .

ومما يسترعى النظر في طريقة محمد عبده في التدليل أنه لا يلجأ في «رسالة التوحيد» إلى إيراد النصوص من القرآن أو الحديث ، بل يسعى إلى إقناع العقل والقلب والإرادة عند من يراد استمالتهم إلى الإسلام . والإمام يكرر القول بأن الإسلام لم يفرض نفسه أبداً على الناس بالقوة أو السيف ، خلافاً لما تخرص به المتخرصون ، وأن انتشاره بسرعة مذهشة لا نظير لها في التاريخ إنما مصدره ما وجد الناس فيه من كمال عقلي وأخلاقي استمال النفوس إليه .

ومزية أخرى من مزايا «رسالة التوحيد» أن المؤلف جعل تصور الدين أكثر مرونة وشمولاً مما عهدناه لدى سلفه من المؤلفين . فالدين عنده ضرب من «الحدس» أو الشعور الفطري ، هو أشبه بالبواعث الإلهامية منه بالدواعي الاختيارية . وإذا صح ذلك فما على النفوس إلا أن ترجع بالدين إلى أصوله الطاهرة الأولى ، وتضع عنه أوزار البدع ، فتتلقى الهداية من ذلك الحدس الفطري ، وترجع إلى الدين قوته وتظهر للأعشى حكمته : «الدين حاسة عامة لكشف ما يشبه على العقل من وسائل السعادات» . ثم هو «من موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه» .

ولكن ليس معنى هذا عند الأستاذ الإمام أن يهمل شأن العقل بالمرّة في قضايا الدين ؛ فلقد بين لنا أن الإسلام دين يعتمد على العقل قبل كل شيء ، وإنما المراد هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي .

(ح) نظرية النبوة :

فإذا خطونا إلى نظرية النبوة ، كما بسطها الإمام في «رسالة التوحيد» ، تبيّن كيف أضفى على الوحي معنى

أخلاق الصبر والجهد والعمل ، فتوقف العالم الإسلامي من حال النعاس والحمود ، وتبعث فيه أملاً كان من قبل حقيقة واقعة ، وتعيد إليه سابق مجده في مجالات العلم والدين والأخلاق والسياسة جميعاً .

٤ — نصوص مختارة من رسالة التوحيد

(١) حرية أفعال الإنسان :

« كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ، ثم يصدرها بقوة ما فيه ، وبعد إنكار شيء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده في مجافاته لبدهة العقل .

كما يشهد بذلك في نفسه يشهده أيضاً في بني نوعه كافة متى كانوا مثله في سلامة العقل والحواس . ومع ذلك فقد يريد إرضاء خليل فيغضبه ؛ وقد يطلب كسب رزق فيفوته ، وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة ، فيعود باللائمة على نفسه أن كان لم يحكم النظر في تقدير فعله ، ويتخذ من خيبته أول مرة مرشداً له في الأخرى ، فيعاود العمل من طريق أقوم ، وبوسائل أحكم ، ويتقد غيظه على من حال بينه وبين ما يشتهي ، إن كان سبب الإخفاق في المسعى منازعة منافس له في مطلبه ، لوجدانه من نفسه أنه الفاعل في حرمانه ، فينبى لمنازلته ؛ وتارة يتجه إلى أمر أسمى من ذلك إن لم يكن لتقصيره أو لمنافسة غيره دخل فيما لقي من مصير عمله ؛ كأن هبت ريح فأغرقت بضاعته ، أو نزلت صاعقة فأحرقت ماشيته ، أو علق أمله بمعين فمات ، أو بذى منصب فعزل ، يتجه من ذلك إلى أن في الكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته ، وأن وراء تدبيره سلطاناً لا تصل إليه سلطته . فان كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره

ولعل مما يسترعى نظر الباحث في آراء الأستاذ الإمام أنه أقام نظريته في الإسلام على ما يمكن أن يسمى « فلسفة تاريخ الأديان » . ومجمل تلك النظرية أن الدين في جميع الأزمان واحد ، وأن مشيئة الله في إصلاح الإنسانية واحدة . وكل واحد من الأديان الثلاثة الكبرى — اليهودية والمسيحية والإسلام — بمثابة مرتبة من مراتب الشعور الديني في تطوره . لقد مرت بالإنسانية أزمان والناس من فهم مصالحهم في طور هو أشبه بطور الطفولية للناشئ الحديث العهد بالعالم ، لا يألف منه إلا ما وقع تحت حسه ، فكان من الحكمة أن يحيى دين يخاطب الحواس (يقصد اليهودية) . ثم تدرجت الإنسانية ودق حسها ، ولطف شعورها ، فجاء دين يناسب هذه الحال ، فيخاطب القلب والشعور (يقصد المسيحية) . ثم بلغ الشعور الديني اكتمال نضجه ، فظهر دين يخاطب العقل ، ويشركه مع العواطف والإحساس (يقصد الإسلام) . لكن هذه الأديان الثلاثة متفقة في جوهرها ما دامت تنشد عبادة الله وهداية الناس في صدق وإخلاص .

(٥) « إرادة الرسالة » :

والأمر الجدير بالذكر هو موقف الشيخ محمد عبده من مشكلة الإرادة الإنسانية التي اختلفت فيها الفرق الإسلامية . فرى الإمام المصلح يدلي بنظرية توفق بين علم الله وفعل الإنسان ، وتبين أن الإنسان يشعر بكسبه لأفعاله ولكنه يجب عليه أن يعلم أيضاً أن قدرة الله فوق قوته ، وأنها تحيط بجميع أعماله .

ومهما يكن عند الأستاذ الإمام من طرفة النظرة في هذا الموضع أو في غيره فإن هنالك شيئاً لا ريب فيه : وهو أنه كان حريصاً كل الحرص على أن يقيم فلسفة إسلامية قوية ، تدعو إلى تعاليم الحرية ، وتبث

مستندة إلى واجب وجود واحد يصرفه على مقتضى عمله وإرادته ، خشع وخضع ، وردَّ الأمر إليه فيما لقي ؛ ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقى .
فالموثمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوى الممكنات ، يشهد بالبدهة أنه في أعماله الاختيارية ، عقلية كانت أو جسمانية ، قائم بتصرف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله . وقد عرف القوم شكر الله على نعمه ، فقالوا : هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله .

على هذا قامت الشرائع ، وبه استقامت التكاليف ومن أنكر شيئاً منه فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه ، وهو عقله الذى شرفه الله بالخطاب فى أوامره ونواهيه .
أما البحث فما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته ، وبين ما تشهد به البدهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار ، فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه ، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه .

وقد خاض فيه الغالون من كل ملة ، خصوصاً من المسيحيين والمسلمين . ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقوفاً حيث ابتدأوا ؛ وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا ؛ فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق ، وهو غرور ظاهر ؛ ومنهم من قال بالجبر ، وصرح به ؛ ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ؛ وهو هدم للشرعية ومحو للتكاليف ، وإبطال لحكم العقل البديهي ، وهو عماد الإيمان .

ومن مميزات الإنسان حتى يكون غير سائر أنواع الحيوان أن يكون مفكراً مختاراً فى عمله على مقتضى فكره ؛ فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه ؛ ولو سلب شئ منها لكان إما ملكاً أو حيواناً آخر ؛ والقرص أنه هو الإنسان .

فهبة الوجود له لا شئ فيها من انههر على العمل . ثم علم الواجب (أى علم الله) محيط بما يقع من الإنسان بإرادته ، وبأن عمل كذا يصدر فى وقت كذا ، وهو خير يثاب عليه ؛ وأن عملاً آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر . والأعمال فى جميع الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار ؛ فلا شئ فى العلم بسالب للتخير فى الكسب ، وكون ما فى العلم يقع لا محالة إنما جاء من حيث هو الواقع ، والواقع لا يتبدل . . . » :

(ب) وظيفة الرسل فى المجتمع :

« تبين مما تقدم فى حاجة العالم الإنسانى إلى الرسل أنهم من الأمم بمنزلة العقول من الأشخاص ، وأن بعثهم حاجة من حاجات العقول البشرية . . ولكنها حاجة روحية ، وكل ما لامس الحس منها فالقصد فيه إلى الروح وتطهيرها من دنس الأهواء الضالة أو تقويم ملكاتها أو إيداعها ما فيه سعادتها فى الحياتين .. يرشدون العقل إلى معرفة الله ، وما يجب أن يعرف من صفاته ، ويبينون الحد الذى يجب أن يقف عنده فى طلب ذلك العرفان ، على وجه لا يشق عليه الاطمئنان إليه ، ولا يرفع ثقته بما آتاه الله من القوة ؛ يجمعون كلمة الخلق على إله واحد لا فرقة معه ، ويخلون السبيل بينهم وبينه وحده . . . يبينون للناس ما اختلفت عليه عقولهم وشهواتهم ، وتنازعت مصالحهم وذاتهم . . ويضعون لهم بأمر الله حدوداً عامة يسهل عليهم أن يردوا إليها أعمالهم ، كاحترام الدماء البشرية إلا بحق ، مع بيان الحق الذى تهدر له ، وحظر تناول شئ مما كسبه الغير إلا بحق مع بيان الحق الذى يبيع تناوله ، واحترام الأغراض .. ويعلمونهم من أنباء الغيب ما أذن الله لعباده فى العلم به ، مما لو صعب على العقل اكتناهاه لم يشق عليه الاعتراف بوجوده » :

« ليس من وظائف الرسل ما هو عمل المدرسين ومعلمى الصناعات : فليس مما جاءوا له لتعليم التاريخ ،

ولا تفصيل ما يحويه عالم الكواكب ، ولا بيان ما يختلف من حركاته ولا ما استكن من طبقات الأرض ، ولا مقادير الطول فيها والعرض ، ولا ما تحتاج إليه النباتات في نموها . ولا ما تفتقر إليه الحيوانات في بقاء أشخاصها وأنواعها . وغير ذلك مما وضعت له تلك العلوم . وتسابقت إلى دقائقه الفهوم : فان ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة . . . »

« قلنا إن منزلة النبوات من الاجتماع هي منزلة العقل من الشخص ، أو منزلة العلم المنصوب على الطريق المسلوك ، بل نصحده إلى ما فوق ذلك ونقول : منزلة السمع والبصر . أليس من وظيفة الباصرة التمييز بين الحسن والقبيح من المناظر ، وبين الطريق السهلة السلوك والمعابر الوعرة ؟ ومع ذلك فقد يسيء البصير استعمال بصره ، فيتردى في هاوية يهلك فيها وعيانه سليمتان تلمعان في وجهه ! يقع ذلك لطيش أو إهمال أو غفلة أو لجاج وعناد . وقد يقوم من العقل والحس ألف دليل على مضرة شيء ، ويعلم ذلك الباغي في رأيه من أهل الشر ، ثم يخالف تلك الدلائل الظاهرة ويقترح المكروه لقضاء شهوة اللجاج أو نحوها . ولكن وقوع هذه الأمثال لا ينقص من قدر الحس أو العقل فيما خلق لأجله . كذلك الرسل - عليهم السلام - أعلام هداية نصبها الله على سبيل النجاة : فمن الناس من اهتدى بها فأنتهى إلى غايات السعادة ؛ ومنهم من غلط في فهمها وانحرف عن هديها فانكب في مهاوى الشقاء . فالدين هاد والنقص يعرض لمن دعوا إلى الاهتداء به ؛ ولا يظعن نقصهم في كماله واشتداد حاجتهم إليه . . . »

« الدين أشبه بالبواعث الفطرية الإلهامية منه بالدواعي الاختيارية ؛ الدين قوة من أعظم قوى البشر . وإنما قد يعرض لها من العلل ما يعرض لغيرها من القوى وكل ما وجه إلى الدين من مثل الاعتراض الذي نحن

بصدده فتبعته في أعناق القائمين عليه ، الناصبين أنفسهم منصب الدعوة إليه ، أو المعروفين بأنهم حفظته ورعاية أحكامه . وما عليهم في إبلاغ القلوب بغيتها منه إلا أن يهتدوا به ، ويرجعوا إلى أصوله الطاهرة الأولى ، ويضعوا عنه أوزار البدع ، فترجع إليه قوته ، وتظهر للأعمى حكمته . . . »

« ربما يقول قائل إن هذه المقابلة بين العقل والدين تميل إلى رأى القائلين بإهمال العقل بالمرّة في قضايا الدين . . . فنقول : لو كان الأمر كما عساه أن يقال لما كان الدين علماً يهتدى به ، وإنما الذي سبق تقريره هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأئمة بدون مرشد إلهي ، كما لا يستقل الحيوان في إدراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها ، بل لا بد معها من السمع لإدراك المسموعات مثلاً . كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتهى على العقل من وسائل السعادات . والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله ، والإذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود أعمال . كيف ينكر على العقل حقه في ذلك وهو الذي ينظر في أدلتها ، ليصل منها إلى معرفتها ، وأنها آتية من قبل الله ، وإنما على العقل بعد التصديق برسالة نبي أن يصدق بجميع ما جاء به ، وإن لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه والنفوذ إلى حقيقته ؛ ولا يقضى عليه ذلك بقبول ما هو من باب المحال المؤدى إلى مثل الجمع بين التقيضين أو بين الضدين في موضوع واحد في آن واحد : فإن ذلك مما تنزه النبوات عن أن تأتى به . فإن جاء ما يوهم ظاهر ذلك في شيء من الوارد فيها وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد ؛ وله الخيار بعد ذلك في التأويل ، مسترشداً ببقية ما جاء على لسان من ورد التشابه في كلامه ، وفي التفويض إلى الله في علمه . وفي سلفنا من الناجين من أخذ بالأول ومنهم من أخذ بالثاني »

(ح) انتشار الإسلام بفضل تعاليمه :

« جاء الدين الإسلامى بتوحيد الله تعالى فى ذاته وأفعاله ، وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين . فأقام الأدلة على أن للكون خالقاً واحداً متصفاً بما دلت عليه آثار صنعه من الصفات العلية ، كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها ؛ وعلى أنه لا يشبهه شئ من خلقه ، وأن لا نسبة بينه وبينهم إلا أنه موجدهم ، وأنهم له وإليه راجعون . . . »

« اجتثت بذلك جذور الوثنية وما وليها مما لو اختلف عنها فى الصورة والشكل أو العبارة واللفظ لم يختلف عنها فى المعنى والحقيقة . تبع هذا طهارة العقول من الأوهام الفاسدة التى لا تنفك عن تلك العقيدة الباطلة ، ثم تنزه النفوس عن الملكات السيئة التى كانت تلازم تلك الأوهام . . . وارتفع شأن الإنسان وسمت قيمته بما صار إليه من الكرامة ؛ بحيث أصبح لا يخضع لأحد إلا لخالق السماوات والأرض وقاهر الناس أجمعين . . . »

« تجلت بذلك للإنسان نفسه حرة كريمة ، وأطلقت إرادته من القيود التى كانت تعقدها بإرادة غيره — سواء كانت إرادة بشرية — ظن أنها شعبة من الإرادة الإلهية — أو أنها هى كإرادة الرؤساء والمسيطرين ، أو إرادة موهومة اخترعها الخيال كما يظن فى القبور والأحجار والأشجار والكواكب ونحوها . . . »

« صار الإنسان بالتوحيد عبداً لله خاصة ، حرّاً من العبودية ، لكل من سواه ، فكان له من الحق ما للحر على الحر : لا على فى الحق ولا وضع ، ولا سافل ولا رفيع ، ولا تفاوت بين الناس إلا بتفاوت أعمالهم ، ولا تفاضل إلا بتفاضلهم فى عقولهم ومعارفهم ، ولا يقربهم من الله إلا طهارة العقل من دنس الوهم ، وخلوص العمل من العوج والرياء . . . »

« طالب الإسلام بالعمل كل قادر عليه ، وقرر لكل نفس ما كسبت وعليها ما اكتسبت ، . . . وأباح لكل أحد أن يتناول من الطيبات ما شاء أكلاً وشرباً ولباساً وزينة . . . »

« أنحى الإسلام على التقليد ، وحمل عليه حملة لم يردّها عنه القدر ، فبددت فيالقه المتغلبة على النفوس ، واقتلعت أصوله الراسخة فى المدارك ، ونسفت ما كان له من دعائم وأركان فى عقائد الأمم .

صاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته ، وهبت به من نومة طال عليه الغيب فيها ؛ كلما نفذ إليه شعاع من نور الحق خلصت إليه هينمة من سدنة هياكل الوهم : ثم فإن الليل حالك ، والطريق وعرة ، والغاية بعيدة والراحلة كليلة والأزواد قليلة .

علا صوت الإسلام على وساوس الطغام ، وجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد بالزمام ، ولكنه فطر على أن يهتدى بالعلم والأعلام — أعلام الكون ودلائل الحوادث . صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء ، وسجّل الحقم والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين ، ونبه على أن السبق فى الزمان ليس آية من آيات العرفان . . .

عاب أرباب الأديان فى اقتفاء أثر آبائهم ، ووقوفهم عندما اختطته لهم سير أسلافهم . . . فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده ، وخلصه من كل تقليد كان استعبده ، وردّه إلى مملكته ، يقضى فيها بحكمه وحكمته . . .

بهذا وما سبقه تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما : وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأى والفكر ، وبهما كملت له إنسانيته واستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التى فطر عليها . . . جاء الإسلام والناس شيع فى الدين ، وإن كانوا إلا قليلاً فى جانب عن اليقين يتنابدون ويتلاعنون ،

ويزعمون في ذلك أنهم بحبل الله مستمسكون : فرقة وتخالف وشغب ، يظنونها في سبيل الله أقوى سبب . أنكر الإسلام ذلك كله ، وصرح تصريحاً لا يحتمل الريبة بأن دين الله في جميع الأزمان وعلى ألسن جميع الأنبياء واحد . . . والآيات الكريمة التي تعيب على أهل الدين ما نزعوا إليه من الاختلاف والمشاقة ، مع ظهور الحجة واستقامة المحجة لهم في علم ما اختلفوا فيه ، معروفة لكل من قرأ القرآن وتلاه حق تلاوته . . .

جاء الإسلام يخاطب العقل ويستصرخ الفهم واللب ويشركه مع العواطف والإحساس في إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية . وبين للناس ما اختلفوا فيه ، وكشف لهم عن وجه ما اختصموا عليه . وبرهن على أن دين الله في جميع الأجيال واحد ، ومشيئته في إصلاح شئونهم وتطهير قلوبهم واحدة ، وأن رسم العبادة على الأشباح إنما هو لتجديد الذكرى في الأرواح ، وأن الله لا ينظر إلى الصور ولكن ينظر إلى القلوب . وطالب المكلف برعاية جسده ، كما طالبه بإصلاح سره ، وفرض نظافة الظاهر كما أوجب طهارة الباطن ، وعدّ كلا الأمرين طهراً مطلوباً ؛ وجعل روح العبادة الإخلاص ، وأن ما فرض من الأعمال إنما هو لما أوجب من التحلي بمكارم الأخلاق . . . ورفع الغنى الشاكر إلى مرتبة الفقير الصابر ، بل ربما فضله عليه ؛ وعامل الإنسان في مواعظه معاملة الناصح الهادي للرجل الرشيد : فدعاه إلى استعمال جميع قواه الظاهرة والباطنة ؛ وصرح بما لا يقبل التأويل أن في ذلك رضا الله وشكر نعمته . وأن الدنيا مزرعة الآخرة ، ولا وصول إلى خير العقبى إلا بالسعى في صلاح الدنيا . شرع شريعة الوفاق وقررها في العمل : فأباح للمسلم أن يتزوج من أهل الكتاب ، وسوغ مؤاكلتهم ، وأوصى أن تكون مجادلتهم بالتي هي أحسن . ومن المعلوم أن المجانسة هي رسول المحبة وعقد الألفة ، والمصاهرة إنما تكون بعد التحاب بين أهل الزوجين ،

والارتباط بينهما بروابط الائتلاف ، وأقل ما فيها محبة الرجل لزوجته وهي على غير دينه . . ثم أخذ العهد على المسلمين أن يدافعوا عن يدخل في ذمتهم من غيرهم كما يدافعون عن أنفسهم . ونص على أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا . ولم يفرض عليهم جزاء ذلك إلا زهيداً يقدمونه من مالم . ونهى بعد أداء الجزية عن كل إكراه في الدين . . .

رفع الإسلام كل امتياز بين الأجناس البشرية ، وقرر أن لكل فطرة شرف النسبة إلى الله في الحلقة ، وشرف اندراجها في النوع الإنساني في الجنس والفصل والخاصة ، وشرف استعدادها بذلك لبلوغ أعلى درجات الكمال الذي أعده الله لنوعها ، على خلاف ما زعمه المنتحلون من الاختصاص بمزايا حرم منها غيرهم ، وتسجيل الحسة على أصناف زعموا أنها لن تبلغ من الشأن أن تلحق غبارهم ، فأमतوا بذلك الأرواح في معظم الأمم . .

فرض الإسلام للفقراء في أموال الأغنياء حقاً معلوماً يفيض به الغنى على الفقير . . ولم يحث على شيء حثه على الإنفاق من الأموال في سبيل الخير ، وكثيراً ما جعله عنوان الإيمان ، فاستلّ بذلك ضغائن أهل الفاقة . . . فاستقرت بذلك الطمأنينة في نفوس الناس أجمعين . وأى دواء لأمراض الاجتماع أنجع من هذا ؟ .

٥ — إشعاع رسالة التوحيد

كان لتعاليم الأستاذ الإمام عموماً ولرسالة التوحيد خصوصاً أثر كبير لا في مصر وحدها بل في العالم الإسلامي كله .

أما في مصر فقد ترجم الشيخ مصطفى عبد الرازق (مع المسيو برنار ميشيل) « رسالة التوحيد » إلى الفرنسية سنة ١٩٢٥ وصدورها بمقدمة مستفيضة نفيسة عن حياة

الشيخ محمد عبده وآثاره ، وخدمته للعقيدة الإسلامية بتأليف هذه الرسالة .

وأما في الهند فقد تولى بعض العلماء ترجمتها إلى اللغة الأوردية ، ثم وضعت في برامج الدراسة في جامعة علي جار (عليكرة) وغيرها من المعاهد الإسلامية في الهند وباكستان .

وفي تركيا قام الأستاذ « محمد شرف الدين » مدير المعهد الإسلامي بكلية الآداب بجامعة استنبول بتدريس مذهب الأستاذ الإمام : على ما هو مبسوط في « رسالة التوحيد » .

وما من شك في أنه كان لرسالة التوحيد ولغيرها من مؤلفات الإمام أكبر الأثر في توجيه حركات التجديد التي لا تزال إلى يومنا هذا تزداد على الأيام نمواً وازدهاراً ، بفضل دعوة التنوير التي بدأها في مصر وامتدت إشعاعاتها إلى ربوع العالم الإسلامي ، حتى صبح لنا أن نقول مع قاسم أمين : « نعم كان للإمام الكبير الذي فرض على نفسه إصلاح أمته خصوم وأعداء كثيرون : وهم جيش الجهل المركب من عامة الناس الذين لم ينالوا من التربية والعقل ما يؤهلهم لأن يدركوا

مقاصده ويفهموا مباحثه ، فانتصروا على التمسك بما وجد عليه آباؤهم من قبل . . . فكان الأستاذ الإمام يحارب هذا الجيش الطويل العريض بقوة وعزيمة يحارب العقل فيهما . ولكنه كان يدافع بقدر الضرورة ولا يتعدها ، ويحارب حرب الشجاع الكريم المذني لا يطعن من الخلف ولا يخدع ولا يغش . وكان فضلاً عن ذلك لا يكره خصومه ولا يبغض أعداءه . وإنما يناقش أفكارهم . ويطعن على أوهامهم . ويهدم معتقداتهم الباطلة ، ويرجو لهم الهداية ، ويرشدهم إلى الصواب » .

ولا نزاع اليوم في أن « عبقرى الإصلاح والتعليم » — كما دعاه فتيدينا الكبير عباس العقاد — هو طراز ممتاز من علماء المسلمين .

وإذا كان قد استحق لقب « الأستاذ الإمام » فذلك لأنه لم يكن إماماً في شئون الدين فحسب ، بل كان إماماً في أمور الدنيا أيضاً .

ولا يخفى أن الجمع بين الحياة الروحية والحياة الدنيوية ، على نحو ما عهدنا في سيرة ذلك المصلح الفيلسوف ، هو الجوهر الخالص من تعاليم الإسلام .



الكتب الخمسة كنفشيوس

بمعلم

الدكتور حسن شحاتة سقافان

رئيس قسم الاجتماع بجامعة الأزهر

١- حياة كنفشيوس وبيئته الاجتماعية والثقافية

يعد كنفشيوس زعيم حكماء الصين القدامى ، فقد كان حكيماً وفيلسوفاً سياسياً وأخلاقياً وديناً ، وكان مؤسساً لمدرسة دينية ساد نفوذها الشعب الصينى أكثر من خمسة وعشرين قرناً أو منذ القرن السادس قبل الميلاد حتى أوائل القرن العشرين ، وذلك فيما عدا فترات قصيرة كانت تنصرف فيها بعض المدارس الدينية الأخرى وذلك كمدرسة التاويين Taöisme وهى تقوم على تقديس أرواح الطبيعة والأجداد . ولكن المنافس الأكبر للمذهب الكنفوشى كان المذهب البوذى الذى ظهر فى الهند فى القرن الخامس قبل الميلاد وانتشر انتشاراً سريعاً فى الهند ثم بدأ يغزو الصين واستطاع أن ينتصر انتصاراً ساحقاً على المذهب الكنفوشى ، إذ يدين به الآن معظم الصينيين . ففى إحصاء قريب بلغ عدد سكان الصين حوالى ٦٠٠ مليون منهم ٣٥ مليوناً من المسلمين ومليونان وربع من المسيحيين والسواد الأعظم بعد ذلك من البوذيين ، ولكن البوذية فيما يرى كثير من العلماء لم تهزم الكنفوشية ، بل كانت امتداداً لها فى كثير مما أتت به من مبادئ ، وكان هذا سر قوتها وسرعة

انتشارها بين الصينيين ، إذ أنها وجهت الأفراد إلى كثير من مبادئ الكنفوشية وجعلتهم بنعمون النظر فى هذه المبادئ ويتأملونها أكثر من أى وقت مضى . فالبوذية فى رأيهم قد غيرت بعض المبادئ الكنفوشية ولكنها لم تستطع أن تقضى على المذهب الكنفوشى .

ودراسة كنفشيوس أو المذهب الكنفوشى هامة لأنها تبين لنا المبادئ التى شكلت الأخلاق والدين والسياسة فى الصين لمدة خمسة وعشرين قرناً فحسب بل لأن لها أهمية خاصة منذ أن دخلت الشيوعية الصين ، أى منذ سنة ١٩٤٩ ، لأن الكونفوشية والشيوعية تقفان الواحدة من الأخرى على طرفى نقيض . فالكونفوشية تقوم على تمجيد النظام الإقطاعى وتقويته واتخاذها أساساً للحكم بينما الشيوعية ضد ذلك على خط مستقيم . ولقد سبق أن تلاقى النظامان الشيوعى والإقطاعى على أرض الصين فى القرن الثالث قبل الميلاد وقام صراع عنيف بين أنصار كلا النظامين وانتهى الصراع بانتصار الكنفوشية . ويتساءل الآن علماء السياسة والاجتماع عما إذا كان روح الكنفوشية الكامن فى نفوس الصينيين سيؤدى يوماً إلى القضاء على الشيوعية الصينية أو على الأقل إلى زحزحتها عن المبادئ الشيوعية الأصلية بحيث

تتخذ الشيوعية الصينية طابعاً يميزها عن شيوعية ماركس ولينين .

ويتكون اسم كنفشيوس وهو الاختصار اللاتيني Confecius لاسم الحكيم الذى نتحدث عنه ، من لفظين : كنج Kung وهو اسم القبيلة التى ينتمى إليها الحكيم ، ثم فوتسى Fu-tze ومعناه الرئيس أو الفيلسوف ، فاسم كنفوشيوس لاذن يعنى رئيس قبيلة كنج وفيلسوفها أوحكيمها ، ولقد ولد هذا الحكيم سنة ٥٥١ قبل الميلاد فى ولاية لو Lu وكانت الصين فى ذلك الوقت تسير على النظام الإقطاعى ، فكانت مقسمة إلى ولايات وعلى رأس كل ولاية دوق أو وال يخضع للإمبراطور كما كانت كل ولاية مقسمة إلى مقاطعات على رأس كل منها نبيل . وكانت المقاطعات التى تؤلف كل ولاية فى تطاحن مستمر فيما بينها ، فكل منها كانت تحاول التوسع على حساب الأخرى ، وكذلك كانت الحال بين الولايات : عراك مستمر بين الولاة الذين كان يحاول كل منهم التوسع على حساب الآخرين . وكانت الحوادث تؤرخ بالنسبة لحكم الولاة والنبلاء ، فمثلاً ولد كنفشيوس فى السنة الثانية والعشرين من حكم هسيانج أمير ولاية لو ، وهى تقابل سنة ٥٥١ قبل الميلاد . ولقد كان كنفشيوس ثمرة لاتصال غير شرعى بين والده الذى كان فقيراً وإن كانت أسرته من أعرق الأسر الصينية التى كانت تحكم بعض الولايات منذ الأزمنة السحيقة وبين والدته ، ونشأ كنفشيوس الفقير فى خدمة أحد الأمراء الذى كلفه برعى الأغنام . وتقافى كنفشيوس فى هذه الحرفة مما أدى إلى زيادة نتاج الثروة الحيوانية فى الولاية ، ومن ثم رقى بعد ذلك إلى منصب مشرف على الحدائق العامة بالولاية ، ثم اضطر لترك مسقط رأسه لكى ينتقل فى بعض الولايات المجاورة لأنه شعر أن هذه الأعمال لا تناسب مواهبه ، وأخيراً أنشأ فى سن الثانية والعشرين مدرسة لتعريف الشبان ذوى المواهب الخاصة بأصول الفلسفة الأخلاقية والسياسية . وأصبح اللامعون

من بين تلاميذه الذين بلغوا ثلاثة آلاف . من قادة الفكر والسياسة فى الصين القديمة ، كما كانوا هم الذين نقلوا آراء الأستاذ فيما بعده . ولقد اتصل بفضل بعض تلاميذه حوالى سنة ٥٢٤ ق . م بفيلسوف صينى آخر كان معاصراً له وهو لا أوتسى Lao-tze وهو من أشهر فلاسفة الصين القدامى وهو الذى يعزى إليه المذهب أو الدين التاوى Taoism الذى يقوم على وجود Tao وهو القانون السماوى الأعظم . وأصل الحياة والنشاط والحركة فى السماء والأرض وهو الذى يبعث الحياة فى الموجودات . ثم عاد كنفشيوس إلى لو Lu مسقط رأسه ليستأنف التدريس هناك . ولكنه أصبح فى نفس الوقت مستشاراً لكثير من الولاة والأمراء والنبلاء فى الشؤون السياسية : ووجد الفرصة سانحة لتطبيق آرائه السياسية . ولما نجح فى تطبيق آرائه فى بعض المدن إذ أصبحت مدناً مثالية رقى إلى وزير للأشغال العامة بعد أن اشتغل قاضياً فى بعض الولايات . ذاع نجاح سياسة كنفشيوس ونبأ لباقتة وحكمته فى إدارة الشؤون القضائية والسياسية فعينه حاكم ولاية لو سنة ٤٩٦ رئيساً لوزرائه . وأصبحت ولاية لو من أقوى الولايات وأغناها وأكثرها استقراراً وأمناً ، مما أدى إلى حقد حكام الولايات الأخرى إذ كانت تخشى بأس ولاية لو ، فاتفق بعض الحكام على إرسال وفد نسائى يقوم بالرقص أمام حاكم لو ووزرائه . ويستطيع أن يؤثر فى سير أحوال الولاية ، ونجحت الخطة فى إفساد رجال الحكم فى الولاية بالرغم من تحذير رئيس الوزراء ، واضطر كنفشيوس للاستقالة حاقداً على النساء اللائى أدّين إلى القضاء على مجهوداته فى إصلاح الولاية ، إذ قال فيهن فى كتاب الأغاني قبل تركه لو .

« احذر لسان المرأة

إنك لاشك ستلدغ منه إن عاجلاً وإن آجلاً

واحذر زيارة المرأة

إنها ستصيبك إن عاجلاً وإن آجلاً

هي هُو !! هي هُو !! (علامة على التأوه
من ألم ما أصابه من النساء)
إنني سأرحل إلى مكان آخر » :

ثم بدأ كنفشيوس في الارتحال والتجوال بين
الولايات الصينية وبدأ يتصل بالولاة ويقدم النصائح
ويدرس للناس وينظر العلماء والأدباء . ولقد تعلم
كنفشيوس الموسيقى على يد أساتذة الموسيقى القدامى
من أمثال هزيانج - تس ؛ كما أصبح خبيراً في الشؤون
العسكرية إلى جانب خبرته بالفلسفة والسياسة . ولقد
امتدت فترة الارتحال والتجوال من حوالى سنة ٤٩٣
ق.م حتى وفاته سنة ٤٧٩ ق.م ، بعد أن عاش ٧٢ عاماً .
ويعصور الصينيون مولده ووفاته كما يعصور كثير من
أصحاب الديانات مولد أنبيائهم ووفاتهم ، إذ
يعتبرونه نبياً ورسولاً ، بالمعنى الذى يفهمونه من
هذين التعبيرين . وكان لكنفشيوس ابن واحد يدعى
لى أما توفي عن خمسين سنة قبل والده ، بعد أن
ترك حفيداً لكنفشيوس هوتزيتس Tsesze الذى كان
عالماً وفيلسوفاً ضرب بسهم وافر في سبيل نشر
فلسفة جده .

٢ - العلوم التي كانت سائدة ومؤلفات المدرسة الكونفوشية :

لقد كانت الدراسات التاريخية أهم الدراسات
السائدة في الصين في القرن السادس قبل الميلاد .
ذلك أن الصين كان بها حضارة يانعة مزهرة في
جميع الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية في القرن
العشرين قبل الميلاد . وحدث بعد ذلك أن انحطت
الأحوال في الصين ابتداء من القرن العاشر ، كما
تغيرت اللغة الصينية تغيراً كبيراً في تلك الفترة بحيث
أصبح رجل القرن السادس قبل الميلاد غير قادر
على قراءة مؤلفات الحضارة الصينية العتيقة ، مما
أدى إلى شبه انقطاع تام بين حضارة الصين العتيقة

وبين أجيال القرون الأولى قبل الميلاد ، لذلك ركز
كنفشيوس جهوده في نقل هذا التراث القديم إلى لغة
الصين الجديدة آنذاك مضيفاً إليه أجزاء لا شك في
أصالتها في الحكمة والمعرفة . وعلى ذلك درس
كنفشيوس وعلم كتب السابقين عليه في التاريخ
والتغيرات التي طرأت على الأرض وما عليها منذ
أقدم العصور ، واعتمد في هذا على الكتاب القديم
المسمى Yiking أو كتاب التغيرات ، واستمر سنين
عديدة يدرس هذا الكتاب الذى يرجع لسنين سحيقة
ولا يعرف مؤلفه . إن جهد كنفشيوس الأكبر
يظهر في نقله التراث الصينى السحيق في لغة بسيطة
سهلة حتى يفيد منها الصينيون في عصره ويعيدوا مجد
أسلافهم القدامى . لذلك كان يتنقل ويرتحل باحثاً
عن الآثار والوثائق القديمة ومتقياً عن كل ما عسى
أن يساعده في تقديم معلومات جديدة عن التاريخ
الصينى السحيق . كان يدرس التقاليد والعادات
الدينية في ولايات الصين المختلفة محاولاً أن يصعد بها
إلى أصولها الأولى ، ولقد أدت مجهوداته في النهاية
إلى تأليفه للكتب الخمسة أو الكلاسيكيات الخمسة
Five classics . وهى مؤلفاته التى يعرض فيها
تاريخ الصين القديم وأصول ديانات الأسر الصينية
القديمة وعشائرها وأصول الحكم السياسى فيها
والمبادئ التى كان يقوم عليها النظام السياسى . كما
درس ونقل مجموعات الأغنيات التى صدرت عن
تشى إس ثم هوشى ، وهما يمثلان الأجداد الخرافيين
لأباطرة دولة تشو الصينية . كما درس أخيراً ودرس
فروع المعرفة الستة التى كانت سائدة في عصره ،
وهى التى كانت تسمى بالفنون الستة وهى :
الطقوس والموسيقى والرماية ، وقادة العربات والخياد ،
والقراءة وأخيراً الرياضة والحساب . وكان تلاميذ
كنفشيوس يلقبونه باسم « معلم الجنس البشرى » ، بل
كانوا يعدونه أعظم معلم « أنجبته العصور » . وكانوا

ينقلون آراء أستاذهم ويعلقون عليها ويشرحونها . وتألف عن ذلك مدرسة كبرى هي المدرسة الكونفوشية التي خدمت الصين أكثر من ألفى سنة . لذلك تنقسم مؤلفات المدرسة الكونفوشية إلى قسمين : قسم يسمى « الكتب الخمسة » وهي الكتب التي كتبها كنفشيوس بنفسه أو نقلها عن العصور السحيقة وأضاف إليها إضافات أصلية وهي كتب تحتوى على مذاهب السابقين على كنفشيوس في السياسة والفلسفة والاجتماع والدين والموسيقى . أما القسم الثانى ، فهو مؤلفات تلاميذ كنفشيوس في حياته أو بعد وفاته ، وفيها يعرض هؤلاء التلاميذ لآراء أستاذهم وفلسفته مع شرح وتعليق . وهذه الكتب الأخيرة مهمة جداً لأنها تعد المرجع الرئيسى للفلسفة الكونفوشية وإن كانت معظم أجزائها منقولة عن الكتب التي ألفها كنفشيوس . ولكن أهميتها ترجع إلى أنها تهتم بآراء كنفشيوس أكثر من اهتمامها بالآراء والتقاليد التي كانت سائدة في العصور السحيقة ، كما أنها تشرح الفلسفة الكونفوشية بشكل مبسط سهل يرقى إليه تفكير الرجل العادى ، وسنعرض الآن فى شئ من التفصيل لهذه المؤلفات :

أولاً : الكتب الخمسة القديمة التي ألفها كنفشيوس بنفسه وهي المسماة باسم الكلاسيكيات الخمسة .

١ - كتاب الأغاني أو الشعر : وهو يحتوى على ثلاثمائة وخمسة من الأغنيات والتواشيح الدينية ، وذلك بجانب ستة تواشيح تغنى بمصاحبة الموسيقى ، وهي تعطى فكرة عن الأديان التي كانت سائدة في الصين والفولكلور أو المرددات الشعبية الصينية في العصور السحيقة .

٢ - كتاب التاريخ : وهو يشتمل على الوثائق التاريخية الخاصة بالصين في عصورها السحيقة ولاسيما الأوامر والمراسيم الملكية والامبراطورية .

٣ - كتاب التغيرات : وهو يبين فلسفة تطور الحوادث ، وقد ألف في الأصل للإفادة منه في التنجيم ومعرفة الحوادث المستقبلية ، ولكن كنفشيوس استطاع أن يحول « علم » التنجيم إلى دراسة علمية للسلوك الإنسانى وكيف يتأثر بالظروف الطبيعية والاجتماعية التي تكتنفه ، ومن ثم يمكن عن طريق هذه الدراسة التنبؤ علمياً بسلوك الفرد في المستقبل .

٤ - الربيع والخريف : وهو كتاب للتاريخ بمعنى الكلمة ، إذ قد عالج كنفشيوس في هذا الكتاب تاريخ الصين بالتفصيل أثناء قرنين ونصف من الزمان أو فيما بين سنتي ٧٢٢ و ٨٤١ قبل الميلاد .

٥ - كتاب الطقوس أو التقاليد : وهو يعالج النظام السياسى لأسرة تشو القديمة ، وهي من الأسر الملكية الشهيرة التي لعبت دوراً هاماً في تاريخ الصين في العصور السحيقة ، كما يعالج عدداً كبيراً من العادات والتقاليد الدينية والسياسية الهامة في حياة الصين في العصور التاريخية البعيدة .

ثانياً : الكتب التي كتبها تلاميذ كنفشيوس :

١ - فصول من كتاب الطقوس « الأخلاق والسياسة » .

٢ - فصول من كتاب الطقوس « الانسجام المركزى » .

وهذان الكتابان عبارة عن أقوال مأثورة عن كنفشيوس وأتباعه ومرجعهما الأساسى كتاب الطقوس مع تفسير هذه الأقوال .

٣ - المنتخبات وبه ملخص لأقوال كنفشيوس في المناسبات المختلفة كما سجلها تلاميذه .

٤ - منسيوس Mencius وهو مؤلف كبير يحتوى على سبعة كتب تعالج مذهب كنفشيوس .

ومن المحتمل أن يكون مؤلف هذه الكتب السبعة منسيوس نفسه وهو تلميذ روحى لكنفوشيوس وقد تتلمذ فعلاً على تزيتس Tsesze حفيد كنفشيوس ،

ويمثل منسيوس أكبر شخصية من شخصيات المذهب الكنفوشي بعد كنفشيوس وكان فيلسوف عصره .

ولما كان كتاب المنتخبات Analects يشتمل على ملخص لفلسفة كنفشيوس بشكل أوضح منه نسبياً من الكتب الأخرى فقد انتشر بين تلاميذ المدرسة وأتباعها حتى عرف باسم إنجيل الكنفوشية Confecious Bible. والكتب التي ألفها التلاميذ والأتباع تسمى الكتب الأربعة ، وهي قائمة على الكتب الخمسة لأنها تفسرها وتشرحها وتذكر حوادثها بشكل أوضح وتعرض لآراء كنفشيوس أكثر مما تعرض لفلسفة الصين في العصور العتيقة ، بينما الكتب الخمسة التي كتبها كنفشيوس تتعرض بشكل أكبر للفلسفة القديمة العتيقة أكثر مما تتعرض لآراء كنفشيوس نفسه . ولكن كلتا المجموعتين من الكتب تكون جزءاً لا يتجزأ من المذهب الكنفوشي .

٣ - أسلوب كنفشيوس ومنهجه :

وإذا رجعنا إلى مؤلفات كنفشيوس والمدرسة الكنفوشية ، أى إلى الكتب الكلاسيكية الخمسة ثم الكتب الأربعة التي كتبها تلامذة كنفشيوس ، لوجدنا أنها في الجزء الأكبر منها مكتوبة على صورة أمثلة سائرة وحكم ومواعظ منفصلة بعضها عن بعض ولا تربطها أية رابطة . وهذا هو الفرق الجوهرى في أسلوب الكتابة بين كنفشيوس وغيره من الحكماء والفلاسفة ، فأفلاطون مثلاً يكتب على طريقة المحاورات ويستطيع القارئ لمحاورة منها كالجمهورية أن يتبين آراء ومذهبه ، وأرسطو يكتب على طريقة المحاضرة فيعالج موضوعاً أو عدة موضوعات متكاملة . أما كنفشيوس فهو يذكر أمثلة وقصصاً مسرودة الواحدة بعد الأخرى ولا رابطة بينها ، وليس ثمة تبويب أو تصنيف للموضوعات التي يحتوى عليها كل كتاب . والأمثال والحكم كثيراً ما نجدتها وقد فصلت عن المناسبة التي قيلت فيها . مما يزيد كثيراً في صعوبة فهم المقصود

من بعضها . لذلك قد عرف كثير من العلماء كنفشيوس بأنه الرجل الذى لا يتكلم إلا بحكم وأمثال قصيرة منفصلة ، كما كان بعضهم يرى استحالة استخلاص مذهب فلسفى أو اجتماعى من تلك الكتب التى هذه حالها . ولكن العلماء الصينيين في كل عصر من العصور ، ثم العلماء الأوربيين قد استطاعوا بعد دراسة هذه الكتب استخلاص المذهب الفلسفى الكنفوشى واتجاهاته في السياسة والاقتصاد والدين ... وفي غيرها من المجالات الأخرى ، ولا سيما أن هذه الأمثلة والقصص القصيرة التي ملئت بها كتب كنفشيوس كثيراً ما يتخللها قصص طويلة بعض الشيء تفصح عن آراء كنفشيوس في شيء كبير من الجلاء والوضوح . تلك هى السمة الأولى من سمات كنفشيوس وسنورد هنا بعضاً من حكمه وأمثله . « الرجل الذى يخطئ ولا يصلح خطؤه يرتكب خطأ جديداً ؛ الرجل الذى يعشق الحق أفضل من الذى يعرف الحق ، وذلك الذى يجد سعادته في الوصول للحق أفضل ممن يعشق الحق ؛ إذا وجدت شخصاً يستحق أن تتحدث معه ولم تخاطبه فإنك تكون قد افتقدته ، وإذا وجدت شخصاً لا يستحق أن تتحدث معه وخاطبته فإنك تكون قد أضعت كلامك سدى . والرجل العاقل هو من لا يفتقد الرجال ولا يضيع كلامه سدى ؛ وسئل الحكيم مرة عن حكمه على شخص يحبه كل أفراد القرية ، فأجاب « ليس ذلك بكاف للحكم عليه » ثم سئل عن رأيه في شخص يكرهه كل أفراد القرية فأجاب « ليس ذلك بكاف للحكم عليه » ثم أضاف « إن الشخص الفاضل هو من يحبه الصالحون من أفراد القرية ويكرهه منهم الطالحون » . « إن الإنسان هو الذى يجعل الصدق عظيماً ، وليس الصدق هو الذى يجعل الإنسان عظيماً » . وقال عن الكلام الجيد « إن الرجل ذا الأخلاق الكريمة لا يقول إلا كلاماً جيداً ولكن الرجل ذا الكلام الجيد لا يكون دائماً ذا أخلاق كريمة » أى قد يكون منافقاً . ويقول « إن الرجل العاقل لا يمدح

الناس على أساس أفعالهم (بل على أساس أفعالهم) ولا ينكر الحقيقة إذا كانت صادرة عن شخص لا يرتاح إليه، إذ الحقيقة جميلة أيتها كان مصدرها» وسئل مرة عن صفات الحكم المثالي فأجاب «بأنه الحكم الذى يجد الناس تحت ظله غذاء كافياً، وجيشاً جراراً يحميهم، وثقة عظيمة فى حكمهم»، وسئل عما يمكن الاستغناء عنه من هذه الأمور الثلاثة إذا دعت ضرورة إلى ذلك فقال «أفضل أولاً الاستغناء عن القوة أو الجيش» ثم سئل عما يمكن الاستغناء عنه بعد ذلك فأجاب «أفضل الاستغناء عن الطعام، إذ ما أكثر من ماتوا جوعاً من الأفراد فى كل جيل منذ أن وجد الإنسان، ولكن لم يحدث أن عاشت أمة بدون ثقة فى حكمائها». ويقول عن الفضائل وما يعبرها من نقائص «حب الإنسانية بدون حب للدراسة يولد الجهل، وحب العلم بدون حب للدراسة يؤدى إلى الضلال وعدم الثبات، وحب الإخلاص بدون حب للدراسة يؤدى بصاحبه إلى أن يكون ضحية الخداع، وحب الاستقامة بلا دراسة يؤدى إلى الرعونة التى لا حدود لها، وحب الشجاعة بلا دراسة يؤدى إلى التمرد، وحب العزم والمثابرة بلا دراسة ينتهى بصاحبه إلى الخبل أو التعلق بفكرة متسلطة». ويقول عن ثقافة الشعب: عندما أدخل قطراً من الأقطار أستطيع أن أعرف بسهولة نوع الثقافة السائدة فيه، إذ عندما أجد فى الناس رقة الطبع والشفقة والبساطة فإن هذا يدل على تعلقهم بالشعر، وعندما يكون الناس واسعى الأفق، عارفين لماضيهم فإن هذا يدل على تمسكهم بالتاريخ. أما إذا كانوا أكرماء متفاهمين بعضهم مع بعض، فإن هذا يدل على سيادة الموسيقى. وإذا كان الشعب هادئاً مفكراً ذا قوة وملاحظة فإن هذا يدل على سيادة فلسفة التعبير. ولكن إذا ساد التواضع والاحترام والقناعة فى عادات الأفراد فإن هذا يدل على سيادة تعاليم الله». أما السمة الثانية فى أسلوبه فهى استخدامه نوعاً

من القياس المسمى بالقياس المتتابع، إذ اتضح أن كنفشيوس لا أرسطو هو أول مفكر استخدم منهج القياس المنطقي المتتابع، وهو يقوم على عدة أقيسة متتابعة يتخذ كل منها مقدمته من النتيجة التى انتهى إليها القياس السابق عليه. وهذا المنهج يسيطر على جزء كبير من كتاباته، ومن أمثلة ذلك القياس قوله «إذا فهم الإنسان طبيعة هذه الصفات الأخلاقية فإنه سيفهم كيف ينظم سلوكه الفردى والأخلاقى، وإذا فهم كيف ينظم سلوكه الفردى فإنه سيفهم يحكم الناس، وإذا فهم كيف يحكم الناس فإنه سيفهم كيف يحكم الأمم والامبراطوريات» أو كقوله عن الصدق «إن الحق المطلق غير قابل للتحطيم، ولما كان غير قابل للتحطيم فهو خالد، ولما كان خالداً فإنه موجود بذاته، ولما كان موجوداً بذاته فهو لانهاى، ولما كان لانهاى فهو واسع وعميق، ولما كان واسعاً وعميقاً فهو متعال وروحى...» ويصف الطريق السليم الذى يجب أن يسلكه الحاكم حتى يكون فاضلاً بقوله «لا مناص للرجل الذى ينتمى لطبقة الحكام من أن يكون ذا سلوك منظم فاضل ولكن لى يكون ذا سلوك فاضل عليه أن يؤدى واجباته نحو ذوى القربى ولكى يؤدى واجباته نحو ذوى القربى عليه أن يفهم طبيعة المجتمع الإنسانى والقواعد التى يقوم عليها التنظيم الإجتماعى، ولكى يفهم طبيعة المجتمع الإنسانى عليه أن يفهم القوانين الإلهية».

ذلك هو أسلوب كنفشيوس فى الكتابة، فلنذكر الآن أمثلة من شعره مأخوذة من كتاب الأغاني:

يقول فى وصف الأمير الصالح:

إن الأمير النبيل العظيم يتسم بكل معانى العدل فى جميع تصرفاته؛ فروح الحكمة تسيطر على أفراد شعبه؛ كبيرهم وصغيرهم، أشرافهم وسوقهم.

ننتقل بعد ذلك إلى عرض موجز لبعض نواحي
فلسفة كنفشيوس كما وردت على لسانه في كتبه الخمسة
أو في كتب تلاميذه أى الكتب الأربعة .

٤ - الأخلاق والسياسة

الأخلاق - فيما يرى كنفشيوس هي المبدأ الرئيسى
الذى يجب أن يكون أساساً لأى نظام اجتماعى وسياسى
مستقر ، فلا يتحقق نظام سليم إلا إذا كان الأفراد
الخاضعون له متحلين بالأخلاق الكريمة . ولا يستطيع
حاكم أن يقيم نظاماً اجتماعياً كاملاً إلا إذا عمل أولاً
على تكميل أخلاق الأفراد أنفسهم ، فإذا شعر كل
إنسان بالانسجام الداخلى والراحة النفسية تسيطر على
ذاته عمل على تثقيف نفسه وتجميلها بالمعارف التى تجعل
منه مواطناً يفهم العادات والتقاليد والقوانين التى تخضع
لها الطبيعة ، ومن ثم يعامل مواطنيه وفق هذه القوانين
ويسود الانسجام بين الناس . ولا تتم الأخلاق الكريمة
للفرد إلا بالتعليم والتربية التى تخلق منه مواطناً صالحاً
والذى يكون عليها الاعتماد الأكبر فى تهذيب الأخلاق .
وثمة شرط ثان لانتشار الأخلاق الفاضلة التى هي عماد
الحكم الصالح ، وهو أن يكون الحاكم نفسه ذا أخلاق
سليمة لأنه مثال لمواطنيه ، فإذا وصلت أخلاق الأفراد
إلى الكمال قامت الأخلاق مقام القانون ، لذلك كان
الكنفوشيون يهتمون بالتشريعات والقوة كأساس للحكم
السياسى . فهم يرون أن تهذيب أخلاق الناس عن
طريق التعليم يجعلنا نستغنى عن القوة وعن القانون
والتشريعات والقضاء . ويقول كنفشيوس « إنك إذا
قدت الناس وفق قوانين إجبارية وهددتهم بالعقاب ،
فقد يحاولون اتقاء العقاب ، ولكن لن يكون لديهم
الشعور بالشرف ، ولكنك إذا قدتهم بالفضيلة ونظمت
شئونهم بالتربية فإن علاقاتهم ستقوم على أساس من
الشرف والاحترام » . وبذلك خالفوا المدرسة القانونية
التي كانت ترى أن القوة لازمة لتنظيم علاقات الأفراد

وعلى ذلك لن تتردد السماء ، التى تتوج الأسياذ
فى أن تخلع عليه من ألوان الشرف مالا يحصى ؛
إذ أن السماء تراقب وتلاحظ كل شئ قد أعطته
تقويضاً لكى يجلس على عرشها (على الأرض) .

وبجانب ذلك نجد أمثلة رائعة لكنفشيوس وإن
كانت قليلة ، فى الحوار والمناقشة ، وذلك كما هي
الحال عند ما دار بينه وبين دوق آى ، وهو من الولاة
المعاصرين له ، حوار طويل عن طقوس الزواج وكيف
تكون العلاقات بين أفراد الأسرة . سأل الدوق
كنفشيوس « ... ما أعظم شئ فى حياة الناس ؟ »
ويجب كنفشيوس « ... إن الحكومة هي أعظم شئ
فى حياة الناس ، لأن الحكومة معناها الحكم الصحيح
فاذا سلك الحاكم الطريق السليم فان الأفراد سيعتقون
أثره ويصبحون حسنى السلوك » ، عندئذ
سأل حاكم آى « كيف يكون الحكم سليماً ؟ »
ويجب كنفشيوس « التمييز بين الزوج والزوجة
والمودة بين الأب والابن والثقة بين الحاكم والمحكوم ... »
ثم يستفسر الدوق عن كيفية تحقيق كل ذلك ويجب
كنفشيوس بأن الحب أعظم أداة للربط بين الناس
وإنجاد الصلة بينهم ؛ وبين كيف أنه فى الصين فى العهد
القبلى العتيق كان الملك يذهب بنفسه لعقد القران بين
الزوجين وذلك ليربط بين العشائر بأربطة من المودة
والحبة . فلأقدمون كانوا ينظرون - فيما يرى
كنفشيوس إلى الزواج القائم على الود بين عشرين
كأعظم أداة لإصلاح الجماعة ، لأن السماء - فى
رأيهم - قد تزوجت الأرض واستطاعت بالحبة أن
ينميا كل شئ فى الطبيعة من ملايين الأشياء ، فقطوس
الزواج إذن ميراث يجب أن تتداوله ملايين الأجيال
لأنها تجعل من الزوجين شبيهين بالسماء والأرض
الإلهين . وهذه الطقوس من شأنها تأكيد الاحترام بين
الناس .

ثم الانفعالات التي تستيقظ في النفس الإنسانية . وهذه الانفعالات إذا استيقظت ونمت في الإنسان بحيث لا تتعدى حداً معيناً في شدتها فإنها تصل مع الذات الإنسانية المحضة إلى حالة من الانسجام والاستقرار النفسي . فالشخص قد يخشى الرذيلة ويبالغ في هذا إلى حد التريث حتى يصل إلى درجة تعلو على مستوى القانون الخلقى ويقع في الرذيلة ، فالقانون « وسط » بين المغالاة والتهاون . وهنا نجد كنفشيوس قريباً مما سيقوله أرسطو عن الفضيلة وأنها وسط بين رذيلتين .

والحياة الأخلاقية أشبه شيء بسفرة طويلة يقطعها الإنسان بادئاً بأقرب نقطة فيها ، وعلى ذلك فالأخلاق الفاضلة تبدأ بين أبناء الأسرة الواحدة حيث يعامل الأب أبناءه بنفس المعاملة التي كان ينتظرها من والده . وكذلك تكون معاملة الأبناء للآباء والأمهات ، فالأسرة هي المكان الأول للتجربة الأخلاقية وهي النقطة الأولى التي تبدأ منها الأخلاق الفاضلة إذ (كما يقول كنفشيوس في كتاب الشعر) .

عندما تسود الألفة بين الزوج والأولاد والزوج فما أشبه المنزل بربابة وعود قد تآلفت أنغامهما !
وعندما يعيش الإخوة في تآلف وسلام ،

فحينئذ يظل المنزل إلى الأبد في وحدة وانسجام .
فإذا حسنت أخلاق أفراد الأسرة ومعاملاتهم حسنت أخلاق المجتمع لأن المجتمع ليس إلا امتداداً للأسرة ، ولأننا « إذا علمنا كل أسرة كيف تتخلق فإن المجتمع كله يتعلم كيف يتخلق » ، وإذا تعودت كل أسرة على العطف والشفقة ، تعود المجتمع كله على الشفقة والعطف ، وإذا عملت كل أمة على إصلاح حالها فإن الانسجام والوئام سيسودان المجتمع الإنساني بأسره .

بعضهم ببعض ، كما خالفوا المذهب التأوى وهو مذهب لأوتس الذي كان ينادى بالسلبية المطلقة ، أي أن يعيش الفرد لنفسه وب نفسه بدون أدنى تفكير في الآخرين . وسرى كيف استخدم كنفشيوس الموسيقى والفنون في علاج نفسيات الأفراد وفي تقريب مشاعرهم بعضهم من بعض ، كما اهتم بالطقوس الدينية والعادات والتقاليد لأنها تقرب بين الأفراد وتوئف بينهم وتجعلهم يشعرون بوحدتهم وتضامهم ... وكل ذلك يؤدي إلى وجود الحب والانسجام بين المواطنين ، مما يؤدي بهم بدوره إلى الاستغناء عن القوة وعن القانون في فض المشكلات وفي إلزام الأفراد بالقانون الأخلاقي . ولكن ما هو القانون الأخلاقي ؟ إن هذا القانون هو قاعدة السلوك السليم القويم ، وهي القاعدة التي يلتصقها كل إنسان في سلوكه . ومصدر هذه القاعدة هو الله أو السماء فهو الذي شرعها ونظمها ، ومن ثم فهي لا تقبل التغير والتبدل . ولقد وضعت السماء جوهر هذه القاعدة في كل منا بشكل كامل . ذلك أن الله قد منح كلا منا طبيعته العقلية ، وهي الطبيعة التي تجعلنا أحياء مفكرين . والقاعدة الأخلاقية ليست شيئاً آخر إلا توجيه أفعالنا الإنسانية بما يتفق وطبيعتنا العقلية الإلهية . ومجموع القواعد الأخلاقية التي تنظم سلوكنا وهي ما نسميها باسم الواجبات موجودة فينا ، ونشعر بها عند ما نريد فعلاً من الأفعال إذ نشعر أنه أخلاق أو غير أخلاق . فالإنسان إذا رجع إلى نفسه عرف القانون الأخلاقي بكل جلاء ؛ ولكن قد يخطئ بعض الناس لجهلهم التفرقة بين الخير والشر ، لذلك كان التعليم ضرورياً حتى يتقن الإنسان الخلط بين الخير والشر إذا رجع إلى نفسه يستشف منها القواعد الأخلاقية . والقواعد الأخلاقية عند كنفشيوس هي وسط بين الإفراط والتفريط ، لأن الطبيعة الإنسانية تقوم على عنصرين : الذات الإنسانية الحققة أو الذات المركزية أو الموجود الأخلاقي كما يسميه كنفشيوس ،

ويقول كنفشيوس « إن الفضائل التي نستطيع اتخاذها أساساً للعلاقات بين الناس عشر وهي : عطف الوالد على أولاده ، واحترام الابن أباه ، ومعاملة الأخ الأكبر أخاه الأصغر باللين ، وخضوع الأخ الأصغر للأكبر مع احترامه له ، وتحلى الزوج بحسن الخلق مع زوجته ، وطاعة الزوجة الزوج ، وحسن معاملة الكبار للصغار ، وطاعة الصغار للكبار ، وحسن معاملة الحاكم لرعاياه وعطفه عليهم ، وإخلاص الوزراء والولاة في أداء مهمتهم » .

وعلى الحاكم أن يتحلى أيضاً بالأخلاق لأنه مثال للأفراد ، وعليه في هذا الصدد التزامات تسعة ١ - أن يتحلى بكل ما سبق بيانه من أخلاق للأفراد العاديين ٢ - أن يحترم الأفراد الجديرين باحترامه ٣ - أن يتودد إلى من تربطه بهم صلة القرى وأن يقوم بالتزاماته إزاءهم كاملة ٤ - أن يجل وزراء ولايته أو امبراطوريته ٥ - أن يعامل موظفي دولته بالحسنى ٦ - أن يجعل من الصالح العام صالحه الشخصي وأن يجعل من نفسه أباً للشعب ٧ - أن يعمل على تشجيع الحرف والصناعات والفنون والنهوض بها ٨ - أن يعطف على رعايا الدول الأخرى المقيمين في دولته ٩ - أن يهتم برفاهية أمراء الإمبراطورية .

ويجب ألا ينسى الامبراطور أو الولى أن يستمع إلى نصيحة الشعب لأن « ماتراه السماء وتسمعه ليس شيئاً آخر غير ما يراه الشعب ويسمعه ، وما يعتبره الشعب جديراً بالثواب والعقاب هو ما تعتبره السماء جديراً بالثواب والعقاب ، فهناك اتصال وثيق مستمر بين السماء والشعب . وعلى من يدبرون شئون الشعب أن يرعوا ذلك ويتدبروه » . وكثير من العلماء وجد في هذا الكلام أساساً للديمقراطية السياسية التي نادى بها كنفشيوس ، ونستطيع أن نقارن بين هذا القول وبين مجاء على لسان الفلاسفة اليونان والرومان من أن صوت الشعب من صوت الله Vox Populi, Vox Dei . بل

كان كنفشيوس يعتبر أن الحكم تفويض من السماء أو الله للحاكم فهو خليفة استخلفه الله على الأرض ، وهذا التفويض ليس أبدياً بل يمكن أن يسحب منه في أى وقت لا يلتزم فيه بالقانون الأخلاقى لأن السماء لاتمنح التفويض إلا للحكام الذين يتمسكون بالمثل الأخلاقية . ويقول في هذا المعنى في كتاب التاريخ « إن توكيل السماء للحاكم ليس أبدياً ، وهذا يعنى أن الحاكم يظل متمتعاً بهذا التوكيل الإلهى طالما استخدم هذا التوكيل فيما يعود على شعبه بالخير ، ويفقد الحاكم هذا التوكيل عندما يتبع سياسة الظلم » . ثم يضيف إلى ذلك « إن بقاء الحاكم أو الأمير يتوقف على رغبة الله أو إرادته ، وإرادة الله هي إرادة الشعب ، فإذا نال الحاكم عطف الشعب وحبه فإن الله العلى السامى ينظر إليه بعين الرضا ويوطد عرشه . أما إذا فقد حب الشعب وعطفه فإن العلى السامى يصب غضبه عليه ، ومن ثم يفقد دولته » ذلك تلخيص الفلسفة السياسية والأخلاقية الكنفوشية ولكن المجتمع الذى نادى كنفشيوس بوجوده مجتمع طبقي إذ كان يريد مجتمعاً يوضع فيه كل إنسان فى الطبقة التى تؤهله لها كفاياته ، فالناس مختلفون فمنهم الغنى والدكى ومنهم حسن الخلق وسيئه ، ويقتضى العدل الكنفوشى ألا يكون الناس فى منزلة واحدة . والقانون الأخلاقى يلزمنا أن نضع كل إنسان فى مكانه ووفق صفاته وكفاياته وأخلاقه لأن « الله إذ وهب الحياة لخلوقاته لاشك وهبها من النعم ما يتناسب مع صفاتها فهو ينمى الشجرة الممتلئة بالحوية ، على حين أنه يطيح بتلك التى قد تطرق إليها الفساد ... » ولكن طبقات كنفشيوس ليست طبقات مقفلة على أصحابها بل هي طبقات مفتوحة يستطيع كل إنسان أن يصل إليها مادامت أخلاقه تؤهله لذلك . ولكل طبقة طقوس وعادات وتقاليد خاصة بها وأنواع من الاحترام والتبجيل خاصة بها ولها وضعها فى السلم الاجتماعى وذلك هو الـ L I (لى) أو النظام الاجتماعى الذى

نادى كنفشيوس بتحقيقه ، فطبقاته الاجتماعية ليست مغلقة
فالطبقات الحرفية في الهند أو Caste system أو
كنظام الإقطاع الذى ساد العصور الوسطى أو غيرها
من نظم الطبقات المغلقة .

ه — الدين والميتافيزيقا عند كنفشيوس

لم يأت كنفشيوس بدين جديد وكل ما كان يريد
هو إحياء الأديان القديمة التى كانت سائدة فى الصين
فى عصورها العتيقة ، وحث الأفراد على التمسك بها
والقيام بما كانت تنادى به من طقوس وقرابين وأضحيات
لأن هذا فى رأيه يؤدى إلى روح التضامن الاجتماعى
بين الأفراد . كانت الديانة قائمة على عبادة السماء أو
الإله الأعظم وهو رب الأرباب وحاكم الحكام ،
ثم عبادة أرواح الأجداد ، ثم عبادة الجبال والأنهار
ثم تقديم القرابين الخمسة التى تقابل أصول الموجودات
الخمس وهى المعدن والخشب والماء والنار والتراب
وهو ما سيقول به بعض فلاسفة اليونان فيما بعد . وهذه
العبادات كانت لها طقوس خاصة تختلف من عبادة
لأخرى ، كما كانت القرابين التى تقدم فى كل عبادة
تختلف عن القرابين التى تقدم فى العبادات الأخرى ،
وهذه العبادات كان مفروضاً فيها أن تأتى بالنفع لبنى
الإنسان ، فعبادة السماء تؤدى إلى أن يقوم كل رب
من الأرباب المنتشرة فى السماء والبحر بمهمته المكلف
بها من حفظ الكون وإنزال الخيرات ، وعبادة الأرض
تنمى النبات ، وعبادة أرواح الموتى من الأجداد تؤكد
الصلة بين الأجداد والآباء والأحفاد وتولد الشفقة
والحبة والعطف بين أفراد الأسرة الواحدة . أما عبادة
الجبال والأنهار فهى تقديس للأرواح الإنسانية الأخرى
غير أرواح الأقارب والأجداد .

أما تقديم القوانين للعناصر الخمسة فالغرض منه
تخليد أصل الحرف الإنسانية . وتمثل إرادة الآلهة
فى القضاء والقدر اللذين تشرف عليهما السماء أو

الإله الأعظم وكل ما فى الكون من ظواهر ليس
إلا نتيجة لتفاعل الأرض والسماء ، وهو التفاعل الذى
تتمخض عنه الفصول من شتاء وصيف وربيع ، كما
أن هذا التفاعل هو الذى يشكل الأرواح المختلفة .

أما الإنسان فهو ليس إلا نتيجة لتزاوج القوى
السماوية مع القوى الأرضية ، أى تتمص الأرواح السماوية
لجوهر العناصر الخمسة ، فالإنسان إذن يعد مركز الكون
لأنه نقطة تلاقى القوى الأرضية والسماوية . والأرواح
تتمص جوهر العناصر الخمسة حتى تستطيع هذه العناصر
أن تتمتع بالغذاء والرؤية والموسيقى ومن هنا كان على
الإنسان أن يتمتع بكل شئ فى حدود القانون الأخلاقى .
وعلى ذلك كان كنفشيوس ضد نزعة التنكشف
والحرمان التى نادى بها بعض المذاهب ولاسيما مذهب
موتس Motse . والطبيعة الإنسانية تشمل على سبعة
انفعالات هى : الفرح والغضب والحزن والحب والكراهة
والخوف والرغبة ، وتمثل الرغبة فى ميل الإنسان
للأكل والشرب والجنس ، كما يتمثل الخوف فى
الخشية من الموت والفقر والألم . وعلى ذلك فالرغبة
والخوف يلخصان القوى الدافعة للعقل أو القلب الإنسانى .
ولاشك أن هذه القوى هى التى تعمل إما على تقريب
الإنسان من القانون الأخلاقى أو على إبعاده عنه بحسب
ظروف الإنسان ، فالرجل الفاضل هو الذى يصل
— كما بينا — إلى القانون الأخلاقى بدون أن يتعالى عليه
أو ينخفض عن مستواه بسبب ما ينتابه من عوارض
انفعالية نفسية ، والقانون الأخلاقى مؤسس على
قوانين الطبيعة الإنسانية .

ويقول كنفشيوس فى هذا الشأن : « إن كل
نظام للقوانين الأخلاقية لا بد أن يتخذ أساسه من
ضمير الإنسان نفسه وظروفه ، وهو الضمير الذى
تؤيده التجارب الإنسانية للأجيال المتعاقبة ، كما تؤيده
تجارب عامة الناس (الانسجام المركزى) . وكل نظام
اجتماعى ناجح — فى رأى كنفشيوس — يجب أن يقوم

على الدين ، إذ الحكام والأفراد إذا قاموا بالطقوس الدينية وتقديم القرابين فإن هذا يؤدي إلى تأكيد الروابط الاجتماعية فيما بينهم ، كما يؤدي إلى إشاعة الحب والمودة بين الناس وبالتالي إلى تأكيد الإخلاص والثقة بين أفراد المجتمع . فالله أو السماء هو صانع هذا العالم بما فيه ، وفق قوانين منتظمة لا تقبل التخلف إذ الشمس والقمر مثلاً يسيران في تتابع منتظم والأشياء توجد وتعيش وتنفى بانظام ودون أى تدخل من جانبنا ، وتلك الظواهر كلها تمثل القانون الإلهي ، والرجل العاقل هو الذى يسير وفق هذا القانون الذى يمثل فى الآن نفسه القانون الأخلاقى ، إذ عند ما يطيع الابن أباه فإنه يتبع نفس القانون الإلهي فهو عندما يخدم أباه إنما يخدم فى الآن نفسه الله . فالحياة الفاضلة ليست إلا تأكيداً للقانون الإلهي الذى هو فى الآن نفسه تأكيد للطبيعة الإنسانية ولقانون الطبيعة العام .

٦ — الموسيقى والفنون وأهميتها عند كنفشيوس

لقد اهتم كنفشيوس بالموسيقى وكان يعتبرها من العمدة الرئيسية التى يقوم عليها نظامه الاجتماعى ، وكان يستخدمها فى علاج الأمراض النفسية كما فعل كثير من الفلاسفة القدامى وكما يفعل كثير من العلماء اليوم . فالموسيقى خاصة والفنون عامة ليست ترفاً عقلياً ، بل هى تلعب دوراً اجتماعياً فعالاً فى إصلاح الحياة الاجتماعية . فالنفس الإنسانية (والنفس والقلب عنده شئ واحد) إذا تأثرت بالعالم الخارجى وما به من ظواهر طبيعية واجتماعية فإنها تعبر عن هذا التأثير بأصوات تختلف فى درجتها ونوعها حسب كل حالة على حدة ، أى تعبر عن التأثير بصوت ، وإذا رتبت الأصوات بشكل معين نتج عنها النغم ، وإذا رتبت الأنغام نتجت عنها الموسيقى . وفى القلب الإنسانى أوتار مختلفة كل منها مرتبط بانفعال نفسى خاص ، فعندما تمس الحوادث الجارية وترأ فى القلب فإن

الإنسان يعبر عنه بنغم معين ، فالنغم الذى ينتج عن وتر الحزن الموجود فى القلب يكون بائساً حزيناً ، والنغم الذى ينتج عن وتر الاطمئنان يكون هادئاً والذى ينتج عن وتر الغضب يكون خشناً ، والنغم الذى ينتج عندما تمس الحوادث وتر الحب يكون رقيقاً ... وهكذا . وهذه الأنغام تنتج إذن من التقاء الحوادث بالقلب الإنسانى ، فالموسيقى إذن تعبر عن النفس الإنسانية وما يعبرها من انفعالات . ونستطيع بشكل عكسى أن نوثر على الحالات النفسية عن طريق الموسيقى ، فهدى النفوس أو نثرها أو نقلها أو نخزنها أو نفرحها عن طريق الأنغام الموسيقية . وعلى ذلك نستطيع لإصلاح النفوس بالموسيقى وترقيق مشاعر الأفراد وتحسين علاقاتهم الاجتماعية بعضهم ببعض عن طريقها ، ومن ثم يستطاع تدعيم التضامن الاجتماعى بين الأفراد عن طريقها ودراسة نفسية أى شعب ومدى تقدمه أو تأخره ، إذ موسيقى الشعوب التى يعمرها الرخاء والسلام موسيقى هادئة ، وبالعكس نجد موسيقى الشعوب التى تعمها الفوضى موسيقى مضطربة صاخبة ، تؤدى إلى القلق وعدم الاطمئنان ، وموسيقى الشعوب المغلوبة على أمرها موسيقى حزينة كئيبة مليئة بالمرارة والأسى . ولا تعكس الموسيقى النفس الإنسانية فحسب ، بل هى تعكس النظام الكونى ، إذ أن العالم يتكون من عناصر خمسة كما سبق أن بينا . وهذه المواد تعبرها حالتان إحداها إيجابية ينتج عنها الضوء والحرارة والذكورة والحركة ، والأخرى سلبية ينتج عنها الظلام والبرودة والأنوثة والسكون . وتختلف نسبة وجود هاتين الحالتين فى العناصر المختلفة فالماء مثلاً تغلب عليه الحالة السلبية والنار بالعكس تغلب عليها الحالة الإيجابية . وهذه العناصر بحالتها تكون الجزء المادى من الموجودات ، وذلك بجانب النفس أو الروح التى تكون الجزء الروحى . وهذا التقسيم الحامى للمواد التى يتكون منها الكون يقابله تقسيم خامسى لكل

ظاهرة في الكون والمجتمع ، فثلاث الألوان خمسة والجهات الأصلية خمسة (الشرق والغرب والشمال والجنوب والوسط) ، وعلاقات القرابة خمسة (الأمومة والأبوة والبنوة والأخوة والزوجية) . . . وهكذا ، ثم يحاول كنفشيوس بطريقة معقدة الربط بين هذه التقسيمات وبين أنغام موسيقية خمسة ، يحاول عن طريقها بيان أن لكل ظاهرة في العالم الكوني أو الاجتماعي نغماً خاصاً يدل عليها ويعكس ما إذا كانت تلك الظاهرة سليمة أو غير سليمة .

* * *

وقصارى القول هنا أن الموسيقى تمثل بأنغامها المختلفة كل شيء في الوجود والمجتمع ، ويستطاع عن طريقها إصلاح ما اعتل من شئون هذا العالم سواء في ذلك الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية أو الفردية . لذلك يجب على الأفراد أن يتعلموا الموسيقى لأنها تؤدي بهم إلى مداواة أنفسهم من الأدواء وتجعلهم أقرب إلى فهم القانون الإلهي والقانون الأخلاقي ومن ثم نجعلهم أقرب إلى الفضيلة .

ولست الموسيقى وحدها هامة في هذا السبيل بل كل الفنون أو الطقوس التي يقوم بها الأفراد في المناسبات المختلفة من رقص وغناء وحركات تعبيرية... « فالشعر يعبر عما في القلوب والغناء يعبر عن الصوت والرقص يعبر عن الحركات . وهذه الفنون الثلاث تنبع من النفس الإنسانية ، والموسيقى بآلاتها وأصواتها تزيدها روعة وجلالا ، وتجعلها أكثر دقة في التعبير عن المشاعر الإنسانية بلا زيادة ولا نقصان » .

وإذا كانت الموسيقى تؤدي إلى الانسجام بين الأفراد فإن هذه الفنون والطقوس تعود الفرد على الطاعة واحترام النظام والسير في انسجام مع زملائه ، كما أن ثمة وظيفة أخرى للطقوس : إذ هي تبين لكل شخص مكانته في المجتمع وتعوده على فهم درجته الاجتماعية لأن الطقوس تختلف باختلاف الطبقات عبر السلم الاجتماعي ؛ فلأفراد طقوسهم وللصناع طقوسهم وللعلماء طقوسهم . . . الخ فالطقوس تعود — كالفنون — الأفراد على احترامهم بعضهم بعضاً وعلى إيجاد التناسق بينهم ، كما تؤدي إلى إيجاد التناسق بين الطبقات الاجتماعية المختلفة .

٧ — الخاتمة

تلك لمحة سريعة عن كتب كنفشيوس الخمسة وما أدت إليه من كتب أربعة كتبها تلاميذه ومحتويات هذه الكتب . ولكنفشيوس وتلاميذه آراء في التربية والتصوف ، ولهم مواقف إزاء المدارس الصينية الكثيرة التي انتشرت في الصين ، ولا سيما بين القرنين السادس والثامن قبل الميلاد ، ولكننا قد ذكرنا في هذا المقال أهم آراء المدرسة الكنفوشية (١) .

(١) أهم ما رجعنا إليه من مراجع :

- 1) H.A. Giles : Confucianism and Its Rivals, London, 1915 ; 2) M.A. Pauthier : Doctrine de Confucius, Paris ; 3) Lin Yutang : The Wisdom of Confucius, N.Y. 1938 ; 4) K. Wilhelm : Kung Futze, Leben und Lehre, 1925 ; 5) M. Grant : Confucius, Paris, 1939.



سراج الملوك للطروشى

بمقام
الدكتور جمال الدين الشيال

أنى الوليد الباجى ، وأخذ عنه مسائل الخلاف ، وسمع منه ، وأجاز له .

وأبو الوليد الباجى هو شيخ الأندلس وعالمها فى ذلك الوقت دون منازع ، وخاصة بعد وفاة نده ومنافسه ابن حزم ، فإنه كانت تشد الرحال ، وإلى حلقاته كانت تفد جموع الطلاب من مشارق الأندلس ومغاربها ، ويبدو أن الطروشى بدأ يتلمذ على الباجى وهو فى سن العشرين أو نحوها ، أى حوالى سنة ٤٧٠ هـ ، لأن أبا الوليد الباجى توفى سنة ٤٧٤ هـ .

وشاق الطروشى بعد ذلك ما كان يشوق رصفاءه من فقهاء الأندلس ، شاقته الرحلة إلى المشرق للحج ولطلب العلم ، أو لعله أعجب بسيرة أستاذه أنى الوليد الباجى ، فأراد أن ينهج نهجه ، فقد رحل الباجى من قبل إلى المشرق ، وحج ومكث فى مكة ثلاث سنوات ثم زار مدن الشرق الكبرى : بغداد والموصل ودمشق ، واتصل بأعلامها وعلمائها ، وأخذ عنهم ، وأخذوا عنه ، ورجع إلى وطنه بعد ثلاثة عشر عاماً ، حصل فى إبانها علماً كثيراً ، وأفاد تجربة وقدرة على الجدل والمناقشة فأثار فى محافل العلم الأندلسية ضجة كبرى .

ولد أبو بكر الطروشى فى سنة ٤٥٠ أو ٤٥١ هـ فى مدينة طرطوشة ، وإليها ينسب ، وطرطوشة - كما وصفها ياقوت الحموى - مدينة كبيرة من مدن الأندلس تقوم على سفح جبل إلى الشرق من بلنسية وقرطبة ، بينها وبين البحر عشرون ميلاً ، وهى مدينة منيعة يحيط بها سور من الصخر حصين بناه بنو أمية ، وبها دار لصناعة السفن ، وفى المدينة وعلى جبالها ينبت شجر الصنوبر الذى لا يوجد له نظير فى الطول والغلط ، ولا يفعل فيه السوس ما يفعله فى غيره من الخشب ، ومنه تتخذ صواري السفن .

فى هذه المدينة الأندلسية نشأ فقيهاً وعالمنا أبو بكر الطروشى ، وفيها درج ينعم بجمالها الطبيعى الملهم ، فالمدينة تحتضنها الجبال الشاهقة ، وتغطيها أشجار الصنوبر الفارعة السامقة ، وتطل من بعيد على البحر الأبيض المتوسط ، بأمواجه الصاخبة حيناً ، الهادئة المتهادية حيناً آخر ، وفى مسجدتها الكبير تلقى علومه الأولى ، ولما شب عن الطوق رحل إلى مدن الأندلس الكبيرة الأخرى يستزيد من العلم ، فذهب إلى مدينة سرقسطة ، واتصل بكبير علمائها فى ذلك الوقت القاضى

فلم لا يحتذى التلميذ حذو أستاذه ؟ فلعله يبلغ من
الحمد العلمي ما بلغ أستاذه ففي سنة ٤٧٦ هـ غادر
الطرطوشي وطنه - وهو غض الشباب في الخامسة
والعشرين من عمره - ليلبدأ رحلته إلى الشرق .

ونحن لا نعرف شيئاً عن المرحلة الأولى من رحلته
هذه ، ولكننا نلقاه أول ما نلقاه في مكة ، وقد استقر
بها قليلاً بعد أداء الفريضة ، يلقي بعض الدروس فقد
روى مواطن من مواطنيه ، زامله في شبابه الأول ،
وتتلمذ معه في سرقسطة على أبي الوليد الباجي وأنه رآه
في مكة ، واستمع إلى بعض دروسه هناك .

ولم يمكث أبو بكر الطرطوشي في مكة طويلاً ،
بل استأنف رحلته . واتجه إلى بغداد فقد كانت بغداد
في ذلك الوقت مركزاً من أكبر مراكز العلم في العالم
الإسلامي . وكانت محط رحال العلماء ، يفدون إليها من
أقصى المشرق ومن أقصى المغرب . فكان لا بد لأبي
بكر الطرطوشي - وقد رضيت نفسه بأداء فريضة
الحج - أن يرحل إليها ليستكمل دراسته ، ويتصل
بعلمائها الأعلام ، ويتلمذ عليهم ، ويأخذ عنهم .

وكان يلي أمور الشرق في ذلك الوقت نظام الملك
وزير الملوك السلجوقيين : ألب أرسلان وملك شاه ،
وهو وزير عالم يحب العلم والعلماء ، ويقربهم إليه ،
ويغدق عليهم العطايا ، وقد شهد الطرطوشي أثناء مقامه
في بغداد آثار هذه السياسة العلمية الحسنة التي
اصطنعها نظام الملك لنفسه وللدولة . وأشاد بذكرها
في كتابه « سراج الملوكة » .

وأخص ما يذكر به نظام الملك في التاريخ أنه
منشئ المدارس في العالم الإسلامي ، فقد كانت المساجد
إلى عصره هي معاهد العلم ، فيها تعقد حلقاته ودروسه ،
فكان نظام الملك أول من أنشأ معاهد مستقلة للتعليم ،
يتفرغ فيها الطلاب للتعليم والمدرسون للتدريس ،
وأوقف الأوقاف الكثيرة للصرف عليها وعلمهم ،

وأسماء المدارس ، وحملت كل مدرسة منها اسمه ،
فكانت تسمى « النظامية » ، وكانت أكبرها وأشهرها
المدرسة النظامية ببغداد التي بنيت قبيل وصول فقيهما
أبي بكر الطرطوشي إلى بغداد بسنوات قليلة . وقد شهد
الطرطوشي نظامية بغداد وهي في أوج عظمتها ، وتتلمذ
بها ، ووصفها وذكر قصة بنائها في كتابه سالف
الذكر « سراج الملوكة » .

وكان أول من عين للتدريس بنظامية بغداد أبو نصر
عبد السيد بن محمد بن الصباغ . ثم تولى منصب
التدريس بها عدد من كبار الفقهاء الشافعية ، من أمثال
أبي إسحاق الشيرازي ، وأبي سعد عبد الرحمن بن
مأمون المتولي ، وأبي بكر محمد بن أحمد الشاشي ،
وحجة الإسلام أبي حامد الغزالي .

ورغم أن أبا بكر الطرطوشي كان المالكي المذهب ،
فقد تتلمذ على معظم هؤلاء الفقهاء الشافعية وعلى بعض
فقهاء الحنابلة ، وقد نصت المراجع التي ترجمت له
على أسماء هؤلاء الأساتذة الذين أخذ عنهم الطرطوشي
في بغداد ، قال الحميري في كتاب « صفة جزيرة
الأندلس » : « وسكن بغداد وتفقه على أبي بكر
الشاشي ، وسمع بها الحديث » . وقال ياقوت في
« معجم البلدان » : « ودخل بغداد والبصرة . فتفقه
على أبي بكر الشاشي . وأبي سعد بن المتولي ، وأبي
حمد الجرجاني . أئمة الشافعية . ولقي القاضي أبا عبد الله
الدامغاني ، وسمع ببغداد من أبي محمد التميمي الحنبلي
وغيرهم » .

وزار الطرطوشي أثناء مقامه في العراق مدينة
البصرة وتعلم فيها على أبي علي محمد بن أحمد التستري ،
ثم يم وجهه شطر قطر آخر وهو الشام .

دخل الطرطوشي الشام بعد أن أتم دراسته . وبعد
أن حصل من العلوم ما حصل ، وبعد أن بلغ من
النضج الفكري درجة تؤهله للتدريس لينفع الناس

بعلمه ، وبعد أن كون لنفسه فلسفة خاصة قوامها الزهد والسعى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فالسمة الظاهرة التي تميز أبا بكر الطرطوشي منذ دخل الشام إلى آخر حياته أنه عالم زاهد ، بل لعله أقرب إلى الحقيقة أن نقول زاهد عالم ، فإن ابن فرحون يروي في كتابه « الديباج المذهب » أن بعض الجلة من العلماء كان يقول : « الذي عند أبي بكر الطرطوشي من العلم هو الذي عند الناس ، والذي عنده مما ليس مثله عند غيره دينه » ، وقال الحميري : « وزهده أكثر من علمه » .

والذي تجمع عليه المراجع التي ترجمت له أنه قضى الفترة التي عاشها في الشام يعلم الناس ، فأقبلوا عليه وأحبوه وأفادوا منه ، فعلا اسمه ، وبعد صيته ، وأنه عاش هناك متقشفاً عابداً زاهداً متقبضاً عن الناس .

ولسنا نعرف أى المدن الشامية زار الطرطوشي - غير بيت المقدس - ولكن من المرجح أنه زار دمشق وأقام بها ، وأنه طوّف في معظم مدن الشام الأخرى ، وأنه ذهب في تطوافه إلى أقصى الشمال فزار حلب ، ثم انحدر منها إلى أنطاكية فهو يروي في « سراج الملوك » حادثة حدثت له يفهم منها أنه زار أنطاكية .

وفهم من روايته هذه أنه كان في أنطاكية حوالى سنة ٤٩٠ هـ ، فهو يقول عند ذكره لها « وهى إذ ذاك حرب للروم » ، ولعله يقصد الصليبيين ، فإن الحملة الصليبية الأولى وفدت إلى الشرق في سنة ٤٩٠ هـ ، ثم لم تلبث أن استولت على سواحل الشام كلها بما فيها أنطاكية ، وأغلب الظن أن هذا الحادث الخطير هو الذى دفع الطرطوشي دفعا إلى ترك الشام ، وأنه غادرها منذ ذلك الحين واتجه إلى مصر ، ونزل بالإسكندرية حيث اتخذها مقراً له .

ومما يقوى استنتاجنا أن المراجع تذكر أن الطرطوشي وصل مصر والوزير بها هو الأفضل شاهنشاه بن بدر

الجلالى ، والأفضل ولى الوزارة بعد وفاة أبيه في سنة ٤٨٧ هـ ، فإذا صح استنتاجنا يكون الطرطوشي قد وصل الشام حوالى سنة ٤٨٠ هـ وهو في الثلاثين من عمره وغادرها حوالى سنة ٤٩٠ هـ وهو في الأربعين من عمره .

ولم يلبث الطرطوشي في الإسكندرية إلا قليلا حتى عرف واشتهر ، وجذب الطلاب والعلماء إلى حلقات دروسه ، وتزوج بعد وصوله بقبائل من سيدة موسرة من نساء الإسكندرية ، فأطلقت يده في أموالها ، وتحسنت أحواله ، ووهبته داراً من أملاكها ، جعل سكنه معها في الدور الأعلى ، واتخذ من الدور الأسفل مدرسة يلقي فيها دروسه .

وبعد أن استقرت الحياة بالطرطوشي في الإسكندرية خرج لزيارة العاصمة القاهرة ، وهناك ذهب لزيارة الوزير الأفضل شاهنشاه بعد أن سمع عن جبروته وقوته وسلطانه ، ذهب لا يسأله منحة أو عطية ، ولا ليقدم له المديح ويشيد بذكوره ، بل لينصحه نصيحة العلماء المخلصين ، وليعظه الموعدة الحسنة ، وليطلب إليه الرفق بالرعية ، وإشاعة العدل بينهم ، وفتح أبواب قصره لكل شاك أو متظلم ، وقد أثبت الطرطوشي نص موعظته الجريئة هذه في كتابه « سراج الملوكة » .

عاد الطرطوشي إلى الإسكندرية ليستأنف سيرته الأولى ، وليفرغ للعلم والتعليم ، وتكاثر طلابه وأقبلوا على دروسه وأحبوه ، واصطنع هو لهم طريقة جديدة هى أقرب شيء إلى طرق التربية الحديثة ، فلم يقصر اجتماعاته بهم على حلقات الدرس ثم ينفصون من جوله ، بل كان يصطحبهم ويخرج معهم في معظم الأوقات في رحلات خارج المدينة إلى البساتين والأماكن الخلوية ، وهناك في الهواء الطلق يلقي دروسه أو يذاكرهم فيما حفظوه ودرسوه ، وشاقت هذه الطريقة تلاميذه ، فأقبلوا عليه ، وكثر عددهم حتى إذا خرج في رحلة من

هذه الرحلات خرج في كوكبة لا تقل عن أربعائة طالب .

ولكن هذا الإقبال جر على الطرطوشى الوبال ، فقد ضاق به قاضى الإسكندرية ابن حديد ضيقاً شديداً وخاصة أن الطرطوشى كانت له فتاوى كثيرة يعارض بها بعض النظم والقواعد القائمة التى تأخذ بها الدولة ، فهو مثلاً قد أفتى وهو فى الإسكندرية بتحريم الجبن الذى يأتى به الروم إلى المدينة ، وألف فى تحريره رسالة صغيرة ، وهو ينتقد كثيراً من العادات السائدة فى المجتمع والتى تنافى الدين الإسلامى وأصوله ، ويؤلف فى نقدها كتاباً أسماه « بدع الأمور ومحدثاتها » .

لهذا جمع ابن حديد هذه المآخذ كلها ورفعها إلى الوزير الأفضل شاهنشاه ، وبين له خطورة هذا الرجل على الإسكندرية وأهلها ، والأفضل لا يريد أن يثور شىء من الشعب فى هذه المدينة ، ولو أن هذا العالم الزاهد الثائر ظل على سياسته هذه ينتقد المجتمع ، وينتقد الحاكم ، وينتقد القاضى وأحكامه ، وينتقد القواعد والنظم المالية المتبعة ، ويحرم الجبن الرومى وغيره من المأكولات التى تأتى من أوروبا ، فانه سيسبب للدولة متاعب كثيرة ، وسينقص من هيبتها فى أعين الشعب ، وسيحرض هذا الشعب على مقاطعة التجارة الأجنبية ، فتنقص إيرادات الدولة بنقصان الضرائب التى تؤخذ على هذه التجارة الواردة ؛ لهذا أراد الأفضل أن يحسم الشر قبل وقوعه ، فأرسل إلى والى المدينة بأمره بارسال الطرطوشى إليه .

وجاء الرسول إلى الطرطوشى وأراد أن يعطيه فرصة يستعد فيها للسفر ، فقال له : « يسر حوائجك فإنك تمشى يوم كذا » .

فقال الطرطوشى : « وأى حوائج معى ؟ ريشى ريشى ، وطعائى فى حوصلتى » .

وفى القاهرة قابل الأفضل الطرطوشى بمقابلة طيبة ولكنه أمره بالبقاء فى القسطنطينية ، وحدد إقامته فى مسجد الرصد جنوبى القسطنطينية ، ومنع الناس من الاتصال به والأخذ عنه ، وعين له راتباً شهرياً بضعة دنانير يأخذها من منحصر جزية اليهود ، وسمح لخادمه بالإقامة معه .

ويبدو أن الطرطوشى قضى فى اعتقاله مدة طويلة تبلغ شهوراً ، فضجر من التضييق على حريته ، واشتد كرهه للأفضل ، تقول المراجع : « وكان الشيخ يكره الأفضل ، فلما طال مقامه به - أى بالمعتقل - ضجر وقال لخادمه : إلى متى نصبر ؟ اجمع لى المباح من الأرض ، فجمع له ، فأكله ثلاثة أيام ، فلما كان عند صلاة المغرب قال لخادمه : « ريمته الساعة » ، فلما كان من الغد ركب الأفضل فقتل .

ومن الثابت أن الأفضل قتل فى اليوم السابق لعيد الفطر من سنة ٥١٥ هـ ، وهذا بالتالى يحدد لنا المدة التى اعتقل فيها الطرطوشى ، فهو قد اعتقل فى أواخر سنة ٥١٤ هـ أو أوائل سنة ٥١٥ هـ ، وظل فى الاعتقال إلى شوال من نفس السنة ، وانكشفت الغمة عن الطرطوشى ، فقد ولى الوزارة بعد الأفضل المأمون البطائنى ، وكان يعلم ما بين الرجلين ، فأفرج عن الشيخ وأكرمه لإكراماً زائداً وقربه لإليه .

وعاد الطرطوشى إلى الإسكندرية واستأنف بها حياته ونشاطه العلمى ، ولكن هذه المحنة لم تفل من حدته ، فقد كانت تشغله دائماً الأمور التى كان يراها منافية للشرع والعدل والتى سبق أن تقدم للأفضل يطلب تغييرها ، وقد خشى الطرطوشى أن تأخذ الوزير عزة الحكم وأبهة السلطان فيسير على نهج سلفه .

لهذا بدأ بعد عودته إلى الإسكندرية مباشرة يؤلف كتاباً فى فن السياسة والحكم وما يجب أن يكون عليه الراعى والرعية ، وأتم هذا الكتاب فى سنة كاملة وسماه

« سراج الملوك » . وفي شوال سنة ٥١٦ حمل الكتاب وسافر إلى القاهرة ليقدمه إلى الوزير الجديد المأمون البطائحي ، وليعيد الحديث معه في الأوضاع السقيمة القائمة في الدولة والتي لا يقرها الشرع .

وبعد نحو شهرين من إقامته في القاهرة أزمع العودة إلى الإسكندرية ، فذهب إلى الوزير يشكره على حسن استقباله له ، ويودعه ، وتقدم إليه في هذه المقابلة بمطلب أخير : طلب الموافقة على إنشاء مسجد جديد بالإسكندرية بظاهر الثغر على البحر ، فرحب الوزير بطابه ، وكتب في الحال إلى قاضي الإسكندرية يأمره بالإشراف على بناء المسجد في المكان الذي يتخيره الطرطوشي ، وأن « يبالغ في إتقانه وسرعة إنجازه ، وتكون النفقة عليه من مال ديوانه دون مال الدولة » ، ويقول المقرئ : « وتوجه — أى الطرطوشي — فبنى المسجد المذكور على باب البحر » . وباب البحر كان قريباً من ميدان المنشية الخالي ، وهذا المسجد للأسف من المساجد التي هدمت وتلاشت معالمها فلا وجود له الآن في المدينة .

وقد توفي الطرطوشي في التاسعة والستين من عمره في ثلث الليل الأخير من ليلة السبت لأربع بقين من جمادى الأولى سنة ٥٢٠ هـ ، ودفن في مقبرة وعلة ، وقد ظل قبره طوال القرون التالية حتى اليوم معلماً من أهم المعالم التي تعين الباحث على دراسة طبوغرافية المدينة ، فقد قال ابن خلكان إن مقبرة وعلة كانت قريبة من البرج الجديد قبلي الباب الأخضر ، والباب الأخضر كان أحد أبواب الإسكندرية القديمة الهامة ، وكان يقع في الناحية الغربية من أسوارها ، وقد زار قبر الطرطوشي كثير من المؤرخين والرحالة الذين زاروا الإسكندرية بعد ذلك ، وكان آخر من نص على وجود القبر وزيارته له المقرئ صاحب كتاب نفع الطيب .

ذكرت المراجع المختلفة أن للطرطوشي تأليف كثيرة ، وأغلب الظن أنه وضع معظم هذه المؤلفات أثناء مقامه في الإسكندرية . فإن حياة الارتحال والطاب الأولى في الأندلس والحجاز والعراق والشام لم تنح له الفرصة للتفرغ للتأليف ، كما أن سن الأربعين التي بلغها عند نزوله بالإسكندرية هي سن النضوج الفكري وهذه الحياة المستقرة نسبياً التي حياها في الإسكندرية وخاصة بعد أن تزوج بها وأنجب واطمأن إلى معيشة هادئة في كنف هذه الزوجة السكندرية الصالحة ، كل هذه الأسباب تؤيد ترجيحنا أن الطرطوشي وضع الغالبية العظمى من مؤلفاته إبان الحقبة التي عاشها في الإسكندرية ، ومداهها نحو الثلاثين عاماً ، فهو قد نزل بها حوالي سن الأربعين ، وتوفي بها في سنة ٥٢٠ هـ وهو في سن السبعين .

ويبدو واضحاً من قائمة المؤلفات التي ذكرتها المراجع ونسبتها إلى الطرطوشي أن الرجل كان نشطاً منتجاً خصب الإنتاج ، وقد أحصيت له اثنين وعشرين مؤلفاً ما بين كتاب ورسالة ، نذكر أهمها فيما يلي :

- مختصر لتفسير الثعالبي .
- الكتاب الكبير في مسائل الخلاف — أو التعليقة في الخلافات —
- شرح لرسالة الشيخ ابن أبي زيد القيرواني — في الفقه المالكي — .
- كتاب الأسرار .
- كتاب نقد إحياء علوم الدين للغزالي .
- رسالة في تحريم جن الروم .
- بدع الأمور ومحدثاتها .
- كتاب الفتن .
- كتاب بر الوالدين .

كتاب سراج الملوك

وأهم كتب الطرطوشى وأقيمها جميعاً هو كتاب «سراج الملوك». وهو موضوع مقالنا هذا.

وقد ذكرنا من قبل أن الطرطوشى ألف هذا الكتاب بعد إطلاق سراحه من المعتقل الذى حددت إقامته فيه فى القسطنطينية. وأنه ألفه فى الإسكندرية خلال سنة كاملة. من شوال سنة ٥١٥ إلى شوال سنة ٥١٦. وأنه قدمه هدية إلى الوزير الذى أطلق سراحه المأمون البطائخى. وقال الطرطوشى فى الإهداء مشيداً بذكر الوزير وعذله:

«ولما رأيت الأجل المأمون. تاج الخلافة. عز الإسلام. فخر الأنام. نظام الدين. خالصة أمير المؤمنين. أبا عبد الله محمد الأمري. أدام الله لإعزاز الدين نصره. وأنفذ فى العالمين بالحق أمره. وأوزع كافة الخلق شكره. وكفاهم فيه محذوره وضره. فقد تفضل الله تعالى به على المسلمين. فبسط فيهم يده. ونشر فى مصالح أحوالهم كلمته. وعرف الخالص والعالم بمنه وبركته. وتقلد أمور الرعية. وسار فيهم على أحسن قضية. متحريراً للصواب. راغباً فى الثواب طالباً سبل العدل. ومناهج الإنصاف والفضل. رغبت أن أخصه بهذا الكتاب. رجاء لطف الله تعالى. «يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً. وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً». ولتذكر فضائله ومحاسنه ما بقى الدهر. كما قيل:

الناس يهدون على قدرهم

لكننى أهدي على قدرى

يهدون ما يقنى ، وأهدى الذى

يبقى على الأيام والدهر

ثم يعلى الطرطوشى السبب فى إهدائه الكتاب إلى المأمون ، ويلمح إلى موقف الأفضل منه ومن العلماء :

ويدعو الوزير الجديد إلى أن يقف موقفاً آخر من العلماء فهم السباج الذى يمنع الحكام من الظلم ومن أن يسدروا فى غيهم . فيقول :

«إن العلم عصمة الملوك والأمراء . ومعتل السلاطين والوزراء . لأنه يمنعهم من الظلم . ويردهم إلى الحلم . ويصدهم عن الأذية . ويعطفهم على الرعية . فمن حقهم أن يعرفوا حقه . ويكرموا حماته . ويستبطنوا أهله .

والطرطوشى فى هذا الكتاب من الطلائع ومن رواد الفكر الإسلامى الأوائل الذين حاولوا التأليف فى علم السياسة وفن الحكم . فالعلماء المساحون الذين ألفوا فى هذا الفن قليلون . منهم : الغزالي فى كتابه «التبر المسبوك فى نصيحة الملوك» . والطرطوشى فى كتابه «سراج الملوك» . والشيرزى فى كتابه «المنهج المساوئ فى سياسة الملوك» . وابن طباطبا فى كتابه «الفخرى فى الآداب السلطانية» . وخيرهم جميعاً ابن خلدون فى مقدمته .

وقد أشار ابن خلدون فى مقدمته إلى كتاب الطرطوشى «سراج الملوك» . واعترف أنه من المفكرين القلائل الذين سبقوه بالتأليف فى علم الاجتماع أو العمران ، ولكنه قال : إن الطرطوشى أحسن فى تقسيم كتابه وتحديد موضوعاته غير أنه لم يحسن علاج هذه الموضوعات أو التفكير فيها أو عرضها . أو هو — على حد قول ابن خلدون — «حوم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده : ولا استوفى مسائله» .

والطرطوشى قسم كتابه «سراج الملوك» إلى أربعة وستين فصلاً . جعل الفصل الأول فى مواعظ الملوك . والفصل الثانى فى مقامات العلماء الملوك عند الأمراء والسلاطين . ومن بينها فصل لمنافع السلطان ومضاره . وفصل آخر لمعرفة الخصال التى هى قواعد السلطان . وفصل للوزراء ، وعقد فصلاً للحديث عن

علاقة السلطان بالجند وبيت المال ، وفصلاً للحديث عما يصلح الرعية من الخصال ... وما إلى هذا من موضوعات كثيرة تتصل بسياسة الملك وفن الحكم وتدير أمور الرعية .

ومنهج الطرطوشى فى تأليف هذا الكتاب أن يبدأ الفصل بتقرير المبدأ الخلقى الذى يرى أن يتحلى به صاحب الوظيفة سواء أكان ملكاً أو وزيراً أو والياً أو قاضياً ، وقد يشرح هذا المبدأ شرحاً يسيراً ، ولكنه لا يطيل ، بل يسرع بإيراد كثير من الحكم والأمثال والقصص التى تؤيد صحة هذا المبدأ ، وهو يقتبس هذه الحكم والقصص والنوادر من سير الأنبياء والخلفاء والصالحين ، ومن سير الملوك والحكماء السابقين من مختلف الأجناس والعصور .

فالطرطوشى فى كتابه هذا واحد من المفكرين الذين لا يفرقون بين السياسة والأخلاق ، بل هو يراها شيئاً واحداً متفقاً ، وهو — كما يقول (١) الأستاذ على أدهم — يشبه فى هذا فلاسفة اليونان القدامى ومفكرهم ، ويختلف اختلافاً كبيراً عن فلاسفة أوروبا فى عصر النهضة والعصر الحديث من أمثال هوبز ، ولوك ، وروسو ، وهيجل ، وماركس ، الذين كانوا يفرقون بين السياسة والأخلاق ، ويفكرون فى مشاكل السياسة وموضوعاتها تفكيراً مستقلاً عن تفكيرهم الخلقى ، وهو يشبه فى هذا أنداده من المفكرين الإسلاميين ، فهم جميعاً لم يفرقوا فى مؤلفاتهم بين السياسة والأخلاق .

وابن خلدون يعترف للطرطوشى بفضل الأسبقية عليه فى ارتياد هذا الموضوع ، ولكنه أراد فى نفس الوقت أن يتعالى عليه ، وأن يفخر بما آتاه الله من نعمة التوفيق فى مقدمته ، فقال :

« وكذلك حوّم أبو بكر الطرطوشى فى كتابه سراج الملوك ، وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله . ولكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة ، ولا استوفى المسائل ، ولا أوضح الأدلة ، وإنما يبوب للمسألة ، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار . وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس وغيرهم من أكابر الخليفة ، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاً ، وإنما هو نقل وترغيب شبيه بالمواعظ ، وكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه ، ولا تحقق قصده ، ولا استوفى مسائله ، ونحن ألهمنا الله ذلك إلهاماً » .

وإنصافاً للطرطوشى نقول : إن هدفه من تأليف (١) « سراج الملوك » لم يكن كههدف ابن خلدون من تأليف المقدمة هدفاً علمياً خالصاً ، وإنما كان هدفه فنياً ، يريد أن يؤثر فى النفوس بالقصة يرويه أو بالمثل والحكمة والموعظة الحسنة ، يلمّح ولا يصرح ، حقيقة إن الطرطوشى لم يكن ندّاً لابن خلدون ، ولكن من العدل أن يقاس نجاح المؤلف بمقدار نجاحه فى تحقيق أهدافه التى كان يتطلع إليها عند وضع مؤلفه ، والحقيقة أن سراج الملوك كتاب حافل بالقصص الممتعة والأخبار الطريفة ، والنوادر الشيقة ، كما ضمنه الطرطوشى كثيراً من تجاربه المفيدة ونظراته السديدة ، وآرائه القيمة ، مما يدل على اطلاع واسع ، ومعرفة شاملة لمسائل الفقه والشريعة والتاريخ والأدب .

ومن الفصول القيمة فى هذا الكتاب الفصل الذى عقده للدلالة على فضل الولاة والقضاة اذا عدلوا ، فهو يقول فى أوله :

(١) راجع الفصل الخاص بالطرطوشى أو المؤرخ السياسى من صفحة ١٠٣ إلى صفحة ١١١ فى كتاب « بعض مؤرخى الإسلام »

(١) راجع صفحة ١٠٥ من كتاب « بعض مؤرخى الإسلام » للأستاذ على أدهم .

« ليس فوق رتبة السلطان العادل رتبة ، كما أن خيره
يعم ، كذلك ليس دون رتبة السلطان الجائر الشرير رتبة
لشرير لأن شره يعم ، وكما أن بالسلطان العادل تصالح
البلاد والعباد ، كذلك بالسلطان الجائر تفسد البلاد
والعباد ، وتنتشر المعاصي والآثام ، وذلك أن السلطان
إذا عدل انتشر العدل في رعيته فأقاموا الوزن بالقسط ،
وتعاطوا الحق فيما بينهم ، وإذا جار السلطان انتشر
الجور وعم العباد ، فرقت أديانهم واضمحلت مروءاتهم
ففسدت فيهم المعاصي ، وذهبت أمانتهم ، فضعفت
النفوس وقنطت القلوب ، ففنعوا الحقوق ، وتعاطوا
الباطل ، ونحسوا المكيال والميزان . . . فرفعت منهم
البركة ، وأمسكت السماء غيثها . . . »

ويروى الطرطوشي حادثة من مشاهداته
بالإسكندرية للدلالة على أن السلطان إذا جار وظلم
انتشر الجور وعم البلاد ، فرفعت البركة وقل الرزق ،
يقول :

« وشهدت أنا بالإسكندرية والصيد في الخليج
مطلقاً للرعية والسمك فيه يغلى الماء به كثرة ، ويصيده
الأطفال بالخرق ، ثم حجره الوالى ومنع الناس من
صيده ، فذهب السمك حتى لا يكاد يرى فيه إلا
الواحدة الى يومنا هذا . »

ويعلق على هذا الخبر مرة أخرى بقوله :

« وهكذا تتعدى سرائر الملوك وعزائمهم ومكنون
ضمايرهم الى الرعية ، ان خيراً فخير ، وان شراً فشر »
ومن كلماته القيمة في وصف خطورة منصب
السلطان والمهام الملقة على عاتقه :

« الخلق في شغل عنه وهو مشغول بهم ، والرجل
يخاف عدواً واحداً وهو يخاف ألف عدو ، والرجل
يضيّق بتدبير أهل بيته وإيالة ضيعته وهو مدفوع لسياسة

أهل مملكته ، وكلما رتق فتقاً من حواشي مملكته انفتق
آخر ، وكلما لم منها شاعثاً رث آخر . . . »

وهو يبرهن على ضرورة قيام الحكومات للإشراف
على شؤون الرعية والزام كل فرد حقوقه وحدوده ،
والانتصاف للمظلوم من الظالم بقوله :

« جُبِيت الخلائق على حب الانتصاف وعدم
الإنصاف ، ومثلهم بلا سلطان كمثل الخوت في البحر
يزدرد الكبير الصغير ، ففى لم يكن لهم سلطان قاهر
لم ينتظم لهم أمر . »

ومن عجب أن الطرطوشي الذى نقد في رسالة
خاصة موسوعة الغزالي الضخمة « إحياء علوم الدين »
قد تأثر به وحاكاه عندما أراد أن يؤلف كتابه
« سراج الملوك » ، فقد بدا لى أن أقارن بين كتاب
الغزالي « الذهب المسبوك في نصيحة الملوك » وكتاب
الطرطوشي « سراج الملوك » ، فتبين لى أن منهج
الرجلين واحد ، فكلاهما يمزج تفكيره الأخلاقى
بتفكيره السياسى مزجاً تاماً ، وكلاهما يبدأ الفصل
بتقرير المبدأ الأخلاقى تقريراً موجزاً ، ثم يورد من
قصص الأقدمين وحكمهم ما يبرهن به على صحة هذا
المبدأ ، والغزالي أهدى كتابه للملك سلجوقى هو السلطان
محمد بن ملك شاه ، والطرطوشي أهدى كتابه لوزير
فاطمى كان يتمتع بسلطان الملك المطلق هو المأمون
البطائحي .

وقد يتردد الدارس الناقد طويلاً قبل أن يحكم على
بعض الفقرات المتشابهة في الكتابين بأنهما من باب
توارد الخواطر .

وسنورد فيما يلى هنا مثالين يؤيدان ما لاحظناه من
تشابه بين الكتابين في بعض الأفكار وفى التعبير عنها :

يقول الغزالي عند حديثه عن مكانة العلماء وما يجب على الملوك والولاة من تقريرهم اليهم واستشارتهم والأخذ بنصيحتهم :

« أيها السلطان : خطر الولاية عظيم وخطبها جسيم . ولا يسلم الوالي إلا بمقاربة علماء الدين ليعلموه طرق العدل ويسهلوا عليه خطر هذا الأمر » .

ويقول الطرطوشي في نفس المعنى :

« إن العلم عصمة الملوك والأمراء . ومعقل السلاطين والوزراء . لأنه يمنعهم من الظلم . ويردهم إلى الخلم . ويصدهم عن الأذية . ويعطفهم على الرعية . فمن حقهم أن يعرفوا حقه ويكرموا حملته . ويستبطنوا أهله » .

ويقول الغزالي عند حديثه عن أثر السلطان العادل أو السلطان الجائر في الرعية وعمران البلدان :

« ينبغي أن تعلم أن عمارة الدنيا وخرابها من

الملوك . فإذا كان السلطان عادلاً عمرت الدنيا وأمنت الرعايا . . . وإذا كان السلطان جائراً خربت الدنيا » .

ويقول الطرطوشي في نفس المعنى :

« ليس فوق رتبة السلطان العادل رتبة كما أن خيرهم يعم . وكما أن بالسلطان العادل تصالح البلاد والعباد . كذلك بالسلطان الجائر تفسد البلاد والعباد » .

ولكن من الإنصاف أن نذكر أن كتاب « الذهب المسبوك » للغزالي موجز . فقد قسمه إلى سبعة أبواب تناول فيها أمهات المسائل . أما كتاب « سراج الملوك » للطرطوشي فكتاب ضخم مفصل قسمه صاحبه إلى أربعة وستين باباً . وقد تناول فيه كثيراً من الموضوعات التي لم يعرض لها الغزالي في كتابه . وحصيلته الطرطوشي في سراج الملوك من القصص والنوادر والحكم والأخبار التاريخية والمسائل الفقهية أغنى وأوفر من حصيلته الغزالي في كتابه « الذهب المسبوك » .

نصوص مختارة من كتاب سراج الملوك

١ — نصيحة الطرطوشي للوزير الفاطمي الأفضل شاهنشاه

« فلما دخلت على ملك مصر وهو الأفضل بن أمير الجيوش . فقلت : سلام عليكم ورحمة الله وبركاته . فرد السلام على نحو ما سلمت رداً جميلاً . وأكرم أكراماً جزيلاً . وأمرني بدخول مجلسه . وأمرني بالجاوس فيه . فقلت :

أيها الملك : إن الله سبحانه وتعالى قد أحلك محلاً عالياً شامخاً . وأنزلك منزلاً شريفاً باذخاً . وملأك

طائفة من ملكه . وأشركك في حكمه . ولم يرض أن يكون أمر أحد فوق أمرك . فلا ترض أن يكون أحد أولى بالشكر منك وإن الله تعالى ألزم الوري طاعتك فلا يكونن أحد أطوع لله منك . وإن الله تعالى أمر عباده بالشكر . وليس الشكر باللسان . ولكنه بالفعال والإحسان . قال الله تعالى : « اعملوا آل داود شكراً » واعلم أن هذا الملك الذي أصبحت فيه إنما صار إليك بموت من كان قبلك . وهو خارج من يدك مثل ما صار إليك . فاتق الله فيما حولك من هذه الأمة ،

فإن الله سائلك عن النقيير والقطمير والفثيل ، قال الله تعالى : « فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون » ، وقال تعالى : « وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » .

واعلم أيها الملك أن الله تعالى قد أتى ملك الدنيا بخدافيرها سليمان بن داود عليهما السلام ، فسخر له الإنس والجن والشياطين والوحوش والبهائم ، وسخر له الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب ، ثم رفع عنه حساب ذلك أجمع فقال له : « هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب » . فوالله ما عدها نعمة كما عدتموها ولا حسبها كرامة كما حسبتموها ، بل خاف أن تكون استدراجاً من الله تعالى ومكرّاً به ، فقال : « هذا من فضل ربي ليبلوني أم أشكر أم أكفر » .

فافتح الباب ، وسهل الحجاب ، وانصر المظلوم . أعانك الله على ما قلذك ، وجعلك كهفماً للملهوف وأماناً للخائف . . . الخ .

٢ — بناء المدرسة النظامية ببغداد

« ومن مناقب هذا الرجل وفصائله — يقصد نظام الملك — أن رجلاً قصده يقال له أبو سعيد الصوفي ، فقال له : يا خواجه أنا ابني لك مدرسة ببغداد مدينة السلام لا يكون في معمور الأرض مثلها ، يخلد بها ذكرك إلى أن تقوم الساعة ، قال : افعل ، وكتب إلى وكلائه ببغداد أن يجمعوا من الأموال ، فابتاع قطعة على شاطئ دجلة ، وخط المدرسة النظامية ، وبنّاها أحسن بنّان ، وكتب عليها اسم نظام الملك ، وبنى حولها أسواقاً تكون محبسة عليها ، وابتاع ضياعاً وخانات وحمامات وأوقفها عليها ، فكمّلت لنظام الملك بذلك رئاسة وسوّد وذكّر جميل طبّق الأرض خبره ، وعم

المشارق والمغارب أثره . وكان ذلك في سنّ عشر الحسين وأربعائة من الهجرة » .

٣ — حسن السياسة والرفق

« واعلم أن السياسة تكسو أهلها المحبة . والفضاظة تخلع عن صاحبها ثوب القبول . ومن صغر الهمة الحسد للصديق على النعمة . والنظر في العواقب نجاة . ومن يحلم ندم . ومن صبر غم . ومن سكّت سلم . ومن خاف حذر . ومن اعتبر أبصر . ومن أبصر فهم . ومن فهم علم . ومن أطاع هواه ضل . ومع العجلة الندامة . ومع التأني السلامة . زارع البر يحصد السرور ، صاحب العقل مغبوط . وإذا جهلت فاسأل ، وإذا زلت فارجع ، وإذا أسأت فاندم ، وإذا ندمت فاقلع ، وإذا أفضلت فاكتم ، وإذا منعت فأجمل ، وإذا أعطيت فأجزل . وإذا غضبت فاحلم ، من بدأك ببره فقد شغلك بشكوه . المروءات كلها تبع للعقل ، الرأى تبع للتجربة ، العقل أصله الثبوت وثمرته السلامة ، والتوفيق أصله العقل وثمرته النجاح ، والتوفيق والنجاح زوجان . فالاجتهاد سبب والتوفيق يُنْجِج الاجتهاد . قال الله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، والأعمال كلها تبع للمقدور .

واختار العلماء أربع كلمات من أربع كتب : من التوراة « من قنع شيع » ، ومن الزبور « من سكّت سلم » ، ومن الإنجيل « من اعتزل نجاة » ، ومن القرآن : « ومن اعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم » .

الحلم شرف ، والصبر ظفر ، والمعروف كنز ، والجهل سفه ، والأيام دوّك ، والدهر غيرٌ ، والمرء منسوب إلى فعله مأخوذ بعمله ، اصطناع المعروف يكسب الحمد ، أكرموا المجلس يعمر ناديمكم ،

أنصفوا من نفوسكم يوثق بكم ، إياكم والأخلاق
الدنيئة فإنها تضيع الشرف وتهدم المجد ، وأجمعت
حكماء العرب والعجم على أربع كلمات :

لا تحمل بطنك ما لا يطيق ، ولا تعمل عملاً لا
ينفعك ، ولا تغتر بإمرة ، ولا تثق بمال وإن كثر .

٤ — طبقات الرجال

« اعلم أرشدك الله تعالى أن منزلة العمال من الوالى
منزلة السلاح من المقاتل ، فاجتهد جهدك فى ابتغاء
صالح العمال ، وإذا فقد الوالى عمال الصدق كان كلف
المقاتل السلاح يوم الحرب ، ويحتاج إلى طبقات الرجال
كما تحتاج الحرب إلى أصناف العدة ، فمنها الدرق
للاستجنان ، والسيف للمناجزة ، والرمح للمطاعنة ،
والسهم للمباعدة ، والدرع للتحصن ، ولكل منها
موضع ليس للآخر ، والرجال للملك كالأداة للصانع ،
لا يسد بعضها مسد بعض ، كذلك طبقات الرجال
للملك ، منهم للرأى والمشورة ، ومنهم لإدارة الحرب ،
ومنهم لمباشرة الحرب ، ومنهم لجمع الأموال ، ومنهم
لحفظها ، ومنهم للحماية ، ومنهم للكتابة ، ومنهم للجمال
والفخر ، ومنهم للمباهاة والذكر ، ومنهم للدعاء
والوقار ، ومنهم للعلم والفتيا وحفظ أساس الملة ، فلا
يكمل للملك ملك ما لم يجمع هذه الطبقات .

٥ — صفة ترتيب الجيش عند اللقاء فى الأندلس

« فأما صفة اللقاء ، وهو أحسن ترتيب رأيناه فى
بلادنا ، وهو أرجى تدبير نفعله فى لقاء عدونا : أن
نقدم الرجالة بالدرق الكاملة ، والرماح الطوال ،
والمزاريق المسنونة النافذة ، فيصفوا صفوفهم ، ويركزوا
مراكزهم ، ورماحهم خلف ظهورهم فى الأرض ،

وصدورهم شارعة إلى عدوهم ، وهم جاثمون فى الأرض
وكل رجل منهم قد ألتم الأرض ركبتة اليسرى ،
وترسه قائم بين يديه ، وخلفهم الرماة المختارون التى
تمرق سهامهم من الدروع ، والحيل خلف الرماة ،
فاذا حملت الروم على المسلمين لم يتزحزح الرجالة عن
حياتها ، ولا يقوم رجل منهم على قدميه ، فإذا قرب
العدو رشقهم الرماة بالنشاب والرجالة بالمزاريق ،
وصدور الرماح تلقاهم ، فأخذوا بمنة ويسرة . فيخرج
خيل المسلمين بين الرماة والرجالة ، فقتل منهم
ما شاء الله .

ولقد حدثنى من حضر مثل هذه الواقعة فى بلدى
طرطوشة قال :

« صافقت الروم على هذا الترتيب ، فحملوا
علينا ، فبينما رجل منا كان فى آخر الصف فقام على
قدميه فحمل عليه عالج من العدو فأصاب غيرته فقتله .
ولما برز المقتدر بالله بن هود ملك الأندلس من
سرقسطة فى ثغور بلاد الأندلس للقاء الطاغية ردميل
عظيم الروم ، وكان كل واحد منهم قد احتشد بما فى
ميسوره ، فالتقى المسلمون والكفار ثم تنازلوا للقتال ،
وتصاففوا ، ودام القتال بينهم صدىراً كبيراً من النهار ،
وكان المسلمون فى خسران ، فأفرغ المقتدر ذلك ،
وفرق المسلمون من شر ذلك اليوم ، فدعا المقتدر رجلاً
من المسلمين لم يكن فى الثغور أعرف منه بالحرب يسمى
سعدارة ، فقال له المقتدر : كيف ترى فى هذا اليوم ؟
فقال سعدارة : هذا يوم أسود ، ولكن قد بقيت لى
حيلة .

فذهب سعدارة — وزيه زى الروم وكلامه
كلامهم لمجاورتهم وكثرة مخالطتهم — فانغمس فى
عسكر الكفار ، ثم صعد إلى الطاغية ردميل ، فألقاه
شاكاً فى السلاح ، مكفناً فى الحديد ، لا يظهر منه إلا
عيناه ، فجعل يتخيله ويترصده غيرته إلى أن أمكنته

٧ - واجبات قائد الجيش

« وليخف قائد الجيش العلامة التي هو مشهور بها ، فإن عدوه قد يستعلم حليته وألوان خيله ورايته ، ولا يلزم خيمته ليلاً ونهاراً ، وليبدل زيه ويغير خيمته ويعمى مكانه ، كي لا يلتبس عدو غيرته ، وإذا سكنت الحرب فلا يمشى في النفر اليسير من قومه خارج عسكره ، فإن عيون عدوه قد انكبت عليه ، وعلى هذا الوجه كسر المسلمون جيوش إفريقية عند فتحها ، وذلك أن الحرب سكنت في وسط النهار ، فخرج مقدم العدو يمشى خارج العسكر يتميز عساكر المسلمين ، فجاء الخبر إلى عبدالله بن أبي السرح وهو نائم في قبته ، فخرج فيمن وثق به من رجاله ، وحمل على العدو فقتل الملك ، وكان الفتح » .

الفرصة ، فحمل عليه فطعنه في عينه فخر صريعاً للبدن والقم ، ثم جعل (سعدارة) ينادى بلسان الروم : قتل السلطان يا معشر الروم ، فشاع قتله في العسكر فتخاذلوا وولوا منهزمين ، وكان الفتح بإذن الله » .

٦ - مثال الوالى والرعية

« واعلم أيها الوالى أن الملك بمنزلة رجل ، فأرأسه أنت ، وقلبه وزيرك ، ويداه أعوانك ، ورجلاه رعيته ، وروحه عدلك ، وما بقاء جسد بلا روح ! وإذا أردت ذروة العدل فاعلم أن الرعية ثلاثة أنفس : كبير وصغير ووسط ، فاجعل كبيرهم أباً ، ووسطهم أخاً ، وصغيرهم ابناً ، فبرّ أباك ، وأكرم أخاك ، وارحم ابنك ، فإنك واصل بذلك إلى بر الله وكرامته ورحمته » .

جوامع
عبد الله بن عبد الله



رحلة ماركو بولو

بمستلم
الدكتور محمد محمود الصياد

أستاذ الجغرافية ووكيل كلية البنات بجامعة عين شمس

- ١ -

الحركة من ذوى قرباهم الهون وهم يغزون الاستبس الأوربية .

ولم تأت سنة ١٢١٥ حتى كان زعيمهم الكبير جنكيز خان قد أخضع كل القبائل المغولية وكون منها حكومة واحدة ، وبدأ بشن غاراته على الصين ، ونجح فى النهاية فى الاستيلاء على بكين . ولكنه لم يكمل فتحه للبلاد : واكتفى بما حصل عليه من غنائم ونفائس وبأمريرة صينية تزوجها ، وولى وجهه نحو الغرب يكتسح كل ما صادف طريقه من ممالك وشعوب ، وعندما مات كانت إمبراطوريته تمتد من البحر الأصفر حتى الخليج العربى والبحر الأسود ، وكانت إمبراطورية أقامها الغزو الذى كان أكثر سرعة وأعظم حسما من غزو الإسكندر المقدونى . وفى مدى أربعين عاماً كان التتار قد اجتاحتوا سهول وسط أوربا ولم يحل بينهم وبين بلوغ ساحل المحيط الأطلسى إلا أراضي الغابات فى ألمانيا ، فهم قد اعتادوا الحركة السريعة فى أرض السهوب ، والغابات لا تعين على هذه الحركة ولا بد لها من أسلوب مختلف فى الحرب والقتال .

واهتز البابا فى روما لهذا الخطر الوافد من الشرق ، وود أن يعرف شيئاً عن إمبراطور المغول الذى لم يقف

فى المرحلة الأخيرة من الحروب الصليبية التى امتدت من سنة ١٠٩٦ إلى سنة ١٢٩١ حدثت فى منغوليا أمور مفاجئة هزت العالم المعروف . وأحدثت فيه أثراً عميقاً ، من الصين حتى الإمبراطورية الرومانية المقدسة . فقد حدث والقرن الثانى عشر الميلادى يلفظ أنفاسه الأخيرة أن ظهرت على مسرح التاريخ قبيلة مغولية جديدة هم « التتار » : أقرباء الهون القدامى . وبسرعة توطد نفوذهم وامتدت سيطرتهم على المنطقة بين بحيرة بيكال ونهر أمور .

وقد ابتكر هؤلاء القوم وسيلة للحرب جديدة ، هى من صنعهم دون غيرهم ؛ وهذه الوسيلة اجتاحتها العالم بنفس أسلوب الدبابات الذى اجتاحت به هتار أوربا فى العصر الحديث ؛ فلم يعتمد التتار على سلاح المشاة كما كان يفعل غيرهم ، بل كان اعتمادهم على جيش من الخيالة سريع ، يعيش فرسانه فى حركة دائبة ، ولديه القدرة على أن يقوم بما يرسمه من حركات الالتفاف ، ومن ثم كانوا أقوى من أن يواجههم جيرانهم الذين تتسم حركتهم بالبطء ، بل وكانوا أكثر قدرة على

أمام جبهته شيء ، فأرسل في سنة ١٢٤٥ راهباً شيخاً من الفرنسيسكان يدعى يوحنا دى كاريني John de Carpini ممثلاً شخصياً له إلى الخان الأعظم وكان قد أصبح كيوك خان حفيد جنكينز خان الذى تولى الحكم بعد أبيه أوكتاى قاآن وقطع كاريني ثلاثة آلاف ميل على ظهور الجياد مجتازاً جنوب روسيا والتركستان إلى طريق الحرير الشمالى ماراً ببجيرة بلكاش . وفى أقل من أربعة شهور وصل الراهب محملاً بالهدايا الفاخرة إلى بلاط الخان الذى كان قد أقيم على ضفاف نهر يجرى إلى بحيرة بيكال . وكان من حسن حظه أن حضر جلسة « القوريلتاي » التى سوف ينصب فيها كيوك رسمياً « خاناً أعظم » .

ويحدثنا الراهب عن نفسه فيذكر أنه كان ذا بنية قوية ، ولا شك أنه كان أيضاً ذا قلب قوى ، وإلا لما استطاع أن يتحمل أخطار الطريق . وأن يسافر على ظهر جواد يقطع به في المتوسط ثلاثين ميلاً في اليوم الواحد وكان كاريني أول رائد حقيقى يأتي من أوروبا إلى هذا الجزء من العالم ، وكان مؤلفه « كتاب التتار » وصفاً واضحاً مفصلاً لما كان بالنسبة للعالم الغربى كشفاً أصيلاً .

وبعد سنوات ست قام بالرحلة راهب فرنسيسكانى آخر ، أصغر سناً من كاريني ، ولكنه لم يكن أقل منه جسارة ، وهو « وليم الروبروكى » الذى أرسله لويس التاسع ملك فرنسا مبعوثاً إلى الخان الأعظم ، وقد سلك نفس الطريق الذى سلكه كاريني ولكن انتقاله كان بالعربة في معظم الأحوال ؛ وانتهى به المطاف إلى مقابلة الخان الأعظم « منكوقاآن » في نفس المكان الذى قابل فيه كاريني أباه وسلفه في الحكم كيوك خان ، وقد ترك « وليم الروبروكى » كتاباً فيه وصف مفصل ممتع للحياة بين التتار ، ولكن شأنه شأن كاريني لم يذكر شيئاً عن الصين إذ كانت الخانية لم تنتقل بعد إلى تلك البلاد .

وبينا « وليم الروبروكى » لا يزال بين التتار ، كان هناك تاجران بندقيان يشقان طريقهما في اتجاه الشرق هما نيقولو بولو وأخوه مفيو . فمن يكون الرجلان ؟ ولأى غرض يشدان الرحال ؟

- ٢ -

لترك الشرق بأسراره ، ولننتقل إلى رأس البحر الادرياتي ، فهناك تقوم البندقية الجميلة على جزرها المائة والعشرين . وكانت قد أصبحت منذ سنة ٦٩٧ جمهورية يحكمها دوق يصل إلى مركزه بالانتخاب ، ودرت عليها التجارة أرباحاً طائلة فأصبحت قوة بحرية يخشى بأسها ، وتمكنت من فتح دلماشيا وقبرص وكريت وغيرها من جزر اليونان ، وحكمت البحر المتوسط « كملكة على البحار » .

وفى سنة ١٠٣٣ وفد على البندقية أسرة هاجرت من الساحل الدلماشى هى أسرة بولو . وتوطد الأسرة مركزها في العاصمة ، فلا يمضى وقت طويل حتى نجد دومينيكو بولو في سنة ١٠٩٤ عضواً في المجلس الأعلى للجمهورية .

ثم نسمع بعد ذلك عن اندريا بولو من سان فليس San Felice وله ثلاثة أبناء يعملون في التجارة هم ماركو ونيكولو ومفيو ، ونعرف من وصية الأول التي كتبها في البندقية في أغسطس من عام ١٢٨٠ أنه قد أقام فترة من الوقت في القسطنطينية ، وكان له بيت في ميناء « سوداق » في شبه جزيرة القرم ، وكانت قد أصبحت إحدى الموانئ الخمس الكبرى في العالم كما يروى ابن بطوطه الذي زارها في نحو سنة ١٣٣٠ م .

وكان لماركو هذا تجارة يظهر أنها كانت واسعة مزدهرة ، وكان يشاركه فيها أخواه ، وقد استمرت الشركة بين الإخوة الثلاثة زمناً طويلاً ، ولم تتأثر بغياب اثنين من الشركاء في الشرق الأقصى بضع سنين ، ويبدو أن حباً عميقاً كان يربط بين أبناء أندريا بولو ، فحين

رزق يقولو بابنه الأول أسماه ماركو باسم عمه الأكبر ؛ وكان هذا الولد هو الذى اختارته الأقدار ليلمع اسمه دون سائر أفراد الأسرة ، وأن يذيع ذكره فى الآفاق كرحالة كبير .

كانت تجارة آل بولو تنطلب من الأخوين يقولو ومفيو أن يتجولا فى البلاد ، وفى سنة ١٢٦٠ وجدوا نفسيهما فى القسطنطينية ، وفيها استقر عزمهما على أن يعبرا البحر الأسود ليريا كبير التتار وهو الخان المقيم فى «سراى» عسى أن يجدا سوقاً نافقة للتجارة بين قبائل خانية القفجاق ، التى لم تكن سوى جزء من تلك الإمبراطورية المغولية الضخمة التى امتدت من البحر الأصفر حتى حدود بولندا والمجر وبلاد البلقان .

ولم يكن الرحالة فى ذلك العهد البعيد مهتمون بالوقت . كانوا يسرون ما طاب لهم السير ، وقد يطول بهم المقام فى مكان ما لأنه أعجبهم ، أو لأنهم وجدوا فى الإقامة فيه مغنا ، ولم يكن أحد منهم يضع برنامجاً موقوتاً لرحلته . لقد خرج يقصد مكاناً ما وكل ما فى حسابه أن يبلغ هذا المكان فى زمن قد يقصر أو يطول فما للوقت من حساب ، والعجلة من الشيطان ،

ويصل الأخوان إلى بلاط «بركه» خان القفجاق ، وكان من أوائل أبناء جنكيز خان الذين اعتنقوا الإسلام واشتهر دون خانات المغول بالتسامح ، وأغلب الظن أن ما سمعه الأخوان عن تسامحه هو الذى حدا بهما إلى التفكير فى زيارة أراضيه ، ولم يخيب بركة آمالهما فقد استقبلهما على أطيب وجه ، واشترى بساعتهما بأضعاف ثمنها الحقيقى ، وطابت للرجلين الإقامة فى «سراى» ، وزاد ربحهما من التجارة مع سكانها فقضيا على ضفاف الفلجا الأدنى عاماً كاملاً ، ولو كان الخيار لهما لبقيا فيها أعواماً طويلاً ؛ ولكن الحرب تنشب بين زعماء التتار ؛ وهل كانت حياتهم إلا سلسلة من الحروب متصلة الحلقات ؟ .

ويلقى بركة الهزيمة على يدى هولاكو . ويجد الأخوان أن السلام الذى عاشا فى ظلاله حيناً قد انتهى ، ولا يضار بالحروب والمنازعات أحد كالتجار ويظن الأخوان أن العودة بنفس الطريق الذى جاء به غير مأمونة ، فيغامران بمواصلة الرحلة نحو الشرق ، ويوغلان فى مجاهل أرض التتار حيث السيطرة لخانات بيت الجغطاي .

عبر الأخوان نهر الفلجا ، واجتازا صحراء لا توجد بها مساكن ثابتة ولا تسكنها إلا قبائل رعوية متنقلة من التتار ، وهذه هى منطقة الاستبس والصحارى الممتدة بين الفلجا وآرال ، وما أن انتهى هذه الصحارى حتى تظهر أرض بخارى وسمرقند ووحدات الصغد الغنية التى كان يعدها الكتاب المسلمون إحدى جنات الأرض الأربع ، وفى بخارى يجدان أنهما لا يستطيعان مواصلة السير ولا يقدران على العودة ، فيقضيان فيها اضطراباً ثلاثة أعوام .

وتصل إلى المدينة العظيمة قافلة من قوافل التتار ، ويشير وجودها فى الأخوين الرغبة فى مواصلة السفر نحو الشرق ، فينضمnan إلى القافلة التى كانت فى طريقها إلى الخان الأعظم مرسله من أخيه الأصغر هولاكو ، وتواصل القافلة السير حتى خان بالق التى تقع غير بعيد من بكين الحالية ، سالكة طريقاً قليل المشقة نسبياً يمتد على طول الجانب الشمالى لحوض تاريم .

كان قوبيلاي قاآن (١٢٦٠ - ١٢٩٤) أعظم خانات المغول بعد جنكيز خان ، وقد سره أن يمثل الرجلان البندقيان فى حضرته ، فلم يكن قد رأى أوربيين من قبل ، وراح يطرهما بوابل من الأسئلة عن دول الغرب وحكامها ونظمهم الحربية ، وعن البابا والكنيسة الرومانية ، وعن الشعوب اللاتينية وتقاليدها وأنماط معيشتها . وأجاب الأخوان فى صدق وصراحة بلسان التتار الذى كانا قد تعلماه .

أرمينية الصغرى ليلبداً من هناك رحلتها عبر قارة آسيا .

وحدث وهم في أرمينية أن انتهت خلافات الكرادلة واعتلى عرش الكنيسة بابا جديد هو الكردينال تيدالدو نفسه ، الذى اعتلى العرش باسم البابا جريجورى العاشر وكان قد وافق من قبل على مهمة آل بولو ، وهو بصفته الرسمية الآن يريد أن يقتفى أثر البابا إنوسنت الرابع . فاذا كان هذا قد أرسل كاربنى في مهمة محددة هى كثة المغول والعودة بكنائس الشرق إلى الكنيسة الأم في روما . فإرسل البابا الجديد التجار البنادقة السفراء الطبيعيين للتجارة الإيطالية ليكونوا سفراء المسيحية اللاتينية كذلك ، ومن ثم أسرع يطلب من آل بولو أن يعودوا إلى عكا ، فصعدت الجماعة بالأمر وفى عكا زودهما البابا بهدايا ورسائل إلى الخان الأعظم وبائنين من رجال الدين العلماء ولكنهما من الجبناء .

كان قوبلاى قد طلب مائة من علماء المسيحية وها هو البابا يبعث إليه باثنين فقط ، وفى نهاية الأمر لا يصل إلى بلاط الخان أحد من رجال الدين ، ذلك أن الراهبين نيكولاس الفيسترى ووليم الطرابلسى وهما من جماعة الفرنسيسكان فى عكا لا يصلان إلى أرمينية حتى يأخذا فى انتحال الأعذار للعودة عن الرحلة ، فلا يعبأ آل بولو بالأمر ويأخذون الرسائل والهدايا ويبدؤون رحلتهم إلى الصين . وأغلب الظن أن الراهبين لم يضعيا بعودتهما على المسيحية فرصة الانتشار بين التتار ، فقد كان مغول الشرق شديدي التعصب للبوذية ، وكان تحويل أى من الفريقين عن عقيدته فوق طاقة المبشرين .

وبدأت القافلة الصغيرة رحلتها عبر أرض فارس سالكة الطريق الذى سلكه الإسكندر الأكبر إلى ميناء هرمز عند مدخل الخليج العربى ، وكانت خطة آل بولو أن يسافروا بالبحر إلى بلادالخطا (الصين الشمالية) ، فقد كانت أخطار الطريق البرى ومتاعبه ، ولمفيو ونيقولو

وتاق الخان الأعظم إلى أن يعرف المزيد عن المسيحية ، فقرر أن يبعث الأخوين برسالة إلى البابا يطلب منه أن يوفد إليه مائة من المسيحيين يتميزون بالذكاء ، ويعرفون « الفنون السبعة » ، وتكون لديهم القدرة على أن يثبتوا أن الأصنام من صنع الشيطان ، وأن شريعة المسيح خير من الشريعة التى يتبعها الخان وقومه ، وطلب أن تعود إليه البعثة بشيء من زيت القنديل الذى يضىء فوق قبر المسيح فى القدس .

ويقضى الأخوان ثلاثة أعوام فى رحلة العودة حتى يبلغا عكا - وكانت لا تزال قلعة للصليبيين - فى أبريل من عام ١٢٦٩م ، وفيها يصل إلى عكدهما أن البابا كليمنت الرابع قد مات وأن الكرادلة لم يتفقوا على انتخاب خليفة له ، ورأى الرجلان أن خير ما يفعلان هو أن يتصلا بالقاصد الرسول فى عكا - وكان إذ ذاك هو الكردينال تيدالدو فيسكونتى - ويقصدا عليه قصتهما . وقدر الرجل أنها فرصة مواتية للمسيحية فطلب إليهما أن ينتظرا انتخاب البابا الجديد . ولم يكن أمام الأخوين إلا أن يتجها إلى البندقية التى غادراها منذ تسع سنين ، وهناك وجد نيقولو بولو أن زوجته قد ماتت ، وأن ابنه الطفل ماركو قد شب وأصبح عمره خمس عشرة سنة

- ٣ -

مضت سنتان ولم يستقر الكرادلة على اختيار بابا جديد ، واستبد القلق بالأخوين نيقولو ومفيو ، فلم يدر بخلد هما أن سيظل الكرسي البابوى شاغراً كل هذه المدة ، وفكرا فى الوعد الذى أعطياه للخان الأعظم بالعودة ، فشرعا فى رحلة جديدة وأخذا معهما ماركو الصغير ، وقصدا عكا حيث التقيا بالقاصد الرسول تيدالدو ، وأخذا منه رسالة إلى الخان توضح سبب تأخرهما فى العودة إلى بلاطه ، وبعد أن زارا بيت المقدس وحصلا على الزيت الذى كان الخان يرغب فى الحصول عليه لجرد حب الاستطلاع ، أخذا سفينة قاصدة ساحل

خبرات بها سابقة . تدفع بالأسرة إلى أن تبحث عن طريق آخر أيسر وآمن . ولكنهم في هرمن عادوا عن فكرتهم . ويقال إن السبب في ذلك أنهم لم يجدوا سفينة حاضرة تحملهم إلى حيث يقصدون . ويقال إن السبب هو أن ماركو لم يستطع تحمل حرارة الخليج ورطوبته فاعتلت صحته . ولم يعد في وسع الجماعة أن تخاطر بأكمل رحلتها في الجو المدارى الحار الرطب . فقررت العودة إلى الشمال أملاً في أن تتحسن صحة ماركو الشاب .

وخاف البنادقة الثلاثة من المغامرة بالسفر في بحر الهند في مراكب ليس لها مئانة المراكب التي عرفوها في بلادهم وعادوا أدرجهم إلى مرتفعات فارس عن طريق كرمان واجتازوا صحراء دشت لوط ووصلوا الحدود الجنوبية لخراسان . وهنا دخلوا بلاداً معتدلة الجو . أهلة بالسكان . غنية بالغذاء والمتع .

وتواصل الجماعة سيرها حتى تصل إلى بلخ ويجعلها ماركو حد فارس من ناحية الشمال الشرقى ومنها تتجه إلى مرتفعات بادخشان حيث يعتمد السكان على الصيد ويعيشون في كهوف . وفيها عدا هذه المنطقة فإن الإقليم غنى بفاكهته وكرومه وغلاله . وبالملاح « الذى هو من الكثرة بحيث يكفى جميع سكان العالم إلى يوم القيامة » ولكن الحياة ليست على ما يرام في هذه الأرض الخصبية إذ يسكنها « قوم أشرار متعطشون إلى سفك الدماء . مسرفون في شرب الخمر » .

وتسير الجماعة على طول وادى نهر سيحون حتى تصل منطقة البامير المنعزلة وهو اسم نسمع عنه لأول مرة في كتاب ماركو بولو ، ويقضون إثني عشر يوماً دون أن يروا « إنساناً أو حيواناً أو طائراً » ويظل أمامهم مسيرة أربعين يوماً عبر الهضبة المقفرة حتى يصلوا إلى كشغر . وكان عليهم أن يحملوا معهم كل ما يلزم لحياتهم وهم يجتازون هذه القفار . وكانت قافلاتهم تتكون من جمال تحمل الأزواد . وجمالين وخدم ،

وكانت الأسرة وأتباعها يمشون صهوات الجياد ، ولكنهم في كثير من الأماكن كانوا يضطرون إلى الترحل ليقودوا دوابهم في المسالك الجبلية الوعرة .

وقبل أن يأخذوا طريقهم إلى كشغر سقط ماركو مريضاً . وأصبح محتوماً على الرحلة أن تتأخر . وطال تأخرها إلى سنة كاملة كان على الأب والعلم فيها أن يحمل ماركو الشاب إلى مرتفعات بادخشان لينقذ ويسترد عافيته . ويتحدث ماركو في ملاحظاته عن هواء الجبال العليل وعن خيولها الكريمة وعن الكباش ذات القرون الملتوية التي تسرح في مرتفعات البامير .

وبعد أن شفى ماركو عبرت القافلة خط تقسيم المياه وهبطت إلى السهول الشرقية في وسط آسيا ونزلت إلى كشغر ذات الحقول الواسعة والكروم البانعة والهواء المعتدل . ووجدت الجماعة نفسها بعد عدة أسابيع من السير المضنى في مدينة كبيرة تتجمع فيها مظاهر مدنية الشرق فقد كانت كشغر كما هي اليوم من أهم مراكز التجارة في آسيا الوسطى .

ومن كشغر سارت الجماعة إلى يرقند وخوتان وهى جهات ظلت مغلقة تماماً أمام الأوربيين حتى سنة ١٨٦٠ م . ومن خوتان واصلت السير حتى منطقة اوب نور ثم اجتازت صحراء جوبى إلى منطقة تنجوت في أقصى الطرف الشمالى الغربى للصين وفيها يمتد سور الصين الكبير . ويتحدث ماركو عن صحراء جوبى أو صحراء اللوب كما يسميها فيصف ما يعترض المسافر فيها من أخطار ويكرر ما رواه سوان تسانج الذى اجتاز هذه الصحراء قبل ذلك بستة قرون ، ولكن حديث الرحالة الإيطالى أروع كثيراً من حديث الرحالة الصينى وأن يكن له فضل سبق .

ويروى ماركو بولو أن طول صحراء جوبى مسيرة عام وأن عرضها مسيرة شهر . وهى كلها من رمل وجبل وواد لا يوجد فيها شئ يؤكل . ولا يوجد نوع من الحيوان لعدم وجود ما يقتات به . ولكن البرية

الخان ، ويقصص الكثير عن تجاربه. وكان قصصه مما يطرب له الخان .

وارتفع شأن ماركو بسرعة . حتى لقد ولاه الخان أمر الحكم في يانجتشاو ثلاث سنوات . وكثيراً ما أرسله في بعثات جاب فيها مقاطعات شنسي وشانسي وستشوان والمناطق الوعرة على حدود التبت وبانغ مقاطعة يونان التي كان يسميها المغول كراجانج . وأوغل حتى بورما الشمالية . وكانت التقارير التي يرفعها إلى الخان عن رحلاته محل الرضى والقبول .

وفي مناسبات أخرى زار ماركو كانجتشاو عاصمة تنجوت التي تقع في سور الصين ، وربما زار قراقورم في شمالي صحراء جوبي وكانت المقر السابق للخانات العظام . كما زار كيابا أو كوشن صين الجنوبية ، وليس لدينا من المعلومات ما يوضح ما إذا كان أبوه وعمه قد شاركاه في هذه الرحلات وفيما قدمه للخان من خدمات ؛ ولكن من الثابت أنهما ساعدا الخان في بناء مدفعية قوية عجلت بسقوط سيانج يانج على نهر الخان خلال الحرب ضد الصين الجنوبية .

وأصبح آل بولو من الأثرياء وبدأوا يخشون مما يمكن أن يحدث بعد وفاة الخان . وكان قوبيلاي قد صم أذنيه عن كل حديث يتصل بعودتهم إلى بلادهم فلبثوا في بلاطه عشرين عاماً . ثم واتتهم الفرصة بمحض الصدفة فقد حدث أن فقد « أرغون » خان فارس وابن ابن أخ قوبيلاي أحب زوجته في سنة ١٢٨٦ م . وكانت وصيتها وهي على فراش الموت ألا يشغل مكانها إلا أميرة من قبيلتها . ومن ثم أرسل أرغون السفراء إلى بلاط بكين ليعودوا بأميرة ، ووقع الاختيار على « كوكاشين » وهي فتاة في السابعة عشرة من عمرها . وكان الطريق البري من بكين إلى تبريز تحف به آن ذاك مخاطر الحرب ، واقترحت بعثة أرغون أن تعود بطريق البحر ، وكانت قد التقت بالبنادقة الثلاثة فودت لو

مليئة بالغيلان التي تظهر بالليل فتنادى من يتخلف عن القافلة باسمه أو تجذبه إليها بأنغامها الموسيقية ويتبع المسكين مصادر الصوت ظناً بأنه إنما يأتي من القافلة فيكون في ذلك حثفه ، وربما تظهر الغيلان بالنهار وتشكل في صور شتى تضلل المسافرين ؛ ولهذا كان لا بد للقافلة أن تسير كتلة واحدة وأن تعلق في رقاب دوابها أجراساً تصدر صوتاً معروفاً .

— ٤ —

وفي أوائل عام ١٢٧٥ م وصل آل بولو إلى بلاط الخان الأعظم في « شانجتو » وكان قد أرسل حرساً يستقبلهم على بعد أربعين يوماً من بكين ، وسر الخان بلقائهم ، ووجه عناية خاصة إلى ماركو الشاب لما لمسه فيه من نجابة وذكاء ، وكانت مواهب الرحالة الإيطالي في سرعة تعلم اللغات ، ومظهره الذي يوحى بالثقة والاطمئنان ، مما حدا بالخان إلى أن يجعله محل ثقته ، وأن يدخله في خدمته .

وفتح الشاب عينيه على عالم جديد يختلف تمام الاختلاف عن العالم الذي عاش فيه في أوروبا والذي تركه منذ ثلاثة أعوام ونصف ، ورأى أشياء لم يكن يحلم برويتها ؛ رأى حضارة كحضارة الأوربيين بل ربما تزيد عليها ، ورأى في الصين شعباً يستعمل أوراق النقد ، ويبني المباني الرائعة ، ويستخدم حروف الطباعة ؛ وشهد على مياه الأنهار العظمى ما لا يحصى من المراكب ، وعلى ضفافها مدناً ضخمة يسكنها آلاف الناس ؛ ورأى لأول مرة حجراً أسود يحترق فتكون له نار عظيمة ، ورأى الإسبستوس الذي لا يحترق في أي نار .

ولاحظ خلال إقامته في البلاط اهتمام الخان بالبلاد الغربية ، وسخريته من غباوة السفراء والمبعوثين الذين لا ينقلون إليه إلا ما يتصل بأعمالهم الرسمية ، فأخذ يبدئ ملاحظاته عن بعض المسائل التي يمكن أن تسر

تتمكن من الإفادة بحبرتهم ، ومن ثم التست من الخان أن يرسلهم في صحبة الأميرة .

ووافق قوبيلاي على طلب البعثة . وأمر بتجهيز أسطول يتكون من أربع عشرة سفينة وأغدى العطاء لآل بولو وبعث معهم برسائل الود إلى البابا وإلى ملوك فرنسا وأسبانيا وإنجلترا ، وأقنع الأسطول من ميناء الزيتون التي هي تشانجتشاو الحالية في أرجح الأقوال وكانت على ذلك العهد إحدى موانئ التجارة الأجنبية في الصين في سنة ١٢٩٢ م . وقضت الظروف أن يتخلف الأسطول في سومطرة زهاء خمسة شهور كما اضطر أن يلبث في الهند وقتاً غير قصير .

وانتهز ماركو الفرس فراح يعاين البلاد التي اضطر إلى النزول فيها ، فنجده يكتب عن التوابل وآكل لحوم البشر في سومطرة ؛ ويظهر اهتمام أسرته بالجواهر وهي البضاعة التي كانت تتجر فيها في وصفه الدقيق للياقوت الملكي في سيلان واللؤلؤ في ساحل كرومندل . فلما بلغ هرمز عاد إلى الأرض المألوفة لديه وكان قد مر عامان أو أكثر منذ ترك ساحل الصين ، ومات في هذه الفترة معظم السثمائة شخص الذين رافقوا الأميرة وآل بولو فلم يبق منهم سوى ثمانية عشر شخصاً . وتصل الجماعة المكدودة إلى بلاد فارس لتعلم أن أرغون قد مات ، ولما كانت الأميرة الصينية لم يقع نظرها عليه من قبل فلم يقلل من سعادتها أن تزف إلى ابن أخيه غازان .

- ٥ -

لم يطل المقام بآل بولو في فارس بعد أن انتهوا من مهمتهم فواصلوا سفرهم إلى البندقية بطريق تبريز والقسطنطينية فوصلوها في أواخر عام ١٢٩٣ بعد أن غابوا عنها أربعة وعشرين سنة . ويحدثنا جون بابتيست رامسيو John Baptist Ramusio الذي كان أول من كتب سيرة ماركو بولو بعد وفاته بأكثر من قرنين عن

وصول آل بولو إلى بيت الأسرة في ثياب غريبة ، وإنكار الناس من أهل البندقية لهم ، والحيل التي لجأوا إليها ليحصلوا على اعتراف المجتمع البندقي بهم .

ثم نسمع بعد ذلك عن ماركو بولو كحارب ، فقد زادت الغيرة بين البندقية وجنوة خلال القرن الثالث عشر . وفي سنة ١٢٩٨ م قرر الجنويون أن يضربوا منافسيهم البنادقة في عقر دارهم . فأرسلوا أسطولا قوياً تحت قيادة لامبا دوريا إلى البحر الأدرياتي ، وأعدت البندقية أسطولا أكبر للقاء المغيرين . وعقبت لواءه لاندريا داندولو وكان على كل مركب بندقي ٢٥٠ بحاراً يرأسهم ربان ، وكان ماركو بولو أحد ربانة هذه السفن . وتقابل الأسطولان المتعاديان في السادس من سبتمبر غير بعيد من جزيرة كورتزولا ، وبدأت المعركة في اليوم التالي ، وانتهت بهزيمة البنادقة ووقع ماركو بولو في الأسر فابث فيه نحو عام ثم عاد إلى البندقية في يولية أو أغسطس من عام ١٢٩٩ م .

ولا نعرف سوى القليل عن تاريخ ماركو بولو بعد خروجه من الأسر ، ولكن توجد بعض وثائق فيها إشارات إليه يمكن أن ننسج منها شيئاً عن الرجل ، وأهم هذه الوثائق هي وصيته ، فقد أرسل الرجل وقد اشتد به المرض في التاسع من يناير سنة ١٣٢٤ في طلب قسيس وموثق عقود يملئ عليهما وصيته ، وتوفي في نفس اليوم ودفن وفقاً لرغبته في كنيسة سانت لورنزو ويستفاد من الوصية أنه ترك زوجة تدعى « دوناتا » وثلاث بنات هن فانتينا ، وبلليلا ، وماريتا . وبجانب هذه الوصية نجد في محفوظات البندقية وصيتي عميه ماركو ومفيو وفي كليهما إشارة إليه ، كما توجد بعض الحجج الخاصة بملكية بيت الأسرة في سانت كرايسو ستوم ، ويرد اسم ماركو مرة أو مرتين في سجلات المحاسن الكبير ويلقب في هذه السجلات بالنيل ماركو بولو « الألفي » وهو لقب أطلق عليه لما كان يرويه عن رحلاته من قصص عدها الناس شبهة بقصص « ألف

ليالة « فأطلقوا عليه لقب « الألفى » . ومما يروى أنه بعد وفاة الرحالة بزمن طويل كان يوجد دائماً في الحفلات التنكرية التي تقام في البندقية رجل يمثل شخصية ماركو بولو ويقص على الناس قصصاً يسلمهم بها .

وقد ورد اسم النبيل ماركو بولو في وثيقة بتاريخ ٩ مارس ١٣١١ م وهي حكم في قضية أقامها ضد بولو جيراندو الذي كان وكيلاً له . وثمة وثيقة أخرى هي كنتاج تخف بيت مارينو فاليري وفيه ذكر عدة أشياء أهداها ماركو بولو إلى أحد أفراد أسرة فاليري . ولكن الأثر الملموس الباقي عن ماركو بولو هو جزء من بيت الأسرة الذي أنكر الناس عليه وعلى عميه ملكيته بعد غيابهم الطويل . وكان الميدان الذي يقوم فيه البيت معروفاً على عهد رامسيو باسم « ميدان الألفى » وهو الآن يحمل اسم ميدان « سابونيرا » ولم يبق من البيت سوى دهليز ذي عقد تزينه زخارف من طراز القرن الثالث عشر .

وليس لدينا صورة أصلية لماركو بولو . ولكن يوجد نقش لصورته مؤرخ بسنة ١٧٦١ على حائط Sala dello Scudo في قصر الدوقات بالبندقية . وأقدم صورة معترف بها لماركو هي الصورة الموجودة في متحف المونسينيور باديا في روما وهي صورة جيدة ولكنها ترجع إلى القرن السادس عشر . وقد أطلق الأوروبيون في كانتون اسم ماركو بولو على تمثال في معبد بوذي هناك يشتهر باسم « معبد الخمسمائة آله » لكثرة ما فيه من تماثيل القديسين البوذيين . وقد حصلت بلدية البندقية على نسخة منه بمناسبة المؤتمر الجغرافي الذي عقد فيها سنة ١٨٨١ .

ونعرف من كتابات ماركو بولو أنه كان يهتم بجمع الحياة اهتمامه بالعمل . وكان دقيق الملاحظة . مغرمًا بالصيد والقنص . وكان متحرراً متسامحاً فهو رغم مسيحيته وعدائه الصريح للهرطقة . يظهر اعجاباً

بالبوذية وتعائنها . وكان الرجل محباً للفكاهة ولكنه لم يكن يسرف في الضحك ؛ ولعل أعظم عيوبه أنه كان ميالاً للسبالة . فكل بلدة من البلاد البعيدة التي مر بها « عظيمة » وكل شيء في الصين « يفوق الوصف » وكل تصرفات قوبيلاي من « معجزات الحكمة » ، ولعل للرجل عذره فقد بهرت الأشياء التي رآها وكانت كلها جديدة عليه فكانت المبالغة في وصفها والحديث عنها .

- ٦ -

كان من الممكن أن تطوى قصة ماركو بولو مع الأيام لولا أنها سجلت في كتاب . وكان أسر ماركو هو السبب المباشر في وضع هذا الكتاب . فحتى ذلك الحين كان الرجل يقص أخباره على أصدقائه . وكان بعضهم يستمع إليها كأساطير . ومن هنا كان تلقيب الرجل « بالألفى » . وبقدر ما ذاع قصص ماركو بولو بقدر ما كذبه الناس . وقد حدث وهو على فراش الموت أن جاءه بعض أصدقائه يعودونه ويتسلون إليه « أن ينكر الأكاذيب التي قصها » قبل أن يلقى ربه فأجاب المريض المختصر : « إني وأيم الحق لم أرو نصف ما رأيته ! » .

ووقع ماركو في أسر الجنوين مع سبعة آلاف من زملائه البنادقة . وفي سجن جنوة التقى بأسير من أهل بيزا يدعى روستيشيانو وكان ذا موهبة أدبية فراح يسجل أخبار رحلة ماركو بولو باملائه ؛ ويقال إن المسئولين في جنوة قد أذنوا للرحالة بالكتابة إلى البندقية يطلب مذكراته . وهذا هو الذي يفسر دقة التفاصيل التي سجلها روستيشيانو عن رحلة بدأت منذ أكثر من خمسة وعشرين عاماً .

ويقع الكتاب الذي صنفه روستيشيانو في جزأين : الجزء الأول أو المقدمة كما يسمى . هو لسوء الحظ الجزء الوحيد الذي يتحدث عن سيرة شخصية حقيقية : وهو يروى الظروف التي ذهبت بالأخوين مغمو ويقولون بولو

إلى بلاط الخان الأعظم ، كما يصف رحلتهما الثانية التي صحبهما ماركو فيها ثم العودة إلى الغرب بطريق بخار الهند وفارس . أما الجزء الثاني فيضم سلسلة من النصوص تختلف أطوالها ولا يسير بناؤها على منهج معين : وهو يشتمل على وصف لدول آسيا وولاياتها المختلفة وبعض مناطق من أفريقيا ، مع ملاحظات بين الحين والحين عن مناظر تلك البلاد وغلاتها والعادات الغريبة لسكانها والأحداث البارزة في تاريخها وبخاصة ما يتصل منها بخان المغول الأعظم قوبلاي وبلاطه وحروبه وتنظيماته الإدارية . وفي آخر الجزء بضعة فصول تناول الحروب العديدة التي نشبت بين شتى فروع بيت جنكيز خان في النصف الثاني من القرن الثالث عشر .

وبكاد يكون هناك شبه إجماع على أن النسخة الأصلية قد كتبت بالفرنسية . وتوجد في المكتبة الأهلية ببائيس مخطوطة بلغة فرنسية غير سليمة وهي التي نشرتها الجمعية الجغرافية في عام ١٨٢٤ م . ومن الواضح أن هذه المخطوطة قريبة جداً من النسخة الأصلية ان لم تكن هي النسخة الأصلية ، ويظهر عليها طابع عمل أملي فكتب ولم يراجع . إذ أن بها من الأخطاء ما كان لا بد أن يختفي بالضرورة في نسخة روجعت أو نسخة مترجمة . وهناك ٨٥ مخطوطة معروفة للكتاب وفي نصوصها اختلافات كبيرة .

ونعرف من فهرس جيل ماليت Gilles Mallet للكتب التي جمعها شارل الخامس في اللوفر والذي يرجع تاريخه إلى نحو (١٣٧٠ - ١٣٧٥) أن المجموعة كانت تحتوي على خمس نسخ من كتاب ماركو بولو مما يدل على شهرته ، ولكننا نجد من كتاب ماندفيل Mandeville الذي ملأه بالكاذب مائتين وعشرين مخطوطة وكثيراً من الطباعات القديمة ، مما يدل على أنه كان أكثر شعبية من كتاب ماركو بولو .

ومن العجيب أن دانتي الذي عاش ثلاثاً وعشرين سنة بعد ظهور الكتاب لم يشر أى إشارة إلى ماركو بولو

كما لا نجد أى ذكر لماركو في كتاب معاصره سانيودو الذي تحدث عن كتاب هايتون الأرميني رغم أنه أقل أهمية ؛ وحتى ماندفيل الذي كان يغير على كتابات معاصريه ومن سبقوه لم يسرق أى شئ من بولو ؛ ولعل الأعمال الأدبية الوحيدة في القرن الرابع عشر التي يبدو أن أصحابها كانوا على علم بكتاب بولو هي « مدونة » باينو Papino وكتاب « تاريخ فلورنسا » تأليف فياني Villani ثم مدونة يوحنا الأبريسي .

ولعل طبعة سير هنرى بول في شكلها النهائي التي راجعها وأضاف إليها هنرى كوردير (لندن ١٩٠٣) هي أوسع مصادر شامل عن ماركو بولو ورحلاته وتضم الطبعة الدراسات القيمة التي قام بها كبار المعنيين برحلة بولو .

وتوجد الآن من رحلة بولو ١٠ طبعات في الفرنسية ، ٤ طبعات في اللاتينية ، ٢٧ طبعة في الإيطالية ، ١٢ طبعة في الإنجليزية ، ٩ طبعات في الألمانية ، ٤ طبعات في الأسبانية ، وطبعتان في الروسية ، وطبعة واحدة في كل من الهولندية والدانموكية والسويدية .

- ٧ -

ومن العجيب أن يلمع اسم ماركو بولو بين أسماء الرواد والمكتشفين وأن يظل معدوداً على الدهر بين كبارهم والمشهورين منهم . مع أن الرجل لم يكن مكتشفاً ولا خطر بباله أن يكون ، بل والأعجب أن الرحلة التي قام بها كان قد سبقه إليها كثيرون سلكوا نفس الطريق من قبله عشرات المرات ! فلماذا إذن بقي اسم ماركو بولو مشهوراً مذكوراً ؟ ولماذا غطي اسمه على اسمي أبيه وعمه مع أنهما هما اللذان قاما بالرحلة إلى الصين مرتين ؟ ولماذا ظفر في تاريخ الرحلات بتلك الشهرة العريضة والاسم الذائع الصيت ؟ الواقع أن ذاك كله يرجع إلى أن الرجل دون غيره ممن سبقوه ترك

وصفاً أميناً مكتوباً للبلاد التي زارها والشعوب التي أقام
بينها . وتحدث عن بلاد وناس لم يسع بهم مواطنوه
من قبل . ومن هنا احتل مكاناً بارزاً في تاريخ الرحلات
والكشف الجغرافية .

لقد كان ماركو بولو أول من تحدث عن البلاط
في بكين . وأول من كشف القناع عن غنى الصين
واتساع رقعتها . وتحدث عن الأمم التي تقع على حدودها .
وأول من ذكر شيئاً عن التبت أكثر من اسمها . وأول
من تحدث عن بورما ولاوس وسيام واليابان وجاوة
وسومطرة ، وجزر نيكوبار واندمان . وجزيرة سيلان
والهند كبلاد رآها وارتاد أجزاء منها . وكان ماركو
أول رحالة أوربي في العصور الوسطى يحملنا جنوباً إلى
زنبار ومدغشقر . ويصل بنا شمالاً إلى المناطق النائية
في سيبيريا وعلى سواحل المحيط القطبي ، ويحدثنا عن
الزحافات التي تجرها الكلاب ، والدب القطبي الذي
يمرح على الجليد ، والتنجوس الذين يركبون الرنة .

ولكن الفكرة الجغرافية ليست واضحة في ذهن
ماركو ، وليست تعريفاته بالتعريفات العلمية الدقيقة ؛
فهو مثلاً يقيس ارتفاع النجم القطبي بالذراع ! ويدهشه
ألا يرى النجم الشمالى في جزر الهند الشرقية ، ومع أنه
يعطينا في بعض الأحيان المسافات والاتجاهات إلا أنها
كلها تقريبية وليست دقيقة ، فمثلاً كل طريقه من فارس
إلى الصين هو إلى الشرق والشمال الشرقى ، وكل طريقه
من بكين إلى فوكين هو إلى الجنوب الشرقى وما هكذا
تكون الدقة في وصف الطرق واتجاهاتها .

وكثير من فصول القصة يكتنفه الإبهام والغموض ،
ويكفى أن نشير إلى الرحلة من أرمينية إلى مدخل بحر
الهند ، إذ لا نستطيع أن نتبين خط سيرها ، ولا أن
نعرف حتى المحطات الرئيسية على الطريق ، مما يجعلنا
نعتمد على الحدس والتخمين لرسم خريطة للرحلة في
تلك الجهات . ويزداد الغموض في الفصول المتأخرة
من القصة ، وهي الفصول التي تتناول تاريخ شعوب آسيا

وحياتها ، ولكن يجب ألا يشير هذا دهشتنا ، فالتجربة
الشخصية ليست هي العنصر الغالب فيما أملاه ماركو
بولو على روسيتشيانو . وليس الكتاب في جزئه
الثاني سوى أسئلت من الموضوعات ، ووصف لأشياء
متنوعة يقابلها المسافر في الطريق .

ولا يهم ماركو بولو كثيراً بالآطار الجغرافى وهو
يملى كتابه . ومن ثم فالكتاب وإن يكن يسدى للجغرافية
وللجغرافية البشرية بالذات خدمة جليلة . إلا أنه يتركنا
لنستنتج لأنفسنا الطريق الذى سارت فيه الرحلة ،
والمواقع النسبية للأماكن التي مرت بها . وعلمنا أن
نستخلص لأنفسنا وجهة نظر ماركو بولو من ذلك الحشد
الخائل من الملاحظات عن تاريخ آسيا وأديانها وأساطيرها
وتقاليدها وتجارتها وغير ذلك من الأمور .

ولكن برغم ذلك كان لرحلة ماركو بولو أثر
واضح في تقدم علم الخرائط ، ويمكن أن نتبع هذا
الأثر في اثنتين من أشهر خرائط بورتولانو في القرن
الرابع عشر وهما Medicean Portolano التي ترجع إلى
سنة ١٣٥١ م وهى موجودة الآن في فلورنسا ، وكارتا
كتالانا Carta Catalana وتوجد الآن في باريس ،
وتسجل الخريطتان تقدماً ملحوظاً في الفكر الجغرافى في
العصور الوسطى ، ففيهما محاولة واعية لتمثيل العالم بالرسم
على أساس الحقائق المجمعة لا على أساس الدعاوى التي
كانت تقول بها الكنيسة ، وكتاب ماركو بولو هو
أساس خريطة وسط آسيا والشرق الأقصى ، وهو إلى
حد ما أساس خريطة الهند التي رسمت لأول مرة وهى
أقرب ما يكون إلى الواقع سواء في موقعها أم في شكلها
العام ، بل وإن خريطة Fra Mauro التي ترجع إلى سنة
١٤٥٩ م لأقل دقة في تصوير آسيا من الخريطة التي
رسمت على أساس كتاب ماركو بولو ؛ ولقد حدث
مع الأسف في القرن السادس عشر محاولة تسهدف ربط
المعلومات القديمة بالحديثة فجاءت بنتائج غير مرضية ،

إذا أدى ربط أسماء ماركو بولو بأسماء بطليموس إلى نوع من الخلط في المعلومات .

ويقع ماركو بولو أحياناً في أخطاء جسيمة . فهو يخلط الدجلة بالفلجا وشتان ما بين النهرين ! وفكرته عن بحر قزوين Gleveshelan وان تكن أكثر وضوحاً من فكرة معظم الغربيين إلا أنها بعامّة فكرة مضطربة : فبرغم ملاحظة ماركو بولو أنه بحر داخلي يمتد لمسافة ٧٠٠ ميل ويبعد مسيرة إثني عشر يوماً عن أي بحر آخر وبرغم ما يذكره من التجار من أهل جنوه قد أخذوا يسرون سفنهم فيه ، يعود فيذكر أن الفرات من روافده ، وهناك من أمثال هذه الهنات شيء كثير .

ويقوت الرحالة أن يتحدث عن أمور ما كان يظن أن يفوته الحديث عنها : فهو يذكر أن المرء يستطيع أن يصل عن طريق النهر الذي يمر ببغداد إلى مدخل بحر الهند عند كيش . ثم لا يعنى نفسه بأن يقف ولو لفترة قصيرة ليتحدث عن بغداد ، التي كانت لا تزال حتى ذلك العهد أكبر مدن الإقليم ، وكانت أسواقها لا تزال تموج بالتجار ، وكانت صناعات الذهب والحريز لا تزال مزدهرة فيها . ونشر المصادر الأخرى المعاصرة إلى أن المدينة كانت قد استعادت كثيراً من مكانتها القديمة بعد غزو المغول لها في سنة ١٢٥٨ م وهو الغزو الذي يرجع به ماركو بولو إلى ثلاث سنوات قبل هذا التاريخ .

وإذا جاز لماركو بولو أن يغفل شأن بغداد ، فما يجوز له ألا يشير إلى سور الصين الكبير مع أنه سار بجانب مسافات طويلة ! وما كان ينتظر منه ألا يذكر شيئاً عن الشاي مع أنه جاب منطقة زراعته في فوكن ! وأن يغفل طريقة الصينيين في ضغط أقدام الأطفال من البنات في أحذية من الحديد لتظل صغيرة ، وكانت عادة منتشرة في كل أرجاء الصين ! وألا يتحدث عن خصائص الكتابة الصينية وهي تختلف تمام الاختلاف

في أصولها وقواعدها عن الكتابة التي ألفها في الغرب ! وألا يذكر شيئاً عن الطباعة والصينيون هم مخترعوها ، وعندهم انتقلت إلى شتى أنحاء العالم فأحدثت أعظم ثورة في تاريخ الثقافة ! ولكننا نجد سيلاً للاعتذار عن الرجل في عبارته التي حدث بها وهو على فراش الموت وهي أنه « لم يذكر في كتابه إلا نصف ما رأى » . وربما كانت الأمور التي أشرنا إليها من النصف المهمل المتروك !

ومع أن معظم معارف ماركو بولو في الصين كانوا من الأجانب وبخاصة التتار والفرس حتى أنه في العادة يكتب أسماء المدن الصينية كما ينطقها هؤلاء ، فإن ما ذكره عن تاريخ التتار ليس من الدقة التي كانت تنتظر من رجل أتاحت له فرصة الاتصال المباشر بأوثق المصادر المغولية ، بل إنه في الواقع لا يرقى إلى مستوى يوحنا الكارييني فيما أملاه عن تاريخ المغول . ولا يصل إلى مستوى وليم الروبروكي أو أودوريك فيما كتب عن عادات الصينيين ، وأغلب الظن أن الرجل لم يكن يقصد أن يكون كتابه شاملاً ، بل كان كما يتبين من آخر كلماته يكتفي بأن يتخير من المنجم الضخم الذي تحتزنه ذاكرته الأشياء التي تجد هوى في نفوس مستمعيه ويذهب البعض إلى أن ماركو بولو قد أدخل بعض المخترعات الهامة إلى أوروبا ومنها المطبعة والبوصلة البحرية والبارود ، ولكنه قول يفتقر إلى الدليل وبخاصة فيما يتصل بالمطبعة ، فماركو بولو كما سبق أن رأينا لم يتحدث عن عملية الطبع عندما تكلم عن العملة الورقية المطبوعة في الصين ، مع أن موضوع الطباعة كان مما يسترعى النظر ويدعو إلى الحديث المفصل ! حقيقة أن التشابه الواضح بين أقدم الكتب الأوربية المطبوعة وكتب الصينيين أن فن الطباعة قد استقى من الصين ، ولكن لا يوجد أي سبب يدعو إلى ربط هذا الموضوع باسم بولو ، ففي القرن الرابع عشر لم تكن هناك بعثات

تبشيرية للكنيسة الرومانية في شرق الصين فحسب .
بل كانت هناك أيضاً تجارة برية منتظمة بين إيطاليا
والصين . وربما يكون بعض الرحالة الآخر غير ماركو
بولو هم الذين حملوا الكتب المطبوعة إلى أوروبا .
وربما يكون بعضهم قد شهد عملية الطباعة بنفسه فنقل إلى
الغرب أصولها .

ولكن مهما يكن من أمر فإن رحلة ماركو بولو
قد قطرت الحوة بين الشرق والغرب . وأصبح الطريق
البري مأثوفاً . كما أصبح الطريق البحري مطروفاً
كذلك . فسلكته بعثات التبشير التي كان منها بعثة يوحنا
مونت كارفينو الذي وصل إلى بكين بطريق البحر .
وبعثة الراهب أودوريك الذي قضى أربعة عشر عاماً
مسافراً من القسطنطينية إلى كانتون بطريق البحر وعائداً
منها بالطريق البري عبر شانسي والتبت وكان أول
أوروبي يصف لحاسا العاصمة المقدسة للبوذيين .

وكان الغرب قد بدأ يتعرف إلى الشرق . ولكن
الخوافز التي حملت الأوروبيين إلى الشرق الأقصى
لم يكن لها ما يناظرها في الجانب الآخر . فلم يكن

الصينيون ولا الهنود جواي بحار . ويبدو أنهم لم يجدوا
في جاذبية الغرب ما يكفي لدفعهم إلى المخاطرة .
وكان الإسلام ينتشر بسرعة في أواسط آسيا فلم
يعد هناك مجال للمبشرين . وكان الذين خلفوا الخان
الأعظم أقل منه تنوراً وسماحة فلم يرحبوا بالأجانب ،
وعندما أنهارت إمبراطورية المغول الضخمة . انتشرت
الأفكار المعادية للاستعمار التجاري الغربي وأصبحت طرق
التجارة غير مأمونة أمام التجار الأوروبيين . ووقف
الأتراك يسدون الطريق . ولكن الأوروبيين من أهل
البحار كان لا يزال يغريهم سحر الشرق وغناه . فان
لم يكن في استطاعتهم أن يذهبوا إليه برأ فان البحر
أمامهم مفتوح وهكذا بدأ عصر الكشف الجغرافية
الكبرى الذي كان من أهم آثاره كشف الأمريكتين ،
ولقد كان لدى كولمبس ترجمة لاتينية لكتاب ماركو
بولو كتبها بابينو Papino ويوجد على هامش
كثير من صفحات النسخة تعليقات، انخط كولمبس نفسه
تشهد بأن مكتشف العالم الجديد قد تأثر برحالة البندق
الكبير .



فى التربىة الجمالفة للإنسان فردرشف شفلر

بمءام
الأستاذ اءمءمءى مءموء

سفرته وفلسفءه

ولد فوهان كرفسءوف فردرفش شفلر فى قرفة مارباء من أءمال ءوقفة ففرءمءرف فى ألمانىا ، فى ١٠ ، أو ١١ نوءفر سنة ١٧٥٩ . والأرفء أنه ولد فى الفوم العاشر . وفو ففءمى إلى أسرة صوابفة عرفة . إذ كان ءءه من كبار الءبازفن الأءرفاء . وربما انءمء أسرته إلى فرفء Jörg شفلر ، الذى اءشهر بأنه من أساففن الغناء (مافسر زفنءرف) فى القرن الخامس عشر . وعءءما ولد شفلر كان أبوه فى السادسة والثلاثفن من عمره . وكان فعمل ءراحاً فى ألاف فرسان بافارف . أما وظل طول ففاه مءلصاً لءوق ففرءمءرف وءفشه . أما أمه فءءعى ءوروففا كوءفافس ، وقء تزوءء والء شفلر ، وهف فى السابعة عشر من عمرها ، وأنءبء منه ولءاً واحءاً ، هو فردرفش ، وءملة بناء ، ماء بعضفن فى طفولفن . واشءهرء بفقواها وءءفنفا ، وقءرفها على ءنشئة أطفالها ، وولعها بالشعر . وفقال إن شفلر كان فءب الوحءة منذ طفولفه ، ولءذا كره الففوء المءرفسة ، وأءب الانءلاق فى ءبال

من البءء ، فنبغى ءنوفه بأن المقال سفرءر على كءاب فلسفى من كءب شفلر . هءا فعى أننا لن ءءناول إلا فى صورة عرضفة عابرة ءوانفه الأءبفة المءءءة ، الفف ءمءلء فى شاعرففه الفءة ، باءءباره من أعظم ممءل الأءب الألمانية الءءف ، كما ءمءلء فى ءوره الكفر فى ءمءفء للءركة الرومانءكة بألمانىا . ولءذا فقء فكون من المسءصوب فى ءالة شفلر ، وأمءاله من أصءاب المواهب المءءءة ، ألا فءنصر على مقال واحد فى ءءرفف ءرأفهم الإنسانف .

وحفا شفلر ءمفز مءل مواهبه فءصفا وعمقها ووفرة مءناقضافها . إذ كان طفبباً وضابطاً وشاعراً ومؤرخاً وصءفبباً ومءرفراً لمسرح وفلسوفاً ، كما أنه ذاق مرارة الفقر والءرمان ، وعانى الأمرفن من طغفان ءوق فءطاعف من أقسى الطغاة من الءفن عرففهم ألمانىا قبل وءءفها . وإلى ءانب هءا : فإنه قء ءظف بفءءفر بلادف ومفكرفا بوصفه مؤلفاً لءءوءة هامة من المسرحفاء ، قء كان لها أءر عظمف على الفكر العالمف ، لا فقل عن أءر سوفوكلفس أو شكسفر .

والغابات . وكثيراً ما سأل أمه في طفولته عدة أسئلة تد
على حيرة ميتافيزيقية ولحفة إلى معرفة سر الوجود .

وقبل بلوغه العاشرة من عمره . نقل أبوه إلى ألابي
مرابط بمدينة لودفيجسبورج ، حيث كان يقيم الدوق
كارل أوينج - دوق فيرتمبرج - الذي اشتهر بغطرسه
ومحاولاته التشبه بالملك لويس الرابع عشر : إذ أقام
قصرأ منيفاً ومسرحاً ، كانت تعمل به فرق غناء وتمثيل
ورقص إيطالية وفرنسية .

واتجهت نية أبويه منذ طفولته إلى إلحاقه بخدمة
الكنيسة ، ولهذا التحق بإحدى مدارس اللغة اللاتينية
في لودفيجسبورج ، تمهيداً لإرساله إلى إحدى كليات
اللاهوت . وهناك أظهر نبوغاً وميلاً إلى تأدوق الشعر
اللاتيني . وبعد انتهاء دراسته بالمدرسة اللاتينية ، لم
يستطع متابعة الدراسة وفقاً للمناهج الذي رسمه أبواه ،
لأن دوق فيرتمبرج اختاره للإلتحاق بمدرسة حربية
أنشأها في دوقيته . فخضع أبوه صاغراً لرغبة الدوق ،
وكتب الإقرار المألوف في مثل هذه الأحوال ، بعدم
ترك ابنه خدمة الدوق طول حياته .

وكان شيار في الثالثة عشرة من عمره ، عندما أصبح
طالباً في المدرسة الحربية . وظل بها ثمان سنوات . وفي
هذه المدرسة ، ينقسم الطلبة إلى طائفتين : طائفة
متميزة وتدعى chevalier ، وأخرى عادية وتسمى
élèves . و (الشغاليه) يميزون في طريقة أكلهم
ونومهم . إذ كانوا ينامون على أسرة خاصة .
ويأكلون على مائدة على شكل حدوة الفرس ، ويباح
للمتفوقين منهم تقبيل يد الدوق . أما (الإليف) ،
ومن بينهم شيار ، فعليهم أن يقتنعوا بنزلتهم الوضيعة ،
وفي المناسبات السعيدة ، يباح لهم تقبيل ذيل معطف
الدوق . بدلا من يده !

وتعلم شيار في المدرسة الحربية اللغات : اليونانية ،
واللاتينية والفرنسية ، والرياضيات والجغرافيا والتاريخ .

ودرس القانون ، ولكنه لم يبد شغفاً به . ونقلت المدرسة
الحربية بعد ذلك إلى شتوتجارت ، وأنشئ بها قسم خاص
بالدراسات الطبية . وطلب شيار الإلتحاق بهذا القسم
بسبب كراهيته للقانون . وتضمن منهج دراسته دروساً
في علم النفس ، والأخلاق ، وعلم الجبال . وكثيراً
ما كان الأستاذ آبل Abel ، أستاذ علم النفس
يستشهد أثناء محاضراته بأمثلة من الأدب ، ولعل شيار
قد رضى بالبقاء في هذه المدرسة ، من أجل تمتعه
باللحظات القليلة التي كان يستمتع فيها إلى مثل هذه
الأمثلة الأدبية الضئيلة .

وكان يقرأ الأدب خلصة ، وأعجب بكتاب
كلو بشتوك عن المسيح . وقرأ فقرة من ترجمة الشاعر
الألماني فيلاندا . لعطيل ، وهو في السابعة عشرة من
عمره . وتضايق بسبب إقحام شكسبير بعض الأحداث
الجزلية . في أكثر مواقف المأساة جدية . وأعجب
كثيراً بروسو . وألف أول دراما في هذه الفترة ،
وأسمها « طالب ناسو » . وأحدثها منقولة عن الواقع ،
إذ هي تدور حول مأساة زميل لشيار . انتحر أثناء
الدراسة . وألف كذلك مأساة أخرى عن « حياة كوزيمو
دى مديشي » . ولم يعن بهاتين الروايتين إطلاقاً فيما بعد .
وكان موضوع البحث في الإمتحان النهائي هو :
« الفلسفة والفسولوجيا » . ولم يرض الممتحنون عنه ،
واضططر للبقاء سنة أخرى . أمضاها في أسوأ حال .
وفي امتحان التخرج ، تقدم ببحثين أحدهما باللاتينية ،
والآخر بالألمانية عن « الصلة بين طبيعة الإنسان
الحيوانية ، وطبيعته الروحية » . وأقر المستحسنون نشر
هذا البحث ، وتخرج من المدرسة الحربية في ١٤
ديسمبر سنة ١٧٨٠ .

وعين طبيباً لألابي مدفعية مرابط بشتوتجارت ،
وكان يحمل لقباً متواضعاً هو « فيلدشيرر »
Feldscherer . ولم يكن من حقّه حمل سيف مثل

بأقى الضباط . وكره عمله ، ولم يتصف بالمهارة فى أدواته . ولهذا كثيراً ما احتدمت الخلافات بينه وبين رؤسائه . وأقبل فى نهم على القراءة فى الأدب . بعد أن كانت محرمة عليه طوال مدة دراسته . كما قام بكتابة أول مسرحية مشهورة له . وهى « اللصوص » Die Räuber وعرضت على الناشرين . وحدد شيلر خمسين جولدوين (ما يوازى أربع جنيهات مصرية) ثمناً لها . ولكن الناشرين لم يرضوا عن ذلك . وقام بالوساطة بينه وبين الناشرين صديقه « بترسن » . ووعد شيلر بزجاجةتين من النبيذ البورغونى . لو نجح فى مسعاه ، غير أنه أخفق . وعندما تكررت المحاولة ، نجح أصدقاء آخرون فى إقناع الناشرين . ونشر العمل فى فرانكفورت دون ذكر اسم المؤلف ، ثم مثلت المسرحية بعد ذلك فى مانهام ، وصادت نجاحاً باهراً . وشجعه ذلك على الاستمرار فى كتابة المسرحيات .

وغضب دوق فيرتمبرج من اشتغاله بالكتابة المسرحية ، ومن مغادرته مقر عمله إلى مانهام ، بغير معرفته . ولهذا أمر بحجزه فى المعسكر مدة أربعة عشر يوماً ، كما أصدر كذلك أمراً بمنعه من الاشتغال بالكتابة . وصمم شيلر على عدم الإذعان للدوق ، الذى اشتهر بالقسوة والغلظة . وهرب من شتوتجارت إلى مانهام بتسليمه . ومنذ ذلك الوقت ، بدأت متاعب شيلر ، أو بدأت حياته الحققة بمعنى أصبح . فقد تعرض للجوع والحرمان والتشرد ، بعد أن فقد وظيفته الصغيرة ، وبعد أن اضطر إلى الافتراق عن والديه . وازدادت أحواله سوءاً بسبب ترفعه وإيائه ، ونفوره من كل فعل يحط من كرامته ، أو يدل على تراجعته عن مصيره الذى اختاره لنفسه .

وعرف فى هذه الحقبة نساء من مختلف الأعمار والطبائع ، كما عرف أنواعاً شتى من الحب ؛ فقد أحب « فراو فيشر » حباً افلاطونياً ، وكانت فى الثلاثين من عمرها . ثم تعلق بعد ذلك بشارلوت التى لم تتجاوز السادسة عشرة من عمرها . وحاول أن يتزوجها ، ولكن شارلوت لم تدرك تماماً مدى أفتانها بها . وكان من الطبيعى أن يتجه بعد ذلك إلى نوع آخر من النساء . فعرف « اللعوب » مارجريت ، ابنة ناشر كتبه . كما عرف بعدها مدام « شارلوت فون كالب » وهى مطقة ضابط فرنسى ، ومن النساء الشهيرات فى تاريخ الفكر الألمانى . فقد عرفها كذلك « جان بول ريشتر » . و « فيشته » ، و « هردير » . وكره بعد ذلك هذا الطراز من النساء ، وعاد إلى العذارى مرة أخرى ، وافتتن بهنريت فون أرنيى ، وكانت فى التاسعة عشرة من عمرها . وتبادلا الحب ، ولكن عائلتها رفضت أن تعرضها للتهلكة ، بالزواج من شاعر مغمور . وانتهى به المطاف إلى الزواج من « لوته » ، بعد دراسة عملية وافية للنساء ، تهم بغير جدال أولئك الذين يتبعون الصلة بين حياته الأدبية ، ومغامراته النسائية .

« » « »

وعكف شيلر بعد نجاح مسرحيته الأولى : « اللصوص » على التأليف المسرحى ، ولاقت بعض مسرحياته ، مثل « اللسيمة والحب » Kabale und Liebe نجاحاً مماثلاً لنجاحه الأول . كما أخفق فى أحيان أخرى ، بسبب عدم صلاحية رواياته للتمثيل ، وتعرف بدالبرج Dalberg ، وهو مدير لأحد المسارح ، وساعده فى عمله ، لقاء أجر ثابت هو (٣٠٠ جولدن سنوياً) ، إلا أن خلافاً نشب بينهما ،

فقد ظن دالبرج أن قريحة شيلر أجابت . ولهذا اضطرب شيلر إلى التوقف عن كتابة المسرحيات . واتجه إلى إصدار مجلة اسمها Rhemish Thalia لم يقدر لها النجاح المرجو .

وازداد اضطراب شيلر . وكثرت تنقلاته بين المدن الألمانية الكثيرة بحثاً عن أى عمل يتلاءم مع مواهبه الأدبية . ولم يشعر بأى اطمئنان إلا بعد أن قابل كيرنر Körner ، الذى كان يعمل مستشاراً للبلاط فى درسدن . ومن المولعين بالفلسفة والموسيقى والأدب والتاريخ . ومن أفضل الملحنين بفلسفة كانط بوجه خاص . وتأثر شيلر بثقافته تأثراً ملحوظاً . وظهرت آثار ذلك فى كتابه رسائل فلسفية Philosophische Briefe وفى إقدامه على إتمام روايته المشهورة : دون كارلوس .

ولن يهتأ بعد ذلك من حياة شيلر إلا الفترة التى أمضاها فى كل من فيمار وبيننا . فقد كانت فيمار كعبة الفكر والأدب فى تلك الأيام . ومن الواجب إرجاع الفضل فى ذلك إلى دوق فيمار . وثقافته الرفيعة ، وتشجيعه للأدباء والمفكرين .

ووصل شيلر إلى فيمار فى يوليو سنة ١٧٨٧ ، وعرفته فراو فون كالب - التى نوهنا بصالتها به - بالمجتمع الأدبى هناك . فتعرف بهردر وفيلاند ، وكان يشرف على تحرير مجلة « ميركورى » Mercury ثم قابل بعد ذلك « جوته » بعد عودته من إيطاليا ، وكان لقائهما الأول فاتراً . بعد أن تغيرت نظرة جوته إلى الفن والأدب . بسبب تأثره بالفن الكلاسيكى فى إيطاليا غير أنه سرعان ما زال هذا الأثر . وتوطدت الصلة بينهما إلى أبعد حد . وظهر هذا بجلاء بعد سنة ١٧٩٥ ، بعد أن تعددت اللقاءات بينهما . وبعد أن أدرك جوته تعدد جوانب شيلر . وأنه ليس مجرد مؤلف لمسرحية ناجحة مثل « اللصوص » .

وساعده أصدقاؤه على الحصول على وظيفة ثابتة . مدرساً للتاريخ فى جامعة بينا . وتزوج شيلر سنة ١٧٩٠ بمجرد اطمئنانه إلى دخل ثابت . وقوبل فى بينا بخفاوة بالغة بوصفه مؤلف « اللصوص » و « دون كارلوس » وهناك قابل أصدقاء عديدين من المشتغلين بالفلسفة والفكر من أمثال همبولت . وفيشته الذى كان قد عين أستاذاً للميتافيزيقا خلفاً للفيلسوف راينهولت . كما كانت « بينا » من أهم معاقل الرومانتيكية فى مهابها . ففيها عقدت أهم ندوات الرومانتيكين الألمان الأولى . وكثيراً ما نشب الخلاف بين الشعراء . من فرط حماسهم فى تحديد اتجاهات النزعة الرومانتيكية الحديثة . وبيان اختلافها عن المذهب الكلاسيكى . وحدثتنا مراجع تاريخ الأدب عن استفحال الخلاف بين شيلر وشليجل فى هذا المضمار .

واختار شيلر موضوع التاريخ القديم من العصور البدائية إلى عصر الإسكندر الأكبر ، موضوعاً لمحاضراته الخاصة بالسنة الأولى . واتجه فى هذه الحقبة إلى تعمق التاريخ . وأعجب بعض المفكرين ، مثل « كيرنر » بكتاباته التاريخية ، إلا أن البعض الآخر ، قد أرجع شهرة هذه المؤلفات إلى قلة المشتغلين بالكتابة التاريخية فى ألمانيا خلال القرن الثامن عشر ، كما أرجعها كذلك إلى شهرة شيلر شاعراً ومؤلفاً مسرحياً . ولم يكتشف شيلر فى كتاباته أية وقائع تاريخية جديدة . كما أنه لم يتميز بأراء خاصة لم تعرف من قبل . إلا أن كتاباته قد اُتسمت بأمانتها . واعتمادها على المراجع الموثوق بها . وكان أفضلها ما كتب عن ثورة الأراضى الواطئة

Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung.

وأهدى ملك السويد « شيار » خاتماً ماسياً لأنه أنصف السويد عند كلامه عنها في كتابه « تاريخ حرب الثلاثين عاماً »

Geschichte des Dreissigjährigen Krieges

وأياً كان الرأي الآن في قيمة أنحاث شيلر في التاريخ ، فلا جدال في أنها قد أفادته في مسرحياته التاريخية بعد ذلك . وفي محاضراته الثانية في جامعة يينا ، اختار موضوع الإستطيقا بدلاً من التاريخ . وازداد الإقبال على محاضراته . فكان الطالب يدفع مبلغ لويس دور (ما يوازي الجنيه) عن المحاضرات التي يستمع إليها .

* * *

وتوطدت الصلة بينه وبين جوته في فترة إقامته في يينا ، وخاصة بعد سنة ١٧٩٤ . وكثيراً ما أمضى جوته أياماً طويلة معه عند زيارته إلى يينا ، وكثيراً ما تبادلوا الرأي في مختلف الموضوعات . واعترف جوته بأن شيلر هو صاحب الفضل في إعادته إلى كتابة الشعر بعد انقطاعه عنه ، واتجاهه إلى العلم ، وأنه أعاده إلى الشباب ثانية . واشتركا سوياً في كتابة « إبيجرامات » تميزت بشدة سخرتها . وفي هذه الفترة وهن اهتمام شيلر بالفلسفة والميتافيزيقا ، وازدادت عنايته بالشعر . وقد يعزى هذا التغير إلى أثر جوته ، لأنه كان يرى الشعر في منزلة أسمى من الفلسفة . ففيه على حد قوله كل شيء يبدو في صورة حقيقية حية بهيجة متوافقة ، بعكس الفلسفة التي تظهر الأشياء جامدة مجردة مصطنعة . وفي الشعر ، تبدو الحياة في صورة متألفة ، أما الفلسفة فأنها تظهرها مليئة بالتناقض والمتناقضات . وعلى هذا يصح في نظر جوته اعتبار الشاعر وحده هو الإنسان بمعنى الكلمة . وبدا التعاون بينهما في صورة أخرى ، إذ كان جوته مديراً لمسرح فيمار ، وساعده

شيلر في إدارة هذا المسرح ، واشترك الإثنين في تنقيح أغلب روايات شيلر ، مثل فالنشتين ووليم تل . وبفضل هذا التعاون ظهرت هذه المسرحيات في أفضل صورة مستطاعة .

فلا عجب بعد أن توثقت الصلة بين الإثنين إلى هذا الحد ، أن يقرر شيلر الانتقال إلى فيمار ، حتى يصبح قريباً من صديقه ومن مسرح فيمار . ولا شك أن سخاء دوق فيمار كان من أهم دوافع هذا القرار . إذ كان شيلر مرهقاً بسبب أعبائه المالية الكثيرة ، فلم يزد راتبه برغم ترقيته إلى الأستاذية إلى أكثر من ٢٠٠ تالر (ما يوازي ٤٠ جنيهاً مصرياً) في السنة . ويضاف إلى ذلك كثرة نفقات مجلة "Horen" التي كان ينفق عليها . وازداد نشاط شيلر في فيمار برغم ضعف صحته وتحمله آلام المرض في صمت . وحاول بالإشتراك مع جوته رفع مستوى التمثيل والإخراج المسرحي ، وترجمت في هذه الفترة أهم روائع الأدب الأجنبية التي لم تكن معروفة في ألمانيا حتى ذلك الوقت . وأشرف الإثنين على إخراجها وتمثيلها في مسرح فيمار . وتفرغ شيلر للشعر وللكتابة المسرحية ، وانقطع عن كتابة المقالات الفلسفية ، وعن تأليف الكتب التاريخية . وكتب مسرحيات عن عذراء أورليان ، وعروس مسينا Die Braut von Messina وعن ماري ستيوارت ووليم تل . وازداد تقدير مواطنيه له ، وأنعم الدوق عليه بلقب « هوفاهيج » Hoffähig ، وهو لقب يبيح له حق الظهور في البلاط . وكانت زوجته تتمتع بهذا الحق من قبل ، وحرمت منه بسبب زواجها من شخص ليس لديه هذا اللقب . وابتهج شيلر لتقدير الدوق من أجل أولاده الثلاثة و « لولو » وهو اسم تدليل زوجته . وترك شيلر عمليتين فنيين ناقصين هما

ومات في ٩ مايو سنة ١٨٠٥ . في الخامسة والأربعين من عمره .

• • •

هذه خلاصة مركزة لحياة شيلر القصيرة والعميقة . ولا يختلف المؤرخون كثيراً في إشاراتهم بدوره وبدوره جوته في خلق أدب ألماني عالمي . فلم تعرف أكثر المحاولات الأدبية السابقة لها خارج ألمانيا إلا فيا ندر . ولا يختلف المؤرخون كذلك في الثناء على شيلر . وتشايحه واعتزازه بذاته . وعدم استسلامه لليأس أو القنوط ، لأنه لم يكن متشائماً . إذ اعتقد في وجود قوة في الإنسان تساعد على التسامي والتحليق بعيداً عن أوصاب الحياة .

• • •

بقى بعد ذلك الكلام عن فلسفة شيلر ، وفلسفته الجمالية بوجه خاص . وقد أدرك شيلر نفسه مدى اختلافه عن الفلاسفة الذين تقتصر مهمتهم على التأمل البحت . ولهذا قال في رسالة إلى فيشته : « إنني لا أود توضيح أفكارى إلى الآخرين فحسب ، بل أود أن أقدم لهم روحى بأسرها ، كما أحاول التأثير في أحاسيسهم بالإضافة إلى عقولهم » . وأدرك أحياناً صعوبات الجمع بين خصائص الشاعر ، وخصائص الفيلسوف ، وقال : « في الوقت الذى يطرح فيه الفيلسوف خياله جانباً ، وفي الوقت الذى لا يعنى فيه الشاعر بالتجريد ، فإنني أرى نفسى مرعماً . عندما أعمل شاعراً وفيلسوفاً في نفس الوقت على الاحتفاظ بالقدرتين (الخيال والتجريد) . ولن أستطيع المحافظة على تجانس القدرتين ، إلا اعتماداً على جهد فكرى باطنى مستمر » . وفي أحيان أخرى أظهر تشككاً في

فلسفته الفريدة بعد امتزاجها بروح شاعرية . مما أدى إلى انكار البعض انتماءها إلى الفلسفة أو الشعر معاً . ولهذا أرسل إلى جوته يقول : « إن عقلى يعمل وفقاً لطريقة رمزية . فأنا أرفرف مثل الطيور الخفيفة . وأحار بين التصور والتأمل : وبين المنطق والشعور . والاعتماد على الفهم والقريحة الخلاقة . هذه الحالة هى التى جعلت أفكارى وأشعارى . وخاصة فى مستهل حياتى ، تبدو فى صورة حسماء بعض الشيء . فقد كان جانبي الشعري يطغى . عندما كان الواجب أن أتفلسف ، كما أن روحى الفلسفية كانت تتحكم . عندما أود قول الشعر . وحتى الآن . كثيراً ما يتدخل الخيال في تفكيرى الجرد . كما يقتحم الفهم - فى برود - أشعارى » .

ولكننا في الحقيقة . وبعد قراءة بعض كتابات شيلر الفلسفية . قد نرى أنه ظلم نفسه كثيراً بهذا التحليل . فلا يصح إنكار أهمية أكثر أفكاره الفلسفية ، في علم الجمال بوجه خاص ، وقد أشاد بذلك كثيرون ، في مقدمتهم هيجل وشلنج ، وإن كان بعض الأدباء ، وأذكر منهم ستيفان تسفايج ، لم يرضوا عن تجربة الجمع بين الشعر والفلسفة . فقال تسفايج في كتابه عن « هيلدرلين » بأن شيلر بالذات ، قد كان من أهم أمثلة سخافة إضاعة الشاعر وقته في التفلسف ، وكأن قول الشعر وحده لا يكفي ، وصب تسفايج لعناته على كانط وكتابه نقد الحكم ، لأنه كان سبباً في اتجاه أكثر الشعراء الرومانتيكيين من أمثال : جان بول ريشتر ، وشلنجل ونوفاليس إلى ترك الشعر الحق ، ومحاولة كتابة مؤلفات فلسفية ضحلة .

هذا يدلنا على أن تجربة الجمع بين الشعر والفلسفة لا تلقى تأييداً على الدوام . ولكن الرسائل التى ننوئ عرضها في هذا المقال قد استطاعت إثبات أهميتها الفلسفية .

الرسائل

ولها قصة طريفة ينبغي ذكرها . قبل البدء في تلخيصها إذ هي تادل على مدى ترفع شيار . وعدم تقبله أية هبة أو منحة بغير مقابل . فيقال إن الكاتب الدنماركي ينس باجيسين Jens Baggesen قد أعجب به أيما إعجاب . فلما عاد إلى وطنه تحدث عنه ملياً إلى أمير أوجستبرج Augstenberg . وإلى وزيره الكونت فون شيملمان Schimmelmann . وسرعان ما تأثر الأمير والوزير بهذا الثناء . فلما عرف الأمير بعد ذلك بحالة الضنك التي يحياها شيار (١٧٩١) وبتوجهه من آلام المرض . رأى لإرسال منحة تقدر بثلاثة آلاف تالر إلى شيار . على أن يدفع ألف تالر إليه سنوياً .

وقد قبل شيار هذه المنحة . ولكنه رأى أن يهدي الأمير مجموعة من الرسائل الفلسفية اعترافاً بفضلها وما أثره ، وكما تلقى المنحة على ثلاث دفعات ، فإنه قد نظم رسائله في ثلاث مجموعات أيضاً ، كتبها في سنتي ١٧٩٣ ، ١٧٩٤ . وتتألف المجموعة الأولى من تسع رسائل ، وتدور حول فكرة تحويل الدولة من صورتها الخاضعة للطبيعة إلى صورة مثالية ، مع بيان العوائق التي تحول دون إنجاز ذلك . أما المجموعة الثانية ، فتتألف من سبع رسائل ، تتضمن تحليلاً لمعنى الجمال . ثم تجيء آخر مجموعة ، وهي مؤلفة من إحدى عشرة رسالة . موضوعها : مهمة الفن . ولكننا في هذا العرض الموجز لن نلتمس إلى هذه الأقسام الثلاثة .

ونرتكن نظرية شيار على افتراض أن الإنسان يتبع عالمين ، وأنه مرغم على اتباع طريقين متعارضين في

إذ ندر ظهور مؤلف في عالم الإستطيقا ، لم يعن بعرضها . والتنويه بقيمتها . ولا بد من إرجاع ذلك إلى معرفة شيلر العميقة بفلسفة معاصريه . فقد قرأ فلسفات بعضهم مثل كانط . وقابل البعض الآخر مراراً في « بينا » من أمثال راينهولت . وفيشته . وهوبولت . وإلى جانب هذا . فقد عرف الفلاسفة اليونانيين . وقرأ أكثر مؤلفاتهم باللغة اليونانية نفسها . وهذا يعني أنه لم يكن مجرد مردد لفلسفة كانط . كما يقال أحياناً في معرض الاستخفاف بفلسفته . ففنى فلسفة الجمال بوجه خاص . استطاع تعمق عدة موضوعات لم يطرقها كانط . وخاصة في رسائله : « عن الشعر في صورته الفطرية . وفي صورته العاطفية » . ففيه مقارنة فلسفية بين اتجاه اليونانيين الطبيعي . والاتجاه الحديث المثالي . ولم يصف من أعقبوه من فلاسفة تاريخ الفن . من أمثال شليجل وشلنجر وهيجل شيئاً ذا قيمة إلى فكرته ، غير تسمية الاتجاه الأول بالكلاسيكي ، والاتجاه الآخر بالرومانتيكي .

ونحن إلى الآن ما زلنا نستطيع أن نقرأ في شغف تراثه الفلسفي وعلى الأخص :

الرسائل الفلسفية Philosophische Briefe ومقاله
عن الصلاح والغفران Über die Anmuth und
Würde ورسائله في الشعر في صورته الفطرية ، وفي
صورته العاطفية

Über die Naive und Sentimentalische Dichtung.

وإلى جانب كل هذا الرسائل الفلسفية ، التي سنغني بتقديمها في هذا المقال وعنوانها « في التربية الجمالية للإنسان »

Über die aesthetische Erziehung des Menschen.

نفس الوقت . كما أنه مطالب بتلبية مطالب كلا الطرفين . إلى جانب ضرورة التوفيق بين ما يظهر من تعارض بينهما . وتحقيق هذه الغاية بواسطة العنصر الجمالى (الإستاتيقى) الذى يوحد بين المادة والشكل . وبين ما هو حسى . وما هو عقلى . ولن يصبح الإنسان حرّاً . إلا بعد تحقيق هذا التوافق . فلا يصح اعتباره حرّاً . ما دام يتبع أى حافز من هذين الحافزين .

ولم ير شيلىر الجمال وسيلة لتحقيق التوافق النفسى فى الإنسان فحسب . إذ هو قد رآه كذلك الوسيلة الوحيدة لتخليص المجتمع من شروره . فقد شكّا فى رسالته الثانية من أحداث عصره . وخضوعها المطلق للضرورة ونجاحها فى إخضاع كل ما هو إنسانى وروحى لمشيئتها . فقد أصبحت المنفعة صنم العصر الأكبر . ومن واجب الجميع الانحناء لهذا الصنم . وإعلان ولائهم له . وفى مثل هذه الحالة . لم تعد لقيمة الفن الروحية أى اعتبار . ولقد نجحت الأبحاث الفلسفية المجردة من كل روح فى القضاء على الخيال الإنسانى ، وترتب على ذلك انكماش رقعة الفن . فى نفس الوقت الذى ازدادت فيه سيطرة العلم وهيمته . ورأى شيلىر أن مساوئ عصره السياسية لن تحل إلا بواسطة العناية بالجمال ، لأن الاهتمام بالجمال وحده هو الذى سيجىء بالحرية .

وبوضح شيلىر رأيه هذا . الذى قد يبدو غريباً لأول وهلة بقوله : إن الطبيعة هى التى تسيّر الإنسان . إذا رآته عاجزاً عن استخدام حريته وروحه ، ولكن الإنسان قد لا يرضى عن الاستسلام للطبيعة . ويحاول بعقله اكتشاف أمرها . ويترتب على ذلك نجاحه فى إبداع شىء من اختياره عوضاً عن المعطيات الطبيعية . وبذا يستيقظ الإنسان من سباته المترتب على خضوعه للحس . ويعرف نفسه وروحه . وينتهى شعوره السلبي تجاه الدولة . وتجاه ما ظنه قوانينها الطبيعية . والضرورات

التي فرضها عليه . وأول ما يذكره بهذه الحرية هو الفن .

على أن الخلاص من هيمنة الدولة وسيطرتها ليس مسألة هينة . كما يبدو من الكلمات السابق ذكرها . إذ أن هيمنة الدولة والطبيعة قد ارتبطت بسيطرة العلوم الخاضعة للضرورة . وما فيها من ابتعاد عن كل ما هو روحى . وتمزيق لما له وحدة أصلية . وتزيد الأمور تعقيداً بفعل السيطرة الحكومية وجهازها المصطنع . ومن ثم أصبح التحرر من الضرورة أمراً شاقاً . فالدولة بمضى الزمن لم تعد بحاجة إلا إلى النزر اليسير من قدراتنا . كما أنها قد أصبحت تشعر بعداء نحو كل من يحاول التحرر . أو الإفلات من الدور المحدد الذى قرره له . والعلم كذلك فى أساليبه التحليلية . وشدة التصاقه بالطبيعة والواقع . قد أضعف من خصب الخيال وحريته . كما غدا الحس سيد الموقف . وأصبح المنهج التجريبي لا يحرص على شىء سوى التركيز على التجربة والتزام حدودها . وتمنح ذلك عن قمع الخيال وخضوعه لنظام آلى رتيب . وتوقفه عن الإنطلاق بحرية تساعده على تأكيد وجوده . وإذا كانت الأجسام فى حاجة إلى ممارسة تدريبات بدنية مختلفة . تقوم فيها بتحريك أعضائها بحرية . فلا جدال أن الملكات الإنسانية بالمثل فى حاجة هى الأخرى إلى تدريبات . ويترتب على استخدام هذه المواهب بحرية ظهور الفن .

وشيلىر هنا يعنى الفن بمعناه الروحى العميق . إذ هو لا يعنى الفن الجزئى الخاضع لضرورات الطبيعة أو الذى أصابه داء العصر . أو الذى أصبح ماثلاً للعلم فى شدة خضوعه للقوانين والتواعد والأصول . ولكن كيف يستطيع الفنان أن يؤمن نفسه ضد مساوئ عصره التى تحيط به من كل ناحية وهل يقصد شيلىر عدم الاعتراف بالواقع أو تجاوزه ؟

إن شيلر لم يلجأ إلى مثل هذا الحل . إذ رأى من واجب الفنان السعى نحو الجمع بين الممكن والضروري ، بحيث يتحقق امتزاج هذين العنصرين في « المثال » . فهو بحث على الاعتراف بضرورات الحاضر ، دون الخضوع لها خضوعاً مطلقاً ، كما أنه يدعو إلى السعى نحو تحقيق الأشياء الحققة التي يحتاجها الآخرون ، وهذا شيء آخر غير الخضوع لنزواتهم العابرة .

فنحن لا نستطيع إنكار وجود مطلبين متعارضين عند الإنسان . المطلب الأول يدعو إلى ضرورة الخضوع للواقع والضرورات المادية ، أي أن يصبح الإنسان جزءاً من العالم أو الواقع . فإذا أراد الإنسان ألا يصبح جزءاً في هذا العالم ، فعليه أن يبتدع شيئاً : أي يصنع شكلاً متميزاً متوافقاً يفرضه على كثرة المادة المضطربة .

فهناك إذن حافزان في الإنسان ، أحدهما حسي مرتبط بالجانب الطبيعي أو الحسي في الإنسان ، ويرمى إلى تقييده ب قيد الزمن وتحويله إلى كيان مادي ، وجعله يقنع بالوجود المتناهي ، وعدم البحث عن التسامي أو عن أي لامتناهى ينتمى إلى غير الحاضر . أما الحافز الثاني ، الذي أسماه شيلر : الحافز الصوري . فينبع من طبيعة الإنسان العقلية وتعلقه بالمطلق ، وهو يسعى إلى تحريره ، وإلى المحافظة على كيانه وسط اضطراب الظواهر الطبيعية . وإذا هيمن هذا الحافز كان معنى ذلك هو اختفاء كل العوائق الطبيعية ، وتضخم الذات وعدم خضوعها للحس ، وتمكنها من القضاء على كل النقائص بواسطة الفكر المثالي . وإذا حدث ذلك ، شعرنا وكأننا لم نعد خاضعين لزمان ، وكأننا صوت كلي يعبر عن الروح والإنسانية كلها .

ولأول وهلة يبدو هذان الحافزان متعارضين . فكيف إذن نستعيد وحدة الطبيعة الإنسانية ؟ وأول حل يتبادر إلى الأذهان هو خضوع الحافز الحسي بغير قيد أو شرط للحافز العقلي . ولكن مثل هذه السيطرة . حتى

لو تحققت ، فإنها لا تعد حلاً موفقاً في نظر شيلر ، لأنها ستترك الإنسان مشتتاً . ومن الواجب لذلك إبقاء الحدود الفاصلة بين الحافزين . فلا ينبغي أن يتدخل الحس في أي شيء يخص العقل ، كما ينبغي ألا يقرر العقل شيئاً يخص الشعور . ومعنى ذلك هو إدراك الاختلاف الضروري القائم بين الحافزين ، وعدم الخلط بينهما . ولن تتحقق هذه النتيجة إلا بفضل التعلم والثقافة . فبفضلهما تتم حماية الملكات الحسية من تأثير الحرية ، كما تتم كذلك حماية الشخصية الإنسانية من طغيان الحس . فلا ننسى أن العالم ممتد في مكان وزمان ، ويتألف من أشياء دائمة التغير ، ومن ثم ينبغي أن تكون الملكات التي تربط الإنسان بالعالم قادرة على التميز ، وعلى الإحاطة بأكبر قدر من الجزئيات . غير أن هذه الملكات ينبغي أن تركز على جوهر راسخ يتصف بالاستقلال والحرية . والقدرة على الوقوف في وجه الطغيان الحسي ، إذا تجاوز حدوده .

من هذا يتضح ضرورة صقل الإنسان بحيث يحقق غايتين : الحصول على أكبر قدر من المادة المعطاة نتيجة للقاءاته المتعددة بالعالم . ثانياً : ضمان تقوية الجانب الإرادي . وجعله مستقلاً عن المعطيات الخارجية . فإذا تعاونت هاتان الغايتان ، أمكن للإنسان أن يسمو بوجوده إلى أعلى مرتبة . فبدلاً من استسلامه للعالم الطبيعي ، فإنه سيجعل هذه الدنيا بما فيها من ظواهر متعددة كامنة في نفسه . كما أنه سيوفق بينها وبين وحدة عقله وروحه .

على أنه في حالة الانحراف ، تتحقق نتيجتان عكسيتان . فقد تقوم الملكة السلبية التقبيلية بدور الإرادة أو قد تملأ الذات نفسها على المعطيات الخارجية ، بحيث تتخذ هذه المعطيات شكلاً ذاتياً خالصاً . فإذا أصبح الحافز الحسي مهيمناً . كان معنى هذا اختفاء الكيان الإنساني . ونهاية الشخصية الإنسانية . وإذا ساد الحافز

العقلى ، تحول كل شئ إلى شكل بغير مضمون ، أى أصبح مجرد أشكال مجردة خاوية . فالحافزان إذن فى حاجة إلى ما يقيدهما . ولا يعنى هذا الحد من قدرة الحافز الحسى ، أو إضعاف قدرته على الإدراك الحسى ، إذ ينبغى أن يظل الحس قوياً ، وأن يقوم بمهمته على خير وجه شريطة ألا يضعف من نشاط الحافز العقلى المائل له فى ضرورته . ومشكلة التوفيق بين هذين الحافزين هى مشكلة العقل . وحلها يعنى الوصول إلى الكمال ، لأنها غاية الإنسانية بأسرها . فعلى الإنسان كما ذكر شيلر ألا يسعى من أجل إدراك الأشكال العقلية (الروحية) على حساب واقعيتها ، كما ينبغى ألا يسعى من أجل الواقع على حساب الشكل . وعليه بالأحرى أن يوازن بين الجانبين ، لأنه لن يصبح إنساناً حقيقياً ، إذا حقق رغبات أى حافز مع إنكار الحافز الآخر ، أو إذا حقق رغباتهما بالتبادل ، لأنه لو اكتفى بالجانب الحسى ، لظل وجوده المطلق نتيجة لهذا سرّاً مغلقاً فى نظره . ولو اكتفى بالجانب العقلى وحده فإنه سيعجز عن إدراك وجوده المشخص ، وكيف يتحقق فى الزمن . ولكن إذا استطاع أن يشعر بوجوده المادى ، وبوجوده الروحى معاً ، فإنه سيدرك إنسانيته إدراكاً كاملاً .

ونستطيع تحديد دور حافز اللعب بالرجوع إلى الحافزين الحسى والصورى . فالحافز الحسى يختص بالجوانب المادية كافة ، أى بكل ما يظهر بطريقة مباشرة للحس ، أما الحافز الصورى ، فمعنى بالخصائص الشكلية أو الصورية فى الأشياء وبكل صلاتها بملكائنا العقلية . ومن ثم فإن موضوع حافز اللعب هو الجمع بين الشكل والحس ، أى تحقيق الشكل الحسى أو الجميل .

• • •

وبعد كل هذه المقدمات التى بين فيها شيلر ، كيف يتحقق الجميل بتوفيقه بين الحافزين الحسى والعقلى بوساطة ما دعاه : حافز اللعب ، تكلم عن الجميل ، فذكر أنه ليس خاصاً بالأشياء الحية فحسب ، لأن العمود الرخامى برغم افتقاره إلى الحياة ، يمكن أن

العقلى ، تحول كل شئ إلى شكل بغير مضمون ، أى أصبح مجرد أشكال مجردة خاوية . فالحافزان إذن فى حاجة إلى ما يقيدهما . ولا يعنى هذا الحد من قدرة الحافز الحسى ، أو إضعاف قدرته على الإدراك الحسى ، إذ ينبغى أن يظل الحس قوياً ، وأن يقوم بمهمته على خير وجه شريطة ألا يضعف من نشاط الحافز العقلى المائل له فى ضرورته . ومشكلة التوفيق بين هذين الحافزين هى مشكلة العقل . وحلها يعنى الوصول إلى الكمال ، لأنها غاية الإنسانية بأسرها . فعلى الإنسان كما ذكر شيلر ألا يسعى من أجل إدراك الأشكال العقلية (الروحية) على حساب واقعيتها ، كما ينبغى ألا يسعى من أجل الواقع على حساب الشكل . وعليه بالأحرى أن يوازن بين الجانبين ، لأنه لن يصبح إنساناً حقيقياً ، إذا حقق رغبات أى حافز مع إنكار الحافز الآخر ، أو إذا حقق رغباتهما بالتبادل ، لأنه لو اكتفى بالجانب الحسى ، لظل وجوده المطلق نتيجة لهذا سرّاً مغلقاً فى نظره . ولو اكتفى بالجانب العقلى وحده فإنه سيعجز عن إدراك وجوده المشخص ، وكيف يتحقق فى الزمن . ولكن إذا استطاع أن يشعر بوجوده المادى ، وبوجوده الروحى معاً ، فإنه سيدرك إنسانيته إدراكاً كاملاً .

وحدوث ذلك يؤدى إلى تنبه حافز جديد فى الإنسان : سيبدو متعارضاً مع كلا الحافزين ، ولهذا السبب ، فإنه سيبدو مختلفاً . وهذا الحافز أسماه شيلر حافز « اللعب » . ويشعر شيلر بأن هذه الكلمة ستبدو غير مستساغة ، ولذا يقول فى رسالته الخامسة عشرة : « لعلك قد شعرت بإغراء على الاعتراض ، وعلى الظن بأننا قد حططنا من قدر الجمال عندما جعلناه مجرد لعب . وربما ظننت أن الأشياء الجميلة قد انحطت إلى مرتبة

يظهر في شكل حى ، بفضل كل من المهندس والنحات والمثال . كما أنه لا يلزم أن يكون الكائن الحى ، برغم أنه يحيا ، ذا شكل حى . لأننا إذا نظرنا إلى الكائن الحى ، ولم نر فيه شكلا متمايزاً ، فإنه لن يبدو فى نظرنا شيئاً حياً ، بل سيبدو مجرد مجموعة من التأثيرات . فالإنسان إذن ليس مجرد مادة مفرغة من أى روح ، كما أنه ليس محض روح فحسب ، ومن ثم فإن الجمال باعتباره يمثل الكمال الإنسانى ، لا يمكن أن يكون مجرد حياة أو مجرد شكل ، ففيه يلتقى الجانبان الروحى والمادى .

على أن تحقق هذا الجمال بالفعل ، ليس مسألة هينة . فهو قد يظل مجرد فكرة فى أذهاننا ، فى الواقع كثيراً ما يطغى حافظ على الآخر ، كما أن التجربة لا تستطيع أن تزودنا بأكثر من جوانب مترددة بين هذين الحافزين . ولما كانت التجربة على هذه الحالة ، فإن تذوق الجمال يستطيع أن يودى إلى دور فعال فى إعادة التوازن بين الحافزين العقلى والحسى ، لأن الجمال يدفع الإنسان الغارق فى الحسنيات إلى تأمل الشكل ، وإلى إدراك الفكر . كما أن الإنسان الذى لا يعترف بالجوانب الحسية سيسعر بقيمتها عندما يتأثر بالجمال .

ويستخلص شيلر من ذلك أن الجمال يقع فى موقف وسط بين المادة والشكل ، وبين الفاعلية والانفعالية . والجمال هو الذى يوصلنا إلى هذه المكانة المتوسطة . ولعل هذا التصور هو ما يشعر به الكثيرون عند تأملهم للجميل ، وإن كان أكثر الفلاسفة لا يقبلونه لشعورهم بالهوة السحيقة التى تفصل بين المادة والصورة ، وبين الحس والفكر ، مما يجعل التوفيق بينهما أمراً شاقاً .

ويعنى شيلر بالتغلب على هذه الصعوبة ، لأنها أساس نظريته كلها ، ويرى أن السر فى الاضطراب

الذى ساد العالم الفلسفى يرجع إلى أن الفلاسفة قد بدأوا بحثهم بالفصل بين العنصرين : الروحى والحسى فى العمل الفنى . وعجزوا عن الشعور بكيف تتحقق الصلة بين هذين الجانبين فى الفن ، لأنهم اعتمدوا على التحليلات التى يقوم بها الفهم . ومن ثم لم يروا سوى جوانب متفرقة منه . وظل لهذا السبب الجانبان الروحى والمادى فى نظرهم منفصلين . وأكثر الناس لا يشعرون بوجود هذه الفجوة القائمة بين الحس والفكر ، أو بين الناحية المنفعلة والناحية الفعالة الإيجابية ، لأن أكثرهم يخضع لتأثير الحافظ الحسى ، ولا يحاول تجاوزه . على أن تعدى المرحلة الحسية ، أى محاولة استبدال الناحية الفكرية الفعالة بالناحية الحسية المنفعلة ، لا يمكن أن يتم إلا بعد مرحلة انتقالية ، يظهر فيها كل من الحس والفكر فى صورة فعالة ، ويترتب على ذلك ظهورهما فى مظهر مختلف عن حالتهما الأصلية . هذه المرحلة المتوسطة لا يصح وصفها بأنها حسية أو عقلية ، ولهذا السبب أسماها شيلر مرحلة جمالية (إستاتيقية) . وبهذا اقترب كثيراً من لايبنتز وفولف وباومجارتن .

واختلاف هذه المرحلة الجمالية عن كل من المرحلتين الحسية والعقلية هو الذى دعا الناس إلى الاعتقاد بعدم أهمية الجمال ، وبأنه لا يودى إلى شىء من ناحية المعرفة . فهم لا يرون الجمال ذا أثر حقيقى فى حياتهم مثل الفهم أو الإرادة . لأنه لا يكشف عن أية حقائق ، كما أنه لا يساعد على القيام بأى عمل إرادى معين ، ومن هنا يكون التأمل الجمالى أمراً عديم الجدوى . وغاب عن هؤلاء الناس ، أن تأمل الجميل يحقق شيئاً هاماً . فهو يشعرنا بالحرية ، وبقدرتنا على الإفلات من قبضة الطبيعة ، ومن ثم فن واجبنا أن نعتقد أننا بفضل تأمل الجميل ، نستطيع أن نشعر بجوانبنا الإنسانية ،

بحيث يصح القول بأن من لم يمر بهذه التجربة ، لن يستطيع إدراك ، ما هو الإنسان ؟ فالمرحلة الجمالية تمثل الإنسان أفضل تمثيل ، لأن الجوانب الإنسانية كافة ممثلة فيها . ومن يتأمل الجميل يدرك جوانبه الفعالة والمنفعلة معاً . والعمل الفني الحق هو الذى يجعلنا نشعر بحرية أرواحنا وبقدرة اتنا ، ويمدى ما نستطيع أن نحققه ، وبزوال أى نقائص بين عقل وحس . أو حرية وضرورة .

على أن بلوغ هذه المرحلة الجمالية (الإستطيقية) ليس أمراً سهلاً أو هيناً . فكثيراً ما تعوق جوانبنا الطبيعية ، التى أصبحت لها الغلبة فى أكثر الأحيان تجربة تذوقنا العمل الفني . ولهذا السبب لا يتأثر الكثيرون إلا بنواحي الموسيقى الحسية . فهم لا يشعرون بأسمى خصائصها ، ومن ثم فإنهم لا يعرفون المشاعر الجمالية الحقة ، أى الشعور بالحرية ، وبالتحرر من كل تأثير طبيعى أو حسى . والفنان مطالب بالتغلب على الجوانب المادية التى يصادفها فى مادته الوسيطة ، وبارغام مضمون عمله الفني على الإنصياح للأشكال الروحية التى يفرضها عليها . فسر العبقري الفنية لاذن ، هو القدرة على تحطيم كل مظهر مادى بوساطة الشكل الروحي .

ولكن شيلر بعد كل إشاداته بدور الجمال ، لم ير تذوقه غاية الإنسان ، ومن ثم جعل مرحلة التذوق الجمالى تنوسط المرحلتين : الطبيعية والأخلاقية . فالإنسان فى المرحلة الطبيعية لا يخضع لغير الطبيعة وحدها . وفى المرحلة الجمالية يضعف الإنسان من تأثير الطبيعة عليه . أما فى أعلى المراحل ، التى أسماها شيلر بالمرحلة الأخلاقية ، فإنه يسيطر على الطبيعة سيطرة كاملة . والإنسان قبل أن يسحره الجمال ، وقبل أن يهذب من طبيعته ، يسير فى حياته سيراً رتيباً مطرداً . الطبيعة

تسيره ، ولا حول له ولا قوة ، والعالم فى نظره خاضع لقوة القضاء والقدر ، وتقدر قيمة الأشياء بمدى عونها له على البقاء ، وتبدو الأشياء فى نظره منعزلة بعضها عن بعض . لأنه لا يشعر بما بينها من روابط . ولا يشعر الإنسان فى المرحلة الطبيعية بأى تماثل بينه وبين الآخرين . على أننا لا نستطيع تصور إنسان فى صورة طبيعية خالصة ، إذ يمر أكثر الناس وحشية فى لحظات روحية وتأملية . ولكن ظهور مثل هذه اللحظات لا يعد كافياً لبلوغ الإنسان المرحلة الأخلاقية ، لأن هذه المرحلة لا تتحقق إلا بعد شعوره بالحرية . كما لا يدرك الإنسان جانبه الروحي إدراكاً صحيحاً إلا عندما يشعر بتوق إلى المطلق . وبالنظر إلى أنه لن يصادف هذا المطلق فى الأشياء الطبيعية والمتناهية فلذا فإنه سيلجأ إلى عالم الفكر بدلاً من خضوعه للوقائع الطبيعية . على أن هذا التحرر لن يتم دفعة واحدة . ومن ثم يظل الإنسان خاضعاً لتبايرين متصارعين ، إلى أن ينجح فى تحويل الطبيعة موضوعاً لفكره ، بحيث يستطيع فرض قواعده وقوانينه عليها ، بالإضافة إلى النجاح فى تشكيلها وفقاً لإرادته ورغباته . فى هذه الحالة ، يكون الإنسان قد أدرك حريته ، وتجاوز مرحلة الخوف من الطبيعة .

على أنه من الواجب ألا يفهم أن مثل هذه الحرية سوف تكون مطلقة ، لأننا خضوعاً لطبيعتنا نتبع عالمين . ومن هنا جاءت المرحلة الجمالية (الإستطيقية) التى نصادف فيها تلازم الحرية والضرورة ، والروح والمادة واللامتناهى والمتناهى . وبذا استطاع الفن أن يؤكد إمكان عدم تعارض الجانبين الروحي والطبيعى .

* * *

ويؤمن شيلر بقيمة التربية الجمالية . فهى وحدها التى تستطيع أن تخلق التوافق فى المجتمع . لأنها هى التى

أحدثت التوافق في الفرد . فكل أنواع الإدراك الحسى أو العقلى تودى إلى تشييت الإنسان : لأنها اعتمدت على الجوانب الحسية في كيانه ، أو على الجوانب المرتبطة بالفهم . وإدراك الجميل وحده هو الذى يجعله يرى الأشياء في صورة كلية . إذ يلزم أن تتوافق جوانبه المختلفة حتى يتم هذا التدوق . وكل السبل الأخرى - غير الجمالية - تودى إلى إنقسام المجتمع : لأنها قد تكون مرتبطة بالمنفعة أو بشهوات حسية . أما المشاركة في تدوق الفن . فإنها وحدها التى توحد المجتمع . ففى هذه التجربة . يشعر المجتمع بالرابطة بين أفرادها . لأن العمل الفنى قد عبر عن شىء يشترك فيه الجميع . فنحن نستمتع بمتعة الحسية بوصفنا أفراداً فحسب ، إلا أن العنصر الإنسانى الكلى الكائن فينا لا يشارك في مثل هذه المتعة . ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نحول متعنا الحسية إلى أشياء كلية . والأمر بالمثل فيما يتعلق بجوانب الفكر أو جوانب المعرفة . أما في حالة الجميل ، فالأمر مختلف ، لأننا نستمتع به بوصفنا أفراداً ، وبوصفنا ممثلين للإنسانية كلها . والشىء الحسى يسعد إنساناً بمفرده ، لأنه مرتبط بالملكية الفردية أو الإستحواذ . أما الجميل ، فهو قادر وحده على إسعاد العالم ، ومن ثم فإن كل كائن إنسانى ينسى حدوده عندما يقع في سحر الجميل . وعندما يأسرنا عالم الجمال ، فإننا لا نرضى الخضوع لأى عالم آخر . وهذا العالم يقع بين عالين ، هما : عالم العقل المطلق ، حيث تتلاشى كل ضرورة ، وحيث لا شىء ينتمى إلى المادة ، وعالم الطبيعة حيث يسود الحافز الطبيعى ، وحيث كل شىء يسوده الإرغام ، إذ لا وجود فيه لأى شكل من أشكال الروح .

• • •

يمكننا بعد هذا العرض أن نوجز نظرية شيلر فيما يلى :

هناك انفصال ملحوظ بين عالم الحرية وعالم الضرورة ، يلاحظ في سلوك الفرد ، كما يلاحظ في انحراف المجتمعات . ولن يستطيع الإنسان أن يشعر بالرابطة بينهما إلا بعد رجوع إلى مثل شخص يؤكد إمكان قيام هذه الرابطة . والعمل الفنى ، بوصفه شكلاً حياً ، يلتقى فيه الشكل بالمادة . وعالم الحرية بعالم الضرورة ، هو أعظم دليل يعيد ثقة الناس في عدم انفصال هذين العالمين . فإذا إستطعنا تنبيه الناس إلى قيمة الفن ورسالته الميتافيزيقية العليا : المختلفة عن تصوراتهم الحسية له ، أمكن بلوغهم مرحلة عقلية أخلاقية عليا . وهذا لا يعنى خضوع الفن لأى توجيه تربوى أو أخلاقى ، كما يفهم أحياناً في بعض النظريات فن الواجب توفر الحرية في الفن . فغيرها لن يحقق رسالته في صورة صحيحة .

* * *

والنظرية تتعرض إلى كثير من إساءة الفهم ، بسبب عدم تحديد مصطلحات محددة من ناحية ، وبسبب استخدام مصطلحات تحتل تفسيرات وتأويلات متعددة . ومن بين هذه المصطلحات كلمة « اللعب » التى جعل لها معنى فلسفياً مثالياً مختلفاً عن معانيها المعتادة ، وعن المعانى التى شاعت بعد ذلك في نظريات مادية ، مثل نظريات داروين وسبنسر . فاقصده شيلر ، عندما قال : « إن الإنسان يلعب ، عندما يصبح إنساناً بمعنى الكلمة ، ويصبح إنساناً بمعنى الكلمة عندما يلعب » ، هو بلوغ الإنسان عالماً مثالياً عن طريق اللعب فقد اعتقد مثل « روسو » أن الأطفال يعيشون في عالم مثالى . ولهذا لم يتردد في تشبيه عالم الفن المثالى ، الذى

تتحقق فيه الحرية بأعب الأطفال . وفاته أن لعب الأطفال
يفتقر إلى خاصية هامة من خصائص الفن ، قد اعترف
بها شيلر نفسه ، وهي توافر الوعي والتأمل والحرية .
واعترض آخر ، هو إعترافه بمهمة الفن
الميتافيزيقية : وهي ربط عالم الحرية بعالم الضرورة ،
واعترافه بأن العمل الفني يمثل الشكل الحى ، وهي فكرة
كانطية كانت عظمة الأثر على الاتجاه الرومانتيكى
في ألمانيا ، ومع هذا فإنه عندما جعل الفن نتيجة للتأمل
ورؤيا الأشياء عن بعد ، قد فصل بينه وبين الإنسان
بحيث أصبح الفن يمثل عالماً آخر ، بعيداً عن المشكلة
الخاصة بالربط بين الضرورة والحرية .

والنظريات التى تجعل الفن مجرد مرحلة من مراحل
الروح ، قد تثير تشككنا فى مدى تقدير الفيلسوف للفن .
فهل كان الفن عند شيلر مجرد مرحلة متوسطة بين
المرحلتين الطبيعية والأخلاقية ، أى أنه كان على حد
قول كروتشه مجرد «فترة انتظار» تقضى فى هدوء وتأمل
حتى يتم بلوغ المرحلة الأخلاقية الأخرى . لا شك أن
هذا التفسير يتعارض كثيراً مع كل عبارات التقدير
والإعجاب التى امتلأت بها مقالات شيلر ومؤلفاته .

أمثلة من الرسائل :

مقارنة أحوال اليونانيين بالأحوال فى عهد شيلر مختارة من الرسالة السادسة

إذا ركزنا الانتباه على طابع العصر ، سندش بغير
جدال للتباين الذى سنلاحظه بين حالة الإنسانية فى الوقت
الحالى ، وحالتها فيما مضى ، وعلى الأخص عند
اليونانيين . وما يقال فى الإشادة بحضارتنا ورفقنا —
ونحن نحققون فى رأينا عند المقارنة بالطبيعة فى حالة

فطرتها فحسب — لن يكون فى صالحنا ، فى حالة
المقارنة بأحوال اليونانيين ، الذين جمعوا بين شعر
الفن ، ووقار الحكمة . بغير أن يصبحوا ضحية لها ،
كما هو الحال عندنا . وستشعر بالخزى عندما نقارن
اليونانيين ، لا تميزهم بالبساطة التى تعد غريبة عن
عصرنا ، بل لأنهم قد كانوا منافسين لنا : كما كانوا
بحق فى أغلب الأحيان ، أفضل نماذج لنا فى كل نواحي
التفوق ، التى تشعرونا بالأسى . بسبب تكلف أحوالنا .
واليونانيون ، بفضل جمعهم بين اكتمال الشكل
واكتمال المضمون — إذ يلتقى عندهم عمق الفلسفة
بالجوانب الخلاقية ، كما التقت الرقة والحيوية — قد
استطاعوا تحقيق التآلف بين الخيال فى نصارته ،
وعنفوان العقل ، فى صورة إنسانية رائعة .

ففى ذلك الوقت ، وعندما تنهت قوى الفكر فى
تلك الصورة الرائعة ، لم يكن هناك انفصال بين الجانب
الحسى ، والجانب العقلى . فلم يظهر بينهما خلاف يدعو
إلى تعارضهما ، أو إقامة حدود تفصلهما . فالشعر لم يكن
قد أصبح شعر مناسبات أو شعر ندماء ، كما أن التأمل
لم يكن قد تلوث بالسفسطة . وكان من المستطاع
إضطلاع كل من الشعر والفلسفة بنفس الدور
باعتبارهما ينشدان الحقيقة ، كل وفقاً لطابعه وخصائصه .
فهما حلقت الروح بعيداً ، فإلهالا تنسى تحديد موضوعها ،
ومهما اضطرت إلى إقامة تقسيمات حادة ، فإلهالا
تضطر إلى المسخ أو البتر . ولقد قامت بالفعل بتجزئة
الطبيعة الإنسانية ، ووزعت مكوناتها المختلفة على مجموعة
الآلهة ، ولكن هذا لم يعن تمزيق هذه الطبيعة لإرباً . فعلى
العكس ، مثلت هذه الإلهة ، الإنسانية مكتملة ، باتباع
سبل مختلفة ، لأن الإنسانية كانت على الدوام ممثلة فى
صورة كل إله بمفرده . فكم هناك من اختلاف بينهم

وبيننا نحن المحدثين ! فعندنا كذلك ، قد قسمت صورة الإنسانية على نطاق واسع بين الأفراد ، ولكن هذه القسمة قد بدت ذات طابع جزئى — فلم تظهر الأجزاء فى صورة وحدات متكاملة — ولهذا علينا أن نتعرف إلى كل فرد على حدة ، حتى نستطيع أن نحيط بالإنسانية إحاطة كاملة . وربما شعرنا بالميل إلى القول بأن الملكات الإنسانية — فى حالتنا — تظهر وكأنها تعمل منفردة ، مثلما تبدو عندما يقوم بدراستها علم النفس . ولهذا فإننا لا نرى أفراداً متكاملين ، بل نرى طوائف كاملة من الناس لا يقومون بتنمية أكثر من جانب واحد من قدراتهم ، بينما لا يظهر الباقيون أكثر من آثار واهنة من طبائعهم ، تجعلهم يبدوون مثل النباتات العاجزة عن النمو .

ولن أستطيع إخفاء تقديري للمميزات التى يفخر الجيل الحاضر بها ، إذا نظر إليه فى مجموعه . ونحن إذا اتبعنا المنطق ، رأينا أننا قد تفوقنا على أفضل صور مجتمعات الماضى . ولكن هل يرضى أى فرد الآن بالمقارنة بأى أثينى من حيث التمتع بالخصائص الإنسانية ؟ فما هو سر المحنة التى تعرض لها الناس من ناحيتهم الفردية برغم كل المميزات التى حصلوا عليها فى مجموعهم ؟ ولماذا تميز الفرد أيام اليونانيين بمميزات جعلته أفضل ممثل لعصره ؟ ولماذا لا يستطيع الفرد الحديث مماثلته فى هذا الشأن ؟ إن هذا يرجع إلى تأثير اليونانيين بالطبيعة ووحدها ، ومحاولتهم الاقتداء بها . أما ما بدا من تمزق فى حالة المحدثين ، فيرجع إلى « الفهم » واتجاهه إلى التحليل والتفريق .

إن ما أصاب الإنسانية الحديثة من جراح إنما يرجع إلى الحضارة . فلقد تطلبت التجربة بعد اتساعها ، وما تحتاج إليه من دقة فى التأمل ، وجوب إقامة قسمة

حادة بين العلوم . وعلاوة على ذلك ، فإن جهاز الدولة المعقد قد اقتضى توزيع المهام والراتب ، فأدى هذا إلى تمزق أواصر الطبيعة الإنسانية ، وإلى حدوث صراع مدمر بين الملكات التى كانت متآلفة . وحدث عداء بين ملكة الخدس ، وملكة الفهم ، وأقام كل منها حدوداً حوله ، ونظر بعين الشك والريبة إلى كل من يحاول الاعتداء على هذه الحدود . وأصبحت أفعالنا مقصورة على مجال واحد ، كما أصبحنا فى قبضة سيد واحد ، يميل فى أكثر الأحيان إلى قمع باقى ملكاتنا . فمن ناحية ، يفسد خيالنا المترف كل للمثارة التى حصل عليها الذهن . ومن ناحية ثانية ، تطفىء روح التجريد جذوة الخيال المشتعلة .

الفنان وعصره

مختارة من الرسالة التاسعة

لا جدال أن الفنان ابن زمانه . والويل له ، إن كان هذا يعنى خضوعه الكامل له ، أو حتى أن يكون من المفضلين فى نظر هذا الزمان . فيا حبذا لو التقط إليه خير الطفل فى الوقت المناسب ، من أحضان أمه . ويا حبذا لو أرضعه لبناً ينتمى إلى عصر أفضل ، واستطاع أن يرباه حتى يصل مرحلة النضج تحت ظل سماء اليونان القصية . فإذا بلغ أشده ، فليعد ثانية إلى عصره شخصاً آخر مختلفاً عنه ، لا ليبعث منظره السرور فى فؤاده ، بل ليثير فزعه ، مثل ابن أجاممنون ، إذ أنه سيعمل على تطهيره . والفنان مضطر ولا ريب إلى اختيار موضوعه من الحاضر . أما الشكل الذى يظهر فيه هذا الموضوع ، فلا بد أن يستعيره من زمان أسمى وأمجى — أو من موضع يتعدى كل زمان ، أعنى من وحدة وجوده المطلقة التى لا تتغير . فهناك فى أعماق كيانه ، الذى

التنويه بقيمة الشكل ، ومهمة الفنان

مختارة من الرسالة الثانية والعشرين

ولا يقتصر واجب الفنان على التغلب على القصور الكامن في طابع نوع الفن الذى يتناوله ، بل عليه كذلك التغلب على كل قصور يرجع إلى طبيعة مادته الفنية الوسيطة كذلك . ففى العمل الفنى الجميل الحق ، ليس هناك دور ما للمضمون ، لأن كل شئ يعتمد على الشكل . فالإنسان في كليته ، لا يتأثر إلا بالشكل . وقدراته الجزئية وحدها هي التي تتأثر بالمضمون . ومهما اتصف المضمون بالسمو وسهولة الإدراك ، فانه لا يبدو في نظر الروح إلا في صورة عائق يعوق حريتها . ولا تشعر الروح بحريتها الجمالية (الإستراتيجية) الحقة إلا عند اطلاعها على الشكل . وتتجلى براعة الفنان لهذا السبب في قدرته على تحطيم مادة العمل الفنى بوساطة الشكل . وكلما اتصفت هذه المادة بطابعها المهيب وبصلايتها وسعورها ، ازداد تحكمها وهيمتها . وكلما لزداد ميل متأمل العمل الفنى إلى الاهتمام بالمادة ، ازدادت قيمة الفن الذى يملئ ناحيته المادية ، والذى يؤكد سيطرة المادة على الشكل . ومن الواجب أن يكون متذوق العمل الفنى حراً ، غير خاضع لحوى ، أو غارق في الحس . ويجب أن يتصف العمل الفنى بعد خروجه من بين يدي الفنان السحريتين بالنقاء والكمال ، وكأنه قد صدر عن الخالق ذاته . فاذا تناول الفنان أتنه الموضوعات ، جعلنا نتقبله تقبلاً مماثلاً لتقبل أكثر الموضوعات جدية . كما أن الموضوعات الجادة ينبغي أن تعالج بحيث نستطيع أن نتلقاها بسهولة ويسر مماثلين لأبسط أنواع اللعب . ولا تستثنى من ذلك الفنون المعتمدة على العاطفة مثل المأساة . فن ناحية ،

يمائل الأثير في صفائه ، ينساب ينبوع الجمال ، دون أن يتلوث بفعل فساد الأجيال والعصور المتلاحقة ، التي تعيش في غياهب الظلام . لقد سجد الرومانيون طويلاً في القرن الأول الميلادى أمام قياصرهم ، بينما وقفت تماثيل الآلهة شامخة الرأس ، كما ظلت المعابد مقدسة في أعين الناس ، حتى بعد أن أصبح الآلهة موضع سخرية . وبدت جرائم نيرون مثيرة للاشمئزاز بالمقارنة بالأبنية الرائعة التي طغت بمظهرها على هذه الجرائم . وفقدت الإنسانية عزتها وكرامتها ، ولكن الفن قد استطاع إنقاذها وحفظها في أحجار باقية الأثر . إن الحقائق تستطيع أن تحيا في وسط الخداع . وأصل الأشياء سيستعاد يوماً ما حتى من خلال صورته . وكما استطاع الفن الرفيع أن يوحى الطبيعة المحبدة ، فانه كذلك يستطيع أن يتقدمها ، وبفضل إلهامها ، يستطيع أن يتنبه وأن يبدع . فقبل أن تشع الحقيقة في أعماق القلب ، يكتشف الخيال ملامحها ، لأن قمم جبال الإنسانية تبدو متوهجة في الوقت الذى يخيم الظلام في أوديتها .

ولكن كيف يستطيع الفنان أن يؤمن نفسه في وجه فساد زمانه الذى يحيط به من كل جانب ؟ الرد على ذلك هو أن يزدري معتقداته . فعليه أن ينظر بعيداً إلى أمجاده وشرائعه الخالدة ، بدلاً من أن يفكر في الحظ وتفاهات الحياة اليومية . فمن الضروري أن يتحرر من السعى الذى لا طائل وراءه ، الذى تتسم به اللحظات العابرة ، وأن يتجنب روح المبالغة العابثة التي تطبق معايير المطلق على أشياء عرضية زائلة . وعليه أن يدع عالم الأشياء الفعلية إلى الفهم باعتباره أقدر على ذلك ، وأن يسعى لإبداع « المثل » ، بعد التوفيق بين الممكن والضرورى .

هذه الفنون ليست حرة حرية كاملة ، لأنها تخدم غرضاً معيناً هو إثارة النفس . ولن يميل أى محب للفنون إلى إنكار اعتماد قيمة مثل هذا النوع من الأعمال الفنية على مدى قدرتها على إظهار حرية الروح ، مهما أثارت مشاعرنا . فهناك فن رفيع يتناول الانفعالات والعواطف غير أنه لا وجود لفن رفيع يرمى إلى إثارة المشاعر . لأن هذه العبارة تتضمن تناقضاً منطقياً . لأن أول تأثير حتمى للجميل هو التحرر من الخضوع للعواطف . ومن العبارات المتناقضة كذلك . القول بفن تهذيبى أو تقويمى . فليس هناك تعارض مع تصور الجميل أكثر من القول بأن له تأثيراً توجيهياً على السالوك .

ومع هذا . فلا يلزم أن يكون العمل الفنى خالياً من الشكل إذا لم يتأثر المتذوق بغير مضمونه . فكثيراً ما يرجع ذلك إلى افتقار المتذوق إلى القدرة على إدراك الشكل . فإذا اتصف المتذوق ببلاهة حسه أو شدة توتره وإذا إعتاد الإعتماد على الفهم وحده ، أو على حواسه وحدها . فإنه لن يستطيع إدراك العمل الفنى ، إلا فى

صورة جزئية ، مهما إتصف بكمليته ، كما أنه لن يستطيع إدراك أكثر من مادته حتى لو كان له أجمل الأشكال . فبحكم استجابته للمادة الأولية فقط ، فإنه مرغم على استبعاد كل الملامح الجمالية (الإستاطيقية) فى العمل الفنى ، قبل أن يتمكن من الاستمتاع به . كما أنه لن يعنى إلا بالكشف عن الخصائص الجزئية التى حرص الفنان براعة فنية فائقة على إخفاءها ، بحيث لا تؤثر على تألف العمل الفنى فى كليته . لأن ما يعنيه فى العمل الفنى هو غايته الأخلاقية أو الحسية . أما الغاية الجمالية ، التى تمثل غاية العمل الفنى الحق فلا تعنيه بالمرّة . . والقراء الذين ينتمون إلى هذه الطائفة يستمتعون بالعمل الفنى الجاد ، وكأنه موعظة ، كما أن تأثير الملهاة لا يختلف عندهم عن تأثير أية مادة مخدرة . فهم إذا افتقروا إلى الذوق ، لن يبحثوا عند تذوقهم المأساة أو ملحمة عظيمة مثل « المسيح » لكلوبشتوك ، عن غير جوانبها التهذيبية ، كما أنهم لن يشعروا بأى اشمئزاز عند قراءة قصيدة غنائية مؤلفة على طريقة أناكريون أو كاتوللوس .



البستان لسعدى الشيرازي

بمستلم
الأستاذ محمد خليفة التوشى

أولاً — المؤلف : عالمه أو عوالمه

« عالم مضطرب كشعر الزنج » هكذا وصف لنا صديقنا سعدى فى كهولته عالمه الذى اكتنفه حيث عاش من بلاد الإسلام وجيرانها فى القرن الهجرى السابع ، وقد ولد سعدى حول مطلعته . وعمر حتى أدرك عقده الأخير .

ولقد صدق سعدى فيما أراد ، وكان أصدق وأبرع فيما لم يرد ، فوصفه يمثل ذلك العالم حوله . بل يمثله ويمثل شعوره به معاً ، ولكنه أصدق وأبرع تمثيلاً لسعدى فى شخصيته وحياته جميعاً . فقد كانت المحنة التى تنفزع بها سريره خلال عمره الطويل — أشد من الفتن الجياشة حوله ، وأعصى على القرار والانتظام ، حتى بعد كل ما بذل هذا المحاهد الجبار من حول وحيلة كى تسكن أشجانه فيسكن . وقد شقى بمحن العظمة فى نفسه أشد مما شقى بفتن الدنيا المحيطة به ، وعاش هذا الإنسان العظيم المسكين — مع صلابته — شخصية قلقة موزعة الأهواء ، فى عالم يتنزى بالقلق ويتهاافت للضياع ، كأنما غفلت عنه العناية فتولت أمره أبالسة الفوضى ،

وأغرت بين ناسه العداوة والبغضاء ، فاستعر جنونهم بالفتنك وتهافتهم على الفساد أشد من ضواري الوحوش . وننظر حيث نتابع سعدى فيما اكتنفه من أحوال بيئته وعصره . أو فيما ركبت عليه شخصيته ، أو جرت عليه حياته — فلا يبدو لنا إلا « عالم مضطرب كشعر الزنج » .

لم يقاس العالم الإسلامى طوال تاريخه ما قاسى فى القرن الهجرى السابع من شدائد وأهوال شهدها سعدى ، ففى خلال هذا القرن امتدت الفتن العنصرية والدينية والمذهبية ، والفتن التى أثارها المغامرون من طلاب الملك والسيادة والثراء فى العالم الإسلامى ، وكل هذه الفتن كانت قد نجمت قبل ذلك بقرون ، فزقت وأصر المسلمين وأوهنت بأسهم ، وخلال هذا القرن امتدت الحملات الصليبية وكانت قد نجمت قبل ذلك بأكثر من قرن . ولكن العالم الإسلامى يومئذ فوجئ فوق تلك الفتن الجائحة بما هو أدهى وأبعد أثراً : فاجأته فتن الغزو التتارى الذى هز أعماق كل مملكة فى آسيا وشرق أوروبا ، واكتسح أقوى الممالك الإسلامية الآسيوية . حتى بدا الإسلام فى آخر القرن الهجرى السابع كأنه يختصر ، زاهقاً بين ضغط الصليبيين غرباً والتتار شرقاً . وهذا مع عذابه بفتن

أهله . فقد تلت ذلك البلاء جرائره من قحط ووباء ،
وقتل عشرات الملايين ، وتخريب مئات القرى والمدن ،
وكانت جناية هذه الفتن على العقول والأخلاق والأذواق
أشنع من جنايتها على الدماء والأرزاق .

هذا هو العالم الذى عاش فيه سعدى واكتوى
بأهواله « مضطرب كشعر الزنج » ولكن أهوال نفسه
كانت أكوى وأمض .

ولد مشرف بن مصلح (وهذا اسم سعدى) فى
مدينة شيراز عاصمة إمارة فارس ، ومن هنا نسبته
الشيرازى كثيراً . والفارسى نادراً ، وكانت أسرة أبيه
كأسرة أمه من شيوخ الدين والعلم ، فنشأ مثلهم ، وتعلم
دروسه الأولى على يد أبيه وأمثاله من شيوخ شيراز ،
وذاق مرارة اليتيم فى صباه فلم تفارقه قط ، وقد أشار
إليها فى بيت شعر من ديوانه « البستان » الذى ألفه كهلاً
فقال :

« أرائى ببأس اليتامى خبيراً

أنى مات عنى طفلاً صغيراً »

وكان أبوه قبل ذلك فى خدمة الأتابك سعد بن
زنكى السلغرى أمير فارس ، فأبت مروءة الأمير لإلا
كفالة اليتيم ، فأرسله على نفقته إلى بغداد ليتيم دروسه فى
مدرستها « النظامية » الكبرى على شيوخها الأجلاء ، فأثر
صاحبنا منهم أهل التصوف ، وقد ذكر منهم شيخين :
أحدهما شهاب الدين السهروردى (٥٣٩ - ٦٣٢)
وثانيهما أبو المحاسن بن العلامة أبى الفرج بن الجوزى
(٥٨٠ - ٦٥٦) وبعد اتمام دراسته عاد إلى شيراز فترة ،
ثم تركها بعد قليل ليستأنف مرحلة السياحة بعد مرحلة
التعلم .

ترك فارس كلها سنة ٦٢٣ لاضطراب أحوالها
وأحواله عند وفاة أميرها سعد يومئذ - ويظهر أن
أم سعدى ماتت قبل رحيله - ومضى يتقلب فى مطارح
البلاد نحو ثلاثين سنة ، زار فيها العراق والحجاز والشام

وآسيا الصغرى وشمالى أفريقية غرباً ، كما زار بلاداً
أخرى منها الهند وإيران وخراسان وتركستان وما وراء
نهر جيحون شرقاً ، وخلال رحلاته اتخذ زى الدرويش
السائح ، وعرف واعظاً وشاعراً ، ومع سيرورة شعره
فى العالم الإسلامى - ولا سيما المشرق - ذاع صيته بأشهر
أعلامه « سعدى » وهو « تخلصه » أو « علمه القلمى
“pen name” » وقد اتخذ هذا « التخلص » اعترافاً
منه بفضل كافله الأمير سعد بن زنكى عليه وعلى
أسرته قبله ، وقد حمل السيف للجهاد مرتين إحداهما
فى الهند ، وأخرى قبلها فى الشام سنة ٦٢٧ لقتال
الصلبيين ، فوقع أسيراً فى أيدي الفرنجة حتى افتداه
صديق شامى بعشرة دنانير ، وزوجه ابنته وأمهرها
عنه بمائة دينار ، كما تزوج أخرى فى اليمن ، ولا يعرف
له من الذرية غير وليد مات طفلاً فرثاه ، وعاد إلى
شيراز سنة ٦٥٤ بعد أن تقدمت به سنه ، وبعودته
تمت المرحلة الثانية من مراحل حياته وهى مرحلة
السياحة .

واستأنف المرحلة الثالثة والأخيرة بالاستقرار فى
موطنه لم يفارقه غير مرات عاود فيها الحج إلى مكة ،
وقضى فى شيراز بقية عمره ، يروض أشجان نفسه
بالجاهدة والعبادة والتأليف ووعظ الأمراء والرعية ،
وبالشفاة للعامة عند الحكام والأعيان الذين كانوا
يوقرونه ، فيقبلون شفاعته ، وكذلك كانوا يعطونه
ما يرفضه حيناً أو يقبله حيناً ليوزعه على الفقراء ،
وقد أهدى كثيراً من تواليفه الأخيرة إلى حكام فارس
من الأتابكة السلغريين الذين كانوا حماة ، كما أهدى
بعضها إلى غيرهم بين مسلمين ووثنيين ممن كان التتار
يرسلونهم لحكم فارس بعد خضوعها لهم وسقوط
السلغريين ، ولم تسكن أشجان القلب فى نفس هذا
الإنسان العظيم المسكين إلا بسكون آخر أنفاسه هناك
سنة ٦٩١ ، فدفن فى زاوية ذات بستان ، كان قد
عمرها فى أحد أطراف شيراز . وتلك مراحل حياته

السبب لما قسمها الدكتور إتيه وتبعه المؤرخ الكبير براون ،
وقد جاريناه في تقسيمها وان خالفناه في حدودها ،
ونتأملها فإذا هي « عالم مضطرب كشعر الزنج » .

والمتتبع لحياة سعدى ومؤلفاته بعطف وبصيرة يجد
أن نفسه كانت بجياشة بألوان شتى من الأهواء الحائرة
ملكته ولم يملكها ، وكان الخير في ذلك ، وهي متمزجة
متحدة في أعماقه ، ولكنها موزعة متميزة في نزعاته
التي تنفس عنها . وأهمها أربعة أهواء . نفع بالإشارة
إليها للكشف عن جوانب شخصيته وملامح عبقريته
وجملة حياته الباطنية . ونمسك لضيق المقام عن تفسيرها
والتدليل عليها من أعماله وأقواله .

وأول أهوائه هوى « التنقل » ونقصد به أوسع من
السياحة بين البلاد ، فهو يشملها كما يشمل التنقل بين
الخلطاء وأحوال الحياة ، لاستئناف علاقات جديدة
بهم وبها ، ولو عزت السياحة بين الأمكنة . واللون الثاني
هو الهوى الفنى وهو ظاهر في تواليه وكثير من أعماله ،
فهو يعانى ما يعانى كل فنان من حيرة نفسه وعلمه ، حين
تجيش مواجد سريره ، فينطلق خياله ليتصيد المثل والرموز
من داخله أو خارجه ، ويفرغ معانيه وعواطفه في قولها ،
ويجسدها صوراً ، وأكبر حظ سعدى هنا خيال يذهب
في الأشواط القصار فيحسن التدبيق ، ولا ينطلق في
الأشواط الكبار لإبداع الصور الكبيرة المركبة في
التكوين ، وقد أوتى مزيتين كبيرتين : إدراك الجمال
البسيط ولقانة المعانى الرفيعة ، كما جمعت معظم آثاره
فضيلتين تشيعان في حكم القدماء : البساطة والعمق .
وله فوقهما حلاوة الأداء ورشاقته أو رشقه .

واللون الثالث هو الهوى الصوفى وذلك واضح في
مؤلفاته وضوحه في أخبار حياته منذ طفولته حتى وفاته ،
ولكن صوفيته عملية لا نظرية فهو طالب فضيلة أكثر
مما هو طالب معرفة .

والهوى الرابع عنده هوى الإصلاح في سليلته
الخير ، ويظهر أن هذا الهوى من مآثرات الأسرة أو
موروثاتها كما يدل اسم أبيه « مصلح » وهذا الهوى جلى
الملاح في كل مساعيه وأعماله وأقواله ، فما عمل قط بعد
رشده لإنقاذ روحه وحده ، بل عمل على إنقاذ أرواح
الآخرين ، ولم يجد غبطة للمرء أكبر من سعادته باسعاد
غيره ، وهو صاحب الكلمة التي اتخذتها عصبة الأمم
شعارها بعد الحرب العالمية الأولى « بنو آدم جسد واحد ،
من عنصر واحد ، فإذا تألم عضو أرق له سائر الأعضاء ،
ومن لم يؤلمه ألم غيره فليس جديراً أن ينسب إلى آدم » .
وقد تمكنت هذه الأهواء من فطرته فلم يعرف
معها الراحة حتى حال الموت بينه وبين هذه الأهواء ،
ونظر نفسه بجياشة بأهوائها العارمة فإذا « عالم مضطرب
كشعر الزنج » .

وأظهر أخلاقه السباحة ، كما أن أظهر مواهب
فكره سعة النظر والاستقلال بالرأى ، فخلص من
منازعات عالمه بالتعالى عليها جميعاً ، حتى اهتدى إلى
لب الحقيقة التي تتصارع حول قشورها العصبية ،
واحتضن كل المتصارعين بعطف الأخوة ومواساتها ،
ونادى بالأخوة الإنسانية وأخوة الأحياء ، وأعلن أن
الحياة مع الفضيلة ، وأن لها الاحسان ، وأن العبادة كلها
لله في حسن النية والعمل لكل الأحياء « حتى النملة إذا
علقت بمتاع امرئ إلى غير مكانها كان من المروءة أن
يردها إلى موطنها مع سربها » ، بل نادى بالأخوة الكونية
فشمل بسماحته كل شيء حتى الشيطان : تصوره جميلاً
مفترى عليه من أعدائه ، ورأى له نصيباً في مائدة كرم
الله يطلبه بحقه في ولاء الله ، والكون عنده واحد ، والعالم
مظهر كمال الله وجماله وملكوته ، فالأشياء بمعانيها
لا بصورها ، وكل الأشياء من الله وإليه ، والعالم كله
وطن الإنسان .

ومنت بفضل أبيها عليه ، وعيرته رقة حاله أجابها « كيف أكون هيناً وقد اشتراى أبوك بعشرة دنانير ، واشتريتني أنت بمائة » ، فألبسها « قميص الكتاف » لو كان المنطق يكتف امرأة أو يعقل لسانها بقيد أو حد . هذا هو صديقنا سعدى الذى يعدونه أشهر شعراء الفرس وأحد أنبيائهم الثلاثة : سعدى فى الغزل ، والفردوسى فى القصص ، والأنورى فى القصيد كما يقول « دولتشاه » .

ثانياً — البستان

من أحاط خبراً بالبستان لم يفته من سعدى إلا القليل الذى يشبه الإضافات أو الفضول ، إلا أن يكون تكراراً لما فى البستان ، وهذا ما ينبغى أن يراعى فى التمييز بين آثار الفنانين وتفضيل بعضها على بعض ، ولهذا اخترنا البستان بين سائر مؤلفات سعدى (أو كلياته) وهى ثلاث وعشرون ، لأنه أعظمها وأكبرها تمثيلاً لنفسه وحياته وجملته ملكاته وأخلاقه ، وصلته بربه وعالمه ، وعقيدته الإنسانية الكونية التى انتهت إليها فى الكهولة بعد جهاده سائحاً مرتاضاً مفكراً ، وبقي عليها مبشراً بها حتى وفاته . وسعدى — كما يبدو — ألصق بشعورنا من كثيرين بين أحدث عظماء الفكر والإصلاح فى عصرنا الحاضر الذى نتجه فيه إلى غاية العالمية أو الكونية وغاية الفردية معاً عن طريق واحد هو طريق الإنسانية ، وسعدى من رواد هذا الطريق فى الرعيل الأول حتى اليوم وما يليه ، وبإنسانيته سيبقى جديداً على توالى العصور ما بقى لإنسان فى الوجود ، وهو للصوفه بأنفسنا وحبه إيانا أهل منا للصدقة والمحبة ، كما أنه لعظمته الخيرة أهل منا للاعجاب والتوقير .

كان البستان (حديقة الفواكه) أول عمل كبير لسعدى بعد فراغه من رحلاته بين مطارح العالم نحو

ولم يكن لإسلام سعدى عقبة فى طريقه إلى هذه العقيدة الإنسانية الحيوية الكونية ، بل كان عوناً له ، لأن الإسلام دين رب العالمين إلى الناس كافة . وهم فيه إخوة من أصل واحد ، لا يتفاضلون إلا بالتقوى . وكلهم راع ومسئول عن رعيته . والله رب كل شئ . وهو وحده الخالق الرازق الديان ، ورحمته وسعت كل شئ . ويكاد يكون من تحصيل الحاصل أن نشير إلى أن سعدى لم يقف عند حدود مذهبه الذى نشأ عليه فى وطنه الشيعى ، ومن دلائل ذلك فى البستان أنه تولى جميع الخلفاء الراشدين : ثم تولى فى الله كل خلقه .

ومعظم آرائه يذكرنا بآراء الفيلسوف اسبينوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧م) . فى الله والعالم والأخلاق والسياسة والمعرفة . لكن سعدى يغنى ويصور فى شعره ونثره بالإجمال الفنى ماتفلسف اسبينوزا بتحليله وإثباته بالتفصيل المنطقى . كما تذكرنا آراؤه فى الأخلاق والسياسة بالفلسفة الرواقية عندما بلغت طور تصحيحها بعد طور تأسيسها ، لولا أن الرواقية مادية وسعدى روحى ، ونرجح لأسبابنا أنه لم يطلع على مصادرهما .

وقلما تخلو نفس كبيرة من جانب فكاهة ، وكانت نفس سعدى — لأسباب نتمسك عن بيانها — وافرة الحظ من ملكة الفكاهة ، إذ بلغت سباحته حد الظرف ككثير ممن قرأناهم وعاشرناهم من النازعين إلى التصوف ، وكانت النكتة عنده عصا المربى الحكيم يتوكأ عليها ويشير بها أمام الصغار إلى تعاليمه ، وقد يؤدب بها أو يداعب فى فهم وعطف ، والمأثور من نكته يدل على فطنته وأنفته وبره وحلاوة روحه مع عارفيه وجاهليه معاً ، وحسبنا من نكته مع عارفيه نكته مع زوجته الشامية — وقد قدمنا أن أباهما افتداه من الفرنجة بعشرة دنانير ثم زوجه منها ، وأمهرها عنه بمائة دينار — فلما أساءت عشرته ،

ثلاثين سنة . وعودته إلى شیراز سنة ٦٥٤ هـ ، وقد أتمه سنة ٦٥٥ هـ ، فأهداه - تقديرًا وتشجيعًا وإرشادًا - إلى الأتابك أبي بكر بن سعد أمير فارس من الأسرة السلغرية صاحبة الفضل على الشاعر وعلى أسرته قبله ، ولم تنقصه عزة الصوفية التي تعلو عزة الملوك وهو يقدمه إليه . فجاهره في البستان بنصائحه القوية ، وبصره بمسئوليته ، ونبهه إلى أن اسمه سيذكر ما ذكر البستان قرين الشمس والقمر في السماء .

ومن دواعي العجب بل السخرية أن يعمد كاتب إلى ديوان شعري فيلخصه ، ولا سيما ديوان صوفي كالـبستان، يعتمد على الإيحاء في رموزه القصصية ، ولكن سرعان ما يزول العجب ، وتختفي شياطين السخرية ، حين نعرف أن البستان من الشعر التربوي أو الأخلاقي بخاصة ، سواء في بنيته وغايته ، والفضيلة فيه أغلب على المعرفة ، فهو يشبه أن يكون بحثًا ، وقد رتب مؤلفه كما ترتب البحوث ، فجاء مقدمة وعشرة أبواب ، يجمع كل باب منها قصصًا تناسبه ، وتدور كل القصص في أي باب على فضيلة خاصة ، هي عنوان الباب وهذا حسب المؤلف من حسن التقسيم ، وإن كانت بعض القصص في باب لا تبدو غريبة لو وضعت في باب آخر ، وقد يسرت البستان على القارئ بقدر ما اتسع لي المقام للتيسير ، ومهدت له بصورة تلم بمعالم صاحبه في إجمال مركز ، لتعين على تقريب الكتاب نفسه ، لأن الشاعر وشعره كالماء ونضجه لا يدرك أحدهما بغير الآخر .

وأبيات البستان تربو على أربعة آلاف بيت في القصص المنظومة ، قسمت منظوماتها بين المقدمة والأبواب وفق مناسبتها لها ، وأطول الأبواب أولها ، وهو « في العدل » وتربو أبياته على خمس البستان ، وأقصر

الأبواب آخرها وهو « في المناجاة » وأبيات الأبواب بين ذلك تتفاوت عددًا . كما يختلف عدد الأبيات وتقسيمها منظومات أو قصصًا ذات عنوانات - باختلاف نسخ الكتاب ، وأدناها إلى التمام نسخة « سودى البسنوى » الذي شرح البستان بالفارسية ، وهو يعد أفضل شرح له وأيسره بين الأثران كما ذكر حاجي خليفة في فهرسه « كشف الظنون » . وقد نظم سعدى البستان بالفارسية ، ولاحتجنا عن بلاغة الأصل كان أعظم معلونا على الترجمة الانجليزية للأستاذ أ . هارت إدواردز ، وقد ضمنت كثيرًا وأنا أوازن بين الترجمة الإنجليزية وترجمة البابين الأولين إلى العربية للـدكتور الباحث محمد موسى هنداوى ، ثم كتاب « سعدى الشيرازى » بالعربية للـدكتور هنداوى أيضًا ، وأنست كثيرًا بتحليله البستان ، كما أنست بكتاب « قطوف من بستان السعدى » للأستاذ الموقر حامد عبد القادر و « تاريخ فارس الأدبي » A Literary History of Persia للعلامة الكبير بروان وأنست بغيرهما من المصادر في العربية والإنجليزية ، بل كنت آنس في النص الفارسي أحيانًا بما فيه من الكلمات العربية ، أو الكلمات الفارسية التي تشبه الكلمات الإنجليزية في الجذور .

وأبيات البستان من الشعر « المثنوى » مثل « الألفيات » وسائر المنظومات التعليمية في العربية ، حيث تتفق القافية بين شطرى كل بيت ، وتجدد في البيت التالى لتسهيل إطالة النظم ، وكذلك الأبيات كلها من البحر المتقارب (فعولن ثمانى مرات) وهو وزن صالح للشعر القصصى Epic Poetry ، ويتكون البستان من منظومات ، والمنظومة فيه قد تطول فتربو على مائة بيت ، أو تقصر فتكون بيتين ، وبعض قصص البستان من حياة سعدى أو من مسموعه أو ابتكاره ، وشخص كل قصة في البستان مناسبة لقصتها مؤدية لمعناها ، سواء منها الشخصيات الإنسانية أو الحيوانية أو الجهادية .

شذور منها

١ - بسم الله الرحمن الرحيم ، المنعم الذي أبدع العالم ، الحكيم الذي وهب الإنسان البيان . لا كرامة لمن حول وجهه عن بابه . ملوك الأرض يخرون أمامه خاشعين ، لا يعجل بالنقمة من عصاته ، ومن تاب غفر ذنبه . الكونان معاً قطرة في محيط علمه . لا يغفل ذنوب عباده بل يسترها بحلمه . بسط على وجه الأرض مائدة كرمه للأصدقاء والأعداء لينالوا منها على السواء . ليس كمثل شيء . ملكوته أبدى . وضع تاجاً على رأس بعض ، وأنزل آخر عن عرشه إلى الأرض . من وراء الحجب يرى كل شيء ، وبكرمه يستر كل الخطايا . حتى الشيطان رأى مائدة كرمه فسأله نصيبه منها . قريب من المنبوذين ، مجيب لدعاء الخزوين ، من لا ذا شيء خلق كل شيء . من ذا الذي يستطيع كشف أسرار صفاته ؟ وأي عين تنفذ إلى نطاق جلاله ؟

٢ - لا تظن يا سعدى أن أحداً يسعه السر في طريق الطهر إلا على آثار محمد ، فهو زعيم الأنبياء والهادى إلى سبيل النجاة ، وشفيع البشر ، وسيد الموقف يوم الدين . بأى مناقبك يستطيع سعدى أن يحيط بها النبي ؟ رحمة الله وسلامه عليك وعلى صحابتك أبى بكر المريد ، وعمر مذل الشيطان المريد ، وعثمان المتعهد وعلى الفارس . إلهى ، بحق بنى فاطمة إلا فتحت لى بمقالة الإيمان .

٣ - جبت كثيراً من الأقاليم ، وأنفقت الأيام في صحبة كثير ، وجنيت المتعة والنفع في كل ركن ، وقطفت السنابل من كل حصاد ، غير أنى لم أجد كأهل شيراز - على موطنهم نعمة الله - فروابى بهم جذبت قلبى إليهم من الشام وبلاد الترك على بعد ، وأسفت أن أعود إلى أصدقائى من بستان العالم صفر اليد ، وتفكرت : « يعود السائحون بسكر مصر هدية لأحبائهم وأنت لا تملك سكرأ ، وعندك كلمات أحلى منه ،

ووجهتنا في هذه « الخلاصة » تلخيص جملة المعانى في كل قسم على حدة ، مع الاستئناس بيسير من الصور التى تمثل للقارئ ما خامر سريرة هذا الشاعر من المواجه ، مع نقل جمل وشذور موجزة كما هى ، ولا سيما مقدمة كل باب ، لأن هذه المقدمة أكثر تمثيلاً لمعانى الباب وأدل على اتجاه الباب كله ، وقد آثرنا نقل بعض النصوص خلال « الخلاصة » لنخفف حجابنا بين سعدى وقارئه ، فلسان المبين - كسعدى - أقدر على بيان مواجهه من لسان غيره ، وطريقتنا المفضلة في فهم إنسان أن نسمع منه أكثر مما نسمع عنه ، فهو بنفسه أخبر ، وكلامه عنها أبصر ، ولو حاد عن الصواب أو قصر ، ساهياً كان أو عامداً ، وحائراً أو قاصداً ، ولا يفهم أثر فنى قبل الاتصال بصاحبه من خلال هذا الأثر ، ولا بد للقارئ أن يتقدم إليه خطوات ليلقاه في وسط الطريق ، فيستشعر الأثر في نفسه كما شعر به صاحبه ، ولا بد أن يتمثله مثل صاحبه ، ويراه من حيث رآه وكما رآه ، ليدرك ما قال وما لم يقل على السواء . ويكاد يكون من تحصيل الحاصل أن نشير إلى أن خلاصتنا لا تغنى في تمثيل الديوان إلا ما تغنى قبضة من الثمر والزهر عن ربيع البستان ، وإن أمعن مجتنيها في الاختيار أشد امعان ، وبلغ من الخبرة بما لديه غاية العرفان .

ثالثاً - الخلاصة

مقدمة البستان

معانيها

تبدأ باسم الله وحمده بما هو أهله ، ثم مدح النبي والخلفاء الراشدين ومناشدة الله حسن الختام بحق أبناء فاطمة . ثم تبين سبب نظم الكتاب وأقسامه واهدائه إلى الأتابك أبى بكر بن سعد أمير فارس ، مع مدح هذا الأمير وولى عهده .

السموات . وابنه ولي الناج والعرش شاب تفتح له الحظ
وأشرق القلب ، فتي في الهمة ، شيخ في التدبير .
خير ما أثمرت تلك الدوحة العلية ، فهو كأبيه حمى
الدولة ، منصور على الأعداء ، وقاهما الله سوء .

الباب الأول — في العدل

معاني الباب

خصص سعدى هذا الباب بالأمراء وأمثالهم من
الحكام وهو على طريقة المربين ضرب لهم المثل بمن
سبقوهم من الحكام الأخيار والأشرار ووضح عقبي
هؤلاء وهؤلاء ، وقد يستطرد خلال قصصه ، بنصائح
مباشرة أو غير مباشرة يعمهم بها ، أو يخص الأتاك
أبا بكر الذي أهدي إليه الكتاب ، أو يمدحه على حسن
سياسته ، أو يدعو له بخير .

وقد حدد للأمير صلته بمواطنيه ومن حولهم :
فحدد له سياسته الواجبة مع نفسه ورعيته والوافدين
عليه ، وسياسته مع عماله وجيشه وجيران دولة في السلم
والحرب . وألزمه في السياسة رضا الأمة عنه ، ومسئولية
أكبر وأثقل هي رضا الله . فقد يرضى أمته بالخداع ،
ولكنه لا يرضى الله عالم السرائر إلا بالاخلاص ، فإذا
فرغ من حساب الأمة بسلام ، بقى أمامه حساب
الله ، وهو بلاء أعظم ، ولا مفر منه .

والأمير الأمثل عند سعدى هو عمر بن الخطاب
مضرب المثل في العدل والقوة واللين ، والإحاطة
بمصالح الرعية ، وبذل أقصى الجهد في حياتها
ومرضاتها ومشورتها ، دون غفلة لحظة عن حساب الله
مهما يبذل في خدمتها . ومن شعوره الكامل بتبعاته كلها
يستمر شعوره بالتقصير ، فلا يبظر ولا يتعجر ، ولا

وتسرك لا يطعم ، ولكن عارف الحق يقبضونه في
احترام » . وحين شيدت صرح الثراء زينته بعشرة
أبواب تربوية : أولها في العدل ، وثانيها في الإحسان ،
ثالثها في العشق ، ورابعها في التواضع ، وخامسها في
الرضا ، وسادسها في القناعة ، وسابعها في التربية ،
وثامنها في الشكر ، وتاسعها في التوبة ، وعاشرها —
وهو ختام الكتاب — في المناجاة . وفي سنة خمس وخمسين
وسمائة من هجرة النبي حفل الكثر بجواهر البلاغة .
إن الكساء من حرير صيني يحتاج إلى حشو من قطن ،
فاذا كنت من طلاب الحرير فلا تغضب ، وكن كريماً
بالصفح عن القطن ، فقد سمعت أن الله الرحيم يعفو
يوم الدين عن الخطاة من أجل الأبرار ، وإذا وجدت
خطأ في كلمتي فكن كذلك ، وإذا أغضبك بيت بين
ألف بيت تسرك فأمسك عما تجد من ذلك . لا مرأ أن
تواليفي في فارس ليست إلا كالمسك في أرض ختن (١) .
سعدى يقدم الورد إلى البستان في غبطة ، وشعره كالتمر
حلو غلافه ، فاذا فتحته ظهر صخره (٢) .

٤ — ومع رغبتى عن مدح الملوك دنت هذا
الكتاب باسم ملك خاص ، لعل الأتقياء يقولون :
« سعدى الذى فاق غيره في البلاغة قد عاش في عهد
أبي بكر بن سعد ، وأنا فخور بعهدده كما فخر النبي
بمولده في عهد أنوشروان العادل . فما ولى بعد عمر
كهذا الأمير في عدله وتقواه . فمن أراد ملجأ من
العوادي فلا ملجأ له غير دولته ، إنه معزز بالله ، متواضع
لخلقه ، قوة الضعيف ، وعدل المظلوم ، وعون المحتاج .
وبهذا الكتاب سيبقى مذكوراً بقاء الشمس والقمر في

(١) مقاطعة مشهورة بكثرة المسك وجودته .

(٢) أى ظاهره حلو لطيف ، كى يقبل ، وباطنه صلب
شديد ، ليفيد ، وهكذا كل دعوة إلى الاستقامة ومعصية الأهواء .

يفتر ولا يتكبر ، ولا يمن بفضل ، لأن الله وحده
مصدر الخير فهو المنعم على خلقه بما شاء كرمه .

الحكم بلاء للحاكم والمحكومين . فينبغي للأمير أن
يتقى الله في كل نية وعمل ، موقناً أنه أمام الله كسائر
عباده ، لا يميزه منهم إلا كبر حفظه من التبعة ، فليضرع
إليه في محنة كالمساكين ، ويستمد منه العون في كل
مسعى ، لأنه بغيره ضعيف ، ينبغى ألا يغار من سابقه
إلى الحكم ، بل يظهر فضلهم ويحفظ لهم تراثهم ، فهو
ذاهب كما ذهبوا ، ولن يبقى له غير حسن ثوابه عند
الله ، وحسن أثره بين الناس . ولا يقدم العنف على
المشورة والرضا ، وإلا كان جباراً بغيضاً ، ولا يسرع
بالعقوبة في موطن ولا سيما حيث لا يدرك الفوت ،
وأن يحيط بخفايا دولته وجيرانها ، فالراعى الناصح
لا ينام وقطعانه ساهرة تهشها الذئاب ، ولكنه إذا سهر
ونفى عنها أعداءها نامت مستريحة سعيدة به ، وليقدم
راحة الرعية على راحته ، ولا يتنحى عن خدمتهم ،
ولو للنسك والعبادة ، فخدمتهم أفضل من كل عبادة ،
وهم مصدر القوة والخير ، فهو شجرة وهم جذورها ،
ولا حياة لشجرة دون جذورها ، وكل جذر يقطع أو
يجرح يضعفها . وينبغي أن يعطى الأمير كل ذى حق
حقه لا يخشى فيه لائمة ، فهو ملجأ الشاكين ، والشاكي
لا يقصده حتى يثق بحايته وعدله . وللمحسن مكافأته
ليستبق الناس الخيرات ، كما للمسيء جزاؤه ليرتدعوا
عن الإساءة ، ولكن على ألا تفزع العقوبة الناس
فتفسدهم ، فلتكن المؤاخذه على قدر الإساءة ، ولا يعجل
بها قبل الثقة من وقوع الإساءة وضررها ، وليتمس
للمسيء أذاره ، فيعفو عنه بعذره أو توبته أو نسخ
ذنبه ، وإذا لم ينفع فيه ذلك لزم سجنه . وإذا ثبت أنه
شرير نكل به ، ولو كما تجتث الشجرة الخبيثة . وإذا

حرك الغريب فتنه الدولة نفى عنها ، ولكن لا إلى غير
بلده ، والعفو عن الضعفاء أجدر ، وسد حاجة سائل
أفضل من فك ألف رقبة ، والظلم رأس الشر ، فكل
مكان تمتد إليه يد ظالم لا تفتح فيه الشفاه لا بتسام .

وإنما للأمة خراجها ينفق في مصالحها باقامة العدل
والأمن بينها ، وحراستها من أعدائها ، وتبينة مرافقها
العامية ، وليس للأمير إلا رزقه بقدر ما يحفظه كأوساط
رعيته ، لا لإرضاء أهوائه الخاصة ، وعليه ألا يجبي من
خراج في أمة إلا بقدر ما يلزم لكفالة مصالحها ، وأن
يحمي التجار الغرباء بروحه ، فهم يروجون السلع بين
دولته وغيرها ، وهم الألسنة بين الأمم ، فإذا حوسنوا
نشروا الثناء عليه وعلى دولته ، فكثروا وافدون عليها ،
فراجت التجارة واتسعت الأعمال ودرت الأرزاق ،
وإذا أسيئوا شنعوا به وبدولته ، فكسدت الأسواق
وبارت الأعمال والأرزاق .

وعلى الأمير أن يختار عماله من ذوى الأمانة والكفاية
بين أهل الرأى والتجربة والحسب والقوة ، فهم أعوانه
الذين تعمر بهم الدولة ، فإذا أحسن اختيارهم كان همهم
رضا الله ومصلحة الرعية ، وإذا أساء اختيارهم أفسدوا
وكان همهم تمليقه ، وأسرفوا في امتصاص دماء الخلق ،
وهتك حرمتهم ، من أجل أهواء أنفسهم وأهوائه ،
وليحذر تولية السفلة ، فالمفلس من الحسب لا يخشى
حاكمه مهما يرهبه ، ولا تجديه طاعته غير الإساءة .
وعليه أن يرصد على ولاته رقباء أمناء عقلاء مع الحذر
من اجتماع الوالى والرقب عليه ، وليكن لكل مهمة
عامل واحد منعاً للاهمال والخيانة ، وهذا مع استمرار
الرقابة ، فالقافلة فى أمان طالما حذر اللصوص بعضهم
بعضاً ، ومن عزل لتقصيره نظر فى أمره بعد أجل
لاستصلاحه ، ولا يجوز سماع الوشاية بعامل دون بينة ،

كما لا بد من مداومة الإحسان إلى العامل المحسن بعد تركه الخدمة .

ولا بد للأمير من رعاية جيشه في السلم . فجنده عدته في الشدة . وإذا لم يكرم الجندي في السلم لم يرخص نفسه في المعركة . ولا بد من أن يختارهم ويجربهم للتحصن بهم من العدو . وأن يكسبهم بالمال والمودة . فلا فلاح لإمارة بغير رعاية المحاربين وأهل الرأي . ومن الحكمة دفع العدو بالسياسة والحاسنة قبل استعمال القوة . فان خاب الرأي حقت القوة . ولا بد في الحرب من التعويل على الشجعان فلا يغلب الأسد إلا أسد . ويستشار أهل الحنكة والتجربة من الشيوخ ، فهم أنفذ في الحرب من الشبان الضارين بالسيوف . ولا يعهد بالأمور الجسيمة إلى الأحداث ، ولا بالحرب لغير أهلها ، ويبعد عنها المترفون ، وإذا تمرد جندي على قائده قتل ، إذ لا خير فيه لأمره ، كما يقتل الهارب من المعركة ان لم يقتله عدوه ، فالهارب لا يضع نفسه فحسب ، بل يسعى إلى الجيش وأبطاله جميعاً . وأقوى ما يؤلف بين الجند توحيدهم في الجنس والمعيشة واللغة . وحذر العدو عند المشاركة واجب كحذره عند القتال ، والبيات أولى بالحذر ، فليكن الجند على تعبئة عند النوم ، كما هم في اليقظة نهاراً . ولا أمان للأمير إذا وقع بين عدوين ولو كانا متباغضين ، فإذا اتفقا وجب المكر بأحدهما لإسكاته . والقضاء على الآخر ، وإذا لج العدو في خصام وجب سحقه ومخالفة خصمه . وإذا وقع الخلاف في جيش عدو كان ذلك راحة منه ، ولا بد من المحافظة خفية على الرجعة إلى الصلح مع اظهار الإصرار على الحرب . وإذا أسر الأمير قائد العدو حقت الأناة معه ، فابقاؤه عليه أدل على الفضل ، وأكرم من القتل ، وأولى أن يحمل العدو المحارب على المعاملة

بالمثل ، فيكتفى بأسر من يقع في يده . وإذا فتح الأمير بلداً اكتفى بأسر صاحبها ، وعفا عن رعيته . وأوسعهم عدلاً ورخاء . حتى ينتزع من قلوبهم كل ولاء لصاحبهم بالأمس . ولا فلاح بغير حفظ السر في السلم والحرب . فقد يكون بين الأصحاب جواسيس للعدو . حتى وجهة الجيش لا بد من كتمانها بالتورية . فقد أظهر الإسكندر أنه يقصد الغرب حين عزم الزحف إلى الشرق .

الباب الثاني — في الإحسان

معاني الباب

سعدى صوفى عملى ، فلباب الدين عنده العمل الصالح مع نية الخير ، ولهذا نجده يعد الإحسان مع الاخلاص . أفضل من الصلاة والصوم مع الطمع والشح والعدوان . والاحسان عنده آية الصلاح الإنساني وثمرته ، وهو حق لكل الأحياء من الناس والحيوان . وهو أوجب لمن هم أحوج إليه ولا سيما طالبوه . ومنهم اليتامى والفقراء والعجزة والمدينون وأبناء السبيل وعامة الجيران وهم أقرب . « كيف تطيب لك قبلات ولدك ، واليتيم بجانبك يبكى ولا من يحتضنه أو يخفف دموعه ؟ إن جنابات العرش تهتز لبكائه . وكيف تسعد بنعمتك وأصحاب الحاجات حولك يتلوون من الشقاء ؟ » . ينبغى ألا تقبض يد الإحسان عن أحد لعصيانه الله أو كفره به ، فالله يحتمل في ملكوته العصاة والكفار . وللحيوان حقه فلا يضره أو يتخلى عن نجاته إلا قاس ظلوم . وليس من المروءة إزعاجه ولو بنفيه عن قطيعه . فن علقت به نملة إلى غير موطنها حق عليه أن يردّها إلى سربها في موطنها . والإحسان أقوى داع إلى تأليف القلوب ، وأكبر مطهر لها من الرذائل ، وقد

الباب الثالث — في العشق

معاني الباب

هنا يكشف سعدى جانباً من أعظم جوانب نفسه وعقيدته ، كما يكشف كثيراً من آرائه في الله والمعرفة والوجود والقيم ، فيلتقي كثيراً بالفياسوف اسبينوزا إمام القائلين في العصر الحديث بوحدة الوجود .

وهو يقسم الناس قسمين : أهل الصورة الواقفون من الأشياء عند الظواهر ، وأهل المعنى الواغلون إلى البواطن . الأولون تربطهم أهواؤهم بعروض الدنيا ، فهم عميان محجوبون عن الحقائق بزخارفها المبهجة ، مقيدون بجهالتهم في مناهات الأباطيل . والآخرون يحاولون قمع شهواتهم وتصفية نفوسهم — بالرياضة والمجاهدة وإسعاد الخلق ، حتى ينجلى لبصائرهم لباب الحقيقة في أصلها ، ولا تزيدهم الصعوبات إلا تهافتاً على الجهاد إليه في عزيمة وصبر . ملأ الله نفوسهم فهموا في حبه شهداء لجلاله ، فهم في الله وبالله والله ، يجدونه في كل شيء ، وهذا سر قوتهم وسلطانهم وإن ظهروا ضعافاً مساكين . وكل همهم في الدنيا الرجوع إلى الله فأنين في الإيمان به وخدمة خلقه ، للاتصال به ، والاتحاد معه بالمحبة . وليس هناك إلا وجود واحد حق هو الله ، فالعالم إلى جانبه صورة زائفة باطلة .

من مقدمة الباب

سعيدة أيام المفتونين بحب الله ، سواء كانوا حزاني لانفصالهم عنه ، أو مغتبطين بوصالهم في حضرته . هم صعاليك يفرون من سلطان الدنيا ، وعلى أمل لقائه يشربون خمر العذاب ، فذلك خير لهم وإن بقوا صامتين ، وما في الصبر عن تذكر الله خير . فسوسة الشجرة حلوة

يخضع الإحسان من العدو ما لا يخضعه السيف ، ويربط الحيوان إلى صاحبه أشد مما تربطه سلاسله . فإذا زاد الإحسان الشرير شراً حق الامساك عنه . وليس يعد من إحسان المرء إلا ما يمد به يده ، لا إحسان أهله عنه . ولا مروءة لمن لا يعمل من أجل الرزق ويحسن القيام عليه ، ويدخر من السعة للضييق ، حتى يكفي نفسه وأهله ذل السؤال ، ويبذل الفضل للمحتاجين ، وليس يأكل من كد غيره إلا مخنث . والنية قبل العمل في كل إحسان ، فالبذل للمرأة رذيلة تحبط أثره .

من مقدمة الباب

إذا كنت عاقلاً فاقصد إلى جوهر الحق ، فهو دائم والقشور فانية ، ومن ليس ذا معرفة ولا كرم ولا تقوى فليس إنساناً إلا بصورته . إنما ينال في سلام تحت التراب من بث الطمأنينة في القلوب . انفق ذهبك ومتاعك فالرياح ستذهب به من قبضتك ، افتح باب كنزك الآن فلن يكون المفتاح غداً في يديك . وإذا شئت انقضاء الأمل يوم القيامة فلا تنس المتألمين حولك . لا ترد الفقير عن بابك صفر اليد ، خشية أن تدور غداً على أبواب الغرباء . ولتسد حاجة غيرك خشية أن تحتاج غداً إلى عون الآخرين . أو لست تبتهل إلى معبودك ؟ . . . فلتكن إذن كريماً ، ولا تلو وجهك عمن يتهلون إليك .

قصة في فعل الخير مع الأشرار

قالت امرأة لزوجها « لا تشتري الخبز من الخباز الذي في شارعنا بل من السوق ، فانه يريك القمح ويبيع لك الشعير ، ولا عملاء له غير أسراب الذباب » فأجابها : « يا نور حياتي ، لا تعبني بخيله ، فما أقام هنا إلا أملاً في معاملتنا ، وليس في المروءة أن نخيب أمله فينا » . . . أسلك سبيل أهل الحق ، وإذا نهضت على رجلك فهد يدك إلى العاثرين .

كثرتهم من يد الصديق . والأسرى في جبال حب
الله لا يبحثون عن مهرب . إنهم يعانون الملام ولكنهم
في وحدة تأملاتهم ملوك ، وطريقهم مجهول . هم
كالفراش يتهافون فيحرقون أنفسهم في نار الحب .
معشوقهم في صدورهم وهم مع ذلك يبحثون عنه ،
والينبوع بقرهم وشفاهم تحرق ظمأ إليه .

من حديث بالديمومة

حبك يردك جزعاً ثائراً ، وبهذا الاخلاص تضع
رأسك عند قدم حبيبك لتنسى العالم ، وحين تهون
الثروة في عينك يستوى لديك الذهب والتراب . تقول
أنه ساكن في عينيك ، وحين تغلقهما يكون في رأسك ،
وحين يطلب حياتك تضعها في يديه ، وحين يشهر
سيفه على رأسك تمد عنقك إليه . هكذا يورث الحب
الأرضى هذه الخيرة ، ويطلب هذه الطاعة - فهل
تعجب للسالكين في طريق الله حين يغرقون في محيط
الحقيقة ؟ . . . إنهم في ذكرى حبيبهم يستدبرون العالم
وهم سكارى بالساقى الذى فتنهم فأهرقوا الخمر .
لا دواء يشفيهم ، فلا أحد يعرف آلامهم . بصيحاتهم
يقتلعون الجبال ، وبتأوهاتهم يبددون المالك . وبكاؤهم
ليلا يغسل من عيونهم رغبة النوم . هم غرقى في بحار
الحب ليل نهار ، فهم في وهلم لا يميزون بين ليل
ونهار .

الباب الرابع - في التواضع

معاني الباب

لينظر المرء مم خلق ، حتى يتطهر من الغرور والعجب
بما أوتي من سلطان أو مال أو جاه أو صحة أو جمال
أو ذرية ، فكل ذلك من فضل الله عليه ، لا ثمرة جهده
فحسب . وكل ذلك من متاع الدنيا وهو زائل . ولاحظ
من الكرامة لمتاعها إلا بما يهيء للعمل الصالح . والدنيا

ذات غير : قرب هابط علا ، ورب عال هبط ،
والحسنات والسيئات محفوظة .

ولا يغتر التقى بتقواه ، أو يتعالى على الخطاة ،
فالتواضع من آيات التقوى وهى تنافى الجهل والخيلاء .
ولا يغتر العالم بعلمه ، فغروره به آية فراغه وعقمه ،
والعلم إذا خامر النفس هذبا . خلق الله البشر من أصل
هين ، فبوأهم بفضله أعلى مكانة ، فالتواضع كان ولم
يزل طريقهم إلى الرفعة . ومن داخله الغرور مسخه
فأذله . وكلما زاد فضل الله على امرئ كان تواضعه أجدر
وألزم . ومن النقص ازدراء الضعاف والجهلاء والمساكين ،
ومن الحماقة الاستهانة بالعصاة ، فباب الرحمة مفتوح
دائماً أمام كل تائب ، والحواتم غيب ، ورحمة الله
تسع كل شيء . وآية المروءة الساحة ، فليسط امرؤ
كنف عطفه للخلق جميعاً ، فيبارك أقل فضلهم ويقبل
عذرهم ويحتمل سوءهم ، ويتجاوز عن خطاياهم راضياً
شاكراً لله . وليكن طالب حق وحكمة حيث وجدها ،
فرب جاهل أو غريب يصيب حيث يخطئ العالم أو
المحرب . والله وحده مبدع الخلق وحافظهم ومدبرهم كما
اقتضت حكمته ، ومن ورائهم علمه ، وهو وحده الديان .

من مقدمة الباب

أنت - يا مخلوق الله - من التراب خلقت ، فينبغى
أن تكون متواضعاً كالتراب . لا تكن جشعاً ولا طاغياً
ولا صلب الرأس . إنك من التراب : فلا تكن كالنار :
عندما ترفع النار رأسها الخفيف كبرياء يخفض التراب
رأسه تواضعاً . ولهذا كانت النار متجبرة والتراب
وديعة . خلقت الشياطين من النار وخلق البشر من
التراب :

قصة عمر والسائل

سمعت أن عمر في خلافته مر بمكان ضيق فوطئ
قدم سائل مسكين ، فعنفه السائل قائلاً : « أو أنت

أعنى ؟ » فأجابه متعطفًا : « لست أعنى ، وقد آذيتك بلا علم فسامحني » . إذا اتقيت حساب الله فاغفر خطايا من يخافك ، ولا تجحف برعيتك أيها الجبار ، فهناك جبروت فوق جبروتك .

الباب الخامس — في الرضا

معاني الباب

لم يئوت الإنسان من العلم إلا قليلا ، فرب محنة يضيق بها وهي نعمة ، ومتعة يسر بها وهي نقمة ، وليس الإنسان وحده في الوجود ولا هو حافظه ، ولا قدرة له على تدبيره ، أو فهم الحكمة من وراء تصاريقه . فليؤمن برحمة الله وحكمته ، وليسلم بقضائه وقدره . للإنسان إرادته وهي من إرادة الله ، وله قدرته وهي من قدرة الله : والتبعية في الوجود على حسب القدرة والإرادة . والإنسان قابل للترقي إلى أعلى الدرجات ، ولكنه يجاهد في حمى الله . وكل شيء من الله وإليه ونسبة شيء إلى غيره مما يחדش الإيمان بأحديته .

من مقدمة الباب

السعادة تأتي من فضل الله لا من قوة الأقوياء . وإذا لم يأت الخير هبة من عليين لم تستطع القوة تحصيله . إن الخلة لا تشقى بضعفها . والنمر لا يأكل بفضل قوته . وإذا عجزت اليد عن بلوغ السموات فلتقبل حظك الذي يأتيت محتوماً . وإذا قدر لحياتك أن تطول لم يقتلك الثعبان ولا السيف . وإذا جاء يوم أجلك قتلك الترياق أكثر من السم .

قصة الطبيب والقروي

لم يستطع قروي أن ينام ليلة لألم في جنبه ، ولما جاء الطبيب قال لأمله : هذا الألم ناشئ عن أكله بعض

ورق العنب ، وأنا أعجب كيف عاش الليلة : فإن سهام التتار كانت خيراً له من تناول هذا الطعام العسر » في تلك الليلة مات الطبيب ، وبعدها بأربعين سنة كان الفلاح لم يزل حياً .

الباب السادس — في القناعة

معاني الباب

طمع المرء فيما عند غيره من متاع الدنيا آية الجهل والخسة ، وتهافتة عليه خليق أن يستعبده وينفر منه أقرب الناس إليه . والسعادة ليست في الجاه أو السلطة أو المال ونحوه من متاع الدنيا بل في الفضيلة . وطريق الفضيلة كبح النفس والبدن عن الشهوات المذلة . وقد يكون الملوك والأثرياء ونحوهم أكثر شقاء من المساكين . والنفس قابلة للتأديب بالرياضة والمجاهدة حتى تنصرف إلى ما هو أولى بها وما هي أولى به . ومن قنع بيسيره سد حاجته فكفاه ، ومن مد أطاعه لم يكفه شيء : فكلما حاز مطلباً تفزع إلى غيره ، وإن لم يزدده سعادة . والأطاع حبال المعاطب ، وإن كانت في ظاهرها الكفيلة بتحصيل المطالب . ومن طلب السعادة والسلامة فليظهر نفسه من خباثات الشهوات ، وعيشه من خباثات الموارد . وبقدر ما يترف المرء تطمس بصيرته ، وكما يردع غواياته يفتح قلبه وترتفع فضيلته فيقترب من الله . والله لا يرزق خلقه على قدر كرامتهم عنده أو سعيهم بما عندهم من حول وحيلة ، ولا يحرمهم لهوانهم عليه أو عجزهم عن المعاش ، فهو مصور الأجنة في الأرحام ، ومقدر آجالها ، وكافل أرزاقها ، بفضلته الشامل ، فلا تضيع مروءتك بالأطاع الفارغة .

من مقدمة الباب

لا يعرف الله ولا يعبد من لا يقنع بحظه ، فقل للطاع : « القناعة غني ، أيها القلق اسكن فالعشب لا

ينمو على الصعيد الصخرى المضطرب . إذا كنت إنساناً تحس فلا ترفه جسديك : وإلا أتلفت ذاتك . العقلاء يطلبون الفضيلة ، ومرفه جسده خلو من فضل . الأكل والنوم دين الحيوانات ، واحتضانه دأب الحمقى . سعد امرؤ ذو وجه ينشط خلال تأملاته ، فيعد نفسه للرحلة الأخيرة عن طريق معرفة الله . ومن لا يميز بين النور والظلام يستوى عنده وجه شيطان ووجه حورية . كيف يستطيع الصقر أن يطير إلى السماء وجناحاه مرتبطان بحجارة الأطعام . اهتم بالعبادة أكثر من الطعام . قصر ملائكة . ابدأ بمعرفة أخلاق الإنسان ثم فقه عن خصائص الملائكة . حسبك من الطعام ما يسد جوعتك ، فكيف يهب الخيرات من لا يستطيع من تخمة أن يتنفس . من ملاً بطنه طعاماً خلا رأسه من الحكمة . والفريسة لشراستها تقع في الشرك .

قصة ملك خوارزم

في بكرة صباح زار طماع ملك خوارزم ، وسجد له مرتين ، فسأله ابنه : « يا أبت ، أوم لم تقل أن مكان الحج مكة ؟ فلم تكرر السجود اليوم أمام الملك ؟ » . القناعة ترفع الرأس . فاذا امتلاً طمعاً لم يرتفع أعلى من الكتفين . ومن طوى بعض شحه استغنى عن أن يتملق أحداً بقوله : « أنا عبدك وخادمك » . والسؤال كفيل أن يطردك من كل مجلس ، فانفه عن نفسك حتى لا تطرد .

الباب السابع — في التريية

معاني الباب

سعدى صوفى عملى إنسانى ، فالفضيلة مطلبه الأول وهى عنده إنسانية بل كونية ، أو هى صلاح إنسانى كوفى لا قومى ولا وطنى ولا عرقى ولا معاشى ، والإنسان أولاً قائم فى مملكة هى العالم كله ، والله صاحبها ومدبرها

فهو أولاً فرد فى رعية الله عامة . ثم هو فرد بين الناس فى أمة أو جماعة أو أسرة ، وقد يكون أباً أو ابناً أو زوجاً أو صديقاً . . . وله فى كل وجه من هذه الوجوه حقوق وعليه واجبات بحسب ذلك الوجه .

والتقوى قوام صلة المرء بربه وبخلقه ، فينبغى أن تكون باعث كل نية وسعى . ومبدأ الفضيلة — قبل المعرفة أيضاً — العفة ، أو كبح شهوات النفس والجسد بالرياضة والمجاهدة حتى يملك الإنسان أمره ، وتتجلى الحقائق لبصيرته بالعلم والحكمة . وليس كالشهوات موجبة للضلال عن الخير والحق . وينبغى للناس أن يتواصلوا على أساس المعاني الجميلة التى يتوخاها كل منهم فى نفسه وغيره ، لا على أساس فتنة المظاهر أو المنافع العاجلة . ومن الواجب اسداء الخير والعون لكل ذى روح .

كما ينبغى اجتثاث كل قول أو عمل يفسد المودة بين الناس كالظلم والسرقة والفساظة والغيبة والنيمة والحقد والحسد والطمع والترف والبغاء . وإن الرذائل الخفية شر من الظاهرة : كالغيبة فهى أقبح من السرقة ، وكافشاء السر فقد يثير فتنة . والتحام الأمة فى حرب مع عدو أهون من انتشار الأراجيف وهرج العامة . ومن أودع أحداً سراً فأفشاه فهو أحق منه باللوم . وقولة السوء دون ضرورة — ولو بالحق — رذيلة . والغيبة شنة حتى لمن هم مضرب المثل فى السوء كالحجاج الذى هو مثل الظلم الشرود . وليس يتبع عيوب غيره إلا معيب .

وينبغى للمرء أن يتوخى فى الزوجة عفتها ووطاعتها وحسن تدبيرها ولين كلامها ورعايتها أمر بيتها ، فكل ذلك كفيل أن يطيب عشتها ، أو يحبها ، ويغرى باغتفار تقصيرها ، ولو لم تكن جميلة ، وعلى المرء أن يثق برجولته قبل الزواج ، وأن يتجنب حسان الغلمان ونساء غيره ، فأهله أطيب له ، وجمال المرأة أو جهاها أو مالها بلاء مع سوء خلقها وتطاولها . والسجن أحب

من بيت تسوده الشحنةاء . ولتلتزم المرأة بيتها . وتتجنب معاشره الغرباء .

كما ينبغي تعهد الولد وحسن القوامه عليه منذ الصغر ، ليحفظ ماضى أبيه ، فيبر الولد مع تجنب تدليله ، لأن تدليله مفسده له ، وليبعد عن صحبة الأشرار اتقاء عدواها ، ويمنع من الاختلاط بالنساء منذ العاشرة ، ويثقف بالمعرفه والحكمة ، ويعلم حرفة يرتزق منها في معاشه ، ولو كان له من أبيه كنز قارون . فالكنز الموروث قد يضيع ، وكيس الحرفة دائماً ملىء . والولد الفاسد خير أن يموت قبل أبيه ، ومن ربى ابنه على الاعتماد على نفسه كفل حريته فلا يكون أسير أحد .

من مقدمة الباب

من يكبح هواه عن الرذائل أعظم قوة من رسم وسام . وليس أحد من خشية عدوه كمالكون أنت عبداً لشهواتك . نزعات السوء في سريرتك كالدلم في عروقك وإذا غلبتك أهواؤك استبدت بسلطانها عليك حكماً وثورة ، ولكنها تستسلم حين ترى قبضة العقل المدرعة . لا يتجول أهل الريبة ليلاً حيث الحراس ساهرون . والرئيس ان لم ينكل بعدوه أضاع أمامه سلطانه . وكلمة واحدة تغني إذا كان الإنسان يعمل بما يقرأ أو يسمع .

حديث في النيمة

لا تقل الشر في الخير ولا في الشرير ، فتخطي في حق الأول وتكتسب عدااء الأخير . من يذم غيره فانما يكشف عورات نفسه . وإذا ذممت أحداً فأنت مذنب ولو كان ما تقول حقاً .

من حديث في الزوجة

الفقير ملك إذا كانت له زوجة مطيعة عفيفة . لا كآبة مع متاعب النهار إذا وجدت في دارك من تمسحها عنك ليلاً . إذا كانت المرأة طاهرة لينة اللسان

فلا يسأل : أجميلة هي أم قبيحة . وإذا كانت خيرة الطبع فهي أرضى من الجميلة ، لأن اللطف يستر زحام العيوب . تجنب الحورية الرديئة الطبع . حرم نعم عليين من كانت له امرأة سيئة ، ولا متخذ منها إلا الله . السجن أفضل من بيت تسوده الشحنةاء . والرحيل عن البيت سرور إذا كانت قعيدته امرأة رعناء . والسعادة محجوبة عن كل بيت يعلو فيه صوت الزوجة صوت زوجها . وإذا عرفت زوجتك طريق السؤال فاكبحها ، أو كن قعيد بيتك كامراً . احجبها عمية في محضر الغرباء ، وإذا هي تركت بيتك فالى القبر . واتخذ زوجة جديدة كل ربيع فتقويم العام الماضى لا يؤدى غرضاً . وهشيك حافياً خير من سعيك في حذاء ضيق .

الباب الثامن — في الشكر

معاني الباب

ينبغي ألا ينقطع المرء عن شكر الله جزاء نعمه ، ومهما يشكره فهو عاجز أن يفيها هو أهله من شكره . والشكر من أسباب دوام النعم . وخير وسائله إسعاد خلقه بعمل صالح ولو كان هيناً . فأهون العون عند محتاجة عظيم ، وخير البر أعجله . وليس يعرف قدر نعمة إلا المحروم منها . ولينعم المرء كما أنعم الله عليه ، فهو لا يعطى غير ما آتاه الله ، لا ما حصله هو بقوته فحسب . نعيم المرء بما عنده قد ينسيه المحروم ، فلا يذهل — أثناء نعيمه — عنه ، أو يتربث لحظة في اسعاده .

من مقدمة الباب

لا أستطيع أن أفى بحق الشكر لذلك الصديق ، ولا أعرف أولى منه بالشكر . كل شعرة في جسدى هبة منه ، فكيف أشكره لكل شعرة ؟ الحمد لله الأجل الذى خلق الوجود من العدم . انظر كيف فصلك من الطفولة إلى الشيخوخة في سمت قويم . لقد خلقك طاهراً

فعش طاهراً ، حتى لا تموت ملوثاً بالذنوب . لا تدع التراب قائماً على المرأة فيزداد الكدر حتى يستعصى على الجلاء . يا عابد نفسك ، لم لا تقصد من يهب يديك القوة ؟ إذا صنعت خيراً بجهدك فلا تعبد نفسك . واعلم أن ذلك بنعمة الله . أنت لا تقوم بمحض قوتك . فالمبدع الخفى هو الذى يهبك كل لحظة .

من حديث بحال المتعين

إنما يجهل قيمة يوم الهناء من لا يرى الشقاء . الشقاء قاس على الفقير ، والغنى لا يحذره . إذا كنت سريع القدم فاشكر الله حين ترى العرج . ماذا يعرف من قيمة الماء سكان شواطئ جيحون ؟ سل عنه من احترقوا في وقدة الشمس . إنما يعرف قيمة الصحة من أنهكت الحمى عافيته . كيف يطول الليل عليك وأنت ناعم المضجع على سريرك ؟ فكر فيمن يتقى بالحمى : فلا يعرف ملل الليل إلا مريض .

قصة الحمار الحكيم

انقطعت الطريق في صحراء برجل فبكى قائلاً : « من في هذه الصحراء أشقى مني ؟ » فأجابه حماره : أيها الآدمي البليد ، لم يطول نواحك لجبروت القدر ؟ امض - ولو لم تجد حماراً تمتطيه - كي تقدم الشكر على أنك لست حماراً يمتطيه الناس .

الباب التاسع - في التوبة

معاني الباب

مسرّات الحياة وآلامها إلى فناء ، وكل من فيها كذلك ، وإلى الله مصير خلقه جميعاً . والمرء مسئول عن عمله ، ولا مرد له بعد الموت إلى الحياة لإدراك فائت ، وهو ناقص وخطابه كثيرة ، ولكن باب التوبة مفتوح دائماً ، ورحمة الله تسع كل شيء .

فليسرع مذنب إلى التوبة النصوح . لأن الغيب سر ، والموت قد يفجأ قبل فرصة جديدة ، وليخجل المرء من ذنوبه ويتب عنها قبل افتتاح خزيه يوم الحساب ، فإله مطلع على الأسرار ولكنه ستار . ولا يستهن امرؤ بذنب - ولو كان صغيراً - أن يرديه ، أو يستعظم كبير ذنب فغفو الله أكبر من جميع الذنوب . والله يحب التوابين ويمد لهم المعونة للصلاح . وليس كدموع الندم مطهر للخطيئة . الشقى من نسي الله فأنساه نفسه ، وغرته زخارف الدنيا فأسرته في حبائلها حتى خسر نفسه وأضاع آخرته ، وأحزم الناس من استعد بصالح الأعمال والتوبة من الخطايا قبل رحيله إلى الآخرة .

من مقدمة الباب

يا من أفنيت سبعين عاماً من حياتك ، ربما كنت غافلاً تلك الأيام التي ولت مع الرياح ! غرتك مطالب الدنيا فلم تتخذ الأهب للرحيل إلى ذلك العالم : إذ يأتى إليك . وفي يوم الدين - حين تهب سوق الفردوس - سيميز كل امرئ بمكانه على حسب أعماله . فإذا كنت ذا كنز عظيم من الصالحات كانت صالحاتك هي ثروتك في الحساب ، وإذا كنت مفلساً فهو خزيك . وإذا كنت قد أضعت خمسين عاماً فاعتد سنواتك الباقية هبة فاخرة . وإذا كنت لم تنزل قادراً على الكلام فلا تغلق شفئك كالموتى عن اللهج بحمد الله .

عظة

الحياة طائر اسمه النفس وحين يفر الطائر من القفص لا يعود إلى الأسر . اعتبر ، فالعالم باق ولكن لمدة ، وإن لحظة تنفق في حكمة خير من عمر في حماقة . لم إذن نربط عقولنا بهذا الخان حيث تستريح القوافل ؟ أحبابنا مضوا ونحن لم نزل في الطريق . وبعدها سبقى الأزهار يانعة في الحديقة ، ويستمر الأصحاب في المجلس معاً . وحين تبلغ شيراز ألا تنظف نفسك من

غبار الطريق ! يا من تدنست بتراب المعصية ، ما أسرع
ما ترحل إلى مدينة غريبة . إليك وتطهر بدموعك من
خطاياك .

الباب العاشر — في المناجاة

معاني الباب

العبادة بجوهرها لا بشعائرها . والمعول فيها على
الاخلاص لا المعاودة ، وكل عبادة فالى الله منهاها
ولو أقام العابد لجهله أو غفلته وسيلة بينه وبين الله .
والله صمد سميع بصير ، والأعمال عنده بنياتها ، وعلمه
محيط بخفايا السرائر من وراء شكول الظواهر ، وهو
قريب إلى داعيه : يحيب دعوته ، ويغفر زلته ،
ويكشف محنته ، ويبسط عليه حمايته ، ويحقق رجاءه ،
ولا حامى غيره ولا يجيب .

من مقدمة الباب

قم نرفع أيدينا في مناجاته ، فأنها غداً ستكون عاجزة
في التراب . لا تظن أن تضرعاتنا ترتد خائبة أمام باب
الرحمة المفتوح أبداً . يا رب اشملنا بحنانك ، فالذنوب
أوغلت بين عبادك . أيها المنعم ، أنت بكرمك احتملتنا
وبعطايك ورحمة حبك أقمنا . وإذا فضلنا على سائر

خلقك فأملنا أن تؤثينا العظمة اللائقة بمكانتنا في العالم .
رب ، لا تصغرنى من أجل عظمتك ، ولا تخزنى
بخطاياى . ولا تسلط أحداً على ، فخير لى أن أنال
العقاب من يديك . وحسبى الخزى فى حضرتك فلا
تخزنى أمام رفاقى . إذا هبط ظل رحمتك على ، هان
جلال السماء أمام عيني . وإذا وهبتى تاجاً رفعت رأسى
فارفعنى حتى لا يزدربنى أحد .

قصة وثنى

ولى أحد عباد النار وجهه عن العالم ، وربط
حقويه لخدمة صنم ، وبعد سنوات حلت به نكبة ،
فبكى عند قدمى الصنم ضارعاً : « أيها الصنم ، إني بائس
فأعنى ، ومتعب فارفق بى » ، واستمر طويلاً فى ضراسته
الحزينة بلا جدوى . كيف يستطيع الصنم انجاز رغبات
إنسان ، وهو عاجز أن يدفع ذبابة عن نفسه ؟ تحسر
الوثنى وقال له : « يا أنت قدماك مربوطتان إلى
الضلال ، ومن الحق أن عبدتك سنين . انجز رغباتى
وإلا طلبتها من الله » . وبينما وجهه ملوث بالتراب عند
الصنم أنجز المهيمن رغبته . وسمع هذا رجل تقى ،
فخجل ، فسمع صوتاً من عاين فى أذن سره قائلاً :
« هذا العجوز صلى أمام الصنم فردت صلاته ، فإذا رد
فى مقام الله فما الفرق بين الصنم والله الحى القيوم ؟ » .



فاوست بجوتة " الجزء الأول والثاني "

بمقام

الدكتور محمد عوض محمد

مكانة المؤلف وأهم آثاره

في شهر مارس من عام ١٨٢٣ أرسل الشاعر الإنجليزي الشاب بيرون رسالة إلى الشاعر الشيخ جوته . وكان بيرون في طريقه إلى بلاد اليونان حيث قضى نحبه مجاهداً في سبيل تحريرها من النير التركي . قال في رسالته : « لئن قدر لي أن أعود من رحاني هذه لأبادرن بزيارة ويمار (حيث يعيش جوته) لكي أرفع فروض الولاء الخالص ، كواحد من المسالين المعجبين بأمير الأدب في أوروبا غير منازع » .

ولئن كانت هذه عبارة أملاها حماس شاب معروف بشدة الحماس بل والاندفاع : إنها على كل حال كلمة ردها غيره ممن عرفوا بالتؤدة والهدوء . ومع ذلك إذا كنا نرى أن وصف جوته بأنه أمير الأدب في أوروبا في العصر المشار إليه ، لا يخلو من الغلو ، فلا بد من التسليم بأنه أكبر رجال الأدب الألماني في ذلك العصر وفي كل عصر ؛ لم يسبقه ولم يخلفه من يدانيه .

كذلك يسهل التسليم بأن أعظم إنتاج أدبي لأعظم شعراء ألمانيا هو كتابه فاوست . وهذا أمر لا يمكن

أن تختلف فيه الآراء . إن الناس ربما اختلفوا في مسرحيات شكسبير ، وهل أعظمها هملت أو مكبث أو عطيل أو الملك لير ، أو غيرها ؛ غير أن أحداً لم يحاول أن ينكر أن فاوست أعظم أثر لجوته ، وأعظم الآثار الأدبية في ألمانيا كلها .

ولسنا قادرين ، ونحن نقدم للقراء حديثاً وافياً عن هذا الكتاب ، أن نبدأه بذكر مستفيض عن المؤلف ، ذلك أن المجال هنا مخصص في معظمه للتحدث عن الأثر الأدبي نفسه ، لا عن سيرة صاحبه . ومع ذلك فإننا هنا بصدد كتاب صاحب مؤلفه طول حياته . ومن يتحدث عن فاوست مضطر إلى الإشارة إلى نواح عديدة من حياة المؤلف . . فحسبنا الآن ونحن نعرض لسيرة جوته - وإن تكن سيرة شائقة عاطرة - أن يكون حديثنا في كثير من الأيجاز :

* * *

لقد ولد الشاعر الألماني الكبير في مدينة فرانكفورت على نهر الماين . في يوم ٢٨ من أغسطس سنة ١٧٤٩ من أسرة متوسطة من الناحية الاجتماعية ، ولكنها ميسرة الحال من الناحية المالية . ولذلك لقي المولود كل عناية

في تنشئته وثقافته في منزله أولاً ، ثم في جامعة ليبسك حيث قضى عاماً وبعض عام ؛ ثم أعاده المرض إلى فرانكفورت . ولزم فراشه عاماً أو أكثر . فلما أبل من مرضه أخته أبوه هذه المرة بجامعة ستراسبورج . وهناك انهمك على الدراسة والتحصيل وكأنه لا يشفى له ظمأ ، وأكب على مختلف الدراسات العلمية ، ودراسة الطب والفلسفة ، ولم يكن بد من أن يدرس القانون ارضاء لوالده ، الذي سمح له أن يدرس ما يشاء ، على شرط أن يعود من الجامعة بشهادة في القانون .

فستراسبورج هي المرحلة الأولى في التكوين الثقافي والروحي لجوته . وقد التقى هناك بالفيلسوف هررد Herder ، الذي يكبره بخمس سنوات ، وكان له تأثير غير قليل في التوجيه الأدبي لجوته . ومنه أخذ فكرة الاهتمام بالآثار الشعبية والأساطير الجرمانية . ولا يمضى وقت طويل حتى نرى أثر ذلك في إنتاج جوته لمسرحيته الأولى « جوتس » Göz von Berlichingen

وعاد جوته إلى فرانكفورت وأخذ يتدرب على الأعمال القانونية . ثم قصد مدينة ويتسلار ، حيث محكمة الاستئناف العليا للدولة ، وهناك تعرف إلى سيدة خطيبة لأحد أصدقائه ، وجن بها وجداً وهياماً . وكانت تجربته هنا هي الأساس الذي بنى عليه قصته المشهورة « آلام ورتز » .

وبعد عودته إلى فرانكفورت يزوره هناك الدوق كارل أوجست أمير وعمار فيدعوه لأن يزور وعمار ، ويكرر الدعوة ، فيقبل جوته ويسمح له والده على كره منه . فيقصد وعمار في عام ١٧٧٥ ، وفي نيته أن تمتد إقامته فيها شهراً أو شهرين فإذا هو يتخذها مستقراً ومقاماً مدى الحياة . ولم يلبث الدوق أن ولاه مناصب ذات خطر ، واتخذة عوناً وصديقاً . ولم يمض وقت طويل على جوته في وطنه الجديد حتى أصبحت وعمار كعبة القاصدين من رجال الأدب والفن والعلم . وكان

جوته نجمها الساطع . وقد كان في ألمانيا بقعتان هما روض الفكر البانع والثقافة المزدهرة . أولاهما برلين التي يشرق فيها فردريك الأكبر . وفي بلاطه تسود الثقافة الفرنسية ويؤمه فيها أمثال فولتير . أما البقعة الأخرى فهي وعمار ذات الثقافة الجرمانية ، التي تشرق فيها كواكب ألمانية خالصة مثل جوته وشيار وهردر وأكرمان . وربما حج إليها الأدباء من جميع الأقطار . ولقد غادر جوته وعمار غير مرة في رحلات في ألمانيا وسويسره وفي إيطاليا ثم لا يلبث أن يعود إلى بيته الجميل في وعمار . فهنا عشه الذي قضى فيه عمره يغرد ويشدو بأبدع الشعر وأعذب ، ويؤلف في العلم ويأتي فيه بمبتكرات ومخترعات . . حياة كلها دأب وجد . . لم تهدأ ولم تعرف الراحة إلى يوم واته المنية في يوم ٢٢ من شهر مارس سنة ١٨٣٢ .

ولا بد لنا أيضاً من إشارة وجيزة لأعمال جوته الأدبية خلاف كتابه الكبير الذي سنذكره بالتفصيل فيما يلي . لقد عاش جوته عمراً مديداً . وبدأ إنتاجه مبكراً . وكانت حياته مليئة بالإنتاج الذي لا ينقطع حتى الأيام الأخيرة من عمره المديد . والمقام لا يتسع للأفاضة في ذكر مؤلفاته . وحسبنا هنا أن نجمل الإشارة إلى أشهرها دون أن نلتزم الترتيب الزمني .

إن مؤلفات جوته تنتظم أربعين مجلداً ومن أهم ما تشتمل عليه ومن أبدعه شعره الغنائي ، أى الأناشيد والقصائد في الوصف والغزل والقصص القصير المنظوم والمنظومات الشعبية من طراز « بلاد » Ballad . وهي تحتل مجلدين كاملين . وقد اتفق رأى النقاد على أن شعر جوته الغنائي يمتاز بالرفقة والعلوبة . إلى درجة منقطعة النظر ، ولو أن جوته لم يؤلف سوى تلك القصائد ، لكان في هذا ما يكفي لوضعه في المكان الأسمى بين الشعراء « الغنائيين » .

وألف جوته مسرحيات عديدة . بدأها في مرحلة الصبا بإخراجه مسرحية « جوتس » التي سبقت الإشارة إليها . وهي مستمدة من قصة بطل جرمانى في العصور الوسطى . ثم جاءت بعدها مسرحيات كلافيجو Clavigo وإيجمنت Egmont وتاسو Tasso وإيفيجينا Ephigenia وغيرها وغيرها . وقد كان جوته شديد العناية بالمرسح في ويمار ، وقد قام هو نفسه بالتمثيل في بعض مسرحياته وفي غيرها . .

وتناول التأليف القصصى المنشور أيضاً ، ومن أشهر ما ألفه في هذا « آلام ورتير » وهو من أول وأشهر مؤلفاته ويصف قصة غرامه بخطيبة صديقه المسماه شارلوت بوف . والكتاب معروف للقارئ المصرى في ترجمته الرشقة بقلم الأستاذ أحمد حسن الزيات . ولكن أشهر قصص جوته النثرية ، قصة ولهم مايستر Wilhelm Meister ، وهى قصة طويلة تصف حياة المسرح والعاملين فيه . وعلى الرغم من أنها رواية منشورة ، فإنها تشتمل على أناشيد وأغان شعرية من أبدع ما أنتجه شاعر . نذكر منها على سبيل المثال القطعة التى تحاكي النظم العربى فى التزام القافية والتى أولها :

Nur wer die Sehnsucht kennt
Weiss was ich leide.

ومن العجيب أن هذا المعنى يشابه البيت العربى :

لا يعرف الشوق إلا من يكابده

ولا الصبابة إلا من يعانها

والترجمة الحرفية هى : إن الذى يعرف الشوق

هو وحده الذى يدرك ما أعانى .

ويعتبر كتاب ولهم مايستر أكبر إنتاج لجوته بعد فاوست . وقد ألفه على مدى كثير من السنين ، كما هى الحال فى فاوست .

وهناك قصة بالشعر على نظام شعر الملاحم : تدعى « هرمن ودروثيا » وقد ترجمت نثراً باللغة العربية . وهى تعد من أروع ما نظمته جوته .

ومن مؤلفات جوته المطولة كتابه عن تاريخ حياته ، بدأه وهو كهل ، ولكنه استخدم ذاكرته القوية ، وما قد يكون لديه من مذكرات ، بحيث أصبح كتابه شاملاً لتاريخ حياته كلها . وقد سماه « الحقيقة والخيال » Dichtung und Wahrheit احتراساً من أن تكون ذاكرته قد خانتة فى بعض شئون صباه وشبابه .

وفى ختام الحديث عن أعمال جوته لا بد أن نشير إلى ديوانه الشهير المسمى « الديوان الشرقى الغربى » Westöstlicher Diwan . فإن جوته بعد أن تجاوز الستين أبدى اهتمامه بالأدب العربى والفارسى بصورة جدية . وأخذ يستعين بعدد من المستشرقين على فهم بعض النصوص الأدبية الهامة ونصوص القرآن الكريم . وانتهى به الأمر إلى تأليف الديوان المذكور ، الذى تظهر فيه الروح الشرقية والجو الشرقى . والديوان عبارة عن مجلد ضخم يشتمل على عدد كبير من القصائد والمقطوعات فى شتى الموضوعات من نسيب وحكمة ووصف وكلها مصطبغ بالصبغة الشرقية . . .

إن اهتمام جوته بموارد أدبية جديدة ، وتعمقه فيها ، ونشره لديوان شعر مستلهم من تلك الموارد الشرقية ، ونشره لمثل هذا الأثر وهو مشرف على السبعين من أكبر الأدلة على حيويته ودأبه ومقدرته على التجديد فى جميع مراحل الحياة .

تأليف مسرحية فاوست

له وهو يخطط هذه الخطوات الأولى ، في عام ١٧٧٣ أن الانشغال بهذا الكتاب سيلازمه إلى أوائل عام ١٨٣٢ . وأن الإنتاج سيكون موزعاً على أوقات متباعدة على مدى السنين ومراحل الحياة . إن من المهم لكي نحسن فهم هذا الأثر الأدبي الجليل أن ندرك هذه المراحل العديدة ، التي لازمت ذلك الإنتاج .

إن جوته نفسه يحدثنا أن الفكرة العامة للكتاب قد خطرت له في وقت مبكر . وأنه قرر منذ البداية أن تكون معالجته للأسطورة في صورة مسرحية شعرية . لقد خيل له أن الأسطورة تشتمل على مواقف ونواح عديدة ، ومن الممكن أن توثق صوراً ذات معان ، وأن فيها مجالاً للشعر والإنشاد وللأسى والفكاهة ، وللدعابة والشعوذة ، وللأخيلة المبتكرة . ولمواقف عديدة تسمح بوفرة الإبداع والاختراع .

ولكن اتساع المجالات أمامه لم يدفعه لرسم خطة محددة صارمة ، يتقيد بها ، ولا يخرج عنها . بل مضى في عمله كما يشاء ويشاء له الهوى : يكتب اليوم قطعة ، ثم ينتقل إلى غيرها غداً ، ويتخيل مواقف أو مشاهد ينظم فيها حواراً ، أو يؤلف أناشيد بديعة ، مكانها في جزء آخر من الكتاب لم يؤلف بعد . فكثيراً ما كان يترك فجوات هنا أو هناك ، على أمل أن يسدها بفصول مناسبة عندما تحين له الفرصة التي يرتضيها . وفي أثناء ذلك نراه لا ينفك يتقح ويهذب ، ويقتطع ويضيف ، ويمحو ويثبت . . .

وعندما نزل جوته وعمار في عام ١٧٧٥ كان لديه أجزاء من فصول الكتاب ، الذي أخذ يتكون بهذا الأسلوب العجيب . . وكان معلوماً لخاصة أصدقائه أنه مشغول بتأليف مسرحية « فاوست » فطلبت إلي إحدى سيدات القصر : الآنسة جوخهاوزن Göchhausen أن يعيرها الجزء الذي أتمه من الكتاب ، فأعطاه بعض

كان من دأب جوته في مؤلفاته الكبيرة أن يعمد في التفكير فيها . ويطلق التأمل فترة من الزمن قد تمتد أشهراً وأعواماً ، ثم يبدأ الكتابة في بعضها ، ثم لا يلبث أن ينصرف عنه ، إلى إنتاج آخر ، فيتمه كله أو بعضه ، ثم يعود إلى ما كان بصدد من مؤلف مؤجل . ومن النادر أن يتم مؤلفاً من مؤلفاته مرة واحدة ، كما فعل في مسرحية « جتس » ، وقصة « فيرتر » وملحمة « هرمن ودروثيه » . ولعل سبب ذلك سهولة الموضوع ووضوحه . أما إذا كان الكتاب الذي يشغله متعدد الموارد والمصادر ، عميقاً لا يكاد يسبر غوره إلا بجهد ومشقة ، وموضوعه بعيداً عن السهولة واليسر ، فإن الشاعر خليق أن يقضي في تأليفه السنين الطوال ، يرسم له الخطط ويقلبه على وجوه عديدة ، ويستحدث فيه ما شاء من أخيلة ومواقف جديدة ، فتتنام فصول الكتاب وتتعدد فنونه ، وقد تفتقر الفصول إلى قطع جديدة تصل بعضها ببعض . حتى إذا قطع في هذا مرحلة ، ترك الكتاب فترة من الزمن لا يكاد يمسه أو يخطر له ببال ، ثم يعود إليه لكي يبدأ مرحلة جديدة . . وهذا الوصف لا ينطبق على كتاب انطباقه على « فاوست » الذي لازم المؤلف طول حياته ، يدعه ثم يعود إليه . وقد مضت ما بين مرور الفكرة الأولى بخاطرهم ، وما بين اتمامه السطور الأخيرة من الجزء الثاني قبيل وفاته مدة لا تقل عن الستين عاماً . فنحن نعلم أن الفتى الذي لم يكد يتجاوز العشرين ربيعاً ، كانت تتردد في خاطره أسطورة الساحر القديم فاوست وفي أثناء طلبه العلم في ستراسبورج عام ١٧٧٠ إلى ١٧٧٢ ازداد تفكيره فيها . وخيل له أنها جديرة أن تكون موضوع مسرحية ، ولم يمض عام وبعض عام حتى أخذ يرسم الخطة لتلك المسرحية . ولعله أخذ يسطر بعض مشاهدتها . ولكن مهبات أن يكون قد خطر

الإنتاج . وهذه سيجي دور العمل فيها حين يبدأ جدياً
في إعداد الجزء الثاني .

ولسنا ندرى تماماً ما الذى احتفظ به جوته ليظهره
في الجزء الثاني . . . عندما أخرج الجزء الأول . ولكننا
نعرف أنه في الراجح قد أتم الفصل الثالث ، كله أو جله
وهو الفصل الذى يشتمل على قصة هيلانه . غير أنه
على أثر ظهور الجزء الأول عاد مرة أخرى إلى
الإعراض عن متابعة عمله الكبير . ولم يستأنف العمل
في سائر الكتاب إلا في عام ١٨٢٥ . وكان إتمام الجزء
الثاني أهم ما كرس له جهوده في السنوات الأخيرة
من عمره إلى أن توفاه الله في الثاني والعشرين من مارس
سنة ١٨٣٢ . ونشر الجزء الثاني في العام التالى . . .

هكذا نرى أننا بصدد كتاب منقطع النظير في
ظروف تأليفه . ولا بد لنا أن نذكر هذه الظروف لكي
نحيد فهم هذا الكتاب . فهناك فصول ألفت في عهد
الفتوة والشباب . وفصول تناولها المؤلف في عهد
النضج وتمام الرجولة ، وأخرى كتبها وهو كهل
محرب . والباقي كتبه وهو شيخ هرم ، ومع أن جوته
ظل محتفظاً بمعظم قوته وحيويته الفكرية ، إلى آخر
مراحل الحياة . فإن أحداً لا ينكر أن مر السنين وزيادة
التجارب لها أثرها في مزاج الكاتب وفي أسلوبه
ونزعاته ، وطريقة تصويره للأشياء ، ولم يفت كثيراً
من النقاد أن يلفتوا النظر إلى ما هنالك من اختلاف في
الشخصيات فإن فاوست في الجزء الثاني غيره في الجزء
الأول وابلis نفسه في الجزء الثاني شيطان من طراز
مختلف نوعاً .

وبقاء كتاب فاوست في طي الأضياف زمناً طويلاً
كان سبباً في تعدد مناظره وتكاثرها . حتى بلغ الكتاب
بأكمله أكثر من ١٢١١٠ بيت ، نصيب الجزء الأول
منها ٤٦١٣ والثاني نحو ٧٤١٧ ، وهذا ما يعادل من
حيث الحجم أربعاً أو خمساً من مسرحيات شكسبير .

* * *

الفصول فنسختها بعناية في مجلد لديها ، وبقي هذا
المجلد لم ير النور إلا بعد وفاة جوته بنحو خمسة وخمسين
عاماً . فقد عثر عليه في ذلك الوقت ، ونشر وأصبح
يطلق عليه اسم « نواة فاوست » Ur-Faust وهو
يشتمل على نحو عشرين منظرًا من مناظر الكتاب أكثرها
مما يتصل بالمأساة الغرامية ، وقد كتبت بعض القطع
نثرًا والبعض نظمًا ، وكل ما تدل عليه هذه المجموعة
الصغيرة أن جوته قد ألم بالفكرة الأساسية في مسرحية
فاوست ولكنه عند وصوله إلى ويمار لم يكن قد أتم من
الكتاب إلا جزءاً يسيراً .

ولم يحاول أن يمضى في التأليف بعد وصوله ويمار
مباشرة ، ولعله لم يعد إلى معالجة الموضوع بعد ذلك إلا
في عامي ١٧٨٨ ، ١٧٨٩ . وقد تكون لديه عدد لا
بأس به من الفصول مما استطاع تنقيحه وتهذيبه ، ونشره
في عام ١٧٩٠ تحت اسم « فاوست : نبذة : ein Fragment »
وإلى هذه النبذة أخذ الشاعر يضيف
فصولاً جديدة في الأعوام الأربعة أو الخمسة التالية .
وفي ذلك الوقت بات واضحاً للمؤلف أنه قد توسع في
موضوعه ، وخلق فيه مواقف وأخيلة ، وحشد فيه
فصولاً ومشاهد ، وكلها من الأهمية بحيث لا يمكن
إغفالها وإسقاطها . . بل لا بد له أن يصوغها ويجلوها
في أحسن صورة وأروع ثوب شعري . فلم يكد يدركه
العام الأول من القرن التاسع عشر حتى بات واضحاً
لجوته أنه لن يتسنى له أن يخرج مسرحيته في جزء
واحد . بل لا بد أن تكون في جزئين . . ولعله ارتاح
لهذا القرار ، الذى أتاح له أن يطلق لخياله العنان ، وأن
يدع فكره يسبح في عجيب الآفاق والأرجاء . ولم يعد
هناك مشقة في لإخراج الجزء الأول . فوجه إلى هذا
الأمر اهتمامه واستطاع أن يخرجها للناس في سنة ١٨٠٨
تحت عنوان فاوست : الجزء الأول من المأساة ،
محتفظاً في الوقت نفسه بمقدار كبير من الفصول ،
بعضها منظوم كامل ، وبعضها في أدوار مختلفة من

موضوع الكتاب

بنى جوته كتابه العظيم على أسطورة «الدكتور فاوست» التي تدور حول قصة أستاذ من أهل العلم باع روحه للشيطان نظير أربعة وعشرين عاماً ينال فيها ألواناً من المتع والملاذات . ولعل الأسطورة تكونت بفضل جهود بعض رجال الدين ، الذين أرادوا بنشرها أن يعظوا الناس ويحرضوهم على الصلاح والتقوى والبعد عن سبل الضلال . ولكن الأسطورة فيما يبدو لها أساس من الواقع : فان النقاد متفقون على أنه كان يعيش في ألمانيا في النصف الأول من القرن السادس عشر رجل يحمل اسم الدكتور فاوست ، وكان يتجول في أنحاء البلاد يوهم الناس أنه ساحر ضليع . وقد تحدث عنه طبيب يدعى فيليب بيجاردى في كتاب ألفه سنة ١٥٣٩ قال فيه إن فاوست رجل أفاق محتال يتجول في البلاد منذ بضع سنين ، يزعم أنه الفيلسوف الأعظم ويدعى غير ذلك من الألقاب ، ويحتال على ابتزاز أموال الناس بقراءة البخت والشعوذة والطب الخرافى ، ونحو ذلك . ويقول «بيجاردى» إنه قابل كثيراً من معاصريه ممن خدعهم حيله وادعاءاته .

في ذلك العصر كان حديث السحر والسحرة يشغل الأذهان في جميع أنحاء أوروبا إلى درجة لا تكاد نتصورها فلم يكن بمستغرب أن يؤمن الناس ببراعة فاوست السحرية ويصدقوا مزاعمه . فاشتهرت حول اسمه الروايات والأخبار ، وهو على قيد الحياة . وعندما سمع الناس في حوالى عام ١٥٤٠ أنه قد مات ميتة عنيقة ، في ظرف شديد الغموض ، لم يجد الناس صعوبة في تفسير ما حدث بأنه من غير شك قد اختطفه الشيطان ، الذى كان يساعده على الإتيان بأعماله الخارقة للعادة .

هكذا ولدت أسطورة الدكتور فاوست ، وعلى الرغم من أن الزعم بأن رجلاً باع نفسه للشيطان نظير

بعض المساعدات العاجلة ، لم يكن شيئاً جديداً . غير أنها في هذه المرة أسطورة مقترنة باسم رجل كان يعيش ويبراه الناس ، بل ولم تلبث الأسطورة أن ظهرت في صورة قصة مطبوعة نشرت في فرانكفورت عام ١٥٨٧ ونشرها رجل يدعى شپير Speyer . أما المؤلف المجهول فأكبر الظن أنه قسيس من أتباع مرتن لوتر . ألف كتابه بأسلوب جدى ، لغرض دينى ، ليحذر الناس من السحر والشعوذة والفنون الجهنمية . والكتاب مليء بمقتطفات من الكتاب المقدس . وشعاره المكتوب على الغلاف «قاوموا الشيطان ، يهرب منكم !» أما عنوان الكتاب فهو «تاريخ الدكتور يوهان فاوست . الساحر البعيد الصيت . ذي الأعمال الجهنمية» . ومن المفيد أن نأتى هنا لمخالصة لهذا «التاريخ» :

«كان فاوست ابناً لفلاح في قرية بالقرب من ويمار . وله عم غنى في بلدة ويتمبرج ، تولى الإنفاق على تعليمه في جميع مراحل الدراسة ، فتخرج الطالب من الجامعة بامتياز في علم اللاهوت ، ولكنه نظراً لطموحه وحبّه للأبحاث الشاذة ، تعلق بدراسة السحر ، والكشف عن الأسرار الغامضة ، وترك دراسة الدين وتبرأ منه . وأخذ يدعى العلم بالتنجيم والطب ، ويعالج أمراض الناس بالأعشاب والنبات . ولم يكفه الإمعان في البحث عن أسرار الكون ، وكل ما في الأرض والسماء ، بل دفعه غروره إلى الالتجاء إلى العزائم الخاصة باستحضار الشيطان ، فأمكنه بعد لئى أن يستحضر شيطاناً من المرتبة الثانية ، ظهر له في صورة راهب . وتبين أن اسمه «مفيسستو فليس»^(١) فاستدعاه فاوست إلى منزله ، وعقد معه اتفاقاً . وبمقتضى هذا الاتفاق يكتسب فاوست القوة الروحية ، ويكون له إبليس خادماً مخلصاً مطيعاً ، يأتي إلى منزله في أى وقت يريد .

(١) لم يعرف تماماً أصل هذا الاسم ولعله من أصل عبرى وربما كان للنصف الثانى منه . فليس علاقة بالكلمة العربية إبليس وسندوه بهذا الاسم في الفصول التالية .

فاوست . وفي أى شكل يريده ، سواء أَرادَه مخْتَفِياً لا يرى أو في أية صورة ظاهرة ، ويقدم للدكتور فاوست جميع الخدمات التي يطلبها ، وينيله ما يشاء من الرغائب . وفي نظير ذلك وبعد فترة من الزمان - حددت فيما بعد بأربعة وعشرين عاماً - يصبح فاوست جسداً وروحاً ملكاً لهذا إبليس ، وعليه منذ الآن أن يكفر بالدين المسيحي ، وأن يبغض جميع المسيحيين ، ويقاوم كل محاولة يراد بها عودته إلى الدين . ولا بد لفاوست أن تمضي هذا العقد بقطرة من دمه .

« قبل فاوست هذه الشروط كلها . وفي الفترة الأولى بعد العقد التزم منزله لا يقابل أحداً سوى إبليس وتلميذ فاوست الخاص المسمى كرسstof واجنر ، وهو فتي غر وقح كان من قبل أحد الرعاع السفلة . وأخذ الشيطان يزورها ويجهد في تسليتهما ، ويقدم لهما أطيب الأطعمة وأفخر الخمر التي كان يسرقها من القصور المجاورة . وهكذا أخذ فاوست يعيش عيشة الترف ليلاً ونهاراً ، وكفر بالله ورسله واليوم الآخر . . . ثم خطر لفاوست أن يتخذ زوجة ، ولكن نظراً لأن الزواج نظام نصراني ، فإن الشيطان اعترض على الزواج . ولكن وفّر له الوسيلة لارتكاب الإثم . كذلك أخفّه الشيطان بكتاب ضخّم فيه جميع المعاومات عن السحر والشعوذة ، وطرق ممارستها . ثم تاور مناقشات ومجادلات بينهما حول الأرواح والملائكة . وكيف يستحيل الملك إذا عصى شيطانياً . بعد هذه المحادلات أخذ فاوست يشعر بشيء من الندم ويفكر في التوبة . ولكنه لا يلبث أن يعود إلى ضلاله وكفره . . وتنقطع المحادلات بينهما بعد ذلك ، ويأخذ فاوست في دراسة التنجيم ، وعلم طبائع الأشياء ، وتمضي على انهماكه في هذه الدراسات سبع سنين .

« في الأعوام الثمانية التالية لم يحدث سوى حادثين خطيرين : أولهما أن فاوست طلب من الشيطان أن يريه جهنم ، فوسط لدى واحد من كبار الشياطين يدعى

« إله الذباب » لكي يحضر في منتصف الليل ويأخذ فاوست . وحضر هذا الشيطان فعلاً وحمل فاوست على كرسي من العاج ، ثم أغرقه في سبات عميق ، وجعله يرى في نومه أحلاماً تتضمن صوراً ومشاهد من الجحيم ، وهو يتوهم أنه يراها حقيقة .

« أما الحادث الثاني فإنه طلب أن يرقى إلى السماء فحماوه في مركبة يجرها جواد أشبه بالنتين ، فجعل يتجول في السماء وبين النجوم بضعة أيام ، ثم عاد إلى الأرض ، وفي العام السادس عشر من المدة المتعاقد عليها ، طلب من إبليس أن يسبح في الأرض ، فتحول الشيطان إلى حصان ذي أجنحة . وأخذ يجوب به جميع أركان الأرض . فأمكنه بهذه الوسيلة أن يزور مختلف البلدان ، ويشاهد مختلف المناظر . وينعم بما في كل بلد من ضروب المآذات . ويقوم ببعض أعمال السحر والشعوذة ، من باب التسلية ، ففي روما زار قصر البابا ، وقام ببعض ألعبيه وتخرياته . وفي استامبول زار حريم السلطان في زى ولى من أولياء المسلمين . وفي بلاط الامبراطور شرككان في إسبانيا ظهر بمظهر الإسكندر الأكبر وزوجته ، وفي نهاية المطاف يقضى وقتاً طويلاً في مروح ودعابة مع مجموعة من الطلاب المحبين للسكر والعريادة . وفي إحدى السهرات مع هؤلاء تنفى أحدهم أن يرى هيلانة التي اشتهرت بجملها الفتن في زمن اليونان . فلم يابث أن أحضرها لهم ليأنسوا بوجودها . ثم أخذها بعد ذلك عشيقته له وأولدها غلاماً سماه يسطس فاوست ومن خصائصه « أنه يتنبأ بما في الغيب » .

« وهكذا تمضي السنون وتقرب مدة التعاقد مع إبليس من نهايتها . فيأخذ الندم سبيله إلى قاب فاوست وينادى بالويل والثبور ، وينهمل الدمع من عينيه . فيتصنع إبليس العطف عليه ولكنه يصبر على تنفيذ جميع شروط العقد . وفي اليوم الأخير من الأعوام الأربعة والعشرين ، يجعل فاوست ورثته تلميذه واجنر ، ثم

يذهب مع خلانه إلى حانة بالقرب من ويتمبرج ، فيقدم لهم أطيب الطعام والشراب ، ثم يقص عليهم قصته في حزن وألم ، مؤكداً لهم أن الشيطان سيحضر ليقبض روحه في منتصف الليل ، بعد ذلك يفرق الجميع . وفي الساعة المحددة . يسمع الطلاب صوت صغير مزعج ، وحشرة عالية . ويعودون في الصباح لرؤية صاحبهم فلا يجدون لفافست أثراً بل يجدون جسداً ممزقاً فوق كومة من القمامة .

هذه خلاصة لأول كتاب يسرد أسطورة فاوست بالصورة التي أرادها مؤلفه . ولكن هذه القصة لم تلبث أن تلاها غيرها . ثم لم يلبث المسرح أن تناول هذا الموضوع مرات عديدة ، وتصرف الكتاب في الأسطورة كما شاءوا وشاء لهم خيالهم . وبعد ذلك تناول الموضوع كتاب « مسرح العرائس » ، وهذا الطراز من التسلية كان دائماً واسع الانتشار في أواسط أوروبا . هذا بقطع النظر عن المسرحية الإنجليزية التي كتبها مارلو سنة ١٥٨٩ ، وانتقلت بعد بضعة أعوام إلى أوروبا بواسطة جوقة من الممثلين المتنقلين .

وقد اطلع جوته دون شك على كثير من تلك القصص والمسرحيات ، فإن أكتفها طبع ونشر ، وكانت هذه المطبوعات متداولة واسعة الانتشار فلم يلبث أن شغلت الأسطورة تفكيره ، وأثارت خياله . وأطلع جوته أيضاً على كثير من أدب الأساطير وكتب السحر والشعوذة . وكل ما يتصل بخرافات القدماء . ولعله كان يقبل على هذه المطالعات ، وهو يعلم أن هذا الطراز من الكتب ليس مما يروق في عين الفلاسفة والمفكرين المتزمطين ، أمثال هرذر الذي كان جوته يكثر من صحبته وهو طالب في العشرين في جامعة ستراسبورج ، فإنه يحدثنا أنه اضطر لأن يخفي عن هرذر اهتمامه بأسطورة فاوست إشفافاً من سخريته وتهكمه .

إذن كان جوته مدركاً أن الاهتمام بالأساطير والخرافات مما يسخر منه بعض « العقلاء » . ولم يعباً هو بذلك ، حتى ولو كان بعضهم ممن يقدرهم جوته ، وينتفع بأرائهم في بعض نواحي النقد الأدبي ، وليس معنى هذا بالضرورة أن جوته نفسه كان مؤمناً بتلك الأساطير ، على الرغم مما أولاها من عناية ودراسة . ومن العيب أن ندخل هنا في حديث طويل عما إذا كان جوته يعتقد في السحر والسحرة ، وفي الروحانيات غير المألوفة ، والعقائد القبالية^(١) . ونحو ذلك ، وإنما المهم أنه كان يعتقد أن هذه كلها تشتمل على موضوعات صالحة تماماً لأن يتناولها الشعر وتؤلف فيها القصائد ، وتنشد الأناشيد . وقد سبق لشكسبير أن أورد بغض الظاهرات الخارقة للعادة في بعض مسرحياته ، مثل النساء الساحرات في « مكبث » . وشبح الملك الوالد في « هملت » . وخیال يوليوس قيصر في مسرحية « يوليوس قيصر » . ومثل الكائنات الغريبة التي أوردتها في مسرحية « العاصفة » . غير أن جوته ذهب في « فاوست » إلى أبعد من هذا بكثير . فقد خلق هنا عالماً واسع الآفاق لا يحده زمان أو مكان ، وحشر فيه ضروراً وشكولاً وأصنافاً من الكائنات ، وضمنه مواقف ومناظر أبدع في عرضها واجتلائها ، على الرغم من غموضها أحياناً وإغرابها . . يأتي بكل هذه الأعاجيب ويصوغها في شعر جميل رصين دقيق السبك ، رقيق اللفظ ، رائق المعنى ، يوشك ألا يكون له في عالم الأدب نظير في روعته وجماله .

ملأ جوته كتابه العظيم بكثير من هذه الخياليات والروحانيات والسحريات والشعوذات وأكثرها مما لا يمت لأسطورة « فاوست » بصلة قريبة ، ولا يزيدنا علماً

(١) القبالية Kabbalah مذهب استحدثته طائفة من اليهود في القرن العاشر ، وقد يرجع إلى عهد قديم . ويحاول المذهب أن يفسر الظواهر الكونية وغيرها ، ومعظم الأسفار الخاصة به كتب باللغة العبرية التي كان جوته ملماً بها .

بأية حادثة من حوادث الأسطورة . وهى مع ذلك
تتضمن على نظام من الشعر البديع وابتكارات من
الخيال الطريف . ولنضرب لذلك بعض الأمثلة .
ولتكن من الجزء الأول من «فاوست» . وترجمته فى
متناول القارئ العربى .

* * *

فى الجزء الأول منظر لما سماه المؤلف مطبخ الساحرة .
ملآن بالمشاهد غير المألوفة ، ولا علاقة له بالمرحبة
سوى أن الشيطان أراد أن يحصل لفافست على عقار
يعيد إليه شبابه ، وكان فى وسع إبليس أن يجد له مثل
هذا العلاج . دون حاجة إلى كل هذه الخزعبلات .
ولكن المؤلف رأى أن ينتهز هذه الفرصة ليعرض طائفة
من الخرافات السحرية .

وهناك أيضاً حانة أورباخ فى ليبسك . منظر ابتكره
جوته وملأه بالأخيلة السحرية ، ولا يمت لأسطورة
«فاوست» بأذى سبب .

ثم هناك ليلة والپورغ . حيث تحتشد الكائنات
الخرافية فى جبال هرتس بألمانيا . منظومة شائقة ولكنها
خارجة عن موضوع المسرحية .

وإذا كان فى الجزء الأول أمثلة عديدة لمثل تلك
المشاهد فإن الجزء الثانى مفعم من أوله لآخره بأمثاله . بل
لعلها تغلب على المناظر المألوفة المرتبطة بالقصة . ومن
الناقدین من ضاق ذرعاً بهذا العالم الروحاني الخرافى ،
وبالأساطير تلو الأساطير ، والشعوذات والخزعبلات ،
فظنوا أن المؤلف الشيخ قد أدركه ما يلازم الشيخوخة
عادة من هرف وخرف . ولو تراث هؤلاء النقاد ،
وأنعموا النظر فيما يطالعونه من شعر بديع رصين ، ومن
قصائد جميلة التنسيق ، دقيقة الصناعة ، لأدركوا أن
شعراً يتسم بهذا الإعجاز والإبداع ، ليس مما تملیه
الشيخوخة الكلیة والقریحة الواهنة . . . إنما هی رغبة
الشاعر فى أن ينظم القصید تاو القصید فى تلك الموضوعات
البعيدة عن عالم الواقع المحسوس .

ولقد يبدو لبعض القراء غريباً أن يكون السحر
والقبالية والخرافات والأساطير . مما يستهوى خاطر
الشاعر العبقرى . فيختار موضوعاته من ذلك العالم
البعيد عن المؤلف والمحسوس . هذا الخاطر ربما خطر
بوجه خاص للقارئ العربى . ذلك لأن الأدب العربى .
والمؤلفات العربية التى تعالج موضوعات الجن والشیاطین
والسحر والشعوذة قليلة جداً . وليس لها مكان خطير
فى أدبنا فى أى عصر من العصور . أما الأدب الأوروبى .
فإن فيه المؤلفات العديدة . وأكثرها من مخلفات القرون
الوسطى المتأخرة . وهى تعالج موضوعات السحر
والكيمياء والسمیاء . والقبالية ، والتنجم ونحوها .
وكان السحر والسحرة تمثل مكاناً خطيراً فى تفكير
الناس وأحاديثهم . ولذلك كانت تلك المؤلفات متداولة
وتحتل مكاناً هاماً فى المكتبة الأوروبية . وبعضها من
وضع كتاب لهم شهرة ومكانة ، وأكبر الظن أن اختراع
الطباعة ساعد فى نشر تلك المؤلفات وتداولها . وقد
أكثر جوته من مطالعة تلك الكتب فى فترة العلة والنقاهة
التي قضاه فى فرانكفورت ما بين الدراسة فى جامعة
ليبسك والالتحاق بجامعة ستراسبورغ . وقد استهوت
له قصة أو أسطورة الدكتور فاوست . ورأى أنها
جديرة أن تكون موضوعاً لمسرحية ، تشمل إلى جانب
الظواهر الطبيعية المألوفة ، شخصيات وظواهر
خيالية وخرافية ، وفيها مكان للشعوذة وأعمال السحر
والتهمك والسخرية والفكاهة ، والصور الرمزية .
ويمكن أن تتضمن أيضاً لمحات إنسانية ومواقف مؤثرة
ومأساة أليمة .

استهوت إذن هذه الأسطورة شاعرنا . وملك
عليه تفكيره ، لا تكاد تبرح فكره إلا لتعود إليه . وقد
رأينا أنها صاحبتة ستين عاماً ، وهو فى هذا العهد الطويل
يؤلف الكتب نثراً ونظماً فى موضوعات أخرى
وينشرها ، بل يتسلى أحياناً بالتأليف فى موضوعات
علمية . وهو دائب فى أثناء ذلك على نظم القصائد

كادت تخفيه . والأسطورة نفسها قد تصرف فيها المؤلف إلى أوسع مدى . وتناولها بالتبديل والتغيير والإضافة والتهديب . ومع ذلك فإن الأسطورة لم تختف تماماً بل ظل جوهرها قائماً في شيء من التصرف رآه المؤلف ضرورياً لكي يلبس الشخصيات ثوباً أروع وأوقع في النفس . . .

ألف جوته كتابه كله نظماً . فيما عدا منظر واحد قصير في الجزء الأول . رأى أن يستقيمه نثراً . وقد امتاز شعر جوته في فاوست بالمزاي التي امتاز بها في أشعاره الغنائية . فكان ينظم بعناية وإتقان . ويختار الوزن والقافية التي تلائم كل موقف وكل موضوع ، وربما أرسل الأشعار بغير قافية أحياناً استجابة لحالة نفسية تتصل بالموضوع أو بالمشكل . . . وقد أكثر من الأغاني والأناشيد لأن الموقف يتطلبها ، أو لأنه رأى أن يقحم الإنشاد في بعض المناسبات التي ابتكرها . وهكذا كان ينوع الأوزان حسب نوع الكلام من حوار أو غناء . وحين يكتب عن العصر اليوناني ، يجعل أوزانه من الطراز الإغريقي القديم . وهكذا نراه أهدأ الصائغ المبدع المتن دائماً . سواء أكان في شبابه أو كهولته أو هرمه وشيخوخته .

واختار جوته أن يكون كتابه في صورة مسرحية ، ولو أن إخراجها على المسرح فيما بعد كان أمراً شاقاً . ولعله لم يأبه لذلك كثيراً . فقد رأى أن الصورة المسرحية أليق بالموضوع لأنه يريد من شخصياته أن تتحدث عن نفسها ، وأن تدل على نزعاتها وطباعها بكلامها .

ولم يرد جوته حين ألف الجزء الأول من المأساة أن يقسمه إلى فصول على طريقة كتاب المسرحيات . بل جعله عبارة عن مشاهد أو مناظر لكل منها عنوان يدل على الموضوع أو على المكان أو الزمان الذي تجري فيه الحوادث . أما في الجزء الثاني فقد رأى جوته أن يقسمه إلى خمسة فصول . ويجعل لكل فصل عدداً من

والحوار والأناشيد مما يرى أن له مكاناً في كتاب «فاوست» . حتى ولو لم يكن ذا صلة بأسطورة الدكتور «فاوست» . وكل هذا كان يضمه بعضه إلى بعض حتى تضخم حجمه وتعددت أشكاله وألوانه .

وربما جاز لنا أن نعتبر أن كتاب فاوست ليس مجرد مأساة من جزئين . تعالج أسطورة الدكتور فاوست . بل هو أدنى لأن يكون ديوان شعر عظيم يخوي موضوعات عديدة . منها — وليكن أهمها . قصة الدكتور فاوست : إذا نظرنا إلى الكتاب هذه النظرة فلن نجد غصاصة في أن يشتمل الكتاب على منظومات ومشاهد وخواطر لا تمت إلى الأسطورة بسبب . ونحكم على كل قطعة بنجاحها وقيمتها الشعرية .

في هذه الحالة تصبح أسطورة الدكتور فاوست بمثابة المفتاح . الذي فتح لنا باباً كشف لنا من عالم فسيح الأرجاء . ممتلئ بالمشاهد الخلابة . والمناظر الساحرة تجول فيه كائنات عجيبة ، وتسبح فيه الأرواح والأشباح ، وتتردد فيه صيحات الجن وأناشيد الملائكة .

وبعد فانا اضطررنا إلى هذا التمهيد الطويل نوعاً ما . لكي ننير السبيل بين يدي القارئ ونعينه على معرفة كتاب يعد من معجزات الإنتاج الأدبي في العالم كله . وقد آن لنا الآن أن نأدب بوصف لهذا الأثر الجليل ، وما يخبر فيه من أحداث .

كتاب فاوست

إن جوته كما رأينا لم يخترع موضوع كتابه اختراعاً ، بل بناه على أسطورة شائعة متداولة شأنه في ذلك شأن كثير من مؤلفي المسرحيات مثل شكسبير ومارلو . غير أن أسطورة الدكتور فاوست لا تعدو أن تكون من الكتاب بمثابة الإطار . الذي ملأه المؤلف بطوائف من الصور والمبتكرات طغت على الإطار حتى

المشاطر . دون أن يجعل للمشاطر ترفيقاً . بل يميزها بعنواناتها .

وجدير بنا ونحن نعرض لموضوع المسرحية ولأحداثها : كما كتبها جوته . أن نتناول كلا من الجزئين على حدة . وإن كان الكتاب كله وحدة مترابطة الأجزاء . فعلى الرغم من تباعد الأزمنة التي كتبت فيها فصول الكتاب فإن أكثر الشراح يرى أن الكتاب عمل فني متصل . وعلى الرغم من أن المؤلف كثيراً ما سمح لخياله أن يسبح في ملكوت السموات والأرض ، وأن يحوب به الفكر أقطاراً ودياراً تبعد به عن سياق الحديث الذي كان بصده . غير أنه كان يعمل في داخل إطار مرسوم وخطة مقررة . نتيبها من أول مطالعنا لفاتحة الكتاب .

إن الكتاب يبدأ بفصل سباه جوته « فاتحة في السماء » . ومع أن هذه « الفاتحة » مدرجة في الجزء الأول فإنها في الحق فاتحة للكتاب كله تجزيه الأول والثاني . وفيها يرسم المؤلف خطة أو فلسفة الكتاب كله . وهي لذلك جذيرة أن نعم فيها النظر ، ونقف عندها لحظة :

الفاتحة في السماء

كتب جوته هذه « الفاتحة » حوالي عام ١٧٩٧ ، أى قبل أن ينشر الجزء الأول بنحو عشرة أعوام . وقد سبقها بالطبع تأليف فصول عديدة . وكان تأليف هذه الفاتحة إيداناً بأن جوته قد استقر رأيه على الخطة العامة ، التي ستكون رائده في تأليف سائر الكتاب ، ونستطيع أن نتصور أن تلك الخطة قد استغرق رسمها تفكيراً طويلاً على مدى السنين . وأكبر الظن أن إنجاز هذه الفاتحة كان بمثابة التغلب على ما كان يعترض المؤلف من اعتبارات . فقد استطاع أن يصور أبطاله ، وبخاصة « فاوست » في الصورة التي ترتضيها نفسه . . وقد استقر به الرأي على أن « فاوست » الذي يريد تصويره

ليس مجرد مذنب مكابر غاص : يعاقب بالهلاك والدمار على معصيته . كما ترسمه الأسطورة القديمة . بل هو باحث مجد : ضاق ذرعاً بالعلوم التي لم تشف غايته ، فالتمس في السحر ما عجز عن نيله بواسطة الدراسة . ولقد يضل وتزل قدمه . ولكن عنصر الخير فيه يعود وينتصر وإن طال الزمن . وعلى الرغم من أحابيل الشيطان وألاعيبه يخرج من التجربة بالفوز والنجاة .

في « الفاتحة » التي جعل المؤلف مسرحها في السماء . تحتشد الملائكة أفواجاً وزمراً . يتقدمها جبريل وميكائيل وإسرافيل . وكلها تسبح بحمد الرب وتمجده ، وتثنى على آلائه ونعمه . ويظهر إبليس ، ويزعم أنه لا تهمه الأكوان ولا النجوم ، وإنما ينصب اهتمامه كله على الإنسان وبنى الإنسان الذين لا خير فيهم في زعمه . . . حين يمدح الرب عبده « فاوست » يزعم إبليس أن هذا العبد كائن يعيش في الضلال ولا يكاد يهتدى . ويلتمس الإذن في أن يحرقه برفق إلى سنته وطريقته . حتى ينكشف للرب ضلاله وفساده وتفاهته . . .

ويؤذن لإبليس أن يفعل ما يشاء . ولكن ليعلم منذ الآن أن أساليبه وحيله لن تنجح في إفساد روح كريمة العنصر ، وأن « فاوست » وإن تعثر أحياناً — شأن كل من يجد ويسعى — فسرعان ما ينهض من عثرته ، ويعود إلى سبيل الهداية والرشاد .

وتنتهى الفاتحة ويبقى إبليس واقفاً وحده . مغتبطاً بهذا الإذن الذي حصل عليه ، بأن يسلط حيله وألاعيبه لاستدراج هذا الأستاذ الغريب الأطوار ، والسير به في سبيل الغواية والضلال .

وهكذا يخرج جوته في فاتحة الكتاب عن الأسطورة وما تزعمه من أن « فاوست » هو الذي سعى إلى الشيطان . فترى هنا الشيطان نفسه حريصاً على أن يؤذن له في أن يجرب وسائله الجهنمية ، في إغواء « فاوست » .

كذلك نرى في فاتحة الكتاب ما يشير إلى مجرى

وسائل السعادة والرضى فى تجارب عديدة : فيجدها بعد لأى فى أمر واحد وهو خدمة بنى جنسه . وقد انقسم الكتاب إلى هذين الموضوعين انقساماً طبيعياً ، ينطبق على انقسام المسرحية إلى جزئين الأول مخصص لتجارب «فاوست» فى العالم الصغير ، والثانى مكرس للتجارب الضخمة فى العالم الكبير .

المسرحية . وهى تتناول ناحيتين : فى الأولى يسلك البطل سبيل الغواية ، ويخضع لأساليب الإغراء ، وتكثر عثراته . وإن كان عند ارتكابه للخطأ يشوب إليه الرشد آنأ بعد آن . ويملكه الغضب على ما ارتكبه من الإثم . أما فى الثانية . فيهم فى العالم المنسيح الأرجاء ملتصقاً

الجزء الأول من المأساة

ويلتمس بغيته فى ممارسة السحر ، لعله أن ينال بمخاطبة الأرواح الوسيلة التى تزيل عن عينيه الغشاوة ، وتقربه من إدراك أسرار الخليقة . . فتناول مؤلفاً ضخماً من تأليف عالم ضليع . وأخذ يقلب صفحاته ، ويجيل الطرف فيما اشتمل عليه من الرسوم والأشكال السحرية وخيل له أول الأمر أن يستحضر «روح العالم» : روح الكون كله . غير أنه ما لبث أن تراجع عن هذه الرغبة ، ومضى يقلب صفحات الكتاب ، حتى عثر على الجزء الخاص بروح الأرض . . إن هذا الروح أقرب إلى إدراكه ، وقد يكون أدنى إلى متناوله . فلم يتردد طويلاً ، بل بادر بقراءة العزيمة ، التى يستدعى بها ذلك الروح ، فلا تمضى لحظة حتى يظهر روح الأرض ، ووجهه الهائل يملأ فضاء الحجر ، وسط هالة من الاله . يهيب الروح بفاوست أن يتكلم ، ولكن الدكتور لا يحير كلاماً . سوى أن يقول «وبلاه إني لا أطيق رؤياك !» ، فيعجب منه الروح كيف ناداه ، ناداه بقوة ، لكى يسمع صوته ويرى وجهه ، فلما حضر أخذ «فاوست» يرتعد فرقاً .

وكأنما طار الخوف من قلب «فاوست» حينما خوطب على هذه الصورة . فصاح بالروح : «أمن مثلك أيها الشبح النارى ، أخاف وأرتعد ؟ إني أنا هو أنا «فاوست» ، أنا مثلك ونظيرك » .

يتألف الجزء الأول من المأساة من خمسة وعشرين مشهداً ، يتلو بعضها بعضاً ، دون أن تكون هناك فصول على طريقة مؤلفى المسرحيات . هذه المشاهد الخمسة والعشرون ، بعضها طويل ، وبعضها قصير جداً . ولكل مشهد عنوان يدل عليه . . ولا حاجة بنا ونحن نعرض حوادث المسرحية إلى أن نتناولها مشهداً مشهداً ، بل نعرض المشاهد الرئيسية ، الواحد تلو الآخر .

فى أول المسرحية يبدو بطلها الأستاذ الجليل الدكتور «فاوست» ، جالساً فى مكتبه العتيق يتحدث إلى نفسه . الساعة بعد منتصف الليل . والليلة هى ليلة عيد الفصح أو عيد القيامة ، الذى يحتفل فيه بقيام المسيح وصعوده إلى السماء وفق تعاليم الدين المسيحى .

ومع أن ليلة العيد قد تثير البهجة والسرور . فإن الدكتور «فاوست» لم يكن يحس بهجة ولا سروراً بل جلس إلى مكتبه يتأمل فيما حوله من المخلدات والأسفار ، ويراهها كلها أو جلها عبثاً فى عبث . لقد خاض نمار العالم ، وتعمق فى دراسة الفلسفة والفقه واللاهوت ، وأفنى عمره فى هذه الدراسات دون أن يجد فيها ما يشفى الغليل ، أو ينيله بعض ما تصبو إليه نفسه من العلم بأسرار الكون .

لهذا أخذت نفسه تحدثه بأن يسلك سبيلاً جديداً .

فقال له : « إنك تشبه الروح الذى تتخيله وتتوهمه .
أما أنا فشتان بينك وبينى ، ويختفى الروح إثر ذلك
فجأة تاركاً الأستاذ فى ذهول ووجوم : « أأست شبيهاً
بك : فشبهه بمن إذن ؟ » .

ولأنه لفى وجومه هذا وإذا الباب يقرع . فيفتق من
ذهوله . ويدرك أن هذا تلميذه « واجنر » وقد سمع كلاماً
يدور فى حجرة أستاذه ، فظنه يطالع بعض المآسى
الإغريقية . ودفعه حب الاستطلاع لأن يزوره ، حتى
ينهل من فيض علمه . وكان « فاوست » يكره أن
يعكر عليه أحد صفو أفكاره وتأملاته الروحانية .
ولذلك لم يلبث أن تخلص من « واجنر » وأسئلته ،
وعاد مرة أخرى إلى وحدته وهواجسه . وقد استحوذ
عليه شعور عميق باليأس والكمد .

ولم يلبث اليأس أن حجب إليه الانتحار ، ولعل
هذه لم تكن أول مرة يخطر له فيها مثل هذا الفكر ،
لأن أدوات الانتحار كانت عن كُتب منه . فى مكتبته
فلم يلبث أن تناول قدحاً بلورياً لامعاً ، وسكب فيه
سائلاً قتالاً ، وجعل يودع الحياة والعالم .

ولأنه لفى جلسته تلك ، ممسكاً بالقدح ، يهيم أن
يرفعه إلى شفثيه ، وإذا بأناشيد عيد الفصح تنصاعد
من الكنيسة المحاورة ، ويرن صداها فى نفسه ، فترده
إلى الحياة بعد أن دنا من المات .

غناء الملائكة

قام المسيح من الثرى
وسما إلى أوج السماء
طوبى لحم فليهنأوا
وليطمئن بنو الفناء
من كساد أن يودى بهم
ما ورثوه من الشقاء
ومن الخطايا المهلكات
ودائها الداء العياء

* * *

بعث المسيح من الثرى
فلينعم القلب الحزين
طوبى لمن عانى البلاء
وقرحت منه الجفون
حتى انجلت عنه الكروب
وأى خطب لا يهون !

* * *

صعد المسيح إلى العلا
من بعد ما سكن الثرى
طوبى لكم ! قد آن للـ
أغلال أن تتكسرا !
سيروا وجدوا رافعين
لواه فى أعلا الذرا !
ولتنشروا علم المحبة
والأخوة فى الورى
يكن الرئيس لكم ظهيراً
منجداً ومؤزراً . . .

دخلت هذه النغمات البريئة الطاهرة مسامع الأستاذ
وتسامت إلى نفسه ، فلم يلبث أن انحدر الدمع من عينيه
وعاد إليه حب الحياة .

* * *

فى اليوم التالى - يوم عيد الفصح - يخرج الناس
أفواجاً إلى ظاهر المدينة ، كل فوج يلهو بما يطيب له
من حديث أو لحو أو غناء أو رقص ، والمنظر الذى
يجمع هذه الأفراح ميدان فسيح أمام الباب الأكبر
لمدينة ، يوحى منظرها بأنها مدينة فرانكفورت .

وخرج فى ذلك اليوم الأستاذ فاوست ومعه تلميذه
واجنر ، يشاركان الناس احتفالهم بالعيد . وهنا يجد
المؤلف فرصة أخرى يقارن فيها بين طباع الأستاذ ، فى
طموحه وبعد خياله وحبه للناس والجاهلير ، يسره أن
يراهم يرحون ويلهون ويلعبون . أما واجنر فإنه - على

سروره بصحبة أستاذه . وكلها غم وفائدة - ينثر من الغوغاء ، ويكره خومهم ولعبهم . ولا يجدهم في رقصهم الكزبه إلا كمن يتخطه الشيطان من المس . أما الذي يستهويه حقاً فهو حديث العلماء وقاعات البحث والمحاضرة .

ويدور بين الأستاذ وتلميذه حوار طويل . يكشف عن الاختلاف الكبير بين عقليتهما . . . وفي هذا الفصل نودع التلميذ واجتر . إلى أن نلقاه أستاذاً ضليعاً في الجزء الثاني من فاوست .

ولكن قبل عودة الأستاذ وزميله إلى المدينة يلاحظ فاوست كلباً أسود يدور من بعيد حول الأستاذ والطالب وفي كل دورة يزداد منهما اقتراباً . فيخيل للأستاذ فاوست أن هذا الكلب ليس كسائر الكلاب ، بل يبدو له كأنه غفريت من الجن في صورة كلب ، وبخلافه واجتر في هذا الرأي . ويؤكد له أنه كلب كسائر الكلاب . إذا رميت له حصاة أثارها . وإن ألقيت له العصا في الماء سبج خلفها . فيتهم فاوست فكره ، ويرجع قول تلميذه . ويعودان جميعاً إلى المدينة ليأوى كل منهما إلى داره . ويمشي الكلب خلف فاوست ويلازمه .

* * *

عند عودة فاوست إلى منزله يذهب توماً إلى مكتبه ، ومعه الكلب ، الذي لا يلبث أن يقبع في ركن من الحجرة . وجعل الأستاذ يتحدث إلى نفسه حديث الرضى والاعتباط بما شاهده في أطراف المدينة . وكأنما تسربت إلى نفسه نزعة دينية عابرة ، فتناول الإنجيل ، تحدّثه نفسه بأن يترجمه إلى اللغة الألمانية . . . وحاول ترجمة السطر الأول من أنجيل يوحنا ، وأخذ يتأمل العبارة الأولى : « في البدء كانت الكلمة » ، وعبثاً حاول فاوست أن يجد ترجمة صحيحة لهذه العبارة . ولم يرص عن المحاولات المختلفة التي خطرت له . في أثناء ذلك أخذ الكلب يهمهم ويدمدم . كأنه لم ترقه تلك النزعة

الدينية : وضاق فاوست ذرعاً بصيحات الكلب ، وأخذ يوثبه ويخبره . ويدعوه إلى الخروج من حجرته إذا كان البقاء معه لا يرضيه . فلما طال هذا التقرير والتوبيخ . أخذ الكلب ينتفخ ويتضخم . حتى كاد يحاكي فرس البحر . فأدرك فاوست أنه ليس بكلب . بل كائن من سلالة الجن والشياطين . فأخذ يقرأ عليه أشد الغرائم . فلا يطيق الكلب لها احتمالاً وتتصاعد كتلة من الضباب يخرج منها إبليس في صورة طالب علم جوال .

كان هذا أول لقاء بين فاوست وإبليس . فأخذا يتجاذبان أطراف الحديث . ليتعرف كل منهما على صاحبه . فوصف إبليس نفسه بأنه عدو النور وأليف الظلام . وأن كل همه في الدهر أن يرى الكائنات تفنى وتمحى . وأشد ما يؤلمه أن يراها تزداد وتتكاثر برغم جهوده .

وتجىء في سياق الحديث إشارة إلى إمكان عقد اتفاق بينهما . لكن إبليس يؤثر أن يكون ذلك في فرصة أخرى ، لأنه أحس أن الجو السائد في الغرفة بما فيه من إنجيل وتدين ، ليس أفضل الأوقات لمثل ذلك الاتفاق ، ولذلك يستأذن في الانصراف ، ويعد بأن يعود في وقت قريب .

* * *

يعود إبليس إلى زيارة فاوست في حجرته ، وهذا اللقاء الثاني هو اللقاء الخطير الذي يتطور فيه الحديث إلى الغاية المحتومة . يدور بين الاثنين أول الأمر كلام ينتم فيه فاوست على الدنيا ، وما فيها من متاع حقير ، وعذاب ومقت . ويرد عليه إبليس أنه على الرغم من ذلك فإن الموت ضيف ثقيل لا يرغب فيه .

ونظراً لأن هذا الحوار هو الذي ينتهى بالتعاقد بين الاثنين ، وهو المحور الذي تدور حوله المأساة ، فأنا نوردّه كله فيما يلي :

كلا لعمرى ! وسعيد جداً ذلك اغتارب الذى
يتجرع كأس المنون وسط أعلام النصر . فيعقد الموت
على جبينه إكليلاً من الغار مخضباً بالدماء . وسعيد ذلك
الفتى الذى قتل الليل ونفسه رقصاً . ثم خر بين ذراعى
محبوبته صريعاً . وبألى لى ليلة أن رأيت ذلك الروح
وتمثل بجلاله أمام عيني . داهمتنى المنية وفاضت نفسى
بين يديه .

على أنه في تلك الليلة نفسها . أراد أحد الناس الانتحار بالسم . ثم أبى أن يتجرع الكأس .

أراك ولوعاً بالتجسس .

أنا محيط بكثير من الأمور علماً . وإن لم أكن بكل شيء علماً .

لئن كانت تلك النغمات العذبة . التي ألفتها منذ الصبا . قد انتشلتني من وهدة اليأس القاتل . إذ أعادت إلى خاطري ذكرى أيام أسعد . وعيش أرغد . فأيقظت كامن أشجاني . وحالت بيني وبين الموت الذي كنت أتمناه .

ألا لعنت المثل العليا التي تقيدها الروح نفسها !
وتباً للمظاهر الخلابية الجذابة التي تملك منا الحواس !
وبعداً للأحلام المغررة التي تطمعنا في الشهرة
وخواود الذكـر !

ألا لعن مامون - إله النصار - إذ يدفعنا إلى المهالك
من أجل كنوزه !
ثم يسلمنا إلى حياة الكسل - ويوسدنا الراحة
والدعة !

وبعداً للعشق ولوصال العشاق . . .

أرواح (غبر . منظورة) تشد

ابلیس

فلا تدع هذه الكتابة تذهب بك كل مذهب ،
فإنها كالأفعوان . فاعرة فاها لتأتمك وأنت على قيد
الحياة . . .

إني لست من العظماء ذوي القوة والجبروت ؛
 لكنك إن أردت أن أصاحبك مصاحبة الظل ، وأسلك
 معك سبيل الحياة . فإني مستعد لأن أنصرف إلى خدمتك
 منذ الآن ، فأكون لك في الحياة رفيقاً رقيقاً . وإن شئت
 أكن لك خادماً . أو عبداً رقيقاً .

فاوست

ويحك فماذا تطلب مني نظير هذا كله ؟

إبليس

أمامنا من الوقت متسع . فلنترك هذا إلى ما بعد .

فاوست

كلا لعمرى . فإني أعلم أن الأبالسة أهل طمع وجشع ، ولا يعملون عملاً لوجه الله . . فقل لي أى جزاء تريد مني تلقاء خدماتك تلك . فإن خادماً مثلك خطر على النادر وصاحبها أى خطر ؟

إبليس

هاك ما أبتغيه منك :

ما دمت في هذه الحياة الدنيا ، فإني أطوع لك من العصا ، وأسرع إلى إجابة أمرك من البرق . وأعدى خلف ما تشبهه من السهم ، وأشد إخلاصاً لك من يمينك .

حتى إذا حان الحين وانتقلت إلى العالم الآخر : فهناك تطيعني كما كنت هنا أطيعك .

فاوست

لست أعياً كثيراً بالعالم الآخر : في هذه الأرض رى من ظمئى . وشبع من سغبى ، وشفاء علتى وغذاء روحي . وهذه الشمس هي سراج حياتى ، وهدايتى وسط الغياهب . فإن غاب هاتان غنى وحيل بينهما وبينى ، فإني لا أبالى بعدهما بشيء ، وليحدث لي ما عساه أن يحدث .

إبليس

إن كان هذا رأيك ، فأبرم أمرك ، وليتم بيننا التحالف . وعما قريب ترى من سحرى العجائب ، وتنعم بما لم ترد العيون ، ولم يخطر لإنسان ببال .

فاوست

أأنت أيها الشيطان الحقير تمطر الهبات وتجزل العطايا ؟ . . . وهل عندك إلا شراب لا يطفى الظمأ ،

وطعام لا يشبع من جوع . ومال كالزئبق لا تكاد تمسكه الكف حتى يزول ويختفى ، أو لحو ولعب ليس وراءهما إلا الخسار والدمار ، أو فتاة جها رياء ووصلها نفاق ، تضع رأسها على صدرى ، وعينها تنظر إلى جارى . . . أتريد أن تخدعنى بتلك الثأر التى أدركها العطب قبل أن تمد الأيدى لاقتطافها . أم بتلك الأغصان التى ما أورقت حتى ذوت ، ولا أينعت حتى صوحت .

إبليس

هيات أن ترعجنى بمثل هذا الكلام :

حقيقة إنى قد أقدم لك مثل تلك الكنوز . لكن سيأتى وقت أيها الصديق ناعم فيه بطعام أشهى وألذ ، في صفاء وراحة .

فاوست

لئن جاء اليوم الذى أرقد فيه على فراش الراحة ، ولئن أصبحت ، بفضل مكرك وخداعك ، أتوهم أنى في رغد من العيش . أو خيل لي أنى غدوت من السعداء فليكن ذلك اليوم آخر أيام عمرى . . وهذه مراهنة بينى وبينك .

إبليس

إذن اتفقنا :

فاوست

وأزيدك فوق ما قلته : أنى لو مرت بي لحظة من الزمن ، وكانت من الحسن بحيث قلت لها : أن « لا تبرحى ، فما أحلاك ! » فهناك فاتهى لي سلاسلك وأغلالك . هناك أرحب بالموت ، هنالك تنهى خدماتك لي . وعندها فلتقف ساعة عمرى ، وليخبس سراج حياتى .

إبليس

تبصر فيما تقول فأنى لن أنساه .

فاوست

ونحن لك ذلك ، فإنى لا أفوه بكلمة عبثاً ، ومتى
كان بينى وبين امرئ عهد ، فكلمتى تقيدنى ووعدى
يسترقى ، سواء أكان العهد معك أم مع سواك .

إبليس

حسن ، وسأشرع من هذه الساعة فى القيام بما
يجب على من فروض الخدمة والطاعة . على أنى أسألك
أن تخط لى سطرين يتضمنان ما تعاهدنا عليه .

فاوست

ويلك أتريد أن يكون العهد الذى بيننا مكتوباً ؟
أما سمعت فى عمرك بوعد الرجل الحر ، ووفاء المرء
بالعهد ؟ أما يكفى أن كلمة فئت بها ستقيدنى أمامك
ما حييت ، وسأبقى فى ربقتها مدى الدهر ؟ فبينما الناس
أحرار طليقون أكون أبداً أسير الوعد الذى وعدته .

وماذا تبتغى منى أن أكتب أمها الشيطان الرجيم ؟
وهل تريد أن أخطه على الطروس أو أنقشه على الرق
أو أحفره على الصخر ؟

إبليس

عجبنى منك كيف غاوت فى الأمر وأخذت منك
الحدة مأخذها . والمسألة هيئة . اكتب على أى ورقة
شئت ، ومتى وصلت إلى النهاية فأمض العهد بقطرة
من الدم .

فاوست

ما دامت هذه بعيتك ، فسأفعل ما تريد على ما به
من سخر .

إبليس

الدم عصير عجيب ، لا يعدل عنه إلى سواه !

* * *

هكذا يتم التعاقد بين فاوست وإبليس ، والقارئ
يرى أن العقد لا يشترط مضى عدد من السنين . بل يمتد

إلى الوقت الذى يحس فيه فاوست أنه نال الرضى ،
وأمكنه أن يقول للحظة العابرة « تملى ما أحلاك ! »
سواء استغرق ذلك أعواماً قليلة أو كثيرة .

ويطلب إبليس من فاوست أن يبادر بمصاحبته ،
لكى يطلعه على العالم الصغير ، ثم على العالم الكبير ،
ويرجوه أن يغير ملابسه وأن يتزيّياً بزي النبلاء كما فعل
إبليس نفسه . . . فيحضى فاوست لتبديل ثيابه ،
تاركاً لإبليس رداء الأستاذية ليلبسه مؤقتاً فى التحدث
إلى أحد الطلاب الذى جاء يلتحق بمقابلة الأستاذ .

ولا شك أن المؤلف قد استخدم فترة غياب فاوست
من المسرح أفضل استخدام بأن جعل إبليس يتزيّياً بزي
فاوست ويستقبل الطالب ومخاوره حواراً شائقاً ، تمثل
قطعة أدبية من أجمل ما اشتمل عليه الكتاب ، وإن لم تكن
لها علاقة بالقصة أو الأسطورة .

* * *

كان أول شيء فعله إبليس ، وهو يقود فريسته
ليطلعه على بعض مناظر العالم الصغير ، أن ذهب به إلى
حانة أورباخ فى ليبسك ، وهى مكان يختلف إليه
الطلاب . ولا شك أن جوته قد صاغ هذا الفصل
صياغة جميلة ، وحشاه بالأناشيد البديعة ، ومألاه
بأنواع السعادة . ولكن نظراً لأنه قليل الصلة بالأسطورة
فإنها تكتفى بإشارة موجزة إلى ما جاء فيه :

دخل إبليس وفاوست فى زيهما الأرسقراطى إلى
الحانة . وهى مألئى بالطلاب : يشربون ويمرحون
ويلتزم فاوست دور المتفرج الممتعض ، بينما يأخذ
إبليس فى مداعبة الطلبة ، ويبادلهم الأغاني والأناشيد ،
ومن جملة ما يأتى به إبليس أنشودة الملك الذى اتخذ له
فى القصر برغوثاً عظيماً ، فلا يلبث هذا البرغوث المقرب
أن يأتى بأهله وأقاربه ، ويملأوا القصر ، ويذيقوا
الحاشية ألوان العذاب بالقرص واللدغ ، فلا تجرو
الحاشية على الشكوى ، لئلا يغضبوا الملك .

في نهاية الأناشيد يقول لهم إبليس إن خمرتهم لا تعجبه وسيذيقهم أفضل منها (بطريقة سحرية) بأن يثقب أمام كل منهم ثقباً في المائدة ، ويخبل إليه أنه يشرب الخمرة التي يريد لها . وبعد أن شربوا وسكروا من هذه الخمرة الشيطانية يتركهم إبليس وفاوست ، وعندما يفيقون من سكرتهم يجد كل واحد منهم أنه يمسك بأنف صاحبه .

• • •

ولم يتأثر فاوست كثيراً بما جرى في حانة أورباخ . وأدرك إبليس أنه لا بد له أن يعيد للشيخ فاوست صباه ، ولذلك ذهب به إلى مطبخ الساحرة . . هذا الفصل أيضاً من مبتكرات جوته .

فإن إبليس زعم أنه لا بد له أن يستعين بالساحرة ليحصل منها على الشراب ، الذي يرجع بمن يتناوله ثلاثين عاماً إلى الوراء . وهذا «المطبخ» دار مليئة بأنواع المواعين والقناني والأوعية السحرية ، وفيه موقد عليه مرجل تحته نار تشتعل . ويحرس الدار عدد من القردة من أتباع الساحرة . ومن واجبات القردة أن تحرس المرجل ، ولا تدعه ينفور حتى تعود الساحرة . ولكن القردة أهملت الرقابة ، وفار التنور ، وتباعد منه لبيب أحست به الساحرة ، وهي في مخبتها ، فأقبلت تجرى وهي تصبح صياحاً مزعجاً . وجعلت تضرب القردة جزاء إهمالها ، ثم رأت الغريبين ، وهمت بضربهما أيضاً ، لولا أنها أدركت أن زائرهما هو إبليس نفسه . فبادرت بالتماس العفو والمغفرة .

وفي النهاية يتناول فاوست الجرعة المقررة ، التي من شأنها أن تعيد إليه شبابه . ويخرج به إبليس عدواً ، لأنه لا بد له من بعض الجوى السريع ، حتى يسرى الشراب في جميع جوارحه .

كان لا بد أن يعود لفاوست شبابه وصحته ، حتى تدفعه سورة الشباب إلى ارتكاب الآثام . فأخرجه من

مطبخ الساحرة مهيباً للعشق والهيام ، وهكذا يبدأ الفصل الخطير في الجزء الأول من المأساة . وهو الفصل الذي يدور حول عشق «فاوست» الرجل العالم الوقور ، لفتاة بريئة طاهرة من عامة الشعب تدعى «مرغريت» ولا شك أن قصة مرغريت . وإن سبقها مقدمات طويلة وفصول متنوعة . هي المأساة الأليمة التي يشتمل عليها الجزء الأول . وهي أهم شيء فيه . . وقد اختار جوته موضوعاً مأوفاً . وهو إغواء فتاة بريئة ساذجة على يد رجل يدفعه الشيطان ، وقد استطاع جوته أن يصوغ هذه القصة ، صياغة منقطعة النظير .

تبدأ قصة مرغريت بعد أيام قلائل من زيارة فاوست لمطبخ الساحرة . إذ رآها في بعض الشوارع وهي عائدة من الكنيسة وعرض عليها أن يصاحبها ، فزجرته ومضت في سبيلها ، فلم يزد فاوست بها إلا هيأماً . وطبيعي أن يجئ إبليس في تلك اللحظة فيبادره فاوست بأنه لا بد له من هذه الفتاة . . ولم يستجب له إبليس مرة واحدة ، بل أخذ يوضح له ما يعترض سبيله من الصعوبات . وأنه لا بد له من شهر أو شهرين لكي ينيله بغيته ، قال فاوست إنه لو كان يستطيع أن ينتظر يومين اثنين لما احتاج إلى مساعدة شيطان مثله في إغواء فتاة مثله . فوكد له إبليس أنه سيبدل أقصى جهوده ، بحيث يلقاها في بيت جارتها «مارتا» وهي امرأة تحسن حرفة القيادة ، وترتاح لها . فيطلب منه فاوست أن يأتيه بهدية سنية تليق بغادته ، ثم يذهب به إلى مخدعها لكي يتركها لها هناك .

ويتم هذا كله فتحمل الهدية إلى مخدع مرغريت ، وتوضع في خزانة ملابسها . وتكاد أن تجن حين تراها ، وتحملها وتذهب بها إلى جارتها مارتا . التي تشاركها سرورها بالهدية . لكن الأم كان لها رأى آخر حين رأت الحلى وشمها بأنفها ، فخيل لها أنها شيء غير طاهر كل الطهارة . وعلى الرغم من احتجاج الفتاة ذهبت

الأم بالخلي إلى القسيس . فتأمل التحفة ، وقال إنها أحسنت إذ حملت إليه هذه الأشياء ، فإنها بلا شك ليست بالشئ الطاهر ، والكنيسة وحدها هي التي تستطيع أن تستوعب كل أنواع الخلي والمال ، طاهراً كان أو غير طاهر ، وشكر الأم وباركها ، وألقى بالذختر الثمين في حقيقته كأنه شئ تافه حقير .

وأصر فاوست حين سمع هذه القصة على أن يأتيه الشيطان بهدية أخرى أعظم من الأولى . ويحتج إبليس بأن هذا ليس بالشئ السهل . ثم يذعن في النهاية وتذهب مرغريت بالخلي الجديدة إلى الجارة مارتا . فتنصحه ألا تخبر أمها . وأن تمتنع بلبسها متى شاءت في منزلها .

وقد كان لمنزل السيدة مارتا ، حديقة خلفية ، مما يجعل الدار ملائمة كل الملاءمة لاجتماع العاشقين . . . ولم يجد إبليس مشقة في زيارة السيدة مارتا بحجة أنه يحمل لها بعض أخبار زوجها الذي توفاه الله في مدينة بادوا (في شمال إيطاليا) . وتعرف إلى مرغريت وكانت حاضرة . ووعد بأن يعود في الغد ومعه صديق شاب جذاب .

في المشهد التالي نرى فاوست يتحدث إلى مرغريت حديث المودة والصداقة ، وإبليس يتحدث إلى مارتا حديث العيب والخبث . يخاطبها في شئون زوجها حيناً ، وتحاول هي أن تغريه بالزواج منها حيناً . فلا يكاد إبليس يتخلص من هذه الورطة إلا بمشقة ، وينتهي الأمر بموعد آخر ، ثم آخر ، وتقع مرغريت في شرك الغرام بحيث لا ترى أعذب من اللحظات التي تقضيها بين ذراعي حبيبها .

وهكذا تنتقل تدريجياً إلى صميم المأساة ، وتتوالى المشاهد التي تحكي لنا تطور تلك العلاقة . منها مشهد « الغابة والغار » الذي يبدو فيه فاوست ، وهو يتأمل في وحدة وانفراد ، ما آلت إليه حاله وكأنه يألم لأنه

أفسد على تلك الفتاة البريئة حياتها الهادئة . . . ويدركه إبليس في معزله ، فيؤنخه على هجرانه للفتاة التي تذكره في كل لحظة ، وترجو لقاءه بفارغ الصبر فيعود فاوست إلى شؤنه الغرامية ، بل يزداد افتتاناً . وهناك مشهد آخر لمرغريت لدى مغزها وهي تشد قصيدة رقيقة تحكي بها قصة حبها ، وأن هذا الحب أعز شئ في حياتها ، وتتمنى لو أدركتها منيتها وهي بين ذراعي حبيبها .

وتقابل مرغريت فاوست في مشهد آخر من تلك المشاهد المتتالية ، فتسأله عن معتقداته الدينية . لأنها تخشى أن إيمانها ليس عميقاً ، وعهده بعيد بزيارة الكنيسة وبالاعتراف ، فإن المرء يجب في نظرها أن يؤمن بالله إيماناً قوياً معزراً بالصلاة والعبادة . ويجد الأستاذ نفسه في حيرة كيف يجيب على هذه الأسئلة الساذجة ، ويؤكد لها أنه مؤمن إيماناً صادقاً ، على طريقته الخاصة .

وتنتقل مرغريت إلى موضوع آخر ، فتقول لحبيبها : إنها يؤلمها أن تراه في صحبة رفيقه الذي يلزمه . إن مرآة تبعث الغيظ في نفسها ، إنه يبدو لها أنه شخص لا يمكن أن يشتمل على خير . وهي لا تكره رؤيته فقط ، بل هي — على شدة شغفها بلقاء فاوست — تكاد تنفر من لقائه بسبب اصطحابه لذلك المخلوق الكريه .

فيؤكد لها فاوست — وهو مندھش لصدق فراستها — أنه شخص لا ضرر منه ، وأنها واهمة . وفي نهاية هذا المشهد يعطيها فاوست زجاجة من عقار منوم لتضع منه القليل في شراب أمها قبل أن تنام ، حتى يستطيع أن يقضي الليلة معها آمناً مطمئناً . ويؤكد لها أن الجرعة ليست بضارة . وهكذا تتوالى المآسي . فإن مرغريت في إحدى تلك الليالي زادت في مقدار الجرعة زيادة أودت بحياة أمها . وانتابت مرغريت نوبة حزن عميق ،

وأخذت تكثر من الصلوات والركوع لدى تمثال العذراء تلتمس منها العون في محنتها .

ولكن خلاصها من عواقب أعمالها لم يكن بالأمر السهل ، فقد أخذ الجنين يتحرك في أحشائها ، وتذهب إلى الكاتدرائية لتشهد الصلاة . ولكنها لا تكاد تسمع من الخطبة أو من الموسيقى شيئاً ، بل تسمع صوت ضميرها يؤنبها على ما اقترفت من ذنب : بارتكابها المنكر ، وقتلها أمها ، وحملها سفاحاً ، ويشتهد اللوم والتقريع حتى يغمر على مرغريت ، فتسفعها جارتها في الصلاة بزجاجتها لتنعشها .

ويجيئ أخو مرغريت فالنتين ، وقد سمع بقصة أخته ، وكيف سلكت سبيل الضلال ، فألى على نفسه أن ينتقم من المجرم الذى أغواها . . فترصد لإبليس وفاوست حتى حضرا وكان في يد إبليس قيثارة ليغزف عليها أغنية أخذ في إنشادها : ولما انتهى من الإنشاد تصدى له فالنتين وضرب بسيفه القيثارة فحطمها ، وأخذ في منازلة إبليس ، وكأنه أحس أنه ينازل شخصاً جهنمياً . فلم يلبث أن شلت يمينه ، ولم يستطع رفعها . وعندئذ ناول إبليس السيف لفاوست ، وقال له جاء دورك أيها الدكتور فاضرب ، فتناول فاوست السيف وضرب به فالنتين الضربة القاضية .

* * *

وهكذا ارتكب فاوست سلسلة متصلة الحلقات من الآثام ، إذ أغوى فتاة بريئة ، وحملها على قتل أمها ، وحملت منه سفاحاً ، وكادت أن تجن من جراء ذلك . ثم أقدم على قتل أخيها ، فسفك بيده دمًا زكياً .

ولإبليس خير من يعلم أن فاوست خليف — إذا خلا لنفسه — أن يؤنبه ضميره ويثور على الشيطان لأنه دفعه إلى ارتكاب هذه المنكرات ؛ لذلك رأى أنه لا بد أن يشغل عقل الأستاذ ببعض المغامرات الخارقة للعادة ، فاقتاده إلى حفلات ليلة والپورغ Walpurgis nacht .

والأساطير الجرمانية تزعم أنه في ليلة أول مايو من كل عام — في أعالي جبال المارتس Harz — بألمانيا ، ما بين قريتي شيركه Schiercke وإيلند Elend — تحتشد أفواج الجن والشياطين والسحرة والساحرات وأضرابها من جميع الأنحاء وتقضى الليلة في رقص وغناء وألعاب ومؤتمرات ، ولا شك أن هذا الحفل الهائل هو فاوست ، والعهد ليس ببعيد حين كان يقضى الأوقات الطويلة في دراسة شؤون السحر والسيطنة . ولذلك لم يتردد عن الاندماج في الحفل ، وقضى وقتاً طيباً يراقص الساحرات ويلهو ما شاء له . اللهو والمجون .

ولكن على الرغم من غرابة هذا الفصل من المأساة ، والحيز الكبير الذى يحتله منها ، فإنه قليل الصلة بالقصة ، وليس له أصل في الأسطورة نفسها ، ويمكن مع ذلك أن ينظر إليه على أنه يؤدى وظيفتين في المسرحية : أولاهما أنه ياطف من حدة المأساة ، ويخفف من أثر المشاهد السابقة واللاحقة . والوظيفة الثانية أنه يصرف الدكتور فاوست عن التفكير فيما سببه من الشقاء للفتاة التى أحبها .

ولا حاجة بنا لأن نطيل وصف ما جرى في ليلة والپورغ ، وحسبنا أن نشير إلى الأمر الوحيد الذى له بالمأساة صلة وثيقة : فقد ترك فاوست الساحرة الشابة التى كان يراقصها فجأة . فخاطبه إبليس في ذلك ، فقال وقد بدت في وجهه علامات الحزن ، إنه رأى في الأفق البعيد غادة حسناء ، تسعى متعثرة ، وكأن رجلها في الأصفاد . وقد خيل إليه أنها قريبة الشبه بمرغريت .

قال إبليس وهو يحاول أن يبعد عنه مثل هذه الأفكار ، إنه جد وإيم ، وإن الذى رآه ضرب من السحر . ولعله رأى الميدوزا^(١) ، وهى تبدو دائماً في

(١) إشارة إلى أسطورة يونانية تشير إلى قصة الميدوزا ذات الأذرع العديدة كالأفاعى . وقد قطع رأسها البطل فرساوس .

صورة الغادة التي يحبها المرء . ونصح فاوست أن يطرد عن فكره تلك الأوهام .

قال فاوست إن الذي رآه شيء عجيب ، فقد خيل إليه أنه أبصر عنقها الناصع البياض ، وقد التفت عليه خيط أحمر كأنه نصل سكين .

قال إبليس : هكذا تبدو الميذوزا ، وربما حملت رأسها أحياناً تحت أبطها بعد أن اقتطعه فرساوس . فدع عنك هذا الإمعان في التوهم .

* * *

هكذا نرى فاوست وكأنما أحس في أعماق نفسه بعواقب ما ارتكب من الأثم . فإن مرغريت كانت في ذلك الوقت قد قبض عليها فعلاً . بعد أن هامت على وجهها زمناً . . . وبعد أن أودت بحياة طفلها إثر ولادته فلم تلبث أن أودعت السجن وصدفت بالقيود والأغلال . والذي سماه إبليس وهماً لم يكن إلا الحقيقة . تصورها فاوست فأحزنه . وانقلب هذا الحزن إلى غضب شديد . وثورة عارمة على رفيقه إبليس ، الذي كان يعلم بلا شك ما سيحل بمرغريت من الويل والبلاء . ولم يكن يهجمه أن ينقذها أو يبعدها عن الهاوية ، بل كان جل همه أن يلهي فاوست ويشغله بتلك المشاهد السحرية .

ثار فاوست على إبليس وبلغ من غضبه أن أخذ يصب عليه اللعنات ، ويتمنى لو أتيح له أن يسحقه بقدميه . وبعد أن هدأت ثائرته . قال لإبليس إنه لا بد له أن يذهب إلى السجن الذي أودعت فيه مرغريت — تنتظر عقوبة الإعدام — ولا بد من إنقاذها . فلم يسع لإبليس سوى الإذعان . فأعد للسفر جوادين أدهمين أسرياً بهما في الليلة الظلماء ، وهما يسبحان في الهواء بسرعة عظيمة . لكي يبلغا السجن قبل تنفيذ العقوبة .

* * *

بعد ذلك نجى الفصل الأخير من المأساة . وهو مشهد يبعث في النفس أشد الحزن والألم : مرغريت في زنزانتها مكبلة في الأصفياد والأغلال . يفتح فاوست الباب فيرى حبيبته قد استجالت إلى جسد نحيل كئيب . وقد ألح عليها الوله حتى لا تكاد تعي ما تقول . وهي تهذي بأنشودة على لسان طفلها الذي قتلته . إنها لم تستطع أول الأمر أن تعرف « هنرى » حين دخل عليها . وأخذ يفك أغلالها وقيودها : ثم تراءى لها بعد لحظات حقيقة الشخص الذي جاءها زائراً . فتذكر له حبها الماضي ، وكيف ضحت بحياة أمها لكي تنعم بحبه في هدوء وسكون . . . ثم تطلب منه أن يعجل بالعودة لإنقاذ طفله من الغدير قبل أن يغرق . . . ويحاول فاوست أن يفهمها أنه جاء ليفك أسرها ويخرجها من السجن فتصبح حرة طليقة . ولكن إدراكها لا يرقى لفهم مثل هذا الغرض . فتتمضي في هذيانها ، فيرى فاوست أنه لا بد له أن يستخدم القوة وأن يحملها عنوة إلى الخارج فتصرخ في وجهه بألا يستخدم معها العنف .

وينجى إبليس ليخبر فاوست أنه قد أوفت الساعة ولا بد من مغادرة السجن . وتلمحه مرغريت ، وكأنما أحست أنه الشيطان بعينه جاء ليأخذها ، فتستغيث بالله والملائكة والقديسين أن تحوطها وتحفظها من ذلك الويل الذي يريد أن يخل بها .

ويلح إبليس على فاوست أن يبادر بالخروج ، وإلا تركه وإياها . ويضطر الدكتور إلى الإذعان ، ويقول إبليس : « لقد كتب عليها الهلاك » .

فيسمع في السماء صوت ينادى « لقد كتبت لها النجاة » .

وبهذا ينتهى الجزء الأول من المأساة .

الجزء الثاني من المأساة

الثالث من الجزء الثاني وبدأ تأليف الفصل الأول وموضوعه بلاط الإمبراطور . الذى تثار فيه مسألة هيلانة . ثم الفصل الثانى : وموضوعه البحث عن هيلانة فى مستقرها ومشواها ، حتى يمكن إعادتها إلى الحياة الدنيا . . ثم ينجى الفصل الثالث الذى سبق نشره .

بعد ذلك أخذ جوته يؤلف الفصلين الأخيرين ، مبتدئاً بالخامس ثم الرابع ومع علمه بالفكرة العامة لكل من الفصلين فإنه بدأ بالخامس ، لأن موضوع ختام المأساة كان يشغل باله منذ زمن طويل ، وكان حريصاً على إتمامه فى أقرب وقت . . أما الرابع فتجهيد للخامس وقد أخذ فاوست يتعزى عن فقد هيلانة بالانصراف إلى حيازة قطر عظيم وخدمة سكانه من بنى الإنسان .

وهكذا نرى أن تتابع تأليف الفصول الخمسة كان على النظام المذكور :

وفى الفصول الآتية خلاصة لأحداث الجزء الثانى ، وسيكون الإيجاز هنا أكثر مما أوجزنا فى سرد فصول الجزء الأول ، لأن المقام لا يسمح بأكثر من خلاصة واضحة وافية لهذا الجزء الثانى الذى تبلغ أبياته ما يقرب من ثمانية آلاف بيت ، ولن يحول هذا الإيجاز دون إلمام القارئ بجوهر هذه الفصول الخمسة ، لأن أكثر الإيجاز سينصب على المشاهد الخيالية والخرافية والسحرية .

الفصل الأول

انتهى الجزء الأول من المأساة كما رأينا بأحداث أليمة ، كان لها أبلغ الأثر فى «فاوست» وتركت فى حالة من السقم والشقاء والذهول ، جعلته عاجزاً عن الحركة والتفكير ، حالة لا بد لإبليس من علاجها ، حتى لا تفلت منه فريسته . لذلك نرى إبليس يدير وسيلة

هذا الجزء الثانى رأى المؤلف أن يقسمه إلى خمسة فصول ، ويوشك كل فصل أن يكون مسرحية مستقلة وجعل لكل فصل عدداً من المناظر يميز كلا منها بعنوان خاص .

لم تؤلف هذه الفصول مرة واحدة أو بترتيب منتظم مطرد : الأول فالثانى فالثالث . . الخ : بل ألف جوته الفصل الثالث أولاً وأعداه فطبع ونشره قبل أن يبدأ فى نظم الفصول الأخرى . هذا الفصل الثالث هو الذى يعالج موضوع هيلانة أميرة طروادة ونقلها من مقرها فى مستودع الموتى Hades إلى عالم الأحياء . فإن جوته الذى كان فى بدء حياته الأدبية مولعاً بالأساطير الجرمانية : لم يلبث أن ألع فى كهولته بالأساطير الإغريقية . وبما اشتملت عليه من صور وقصص وشخصيات خرافية . وجاء فى إحدى القصص التى عاجلت أسطورة فاوست أن الشيطان أتاح للدكتور فرصة الالتقاء بهيلانة ، وهى مضرب الأمثال فى الحسن والجمال . فرأى جوته أن يتناول هذا الأمر أيضاً فى مسرحيته ، ولكن على طريقته الخاصة . والأرجح أنه بدأ يعالج هذا الموضوع على مدى سنوات . ثم أتمه ونشره عام ١٨٢٧ بعنوان هيلانة - وجعله بمثابة وصلة Interlude فى مسرحية فاوست ، أى حلقة تصل جزءاً متقدماً بجزء متأخر .

نشرت هذه الوصلة كأنها مسرحية منفردة وحدها قبل ظهور الجزء الثانى كاملاً بخمس سنين ، ويقال إن ظهورها منفردة لم يلفت الأنظار كثيراً ، ولم يلق تقديراً إلا من خاصة المعجبين بجوته . وأحسن جوته عندئذ أنه لا بد له أن يبذل غاية الجهد حتى يتم جميع الجزء الثانى ، وتحتل بذلك « هيلانة » مكانها منه . وينتهى بذلك من تأليف هذا الأثر الأدبى الخطير .

واستقر رأى جوته أن يجعل « هيلانة » هى الفصل

خاصة لإفاقة فاوست ، ولينسيه الخطب الذى سبب له كل آلامه . ويحمله على التفكير فى مغامرات وأعمال جديدة . لذلك نرى المشهد الأول من الفصل الأول بمثابة مرحلة انتقال من ويالات الجزء الأول إلى مغامرات الجزء الثانى . وأهم عنصر فى مرحلة الانتقال هذه هو أن يحمل فاوست إلى جبال الألب فى سويسره وسط المناظر البهيجة والمروج الناضرة . والغابات الباسقة .

واستعان إبليس بمجموعات من شباب الجن ، فتأخذ فى الغناء والإنشاد ، وتهتف بألحان عذبة ، تذهب الحزن ، وتجلو الذهن ، وتثير فى النفس أهوى الأمانى . وتطرد اليأس والقنوط . وبعد أن تتردد الأناشيد السحرية ساعة ، يفتيق فاوست من ذهوله ، وقت الفجر ويتأمل فيما حوله من ضياء ومهاء ، وشلالات منحدرة ، وأشجار حانية ، فلا يلبث أن يزول عنه ضره . ويعاوده حب الحياة والتمتع بما فيها من خيرات . . . وقد قابله إبليس إثر ذلك وعرض عليه أن يزورا بلاط الإمبراطور ، وأن يذهب إبليس بمفرده أولاً لكي يعمل على اكتساب ثقة الإمبراطور ، ثم يستدعيه ليصطحبه إلى البلاط . وهكذا يبدآن حياتهما فى العالم الكبير ، كما وعد إبليس الدكتور فاوست وقت إبرام التعاقد بينهما . . .

* * *

ويمضى إبليس إلى البلاط القيصرى ، وصادف ذلك يوم ثلاثاء الاعتراف . وهو اليوم السابق للصيام الكبير^(١) وقد أخذوا يستعدون لحفلات الكرنفال ، والمواكب الشعبية ، التى يريد الإمبراطور أن تجرى على

(١) الصيام الكبير عند النصارى يسبقه ثلاثة أيام : الأحد والاثنين والثلاثاء : تسمى أيام الاعتراف ، وعند العامة يسمى آخرها ثلاثاء الزفر ، لأنه آخر يوم تؤكل فيه اللحوم ، قبل الصيام الطويل . وهو أيضاً اليوم الذى تبلغ فيه حفلات الكرنفال ذروتها . وعادة يكون ذلك حوالى شهر فبراير .

الطريقة الإيطالية . بحيث يشتمل الموكب على شخصيات ومناظر إيطالية . ، مثل بائعات الزهر فى فلورنسا ، والمهرج فى نابولى . وعدد من النجارين والمتسكعين ، ورجل سكير ، وأم تصحبها ابنتها التى بلغت سن الزواج ، ثم يلى ذلك مناظر مشتقة من خرافات اليونان وموكب ضخيم يتوسطه فيل عظيم . ويجئ بعد ذلك الإمبراطور نفسه فى شكل بان (إله الرعاة عند الإغريق) وحوله جوقات من الغزلان والوعول . . . وقد تم إعداد هذا الحفل كله بواسطة الحاشية ، قبل مجئ إبليس وفاوست .

يفد إبليس على البلاط فى هذا الوقت ، ويختال حتى يقابل الإمبراطور ، الذى لا يلبث أن يعينه فى منصب مضحك البلاط ، خلفاً للمضحك السابق الذى توفاه الله منذ أيام . كانت البلاد فى ذلك الوقت فى حالة مالية يرثى لها ، حتى اضطر الإمبراطور رغم حبه للعبث واللهو ، وقلة اكبرائه بشئون الدولة الجديدة ، إلى أن يعقد مجلس البلاط . ودعا مضحكه الجديد لحضور الاجتماع . وبدأت الجلسة ، فقام كل وزير بدوره يشكو من الحالة السيئة فى وزارته ، وينتقم حديثه بأن المركز بات فى غاية الحرج . وأن لا بد من إجراء حاسم . ومع ذلك عجز الخطباء جميعاً عن التقدم بأى اقتراح لمعالجة الأزمة .

وفى شىء من الدعاية وعدم الاكتراث طلب الإمبراطور من مضحك البلاط الجديد أن يدلى برأيه فلم يتردد إبليس فى تشخيص الأزمة بأنها ترجع إلى قلة النقود . ومع ذلك فإن فى الدولة من الثروة ما يكفئها ، فإن هناك أموالاً كثيرة مدفونة فى بطن الثرى : دفنها الناس فى أزمنة مختلفة ، وتركوها وراءهم ، وهم هاربون من عدو مغير جاء يغزو البلاد . . . هذه الثروة العظيمة كلها ملك للإمبراطور ، وكل ما يتطلبه الأمر هو استخراج تلك الكنوز بواسطة أناس يعرفون كيف

يتصرفون في مثل هذه الشؤون ، وأراد الإمبراطور أن يبدأ الحفر فوراً ، فقبل له إن الوقت ليس مواتياً ، ولا بد من إتمام الحفلات والمهرجانات أولاً .
(وكان إبليس يضممر وسيلة أخرى يفك بها الأزمة ولو إلى حين) .

عند ذلك ينهض الإمبراطور ويأمر بإقامة حفلات الكرنفال . . . ليفرح الناس ويمرحوا كأن ليس هنالك أزمة تهدد البلاد .

* * *

وتبدأ المهرجانات وتنطلق المواكب ، وتسير في صورتها التقليدية ، فتظهر كل جماعة فتشيد الأناشيد التي تدل على شخصيتها وعملها في الحياة . غير أن إبليس لم يدع الأمور تجري طبقاً للبرنامج المرسوم ، فقد سمح له ولفاوست بالاشتراك ولا بأس أن تكون أعمالها خارجة عن البرنامج . فأدخل إبليس وزميله مناظر سحرية أثارت الإعجاب والدهشة ، مثل الوحش ذى الرأسين ، ومثل مركبة الشعر ، التي تسبح في الهواء ، سائقها إبليس ، يصحبه فاوست . وتجرها أربعة من التينينات . وقد امتلأت المركبة بالجواهر النفيسة (الأشعار) التي كان ينثرها السائق على الناس ، فيحاول العامة أن ينالوا منها فلا يستطيعون . (كناية عن أن الشعر الراقى ليس للغوغاء !) وهكذا يعرض إبليس وزميله الفصول السحرية التي ملأت جو الكرنفال مرحاً ودهشة .

وقبل نهاية الحفلة يقع الحادث الذي دبره إبليس لانفراج الأزمة المالية ، مؤقتاً ، إذ يدخل رئيس الوزراء ، ويطلب من الإمبراطور أن يمضى على ورقة ، فيمضى فوراً دون أن يسأل عن فحواها . وهذه الإمضاء هي التي يستعملها رئيس الوزراء في إصدار الأوراق المالية بضمان الكنوز المدفونة في جوف الثرى . وفي اليوم التالي لحفلة الكرنفال ، يشكر الإمبراطور الساحرين إبليس وزميله ، على ما قاما به بالأمس ،

ويعينهما في منصب الحراسة على الكنوز المدفونة ، وإدارة الحفر للكشف عنها . غير أنه لم يعد هناك داع للحفر ، فان وزارة الخزانة قامت بطبع الآلاف المولفة من الأوراق المالية ، من جميع المقادير ، تحمل إمضاء الإمبراطور . وأخذت الدولة تسدد الديون وتدفع المستحقات ، وتمنح الهبات . ومع أن القيصر لم يكن مرتاحاً كل الارتياح لهذه الوسيلة لتفريج الأزمة ، فإنه لم يلبث أن قبل الأمر الواقع ، بل أبدى مزيد الغبطة والسرور . أما عاقبة هذه الإجراءات المالية الشاذة فسرها في الفصل الرابع . أما الآن فلينعم الجميع بالثروة الوافرة ، المولفة من هذه الأوراق التي طبعت منها الآلاف .

* * *

ويقابل الإمبراطور الساحر فاوست ، فيطلب منه أن يجتهد بسحره العظيم في استحضار شبح كل من هيلانة وعشيقها پارس ، وهما اللذان كانا سبباً في قيام حرب طروادة في قديم الزمان . فبادر فاوست ببدء استعداده لاستحضارهما . . ولكنه حين يعود إلى إبليس ليلتمس منه العون ، يخبره هذا بأن الأمر ليس من السهولة بالدرجة التي توهمها ، بل إن دون ذلك أهوالاً ورحلات عظيمة الخطر ، قد لا يعود المرء منها أبداً لأنه لا بد له من أن يقوم برحلة مخوفة بالأخطار إلى عالم « الأمهات » ، ثم يناوله مفتاحاً يضيء ويلمع وسط الغياهب ، ويهديه السبيل إلى ذلك العالم البعيد ، الذي تهيمن عليه « الأمهات »^(١) حتى إذا اقترب من المنطقة المقدسة ، بدا له من بعيد نضد^(٢) ذو ثلاثة أرجل ،

(١) هذه الخرافة في الأغلب من اختراع جوته ، ولعله اقتبس الاسم من بعض المؤلفين القدماء ، الذي ذكر أن في صقلية شعباً يعبد مجموعة من الآلهات تسمى بالأمهات .

(٢) من الأخبار الإغريقية أنه كان هنالك نضد ذو ثلاثة أرجل أمام معبد أبولو في دلفوس . وبه يستعان في الكهانة والاصطلاح الأفرنجي له كلمة Tri-pod .

الفصل الثاني

بدور الفصل الثاني حول موضوع واحد : ألا وهو البحث عن هيلانة ، وإعادتها إلى الدنيا لكي تزوج من فاوست ، الذي كاد أن يجن هياماً ، حين رآها وهي مجرد خيال .

وقد رأينا في الفصل السابق كيف سقط فاوست مغشياً عليه ، ولم يستطع عرافو البلاط أن يعالجه أو يعيدوا إليه وعيه . قال إبليس إنه يعرف أين يوجد من يعالجه ، فحمله إلى منزله القديم ، الذي يحتله الآن الدكتور واجنر ، وهناك أضجع إبليس فاوست على سرير قديم . . . وقيل لإبليس إن واجنر منهمك في تجربة عظيمة في معمله . ولكنه سيراه بعد قليل . فجلس إبليس في المكتب ينتظر ، وقضى بعض الوقت في التحدث إلى الطالب الذي سبق له التحدث إليه في الجزء الأول . وقد أصبح الآن حائزاً للبكالوريوس وتقبض ألفاظه بعبارات تنم عن الغرور والكبرياء . وقد جعل منه جوته نموذجاً للشباب الذي لا يكاد يحصل على لقب علمي حتى يتملى غروراً ويظن أنه بات من كبار العلماء .

يدخل إبليس بعد ذلك على الدكتور واجنر ، فيرحب به الدكتور ، ولكنه يوجس منه بعض الخوف . . . لأنه قد فرغ الساعة من تجربة استغرقت زمناً طويلاً ، وكللت أخيراً بالنجاح . وسأله إبليس ماذا يصنع ، قال إنى أصنع « إنساناً » . وكان واجنر قد تمكن من صنع شيء يلمع في زجاجة ويبدو كأنه شيء شفاف . وهذا الشيء العجيب مكتمل العقل ، بل يفوق العقل البشري ذكاء وإدراكاً ، ولكنه لا جسم له ، وهذا الكائن الذي أطلقوا عليه اسم الإنسي الصغير Humunculus ، يستطيع أن يرى الغيب وأن يأتي بالمعجزات . وكانت أمنيته أن يخرج من زجاجته أو يحطمها ، لكي يبدأ حياته كائنًا له عقل

يضيء ويلمع . عند ذلك مشى فاوست متحسراً حتى يقترب من النضد ذي الأرجل الثلاثة ، ثم يختطفه ويعود به فوراً إلى الأرض . وبواسطته يستطيع أن يستحضر الأشباح .

* * *

ويعود فاوست من رحلته موفقاً ، فيجد القيصر قد أعد حفلاً ضخماً في بهو الفرسان ، وقد احتشدت فيه الجماهير ، ودخل فاوست إلى المسرح ، وأقام عليه النضد ذا الأرجل الثلاثة ، وأخذ يمارس سحره . فلا يلبث شيخ پارس الجميل أن يبدو للجميع ، ويتأمله النظارة من رجال ونساء ، فأما النساء فيبدن منتهى الإعجاب ، ويطيرن محاسنه أيما إطراء . أما الرجال فيزعمون أنه مخنث الملامح . . . بعد ذلك تظهر هيلانة بحسبها الفتان . فإذا الرجال يسبحون بحمدها ويمجدون محاسنها ، أما النساء فيكتشفن في ملامحها وتقاطيعها عيوباً متنوعة .

ولم يفت الساحر فاوست قبل استحضر الشبحين ، أن ينبه جميع النظارة ويحذرهم ألا يحاول أحدهم أن يمس الشبحين ، أو أحدهما وإلا كانت العاقبة وخيمة . ومن العجيب أن فاوست نفسه ، قد نسي هذا التحذير وعلى الرغم من علمه أن هيلانة ما هي إلا خيال وكذلك پارس فانه افتتن حباً بها ، وأدركته الغيرة من العشيق ، وعندما هم پارس بمعانقة هيلانة ، لم يبالك أن تقدم غاضباً ليفصل بين الشبحين . وعند ذلك يحدث انفجار هائل ، ويخر فاوست مغشياً عليه ، ويتفرق الحاضرون ، ولا يبقى سوى إبليس ، الذي بادر بحمل الأستاذ على كتفه وسار به إلى الخارج لعله يجد وسيلة إلى علاجه من صدمته العنيفة .

وينتهي بذلك الفصل الأول .

* * *

وجسم ! ولكنه الآن لا تعجبه البيئة التي يراها حوله ،
ويفضل - مؤقتاً - أن يظل في داخل زجاجته .

ويرى فاوست نائماً فيدرك الأحلام التي تجول في
عقله ، ويقول لإبليس إنه يحلم بالمرأة الجميلة ليذا التي
أحبها المشتري . ولن يشفى فاوست إلا إذا ذهب إلى
البلاد التي يحلم بها . ومن حسن الحظ أن هذا أوان
ليلة والپورغ الكلاسيكية^(١) التي تحتشد فيها كائنات من
العصور القديمة في سهل فرساليا في ثيساليا ، حيث
دارت الحرب في مثل هذا الوقت بين قيصر وبومبي^(٢)
وقد ذكر غير واحد من الكتاب فكرة قيام الموتي الذين
تقاتلوا في معارك هائلة ، والتقاءهم مرة في كل عام
في حفل كبير . وقد اختار جوته هذا الميدان بالذات
لأنه في أرض ثيساليا التي اشتهرت بسحرتها وساحراتها .
والجميع يحتشدون في نفس اليوم الذي وقعت فيه المعركة
وهو يوم ٦ يونيه (سنة ٤٨ ق . م) .

يقترح الإنسي الصغير إذن على إبليس أن يحمل
صديقه إلى البلاد التي يحلم بها ، لكي يشفى ، وتعهد
هو أيضاً أن يصاحبهما ، فقبل إبليس هذا الرأي عن
طيب خاطر .

وعلى الرغم من مرارة الفراق بين واجنر
وهومنكولوس ، فإنه اضطر للموافقة لأن الكائن
الصغير غير مرتاح للبيئة التي حوله ، ولعله أن يجد
خيراً منها في بلاد اليونان .

(١) تستعمل كلمة كلاسيكي بمعنى كل ما يتصل بالعهود
الإغريقية والرومانية . وهنا في مقابل ليلة والپورغ الجرمانية في الجزء
الأول نجد هنا ليلة والپورغ الكلاسيكية التي تتجمع فيها مرة في كل
عام ، شخصيات منوعة ، حقيقية أو خرافية ترجع للعصور الكلاسيكية
(٢) كان بومبي المنافس الأكبر ليوليوس قيصر وتحاربا
مراراً ، وفي ثيساليا في شمال اليونان كانت المعركة الفاصلة .

وهكذا يمضي الثلاثة ، سابحين في الهواء ، حتى
يشرفوا على سهل فرساليا . ولا تكاد قدم فاوست
تمس أرض اليونان حتى يفيق من غيبوبته ، وتنتعش
فيه الحياة . وقد وجدوا السهل تغشاه الأرواح
والأشباح ، فقرروا أن يفرقوا ويذهب كل منهم
ليسعى في تحقيق الغرض الذي جاء من أجله .

فأما فاوست ، فإنه ينبغي الحصول على هيلانة :
إنه يعلم أنها في العالم السفلي المسمى عند اليونان هاديس
Hades ، ولا بد له أن يصل إليه . فيطلب الهداية
أول الأمر من أبي الهول فيدله على الحكيم العاقل
شIRON ، الذي له جسم جواد ورأس إنسان . فيدله
هذا على الكاهنة العظيمة مانتو Manto ، التي تذهب
به في عمرات وطرق وسرايب مظلمة حتى تصل به
إلى السرداب المؤدي إلى العالم السفلي . ويختفي فاوست
عن عيوننا ، ولا نراه بعد ذلك إلا في الفصل الثالث
وهو أمير مقاطعة أركاديا في اليونان . وقد وعدته
برسيفونا Persiphone حارسة العالم السفلي بأنها
ستسمح لهيلانة بأن تعود إلى الدنيا فترة من الزمن .

أما إبليس فلم يكن له من مأرب خاص سوى أن
يجول في البلاد ويتعرف إلى الأرواح والسحرة
والعفاريت الإغريقية التي لم تسبق له معرفتها . وفي
نهاية المطاف يجد في أحد الكهوف ثلاث عجائز علاهن
الشيب . لكل منهن عين واحدة ، وسن واحدة ،
ومنظرهن في غاية القبح . وعرف إبليس أنهن بنات
فوركيس Phorkas . ويسره مرآهن ويتنكر في صورة
واحدة منهن ، وهكذا يبدو في الفصل الثالث .

أما الإنسي الصغير فإنه كان ينبغي أن يبدأ الحياة ،
بحيث يغدو له جسم كسائر الكائنات . ويلتمس
النصيحة من رجلين عظيمين : أنكساجوراس

الأول فمن يعتقدون أن أصل الحياة من ثوران البراكين وينصحون بأن يذهب إلى منطقة ثارت براكينها حديثاً ، لكي يجد بغيته ، ويبدأ تطوير حياته . أما ثاليس فيرى أن هذا خطأ وفيه خطر على الكائن المتطور . . وأولى بالإنسى الصغير أن يذهب إلى البحر ، مصدر الحياة . فيمضى بزجاجته إلى بحر إيجة ، فلا يكاد يراه حتى يفتنه منظره ويرى أن هذه البيئة تلائمه ثم يرى جالاتيا تسبح فوق الموج - وهي ربة الجمال والتناسل - وترسو بسفينتها على الساحل ، فيخابه مرآها ، ويرتمى على عرشها فيحطم زجاجته ، ويبدأ حياته في الماء متبعاً طريق التطور ، الذي يسير به من كائن صغير إلى الكائن الكبير . . إن الطريق طويل وشاق ولكن لا خوف عليه ، لأن ربة الحسن تحميه وترعاه مدى الدهر . وهكذا يرمز جوته إلى أن الماء مصدر الحياة .

الفصل الثالث

هذا الفصل سبق نشره كما ذكرنا من قبل ، بعنوان هيلانة ، ثم تقرر بعد ذلك ادماجه ليكون الفصل الثالث من الجزء الثاني من المسألة . وهيلانة التي تدور حولها مشاهد هذا الفصل ، تظهر على الأرض آتية من الإقليم الأسفل بإذن خاص . غير أن هيلانة التي تعود الآن إلى الأرض بعد القرون

(١) أنكساجوراس وثاليس ، أثنان من فلاسفة اليونان ، أقدمهما ثاليس الذي ولد حوالي سنة ٦٤٠ وتوفي سنة ٥٤٥ قبل الميلاد وهو من أكبر حكماء الإغريق حضر إلى مصر وتعلم الهندسة على رجال الدين فيها . وعاد إلى اليونان . ونظريته أن الماء أصل كل شيء تنسب إليه .

أما أنكساجوراس فعالم طبيعي عاش من سنة ٥٠٠ إلى ٤٢٨ قبل الميلاد وكان معاصراً وصديقاً للخطيب والسياسي الشهير بيركلس .

المليدة التي قضتها في هاديس أدنى لأن تكون مجرد شبح أو خيال . في حالة وسط بين الحياة السفلى والحياة الدنيوية . كأن لها مظهر الحياة لا حقيقتها . فلا يجري في عروقها دم ، وتحس كأنها وصحبها من فتيات طروادة . لسن إلا أشباحاً من مملكة برسيغفونا عدن إلى الأرض لكي يلعبن دوراً فرض عليهن بقوة السحر . وهذه العودة إلى الأرض حدثت في زمن الدكتور فاوست .

وقد أعد إبليس ، الذي اتخذ صورة فوركياس البالغة منتهى الدمامة : هذه المناسبة قصرين عظيمين : الأول في أسبارطة ويشابه قصر الملك منلاوس : زوج هيلانه ، الذي غادرته لتهرب مع عشيقها پارس ، فكان ذلك سبباً في قيام حرب طروادة كما هو معلوم . أما القصر الثاني فأشبهه بقصور العصور الوسطى : وكائن في وسط شبه جزيرة المورة .

وتبدو هيلانة أول الأمر أمام قصرها في اسبارطه ، كأنها تتوهم أنها عائدة من طرواده ، وحولها وصيفاتها . أما زوجها منلاوس فقد تخلف بالقرب من شاطئ البحر ، ليجمع رجاله ، وأرسلها قبله لكي تعد العدة لتقديم قربان للآلهة . . ولكنها لا تكاد تدخل القصر ، لتنفيذ هذا الأمر ، حتى تفزع فزعاً شديداً لرويتها فوركياس ، ويبدأ بين الاثنين حوار ، تشترك فيه الوصيفات . ثم يهدأ الجو قليلاً ، فتقول لهن العجوز الشوهاء : إن حياتهن في خطر لأنهن اللواتي سيقدمن قرباناً للآلهة . . .

ولكن هناك وسيلة للخلاص . فإنه في أثناء غيابها الطويل عن وطنها ، نزل في أركاديا (وسط بلاد اليونان) أمير من الشمال ، وشيد هناك قصرآ في غاية الروعة ، ولو شاءت هيلانة أن تشير بالموافقة ، فإنها

تنقل وحاشيتها إلى ذلك القصر . ولا تلبث هيلانة أن تشير بالموافقة ، فتنقل وصحبها نقلاً سحرياً إلى داخل قلعة تشبه قلاع العصور الوسطى .

ولا تكاد تدخل فناء القلعة ، حتى ترى الخدم والحشم ، وقد نصبوا لها عرشاً جميلاً لا تلبث أن تتبوأه . ويقبل فاوست في تلك اللحظة وهو يمشي على مهل وفي يده سلسلة يجرب بها حارس القصر لينكيوس ، ويريد إعدامه لأنه لم يخطره أن ضيفاً كراماً سينزلون بالقلعة ، حتى يؤدي لهم واجب التكريم . ومع ذلك فإنه يسمح له أن يشرح الأمر لهيلانة فيزعم لنكيوس أن رؤية الحسن الباهر المشرق من الجنوب أفقده مقدرته على الإبصار ، فلم ينفخ في البوق . فعمت عنه هيلانة ، وأراد أن يجري ، ليحضر الصناديق المفعمة بالهدايا والتحف ، فيقول له فاوست إنه لا داعي لهذا ، لأن كل ما في القصر ومن في القصر ملك للسيدة !

عند ذلك تدعوه هيلانة إلى الجلوس بجانبها ، يأخذ الاثنان يتناجيان ويتبادلان حديث الحب والغرام . إلى أن تقطع عليهما فوركياس الحديث ، وتخبرهما أن مينلاوس يزحف بحبشه ، ليسترد زوجته التي هربت منه للمرة الثانية . فيأمر فاوست بتعبئة جيشه ، ويدعو القواد ويوزع عليهم أجزاء المملكة ، ويمتدح شباهم وإقدامهم وهو يعتمد عليهم في سحق العدو . فتطلق الفياق لتطهير البلاد من العدو المغير ، ويخلو فاوست إلى حبه ، ويتم زواجه من هيلانه .

ويتبدل المنظر ، ولا بد لنا أن نفترض مضي بضعة أشهر ، ويظهر إبليس بصورته الدميعة فيبلغ الوصيفات أن ولياً للعهد قد ولد ، آية في الحسن والذكاء .

في ذلك الوقت كانت هيلانة مع فاوست داخل بعض الخائل : الوارفة الظلال ، ومعهما وليدهما الذي سمياه يوفريون Euphorion (ومعناه : الخفيف الحمل) . وتسمع من داخل الحميلة نغمات موسيقية رائعة ، ويظهر الطفل في صورة ملك الشعر ، يحمل قيثارة ذهبية ، وحول رأسه هالة من الذهب .

وينمو الطفل ويكبر في كل ساعة ، وينمو فيه خلق المغامرة ، وعدم المبالاة ، فيأخذ في تسلق الصخور حتى يصل إلى قمة يرى منها أنه وسط بلاد أركاديا ، ويرى ويسمع الحرب الدائرة حوله بين جيش منلاوس وكتائب فاوست . . فيتملكه حماس جنوني . إنه يريد هو أيضاً أن يحارب ويموت في ساحة الوغى . ثم يصعد إلى قمة أعلا . ويبدو الآن في صورة فارس مدرع . ولشدة شوقه لأن يخوض نحرار المعركة يتوهم أنه يستطيع أن يطير إلى الميدان ، ويلقي بنفسه من أعلى الجبل ، فيسقط صريعاً تحت أقدام هيلانة وفاوست .

وبوفاة يوفريون تنفك العقدة السحرية التي كانت تقيد هيلانة إلى ظاهر الأرض فتتمضي لاحقة بولدها ، تاركة خمارها ورداءها بين ذراعي فاوست . . .

فتنصحه فوركياس أن يحتفظ بهذين الأثرين ، تذكراً ثميناً ، ولا يلبث هذا التذكار أن يتحول إلى سحابة تحمل فاوست وتطير به في الهواء . وتخلو العجوز الشوهاء لنفسها فتزعم الزى السحري الذي لبسته ، ويعود لإبليس إلى صورته الأولى ، ويمضي مستعجلاً ليلحق بالسحابة التي تحمل فاوست .

• • •

الفصل الرابع

المشهد الأول من هذا الفصل يرينا فاوست وسط القمم الجبلية الوعرة وهو ينزل برفق من السحابة التي أقلته وطارته به فوق البر والبحر ، حتى أوصلته إلى هذا الإقليم الجبلى الذى يشبه التيرول فى كثرة قممه ووعورتها . وجوته مولع بتصوير أبطاله يسبحون فى الفضاء كأنه يتنبأ بعصر الطيران .

لم يعد فاوست من مغامرته الأخيرة مكتئباً أو ساخطاً كما كانت الحال بعد تجربة حبه لمرغريت . ولعل انصاله بالأميرة هيلانة التى سارت بذكرها الركبان ، قد جدد حبه للحياة ، وملاً نفسه بالرضى والارتياح . لذلك نراه بعد أن لحق به إبليس مستعداً لمغامرات جديدة .

وسأله إبليس هل هنالك مشروع جديد أوحى به هذه الرحلة التى قام بها . قال فاوست إن بغيته الجديدة أن يشن حرباً على البحر ، لكى يسترد منه مساحة عظيمة من الأرض ، فيبسط عليها سلطانه ، وينعم فيها بالقوة والجاه ، وذلك بأن يحنف المستنقعات الملاصقة للشواطئ ، ويبنى حاجزات للموج ليرد غوائل المد والجزر . (١)

فيقول إبليس إن هذا المشروع ليس صعب المنال ، والفرصة سانحة لذلك الآن . فإن صديقهما الإمبراطور واقع الآن فى ورطة عظيمة بسبب العملة الورقية : والإسراف فى إنتاجها إلى درجة دفعت بالبلاد إلى الفوضى ، وهاج الشعب وماج ، وظهر فيه شخص يطلب بالعرش ، وقد احتشد الجيشان ، وهما يقفان الآن

(١) يرى القراع أن جوته قد استمد هذه الفكرة مما رآه فى مدينة البندقية وكيف تحولت المستنقعات إلى مدينة زاهرة .

وجها لوجه . وما على فاوست ورفيقه إلا أن يستغلا هذا الظرف ، ويعملا على هزيمة العدو ، فينال فاوست المنطقة الساحلية جزاءً له على معاونته وانتصاره للإمبراطور .

يعترض فاوست بأن فنون الحرب شئء مجهله كل الجهل ، فيطمئنه إبليس بأنه سيكون لديه ثلاثة أبطال تؤيده ، وهم المغير والمشير والجدير ، وينطلق الجميع إلى الإمبراطور وهو فى ميدان الحرب مع القائد العام يتشاوران ويتجادلان . وقد بلغ بالإمبراطور الحماس أن أرسل إلى عدوه يدعوه إلى مبارزة فردية بينهما ، تقرر مصير الحرب . ويحجى فاوست فى هذه اللحظة ويعرض على الإمبراطور أن يساعده بجيش من أهل الجبال الأشداء . فيبدى الإمبراطور ارتياحه للمساعدة ، ولكنه يعترض بأنه أرسل تحدياً إلى خصمه لكى ينازله فى مبارزة فردية حقناً للدماء وحفظاً لأرواح الناس .

فيحتج فاوست على هذه الخطوة التى تعرض شخص الإمبراطور ، وهو أثنى شئء فى الوجود ، لمثل هذه المخاطرة . وفى هذه اللحظة يعود الرسول ويبلغ الإمبراطور أن خصمه رفض عرضه بمنتهى الاحتقار . فلم يعد هناك بد من القتال .

وزع إبليس قواده بين القلب والميمنة والميسرة ، وبدأ أول الأمر كأن جيشه يتراجع . . فغضب القائد العام من تدخل السحرة ، وانزوى بعيداً عن الميدان ولحق به الإمبراطور . وخلا الجو لإبليس ، فتولى القيادة بنفسه ، وجل يستخدم ضروب السحر ، فيرسل على جيش العدو ناراً وهمية . . ويعقبها بطوفان مهلك يكتسح ما أمامه . ولم يطق العدو هذه الهجمات الجهنمية ، فانهارت قواه ، وولى الأدبار ، تاركاً عتاده وأسلحته فى الميدان .

وَيَتَقَدَّمُ الإمبراطور ، إثر ذلك ، فيستولى على الغنائم . متبجحاً بأنه هزم العدو شر هزيمة ، ولا يكاد يعترف لفاوست وزميله بأى فضل . ثم يأخذ فى توزيع الأسلاب والمكافآت على قادته وضباطه . ولا ينسى تقديم هدايا ثمينة للكنيسة تكفيراً عن خطئه فى استخدام السحرة . ولم يتورع أن يمنح الكنيسة الحق فى جباية بعض الخراج من الأقاليم الساحلية التى آلت لفاوست .

* * *

الفصل الخامس

لقد مضت سنون عديدة منذ نهاية الأحداث التى جرت فى الفصل الرابع . وقد قارب فاوست سن المائة . واستطاع فى هذه الفترة من السنين بمعاونة إبليس أن يخفف المستنقعات ، ويبنى الجسور ، وأن يجعل من الأقاليم الساحلية جنة فيحاء ، ومروجاً خضراء وحقولاً وافرّة الغلة يسكنها شعب يعيش عيشة راضية . كل هذا كان جديراً أن يبعث الرضى والسرور فى نفس فاوست . . غير أنه لم يكن راضياً تمام الرضى بل لعله كان يحس بعض الألم ، لأن الإقليم لا يخضع كله لسلطانه ، بل كان هناك على مسافة غير بعيدة من قصره ، ويستطيع أن يراه من شرفته ، كوخ متواضع على تل ، صاحبه رجل يدعى فلمون وزوجته بوكيس . يعيشان عيشة الفقر ، ولكنهما فى غاية السعادة والقناعة .

عرض عليهما أتباع فاوست داراً جميلة فى مكان آخر ، لأن السيد يريد أن يدخل التل ، الذى فوقه كوخهما ، فى مشروع للتحسين والتجميل . لكن الفقيرين تشبثا بأرضهما وكوخهما . فأغضب ذلك فاوست . واستغل إبليس ساعة من ساعات سخطه ، لكى يحمله على ارتكاب منكر ، فعرض عليه أن

ينقلهما قسراً إلى دار أخرى فأذن له . . وأراد إبليس فى الوقت نفسه أن ينتهز الفرصة للانتقام من العبدین الصالحين نظير صلاحهما وتقواهما . فلم ينقلهما إلى دار جديدة ، بل أحرق الكوخ ومن فيه . وتساعد اللهب حتى رآه حارس قصر فاوست ، فيتألم لذلك أشد الألم . ويحجى فاوست إلى شرفة قصره ويرى ما حل بالكوخ ، فيستهجن الوسيلة التى اتبعها إبليس فى تنفيذ أمره . ولكن يعزى نفسه بأن الرجل وزوجه

سبعوضان عن كوخهما الحقيق داراً جميلة . ولم يكن قد وصل إلى سمعه الخبر الكامل عما حدث . ولكنه لا يلبث أن يعلم الخبر كله من التقرير الذى قدمه إبليس فصب عليه اللعنات ، ولكن اللعنة لا تمحو الإثم ، الذى كان هو سبباً فى ارتكابه ولو عن غير قصد .

وبينما هو يطل على الكوخ المحترق إذا بالدخان يتصاعد منه ، فتحمله الريح ، متجهة به نحو القصر ، فيتشعب الدخان إلى أربع شعب ، وتتخذ صورة أربع من العجائز : عجوز الفاقة ، وعجوز النحس ، وعجوز الإثم ، وعجوز الهم . فأما الثلاثة الأولى فلا تستطيع دخول القصر ، ولكن العجوز ، التى تحمل الهم والغم أمكنها أن تدخل من ثقب المفتاح ، ومضت إلى مخدع فاوست ونفخت على جفونه بأنفاسها ، فأكسبته العمى .

ولكن لعل فقد البصر كان نعمة فى طى نقمة ، لأنه جعل فاوست يركز تفكيره فى المسائل التى كانت تشغل فكره طول حياته ، بات يدرك أن السحر الذى كان يرجو منه الهداية والإرشاد كان مجرد وهم وخداع ، وأن تعلق النفس بالأمانى المنطوية على الغرور عبث لا طائل تحته . إن الطموح الذى كان يدفعه لأن يحاول التطلع لمرتبة الآلهة ، وأن يخلق فى الفضاء ليصحب

الشمس في مسارها ، وأن يسيطر على عناصر الطبيعة ،
ليصرفها كما يشاء كل هذا أيضاً عبث لا غناء فيه .
إن همه اليوم أن يصاحب الطبيعة في هدوء ، وأن
يؤدي ما يقدر عليه من عمل لخدمة بني الإنسان
وإسعادهم . أما سعادته الشخصية ، فإن عليه أن يدرك
أن كل سعادة لا بد أن يشوبها ألم ، وأن يرضى بما قدر
له في الحياة من نصيب . . ولا عجب وقد اتخذ فكره
هذا الاتجاه أن نراه راضياً قانعاً . برغم ما جلبته له زيارة
العجائز الساحرات .

* * *

لقد بات شيخاً هرمًا ضريباً ، ولكنه لا يزال في
عنفوان قوته ، وأمامه عمل جليل لا بد له أن يتمه ، وهو
يدرك أن الوقت لا يسمح بالإرجاء . فيأمر العمال بأن
يحملوا فنوسهم ، ومساحيمهم ومعاولهم ، لكي يحفروا
خندقاً طويلاً .

ويأخذ العمال - ورئيسهم إبليس - في تنفيذ أمر
السيد المطاع ، ولإبليس عصابة من القردة ، تعاون
في تنفيذ المشروع الكبير . لكن إبليس يأمرها أن تحفر
قبراً ؛ فقد كان الشيطان مقتنعاً أن النهاية قريبة .

ويخرج فاوست من القصر ، وهو يمشي مهتدياً
بعكازه ، فيطربه صوت المعول والمسحاة ، ويتحدث
عن الغرض الذي ينشده من بناء الخندق ، إذ لا يزال
هناك مستنقع كبير في سفح الجبال ، يفسد خصوبة
الأرض ويكسبها الرطوبة . وسيترتب على حفر الخندق
وتصريف ماء المستنقع إصلاح كبير للأراضي ،
يتناول مساحة هائلة ، تعيش فيها الملايين في سعادة
ونعيم .

وسيكون وجود البحر قريباً من الديار ، بمثابة
النذير الدائم للناس ، لكي يظلوا في يقظة دائمة ، حتى

تبقى الجسور سليمة ، وأراضيهم في مأمن من طغيان
البحر . إن المرء يجب أن يستبقى السعادة بجده الدائب
في كل يوم ، لا أن يكون في حياته سلبياً ينال الحظ
دون دأب وجد .

ومتى يتم لفاوست النجاح الكامل في مشروعه ،
فإنه سيكون عندئذ جديراً أن يقول للحظة العابرة :
« تمهلي ما أحلاك ! » .

والقارئ يذكر أن فاوست قال في تعاقد مع
إبليس إنه لو بلغ به الرضى عن عمله وعن الدنيا أن
يقول للحظة العابرة « تمهلي ما أحلاك ! » فإن هذا يكون
إيداناً بموته ، ويستطيع الشيطان أن يفعل به ما يشاء .

وعلى الرغم من أنه لم يقل هذه العبارة ، بل قال
إنه جدير أن يقولها متى ينجح مشروعه . فإن الأجل قد
وافاه في تلك اللحظة ، وصدره منشرح وقلبه مغتبط .
ويدرك إبليس في طوية نفسه ، أن شروط
الانتصار لم تتوافر ، ولكن هذا لم يمنعه أن يتظاهر بأنه
أحرز الفوز ، وأصبح جديراً بالجائزة ، وأن يقبض
الثمن وهو روح فاوست ، قبل أن تفارق الجسد ،
وتفلت منه . لذلك دعا عصابة من أنصاره ليلتفوا حول
جسم فاوست ، ويراقبوه أشد المراقبة ، ويقبضوا على
روحه بمجرد خروجها من الجسد .

ولعل إبليس كان مدركاً أن التطور الذي طرأ على
فاوست ، وتحوله إلى خادم للإنسانية مستسلماً للقضاء ،
راضياً عن العالم والكون ، كل هذا جعل حق الشيطان
في فريسته ضعيفاً . وأدنى الشيخ من رضى المولى .
فباتت روحه جديرة أن تصعد إلى الملأ الأعلى . ولعل
إبليس لذلك لم يندعش - حين جرد سرية من الشياطين
- أن أقبل من السماء فوج من الملائكة ، وأخذوا ينثرون
الورد - علامة الرضى والحب السماوى - ويحاول
إبليس أن يجعل زمرته تنفخ في الأزهار ، فكان النفخ

يحيل الأزهار إلى نيران لافحة لم تطلقها الشياطين ،
ولم يلبثوا أن تراجعوا مدحورين .

وعلى الرغم من تصميم إبليس نفسه أن يكافح من
أجل قبض الروح ؛ فإنه لم يتألم أن ينظر إلى أعلا ليتأمل
منظر الملائكة ، فغفل لحظة واحدة عن مراقبة الجثة .
وفي تلك اللحظة الواحدة ، استطاع الملائكة أن يحملوا
الروح وأن يذهبوا بها بعيداً وبقي إبليس وحده خزياناً .
ثم لا يلبث أن يمضي لسبيله مطرقاً يعلوه الكمد والفشل .

* * *

وتنتهى القصة ، بمشهد هو بمثابة ختام لها ؛ والمنظر
هنا عبارة عن جبل قدسى صاعد من الأرض
إلى السماء ، وفي جوانب الجبل أرواح القديسين
والشهداء والملائكة ، وقد احتشدت كلها لتحيط بمقدم
الروح الجديدة ، روح فاوست ، ومن بين هذه
الأصوات التى تتجاوب ، والأرواح التى تغرد
بالأنشيد العذبة ، يسمع صوت التائبة « مرغريت »
تعبّر عن غبطتها بعودة من تهوى .
ويسدل الستار على آخر مناظر المساة :

ج. ج. ج.
ع. ع. ع.



الأورجانون الجديد لفرانسس بيكن

بقتلم
الدكتور فؤاد زكريا

الأستاذ المساعد بكلية الآداب - جامعة عين شمس

حياة فرانسس بيكن

مرت إنجلترا بتغيرات اجتماعية وسياسية هامة في العصر الذي ولد فيه فرانسس بيكن : فقبل مولده بقليل ، كانت البلاد قد نزعت عن نفسها سيطرة رجال الدين واصطبغت بالصبغة الزمنية ، ولم تكنف بإحلال أناس عاديين محل رجال الدين في المناصب الرئيسية للدولة ، بل إنها استولت على الأراضي الشاسعة التي كانت الهيئات الدينية تدعمها سلطتها ، ووزعتها - بعد حل الأديرة - على الملاك العاديين . وهكذا بدأ يظهر في إنجلترا نظام جديد ، تتضاءل فيه سلطة الكنيسة ، ويصطبغ بصيغة زمنية متزايدة القوة . ومما له دلالة الواضحة أن أبا فرانسس بيكن ، وهو السير نيكولاس بيكن ، كان واحداً من الوزراء المدنيين الذين حلوا محل رجال الدين في تولي المناصب الهامة ، ووصل إلى منصب حامل الأختام الملكية ، وكانت أسرته من الأسر التي انتفعت بحل الأديرة وتوزيع أراضيها . أما أمه ، وهي ابنة السير أنتوني كوك ، فكانت سيدة واسعة الثقافة ، ولا سيما في الآداب واللغات القديمة ، وكانت كالفينية متعصبة .

وهكذا كانت الهيئة العامة في إنجلترا ، وكذلك بيئة أسرة بيكن الخاصة ، ملائمة أشد الملاءمة لظهور مفكر متحرر يؤمن بالعلوم الزمنية ويهاجم كل أنواع السلطة في ميدان العلم .

وقد ولد فرانسس بيكن في ٢٢ يناير سنة ١٥٦١ وعُين أبوه في منصبه الكبير بعد مولده بسنوات قلائل . وكثيراً ما كان أبوه يصطحبه إلى البلاط الملكي ، حيث كانت الملكة إليزابيث تعجب بحضور بداهة الطفل وحكمته السابقة لأوانها ، وتلقبه « بحامل الأختام الصغير » . وهكذا ظهر منذ البداية عنصر آخر كان له تأثيره الواضح في شخصية بيكن : وهو أن نشأته وطبيعة علاقاته العائلية ، كانت تؤهله على نحو تلقائي لمستقبل سياسي ، ولخدمة القصر الملكي في بلاده .

وكان بيكن في الثانية عشرة من عمره عندما التحق بكلية « ترينيتي » بجامعة كيمبردج ، وهكذا أتم دراسته فيها وهو لم يكمل الخامسة عشرة من عمره . وهناك ظهر عنصر ثالث كان له دوره الحاسم في تحديد اتجاهه العقلي في المستقبل : ذلك لأنه سرعان ما شتم المناهج الدراسية العتيقة التي كانت سائدة في الجامعة ، والتي كانت كلها مركزة حول منطق أرسطو وميتافيزيقاه

ولاهوت القديس توما الأكويني . واتضح له منذ البداية أن الفلسفة التي تلقاها إنما هي فلسفة ألفاظ عقيمة ، لا تفيد من الناحية العملية شيئاً ، ولا تقدم أية معونة للإنسان في كفاحه الأساسي من أجل السيطرة على الطبيعة والنهوض بحياته . وهكذا تحدد في ذهنه الهدف الذي سيتجه إلى تحقيقه طوال حياته ، وهو القضاء على سلطة القديماء والمدرسين ، والدعوة إلى فلسفة مثمرة من الناحية العملية .

وقد انصرف بيبكن بعد هذه المرحلة الأولى من دراسته إلى الدراسات القانونية ، ولكنه لم يتم تعليمه القانوني إلا بعد وقت طويل : فقبل إتمام دراسته ، سُنحت له فرصة السفر إلى الخارج ، ليعمل مساعداً للسفير البريطاني في فرنسا ، فاغتنم الفرصة وسافر إلى باريس ، حيث قضى في عمله هذا عامين ونصف العام . وفي عام ١٥٧٩ عاد إلى بلاده على عجل ، إذ توفي أبوه فجأة دون أن يؤمن له مستقبله ، فكان على بيبكن أن يشق طريقه بنفسه بعد أن كان يعتمد كثيراً على مساعدات أبيه . واضطر بيبكن إلى الاستدانة لإكمال دراساته القانونية . ومنذ ذلك الحين ، أصبحت الاستدانة عادة ملازمة له طوال حياته ، وكانت من أوضح مظاهر الضعف في شخصيته .

وفي تلك الفترة بدأت صداقة بيبكن للإيرل إسكس Essex وهو شاب مرموق تفوق في الميدان العسكري ، واختارته الملكة إليزابيث صفياً لها وهو في الحادية والعشرين من عمره ، في الوقت الذي كانت هي فيه تناهر الستين من عمرها . وكثيراً ما كان بيبكن يقدم النصيح والتوجيه إلى صديقه ، بينما قدم إليه هذا الأخير خدمات كثيرة ، منها ضيعة صغيرة تدعى إيرداد معقولا . ومع ذلك فقد ساءت العلاقات بين إسكس وبين الملكة ، واتهم بخيانتها وتدبير انقلاب ضدها ، فحكم وأدين ، وأعدم في عام ١٦٠١ . وكان بيبكن نفسه من المشاركين في إدانة صديقه ، وفي إثبات

مسؤوليته عن خيانة الملكة . ويرى الكثيرون في ذلك نقطة سوداء في حياة بيبكن ، ويعدها من أوضح مظاهر انهزاميته ورغبته في تمتلئ الملوك ولو على حساب أخلاص أصدقائه ، على حين أن كُتُبا آخرين يرون أن بيبكن لم يفعل إلا ما تحتمه عليه الواجب ، وأن تهمة الخيانة ثابتة على إسكس ، فلم يكن مفر من الاشتراك في إدانته . وعلى أية حال فقد أكد بيبكن نفسه أنه آثر مصلحة الوطن — ممثلاً في شخص الملكة — على علاقته الشخصية بصديقه ، وكان يرى في ذلك مبرراً كافياً لسلوكه .

وبعد عامين من إعدام إسكس ، توفيت الملكة إليزابيث ، واعتلى جيمس الأول عرش إنجلترا . وانتعشت آمال بيبكن في الحصول على منصب حكومي كبير ، يدر عليه دخلاً سنوياً يضمن له حياة مستقرة . ذلك لأنه كان قد بذل محاولات متعددة للحصول على منصب كبير في عهد إليزابيث ، ولكنه لم يتلق إلا وعوداً ، ولم يصل إلى شيء مما كان يطمح فيه . وفي سنة ١٦٠٧ تولى بيبكن أول منصب عام كان يصبو إليه ، وهو منصب المدعي العام . وفي سنة ١٦١٣ أصبح محامياً عاماً ، ثم مستشاراً خاصاً للملك سنة ١٦١٦ ، وفي العام التالي أصبح حامل الأختام الملكية وفي سنة ١٦١٨ عين كبيراً للمستشارين ، ومنح لقب « لورد فيرولام » ، ثم منح لقب « الفيكونت » سنة ١٦٢١ .

وعندما بلغ نجاح بيبكن في ميدان المناصب العامة هذه القمة ، بدأ يتدهور بسرعة . فقد اتهم بالرشوة ، وبأنه يتقاضى هدايا من المتهمين قبل محاكمتهم وأثناءها ، وحاول الإنكار في البداية ، ولكنه اضطر إلى الاعتراف بتقاضى الرشوة ، وإن كان قد أكد مع اعترافه هذا أمرين : أحدهما أن هذه الهدايا لم تؤثر في الأحكام القضائية التي أصدرها ، والآخر أن تقاضى الهدايا كان أمراً شائعاً في بلاده

في ذلك الحين ، حتى بالنسبة إلى مناصب القضاة . وقد كان بالفعل صادقاً في المسألة الثانية على الأقل . ويبدو أن حاجته إلى المال ، وديونه التي ظلت تتراكم طوال حياته ، وتعوده حياة البذخ والمتعة ، كل ذلك جعله بغض الطرف عن المصدر الذي يحصل منه على المال ، أو الوسيلة التي يأتيه بها هذا المال . وعلى أية حال فقد أدانته مجلس اللوردات ، وحكم عليه بغرامة مقدارها ٤٠ ألف جنيه ، والحبس في البرج طوال الوقت الذي يشاؤه الملك ، وعدم تولى أى منصب في الدولة ، أو الاقتراب من البرلمان أو المحاكم . ومع ذلك فقد أعفاه الملك من الغرامة ولم يدم حبسه إلا أياماً قلائل ، وإن يكن قد حُرِم بالفعل من تولى المناصب العامة بعد ذلك . ومن الواضح أن تخفيف العقوبة على هذا النحو دليل على أن جرمته لم تكن شيئاً خارجاً عن المألوف في ذلك الحين .

ورغم أن بيكن قد تفرغ بعد نكبته هذه لحياته الخاصة ، ولمشروعاته العلمية الواسعة ، فإن صحته - التي لم تكن قوية في وقت من الأوقات - قد بدأت تتدهور بسرعة . وكان موته مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالهدف الرئيسي لحياته الفكرية ، وهو تحويل العلم إلى ميدان التجربة العملية . ففي أثناء تجربة بدا له أن يجربها في يوم مثلج شديد البرودة ، لكي يختبر تأثير التبريد في منع التعفن ، أصيب ببرد قاتل ، وتفاقم المرض بسرعة ، فتوفي في التاسع من أبريل سنة ١٦٢٦ ، وكان عندئذ في الخامسة والستين من عمره .

إذا شئنا أن نلخص أهم العوامل التي تحكمت في تحديد الاتجاه الفكرى لبيكن ، من خلال دراستنا السابقة لحياته ، لقلنا أن أولها هو ارتباطه بأسرة لها مصلحة أساسية في التجديد الدينى بالإنجلترا ، وفي استقلال الكنيسة الانجليزية عن كنيسة روما المتعصبة . فقد كان هذا العامل هو الذى تحكّم في دعوته إلى

الفصل القاطع بين مجال الدين ومجال العلم ، وفي ثورته على السلطة العقلية بجميع أنواعها .

والعامل الهام الثانى هو اندماجه الكامل في الحياة السياسية لعصره . ذلك أن هذا الاندماج جعله عاجزاً عن التفرغ لمشروعاته العلمية ، وهو أمر كان له تأثيره في تخطيط هذه المشروعات وأسلوب كتابتها ، كما سئرى فيما بعد . ومع ذلك فقد أراد بيكن أن يحوّل حياته السياسية إلى أداة لخدمة مشروعاته العلمية ، وينتجز فرصة توليه أرفع مناصب الدولة من أجل تحقيق هذه المشروعات عملياً . ويستدل بعضهم من ذلك على أن السياسة عند بيكن لم تكن سوى وسيلة ، وأن الغاية الحقيقية إنما هي خدمة العلم ، وبذلك يدفعون عنه تهمة الانتهازية والرغبة في الصعود إلى أعلى المناصب ، ولو على حساب القيم الأخلاقية . وهذا رأى لا يمكن الجزم بصحته ، غير أن هناك شواهد متعددة على أنه سمان يعد النجاح في ميدان الحياة العامة وسيلة لتحقيق أهدافه العلمية ، وذلك لسببين : أولهما شخصى ، وهو أنه بطبيعته لم يكن من ذلك النوع الذى يستطيع أن يعيش على الكفاف ، بل إنه لم يكن يستطيع أن يقدم خيراً ما عنده إلا وسط مظاهر الترف التي توارثها واعتادها . والسبب الثانى عام ، هو أنه كان يستطيع ، بالوصول إلى المناصب الرفيعة ، أن يكتسب من النفوذ والسلطة ما يمكنه من وضع مشروعاته موضع التنفيذ الفعلى ، ومن إقناع الحكومة والناس بها . ومن هنا فإن أهداف حياته كلها تتلخص في ذلك الخطاب الذى بعث به إلى خاله ، في عام ١٥٩٢ ، يطلب منه مساعدته على الحصول على منصب هام ، ويقول فيه « لقد اتخذت من المعرفة كلها ميداناً لى » . وفي هذه الرسالة أكد له أنه لا يريد المنصب الرفيع إلا ليستطيع تنفيذ ما في ذهنه من المشروعات ، إذ أن

تطهير المعرفة من الأوهام والتشويهاً « هو أمر استقر في ذهني حتى أصبح راسخاً لا يزغزع » .

ويرى « أندرسن » أن نداءات بيكن المتوالية إلى البلاط لكي يعينه على تنفيذ مشروعاته كانت دليلاً على أن المعرفة كانت عنده مفضلة على المنصب السياسي . « فمن الإنصاف لبيكن أن نقول إنه كان على استعداد لأن يغامر ، في سبيل تفسيره الجديد للطبيعة ، وفي الوقت الذي كان لا يزال يسعى فيه للحصول على منصب كبير في الدولة . بتقديم نداء صريح إلى رئيس الكنيسة القائمة وحاكم الدولة من أجل مشروع علمي يتضمن فلسفة مادية صريحة ، ومن شأنه حتماً أن يحدث انقلاباً في تكوين معاهد العلم القائمة والأساليب المتبعة فيها » (١) . وهكذا ظل بيكن يلح على الأمراء وكبار رجال الدولة ، وعلى الملك جيمس الأول ، الذي كان يعرف عنه حب العلم ، لكي يساعده في تحقيق مشروعاته العلمية ، التي لخصها ذات مرة بأنها لإنشاء مكتبة تضم كل ما جادت به قريحة الإنسان في الشرق والغرب ، وحديقة بها كل أنواع النباتات في العالم ، وكذلك كل أنواع الحيوانات وكأنها في بيئاتها الطبيعية ، ومتحف يضم كل اختراعات الإنسان الآلية ، ومعمل كامل المعدات . ومع ذلك لم يستمع إليه أحد ، وظنوا أن مطالبه هذه إنما تنبعث عن طموح شخصي أو سعى إلى الشهرة والمنصب الرفيع . ولم يستطع جيمس الأول أن يقتنع بأن يزود بيكن بما زود به الإسكندر الأكبر أرسطو من المساعدات : فلم يساعده في مشروعه الذي يهدف إلى تأليف دائرة معارف للعلوم الطبيعية ، وإنشاء مجمع علمي يتفرغ للبحث التجريبي ، ولم يفعل شيئاً لتغيير خطة

Fulton H. Anderson : The Philosophy (١) of Francis Bacon. (University of Chicago Press) 1948, p. 14.

الجامعات ومعاهد العلم القائمة من الدراسة العتيقة إلى الدراسة التجريبية الطبيعية الحديثة . ولم تبدأ هذه المشروعات في التحقق إلا بعد وفاة بيكن ، كما سنرى في الجزء الختامي من هذا البحث .

مؤلفات بيكن

كان أول مؤلفات بيكن هو كتاب « المقالات Essays » وقد نشره أولاً في سنة ١٥٩٧ ، وكان عندئذ كتيباً صغيراً يحوى عشر مقالات فقط . ثم أعاد طبعه مع إضافة مقالات جديدة إليه ، في سنة ١٦١٣ وسنة ١٦٢٥ ، ووصل في المرة الأخيرة إلى ثمانية وخمسين مقالا في موضوعات متفرقة ، تتميز كلها بالأسلوب الشيق والأفكار المبتكرة . وبعد هذا الكتاب من أحب كتب بيكن إلى نفوس القراء .

وعندما تولى جيمس الحكم ، أراد بيكن أن يتقرب إليه ويلفت نظره إلى مشروعاته ، فنشر في عام ١٦٠٥ كتاب « النهوض بالعلم The Advancement of Learning » باللغة الإنجليزية وأهداه إلى الملك . وقد حمل بيكن في هذا الكتاب على تعاليم المدرسين ، ونبه إلى الطريقة التي يراها كفيلة بالنهوض بالعلوم . (وقد أعاد بيكن نشر هذا الكتاب فيما بعد ، بعد ترجمته إلى اللاتينية وإدخال إضافات كثيرة عليه ، بعنوان : « قيمة العلم والنهوض به De dignitate et augmentis scientiarum » ، في عام ١٦٢٣) . وعمل بيكن بعد ذلك على نشر آرائه في مجموعة كبيرة من المؤلفات اللاتينية التي لم تنشر خلال حياته ، والتي تضمنت أفكاراً تكرر معظمها في كتبه الرئيسية ، وقد بلغ عدد هذه المؤلفات اثني عشر كتاباً . وفي عام ١٦٠٩ نشر بيكن كتاب « حكمة الأقدمين De sapientia veterum » ، وبدأ في وضع خطة كتابه الأكبر « الإحياء العظيم Instauratio magna » . وكان بيكن يتوقع أن يكون هذا

الكتاب أعظم ما كتب ، بحيث يعبر فيه عن نفسه بحق
ويبلغ رسالته إلى العالم .

وكانت خطة كتاب « الإحياء العظيم » ، كما
رسمها بيكن في البداية ، تقضى بأن يتألف الكتاب
من ستة أجزاء ، لم يستطع بيكن أن يتم إلا واحداً
منها ، وحتى في هذه الحالة ظهر الكتاب ولما يكتمل
بناؤه بعد . ولتأمل عناوين هذه الأجزاء كما أراد
بيكن أن تكون :

١ - أقسام العلوم The Divisions of the Sciences ، وهو تصنيف للعلوم لم يكتبه بيكن
فعلاً ، ولكنه استعاض عنه مؤقتاً بالجزء الثانى من
كتاب « النهوض بالعلم » ، ورأى أن هذا الجزء يفي
بالغرض حتى يتم هو تأليف كتاب خاص في الموضوع ،
وهو ما لم يفعله قط .

٢ - الأورجانون الجديد Novum Organum وعنوانه الفرعى هو : « إرشادات في تفسير الطبيعة
Directions concerning the Interpretation of Nature وهذا هو الجزء الذي نشره بيكن فعلاً .
أما لفظ « الأورجانون » فيعنى الأداة ، أو المنطق
نفسه ، بوصفه أداة للتفكير العلمى . وقد أراد بيكن
باستخدامه هذا اللفظ ، أن يعبر عن معارضته لمنهج
أرسطو ومنطقه الذى كان يعرف باسم « الأورجانون » .

٣ - ظواهر الكون ، أو تاريخ طبيعى وتجربى
تبنى على أساسه الفلسفة

The Phenomena of the Universe, or a Natural and Experimental History for the foundation of Philosophy

ويصف بيكن هذا الجزء بأنه دائرة معارف
للعلوم الطبيعية وصنائع الإنسان وفنونه ، يمكن عن
طريقها إقامة الفلسفة على أساس سليم من دراسة
الواقع ، بعد أن كانت تبني من قبل على تجريدات
لاصلة لها بالعالم الفعلى . وقد ألف بيكن بضعة أبحاث

قصيرة من أجل دائرة المعارف هذه ، ولكنه كان
يؤمن بأن هذا عمل لا يمكن أن يقوم به رجل واحد .
٤ - سلم العقل The Ladder of the Intellect ويوضح الطريقة التدريجية في تطبيق المنطق على تفسير
الوقائع التى جمعت في المرحلة السابقة .

٥ - التمهيدات ، أو استباقات الفلسفة الجديدة
The Forerunners, or Anticipations of the New Philosophy ، وهذا الجزء يقدم صورة
تمهيدية للمعرفة الجديدة ، وللقوة التى يكتسبها الإنسان
عندما يتم « الإحياء » .

٦ - الفلسفة الجديدة ، أو العلم الإيجابى
The New Philosophy, or Active Science وقد صرح بيكن بأن قدراته لن تمكنه من كتابة هذا
الجزء الأخير ، الذى سيكتبه العلماء أنفسهم بأبحاثهم ،
والفكرون بأرائهم المبنية على دراسة سليمة للواقع .
وكان يكفيه أنه بدأ السير في الطريق ، وعلى البشرية
أن تكمل ما بدأ .

وأول ما يلاحظ على هذه الخطة هو أن بيكن لم
يتم الجزء الأكبر منها . وكل ما فعله هو أنه حدد
أهدافه العامة ، ثم شرع في تنفيذ أجزائها الأولى ،
وتوقفت جهوده عند هذا الحد . وقد عمل شراح
فلسفته على إدراج كتاباته المتفرقة ، ولا سيما مقالاته
اللاتينية ، ضمن هذه الخطة ، وإن لم يكن هو ذاته
قد فعل ذلك . وحتى في هذه الحالة نجد أن هناك
أجزاء غير قليلة من هذه الخطة لم تكتب فيها إلا
صفحات قلائل ، بينما الجزء الأخير لم يكتب فيه
حرف واحد .

ولعل أهم نتيجة تكشف عنها خطة بيكن هذه ،
هى أنه لم يؤلف بالفعل كتاباً اسمه « الأورجانون
الجديد » ، وإنما ألف جزءاً من « الإحياء العظيم »
يحمل هذا العنوان . وعندما نُشر هذا الجزء أثناء
حياة بيكن ، كان الغلاف يحمل اسم « الإحياء

العظيم . « وهكذا فإن « الأورجانون الجديد » ليس كتاباً مستقلاً ، وإنما هو جزء من كتاب ، أو على الأصح جزء من خطة عامة لإصلاح العلم وللنهوض بحياة الإنسان . ومن الواجب دائماً أن ينظر إليه داخل سياق الطبعي ، لا أن يؤخذ على أنه بحث منفصل يكون أهم كتابات بيكن . وقد تضمن القسم الثاني من « الأورجانون الجديد » خطة فرعية لهذا الجزء ، لم يستطع بيكن أن يتمها بدورها . وهكذا فإن « الأورجانون الجديد » جزء من خطة شاملة لم تكتمل ، كما أن للأورجانون الجديد نفسه خطة فرعية لم يكتمل منها إلا جزء بسيط . وقد ألف الكتاب على صورة فقرات منفصلة aphorisms لها أرقام ثابتة ، وهو مؤلف من جزئين : جزء سلبى ، بعنوان « تفسير الطبيعة وقدرة الإنسان » ، وجزء إيجابى بعنوان « تفسير الطبيعة وسيادة الإنسان » . وأسلوب الكتاب شيق بليغ ، يتضمن تشبيهات رائعة اشتهر بها بيكن فى كل كتاباته حتى عده البعض أمير البيان فى عصره ، سواء أكتب باللاتينية أم بالإنجليزية . (وقد بلغ من تحكمه فى اللغة أن ذهب بعض الباحثين المحدثين إلى أنه هو المؤلف الحقيقى لدرامات شيكسبير ، على حين أن هذا الأخير لم يكن إلا شخصاً مغموراً . ورغم ابتعاد هذا الزعم عن الصواب ، فإنه ينطوى على تقدير ضمنى هائل لأسلوب الكتابة عند بيكن) .

ولا شك أن من الأسئلة الهامة التى ينبغى الاجابة عنها فى صدد الكلام عن مؤلفات بيكن ، السؤال عن السبب الذى دفعه إلى الكتابة بطريقة الفقرات المنفصلة ، فى هذا الكتاب الرئيسى على الأقل . والواقع أن مجموعة مؤلفاته كلها كانت بدورها أشبه بالفقرات المنفصلة التى تفتقر إلى الإحكام والترابط : فكان يبدأ مشروعاً تأليفاً ثم يتركه لينتقل لغيره ، وقد يعود إلى المشروع القديم بعد

بعد ذلك ولكن بعد تغيير خطته ، وهكذا . فعلى أى نحو نعلل هذا الطابع غير المتصل لتفكيره ، سواء فى كتاب « الأورجانون الجديد » وفى مؤلفاته منظوراً إليها فى مجموعها ؟

أول تعليل لهذه الظاهرة نستمد من طبيعة حياة بيكن : فقد كانت مهامه العامة وآماله فى المناصب الكبيرة ومساعدته للوصول إليها تشغل الجزء الأكبر من وقته . وليس معنى ذلك أنه أثرها على العلم ، وإنما المهم فى الأمر أن أوقات فراغه كانت محدودة ، وهكذا كان يكتب فى فترات « الهدنة » ما بين حروبه المستمرة مع خصومه ، ومشاغله التى لا تنقطع فى الحياة العامة . ومن المؤكد أن هذه الحياة المضطربة الصاخبة قد انعكست على طريقة تفكيره وكتابته ، وطبعها بطابع التجزؤ والاضطراب .

على أننا نستطيع أن نهتدى فى كتابات بيكن ذاتها إلى تعليل موضوعى آخر لهذه الظاهرة ، مستمد من نظرته الخاصة إلى الطريقة التى ينبغى أن يعرض بها المفكر النزيه آراءه . فهو فى إحدى فقرات كتاب « الأورجانون الجديد » يعلل سبب إجماع الناس على الإعجاب بكتابات الأقدمين ، رغم كل ما فيها من نقص ، فيقول : « إنهم يقدمونها إلينا ويعرضونها علينا بطريقة من شأنها أن ترضى عليها قناعاً نتوهم معه أنها كاملة تامة . فلو تأملت منهجهم وتقسياتهم ، لبدا أنها قد انتظمت كل ما يتعلق بالموضوع واشتملت عليه . ومع أن هذا الإطار قد أسئ ملؤه ، وأنه أشبه بالقربة الفارغة ، فإنه يتخذ فى نظر الذهن الساذج مظهر العلم الكامل وصورته . أما الباحثون الأوائل القدماء عن الحقيقة ، فقد كان لديهم من الأمانة ومن التوفيق ما جعلهم يبالين إلى أن يصوغوا ويعرضوا كل معرفة أرادوا استخلاصها بالتأمل ، فى صورة فقرات منفصلة aphorisms ، أو جمل قصيرة مبعثرة لا يربط

على أنها مجرد «محاولات» بحيث تكون طريقة العرض ملائمة لموضوعات البحث والمرحلة التي وصل إليها فيه .

الخصائص العامة لفلسفة بيكن

إذا تأمل المرء فلسفة بيكن من خلال كتاب «الأورجانون الجديد» ، بدا له أن أهم ما تتميز به هذه الفلسفة هو تجديدها للمنطق ، ونظريتها الجديدة في الاستقراء . أما إذا تأمل هذه الفلسفة من خلال الخطة العامة لكتاب «الإحياء العظيم» ، الذي لا يكون الأورجانون إلا جزءاً واحداً منه ؛ لبدت له محاولة ذات طابع أعم بكثير ، لكشف القيم الجديدة التي تتضمنها الحضارة العلمية الحديثة في أول عهودها ، ولاستخلاص المضمونات الفكرية لعصر الكشف العلمية والجغرافية ، والتعبير بصورة عقلية عن التغيير الذي تستلزمه النظرة الجديدة إلى الحياة . وفي هذه الحالة الأخيرة تبدو فلسفة بيكن في صورة «إحياء» لقدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة (وبالفعل كان بيكن يؤمن بأن الإنسان — كما جاء في سفر التكوين — كانت له السيادة على المخلوقات جميعاً ثم أدى فساد العلم إلى فقدانه هذه السيطرة ، ومن هنا كانت غايته هي مساعدة الإنسان على استعادة سيطرته على العالم . ولو شئنا أن نترجم عنوان كتابه الكبير ترجمة حرفية لقلنا : «الاسترداد العظيم») . ولقد ظل مؤرخو الفلسفة طويلاً ينظرون إلى بيكن على أنه فيلسوف منطقي ، ويرون أن أعظم ما قدمه إلى الفلسفة هو نظريته في الاستقراء . على أن البحث الحديث في فلسفة بيكن قد غير هذه النظرة تغييراً أساسياً ، ولا سيما بعد ظهور كتابي

بينها أي منهج ، دون أن يدعوا أو يزعموا أنها تشمل على أي علم كامل»^(١) . وواضح من هذا النص أن بيكن يؤمن بأن عرض الآراء في صورة متكاملة قد يكون نوعاً من خداع الناس ، إذا كانت هذه الآراء تتعلق بموضوعات لم يكتمل البحث فيها بعد ، ولم يصل المرء فيها إلى حقيقة تامة . وطالما أن العلم لم يكتمل ، فمن الواجب ألا يُعرض على الناس في صورة مكتملة . ولما كان هو ذاته أول من يعترف بأن الموضوعات التي تعرض لها ما زالت في حاجة إلى بحوث كثيرة ، فقد كان من الطبيعي ألا يحاول خداع الناس ، أو تكرار ما فعله بعض القدماء ، بعرض أفكار جزئية في صورة مكتملة . ومما يؤيد هذا التعليل ، أن بيكن يقدم إلى القارئ وصفاً للجزء الإيجابي من كتاب «الأورجانون الجديد» ، فيقول : «نود ألا نعتقد أحد أننا نطمح إلى إنشاء أية مدرسة أو طائفة فلسفية ، كما فعل اليونانيون القدامى ، أو بعض المحدثين ... إذ ليس هذا هدفنا ، ونحن لا نعتقد أن الأفكار المجردة عن الطبيعة ومبادئ الأشياء تحدث تأثيراً كبيراً في أقدار البشر ... وهكذا فإن جهدنا ليس مركزاً في هذه الموضوعات النظرية ، والعقيدة في الوقت ذاته ، وإنما استقر عزمنا على أن نحاول إيجاد أساس أمتن لقدرة الإنسان وعظمته ، ومد حدودهما إلى أبعد الآفاق . وعلى الرغم من أننا قد نقول ، في هذا الموضوع أو ذاك ، وفي بعض المسائل الخاصة ، بآراء تبدو لنا أصح وأوثق من الآراء التي يشيع الاعتراف بها ، بل أستطيع أن أقول إنها أنفع منها ... فإننا مع ذلك لا نقدم نظرية شاملة ولا كاملة»^(٢) . وهكذا كان بيكن يتحاشى الوقوع في الخطأ الذي وقع فيه القدماء ، ويحرص على أن يعرض آراءه

(١) الأورجانون الجديد ، الكتاب الأول ، القسم ٨٦ .

(٢) الأورجانون ، الجديد الكتاب الأول القسم ١٦٦ .

« فارتجت »^(١) و « أندرسن »^(٢) (في سلتين متواليتين) .
فأندرسن يحذر من تلك العادة « الميغلية » التي يُنظر فيها إلى المفكر على أنه مجرد حلقة في سلسلة يمثلها اتجاه فلسفي عام ، بحيث يُعدّ بـيكن ممثلاً غير ناضج للمذهب التجريبي الذي بلغ قمته عند هيوم ، أو مرحلة في الاتجاه الاستقرائي الذي اكتمل عند ميل ، أو مكملاً لأرسطو أو المدرسين . فكل هذه تفسيرات باطلة لتفكير بـيكن ، الذي كانت له خصائصه ومقوماته الفريدة . ويأخذ « فارتجت » على عاتقه مهمة إيضاح هذه الخصائص ، ليبين بوضوح كامل مدى ارتباط بـيكن بالحضارة العلمية الصناعية الحديثة ، وإلى أي حد كانت فلسفته نبوءة تبشر بتطورات هائلة في نظرة الإنسان الأوروبي إلى الحياة ، لا مجرد قواعد منهجية أو منطقية جديدة .

وإذا كان من المستحيل التكهن بتلك الفلسفة النهائية التي رأى بـيكن أن من الواجب إقامتها على أساس الدراسة العلمية للطبيعة — وهي الفلسفة التي تكون الجزء السادس من خطة « الإحياء العظيم » — فإن في وسعنا أن نستخلص الملامح العامة لفلسفة بـيكن من خلال كتاباته الباقية ، وهي فلسفة لا نستطيع أن أن نقول إنها نهائية ، ولكنها هي التي أرشدته في طريقه العقلي طول حياته . ولهذه الفلسفة جانبان ، أحدهما سلبي ، والآخر إيجابي ، وهما معا وجهان لموقف فكري واحد . وستناول الآن بالشرح كلا من هذين الجانبين على حدة .

• • •

لا يكاد يوجد كتاب في موضوع « مناهج البحث العلمي » ، أو مناهج دراسي في هذا الموضوع ، إلا

Benjamin Farrington : Francis Ba- ()
con : The Philosopher of Industrial Science.
(Henry Schuman), New York 1949.
The Phil. of F. Bacon (op. cit.) (٢)

ويبدأ بطريقة واحدة : فهو يجري مقارنة بين طريقة التفكير الشرقية القديمة ، التي تقوم على معارف عملية تطبيقية ، وبين طريقة التفكير اليونانية ، التي تقوم على معارف نظرية ، أو على مبدأ « المعرفة لأجل المعرفة » ، ويؤكد أن العلم بمعناه الصحيح لم يبدأ إلا حين سادت النظرة اليونانية ، وأصبح العلم يُطلب لذاته لا لأي غرض عملي . والواقع أن اليونانيين هم المسؤولون عن نشر هذا المثل الأعلى ، الذي سيطر على الحضارة الغربية منذ عصرهم ، حتى أصبح هو معيار المنهج العلمي الصحيح . فاليونانيون هم الداعون إلى بحث « الوجود بما هو موجود » ، والوصول إلى « الحقيقة لذاتها » ، وإلى احتقار كل بحث يخضع للاعتبارات العملية ، وتمجيد كل علم نظري بحث . وهكذا انتشر منذ العصر اليوناني الرأي القائل إن العلم ينبغي أن يُطلب لذاته ، وأصبح أشبه بالعقيدة الراضخة التي لا يحاول أحد أن يناقشها .

ومن المؤكد أن لهذا الرأي أساساً من الصحة ، حتى من وجهة النظر العملية ذاتها : ذلك لأن معرفة القاعدة النظرية أو القانون النظري توسع نطاق العلم ، وتزيد بالتالي من قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة . فالشخص الذي يفهم نظرية فيثاغورس في صيغتها المجردة ، لديه معرفة أوسع نطاقاً بكثير من ذلك الذي يطبقها ، دون فهم نظري لها ، على ميدان عملي محدد ، وبذا يكون الأول أقدر حتى من الناحية العملية ذاتها . وإلى هذا الحد نستطيع أن نقول إن مبدأ المعرفة النظرية كان عاملاً هاماً في تقدم العلم ، وفي تحقيق سيطرة الإنسان على الطبيعة .

ولكن الذي حدث بالفعل هو أن هذا المبدأ قد أميئ استغلاله إلى أبعد حد ، بحيث أصبح عائقاً في وجه تقدم المعرفة : ففي العصر اليوناني تحولت المعرفة النظرية إلى معرفة كلامية أو لفظية ، وأصبحت النتائج العلمية تُستخلص من أقبيسة لفظية لا تُقدم ولا تؤخر :

وازداد ابتعاد الإنسان تدريجياً عن واقع الأشياء ، وعن عالم الطبيعة ، متخذاً لذلك ذريعة من مبدأ المعرفة النظرية . وازدادت قوة الاتجاه إلى الابتعاد عن الواقع في العصور الوسطى ، ووجد له سنداً في النزعة الزاهدة المضادة للطبيعة في مسيحية العصور الوسطى ، فكانت نتيجة ذلك تقلصاً تدريجياً في قدرة الإنسان على التحكم في الطبيعة ، دون أن يجروء أحد على مناقشة هذا المبدأ المقدس - مبدأ المعرفة النظرية - أو الاعتراض عليه . ذلك لأن الاعتراض على هذا المبدأ المتأصل في النفوس كان في واقع الأمر احتجاجاً على أسلوب كامل في الحياة ، وكان دعوة إلى التغلغل في عنصر مكروه هو الطبيعة المادية . ونستطيع أن نقول إن بيكن كان من أول وأجراً من ناقشوا المثل الأعلى للحكمة النظرية هذا ، ووجهوا إليه اعتراضات حاسمة .

فقد أدرك بيكن بوضوح تام هذا العيب الأساسي في طريقة تفكير فلاسفة اليونان والعصور الوسطى ، وهو الاعتقاد بأن العقل النظري وحده كفيل بالوصول إلى العلم ، وحمل على الفكرة القائلة « بأن مما يخط من قدر الذهن البشري أن يظل عاكفاً مدة طويلة ، ودون انقطاع ، على الاتصال بالتجارب والجزئيات ، التي هي موضوعات الحس ، وأن يقتصر على المادة وحدها ، لا سيما وأن هذه الأمور تقتضي عادةً جهداً في البحث ، وهي ليست موضوعاً رفيعاً للتأمل ، كما أن الحديث عنها ليس بالحديث الرفيع ، وهي ليست منتجة عملياً ، وعددها لا متناه ، ودقتها لا حدها ... » وهكذا نبذت التجربة بازدراء ، ولم يقتصر الأمر على تجاهلها أو إساءة تطبيقها ^(١) .

(١) الأورجانون الجديد ١-٨٣ (والرقم الأول هو رقم أبواب الكتاب ، وهي بابان ، والثاني رقم القسم في هذا الباب ، وهذه الأرقام موحدة في جميع الطباعات) .

وسلى هذا الأساس اعاد بيكن تقويم اليونانية في ضوء اعتراضه الأساسي على مثال المعرفة النظرية هذا ، وقتل إلى حد بعيد من قيمة كبار الفلاسفة اليونانيين الذين لم يشتهروا إلا بفضل دعوتهم إلى العلم النظري الخالص ، واحتقارهم للتجربة ، واستبدلهم عالم الألفاظ بالعالم الطبيعي الحقيقي : « وهكذا فإن اسم السفسطائيين ، الذي رفضه بازدراء أناس يظنون أنفسهم فلاسفة ، وأطلقوه على البلاغيين ، مثل جورجياس وبروتاجوراس وهيبياس وبولس Polus - هذا الاسم يمكن أن ينطبق بالفعل على المجموعة كلها ، مثل أفلاطون . وأرسطو وزينون ... والفارق الوحيد بين أولئك وهؤلاء هو أن الأولين كانوا مرتزقة جوالين ، يتنقلون بين البلدان المختلفة ، ويستعرضون حكمتهم ، ويطالبون بثمن لها ، على حين أن الآخرين كانوا أكثر وقاراً واحتراماً ، وكانت لهم مقارهم الثابتة ، ومدارسهم المفتوحة ، وكانوا يعلمون الفلاسفة بلا مقابل » وهكذا يقتبس بيكن وصفاً مشهوراً لفلسفة أفلاطون بأنها « حديث عجائز عاطلين إلى شبان جاهلين » ، ويرى أن هذا الوصف ينطبق على الجميع . وهو يستثنى من هذا الحكم الفلاسفة اليونانيين الأوائل ، مثل أبنادقليس وهراقليطس ، لأنهم لم يفتحوا مدارس ، وإنما واجهوا الحقيقة مباشرة . وعلى أية حال ، فإن مما يعيب اليونانيين جميعاً أنهم « يشتركون مع الأطفال في الميل إلى الكلام والعجز عن الإنجاب (المثمر) ، بحيث كانت حكمتهم لفظية لا تثمر أية نتائج » ^(١) .

ومثل هذا النقد يوجهه بيكن إلى الفلاسفة المدرسين في العصور الوسطى . ففي إحدى فقرات كتابه « النهوض بالعلم » يقول : « إن هذا النوع

(١) الأورجانون ١-٧١ .

المنحط من المعرفة قد ساد أساساً بين المدرسين ، الذين كان لديهم ذكاء قوى حاد ، وأوقات فراغ طويلة ، وقراءات قليلة التنوع (ولكن كان ذكاؤهم حبيساً في زنانات كُتّاب قلائل ، أهمهم أرسطو ، حاكمهم المستبد ، مثلما كانت أشخاصهم حبيسة في زنانات الأديرة ودور العلم) . ولما لم يكونوا يعرفون من التاريخ الطبيعي أو الزمنى إلا قليلاً ، فإنهم قد تمكنوا ، باستخدام مادة ضئيلة ، ولكن مع استعمال مفرط للعقل ، من أن يحكوا أنسجة العنكبوت المضنية التي نجدها في كتاباتهم . ذلك لأن ذكاء الإنسان وذهنه ، إذا ما مورسا على مادة مثل تأمل مخلوقات الله ، فإنهما يعملان تبعاً لمقدار هذه المادة ، ويتحدان بها . أما إذا مورسا على ذاتهما ، مثلما ينسج العنكبوت خيوطه ، فعندئذ لا يكون لعملهما نهاية ، وبأيتان حقاً بمعرفة أشبه بنسج العنكبوت ، تعجبنا فيها دقة الخيوط وحبكة النسج ، ولكن ليس لها قوام ولا منها جدوى .

وهكذا تحولت حملة بيكن على العلم النظرى الخالص عند القدماء والمدرسين إلى حملة على كل تقيد بأية سلطة في ميدان العلم ، ودعوة إلى البدء في طريق جديد غير تلك الطرق العتيقة التي لا تثمر ولا تجدى . ولا شك أن حملته على السلطة في العلم قد تركزت في شخص أرسطو ، الذى وجه إليه أشد انتقاداته وأعنف هجائه . وقد نرى نحن اليوم في هذا الهجوم قسوة مفرطة ، وجحوداً بفضل أرسطو الذى لا يستطيع أى باحث منصف أن ينكره . ومع ذلك ينبغى ألا ننسى أن بيكن لم يكن يحارب أرسطو من حيث هو أثر تاريخى ، وإنما كان يحاربه من حيث هو قوة حية ، تُعد هى المرجع الأخير في كل علم قائم ، ومن حيث هو عقبة قوية تقف في وجه أى إحياء للعلم . ومن هنا كان عنف نقده بالقياس إلى أى نقد حديث لأرسطو : ذلك لأن

أرسطو لم يعد اليوم قوة حية في أى ميدان ، باستثناء الفلسفة (ويعتقد الكثيرون أنه لم يعد حياً في هذا الميدان بدوره) ، وإنما هو أثر تاريخى ، نبدى نحوه نفس الإعجاب الذى نبديه بمبنى أثرى قديم : لا يصلح للسكنى ، ولكنه كان في زمنه شيئاً رائعاً .

ونستطيع أن نقول إن بيكن قد أحدث في مجال المعرفة انقلاباً موازياً لذلك الذى أحدثه لوثر وكالفن منذ فترة وجيزة - بالنسبة إلى ذلك العصر - في مجال الدين : ففي حالة أصحاب الدعوة الدينية الجديدة ، الثائرة على جمود الكنيسة الكاثوليكية ، كان يكفى لتحقيق غاية الدين أن يكون الفرد إنساناً صالح النوايا ، وهو ليس في حاجة إلى « سلطة » يأخذ بتفسيراتها للدين . وفي حالة بيكن ، كان يكفى لتحقيق غاية العلم أن يبدأ المرء وكأنه طفل برىء ، وأن يتحرر من كل سلطة مفروضة على ذهنه ، وأن يستخدم عقله ويضع لنفسه منهجاً صحيحاً ، وبذلك يصل إلى الحقيقة دون معونة من آراء القدماء . ونستطيع أن نمضى في هذه المقارنة أبعد من ذلك فنقول إن المذاهب الدينية الثائرة كانت تؤمن بقدرة كل شخص على أن يتصل بموضوع الدين ، وهو الله ، اتصالاً مباشراً دون وسائط . وبالمثل كان بيكن يؤمن بأن في وسع كل ذهن أن يتصل بموضوع العلم ، وهو الطبيعة ، اتصالاً مباشراً دون وسائط : وكما أثبتت الثورة الدينية أن سلطة الكنيسة لاجدوى منها في الوصول إلى الخلاص ، فكذلك حاول بيكن أن يثبت ، في ثورته العلمية والمنهجية ، أن سلطة القدماء وفلسفاتهم اللفظية لاجدوى منها في الوصول إلى الحقيقة ، وإنما هى عقبات تجعلنا نكتفى بمواجهة الألفاظ بدلاً من أن نواجه الطبيعة والأشياء مباشرة . أما الوجه الإيجابى فهو الإيمان المطلق بالعلم وبقدرته على تحسين أحوال البشر ، ذلك لأن الدعوة إلى المعرفة

ولأنما العلم في رأيه هو ذلك الذي يمكن أن يثمر أعمالاً .
ويؤدي إلى تغيير حقيقى في حياة الناس . وهذا يعنى ،
بعبارة موجزة ، أن العلم كما يُدرّس في معاهد العلم
الموجودة ليس علماً ، وأنه لا بد من حدوث ثورة
شاملة في نظرة الناس إلى العلم ، وإلى وظيفته وإلى
طريقة تحصيله .

وهكذا اتجهت دعوة بيكن إلى القيام بأنواع
جديدة من الدراسات العلمية التي ترتبط بحياة الإنسان
ارتباطاً وثيقاً ، بحيث يكون هذا العلم أساساً متيناً تُبنى
عليه الفلسفة الجديدة ، بدلا من ذلك الأساس الواهى
القديم ، وهو التجريدات اللفظية الخاوية . ومن هنا
فقد كتب بيكن ملحقاً لكتاب «الأورجانون الجديد» ،
بعنوان : «المدخل إلى تاريخ طبيعى وتجريبي .
Parasceve ad historiam naturalem et experientialem .
، وفيه يقول : « إن ما قلناه في
مناسبات متعددة ينبغى أن يؤكّد هنا مرة أخرى
تأكيداً قاطعاً ، وأعنى به أنه لو تجمعت العقول في
كل الأزمان أو شرعت في التجمع من الآن فصاعداً ،
ولو عكف البشر جميعاً أو شرعوا في العكوف على
الفلسفة من الآن فصاعداً ، ولم تعد الأرض كلها إلا
معاهد وكليات ومدارس لأهل العلم ، فحال أن يتحقق
الآن أو في المستقبل أى تقدم جدير بالبشر ، في
الفلسفة أو العلوم ، دون تاريخ طبيعى وتجريبي كذلك
الذى ندعو إليه . هذا ، على حين أنه لو جُمع تاريخ
كهذا ونُظم ، مع إضافة ما سيكون ضرورياً خلال
عملية التفسير من تجارب كاشفة ومساعدة ، فإن بحث
الطبيعة والعلوم جميعاً لن يقتضى عمل أكثر من سنوات
قلائل . وإذن فلا مفر من تنفيذ هذه الخطة ، أو
التخلي عن الموضوع كله » .

وبغض النظر عما نجده من سذاجة في أواخر
النص السابق ، حين أعرب بيكن عن اعتقاده بأن
مشاكل العلم يمكن أن تنتهى في سنوات قلائل لو

النظرية ، كما كانت سائدة في العصرين القديم
والوسيط ، كانت دعوة مستسلمة تفصل بين العلم
وبين واقع حياة الإنسان . وكان بيكن هو الذى بعث
ذلك الأمل الذى كان يبدو بعيداً عن التحقيق ، وهو
استخدام العلم أداة في يد الإنسان ، تعينه على فهم
الطبيعة ، وبالتالي على السيطرة عليها .

ولقد عبر «فارنجتون» عن هذه الفكرة أوضح
تعبير في كتابه عن «فرانسس بيكن» ، وهو الكتاب
الذى يمكن أن يُعد إثباتاً مطولاً لرأى بيكن في ضرورة
استخدام العلم في زيادة رفاهية الإنسان . وهكذا يقول
في مسهل كتابه هذا : « إن قصة فرانسس بيكن إنما
هى قصة حياة كرست لفكرة عظيمة . هذه الفكرة
قد تملكته صبياً ، ونمت مع التجارب المتنوعة لحياته ،
وشغلته وهو على فراش الموت . والفكرة اليوم مألوفة
متداولة ولكنها في عصره كانت تجديدياً إبداعياً . تلك
هى الفكرة القائلة إن المعرفة ينبغى أن تثمر في أعمال ،
وأن العلم ينبغى أن يكون قابلاً للتطبيق في الصناعة ،
وأن على الناس أن يرتبوا أمورهم بحيث يجعلون من
تحسين ظروف الحياة وتغييرها واجبا مقدساً عليهم » (١) .
كما يقول قرب نهاية كتابه : « إن بيكن يدخلنا جواً
ذهنياً جديداً . وعندما نخلل هذا الجو ، نجد أن أهم
عناصره ليس ما أحرزه من تقدم علمى ، ولأنما هو
ثقته المتينة في قدرة العلم على تغيير حياة الإنسان » (٢) .
والواقع أن بيكن ، إذا كان قد أتى بجديد في تاريخ
التفكير الفلسفى والعلمى ، فإنما يكون هذا التجديد
في المعيار الذى وضعه للعلم الصحيح : وهو قدرته على
أن يثمر أعمالاً . فالعلم العقيم ليس علماً . والعلم الذى
يذهب ويختفى دون أن يتغير معه حياة الإنسان في شئ ليس
علماً . والعلم الذى هو مجرد تكديس للأفكار والآراء دون
أن ينعكس تأثيره على أحوال الناس الفعلية ليس علماً .

Farrington : op. cit. p. 3.

Ibid. p. 141.

(١)

(٢)

تضافرت لحلها جهود العلماء ، وهو اعتقاد ينم عن إيمان ساذج ببساطة الكون - بغض النظر عن ذلك ، فإن بيكن كرس جزءاً كبيراً من حياته ، ومن كتاباته ، للدعوة إلى تنظيم البحث العلمى بصورة تقرب كثيراً من صورته فى العصر الذى ازدهر فيه العلم بعد وفاة بيكن . وهكذا رسم فى أحد مؤلفاته الخائفة ، واسمه «الأطلنطس الجديدة New Atlantis» ، خطوط مشروع لإنشاء نوع جديد من معاهد العلم ، يسمى باسم « دار سليمان » ، وهو مشروع اتخذ أنصار العلم الفنى الصناعى الجديد أتموجاً لهم . وفى هذا المشروع عرض بيكن نوعاً جديداً من التعليم ، قد يرى فيه البعض انحذاراً للعلم إلى مستوى الخبرة فى الصناعات والحرف الفنية ، ولكنه ينم فى الواقع عن نزعة إنسانية هدفها ربط العلم بالحياة . وهكذا دعا بيكن إلى توزيع الأبحاث على العلماء ، كل فى ميدان اختصاصه ، مؤكداً أهمية العمل الجماعى ، أو ما يطلق عليه الآن اسم team-work ، وحدد موضوعات تكتمل بها الموسوعة الطبيعية التجريبية التى تقوم على أساسها نهضة العلم ، وتكتمل بها سيطرة الإنسان على العالم . ويبلغ عدد هذه الموضوعات التى حددها بيكن للبحث حوالى ١٣٠ موضوعاً ، تتميز كلها بالاهتمام المفرط برفاهية الإنسان وخيره ، وتخلو تماماً من المجردات التى لا تنفع ولا تجدى . وعلى العلماء أن يقسموا العمل بينهم ، وأن يتداولوا نتائج أبحاثهم فيما بينهم ويتدارسوها ، ويتولى فريق منهم الجمع بين هذه النتائج ، الخ ...

وقد تضمنت خطة بيكن تفصيلات متعددة تدعو إلى الدهشة ، وكلها تتعلق بأجراء التجارب الفنية والقيام بملاحظات دقيقة لفصائل النبات والحيوان ، وملاحظة الطبيعة فى شتى مظاهرها ، وبعضها يتعلق بأمور حققها التطور العلمى التالى بالفعل ، كالتهريد الصناعى والمطر الصناعى ، وتلقيح الفصائل الحيوانية

والنباتية المختلفة لإنتاج أنواع جديدة ، واختراع سفن تسير تحت الماء ، وأخرى تحلق كالطير فى الهواء .. الخ . ويدرك بيكن أن أنصار النظرة القديمة إلى العلم قد يرون فى البحث فى هذه الموضوعات الجزئية التفصيلية أمراً غير لائق بكرامتهم ، ويستنكفون من إجراء التجارب والأبحاث فى أبسط الموضوعات وأكثرها التصاقاً بحياة الإنسان اليومية . وهكذا يرد على خصومه قائلاً : « سيوجه إلينا دون شك اعتراض يقول إننا لم نستهدف من العلم غايته الصحيحة ، أو أفضل غاية ممكنة له (وهو نفس الأمر الذى نعييه على الآخرين) ، فيقولون إن تأمل الحقيقة أكرم وأرفع من أية منفعة تعود بها النتائج العملية ، أو أى توسيع لنطاق هذه النتائج ، على حين أن تشبثنا طوال هذا الوقت بالتجربة والمادة ، وبالأحوال المتغيرة للأمر الجزئية ، يقيد الذهن بالأرض ، أو على الأصح يلقي به فى هوة من الفوضى والاضطراب ، وبناءً به عن حالة أكثر قداسة ، هى حالة الحكمة المجردة ، بما فيها من هدوء وسكينة . ونحن نقبل هذه الطريقة فى التفكير عن طيب خاطر ، ونحرص أشد الحرص على تحقق الغاية التى يدعون إليها . ذلك لأننا نضع الأسس لأنموذج حقيقى للعالم فى الذهن ، وهو أنموذج يمثل العالم كما نجده بالفعل ، لا كما شوهه عقل الإنسان ، وهذا أمر لا يتحقق إلا بتشريح العالم بكل دقة . غير أننا نعلن أن من الضرورى القضاء تماماً على تلك المحاولات العقيمة الهزيلة ، التى هى أشبه بمحاولات القرد ، لمحاكاة العالم بمخيلة الناس الواهمة ، على النحو الوارد فى مختلف مذاهب الفلسفة . فليعلم الناس إذن الفرق الموجود بين أوهام الذهن البشرى (idols) وبين أفكار الذهن الإلهى (ideas) . فما الأولى إلا تجريدات اعتباطية ، أما الأخرى فهى العلامات الحقة للخالق فى مخلوقاته ، كما انطبعت على المادة وتحددت معالمها فيها بخطوط حقيقية رائعة .

وهكذا فإن الحقيقة هنا والمنفعة شيء واحد ، بحيث تكون قيمة النتائج بوصفها ضمانات للحقيقة أعظم من قيمة ما تضيفه على الإنسان من نفع » (١) .

في هذا النص يرد بيبكن على خصومه بوضع تقابل بين الأوهام البشرية والأفكار الإلهية ، مؤكداً أن البحث الطبيعي للأشياء المادية أكثر ألوهية من البحث في المجردات الفلسفية ، لأن موضوعات العالم الطبيعي هي علامات الأفكار الإلهية ، على حين أن المجردات من خلق البشر ، وما هي إلا تصوير للعالم خلال أوهام الإنسان . وبعبارة أخرى فإن التغلغل في جزئيات العالم وتفاصيله إنما هو حل لرموز التفكير الإلهي ، واستخلاص لمعاني الأفكار الإلهية عن طريق مواجهة موضوعاتها مباشرة ، لا من خلال الصورة الخيالية التي أضفاها عليها عقل الإنسان المجرد . وبذلك يثبت بيبكن أن بحث العالم الطبيعي أجدر بالإنسان من بحث المجردات الواهمة .

تحليل كتاب «الأورجانون الجديد»

قلنا ، عند الكلام عن مؤلفات بيبكن ، إن «الأورجانون الجديد» ليس كتاباً مستقلاً بالمعنى الصحيح ، وإنما هو جزء واحد من ستة أجزاء كان بيبكن يعتزم تأليفها تحت عنوان واحد شامل هو «الإحياء العظيم» . وتأکید هذه الحقيقة أمر على جانب كبير من الأهمية ، إذ أن فهم المرء لببكن يتغير كثيراً في الحالتين : فالتركيز على كتاب «الأورجانون الجديد» بوصفه كتاباً منفصلاً ، بل بوصفه المؤلف الأكبر لببكن ، يؤدي إلى فهم ببكن على أنه مفكر منطقي في الحل الأول ، على حين أن وضع هذا الكتاب في سياق الخطة الكاملة «للإحياء العظيم» يلقي ضوءاً صحيحاً على مجهودات ببكن في مجال المنطق ، بوصفها .

جزءاً من مجهودات أشمل تتعلق بعلاقة الإنسان بالطبيعة ، وتهدف إلى تحقيق سيطرة الإنسان على عالمه عن طريق العلم . ومن المؤكد أن هذه النظرة الأخيرة تنطوي على المزيد من الإنصاف لببكن : ذلك لأن جهوده في ميدان المنطق - وهي ليست بالقليلة - لا تؤلف كلاً مكتملاً ، لأن «الأورجانون الجديد» قد ظل كتاباً مبتوراً لم يحقق إلا جزءاً ضئيلاً من برنامج ، مثلما أن هذا البرنامج بدوره جزء من كل أكبر لم يكتمل . والإضافات الجديدة التي أسهم بها بيبكن في نظرية الاستقراء لا تكفي ، على أهميتها ، لكي تجعل منه فيلسوفاً من فلاسفة الصف الأول ، وذلك لأن موضوع الاستقراء بأسره غامض ، يصعب تحديد القيمة الحقيقية للأبحاث فيه ، ويصعب تحديد قيمته هو ذاته بالنسبة إلى تقدم العلم ، كما يصعب إدراجه ضمن النظريات الفلسفية المعروفة .

أما إدراك قيمة ببكن من حيث هو مفكر إنساني يدعو إلى تطبيق العلم من أجل زيادة مقدرة الإنسان المعنوية والمادية ، فهو وحده الكفيل بضمان مكانة رفيعة له بين الفلاسفة ، إذ يغدو عندئذ رائداً من رواد النهضة الفكرية الحديثة ، بما لها من مميزات تختلف بها عن العصر القديم والعصر الوسيط اختلافاً أساسياً .

خطة الكتاب :

ينقسم الكتاب إلى فقرات موزعة على بابين ، وبيانها كما يأتي :

الباب الأول : في الفقرات من ١ إلى ٤ يبحث ببكن موضوع العلاقة بين الإنسان والطبيعة ، فيبين أن الإنسان يكمل عمل الطبيعة ويفسرها ، وبذلك ينفي ضمناً علاقة النفور والكرهية التي كانت سائدة بين الإنسان والطبيعة في العصور الوسطى .

- من ٥ إلى ١٧ ينتقد ببكن العلوم الموجودة في

(١) الأورجانون الجديد ، ١ - ١٢٤

عصره ، كما ينتقد أداة هذه العلوم ، وهى المنطق الأرسطى .

— من ١٨ إلى ٢٧ : يتحدث بيكن عن التقابل بين استباق الطبيعة وتفسيرها ، ويوجه نقداً مفصلاً إلى نظرية الاستقراء عند أرسطو .

— من ٣٦ إلى ٦٨ : يعرض بيكن أسباب الخطأ ومظاهر الضعف فى ذهن الإنسان ، وذلك فى نظرية « الأوهام الأربعة » . وهو يبدأ بعرض عام لهذه الأوهام ، ثم يتحدث عن كل منها بالتفصيل .

— من ٦٩ إلى ٧٧ : يتحدث بيكن عن المعايير أو « العلامات » التى تميز بها العلوم والفلسفات الباطلة .

— من ٧٨ إلى ٩١ : يوضح أسباب هذا البطلان ، أى أسباب تدهور أحوال العلم والفلسفة .

— من ٩٢ إلى ١٢٩ : يشرح كيف يمكن تلافى هذا النقص ، ولإصلاح العلم ولإنهاض الفلسفة .

الباب الثانى : إذا كان الباب الأول من « الأورجانون الجديد » ناقداً هداماً فى معظم أجزائه ، فإن الباب الثانى بناءً ، يعرض فيه بيكن نظريته الجديدة فى الاستقراء ، والقواعد الثلاث المشهورة للبحث العلمى ، ويطبق هذه القواعد على عدة أفكار أو مفاهيم أساسية فى العلم أهمها مفهوم « الحرارة » : ثم ينتقل بيكن إلى بحث « العوامل الأخرى المساعدة للذهن » (إلى جانب قواعده السابقة) ، ويعدد من هذه العوامل تسعة ، غير أن بقية الكتاب يخصص كله للعامل الأول من هذه العوامل التسعة فقط ، وهو « الأمثلة المميزة Prerogative Instances

Instances

أما العوامل الثمانية الأخرى ، التى لم يكتب عنها شيئاً ، فهى :

٢ — دعائم الاستقراء Supports of Induction

٣ — تصحيح (أو تقويم) الاستقراء

Rectification of Induction

٤ — تنوع البحث تبعاً لطبيعة الموضوع

Varying the Investigation according to the Nature of the Subject.

٥ — الطبائع المميزة Prerogative Natures

٦ — حدود البحث ، أو إحصاء شامل لكل

الطبائع فى الكون

Limits of Investigation, or a Synopsis of All Natures in the Universe.

٧ — التطبيق العملى Application to Practice

٨ — استعدادات البحث

Preparations for Investigation

٩ — السلم الصاعد والهابط للقوانين

The Ascending and Descending

Scale of Axioms (١)

وكما قلنا من قبل ، فإن بيكن لا يبحث فى بقية

الباب الثانى (ابتداء من القسم ٢١ حتى النهاية)

إلا الموضوع الأول من هذه الموضوعات التسعة ،

وهو « الأمثلة المميزة » . والمقصود من فكرة الأمثلة

المميزة ، ذلك النوع من الظواهر ، الذى يلقي

ضوءاً ساطعاً على موضوع البحث ، وبذلك يكون

أجدر بالبحث من غيره من الظواهر . ذلك لأن

الطبيعة تحفل بأمثلة لا حصر لها ، فى كل ميدان

خاص من ميادينها ، ومن المحال أن ندرك أسرار

الطبيعة فى هذه الميادين إلا إذا عرفنا كيف ننقش

الأمثلة التى تكشف فيها الطبيعة عن أسرارها هذه ،

والتي تتيح لنا — أكثر من غيرها — اقتحام أبواب

الطبيعة المغلقة :

وقد أحصى بيكن سبعة وعشرين من هذه

(١) يستخدم بيكن لفظ axiom بمعنى مخالف للمعنى

الشائع ، وهو البديهيات . فهى عند أقرب إل معنى القضايا

أو القوانين العلمية .

حتى يتسنى تجربة مناهجه الجديدة عملياً ، واختبارها من خلال التطبيق العملي لها .

وتنحصر قيمة المنهج عند بيكن في أنه الأداة التي تساعد الإنسان على توسيع أفقه العقلي ، وعلى كشف المناطق المجهولة من العالم ، سواء أكانت هذه المناطق مادية أم معنوية . ولقد كان بيكن يقارن عمله ، في كثير من الأحيان ، بعمل كولبس في ميدان الكشف الجغرافي . ولهذا المقارنة دلالتها الواضحة ، إذ أن نفس القوة التي دفعت كولبس إلى الإبحار إلى أقصى الغرب ، وإلى الأطراف النائية للعالم ، هي التي دفعت بيكن إلى محاولة زيادة قدرة الذهن على السيطرة على العالم إلى أقصى مداها . فالغاية في الحالتين هي زيادة قوة الإنسان ، وإحكام سيطرته على الطبيعة . ومن هنا قال بيكن ، مبرراً جهوده في ميدان البحث المنهجي : « انه لمن الخجل حقاً ، في هذا الوقت الذي فتحت فيه آفاق العالم المادى ، من أرض وبحار وسما ، أن تظل حدود العالم العقلي مقتصرة على كشف القدماء وآرائهم » . وما يثبت أن كلمة « العالم العقلي » هنا تشمل جميع ميادين المعرفة ، ولا تقتصر على ذلك الميدان الذى ظالماً تحدث عنه ، وهو ميدان العلم الطبيعي التجريبي ، قوله في النص الآتى : « وربما تساءل البعض : هل نحن نرمي إلى إنهاض الفلسفة الطبيعية وحدها وفقاً لمنهجنا ، أو نرمي إلى إنهاض العلوم الأخرى بدورها ، كالمنطق والأخلاق والسياسة ؟ إننا قطعاً نعززم إدراج هذه العلوم كلها (ضمن منهجنا) . وكما أن المنطق الشائع ، الذى ينظم الأمور كلها بواسطة الأقيسة ، لا يطبق على العلم الطبيعي وحده ، وإنما على كل علم آخر ، فإن منهجنا الاستقرائى يمتد بدوره إلى كل العلوم الأخرى . ذلك لأننا نعززم جمع تاريخ وقوائم للاختراع ، خاصة بالغضب والخوف والخجل وما شابهها ، وكذلك بأمثلة في الحياة المدنية ، وبعمليات الذاكرة والتركيب والتقسيم والحكم وما

الأمثلة المميزة ، أطلق على كل منها - جريباً على عادته - اسماً غريباً فريداً ، ولكن الكثير من أسماؤه هذه قد ثبتت في لغة العلم ، وأصبحت اليوم جارية على ألسن العلماء . وليس في وسعنا هنا أن نعدد هذه الأنواع السبعة والعشرين من الأمثلة المميزة ، ولكننا نكتفى بذكر أهمها :

— الأمثلة المنعزلة Solitary Instances : وهي عزل الظاهرة المراد بحثها عن غيرها من الظواهر التي تختلط عادةً بها ، كتحويل الألوان بواسطة العدسة ، بدلا من إدراكها مختلفة بعناصر أخرى في الأشياء الطبيعية .

— الأمثلة الفاصلة أو الحاسمة Crucial ، وهي تلك التي تمكننا من المفاضلة والاختيار بين نظريات مختلفة متنافسة .

— الأمثلة الساطعة Glaring ، وهي تلك التي تتمثل فيها الظاهرة بأقصى شدة ممكنة .

— الأمثلة الخافتة أو الخفية Clandestine ، وهي عكس السابقة ، أى تلك التي تتمثل فيه الظاهرة أضعف وأخفى ما تكون .

— الأمثلة الحدية Limiting ، وهي تلك التي تقف على الحدود بين ظاهرة وأخرى ، مثلما يقف الاسفنج على الحدود بين الحى وغير الحى .

— الأمثلة المنادية Summoning ، وهي تلك التي تتضمن تجارب تنادى الظاهرة أو تستدعيها أمامنا .

الأفكار الرئيسية في الكتاب

كان بيكن يؤمن بأن للبحث في المنهج أهمية عظيمة . وكان يرى في الوقت ذاته أن منهجه جديد كل الجدة : فهو ليس استمراراً للمناهج القديمة أو إصلاحاً لها ، وإنما هو محاولة جديدة لم يجربها أحد من قبل . ولا شك أن قيمة أى منهج لا تقاس إلا بنتائجه ، ومن هنا كان بيكن يلح أشد الإلحاح على تطبيق مشروعاته العلمية

شاكلها ، تماماً كما نفعل في الحرارة والبرودة ، والضوء ، والنبات ، وما إليها ^(١) . وبعبارة أخرى ، فالمنهج العلمي ينبغي ، في رأيه ، أن يطبق على جميع مجالات الفكر ، وإن لم يكن وقته قد اتسع إلا للكلام عن تطبيقاته في مجال العلوم التجريبية فحسب .

الأوهام الأربعة

ربما كان أشهر أجزاء كتاب « الأورجانون الجديد » ، بل أشهر أجزاء كتاباته كلها ، هو ذلك الجزء الذي يتحدث فيه بيبكن عن مظاهر الزلل في ذهن الإنسان : أعني الأوهام الأربعة . وقد ظهرت هذه الفكرة في كتابات مبكرة لبيكن ، فتحدث في كتاب « إنهاض العلم » عن أوهام الجنس والسوق والكهف دون أن يذكر أسماءها ^(٢) ، ولكنه عاجلها على أكمل وجه في الباب الأول من « الأورجانون الجديد » . وتتعلق هذه الأوهام بالطبيعة البشرية بما هي كذلك ، وبالطبيعة الفردية لكل شخص ، وبالألفاظ ووسائل تداول الأفكار ، وبالمذاهب الباطلة في الفلسفة والعلم . وبذلك يكون مذهب الأوهام الأربعة عند بيبكن خلاصة لنقده الشامل لتطور العقل البشري ، وتحديداً للاتجاه الذي ينبغي أن يسير فيه لإصلاح العلم ، وإن يكن من أصعب الأمور - كما أدرك هو ذاته - أن يتخلص العقل من كل هذه الأوهام المتأصلة فيه ، ويبدأ صفحة جديدة ناصعة البياض من تاريخه .

١ - تتعلق أوهام الجنس *idola tribus* (والأفضل تسميتها بأوهام النوع لأنها ترتبط بالنوع الإنساني بوجه عام ، على حين أن كلمة « الجنس » متعددة المعاني وتؤدي إلى الخلط) بالأخطاء الكامنة في الطبيعة البشرية بوجه عام : فالحواس البشرية ،

التي تتخذ مقياساً للأشياء جميعاً ، معرضة للخطأ ، وعقل الإنسان أشبه بمرآة غير مصقولة تضيئ خصائصها الخاصة على الأشياء ، وتشوه صورتها . وهكذا يضيئ العقل على الأشياء ترتيباً ونظماً يلائم طبيعته الخاصة ، ولكنه غير موجود في الأشياء ذاتها . ومن هذا القبيل ، القول إن جميع الأجرام السماوية تدور في مسارات تتخذ شكل الدائرة الكاملة . وهكذا فإن العقل البشري ، عند ما يضع نظرية ما ، يميل إلى إدخال كل الظواهر قسراً في هذه النظرية ، وإلى تجاهل أو إغفال كل الشواهد المتعارضة معها ، مهما كان من قوتها ^(٣) . ومن هذا الميل تنشأ الخرافات بشتى أنواعها ، كما ينشأ ميل الفلاسفة إلى تفسير كل الظواهر من خلال مجموعة قليلة من المبادئ الثابتة ، مع إغفال كل التفاصيل الهامة التي ينطوى عليها الكون . ولدى العقل البشري ميل آخر إلى ممارسة نشاطه دون توقف : فيظل يبحث عن العلل ، ولا يستطيع أن يتصور شيئاً بغير علة ، وبذلك يقع في أخطاء مثل تصور « العلة الغائية » ، التي هي أكثر ارتباطاً بطبيعة الإنسان منها بطبيعة الكون ، والتي هي من أكبر مصادر الفساد في الفلسفة ^(٤) .

٢ - ولقد استمد بيبكن اسم « أوهام الكهف *idola specus* من أفلاطون ، وهو يعني بها الأوهام الفردية التي يقع فيه كل شخص نتيجة لتكوينه الخاص شأنه شأن سجناء الكهف عند أفلاطون . وربما كان لنا أن نلاحظ ، في صدد هذه التسمية ، أن أسطورة الكهف عند أفلاطون تتعلق بالنوع البشري كله ، أو هي ترمز إلى حالة الإنسان وموقفه بوجه عام . فالكهف عند أفلاطون هو الجهل أو النقص الأصيل الكامن في الطبيعة البشرية ، ومن هنا فإن الاسم أخرى بأن ينطبق ، في الواقع ،

(١) الأورجانون ١ - ٤٦ .

(٢) الأورجانون ١ - ٤٨ .

(١) الأورجانون الجديد : ١ - ١٢٧ .

(٢) Anderson : op. cit. p. 98 .

على النوع الأول من الأوهام - أعني أوهام النوع أو الجنس - لا على الأوهام الخاصة بكل فرد على حدة . ومن طبيعة هذه الفئة من الأوهام أنها شديدة التنوع ، لأنها تختلف في كل فرد عنها في الآخر . فمن الناس من يميل بطبيعته إلى إدراك الفروق بين الأشياء - وهؤلاء هم المدققون المبالون إلى تأمل التفاصيل ، ومنهم من يميل إلى إدراك أوجه الشبه بين الأشياء ، وهؤلاء هم أصحاب المزاج التأمل . ولكل من الطرفين أخطاؤه ومواقفه المتطرفة (١) . كما أن بعض الناس مبالون إلى القديم ، وبعضهم الآخر مبال إلى التجديد ، مع أن الحقيقة لازمان لها ، ولا يلزم بالضرورة أن تكون في القديم وحده أو الجديد وحده . وهكذا الحال في سائر أنواع التحزب والتعصب الفردي ، التي ينبغي التخلص منها لضمان نزاهة البحث والتفكير .

٣ - ويرى بيكن أن أوهام السوق *idola fori* هي أخطر أنواع الأوهام . والاسم مستمد من عملية التبادل التي تتم في السوق ، والتي يشبه بها بيكن عملية تبادل الأفكار وتداولها بين الناس عن طريق اللغة . «ذلك لأن الناس يتوهمون أن عقلهم يتحكم في الألفاظ ، على حين أن الألفاظ هي التي تعود فتتحكم في العقل وتؤثر فيه» (٢) . ويدرك بيكن أن الألفاظ إنما تعرف الأشياء على نحو غير دقيق ، لأن أصلها شعبي وليس علمياً ، فهي موضوعة أصلاً لتلائم ذهن العاى . وهكذا فإن ذهن العلمى حين يريد التعبير عن أفكاره وملاحظاته المرهفة الدقيقة ، لا يجد من الكلمات معيناً ، فتنبى كثير من الخلافات العلمية إلى مجرد مجادلات لفظية ، بدلا من أن تدخل في صميم موضوعاتها (٣) . ومن هنا كانت دعوة بيكن إلى مواجهة الأشياء مباشرة ،

بدلا من الاكتفاء بمواجهة الأشياء من خلال الألفاظ اللفظية .

وتنقسم الأوهام التي تفرضها اللغة إلى أسماء لأشياء ليس لها وجود ، كالقَدَر والمحرك الأول وعنصر النار ، وأسماء لموضوعات فعلية ، ولكنها جُرِّدت من الأشياء على عجل ودون تدقيق ، بحيث دب الخلط والاضطراب في معانيها ، مثل كلمة «الرطوبة» التي تعددت معانيها إلى درجة يصعب معها الاستقرار على واحد منها . وتندرج الأسماء في مقدار افتقارها إلى الدقة ، من أسماء الأشياء المادية الفردية ، التي هي الأقل تعرضاً للخطأ ، إلى أسماء الصفات المجردة ، التي هي الأكثر تعرضاً للخطأ . ومن هنا كان من الواجب أن نحرص على دقة التعريف في الحالة الأخيرة بوجه خاص ، مع إدراكنا أن اللغة ، في عمومها وفي جميع أحوالها ، ميدان خصب للأوهام التي تعوق الذهن عن مواجهة الأشياء وإدراك طبيعتها الحقة .

٤ - والنوع الأخير من الأوهام هو أوهام المسرح *idola theatri* ، وهي أوهام النظريات والمذاهب التي تفرض نفسها على الأذهان بمنطق مزيف ، أو نتيجة لاحترامنا المفرط لآراء القدماء . هذه النظريات والمذاهب تتعدد في الموضوع الواحد بغير حدود ، ويقف العقل إزاءها حائراً ، وكأنه مسرح يروح عليه الممثلون ويحيثون بينما يقف هو سلبياً : يتقبلها كلها دون مناقشة . على أن هذه النظريات كلها لا تستند على أساس من الدراسة الفعلية للواقع ، وإنما هي تركز على الاستدلالات المنطقية الباردة ، والمزيفة في الوقت نفسه . ومن هنا كانت الحاجة إلى إيجاد أساس أمتن للفلسفة ، بحيث لا يعود العقل مسرحاً لنظريات متعارضة في الموضوع الواحد ، وإنما يتقبل ما يشهد به الواقع فحسب .

وينقد بيكن ، ضمن هذه الفئة من الأوهام ، ثلاثة أنواع من الفلاسفة : النوع النظرى أو

(١) الأورجانون ١ - ٥٥

(٢) » » ١ - ٥٩

(٣) الموضوع نفسه .

السمسطائي . ويمثله أرسطو ، وهو يخلق عالماً من الأفكار المجردة التي لا يقابلها في الواقع شيء ، كالمقولات . والقوة والفعل ، ويعالج كل الموضوعات من خلال هذه الأفكار . وحتى التجارب القليلة التي أجراها كانت نتيجةها قد تحددت مقدماً عن طريق الاستدلال . والنوع الثاني هو التجريبي العشوائي empiric ، وهو يعتمد على تجارب قليلة لا تخضع لمنهج منظم ، ويحاول أن يبنى منها فلسفة كاملة ، ومن هؤلاء الكيميائيون القدامى الذين يتعجلون الوصول إلى نتائج قبل أن يبنوا أبحاثهم على أساس متين . والنوع الثالث هو أصحاب الخرافات الذين يمزجون الفلسفة باللاهوت ، ولا يفرقون بين التفكير المنظم وبين الأسطورة الشعرية . ومن هؤلاء فيثاغورس ، وكذلك أفلاطون ، الذي ينتمي إلى هذه الفئة ، ولكن « في صورة أدق وأخطر »^(١).

ولسنا نود أن نمضي مع بيكن في تفصيلات نقده للنظريات الفلسفية ، وللموضوعات التي يبحثها الفلاسفة ، وأساليبهم في البرهنة على أفكارهم ، إذ أن هذا النقد المتعمق لتفكير القدماء يحتاج وحده إلى بحث مستقل ، ولا يتسع له المجال هنا . وعلى أية حال فحسبنا أن نقول إن بيكن ، في شرحه لهذا النوع الرابع من الأوهام ، قد حدد موقفه من الفلسفات وطرق التفكير القديمة ، وكشف بوضوح عن رغبته في شق طريق جديد كل الجدة ، لا في الفلسفة النظرية وحدها ، بل في التفكير العلمي بوجه عام .

وبعد أن يعرض بيكن نظرية في الأوهام الأربعة ، يدعو الذهن إلى تطهير ذاته منها ، والبدء في البحث على أسس سليمة ، فيقول « لقد آتَمْنَا الآن بحث كل نوع من الأوهام ، وخصائصها ،

وهي كلها أوهام ينبغي التخلي عنها بعزيمة صادقة ، ويجب تحرير الذهن وتطهيره منها بحيث يغدو دخول مملكة الإنسان ، التي تقوم على العلوم ، مماثلاً لدخول مملكة السماء ، التي لا تفتح أبوابها إلا للأطفال »^(١) . وهكذا ينبغي أن يُقبل الذهن على تحصيل العلوم وهو أشبه بطفل يبرئ خلا ذهنه من الأفكار السابقة ، إذ أن - التراث - في ذلك الحين - كان في معظم الأحيان تراثاً فاسداً يضر أكثر مما ينفع .

نقد المنطق القديم

كانت الأداة الرئيسية التي استعان بها الفلاسفة القدماء في الوصول إلى نظرياتهم الباطلة هي المنطق . وعلى ذلك فإن نقد المنطق القديم وكشف عيوبه هو العنصر الأساسي في حملة التطهير التي ينبغي القيام بها من أجل إرساء التفكير الفلسفي والعمل على أسس سليمة .

ولقد كان المنطق القديم قياسياً في أساسه . والقياس يتألف من قضايا ، والقضايا من ألفاظ ، والألفاظ تعبر عن أفكار أو معان في الذهن notions . فإذا ما كانت المعاني أو الأفكار الأصلية مختلطة في الذهن - كما اتضح عند الكلام عن أوهام المسرح - فعندئذ يغدو البناء كله قائماً على غير أساس . ففي عملية التجريد الأصلية ، التي تتكون بواسطتها ألفاظ تغدو حدوداً في قضايا القياس ، خطورة تجعلنا نشك كثيراً في عملية القياس من أساسها .

وفضلاً عن ذلك ، فالقياس بأسره ، حتى لو كان صحيحاً من الوجهة الصورية الخالصة ، عملية عقيمة . فهو يعين على تثبيت وتوطيد دعائم أفكار موجودة من قبل ، قد تكون باطلة كل البطلان ، ولكنه

(١) الأورجانون ١ - ٦٨ .

(١) الأورجانون ١ - ٦٥ .

لا يعين أبداً على البحث عن الحقيقة^(١). وما القياس إلا طريقة لإقناع الخصم وقهره عن طريق الحجج اللفظية. على أن هدف البحث العلمي ليس قهر الخصوم، وإنما قهر الطبيعة ذاتها. وليس السيطرة على الألفاظ، وإنما السيطرة على مجرى الحوادث. ومن هنا كان القياس منهجاً عقيماً كل العقم بالنسبة إلى أى علم يرمى إلى كشف حقائق الكون واخضاعها لسيطرة الإنسان. وغاية ما يمكن أن يُنتفع به من القياس، هو استخدامه أداة لنشر الحقائق وإقناع الأذهان بها، لا لكشف الجديد منها^(٢).

ولعل أكبر عيوب القياس في نظر مل، هو أنه يشجع الإنسان على التعميم السريع: إذ أن قضايا المنطق الصوري تتخذ عادة صبغة عامة تبدو معها منطوقة على كل الظواهر المنتمية إلى مجال البحث، مع أن الوصول إلى أى حكم عام ينبغي أن يكون عملية شاقة متدرجة يمارسها الذهن بحذر شديد، وبعد بحوث طويلة. وهكذا فإن الاتجاه إلى التعميم المتسرع في القياس هو في واقع الأمر مظهر من مظاهر اتجاه أعم في الذهن البشري، يطلق عليه بـ«استباق الطبيعة» anticipation of nature، والمقصود منه الانتقال بسرعة من معلومات جزئية إلى أعم النتائج التي تُتخذ مبادئ يقينية تُستمد منها حقائق متوسطة تطبق على المجالات المختلفة. ذلك لأن لدى الذهن ميلاً طبيعياً إلى استخلاص نتائج متسريعة، وإلى التعجيل بالتعميم، حتى لو كان ذلك الذهن من النوع المدقق الفاحص. ولو ترك الذهن وحده دون منهج يضبط خطواته، فإن إقتضاره على العمل بقواه الخاصة يؤدي به إلى الوقوع في خطأ التعميم السريع حملاً^(٣). ولا شك أن تأكيد بـ«الذهن» لهذا الميل

إلى تجاوز الذهن لذاته، يذكر المرء بما سيقوله «كانت» فيما بعد عن ميل الذهن إلى تجاوز حدود التجربة والخوض في مسائل ميتافيزيقية لا ضابط لها، ولا دليل على صحتها أو بطلانها. فعمل بـ«الذهن» في هذا الصدد هو نوع من نقد العقل، أعنى أنه نقد للعقل العلمي كما كان سائداً في عصره^(٤).

وفي مقابل «استباق الطبيعة»، يقول بـ«الذهن» بطريقة أخرى سليمة للبحث العلمي، هي «تفسير الطبيعة» interpretation of nature، وهي الطريقة التي يلخص بها جهوده في ميدان المناهج العلمية، والتي يرى أنها هي الكفيلة بكشف القوانين العلمية الجديدة، وقهر الطبيعة بدلا من قهر الخصوم. وفي هذه الطريقة يبدأ الذهن بدراسة الجزئيات وملاحظتها، ثم يصعد تدريجياً، بحذر شديد، حتى يصل إلى نتيجة عامة، ولكن التعميم في هذه الحالة لا يكون مطلقاً، كما كان الشأن في الطريقة القديمة. ومن المؤكد أن الأذهان لا تقبل على هذه الطريقة بسهولة، إذ أنها تقتضي مجهوداً أشق، فضلاً عن أنها لا ترضى الخيال، لأنها لا تقدم إليه مكافأة سريعة. ومع ذلك فلا أمل في تقدم العلم إن لم تستطع الأذهان ترويض ذاتها بحيث تصبر على البحث التدريجي الشاق بدلا من أن تكفي بإرضاء ذاتها عن طريق استباق الطبيعة.

على أن المنهج القديم لم يكن قياسياً كله، بل لقد تحدث أرسطو نفسه عن الاستقراء، وعرض فيه نظرية اعتقد البعض أن من الممكن الاستعانة بها في الكشف عن القوانين العلمية. غير أن هذه النظرية لم تكن لها أهمية كبيرة، وكان بـ«الذهن» على حق حين نبه إلى قصورها وعجزها عن الإنتاج. وكثيراً ما كان الاستقراء الذي تحدث عنه أرسطو يُرد إلى قياس، وذلك عز طريق إحصاء صفات معينة في «الأنواع»، وإيجاد

(١) الأورجانون ١ - ١٢

(٢) الأورجانون الجديد: المقدمة.

(٣) للأورجانون الجديد ١ - ١٩، ٢٠، ٣١.

(٤) أنظر بوجه خاص: الأورجانون، ١ - ٤٨.

ارتباط قياسي بينها . وهذا النوع من الاستقراء يفترض القيام بإحصاء لأفراد كل نوع حتى نتحقق من وجود الصفات المطلوبة فيهم ، أى أنه يكتفى بالأمثلة « الإيجابية » ويستخلص النتائج العامة منها . ولكن هذا إجراء باطل ، لأن النتيجة المستخلصة من الأمثلة الإيجابية وحدها لا تكون ، على أحسن الفروض ، إلا تخميناً . فمن الخطأ إذن أن نستدل دون أن تكون لدينا أمثلة سلبية أو مناقضة ، إذ أننا لن نضمن أبداً عدم وجود ما يكذب النتيجة التي انتهينا إليها في النوع الآخر من الأمثلة . ويطلق بـ « simple enumeration » اسم « طريقة التعداد البسيط » أما الاستقراء الذي يكون مفيداً بحق في كشف الفنون والعلوم ، فهو ذلك الذي « يضع الفواصل في الطبيعة بواسطة عمليات الرفض والاستبعاد الصحيحة » ، ثم ينتهي إلى النتيجة الإيجابية بعد أن يكون قد جمع عدداً كافياً من السلبات (١)

نظرية الاستقراء عند بيكن

أوضحنا في الجزء السابق أن بيكن يرفض تماماً منهج القياس الأرسطي ، إلا إذا كان الأمر متعلقاً بنشر حقائق اكتُشفت من قبل بوسيلة أخرى ، أو بإقناع الخصوم عن طريق الجدل اللفظي ، كما أنه يرفض ذلك النوع من الاستقراء الذي دعا إليه أرسطو ، والذي ينحصر في كشف الخصائص المشتركة بين الأمثلة الإيجابية . وأوردنا في النهاية نصاً يدعو فيه بيكن إلى نوع آخر من الاستقراء يقوم على منهج « الرفض والاستبعاد » ، أى على إدراك لأهمية الأمثلة السلبية من حيث هي ضوابط للأمثلة الإيجابية ، تفوقها أهمية في كثير من الأحيان . ولقد أكد « بروشار » أن الفكرة الرئيسية التي

جعلت لبيكن مكانة بين الفلاسفة هي الفكرة القائلة إنه « في الاستقراء الحقيقي ، ينبغي ألا تقتصر على النظر إلى الحالات الموجبة ، أى القضايا الإيجابية ، وإنما الواجب أن ننظر أيضاً إلى الحالات غير الموجبة ، أى القضايا السلبية . وفي هذا يكون الفرق بين الاستقراء الساذج والاستقراء العلمي . فالأول ... هو مجرد تعداد ، دون نقد ، ودون حساب للحالات غير الموجبة أو المضادة ... أى أنه بالاختصار منهج إعداد قائمة حضور دون قائمة غياب . أما الاستقراء العلمي فهو حساب دقيق للوقائع ، وقياس ومقارنة لها ، وعمل موازنات بينها » (١) . وربما كان بروشار مبالغاً في قوله إن هذه أهم أفكار بيكن ، لأن أفكار بيكن الأكثر أهمية تنتمي — كما رأينا من قبل — إلى ميدان غير ميدان المناهج . ومع ذلك فمن المؤكد أن بيكن قد عبر عن صفة أساسية من صفات المنهج العلمي ، حين تحدث عن ضرورة استعراض الأمثلة من جميع أوجهها السلبية والإيجابية ، قبل محاولة استخلاص أى قانون علمي .

ولقد طبق بيكن نظريته الخاصة في الاستقراء على بحث قام به عن ظاهرة الحرارة ، فقال بضرورة تقسيم الوقائع والمواد المتعلقة بهذا البحث ، وبأى بحث علمي آخر ، إلى ثلاث قوائم :

١ - قائمة الحضور Table of Essence and Presence ، وهي جمع كل الأمثلة الإيجابية التي تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها . وفي هذه القائمة جمع بيكن سبعة وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة بالفعل ، مثل حرارة الشمس وحرارة الاحتكاك وحرارة الأجسام ... الخ . وكان يرى أنه كلما اتسع نطاق الأمثلة التي نأق بها للظاهرة المراد بحثها ، أدى ذلك

V. Brochard : Etudes de Philosophie (١) ancienne et de phil. moderne. Paris (Vrin), 1954. p. 307.

(١) الأورجانون : ١ - ١٠٥ .

إلى زيادة دقة البحث وضمان اشتماله على جميع العناصر المطلوبة .

٢ - قائمة الغياب أو التخلف مع التقارب
Table of Deviation or Absence in Proximity
وفي هذه القائمة تجمع أمثلة مشابهة لتلك التي وردت في القائمة الأولى ، ولكنها تتميز عنها بغياب الظاهرة المراد بحثها ، أى الحرارة . ففى مقابل ضوء الشمس في القائمة الأولى ، نجد ضوء القمر الذى يماثله فى كل شيء ما عدا افتقاره إلى الحرارة . وهكذا الحال فى بقية الأمثلة . ومن هنا كان اسم « التخلف مع التقارب » ، أى تخلف الظاهرة رغم تقارب طبيعة الأمثلة . وتزيدنا هذه القائمة اقتراباً من موضوع البحث فى طبيعته المنفصلة .

٣ - والقائمة الثالثة هى قائمة التدرج أو المقارنات
Table of Degrees or Comparisons
وهى جمع الحالات التى تختلف فيها درجة الظاهرة المراد بحثها بين الشدة والخفوت ، أى تتفاوت فيها درجة حرارة الموضوع الواحد فى أوقات مختلفة ، أو تختلف من موضوع لآخر ، كما فى تفاوت درجات حرارة أشعة الشمس فى الساعات المختلفة من النهار .

وبعد جمع هذه القوائم الثلاث ، تبدأ عملية الرفض والاستبعاد : أى استبعاد النظريات والفروض التى تتنافى مع ما تضمنته القوائم من معلومات . مثال ذلك النظرية القائلة إن الحرارة تأتى من مصدر خارج عن الأرض ، وهى تُستبعد لأن القوائم تدلنا على أن الحرارة تتولد فى أجسام أرضية أيضاً . كذلك تُستبعد النظرية اليونانية القديمة ، القائلة إن الحرارة تتوقف على وجود عنصر معين فى الجسم الحار ، كعنصر النار ، أو أية نظرية تربط بين الحرارة وبين العناصر الأربعة ، لأن أشعة الشمس حارة ، وهى ليست من هذه العناصر ، ولأن أى جسم يمكن أن يكتسب الحرارة بالاحتكاك . ولما كانت الأجسام لا يزيد وزنها أو

ينقص بالحرارة ، فإن بيبكى يستبعد الرأى القائل إن الحرارة هى انتقال جسم من جوهر إلى آخر . وهكذا يمتضى بيبكى فى استبعاد النظريات الباطلة واحدة تلو الأخرى ، حتى يصل إلى التحديد الإيجابى للظاهرة المراد بحثها ، فيعرف الحرارة بأنها نوع من الحركة ، هى « حركة للجزيئات الصغيرة فى الأجسام ، يحال فيها دون الميل الطبيعى لهذه الأجسام إلى التباعد بعضها عن البعض » . وهذا التعريف يمثل بطبيعة الحال تقدماً كبيراً بالنسبة إلى النظريات القديمة ، وهو شاهد عملى على أن منهج بيبكى الجديد يؤدى إلى نتائج أفضل كثيراً مما كانت المناهج القديمة تؤدى إليه .

على أن نظرية بيبكى فى الاستقراء كانت قائمة على الاعتقاد بأن فى الكون عدداً محدوداً من « الطبائع natures » ، هى تلك تكون الأشياء كلها بتجمعها وتفرقها . وكان بيبكى يعتقد أن بإمكاننا كشف سر الكون كله إذا عرفنا حقيقة هذه الطبائع وكشفنا قوانينها ، ومن هنا كان العالم فى نظره بسيطاً إلى حد بعيد ، وكان يؤمن بإمكان الوصول إلى مجموعة هائلة من الكشوف والاختراعات ، وضمان السيطرة « الكاملة » للإنسان على الطبيعة ، إذا قمنا بعدد معلوم من الأبحاث الطبيعية . وكان هدف بيبكى من « دائرة المعارف » ، ومن بقية الخطط والمشروعات العلمية التى رسمها فى كتاباته ، هو الدعوة إلى إنجاز هذه الأبحاث لكشف أسرار الكون كلها ، وهو أمر كان يعتقد بإمكان حدوثه فى وقت قريب إذا توافرت الإمكانيات . وتلك ولا شك سذاجة مفرطة فى التفكير ، ولكنها تدل فى الوقت ذاته على الإيمان بأن للعلم قدرة مطلقة . ولقد كان بيبكى يعتقد بأن الجزئيات اللامتناهية ليست هى الموضوع الحقيقى للعلم ، وإنما تمثل هذه الجزئيات عدداً من الطبائع التى يكون لكل منها أمثلة متعددة فى الأشياء الجزئية . وهكذا تتمثل طبيعة كالحرارة فى موضوعات متعددة ، كالنار وأشعة

الشمس وجسم الإنسان والحيوان ، ولهذه الطبيعة « صورة » تحكمها في كل مظاهرها . ومن هنا فإن العلم لا شأن له بالجواهر في صورتها الطبيعية ، وإنما الأصح بحث هذه الجواهر من خلال ما فيها من طبائع أساسية ، وكشف « الصور » التي تندرج تحتها طبائع الأشياء جميعاً .

ولقد أثار استخدام بيكن للفظ « الصور forms » مشكلات كثيرة بين الشراح : فرأى البعض أنه عاد إلى استخدام أسلوب الميتافيزيقا الأرسطية ، وأنه قد عاد رغباً عنه إلى الأخذ بالاتجاهات التي كان يعيها على الفلسفات القديمة . وكان من أهم الأسباب التي أدت إلى إثارة هذه المشكلات ، غموض معنى « الصور » في كتابات بيكن . وهكذا يشير « بروشار » إلى ثلاثة معان رئيسية لكلمة « الصورة » عند بيكن ، أولها أنها هي « الفصل » الحقيقي ، أى أنها ما يتم به التعريف : فالحركة هي الجنس في تعريف الحرارة الذي أشرنا إليه من قبل ، والشروط التي تحدد هذا الجنس وتخصصه بحيث ينطبق على الحرارة وحدها ، هي الفصل . كذلك فإن الحركة هي الماهية ، أو ما يوجد كلما وجد الشيء ، وما يوجد الشيء كلما وُجد والمعنى الثالث هو القانون ، أو قانون « الفعل المحض » للظاهرة^(١) . ومن الواضح في هذه المعاني جميعاً أن « الصور » ليست مفارقة ولا مجردة ، كما كان يراها القدماء ، وإنما هي كامنة في قلب الشيء الطبيعي ذاته ، ولها طبيعة يمكن تحديدها وحصرها بدقة ، وما هي إلا طريقة خاصة من طرق وجود المادة ، تعين على حصر العالم والتحكم فيه . ويرى « بروشار » أن فكرة القانون هي الفكرة الأساسية في هذه المعاني كلها ، ولكن القانون عند بيكن ليس له نفس المعنى المعروف عند جون استورت مل ، أى التعاقب الدائم غير

Brochard. op. cit. p. 311.

(١)

المشروط ، لأن بيكن يميز بين الصورة وبين العلة الفاعلة ، ويرى أن كشف الأولى أعمق وأصعب من كشف الثانية ، فضلاً عن أن القانون عنده متعلق « بالفعل المحض » للمادة . وهكذا يفسر معنى القانون عند بيكن - وبالتالي معنى الصورة - بأنه هو التنظيم الميكانيكي لدقائق المادة ، الذي يؤدي في كل حالة إلى ظهور إحدى الطبائع ، كالحار ، والبارد ، والجاف ، والرطب . وعن طريق كشف هذه الصيغة ، التي هي رياضية خالصة ، وإن تكن هي « العملية الكامنة » في قلب الظواهر ، يستطيع الإنسان إخضاع الطبيعة لعقله ، وتحقيق السيطرة الكاملة عليها .

وإذا صح هذا التفسير ، فإن من الممكن استخدامه في الرد على اعتراض أساسي كان يوجه دائماً إلى بيكن ، وهو أنه يتجاهل قيمة الرياضيات في الكشف العلمي ، على العكس من ديكارت الذي كان تفكيره أكثر تمسكاً مع العلم الحديث لأنه أكد الأهمية الأساسية للرياضة ومنهجها . والحق أن فلسفة بيكن العلمية تبدو لأول وهلة فلسفة لا تهتم إلا بالكميات ، لأن « الطبائع » التي تحدث عنها إنما هي الكميات الأساسية للأشياء . كما أن اهتمام بيكن قد انصب أساساً على الدعوة إلى دراسة العلم التجريبي والتاريخ الطبيعي ، وهي علوم قائمة على الملاحظة والتجارب الكيفية ، بينما أبدى تحاملاً على الرياضيات لأنها « مجردة » ، تضيء على الأشياء صورة لا تعبر عن حقيقتها ، شأنها شأن سائر التجريدات الميتافيزيقية . وهذا كله صحيح ، غير أن المرء يستطيع أن يستشف من وراء اهتمام بيكن الزائد « بالصور » الكامنة في الطبائع الكيفية ، نوعاً من الاتجاه إلى إدراك قيمة الصيغ الرياضية في التعبير عن القوانين النهائية للعالم الطبيعي ، أعنى اتجاهها إلى استبدال الكم بالكيف . والحق أننا لو أمعنا النظر في النقد الذي يوجهه بيكن إلى اللغة المعتادة في « أوهام السوق » ، لوجدنا فيه تقديراً لقيمة الرياضيات : إذ أن الخلافات

بين العلماء تنحل ، بسبب استخدامهم لألفاظ اللغة المعتادة ، إلى خلافات حول الأسماء ، « ومن هنا فإن من الأفضل (محاكاةً للرياضيين في حذرهم) أن نسير بمزيد من الحرص منذ البداية ، وأن نضفي النظام على هذه الخلافات باستخدام التعريفات »^(١). وهكذا فإن التعريف الرياضي في رأيه وسيلة لإضفاء المزيد من الدقة على الأفكار ، على حين أن ألفاظ اللغة المتداولة تحول دون التعبير والملاحظات الدقيقة والأفكار المتعمقة . ومن هذا كله يتضح أن يمكن ، مع تحمسه الشديد للعلم التجريبي ، لم يكن معادياً للرياضيات كما قد يبدو لأول وهلة ، وأن انتقاداته للرياضة إنما ترجع إلى حذره من الإفراط في التجريد من جهة ، وترجع من جهة أخرى إلى خوفه مما جره المنهج الاستنباطي (عن طريق القياس) من أضرار على العلم ، وحرصه على الابتعاد عن كل ما قد يُشتم منه شبهة الاستنباط .

تأثير يمكن

على الرغم من أهمية نظرية الاستقراء عند بيكن ، فإن التأثير الأعظم له لم يكن في هذا الميدان . ذلك لأن البحث النظري في مناهج العلم أمر مشكوك في قيمته دائماً . ويبدو أن بيكن ذاته قد وصل إلى هذه النتيجة ، وأدرك أن العالم لا يخضع لمناهج يفرضها عليه الفلاسفة ، وإنما هو يضع لنفسه مناهجه خلال عملية البحث العلمي ذاتها ، ومن هنا فقد توقف عن إكمال « الأورجانون الجديد » ، واتجه بذهنه إلى مشروعات أخرى أجدى من فرض المناهج على العلماء . والواقع أننا نستطيع أن نقول إن الفارق الحقيقي بين القياس والاستقراء هو أن الأول يزيد من تأكيد أهمية المنهج الفلسفي ، على حين أن الثاني يميل إلى الإقلال من هذه

الأهمية . فالقياس يعني مزيداً من الاهتمام بالألفاظ ، أو تحليل المعرفة عن طريق التعامل مع كلمات ، على حين أن الاستقراء يعني مزيداً من الاهتمام بالأشياء ذاتها والوصول إلى العلم بغير واسطة من الإجراءات والعمليات المنطقية . وبعبارة أخرى ، فالأول يؤكد أهمية المنطق على حساب الطبيعة ، والثاني يؤكد أهمية الطبيعة على حساب المنطق . وهكذا يبدو أن يمكن ، حين دعا إلى استبدال الاستقراء بالقياس ، لم يكن يدعوني واقع الأمر إلى إحلال نوع جديد من المنطق محل نوع قديم ، وإنما كان يدعو إلى تنظيم جديد للمعرفة البشرية ، يبتعد فيه الفكر عن عبودية المنطق ويرجع إلى المصدر الأصلي للمعرفة ، وهو الطبيعة . أى أنه في « الأورجانون الجديد » ، إنما يدعو إلى منطق يقضي على تقديس المنطق ، واستدلال يقلل من أهمية الاستدلال .

وعلى هذا الأساس ينبغي البحث عن تأثير بيكن الحقيقي في نواح أخرى من تفكيره . وبالفعل كان لبيكن تأثير عظيم في الأجيال التالية ، في أوروبا بوجه عام ، وفي بلاده بوجه خاص ، على الرغم من مظاهر الضعف الأساسية في تفكيره : كاعتقاده بأن العالم بسيط ويمكن كشف جميع أسرارهِ في فترة معلومة وعلى يد عدد محدد من العلماء ، ومعارضته لنظرية « كبرنك » الفلكية الجديدة ، وعدم إدراكه الدلالة الحقيقية لأفكار كبلر وجاليليو العلمية . وقد لخص « أندرسن »^(١) تأثير بيكن الأكبر في ثلاث نقاط :

- ١ - تحريرهِ للعلم من حفظ المعارف وترديدها ومن طريقة النقل والرجوع إلى التراث ، التي كانت سائدة في أعظم الجامعات في ذلك الحين .
- ٢ - دعوته إلى الفصل بين العلم البشري والوحي الإلهي .

٣ - مناداته بفلسفة جديدة تركز على أساس
 متين من العلم الطبيعي ، لا من الميتافيزيقا التجريدية .
 ونستطيع أن نقول في صدد المسألة الأولى ، إن
 طبيعة العلم قد أخذت تتغير بسرعة بعد وفاة بيكن
 بوقت قصير : صحيح أن الحركة العلمية الحديثة
 كانت قد بدأت قبله ومستقلة عنه ، ومع ذلك فقد
 كان لتعاليمه تأثير بعيد في دفع هذه الحركة إلى الأمام ،
 أسفر عن إنشاء الجمعية الملكية في لندن (وهي الجمعية
 التي أشاد مؤسسوها بذكرى بيكن في يوم افتتاحها) ،
 وظهور موجة طاغية من الأبحاث التجريبية والكشوف الفنية
 التفصيلية التي استلهمت تعاليمه ، والتي مهدت لظهور
 الثورة الصناعية في إنجلترا بعد ذلك بقرن من الزمان .
 أما مسألة الفصل بين الدين والعلم ، فن المؤكد
 أن بيكن قد أسدى بها إلى العلم خدمة كبرى ، وجنبه
 تدخل رجال اللاهوت الذين كانوا يرون أنفسهم
 « علماء » ، وأصحاب الرأي المطلق في كل كشف
 جديد ، لأنهم حملة الأسرار الإلهية . ولا يستطيع
 أحد أن يشك في إيمان بيكن بتعاليم الدين ، غير أنه
 كان في الوقت ذاته حريصاً كل الحرص على إبعاد
 السلطة الدينية عن مجال الحقيقة العلمية ، بحيث اكتفى
 في الشئون الدينية بالوحي ، وترك للعقل مهمة بحث
 مادة العالم الطبيعي وكشف قوانينها ، وبذلك صدّ عن
 الباحثين في مجال العلم هجمات رجال الدين ، دون
 استفزاز لهؤلاء الآخرين .
 وأما فلسفة بيكن المرتكزة على أساس علمي ،
 فقد ظلت هي التيار السائد في الفلسفة الإنجليزية على
 التخصيص حتى اليوم . ويمكن القول إن المذاهب
 التجريبية ، بمنهجها في الملاحظة التسجيلية الدقيقة
 لعمليات الذهن البشري ، وكذلك المذاهب الوضعية
 في تحليلاتها الدقيقة للغة العلمية ، كل هذه قد تأثرت ،
 بطريق مباشر أو غير مباشر ، بدعوة بيكن الفلسفية
 الجديدة في مستهل العصر الحديث :

نصوص من «الأورجانون الجديد»

أوردنا خلال البحث نصوصاً متعددة من كتاب
 «الأورجانون الجديد» . ولذا سنكتفي في هذا الجزء
 بنصوص قليلة ، تكمل ما اقتبسناه من قبل :

١ - في القسم ٨٤ من الباب الأول ، يناقش
 بيكن فكرة احترام القدماء والخضوع للسلطة في ميدان
 الفلسفة ، ويوضح مدى ضررها بالنسبة إلى تقدم
 المعرفة ، فيقول :

« إن الرأي الذي يرفع به الناس من قيمة القديم
 هو رأي باطل تماماً ، ولا ينطبق على لفظ « القديم »
 مطلقاً . ذلك لأن شيخوخة العالم وتزايد عمره هو الذي
 يُعدّ ، في الواقع ، « قديماً » . وهذه هي الصفة
 المميزة لزمنا هذا ، لا للعمر المبكر للعالم في أيام
 القدماء ، إذ أن هؤلاء الآخرين هم بالنسبة إلينا قدماء
 سابقون ، ولكنهم بالنسبة إلى العالم محدثون صغار .
 ولما كنا نتوقع من الشخص المتقدم في العمر معرفة
 أعظم بأمور البشر ، وحكماً أنضج من حكم الشاب
 ومعرفة ، نظراً إلى ما اكتسبه الأول من تجارب وما
 مرّ به من حوادث متنوعة متعددة ، ولكثرة ما رآه
 وسمعه وفكّر فيه ، فإن لنا الحق في أن ننتظر من
 عصرنا (لو أنه أدرك قوته وجربها ومارسها) أموراً
 أعظم مما ننتظره من العصور القديمة ، ما دام العالم قد
 ازداد اليوم قدماً ، وتضاعفت ذخيرته وتراكت
 بفضل عدد لا نهاية له من التجارب والملاحظات » .

١ - وفي القسم ١٢٩ من الباب الأول ، يقارن
 بيكن بين تأثير المخترعات التي تبدو في ظاهرها
 بسيطة ، وبين تأثير الساسة والملوك ورجال الدين
 في شئون البشر ، لكي ينتهي من ذلك إلى أن تحقيق
 سيطرة الإنسان على الطبيعة ، عن طريق الاختراع ،
 هو أسمى الغايات جميعاً ، فيقول :

« نلاحظ أولاً أن استحداث الاختراعات العظيمة يبدو عملاً من أروع الأعمال البشرية ؛ وعلى هذا النحو نظر الأقدمون إلى هذه المسألة : ذلك لأنهم كانوا يخلعون ألقاب الشرف الإلهية على أصحاب المخترعات ، ولكنهم كانوا يكتفون بألقاب الشرف البطولية على أولئك الذين أثبتوا امتيازاً في الشئون المدنية (كمؤسسى المدن والإمبراطوريات ، والمشرعين ، ومحرمى بلادهم من بؤس مقيم ، وقاهرى الطغاة ، وأمثالهم) . ولو قارن المرء بين الفئتين على النحو الصحيح ، لوجد أن القدماء كانوا على حق في حكمهم : ذلك لأن الفوائد المكتسبة من الاختراعات يمكن أن تعم البشر عامة ، على حين أن الفوائد المدنية تقتصر على مواضع خاصة بعينها ؛ كما أن هذه الأخيرة لا تدوم إلا وقتاً معلوماً ، أما الأولى فأثرها باقٍ إلى أبد الدهر . كذلك فإن الإصلاح المدنى قليلاً ما يتم دون عنف واضطراب ، على حين أن المخترعات نعمة وفائدة لا تؤذى ولا تضر أحداً وفضلاً عن ذلك ، فليتأمل المرء الفارق الهائل بين حياة الناس في أرقى البلاد الأوروبية ، وبين حياتهم في أية منطقة همجية من جزر الهند الجديدة ، وسيجد أن هذا الفارق قد بلغ من الضخامة حداً يجعل الإنسان أشبه ما يكون بالإله بالنسبة إلى الإنسان ، ليس فقط بفضل تبادل المساعدة والمنافع ، وإنما بفضل الحالة السائدة لدى الإنسان في كلتا الحالتين ، وهى نتيجة فنون الإنسان وصنائعه ، لا نتيجة التربة أو المناخ .

كذلك ينبغي علينا أن نلاحظ قوة المخترعات وتأثيرها ونتائجها ، وهى أمور تظهر أوضح ما تكون في تلك المخترعات الثلاثة التى لم يعرفها القدماء : وهى الطباعة والبارود والبوصلة . ذلك لأن هذه المخترعات الثلاثة قد غيرت وجه العالم بأسره : الأولى في ميدان العلم والثانية في ميدان الحرب ، والثالثة في الملاحة ؛ وهى قد أحدثت تغيرات لا حصر لها ، بحيث يمكن القول إن أية مملكة أو مذهب دينى أو نجم فلكى^(١) لم يكن له من التأثير في شئون البشر أعظم مما كان لهذه الكشف الميكانيكية .

وجدير بنا أن نميز بين ثلاث مراتب من الطموح : الأولى طموح أولئك الذين يسعون إلى زيادة قوتهم الخاصة في بلادهم ، وهو طموح وضع منحنى ، والثانية طموح أولئك الذين يسعون إلى زيادة قوة بلدهم وسيطرته على البشر ، وهو طموح أرفع من السابق ، ولكنه لا يقل عنه طمعاً . أما إذا حاول امرؤ أن يستعيد ويوسع قوة الجنس البشرى في عمومهم ، ويزيد من سيطرته على الكون ، فإن مثل هذا الطموح (إن جازت تسميته بهذا الاسم) إنما هو أشرف وأنبل من النوعين السابقين معاً . على أن سيطرة الإنسان على الأشياء إنما تقوم على الفنون العملية والعلوم وحدها إذ أن الطبيعة لا تُحكَم إلا بإطاعتها .

(١) الإشارة هنا إلى الاعتقاد الشائع بتأثير النجوم في حياة البشر وشئونهم الأرضية .



الكامل في التاريخ لابن الأثير

بمستلم

الدكتور سعيد عبدالفتاح عاشر

أستاذ تاريخ العصور الوسطى المساعد كلية الآداب - جامعة القاهرة

بالجزري . وجزيرة ابن عمر بلدة بينها وبين الموصل ثلاثة أيام سميت بالجزيرة لأن نهر دجلة يحيط بها من ثلاث جهات ، ذكر ياقوت الحموي في معجم البلدان أن أول من عمرها هو الحسن بن عمر بن الخطاب التغلبي حوالي سنة ٢٥٠ هـ ، في حين يؤكد ابن خلكان أنها منسوبة إلى رجل بناها اسمه عبد العزيز بن عمر .

ومهما يكن من أمر فقد شب المؤرخ ابن الأثير في جزيرة ابن عمر - أو الجزيرة العمرية - كما أسماها السبكي في طبقات الشافعية ، ثم سار صحبة والده واخته إلى الموصل حيث استقروا جميعاً فيها . وهناك في الموصل وجد عز الدين ابن الأثير مجالا واسعاً لنشاطه والتزود بالعلم والمعرفة ، فسمع من خطيب الموصل أبي الفضل عبدالله بن أحمد الطوسي ومن أبي الفرج يحيى الثقفي ومن مسلم بن علي السنجي ومن في طبقتهم ، ولم يلبث ابن الأثير أن عرف بالفضل والعلم ، فحظي بعطف صاحب الموصل الذي استفسره في بعض الأمور من جهة وأوفده سفيراً إلى أولى الأمر في بغداد من جهة أخرى . وهكذا أتاحت الفرصة لابن الأثير لكي يطلع على كثير من بواطن الأمور السياسية في المشرق الإسلامي على أيامه ؛ فضلاً عن أنه كان ينتهز فرصة

كانوا ثلاثة إخوة اشتهر كل منهم باسم « ابن الأثير » ، وعرفوا جميعاً بالعلم والفضل ، مما خلده اسمهم بين أعلام العرب وأعظم مؤلفيهم وعلمائهم . أما أكبر الأخوة الثلاثة فهو مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الذي ولد سنة ٥٤٤ هـ (١١٤٩ م) وتوفي بالموصل سنة ٦٠٦ هـ (١٢١٠ م) ، وقد كرس حياته لدراسة القرآن والحديث والنحو ، وله مؤلفات ذكرها ابن خلكان عندما ترجم له في وفيات الأعيان (طبعة بولاق ص ٥٥٧ - ٥٥٨) . وأما أصغر الإخوة الثلاثة فهو ضياء الدين أبو الفتح نصر الله الذي ولد في الجزيرة سنة ٥٥٨ هـ (١١٦٣ م) وتوفي في بغداد سنة ٦٣٧ هـ (١٢٣٩ م) ؛ وقد اشتهر بجودة أسلوبه ، ويعتبر كتابه « المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر » من أهم المراجع في علم البلاغة . وله مؤلفات أخرى ذكرها ابن خلكان وبروكلمان .

على أن الذي يهنا في بحثنا هذا هو الأخ الأوسط أو الثاني ، وهو عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري . ولد سنة خمس وخمسين وخمسمائة للهجرة (١١٦٠ م) في جزيرة ابن عمر ، ونسب إليها فعرف

تردده على بغداد لسمع فيها من مشايخها مثل أبي القاسم يعيش بن صدقة الشافعي وأبي أحمد عبد الوهاب بن علي الصوفي وعبد المؤمن بن كليب وعبد الوهاب بن سكيمة وغيرهم من كبار الفقهاء والعلماء .

ثم إن ابن الأثير رحل إلى الشام ، فتردد على دمشق وحلب والقدس . من ذلك ما يرويه ابن خلكان من أنه عندما زار حلب في أواخر سنة ست وعشرين وسمائة للهجرة ، وجد عز الدين ابن الأثير مقبياً بحلب في صورة الضيف عند الطواشي شهاب الدين طغريل الخادم أتاك الملك العزيز ابن الملك الظاهر صاحب حلب . ويمضي ابن خلكان في روايته فيقول إن الطواشي المذكور كان كثير الإقبال على ابن الأثير حسن الاعتقاد فيه مكرماً له . ثم أتاحت الفرصة لابن خلكان لينجتمع بابن الأثير « فوجدته رجلاً مكملًا في الفضائل وكرم الأخلاق وكثرة التواضع ، فلازمت التردد إليه ؛ وكانت بينه وبين الوالد رحمه الله تعالى مؤانسة أكيدة فكان بسببها يبالغ في الرعاية والاكرام » .

وفي أثناء سنة سبع وعشرين وسمائة سافر ابن الأثير إلى دمشق حيث سمع من أبي القاسم بن صصري وزين الأمناء ؛ ثم عاد إلى حلب سنة ثمان وعشرين حيث استأنف الاتصال به « على عادة التردد والملازمة » ابن خلكان . ولم تطل إقامة ابن الأثير في حلب تلك المرة ، وإنما توجه إلى الموصل ، حيث عكف في أواخر عمره على الحديث ، حتى توفي بالموصل في شعبان وقيل في رمضان سنة ثلاثين وسمائة للهجرة (١٢٣٤ م) .

وهكذا يبدو لنا من دراسة تاريخ حياة عز الدين ابن الأثير أنه عاش منقطعاً للعلم تحصيلاً وتدریساً ، « فسمع العالي والنازل » على قول السبكي في طبقات الشافعية ، وروى عنه كثيرون مثل الزيني والشهاب القوصي والمجد بن أبي جرادة والشرف بن عساكر وسنقر القضاعي ، وغيرهم ممن اعتبرهم السبكي « من

أشياخ شيوخنا » . وليس أدل على مكانة ابن الأثير العلمية من أن عالماً مثل أبي محمد التستري يشير إليه فيقول « وذكر شيخنا ابن الأثير في تاريخه . . » . أما ابن خلكان فيقول عن ابن الأثير « إن بيته كان مجمع الفضل لأهل الموصل والواردين عليها . وكان إماماً في حفظ الحديث ومعرفة وما يتعلق به ، وحافظاً للتواريخ المتقدمة والمتأخرة ، وخبيراً بأنساب العرب وأيامهم ووقائعهم وأخبارهم » .

على أن ابن الأثير لم يكن محصلاً للعلم ومدرساً فحسب ؛ بل كان مؤلفاً نشيطاً ومصنفاً بارعاً ؛ استطاع أن يخلد اسمه بين كبار المؤرخين وفطاحل الكتاب المسلمين . والمعروف لدينا من كتب عز الدين بن الأثير ومصنفاته ما يلي :

أولاً : اختصر ابن الأثير كتاب الأنساب لأبي سعد عبد الكريم السمعاني ، واستدرك عليه فيه مواضع ، ونبه إلى أغلاط وأخطاء ، وزاد عليه أشياء أهملها السمعاني . وقد سمي ابن الأثير هذا المختصر باسم « اللباب » ؛ ووصف ابن خلكان هذا الكتاب بأنه « مفيد جداً ، وأكثر ما يوجد اليوم بأيدي الناس هذا المختصر ، وهو في ثلاثة مجلدات والأصل في ثمانية ، وهو عزيز الوجود ، ولم أره سوى مرة واحدة في مدينة حلب ، ولم يصل إلى الديار المصرية سوى المختصر المذكور » . وبعد ابن الأثير جاء السيوطي فاختصر كتاب اللباب وأسمى مختصره الجديد « لب اللباب » .

ثانياً : ألف ابن الأثير كتاباً في ستة مجلدات كبار في تاريخ الصحابة ، أسماه « أسد الغابة في معرفة الصحابة » والكتاب عبارة عن معجم مرتب على حروف الهجاء ، وقد طبع في القاهرة في خمسة أجزاء سنة ١٢٥٨ هـ .

ثالثاً : ألف ابن الأثير تاريخاً للموصل في عهد أسرة عماد الدين زنكي وقد سمي هذا الكتاب « التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية » ؛ بدأه بسرد أخبار قسم

الدولة آقسنقر - والد عماد الدين زنكى - سنة ٤٧٧ هـ ،
ثم عالج فيه تاريخ الزنكيين وامتداد نفوذهم إلى الشام
في عصر الحروب الصليبية ، حتى اختتم كتابه أخيراً
بالمملك القاهر مسعود بن نور الدين أرسلان شاه سنة
٦٠٧ هـ . ويعتبر هذا الكتاب مرجعاً هاماً من مراجع
الحروب الصليبية - وبخاصة على عصر عماد الدين زنكى
ونور الدين محمود - ؛ فضلاً عما فيه من معلومات ممتعة
عن أحوال الموصل والحياة فيها ونظم الزنكيين . وقد
نشر هذا الكتاب المستشرق دى سلين ضمن مجموعة
مؤرخى الحروب الصليبية ، التى طبعت فى باريس فى
القرن التاسع عشر ؛ كما قام بتصحيحه ونشره أخيراً
الأستاذ عبد القادر طليبات وطبع بالقاهرة سنة ١٩٦٣ م
رابعاً : أما أهم مؤلفات ابن الأثير فهو كتابه
« الكامل فى التاريخ » . وهذا الكتاب الذى يعتبر بحق
أشهر تصانيف ابن الأثير وأعظم مؤلفاته ، هو موضوع
دراستنا فى هذا البحث .

والواقع أننا نلاحظ من ثانياً عرضنا السريع السابق
لمصنفات ابن الأثير ، اهتماماً خاصاً منه بدراسة التاريخ
بحيث نستطيع أن نقرر إن مصنفاته الأربعة السابق
الإشارة إليها تدخل جميعها فى دائرة التاريخ . ويبدو
أن ابن الأثير اكتسب هذه الحاسة التاريخية فى صباه ،
إذ يروى فى مقدمة كتابه « التاريخ الباهر » أن والده
كثيراً ما كان يحدثه عن الموصل وأخبار ملوكها من
بنى زنكى . هذا إلى أن ابن الأثير يحكى عن نفسه فى
مقدمة كتابه الكامل ، فيقول : « لم أزل محباً لمطالعة
كتب التواريخ ومعرفة ما فيها ، مؤثر للاطلاع على
الجلى من حوادثها وخافيتها ، ماثلاً إلى المعارف والآداب
والتجارب المودعة فى مطاويها . . . » .

وكان من الطبيعى أن يفكر عالم يتمتع بهذه الملكة
التاريخية فى تأليف كتاب عام فى التاريخ يجمع سير
الأوليين وأخبارهم ويكون مرجعاً للآخرين يستمدون
منه الحقائق والعظات . ويحدثنا المؤرخ ابن الأثير نفسه

عن الحوافز التى دفعته إلى تأليف كتابه « الكامل فى
التاريخ » ، فيقول إنه أخذ يتأمل كتب التاريخ المتداولة
على أيامه ، فوجدها « متباينة فى تحصيل الغرض ، يكاد
جوهر المعرفة بها يستحيل إلى الغرض » . فبينما بعضها
مطول بصورة تثير الملل لكثرة ما بها من روايات
وأسانيد ؛ إذا بالبعض الآخر يسرف فى الإنجاز لدرجة
توجب ضوء الحقيقة ولا تجلى غامضها . هذا إلى أن
ابن الأثير أخذ على المؤرخين السابقين الذين قرأ لهم
عدم استطاعتهم التفرقة بين الهام والأهم « فترك كلهم
العظيم من الحوادث والمشهور من الكائنات ، وسود
كثير منهم الأوراق بضغائر الأمور ، التى الاعراض
عنها أولى وترك تسطيرها أحرى ، كقولهم : خلع فلان
الذى صاحب العيار ، وزاد رطلاً فى الأسعار ؛
وأكرم فلان وأهين فلان ! ! » .

هذا إلى أن ابن الأثير عاب على المؤرخين السابقين
أن كلا منهم أرخ إلى الوقت الذى عاش فيه ، ثم جاء
بعده من ذيل عليه وأضاف ما استجد بعد تاريخه :
ومعنى ذلك أن كتابات المؤرخين المتأخرين زمنياً
اتصفت بالجمود لأنهم لم يحاولوا تمحيص الحقائق التى
كتبها من سبقهم وإنما تركوها كما هى وذيّلوا عليها
وأبقوا على ما فيها من خلل وعيوب . ثم إن ابن الأثير
أخذ على الكتابات التاريخية التى اطلع عليها عدم مراعاة
التوازن بين أجزائها ، فالمؤرخ الشرقى اهتم بأحوال
المشرق ولم يعط المغرب حقه من العناية فى كتابته ؛
وإذا كان المؤلف مغرباً أهمل أحوال المشرق وركز
عنايته فى المغرب وحده ؛ « فكان الطالب إذا أراد أن
يطالع تاريخاً احتاج إلى مجلدات كثيرة وكتب متعددة
مع ما فيها من الإخلال والإملا ! ! » .

وهكذا يبدو لنا أن ابن الأثير عندما شرع فى
كتابة تاريخه الكامل كان غير راض عن المنهج الذى
اتبعه غيره من المؤرخين المسلمين ، وإنما حاول أن
يقف على الأخطاء التى وقع فيها أولئك المؤرخون وأن

يتجنب هو تلك الأخطاء في كتابته . وبعبارة أخرى فان ابن الأثير لم يكن مرتجلاً في كتابته ، ولم يقف عن حد محاكاة من سبقه من المؤرخين والنقل عنهم ، وإنما أراد أن يضع لنفسه منهجاً جديداً في كتابة التاريخ ، وهذا هو السر في المكانة الخاصة والأهمية الواضحة التي يحظى بها كتاب الكامل في التاريخ عند المشتغلين بالتاريخ على مر العصور .

ولكن إلى أي حد نجح ابن الأثير في تحقيق أهدافه وإلى أي مدى استطاع أن يتجنب العيوب التي أخذها على غيره من كتاب التاريخ ؟ الواقع إن المشتغل منا بدراسة التاريخ يرجع إلى مراجع التاريخ الإسلامي حتى القرن السابع للهجرة ، فيلمس في كتاب الكامل بالذات عدة خصائص ومميزات قد لا يجدها مكتملة في كتاب آخر من المراجع التي يرجع إليها ، وعندئذ لا يسعه سوى أن يشهد لابن الأثير بالبراعة والتجديد بل الأصالة في منهج البحث ومنهج كتابة التاريخ . أما هذه المميزات التي يمتاز بها كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير فأستطيع أن أجمالها فيما يلي :

أولاً : الدقة وتحري الحقيقة فيما يكتب ، هذا مع اتصاف كتابة ابن الأثير بالتماسك والتركيز والبساطة . والملاحظ على كتب التاريخ المعاصرة والسابقة ، والتي أخذت بعضها ابن الأثير ، الاسهاب وكثرة الروايات والأسانيد . فالحدث الواحد له أكثر من رواية وأكثر من قصة ، كل رواية منها وكل قصة رواها شخص معين . ولا شك في أن هذه الطريقة في كتابة التاريخ تجعل الباحث اليوم يقع في حيرة ويضيق كثيراً من الوقت والجهد وربما اعتراه الملل والسأم . ولكن ابن الأثير حذف الأسانيد واكتفى بالرواية الواحدة . وبعبارة أخرى فان ابن الأثير تحمل هو عناء مقارنة الروايات والأسانيد حتى توصل إلى الحقيقة في كل حدث من الأحداث ، ثم ذكر لنا الخلاصة الأقرب إلى الصواب ، وبذلك كفانا مؤونة الحيرة بين عدد كبير من

الروايات لا ندري أيها تختار وأيها أقرب إلى الصواب . وفي ذلك يقول ابن الأثير نفسه « فقصدت أتم الروايات فنقلتها وأضفت إليها من غيرها ما ليس فيها ، وأودعت كل شيء مكانه ، فجاء جميع ما في تلك الحادثة على اختلاف طرقها سياقاً واحداً على ما تراه » .

ثانياً : راعى ابن الأثير في كتابه الكامل التوازن بين أقاليم العالم الإسلامي ، فلم تصرفه الأحداث التي ألت بالمشرق عما كان يجري بالمغرب من تطورات ، ولم يحدث أنه انساق وراء حدث خطير في المغرب فنسى ذكر أخبار المسلمين في الهند أو فيما وراء النهر . وبذلك جاء كتاب الكامل مرجعاً شاهلاً وافياً جامعاً لأكبر قدر من أخبار العالم الإسلامي - بوجه خاص - في المشرق والمغرب .

ثالثاً : والمعروف أن كتابة التاريخ في العصور القديمة والوسطى امتلأت بالقصص الخرافي التي لا يستيغها العقل أو المنطق . ولكن ابن الأثير لم يكن مثل غيره من كتاب التاريخ يأتهم ما يصادفهم من أخبار ويدون كل ما يقرأه أو يسمعه من قصص ، بل عرف كيف ينتقى المادة الصالحة وكيف يختار غذاءه النافع ، وهو في ذلك يقول عن نفسه إنه لم يكن « كالحابط في ظلماء الليالي ، ولا كمن يجمع الحصباء والآلي » .

رابعاً : اعتمد ابن الأثير في جمع مادته على أدق المراجع وأوثق الكتب . وفي ذلك يقول « على أني لم أنقل إلا من التواريخ المذكورة والكتب المشهورة ممن يعلم بصدقهم فيما نقلوه وصحة ما دونوه » . وإذا كان ابن الأثير قد حاول بقدر الامكان أن يأخذ عن المصادر الأصلية أو المعاصرة ، فإنه راعى في نفس الوقت التخصص في كل إقليم أو بلد يؤرخ له أو يكتب عنه . من ذلك أن ابن الأثير في أخباره عن العراق اعتمد على ابن الجوزي والهمداني ، وفي أخباره عن المغرب أخذ عن ابن شداد الصنهاجي ، وفي أخباره عن الشام

والجزيرة أفاد من كتابات ابن القلانسي والعظيمي . .
وهكذا .

هذه هي المزاي التي تجمعت في كتاب الكامل لابن الأثير ، وهي مزاي كفيفة بأن تجعله مرجعاً خالداً يستسيغه القارئ ويعول عليه الباحث والمدقق . ولكن هل معنى ذلك أنه ليس ثمة انتقادات يمكن توجيهها إلى ابن الأثير وكتابه الكامل ؟ الواقع إنه يمكن توجيه النقد إلى أي عمل ينهض به البشر . وكتاب الكامل في التاريخ مع ما فيه من حسنات ، لا يتعذر على من يريد التفتيش عن العيوب أن يعثر بين ثناياه عن مثالب بسيطة نجملها فيما يلي :

أولاً : يؤخذ على ابن الأثير أنه لم يكن منصفاً في نظرته إلى بعض الشخصيات المعاصرة . فابن الأثير بالغ في تمجيد الزنكيين وأسرف في الإشادة بهم وإضفاء هالة براءة على أعمالهم ؛ وذلك اعترافاً من ابن الأثير بفضل الزنكيين عليه وعلى بيته وأسرته . وربما دفع هذا الولاء للزنكيين المؤرخ ابن الأثير إلى التغاضي عن بعض أخطائهم وغيوبهم مكتفياً بذكر محاسنهم ومآثرهم . وفي الوقت نفسه لم يستطع ابن الأثير أن يخفي تحامله على صلاح الدين ، فحاول أن يشوه بعض أعماله ويسيء تفسير بعض تصرفاته ، ولم يترك فرصة دون أن يغمز صلاح الدين بطريق مباشر أو غير مباشر ؛ بل لقد بلغ به الأمر أن اتهم صلاح الدين بالأنانية واغتصاب السلطة من أصحابها الشرعيين ، والتخلص من خصومه عن طريق الاغتيال . والواقع إن المؤرخ منا يجد نفسه في حيرة إزاء موقف ابن الأثير من صلاح الدين . وقد حاول بعض المستشرقين وغيرهم تفسير ذلك الموقف في ضوء أطلاع ابن الأثير فقالوا إن هذا المؤرخ كان يطمع في أن يحظى بمكانة خاصة عند صلاح الدين ولكنه لم يبلغ ما تمناه . ولكن دراستنا لحياة ابن الأثير وأخلاقه لا تترك مجالاً للشك في أن ابن الأثير لم يطمع أبداً في الحصول على منصب أو وظيفة .

وكان في استطاعة ابن الأثير - بحكم ما وصل إليه من مكانة عند صاحب الموصل - أن يحصل على بعض الوظائف ، ولكن ليس هناك دليل واحد يثبت أن ابن الأثير ولى منصباً في الموصل ، وكل ما هنالك هو أنه أوفد في سفارات إلى بغداد وغيرها .

فاذا كان الأمر كذلك ، فما السر في موقف ابن الأثير من صلاح الدين ؟ إن الأمر في نظري لا يعدو شيئاً واحداً ، هو أن ولأب ابن الأثير للزنكيين دفعه إلى النفور من صلاح الدين . فابن الأثير - وهو الرجل الوفي المخلص الذي لم يترك فرصة تمر دون أن يعترف بفضل الزنكيين عليه وعلى أسرته - عز عليه أن لا يبقى ملك الدولة الواسعة التي أقام دعائمها نور الدين محمود ابن عماد الدين زنكي والتي امتدت من الفرات إلى النيل ، عز على ابن الأثير أن لا يبقى ملك هذه الدولة في قبضة أبناء نور الدين ، وأن يتجرأ رجل مثل صلاح الدين على سيده نور الدين في حياته ويستولي على دولته بعد وفاته . ولم يشفع لصلاح الدين عند المؤرخ ابن الأثير أن نور الدين لم يترك من بعده ذرية قوية تستطيع أن تحافظ على المكاسب التي حققها الزنكيون للمسلمين ، وأن صلاح الدين كان الرجل القوي الذي استطاع أن يستأنف سياسة الجهاد ضد الصليبيين على أوسع نطاق حتى باغت تلك السياسة ذروتها على يديه في عصر الحروب الصليبية .

ومهما يكن من أمر ، فاننا عندما نقول إن ابن الأثير بالغ في تمجيد الزنكيين وأسرف في كراهيته لصلاح الدين ، ينبغي أن نتذكر أن ابن الأثير بشر ، وأن المؤرخ مهما يتوخى الصدق والحق فإن له قلباً يجعله يحب كما يحب البشر ويكره مثلما يكره البشر .

ثانياً : يرى بعض الكتاب أن ابن الأثير أسرف في النقل عن السابقين والمعاصرين له من المؤرخين . والواقع إنه كان لازماً على مؤرخ مثل ابن الأثير عاش في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع للهجرة أن

يبحث عن مصادر يستقى منها معلوماته عن القرون الأولى . لذلك لا عيب على ابن الأثير إذا كان قد اعتمد على بعض كتب السابقين ، لا سيما وأنه نفسه يعترف بذلك في صراحة تامة وأمانة علمية كاملة فيقول ما نصه : « ابتدأت بالتاريخ الكبير الذى صنفه الإمام أبو جعفر الطبرى ، إذ هو الكتاب المعول عند الكافة عليه والمرجوع عند الاختلاف إليه . . . فلما فرغت منه أخذت غيره من التواريخ المشهورة فطالعته ، وأضفت منها إلى ما نقلته من تاريخ الطبرى ما ليس فيه ، ووضعت كل شئ منها موضعه . . . » .

فابن الأثير إذن اعتمد في الأجزاء السبعة الأولى من كتابه الكامل على تاريخ الطبرى وأضاف إلى ما نقله عن الطبرى معلومات أخرى أخذها عن ابن الكلبي والبلاذرى والمسعودى وغيرهم ، وهذا كله لا يقلل من قيمة عمل ابن الأثير ولا ينتقص من أمانته العلمية ما دام قد اعترف بما فعل من ناحية وما دام أنه لم ينقل نقلاً حرفياً عن السابقين ، وإنما حرص دائماً - كما سبق أن أشرنا - على أن يقارن ويتمعن ويستخلص ويكمل الرواية التى ذكرها مرجع بأخرى وردت في مرجع آخر ، وفي النهاية يقدم لنا فى كتابه الكامل زبدة أفكاره وقراءاته ودراساته الطويلة .

هذا عن الأجزاء السبعة الأولى من كتاب الكامل ، أما الأجزاء الأخيرة ، فإن بعض الكتاب يأخذ على ابن الأثير اعتماده على عماد الدين الكاتب ، وخاصة فيما كتبه العماد فى كتابه « البرق الشامى » . ويستدل هذا الفريق من الكتاب على رأيهم بالتطابق الشديد بين ما كتبه ابن الأثير عن أخبار الحروب الصليبية وما كتبه العماد فى البرق الشامى . ولكن هذا التشابه بين ابن الأثير والعماد لا يحتم أن الأول أخذ عن الثانى ، لأن الملاحظ فى كتابة التاريخ فى العصور الوسطى أن القصة الواحدة كانت تنتقل أحياناً عن طريق واحد إلى عدد من الكتاب ، فتأتى صورتها واحدة فى عدة

كتب . ويقول المستشرق جب إن ابن الأثير كان يكتب بأسلوبه الخاص فيقرأ ويسمع ، ثم يصيغ الأخبار التى جمعها بطريقة الخاصة وبناء على ذلك فإننا لا نستطيع أن نؤكد أنه نقل بعض أخباره نقلاً حرفياً عن العماد أو غيره . وإذا فرض أن ابن الأثير اعتمد على العماد فى نقل بعض أخباره ، فلا ضير فى ذلك لأن هذه كانت روح العصر ، والمؤرخ أبو شامة فى كتابه الروضتين أخذ كثيراً عن العماد ، ومع ذلك لا يستطيع أحد أن يقلل من قيمة كتاب الروضتين فى دراسة تاريخ الشرق الأدنى فى العصور الوسطى . وكان الكتاب والعلماء فى تلك العصور يعتبرون أنفسهم إخوة متحابين فى سبيل خدمة العلم والدين ، وما دام الأمر كذلك فإن نقل أحدهم قصة عن الآخر لا يعدو فى نظرهم أن يكون نوعاً من التعاون المرغوب فيه .

ومهما يكن من أمر ، فإننا إذا حكمنا على ابن الأثير وكتابه الكامل ، وجب علينا أن نحكم عليه بروح العصر الذى عاش فيه ذلك المؤرخ لا العصر الذى نعيش فيه نحن . ومن الظلم أن نطلب من مؤرخ عاش فى العصور الوسطى أن يكون على نفس المستوى الفكرى والعلمى الذى تتطلبه العصور الحديثة فى القرن العشرين .

أما عن طريقة ابن الأثير فى معالجته للأحداث ، فالمعروف أن الطريقة الشائعة فى كتابة التاريخ فى العصور الوسطى هى الطريقة الحولية ، بمعنى أن يعالج التاريخ على شكل سنوات فيتناول المؤرخ الأحداث التى حدثت فى عام واحد حتى إذا ما انتهى من سردها والتعليق عليها انتقل إلى السنة التالية . وقد يستغرق الحدث الواحد بضعة أعوام ، فعندئذ نراه موزعاً بين عدة سنوات فلا يذكر منه المؤرخ فى السنة الواحدة إلا ما حدث منه فى غضون تلك السنة ، وبعد ذلك ينتقل إلى حدث آخر وثالث من أحداث السنة ، حتى إذا ما انتهت السنة واستهل سنة جديدة عاد إلى تكلمة الحدث

وضبطت الأسماء المشتبهة المتولفة في الخط المختلفة في اللفظ الواردة فيه بالحروف ضبطاً يزيل الاشكال ويغني عن الأنقاط والأشكال .

وهكذا بذل ابن الأثير جهداً كبيراً في استكمال كتاب الكامل شكلاً وموضوعاً . ويذكر في مقدمته أنه بعد الجهد الكبير الذي نهض به في جمع مادة الكتاب ، انصرف عنه مدة طويلة من الزمن « لحوادث تجددت وقواطع توالى وتعددت » . وكلما ألح عليه خلانه وجلساؤه في سماع هذا الكتاب منه ليرووه عنه اعتذر بعدم الفراغ منه ؛ إلى أن آن الأوان لراجع مسوداته وعندئذ « ألقيت عنى جلباب المهل وأبطلت رداء الكسل وأحضرت الدواء وأصلحت القلم وقلت هذا أوان الشد فاشتدى زيم ، وجعلت الفراغ أهم مطلب ؛ وإذا أراد الله أمراً هياً له السبب ، وشرعت في اتمامه مسابقاً . . . » .

على أن ابن الأثير لا يريد أن ينساق وراء الغرور ، فحاول ألا يبالغ في قيمة عمله الضخم ، وقالها في لهجة تواضع العلماء « على أنى مقر بالتقصير ، فلا أقول إن الغلط سهو جرى به القلم بل أعترف بأن ما أجهل أكثر مما أعلم » . وفيما يلي عرض سريع للمادة التي حواها كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير :

بدأ ابن الأثير الجزء الأول من كتابه الكامل بكلمة قصيرة عن نشأة التاريخ في الإسلام ، ثم انتقل إلى خلق آدم وتبع الأنبياء حتى وصل إلى إبراهيم فتكلم عن عمارة البيت الحرام بمكة ثم عن أولاد إبراهيم وأزواجه . وبعد أن تكلم ابن الأثير عن بعض الشعوب القديمة مثل الفرس وبنى إسرائيل والإسكندر ذي القرنين ، انتقل إلى ولادة المسيح ونبوته ومعجزاته وأخباره . وبعد ذلك انتقل ابن الأثير إلى ذكر أخبار الروم ، فأتى بأخبار دقيقة عن الإمبراطور قسطنطين الأول أو العظيم لا سيما الحروب بينه وبين غريمه مكسنطوس الذي يسميه ابن الأثير مقسيانوس ، وعن

الأول بالقدر الذي تم منه في السنة الجديدة . ومع أن ابن الأثير انتقد هذه الطريقة في كتابة التاريخ لأنها تشتت الحدث الواحد بين عدة أجزاء لا تربطها رابطة من الكتاب ، إلا أنه لم يكن في وسعه أن يتخلى عن طريقة السنوات أو الحوليات في كتابة تاريخه الكامل . وقد نجح ابن الأثير في علاج العيب الرئيسي الناجم عن كتابة التاريخ على شكل سنوات ، وذلك بأن حاول بقدر الإمكان أن يذكر الحدث الواحد في مكان واحد حتى ولو كان حدوثه من الناحية الزمنية قد استغرق بضعة أعوام . وفي ذلك يقول ابن الأثير في مقدمة كتابه الكامل ما نصه « ورأيهم أيضاً يذكرون الحادثة الواحدة في سنين ، ويذكرون منها في كل شهر أشياء ، فتأتى الحادثة مقطعة لا يحصل منها على غرض ولا تفهم إلا بعد إمعان النظر ، فجمعت أنا الحادثة في موضع واحد وذكرت كل شيء منها في أى شهر أو سنة كانت ، فأنت متناسقة متتابعة ، وقد أخذ بعضها برقاب بعض . »

فاذا تكلم ابن الأثير عن ملك أو حاكم أو خليفة أو أمير فإن أعماله تأتى موزعة حسب ترتيبها الزمني بين سنوات الكتاب . أما إذا كانت الفترة التي حكمها ذلك الحاكم قصيرة « ولم تطل أيامه فأتى أذكر جميع حاله من أوله إلى آخره عند ابتداء أمره ، لأنه إذا تفرق خبره لم يعرف للجهل به ! » .

وربما تخللت الأحداث الكبيرة أحداث أخرى صغيرة لا يريد المؤرخ ابن الأثير أن يهملها لبعض وجاهتها ولا يريد أن يحشرها وسط الأحداث الكبار فتفسد عرضها وتشوه تسلسلها ، ولذلك اختار ابن الأثير أن يفرد لهذه الأحداث الصغيرة مكاناً صغيراً في نهاية كل سنة تحت عنوان « ذكر عدة حوادث » . أما الوفيات ، فقد حرص ابن الأثير على ذكرها في ختام كل سنة ، فيترجم تراجم قصيرة لمن توفى في السنة المؤرخ لها من « مشهورى العلماء والأعيان والفضلاء ؛

من كتابه بأخبار فتح مصر على يد عمرو بن العاص سنة
عشرين للهجرة .

ويستأنف ابن الأثير في الجزء الثالث من كتابه
الكلام عن عهد الخليفة عمر حتى وفاته سنة ثلاث
وعشرين للهجرة ، وعندئذ ينتقل إلى عهد الخليفة
عثمان بن عفان . وتستمر حركة الفتوح الإسلامية ، في
عهد عثمان بن عفان ، فيتبع ابن الأثير سير الفتوح في
خراسان وكرمان وسجستان من ناحية وفي إفريقية
والأندلس من ناحية أخرى ، فضلاً عن الغزوات
البحرية مثل فتح جزيرة قبرص سنة ثمان وعشرين
وموقعة الصواري البحرية سنة إحدى وثلاثين للهجرة .
وفي الوقت نفسه لم يغفل ابن الأثير التيارات الداخلية ،
وأهمها سياسة الخليفة عثمان في عزل الولاء وتعيين
غيرهم من ذوى قرباه ، وهي السياسة التي انتهت
بأثارة الفتنة الكبرى في جوف الدول الإسلامية ،
وهي الفتنة التي بدأت بمقتل عثمان وقيام علي بن طالب
في الخلافة ، فانتهت بمقتل علي بن أبي طالب وقيام
الدولة الأموية . ويختتم ابن الأثير الجزء الثالث من
كتابه الكامل بأخبار خلافة معاوية بن أبي سفيان .

ثم يبدأ ابن الأثير الجزء الرابع بسنة ستين للهجرة
وأول ما فيها وفاة معاوية بن أبي سفيان . وبعد ذلك
يتكلم عن الخلفاء الأمويين واحداً بعد آخر ، ويشير
إلى أحوال الدولة الإسلامية في المشرق والمغرب ،
وما كان من أمر مقتل الحسين رضى الله عنه واشتداد
ثورات الخوارج في المشرق ، هذا كله مع عدم إغفال
أخبار الغزوات الإسلامية وخاصة في أرض الروم
وجزر البحر المتوسط ، فضلاً عن فتح الأندلس سنة
اثنتين وتسعين للهجرة على عهد الخليفة الوليد بن
عبد الملك . وأخيراً يختتم ابن الأثير الجزء الرابع من
كتاب الكامل بذكر حوادث سنة خمس وتسعين
لهجرة وما كان فيها من وفاة الحجاج بن يوسف .

أسباب اعتناق قسطنطين المسيحية وتأسيس مدينة
القسطنطينية . كذلك أشار ابن الأثير إلى أن الإمبراطور
قسطنطين هو أول من دعا لعقد مجمع مسكوني في
المسيحية ، وهو مجمع نيقية الذي أسماه ابن الأثير
« السهودس الأول » ولفظ سهودس مأخوذ بوضوح
من لفظ Synod بمعنى مجمع ديني في المسيحية .

وهكذا يستمر ابن الأثير في رواية كثير من
الأخبار الطريفة الواقعية عن الروم حتى يصل إلى
هرقل ، وبه تبدأ الطبقة الثالثة من ملوك الروم بعد هجرة
الرسول محمد عليه الصلاة والسلام . وبعد أن يتناول
ابن الأثير بعضاً من أخبار العرب في الجاهلية ،
وعلاقتهم بالفرس من ناحية وبالروم من ناحية أخرى
وبالخبشة من ناحية ثالثة ، يختتم الجزء الأول من كتابه
الكامل بالكلام عن أيام العرب في الجاهلية .

أما الجزء الثاني فيستهل به ابن الأثير بنسب النبي محمد
عليه الصلاة والسلام وذكر أخبار آبائه وأجداده ، ثم
يتناول السيرة النبوية قبل الوحى وبعده . فاذا وصل ابن
الأثير إلى ذكر هجرة الرسول ، بدأ لأول مرة يتبع
نظام السنوات في تأريخه للأحداث ، فيذكر ما كان
من أخبار في أول سنة من الهجرة ، ثم يذكر العبارة
المألوفة « ثم دخلت السنة الثانية من الهجرة » . . . وهكذا
ينتقل ابن الأثير بالتأريخ من سنة لأخرى فيذكر أخبار
الغزوات والسرايا وفتح مكة وحجة الوداع . وبعد أن
يتوقف قليلاً ليذكر عدد غزوات الرسول وحجاته
وصفاته الجسمانية والخلقية وأسماءه وأزواجه وسراريه
وأولاده ومواليه . . . ينتقل إلى سنة إحدى عشرة
لهجرة فيستهلها بمرض الرسول عليه الصلاة والسلام
ووفاته ، وما أعقب ذلك من خلافة أبي بكر . ويتكلم
ابن الأثير عن أهم الأحداث في خلافة أبي بكر ، مثل
حرب الردة وحركة الفتوح الإسلامية ضد الفرس
والروم حتى وفاة أبي بكر سنة ثلاث عشرة للهجرة ،
فينتقل ابن الأثير إلى خلافة عمر ، ويختتم الجزء الثاني

أما الجزء الخامس فيبدأه ابن الأثير بحوادث سنة ست وتسعين للهجرة ، وفيها مات الخليفة الوليد بن عبد الملك وتولى الخلافة سليمان . ومع استمرار حركة الفتوح الإسلامية في ذلك الدور ، إلا أن الأحداث التي يذكرها ابن الأثير في عهد الخليفة سليمان ثم عمر بن عبد العزيز ، وحركات الخوارج والعلويين وغيرهم ، تعطينا فكرة واضحة عن سوء أوضاع الدولة الأموية . وقد ذكر ابن الأثير هذه الأحداث حتى كانت سنة مائة للهجرة ، فأشار إلى ابتداء الدعوة العباسية . وإذا كان ابن الأثير قد استمر بعد ذلك في تتبع أخبار الدولة الأموية في أواخر أيامها ، فإنه بين ثانيا هذه الأخبار لم يغفل الإشارة إلى العباسيين وازدياد دعوتهم ، حتى ذكر في سنة أربع وعشرين ومائة عنواناً عن ابتداء أمر أبي مسلم الخراساني ، ثم انتهى الأمر في سنة اثنتين وثلاثين ومائة بذكر ابتداء الدولة العباسية . وهكذا يستأنف ابن الأثير الكلام في أناة عن الخلفاء العباسيين وأعمالهم الداخلية والخارجية ، مع عدم اغفال بقية التيارات في العالم الإسلامي مثل أحوال الأندلس ودخول عبد الرحمن بن معاوية إليه وغزو المسلمين جزيرة صقلية . . حتى يختتم الجزء الخامس بسنة أربع وخمسين ومائة .

ثم يأتي الجزء السادس من كتاب الكامل ، وهو يبدأ بسنة خمس وخمسين ومائة وينتهي بحوادث سنة سبع وعشرين ومائتين . ومعنى ذلك أنه يعالج العصر الذهبي للدولة العباسية ، ففيه تكلمة لعهد الخليفة المنصور ، ثم ذكر لعهود المهدي والهادي والرشيد والأمين والمأمون والمعتمد والواثق .

ولا يستطيع ابن الأثير أن ينتهي من عهد الواثق في الجزء السادس فيكمل كلامه عن ذلك العهد في الجزء السابع الذي يستهله بسنة ثمان وعشرين ومائتين . وبعد الواثق يعالج ابن الأثير أوضاع العالم الإسلامي في عهود المتوكل والمنتصر والمستعين والمعز والمهتدي

والمعتمد والمعتضد والمكتفي من الخلفاء العباسيين . وفي تلك الفترة تشهد الأخبار التي أوردها ابن الأثير على مدى اضمحلال الدولة العباسية واختلال أوضاعها ، فكثرت الحركات الانفصالية ، والثورات في أرجاء الدولة ، واستأنف الروم اغاراتهم على شواطئ مصر ، واشتدت أخطار الزنج والقرامطة . . . إلى غير ذلك من الأحداث التي فصلها ابن الأثير في الجزء السابع .

أما الجزء الثامن من كتاب الكامل فيبدأه ابن الأثير بسنة خمس وتسعين ومائتين للهجرة ويختتمه بسنة تسع وستين وثلثمائة للهجرة ؛ وتشمل هذه الفترة عهود الخلفاء العباسيين المقتدر والقاهر والراضي والمقتفي والمستكفي والمطيع والطائع . واستمرت الخلافة العباسية في ذلك الدور في تدهور مستمر نتيجة لضعف الخلفاء من ناحية واشتداد الانقسامات والخلافات الداخلية في أجزاء الدولة من ناحية ثانية . وكانت النتيجة أن تحول الروم من الدفاع إلى الهجوم ، فيروى ابن الأثير كيف اندفعت جيوش الروم شرقاً حيناً تهدد أرض الجزيرة وأحياناً تهدد أرض الشام ، حتى استولى الروم على أنطاكية سنة تسع وخمسين وثلثمائة ثم أحرقوا حماة وحمص ؛ وبذلك عظمت شوكة الروم « وخافهم المسلمون في أقطار البلاد » على قول ابن الأثير في حوادث سنة تسع وخمسين وثلثمائة . وزاد من خطورة الموقف داخل العالم الإسلامي في المشرق ما يرويه ابن الأثير من نجاح الفاطميين في تأسيس دولة لهم امتدت من شمال إفريقيا إلى مصر وبذلك قامت خلافة علوية قوية في القاهرة تنافس الخلافة العباسية السنية في بغداد . بل إن الانقسام المذهبي بين صفوف المسلمين ظهر على أشده في بغداد ذاتها ، فيروى ابن الأثير في حوادث سنة اثنتين وستين وثلثمائة كيف أن بعض أهل السنة في بغداد تسببوا في إحداث حريق ضخم في الكرخ - مركز الشيعة - « فاحترق فيه سبعة عشر ألف إنسان وثلثمائة

دكان وكثير من الدور وثلاثة وثلاثون مسجداً ومن الأموال ما لا يحصى ! ! » .

ويستمر ابن الأثير في الجزء التاسع من كتابه الكامل في سرد أخبار انحلال الخلافة العباسية ، مع عدم اغفال بقية التطورات الرئيسية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي مشرقه ومغربه . وأهم ما يصوره ابن الأثير في الجزء التاسع الذي يبدأ بسنة سبعين وثلثمائة وينتهي بسنة خمسين وأربعمائة للهجرة هو ازدياد سيطرة سلاطين بني بويه على الخلافة العباسية ، وتعصب بني بويه للمذهب الشيعي مما ترتب عليه ازدياد الفتنة التي عبرت عن نفسها بثورة البساسيري . ولم يسع الخليفة القائم العباسي سوى أن يستجد بالسلامة السنين لانقاذ نفسه وخلافته ، مما ترتب عليه إحلال السلامة محل البويهيين في السيطرة على الخلافة العباسية .

وبالجزء العاشر من كتاب الكامل لابن الأثير يبدأ هذا الكتاب يكتسب أهمية خاصة ؛ لأنه إذا كان ابن الأثير قد اعتمد فيما كتبه في الأجزاء التسعة الأولى على ما استمدّه من الطبري وغير الطبري من المؤرخين السابقين ؛ فإن ابن الأثير يؤرخ في الثلاثة الأجزاء الأخيرة من كتابه الكامل لأحداث قريبة سمع بعضها عن قرب ولمس بعضها عن قرب ، بل وشارك في بعضها عن قرب أيضاً . وثمة أهمية أخرى للأجزاء الثلاثة الأخيرة من كتاب الكامل ، هي أن ابن الأثير عالج فيها عصراً من أخطر عصور التاريخ الإسلامي بوجه عام والشرق الأدنى بوجه خاص ؛ وأعني به عصر الحركة الصليبية ، أو على وجه التحديد المرحلة الحاسمة النشيطة في تلك الحركة .

وأهم ما يسترعى نظرنا في الجزء العاشر الذي يبدأ بسنة إحدى وخمسين وأربعمائة وينتهي بسنة سبع وعشرين وخمسمائة ، هو ازدياد قوة السلامة الذين أمدوا المسلمين في المشرق بروح جديدة ودماء جديدة ، جعلت الروم مرة أخرى يتحولون من المهجوم إلى الدفاع . وقد أمدنا

ابن الأثير في الجزء العاشر من كتابه الكامل بمعلومات طيبة عن أحوال بلاد الشام - المسرح الرئيسي للحروب الصليبية - قبيل مجيء الحملة الصليبية الأولى إلى الشرق . وفي الوقت نفسه لم يغفل ابن الأثير أخبار المسلمين في المغرب والأندلس وصقلية ففراه في حوادث سنة ثمان وسبعين وأربعمائة يعيب على المسلمين في الأندلس تفرقهم وعدم وحدتهم حتى « صاروا مثل ملوك الطوائف ، فحينئذ طمع الفرنج فيهم وأخذوا كثيراً من ثغورهم » . ويظهر ابن الأثير أسفه لاستيلاء الفرنج في تلك السنة على طليطلة من المسلمين ، وهي المدينة التي وصفها بأنها « من أكبر البلاد وأحصنها ! » كذلك وصف ابن الأثير جهود ملك المرابطين يوسف بن تاشفين في إنقاذ المسلمين في الأندلس من ضغط الفرنج ، وتكلم عن موقعة الزلاقة سنة تسع وسبعين وأربعمائة . وفي حوادث سنة أربع وثمانين وأربعمائة يذكر ابن الأثير بالتفصيل كيف انتزع الفرنج جزيرة صقلية من المسلمين . ولم يفت ابن الأثير أن يشير إلى سياسة ملوك النورمان تجاه المسلمين والحضارة الإسلامية في صقلية ، فيحكى عن روجر ملك النورمان أنه حاكى المسلمين في نظمهم « وسلك طريق المسلمين من الجنائب والحجاب والسلاحية والجاندارية وغير ذلك ، وخالف عادة الفرنج فانهم لا يعرفون شيئاً منه ، وجعل له ديوان المظالم ترفع إليه شكوى المظلومين فينصفهم ولو من ولده ، وأكرم المسلمين وقربهم ومنع عنهم الفرنج فأحبوه . . » .

ويفصل لنا ابن الأثير أوضاع المسلمين في المشرق عند وصول الحملة الصليبية الأولى حتى يصل إلى سنة إحدى وتسعين وأربعمائة ، وعندئذ يستهل أخبار تلك السنة بذكر ملك الفرنج أنطاكية . ومع بداية أخبار الحروب الصليبية لا يسعنا سوى أن نتوقف قليلاً أمام حقيقة كبرى هي أن مؤرخنا ابن الأثير يعتبر قطعاً من أعظم أقطاب مؤرخي الحروب الصليبية ؛ ليس

فقط لأنه شاهد وعاصر حلقة من أهم حلقات تلك الحروب ، بل لأنه شارك فعلاً في تلك الحروب ، فكان ضمن عساكر الموصل الذين عملوا تحت راية صلاح الدين سنة ٥٧٤ هـ . ثم إن أهمية ابن الأثير بين مؤرخي الحروب الصليبية لا ترجع فقط إلى دقته فيما سرده وأمانته فيما سطره ، بل أيضاً لأنه فيما ذكره من أحداث لم يكن مجرد سارد ، بل كان في كثير من الحالات شارحاً للأحداث ناقداً لما لم يعجبه منها ، حريصاً على أن يثبت رأيه الخاص في كثير من المواضع . وتتضح سعة أفق ابن الأثير وبعد نظره وحصافة رأيه في أنه لم ينظر إلى الحروب الصليبية - مثل غيره من المؤرخين - نظرة ضيقة ، ويعتبرها مجرد هجمات قام بها الفرنج على بلاد المسلمين في الشرق الأدنى ؛ وإنما اعتبرها حركة شاملة أراد بها الأوروبيون المسيحيون تطويق العالم الإسلامي مغربه ومشرقه . وبعبارة أخرى فإن ابن الأثير لم يفصل بين هجمات الفرنج على الشام في أواخر القرن الخامس للهجرة وبداية هجومهم قبل ذلك بسنوات قليلة على المسلمين في صقلية والأندلس وإنما رأى أن جميع تلك الهجمات التي تعرض لها المسلمون في المغرب والشرق إنما هي أطراف لحركة واحدة ضخمة شاملة .

انظر إلى ابن الأثير وهو يستهل كلامه عن الحملة الصليبية الأولى ، واستيلاء الصليبيين على أنطاكية ، سنة إحدى وتسعين وأربعمائة بالعبارات الآتية : « كان ابتداء ظهور دولة الفرنج واشتداد أمرهم وخروجهم إلى بلاد الإسلام واستيلائهم على بعضها سنة ثمان وسبعين وأربعمائة ؛ فلكوا مدينة طليطلة وغيرها من بلاد الأندلس وقد تقدم ذكر ذلك . ثم قصدوا سنة أربع وثمانين وأربعمائة جزيرة صقلية وملكوها - وقد ذكرته أيضاً - وتطرقوا إلى أطراف إفريقية فلكوا منها شيئاً وأخذ منهم ، ثم ملكوا غيره على ما تراه ، فلما كانت سنة تسعين وأربعمائة خرجوا إلى بلاد الشام . »

وهذا الحبك المحكم بين أطراف الحركة الصليبية في المغرب والشرق ، لم يتوصل إليه أحد من المؤرخين المعاصرين غير ابن الأثير ، وهو يدلنا على سعة أفق هذا المؤرخ وعلى أنه كان محيلاً للأحداث قبل أن يكون سارداً لها .

وبمثل هذه الروح وسعة الأفق يستمر ابن الأثير في سرد أخبار الحملة الصليبية الأولى في القرن العاشر ، وما أصاب تلك الحملة في أراضي الدولة البيزنطية من عقبات ، ثم استيلاء الصليبيين على بعض مدن الشام والجزيرة حتى استولوا على بيت المقدس وقتلوا في المسجد الأقصى « ما يزيد على سبعين ألفاً منهم جماعة كثيرة من أئمة المسلمين وعلمائهم وعبادهم وزهادهم ، ممن فارق الأوطان وجاور بذلك الموضع الشريف » .

أما الجزء الحادى عشر من كتاب الكامل فيستهله ابن الأثير بتمة سنة سبع وعشرين وخمسمائة ثم يستأنف سير الأحداث حتى يختتم ذلك الجزء بذكر حوادث سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة . وأهم أحداث تلك الفترة هي ازدياد نفوذ البيت الزنكى ، ونجاح نور الدين محمود في اتمام الجبهة الإسلامية المتحدة الممتدة من الفرات إلى النيل ، ثم نجاح صلاح الدين في أن يرث سيده نور الدين في دولته الواسعة ويحافظ على وحدة تلك الجبهة ليبدأ حركة الجهاد ضد الصليبيين على نطاق واسع . وجميع تلك الأحداث يتتبعها ابن الأثير في الجزء الحادى عشر من كتابه الكامل في دقة بالغة ، مع حرص على التعليق عليها تعليقاً قوياً مناسباً يدل على يقظته وانفعاله بالأحداث التي يؤرخ لها . ولم يقلل من دقة ابن الأثير وأمانته العلمية في هذا الجزء إلا ما يلاحظه الباحث المدقق من تحامل على صلاح الدين ، كما سبق أن أشرنا . فابن الأثير عندما يتكلم عن قيام صلاح الدين في ملك مصر في حوادث سنة أربع وستين وخمسمائة ، يقول إن صلاح الدين أنشأ هذه الدولة وعظمها « وصار كأنه أول لها » وفي عبارة « كأنه » هذه نوع من الغمز

لا تخفى على الباحث المدقق . وبعد ذلك يتعجب ابن الأثير ويقول إن الملك بعد وفاة صلاح الدين لم يبق في أعقابه وإنما انتقل إلى أعقاب أخيه العادل . ولا يتحرج ابن الأثير من أن يعلق على هذه الظاهرة بأنها عقوبة الله لأن الحاكم الذي « يكثر ويأخذ الملك وقلوب من كان فيه متعلقة به فهذا يحرمه الله أعقابه ومن يفعل ذلك من أجلهم عقوبة له ! » . وهكذا أظهر ابن الأثير صلاح الدين في صورة الرجل الآثم المغتصب الذي يستحق عقوبة الله ! بل إن ابن الأثير لا يبالي بآتهام صلاح الدين بالتآمر على قتل ابن عمه ناصر الدين محمد بن شيركوه ، وذلك في حوادث سنة إحدى وثمانين وخمسة . وبدلاً من أن يثنى ابن الأثير على جهود صلاح الدين في حركة الجهاد ، نراه يتصيد الفرص لتقده ، فيتهمه بعدم الحزم والتفريط والتساهل ويقول إنه المسئول عن عدم استطاعة المسلمين الاستيلاء على مدينة صور لأنه ترك البقايا الصليبية بعد حطين تخرج آمنة إلى صور : ثم يعقب على ذلك كله في حوادث سنة ثلاث وثمانين وخمسة عبارة « إن الملك لا ينبغي أن يترك الحزم وإن ساعدته الأقدار ، فلئن يعجز حازماً خسير له من أن يظفر مفروطاً مضيقاً للحزم » .

وعلى هذا النحو يمضي ابن الأثير حتى نهاية الجزء الحادى عشر من كتابه يسرد أخبار صلاح الدين والجهاد ، وهو في الوقت نفسه يتابع كل حدث هام يتصل بالخلافة العباسية أو بالسلاجقة أو بالمسلمين في المغرب والأندلس والهند أو بالروم وعلاقتهم بالمسلمين من ناحية وبالصليبيين من ناحية أخرى .

أما الجزء الثانى عشر والأخير من كتاب الكامل ، فيبدأه ابن الأثير بسنة أربع وثمانين وخمسة ويختتمه بسنة ثمان وعشرين وستة . وهو يتبع في هذا الجزء أخبار صلاح الدين وانتصاراته على الصليبيين لا سيما

فيما يتعلق بالحملة الصليبية الثالثة . وما كان بين صلاح الدين وريتشارد من مصادمات وعلاقات . ولم يكف ابن الأثير في هذا الجزء أيضاً عن محاولة آتهام صلاح الدين . فاتهمه في حوادث سنة ثمان وثمانين وخمسة هجرية بأنه هو الذى دبر مقتل كونراد دى مونتفرات الذى رشحه أمراء الصليبيين ملكاً على مملكة بيت المقدس الصليبية . والغريب أن ابن الأثير هو المؤرخ الوحيد الذى وجه هذه التهمة إلى صلاح الدين ، بل لقد آتهمه أيضاً بتدبير مؤامرة لقتل الملك ريتشارد نفسه ، في الوقت الذى تجمع المراجع على أن صلاح الدين أرسل إلى خصمه ريتشارد أثناء مرضه الأطباء والفاكهة والماء المثلج ! !

على أنه إذا كان ابن الأثير قد تحامل على صلاح الدين في حياته فإنه لم يملك سوى أن يترحم عليه بعد وفاته بكلمة طيبة ذكرها في حوادث سنة تسع وثمانين وخمسة فقال « وكان رحمه الله كريماً حلماً حسن الأخلاق متواضعاً صبوراً على ما يكره ، كثير التغافل عن ذنوب أصحابه ، يسمع من أحدهم ما يكره ولا يعلمه بذلك ولا يتغير عليه » .

ويتابع ابن الأثير أخبار المسلمين في المشرق والمغرب بعد صلاح الدين ، وما آل إليه أمرهم من تفكك في الوقت الذى تعرضوا لهجمات الصليبيين من الغرب وهجمات التتر من الشرق الأمر الذى جعل المؤرخ ابن الأثير يرسل زفرة عميقة عبر عنها قلمه في حوادث سنة سبع عشرة وستة فيقول « لم ينل المسلمين أذى وشدة منذ جاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى هذا الوقت مثل ما دفعوا إليه الآن . هذا العدو الكافر التتر قد وطئوا بلاد ما وراء النهر وملكوها وخربوها . والعدو الآخر الفرنج قد ظهر من بلادهم في أقصى بلاد الروم بين الغرب والشمال ووصلوا إلى مصر فلكوا مثل دمياط وأقاموا فيها . ولم يقدر المسلمون على ازعاجهم

عنها ولا اخراجهم منها ؛ وباقى ديار مصر فى خطر .
فانا لله وإنا إليه راجعون ، ولا حول ولا قوة إلا بالله
العلى العظيم . . . » .

* * *

وبعد ، فهذا عرض موجز لكتاب الكامل فى
التاريخ لابن الأثير ، ومنه يتضح أن ابن الأثير يحتل
مكانة خاصة بارزة بين فطاحل المؤرخين المسلمين ،
وأن كتابه الكامل يعتبر دائرة معارف ضخمة فى
التاريخ الإسلامى حتى سنة ٦٢٨ هـ ، فضلا عن أنه
يعتبر مرجعاً أصيلاً من مراجع الحروب الصليبية .

فلا عجب إذا فطن المستشرقون منذ وقت مبكر إلى
خطورة كتاب الكامل فى التاريخ لابن الأثير فنشره
تورنبرج وطبعه فى ليدن فى ١٢ مجلداً وفرغ من طبعه
بأكمله سنة ١٨٧٦ . كذلك اقتبس منه المستشرق دى
سليين كل ما جاء فيه من أخبار عن الحروب الصليبية
ونشرها فى مجموعة مؤرخى الحروب الصليبية مع
ترجمة فرنسية للمتن العربى وطبع فى باريس سنة
١٨٨٧ . أما فى مصر فقد طبع كتاب الكامل عدة
طباعات ، أشهرها طبعة بولاق سنة ١٢٩٠ هـ (١٨٧٣ م)
وهى الطبعة التى اعتمدنا عليها فى كتابة هذا البحث .

شواهد ومقتطفات من كتاب الكامل فى التاريخ لابن الأثير

يقول ابن الأثير فى مقدمة كتابه عن التاريخ
وأهميته : « ولقد رأيت جماعة ممن يدعى المعرفة
والدراية يظن بنفسه التبحر فى العلم والرواية يحتقر
التواريخ ويزدريها ويعرض عنها ويلغيا ، ظناً منه أن
غاية فائدتها إنما هو القصص والأخبار ونهاية معرفتها
الأحاديث والأسماء . وهذه حال من اقتصر على
القشر دون اللب نظره . . . ومن رزقه الله طبعاً سليماً
وهده صراطاً مستقيماً علم أن فوائدها كثيرة ومنافعها
الدينية والأخروية حجة غزيرة ، وها نحن نذكر
شيئاً مما ظهر لنا فيها . . . »

فأما فوائدها الدينية ، فمنها أن الإنسان لا يخفى
أنه يحب البقاء ويؤثر أنه يكون فى زمرة الأحياء ،
فيا لبّ شعري أى فرق بين ما رآه أمس أو سمعه وبين
ما قرأه فى الكتب المتضمنة أخبار الماضين وحوادث
المتقدمين ؛ فإذا طالعها فكأنه عاصرهم ، وإذا علمها فكأنه
حاضرهم . ومنها أن الملوك ومن إليهم الأمر والنهى إذا

وقفوا على ما فيها من سيرة أهل الجور والعدوان
ورأوا مدونة فى الكتب يتناقلها الناس فيرونها خلف
عن ساف ، ونظروا إلى ما أعقبت من سوء الذكر
وقيح الأحداث وخراب البلاد وهلاك العباد وذهاب
الأموال وفساد الأحوال ، استقبحوها وأعرضوا عنها
واطرحوها ؛ وإذا رأوا سيرة الولاة العادلين وحسنها
وما يتبعهم من الذكر الجميل بعد ذهابهم وأن بلادهم
وممالكهم عمرت وأموالها درت ، استحسنا ذلك ورغبوا
فيه وثابروا عليه . . . ومنها ما يحصل للإنسان من
التجارب والمعرفة بالحوادث وما تصير إليه عواقبها ،
فانه لا يحدث أمراً إلا قد تقدم هو أو نظيره ، فزداد
بذلك عقلاً ، ويصبح لأن يقتدى به أهلاً . ولقد أحسن
القائل حين يقول :

رأيت العقل عقلي	فطوبى	ومسموع
فلا ينفع مسموع	إذا لم يكن مطبوع	
كما لا تنفع الشمس	وضوء الشمس ممنوع	

ومنها ما يتجمل به الإنسان في المجالس والمحافل من ذكر شيء من معارفها ، ونقل طريقة من طرائفها ، فرى الأسماع مصغية إليه والوجوه مقبلة عليه والقلوب متأملة ما يورده .

وأما الفوائد الأخروية ، فمنها أن العاقل اللبيب إذا تفكر فيها ورأى تقلب الدنيا بأهلها وتتابع نكباتها إلى أعيان قاطنيتها ، وأنها سلبت نفوسهم وذخائرهم ، وأعدمت أصاغرهم وأكابرهم ؛ فلم تبق على جليل ولا حقير ، ولم يسلم من نكدها غنى ولا فقير ، زهد فيها وأعرض عنها وأقبل على التزود للآخرة منها . . .

• • •

ويقول ابن الأثير في الجزء الرابع :

ثم دخلت سنة ست وسبعين

ذكر ضرب الدراهم والدنانير الإسلامية .

وفي هذه السنة ضرب عبد الملك بن مروان الدنانير والدراهم ، وهو أول من أحدث ضربها في الإسلام فانتفع الناس بذلك . وكان سبب ضربها أنه كتب في صدور الكتب إلى الروم قل هو الله أحد ، وذكر النبي صلى الله عليه وسلم مع التاريخ . فكتب إليه ملك الروم : إنكم قد أحدثتم كذا وكذا ، فتركوه وإلا أناكم في دنائيرنا من ذكر نبيكم ما تكرهون . فعظم ذلك عليه ، فأحضر خالد بن يزيد بن معاوية ، فاستشاره فيه ، فقال : حرم دنائيرهم واضرب للناس سكة فيها ذكر الله تعالى ، فضرب الدنانير والدراهم . . .

• • •

ويقول ابن الأثير في الجزء السادس عن بناء مدينة

سامرا :

ثم دخلت سنة عشرين ومائتين

ذكر بناء سامرا

وفي هذه السنة خرج المعتصم إلى سامرا لبنائها ، وكان سبب ذلك أنه قال إني متخوف هؤلاء الحربية أن

يصيحوا صيحة فيقتلون غلمانى ، فأريد أن أكون فوقهم فإن رابى منهم شيء أتيتهم في البر والماء حتى آتى عليهم ، فخرج إليها فأعجبه مكانها . وقيل كان سبب ذلك أن المعتصم كان قد أكثر من الغلمان الأتراك فكانوا لا يزالون الواحد بعد الواحد قتيلا . وذلك أنهم كانوا جفاة يركبون الدواب فيركضونها إلى الشوارع فيصدمون الرجل والمرأة والصبي ، فيأخذهم الأبناء عن دوابهم ويضربونهم ، وربما هلك بعضهم ، فتأذى بهم الناس . ثم إن المعتصم ركب يوم عيد ، فقام إليه شيخ فقال : يا أبا اسحق ، فأراد الجند ضربه فنعهم . فقال يا شيخ مالك ؟ قال : لا جزاك الله عن الجوار خيراً ، جاورتنا وجئت بهؤلاء العلوج من غلمانك الأتراك فأسكنتهم بيننا ، فأيتمت صدياننا وأرملت بهم نسواننا وقتلت رجالنا . والمعتصم يسمع ذلك . فدخل منزله ولم ير راكباً إلى مثل ذلك اليوم ، فخرج فصلى بالناس العيد ولم يدخل بغداد ، بل سار إلى ناحية القاطول ولم يرجع إلى بغداد . قال مسرور الكبير سألتى المعتصم : أين كان الرشيد يتزهد إذا ضجر ببغداد ؟ قلت بالقاطول ، وقد بنى هناك مدينة آثارها وسورها قائم . وكان قد خاف من الجند ما خاف المعتصم ؛ فلما وثب أهل الشام بالشام وعصوا ، خرج إلى الرقة فأقام بها وبقيت مدينة القاطول لم تستم . ولما خرج المعتصم إلى القاطول استخلف ببغداد ابنه الواثق . . . وكان ابتداء العمارة بسامرا سنة إحدى وعشرين ومائتين .

* * *

وقد ذكرنا أن ابن الأثير يجمع الحوادث الصغيرة التي لا يستحق كل منها عنواناً منفرداً ويجملها في ختام كل سنة ومن ذلك ما جاء في سنة اثنتين وثلاثين ومائتين :

وقد تقدم ذكر ملك الفرنج طليطلة وما فعله
المعتمد بن عباد برسول الأذفونش (أنفونس) ملك
الفرنج وعود المعتمد إلى أشبيلية . فلما عاد إليها وسمع
مشايخ قرطبة بما جرى ورأوا قوة الفرنج وضعف
المسلمين واستعانة بعض ملوكهم بالفرنج على بعض ،
اجتمعوا وقالوا : هذه بلاد الأندلس قد غلب عليها
الفرنج ، ولم يبق منها إلا القليل ، وإن استمرت الأحوال
على ما نرى عادت نصرانية كما كانت . وساروا إلى
القاضي عبدالله بن محمد بن أدهم فقالوا له : ألا تنظر
إلى ما فيه المسلمون من الصغار والذلة واعطائهم الجزية
بعد أن كانوا يأخذونها . وقد رأينا رأياً نعرضه عليك .
قال : ما هو ؟ قالوا : نكتب إلى عرب إفريقية ونبذل
لهم إذا وصلوا إلينا قاسمناهم أموالنا وخرجنا معهم
مجاهدين في سبيل الله . قال نخاف إذا وصلوا إلينا
يخربون بلادنا كما فعلوا بإفريقية ويتركون الفرنج
ويبدعون بكم ، والمرابطون أصلح منهم وأقرب إلينا .
قالوا له : فكاتب أمير المسلمين وأرغب إليه ليعبر
إلينا ويرسل بعض قواده ، وقدم عليهم المعتمد بن عباد
وهم في ذلك ، فعرض عليه القاضي ابن أدهم ما كانوا
فيه ، فقال له ابن عباد : أنت رسولى إليه في ذلك . .
فسار إلى أمير المسلمين يوسف بن تاشفين فأبلغه
الرسالة ، وأعلمه ما فيه المسلمون من الخوف من
الأذفونش . وكان أمير المسلمين بمدينة سبتة ، ففى
الحال أمر بعبور العساكر إلى الأندلس ، وأرسل إلى
مراكش في طلب من بقى من عساكره ، فأقبلت إليه
تتلو بعضها بعضاً . فلما تكاملت عنده عبر البحر وسار ،
فاجتمع بالمعتمد بن عباد بأشبيلية ، وكان قد جمع
عساكره أيضاً وخرج من أهل قرطبة عسكر كثير ،
وقصده المطوعة من سائر بلاد الأندلس . ووصلت
الأخبار إلى الأذفونش ، فجمع فرسانه وسار من

في هذه السنة أصاب الحجاج في العود عطش عظيم
فبلغت الشربة عدة دنابر ومات منهم خلق كثير . وفيها
غدر موسى بالأندلس وخالف على عبد الرحمن بن
الحكم أمير الأندلس بعد أن كان قد أوقفه وأطاعه ،
وسير إليه عبد الرحمن جيشاً مع ابنه محمد . وفيها كان
بالأندلس مجاعة شديدة وقحط عظيم ، وكان ابتداءه
سنة اثنتين وثلاثين ، فهلك فيه خلق كثير من الآدميين
والدواب ويبيت الأشجار ، ولم يزرع الناس شيئاً ،
فخرج الناس في هذه السنة يستسقون ، فسقوا وزرعوا
وزال عن الناس القحط . وفيها ولي إبراهيم بن محمد بن
مصعب بلاد فارس . وفيها غرق كثير من الموصل
وهلك فيه خلق قيل كانوا نحو مائة ألف إنسان ؛ وكان
سبب ذلك أن المطر جاء بها عظيماً لم يسمع بمثله ، بحيث
أن بعض أهلها جعل سطلاً عمقه ذراع في سعة ذراع
فامتلاً ثلاث دفعات في نحو ساعة ، وزادت دجلة
زيادة عظيمة فركب الماء الربض الأسفل وشاطئ نهر
سوق الأربعاء ، فدخل كثيراً من الأسواق ؛ فقليل إن
أمير الموصل وهو غانم بن حميد الطوسي كفن ثلاثين
ألفاً وبقي تحت المدم خلق كثير لم يحملوا ، سوى من
حملة الماء . وفيها أمر الواثق بترك أعشار سفن البحر .
وفيها توفي الحكم بن موسى ومحمد بن عامر القرشى
مصنف الصوائف وغيرها ، ويحيى بن يحيى الغسانى
الدمشقى وقيل سنة ثلاث وثلاثين وقيل غير ذلك ،
وأبو الحسن على بن المغيرة الأثرم النحوى
اللغوى أخذ العلم عن أبي عبيدة والأصمعى ، وفيها
توفي عمرو الناقد .

ويقول ابن الأثير في الجزء العاشر من كتاب
الكامل :
ثم دخلت سنة تسع وسبعين وأربعمائة .

طليطلة . . . وكان الفرنج في خمسين ألفاً فتيقنوا الغلب وأرسل الأذفونش إلى المعتمد في ميقات القتال ، وقصده الملك فقال : غدا أنسبت وبعده الأحد فيكون اللقاء يوم الاثنين . . . فوقع القتال بينهم فصبر المسلمون فأشرفوا على الهزيمة : وكان المعتمد قد أرسل إلى أمير المسلمين يعلمه بمجيء الفرنج للحرب ، فقال أحملوني إلى خيام الفرنج . فسار إليها فبينما هم في القتال وصل أمير المسلمين إلى خيام الفرنج فنهبا ، وقتل من فيها . فلما رأى الفرنج ذلك لم يبالوا أن انهزموا وأخذهم السيف وتبعهم المعتمد من خلفهم ولقيهم أمير المسلمين من بين يديهم ووضع فيهم السيف ، فلم يقلت منهم أحد ، ونجا الأذفونش في نفر يسير . . .

* * *

ويقول ابن الأثير في الجزء الحادى عشر :
ثم دخلت سنة ثلاث وثمانين وخمسة .

ذكر انهزام الفرنج بحطين

أصبح صلاح الدين والمسلمون يوم السبت لخمس بقين من ربيع الآخر فركبوا وتقدموا إلى الفرنج ، فركب الفرنج ودنا بعضهم من بعض ، إلا أن الفرنج قد اشتد بهم العطش وانخلدوا . . . وهم يقاتلون سائرين نحو طبرية لعلهم يردون الماء ، فلما علم صلاح الدين مقصدهم صدهم عن مرادهم ووقف بالعسكر في وجوههم وطاف بنفسه على المسلمين يحرضهم ويأمرهم بما يصلحهم وينهاهم عما يضرهم ، والناس يأتمرون لقوله ويقفون عند نهيه . . . وكان بعض المتطوعة قد ألقى في تلك الأرض ناراً وكان الحشيش كثيراً فاحترق ، وكانت الريح فحملت حر النار والدخان إليهم فاجتمع عليهم العطش وحر الزمان وحر النار والدخان وحر القتال . . . فوهنوا لذلك وهناً عظيماً ، فأحاط بهم المسلمون إحاطة الدائرة بقطرها ، فارتفع من بقى من الفرنج إلى تل بناحية حطين ،

وأرادوا أن ينصبوا خيامهم ويحموا نفوسهم به . فاشتد القتال عليهم من سائر الجهات ومنعهم عما أرادوا . . . هذا والقتل والأسر يعملان في فرسانهم ورجالهم ، فبقى الملك على التل في مقدار مائة وخمسين فارساً من الفرسان المشهورين والشجعان المذكورين . فحكى لى عن الملك الأفضل ولد صلاح الدين قال : كنت إلى جانب أى في ذلك المصاف وهو أول مصاف شاهدته . فلما صار ملك الفرنج على التل في تلك الجماعة ، حملوا حملة منكرة على من بازائهم من المسلمين حتى ألحقوهم بالدى . قال فنظرت إليه وقد علته كابة واربد لونه وأمسك بلحيته وتقدم وهو يصيح : كذب الشيطان . قال : فعاد المسلمون على الفرنج فرجعوا فصعدوا إلى التل ، فلما رأيت الفرنج قد عادوا والمسلمون يتبعونهم صحت من فرحى : هزمناهم . . . فالتفت والدى إلى وقال : اسكت ، ما نهزمهم حتى تسقط تلك الخيمة (خيمة ملك الصليبيين) . قال فهو يقول لى وإذا الخيمة قد سقطت فنزل السلطان (صلاح الدين) وسجد شكراً لله تعالى فبكى من فرحته . .

ثم دخلت سنة سبع عشرة وسبعمائة .

ذكر خروج التتر إلى بلاد الإسلام .

لقد بقيت عدة سنين معرضاً عن ذكر هذه الحادثة استعظماً لها كارهاً لذكرها ، فأنا أقدم إليه رجلاً وأؤخر أخرى . فمن الذى يسهل عليه أن يكتب نعى الإسلام والمسلمين ومن الذين يهون عليه ذكر ذلك فيا ليت أى لم تلدننى ، ويا ليتنى مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً . . . ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدي نفعاً ، فنقول هذا الفعل يتضمن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى . . . فلو قال قائل إن العالم مذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم إلى الآن لم يبتلوا بمثلها لكان صادقاً ؛ فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانيها . . وهؤلاء

(التتر) لم يبقوا على أحد بل قتلوا النساء والرجال والأطفال وشقوا بطون الحوامل وقتلوا الأجنة فانا لله وإنا إليه راجعون . . . فان قوماً ما خرجوا من أطراف الصين فقصدوا بلاد تركستان مثل كاشغر وبلاساغون ثم منها إلى بلاد ما وراء النهر مثل سمرقند وبخارى وغيرهما فيملكونها ويفعلون بأهلها ما نذكره ، ثم تعبر طائفة منهم إلى خراسان فيفرغون منها ملكاً وتخريباً وقتلاً ونهباً ثم يتجاوزونها إلى الري وهمدان وبلد الجبل وما فيه من البلاد إلى حد العراق . . . فلكوا أكثر المعمور من الأرض وأحسنه وأكثره عمارة وأهلاً وأعدل أهل الأرض أخلاقاً وسيرة في نحو سنة ولم يبت أحد من البلاد التي يطرقوها ألا وهو خائف يتوقعهم ويتربص وصولهم إليه . ثم إنهم لا يحتاجون إلى ميرة ومدد يأتيهم فانهم معهم الأغنام والبقر والخيول وغير ذلك من

الدواب يأكلون لحومها لا غير . . . ولقد بلى الإسلام والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم . منها هؤلاء التتر قبحهم الله أقبلوا من المشرق ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من سمع بها ، وسأراها مشروحة متصلة إن شاء الله تعالى . ومنها خروج الفرنج لعنهم الله من المغرب إلى الشام وقصدهم ديار مصر وملكهم ثغر دمياط منها ؛ وأشرفت ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها لولا لطف الله تعالى ونصره عليهم ، وقد ذكرناه سنة أربع عشرة وستائة . ومنها أن الذي سلم من هاتين الطائفتين فالسيف بينهم مسلول والفتنة قائمة على ساق ، وقد ذكرناه أيضاً . فانا لله وإنا إليه راجعون نسأل الله أن ييسر للإسلام والمسلمين نصراً من عنده فان الناصر والمعين والذاب عن الإسلام معدوم . . . »



فن الشعر لهوراتيو

تتم
الدكتور محمد سليم سالم

أستاذ الدراسات القديمة بكلية الآداب بجامعة عين شمس

رأس هوراس فهى بلدة فينوسيا الواقعة على الحدود بين مقاطعتى لوكانيا وأپوليا . وقد أحسن أبوه تربيته فأخذته إلى رومة وعهد به إلى أوربيليوس . ولم ينس هوراس قط معلمه القاسى الذى أجبره على حفظ أبيات من ترجمة أندرونيكوس لأوديسية هوميروس عن ظهر قلب مستعيناً على ذلك بالعصا . وبعد أن أتم تعليمه فى رومة ، أرسله أبوه إلى أثينة ليتم دراسته . وفى أثينة استهوته المبادئ الجمهورية فانضم إلى حزب بروتوس وأصبح تريبونا حربياً فى إحدى الكتائب الرومانية . ولكنه عاد إلى رومة بعد موقعة فيلي Philippi بعد أن أعلن أنطونيوس وأوكتافيان عفواً عاماً . رجع ليجد حقل أبيه الذى كان قد توفى قبل عودته ، وقد احتله جندى من جيوش المنتصرين ؛ فانزوى فى وظيفة صغيرة ككاتب فى الخزنة scriba quaestorius فى مدينة رومة ، تسد رمقه وتحفظ عليه ماء وجهه . ودفعه البؤس والفاقة إلى قرض الشعر . وشعره فى تلك الفترة يعكس صور الحياة التى كان يشقى بها ، والبيئة التى كان يعيش فيها . وقد استرعى شعره نظر فرجيل وقاروس فقدماه إلى مايقيناس Maecenas ، صديق أوكتافيان وساعده الأيمن فى الأمور السياسية والشئون

أكاد أراه يزحف بقامته القصيرة وجسمه البدين على الطريق المقدس Via Sacra فى سوق رومة ، وهو غارق فى تأملاته ، منصرف بكل ذهنه إلى ما يدور بخله من أنغام سحرية ، لا يزعجه إلا رذل ثقل الظل يتقدم نحوه ويشد على يده قائلا : كيف أنت يا أعز أصدقائى ؟ وهو لا يتركه بل يتبعه ، فإذا سأله هوراس عن حاجته ، أجابه : إنك تعرفنا . نحن من رجال الأدب . ومع ذاك فقد كان هوراس على جانب كبير من الغرور بشرح صدره ويثلج فؤاده إن أشار إليه أحد من المارة ، على عكس حبيب روحه ، فرجيل ، الذى كان يتوارى فى أقرب دار ، إن عرفه أحد فى الطريق .

ولد كوينتوس فلاكوس هوراتيوس فى الثامن من شهر ديسمبر فى سنة خمس وستين قبل الميلاد ، فهو أصغر من فرجيل بأربع سنوات وأكبر من الإمبراطور أغسطس بعامين . وكان أبوه عتيقاً ، أنجب ابنه بعد أن نال حرته ، ولذا ولد هوراس حراً خالياً من شوائب العبودية . وكان أبوه يكسب عيشه فى عمل ليس بذى شأن كتجارة السمك المملح ، وقد اقتنى مزرعة صغيرة جداً من كده وما ادخر من عمله . أما مسقط

الداخلية . وكان مايقيناس قد جمع حوله فريقاً من الشعراء كفل لهم حياة سعيدة . ولستأ ندرى بالدقة فى أى سنة قُدم هوراس إلى مايقيناس ، ولكن يرجح أن ذلك حدث فى سنة ٣٩ ق . م . ويقص علينا هوراس قصة تلك المقابلة التى اضطبغت بالصبغة الرسمية . فلم يدر فيها كلام كثير . صمت هوراس وعقد الحياء لسانه ، وكان مايقيناس كثير الصمت قليل الكلام كعادته . انتهت المقابلة وسمح له هوراس بالانصراف ، ثم استدعى بعد تسعة أشهر ليصبح عضواً دائماً فى هذه الندوة الأدبية .

ومنذ ذاك الوقت تغير كل شئ فى حياة هوراس وأدبه : سما شعره وبرزت خصائص كان مطموسة فى قصائده الأولى .

ويمكن تقسيم حياته الأدبية إلى ثلاث فترات :
(١) الفترة الأولى وهى التى نظم فيها المقطوعات الإيبودية والهجائيات وتمتد من سنة ٤١ ق . م إلى عام ٣٠ ق . م .

(٢) والفترة الثانية وهى التى تغنى فيها هوراس بأناشيده بين عامى ٣٠ ق . م و ٢٣ ق . م .
(٣) والفترة الثالثة وهى فترة رسائله الشعرية ، يضاف إليها الكتاب الرابع من الأناشيد وأنشودة الجليل carmen saculare وهى تمتد من عام ٢٣ ق . م إلى وفاته فى السابع والعشرين من شهر نوفمبر فى السنة الثامنة قبل المسيح .

ومما يدل على أن فترة طويلة مضت بين الكتب الثلاثة الأولى وبين الكتاب الرابع من الأناشيد قول هوراس فى مطلع هذا الكتاب الأخير :

أثيرين ، يا فينوس ، مرة أخرى
حرباً خمد أوارها زمناً طويلاً ؟

أما أنشودة الجليل فعروف أنها نظمت فى سنة ١٧ ق . م لتغنيها جوقة من الشباب احتفاء بمرور سبعة قرون على تأسيس رومة .

أما المقطوعات الإيبودية فواضح أنها أول ما نظم هوراس . ففيها تعبيرات خشنة وبذاءة فى الأسلوب والموضوع وتكرار فى الصفات . ويبلغ عددها سبع عشرة ، وقد نظمها بين عامى ٤١ و ٣٠ كما قلنا . وكان هوراس يسميها iambi أو الإيامبيات ، ولكن النحاة هم الذين أطلقوا عليها اسم الإيبود . وفيها سار هوراس فى إثر الشاعر اليونانى الفحل ، أرخيلوخوس ، الذى كان أول من أشرع قلمه فى القرن السابع قبل الميلاد بالوزن الإيامبي فى هجاء خصومه ومطاردتهم حتى المات . وعلى الرغم من تأثير ذلك الهجاء اليونانى ، فقد ظل هوراس مستقلاً محتفظاً بأصالته . وإن تفوق عليه أرخيلوخوس فى قوة الأسلوب ومرارة الهجاء ، فهو هوراس يمتاز بهدوء الانفعالات والجاذبية الشعرية والتحكم المذهب . وقد استخدم هوراس فى هذه المقطوعات أنغماً لم يحاولها أحد قبله أو بعده من شعراء الرومان . ومن أجمل ما كتب هوراس ذلك الثناء العاطر على الحياة الريفية الذى نكشف عند نهاية القصيدة (الثانية) أنه أحلام اليقظة التى يضعها هوراس على لسان المراهب أليفيوس الذى يسارع إلى قبض ديونيه فى الموعد المضروب ليعيد استثمار أمواله فى اليوم التالى .

يطلق هوراس على رسائله وهجائياته اسم الأحاديث sermones وهو بهذا يعترف بأنها ليست بشعر ، وإنما هى نثر لا يتميز إلا بالنظم فحسب .

أما الشعر الرصين الذى لو مزقت أشلاؤه ، لظلت محتفظة بشاعريتها ، فيضرب له مثلاً بأبيات يقتطفها من حوليات إنيوس (هجائيات ١ ، ٤ ، ٦٠ - ٦١) :

postquam Discordia taetra
Belli ferratos postis portasque refregit

بعد أن حطم الشقاق القبيح .

عضادات الحرب الحديدية وأبوابه

وقد نشر هوراس كتابين من الهجائيات ، ظهر أولهما في سنة ٢٣ ق . م وصدر بافتتاحية مهداة إلى مايقيناس ، إلا أن بعض مايجوى من القصائد دبت قبل أن ينضم هوراس إلى ندوة مايقيناس . ففى الهجائية الرابعة ، نجده يتحدث عن صلة لوكيليوس بالكوميديا القديمة وعن العيوب فى أسلوب لوكيليوس وفى الهجائية العاشرة يرد على من لاموه لأنه انتقد لوكيليوس . أما الكتاب الثانى من الهجائيات فقد نشر حوالى سنة ٣٠ ق . م أى بعد الكتاب الأول بثلاث سنين . كما نشر هوراس كتابين من الرسائل epistulae ظهر أولهما فى سنة ٢٠ ق . م وقد صدر بافتتاحية موجهة إلى مايقيناس تحدث فيها هوراس عن نفسه وشرح فيها مذهبه فى الحياة فهو لا يتبع مدرسة من مدارس الفلاسفة المعروفة ولكنه ملم بها . أما الكتاب الثانى من الرسائل فيجوى ثلاثاً من الرسائل : الرسالة الأولى بعث بها إلى أغسطس وهو يتكلم فيها عن مشكلة القديم والحديث التى ثارت فى أيامه ويدافع عن مدرسة أغسطس ضد نقادها . أما الرسالة الثانية فقد بعث بها إلى يوليوس فلوروس الذى التحق بجمعية تيريروس وسافر معه إلى الشرق . ومن الراجح أنه بقى مع تيريروس بعد رجوع أغسطس من الشرق فى أكتوبر سنة ١٩ ق . م . أما الرسالة الثالثة فهى التى اشتهرت باسم فن الشعر Ars Poetica . وهذه الرسالة تحوى موجزاً للمبادئ الأولية التى وجدت فى كتاب وضعه نيوتوليوس كما أشار إلى ذلك الشراح القدامى وكما أثبت المحدثون الذين درسوا بقايا فيلوديموس الذى نقل الكثير من نيوتوليوس . ودون أن نزع بأنفسنا فى نقاش حول التاريخ الذى كتبت فيه هذه الرسالة أو تحديد من هما الشبان اللذان بعث إليهما هوراس برسائلته نسارع إلى تحليل هذه الرسالة للإحاطة بما احتوت عليه من مبادئ عامة بالشعر وأخرى خاصة

بالتأليف المسرحى ، إذ يظهر أن ابنى يسو كانا يرغبان فى الكتابة للمسرح .

وتقسم هذه الرسالة بصفة عامة إلى أقسام ثلاثة :

١ - القسم الأول (١ - ٤١) عن الشعر عامة

poesis

٢ - القسم الثانى (٤٢ - ٢٩٤) عن شكل

القصيدة poema

٢ - القسم الثالث (٢٩٥ - ٤٧٦) عن الشاعر

poeta

وهذا هو التقسيم الثلاثى الذى ذاع واشتهر فى العصر الهيلينستى وتقبله نيوتوليوس الذى كان هوراس يسير فى أثره ، ورفضه فيلوديموس : لأن الشكل والموضوع فى الشعر لا يمكن أن ينقسم ، ومن الخطأ مناقشة أحدهما بعيداً عن الآخر ، وهما إذا ما اتحدا ، أنتجا الأثر الحقيقى للشعر .

الوحدة

يبدأ هوراس رسالته إلى آل يسو بالمناداة بوجوب اتباع مبدأ الوحدة والمواءمة فى الشعر ، كما فى بقية الفنون ، مع إباحة الحرية للشاعر والفنان أن يبتدع الواحد منهما داخل تلك الحدود . أما وجود مواضع رائعة باهرة وسط أشياء تافهة فلا يسمن أو يغنى . وأكثر عيوبنا ناشئة من الجهل بقاعدة الوسط ، فن يهدف إلى الإيجاز مثلاً يكتنفه الغموض . والقاعدة الذهبية هى : حسن الاختيار ، وهو كفيل بوفرة الألفاظ وجمال الانسجام . وهذا يذكرنا بقول كاتو : أحط بموضوعك ، تأتلك الألفاظ عفواً .

الألفاظ

وكما ينبغى أن يرتب الشاعر أفكاره فيقول الآن ما ينبغى أن يقول ، ويؤجل ما يجب تأخير ، متبعاً

لقاعدة : المقام والمقال ؛ فكذلك لابد في اختيار الألفاظ من دقة وعناية وذوق . والعرف وحده هو الحكم والقاعدة والقياس في هذا الأمر .

وهوراس هنا يواجه مشكلة خالدة تتكرر في كل زمان ومكان ولكنه يحمل عبئاً خاصاً هو الدفاع عن مدرسة أغسطس ، ويظهر ذلك من قوله : لم يمنح الشعب الروماني الشعراء القسامة الحرية في ابتداع ألفاظ جديدة . ثم يضمن بهذا الحق على فرجيل وفاريوس ؟

أنواع الشعر

ولكل نوع من الشعر وزنه الذي يلائمه . فالوزن السداسي يستخدم في الملاحم وفي الشعر التعليمي : أما الوزن الخماسي فيستعمل في الرثاء وفي شكوى الحب وأنيته . أما الإيامبيات فبدأت كهجاء مرير صبه أرخيلوخوس على أعدائه . ثم اختص المسرح بالوزن الإيامبي لأنه يلائم الحوار والتثيل ويستطيع أن يتغلب على صخب النظارة . وكيف يستحق المرء لقب الشاعر إذا كان يجهل الألوان المرغوبة في كل نوع من أنواع الشعر أو يعجز عن معرفة الحدود المرسومة ؟ فأسلوب الكوميديا لا يلائم التراجيديات . ولكل موقف من المواقف التراجيدية أو الكوميديية أسلوب يلائمه :

وهذه هي نظرية أنواع الشعر genres التي ميزت كل نوع من الشعر وحددت شكله وموضوعه وسنت لكل قواعد لا يتعداها lex operis . وهذه النظرية قد يمكن أن تقبل إلى حد ما ؛ فقد يمكن مثلاً تقسيم الشعر إلى حماسي وغنائي ومسرحي ، لأن هذه الأقسام تعكس وجهة نظر الشاعر إلى الحياة وتبين أن الحافظ إلى الشعر يأتيه من الداخل أو من الخارج :

وعندما قرر أفلاطون في محاوره أيون أن الشعر إلهام وإلهام فحسب ، حدد أنواع الشعر بالصنف الذي تختار ربات الشعر أن يلهمنه لشاعر ما . وقد شبه أفلاطون الإلهام بالجذب المغناطيسي . فإلهة الشعر تجذب الشاعر الذي يجذب بدوره منشده ، والآخر يجذب النظارة الذين يستمعون إليه . غير أن أرسطو ، وإن اقتربت بعض ألفاظه من نظرية الأنواع إلا أنه لا يمكن أن يقال إنه يؤمن بهذه الفكرة التي آمن بها نقاد الإسكندرية ، ومن بعدهم انتقلت إلى رومة . وقد طبق فيليبوس باتيركولوس نظرية النشوء والاكتمال والمهرم على نشوء أي طراز من الشعر واكماله ثم ذهابه ، وذلك لأنه بعد اكتمال أي نوع من الشعر في يد شاعر عبقري ، من البديهي أن يبحث خلفه عن ميادين أخرى .

ولا يكفي أن يكون الشعر جميلاً بل يلغى أن يكون أيضاً لذيذاً وأن يجلب لب السامع فيجذبه حيث شاء . وقد استعمل هوراس هنا لفظين من ألفاظ النقد الأدبي أحدهما dulcis والثاني pulcher والأول يمس الشعور والأحاسيس ، ويشير الثاني إلى الجمال . وهو يتفق هنا مع ديونيسيوس الهاليكارناسي في التفرقة بين لفظي καλόν و ἡδὴ . فقد ذكر هذا الناقد اليوناني أن أسلوب ثوكيديديس جميل فقط ، وأسلوب اكسينوفون لذيذ فحسب ، أما أسلوب هيرودوت فقد جمع بين الجمال واللذة .

الانفعال هو الأساس

إن الطبيعة نفسها تهيئ إحساسنا سلفاً لكل انفعال من الانفعالات فهي تشرح صدورنا أو تستفزنا إلى الغضب أو تطرحنا أرضاً وتصدعنا بالهموم الشديدة . وهي بعد ذلك تعبر عن كل انفعال بما يلائمه من لغة . فإن كان المقال مخالفاً للمقام ، ضج النظارة بالضحك والاستهزاء .

الشخصيات التقليدية والمبتكرة

وفيما يمس شخصيات القصص المسرحية ، يحسن بالشاعر أن يبقى على خصائصهم القديمة المعروفة . فإذا صور أخيل ، بطل الإلياذة ، فليصوره ، كما فعل هوميروس ، شاباً ، نشيطاً ، سريع الغضب ، صعب المراس ، غير هباب ولا وجل ، لا يعترف بسلطان قانون ما ، وإنما يأخذ كل شيء غلاباً وبحد السيف . أما إذا اختار المؤلف موضوعاً جديداً وابتدع شخصيات جديدة ، فليحذر من التناقض في وصفها .

وليس من العسير أن ندرك أن هوراس يردد هنا ما جاء في الفصل التاسع من كتاب فن الشعر ، وفيه يذكر أرسطو أن أكبر شعراء المسرح اليوناني اختاروا موضوعات قصصهم من الأساطير المعروفة . فأيسخيلوس يقول عن قصصه : إن هي إلا فئات تساقط من مائدة هوميروس . غير أن الشاعر الأثيني ، أجاتون ، دبج قصة خيالية عنوانها غير معروف بالدقة ، وربما كانت تحمل اسم أثيوس Artheus . ويقول أرسطو إن ذلك لم يقلل من أهميتها أو إمتاعها .

اختيار الموضوعات

ولما كان إبراز الأصالة في الموضوعات الشائعة أمراً شاقاً ، كان الأفضل والأسهل أن يختار المرء موضوعه إما من الأساطير المعروفة ، وإما من أشعار هوميروس . وهذا لا يمنع من إظهار قدر من الأصالة في الاختيار ومعالجة القصة القديمة ، ولا سيما إن تجنب المؤلف الترجمة الحرفية والتقليد الدقيق .

هوميروس هو القدوة

وعلى الشاعر الناشئ أن يسير في إثر هوميروس بأن يتتبع مثلاً عن البداية التي بدأ بها أحد شعراء الملاحم الذين خلفوا هوميروس : سأشدو بطالع بريام والحرب

الحبيسة : فما أبسط مطلع الأوديسية الذي يقول : أنشدني ربة الشعر عن رجل شاهد مدناً كثيرة بعد سقوط طروادة واطلع على عادات أهلها ! ومن الأمور المفضلة أن يقفز القاص إلى وسط موضوعه وأن يترك التفاصيل السالفة لوضعها في حواشي القصة :

أطوار الإنسان الأربعة

ومما يعاون الإنسان على حسن التصوير وانسجامه . أن يعرف خصائص الأطوار التي يمر بها ابن آدم من طفولة وشباب ورجولة وشيخوخة . وقد ذكرها أرسطو في الجزء الثاني من كتابه ريتوريكا ، وأفاض فلاسفة العرب في شرحها . ولنضرب للقارئ مثلاً نقتطفه من كتاب الشفاء ، الخطابة ، المقالة الثالثة ، ص ١٦١ ، وفيه يشرح ابن سينا خصائص الرجولة قائلا : وأما الذين في عنفوان التشيخ ، وهم الذين بلغوا أشدهم ، ولم ينحطوا ، فأخلاقهم متوسطة بين الخلقين المذكورين ، بين الشجاعة التهورية والحبس ، وبين التصديق بكل شيء والتكذيب لكل شيء . بل هم في الشجاعة على ما ينبغي . وفي التصديق على ما ينبغي : وهمهم مازجة للنافع بالجميل وللجد بالهزل : فهم أعفاء مع شجاعة . وأما الأحداث فشجعان مع نهم . كما أن الشيوخ جنباء مع عفاف : ومبدأ هذه السن من ثلاثين إلى خمسة وثلاثين واستكمالها إلى الخمسين :

ولكن هذه الخصائص يجب ألا تسرد على لسان أحد من الممثلين بل يجب أن تظهر في أقوالهم وأفعالهم على المسرح ، على شريطة ألا يعرض على أعين النظارة ما تقشعر لهوله الجلود ، كقتل ميديا أولادها أو مسخ إنسان ثعباناً .

وقد سار القدامى على هذه القاعدة إلا أن شكسبير خرج عليها فهو يرينا مصرع يوليوس قيصر على المسرح :

خمسة فصول

ويرى هوراس أن القصة المسرحية المقبولة يجب ألا تزيد أو تنقص عن خمسة فصول . وهذا رأى أخذه من نقاد الإسكندرية . فلم يكن معروفاً عند كتاب التراجيديا العظام ، ولا عند أرسطو الذى يقسم القصة إلى ثلاثة أقسام : المقدمة والمدخل والخاتمة . أما أغاني الجوقة ، وهى لا تدخل فى حساب الفصول ، فقسمان : مجاز ومقام :

إله من الآلة

ولا يوافق هوراس على الالتجاء إلى إله أو السماح له بالتدخل فى حوادث القصة إلا إذا عجز الشاعر أن يجد مخرجاً آخر : والالتجاء إلى إله من الآلة deus ex machina عيب من عيوب قصص يوريبديدس الفنية . فالأصل أن تبدأ القصة تمشى الهوينى ثم تسير حتى تبلغ ذروتها climax ثم يبدأ الشاعر فى تهدئة الانفعالات التى أثارها . أما يوريبديدس فكان يصل بقصته إلى موضع لا يستطيع السير بعده ، إلى عقدة ، تحتاج فى حلها إلى قوة غير بشرية . ففى قصة هيبوليتوس التى اقتبس منها الشاعر الفرنسى ، راسين ، قصة فيدر ، بعد أن يحمل ذاك الشاب الطاهر إلى دار والده جريحاً يلفظ أنفاسه الأخيرة لابد من ظهور إلهة مثل أرتيميس التى كان هيبوليتوس يبجلها أعظم تبجيل لتقص على مسامع الأب البائس تفاصيل القصة . وينكر أرسطو فى الفصل الخامس عشر من كتابه عن فن الشعر على يوريبديدس التجاءه إلى هذا الأمر الشاذ ، وهو يرى أنه يجب عدم الالتجاء إلى الآلهة إلا

بالنسبة للأحداث التى تجرى خارج القصة أو التى وقعت قبلها وليس فى وسعنا أن ندركها أو الأحداث التى وقعت من بعد وليس لنا القدرة على التنبؤ بها .

الممثلون والجوقة

ومع كل ما جرى من تغيير فى المسرح اليونانىبقى عدد الممثلين محدوداً بثلاثة . وواضح من تعبير هوراس «أنه يجب ألا يقحم ممثل رابع نفسه فى الحوار» أن هوراس لا يرى قصر عدد أشخاص الرواية على ثلاثة . فهناك روايات يونانية بلغ عدد أفرادها الذين يشتركون فى الحوار ، دون الصامتين الذين لا يشتركون قط فى الحوار ، ستة مثل مسرحية أوديب ملكا التى ألفها سوفوكليس . ولكن إن ظهر أكثر من ثلاثة على المسرح فى وقت واحد ، وجب على من زاد على هذا العدد المحدد أن يلزم الصمت (muta) . ونحن نعرف أن جميع كتاب القصص الأولى قبل زمن أيسخيلوس اکتفوا بممثل واحد ، ولهذا لا يمكننا أن نعد قصصهم مسرحيات بالمعنى الدقيق : وأيسخيلوس هو أول من استعمل ممثلاً ثانياً ، ثم جاء سوفوكليس بثالث . وبقي هذا العدد المحدود إلى آخر العصور القديمة .

وإذا كانت التراجيديا قد نشأت من أنشودة الديرامب التى كانت تغنىها جوقة دائرية ، فقد كان إذن للجوقة أهمية بالغة فى المحاولات الأولى . وتظهر هذه الأهمية واضحة فى قصة الضارعات لأيسخيلوس فالجوقة تتألف من الفتيات الضارعات أنفسهن وعددهن خمسون ، وهو عدد أفراد الجوقة الديرامية المتطورة ، ولو أزيلت أناشيد الجوقة من قصة الضارعات لما بقيت هناك قصة :

وقد بدأ مركز الجوقة في الاضمحلال كلما زادت أهمية الحوار ، حتى أضحت أناشيد يوربيديس وصلتها واهية بموضوع القصة وأثرها لا يكاد يذكر في دفع القصة إلى الأمام . وهذه الخطوة أتمها وأكملها أجاثون الذي محا كل صلة بين أغاني الجوقة وبين موضوع القصة وجعل من أناشيد الجوقة فترات موسيقية لتشتيف آذان النظارة .

ولكن هوراس في رسالته إلى آل بيسو يسير وراء أرسطو في إعطاء الجوقة دور ممثل له أثره طبعاً في سير حوادث القصة .

تاريخ الموسيقى

وقد أفاض هوراس دون مبرر في التحدث عن تطور الموسيقى : فهو يذكر أن الناي لم تكن قد طوقت بعد بالنحاس ، ولم تكن قد أضحت تنافس البوق ، وكان صوتها أولاً رقيقاً ولها نفعها في مصاحبة غناء الجوقة . وكان عدد النظارة قليلاً ، وأكثرهم فقراء متواضعون . ولما اتسعت المدن وكثرت الفتوحات دب الترف إلى الحياة عامة ، وإلى الموسيقى خاصة ، فتعقدت أنغامها حتى أصبحت تحاكي ألغاز دلفي .

القصة الساتيرية

كما أفاض هوراس في وضع مبادئ لكتابة القصة الساتيرية ، وقد كانت تأتي في المسرح اليوناني بعد عرض ثلاث قصص تراجيدية متصلة trilogy وكان الهدف من مثل هذه القصة الترفيه عن النظارة والمعاونة على تهدئة أعصابهم وانفعالاتهم . ولهذا وجب أن تسمو القصة الساتيرية عن الكوميديا العادية . فليس من اللائق أن ينحط إله أو مارء إلى لغة الخانات القذرة ، كما أنه ليس من الملائم أن يحاول مطاولة السماء : والأسلوب الذي يفضل هوراس هو السهل

المتنع الذي يتصبب عرقاً كل من يتصدى له ، فلا ينال في النهاية إلا العناء والتعب .

وليس هناك من مبرر لإفاضة هوراس في شرح هذا النوع من القصص وتبيان مميزاته وقوانينه إلا إذا افترضنا أن واحداً من آل بيسو كان يرغب في إحياء هذا الطراز من المسرحيات الذي لم يعرف في رومة . فإن لم يكن الأمر كذلك فربما كان هوراس يسير وراء واحد من كتاب العصر الهيلينستي الذين ناقشوا هذا الموضوع .

الأوزان الرومانية

وبعد أن بين هوراس أن المسرحيات اختصت بالوزن الإيامبي وبعد أن أبرز سبب ذلك ، عاد يوضح عيوب الشعراء القدامى من الرومان الذين أكثروا من استعمال السبوندى فجاءت أشعارهم بطيئة ثقيلة . وقد أفسد صبر الجمهور الروماني أو جهله شعراء رومة فدرجوا على الإهمال والتفريط وتركوا المراجعة والصقل والإصاخة إلى النماذج اليونانية . فقد كان للإغريق القدرح المعلن في كل علم وفن . فهم الذين نشأت بينهم التراجيديا والكوميديا .

تاريخ الدراما عند اليونان

وكان منهم أيسخيلوس الذي يعتبر بحق رب التراجيديا ومنشئها فهو أول من استخدم ممثلاً ثانياً ، وهو الذي ابتدع الملابس الفصففاضة والأحذية العالية واستعمل الأسلوب الجزل . وقد خلط هوراس بين نشأة الكوميديا وبين نشأة التراجيديا ، فليس من المقبول أن ممثلي التراجيديا دهنوا وجوههم بمائلة الخمر : وقد أشار هوراس إلى صدور قانون lex est accepta حد من تطرف الكوميديا القديمة في قذف الأفراد : غير أن هذا الموضوع لا يزال غامضاً .

تاريخ الدراما عند الرومان

حواس الشاعر ، وإن سمي الشاعر في لغتهم vates ولكن النقاش دار بشدة في رومة حول الصنعة والموهبة . فشعراء العصر القديم امتازوا بالعبقرية ingenium لا بالصنعة ars ورأى هوراس الخاص الذى يتفق ورأى نيوبتوليموس أنه لا بد من اتحاد بين العبقرية والصنعة وأن كلا منهما على حدة لا تفلح : ويسخر هوراس من أولئك الذين يهللون تقليم أظافرهم وحلق لحاهم وينفرون من الحمامات ويؤمنون الأماكن المنعزلة حتى يقال لهم عباقرة .

هدف الشعر

ولا ينسى هوراس هنا أن يشيد بأن الأصل والمنبع للكتابة الجيدة هو التفكير الصحيح الناتج من دراسة الفلسفة والإلمام بشئ العلوم والفنون . فالشعراء جميعا وفى كل مكان يتطلعون ، فى رأى هوراس ، إلى أمرين : منفعة القارئ (أو السامع) أو إمتاعه ؛ والشعر الذى يدر الكسب ويعبر البحار هو الذى يمزج المفيد بالذيئ . وهوراس هنا يواجه مشكلة عامة كان للرومان فيها وجهة نظر خاصة ؛ ففي العصور القديمة كان الشاعر فى نظر الرومان عاطلا عابثا . أما الأناشيد الحماسية التى كانوا يرددونها فى مآذهم ، فقد كان لها هدف أخلاقى . ولهذا لا يستطيع الرومان أن يوافق على مبدأ الفن للفن . أما فى بلاد اليونان فقد بدأ الشعر بهوميروس ، وأشعاره لم يقصد منها إلا الإمتاع . ولكن سرعان ما جاء الشعر التعليمى (١) وبدأ النقاش حول هدف الشعر أهو الإمتاع أو النفع . وعند أفلاطون يكاد الهدف الأخلاقى فى الشعر يملأ جميع الصورة . وفى آخر قصة الضفادع لأرسطوفانيس ، نجد أن الكل متفقون على أن الشاعر يستحق الثناء لما يسديه من نصائح رشيدة لبلده وما يبذله من جهد

لقد وهبت ربة الشعر اليونان العبقرية والبلاغة الرائعة ولم يطمعوا فى شئ غير النصيت الحسن . أما أبناء الرومان فيتعلمون منذ نعومة أظفارهم الحرص والجشع وقسمة الأس إلى مائة جزء . ومع ذلك فقد أسرت اليونان المغلوبة رومة المنتصرة وترسم الرومان طريق اليونان فى الآداب والفنون وكان لهم حظ غير قليل فى التراجيديات والكوميديات سواء فى القصص المقتبسة أو الروايات الوطنية . والعيب الوحيد فى كتاب رومة هو سرعة التأليف وكراهية المراجعة والصقل .

الصنعة والإلهام

وهذا الإهمال والتقاعس نشأ من الجدال حول الصنعة والعبقرية . فديموقريطوس فيلسوف أديرا ، يرى أن من المحال أن يكتب أحد شعرا رصينا ما لم تسلبه الآلهة لبه وترسل إليه الإلهام ، فهو كالعراف الذى يخبر بالغيب ، ولكنه فى الحقيقة لا يدري ما يقول . ونحن نجد فى الدفاع عن سقراط لأفلاطون أن سقراط طوف بالشعراء يسألهم عن معنى شعرهم فوجد أنهم لا يفقهون ما يقولون . وفى محاوره أيون لأفلاطون نجد أنه يشبه الإلهام بعد الاستيلاء الكامل على جميع المشاعر بالجذب المغناطيسى . وهو يستنتج ذلك من اعتراف أيون أنه لا يفقه شعر شاعر آخر غير هوميروس ولا يهتم إلا بهذا الشاعر . ويرد سقراط بأنه لو كان لدى أيون علم بشعر هوميروس لأغانه على تفهم أشعار غيره . وهذه الفكرة قديمة فى بلاد اليونان ، إذ نجد فى هوميروس الإشارة إلى نفث الآلهة فى الشاعر ما يحرك به لسانه .

أما الرومان فلم يكن من المعقول أن يقبلوا تفسير الإلهام على هذه الصورة التى يسيطر بها الإله على

(١) الشعر التعليمى نظم فقط فى نظر أرسطو .

إذا كانت من الدرجة الثانية . ومثل هذا الشعر هو الذى يشدو به أصحابه دون إلهام من الآلهة مثيراً وهذا خطأ واضح . فلا الآلهة ولا الناس ولا أعمدة الوراقين ترضى أن يكون بين الشعراء أوساط .

النقد النزيه والمأجور

ومما يساعد على بلوغ مرتبة الجودة النقدُ النزيه . أما الشاعر الغنى الذى يدعو المتعلقين إلى موائده ليقرأ عليهم شعره ، فلن يسمع غير الثناء والمديح . وقد يبالغ بعضهم فيذرف الدمع استحساناً أو يرقص ويضرب الأرض بقدميه . فإذا كتب الشاعر الشاب قصيدة فليخش المقاصد الخفية تحت مخاتلة الثعالب . أما الناقد النزيه فهو الذى يوبخ على الضعف ويلوم على الجفاف ويمحو الردى ويشذب المحسنات البديعة المتكلفة وهو الذى يطلب توضيح الغامض والمبهم أو لإزالة التهمة . وبالجمله يكون للمرء كما كان أريستارخوس السكندرى فى نقده لأشعار هوميروس .

الشاعر المجنون

غير أن العقلاء يفرون من الشاعر المجنون ويهربون منه هروبهم من الأجنب أو المصاب بالصرع . فإذا وقع هذا الشاعر فى بئر ، بينما هو يطوف منشداً شعره ، شاخصاً ببصره إلى السماء ، فليناد عبثاً : الغوث ، الغوث . فإني أسائل من يهتم بأمره ويحاول أن يدلى له جبلاً : من أين لك أنه لم يلق بنفسه عمداً ، كما ألقى لإمباذوقليس بنفسه فى بركان إتنا ليعترف الناس بألوهيته ؟ اتركوا للشعراء الحق فى أن يقتلوا أنفسهم . ولو أنقذ أحدهم مرة ، فإنه سيعود إلى محاولة الانتحار مرة أخرى ليشيع أمره ويذيع صيته . لا يعلم أحد

فى إرشاد المواطنين إلى الصلاح . وفى نهاية القصة يختار الإله ديونيسوس من يظن أن شعره سيكون أنفع لبلده . والحق أننا نعلم أن نقد أرسطوفانيس لشعر يوربيديس ينصب كله على الجانب القومى والأخلاقي . ومع أن حكم أرسطو على الشعر كان أساسه الناحية الجمالية إلا أنه لم ينس الناحية الأخلاقية فهو لا يرضى عن وجود الشرير فى أى قصة بل يشترط فى بطل القصة أن يكون خيراً .

أما زينون وأتباعه من الرواقين فكان هدف الشعر عندهم التعليم والتعلم وحده ، لا الإمتاع . ولهذا لقى منهم هوميروس أعظم تبجيل . بل لقد بدأوا التعليل الرمزي للتخلص من كل ما لا يناسب الأخلاق الفاضلة فى الإلياذة والأوديسية . ولكن وجد من بين اليونانيين من ينكر أن للشعر هدفاً غير اللذة ، ومن هؤلاء ايراتوستينيس وفيلوديموس .

فضل الشعر

وليس هناك خلاف فى فضل الشعر والشعراء . ففهم أورفوس المقدس الناطق بلسان الآلهة الذى روض النور والأسود الضارية ومنع الناس من المذابح وأساليب الحياة البغيضة . ومنهم أمفيون الذى قاد الحجارة بسحر أنغامه وبني قلعة طيبة . ومنهم هوميروس الذائع الصيت .

ولما كان الشعر أسبق من النثر فقد كان حقاً أساساً من الأسس التى قامت عليها الحضارة البشرية :

شعر الدرجة الثانية مرفوض

ولكن القصائد التى وجدت أولاً وقبل كل شئء آخر لتدخل البهجة على النفوس ، لا يمكن أن تقبل

لم يقول الشعر ؛ ولكن لامرية في أنه مجنون يصدع
الرءوس بإنشاده ، ويفر منه العالم والجاهل . فإن
أمسك بإنسان ما قتله بإنشاده ولن يتركه حتى يقضى
عليه .

أثر هوراس على النقد الأدبي

كان لرسالة هوراس في صناعة الشعر أثر عظيم
في العصور المتأخرة ، أما في زمانه فلم يكن لها
صدى يذكر . غير أنه في العصور الوسطى ، إذ كانت
أقرب منا لآراء هوراس فن الشعر لأرسطو ، فقد
أصبحت آراء هوراس هي القول الفصل في كل نقد
أدبي . وفي العصور الحديثة عملت مقالة Pope

في إنجلترا وكتاب بوالو ، فن الشعر ، في فرنسا على
أن يكون لكل ما جاء في رسالة هوراس سيطرة تامة
في المناقشات الأدبية . وقد امتلأت المؤلفات الحديثة
التي تبحث في النقد مهما كانت مذاهبها بأقوال
ومقتطفات ترجع إلى رسالة هوراس . مثال ذلك :
الرقعة الأرجوانية *purpureus pannus* التي تقال
للسخريّة من جمل رائعة قليلة وسط مقال تافه ،
وتمخض الجبل فولد فأراً *nascitur ridiculus mus* ،
والمسن *vice cotis* الذي يجعل المدى حادة ولكنه
لا يقطع ، وجهد الصقل *limae labor* ، وإلى الظفر
ad unguem يضرب للوصول إلى الذروة في
الصقل :



علم الأخلاق سبينوزا

بمقام

الدكتور محمد مصطفى طه

أستاذ الفلسفة والتأليف

بكلية الآداب بجامعة القاهرة ومعهد الدراسات الإسلامية

(١)

حياة سبينوزا

ولد باروخ سبينوزا بأمرستردام في الرابع والعشرين من نوفمبر سنة ١٦٣٢ ، من أسرة يهودية وأصل برتغالي . وقد أراد أبواه أن ينشأه تنشئة دينية تجعل منه ربياً أو حاخاماً من رجال الدين ، فبعثا به إلى المدارس ، وكان فيها وقتئذ معلم هو حاخام مشهور يدعى مورتيرا Morteira ، فتعلم سبينوزا على يديه العبرية ودرس في الوقت نفسه اللاتينية والهندسة والطبيعة ، وكان فيما درس وتعلم من هذا كله من الجادين المبرزين .

على أن تعلم سبينوزا اللغة اللاتينية كان لأن الحروف العبرية لم ترضه ، فالتمس دراسة اللاتينية لدى طبيب يدعى فان دن إند Van den Ende له مدرسة بأمرستردام ، وهذا الطبيب هو الذي درس سبينوزا على يديه أيضاً الهندسة والطبيعة وفلسفة ديكارت الذي جذبته كتبه فأنجذب إلى استيعاب

فيلسوف عقل ، ذو منزع صوفي روحي ، وصاحب منهج رياضي وأسلوب هندسي ، وهو مع هذا كله إمام من أئمة مذهب وحدة الوجود له خطره وأثره في تاريخ الفكر الإنساني . خلف آثاراً قيمة كثيرة ، عرضت لمسائل فلسفية ودينية وسياسية دقيقة خطيرة ، ومن بين ما خلف من هذه الآثار كتابه الرئيسي الذي يعد مرآة صادقة لمذهبه ومنزعه ومنهجه ، ولعله اجمع مؤلفاته لما اصطنع من أسلوب ومنهج ، وما نزع إليه من منزع أو ذهب إليه من مذهب .

فأما الفيلسوف الذي كان كذلك فهو باروخ سبينوزا ، وأما الكتاب الذي اشتمل على كل أولئك فهو كتابه (علم الأخلاق) ، وهما ما أرجو أن أوفق فيما سأقدمه عنهما بين يدي قراء (تراث الإنسانية) في الصفحات التالية ، من صورة ، وإن لم تكن تامة كاملة من كل الوجوه ، فلا أقل من أن تكون عامة متكاملة من أكثر هذه الوجوه .

فلسفته ، ومن ثم أضاء في عينيه نور جديد ،
وانكشف مآلديه من استعداد عقلى وميل فلسفى .
ومنذ ذلك الحين أخذ يقال عن فان دن إند إنه
إنما يبذر بذور الإلحاد فى عقول الشباب الذين
كان يعلمهم ، وذلك على حـد تعبير كوليروس
Colérus وهو من أهم المترجمين الذين عنوا بترجمة
حياة سبينوزا عناية خاصة مفصلة . ولما أن قيل ذلك
عن فان دن إند اضطر إلى أن يبرح هولندة ، وان
يلجأ إلى فرنسا . وفضلا عن هذا فقد كان
لسبينوزا معلم آخر عرضه للشك والشبهة ، وذلك
بما أتاح له من تحرير نفسه من ربة الأحكام السابقة
التي كانت شائعة لدى طائفته ؛ ناهيك بما دأب عليه
سبينوزا نفسه مذ كان فى الخامسة عشر من عمره من
مجادلة لرجال الدين ومحااجة كانت تحيرهم وتفحمهم
وذلك فيما كان يدور فيه الحوار بينه وبينهم فى المعبد .
وإذا كان سبينوزا قد أفاد مما درس على أيدي
معلميه ، ومن تعاليم التوراة ، ومن أفكار رجال
الدين وأحكامهم ، ومن مناظرته الجدلية فى هذه
وتلك ، فهو قد أفاد أيضاً فائدة لعلها كانت أعظم
خطراً ، وأبعد أثراً ، فى حياته العقلية من ناحية
وفى تأليف منهجه ومذهبه من ناحية أخرى ، وأعنى
هنا ذلك المبدأ الديكارتي الجليل الذى أخذ به سبينوزا
نفسه وراض عليه عقله وأخذ يعمل على بثه وإشاعته
وهو المبدأ القائل بأنه لا ينبغى أن نقبل شيئاً على أنه
حق ما لم يكن بينا . ومن هنا كانت نظرة سبينوزا
إلى آراء رجال الدين وأحكامهم على أنها لا يمكن أن
تكون مقبولة لدى إنسان له بصيرة . وكان طبيعياً
أن يضيق به وأن يحتق عليه رجال الدين كما كان
لا بد له من أن يتقطع عن الظهور فيما يقام بالمعبد
من طقوس ومن أن يستخفى عن أعين رجال
الدين ، وأن يتجنب الاجتماع معهم أو الاتصال بهم .

على أن رد الفعل الذى كان لدى رجال الدين
من موقف سبينوزا منهم من ناحية ومن الكتاب
المقدس من ناحية أخرى هو أنهم أعلنوا حرمانه من
حقوقه الدينية فلم يكن من سبينوزا عندما بلغه
نبأ ذلك إلا أن قال لمن نقل إليه الخبر : « نعم
إن أحداً لا يلزمنى بشيء لا أفعله بنفسى إلا خشية
الفضيحة ؛ أما وقد أرادوها على هذا الوجه فأنا
أسير مبهجاً فى الطريق الذى فتح لى ، ولى عزاء
وسلوى فى أن مخرجى سيكون أكثر براءة من مخرج
العبرانيين من مصر ولو أن رزقى لن يكون مكفولاً
على وجه خير من رزقهم » .

وإذا كان رجال الدين قد استطاعوا أن يحرموا
سبينوزا من حقوقه الدينية ، إلا أنهم لم يستطيعوا
أن يخرجوه من المدينة كما أخرجوه من المعبد ،
فلجأوا إلى الدسائس ، وألبوا على الرجل الوداع
الوزراء البروتستانت ، وصوروه لديهم فى صورة
المكذب بموسى وبالكذب المقدسة ، وبعون الوزراء
البروتستانت استطاع القوم أن يظفروا من قصاصة
المدينة بحكم يقضى بحرمان سبينوزا من الإقامة فى
امستردام بعد ما كان منه . ولكن هذا الحرمان لم يثر
ألماً فى نفس سبينوزا الذى لم يكن له وقتئذ من مطمع
بعد أن حصل كل ما كان يرغب فى تحصيله بامستردام
من العلوم الانسانية ، إلا أن يخلو إلى نفسه يقرأ
ويتأمل ويروى ويفكر ، وذلك فى مكان آخر يجد
عنده راحة نفسه ودعة قلبه ونور عقله ، وقد وجد
هذا كله فى إحدى الضواحي التي أقام فيها خمس
سنوات عند صديق له .

وهنا نظر سبينوزا إلى نفسه فإذا هو يرى أنه
صفر اليدين من كل مال موروث ، وكل حظ من
حظوظ الدنيا ؛ ولكنه نظر إلى نفسه نظرة أخرى ،
فإذا هو يرى أنه ليس أقل استقلالاً من ديكارت ،

فلم يقبل أن يتقيد بقيد من قيود الوظيفة كالأشتغال بالتعليم العام أو شغل كرسي للاستاذية بجامعة من الجامعات ، ولهذا نراه عندما عرض عليه أن يشغل كرسيًا للفلسفة في جامعة هيدلبرج ، قد أبى مؤثراً حريته وانطلاق فكره على سجيته فيما بينه وبين نفسه من ناحية ، وفيما بينه وبين كتبه التي يقرأ من ناحية أخرى ، وفيما بينه وبين كتبه ورسائله التي يكتب ويؤلف من ناحية ثالثة . ويتبين لإثار الفيلسوف لحريته الفكرية على منصب الاستاذية من رده على الأمير الألماني الذي عرض عليه هذا المنصب ، وذلك حيث يقول : « لقد حدثني نفسي لأول وهلة بأنه ينبغي على أن اتخلي عن العمل على تقديم الفلسفة ، وذلك إذا كنت أريد أن اشتغل بتعليم الشباب ؛ ثم حدثني نفسي بعد ذلك بأني لا أعرف أى حدود ينبغي على أن أضعها لهذه الحرية الفكرية » . وسبينوزا الذي رفض هنا المنصب ، قد رفض أيضاً معاشاً أراد أن يمنحه إياه مع الإقامة في فرنسا أحد المعجبين ، وهو القائد الفرنسي كوندى Condé . وإذا كان في هذا الرفض أو ذاك ما يرضى نزوع سبينوزا إلى الحرية الفكرية وميله إلى الإستقلال بحيث لا يرى لأحد عليه يد أو سلطاناً إلا أنه كان لابد له مع ذلك من أن يعيش ، وأن يتوفر لديه ما يعيش عليه ، ومن ثم نراه وقد أقبل راضياً على الإشتغال بفن آلى امتاز فيه بالمهارة والإتقان حتى جوده ، وذاعت شهرته فيه حتى لقد كان يقصد إليه القاصي والداني من كل فج لشراء ما تنتجه يده من ثمرات هذا الفن وهي عدسات النظارات ، فإذا هو يجد فيما يحصل عليه من الإشتغال بقطع هذه العدسات وصقلها ، ما يكفيه مؤنته وما يقضى حاجته ، وذلك إلى جانب ما كان يصرف فيه الشطر الأكبر من وقته وهو الإشتغال بالتأمل والتأليف في الفلسفة وحقائقها .

وهكذا عاش سبينوزا على النزر اليسير في بساطة وسعادة ورضا ، وذلك بالقرب من ليدن تارة ، ثم بالقرب من لاهاي تارة أخرى ، ثم بهذه المدينة نفسها أخيراً ، حيث استأجر حجرة متواضعة وفيها قضى الأعوام الخمسة الأخيرة من حياته . على أن عزله التي آثرها في حياته ، وما أثير حوله من شكوك وشبهات في أفكاره وعقيدته ، وما لقيه من حرمان واضطهاد وإبعاد ، كل أولئك لم يحل بينه وبين الشهرة وبعد الصيت ، وإقبال المريدين والمعجبين عليه ، والتفاف الأصدقاء والتلاميذ من حوله . وليس أدل على ذلك من أن ليبنتز Leibniz الفيلسوف الألماني عند عودته من إنجلترا قد زار سبينوزا كما أن جان فيت Jean Witt وهو أحد كبار رجال الدولة في زمانه قد شرف بتململته عليه وصحبته له .

وسبينوزا الذي كان يحيا حياته المتواضعة على ما يقيم الأود ، لم يكن من قوة البنية وسلامة الصحة بحيث يستطيع أن يقاوم الضعف الذي أخذ يوهن منه العظم شيئاً فشيئاً بحكم ما كان يعانيه من مرض السل من ناحية ، ومن مكابدة التأمل العميق ومشقة السهر الطويل من ناحية أخرى . ولعل أكثر ما كان يقضى فيه وقته في الأيام الأخيرة من حياته هو الحديث إلى عشرائه من أهل البيت الذي كان يقيم فيه إلى جانب ما كان يجريه من مشاهدات بالميكروسكوب لبعض الحشرات . وذات يوم طلع الصبح واجتمع الفيلسوف بعشرائه متحدثين مناقشين كعادتهم ، ثم تفرق القوم وانصرفوا إلى حضور ما كانوا يحضرون من قداس ديني ، وعند عودتهم في الساعة الثالثة من بعد ظهر اليوم التمسوا سبينوزا في حجرته فإذا هم يجدونه ميتاً في فراشه ، وكان ذلك اليوم الذي وقعت فيه وفاة ذلك الفيلسوف الراضى النفس الوداع القلب الكبير العقل ، هو اليوم الحادى والعشرون من فبراير سنة ١٦٧٧ عن أربع وأربعين سنة وثلاثة أشهر .

تراث سبينوزا

كانت حياة سبينوزا قصيرة إذ لم يتجاوز به العمر أربعاً وأربعين سنة وثلاثة أشهر كما بينا ذلك في موضعه من قبل . وقد ألم في حياته القصيرة تلك العلوم ومعارف شتى ، ووقف على كتب دينية وفلسفية وعلمية عدة . وعكف على دراسة هذا كله إما نقداً وتحليلاً لبعضها ، وإما تفسيراً وتأويلاً لبعضها الآخر .

على أن حياته على قصرها كانت حياة خصبة غنية بما انتجه الفيلسوف لإبائها من الكتب والرسائل وما خلفه من الخطابات التي دارت على كثير من المسائل ، وكلها مرآة لما عرفه وأخذ عنه وتأثر به من كتب وعقائد ومذاهب سابقة عليه أو معاصرة له من ناحية ، وصورة معبرة أصدق تعبير عن أفكاره وأنظاره ومذاهبه التي ابتكرها هو من ناحية أخرى .

فما لاشك فيه أن سبينوزا قد بدأ حياته الفلسفية تلميذاً دارساً لغيره ، ومحصلاً عن غيره ، ومستقياً من غيره ، بما يمتاز به من جدّة وطرافة . وها هو ذا تاريخ الفلسفة الديكارتية في العصور الحديثة يحدثنا بأن هذه الفلسفة قد أنجبت كثيراً من الفلاسفة في كثير من البلاد الأوروبية ، وأن من بين هؤلاء الفلاسفة الذين أغرهم الحركة الديكارتية في هولندا لم يكن ثمة فيلسوف ألمع إسماً وأروع إنتاجاً وأبعد صيتاً مما كان لسبينوزا الذي كان في فلسفته متصلاً بالفلسفة الديكارتية أولاً ، ثم منفصلاً عنها آخرها ، وذلك بجدّة مذهبه وجرائته ، حتى لقد قيل : « إن السبينوزية ليست إلا ديكارتية متطرفة » . وهذا التطرف هو الذي جعل سبينوزا موضعاً للأحكام المتطرفة أيضاً حتى لقد كان سبينوزا فذاً بين الفلاسفة ، إذ ظفر برضا الراضين عنه ، بقدر ما تعرض لسخط الساخطين عليه ، بحيث كان في رأى

فريق شيطاناً من شياطين الكفر والإلحاد ، وفي رأى فريق آخر قديساً ينبفخ فيه الله من روحه .

وإذا كان ذلك كذلك فقد تعين على الباحث إذن أن يخوض خضم هذه الأحكام المتضاربة لا ليغرق نفسه معها ، ولا ليتأثر عقله بها ، ولكن ليلمس وجه الحق ووجه الباطل فيها ، وأن يكون سبيله إلى هذا هو الوقوف على ما خلف الفيلسوف من آثار ، والعكوف على دراسة هذه الآثار دراسة موضوعية تحليلية تقوم على الفحص العميق والنقد الدقيق ، بعيداً عن الدعاوى التي وجهت التهم ، وأثارت الشكوك والشبه ، بحيث ينتهي الباحث المتعمق ، والفاحص المحقق ، والناقد المدقق إلى الكشف عن الحقيقة في ذاتها عارية عن الأهواء ، نائية عن العواطف التي أملت تلك الدعاوى على أصحابها .

وها نحن أولاء نسلك تلك السبيل مع فيلسوف هولندا الفذ ، فنلم على قدر ما يتسع له المقام في (تراث الإنسانية) ، بما خلفه سبينوزا من آثار فلسفية ، انطوت على كثير من الأفكار الإنسانية ، مجملين في عرض هذه الآثار بصفة عامة ، ومفصلين في الحديث عن كتاب (علم الأخلاق) (Ethique) بصفة خاصة ، فهو أجمع كتب سبينوزا لشتات مذهبه وأصدق مرآة لعقله وقلبه .

(١) (مبادئ فلسفة رينيه ديكارت ، مبرهنة بالطريقة الهندسية) سنة ١٦٦٣ .

Renati des Cartes principiorum philosophiae,
Mori geometrico demonstratae, 1663.

وقد شفع سبينوزا هذه الرسالة برسالة أخرى في (الأفكار الميتافيزيقية Cogitata metaphysica) . وتعد رسالة سبينوزا في مبادئ فلسفة ديكارت من أول ما كتبه الفيلسوف ، وإحدى رسائله التي نشرها إبان حياته ، إذ كانت الرسالة الأخرى (الرسالة اللاهوتية السياسية) .

على أن عرض سبينوزا لمبادئ فلسفة ديكارت لايمضى إلا إلى بداية القسم الثالث من رسالته تلك ، حيث كان ينبغي أن تستنبط نتائج المبادئ العامة للطبيعة . ويكاد اصطناع النسق الهندسى الذى قدمه ديكارت نفسه فى رده على (الاعتراضات الثانية) يبدو منبثاً فى كل صفحات الرسالة على أنه نموذج حذا فيه سبينوزا حذو ديكارت .

ومن البين أن سبينوزا هنا إنما يعرض فكر ديكارت لأفكره هو ، كما أنه قد جعل من رسالته فى مبادئ فلسفة ديكارت مايشبه أن يكون تمهيداً لفلسفته الخاصة ، إذ ليس من شك فى أن سبينوزا فى سنة ١٦٦٣ قد تجاوز حدود المذهب الديكارتي ، ووضع خطة مذهبه فى كتابه (علم الأخلاق) الذى أطلع وقتئذ بعض تلاميذه على بعض أجزائه . وأكبر الظن أن تكون رسالة سبينوزا فى عرض مبادئ فلسفة ديكارت ثمرة لما كان يقوم به الفيلسوف من تعليم الفلسفة الديكارتية لتلميذ لعاه البير بورج Albert Burgh الذى كان يعيش معه حينذاك .

ومهما يكن فى عرض سبينوزا لمذهب ديكارت من دقة وأمانة ، إلا أنه كان يلج بصفة خاصة على المبادئ التى كانت تبدو له ملائمة لمذهبه الخاص ، كما أنه كان يعتمد فى بعض المواطن إلى تحوير أفكار ديكارت تارة ، أو إلى تجاوزها تارة أخرى ، حتى تم له الملاءمة بين هذه الأفكار وبين ما يعنيه هو من أفكاره الخاصة . وعلى هذا النحو نجده فى أحد تنبيهات المطلب التاسع من القسم الأول يوجه الخطاب الى ديكارت فيقول له : « إن الله ، ولو أنه لاجسمانى ، إلا أنه ينبغى مع ذلك أن يفهم على أنه مشتمل فى ذاته على كل الكمالات التى فى الامتداد » . وثمة نتيجة أخرى من نتائج هذا المطلب ، وهى النتيجة التى تقرر أن الله ، وهو خالق كل شئ ،

لايمكن أن يحس محسب : بل لا يمكن أن يسره على وجه الدقة ؛ وأكبر الظن أن هذا الكلام لا يوجد مثله على مثل هذا الوجه عند ديكارت .

على أن الاتجاه الذى ينطوى عليه هذا الكلام فى رسالة مبادئ فلسفة ديكارت ، يوجد أيضاً فى رسالته الأخرى فى (الأفكار الميتافيزيقية) التى نشرت عقب رسالة المبادئ الديكارتية ، ووضعها سبينوزا مشفوعة بها على أنها بمثابة الإيضاحات على مسائل مختلفة فى الميتافيزيقا الديكارتية . ومهما يكن من أن سبينوزا يبدو فى هذه الرسالة أو فى تلك تلميذاً من تلاميذ المدرسة الديكارتية ، إلا أنه كثيراً ما يخلى بين مبادئه الخاصة وبين الظهور من حين إلى حين ، ولعله كان يعنى بهذا أن يبني العقول لفلسفة أجراً هى تلك التى يعرضها فى آثاره الأخرى بصفة عامة ، وفى كتابه (علم الأخلاق) بصفة خاصة ، وذلك على الوجه الذى سنراه معه فى موضعه بعد .

(٢) (الرسالة اللاهوتية — السياسية — سنة ١٦٧٠)
Tractatus Theologico-politicus 1670 : وهى الرسالة الثانية التى نشرت لإبان حياة سبينوزا ، وقد كتبها الفيلسوف فى وقت كان الجدل فيه محتدماً حول مسائل الوحي والنبوة والمعجزات وحرية الاعتقاد ، كما أنه جد فيها واجتهد فى تأويل التوراة تأويلاً عقلياً مهتدياً فى هذا التأويل بما يشعه العقل من أنوار ، وما يكشفه من أسرار . وقد نظر كثير من خصوم سبينوزا إلى هذه الرسالة على أنها خلاصة للأفكار الضالة ، وسبيل إلى الكفر ؛ ومن هنا نستطيع أن نفسر ما يبديه سبينوزا من أسف ، وما يعاينه من ألم ، مصدرهما هذا النقد العنيف الذى تعرض له ، وهذا الطعن المحجف الذى وجهه خصومه إليه .

(٣) (رسالة في الله وفي الإنسان سنة ١٦٦٠
Tractatus de Deo et homine, 1660): عرض فيها
سبينوزا فلسفته الخاصة ، وكتبها لأصدقائه المسيحيين ،
وضاع أصلها اللاتيني ، ولكن حفظت لها ترجمتان
هولنديتان نشرتا سنة ١٨٥٢ . ويمكن أن تعد هذه
الرسالة بمثابة المسودة لكتاب (علم الأخلاق) .

(٤) (رسالة في إصلاح العقل
Intellectus Emendatione) : وقد تركها
سبينوزا دون أن يتمها ، ولكنها نشرت على
ما هي عليه بعد وفاته ، وهي من قبيل المدخل
إلى المنهج من ناحية ، وإلى التعرف على
قيمة المعرفة من ناحية أخرى ، مثلها في هذا وذاك
كمثل (الآلة الجديدة Novum organum) لفرنسيس
بيكون ، وكمثل (قواعد تدبير العقل
la direction de l'Esprit) ، و (مقال عن المنهج
Discours de la Méthode) وكلاهما لديكارت ،
و(البحث عن الحقيقة La Recherche de la Vérité)
لما لبرانش . وهذه الكتب كلها ترمي إلى غاية واحدة
هي الاستعاضة بها عن (الآلة = Organon) القديمة
التي وضعها أرسطوطاليس ، وضمها كتبه المنطقية
فكان اسم (الآلة) عنواناً لها ، وعلماً عليها .

على أن لرسالة سبينوزا في إصلاح العقل قيمة
أخرى غير قيمتها المنهجية ، ذلك بأنها بمثابة المفتاح
الذي تفتح به أبواب المذهب السبينوزي كلها ، كما
أنها تعد بمثابة المقدمة أو التمهيد لكتابه الرئيسي في
(علم الأخلاق) ، ناهيك بأنها نموذج كامل قليلا
ما يوجد له مضارع في التحليل الفلسفي .

(٥) (الرسالة السياسية سنة ١٦٧٥- سنة ١٦٧٧
Tractatus politicus, 1675-1677): كتبها سبينوزا في
أواخر حياته ولم يتمها ، ولكنها نشرت على ما هي
عليه بعد وفاته . وهذه الرسالة كتاب عام في السياسة

العقلية ، فيها وسع الفيلسوف نطاق المبادئ التي
وضعها في رسالته اللاهوتية السياسية . فتناول بالدرس
والتحليل المفصلين كلا من الملكية المستبدة
والأرستقراطية والديمقراطية .

(٦) (الخطابات) : وقد ترك سبينوزا طائفة
صالحة منها كتبها إلى مراسليه من أصحاب الشخصيات
العلمية البارزة الذين كان من أشهرهم مير
Oldenburg ناشر آثار سبينوزا بعد وفاته وأولدنبيرج
سكرتير الجمعية الملكية للعلوم بلندن . على أن خطابات
سبينوزا ، وإن لم يكن لها حظ من الذيوع والانتشار
بقدر ما كان لخطابات ديكارت ، إلا أن لبعض تلك
الخطابات أهمية كبرى من حيث ما تناولته من
موضوعات في الرياضيات والكيمياء والبصريات
وصقل العدسات ، فضلاً عما يتناوله أكثرها من
موضوعات فلسفية وأخرى تتعلق بتأويل الكتب
المقدسة : ومن هذه ما يعد شروحاً قيمة على مسائل
وردت في كتاب (علم الأخلاق) : فليس من شك
في أن من أهم وأمتع الخطابات التي من هذا القبيل
الخطاب ٢٩ في « اللامتناهي » ، والخطاب ٤٢ في
« التمييز بين الماهية والوجود » ، والخطاب ٤٥ في
« البرهان على وجود الله » ، والخطاب ٤٩ في « الله
والمصائر والنجاة » ، والخطاب ٧٤ في « معارضة
المذهب الكاثوليكي » :

(٧) (علم الأخلاق على المنهج الهندسي
Ethica Ordine Geometrico Demonstrata) : وهو أهم
كتب سبينوزا وأصدقها تصويراً لمذهبه ومنهجه ، وقد
اشتغل الفيلسوف بإعداده وتأليفه وتنقيحه طوال سنين
عدة من حياته ، ولكنه لم يجرؤ على نشره إبان حياته
خشية الفتنة ، فنشر الكتاب بعد مماته . على أنه كان يطلع
خاصة أصدقائه وتلاميذه على الأجزاء التي كان يتمها ،
وذلك ليدرسوها ، ويبدوا رأيهم فيها ، ويكتبوا له

الأجزاء الأولى من كتاب (علم الأخلاق) ، كل أولئك يدور فيه الجدل على الكيفية التي يمكن أن تقوم بها الأخلاق مع نظام الضرورة الكلية ، وعلى ما يصير إليه اللاهوت والدين مع هذا اللون الجديد الذي يقدمه سبينوزا لتأويل الكتب المقدسة : ذلك بأن سبينوزا ، سواء في رسالته اللاهوتية السياسية أو في خطابه ، لا ينكر الكتب المقدسة على الإطلاق ، ولكنه يؤولها على طريقته التي استحدثها واصطنعها حتى مع شخص المسيح عليه السلام ، وذلك على الوجه الذي تنبئه معه مما كتبه في أحد خطابه إلى أولدنبرج حيث يقول : « إن المسيح هو أسمى مرتبة من مراتب تجلى الحكمة الإلهية في هذا العالم » .

٣

كتاب سبينوزا في علم الأخلاق

يعد كتاب سبينوزا في (علم الأخلاق) أهم كتبه وأدلى على منهجه ، وأجمعها لكل نواحي مذهبه ، فضلا عن أنه يوضح ويفصل كثيرا من أفكاره وانظاره التي وردت غامضة أو مجملة أو مشارا إليها في كتبه ورسائله الأخرى .

وفي هذا الكتاب يصطنع سبينوزا منهج الرياضيين في الهندسة ، ويسرف في اصطناع هذا المنهج ، حتى لقد جاء كتابه أشبه بكتب علماء الهندسة منه بكتب الفلاسفة . وليس أدل على هذا من أن الكتاب كله ليس إلا طائفة من التعريفات والبيدميات والمسلمات والمطالب والبراهين والنتائج ، وما إلى ذلك مما يصطنعه علماء الهندسة في كتبهم ورسائلهم ، وفي حل معضلاتهم ومسائلهم .

واصطناع سبينوزا للمنهج الهندسي على هذا الوجه لم يكن بدعا في العصر الذي عاش فيه هذا الفيلسوف ، إذ كان ينظر في ذلك العصر إلى المنهج الرياضي على

نما يعرض لهم من مشكلات ، بشرط ألا يطلعوا أحداً على تلك الأجزاء من الكتاب إلا بعد الاستيثاق من خلقه . ولقد بالغ سبينوزا في هذا الضن بالكتاب على عامة القراء حتى شملت مبالغته الخاصة من الفلاسفة ، إذ لم يبح لأحد من أطلعهم على الكتاب أن يظهر ليبنتز Leibniz وهو الفيلسوف الذي له شأنه على شيء منه . وظل سبينوزا ضائماً بكتابه (علم الأخلاق) على ليبنتز حتى توثقت بينهما الصلة ، فإذا هو يتيح له فرصة الإطلاع عليه والنظر فيه .

(٨) (مختصر في النحو العبري Compendium grammatices Linguae hebraeae) : وضعه سبينوزا بعد رسالة اللاهوتية السياسية وهو كما يبدو من عنوانه ليس كتاباً في الفلسفة أو اللاهوت أو السياسة ، وإنما هو موجز ناقص في قواعد اللغة العبرية ، إلا أن بين بعض ما ورد فيه وبين المذهب الفلسفي لسبينوزا صلة ما : ذلك بأن الفيلسوف يلح فيه على أن العنصر الأول والجوهرى للغة هو الإسم لا الفعل ، وأن المعنى الأصلي الذي تنطوى عليه الألفاظ هو الذي لا يدل على حال أو فعل ، وإنما على شيء أو جوهر ؛ وهذه نظرية وإن كانت موضع جدل ومناقشة من ناحية فقه اللغة ، إلا أن صلتها بالميتافيزيقا السبينوزية ظاهرة .

هذه جملة المصنفات التي يتألف منها التراث الفلسفي والديني والسياسي للفيلسوف الهولندي ، وكل هذه المصنفات قد نشر باللاتينية فيما عدا رسالة واحدة هي الرسالة الموضوعية في (الله والإنسان وسعادته) على نحو ما سبقت الإشارة إلى هذه الرسالة في موضعها من الحديث عنها آنفاً . ونحن إذا تدبرنا ما خلفه سبينوزا من آثاره الفلسفية والدينية والسياسية تلك ، ألفينا طابع الجدل يكاد أن يطبعها جميعاً : فرسالة (الأفكار الميتافيزيقية) و (الرسالة اللاهوتية السياسية) وبعض

أنه نموذج ينبغي أن يحتذى في العلوم كلها : فهويز Hobbes الفيلسوف الإنجليزي الذي غنى سبينوزا بدراسته عناية خاصة ، قد رد المنطق كله إلى الحساب العدي ؛ وديكارت Descartes الفيلسوف الفرنسي الذي اتخذ منه سبينوزا في أول عهده بالتفكير الفلسفي قدوته حتى لقد كان مؤثراً له ، متأثراً به ، مقبلاً على فلسفته وعلى عرض مبادئها في أولى رسائله ، قد قدم مثلاً واضحاً لتطبيق المنهج الرياضي والصورة الهندسية على جزء من أجزاء ميتافيزيقاه . وهذه الصورة الهندسية هي التي آثرها سبينوزا ليعرض فيها أولاً مبادئ فلسفة ديكارت ، ثم ليعرض فيها بعد ذلك أفكاره هو وأنظاره في فلسفته الخاصة . ولعل مذهب سبينوزا كان أطوع للصورة الهندسية من مذهب الفلاسفة التجريبيين ، ومن مذهب بعض الفلاسفة العقليين ، لأن مذهب سبينوزا ينحى التجربة ؛ ويريد أن يستنبط كل شيء من فكرة أولى مستمدة من العقل .

على أن الآلة الرياضية ، وإن كانت نافعة ومحقة لفوائد كثيرة بصفة عامة ، وأكسبت منهج سبينوزا ومذهبه بعض خصائص جدتهما وطرافتهما بصفة خاصة ، إلا أنها قد أفقدت هذا المذهب وذلك المنهج كثيراً من وضوحهما وإبانتهما ، إذ ليس من اليسير على الناظر في كتاب (علم الأخلاق) لسبينوزا ، وفي غيره من الكتب التي نحت نحوه ، وألبست الثوب الهندسي مثله ، أن يدرك الأفكار في تسلسلها وتتابعها . وها هوذا ليينز Leibniz الفيلسوف الألماني يتحدث عن سبينوزا فيقول : « إن سبينوزا لا يبدو دائماً معلماً عظيماً في فن البرهان ، وإن عقل هذا المؤلف ليبدو معقداً ملتوياً ، وإن من النادر عنده أن يسلك الطريق الواضح الطبيعي ، وإنه ليؤثر الطرق الوعرة

والمسالك الدائرية الطويلة ، وإن براهينه إنما هي مما يحير العقل أكثر مما ينور وإنه أحياناً ما يتلاعب بالبرهان » ، (نشر هذا النص فوشيه دي كارى Foucher de Careil سنة ١٨٥١) .

ومهما يكن من شيء ، فقد عرف سبينوزا نفسه مساوئ المنهج الذي اصطنعه ، وذلك فيما يصرح به في ذيل الجزء الرابع من كتابه (علم الأخلاق) حيث يقول : « إن المبادئ التي وضعها في هذا الجزء الرابع للطريقة التي يحيا بها الإنسان حياة أفضل ، ليست معدة البتة على نسق من شأنه أن يتيح إدراكها بلمحة بصر واحدة ، حتى يستخرج بعضها من بعض على وجه أيسر ، فقد كنت مضطراً إلى أن أشتها قليلاً ، ومن ثم أصبح من الضروري أن ألم شعها مرة أخرى هنا على نسق مطرد ، وذلك بأن أرد هذا العرض كله إلى طائفة معينة من المبادئ الرئيسية » . وهكذا نرى أن سبينوزا لكي يعالج هذا التقطع الذي كان سبباً في غموض فكره ، قد اضطر إلى أن يتناول براهينه من جديد ، وأن يتحدث عنها في لغة متسقة وعبارة مؤتلفة من قبيل ما يتحدث به الكتاب والمؤلفون عادة ، حتى تبدو الروابط على وجه أحسن ، وفي صورة أوضح ؛ ناهيك بأنه يأسف لأنه لم يتحدث دائماً في هذه اللغة الرصينة الحية التي صاغ فيها بعض الشروح scolies والتذييلات appendices مما عقب به على بعض المطالب propositions والبراهين Demonstrations وذلك عند ما كان يأخذ نفسه بالازورار عن لغة علماء الهندسة ومنهجهم . ومهما يكن من شيء مرة أخرى فإن الصورة الهندسية ليست من فكر سبينوزا إلا بمثابة الظرف أو القالب الذي صب فيه هذا الفكر العبقري ، وأن الخير كل الخير إنما هو أن نوغل في فكر سبينوزا نفسه ، وأن ننفذ إلى أعماقه في

الجزء الأول

في الله

أفرد سبينوزا الجزء الأول من كتاب (علم الأخلاق) للحديث عن الله ، ذاته وصفاته وتجلياته ، وعمما يتصل بهذا كله في الإنسان والعالم ، واستهل هذا الجزء ، كما استهل غيره من الأجزاء الأخرى بطائفة من الحدود أو التعريفات والبلهيات والمسلمات التي قدمها بين يدي ما هو بسبيل البرهنة عليه من المطالب ، وكل أولئك قوام للأسلوب الهندسي الذي ساد الكتاب كله ، على نحو ما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفاً .

ولعل أهم الحدود أو التعريفات التي في مستهل هذا الجزء ، هو هذا التعريف الذي له خطره في تاريخ الفلسفة الحديثة بصفة عامة ، وفي فلسفة سبينوزا بصفة خاصة ، وفي ميتافيزيقاه بصفة أخص ، وأعني به تعريف الجوهر الذي تحده سبينوزا بقوله : « أعني بالجوهر هذا الذي يوجد في ذاته ، أو بعبارة أخرى هو هذا الذي ليس تصويره مفتقراً إلى تصور شيء آخر عنه يجب أن يكون وجوده » (علم الأخلاق : ج ١ تعريف (٣)) . ثم يتحدث سبينوزا عن الله باعتباره جوهرًا متأحدًا ولا متناهيًا وضروريًا أو واجب الوجود بذاته ، كما يتحدث عن الموجودات التي تملأ أرجاء الكون على أنها أحوال أو أشكال أو صور أو هيئات (Modes) لهذا الجوهر (Substance) الأوحد أو الله ، كما يبرهن على وجود الله باعتباره جوهرًا واجب الوجود بذاته ، ولا متناهيًا في ذاته ومتأحدًا مع ذاته ، وله عدد لا متناه من الصفات (attributs) اللامتناهية . وها هنا بين سبينوزا أن اللامتناهي على أنواع ، كما أن لفظ اللامتناهي يستعمل في الاصطلاح بمعنى يدل على أنه صفة ذاتية للشيء المتصف به تارة ، وبمعنى يدل على أنه وصف

ذاته بصرف النظر عن هذا القالب أو تلك الصورة ، فنعريه من هذه الصيغ الهندسية التي من شأنها أن عوقته عن الوضوح والإبانة ، وأضفت عليه ثوباً من الغموض والابهام ، فهناك تبدو الأفكار متصلة ، والأنظار متسقة ، والمذهب متكاملًا في صورته الموثقة .

ذلك هو منهج سبينوزا في كتابه (علم الأخلاق) وتلك هي مساوئ ذلك المنهج . أما الكتاب في ذاته ، وفي أجزائه التي يتألف منها ، وفي موضوعاته التي يشتمل كل جزء عليها ، فهذا كله ما أرجو أن أوفق في الوقوف عنده ، والإلمام به ، والإبانة عنه ، في الصفحات التالية :

يتألف الكتاب من خمسة أجزاء : الجزء الأول في الله ، والجزء الثاني في طبيعة النفس وأصلها ، والجزء الثالث في أصل الانفعالات وطبيعتها ، والجزء الرابع في عبودية الإنسان أو في قوة الانفعالات ، والجزء الخامس في قوة العقل أو في حرية الإنسان . ويلاحظ هنا أن موضوع الجزئين الرابع والخامس هو علم الأخلاق ، ولكن سبينوزا أطلق اسم (علم الأخلاق) على الكتاب كله ، لأن العمل عنده هو غاية النظر من ناحية ، ولأن مزعه الرئيسي إنما كان منزعاً أخلاقياً من ناحية أخرى ، وإن مثله في هذا المنزع كمثل الرواقين إذ كان النظر عندهم سبيلاً إلى العمل أو كان العمل في فلسفتهم غاية للنظر .

ولكي تبين لنا القيمة الكبرى التي لهذا الكتاب في ذاته ، والخطر العظيم الذي له في تراث الإنسانية يحسن أن نقف معه ومع مؤلفه وقفة عند كل جزء من أجزائه ، بحيث تتضح معالمه الرئيسية وخصائصه الجوهرية ، وموضوعاته الميتافيزيقية والنفسية والأخلاقية :

عددى للشيء وقد تكثرت أفراده فهي لامتناهية في عددها لا في ذاتها .

أما من حيث تطبيق هذا المعنى الاصطلاحي أو ذاك على الجوهر الذى هو الله عند سبينوزا ، فإن الفيلسوف الهولندى يستعمل كما يبدو لفظ اللامتناهى بالمعنيين ، إذ للجوهر الإلهى عنده صفات لامتناهية في ذاتها ولا متناهية في عددها ، إلا أننا لا نعرف من هذه الصفات التى هى كذلك غير صفتين جوهريتين هما في متناول عقولنا ، وهاتان الصفتان الجوهريتان هما الفكر (La pensée) من ناحية ، والامتداد (L'étendue) من ناحية أخرى .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإن سبينوزا يرى أن الله من حيث هو جوهر ، فهو مفكر من ناحية ، وممتد من ناحية أخرى ، وهو وإن كان ممتداً إلا أنه لا جسمانى . وعنده أن الله من حيث هو مفكر ، فإن فكره لا محدود ، وأن موضوعه هو الوجود اللامحدود ، أو الكائن اللامتعين (L'être indéterminé) . وإذن فليس لله عقل بالمعنى المألوف ، ولا له فهم على الوجه المعروف ، لأن الفهم على هذا الوجه ، والعقل بذاك المعنى ، إنما هما إسمان يطلقان على ملكة أو وظيفة من ملكات الفكر الإنسانى المحدود ووظائفه ، وهذا أو ذاك ليس من طبيعة الذات الإلهية اللامتناهية في كل شيء بصفة عامة ، وفي صفتيها الجوهريتين وهما الفكر والامتداد المطلقان عن كل حد أو قيد أو تعين بصفة خاصة . ومثل هذا يقوله سبينوزا عن الإرادة : فكما أن الله ليس له عقل أو فهم بالمعنى الإنسانى المعروف أو المألوف ، فهو ليس له إرادة أيضاً بهذا المعنى أو ذاك ، لأن الله ليس له موضوع محدود أو معين تتعلق به إرادة مقيدة بهذا الموضوع المحدود المعين .

وإذا كان الله في ذاته ، وهو الطبيعة الطابعة (La nature naturante) كما يسميه سبينوزا ، ليس

له عقل ولا إرادة ، إلا أن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالله منظوراً إليه في سياق النظام الضرورى لطبيعته ؛ وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الفكر بالفعل والشعور ليس لهما مكان إلا من خلال الفيض الضرورى لصفات الله ؛ أو هو يعنى بعبارة أوضح أن الطبيعة الطابعة هى العالم أو الله باعتباره جوهرأ أو مبدأ ، بخلاف الطبيعة المطبوعة (La nature naturée) وهى العالم أو الله ، ولكن من حيث هو مجلى (manifestation) أو ظاهرة (Phénomène) . وينتهى سبينوزا إلى أن الطبيعة الطابعة هى الجوهر بصفاته على حين أن الطبيعة المطبوعة هى جملة الأحوال أو الأشكال أو الصور أو الهيئات التى للجوهر .

واسبينوزا الذى يعد الفكر والامتداد صفتين جوهريتين لذات الله ، ينظر كذلك إلى الحرية على أنها عين ذات الله ، أو عين فعاليته (activité) اللامتناهية في نفوذها إلى كل صور الوجود الممكنة حتى تبلغ ذروة اللامتناهى وفقاً لقوانين ضرورية ، ولا ينظر إلى الحرية على أنها صفة من صفات الله ، إذ الحرية عنده هى أن يفعل الكائن بمقتضى قوانين طبيعته الذاتية وحدها ، وذلك على الوجه الذى نتيبته معه من تعريفه للحرية حيث يقول : — « يقال لهذا الشيء إنه حر إذا كان موجوداً بحكم الضرورة النابعة من محض طبيعته ، وكانت ذاته وحدها هى التى تسيره في أفعاله . ويقال لهذا الشيء إنه ضرورى أو مضطر مجبر إذا كان شيء آخر هو الذى يسيره في وجوده وأفعاله ، وذلك بنسبة ثابتة وشرط معين » . (علم الأخلاق : ج ١ ، تعريف ٧) .

وكان سبينوزا في فهمه للحرية على هذا الوجه ، يربط الله والإنسان بروابط الضرورة ، كما يرى أن كل ما يفعله الله إنما يصدر عن طبيعته ضرورة على هذا الوجه الذى هو عليه ، وذلك على نحو ما هو

(Anthropomorphism) ، سواء في هذا الجزء الأول من كتابه (علم الأخلاق) أو في (رسالته اللاهوتية السياسية) : فهو ينكر في شدة وسخرية وقوة في البيان فكرة إله ذي ميل أو هوى يتقلب مع ميوله وأهوائه ، ويتبدل مع خططه وأغراضه ، ويريد شيئاً ثم يريد نقيضه أو عكسه أو ضده ، ويشور ويسكن ، ويندم وينتقم ، فكل أولئك وغيره من ضروب الانفعالات ، التي تجعل لله غاية من الغايات ، إنما هو في نظر سبينوزا حديث أساطير وخرافات : ذلك بأن الله الذي ليس لوجوده بداية ولا نهاية ، ليس لأفعاله كذلك علة خارجة عن ذاته تصدر عنها ، ولا غاية غير فائضة من ذاته تنتهي إليها . وها هنا يستفيض سبينوزا في نقده لفكرة العلة الغائية ، وفي تجريحه للقائلين بها ممن يزعمون أن لأفعال الله دوافع وعلا فاعلية وأخرى غائية ، مثلها في هذا كمثل أفعال الإنسان ، الأمر الذي يجعلهم يفرقون في الوهم الباطل إذ يجعلون لأفعال الله دوافع شبيهة بدوافع أفعالهم ، وحرية من قبيل حريتهم ، فإذا هم يهذون في الأضاليل ، ويضلون في الأباطيل .

فإذا عرفنا كل ما تقدم ، فقد انتهينا مع سبينوزا إلى التذليل الذي ختم به الجزء الأول من كتابه (علم الأخلاق) ، حيث يصطنع أسلوباً ممتلئاً بالجرأة والثقة فيما يتحدث به عن تفسيره لذات الله وطبيعته وصفاته وصلته بالإنسان والعالم ، فإذا هو يفصل المحمل ، ويوضح المشكل ، على وجه تبيين معه أن إلهه هو الوجود كله ، أو هو كل الوجود في كل مراتبه ، وليس ثمة خارج ذاته وصفاته شيء آخر يستحق أن يطلق عليه اسم « الجوهر » ، لا بمعنى أن كل شيء به فحسب ، ولا بمعنى أن كل شيء فيه فحسب ، ولكن بمعنى أن كل شيء هو عينه . إنه العلة الفاعلية (Cause efficiente) لوجود كل

الشان في المثلث إذ يقال عنه إن جملة زواياه مساوية لزائيتين قائمتين ، فإن المساواة بين جملة زوايا المثلث وبين الزائيتين قائمتين إنما تنشأ من طبيعة المثلث ؛ ومن هنا لا يمكن أن يكون كل ما في العالم على وجه آخر ، ولا على نظام آخر ، لأن كل شيء قد عينته وحددته الطبيعة الإلهية ، سواء في الإنسان أو في العالم ؛ وإذن فالفرق بين الضروري الواجب الوجود بذاته (nécessaire) وبين الحادث الممكن الوجود بذاته الواجب الوجود بغيره (contingent) ، ليس له وجود في الحقيقة ، وإنما هو آت من جهلنا بماهية الأشياء ونظامها الكلي .

والعالم الذي يصدر ضرورة عن ذات الله ، ينبغي أن يكون له أعلى درجة من درجات الكمال الممكن ، على حين أن الله ذاته ينبغي أن يكون له أسمى درجة من الكمال المطلق . وها هنا يتبين أن سبينوزا من أصحاب مذهب التفاؤل (optimiste) ، مثله في هذا التفاؤل كمثل ديكارت ومالبرانش وليبنز ، ولكن مع هذا الفارق الجوهرى ، وهو أن سبينوزا يقيم مذهبه في التفاؤل لا على أساس من حكمة الله وعنايته ، بل على أساس من ضرورة طبيعته . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن سبينوزا يرى أن النظام العجيب للعالم ليس ناشئاً من فعل علة عاقلة ، ولكنه ناشئ من وحدة جوهر الأشياء كلها ، ومن اتحاد كل الأعراض أو الهيئات مع عين الجوهر . أما أن في العالم نقصاً أو نقائص ، فهذا راجع إلى خطئنا نحن في تقدير كمال الأشياء تقديرأ يتفاوت بتفاوت منفعتنا ، ويوافق ما يلائمنا ، بدلا من أن يبنى تقدماً على حسب طبيعة الأشياء في ذاتها ، وبمقتضى ماهيتها الذاتية .

على أن سبينوزا الذى نظر إلى الله على أنه الطبيعة الطابعة التي تصدر عنها أو تفيض منها الطبيعة المطبوعة ، قد أنكر مذهب التشبيه

الأشياء وماهيتها ، ولكنه أيضاً العلة المنفصلة (Cause immanente) التي لا تنفصل عن المعلول ، والتي يسكن أو يكمن فيها المعلول ، كما أنه عين الفعلية ، وعين الحياة ، في أسمى وأكمل درجاتهما ، وأوجهاا للشعول الذي لا يخرج عنه أي شيء ، وللفيض الذي يصدر عنه كل شيء .

الجزء الثاني

في طبيعة النفس وأصلها

إذا كان سبينوزا قد عرض في الجزء الأول من كتابه (علم الأخلاق) للطبيعة الطابعة على أنها هي الله ، فهو هنا في الجزء الثاني يعرض للطبيعة المطبوعة على أنها هي الإنسان ، ولهذا نراه ينهنا بادی ذی بدء إلى أنه لا يزعم أن يفسر الطبيعة المطبوعة بأسرها أي مكل الأشياء التي لاحصر لها ولا يتناهى عددها ، والتي تفيض ضرورة من صفات الله ، وإنما هو يتناول بهذا التفسير ما عساه أن يوصلنا إلى معرفة النفس الإنسانية وطبيعتها ، وكل ما تمتلىء به من ملكات وأفكار عل أنها هيئات أو أحوال لله من حيث هو جوهر مفكر ، كما أن كل الأجسام إنما هي هيئات أو أحوال لله من حيث هو جوهر ممتد ؛ ومن هنا لم يشغل العلم الطبيعي إلا حيزاً ضئيلاً عند سبينوزا ، بالقياس إلى ما يشغله هذا العلم عند ديكارت .

وإذا كان ذلك كذلك فكيف ولدت الطبيعة الطابعة الطبيعة المطبوعة ؟ وكيف تولدت الأشياء المتناهية من أحضان الشيء اللامتناهى ؟ الحق أن هذه المسألة أو تلك لا وجود لإحدهما أو لكليهما عند سبينوزا الذي لا ينكر فكرة الخلق فحسب ، بل ينكر فكرة التوليد أيا ما كان أيضاً : ذلك بأنه يرى أن الصفات الإلهية بكل ما لها من هيئات إنما توجد منذ الأزل ، مثلها في هذا كمثل الجوهر الإلهي

إذ هو يوجد منذ الأزل بكل ما له من صفات ، إذ أن الأشياء الجزئية أو الفردية من حيث هي مكونة بواسطة هذه الهيئات ، فهي مساوقة لله الذي له هذه الصفات التي تفيض منها هذه الهيئات ، وإذا كان الله سابقاً عليها ، فليس هذا السبق في الزمان ، ولكنه في الطبيعة والرتبة ، لأنه لا يمكن أن يتصور أن الله كان من غير العالم ، كما لا يمكن أن يتصور أنه كان بدون صفاته وهيئاته .

وينبئ على هذه المقدمات كلها أن كلا من النفس الإنسانية والجسم الإنساني هيئة لصفة من صفات الجوهر الإلهي ، أعنى أن النفس الإنسانية هيئة لصفة الفكر الإلهي ، وأن الجسم الإنساني هيئة لصفة الامتداد الإلهي وقد نظر سبينوزا إلى هاتين الهيئتين وهما النفس الإنسانية من ناحية ، والجسم الإنساني من ناحية أخرى ، على أن بينهما تبادلاً أو توازياً ، كما نظر إلى الصلة بين الأفكار فيما بينها من جهة ، وإلى الصلة بين الأشياء فيما بينها من جهة أخرى ، على أن بينهما مثل هذا التبادل أو التوازي الذي بين النفس والجسم ، وكما نظر بعد هذا كله إلى الإنسان على أنه هيئة مركبة من الفكر والامتداد الإلهيين . ويمكن أن يقال بعبارة أخرى من عبارات سبينوزا نفسه أن النفس فكرة أو سلسلة من الأفكار للفكر الإلهي ، وأن الجسم فكرة للنفس ، والنفس فكرة للجسم تقابل كل منهما الأخرى أو تتوازي كل منهما مع الأخرى . وكل أولئك ينتهى بسبينوزا إلى أن ثمة إتساقاً سابقاً (Harmonie préétablie) بين النفس والجسم ، وأن هذا الإتساق تحكمه الضرورة التي هي شرط لا بد منه عند هذا الفيلسوف لكل ما يصدر عن الطبيعة الإلهية . وهنا ينتهى سبينوزا أيضاً إلى أن هذه الصلة الضرورية بين النفس والجسم ، أو بين كل جسم وبين فكرته ، إنما تؤدي إلى أن لكل جسم نفساً ، وأن الطبيعة بأسرها

حية ، وهذا يعنى أيضا أن كل الكائنات التى فى الكون حية ، ولكن على درجات متفاوتة .

وبعد نظرية النفس وصلتها بالجسم ، وقف سبينوزا فى الجزء الثانى من كتابه (علم الأخلاق) عند الهيئات المختلفة التى تتألف منها النفس الإنسانية ، مبتدعا بالمعرفة ، وهاهنا ننتقل مع هذا الكتاب من علم الوجود (الأنطولوجيا) إلى علم النفس (البسيكولوجيا) الذى يختلف عند هذا الفيلسوف عما هو عليه عند جمهوره الفلاسفة الذين عرضوا لعلم النفس : ذلك لأن سبينوزا إنما يستقى كل عناصر علمه فى النفس من طبيعة الله وصفاته ، بحيث لا يعول على استمداد شئ من المشاهدة الباطنية أو الشعور الإنسانى الذى تقوم به وتدور عليه هذه المشاهدة الباطنية ، إذ أن النفس كما يتصورها سبينوزا ليس لها ملكات ، وإنما كل ما لها هيئات . ويترتب على هذا أن العقل والإرادة والحساسة إنما هى مجرد ألفاظ لا معنى لها ، أو هى محض تجريدات لاغناء فيها ، وأن هيئات الفكر هى وحدها التى لها حقيقة وجودية ما .

أما ما هى هيئات الفكر هذه ، فان سبينوزا لا يسأل عنها الشعور النفسى ، وإنما هو يسأل فكرة الله التى يستنبط منها درجات المعرفة المختلفة ، أو هيئات المعرفة والشعور نفسه . وإن نظرية المعرفة عند سبينوزا لتبدو لأول وهلة وكأنها تجريبية ، على نحو ما هو الشأن فى نظرية المعرفة عند كل من هوبز Hobbes وجساندى Gassendi . ومهما يكن فى قول سبينوزا من أن الجسم الإنسانى هو فكرة النفس الإنسانية والموضوع الوحيد لها ، من مسحة تجريبية ، إلا أن الجسم الإنسانى هو هيئة من هيئات الامتداد الإلهى ، ومن هنا ينطوى على فكرة الجوهر الإلهى نفسه ، وهذا هو ما ينفرد به سبينوزا ، من دون التجريبيين ، وتمتاز به نظريته فى المعرفة من خصائص

مثالية (idéaliste) ، على الرغم مما يبدو فيها بادية ذى بدء من خصائص تجريبية (Empirique) .

والمعرفة هنا فى الجزء الثانى من كتاب (علم الأخلاق) على درجات ثلاث هى التى أوردها سبينوزا فى رسالته (فى إصلاح العقل) على أنها أربع ؛ وقد استحال هذه الدرجات الأربع إلى ثلاث لأن الدرجتين الأوليين توحدتا فى درجة واحدة هى درجة الأفكار الجزئية غير التامة (inadéquates) الملتبسة (confuses) ، والفكرة غير التامة هى التى لا تساوى موضوعها ، على حين أن الفكرة التامة (adéquate) هى التى تساوى موضوعها . وتمتاز الفكرة التامة بأنها هى وحدها الواضحة وضوحاً كاملاً ، والصادقة صدقاً تاماً ، والحقيقية حقاً ، واليقينية يقيناً مطلقاً (vraie) : فالمعرفة الآتية عن طريق الحواس والخيلة معرفة غير تامة ، على حين أن معرفة الله ليس فيها فكرة غير تامة البتة ، ومن هنا كان الفرق بين أفكار الله وبين أفكار الإنسان فى أن أفكار الله كلها تامة على حين أن بعض أفكار الإنسان غير تامة ، ومن هنا يأتى أو يقع الخطأ فى المعرفة الإنسانية ، هذا الخطأ الذى يعرفه سبينوزا بأنه ليس إلا ضرباً من الحرمان من المعرفة ، أو الإغراق فى الجهل بحقائق الأشياء وعللها الحقيقية .

وإذا كانت المعرفة الآتية عن طريق الحواس والخيلة معرفة ظنية ملبسة ناقصة فإن المعرفة الحاصلة فى العقل أو المحصلة بالعقل معرفة يقينية واضحة كاملة . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الحواس والخيلة ترينا الأشياء بعين الحدوث والإمكان (contingency) ، على حين أن العقل يريناها بعين الوجوب والضرورة (nécessité) والديمومة (éternité) ، وهذه العين من شأنها أن تلبس الأشياء صورة الحق والصدق ، على حين أن تلك العين من شأنها أن تلبس الأشياء صورة الخطأ

والباطل . ولهذا يتعين على النفس التي تريد أن تخلص من اللبس والخطأ ، أن تعمل على الإنسلاخ من نطاق الجزئى ، وأن تسمو إلى آفاق الكلى . وها هنا تتبين الدرجتان الأوليان للمعرفة : الدرجة الأولى وهى المعرفة الحسية ، والدرجة الثانية وهى المعرفة العقلية لإحدهما تقف عند الجزئى الخاص ، والأخرى تتجاوز هذا الجزئى الخاص إلى الكلى العام .

على أن الوصول إلى الكلى العام إنما هو بطريقتين : أحدهما طريق الاستدلال أو التعميم غير المباشر أو بالواسطة (médiat) الذى يتخذ نقطة بدئه من المشاهدة ، والآخر طريق الحدس (Intuition) أو التعميم المباشر أو بلا واسطة (Immédiate) ، وهذا الضرب الأخير من ضروب المعرفة هو الدرجة الثالثة من درجاتها ، وهى أكمل الدرجات جميعاً ، والنفس التى تصل إليها هى أكمل النفوس جميعاً ، إذ ترى كما لو كانت ترى بعين الإشراف (Illumination) ، ترى فى كل جسم الامتداد الإلهى ، وترى فى كل فكرة الفكر الإلهى ، ترى فى كل صفة من الصفات الجوهر اللامتناهى الذى هو عين ذات الله ، ترى هذا كله على هذا الوجه فإذا هى فيما ترى وتتأمل من الجوهر الإلهى تبرز معرفتها بمعرفة العقل اللامتناهى وهو عقل الله ذاته (علم الأخلاق : ج ٢ ، مطلب ٤٤ - ٤٦) . وكما أن هذه الدرجة هى أعلى درجات المعرفة ، فهى كذلك أسمى مراتب الفضيلة والسعادة ، وذلك على الوجه الذى سنتبينه مع سبينوزا عندما نعرض لمذهبه الأخلاقى فى الجزئين الرابع والخامس من كتابه (علم الأخلاق) . وهكذا نرى مما يقدمه سبينوزا من نظريته فى المعرفة أن النفس الإنسانية ، وقد اتخذت موضوع معرفتها من جوهر الله أو ذاته ، تستطيع أن تسمو ، وأن تصل إلى هذه الدرجة العليا من المعرفة : لأن الجسم الذى تتأثر به وتؤثر فيه وهو موضوع فعلها

وانفعالها ، إنما يعبر عن ذات الله . وهكذا نرى أيضاً أن أخص خصائص نظرية المعرفة السبينوزية هو أنها نظرية لا تتخذ محوراً الرئيسى من الأنا الإنسانى (Le moi) ، بل من الفكر الإلهى اللامتناهى ، إذ ليست النفس الإنسانية هى التى تروى وتفكر ، وتعرف وتدبر ، وإنما الله وحده هو الذى يروى ويفكر ، ويعرف ويدبر فى هذه النفس الإنسانية أو تلك .

ويميز سبينوزا بعد هذا كله بين الفعل (action = agir) وبين الانفعال (Passion = Pâtir) ولكنه يحصر الفرق بينهما فى الوضوح واللبس اللذين يتفاوتان قوة وضعفاً فى معرفتنا بعلم أفعالنا وانفعالاتنا : فالنفس تكون فاعلة حيناً تتصور بوضوح ما ينتج عن طبيعتها ، وهى تكون منفعة عندما تعرف هذه العلل فى لبس ، إذ أن كل الأفعال تصدر عن أفكار تامة واضحة ، على حين أن كل الانفعالات تصدر عن أفكار غير تامة مليسة . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن النفس فى الفعل تكون مسيرة بالضرورة النابعة من طبيعتها ، على حين أنها فى الانفعال تكون مسيرة بالضرورة النابعة من الطبيعة الخارجية ، ولكنها على الحالين مسيرة بالضرورة أبداً . ومن هنا كانت نظرة سبينوزا إلى إيمان الناس بالحرية على أنه ليس إلا وهماً من الأوهام الباطلة الشائعة ، ولأنه لوهم قائم على الجهل بالأسباب والدوافع الحقيقية ، وراجع إلى العلم علماً ناقصاً غير واضح بهذه الأسباب .

وفى نهاية الجزء الثانى من كتاب سبينوزا فى (علم الأخلاق) ، نراه يحتفى احتفاء حماسياً له روعته بنتائج مذهبه الأخلاقى لأسبياً فيما يتعلق بالفضيلة والسعادة القصوى من ناحية ، والسكينة والطمأنينة العليا من ناحية أخرى : ذلك بأنه يذهب إلى أن

دوام افتقارنا المطلق إلى الله وإلى ضرورة الأشياء ، من شأنه أن يجعلنا نضع معه السعادة القصوى والبهجة العظمى في معرفة الله ، وثواب الفضيلة في الفضيلة نفسها ، كما يجعلنا نتقبل الحسن والسيئ من الحظ ، ويطهرنا من الشنآن والحسد لغيرنا ، والازدراء والاستهانة بغيرنا ، ويعلمنا أن نقنع بما لدينا وأن نكون عوناً لغيرنا . وهذه الثمرات الياقة الرائعة لمذهب سبينوزا في الأخلاق هي التي جد في تغذيتها وتنميتها في الأجزاء التالية من هذا الكتاب على وجه نظر منه إلى فلسفته ، فإذا هو يرى أنها هي الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى الفضيلة والسعادة .

الجزء الثالث

في أصل الانفعالات وطبيعتها

استهل سبينوزا الجزء الثالث من كتابه (علم الأخلاق) بتمهيد قدمه بين يدي دراسته لأصل الانفعالات وطبيعتها ، فصرح في هذا التمهيد بادئ ذي بدء بأنه سيصطنع في هذه الدراسة نفس المنهج الذي اصطنعه في دراسة الله والنفس الإنسانية ، أي أنه سيدرس انفعالات الناس ورذائلهم وحقاقتهم على نحو ما تدرس الخطوط والسطوح والأحجام ، لأن تلك الأشياء ليست أقل حظاً من الخصائص الطبيعية من هذه ، ولا هي أقل في خضوعها لقوانين الكون العامة من بقية الأشياء . وهاهنا نرى سبينوزا يعيب على الفلاسفة الذين عرضوا من قبله للانفعالات ، أنهم جعلوا من الإنسان دولة في داخل الدولة ، ونظروا إليه على أنه من القدرة على قهر الانفعالات بحيث يصبح من شأن الإنسان وهو هذا الكائن الوهمي أن يخل بنظام الكون ، فضلاً عن أنه في نظرهم كأنه ليس جزءاً من هذا الكون . وفي رأى سبينوزا أنه مهما كان من سجال وروعة فيما كتبه أولئك الفلاسفة

عن الهيئة التي تكون عليها الحياة المثلى ، إلا أن أحداً منهم لم يحدد الطبيعة الصحيحة للانفعالات ، ولا ماهذه الانفعالات من سلطان على النفس ، ولا ماهذه النفس من سلطان على تلك الانفعالات ، ومن ثم كانت شكوانا مما عليه حالنا ، وكانت كراهية الناس وازدراؤهم ، وكان فوق هذا وذاك هذا الدم الرائع في بلاغته الذي وجه إلى النفس الإنسانية على أنها قاصرة عاجزة ، كأن هناك رذيلة مافى الطبيعة ، وكما لو لم يكن كل شيء داخلاً سواء بسواء في النظام الكلي للكون ، ولأرجاعاً في إيجاداً إلى قوانين ضرورية .

وبعد هذا التمهيد أخذ سبينوزا في عرض تعريفاته وبديهياته ومسلّماته ومطالبه وبراهينه ونتائج التي هي جماع العناصر التي تتألف منها دراسته لأصل الانفعالات وطبيعتها : فهو قد عرف الانفعال بأنه يعنى به تغيرات الجسم التي بها تزيد أو تنقص قوة الفعل في الجسم ، فلما أن تكون عوناً ، ولما أن تكون عائقاً ، كما يعنى به في الوقت نفسه أيضاً الأفكار المتعلقة بهذه التغيرات (علم الأخلاق : ج ٣ ، تعريف ٣) . وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات سبينوزا نفسه أننا لو استطعنا أن نكون العلة التامة لهذه التغيرات لكان معنى الانفعال الذي يعنيه هو أنه هو الفعل ، وإلا لكان هو الانفعال (علم الأخلاق : ج ٣ ، شرح) . ومن هنا يمكن أن يقال مع سبينوزا أن الانفعال هو الفكرة الملبسة أو هو هيئة من هيئات الفكر تتمثل في الجسم أو في بعض أجزائه ، أو هو قوة من قوى الوجود ، تزيد أو تنقص عما كان لها من قبل .

أما أصل الانفعال فان سبينوزا قد استطاع أن يصل إليه ، فاذا أصل الانفعالات جميعاً عنده ، ليس في الجسم ، ولا في الأعراض الخارجية ، بل هو في جوهر النفس عينه ، وهذا امتياز سبينوزا عن ديكرت . أما ما هو هذا الأصل أو المصدر الذي

تصدر عنه وترد إليه كل الإنفعالات ، فهو عند سبينوزا الطلب أو النزوع أو الرغبة (Le désir) . وهذا يقين إذا لاحظنا معه أن في النفس الإنسانية همة (effort) أساسية وجوهرية تظل دائبة بها إلى غير حد على وجودها الذي هو عين جوهرها ، وأنه إذا كانت النفس هيئة صادرة عن القوة الإلهية اللامتناهية ، فهي لا تنقطع عن أن تفعل فعلها فتبذل همها أبداً حتى تحفظ وجودها وتنميته على الدوام ضد كل العلل الخارجية ، وهذه الهمة هي الطلب الذي هو أصل في كل الإنفعالات .

والإنفعالات عند سبينوزا أنواع : منها انفعالات أولية ، ومنها انفعالات ثانوية : فأما الإنفعالات الأولية فهي الطلب (Le désir) ، والفرح (La joie) ، والحزن (La tristesse) ، وهذه الإنفعالات الثلاثة هي التي تتولد منها كل الإنفعالات الأخرى (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ١١ ، شرح) . ويشرح سبينوزا معنى الطلب فيقول إن الهمة إذا كانت متعلقة بالنفس وحدها فهي تسمى عندئذ إرادة (Volonté) ، وإذا كانت متعلقة بالنفس والجسم جميعاً فهي تسمى عندئذ نزوعاً أو ميلاً (appétit) ، وهذا النزوع أو الميل ليس إلا ماهية الإنسان التي من طبيعتها أن يصدر عنها بالضرورة ما يصلح لحفظ بقاء الإنسان ، ولهذا كان متعيناً على كل إنسان أن يبذل همه . على أنه ليس ثمة فرق ما بين الطلب (désir) والنزوع (appétit) ، إلا أن الطلب متعلق عامة بأفراد الإنسان من حيث أن لهم شعوراً بنزعاتهم ؛ ومن هنا يمكن أن يعرف الطلب بأنه هو النزوع مع شعور الإنسان بذاته (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ٩ ، شرح) . ولما كانت النفس خاضعة لتغيرات كبيرة ، وذلك إذ تكون منفعلة (passive) فتنتقل إلى كمال أكثر حيناً ، وإلى كمال أقل حيناً آخر ، فإن هذه الإنفعالات هي التي تفسر لنا لإنفعال الفرح والحزن . وبناء على

هذا يعرف سبينوزا الفرح بأنه انفعال تنتقل به النفس إلى كمال أعظم ، كما يعرف الحزن بأنه انفعال تنتقل به النفس إلى كمال أقل ، وكما يطلق على انفعال الفرح إذ يتعلق بالنفس والجسم اسم البسط أو المرح (chatouillement = Gaieté) وعلى انفعال الحزن اسم القبض أو الكآبة (mélancolie) (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ١١ ، شرح) .

وأما الانفعالات الثانوية فهي ألوان متنوعة للانفعالات الأولية ، وهي تنوعات لها ومشتقات منها ، الأمر الذي يمكن أن نتبينه في وضوح وجلاء إذا وقفنا مع سبينوزا عند بعض الأمثلة التي تظهرنا على أن كل الانفعالات إنما ترجع إلى أصول أولية هي انفعالات الطلب والفرح والحزن : فالحب والكراهية ليسا انفعالين أوليين ، ولكنهما انفعالان مشتقان من انفعالي الفرح والحزن ، بمعنى أنك إذا أضفت إلى كل من الفرح والحزن معرفة العلل التي تولدهما ، فقد حصل لك عندئذ انفعال الحب وانفعال الكراهية (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ١٣ ، شرح) والرجاء ليس إلا فرحاً قد يتحقق وقد لا يتحقق ، بمعنى أنه وليد صورة لشيء موجود في الماضي أوفى المستقبل ، وليس تحققه يقينياً ؛ والخوف على العكس من هذا ، فهو حزن قد يتحقق وقد لا يتحقق ، وهو انفعال ناشئ من صورة لشقاء ليس يقينياً ؛ وأنت إذا أبدلت على أي وجه من الوجوه الشك باليقين بدلا من الرجاء أو الخوف ، فهناك يحصل لك الأمن (Sécurité) أو القنوط (désespoir) ؛ والندم (repentir) هو شعور بالحزن مقرون بفكرة فعل ماضٍ يخيل لنا أننا أنجزناه بجرية ؛ والغرور أو الخجل هما الفرح أو الحزن وقد ولدتهما فكرتا الاستحسان أو الاستقباح من جانب الآخرين (علم الأخلاق : ج ٣ ، تذييل) ؛ والحسد (L'envie) هو الكراهية التي تستولى على الإنسان فإذا هو يحزن لسعادة الآخرين

ويفرح لشقايتهم ؛ والرحمة (La miséricorde) على العكس من هذا هي الحب الذى يستولى على الإنسان فإذا هو يفرح لسعادة الآخرين ، ويحزن لشقايتهم ؛ والتواضع (L'Humilité) هو الشعور بالحزن لدى الإنسان الذى يتأمل عجزه وضعفه .

ولا يقف سبينوزا عند هذا الحد من تصنيف الانفعالات وتعريفها ، بل هو قد وقف أيضاً عند تحليل التعاطف وتعليله وقفة لعله كان فيها أسبق من آدم سميث Adam Smith إلى وضع قوانين التعاطف ودراستها دراسة دقيقة : فيها هنا يصوغ سبينوزا مبدأ التعاطف على الوجه التالى : «إننا نجد فى أن نفعل كل الأشياء التى نخيل لنا أن الناس ينظرون إليها بفرح ، وإننا نكره الأشياء التى نعرف أنها تستلزم كراهيتهم » (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ٢٩) : وها هنا أيضاً يلاحظ سبينوزا أن مجال التعاطف أوسع من هذا نطاقاً ، وذلك إذ يقول إن كل شئ تماثل طبيعته طبيعتنا إنما يجعلنا نستشعر له إلى حد ما تأثيراً شبيهاً بذلك التأثير الذى نرى أننا نستشعره فيه (علم الأخلاق : ج ٣ ، مطلب ٢٧) ؛ ومن هنا كان الجهد الذى نبذله لكى يحب الآخرون ما نحب ، ويكرهوا ما نكره ؛ ومن هنا أيضاً لم يكن الفرح بزوال الشئ المكروه لبعضى دون أن تشوبه شائبة من حزن .^٤

الجزء الرابع

فى عبودية الإنسان

أو فى قوى الانفعالات

بعد أن فرغ سبينوزا من دراسة الانفعالات من حيث هي فى ذاتها على الوجه الذى رأينا معه فى الجزء الثالث من كتابه (علم الأخلاق) ، نراه فى الجزئين الرابع والخامس يعرض لهذه الانفعالات

من حيث علاقاتها بسعادة الإنسان وكماله ؛ فعلام تشتمل عبودية الإنسان وحرية بالنسبة إلى الانفعالات ؟ وما هو الخير والشر ؟ وما هي الانفعالات المحمودة والانفعالات المذمومة ؟ وما هي سبيل الوصول إلى السعادة الحقيقية ، وإلى الحياة الأبدية ؟ كل أولئك موضوعات يتألف منها الجزءان الأخيران من كتاب (علم الأخلاق) ، وهما اللذان يورد المؤلف أحدهما بعنوان (عبودية الإنسان) ، ويورد الآخر بعنوان (حرية الإنسان) ، وكلاهما مرآة صادقة يتجلى على صفحتها المذهب الأخلاقى لسبينوزا .

ولعل أول ما يظهرنا عليه سبينوزا هو سلطان الإنسان بعقله على الانفعالات من ناحية ، وسلطان الانفعالات على الإنسان بنفسه ، وعلى القوة التى لا تتناهى فى استعلائها علينا ، وهى قوة العلل الخارجية التى تولد فيها هذه الانفعالات من ناحية أخرى . أما كيف كان ذلك كذلك ، فهذا ما ننبينه مع سبينوزا هنا أولاً فى الجزء الرابع ، ثم بعد ذلك فى الجزء الخامس : فإذا كان الانسان جزءاً بسيطاً من الطبيعة ، مفتقراً إلى كل الأجزاء الأخرى ، فانه لا يمكن أن يكون إلا علة جزئية غير تامة للتغيرات التى تعرض له (علم الأخلاق : ج ٤ ، مطلب ٢ ، ٣ ، ٤) . ولكى يكون الإنسان خلواً من كل طلب أو رغبة حتى يكون فارغاً من كل انفعال ، فلا بد من أن تكون أفكاره كلها تامة ، ومن أن يكون هو لامتناهياً مثل الله حتى يكون حراً كذلك (علم الأخلاق : ج ٥ ، مطلب ١٧) . ولكن الحقيقة هي أن الإنسان مقهور ضرورةً بالانفعالات ، وأنه من حيث هو كذلك فهو إنما يتبع القاعدة العامة للطبيعة على قدر ما يتطلبها النظام الكلى للأشياء (علم الأخلاق : ج ٤ ، مطلب ٥ ، نتيجة ٢) . على أن الانفعالات ، وإن كانت قاهرة للإنسان من وجه ، إلا أنها مقهورة من

يقصرون دونه من اتباع قواعد العقل . أما ما هي قواعد العقل هذه ، وما هي الإنفعالات التي تسير أو تنافر هذه القواعد ، فذلك ما نتيبنيه مع سبينوزا من خلال علم الأخلاق .

على أن نظرية المعرفة عند سبينوزا لا تبدو من وجه واحد ، وإنما هي تبدو من وجه حليفة للمذهب التجريبي (L'empirisme) ، وتبدو من وجه آخر ريبية للمذهب المثالي (L'idéalisme) : فهنا وهنا نخيل لنا ، ونحن نقرأ الجزء الأخير من كتاب سبينوزا في (علم الأخلاق) ، أن المتحدث هو هوبز تارة ، ومالبرانش تارة أخرى ، وأبيقورس طوراً ، ومؤلف زاهد أطواراً ، وكل أولئك أوجه من التناقض الذي يظهر عند سبينوزا ويمكن أن نرده معه إلى أصوله الحقيقية في مذهبه الأخلاقي ، كما ندينه فيما يلي :

يرى سبينوزا أننا لكي نتبع العقل ، فليس من الضروري أن نقف من أنفسنا موقف الحرب لأنفسنا ، لأن العقل لا يأمرنا بشيء غير ملائم لطبيعتنا : فحبنا لأنفسنا ، وسعينا وراء ما هو نافع حقاً ، وبذلنا ما نبذل من جهد حتى نحفظ وجودنا علينا ما دام لنا هذا الوجود ، والجد في طلب الخير والنفرة من الشر على الجملة ، كل أولئك يأمرنا به العقل . ويعرف سبينوزا الخير على نحو ما يعرفه هوبز بأنه كل مانع عرف يقيناً أنه لا بد من أن يكون نافعاً لنا ، كما يعرف الشر بأنه هو الذي يحول دون الخير . وبعبارة أخرى يقال مع سبينوزا إن خير الإنسان هو كل ما ينفع في حفظ وجوده عليه ، أو هو كل ما يزيد في قدرته على الفعل ، كما يقال معه أيضاً إن شر الإنسان هو كل ما يصاد حفظ وجوده عليه ، أو هو كل ما ينقص من قدرته على الفعل .

والعقل لا يلزم الإنسان بأن يحفظ وجوده عليه فحسب ، بل هو يلزمه أيضاً بالأل يحافظ على نفسه

وجه آخر : يقهر بعضها بعضاً ، ولا ينقهر أحدهما إلا أن يكون الإنفعال القاهر له أقوى منه . ولا تكفى معرفة الخير والشر لمنع أى انفعال من الوقوع ، إلا أن تكون هذه المعرفة بالخير والشر انفعالا متولداً من الشعور بالفرح أو الحزن (علم الأخلاق : ح ١ ، مطلب ١٤) . والصراع الذي ينتهي بهذا الإنفعال إلى القهر ، وبذلك الإنفعال إلى الإقهار ، إنما هو في رأى سبينوزا صراع بين قوتين مقدورتين حيث تستلزم ضرورة إحداها على الأخرى في هذا الصراع ، فاذا إحداها قاهرة ، والأخرى مقهورة .

ويخصى سبينوزا بعد هذه الأحوال أو الظروف الرئيسية التي من شأنها أن تزيد أو تنقص في قوة الإنفعال . ولما كانت الأشياء متساوية ، كان التفاوت بينها بنسبة اتصاها بالإنفعالات التي تتفاوت قوة وضعفاً : ذلك بأن الإنفعال الذي تمثل لنا الخيلة الشيء المتعلق به كأنه حاضر إنما هو انفعال أقوى من هذا الإنفعال الآخر الذي تمثل لنا الخيلة الشيء المتعلق به كأنه ماض . وكذلك الشيء الذي نتصوره على أنه ضروري إنما يثير فينا انفعالا أقوى مما يثيره شيء ممكن أو حادث (Contingent) ، لأن تخيلتنا لا تمثل لنا شيئاً من شأنه أن يعزلها عن الوجود . هذا فيما يتعلق بمعرفة الشيء الحاضر والماضي ؛ أما إذا كانت هذه المعرفة تتعلق بشيء في المستقبل ، فسرعان ما يضيق عليها الخناق في سر ، وذلك بحكم الرغبة في خير حاضر . وعلى هذا النحو تكون الكيفية التي غالباً ما تسيطر بها أسوأ الإنفعالات على معرفة الخير والشر ؛ ومن ثم تستحيل مشاهدة الشعور الكلي (Conscience universelle) مشاهدة مواتية للحرية ، إلى قهر ضروري يقع من انفعال أقوى على انفعال أضعف ، وتلك هي مملكة الإنفعالات وقانونها كما يتصورهما ويصورهما سبينوزا . وها هنا في هذه المملكة وفي نظامها ، تتبين أسباب الزعزعة والعجز لدى الناس فيما

أن يصلح لها من قواعد ؟ الحق أنه ليس ثمة أخلاق بالمعنى الحقيقي ، ولا ثواب أو عقاب ، إلا أن يكون هناك هذا العنصر الجوهرى وهو عنصر الحرية . والحق أيضاً أن سلطان النفس على الإنفعالات ليس أقل خضوعاً للضرورة من سلطان الإنفعالات على النفس ، مع هذا الفارق وهو أن الضرورة فى سلطان النفس على الإنفعالات إنما هى ضرورة داخلية نابعة من ذات النفس وليست خارجة عنها .

فإذا عرفنا هذا كله فى وضوح وجلاء ، فها نحن أولاء نصل مع كتاب سبينوزا فى (علم الأخلاق) إلى نهاية الجزء الرابع منه ، حيث يعطينا صورة رائعة للإنسان الحر مطابقة لمبادئه : فمن هذه الصورة نتبين أن هذا الذى ينقاد للإنفعالات إنما هو الإنسان الضعيف الشقى المسترق ، وأن هذا الذى ينصت إلى صوت العقل إنما هو الإنسان القوى ، الإنسان السعيد ، الإنسان الحر : أولهما يفعل سواء أراد أو لم يرد دون أن يعرف مايفعل ، وثانيهما لا يطاقوع إلا نفسه ، ولا يفعل شيئاً إلا أن يكون عارفاً بما هو خير وأفضل حتى يفعله فى الحياة ، وعالمًا بما يتطلبه هو نفسه أكثر مما يكون عالمًا بما يتطلبه غيره . إن الإنسان الحر ، أو الإنسان الذى يحيا على مقتضى العقل ، إنما يكون بمنجاة من القلق والخوف ، ولا يتفكر فى شئ أقل مما لا يتفكر فى الموت ، لأنه لا يتفكر إلا فى أن يحيا ، وأن يعمل ، وأن يحافظ على وجوده ، وفقاً لقاعدة مصلحته الخاصة ، إذ الحكمة هى — كما يقول سبينوزا معارضاً لأفلاطون — هى تأمل للحياة لا للموت . إن هذا الإنسان الحر حقاً يعرف كيف يتعاقب فيه الإقدام والخوف سواء بسواء ؛ كما أنه يعرف كيف يتجنب أو يتلمس مواطن الصراع بروح حضورها لديه فى الحالىن سواء . إنه يأخذ نفسه بأن تخلص نفسه إلى اسداء الفضل وأداء الخير

إلا من أجل نفسه ، وأن يصطنع فى هذه المحافظة كل الوسائل الممكنة : فكلمها عمل الإنسان على حفظ وجوده وإنمائه ، كان إنساناً أفضل مما كان ، لأنه أصبح وله من القدرة والكمال حظ أوفر مما كان له ؛ وكلمها أهمل الإنسان عنايته بحفظ بقائه ، كان نصيبه من العجز أكثر : لأنه لا يستطيع أن يقصر فى هذه العناية إلا إذا كان للإنفعالات وللفعل الأسباب الخارجية عليه سلطان وقهر . وترجع أفضلية الإنسان فى حاله الأولى عنه فى حاله الثانية ، إلى مايعتقده سبينوزا من أن الجهد الذى تدأب النفس على بذله فى حفظ الوجود على صاحبها هو الفضيلة الأولى والعليا التى لا يمكن أن تتصور فضيلة أخرى قبلها أو أعلى منها (علم الأخلاق : ٤ ، مطلب ٢٢) .

ومهما يكن من أمر الطابع الأبيقورى الذى يبدو على مذهب سبينوزا الأخلاقى ، فإن الذى لا شك فيه هو هذه الآفة الكبرى التى تتجلى فيها نتيجته العليا وهى هذه النتيجة القائمة على مبدأ محافظة الإنسان على نفسه من أجل نفسه ووحدة الخير مع مصلحته الخاصة . أما هذه الآفة الكبرى فلأنها تتمثل فى التأمل فى الله وفى حبه : ذلك بأن الإنسان من حيث هو فكرة لله ومن حيث أن الفكر هو جوهره ، وأنه لا بد له من أن يأخذ نفسه بقواعد العقل ، فقد ترتب على هذا كله أن يكون الفكر هو ما ينبغى أن يحب فيه ، وأن يكون هذا الفكر هو ما ينبغى أن تعمل كل جهوده على حفظه وإنمائه .

وإذا كان ذلك كذلك ، فكيف يتهيأ للنفس إذن أن تكبح جماح الانفعالات ، وألا تستجيب لها حتى تلجى دعوة العقل ؟ وإذا كانت النفس خاضعة بالضرورة لسلطان الانفعالات فكيف يتهيأ لها إذن أن تخلص من هذه الإنفعالات ، وأن تتحرر من رقها ؟ وإذا كانت النفس بخلوا من كل حرية ، فماذا عسى

إلى الجهال حتى يكون بمأمن من بغضهم ، ولا يكون مذعناً لرغباتهم الجاحمة . إنه يعمل بإيمان راسخ دائماً ، حتى يحفظ وجوده . إنه لا يلجأ إلى الغدر لأنه لا يطاوع إلا العقل الذى لا يبدل على الغدر أبداً ، ولو قد كان العقل دليلاً على الغدر ، وكان الإنسان متبعاً للعقل ، لترتب على ذلك أن يكون الإنسان دليلاً لغيره على طريق الغدر ، وهذا محال : لأن ذلك إنما يعنى أن الإنسان لا يستطيع أن يوحد قوى أشباهه ، ولا أن يوجه جهودهم إلى الخير إلا عن طريق الغدر ، وأنه لن يكون عندئذ ثمة شئ حق هو شركة بينه وبينهم . وإن هذا الإنسان الحر هو هذا الذى يشعر فى حياته الاجتماعية فى ظل القانون العام بأنه أكثر حرية مما لو كان فى حياته الفردية منعزلاً عن غيره لا يصدع إلا بأمر نفسه ، وهاهنا فى حياة اجتماعية كذلك لا يكون الإنسان الشاعر بحريته على هذا الوجه مطاوعاً للقانون عن خوف ، ولكن عن ذات عقله ؛ وهاهنا أيضاً تراه فى دأبه على حفظ وجوده على مقتضى العقل لا يعمل إلا وفقاً للقاعدة العامة وتبعاً للمنفعة العامة .

وينتهى هذا كله بسبينوزا إلى نهاية قوامها حياة عقلية آمنة من ناحية ، وحياة روحية وادعة من ناحية أخرى ، وهما هاتان الحياتان اللتان تجدهما النفس الإنسانية فى ظل الحرية قائمة على دعائم من فكرته الرئيسية وهى أن كل شئ إنما يلزم عن ضرورة الطبيعة الإلهية ، وتلك لعمري فكرة تجدد النفس بين أعضائها سكينتها وطمأنينتها ، إذ ماذا عسى أن يطمح إليه العقل ، أو تصبو إليه الروح إلا أن يكون ما يلائم النظام الضروري للأشياء ! وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات سبينوزا نفسه أن خير جزء فينا ينبغى أن

يكون موافقاً للطبيعة (علم الأخلاق : ح ٤ ، مطلب ٦٧ - ٧٣ ، تذييل) ، وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن الغاية القصوى التى يرى سبينوزا أن مذهب الأخلاقى ينتهى إلى تحقيقها إنما هى أمن النفس الذى تحصل عليه هذه النفس بتأمل ما هو ضرورى أزلى أبدي ، وبمعرفة الوحدة الذاتية التى بين أنفسنا الجزئية وبين الضرورة الكلية للأشياء التى ليست فى حقيقتها إلا هيئات للطبيعة الإلهية .

الجزء الخامس

فى قوة العقل

أو

فى حرية الإنسان

لعل أول ما يلاحظه المتأمل فى الجزء الخامس من كتاب سبينوزا (علم الأخلاق) ، هو أنه يفصل فى هذا الجزء ما أجمله أو أشار إليه فى الأجزاء الأربعة بصفة عامة وفى الجزء الرابع بصفة خاصة : فهو يبسط القول فى الإبانة فى هذا الجزء الخامس عن الحقيقة والأمن والسعادة وأبن النفس الإنسانية من هذا كله ، أو أين هذا كله من النفس الإنسانية . كما يتحدث مسبباً فى استكناه حب الإنسان لنفسه من ناحية ، وحب الإنسان لغيره منطقياً على حبه لنفسه ، وعلى مبدأ محافظة الإنسان على نفسه من ناحية أخرى ؛ وهو يعرض بعد هذا كله لوحدة حب الإنسان لله ، وحب الله للإنسان ، وللانفعالات المحمودة والانفعالات المردولة كما يصور الإنسان وقد تحرر من ربة الانفعالات ، ويستمتع ما ينبغى أن يتوفر فيه من شروط تكفل له الخلود أو الحياة فيما هو أزلى ومع ما هو أبدي . يرى سبينوزا أن المعرفة وحدها لا الحرية هى

التي تجعل للنفس بغض السلطان على الإنفعالات ،
وأن العقل وحده هو القوة التي يتصرف بها الإنسان
تصرفاً يمكنه من كبح جماح لإنفعالاته (علم الأخلاق :
ح ٥ ، مطلب ٤) : ومعنى هذا أنه على قدر معرفتنا
بالإنفعال ، يكون حظ النفس من هذا الإنفعال ،
أى أنه كلما كانت معرفتنا بالإنفعال على وجه أحسن
كانت النفس فاعلة لامتنعلة . ولما كان كل إنفعال
إنما هو فكرة لميل من ميول الجسم ، وكان منطقياً
على شيء مشترك عام يمكن أن يصبح موضوعاً لفكرة
تامة ، فقد ترتب على ذلك أن أصبح كل إنفعال قابلاً
لأن يستحيل إلى فكرة واضحة متميزة ، وبهذا ، أعنى
مع سبينوزا أننا بمعرفتنا لأنفسنا معرفة مطردة في وضوحها
نستطيع أن نتمكن من الإقلال من شأن الإنفعالات ،
وهذا هو ما ينبغي أن نصبو إليه ، ونعمل عليه ،
بحيث تستحيل أفكارنا غير التامة إلى أفكار تامة ،
وهناك تحول النفس عن الإنفعال الذي يعمل
عمله فيها إلى الشيء نفسه الذي ينبغي على النفس أن
تعمل الفكر فيه بحيث تدركه في وضوح وتميز ،
وهناك ستجد عند هذا الشيء سكينتها الكاملة . ويتبين
تفاوت الإنفعالات في القوة والضعف بتفاوت المعارف
والأفكار في التمام والنقص ، إذا لاحظنا مع سبينوزا أنه
كثيراً ما يشتد بنا لإنفعال الحزن لفقدان شيء ما قد إقتنعنا
بأنه ليس ثمّة لدينا وسيلة ما للمحافظة عليه ، وأنه قليلاً
ما يكون حظنا من هذا الإنفعال ، وذلك بالقياس إلى
كل ما ندركه ونحكم عليه بأنه طبيعى وضرورى (علم
الأخلاق : ح ٥ ، مطلب ٦) . ومعنى هذا كله
أن كلا من المنطق وعلم النفس لدى سبينوزا ، إنما
يقوم على قاعدة أساسية واحدة : هى تلك التي
يعمل بها الإنسان على تحويل أفكاره غير التامة

الملبسة إلى أفكار تامة حقاً .
ومن شأن الانفعالات أن تولد في النفس آلاماً
وأحزاناً واضطرابات من قبيل ما يقع في الخوف
والقلق واليأس ، وذلك عند ما تتعلق النفس بأشياء
حادثه زائلة فانية لا تلبث أن تقع لها حتى تغلت منها
وتبين عنها . ولكن النفس وقد تسامت عن هذه
الأشياء العارضة ، وارتقت إلى الأشياء الدائمة ،
وإلى الأزلية ، وإلى الله ذاته ، فإنها حين ذاك لن
تتعلق إلا بالأزلى الباقي على قدر إعراضها عن الحادث
الفانى ؛ ومن هنا قال سبينوزا أن تصور الأشياء
على أنها أزلية ، إنما هو تصور لها في صلتها بالله ؛
وقال أيضاً : « إن نفوسنا من حيث هى تعرف
أجسامها وذواتها في ظل ما تضيفه الأزلية عليها ،
إنما تحصل عندئذ على قية معرفة الله ، فإذا هى
تعرف أنها في الله ، وأنها متصورة بالله » (علم
الأخلاق : ح ٥ ، مطلب ٣٠) . والنفس في ارتفاعها
إلى هذه المرتبة العليا من المعرفة ، إنما تصل إلى هذه
الذروة التي تتأمل منها في كل شيء ، فإذا هى قد
تأملت فيه ذات الله الأزلية اللامتناهية ، وإذا هذا
التأمل يصبح منها بمثابة المعين الذي لا ينضب ،
ولا يفيض ما يمتلأ به ويفيض منه من أمن وسكينة
وسعادة . ومن ثم كانت معرفة الله التي لا يتصور
أى شيء إلا بها ، وكان الحب العقلى الذي يقارن
هذه المعرفة ، هما الغاية القصوى والخير الأسمى
للنفس الإنسانية ، ولا سبيل إلى أن يوجد خارج
هذا الحب ولا على أى وجه من الوجوه أمن كامل ،
أو سعادة حقيقية ، أو حرية إنسانية (علم الأخلاق :
ح ٤ ، مطلب ٢٨ ؛ ح ٥ ، مطلب ٢٧) .
على أن مبدأ محافظة الإنسان على نفسه ودأبه على

حفظ وجوده على نفسه من أجل نفسه ، ليس عند سبينوزا مصدراً يستخلص منه حب الله فحسب ، وإنما هو يستخلص منه كذلك حب غيره من الناس : لأن الإنسان يسيره في الطريق الذي يؤدي إلى الخير الأسمى إنما يعمل في نفس الوقت لخير الآخرين كما يعمل لخير نفسه ، ولأن الخير الحق إنما هو قسمة أو شركة بين كل أفراد الإنسان ، ولأن هذا الحب أو ذاك ليس من شأن أحدهما أو كليهما أن يثير الغيرة والحسد في نفس أى إنسان ، أو يؤدي إلى التقاطع والتنابد بين أى فردين من أفراد الإنسان ، بل هو يسلم إلى التراحم والتحاب واتحاد القوى على وجه أشد وأقوى مما كان بحيث لو قد تواصل وتحاب وتراحم فردان ، لكان منهما فرد واحد هو أقوى ضعفين مما لو كان كل منهما منفرداً ؛ ومن هنا لم يكن أنفع للإنسان من الإنسان الذي يسير على مقتضى العقل ، وفي حدود قوانين الطبيعة الإنسانية التى تلائم بالضرورة طبيعة كل إنسان .

وآية هذا كله التى تدل دلالة واضحة على طبيعة الحبين الإلهي والإنساني ، هى أن سبينوزا يرى أن الحب العقلي النابع من النفس الإنسانية إلى الذات الإلهية ، إنما يصدر عن الحب العقلي الفائض من ذات الله لذات الله ، لأن الله من حيث هو محب لذاته ، إنما يحب كذلك الناس الذين هم هيات لذاته ، ولأن حب النفس لله ، إنما هو جزء من عين حب الله اللامتناهى لكماله اللامتناهى ، وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات سبينوزا أن حب الله للإنسان ، وحب الإنسان لله ليسا في الحقيقة إلا حباً واحداً .

وإذا كانت تلك هى ثمرات المعرفة الواضحة للانفعالات ، ولأستحالة الأفكار غير التامة إلى أفكار

تامة ، وذلك على الوجه الذى رأينا مع سبينوزا أنه يؤدي بنا إلى الكمال والسعادة ، إلا أن هذه الثمرات تبدو أبيض وأروع إذا عرفنا أنها لا تؤدي بنا إلى الكمال والسعادة في الحياة الموقوتة فحسب ، وإنما هى تؤدي بنا فوق هذا إلى الخلود والبقاء في الحياة الدائمة . وها هو ذا سبينوزا يعرض في الصفحات الأخيرة من كتابه (علم الأخلاق) للنفس من حيث استمرارها مستقلة عن الجسم ؛ وهنا قد يسأل سبينوزا عما عسى أن تكونه هذه النفس مستقلة عن الجسم ، وهى هذه التى تتصل به اتصالاً ضرورياً ؟ وأى خلود هذا الذى يكون لمجموعة من الهيات أو لهذه الهيئة المركبة التى هى النفس الإنسانية ؟ وهنا يجب سبينوزا بأن من هذا الخلود جزء تستطيع بعض نفوس الصفوة أن تمنحه لنفسها ، وذلك بأن ترفع نفسها إلى أسمى مراتب العقل وأعلى درجات المعرفة ، إذ أن سبينوزا يذهب الى أن كل الأفكار التى لا تتخذ من الله موضوعاً لها إنما هى من حظ الموت والفناء ، على حين أن كل الأفكار التى تتخذ موضوعها من الله إنما هى من حظ الحياة والبقاء ، أو هى من حظ الخلود والأبدية ؛ ويذهب أيضاً إلى أن الإنسان يستطيع أن يتزع أحسن جزء فيه من يد الموت ، وعندئذ يصبح ماتفقده نفوسنا بفساد الجسم وكأنه لا شيء ، وذلك إذا قيس بما ستحتفظ به هذه النفوس في أحضان الخلود والأبد ؛ ويذهب فوق هذا كله إلى أنه على الرغم من أننا ليس لدينا أى ذكرى لوجودنا قبل الجسم ، إلا أننا نشعر ونعائنا أننا خالدون (علم الأخلاق : ح ٥٥ ، مطلب ٢٣ شرح) ومع ذلك فإن الخلود كما يفهمه سبينوزا إنما هو خلود بلا ذاكرة ولا شعور ، وإنما هو غاية الإنسان وثوابه الذى يستحقه على ما يقدمه من جهود بين يدي كماله .

والناس ليسوا سواء في حظوظهم من هذا الخلود ،
ولأنما يزيد حظ كل منهم من هذا الخلود أو ينقص بمقدار
ما تعرض نفسه عن الأمور الزائلة الفانية لتقبل على الأمور
الدائمة الباقية ، أى بمقدار ما لديها من الأفكار التامة وغير
التامة . ولكن النفس التى تغلب هذا الخلود على كل
النفوس الأخرى ، وتحيله إلى خلود فى الحيات الآجلة ،
كما تظفر بالكمال والسعادة فى الحياة العاجلة ، وذلك
بفضل العقل الذى يحيل الأفكار غير التامة إلى أفكار
تامة ، لأنما هى النفس التى تستطيع أن تصل ، بفضل
الجهد الأسمى للعقل والفضيلة ، إلى تأمل ذات الله فى
كل شئ ، وهنالك تستظل بظل الخلود فإذا هى
تدرك أن ما يفنى مع الجسم ليس شيئاً بالقياس إلى

مابقى منها بعد الموت (علم الأخلاق : ح ٥ ،
مطلب ٣٨ ، شرح) .

وهكذا نرى مع سبينوزا كيف ينتهى مذهب
الأخلاق فى هذا الكتاب القيم إلى نهاية مشرقة وغاية متألفة
أخص خصائصهما هذه الصبغة الروحية التى أشرقت
وتألفت بها جوانب عقله وقلبه وروحه ، فإذا هو
يحيا ، ويريد غيره أن يحيا ، حياة عقلية كاملة من
ناحية ، وحياة روحية فاضلة من ناحية أخرى ،
وكلتا الحياتين هما اللتان تكفلان لمن يحياهما الحياة
السعيدة الراضية الباقية سواء فى هذا العالم ، وفى
العالم الآخر ، حيث تنفياً النفس ظلال الحق والخير
والوجود ، وتستضيء بأنوار الأزل والأبد والخلود .

الجامع
عبد الله بن عبد الله

١١

أوديب ملكا لسوفوكليس

بقتلم
الدكتور ابراهيم بكر

بكلية الآداب بجامعة عين شمس

ولا شك كانت تدر عليه أرباحاً وفيرة ، خاصة وأن القرن الخامس ق . م كما نعلم كان قرناً مليئاً بالحروب : ولم تصلنا أية معلومات عن بقية أفراد الأسرة .

لم تكن قرية كولونوس التي ولد بها سوفوكليس ونشأ وترعرع شديدة التمسك بالدين كما كانت إليوزيس Eleusis مدينة الأسرار الدينية التي ولد بها أيسخيلوس . لذلك فقد نشأ سوفوكليس معتدلاً في دينه إنسانياً في عواطفه . فقد كان يحب اللهو والمتعة ولكن في شيء من الاعتدال ، وكان مرحاً ذا روح لطيفة دون أن يعميه ذلك عن تأمل ما في الحياة من آلام فهو القائل في آخر مسرحية كتبها (أوديب في كولونوس س ١٢٢٥-١٢٢٨) : « إن أعظم ما تجود به الأقدار على إنسان — عندما نمنع النظر في كل شيء — هو ألا يولد بالمرّة ، ويأتى في المرتبة الثانية بالتأكيد — على فرض أنه ولد — أن يسارع ما أمكن بالرحيل إلى حيث أتى » . وهذا يؤكد أن الاحساس بالمأساة كان عميق الجذور في نفسه . كما أن حياته الفنية وحبّه للهو والمرح لم تكن لتجعله يتردد عن المساهمة في خدمة بلاده . فأننا نعلم أنه انتخب مرتين قائداً عاماً في الجيش Strategos مرة مع بيريكليس Perikles وأخرى مع نيكياس

يعتبر سوفوكليس Sophokles من أعظم كتاب التراجيديات الذين عاشوا في القرن الخامس قبل الميلاد إن لم يكن أعظمهم . فاذا كان ايسخيلوس Aeschylus هو رائد التراجيديات الحق وخالقها المبدع فان سوفوكليس هو الذي سار بها نحو الكمال من ناحية حبكة البناء الدرامي وتصوير الشخصيات وسلاسة الأسلوب وعذوبة الألفاظ .

إننا لا نستطيع أن نحدد تاريخ ميلاد سوفوكليس على وجه الدقة ، فبعض المصادر تروى لنا أنه توفي فيما بين عامي ٤٠٦ و ٤٠٥ ق . م وقد بلغ من العمر الثانية والتسعين ، ومعنى ذلك أنه ولد فيما بين عامي ٤٩٧ و ٤٩٦ ق . م ، ومصادر أخرى تروى لنا أنه ولد فيما بين عامي ٤٩٥ و ٤٩٤ ق . م . وعلى ذلك فان معظم النقاد والمؤرخين المحدثين يحددون ميلاد سوفوكليس بين عامي ٤٩٧ و ٤٩٤ ق . م .

انحدر سوفوكليس من أسرة أثينية موسرة وإن كانت غير مشهورة ، تعيش في قرية كولونوس هيبديوس Kolonos Hippios الواقعة على مشارف مدينة أثينا . كان أبوه المدعو سوفيلوس Sophilos يملك مصنعاً للسيوف أو الصناعات المعدنية الأخرى التي

Nikias ؛ كما خدم كواحد من المسؤولين عن خزانة حلف ديولوس ؛ وقام أيضاً بوظيفة الكاهن للبطلين أسكليبيوس Asklepius وألكون Alkon . لذلك فقد حظي بحب الجميع وتقديرهم واحترامهم حتى أن الأثينيين حزنوا لموته حزناً شديداً ورفعوه إلى مصاف الأبطال المقدسين تحت اسم ديكسيون Dexion (بمعنى منظم الاحتفالات أو المضيف) وقدموا له الهدايا وأقاموا له احتفالات سنوية .

حقاً لقد حظي سوفوكليس في حياته بكل ما يصبو إليه إنسان : العبقرية ، الصحة ، العمر المديد ، جمال الشكل والروح ، الثراء العريض ، والشهرة . وعلى الجملة فإن مكانته في المجتمع جعلته شخصية مرموقة تتناقل أقواله الأفواه وبإذ للعامة والنقاد أن يشيعوا عنه القصص والحكايات . تمتع سوفوكليس بكل هذا في أزهى فترة من فترات تاريخ أثينا ؛ فإنه كان قد ترك مرحلة الطفولة عندما تم النصر على الفرس في موقعة سلاميس (٤٨٠ ق . م) وعاصر في مرحلة شبابه ونضوجه قيام الإمبراطورية الأثينية ، لقد استمع إلى بيريكليس ، وشاهد البارثينون Parthenon والبروبيلايا Propylaea ترتفع فوق الأكروبوليس Akropolis ، وعاصر أيسخيلوس ويوريبيديس وأريستوفانيز ، وثيوكيديديس ، كما شاهد أعمال فيدياس . وكان سوفوكليس سعيد الحظ في ماته أيضاً ، فقد أنقذه الموت من أن يرى قوة أثينا البحرية تدمر تدميراً في موقعة آيجو سبوتامي Aegospotami (٤٠٥ ق . م) وكانت تلك هي المعركة الفاصلة في حرب البيلوبونيز سقطت على أثرها أثينا وأذنت بأن عصرها المزدهر قد أوشك على الذبول . وبذلك يتحقق قول أريستوفانيز عن سوفوكليس حين قال : « إنه كان يعيش في الآخرة سعيداً ، كما كان يحيا في الدنيا سعيداً » (الضفادع ، ٥ ، ٨٢) كما يتحقق قول الشاعر الكوميدي فرينيخوس Phrynichos حين قال في إحدى

شذراته التي بقيت لنا من أعماله المفقودة : « كان سوفوكليس محظوظاً ، فقد أمضى سنين عديدة قبل أن يموت . كما كان رجلاً ناهياً وسعيداً كتب كثيراً من التراجيديات . وقد انتهت حياته التي لم تعرف البؤس أبداً نهاية سعيدة » .

ومع ذلك فإن حياة سوفوكليس لم تكن تخلو من بعض المتاعب العائلية ، كان لسوفوكليس عدة أبناء من زوجة شرعية وأخرى غير شرعية . أشهر هؤلاء الأبناء المادعو إيوفون Iophon وكان أيضاً كاتباً تراجيدياً له مكانته . وتحكى قصة مشهورة - مشكوك في صحتها - أن إيوفون هذا ، وكان يغار من أخ له غير شرعى ويخشى أن تؤول أملاك أبيه إلى عشيقته وأبنائها ، قد رفع على أبيه في شيخوخته دعوى يطلب فيها الحجر عليه لعدم سلامة عقله وعجزه عن إدارة أملاكه ، كما يطلب تنصيب نفسه مديراً لهذه الأملاك . فما كان من سوفوكليس الشيخ إلا أن قرأ للمحلفين أجزاء من آخر مسرحية كتبها ولم يكن قد قدمها للعرض بعد وهى مسرحية أوديبوس في كولونوس Oedipus Koloneus وكان هذا دفاعاً كافياً لرفض دعوى إيوفون .

لقد ظهرت بوادر النبوغ على سوفوكليس منذ أن كان صبياً ، فقد وقع عليه الاختيار ، ولم تبلغ سنه السادسة عشرة ، وذلك لجمال شكله ورشاقته وبراعته في عزف الموسيقى ، ليكون قائد فرقة المنشدين الصبيان يوم الاحتفال بيوم النصر في موقعة سلاميس ؛ فقد تلقى سوفوكليس الطفل تعليمه في الموسيقى والرياضة البدنية والرياضيات والرقص ونظم الشعر على يد أستاذ مشهور يدعى لامبروس Lampros . وتحدثنا أخبار زمانه بأنه كان بارعاً في كل هذه العلوم والفنون وخاصة في نظم الشعر وعزف الموسيقى .

أما شهرته كشاعر مسرحى فلم نعلم عنها شيئاً قبل عام ٤٦٨ ق . م عندما فاز بالجائزة الأولى حين تقدم بعرض إنتاجه في المسابقة المسرحية التي عقدت في عيد

ديونيزيوس الكبير لهذا العام . ويحتمل أن تراجيديا تريبتوليموس Triptolemos كانت لإحدى المسرحيات التي تقدم بها سوفوكليس في هذه المسابقة . وهذه المسرحية مفقودة ويبدو أنها كانت تعالج موضوعاً له علاقة بالأسطورة التي تحكى كيف أن الإلهة ديمتير Demeter أرسلت هذا الإله المحلى تريبتوليموس من إليوزيس إلى الناس كافة في جميع أنحاء العالم ليعلمهم زراعة القمح . ويقال إن الحكام في هذه المسابقة لم يتم اختيارهم بالطريقة المألوفة ، بل إن الأركون المشرف على العيد قد عهد إلى القائد كيمون Kimon وأركان حربه التسعة بالحكم على أعمال الشعراء المتنافسين بدلاً من انتخاب محكمين ، وكانوا قد جاءوا إلى مسرح ديونيزيوس ليقدموا القرابين لهذا الإله بمناسبة نقل رفات البطل ثيسوس Theseus إلى أثينا . وقد حكموا لسوفوكليس في هذه المسابقة بالجائزة الأولى ، وكان إسخيولوس العظيم أحد منافسيه في هذه المسابقة . وبدل هذا دلالة واضحة على أن سوفوكليس لم يفز بالجائزة الأولى لشهرته أو سمو مركزه بل لموهبته الدرامية الفذة التي تجلت بوضوح عند مقارنتها بأعمال منافسيه وخاصة أعمال إسخيولوس .

كان إسخيولوس يقوم بكل شيء في مسرحياته ، فبالإضافة إلى كتابة المسرحية كان يؤلف أيضاً ما يصاحبها من موسيقى ، ويدرب فرقة الممثلين ، ويقوم بتمثيل الأدوار الرئيسية . وقد قام سوفوكليس بمثل هذا العمل في بدء حياته الفنية ، وقد ساعده جمال شكله وعذوبة صوته وبراعته في عزف الموسيقى على القيام بأداء بعض الأدوار بنجاح كبير ؛ إذ تحدثنا الأخبار بظهوره على خشبة المسرح في مسرحيتين من مسرحياته ، الأولى حين قام بدور الأميرة العذراء ناوزيكا Nausika وسحر النظارة بعرضه الراقص ، والثانية حين مثل ببراعة دور الشاعر الغنائى الجذاب الشاب ثاميريس Thamyris الذى تروى الأساطير

أنه تحدى الإله أبوللون في الغناء . ولكن ضعف صوته ورقته لم يمكنه من أداء الأدوار التراجيدية الكبرى ، إذ كانت قوة الصوت من أهم مقومات الممثل اليونانى لأن التمثيل كما نعلم كان يجرى في مسرح مكشوف يسع ألافاً من المشاهدين قد تصل إلى الثلاثين أو الأربعين كما في مسرح ابيدوروس ، وكان على الممثل أن يصل بصوته إلى أعلا مكان بالمسرح .

ظل سوفوكليس يكتب للمسرح أكثر من ستين عاماً أنتج خلالها فيضاً من المسرحيات تزيد عن المائة حازت الاعجاب ، فقد فاز بالجائزة الأولى أكثر من عشرين مرة ، ثماني عشرة منها في عيد ديونيزيا الكبير Great Dionysia والأخرى في عيد العصور Lenaia ؛ ولم ينزل قط عن الجائزة الثانية . ومما يؤسف له حقاً أن معظم ما كتب سوفوكليس وبخاصة ما كتبه في شبابه قد فقد ولم يعثر عليه ، إذ لم يبق من كل ما كتب إلا سبع تراجيديات كاملة . وقبل أن نتناول هذه التراجيديات بالتحليل ، يحسن أن نذكر كلمة عن أسلوب سوفوكليس وعن التجديدات التي أدخلها على فن المسرحية .

لقد بدأ سوفوكليس حياته الفنية بتقليد أسلوب إسخيولوس ، وبعد أن مر أسلوبه بمرحلة من الصلابة والجفاف ، انتهى هذا الأسلوب بمرحلة سما فيها سمواً ممكنه من التعبير عن أرق العواطف وأعماقها تعبيراً دقيقاً . وتمتاز أعماله ، بمقارنتها بأعمال معاصريه ، بالبساطة وفي نفس الوقت بالكمال والتناسق في بناء أجزائها ، أما لغته فليست كما يدعى بعض النقاد (شيبارد ، التراجيديا اليونانية ص ٩٣) غامضة مفتعلة ، بل هى لغة شاعر فنان ملك ناصية لغة قوميه فأحسن التعبير عن أفكار وعواطف وسلوك شخصياته بدقة وإحكام قد يصعب علينا فهمه الآن بسهولة وذلك بمقارنة لغته باللغة الأتيكية العادية ، ولكنها لم تكن بحال صعبة على مشاهديه المعاصرين له وبخاصة المثقفين منهم . إن لدينا

ملاحظتين هامتين عن فن سوفوكليس جاءتا على لسانه هو ؛ الأولى حفظها لنا أرسطو (فن الشعر ١٤٦٠ ب ٣٣) إذ يقول « كان سوفوكليس يقول إنه يصور الناس كما يجب أن يكونوا بينما يوربيديس كان يصورهم كما هم في الواقع » ؛ والثانية حفظها بلوتارخ (عن التقدم في الفضيلة ، ٧٩ ب) إذ يقول « كان سوفوكليس يقول إن الثمار الجافة لأعماله الدرامية الأولى كانت تقليداً لأسلوب إسخيولوس الفخم ، ثم بدأ يتخلص من الخشونة والجفاف في أسلوبه الخاص وأخيراً أصبح أسلوبه أحسن أسلوب يمكن أن يستخدم لتصوير الطبيعة البشرية » . وهكذا نرى أن سوفوكليس كان يختلف عن زميله إسخيولوس ويوربيديس فهو يقف منهما موقف الوسط الذهبي ، فهو لم يخلق في سماء الميتافيزيقا كما كان يفعل إسخيولوس المتصوف ، ولا هو نزل بأبطاله منزلة الأفراد العاديين كما فعل يوربيديس ، بل كان تصويره للشخصيات تصويراً إنسانياً مثالياً .

أما التجديدات الفنية التي أدخلها سوفوكليس على المسرحية فأهمها ما يأتي :

١ - رفع عدد الممثلين إلى ثلاثة (انظر أرسطو . فن الشعر ، ١٤٤٩ أ ١٩) بعد أن كانوا اثنين عند إسخيولوس ، وقد تبعه إسخيولوس في ذلك في مسرحياته التي كتبها بعد ظهور أعمال سوفوكليس .

٢ - ابتكر رسم المناظر (أرسطو . فن الشعر ، المكان السابق) وبذلك أصبح تغييرها أمراً ميسوراً .

٣ - رفع عدد أفراد الجوقة إلى خمسة عشر بعد أن كان اثني عشر ، واستخدم الموسيقى الفرجية لأول مرة ، وجعل ممثليه يستخدمون الأحذية العالية البيضاء (انظر حياة سوفوكليس لمؤلف مجهول ، قارن نورود . التراجيديا اليونانية ص ١٥) .

٤ - وثمة تجديد أكثر أهمية هو أنه تخلى عن رباعية إسخيولوس tetralogy (انظر سويداس . حياة

سوفوكليس) وأبدل بها مسرحيات منفصلة لكل منها بداية ووسط ونهاية فكانت أعمالاً كاملة بنفسها . وهو بهذا يكون قد حرك المسرح اليوناني مسافة كبيرة نحو الشكل المسرحي المعروف الآن .

تعتبر مسرحية أياص Ajax — Aias هي ومسرحية أنتيجوني Antigone — 'Αντιγόνη أقدم ما وصلنا من أعمال سوفوكليس . وتعالج الأولى مأساة انتحار أياص وكان يطلق عليها أحياناً « أياص حامل السوط » Aias μαστιγοφόρος لتمييزها عن تراجيديات أخرى باسم هذا البطل . وهذه المسرحية دراسة للخطأ الذي يؤدي إلى الفاجعة . فقد كان أياص من أشهر محاربي اليونان في حرب طرواده وكان يؤمن بأنه أحق من أي بطل آخر بأن تؤول إليه أسلحة أخيل ، غير أن أوديسيوس فضل عليه فأصيب كبرياء أياص في الصميم فخرج ليلاً ليجوز على زعيمى الحملة أجائمنون ومينلاوس باعتبارهما المسؤولين عن هذه الإهانة التي لحقت به . ولكن أثينا إلهة الحكمة قد استشاطت غضباً لهذا التصرف فأ سرعت بالنزول من عليائها في الأولمب فاطفأت نور عقله وأصابته بالجنون مما جعله يهاجم قطعاً من الماشية استولى عليه الجيش أثناء المعركة وهو يحسب أنه إنما يذبح أعداءه . وبعد أن أفاق من لوثته وتحقق من فعلته خجل من نفسه ، فابتعد عن أصدقائه وهم الجوقة المكونة من بحارة سلاميس وأسيرته الطروادية تيكميسا Tekmessa التي أنجبت منه ابناً ، ولجأ إلى مكان مهجور حيث هوى على سيفه وفارق الحياة . يأتي أخوه تيوكروس Teukros لينقذه ولكن بعد فوات الأوان وإن كان في الوقت المناسب ليقف أمام أجائمنون ومينلاوس اللذان أصدرأ أمراً يقضى بعدم دفن جثة أياص باعتباره خائناً ، وعندما يصل الموقف إلى قمة التأزم يدخل أوديسيوس وينجح في تهدئة الطرفين المتنازعين ويقنع أجائمنون ومينلاوس بضرورة دفن

الجنة بما يليق لها من تكريم وفقاً للمراسيم والطقوس المتبعة .

إن أقصى تطورات الأحداث في التراجيديات بصفة عامة تنتهي بموت البطل أو وقوعه في مكروه ، ولكننا هنا في مسرحية أياض نرى أنه انتحى في منتصف المسرحية تقريباً . وهذا أمر قد يضايق القارئ العصري ولكن الفكرة الرئيسية لهذه التراجيديات ليست موت البطل بل رد اعتباره بعد انتحاره . وإنهاء سوفوكليس لهذه المسرحية على هذا النحو له دلالة أخلاقية على جانب كبير من الأهمية ، فهي تمثل انتصار العقل والإنسانية على الكراهية ، فهذا أوديسيوس - عدو أياض اللود - يدافع عنه بعد موته . وقد ذهب بعض النقاد المحدثين (انظر روز . الأدب اليوناني ص ١٦٤) في الدفاع عن نهاية هذه المسرحية إلى حد أن أتهم كل من لا يرى جمال وقوة هذه النهاية بأنه ذو عقل بربرى لا علاقة له بالفكر اليوناني ، الذى كان يعتقد أن حياة الإنسان لا تنتهى بموته بل بدفنه . ومن ثم فإن المعارضة في دفن جثة أياض وما أثارته من تحد وإصرار من جانب أخيه تيوكروس ثم دفاع أوديسيوس عن أياض ، كل هذه أفكار جوهرية في التراجيديات . وتكشف مقدمة المسرحية أيضاً عن حقيقة في غاية الأهمية ، إذ تظهر في هذه المقدمة (والمقدمة هي ذلك الجزء من المسرحية الذى يسبق دخول الجوقة لأول مرة .) انظر أرسطو . فن الشعر ، ١٤٥٢ ب ١٩) الإله أثينا من الثيولوجيون theologeion (مكان تكلم الآلهة ومكان مرتفع على خشبة المسرح) وهي تخاطب أوديسيوس وبعد حوار قصير تستدعى الإلهة أياض المحنون من خيمته وتسخر منه في قسوة وتقوده من غرور إلى غرور بينما يقف أوديسيوس متأثراً لهذه النهاية الأليمة التى ألمت بهذا البطل ، وعندما ينسحب أياض إلى خيمته ينطلق لسان أوديسيوس مما يحيش في نفسه فيقول : « لست أعرف من هو أنبل منه وإنى لأرثى له في محنته ، وإن كان عدوي ، فانه

مسوق إلى نهاية منجمعة . . وإنى لأفكر في مصرى كما أفكر في مصره . وإنى لأرى أننا جميعاً ما حيننا لسنا إلا أشباحاً لا حقائق » . فهذه الفكرة - فكرة أن الحياة ليست إلا وهماً - شغلت أذهان كثير من كتاب المسرح العظام على مر العصور ، وكان سوفوكليس أول من عبر عنها منذ حوالى ألفين وأربعمائة سنة .

أما أنتيجوني . التى عرضت لأول مرة حوالى ٤٤١ ق . م فهي في رأى معظم النقاد المحدثين من أروع ما كتب سوفوكليس ، وذلك لأنها تعرض مشكلة من أهم المشاكل الأخلاقية الأبدية . وهي مشكلة الصراع بين الواجب الخاص والواجب العام . وإذا شئنا تلخيص أحداث هذه المسرحية كان علينا أن نذكر بعض الأحداث السابقة على بدء مسرحية سوفوكليس .

بعد وفاة أوديبوس اتفق ولداه ايتوكليس Eteokles وبولينيكيس Polyneikes على أن يتوليا حكم طيبة Thebes بالتعاقب على أن يتولاه كل منهما سنة ، فلما انتهت سنة ايتوكليس رفض أن يترك الحكم لأخيه الذى انطلق إلى أحد الملوك الأجانب يستنصره ويستعديه على أخيه الأمر الذى أثار أهل طيبة ضده وحب إليهم ايتوكليس فهبوا يداً واحدة لنصرتهم والدفاع عن مدينتهم . ولما طال الحصار تقدم بعضهم باقتراح أن يتبارز الشقيقان المتنازعان فن قتل الآخر اعتبر منتصراً واستراح المتحاربون من هذا العناد . وتشاء الأقدار أن يوجه كل من الأخوين إلى شقيقه ضربة قاتلة ، إذ ينفذ رمح كل منهما في صدر الآخر في وقت واحد ويموتان في نفس اللحظة (وهذا الجزء من الأسطورة عالجها أيسخيلوس في مسرحية سبعة ضد طيبة) ولما كان كريون Kreon خال القتلين أكبر أفراد الأسرة الأحياء ، فقد أصبح ملكاً بالوراثة ، وكان حاكماً صارماً لا يعنيه إلا أن يرد للحكم هيئته بعد أن زلزلت البلاد أحداث تلك المأساة المروعة ، فأمر بترك جثة بولينيكيس في العراء تنوشه الطير ووحوش البرية ،

فلا يدفن ولا تقام له الشعائر الدينية إهانة له وتحقيراً
لشأنه ، لاستعدائه الأجانب على وطنه وخيانتته بذلك
بلاده وشعبه . أما أنتيجوني فقد احتفل بدفنه في
مهرجان عظيم وأقيمت له الشعائر الدينية الملائمة للملك
أخلص الحب لبلاده وهب للدفاع عنها .

وكان للقتيلين أختان هما أنتيجوني وإسميني
Ismene (ومن هنا تبدأ مسرحية سوفوكليس)
الأولى فتاة صارمة قوية الإرادة ، هالما أن يترك جثمان
أخيها في العراء ويحرم حتى من أبسط ما يناله العامة من
الدفن بعد الموت ، فصصمت على أن تقوم لأخيها بهذه
الشعائر الدينية ، على الرغم من علمها بأن عملها هذا
يعتبر استهانة بأوامر كريون التي هي في الواقع قانون
الدولة . أما أختها إسميني فهي فتاة ضعيفة تؤثر السلامة
ولذلك نراها تنصح أختها ألا تقدم على ما اعتزمته من
ذلك الأمر ، ولكن أنتيجوني لا ترداد إلا تشبثاً واصراراً
على تنفيذ ما انتوت . يظهر الآن كريون على المسرح
ليؤكد قراره في كبر وخيلاء ، وما يكاد يفرغ من
ذلك حتى يظهر أحد الحراس يعلن أن جثمان بولنيكيس
قد أقيمت له شعائر الدفن وأهيل عليه التراب . فيثور
نائر كريون ويسخر من قول الجوقة بأن هذا التصرف
ربما كان من صنع الإله ، ويعلن عن اعتقاده بأن هذا
العمل قد تم نظير رشوة ، وينذر الحارس وجميع
زملائه بما هو أكثر من الموت إن لم يعثروا على الجرم
الذي فعل ذلك . وبعد أغنية من الجوقة يدخل الحارس
يجر المذنب أنتيجوني ، فيذهل كريون ويسألها : هل
جروئت على مخالفة هذا الأمر ؟ فتجيبه في هدوء : نعم
جروئت . فلم يكن أمراً صدر من زيوس ولا من غيره
من الآلهة الذين يشرعون للناس قوانينهم . فيحرق كريون
ويحكم على الفتاة بالموت صبراً في أحد الكهوف .

يعلم بذلك الفتى هايمون Haemon ابن كريون
وخطيب أنتيجوني وحبيبها ، فيسرع إلى أبيه لمناقشته
ومحاولة اقناعه بالعدول عن رأيه ولكن كريون يصر

على موقفه ، وحجته في ذلك أنه لا بد من المحافظة على
القانون والنظام . فيرد عليه هايمون بأنه لا يمكن لفرد
واحد مهما بلغ من الحكمة أن يقطع بأنه على صواب في
حكمه . فيصيح كريون : الدولة هي الملك فيرد هايمون
هذا إذا كانت الدولة صحراء . ويخرج هايمون مسرعاً
ليلحق بخطيبته .

وهنا يظهر العراف الأعمى تيريسياس Tiresias
ويحذر كريون من المصير في طريق الهاوية ، ويتنبأ له
بنبوءة مفاجئة تهزه ، فيخرج لإلغاء قراره ، ولكن
هيات ، لقد سبق السيف العزل . يدخل رسول ليعلن
أن الملك كريون حين ذهب ليخرج أنتيجوني من
الكهف وجدها جثة هامدة بين ذراعي ولده هايمون ،
الذي ثارت نائزته حين رأى أباه ، وهم بطعنه بسيفه ،
ولكن كريون فر هارباً ، فما كان من هايمون إلا أن غمد
هذا السيف في صدره هو وفارق الحياة . وحين تعلم
يورديكي Eurydike زوج كريون وأم هايمون
بانتحار ابنها ترجع إلى القصر لتنتحر هي الأخرى .
وحين يعلم كريون بكل هذه التكببات يعصف بروحه
الجنون وينطلق بعيداً إلى حيث لا يعلم أحد من أمره
شيئاً .

إن المسرحية في الواقع تصوير رائع لنموذجين
مختلفين من نماذج العناد والاصرار . وبالرغم من أن
معظم النقاد المحدثين (انظر ألدريس نيكول . المسرحية
العالمية . الجزء الأول ص ٦٧ ، روز . الأدب اليوناني
ص ١٦٥) يرون أن سوفوكليس يتخذ موقفاً وسطاً بين
هذين الضدين ، لأنه يصور أنتيجوني غير مبرأة من
كل عيب بل هي أنانية في كبريائها تبدو بمظهر الارهاق
العصبي والضيق بالحياة وتكاد نفسها تكون عالقة
بالموت ، إلا أن ختام المسرحية ، وهو في العادة
يلخص مغزاها ، يدل دلالة واضحة على أن سوفوكليس
كان متعاطفاً مع أنتيجوني التي تمثل الدفاع عن القانون
الساوي - قانون الآلهة - إذ يجري على لسان رئيس

الجوقة في آخر جملة في المسرحية ما يأتي : « إن الحكمة هي أول ينابيع السعادة ، لا ينبغي التقصير في تقوى الآلهة . إن غرور المتكبرين يعلمهم الحكمة بما يجلب لهم من شرور ولكنهم يتعلمون بعد فوات الأوان وتقدم السن » .

تأتي بعد ذلك في ترتيب ما وصلنا من أعمال سوفوكليس مسرحية نساء تراخيس أو التراخينيات Trachiniae — Τραχινίαι ، ويحتمل أنها عرضت حوالي عام ٤١٣ ق . م وهي تعتبر أضعف ما كتب سوفوكليس . وتتخلص أحداث هذه المسرحية التي تجري أمام قصر هيراكليس Herakles في تراخيس Trachis بالقرب من إيوبويا Euboea في أن ديانيرا Deianira زوج هيراكليس تظهر على المسرح مشغولة البال لغياب زوجها وذلك لأن هناك نبوءة أنبأته قبل رحيله بأن هذه آخر حملة يقوم بها ، وأنه إما أن يلقى مصرعه أو يعيش بعدها عيشة راضية خالية من كل هم وتعب . ولشدة قلقها عليه لطول مدة غيبته أرسلت ابنها هيلوس Hyllus للبحث عن أبيه ومساعدته . وهنا يدخل الرسول يعلن أنباء انتصار هيراكليس ، كما يعلن وصوله إلى قرية مجاورة ؛ ومع الرسول تدخل فتيات أسيرات من بينهن الفتاة إيولي Iole ابنة أحد الملوك التي وقع هيراكليس أسير هواها . تعلم ديانيرا بهذا الحب ، فتعيد الرسول ومعه هدية إلى زوجها ، وكانت هذه الهدية عبارة عن رداء ملطخ بدم الكنتاور نيسوس Kentaur Nessus (والكنتاور عبارة عن وحش آدمي) وهي تعتقد أن هذا الرداء سيعيد لها حب زوجها . وبعد خروج الرسول ، تكتشف بالصدفة أنها لطلخت الرداء بسم قاتل . عندئذ يعود هيللرس ليعلن أن أباه في النزاع الأخير ويصف ما لاقاه من ألم عند ارتداء الثوب ، ويعنف أمه ويتهمها بتدبير مقتل أبيه ، فتسحب ديانيرا منكسرة حزينة إلى داخل القصر لتنتهي حياتها ، وتدخل مربيها العجوز لتعلن انتحارها .

يدخل البطل هيراكليس محمولا بين أيدي رجاله وهو يلعن حمق زوجته ويشرح خطأها ، ويكون آخر ما يأمر به أن تحرق جثته بعد موته فوق جبل أويتا Oeta وأن يزوج ابنه هيللوس من إيولي :

إن أهم ما يلفت النظر في هذه المسرحية هو محاكاة سوفوكليس لطريقة يوربيديس في الكتابة ، فالموضوع نفسه ، موضوع حب المرأة ، ذلك الحب الذي قد يدفعها دون قصد إلى إلحاق الأذى بمن تحب ، يذكرنا بكثير من موضوعات يوربيديس ، بل إن الموضوع نفسه قد سبقه إلى كتابته يوربيديس ، ولم يزد سوفوكليس عنه شيئاً . كما أن سوفوكليس في كتابة مقدمة هذه المسرحية قد سار على نهج يوربيديس وبخاصة في خطاب ديانيرا الإيضاحي في أول المسرحية للذي يشرح ما سبق من أحداث . والسطور الأخيرة بما فيها من عتاب للآلهة على قسوتها على عبادها والصلمت المطلق على تأليه هيراكليس ، ذلك التأليه المألوف عند معالجة أسطوريته ، كل هذا من تأثير يوربيديس على سوفوكليس . وأخيراً دور الجوقة في هذه المسرحية ليس كدور جوقات سوفوكليس الأخرى ، التي امتدحها أرسطو في كتابة فن الشعر (١٤٥٦ أ ٢٧) لأنها تقوم بدور كأحد الممثلين وتؤلف جزءاً من الكل وتعين على تطور الحدث ، بل هو هنا كما عند يوربيديس لا يساعد على تطور الأحداث ، وإنما تقدم الجوقة أغنيات عذبة بين المشهد والمشهد تصلح لأن تكون فاصلاً بين مشاهد أي مأساة أخرى بتعديل بسيط .

تأتي بعد ذلك إلى مسرحية إلكترا Ηλέκτρα — Elektra التي عرضت لأول مرة في عام ٤١٠ ق . م على وجه التقريب . وهي تعالج نفس الموضوع الذي عالج أيسخيلوس من قبل في مسرحية الخويفوروي Choephoroe أي حاملات القرايين . وهو موضوع انتقام أورستيس Orestes وأخته إلكترا من أمهما كليتمنسترا Klytaimnestra لقتلها أبيهما أجاممنون

Agamemnon . ويمكن تلخيص عمل سوفوكليس على النحو التالى : المنظر أمام قصر أجاممنون والوقت فجرأ . يدخل المسرح ثلاثة أشخاص نعلم من كلامهم أنهم أورستيس وصديقه بيلاديس Pylades ومربيه العجوز . لقد عاد أورستيس للانتقام لأبيه من أمه ويضعون خططهم ثم يخرجون لزيارة قبر أجاممنون قبل بدء تنفيذ الخطة . تدخل ألكترا منتحبة تتبعها الجوقة المكونة من مجموعة من فتيات ميكينى Mycenae يعطفن عليها وعلى آلامها ، غير أنهن ينصحن لها بأن تنسى هذه الآلام . وهنا تدخل المسرح شخصية جديدة لم تظهر فى عمل إيسخيلوس وهى شخصية خريسوثيرميس Chrysothemis أخت ألكترا وهى شخصية ضعيفة على العكس من شخصية ألكترا . (لاحظ التشابه بين ألكترا وأنيجونى فى ناحية وخريسوثيرميس وإيسمينى فى ناحية أخرى) وقد أقحمها سوفوكليس ليرز شخصية ألكترا . توصى خريسوثيرميس أختها ألكترا بالحدز وتطلب منها الخضوع لأوامر السلطات . فتغضب ألكترا وتتهمها بالجن وبأنها تنحاز إلى أمها متناسية مقتل أبيها وخيانة أمها له . ثم يتبع ذلك مشهد عنيف بين ألكترا وأمها كليتمسترا . تحاول الأم أن تبرر قتلها لأجاممنون بأنه عدل جزاء لقتله ابنته إفيجينيا وتدافع ألكترا عن أبيها بأنه فعل ما فعل لإرضاء للآلهة ثم يحتدم النزاع بينهما ويتضح ما بينهما من عداة قاتل ويتبادلان السباب . يدخل المربي تنفيذاً للخطة المتفق عليها فيتقدم من كليتمسترا ويعلن لها موت أورستيس ويلفق لها حكاية عن موته فى سباق العجلات ، فتتنازع كليتمسترا عواطف متباعدة لهذا النبأ . « أخير هذا أم شر ؟ إنه شر فيه شيء من نفع . ما أغرب الأمومة . إن الواحدة لتهان ولكنها لا تستطيع أن تبغض أبناءها » . ثم تخرج مع المربي لتقوم بواجب الضيافة حيال من نقل إليها الخبر الذى أمنها على حياتها ووضع حداً لقلقها . تبقى ألكترا لتبكي أختها وتندب حظها ، إذ تحطم ما كانت

تعتمد عليه من أمل فى أختها للانتقام من هذه الأم الدنسة . تدخل خريسوثيرميس جذلة طروب وتخبر أختها ألكترا بأنها رأت قبر أجاممنون مكلاً بالزهر وفى أعلاه خصلة من شعر حديثه العهد مما يدل على عودة أختها أورستيس ، فتخبرها ألكترا بما سمعت عن نبأ قتله وتطلب منها مساعدتها على تنفيذ ما كان سيقوم به أورستيس من الانتقام من أمها وعشيقها ، فرفض الاشتراك معها فى ذلك وتخرج ، وهذا ما كانت تتوقعه ألكترا التى تصمم على تنفيذ ما انتوت وحدها دون معونة أحد . يدخل أورستيس وبيلاديس الذى يحمل وعاء به بقايا رفات أورستيس المزعومة . يقترب أورستيس من ألكترا المحزونة ويطلب منها إعلان خبر وصوله حاملاً الدليل القاطع على وفاة أورستيس وهو الوعاء الذى به بقايا رفات أورستيس الراحل ، فيزداد حزنها وبؤسها وتطلب منه إعطاءها هذا الوعاء لتبكي أختها فيفعل ، ولكن وقد أخذته الشفقة والرحمة لما ألم بها من حزن وألم فانه يكشف لها عن نفسه فيقلب حزنها وألمها فرحاً وسروراً ، فقد حانت اللحظة التى تنتظرها سنين عديدة ، حانت لحظة الانتقام من الأم وعشيقها اللذين دنسا شرف أبيها وقتلاه غدرأ ، فيظهر المربي خارجاً من القصر ويحذرهما ويطلب منهما الكف عن الحديث وعن صيحات الفرح التى قد تكشف الأمر ، ويخبر أورستيس بأنه قد مهد له السبيل ، وما عليه إلا أن يدخل لينجز مهمته . ويدخل الجميع القصر ما عدا ألكترا التى تظل لتحول دون أن يفاجئهم ايجستوس Aegisthus . يسمع من داخل القصر صوت كليتمسترا مستغيثاً ، ثم تطلب من ابنها أن يشفق عليها ثم تصرخ ويغيب الصوت فقد حم القضاء . يخرج أورستيس وبيلاديس من القصر ويعلنا لألكترا النبأ ، وما إن يظهر ايجستوس من بعيد حتى تطلب الجوقة من أورستيس وبيلاديس أن يدخلوا القصر بسرعة وأن يحسنا العمل مرة أخرى كما أحسنه فى المرة الأولى .

يقبل الجحشوس فرحاً ويسأل عن الرسول الذي يحمل خبر مصرع أورستيس وعن الدليل الذي يحمله ليدل على صدق قوله ، ثم يأمر بأن تفتح أبواب القصر ليرى أهل المدينة كلها هذا المنظر ليدعن لإرادته كل من حدثته نفسه بالأمل في عودة أورستيس بعد أن يرى جثته . يفتح باب القصر وتظهر جثة مسجاة وإلى جانبها أورستيس وبيلايس فيتقدم الجحشوس ، ويطلب منهما أن يرفعا الغطاء عن الجثة ، فيخبره أورستيس بأن عليه أن يرفعه هو ، وما إن يرفعه حتى يشق ويدعر ويعرف أنه وقع في الشرك . يحاول أن يبرئ نفسه فتطلب إلكترا من أخيها ألا يدعه ينطق بكلمة فيجره أورستيس ليلقى على يده مصيره المحتوم .

لقد عالج أيسخيلوس هذا الموضوع من قبل ولكنه عالج على أنه موضوع ديني ، فقد كانت فكرة العقاب والعدل الإلهي هي أهم ما يهيم ، فهو يركز كل جهده في إظهارها وجعلها الفكرة السائدة ، حتى أنك لتحس بأنه لم يهتم بغيرها فلا وصف للشخصيات ولا تحليل لنفسياتهم ولا دراسة لمتجمعهم ، ولذلك فإننا نراه في جانب أبوللون دائماً . أما سوفوكليس فقد تناول الموضوع على أنه مشكلة نفسية وهي التطور العاطفي لإلكترا . وبالرغم من أن سوفوكليس كان لا يختلف كثيراً عن أيسخيلوس من ناحية التفكير الديني واحترام الآلهة ، إلا أنه كان يختلف عنه في اهتمامه بالإنسان ومحاولة انصافه وتبرير موقفه واعفائه من المسؤولية ، ولذلك فإن قتل أورستيس لأمه كليتمنسترا خال من كل شك في العدالة الإلهية ، فلا جناح إذن على أورستيس وأخته لقتلهما أمهما باعتبار أن القتل تم تنفيذاً لأمر الآلهة . لقد حاول سوفوكليس أن يفسر الأسطورة تفسيراً إنسانياً ، لذلك فإننا نراه لا يركز عنايته في الموضوع نفسه بل في شخصية بعينها يدافع عنها هي هنا شخصية إلكترا التي تدور حولها كل الشخصيات

الأخرى التي تساعد على توضيح معالم هذه الشخصية الرئيسية بفضل تفاعلها وتصارعها معها .

أما مسرحية فيلوكتيتيس Philoktetes Φιλοκλήτης فقد عرضت حوالي عام ٤٠٩ ق . م . وكان سوفوكليس قد بلغ السابعة والثمانين على وجه التقريب ، وفازت بالجائزة الأولى . وفيلوكتيتيس ، كما تروى الأساطير ، كان صديقاً حميماً للبطل هيراكليس ، ولقد كوفئ على خدماته هيراكليس بأن أخذ قوس البطل وسهامه . اشترك فيلوكتيتيس في حملة اليونان ضد طرواده ، وفي الطريق لدغته حية سامة في إحدى قدميه . ولم ينل الجرح بل انتشرت رائحته الكريهة بين الجنود ، فقرر زعماء الحملة التخلص منه بتركه في جزيرة لينوس Lemnos يقاسي آلام جراحه ووحدته . وبعد عشرة أعوام مضت في حصار طرواده ، علم اليونان عن طريق نبوءة من وحى دلفي أنهم لن يتمكنوا من فتح طرواده إلا إذا اشترك في المعركة فيلوكتيتيس بأسلحته التي ورثها عن هيراكليس ، فأرسلوا لاستدعائه أوديسيوس Odysseus لدعائه وسعة حيلته ونيوبتوليموس Neoptolemus ابن أخيل لأنه كان غير معروف لفيلوكتيتيس . ومن هنا يأخذ سوفوكليس عقدة مسرحيته . كيف يمكن اقناع فيلوكتيتيس ، ذلك البطل الحاني ، بضرورة الذهاب إلى طروادة لمساعدة إخوانه الخائنين الذين تركوه وحيداً في جزيرة مهجورة ؟

يصور المنظر الأول كهف فيلوكتيتيس الذي يقع في منطقة جرداء تذكرنا بافتتاحية مسرحية بروميثيوس مقيداً لأيسخياوس ، وإن كان سوفوكليس قد استطاع ببراعة ألفاظه أن يصور لنا تلك البقعة المهجورة حتى نكاد نحس ما خيم على المكان من صمت لا تسمع فيه غير تكسر الأمواج على الصخور وصوت الريح القاسية . وتبدأ المسرحية بوصول أوديسيوس ونيوبتوليموس إلى ساحل الجزيرة . يحاول أوديسيوس اقناع نيوبتوليموس

بضرورة الالتجاء إلى الحيلة لاسمالة فيلوكتيتيس . ثم
يسمع صراخ فيلوكتيتيس من الخارج فينسحب
أوديسيوس تاركاً نيوبتوليموس وحده لمقابلته . يسعد
فيلوكتيتيس لرؤية شاب يوناني ويطمئن إليه ويثق به
لأنه ابن أخيل . يتظاهر نيوبتوليموس بأنه مهموم ضائق
بقواد الجيش غير راض عن تصرفاتهم ولذلك فهو عائد
إلى دياره ، فيتوسل إليه فيلوكتيتيس ألا يتركه وحيداً
بل يستحلفه باسم الشفقة والكرامة باسم الدين والحمد أن
يأخذه معه . يوافق نيوبتوليموس ، ثم يستودع
فيلوكتيتيس الكهف المظلم الذي كان عزيزاً عليه ،
ولكن فجأة ينتابه ألم شديد يضطره هو وزميله إلى
إرجاء الرحيل لأن الألم سبب له إغماء طويلاً ، وعندما
يفيق يكون قوسه وسهامه مع نيوبتوليموس . وبينما
يتأهبان للرحيل ، يتردد نيوبتوليموس ويعرض عن
الاستمرار في خديعة من وثق به ، لقد تأثر وتألم لحالة
هذا المسكين فصرح له بكل شيء . وعندئذ يدخل
أوديسيوس ويحاول اقناع فيلوكتيتيس بالرحيل معهما
إلى طروادة فلا يرضى ، فيكتفى أوديسيوس بأخذ
القوس والسهم وترك ذلك العنيد الذي يأبى الرحيل
معهم إلى طرواده ، ولكن نيوبتوليموس يصبر على إعادة
الأسلحة إلى صاحبها رغم احتجاج أوديسيوس . وعندئذ
يتعقد الموقف فيلجأ الشاعر إلى حل المشكلة بتدخل
الآلهة أو ما يسمى *deus ex machina* ، إذ يظهر
هيراكليس فجأة نازلاً من السماء ، ويعلن لصديقه رغبة
زيوس التي تقضى بإبحاره مع زميله إلى طروادة حيث
تشفى جراحه وحيث يقتل باريس ويستولى على مدينة
طرواده .

هذه المسرحية تتضمن فقرات تدل على مقدرة
سوفوكليس الفائقة في فهم النفس البشرية وتحليلها
وتصوير الصراع الذي يكمن فيها ، فقد استطاع بفنه أن
يرز التباين بين حيل أوديسيوس اللولبية التي يحتال بها
لتحقيق مآربه ، وبين نمو الحساس ونبل العواطف

الإنسانية في نيوبتوليموس ، ومظهر الببل الذي سما به
العذاب في فيلوكتيتيس . وبلغت النظر في هذه المسرحية
أمران ، الأول استغلال عنصر التمثيل أحسن استغلال ،
فليس بالمسرحية خطب الرسول ، ودور الجوقة يكاد
يكون غير ماحوظ ، والثاني ظهور أثر يوربيديس على
سوفوكليس بوضوح في إنهاء المسرحية بتدخل هيراكليس
لحل المشكلة .

وكانت مسرحية أوديب في كولونوس
Oedipus Coloneus - Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῶν آخر
ما كتب سوفوكليس ؛ عرضت لأول مرة عام ٤٠١ ق.م
بعد وفاة الشاعر بحوالى ثلاث أو أربع سنوات ، تقدم
بها للمسابقة حفيدة وسميه سوفوكليس الصغير .
وأحداث هذه المسرحية تجري في أحرار الأيونيديس
Eumenides (الإلهات المحسنات وهو اسم عكسي
لوظيفة فهن ربات العذاب) في كولونوس مسقط
رأس سوفوكليس . يدخل أوديبوس تقوده ابنته المخلصة
أنتيجوني ، وهو الآن شيخ مهدم ضرب بعد أن حكم
على نفسه بالنفى . وإذ يعلم المكان الذي هو فيه ويتأكد
أنه مثواه الأخير يطلب استدعاء ثيسوس Theseus
ملك أثينا . تقبل ابنته الأخرى لإسميني حاملة الأنباء بأن
أخوها إتيوكليس وبولنيكيس يتنازعان ، وأن هناك نبوءة
ترغم بأن النصر في هذا النزاع القائم بين طيبة بقيادة
إتيوكليس وبين القواد السبعة وعلى رأسهم بولنيكيس
سيكون للجانب الذي به أوديبوس ، كما تعلن أيضاً أن
كلاً من الطرفين مشرق الآن إلى أخذه في صفه ،
فيصّب أوديبوس اللعنة على كليهما ، يقبل ثيسوس ،
وإذ يعلم حقيقة أوديبوس وقصته يمنحه هو وبناته الرعاية
والحماية والدفاع عنهم ضد كل معتد أثيم ، فيعده
أوديبوس بأن روحه بعد مماته ستحمي أثينا . وبعد
خروج ثيسوس يقبل كريبون الوصى على عرش طيبة
ويفشل في اسمالة أوديبوس إليه ولا ينال منه سوى السب
واللعن ؛ عندئذ يلجأ إلى استخدام القوة في حملهم على

الذهاب معه قسراً ، ولكنه يفاجأ بوصول تسيوس الذى ينقذهم من اعتدائه عليهم . ويعقب ذلك وصول بولنيكيس الذى يمثل الطرف الآخر فى النزاع طالباً مساعدة والده ، فيطرده أوديبوس من حضرته مصحوباً باللعنة والسخط . عندئذ يسمع قصص الرعد الذى ينبئ أوديبوس بدمى ساعته الأخيرة ، فيودع بنتيه ، ويذهب إلى حيث مقره الأخير الذى لم ولن يعرفه إلا تسيوس وخلفاؤه . أنتيجونى واسمينى ترجوان تسيوس ليلطما على هذا المستقر ، ولكن دون جدوى وذلك تنفيذاً لرغبة أوديبوس نفسه ؛ وأخيراً تعلن أنتيجونى عن رحيلها إلى طيبة علها تستطيع إلقاء موت أخويها بالتوفيق بينهما .

إن عقدة هذه المسرحية بسيطة للغاية ، ولكن روعتها فى الواقع ترجع إلى جمال الشعر ودقة تصوير المشاعر الإنسانية المختلفة ، كما ترجع أيضاً إلى ذلك الجلال الروحى الذى يشعه أوديبوس - وهو فى آخر أيامه - فى كل أجزاء المسرحية . وإن أأردس نيكول على حق حين وصف هذه المسرحية (المسرحية العالمية الجزء الأول ، ص ٧١) بأنها تصوير للسلم الروحى الذى تمخض عن العذاب ، إذ أننا نتنسم للنبل فى شخصية أوديبوس - تلك الشخصية التى هوت فى أعماق اليأس ثم ارتفعت ظافرة فوق لجته - نتنسم أريجاً لا نجده عند أى رجل آخر .

لم يبق أمامنا الآن من مسرحيات سوفوكليس التى وصلتنا كاملة سوى مسرحية أوديبوس ملكاً Oedipus Tyrannus — Οἰδίππος Τύραννος وقد أرجأنا الحديث عنها حتى نهاية المقال لأهميتها ولأنها بيت القصيد فى هذا المقال وفى أعمال سوفوكليس أيضاً .
ترجع الإشارة إلى أسطورة أوديبوس إلى أبعد العصور ، فقد أشار إليها هوميروس فى الأوديسا (الجزء ١١ ، البيت ٢٧١ وما بعده)

وتحكى الأسطورة أن أبوللون قد أنذر لايوس Laius بأنه إن أنجب ولداً فسوف يقتله هذا الولد ، وكان هذا الانذار عقاباً له على جرم ارتكبه فى حق بيلوبس Pelops الذى أكرم وفادته عندما لجأ إليه حين طرد من عرش بلاده طيبة ، فبدلاً من أن يعترف لايوس بالجميل والفضل لمضيفه بيلوبس يختطف ابنه خريسيدوس Chrysippus . يسترد لايوس عرشه ويتزوج من يوكاستا Iokasta . وبعد مدة تضع له زوجته ولداً فيغتم ويتنازع نفسه عاملان : الحرص على الحياة من ناحية ، والرغبة فى الولد الذى يرث الملك ويخلد الذكر من ناحية أخرى ؛ ولكن تردده هذا لم يستمر طويلاً فقد قرر التخلص من الولد ، فأرسله مع أحد خدمه ليتخلص منه بعيداً فوق قمة جبل كيثيرون Kithairon . وهناك أخذت الرجل الشفقة على الطفل ، وفيما هو جالس يفكر فى الأمر ، إذ يقبل أحد الرعاة من المملكة المحاورة . فاذا سأل زميله عن أمره وعرف ما يشغل باله ، اقترح عليه أن يعطيه الطفل ويعود إلى مولاه بدم كذب ، فيوافق . يعود الراعى إلى مدينته كورنث Corinth ، ويعطى الطفل لملكها بوليبيوس الذى كان محروماً من نعمة الذرية ، فيفرح الملك بالطفل ويتبناه ، وتنتهده الملكة ميروبي Merope بالحب والرعاية ، فينشأ فى مهاد النعمة ولياً للعهد ، ويشب الطفل وهو يعتقد أنه ابن الملك والملكة بالفعل . وتسير الأمور هائلة هادئة رديحاً من الزمن ، إلى أن ذهب أوديبوس ، وقد صار الآن شاباً يافعاً ، مع نفر من أصدقائه ليلهو معهم ، فشربوا وسكروا ، وفى غمرة سكرهم يعبره أحدهم بأنه مجهول الأصل وليس ابن ملك كورنث وملكها . ويهلع قلب الأمير الشاب أوديبوس ويذهب إلى معبد دلفى ليستلهم الحقيقة من أبوللون ، فجاءه الوحي بأنه إن عاد إلى وطنه فانه سيقتل أباه ويتزوج من أمه ويجلب التعاسة على أهله وذويه . يشتد هلع أوديبوس ويعتزم عدم العودة إلى كورنث حتى لا يقع

يخلصهم من الاسفنكس . فلم يملك أوديبوس ، وقد عقدت لسانه الدهشة ، إلا أن ينزل على رغبتهم ، ويقبل الملك والزوجة ، وبذلك تحققت كل النبوءة . وتمضى الأيام والسنون وأوديبوس يحكم المدينة في أمن وسلام ، وتنجب له يوكاستا - زوجته وأمه - ولدين وبنتين ، أما الولدان فهما إتيوكليس وبولنيكيس ، وأما البنات فهما أنتيجوني وإسميني . ولكن القضاء كان لهم بالمرصاد ؛ إذ يهدد المدينة الطاعون والمجاعة ، فيرسل الملك إلى دلفي من يسأل عن سبب ذلك الوباء وطريقة الخلاص منه ، فيعود الرسول بقول أنه لا خلاص لطيبه مما هي فيه إلا إذا تطهرت من رجس بها ، وهذا الرجس هو وجود قاتل لايوس بها ، فلا بد إذن من القبض عليه والاقتصاص منه . وبعد تقصى الحوادث تنضح الحقيقة ، وهي أن قاتل لايوس إن هو إلا أوديبوس نفسه ، وأنه تزوج من أمه وأنجب منها أبناءهم في نفس الوقت لإخوة له . تظلم الدنيا في عيني أوديبوس ، وتكون أمه قد انتحرت عندما عرفت الحقيقة ، فينطلق إلى داخل القصر ليسمل عينيه في ثورة جنون ، ويترك البلاد ، تقوده ابنته أنتيجوني ، فقد حكم على نفسه بالنفى .

هذه هي الأسطورة ؛ فكيف تصرف فيها سوفوكليس ؟ لم يعرض سوفوكليس الأسطورة بالتسلسل الروائي الذي رويناه ، وإنما بدأ مسرحيته من منتصف الأسطورة . ولكن كان لا بد من الإحاطة بالأحداث السابقة على نقطة البدء . لم يلجأ سوفوكليس في شرحها إلى طريقة المقدمات prologue بالطريقة التي كان يتبعها يوربيديس في معظم مسرحياته والتي اتبعها سوفوكليس نفسه في مسرحية نساء تراخيس ، وإنما كان بارعاً في الإشارة إلى هذه الأحداث خلال عرض مسرحيته ، فكان موفقاً كل التوفيق في مزج الماضي والحاضر .

هذا الشر المستطير ، فهو يحسب أن ملكها وملكها هما أبوه وأمه . ويمضى في طريقه على غير هدى إلى أن يأتي إلى مكان عنده مفترق طرق ثلاث . وفي هذا المكان يلتقي بجماعة من المسافرين على رأسهم شيخ وقور يركب عربة . يصبح به بشيرهم ليخلى الطريق ولكنه لا يبالي ويصر على أن يمر هو أولاً . وتنشب بينهم معركة يقضى فيها أوديبوس على كبيرهم وكل حاشيته إلا واحداً استطاع أن ينجو بجلده . وهكذا تحقق جزء من النبوءة ، فلم يكن ذلك الشيخ الوقور سوى لايوس والد أوديبوس ، وكان في طريقه إلى مهبط وحى دلفي ليعرف كيف السبيل للخلاص من ذلك الاسفنكس - الوحش الموله - الذي يهدد مدينة طيبه ويقطع الطريق على الناس ويقتل منهم كل من لا يستطيع حل لغز يلقيه عليه . يقبل أوديبوس على طيبة وهو لا يدرى أنها مسقط رأسه ؛ وعلى أبوابها يعترض الاسفنكس طريقه ويلقى عليه اللغز : ما الحيوان الذي يسير في الصباح على أربع ، وفي الظهيرة على اثنتين ، وفي المساء على ثلاث ؟ فيجيب عليه أوديب : إنه الإنسان ، فهو يحبو على أربع وهو طفل ، فاذا شب واستوى عوده سار على اثنتين ، وإذا أدركته الشيخوخة توكأ على عصا . فيضحك الاسفنكس ويتركه لمضى في شأنه ، إذ كانت هذه هي الإجابة الصحيحة ، ولكن أوديبوس يستل سيفه ويهاجمه ولا يزال به حتى يجهز عليه ، وتكون هناك جماعة من أهل طيبة واقفة على الأسوار تشاهد هذا الصراع الرهيب . كان أهل طيبة قد تلقوا نبأ مقتل ملكهم لايوس في ظروف غامضة من الحارس الذي فر هارباً ، ولكنهم سرعان ما يشغلون عن هذا بذلك الشاب الباسل الذي خلصهم من الرعب الرابض على أبواب مدينتهم ، فيقبلون عليه مهنئين مستبشرين ، ويدخلون به المدينة دخول الفاتح المنتصر ، حيث يتوجه كريون ملكاً على طيبة ، ويوزجه من الملكة يوكاستا ، وذلك تحقيقاً لنذر نذره أهل المدينة لمن

تبدأ المسرحية عند سوفوكليس بتجمع نفر من أهل مدينة طيبة يحملون أغصان الغار والزيتون . وقد جثوا أمام مذبح قصر الملك أوديبوس . وبينهم كاهن زيوس كبير الآلهة . يخرج إليهم أوديبوس . وقد مضت عليه سنوات يحكم فيها البلاد حكماً عادلاً . وهو الآن زوج يوكاستا وأبو أولادها ، يخرج إليهم متسائلاً :

— أى أبناءى ، يا ثمار نسل كادموس التليد ، أيها الجيل الحديث الناشئ . ما لكم بجائين هكذا . حاملين معكم صفائر الزهر وأغصان التوسل . فى حين يملأ المدينة عبق البخور . وترتفع فيها الأصوات بالأدعية ، ويشيع بين أهلها الأنين . . . من أجل هذا جئت إليكم ، أنا أوديب الذى تبجله الناس جميعاً .

ولمذ يعلم أنهم لجأوا إليه كى ينقذهم من هذا الوباء الذى يحصدهم حصداً ، كما أنقذهم من قبل من ذلك الوحش الذى كان يهدد مدينتهم ، يطعنهم ويذيب خاطرهم ويخبرهم بأنهم إن كانوا يألمون فانه يألم أكثر منهم . فهو يحمل كل آلام المدينة على كاهله . كما يخبرهم بأنه قد أرسل كريون إلى معبد دلفى ليعلم من الإله أبوللون ما ينبغى أن يصنع . ولا يمضى وقت طويل حتى يقبل كريون مبتهجاً وقد توج رأسه بأكاليل الغار فيبادته أوديبوس بالسؤال :

— أى جراب تحمله إلينا من الآلهة يا كريون ؟ كريون : إن شئت تكلمت أمام هذا الحشد ، ولأنا فلندخل القصر .

أوديبوس : تكلم أمامهم جميعاً ، فان آلامهم تثقل على أكثر مما تثقل على آلامى ، وإن الأمر لأخطر من أن يمضى وحدى .

فيعلن كريون أن الإله أبوللون يطلب إليهم تطهير المدينة من قتلة الملك السابق لايبوس بتوقيع القصاص عليهم ونفيهم . فاذا سأل أوديبوس :

— : أين هم وكيف نقتفى أثر هذه الجريمة التى حدثت منذ أمد بعيد ؟ أجاب عليه كريون : لقد قال الإله إن الآثمين فى هذه الأرض ، ومن بحث عن شىء وجده ومن أهمل شيئاً أفلت من يده . فاذا بأوديبوس يقرر : : إذن فلأرجع بالأمر إلى أصله حتى أردته إلى الجلاء والوضوح . ثم يخرج الجميع ليدخل أفراد الجوقة التى تتألف من خمسة عشر من أشراف طيبة فتغنى أنشودة تبتهل فيها إلى الآلهة أن ترفع عن طيبة هذا البلاء . ومن هذا الموقف تبدأ عقدة مسرحية سوفوكليس فى التطور نحو الذروة ، فقد راح أوديبوس يبحث عن هؤلاء القتلة ، فأدى به هذا البحث إلى الكشف عن حقيقة نفسه ؛ وقد أدار سوفوكليس دفة هذا البحث فى بناء درامى محكم يصل فى روعته إلى حد الإعجاز . يدخل أوديبوس مرة أخرى ، فيخاطب أفراد الجوقة مطالباً إياهم أن يعينوه على اكتشاف الحقيقة ، ويهيب بالقاتل أن يظهر نفسه ، فان أقصى ما سيناله ، إن دل على نفسه . هو أن ينفى دون أن تتعرض حياته لأذى خطر ، كما ينذر ويتوعد كل من يعرف القاتل ولا يدل عليه ، إذ يجب أن يردوه جميعاً عن ديارهم فهو الرجس بالقياس إلى المدينة كلها كما أنبأ بذلك وحى أبو اللون . وإذ ينصحه رئيس الجوقة باستدعاء تريسياس الكاهن القادر على اختراق حجب الغيب ، يجيب بأنه لم يهمل هذه الخطوة بناء على مشورة كريون ، وقد أرسل بالفعل فى طلبه . يقبل تريسياس الأعمى يقوده صبي صغير ويسأله أوديبوس ، فيجيب إجابات غامضة ملتوية ، فينتهره الملك ويتهمة بأنه شريك فى القتل ولولا أنه أعمى لقال إنه القاتل نفسه فيثور الكاهن ويصيح كالحنون :

— إنك انت نفسك الرجس الذى يابس المدينة .
فتحدثم ثورة أوديبوس على إثر هذا الاتهام الرهيب
وتبلغ الثورة مداها فيقذف بالتهم في وجه الكاهن .
فيتهمه بأنه صنعة كريون الذى رشاه بالمال ليخترع
هذه الفرية كي ينزعاه عن العرش . كما يعيره بفقد
بصره . فلا يسع تريسياس عندئذ إلا أن يصرح بالحقيقة
ويرهص بالنهاية :

— إذن فلأقل لك في صراحة ما دمت تعيرنى
فقدان البصر . . .

أنك تبحث مهدداً منذراً عن الرجل الذى قتل
لايوس . فاطمئن . سوف أدلك عليه . إنه
هنا . يقيم على أنه غريب ، ولكن سيعرف
الناس أنه من أهل طيبة . . . إنه يرى . ولكنه
سيفقد البصر . وسيسعى . وعصاه تتحسس
طريقه . ضارباً في بلاد مجهولة ، مصغياً إلى
أصوات تهتف به من حوله : هذا أب وأخ
لأبنائه ، هذا رجل جلب الخزي والعار على
أبيه وأمه .

هذا ابن قاتل ، مرتكب للفسق .

ثم يخرج الكاهن مغضباً ، ويدخل أوديبوس القصر
وكلمات الكاهن تطن في أذنيه . تنشده الجوقة أنشودة
تستعيد فيها أفضال أوديبوس على المدينة ، وتتردد في
تصديق ما تنبأ به الكاهن تريسياس . عندئذ يدخل
كريون ، وكان قد سمع بما اتهمه به الملك فيدافع عن
نفسه أمام الجوقة ويلوم أوديبوس لإهانتته بهذا القول .
ثم يدخل أوديبوس فيشتبك مع كريون في حوار
عنيف :

أوديبوس : إذا كنت تحسب أنك تستطيع الاعتداء على
أحد أقربائك دون أن تنال العقاب فأنت
واهم .

كريون : أنت على حق في هذا ، ولكن ماذا جنيت
في حقلك من ذنب ؟

أوديبوس : ألم نشر على بأن أرسل في طلب
الكاهن ؟

كريون : بلى . وما زلت أرى هذا الرأى .
— أى أمد مضى على لايوس منذ أن قتل ؟
— ماذا تقصد ؟ لا أفهم مضى على
ذلك زمن طويل .

— أكان هذا الكاهن يصطنع كهانته حينئذ ؟
— نعم . وكان بارعاً كما هو الآن .

— هل أسأني في ذلك الوقت ؟
— كلاً لم يفعل ذلك ، أما على الأقل .
— ألم تبحثوا عن الحقيقة في مصرع الملك ؟
— بحثنا بدون شك ولكن بلا طائل .
— ترى لماذا لم يقل ذلك البارح إذ ذاك
ما يقوله اليوم ؟

— لا أدري .
— لا تدري . ولكن قد تقوله حين تواتيك
الفرصة .

ويشتد الحوار حتى يصل إلى ذروته .

كريون : ماذا تريد إذن ؟ أتريد نقى من المدينة ؟
أوديبوس : إنى أريد موتاك لا نفيك .

ثم تدخل الملكة بوكاستا لتوقف هذا الصدام
بقولها :

— أيها المغروران ، حسبكما ما تشدقما به من
ألفاظ الغضب العمياء ، ألا تخجلان من إثارة
الخصومة الخاصة بينا المدينة كلها تنزف
دماءها .

وتحاول التوفيق بينهما فلا تفلح ، ويخرج كريون
محنقاً . ثم تسأل أوديبوس عن سر هذا الغضب فيخبرها
أنه اتهم كريون به ، فهو يزعم أنه هو قاتل لايوس
ويدعى أن الكاهن هو الذى أخبره بذلك ، فتسفه
بوكاستا كهانة الكاهن ، بل الكهانة كلها بما في ذلك
كهانة أبوللون نفسه ، وتذكر له أن كهان أبوللون

كانوا قد أخبروا الملك لايبوس بأنه سيموت مقتولاً بيد ابنه الذى يولد منها ، ولكن الناس جميعاً تؤكد أن لصوصاً من الأجانب قد قتلوا الملك لايبوس منذ زمن بعيد فى طريق ذى ثلاث شعب . وما أن يسأل أوديبوس عن زمان ومكان وقوع الحادث وتعيينه له يوكاستا حتى يضطرب ويسأل :

— كيف كان لايبوس ؟ ما هيئته وماذا كانت سنه ؟

يوكاستا : كان طويلاً وخط الشيب رأسه ، وكانت فيه ملامحك .

— ما أشقانى ...

أكان مسافراً فى جماعة صغيرة أم كان يتبعه حرس كبير ؟

— كان معه خمسة لا غير ، بينهم منادى .

— أواه ! الآن يتضح كل شيء ، ولكن من أنباك بكل هذا ؟

— خادم نجا وحده .

— أهو فى القصر الآن ؟

— لا

فيطلب استدعاء هذا الخادم من المرعى ، ثم يحدث الملكة عن نفسه وعن حياته فى كورنثه ويذكر لها كل ما حدث له حتى وصل إلى طيبة وأصبح ملكها ، كما يعبر عن قلقه وخوفه من أن يكون هو القاتل ، ولكنه يتعلق بأمل فى مقدم هذا الرجل الراعى ، فان أكد ما قالته الملكة الآن من أن القاتل كان جماعة ولم يكن فرداً واحداً فقد نجا . ثم يخرجان لتشهد الجوقة أنشودة أخرى تخفف من حدة التوتر ، تعود بعدها يوكاستا ومعها قرابين تقدمها للآلهة لتهدئة قلق أوديبوس . عندئذ يدخل رسول من كورنثه يحمل أنباء خلاصتها أن أهل كورنثه سيختارون أوديبوس ملكاً عليهم لموت الملك پوليبوس . فطلب الملكة من إحدى وصيفاتها استدعاء أوديبوس فيحضر ، وإذ يعلم رغبة أهل كورنثه

فى تنصيبه ملكاً عليهم ، يبدى قلقه وتخوفه . فانه وإن كان لم يقتل پوليبوس أباه على حد زعمه ، فربما تحققت النبوءة فى شطرها الثانى ، فالملكة ميروبي — التى يعتقد أنها أمه — لا تزال على قيد الحياة . وهنا يكشف له الرسول عن حقيقة صلاته بملك وملكة كورنثه ، فقد كان هذا الرسول هو نفس الراعى الذى أخذ أوديبوس وهو طفل وأهداه إلى ملك كورنثه . ثم يصل الرجل الذى كان قد نجا من القتل ، فاذا رأى أوديبوس ، ظهرت عليه علامات الفزع ، وإذا رأى الرسول الكورنثى عرفه أيضاً وجزع جزعاً شديداً ، فقد كان هذا الرجل هو نفس الخادم الطبى الذى سلم الطفل أوديبوس إلى الراعى الكورنثى الذى هو الآن الرسول . وبذلك تنكشف الحقيقة كاملة . فتخرج الملكة يوكاستا لتنتحر ، ثم يتبعها أوديبوس ليسلم عينيه . يصل رسول من داخل القصر يحدثنا بما كان من أمر الملكة والملك فيقول :

— لقد عبرت (الملكة) البهو ذاهلة عن نفسها لما بها من سوره ، وكانت ماضية لا تلوى على شيء ، ويدها فوق رأسها ، تستأصل بهما شعرها وكأنهما سلاحان ماضيان ، فتنتطلق إلى حجرتها ، حتى إذا دخلتها أغلقت الأبواب من خلفها فى عنف ، وهى تهتف باسم لايبوس الذى مات منذ أمد بعيد ، كما كانت تعول وتنتحب على هذا السرير الذى تلقى أزواجاً من زوجها وأبناء من ابنها . وبعد ذلك لا أدرى كيف استطاع الموت أن يجد سبيله إليها . لأننا فوجئنا بأوديبوس وقد أقبل صارخاً صاخباً ، فلم أعد أرى ما انتاب الملكة لقد اقتحم أوديبوس باب الغرفة المحكم الاغلاق فحطمه واقتلعه من جذوره ثم دخل الحجرة . لقد كان أول ما شهدنا الملكة وقد شنت نفسها ، وكانت لا تزال تتأرجح فى الأنشودة كطائر ميت . فلا يكاد الشقى يرى هذا المشهد ، حتى تنبعث منه آهة يائسة ، ثم يندفع فيحل

الأنشودة التي كانت تشنقها ، فتسقط البائسة على الأرض . آه . ما أبشع المنظر الذى تلا ذلك ! فان أوديبوس ينزع المشابك الذهبية التي تشبه اللهب ، ينزعها من صدرها ، ويدفع بها في عينيه صائحا : اخرج . . . اخرج . . . فلن ترباني بعد اليوم ، ولن تربا آلامى وآثامى . . .

ثم يصل أوديبوس والدم يسيل من عينيه ، وإذا بأفراد الجوقة يشيخون بوجوههم حتى لا يروا هذا المنظر المريع . لقد أصبح أوديبوس الآن كائناً ذليلاً ، مهيبض الجناح ، يتلمس طريقه في الظلام الأبدي ، مقطوع الأمل والرجاء في الدنيا والآخرة ، لاعناً الرجل الذى نجاه من الموت ليدفع به إلى هذا الشقاء الذى يحيق به هو وبكل من له به صلة ، ثم يستصرخ الجوقة قائلاً :

— أستحلفكم بحق الآلهة أن تسارعوا باخفائي عن الأبصار ، قودوني إلى مكان سحيق ، فاقتلوني ، أو ألقوا بي في اليم حيث لا يرانى أحد أبداً الدهر .

ثم يدخل كريون فيعتذر إليه أوديبوس وهو يبكي ثم يستعطفه ويوصيه خيراً ببنتيه ، فيتأثر كريون ويبدى نحوه عطفاً شديداً ويواسيه . ثم تدخل الفتاتان أنتيجوني وإسميني بناء على أمر من كريون ، وإذا يسمع أوديبوس صوت بكائهما يقول :

— ألبست أسمع بكاء ابنتي غير بعيد من هنا ؟ هل أشفق على كريون فبعث إلى بأعز أبنائى آثرهم عندي ؟ . . . لتكافئك الآلهة إذ سمحت لي بلقائهما . . . بنتي ! أين أنثا ؟ ادنوا مني ، تعاليا إلى ذراعى أواه ! تعاليا إلى ذراعى أخيكما . . اللتان حرمتا الضوء — بما صنعنا — عيني الرجل الذى أنجبكما . . الرجل الذى كان مغمض العينين لا يرى ولا يدرى كيف أخرجكما من الأحشاء التي خرج هو منها . . أى شقاء لم ينزله بكما أبوكما ؟ قتل أباه ، وتزوج من أمه ، ومنحكما الحياة من حيث استمدها . . .

أى كريون . . . أنت وحدك الآن والد هاتين الفتاتين إذ هلك أبواهما اللذان كانا يراعاهما من قبل . أتوسل إليك لا تدعهما ، لا تتخل عنهما . . لإنهما لا تزالان صغيرتين كما ترى . . وحيدتين من الأهل إلا منك . . . أعطني يدك وعاهدني . . وإذا خرج أوديبوس منهراً ، تقوده ابنتاه ، تنغى الجوقة أنشودة الختام ، التي تلخص عادة مغزى المسرحية :

— أى أبناء الوطن العزيز ، انظروا إلى أوديبوس الذى حل اللغز العجيب ، الذى أعجز غيره من البشر . . انظروا إلى هذا الرجل القوى . . أهناك من لم يكن ينظر إلى رخائه ويسره وسعاده في غير ما حسد ؟ انظروا الآن في أى بحر هائل من الشقاء قذف به !

فعلیکم أن تأخذوا حذرکم ، وأن تتبصروا في عواقب أمورکم ونهاية أيامکم ، إذ لا ينبغي أن نحکم على أحد من الناس بأنه سعيد ، إلا إذا انقضت الساعة الأخيرة من حياته ، وانتقل إلى العالم الآخر (Hades) من غير ألم وبلا ووزر محمله .

وهكذا تنتهى مسرحية أوديبوس ملكاً لسوفوكليس التي تعتبر بحق أروع ما كتب سوفوكليس ، فأشعارها سهلة متدفقة ، تفيض بالعواطف المتأججة ، وحوارها يفوق الوصف من الناحية اللغوية والناحية الموسيقية ، ليس فيها سطر من غير ضرورة ، ولم تترك المسرحية أى فرصة لخلق التوتر العاطفى والنفسى ولخلق التشوف والتشويق لدى المشاهد إلا انتهزتها . كما أن المسرحية تعتبر النموذج الكامل للتراجيديات الإغريقية ، وذلك باجماع آراء النقاد القدماء والحديثين ، وعلى رأسهم أرسطو الذى أشاد بمواضع الكمال فيها في أكثر من موضع من كتابه المشهور فن الشعر . فحال بطلها أوديبوس مثلاً هي حال من ليس في الذروة من الفضل والعدل ، ولكنها حال من يتردى في هوة الشقاء ،

لا للوهم فيه وخسة ، بل لخطأ ارتكبه ، وكان ممن ذهب سمعه بين الناس وترادفت عليه النعم . وهذه في رأى أرسطو حال البطل النموذجي للتراجيديا (فن الشعر ، ١٤٥٣ أ . ١١) . والمسرحية تثير الخوف والرحمة ، لا عن طريق المنظر المسرحى . بل عن طريق البناء الدرامى وترتيب الأحداث التى ألقت على نحو يجعل كل من يسمعها يفرغ منها وتأخذ الرحمة بصرها . وإن لم يشهد لها . وهذا من عمل فحول الشعراء (فن الشعر ، ١٤٥٣ ب . ٧) . والتعرف على الحقيقة فى هذه المسرحية هو أفضل أنواع التعرف . وهو التعرف المصحوب بالتحول . كما أنه من النوع الذى يستنتج من الوقائع نفسها حيث تقع الدهشة عن طريق أحداث محتملة الوقوع . لا عن طريق أحداث مفاجئة غير محتملة الوقوع . ففى المسرحية يأتى الرسول الكورنى وفى تقديره أنه سيدخل السرور على نفس أوديبوس ويطمئنه من ناحية أمه . فلما أظهر حقيقة نفسه أحدث عكس الأثر ، وتحقق التعرف على الحقيقة . كما حدث فى نفس الوقت التحول من السعادة إلى الشقاء . (فن الشعر ، ١٤٥٢ أ . ٢٤ ، ٣٣ : ١٤٥٥ أ ١٩) . وليس فى أحداث المسرحية شىء غير معقول . وحتى إذا اعتبرنا مثلاً أن كون أوديبوس لا يعرف كيف مات لايوس أمر غير معقول . فقد حدث هذا خارج المسرحية . ولم يكن ضمن أحداثها الداخلة فى بنائها الدرامى (فن الشعر ١٤٥٤ ب . ٨ : ١٤٦٠ أ ٢٩) .

لقد شغلت مأساة أوديبوس كثيراً من كتاب المسرح فى كل العصور والأمصار . وقد أحصى الناقد الفرنسى مارينياك - فى المقدمة التى كتبها للترجمة الفرنسية لمسرحية أوديب لتوفيق الحكيم - تسعاً وعشرين مؤلفاً من بين الفرنسيين قد حاولوا منذ عام ١٦١٧ إلى عام ١٩٣٩ محاكاة سوفوكليس ومعالجة موضوع أوديبوس (انظر هذه المقدمة فى نهاية مسرحية « الملك أوديب » لتوفيق الحكيم ، طبعة ٢ النموذجية ، ص ٢٠٣) كما أن توفيق الحكيم وعلى أحمد باكثير ، من الكتاب العرب . قد عنيا أيضاً بهذه المأساة . ولكن يجب الاعتراف بأن الذين أرادوا محاكاة سوفوكليس لم يبلغوا ما بلغه من شأو فى تحقيق الغرض من معالجة موضوع مأساة أوديبوس . فلقد استطاع سوفوكليس بعبقريته الفذة أن يعالج الموضوع علاجاً مركباً . فالمسرحية فى ظاهرها إحدى مآسى القدر ، إذ تحققت نبوءة الآلهة ، رغم كل المحاولات التى بذلت للفرار من هذا القدر المحتوم ؛ ولكن شخصية أوديبوس - كما صورها سوفوكليس - هى السبب المباشر فى تحقيق هذه النبوءة ، إذ تتمثل فى شخصيته نقط الضعف الرئيسية . وهى التهور وحدة المزاج ، التى دفعت بالأحداث أن تسر فى الطريق الذى رسمه القدر ؛ لذلك فأنت ترى أوديبوس يتحمل المسؤولية كلها ولا يتصل منها بالقاء التبعة على الآلهة التى لا مرد لقضائها .



أصل الأنواع لداروين

بقتلم :

الدكتور سيد بدوي

أستاذ الاجتماع بجامعة الإسكندرية

حياة داروين

ولد تشارلس داروين في ١٢ فبراير عام ١٨٠٩ في « شروسموري » Shrewsbury من أسرة اشتهرت بنزعتها العلمية حيث خرج منها قبل مؤلفنا عالم آخر نال شهرة كبيرة وهو « إرازموس داروين » جد تشارلس ومؤلف كتاب « قوانين الحياة الحيوانية » وهو الكتاب الذي نجد فيه بذور النظرية التطورية التي خادت اسم داروين .

وقد ظهر الميل إلى جمع نماذج النباتات والحشرات عند تشارلس داروين في سن مبكرة . وذكر هو نفسه ذلك في مذكراته التي كتبها عن تاريخ حياته إذ يقول « كان حب جمع النماذج عميقاً في نفسي مما يدفعني إلى التأكيد بأنه كان عندي غريزة فطرية ، إذ لم يظهر هذا الميل عند واحد من أشقائي أو شقيقاتي . ولا شك أن هذا الميل هو الأساس الذي يجعل من الإنسان عالماً طبيعياً مدققاً أو يجعل منه أحياناً مهووساً أو شحيحاً » .

وفي سن السادسة عشرة رحل داروين إلى أدنبره ليدرس الطب ولكنه ما لبث أن أظهر امتعاضه وكرهه لتلك الدراسة ، وإن كان فيما بعد قد أسف أسفاً شديداً

لأنه فوت على نفسه الفرصة التي كان يستطيع أن يتقن فيها فن التشريح . وبعد مضي سنتين على التحاقه بدراسة الطب أدرك والده الدكتور روبرت وارنج داروين أن ابنه تشارلس لا يرجي منه أمل في أن يكون طبيباً ناجحاً . وفكر في تحويله لدراسة اللاهوت ليصبح رجلاً من رجال الكنيسة . ولم يكن يدور بخلد الوالد أن ابنه ، بدلاً من أن يصبح خادماً لمبادئ الكنيسة ، سيعلم بنظرية عن العالم وخلق الكائنات وتطورها مبادئ تقلب نظريات اللاهوت رأساً على عقب ، وتقيم الكنيسة وتقعدها وتجعلها تشن حرباً لا هوادة فيها ضد هذا الرجل الذي اتهمته بالإلحاد والكفر والمروق .

ورحل داروين إلى كمبردج في أوائل عام ١٨٢٨ . ولكنه لم يدرس اللاهوت بل أمضى في هذه المدينة الجامعية ثلاث سنوات انصرف فيها إلى حياة اللهو ، وإلى السهرات وحفلات العشاء الممتعة وجلسات الشراب على أن هذه السنوات الثلاث في الحقيقة ، لم تضع كلها هباء . إذ أن معيشة داروين في المدينة الجامعية القديمة قد ساعدت على ظهور الموهبة الكامنة فيه ، ونعني بها موهبة العالم الطبيعي . وكما يحدث في كثير من الحالات ظهرت هذه الموهبة على أثر قراءته لبعض الكتب .

فاستطاع على أثر هذه القراءة أن يتعرف على مواطن القوة في نفسه ، وأن يقبل على البحث في المجال الذي يتفق مع ميوله واستعداداته . واستحوذت على نفسه فكرة سامية أراد أن ينفذها بعزم وقوة وهي أن « يضيف إلى بناء العلوم الطبيعية الشامخ حجراً يضعه بنفسه مهما كانت قيمته المتواضعة » .

وما لبثت أن ظهرت فرصة أخرى ساعدت على توجيه الشاب الجامعي نحو هوايته الحقيقية نذكر منها قراءته لأخبار «همبولت» Humboldt وصداقته للأستاذ «هنسلو» Henslow أستاذه في علم النبات ، وانتماءه «لنادى الذواقين» Club des gourmets فقد اقترح بعض أعضاء هذا النادى القيام بأبحاث تجريبية على أنواع من النبات والحيوان قد تؤدي إلى استنباط «أكالات جديدة» غير تلك التي ألفها الناس . وكانوا يرغبون أن يستشعروا لذة جديدة من تذوق بعض الأطعمة والطيور والحيوانات التي «لم يعرفها بعد البلعوم الإنساني» . هذه الظروف لفت الطالب في جو غريب امتزج فيه حماسه للعلوم التجريبية بخياله عن البلاد والقارات النائية التي تحوى عجائب من الحيوان والنبات ويتعلقه المهوس بجمع الطرائف والغرائب . ففى هذا الوقت أخذ داروين يجمع الحشرات ، ويحلم بالرحلة إلى «جزر كنارى» في المحيط الأطلسي .

وعندما ترك داروين كمبردج حاملاً درجة الماجستير في الآداب في عام ١٨٣١ كان يدرك تمام الإدراك أنه ما من شيء يستحق منه الاهتمام سوى دراسة التاريخ الطبيعى . ولكنه مع ذلك لم يفعل شيئاً إيجابياً في سبيل تحقيق رغبته ، بل كانت تستحوذ عليه على العكس الرغبة في الإلمام بكل شيء دفعة واحدة ، ولم تكن لديه فكرة عن التخصص الدقيق الذي يعتبر الشرط الأساسى للبحث العلمى الحديث .

وبينما كان داروين على هذه الحال من التردد لا يعرف بأى شيء يبدأ للوصول إلى الغاية التي رسمها

لنفسه ، إذ أتيت له فرصة ذهبية مكنته من تحقيق جميع أحلامه ، وفتحت أمامه مجال البحوث وجمع المعلومات التي أدت في آخر الأمر إلى نظريته عن «أصل الأنواع» .

فقد كتب أستاذ الفلك في كمبردج إلى «هنسلو» أستاذ داروين يطلب إليه أن يختار له شاباً له إلمام وولع بدراسة التاريخ الطبيعى ليرافق بعثة علمية إلى «أرض النار» والأرخبيل الهندى . وفكر هنسلو على الفور في داروين . وكتب إلى تلميذه يقول : «إننى لم أخترك لأننى أعتبرك عالماً طبيعياً بلغ منتهى الكمال ، ولكنى أعرف أنك تستطيع أن تستغل أحسن استغلال هوايتك لجمع النماذج وملاحظة الأشياء وتدوين هذه الملاحظات بدقة وعناية . ولا شك أنك ستسجل كل ما يستحق أن يسجل بالقياس إلى التاريخ الطبيعى» .

ونجح تشارلس داروين في الحصول على موافقة والده ، وأبحر على ظهر سفينة الأبحاث «بيجل» Beagle في أواخر ديسمبر سنة ١٨٣١ . وأطلق ضباط السفينة على داروين لقب «فيلسوفنا العزيز» ، أما البهارة فقد لقبوه «بقناص الذباب» . وكان محبوباً من هؤلاء وأولئك لما ظهر للجميع من صفاته الممتازة . فقد كان ، في الواقع ، مثلاً حياً للصبر والاحتمال ولين العريكة طوال الخمس سنوات التي استغرقتها الرحلة ، بالرغم من أن هذه السنوات التي تعد أخصب فترة في حياته ، كانت سلسلة من المجهودات الشاقة والمتاعب المضنية .

وكان أعضاء البعثة التي أبحرت على ظهر «بيجل» مكلفين بدراسة أجواء وتضاريس سواحل بتاجونيا وأرض النار وشيلي وبيرو وبعض جزر المحيط الهادى . أما داروين فقد كلف بدراسة النبات والحيوان في تلك المناطق . وقبل أن ترسو السفينة على الشاطئ لأول مرة ، كان «قناص الذباب» قد استطاع أن يحلل الأتربة التي يحملها الهواء في جو المحيطات ، ويميز في هذه المحيطات سبعة وستين نوعاً من الحيوان والنبات . ورست السفينة

على أرض النار حيث استطاع مؤلف « تسلسل الإنسان » أن يتأمل لأول مرة الإنسان في حالة البدائية ، وتركت هذه المشاهدة في نفسه أثراً لا يمحي . فكان قوة تأثيره بهذا المنظر دليلاً على أن المشكلة العلمية والفلسفية الخاصة بأصل الإنسان كانت قد بدأت تشغل ذهنه وتحتل مكاناً معيناً من تفكيره .

وما لا شك فيه أن النظريات الأساسية التي أعلنها داروين في كتابه « أصل الأنواع » قد تكونت في ذهنه رويداً رويداً خلال هذه الرحلة . فدراسته لحفريات الحيوانات في سهول « الحباس » وملاحظته للاختلافات البسيطة التي تحدث عند الحيوانات التي من أنواع متقاربة كلما تقدم نحو الجنوب في القارة الأمريكية ، جعلته يتصور بوضوح فكرة التغير التدريجي للأنواع . كما أن التجارب والملاحظات التي أجراها خلال هذه الرحلة الطويلة كانت بمثابة الغذاء والمؤونة التي عاش عليها طوال حياته العلمية .

وبعد عودته من رحلته في عام ١٨٣٦ استقر في لندن ، ثم انتقل بعد ذلك إلى كمبردج ومنحته الحكومة مبلغاً يقرب من الألف جنيه يستعين به على طبع نتائج مشاهداته وأبحاثه . فبدأ في ترتيب الوثائق والمجموعات النباتية والحيوانية التي جمعها ، ويكتب في الوقت نفسه « رحلة عالم طبيعي » Journey of a Naturalist (١٨٣٩) . وتجسست في ذهنه نظرية « أصل الأنواع » والواقع أن هذه النظرية لم تكن عنده وليدة تأملات فلسفية حاول بعد ذلك أن يدعمها بالملاحظات ، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماماً فإن الظواهر التي لاحظها والعلاقات التي لمسها بين هذه الظواهر وأوجه الشبه التي صادفها هي التي قادته إلى هذه النظرية التي أصبحت كشفاً عظيماً في علم الحياة . وقد كان داروين نفسه يدهش أحياناً أشد الدهشة من عدد الظواهر التي تقع تحت ناظره في تسلسل واضح ، ولا تدع لديه أي مجال للشك في صدق نظريته . وكتب إلى صديق له

يصف هذا الأمر بقوله « لقد ملأت كراسات بعد كراسات بالملاحظات ، ودهشت للظواهر التي كانت تتجمع من تلقاء نفسها بوضوح بحيث يسهل وصفها تحت قوانين ثانوية » .

وتزوج داروين في سنة ١٨٣٩ ، وعاش مع أسرته في منزله الريفي في قرية « دون » Down بالقرب من لندن . وأخذت صورة حياته الهادئة التي لم تكننفها حوادث ذات بال ، وطبعه المزن ، ينعكسان بوضوح على منهجه العلمي الذي اتصف بالدقة والأمانة والحذر الشديد في إعلان أية فكرة قبل الوصول إليها عن طريق التجربة الدقيقة . ورزق في أواخر سنة ١٨٣٩ بأول طفل له . وخرج من ملاحظاته لتطورات نموه بالعناصر الأساسية لأحد مؤلفاته الطريقة ، نغني به كتاب « التعبير عن الانفعالات » Expression of Emotions (١٨٧١) .

وكانت حياة داروين في « دون » Down تسير وفق نظام دقيق . وقد خلقت له هذه الحياة خير الظروف لازدهار جميع قواه ومواهبه وللانتفاع بها على أحسن وجه . والواقع أن التنظيم الدقيق لمواعيد يومه هو الذي يسر له جميع ملاحظاته العديدة وتبويبها وترتيبها . وكان يعمل في صبر وأناة لتدعيم مستقبله العلمي بدون أن يهتم بالمظاهر أو ألقاب الشرف أو النياشين ، كما لم يكن عنده غرور أولئك العلماء الذين يصمون آذانهم عما يتردد في العالم الخارجي . ولم يكن يحد أو يغضب لما ينشر عنه من نقد مجحف بسبب ما يصل إليه من نتائج علمية جريئة ولم تستطع المناقشات الحادة والجدل العنيف الذي ساد أوساط العلم على أثر صدور كتابه « أصل الأنواع » أن تعكر من صفو حياته الرتيبة المنتظمة أو تبدل من هدوء ذلك الرجل المهذب الذي كان نموذجاً كاملاً « للجنتمان » في العصر الفيكتوري .

وفي الوقت الذي ظهر فيه كتاب « أصل الأنواع » أي في عام ١٨٥٩ كان لداروين مؤلفات أخرى وبحوث

عديدة في علوم النبات والحيوان والجيولوجيا . فقد نشر في سنة ١٨٤٢ مؤلفاً عن « الشعب المرجانية » ، وفي سنة ١٨٤٥ « رحلة عالم طبيعي » ، وهي وصف الرحلة التي قام بها على ظهر « بيجل » وفي عام ١٨٥٤ « وصف حياة الحمار » . ويجب ألا تحجب الأهمية الفلسفية لكتابه الخالدين « أصل الأنواع » و « سلالة الإنسان » قيمة بعض كتبه الأخرى مثل كتاب « النباتات آكلة اللحوم » ، وملاحظاته عن « حركات وعادات النباتات المتسلقة » ودراسته « للإخصاب بالطريق المباشر وبطريق التهجين » و « لقدرة النباتات على الحركة » .

هذه الدراسات والأبحاث الدقيقة هي التي أكسبت داروين الشهرة في الأوساط العلمية وجلبت له المنح والألقاب الرسمية . وقد كان داروين يتقبل كل مكافأة أو تقدير لأبحاثه بغبطة وسرور ، لا على اعتبار أن هذه الرسمية تعد تكريماً لشخصه ، بل بوصفها دليلاً على أن نظرياته وآراءه العلمية قد أصبحت مقبولة عند الجميع .

هكذا كان داروين وهكذا كانت عظمته في ذلك الأسلوب المتواضع المتزن ، وفي إيمانه بالعلم . وقد تجلت إرادته القوية العنيدة واقتناعه بصدق نظرياته في هذه العبارة التي قالها قبل موته بوقت قصير « لأنني أقبل أن ألقى صنوف التعذيب وأن يقضى على دون أن أعترف بخطأ نظرياتي » .

وقد كان داروين في شيخوخته ، وفي طبيبته ووداعته قريب الشبه بتولستوى إلى حد يثير الدهشة . كانت عيناه تختفيان تحت حاجبين كثيفين وأنفه حاداً ، وكان شارباه ولحيته الناصعة البياض تتفرع على شكل مروحة دون أن تخفى رسم شفثيه الرقيقتين اللتين تمان عن عزم وإصرار . وكانت أسارير وجهه منبسطة تدل على بساطة لا تعرف الكذب وعلى رجولة لا تتفق مع الرياء أو النفاق . كان هذا الوجه يعبر أشد التعبير عن حياة

إنسان استطاع بحق أن يقول إنه لم ينحرف عن طريقه قيد أنملة لكي ينتزع الحجد .

وقد أمضى داروين حياته الطويلة يشكو من مرض في القلب لم يستطع الأطباء تحديد طبيعته . وهذا المرض هو الذي منعه من السكن في لندن واضطره إلى الاستقرار في « دون » طول حياته . واستطاع داروين أن يخضع حياته لظروف مرضه ، فبالرغم من أن هذا المرض — كما يقول — قد أضاع عليه عدة سنوات من عمره إلا أنه حفظه ووقاه عن الانغماس في اللهو والملذات . ولذلك يمكن القول إن هذا المرض قد فرض عليه — إلى حد كبير — ذلك النظام الذي انعكست صورته على منهجه العلمي .

وكان من الطبيعي أن يثير مذهب داروين في الطبيعة وخلق الكون مسألة تدينه وإيمانه بالله . ونزع الناس من معاصريه ومن تلاهم في ذلك كل منزع . ولكن فصل القول في هذا الموضوع هو ما أكدته داروين بنفسه . فقد أكد بقوة قبل موته ببضع سنوات أنه لم يكن ملحداً . وها هي ذى عبارته التي نشرت في مذكراته « لقد ترددت كثيراً في حياتي بين كثير من المعتقدات وتأرجحت عاطفتي الدينية كثيراً بين الصعود والهبوط ، ولكنني في أشد اللحظات تردداً لم أشعر قط بأني كنت ملحداً ، ولم أنكر قط وجود الله . وأعتقد بصفة عامة وخصوصاً عندما أخذت أقرب نحو الشيوخوخة أن « اللأدرية agnosticism هي المبدأ الذي ينطبق أكثر من غيره على آرائي الدينية » .

كان داروين إذن يؤمن بالله ، ولكنه لم يكن يعتقد في تدخل الإرادة الإلهية في حوادث الحياة اليومية . « فالصاعقة — كما يقول — تقتل الإنسان سواء أكان طبيباً أم خبيثاً » .

وعندما حانت ساعة موته استقبل الموت بدون خوف أو وجل ، وتوفي في « دون » في ١٩ أبريل

عام ١٨٨٢ ودفن في مقبرة العطاء في وستمنستر على قرب من المكان الذى دفن فيه نيوتن .

وحينما رجع أصدقاؤه وتلاميذه إلى مذكراته وجدوا فيها هذه الكلمة :

« أعتقد أنني أحسنت صنعاً حينما كرسيت حياتي كلها بانتظام لخدمة العلم » .

طريقة داروين ومنهجه في البحث

قد يكون من المستحسن ، قبل أن ننصرف إلى تحليل آراء داروين ونظرياته أن نكتب كلمة عن طريقته ومنهجه في البحث . وذلك لأن دراسة منهج العالم وتقصى مواهبه ، ومواطن الضعف فيه ، ونقد الوسائل التي استخدمها للوصول إلى أغراضه العلمية ، كل ذلك من شأنه أن يعيننا على الحكم على مقدار الدقة في ملاحظاته ، وعلى قيمة النتائج التي توصل إليها .

ومن الغريب أن داروين قد عنى أشد العناية بوصف طريقته في البحث ، وذلك لما آنس من أهمية هذا الوصف في الحكم على منهجه بصفة عامة ، فترك لنا في مذكرات عن تاريخ حياته^(١) تحليلاً دقيقاً لطبيعة تفكيره . ولكن هل يمكن أن نركن إلى حكم الشخص على ذاته ؟ وأن نتخذ هذا الحكم قاعدة لحكم عام نكونه بالنسبة لمنهجه العلمى ؟ في الحقيقة أن داروين لم يدع مجالاً للشك من هذه الناحية ، وما إن نقرأ ما كتب عن نفسه بصدد تفكيره ومنهجه ، حتى نقنع بأن النزاهة والدقة في التحليل هي خير ضمان للثقة فيما كتب ، والاطمئنان إلى حقيقته .

يقول داروين : « إنني لم أوهب سرعة الفهم ، أو توقد الذهن . وهي صفات عظيمة يتحلى بها الرجال الأذكىاء من أمثال « هكسلى » . ولذا فلنأني من حيث

(١) جاءت هذه المذكرات في صدر المؤلف الذى طبعه فرانسيس داروين وضمنه رسائل والده .

ملكمة النقد أعد شخصاً عادياً ، فما إن أقرأ - جريدة أو كتاباً حتى يثير ما قرأته إعجابي ، ولا أستطيع أن أفطن إلى مواطن الضعف فيه إلا بعد تفكير وتأمل طويلين . وكذلك فإن مقدرتي على تتبع سلسلة طويلة من الآراء المجردة محدودة جداً ، وما كان من الممكن أبداً أن أنجح في الرياضيات ، أو فيما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) وذاكرتي فسيحة ولكنها ليست صافية ، بل يشوبها بعض الضباب ، وهي تكفى لتنبيهى بغير تحديد دقيق أنني قرأت ، أو مررت بشيء يتعارض أو يتفق مع النتيجة التي أريد أن أصل إليها ، ولكنى بعد مرور لحظات أستطيع أن أتذكر أين يمكن أن أعثر على ما أحججه من بيانات وتفصيلات . وفي مواطن أخرى تبدو ذاكرتي على غاية ما يكون من الضعف . إذ أنني لم أستطع أبداً أن أحتفظ إلى أكثر من بضعة أيام بتاريخ بسيط أو بيت من الشعر » .

« وقد قال عني كثير من النقاد لني من حيث الملاحظة من الطراز الأول ، ولكن تعوزني القدرة على التعليل ، وتدعيم آرائى بالحجج الدامغة . ولا أظن أنهم قد صدقوا في ذلك ، فإن كتابي عن « أصل الأنواع » من أوله إلى آخره سلسلة من النقاش والبراهين المنطقية ، التي نجحت في إقناع عدد كبير من الرجال الأذكىاء . وما كان لأحد أن يكتب مثل هذا الكتاب ، لو لم تكن له مقدرة على التعليل ومناقشة الآراء .

« ولدى من القدرة على الإبداع والحكم الصائب ، ما لدى أحد رجال القانون أو أحد الأطباء ذوى الشهرة المتوسطة ، لا أكثر . ولكنى من ناحية أخرى أتفوق على الإنسان المتوسط من حيث قدرتي على ملاحظة الأشياء التي قد تمر على كثير من الناس دون أن يلاحظوها ، كما أنني أستطيع تتبعها ، ومراقبتها بدقة وعناية . ولا شك أن عبقرتي - إذا كانت لدى عبقرية - تكمن في هذه المقدرة على الملاحظة ، وعلى جمع المعلومات وترتيبها ، والاستفادة منها في الوقت

المناسب . وأهم من ذلك كله أن حبي لعلوم الأحياء والتاريخ الطبيعي كان قوياً ومتصلاً .

ويحتم داروين وصفه هذا لنفسه بقوله : « إن نجاحي كرجل من رجال العلم ، مهما كانت درجة هذا النجاح ، قد تحدد ، حسب اعتقادي ، بفضل صفات وشروط عقلية مختلفة ومركبة . وأهم هذه الصفات : حب العلم ، والصبر الذي لا حدود له على التفكير في موضوع معين ، والعكوف عليه حتى النهاية والمقدرة على جمع الظواهر وملاحظتها ، والاستعانة بملكة متوسطة للإبداع ، وتكوين الرأي الصائب » .

نستخلص من هذا الوصف حقيقة بارزة ، وهي أن عاطفة داروين كانت تتأجج بحب العلم ، وأنه كان يشتمل حماساً حين كانت تخامر ذهنه فكرة اكتشاف جديد . « فكل شيء لا قيمة له ، وكل لذة تتلاشى أمام لذة التنقيب والنش عن بقايا عظام أو هياكل أو حفريات ، أو لذة اقتناء حيوانات أو طيور من نوع جديد » . بهذه الكلمات وصف حماسه للكشف وحبه للبحث .

ويمكن أن نصف نشاط داروين بأنه نشاط خلاق إذ يقوده خياله على أثر بعض الملاحظات ، إلى تكوين فرض معين . ثم لا يلبث أن ينصرف مباشرة إلى ضبط صحة هذا الفرض ، وإثباته عن طريق التجربة . وهو في ذلك يخضع خطوات تفكيره لمنهج علمي سليم . فكل فرض خلاق بأن يوضع موضع الاعتبار ، ولا يترك حتى يحص تحصيلاً علمياً ومهما بلغت الفكرة من الجرأة ، أو السخف ، فإنها جديرة بالنظر « فن يدرى ؟ » فقد تحيى وراءها كشافاً علمياً على جانب كبير من الأهمية . إن عبارة « من يدرى » هذه قد اتخذها داروين شعاراً له ، ووصل بفضلها إلى أعظم كشوفه العلمية . ولم يكن يتردد في أن يقوم في أية لحظة مما يسميه « التجارب السخيفة » Silly experiences وهي التجارب التي يبدو أنها لا تؤدي إلى شيء ، ولكنه يقوم بها لإرضاء لضميره

ولكى يكون على يقين من أنه لم يهمل في أية خطوة من خطواته . فالتجربة هي الحكم الفصل ، وبدونها لا يستطيع العالم أن يثبت صحة رأى أو يرفضه . وقد تعلم داروين من الطبيعة ، ومن موقفه أمامها موقف المتأمل الفاحص المدقق ، أن لا شيء بمستحيل . وكان إخلاصه للعلم يمنعه من أن يقدم رأياً دون أن يقيم عليه البرهان والدليل .

وقد كتب بشأن مؤلفه « أصل الأنواع » : « لا شك أن هذا الكتاب كان يلحقه كثير من الضرر ، بل ما كان يصادف أى نجاح لو أننى استعرضت فيه آرائى التى اقنعت بها بالنسبة لأصل الإنسان ، دون أن أدعها بالبراهين . ولكنى حين وجدت أن عدداً كبيراً من المشتغلين بالتاريخ الطبيعي قد أصبحوا يتقبلون مبدأ تطور الأنواع وجدت من المناسب أن أستغل البيانات والملاحظات التى جمعتها من قبل ، فعكفت على ترتيبها وتفصيلها حتى كان هذا الكتاب » .

وقد وصف فرنسيس داروين حرص والده ودقته بقوله : « أعتقد أنه كان ينظر إلى كل « حبة » كما لو كانت شيطاناً صغيراً يحاول أن يغافله ليقفز إلى الكوم الكبير ، أو يختفى عن الأعين تماماً » .

على أن هذه الدقة ، وهذا الحرص اللذين اتصفت بهما حركات داروين ، كانا بعيدين كل البعد عن الهوس والوسوسة . فبينما كان يقسم وقته ويوزعه على الأعمال المختلفة — كما بينا من قبل — بكل دقة ، وبينما كان يرتب أوراقه وكتبه بعناية كبيرة ، كان يكتفى في غالب الأحيان بأدوات ساذجة في إجراء تجاربه . فقد ظل سنوات عديدة لا يفتن إلى اختلال ميزانه ، ولم تكن لديه غير مسطرة وحيدة يقيس بها نمو نباتاته ، وهى المسطرة نفسها التى كان يستعملها أولاده في أداء واجباتهم المدرسية . كان هناك إذن بون شاسع بين وسائل داروين ، ووسائل القياسات الدقيقة .

غير أن قلة الوسائل الفنية الدقيقة لم تمنع داروين من ملاحظة ما يجب ملاحظته في تجاربه العلمية . فقد كان يحيط بالمجموع ، ولا يهمل الجزئيات . وكانت له صفة بارزة ، كانت تقوده دائماً - كما يقول ولده فرنسيس - إلى كشف جديد ، وهى أنه لم يكن يترك شذوذاً exception يمر دون أن يلاحظه وبدون عنه شيئاً في مذكراته . « إن أى إنسان يستطيع أن يلاحظ الظاهرة التى تتكرر دائماً بشكل يلفت الأنظار ، ولكن والذى كانت له حاسة فريدة تنبهه دائماً إلى الظاهرة الشاذة . وقد تظهر نقطة تافهة في مظهرها ولا تمت لعمله الحالى بصلة ، بل إن كثيرين غيره قد لا يلاحظونها ، أو إذا لاحظوها لا يهتمون بتفسيرها ، ولكن والذى كان يقتنصها مباشرة ، ويجعل منها نقطة البدء في فكرة جديدة » .

وفي بعض الأحيان لم يكن داروين يستطيع القيام بتجاربه بنفسه ، بل كان يلجأ لتحقيق بعض الظواهر إلى مساعديه ومراسليه ، المنتشرين في أنحاء الأرض . وفي هذه الحالة يذكر مصادره ، ويخضع ما ورد إليه من معلومات لنقد صارم قبل أن يقبله . وقد حدث ذلك في سنة ١٨٦٧ ، عندما أراد أن يكتب مؤلفه « التعبير عن الانفعالات » . إذ احتاج أن يحقق ما إذا كانت نفس التعبيرات ، ونفس الحركات التى تعبر عن انفعالات معينة توجد لدى جميع الأجناس البشرية فأرسل إلى عدد كبير من الملاحظين في جميع أجزاء العالم قائمة مطبوعة من الأسئلة ، وطلب منهم الإجابة عليها في ضوء ملاحظتهم للشعوب التى يعيشون بينها . ومن هذه الأسئلة :

« هل يحدث التعبير عن الدهشة باتساع فتحة العينين وانفراج الفم ورفع الحاجبين ؟ » .

« هل يؤدى الخجل إلى احمرار الوجه ، إذا كان لون الجلد يسمح بملاحظة هذا التغير ؟ » . الخ .

ثم يضيف داروين إلى هذه الأسئلة بعض التعليقات فيقول إن « الكلام العام ليست له إلا قيمة محدودة » . وقد نخون الذاكرة ، ولذا فإنى أرجو مراسلى ، وأطلب إليهم بإلحاح ألا يركزوا على ذاكرتهم ، بل يعتمدوا على الملاحظة المباشرة . فالوصف الدقيق لحالة تأثير انفعال معين ، وتحديد الظروف التى أدت إلى هذا الانفعال ، كل ذلك يزودنا بمعلومات على جانب كبير من الأهمية » .

وقد تلقى داروين ستاً وثلاثين إجابة على استخباره واستبعد منها الإجابات التى كانت تكتمنى « بنعم » أو « لا » ، ولم يحتفظ إلا بالإجابات التى اهتمت بالوصف وتحديد الظروف . ثم أخذ في اعتباره بعد ذلك شخصية الملاحظ وكفاءته لتقدير قيمة البيانات التى أمده بها .

هذا مثال من أمثلة عديدة ، يدلنا على الأمانة والدقة في البحث العلمى ، وعلى الحرص على إحاطة البحث بجميع الضمانات التى تضمن له النجاح .

وكانت عادة داروين أن يجمع نتائج ملاحظاته وتجاربه ، والبيانات التى يمده بها مراسلوه في بطاقات fiches ، فيتجمع لديه منها عدد كبير . وحينئذ يأخذ في ترتيبها ، وتبويبها في بطاقات أكبر ، ثم يكون قائمة كاملة بالمراجع التى كتبت عن الموضوع الذى يبحنه . وقبل أن نخط كلمة واحدة يعيد قراءة مذكراته وبطاقاته ويقارن بينها ، ويهتم بحصر ما قدمه غيره من العلماء في موضوع بحثه ، ثم يأخذ بعد ذلك في الكتابة . فيسترسل حسب وحى أفكاره بدون توقف ، وبدون أن يصحح شيئاً أو يهتم بأناقة الأسلوب . فإذا فرغ من الكتابة عهد بالمخطوطات إلى معلم مدرسة « دون » ليعيد نسخها . ثم يأخذ بعد ذلك النسخة المنقحة ، ويعكف عليها يهذب فيها ، ويضيف إليها ويفسر ما يحتاج فيها إلى تفسير ، حتى يخرج الكتاب في شكله النهائى .

وهذه المرحلة الأخيرة هي أشق مراحل العمل بالنسبة له . إذ لم يكن يمتاز ، بكل تأكيد ، بما امتاز به « بوفون » Buffon العالم الفرنسي من مواهب فنية وأسلوب أدبي ممتع . فقد كان داروين يبرز أفكاره الأولى على الورق في شكل مضطرب ، ويبدو أن الأفكار كانت تفيض في عقله ، وترهقه في كل لحظة لأنها كانت تسبق مقدرته عن التعبير عنها تعبيراً يقبله ويرتضيه . أضف إلى ذلك أنه كان يهتدى في كتابته ببصيرة داخلية ، وكان اقتناعه الذاتي بوضوح فكرته يبعده أحياناً عن الاهتمام بتوضيحها للقارئ . ويقول ولده فرنسيس « إنه لم يكن هناك أى مأخذ يؤخذ على والده من حيث التسلسل المنطقي لأفكاره ، ولكن إلفه للأفكار والأسانيد التي يقدمها كان يحول بينه وبين ملاحظة قصور الكلمات عن التعبير عن الأفكار » . وعلى العموم فإن داروين كان يشعر بالتواء عبارته ، ولكنه لم يكن يستسلم لذلك ، بل كان يحاول جهده أن يكون واضحاً ومفهوماً ، إذ كان يكره الغموض ، وعلى الأخص الغموض العلمي ، الذي كان يحلو لبعض علماء الألمان — على حد قوله — الانغماس فيه . وقد كان في مقدورهم أن يكتبوا بوضوح لو أرادوا ، وصح عزيمهم على ذلك .

وبسبب هذه الرغبة في الوضوح فإن داروين كان يجهد نفسه في تبسيط عباراته وفي ربط الأفكار ، والعناية بتوضيح الصلة بينها ، إذ أن هذه الصلة غالباً ما كانت تضع وسط زحمة الأفكار والتعليقات الفرعية التي كانت تباعد بينه وبين الفكرة الرئيسية . وكثيراً ما كان يعيد كتابة أجزاء بأكملها من المؤلفات التي يكون بصدد إعدادها . وفي خطاب أرسله إلى صديقه « ليل » Lyell يقول بشأن كتابه « أصل الأنواع » : « ما أكثر

ما قمت به من تصحيح وتنقيح ، حتى لم يكن القول إلى أعدت كتابته من جديد . ومع ذلك فما زالت أخشى أن يكون أسلوبه رديئاً » .

ولم يذهب كل هذا الجهد هباء وقد كان داروين نفسه أول من أحس بقيمة جهوده ، تلك الجهود التي جعلت منه أحد أساطين اللغة الإنجليزية في عصره ، وأحد مؤلفي العلوم القليلين ، الذين اشتهروا بسلامة الأسلوب وطلاوته . كما أن الصعوبة التي كان يشعر بها في التعبير عن آرائه ، قد أفادته من ناحية أخرى ، إذ أنها اضطرتته إلى مراجعة أفكاره ، والتدقيق فيها . وقد صرح بذلك في قوله : « لقد اضطرتني تلك الصعوبة إلى التفكير طويلاً ، وفي روية ، وبذلك استطعت أثناء كتابة كل عبارة ، أن ألاحظ الأخطاء في طريقة تعليل بعض ملاحظاتي الخاصة . أو ملاحظات الغير » .

ولا شك أننا نعتز بما في هذا العمل المضني من صرامة ، وعناد لا حد لها ، ومن قوة احتمال وصبر ، قل أن نجد لها نظيراً . وصفة العناد والصمود هذه التي يسميها الإنجليز "doggedness" تعتبر لديهم من خير الصفات ، بل إحدى الفضائل التي يجب أن يتحلى بها الإنسان .

وقد استعان داروين بهذا العناد ، وتلك الصلابة في الرد على مهاجمي نظريته والدفاع عن آرائه . وكانت طريقته في النقاش تقوم على قرع الحجة بالحجة ، وعلى توخي الدقة كما كان منهج نقاشه يقوم على البساطة ، والاقتناع الذي يصل إلى مرتبة اليقين . فهو يبدأ بعرض رأى خصمه عرضاً كاملاً نزيهاً ، ويذهب في ذلك أحياناً إلى اقتباس عباراته نفسها . وبعد أن يبين في قوة أن هذا الرأي يناقض ما قدمه من تفسير لظاهرة من الظواهر ، يترك هذه الحجة وينصرف إلى حجة أخرى أشد خطراً على خصمه ، حيث يبين أن آراءه تنطوي

أصل الأنواع

عرض داروين نظريته في التطور كاملة في كتابه «أصل الأنواع»^(١)، وتعرضت هذه النظرية لكثير من الهجوم والنقد، كما كانت موضع إعجاب الكثيرين وثنائهم العاطر. ونحن لا يهمنا الآن أن نفند النقد، أو نبرز المدح، بقدر ما يهمنا عرض الآراء التي وردت في هذا الكتاب عرضاً موضوعياً، وذلك بالاستناد إلى أهم النصوص التي وردت فيه.

وليس في وسعنا أن نخلل الكتاب تحليلاً مفصلاً، وذلك لما حواه من المادة الغزيرة، والمشاهدات والتجارب التي تجل عن الحصر، ولما عني به داروين من تتبع كل ظاهرة مهما كانت بساطتها وتفاهتها، لكي يستخلص منها ما يؤيد القوانين التي يريد أن يثبتها. ولذا فإننا نكتفي بإعطاء فكرة عامة عن هذا المؤلف الضخم، ولإبراز الهيكل العام لهذا البناء الشامخ.

وقد نخلل للقارئ، من خلال عرضنا السريع، أن داروين قد وصل إلى بعض النتائج بطريقة تعسفية. ولكن الحقيقة أن هذه النتائج، التي لا يسعنا إلا إبرازها في صورتها النهائية لضيق مجال البحث، ولرغبتنا في تجنب التفاصيل العلمية التي لا يهتم بها إلا المتخصصون — هذه النتائج لم يصل إليها داروين إلا عن طريق الاستقراء الطويل، والتجارب المضنية. ويكفي للاقتناع بذلك، أن يرجع القارئ إلى نصوص الكتاب ذاتها، وحينئذ يجد أن أي فرض يفترضه داروين، يظل موضع الدرس والاستقصاء ولا يرقى إلى مرتبة اليقين، ولا يصبح نتيجة علمية نهائية، إلا إذا أيده المؤلف بعدد كبير من الظواهر والملاحظات.

على تناقض داخلي، وتعارض فيما بينها أشد التعارض. وبعد ذلك يعرض داروين تفسيره الذاتي للظاهرة، وذلك بطريقة موضوعية، ولا يخشى أن يبين للقارئ في نزاهة، نقط الضعف فيها، وهي النقط التي يجب أن يتجه إليها النقد العلمي النزيه. وإذا كانت الاستحكامات، ومنشآت الدفاع تشتمل دائماً على نقط ضعيفة، فإن العدو هو الذي يحاول أن يستغلها ليقوض البناء بأكمله، أما الصديق فإنه يحاول بجهوده أن يدعمها ويقويها. فبدعم بذلك البناء، ويسهم في حمايته من الانهيار.

وهكذا نرى أن داروين يتسلح في تفكيره دائماً، بالصبر والأناة، ولا يتسرع في تعميم الأحكام، بل يخضع رأيه لما تثبته الظواهر والتجارب العلمية. وهو لا يؤكد أو ينفي إلا في حذر شديد. وإذا أحس بأنه امتلك الحقيقة عض عليها بالنواجذ، وجعلها جزءاً من كيانه وعقله. وإذا كان يرى أن «التفكير السليم» le bon sens يجب أن يكون دائماً إلى جانب الحقيقة، إلا أنه لم يكن يشاطر «ديكارت» رأيه في أن هذا التفكير السليم قسمة عادلة بين جميع الناس، ولم يكن يدهشه لذلك أن يرى الحقيقة تستقبل أحياناً أسوأ استقبال.

ولم يكن يطمع إلا في أن يفهمه علماء التاريخ الطبيعي القلائل، «الذين وهبتهم الطبيعة مرونة في العقل»^(١)، والذين استطاعوا أن يتخلصوا من الآراء السابقة ومن أشكال التفكير المصبوبة في قوالب، أما الآخرون فإنه يرثي لهم، لأنهم يفضلون الأسرار الغامضة التي لا يمكن تفسيرها في ضوء التفسير الوصفي لظواهر الطبيعة الحية»^(٢).

(١) "Endowed with much flexibility of mind."

(٢) وردت هذه الفقرة الأخيرة في خاتمة كتاب «أصل الأنواع».

(١) Origin of Species. ظهر هذا الكتاب لأول

مرة عام ١٨٥٩. وقد اعتمدنا على الطبعة السادسة التي طبعت في عام ١٩٤٠.

١ — ميلاد فكرة التطور

« إننى مقتنع تمام الاقتناع بأن النظرية التى تقول

إن كل نوع من الأنواع النباتية والحيوانية قد خلق على حدة ، مستقلاً عن الأنواع الأخرى ، نظرية خاطئة من أساسها . وإنى لم أصل إلى هذا الاقتناع ، إلا بعد دراسة وافية وعميقة للمسألة ، وبعد الحكم بدون انفعال ، أو انحياز على تلك النظرية ، التى كانت — حتى وقت قريب — سائدة بين معظم علماء التاريخ الطبيعى ، وكنت أنا نفسى . من قبل ، أحد أنصارها . إننى مقتنع تمام الاقتناع ، بأن الأنواع ليست ثابتة ، وبأن الأنواع التى تنتمى إلى فصيلة واحدة ، أو « جنس » واحد قد انحدرت مباشرة عن أنواع أقدم منها ، وغالباً ما تكون قد انقرضت . وقد حدث هذا بنفس الطريقة التى تخرج بها سلالات متنوعة من نوع أصلى واحد . وفوق هذا ، فإنى مقتنع بأن « الانتخاب الطبيعى » كان أهم عامل فى حدوث هذه التغيرات ، التى طرأت على الأنواع ، وإن لم يكن العامل الوحيد .

إن هذه الفقرة ، علاوة على ما تبينه لنا من اقتناع داروين بمذهبه الجديد ، اقتناعاً لا يشوبه أى تردد أو شك ، فإنها تلخص كذلك أهم الآراء والاتجاهات التى سيعنى الكتاب بإبرازها وإثباتها بالبراهين العلمية .

٢ — التنوع فى الأنواع المستأنسة

استرعى انتباه داروين ، فى بادئ الأمر الاختلافات الواضحة بين سلالات نوع واحد من الحيوانات المستأنسة أو المنزلية ، كما استوقف نظره استمرار عملية التنوع ، وتكوين سلالات جديدة بدون انقطاع . وقد شهد بنفسه ، وفى خلال حقبة من الزمن قصيرة نسبياً ، ظهور سلالات جديدة من الكلاب ، والخيول ، والمواشى والحمام فى إنجلترا . وبذلك تأكد له « أن أى نوع من الأنواع المنزلية أو المستأنسة عرضة للتنوع والاختلاف الذى لا نهاية له » .

بدأ الشك يخامر ذهن داروين فى مبدأ ثبات الأنواع ، أثناء رحلته على ظهر السفينة « بيجل » . وقد كان قبل ذلك ، أى قبل أن تخطأ أقدامه أرض أمريكا الجنوبية ، مقتنعاً بمبدأ « الثبات » هذا ، ولا يجد من الأدلة القوية ما يشجعه على رفضه رفضاً باتاً . ولكنه عندما لاحظ أن التوزيع الجغرافى للأنواع الحية وعلاقتها بالأنواع المنقرضة — التى دلت على وجودها الحفريات — لا يمكن تفسيره عن طريق النظرية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت ، وهى النظرية التى تقول ، بأن كل نوع من الكائنات خلق على حدة ، وفى صورة مستقلة — عندما لاحظ ذلك اتجاه ذهنه إلى فكرة التطور وما لبث هذا الاتجاه الذهنى — الذى يمكن القول إنه وليد الصدفة — أن حفزه إلى معرفة القوانين التى تسيطر على التطور التدرجى للكائنات .

على أن هذا الاتجاه الذهنى ، لم يصبح عقيدة جديدة باعتمادها وإيجاد ما يؤيدها من البراهين ، إلا بعد عمل شاق ، وجهود متصلة . وقد يقول قائل إن المناقاة بفكرة التطور ، فى الوقت الذى أعلنها فيه داروين لم يكن ينطوى على كثير من الجرأة ، ما دام عدد من المفكرين والعلماء قبله قد أثارها ، ووجه إليها الأذهان ، ولكن الحقيقة أن كل ما أثير حول هذه النظرية من قبل لم يكن إلا من قبيل المحاولات الساذجة أو الآراء المبترسة ، أو الآمال الغامضة . وظلت نظرية الثبات ، وهى النظرية التى ثبتتها العقائد الدينية فى الأذهان ، راسخة فى العقول ، طاغية على كل ما عداها من النظريات . وإذا كانت بعض العقول قد شككت فى قيمتها العلمية من آن لآخر ، إلا أن أحداً ، لم يستطع أن يعلن فى قوة و يقين ما أعلنه داروين فى مقدمة كتابه :

وقد بدا له ، في أول الأمر : « أن ظروف الحياة المنزلية ، أو الظروف التي تخضع لها حياة الحيوان المستأنس ، هي السبب الأساسي في أحداث هذه التغيرات الملحوظة في الأنواع الحيوانية » . ومال إلى الاعتقاد ، بصفة خاصة ، « أن عملية الإنسال عند الحيوانات المستأنسة ، لا بد أن تكون قد تأثرت بتغير ظروف حياتها فإذا كانت حياة الاستئناس تغير ، إلى حد كبير ، من طبيعة الحيوان نفسه ، فليس من العجيب أن تؤثر كذلك على عملية الإنسال عنده » .

بحث داروين هذا الاحتمال ، ولكنه رفض أن يعتبره تفسيراً كافياً للتغيرات التي تطرأ على الأنواع . « فليست تغيرات الطقس ، أو ظروف الحياة عوامل يمكن أن تفسر على أساسها التغيرات العميقة ، التي تؤدي مثلاً إلى تلك التنوعات المتباينة من الطيور ، التي تبتعد في كثير من صفاتها عن الحمام العادي . والحقيقة أن العامل الحاسم في حدوث هذه التغيرات ، وهو المربي نفسه (ونعني بذلك المشتغل بهواية تربية الحمام) . فهو الذي يختار للإنتاج ، والتوالد زوجاً معيناً ، اجتنابته فيه صفة من الصفات . ولا تلبث هذه الصفة أن تتأكد ، بعد عدة أجيال ، وتفتح المجال أمام أنواع من التغيرات الأخرى ، حتى يصل بعد وقت مختلف مداه ، إلى سلالة جديدة ، لا تربطها بالنوع القديم إلا الصفات العامة . وفي غالب الأحيان تكون الصفة المختارة التي أراد المربي أن ينميتها ، قد ظهرت بمحض الصدفة ، ولكن توجيه عنايته لها يجعلها تتأكد في الأجيال اللاحقة عن طريق التزاوج ، وخصوصاً إذا أختير له ذكر وأنثى يتصفان بتلك الصفة الجديدة . وإذا حرص المربي ، بعد ذلك ، على استبعاد الأفراد الذين لا تظهر فيهم هذه الصفة المطلوبة أولاً بأول ، فإنه بعد مضي وقت معين لا يصبح في حوزته إلا حكاماً من ذلك النوع الجديد ، الذي يكن القول إنه شكله بنفسه وحسب رغبته » .

هذه الملاحظات التي لاحظها داروين على الحيوانات والطيور المستأنسة أدت إلى القول « إنه يبدو أن تأثير « الاختيار » ، الذي يتضاعف من جيل إلى جيل ، هو العامل الأساسي في حدوث التغيرات . وسواء أكان هذا الاختيار يتم بطريقة منهجية — أى عن طريقة تدخل الإنسان — أو بطريقة لاشعورية ، فإن أثره لا بد أن يحدث ، وكل ما هنالك أن التدخل المنهجي يظهر أثره سريعاً ، وفي وقت قصير ، أما الاختيار الذي يتم بطريقة لاشعورية ، فإن أثره يظهر ببطء ، ويستلزم لحدوث التغير الملحوظ ، وقتاً طويلاً » .

هذا هو ما خلاص إليه داروين ، فيما يتعلق بالتنوعات التي تظهر في محيط الحيوانات المستأنسة ، والدواجن . ومنه نرى أنه لم يستبعد العوامل التي أشار إليها « لامارك » قبله ، والتي تتصل بتأثير البيئة ، وظروف الحياة ، وعلى الأخص إذا كانت هذه العوامل من شأنها أن تترك أثراً في الجهاز التناسلي ، وعملية الإنسال . ولكنه أكد أهمية عامل جديد ، هو « الاختيار » أو « الانتخاب » أو الانتقاء ^(١) selection الذي يتم بطريقة منهجية ، أى بتدخل الإنسان ، فإنه ذو أثر حاسم في تأكيد الصفات التي تظهر بمحض الصدفة ، وفي نقلها سريعاً ، وبصورة أوضح إلى السلالات المتتابة . على أن تدخل الإنسان لا يمكن أن يتم إلا إذا منحت الطبيعة الفرصة لذلك ، أى أنه لا بد من حدوث تغيرات تلقائية ، وبمحض الصدفة ، حتى يستطيع الإنسان أن يستغلها لإحداث ما يختاره من تنوعات جديدة . وهنا يصل داروين إلى نقطة هامة ، يقف عندها حائراً . إذ يتساءل « وما هو السبب ، أو ما هي الأسباب التي تحدث هذه التغيرات الفجائية ، أو « الطفرات » ؟

(١) ظهرت هذه الكلمات الثلاثة في الكتب التي كتبت عن التطور كترجمة لكلمة selection ونحن نفضل كلمة « انتقاء » لافطاعتها على الكلمة الأوروبية . أما « اختيار » فمعناها "choice" وأما « انتخاب » فمعناها "election"

وما هي الوسيلة ، أو الوسائل التي تنتقل بها هذه التغيرات إلى الذرية ؟ ، ولا يسعه إلا أن يعترف بصراحة ، أنه لا يستطيع الإجابة على هذه الأسئلة . واعترافه بالجهل ، في هذا الموضوع ، دليل على أمانته ونزاهته العلمية ولكنه باثارته لهذه الأسئلة ، ترك الباب مفتوحاً أمام من يأتي بعده من العلماء ، لمحاولة الإجابة عليها ، والوصول بشأنها إلى نتائج علمية مقنعة ، وبذلك احتفظ لنظريته بطابع التجدد المستمر .

٣ — التغيرات المتلازمة^(١)

« إذا كان أحد لا يستطيع أن ينكر — حتى ولو كان من أشد أعداء نظرية التطور — أن عملية « الانتقاء » المقصود تؤدي إلى ظهور تنوعات أو فروع جديدة للنوع الأصلي وإذا كانت هذه الحقيقة قد لاحظها بالسليقة . وأفاد منها البستاني كما أفاد منها هواة تربية الحيوانات والدواجن . إلا أنها لم تمنع من إثارة اعتراض له وجاهته . فقد قيل إن هذا « الانتقاء » المقصود الذي يباشره البستاني أو مربى الطيور قد يفسر تكوين التنوعات أو الفروع varieties ولكنه لا يفسر ظهور أنواع جديدة species . ولتوضيح ذلك بمثال حسن نقول إنه ليس هناك ما يبعث على الدهشة من تفرع « الحمام الطاووس » عن الحمام العادي بتأثير العناية التي يبذلها المربي لاستنباط هذا الفرع الجديد . ولكننا لم نرقط أن أحد هواة استطاع — مهما بذل من جهود وأظهر من حرص — أن يوجد « طيراً » يختلف تمام الاختلاف عن « الحمام » .

أحس داروين بقيمة هذا الاعتراض واهتم اهتماماً كبيراً بالإجابة عليه وحرص على أن ينطبق تفسيره على كل من « الانتقاء المصطنع » أو المقصود و « الانتقاء »

(١) correlated variations ومعناها أن أى تغير في الشكل يصاحبه أو يلزمه تغير عضوى أو وظيفى .

الطبيعى . وقد ضمن هذا التفسير ما سماه بنظرية « التغيرات المتلازمة » « correlated variations » .

« ومضمون هذه النظرية أن التغيرات الشكلية morphologiques » التى يعنى مربى الطيور بتأكيد ظهورها فى الفروع الجديدة كلون الريش أو شكل المنقار . . . الخ تؤدي بطريق التلازم إلى ظهور تغيرات يصعب ملاحظتها فى بادئ الأمر فى أعضاء الحيوان أو الطير وأجهزته الداخلية كالجهاز التناسلى ، الجهاز العصبى . وهذه التغيرات العضوية هى أساس الانتقال من تفرع « variety » إلى « نوع ثانوى » « sub-species » ثم إلى « نوع » « species » جديد فى النهاية . وإذا كانت هذه التغيرات العميقة التى تؤدي إلى ظهور الأنواع الثانوية ثم إلى ظهور الأنواع الجديدة لا تظهر فى مجال (الانتقاء) المقصود فما ذلك إلا لقصر الوقت الذى يمارسه فيه الإنسان . فلا يمكن أن يظهر نوع جديد فى خلال عمر إنسان أو عدة أفراد يهتمون الواحد بعد الآخر باستنباط سلالة جديدة ولكن الأمر يحتاج إلى مئات بل أحياناً إلى آلاف من السنين . ولكن ما دمنا قد اقتنعنا بإمكان الانتقال من النوع الأصلي إلى تنوعات تظهر فيها صفات جديدة ثم إلى أنواع فرعية تتأكد فيها هذه الصفات وتفسح المجال أمام تغيرات عضوية أساسية فليس من الصعب أن نفتتح بعد ذلك بأن هذه الأنواع الفرعية تؤدي بمضى الوقت إلى ظهور الأنواع الجديدة . وهناك كثير من الشواهد فى حياتنا اليومية تؤيد صحة هذه النظرية فنحن إذا نظرنا إلى بعض الحيوانات المستأنسة وجدنا أن تنوعاتها تختلف فيما بينها اختلافات جوهرية حتى يمكن القول أنها تكون أنواعاً مختلف بعضها عن بعض ويلاحظ ذلك بصفة خاصة بين سلالات الكلاب . فأين « البولدم » بوجهه المفرطح وفه الغائر ومشيته المتثاقلة من « السلوقى » ذى الجسم النحيل والأرجل الطويلة . وتختلف هاتان السلالتان عن سلالة « الكلب الأسبانى » ذى الحجم الصغير

والأذن الطويلتين والشعر الكثيف ؟ هل نستطيع أن ننكر أن هذه الأنواع المختلفة تمام الاختلاف تنتمي في الأصل إلى نوع واحد هو « الكلب » بصفة عامة ؟ وهل نستطيع أن ننكر أن هذا التباين الشديد فيما بينها لم يحدث إلا نتيجة لتغيرات وتنوعات طفيفة تأكدت من جيل إلى جيل بتدخل الإنسان حتى انتهت إلى ظهور هذه الأنواع المختلفة ؟ .

« كذلك يوجد على الأقل عشرين تنوعاً متبايناً من تنوعات الحمام لا يتردد هواته تربية هذا النوع من الطيور في تصنيفها كما لو كانت أنواعاً منفصلة باعتبار الاختلاف في بعض صفاتها الأساسية . وهذا الاختلاف منشؤه التهجين المتتابع والعناية باستنباط سلالات جديدة وبعد عرض هذه الأمثلة وغيرها ينتهي داروين إلى القول بأننا « في الحقيقة لا نستطيع أن نرسم خطأً فاصلاً بين الأنواع والأنواع الفرعية أى بين الأشكال التى قد يميل بعض علماء التاريخ الطبيعي إلى اعتبارها أنواعاً مستقلة بالرغم من عدم استحقاقها تماماً لهذه التسمية . كما أننا لم ننجح كذلك في تحديد خط فاصل أو حدود ثابتة بين الأنواع الفرعية و (التنوعات) varieties التى تأكدت بوضوح أو بين « التنوعات » التى بدأت تظهر في النوع والاختلافات الفردية . هذه الاختلافات يندمج بعضها في بعض في تدرج غير ملحوظ بحيث تكون سلسلة محكمة الحلقات . ومما لا شك فيه أن معنى التسلسل يتضمن فكرة التغير الحقيقى » .

« ولذا فبالرغم من أن العلماء المهتمين بتصنيف الأنواع وفروعها لا يهتمون كثيراً بالاختلافات الفردية فإننى على العكس أعتبرها ذات أهمية قصوى لأنها الخطوة الأولى التى تفتح الطريق أمام التنوعات الطفيفة التى لا نكاد نلاحظها في بعض السلالات والتي تؤدي في النهاية إلى الأنواع المتميزة . فالتنوعات حين تتأكد في سلالة من السلالات . تنتهى بعد عدة أجيال إلى تنوعات أكثر وضوحاً وأكثر ثباتاً في أفراد السلالة .

وهذه الأخيرة تؤدي بعد مرور فترة أخرى إلى ظهور « الأنواع الفرعية » « sub-species » ثم في النهاية إلى الأنواع المنفصلة . وعلى ذلك فالتنوع الواضح هو في الحقيقة بداية ظهور نوع جديد » .

هذه هى النتيجة التى وصل إليها داروين من ملاحظاته العديدة على انتقاء فصائل جديدة من الحيوانات المستأنسة أو النباتات بتدخل الإنسان وتوجيهه للتطور وفق ما يبتغيه من صفات معينة . « ومفتاح هذه العملية التى تتطلب وقتاً وصبراً طويلاً هو مقدرة الإنسان على تجميع الصفة أو الصفات المختارة Power of accumulative selection . فالطبيعة تزوده ببعض التنوعات الفردية وما عليه إلا أن يجمعها بعضها إلى بعض فيخرج له في النهاية نتاج جديد مزود بالصفات النافعة أو الجميلة التى يتوق على تحقيقها . ومعنى ذلك أن عملية « الانتقاء المفتعل أو المصطنع » لا يتحتم أن تتم لمصاحبة الحيوان الذاتية بل إنها تتم وفقاً لغاية خارجية يرغب الإنسان في الوصول إليها . مثال ذلك أن الإنسان قد يرغب في الحصول على سلالة معينة من الكلاب تمتاز بصغر حجمها وكثافة شعرها فيستغل ظهور بعض الأفراد التى تجمع هذه الصفات ويزاوج بينها ثم يزاوج بين أفراد سلالتها التى تظهر فيها تلك الصفات بشكل أوضح حتى يصل في النهاية إلى ما يريد . ولكن هذا لا يعنى أن الصفات التى وصل إليها تحقق نفعاً أكبر للكلب وتعينه على الزيادة في الاستفادة من البيئة . أما فيما يتعلق بعملية « الانتقاء الطبيعي » Natural selection فإن الأمر يختلف عن ذلك تماماً . إذ أن الانتقاء الطبيعي (وهو الذى يتم بفعل الطبيعة وبدون تدخل الإنسان) تكون غايته مساعدة الحيوان أو الكائن الحى على وجه العموم على الاستفادة من البيئة إلى أقصى حد ممكن » . ولا نستطيع أن نقول إن ملاحظات داروين عن استنباط سلالات جديدة بفعل الإنسان تنصف بطابع الجدة ولكن ما يعتبر بحق كشفاً جديداً وهو استغلاله

لنتائج هذه الملاحظات في الوصول إلى قوانين « الانتقاء الطبيعي » وتمكنه من أن يضع يده على وجوه التشابه بين تلك العملية المنهجية التي تتم باختيار الإنسان وعملية الاختيار التي تتم بفعل الطبيعة ثم وصوله في النهاية إلى معرفة العوامل التي تتدخل بدلا من الإنسان لإحداث التغير الطبيعي . وقد أطلق داروين أحيانا على عملية الانتقاء الطبيعي اسم « الانتقاء اللاشعوري » *inconscious selection* « وغايته تحسين الأنواع الموجودة بالفعل ومعاونتها على التكيف بالبيئة بدون أن يكون في ذلك أى اتجاه محدد لخلق صفات جديدة » . ولاحظ داروين « أن البدائي أو الفلاح البسيط يمارس هذه العملية بالسليقة وذلك حين لا يختار للتناسل إلا أقوى ما عنده من أفراد الحيوانات وأكثرها إبرازاً للصفات النوعية وأيضاً حين يبدأ في أوقات المحاعات والقحط بتضحية أضعف الحيوانات أى تلك التي تبدو له أنها لا تقوى على مغالبة الأزمة والاستمرار في أداء وظيفتها لحفظ النوع . وما يحدث للحيوان يحدث أيضاً بالنسبة للنبات . فما لا شك فيه أن أشجار ألفاكهة قد أحرزت تقدماً كبيراً في الكم والنوع وأنها منذ وجدت لم تتوقف عن التحسن . ولا يرجع هذا التحسن إلى عملية الانتقاء المنهجية بقدر ما يرجع إلى الوسائل البدائية التي تتلخص في الاكثار من زراعة الأصناف الجيدة أو التي ثبتت جودتها ولإبعاد الأصناف الرديئة أولاً فأول » .

وقد استطاع داروين أن يلاحظ فعل هذه العوامل وأثرها في حياة الحيوانات التي تعيش عيشة الوحشية بعد أن شاهدها في الحيوانات المستأنسة واستخلص منها نظريته عن « الانتقاء الطبيعي » .

٤ — الانتقاء الطبيعي وتنازع البقاء

حدث التنوع في حالة الطبيعة أى في حياة الغابة والأحراش والسهول كما يحدث عند الحيوانات المستأنسة . ووجود الاختلافات الفردية الواضحة بين

أفراد نوع واحد بل وضروب الشذوذ عن الصفات والملامح النوعية أمور قد أثبتتها المشاهدات العديدة . ولا شك أن عامل « العدد » الذي ذكرناه فيما سبق له أثره الفعال في إظهار الفروق الطفيفة ووضوحها ومعنى ذلك أن الأنواع كثيرة العدد تتطور بأسرع مما تتطور الأنواع النادرة أو القليلة العدد . كما أن كثرة العدد ذاتها تؤدي إلى السيطرة على البيئة والتحكم فيها . فالتنوع في ذاته ليس من الأمور التي تحتاج إلى نقاش أو التي تحتل الجدل والمكابرة . ولم يضف داروين في هذا المجال شيئاً جديداً إلى ما ذكره سابقوه وعلى الأخص « لامارك » .

ولكن داروين لم يقف عند هذا الحد بل انتقل من ملاحظاته وتجاربه إلى محاولة الإجابة على هذه الأسئلة التي تعد أس المشكلة .

« كيف تتكون الأنواع في حالة الطبيعة ؟ وكيف يتحقق الانسجام بين عضو متطور وبين الأعضاء الأخرى في جسم الكائن الحي ؟ وكيف يتم التكيف بالبيئة وظروف الحياة ؟ » .

في هذه الأسئلة تتلخص المشكلة التي تعين على داروين أن يجابها وأن يجد لها حلاً وقد استطاع في النهاية أن يتغلب عليها بنظريته عن تنازع البقاء أو « الصراع من أجل الحياة » *“struggle for existence”* « فبفضل هذا الصراع تنزع التغيرات التي تطرأ على الكائنات مهما كانت ضعيفة ومهما كانت أسباب حدوثها للمحافظة على أفراد النوع وتنتقل من جيل إلى جيل بشرط أن تكون نافعة لهؤلاء الأفراد في علاقاتهم العديدة مع الكائنات الأخرى وملائمة للظروف الطبيعية لحياتهم » .

وفي كثير من كتابات داروين نجد أنه لا يفرق بين « الصراع من أجل الحياة » و « الانتقاء الطبيعي » إذ أن عملية الانتقاء الطبيعي في نظره عملية تلقائية تعين الكائنات على حفظ النوع وبقاء الأصلح وهي تقابل

في ميدان الحياة المنزلية عملية الانتقاء المصطنع التي يمارسها هواة تربية الحيوانات للحصول على صفات تلائم أهواءهم وأمزجتهم . ولكن هذه المقابلة لم تمنعه من أن يؤكد أن « الانتقاء الطبيعي قوة هائلة مستعدة دائماً للعمل وأنها في تفوقها الهائل على مجهودات الإنسان الضئيلة تذكرنا بالفرق بين إبداع فن الطبيعة واللوحات التي تصنعها يد الإنسان » .

ومن الطريف أن نذكر في هذا المقام أن داروين قد تأثر في نظريته عن تنازع البقاء بالآراء التي أذاعها « مالتوس » Malthus (١) في القرن الثامن عشر عن تزايد السكان . فقد بين مالتوس بوضوح أن جميع الكائنات الحية تنزع إلى التكاثر بسرعة كبيرة ولكن القليل من نسلها أو من نتاجها هو الذي يكتب له البقاء والوصول إلى سن النضج . وذكر أن عدد البويضات التي تضعها اناث الكائنات الحية وعدد حبوب اللقاح التي تنتجها الأزهار والنباتات تبلغ من الكثرة بحيث لو قدر لها أن تصل جميعاً إلى مرحلة الاكتمال والنضج لما كان هناك مكان على الأرض يتسع لها والإنسان نفسه الذي يتناسل في ببطء إذا قيس تناسله بالكائنات الأخرى يتضاعف عدده كل خمس

(١) مالتوس (١٧٦٦-١٨٣٤) : عالم اقتصاد وقسيس انجليزي أثار ضجة كبيرة بمؤلفه « محاولة في دراسة السكان » (١٧٩٨) . وقد وضح في هذا الكتاب أن عدد السكان يتزايد بأسرع مما تزايد الموارد الغذائية إذ أن السكان يتزايدون وفق متوالية هندسة (١-٢-٤-٨-١٦...) الخ على حين أن الموارد الغذائية لا تزايد وفق متوالية حسابية (١-٢-٣-٤-٥-٦-٧-٨-٩-١٠...) الخ وينتج عن ذلك عدم التوازن بين السكان وبين الموارد الغذائية مما يؤدي حتماً إلى هلاك العدد الفائض من السكان وقد نصح مالتوس لمقاومة هذه الكوارث بتأخير سن الزواج وتحديد النسل وإلا تدخلت الطبيعة بوسائلها القاسية كالجاعات والأوبئة والحروب الطاحنة . وقد انطبقت نظرية مالتوس على الحالة التي كان عليها الإنتاج في أواخر القرن الثامن عشر ولا تزال تنطبق على البلاد التي تعتمد على الزراعة وحدها أما البلاد الصناعية فقد أصبح في مقدورها أن توازن دائماً بين إنتاجها وزيادة السكان فيها بل إن إنتاجها قد يزيد عن حاجة السكان مما يؤدي إلى مشكلات البطالة والعمل على فتح أسواق خارجية .

وعشرين سنة (٢) . وهذه النسبة وحدها كافية لولا تدخل عوامل الموت والفناء لكي يصبح سطح الأرض بعد مرور أقل من ألف سنة لا يتسع لوقوف إنسان على قدميه .

واستطاع مالتوس بعد إبداء هذه الملاحظات أن يؤكد أن جميع النباتات والحيوانات تنزع إلى التكاثر وفق متوالية هندسية . ولا يحد من هذا النزوع الطبيعي سوى فناء بعض الأفراد في فترات متفاوتة من حياتها ولو قدر للنتاج جميعه أن يعيش لما استطاع أن يجد ما يتغذى به .

تأمل داروين هذه الملاحظات التي أكدها مالتوس ووجد أنها تنطبق على ما لاحظته على تكاثر النباتات . ثم ما لبث أن وجه إلى نفسه هذا السؤال : « إذا كانت هناك عقبات تحول دون تكاثر الكائنات وفقاً لما تنتجه من بويضات أو من حبوب لقاح فما هي هذه العقبات ؟ » واعترف بأن العلم لم يصل إلى تحديد دقيق للعوامل التي تؤثر في تحديد عدد كائنات نوع معين . ولكنه بملاحظاته الذاتية وتجاربه يستطيع أن يقول « إن كمية الغذاء التي توفرها البيئة والعوامل المناخية وعلى الأخص ظهور فترات استثنائية من البرد والجفاف والأوبئة وأخيراً ضرورة وجود عدد معين من الأفراد لحفظ النوع كل هذه العوامل تؤدي إلى تكاثر نوع معين على حساب نوع آخر وذلك بالنسبة إلى منطقة معينة كما تحول في الوقت نفسه دون تكاثر الأفراد من غير حد » .

« وعلى هذا النحو ينشأ نوع من التنافس العام بين الكائنات universal competition ويزداد الصراع حدة كلما كانت الأفراد تنتمي إلى نوع واحد إذ أنها تقطن مناطق واحدة وتبحث عن غذاء واحد وتعرض لأخطار متشابهة .

(١) يشير « مالتوس » هذه العبارة إلى أن الإنسان يتزوج في حوالى الخامسة والعشرين ثم ينبج طفلاً فيتضاعف بذلك عدده .

ويكون الصراع على نفس الدرجة من الحدة تقريباً إذا كان الأمر يتعلق «بتنوعات» varieties تنتمي إلى نوع واحد. فلو زرعنا مثلاً أصنافاً مختلفة من القمح في وقت واحد وزرعنا في السنة التالية الحبوب المحلوطة التي نتجت عن المحصول الأول فإن الأصناف التي تلائمها التربة والمناخ أكثر من غيرها سيكون محصولها أوفر. ولا تلبث نتيجة لذلك أن تحل في نهاية بضع سنوات محل الأصناف الأخرى وتلغيها تماماً.

وبعد أن يعدد داروين الأمثلة التي يدعم بها نظريته ينتهي إلى هذه النتيجة الهامة وهي أن «النظام الذي نراه في الطبيعة ليس نتيجة لتدخل قوة عليا خارجية ولكنه نتيجة للتوافق أو للتكيف بين أعضاء الكائن الداخلية وبين ظروف البيئة التي يعيش فيها».

هذا الصراع من أجل الحياة ينطوى بلا شك على صور وحشية ومخزية وعندما يفكر المرء فيه — كما يقول داروين في ختام هذا الفصل الرئيسي من كتابه تنبعث في نفسه عوامل الأسى. «ولكننا نستطيع أن نعزى أنفسنا حين نوقن أن الحرب ليست حالة دائمة من حالات الطبيعة وأن موت الكائنات التي يكتب لها الفناء يحدث في كثير من الحالات بسرعة وبدون ألم وأن الكائنات القوية الصحيحة السعيدة هي التي تستطيع أن تعيش وتتكاثر».

هـ — أثر تنازع البقاء على تنوع الكائنات

بقى علينا الآن أن نعرف ما هو الأثر الذي يحدثه تنازع البقاء أو الصراع من أجل الحياة على تنوع الكائنات.

يمكننا أن نفهم هذا الأثر إذا أخذنا في اعتبارنا أن تنازع البقاء يترتب عليه كنتيجة حتمية فناء عدد كبير من أفراد النوع كما يترتب عليه كذلك أن الأفراد التي

تستطيع أن تواصل الحياة هي الأكثر تكيفاً بالبيئة وظروف الحياة. ويقول داروين في هذا الصدد: «إذا كنا قد رأينا أن تدخل الإنسان عن طريق التهجين بوجود صفات مستحبة لديه وإن كانت لا تفيد الحيوان فكيف ندهش إذا ظهرت بطريق طبيعي هذه المرة — صفات جديدة عند الحيوان — صفات نافعة له بالذات ومن شأنها أن تعينه على التغلب في هذه المعركة القاسية معركة الصراع من أجل الحياة؟ إن هذه الصفات «النافعة للحيوان» لا بد أن تقوى بدون أدنى شك على مر الأجيال وتؤدي إلى ظهور سلالات جديدة ثم إلى ظهور أنواع جديدة في نهاية الأمر. وإذا كنا لا ننسى أنه يولد من أي كائن أعداد تفوق بمراحل ما يكتب له البقاء منها فيجب علينا أن نعترف بالضرورة أن الأفراد التي تتميز بأية ميزة مهما كانت طفيفة وضيئة هي الأفراد التي يكون لها حظ أكبر في البقاء والتناسل وذلك على شرط أن يكون تميزها في صالحها. أما إذا اعتري الحيوان أي تغير من شأنه أن يضر بتكيفه بالبيئة كأن يثقل جسمه في بيئة تحتاج إلى الحركة السريعة والخفة أو يرق جلده في بيئة باردة تحتاج لجلد سميك فإن هذا الحيوان لا محالة هالك». ويختم داروين تفسيره هذا بقوله: «لقد أطلقت اسم «الانتقاء الطبيعي» أو «بقاء الأصلح» survival of the fittest على ظاهرة الاحتفاظ بالتغيرات الفردية النافعة للكائن وعلى ظاهرة اختفاء وتلاشي التغيرات الضارة به».

الاحتفاظ conservation لا الخلق creation

هذه هي الحقيقة التي أكدها داروين والتي لم يفهمها معارضوه. إنه لم يقل أبداً إن عملية «الانتقاء الطبيعي» تخلق صفات جديدة وإنما قال فقط إنها تعين على الاحتفاظ بالصفات والتغيرات النافعة التي تظهر بمحض الصدفة ولا تتعرض لفكرة «الانتقاء الطبيعي» بتاتاً لتفسير ظهور هذه التغيرات.

٦ - بقاء الأصلح يؤدي إلى تنوع الفصائل ثم إلى ظهور الأنواع الجديدة

هذا الانتقال من مجرد التحسن الذي يطرأ على فصيلة معينة إلى ظهور فصيلة أخرى متنوعة وذلك عن طريق الانتقاء وبقاء الأصلح ثم الانتقال مرة أخرى إلى تكوين نوع جديد يختلف إلى حد كبير عن النوع الأصلي - هذا الانتقال التدريجي الذي يوصلنا في النهاية إلى ما يمكن اعتباره خلقاً جديداً هو في الحقيقة لب النظرية الداروينية عن أصل الأنواع .

ولكن كيف يحدث هذا الانتقال ؟ وأين تبدأ اللحظة التي نستطيع أن نقول فيها بظهور « نوع » جديد ثم بظهور « نوع » جديد ؟

يجيب داروين على هذه الأسئلة بأن عملية التغير والانتقال من حالة إلى حالة يمكن تمييزها إذا لاحظنا ما سماه « اختلاف الصفات » Divergence of characters وقد استطاع على ضوء هذا المبدأ الذي استخلصه من ملاحظاته العديدة ومن تجاربه في التهجين . أن يوضح كيف « يتضخم » الاختلاف البسيط الذي يظهر بين أفراد نوع واحد حتى يغدوا في النهاية ذلك الاختلاف الواضح الذي نلاحظه بسهولة بين نوع ونوع .

على أن داروين لا ينسى أن يؤكد « أن مجرد تراكم الصفات المتشابهة من جيل إلى جيل لا يكفي لإحداث هذه التغيرات العميقة التي تؤدي في النهاية إلى ظهور الأنواع الجديدة . بل يجب إلى جانب ذلك أن يتدخل عامل آخر ذو أهمية بالغة . يجب أن يتجه الاختلاف الجديد إلى تباعد الكائن الحي عن النوع الأصلي الذي ينتمي إليه وجعله ينحدر منحى جديداً في حياته وهذا هو المعنى الحقيقي الذي تتضمنه كلمة divergence فهي تعني « التفرع » مع اختلاف صفات الفرع عن صفات الأصل . وما يسهل هذا الابتعاد عن الأصل أن كل اختلاف في تركيب الأعضاء structure يطرأ

على الكائن الحي يؤدي إلى اقتباس هذا الكائن لعادات جديدة ووسائل جديدة لحفظ كيانه فيميل إلى الانتشار في بيئة مغايرة للبيئة الأصلية وهذه البيئة الجديدة بما تقدمه من إمكانيات للحياة تساعد على تكاثر النوع الجديد وتأكيد الصفات الجديدة فيه .

نخلص من هذا إلى أن الكفاح من أجل الحياة يؤدي إلى نوع من التميز وأن هذا التميز يظل في ازدياد بحيث يؤدي إلى هلاك النماذج المتوسطة التي لم تستطع أن تتكيف بأسلوب الحياة الجديد ولا أن تحتفظ بأسلوبها القديم .

« هذا هو الكفاح من أجل الحياة الذي يجعل الحيوان يغير من طرق معيشته ليضمن لنفسه البقاء وهو في ذلك يحتل صنوف التغير في طبيعته وتركيبه مما يؤدي إلى اختلافات جزئية تتبعها اختلافات كلية . فالتكيف بالبيئة الجديدة يؤدي بالضرورة إلى تغيرات أساسية في تركيب الأعضاء وأشكالها وهذه التغيرات تنتهي بعد عدة أجيال إلى ظهور أنواع جديدة . وفي عملية التطور هذه نجد أن الأنواع كثيرة العدد هي التي يكون لها حظ أكبر في البقاء وذلك بحسب المبدأ الذي تكلمنا عنه فيما سبق وهو أن كثرة العدد تعطي فرصاً أكبر للتنوع والاختلاف وهذا النوع يسهل بدوره عملية التكيف . أما الأنواع النادرة فإنها لا تتطور ولا تتحسن إلا ببطء ولذلك فإنها تقهر في معركة الكفاح من أجل الحياة إذ تتغلب عليها السلالات الجديدة المتغيرة التي تنحدر من أنواع كثيرة العدد . « فالندرة هي نذير الزوال والانقراض » .

« يمكن القول إذن أن الانتقاء الطبيعي واختلاف الصفات والانقراض هي العوامل الثلاثة التي تحدث التطور وظهور الأنواع الجديدة . فالانتقاء الطبيعي يؤدي إلى التفرع وظهور صفات جديدة كما يؤدي إلى انقراض النماذج المتوسطة التي لا تستطيع التكيف وتحسين كيانهما لمجاورة التغيرات التي تطرأ على البيئة » .

وفكرة التحسن هذه تكمن وراء كل نظرية تطورية ونجدها عند لامارك قبل أن نجدها عند داروين ولسنا نحاول أن نوضح مغزاها من وجهة النظر الفلسفية ونكتفى الآن بأن نقول بأن علماء التاريخ الطبيعي لم يعنوا عناية كافية بتوضيح معنى عبارة « التقدم في التنظيم » Progress in organisation . ونعتقد أنهم يقصدون بذلك أن كل « تقدم » Progress إنما يعنى ازدياد التخصص specialisation أو بمعنى آخر التقدم في تقسيم العمل من الناحية الفسيولوجية . وهنا نشير إلى ملاحظة أوردها داروين في كتابه « أصل الأنواع » وهي ذات دلالة كبيرة لأنها من الإشارات النادرة التي تشير إلى الأفكار التي كانت تشغل باله والتي انتهت بظهور كتابه الثاني المشهور « سلالة الإنسان » . لاحظ داروين أن الفقرات تتميز « بتقدم » واضح في الصفات الذهنية وتركيب يقرب كثيراً من تركيب الإنسان . ويمكن في نهاية هذا الفصل أن نلخص مراحل التطور كما ذكرها داروين فيما يأتي :

« فالاختلافات الفردية والظروف المتغيرة التي يجب التكيف بها لضمان البقاء وتكاثر السلالات الجديدة وفق متوالية هندسية (حسب قانون مالتوس) - هذه هي شروط التطور . ويترتب على التكاثر الكفاح من أجل الحياة ثم بقاء الأصلح (وهذا هو الانتقاء الطبيعي) وتنقل السلالات الجديدة صفاتها إلى نسلها (قانون الوراثة) ويساعدها على ذلك الاختيار الجنسي الذي

يقوى أثر الانتقاء الطبيعي . فمن المعروف أن الإناث تميل إلى الذكور التي تتميز عن غيرها بصفات واضحة كالقوة أو الجمال أو خفة الحركة .

ويترتب على عملية « الانتقاء الطبيعي » انقراض بعض السلالات من ناحية واختلاف الصفات عند السلالات التي تعيش من ناحية أخرى . وتزداد فرص هذه في البقاء كلما تأكدت الاختلافات وازدادت . « فالاختلافات الطفيفة التي تطرأ على سلالات نوع معين تنزع باطراد نحو الزيادة حتى تصبح مساوية للاختلافات الكبيرة التي توجد بين أنواع جنس واحد بل والتي توجد بين الأجناس المتميزة » .

وفي صورة شاعرية يختم داروين تحليله لعملية التطور بقوله : « كما أن البراعم تنتج براعم جديدة وكما أن هذه - - - إذا كانت قوية - تكون فروعاً تغطي من جميع الجوانب على الفروع الضعيفة الذابلة كذلك فإنني أعتقد أن الأجيال المتعاقبة قد قامت بما يشبه هذه العملية بالنسبة لشجرة الحياة الكبيرة . فالفروع الواهنة تموت وتدفن في طبقات القشرة الأرضية على حين أن الفروع القوية المزدهرة تتكاثر وتتجدد وتغطي سطح الأرض » (١) .

(١) هذا هو نص عبارة داروين بالإنجليزية :
 "The Great Tree of Life, which fills with its dead and broken branches the crust of the earth and covers the surface with its ever-branching and beautiful ramification."



الإخوة كارامازوف لـدستوفسكى

بقلم
الأستاذ على أدهم

والتوقف عن تسجيل الخواطر التى تعاورته ، وتكاثرت عليه ، والعواطف والأحاسيس التى جاشت بنفسه ، واستبدت به ، وغلبته على أمره ، والتجارب المرة التى مر بها وخاض غمارها ، بل إنه ليخيل للإنسان بعد قراءته أن قوى مجهولة قد سيطرت على شخصيته ولم تترك له الخيار ، فهو مرغم على الخلق الفنى خشية أن يسحقه ضغطها .

وسأكتفى بالإشارة إلى بعض ملابس حياته التى تلقى ضوءاً على مؤلفاته ، وتمهد السبيل لفهم بعض جوانب هذه النفس المعقدة الغريبة البدوات والأطوار ، والحافلة بالنزعات المختلفة ، والعواطف المشتجرة ، والخواطر المتعادية .

والظاهر أنه كان مقدراً له من أول نشأته وطالعة أمره أن يفتح عينيه أول ما يفتحهما على مناظر الشقاء والبؤس والألم ، فقد ولد سنة ١٨٢١ ميلادية فى مستشفى للفقراء فى موسكو كان يعمل فيه أبوه طبيباً جراحاً ، وكانت الأسرة تقيم فى جانب من هذا المستشفى وكان الكتاب المقدس وتاريخ روسيا الذى ألفه المؤرخ الروسى كارامازين هما أول ما قرأ من الكتب ، وكان وهو طفل يقضى فترة الإجازة الصيفية فى كوخ صغير

ذهب الناقد الروسى القدير يانكو لافرن فى الدراسة القيمة التى وقفها على حياة دستوفسكى وخلقها إلى أن سبب فقر الفن الحديث وهبوط مستواه وتفاهته هو أنه ليس ثمرة الحيوية المتدفقة ، والدوافع النفسية القوية التى لا يستطيع الفنان مغالبة جيشان عباها ، وزواجر تياراتها ، ولا نجد معدى عن الخلق نزولاً على حكمها ، ورغبة فى التخفف من أثقالها ، فالفنان الحديث يخلق لآلئها مسوق إلى الخلق ولا حيلة له فى مقاومة هذا الدافع وإنما يخلق لأنه يريد أن يخلق ، ولذلك نرى فى محاولاته الخلاقة أثر التكلف والمكابدة ، ومحاوله جمع أشتات نفسه ، وشوارد خواطره ، ولا يبدو على إنتاجه طابع الحتمية الداخلية التى تحاول لإظهار الحياة وتأكيد ما فيها ومنها يكن نصيب هذا الاتهام الخطير الذى وجهه هذا الناقد الكبير إلى الفن الحديث بوجه عام من الصواب أو الخطأ فإننا حينما نقف حيال مؤلفات الكاتب الروائى الروسى العظيم فيودور ميخالوفتش دستوفسكى يطالعنا مشهد عجيب ، فهنا كاتب قد نلمح بعض الهنات فى فنه وأسلوبه ، وقد نخالفه فى بعض نزعاته المذهبية ، واتجاهاته الفكرية ، ولكننا نشعر مع ذلك كله شعوراً قوياً بأن هذا الرجل كان لا يستطيع الإمساك عن الكتابة

على مقربة من مدينة تولا الواقعة على نهر الدون ، وقد أتاح له ذلك فرصة لقاء المزارعين الروس الفقراء ومخالطهم والتحدث إليهم ، وهذه الحقيقة هامة في تتبع نمو شخصيته وتطور تفكيره . فقد ظل طوال حياته شديد العطف على هؤلاء القوم البسطاء ، وبقيت هذه الانطباعات الباكرة ناضرة واضحة في ذاكرته .

وبعد أن تلقى قسطاً من التعليم في موسكو غادرها في سنة ١٨٣٧ إلى بتروغراد ليلتحق بكلية المهندسين وكان أكثر الطلبة من أبناء الأعيان والسادة الأشراف ، فشرع بالعزلة والانفراد ، ووجد السبيل إلى المتعة والترفيه عن النفس في الإكباب على القراءة ، فقرأ للكتاب الفرنسيين والألمان ، ومؤلفات بوشكين وجوجل والناقد بلنسكى ، وأعجب بوجه خاص بكتب المؤلف الواقعي العظيم بلزاك وجورج ساند ويوجين سى وفكتور هيجو وديكنز وهوفمان ، وقد نقل رواية يوجيني جراندنيه التي ألفها بلزاك إلى اللغة الروسية ، وقد أثر هؤلاء المؤلفون في توجيه عبقريته الأدبية .

وبعد تخرجه من الكلية التحق بإحدى الوظائف الحكومية ، ولكنه لم يطق احتمال تكاليفها ، فتركها بعد سنة من التحاقه بها ، واعتزم أن يعيش للأدب وأن يحصل على قوته عن طريقه ، ومن ذلك العهد تبدأ سلسلة متاعبه وأزماته المتوالية التي استمرت طوال حياته ، والاضطرابات العصبية والعلل الجسدية والنفسية التي لم يطلعه من إسارها سوى الموت .

وقد كتب أولى رواياته وهي رواية « المساكين » وظهرت سنة ١٨٤٦ وأعجب بها الناقد الروسى الشاعر نكراسوف ، وشاركه في الإعجاب بها بلنسكى زعيم النقاد الروسين في عصره ومن أبرز النقاد في تاريخ الأدب الروسى ، وقد وطدت هذه الرواية شهرته وأعلت مكانته ، وقد كادت هذه الشهرة الفاجئة في مداخل الشباب تفقده اثرانه وتذهب بعقله فكتب إلى

أخيه من رسالة يقول فيها « أعتقد يا أخى أن شهرتى الآن في اكتمال ازدهارها ، ففي كل مكان يتلقانى الناس بالترحيب والرعاية والاهتمام العظيم ، والأمير أوديفسكى يرجونى أن أشرفه بزيارة ، والكونت سولوجب ينتزع شعره ياساً ، وقد أخبره باناييف أنه قد ظهرت عبقرية جديدة ستكتسح الباقيين في طريقها ، وكل إنسان ينظر إلى باعتبارى أعجوبة من أعاجيب الدنيا ، وإذا ما فتحت فى ردد الهواء صدى ما يعنيه دستويشسكى ، وبلنسكى يحبنى حباً لا حدود له . وتورجنيف الذى عاد قريباً من باريس أبدى نخوى من أول الأمر شعوراً أكثر من شعور المودة ، وقد زعم بلنسكى أن تورجنيف فتنى » .

ولكن الرواية التالية التي ألفها دستويشسكى وأسماها « الشخصية المزدوجة » لم تعجب بلنسكى . ولكن هذا لم ينل من عزيمته المؤلف الشاب الذى مضى في عالم التأليف واثقاً من نفسه مظهرراً في مطالع حياته الأدبية شتى المزايا والاتجاهات التي أصبحت فيما بعد السمة العامة لمؤلفاته ، وقد مال منذ محاولاته الأدبية الأولى إلى وصف حياة « المستذلين والمهانين » واستطاع أن يجمع بقدرة خارقة بين البراعة في وصف الشخصيات ودقة التحليل النفسى النفاذ إلى أعماق القلوب ، وخفايا السرائر ، وبرغم ما في رواياته من ازدحام الحوادث وتعقيد الحبكة الروائية فإن أهم ما يعنيه هو وصف ما يحول في نفوس أبطالها ، والدوافع التي تحركهم ، ومعنى ذلك أن الناحية النفسية هي محور اهتمامه ، ومن ثم نراه في رواياته يتخير المواقف التي يبلغ فيها التوتر النفسى أقصى مداه ، وأشد أزماته ، وهو مولع بالمشاهد المؤسسية حتى كأنه يستشعر المتعة في الاستغراق في وصفها .

وقد كتب في السنتين الأوليين من حياته الأدبية علاوة على رواية الفقراء ورواية الشخصية المزدوجة بعض القصص القصيرة ، ثم وقعت الحادثة التي

اعترضت سير حياته الأدبية وكان لها تأثير شديد في نفسه ومقبل حياته وطريقة تأليفه وموقفه من الحياة والناس بوجه عام .

ففى اليوم الثالث بعد العشرين من شهر إبريل سنة ١٨٤٨ قبض عليه بوصفه عضواً فى جماعة بتراشيفسكى الثورية وألقى به فى غيابة سجن القديس بطرس والقديس بولس الرهيب السيء الشهرة فى انتظار المحاكمة العسكرية ، وفى اليوم الثانى بعد العشرين من شهر ديسمبر من السنة نفسها نقل مع غيره من الثائرين - دون أن يسمعوأ أى بيان - إلى ميدان سميونوفسكى ، وقد وصف لنا دستويشفسكى نفسه هذا المشهد فى رسالة بعث بها إلى أخيه منها قوله « فى هذا اليوم الثانى بعد العشرين من شهر ديسمبر نقلنا جميعاً إلى ميدان سميونوفسكى ، وهناك تلى علينا الحكم بالإعدام ، وأعطينا الصليب لنقبله ، وكسر الخنجر فوق رؤوسنا ، وأعدت لنا الملابس الجزية (القمصان البيض) ووقفوا ثلاثة منا أمام سياج من الخوازيق لتنفيذ حكم الإعدام ، وكان ترتيبى السادس فى الصف ، وقد أخذوا ينادوننا بجماعات كل جماعة مكونة من ثلاثة ، وتبعاً لذلك كنت فى الفوج الثانى ، ولم يبق لى فى الحياة سوى دقيقة واحدة . . . وعانقت بليستشيف وديروف اللذين وقفوا على مقربة منى ، وهممت بتوديعهما ، وفى اللحظة الأخيرة سمع صوت الانسحاب ، وأعيد اللذين كانوا قد شدوا إلى سياج الخوازيق وتلى علينا أن صاحب الجلالة الإمبراطورية قد وهبنا حياتنا . . . » .

وكان المشهد بجذافه تمثيلية رهيبة قصد بها إعطاء درس قاس لهؤلاء الشبان الثائرين ، وقد طار صواب أحد المحكوم عليهم فى المكان نفسه ولم يشف من جنونه ، وقد مر دستويشفسكى بلحظات مرة قاسية فى خلال الدقائق القلائل التى كان ينتظر فيها الموت لا يعرفها معرفة أكيدة إلا من كابد أمثالها .

وبدلاً من الحكم بالإعدام حكم على دستويشفسكى بقضاء ثمانى سنوات فى سجن سيبيريا ، وفى اليوم نفسه قيد هو ورفاقه بالأغلال وذهب إلى المنفى مع القتلة السفاحين واللصوص وعتاة المجرمين من نفاية الأمة الروسية وسواد البشر المسوخى الطبايع المنتكسى الأخلاق .

وكتب دستويشفسكى من سيبيريا يقول لأخيه « لقد عرفت المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة فى توبولسك ، وفى أومسك وطنت نفسى على أن أعيش معهم أربع سنوات ، وهم قوم غلاظ غضاب ناقمون ، وهم يكرهون العلية كراهة لا حد لها ، وينظرون إلينا بعين السخط والنفور لأننا ننتسب إلى تلك الطبقة ، ولو أنهم استطاعوا وتيسرت لهم الأسباب لما أبقوا علينا ، فقدر لنفسك مدى الخطر الذى كان يهددنا ونحن نعاشر أمثال هؤلاء الناس خلال سنوات ونواكلهم ، وننام معهم ، ولا سبيل لنا للشكوى من الإهانات التى كانوا لا ينفكون يوجهونها إلينا ويقذفونها بها - مائة وخمسون من الأعداء لا يتعبون من اضطهادنا - إنهم يجدون فى ذلك سرورهم ومسلاتهم وممتعة لقضاء أوقات فراغهم ، وكان مجتنا الوحيد هو عدم اكتراثنا وتفوقنا الأخلاقى الذى كانوا يجدون أنفسهم مضطرين إلى الاقرار به واحترامه » .

وهكذا بعد أن كاد يذهب بعقله النجاح الذى صادفه فى مطلع حياته الأدبية واستطارت شهرته فى آفاق روسيا أرغم على تلقى درس فى التواضع والاستسلام . وكان يتسلى وهو فى هذه الجحيم بالقراءة فى نسخة من « العهد الجديد » أعطتها له زوجة بطة صحبت زوجها إلى سيبيريا وكان من اللذين اشتركوا فى ثورة ديسمبر سنة ١٨٢٥ التى أعقبت موت القيصر الإسكندر الأول وصعود القيصر الطاغية نيقولا الأول إلى العرش . وبعد أن أمضى أربع سنوات فى الأشغال الشاقة ألحق بإحدى الكتائب فى سيبيريا دون أن يسمح له بالعودة إلى روسيا الأوربية .

وفي سنة ١٨٥٦ تزوج أرملة الكاتبين إساييف ، وكان من الضباط المقيمين في سيبيريا وأصيب بمرض السل وقضى نحبه ، ولم يسمح للمستويشسكى وزوجته وابنها من زوجها السالف بالعودة من سيبيريا إلا بعد ثلاث سنوات ، وبطبيعة الحال كان للسنوات التي قضتها في سيبيريا تأثير كبير في حياته الروحية وتوجيه ملكاته الأدبية ، وقد كتب هو نفسه إلى أخيه يقول « إنى لا أحاول أن أخبرك عن التغير الذى طرأ على روحى وعقيدتى وعقلى وقلبى فى خلال هذه السنوات القلائل ، ومع ذلك فإن التركيز الأبدى والالتجاء إلى حمى نفسى هرباً من مرارة الواقع قد أثمرأ ثمرتهما ، وعندى الآن آمال وفى النفس حاجات لم أفكر فيها قط من قبل ولا خطرت لى ببال ، ولكن هذا كله سيبدو لك لغزاً خفياً . . . » .

وكانما قدر له أن يمر بالجحيم ويشاهد أهوالها وفضائعتها ليكون أعرف الناس بشقاء الروح وما ينتابها من الآلام والأسقام ، وكانت النتيجة المباشرة لذلك كله ظهور كتاب « بيت الموتى » وهو أول كتاب قدمه للطبع بعد أن أكره على التوقف عن التأليف مدة إحدى عشرة سنة ، ويكاد الكتاب أن يكون ترجمة ذاتية لحياة ديستويشسكى في السجن ، ولا أعرف نظيراً لهذا الكتاب في وصف نفسية المجرمين والتغلغل إلى مستكنات ضميرهم وخفايا بواطنهم ، وهو مكتوب بأسلوب سهل واضح وبرغم ما عاناه من سوء المعاملة وضروب الاضطهاد فإن الكتاب خال من آثار الضغينة والتحامل ، بل ينم على العطف الشديد ومحاولة لكشف نواحي القوة والجمال في تلك النفوس الغيبة في ظلمات الآقبية ووراء جدران السجون ، وهو يقول في ذلك « كم من الشباب غاضت من نفوسهم الممرات ، وكم من قوة ذهبت ببدناً ، وضاعت عبثاً بين تلك الجدران ، شباب وقوة كان يمكن أن تنتفع بهما الدنيا ، وعلى أن أدلى برأى الصريح في هذا الموضوع ، فربما كان هؤلاء

الرفاق البائسون أقوى عناصر شعبنا وأعظمها خطراً المواهب ، وهناك تذهب ضياعاً قوة الجسد وقوة العقل ، فعلى من تقع تبعة هذا الخطأ ؟ » .

وهذا الموقف الذى وقفه ديستويشسكى من المجرمين العتاة هو الذى بعث نيتشه على أن يقول فى كتابه « فجر عبادة الأوثان » « إن طراز المجرمين هو طراز الرجال الأقوياء الذين أصابهم المرض . . وشهادة ديستويشسكى فى المشكلة التى تواجهنا لها أهميتها ، وقد اتفق لى عرضاً أن يكون ديستويشسكى هو الخير النفسانى الأوحى الذى أصبت عنده شيئاً أتعلمه ، وهو من أسعد قذفات الحظ التى صادفتنى فى حياتى ، ووقوفى على مؤلفاته أسعد حتى من اكتشافى لستندال ، فهذا الرجل البعيد الغور الذى أصاب الإصابة كلها فى تقويمه لحثالة الألمان السطحيين أدرك أن مجرمى سيبيريا الذين عاش بينهم سنوات عدة - هؤلاء الجناة الذين فقدوا الأمل ولم يكن هناك سبيل إلى عودتهم للمجتمع - يختلفون اختلافاً كبيراً حتى عما كان يتوقعه ، أى أنه وجدهم قد قدوا من أحسن وأقوى وأثمن مادة تنمو على الثرى الروسى » .
ومما هو جدير بالملاحظة أنه فى أثناء وجوده فى سيبيريا أخذت تظهر بوادر المرض الذى لازمه طوال حياته وهو مرض الصرع ، ويشير ديستويشسكى كثيراً فى مؤلفاته إلى هذا المرض وأعراضه بوجه خاص ، وكانت تسبق نوبات الصرع عند ديستويشسكى ومضات تنير بصيرته وتتكشف له الكثير من الحقائق الخفية وينجلي عنها الغموض والإبهام ، وهى حالة شبيهة بحالات إشراق الوعى وشفافية الحس التى يصفها ويتحدث عنها أقطاب الصوفية ، ويصف لنا كرييلوف - أحد أبطال رواياته- هذه الحالة بقوله « هناك لحظات - قد تأتى خمس أو ست فى المرة الواحدة - تشعر فيها فجأه بأن التناسق الأبدى قد اكتمل ، وهو شئ لى ليس أرضياً - ولا أعنى بذلك أنه سماوى - وإنما أقصد أن الإنسان لا يطبق ذلك فى مظهره الأرضى ، وعليه أن

يتغير عضوياً أو يقضى نحبه ، وهذا الشعور واضح جلي ومدلول على الصواب ، وكأنما تستوعب الطبيعة كلها وتقول فجأة « نعم ، هذا حق » . . . ولو طال أمد هذه الحالة أكثر من خمس لحظات لما احتملتها النفس وكان هلاكها حتماً مقضياً ، وفي هذه اللحظات الخمس أحياء حياة كاملة ، وإني لأشترها بحياتي كلها لأنها تساوى ذلك وتستحقه ، ولأجل أن يحتملها الإنسان عشر ثوان لا معدى له عن أن يتغير عضوياً .

وأمثال هذه الحالات من حالات الوعي الإنساني تثير مشكلات كثيرة ، فمن الواضح أن الإنسان المطبوع على التفكير وإخضاع كل شيء لسلطان العقل وحكم المنطق لا يستطيع أن يحجب نفسه توجيه هذا السؤال ، وهو هل هذه الومضات المضيئة عن ذلك التناسق الأعلى لها قيمة موضوعية أو هي مجرد أوهام وأخيلة ذاتية ؟ ومعنى ذلك أن الإنسان المفكر يحاول أن يجد سنداً عقلياً للحقائق التي تطالعه في هذه الحالات ، ولكن لما كان الحصول على هذا السند العقلي من المسائل المتعذرة لذلك يظل التعارض قائماً والتوتر مشتعلاً بين هذين اللونين من ألوان الحق ، وهذا الصراع يبدو واضحاً في نفسية دستويشسكى وفي نفوس الكثيرين من أبطال رواياته .

وبعد عودته إلى برغراد بدأ هو وأخوه ميخائيل في سنة ١٨٦١ في إصدار مجلة دورية اسمها « قرميا » (أى الزمن) وقد نشر فيها روايته « بيت الموتى » وأولى رواياته الكبيرة وهي رواية « مستذلون ومهانون » وبعد مضي سنتين على صدور المجلة عطلتها الحكومة القيصرية وقد أضر ذلك ضرراً بليغاً بأحوال دستويشسكى المالية التي كانت عرضة دائماً للأزمات من جراء سوء تديره وإسرافه في المقامرة ، وأراد في سنة ١٨٦٤ أن يصلح أحواله المالية فأنشأ مجلة « الإبوكا » ولم يقدرها النجاح برغم أنه نشر بها روايته « رسائل من العالم السفلي » وازدادت أحواله اضطراباً وسوءاً بموت شقيقه

وزوجته في السنة نفسها ، ولما كان مضطراً إلى أن يعول أسرة شقيقه المتوفى فقد تكاثرت عليه الديون وارتبكت أحواله المالية ارتباكاً شديداً ، وأفلست مجلة « الإبوكا » ولم يجد بداً من مغادرة وطنه هرباً من الدائنين ، وعاد بعد أشهر إلى برغراد ، وظهرت روايته « الجريمة والعقاب » سنة ١٨٦٦ ، وقد وفق دستويشسكى في هذه الرواية توفيقاً عظيماً نادر المثل في تحليل الجريمة وبواعثها وعمت شهرة الرواية روسيا بأسرها ، ووطدت مكانته الأدبية ، وزادت شهرته سطوعاً وتألقاً ، ولكن تعالى شهرته مع ذلك لم يقلل من ديونه ، وبلغت أحواله من السوء حداً كان يهدده بدخول السجن ، ولذلك تزوج في سنة ١٨٦٦ وغادر البلاد - أو بلفظ أصرح - هرب مع زوجته الثانية إنا جريجوريثنا إلى غرب أوروبا .

وقد شاءت المصادفة أن يمر بمدينة بادن في ألمانيا أثناء هربه ، وأقبل على المقامرة وخسر كل ما كان معه من النقود للسفر ، واضطر إلى رهن كل ما معه من أمتعة السفر بما في ذلك ملابسه وملابس زوجته ، وكان هذا بدء السنوات الأربع التي قضها شارداً متنقلاً يعاني البؤس والحرمان في فرنسا وسويسرة وإيطاليا وألمانيا ، وكان لا ينفك عن إرسال الرسائل إلى أصدقائه وناشرى كتبه في روسيا يلتمس إمداده بالمال ، وأكتفى بنقل فقرة واحدة من رسالة له كتبها للشاعر ميكوف في ٢٨ أكتوبر سنة ١٨٦٩ وأرسلها إليه من درسدن وهي قوله « كيف أقبل على التأليف وأنا أعاني الجوع وقد اضطرتت إلى رهن سراويلي للحصول على ثمن البرقية » .

وكان مما يزيد متاعبه خلافة الدائم مع ناشرى كتبه ، وسرعته المحمومة في كتابة رواياته ، وكرهته للروح البورجوازية السائدة في أوروبا ، وشدة شوقه إلى العودة لروسيا ، والشكوك والآلام التي كانت تشغل باله ، وتطفئ على خواطره ، ونوبات الصرع التي

كانت تتوالى عليه ، وفي مثل هذه الأحوال المزعجة والظروف النكدية المخرجة كتب دستويشسكى روايتين من أهم رواياته وهما رواية « الأبله » ورواية الممسوس أو الشياطين .

وفي خلال السنوات التى كان دستويشسكى يعانى التشريد والفاقة فى خارج روسيا كانت أحوالها تعد بشيء من التحسن والسير فى طريق التقدم بعد أن انبعثت فيها حياة جديدة فى أعقاب تحرير الأرقاء سنة ١٨٦١ فى عهد القيصر الإسكندر الثانى ، وكان هناك اتجاه إلى الإصلاح السياسى والاجتماعى ، وقد اشترك فى هذه الحركة معظم السياسيين الروس والكتاب البارزين ، وقد انقسموا إلى فريقين ، وهما الفريق المناصر للمثل العليا الغربية وفريق أنصار النزعة السلافية ، وكان أنصار الغرب يعملون على تجديد الحياة الروسية وإعادة تنظيمها على أسس الحضارة الغربية ، وقد شعر دستويشسكى بنفور شديد من العقلية السائدة فى الغرب أثناء إقامته خارج روسيا ، وكان هذا الشعور يزيده تعلقاً بروسيا والإيمان برسالتها ، كتب فى سنة ١٨٦٧ إلى صاحبه ميكوف من رسالة « أقسم بالله إن الحياة بلا وطن سعب وعذاب ! إني فى حاجة إلى روسيا من أجل عملى ومن أجل حياتى ، إني مثل سمكة أخرجت من الماء . . . إني أفقد نشاطى ومواهبى جميعها . . لقد شعرت أخيراً بأن أفكاراً جديدة كثيرة قد تجمعت عندي حتى أنى أستطيع أن أكتب فصلاً طويلاً عن علاقة روسيا بغرب أوروبا وعن الطبقات العليا فى المجتمع الروسى ، وحقيقة أنى سيسعنى أن أقول أشياء كثيرة ، إن الألمان يثرون حفيظتى ، وأسلوب حياتنا فى روسيا وحياة الطبقات العليا والإيمان بأوروبا والحضارة التى انغمست فيها هذه الطبقات العليا - ذلك كله يثير غضبى كذلك » وكان كلما طالت إقامته فى أوروبا ازداد نفوراً من الغرب وحضارته ، وأخذت مشكلة أوروبا وعلاقتها بروسيا تشغل باله حتى شملت أفكاره

جميعها سواء فى الأخلاق أو الاجتماع أو الدين ، ويبدو ذلك فى رواية الأبله ، ورواية الممسوس ، وبوجه خاص فى الإخوة كارامازوف التى بدأ ظهورها سنة ١٨٧٩ .

وحينما عاد إلى روسيا تحسنت حياته من الناحية المادية ويرجع الفضل فى ذلك إلى زوجته التى أجادت الإشراف على أحواله المنزلية ، وكانت مكانته قد ازدادت علواً وقوى تأثيره الروحى فى روسيا وعده كثيرون من الروس نبي روسيا الحديثة ، وبرغم الصدمات الشديدة التى صادفته فى حياته ونوبات الصرع التى كانت ما تنفك تعاوده وتقدمه فى السن فإنه كان شديد التوفر على التأليف جم الحيوية ، وكأن توفد روحه كان يبعث النشاط فى جسده العليل ، وفى يوم ٨ يونيو سنة ١٨٨٠ ألقى فى موسكو محاضرته عن بوشكين ، وقد أحدثت تأثيراً بالغاً فى نفوس الحاضرين ومضت أشهر قلائل كان يتأهب خلالها ليبدأ من جديد كتابة « يوميات مؤلف » ولكن موته المفجأ فى يوم ٢٨ يناير سنة ١٨٨١ عاقه عن إتمامها ، وقد كانت جنازته من الحوادث ذات الدلالة الكبيرة فى بتروغراد فقد سار فيها أفراد من مختلف طبقات الأمة الروسية وقارب عدد مشيعيه إلى مثواه الأخير الأربعين ألفاً .

ورواية الإخوة كارامازوف تعد فى رأى النقاد أعظم ما كتب دستويشسكى وأدله على نفاذ بصيرته ، وتوفد قريحته ، وهى معرض مزدهم بصنوف الدراسات النفسية والخواطر الفلسفية ، يقول عنها العلامة النفسى فرويد فى الفصل القيم الذى كتبه عن « دستويشسكى وجريمة قتل الوالد » « الإخوة كارامازوف هى أعظم رواية كتبت ، وقصة كبير المحققين فى محكمة التفتيش الواردة بها لإحدى القمم الشامخات فى الأدب العالمى وقل أن تستطيع المبالغة فى مدحها . . . ولا يمكن أن يكون من قبيل المصادفة أن تدور حوادث ثلاث روايات من الطرف الأدبية الباقية على الدهر حول

جريمة قتل الوالد ، وهى الملك أوديب وهملت والإخوة كارامازوف » .

وقد بدأ دستويشسكى ينشر هذه الرواية مسلسلة فى صيف سنة ١٨٧٨ وظهرت كاملة فى كتاب سنة ١٨٨٠ ولكن بعض موضوعاتها كانت تشغل بال دستويشسكى منذ سنة ١٨٧٠ فقد كتب فى تلك السنة إلى صديق له يقول إنه ينوى كتابة رواية عن مرتكب الخطيئة الكبير فى خمسة أجزاء ، وأمكن بعد الاطلاع على مذكرات دستويشسكى الموجودة فى إداة المحفوظات الروسية معرفة أن عدداً من الشخصيات التى كانت ستظهر فى هذا الكتاب الضخم الذى كان يهدف إلى كتابته قد ظهر فى رواية « الممسوس » ورواية « الشاب الخام » ورواية « الإخوة كارامازوف » ، وموضوع رواية « الملحد » وهى إحدى الروايات التى لم يكتبها يبدو كذلك فى تفكير إيفان كارامازوف - أحد الشخصيات البارزة فى رواية « الإخوة كارامازوف » - عن وجود الله ، وكان دستويشسكى ينوى أن يسترسل فى سرد مغامرات اليوشا - أحد الأخوة - وما عرض له من صنوف الغواية ولكن موته حال دون ذلك .

وقد رمى دستويشسكى بهذه الرواية إلى مقاومة المادية الفلسفية ، وفقدان العقيدة والأفكار الأوربية عن العلم ، التى طغت على عقول الشبان الروسين فى عهده ، كتب إلى أحد أصدقائه يقول « يحاول الناس بكل ما أوتوا من جهد إنكار الخلق المقدس وملكوت الله ومعناه » وفيدور كرامزوف والد الإخوة الذين يحملون هذا الاسم وولده إيفان وابنه غير الشرعى سمردياكوف يمثلون نزعة إنكار وجود الله والمادية الغالبة .

وتبدأ الرواية بالصراع بين الأب العجوز وابنه ديمترى على امتلاك جروشنيكا والاستئثار بها ، ويسفر هذا الصراع عن قتل الأب الذى قام به أحد أبنائه ، فمن منهم القتال ؟ وقارئ هذه الرواية ينتقل فى ثلاث

مستويات ، وهى مستوى حياة أسرة كارامازوف ، ومستوى لغز حادث قتل الوالد ومستوى التفكير الفلسفى الذى تضمنته الرواية .

والابن الأكبر ديمترى يمثل الاسترسال مع الرغبات الجاهلة والشهوات المنطلقة بغير عنان وعدم القدرة على السيطرة على النفس ، وأخوه إيفان يمثل كبرياء المعزين بالعلم والذين فقدوا يقينهم الدينى وعذبت نفوسهم الشكوك ، واليوشا أصغر الإخوة يمثل النزعة الدينية ، ويصل دستويشسكى إلى قمة الإبداع الفنية فى تصويره لرأس الأسرة فيدور كارامازوف ، فهو رجل تتمثل فيه القوى الشيطانية ، وهو يريد كثير العورات والخسائس غارق إلى أذنيه فى الشهوات الوضيعة والأعمال المستنكرة ولا يحاول إخفاء فجوره ودعارته ، بل يحاول أن يعلنها ويفاخر بهما ، ولا يصده ضمير عن ارتكاب الموبقات والإمعان فى ذلك ، وقد وصلت فيه النفس الإنسانية إلى أعماق منحدرات السقوط والتسفل والتمرغ فى الأقدار والأحوال ، وقد نلتقص أعماله ونستفطع أقواله ، ولكن لا يسعنا مع ذلك كله إلا نعجب من فرط قوة حيويته وشدة تغلغل جذوره فى الأرض ، ودستويشسكى يدينه باعتباره مذنباً ولكن فى اكتفاء هذا الرجل العريبد المهرج بنفسه قوة غريبة الشأن .

وقد أجاد كذلك دستويشسكى تصوير شخصية سمردياكوف وهو ابن فيدور غير الشرعى من الخادمة البلهاء الفتاة ليزافيتا .

ويحاول الأخ الأكبر ، ديمترى التكفير عن أهوائه الجاهلة بمعاناة الشقاء واستهداف الآلام ، وقد كان دستويشسكى شديد التعلق بفكرة أن الشقاء هو خير مطهر للنفس من أدران الآثام والذنوب . ومما يروى عنه أنه فى ذات يوم قدم له أحد أصدقائه شاباً تبشر مخايله بأنه سيكون له شأن فى المستقبل ، ودار الحديث عن كتب دستويشسكى وآماله فى مستقبل روسيا والحياة بوجه عام ، وترك هذا الشاب انطباعاً حسناً فى نفس

دستويفسكى ، ولما انصرف الشاب سأله صديقه قائلاً
« ما رأيك في هذا الشاب ؟ » .

فركز دستويفسكى عينيه في صديقه وأجابه في
هدوء « أتعرف ما ينقص هذا الشاب ؟ إنه في حاجة إلى
أن يعيش ثلاث عشرة سنة في سيبيريا ، وهذا ما يعين
على تكوينه » .

وهذه وجهة نظر دستويفسكى ، فالألم عنده هو
الذى يجلو جوهر النفس ويبرز حقيقتها .

وربما أخذ على دستويفسكى بعض قرائه ولوعه
بتصوير الشخصيات الشاذة ، والطبائع المنتكسة ،
وكثرة المرضى والمجرمين التى تعج بها رواياته ، وحتى
قصصه القصيرة وأقصوصاته ، ويرجع جانب من
أسباب ذلك إلى مخالطته الأشرار والمطبوعين على الإجرام
في سجون سيبيريا ، وكان هو نفسه مريضاً ، وهو يواجه
الشر ولا يغمض دونه الطرف أو يغالط نفسه في
حقيقته ، ولكنه مع ذلك يتتبع آثار العناية الإلهية ،
ويرى بقايا النور خلال الظلام الحالك ، وكيف تفوح
رائحة أزاهير الخير بين أشواك الشرور الطاغية الملتفة ،
وحقيقة أن كثيراً من الشخصيات التى يعرضها على
أبصارنا ويحلل دوافعها من حثالة البشر ، ونفايات
الإنسانية ، ولكن الكتاب الكبار حينما يتعرضون لكشف
مغامرات الإنسانية ، ويصفون تجاربها المرة ، لا
يختارون شخصيات من الطراز العادى المؤلف ،
ولأنهم يعرضون علينا شخصيات من طراز هملت ودون
كيشوت والملوك لير ، ويحاول دستويفسكى أن يواجه
الشر ليستخرج من ثناياه الخير ، فكنته برغم ما فيها من
المأسى الدامية المحزنة تحمل مع ذلك إلى الإنسانية رسالة
الأمل .

وكان الذى تولى قتل فيدور كارامازوف هو ابنه
غير الشرعى المختل الشعور الناقص العقل سمردياكوف
ولم تخسر الدنيا شيئاً بمصرع هذا الشرير الداعر الذى
لا خير فيه ولا فائدة للإنسانية من وجوده ، ولكن

عقل ابنه ديمترى الذى كان يبرر الجريمة ، يجد معارضة
شديدة من ضميره الذى يعنفه أشد تعنيف ، لأنه أراد
أن يقتل أباه ويتخلص منه ، وانتوى ذلك ، ولكنه
قصر عنه ، ولذلك يحاول أن يوجه الاتهام إلى نفسه ،
ويلقى تبعة الجريمة على عاتقه ، لأنه أوحى إلى
سمردياكوف فكرة القتل ، وقد شق سمردياكوف
نفسه قبل كشف الجريمة والانهاء من التحقيق .

وأليوشا الابن الأصغر اتجه اتجاهاً دينياً ، وهو مثل
بوذا في الأساطير المعزوة إليه يخرج من العزلة ليعيش
في الدنيا ويرشد الحائرين في سبيل الحياة ويربهم طريق
الخلاص ، وهو بحكم وراثته تجرئ في عروقه دماء
أسرة كارامازوف ولكنه تغلب على نوازع الشر الذى
في نفسه وآثر الاتجاه الدينى الإنسانى ، وقد تأثر في
اختياره لهذا السبيل بشخصية بارزة في الرواية وهى
شخصية زوسيا الراهب الذى كان يعيش في الصومعة
ومن النصائح التى وجهها الأب زوسيا إلى تلميذه
أليوشا قوله له « لا تقم من نفسك قاضاً لإصدار الأحكام
على الناس ، والحب الخاشع المتواضع قوة رهيبه أقوى
تأثيراً من العنف ، والحب الناشط الفعال هو الذى
يجلب الإيمان ، فحب الناس ولا تخش ما يقرفون من
الآثام ، وحب كل مخلوقات الله وارج الله أن يجعلك
باشاً مستبشراً ، وكن مرحاً كالأطفال والطيور » .

ومن أقواله لأليوشا التى تكشف لنا عن بعض
اتجاهات دستويفسكى نفسه قوله « سيحل بك الكثير
من نوائب الدهر ، ولكن هذه النكبات ستكون السبيل
لإسعادك وإشعار قلبك السرور وستبارك من أجلها
الحياة ، وتجعل غيرك من الناس يباركونها » .

وقد صاغ دستويفسكى شخصية الأب زوسيا على
مثال راهب لقيه في دير أوتين حينما زار هذا الدير في
صحبة الفيلسوف الروسى الشاب فلاديمير سولوفيف ،
ودارت بينهما أحاديث دينية خلال الزيارة تركت أثرها
في نفسه .

وتتناول الرواية مشكلة العلاقة بين الخير والشر وبين الضرورة والحرية . وفي إحدى فصول الرواية وعنوانه « الغارق في الشهوات » يصف لنا دستويشسكى جانباً من الصراع بين فيدوركارامازوف وابنه ديمتري المفتون بجروشكا ، والتي ينازعه فيها أبوه ، ويقول دستويشسكى « جرى جريجورى وسمردياكوف إلى الحجرة خلف ديمتري ، وكانا يتشاجران معه في الممر رافضين أن يسمحا له بالدخول وذلك عملاً بالأوامر التي تلقاها من فيدوركارامازوف قبل ذلك بأيام ، واغتم جريجورى حرسه وقوف ديمتري لحظة عند دخوله إلى الحجرة لبحث عنه ، وجرى حول المائدة وقتل البابين المزدوجين على جانبي الحجرة اللذين يؤديان إلى الحجرات الداخلية ووقف حيال البابين المغلقين ماداً ذراعيه متأهباً للدفاع عن الداخل إلى آخر قطرة من دمه ولما رأى ديمتري ذلك أطلق صرخة وهجم على جريجورى

« إذن هي هنا ! إنها مخبأة هناك ! افسح لي الطريق أيها الوغد ! »

وحاول أن يجتذب جريجورى بعيداً ، ولكن الخادم المسن دفعه إلى وراء ، فاستشاط ديمتري غضباً وهجم على جريجورى وضربه بكل قوته ، فسقط الرجل المسن كما تسقط كتلة من الخشب ، ووثب ديمتري فوقه واقتحم الباب ، وشحب وجه سمردياكوف وأخذ يرتعش ، وهو واقف في طرف الحجرة الآخر على مقربة من فيدوركارامازوف وقد ارتبك واختلط عليه أمره .

وصاح ديمتري قائلاً « إنها هنا ! لقد رأيتهما في التواللحظة متجهة إلى المنزل ، ولكني لم أستطع القبض عليها ، فأين ؟ أين هي ؟ » .

وصيحته « إنها هنا » كان لها تأثير في نفس فيدور بافلوفتش كارامازوف لا يمكن وصفه ، فقد ذهب عنه كل ما تولاه من الخوف .

وصاح مندفعاً خلف ديمتري « امسكوا به ! اقبضوا عليه ! » .

وفي أثناء ذلك قام جريجورى من أرضية الحجرة ولكنه كان لا يزال يبدو مذهولاً ، وجرى إيقان واليوشا خلف والدهما ، وسمع في الحجرة الثالثة صوت سقوط شيء أحدث رنيناً ، وكان ذلك زهرية كبيرة ولكنها ليست غالية الثمن على ركيزة من الممر ، وقد قلبها ديمتري وهو يجرى إلى جانبها .

وصاح الرجل العجوز « وراءه ! النجدة ! » . فأمسك إيقان واليوشا بالرجل العجوز ، وكانا يحاولان إرغامه على العودة إلى مكانه .

وصاح إيقان في وجه أبيه غاضباً « لماذا تجرى وراءه ؟ إنه سيقترك في الحال » .

« إيقان ! اليوشا ! لا بد أنها هنا ، جروشكا هنا ، لقد قال إنه رآها بنفسه وهي تجرى » .

كان يكاد يغص بريقه ، ولم يكن ينتظر جروشكا في ذلك الوقت ، والأخبار المفاجئة بأنها في المنزل أخرجته عن طوره ، فكان يرتعش غضباً ويبعد فاقده الصواب .

فصاح إيقان قائلاً « ولكنك رأيت بنفسك أنها لم تأت إلى هنا » .

« ولكن يمكن أن تكون قد جاءت من المدخل الآخر » .

« ولكنك تعرف أن ذلك المدخل الآخر مقفل ومفتاحه معك » .

وظهر ديمتري فجأة في قاعة الاستقبال ، وبطبيعة الحال وجد الباب الآخر مقفلاً ، والواقع أن مفتاحه كان في جيب فيدور بافلوفتش ، وكانت نوافذ الحجرات جميعها مقفلة ولذلك لم يكن هناك سبيل لحث جروشكا إلى أي مكان في المنزل ولا لخروجها إلى أي مكان منه .

وحينما رآه فيدور بافلوفتش ثانية صاح قائلاً

« امسكوا به ! إنه كان يسرق النقود في مخدعي »
وانتزع نفسه من إيقان معاوداً الهجوم على ديمتری ،
ولكن ديمتری لوح بيديه ، وفجأة أمسك بالرجل
العجوز من خصلتي الشعر الباقيتين في صدغيه وشدهما
بعنف ، وطرحه على الأرض ، وأحدث صوت وقوعه
ضججة ، وركله مرتين أو ثلاث مرات بكعبه في وجهه ،
فتأوه العجوز بصوت حاد ، وبالرغم من أن إيقان
لم تكن له قوة ديمتری الجسدية فقد ألقى ذراعيه حوله ،
وجذبه بكل قوته ، وساعده اليوشا بقوته الواهنة بأن
أمسك بديمتری من الأمام

وصاح به إيقان قائلاً « أنها المخنون ! لقد قتلته » .
فصاح ديمتری لاهت الأنفاس « هذا ما يستحقه !
وإذا لم أكن قد قتلته فاني سأعود ثانية لأقتله ، ولن
تستطيع حمايته ! » .
فصاح به أليوشا بلهجة الأمر « ديمتری ! انصرف
من هنا فوراً » .

« اليكسي ! خبرني ، إني لا أصدق غيرك ، هل
كانت هنا في هذه اللحظات أولاً ؟ لقد رأيته بعيني وهي
ترحف من هذا الطريق ، بجانب الحاجز من الحارة ،
ولما صحت بها ولت هاربة » .
« أقسم أنها لم تكن هنا ، ولم يكن أحد ينتظر
قدومها » .

« ولكنني رأيته ... فلا بد أنها كانت هنا ... »
سأعرف فوراً أين هي ... أستودعك الله يا الكسي !
لا تقل كلمة واحدة لأيسوب عن النقود الآن ، ولكن
اذهب إلى كاترينا إيقانوفنا من فورك ولا تردد في أن
تقول لها « إنه يرسل إليك تحياته ! » ، تحيات ، تحياته
ولا شيء غير التحيات والوداع ، وصف لها ما شاهدها
وفي أثناء ذلك رفع إيقان وجريجوري الرجل العجوز
وأجلساه على كرسي له تكأة ، وكان وجهه ملطخاً
بالدماء ، ولكن لم يكن فاقد الوعي ، وكان يستمع في
فرط اهتمام إلى صيحات ديمتری ، ولا يزال يتوهم أن

جروشينكا موجودة في مكان ما بالمنزل ، ونظر إليه
ديمتری نظرة تنطوي على الكراهة الشديدة وهو
خارج .

وصاح قائلاً « لا أندم على إراقة دمك ! فاحذر
أما العجوز ، وحذار من أحلامك فإن عندي كذلك
أحلاماً ، وإني ألعنك وأتبرأ منك كل التبرؤ » .
وانطلق يجرى من الحجرة .

فنشج العجوز قائلاً وهو لا يكاد يبين « إنها هنا ،
لا بد أنها هنا يا سمردياكوف ! » وكان يشير
بإصبعه .

فصاح به إيقان غاضباً « كلا ، إنها ليست هنا أما
العجوز المخنون ! ها هو يغمي عليه ! اسرع
يا سمردياكوف باحضار الماء ومنشفة ! »

وأسرع سمردياكوف ليحضر الماء ، وخلعا
ملابس الرجل العجوز ووضعاه في الفراش ، وبلا
المنشفة حول رأسه ، وكان قد أنهكه ما احتساه من
الشراب وما تلقاه من الضربات فأغمض عينيه واستغرق
في النوم حالماً وضع رأسه على الوسادة ، وعاد إيقان
واليوشا إلى غرفة الاستقبال ، وأزال سمردياكوف
بقايا الزهرية المكسورة ، ووقف جريجوري إلى جانب
المائدة ينظر إلى أرضية الغرفة في أسى واكتئاب .

وخاطبه اليوشا قائلاً « ألا تضع ضمادة مبتلة حول
رأسك وتأوى إلى الفراش كذلك ؟ إننا سنغني به ، لقد
لطمك أخي لطمة شديدة على رأسك » .

فقال جريجوري في وضوح وهو حزين « لقد
أهانني ! » .

فعلق إيقان على ذلك بابتسامة مغتصبة قائلاً « لقد
أهان أباه » .

فعاد جريجوري يقول « لقد كنت أغسل له جسده
في الدن وقد أهانني » .

فهمس إيقان لأليوشا قائلاً « لعنة الله على كل
ما حدث ، لو لم أجذبه بعيداً لكان قد قضى عليه ،

ولم يهون عليه القيام بذلك من أجل عيسوب أليس كذلك ؟ » .

فأجابه اليوشا صائحاً « لا سمح الله ! » .

فاسترسل إيقان في همسه قائلاً « ولماذا لا يسمح »

وقطب وجهه في خبث وأتم حديثه قائلاً

« أفعى تبتلع أفعى ، وكلاهما يستحق ما ينزل به »

فأبدى أليوشا استمرازه .

« بطبيعة الحال إنى لا أتركه يقتل كما فعلت توءاً ،

فانتظر هنا يا اليوشا ، إنى سأذهب لأقوم بجولة في الساحة فقد بدأت أشعر بصداع في رأسى » .

فذهب اليوشا إلى مخدع والده ، وجلس إلى جانب

فراشه خلف الستار قرابة ساعة ، وفتح الرجل العجوز

عينيه فجأة ، ونظر طويلاً إلى اليوشا ، وكان واضحاً

أنه يتذكر ويتأمل ، وسرعان ما تم وجهه على الانفعال الشديد .

وهمس في خوف « أين إيقان ؟ » .

« إنه في الساحة ، لقد أصابه صداع ، وهو قائم

بالمراقبة » .

« أعطنى المرأة ، إنها موضوعة هنالك ، أعطنى

إياها » .

فأعطاه أليوشا مرآة صغيرة مستديرة كانت

موضوعة على صوان الثياب ، فنظر إلى وجهه فيها ،

وكان أنفه متورماً ورماً شديداً وعلى الجانب الأيسر من

جبهته كدم كبير قرمزى .

« ماذا يقول إيقان يا عزيزى اليوشا ويا ابنى

الوحيد ، إنى خائف من إيقان ، إن خوفى من إيقان

أكثر من خوفى من الآخر ، أنت الوحيد الذى لا أخشى

منه شراً . . . » .

« لا تخف من إيقان كذلك ، إنه غاضب ولكنه

سيدافع عنك » .

« وماذا فعل الآخر يا اليوشا ؟ وهل جرى وراء

جروشكا ؟ قل لى الحقيقة يا ملاكى وهل كانت هنا

توءاً أو لا ؟

« لم يرها أحد ، لقد كان ذلك من قبيل الخطأ ،

إنها لم تحضر إلى هنا » .

« أنت تعرف أن متيا يريد أن يتزوجها ، أن

يتزوجها » .

« إنها لن تتزوجه » .

« إنها لن تتزوجه ، لن تتزوجه ، ولن تتزوجه

بأى حال من الأحوال ! » .

واهتز الرجل العجوز سروراً وارتياحاً كأنما كان

لا شىء يبعث على إدخال الفرح على نفسه وإشعاره

بالارتياح أكثر من هذا القول ، وفي غمرة السرور

ونشوته أمسك بيد أليوشا وضغط عليها بحرارة واضعاً

إياها على قلبه ، والتفت الدموع في عينيه .

« خذ تمثال العذراء الذى كنت أحدثك عنه منذ

لحظات واحمله إلى منزلك واحتفظ به لنفسك ،

وسأدعك تعود إلى الدبر ، ولقد كنت أهزل في هذا

الصباح فلا تغضب منى يا أليوشا ، إنى أشعر بصداع

في رأسى ، فأرح قلبى يا أليوشا وكن ملاكاً وقل لى

الحق ! » .

فقال أليوشا في حزن « لا تزال تسأل هل كانت

هنا أو لا ؟ » .

« لا ، لا ، إنى مصدقك ، سأخبرك بما فى الأمر ،

اذهب إلى جروشكا بنفسك أو ابحث عنها فى مكان ما ،

وأسرع وسلها ، وانظر بنفسك من تختاره ، هو أو أنا ؟

ماذا ؟ أنتستطيع ذلك ؟ » .

فتمتم أليوشا قائلاً وقد ارتبك « لو رأيتهما لسألتهما » .

فقاطعه الرجل العجوز قائلاً « إنها لن تخبرك ، فهى

خبثة مأكرة ، وستبدأ بتقبيلك وتقول لك إنك أنت

بغيتها ، وهى مخادعة شيمتها الغدر وفاجرة ، فلا تذهبن

إليها ، لا تذهبن » .

« لا يا أبى ، إنه غير لائق ، وليس من الصواب

فى شىء » .

« وإلى أين كان يريد أن يرسلك توءاً ؟ فقد كان

يصيح قائلاً وهو منطلق « اذهب »

« إلى كاترينا لإيقانوفنا . »

« من أجل النقود ؟ لتطلب منها نقوداً ؟ » .

« لا ، لم يكن ذلك من أجل طلب النقود . »

« ليس عنده نقود ، ولا أقل من القليل ، وسأستقر

طوال الليل وأروى في الأمر ، ويسعدك أن تذهب ،

وربما تلقاها . . . وأكد لي جيتك إلى في صباح الغد

أكد ذلك . فعندى ما أقوله لك غداً ، هل تجي ؟ » .

« نعم » .

« حينما تحضر ادع أنك جئت بدافع رغبتك في

السؤال عني ، ولا تذكر لأى إنسان ما قلته لك . لا

تقل عنه كلمة واحدة لإيقان »

« حسن جداً » .

« صحبتك السلامة يا ملاكى ، لقد وقفت إلى

جانبي اليوم . ولن أنسى لك هذا . وعندى ما سأقوله

لك غداً ، ولكن لا بد لي من التفكير فيه » .

« وكيف حالك الآن ؟ » .

« سأمنض غداً من الفراش ، وأخرج سليماً معافى »

وبينما كان أليوشا يعبر الساحة وجد إيقان جالساً

على مقعد عند المدخل ، وكان مشغولاً بكتابة شىء في

مذكرته بالقلم الرصاص ، وأخبر أليوشا إيقان أن أباه

قد استيقظ ، وسمح له بالعودة إلى الدبر لينام به .

فوقف إيقان وقال بلهجة ودية « يسرنى أن ألقاك

غداً » .

فقال أليوشا « سأكون عند أسرة هوهاكوف غداً

وقد أكون عند كاترينا لإيقانوفنا كذلك إذا لم أجدها

الآن » .

فقال إيقان وقد علت وجهه بسمه « ولكنك ذاهب

إليها الآن مهما يكن من الأمر ، فشكراً لك ووداعاً »

فارتبك أليوشا .

« أحسبني أفهم الآن سبب صيحاته وجانباً مما حدث

قبل ذلك وقد سألك ديمترى الذهاب إليها وأن تقول

لها - وهذا هو الواقع - إنه يودعها ؟ » .

فأجابه أليوشا قائلاً « كيف ينتهى يا أخى هذا

الخلاص الفظيع بين الوالد وديمترى ؟ » .

« لا يستطيع أحد أن يعرف ع . وجه التأكيد ،

فقد ينتهى إلى لا شىء وقد يسفر عن نتيجة سخيفة ،

وهذه المرأة كالوحش ، ومهما يكن من الأمر فإن

علينا أن نستبقى الرجل العجوز في داخل المنزل . ولا

ندع ديمترى يدخل إليه » .

« أسمح لي يا أخى أن أسألك شيئاً أكثر من ذلك ،

فهل من حق أى إنسان أن ينظر إلى الناس ويحكم أيهم

جدير بأن يعيش ؟ » .

« ولماذا تدخل مسألة الجدارة ؟ إن المسألة يبت فيها

بقلوب الناس على أسس أخرى أقرب إلى الطبيعة ،

أما من ناحية الحقوق فمن له الحق في أن يريد ؟ » .

« لا من أجل موت إنسان آخر ؟ » .

« وماذا لو كان من أجل موت إنسان آخر ؟

ولماذا يكذب الإنسان على نفسه ما دامت الناس جميعاً

تعيش هكذا ، وربما ليس في استطاعتهم أن يكونوا غير

ذلك . أترك تشير إلى ما قلته تواءً - وهو أن أفعى تبتلع

أفعى ؟ وفي هذه الحالة دعنى أسألك أنظنى مثل

ديمترى قادراً على إراقة دم عيسوب وقتله ؟ » .

« ماذا تقول يا إيقان ؟ إن مثل هذه الفكرة لم تخطر

لي قط ببال ، ولا أظن ديمترى أهلاً لذلك كذلك » .

فابتسم إيقان وقال « شكراً لك ولو على ذلك

وحده ، وكن واثقاً من أنى سأدافع عنه دائماً ، ولكن

في صميم رغباتى سأحتفظ لنفسى بحرية التفكير كاملة

في هذه الحالة ، فصحبتك السلامة إلى الغد ، فلا تلتنى

ولا تلحقنى بالأوغاد » .

ونصافحاً بحرارة لم يكن لهما بها سابق عهد ، وشعر

أليوشا بأن أخاه قد خطا الخطوة الأولى للاقتراب منه ،

وأنه من المؤكد لم يفعل ذلك إلا مدفوعاً بباعث محدد »

وقد فصل لنا دستويشسكى في هذا الفصل جانباً من

الخلاف الذى وقع بين الأب العجوز والابن الشاب ، كما كشف لنا بعض نواحي نفسية الابن الثانى إيقان وموقف الابن الأصغر أليوشا ونزعتة الدينية . وفى الفصل الثانى من الجزء الثانى من الرواية يدع دستويفسكى فيدور كارامازوف يكشف لنا نفسه فى حديثه مع ابنه أليوشا عن ابنه الآخر فهو يقول لأليوشا « إنه لم يسألنى نقوداً ، وهذا حق ، ولكنه لم يحصل منى على شئ ، فقد اعتزمت أن أعيش أطول زمن ممكن ، ومن ثم ترانى يا أليوشا فى حاجة إلى كل ملجم ، وكما عشت زمناً أطول كانت حاجتى إلى المال أكثر » وظل يذرع أرض الحجر من ركن إلى آخر ويداه فى جيبه « ما أزال أعد فى الخامسة بعد الخمسين ، ولكنى أريد أن أعد كذلك مدة عشرين سنة أخرى ، وكلما أمعنت فى الشيخوخة صرت كما تعلم شيئاً مقبولا ، فلن تقبل على المومسات من تلقاء أنفسهن ، ولذلك سأكون فى حاجة إلى مالى ، ولذلك ترانى أكثر من ادخار المال لأحتفظ به لنفسى يا عزيزى أليوشا ، ويمكن أن تعرف ذلك ، لأنى أريد أن أنطلق فى طريق الآثام إلى نهاية الشوط ، وذلك لأنى أستعذب الإثم ، والناس جميعهم يذمونه ، ولكنهم جميعهم يعيشون فى الإثم ، وغاية ما فى الأمر أن الآخرين يقترفون الإثم خفية وأنا أقترفه جهاراً نهائياً ولذلك ينقض على جميع الآثمين الآخرين لكونى يمثل هذه البساطة ، وجنتك يا أليوشا لا تلائم ذوقى ، وأنا أصارحك بذلك ، وليست هى بالمكان المناسب للسيد الغطريف هذه الجنة حتى لو كانت موجودة ، واعتقادت أنى أنام ولن أستيقظ من نومي ثانية ، ويمكنك أن تصلى من أجل روحى إذا أردت ، وإذا لم ترد ذلك فلا تلعبها ! هذه هى فلسفتى ، ولقد أحسن الحديث إيقان هنا أمس ولو أننا كنا جميعاً سكارى ، وإيقان مغرور معجب بنفسه ، ولكن ليس له حظ من المعرفة ولا من التعليم ، وهو يجلس صامتاً

ويتسم للإنسان دون أن يتحدث - وهذا هو ما يخلصه .

وفى إحدى المناقشات التى دارت بين أليوشا وأخيه يقول إيقان لأخيه « عندى أن الحب الذى يشبه حب المسيح للناس معجزة مستحيلة الحصول فى الأرض ، لقد كان الها ، ولكننا لسنا آلهة ، وافرض مثلاً أنى أعانى الشقاء وأكابد الألم ، فالغير لا يستطيع أن يعرف أبداً مدى ما أقاسيه لأنه إنسان آخر وليس إياى ، وأكثر من ذلك أنه ينذر أن يكون الإنسان مستعداً للتسليم بشقاء الغير (كأن هذا الشقاء نوع من الامتياز) أتعرف لماذا لا يريد أن يسلم بذلك ؟ لأنى لست طيب الرائحة أو لأنى وجهها يبدو فيه الغباء أو لأنى قد دس على قدمه ، وعلاوة على ذلك فإن هناك ألواناً مختلفة من الشقاء ، هناك الشقاء المذل مثل الجوع ، ولكن حينما نصل إلى الشقاء الأسمى - مثل الشقاء من أجل فكرة - فإن الغير ينذر أن يسلم به ربما لأن يتوهم أن وجهى فى رأيه لا يشبه وجه الرجل الذى يشقى من أجل فكرة ، ولذلك يحرمنى فى الحال من عطفه وليس ذلك من فساد قلبه ورداءة نفسه ، وعلى المتسولين أن لا يظهروا أنفسهم ويكتفوا بطلب الإحسان عن طريق الجرائد ، والإنسان يستطيع أن يحب جاره حباً معنوياً مجرداً أو حتى من بعيد ولكن هذا الحب مستحيل مع الاقتراب . ويكفى هذا فقد أردت أن أطلعك على وجهة نظرى . وهو فى هذا الحديث يرينا وجهة نظر إيقان المناقضة لوجهة نظر أليوشا المستمسك بالآداب المسيحية والمتأثر بآراء الأب زوسيا .

وفى مناقشة أخرى يقول إيقان لأخيه أليوشا « تخيل نفسك قائماً خالق مصير الإنسان ، وأن هدفك أن تجعل الإنسان سعيداً ، وأن تمنحه فى النهاية الطمأنينة والراحة ، ولكن كان الأمر يستلزم أن تعذب حتى الموت مخلوقاً ضئيلاً ، ولم يكن هناك معدى عن ذلك ، فهل توافق أن تكون منشئ الوجود الإنسانى على هذا الشرط ؟ » .

ويجيبه أخوه أليوشا « كلا إني لن أقبل ذلك » .
فيرد إيثان قائلا « وهل تستطيع أن تسلم بفكرة
أن الناس الذين تخلق من أجلهم الكون يوافقون على أن
تكون سعادتهم قائمة على أساس دماء الضحية الصغيرة ؟
وأنهم يظلون سعداء إلى الأبد بعد قبول ذلك ؟ »

وفي الفصل الخاص بكبير قضاة محكمة التفتيش
يجعل دستويفسكى هذا القاضي الكبير يخاطب السيد
المسيح قائلا « إن الإنسان بطبيعته أضعف وأحط مما
اعتقدت ! فهل في استطاعته أن يصنع ما صنعت ؟ إنك
باحترامك الكبير للإنسان طلبت منه الكثير . ولقد
أحببته أكثر مما أحببت نفسك ، ولو أنك قللت احترامك
له لبأثته أقل مما سألت ، ولكان هذا أقرب إلى الحب
لأن العبء في هذه الحالة سيكون أخف حملا » .

وفي فصل عنوانه « سيدة ضعيفة الاعتقاد » يذكر
لنا دستويفسكى محادثة بين الأب زوسيا والسيدة المشار
إليها ، وكان أليوشا حاضر تلك المحادثة .

يقول الأب زوسيا مخاطباً السيدة التي تقدمت
ابنتها في سبيل الشفاء بتأثيره الروحي (الشعور بالراحة
ليس الشفاء الكامل ، وقد يجيء من أسباب مختلفة ،
ولكن إذا كان هناك أى برء فهو من إرادة الله ، وكله
من الله ») والتفت إلى أحد الرهبان الذين جاءوا لزيارته
والتزود من نفحاته الروحية وقال له « إني لا أرى
الزائرين إلا في القينة بعد القينة . وإني أعاني المرض
وأعرف أن أيامى معدودة » .

فصاحت السيدة قائلة « لا . لا . لن يأخذك الله
منا ، ستعيش طويلا ، أمامك زمن طويل ، ومم
تشكو ؟ يبدو لي أن صحتك جيدة وأنت مستبشر
سعيد » .

« إن حالتي اليوم حسنة بصورة تفوق المؤلف ،
ولكني أعلم أن هذا التحسن لن يظل طويلا ، وأنا خبير
بالمريض الذي أعانيه ، فإذا كنت أبعد لك سعيداً فلن
يكون في وسعك أن تحدثني بشيء أبعد على ارتياحي

من ذلك القول ، لأن الإنسان قد خلق للسعادة ، وأى
إنسان سعيد سعادة تامة من حقه أن يقول لنفسه « إني
أنفذ إرادة الله على الأرض » وجميع الصالحين الأبرار
والقديسين والشهداء الأطهار كانوا سعداء » .

فصاحت السيدة قائلة « كيف تقول ذلك ! إنها
كلمات جريئة وسامية ! . ويبدو أنك تنفذ إلى أعماق
القلوب بكلماتك . ومع ذلك فأين السعادة ؟ أين هي ؟
ومن ذا الذي يستطيع أن يقول عن نفسه إنه سعيد ؟
وما دمت قد سمحت لنا بأن نراك مرة أخرى اليوم
فدعني أفضي إليك بما لم أستطع أن أنطق به في المرة
الأخيرة . ما لم أجترئ على قوله . ولقد شقيت به
طويلاً . إني أعاني الشقاء فاغفر لي ، إني أعاني الشقاء ! »
وفي غمرة من حماسة الشعور ضمت يديها بعضهما
إلى بعض أمامه .

« مما تشقين بوجه خاص ؟ » .

« أشقى . . . من ضعف اليقين » .

« ضعف اليقين بالله ؟ »

« كلا . كلا ، إني لا أجترئ حتى على التفكير
في ذلك ، ولكن الحياة الأخرى - إنها لغز محير ! ولا
أحد . لا أحد يستطيع أن يحل هذا اللغز ، فاستمع لي !
إنك تشفى النفوس ، ولك خبر واسعة بالروح
الإنسانية ، وبطبيعة الحال لا أجسر على أن أنتظر منك
أن تصدق حديثي بخلافه ، ولكني أؤكد لك بشرفي
إني جادة فيما أقول ، إن فكرة الحياة وراء القبر تحيرني
وتذهلني إلى حد الألم وإثارة الرعب ، ولست أدري
لمن ألقا ، ولم أقدم على ذلك طوال حياتي ، ولكني
الآن أجسر على سؤالك ، فبالله ! ماذا تظن في الآن ؟ »
وضمت يديها بعضهما إلى بعض .

فقال لها زوسيا « لا تكربك معرفة رأيي عنك ،
إني أعتقد أنك مخلصه فيما تعانين من شقاء » .

« إني أشكرك شكراً جزيلاً ! وأنت ترى أنني
أغض عيني وأسأل نفسي إذا كان أى إنسان عنده

يقين فمن أين أتاه هذا اليقين ؟ وحينئذ يقولون إنه جميعه يأتي من الخوف تلقاء مظهر الطبيعة الذى يتهددنا ، وإنه لا نصيب له من الحقيقة ، وأقول لنفسي « ماذا لو كنت مؤمنة طوال حياتي وحينما يمضي بي الموت لا يكون هناك سوى الأشواك النامية فوق قبري » كما قرأت لأحد المؤلفين ، إنه شيء فظيع ، فكيف أستطيع استرداد يقيني ؟ لقد اعتقدت حينما كنت طفلة صغيرة اعتقاداً آلياً بدون تفكير في أى شيء ، فكيف ، كيف يثبت الإنسان هذا الاعتقاد ؟ لقد جئت لأضع روحي أمامك وأسألك عنها ، ولو أتى تركت هذه الفرصة تغفلت مني فلن يستطيع أحد طوال حياتي أن يجيبني ، فكيف أثبت هذا اليقين ؟ وكيف أقنع نفسي ؟ آه ما أشقاني ! إلى أقف وأنظر حولي وأرى أنه قل من يعنيه ذلك ، ولا أحد يتعب باله بالتفكير في ذلك ، وأنا وحدي التي لا تطيق هذا الموقف ، إنه شيء مميت مهلك ! » .

« من غير شك ، ولكن لا سبيل إلى إثباته ولو أنه من الممكن أن تقتنعى به . »
« كيف ؟ » .

« عن طريق تجربة الحب الفعال ، فحاولي أن تحبي جيرانك حباً فعالاً لا بحسه لغوب . وكلما تقدمت في طريق الحب ازداد تأكذك من حقيقة الله وخلود روحك ، وإذا وصلت إلى نسيان النفس الكامل في حبك لجيرانك فإنك ستؤمنين إيماناً لا يشوبه شك ولا يستطيع الشك أن يتسرب إلى نفسك . وقد جرب ذلك ، وهو مؤكد » .

« في الحب الفعال ؟ ان هناك مسألة أخرى - وأية مسألة ! أرجو أن تصدقني إذا قلت لك إن حبي للإنسانية قد وصل إلى حد أنني أحلم دائماً بأن أنزل عن كل ما أملك لها وأترك ابنتي ليز ، وأنظم في سلك أخوات الرحمة ، وفي تلك اللحظات أشعر بأنني أوتيت من القوة ما أستطيع أن أتغلب به على العقبات كلها ، ولا

تحفني في تلك اللحظات الجراح والقروح ، فإني أضمدها وأنظفها بيدي ، وسأمرض المصاب وسأكون مستعدة لتقبيل أمثال هذه الجراح » .

« إنه كثير وحسن أن يمتلي عقلك بأمثال هذه الأحلام لا غيرها ، وفي بعض الأحيان ستفعلين الخير في الواقع دون أن تدري » .

« نعم ، ولكن هل أستطيع طويلاً مثل هذه الحياة ؟ » واسترسلت في الحديث وقد اشتد تحمسها إلى حد الهوس « هذه هي المسألة الرئيسية : هذه هي المسألة التي تؤلم نفسي أشد الألم ، وإني أغمض عيني وأسأل نفسي « هل تبقى طويلاً بهذا السبيل ؟ وإذا كان المريض الذي تغسل جراحه لا يتلصق بالشكر ومعرفة الجميل وإنما أتعبك بزواته دون أن يقدر خدماتك الخيرة وشرع في انتقاصك وألقى عليك أوامره في خشونة وتقدم للسلطات العليا بالشكوى منك (وهو ما يحدث في أغلب الأوقات حينما يقاسى الناس الآلام الشديدة) فإذا يكون إذن ؟ فهل تظل محتفظاً بحبك أو تتخلي عنه ؟ أتعلم أنني انتهيت وأنا أشعر بالخوف والنفور إلى تلك النتيجة ، وهي : أنه إذا كان هناك شيء محو حبي للإنسانية فإنه نكران الجميل ، وموجز القول إنني خادم مأجور أنتظر الأجر في الحال - أى المدح وأن أتقاضى ثمن الحب حباً ، وخلافاً لذلك لا أكون أهلاً لأن أحب أى إنسان » .

واعترتها نوبة تعنيف للنفس ، وختمت حديثها بنظرة إلى شيخ الكنيسة تم على الاعترام المتحدى .

فقال الأب زوسيا « إنها تشبه القصة التي حدثني عنها مرة أحد الأطباء ، وكان رجلاً قد تقدمت به السن وكان من غير شك رجلاً بارعاً ، وكان يتحدث في صراحة مثل صراحتك ولو أنها كانت في قالب الهزل ولكن الهزل المشوب بالمرارة ، كان يقول « إني أحب الإنسانية ولكني أعجب من نفسي ، فكلماً ازداد حبي للإنسانية بوجه عام قل حبي للإنسان بوجه خاص ،

« أتقولين الحق ؟ » حسن ، الآن بعد هذا الاعتراف
أعتقد أنك تخلصه وأنت طيبة القلب ، فإذا لم تصل إلى
السعادة فاذكري دائماً أنك سائرة في الطريق الصحيح ،
وابذلي جهدك في عدم التنحي عنه . وتجنبي الزيف قبل
كل شيء . كل ضروب الزيف وبخاصة عدم الصدق
مع نفسك ، وراقبي ما تتورطين فيه من الخداع وتأمليه
في كل ساعة وكل لحظة ، وتحاشي الاحتقار ،
احتقارك للغير واحتقارك لنفسك ، وما يبدو لك سيئاً
في داخل نفسك سيزداد صفاء ونقاء كلما راقبته في
نفسك ، وتجنبي الخوف كذلك ، ولو أن الخوف لا
يكون سوى نتيجة لكل لون من ألوان الزيف ، ولا
تخشي خور العزيمة في الوصول إلى الحب ، ولا يشند
بك الخوف حتى من أعمالك السيئة ، وبؤسني أني لا
أستطيع أن أواسيك بأكثر من هذه الكلمات لأن العمل
بالحب شيء قاس فظيع إذا قرن بالحب في الأحلام .
فالحب في الأحلام شديد الحرص على العمل المباشر .
العمل الذي يتم بمشهد من الجميع ، والناس مستعدون
لأن يجودوا بحياتهم إذا لم يطل أمد المحنة ومرت بسرعة
والجميع يشهدونها ويهللون لها كأنهم على المسرح .
ولكن الحب الفعال عمل وجلد . وهو كذلك عند بعض
الناس ربما كان علماً كاملاً ، وإني أتنبأ أنك حينما ترين
وقد أخذك الروع أنك برغم ما بذلت من الجهود قد
ابتعدت عن الهدف الذي قصدت إليه بدلا من الاقتراب
منه — ففي تلك اللحظة نفسها أتنبأ بأنك ستصلين إليه
وترين بوضوح قوة المولى المعجزة الذي كان طوال
الوقت يرعاك بحبه ويسدد خطوتك في الحق ، وسأخبرني
لأنني لا أستطيع البقاء معك أكثر من ذلك ، إنهم
ينتظرونني ، أستودعك الله .

كانت السيدة تذرف الدموع .

« ليز ، ليز ! باركها — باركها » .

فقال الأب زوسيا مداعباً « إنها غير جديرة بأن
تحب ، لقد لحظت شقاوتها طوال الوقت ، ولماذا

وكثيراً ما توصلت في أحلامي إلى عمل مشروعات حماسية
لخدمة الإنسانية ، وربما كنت أواجه الصلب في الواقع
إذا استلزم الأمر ذلك فجأة . ومع ذلك فإني لا أستطيع
أن أعيش مع أي إنسان في حجرة واحدة مدة يومين
كما أعرف ذلك بالتجربة ، وحالما يقترب مني أي
إنسان تزعج شخصيته سروري بنفسى وتحد من حريتي
وفي مدى أربع وعشرين ساعة أبداً أكره خير الناس
وأحسنهم ، أكره واحداً لأنه يطيل الإقبال على الطعام
وأكره الآخر لأنه مصاب ببرد ولا ينفك يتمخط من
أنفه ، وأناصب الناس العداء في اللحظة التي يقتربون
فيها مني ، ولكن كان يحدث دائماً أنني كنت كلما
لزدت كراهة للناس أفراداً ازداد حبي للإنسانية
وتحمسي لها .

« ولكن ما العمل ؟ ماذا يفعل الإنسان في مثل هذه
الحالة ؟ أعليه أن يئأس ؟ » .

« كلا يكفي شعورك بالضيق من هذه الحالة .
فافعلي ما تستطيعين وكله سيضاف إلى حسابك ، وقد
حدثت في نفسك أشياء كثيرة ما دمت قد استطعت
أن تعرفي نفسك بهذا العمق وهذا الإخلاص . فلو
أنت كنت تتحدثين إلى مثل هذا الإخلاص لمجرد أن
تظفري باستحساني لصراحتك كما فعلت في التوا والاحظة
فإنك بطبيعة الحال لن تصلين إلى شيء في طريق تحقيق
الحب الحقيقي ، ولا يكون الأمر أكثر من أحلام
وتذهب حياتك جميعها كما يزول الطيف ، وفي مثل
هذه الحالة ستمتنعين عن التفكير في الحياة الأخرى
كذلك ، وفي النهاية تبدأ نفسك على أية صورة من
الصور » .

« لقد سمعتني ! الآن ليس غير وأنت تتحدث
أدركت أنني حقيقة كنت أسعى لأنال منك استحسان
صراحتي حينما قلت لك إنني لا أستطيع احتمال نكران
الجميل ، لقد كشفت لي نفسي ، لقد نفذت بنظرأتك
إلى أعماقي وأوضحت لي نفسي ! » .

كنت تضحكن من أليوشا ؟ » .

والواقع أن ليز كانت خلال ذلك الحديث مشغولة بالسخرية من أليوشا ، فقد لحظت من قبل أن أليوشا غلب عليه الحياء ، وحاول أن يتحاشى النظر إليها ، وقد وجدت في ذلك موضوعاً للفكاهة والتسلية ، وانتظرت عامدة أن تلتقي عيناها ، ولما عجز أليوشا عن احتمال نظرتها المتعمدة اضطر اضطراراً إلى أن ينظر إليها فجأة فضحكت في وجهه ضحكة الفائزة المنتصرة ، فازداد ارتباك أليوشا وأظهر استياءه ، وأخيراً حول وجهه عنها وتوارى خلف ظهر شيخ الكنيسة ، وبعد دقائق قليلة جذبته ثانية نفس القوة التي لا تقاوم فحول وجهه ليرى هل هي لا تزال موجهة إليه نظراتها أو أنها انصرفت عنه ، ووجدتها تكاد تكون مائلة من مقعدها لتظل ناظرة إليه متلهفة على مبادلته إياها النظر . ولما التقت عيناها ضحككت فلم يستطع الأب زوسيا إلا أن يقول « لماذا تسخرين منه هكذا أيها الفتاة الشقية ؟ » .

وفجأة وعلى غير انتظار احمر وجهها خجلاً ، وأبرقت عيناها وظهرت على وجهها علامات الجذ والاهتمام ، وأخذت تتحدث في سرعة وعصبية وبصوت فيه حاسة وغضب قائلة « لماذا نسي كل شيء ؟ لقد كان يحملني وأنا طفلة صغيرة ، وكنا نلعب معاً ، وكان يأتي إلينا ليعلمني القراءة ، أتعرف ذلك ، ومنذ سنتين مضت حينما ذهب بعيداً قال لي إنه لن ينساني وإننا صديقان إلى الأبد إلى الأبد ! والآن أراه متخوفاً مني ، أحسبني محاولة أن آكله ؟ لماذا لا يريد الاقتراب مني ؟ لماذا لا يتكلم ؟ ولماذا لا يحضر لزيارتنا ؟ إنك لا تمنعه عن القيام بذلك ، فنحن نعرف أنه يذهب إلى كل مكان ، وليس من اللائق أن أدعوه للزيارة ، وكان يجب عليه أن يكون هو البادئ بالتفكير فيها إذا كان لم ينسني بعد ، والآن هو يسعى لإنقاذ روحه ! فلماذا ألستموه هذا الجلباب الواسع ؟ إنه إذا جرى سيتعثر ويسقط » .

وفجأة خبأت وجهها في يدها وأخذت تضحك ضحكة عصبية طويلة مسموعة لا سبيل إلى مقاومتها . وقد أصغى إليها شيخ الكنيسة باسم الوجه وباركها في رفق وحنان ، وبينما كانت تقبل يده ضغطت عليها ورفعتها إلى عينها وبكت .

« لا تغضب مني ، إني ساذجة ولا أصلح لشيء ، وربما كان أليوشا على حق ، ربما كان مصيباً الصواب كله في عدم رغبته في زيارتنا ليرى فتاة تثر الضحك » فقال شيخ الكنيسة « أوكد لك أني سأرسله » .

وقد أجرى دستويشسكي الكثير من أفكاره واتجاهاته على لسان الأب زوسيا وهو من الشخصيات البارزة في روايته العظيمة ، من قبيل ذلك حديث زوسيا عن العلم في العالم الحديث وتأثيره في إضعاف الناحية الروحية في الفصل الثالث من الكتاب السادس وذلك حيث يقول عن معاصريه « عندهم العلم ولكن في العلم لا شيء سوى ما هو موضوع للحواس ، فالعالم الروحي والجزء الأسمى من كيان الإنسان ينبذ برمته ويحذف بنوع من الانتصار بل بشيء من الكراهة ، فقد أعلنت الدنيا عهد سيادة الحرية وبخاصة في العهد الأخير ، ولكن ماذا نرى في هذه الحرية التي يتحدثون عنها ؟ ليس فيها سوى العبودية وهلاك النفس . لأن الدنيا تقول « عندك رغبات ولذلك اعمل على إشباعها لأن لك من الحقوق في ذلك مثل ما لأغني الناس وأقواهم نفوذاً ، ولا تخش إشباع هذه الرغبات بل اعمل على مضاعفة رغباتك » هذه هي النزعة الجديدة السائدة في العالم ، وهم يرون الحرية في ذلك ، ولكن ما الذي يسفر عنه حق مضاعفة الرغبات ؟ عند الأغنياء العزلة والانتحار الروحي وعند الفقراء الحسد والقتل لأنهم أعطيت لهم حقوق ولكن لم يبصروا بالوسائل التي يسدون بها حاجاتهم ، وهم يزعمون أن العالم يزداد اتحاداً وترباطاً في مجتمع أخوي لأنه قهر المسافات ، وطوى الأبعاد ، وأطلق الأفكار مخلقة في الهواء ، ولكن وا أسفاه لا يمكن الوثوق بمثل

هذه الرابطة الجماعية ، فتفسير الناس للحرية على أنها الإشباع المضاعف السريع للرغبات يجعلهم يشوهون طبيعتهم ، لأن ذلك ينمى فيهم رغبات طائشة رعاء وعادات سيئة ، وأوهاماً مضحكة ، فهم لا يعيشون إلا للحسد المتبادل وللترف وحب المظاهر ، وستكون عندهم حفلات العشاء والزيارات والعربات والمناصب والدرجات والخدم والحشم في رأيهم من المستلزمات التي يضحى من أجلها بالشرف والشعور الإنساني ، بل سينتحر الناس إذا عجزوا عن إشباع هذه الرغبات ، ونرى هذا الشيء نفسه بين الذين لا يعدون من الأغنياء في حين أن الفقراء سيغرقون حاجتهم التي لم تشبع في العكوف على الشراب ، ولكن سرعان ما يشربون الدماء بدلا من النبيذ ، وهم مسوقون إلى ذلك ، وأسأل هل مثل هؤلاء الناس أحرار ؟ وأعرف أحد « أبطال الحرية » وقد أخبرني هو نفسه أنه حينما حرم في السجن من الطباقي وصل به الضيق وسوء الحال إلى حد أنه خان القضية التي نصب نفسه مدافعا عنها من أجل الحصول على الطباقي ! ومثل هذا الرجل يقول « إنني أجاهد من أجل قضية الإنسانية » .

فكيف يستطيع مثل هذا الإنسان الجهاد ؟ وماذا يصلح له ؟ ربما كان قادراً على أن يقوم ببعض الأعمال السريعة ولكنه لا يستطيع أن يثبت طويلاً ، فلا عجب أن أمثاله بدلا من أن يظفروا بالحرية قد وقعوا في شرك العبودية وبدلا من أن يخدموا قضية الحب الأخوي واتحاد الإنسانية قد ارتطموا في حمأة الخلاف والعزلة كما حدثني الزائر الغامض وأستاذي في شباهي ، ولذلك نرى فكرة خدمة الإنسانية والحب الأخوي وتضامن النوع البشري قد أخذت تضعف وتتضاءل في العالم ، وحقيقة إن هذه الفكرة تتناول في بعض الأوقات بالاحتقار والاستنكار ، لأنه كيف يستطيع الإنسان الخلاص من مألوف عاداته ؟ وماذا يصير إليه أمره إذا كان أسيراً لعادة إشباع رغباته العديدة التي خلقها

لنفسه ؟ إنه في عزلة فماذا يعنيه من شؤن باقي الإنسانية ؟ لقد نجحوا في جمع حشد أعظم من الأشياء ولكن الابتهاج في الدنيا قد ولى مدبراً .

ولكن دستويشسكى مع ذلك كله لا يفقد الأمل ويقول عن لسان زوسيا (« هل يمكن أن يكون حليماً أن الإنسان في النهاية وخاتمة المطاف سيجد سروره وارتياحه في الأعمال المضيئة والصنائع الإنسانية لا في المتع الوحشية شأنه في هذا العصر وفي النهم والفسوق والتظاهر والمفاخرة والحسد المتبادل ؟ إنى أعتقد اعتقاداً راسخاً أن ذلك ليس حليماً وأن الوقت قد حان ، والناس يضحكون ويتساءلون متى يحنى هذا الوقت وهل يبدو أنه قادم ؟ إنى أعتقد أنه بعون المسيح سوف تحقق هذا الشيء العظيم . وكمن من الأفكار الكثيرة التي غشيت الأرض في تاريخ الإنسانية كانت لا تخطر بالبال قبل ظهورها بعشر سنوات ! وحينما جاء أوانها وحل ميعاد ظهورها قدمت وانتشرت في أنحاء الأرض جميعها » .

وقد وجهت تهمة قتل فيدور كارامازوف إلى ابنه ديمتري ، وكانت هناك شهادات وقرائن كثيرة تدعو إلى هذا الاتهام ، ولكن الواقع أن القاتل الحقيقي كان ابنه غير الشرعى سمردياكوف ، وفي سرد أحداث الرواية بعد إلقاء القبض على ديمتري متهماً بقتل أبيه تتجلى براءة دستويشسكى الكاتب الروائي وخصب خياله ووصفه للمحاكمة وإجراءاتها ودفاع المحامي فيتيكوفتش عن المهتم غاية في قوة التصوير ودقة التعبير .

وقد اتهم دستويشسكى بالرجعية حيناً من الزمن في روسيا السوفيتية وأعرض عن كتبه وأغفل ذكره . ولكن في السنوات الأخيرة خفت حدة نقده والتحامل عليه . وفسرت اتجاهاته الدينية تفسيراً فلسفياً ومهما يكن من الأمر فإنه لم يكن من المناسب أن يتنكر النقاد الروسيون لمفخرة من مفاخر أدبهم القومي ولرواى فنان فيلسوف يضعه نقاد الغرب في مصاف أمثال شكسبير وهومر وغيرهما من القمم العالية في الأدب الإنساني .

- ١- فهرست الكتب :
- ٢- فهرست المؤلفين :
- ٣- فهرست بأسماء الباحثين :

الكتب

رقم الصفحة	التطور الخالق	رقم الصفحة	آراء أهل المدينة الفاضلة
٤٥٣ - ٤٣٦	برجسون	٥٨٢ - ٥٦٩	الفارابي
٦٨٠ - ٦٦٧	جيتا	٥٤٨ - ٥٣١	الأحمر والأسود
٧٦٠ - ٧٤٧	جين اير	...	ستاندال
...	شارلوت برونتي	١٠٠٨ - ٩٩١	الأخوة كارامازوف
...	حسن المحاضرة	...	دستوفسكي
٦٤٤ - ٦٣٠	السيوطي	١٦٩ - ١٥٤	استخراج الأوتار في الدائرة
٦١٩ - ٦١١	حكايات الأخوين جريم	...	البيروني
...	الأخوين جريم	٩٩٠ - ٩٧٣	أصل الأنواع
...	الخواطر	...	داروين
٨٥ - ٧٥	يسكال	...	إضافات إلى جيولوجية وحفريات الصحراء الليبية
...	دافيد كبرفيلد	٥٦ - ٥٠	تستل
٥٩٦ - ٥٨٣	تشارلس ديكنز	...	اعتراقات القديس أوغسطين
...	دروس في الفلسفة الوضعية	٦٦٦ - ٦٤٥	القديس أوغسطين
١٣ - ٣	أوجست كونت	...	أليس في أرض العجائب
...	ديوان شعر كاتوللوس	٣٢٩ - ٣١٨	لويس كارول
٧٤٦ - ٧٣٢	كاتوللوس	...	أندروماك
...	ذهب مع الريح	٢٩٦ - ٢٧٠	راسين
٤٦٧ - ٤٥٤	مرجريت ميشل	...	أوديب ملكاً
...	رحلة ماركو بولو	٩٧٢ - ٩٥٦	سوفوكليس
٨١٥ - ٨٠٤	ماركوبولو	...	الأورجانون الجديد
...	رسالة التوحيد	٩٠٥ - ٨٨١	فرانسيس بيكون
٧٧٩ - ٧٦١	محمد عبده	...	آين اكبرى
...	رسالة الغفران	٤٨٢ - ٤٦٨	أبو الفضل بن مبارك
٤٣٥ - ٤٢١	أبو العلاء	...	بابرنامه
...	سراج الملوك	١٩٣ - ١٨١	ظهر الدين محمد بابر
٨٠٣ - ٧٩٢	الطرطوشي	...	البخيل
...	سقط الزند	٢٤٥ - ٢٢٨	مولير
٧٤ - ٥٧	أبو العلاء المعري	...	البستان
...	سقوط الإمبراطورية الرومانية	٨٤٨ - ٨٣٣	سعدى الشيرازي
١٠٠ - ٨٦	جيون	...	بول وفرجينى
...	...	٣٩٠ - ٣٧٣	برناردان دى سان بيير

قصيدة الأعمال والأيام

٤٩٢ - ٤٨٣	هسيودوس
٩٢٢ - ٩٠٦	ابن الأثير
٢٢٧ - ٢١٥	الحافظ
٥٠٨ - ٤٩٣	أبو هلال العسكري
٧٩١ - ٧٨٠	كنفشيوس
٢٥٦ - ٢٤٦	الكندر فون هومبولت
٥٤٩ - ٢٣	الفريد دي موسيه
٥٣٠ - ٥٢٢	أرسطوطاليس
١١٤ - ١٠١	ضياء الدين بن الأثير
٣٥٦ - ٣٤١	ليوباردي
٦١٠ - ٥٩٧	لينس
٤٧٢ - ٣٥٧	الأشعري
٢١٤ - ١٩٤	فتشه
٥٦٨ - ٥٤٩	موليير
١٨٠ - ١٧٠	أويارين
٣٠٧ - ٢٩٧	لوى باستير
٦٩٨ - ٦٨١	هنرى فردريك اميل

٥٢١ - ٥٠٩	المقرئى
١٣٩ - ١٢٥	ابن أبي الحديد
١٥٣ - ١٤٠	عزرا ياونده
٢٦٩ - ٢٥٧	ابن مينا
٧٣١ - ٧١٥	ميجل
١٢٤ - ١١٥	شوبنهور
٣٢ - ١٤	ابن عبدربه
٩٥٥ - ٩٣٣	سينورا
٧١٤ - ٦٩٩	إميل بوترو
٤٠٤ - ٣٩١	لوكرتيوس
٣٤٠ - ٣٣٠	بن قتيبة
٨٨٠ - ٨٤٩	جوته
٦٢٩ - ٦٢٠	ايسخيلوس
٣١٧ - ٣٠٨	أرسطوطاليس
٩٣٢ - ٩٢٣	موراتوس
٨٣٢ - ٨١٦	فردريش شيلر
٤٢٠ - ٤٠٥	البيروني

شرح نهج البلاغة

الشعر الشرقى

الشفاء

ظاهريات الفكر

العالم لإرادة وتمثلا

العقد الفريد

علم الأخلاق

العلم والدين

إميل بوترو

عن طبيعة الأشياء

عيون الأخبار

فاوست

الفرس

فن الشعر

فن الشعر

فى التربية الجمالية للإنسان

القانون المسعودى

المؤلفون

رقم الصفحة

الأخوين جريم هما ياكوب وفيلهم جريم

حكايات الأخوين جريم

ياكوب (١٧٨٥-١٨٦٣ م)

فيلهم (١٧٨٦-١٨٥٩ م) ٦١٩-٦١١

أرسطوطاليس

فن الشعر (٣٨٤-٣٢٢ ق م) ٣١٧-٣٠٨

ما بعد الطبيعة ٥٣٠-٥٢٢

الأشعري أبو الحسن الأشعري

مقالات الإسلاميين (٢٦٠-٣٢٤ هـ) ... ٣٧٢-٣٥٧

الفريد دى موسيه

الليال (١٨١٠-١٨٥٧ م) ٤٩-٣٣

القديس أوغسطين

اعترافات القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠ م) ٦٦٦-٦٥٤

ألكسندر ايفانوفتش = أوبارين

ألكسندر فون هومبولت = فردريك هنريش

الكون (١٧٦٩-١٨٥٩ م) ٢٥٦-٢٤٦

اميل بوترو

العلم والدين (١٨٤٥-١٩٢١ م) ٧١٤-٦٩٩

أوبارين ألكسندر ايفانوفتش

نشأة الحياة على الأرض (-) ١٨٠-١٧٠

أوجست كونت

دروس في الفلسفة الوضعية (١٧٩٨-١٨٥٧ م) ... ١٣-٣

ايسخيلوس

الفرس (٥٢٥-٥٠٥ م) ٦٢٩-٦٢٠

برجسون

التطور الخالق (١٨٥٩-١٩٤١ م) ... ٤٥٣-٤٣٦

برناردان دى سان بيير = جاك هنري

بول وفرجينى (١٧٣٧-١٨١٤ م) ... ٣٩٠-٣٧٣

بسكال

المواطر (١٦٦٢-١٦٢٣ م) ٨٥-٧٥

رقم الصفحة

ابن أبي الحديد عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن أبي الحسن

شرح نهج البلاغة (٥٨٦-٦٥٦ هـ) ... ١٣٩-١٢٥

ابن الأثير عز الدين أبو الحسن محمد الشيباني

الكامل في التاريخ (٥٥٥-٦٣٠ هـ) ... ٩٢٢-٩٠٦

ابن سينا أبو عبد الله الحسين بن عبد الله بن سينا

الشفاء (٣٧٠-٤٢٨ هـ) ٢٦٩-٢٥٧

ابن عبدربه

المقد الفريد (٢٤٦-٣٢٨ هـ) ٣٢-١٤

ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري المروزي

ميون الأخبار (٢١٣-٢٧٦ هـ) ٣٤٠-٣٣٠

أبو بكر الطرطوشي = الطرطوشي

أبو حامد عبد الحميد بن أبي الحسن عز الدين ابن أبي الحديد

أبو الحسن الأشعري = الأشعري

أبو الريحان = البيروني

أبو عبد الله الحسين بن عبد الله بن سينا = ابن سينا

أبو عثمان بن بحر بن محبوب البصري = الجاحظ

أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري التنوخي

سقط الزند (٣٦٣-٤٤٩ هـ) ٧٤-٥٧

رسالة الغفران ٤٣٥-٤٢١

أبو الفتح بن الأثير = ضياء الدين بن الأثير

أبو الفضل بن مبارك العلاي

أين اكبرى (٩٥٨ هـ) ٤٨٢-٤٦٨

أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري المروزي = ابن قتيبة

أبو نصر محمد الفارابي = الفارابي

أبو هلال العسكري الحسن بن عبد الله بن سهل

كتاب الصناعتين (٣١٠-٣٩٥ هـ) ... ٥٠٨-٤٩٣

اتين اميل ماري بوترو = اميل بوترو

أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري التنوخي = أبو العلاء

أحمد بن علي المقرئ = المقرئ

استخراج الأوتار في الدائرة (٣٦٢ - ٥٤٤٠) ١٥٤ - ١٦٩

القانون المسعودى ... ٤٢٠ - ٤٠٥

تستل

إضافات إلى جيولوجية وحفريات الصحراء الليبية

(١٨٣٩ - ١٩٠٤ م) ٥٦ - ٥٠

نشارلس ديكنز

دافيد كبرفيلد (١٨١٢ - ١٨٧٠ م) ٥٩٦ - ٥٨٣

الجاحظ أبو عثمان بن بحر بن محبوب البصرى

كتاب الحيوان (٧٧٨ - ٨٦٨ م) ٢٢٧ - ٢١٥

جلك هنرى = برناردان دى سان بيير

جان راسين = راسين

جلال الدين السيوطى = السيوطى

جورج وليم فردريك هيغل = هيغل

جوته

فارست (١٧٤٩ - ١٨٣٢ م) ٨٨٠ - ٨٤٩

جيا كومو ليوباردى = ليوباردى

جيبون

سقوط الإمبراطورية الرومانية (١٧٣٧ - ١٧٩٤ م) ١٠٠ - ٨٦

الحسن بن عبدالله بن سهل أبو هلال العسكري =

أبو هلال العسكري

داروين

أصل الأنواع (١٨٠٩ - ١٨٨٢ م) ٩٩٠ - ٩٧٣

دستويفسكى

الاخوة كارامازوف (١٨٢١ - ١٨٨١ م) ١٠٠٩ - ٩٩١

راسين

أندروماك (١٦٣٩ - م) ٢٩٦ - ٢٧٠

سبينوزا

علم الأخلاق (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م) ٩٥٥ - ٩٣٣

ستاندال هنرى بيل

الأحمر والأسود (١٧٨٣ - ١٨٤٢ م) ٥٤٨ - ٥٣١

سعدى الشيرازى مشرف بن مصلى

البستان (- ١٦٩١ م) ٨٤٨ - ٨٣٣

أوديب ملكا (بين ٤٩٤٠ - ٤٠٦ ق.م) ٩٧٢ - ٩٥٦

السيوطى جلال الدين

حسن المحاضرة (٨٤٩ - ٩١١ م) ٦٤٤ - ٣٦٠

شارلوت برونتى

جين إير (١٨١٦ - ١٨٥٥ م) ٧٦٠ - ٧٤٧

شوبنهور

العالم لإرادة وتمثلا (١٧٨٨ - ١٨٦٠ م) ١٢٤ - ١١٥

ضياء الدين بن الأثير أبو الفتح

المثل في أدب الكاتب (٥٥٨ - ٦٣٧ م) ١١٤ - ١٠١

الطوطوشى

سراج الملوك (بين سنتى ٤٥٠ - ٥٢٠ م) ٨٠٣ - ٧٩٢

ظهير الدين محمد بابر

بازنامه (٨٨٨ - ٩٣٧ م) ١٩٣ - ١٨١

عز الدين ابن أبى الحديد أبو حامد عبد الحميد بن

أبى الحسن = بن الأثير

عزرا باوند

الشعر الشرقى (١٨٨٥ م) ١٥٣ - ١٤٠

الفارابى أبو نصر محمد

آراء أهل المدينة الفاضلة (٢٥٩ - ٣٣٩ م) ٥٨٢ - ٥٦٩

فتشه

نداءات إلى الأمة الألمانية (١٧٦٢ - ١٨١٤ م) ٢١٤ - ١٩٤

فرانسيس بيكون

الأورجانون الجديد (١٥٦١ - ١٦٢٦ م) ٩٠٥ - ٨٨١

فردريك شيلر يوهان كريستوف

في التربية الجمالية للإنسان (١٧٥٩ - ١٨٠٥ م) ٨٣٢ - ٨١٦

فردريك هنريش = ألكسندر فون هومبولت

كاتوللوس كايوس فاليروس كاتوللوس

ديوان شعر كاتوللوس (٨٤ - ق.م) ٧٤٦ - ٧٣٢

كنفشيوس

الكتب الخمسة (٥٥١ - ٤٧٩ ق.م) ٧٩١ - ٧٨٠

لوكريتيوس فيتنوس كاروس

عن طبيعة الأشياء (بين سنتى ٩٩ - ٥٥٤ م)

٥٠ ق.م) ٤٠٤ - ٣٩١

النظرية الميكروبية للمرض (١٨٢٢-١٨٩٥ م) ٣٠٧-٢٩٧

ألين في أرض العجائب (١٨٣٢-١٨٩٨ م) ٣٢٩-٣١٨

مذهب الذرات الروحية « المونادولوجيا »

(١٦٤٦-١٧١٦ م) ٦١٠-٥٩٧

محاورات ليوباردى (١٧٩٨-١٨٣٧ م) ٣٥٧-٣٤١

رحلة ماركو بولو (-) ٨١٥-٨٠٤

رسالة التوحيد (١٨٤٩-١٩٠٥ م) ٧٧٩-٧٦١

ذهب مع الريح (١٩٠٠-١٩٤٩ م) ٤٦٧-٤٥٤

السلوك (١٣٦٤-١٤٤٣ م) ٥٢١-٥٠٩

البخيل (١٦٢٢-١٦٧٣ م) ٢٤٥-٢٢٨

النساء العالمات ٥٦٨-٥٤٩

قصيدة الأعمال والأيام (-) ٤٩٢-٤٨٣

يوميات اميل (١٨٢١ - م) ٦٩٨-٦٨١

فن الشعر (٦٥-٨ ق.م) ٩٣٢-٩٢٣

ظاهريات الفكر (١٧٧٠-١٨٣١ م) ٧٣١-٧١٥



الباحثون

رقم الصفحة

جمال الدين الشيال	٧٩٢ - ٨٠٣
سراج الملوك	٧٩٢ - ٨٠٣
حسن شحاته سنعان	٧٩١ - ٧٨٠
الكتب الخمسة	٧٩١ - ٧٨٠
زكريا إبراهيم	٤٣٦ - ٤٥٣
التطور الخالق	٤٣٦ - ٤٥٣
اعترافات القديس أوغسطين	٦٦٦ - ٦٤٥
سعيد عبد الفتاح عاشور	٩٢٢ - ٩٠٦
الكامل في التاريخ	٩٢٢ - ٩٠٦
سليم أنطون	٢٥٦ - ٢٤٦
الكون	٢٥٦ - ٢٤٦
سيد بدوى	٩٩٠ - ٩٧٣
أصل الأنواع	٩٩٠ - ٩٧٣
صوفى عبدالله	٤٦٧ - ٤٥٤
ذهب مع الريح	٤٦٧ - ٤٥٤
جين إير	٧٦٠ - ٧٤٧
عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)	٤٣٥ - ٤٢١
رسالة الغفران	٤٣٥ - ٤٢١
عبد الحليم منتصر	٢٦٩ - ٢٥٧
الشفاء	٢٦٩ - ٢٥٧
عبد الحميد الدواخلى	٥٤٨ - ٥٣١
الأحمر والأسود	٥٤٨ - ٥٣١
عبد الرحمن بدوى	٥٣٠ - ٥٢٢
ما بعد الطبيعة	٥٣٠ - ٥٢٢
عبد الرحمن صدقي	٢٩٦ - ٢٧٠
أندروماك	٢٩٦ - ٢٧٠
عثمان أمين	٢١٤ - ١٩٤
نداءات إلى الأمة الألمانية	٢١٤ - ١٩٤
رسالة التوحيد	٧٧٩ - ٧٦١
على أدهم	١٠٠٨ - ٩٩١
الإخوة كارامازوف	١٠٠٨ - ٩٩١
سقوط الإمبراطورية الرومانية	١٠٠ - ٨٦
محاورات ليوباردى	٣٥٦ - ٣٤١
يوميات أميل	٦٩٨ - ٦٨١

رقم الصفحة

إبراهيم الايبارى	١٣٩ - ١٢٥
شرح نهج البلاغة	١٣٩ - ١٢٥
عيون الأخبار	٣٤٠ - ٣٣٠
حسن المحاضرة	٦٤٤ - ٦٣٠
إبراهيم سكر	٩٧٢ - ٩٥٦
أوديب ملكاً	٩٧٢ - ٩٥٦
أحمد إبراهيم الشريف	٧٤ - ٥٧
مقط الزند	٧٤ - ٥٧
أحمد حماد الحسينى	٢٢٧ - ٢١٥
كتاب الحيوان	٢٢٧ - ٢١٥
أحمد حمدى محمود	٨٣٢ - ٨١٦
في التربية الجمالية للإنسان	٨٣٢ - ٨١٦
أحمد سعيد الدمرداش	١٦٩ - ١٥٤
استخراج الأوتار في الدائرة	١٦٩ - ١٥٤
أحمد عبد الرحيم أبو زيد	٤٠٤ - ٣٩١
عن طبيعة الأشياء	٤٠٤ - ٣٩١
ديوان شعر كاتولوس	٧٤٦ - ٧٣٢
أحمد فؤاد الأهواني	٣٧٢ - ٣٥٧
مقالات الإسلاميين	٣٧٢ - ٣٥٧
العلم والدين	٧١٤ - ٦٩٩
أحمد محمود الساداتى	١٩٣ - ١٨١
بابرنامه	١٩٣ - ١٨١
أبين اكبرى	٤٨٢ - ٤٦٨
إمام إبراهيم أحمد	٤٢٠ - ٤٠٥
القانون المسعودى	٤٢٠ - ٤٠٥
أنور عبد العلم	١٨٠ - ١٧٠
نشأة الحياة على الأرض	١٨٠ - ١٧٠
إيليا نعمان حكيم	٨٥ - ٧٥
الخواطر	٨٥ - ٧٥
بول وفرجى	٣٩٠ - ٣٧٣
بدوى طبانه	١١٤ - ١٠١
المثل السائر في أدب الكاتب	١١٤ - ١٠١

ظاهريات الفكر ... ٧٣١ - ٧١٥

محمد محمود الصياد

رحلة ماركو بولو ... ٨١٥ - ٨٠٤

محمد مصطفى حلمى

علم الأخلاق ... ٩٥٥ - ٩٣٣

محمد مصطفى زياده

السلوك ... ٥٢١ - ٥٠٩

محمد يوسف حسن

إضافات إلى جيولوجية وحفريات الصحراء الليبية ٥٠ - ٥٦

محمود قاسم

دروس في الفلسفة الوضعية ... ١٣ - ٣

مصطفى ماهر

حكايات الأخوين جريم ... ٦١٩ - ٦١١

مصطفى محمود حافظ

النظرية الميكروبية للمرض ... ٣٠٧ - ٢٩٧

نظمى لوقا

الشعر الشرقى ... ١٥٣ - ١٤٠

أليس في أرض العجائب ... ٣٢٩ - ٣١٨

دافيد كبر فيلد ... ٥٩٦ - ٥٨٣

الليالى ... ٤٩ - ٣٣

البنخيل ... ٢٤٥ - ٢٢٨

النساء العالمات ... ٥٦٨ - ٥٤٩

على عبد الواحد وافي

آراء أهل المدينة الفاضلة ... ٥٨٢ - ٥٦٩

فؤاد زكريا

العالم لإرادة وتمثلا ... ١٢٤ - ١١٥

الأورجانون الجديد ... ٩٠٥ - ٨٨١

مذهب الذرات الروحية « المونادولوجيا » ... ٦١٠ - ٥٩٧

محمد إسماعيل النادوى

جيتا ... ٦٨٠ - ٦٦٧

محمد خليفه التونسى

العقد الفريد ... ٣٢ - ١٤

البستان ... ٨٤٨ - ٨٣٣

محمد سليم سالم

فن الشعر ... ٩٣٢ - ٩٢٣

قصيدة الأعمال والأيام ... ٤٩٢ - ٤٨٣

الفرس ... ٦٢٩ - ٦٢٠

محمد طاهر الجبلاوى

كتاب الصناعتين ... ٥٠٨ - ٤٩٣

محمد عوض محمد

فاوست ... ٨٨٠ - ٨٤٩



جلجامش
علاء نشد هان

تراث الإنسانية

في نصيب

مسلسل تناول بالتحريث والبحث والتحليل
مروائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

بأستلام

الصفوة المختارة من الأدباء والكُتّاب والعلماء

هديتي للصديق علي المدن

المجلد الخامس

دار الرشاد الجديدة

تراث الافسانيه

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل روائع
الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية
بأقلام
الصفوة الممتازة من الأدباء والكتاب والعلماء

المجلد الثالث

1

جامعة
البحرين

الكامل للمبتد

بمستم

الأستاذ إبراهيم الرباعي

تمهيد .
خرجت الدولة العربية من العصر العباسي الأول
الذي بدأ بظهور الدولة العباسية سنة ١٣٢ هـ وانتهى
بتولى المتوكل الخلافة سنة ٢٣٢ هـ لتستقبل العصر
العباسي الثاني الذي انتهى باستقرار الدولة البويهية في
بغداد سنة ٣٣٤ هـ .

(*) مراتب النحويين (النحاة) لأبي الطيب عبد الواحد بن علي (بعد ٣٥٠ هـ) (ص ١٣٦) - طبقات النحويين البصريين للسيرافي
أبي سعيد حسن بن عبدالله (٣٦٨ هـ) (ص ٩٦) - طبقات النحويين واللغويين للزبيدي أبي بكر محمد بن الحسين (٣٧٩ هـ) (٧٠ - ٨٠) -
معجم الشعراء للمرزباني محمد بن عمران (٣٨٤ هـ) (ص ٤٤٩ - ٤٥٠) - حلية الأدباء (نقل عنه ابن النديم) - فهرس العلوم لابن النديم
محمد بن اسحاق (٣٨٥ هـ) (ص ٥٩ - ٦٠) - جمهرة أنساب العرب لابن حزم أبي محمد علي بن أحمد (٤٥٦ هـ) (ص ٣٧٧) - تاريخ
بغداد للخطيب البغدادي أبي بكر أحمد بن علي (٤٦٣ هـ) (ص ٣ : ٣٨٠ - ٣٨٧) - سمط اللآلئ لأبي عبيد البكري عبدالله بن عبد العزيز
(٤٨٧ هـ) (ص ٣٤٧) - الفصوص لصاعد بن الحسن الربيعي (٤١٧ هـ) نقل عنه ابن حجر في لسان الميزان - الأنساب للسمعاني أبي سعد
عبد الكريم بن محمد (٥٦٢ هـ) (و : ١١٦ أ) - نزهة الألباء في طبقات الأدباء لابن الأنباري أبي البركات عبد الرحمن بن محمد (٥٧٧ هـ)
(ص ٢٧٩ - ٢٩٣) - المنتظم في تاريخ الأمم لابن الجوزي عبد الرحمن بن علي (٥٩٧ هـ) (سنة ٢٨٥) - الألقاب لابن الجوزي أيضاً
نقل عنه ابن خلكان - ارشاد الأريب - معجم الأدباء - لياقوت ابن عبدالله الرومي (٦٢٦ هـ) (١٩ : ١١١ - ١٢٢) - المختضب لياقوت
أيضاً (ص ٧٣) - الكامل في التاريخ لابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد (٦٣٠ هـ) (سنة ٢٨٤ هـ) - الباب في معرفة الأنساب لابن الأثير
أيضاً (١ : ١٩٧) - المختبس - لأبي عبيد الله محمد بن عمران (نقل عنه القفطي) - أنباه الرواء للقفطي أبي الحسن علي بن يوسف (٦٤٦ هـ)
(٣ : ٢٤١ - ٢٥٢) - وفيات الأعيان لابن خلكان أحمد بن محمد (٦٨١ هـ) (١ : ٤٨٥ - ٤٩٧) - المختصر في أخبار البشر لأبي الفدا
إسماعيل بن علي (٧٣٢ هـ) (٢ : ٥٨) - تلخيص ابن مكتوم أبي محمد أحمد بن عبد القادر (٧٤٩ هـ) (٢٣٨ - ٢٣٩) - إشارة التعيين
إلى تراجم النحاة اللغويين لأبي المحاسن عبد الباقي بن علي (القرن الثامن) (ص ٥٣) - مسالك الأبصار للمرعي أحمد بن يحيى (٧٤٧ هـ)
(ق ٤ ج ٢ ص ٢٨٧ - ٢٩٠) - مرآة الجنان لليافعي عبدالله بن أسعد (٧٦٨ هـ) (٢ : ٢١٠ - ٢٦٣) - البداية والنهاية لابن كثير
إسماعيل بن عمر (٧٧٤ هـ) (١١ : ٩٧ - ٨٠) - غاية النهاية لابن الجزري محمد بن محمد (٨٣٣ هـ) (٢ : ٢٨٠) - طبقات ابن قاضي
شعبة تقى الدين بن أحمد (٨٥١ هـ) (١ : ١٤٦ - ١٥١) - لسان الميزان لابن حجر أحمد بن علي (٨٥٢ هـ) (٥ : ٤٣٠ - ٤٣٢) -
النجوم الزاهرة لابن تغري بردي جمال الدين يوسف (١١٦ - ١١٧) - المزهر للسيوطي أيضاً (٢ : ٤٠٨ و ٤١٩ و ٤٢٧ و ٤٦٤) -
طبقات المفسرين للداودي محمد بن علي ، تلميذ السيوطي (القرن العاشر) (٢٩٥ - ٢٩٧) - شذرات الذهب لابن العماد عبد الحى بن أحمد
(١٠٨٩ هـ) (٢ : ١٩٠ - ١٩١) - روضات الجنات لمحمد باقر (القرن الثالث عشر) (ص ٦٠) - كشف الظنون لحاجي خليفة .

أبو العباس المبرد :

وقبل أن نخصي في الحديث عن أبي العباس المبرد نحب أن نشير إلى أنه كان ثمة رأيان في النحو يسودان ، تختصنهما مدرستان هما مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة ، وكما شغلت هاتان المدرستان بالجدل في قواعد النحو وأحكامه وشروطه ، شغل بعدهما مؤلفون باثبات هذا الخلاف والحكم فيه ، غير أن هذا الخلاف أخذ في الضعف منذ أواخر القرن الثالث الهجري بعد أن بلغ أشده في العصر العباسي الأول . ومن هؤلاء المؤلفين كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الانباري (٥٧٧ هـ) الذي ألف كتاب « الإنصاف في مسائل الخلاف بين الكوفيين والبصريين » جمع فيه إحدى وعشرين ومائة مسألة خلافية ، ثم أبو البقاء العكبري عبد الله بن الحسين (٦١٦ هـ) الذي ألف كتاب « التبيين في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين » . ثم جاء جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١ هـ) فملخص ما في هذين الكتابين وضمنهما الجزء الثاني من كتابه « الأشباه والنظائر » ولقد اختار فيه اثنتين ومائة مسألة .

ونحب أن نشير إلى أن أبا العباس ثعلباً كان آخر أساتذة المدرسة الكوفية المرموقين ، وأن أبا العباس المبرد كان آخر أساتذة المدرسة البصرية الملحوظين .

ولمّا ثماله الأزدي ينتمي المبرد . وعلى هذا يسوق التسابون نسيه فيقولون : هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عمير بن حسان بن سليم بن سعد بن عبد الله ابن زيد بن مالك بن الحارث بن عامر بن عبد الله بن بلال بن عوف - وهو ثماله - بن أسلم بن كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر بن الأزد .

غير أنهم يختلفون في ثلاثة جلدود له ، هم : عمير وسليم وأسلم ، فيقول بعضهم « عميرة » مكان « عمير »

خرجت الدولة العربية من هذا العصر العباسي الأول بعد أن استوت لها علوم منها النحو والعروض ، وبعد أن اتضح الفقه واستقامت مذاهبه الأربعة ، وبعد أن تميز الشعر بوضوح طريقته ، وبعد أن عادت الطريق لكتب السير والمغازي والفتوح ، وبعد أن أفادت اللغة من تراث الأمم القديمة مثل اليونان والفرس والهند .

خرجت الأمة العربية من هذا العصر بزاد كبير من كتب في الأدب واللغة والنحو والنسب والأشعار والأخبار والأمثال تعد بالآلاف ، وإن كانت الأيام قد عبثت بها فلم يبق منها إلا عشرات ، لتستقبل عصراً اتسعت عليها فيه الدنيا بحضارتها فأتسعت له عقولها تعى ، وألسنها تنطق ، وأيديها تخط . غير أن ثمة ظاهرتين نلاحظهما في هذا العصر العباسي الثاني :

أولاهما : تخلف علم النحو . فقد عاش النحاة فيه على كتاب سيبويه ولم يقوموا على خلق كتاب يقوم مقامه ، وكل ما كان لهم في ذلك الميدان تعليقات ومختصرات حول هذا الكتاب .

والظاهرة الثانية : تخلف علم اللغة ، وكما شدة كتاب سيبويه النحاة شدة كتاب العين للخليل اللغويين ، هذا إذا استثنينا المروى (٢٥٥ هـ) الذي ألف معجماً بدأه بحرف الجيم وجعله على ترتيب الخليل .

ولعل هذه الظاهرة وتلك هما اللتان جعلتا النحاة واللغويين يمزجون بين النحو واللغة والأدب ، فكان النحوي أديباً ولغويّاً وكان اللغوي نحويّاً وأديباً .

وإن كنا لا ننكر على لغوي هذا العصر تمهيدهم السبيل لمن أتى بعدهم من لغوي العصر العباسي الثالث بما ألفوا من كتب أقرب شيء إلى المعاجم كانت مادة لها ، ومن هؤلاء اللغويين في هذا العصر رجلنا الذي سنحدثك عنه : أبو العباس المبرد .

كما ثبت بعضهم « سليمان » مكان « سليم » كما يضيف بعضهم « أحجن » بين « أسلم » و « كعب » .

ثم نراهم يختلفون رابعة فيمن هو « ثماله » أهو عوف بن أسلم ، كما قدمنا . أم هو أسلم أبوه ؟

وينقل ابن خلكان عن كتاب « الاشتقاق » للمبرد سبب تسمية تلك القبيلة بـ « ثماله » ، وابن خلكان أحد هؤلاء الذين يقولون بأن ثماله هو عوف بن أسلم ، ثم يمضي بعد هذا ينقل عن المبرد من كتابه « الاشتقاق » رأيه في سبب تليق ثماله بهذا اللقب . فان صح أن ابن خلكان حين نقل الثانية من كتاب « الاشتقاق » للمبرد نقل الأولى . كان في هذا ما يرجح قول القائلين أن ثماله هو عوف بن أسلم . وإلا فلا ترجيح .

وسبب هذا اللقب . كما يقول المبرد وينقل عنه ابن خلكان ، هو أنهم شهدوا حرباً فني فيها أكثرهم فقال الناس : ما بقي منهم إلا ثماله . والثماله : البقية اليسيرة . والغريب ألا يقع ابن دريد (٢٣١ هـ) حين ألف هو الآخر كتابه « الاشتقاق » على هذا الرأي السابق فراه لا يشير إليه وهو يذكر ثماله وسبب تليقهم بهذا اللقب ، ويذكر رأياً آخر فيقول : « والثماله : رغبة اللبن ، والجمع ثمال » .

وعلى أية حال فقد تميزت ثماله بشيء من بين أجداد المبرد ، ولعل تميزها هذا هو الذي جعل المبرد يقف عندها وينتمي إليها ، ثم يلج في هذا الانتماء ليشتيع فيصنع أبياتاً من الشعر يهجو بها نفسه ذاكراً هذا الحى ثماله ، فتشتيع الأبيات ويحصل المبرد على ما يجب من اشتهاره بهذه القبيلة .

وهذه الأبيات كما تنسب للمبرد على هذا القول الذي يقوله ابن خلكان ، تنسب أيضاً لعبد الصمد بن المعذل برواية المبرد عنه ، ولعل رواية المبرد لها بغية لإثبات نسبه في هذه القبيلة هي التي حركت هذا الشك في نسبتها إليه ، والأبيات هي :

سألنا عن ثماله كل حي فقال القائلون ومن ثماله فقلت محمد بن يزيد منهم فقالوا زدتنا بهم جاهله فقال لي المبرد خل عني فتقوى معشر فيهم نذاله و « المبرد » لقب « محمد » مختلف في سببه هو الآخر مختلف في ضبطه . فيروى ابن خلكان عن ابن الجوزي في كتابه « الألقاب » يقول : سئل المبرد : لم لقبت بهذا اللقب ؟ فقال : كان سبب ذلك أن صاحب الشرطة طلبني للمنادمة والمذاكرة فكرهت الذهاب إليه فدخلت إلى أبي حاتم السجستاني ، فجاء رسول الوالي يطلبني . فقال لي أبو حاتم : ادخل في هذا - يعني غلافى مزملة (١) . فدخلت فيه وغطى رأسه ثم خرج إلى الرسول وقال : ليس عندى . فقال : أخبرتك أنه دخل إليك . فقال : ادخل الدار وقتشها . فدخل فطاف كل موضع في الدار ولم ينطن لغلاف المزملة . ثم خرج ، فجعل أبو حاتم يصفق وينادى على المزملة : المبرد المبرد ، وتسامع الناس بذلك فلهجوا به .

ومثل هذا القول يرويه القفطى عن ابن عمران في كتابه « المقتبس » .

ويسوق ياقوت رأياً آخر فيقول : وإنما لقب بالمبرد لأنه لما صنف المازنى كتاب « الألف واللام » سأله عن دقيقه وعويصه فأجابه بأحسن جواب . فقال له المازنى : قم فأنت المبرد - بكسر الراء - أى المثبت للحق . فحرفه الكوفيين وفتحوا الراء .

وينقل هذا الرأي السيوطى في كتابه « البغية » ويقتصر عليه . كما يشير إليه ابن خلكان إشارة عابرة بعد ما ذكر الرأي الأول الذى سقناه قبل فيقول : وقيل إن الذى لقبه بهذا اللقب شيخه أبو عثمان المازنى .

(١) المزملة : التى يبرد فيها الماء .

غير أن ابن خلكان لا يقف عند هذه بل يشير إلى رأى أو آراء أخرى يكتفى بالتلميح إليها فيقول : وقيل غير ذلك .

فنحن الآن بين رأيين في سبب تلقيبه لا نكاد نقطع بأحدهما بعد أن لم يقطع بهما من سبقوا ، ولكننا نملك أن نقطع بأن ضبطه : المبرد ، بكسر الراء المشددة . وأن فتحها من صنع الكوفيين لحاجة في أنفسهم . ولقد أثر عن المبرد أنه كان يقول : برد الله من بردنى

وهذا الرجل الذى اختلف الناس فيما يمس نسبه ولقبه اختلفوا فيما يمس مولده ووفاته . ويذهب أكثرهم إلى أن مولده كان سنة عشر ومائتين (٢١٠ هـ) ويزيد ابن خلكان فيجعل ولادته يوم الاثنين عبد الأضحى من تلك السنة . ومن المؤرخين من يجعل مولده سنة سبع ومائتين (٢٠٧ هـ) ومنهم من يجعله سنة ست عشرة ومائتين . ومنهم من يجعلها سنة عشرين ومائتين .

وكما اختلفوا في مولده نراهم يختلفون في وفاته . فيذهب أكثرهم إلى أن وفاته كانت في سنة خمس وثمانين ومائتين (٢٨٥ هـ) . ويزيد بعضهم فيقول : إن هذه الوفاة كانت يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذى الحجة .

ومنهم من يجعل وفاته في سنة ست وثمانين ومائتين (٢٨٦ هـ) في ذى الحجة من تلك السنة . ومنهم من يجعلها في سنة أربع وثمانين ومائتين (٢٨٤ هـ) وفي شوال من تلك السنة .

غير أن الخلاف لا ينتهى عند هذا . فلقد نقل القفطى نقولا مضطربة لم يمل فيها رأياً .

فتراد يقول : وقال عبدالله بن سعد القطربلى في تاريخه : مات أبو العباس المبرد يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذى الحجة سنة خمس وثمانين ومائتين وله تسع وسبعون سنة — أى إن مولده كان سنة ست ومائتين على التقريب — ويقول : قال أبو على إسماعيل ابن محمد الصفار : مات أبو العباس المبرد في ذى الحجة

سنة خمس وثمانين ومائتين . وذكر غيرهم . في ذى القعدة وقال غيرهم : إنه نيف على التسعين — وعلى هذا فيكون مولده نحو سنة خمس وتسعين ومائة (١٩٥ هـ) .

ثم يعود فيقول : وكان مولد أبي العباس يوم الاثنين في ذى الحجة ليلة الأضحى سنة عشرين ومائتين وتوفى يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذى الحجة سنة ست وثمانين ومائتين .

ثم يمضى فيقول : قال أبو سعيد : وكان مولده فيما أخبرنا به أبو بكر بن السراج وأبو على الصفار في سنة عشر ومائتين . ومات سنة خمس وثمانين ومائتين وله تسع وسبعون سنة . وقيل : مولده سنة سبع ومائتين .

والنص على هذا فيه استحالة . وظاهر أنه مضطرب تقدماً وتأخيراً . وهو لو أقيم على هذا الوجه : « وكان مولده فيما أخبرنا به أبو بكر بن السراج وأبو على الصفار في سنة عشر ومائتين . وقيل مولده في سنة تسع ومائتين ومات سنة خمس وثمانين ومائتين وله تسع وسبعون سنة » صح وبرئ من الاستحالة .

فها أنت ترى أن مولد أبي العباس المبرد كان بين سنتي ١٩٥ هـ وسنة ٢٢٠ هـ . وأن وفاته كانت بين سنتي ٢٨٤ هـ وسنة ٢٨٦ هـ .

والشئ المقتطوع به بعد هذا أنه مات بالكوفة وبمقابرها دفن . وصلى عليه أبو محمد يوسف بن يعقوب القاضى حين مات . ورثاه أبو بكر بن العلاف بهذه الأبيات :

ذهب المبرد وانقضت أيامه

وليسذهبن إثر المبرد ثعلب

بيت من الآداب أضحي نصفه

خربا وباقى النصف منه سيخرب

فابكوا لما سلب الزمان ووطنو

للدهر أنفكم على ما يسلب

وتزودوا عن ثعلب فبكأس ما

شرب المبرد عن قريب يشرب

أوصيكم أن تكتبوا أنفاسه

ان كانت الأنفاس مما يكتب

وكما كان مولد المبرد بالبصرة كذلك كانت
نشأته وبها بنى على ابنة الخفصى المغمسى.

وبالبصرة أخذ عن شيوخها أنى عثمان بكر بن
محمد المازنى (٢٤٩ هـ) وأنى حاتم سهل بن محمد
السجستاني (٢٤٨ هـ) وأنى عمر صالح بن اسحاق
الجرى (٢٢٥ هـ).

ويقول القفطى : قرأ المبرد كتاب سيديوه على
الجرى ، ثم توفى الجرى فابتدأ قراءته على المازنى .

ويروى إبراهيم بن محمد المسمى ، وكان من
معاصرى المبرد بالبصرة ، يقول : رأينا محمد بن يزيد
وهو حدث السن يتصدر فى حلقة أنى عثمان المازنى يقرأ
عليه كتاب سيديوه ، وأبو عثمان فى تلك الحلقة كأحد
من فيها .

ويقول أبو الطيب محمد بن عبدالله الكاتب . كنت
يوماً عند أنى حاتم السجستاني إذ أتاه شاب من أهل
نيسابور فقال : يا أبا حاتم ، إني قدمت بلدكم بلد العلم
والعلماء وأنت شيخ هذه المدينة وقد أحبيت أن أقرأ
عليك كتاب سيديوه . فقال : الدين النصيحة ، إن
أردت أن تنتفع بما تقرأه فاقرأ على هذا الغلام محمد
ابن يزيد .

فتلك التى رويت على لسان المسمى ، وهذه التى
يقصها أبو الطيب ، تفيد أن المبرد نبغ صغيراً واستحق
أن يكون شيخاً يقرأ عليه ويؤخذ عنه . ولعلك تذكر
ذلك الخبر الذى مر بك فى صدر هذا المقال عند
الحديث على سبب تلقب شيخه المازنى له بالمبرد -
أى المثلث للحق - وذلك حين أجابه عن دقائق كتابه
« الألف واللام » فأحسن الجواب .

وعلى الرغم من نبوغ المبرد وشهادة أستاذه له
بالفوق فقد ظل مجبوراً به إلى أن حمل إلى المتوكل
بسر من رأى ، وكان قد اتخذها المتوكل مقراً لخلافته
بعد أن أمضى فى دمشق شهرين ، وذلك حين ولى سنة
٢٣٢ هـ . وما كان هذا الحمل عن ذبوع صيت ولكن
كان بسبب صداقة يزيد بن محمد المهلبى للمبرد . فهو
الذى دل المتوكل عليه حين اختلف والفتح بن خاقان .
فى قراءة هذه الآية من القرآن الكريم « وما يشعركم أنها
إذا جاءت لا يؤمنون » أهى بفتح الهمزة فى « أنها » أم
بكسرها ، وتحاكما إليه - أعنى إلى يزيد بن محمد
المهلبى . وكان صديقاً للمبرد . فقال للخليفة المتوكل :
ما أعرف الفرق بينهما وما رأيت أعجب من أن يكون
باب أمير المؤمنين يخلو من عالم متقدم ! فقال المتوكل :
فليس ها هنا من يسأل عن هذا ؟ فقال : ما أعرف
أحدًا يتقدم فى بالبصرة يعرف بالمبرد . فقال المتوكل :
ينبغى أن يشخص .

ودخل المبرد سرّاً من رأى ، سنة ست وأربعين
ومائتين وحكم بين المتوكل والفتح ونال جائزة المتوكل
وبقى فى بلاطه بسرّاً من رأى إلى أن قتل المتوكل سنة
٢٤٧ هـ .

وبعد مقتل المتوكل ترك المبرد سرّاً من رأى :
قاصداً بغداد . حيث كرسى الخلافة . ولم يعد إلى
البصرة ، فقد كان لا يزال بها شيخاه : المازنى
والسجستاني . ثم هو قد جرب حياة العواصم وما فيها من
مجالات لذبوع الاسم وارتفاع الصيت .

وكان ببغداد نيداً للمبرد ، هو أبو العباس أحمد بن
نحى ثعلب . وما يسوقه المؤرخون عن حياة الرجلين
يكاد يشير إلى أنهما عاشا - أعنى المبرد وثلعب - من
قبل دخول المبرد إلى بغداد لا يعرف أحدهما الآخر
ولا يسمع به .

ولنفسح للقفطى بحدثنا حديث ذلك ، يقول
القفطى : ولما قتل المتوكل بسرّاً من رأى . دخل المبرد

إلى بغداد . فقدم بلداً لا عهد له بأهله . فاختل وأدركته الحاجة . فتوخى شهود صلاة الجمعة . فلما قضيت الصلاة أقبل على بعض من حضره وسأله أن يفتحه السؤال ليتسبب له القول ، فلم يكن عند من حضر علم . فلما رأى ذلك رفع صوته وطفق يفسر ويوهم بذلك أنه قد سئل . فصارت حوله حلقة عظيمة وأبو العباس يصل في ذلك كلامه .

فتشوف أحمد بن يحيى ثعلب إلى الحلقة ، فلما نظر ثعلب إلى من حول أبي العباس المبرد أمر إبراهيم ابن السري الزجاج بالهوض إليه وقال له : فُضْ حلقة هذا الرجل . فنهض الزجاج ونهض معه من حضر من أصحابه .

ويسأل الزجاج المبرد عن مسألة فيجيبه ، ثم يعود المبرد إلى الزجاج فيشككه في الجواب ، ثم يرتد يؤكده له ، والزجاج مبهوت . يفعل المبرد ذلك مع الزجاج في أربع عشرة مسألة سأل الزجاج عنها المبرد .

وحين رأى الزجاج ذلك التفت إلى أصحابه الذين نهضوا معه يقول لهم : عودوا إلى الشيخ - يعني ثعلبا - فلست مفارقاً هذا الرجل ، ولا بد لي من ملازمته والأخذ عنه .

فيعاتبه أصحابه ويقولون له : أتأخذ عن مجهول لا يعرف اسمه وتدع من شهر اسمه وعلمه ؟

وهكذا تؤكد تلك القصة ما ذهبت إليه من أن الرجلين - أعني المبرد و ثعلبا - لم يكن أحدهما يعرف الآخر قبل أن يهبط المبرد بغداد ، وأن المبرد لم يكن له اسم يعرف في بغداد قبل أن ينزلها .

وحين نزل المبرد بغداد كانت الحرب بينه وبين ثعلب . وها أنت ذا قد أدركت كيف بدأت هذه الحرب . وإن كنت تحب أن تعرف كيف مضت على أشدها بينهما حتى أصبحت مضرب المثل ، فحسبك قول الشاعر :

كفى حزنا أنا جميعاً ببلدة
وَجَمَعْنَا فِي أَرْضِهَا شَرَّ مَشْهَدٍ
نروح ونغدو لا تراور بيننا
وليس بمضروب لنا يوم موعد
فأبداننا في بلدة والتقاونا
عسير كلقيا ثعلب والمبرد
وحق لثعلب أن يغضب ، فلقد دخل عليه المبرد بلده واحتل مكانه واستأثر بالسبق دونه وحسبه أن يسمع من حوله يرددون :

رأيت محمد بن يزيد يسمو
إلى الخيرات منقطع النظر
جليس خلائف وغدّي ملك
وأعلم من رأيت بكل أمر
وكان الشعر قد أودى فأحيا
أبو العباس دأثر كل شعر
وينثر إن أجال الفكر دراً
وينثر لؤلؤاً من غير فكر
وقالوا ثعلب رجل عظيم
وأين النجم من شمس وبدر
وقالوا ثعلب يفتي ويملي
وأين الثعلبان من المزبر
وهذا في فعالك مستحيل
تشبه جدولا وشلا ببحر

ولعلك أدركت كيف خسر ثعلب الجولة الأولى حين انصرف الزجاج عنه . ولقد أفاد المبرد من هذه فضم إليه الزجاج ضمة أخرى فجعل لا يقرئ أحداً كتاب سيبويه حتى يقرأه هذا المريد على إبراهيم الزجاج ، فكان ذلك أول ظهور الزجاج :

ثم لقد كان المبرد كما يصفه المؤرخون على غزارة أدب وكثرة حفظ وحسن إشارة وفصاحة لسان وبراعة بيان ، كما كان ملوكي المحالسة كريم المعاشرة بليغ

المكاتبة حلوا المخاطبة . له جودة خط وصحة قريحة وقرب لفهام ورجوح شرح وعذوبة منطلق . امتاز من هذا كله بما لم يعرف لأحد سبقه ولا لأحد جاء بعده ، كما يقولون .

ويحكى أبو القاسم جعفر بن محمد بن حمدان الفقيه الموصلی ، وكان صديقاً للمبرد وثلعب ، يقول : قلت لأبي عبد الله الدينوري - ختن ثعلب - : لم يأتي ثعلب الاجتماع بالمبرد ؟ فقال : لأن المبرد حسن العبارة حلوا الإشارة فصيح اللسان ظاهر البيان ، وثلعب مذهبه مذهب المعلمين ، فاذا اجتمعا في محفل حكم للمبرد . ويروي السيرافي عن صاحب لثعلب هو أبو بكر ابن مجاهد ، فلقد سمعه يقول : ما رأيت أحسن جواباً من المبرد في معاني القرآن فيما ليس فيه قول لمقدم ، ولقد فاني منه علم كثير .

غير أن المبرد على هذا كان يعاب عليه حفظه لكثير من الأخبار بغير أسانيد لها في عصر كان لا يزال للأسانيد قدرها ولا تقبل الروايات دونها ، وهذا هو ما جعل الناس من حوله يتهمون به بالوضع فيما يرويه غير مسند .

ويروون أن قوماً تواضعوا على مسألة لا أصل لها لينظروا ماذا يجيب ، وكانوا قد شغلوا بتقطيع بيت من الشعر ، وهو :

أبا منذر أفنيت فاستبق بعضنا

حنانيك بعض الشر أهون من بعض

واختلفوا فيما بينهم لم يعرفوا من أي بحر هو ، وتردد على أفواههم من تقطيعه « ق بعضنا » ، ثم حلا لهم أن يذهبوا إلى المبرد ويسألوه عند تلك الكلمة التي امتزجت من بعض كلمة وكلمة ، ويقولوا له : ما القبعض عند العرب ؟ ويجيب المبرد : هو القطن ، وينشداهم في ذلك شعراً وهو :

— كأن سنامها حش القبعضا —

وانصرف عنه القوم يقول بعضهم لبعض : إن كان الجواب صحيحاً فهو عجب ، وإن كان مختلفاً على البديهة فهو أعجب .

وما أظن هذه تصح على رجل عالم يحرص على سلامته في بيئة تستخدم فيها الخصومة بينه وبين ند له هو ثعلب ، ثم إن هذه كتبه التي خلفها من بعده لا تلمس فيها أثراً لوضع .

وقبل أن أحدثك عن كتبه أحب أن أحدثك عن أخذوا عنه لتعرف كيف جمع علم الرجل الناس من حوله ، ولو كان علماً زائفاً لانفضوا من حوله ، فالمرحون يذكرون من تلامذته ومن أخذوا عنه :

- (١) نفلويه إبراهيم بن محمد بن عرفة - (٢) الحلبي محمد بن أحمد بن إبراهيم - (٣) الصولي محمد ابن يحيى - (٤) الخرائطي محمد بن جعفر - (٥) الأشناني عمر بن حسن بن مالك - (٦) ابن درسته عبد الله بن جعفر - (٧) غلام ثعلب محمد بن عبد الواحد - (٨) ابن أبي الأزهر محمد بن زيد - (٩) ابن زياد أحمد بن محمد - (١٠) الصفار إسماعيل بن محمد - (١١) الطوماري عيسى بن محمد - (١٢) الدينوري محمد بن مروان

وبعد فقد ترك المبرد ما يقرب من خمسين كتاباً تمثل ثقافته المختلفة ، فقد ألف في اللغة وفي النحو وفي الصرف وفي الشعر وفي البلاغة وفي علوم القرآن وفي الأدب وفي الأنساب وفي تراجم الرجال ، ولكل كتاب من هذه الكتب أصالته ، ولكل كتاب دقة موضوعه . منه ما وقع لنا باسمه ونصه ، ومنها ما وقع لنا باسمه فقط . وما هي ذى كثير :

- (١) احتجاج القرآن - (٢) أدب الجاليس - (٣) أساء الدواهي عند العرب - (٤) الاشتقاق . وقد نقل عنه ابن خلكان شيئاً عن ثماله التي ينسب إليها المبرد . وهذا النقل يكشف لك عن موضوع الكتاب - (٥) الاعراب - (٦) اعراب القرآن - (٧) الأنواء

والأزمئة - (٨) البلاغة - (٩) التصريف - (١٠)
التعازى والمراثى . ومنه خطية بمكتبة الاسكوريال -
(١١) الجامع ، ولم يتمه . - (١٢) الحث على الأدب
والصدق - (١٣) الحروف - (١٤) الحروف ومعانى
القرآن إلى طه - (١٥) الخط والهجاء - (١٦) الرد على
سيبويه - (١٧) الرسالة الكاملة - (١٨) رسالة فى
الجواب على سؤال وجهه إليه الواثق بشأن الشعر والنثر .
ومنها خطية بمكتبة ميونخ وأخرى فى برلين .

(١٩) الروضة . وقد نقل عنه ابن خلكان شيئاً
يتصل بشعر الحسن بن هانىء . كما تحدث عنه البغدادي
فى كتابه « تاريخ بغداد » فقال نقلاً عن ابن طومار ،
يقول : كنت عند محمد بن نصير بن بسام فدخل عليه
حاجبه فأعطاه رقعة وثلاثة دفاتر كباراً . فقرأ الرقعة
فاذا المبرد قد أهلى إليه كتاب الروضة . وكان ابنه
على حاضرأ . قال : فرمى بالجزء الأول ، يعنى إليه
وقال له : انظر يا بنى ، هذا أهدها إلينا أبو العباس
المبرد . فأخذ ينظر فيه . وكان بين يديه دواة . فشغل
أبو جعفر بمحدثنا فأخذ على الدواة ووقع على ظهر الجزء
شيئاً وتركه وقام . فلما انصرف قال أبو جعفر : أرونى
أى شئ قد وقع هذا المشوم ، فاذا هو :

لو برا الله المبرد من جحيم يتوقد
كان فى الروضة حقاً من جميع الناس أبرد

ويقول ابن الأنبارى : قال أبو العباس بن عماره :
صحف محمد بن يزيد المبرد فى كتاب الروضة فى قوله
« حبيب بن خدره » فقال « جدره » ، وفى « ربيع بن
خراش » فقال « خراش » .

(٢٠) الرياحين المونمة - (٢١) الزيادة المنتزعة من
كتاب سيبويه - (٢٢) شرح شواهد كتاب سيبويه -
(٢٣) شرح كلام العرب وتلخيص ألفاظها - (٢٤)
صفات الله جل وعلا « معانى صفات الله جل وعلا » -
(٢٥) ضرورة الشعر - (٢٦) طبقات النحويين

البصريين وأخبارهم - (٢٧) العبارة عن أسماء الله تعالى -
(٢٨) العروض - (٢٩) الفاضل والمفضول - (٣٠)
فقر من كتاب سيبويه - (٣١) قحطان وعدنان (نسب
عدنان وقحطان) - (٣٢) قواعد الشعر - (٣٣)
القوافى - (٣٤) ما اتفقت ألفاظه واختلفت معانيه فى
القرآن . طبع فى مصر بالمطبعة السلفية بتحقيق الأستاذ
عبد العزيز الميمنى - (٣٥) المدخل إلى كتاب سيبويه -
(٣٦) المدخل فى النحو - (٣٧) المذكر والمؤنث -
(٣٨) معانى صفات الله جل اسمه - (٣٩) معانى
القرآن ، ويسمى : الكتاب التام . وفيه يقول صاحب
تاريخ بغداد : ما رأيت أحسن حديثاً من المبرد فى معانى
القرآن فيما ليس فيه قول لمتقدم - (٤٠) معنى كتاب
الأوسط للأخفش - (٤١) معنى كتاب سيبويه -
(٤٢) المقتضب . وفيه يقول ابن الأنبارى : وصنف
كتباً كثيرة ومن أكبرها كتاب المقتضب وهو نفيس
إلا أنه قلماً يشتهر به أو ينتفع به . قال أبو على :
نظرت فى كتاب « المقتضب » فما انتفعت منه بشئ
إلا بمسألة واحدة « وهى وقوع إذا جواباً للشرط فى
قوله تعالى « وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم
يقنطون » . وكان السر فى عدم الانتفاع به أن أبا العباس
لما صنف هذا الكتاب أخذه عنه ابن الراوندى المشهور
بالزندقة وفساد الاعتقاد وأخذه الناس من ابن الراوندى
وكتبوه منه فكأنه عاد عليه شؤمه فلا يكاد ينتفع به -
(٤٣) المقصور والممدود - (٤٤) المادح والمقايح -
(٤٥) الناطق - (٤٦) الوشى .

هذا ما ذكره الذين أرخوا للمبرد . ولعل بعد هذا
الذى ذكروه شيئاً آخر : ثم إن هذا الذى ذكروه لم يصلنا
كله ولا زلنا نضل أكثره ، والكتاب الخالد للمبرد
والذى خلد به اسمه ، هو :

كتاب الكامل :

ويصف أبو العباس المبرد هذا الكتاب في مقدمه له فيقول : هذا كتاب ألفناه يجمع ضرورياً من الآداب ما بين كلام منثور وشعر مرصوف ومثل سائر وموعظة بالغة واختيار من خطبة شريفة ورسالة بليغة . والنية أن نفسر كل ما وقع في هذا الكتاب من كلام غريب أو معنى مستغلق ، وأن نشرح ما يعرض فيه من الإعراب شرحاً شافياً حتى يكون الكتاب بنفسه مكثفياً وعن أن يرجع إلى أحد في تفسيره مستغنياً .

فالكاتب بهذا التقديم الذي قدمه به مؤلفه يعدُّ - كما قلت لك قبل - من تلك الكتب التي مهدت للعمل المعجمي . غير أن المبرد لم يشر في مقدمته إلى ما ضمنه كتابه هذا من فوائد تاريخية ، أوفاهها كلامه عن الخوارج ، هذا الكلام الذي يضم حقائق يكاد كتاب الكامل يكون مرجعها .

وبعد فثمة شريك في هذا الكتاب للمبرد هو أبو الحسن علي بن سليمان الأخفش (٣١٥ هـ) وهذا الشريك شارك في اثنتين : أولاهما أنه روى هذا الكتاب عن المبرد .

يقول ابن خير الاشبيلي في فهرسه الذي جمع فيه أسانيد ما رواه من الكتب ، قال : كتاب الكامل لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد ، حدثني به أبو محمد بن عتّاب عن أبي عمر بن عبد البر عن أبي عثمان سعيد بن عثمان النحوي عن أبي عثمان سعيد بن جابر . وقال أبو محمد بن عتّاب . وحدثني به أبي رحمه الله قال : حدثني به أبو مطرف عبد الرحمن ابن مروان القنازعي عن أبي بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن القوطية عن أبي عثمان سعيد بن جابر عن الأخفش عن المبرد .

وتزيد العبارة التي في صدر كتاب الكامل شيئاً على هذا نكاد نحس منه أن الأخفش كان له شيء في جمع الكتاب وتبويبه ، إذ تقول العبارة : « حدثنا أبو بكر

محمد بن عمر بن عبد العزيز قال حدثنا أبو عثمان سعيد ابن جابر قال حدثنا أبو الحسن علي بن سليمان الأخفش قراءة عليه قال قرئ لي هذا الكتاب على أبي العباس محمد بن يزيد المبرد » .

فالأخفش يكاد يصرح في قوله « قرئ لي هذا الكتاب » بأنه سوى الكتاب ثم قرأه على المبرد .

وثانية المشاركتين تكاد توضح الأولى إذ الكتاب كما يضم كلاماً منسوباً إلى المبرد يضم في عقبه أو في خلاله كلاماً منسوباً إلى الأخفش .

خذ مثلاً لذلك : فالمبرد يمتضي في حديثه بعد التقديم يقول :

« قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأَنْصار في كلام جرى : إنكم لتكثرُونَ عند الفزع وتقلون عند الطمع . الفزع في كلام العرب على وجهين : أحدهما ما تستعمله العامة تريد به الذعر ، والآخر الاستنجاد والاستصراخ ، من ذلك قول سلامة بن جندل :

كنا إذا ما أتانَا صارخ فزع
كان الصراخ له قرع الظنايب

يقول : إذا ما أتانَا مستغيث كانت إغاثة الجلد في نصرته . يقال : قرع لذلك الأمر ظنوبه ، إذا جد فيه ولم يفتّر ، ويشق من هذا المعنى أن يقع فزع في معنى أغاث ، كما قال الكاحبة اليربوعي » .

وهنا يدخل أبو الحسن الأخفش في الحديث فيقول :

قال أبو الحسن : الكاحبة لقبه ، واسمه هبرة ، وهو من بني عرين بن يربوع . والنسب إليه عريني ، وكثير من الناس يقول عرني ، ولا يدرى . وعرينة من اليمن ، قال جرير يهجو عرين بن يربوع :

عرين من عرينة ليس منّا
برئت إلى عرينة من عرين

ثم يتصل حديث المبرد فيذكر بيت الكاحبة
اليربوعى :

فقلت لكأس أجمعها فأنما

حلت الكتيب من زرود لأفرعا

يقول : لأغيث . وكأس : اسم بجارية . وإنما
أمرها بإلجام فرسه ليغيث . والظنوب : « مقدم عظم
الساقي » .

ويتكرر هذا في مواضع كثيرة من الكتاب .
يصدر ما لأبي العباس المبرد بكامة « قال أبو العباس »
كما يصدر ما لأبي الحسن الأخفش بكامة « قال
أبو الحسن » .

والكتاب يفقد المقدمة المفصلة التي اعتدنا مثلها
عن مؤلفين عاصروا المبرد . إذ المقدمة التي بين أيدينا
وهي أسطر قليلة - سقت لك أكثرها - لا تلقى ضوءاً
على منهج الكتاب وتبويبه ، ولعل هذه تضيف دليلاً إلى
أن الكتاب من جمع الأخفش .

وبعد هذه المقدمة القصيرة تقرأ أحاديث متفرقة
لا صلة بينها ، وكان هذا منهج العصر في الأكثر ، أولها
ذلك الحديث الذي سقته شاهداً على مشاركة الأخفش
للمبرد في الكتاب ، وبعد هذا الحديث كلمة أبي بكر
في مرضه ثم عهد أبي بكر بالخلافة إلى عمر . ثم أول
خطبة خطبها عمر . ثم رسالة عمر في القضاء إلى أبي
موسى . ثم كتاب عثمان إلى علي بن أبي طالب حين
أحيط به . ثم معاتبة عثمان علياً . ثم كلمة علي حين
بلغه أن خيلاً لمعاوية وردت الأنبار وقتلوا عامله
حسان بن حسان . وحين ينتهي الجامع من هذا يبدأ في
تبويب الكتاب أبواباً لا ينتظمها غرض واحد . من أجل
ذلك اجتزى فيها بذكر كلمة « باب » اللهم إلا في
أماكن قليلة حيث يفهرس الأبواب ويحدد غرضها
وذلك في مواضع أربعة :

أولها عند الكلام على الخوارج (الباب ٤٨)
ف قيل : باب من أخبار الخوارج . والغريب أن الباب
الذي تلا هذا الباب (باب ٤٩) ذكر غير متميز مع
أنه متصل بأخبار الخوارج مكمل للباب الذي قبله :

وثاني هذه المواضع الباب المسمي الخمسين ، فقد
ذكر هو الآخر متميزاً باسم « هذا باب النسب إلى
المضاف » . والغريب أن هذا الباب هو الآخر متصل
بأخبار الخوارج وليس فيه من الكلام على النسب إلا
ثلاث صفحات في أوله وسائره في أخبار الخوارج
ويبلغ نحواً من مائة وعشرين صفحة .

وثالث هذه المواضع هو الباب الواحد والخمسون .
فقد عنون متميزاً باسم « باب في اختصار الخطب
والتحميد والمواظ » وأنت لا تقرأ فيه شيئاً يتصل
بالعنوان إلا صفحات قليلة وسائر صفحاته التي تربى
على المائة في أغراض أخرى .

ورابع هذه المواضع الباب الثالث والخمسون
وموضوعه « باب ذكر الأدواء من اليمن في الإسلام »
وهذا الباب هو الآخر لا يضم كلاماً يتصل بعنوانه إلا
كلاماً قليلاً لا يعدو الصفحتين وسائره كلمات مختلفة
في أغراض متباينة .

وهذا التبويب في جملته نكاد نرده إلى مجالس
انتظمته أو أزمته احتوته أو أمكنة تضمنته . ونكاد
نشك في هذه الإضافات التي أضيفت لهذه الأبواب
الأربعة مع عناوينها ونكاد نحلى أنها مزيدة على الأصل .

وبعد هذا فالكتاب يضم مادة غزيرة مختلفة تقع على
الكثير من الأدب واللغة والتاريخ والنحو ، وأنت مع
هذا كله لا تحس مللاً لأنك لا تقرأ أدباً متصلاً ولا لغة
متصلة ولا تاريخاً متصلاً ولا نحواً متصلاً ، نسوق لك
على سبيل المثال هذا الباب الأخير من الكتاب وهو
الباب الرابع والخمسون . وقد ميز شبه تمييز فقيل فيه :
« هذا باب قد تقدم ذكرنا إياه ووعدنا استقصاءه »

وهو يعنى الحديث عن الحيوان من حيث تعريفه وتنكيره وتذكيره وتأنيثه . وسوف تجد أن الحديث عن هذا سوف لا يستوعب كثيراً . كما يعنى خطباً ومواعظ ورسائل أرجأ ذكرها أولاً . يقول :

اعلم أن كل شيء من الحيوان كان مما يخبر الناس عنه كما يخبرون عن أنفسهم ومما يفتنونه ويتخذونه فهم حاجة إلى الفصل بين معرفته ونكرته ومذكوره ومؤنثه . تقول : جاءني رجل . إذا لم تدبر من هو بعينه . أو دريت فلم ترد أن تبين . ثم تعرفه لصاحبك إذا أردت ذلك إما باللف ولام . وإما باسم معروف أو إضافة أو غير ذلك . وكذلك يفصل الناس بين الخيل بأسماء أو نعوت يعرفون بها بعضها من بعض . وكذلك الشاء والكلاب والإبل . ولولا تمييز بعضها من بعض لم يستقيم الإخبار عنها والاختصاص بما أريد منها . فإذا كان الشيء ليس مما يتخذونه لم يحتاجوا إلى التمييز بين بعضه وبعض . يقول الرجل : رأيت الأسد . فليس يعنى أسداً بعينه ولكن يريد الواحد من الجنس الذي قد عرفت ، وكذلك الذئب والعقرب والحية وما أشبه ذلك . ألا ترى أن ابن عرس وسام أبرص وأم حنين وأبا الحارث وأبا الحصين معارف ، لا على أن تميز بعضها من بعض ولكن تعريف الجنس ، وقولك ابن مخاض وابن لبون وابن ماء . تكرات لأن هذا مما يتخذها الناس . وابن ماء إنما هو مضاف إلى الماء الذي يعرف . فإذا أردت التعريف من هذه هذه التكرات أدخلت فيما أضيفت إليه الألف واللام أو لقبها ألقاباً تعرف بها كزيد وعمرو .

واعلم أن كل جمع مؤنث . لأنك تريد معنى جماعة ولا تذكر من ذلك إلا ما كان فعله يجري بالواو والنون في الجمع . وذلك كل ما يعقل . تقول : مسلم ومسلمون . كما تقول : قوم يسلمون . وتقول للجمال : هي تسير . وهن يسرن . كما تقول للمؤنث . لأن أفعالها على ذلك . وكذلك الموات . قال الله عز

وجل في الأصنام (رب انهن أضللان كثيراً من الناس) والواحد مذكر . وقال المفسرون في قوله : (إن يدعون من دونه إلا إناثاً) قالوا : الموات . فكل ما خرج عما يعقل فجمعه بالتأنيث وفعله عليه لا يكون إلا ذلك ، إلا ما كان من باب المنقوص . نحو سنين وعزير . وليس هذا موضعه . وجملته أنه لا يكون إلا مؤنثاً ، فلهذا كان يقع على بعض هذا الضرب الاسم المؤنث فيجمع الذكر والأنثى . فمن ذلك قولهم : عقرب . فهو اسم مؤنث . إلا أنك ان عرفت الذكر قلت : هذا عقرب . وكذلك الحية . تقول للأنثى : هذه حية ، وللذكر : هذا حية . قال جرير :

إن الخفافيث منكم يا بني لجأ

يطرقن حيث يصول الحية الذكر

قال الأخفش : الخفافيث : ضرب من الحيات يكون صغير الجرم ينتفخ ويعظم وينفخ نفخاً شديداً لا غائلة له .

وتقول : هذا بطة للذكر ، وهذه بطة للأنثى ، وهذا دجاجة . وهذه دجاجة . قال جرير :

لما تذكرت بالديرين أرقني

صوت الدجاج وقرع بالنواقيس

يريد زقاء الديوك . فالاسم الذي يجمعهما : دجاجة للذكر والأنثى . ثم يخص الذكر بأن يقال : ديك . وكذلك تقول : هذا بقرة . لها جميعاً ، وهذا حبارى . ثم يخص الذكر . فتقول : ثور . وتقول للذكر من الحبارى : خرب . فعلى هذا يجري هذا الباب . وكل ما لم تذكره فهذا سبيله .

وقد كنا أرجأنا أشياء ذكرنا أنا سنذكرها في آخر هذا الكتاب . منها خطب ومواعظ ورسائل . ونحن ذاكرون ما تها من ذلك إن شاء الله :

قال الأصمعي فيما بلغني : خطبنا أعرابي بالبادية فحمد الله واستغفره ووحده وصلى على نبيه فبلغ في

لما جاز ثم قال : أيها الناس إن الدنيا دار بلاغ ، والآخرة دار قرار ، فخذوا من ممركم لمقركم ولا تتهتكوا أستاركم عند من لا تخفى عليه أسراركم . في الدنيا كنتم ولغيرها خلقتكم . أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم . والمصلى عليه رسول الله والمدعو له الخليفة والأمير جعفر بن سليمان .

وحدث في بعض الأسانيد أن عمر بن عبد العزيز قال في خطبة له : أيها الناس إنما الدنيا أمل مخترم ، وأجل منتقص . وبلاغ إلى دار غيرها . وسر إلى الموت ليس فيه تعريض . فرحم الله امرأً فكر في أمره . ونصح لنفسه . وراقب ربه . واستقال ذنبه . ونور قلبه .

أيها الناس قد علمتم أن أباكم قد أخرج من الجنة بذنب واحد . وأن ربكم وعد على التوبة . فليكن أحدكم من ذنبه على وجل . ومن ربه على أمل .

ويروى أن رجلاً معروفاً - ذهب اسمه عنى - قال : أتيت ابن عمر فقلت : أتجب الجنة لعامل بكل الخيرات وهو مشرك ؟ فقال : لا . فقلت له : أتجب النار لعامل بالشر كله وهو موحد ؟ قال : عش ولا تغتر .

قال : وأتيت ابن عباس فسألته فأجابني بمثل جوابه سواء . وقال : عش ولا تغتر .

قال : وحدثني بهذا الحديث القاضي - يعني اسماعيل بن اسحاق -

وذكر العتيبي . أحسبه عن أبيه عن هشام بن صالح عن سعد القصر . قال : خطب الناس بالموسم عتبة في سنة إحدى وأربعين . وعهد الناس حديث بالفتنة : فاستفتح ثم قال : أيها الناس ، إنا قد ولينا هذا الموضع الذي يضاعف الله فيه للمحسن الأجر وعلى المسيء الوزر . فلا تمدوا الأعناق إلى غيرنا فإنها تنقطع دوننا ، ورب متمن حتفه في أمنيته . اقبلوا العافية ما قبلناها منكم وفيكم . وإياكم ولو . فقد

أتعبت من كان قبلكم ، ولن تريح من بعدكم ، فاسألوا الله أن يعين كلا على كل . فنق به أعرابي من مؤخر المسجد فقال : أيها الخليفة . فقال : لست به ولم تبع . قال : فيا أخاه . قال : قد أسمعت فقل . فقال : والله لأن تحسنوا وقد أسأنا خير لكم من أن تسيئوا وقد أحسنا ، فإن كان الإحسان لكم فما أحقكم باستقامته ، وإن كان لنا فما أحقكم بمكافئتنا . رجل من بني عامر أت إليكم بالعمومة . ويختص إليكم بالحوولة ، وقد وطئه زمان وكثرة عيال ، وفيه أجر وعنده شكر . فقال عتبة : أستعيز بالله منك وأستعينه عليك ، قد أمرت لك بغناك فليت اسراعنا إليك يقوم بابائنا عنك .

قال : وخطب الناس معاوية بن أبي سفيان فحمد الله وصلى على نبيه ثم قال : أيها الناس ، إني من زرع قد استحصد ، ولن يأتيكم بعدى إلا من أناخير منه . كما لم يكن قبلي إلا من هو خير مني .

فلما مات دخل الناس على يزيد يعزونه بأبيه ويهنونه بالخلافة . فجعلوا يقولون . حتى دخل رجل من ثقيف فقال : السلام عليك أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته ، إنك قد فجعت بخير الآباء وأعطيت جميع الأشياء . فأصبر على الرزية واحمد الله على حسن العطية . فلا أعطى أحد كما أعطيت . ولا رزى كما رزئت . فقام ابن همام الساولي فأنشده شعراً كأنما فاضه الثقفى . فقال :

أصبر يزيد فقد فارقت ذا مقة

واشكر بلاء الذى بالملك أصفاكا

أصبحت تملك هذا الخلق كلهم

فأنت ترعاهم والله يرعاسكا

ما إن رزى أحد في الناس نعلمه

كما رزئت ولا عقي كعقباسكا

وفي معاوية الباقي لنا خلف

إذا نعت ولا نسمع بمنعاسكا

ويروى أن خالد ابن صفوان دخل على يزيد ابن المهلب وهو يتغدى فقال : ادن فكل يا أبا صفوان . فقال : أصلح الله الأمير لقد أكلت أكلة لست ناسيها . قال : وما أكلت ؟ قال : أتيت ضيعتي لإبان الغراس وأوان العمارة فجأت فيها جولة حتى إذا صعدت الشمس وأزمعت بالركود ملت إلى غرفة لى هفافة فى حديقة قد فتحت أبوابها ونضحت بالماء جوانبها وفرشت أرضها بأنواع الرياحين من بين ضيمران نافع ، وسمسق فائح ، وأقحوان زاهر ، وورد ناضر ، ثم أتيت بخبز أرز كأنه قطع العقيق ، وسمك بنانى بيض البطون زرق العيون سود المتون عراض السرر غلاظ القصر ، ودقة وخأول ومرى ويقول : ثم أتيت برطب أصفر صاف غير أكدر لم تبتذله الأيدى ولم يهشمه كيل المكاييل ، فأكلت هذا ثم هذا . فقال يزيد : يا بن صفوان لألف جريب من كلامك مزروع خير من ألف جريب مذروع .

ونحن ذاكرون الرسائل بين أمير المؤمنين المنصور وبين محمد بن عبد الله بن حسن العلوى كما وعدنا فى أول الكتاب ونختصر ما يجوز ذكره منه ونمسك عن الباقي فقد قيل : الراوية أحد الشائتين .

قال : لما خرج محمد بن عبد الله على المنصور كتب إليه المنصور : بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله عبد الله أمير المؤمنين إلى محمد بن عبد الله . أما بعد (فلما جزأ الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم) ولك عهد الله وذمته وميثاقه وحق نبيه محمد بن تبت من قبل أن أقدر عليك أن أوثمنك على نفسك

وولدك وإخوتك ومن بايعك وتابعك وجميع شيعتك ، وأن أعطيك ألف ألف درهم وأترك من البلاد حيث شئت وأقضى لك ما شئت من الحاجات وأن أطلق ما فى سجنى من أهل بيتك وشيعتك وأنصارك ، ثم لا أتبع أحداً منكم بمكروه . فان شئت أن تتوثق لنفسك فوجه إلى من يأخذ لك من الميثاق والعهد والأمان ما أحببت والسلام .

فكتب إليه محمد بن عبد الله : بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله محمد المهدي أمير المؤمنين إلى عبد الله ابن محمد أما بعد (طسم تلك آيات الكتاب المبين . نتاو عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق ، لقوم يؤمنون . إن فرعون علا فى الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم إنه كان من المفسدين . ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين . ونمكن لهم فى الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) وأنا أعرض عليك من الأمان مثل الذى أعطيتنى ، وقد تعلم أن الحق حقنا ، وأنكم إنما طلبتموه بنا ونهضتم فيه بشيعتنا ، وخطبتموه بفضلنا ، وإن أبانا علياً عليه السلام كان الوصى والإمام فكيف ورثتموه دوننا ونحن أحياء ، وقد علمت أنه ليس أحد من بنى هاشم يمت بمثل فضلنا ولا يفخر بمثل قديمنا وحديثنا ونسبنا وسببنا ، وأنا بنو أم رسول الله فاطمة بنت عمرو فى الجاهلية دونكم ، وبنو ابنته فاطمة فى الإسلام من بينكم فأنا أوسط بنى هاشم نسباً ، وخبرهم أمماً وأباً ، لم تلدنى العجم ولم تعرق فى أمهات الأولاد ، وأن الله تبارك وتعالى لم يزل يختار لنا فولدنى من النبيين أفضلهم محمد صلى الله عليه وسلم ومن أصحابه أقدمهم إسلاماً وأوسعهم علماً وأكثرهم جهاداً على بن أبى طالب ، ومن نسائه أفضلهن خديجة بنت خويلد أول من آمن بالله وصلى إلى القبلة ، ومن بناته فاطمة أفضلهن وسيدة نساء أهل الجنة ، ومن المولودين فى

الإسلام الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة ، ثم قد علمت أن هاشماً ولد علياً مرتين ، وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين ، وأن رسول الله ولدني مرتين من قبل جدتي الحسن والحسين ، فما زال الله يختار لي حتى اختار لي في النار ، فولدني أرفع الناس درجة في الجنة وأهون أهل النار عذاباً ، فأنا ابن خير الأخيار وابن خير الأشرار وابن خير أهل الجنة وابن خير أهل النار . ولك عهد الله إن دخلت في بيعتي أن أوئمنك على نفسك وولدي . وكل ما أصبته إلا حداً من حدود الله ، أو حقاً لمسلم أو معاهد . فقد علمت ما يلزمك في ذلك ، فأنا أوفى بالعهد منك وأحرى لقبول الأمان . فأما أمانك الذي عرضت على فأني الأمانات هو ، أمان ابن هبيرة أم أمان عمك عبد الله بن علي . أم أمان أبي مسلم ؟ . والسلام .

فكتب إليه المنصور : بسم الله الرحمن الرحيم . من عبد الله عبد الله أمير المؤمنين إلى محمد بن عبد الله . أما بعد فقد أتاني كتابك وبلغني كلامك ، فاذا جل فخرك بالنساء لتضل به الجفافة والغوغاء . ولم يجعل الله النساء كالعمومة ولا الآباء كالعصبة والأولياء ، ولقد جعل العم أباً وبدأ به على الوالد الأدنى فقال جل ثناؤه عن نبيه عليه السلام (واتبعت ملة آبائي إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب) ولقد علمت أن الله تبارك وتعالى بعث محمداً وعمومته أربعة فأجابه اثنان أحدهما أي . وكفر اثنان أحدهما أبوك . فأما ما ذكرت من النساء وقراباتهن فلو أعطيت على قرب الأنساب وحق الأحساب لكان الخير كله لآمنة بنت وهب . ولكن الله يختار لدينه من يشاء من خلقه . فأما ما ذكرت من فاطمة أم أبي طالب فإن الله لم يهد أحداً من ولدها للإسلام . ولو فعل لكان عبد الله بن عبد المطلب أولاهم بكل خير في الآخرة والأولى . وأسعدهم بدخول الجنة غداً . ولكن الله أبي ذلك فقال (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) فأما ما ذكرت من فاطمة

بنت أسد أم علي بن أبي طالب ، وفاطمة أم الحسن ، وأن هاشماً ولد علياً مرتين ، وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين ، فخير الأولين والآخرين محمد رسول الله ، لم يلبده هاشم إلا مرة واحدة ، ولم يلبده عبد المطلب إلا مرة واحدة . وأما ما ذكرت من أنك ابن رسول الله فإن الله عز وجل أبي ذلك فقال (ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين) ولكنكم بنو ابنته وإنها لقريبة قريبة غير أنها امرأة لا تحوز الميراث . ولا يجوز أن تؤم فكيف تورث الإمامة من قبلها . ولقد طلب بها أبوك بكل وجه فأخرجها تخاصم ومرضاها سرّاً ودفعها ليلاً ، فأني الناس إلا تقديم الشيخين . ولقد حضر أبوك وفاة رسول الله فأمر بالصلاة غيره . ثم أخذ الناس رجلاً رجلاً فلم يأخذوا أباك فيهم . ثم كان في أصحاب الشورى فكل دفعه عنها . بايع عبد الرحمن عثمان وقبلها عثمان وحارب أباك طلحة والزبير ودعا سعداً إلى بيعته فأغلق بابيه دونه ، ثم بايع معاوية بعده وأفضى أمر جدك إلى أبيك الحسن فسلمه إلى معاوية بخرق ودراهم ، وأسلم في يديه شيعته وخرج إلى المدينة فدفع الأمر إلى غير أهله وأخذ مالا من غير حله ، فإن كان لكم فيها شيء فقد بعتموه . فأما قوائك : إن الله اختار لك في الكفر فجعل أباك أهون أهل النار عذاباً . فليس في الشر خيار ولا من عذاب الله هين . ولا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتمخر بالنار وسرور فتعلم (وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون) . وأما قولك : إنك لم تلدك العجم ولم تعرق فيك أمهات الأولاد وأنك أوسط بني هاشم نسباً وخيرهم أمماً وأباً . فقد رأيتك فخرت على بني هاشم طراً وقدمت نفسك على من هو خير منك أولاً وآخرراً وأصلاً وفصلاً . فخرت على إبراهيم بن رسول الله ، وعلى والد ولده . فانظر ونحك أين تكون من الله غداً . وما ولد فيكم مولود بعد وفاة رسول الله أفضل من علي بن الحسين . وهو لأم ولد ولقد كان خيراً من

ثم مضى المبريد ذكر شيئاً من هذه الرسائل على وفق ما رسم ، إلى أن يقول :

هذا الكتاب قد وفيناه جميع حقوقه ، ووفينا بجميع شروطه ، إلا ما أذهل عنه النسيان ، فانه قلما يخلى من ذلك ، ونحن خاتموا بأشعار طريفة ، وآخر ذلك نختم به آيات من كتاب الله عز وجل بالتوقيف على معانيها إن شاء الله .

قال الشاعر :

اذكر مجالس من بنى أسد
بعدوا وحن إليهم القلب
الشرق منزلنا ومنزلهم
غرب وأنى الشرق والغرب
من كل أبيض جبل زينته
مسك أحم وصارم غضب

وقال آخر :

حياة أبى العوام زين لقومه
لكل امرئ قاس الأمور وجرباً
ونعتب أحياناً عليه ولو مضى
لكُنّا على الباقي من الناس أعتبا

وقال مسلم :

حياتك يا بن سعدان بن يحيى
حياة للمكّارم والمعالي
جلبت لك الثناء فجاء عفواً
ونفس الشكر مطلقة العقال
وترجعني إليك وان نأت بي
ديارى عنك تجربة الرجال

وقيل فى المثل : المبالغة فى النصيحة تقع بك على عظيم الظنة .

وأشددنى العباس بن الفرج الرياشي :
وكم سقتُ فى آثاركم من نصيحة
وقد يستفيد الظنة المتنصح

جدك حسن بن حسن ، ثم ابنه محمد بن على خير من أبيك ، وجدته أم ولد ، ثم ابنه جعفر وهو خير منك . ولقد علمت أن جدك علياً حكم حكيم وأعطاها عهده وميثاقه على الرضى بما حكما به ، فاجتمعا على خلعه ، ثم خرج عمك الحسين بن على على ابن مرجانة فكان الناس الذين معه عليه حتى قتلوه ثم أتوا بكم على الأقتاب بغير أوطية كالسبي المجلوب إلى الشام . ثم خرج منكم غير واحد فقتلتكم بنو أمية وحرقوكم بالنار وصلبوكم على جذوع النخل . حتى خرجنا عليهم فأدركنا بئاركم إذ لم تدركوه ورفعنا أقداركم وأورثناكم أرضهم وديارهم بعد أن كانوا يلعنون أباك فى أدبار الصلاة المكتوبة كما تلعن الكفرة غعنناهم وكفروناهم وبيننا فضله وأشدنا بذكره ، فاتخذت ذلك علينا حجة وظننت أنا لما ذكرنا من فضل على أنا قدمناه على حمزة والعباس وجعفر ، كل أولئك مضوا سالمين مسلماً منهم وابتلى أبوك بالدماء ، ولقد علمت أن ماثرنا فى الجاهلية سقاية الحجيج الأعظم وولاية زمزم وكانت للعباس دون إخوته فنازعنا فيها أبوك إلى عمر فقضى لنا عمر عليه ، وتوفى رسول الله وليس من عمومته أحد حياً إلا العباس فكان وارثه دون بنى عبد المطلب . وطلب الخلافة غير واحد من بنى هاشم فلم ينهلها إلا ولده ، فاجتمع للعباس أنه أبو رسول الله خاتم الأنبياء وبنوه القادة الخلفاء فقد ذهب بفضل القدم والحديث ، ولولا أن العباس أخرج إلى بدر كرهاً لمات عمك طالب وعقيل جوعاً أو يلحسا جفان عتبة وشيبة ، فأذهب عنهما العار والشار . ولقد جاء الإسلام والعباس يمون أبا طالب للأزمة التى أصابتهم ، ثم فدى عقيلاً يوم بدر فقد مناكم فى الكفر وفديناكم من الأسر ، ورثنا دونكم خاتم الأنبياء وحزناً شرف الآباء وأدركنا من ثأركم ما عجزتم عنه ، ووضعناكم بحيث لم تضعوا أنفسكم والسلام .

وأنشدني الرياشي :
إذا الأمر أغنى عنك حسنويه فاجتنب
معررة أمر أنت عنه بمعزل
وقال العتاني :

لا ترج رجعة مذنب
خلط احتجاجا باعتذار

وقال أيضاً :
وفيت كل خليل ودتي ثمنا
إلا المؤمل دولاني وأيسى

إلى أن يقول :
وقيل للعتاني : ما أقرب البلاغة ؟ ، قال : أن
لا يوثق السامع من سوء إفهام القائل ، ولا يوثق القائل
من سوء فهم السامع . وقال ابن يسير :
قدّر لرجلك قبل الخطو منزلها
فمن علا زلقا عن غرة زلقا

وكان يقال : اصمت لتفهم ، واذكر لتعلم ،
وقل لتذاق .

وتذكر آيات من القرآن ربما غلط في
مجازها التحويون . قال الله عز وجل (إنما ذلكم الشيطان
يخوف أولياءه) مجاز الآية أن المفعول الأول محذوف
ومعناه : يخوفكم من أوليائه . وفي القرآن : (فن شهد
منكم الشهر فليصمه) ، والشهر لا يغيب عنه أحد ،
ومجاز الآية : فن كان منكم شاهداً بلده في الشهر فليصمه ،
والتقدير : فن شهد منكم ، أي فن كان شاهداً في
شهر رمضان فليصمه . نصب الظرف لا نصب
المفعول به . وفي القرآن في مخاطبة فرعون : (فالיום
نتجيك بيدك لتكون لمن خلفك آية) فليس معنى
نتجيك نخلصك ، ولكن نلقيك على نجوة من الأرض
بيدك بدرعك ، يدل على ذلك (لتكون لمن خلفك
آية) وفي القرآن : (يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا

بالله ربكم) . فالوقف ، يخرجون الرسول وإياكم ،
أي : ويخرجونكم لأن تؤمنوا بالله ربكم .
ثم يختم الكتاب بقوله « وصلى الله على محمد خاتم
النبيين ونستغفر الله مما قلناه من عمد وقصد وزلل وخلل »

* * *

هذا هو كتاب الكامل صورناه لك لتعرف أن
ابن خلدون لم يبعد عن الحق حين قال : سمعنا من
شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول فن الأدب وأزمائه
أربعة دواوين ، وهي : كتاب الكامل للمبرد وأدب
الكاتب لابن قتيبة ، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ ،
وكتاب النوادر لأبي علي القالي ، وما سوى هذه
الأربعة فتبع لها وفروع منها .

فهذا حكم الشيوخ القارئين . يجمعون على هذه
الأربعة ، ويجمعون على جعل كتاب الكامل على رأسها .

* * *

وكتاب الكامل للمبرد قد طبع طبعة أولى في
ليبسك سنة ١٨٦٤ م ، ثم طبع في الأستانة في نحو سنة
١٨٧٠ م ، ثم في مصر في نحو سنة ١٩٠٠ م .

وحين وكل إلى المرحوم الأستاذ سيد بن علي
المرصفي مطالعة هذا الكتاب في الأزهر رأى أن يضيف
إليه شرحاً فوضع كتابه « رغبة الآمل من كتاب
الكامل » وجعله في أجزاء ثمانية ضمنه شروحاً كثيرة
غزيرة .

وقد طبع هذا الكتاب في مصر سنة ١٣٤٦ هـ -
١٩٢٧ م .

ويذكر حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون أن
ثمة شرحاً لكتاب الكامل باسم محمد بن يوسف المازني
السرقسطي المتوفى سنة ٥٣٨ هـ . غير أن هذا الشرح
لم يقع لنا .

المبادئ الأولى لهربرت اسبنسر

بمستلم
الدكتور زكريا ابراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

قد وقع - في بداية حياته الفكرية - تحت تأثير فلسفة اسبنسر في التطور ، فضلاً عن أن كثيراً من المفكرين الإنجليز قد وجدوا في نزعته « اللأدرية » اتجاهًا فكرياً مشروعاً أخذوا على عاتقهم المناذاة به والدعوة إليه .

ولئن كانت الفلسفة التطورية التي دعا إليها هربرت اسبنسر قد لقيت معارضة شديدة من جانب معظم رجال الدين وبعض أهل العلم ، إلا أنه من المؤكد أن كتاب « المبادئ الأولى » الذي وضع فيه اسبنسر الدعائم الأولى لهذه الفلسفة قد بقي كتاباً خالداً في تاريخ الفكر الحديث ، خصوصاً وأن الكتاب قد اهتموا بنقله إلى معظم اللغات الأوروبية ، كما ظهرت له أيضاً ترجمة باللغة الروسية نفسها . وليس في استطاعة أي مشتغل بالفلسفة أن يضرب صفحاً عن هذا المؤلف الكبير : فانه واحد من تلك الروائع الفلسفية النادرة التي تظهر فيها قدرة هائلة على التحليل والتركيب ، وبراعة فائقة في الاستقصاء والاستيعاب . وقد قيل إنه لو قُدر لكل كتب هربرت اسبنسر أن تختفي من عالم الوجود ، مع بقاء كتاب « المبادئ الأولى » وحده ، لكان هذا الكتاب بمفرده كفيلاً

إذا كان كثير من الناقدين - وفي مقدمتهم العالم الإنجليزى الكبير دارون نفسه - قد اعترفوا بأن هربرت اسبنسر أعظم فيلسوف إنجليزى شهده القرن التاسع عشر ، فإن أحداً من المفكرين لم يستهدف لحمالات النقاد وتنجريح الكتاب قدر ما استهدف صاحب كتاب « المبادئ الأولى » . وليس بدءاً ألا تلقى فلسفة هربرت اسبنسر أرى رواج عندنا . فقد شاع عن صاحبها أنه مادي لا يعترف بالأخلاق ، ملحد لا يسلم بوجود حقيقة إلهية ! ولعل هذا الاتهام الظالم هو المسئول - إلى حد غير قليل - عن إجحام معظم المشتغلين بالفلسفة عندنا عن التفكير في نقل أي كتاب من كتب هربرت اسبنسر إلى لغتنا العربية . ولكن مؤرخ الفكر الفلسفى في القرن التاسع عشر لا يسعه سوى أن يتوقف طويلاً عند هذا الفيلسوف الإنجليزى الكبير : فقد كان لمذهب هربرت اسبنسر في التطور - بلا نزاع - تأثير كبير على معظم الحركات الفلسفية التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . ونحن نعرف كيف أن برجسون نفسه

بتسجيل اسم صاحبه في سجل الخالدين من رجال
التكرار . ولا غرابة في ذلك : فان كتاب « المبادئ
الأولى » بناء فكريّ شامخ قد شيّده عملاق من
عمالقة الفكر الحديث ، وهو - بلا شك - قد أصبح
اليوم واحداً من تلك الكتب الكلاسيكية التي يعود
إليها بين الحين والآخر مؤرخو الفكر الفلسفي الحديث
لكي يتعرفوا على أصول الكثير من الحركات الفلسفية
المعاصرة في النصف الأول من القرن العشرين .

٢ - حياة اسبنسر وإنتاجه الفكري

ولد هربرت اسبنسر بمدينة دربي Derby في
السابع والعشرين من شهر ابريل عام ١٨٢٠ . وقد
كان أبوه مدرساً ناجحاً يؤمن بضرورة قيام التربية
على مبدأ « الاستقلال الذاتي » ، اعتقاداً منه بأن المرء
لا يحصل ثقافة فكرية ذات بال : اللهم إلا عن
طريق التربية الذاتية . ولعلّ هذا هو السبب في أن
السيد جورج اسبنسر قد آثر ألا يفرض على ابنه
هربرت أيّ مذهب عقلي بعينه ، أو أية عقيدة دينية
بعينها ، فضلاً عن أنه كان متسامحاً معه كل التسامح
في شتى أمور تعليمه ، وفي كل مراحل تحصيله
الدراسي . ومع ذلك فقد كانت البيئة العائلية التي
نشأ فيها هربرت اسبنسر ملائمة لذلك الاتجاه العقلي
الذي اتخذه فيلسوفنا من بعد : إذ كان معظم اهتمام
الأسرة موجهاً نحو المسائل العلمية ، والدينية ،
والاجتماعية ، دون أن يقتصر هذا الاهتمام بأي ميل
إلى العناية بمسائل التاريخ : والأدب ، والفنون
الجميلة . ويُقال إن هربرت اسبنسر أظهر منذ
صباه اهتماماً كبيراً بدراسة التاريخ الطبيعي وعلم
الأحياء : فكان يجد لذة قصوى في تتبع نمو
الحشرات ، وقراءة كتب العلوم . ولما بلغ هربرت
اسبنسر الثالثة عشرة من عمره ، أرسله أبوه إلى
« هنتون » Hinton عند عمته توماس اسبنسر الذي

كان معروفاً - بين رجال الدين - بقسوته وصرامته ،
فتكفل هذا العمّ بتلقين ابن أخيه مبادئ اللاتينية ،
ونظريات الجبر والهندسة . ولكن هربرت اسبنسر
كان شاباً عنيداً يميل إلى التمرد على السلطة ، وينزع
نحو تأكيد فرديته بكل حدة ، فكان عمه يجد صعوبة
كبيرة في كبح جماحه وترويض شرسته ! ولعلّ
هذا ما حدا بوالده إلى أن يكتب إليه قائلاً : « إن
معظم أخطائك إنما ترجع إلى حُسن ظنك بنفسك ،
وميلك إلى المبالغة في تقدير مكاسبك العلمية !
ومع ذلك ، فقد كان من آثار تلك الروح الاستقلالية
الذاتية ، وذلك الميل البالغ إلى النزعة التجريبية ،
أن تمكن هربرت اسبنسر - في السادسة عشرة من
عمره - من أن ينشر مقالاً عن ظاهرة « التبلور » في
مجلة علمية محترمة كانت تُدعى "Bath Magazine" .

(١٨٣٦) .

وعلى الرغم من أن آل اسبنسر كانوا يريدون
لهربرت أن يصبح معلماً ، إلا أن الشاب المتمرد
لم يلبث أن ترك الدراسة عام ١٨٣٨ لكي يعمل
مهندساً في سكك حديد برمنجهام وجلوكستر .
ويقال إن هربرت اسبنسر أظهر براعة فائقة
في ميدان الهندسة وأعمال المساحة ، حتى أن كثيراً
من رسومه وخرائطه ما زال محفوظاً في متحف
مدينة دربي . ولكن اسبنسر لم يَبْقَ في هذا
المنصب أكثر من ثلاث سنوات : إذ لم يكد يبلغ
الواحدة والعشرين من عمره ، حتى استهوته المناقشات
السياسية والمسائل الاجتماعية التي كانت تقلق بال
مواطنيه في ذلك الوقت ، فسرعان ما اتجه إلى كتابة
مقالات في فن الحكم ، وفي بعض المسائل الأخلاقية
(كموضوع التعاطف أو المشاركة الوجدانية) . وقد
لقيت هذه المقالات استحساناً كبيراً من جانب
النقاد ، فلم يلبث هربرت اسبنسر أن ظفر بمنصب
محرر مساعد بصحيفة « الاقتصادي » Economist

عام ١٨٤٤ : ولم يكن عندئذ قد تجاوز الرابعة والعشرين من عمره ... ثم كانت ثمرة تأملاته الفلسفية الأولى كتابه في «الاستاتيكا الاجتماعية» Social Statics (أو التوازن الاجتماعي)، وهو الكتاب الذي ظهر عام ١٨٥٠ فكشف عن نزعات اسبنسر الفردية، وأظهر ميله إلى تصوّر «التطور الاجتماعي» على غرار الترقى العضوى أو التطور البيولوجى. ويقال إن اسبنسر كان قد اعتزم تسمية كتابه باسم «مذهب فى الأخلاق الاجتماعية والسياسية»، ولكنه عدل عن هذا العنوان فى آخر لحظة ! ومهما يكن من شيء، فقد شرع هربرت اسبنسر يفكر جديداً - منذ ذلك الوقت - فى إقامة فلسفة تركيبية أو «نستق مذهبى» يوحد عن طريقه شتى المعارف البشرية، بما فى ذلك علم الحياة، وعلم النفس، وعلم الأخلاق، وعلم الاجتماع. ولما اختمرت هذه الفكرة فى ذهنه، طلع على الناس عام ١٨٥٥ بكتاب فى «مبادئ علم النفس» Principles of Psychology كان بمثابة الحلقة الأولى فى سلسلة «الفلسفة التأليفية» (أو التركيبية) : synthetic philosophy التى أخذ على عاتقه تدوين أصولها. وربما كانت ميزة هذا الكتاب أنه كان بمثابة المحاولة الأولى من نوعها فى تاريخ علم النفس من أجل تطبيق نظرية التطور على الظواهر النفسية، وإن كان البعض قد أخذ عليه أنه أرجع الحالات الشعورية المعقدة إلى عمليات عصبية بسيطة : فجعل من الذهن مجرد حركة بين أجزاء المادة !

ولم تكد تمضى سنتان على ظهور هذا الكتاب، حتى ظهر لاسبنسر مقال قيّم عرض فيه أهم أسس فلسفة التطور بعنوان : «التقدم : قانونه وعلته» (سنة ١٨٥٧). وقد حاول اسبنسر فى هذا البحث الهام أن يتتبع شتى العمليات التطورية فى مجالات الظواهر المختلفة، فلم يكتف بتعقبها فى كل من الطبيعتين العضوية وغير العضوية، بل تعقبها أيضاً فى

مضمارى الأخلاق والاجتماع. وقد أشاد دارون فى مقدمة كتابه «أصل الأنواع» Origin of Species (الذى ظهر عام ١٨٥٩) بمقال هربرت اسبنسر المشار إليه، كما اعتبر صاحبه واحداً من القلائل الذين سبقوه إلى نظريته. وقد وجد هربرت اسبنسر نفسه مضطراً - بعد ظهور هذا الكتاب العلمى الخطير - إلى تعديل بعض آرائه الخاصة بالتطور العضوى، ولكنه ظل متمسكاً بموقفه التطورى الخاص فيما يتعلق بترقى الجهاز الاجتماعى من جهة، وفيما يتعلق ببعض الاعتبارات الأخلاقية والميتافيزيقية من جهة أخرى. ولم يلبث فيلسوفنا أن تحقق من أنه إذا كان له أن يصوغ «فلسفته التأليفية» على صورة نستق منطقى متأسك، فلا بد له بادى ذى بدء من أن يضع الأسس العامة للمذهب على صورة «مبادئ» تكون بمثابة الدعائم الأولى لنظريته فى التطور. ومن هنا فقد طلع هربرت اسبنسر على الناس - عام ١٨٦٠ - مشروع تخطيطى لهذه «الفلسفة التأليفية» التى أرادها أن تضم مسائل الحياة، والنفس، والاجتماع، والأخلاق. وقد ظهر الكتاب الأول من هذه المجموعة عام ١٨٦٢ بعنوان : «المبادئ الأولى» First Principles، حاوياً للخطوط العامة للمذهب اسبنسر فى التطور، ثم أعقبه كتاب «مبادئ علم الحياة» (١٨٦٤ - ١٨٦٧) فى مجلدين كبيرين، فكان بمثابة تطبيق للمذهب على الطبيعة العضوية، ولم يلبث اسبنسر أن أتبعه بكتابه الثالث فى «مبادئ علم النفس» (١٨٧٠ - ١٨٧٣)، فكان بمثابة محاولة من أجل تطبيق مبدأ التطور على الظواهر النفسية. واستمر هربرت اسبنسر فى نشاطه التأليفى فأصدر فى الفترة ما بين سنة ١٨٧٦ وسنة ١٨٩٦ كتابه الضخم «مبادئ علم الاجتماع» فى ثلاثة أجزاء تعرض فى الجزء الأول منها لدراسة طبيعة الظواهر الاجتماعية، وحاول أن يستقئ قوانين الحياة الاجتماعية

كما درس تطور الحكومات وشتى مظاهر التنظيم السياسي ... الخ . وأما في الجزء الثاني منها فقد درس ضرورياً ثلاثة من التنظيم : ألا وهي التنظيم الأكليريكي (أو الديني) ، والتنظيم الطقسي ، والتنظيم الاقتصادي وأخيراً عرض اسپنسر في الجزء الثالث من كتابه لدراسة التقدم اللغوي والترقي الذهني والتطور الجلي . كما اهتم بدراسة تطبيق نظريته في التطور على التقدم الأخلاقي والترقي الاجتماعي بصفة عامة . ولم يلبث اسپنسر أن كرّس كتاباً بأكمله لدراسة الظاهرة الأخلاقية ، فأصدر في الفترة ما بين عام ١٨٧٩ وعام ١٨٩٢ كتاباً هاماً في جزأين بعنوان « مبادئ علم الأخلاق » عرض في الجزء الأول منه لدراسة مُعطيات الأخلاق ، وحاول أن يستقرىء قوانين الحياة الأخلاقية ، كما اهتم بالبحث في مبادئ السلوك الفردي ، بينما نراه يعرض في الجزء الثاني منه لدراسة مفهوم العدالة وأخلاق التعاطف وطبيعة السعادة البشرية ... الخ .

ولهربرت اسپنسر أيضاً كتاب « في التربية » Education ظهر عام ١٨٦١ ، وكتاب آخر في « تصنيف العلوم » : Classification of Sciences : ظهر عام ١٨٦٤ ، كما أن له « ترجمة ذاتية » autobiography (سنة ١٨٦٤) حاول أن يكشف لنا فيها عن طبيعة تكوينه العقلي ، ونوع السمات الأخلاقية التي تميزت بها شخصيته . وقد اعترف فيلسوفنا في ترجمته الذاتية بأنه كان يملك « غريزة هندسية » جعلته يغرم بالنظام غراماً لا حد له ، فكان يجد لذة قصوى في تشييد نسق عقلي متكامل ، وكان يركب مذهبه الفلسفي بمقدرة بناءة فائقة . وقد قضى اسپنسر ثلاثين عاماً ظل خلالها يستمتع بلذة تركيب مذهبه وتحقيق التوافق بين كل جزء من أجزائه وبين الإطار التطوري العام . ولم يكن اسپنسر مديناً في هذا العمل لأي فيلسوف سابق : فانه — كما قال — لم يستطع أن يقرأ

محاورات أفلاطون ، كما أنه لم يحاول يوماً أن يطالع بانتظام مقال لوك في العقل البشري ، فضلاً عن أنه لم يكده يقرأ كتاب كانت في « نقد العقل الخالص » حتى ألقى به جانباً : إذ وجد كانت يقرر أن المكان والزمان ليسا إلا صورتين ذاتيتين كامنتين في باطن الوعي البشري ! ومن هنا فقد بقى لإنتاج اسپنسر الفكرى وليلد تأملاته الشخصية ، حتى لقد قال جون ديوى أن اسپنسر كان يتمتع بمناعة عجيبة ضد كل عدوى ذهنية !

والحق أن السمة الأولى التي تميز بها تفكير هربرت اسپنسر عن كل تفكير فلسفي آخر إنما هي سمة « الاستقلال الفكري » . صحيح أننا نجد في فلسفته أصداء لآراء فلاسفة إنجليز مثل هاملتون Hamilton ومانسل Mansel ولكن من المؤكد أن نزعة اسپنسر المسمّاة بـ « اللادرية » Agnosticism قد تميزت بوضوح عن نزعة هذين الفيلسوفين في « نسبية المعرفة » ولئن كنا نجد لدى فيلسوفنا تأثراً واضحاً بنظرية دارون في التطور ، إلا أن في مذهبه الميتافيزيقي العام نفحة روحية لا نكاد نجد لها نظيراً عند دارون . ومن هنا فقد ظل اسپنسر يؤمن بحقيقة مجهولة أراد من ورائها أن يعبر عن شعوره بما في الوجود من عمق ونموض وسرية ، وكأنما عزّ عليه أن يظن البعض أنه قد استطاع أن ينفذ كل أسرار الوجود باهتمامه إلى مبادئ « التطور » .

وعلى الرغم من أن هربرت اسپنسر قد اصطدم في حياته بالكثير من العوائق المادية والصحية والاجتماعية فانه قد ثابر على إنجاز مشروعه الفلسفي الضخم أكثر من ثلاثين سنة بصورة رائعة تدعو إلى الإعجاب . ولم تكن حالة اسپنسر المالية لتسمح له بتنفيذ هذا المشروع على حسابه الخاص ، ولكنه مع ذلك رفض الكثير من العروض السخية التي جاءت من كثيرين ، وفي مقدمتهم زميله الفيلسوف الإنجليزي المعروف

جون ستوارت ميل . وكثيراً ما كان المعجبون به يرسلون إليه المنح والهدايا ، ولكنه كان يرفضها في إباء وشمم . وهكذا واصل هربرت اسپنسر عمله الفلسفى الضخم بمثابرة عجيبة ، متحدياً المرض وضيق ذات اليد ، إلى أن وافته المنية فى الثامن من ديسمبر عام ١٩٠٣ ، بعد حياة خصبة عامرة بالنشاط حافلة بالإنتاج .

٣ - تحليل كتاب « المبادئ الأولى »

قسّم هربرت اسپنسر كتابه الفلسفى الضخم إلى جزأين أساسيين أطلق على الأول منهما اسم « المجهول » أو « الحقيقة المستغلقة » Unknowable وسمّى الجزء الثانى منهما باسم « المعلوم » أو « الحقيقة القابلة للمعرفة » Knowable وسنحاول فيما يلى أن نقدم للقارئ العربى خلاصة وافية لهُذين الجزئين الأساسيين اللذين يتكون منهما الكتاب .

١ - المجهول : ينقسم الجزء الأول من كتاب اسپنسر إلى خمسة فصول ، يعرض فى الفصل الأول منها لدراسة كل من الدين والعلم ، ثم ينتقل فى الفصل الثانى إلى دراسة « الأفكار الدينية القصوى » ، لكى لا يلبث فى الفصل الثالث أن يعرض بالبحث لدراسة « الأفكار العلمية القصوى » منتقلاً بعد ذلك إلى تناول مشكلة « نسبية المعرفة البشرية » فى الفصل الرابع ، لكى ينتهى إلى محاولة « التوفيق بين الدين والعلم » فى الفصل الخامس والأخير من هذا الباب .

ويبدأ فيلسوفنا دراسته بأن يبين لنا فى الفصل الموسوم باسم « الدين والعلم » أن هناك قَبَساً من الحقيقة فى كل مذهب من المذاهب مهما كان من خطئه ، بل فى كل عقيدة من العقائد مهما كان من تهاقها . ومهما كان من أمر الخرافات العديدة أو الخزعبلات الكثيرة التى قد نلتقى بها لدى بعض أصحاب المعتقدات الدينية ، فإن من المؤكد أن عقائدهم

كانت تحتوى فى الأصل - إن لم نقل بأنها لازالت تحتوى حتى الآن - على قسط من الصواب (قل أو أكثر) . وحسبنا أن ننظر إلى سائر الديانات التى طالما تمدّسَ بها البشر فى كل زمان ومكان ، لكى نتحقق من أنها جميعاً تشترك فى خاصية واحدة (على الأقل) ألا وهى الإيمان بحقيقة عليا تتجاوز نطاق العقل ، وتعدو دائرة الفهم . ففى العاطفة الدينية إحساس غامض بوجود قدرة فائقة للطبيعة هيئات للعقل البشرى أن يسّبر غورها أو أن يفص أسرارها . ولإذن فإن « الدين » ليس شيئاً مصطنعاً اخترعه العقل البشرى ، بوحى من نزوات خياله ، أو تحت تأثير مخاوفه وآماله ، بل هو وليد تأثير الأشياء على الإنسان ، بمعنى أنه رد فعل تلقائى للفكر والقلب البشريين ، استجابة لتأثير العالم الخارجى على الوجود البشرى . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى العلم : فإن العلم ليس ابتكاراً فائقاً للطبيعة تفتّق عنه ذهن الإنسان (كما وقع فى ظن أولئك الذين بالغوا فى تمجيدهِ ، وقالوا بأنه فى تعارض تام مع المعرفة العادية) ، بل العلم هو التجربة اليومية العادية نفسها ، وقد أصبحت - بفعل تطورها الطبيعى - أكثر دقة وأشد عمقاً وأعظم ترابطاً ، وأقدر على تجاوز حدود الإدراك الحالى ، من التجربة العامة المتبدلة . وإذن فإن للعلم والدين أصلاً واحداً مشتركاً ، ما دام المصدر الذى يرتد إليه كل منهما إنما هو عملية احتكاك العقل البشرى بالعالم أو تفاعله مع الطبيعة . وتبعاً لذلك فإنه قد يكون من خطئ الرأى أن نتساءل عن إمكان قيام « تعايش سلمى » بينهما : ما دام الواقع يشهد بأنهما قد عاشا دائماً جنباً إلى جنب ، وأنهما لا زالا يعيشان جنباً إلى جنب . حقاً إن العلم - فى الوقت الحاضر - قد يحاول فى بعض الأحيان النفاذ إلى المجال الخاص بالدين ، كما أن الدين قد يجور على العلم فيحاول

حل مشكلات لا يحلها إلا العلم ، ولكن من المؤكد مع ذلك أننا لو نفذنا إلى أعماق كل منهما لاستطعنا أن نجد أساساً مشتركاً تتلاقى عنده الحقيقة الدينية مع الحقيقة العلمية . ولا بدّ لمثل هذا الأساس المشترك من أن يكون بمثابة حقيقة مجردة إلى أعلى درجات التجريد ، حتى نضمن قيام ضرب من التوافق بين كل من الدين والعلم . فليس لنا أن نتوقف عند العقائد الدينية الجزئية ، أو عند الحقائق العلمية المحددة ، بل لا بدّ لنا من البحث عن أعم الحقائق وأكثرها تجريداً ، حتى يتسنى لنا التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية . ولما كان الدين والعلم واقعيتين كبيرتين تدخلان في تكوين عقل واحد بعينه ، وتستجيبان لمظهرين مختلفين من عالم واحد بعينه ، فإنه لا بدّ من أن يكون ثمة انسجام جوهريّ بينهما ، وبالتالي فإن أشد الحقائق تجريداً في الدين ، وأشد الحقائق تجريداً في العلم ، لا بدّ من أن تكون في خاتمة المطاف حقائق واحدة بعينها .

ثم تحدثنا اسبنسر في الفصل الثاني من كتابه عن «الحقائق الدينية القصوى» (Ultimate scientific ideas) فيبين لنا كيف أن جانباً كبيراً من اهتمام الدين قد انصرف إلى دراسة مشكلة «أصل العالم» . ولو أننا نظرنا إلى الحلول المختلفة التي قدمها لنا الأديان في كل زمان ومكان لهذه المشكلة ، لوجدنا أنها لا تكاد تخرج عن احتمالات ثلاثة : فإما أن نقول بأن العالم قديم قد وُجد منذ الأزل ، أو نقول بأنه قد وُجد من تلقاء نفسه ، أو نقول بأن قوة خارجية هي التي أوجدته . ولكننا لو أخضعنا هذه الحلول الثلاثة للنقد الفلسفي الدقيق لألفينا أنها جميعاً لا تخرج عن كونها آراء متهافئة لا تقبل التعقل : لأنها تنطوي على متناقضات أصلية هيئات للعقل أن يتكفل بحلها ! وسواء نسبنا إلى العالم «وجوداً ذاتياً» self-existence أم قلنا بأنه قد وُجد من تلقاء ذاته ، أم قلنا بأنه

من خلق قوة خارجية ، فإننا في كل هذه الحالات إنما نتصور إمكان وجود شيء يكون هو نفسه علة لذاته ! ولا تختلف النزعة التأليهية — في هذا الصدد — عن النزعة الإلحادية : لأن الواحدة منهما تقول بأن الله علة لذاته ، في حين أن الأخرى تقرر أن الكون هو الذي يمكن أن نقول عنه إنه علة لذاته . ومعنى هذا أن كلاً منهما تقول بنكرة «الوجود الذاتي» ، وكأن في استطاعة شيء ما أن يكون علة لنفسه ! وسواء قلنا بالإلحاد ، أم بوحدة الوجود ، أم بالتأليه : فإننا في هذه الحالات جميعاً إنما نهيى بفكرة لا سبيل إلى تصورها في الذهن على الإطلاق ، ألا وهي فكرة وجود شيء من تلقاء ذاته وجوداً قديماً أزلياً ! ولكن ، لما كانت فكرة «الوجود الذاتي» هي فكرة متناقضة تهدم نفسها بنفسها ، فإن هربرت اسبنسر يقرر أن العقل البشري المحدود لا يملك سوى رفض تلك المذاهب الدينية الثلاثة رفضاً باتاً . ولا يتوقف اسبنسر طويلاً عند اللاهوت التقليدي الذي ينسب إلى «المطلق» صفات «الوحدة» أو «الحرية» أو «الشخصية» أو «الخيرية» أو «العدالة» ، بل هو يقتصر على ترديد «نقد» هاملتون ومانسل لكي يبين لنا أن كل هذه الصفات إنما تفضي بنا في خاتمة المطاف إلى متناقضات جوهريّة لا يقبلها العقل ولا يُسيغها المنطق . وأما إذا كان لنا أن نبحث عن حقيقة جوهريّة تتفق عليها الأديان جميعاً — مهما كان من اختلاف عقائدها — ويتم عن طريقها الصلح بين العلم والدين ، فربما كان في وسعنا أن نقول إن «وجود العالم» بكل ما يشتمل عليه وما يحيط به — إنما هو سرّ يتطلب التفسير . فالعلم والدين مجمعان على القول بأن القوة التي يكشف لنا عنها الكون إنما هي قوة هائلة تتحدّى العقل وتستهيى بالمنطق !

ثم يعرج اسبنسر في الفصل الثالث من كتابه على موضوع «الأفكار العلمية القصوى» (Ultimate

(religious ideas) ، فيحاول أن يظهرنا على أن العلم ليس من البداهة والوضوح بما يتوهم الكثيرون ، وإنما هو مضطر إلى الاستعانة بالكثير من المفاهيم الغامضة التي لا سبيل إلى تفسيرها ، كالزمان والمكان والمادة والحركة والقوة وما إلى ذلك . وليس في استطاعة العقل البشري أن يستغنى عن أمثال هذه المفاهيم : فإنها أدوات ضرورية للبحث العلمي الذي يقوم على إرجاع الكيف إلى الكم . ولكننا لو حاولنا أن نتصور كل هذه المفاهيم العلمية في العقل تصوراً واضحاً ممايزاً ، لانتبهنا إلى مجموعة من المتناقضات التي لا يمكن أن يقبلها العقل ! ولننظر مثلاً إلى مفهومَي المكان والزمان : فهل نقول بأنهما مفهومان واقعيان موضوعيان ، أم نقول بأنهما مفهومان ذهنيان ذاتيان ؟ هذا ما يجيب عليه اسپنسر بقوله : إن العقل البشري عاجز تماماً عن تفهم حقيقة أمر كل من « المكان والزمان » ، وإن كان الشعور شاهداً بأنهما كائنان خارج الذهن - لا داخله - . واسپنسر يتوقف طويلاً عند حجج كانت في تصور « ذاتية المكان والزمان » ، لكي يبين تهافتها ، ولكنه يخلص من هذه المناقشة إلى استحالة تصور المكان والزمان تصوراً عقلياً واضحاً . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى المفاهيم العلمية الأخرى : كمفاهيم المادة ، والحركة ، والقوة : فإنها جميعاً تصورات غير قابلة للتعقل ، إن لم نقل بأنها - في جوهرها - أسرار دفينه هيات للعقل أن يسبر أغوارها . ويمضي اسپنسر إلى حد أبعد من ذلك ، فيقول إنه سواء اتجه العقل البشري بأنظاره نحو العالم الداخلي أم نحو العالم الخارجي ، فإنه لن يجد نفسه إلا بإزاء وقائع هيات له أن يتشككها على حقيقتها . حقاً إن هناك وقائع تقبل التفسير ، ولكننا كلما أوغلنا في التجريد . ألفينا أنفسنا بإزاء وقائع غامضة لا تقبل التفسير . وهذا هو معنى قول اسپنسر : « إن الأفكار العلمية التصوي إنما هي حقائق لا تقبل التفسير » . فليس في استطاعة

العقل أن يسبر غور الوقائع الموضوعية أو الذاتية ، بل هو مضطر إلى الاعتراف في النهاية بعجزه عن فض أسرار حقائق الوجود القصوى . وهنا تتجلى لنا عظمة العقل البشري وتفاهته في الآن نفسه : فإن للعقل قدرة فائقة على التحكم في التجربة ، ولكنه في الوقت نفسه عاجز تماماً عن السيطرة على كل ما يعدو نطاق التجربة . ولهذا فإن الفيلسوف يعلم حق العلم أن شيئاً ما لا يمكن أن يُعرف على حقيقته ، أو في صميم ماهيته ، معرفة تامة مطلقة ، ما دام من طبيعة العقل البشري التوقف عند الظواهر والاقتصار على معرفة العلاقات القائمة في التجربة .

وأما في الفصل الرابع من كتاب « المبادئ » ، فإن اسپنسر يحدثنا عن « نسبة كل معرفة » ، بعد أن أظهرنا في الفصول السابقة على استحالة وصول العقل إلى معرفة مطلقة . وهو يقرر هنا أن التجربة شاهدة على أن ثمة حقيقة مجهولة تكمن وراء شتى الظواهر ، وإن كان التحليل العقلي يقتادنا إلى البرهنة على استحالة إدراك مثل هذه الحقيقة . ومعنى هذا أن النتيجة التي يوصلنا إليها استقراؤنا للتجارب العامة والخاصة ، تتأيد أيضاً بدراستنا لطبيعة التفكير نفسه . وهناك سبيلان نستطيع عن طريقهما أن نثبت نسبة المعرفة : لأننا نستطيع أن ننظر إلى نتائج الفكر على نحو ما يتمثل في التعميمات العلمية ، كما أننا نستطيع أيضاً أن ننظر إلى عملية process التفكير نفسها على نحو ما يقوم بها الذهن في إدراكه للعلاقات القائمة بين الظواهر . ويبدأ اسپنسر بدراسة « نتائج الفكر » ، لكي يبين لنا أن العقلية العلمية تبدأ دائماً بدراسة بعض الوقائع العينية الخاصة ، ثم تحاول تفسير تلك الوقائع بإدراجها تحت وقائع أخرى أعم منها ، لكي لا تلبث أن تدرج هذه الوقائع العامة - بدورها - تحت وقائع أخرى أشد منها عمومية ، إلى أن تبلغ حقيقة أعم لا يكون في وسعها أن تهتدي إلى ما هو أعم منها . ولما

كان من الضروري للفكر أن يتوقف في سلسلة العلل والمعلولات. فإن العقلية العلمية لا بد من أن تجد نفسها بإزاء حقيقة لا تقبل التفسير.. نظراً لأنها تمثل واقعة عامة غير مشروطة. ومن هنا فإن التعميمات العلمية لا بد من أن تقنأنا في نهاية الأمر إلى تعميم مطلق لا يقبل الفهم !

ولو أننا عمدنا الآن إلى دراسة « عملية التفكير » ذاتها ، لوجدنا أن الطابع النسبي للمعرفة البشرية هو حقيقة تشهد بها طبيعة التفكير البشرى . وهنا يهيب هربرت اسپنسر بالأدلة التي استند إليها سلفه السير وليم هاملتون في إثبات استحالة تصور المطلق ، فيقرر أن كل محاولة يقوم بها العقل من أجل تصور المطلق أو اللامتناهى لا بد أن تنتهى في خاتمة المطاف إلى تعيينه أو تحديده . وبالتالي فإنها لا بد من أن تحول إلى « نسبي » أو « متناه » . والواقع أن كل فعل من أفعال الشعور لا يمكن أن يصبح فعلاً واضحاً متميزاً . اللهم إلا إذا توافرت له عناصر ثلاثة ألا وهي : التمايز ، والعلاقة . والتشابه . ومعنى هذا أنه إذا أريد لأية حالة ذهنية أن تستحيل إلى فكرة أو معرفة . فإنه ليس يكفي لهذه الحالة الذهنية أن تصبح متميزة أو منفصلة (من حيث النوع أو الكيف) عن كل ما تقدم عليها من حالات ذهنية سابقة . وإنما لا بد لها أيضاً من أن تكون شبيهة أو مماثلة (من حيث النوع أو الكيف) لبعض الحالات الذهنية التي سبق لنا إدراكها من قبل . ولهذا فإن المعرفة لا تكون ممكنة - في رأى اسپنسر « اللهم إلا إذا اقترنت بعملية « تعرف » recognition تكون مصاحبة لها . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأننا لا نعرف الشيء معرفة تامة اللهم إلا إذا كان في وسعنا أن نشبهه (من بعض الوجوه أو من كلها) بشيء أو أشياء أخرى سبق لنا إدراكها . وأما إذا لم تكن للشيء أية صفة مشتركة تجمع بينه وبين أى شيء آخر سبق لنا إدراكه ، فإن

مثل هذا الشيء لا بد من أن يظل لغزاً منيعاً أو سرّاً مجهولاً يخرج تماماً عن حدود المعرفة .

ولو أننا طبقنا هذه الحقيقة على ما اعتاد الناس تسميته باسم « العلة الأولى » أو « اللامتناهى » أو « المطلق » ، لوجدنا أنه هيهات للعقل أن يدرك « المطلق » مادامت كل معرفة تفترض اختلافاً أو شياً ، والمطلق - بحكم تعريفه - هو ما ليس كمثل شيء ! ومعنى هذا أنه لما كان « المطلق » مما يستحيل تصنيفه أو تشبيهه أو مقارنته بأى شيء آخر ، فإن من العبث أن ندرجه تحت أية مقولة - كائنة ما كانت - ، لأننا عندئذ إنما نضعه جنباً إلى جنب مع ما هو بطبيعته نسبي أو مشروط . وقصارى القول أنه لما كان الفكر يتضمن بالضرورة العلاقة relation والتمايز difference والتشابه likeness فإنه لا سبيل لنا مطلقاً إلى تعقل « اللامتناهى » أو « المطلق » أو « اللامشروط » The Unconditioned ، مادام من المستحيل أن يوجد شيء خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه .

ولو أننا صوّبنا أنظارنا إلى « علاقة الذهن بالعالم » لكان في وسعنا أيضاً أن نتوصل إلى نتيجة مماثلة . وذلك لأنه لما كانت « الحياة » عبارة عن توافق مستمر أو تكيّف متصل للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية ، فإن ما نسميه باسم « الحقيقة » إنما هو تحقق التطابق التام بين العلاقات الذاتية والعلاقات الموضوعية : بحيث يتم للفعل البشرى ضرب من النجاح أو التوفيق ، فتستمر الحياة على قيد البقاء . وأما « الخطأ » الذى يَشْعِدُ معاً معه مثل هذه التطابق الدقيق ، فإنه لا بد من أن يؤدي إلى الفشل ، وبالتالي إلى الموت . وما دامت « الحياة » لا تخرج عن كونها تكيّفاً للذهن مع العالم ، أو توافقاً للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية ، فإنه هيهات لنا أن ندرك « الذهن » في ذاته ، أو « العالم » في ذاته . ولا غرابة

في ذلك : فان كل فعل من أفعال المعرفة إنما هو علاقة تنشأ في الشعور بين بعض الحالات الذاتية من جهة ، وبعض القوى الموضوعية من جهة أخرى . وليست نسبية المعرفة سوى النتيجة الضرورية التي تترتب على كون المعرفة علاقة تنشأ في الوعي أو الشعور ، استجابة لعلاقة قائمة في البيئة أو الوسط الخارجي . وما دامت « عملية التفكير » إنما هي عملية « ربط » ، فان « الفكر » لا يمكن أن يعبر إلا عن مجموعة من « العلاقات » .

هذا إلى أن المعرفة التي نحن مُيسِّرون لها إنما هي بالضرورة تلك المعرفة النافعة أو المفيدة لنا في حياتنا العملية . فنحن لانعرف القوى الخارجية التي تؤثر علينا إلا بقدر ما هي نافعة أو مفيدة لنا . وتبعاً لذلك فاننا نعرف الظواهر في توافقها وتتابعها ، دون أن نتمكن من معرفتها قط في ذاتها . وما دام المهم — بالنسبة إلينا — إنما هو تحقق ضرب من التوافق بين « الأفعال الداخلية » و « الأفعال الخارجية » ، فإن أقصى ما تطمح إليه المعرفة البشرية إنما هو إدراك أسباب هذا التوافق . وأما معرفة الأشياء في ذاتها ، فهذا ما يعدو نطاق كل معرفة بشرية نسبية . وليس يكفي أن نقول إن كل تحليل لأفعالنا الحيوية لابد من أن يكشف لنا عن استحالة معرفة الأشياء في ذاتها ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن مثل هذه المعرفة — حتى لو كانت ممكنة — لن تكون إلا معرفة عقيمة لا فائدة منها ولا طائل تحبها !

ولكن* ، هل يكون معنى هذا أن نسلّم مع هاملتون بأن « المطلق » هو مجرد « سائب » لكل قابلية للإدراك ، وكأنّ معناه معنىّ معدولٌ سلبيّ لا ينطوي على أية حقيقة إيجابية ؟ أو بعبارة أخرى : هل نقول بأن « المطلق » ليس موضوعاً لأي فكر أو لأي شعور ، بل هو مجرد انعدام لشئ الشروط التي يكون الشعور أو الوعي ممقتضاها ممكناً ؟ — هذا ما يجيب عليه هربرت

اسبنسر بالنفي : فإن هناك إلى جانب الوعي المحدّد الذي يصوغ المنطق قوانينه ، وعياً آخر غير محدّد : indefinite هيئات لنا أن نصوغه . فهناك إذن إلى جانب الأفكار التامة ، والأفكار الناقصة التي تقبل التام ، أفكاراً أخرى يستحيل علينا أن نستكملها ، وإن كانت مع ذلك أفكاراً حقيقية ، بمعنى أنها آثارٌ سويةٌ للذهن البشري . والحق أننا حينما نقرر أنه ليس في وسعنا أن نعرف « المطلق » ، فإننا نحكم ضمناً بأن هذا المطلق موجود . ومعنى هذا أن في صميم إنكارنا لقدرتنا على معرفة « المطلق » اعترافاً ضمناً بوجود هذا « المطلق » . وهذا وحده دليل كاف على أن « المطلق » الذي حكمنا بعجزنا عن معرفته ، كان ماثلاً أمام أذهاننا ، لا باعتباره عدماً ، بل باعتباره « شيئاً » . وبالمثل يمكننا أن نقرر أنه لما كان « الشئ في ذاته » هو الطرف المقابل لـ « ظاهرة » ، فإنه يستحيل علينا أن نقول بأن معرفتنا هي مجرد معرفة بالظواهر ، دون أن نقرر في الوقت نفسه أن ثمة « شيئاً في ذاته » أو « وجوداً حقيقياً » هي منه بمثابة المظهر الخارجي ، مادام من المستحيل علينا أن نتعقل « الوجود الظاهري » دون أن نتعقل في الوقت نفسه « الوجود الحقيقي » .

وأما الزعم بأن « المطلق » أو « اللامشروط » أو « اللانسي » إنما هو مائل في الشعور بوصفه مجرد « سلب » أو « نفي » negation ، فإنه زعم خاطئ يجعل من المستحيل علينا أن نتصور العلاقة بينه وبين « النسبي » : لأن واحداً من حدّي العلاقة سيكون في هذه الحالة غائباً عن الشعور . وحين تصبح « العلاقة » غير قابلة للفهم ، فإن « النسبي » نفسه سيكون عندئذ غير قابل للفهم ، نظراً لانعدام أحد حدّي التناقض . وتبعاً لذلك ، فإن تصورنا للمطلق أو « اللامتناهي » أو « اللامشروط » ليس مجرد تصور سلبي ، بل هو في صميمه تصوّر « إيجابي »

محض : وإن كان هذا التصور -- بطبيعته -- لا بد من أن يظل « تصوّراً » ناقصاً غير محدد indefinite ويأخذ هربرت اسپنسر النتائج التي توصل إليها في هذا الفصل فيقول إن هاملتون ومانسل محقان حين يذهبان إلى القول باستحالة فهم « المطلق » ، ولكنهما يخطئان حين يعتقدان أن معنى « المطلق » معنى سببي معدول . وآية ذلك أنه يستحيل علينا أن نقول بأن معرفتنا لا تنصب إلا على الظواهر ، دون أن نتصور في الوقت نفسه وجود « موجود » تكون هذه الظواهر ممثلة له . ففي صميم قولنا بأن كل معرفة إنما هي مجرد معرفة نسبية تأكيداً لوجود « المطلق » أو « اللانسي » . ولما كان تفكيرنا بطبيعته تفكيراً ترابطياً يقوم على العلاقات : فإن « النسبي » نفسه سرعان ما يصبح غير قابل للتصور ، إن لم نتصور وجود علاقة بينه وبين حد آخر « مطلق » أو « غير نسبي » ، وإلا لأصبح هو نفسه « المطلق » وهذا تناقض ! وقصارى القول أنه لا بد من افتراض وجود شيء ثابت يكمن خلف شتى الأعراض المتغيرة ، دون أن يكون من الضروري لهذا الشيء أن يكون معيناً أو قابلاً للتحديد . وهكذا يخلص اسپنسر إلى القول بأن قوانين الفكر التي تحظر علينا تكوين تصوّر عن موجود « مطلق » هي بعينها التي تحظر علينا استبعاد هذا التصور .

ثم ينتقل هربرت اسپنسر في الفصل الخامس من كتابه إلى مشكلة « التوفيق بين الدين والعلم » ، فيتساءل قائلاً : « إذا كان كل من الدين والعلم يُسلم بوجود « مبدأ مطلق » هيات لنا أن نسبغ غوره ، أو « حقيقة عليا » يستحيل علينا أن نزيج النقاب عن أسرارها ، فمن أين نشأ إذن ذلك التعارض المزعوم بين الدين والعلم ؟ ... الحق أن الدين قد أدّى - ولا زال يؤدي - دوراً هاماً في حياة البشر : لأنه قد حال بينهم - ولا زال يحول بينهم -

وبين الاستغراق الشام في « النسبي » أو « المباشر » The immediate . فالدين قد أيقظ شعور البشر وجعلهم يحسّون بوجود شيء يمتد فيما وراء الإدراك الحسيّ المباشر . ولكن الأديان قد حاولت أن تصف تلك « الحقيقة العليا » ببعض الصفات البشرية أو الخصائص الطبيعية ، فلم تثبت أن هبطت بالعقيدة الدينية الكبرى القائلة بوجود « المطلق » إلى مستوى الخرافات ، أو الأساطير ، أو الخزعبلات ! وليس من شك في أن « العلم » هو الأداة الفعالة التي أسهمت في تنقية الدين من أمثال هذه الشوائب ؛ وإن كان الدين نفسه قلما يعترف بهذا الجميل الكبير الذي يدين به للعلم ! وآية ذلك أن العلم حين كشف عن وجود نظام مستقر في الطبيعة ، فإنه قد أسهم بذلك في القضاء على فكرة « الفوضى » أو « الاضطراب » disorder التي تكمن من وراء شتى الخرافات الدينية . ولما كانت التجربة العلمية قد أثبتت أن التغيرات المتشابهة في الطبيعة تحدث دائماً آثاراً متشابهة ، فقد بدأت تختفي من ذهن البشر فكرة وجود قوى مُشَخَّصة تخضع الطبيعة لمشيئاتها المتقلّبة ! وهكذا جاءت فكرة « القانون العلمي » فقربت ذهن البشر من الحقيقة العامة أو المبدأ المجرد ، ونأت به عن النزعة الشخصية الزائفة ، وعملت في الوقت نفسه على تنقية العقيدة الدينية من شتى العناصر « اللادينية » التي امتزجت بها . واسپنسر يعترف بأن العلم نفسه قد مرّ خلال مراحل تطوره بالكثير من الأزمات ، فكانت الظواهر الطبيعية تُفسّر على غرار الوقائع النفسية ، كما حدث مثلاً قديماً حينما كان العلماء يظنون أن « الطبيعة تجزع من الخلاء » ، أو أن ثمة نفساً حية تشيع في العالم المادّي ، كما كان بعض العلماء يتوهمون أن في استطاعة العقل أن يتوصل إلى معرفة أسمى القوى الكامنة في الطبيعة ، فكانت أمثال هذه النزعات

« غير العلمية » unscientific هي المسؤولة عن اصطدام العلم بالدين . ولكن مهما كان من أمر تلك العثرات التي تردّى فيها كل من الدين والعلم - أثناء تطورها - فإن من المؤكد أنه ترقى المعرفة البشرية قد اقترن بتآزر هذين القطبين الهامين من أقطاب النشاط الحضارى خصوصاً وأن تطور العلم قد دنا به من فكرة « الحقيقة المغلقة » التي يقول بها الدين ، فكان العلم بذلك نصيراً للدين ، وعاملاً هاماً في المحافظة على نقاء العقيدة الدينية الكبرى من شتى شوائب التشبيه أو التخصيص .

وأما تلك المحاولات المتكررة التي طالما بذلها رجال اللاهوت في سبيل وصف « المطلق » أو « الحقيقة العليا » ببعض الصفات ، كأن يقولوا مثلاً إن المطلق « خير » أو « عادل » ، أو « رحيم » أو « قادر على كل شيء » أو ما إلى ذلك ، فإن اسپنسر لا يرى فيها سوى انتقاص من قدر تلك « الحقيقة المجهولة » التي لا وجه للقياس بينها وبينها على الإطلاق ! ولكن الظاهر أن البشر - في كل زمان ومكان - قد تصوروا أن أعلى صورة من صور العبادة إنما هي تلك التي يوحّدون فيها بين ذواتهم من جهة ، وموضوع عبادتهم من جهة أخرى . ولعلّ هذا هو السبب في أن كثيراً من الفلاسفة قد ذهبوا إلى اعتبار الله حقيقة مُشخّصة وكأن « المطلق » لا بدّ من أن يكون على صورتنا ومثالنا ! ويُقال إن أحد الملوك صرح يوماً بأنه كان يودّ أن يشهد عملية الخلق ، لأنه لو كان حاضراً ، لتقدم ببعض النصائح الثمينة ! ولكن ربما كان هذا الملك - في رأى اسپنسر - أشدّ تواضعاً من أولئك اللاهوتيين الذين يصفون علاقة الخالق بالخلقة ، ويحدّدون شروط الفعل الإلهي ، ويتحدّثون عما كان الله يفعل قبل خلق العالم ! حقاً إنه كثيراً ما يقع في ظننا أننا نُعلّي من شأن الجوهر الإلهي حينما ننسب إليه صفات كالشخصية ، والحرية ، والخيرية ، والحبّة ، والقُدرة المطلقة (أو ما إلى ذلك من صفات) ،

ولكن من المؤكد أن الاعتراف بعجز العقل عن فهم السر الإلهي وإدراك غاية الوجود إنما هو أقرب إلى الديانة الحقيقية - فيما يقول اسپنسر - من سائر التصورات اللاهوتية التي تهبط بالله إلى مستوى البشر ! (anthropomorphous)

وأما إذا اعترض البعض على تصور اسپنسر للحقيقة الإلهية بقولهم : « إنك تقدم لنا تجريداً محضاً لا سبيل إلى تصويره ، بدلاً من ذلك الموجود الحقيقي الذي نشعر نحوه ببعض المشاعر » ، كان رد اسپنسر على هذا الاعتراض أن الانتقال من مرحلة الإيمان الساذج إلى مرحلة الإيمان العميق لا بدّ من أن يقترن بضرب من التمرّد ! فالناس يعز عليهم دائماً ألا يكون « المطلق » كائناتاً مُشخّصة يستطيعون أن يتعاطفوا معه ، ولكن ترقى الوعي البشرى لا بدّ من أن يقترن بالخروج من مرحلة « التشبيه » إلى مرحلة « التنزيه » أو « التجريد » ... وحسبنا أن ننظر إلى تاريخ التطور الديني ، لكي نتحقق من أن البشر قد حاولوا دائماً أن يهتدوا إلى نوع « الوجود » الذي يمكن أن يلائم « الحقيقة الإلهية » ، فكانوا يجدون أنفسهم دائماً بإزاء « رموز » هيئات لها أن تكافئ طبيعة ذلك « الموجود » . ومن هنا فقد اقترن التطور الديني بعملية تنقية مستمرة ظل العقل البشرى يقوم بها عبر العصور محاولاً دائماً نبذ الخيالات الزائفة واستبعاد التصورات الخاطئة ، من أجل الوصول إلى التصور المكافئ أو الفكرة الملائمة ، ولكن دون جدوى ! وهكذا ظل العقل يحاول معرفة « المطلق » ، فلا يصل في خاتمة المطاف إلّا إلى زيادة الاقتناع باستحالة هذه المعرفة ، حتى لقد تحقق الفكر الديني الحقيقي من أن أعلى حكمة يمكن أن يفرضها علينا موقفنا البشرى هي التسليم بوجود « حقيقة مجهولة » تكمن وراء سائر الظواهر ، دون أن يكون في وسع العقل الإنساني سبر غورها أو إزاحة النقاب عنها .

ولما كان من الضروري لكل عقيدة دينية تريد أن تنزع احترام الناس أن تكون ملائمة لروح العصر ، فإن من واجبنا — فيما يقول اسپنسر — أن نعمل على تطوير ديانتنا الحالية ، بحيث نجعلها أعمق تنزيهاً ، وأكثر تجريداً ، وأشد عمومية . وإذا كان العلم قد أظهرنا على أن ماهية الوجود الحقيقي تمثل « حقيقة مجهولة » لا سبيل إلى إدراكها ، فإن من واجبنا أن نتخذ من الإيمان الدينى أداة فعالة لزيادة إحساسنا بسر الوجود . وهل كان الدين يوماً إلا مجرد تعبير عن إحساس الإنسان بتلك القوة العظمى التى تكمن من وراء شتى الظواهر ؟ أو هل استطاع العلم — فى عصرنا الحاضر — أن يزيح النقاب عن سر الوجود . حتى نقول إنه قد خلع الدين عن عرشه ؟ إذن فلتكن نقطة تلاقى الدين والعالم هى هذا التواضع العميق الذى يفرضه على العقل البشرى اعترافه بوجود « حقيقة مجهولة » تفوق كل إدراك بشرى !

ب — « المعلوم » : The Knowable (أو الحقيقة القابلة للمعرفة) : —

إذا كانت دراستنا السابقة للأفكار العلمية القصوى والأفكار الدينية القصوى قد أظهرتنا على وجود « حقيقة مجهولة » هبات لنا أن ندركها ، فربما كان من واجبنا الآن أن نتساءل عن تلك « الحقيقة المعلومه » التى يستطيع العقل الإحاطة بها . ولما كنا قد تحققنا فيما سلف من أن الصورة الكلية الشاملة للفكر البشرى إنما هى « عملية الربط » أو « إقامة العلاقات » . فليس بدعاً أن تكون مهمة الفلسفة هى العمل على تحقيق ضرب من « الترابط » بين سائر النتائج الجزئية التى توصلنا إليها مختلف العلوم . والواقع أننا لو عمدنا إلى مقارنة شتى التصورات المختلفة للفلسفة بعضها ببعض الآخر . مستبعدين ما بينها من أوجه اختلاف . لوجدنا أنها تشتمل جميعاً على اعتراف ضمنى بأن الفلسفة هى

المعرفة الموحدة تمام التوحيد . فعلى حين أن المعرفة العامة معرفة خالية تماماً من كل وحدة ، وعلى حين أن المعرفة العلمية معرفة موحدة جزئياً . نجد أن المعرفة الفلسفية هى المعرفة الموحدة إلى أعلى درجة . وتبعاً لذلك فإن مهمة الفلسفة هى تحقيق ضرب من « الرحدة » بين شتى المعارف العلمية المتناثرة ، من أجل الوصول إلى « القانون العام » الذى ينتظم كافة التجارب الإنسانية على اختلاف ألوانها فى وحدة متسقة متماسكة .

وينتقل هربرت اسپنسر بعد ذلك إلى الحديث عن مُعطيات data الفلاسفة فيستعرض أهم الافتراضات الأولية التى يستند إليها كل تفكير فلسفى . وربما كان الافتراض الأول الذى يسلم به ضمناً كل مذهب فلسفى هو أن فى وسع العقل البشرى أن يقيم ضرباً من التمييز بين المظاهر المتشابهة والمظاهر المتباينة فى الطبيعة . ومعنى هذا أن المعرفة الفلسفية تفترض قدرة العقل على التمييز بين أوجه الخلاف وأوجه التشابه فى الظواهر . والثقة فى قدرة العقل على تبين أوجه الشبه وأوجه الاختلاف إنما هى إيمان بقدرة العقل على الوصول إلى المعرفة فى نطاق التجربة . ولئن كان من الجائز للعقل أن يخطئ فى تبين أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين بعض الحالات الشعورية . إلا أن من طبيعة المعرفة الفلسفية أنها تُحلل الفحص التقلى الدقيق : محل الحكم السريع المتعجل . وبيت القصيد هنا أن عملية التفكير لا بد من أن تتحقق على هيئة شعور بالتشابه أو الاختلاف . وثبات هذا الشعور بالتشابه أو الاختلاف إنما هو ضماننا الأخير لصحة قيام هذا التشابه أو ذلك الاختلاف فى صميم العالم الخارجى . ولكننا لا نستطيع أن نضع كل هذه الظواهر الشعورية على قدم المساواة . بل لابد لنا من أن نفرق بين الانطباعات impressions والأفكار ideas . على أساس أن الأولى تمثل حالات شعورية

قوية ناصعة ، في حين أن الثانية تمثل حالات شعورية ضعيفة باهتة . ولسنا نريد أن نتوسع في شرح هذه الفروق التي طالما أفاضت في تفسيرها الفلسفة الإنجليزية الحديثة ، وإنما حسبنا أن نقول إن كل حياتنا الشعورية شاهدة على ضرورة التفرقة بين « الذات » و « الموضوع » ، أو بين « الأنا » و « اللاأنا » . أو بين « الشعور » و « العالم الخارجي » . وسواء أكانت حالاتنا الشعورية قوية ناصعة . أم ضعيفة باهتة ، فإنها في كلتا الحالتين لا بد من أن تكون صادرة عن تلك « الحقيقة الخارجية » . أو ذلك « اللاأنا » ، أعني أنها لا بد من أن ترتد إلى عوامل موضوعية خارجية مستقلة عن وجود « الشعور الذاتي » أو « الأنا » .

ثم يعرض اسپنسر بعد ذلك للدراسة بعض المفاهيم العلمية ، فيتوقف أولاً عند مفهوم « المكان والزمان » ، لكي يبين لنا أنهما مفهومان مشتقان — على سبيل التجريد — من نوعين من العلاقة ، ألا وهما علاقة التتابع أو التوالي sequence وعلاقة التواجد أو المعية co-existence . ومعنى هذا أن ما نسميه باسم « الزمان » إنما هو الاسم المجرد لشيء أنواع التعاقب ، في حين أن ما نسميه باسم « المكان » إنما هو اللفظ المجرد الذي يشير إلى شيء ضروب المعية . والزمان والمكان متولدان — مثلهما في ذلك كمثل باقي المجردات — عن عيِّنِيَّات concrete أو « مُشَخَّصَات » أخرى ، وإن كان تنظيم الخبرات في حالة المكان والزمان ، قد تحقق عبر فترة طويلة من التطور الذهني . ولكن المهم هو أن شعورنا بالمكان إنما هو شعور بالأوضاع الموجودة في حيز مشترك ، أعني أنه شعور بالمعية أو « التواجد » . هكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى شعورنا بالزمان : إنه شعور بالأحداث المتعاقبة في سلسلة متوالية من علاقات ، بمعنى أنه شعور بالتوالي أو « التعاقب » .

وينتقل اسپنسر بعد ذلك إلى مفهوم « المادة » ، فيحاول أن يرجعه — بالمثل — إلى أصل تجريبي ، بحجة أن أبسط صورة لإدراك المادة هي تلك التي نجد أنفسنا فيها بإزاء أوضاع متحيزة ذات مقاومة . ومفهوم « المقاومة » resistance هنا هو الذي يميز تصورنا للمادة عن تصورنا للمكان : فإننا حيناً نتصور أي جسم من الأجسام إنما نتصوره محاطاً بأسطح ذات مقاومة ، ومكوّناً من أجزاء تملك هي الأخرى صفة المقاومة . ولو أننا جردنا الجسم من ضروب المقاومة التي ينطوي عليها ، لاختفى شعورنا بالجسم . تاركاً وراءه مجرد شعور بالمكان . حقاً إن للمادة أيضاً صفة الامتداد extension ، ولكن هذه ليست إلا صفة ثانوية ، بالقياس إلى صفة « المقاومة » التي يعتبرها اسپنسر خاصية أولية . والسبب في ذلك أن فكرة « المقاومة » هي التي تسمح لنا بالتمييز في الشعور بين « الامتداد المتحيز » (أو المشغول) — ألا وهو الجسم — وبين « الامتداد غير المتحيز » (أو غير المشغول) — ألا وهو المكان — فليس بدعاً أن تكون لهذه الفكرة أولوية أو صدارة على كل ما عداها من الأفكار الأخرى .

وأما فكرة « الحركة » فإنها — في رأى اسپنسر — مجرد فكرة لاحقة ترتبت على تجاربنا الأولى عن « القوة » force . والواقع أن شعورنا بقوتنا الذاتية في الجهد العضلي هو الأصل في إحساسنا بحركة أجسامنا . وبمعنى هذا أن حركات الأعضاء المختلفة التي يتركب منها جهازنا العضوي (بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر) إنما هي الأصل في إحساسنا بالحركة ، إن لم نقل بأنها الأصل في شعورنا بالقوة . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن إحساسات « التوتر العضلي » هي المصدر الأول الذي انبعث منه شعورنا بالحركة . واسپنسر لا يجد حرجاً في أن يرجع شيء الأفكار العلمية — بما فيها مفاهيم المكان والزمان

والمادة والحركة - إلى مفهوم « القوة » . صحيح أن هذه الأفكار هي - في الظاهر - مُعْطَيَات عقلية ضرورية ، ولكن التحليل السيكولوجي الدقيق يظهرنا على أن كل هذه الأفكار إنما هي تجريدات مستخلصة من خبراتنا المتعلقة بالقوة ، أعني من إحساساتنا بالتوتر العضلي والمناومة الموضوعية . وتبعاً لذلك فإن « القوة » - في رأى اسپنسر - إنما هي الفكرة النهائية أو المعنى الأقصى الذى تفضى بنا إليه دراستنا لشيء « الأفكار العلمية القصوى » .

والحق أن الشعور البشرى إنما يتكوّن من مجموعة من التغيرات ، وهذه التغيرات إنما هي مجرد مظاهر لما لدينا من « قوة » . وعلى الرغم من أن « القوة » التى نُحَدِّثُ بمقتضاها كل ما نحققه من مظاهر تغير ، إنما هي بطبيعتها قوة نسبية محدودة ، إلا أنها ترمز - بمعنى ما من المعانى - إلى علة سائر التغيرات بصفة عامة ، وبالتالي فإنها معالول مشروط لعلّة أخرى غير مشروطة . وحينما نتأمل فكرة « القوة المحضة » pure Force فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى تصور « قوة مجهولة » تكون بمثابة الحدّ المقابل للقوة المعلومّة . وليس يكفى أن نقول إن « الظاهرة » و « الشيء في ذاته » وجهان لحقيقة واحدة ، أو جانبان لتغير واحد ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن « القوة » التى ننسب إليها صفة الدوام أو الاستمرار إنما هي تلك « القوة المطلقة » التى نشعر بها شعوراً غير محدّد ، بوصفها الحدّ الضرورى المقابل للقوة المعروفة لدينا . وإذا كان اسپنسر يتحدث هنا عن « ثبات القوة » Persistence of Force فذلك لأنه يعنى بالفعل أن هناك « علة كبرى » تتجاوز معرفتنا وتعلو على فهمنا : وهى العلة الوحيدة التى تتمتع بالثبات أو الدوام . ومعنى هذا أن القول بوجود « علة ثابتة » إنما هو تقرير لوجود « حقيقة لامشروطة » ليس لها بداية ولا نهاية . وإذن فإن الحقيقة الوحيدة

التي تعدو طور التجربة - وإن كانت في الوقت نفسه كامنة من خلفها - إنما هي « ثبات القوة » . وليست هذه الحقيقة دعامة التجربة فحسب ، بل هي دعامة كل تنظيم علمي للتجارب أيضاً .

واسپنسر يستنتج من ثبات القوة (أو استمرارها) ثبات العلاقات القائمة بين القوى (أو استمرارها) ، أعني اطراد القانون . والواقع أن النتيجة العامة القائلة بأن هناك ارتباطات (أو علاقات) ثابتة بين الظواهر ليست مجرد نتيجة مستخلصة عن طريق الاستقراء فقط - كما وقع في ظن الكثيرين - بل هي أيضاً نتيجة مستخلصة عن طريق الاستنباط (من مبدأ ثبات القوة) . ويمضى اسپنسر إلى حدّ أبعد من ذلك فيستنتج من هذا المبدأ نفسه نتيجة أخرى ألا وهي تحوّل القوى وتكافؤها . ولا تصدق هذه النتيجة على القوى الطبيعية وحدها ، بل هي تصدّق أيضاً على العلاقة القائمة بين القوى الجسمية والقوى النفسية . وهو يقول في هذا بصريح العبارة « إن قانون التحوّل metamorphosis الذى ينطبق على القوى الطبيعية ، ينطبق أيضاً على العلاقات القائمة بين القوى الجسمية (أو العضوية) والقوى النفسية (أو الذهنية) . ومعنى هذا أن مظاهر « الحقيقة المجهولة » التى نسميها باسم الحركة ، والحرارة ، والنسوء ، والتشابه الكيماوى ... الخ تقبل التحوّل أيضاً إلى تلك المظاهر الأخرى (للحقيقة المجهولة التى نسميها باسم الإحساس . والانفعال ؛ والتفكير) إن لم نقل بأن هذه - بدورها - تقبل التحوّل (إلى أشكال بطريقة مباشرة أم بطريقة غير مباشرة) إلى أشكال الأصلية » . وإذن فليس يكفى أن نقول إن القوى لا يمكن أن تنشأ من العدم . أو أن تهوى إلى العدم وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن القوى التى تصبح ظاهرة إنما تتجلى نتيجة لاختفاء قوى أخرى معادلة لها كانت موجودة من ذى قبل .

ثم ينتقل اسپنسر إلى دراسة « اتجاه الحركة »

فبين لنا أن القانون الذى يحكم حركات الأجرام السماوية وشئى التغيرات التى تجرى على قدم وساق فوق سطح الأرض ، بل وسائر الأفعال العضوية والأفعال الفائقة للمستوى العضوى ، إنما هو القانون الذى ينص على أن الحركة تسير فى اتجاه « المقاومة الأقل » least resistance أو فى الاتجاه الذى تفرضه عليها « القوة الأكبر » . ومعنى هذا أننا لو افترضنا وجود قوتين متعادلتين ومتعارضتين ، فإن الحركة فى هذه الحالة لا يمكن أن تتولد على الإطلاق . وأما إذا افترضنا وجود قوتين متعارضتين ولكنهما ليستا متعادلتين ، فإن الحركة لا بد من أن تتولد فى اتجاه « القوة الأعظم » . وأما إذا كانت القوتان غير متعادلتين وغير متعارضتين فإن الحركة تنشأ فى اتجاه حاصل القوتين . ومعنى هذا أن الحركة تتجه دائماً إما فى اتجاه المقاومة الضعيفة ، أو فى اتجاه السحب القوى ، أو فى الاتجاه المتولد عن هذين العاملين معاً .

ويعرض اسپنسر بعد ذلك لدراسة « إيقاع الحركة » rhythm of motion فبين لنا أن كل الحركات — سواء أكانت حركات الكواكب فى مداراتها ، أم حركات الجزيئات الأثرية فى تموجاتها ، أم حركات اللسان فىذبذباته اللفظية ، أم حركات الأسعار فى ارتفاعها وانخفاضها — إنما تتعاقب دائماً على شكل « فعل » و « رد فعل » . والسبب فى تناوب الفعل ورد الفعل بين القوى هو أن هناك « قوى متنازعة » antagonistic موجودة فى كل مكان جنباً إلى جنب . ولما كانت « القوة » ثابتة فى العالم ، فإن هذا الانعكاس المستمر للقوى بين الحدود (أو الأطراف) إنما هو نتيجة حتمية لامناص منها . ومعنى هذا أن كل ما فى العالم من حركات إنما يخضع لهذا الإيقاع المنتظم الذى يجعل لكل فعل رد فعل يترتب عليه ، ويعمل على استمرار الحركة الأصلية فى اتجاه جديد . ولولا تعارض القوى العاملة فى الطبيعة ، لما كان ثمة موضع للحديث عن أى « إيقاع » .

... بيد أن كل هذه الحقائق التى انتهينا إليها حتى الآن لا تخرج عن كونها مجرد « حقائق تحليلية » عرفناها بطريقة جزئية غير مترابطة ، فى حين أن الفلسفة إنما تنشئ المعرفة التركيبية التى توحد بين شئى الحقائق فى نسق كلى شامل . فكيف السبيل إلى بلوغ ذلك « المركب الشامل » universal synthesis الذى يسمح لنا بصياغة القانون العام للصيرورة الكونية ككل ؟ ... « لقد رأينا — فيما يقول اسپنسر — أن المادة لا تقبل الفناء ، وأن الحركة مستمرة ، وأن القوة ثابتة ؛ وكذلك رأينا أن القوى — فى كل مكان — خاضعة للتحويل ، وأن الحركة تتبع دائماً خط أضعف مقاومة ، وأنها إيقاعية على الدوام ؛ فلم يبقَ علينا الآن سوى أن نبحث عن تلك الصيغة الثابتة التى يمكن أن تعبر عن النتائج المشتركة لكل هذه الأفعال المبيئة فيما سلف على هذه الصورة المنفصلة غير المترابطة » . ولا شك أن القانون الذى سيكون فى وسعه أن يوحد كل هذه الحقائق التحليلية المنفصلة لا بد من أن نجى معبراً عن تأزر شئى العوامل ، بحيث يفسر فى وقت واحد سائر العوامل المتقدمة على حدوث الظاهرة الواحدة ، وسائر العوامل المترتبة على حدوثها ، موحداً بينها فى نسق واحد متكامل . وحينما تضطلع الفلسفة بمهمتها القصوى كأداة للتوحيد unification ، فإنها لا بد من أن تجد فى « قانون التطور » ذلك القانون الكلى الشامل الذى يستطيع وحده أن يفسر لنا تاريخ الكائنات جميعاً — من بدء ظهورها حتى انحلالها — . وتبعاً لذلك فإن مهمة الفلسفة هى البرهنة على صحة قانون التطور استقراءياً وقياسياً معاً .

والحق أننا لو نظرنا إلى أية ظاهرة من الظواهر لوجدنا أن لها تاريخها الخاص : فهى تظهر إلى عالم الوجود ، لكى لا تلبث أن تنمو وتتطور ، إلى أن تنحل يوماً وتختفى من عالم الوجود ... وكل شئ فى

الوجود إنما يبدأ على شكل ظاهرة بسيطة ، ثم سرعان ما تلثم حول هذا الشيء ظواهر أخرى ، فيتركب من مجموعها كلٌ معتمد لا يلبث أن يزداد تعقداً رويداً رويداً . ولكن التطور لا يعنى مجرد الانتقال من « البسيط » إلى « المعقد » ، أو من « المتجانس » إلى « المتنوع » ، وإنما لا بد لكل ظاهرة متطورة من أن تتسم بثلاث سمات رئيسية : التجمع أو التركيز ، والتفاضل أو التمايز ، والتحدد أو التبعين . ومعنى هذا أن هناك انتقالاً من حالة عدم الاتساق إلى حالة الاتساق ، ومن حالة التجانس إلى حالة التباين ، ومن حالة عدم التحدد إلى حالة التحدد . فهناك أولاً تجمع للمادة يقترن بتشتت للحركة ، كما هو واضح في تطور المجموعة الشمسية ابتداء من الكتلة السديمية الأولية . أو كما يظهر من ترقى النبات والحيوان ابتداء من بعض العناصر الداخلة في تركيبه العضوى . أو كما يبدو في تطور « الدولة » ابتداء من التجمعات المائعة لبعض الجماعات القبلية ، فضلاً عما يظهرنا عليه ترقى ظواهر اجتماعية أخرى أكثر تعقيداً كاللغة ، والعلم ، والفن . ثم هنالك ثانياً تفاضل مستمر أو تمايز متزايد في صميم بناء الظاهرة ، سواء أكان ذلك في الأجزاء أم في الكل ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى التطور الذى لحق شتى الأنواع المختلفة من النبات والحيوان . أو كما هو مشاهد في تمايز البناء (أو البنية) structure والوظيفة function داخل الجسم الحيوانى الواحد . أو داخل الجهاز الاجتماعى الواحد . أو في الحياة النفسية للإنسان بصفة عامة . ثم هناك ثالثاً انتقال من حالة الاختلاط إلى حالة الانتظام ، أو من حالة عدم التحدد إلى حالة التحدد . كما تظهرنا على ذلك سائر الأمثلة السابقة . وكل هذه التغيرات لا بد من أن تقترن بتحول مماثل في صميم الحركة المختزنة . وتبعاً لذلك فإن اسپنسر يعرف التطور بقوله : « إن التطور تجمع للمادة يصحبه تشتت الحركة ، ويتم خلاله انتقال

المادة من حالة تجانس غير محدد وغير متسق إلى حالة تنوع محدد متسق . وتخضع الحركة المختزنة - في أثنائها - لتحول مماثل » .

ولكن : هل يمكن أن نعرض قانون التطور - الذى توصلنا إليه عن طريق الاستقراء - على صورة نتيجة نستخلصها ببرهان استنباطى ؟ أو بعبارة أخرى : هل يمكن أن نثبت أن إعادة توزيع الحركة والمادة لا بد من أن تتم في كل مكان على هذا النحو المحدد ، بحيث تحدث دائماً نفس تلك السمات التى شاهدناها في الأجرام السماوية ، والأجسام العضوية ، والأجهزة الاجتماعية ؟ أو هل في وسعنا - على وجه التحديد - أن نستنتج قانون التطور من قانون ثبات القوة ؟ هذا ما يرد عليه اسپنسر بقوله : إن في استطاعتنا أولاً أن نستنتج ضرورة الانتقال من حالة التجانس إلى حالة التباين (أو التنوع) ابتداء من المبدأ القائل بعدم استقرار المتجانس . ثم إننا نلاحظ ثانياً أنه لما كان الفعل ورد الفعل متساويين ومتعارضين ، فإن القوة الحادثة حين تعمل على تمايز الأجزاء التى تؤثر عليها بأشكال مختلفة ، لا بد من أن تعاني هى نفسها - في الوقت ذاته - ضرباً من التمايز أو التفاضل . وتبعاً لذلك فإنها لا تبقى - كما كانت - قوة واحدة منتظمة ، بل تستحيل إلى قوة متكثرة ، أو على الأصح إلى مجموعة من القوى المتباينة . وهذا ما يسميه اسپنسر باسم « قانون تعاد الآثار » أو المعالولات effects ، أو عملية « إنتاج تغيرات عديدة بفعل علة واحدة » . ولئن كان هذان القانونان يفسران طبيعة التطور باعتباره حركة انتقال من التجانس إلى التباين ، إلا أنهما لا يفسران التطور باعتباره انتقالاً من عدم الاتساق إلى الاتساق ، ومن عدم التحدد إلى التحدد . وأما في حالة وجود مجموعة من الوحدات غير المتشابهة (أو مجموعات من الوحدات) . فإن من شأن الفعل اللامتمايز الذى تمارسه أية قوة على أمثال هذه الوحدات

أن يجعلها تنفصل بعضها عن البعض الآخر ، فلا تلبث أن تتفكك على شكل مجموعات صغيرة يتكون كل منها من وحدات متشابهة بعضها مع البعض الآخر ، ومخالفة لوحداث غيرها من المجموعات الصغيرة الأخرى . وحينما يتساوى تأثير باقى العوامل ، فإن درجة «تحدد» الانفصال تناسب تناسباً طردياً مع درجة «تحدد» الاختلاف القائم بين الوحدات .

ولما كان من طبيعة التطور أنه يتجه نحو حالة «توازن» أو «اتزان» ، فإن بلوغ هذه المرحلة يمثل «الحد النهائي» الذى لا سبيل إلى تجاوزه . ومعنى هذا أنه لما كان من شأن الحركة وشئ مختلف صور الطاقة أن تتبدد باستمرار ، فإن التقدم لا بد من أن يقتصر بالانحلال ، وبالتالي فإن القوة الكونية لا بد من أن تنتهى إلى حالة توازن كلى . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن عمليات «إعادة توزيع المادة» التى تجرى من حولنا على قدم وساق ، لا بد من أن تبلغ نهايتها تحت تأثير عملية تشتت الحركات . ولما كان الكون حافلاً بالقوى المتصارعة التى توجد فيه جنباً إلى جنب ، فليس بدعاً أن يفرض هذا الصراع إلى الانحلال التدريجى لكل قوة وتحولها إلى قوة متباينة ، وليس بدعاً أيضاً أن تكون الكلمة النهائية لهذا الصراع هى قيام حالة أخيرة من التوازن الكلى العام . والواقع أنه لما كانت كل حركة لا بد من أن تقتصر بضرب من المقاومة ، فلا عجب أن تعاني كل حركة من المقاومة ما يجعلها تتناقل وتبطل ، إلى أن تبلغ مرحلة السكون أو انقطاع الحركة . ولا يصدق قانون «الانحلال» على الحركات الفلكية والظواهر الجيولوجية ، والتطورات البيولوجية فحسب ، بل يصدق أيضاً على الحياة النفسية ، والحركات الاجتماعية ، والتطورات السياسية ... الخ . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن سنة الوجود بأسره هى التطور والانحلال ، أو هى التقدم والنكوص .

وحينما يصل «التطور» إلى أقصى غايته ، أعنى حينما يبلغ مرحلة الاتزان التى تنتهى معها سائر تغيراته ، فهناك لا بد للحركة من أن تستحيل إلى ضرب من التفكك أو الانحلال . وهذا القانون الإيقاعى الذى يقضى بالانتقال من حالة التطور إلى حالة الانحلال إنما ينطبق على الصيرورة الكونية الشاملة ، كما ينطبق أيضاً على كل مجموعة صغيرة من ذرات هذا الكون . ولكن ، على الرغم من أننا نشهد فى أجزاء عديدة من هذا الكون المرئى أن الانحلال يعقب التطور ، وأن التطور يبدأ من جديد على أعقاب الانحلال ، إلا أننا لا نستطيع أن نقطع بما إذا كان هذا التناوب المستمر بين التطور والانحلال سوف يظل قائماً أيضاً بالنسبة إلى مجموع الأشياء ، أو بالنسبة إلى الكون ككل . ولو صح الفرض القائل بوجود طاقة مخزنة لامتناهية وراء الكون المرئى ، لجاز لنا أن نفترض إمكان استمرار أدوار التطور والانحلال ، بفعل تأثير تلك الطاقة فى المادة . ولكننا هنا بإزاء مشكلة تعدد طور العقل البشرى ، فليس فى وسعنا أن نجد لها حلاً نظائرياً إليه ، وإنما حسبنا أن ندع الباب مفتوحاً لأدوار جديدة من التطور ، ما دام كل ما حولنا إنما يوحى إلينا بأنه هيهات أن يكون «الموت» هو الكلمة النهائية لدراما الوجود !

٤ — الأثر الخالد لكتاب «المبادئ الأولى» فى تراث الإنسانية

ليس من شك فى أن هربرت اسپنسر قد بذل جهداً كبيراً فى سبيل تفسير شتى الظواهر بإرجاعها إلى مفاهيم المادة والحركة والقوة ، نظراً لاعتقاده بأن مهمة الفلسفة هى إرجاع رموزنا الفكرية المعقدة إلى رموز فكرية بسيطة . وليس من شك أيضاً فى أن فكرة الوحدة أو «التوحيد» قد لعبت دوراً كبيراً

في هذه الفلسفة ، نظراً لإيمان صاحبها بأن التفسير النام للظواهر لا يمكن أن يتحقق إلا إذا اعتبرناها مجرد أجزاء في « كل » أو نسق عام ... وتبعاً لذلك فإن « فلسفة التطور » إنما هي خير نموذج لتلك « الروح المذهبية » التي تملئ على الفيلسوف تنسيق الوقائع ، وترتيب الأفكار ، وتحديد العلاقات ، بحيث يخرج من كل هذا النظام الفكري المتسق « مذهب » موحد متكامل متين الأركان . وربما كان من بعض أفضال هربرت اسپنسر على الفكر الحديث أنه لفت أنظار الفلاسفة إلى أهمية مفهوم « التطور » وقيمة « فلسفة العلاقات » ، وضرورة تكوين نظرة موحدة متجانسة إلى العالم ككل . ومادام « الفهم » في جوهره صورة من صور « التوحيد » ، فليس بدعاً أن نرى فيلسوفاً مثل اسپنسر يحاول إعادة تركيب الواقع عن طريق بعض المفاهيم العلمية المحددة . ولئن كان اسپنسر — كما لاحظ جون ديوى — قد وضع مذهبه منذ البداية ، فكان كل مجهوده بعد ذلك منحصراً في تطبيق هذا المذهب على شتى ظواهر الحياة والنفس والمجتمع ، إلا أن من المؤكد أن كثيراً من الوقائع الجزئية قد اضطرتته من بعد إلى إعادة النظر في مفهوم « التطور » ، فجاءت فلسفته في النهاية فلسفة عضوية حية تنصف سائر عناصرها الموحدة المنتظرة بصفات الاتساق ، والثراء ، والوفرة ، والتماثل النسبي . الخ

حقاً إننا نجد في هذه الفلسفة عناصر متنافرة قد لا يسهل التوفيق بينها ، ولكن من المؤكد أن السمة الغالبة على تفكير اسپنسر إنما هي البحث عن « إيقاع » الكون ، بدلاً من البحث عن طبيعة تكوينه ، والعمل على تفسير هذا الإيقاع تفسيراً علمياً ، بالرجوع إلى قوانين الميكانيكا العادية . ثم انضافت إلى هذه النزعة الطبيعية العلمية نزعة ميتافيزيقية واضحة ، فكان من ذلك قوله بالجهول أو الحقيقة المغلقة . وكأنا عزاً على اسپنسر أن يخلط الناس بين نزعته النسبية

اللاأدرية وبين النزعة الإلحادية اللاأدنية ! ولعل هذا هو السبب في أن الباب الأول من كتاب « المبادئ » (وهو الباب الذي يتحدث فيه عن المطلق أو الحقيقة المجهولة) قد بدا للكثير من النقاد دخيلاً على الكتاب الأصلي ، وكأن اسپنسر قد أضافه إلى الكتاب لمجرد الدفاع عن نفسه ضد تهمة الإلحاد ! ولئن كان قد وقع في ظن البعض أن « اللاأدرية » هي مجرد صورة متهذبة من صور الإلحاد ؛ إلا أن « لاأدرية » اسپنسر إنما هي في الحقيقة صورة من صور « الصوفية » التي تجزع من المهبوط بالله إلى مستوى البشر ! وقد نجح اسپنسر — عن طريق فلسفته اللاأدرية — في إثارة مشكلة العلاقة بين العلم والدين ، كما نجح في الكشف عن الطابع الديني الحقيقي الذي تتسم به كل روح علمية . ومهما كان من فداحة الأخطاء التي وقع فيها اسپنسر عند تفسيره للكثير من الظواهر الطبيعية والنفسية والاجتماعية ، فقد استطاع أن يضمن فلسفته التطورية العلمية نفحات دينية حارة ، كشفت للملأ عن روح صوفية عميقة كانت تشعر بما في الوجود من عمق ، وسر ، وغموض ! وهكذا أضاف اسپنسر إلى تراث الإنسانية الخالد اعترافاً فلسفياً صريحاً بعجز العقل البشري عن سبر أغوار « المطلق » ، أو لمزاحة النقاب عن سر الوجود !

٥ — نصوص مختارة من كتاب « المبادئ الأولى »

(١) « ماذا عسى أن يكون العلم ؟ إذا أردنا أن نتيين بطلان كل حكم مسبق يثار ضد العلم ، فليس علينا سوى أن نلاحظ أن العلم إنما هو مجرد صورة مترقبة من صور المعرفة العامة ، بحيث أننا لو استبعدنا العلم ، لكان علينا أن نستبعد معه كل معرفة . ولن نجد أكبر متعصب أياً خرج في أن

يلاحظ أن الشمس تشرق مبكرة وتغرب متأخرة في الصيف، بينما هي تشرق متأخرة وتغرب مبكرة في الشتاء، بل إنه قد يجد في مثل هذه الملاحظة عوناً نافعاً له على أداء واجباته في الحياة. والحق أن علم الفلك إنما هو مجموعة منظمة من الملاحظات المتشابهة التي تُجسّرى بقسط أكبر من الدقة، ويتسع مداها فتشمل عدداً أكبر من الموضوعات، ويُلْتزَم فيها من التحليل الدقيق ما يكشف عن التنظيمات الحقيقية للسموات، فتتبدد كل تصوراتنا الزائفة عنها. ولن نجد أى طائفتي متزمت أى حرج أيضاً في أن يقرر أن الحديد يصدأ في الماء، وأن من شأن الخشب أن يحترق، وأن اللحوم المحفوظة لمدة طويلة لا بدّ من أن تتعفن، وإنما في استطاعته أن ينادى بهذه التعاليم دون أدنى خطر، مادامت هذه المعلومات نافعة وجديرة بالمعرفة. ولكن هذه حقائق كيميائية: والكيمياء مجموعة منسقة من الوقائع الماثلة لهذه المعلومات، وهي وقائع نتأكد من صحتها بكل ضبط، ونصنّفها ونعمّمها بحيث نستطيع أن نقطع بكل يقين - حين نكون بإزاء أية مادة، بسيطة كانت أم مركبة - ما هو نوع التغير الذي سيطرأ عليها في ظل بعض الظروف المعينة أو الشروط المعلمة. وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى سائر العلوم الأخرى: فإن كل هذه العلوم إنما تنشأ عن خبراتنا العادية في الحياة، لكي لا تلبث أن تنمو وتتطور رويداً رويداً، فتصبح موضوعاتها خبرات أكثر تعقيداً، وأشد تنوعاً، وأبعد مدى. والعلوم تقطع بوجود قوانين ارتباط بين تلك الخبرات، مثلها في ذلك كمثل المعرفة الموجودة لدينا عن أكثر الموضوعات ألّفة واعتياداً. وإذن فليس في الإمكان قط أن نرسم خطأ في مكان ما قائلين: ههنا يبدأ العلم! وكما أن وظيفة الملاحظة العادية هي العمل على توجيه السلوك، فإن توجيه السلوك أيضاً هو المهمة التي

تقع على عاتق أكثر النتائج العلمية تجريباً وأشدّها غموضاً. وحسبنا أن ننظر إلى العمليات الصناعية التي لا جصر لها، والأساليب المتنوعة للتنقل، ممّا قدمه لنا علم الفيزياء الحديث - لكي نمتحق من أن هذا العلم ينظم حياتنا الاجتماعية بشكل أكمل وأتم ممّا تنظم به معرفة الرجل المتوحش لخواص الأجسام المحيطة به حياته الخاصة. والواقع أن العلم إنما هو استباق أو تنبؤ prevision وكل تنبؤ إنما يساعدنا في النهاية - بدرجة تختلف شدة أو ضعفاً - على اكتساب الخير واجتناب الشر. ولما كانت جميع المعارف - بسيطة كانت أم معقدة - واحدة في أصلها ووظيفتها، فإنه لا بدّ لنا من معالجتها بنفس الطريقة. وإذن فنحن مضطرون إلى تقبل أوسع ضروب المعرفة التي تستطيع ملكاتنا أن تمدّنا بها، وإلاّ لكان علينا أن نستبعد معها تلك المعرفة الضيقة التي يمتلكها الجميع...». ويخلص هربرت اسپنسر من كل هذه المناقشة إلى تعريف العلم فيقول: «إن العلم هو مجموعة منظمة من الحقائق التي تنمو وتزايد يوماً بعد يوم، ويتم تطهيرها وتنقيتها دائماً وباستمرار من كل ما يعلق بها من أخطاء». (الفصل الأول: العلم والدين، ص ١٤ - ١٦).

(ب) «... لو أننا نظرنا إلى النظرية البدائية القائلة بالأرواح - وهي تلك النظرية التي تقرر وجود شخصية بشرية تكمن من وراء شتى الظواهر غير العادية - أو نظرنا إلى مذهب تعدد الآلهة - وهو المذهب الذي يُعمّم أمثال هذه الشخصيات ولكن بصورة جزئية - أو نظرنا إلى مذهب التوحيد - وهو المذهب الذي يعمّم تلك الشخصيات، ولكن بصورة كلية، أو نظرنا إلى مذهب وحدّة الوجود - وهو المذهب الذي تصبح فيه تلك الشخصية العامة (أو المعمّمة) شيئاً واحداً هي والظواهر - نقول إننا لو نظرنا إلى كل هذه المذاهب

لوجدنا أنها جميعاً تسلم بفرض هو الذى يَجْعَلُ الكون قابلاً للفهم أو الإدراك . بل إن ذلك المذهب الذى يُنظر إليه على أنه إنكارٌ لكل دين — ألا وهو مذهب الإلحاد — إنما يدخل أيضاً فى نطاق هذا التعريف : لأنه هو الآخر ينسب إلى المكان والمادة والحركة ضرباً من « الوجود الذاتى » self-existence ، وبالتالى فإنه ينسب بنظره إلى يذهب إلى إمكان استنباط جميع الوقائع ابتداء منها . والحق أن كل نظرية إنما تقرر — بشكل ضمني — أمرين : الأول أن هناك شيئاً لا بد من تفسيره ، والثانى أن كذا وكذا هو التفسير . وإذن ، فهما كان من اتساع شُكَّة الخلاف بين الباحثين حول الحلول التى يقدمونها لهذه المشكلة عينها ، فإنهم مُجمعون ضمناً على أن ثمة مشكلة لا بد لها من حل . وتبعاً لذلك فإننا هنا بإزاء عنصر مشترك يجمع بين سائر المعتقدات الدينية . وآية ذلك أن الأديان التى تتعارض تعارضاً صارخاً فى معتقداتها الصريحة إنما تتفق جميعاً فى اعتقادها الضمنى بأن وجود العالم — بكل ما ينطوى عليه وما يحيط به — سرٌّ يتطلب التفسير وليس أدل على أهمية هذا العنصر الحيوى فى جميع الأديان . من أنه العنصر الوحيد الذى يظل باقياً منها بعد كل تغير يطرأ عليها . إن لم نقل بأنه العنصر الوحيد الذى ينمو ويزداد وضوحاً كلما ترقى الدين وبلغ مرتبة أعلى من التطور . وحسبنا أن ننظر إلى المعتقدات البدائية التى تشيع فيها تصورات كثيرة عن قوى مشخصة هى فى العادة غير مرئية . لكن نتحقق من أن هذه المعتقدات تتصور تلك القوى على أشكال عينية ملموسة وصور عادية مألوقة . فتضعها جنباً إلى جنب مع القوى المرئية للبشر والحيوانات ، ومن ثم فإنها تخفى إدراكها الغامض بوجود سر تحت قناع معين يرفع عنه طابعه السرى على قدر الإمكان . وأما التصورات القائلة بتعدد الآلهة — فى أشكالها المتقدمة

أو صورها المترقية — فإنها تصور لنا الشخصيات الكبرى بأشكال مثالية ، وكأن الآلهة المترجمة تعمل بأساليب خفية ، وتتصل بالبشر عن طريق الوعد والوعيد ، أو عبر بعض الأشخاص المُسَلَّمين . ومعنى هذا أن العلل القصوى للأشياء (فى نظر مذهب تعدد الآلهة) إنما يُنظر إليها بصورة تقلل من درجة اعتيادها ، وتجعلها أقل قابلية للفهم . ثم كان ظهور عقيدة التوحيد — مع ما اقترن بها من زوال لتلك المعتقدات التى كانت توحد بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية بكل ميولها الدينية — فكانت هذه العقيدة بمثابة خطوة جديدة فى هذا الاتجاه عينه . وعلى الرغم من أن هذا الإيمان الأسمى لم يَسْخُلْ فى بادئ الأمر من بعض النقائص ، إلا أننا نجد فى تلك الهياكل التى كانت تقام « للإله المجهول أو الإله الذى لا سبيل إلى معرفته » وفى عبادة ذلك الإله الذى هيأت لأى بحث أن يهتدى إليه ، اعترافاً واضحاً باستحالة الكشف عن سر الخليفة . وكل الدراسات اللاهوتية المتطورة إنما تختتم عادةً بعبارات كهذه : « إن إلهاً مفهوماً لن يكون إلهاً على الإطلاق » أو « إنه لمن الكفر أن نتصور أن الله موجود على نحو ما نتصوره » . وكل هذه العبارات إنما تكشف عن هذا الاعتراف نفسه ، ولكن بصورة أوضح وأكثر تمايزاً . وقد أصبح هذا الإقرار شائعاً فى كل اللاهوت المعتمد فى أيامنا هذه . وعلى حين أن سائر العناصر الأخرى للعقائد الدينية قد اختلفت واحداً بعد الآخر . فقد بقى هذا العنصر وحده ، وأخذ ينمو ويتضح يوماً بعد يوم ، مما يدل بجلاء على أنه العنصر الجوهرى الأساسى .

وإذن فنحن هنا بإزاء حقيقة تتفق عليها جميع الأديان بصفة عامة بعضها مع البعض الآخر ، كما تتفق فيها أيضاً مع فلسفة معادية للمعتقدات الخاصة لتلك الأديان . وإذا كان للدين والعلم أن يتوافقا ، فإن دعامة هذا التوافق — أو التوفيق — لا بد من أن تكون

هي هذه الحقيقة التي تعد أعمق الحقائق جميعاً ،
وأوسعها مدى : وأشدّها يقيناً ، ألا وهي أن القوة
التي يكشف عنها الكون إنما هي قوة مجهولة لا سبيل
إلى اكتناه سرها أو سبر غورها ... (الفصل الثاني :
الأفكار الدينية القصوى : ص ٣٥ - ٣٧) .

ج - « ما المكان وما الزمان ؟ إن هناك فرضين
شائعين في تصوراتنا للمكان والزمان : الأول منهما
يقول إن المكان والزمان موضوعيان ، والثاني منهما
يقرر أنهما ذاتيان . فلنحاول أن نمنع النظر إلى هذين
الفرضين ، لكي نرى ماذا يصير من أمرهما حينما يتم
إخضاعهما للتحليل .

إننا حينما نقول إن المكان والزمان موجودان
وجوداً موضوعياً ، فكأننا نقول إنهما كائنان أو
حقيقتان عيّنيتان . وأما القول بأنهما ليسا بكائنين فإنه
قول يهدم نفسه بنفسه ، لأنهما لو كانا كذلك ، لما
كانا موجودين ، ونسبة الوجود الموضوعي إلى شيء
غير كائن إنما هي ضرب من التناقض في الحدود .
وقضلاً عن ذلك ، فإننا لو أنكرنا أن المكان والزمان
شيئان ، وبالتالي لو قلنا إنهما عدمان ، لكانت هناك
استحالة في أن يكون ثمة نوعان من العدم ! وكذلك
لا يمكننا أن ننظر إلى المكان والزمان على أنهما صفتان
لموجود ما من الموجودات : وذلك لأنه يستحيل أن
نتصور موجوداً - أو كائناً - يكون المكان والزمان
بمثابة صفتين له ، بل يستحيل أن نتصور اختفاءهما
- حتى ولو اختفى كل ما عداهما - في حين أن
الصفات تختفي ضرورة باختفاء الكائنات أو الموجودات
التي تنسب إليها . وإذن فإنه لما كان من المستحيل أن
نعد المكان والزمان غير كائنين (أو لاموجودين) ،
ولما كان من المستحيل أيضاً أن نعتبرهما مجرد صفتين
لموجودين (أو كائنين) ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين
إلى اعتبارهما حقيقتين عيّنيتين .

ولكن ، على حين أن افتراض موضوعية المكان
والزمان تقتضي منا أن ندخلهما في عداد الأشياء ، فإننا
نجد ضرباً من الاستحالة في أن نتصورهما في الفكر
باعتبارهما مجرد شيئين . وآية ذلك أنه لكي يكون في
وسعنا أن نتصور أي شيء ، فإنه لا بد لنا من أن
نتصور هذا الشيء باعتباره متصفاً ببعض الصفات .
وإذا كان فيوسعنا أن نميز « الشيء » عن « اللاشيء » ،
فذلك لأن للشيء قوة يستطيع بمقتضاها أن يؤثر على
شعورنا . والآثار التي يحدثها مثل هذا الشيء - سواء
أكان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة - في
شعورنا ، هي بمثابة صفات ننسبها إلى هذا الشيء
ونقول عنها إنها صفات هذا الشيء . وانعدام هذه
الصفات هو انعدام للحدود التي يمكن بمقتضاها
تصور هذا الشيء وبالتالي فإنه اختفاء لضرب من
التصور .

فإذا ما تساءلنا الآن عن صفات المكان ، وجدنا
أن الصفة الوحيدة التي يمكن تصوّرها باعتبارها
ملائمة للمكان إنما هي صفة الامتداد . ونسبة هذه
الصفة إلى المكان إنما هي عبارة عن توحيد للموضوع
والصفة معاً . وذلك لأن الامتداد والمكان حدّان
يمكن أن يوضع أحدهما محل الآخر ، ومن ثم فإن
القول بأن المكان ممتدّ يساوي القول بأن المكان
يشغل مكاناً . ولا نرانا في حاجة إلى القول بأننا
عاجزون أيضاً - بالمثل - عن نسبة أية صفة إلى
الزمان . وليس السبب في عجزنا عن تصور المكان
والزمان باعتبارهما موجودين هو عجزنا عن نسبة
بعض الصفات إليهما فحسب ، وإنما هناك سبب
آخر - لعله أن يكون مألوفاً لدى السواد الأعظم
من الناس - هو الذي يدفعنا إلى استبعادهما من
هذه المقولة . والواقع أن كل الموجودات المعروفة لنا
فعلاً باعتبارها كذلك ، إنما هي موجودات محددة ،
وحتى حين نتصور أنفسنا قادرين على معرفة أو إدراك

أى موجود لا محدود ، فإننا بالضرورة - حين نضعه تحت هذه الفئة - نعزله عن فئة الكائنات المحدودة . ولكننا لا نستطيع أن ننسب إلى المكان والزمان صفة التحديد ، كما أننا لا نستطيع في الوقت نفسه أن نقول عنهما إنهما غير محدودين . ونحن نجد أنفسنا عاجزين تماماً عن تكوين أية صورة ذهنية عن مكان لا محدود ، ولكننا في الوقت نفسه نجد أنفسنا عاجزين أيضاً عن أن نتخيل حدوداً لا يكون هناك مكان فيما وراءها . وبالمثل - من الطرف الآخر - يستحيل علينا أن نتصور حدّاً لقابلية المكان للانقسام ، ولكنّ يستحيل علينا أيضاً أن نتصور قابلية المكان للانقسام إلى ما لا نهاية . وهذه الاستحالة التي تنسحب على المكان ، تنسحب أيضاً على الزمان ، فلسنا في حاجة إلى النصّ عليها بصراحة . وإذن فإننا لا نستطيع أن نتصور المكان والزمان باعتبارهما كائنين (أو حقيقتين موضوعيتين) ، كما أننا لا نستطيع أن نتصورهما على أنهما صفتان لكائنين ، ولا على أنهما « لا موجودان » . وإنما نحن نجد أنفسنا مضطرين إلى تصورهما باعتبارهما موجودين ، وإن كنا في الوقت نفسه لا نستطيع أن ندخلهما تحت تلك الشروط التي بمقتضاها يمكن تصور الموجودات في الذهن .

فهل نلتجئ إلى المذهب الكائني ، لكي نقول بأن المكان والزمان صورتان من صور الذهن ، أو « قانونان أو شرطان أوليان a priori للذهن الواعي »؟ إن مثل هذا القول قد يجنبنا الوقوع في بعض المشكلات الكبيرة ، ولكنه لن يلبث أن يوقعنا في مشكلات أكبر . ولئن كان في إمكاننا أن نتصور - لفظياً - تلك القضية التي جعلت منها الفلسفة الكانتيّة نقطة انطلاقها ، إلا أنه يستحيل علينا أن نتصورها في الذهن ، مهما بذلنا من جهد عقلي ؛ فهي قضية لا يمكن تأويلها أو تحويلها إلى فكرة

- بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة - وإنما هي مجرد « فكرة زائفة » أو « شبه فكرة » ! ونحن نلاحظ أولاً أننا حينما نقرر أن المكان والزمان شرطان ذاتيان ، فكأننا نقرر ضمناً أنهما ليسا حقيقتين موضوعيتين : وآية ذلك أنه لو كان المكان والزمان الماثلان أمام أذهاننا مجرد حقيقتين تنتميان إلى « الذات » ego لكان من الضروريّ حتماً ألا تكونا منتزعتين إلى « اللاذات » non-ego ؛ ولكن هذا ضرب من الخيال . والواقعة التي يستند إليها كائنات في إقامة فرضه - ألا وهي أن شعورنا بالمكان والزمان شعور ثابت لا سبيل إلى محوه أو إلغائه - إنما تشهد بصحة ما نقول : وذلك لأن هذا الشعور (بالمكان والزمان) الذي ليس في وسعنا أن نتخلص منه ، إنما هو شعور بهما باعتبارهما حقيقتين موضوعيتين وحسبنا أن نرجع إلى الشهادة المباشرة لشعورنا ، لكي نتحقق من أن المكان والزمان ليسا داخل الذهن ، بل هما خارجه . وهما مستقلان عنه استقلالاً مطلقاً ، لدرجة أننا لا نستطيع أن نتصور عدم وجودهما، حتى لو افترضنا عدم وجود الذهن نفسه ... هذا إلى أنه لو كان المكان والزمان صورتين من صور الحس (أو العيان الحسي) intuition ، لما كان من الممكن إدراكهما حدسياً ، مادام من المستحيل لأي شيء أن يكون في وقت واحد صورة للحس ومادة له . وكانت يؤكد بكل قوة أن المكان والزمان موضوعان للشعور ، بدليل أنه يستحيل علينا أن نمحوهما من الشعور ، ولكن إذا كان المكان والزمان موضوعين للشعور ، فكيف يمكنهما في الوقت نفسه أن يكونا شرطين للشعور ؟ وإذا كان المكان والزمان شرطين لا بد لنا منهما للتفكير ، أفلا يجب إذن - حينما نفكر في المكان والزمان نفسيهما - أن تكون أفكارنا لا مشروطة ؟ وإذا أمكن قيام أفكار لا مشروطة ، فما الذي سيصير من أمر هذه النظرية ؟

الاطراد . وأعظم كسب يمكن أن يحصله العلم إنما هو تأويل شتى أنواع الظواهر على أنها مظاهر مشروطة بأشكال مختلفة لهذا النوع الواحد من التأثير في ظل أحوال مشروطة - بأشكال مختلفة - لهذا النوع الواحد من الاطراد . وحينما يتسنى للعلم أن ينهض بهذه المهمة فإنه لا يكون قد فعل شيئاً أكثر من مجرد تنسيق خبراتنا ، دون أن يكون قد استطاع بذلك توسيع حدود خبراتنا بأى حال مامن الأحوال ... وليس تأويل كل الظواهر بإرجاعها إلى مفاهيم المادة والحركة والقوة سوى عملية اختزال نرد فيها رموزنا الفكرية المعقدة إلى رموز فكرية بسيطة . وحينما تكون المعادلة قد وصلت إلى أدنى حد من حدودها ، فإن الرموز مع ذلك تظل مجرد رموز . وإذن ، فإن كل استدالاتنا السابقة لا تقدم أى دليل لتأييد واحد من الفرضين المتصارعين حول الطبيعة القصوى للأشياء . وآية ذلك أن مضمون آرائنا ليس أقرب إلى الروحية منه إلى المادية ، كما أنه ليس أقرب إلى المادية منه إلى الروحية . ولا شك أن إقامة ترابط وتكافؤ بين كلٍّ من قوى العالم الخارجى وقوى العالم الداخلى قد يتيح لنا الفرصة لأن نقيم ضرباً من التمثيل أو التشابه بينهما ، سواء اتخذنا نقطة انطلاقنا من هذا الحد أو ذاك ... ولكننا لن نستطيع أن نعتبر أحد الحدين حداً أقصى بأى حال من الأحوال . ولئن كانت العلاقة القائمة بين الذات والموضوع تضطرننا إلى إقامة ضرب من التعارض بين تصورنا للروح وتصورنا للمادة ، إلا أن الواحد منهما أو الآخر - سواء بسواء - لا يخرج عن كونه مجرد علامة أو رمز لتلك « الحقيقة المجهولة » التى تكمن وراءهما : (الخاتمة ، الفقرة ١٩٤ ، ص ٤٩٧ - ٤٩٩) .

... يترتب على كل ماتقدم - إذن - أن المكان والزمان أمران لاسبيل إلى إدراكهما أو فهمهما على الإطلاق . وحينما نفحص المعرفة المباشرة الموجودة لدينا عنهما فحسباً جيداً ، فإننا سرعان ما نتحقق من أن هذه المعرفة إن هى إلا جهالة مطلقة ! ولئن كان اعتقادنا بوجودهما الموضوعى اعتقاداً لاسبيل إلى محوه أو التغلب عليه ، إلا أننا عاجزون تماماً عن تفسيره تفسيراً عقلياً . وأما القول بالاعتقاد المعارض (وهو ما قد يكون فى الإمكان تقريره ، دون أن يكون فى الإمكان تصوره) فإنه لا يمكن أن يودى إلا إلى زيادة عدد الأفكار اللامعقولة ! »

(الفصل الثالث : الأفكار العلمية القصوى ، الفقرة ١٥ ص ٣٨ - ٤١) .

د - « ... إن أعمق الحقائق التى يمكن الوصول إليها ليست سوى مجرد تقارير عن أوسع ضروب الاطراد القائمة فى خبراتنا ، وهى الخبرات التى تنصب على شتى علاقات المادة ، والحركة ، والقوة . وما نسميه باسم المادة والحركة والقوة إنما هو مجرد رموز لتلك « الحقيقة المجهولة » . أجل ، فإن هناك قوة لاسبيل لنا إلى إدراك طبيعتها ، أو تصور أى حدود لها فى الزمان والمكان ، تعمل عملها فينا ، وتترك فينا بعض الآثار . ولما كان هناك تشابه معين فى النوع بين تلك الآثار ، فإننا نجتمع أوجه الشبه العامة القائمة بينها لكي نصنفها معاً ، ونسميها بأسماء المادة ، والحركة والقوة . ولما كانت هناك أوجه شبه فى الارتباط أيضاً بين هذه الآثار ، فإننا نجتمع أكثرها ثباتاً ، ونُدرجها تحت فئة واحدة ، ألا وهى فئة القوانين اليقينية إلى أعلى درجة . وليست مهمة التحليل سوى أن يردّ هذه الأنواع المختلفة من التأثير إلى نوع واحد من

المستأبب والمكابيل لمحمد بن الفلكي

بسم

الأستاذ أحمد عبد الممدود باش

الأستاذ بكلية الفنون التطبيقية

مهيد

قدرها سبعون تلميذاً . وفتح هذه الإرسالية مدرسة مستقلة في مدينة باريس لتعلم الفنون العسكرية ، وكان على مبارك أحد تلاميذ هذه البعثة بعد تخرجه من مدرسة الهندسة ببولاق متلقياً العلوم الرياضية على يد المدرس محمود أحمد . وسميت بعثة الأنجال وكان منهم أربعة هم نجلاه الأميران حسن وحليم ، وحفيده أحمد وإسماعيل ولدا ابنه إبراهيم ، وعين لهم معاونين أرمنيين كما عين إماماً لهذه البعثة هو الشيخ نصر أبو الوفا الفوري العالم اللغوي المشهور بمرتبة شهادته ١٢٨٣ قريشاً . ومن هنا تبدأ قصة عالمنا الكبير محمود الفلكي .

تاريخ محمود الفلكي

ولد محمود أحمد عام ١٨١٥ في قرية الحصنة من أعمال مديرية الغربية ، وتلقى العلم بالكتاب حتى بلغ العاشرة ، فأخذ شقيقه الأكبر معه إلى الإسكندرية ليأخذه عام ١٨٢٤ م بالمدرسة البحرية ، وكانت تسمى دار الصناعة (الترسانة) . وتلاميذها جمعوا من مكاتب البنادير والقوى ممن تتراوح أعمارهم بين العاشرة والعشرين ، يتعلمون فيها من بناء السفن والعلوم المتصلة به . وقد تخرج أخوه الأكبر ضابطاً بحرياً من هذه

كان التعليم في مصر حين بدأ على عهد محمد علي اتخذ لنفسه هدفاً محدوداً عاجلاً . هو إعداد الفتيان لأغراض عسكرية . فكانت المدارس (الخصوصية) أول ما أنشئ من مدارس . ثم خلقت المدارس الأخرى التي تمد هذه المدارس الخصوصية بالتلاميذ . وهكذا بدأ نظام التعليم يتخذ شكل الهرم المقلوب : يبدأ بالقمة دون وضع القاعدة . ومثل هذا لا يمكن أن يكون نظاماً قومياً للتعليم . ولكن الحق أن (القاعدة) كانت موجودة بالفعل . وإن لم تكن من خلق الباشوات أو الولاة . وتتمثل في تلك الكتابات المنبثقة في مدن مصر وقراها ، وتقدم إلى الصبية تعليماً أولياً محدوداً . يقوم على حفظ القرآن . ولكنها بعيدة عن ساطع الدولة ورقابتها . أكثرها ضئيل في الموارد . فقير في المعلمين سقيم الوضع .

والبعثة الثانية التي أرسلت في عهد محمد علي عام ١٨٢٦ كان عددها اثنين وأربعين تلميذاً . من بينهم الشيخ رفاعه الطهطاوي وقد اختص بالترجمة . وفي عام ١٨٤٤ أرسل محمد علي أنجاله ضمن إرسالية كبيرة

المدرسة . وكان التلاميذ المصريون البحريون هم وحدهم الذين أشرفوا على بناء السفن الحربية في مارس سنة ١٨٣٣ تحت إدارة «مسيو سيريزى» ومروؤسيه الفرنسيين . وهى السنة التى تخرج فيها محمود الفلكى برتبة البلوك أمين .

ولم يقف طموحه عند هذا الحد ، سيما وكانت النية متجهة إلى إلغاء المدرسة البحرية وتخريج الضباط البحريين من مدرسة العماليات أو المهندسخانة . فالتحق بمدرسة البوليتكنيك ببولاق وكان وكيلها الأرمى يوسف حاككيان . ثم انقسمت المدرسة إلى قسمين الأول مدرسة الفنون والحرف "Arts et Métiers" التى بقى فيها حاككيان ناظراً لها والقسم الثانى أصبح مدرسة للمهندسخانة . وافتتحت الدراسة بها فى قصر إسماعيل بن محمد على الذى مات فى حرب السودان . ثم ضمت لها مدرسة المهندسين بالقناطر الخيرية . وكان بها ثلاثون تلميذاً . ومدرسة المعدنين التى كانت بمصر القديمة ، وقد نظمت الدراسة بها تحت إشراف المهندس الفرنسى لامبير (باك) على غرار مدرسة الهندسة بباريس . والغرض منها تخريج ضباط للخدمة فى المدفعية برأً وبحراً . ومهندسين للأشغال العامة وأعمال المناجم .

وبعد عام ١٨٣٧ تقرر الاستغناء عن المدرسين الأجانب بالمدرسة . وتعيين مدرسين من التلاميذ الذين سبق أن أرسلوا إلى فرنسا . ورجعوا قبل اتمام دراستهم كانوا أربعة . فبذلك أصبح عدد المدرسين المصريين ستة . منهم اثنان أصليان هما :

اليكباشى محمد بيومى لتدريس الميكانيكا والهندسة وصفية والمساحة .

واليوزباشى أحمد طائل لتدريس الطبيعة .

والأربعة الباقون هم إبراهيم رمضان (أفندى) .

أحمد دوقلى (أفندى) ، عبد الرحمن (أفندى) ، مظهر (أفندى) .

وفى نهاية عام ١٨٣٩ م تخرج محمود أحمد وكان أول دفعته ، ومنح رتبة الاسبران (ملازم) وعين معيداً بالمدرسة ، وفى هذا العام تتلمذ على يديه على مبارك ، وكان يقوم بتدريس علم الجبر . غير أن طموحه جعله يتقن اللغة الفرنسية والعلوم الرياضية كحساب المثلثات المستوية والكروية والهندسة التحليلية وعلم التفاضل والتكامل ، فأصبح مدرساً للعلم الأخير وترجم له أول كتاب من اللغة الفرنسية إلى العربية .

وفى عام ١٨٤٢ حصل على رتبة النقيب (اليوزباشى) وتحول إلى دراسة علم الفلك حيث أولع به ، عندما كان يقوم بأعمال الرصد فى الرصدخانة ، التى أنشئت عام ١٨٣٩ فى البرج الذى أنشأه الفرنسيون ببولاق بجانب مدرسة المهندسخانة تحت إدارة يوسف حاككيان أيضاً . والغرض من إنشاء هذا المرصد «تجربة الحركات المغناطيسية بهذا القطر (المصرى) وتطبيقها على الجارى برصدخانة بلاد أوروبا» .

وكانت به لهذا الغرض ساعة فلكية وقناديل وآلات وغيرها . وكان تلاميذ الفرقة الأولى بالمهندسخانة يتمرنون على استخدام الآلات التى به . وإجراء الأرصاد الجوية وكان موظفو المرصد من خريجي مدرسة المهندسخانة .

وفى هذه المدة وضع مخطوطاً عنوانه «نبذة مختصرة فى تعيين عروض البلاد وأطوالها وأحوالها المتحيرة . وذوات الأذئاب والاحيى مترجمها المرحوم محمود أحمد مدرس العلوم الفلكية بمدرسة المهندسخانة المصرية» وهو موجود بدار الكتب ك ٣٩٩٦ .

ولم هنا تنتهى الفترة الأولى من حياة محمود أحمد كما كان يسمى حينذاك ، واستمر فيها مدرساً بالمهندسخانة للرياضيات وبالرصدخانة للعلوم الفلكية ،

وفي عام ١٨٤٨ أنعم عليه برتبة الصاغقول أغاسي وكان لهذه الرتبة شأن يذكر .

وهنا يلعب القدر دوراً في توجيه مستقبل محمود أحمد حيث يرشح لبعثة إلى فرنسا .

سفر محمود أحمد في بعثة الفلك إلى فرنسا

يقول علي مبارك في صفحة ٤٤ من الجزء التاسع من الخطط ما نصه :

« في أواخر سنة ١٢٢٦ هجرية كان قد عرض من لامبير (بك) ناظر المهندسخانة لسمو عباس الأول الوالي ترتيباً للمدارس الملكية والرصدخانة ، يبلغ منصرفه نحو عشرين ألف كيس (١٠٠,٠٠٠ ج) فاستعظمه ، وأحال علينا (يريد نفسه وأقرانه على إبراهيم وحامد اليوزباشية حينذاك) حال عودتنا من فرنسا النظر فيه ، بشرط ألا نفشيه ، فتداولنا في ذلك بيننا ، ولما لم تتفق آراؤنا ، وخفت فوات الوقت قبل إتمام العمل ، شرعت وحدي في عمله وبدون انتظار لرأي أحد ، فعملت لجميع المدارس ترتيباً بلغ منصرفه ألف كيس (٥٠٠٠ ج) وجعلت أساس ذلك احتياجات القطر لا غير ، فان جميع المدارس الملكية تكون في محل واحد ، وتحت إدارة ناظر واحد ، وأسقطت الرصدخانة بالمرّة من الترتيب لعدم وجود من يقوم بها حق القيام إذ ذاك من أبناء الوطن مع احتياجها إلى كثرة المصروفات وأبديت في الترتيب أنه يلزم أن نوجه لذلك محمود أحمد ، وكان حينئذ مدرساً بالمهندسخانة لبعض مواد العلوم والفلك برتبة صاغقول أغاسي ، وإسماعيل مصطفى ، وحسين إبراهيم من متممي مدرسة المهندسخانة ، واعتمد هذا الترتيب بعد إقراره بمجلس مركب من رؤساء الدواوين مع إقراره باستحقاق أنا اليوزباشي على مبارك لرتبة الأميرالاي ، ولنشأنها ،

وتعييني من ذلك الوقت ناظراً للمدرسة المهندسخانة ، وانصرف عنها لامبير (بك) » .

وسافر محمود أحمد إلى فرنسا في ٨ أكتوبر سنة ١٨٥٠ براتب شهري قدره ٧٥٠ قرشاً سبعمائة وخمسين قرشاً ، وعاش في باريس يتلقى العلوم الرياضية والفلكية تحت إشراف مسيو لوفيرييه رئيس مرصدها ، وتسمى باسم محمود حمدي الفلكي ، ثم مكث هناك تسع سنوات أتم فيها دراسته ، وجال في أثنائها في كثير من أنحاء أوروبا ، وقدم تأليفه لمجامعها العلمية ، ثم عاد إلى مصر في ١٨ أغسطس سنة ١٨٥٩ في عهد الوالي سعيد ، ومنح الرتبة الثانية .

وهاك وثيقة عودته إلى مصر .

« في ١٢ ربيع الثاني سنة ١٢٧٦ لإرادة لراغب (باشا) ناظر المالية :

حيث أن محمود الفلكي (بك) حضر قريباً من أوروبا ، وغنى عن البيان أنه محتاج للنقود لتسوية لوائمه ومصاريفه الضرورية ، وحيث أن الرتبة الثانية أحييت إليه من زمن غير بعيد ، فبناء عليه اقتضت إرادتي أن يصرف له خمسون ألف قرش من خزانة المالية ، إحساناً منا للحصول على لوائمه ، وخصم ذلك ، ورفع له بجانب ديواننا ، وقد حررنا لكم لإجراء موجه » .

رجع محمود الفلكي إلى مصر وعمره ٤٤ عاماً ، وانتخب عضواً بالمجمع العلمي المصري الذي أنشأه نابليون ، ثم عهدت إليه وكرالته سنة ١٨٨٠ ، كما انتخب وكيلاً للجمعية الجغرافية منذ إنشائها ، ثم رئيساً لها في أواخر حياته .

ولما طلب علماء فرنسا من الوالي سعيد رصد كسوف للشمس بعد عدة مراسلات بينه وبين جومار (بك) في باريس ، كلّفه الوالي بتسجيل هذا الكسوف

وجُهزت عدة بعثات من المراصد الكبرى لمشاهدته في أسبانيا اشترك في إحداها زميله إسماعيل مصطفى الفلكي (وهو يشترك معه في اللقب لا القرابة) وكان مقباً في باريس ، وكانت منطقة الكسوف الكلي تبدأ من كاليفورنيا ، وتمتد عبر المحيط الأطلسي إلى أسبانيا ، ثم جنوباً إلى إفريقيا ، مارة بالصحراء الغربية ، وتنتهي عند الحبشة ، ولم تكن مدة الكسوف الكلي تزيد عادة عن دقيقة واحدة ، وقد تكون السماء مغطاة بالغيوم في هذه اللحظة ، ولذلك كلما انتشرت بعثات الأرصاد في مختلف الجهات قل احتمال الفشل في رصد الكسوف .

لذلك اختار محمود الفلكي مديرية دنقلة في شمال السودان ، مكاناً للرصد ، فسافر إليها عن طريق النيل . وحط رحاله في بلدة المراغة بعد رحلة عشرة أيام على ظهور الجبال بين وادي حلفا ودنقلة تحت شمس يونيو المحرقة ، فوصل إلى المكان قبل ميعاد الكسوف خمسة عشر يوماً ، ووفق يقيس ويوالي الأرصاد تحقيقاً لقراءات الساعة الفلكية ، وتعييناً لخط عرض المكان .

وكان الثيودوليت الذي أحضره ، قد أصابه خلل من النقل على ظهر الجبال ، فاضطر إلى استعمال آلة ذات السدس ، ولإعادة التجربة عدة مرات للحصول على نتائج دقيقة ، وكذلك لم يسعده الحظ عند تبين خط الطول بروؤية استتار النجم وراء القمر ، كان مقدراً حدوثه في ٣٠ يوليو ، فنعتة السحب من رؤيته ، فاضطر إلى الاعتماد على الكرونومترات فقط .

شاهد الفلكي كسوف الشمس وعين زمن ابتداء الكسوف الجزئي ، وابتداء الكسوف الكلي وانتهائه ، وكذلك لحظة اختفاء ٩ نقط كلفية على قرص الشمس ووقت ظهور ثلاث منها ، وكانت قراءاته جميعاً لأقرب عشر ثانية زمنية ، ورفع تقريراً بأعمال المرصد إلى أكاديمية العلوم بباريس .

وتعتبر أرصاد كسوف الشمس من أحسن وأتم

الأعمال الفلكية التي قام بها محمود الفلكي ، وقد حازت إعجاب العالم الرياضي الكبير مسيو دولاناي (١٨١٦ - ١٨٧٢) الذي كان قد أتم في نفس السنة جزءاً من نظرية كاملة عن حركات القمر أتمها سنة ١٨٦٧ ، وحسب خلالها (عام ١٨٦٥) تأثير احتكاك موجات المد والجزر مع سطح المحيط على معدل دوران الأرض ، وكيف أن هذا التأثير يمكن أن يظهر في حركة القمر على شكل إطالة طول اليوم بمقدار ثانية واحدة كل مائة ألف عام .

وقد وافقت الأكاديمية على القرار بشكره على هذا المحمود العلمي الدقيق .

ثم كلفه الوالي سعيد برسم خريطة الوجه البحري فرسم له خريطة غاية في الدقة والصحة ، فطبعتها الحكومة على نفقتها . ثم عممتها في كرايس تلاميذ المدارس ، ولا زالت هذه الخريطة مرجعاً تاريخياً للباحثين ، ولا يستقلن أحد عمل الفلكي في الخريطة الفلكية الطبوغرافية ، لأنه عمل علمي من الدرجة الأولى بالنسبة لإمكانيات العصر الذي بدئ فيه عام ١٨٥٩ ، فأول قياس فلكي لمساحة الجزر البريطانية عمل سنة ١٧٨٧ ، ولم تتم عمليات المثلثات الأولية إلا سنة ١٨٥٨ ، وخرائط كاسيني القديمة في فرنسا جددت سنة ١٨١٧ وأستكملت سنة ١٨٨٠ ، وأكملت مثلثات سويسرا عام ١٨٣٣ ، وأول خريطة بريطانية على مقياس ٦ بوصات للميل ظهرت سنة ١٨٤٦ ، فضلاً عن أن عمله كان الأول من نوعه في مصر دقة وإحكاماً ثم عين ناظراً لمدرسة المهندسخانة من يونيو سنة ١٨٧١ إلى أغسطس من نفس السنة ، وأنعم عليه برتبة التمايز . وهناك وثيقة الإنعام عليه .

« في ١٢ جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ لإرادة لناظر المالية :

اقتضت إرادتي الإحسان برتبة التمايز إلى محمود (بك) مأمور الخريطة الفلكية : فبناء عليه يجب أن

تبادروا باجراء مأموريته . وبقيد مرتبه الخاص بالرتبه المذكورة في محلها . ولذلك أصدرنا أمرنا هذا وأرسلناه إليكم » .

وقد قضى أكثر مدة حكومة الخديوى إسماعيل في نظارة المرصد الفلكى والتعليم والتأليف وندب لمأموريات كثيرة . منها أنه باشر ترميم مقياس النبل بأسوان . فأبقى التقاسيم القديمة التى كانت به على أصلها . وعمل نجوارها تقاسيم جديدة طول كل ذراع منها ٠.٥٤ من المتر . مثل ذراع مقياس جزيرة الروضة وكان ذلك عام ١٨٧٠ م ، ثم ناب عن الحكومة المصرية في المؤتمر الجغرافى الذى عقد في باريس سنة ١٨٧٥ .

وفي أوائل عهد الخديوى توفيق : أنشئت مصلحة التاريع لمساحة أطيان القطر المصرى . بأمر عال في ١٠ أغسطس سنة ١٨٧٩ ، وبقيت هذه المصلحة عاماً ثم حلت محلها لجنة تألفت برئاسة محمد رستم (باشا) فكان محمود الفلكى من أهم أعضائها . ثم انتخب عضواً في المجلس العالى الذى أُلِفَ في وزارة شريف (باشا) للنظر في توسيع نطاق المعارف العمومية في البلاد ، وناب عن الحكومة المصرية في المؤتمر الجغرافى الذى عقد في مدينة البندقية عام ١٨٨١ .

واستقالت وزارة محمود سامى (باشا) التى أعقبها ، وهرب الخديوى توفيق إلى الإسكندرية ومعه رئيس وزرائه الجديد إسماعيل راغب (باشا) في ٢١ يونيو سنة ١٨٨٢ . وكان فيها محمود الفلكى ناظراً للأشغال العمومية ، ولم يكن له فيها عمل يذكر نظراً لقيام الثورة العربية وقتذاك ، وهجوم الإنجليز الغادر على مصر في ١١ يوليو سنة ١٨٨٢ .

وفي وزارة نوبار التى تألفت في ١٠ يناير سنة ١٨٨٤ ، عين ناظراً للمعارف العمومية ، وبقي في هذه النظارة إلى ١٩ يوليو سنة ١٨٨٥ حيث أدركته الوفاة

فجأة : فرثاه زميله إسماعيل مصطفى الفلكى باللغة الفرنسية في الجمعية الجغرافية المصرية في ٨ يناير سنة ١٨٨٦ ، وكذلك زميله الآخر الأمير الالى أركان حرب محمد مختار قاتلا :

« كشفت له المقارنات الرصدية قناعاً عن الحوادث فأدرك منها ما هو مرتبط بمستقبل حياته . وإلا فبم يتيسر لنا أن نفرس هذا التوافق الغريب . وكيف نعبّر عن ذلك التصادف العجيب . وهو اعتناؤه بالتوجه عمداً إلى الجبانة قبل وفاته بيوم : وحث العمال على تشهيل القبر الذى كان قد رسمه لنفسه » .

مؤلفات ورسائل محمود حمدى الفلكى

- ١ - كتاب حساب التفاصل والتكامل (مترجم عن الفرنسية) طبع بمطبعة بولاق قبل سفره إلى أوروبا .
- ٢ - نبذة مختصرة في تعيين عروض البلاد وأطوالها وأحوال المتحيرة وذوات الأذنان والمحي . (مخطوط بدار الكتب) .
- ٣ - تقويم عربى طبع بمطبعة بولاق سنة ١٨٤٦ قبل سفره إلى أوروبا .
- ٤ - رسالة في التقاويم الإسرائيلية طبعها في بروكسل سنة ١٨٥٥ أثناء دراسته بفرنسا وقدمها للمجمع العلمى في بلجيكا .
- ٥ - رسالة في الحالة الحاضرة للمواد المغناطيسية الأرضية بباريس وخواصها : تلاها على الخرج العلمى الفرنسى سنة ١٨٥٦ . وكان قد قام في صيف سنة ١٨٥٥ بقياس العناصر المغناطيسية في ٤٥ مكاناً مختلفة بإنجلترا وأيرلندا واسكتلندا وهولندا وبلجيكا وألمانيا ورسم الخطوط المتساوية الشدة . والمتساوية الانحراف في منطقة تمتد ١٤° طولية من دبلن إلى نهر الرين ٧° درجات عرضية من باريس إلى أدنبرة : وقار

هذه الأرصاد بخريطة الكولونيل « ساينك » التي تمت سنة ١٨٣٧ واقتصرت على الجزائر البريطانية فقط .

ولبيان أهمية هذه الدراسات عن المغناطيسية الأرضية ، نرجع إلى تاريخ هذا الفرع من العلم ، فنجد أن « هالي » رسم أول خريطة مغناطيسية عام ١٧٠٠ م ، وأن التغيرات في العناصر المغناطيسية للأرض لم تكن قد حققت بدقة حتى أوائل القرن التاسع عشر ، وأن أول معمل خاص بدراسة المغناطيسية الأرضية أسسه الرياضي الفلكي المشهور « جاوس » سنة ١٨٣٤ في جوتنجن ، وأن أول دراسات للمغناطيسية الأرضية في الإمبراطورية البريطانية بدأت عام ١٨٤٠ م على يد إدوارد ساين ، وللمغناطيسية الأرضية أهمية في الملاحة البحرية ، وأبحاث الفلكي فيها تدل على أنه كان مسابيراً لروح العصر .

٦ - نشر في سنة ١٨٥٦ بحثاً آخر عن شدة المجال المغناطيسي للأرض في بلجيكا وألمانيا وفرنسا وقدمه للأكاديمية الملكية ببلجيكا في ٨ نوفمبر مشفوعاً بتقرير من الكاتبين « لياجر » والعالم « كوتيليت » واستنتج من ذلك أن المركبة الأفقية للمجال المغناطيسي قد زادت في المدة ما بين القياسين وخاصة في منطقة النمسا .

٧ - رسالة في مشابهة (كان) الناقصة للفعل الفرنسي المساعد Avoir نشرها في المجلة الآسيوية سنة ١٨٥٩ وهو بفرنسا .

٨ - رسالة في الكسوف الكلي للشمس الذي ظهر في دنقلة في ١٨ يوليو سنة ١٨٦٠ طبعت في باريس سنة ١٨٦١ .

٩ - وفي عام ١٨٥٨ كتب رسالة في تحقيق تاريخ ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم وتاريخ الهجرة ، بالاستناد إلى بعض الظواهر الفلكية ، ونشر البحث في المجلة الآسيوية ، ثم ترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان « نتائج

الأفهام في تقويم العرب قبل الإسلام » فكتلف منها أحد الأدلة :

كسوف الشمس يوم وفاة إبراهيم بن محمد عليه الصلاة والسلام من مارية القبطية « عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال : كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم مات إبراهيم . فقال الناس كسفت الشمس لموت إبراهيم . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته » والمتواتر أن وفاة إبراهيم حدثت في السنة العاشرة من الهجرة . وقد حسب محمود الفلكي بالرجوع إلى الجداول الخاصة بحركات الشمس والقمر التاريخ الذي حدث فيه هذا الكسوف في المدينة (ونلاحظ أنه اعتبر موقع المدينة المنورة على خط ٢٩° ، ٣٧° شرق باريس ، لأن الجداول كانت فرنسية الأصل ، ولم يكن خط زوال جرينتش قد اتفق عليه عالمياً كأساس لحساب خطوط الطول (فوجد بالحساب أن هناك كسوفاً للشمس في منتصف التاسعة من صباح ٢٧ يناير سنة ٦٣٢ ميلادية ، وهذا يقابل ٢٩ من شوال سنة عشرة هجرية .

١٠ - رسالة في أعمار الأهرام ألفها عام ١٨٦٥ وطبعت في ذلك الحين . ويقول زميله الأمير الای محمد مختار في رثائه له « كنت موجوداً معه عند شروعه في أخذ مقاييس الأهرام ، وموقعها من التناسب الفلكي ، وأعلم علم اليقين بأنه وصل للاطلاع على الغرض من تشييدها ، إذ وجد تحكيمها في رسم يقابل بالضبط كوكب الشعري عند طلوعه ، فكان الأمر ببنائها قصد جعلها مزولة ليعرف منها يوم شم نسيم العلماء ، وكذلك لأجل تعريض جثث المدفونين فيها ، لموافاة صعود الكوكب المذكور ، فيسبغ عليها من آياته رحمة وغفراناً

لأنه ليس يخاف أن كوكب الشعرى كان عند الأقدمين وخصوصاً المصريين من أجل المعبودات ، حتى كان بعضهم يعبر عنه باله الآلهة .

١١ - رسالة في التنبؤ عن مقدار فيضان النيل قبل فيضانه .

١٢ - رسالة في بيان المزايا التي تترتب على إنشاء مرصد فلكي للحوادث الجوية في الديار المصرية وقد جاء في صفحة ٢ من ملاحظات نذيجة سنة ١٢٩٦ هـ المختصة بالأرصاء الجوية التي عملت بمعرفة محمود الفلكي بالمرصد خانة ما يلي :

« وليعلم أن نتائج الأرصاد الجوية ، ولو يراها الجاهل مجرد أرقام في ورق تأتى نفسه قراءتها ، ويقلق من ممارستها ، إلا أنها عند العالم المتنبه كنز عظيم ، ودر ثمين لا يعادله في القيمة شيء » .

١٣ - رسالة هامة في وصف مدينة الإسكندرية القديمة وضواحيها ، كتبها بعد ما كشف بنفسه شوارعها وصهاريجها ومراسمها وأبنيتها وشواطئها ، وقد صور ذلك في خريطة ضمن هذه الرسالة الحافلة طبعت في كوبنهاجن سنة ١٨٧٢ م على نفقة الحكومة المصرية حيث أعطى « كريدتو على باريز بمبلغ ستة آلاف فرنك يصرف له إحساناً لزوم طبع خرائط اسكندرية القديمة وتاريخها » بما في ذلك عمولة الخواجه يعقوب منشه ، وبلغت قيمة هذا وهذا ستة وأربعين كيساً وربعمائة اثنين وتسعين غرش وسبعة فضة » .

١٤ - رسالة في مقاييس مصر ومكاييلها وموازينها ومقابلة ذلك بالأقيسة الفرنسية ألفها عام ١٨٧٣ في كوبنهاجن وترجمها إلى العربية « زيور أفندى » وطبعت في الآستانة وهي التي نحن بصدد تلخيصها .

١٥ - رسالة في موازين النقود المصرية لم يتم تأليفها ولقد ترك محمود الفلكي مكتبة حافلة بمختلف الكتب النفيسة في شتى العلوم ، فقد كان غزير الاطلاع

موسوعياً بمعنى الكلمة ، أهلتها كرمته أخيراً إلى دار الكتب المصرية ، أما مؤلفاته التي أشرنا إليها ، ومعظمها باللغة الفرنسية فقد وجدناها مبعثرة بين دار الكتب والجمعية الجغرافية المصرية والمجمع العلمي المصري ، ومرصد حلوان .

المقاييس والمكاييل العملية بالديار المصرية

استهلها المترجم زيور (أفندى) أحد المستشرقين بالمعية الخديوية حيث قال :

« بمناسبة رواج التجارة بالديار المصرية ، وتزاحم كثير من الملل الأجنبية ، واعتياد أغلبهم على المعاملة بالمكاييل والموازين الفرنسية ، وحصول مخالفات أحياناً بين الأجانب والبلديين ، أساسها الجهل بمقادير المكاييل والموازين ، ألف حضرة العالم الفلكي محمود بك (رسالة باللغة الفرنسية ، وقدمها للحضرة الخديوية عند حلول ركابه العالي بالآستانة ، فصدرت الإرادة السنية بتعريبها ، وكشف نقابها ، وإبرازها إلى الوجود ، بالوجه المحمود ، فقامت بهذه الخدمة الوطنية في أثناء السفيرة » طبع في مطبعة الجوائب بالآستانة العلية عام ١٢٩٠ هـ .

ويتألف هذا البحث القيم في إيجاد العلاقة بين الذراع البادى والدرهم والأردب ، فيصل إلى النتيجة الآتية :

وزن الدرهم = ٣,٠٩٨ جرام .

الحجم الذي يسع الأردب هو ذراع مكعب أى ١٩٧,٧٤٧٧ لتر .

وزن هذا المكعب بالماء الصافي = ١٩٧٧٤٧,٧ جرام

٠. وزن الذراع المكعب من الماء = ٦٤,٠٠٠ درهم

٦ حجم مكعب الماء الذي ضلعه ربع الذراع البادى أى ٠,١٤٥٦٥ متر .

هو (٠,١٤٥٦٥) $3 = 0,0030898$ متر مكعب
 . وزن ماء هذا المكعب بالجرام $3089,8 =$
 أى ١٠٠٠ درهم .

وبناء على ذلك يكون الدرهم هو أساس الوزن
 مربوطاً بالذراع البلدى وبالآردب الذى هو أساس
 المكييل .

أما كيف وصل إلى هذه النتيجة فسوف نشرحها
 هنا باقتضاب .

١ - مقابلة الدرهم بالمليجرام

يقول محمود الفلكى إن الدرهم هو أساس الوزن
 ليس فى مصر فقط ، بل فى كافة بلاد الإسلام ، وقد
 صار تشكيل مجلس قومسيون فى زمنين ، وتحت
 حكومتين مختلفتين ، وكلما بتحديد النسبة بين الدرهم
 والجرام .

فالمجلس الأول صار انعقاده مدة غزوة الفرنساوية
 بمصر ، فى أواخر القرن الثامن عشر من التاريخ المسيحى
 وكان انعقاده فى الضربخانة بالحروسية ، ونتيجة بحثه أنه
 قرر بأن الدرهم هو وزن ٣,٠٨٨٤ جرام ، كما هو
 مذكور فى صفحة ٣٢ مجلد ١٧ من كتاب تخطيط
 مصر مدة الغزوة الفرنساوية .

ومجلس القومسيون الثانى مصرى صار تشكيله
 بأمر جنتمكاني محمد على فى سنة ١٨٤٥ م ، وكان مؤلفاً
 من أعلم رجال مصر مثل لامبير (بك) الذى كان حينئذ
 ناظراً للمدرسة المهندسخانة ، وأحمد فايد (بك) الذى
 كان فى ذلك الوقت خوجة الكيمياء والمعادن بالمدرسة
 المذكورة ، والآن باشمهندس السكك الحديدية المصرية
 وحسن على ناظر الضربخانة وغيرهم ممن لهم دراية
 فى العلوم ، وكان رئيس هذا القومسيون المرحوم أدهم
 (باشا) الذى كان ناظراً للمعارف العمومية ، وكان
 مقر هذا المجلس بالضربخانة .

وقد صار احضار جملة كور من البلور بأوزان
 مختلفة ، البعض منها ألف درهم ، وبعضها خمسمائة درهم
 وهلم جرا ، وكانت موجودة عند عمد القبانية بالحروسية
 وكانوا يستعملونها لعيار وتحرير الأوزان من قرون
 سابقة ، وأعطيت تلك الكور لمجلس القومسيون المذكور
 كما أعطى موازين عيار الضربخانة .

كانت النتيجة أن وزن الدرهم بالجرام ٣,٠٨٩٨ .
 وهذا العدد لا يخالف نتيجة مجلس القومسيون
 الفرنساوى إلا بمليجرام واحد تقريباً .

ويؤكد محمود الفلكى بأنه لم يحصل أدنى تغيير
 للدرهم بمصر للآتى :

(أ) لأن الدرهم كان مربوطاً بأحكام شرعية فى
 أحكام الديانة الإسلامية ، فلا يمكن تغييره بدون هتك
 حرمة هذه الأحكام .

(ب) أنه وجد فى كافة الأزمان رقابة حازمة على
 الموازين ، والموكل به هذه الرقابة يسمى المحتسب كما
 يسمى محل إقامته دار العيار ، وهو مسئول عن تحرير
 وتحقيق الأوزان والمكييل ، فيحضر المتسبون عنده فى
 أوقات معلومة أوزانهم ومكييلهم لأجل الكشف
 عليها ، وما وجد منها معيوباً بسبب كثرة الاستعمال أو
 بسبب آخر يصير كسره ، ويصرف له بدلاً منه ميزاناً
 أو مكيالاً من دار العيار .

(ج) أن العلماء قد وضعوا مواصفات قياسية للدرهم
 على أساس كمية من حب الشعير وحب الخردل .

٢ - بيان طول الذراع البلدى

يقول محمود الفلكى « إن طول الذراع البلدى
 المستعمل الآن بالحروسية ، وبجميع مدن وقرى الوجه
 البحرى والصعيد يختلف بين ٠,٥٧٥ ، ٠,٥٨٣ متر ،
 وهذه الفروقات الخفيفة يظن أنها ناشئة من عدم وجود
 ذراع شرعى يقاس عليه ، واتساع ذمة بعض

أعشارية لا توجد في عياراتنا البلدية ، فيها عيب يكاد أن يخلها ، ويرجح عليها المصرية .

وذلك أن حجم العيار المدعو ديكالتر هو في الظاهر قدر الليتر عشر مرات ، يعنى قدر المتر ، وكذلك حجم الايكتولتر هو قدر الليتر مائة مرة ، أو قدر الديكالتر عشر مرات ، أعنى عشرة أمتار وهلم جرا .

فاذا أخذت كمية من الخنطة قدرها عشرة ليترات ، ووضعتها في الديكالتر ترى أن العشرة ليترات من الحب لا تملؤه بل يلزم له أيضاً ثلث ليتر ، وإذا صار كيل مائة ليتر بالليتر ووضع الحب المكيل في الايكتولتر ، ترى أن هذا المكيل غير مملوء ، ويلزم لملئه بالأقل ثلاثة ليترات ، وبذلك يتضح أن الايكتولتر مائة وثلاثة ليترات بدل مائة ليتر .

والمتر المكعب أو الكيلولتر الذى مقداره ألف ليتر يسع أكثر من ألف وخمسين ليتر من الخنطة بدلا من ألف ليتر ، والدليل على ذلك بسيط جداً ، وهو أن حب القمح إذا وضع في إناء ، يضغط بعضه بعضاً بثقل الحب الذى من فوق فيملأ الفراغ الذى يكون بينه وبعضه ، وهذا الضغط يكون بالنسبة لكمية الحب الذى في المكيل ، فيكون قوياً في المكايل الكبيرة أكثر منه في المكايل الصغيرة .

ولا يوجد هذا العيب في المكايل المصرية ، لأن الضغط الناشئ من ثقل الحبوب في المكايل المتنوعة محسوب من قبل ، فوسع المكايل الصغيرة للأردب الذى حجمه كناية عن ١٩٧,٧٤٧٧ لتر لا يوازى التقاسيم النظرية المقابلة له في فراغ حجم الأردب المذكور ، إذ حجم الكيلة هو كناية عن جزء من اثني عشر جزء من الأردب يعنى ١٦,٧١٦٩ بدلا من

$$\frac{١٩٧,٧٤٧٧}{١٢} \text{ أو } ١٦,٤٧٩٠ .$$

المتسبين ، والطمع في التجارة ، وقد نرى من جهة أن بعض المتقدمين من مؤرخى العرب ، مثل الديميرى ذكروا أن حجم الأردب هو مكعب الذراع البلدى ، وأثبت من جهة أخرى بعض علماء الغزوة الفرنساوية التى قدمت مصر ، بعد بحث دقيق ، أن الأردب المصرى الآن هو ما كان عليه في زمن الرومانيين .

ولتحقيق ذلك قام محمود الفلكى بقياس جملة أشياء ذكرت أبعادها بالذراع البلدى بمعرفة جملة من مؤرخى العرب في أزمان مختلفة ، وقياسه كان بالمتر ، فاتضح له أن هذا الذراع لم يحصل فيه تغير ظاهر في زمن من أيام الإسلام ، وأن طوله لم يزل ٠,٥٨ متر كما هو ، فبناء عليه لأجل معرفة طوله الحقيقى بالدقة قام بقياس حجم اتساع الأردب ، ثم استخرج منه أصل التكعيب .

وأجرى عدة تجارب ، بل كررها أكثر من عشر مرات حسب قوله ، فتحقق له أن الأردب بالكيفية التى يباع بها في السوق يملأ صندوقاً خشبياً حجمه يساوى ٠,١٩٧٧٤٧٧ من المتر المكعب .

وبأخذ الجذر التكعيبي لهذا المقدار نصل إلى ٠,٥٨٢٦ وهو المفروض أن يكون الطول الأصلى للذراع لأن مكعبه أردب .

الطول الأصلى للذراع البلدى يكون حينئذ بلا شك = ٠,٥٨٢٦ متر .

ومن هذه العلاقة وصل إلى النتائج التى سبق أن ذكرناها ، وهى التى تربط بين الدرهم والذراع البلدى والأردب .

ثم يستطرد محمود الفلكى شارحاً دقة الطابع المصرى في المكايل على النحو التالى :

« وحيث أن المقاييس الفرنساوية موضوعة على مثال المصرية ، إذ أنها متأخرة الإيجاد عنها ، وبها تقاسم

وحجم القدح الذى هو جزء من ستة وتسعين من
الأردب هو كناية عن ٢١,٢٣٥ بدلا من $\frac{197,7477}{96}$
أو ٢,٠٥٩٩ .

وهكذا فى بقية المكايل من ملوة وربع .

ولقد وصلوا الى هذا الحجم الزائد نتيجة كون
المكايل المصرية هى على شكل مخروط ناقص ، يوضع
فيه الحب بلطف . وبدون ذلك ولا تحريك للمكيال ،
ولا يكتفى بملء حجم فراغه بل يلزم وضع الحبوب على
بعضها فوقه حتى أنها بتضاغطها ، وتماسكها الطبيعى
تكون مخروطاً ارتفاعه غاية لىمكان وقوف الحب بأعلاه
ثم حسب حجم المخروط الناقص وحجم المخروط
الحبي الزائد كالاتى :

حجم الكيلة (المخروط الناقص) = ١٥,٢٥٩٥ لتر
حجم الطرطورة (المخروط الحبي الأعلى) = ١,٤٥٧٤ »
الحجم العملى = ١٦,٧١٦٩ »
بينما الحجم النظرى = $\frac{197,7477}{12}$ = ١٦,٤٧٩٠ »
الفرق = ٠,٢٣٧٩ »

وهذا الفرق هو الذى يملأ بقية فراغ الأردب فيما
لو ملئ نظرياً بالكيلة .

بيان جملة أذرع قديمة

أولاً - الهنداسة ذراع قديم بمصر ، وهو بلا شك
الذراع الذى طوله ٣٢ أصبعاً الذى ذكره هيرون
السكندرى عالم الرياضيات المصرى فى القرن الثالث
الميلادى .

وبعض المؤلفين يقولون إنه الذراع الذى قدر به
الميل الرومانى الذى يساوى ٢٢٥٠ ذراع ، وهو
مذكور بجملة أسماء مختلفة فى تأليف العرب ، فبعضهم
كان يسميه ذراع العمل ، وبعضهم يسميه ذراع

التجار ، وكثير منهم يسمونه الذراع الهاشمى وهلم جرا ،
والآن يسمى بالهنداسة ، وهو يساوى ٦٥٦ متر .

ثانياً : الذراع الشراعى ، وهو مستعمل فى المواد
الشرعية عند قضاة المسلمين باسم الذراع الشرعى ،
ويستعمل كذلك فى الأقاليم عند الفلاحين ويسمونه
ذراع الغزل ، ويعبر عنه كافة المؤرخين بطول عظم
الذراع الإنسانى من بين مفصل الكوع إلى طرف
الأصبع الوسطى ، أو طول أربع أصابع اليد مكررة
ست مرات ، أو طول ١٤٤ حبة شعير توضع مسطوحة
بالعرض بجوار بعضها ، وبعضهم قدر سمك الحبة
الشعير بقدر سمك ست شعرات من شعر ذيل البغلة .
وبناء على ذلك يكون الذراع ثمانماية وأربعة وستين
شعرة .

غير أن محمود الفلكى وجد ذلك غير مطابق
للتقديرات التى قام بتحقيقها وهى :

(أ) قاس أذرع ثلاثين رجلا متوسطى القامة
وفوق المتوسط بقليل فوجد أن متوسط الطول هو
٠,٤٨ متر .

(ب) قاس متوسط طول أربع أصابع اليد لهؤلاء
الثلاثين رجلا ثم ضربه فى ستة ، فحصل على متوسط
طول الذراع على حساب أساس الأصابع ٠,٤٩٤ متر .

(ج) وضع ١٤٤ حبة شعير على عرضها بجانب
بعض فوجد الطول ٠,٤٩٢ متر .

وبأخذ متوسط ثلاث تجارب ٠,٤٨٠ ، ٠,٤٩٤ ،
٠,٤٩٢ - نتج لديه طول الذراع الشراعى ٠,٤٨٨٦ - وهو
مطابق لطول ذراع معمول به فى الإقليم المصرى ، وهو
ذراع الغزل الذى يحل عليه الفلاحين غزلهم فى الكتان
أو الصوف الذى يغزلونه بمغازل ، ويبيعونه للقرابين
ولكن هل هذا هو الذراع الشرعى المعمول به فى
الشرعية الإسلامية ؟

من المعلوم أنه يرخص للمسافر الذي يسافر سرفراً لمصلحة نافعة أن يقصر الصلاة مدة السفر إذا كانت مسافته بنحو أربعة برد ، أو ستة عشر فرسخاً أو ثمانية وأربعين ميلاً ؛ لأن البريد هو كناية عن أربعة فراسخ ، والفرسخ ثلاثة أميال ، وكل ميل أربعة آلاف ذراع شرعى . حسبما تقرر بمعرفة مشاهير علماء الإسلام .

١ - فالشيخ يوسف الحنفى يرى أن تكون مسافة القصر كالمسافة التى بين محلة روح والمحروسة وهذه تساوى ٩٩٧٢٥ متر .

والشيخ الشبرايملى يرى أن تكون المسافة = ٩٠٣٢٥ متر .

فالتوسط ٩٥٠٢٥ متر وهى ٤٨ ميل .

∴ الميل $\frac{٩٥٠٢٥}{٤٨} = ١٩٧٩,٧$ متر

وعلى ذلك فطول الذراع $\frac{١٩٧٩,٧}{٤٠٠٠} = ٤٩٤٩$ متر .

٢ - وعن ابن عباس عم النبي صلى الله عليه وسلم مسافة القصر بين مكة وجدة أو بين مكة والطائف كما نقله الإمام الشافعى .

وبما أن المسافة بين مكة والطائف أوجده ٩٦,٠٠٠ متر .

يستزل من ذلك امتداد الكفور المجاورة التى تحسب عند العرب جزءاً من المدن .

وبعملية حسابية مشابهة للأولى فإن الذراع الشرعى ٤٩٢٢ متر .

٣ - ذكر الشيخ الطهطاوى فى شوارحه أن الميضة التى بالمدرسة التبريزية بالجامع الأزهر على يسار الداخل من باب المزينين أنشئت بحيث يكون سطحها يحتوى على مائة ذراع مسطحة ، وبقياسها وجد طول الذراع ٤٩٣٢ متر .

٤ - قد صار قياس جملة أجزاء من الحرم المكى بالذراع الشرعى بمعرفة كثير من العلماء الأفاضل مثل

الشيخ النواوى والشيخ الحميسى وغيرهما فأتضح أن : المسافة بين الركن اليمانى والركن العربى هى ٢٦,٨٣٣ ذراعاً وهى تساوى ١٣,٣٠ متر

∴ طول الذراع الشرعى $\frac{١٣,٣٠}{٢٦,٨٣٣} = ٠,٤٩٥$ متر

وبأخذ متوسط هذه القراءات الأربع وغيرها وصل إلى النتيجة التالية :

أن طول الذراع الشرعى القطعى الدلالة هو ٤٩٣٢ متر .

∴ الميل الشرعى $٤٠٠٠ \times ٤٩٣٢ = ١٩٧٢,٨$ متر .

ثالثاً : الذراع الأسود ، لا يمكن أن يكون غير الذراع الشرعى ، وقد قدره المسعودى والبيرونى والفلكيون المتقدمون من العرب ، بعرض أربعة أصابع اليد مكررة ست مرات وبطول ١٤٤ حبة شعير متتابعة .

والميل العربى ٤٠٠٠ ذراع كما ذكره البيرونى وجميع علماء الفلك المتقدمين وقد حقق أبو الريحان البيرونى صحة قياس الفلكيين فى عصر الخليفة المأمون فاستعمل طريقة ذكرها فى القانون المسعودى .

قاس ارتفاع قمة جبل فى الهند مطل على البحر فوجده ٦٥٢ ذراعاً ونصف عشر ذراع أى ٦٥٢,٠٥ متر ثم قاس الزاوية التى بين خط النظر المتجه إلى الأفق ، وخط الأفق المبتدئ من تلك القمة فوجدها ٣٤ دقيقة .

ثم حسب نصف قطر الأرض ، ثم طول الدرجة الأرضية فوجد أنها تساوى ٥٨ ميلاً .

والنتيجة التى كانوا حصلوا عليها زمن المأمون هى ٥٦٦ ميلاً .

وحيث أن الميل $١٩٧٢,٨ =$ متر

فطول الدرجة الأرضية $١١١١٣٤ =$ متر

وبما أن الطول الحقيقى هو ١١٠٩٠٥ متر

فيكون الفرق ٢٢٩,٠٠٢ متر هو الخطأ الذي وقع فيه فلكيو المأمون في طول الدرجة الأرضية .
رابعاً : الذراع المعمارى . وهو المستخدم في مصر في العمارات والبيوت كان طوله ٧٧ متر أو ٧٦ متر ثم تحول إلى ٧٥ متر لمناسبة موافقة حسابه مع المتر .
وهذا الذراع قديم وطوله ٤٠ إصبعاً كما ذكره هيرون السكندري عالم الرياضيات المصرى في العصر الهيلينستى .

مقياس النيل بجهة أسوان

اكتشفه محمود الفلكى عندما كان يباشر عمل الخريطة عند أسوان على النيل من الطرف الجنوبي الشرقى

في جزيرة اليفانيتين المشهورة بأنس الوجود في زاوية آثار الهيكىل : وكان ذلك عام ١٨٧٠ م ، فوجد طوله ٦٨٩٥ متر ويحتوى على ثلاثة عشر ذراعاً ، فعلى ذلك يكون طول الذراع القديم الذى كان معتبراً لقياس النيل عند أسوان هو ٥٣٠ متر فى حين أن طول الذراع بمقياس الروضة ٥٤٠ متر ، فترك المقياس القديم على حاله ووضع بجانبه مقياساً جديداً ضبط مستواه وحفر عليه بالفرنسية ما معناه « لقد كشف هذا المقياس بعد ألف سنة من النسيان والإهمال : وقد أقيمت التقاسيم القديمة كما هى ، وعمل مقياس جديد وسلم لاستعمال العامة سنة ١٨٧٠ فى عهد الخديوى إسماعيل ، وضعه أحد خدامه الصادقين محمود (بك) الفلكى » .



تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لمسكويه

بسم الله

الدكتور حسن فتحانة

رئيس قسم الاجتماع بجامعة الأزهر

١ - حياة مسكويه وبيئته الثقافية والاجتماعية

ليس لدينا مراجع وافية عن حياة أحمد بن محمد بن يعقوب الملقب باسم مسكويه . وكل ما نجده إشارات في بعض المراجع إلى حوادث جزئية في حياته أو إلى قطع من نثره وشعره في مناسبات خاصة لأنه كان أديباً إلى جانب كونه فيلسوفاً وأخلاقياً : وذلك ككتاب تنمة اليتيمة لأبي منصور عبد الملك الثعالبي الذي يتكلم في الجزء الأول عن « أبي علي مسكويه الخازن » ، ويقول عنه « إنه في الذروة العليا من الفضل والأدب والبلاغة والشعر »^(١) ثم يذكر أمثلة من شعره ، وفي رسائل أبي بكر الخوارزمي نجد رسالة منه إلى مسكويه يواسيه فيها بمناسبة زواج أمه بعد وفاة أبيه ، وهو الزواج الذي حزن من أجله مسكويه حزناً شديداً ، إذ كان يعده محنة ويقول الخوارزمي في هذه الرسالة « .. وبلغني ما اختارته

الوالدة صامها الله تعالى ، فحمدت الله تعالى الذي رزقك والدك لا يلزمك حق أبوته ووعدك أخاً لا يحملك حق أخوته ولا تذهب نفسك حشرات على ما سبقك عليه الدهر وغلبك عليه الرزق ، فلا حمية فيما أحل الله ولا مضايقة من حيث وسع الله... والحمد لله أن كان العقوق من ناحيتها^(٢) . ونجد مثل هذه الإشارات عند كثير من معاصريه وذلك مثل الطوسي ولعل ياقوت الرومي في كتابه « معجم الأدباء » يعد على رأس المترجمين القلائل الذين تناولوا حياة مسكويه في شيء قليل من التفصيل^(٣) ، إذ لم يذكره مثلاً ابن خلكان في وفيات الأعيان ، ولا صاحب فوات الوفيات .

لقد عاش مسكويه الجزء الأكبر من حياته في القرن الرابع الهجري ، إذ من المؤكد أنه توفي سنة ٤٢١ هجرية (١٠٣٠ ميلادية) على ما ذكره ياقوت

(١) رسائل أبي بكر ، الجزء الأول ، القسطنطينية سنة

١٢٩٧ ، ص ١٧٣ .

(٢) الجزء الخامس من ص ٥ إلى ص ١٩ .

(١) الثعالبي : تنمة اليتيمة ، الجزء الأول ، طهران سنة

١٣٥٣ ، نشره عباس إقبال ، ص ٨ (القسم الثالث : في محاسن أهل

الري وهذان وأصفهان وسائر بلاد الجبل) .

نقلنا عن يحيى بن منده ، وكان ميلاده بالرى فى حوالى سنة ٣٣٠ فيما يظن كثير من العلماء وعلى رأسهم مرجوليوث ، فهو إذن قد عاش حياته كلها فى ظل دولة بنى بويه التى بدأت سنة ٣٢٠ وانتهت سنة ٤٤٧ . ودولة بنى بويه كانت من الدويلات الكثيرة التى انقسمت إليها الدولة الإسلامية فى أيام ضعفها لاسيما ابتداء من أوائل القرن الثالث حيث تكونت دول مستقلة فعلا عن الخلافة فى بغداد وإن كانت قد احتفظت بخضوعها للخليفة من الناحية الاسمية ، إذ بعد أن استقلت الأندلس ، ثم المغرب تحت حكم الأدارسة فى القرن الثانى ، استقل السامانيون بخراسان وتركستان ، والفاطميون بالمغرب والطولونيون بمصر ... فى القرن الثالث . ثم جاء القرن الرابع الذى استقل فيه بنو حمدان بالشام والغزنويون بأفغانستان والهند ... وظهر بنوبويه فى بلاد الديلم واستولوا على فارس والرى وأصفهان واستطاعوا أن يجعلوا الخليفة فى بغداد تحت سيطرتهم ، فلم يبق للخلفاء من السلطة إلا المظهر ، بل إنهم أذلوا خلفاء بغداد لاسيما المستكفى والمطيع والطائع بعد أن ضم عضد الدولة العراق وبغداد لحكمه .

وكان أمراء بنى بويه كمعز الدولة أحمد وهام الدولة وشرف الدولة وبهاء الدولة وجلال الدولة وغيرهم يتسابقون فى تشجيع العلوم والآداب فى ولاياتهم محاكين بذلك الخلفاء العباسيين فى العصر الذهبى للدولة العباسية لاسيما فى عهود هرون الرشيد والأمين والمأمون إذ كان البويهيون يحكمون الجزء الجنوبى من فارس فجعلوا من اصطخر وشيراز ونهاوند ودينور وبسطام والرى عواصم للأدب والعلم والفلسفة ، فأخرجت هذه البلاد فى أيامهم من الخدثين والفقهاء والنحاة والفلاسفة

والمثوصفة والأدباء ، بل والعلماء مالا يحصى عددهم (١) . وما أذكرى هذه الحضارة أن هذه المدن بعينها كانت فى بلد ترجع حضارته إلى عصر بعيد قبل الإسلام ، وكان بين العلماء الذين عرفهم مسكويه وصاحبهم أبو الطيب الرازى الكيمائى وأبو حيان التوحيدى والمهلبى وأبوبكر الخوارزمى وبديع الدين الهمذانى وأبومنصور الثعالبى النيسابورى وأبو الحسن العامرى ، ثم على وجه الخصوص ابن العميد الذى كان وزيراً لركن الدولة صاحب بلاد الرى والجليل واستمر وزيراً اثنتين وثلاثين سنة حتى مات سنة ٣٦٠ . ولقد عين ابن العميد « مسكويه » خازناً لمكتبته الكبيرة ومن هنا لقبه بعضهم بالخازن .

ولقد تفوق ابن العميد فى علوم كثيرة كالهندسة والمنطق والفلسفة واللاهيات والطبيعة والأدب على ما ذكر مسكويه فى كتابه تجارب الأمم ، واتصل مسكويه أيضاً بالصاحب بن عباد الذى كان من تلاميذ ابن العميد ولكنه كان متبحراً فى العلوم الشرعية واللسانية والأدبية وكان له منتدى قل أن يجتمع لغيره من الناس بل والخلفاء وذلك فيما يذكر الثعالبى . وكان الصاحب كاتباً لابن العميد ، ثم أصبح وزيراً لمؤيد الدولة ثم فخر الدولة وتوفى سنة ٣٨٥ .

فبفضل تشجيع الأمراء البويهيين وبفضل جهود عضد الدولة والوزيرين ابن العميد والصاحب بن عباد كان هذا الجزء من فارس وهو الذى عاش فيه مسكويه فى منتهى الخصب العلمى والأدبى ، إذ كان كل منهم على إمارته أو وزارته عالماً أديباً ، يرى أول ما يجب عليه أن يزين بلاطه ومجلسه بالعلماء والأدباء .

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، طبعة ثانية ، ص ٢٤٦ .

وفي حوالى سنة ٣٨٠ هـ علا شأن مسكويه إذ
قربه بهاء الدولة واتخذة ناصحاً له ، فارتفع قدره في
الإمارة وأدى ذلك به - فيما يبدو - إلى نسيان من
ساعدوه في شبابه ، فترفع فيما يقول المترجمون عن
مصاحبه الصاحب ابن عباد ، ونشأ نوع من الجفاء
بين الرجلين ، أدى إلى هجاء مسكويه للصاحب بعد
وفاته بقصيدة جاء فيها :

قد كان أهوج رث العقل مقتحماً

على الدنّيات وقافاً لدى التهم

ومن يدر مثل عيني طيشه لما

لم يرض من فخذ الأحداث باللحم

ثم يقول عنه :

دمى جبين أبى العباس فهو يرى

تغيير كل جبين واضح بدم

ويبدو أن مسكويه كان من بيت ثراء في الأصل
ثم ضاعت ثروته ، كما يبدو أنه كان طموحاً ولكن
الأيام لم تحقق له كل أمانيه ، وهذا يفسر مسحة
الحزن والكآبة التي تبدو في شعره الذي امتلأ بأبيات
تشكو الدهر وقسوته والأيام ومرارتها .

قاسيت أحوال هذا الدهر مرتكباً

أهوالها وصريعاً غير مرتكب

ومن تعود عض السيف هامته

هانت على إلبته عضه القيب

أو كقوله في نفس المعنى وهو ذم الدهر :

من عنديرى من حادثات الزمان

وجفاء الإخوان والخلان

شاب رأسى وقل مالى وصدت

عنى البيض وانتحى غلمانى

ونمت حلقة الصورة بزواج والدته . وهو الزواج
الذى كان يعده محنة قاسية له وفضيحة كبرى .
وحدثت بينه وبين علماء زمانه ولاسيما علماء الرى صلات
متينة ورسائل في أمور شتى ، ولكن يبدو أيضاً أن كثيراً
من رفقاءه لم يكن باراً به في محنه مما أدى به إلى عدم
الوفاء في أحيان كثيرة بخلافه وأصدقائه . وذكر عنه
ياقوت أنه كان مجوسياً وأسلم ، ولا ندرى مدى صحة
هذا القول بالرغم من أن اسم أبيه « محمد » إذ يبدو
أن كثيراً من الناس كانوا يتخذون أسماء إسلامية ، ولم
يكونوا مسلمين وبالعكس كان كثير من أبناء الفرس
المسلمين يتخذون أسماء غير إسلامية برغم إسلامهم .
ولكن مسكويه كان من المتمسكين بالشرعية الإسلامية
المتحمسين لها ، ففى وصيته التي ذكرها ياقوت في
ذيل ترجمته يذكر التمسك بالشرعية كباب من الأبواب
الخمس عشرة التي تتألف منها هذه الوصية .

والظروف القاسية التي مرت بمسكويه قد انعكست
بشكل جلى في وصيته التي ذكر في أبوابها قلة الثقة
بالناس وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد
وحسن احتمال الغنى والفقر وعدم إضاعة العمر إلا في
المهم وترك الخوف من الموت والفقر . . . من بين
الأبواب التي وصى بها أهل عصره .

وقد توفي مسكويه سنة ٤٢١ هـ بعد أن ترك كثيراً
من المؤلفات التي ما زال جزء كبير منها مخطوطاً حتى
اليوم . وعلى رأس كتبه المطبوعة كتاب التهذيب الذى
طبع عدة طبعات في مصر ابتداء من ١٢٩٦ هجرية
ثم في سنة ١٣١٧ ، ١٣٢٣ ثم ١٣٢٦ هجرية ، كما
طبع في بيروت سنة ١٩٦١ م . وكتاب السعادة
الذى طبع في مصر سنة ١٩١٧ م . وقدم له السيد
على الطوبجى وكتاب الفوز الأصغر الذى طبع في

بيروت سنة ١٣١٩ هـ والقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ ،
وتجارب الأمم في عادة أجزاء . وهو الذى نشر سنة
١٣٣٢ هـ بالقاهرة . ثم نشر سنة ١٩٥٢ ميلادية كتاب
جاويدان خرد أو الحكمة الخالدة بتقديم الأستاذ الدكتور
عبد الرحمن بدوى . ولقد اهتم الأستاذ الدكتور
عبد العزيز عزت بابن مسكويه وألف كتاباً سنة ١٩٤٦
عن تهذيب الأخلاق . وإلى جانب الكتب المطبوعة
ثمة كثير من المؤلفات المخطوطة مثل رسائله في اللذات
والألم وفي الطبيعة وفي جوهر النفس . ومقال في
النفس والعقل . والتمييز بين الدهر والزمان وطهارة
النفس . . . الخ .

٢ - أهمية كتاب تهذيب الأخلاق

يقول مسكويه في الغرض من تأليفه كتاب التهذيب
« غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقاً ،
تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة ، وتكون مع ذلك
سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة . ويكون ذلك
بصناعة وعلى ترتيب تعليمي . والطريق في ذلك أن
نعرف أولاً نفوسنا : ما هي وأى شيء هي ولأى شيء
أوجدت فيها ؟ » (١) إذن أهمية هذا الكتاب ترجع إلى
تقويم الأخلاق والسلوك على أساس دراسة علمية
سليمة وفق المستوى التى وصلت إليه العلوم آنذاك .
والواقع أن كتاب التهذيب يمثل العصر الذى وجد فيه
أصدق تمثيل . ففي ذلك العصر كما يقول أحمد أمين
كان تيار الترف شديداً جارفاً عند طبقات الأمراء
والخلفاء ومن يتصلون بهم إلى جانب البؤس الشديد
لكثير من الطبقات الأخرى . وأدى الترف والأنافة
إلى خلق قوانين متعارفة لكل شيء وألفت في ذلك

الكتب المطولة . فألفوا في « حدود الظرف » وما
يقدم من الأطعمة وما يؤخر و « آداب الحمام »
و « آداب الزينة » وطريقة معاملة الأمراء والخلفاء ...
ومن أمثلة ذلك مثلاً كتب مرآة المروآت ومكارم
الأخلاق واللطائف والظرائف والعقد النفيس في نزهة
الجلس للثعالبي النيسابورى . أى أن العلاقات الاجتماعية
بين الأفراد في هذا العصر كانت محل دراسة ومؤلفات
تؤلف على نهج علمي لتحديد لها . ولا شك أن علم
الأخلاق على رأس الدراسات التى تحدد علاقة الفرد
بغيره من أفراد المجتمع على اختلاف طبقاتهم . فكان
هو الآخر محل دراسة الكثير من العلماء المعاصرين
لمسكويه . ومسكويه يعرض في كتابه بشكل
متضمن حيناً صريح حيناً آخر الأمراض الأخلاقية
التي انتشرت في عصره من العجب والخيلاء
عند بعض الأمراء والملوك والكراهية التي انتشرت
بين بعض الطبقات والحسد والغيرة والمشاحنات . لأن عصره
كان عصر تنافس بين عناصر الدولة الإسلامية من ترك
وفرس وعرب ، بل وتنافس بين أمراء كل عنصر
من هذه العناصر . وكان ثمة حقد دفين بين الطبقات
لأن ثروات الأمراء في الدولة البويهية وغيرها
وصلت إلى أرقام خيالية بينما الطبقات الأخرى ومنها
طبقة العلماء كانوا لا يجدون ما يسدون به رمقهم .
فمثلاً خلف عضد الدولة البويهى حوالى ثلاثة ملايين
من الدينارين الذهبية وأكثر من مائة مليون درهم غير
الجواهر والياقيات والآلى وغيرها . وهذا في الوقت
نجد فيه أباحيان التوحيدى وهو من العلماء البارزين
يقول واصفاً ضيق عيشه « وقد اضطرت ... في
أحوال كثيرة إلى آكل الخضر في الصحراء وإلى
التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة ، وإلى بيع

(١) تهذيب الأخلاق ، طبعة بيروت سنة ١٩٦١ ، ص ٥ .

الدين والمروءة وإلى تعاطي الرياء بالسمعة والنفاق وإلى ما لا يحسن بالجر أن يرسمه القلم وي طرح في قلب صاحبه الألم^(١). كل هذه الأحوال نتجت عنها أمراض اجتماعية ونفسية خطيرة نفشت في المجتمع الإسلامي إلى جانب التنافس والتناحر على السلطة والمراكز، وهذا ما عالج مسكويه في كتابه في أكثر من مقال ومطلب كما سنرى. وإلى جانب المشكلات النفسية والاجتماعية يعالج مسكويه قواعد علاقات الأفراد بعضهم ببعض في شتى دقائقها أو ما يسميه الفرنجة قواعد البروتوكول وقواعد «التيكيت» أو اللياقة والأناقة، كما فعل معاصروه من العلماء.

كما يصور هذا الكتاب تأثر الفكر الإسلامي العربي بالثقافات التي ترجمت مؤلفاتها ولا سيما الثقافة اليونانية. ذلك أن حركة ترجمة التراث العلمي اليوناني والهندي والفارسي قد بدأت منذ عهد أبي جعفر المنصور سنة ١٣٦ وبلغت أوجها في عهد الرشيد (١٧٠-١٩٣) ثم المأمون (١٩٨-٢١٨)، فترجمت مؤلفات لأفلاطون وأرسطو وجالينوس وإقليدس وآرشميدس وبطليموس... إلى آخر كل هؤلاء المؤلفين، وذلك إلى جانب كثير من كتب الأفلاطونيين المحدثين كأفلوطين وفرغوريوس الصوري، واسكندر الأفروديسي وأبروقلس... ويقرر مسكويه في كتابه أنه قرأ كثيراً من هذه الترجمات وتأثر بها، فلقد تأثر مسكويه في كتابه هذا بكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس وكتاب النفس ثم بكتاب المقولات لأرسطو، كما تأثر بكتاب الأخلاق وكتاب التشريح وغيرهما من كتب جالينوس ثم بكتب

(١) الإمتاع والمؤانسة، عن ضحى الإسلام لأحمد أمين.

أبقراط في الأمراض الحادة والأخلاق وطبيعة الإنسان، كما تأثر بمعاصريه من العلماء كأبي حيان وغيره. وفي الكتاب أثر الثقافة الفارسية والهندية بالقصص التي يوردها أحياناً عن كلياة ودمنه وغيره من الكتب المترجمة. فالكتاب يشهد باطلاع ضخم وعميق لمؤلفه. ولقد امتدح الطوسي كتاب التهذيب فقال:

بنفسى كتاباً حاز كل فضيلة

وصار لتكميل البرية ضامناً

مؤلفه قد أبرز الحق خالصاً

بتأليفه بعد ما كان كامناً

ووسمه باسم الطهارة قاضياً

به حق معناه ولم يك مائناً

لقاد بذل الجهد لله دره

فما كان في نصح الخلائق خانياً

٣ - محتويات التهذيب

وكتاب التهذيب مقسم إلى سبع مقالات عالج المؤلف فيها على التوالي:

١ - النفس

٢ - مراتب القوى وشرفها

٣ - الفرق بين الخير والسعادة وأقسام الخير

٤ - ظهور السعادة في الأفعال الناشئة عن الفضائل

٥ - في الاتحاد وحاجة الناس بعضهم لبعض

٦ - علاج أمراض النفس.

٧ - رد الصحة على النفس ومعالجة أمراضها.

وكثير من هذه المقالات مقسم إلى فصول أو «مطالب» وستعرض مع شيء من التحليل لكل مقال على حدة:

٤ - النفس والفضائل

يبرهن في هذا المقال على أن النفس ليست بجسم ولا حالة من أحول الجسم وإنما هي شيء آخر مفارق له في جوهره ، متخذاً نفس البراهين التي أوردتها أرسطو تقريباً . والنفس لا تأخذ علمها من الحواس ، ولكنها تأخذ هذا العلم من ذاتها أي من العقل . وهي توافقه إلى العلوم والتأمل ، كما أن قوى النفس تنقسم إلى ثلاثة أقسام : قوة ناطقة وتسمى الملكية وآلتها الدماغ ، وقوة غضبية وتسمى السبعية وآلتها القلب ، والقوة الشهوية وهي التي تسمى بالبهيمية وآلتها التي تستعملها من البدن الكبد . والفضائل والرذائل تقابل هذه القوى ، فالحكمة فضيلة النفس العاقلة ، وهي تتأق عن العلم ، والسخاء هو فضيلة النفس البهيمية وهو يتأق عن العفة ، وفضيلة النفس الغضبية الشجاعة وهي تتأق عن الحلم . وهذه الفضائل الثلاث يحدث عنها إذا اعتدلت في نسبة بعضها إلى الأخرى فضيلة رابعة هي كمالها وتماها وهي فضيلة العدل . وعلى ذلك فالفضائل كما أجمع عليها الحكماء أربع وهي الحكمة ، والعفة والشجاعة والعدالة ، وأضدادها الجهل والشر والجبن والجور . وهذه الفضائل ليست إلا أجناساً يندرج تحت كل منها أنواع كثيرة ، وفضيلة الحكمة تحتوي على أنواع بها يكون حسن الاستعداد للحكمة وذلك كالذكاء والذكر (الذكر) والتعقل وسرعة الفهم وقوته وصفاء الذهن وسهولة التعلم . وفضيلة العفة يندرج تحتها فضائل كثيرة منها الحياء والدعة والصبر والقناعة والدماثة والوقار والورع ... الخ ، ويندرج تحت الشجاعة فضائل كبر النفس وعظم الهمة والثبات والحلم والشهامة وعدم الطيش ... ، كما يندرج تحت السخاء فضائل الكرم والإيثار والمواساة

والسباحة ... أما العدالة فتندرج تحتها فضائل لا يحصى عددها كالصداقة والألفة ، صلة الرحم وحسن الشركة وحسن القضاء والتودد والعبادة ومكافأة الشر بالخير واستعمال اللطف وترك المعاداة « وترك الشره في الكسب الحلال » والرجوع إلى الله وإلى عهده وميثاقه عند كل قول يتلفظ به ، والصداقة ...

والفضائل ليست إلا أوساطاً بين أطراف متباعدة وهي الرذائل ، فكل فضيلة وسط بين رذيلتين فالحكمة وسط بين السفه والباه ، ويقصد من السفه هنا استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي ، والذكاء وسط بين الخبث والبلادة ، والعفة وسط بين الشره وخمود الشهوة والشجاعة وسط بين الجبن والتهور والسخاء وسط بين التبذير والتقتير . أما العدالة فهي وسط بين الظلم والانظلام أي تحمل الظلم . ذلك أن الظلم هو « التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغي وكما لا ينبغي ، وأما الانظلام فهو الاستجداء (العطاء) والاستحاحات (تحمل الظلم) في المقتنيات لمن لا ينبغي كما لا ينبغي » أي أن الانظلام أن تتنازل عن حقوقك حيث لا ينبغي .

ولا شك أن الفضائل خاصة بالإنسان دون الحيوان ، والإنسان لا يستطيع وحده تحقيق الفضائل فهو لكي يكمل ذاته في حاجة إلى معاونة أناس كثيرين من بني جنسه وعلى ذلك خلق الإنسان مدنياً بطبعه ، أي خلق محتاجاً إلى مدينة من بني جنسه يعيش فيها في تعاون تام معهم حتى تتحقق له السعادة . فالإنسان مضطر إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم بالحسن ومحبتهم المحبة الصادقة لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته ، وهم محتاجون إليه أيضاً لأنه يكمل إنسانيتهم . فاجتماع الناس في حياة مدنية إنما يؤدي

بهم إلى تحصيل الفضائل الإنسانية . ولذلك يحمل مسكويه على الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتمردوا عنهم ، إما بملازمة المغارات في الجبال وإما ببناء الصوامع في المفاوز وإما بالسياحة في البلدان ، لأن مثل هؤلاء « لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانية » ولا تظهر فيهم العفة ولا الجدة ولا العدالة ، بل تصير قواهم وملكاتهم التي ركبت فيهم باطلة . فالمعزولون عن المجتمع والحياة الاجتماعية عند مسكويه ليسوا فضلاء وليسوا أعفاء وليسوا عادلين ، رغم أنه يظن بهم الفضيلة والعفة والعدل . ذلك أن الناس يظنون أن هؤلاء فضلاء لأنه لم يصدر عنهم رذائل أو ما يضاد الفضائل ، وهذا خطأ لأن الفضيلة ليست ضداً ولا عدماً بل هي فعل إيجابي يظهر عند مشاركة الناس الحياة الاجتماعية ، وليس بالفاضل من يمتنع عن الرذائل فقط ، لأن مجرد الامتناع عن الرذيلة لا يكون الفضيلة ، بل الفضيلة هي المشاركة الإيجابية في الحياة حتى تكثر الخيرات وتحقق السعادة .

ذلك موضوع المقالة الأولى ومنها نرى أن مسكويه تأثر بأفلاطون وأرسطو في تقسيمه للنفس والفضائل ، وأثر الحياة الاجتماعية . ولكن إذا كانت هذه هي حال الفضائل . فكيف يتكون الخلق الإنساني الذي يؤدي إليها ؟ ذلك هو موضوع المقالة الثانية .

٥ - الخلق ، ماهيته وكيفية تكوينه

« الخلق - فيما يرى مسكويه - حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية . وهذه الحال تنقسم إلى قسمين : منها ما يكون طبيعياً من أصل

المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقل سبب ... ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب » . أي أن السلوك الإنساني يخشى على عنصرين ، عنصر طبيعي غريزي والآخر مكتسب بالعادة والمران . وبعد أن يعرض في هذه المقالة الثانية لأراء العلماء كالرواقين وجالينوس وأرسطو وغيرهم ، وبعد بحثه لقضية ما إذا كان الخلق طبيعياً لا يمكن تغييره أو أنه غير طبيعي يمكن تغييره بالمواعظ والتدريب ينضم إلى هذا الرأي الأخير ، لأن الأطفال ينشأون بحسب الأسلوب الذي ربوا عليه في المجتمع ، ولكن مع ذلك يختلف الأفراد في قبولهم الأخلاق الفاضلة اختلافاً بيناً ونجد منهم من هذه الناحية مراتب كثيرة ودرجات لا حصر لها ، إذ منهم « المتسوف والممتنع والسهل السلس ، والفظ العسر ، والخير والشرير والمتوسطون بين هذه الأطراف ... » فالتناس يتباينون في ذلك حتى لنجد منهم من هو أقرب للحيوان في خلقه ومنهم من هو أقرب للملائكة ، وبين هذا وذاك مراتب لا حصر لها .

نستطيع إذن أن نقوم الخلق وأن نكملة ، وأن ننزع عنه الرذائل ، وتلك هي مهمة « صناعة » الأخلاق التي هي أفضل « الصناعات » ، إذ صناعة الأخلاق هي التي « تعني بتجويد أفعال الإنسان بما هو إنسان » ، ولكن ما هي الأسس التي تقوم عليها « صناعة الأخلاق » ؟ هنا يذكر مسكويه بعض المبادئ .

أولاً - الغرض من علم الأخلاق الوصول بالإنسان إلى الكمال ، وكمال الإنسان يختلف عن كمال المركبات الأخرى : كالحيوان والنبات والجماد من

حيث أن كماله تفكير وعمل . ذلك أن كمال الإنسان كمالان ، كمال العلم وكمال العمل ، أو النظر والتطبيق ، ومهمة علم الأخلاق تنحصر في الجانب العملي ، أى تقويم الخلق وتحقيق « الكمال الخلقى في الفرد بحيث لا تتصارع في داخل نفسه القوى المختلفة وتصدر أفعاله كلها بحسب القوة العاقلة ، وينتهى علم الأخلاق إلى « التدبير المدنى الذى يرتب الأفعال والقوى بين الناس حتى تنظم إلى ذلك الانتظام ، ويسعدوا سعادة مشتركة كما كان ذلك في الشخص الواحد .

ثانياً - اللذات الحسية لما كانت مشتركة بين الإنسان والحيوان فإنها ليست اللذات الجديرة بالإنسان، بل اللذات العقلية التى يتميز بها الإنسان عن سائر المخلوقات هى الجديرة بأن يبحث عنها .

ثالثاً - يجب أن ينشأ الأطفال على السلوك السليم وفق برنامج يسير وفق ظهور قوى النفس في الأطفال إذ أول ما يظهر النفس الشهوية ، ثم بعد ذلك النفس الغضبية وأخيراً النفس العاقلة . وبذلك وضع مسكويه برامج لتنشئة الأطفال على آداب الأكل والشرب والملبس (القوة الشهوية) وعلى الشجاعة والجرأة (النفس الغضبية) ثم على تحكيم العقل في الأفعال (النفس الناطقة) .

فالأخلاق تستهدف الوصول بالإنسان إلى الكمال وهذا الكمال يؤدي به إلى السعادة وإلى الخير ولكن ما السعادة وما الخير وما الفرق بينهما ؟ هذا موضوع المقالة الثالثة .

٦ - السعادة والخير ، ماهيتهما وأقسام الخير

هنا يعرض مسكويه لرأى أرسطو في التفرقة بين الخير والسعادة ، إذ الخير ما يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تقصد لذاتها ، والخير له ذات وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس فهم بأجمعهم مشتركون فيه ،

أما السعادة فهى خير خاص بفرد ما ، فليس لها ذات معينة وهى تختلف بالإضافة لقاصديها من شخص لآخر . وعرض بعد ذلك لاختلاف الحكماء القدامى في فكرتهم عن السعادة ، إذ ذهب بعضهم وعلى رأسهم أفلاطون إلى أن السعادة تخص النفس وحدها دون البدن ، وعلى ذلك فلن تحدث سعادة للإنسان طالما ظلت النفس متعلقة بالبدن . وإنما تكون سعادة النفس بعد مفارقتها للبدن لأن حاجات الجسم وافتقاره إلى أشياء كثيرة تعوق النفس عن الحكمة والتأمل ، ووفق هذا الرأى لا سعادة للإنسان إلا بعد المات . وذهب فريق آخر من الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو إلى أن السعادة تحدث للإنسان مع اتصال النفس بالبدن وتختلف من شخص لآخر ، فالفقير يرى سعادته في الثروة والمريض يرى أنها في الصحة والدليل يرى أنها في السلطان والفاضل يرى السعادة في إفاضة المعروف على المستحقين . وكل تلك سعادات متى حصل عليها صاحبها في الوقت المناسب وبالقدر المناسب ، وما كان منها مراداً للحصول على شيء آخر فذلك الشيء الآخر يكون أجدر بلفظ السعادة . ويقف مسكويه موقفاً وسطاً بين هذين الرأيين : إذ لما كان الإنسان مكوناً من روح وجسم وما دام الإنسان إنساناً فلا تتم له السعادة إذن إلا بتحصيل السعادة الروحية والسعادة البدنية . والسعادة تكون على مرتبتين : المرتبة الأولى : أن يكون الشخص متعلقاً بأحوال الأشياء الجسمانية سعيداً بها ولكنه مع ذلك يطالع الأمور الروحية مشتاقاً إليها باحثاً عنها ومتحركاً نحوها . أما المرتبة الثانية فهى أن يكون الإنسان متعلقاً بالأشياء الروحية سعيداً بأحوالها العليا ، وهو مع ذلك يطالع الأمور البدنية معتبراً بها . ناظراً في علامات القدرة الإلهية ودلائل الحكمة البالغة مقتدياً بها . ولكن إذا قارنا فيما يرى مسكويه بين هاتين المرتبتين وجدنا أن المرتبة الأولى لا تخلو من الآلام والمنغصات

والحسرات وهى أمور تلازم الأشياء الحسية التى تشغل الإنسان عن السمو بروحه نحو المأل الأعلى كلية. أما المرتبة الثانية ، فيكون الإنسان فيها سعيداً سعادة تامة ، فإنه وقد قطع كل صلة بالخصوسات لن يتألم لشيء ولا لأى حادث ، وهو بانشغاله بعالم الروح سينتقل من حال إلى حال (على طريق الصوفية) حتى يصل إلى مرتبة الملائكة وذلك عن طريق العشق الإلهى .

فهذه المرتبة الأخيرة هى أسمى مراتب السعادة فإذا وصل الإنسان إلى سعادة النفس بانشغال نفسه بعالم الروح فإنه لن يتأثر البتة بما فى هذا العالم من نحس قد يصيبه أو أية واقعة قد تحدث له فى حياته ، أو تصيب أولاده بعد مماته . ويذكر هنا مسكويه رأى كثير من العلماء وعلى رأسهم أرسطو ، مؤكداً أن طلب السعادة فى الأمور المتعلقة بعالم المادة يكون لذيداً فى البداية وقد ينتهى به الأمر فى النهاية إلى أن يكون مؤلماً ومكروهاً ، ولكن طلب السعادة فى الأمور المتعلقة بعالم الروح يكون مؤلماً فى البداية لذيداً ممتعاً فى النهاية .

ولكن ما موقف فضائل العدالة والشجاعة والعفة من السعادة ؟ ذلك موضوع المقالة الرابعة .

٧ — السعادة فى فضائل العدالة والشجاعة والعفة

السعادة لا شك تحدث لمن يقوم بممارسة الفضائل من العدالة والشجاعة والعفة وما يندرج تحتها من فضائل نوعية — كما بينا — ولكن لكى تؤدى الفضائل إلى السعادة لابد أن تكون مستهدفة بنية خالصة لا لأمر زائفة خارجة عنها . ففى حالة الشجاعة نجد أشخاصاً فيما يرى مسكويه — يتصرفون تصرف

الشجعان وهم ليسوا كذلك كمن يقدم على الحرب والقتال لا لغرض إلا لأنه سينال من ذلك أجراً ، فإنه يفعل هذا « بطبيعة الشره لا بطبيعة الفضيلة التى تدعى شجاعة » . كما لا يعد كل من يقدم على الأهوال شجاعاً ولا كل من لا يخاف الفصائح . فالشجاعة هى الإقدام والصبر على الأهوال ومقاومة الشهوات حيث تجب هذه الأمور . « على أن لذة الشجاع — على حد تعبير مسكويه — ليست تكون فى مبادئ أموره فإن مبادئ الأمور تكون مؤذية له ، ولكنها تكون فى عواقب الأمور وتكون أيضاً باقية مدة عمره وبعد عمره ، لاسيما إذا حامى عن دينه وعن اعتقاداته الصحيحة فى وحدانية الله عز وجل ، والشريعة التى هى سياسة الله وسنته العادلة التى بها مصالح العباد فى الدنيا والآخرة » . والشجاعة تتعلق بالعفة : فكل شجاع عفيف حكيم ، وكل حكيم شجاع عفيف . على أن هناك أفعالا تظهر صاحبها بمظهر العفة والسخاء وهو ليس كذلك . بل يتصنع ذلك للحصول على مزيد من المال أو الشهرة أو كمن يبذل المال فى المسامر والشهوات . وكذلك ليس يعادل من يعدل فى بعض الأمور ليصل عن طريق ذلك إلى المال أو الشهرة أو تحقيق شهوة من الشهوات لأن العادل بالحقبة هو الذى يعدل قواه وأفعاله وأمواله كلها : حتى لا يزيد بعضها على بعض . ثم يروم ذلك فيما هو خارج منه من المعاملات والكرامات ، ويقصد فى جميع ذلك فضيلة العدالة ننسها لا غرضاً آخر سواها » . فالعدل إذن أن يعدل الفرد بين قواه وأفعاله المختلفة فلا تظنى مثلاً القوة الشهوية على العقلية ولا على الغضبية ولا تظنى الغضبية على القوتين الآخرين ، ثم يعدل فى معاملاته مع

الناس . والعدل مشتق من معنى المساواة والمساواة هي أشرف النسب الرياضية ، فالعدل مساواة ، فإذا تعذر إيجاد المساواة استخدمت النسب للوصول للعدل كما لو قلنا نسبة ما يخص أ إلى ب كنسبة ما يخص ج إلى د ، وتسمى هذه النسبة بالمنفصلة ، أو إذا قلنا إن نسبة أ إلى ب كنسبة ب إلى ج وهنا تكون النسبة متصلة . ثم يتكلم مسكويه عن النسب في الأشياء والمساحات متأثراً بالفيشاغوريين ، ثم يبين أن العدالة توجد في ثلاثة مواضع : قسمة الأموال وقسمة المعاملات في البيع والشراء ، ثم القسمة في حالة وقوع الجور والظلم . ففي حالة قسمة الأموال تستخدم النسبة المنفصلة وفي حالة البيع والشراء تستخدم النسبة المنفصلة أو المتصلة . أما في حالة وقوع الظلم فتطبق ما سماه بالنسبة المساحية ، فإذا ظلم الإنسان إنساناً آخر فإن النسبة الموجودة بينهما تكسر ويجب لرد المظالم ولرد الحال أو النسبة إلى ما كانت عليه أن يحدث له ضرر يعادل الضرر الذي أحدثه بزميله لأن العدل هو التسوية بين الأشياء غير المتساوية وإبطال الظلم لا يكون إلا بظلم مثله . وهنا نجد مسكويه يردد أقوال أرسطو في العدل . والشريعة أو قانون الله هي التي ترسم الحدود بين الناس وتكون أساس المعاملات ، ونسبة أعمال الناس بعضهم لبعض تقدر بالدينار ليأخذ كل ذي حق حقه ، « فالدينار هو عدل ومتوسط إلا أنه ساكت . والإنسان الناطق هو الذي يستعمله ويقوم به جميع الأمور التي تكون بالمعاملات حتى تجرى على استقامة ونظام ومناسبة صحيحة عادلة . ولذلك يستعان بالحاكم الذي هو عدل ناطق ، إذا لم يستقم الأمر بين الخصمين بالدينار الذي هو عدل ساكت » . ويبين مسكويه أسباب الظلم ويلخصها في أربعة وهي الشهوة والشر

والخطأ والشقاء . ثم يقسم العدالة على ما يدعى وفق رأى أرسطو إلى ثلاثة أقسام أحدها ما يقوم به الإنسان لربه والثاني ما يقوم به للناس من أداء الحقوق والثالث ما يقوم به الإنسان من تأدية التزامات أسلافه كأداء ديونهم وتنفيذ وصاياهم . ثم يبين أثر العدالة في سعادة الفرد والمجتمع ذاكراً رأى أفلاطون في هذا المعنى وكيف أن وظيفة السلطان والدولة هي العدل ومنع الظلم . ويختم مسكويه هذه المقالة بإشارته إلى أن بعض العلماء ، ويقصد بعض الأفلاطونيين الأخلاقيين ، يرون أن المحبة بين الناس هي أساس ضرورة العدالة ، فالعدالة إنما جعلت فضيلة لعدم وجود المحبة بين كل الناس . فلو سادت المحبة في العلاقات بين الأفراد لأنصف بعضهم بعضاً وأحب لغيره ما يحب لنفسه . ومثل هؤلاء العلماء يرون أن فضيلة « التآحد » أي الحياة في مجتمع واحد هي أشرف غايات أهل المدينة ، فإذا أحب كل منهم الآخر واتحدوا سادت السعادة الجميع . وهذه الخاتمة للمقالة الرابعة ليست إلا مدخلا للمقالة الخامسة التي يبحث فيها مسكويه ضرورة المجتمع البشري وحاجة الناس إلى تكوين المجتمعات .

٨ - في الاتحاد وحاجة الناس بعضهم لبعض

هنا يردد مسكويه نظرية أفلاطون من أن الإنسان تازمه كثير من الأشياء لكي يعيش ، وهو لا يستطيع تحقيق هذه الأشياء وحده ، لذلك كان الاجتماع ضرورياً بين الناس لأنهم يكملون بعضهم بعضاً ، ولذلك أيضاً قامت المحبة بينهم . والمحبة على أنواع : فمنها التي تعتقد سريعاً وتنحل سريعاً ، وتلك هي المحبة التي تؤدي إليها اللذة لأن اللذة سريعة التغير ، ثم المحبة التي تعتقد سريعاً وتنحل بطيئاً ، وتلك هي المحبة التي تعتقد

أن ينمى بحاجاتها ، لأن كثرة الصداقات مع عدم القدرة
على الإيفاء بالتزاماتها يحولها إلى عداوات :

عدوك من صديقك مستفاد

فلا تستكثر من الصحاب

فإن الداء أكثر ما تراه

يكون من الطعام أو الشراب

ويطنب مسكويه في وصف التزامات الصديق نحو

صديقه . ولكن هل يقتصر الإنسان على الصداقة ؟

لا ، بل لا بد أن يصل إلى الصداقة الإلهية والعشق

الإلهي وهو أسمى أنواع المحبة كما ذكرنا .

٩ — المقاتلان السادسة والسابعة

في هاتين المقاتلتين يبحث في تشخيص بعض

الأمراض النفسية والاجتماعية والوقاية منها وعلاجها

ويخصص المقالة السادسة للوقاية كما يخصص المقالة

السابعة للعلاج ، على حد تعبيره . وهاتان المقاتلتان

ليستا إلا نوعاً من التربية للنفس . ففي المقالة السادسة

يوجه النظر إلى أن الصحة النفسية تستلزم أن يعمل الإنسان

فكره لأنه لو عطل نفسه عن التفكير فإن هذا يؤدي بها

إلى البلادة . « ومما يؤخذ به من يحفظ صحة نفسه أن

يلتزم وظيفته من الجزء النظري والعملي ، لا يجوز له

الإخلال بها ألبتة ، لتجرى النفس مجرى الرياضة التي

تلتزم في حفظ صحة البدن ، وأطباء النفوس أشد تعظيماً

لها في حفظ صحة النفس . وذلك أن النفس متى

تعطلت عن النظر وعدمت الفكر والغوص على المعاني ،

تبلدت وتبلهت وانقطعت عنها مادة كل خير . وإذا ألفت

الكسل وتبرمت بالروية واختارت العطلة ، قرب

هلاكها لأن في عطلتها هذه انسلخاً من صورتها الأصلية

ورجوعاً منها إلى رتبة البهائم ... » . وإذا كان من

بقصد تحقيق النافع من الأشياء والأمور ، ثم المحبة التي
تعتقد بطيئاً وتحلل بطيئاً وتلك هي المحبة التي تعتقد
بقصد تحقيق الخير . وكل هذه الأنواع من العلاقات
خاصة بالإنسان لأنها لا تتم إلا بعد تفكير وروية . ثم
يحلل مسكويه فكرة المحبة وأثرها في حياة الجماعة فيبين
كيف أن الصداقة نوع من المحبة ولكنها محبة خاصة
تقوم على الود ، بل هي الود نفسه ، وهي تقوم بين
الأحداث لتحقيق اللذة أو المنفعة ، وتكون الصداقة بين
الأخيار لتحقيق الخير . وكذلك العشق الإلهي أو المحبة
الإلهية نوع من المحبة وتمثل شوق الجزء الإلهي في
الإنسان إلى الاتحاد بالذات العليا التي هي من نفس
جوهرها . وهذه المحبة هي المحبة في الله وهي لا تكون
إلا بين الأخيار بينما المحبات الأخرى قد تكون بين
الأشرار . والمحبة هي أساس الحياة الاجتماعية وما سمي
الإنسان إنساناً إلا لأنه يأنس إلى أخيه الإنسان ويجتمع
به ويؤاخيه . وثمة صور كثيرة من المحبة ، كالمحبة بين
السلطان والمحكومين وبين الولد والوالد وبين طالب
الحكمة ومعلمها ومحبة العبد لخالقه . ويعرض مسكويه
لكل من هذه العلاقات وما قد يطرأ عليها من مفاسد
والظروف التي تجعل منها علاقات حسنة توطد حياة
الفرد والجماعة ، ثم يتكلم عن الذين يغشون المحبة
والصداقة مبيهاً أن ضررهم أكبر بكثير من ضرر الذين
يغشون الدرهم والدينار ويأكلون أموال الناس بالباطل .
ثم يوجه نصحه للأفراد ، فثلاً في حالة الصداقة يجب
أن يكثر الفرد من مراعاة صديقه ولا يستهين بالقليل
في حقه عند مهم يعرض له أو حادث يحدث به ، وعلى
ذلك فللصداقة التزامات يجب أن يقوم الفرد بها ، ومن
هنا يجب على الإنسان ألا يكثر من الصداقات إلا
بالقدر الذي تحتمله ظروفه وبالقدر الذي يستطيع فيه

الردائل من ردائل أخرى وبين خطرهما في حياة الجماعة . والعلاج في ترويض النفس وتمريضها أو مجاهدتها حتى تصير في حدود عادية ، ففي حالة التهور تمرن النفس الغضبية حتى لا تثور لأنفها الأسباب وحتى تخلد للحلم ، أما في حالة الجبن فنجد النفس الغضبية بالعكس في حاجة إلى أن تستيقظ وتقوى بحيث «توقظ النفس التي تمرض بهذا المرض بالهز والتحريل» فمثلاً يحكى عن بعض المتفلسفين أنه كان يعتمد مواطن الخوف فيقف فيها ويحمل نفسه على المخاطر العظيمة بالتعرض لها ويركب البحر عند اضطرابه ليعود نفسه الثبات في المخاوف . بالتمرين إذن والمجاهدة العملية يصل الإنسان إلى علاج نفسه من هذه الأمراض وما يتبعها من عوارض .

ويلاحظ أن مسكويه قد اعتمد في هاتين المقالتين على الفكر اليوناني في الفزيولوجيا ولا سيما كتب جالينوس وعلى رأسها كتاب الأخلاق ، وكتاب « في تعريف المرء عيوب نفسه » وكتاب التشريح ومنافع الأعضاء ، وذلك إلى جانب كتاب بقراط وبريس .

١٠ - تعليق وعامة

تلك هي في عجالة محتويات كتاب التهذيب ، ويلاحظ أن المؤلف قد اعتمد فيها في معظم أجزائها على الفلاسفة والعلماء اليونان . ولكن أهمية هذا الكتاب ترجع إلى أنه قد وجه النظر إلى المجتمع : والحياة الاجتماعية وكيف أنها يجب أن تكون محل دراسة . وذلك في وقت كانت الفلسفة الإلهية والميتافيزيقية قد ملكت على المفكرين كل تفكيرهم . فهذا الكتاب إلى جانب كتاب أهل المدينة الفاضلة للفارابي وغيره من الكتب التي كانت تعالج مسائل السياسة والعلاقات بين الأفراد

الضروري تقوية القوة العاقلة المفكرة فإن من الضروري كذلك الاقتصاد في الأكل والشرب وعدم المبالغة فيهما لأن الإنسان جبل على المبالغة في اللذات الجسمية ، بينما اللذات العقلية خير وأبقى وتؤدي إلى سعادة أكثر . فالذي يفكر ويروض نفسه على التفكير يصل إلى لذائذ لا يصل إليها أغني الناس بالمال والسلطان أو الملوك . وليتخذ الإنسان من القوت ، الضروري جداً لحفظ حياته وصحته ولا يثير رغباته الشهوية . ويجب أن يستعد المرء دائماً لمجاهدة النفس الشهوية والغضبية كمن يستعد لحرب أو للتغلب على أعداء بالعدة والعتاد والتحصن . ذلك هو الجانب الوقائي للأمراض النفسية ، أما الجانب العلاجي فهو موضوع المقالة السابعة والأخيرة . ويعدد الأمراض النفسية والاجتماعية بادئاً من الفضائل التي - كما ذكرنا - ليست إلا أوساطاً بين طرفين ، وكل من الطرفين يعد شراً . ولما كانت الفضائل أربعاً هي الشجاعة والعفة والحكمة والعدل ولما كانت كل فضيلة وسطاً لطرفين مردولين فإن عدد الردائل يكون ثمانية وهي التهور والجبن وهما طرفا الشجاعة ، والشره والحمول وهما طرفا العفة ، والسفه والبله وهما طرفا الحكمة والجور والمهانة أو الظلم والانظلام وهما طرفا العدالة . ويستعرض مسكويه هذه الردائل واحدة واحدة فيبين سببها ومظاهرها ويبين السبيل إلى الخلاص منها فالتهور مثلاً سببه الغضب الذي يأتي من اعتلال النفس الغضبية وذلك في حالة المزاج الحاد اليابس الذي يثور لأنفها الأسباب . أما الأسباب المولدة للغضب فهي العجب والافتخار والمراء واللجاج والمزاح والتهيه والاستهزاء والغدر والضميم وطلب الأمور اللذيذة التي يتنافس عليها الناس ويتحاسدون ... ويتناول مسكويه ما تؤدي إليه هذه

كانت بمثابة درجات صعد عليها الفكر العربي والإسلامي حتى وصل في نهاية الأمر إلى أوجه في تفكير أبي عبد الرحمن بن خلدون عندما أنشأ علم العمران في مقدمته في القرن الثامن ووضع أسسه وحدد موضوعه والنهج الذي يقوم عليه . فكتاب التهذيب بالرغم من المسحة الفلسفية التي تغلب على بعض مباحثه ينهج النهج العلمي الاجتماعي السليم في كثير من المواضع عندما يعالج مثلاً ظواهر السلوك في المجتمع وأنواع السعادات التي يبتغيها الناس ، والعلاقات الاجتماعية

التي أساسها المحبة ، ثم الأمراض النفسية والاجتماعية... وهو في كل ذلك يصف الظواهر الموجودة بالفعل وبشكل موضوعي صرف ، ويستنتج منها النتائج ، وذلك هو المنهج العلمي . ولربما يعتمد في أحيان كثيرة إلى تفسير الوقائع تفسيراً فلسفياً أو دينياً ولكن هذا التفسير لا يقلل من القيمة العلمية للمنهج الذي سار عليه لأن هذه التفسيرات على فرض عدم صحتها تبين الوسط العلمي الذي كان يعيش فيه المؤلف وما وصل إليه العالم آنذاك من مستوى ثقافي وحضاري .



أصل أجليل وأجميل لادموند بيرك

بمقام
الدكتور محمد مصطفى محمود

حياته وأثره في السياسة الإنجليزية

وقائع حياة بيرك الخاصة شحيحة للغاية . إذ تقتصر المراجع على ذكر أنه ولد في دبلن سنة ١٧٢٩ ، والتحق بكلية ترينيتي بها سنة ١٧٤٤ ، وتزوج من السيدة جان ناجنت سنة ١٧٥٠ ، ونفر من دراسة القانون ، واهتم بالأدب والسياسة معاً . وعاش مثقلاً طوال حياته بالديون .

وما نعرفه عن ولعه بالأدب والفلسفة قليل كذلك . فقد طغى اهتمام مختلف المصادر بحياته وآرائه السياسية على باقي جوانب حياته ، حتى أغفل أكثرها ذكر أي شيء عن حياته الأدبية والفلسفية برغم عظم أهميتها ، إذ هي وحدها التي ضمنت له الخلود في الفكر الإنساني . ولنبدأ أولاً الكلام عن تجاربه المختلفة في السياسة

الإنجليزية . وأول منصب سياسي له هو اشتغاله سكرتيراً لهاملتون ، عضو مجلس العموم البريطاني ، الذي عين بعد ذلك حاكماً لإيرلانده . وفي هذه الفترة استطاع أن يدرس أحوال إيرلانده السياسية ، وأن يُرجع سوء حالة الإيرلانديين إلى جمود شرائعهم

الدينية ، وافتقارهم إلى البراعة في التجارة ، وتخزينهم وولعهم بإثارة الفتن ، وعدم عناية أعيانهم بالأرض . وفي سنة ١٧٦٥ ، عين سكرتيراً للمركزين روكينجهام ، الزعيم الرسمي لحزب الهويج (وهو الحزب الذي تحول بعد ذلك في منتصف القرن التاسع عشر إلى حزب الأحرار) . واختير عضواً في مجلس العموم في نفس السنة . وتأثر بيرك إلى أبعد حد بشخصية روكينجهام واعتقد أن التقدم في السياسة لن يتحقق إلا على يد أمثاله . وآمن لهذا السبب بحكم الأعيان الأرستقراطيين ، وقدرتهم على الوقوف في وجه الإستبداد والطغيان - وقصد بذلك حكم الملك جورج الثالث الذي كان يمثته - بفضل نزاهتهم وبراعتهم في الإدارة وتسيير الأمور .

وتظهر في مؤلفات بيرك السياسية شدة الافتتان بالنظام البرلماني الإنجليزي ، مع عدم إيمانه بإمكان تطبيق أية أفكار سياسية مستوردة من الخارج . ولهذا السبب اعترض على اتباع أية فكرة مجردة غير نابعة من الواقع . ومع أنه كان من أبرع من اعتلوا منبر

البرلمان الإنجليزي ، إلا أنه لم يكن أعظمهم تأثيراً . وقد يعزى ذلك إلى ثقافته ورجاحة عقله . ولعل هذا يفسر عدم تقبل الكثيرين من أعضاء مجلس العموم لأحاديثه وانتقاداته السياسية ، ومغادرتهم قاعة المجلس أحياناً بمجرد شروعه في الكلام . كما يفسر أيضاً عدم اختياره لتولى أعمال الوزارة . إذ تشكك أصدقائه من أصحاب المناصب العالية في اتصافه بأية دراية سياسية عملية . أو قدرة على ضبط النفس مماثلة لبراغمته الخطائية ، وشجاعته ، وشدة إيمانه بأهداف السياسة البريطانية ونظامها الحزبي .

وبالرغم من أن بيرك لم يعلن صراحة انضمامه إلى حزب « الهويج » أو حزب « التورى » - المحافظين بعد منتصف القرن التاسع عشر - إلا أنه يعد من أفضل من عبروا عن غايات هذين الحزبين معا ، برغم اختلافهما اختلافاً كبيراً فيما مضى ، وهو خلاف قد تلاشى بعد ذلك عندما ظهر حزب العمال . ولا يعنى بهذا الكلام تناقضه مع نفسه ، أو شغفه بالسفسطة . فأغلب الظن أنه قد آمن بمبادئ الهويج في البداية ، عندما كان لا يؤمن بشئ خلاف الحرية . وفي هذه الفترة ، هاجم تدخل أعوان الملك جورج الثالث في الحكم ، ودافع عن دور الأحزاب البرلمانية في السياسة ولم يرض عن محاكاة الملك جورج الثالث للملكة اليزابث في السيطرة على مقاليد الأمور ، كما لم يرض عن فساد البلاط ، وسوء خلق بعض أفراده . وأثبت أغلب آرائه في الدفاع عن نظرة الهويج في كتابين سياسيين هما : « ملاحظات عن أوضاع الأمة الحالية » .

Observations on the Present State of the Nation (١٧٦٩) و « خواطر حول أسباب التبرم بالحالى » content - سنة ١٧٧٠ . واشتهر بيرك في هذه الفترة أيضاً بتأييده تمتع الأمريكيين بالحرية ، « لأن الحرية ليست حقاً للإنجليز وحدهم ، فلا اختلاف بين تمتع

سكان ويلز بها ، وتمتع الأمريكيين بها » . وهاجم لهذا السبب أيضاً سياسة « هاستنج » في الهند ، ومحاولاته الاستعمارية المفسدة إلا أنه برغم إيمانه بالحرية . قد اعترض على زيادة عدد الناحيين ، واعتقد في وجود ما أسماه بالناخيين الطبيعيين . الذين اعتبرهم أفضل ممثلين للآخرين . وبوجه عام يمكن القول بأنه كان يزدري الناخب الإنجليزي ، ويصفه بالغباء والحماقة والكسل . كما رآه لا يتمتع بأية قدرة تساعد على إدراك حقوقه أو مسؤولياته . وبمعنى آخر اعتقد بيرك في سيادة البرلمان ، ولم يؤمن بسيادة الشعب .

وتغيرت نظرتة السياسية بعد حدوث الثورة الفرنسية تغيراً ملحوظاً . فقد تطرف في نزعته المحافظة ورأى في هذه الحقبة تحقق الثبات والاستقرار أهم بكثير من الكلام عن الحرية . واشتد إيمانه بالدستور الإنجليزي الذى ساعد على الدوام على حل المشكلات السياسية مهما كانت شدة تعقدها . وأشد بثبات التاريخ السياسى الإنجليزي . وضرورة مقاومة كل محاولة مفتعلة لعلاج الأحوال السياسية عن غير طريق الحكمة كما يطالب المفكرون الفرنسيون . وفي رأيه أن اعتدال البريطانيين السياسى هو الذى ضمن لبريطانيا الثبات في وجه كل الأعاصير السياسية ولهذا لم تتأثر أحوالها بثورة سنة ١٦٨٨ . فلعلها قد زادت إيماناً بقيمتة المحافظة على التقاليد المتوارثة ، وبعدم إجراء أية تنقيحات في دستورها . إلا إذا تطلبت ضرورة محتمة ذلك . ووفقاً لهذه النظرة يصبح اعتباره - إلى جانب « ولیم بت » - من أوائل من حددوا اتجاه حزب المحافظين بانجلترا . وأغلب آرائه في هذا الصدد قد جاء ذكرها في سياق نقد الثورة الفرنسية في كتابه « تأملات في الثورة الفرنسية » ١٧٩١

Reflections on the French Revolution . ولا يحق القول بأن بيرك كان فيلسوفاً سياسياً ، كما يقال أحياناً بنوع الخطأ في بعض المراجع .

أمكنهم إظهاره بأفكارهم وعقائدهم في صورة واضحة ، حتى وإن تعارضت مع الأفكار السائدة - قلائل في التاريخ الإنساني . وكان « بيرك » بلا جدال أحدهم .

وننتقل الآن من حياة بيرك السياسية إلى حياته الفكرية الأخرى البعيدة عن السياسة . ولنذكر بعض الوقائع القليلة التي صادفناها في المراجع المختلفة . فيقال أولاً إنه منذ حدوثه قد اهتم بالأدب ، وحاول قرض الشعر ، وتأمل غايته وغاية الفن كله . ولهذا كتب إلى صديق طفولته شاكلتون في ١٤ يونيو سنة ١٧٤٤ ، - وهو في الخامسة عشرة من عمره - رسالة حاول أن يحدد فيها معنى الجمال .

ومن الغريب أن تتضمن هذه الرسالة ملامح كثيرة من نظريته في « الجليل والجميل » إذ أننا نصادف فيها في صورة مضمرة كلاماً يدل على محاولات الربط بين قضايا الجمال واللامتناهي واللامحدود ، والحيرة تجاه القدرة الإلهية التي استطاعت خلق الوجود من عدم .

وأثناء دراسته قرأ « لونغينوس » مراراً . وعرف منه فكرة « الجليل » . ويقال إنه كان كثير المناقشة مع أقرانه في كل هذه القضايا ، وخاصة في الندوات الأدبية التي كانت جمعية « The Club » تعقدها بين الفينة والأخرى في كلية ترينتي بدبلن . وإلى جانب هذا ، تأثر بيرك بالنهضة المسرحية في دبلن ، ووجود وفرة من الممثلين المحيدين بها . وحسب هذا التأثير على الاهتمام بتأمل مشكلات المسرح والفن بوجه عام واستمر شغفه بعد تخرجه . إذ أصدر بعد ذلك مجلة The Reformer في ٢٨ يناير سنة ١٧٤٨ . وكان يحررها كلها على وجه التقريب . وقد تضمنت هذه المجلة الكثير من الآراء الأدبية والفلسفية ، التي تبلورت بعد ذلك بعدة

والأصح أنه معقب سياسي ، عبر ببراعة عن أفكار المثقفين في زمانه . واستفاد بأكثر أفكاره الساسة البريطانيون من حزبي المحافظين والأحرار على حد سواء - من أمثال إرسكين وكانينج ، وديزرائيلي وجلادستون وتشرشل . ولا أظنهم قد أضافوا إليها أية إضافات تستحق الذكر .

على أن نظرة بيرك السياسية ، لم تزد عن كونها أفكاراً عابرة في عالم الفكر السياسي . فلم يُقدر لأكثر أفكاره الخلود حتى في بريطانيا ذاتها . فهل هناك من يؤمن اليوم بأن المثل السياسي الأعلى يعتمد على وجود ملك حصيف وطائفة من الأغنياء والملوك الحريصين على الصالح العام ، وبرلمان قد أحسن اختياره ؟ .

وهل يؤمن أحد بقدسية النظام الطبقي ، وأنه ليس من حق أي إنسان تغيير طبقته ، أو التمتع بأية حقوق ليست من حقوق طبقته ؟ وهل استطاع بيرك أن يتنبأ بالعواقب التي ستمخض عنها الثورة الصناعية التي شاهد مولدها ؟ وهل استطاع الدستور البريطاني مواجهة العواصف التي أثارها هذه الثورة بعد ذلك ؟ وهل أمكن تثبيت عدد الناجحين البريطانيين عند العدد الهزيل الذي حدده بيرك ؟

كل هذه الأسئلة وغيرها تبين لنا أن قيمة أفكاره السياسية قد تضاعفت كثيراً عن قيمتها في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . ولا بأس من الرجوع إليها عند تفسير بعض الأحداث السياسية في عصره ، أو لفهم السر في إصرار بعض الساسة المحافظين البريطانيين على تجاهل الحقائق ، وتعرضهم لهذا السبب لويلات حروب دامية . وإذا كانت أكثر آراء بيرك السياسية لم تعد تناسب عصرنا ، إلا أن شخصيته السياسية ذاتها ما زالت تثير إعجابنا . فإن المشتغلين بالسياسة - الذين

أعوام طويلة من الدراسة في نظريته التي نشرها في كتاب «بحث فلسفي في أصل أفكارنا عن الجليل والجميل» A Philosophical Inquiry into our Ideas of the Sublime and Beautiful ونشرت طبعته الأولى في ٢١ أبريل سنة ١٧٥٧ دون ذكر اسم مؤلفها .

الكتاب — خلاصته وأثره

استندت نظرية بيرك في الجمال مثل نظريات جميع مفكرى القرن الثامن عشر في بريطانيا إلى بعض أسس تجريبية وحسية . ففي رأيه أن أساس التذوق هو الحس . وهو واحد لدى الجميع . ولا فارق البتة بين الناس في طريقة تأثرهم بالأشياء ، أو في أسباب هذا التأثير . إلا أن هناك اختلافاً في درجة التأثير التي يرجعها بيرك إلى شدة الحساسية الفطرية عند البعض ، وإلى زيادة تركز الانتباه على موضوع التأثير . وبضرب مثلاً لتوضيح ذلك فيقول : إذا لمس اثنان منضدة رخامية ناعمة ، فإنهما سيشعران بنعومتها . وستبعث هذه الخاصية ارتياحاً لديهما ومن ثم يكون هناك اتفاق بينهما في الرأي . إلا أننا إذا جئنا بمنضدة أخرى أكثر نعومة من المنضدة الأولى ، فلا يستبعد حدوث اختلاف بين الاثنين في تقدير أى المنضدتين أكثر نعومة من الأخرى ، رغم اتفاقهما في تحديد معنى النعومة . فالاختلاف إذن بين الرأيين يرجع إلى عدم وجود معيار دقيق لقياس درجة النعومة . ولهذا لا تنصف الأبحاث في مسائل الذوق والجمال بنفس الدقة التي نصادفها في علوم الرياضة ، حيث يمكن الرجوع إلى مقياس دقيق يحسم أى خلاف . ويرجع بيرك ما يسمى بالنقص في الذوق إلى الخيال والملكات العقلية الاستدلالية . وهو ما يُعزى إلى الفهم ، أو إلى عدم التدريب على الحكم ، أو إلى الجهل وعدم الانتباه . أو قد ينسب إلى أسباب سلوكية مثل العناد أو التردد أو الرعونة . ومع كل هذا ، فالملحوظ أن الاختلاف بين الناس في المسائل التي تعتمد على

الذوق ، أقل بكثير من اختلافاتهم حول الأمور المنطقية والفكرية . فالاختلاف في الحكم على شاعرية «فيرجيل» ، لا يماثل الحكم على صحة مذهب أرسطو أو خطئه .

ونحن إذا استطعنا إقامة حد بين الذوق في ذاته (الجانب الحسى في التذوق بمعنى أصح) وبين الملكات الأخرى التي تؤثر في أحكامه — إذ ينبغي أن ندرك أن الذوق لا يعمل بمعزل عن الملكات الأخرى التي تقدر أحكامه — أمكننا أن نلاحظ اتفاقاً بين الجميع في مسائل الذوق ، مما يساعدنا على اكتشاف أسسها ومبادئها . وبيرك في هذا الرأي يتبع عصره . فقد كان المفكرون في سائر المجالات يحملون بإيمان اكتشاف قوانين مماثلة في دقتها وصحتها ، لقوانين نيوتن في الطبيعة .

ومن ناحية أخرى ، فإن رأى بيرك يعد رداً على «هيوم» الذي أبدى تشككاً في إمكان الوصول إلى معيار خاص بالذوق ، بسبب وجود اختلافات عضوية ، أو بعض مؤثرات عاطفية ، تحول دون قيام أسس مرتكزة على دعامة علمية صحيحة في هذا المجال . ويعتقد هيوم أن الأسس التي كثيراً ما ينجى ذكرها في الكتب الأدبية المختلفة ، لا تزيد عن الأحكام التي أجمع جهابذة النقاد في العصور كافة ، على قبولها . ولا يلزم أن تكون هذه الأسس كلية بالمعنى الفلسفي الصحيح . ولكن بيرك يرد على هذا الاعتراض بوجوب التسليم بإمكان الإهتمام إلى أسس محددة في مسائل التذوق . ولما أصبح كل ما بحث في هذا السبيل لاطائل وراءه (وفي المقتطفات التي اخترتها في نهاية المقال ، عرض أو في لفكرة بيرك) .

وننتقل بعد ذلك ، إلى مسلمة أخرى مازالت مقبولة لدى بعض المفكرين الإنجليز حتى الآن ، وهي إرجاع الأفعال الإنسانية إلى غريزتين هما : حفظ

البقاء ، وغرائز الاجتماع . والغريزة الأولى تنشط في مواقف التعرض للخطر . ويربط برك بينها وبين التذوق عندما يذكر أننا نشعر بارتياح : عندما ندرك مواقف من هذا النوع : دون أن نوضع في هذه المواقف ذاتها . ومن واجبنا التفرقة بين السرور المترتب على هذه الحالة ، والسرور الإيجابي الآخر المتولد عن إشباع الرغبات بصورة مباشرة . ولهذا وضع برك اصطلاحين ، أحدهما delight (ارتياح) للدلالة على حالة الخلاص من الألم ، والآخر pleasure (سرور) ، ويعني به السرور الإيجابي .

والغرائز الأخرى هي غرائز المجتمع . وتعني كلمة « مجتمع » عنده معنيين ، أحدهما : الرابطة الجنسية التي تثير مشاعر الحب المختلط بالشهوة ، وفيها تتركز المشاعر حول جمال المرأة . أما المجتمع بمعناه الآخر ، فهو المجتمع بالمعنى الواسع ، بما فيه من كائنات مختلفة آدمية وحيوانية ، والمشاعر التي تتولد من هذه الغريزة هي الحب كذلك إلا أنها في هذه الحالة تخلو من الشهوة وتتميز بالرفقة والعطف والحنان ، ويقترن السرور الإيجابي بمشاعر الحب ، وتعمل هذه المشاعر على بث روح التعاطف فيما ، بحيث ندرك ما يشعر به الآخرون في مختلف المواقف .

بعد هذا التمهيد ، وبعد أن قام برك بالتفرقة بين نوعين من السرور أحدهما « الارتياح » الذي نشعر به في موقف الخلاص من الخطر والألم والآخر السرور الإيجابي ، قسم موضوعات التذوق إلى نوعين أحدهما : « الجليل » ، وهو الذي نشعر في حضرته بالارتياح . والآخر أسماه « الجميل » ، وهو الذي يُشعرنا بالسرور .

و « الجليل » عندما يصادفنا في الطبيعة يشعرونا بالذهول . فالروح في حضرته تشعر بالتوتر المصحوب بنوع من الفزع . ويمتلئ العقل بموضوع التذوق ، بحيث يعجز عن إدراك غيره . ويرجع هذا إلى أن

الخوف أقوى موثر على الروح . فالخوف يعني توقع الألم أو الموت . ومن هنا يكون تأثيره مماثلاً للألم ذاته . وكل ما بدا للإدراك في صورة مثيرة للخوف يسمى جليلاً . ولا يلزم أن يتميز الجليل بضخامته . فبمجرد شعورنا بخطورة الشيء ، لانستطيع تصوره تافهاً أو هين الشأن . وهذا ما ندركه عند مشاهدة حيوانات ضئيلة الحجم كالأفاعي . والأحجام الكبيرة والمساحات الشاسعة لا تشعرونا بالجليل ، إلا إذا ربطنا بينها وبين الخوف ، كما هو الحال عند النظر إلى المحيط أو السماء ، لهذا وجدت صلة بين كلمة « جليل » « Sublime » في أكثر اللغات ، وبين الكلمات الدالة على الفزع أو الدهشة . ولعل أنسب كلمة عربية تتوافق مع « Sublime » بالمعنى الذي قصده برك هي « رائع » وليست جليل .

فما هي إذن الخصائص التي تجعل الشيء جليلاً ؟ واضح أن برك : بعد أن جعل الجليل مرادفاً للمفزع ، لن يصادف أية صعوبة في العثور على مثل هذه الخصائص . فالمفزع هو كل شيء لا يبدو واضحاً مألوفاً ، بل يبدو جباراً غامضاً مثيراً للقلق ، كما يشعرونا بالضيق ، مثل الخواء والظلمة والوحدة والسكون . وينبغي أن يتصف بأنه لامتناهٍ وتعذر الإحاطة بكل جوانبه .

ولنبداً بعد ذلك ، بحث أول خاصية . وهي « الغموض » . والغموض مصدر فزع وإثارة للمخاوف ولا ريب . فلو أمكننا تفسير أى شيء يبدو خطراً في نظرنا ، أو أمكننا اعتياده ، لما اقتضت أية ضرورة وصفه بالجليل . فالليل يثير مخاوفنا ، لأننا نتصوره حافلاً بالأخطار . ويزعم بعضنا أن العفاريث لا تظهر إلا ليلاً . وتنبه أكثر المصلحين الدينيين الوثنيين في الماضي إلى هذه الحقيقة ، فتمعدوا لإظلام معابدهم ، أو وضع أصنامهم في أظلم موضع في المعبد ،

لا يصح وصفها بالجلال . أما الثور فهو قوى كذلك ، إلا أن قوته من نوع آخر ، إذ كثيراً ما تكون ذات طابع مدمر ، ولهذا يبعث مشهد الثور الشعور بالجلال .

ولا تنصف بالجلال ، الحيوانات التي لا نراها إلا في المراعى ، أو قائمة بحرث الأرض ، أو جر العربات . ولا توصف بهذه الصفة إلا الحيوانات التي نشاهدها في الغابات المظلمة ، ونسمع زئيرها قبل أن نراها . مثل الأسود أو النمر ، أو وحيد القرن . ومعنى هذا أن القوة وحدها لا توصف بالجلال ، إلا إذا أثارت الذعر ، وأشعرتنا بالخوف وعدم الاطمئنان . فالذئاب قد تكون أضعف من بعض فصائل الكلاب من حيث قوتها ، إلا أنها أكثر إثارة للربح ، بسبب شراستها ، وعدم ميلها للألفة .

وقد تنبه الناس من قديم الأزل إلى ارتباط الجليل بالقوة والهيبة التي تبعث الخوف . فجعلوا للملوك هنداماً خاصاً ، ومظهراً مهيباً يساعد على إشعارهم بتميزهم عليهم ، حتى يتصفوا بحق بلقب « الجلالة » . الذى ينسب إليهم . وأفضل ختام لهذه الملاحظات عن الصلة بين القوة والإشعار بالخوف والجلال ، هو الرجوع إلى الكتب المقدسة . ففيها سنصادف عدة تأكيدات لاتصاف الله بالجبروت والجلال .

وتوصف بالجليل كذلك مختلف المشاهد المقفرة ، التي نشعرنا بالخطر والموت . مثل الخواء والظلمة . والخلوة . والصمت الرهيب . واستطاع فيرجيل في عبقرية أن يجمع كل هذه المواقف في صورة شاعرية واحدة . عندما وصف فوهة الجحيم .

ويظهر الجليل في صورة عكسية أخرى في مظاهر الرحابة أو الارتفاع أو العمق . والطول أقل هذه المظاهر أثراً من ناحية الجلال . فإن أى بُعد أرضي

أو أقاموا طقوسهم في بعض الغابات المظلمة . وهذا يدل على خطأ الكلاسيكيين الذين ظنوا الوضوح ضرورياً في الفن ، كما هى الحال في العلم . فهناك فارق بين تأثير الفكرة الواضحة ، وما يؤثر في الخيال والمشاعر .

فالصورة التي تمثل في وضوح معالم قصر أو معبد أو مشهد طبيعي ، لن تكون مثيرة للعاطفة والمشاعر ، مثل القصيدة التي تعبر عن مشاعر الغامضة تجاه أى موضوع في الطبيعة . ومن هنا يجئ تفضيل بيرك للشعر باعتباره أقدر على الإثارة وعلى التعبير عن « الجلال » في أى موضوع .

وما يقال عن ازدياد تذوقنا للفن بتأثير المعرفة غير صحيح إطلاقاً . فلعل أفكار « الأبدية » أو « اللامتناهية » من أهم التصورات التي تتأثر بها ، وإن كنا لن نستطيع أن نحدد في دقة مانعها بها . والمصورون برغم خضوعهم لفكرة المحاكاة ، قد حاولوا كذلك زيادة تأثير لوحاتهم ، بجعلها تتسم بالغموض . وكانت أسهل طريقة لتحقيق ذلك هى البحث عن موضوعات غامضة تدور أحداثها بالليل ، أو لا يسهل إدراك فكرتها إلا بعد أن يكون أثرها قد تحقق .

وترتبط فكرة الجليل (أو الخيف بمعنى أصح) بفكرة القوة كذلك . ففي حضرة التوى لا نستطيع أن نشعر بالأمان . فالقوة تبدو دائماً في نظرنا مصحوبة بالعنف والألم والذعر . فهل يشعر أحد بالاطمئنان في حضرة إنسان أو حيوان تميز بفرط قوته ؟ . حقيقة نحن لا نتوقع في مثل هذه الأحوال إلا الضرر أو الدمار . وفكرة القوة وحدها لا تكفى لإشعارنا بالجليل . إذ ينبغي أن تكون مصحوبة بفكرة الخطر . فالبقرة مثلاً قوية إلا أنها تتميز بوداعتها ، وبأنها من الحيوانات الأليفة ، ولهذا

يبلغ المائة ياردة ، لن يوازي في أثره منظر برج أو جبل أو صخرة ترتفع عن الأرض نفس هذه المائة ياردة .

والارتفاع بالمثل أقل أثراً من العمق ، فنحن نؤخذ عندما ننظر إلى هوة سحيقة أو إلى أخدود ، أكثر من تأثرنا عند النظر إلى أعلى . وتأثير الأراضي المتعزجة الوعرة أوقع في نفوسنا من منظر الأراضي الممهدة .

وكما نشعر بالجلال في حضرة المعالم الضخمة ، فلمنا نشعر الشعور عينه ، عندما نرى أدق الأشياء ، أو عندما نتصور الدقائق التي صنعت منها المادة ، أو عظمة تكوين الكائنات مهما صغرّت من حيث دقة تنظيمها ، وتبادل الأثر بين أجزائها المختلفة .

وتقلنا الرحابة والفخامة إلى صورة أعظم من صور الجلال ، وهي « اللامتناهي » ، التي تملأ النفس رعباً مصحوباً بالغبطة . ويوصف باللامتناهي كل ما عجزت الحواس عن الإحاطة به ، بحيث توهم أنها مهما أحاطت بمظاهره المختلفة ، فإنها لن تدرك إلا صورة واحدة من صوره ، كما أنها لن تقدر على تحديد بداية أو نهاية لما ترى أو تسمع . وفي الفن ، يحاول الإيحاء بهذا المعنى باتباع وسائل مختلفة ، كالاطراد والتعاقب ، فإذا تكررت الصورة جملة مرات بدلاً من أن تتغير وتحل محلها صورة أخرى ، أمكنها أن توحى إلينا بمعنى اللامتناهي . ونحن نشعر نفس الشعور عندما نشاهد بناء مستديراً يتعذر تحديد نقطة بدء أو نهاية فيه ، أو يرى في صورة واحدة من مختلف جوانبه . واتبع الوثنيون فيما مضى هذه الفكرة عندما شيدوا معابد مستطيلة ، تتخللها صفوف طويلة من الأعمدة المتراسة ، التي توهم بالاطراد . ولجأ مصممو الكنائس إلى وسيلة أخرى للإيحاء بمعنى اللامتناهي . إذ عرضوا أهم لوحاتهم في أسطح القباب

من الداخل ، لاستدارتها ، وصعوبة حصر النظر عند تأملها . فكانت لهذا السبب أكثر توفيقاً في الإيحاء بفكرة الجلال واللامتناهي من أية لوحة تعرض فوق حائط منبسط مهما كان اتساعها أو طولها .

ومن أهم المعاني التي تؤكد فكرة الجليل ، إدراكنا الجهد والعناء اللذين بذلا في سبيل إنجاز العمل الفني ، ونستطيع أن نستشفهما من خلال المشهد الذي نراه ، فصورة كتلة الحجارة في ذاتها لا تعرفنا معنى الجليل . ولكننا إذا رأينا هرمًا شاهقًا ، نظمت فيه كتل الأحجار ، ووضع بعضها على ارتفاع كبير من سطح الأرض ، فلا شك أننا سنعجب بالقدرة التي بذلت في سبيل تحقيق ذلك ، ومن ثم فإننا سنصف الهرم بأنه شيء جليل .

والفخامة من دلائل الجلال ؛ فشهد النجوم في السماء يوحى لنا على الدوام بمعنى السمو والعظمة ، ويرجع هذا إلى وفرة عددها وصعوبة حصرها بسبب ما يبدو من عدم انتظام في توزيعها . ولهذا فإنها تشعرنا باللامتناهي كذلك . ويرى بيرك أننا في الفن ، نعجز عن محاكاة عدم الانتظام . وغالباً ما لا تتحقق أية فخامة من جراء ذلك ، وتظهر الأشياء مبثرة أو في صورة فوضوية . واستثنى بيرك من ذلك منظر الألعاب النارية ! .. كما اعترف بقدرة بعض الشعراء على تقديم خليط من المعاني التي تبدو متنافرة وخصبة في نفس الوقت .

واللون كذلك يستطيع أن ينبهنا إلى معنى الجليل ، ويتحقق ذلك عند مشاهدة البراعة في توزيع النور والظلام . أو ملاحظة التقلات السريعة من النور إلى الظلمة . والظلام في نظر بيرك أعظم وقعاً على النفس . وأكثر توفيقاً في الإيحاء بمعنى اللامتناهي . إلا أنه يرى كذلك أن الضوء القوي الذي يهر الأبصار ، بحيث يجعلها لا ترى للأشياء حدوداً يحقق نفس الغاية التي تحققها الظلمة . ولهذا يراه كذلك مصدرراً للجليل .

وفي فن العمارة ينبغي ملاحظة الإضاءة ولهذا يرى برك أن أول ما يلاحظ في الأبنية التي توصف بالجلال هو ظلمتها ، كما ينبغي أن لا يحدث تدرج في النقلة من الظلمة إلى النور داخل الأبنية ، كما هي الحال في مشاهد الطبيعة . فالواجب أن تكون النقلة حادة وبطريقة مباغتة . والألوان التي توحى بنعومة اللمس أو البهجة لا تناسب معنى الجليل . فالجبل الداكن الأغبر أكثر اتفاقاً مع هذا المعنى من جبل مغطى بخضرة بهيجة اللون ، والسماء المليدة بالغيوم أكثر إichاء بمعنى الجلال من السماء الصافية الأديم . وعلى المصورين تجنب لألوان الصارخة التي تجذب العينين مثل الأحمر أو الأصفر أو الأخضر أو الأزرق وعليهم استخدام « الغوامق » مثل الأسود أو البني أو القرمزي القاتم .

وفي عالم الصوت كذلك ، اختار برك بعض أصوات تعبر عن فكرة الجليل مثل صوت انحدار الشلال ، أو العواصف الهادرة ، أو الرعد أو صوت الجماهير الصاخبة ، ولم تكن مثل هذه الأصوات قد سادت في عصره في الموسيقى لهذا لم يتصور برك وجود أية موسيقى تنصف بالجلال . والصوت يبدو جليلاً إذا ارتفع على حين غرة . وإذا توقف بغتة ، أو إذا تكرر بطريقة رهيبة مثل طلقات المدافع المتتالية أو قرع الطبول . ويزداد أثر الصوت من ناحية الجلال كذلك في الليل . فالأصوات الهامسة . أو التي يتعذر تبين معناها تشعرنا بالاضطراب والخوف ، وأصوات الحيوانات التي لم نألفها . أو التي تعبر عن الغضب ، وبخاصة إذا انبعثت من حيوانات متهترسة . تدفعنا إلى تذكر معنى الجليل على الفور . ولم ينس برك أن يختار بعض الروائع التي تعبر في نظره عن معنى الجليل .

وباختصار نستطيع من كل هذه الأمثلة التي ذكرناها أن نعتبر خصائص الجليل عند برك هي نفس خصائص المفزع أو المروع أو الهائل في اللغة العادية ،

وهي عكس الصفات التي سنصادفها بعد ذلك عند الكلام عن « الجميل » ، الذي ربط بينه وبين غرائز الاجتماع ، وعنى به الخاصة ، أو الخصائص التي تتميز بها الأشياء وتدفعنا إلى الشعور بالحب نحوها ، أو بعاطفة مماثلة له . والحب ، أو الشعور بالغبطة الذي يترتب على تأمل أي شيء جميل مختلف في نظره عن أية شهوة أو رغبة ؛ إذ أننا قد نشتهي أية امرأة بغض النظر عن جمالها . والجمال في الرجال أو الحيوانات لا يثير لدينا أية شهوة أو رغبة . هذا يعني أن الحب مختلف عن الشهوة ، وإن اقترن بعضهما ببعض أحياناً .

وقبل أن يحدد برك معنى الجميل رأى مناقشة جميع الخصائص التي نسبها المفكرون الآخرون إلى الجميل . وأول خاصية شائعة هي الربط بين الجمال والتناسب ، وفي رأيه أن التناسب أمر يخضع للعرف والعادات ، ولا صلة تذكر بينه وبين التأثير الحسي أو الخيالي ، لأننا لا نتصور الشيء جميلاً بعد بحث وحساب وتقدير . فالشيء الجميل يأسرنا على الفور دون انتظار لقياس أبعاده أو معرفة لمقدار تناسبها من الناحية الرياضية . ولهذا فلا يلزم أن يكون طول الرأس خمس طول القامة كلها ، كما يشاع . كما أنه لا يمكن تحديد نسبة مثالية يمكن تطبيقها على الكائنات المختلفة بغير تفرقة . فالزهرة توصف بالجمال ، مهما اختلف طولها بالنسبة إلى طول ساقها . والغصن الممتلئ بالأوراق ، يختلف في جماله عن غصن مجرد منها . والشجرة المزدهرة بأزهار البرتقال تبدو جميلة دون نظر إلى طولها أو عرضها ، أو إلى تناسب الطول مع العرض . وفي عالم الحيوان ، هل يصح إنكار جمال البجعة برغم عدم تناسب طول عنقها مع باقي الجسم ؟ وهل بوصف الطاووس بالقبح لسبب قصر رقبتة والتفاوت الكبير بين طول ذيله وقصر جسمه ؟ ولهذا فإن نسبة السدس أو الخمس التي وضعت من قبل في تحديد الجمال لا يصح أن تنطبق على أي نبات أو

حيوان ، والأمر بالمثل في الإنسان . والمصورون الذين خضعوا لقواعد التناسب الرياضية التي فرضت عليهم قد جاءوا بأعمال فنية قبيحة للغاية — ويقصد بترك بنقده القواعد الذهبية التي شاعت في عصر النهضة — إذ يتضح من التجربة أن لا وجود لأية نسبة واحدة يمكن تحديدها لبيان جمال النساء أو الرجال .

ويُرجح بترك أن تكون فكرة الربط بين الجمال والتناسب نتيجة مستخلصة من الربط بين الدمامة وعدم التناسب ، إلا أن هذه الفكرة خاطئة كذلك ، لأن الدمامة قد توجد في الأجسام المتناسبة في تكوينها كذلك . ولهذا لا يصح القول بأن ما يقابل الجميل هو اللامتناسب أو المشوه ، بل هو الدميم .

وينقل بترك بعد ذلك إلى ما يقال عن مرادفة الجمال للياقة الجسم ، أى وصف كل كائن قادر على إنجاز غاية محددة له بالجمال . ولكن التجربة تدحض مثل هذا الادعاء . فهل يصح وصف الخنزير بالجمال ، وهل يعجز أى عضو من أعضاء جسمه عن أداء وظيفته على خير وجه . وما هو الرأى إذن في جمال القنفذ أو الدُّلدُل ، بأشواكهما القبيحة التي تحميها من هجمات أعدائهما ؟ . ولماذا لا نصف إذن القرد بالجمال ؟ وهل نسينا قدرته على القفز والجرى والإمسك بالأشياء كالإنسان تماماً . ولماذا نصف الطاووس بالجمال مع عجزه التام عن الطيران مثل طيور أخرى قبيحة قادرة على ذلك ؟ .

ولو كان ذلك كذلك لكان الرجال أحق بصفة الجمال من النساء . إذ هم أقوى وأقدر على تحريك أجسامهم من النساء . ولو نظرنا إلى باطن الإنسان ، واتباعاً لهذه القاعدة ، فليس ثمة ما يحول دون وصف الأمعاء أو الكبد أو الطحال بالجمال .

فالواجب إذن أن نفرق بين الجمال المرتبط بالحب في نظر بترك ، وبين الإعجاب الذى نشعر به

نحو بعض الأشياء حتى إذا لم نحبها أو نتعلق بها . فنحن نعجب بالساعة وتكوينها ، ونخصيص مهمة لكل جزء دقيق من أجزائها بعد أن نفهم ذلك بعقولنا ، إلا أننا لا نحبها ، ومن ثم لا نصفها بالجمال .

فكل صلة بين الجمال والتناسب أو اللياقة وليدة المصادفة وحدها ، لأن الأشياء تبدو جميلة حتى إذا لم تعد بأى منفعة ، كما أننا نفتتن بها دون معرفة لكل المقاييس التي يصنعها الفهم — إن كان هذا مستطاعاً — لتحديد نسب الجمال في كل الكائنات والأعمال الفنية .

ويناقش بترك مسألة أخرى ، وهى الصلة بين الجمال وفكرة الكمال أو الاكتمال ، والنساء هن أول من يثبت بطلان هذه القاعدة . ويُسَرهن على ذلك ببيان صلة الجمال بالضعف ، كما يبدو في تعثرهن أثناء مشيتهن ، أو عند تمايلهن ، أو في نظراتهن المريضة . والطبيعة هى التي أرشدتهن إلى مثل هذه الوسائل ، لأن أجمل نظرة تبدو على محيا المرأة أثناء محبتها أو شعورها باليأس ، أو عند ما تشعر بالخزى أو الاستحياء .

وقد يظن من الناحية العقلية ، أننا مطالبون بأن لا نعجب بغير الكمال ، ولكننا من الناحية العاطفية لا نعبأ بمثل هذه النصيحة ، لأن الجمال والتأثير به شئ ، ومثل العقل شئ آخر . والأمر بالمثل فيما يتعلق بالخصائص الخلقية الكبرى مثل العفة والعدل والحكمة وما أشبه . فمثل هذه الفضائل لا توصف بالجمال ، لأنها نشعرنا بالخوف وليس بالحب ، بعكس الصفات الرقيقة الوديعه التي تتأثر بها مثل الشفقة والحنان .

وبعد أن أثبت « بترك » اعتراضه على كل الأوصاف التي نسبت إلى الجمال في بعض النظريات المعاصرة له أو التي سبقتة ، اختار خصائص أخرى

للجمال . وأغلب الظن أنها قد جاءت نتيجة لتصوره السابق « للجليل » وضرورة وجود تقابل بينه وبين « الجميل » .

« فالضالة » من مميزات الجميل ، وتقابل الضخامة التي توصف بالجلال . وثاني المظاهر هي « النعومة » . ولعلنا نذكر ضرورة توافر الوعورة في الجليل . ثم يحى بعد ذلك وجوب التنوع بين الأجزاء التي يتألف منها الجميل . ثم صفة أخرى مشابهة وهي أن لا تتصل هذه الأجزاء بعضها ببعض في شكل زوايا . وخامس الخصائص هي نعومة المظهر ، مع اختفاء كل الدلائل الدالة على القوة . وبإيها وضوح اللون وبريقه ، دون أن يكون خاطفاً . وآخر الخصائص أن يمتزج اللون في حالة شدة بريقه وتوهجه بألوان أخرى تخفف من حدة هذا البريق .

واستشهد بـ « برك » عند كلامه عن أول خاصية ، وهي « ضالة » الحجم ، باستخدام مختلف اللغات كلمات التصغير للدلالة على معنى الجمال . ففي اللغة الإنجليزية القديمة كانت كلمة «ling» تضاف إلى الكلمات لتصغيرها فمثلاً الكلمة «darling» تعني « العزيز الصغير » . والأمر بالمثل في أكثر اللغات . ولتأييد فكرة بـ « برك » نستطيع أن نذكر أننا في لغتنا العربية نلجأ إلى هذه الوسيلة أحياناً عندما نصغر لنفس الغاية كلمات مثل « هرة » التي تصبح « هريرة » . ويذكر بـ « برك » أننا لا نحب الحيوانات أو نصفها بالجمال إلا إذا كانت صغيرة في حجمها . ويؤيد هذا الرأي افتتاننا بالطيور الصغيرة ، بل بمنظر الوحوش الصغيرة كذلك ، على عكس الحيوانات الضخمة أو المفترسة ذات المنظر المفزع التي نصفها بالجلال . « فنحن نحب ما يخضع لنا ، ونخضع لما يثير إعجابنا » .

والنعومة من خصائص الجميل الأساسية كذلك ، ففي عالم النبات لا يتصف بالجمال إلا الأزهار والأوراق

الناعمة . وفي مشاهد الطبيعة ، لا توصف ميول الجبال الحادة بالجمال ، بل توصف بذلك الميول الخفيفة (أو الناعمة بلغة الإنجليز) ، وأي ثنابا أو وعورة في الأرض تفسد جمالها .

وصفة الجمال التالية مستخلصة من الصفة السابقة وهي التنوع بتدرج Gradual variation . ويعني بـ « برك » بذلك أن الشكل الجميل لا تظهر فيه أية اختلافات حادة بين أجزائه المختلفة . وأن الاختلاف بين هذه الأجزاء لا بد أن يظهر في صورة (إنسيابية) تدريجية ، ومن ثم ففي حالة الجميل . لا يمكن للزوايا الحادة أو النقالات المفاجئة من شكل لآخر . وأوضح مثل يذكره بـ « برك » للدلالة على ذلك هو منظر الاتصال بين صدر المرأة وعنقها .

وكان بإمكان بـ « برك » أن يتكلم عن الرقة وهي خاصية أخرى من خصائص الجميل في معرض كلامه عن الصفة السابقة (النعومة) ، ولكنه خصها بقسم منفصل . والسبب - فيما يبدو - أنه جعلها مقابلة للصلاية والقوة . فأشجار البلوط والدردار - في زعمه - لا توصف بالجمال ، لما يبدو فيها من مظاهر القوة والصلاية ، بعكس أشجار البرتقال أو اللوز أو الياسمين أو الكروم أو جميع الشجيرات . وجمال النساء ، كما هو شائع ، في ضعفهن أو رقتهن . ويزداد هذا الجمال إذا اتصفن بالحياء ، باعتباره من الصفات المتألفة مع الضعف والرقة . ولا يرى بـ « برك » الضعف مساوياً لاعتلال الصحة . وكان من واجبه أن لا يستثنى هذه الصفة ! مثلما حدث فيما بعد في الحركة الرومانتيكية عندما اعتبر المرض من مقومات الجمال .

وينتقل بعد ذلك إلى تحديد الألوان الجميلة ، ويعترف بكثرة الصعوبات في هذا المجال ؛ إلا أنه رأى أن أكثر الألوان اتفاقاً مع الجمال ، هي الألوان الحادثة ، أو الفاتحة بلغة المصورين ، كالأخضر والأزرق

والبنفسجى ولون القرنفل ، على أنه من المستطاع ظهور ألوان داكنة جميلة ، شريطة امتزاجها بألوان أخرى تخفف من صرامتها ، على أن يتحقق هذا الامتزاج وفقاً لمبدأ التنوع التدريجى كذلك ، كما هى الحال فى ألوان الوجه الكثيرة أو ذيل الطاووس ورقبته أو فى رأس بعض أنواع البط .

ثم يتناول الرشاقة ، وخصائصها هى نفس خصائص الجمال ، فينبغى أن تعتمد على الانساق ، وعدم انقسام الجسم إلى أجزاء غير متألّفة ، لأن قاعدة التدرج مع التنوع أساسية فى الرشاقة كذلك . ويوصف الجسم بالرشاقة إذا تيسرت الحركة له ، بحيث يبدو قادراً على التغلب على أى عائق .

وفيفض برك فى كلامه عن جمال الملمس ، الذى يتحقق عندما لا نشعر بمقاومة من المادة الملموسة ، كما نشعر بتنوع فى أحاسيسنا عند اللمس . ولهذا نصف بالجمال الأجسام التى نشعر عند لمسها بتغير خصائص ملمسها ، بشرط حدوث هذا التغير تدريجياً ، وفقاً لقاعدة برك الأساسية فى الجمال . واللمس من أهم حواس إدراك الجمال عنده . فكثيراً ما يساعدنا وحده على تمييز اللون وتحديد الشكل وتقدير الانساق .

وجلى أن الصوت الناعم الرقيق هو الذى يوصف بالجمال فى مثل هذه النظرية . ولهذا السبب استبعد برك من الموسيقى الجميلة كل الأنغام الخشنة أو الصداحة أو العميقة ، واقتصر على الأصوات المادئة الوديدة الهامسة . والنغمة الجميلة تتميز بلطف انسيابها . ففيها تنوع مصحوب بالتدرج ككل شئ جميل .

وبهذا يكون برك قد استعرض كلا من «الجليل» و «الجميل» ، وأظهر ما بينهما من تباين . فالجليل هو ما اتسم بضخامته ، بعكس الجميل الذى يتصف بالصّالة ، كما يتصف بالنعومة وبحسن صقله وبريقه . ويعتمد الجليل على التقلات الحادة بين أجزائه ، بينما

تعد أهم ميزة فى الجميل أن لا يظهر أى تنوع إلا بعد تدرج . ويتميز الجليل بألوانه القاتمة ومظهره المبهم . والجميل على العكس من ذلك ، يتصف بألوانه الزاهية المتألّقة الرقيقة . وفى الوقت الذى يظهر فيه الجليل رسوخاً وقوة ، نرى الجميل فى نظر برك شيئاً هشاً واهناً .

وغالباً لا تصادف خصائص الجميل منفصلة عن خصائص الجليل . ولهذا السبب تتناقض مشاعرنا نحو الأشياء فنشعر بالخوف منها تارة ، وبالعطف عليها تارة أخرى . كما أنها تروعننا بجبروتها وتدهلنا بشموخها ، إلا أننا قد نرى فيها مظاهر وديعة رقيقة تدعو إلى الافتتان بها . ومع كل هذا فلا يرى برك امتزاج الخاصيتين مبرراً للخلط بينهما . أو للاعتقاد فى اختفاء الفوارق بينهما .

مابقى من الكتاب بعد عرض خصائص كل من «الجليل» و «الجميل» ، وتحديد أصل فكرتهما ، قد يعد بعيداً عن موضوعه الأسمى . كما جاء بالعنوان ، لأنه يتناول الأدب . والشعر بصفة خاصة . وباعتراف برك نفسه ، يصح اعتبار مثل هذه المسألة خارجة عن نطاق الكتاب . الذى خصص أساساً لبحث أصل فكرتى الجليل والجميل ، ولم يقصد تناول دقائقها ، أو كيفية ظهورهما فى الفنون المختلفة . وبوجه عام ، قد استفاد الفكر الإنسانى كثيراً من الجزء الأخير من الكتاب ، الذى تناول قضية جمالية هامة ، وهى التفرقة بين الفنون المختلفة ، بحيث أصبحنا لا نبالى ، بتوافق هذا الجزء مع عنوان الكتاب أو عدم توافقه معه .

فبعد أن بدأ برك كلامه عن تأثيرنا بالأشياء الطبيعية من حيث حركتها وصلاتها ببعضها ببعض وأشكالها ، ذكر أن التصوير يؤثر فىنا تأثيراً مماثلاً لتأثير الأشياء الطبيعية ، ويضاف إلى ذلك الشعور الذى نشعر به بسبب القدرة على محاكاة الطبيعة . وفن العمارة يعتمد

في تأثيره على سبب مختلف ، وهو مراعاة قوانين الطبيعة والعقل ، باعتبارها مصدر التناسب الذي يجب أن يراعى في فن العمارة . وبعد هذا الفن قد حقق غايته ، إذا توافق شكل العمارة مع غرضها . أما في الأدب (وأظنه يقصد الشعر) فتأثيره مختلف عن تأثير كل من الطبيعة والتصوير وفن العمارة ، لأنه أقدر من كل هذه الفنون على إثارة مشاعرنا . فلا يلزم أن تحاكي الكلمات الأشياء الطبيعية ، فهل يوجد أصل في الخارج لكلمات مثل : الفضيلة والحرية والشرف ، ومهما حللنا مثل هذه الكلمات ، فإننا لا نصادف أصلها في أي شيء حسي (كما ذهب لوك وأمثاله) . والكلمات تؤثر فينا تأثيرات مختلفة ، اعتماداً على نغماتها ، واعتماداً على الصورة ، أو صورة الشيء كما توحى به نغمة الكلمة ، بالإضافة إلى انفعال الروح من وقع النغمة والصورة معاً . ولا يلزم كما ذكرنا أن تكون الصورة مماثلة لشيء طبيعي رأيناه ، لأن الصورة التي يعتمد عليها الأدب من صنع الخيال . ونحن نتأثر بها عادة ، قبل أن نترجمها إلى معانيها في الخارج . وحتى إذا نجحنا في تحقيق ذلك فإننا سنشعر بمدى خصب الكلمات بالقياس إلى الصور التي ندركها ، كما أن الكلمات قد تتناول عدة موضوعات لا نظير لها في الواقع الخارجي إطلاقاً . وهكذا نكون قد انتهينا من العرض . ولا يصح القول بأن الكتاب لم يلق نجاحاً مناسباً . على أساس أن شهرة بيرك الحقيقية قد اعتمدت على معتقداته السياسية . فقد طبع الكتاب في حياة بيرك عشر مرات ، واحتفى به أكثر النقاد . وبرغم وجود تشابه كبير بين بعض أفكاره وأفكار بعض السابقين له من الإنجليز ، من أمثال « هاتشنسون » . و « أديسون » ، و « جبرار » و « كيمز » . وغيرهم . وإشارتهم في بعض الأحيان إلى نفس التفرقة بين « الجليل » و « الجميل » التي اتبعتها بيرك مع اختلافات طفيفة . قد تكون لفظية . إلا أن

المعطين على الكتاب أشادوا غالباً ببراعة بيرك وحسن عرضه للفكرة .

ونُسب إلى هذا الكتاب بعد ذلك عدة تأثيرات في تاريخ الفن ببريطانيا ، ف قيل إن ما قاله بيرك عن « الجليل » هو الذي حث المصورين البريطانيين على رسم لوحات تتصف « بالجلال » ، ولهذا اختاروا موضوعات الرعب . كما اختاروا الألوان الداكنة والوجوه المتجهمة ، أو وقع بعضهم برسم لوحات ضخمة ، إذ ظن أن ضخامة الصورة وحدها هي الصفة الرئيسية في معنى الجليل عند بيرك .

ويُنسب إلى أثر كتاب بيرك كذلك كل روايات المخاطر التي كتبها « والتر سكوت » وأقرانه ، والتي اعتمدت على إثارة المشاعر ، بما ترويه عن أحداث البطولة في القرون الوسطى . وقد يبالغ مؤرخون آخرون وينسبون إلى بيرك الخطوط الشعبانية الملتوية التي ظهرت في طراز الأثاث الذي اشتهر به « تشياندل » .

وقبل مضي مدة وجيزة ، تُرجم الكتاب إلى اللغتين : الفرنسية والألمانية . وأشاد بقيمته « ديدرو » بفرنسا ، وقال إنه يعد صدق لجميع آرائه التي لم يجهر بها — وإن كان من واجبنا أن ننوه بأن الفرنسيين قد عرفوا « الجليل » قبل معرفة الإنجليز له . وهذا يبدو جلياً بعد الاطلاع على كتابات « بوالو » (١٦٣٦ - ١٧١١) ، الذي حاول إحياء الكلمة بعد تضائل الاهتمام بها منذ عهد « لونيغوس » .

وفي ألمانيا عرف الكتاب بمجرد صدور طبعته الإنجليزية الأولى . وشرع « لسنج » في ترجمته ولكنه لم يتمها ، وتأثر بأكثر ما جاء فيه ، وخاصة عن التفرقة بين الفنون . وربما ظهرت أهم آثار لذلك في كتابه : *Bemerkungen über Burkes philosophische Untersuchungen* (ملاحظات عن بحث بيرك الفلسفي) الذي صدر بعد سنة واحدة من صدور كتاب بيرك .

وفي كتابه المعروف « لاووكون » ، وترجم الكتاب إلى الألمانية سنة ١٧٧٣ : بعد إشادة هرذر بقيمته .

ومن الناحية الفلسفية ، قد تعد عناية « كانط » بهذا الكتاب هي سبب شهرته العالمية بعد ذلك . ومن المعتقد أنه لم يطلع على ترجمة الكتاب الكاملة عندما وضع أول كتاب له في علم الجمال سنة ١٧٦٧ ويدعى « ملاحظات عن شعورنا بالجميل والجميل » Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. ولعله لم يطلع على غير الخلاصة التي كتبها الفيلسوف الألماني « مندلسون » ، وفي هذا الكتاب لم يرد ذكر بيرك .

وعندما كتب بعد ذلك كتابه الشهير « نقد الحكم » ١٧٩٠ ، أشاد ببيرك ، غير أنه لم يتأثر بفكرة الكتاب ، كما قد يقال أحيانا . فمن المستبعد أن يؤيد « كانط » نظرية بيرك الحسية إلى الجمال . ولهذا يصح القول بأنه قد استفاد من الوقائع التجريبية التي ذكرها بيرك ولكنه أعاد تفسيرها مرة أخرى تفسيراً يتوافق مع نظريته الفلسفية . وفي مناقشته لفكرة الجليل ، تعتمد تصحيح ما سبق لبيرك قوله عن الربط بين الجليل ومشاعر الخوف ، وذكر أننا إذا قلنا إن الطبيعة تتميز بجلالها ، وإنها مصدر خوف ، فإن هذا لا يعنى بأن كل شيء مخيف ينبغي أن يتصف بالجلال . ومن الواجب أن نراعى أن من يشعر بالخوف لن يستطيع إدراك الجليل . فأهم شرط لمن يقرر الحكم على أى شيء بأنه جليل هو شعوره بالطمأنينة . ونحن نصف الأشياء بأنها جلية ، عندما تسمو بقوى الروح إلى مرتبة تجعلها تشعر بشجاعة في مواجهة ما يظهر في الطبيعة من رهبة . ونحن عندما نرى الطبيعة شيئاً يفوق القياس ، ونرى ملكاتنا عاجزة عن إدراك شتى نواحيها ، فإننا نشعر بحدودنا ، إلا أننا إلى جانب هذا نشعر إذا تأملنا أنفسنا وفقاً لمعايير غير حسية بوجود شيء لا متناه في أعماقنا ،

ومن ثم نعتقد في تفوقنا على الطبيعة حتى برغم تعذر قياسها . وقصارى القول أن الطبيعة تسمى جلية ، لأن الجليل يسمو بالخيال إلى مرتبة يدرك فيها العقل سمو منزلته حتى تجاه الطبيعة .

ولم جانب اعتراض « كانط » ذكرت عدة اعتراضات أهمها كان خاصاً بالمعاني التي حددها بيرك للمصطلحين : « جليل » و « جميل » فقد قيل إننا بعد قراءة ما كتب عن الجميل نشعر أن بيرك كان يقصد شيئاً آخر هو « اللطيف » pretty . فصفت الضالة والنعومة والرقّة وغيرها ، تتوافر بالفعل في اللطيف ، ولكن ليس ثمة ما يحول دون إنصاف الجميل بالفخامة ، أو حتى بالخشونة . والجليل قد بدا في كلام بيرك كذلك مرادفاً للمرعب أو المهول أو الرائع . ولكن الجلال في الحقيقة شيء آخر غير هذه الصفات . إنه صفة لا يصح اعتبارها مقابلة للجميل ، فلعلها تمثل الجلال في صورة أسمى وأعمق . فهذا الانفصال بين الجميل والجليل ، واعتبارهما متباينين قد يدل على إيمان بيرك بوجود أرسقراطية في الفن والجمال ، كما هي الحال في عالم السياسة . وقد رأينا أنه كان من المعجيين بطبقة الأعيان ، ومن الحريصين على إبقاء الفوارق بين الطبقات . فلهذا هذا التحمس للطبقية قد انعكس على رأيه في الاختلاف بين الجليل والجميل . وربما كان التركيز روكينجهام ، الذي أعجب به هو الذي أوحى له بفكرة الجليل !

مختارات من الكتاب :

في تعريف التدوق - من الكتاب الأول

المصطلح « ذوق » مثل كل المصطلحات المجازية ، لا يتميز بأية دقة بالغة . فهو لا يساعد على إدراك أكثر من فكرة بعيدة عن البساطة والتحديد في أذهان الناس ، ومن ثم يحىء الاضطراب والغموض . ولا أعرف أى مصطلح آخر يساعد على إصلاح هذه الحالة . فنحن

عندما نُعرِّف شيئاً ، نكون قد حصرنا الطبيعة في حدود تصوراتنا . وغالباً ما تكون هذه التصورات قائمة على غير أساس ، أو قد نقلناها عن الآخرين لمجرد ثقة ، أو تكونت بعد نظرة محددة وجزئية لموضوع بحثنا ، بدلاً من أن تمتد بحيث تشمل كل ما وعته الطبيعة ، وفقاً لطابعها الذي تتبعه في الجمع بين الأشياء . هذا يعنى أننا مقيدون في بحثنا بقواعد صارمة ، وأنا خاضعون لها .

وقد يكون المصطلح دقيقاً إلى أبعد حد ، إلا أنه لا يعرفنا حقيقة الشيء المطلوب تحديد معناه إلا في أضيق نطاق . غير أنه مهما كانت مزايا التعريف ، فلا شك أن التعريف الحق يحىء في ترتيب الخطوات في نهاية بحثنا وليس في أوله ، فمن الواجب اعتباره نتيجة له . والتنويه ضرورى بأن سبل البحث ، وسبل المعرفة ، قد تختلف أحياناً اختلافاً لا شك فيه . إلا أنني من ناحيتي أرى أن أفضل منهج للمعرفة هو الذى يقترب كثيراً من منهج البحث . فهو بدلاً من أن يقتصر على التزام قليل من الحقائق العقيمة الجذباء ، سيتجه إلى الأصل الذى بعث منه ، ومن ثم سيعرف القارئ — إن كان قد اعترف بقيمة الاكتشاف — كيف تم ، والسبل التى اتبعها المؤلف عندما اهتدى إليه .

على أننى لإنهاء لكل ادعاء ومغالطة ، لا أعنى بكلمة « ذوق » أكثر من ملكة العقل ، أو ملكاته التى تتأثر بالفنون الرفيعة ، أو التى تقرر أحكاماً خاصة بالأعمال التى ينجزها الخيال . إن هذا — فيما أعتقد — هو معنى الكلمة بوجه عام للغاية . وهو لا يرتبط بأية نظرية معينة إلا في حدود ضيقة . وما أرمى إليه في هذا البحث هو محاولة الاهتداء إلى أسس يقينية راسخة عن كيفية تأثير الخيال بحيث يمكن الاعتماد عليها للوصول

إلى براهين مقنعة . وفى ظنى أن هناك مثل هذه الأسس الخاصة بالتذوق ، مهما بدت متناقضة في نظر الذين يتوهمون من مجرد نظرة سطحية بأن فداحة الاختلاف في الذوق من حيث النوع والدرجة ، تُصعب الإهتداء إلى أى أساس محدد .

والملكات الطبيعية في الإنسان — التى أعرفها — والتى يتعامل بوساطتها مع الأشياء الخارجية هي : الحواس والخيال والحكم . وفيما يتعلق بالحس ، فنحن نفترض ومن واجبنا أن نفترض ، أنه ما دامت خصائص الأعضاء الحسية واحدة عند كل الناس ، أو تكاد تكون واحدة ، فلذا ثمة تماثل بينهم في طريقة إدراك الأشياء الخارجية ، وإن وجد اختلاف فهو ضئيل لا يكاد يذكر . فنحن نقرباً أن ما يظهر ضوءاً لأحد العيون ، يبدو ضوءاً في نظر العين الأخرى ، وأن الشيء المظلم أو المرفى نظر أى إنسان ، يبدو كذلك مظلماً ومرفى في نظر الآخرين . ويتماثل إدراكنا للأشياء من حيث ضخامتها وضآلتها وصلابتها ورققتها وسخونتها وبرودتها ، أو شتى خصائصها الطبيعية بمعنى أصح . ولو سمحنا لأنفسنا بتخيل أن حواس الآخرين تطلعهم على صور مختلفة عن الصور التى نطلع عليها لتمخض عن ذلك تشكك يودى إلى عدم جدوى أى استدلال وحجاقته ، غير أنه مادام هناك قليل من الريبة في أن الأشياء تبدو في صورة مماثلة عند الجميع ، فمن ثم ينبغى أن لا يعترض على القول بأن ما يشعر به أى إنسان من لذة أو ألم ، لا يختلف عن نفس المشاعر التى يشعر بها الآخرون ، مادام الجميع يتأثرون بطريقة طبيعية ، واعتماداً على ملكاتهم وحدها . فلو أنكرنا ذلك لوجب علينا أن نتصور بأن العلة الواحدة وهى تعمل بنفس الطريقة ، وتؤثر في أشياء من نوع

واحد ستؤدي إلى نتائج مختلفة . وهذه فكرة حكمة ولا جدال . ولنبحث في البداية هذه المسألة على ضوء ما يحدث في الذوق . هناك اتفاق بين الجميع على اعتبار الخل حمضى المذاق والعسل حلواً . والصبر مرّاً ، وكما يجمعون على هذه الخصائص في هذه الأشياء فإنهم لا يختلفون إطلاقاً في تحديد أثرها من ناحية لثارتها للذة والألم . فهم يقولون بأن الشيء الحلو لذيد . كما يقولون بنفورهم من طعم الشيء المر أو الحمضى . هذا يعنى أنه لا اختلاف بينهم في المشاعر . ومما يؤكد ذلك اتفاق الجميع على المجازات المأخوذة عن عالم الذوق . فهناك اتفاق على وصف بعض التعبيرات بأنها لاذعة ، أو على القول بمرارة الفراق أو الهجر . ولا يختلف اثنان في فهم مثل هذه العبارات المجازية . كما لا يختلفون كذلك في وصف أحد الناس بأنه لذيد . أو وصف التعبير الموفق ، بأنه تعبيري حلو . ويُعترف بأن العادة وبعض أسباب أخرى قد أدت إلى حدوث عدة انحرافات عن اللذة الطبيعية ، أو الألم الطبيعى المترتبين على الذوق في صورته الفطرية ، على أنه من المستطاع دائماً التفرقة بين الفطرى والمكتسب ، فهناك من يفضلون طعم الطبايق على طعم السكر ، وطعم الخل على طعم اللبن . إلا أن هذا لا يؤدي إلى أى اضطراب في فهم معنى الذوق ، ماداموا يدركون أن طعم الطبايق أو الخل ليس حلواً ، وأنهم قد استساغوا طعمه بحكم العادة وحدها . وفي استطاعتنا أن نناقش أمثال هؤلاء الناس عن الذوق مناقشة دقيقة للغاية . فهل نجد لإنسان يعتقد بوجود تماثل بين طعم الطبايق وطعم السكر ؟ أو لا يستطيع التفرقة بين اللبن والخل ؟ أو يدعى بأن طعم الطبايق والخل حلو ، وطعم اللبن مر ، وطعم السكر حمضى المذاق ؟ إننا لو صادفنا مثل هذا الإنسان ، لقلنا على الفور بوجود خلل وظيفى عنده . ولاعتقدنا في وجود علة في ذوقه . فنحن لا نناقش

أمثال هؤلاء الناس في مسائل الذوق ، كما لا نناقش المسائل الرياضية مع أولئك الذين ينكرون أولياتها وبدهياتها . فنحن لا نصف هؤلاء الناس بأنهم أخطأوا في تقديراتهم أو أحكامهم ، بل نصفهم بالجنون . ووجود أية استثناءات في هذه الناحية لن يدعونا إلى إنكار القاعدة العامة . أو القول بوجود أسس مختلفة خاصة بالقواعد الرياضية أو مذاق الأشياء . فإذا قيل بأنه لا اختلاف في مسألة الذوق . وأن أحداً لا يستطيع التكهن بمدى تأثير أى إنسان بطعم أى شئ معين من حيث اللذة أو النفور . قلنا بأننا نقر مثل هذا الرأى ، إلا أننا نستطيع أن نحدد بطريقة واضحة . إلى أبعد حد . الأشياء التى تعد باعثة للسرور في ذاتها ، أو منفرة في ذاتها . فإذا قلنا بعد ذلك إن شخصاً ما قد انخرف أو شذ عن هذه القاعدة ، لوجب علينا معرفة العادات والأهواء والعلل التى دفعته إلى هذا الشذوذ . ومنها ندرك أسباب اختلافه عن الآخرين .

في المحاكاة

الجزء السادس عشر من الكتاب الأول

وثانى غريزة إجتماعية هى المحاكاة ، أو بمعنى أصح الولوج بالمحاكاة ، والشعور بالسرور نتيجة لذلك . وتنبعث هذه الغريزة من نفس العلة التى بُعث منها التعاطف . والتعاطف يحثنا على الاهتمام بكل ما يفعله الآخرون ، ومن ثم نشعر بالسرور عند المحاكاة ، وكل ما يمت بصلة إليها ، بغير تدخل من ملكاتنا الاستدلالية . والشعور بالمحاكاة يعتمد على فطرتنا وحدها التى خلقتها العناية الإلهية بطريقة تساعدها على العثور على السرور أو الغبطة بمجرد رجوعنا إلى طبيعة الشئ . ووفقاً لمقاصدنا . ونحن نتعلم كل شئ من المحاكاة أكثر من تعلمنا بوساطة الإدراك . وما نتعلمه باتباع هذه الطريقة أشد وقعاً

في أنفسنا ، وأعظم إثارة للسرور في أفندتنا فبواسطته
تكون طبائعنا ومعتقداتنا ، بل وحياتنا ، فالحاكاة
من أقوى دعائم تماسك المجتمع . فهي وسيلة غير
خاضعة للإرغام ، يتقبلها الجميع عن طيب خاطر ،
ويتبادلون بواسطتها معتقداتهم . ويعتمد على المحاكاة
فن التصوير وكثير من الفنون المستحبة . ومن هنا
جاء تأثيره . وسأحاول هنا وضع قاعدة تبين لنا في
صورة مؤكدة إلى حد بعيد . متى نعزو تأثير الفنون
إلى المحاكاة وسرورنا بتقدير مهارة المقلد ، ومتى
نسب إعجابنا إلى التعاطف ، أو إلى سبب متصل به .
عند ما لا يكون موضوع الشعر أو التصوير من
الموضوعات التي لا نرغب مشاهدتها في الواقع . فإنني
على يقين من إرجاع تأثيره إلى القدرة على المحاكاة ،
وليس إلى أى سبب نابع من الشيء أو الموضوع في
ذاته . وهذا ما يحدث عندما يختار موضوع فني من
الموضوعات التي يسميها المصورون « طبيعة صامتة » .
وفيها يظهر كوخ . أو مكان وضع : أو أوان من
المستخدمة في الطهي . ونشعر بالسرور لمشاهدتها .
إلا أنه عندما يكون موضوع الصورة أو القصيدة
الشعرية من الموضوعات التي نسعى لمشاهدتها لو كانت
واقعية ، فإنها تؤثر فينا في ذاتها وليس بتأثير المحاكاة ،
وبغير نظر لبراعة الفنان في محاكاته . ولقد تحدث
أرسطو ملياً وبرسوخ عن أهمية المحاكاة في كتابه
« بوليتيكا » ، مما يقلل من ضرورة أى حديث بعد
ذلك في هذا الموضوع .

كيف يصبح الألم مصدر سرور

القسم السادس من الكتاب الرابع

شاءت العناية الإلهية أن تعود علينا الراحة والفراغ
— مهما أشبعنا رغبتنا في الكسل والتراخي — بالكثير
من القلق والمتاعب . إذ يتسبب من جراء ذلك خلل
قد يدفعنا إلى القيام بعمل أو جهد ما باعتباره شيئاً

مرغوباً . لكي نمضي حياتنا على أفضل حال ، لأن
الراحة بطبيعتها تسبب ترهل جميع أجزاء الجسم .
وتعطل بعض هذه الأجزاء عن أداء وظيفتها . كما
تقلل من نشاط الأجهزة المختلفة وتعوقها عن القيام
بالإفرازات الضرورية . وفي نفس الوقت تتوتر
الأعصاب . وتتعرض إلى أبشع أنواع التشنج ، وهو
ما لا يحدث عندما تقوى أو تكون في أفضل أحوالها .
ومن نتائج النظرة الكئيبة التي ننظر بها إلى الحياة بسبب
استغراق الجسم في الراحة : الشعور السوداوى
(الملائكوليا) واليأس وخور العزيمة . وأفضل علاج
لكل هذه البليات . هو القيام بأى جهد . لأن العمل
يساعد على الكد والتغلب على الصعوبات . لأنه يسهل
قدرة العضلات على الحركة والانقباض والانبساط .
والعمل في هذه الناحية شبيه بالألم . الذى يسبب أيضاً
توتراً وانقباضاً . ولا يختلف عنه إلا في الدرجة .
والعمل ليس ضرورياً لتنشيط الأجزاء العضلية من
الجسم فحسب . بل هو ضرورى كذلك للأعضاء
الأكثر رقة ودقة . التي يعتمد عليها الخيال في عمله ،
وربما ملكات عقلية أخرى . ومن المحتمل أن تعتمد
المشاعر — أو أوطى جوانب الروح كما يقال — بل
والفهم كذلك ، على بعض أجزاء مادية من الجسم في عملها ،
برغم تعذر تقرير ماهيتها ووضعها . ويبدو هذا التأثير
جلياً ، لأن أى إجهاد طويل للقوى العقلية يؤدي إلى
حدوث خمول وكلل ملحوظين في الجسم كله . ومن
ناحية ثانية ، يُضعف الألم أو أى إجهاد جسماني
ملكات العقل . بل وقد يقضى عليها في بعض الأحيان .
ولهذا وجب تدريب الأجزاء العضلية في الجسم وإلا
أصبحت بالخمول . أو بأية علة من العلة . كذلك الحال
بالنسبة للأجزاء الدقيقة التي نوهنا عنها ، إذ يلزم
أن تهتز وأن تثار حتى تقوم بمهامها على أفضل
وجه .

كيف تؤثر الكلمات في المشاعر

من القسم السابع من الكتاب الخامس

لقد عرفنا من التجربة تميز البلاغة والشعر على أى فن آخر من حيث عمق تأثيرهما ، وربما زاد هذا الأثر أحياناً على تأثير الطبيعة ذاتها . وقد يرجع ذلك أساساً إلى ثلاثة أسباب : أولاً : أننا نشترك في مشاعر الآخرين مشاركة تفوق العادة ، ونستثار بسهولة ، ونشعر بالتعاطف بمجرد أية إشارة تبدر منهم . وليس هناك إشارة أقدر من الكلمات في التعبير عن أحوال كل المشاعر . فبوساطة الكلمات لا ينقل الشخص إليك موضوعاً معيناً فحسب ، بل ينقل إليك كذلك حالة تأثره به . ولا جدال في أن تأثير أغلب الأشياء على المشاعر قد يرجع إلى معتقداتنا الخاصة بها . أكثر من رجوعه إلى الأشياء ذاتها . وتعتمد معتقداتنا كثيراً على آراء الآخرين ، وأغلبها يستقل بوساطة الكلمات وحدها . ثانياً : هناك أشياء كثيرة ذات طابع شديد التأثير على المشاعر ، يندر حدوثها في الواقع ، وإن كانت الكلمات التي تمثلها كثيراً ما تطرق أسماعنا ، دون أن يكون البعض قد رأى الأشياء التي تمثلها إلا في صورة عابرة ، وربما لا يكون البعض الآخر قد صادفها في الواقع إطلاقاً ، وإن كانت عظيمة التأثير برغم ذلك ، مثل الحرب والموت والتمحط . وفضلاً عن ذلك ، هناك أفكار لم يدركها أى إنسان إلا في صورة كلمات مثل الله والملائكة والشياطين والجنة والنار . ومع هذا فإن هذه الكلمات وقعاً شديداً على المشاعر . ثالثاً : الكلمات تساعدنا على الجمع بين أشياء لا نستطيع أن نجتمع بينها باتباع أية وسيلة أخرى . والقدرة على الجمع تمكننا من بعث الحياة في أى موضوع أو من زيادة حيويته . وفي التصوير نستطيع أن نختار أى شكل يروقنا إلا أننا لن نستطيع أن نضفي عليه أية لمسات تزيد حيويته . مثل التي تضفيه عليه

الكلمات ؛ فأنت إذا أردت تصوير ملاك لن تفعل شيئاً أكثر من رسم غلام جميل مُجنح ، ولكن هل يستطيع فن التصوير أن يضاهي الشعر في التعبير عن معنى سام باستخدام كلمتين فقط ككلمتي « ملائكة الرحمة » وبحق عند استماعي إلى هاتين الكلمتين لا أتصور معنى واضحاً ، إلا أن هذه الكلمات تؤثر في الروح أكثر من تأثير الصورة الحسية . ولو أمكن رسم صورة أحد القديسين وهو يُجَرّ إلى المذبح ثم يقتل . لكان لها وقع عظيم في النفس . إلا أن هذا المشهد يتضمن بعض مواقف هائلة . لا يمكن تصويرها إطلاقاً .

... وفي الشعر تظهر عادة أفكار لا يمكن الإفصاح عنها بغير الكلمات : أو بوساطة تجميع كلمات معينة في صورة أخاذة تفوق كل تصور - وإن كان تسميتها أفكاراً لا يتميز بالدقة : لأنها لا تقدم صوراً واضحة للعقل . وربما بدا لنا من العسير إدراك كيف تثير الكلمات المشاعر المتصلة بأى أشياء في الواقع دون قيامها بتصوير هذه الأشياء بوضوح . وقد بدا هذا غريباً في نظرنا لأننا لا نفرق تفرقة كافية في فهمنا للغة بين التعبير الواضح والتعبير المؤثر ، لأنهما غالباً مختلطان ببعضهما ببعض . وإن كانا في الواقع مختلفين اختلافاً بيناً . فالتعبير الواضح يخص الفهم ، أما التعبير المؤثر فيتبع المشاعر . والتعبير الواضح يصف الشيء كما هو . أما الآخر فإنه يصف الشيء كما نشعر به . وكما تؤثر أية نبرة صوتية جياشة بالعاطفة ، أو سحنة مشيرة للمشاعر . أو إيماءة فياضة بالتأثير . دون نظر إلى الشيء ذاته . كذلك توجد كلمات واستعارات وكنيات متخصصة في إثارة المشاعر . فهي تثيرنا وتحركنا أكثر من الكلمات التي تساعد على توضيح الموضوع . لأننا نتأثر بالتأثير التعاطفي أكثر من تأثرنا بصور الأشياء

الواضحة . والحق أن أى وصف يعتمد على الكلمات ، كثيراً ما لا يكون دقيقاً بمعنى الكلمة ، لأنه ينقل فكرة باهتة وغير كافية عن الشيء الذى يوصف ، حتى أنه قد لا يكون له أى أثر على الإطلاق ، إذا لم يستعن المتحدث ببعض العبارات التى لها وقع قوى فى النفس فالكلمات عندما تنقل المشاعر بوساطة الوسائل التى ذكرناها من قبل تعوض عن ضعفها فى النواحي الأخرى . وينبغى ملاحظة أن أكثر العبارات المصقولة ، التى كثيراً ما تمتدح لشدة وضوحها وصفائها تُعد ضعيفة الأثر . واللغة الفرنسية

تتميز بهذه الميزة وبهذا العيب معاً . بينما تمتاز لغات الشرق . وبوجه عام لغات أكثر الشعوب المتخلفة بقدرتها التعبيرية الفائقة . وهذا يبدو منطقياً إلى أبعد حد . لأن الشعوب غير المتحضرة ترى الأشياء على سجيها . ولا تنظر إليها نظرة نقدية . ومن ثم فإنها تتأثر بالأشياء . ويترتب على ذلك قدرتها على التعبير عن مشاعرها بصورة تتميز بجرارتها وشدة شاعريتها . والمشاعر إذا أحسن نقائها . تحدث أثراً . بغير أن تظهر فى صورة واضحة . وغالباً دون أية إشارة إلى الشيء الذى أثارها فى الأصل .

ج. طامش
علاء الدين



دون كيخوته لسرفنتس

بمستلم

الدكتور عبد العزيز الألفواني

أستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة

حياة المؤلف

ولد الكاتب الأسباني ميغيل دى سرفنتس سافيدرا مؤلف الرواية المشهورة « السيد العبقري دون كيخوته دى لامنشا » فى قلعة هنارس - على أرجح الأقوال - من ولاية قشتاله بأسبانيا فى عام ١٥٤٧ . وهو الابن الرابع من سبعة أبناء رزقهم أبوه رودريجو دى سرفنتس وكان أبوه يزاول مهنة الطب . وهى مهنة كانت وقتذاك لا تدر على أصحابها إلا القليل . وكان مضطراً فى سبيل العيش لأن ينتقل من باد إلى آخر . لذلك لم يتح لابنه ميغيل أن يتلقى دراسة جامعية منظمة . على حبه للمعرفة وشغفه بالقراءة وميله إلى الشعر والأدب . وإنما هى دراسات متقطعة فى معاهد مختلفة بين إشبيلية ومدريد وسلمنقة . ولقد صار فيما بعد منافسو سرفنتس وحساده يلمزونه بنقص فى التعليم وأنه لا يحمل شهادة عالية . ولكنه عوض هذا بمطالعاته الخاصة وصبره على التحصيل الشخصى حتى استوعب ثقافة عصره استيعاباً حسناً .

وفى سنة ١٥٦٨ التحق بخدمة الكاردينال أكوفيفا الرسول البابوى فى البلاط الأسباني ، وذهب معه إلى إيطاليا ، حيث عاش فترة فى روما وفى غيرها من المدن

الإيطالية . وكان لهذه الرحلة أثرها فى توسيع ثقافته وزيادة تجاربه . لما كانت تتمتع به إيطاليا من حرية اجتماعية وازدهار ثقافى بدأ منذ عصر النهضة الأوربية الأولى وتمثل فى دانتي وبوكاشيو وبتراك .

ولكن سرفنتس ضاق بحياة الخدمة ووجد أنها لا ترضى طموحه . فتطلع إلى حياة الجندي والتحق بالجيش وشارك فى المعركة البحرية لبلانتو التى دارت فى السابع من أكتوبر سنة ١٥٧١ بين الأسطول العثماني وبين أسطول مشترك من أسبانيا ومن إمارة البندقية ، نتيجة لحلف عقده بينهما البابا بيو الخامس لمقاومة سلاطان العثمانيين . وجرح سرفنتس فى هذه المعركة ، التى هزم فيها العثمانيون . وتعطلت ذراعه اليسرى . وكان سرفنتس ينتخر بمشاهدة هذه المعركة ومساهمته فيها . وقد وصفها بقوله « إنها أزالّت عن عيون العالم الغشاوة التى جعلتهم يعتقدون أن الأتراك لا يمكن أن يهزموا فى البحر » . وحمل سرفنتس بعد المعركة إلى إيطاليا حيث عولج من جراحه . ولكن يده اليسرى لم تشف . وظلت عاجزة عن العمل طول حياته . وإن لم تقطع . ومع ذلك فقد عاد إلى الأسطول فترة أخرى .

ثم قرر العودة إلى أسبانيا ، وحمل في جيبه كثيراً من خطابات التوصية ليمهد بها لنفسه في وطنه . ولكن السفينة التي ركبها وقعت في أسر القراصنة الأتراك . أو لمن يعملون لحسابهم ، وذلك في سنة ١٥٧٥ . فقادوا سرفنتس إلى مدينة الجزائر ، واعتقلوه هنالك انتظاراً للفدية التي بالغوا في تقديرها . اعتقاداً منهم أنه ذو مكانة بسبب ما يحمله من خطابات التوصية . فكان مصدر بلائه ما حسبه مصدر سعادته ! وقد قضى عليه أن يبقى في قبضة أسريه نحواً من خمس سنوات ، حتى أتيح لجمعية دينية مسيحية أن تدفع فديته بعد إذ أوشك آسروه أن يحملوه إلى القسطنطينية . ولقي سرفنتس في الأسر كثيراً من الشدائد ولكنه لم يضعف أو يستذل . بل حاول الفرار عدة مرات ودبر خططاً لغيره من الأسرى كي يفروا باءت كلها بالفشل ، وكادت تعرضه للقتل المحقق ، لولا إكبار سخاياه لصراحتهم وشجاعته .

وعاد إلى أسبانيا في سنة ١٥٨٠ وكله أمل في أن يجد في وطنه منصباً يتفق وبلاءه في معركة لبانتو وبلواه في أسر الجزائر . ولكنه لم يظفر بشيء ذي بال . وشرع يعتمد على قلمه فألف عدداً من المسرحيات والقصص . ولكن كسبه من قلمه كان ضئيلاً بحيث رضى أخيراً أن يشتغل محصلاً يتولى باسم الدولة جمع ما يحتاج إليه الأسطول الإسباني - الأرمادا - من مواد التموين ، وهو الأسطول الذي هزم فيما بعد أمام الأسطول الإنجليزي الهزيمة المشهورة . وذهب إلى إشبيلية وكثير من مدن الأندلس - جنوب أسبانيا - للقيام بهذه المهمة . ومع ذلك فإن هذه الوظيفة الحاملة زجت به إلى السجن في إشبيلية مرتين . في سنة ١٥٩٧ و ١٦٠٢ حيث أتهم بتبديد أموال الدولة نتيجة لإهماله وسوء تصرفه . ويقال إن موضوع قصته الخالدة دون كيخوته ، قد خطر له وهو في سجن إشبيلية .

ثم أعفى سرفنتس من وظيفته ، وذهب إلى بلد الوليد - عاصمة أسبانيا وقتذاك - ليدافع عن تصرفاته ويرى نفسه . فلاحقه السجن مرة ثالثة في سنة ١٦٠٥ لقضية قتل فيها أحد النبلاء . صادف أن كان مقتله أمام منزل يسكنه سرفنتس . ولم يلبث في السجن طويلاً في هذه أو في المراتين السابقتين .

وأثناء رحلته إلى بلد الوليد وقع عتقاً بنشر قصته دون كيخوته . وصدر القسم الأول منها مطبوعاً في مدريد سنة ١٦٠٥ .

ولم تسند إلى سرفنتس وظائف حكومية جديدة . وإنما عاش مما يقدمه إليه ناشرو كتبه . وما يدفعه إليه أصحاب الفرق التمثيلية من أجر لمسرحياته . ولم تسجل في حياته أحداث كبرى . وقد تزوج سرفنتس من كاتالينا دي بلاثيوس سنة ١٥٨٤ ، وهي على شيء من ثراء وكانت تصغره بثمانية عشر عاماً .

وتوفي في مدريد وبها دفن في الثالث والعشرين من أبريل سنة ١٦١٦ ، وهي السنة التي توفي فيها شكسبير .

أعماله الأدبية

عاش سرفنتس في أزهى عصور الأدب الأسباني حيث تعددت فنون ذلك الأدب وتنوعت أساليبه ، وآتى عصر النهضة الأوروبية السابق عليه ثماره . فعرف المثقفون الأسبان أمهات الآثار اليونانية الرومانية القديمة وعرفوا ترجمات كثيرة عن اللغة العربية ، واتصالوا اتصالاً وثيقاً بالإنتاج الأدبي لإيطاليا . ولا غرو ، فقد كانت أجزاء من إيطاليا تخضع للتاج الأسباني .

ازدهر المسرح ازدهاراً ، وشغف الناس به ، وأنشئت الفرق المتعددة . وكثر الشعراء وانفتحت للشعر على اختلاف أنواعه آفاق جديدة . واتخذت القصة لها مكاناً في إنتاج العصر . وكانت قصص الفروسية ، والقصص الرعوى ، وقصص البكارساك أى قصص

المحتالين ، مما غمرت به المطابع الأسواق . واحتفل الناس بأنواع من المنظومات الشعبية أخرجتها المطابع في مجموعات تحمل اسم الرومانسرو ، وهو نظم بسيط يسرد أحداثاً تستوحى الأساطير أو الوقائع التاريخية ، ويجتهد المثقفون في محاكاته والسير على أساليبه . هذا فز لا عن النشاط الثقافي في مجالات أخرى كاللغة والتاريخ والعلوم .

وقد شارك سرفنتس في كثير من هذه الفنون ، وكتب في أكثر من نوع أدبي ، وعالج النظم والنثر . وقد بدأ حياته الأدبية بنظم الشعر منذ كان طالباً ، وحفظت له بعض القصائد في مجموعات الشعر الأسباني كما ضمن عدداً منها كتبه النثرية وتمثيلياته . وله منظومة طويلة في ديوان عنوانه « رحلة في البرانس » ينتقد فيها معاصريه من الشعراء ويحاكي منظومات إيطالية مشابهة ولكن شعره كان متوسط الجودة ، وقد أدرك بنفسه ذلك ، وشكا من أن السماء تضن عليه بموهبة الشعر .

وكذلك ألف عدداً من المسرحيات ، ضاع بعضها وبقي لنا منها عشر ، ولكنه في هذا الميدان أيضاً لم يبلغ مبلغ عملاق المسرح الأسباني لوبي دي فيجا . الذي وصفه سرفنتس بأنه إحدى خوارق الطبيعة . وكان معاصراً له .

أما موهبة سرفنتس فقد واثته في النثر ، وكانت روايته النثرية « دون كيكخوته » أثراً رائعاً كتب لصاحبه الخلود ، وجعله في الصف الأول من عظماء الكتاب ، لا في أسبانيا وحدها ، بل في العالم كله . وقبل أن نتحدث عن هذه الرواية نشير بشيء من تفصيل إلى أهم أعماله الأخرى التي وصلت إلينا .

أولى الروايات التي نشرت لسرفنتس ، وقد طبعت في سنة ١٥٨٥ هي لاجالاتيا . وهي قصة من الصنف الرعوى تدور حول حب يضمه لاجالاتيا هذه اثنان من الرعاة ينظران فيها الشعر وينشدان الأناشيد . ويستمعان من رفاقهما قصصاً عن الحب بين الرعاة والرعايات ،

وغدر أولئك وموت هؤلاء ، ويتناقشون جميعاً في قضايا الحب وما فيه من خير وشر ، ويزوران أحد الرهبان المنقطعين حيث يقص عليهم حبه في مدينة نابولي وبأسه والتجاءه إلى الرهبنة . إلى أشباه ذلك من أقاصيص تمتاز بالمبالغة ، ويصحبها وصف طويل للطبيعة وغناء بالمثالية ونظم للشعر . وميزة الرواية أن فيها إشارات إلى معاصري سرفنتس ، وفيها أضواء على حياة سرفنتس الشخصية وبعض تجاربه في الحب .

وإذا كانت هذه أول قصصه فآخرها — وقد صدرت في مدريد سنة ١٦١٧ بعيد وفاته — تحمل عنوان « أعمال برسيلوس وسيجسمندا » وهما فتى وفتاة متحابان ، وهما من أبناء الملوك ، يتظاهران بأنهما أخ وأخته يجوبان أوروبا من شمالها إلى جنوبها ، ثم يصلان إلى إيطاليا حيث يتم زواجهما . وهي قصة من النوع الذي ينسب إلى بيزنطة ، والذي يشتمل على أوصاف البلاد وسكانها ، ويتضمن قصصاً استطرادية كثيرة . وقد تضمنت القصة أيضاً بعض ذكريات سرفنتس وظهر فيها أثر قراءاته المتعددة .

وله في مجال القصة مجموعة من القصص القصيرة جعل عنوانها « قصص للعبرة » تتراوح بين الواقعية والخيالية ، منها ما هو اقتباس ومنها ما هو اختراع ، ويتجلى في بعضها تأثير الأدب الإيطالي . وقد اشتهرت من بينها قصة « العجورية » التي تحمل نفحة من عبقرية سرفنتس . وقد صدرت هذه المجموعة في مايو سنة ١٦١٣ فأكدت موهبة سرفنتس في فن القصة ، حتى جاز له أن يقول « إنني أول من كتب القصة في اللغة القشتالية » .

أما عن نشاطه في التأليف المسرحي ، وكان سرفنتس شديد الشغف بالمسرح ، فقد وصل إلينا من آثاره عشر مسرحيات — كما ذكرنا — مثل فيها كل الاتجاهات التي عرفها المسرح الأسباني في عصره : فن مسرحية

تاريخية نموذجها «نومانسيا» وأخرى تتصل بالفروسية نموذجها «منزل الغيرة» وثالثة دينية نموذجها «القواد السعيد» ورابعة تتصل بحياة المسيحيين والمسلمين نماذجها «السلطانة العظيمة» ومسرحيتان عن الجزائر ، يتعرض في إحدهما لحياة الأسرى ومحاولاتهم الفرار وغرامياتهم كما تعرض لحياة المسلمين . وهى أشبه بمنظر متلاحقة لا يرتبط بعضها ببعض ، ولكنها تعبر عن كثير من ذكريات سرفنتس حين كان فى أسر الجزائر . وله أخيراً مسرحية تعرض لحياة المحتالين «البكريسك» .

وبالرغم من هذا النشاط المسرحى الكبير ، وتنوع مسرحياته من ناحية المواضيع والأساليب ، إلا أن مكانة سرفنتس فى عالم المسرح الأسباني دون الأئمة بمراحل .

رواية دون كيخوته

ولكن هذه الأعمال كلها تتضاءل أمام أثره الخالد ، وهو رواية «السيد العبقري دون كيخوته دى لامنشا» التى أخرج القسم الأول منها - كما ذكرنا - فى سنة ١٦٠٥ . وكان قد وعد فى آخر ذلك الجزء بإخراج قسم ثانٍ يتابع فيه مغامرات بطله ويصف رحلته إلى مدينة سرقسطه . ولكنه تأخر فى انجاز ما وعد به . وحدث أن أخرج كاتب أسباني معاصر له ، لم يصرح باسمه ، وإنما أطلق على نفسه اسماً مستعاراً هو : ألونسو فرنانديث دى افيانيدا كتاباً فى سنة ١٦١٤ يحمل عنواناً «القسم الثانى من السيد العبقري دون كيخوته دى لامنشا» يكمل فيه سيرة الفارس على نمط سرفنتس . وقد تعرض فى مقدمته لنقد سرفنتس وأفحش فى سبه . وكان وقع ذلك شديداً على سرفنتس فأنجز وعده بعد عشر سنوات . واخرج القسم التالى من قصته فى سنة ١٦١٥ . وختم قسمه الثانى بوفاة دون كيخوته ليقطع السبيل على المزيفين كما صرح بذلك .

وسنورد خلاصة الرواية ، ثم نحكم بعد ذلك على قيمتها ، ونتلو ذلك بنموذج منها . ولكن يجب أن نذكر

قبل هذا أن سرفنتس ادعى فى بعض فصول روايته أنها من تأليف مؤرخ عربى جعل اسمه «سيدى همبى بننجلى» - عربناه فى الرسم إلى سيدى حماده بن الجبلى فى ترجمتنا للرواية - وأنه عثر عليها مكتوبة بالعربية ، فأسند إلى أحد الموريسكيين - وهم من أبناء المسلمين الذين بقوا فى أسبانيا بعد زوال الحكم العربى وتنصروا - وكان يعرف العربية والأسبانية بترجمة الرواية . ومضى سرفنتس يذكر اسم المؤلف العربى بين حين وآخر أثناء سرد روايته .

وقد اتبع سرفنتس فى هذا سنة بعض مؤلفى كتب الفروسية السابقين عليه : ممن كانوا يضيفون إلى مؤرخين قدماء يونانيين أو رومانيين أو عرب أمر تأليف هذه الكتب ليجعلوا لها ما يشبه المستند التاريخى ، وليوهوا القراء بأنها تشتمل على حقائق لا أباطيل ، بالرغم من أن القراء لا يصدقون هذا النسب المدعى .

وفى الحق أن سرفنتس اختلف عن أولئك المؤلفين بأن أحسن استغلال الموضوع ، وجعل من سيدى حماده مؤلفه العربى المزعوم شخصية يستحضرها كثيراً - وخاصة فى القسم الثانى - ليعبر عما فى نفسه هو من إعجابه بعمله أو استدراكه لبعض أخطائه . بل إن سرفنتس جعل أبطال الرواية يناقشون سيدى حماده فى بعض ما كتب ، مما أكسب الموضوع طرافة وإبتكاراً . وليس من شك فى أن شهرة الأدب العربى بالسير وما ترجم عن اللغة العربية العربية إلى الإسبانية قبل عصر سرفنتس من قصص الحكمة ومن حكايات دينية وغير دينية ، كما أن صلة سرفنتس بالعالم الإسلامى المعاصر له ومعيشتة سنوات فى الجزائر ، فضلاً عن سنة المؤلفين السابقين ، كان مما رشح لديه سيدى حماده لينسب إليه تأليف سيرة دون كيخوته .

موضوع الرواية و خلاصتها

ثم تذكر ، وهى سائر فى طريقه فرحاً مزهواً ، أن خروجها غير شرعى ، وأنه لكى يصبح فارساً جوالاً ذا حق فى استخدام السلاح ، ينبغي أن ينصب فارساً على يد شيخ من الفرسان معترف به ، حسب ما هو مدون فى كتب الفروسية التى قرأها . ويضطرب لذلك الأمر اضطراباً شديداً . ولكنه يرى عن بعد خانا صغيراً مما ينزل فيه المسافرون ، وسرعان ما تخيله قلعة ذات أسوار ، وتخيل صاحب الخان فارساً عظيماً ، فرجع أمامه ودعاه إلى تنصيبه فارساً ، ومضى صاحب الخان فى المهزلة ، فحقق له ما أراد .

ويعود دون كيخوته فرحاً إلى قريته ليحمل معه بعض ما يلزم الفرسان من متاع ، فيلقى فى طريقه فلاحاً يضرب غلاماً له . ويمارس للمرة الأولى حقه فى الفروسية ، ويهدد الفلاح برمح ، ويخلص الصبي المسكين من يده ، ويمضى معتقداً أنه أسدى يداً عظيمة على حين يعود الفلاح إلى غلامه فيزيده تنكيلاً وعذاباً .

ويعود الفارس الجوال إلى منزله على حمار فلاح من أبناء قريته . صادف الفارس طريقاً على الأرض ، بعد معركة ضرب فيها ضرباً مبرحاً على يد تجار استفزهم بجنونه ، ويدخل بيته ، وهو يهذى هذياً طويلاً ، بكى له صاحباته .

ويقر عزمه على الخروج ثانية . ولا يستطيع أن يثنيه عن حمقه أحد . لا صاحباته . ولا صديقه اغلصان له ، قسيس القرية وحلقها ، اللذان أحرقا مكتبته أثناء غيابه . مقدرين أنها مصدر جنونه . بل إن الفارس يستطيع خلال إقامته القصيرة أن يستغوى فلاحاً ساذجاً . هو سانشو بانثا . فيفاوضه على أن يكون تابعاً له وحاملاً لشعاره ، شأن اتباع الفرسان فى قصص الفروسية ، ويمنيه الأمانى ، ويعدده أن يجعله حاكماً على إحدى الجزر ، حين يفتح الله عليه ، ويهبه النصر والمجد

دون كيخوته - وهو رجل نحيف طويل قد ناهز الخمسين - برجوازى متوسط الحال ، يعيش فى قرية من قرى إقليم لامنشا بأسبانيا . لم يتزوج . ولا يعيش معه فى بيته القروى إلا ابنة أخت له ، وخادم تنكفل بشئون البيت ، ولديه من الفراغ ما يسمح له بالقراءة والمطالعة . ويقوده مزاجه إلى كتب الفروسية التى تسرد وقائع الأبطال والمغامرين من الفرسان الجوالين ، فيجتمع له منها قدر ضخم يعكف الليل والنهار على قراءته . ويشغف بها شغفاً يملك عليه حسه . حتى يكاد يفقد عقله ، وينقطع ما بينه وبين الحياة الواقعية . ثم يبلغ به الهوس حداً يجعله يفكر فى أن يعيد دور هؤلاء الفرسان ، وذلك بمحاكاتهم والسير على نهجهم حين يضربون فى الأرض . ويخرجون لكى ينشروا العدل وينصروا الضعفاء ويدافعوا عن الأرامل واليتامى والمساكين .

وقر عزمه على الخروج . وأعد له عدته . فاستخرج من ركن خفى بالمنزل سلاحاً قديماً متأكلاً خلفه له آباؤه منذ زمن قديم ، فأصلح من أمره ما استطاع ، وأضفى على نفسه درعاً ، ولبس خوذة ، وحمل رمحاً وسيفاً ، ووضع فى ذراعه درقة ، وركب حصاناً أعجف هزيباً ، أطلق عليه اسم روسينانتى ، كما أطلق على نفسه هو اسم دون كيخوته دى لامنشا بدلاً من اسمه الأصلى الونسو كيخانا الطيب ، وأخذ يدير فى رأسه أسماء من عرف من قرويات . فاستقر على اسم لإحداهن ، فصارت دولثينيا دالتوبوسو . وتخيل أنه لها محب ولهان ، شأن الفرسان السابقين مع حبيباتهم . وخرج ، دون أن يشعر به أحد ، قبيل الفجر فى يوم من أيام الصيف ، وهو على هذه الهيئة الغريبة ، التى انقرض أصحابها منذ أجيال ، يلتمس المغامرات ، ويمنى نفسه الأمانى ، وتهجس فى صدره وساوس عظيمة .

المنتظر . ويصلقه سانشو ، ويضع خرجه على حماره ويركبه ، ويسير خلف سيده الراكب على حصانه ، ويصبح شاهداً وشريكاً له في مغامراته كلها ، وهو يرجو وينتظر أن يتحقق له ما وعده به سيده من إمارة وحكم .

ويخرج الفارس وتابعه خلصة ، بعد أسبوعين من عودته ، إلى الدنيا العريضة . وهذا هو خروجه الثاني .

وأثناء هذا الخروج يقوم الفارس بمغامرات عديدة ما هي في حقيقتها بمغامرات ، ولكن خيال الفارس يأبى إلا أن يجعل من الشيء العادى المألوف أمراً خطيراً يستحق المغامرة . وأول الحوادث هي معركته مع طواحين الهواء ، إذ توهم أنها شياطين ذات أذرع هائلة ، وأعتقد أنها مصادر الشر في الدنيا . فهاجمها غير مصغ إلى صراخ تابعه وتحذيره : ورشق فيها رمحه . فرفعته أذرعها في الفضاء ودارت به ورمته أرضاً فرضت هظامه . ثم تصادفه في يوم تال عربة تجرها الخيل . فيها امرأة مسافرة . حولها الخدم : وأمامها راهبان على بغلين ، فيدخل في وهم الفارس أنها سيدة قد اختطفت وقيدت قسراً ، وأن واجبه تخليصها من أسرها ، وأن الراهبين ساحران خبيثان . فهاجم الراهبين : ونحوض معركة مع خادم للسيدة تنتهى بضربة تسقط الخادم عن دابته . ولا يتخذ الموقف إلا تعهد المهزوم أن يمضى فوراً إلى بلد التوبوسو ليقدم نفسه خاضعاً لدولثينيا سيده الفارس يسألها العفو ويشهد ببطولة دون كيخوته حبيبها .

ولا يسلم سانشو خلال مغامرات دون كيخوته من أذى يصيبه ، فلقد ضرب ضرباً شديداً في معركة دارت بين الفارس وبين فريق من تجار جليقية ، كان جانبا روسينانتي حين تحكك في أفراس أولئك التجار . وكذلك حدث في فندق نزل فيه الفارس أن أخذ بعض العابثين يتقاذفون سانشو في ملاءة سمكة أمسكوا بأطرافها من كل جانب يرفعونها ويهبطون بها ، فيتعالى

٩٠

سانشو في الهواء ويتكور ثم يسقط ليعود إلى التحليق مرة بعد مرة . ولم تفارق ذاكرة سانشو هذه الدعابة الموجهة القاسية ، التي كان سببها امتناع دون كيخوته عن دفع أجر لمبيتها في الفندق ، إذ توهم أنه بات ليلته في قلعة من قلاع الفرسان ، ولا يجوز في حكم الفروسية أن يدفع أجراً في مثل هذه الحال .

وسانشو بانثا يحب السلم ويؤثر المسكنة على القتال ، ولكن المشكلة تجيء من أن دون كيخوته بوصفه فارساً لا يباح له إلا قتال الفرسان وحدهم ، فإذا جاء العدوان ، وإن يكن لسوء تصرفاته هو ، من مدنيين لا يحملون سلاح الفرسان . فقد وجب أن يتكفل سانشو برّد هذا العدوان . والنتيجة الحتمية لذلك أن يتحمل سانشو ما يتحمل من لكمات وصفعات وضرب بالعصى وتمرغ في التراب ورجم بالحصى وتقاذف في الملاءات !

ثم تجيء بعد ذلك معركة الأغنام المشهورة . فلا يكاد دون كيخوته يبصر غبار قطيع من الأغنام يملأ الجو حتى يتخيل أنه يشهد زحف جيش عظيم ، ويتصاعد غبار من الجهة المقابلة لقطيع آخر ، فيؤمن بأنها المعركة الهائلة بين جيشين للملكين ، أحدهما مسلم وثنانها مسيحي . ويأخذ في هذيان طويل يشرح فيه لتابعه أمر الجيشين وسبب القتال بينهما ، ثم يندفع بحصانه نحو المعركة التي أتاحها له القدر ليثبت فيها شجاعته ويخلد اسمه . وتتجلى المعركة عن قتل عدد من الأغنام برمح الفارس ، وعن سقوط الفارس تحت وابل من أحجار الرعاة . يفقد فيها عدداً من أضراره !

والفارس في مثل هذه المعارك يدرك الحقيقة بعد هزيمته ، ولكنه لا يفسر الأمر على الوجه الصحيح فيرجعه إلى جنونه هو ، وإنما يفسره على أن خصومه من السحرة ، وقد أرادوا حرمانه من نصر مؤكد ومجد لا بد أن يظفر به ، قد مسخوا بسحرم العالقة الشياطين إلى طواحين هواء ، والفرسان المحاربين إلى أغنام ! وهكذا

تتكرر المآسى وتأول الوقائع ، وبذلك لا يتعظ الفارس من هزائمه ولا يعتبر بما سبق أن حدث له ، ولا يستمع لتحذيرات تابعه ولا يصدق . وتابعه لسذاجته في حيرة بين تكذيب وتصديق .

وكما تجرى مغامرات الفارس في وضوح النهار ، كذلك تقع في ظلام الليل . لقد أقبلت جنازة في الطريق ذات ليلة ، تحف بها شموع يحملها رهبان في ثياب الحداد ، فتوهم دون كيخوته أن الميت فارس جريح أو قاتل سرق جثمانه هؤلاء المشيعون ، فعول على استنقاذه ، ولم يستمع لحديث الرهبان ، ولولا فرارهم لساء المصير . وكذلك سمع في الليل أصواتاً هائلة وصليل سلاسل حديدية تذبث من نواير ماء بعيادة فتوهمها الفارس مؤامرة لبعض الشياطين . وأخذ يهين نفسه لمعركة قاسية ، والرعب قد أخذ من سانشو كل مأخذ ، حتى زالت المغامرة بزوال الليل وظهور النهار . بين ثماتة سانشو وسخريته التي كاد يدفع ثمنها غالباً ، لولا أن صبر سيده وكظم غيظه .

ثم تجيء مغامرة السجناء أو السفائين ، إن الفارس يبصر عدداً من جنود الدولة يقودون نفرات من الناس مشدودين في سلسلة طويلة ، فيستوقفهم ويستجوبهم فيعلم أنهم مجرمون قد حكم عليهم بالعمل في الأسطول الملكي ، وأنهم يسرون في حراسة إلى حيث الأسطول . فيناقش الفارس السجناء واحداً واحداً عن جرمته . ويصدر أحكاماً تتصل بأنواع الجرائم وبواجبات الحكومة وبمشاكل المجتمع على قدر كبير من الوعي وحسن التقدير ، ثم يأمر باطلاقهم ويهاجم الحراس إذ يمتنعون ، ويحدث هرج ومرج يتخلص فيه السجناء من قيودهم ، وينطلقون لا يلوون على شيء . ولكن دون كيخوته يستوقفهم ، ويأمرهم بأن يذهبوا جميعاً صفواً واحداً إلى حيث سيدته ومالكة فؤاده دولثينيا دالتوبوسو ليقروا أمامها بفضل فارسها العظيم وما تم

على يديه من خلاصهم . فيحاولون اقناعه دون جدوى باستحالة ما يريد . فيحطرونه بوابل من قذائف الحجارة ويمعنون فراراً في الأرض . ويمضي الفارس ومن خلفه تابعه ويدخلون جبال سيرا مورينا .

ويجد الفارس نفسه في مكان خلوى هادئ بين أشجار الجبال ، فتروده فكرة راودت من قبله الفرسان الجوالين . إنه ينبغي عليه أن يمارس شعائر التوبة ، فينفرد منقطعاً إلى التأمل والاستغفار والحناف باسم حبيبته ، وأن يأخذ جسده بالصيام والتعذيب لتصفو روحه وترضى عنه حبيبته ، وعند شروعه في التوبة يحمل تابعه رسالة مكتوبة إلى سيدة نساء العالم وأجملهن دولثينيا دالتوبوسو . يستعطفها ويشرح لها ما هو فيه من توبة وعذاب .

وكان قسيس القرية وحلاقها ، وهما صديقاً دون كيخوته وجاراه ، قد خرجا يبحثان عنه ، آملين اقناعه بالعودة إلى بيته وترك ما هو فيه من باطل ، فيصادفان سانشو ويستخبرانه فيخبرهما بحال سيده وتوبته ومكانه . ويعملان على إخراجهما مما هو فيه بحيلة تنطلي عليه . ويهديهما التفكير إلى اصطحاب فتاة : لها قصة طويلة سردها المؤلف . صادفها في تلك النواحي وتتقن الفتاة تمثيل الدور الذي أسند إليها . فهي وارثة عرش مملكة ميكوميكونا . ولكن عدواً لها من العالقة قد اغتصب حقها وطردها من مملكة أبيها . فجاءت إلى الفارس الشهير الذائع الصيت . من مملكتها البعيدة فيما وراء البحار ، بناء على نصيحة أبيها الذي كان بصيراً بعلم النجوم . لتضع مصيرها وحقها بين يدي دون كيخوته . وترقع أمامه ، وتأتي أن تقوم إلا إذا أعطاه صفقة يمينه على أن يسير معها فوراً إلى مملكتها ، وأن يتعهد بأن لا يخوض معركة أبداً كانت . حتى ينجز هذه

المهمة أولاً . وبصدقها دون كيخوته ويمضى معها ، ويتكامل الموكب ، ويأخذ الطريق إلى قرية دون كيخوته ويبيت المسافرون في فندق هنالك ، وهو الفندق الذى شهد تقاذف سانشو من قبل ، وتحدث في الفندق أحداث كثيرة في تلك الليلة ، منها واقعة دون كيخوته مع زقاق الخمر التى شهدها في قبو الخان ليلاً فحسبها عمالقة وإنهال عليها تمزيقاً ، وهو يحسب الخمر المتدفق منها دماء . وتلقى الفتاة في الخان زوجها الذى كان قد هجرها . فتغير الخطة وتعنى الفتاة من تمثيل دورها . وتعد مفاجأة أخرى لدون كيخوته .

فيدور حول دون كيخوته وهو ناظم رجال مقنعون يتخذون أزياء غريبة ، ويشرعون في تقييده وتكثيفه ، ثم يحملونه وهم صموت لا ينطقون إلى قفص كبير قد أعد من قبل فوق عربة تجرها الثيران ، فيضعونه فيه ، ولا يبدي دون كيخوته مقاومة ، لأنه متأكد أن ما يحدث له إنما هو فعل سحرة لا سبيل إلى دفعه ، وتسير العربة نحو القرية ، والفارس يستذكر أفاعيل السحرة مع الفرسان السابقين ، ويعجب من أن سحرته تخروا وسيلة فذة للمواصلات لم يجدها في كتب الأقدمين .

وعاد دون كيخوته إلى قريته في وضوح النهار من يوم عيد ، وأهل القرية مجتمعون في الطرق والميادين ، فقبول بالعجب والأسف ، ودخل منزله بين بكاء صاحبتيه - ابنة أخته وربة منزله - وعويلهما . ووضع في فراشه مهزولاً منهوك القوى .

وذلك هو آخر الخروج الثانى وبه يختم النصف الأول من الرواية . ودون كيخوته خلال هذا القسم ، فضلاً عن مغامراته وحوادثه ، يجد فرصاً عديدة لسماع قصص يرويها أصحابها بأنفسهم ، أو يقرأها عليه قارئ ، أو يشهد بنفسه بعض أحداثها . فقد تداخلت مع أخبار دون كيخوته في هذا القسم أخبار أخرى

شغلت مكاناً كبيراً من الرواية . من هذه القصص حسب ورودها قصة شهيد الحب ، وقصة فارس الجبل أو الغابة ، وقصة الفضولى العنيد ، وقصة الأسير المسيحى في أرض الجزائر . وهو استطراد أعرض عنه المؤلف في القسم الثانى من روايته .

* * *

أما القسم الثانى من الكتاب - وقد طبع بعد عشر سنوات من صدور القسم الأول كما ذكرنا - فيبدأ ودون كيخوته معتكف في بيته ، والذين حوله يتجنبون اختبار ذهنه ، خوفاً أن يرتد إليه جنونه ، ثم يكتشفون أنه لم يشف من جنونه رغم الاعتكاف والمعالجة . ويلقى سانشو سيده ويقضى إليه بما ذكره له سانشون كراسكو - وهو طالب علم من أبناء القرية يدرس في جامعة سلمنته - من أن كتاباً ألفه مؤرخ اسمه سيدى حماده بن الجبلى قد صدر مطبوعاً ، وهو يقص مغامرات دون كيخوته وأعماله في خروجه الأول والثانى . ثم يستدعى كراسكو إلى منزل دون كيخوته ويجمع به وبسانشو . فيحدثهما عن الكتاب وما فيه . ويعجب الرجلان ويقدران أن مؤلف الكتاب إنما هو من سحرة العلماء . ويبين خلال المناقشة مقدار ما عليه الطالب كراسكو من خبث ودهاء ومن ميل إلى الفكاهة والعبث .

ويعلن دون كيخوته اعتزامه الخروج الثالث ، ويستشير كراسكو في وجهة المسير ، فيشير عليه بأن يذهب إلى سرقسطة . وتسمع صاحبتا المنزل هذا فيأخذهما الحزن والألم ، ويشتد غضبهما على كراسكو ويسوؤهما أن يمد طالب العلم لدون كيخوته من حبلى جنونه ، وهما لا يعلمان أن كراسكو يدبر في رأسه أمراً .

وفي مساء يوم من الأيام يخرج دون كيخوته وسانشو في هياتهما السابقة ، هذا على حصانه

روسيثاني وعليه سلاحه ، وهذا خلفه على حماره ، وفي وداعهما شخص واحد هو الطالب كراسكو . ويريد دون كيخوته قبل البدء في مغامراته أن يلتمس التأييد والبركة من حبيبته ، وأن يستفتح جهاده بالحج إليها ، فيتخذ طريقه إلى بلد التوبوسو . ويصل الفارس وتابعه ليلاً إلى القرية ويطوفان حولها حتى يقبل الفجر . وأنها لمشكلة لا بد لها من حل . فلا الفارس وتابعه ولا أحد في ذلك الموضع يعرف من تكون دولثينا هذه ولا أين يقوم قصرها . ويتفق ذهن سانشو عن الحل . فلا يكاد يرى عدداً من القرويات على حميرهن يذهبن مبكرات إلى الحقل ، حتى يعلن لسيده أنه موكب السيدة العظيمة دولثينا ، ويركع الفارس أمام إحداهن داعياً شاكياً مبتهاً . بين تعجب القرويات ونفورهن . وأخيراً يعتقد دون كيخوته على عادته أن السحرة من خصومه أرادوا حرمانه من الاستمتاع برؤية محبوبته فسخوها قروية قبيحة جافية . وهي حيلة صنعها سانشو بنفسه ، ولكنه سيعود مؤخراً إلى الشك فيما اختلقه هو !

ويمضي الفارس بعد ذلك في طريقه ، ويلقى فرقة من الممثلين يعبر لهم عن اعجابه بالمسرح ، ثم يكاد الأمر يفسد بينه وبينهم ولكنه ينتهي بسلام . ويعود ويعودون إلى حال سبيلهم .

ثم يعترض طريق دون كيخوته فارس مجهول لديه ، يخفى وجهه ويلقب نفسه بفارس المرايا ومعه تابع له ، على هيئة الفرسان الجوالين وأتباعهم ، ويدخل الفارس المجهول في جدال مع دون كيخوته ، ويتحداه بأن محبوبته أجمل من دولثينا دالتوبوسو . ويطلب إليه أن يعترف بذلك وإلا وجب عليه أن يبارزه ، وأن على المهزوم أن يقبل حكم خصمه ، ما دام الحكم لا يخرج على قواعد الفروسية الجوالية ، ويقبل دون كيخوته التحدي . ذلك الفارس المجهول ليس إلا طالب العلم كواسكو ، أرادها حيلة لكي يرد الفارس الضال إلى

صوابه ، ناوياً أن يكون حكمه عند النصر أن يتخلى دون كيخوته عن مغامراته ويتنازل عن حق الفروسية لمدة عامين يقضيهما في قريته لا يغادرها . وهذا أمر دبره كراسكو مع القسيس والحلاق . ولكن يشاء الحظ أن يهزم الفارس المجهول في المبارزة . فتفسد الخطة ، ثم ينكشف وجه المهزوم بعد سقوطه عن حصانه وسنان دون كيخوته بين عينيهِ . وكذلك يسقط عن وجه التابع قناعه . فاذا بهما عند سانشو الطالب كراسكو وأحد جيرانه من القرية . ولكنهما عند دون كيخوته عدوان حقيقيان حولهما السحر بعد الخزيمة فصارا في هيئة الصديقين ، إمعاناً في السخرية من الفارس والكيد له . وتنجيء خلف ذلك مغامرة الأسود . حيث يشهد دون كيخوته عربة عليها أعلام ملكية مقبلة . وإذا هي تحمل أسدين في قفصين جاءا هدية إلى القصر الملكي من وهران . ويستوقف الفارس العربة . ويهدد صاحب الأسود ويأمره بفتح باب القفص ليبارز الأسد ويثبت تفوقه عليه ويضيف إلى مجده مجداً جديداً . ولا يجد الرجل مفراً من الأذعان والرمح في ظهره . ويترجل دون كيخوته ويسحب السيف بدل الرمح ويقف أمام القفص . ويعين في الفرار سانشو ومن هنالك . ويفتح الباب على مصراعيه . ويدعو الفارس الأسد إلى النزال . فينهض الأسد . ويطل برأسه من باب القفص ذات العين وذات اليسار فترة . ثم يدير في بطاء ظهره إلى الفارس ، ويعود إلى الرقود في موضعه . ويأني صاحب الأسود أن يهيج أسده أكثر من ذلك . وهو ما دعاه إليه دون كيخوته ، ويؤكد للفارس أنه قد تم له النصر المؤزر على الأسد . إذ جبن عن النزال ، لا سيما وهو جائع لم يطعم . وأنه سيحمل هذا النبا العظيم إلى الملك نفسه حين يلقاه . وهكذا يقفل القفص ثانياً . ويرى دون كيخوته أن يخلد هذه الواقعة . فيطلق على نفسه منذ الآن اسم « فارس الأسود » ، بدلا من لقبه السابق الذي كان قد اختاره له سانشو « الفارس ذو الوجه الكتيب » .

ويعود الهاربون ويسير الفارس مزهو بحق ، ويمضي في طريق المغامرة والمجد . ويشهد دون كيخوته وتابعه عرساً يقام قريباً من ذلك الموضع لأحد الأغنياء وتقع في العرس مفاجآت تفسد الزواج ، ويكون لدون كيخوته صوت مسموع حين يعلن والرمح في يده أن الحب كالحرب تجوز فيه الحيلة . ويجد سانشو خلال ذلك فرصة لا تعوز ، لكي ينتقم من الجوع ، فيملأ جوفه بالطعام الشهى حتى يتخم وبالنيذ الجيد حتى يتضلع .

ثم تجيء مغامرة الدخول إلى منتسبنوس ، وهو كهف عميق مهجور راكد الهواء تشاع عنه شائعات كثيرة في تلك النواحي ، وتأتي فروسية دون كيخوته إلا أن يخوض في أعماقه ليعرف حقيقته . ويتدلى إلى الكهف وقد شد حبلاً طويلاً إلى وسطه قبض على طرفه سانشو ورجل آخر . وبعد فترة قصيرة يجذب الرجلان الحبل ويخرج الفارس وهو في غيبوبة يفتق منها ، ثم يأخذ في حكاية ما شهده من عجائب وغرائب خلال أيام قضاها هنالك حسب اعتقاده . فقد رأى حدائق وقصوراً وسحرة وفرساناً ووصيفات . وسمع موسيقى عجيبة ، وشهد فيما شهد حبيبته دولثينيا وقد سحرت قروية جافية ، وعرف أنها غاضبة عليه .

وينتهي المسير بالفارس وتابعه إلى فندق ، يعرف دون كيخوته أنه فندق ولا يرى فيه قلعة كسابق عهده بالفنادق . ولكنه يشهد فيه مسرحاً للعرائس تعرض فيه تمثيلية عن فارس قديم ، فينسى الفارس المشاهد نفسه ، ويستفزه القتال على المسرح فيسحب سيفه ويطير رؤوس العرائس ويحطم المسرح . ثم يضطر إلى تعويض صاحبه عن تلف أدواته .

ويمضي في طريقه ، فيجد جماعة أرستقراطية قد خرجت في رحلة صيد ، ويقدم نفسه إلى الدوقة وزوجها الدوق أصحاب الموكب ، فيعرفانه لأنهما قد قرآ تاريخه

المطبوع الذي ألفه سيدي حماده ، ويفرحان بهذا الاتفاق السعيد ، ويجدان فيه فرصة عظيمة للهو والعبث والفكاهة . فيغمران الفارس وتابعه بكل ضروب التكرم والتبجيل التي تليق بفارس عظيم وتابع مشهور في منزلة دون كيخوته وسانشو بانثا . ويتحول القصر الكبير إلى مسرح كبير لقضايا الحب والسحر والموت والحياة ، وتدبر مكائد . ويركب الفارس وتابعه حصاناً خشبياً يتوهمان أنه طار بهما إلى السماء ، ويقصان ما شهدا من سماوات وكواكب . وتمر أمامهما مواكب فخمة فيها دولثينيا دالتوبوسو مسحورة ، ويعلن أن شفائها من السحر لا يكون إلا بأن يضرب سانشو ثلاثة آلاف وثلاثمائة سوط ! ويمعن الدوق والدوقة في هزلياتهما ، فيصدر الأمر بأن يعين سانشو حاكماً على جزيرة ليتحقق وعد سيده له ، ويقودون الحاكم الجديد بين تعظيم وتكريم إلى قرية كبيرة يمتلكها الدوق ليمارس وظيفته ، ويكتب سانشو إلى زوجته بالنبا السعيد ويحمل الرسول إليها الهدايا في قريبها البعيدة . ويتعرض سانشو الحاكم لامتحانات قاسية وتعرض عليه قضايا معقدة ، وتحاك حوله مؤامرات ، ويتجلى خلال ذلك نوع من الذكاء عند سانشو لم يكن منتظراً منه ، فيحسن تصريف أمور الرعية ، ويسعى لخير المواطنين ، ويصدر أوامر ومراسيم تعتبر قدوة للحكام حتى لقد أطلق الناس عليها « دستور سانشو بانثا » وبعد سبعة أيام من الحكم يضيق سانشو بأعباء الوظيفة وبما يدبر له من أذى يضطلع به موظفو القصر ، فيعود ذات صباح إلى حمارة يستخرجه من مربطه ويركبه عائداً وحده إلى حيث فارسه دون كيخوته في قصر الدوق .

ويسأم دون كيخوته أيضاً حياة القصر ويشتهي العودة إلى حياة الجولان ، فيودع الدوق والدوقة ويمضي إلى مدينة برشلونة ، وتصادفه في الطريق أحداث ويلقي عصابة من قطاع الطرق ، ثم يدخل برشلونة فيلقاه أهلها

بالخفاوة لأنهم قرؤوا تاريخه ويدبرون له زيارة للأسطول
ويقومون له الولائم .

ويخرج دون كيخوته ذات صباح على حصانه وفي
سلاحه الكامل للتريض على شاطئ البحر فيعترضه فارس
مجهول يلقب نفسه بفارس القمر الأبيض : يتحده
ويأمره بأن يعترف بتفوق محبوبته على دولثينا ، ثم يبارزه
مشترباً عليه ، إذا انهزم ، أن يتخلى سنة عن الفروسية
ويغود إلى قريته — مرة ثانية — يظهر طالب العلم
كراسكو متخفياً لينجز مشروعه . ويصادفه النجاح
هذه المرة ، فيسقط دون كيخوته على الأرض وسان
خصمه أمام عينيه فيلتزم بالوفاء بالشرط ولا يسلم بأن
على وجه الأرض من هي أجمل من حبيبته دولثينا .

ويودع دون كيخوته برشلونه وأهلها ، ويعود
مهزوماً حزيناً إلى قريته مجرداً من السلاح ، ولكنه في
الطريق يسترد بعض قواه المعنوية ويعتزم أن يقضى سنة
الاعتزال هذه راعى أغنام ، حيث يعيش كما يعيش
الرعاة في جو من الشعر والحب والموسيقى ، ذلك الجو
الذي صورته القصص الرعوية تصويراً جذاباً جليلاً .

وفي مدخل القرية يشهد بعض علامات ويسمع
بعض كلمات يرى فيها نذيراً يوحى له بأن الأيام تكاد
أن تجري بنحس لا بسعود . ثم يلتقى التمسيس والحلاق
وطالب العلم ويخبرهم بهزيمته . وقد علموا بها من قبل
وبعزمه على التزام وعده ، وتفكيره في الحياة الرعوية .
فيشجعونه ليخففوا عنه صدمة الهزيمة . ويحذره سانشو
على التفاؤل ، وتلقاه صاحبتا البيت بالرعاية والسهرة .

ولكنه لا يلبث أن تعثره الحمى ، فتلزمه الفراش
سبعة أيام ، ويؤوره الطبيب فيعلن اليأس من شفائه .
وتضج المراتان بالبكاء ، وتملأ الكآبة قلوب أصدقائه .
وخاصة تابعه سانشو الذي لا يفارق فراش سيده الواجم
لذاهل المحموم . ويغشى دون كيخوته نوم عميق
طويل ، يفيق منه شديد التنبه واليقظة ، ويستدعي

أصدقائه الثلاثة ليعلن لهم أمراً وليوصيهم . ويحتمعون
ويتحدث دون كيخوته ذاكرراً أن الله الرحيم قد غمره
بلطفه ، ورفع عن عينه الغشاوة ، وشفاه من الجنون
الذي أصابه ، فهو الآن ليس الفارس الجوال دون
كيخوته دى لامنشا ، وإنما عاد إلى حقيقته الأولى
واسمه الأول ألونسو كيخانا الطيب ، كما عرفه أهل
قريته من قبل . ويتم المراسيم الدينية فيعترف للقسيس
منفرداً بخطايا . وعلى وصيته .

ويغنى على الرجل عدة مرات خلال ثلاثة أيام
ثم يوافيه الأجل المحتوم . وبهذا تنتهى حياة البطل ، وبه
ينتهى الكتاب بتسميته . وفي العام التالى يوافي الأجل
المحتوم المؤلف نفسه ميغيل دى سرفنتس سافيدرا .
فينهى الكتاب فى سنة ١٦١٥ وحياة مؤلف الكتاب
فى سنة ١٦١٦ .

قيمة الرواية

لعل قصة لم تظفر من الشهرة والذوبوع بين الناس
بما ظفرت به قصة دون كيخوته . فإن النجاح الذى
استقبلت به فى أسبانيا منذ ظهورها ، ثم فى بقية أجزاء
العالم . يكاد أن يكون منقطع النظير . وحسبنا أن نذكر
أنها إلى سنة ١٩١٤ كانت قد طبعت خمسمائة مرة فى
اللغة الأسبانية . ومائتى مرة فى الإنجليزية . وما يعادلها
فى الفرنسية . وأنها مترجمة إلى معظم لغات الأرض .
وفى هذا دلالة واضحة على أنها قصة إنسانية ، لم يقف
تأثيرها عند شعب دون شعب ، ولم يقتصر نفوذها على
زمان دون زمان .

ولعلنا لا نتجاوز الحق إذا قلنا إن إنسانية هذه القصة
جاءتها أولاً من أنها تمثل الصراع الأبدي فى حياة
الإنسان المتحضر : ما بين نزوع إلى مثالية تتطلع إلى
الخير والحق والجمال ، وبين واقع عملى نفعى يفرض
وجوده على البشر باعتبارهم بشراً يعيشون فى مجتمع

بشرى . وليس من شك في أن الآثار الأدبية العالمية كلها لا تخلو أبداً من مثل هذه السمة الإنسانية في صورة أو أخرى . ويكفي أن نتذكر هملت لشكسبير وفاوست لجوته . فدون كيخوته خرج ليملاً الأرض عدلاً بعد إذ امتلأت جوراً ، فكأنه المهدي المنتظر الذي ترقبته الأجيال في كل مكان وزمان ، ولكن جهاده لا ينتهي إلى شيء ، وربما انعكست الآية فأحدث من الضرر فوق ما أحدث من الخير . وتابعه سانشو بانثا يمثل الواقعية التي تطلب الفائدة الملموسة والنفع القريب والتي تخلد إلى الأرض مشدودة بالأطماع المادية .

ولكن الطريف في رواية سرفنتس أن هذا الصراع بين المثالية والواقعية لا يجمد في نموذجين ثابتين ، وإنما يتداخل الأمر بما يجعله أقرب إلى طبيعة الحياة والأحياء ، فدون كيخوته المثالي ، لا يحركه حب الخير وحده مجرداً ، بل إنه ليطالب لنفسه هو الصيت والمجد والشهرة وسانشو بانثا على واقعيته وأطاعه وجشعه يستغفزه حب العدالة والرغبة في الخير أيضاً . والفارس وتابعه يتبادلان التأثير العائفي والفكري فيما بينهما خلال مراحل القصة .

وقد وفق سرفنتس إذ استطاع أن يعرض قضية المثالية والواقعية عرضاً شيقاً جذاباً ، فجز فيها بين الجدل والهزل وبين الأسى والفكاهة مزجاً جعل من قصته متعة للقراء جميعاً على اختلاف حظوظهم من الثقافة وتفاوت عقلياتهم وتجاربهم في الحياة . وقليلة هي الآثار الأدبية التي تستطيع أن ترضي الخاصة والعامة معاً ، وتسهيى الصغار والكبار في وقت واحد . وإنما جاءها هذا التشويق من المواكبة البارة بين المثالية والواقعية من جانب والجنون والبلاهة من جانب آخر ، فالفارس مجنون وهو مع جنونه ينطق بالحكمة . والتابع أبله ، وهو مع بلاهته لا يخلو من ذكاء وخبث . فكأن هنالك صراعاً آخر بين العقل والجنون إلى جانب الصراع

بين الخير والشر . وفي الحق إن من استرعى انتباهه في قصة دون كيخوته الصراع بين المثالية والواقعية خرج منها متشائماً حزيناً . أما من التفت إلى الصراع بين الجنون والعقل فيها فقد خرج منها ضاحكاً غير متشائم . ثم إن في القصة من التنوع وتعدد المواقف والانتقال بالأحداث بين البيئات المختلفة من قرى وغابات ومدن ، وبين الطبقات المتعددة من فلاحين ورعاة ولصوص وسجناء وتجار وأرستقراطيين ، ما وهبها رحابة واتساع أفق لا يوجد في آثار عالمية أخرى . كل هذا فضلاً عن اتصالها المباشر بتراث أدبي ضخم عرفته كل الآداب الإنسانية وهو كتب الفروسية وسير الأبطال الشعبيين فاعتمدت بذلك على ذوق أدبي مشترك لدى الناس على اختلاف آدابهم ولغاتهم . يضاف إلى هذا كله موهبة سخية رزقها سرفنتس في التفطن إلى الانتقالات الذهنية والعاطفية والعقلية لدى أبطاله ، جعلت من حوارها في القصة ومن خلقه للأحداث والمواقف ما تتجدد دائماً لذته وطرافته كلما أعاد القارئ مطالعة قصته .

وليس من شك في أن قصة دون كيخوته على نزعتها الإنسانية العالمية الواضحة يمكن أن تربط بحياة مؤلفها وبحياة العصر الذي عاش فيه سرفنتس . وهذا شيء طبيعي في كل أثر أدبي .

أما ارتباطها بحياة سرفنتس فالوجه فيه أن يقال أن سرفنتس عاش حقبتين من عمره متقابلتين ، حقبة الطموح والأمل والتفاؤل التي رافقته وهو يعمل في الأسطول الأسباني ويشارك في معركة لبانتو . وكذلك وهو أسير في الجزائر يناضل في سبيل حريته ويحابه الأخطار ويظفر بتقدير خصومه لشجاعته وصراحته . ثم حقبة اليأس والضياع والتشاؤم وهو يزاول الوظائف الصغيرة يدخل بسببها سجن إشبيلية ، ولا يخرج من السجن حتى يعود إليه ، ويلقى من الضائقة المالية ما يلقيه فيتقرب من الأمراء والنبلاء ويتوسل إليهم بالوساطات

والشفاعات . حقيقتان وموقفان من الحياة يشبهان موقف دون كيخوته في مثالية مبالغ فيها تصور المرحلة الأولى من حياة سرفنتس ، ثم موقف سانشو بانثا في واقعية عاجزة تمثل المرحلة الثانية من حياة سرفنتس .

وكذلك يمكن أن يستقرأ تاريخ أسبانيا بين مولد سرفنتس وبين تأليفه كتابه فيكشف الاستقراء صفحتين متناقضتين ، صفحة المجد والقوة والتوسع وقيام إمبراطورية أسبانية في القرن السادس عشر لا تغيب عنها الشمس ، ثم انهيار في أواخر ذلك القرن وهزائم في البر والبحر وانكماش في مجال السياسة والحرب بحيث يكاد يتوازن ما بين الصفحتين من تاريخ أسبانيا وما بين الحقيقتين من تاريخ سرفنتس .

وعلى ضوء هذا أخذ كثير من شراح سرفنتس ومن مؤرخي الأدب يتخذون من شخصيات القصة رموزاً وطنية ودينية وشخصية .

ولا بأس بأن يفسر القارئ النص الأدبي كما يشاء ، ويزعم لنفسه أن وراء النص دلالات بعيدة ، بشرط ألا يشغله ذلك عن استقبال هذا الفيض الدافق من الحيوية ومن البساطة الرائعة والتفنن الخصب والتفطن الذكي الذي تزخر به القصة الخالدة « دون كيخوته دى لامنشا » لمؤلفها العظيم ميغيل دى سرفنتس سافيلدرا .

نموذج

ذكر سيدي حماده بن الجيلي المؤلف العربي واللامنشي لهذا التاريخ الخطير الرائع الرصين العذب الخصب الخيال ، أنه أثناء هذه الأحاديث التي دارت بين دون كيخوته الشهير وبين تابعه سانشو بانثا ، والتي نقلناها في الفصل الحادى والعشرين ، حدث أن رمى دون كيخوته ببصره فرأى في الطريق الذى يسير فيه نحواً من اثني عشر رجلاً ، مقبلين سيراً على الأقدام ،

وهم مقرنون كحبات المسبحة في سلسلة طويلة شدت إلى أعناقهم . وفي أيديهم أصفاد الحديد ، وقد أقبل معهم في نفس الوقت رجالان على جوادين ، وآخران على الأقدام . أما الفارسان فيحملان بنادق من ذات الأسطوانة . وأما الرجلان فيحملان سهماً وسيوفاً . ولما رآهم سانشو بانثا قال : هذه سلسلة البحارة ، وأولئك قوم اغتصبهم الملك في طريقهم إلى العمل في السفائن .

فسأله دون كيخوته : ما معنى الاغتصاب ؟ وهل يجوز أن يغتصب الملك الناس ؟ فأجابه سانشو : أنا لا أقول هذا ، وإنما أريد أن هؤلاء ناس حكم عليهم بسبب جرائمهم أن يشتغلوا قسراً في أسطول الملك .

فاعترض دون كيخوته قائلاً : النتيجة على كل حال هي أن هؤلاء الناس يقادون مجبرين لا مختارين . فقال سانشو : هو هذا .

فرد سيده : ولماذا فهنا مجال تطبق فيه مبادئ مهنتي ؟ رفع السخرة ونجدة المغلوبين .

فقال سانشو : تنبه يا سيدي إلى أن العدالة ، التي هي الملك بمعنى آخر ، لا ترتكب ظلماً أو اعتداء على أمثال هؤلاء ، وإنما هو عقاب نالهم على جرائمهم .

وعند ذلك اقترب المقرنون . فدنا منهم دون كيخوته وسأل حراسهم في عبارات مؤدبة جداً أن يذكروا له السبب أو الأسباب التي جعلتهم يضعون هؤلاء الناس في ذلك الموضع . فرد عليه أحد الفارسين بأنهم بحارة ، وهم رجال صاحب الجلالة ، يسرون إلى الأسطول ، وأنه ليس عليه أن يزيد ، ولا على السائل أن يطلب المزيد .

فقال دون كيخوته : ومع هذا فأنا أريد أن أعرف قضية كل فرد منهم وسبب مصيبتهم — وأضاف إلى هذا القول أقوالاً أخرى رقيقة يحضهم بها على أن يذكروا له ما يشتهي أن يعرفه .

وهنا قال له الفارس الثاني : مع أننا نحمل معنا السجلات التي دونت فيها الأحكام والحشيات عن كل واحد من هؤلاء المنكوبين . فليس هذا بالوقت الذي نستخرج فيه هذه السجلات أو نقروها . فليتقدم سيدي إليهم بنفسه ليسألهم شخصياً ، فأنهم سيقولون له إن أرادوا ، وهم ولا شك يريدون ، لأنهم ناس يلذلهم أن يفعلوا الفساد ويتحدثوا عنه .

واعتبر دون كيخوته هذا القول اذناً له ، وإن يكن في غير حاجة إلى إذن ، وتقدم نحو السلسلة ، وسأل أول من فيها عن الجناية التي أوقعته في هذا الشر المستطير . . .

* * *

ثم استقبل دون كيخوته بوجهه كل من سلخوا في السلسلة وقال :

— إخواني الأعزاء ، لقد استخلصت من كل ما ذكرتموه لي أن العقاب الذي حكم عليكم به ، وإن كان بسبب ما اقترتموه من ذنوب ، إلا أنه لا يروقكم وأنكم تمضون إلى تنفيذه كارهين ساخطين . وأن سبب ضياع أجدكم جاء من ضعف إرادته أمام التعذيب ، وضياع الثاني من افتقاره إلى المال ، وضياع الثالث من سوء حظه ، يضاف إلى ذلك سوء عقل القاضي ، مما انتهى بكم إلى أحكام لا تتفق والعدالة . وكل هذا ، ماثلاً في خاطري الآن ، يناديني ويلح علي ، بل ويجبرني على أن أمارس في سبيلكم الحقيقة التي بعثتني بها السماء إلى أهل الأرض ، والتي جعلتني أنخرط في سلك الفروسية التي أدين بها ، وأبذل لها عهداً مقدساً في أن أنعش المحتاج وأنصر الضعيف من ظلم القوى .

ولما كنت أعلم أن الحكمة تقضي ألا يؤخذ بالعنف ما يؤخذ بالرفق ، لذلك أرجو هؤلاء السادة الحراس أن يتفضلوا فيزعوا عنكم قيودكم ويتركوكم تمضون في سلام ، ولن يعلم الملك أن يجد قوماً آخرين يتولون

خدمته في ظروف خير من هذه . وإنه لأمر فظيع فيما يبدو لي أن نجعل عبيداً من خلقهم الله أحراراً . وفوق ذلك — أيها الحراس — فإن هؤلاء المساكين لم يقرّفوا شيئاً ضدكم . وسوف يلقي كل إنسان ربه هنالك في السموات فيعاقب المذنب ويكافئ المحسن . وليس من الخير أن يجعل الرجال الشرفاء من أنفسهم جلادين لغيرهم من الناس دون مصلحة لأحد في ذلك . ولاني لأطلب ذلك منكم في سكينه وهدوء تتيحان لي أن أشكركم إذا فعلتموه ، فإذا لم تفعلوه عن نفس طيبة ، فإن هذا الرمح وهذا السيف تؤيدهما قوة ذراعي سيحملانكم قسراً على فعل ذلك .

فأجاب الحارس :

— يا لطرافة هذا الحمق ! لقد تكشف الأمر سريعاً عن هزل ممتع . إنه يريد أن تتخلى عن اغتصبهم الملك كأننا نملك حق الإفراج ، أو كأنه هو يملك حق إصدار الأوامر . اذهب عنا أيها السيد ، وأمض في طريقك في سلامة الله ، وأحكم وضع هذا الطست الذي تحمله على رأسك ، ولا تجتهد في البحث عن قط له ثلاثة أرجل .

فأجابه دون كيخوته : أنت هو القط والفأر والمعتدى !

وانقض عليه فجأة . فلم يجد الحارس فرصة ليتحرز منه ، فسقط صريعاً بطعنة رمحه . وشاء الحظ أن يكون هذا الحارس هو حامل البندقية ، وبقي سائر الحراس مبهوتين لوقع المفاجأة عليهم . وسرعان ما أفاقوا من ذهولهم فجرد الفرسان منهم سيوفهم وسحب المشاة خناجرهم واندفعوا نحو دون كيخوته ، فوقف ينتظرهم في سكينه وهدوء . ولم يكن ثمة شك في سوء المصير الذي يتعرض له دون كيخوته ، لولا أن السفائين رأوا الفرصة سانحة كي يستردوا حريتهم فاغتموها محاولين تحطيم السلسلة التي سلخوا فيها . وبلغ الهرج والمرج حداً

ذلك تستطيعون أن تذهبوا إلى حيث تريدون في تونيق الله .

فأجابه نيابة عن الجميع خينس دى باسامونت قائلا :

— إن ما تطلبه منا يا سيدنا ومخلصنا لما يستحيل علينا تمام الاستحالة أدائه . لأننا لا نستطيع أن نمضى جراحة في طريق واحد ، بل لا بد أن نسير فرادى . وفوق ذلك فكل واحد منا يريد من ناحيته أن نحفى نفسه في أحشاء الأرض كي لا تعثر عليه جماعة الأخوة المقدسة التى ستخرج بغير شك باحثة عنا . وتستطيع يا سيدى أن تستبدل بتكليف المثل أمام السيدة دولثينا دالتوبوسو أمراً آخر أجدر بأن يفعل ، وهو أن نقدم لها مجموعة من الصلوات والأوراد بناء على قصد سيادتكم . وهذا أمر يستطاع أن ينجز بليل أو نهار عند الحرب أو الاطمئنان في السلم أو الحرب . أما التفكير في أن نعود إلى التيه في طورسيناء ، أو بعبارة أخرى أن نعود إلى حمل سلسلتنا نمضى بها إلى التوبوسو ، فهذا كالقول ، ونحن في العاشرة صباحاً ، إنما في ظلمة الليل . وتكليفنا بهذا مثل تكليفنا باجتناء الكمثرى من شجر النشم .

فصاح دون كيخوته وقد تملكه الغيظ : أحسم بالله يا ابن الفاعلة ، يا سيد خنسيلو دى باروبيللو ، أو كما تشاء أن تسمى نفسك . لتذهبين وحدك وذنبك بين رجليك ، والسلسلة جميعها على عاتقك .

وكان باسامونت بطبيعته سريع الانفعال ، وكان قد أدرك أن دون كيخوته غير سليم العقل . لأنه لو كان سليماً لما أقدم على حماقة اطلاقهم من قيودهم ، لذلك كان جوابه أن غمز بعينه إلى أصحابه ، فتنحوا جانباً ، وبدأوا بمطرون دون كيخوته بوابل من حجارة لم يتمكن معها من حماية نفسه بدرقته . وجمد روسينانتي في مكانه ، كأنه مصنوع من البرونز ، لا يستجيب لنخسات المهماز . أما سانشو فقد استتر وراء حماره ، يدفع بذلك عن نفسه شر الحاصب الذى أنهمهم عليهما .

جعل الحراس موزعى الإرادة بين السجناء الذين حطموها القيود وبين دون كيخوته الذى اشتبكوا معه فعلاً ، فأنهى بهم الأمر إلى الفشل . ولقد ساهم سانشو في تخليص « خينس باسامونت » فكان أول طليق استرد حريته ، فانقض على الحارس الملقى على الأرض ، وانزع منه بندقيته وسيفه ، وأخذ يسدد هذا نحو حارس ويصوب تلك نحو آخر ، دون أن يطلق أحدهما ، مما جعل الحراس جميعاً يفرون من الميدان أمام بندقية باسامونت ، وأمام الأحجار الكثيرة التى انهالت عليهم من البحارة الطلقاء .

وقد اغتم سانشو كثيراً من هذا الحادث ، إذ خطر بهاله أن الفارين سيبلغون الأمر إلى جمعية الأخوة المقدسة ، فيخرج هؤلاء وهم يدقون النواقيس ، باحثين عن الجناة . وأفضى إلى سيده بما في نفسه . ورجاهم أن يسرعوا في مغادرة ذلك المكان ، ويلتمسوا محباً لهم في الجبال التى كانت بالقرب منهم .

فقال دون كيخوته : حسن هذا . ولكننى أعلم ما يجب عمله الآن .

ونادى جميع البحارة ، وكانوا في ضجة واختلاط قد سلبوا الحارس الصريع كل ما عليه . فتحلقوا ليسمعوا ما يأمرهم به . فخاطبهم دون كيخوته قائلاً :

— إن الكرام ليعترفون بالجميل الذى يسدى إليهم وإن إنكار الجميل لمن الخطايا الكبرى التى تغضب الله . أقول ذلك لأنكم أيها السادة قد عابنتم بأنفسكم ما أسديته إليكم . وإني لأود منكم — وهذا أمر — أن تحملوا هذه السلسلة التى فككتها عن أعناقكم ، وتمضوا بها في الطريق إلى مدينة التوبوسو ، وتقدموا أنفسكم للسيدة دلثينا دالتوبوسو ، وتقولوا لها إن فارسها ذا الوجه الكئيب يرسل إليها تحياته . ثم قصوا عليها بتفصيل كل ما اشتملت عليه هذه المغامرة العظيمة من وقائع حتى انتهت إلى ما ظفرتم به من حرية منشودة . وإذ تفعلون

ولم يتيسر لدون كيخوته الدفاع عن نفسه . فأصابه من الحجارة عدد لا أدرى مقداره . كان من القوة بحيث ألقاه على الأرض . ولم يكده يسقط حتى انقض عليه الطالب (أحد السجناء) ونزع الطست عن رأسه وضربه به على ظهره ثلاثاً أو أربعاً ، أعقبها بمثلها على الأرض حتى تهشم الطست قطعاً . ثم نزعوا عنه ثوباً صغيراً كان يرتديه فوق السلاح ، وأرادوا أن يجردوه من جواربه لولا درع الساق . وسلبوا من سانشو المعطف ، وتركوه شبه عار . واقتسموا فيما بينهم بقية الأسلاب التي غنموها من المعركة . ومضى كل لسبيله يحاذر أن تعثر به جمعية الأخوة المقدسة التي يشغلهم

أمرها ، لا أمر السلسلة والذهب بها للمثول أمام السيدة دولثينيا دالتوبوسو .

وبقوا وحدهم الحمار وروسينانتي ودون كيخوته وسانشو . أما الحمار فبقى مطرقاً ساهماً ، ينفض أذنيه بين حين وحين ، وهو يظن أن عاصفة الحجارة لم تنته بعد ، لأنها كانت لا تزال تطن في سمعه . أما روسينانتي فقد تمدد بجانب سيده ، لأنه أيضاً أصيب بقذائف صرخته . أما سانشو وقد جرد من ثيابه فكان يجشى ملاحقة جمعية الأخوة المقدسة لهم . أما دون كيخوته فكان منكسر الخاطر إذ شهد كيف يسيء إليه أولئك الذين أحسن إليهم .



رحلة ابن بطوطة

بسم الله
الدكتور محمد محمود الصياد

أستاذ الجغرافية ووكيل كلية البنات بجامعة عين شمس

- ١ -

وترهيب ، أن تنزع من القلوب المؤمنة ما فطرت عليه
من أخوة شاملة دعت إليها الشريعة السمحاء .

وكان الحج من أهم العوامل التي دفعت بالمسلمين
إلى الرحلة والانتقال ، فالحج هو الركن الخامس من
أركان الإسلام ، وهو فريضة واجبة الأداء على المسلم
ما لم يعقه عائق من ضعف صحة أو قلة مال ، وكان
المسلمون في مختلف أنحاء الأرض شعوباً وحكاماً ييسرون
على إخوانهم الحجاج رحلتهم الطويلة لزيارة بيت الله ،
وكم من مثر أوقف طائل الأموال لخدمة الحجاج ، وكم
من حاكم أقام على الطريق الكثير من المنشآت لخدمة
الحجاج . وكم من سلطان رصد من جنده من يقوم على
تأمين طريق الحج وحماية سالكيه .

وكان الحجاج يقصدون بيت الله من كل فج عميق
رجالاً وعلى كل ضامر ، وكانوا يتجمعون في قوافل
تبدأ صغيرة ثم تنمو كلما تقدم بها الطريق بما ينضم إليها
من وفود ، حتى يصبح في النهاية للعراق حجيجهم وللشام
حجيجهم ولأفريقية حاجها . وتسير القافلة في ألفة ونظام
وتعاطف شامل ، تحميها جنود الحكام ، ويرحب بها

كان المسلمون في العصور الوسطى أكثر أهل
الأرض جوباً للآفاق وتقلباً في البلاد .

كان دينهم قد انتشر في سرعة لم ينتشر بها دين من
قبل ولا من بعد ، فشرق حتى بلغ الصين وغرب حتى
انتهى إلى شواطئ بحر الظلمات .

وكان هذا الدين دين أخوة صادقة ، يجعل من
المسلم أخاً للمسلم مهما اختلف العرق ، وتباين اللون ،
وتباعدت الأوطان .

ولقد فقدت الدولة الإسلامية وحدتها السياسية
ولما يمحض على قيامها قرنان من الزمان . ولكن بقيت
روابط الدين واللغة والثقافة الجديدة توحد بين المسلمين
في مختلف الأقطار ، فظلوا أمة واحدة وإن حكمتها عديد
من الحكومات .

لقد كانت الروابط التي خلقها الإسلام وحضارته
أقوى من الشعوبية ومن كل نزعة إقليمية ، ولم تستطع
تلك النزعات التي غرست بذورها الأسر الحاكمة لخدمة
إصالحها الخاصة ، مستخدمة الوسائل المختلفة من ترغيب

سكان المدن والقرى في معظم الأحيان ، ويزداد الترحيب كلما زاد في القافلة عدد العلماء ورجال الدين .

ولم يكن الحج وحده هو الذي يدفع المسلمين إلى التجوال ، بل كانت التجارة كذلك من أهم بواعث الرحلات ، إذ بلغت تجارة المسلمين في العصور الوسطى شأواً لم تبلغه تجارة أية أمة قبل عصر الاكتشافات الجغرافية الحديثة ، وكانت أساطيلهم التجارية تجوب كل البحار المعروفة آن ذاك . وكانت طرق قوافلهم تربط بين أنحاء العالم المعروف ، ولم تقتصر تجارتهم على ديار الإسلام بل تجاوزتها إلى كل ركن معصور . وكان لديهم ما يتجرون فيه . إذ كانت بلادهم تنتج الغلات المتنوعة ، وكانوا قد أصبحوا سادة الصناعة بمقاييس تلك العصور ، ومن ثم راحوا يحملون إنتاجهم من الفاكهة والتوابل والعطور والمنسوجات والسجاد والزجاج إلى البلاد الأوروبية ، وإلى جنوبي روسيا ، حيث يعودون من أسواقها بالجلود والفراء والصوف والدروع والسيوف ، فجمع تجارهم من وراء ذلك طائل الثروات .

وكان طلب العلم سبباً آخر لرحلة كثير من المسلمين ، وماذا ننتظر من قوم كان أول ما أوحى به إلى نبيهم « اقرأ باسم ربك الذي خلق » ؟ وماذا نتوقع من ناس بحث نبيهم على طلب العلم ولو في الصين ؟ وكان العالم الإسلامي غنياً بعلمائه الأعلام الذين ضربوا بسهم وافر في مختلف الفنون ، وكان من معايير الحكم على مستوى صاحب العلم عدد من لقي من العلماء وتلمذ عليهم ، وبإله من معيار صادق الدلالة .

وفي ديار واسعة الأرجاء : مزدهرة الحضارة كديار المسلمين ، كان لا بد من اتصال أمراء الأقاليم المختلفة بعضهم ببعض ، ولا بد من اتصالهم بغيرهم من

حكام غير المسلمين ، ومن ثم كثرت السفارات وتعدد السفراء . وحسبنا أن نشير إلى رحلة يحيى بن عبد الحكم البكرى المشهور لجماله بالغزال إلى الدنيمرك مبعوثاً من قبل أمير قرطبة عبد الرحمن الثاني لمفاوضة النورمان ، ورحلة أحمد بن فضلان التي زار فيها بلاد البلغار سفيراً للخليفة العباسي المتتدر بالله .

لهذه الأسباب ولغيرها كثرت أسفار المسلمين وتعددت رحلاتهم . وقد وصلتنا أخبار بعض رحلتهم عن طريق الرواة ، ومن هؤلاء سلام الترجان وابن وهب القرشي . ولكن معظمهم ترك لنا مذكرات عن رحلاته لا تزال تقرأ حتى اليوم للعلم والمتعة معاً . ومنهم ابن فضلان ، والمسعودي ، وناصري خسرو ، والإدريسي ، وابن جبير ، والهرودي ، وأسامة بن منقذ ، وعبد اللطيف البغدادي وغيرهم كثير .

وثمة واحد من الرحالة لا ينتمى إلى هذا الفريق أو ذاك ، فهو لم يتحدث عن أسفاره الرواة ، ولم يكتب هو بنفسه مذكرات عن أخباره ، وإنما أملاها على كاتب أمره أحد السلاطين « أن يضم أطراف ما أملاه (الشيخ) من ذلك ، في تصنيف يكون على فوائده مشتملاً . ولنيل مقاصده مكملًا : متوخياً تنقيح الكلام وتهذيبه : معتمداً إيضاحه وتقريبه ، ليقع الاستمتاع بتلك الطرف . ويعظم الانتفاع بدورها عند تجريد من الصدف » فصاعداً الكاتب بالأمر : وراح يسجل أخبار رحالة أنفق من عمره ثمانية وعشرين عاماً لا يقر له قرار . وهو يذرع الأرض بالطول والعرض حتى قطع في أسفاره ما يربو على ١٢٠ ألف كيلومتر أو نحو ثلاثة أمثال محيط الكرة التي تعيش عليها . وهكذا دون محمد بن جزي الكلبي ، بأمر السلطان أبي عنان المربني ، رحلة ابن بطوطة شيخ الرحالة المسلمين فانتهى من

كتابها في شهر صفر عام سبعة وخمسين وسبعائة
هجريه (١٣٥٦ م) وسماها « تحفة النظر » ، في غرائب
الأمصار ، وعجائب الأسفار » .

- ٢ -

ومن عجب أن يكون ابن بطوطة هو شيخ الجوايين
ثم تخلو المصادر الأصلية من ذكره ، فلا نجد له في كتب
التراجم سيرة ، ولا يتحدث عنه معاصروه إلا بما لا
يروى غلة كما فعل « ابن خلدون » ، وهو من المؤلفين
العرب القلائل الذين ذكروا اسم ابن بطوطة مع أنه كان
قد التقى به وسمع بأخبار رحلاته . ويحاول الباحث أن
يترجم للرجل ترجمة تليق به فلا يجد تحت يديه من
مصادر سوى رحلته ، وهي وحدها لا تكفي لكتابة
سيرة وتصنيف تاريخ .

ورحالتنا هو محمد بن عبدالله بن محمد بن إبراهيم ،
اللواتي قبيلة ، الطنجي مولداً . وكنيته أبو عبدالله ،
ولقبه شمس الدين ، واشتهر بابن بطوطة . وقبيلة لواتة
التي ينتمي إليها قبيلة بربرية كبيرة تعرف في لسان البربر
باسم « ايلواتن » ، وكانت بطونها تنتشر على طول
الساحل الأفريقي من المحيط حتى ليبيا ، وكان مولد أبي
عبدالله في مدينة طنجة ثغر المغرب على مدخل بحر الروم
في يوم الاثنين السابع عشر من رجب الفرد سنة ثلاث
وسبعائة (٢٤ فبراير سنة ١٣٠٤ م) هكذا حدث
هو عن نفسه كاتب رحلته ابن جزى يوم التقى به في
مدينة غرناطة قبل أن يملي عليه رحلته بسنوات .

« ولا نعرف شيئاً عن طفولة الرجل وصباه ، ولا
علم لنا بسيرة حياته إلا في حدود ما يمكن أن نستخلصه
من إشارات عابرات ترد على لسانه أحياناً وهو يروي
قصة رحلاته ، ولكن يبدو أنه كان عالماً وفقهاً فهذا هو

ما ينتظر من رجل ولد في أسرة عرف عنها الاشتغال
بالعلم ؛ ثم يؤكد أنه يعرف الحجاج له فضله فيقدمونه
عليهم قاضياً وهو في تونس ، ثم يعمل بعد ذلك في
القضاء في جزائر « ذيبة المهل » التي نعرفها في وقتنا
الحاضر باسم جزائر « ملديف » ، وأغلب الظن أنه كان
على مذهب مالك فهو المذهب الذي ساد في المغرب
الربيعي خلال العصور .

وكان ابن بطوطة رقيق المشاعر سريع التأثر ، وتفيض
صفحات قصته بكثير من المواقف العاطفية ، فهو حين
يترك والديه « تحمل لبعدهما وصبا ، كما لقي من الفراق
نصبا » . وهو عندما وصل مدينة تونس ، وبرز أهلها
للقاء بعض كبار الشخصيات في القافلة التي لحق بها
« وأقبل بعضهم على بعض بالسلام والسؤال ، ولم يسلم
عليه أحد لعدم معرفته بهم ، وجد من ذلك في النفس
ما لم يملك معه سوابق العبرة ، واشتد بكاءه حتى شعر
بحاله بعض الحجاج فأقبل عليه بالسلام والإيناس . . . »
ولما عاد من رحلته الأولى وعلم أن والدته قد ماتت
حزن لذلك حزناً شديداً قطعه عن كل شيء وسارع إلى
زيارة قبرها في طنجة ، ويظهر أن وقع المصيبة كان
شديداً على نفسه ففرض ثلاثة أشهر قضاها في سبته .

وابن بطوطة متعصب لوطنه الصغير ، وكان
المنتظر من رجل قضى أطيب سني العمر متنقلاً من بلد
إلى بلد أن تكون الدنيا كلها وطنه ، ولا ندري هل كان
الرجل يؤمن حقيقة بما يقول أم أنه أراد أن يدهن
السلطان فراح يقص على مسامعه أن بلاده « الشريفة »
هي أحسن البلدان « لأن الفواكه بها متيسرة ، والمياه
والأقوات غير متعذرة » .

ولكن الرجل على فقه له وعلمه ، يتميز بشيء غير
قليل من البساطة ، ربما تصل إلى السذاجة في بعض

الأحيان ، فهو يصدق كثيراً من الأساطير التي لا يقبلها عقل ، ويعتقد في صحة كرامات الدراويش التي رويت له ، أو التي جسمها له الوهم والخداع النفسى فراح يرويها على أنها حقائق شاهدها رأى العيان . وربما كان مرد ذلك إلى أن الرجل بحكم نشأته الدينية كان تقياً ورعاً ، يعظم الأتقياء والصالحين ، ويزور قبورهم للتبرك بهم ، وما سمع عن ولى من الأولياء إلا وهرع إلى لقائه ، يزوره ويسأله صالح الدعوات . وقد كانت هذه هى روح العصر فلا عجب أن يأخذ بها ابن بطوطة وأن يفعل ما يفعل مواطنوه .

وأغلب الظن أن ابن بطوطة لم يكن من أصحاب الأقلام ، فهو لم يترك أى إنتاج أدبى ، ولم يرد في رحلته أو غيرها من المصادر أى ذكر لمؤلفات منسوبة إليه ، ولكنه حاول أن ينظم الشعر ، وما كنا لنعرف ذلك لولا أن أشار إليه هو نفسه ، وكل ما بين أيدينا من شعره سبعة أبيات هى مطلع قصيدة مدح بها السلطان محمد بن تغلق ملك الهند والسند وكان قد لجأ إليه يستعين به على قضاء بعض ديونه فأنشده :

إليك أمير المؤمنين المجلد

أتينا نجد السير نحوك فى القلا

فجئت محلاً من علائك زائراً

ومغناك كهف للزيارة أهلاً

فاو أن فوق الشمس للمجد رتبة

لكنك لأعلاها إماماً مؤثلاً

فأنت الإمام المجد الأوحى الذى

سجابه حتماً أن يقول ويفعل

ولى حاجة من فيض جودك أرتجى

قضاها وقصدى عند مجدك سهلاً

أذكرها أم قد كفانى حياؤكم
فإن حياكم ذكره كان أجمل

فعجل لمن وانى محلك زائراً

قضا دينه ؛ إن الغريم تعجلاً

وهذا نظم لا يرق إلى مستوى الشعر ، ولكن السلطان الذى كان يجهل العربية طرب له وهو يستمع إلى ترجمته ، وأغلب الظن أن المترجم هو صاحب الفضل الأول فى طرب السلطان !

ولو كان ابن بطوطة من الأدباء لكتب على الأقل مذكرات منظمة عن رحلته ، ولما أمر السلطان أبو عنان المربى كاتبه محمد بن جزى الكلبي أن يكتب ما عليه عليه الشيخ ابن بطوطة من عجائب رحلته ، بل كان الأقرب إلى المنطق أن يكلفه هو بكتابتها . ويشبه موقف ابن بطوطة موقف معاصره الرحالة البندقي ماركو بولو . فهو بعد أن عاد من رحلاته الطويلة فى الشرق راح يحدث بأخبارها التى كان يستمع إليها القوم كأساطير ، وكان من الممكن أن تنسى هذه الأخبار مع الزمن لولا أن صادف وهو بسجنه فى جنوة كاتباً ذا مواهب أدبية أخذ يسجل رحلة ماركو بولو بإملائه ؛ ولو أن ابن بطوطة لم يحظ بما حظى به فى بلاط أبى عنان حتى أمر كاتبه بتسجيل أخبار الرحلة لكان من المحتمل أن تضيع ، ولما كان لابن بطوطة المكان الذى يحتله الآن فى تاريخ الرحلات .

لقد طوف ابن بطوطة بكل أرجاء العالم الإسلامى فى أفريقية وآسيا وأوربا ، وتعداه إلى غيره من بلاد المسيحيين والوثنيين فرار بلاد الروم والصين والهند وسيلان حتى أصبح كما وصفه ابن جزى « رحال العصر ، ومن قال رحال هذه الملة ، لم يبعد » .

وكان لا يزال في تجواله حين جاءه في مدينة « تكدا »
أكبر مدن الطوارق في السودان الغربي ، كتاب من
السلطان أبي عنان يأمره بالوصول إلى حضرته العلية ،
فامتثل للأمر ، وخرج من تكدا يوم الخميس الحادى
عشر لشعبان سنة أربع وخمسين وسبعائة (١١ سبتمبر
سنة ١٣٥٣) فوصل فاس في أواخر ذى الحجة (يناير
١٣٥٤) . وكان قد نوف على الحادية والخمسين من
العمر ، وبقي بها حتى اختاره الله إلى جواره في
سنة ٧٧٩ هـ (١٣٧٧ م) وله من العمر نحو ٧٤ سنة .

— ٣ —

وكما أغفل التاريخ اسم ابن بطوطة الشاب ، فقد
تجاهل كذلك ذكر ابن بطوطة الشيخ ، وتركنا لا نعرف
من أمره في السنوات الثلاث والعشرين التي قضها
مستقراً في فاس ، إلا أنه أقام في حاشية السلطان « فغمرة
من إحسانه الجزيل ، وامتنانه الحمى الخفيل ، ما أنساه
الماضى بالحال ، وأغناه عن طول الترحال » ، وأنه كان
يحدث الناس بما رآه من عجائب الأسفار وهم يعجبون
من ذلك فيصدقهم بعضهم ويميل البعض إلى تكذيبه أو
يشكون في أحاديثه ، وكان ابن خلدون من هؤلاء
المتشككين فيما يبدو ، فهو يروى في مقدمته المشهورة أنه :
« ورد بالمغرب لعهد السلطان أبي عنان من ملوك بنى
مربن رجل من مشيخة طنجة يعرف بابن بطوطة ، كان
قد رحل منذ عشرين سنة قبلها إلى المشرق وتقلب في
بلاد العراق واليمن والهند ودخل مدينة دهلي حاضرة
ملك الهند . . . وكان يحدث عن شأن رحلته ، وما رأى
من العجائب بممالك الأرض ، وأكثر ما كان يحدث عن
دولة صاحب الهند ويأتى من أحواله بما يستغربه السامعون
. . . فتناجي الناس بتكذيبه ، ولقيت أيامئذ وزير

السلطان فارس بن وردار البعيد الصيت . ففاوضته في
هذا الشأن ، وأريته إنكار أخبار ذلك الرجل لما استفاض
في الناس من تكذيبه ، فقال لى الوزير فارس : إياك أن
تستنكر هذا من أحوال الدول بما أنك لم تره ، فتكون
كابن الوزير الناشئ في السجن . وذلك أن وزيراً
اعتقله سلطانه ، ومكث في السجن سنين ربي فيها ابنه
في ذلك الحبس ، فلما أدرك وعقل سأل عن اللجان التي
كان يتغذى بها ، فإذا قال له أبوه هذا لحم الغنم : قال
وما الغنم ؟ فيصفها له أبوه بشيائها ونعوتها . فيقول
يا أبت تراها مثل الفار ؟ فينكر عليه ويقول أين الغنم
من الفار ! وكذا في لحم الإبل والبقر . إذ لم يعاين في
محسسه من الحيوانات إلا الفار فيحسبها كلها أبناء جنس
الفار » .

ويتخذ ابن خلدون من حديثه مع الوزير أساساً
لوضع قاعدة من قواعد النقد الدقيق فيعقب بقوله :
« وهذا كثيراً مما يعتري الناس في الأخبار . كما يعتريهم
الوسواس في الزيادة عند قصاص الإغراب . . . فليرجع
الإنسان إلى أصوله ، وليكن مهيمناً على نفسه : ومميزاً
بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله . ومستقيم
فطرته ، فما دخل في نطاق الامكان قبله . وما خرج
عنه رفضه ، وليس مرادنا الإمكان العقلى المطلق ،
فإن نطاقه أوسع شئ . فلا يفرض حداً بين الوقائع ؛
ولمنا مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء ، فانا
إذا نظرنا أصل الشئ وجنسه وصفه ومقدار عظمته
قوته ، أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله : وحكمنا
بالامتناع على ما خرج من نطاقه . . . » . ولو كان
ابن بطوطة قد نهج هذا المنهج الخلدونى السليم لخلت
رحلته من الثغرات التي تنفذ منها سهام الطعن الموجه إليه
ولكن السلطان أبا عنان كان معجباً بابن بطوطة

وبما يروى من أخبار بصرف النظر عن المنهج الذى تسير عليه ، ومن ثم « نفذت الإشارة الكريمة بأن يملى ما شاهده فى رحلته من الأمصار ، وما علق بحفظه من نوادر الأخبار ، وبذكر من لقيه من ملوك الأقطار ، وعلمائها الأخيار ، وأوليائها الأبرار ، فأملى من ذلك ما فيه نزهة الخواطر ، وبهجة السامع والنواظر ، من كل غريبة أفاد باجتماعها ، وعجبية أطرف بانتحائها » .

وكان كاتب القصة - فيما يبدو - على شاكلة ابن خلدون ، لا يسلم بكل ما يملى عليه ، بيد أن من كان فى مثل وظيفته من حاشية السلطان لا يستطيع أن يجهر برأى ، ولكن عبارة فى المقدمة التى صدر بها الكتاب تنم على ما كان يعتمل فى خاطره إذ يقول : « وأوردت جميع ما أورده من الحكايات والأخبار ، ولم أتعرض لبحث عن حقيقة ذلك ولا اختبار » ، ثم لا يلبث أن يعود فينصف ابن بطوطة ويقول : « على أنه سلك فى إسناد صحاحها أقوم المسالك ، وخرج من عهدة سائر ما يشعر من الألفاظ بذلك ، وقيد المشكل من أسماء المواضع والرجال بالشكل والنقط ، ليكون أنفع فى التصحيح والضبط » ولا ندرى هل يؤمن بهذا حقاً أم أنها مجرد مجاملة للسلطان ! ؟

أما كاتب الرحلة هذا فهو محمد بن جزى الكلبى ، وقد ولد فى غرناطة ، والتحق بخدمة بنى نصر ، وترقى فى الوظائف حتى شغل منصب كاتب السلطان أبى الحجاج بن يوسف ، فلما اختلف معه هاجر إلى فاس ليشغل نفس المنصب فى بلاط السلطان أبى عنان المرينى ، وأصبح محل ثقته . وقد عهد إليه بكتابة أخبار ابن بطوطة فقصى فى ذلك ثلاثة أشهر ، يستمع إلى الرجل ويسجل ما يملى عليه منها « وكان الفراغ من تقييدها فى ثالث ذى الحجة عام ستة وخمسين وسبعائة »

(ديسمبر ١٣٥٥ م) . ويظهر أن هذا التقييد كان مجرد مسودة للرحلة أعاد صياغتها فيما بعد « فكان الفراغ من تأليفها فى شهر صفر عام سبعة وخمسين وسبعائة » (فبراير ١٣٥٦ م) أى أنه أنفق قرابة ثلاثة أشهر أخرى فى تبييض المسودة ووضعها فى صورتها النهائية .

ولا يدل أسلوب ابن جزى على أنه كان من الكتاب الموهوبين ، وهو كثيراً ما يعتمد على السجع المتكلف . وإلى الإطناب حيث لا محل للإطناب ، وإلى تضمين أشعار الشعراء بلا مناسبة ودون أن تكون لها صلة بالموضوع . ولعل أسوأ ما فى الأمر أن يضمن كلامه فقرات يقتبسها من المؤلفين السابقين دون أن يشير إلى أسمائهم ، وكثيراً ما سطا على مواطنه ابن جبير فنقل من رحلته فصولاً على نحو ما نرى فى وصف دمشق وحلب وبغداد وغيرها فأفسد بذلك الإطار العام لحديث ابن بطوطة القصصى المسترسل ، الفياض بالحيوية والخلال من الحشو والتكلف .

بيد أننا يجب أن نعترف بأن الرجل بذل غاية الجهد فى أن يخلق من أخبار ابن بطوطة عملاً فنياً متماسكاً ، ولا شك أنه لقى فى ذلك كثيراً من العناء ، فابن بطوطة لم يكن جغرافياً يهتم بالمكان اهتمامه بمقابلة الأشخاص والتحدث عنهم . وهو لم يدون مذكرات عن أسفاره أو لعله دون شيئاً وضاع . فكان كل اعتماده فى إملاء أخبار رحلته على ما وعته ذاكرته ، وعسير مهما كان المرء من قوة الذاكرة أن يروى التفاصيل الكاملة لأحداث ربع قرن . ولهذا كانت أخبار الرجل قصصاً متفرقات . ولما كان ابن جزى لا يعرف شيئاً من أمر البلاد التى تحدث عنها ابن بطوطة فليس غريباً أن يقع فى أخطاء وهو يحاول أن ينسج من أخبار محدثه قصة متكاملة البناء . وماذا يصنع ابن جزى وقد قطع

صاحبه على نفسه عهداً بالآ يسلك طريقاً ما أكثر من مرة ، فكثرت أسماء الأماكن التي يذكرها واختلطت عليه مواقعها والمسافات التي تفصل بينها ؟ ! وماذا يصنع ابن جزى وصاحبه رجل يستمع إلى القصص التي يرويها المترجمون المحليون فيصدقها دون تحقيق أو تمحيص ؟ !

ومهما يكن من أمر فقد كان هذا الاضطراب سبباً في توجيه النقد إلى بعض أجزاء الرحلة ، وبخاصة ما يتعلق منها بوصفه للقسطنطينية وبزيارته للصين . وهو في الأولى أخف وأيسر فعمظه ينصب على اضطراب التواريخ ، غير أن هناك إجماعاً على أن الرجل قد وصف المدينة وصف شاهد عيان قوى الملاحظة ؛ ولكنه في الأخرى أدهى وأمر حتى أن البعض لينكر أن يكون ابن بطوطة قد زار الصين أصلاً ، ومن هؤلاء شيفر Schefer وفيران Ferrand ويول Yule وعندهم أن ما ذكره عن هذه البلاد إنما هو من قبيل التلفيق ، وهو زعم فيه كثير من التحامل . . حقاً إن وصف الرجل المفصل للصين فيه كثير من النقاط الغامضة ، ولكن هذا لا يقوم دليلاً على أن كل ما ذكره الرجل عن الصين إنما هو من نسج الخيال . ففيه فقرات معينة لا يمكن أن تصدر إلا عن معاينة مباشرة ، وكثير من أحاديثه تؤكد المصادر الصينية فيما يروي البحاثة الياباني ياماموتو Yamamoto ، وتوثيقه رحلة ماركو بولو الذي زار الصين من قبله ومكث فيها زهاء سبعة عشر عاماً ، ومات قبل أن يبدأ ابن بطوطة رحلته بعام واحد .

— ٤ —

ويشتمل كتاب « تحفة النظار ، في غرائب الأمصار ، وعجائب الأسفار » على وصف للرحلات الثلاث التي قام بها ابن بطوطة .

والرحلة الأولى هي أهم الرحلات وأطولها ولذا فإن حديثها يستغرق معظم صفحات الكتاب وقد قضى فيها الرجل ما يقرب من ربع قرن، إذ بدأها من طنجة مسقط رأسه « في يوم الخميس الثاني من شهر الله رجب الفرد عام خمسة وعشرين وسبعائة معتمداً حج بيت الله الحرام وزيارة قبر الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام » (١٤ يونيو ١٣٢٥ م) وأنهاها في مدينة فاس التي وصل إليها « يوم الجمعة في أواخر شهر شعبان المكرم من عام خمسين وسبعائة » (نوفمبر ١٣٤٩) .

ولم يكن ابن بطوطة يوم أن خرج من طنجة يعرف أن الأقدار ستجعل منه جغرافياً رغم أنه ، فقد خرج بنوى فريضة الحج فحسب ، ولم يدرك في خلده أن النوى ستقذف به إلى مختلف البلاد فلا يعود إلى وطنه إلا بعد سنين طوال . ومن السهل أن نتابع رحلته في المغرب وفي مصر . فقد مر بالجزائر وتونس وليبيا ووصل الإسكندرية في أول جمادى الأولى سنة ٧٢٦ هـ (٥ أبريل ١٣٢٦ م) أى أنه أنفق زهاء عشرة أشهر في هذا الجزء القصير من رحلته . تزوج فيها مرتين وطلق مرة واحدة . وفي الإسكندرية بدأ يفكر — وربما ليس لأول مرة — في أن يتحول من حاج إلى رحالة محترف بعد أن لقي فيها « الإمام العالم الزاهد الورع الخاشع برهان الدين الأعرج » وأقام في ضيافته ثلاث ليال . وكان هذا الشيخ هو الذي ألقى في روعه التقلب في البلاد وزيارة مختلف الأمصار ويروي ابن بطوطة قصة هذا الأمر فيقول :

« دخلت عليه يوماً ، فقال لي : أراك تحب السياحة

في البلاد ؟ فقلت له : نعم إنى أحب ذلك . ولم يكن حينئذ خطر بخاطري التوغل في البلاد القاصية من الهند والصين ، فقال : لا بد لك من زيارة أخى فريد

الدين بالهند ، وأخى ركن الدين زكرياء بالسند ، وأخى برهان الدين بالصين ، فإذا لقيتهم فأبلغهم منى السلام ، فعجبت من قوله وألقى في روعى التوجه إلى تلك البلاد ، ولم أزل أجول حتى لقيت الثلاثة الذين ذكرهم » ومن الإسكندرية قصد القاهرة ، ولكنه لم يسلك الطريق المألوف للحجاج ، بل راح يتنقل في ريف مصر . ويوحى خط سيره في الدلتا بأنه قد وضع الحج فعلا في المقام الثاني ، وأخذ يهتم بزيارة المدن ومقابلة الأشخاص وبخاصة العلماء والأولياء . فهو يعرج على تروجه ودمهور ثم يقصد فوة . ويعبر فرع رشيد إلى منية المرشد لزيارة شيخها أبي عبد الله المرشدى ، وكان قد سمع به أيام إقامته في الإسكندرية . وبينما هو نائم ذات ليلة يرى وكأنه « على جناح طائر عظيم يطير في سميت القبلة ، يتيامن ، ثم يشرق ، ثم يذهب في ناحية الجنوب ، ثم يبعد الطيران في ناحية الشرق ، وينزل في أرض مظلمة خضراء » ويتركها ، فلما قص رؤياه على الشيخ المرشدى فسر لها بأنه سوف يحج ويتجول في بلاد اليمن والعراق وبلاد الترك وبلاد الهند ويبقى بها مدة طويلة ، وسيلقى فيها أخاه دلشاد الهندى ! . . ترى هل تصدق الأحلام إلى هذا الحد فترسم خريطة لرحلة مستقبله تستغرق خمسة وعشرين عاماً ؟ ! أم هو الفتى الشاب أراد أن يبرر لنفسه تقاعسه عن السير المباشر إلى بيت الله الحرام فروى حديث الشيخين الأعرج والمرشدى ؟ !

ومن فوة سار رحالتنا إلى النحرية وبيار والحلة الكبرى وملطين (بلطيم) ثم دمياط التى يصفها بأنها « على شاطئ النيل ، وأهل الدور الموالية له يستقون منه الماء بالدلاء وكثير من دورها بها دركات ينزل فيها إلى النيل ، وشجر الموز بها كثير ، يحمل ثمره إلى مصر في المراكب ، وغنمها سائمة هملا بالليل والنهار ، ولهذا

يقال في دمياط : سورها حلوى ، وكلابها غنم : وإذا دخلها أحد لم يكن له سبيل إلى الخروج إلا بطابع الوالى : فمن كان من الناس معتبراً طبع له في قطعة كاغد ، يستظهر به لحراس بابها ، وغيرهم يطبع على ذراعه فيستظهر به . والطير البحري بهذه المدينة كثير متناهى السمن ، وبها الألبان الجاموسية التى لا مثيل لها في عذوبة الطعم وطيب المذاق : وبها الخوت البورى يحمل منها إلى الشام وبلاد الروم ومصر .

ومن دمياط يتجه إلى أشمون الرمان فسمنود ، حيث يركب النيل مصعداً إلى مصر ، وهو ينحصر بالحديث طويل يصف فيه مساجدها ومدارسها ومستشفياتها والقرافة والنيل والأهرام ، ويصف المدينة بأنها « تموج موج البحر بسكانها ، وتكاد تضيق بهم على سعة مكانها » وقد يبدو أن في هذا الوصف الإنشائي مبالغة دفع إليها حب ابن بطوطة لمصر ، ولكن يؤيده ما ذكره الرحالة الإيطالى فرسكوبالدو Frescobaldo الذى زار القاهرة في سنة ١٣٨٤ وذكر أن مئات الألوف من سكانها ينامون خارج المدينة لقلة المساكن فيها .

ومن القاهرة يتوجه مع الحاج الأفريقى إلى ميناء عيذاب على البحر الأحمر ماراً بمدن الصعيد الكبرى ، ولكن الحرب القائمة بين السلطان وقبائل البجة تحول بينه وبين عبور البحر فيعود إلى القاهرة ليرحل منها إلى الشام فيزور « غزة أول بلاد الشام مما يلي مصر » ، فمدينة الخليل فالقدس ، ومن بعدها يضطرب حديث رحلته ، فلا نستطيع رسم خريطة لخط سيره . ويتحدث عن مدن الشام بلا ترتيب ، وهى ظاهرة تتكرر فيما بعد . وكان من بين البلاد الشامية التى زارها صور وصيदा وطبرية وبيروت وطرابلس وحلب وبعلبك ، ثم دمشق التى يسهب فى وصفها وتعدد بعض فضائل أهلها

وعاداتهم ولا ينسى بين الحين والحين أن يطعم حديثه ببعض الطرف والحكايات .

وفي دمشق يترك زوجته ويخرج مع الركب الشامي قاصداً الحجاز ، سالكاً طريق الحج المألوف . وما كان له أن يفعل غير ذلك ، فظروف الصحراء الشاقة تحتم على سالكيها أن يلتزموا بدرب محدد وإلا تعرضوا للهلاك وبعد رحلة طويلة وصل الركب مدينة الرسول فأقاموا بها أربعة أيام ، ثم خرجوا قاصدين مكة المكرمة لتأدية فريضة الحج . ويصف ابن بطوطة المدينة المنورة ومعلمها ، والطريق إلى مكة وما به من آبار ومواضع ويتكلم في إسهاب عن شعائر الحج وعن المسجد الحرام ثم يصف مكة المعظمة بأنها « مدينة كبيرة متصلة البنيان ، في بطن واد تحف به الجبال ، فلا يراها قاصدها حتى يصل إليها ، وتلك الجبال المطلة عليها ليست بمفرطة الشموخ ... ولأهل مكة الفعال الجميلة ، والمكارم التامة ، والأخلاق الحسنة ، والإيثار للضعفاء والمنقطعين ، وحسن الجوار للغرباء . . . ونساء مكة فائقات الحسن ، بارعات الجمال ، ذوات صلاح وعفاف ، وهن يكثرن التطيب ، حتى إن إحداهن لتبيت طاوية وتشتري بقوتها طيباً ، وهن يقصدن الطواف بالبيت في كل ليلة جمعة ، فيأتين في أحسن زى ، وتغلب على الحرم رائحة طيبهن ، وتذهب المرأة فيبقى أثر الطيب بعد ذهابها عبثاً . ولأهل مكة عادات حسنة في الموسم وغيره » .

ويحقق ابن بطوطة الغرض الذي ترك من أجله طنجة وهو تأدية فريضة الحج ، ولكنه بدلاً من أن يفكر في العودة إلى وطنه كما يفعل معظم الحجاج ، يخرج من مكة في العشرين من ذي الحجة سنة ٧٢٦ هـ (أكتوبر ١٣٢٦ م) مع الركب العراقي ، ولا يقصد إلى بغداد

مباشرة كما كان ينتظر : بل يتفصل عن الركب في النجف ليزور واسط والبصرة والأهلة : ويبدى عجبه من أن تصبح البصرة التي انتهت إليها زعامات النجوى يوماً ما ، وقد فشا فيها الجهل بقواعد اللغة حتى لا يسلم من هذا خطيب الجمعة فيها .

ومن الأهلة يتجه إلى أطراف فارس ، فيزور تستر واصفهان وشيراز وكازرون . ويكشف في وصفه عن إعجاب عظيم بمظاهر الطبيعة ، بالإضافة إلى عنايته المعهودة بالناس ، وبأحوالهم الاقتصادية والاجتماعية ، وبخديته عن العلماء والأولياء ومالهم من كرامات . ويضطرب حديثه عن زيارته لشيراز وهو يملئ قصته ، فيخلط بين زيارته الأولى هذه وزيارته الثانية لها في طريق عودته في سنة ١٣٤٧ م . ثم يقفل عائداً إلى العراق فينزل بالكوفة ويسترعى نظره كثرة الشيعة في جهاتها ، ثم يقصد بغداد التي فقدت الكثير من رونقها وعظمتها بسبب تخريب المغول لها ؛ وقد وافق وصوله إليها وجود أبي سعيد بهادور خان ملك العراقيين وخراسان الذي أعجب بموكبه ونظامه .

وأقام ابن بطوطة في العراق شهرين ، زار فيها تبريز والموصل ونصيبين وماردين ثم عاد إلى بغداد ، فوجد الحاج العراقي على أهبة الرحيل فصحبه إلى مكة حيث أدى فريضة الحج للمرة الثانية . ويظهر أن الأسفار المتواصلة كانت قد أجهدت الرجل فصيح عزوه على أن يجاور بمكة ثلاث سنوات كاملة (٧٢٧ - ٧٣٠ هـ ؛ ١٣٢٧ - ١٣٣٠ م) حج فيها ثلاث مرات ، وشهد خلالها القيمة التي وقعت بين أمير مكة « عطيفة » وبين آيدمور أمير جند الملك الناصر ؛ ثم خرج من مكة قاصداً بلاد اليمن فذهب إلى جدة ومنها ركب البحر لأول مرة في حياته وكان متعباً لركوبه . وبعد يومين

تغيرت الريح ، فصدت المركب عن السبيل التي قصدتها ،
وانتهت بها إلى الساحل الأفريقي للبحر الأحمر ،
فأرست عند رأس دوائر فيما بين عيذاب وسواكن ،
فلما تحسن الجو ركب البحر من سواكن يريد أرض
اليمن وهذا البحر « لا يسافر فيه بالليل لكثرة أحجاره ،
ولئلا يسافرون فيه من طلوع الشمس إلى غروبها »
والواقع أن هذه المنطقة من ساحل البحر الأحمر تكثر
فيها شعاب المرجان مما يعرض الملاحة للأخطار ما لم تتخذ
الحيلة اللازمة . وبعد ستة أيام وصل إلى ميناء « حلى »
فأكرمه سلطانها عامر بن ذؤيب وكان قد عرفه من قبل
في حج سنة ثلاثين .

وفي اليمن زار « زبيد » التي كانت المقر الشتوى
للسultan نور الدين على ، خامس سلاطين دولة بني
رسول . ثم يخرج منها قاصداً صنعاء قاعدة بلاد اليمن
الأولى ، ويسترعى نظره « أن المطر ببلاد الهند واليمن
والحبشة إنما ينزل في أيام القَيْظ ، وأكثر ما يكون
نزوله بعد الظهر من كل يوم في ذلك الأوان » وبعد
هذا من الأمور الغريبة . وهو أمر لا نستغربه من ابن
بطوطة الذي ينتمى إلى حوض البحر المتوسط حيث
لا يكون المطر إلا في فصل الشتاء .

انحدر ابن بطوطة من صنعاء إلى « عدن مرسى
بلاد اليمن على ساحل البحر الأعظم » ويظهر أنه لم يعد
يخشى البحر كما خشيه وهو يركبه في جلة . فتد سافر
من عدن في البحر أربعة أيام قاصداً ساحل أفريقية
الشرقية فلما بلغ زبلع وجدها « أقدر مدينة في المعمور ،
وأوحشها وأكثرها تنناً » حتى لقد فضل أن « يبيت
في البحر على شدة هوله ولم يبيت فيها لقدرها » ، وبعد
رحلة بحرية استغرقت خمس عشرة ليلة وصل مقلدشو ،
والتقى بسلطانها أو شيخها كما يدعوه القوم . ووصف

مجلسه وكيفية الدخول عليه ، ثم ركب « البحر من مدينة
مقلدشو متوجهاً إلى بلاد السواحل قاصداً مدينة كلوا من
بلاد الزنوج » والسواحل هو الاسم الذي أطلقه العرب
على أفريقية الشرقية التي هي الآن كينيا وتنزانيا ،
ومنه اشتق اسم اللغة السواحلية التي تسود الآن في تلك
الجهات .

وبعد زيارة سريعة لساحل شرق أفريقية ، عاد
رحالتنا إلى بلاد العرب . وأظنه كان قد أصبح مغرمًا
بركوب البحر ، فهو يركبه في رحلة جديدة يطوف فيها
السواحل الجنوبية والشرقية لشبه الجزيرة العربية قبل
أن يقصد مكة ليحج حجته الخامسة ، وكان
أول نزوله « مدينة ظفار الحموض . . . آخر بلاد اليمن
على ساحل البحر الهندي ، ومنها تحمل الخيل العتاق إلى
الهند ، ويقطع البحر فيما بينها وبين بلاد الهند ، مع
مساعدة الريح ، في شهر كامل . . . » ويرى أن « من
العجائب أن دوابهم إنما علفها من السردين وكذلك
غنمهم » وهو أمر لا يزال شائعاً حتى اليوم . ويصف
ابن بطوطة سكان ظفار ويتحدث عن سكانها وتجارها
ويصف أشجارها ويوجه عناية خاصة إلى التانبول
والتارجيل وهو جوز الهند ، « وهذا الشجر من أغرب
الأشجار شأنًا وأعجبها أمرًا ، وشجره شبه شجر النخل
لا فرق بينهما إلا أن هذه تثمر جوزاً وتلك تثمر تمرًا ،
وجوزها يشبه رأس ابن آدم ، لأن فيه شبه العينين
والفم ، ودخلها شبه الدماغ إذا كانت خضراء ، وعليها
ليف يشبه الشعر ، وهم يصنعون به حبلاً يخيطنون بها
المراكب عوضاً من مسامير الحديد » .

ومن ظفار واصل صاحبنا رحلته إلى بلاد عمان ،
ومنها سافر إلى هرمز وسيراف ووصف مغاص اللؤلؤ
فيما بين سيراف والبحرين . ثم عبر الخليج العربي إلى

القطيف . وانحدر إلى هجر فالجماعة التي صاحب أميرها برسم الحج . وأدى الفريضة للعدة السادسة سنة ٧٣٢ هـ فلما انتهى الحج عزم على السفر إلى اليمن والهند . فتوجه إلى جدة . ومكث فيها أربعين يوماً ينتظر مركباً تحمله ، فلما لم يوفق أخذ مركباً برسم عذاب ، وانتهى به المطاف إلى مصر ، فلم يتم فيها طويلاً وتركها قاصداً بلاد الشام . ومنها سافر إلى « بر التركية » بطريق البحر . وكانت العلایا أول مدينة ينزل بها . ثم زار معظم المدن الكبرى في آسيا الصغرى مثل أنطالية (أضالیه) وقونية وأقصرا وسيواس وأيا سلق (افيـسـوس) وبزمير (أزمير) ومغنيـسة (منيسه) وبرصا وقصطنطينية وانتهى إلى ميناء صنوب (سينوب) على البحر الأسود . وخط سير الرجل في هذه الأنحاء يعتوره خلط شديد حتى ليتعذر تحقيقه . ولكن ابن بطوطة من ناحية أخرى يعطى صورة واضحة للدولة العثمانية في دور نشأتها ، إذ يصف الامارات والدويلات التركية المتعددة قبل أن يجمعها العثمانيون في دولة واحدة .

وبعد أن أقام في صنوب أربعين يوماً عبر البحر الأسود إلى شبه جزيرة القرم ، فنزل في مدينة الكفا (فيودوسيا) وكانت تابعة لجمهورية جنوة وبها أكبر سوق للرقيق المملوكي في العصور الوسطى ، وفيها سمع ابن بطوطة صوت نواقيس الكنائس لأول مرة في حياته . ثم اكترى عجلة وسافر إلى مدينة القرم ف قضى فيها أياماً تركها بعدها إلى مدينة أزاق (آزوف) فبلدة الماجر بالقوقاز ، وفيها تجهز قاصداً معسكر السلطان محمد أوزبك ، خان مغول القبيلة الذهبية ، وكان ينزل على مسيرة أربعة أيام من الماجر بموضع يقال له « بش دغ » ويتحدث ابن بطوطة عن مثوله في حضرة السلطان . وعن زوجاته الأربع وترتيبهن في السفر معه ، وعن

بنته وولديه ؛ ويسمع عن مدينة البلغار فيتوجه إليها ليرى « ما ذكر عنها من انتهاء قصر الليل بها . وقصر النهار أيضاً ، في عكس ذلك الفصل » . وفيها يفكر في السفر إلى أرض الظلمة (سيبيريا) ثم يضرب عن ذلك لعظيم المأونة . وقلة الجددى . ويعود من مدينة البلغار إلى معسكر الخان في بش دغ حيث يقضى أيام عيد الفطر ، ويصف عادات القوم فيه ؛ ثم يرحل مع السلطان إلى مدينة الحاج ترخان (استراخان) وفيها ترغب الزوجة الثالثة للسلطان وهي بيلون بنت ملك الروم اندرونيكوس الثالث أن تزور أباه لتضع حملها عنده . ويستأذن ابن بطوطة في أن يصحبها إلى القسطنطينية . فيؤذن له ، ويسير في ركبها . ولا نعرف على وجه التحقيق الطريق الذي سلكه الموكب عبر البلقان لغموض أسماء كثير من المدن التي يذكرها ابن بطوطة .

وفي القسطنطينية صح عزم الختان على ألا تعود لزوجها . وكان قد مضى على مقامها شهر وستة أيام ، ومن ثم قفل ابن بطوطة عائداً إلى عاصمة السلطان أوزبك في مدينة السرا على نهر الفلجا ، ومنها عبر النهر وسار إلى خوارزم « أكبر مدن الأتراك وأعظمها وأجملها وأضخمها » ثم غادرها إلى بخارى وسمرقند وترمد وبلخ وغزنة وكابل ووصل إلى السند المعروف بينج آب بتاريخ الغرة من شهر الله اخرم مفتتح عام أربع وثلاثين وسبعائة (١٢ سبتمبر ١٣٣٣ م) . وبهذا ينتهى الجزء الأول من الكتاب .

— ٥ —

كان قد مضى على ابن بطوطة يوم أن دخل الهند نحو تسعة أعوام منذ مغادرته مستقط رأسه طنجة . وفي الهند أقام تسعة أعوام أخرى . فقد تركها قاصداً الصين

في السابع عشر لشهر صفر سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة (٢٢ يولييه ١٣٤٢ م) فلا غرابة إذن أن يخص الهند بالنصف الأول من الجزء الثاني ، خاصة وأنه لقي الخطوة لدى السلطان محمد بن تغلق الذي عينه في منصب القضاء بدهلي لمدة خمس سنوات .

ويفيض ابن بطوطة في وصفه لبلاط السلطان ، ومراسيم احتفالاته ، واستقباله للملوك والأمراء . ويقص الحكايات عن تواضعه وإنصافه ، واشتداده في إقامة أحكام الشرع ، ورفع للمغارم والمظالم . ولكنه في الوقت نفسه لا يغفل فتكات هذا السلطان ، وما نعم من أفعاله . ولا ينسى ابن بطوطة أن يشبع هوايته الخاصة في الحديث عن الناس وحياتهم وعاداتهم . فيتحدث عن أشجار الهند وفواكهها ، والحبوب التي يزرعها الهنود ويقتاتون بها ، وعن عاداتهم في حرق أنفسهم بالنار ، وعن نهر الكنج المقدس ورماد الجثث المحرقة . وعن السحرة الذين يدعون « بالجوكية » . ويتسم حديثه عن هذه الأمور بالصدق والبساطة .

ويرى السلطان أن يبعث بهدية إلى ملك الصين ، فلا يرى خيراً من ابن بطوطة لرأس الوفد الذاهب إلى الصين ، لما يعرفه فيه من حب الأسفار والرحلات . ولا يكاد الوفد يصل مدينة كول (عليكرة) حتى يشترك في حرب ضد الهنادك : ويستشهد بعض أعزائه ويقع ابن بطوطة في أسر جماعة منهم يسلبونه كل متاعه ، ولكنه لا يلبث أن ينجو من الأسر « على يد ولي من أولياء الله » . ويأحق برفاقه فيجاءهم قد تشاءموا من السفر وعزموا على الرجوع . غير أنه يقنعهم بمواصلة السير إلى قندهار . وبعدها يركب الوفد البحر . فيمر بساحل الفلفل (ساحل مليبار) حتى ينتهي إلى قاليقوت وكانت مجمع سفن أهل الصين وجاوة وسيلان وإيران

وغيرها . ويجهز لهم سلطانها مركباً تحملهم إلى الصين ، ويكون من حسن حظ ابن بطوطة ألا تعجبه « الكابين » المخصصة له فيبقى ليلته على الساحل ليستقل مركباً أخرى نقل إليها متاعه ، ولكن الريح العاتية تقلب المركب التي رفض النزول بها فيموت ركبها ويبتلع البحر هدية السلطان ، وتهرب المركب الأخرى التي كان مفروضاً أن يركبها وفيها كل متاعه وغلنامه وجواريه ، وتركه منفرداً على الساحل لا يملك سوى سجادة صغيرة وبضعة دنائير .

كان هذا الحادث كفيلاً بأن يفل من عزم ابن بطوطة ، وبصرفه عن مواصلة السفر إلى الصين ، خصوصاً وقد انتفى الغرض منها بضيايع هدية السلطان ، ولكنه يعمك بساحل مليبار شهوراً يسافر بعدها إلى جزائر ذبية المهل (جزائر الملديف) ، ويبسم له الحظ فيها . فيتولى منصب القضاء ، ويتزوج بأربعة نسوة احداهن ربيبة سلطنة الجزائر : ويحدثنا الرجل حديثاً متعاً عن الجزائر ، وعن سكانها وأعمالهم . وعن مساكنهم وعاداتهم : وعن الملكة التي تحكمهم ويذكر سبب إسلامهم في قصة أقرب إلى الخرافة .

ويتشدد القاضي ابن بطوطة في تنفيذ أحكام الشرع فيوغر صدور بعض الناس . ويضطر في النهاية إلى أن يترك الجزائر بعد إقامة سنة ونصف سنة إلى جزيرة سيلان ثم إلى ساحل كرومندل وإقليم بنغاله فشبه جزيرة الملايو وأندونيسيا حتى ينتهي إلى ميناء الزيتون (تشوان شوفو) في الصين . ثم يزور بعض المدن الصينية القريبة من الساحل مثل الخنسا (هانج - تشو) وهي في نظره أكبر مدينة رآها على سطح الأرض ، وخان بالق (بكين) وهي عاصمة القان الذي مملكته بلاد الصين والخطا ولكنه لا يلقاه لتغيبه عن العاصمة .

ببركته بعد إشفائها ، البلاد المغربية ، وأفاض الاحسان على الخاص والعام ، وغمر جميع الناس بسابغ الإنعام ، فتشوفت النفوس إلى المثل ببابه ، وأملت لثم ركابه ، فعند ذلك قصدت القدوم على حضرته العلية ، مع ما شفنى من تذكارات الأوطان ، والحنين إلى الأهل والخلان ، والمحبة لبلادى التى لها الفضل عندى على البلدان .

ويبحر الرجل من مصر إلى تونس في صفر سنة ٧٥٠ هـ (مايو ١٣٤٩ م) ويقيم فترة لدى أحد أقاربه فيها ؛ وبدلاً من أن يوصل سفره إلى بلاده بطريق البر يركب البحر إلى جزيرة سردينية ثم يعود بها إلى مستغانم بالساحل الجزائرى ثم يقصد فاس . فيصلها في أواخر شهر شعبان المكرم من عام خمسين وسبعماية (نوفمبر ١٣٤٩ م) ويمثل بين يدى سلطانها أبي عنان . الذى شمله بعطفه ، وغمره بإحسانه .

- ٦ -

ولا يستقر ابن بطوطة طويلاً في فاس . بل يقوم برحلته الثانية إلى الأندلس ليكون له «حظ من الجهاد والرباط» فيما يقول : فقد كان المسلمون فيها يعانون أخطر مرحلة في تاريخهم بعد أن ضاع معظم ملكهم . ويقضى الرجل في رحلته هذه شهوراً من عامى ٧٥١ هـ ، ٧٥٢ هـ (١٣٥٠ - ١٣٥١ م) ينتقل فيها من بلد إلى بلد ، فيزور رنده ومربلة ومالقه وبلش Velez وغرناطة وملكها إذ ذاك أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل من ملوك بني نصر ، وفيها التقى بابن جزى الذى شاء له القدر أن يكون كاتب رحلته بعد ذلك بخمس سنوات ومن غرناطة يعود الرجل إلى فاس بطريق مراكش ومكناسة ، ويظهر أنه لم يكن يقصد الجهاد كما زعم ،

ويفيض ابن بطوطة في وصف ما رآه من أحوال أهل الصين وفنونهم وما خصوا به من أحكام الصناعات ويتحدث عن الفخار الصينى ، وعن التراب الذى يوقدونه مكان الفحم ، وعن عاداتهم في تقييد ما في المراكب ، وفي منع التجار من الفساد ، وحفظهم للمسافرين في الطريق ؛ وعن نظام التأمين الاجتماعى الذى وضعوه لحماية العجزة والشيخ والأيام والأرامل ، وعن العملة الورقية التى يستخدمونها في البيع والشراء : « فأهل الصين لا يتبايعون بدينار ولا درهم . . . وإنما يبيعهم وشراؤهم بقطع كاغد ، كل قطعة منها بمقدار الكف ، مطبوعة بطابع السلطان ، وإذا تمزقت تلك الكواغد في يد إنسان ، حملها إلى دار كدار السكة عندنا ، فأخذ عوضها جديداً ودفع تلك ، ولا يعطى على ذلك أجرة ولا سواها ، لأن الذين يتولون عملها لم الأوراق الجارية من قبل السلطان » .

ولا يطيب عيش ابن بطوطة وقد وصل «خان بالق» عاصمة الصين ، إذ تقوم فيها الفتن ، وينتهى أمرها بمقتل القان ؛ ويضطر الرجل إلى مغادرة المدينة على عجل عائداً إلى الزيتون ، حيث وجد سفينة حملته إلى سومطرة ومنها إلى ساحل مليبار . ولا يعود الرجل إلى دلهى ليلقى سلطانها صاحب الرسالة التى لم تصل والهدية التى ابتلعها البحر ، بل يسافر إلى هرمز ومنها إلى العراق فالشام فصر ، ويقضى في القاهرة حيناً ثم يسافر إلى مكة ليحج حجه السابعة والأخيرة فيصلها في الثانى والعشرين لشعبان سنة تسع وأربعين (١٦ نوفمبر ١٣٤٨ م) . فلما انتهى الحج عاد مع الركب الشامى إلى غزة ثم القاهرة ، وفيها علم «أن مولانا أمير المؤمنين ، وناصر الدين ، المتوكل على رب العالمين . أبا عنان قد ضم الله به نشر الدولة المرينية ، وشفى

ولإلا لامتدت إقامته في الأندلس ، ولاستقر في قلعة من القلاع مع المرابطين ، وإنما هي زيارة خاطفة أشبه بزيارات السائحين في هذه الأيام .

وحديث ابن بطوطة عن رحلته الأندلسية مقتضب بعكس حديثه عن الرحلة الأولى، ولعل مرد ذلك إلى أن أهل المغرب كانوا يعرفون عن الأندلس الشيء الكثير ، فلم يكن لدى رحالتنا جديد يرويه . ولا يتحدث الرجل حديثاً ذاتياً كما كان يفعل وهو يقص أخبار أسفاره في المشرق بل يتحدث عن جبل الفتح (جبل طارق) وما أقامه فيه أبو الحسن وأبو عنان من تحصينات .

وكانت رحلة ابن بطوطة الثالثة والأخيرة إلى بلاد السودان الغربي ، وكأنا أراد ألا يلقي عصا التسيار إلا بعد أن يزور كل بلاد المسلمين ، واستغرقت هذه الرحلة عامي ٧٥٣ هـ ، ٧٥٤ هـ (١٣٥٢ - ١٣٥٣ م) . وكان ابن بطوطة أول من جاب الصحراء الأفريقية الكبرى ووصف مشاهداته فيها . وقد خرج الرجل من سجلماسة في غرة محرم سنة ثلاث وخمسين في رفقة قافلة مرت ببليدة تغازا ثم تاسرهما التي أرسلت منها تكشيفا (كشافاً) ليستطلع الطريق ، وليعد لإقامتها في ابوالاتن أول أقاليم مملكة السودان ، وقد وصلتها القافلة بعد سفر شهرين كاملين من سجلماسة ، ويعجب ابن بطوطة من سكانها الذين لهم فعال لا تتفق وإسلامهم « فأما رجالهم فلا غيرة لديهم ، ولا يتسب أحدهم إلى أبيه بل ينتسب إلى خاله ، ولا يرث الرجل إلا أبناء أخته دون بنيه وأما نسائهم فلا يحتشمن من الرجال ولا يحتجبن ، مع مواظبتهن على الصلوات ، ومن أراد الزوج منهن تزوج ، لكنهن لا يسافرن مع الزوج ، ولو أرادت إحداهن ذلك لمنعها أهلها » ويروي قصتين طريفتين يؤيد بهما كلامه .

ومن ابوالاتن يتجه لزيارة مملكة مالي التي خلفت مملكة غانة وامتدت حدودها على النيجر حتى « جاو » ، ويبلغ مدينة كاريخو على النيجر الذي يحسبه نهر النيل . وقد ظل كل الرحالة يعتقدون ذلك حتى أثبت مانجو بارك في سنة ١٧٩٥ م أن لا صلة بين النهرين . وأخيراً يصل رحالتنا إلى مدينة مالي نفسها ، حاضرة ملك السودان وهو كعادته يتحدث في روايته عن السلطان ، وعن سكان المملكة وعاداتهم وطباعهم ، وما يستحسنه من أفعالم ، وما يستقبحه منها ، ويصف شجر البواباب الضخم الذي يستخدمه القوم لحزن مياه المطر ، ولا يزالون يفعلون ذلك حتى اليوم ، ويتحدث عن الخيل التي تكون في النيل ، ويقصد بها أفراس النهر ، ثم ينتهي إلى « تنبكتو » ويلتقي فيها بجماعة من المصريين يكرمون وفادته ، ويواصل سيره إلى تكدا ، وفيها يجيئه أمر السلطان بالعودة إلى فاس .

- ٧ -

ويطوى النسيان رحلة ابن بطوطة ، فهي لم تكن من اثر الفن الذي يتوارثه المشتغلون بالأدب العربي عبر القرون ، ومع أنها حفلت بالحكايات والقصص والأساطير التي تعطي صوراً للمجتمع الذي عاش فيه ابن بطوطة والتي قد تستهوي الناس ، فلم يكن لها حظ من الرواج والذيع في القرون التالية ، وأغفلها الكتاب الذين جاءوا من بعده لإغفالاً تاماً ، فلا إشارة إليها ، ولا اقتباس منها كما كانت العادة مع أمثالها من المصنفات ويختصر الرحلة في القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي) كاتب يدعى البيلاوني ، فلا يكون المختصر بأحسن حظاً من النص الكامل ، فينسى هو كذلك كما نسي الأصل من قبل ، ولكنه يكون بعد

قرن من الزمان الخيط الذي يهـدى إلى الرحلة وبدل عليها ، فقد عثر على مخطوطات موجز البيلوني اثنان من رحالة الربع الأول من القرن التاسع عشر هما زيتسن Seetzen الألماني وبوركهارت Burckhardt البريطاني ونقلها إلى مكتبتى جوتا وكبر دج ، فكان هذا هو بداية اهتمام أوربا بابن بطوطة ورحلته ، ومن عجب أن يظل العرب على جهل ببضاعته حتى تكشفها أوربا ، ثم لا يسارعون باستردادها إلا بعد سنين طوال .

عرفت أوربا إذن رحلة ابن بطوطة ممثلة في الموجز الذى كتبه البيلوني ، وكان المستشرق كورجارتن Kosegarten أسبق العلماء الأوربيين عناية بها ، فدرسها دراسة تحليلية نشرها في سنة ١٨١٨ م ومعها ترجمة باللاتينية لثلاث مقتطفات منها أعطاها عناوين الرحلة الفارسية Iter Persicum والرحلة المالديفية Iter Maldivicum والرحلة الأفريقية Iter Africanum ثم جاء من بعده تلميذه ابتز Apetz فدرس وصف ابن بطوطة لساحل مليبار ونشر دراسته في سنة ١٨١٩ م . وفى سنة ١٨٢٩ نشر القس صموئيل لى Rev. Samuel Lee في لندن أول ترجمة كاملة لموجز الرحلة باللغة الإنجليزية .

وبعد أن تم للفرنسيين الاستيلاء على مدينة قسنطينة الجزائرية ، عثروا على خمس مخطوطات من رحلة ابن بطوطة ، وكان بعض أجزاءها بخط ابن جزى نفسه ، وكان من بين المخطوطات اثنان كاملتان . ونقلت هذه المخطوطات بالطبع إلى المكتبة الأهلية ببـاريس ، وعنى اثنان من العلماء الفرنسيين هما دفريمرى Defrémery وسانجيتى Sanguinitti بدراستها ، ومقابلة النسخ بعضها ببعض ، ومقارنة نصوصها ، وتمكنوا في النهاية من

طبع الرحلة كاملة مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية ومقدمة علمية تحليلية طويلة . ونشرت رحلة ابن بطوطة كاملة في باريس لأول مرة في أربعة أجزاء فيما بين سنتى ١٨٥٣ ، ١٨٥٨ م . ولا تزال هذه الطبعة الباريسية هي أهم طبعات رحلة ابن بطوطة حتى يومنا هذا ، وقد أعيد طبعتها أكثر من مرة .

وعن هذه الطبعة الباريسية طبعت الرحلة في القاهرة طبعتين عربيتين كل منهما في مجلدين ؛ وظهرت الطبعة الأولى فيما بين عامى ١٨٧١ ، ١٨٧٥ م أى بعد نحو عشرين سنة من ظهور الطبعة الفرنسية ، ثم ظهرت الطبعة الأخرى في سنة ١٩٠٤ . ومن أسف أن الذين نشروا الطبعتين العربيتين لم يحفلوا بالحواشى والتعليقات التى كتبها العالمان الفرنسيان ، ولم يفكروا في نقل المقدمة الوافية التى صدر بها الكتاب ، واكتفوا بنشر النص العربى دون حاشية أو تعليق .

وكان لظهور الجزء الأول من الطبعة الباريسية في سنة ١٨٥٣ صـداه في الأوساط العلمية ، مما أثار اهتمام العالم الفرنسى ارنيست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) فكتب عن ابن بطوطة ورحلته دراسة قيمة . وبدأ يعنى بالرحلة كثير من الكتاب ، يدرسونها ويترجمون أجزاء منها إلى مختلف اللغات ومنهم كولى Cooley ودبـيـثـك Devic ودبـيـلافوس Delafosse وفيران Ferrand ويول Yule وكوردبييه Cordier وكان الأتراك من أسبق الناس اهتماماً بهذا الأمر ، إذ كانت بلادهم مما اهتم به ابن بطوطة في رحلته ، وبدأ هذا الاهتمام بمجرد ظهور الطبعة الباريسية كاملة ، ومن ثم شرعت صحيفة « تقويم وقايع » تنشر الرحلة في فصول مسلسلـة منذ سنة ١٨٦١ ، ثم ظهرت ترجمة تركية كاملة للرحلة في ثلاثة مجلدات من وضع الداماد محمد شريف فيما بين سنتى ١٨٩٧ ، ١٩٠١ .

وفي سنة ١٩١٢ نشر مزبك الجزء الخاص بالهند والصين في همبرج مترجماً إلى الألمانية . وفي سنة ١٩٢٧ أخرج الأستاذ فؤاد افرام البستاني في بيروت مختارات من الرحلة في ثلاثة كتيبات . وكان الأستاذ هـ . جب H. Gibb ممن اهتموا برحلة ابن بطوطة فنشر في لندن سنة ١٩٢٩ مختصراً لها بالإنجليزية مزوداً بكثير من الحواشي العلمية الضرورية ، وذكر في مقدمته التحليلية الوافية أنه يزمع ترجمة الرحلة كاملة ، وقد صدق وعده فشرع منذ سنة ١٩٥٨ يترجم الرحلة معتمداً على طبعة ديفريمرى وسانجنتى الباريسية ، ونشر منها حتى الآن جزأين مزودين بالحواشي والخرائط وبعض الصور .

وفي سنة ١٩٣٤ نشرت وزارة (المعارف) المصرية مختارات من الرحلة تحت عنوان « مهذب رحلة ابن بطوطة » قام على تهذيبه وضبط غريبه وأعلامه اثنان من كبار رجالها هما الأستاذ أحمد العوامرى والأستاذ محمد أحمد جاد المولى ولم يهتم الرجلان بأكثر

من ضبط الأعلام وشرح بعض الألفاظ ، ولكنهما أضافا إلى طبعتهما بعض الخرائط الجيدة التى رسمها وحققها الشيخ محمد فخر الدين مدرس الجغرافية فى كلية دار العلوم . وقد ظل مهذب رحلة ابن بطوطة لعدة سنوات من كتب المطالعة المقررة على طلبة المدارس الثانوية .

وكان آخر ما ظهر من ترجمات رحلة ابن بطوطة ترجمة مجرية نشرها ايفان هربك فى براغ سنة ١٩٦١ وأخرى إيطالية نشرها جبريللى فى فلورنسا فى نفس السنة .

ولذا كان هذا هو اهتمام الأجانب برحلة ابن بطوطة ، فان من حقنا أن نهيب بالمسؤولين عن حماية تراثنا العربى ونشره أن يوجهوا عنايتهم إلى هذه الرحلة ، وأن تظهر فى القريب طبعة عربية جديدة محققة مشروحة فنحن أولى الناس بهذا العمل ، وأظننا فى نهضتنا الفكرية الحاضرة من أقدرهم عليه .



نظريات النشاط الإشعاعي الأساسية لرذرفورد

بسم

الدكتور اسماعيل بسوفى لفرع

مدير مركز الشرق الأوسط الاقليمي للتطبيقات المشعة

حياته

ولد « أرنست رذرفورد » في ٣٠ أغسطس عام ١٨٧١ ميلادية في مينة « نيلسون » بنيوزيلندا ؛ وهو من الفيزيقيين البريطانيين المعبودين بفضل ما قدمه للعلوم الفيزيكية من النظريات والدراسات العميقة وبالأخص في ظاهرة النشاط الإشعاعي حيث تعهدها بالبحث العميق مسهماً في التعرف على خصائص الإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة . وقد أحب الفيزيكا وكرس حياته لتقدمها ، فبنى معاملته أثبت بالتجارب العملية الكثير من الظواهر الفيزيكية ، وتوصل إلى العديد من الثوابت والخواص الفيزيكية . درس في جامعة نيوزيلاندا ثم انتقل إلى إنجلترا حيث أجرى من البحوث « بكامبردج » ما جعله أستاذاً للطبيعة في جامعة « ماكجيل » بمونتريال عام ١٨٩٨ . ثم عين أستاذاً للفيزيكا بجامعة « مانشستر » عام ١٩٠٧ . وانتقل إلى جامعة « كامبردج » حيث عين أستاذاً للفيزيكا العملية عام ١٩١٩ ، كما قبل بالإضافة إلى هذا أستاذية الفيزيكا في المعهد الملكي بلندن .

وفي عام ١٩١٩ أثبت بالتجارب العملية إمكان

تحويل عنصر إلى آخر تحويلًا صناعيًا ، وقد كان هذا الحدث حلمًا يراود العلماء منذ قديم الزمان . كما اكتشف خواص جسيمات ألفا وبيتا المنبعثة من المواد المشعة ؛ واكتشف جسيمًا من مكونات نواة الذرة ألا وهو « البروتون » . وقد وضع الأسس والدعائم لتركيب الذرة ، ووضع نموذجها الذي بنى عليه الأستاذ « بوهر » نظريته الحديثة لتركيبها ؛ فإليه يرجع الفضل في أهم فكرة ونظرية أدت إلى ما أقره العلماء بعد عدة سنوات لنموذج الذرة وما تحويه من جسيمات . وقد انتخب عضواً في الجمعية الملكية البريطانية وهي أهم جمعية علمية بانجلترا في عام ١٩٠٣ وهو في سن الثانية والثلاثين ؛ ومنح الكثير من الأوسمة والدرجات العلمية البريطانية وغيرها ؛ ونال جائزة نوبل عام ١٩٠٨ لما قدمه للعلوم من الجليلد من النظريات ومن العظيم من البحوث .

وكان يعمل معه بمعامله بجامعة مانشستر الأستاذ « بوهر » ذائع الصيت في التركيب الذري والبحوث الذرية فكانا قوة مبتكرة باحثة في فرعي الفيزيكا الذرية : العمل والنظري .

ألف الكثير من كتب النشاط الإشعاعي منها

« التركيب الكهربى للمادة وطبيعة الذرة » ، « الإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة » ونشر كثيراً من البحوث العلمية ما زالت هدياً للباحثين والدارسين .

ويعتبر « رذرفورد » مرجعاً وعالمًا رائداً فى النشاط الإشعاعى والإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة ؛ فما من سؤال دار بخلد العلماء إلاّ وقد وجد له حلاً علمياً معززاً بالتجارب العملية ومدعماً بالنظريات المفسرة .

حياته العلمية :

قضى « رذرفورد » حياته فى وقت بلغت فيه البحوث الفيزيائية قمة ازدهارها ، فقد تقدمت تقدماً مثيراً فيه كثير من التطور والإكتشافات والابتكارات . وبعمق تفكيره فى تركيب الذرة اهتمدى إلى وضع نموذج لها كان أولى خطوات التقدم فى العهد الذرى ؛ ولما لم يتسن له تفسير بعض المشاهدات العملية بتطبيق القوانين المعروفة وقتئذ على نمودجه هذا تدارس الأمر مع زميله الأستاذ « بوهر » الذى تولى تعزيز نمودج « رذرفورد » للذرة مدعماً إياه بالأفكار الجديدة المتحررة من قيود القوانين المعروفة ومستخدماً الحديث من نظريات « الكم » ومطبغاً تلك النظريات على حركات الجسيمات المكونة للذرة مخالفاً بذلك ما تعارف عليه العلماء فى علم الفيزيكا وقتئذ .

نظرية رذرفورد لتركيب الذرة :

درس « رذرفورد » النظريات التى وضعها العلماء قبله عن تركيب الذرة وعرف مواطن الضعف بها ، وعلى هدى تلك الدراسات وضع نمودجه لتركيب الذرة . فقد فكر « طومسون » فى نمودج للذرة بعد اكتشافه للإلكترون وإثبات وجوده بالذرة . وقد تابعت النظريات فى تركيب الذرة لعل العلماء يجمعون على صورة مقبولة لشكل الذرة وتركيبها تثبتاً

المشاهدات وتعززها نتائج التجارب التى عمت الكثير من معامل الفيزيكا بالعالم . وقد كان من الواضح أن الذرة لتعادلها كهربائياً تحمل شحنتين كهربائيتين مختلفتين : الأولى سالبة وهى شحنة الإلكترونات التى ثبتت عملياً ولا شك فى وجودها بالذرة ، وتبعاً لذلك لا بد من وجود شحنة موجبة تساوى فى مقدارها شحنة الإلكترونات وتحملها الجزء الثانى من الذرة الذى مازال غامضاً حينئذ . وبمجهود غير يسير وبتجربة ناجحة استنتج « طومسون » أن عدد الإلكترونات بالذرة يساوى وزنها الذرى ، ولكن أثبت « باركلا » فى عام ١٩١١ عكس هذا وأوجد أن عدد الإلكترونات بذرات العناصر الخفيفة يساوى نصف الوزن الذرى ماعدا ذرة الهيدروجين التى بها إلكترون واحد . وحيث أن الذرة متعادلة كهربائياً فإن عدد الشحنات الكهربائية الموجبة يكون قد تعين بصفة مبدئية وهو نفس عدد الإلكترونات . وكى تحتفظ الذرة داخلها بشحنتين كهربائيتين مختلفتين ولا تتلاشان فإنه لا بد من وجود الإلكترونات السالبة بجانب الشحنات الموجبة فى حالة مستقرة ، فلا ينجذب الإلكترون نحو شحنة موجبة فيلتصق بها وتتلاشى شحنته ، ولا بد من أن تكون الإلكترونات فى حالة سكون أيضاً . وقد أعلن « طومسون » عن احتمال وجود الشحنة الموجبة فى كرة مقفلة بالذرة موزعة توزيعاً منتظماً عليها وتتخللها الإلكترونات فى مواضع ثابتة بفعل قوى التجاذب عليها من جميع الجهات .

على ضوء هذه الافتراضات وقصورها عن تفسير الظواهر الفيزيكية الذرية ، وضع « رذرفورد » نمودجاً للذرة يعتبر نقطة الابتداء وفاتحة تفكير جديد انتهى بالنمودج الذرى الذى وضعه الأستاذ « بوهر » وأقره العلماء .

افترض « رذرفورد » أنه بدلا من توزيع الشحنة توزيعاً منتظماً على كرة اعتبرها « طومسون » النواة

فلما تركزت في منطقة غاية في الصغر قطرها أقل من جزء من مليون مليون من السنتيمتر ، وسميت هذه المنطقة فيما بعد بالنواة . ويحيط بهذه النواة الإلكترونات في ترتيب ما يحقق نتائج التجارب العملية . وقد وضع « رذرفورد » نموذجاً للذرة وهو أن ذرة الهيدروجين ما هي إلا مجموعة كالمجموعة الشمسية تتكون من نواة موجبة يدور حولها إلكترون سالب التكهرب كما تدور الأرض حول الشمس . بهذا التصور يكون الإلكترون واقعاً تحت تأثير قوتين متضادتين هما :

(أ) قوة الجذب بين الإلكترون سالب التكهرب والنواة موجبة التكهرب وتعمل على الإلكترون في اتجاه مركز دائرة المدار حيث يتركز مركز الجذب ،

(ب) قوة الطرد المركزية التي تؤثر عليه إلى الخارج في اتجاه نصف القطر الواصل من النواة إلى الإلكترون . وعندما تتعادل هاتان القوتان فإن الإلكترون يدور حول النواة في مدار ثابت ويظل به مالم تؤثر عليه عوامل خارجية أو ينتقل من مدار إلى مدار .

وحسب قوانين الحركة نجد أن الإلكترون يجذب نحو النواة فيتسارع نحو المركز بعجلة متزايدة ، وبتطبيق قوانين النظرية الكهرومغناطيسية وجد « رذرفورد » أن هذه العملية تحتم أن يفقد الإلكترون جزءاً من طاقته عن طريق الإشعاع فيقترب من النواة نتيجة لهذا الإشعاع حتى تنفد الطاقة ، ومعنى هذا أن ينبعث من الذرة طيف مستمر ، وهذا ما لا يحدث إذ ينبعث الطيف من ذرات العناصر على هيئة خطوط طيفية محدودة لا استمرار فيها ؛ كانت هذه إحدى العقبات التي لم يتمكن « رذرفورد » من التغلب عليها بما هو معروف من قوانين الفيزيكا . ولما عرض « رذرفورد » على زميله وصديقه الأستاذ « بوهر » متابعة دراسة

ذلك النموذج علّه يجد افتراضاً لحل ما صادف « رذرفورد » من قصور نموذج الذرة بصورته هذه من تفسير المشاهدات العملية ، تابع « بوهر » التفكير في نموذج « رذرفورد » وتحرر من قيود القوانين المعروفة ووضع افتراضات جديدة غريبة طبقت على نموذج « رذرفورد » ؛ وكانت إضافات « بوهر » هي أن كمية التحرك للإلكترون الدوار حول النواة هي كمية ثابتة أو مضاعفات هذه الكمية ، وبذلك أمكن تفسير انبعاث الطيف من ذرات العناصر على هيئة خطوط طيفية محدودة ، كما عززت تلك الافتراضات المشاهدات العملية .

النشاط الإشعاعي

خلال ثلاث سنوات متتالية في أواخر القرن التاسع عشر قدم العلماء للإنسانية ثلاثة اكتشافات غاية في الأهمية ، ففي عام ١٨٩٥ اكتشف « رونتجن » « أشعة أكس » التي مهلت السبيل للتعرف على ظاهرة النشاط الإشعاعي تلك الظاهرة التي اكتشفها « بكريل » الفرنسي في عام ١٨٩٦ ، وثالثها هو لإثبات « طومسون » ، « فيشرت » ، « كوفن » وجود الإلكترون خارج حيز الذرة في عام ١٨٩٧ .

اكتشافه

أجرى « هنري بكريل » تجربة قلبت البحوث الذرية رأساً على عقب جعلت في الإمكان استخدام الطاقة الذرية الآن . فبينما كان العلماء في ذلك الوقت مشغولين بأشعة أكس والجهود مبذولة لدراساتها ومعرفة مصادرها ، أعلن « بكريل » أن أشعة أكس أو أية أشعة مماثلة ممكن أن تشع من معادن أرضية بعد تعرضها مدة لأشعة الشمس ولإثبات ذلك عرض مواد مختلفة لأشعة الشمس ثم درس تأثيرها على الألواح الفوتوغرافية ، وكما كانت دهشته عند ما اكتشف

(أ) أشعة ألفا : وهى عبارة عن جسيمات تحتوى كل منها على بروتونين ونيوترونين وتحمل شحنة كهربائية موجبة قدرها ضعف شحنة البروتون الموجبة ، وبانبعائها من النواة تتحول النواة إلى نواة ذرة أخرى أقل منها فى العدد الذرى .

(ب) أشعة بيتا : وهى عبارة عن إلكترونات تكونت بالنواة نتيجة لتحلل النيوترون إلى بروتون وإلكترون ، فيبقى البروتون بالنواة ويحولها إلى نواة ذرة أخرى أكبر منها فى العدد الذرى ويتطاير الإلكترون ويسمى أشعة بيتا ، ولذلك فهى سالبة التكهرب ولا تختلف عن أشعة المهبط سوى أنها ذات طاقة عالية .

(ج) أشعة جاما : وهى أشعة كهرومغناطيسية كالضوء وأشعة إكس وتصاحب أشعة ألفا أو بيتا إذا لم يتحقق للنواة الاستقرار

مصدر النشاط الإشعاعى :

فى سنة ١٩٠٢ عزز «رذرفورد» و«سودى» النظرية القائلة بأن النشاط الإشعاعى يتسبب عن تحطم الذرات ، وكان ذلك نتيجة بحوث أجريت على طبيعة الإشعاع المنبعث من المواد المشعة . وفى حالة الراديوم وجد أن جسيمات ألفا تنبعث منه ، وهذه الجسيمات مشابهة تماماً لنواة ذرة الهليوم ، إذ تتحطم ذرات الراديوم واحدة تلو الأخرى مشعة من داخلها جسيمات ألفا ، وكذلك ينبعث جزء من طاقة الراديوم المشع على هيئة أشعة جاما التى قلنا إنها أشعة كهرومغناطيسية كالضوء ولكنها أقوى منه بكثير .

وذرات الراديوم المتحطمة لا تحتفظ بخاصية عنصر الراديوم بل تتحول إلى مادة أخرى جديدة هى غاز الرادون .

بطريق الصدفة أن بعض المعادن تؤثر على الألواح الفوتوغرافية تأثيرات تشابه تأثير أشعة أكس عليها ولو أنها لم تعرض لأشعة الشمس ، كما تنفذ فى طبقة سميكة من مادة لا تسمح بمرور الضوء ، هذه المواد كانت إحدى مركبات اليورانيوم . واستنتج أن هناك أشعة نفاذة غير منظورة تشابه أشعة أكس تنبعث من معدن اليورانيوم ، هذه الظاهرة الجديدة سميت «النشاط الإشعاعى» .

آل كورى ، يبحثون فى النشاط الإشعاعى

والخواص الإشعاعية لليورانيوم وغيره من المواد سرعان ما وجد أنها نتيجة التغيرات السريعة داخل الذرة ، وكل المحاولات التى بذلت لإيقاف تلك التغيرات بالطرق الطبيعية المعروفة كتأثير الحرارة والبرودة والتفاعلات الكيميائية لم تنجح ولم تحد من قوة نشاطها الإشعاعى ، وكما نعرف لا يتعدى تأثير تلك المحاولات سحب الإلكترونات الخارجية التى تحيط بالنواة ، ولذلك استنتج على الفور - أن النشاط الإشعاعى لا بد وأنه تغيرات سريعة غاية فى السرعة تجرى فى مركز الذرة وتستمر هكذا حتى تنتهى المادة المشعة وتتحول إلى أخرى خاملة .

وعلى ضوء هذه الحقائق تابع «مارى» و«كورى» بحوثهما جرياً وراء استكشاف مواد مشعة جديدة . ولا يقل ما قام به «آل كورى» أهمية عن القنبلة الذرية الآن ، فقد ابتدأ بخمسة أطنان من «البثيلند» وهو من المواد الخام الغنية باليورانيوم ، وحصلوا على كمية ضئيلة من المادة الباحثين عنها ، وأهم عنصر حصل عليه «آل كورى» هو الراديوم المعروف بشدة نشاطه الإشعاعى .

الإشعاعات الذرية :

تنشأ الإشعاعات الذرية من اضطرابات نواة ذرة المادة المشعة فتنبعث من النواة :

تحول العناصر عند الإشعاع

لقد بدأ التحول من عنصر الراديوم إلى غاز الرادون غريباً في بادئ الأمر ولكن كان متوقعاً حسب تركيب الذرة السابق . فعندما تنفصل نواة الهليوم التي تتكون من « بروتونين » و « نيوترونين » من ذرة الراديوم تفقد الأخيرة شحنتين موجبتين فيترتب على هذا أن تفقد الإلكترونين كذلك من سحب الإلكترونات الخارجية لتحفظ بتعادلهما الكهربائي .

ولما كان العدد الذري للراديوم ٨٨ فإن الذرة الجديدة تكون ذات عدد ذري ٨٦ أى يحيط بها ٨٦ إلكترونات وبالرجوع إلى جدول العناصر نجد أن الذرة الجديدة ذرة غاز الرادون .

من ذلك نجد أن لدينا عنصراً يتحول إلى عنصر آخر من تلقاء نفسه ، ولذا يفسر النشاط الإشعاعي بأنه عملية تحول عنصر إلى آخر ينطلق أثناءها من داخل النواة جسيمات متناهية في الصغر وبسرعة فائقة . وبعد ملايين السنين ستتحول هذه المواد ذات النشاط الإشعاعي إلى رصاص وهو آخر مراحلها الحاملة .

كذلك إذا تحطمت ذرة الرادون فإنه ينطلق منها جسيمات ألفا بسرعة تزيد على ٣٦ مليون ميل / ساعة وتكون طاقة حركتها غاية في الكبر ، وكل ذرة واحدة تتحطم ينتج عنها طاقة على هذا النمط أكبر من أية طاقة ناتجة من المفرقات الكيميائية . فتتسارط الطاقة الذرية الممكن الحصول عليها على هيئة جسيمات ألفا السريعة المنبعثة من جرام واحد من غاز الرادون تصل إلى ٨٠٠٠٠٠ كيلوات ساعة والوقت الذى تأخذه أية كمية من الراديوم ليتحول نصفها فقط إلى رادون هو ١٦٠٠ سنة وبعد ١٦٠٠ سنة أخرى يتحول نصف الباقي (أى ربع الكمية الأولى) وهكذا ؛ أما ذرات اليورانيوم التي تشبه الراديوم في إشعاعها

لجسيمات ألفا فإنها تتلاشى بمعدل أقل ، ويتحول نصف أية كمية منه في ٤٥٠٠ مليون سنة ؛ وبجانب هذا توجد مواد مشعة أخرى تتلاشى سريعاً في جزء من مليون من الثانية وهذه المواد غير المستقرة لا يمكن أن تبقى طويلاً ولا توجد منفردة بل مع المادة طويلة العمر التي خلقتها وأوجدتها .

أما ذرات اليورانيوم التي تشع إشعاعات ذرية كالراديوم فإنه عند تحطمها تتكون مادة أخرى وهذه تتحطم أيضاً مكونة مادة مشعة ثالثة وهكذا تستمر عملية التحطيم وخلق مواد جديدة لا تقل عن ١٣ مادة مشعة حتى تصل إلى حالة استقرار — ويكون الرصاص هو المادة النهائية المستقرة . ولما كان العدد الكتلي لنواة اليورانيوم ٢٣٨ فإنه عندما تشع جسيمات ألفا ذات العدد الكتلي ٤ تتحول إلى ذرة عددها الكتلي ٢٣٤ ؛ وكلما حصل تغير حصل نقص في العدد الكتلي الجديد فاليورانيوم ينتهى برصاص يسمى رصاص اليورانيوم عدده الكتلي ٢٠٦ .

والاكتينيوم ينتهى برصاص يسمى رصاص الاكتينيوم عدده الكتلي ٢٠٧ .
والثوريوم ينتهى برصاص الثوريوم عدده الكتلي ٢٠٨ .

وكل التأثيرات الكيميائية لهذه الأنواع من الرصاص واحدة فهي تتحد في العدد الذري وتختلف في العدد الكتلي ولذا فهي تسمى « نظائر » .

نصف العمر أو حياة النصف

تنبعث جسيمات ألفا وجسيمات بيتا وأشعة جاما من ذرات العناصر المشعة بحساب دقيق ، فهي تنطلق وفق معدلات منتظمة وبنسبة ثابتة بحيث يمكن حساب حجمها والتنبؤ بتناقص مقدارها وعمرها . فلكل مادة عمر زمني معروف ، ويسمى الزمن الذى ينقضي

لتصل المادة المشعة إلى نصف كميتها « بنصف العمر »
أو حياة النصف : فمثلاً :

نصف عمر الكربون المشع ٥٧٠٠ عاماً . الفوسفور
المشع ١٤,٣ يوماً ،

واليورانيوم المشع ٨ أيام والراديوم ١٦٠٠ سنة
واليورانيوم ٤٥٠٠ مليون سنة - وهناك من المواد
المشعة ما هو قصير العمر ، فمثلاً ما عمره ثوان ، ومنها
ما عمره دقائق ومنها ما عمره ساعات .

امتصاص الإشعاعات الذرية المنبعثة من المواد المشعة

تختلف درجة نفاذ الأشعة وقوة اختراقها للأجسام
والمواد من شعاع إلى آخر : فأشعة ألفا تمتصها قطعة
من الورق وألواح رقيقة من الألومنيوم وأشعة بيتا
تتمتصها قطعة من الألومنيوم سمكها بضعة ملليمترات ،
أما أشعة جاما وهي شديدة النفاذ وتحمل أكبر الأخطار
فيمتص معظمها قطعة من الرصاص سمكها بضعة
سنتيمترات .

أخطار الإشعاعات الذرية

تكون المواد المشعة مصادر خطر كبير على الإنسان
والحيوان والنبات إذا لم نتخذ الطرق المأمونة للحماية
من إشعاعاتها ، ولو زادت كمية الأشعاع التي تقع على
الأجسام من مصادر مشع عن حدٍّ معلوم معروف
متفق عليه دولياً ، فإنها تلاحق أضراراً بالغة بالأعضاء
الاختلفة التي تتعرض لها فتسبب الحروق والسرطان
وإخلال بناء الجسم وغيرها ، وفي حالات التعرض
الشديد تؤدي إلى الوفاة في وقت وجيز حسب شدة
الكمية .

أجهزة قياس الإشعاعات الذرية

كان لابد من قياس الإشعاعات الذرية لتوقي
أخطارها والإفادة منها بطرق مألوفة ولذلك اخترع

العلماء أجهزة لقياسها لمعرفة مقدارها . وقد اخترع
العلمان « جيغرومولر » جهازاً يسمى باسميهما « عداد
جيغر » تقاس به كميات المواد المشعة مهما ضوئلت
قيمتها ، ونظرية هذا الجهاز هي تحويل طاقة الإشعاعات
الذرية إلى طاقة كهربائية على هيئة نبضة كهربائية
يمكن تسجيلها ، ولما كانت كل نبضة مصدرها شعاع
واحد أو جسيم واحد فإن عدد النبضات يساوي عدد
الأشعة أو الجسيمات المنبعثة .

وهناك عداد آخر يسمى « العداد الوميضي »
ونظريته هي تحويل طاقة الإشعاعات الذرية إلى طاقة
ضوئية تؤثر على مهبط خلية ضوئية فتخرج منه
إلكترونات تنجذب بسرعة نحو مصعد الخلية محدثة
تياراً كهربائياً على هيئة نبضة كهربائية يمكن تسجيلها
وبالتالي يمكن عد الأشعة والجسيمات المنبعثة .

المواد المشعة صناعياً

وتسمى تلك المواد بالنظائر المشعة وهي تنتج من
عناصرها المستقرة ، فالعناصر المتحددة في العدد الذري
والمختلفة في العدد الكتلي تسمى بالنظائر - فمثلاً في
حالة نظائر الأكسجين نجد أن ذرة الأكسجين العادية
عددتها الذري ٨ وعددتها الكتلي ١٦ إذ تحتوي على ٨
بروتونات ، ٨ نيوترونات وهناك ذرة أكسجين
أخرى تحتوي على ٨ بروتونات ، ٩ نيوترونات
(أي العدد الكلي = ١٧) وهذه لها كل الخصائص
الكيميائية التي لذرة الأكسجين العادية ، وكذلك
توجد ذرة أكسجين ثالثة عددها الكتلي (١٨) .
وكل العناصر (وعددها يبلغ المائة) لها أكثر من
١٢٠٠ من النظائر يوجد مثلها في الطبيعة ٣٠٠ ،
ومن النظائر ما تبعث بإشعاعات ذرية كالراديوم
وغيره من المواد المشعة وتسمى بالنظائر المشعة .

كان « جوليو وأيرين كوري » هما أول من تحول
العناصر الثابتة إلى نظائرها المشعة ومن ثم أطلق على

وكان يستخدم في دراسته الألواح الفوتوغرافية وكان يستهدف الكشف عن بعض خصائص الذرات الأخرى . وقد وجد العلاقة بين سرعة الإشعاعات بعد اختراقها الشرائح المعدنية وسمك تلك الشرائح مما أدى إلى التعرف على خصائص تلك الإشعاعات .

عدّ جسيمات ألفا

في عام ١٩٠٨ أجرى « رذرفورد » و « جيجر » أولى التجارب لعدّ إشعاعات ألفا المنبعثة من المواد المشعة ؛ وتتوقف هذه التجربة على ما يحدثه جسيم ألفا من تأين عظيم على طول مساره أثناء مروره في غاز ما مخلخل أى ذى ضغط منخفض . فقد جهزوا عداداً يحتوى على غاز يتأين بمرور جسيم ألفا فيه متحولاً إلى أيونات موجبة وأخرى سالبة ؛ وبوساطة لوحين يحملان شحنتين كهربائيتين مختلفتين من طرفى مصدر كهربائى . أمكن جذب تلك الأيونات لها فسيبت في تحركاتها تياراً كهربائياً أمكن قياسه وكان دليلاً على اختراق جسيم ألفا للغاز المتأين . وبهذه التجربة أمكن عدّ الإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة ؛ وما زالت تستخدم تلك الطريقة حتى وقتنا هذا ؛ ومن عدّ تلك الإشعاعات أمكن إيجاد شدة النشاط الإشعاعى للمواد المشعة .

وبتلك الظاهرة تمكنا من عدّ جسيمات ألفا المنبعثة من جرام واحد من الراديوم ؛ وقد تحققت من أن جرام واحد من الراديوم يبعث أشعة ألفا بمعدل 3.7×10^4 جسيم في الثانية . وقد اتخذ هذا العدد ليكون وحدة أشدة الإشعاعات المنبعثة من مصادر مشع ويسمى « الكيورى » .

كما أمكن « لرذرفورد » : « بولتود » أن يعينا كمية الهليوم المنبعثة من جرام واحد من الراديوم فوجدوها ١٥٦ مم³ في السنة .

أما التأثيرات الحرارية التى تنتج من تخلص جسيمات ألفا من طاقتها وتحولها إلى حرارة فقد عيّن

تلك الظاهرة « النشاط الإشعاعى الصناعى » ومنذ هذا الاكتشاف وعدد النظائر المشعة يتزايد يوماً بعد يوم حتى تجاوز الألف بكثير .

وتنتج النظائر المشعة فى الأفران الذرية بقذف نواة العنصر بسيل من النيوترونات المتولدة بالفرن الذرى . فبدخل أحد هذه النيوترونات إلى النواة ويستقر بها فيزيد عددها الكتلى مع الاحتفاظ بخواصها ؛ ووجود النيوترون بالنواة يجعلها فى حالة اضطراب ولا تبدأ إلا إذا بعثت بإشعاعات ذرية يمكن الاستفادة بها .

كما أن إحدى هذه التحولات هى أن يتحول العنصر إلى نظيره المشع فيتحول مثلاً الكربون إلى كربون ١٤ المشع : الفوسفور إلى فوسفور - ٣٢ مشع . ثم يفقد كربون ١٤ أشعة بيتا متحولاً إلى نيروجين ، ويفقد فوسفور ٣٢ أشعة بيتا متحولاً إلى كبريت .

وهناك حالة أخرى من التحول عند القذف بسيل من النيوترونات وهى أن يتحول العنصر إلى عنصر آخر ولا يتحول إلى نظير له كما فى حالة النيروجين فيتحول النيروجين إلى كربون ١٤ والكبريت إلى فوسفور ٣٢ .

ثم يفقد كربون ١٤ . فوسفور ٣٢ إشعاعاتها على النحو السابق .

مساهمات « رذرفورد » فى النظريات الأساسية للنشاط الإشعاعى

ساهم « رذرفورد » بالكثير فى الفيزيقا الذرية والإشعاعية والتجريبية وسنسرّد بعضاً من تجاربه العديدة التى اعتبرت أساسية وجديدة وقتئذ :

نقص سرعة جسيمات ألفا عند مرورها بالمواد

فى عام ١٩٠٦ درس « رذرفورد » النقص فى سرعة جسيمات ألفا عند اختراقها شرائح رقيقة من الألومنيوم

« رذرفورد » و « روبنسون » الحرارة التي تنتجها تلك الجسيمات ذات الطاقة العالية .

اكتشاف إحدى مكونات النواة

أما اتجاه الأشعة بعد اختراقها للشرائح فقد أجرى « رذرفورد » و « جيجر » و « مارزدن » في بداية عام ١٩١٠ سلسلة من التجارب دلت على أن معظم تلك الجسيمات تخترق الشرائح دون تغير في اتجاه حركتها بينما لوحظ أن الكثير من الجسيمات الأخرى قد انحرف بزوايا صغيرة وأن القليل قد انحرف بزوايا كبيرة تزيد عن ٩٠° أى ارتدت هذه الجسيمات إلى الاتجاه الذي صوبت منه . فكان هذا الارتداد الخلفي مرشداً ومنبئاً عن إحدى مكونات نواة الذرة التي ظلت سراً غامضاً وجزءاً لا يتجزأ حتى أدركها « رذرفورد » بفيض من بحوثه ودراساته العميقة المنتظمة . ولما كانت شحنة جسيم ألفا موجبة التكهرب (وتساوى ضعف شحنة الإلكترون) فإن التفسير المقبول لهذا الارتداد لأشعة ألفا حيث صوبت هو اقتراب جسيم ألفا من جسيم آخر مثله مشحون بنفس النوع من الكهرباء فيتنافرا عند الاقتراب ويرجع جسيم ألفا القذيفة في الاتجاه الذي صوب منه . كما أن نفاذ معظم جسيمات ألفا خلال الشرائح بانحراف صغير أو منعدم يمكن تفسيره بأن حجم تلك الجسيمات ضئيل بالنسبة للمسافة بين كل منها .

وقد أدت هذه التجارب إلى وضع « رذرفورد » نموذج الذرة عام ١٩١١ . وقد تطورت تلك الدراسات فعرفت شحنة النواة ونصف قطرها . كما أصبح في الإمكان تحطيم النواة صناعياً بقذفها بجسيمات ألفا . ومن مختلف التجارب وجد أن نصف قطر نواة ذرة يتناسب مع الجذر التكعيبي لعدد الكتل ، وقيمة نصف القطر ينحصر بين 1.4×10^{-13} سم وأقل من سبعة أمثاله .

الشحنة النوعية لجسيمات ألفا

في عام ١٩١٤ أجرى « رذرفورد » مع « روبنسون » تجربة لتعيين الشحنة النوعية لجسيمات أشعة ألفا بدقة فائقة وذلك بتعيين انحراف أشعة ألفا عند مرورها في مجال مغناطيسي قوى منتظم بعد انبعائها من مادة مشعة واستقبالها على لوح فوتوغرافي يصور مسارها وتأثيرها . وكانت المادة المشعة واللوح الفوتوغرافي في محتوى مفرغ تفريغاً تاماً من الغازات . وقد كررا هذه التجربة مستخدماً لوحين معدنيين متوازيين متصلين بطرفي مصدر كهربائي على ثابت فحصولاً على نفس القيمة للشحنة النوعية (الشحنة النوعية تساوى الشحنة مقسومة على الكتلة) .

طبيعة جسيمات ألفا

وعلى طبيعة وخصائص ومكونات أشعة ألفا أجرى مع « رويدز » العديد من التجارب التي أدت إلى حقيقة تلك الأشعة ، فقد أثبتنا أن جسيم ألفا إن هو إلا ذرة الهيليوم المكونة من بروتونين ونيوترونين وتحمل شحنتين موجبتين .

تفتت نواة النيتروجين وعناصر أخرى

إن الفضل الأول لإمكان تحويل عنصر إلى آخر تحويلاً صناعياً يرجع إلى « رذرفورد » إذ أجرى في عام ١٩١٩ تجربة أثبتت أن نوى النيتروجين إذا قذفت بجسيمات ألفا المشبعة من مصدر مشع فإنها تتفتت وتنتج نوى الأكسجين وبروتونات أى نوى الهيدروجين . وتتمثل عملية التحويل بالمعادلة النووية الآتية :

نيتروجين + هيليوم → أكسجين + هيدروجين + طاقة
وقد كرر تلك التجربة على الألومنيوم والبورون والفلمورين والصوديوم والثومستور فحدث

لنواها ما حدث لنوى النيروجين من تفتت عند قذفها بجسيمات ألفا . وذلك يثبت للعالم أن « رذرفورد » قد أجرى أولى التجارب الناجحة عن التفتت الاصطناعي للنوى أى تحويل العنصر إلى عنصر آخر .

نظريته عن تركيب النواة المشعة

اقترح « رذرفورد » عام ١٩٢٧ نظرية لتركيب النوى المشع ليفسر أصل أشعة ألفا . فقد افترض أن نواة الذرة المشعة تحتوى على قلب (مركز) نصف قطره يقل عن ١٠-١٢ سم يحيط به - عن بُعد - عدد من التوابع المتعادلة محددة بمدارات تسمى « مدارات » الكم » فى مجال النواة المركزية ، وبعض هذه التوابع عبارة عن جسيمات ألفا المتعادلة بالإلكترونات المرتبطة بها ارتباطاً أكثر من مثيلاتها بذرات الهليوم . وتحتفظ بوجودها داخل مجال النواة بظاهرة الاستقطاب وغيرها . وحسب نظرية « رذرفورد » تفتت النواة المشعة بهروب أشعة ألفا المتعادلة التابعة وانبعاثها من مدارها حول النواة . وعندما تصل أشعة ألفا المنبعثة مسافة معينة من النواة حيث يكون مقدار المجال الكهربائى للنواة حرجاً فإن

الإلكترون التابع لأشعة ألفا ينفصل عنها ويرجع ثانية للمركز ، وتصبح أشعة ألفا موجبة التكهرب . وقد حسبت طاقة تلك الجسيمات فوجدت أنها لا تفرق عن القيمة التى تثبتها التجارب العملية . وقد سادت تلك النظرية مدة ولو أنها قصرت عن تفسير بعض الظواهر الفيزيائية . ومما يذكر أن « انسكوج » قد وضع فى نفس العام نظرية تشابه هذه النظرية فى خطوطها العريضة .

بالإضافة إلى ما سلف ذكره من البحوث التى أجراها « رذرفورد » إماماً منفرداً أو مع مساعديه فإنه كان دائب البحث والدراسة وخاصة عن كيفية انبعاث جسيمات بيتا وإشعاعات جاما التى تخلق نتيجة لتحولات داخل النواة نفسها ؛ كذلك عن طيف بيتا وطيف جاما ، وغير ذلك مما لاحصر له من موضوعات النشاط الإشعاعى .

وفى ختام هذا المقال يمكن القول أن العالم الفيزيائى « رذرفورد » كرّس حياته لخدمة العلم ؛ وكان مثلاً يحتذى به ورائداً من طليعة علماء العصر الذرى الذى نرجو أن يكون عصر رخاء للإنسانية وإزدهار للعلم لخدمة السلام ورفاهية البشرية .

رحمته

ج. ط. م. ش.
www.jtmn.com

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة

للأبي الريحان محمد بن أحمد البيروني

بسم

الدكتور أحمد محمود الساداتي

الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

ينتشر الإسلام في تلك الأصقاع على نطاق واسع ويظهر جيل من السندين أنفسهم بخدقون العربية ويشغلون بعلومها .

وبرغم توقف المسلمين عن المضي في فتوحاتهم الهندية حتى القرن الرابع الهجري ، وعلى صغر الرقعة المفتوحة من الأرض ، فقد جنت الثقافة الإسلامية مكاسب عظيمة في مختلف فنون المعرفة باتصالها بالهند من جديد حتى ليقول بحق المؤرخ E. B. Havell في كتابه (History of the Aryan Rule in India, pp. 254-56) بأن المسلمين مدينون للهند كدكة أولا - لا لليونان - بكثير مما وصلهم من ألوان الثقافة الجديدة في فجر حياتهم . ويؤيد رأيه هذا أن أول كتب في الفلك والرياضيات والطب حملت إلى بلاط الخلافة في بغداد وذلك أيام المنصور العباسي ، كانت هندية . ثم جاء البرامكة . وكان آباؤهم سدة بوذيين في الغالب ، فعنوا بأمر الهند في دولة العرب ، وأحضروا علماء طبها وحكائها ، على حد قول صاحب الفهرست ، ورعوا حركة ضخمة لنقل تراث الهند إلى العربية . لتبلغ الدراسات الهندية من بعد ذلك إلى أكل وأوفى صورها عند أبي الريحان البيروني أعظم علماء عصره

كان العرب قبل الإسلام ، على معرفة غير قليلة بالهند وأحوالها عن طريق تجارهم الذين اضطلعوا بمقايضات منتجات تلك البلاد وحملوها في مواخيرهم من شاطئ الهند الغربي إلى جنوب الجزيرة العربية ، ولم تكن رحلة الشتاء والصيف التي ورد ذكرها في القرآن الكريم إلا إحدى رحلات هذه التجارة .

كذلك وقف العرب القدماء على جانب من حضارة الهند وما بها من ثقافات عن طريق المدارس العلمية الساسانية بأرض الفراتين وكان ينهض بالتدريس فيها حكماء الهنود واليونان . وعلى أيدي أطباء الهنود بمدرسة جند سابور نبغ من بين طلابها من العرب الحارث بن كلدة الثقفي حتى ذاعت شهرته ببلاد فارس .

وفتح المسلمون بلاد الشام ومصر وتوغلوا في فارس شرقاً ، وتخطت جيوشهم شمال أفريقية إلى بلاد الأندلس في الغرب . وبهمة القائد العربي الحجاج بن يوسف الثقفي استولى العرب على إقليم السند أواخر القرن الأول الهجري يقودهم محمد بن القاسم الثقفي . ولم يكن قد بلغ العشرين من عمره بعد . ويُنزل بتلك الأراضي المفتوحة جموعاً من التميميين والقيسيين ممن كانوا بصحبته ، فلا يمضي قرن على ذلك الفتح حتى

بلا شبهة . بعد أن جاب الهند سنين طويلة وحقق لغتها ، وخالط أهلها ، واستمع إلى بيان معارفهم من أفواه علمائهم . وغاص في بطون متونهم ، ليخرج على الناس من بعد ذلك بأول وأوفى ما كتب عنهم . بلسان عربي مبين . وليكون كتابه هذا ، موضوع مقالنا ، هو فيما بعد الوسيلة إلى إطلاع العالم كله على هذا التراث الإنساني الزخار .

ويلف الغموض سني حياة هذا العالم الأولى فلا نعرف شيئاً يذكر عن أسرته أو عن صباه وما تلقاه في أول عهده بالتعليم . وكل ما تسعفنا المراجع به أنه ولد في ذي الحجة من عام ٣٦٢ هـ (سبتمبر ٩٧٣ م) بظاهر مدينة خوارزم (بيرون ، فارسي = ظاهر خارج ، عربي) بأقليم خوارزم وهو خيوه الحالية . وقد أخطأ بعض من كتبوا عنه ، مثل ابن أبي أصيبعة والشهرزوري ، فنسبوه إلى بيرون (بارن القديمة) بالسند .

ويستبين كذلك من رسالته ، الفهرست ، في بيان مقالاته وكتبه ، أنه اتصل بثلاثة من أشهر علماء عصرهم كتبوا له باسمه جملة مقالات في العلوم الطبيعية والرياضة والفلك فأثاروا له بذلك طريق البحث ومهدوا له سبيل الصنعة ، وهم : أبو نصر منصور على بن عراق وأبو سهل عيسى بن يحيى المسيحي وأبو علي الحسن بن علي الجبلي .

والمعروف أن البيروني رحل عن موطنه إلى الري وهو في العشرين من عمره ، ومنها قصد إلى جرجان حيث التقى بأستاذه الطبيب المنجم أبي سهل المسيحي . وفي رعاية أمير جرجان الزيارى قابوس بن وشكير بدأ البيروني التأليف . وكتب باسم هذا الأمير كثيراً من المقالات والكتب . وفي مدة حكم هذا الأمير الثانية بعد عودته إلى بلاده (٣٨٨ - ٤٠٣ هـ) كتب البيروني باسمه كتابه الكبير ، « الآثار الباقية عن القرون

الحالية » وفيه يتناول تواريخ كافة الأمم والشعوب وحساب السنين عندهم مع ذكر أعيادهم ، وقد نشره المستشرق ادوارد ساخاو في طبعات متعددة ، ويقع في ٣٦٢ صفحة من القطع الكبير . وقد كتبه مؤلفه وهو في التاسعة والعشرين من عمره وزاد فيه فيما بعد على ما سوف نشر إليه .

هذا ويشير المؤرخ أبو الفضل البيهقي في تاريخه الفارسي ، الذي كتبه للسلطان مسعود الغزنوي ، إلى كتاب المسامرة في أخبار خوارزم للبيروني . ولولا ضياع هذا الكتاب لوقفنا على الكثير من سيرة هذا العالم الذي نكتب عنه .

ومن عبارة البيهقي التي نقلها عن هذا الكتاب يثبت لدينا أن البيروني قد عاد إلى خوارزم عام ٤٠١ هـ هجرية : إذ يقول أنه قضى سبع سنين في خدمة أبي العباس المأمون بن المأمون آخر أمراء دولة المأمونيين ، وقد سقط على هذا الأمير بعض جنده عام ٤٠٧ هـ وقتلوه ، ليسارع عند ذلك صهره السلطان محمود الغزنوي بدخول خوارزم والانتقام من قتلته ويضم البيروني إلى حاشيته .

وينقل البيهقي كذلك عن كتاب المسامرة ما يفيد بأن أبي الريحان البيروني كان على صغر سنه موضع توقير وإجلال بخوارزم .

« حكى أبو الريحان أن خوارزمشاه ركب ذات يوم وكان ثملاً فاقترب من حجرتي وأمر بمناداتي فتمهل . فأسرع بخصائه حتى باب حجرة نوبتي وأراد أن يترجل . فقبلت الأرض وأقسمت أغلظ الإيمان حتى لا يفعل . فقال « العلم من أشرف الولايات يأتيه كل الوري ولا يأتي » ثم قال « لولا الرسوم الدنيوية لما استدعيتك فالعلم يعلو ولا يُعلى » .

« ولعله قد طالع أخبار المعتضد أمير المؤمنين ، إذ قرأت فيها أن المعتضد كان يوماً في البستان وكان يمسك

بيده ثابت بن قره ويسير معه ، وفجأة سحب يده ، فسأله ثابت : لماذا سحبت يديك يا أمير المؤمنين . فقال « كانت يدي فوق يديك والعلم يعلو ولا يعلى » والله أعلم بالصواب .

(الترجمة العربية لتاريخ البيهقي ليحيى الخشاب وصادق نشأت - القاهرة ١٩٥٦ ص ٧٣٤ - ٧٣٦) .
كذلك كان البيروني محل ثقة شاه خوارزم الكاملة وموضع سره ، حتى عهد إليه بأن يستقبل رسول أمير المؤمنين القادر بالله في منتصف الطريق إليه ويتسلم منه في السر الخلع التي بعث بها إليه ويكتم خبرها . إذ خاف أن يقف على أمرها السلطان محمود الغزنوي ويكتشف أن الأمير قد حصل عليها دون وساطته هو وشفاعته عنه فيغضب عليه وكان يخشاه أشد الخشية .

وتختلف الروايات عن أول اتصال هذا العالم بالسلطان محمود الغزنوي ، فمنها ما يقول بأن شاه خوارزم كان قد بعث به في سفارة إلى محمود ومنها ما يقول بأن محمودا كان قد سأل صهره الخوارزمي أن يبعث إليه بأعلام بلاطه الأربعة وهم : أبو سهل المسيحي والبيروني وأبو الخير وابن سينا . والمعروف أن أبا سهل وابن سينا كانا قد غادرا خوارزم قبل قدوم رسل محمود ، على أن ابن سينا لم يكن ليقبل بأية حال السير إلى غزنة ، ومحمود يعلم عنه ضعف العقيدة ، فضلا عما كان بينه وبين البيروني من خصومة في العلم شديدة مشهورة . وفي بلاط محمود التقى البيروني بجملة من فلاسفة عصره وأدبائهم .

ولئن كانت المراجع تضمن علينا بالتفصيل في مثل هذه المواضع الخاصة من سيرة البيروني ، إلا أنها تطلعنا في الوقت نفسه اطلاعاً واسعاً على نشاطه العلمي الملحوظ وما أثمر من مؤلفات كثيرة العدد غزيرة المادة بلغ بها إلى أن صار من أعظم العلماء في عصره ومن بعد عصره .

درس الرياضيات والفلك والطب ولم يقتصر على التأليف فيها وحسب بل وتناول كذلك الآداب والتاريخ واضطلع بتدوين أخبار الأمم وتواريخ العلوم .

* * *

دفع البيروني حرصه على سلامة منهجه العلمي إلى اتقان جملة من اللغات ومنها اليونانية والسنسكريتية فضلا عن الفارسية . فلقد كان يلتزم الرجوع إلى المصادر الأصلية فيما يكتب التزاماً صارماً تراه واضحاً جلياً في كل ما كتب بلا استثناء . فهذا هو يتحدث عن تاريخ الطب عند اليونان فيذكر كبارهم من أمثال غورس وأبقراط وجالينوس وأسقليدوس ، حتى تمنعه ضعف الروايات التي بين يديه من المضي في الحديث عن تلاميذهم حيث يقول « ولنضع في هذا الجدول ما في مقالة اسحق من غير أن نذكر تلاميذهم فلا فائدة فيه إذ لم ننقله عن خط سرياني أو يوناني يعطينا أمناً من التتحييف » .

وهو . بعد ، في قراءته لما يقع في يده من الكتب يحرص كل الحرص على التثبت مما ورد فيها ، فهذا هو يريه بعض ما يرويه أبو بكر بن زكريا الرازي عن ماني فلا تقعد به همته حتى يحصل على هذا الكتاب الذي أشار إليه صاحبه بعد أربعين سنة من البحث والاستقصاء ليعلن عند ذلك ، بانصاف العلماء ، أن الرازي قد خدع بما اطلع عليه وأنه هو نفسه ليس بخادع .

« ذلك أني طالعت كتابه (أى الرازي) في العلم الإلهي ، وهو يبادئ فيه بالدلالة على كتب ماني وخاصة كتابه الموسوم بسفر الأسرار . . . فحرضتني الحداثة بل خفاء الحقيقة على طلب تلك الأسرار من معارفني في البادان والأقطار ، وبقيت في تباريح الشوق نيفاً وأربعين سنة إلى أن قصدني بخوارزم بجند من همدان متوسل بكتب وجدها . . . وفيها مصحف قد اشتمل من كتب المانوية على . . . ومن جملتها طلبتي سفر

مقالات البيروني وكتبه

كفى البيروني الباحثين مشقة حصر مؤلفاته حين اضطلع هو نفسه بأبحاث غالبيتها الغالبة في رسالته المعروفة بالفهرس : « أسماء الكتب التي اتفق لي عملها سنة سبع وعشرين وأربعمائة وقد تم من عمري خمس وستون سنة قمرية وثلاث وستون سنة شمسية » . وهو يقدم لها بمحدث ناقله يستعرض فيه كتب أبي بكر الرازي وآرائه .

ويبدأ فهرسه هذا بذكر ثمانى عشرة مقالة له أغلبها في الفلك : ومن بينها كتاب الوساطة بين أبي الحسن الأهوازي والخوارزمي ويقع في ٦٠٠ ورقة وجوامع الموجود لخواطر الهندود في حساب التنجيم وقد أتم منه ٥٥٠ ورقة .

ثم يصنف لنا من بعد ذلك أغلب مؤلفاته هذه في تسعة أبواب هي :

١ - أطوال البلاد وعروضها ، وفيه خمس عشرة رسالة .

٢ - الحساب ، وفيه ثمان رسائل .

٣ - الشعاعات والممر ، وفيه أربع رسائل .

٤ - الآلات والعمل بها ، وفيه خمس رسائل .

٥ - الأزمنة والأوقات ، وفيه خمس رسائل .

٦ - المذنبات والذوائب ، وفيه خمس رسائل .

٧ - تحقيق منازل القمر ، وفيه كتاب واحد يقع

في ١٨٠ ورقة .

(ثم يذكر من بعد ذلك عشر مقالات في خواص المعادن والهندسة والطبيعة والفلك) .

٨ - التنجيم وفيه ست رسائل .

٩ - ما يجري مجرى الأحاض من الهزل والسخف

وهي اثنتا عشرة رسالة مما نقلها عن الآداب الفارسية والهندية كحديث قسيم السرور وعين الحياة ، وحديث

الأسرار فغشيتي له من الفرح ما يغشى الظلمان من رؤية الشراب . . . ثم اختصرت ما في السفر من الهذيان البحث والمجر الخوض ليطالعها مأووف بأفتى وسيعجل الشفاء منها ، فهذه حال أبي بكر (الرازي) ولست أعتقد فيه محادثة بل انخداعاً لما يعتقده هو فيمن نزههم الله عن ذلك ولم يبخس حظه فيما رامه فالأعمال بالنيات وكفى بنفسه يومئذ عليه حسنة .

ولئن كان أسلوبه في الكتابة لا تغلب السلاسة والسهولة عليه إلا أن الغموض لا يلفه ، وتراه يتخذ وشيكاً بعباراته القصيرة إلى لب الموضوع الذي يعالجه . وهو لا يتردد في أن يعلن صراحة بأنه إنما يكتب فقط للخاصة من العلماء الذين يفرض فيهم الإحاطة التامة بمعارف عصره حتى جاءت المثالات فيها على النزر « إني أخلى تصانيفي عن المثالات ليجتهد الناظر فيها ما أودعته فيها من كان له دراية واجتهاد وهو محب للعلم . ومن كان من الناس على غير هذه الصفة فلست أبالي فهم أم لم يفهم (ساخاو) مقدمة الآثار الباقية (ص ٧٠) .

وأدى به نهجه هذا مع ميله الشديد إلى الجدل والمناظرة وما كان يصطنعه فيها من أسلوب ساخر عنيف إلى أن تعرض بذلك لخاصة كثيرين له في زمانه وبعد زمانه ، حتى كان من كتاب التراجم من سكت عن الإشارة إليه ولو بكلمة واحدة ، ومنهم ابن خلكان .

وفي عصرنا هذا نرى أعلام المستشرقين يصفونه بأنه كان بطليموس عصره ويقررون أنه فاق كل علماء زمانه بمعرفته الواسعة العميقة في الرياضيات والفلك وتقويم البلدان ، فضلاً عما كان يتمتع به من قريحة نفاذة وما كان يصدر عنه من اتجاهات نقدية تشبه إلى حد كبير تلك التي عرفتها أوروبا في عصورها الحديثة (مقدمة الآثار الباقية لساخاو) .

صنعى الباميان ، أو ما تصدى فيه لدراسة أشعار العرب
كفاية الألف من الاتمام في شعر أبي تمام .

١٠ - العقائد : ويشمل على كتاب واحد هو :
تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة للعقل أو مردولة ويقع
في ٧٠٠ ورقة .

ويذكر من بعد ذلك خمسة كتب أخرى من بينها
كتاب باتنجل الذى نقله عن السنسكريتية وأفاد منه في
تأليف كتابه القانون المسعودى .

ويشير البيرونى من بعد ذلك إلى جملة كتب
ورسائل له ذهبت عنه نسخها وسوادها . ويختتم بيان
كتبه هذا بالإشارة إلى كتب عشرة ورسائل أخرى
لم يكن قد انتهى بعد منها ، ومنها القانون المسعودى
والآثار الباقية عن القرون الخالية . وهذا الكتاب الأخير
كان قد كتبه للأمير الزيارى قابوس بن وشكبير ثم
ما فنىء يضيف إليه كل ما يقع في يده من مادته .

وما إن يفرغ من سرد ذلك كله حتى يفصح عن
نيتة في كتابة مقالات أخرى وترجمة كتب الهند بعون
من الله لو تأخر الأجل وسلمت الخواس وصح البدن .

والبيرونى شديد الاعتداد بكل ما كتب حتى
ما صنعه في شبابه منه ، ولا يفوته أن يؤكد ذلك في
فهرسه حيث يقول : « ويجب عليك أن تعلم فيما عدته
من كتبى مما عملته في حداثنى وازدادت المعرفة بفننه بعد
ذلك فلم أطرحه أو استرذله فانها جميعاً أبنائى والأكثر
بابنه وشعره مفتون . . . » .

ولا يسكت البيرونى عند بيان كتبه ومقالاته هذه
حتى يذكر من بعد ذلك ما كتبه باسمه أساتذته الثلاثة
أبو نصر بن عراق وأبو سهل بن يحيى المسيحى وأبو
الحسن بن على الجبلى وهى أربع وعشرون رسالة في
مختلف نواحي المعرفة يقول عنها « لأنها بمنزلة الربائب
في الحجور والقلائد على النحور لا أميز بينها وبين
الأنهار » .

وتوفى أبو الريحان البيرونى في رجب من عام
٤٤٠ هـ ديسمبر ١٠٤٨ م أى بعد مضى ثلاث عشرة
سنة على تحريره لبيان كتبه هذا . وفي هذه السنوات
كتب عشرات الرسائل الأخرى فبلغ بذلك عدد
ما أمكن حصره من مؤلفاته جميعها ما يقرب من مائة
وخمسين كتاباً ، أغلبها يتراوح عدد أوراقه بين المائتين
والسبعائة ورقة .

ويُجمع الشهرزورى في كتابه نزهة الأرواح في
تاريخ الحكماء ، وياقوت الحموى في الجزء السادس من
معجمه وغيرهما على أن البيرونى كان « لا يكاد يفارق
يده القلم وعينه النظر وقلبه الفكر إلا في يومى النيروز
والمهرجان من السنة لإعداد ما يمس الحاجة إليه في
المعاش من بلغة الطعام وعلقة الرياش » .

ويذكر هؤلاء كذلك أن السلطان مسعود الغزنوى
كافأ البيرونى على كتابه القانون المسعودى بثلاثة جمال
تنوء بأحجامها من الفضة ، فردها أبو الريحان واعتذر
إليه عن قبولها بقوله « لأنما يخدم العلم للعلم لا للمال » .

وقد جمع ظهير الدين أبو الحسن البهقى من رجال
القرن السادس (وهو غير البهقى المؤرخ) جملة من
مأثور أقوال أبي الريحان ضمنها كتاب تاريخ حكماء
الإسلام (تحقيق محمد كرد على بدمشق ١٩٤٦) .

كتاب تحقيق ما للهند

غزا محمود الغزنوى الهند سبع عشرة مرة خلال
سبعة وعشرين عاماً ، ابتداء من عام ٣٩١ هـ - ١٠٠٠ م
وأعجب بتلك البلاد حتى فكر في الإقامة الدائمة بها .
وظل أبنائه يحكمون هناك قرابة قرنين من الزمان .

وبفتح محمود الجدى لهذه البلاد يبدأ دور الحكم
الإسلامى فيها وهو أظهر أدوار الهند التاريخية على
الأطلاق ، وقد انتهى بضم البريطانيين تلك البلاد إلى
مستعمراتهم منتصف القرن الماضى .

ويتجلى مظهر الإسلام بطبيعته ، كدين ومدنية ، واضحا مشرقاً عند ذلك الفاتح الغزنوي حين كان يجالد بعسكره جند الهند في حومة القتال وينظر بعلمائه براهمته في حلقات الدرس ومعه أبو الريحان البيروني العالم بالسنسكريتية وآدابها

ولقد صاحب البيروني محمود ثلاث عشرة مرة في غزواته الهندية أتيح له فيها أن يحيط بعلوم الهند ويقرأ أسفارها ويخالط علماءها ، حتى إذا ما اطمأن إلى ما وقف عليه من مختلف فنون المعرفة عندهم وعرف بتقاليدهم ورسومهم وألم بمناهجهم في البحث وطرائقهم في أعمال الفكر : خرج يعرض علينا في سفره الكبير - موضوع مقالنا - حضارة الهند ومدنياتها عرضاً شاملاً يتميز بدراساته النقدية العميقة المستفيضة .

والكثير مما يضمه هذا الكتاب من المعلومات القيمة لم يكن بالجديد على المسلمين في ذلك الوقت فحسب . بل لقد كان كذلك حتى بالنسبة للثقافة الأوروبية في العصور الحديثة على ما يشير إليه المستشرق الألماني ادوارد ساخاو في الصفحة الرابعة من المقدمة القيمة التي صدر بها هذا الكتاب حين نهض بتحقيقه ونشره أواخر القرن الماضي .

ولقد سبق البيروني إلى وصف الهند سفير إغريقي : وحاجان بوذيان من الصين .

أما السفير اليوناني فهو ميغاستين الذي بعث به سلوكس الأول عام ٣٩٥ ق . م إلى چندر اكبينا مؤسس دولة الموريا : بعد جلاء الإسكندر عن الهند ، يسأله تحويل مجرى التجارة الهندية من الطريق البحري الذي يؤدي إلى البحر الأحمر فحصر ، إلى الطريق البري عبر إيران والعراق والشام وكانت من أراضيهِ . ولم يبق لنا من وصف هذا السفير للهند إلا مقتطفات قليلة تشير إلى ازدهار الحضارة الهندية

(Cambridge Hist. of India 348, 467)

أما الحاجان الصينيان فهما فاهيان وهيون سانغ وقد قدما الهند في القرنين الخامس والسابع الميلاديين على التوالي . وفي مذكراتهما وصف شيق لبلاط ملوك الهند وما كان به من فلاسفة وشعراء ، وما كان بتلك البلاد من جامعات ومنها جامعة تكسيلا المشهورة (الهند وجيرانها لول ديورانت ترجمة زكي نجيب محمود) ويقرر الأستاذ بيلر (Buehler : Truebner's Record 1885 August, p. 63) بحق أن ما كتبه هؤلاء هو أشبه بما يكتب للصغار ، فلا يقارن بما صنفه البيروني في ذلك .

وما يتميز به البيروني عن هؤلاء ، مجتمعين ، أنه لم يدرس طبيعة هذه البلاد وأحوال سكانها فحسب بل ودرس كذلك لغتها وآدابها في مختلف بيناتها ووقف بنفسه على رسومها وتقاليدها . وهو فيما يكتبه عنها يعتمد على ما شاهده بنفسه وسمعه بأذنيه أكثر مما يعتمد على ما قرأه « إنما صدق قول القائل ليس الخبر كالعيان لأن العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله » .

وهو ينظر في ذلك كله بعقل الرياضي الفيلسوف العارف بمناهج البحث عند أرسطو وأفلاطون وبطليموس وجالينوس : متاح في نقده : عميق في بحثه ، معتدل في قصده : متحرر للحقيقة التاريخية ما وسعه ذلك ، حتى ليرضى الهناذكة إلى اليوم عن كتابه هذا الذي أطلعهم عموماً على الكثير من سالف أبحاثهم وأشاد فيه بمدنيته ، وإن اختلفوا معه في بعض المسائل .

انتهى البيروني من تأليف كتابه هذا في الحرم من عام ٤٢٣ هـ - ١٠٣١ م ، أي بعد مرور عام ونصف عام على وفاة محمود الغزنوي الذي جاء به من خوارزم إلى غزنه وصحبه معه في غزواته الهندية . وبهذا يكون البيروني قد بلغ الثامنة والخمسين من عمره حين فرغ من كتابه هذا .

والغالب أنه كتبه على قترات ثم أملاه في صورته الأخيرة بغزنه . هذا والمعروف أن محمود قد صحب معه جملة من المعماريين الهنود إلى قصبة ملكه ساهموا في إقامة منشآته بها - وكذلك فعل تيمور لئلا من بعده بأربعة قرون - ولا يستبعد أن يكون نفر من أطباء الهند وحكامها قد صحبوه إلى غزنة كذلك . ومن المقرر أيضاً أن أعيان الهنود كانوا يقصدون بلاط الغزنويين وينخرطون في سلك حاشيتهم .

ولقد بلغ البيروني بدراسته للسنسكريتية ما لم يبلغه غيره من علماء عصره في مجال التحقيق العلمي . ذلك أن شغل من كان يشتغل بعلوم اليونان مثلاً في عصره ، ومنهم ابن سينا ، كانوا يعتمدون على الترجمات السريانية دون الأصول الأولى لها في الغالب .

ويتحقق لدينا تمكنه التام من لغة الهند بشواهد متعددة ترد في كتابه . فهو يقول في ص ٩ « وهي تشابه العربية بتسمى الشيء الواحد فيها بعدة أسماء ، مقتضية ومشتقة ، وبوقوع الاسم الواحد على عدة مسميات محوجة في المقاصد إلى زيادة صفات وهي مركبة من حروف لا يطابق بعضها حروف العربية والفارسية بل لا تكاد ألسنتنا ولهاتنا تنقاد لإخراجها على حقيقة مخرجها ولا أيدنا في الكتابة لحكايتها إلا بالاحتيال لضبطها بتغيير النقط والعلامات وتقييدها بأعراب إما مشهور أو معمول » .

ويتكرر مثل ذلك عنده في الصفحات ١٠ ، ١٢ ، ٨٢ ، ٢١١ . كما يلاحظ أنهم يعظمون الأسماء في لغتهم بالتأنيث كما يعظمها العرب بالتصغير .

وثمة دليل آخر على تمكنه من هذه اللغة تراه حين يورد المصطلحات السنسكريتية الكثيرة وما يقابلها بالعربية مما يسنطه لها على قاعدة رسمها « وذاكر من الأسماء والمواضع في لغتهم ما لا بد من ذكره مرة واحدة بوجها التعريف ، ثم إن كان مشتقاً يمكن

تحويله في العربية إلى معناه لم أميل عنه إلى غيره ، إلا أن يكون بالهندية أخف في الاستعمال فاستعمله بعد غاية التوثق منه في الكتابة ، أو كان مقتضياً شديداً للاشهار فبعد الإشارة إلى معناه ، وإن كان له اسم عندنا مشهور فقد سهل الأمر » ص ١٣ .

ومن أمثلة ذلك ، بسيط الريح سبرس وهو الملموس ، وبسيط النار روب وهو المبصر (ص ٢١) وجاتك أي المواليد (ص ٤٨) ، ونشيش أي صاحب الليل ، ودجيشفر صاحب البراهمة ، وشيتانس أي بارد الشعاع (ص ١٠٦) .

وهو بعد حريص كل الحرص على التثبت اليقين في كل ما ينقل أو يقرأ فلا يتردد في طلب إيضاح ما يغمض عليه أو يتشكك في صحته ، « وربما وقع في خلدي من جهة أرباب المكتب والأخبار أنهم أعرضوا عن الترتيب واقتصروا على ذكر الأسماء ، وأن النساخ تجاوزوا فان المعبرين لي بالترجمة كانوا ذوي قوة على اللغة وغير معروفين بالخيانة بلا فائدة » ص ١١٢ .

هذا والمعروف أنه ظهر بالهند ، نتيجة للفتح العربي للسند أواخر القرن الأول الهجري ، طبقة من الهنود أنفسهم من أصحاب اللسانين ، يجيدون السنسكريتية لغتهم والعربية التي كتبوا بها (ضحى الإسلام لأحمد أمين أول ٢٤٢ - ٤٤) .

• • •

والنسخة التي كتبها أبو الريحان البيروني بنفسه من هذا الكتاب عام ٤٢٣ هـ قد ضاعت وكانت تقع في ٧٠٠ ورقة . وأقدم نسخة خطية موجودة له يرجع تاريخها إلى عام ٥٥٤ هـ / ١١٥٩ م أي بعد مرور ١٢٩ عاماً على تأليف البيروني له .

وقام بنشر هذا السفر العظيم المستشرق الألماني إدوارد ساخاو عام ١٨٨٧ م بعد أن اطلع على كافة

النسخ الخطية الموجودة له ، وبذل جهداً علمياً كبيراً في تحقيقه ، كما قدم له بمقدمة طويلة قيمة .

ويقع الكتاب المطبوع في ٣١٨ صفحة من الحجم الكبير (٢٩ × ٢٣ سم) . هذا عدا فهرسه في ٤٦ صفحة ؛ وقد ظهرت له طبعات متعددة من بعد ذلك . والبيروني في كتابه هذا يصطنع أسلوباً رياضياً خالصاً حين يعتمد على التركيز الشديد في كتابته مع ميل إلى استخدام قصار الجمل تدبني الواحدة منها على سابقتها في المعنى وترتبط بها ارتباطاً وثيقاً في تسلسل يبلغ به إلى ما يريد أن يقرره .

وما يصادف القارئ عنده من عبارات قد يغلب عليها الغموض ، تراها لا تلبث أن ينجلي لنا ما تحمله من المعاني حين نخضع في المطالعة والاستقراء ، « ولكنه ربما يجيء في بعض الأبواب ذكر مجهول وتفسيره آت في الذي يتلوه » (ص ١٣) .

وتوفيق البيروني الكبير في تحديده لمدلولات كثير من المصطلحات والعبارات السنسكريتية في أضيق حين بأوضح لفظ عربي مبين في الغالب ، إنما يقوم دليلاً واضحاً على أنه كان صاحب ثروة لغوية عربية غزيرة مكنية من الألفاظ والتعاريف على السواء .

وبمقارنة أسلوب البيروني في هذا الكتاب بما سبقه في كتبه الأخرى يتضح جلياً تطور إنشائه إلى الأفضل دواماً على مدار الزمن .

يقسم البيروني كتابه إلى ثمانين باباً أولها : « في ذكر أحوال الهند وتقريرها أمام ما نقصده من الحكاية عنهم » ، وآخرها : « في ذكر أصولهم (أى الهنود) المدخلة إلى أحكام النجوم والإشارة إلى طرقهم فيها » . وهو في هذه الأبواب الثمانين يتحدث عن معتقدات الهنود وشرائعهم وأحكام الفروض والعبادات عندهم كالمواريث والصيام والقراين والكفاءات والحج

والصدقات والأعياد والعقوبات والمباح من المطاعم والمشارب والمحظور منها .

كما يذكر نظام الطبقات في مجتمعهم وأحكامه ، ويشير إلى ما عندهم من أنواع الخطوط وطرائق الكتابة ويعرفنا بترائهم في النحو والشعر وسائر العلوم ، ويصف لنا بلادهم ومعالمها الجغرافية .

ويسوق إلينا كذلك حديثاً طويلاً عن علم الفلك عند الهنود يفصل فيه صورة الأرض عندهم وأصناف الشهور والسنين وتحليلها إلى الأيام مع ذكر مقياس الليل والنهار في حسابهم . ويشير إلى أحكام الكواكب والنجوم ومراصدها عندهم ، ومقالاتهم في المد والجزر والكسوف والخسوف .

وهو لا يكتفى بالحكاية في كل باب من هذه الأبواب وإنما يقارن كذلك بين ما عند الهنود وما عند غيرهم من الأمم ويفيض في ذلك إفاضة عالم متمكن غزير المادة آخذ بالأطراف .

فهو حين يقول بأن الهنود « يتقنون في الأرض أنها أرضهم وفي الناس أنها جنسهم وفي الملوك أنهم رؤسائهم وفي الدين أنه نحلتهم وفي العلم أنه ما معهم » (ص ١٠) ، يأتي إلا أن يكون منصفاً في بحثه ، برغم ما لحظه من تعاليهم عليه ، فيقرر بأن أوائلهم لم يكونوا بهذه المثابة من الغفلة « فهذا براهمن أحد فضلائهم يقول بأن اليونانيين وهم أنجاس لما تخرجوا في العلوم وأنافوا فيها على غيرهم وجب تعظيمهم » .

وعلة اعتبار الهنود من سواهم أنجاساً هي كما يراها البيروني لقتلهم البقرة وذبحها وأكلهم للحمها . ويقول بأن تقديسها كان أصلاً بوصفها حيواناً نافعا يخدم في الأسفار وينقل الأثقال ويفيد في الفلاحة والزراعة ويمد الناس بألبانه . ثم يشير من بعد ذلك (ص ٢٧١) إلى حكيم آخر من حكماء الهند عارض هذه التفرقة « قال باسديو في طلب الخلاص : إن العاقل قد تساوى عنده

البرهمي وچندال ، والصدیق والعدو ، والأمين والخالن ، والحية وابن عرس . فان كان العقل هو الذي سوي فالجهل هو الذي فصل وفضل » .

ويقول في ذلك ، على ضوء مشاهداته ، بأن الإمامة في الأصل محظورة عليهم بالإطلاق ولكن الناس يقرمون إلى اللحم وينبذون فيه وراء ظهورهم كل أمر ونهى .

ويقسم الهنداكة الخلائق إلى أجناس ثلاثة هي على ما ورد في كتاب سانك (ص ٤٣) : الروحانيون في الأعلى ، والناس في الوسط ، والحيوانات في الأسفل .

ولا يكتفون بذلك حتى يسلكوا أبناء جنسهم في طبقات أربع عليها البراهمة ، وهم نقاوة الجنس ولذلك صاروا عندهم خيرة الإنس ، والطبقة التي تتلوهم هي كشر (الأكشيرية) ورتبتهم عن رتبة البراهمة غير متباعدة جداً ، ودونهم بيش (الويشية) ، وهاتان الطبقتان الأخيرتان متقاربتان . وأحط هذه الطبقات هي شودر .

ويقول باسديو إن البرهمي يجب أن يكون وافر العقل بادی النظافة مقبلاً على العبادة مصروف الهمة إلى الديانة .

وأن يكون كشر شجاعاً ذليق اللسان مهيباً في القلوب غير مبال بالشدائد . وأن يكون بيش مشغلاً بالفلاحة واقتناء السوائم والتجارة . وأن يكون شودر مجتهداً في الخدمة والتملق متحجباً إلى كل واحد بها . وبهذا تضم هذه الطبقات رجال الدين ، ورجال الحرب ، والتجار وأصحاب الأراضي ، والصناع والعمال .

أما من عداهم فهم المنبوذون وهم هادي ودوم وچندال وكلهم جذس واحد ، ويتعاطون أدناً الحرف . وهم يرجعون إلى اختلاط بعض أبناء الطبقات الأولى الثلاث بالشودر ، وهم بذلك منفيون منحنطون (ص ٤٩ ، ٥٠) ، لا يطاعهم غيرهم أو يخالطهم .

ويقض البروني من بعد ذلك في بيان المراحل التي يمر بها البرهمي في حياته الدينية وما يمارسه من الطقوس وما يجوز له أن يشتغل به من الأعمال وما لا يليق ، وينتقل من بعد ذلك إلى شرح أحوال كشر وبيش . أما شودر فيذكر عنه بأنه للبرهمي بمثابة عبد يتصرف في أشغاله ويخدمه . وكل عمل يخص البرهمي من التسابيح وقراءة بيذ (الكتاب المقدس) وقرايين النار فهو محظور عليه ، حتى أنه وبيش إن صح عليهما قراءة بيذ رفعهما البراهمة إلى الوالي فقطع لسانهما . أما ذكر الله وعمل البر والصدقة فهو غير ممنوع عنه . وكل من تعاطى ما ليس لطبقته أن يتعاطاه كالبرهمي التجارة وشودر الفلاحة فهو آثم (ص ٢٦٧ - ٢٧١) .

وهو في حديثه عن معتقدات الهند يذكر ما يروج عندهم في ذلك من الخرافات والأوهام ، ويشير إلى فرقة الشمنية عندهم وكانت على بغضاء شديدة للبراهمة ، وقد انتشرت تعاليمها في خراسان وفارس والعراق وبلغت الشام ، حتى ظهر زرادشت ودعا بالمجوسية فاحتلت مكانها . ويقرر بوضوح لا لبس فيه اعتقاد الهنود في وحدانية الله ويسرد علينا آراءهم في صفاته جل جلاله . ويبدو التوحيد عندهم جلياً فيما ينقله عنهم حين يحكي عن ندوة لبعض حكمائهم سأل فيها أحد ملوكهم عن معنى من المعاني الإلهية ، فيجيبه الحكيم : نقلاً عن براهمي « إن الله هو الذي لا أول له ولا آخر لم يتولد عن شيء ولم يولد شيئاً إلا ما يمكن أن يقال أنه هو ولا يمكن أن يقال أنه غيره ، وهل يمكن إدراك معرفته حتى يعبد حق عبادته إلا بالاشتغال به عن الدنيا بالكلية وإدامة الفكر فيه » (ص ٣٨) .

ويسلط لنا البروني نظرية التناسخ عند الهنود بسطاً كافياً في كتابه ، وينقل عنهم أن الأرواح غير مائة ولا متغيرة وإنما تتردد في الأبدان . ويذكر لنا كذلك أن ماني حين نفى من إيران فدخل أرض الهند نقل

التناسخ منهم إلى نخلته ، وأن الصوفية قد تأثروا بهذه النظرية إذ يجزون حلول الحق في الأمكنة كالسما والعرش والكرسى ومنهم من يجزه في كل الكائنات (ص ٢٤ - ٢٧) .

كما يحدد التعريف بالصوفية في رأيه فيقول في ص ١٦ « السوفية وهم الحكماء ، فان سوف باليونانية الحكمة وبها سمي الفيلسوف بيلا سوبا أى محب الحكمة ، ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سموهم باسمهم ، ولم يعرف القلب بعضهم فسميهم للتوكل إلى الصفة وأنهم أصحابها في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم صحف بعد ذلك فصير من صوف التيوس » وينقل البيروني إلينا قدراً من عادات الهنادكة ورسومهم القديمة فيقول بأنه لا يفرق بين الزوجين إلا الموت إذ لا طالق لهم ، وأن القانون في النكاح عندهم أن الأجانب أفضل من الأقارب ، وما كان أبعد في النسب من الأقارب فهو أفضل . ومنهم من يرى عدة النساء بحسب الطبقات حتى يكون للبرهن أربعاً ولكشتر ثلاثاً ولييش اثنتين ولشودر واحدة . ويجوز لكل واحد من أهل الطبقات أن يتزوج في طبقته وفيها دونها . ولا يخل له أن يتزوج من طبقة فوق طبقته . ويكون الولد منسوباً إلى طبقة الأم (٢٧٨) .

والمرأة إذا مات عنها زوجها فليس لها أن تتزوج ، وتقبل على حرق نفسها خوف الزلل ما لم يكن لها ولد يتكفل بصيانتها وحفظها .

والأصل في الموارث عندهم سقوط النساء منها ما خلا للإبنة فان لها ربع ما للابن ، وجهازها من ميراثها . أما الزوجة فان آثرت الحياة ولم تحرق نفسها كان على الوارث رزقها وكسوتها ما دامت (ص ٢٨١) والدعاوى عندهم تسمع بالكتاب المكتوب على المدعى عليه ، فان لم يكن فالشهود بغير كتاب ، ولا أقل في عددهم من أربعة فما فوقها ، إلا أن تكون عدالة

الشاهد مقررة عند القاضي فيجيزها ويقطع بشهادة ذلك الواحد من غير أن يترك التجسس في السر والاستدلال بالعلامات في العلانية وقياس بعض ما يظهر له إلى بعض والاحتياط لاستنباط الحقيقة ، فان عجز المدعى عن البينة لزم المنكر البين (٢٧٩) .

والبيروني حين يتحدث عما عند الهنود من تراث ضخم يناقش تعريفهم للعلم بأنه هو طريق الخلاص ، وما يتبع ذلك من قولهم بأن الأوجه التي يحصل بها العلم للعالم هي ثلاثة : أحدها إلهام بلازمان مع الولادة والمهد ، والثاني إلهام بعد الولادة ، والثالث بتعلم وبعد زمان كسائر الناس . وقولهم كذلك أن الوصول إلى الخلاص بالعلم لا يكون إلا بالزوع عن الشر (ص ٣٦) وهو يحصى لنا كذلك الكثير من كتبهم في الفلك والرياضة والنجوم وما عندهم من آلات دقيقة ومقاييس وموازين وما يستخدمونه من أدوات في الكتابة .

هذا كما يقارن بين عروضهم والعروض العربى ويذكر أنواع الشعر عندهم .

ويلاحظ أن الهنود يسمون الشيء الواحد بأسماء كثيرة جداً ، والمثال الشمس فانهم سموها بألف اسم ، على ما ذكر . كتسمية العرب الأسد بقريب من ذلك . وهو عنده من أعظم معائب اللغة (ص ١١٢) .

ويشير في حديثه عن كتبهم أنهم يرون كتابتها نظماً في الغالب . إذ يرون أن المنشور أقبل للفساد من المنظوم فضلاً عن أن ذلك مما يسهل استظهارها (ص ٦١) ، (٦٦) . وبهذا يكون العرب قد قلدوا الهنود في ذلك . ويتحدث البيروني حديثاً مستفيضاً عن ملامح الهند الجغرافية فيصف أنهارها ومخارجها وممراتها . وجبالها وما يرويه الناس من أقاصيص عنها ، ويرسم حدود ممالكها وما بها من مدن ، ويحدد لكل مكان يذكره موقعه الجغرافي وموضعه على خطوط الطول والعرض .

ويتوهم بعض المستشرقين خطأه في تحديد مواقع أماكن بعضها ، ومن ذلك ما ذكره Elliot في الجزء الثاني من كتابه في تاريخ الهند (ص ٣) حين يقول بأن البيروني يذكر تانبشر في الدوآب مما يدل على أنه لم يسافر إلى الشرق من لاهور .

ولم يفتن هذا المؤرخ إلى أن بالهند كثيراً من الأماكن التي تشترك في اسم واحد . من ذلك حيدر آباد ونجدها مدينة في الدكن وأخرى في السند . ثم الله آباد وجلال آباد وتعرف بهذه الأسماء جملة مدن في جهات متفرقة بشبه القارة الهندية .

النموذج الأول

الباب الثاني « في ذكر اعتقادهم في الله سبحانه » .
لنما اختلف اعتقاد الخاص والعام في كل أمة بسبب أن طباع الخاصة ينازع العقول ويقصد التحقيق في الأصول ، وطباع العامة يقف عند المحسوس ويقنع بالفروع ولا يروم التدقيق وخاصة فيما افتنت فيه الآراء ولم يتفق عليه الأهواء . واعتقاد الهند في الله سبحانه أنه الواحد الأزلي من غير ابتداء ولا انتهاء . المختار في فعله ، القادر الحكيم الخبي المدبر المبقى الفرد في ملكوته عن الأضداد والأنداد . لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء .

ولنورد في ذلك شيئاً من كتبهم لئلا تكون حكايتنا كالشيء المسموع فقط . قال السائل في كتاب باتنجل : من هذا المعبود الذي ينال التوفيق بعبادته ؟ قال المحيب : هو المستغنى بأزليته ووحدانيته عن فعل لمكافحة عليه براحة تؤمل أو ترتجى ، أو شدة تخاف وتتقى ، والبرئ عن الأفكار لتعالیه عن الأضداد المكروهة والأنداد المحبوبة . والعالم بذاته سرمداً إذ العلم الطارئ يكون لما لم يكن بمعلوم وليس الجهل بمتجه عليه في وقت ما أو حال .

ثم يقول السائل بعد ذلك : فهل له من الصفات غير ما ذكرت ؟

ويقول المحيب : له العلو التام في القدر لا المكان فانه يجل عن التمكن ، وهو الخير المحض التام الذي يشاقه كل موجود : وهو العلم الخالص عن دنس السهو والجهل .

قال السائل : أفتصفه بالكلام أم لا ؟

قال المحيب : إذا كان عالماً فهو لا محالة متكلم .

قال السائل : فان كان متكلماً لأجل علمه فما الفرق

بينه وبين العلماء الحكماء الذين تكلموا من أجل علومهم ؟ قال المحيب : الفرق بينهم هو الزمان ، فانهم تعلموا فيه وتكلموا بعد أن لم يكونوا عالمين ولا متكلمين ، ونقلوا علومهم إلى غيرهم . فكلامهم وإفادتهم في زمان ، وإذ ليس للأمور الإلهية بالزمان اتصال فالله سبحانه عالم متكلم في الأزل ، وهو الذي كلم إبراهيم وغيره من الأوائل على أنحاء شتى ، ففهم من ألقى إليه كتاباً ، ومنهم من فتح لواسطة إليه باباً ، ومنهم من أوحى إليه فنال بالفكر ما أفاض عليه .

قال السائل : فمن أين له هذا العلم ؟

قال المحيب : علمه على حاله في الأزل ، وإذ لم يجهل قط فذاته عالمة لم تكتسب علماً لم يكن له ، كما قال في بيذ الذي أنزله على إبراهيم : « احمداوا وامدحوا من تكلم ببذ وكان قبل بيذ » .

قال السائل : كيف تهب من لم يلحقه الاحساس ؟

قال المحيب : تسميته تثبت إنيته فالخير لا يكون إلا عن شيء والاسم لا يكون إلا لمسمى . وهو إن غاب عن الحواس فلم تدركه عقلته النفس وأحاطت بصفاته الفكرة ، وهذه هي عبادته الخالصة ، وبالمواظبة عليها ينال السعادة ؛ فهذه كلامهم في هذا الكتاب المشهور .

وفي كتاب كيتا ، وهو جزء من كتاب بهارث ،
 فيما جرى بين باسديو وبين أرجن ، أنى أنا الكمل من
 غير مبدأ بولادة ومنتهى بوفاة ، لا أقصد بفعل مكافأة
 ولا أختص بطبقة دون أخرى لصداقة أو عداوة ، قد
 أعطيت كلا من خلقى حاجته فى فعله ، فمن عرفنى
 بهذه الصفة وتشبه فى إبعاد الطمع عن العمل انحل وثاقه
 وسهل عتاقه وخلاصه .

وهذا كما قيل فى حد الفلسفة أنها التقليل (التعقل)
 بالله ما أمكن ، وقال فى هذا الكتاب : أكثر الناس
 يلجئهم الطمع فى الحاجات إلى الله ، وإذا حققت الأمر
 لديهم وجدتهم من معرفته فى مكان سحيق ، لأن الله
 ليس بظاهر لكل أحد يدركه بحواسه فلذلك جهلوه ،
 فمنهم من لم يتجاوز فيه المحسوسات ومنهم من إذا تجاوزها
 وقف عند المطبوعات ، ولم يعرفوا أن فوقها من لم يلد
 ولم يولد ولم يحط بعين ، إنيته علم أحد وهو المحيط بكل
 شىء علماً .

ويختلف كلام الهند فى معنى الفعل ، فمن أضافه
 إليه كان من جهة السبب الأعم ، لأن قوام الفاعلين
 إذا كان به كان هو سبب فعلهم فهو فعله بواسطتهم ،
 ومن أضافه إلى غيره فمن جهة الوجود الأدنى .
 وفى كتاب سنانك قال الناسك : هل يختلف فى
 الفعل والفاعل أم لا ؟

قال الحكيم : قد قال قوم أن النفس غير فاعلة
 والمادة غير حية فالله المستغنى هو الذى يجمع بينهما
 ويفرق فهو الفاعل ، والفعل واقع من جهته بتحريكهما
 كما يحرك الحى القادر الموات العاجز .
 وقال آخرون إن اجتماعهما بالطباع فهكذا جرت
 العادة فى كل ناش بال .

وقال آخرون الفاعل هو النفس لأن فى بيد أن كل
 موجود فهو من يورث .

وقال آخرون الفاعل هو الزمان فان العالم مربوط
 به رباط الشاة بحبل مشدود بها حتى تكون حركتها

بحسب انجذابه واسترخائه . وقال آخرون ليس الفعل
 سوى المكافأة على العمل المتقدم . وكل هذه الآراء
 منحرفة عن الصواب ، وإنما الحق فيه أن الفعل كله
 للمادة لأنها هى التى تربط وتردد فى الصور وتخلق ،
 فهى الفاعلة وسائر ما تحتها أعوان لها على إكمال الفعل ،
 ولخلو النفس عن القوى المختلفة هى غير فاعلة .

فهذا قول خواصهم فى الله تعالى سبحانه ويسمونه
 ايشفر أى المستغنى الجواد الذى يعطى ولا يأخذ ، لأنهم
 رأوا وحدته فى الخضة ووحدته ما سواه بوجه من الوجوه
 متكررة ، ورأوا وجوده حقيقياً لأن قوام الموجودات
 به ، ولا يمتنع توهم ليس فيها مع أيس فيه ، كما يمتنع
 توهم ليس فيه مع أيس فيها .

ثم إن تجاوزنا طبقة الخواص من الهند إلى عوامهم
 اختلفت الأقاويل عندهم ، وربما سُمجت كما يوجد
 مثله فى سائر الملل ، بل وفى الإسلام ، من التشبيه
 والأجبار وتحريم النظر فى شىء وأمثال ذلك . مثاله أن
 بعض خواصهم يسمى الله تعالى نقطة لبرئته بها عن
 صفات الأجسام ، ثم يطالع ذلك عاميهم فيظن أنه
 عظمه بالتصغير ، ولا يبلغ به فهمه إلى تحقيق النقطة
 فيتجاوز سحابة التشبيه والتحديد بالتعظيم إلى قوله أنه
 بطول اثني عشر إصبعاً فى عرض عشر أصابع ، تعالى
 عن التحديد والتعديد . ومثل ما حكيناه من إحاطته
 بالكل حتى لا يخفى عليه خافية فيظن عاميهم أن
 الإحاطة تكون بالبصر والبصر بالعين والعينان أفضل
 من العور فيصفه بألف عين عبارة عن كمال العلم ،
 وأمثال هذه الخرافات الشائعة عندهم موجودة وخاصة
 فى الطبقات التى لم يسوغ لهم تعاظم العلم على ما يجئ
 ذكرهم فى موضعه .

النموذج الثانى

من الباب السادس عشر « فى ذكر معارف من
 خطوطهم وحسابهم وغيره وشىء مما يستبدع من رسومهم » .

إن اللسان مترجم للسامع عما يريد القائل فلذلك قصر على راهن الزمان الشبيه بالآن ، وأنى كان يتيسر نقل الخبر من ماضى الزمان إلى مستأنفه على الألسنة وخاصة عند تطاول الأزمنة لولا ما أنتجت قوة النطق فى الإنسان من إبداع الخط الذى يسرى فى الأمكنة سريان الرياح ومن الأزمنة إلى الأزمنة سريان الأرواح فسبحان متقن الخلق ومصلح أمور الخلق .

وليس للهند عادة بالكتابة على الجلود كاليونانيين فى القديم . فقد قال سقراط حين سئل عن تركه تصنيف الكتب : لست بناقل العلم من قلوب البشر الحية إلى جلود الضأن الميتة . وكذلك كانوا فى أوائل الإسلام يكتبون على الأدم كعهد الخبيرين من اليهود وككتاب النبى صلى الله عليه إلى كسرى ، وكما كتبت مصاحف القرآن فى جلود الظباء والتوراة تكتب فيها أيضاً . فقلوه تعالى ، يجعلونه قراطيس ، أى طوامير ، فإن القراطيس معمول بمصر من لب البردى يبرى فى لحمه . وعليه صدرت كتب الخلفاء إلى قريب من زماننا إذ ليس ينتقد لحك شئ منه وتغييره بل يفسد به . والكواغد لأهل الصين ، وإنما أحدث صنعها فى سمرقند سبي منهم ثم عمل منه فى بلاد شتى فكان سداداً من عوز . فالهند أما فى بلادهم الجنوبية فلهم شجر باسق كالنخل والنارجيل ذو ثمر يؤكل وأوراق فى طول ذراع وعرض ثلاث أصابع مضمومة يسمونها تادى ويكتبون عليها ، ويضم كتابهم منها خيط ينظمها من ثقبه فى أوساطها فينفذ فى جميعها . وأما فى واسطة المملكة وشماتها فانهم يأخذون من لحاء التوز شجر الذى يستعمل نوع منه فى أغشية الفسى ويسمونه بهوج فى طول ذراع وعرض أصابع ممدودة فما دونه ، ويعملون به عملاً كالتدهين والصقل يصلب به ويتملس ، ثم يكتبون عليها . وهى متفرقة يعرف نظامها بأرقام العدد المتوالى ، ويكون جملة الكتاب ملفوفة فى قطعة ثوب ومسدودة بين

لوحين بقدرهما . واسم هذا الكتاب بوثى ، ورسائلهم وجميع أسياهم تنفذ فى التوز أيضاً .

فأما خطهم فقد قيل فيه أنه كان اندرس ونسى ولم يهتم له أحد حتى صاروا أميين . وزاد ذلك فى جهلهم وتباعدهم عن العلم حتى جدد بياس بن براشر حروفهم الخمسين بالحام من الله . واسم الحرف أكثر ، وذكر بعضهم أن حروفهم كانت أقل ثم ترايدت وذلك ممكن بل واجب . فقد كان آسندس صور لتخليد الحكمة ستة عشر رقعةً وذلك فى زمان تسلط بنى إسرائيل على مصر ، ثم قدم بها قيمش واغنون إلى اليونانيين فزادوا فيها أربعة أحرف واستعملوها عشرين . وفى الأيام التى فيها سُم سقراط زاد سمونون فيها أربعة أخرى فتمت عند أهل أثينية حينئذ أربعة وعشرين وذلك فى زمان اردشير بن دارا بن اردشير بن كورش على رأى مؤرخى أهل المغرب . وإنما كثرت حروف الهند بسبب أفراد صورة للحرف الواحد عند تناوب الإعراب لإياه والتجويف والخمزة والامتداد قليلاً عن مقدار الحركة ، ولحروف فيها ليست فى لغة مجموعة وإن تفرقت فى لغات وخارجة من مخارج قلما تنقاد لإخراجها آلاتنا فانها لم تعتمده بل ربما لا تشعر أسماعنا بالفرق بين كثير من اثنين منها . وكتابتهم من اليسار نحو اليمين كعادة اليونانيين ، لا على قاعدة ترتفع منها الرؤوس وتنحط الأذنان كما فى خطنا ، ولكن القاعدة فوق وعلى استقامة السطر لكل واحد من الحروف . ومنها ينزل الحرف وصورته إلى أسفل . فان علا القاعدة شئ فهو علامة نحوية تقيم إعرابه .

فأما الخط المشهور عندهم فيسمى سادماترك وربما نسب إلى كشمير ، فالكتابة فى أهلها . وعليه يعمل فى بارانسى . وهو وكشمير مدرستا علومهم . ثم يستعمل فى مدديش أعنى واسطة المملكة . وهى ما حول كنوج فى جهاته . ويسمى أيضاً آرجافرت .

حروفهم) وإنما هي صورة مفردة له للتبرك مع التنزيه
كاسم الله عند اليهود فإنه يكتب في الكتب ثلاث
ياءات عبرية ، وفي التوراة يهوه بالكتابة وأذوني
باللفظ وربما قيل به فقط ، ولا يكتب الاسم الملفوظ
به وهو أذوني . وليسوا يجرون على حروفهم شيئاً من
الحساب كما نجريه على حروفنا في ترتيب الجمل . وكما
أن صور الحروف تختلف في بقاعهم كذلك أرقام
الحساب وتسمى أنك . والذي نستعمله نحن مأخوذ من
أحسن ما عندهم . ولا فائدة في الصور إذا ما عرف
ما وراءها من المعاني . وأهل كشمير يرقمون الأوراق
بأرقام هي كالتقوش أو كحروف أهل الصين لا
تعرف إلا بالعادة وكثرة المزاولة ، ولا تستعمل في
الحساب على التراب .

وفي حدود ما لوا أيضاً خطر يسمى ناكر لا يفاصل
ذلك إلا بالصور فقط . ويتبعه خط يسمى أردناكري
أي نصف ناكر لأنه ممزوج منهما . ويكتب به في
بهايه وبعض بلاد السند . وبعد ذلك من الخطوط
ملقاي في ملقشو في جنوب السند نحو الساحل
وسيندب في بهنوا ، وهي المنصورة ، وكرنات في
كرنات ديش التي منها الفرقة المعروفون في العساكر
بكنره ، وانترى في انترديش ، ودروى في درور
ديش ولارى في لارديش وكورى في بورب ديش ،
أي ناحية المشرق ، وبيكشك في أودنپور هناك وهو
خط البُد .

ومفتتح الكتب عندهم بأوم الذي هو كلمة
التكوين كافتتاحنا باسم الله تعالى (وصورته ليست من



السيد بيير كورني

بمقام

الدكتور كمال فريد

أستاذ الأدب الفرنسي المساعد بجامعة عين شمس

(١٦٧٣) وبوالو (١٦٣٦ - ١٧١١) . على كل فانه مما لا شك فيه أنه لم يترافع إلا مرات قليلة ويرجع ذلك إلى أنه لم يكن طلق اللسان فلا يسترعى التفات مستمعيه إلا نادراً . ولقد اعترف هو نفسه بهذه الحقيقة فقال : « وقلما يستطيعون الإنصات إلى دون ملل » . وعندما تبينت أسرته قصوره عن المرافعات المرتجلة ، اشترى (١) له والده في سنة ١٦٢٨ وظيفتين إحداهما وظيفة محامي الملك في إدارة المياه والغابات والأخرى وظيفة المحامي الأول للملك في المحكمة البحرية بمدينة روان . ولم تكن هذه المناصب تدر على صاحبها راتباً دون أن تستلزم منه أية خدمة إذ أننا لو رجعنا إلى سجل الجلسات نجد أن كورني أدى عمله بأمانة كاملة طوال إحدى وعشرين سنة حتى في تلك السنوات التي كان يؤلف فيها أروع مسرحياته . وما فائدة هذه التفاصيل ؟ يجب إيضاح ذلك لنبين أن كورني أطال إقامته في بلده ولم يستقر نهائياً في باريس إلا عندما بلغ السادسة والخمسين من عمره . وقد أضفى بعده عن مركز الحياة الأدبية والاجتماعية بباريس على إنتاجه الأدبي طابعاً خاصاً مميزاً .

كان المؤلف المسرحي الكلاسيكي (١) بيير كورني قد تجاوز الثلاثين من عمره عندما مثلت مسرحية السيد التراجي - كوميديا (٢) في ديسمبر سنة ١٦٣٦ إذ أنه ولد في ٦ يونيه سنة ١٦٠٦ بمدينة روان بفرنسا . وهو ينتمي إلى أسرة برجوازية (٣) اشتغلت بالمحاماة والقضاء . فكان جده قاضياً وأبوه محامياً . وعندما بلغ التاسعة من عمره التحق بمدرسة الآباء اليسوعيين ببلده فنبغ في دراسته وخاصة في الشعر اللاتيني . وعندما بلغ السادسة عشرة من عمره قام بدراسة القانون الذي كان يعتبر وقتئذ من مستلزمات التربية الصحيحة في الطبقة المتوسطة . وفي يونيه سنة ١٦٢٤ أي بعد أن أمضى سنتين فقط في دراسته القانونية حصل على أجازة الحقوق وقيد اسمه في سجل المحامين . ويدعى ابن اخته فونتونيل (١٦٥٧ - ١٧٥٧) أنه لم يترافع سوى مرة واحدة مما لا يمكن تصديقه . فقد ردّدوا هذا القول عن مولير (١٦٢٢ -

(١) أطلقت كلمة « كلاسيكي » على فئة من الكتاب والفنانين ، عاشوا في فرنسا في القرن السابع عشر ، وأصبح كثير من منهم ذوي شهرة تجاوزت الأفاق .

(٢) أي المأساة المصنفة . وقد تجاوزوا فيما بعد عن هذه التسمية وأطلقوا عليها سنة ١٦٤٤ اسم تراجيديا فقط .

(٣) أي من الطبقة المتوسطة .

(١) كانت توجد تسعيرة خاصة للوظائف في القرن السابع عشر ويتحتم دفع المال للحصول على بعضها .

وإذا كان كورنى قد افتقر كمحام إلى القرحة وطلاقة اللسان. فإن هذا لم يمنعه من أن يشغل بجدارة تلك الوظائف التى تتطلب أحكاماً عادلة وحججاً قوية وبراعة أكثر من اعتمادها على البلاغة والفصاحة. وقد نمت عنده ذلك ميله واستعداده للمناقشة القضائية التى نجد لها بعض الأثر فى مسرحية السيد حيث يتولى كل من دون دياج وشيمين الدفاع عن قضيته أمام الملك. مما يجعله يقرر ارجاء حكمه إذ أن الأمر كان من الأهمية بمكان ويستحق أن يتداول فيه مجلس القضاء.

وكان كورنى يتردد فى أوقات فراغه على الصالونات^(١) الأدبية فى بلده بالرغم من انطوائه على نفسه. وكان شاربيل الحساسة ولذا سرعان ما تفتح قلبه لمحبة شابة من أهالى روان تدعى كاترين هو ولكنه لم يتزوجها وألف بهذه المناسبة مسرحية هزلية اتخذت موضوعاً لها تلك المغامرة العاطفية «ميليت أو الرسائل المزيقة». وقد انتهز كورنى فرصة مرور فرقة الأمير دى أورانج بروان وقدم لرئيسها الممثل موندورى تلك المحاولة المسرحية الأولى التى مثلت فى باريس على مسرح «دى ماريه» فى سنة ١٦٢٩. وقد صرح كورنى بأنها لاقت نجاحاً باهراً إذ تمكن مؤلف مسرحى للمرة الأولى أن يثير الضحك دون وجود شخصيات ماهرة فضلاً عن استعماله أسلوباً مهذباً. ومنذ ذلك التاريخ سعى كورنى ليفرض نفسه على جمهور باريس فكتب عدة مسرحيات جديدة منها «كليتاندر» (١٦٣٢) و«الأرملة» (١٦٣٣) وهى مسرحية فكاهية تتميز بهزل المكيدة^(٢) ثم قدم «رواق باريس» (١٦٣٤) حيث ظهرت للمرة الأولى فى إحدى المسرحيات الفكاهية شخصيات تنتمى

(١) المنتديات.

(٢) ينجم هزل المكيدة أو الموقف الخرج من الارتباكات التى يقع فيها الأشخاص عند سير أحداث المسرحية، أو المواقف الغير المنتظرة التى تجمع أشخاصاً لا ينبغي أن يلتقوا أو تفرق بين أشخاص يبحثون عن بعضهم، أو الحديث بين شخصين يعتقدان أن هدفهما واحد مع أن الحقيقة عكس ذلك.

إلى الطبقة العليا. وفى العام ذاته قدم كورنى «الناطقة» و«الساحة الملكية». وترجع أهمية المسرحية الأخيرة إلى شخصية أليدور الذى يجمع أهم مميزات أبطال كورنى فإنه يقدس الحرية ويختبر قوة إرادته باخضاعه حبه لمطالب مجده. وقد نشر كورنى فى سنة ١٦٣٥ مأساة «ميديه» فلم تلق نجاحاً. وفى سنة ١٦٣٦ عاد إلى المهنة المسرحية «الوهم المضحك». ومع أننا لا يمكننا مقارنة مسرحيات كورنى الهزلية بمسرحيات موليير إلا أنها فاقت فى النجاح تلك المسرحيات المتكلفة الحشنة السابقة لها. وبالرغم من هذا النجاح، فقد أبدع واشهر بمسرحياته التراجيدية.

وقبل أن نتحدث عن مأساته الخالدة «السيد» (١٦٣٦) التى أوصلته إلى المجد والشهرة يجب أن نذكر بأن الحدث فى المسرحيات التراجيدية السابقة له كان روائياً ومعقداً وتنقصه الوحدة المنطقية. وقد نقل كورنى مسرحية السيد التى تتكون من خمسة فصول عن مصادرها الأسبانية.

يكون المشهدين الأول والثانى من المسرحية مقدمة ممتازة. فحدث شيمين مع وصيفتها ألفير يعرفنا بالبطلين اللذين سيشتغلان المقام الأول فى المسرحية إذ تتضح محبة شيمين لرودريج وتمنيها أن تتاح لهما تلك الحرية التى تسمح له بالظهور فى وضوح النهار. وعندما تنقل إليها وصيفتها حديث والدها عن موضوع زواجها تلمس فيها تلك الابنة المطبعة التى تترك له اختيار أحد اللذين تقدما للزواج منها وهما دون رودريج ودون صنش مخفية حقيقة مشاعرها تجاه رودريج. ولحسن حظها يتفق اختيار والدها مع ميلها الشخصى. فتلقى كلمات والدها «إن ابنتى تستطيع أن تحبه وترضىنى» التى تنقلها إليها ألفير صدى جميلاً فى نفسها. وما زاد سرورها لإشادته بكفاءة رودريج وفضائل والده ومجد أسرته. لقد أدرك كورنى أن التوافق التام بين أمرتى رودريج وشيمين سينقلب إلى الضد على أثر قتل رودريج لوالد شيمين

في مبارزة بينهما . ومثل هذا التناقض من أهم الوسائل التي يلجأ إليها المؤلفون المسرحيون كما نشاهد ذلك على سبيل المثال في الفصل الأخير من مسرحية « هرناني » (١٨٣٠) للكاتب الشهير فكتور هوجو (١٨٠٢ - ١٨٨٥) . ولقد أعلن الأب رأيته في رودريج وهو في طريقه إلى المجلس الذي سيختار فيه الملك مريباً لابنه ، هذا الاختيار الذي سيسبب النزاع الرهيب بين الأسرتين . وبالرغم مما زفته إليها الفير من الأخبار السارة فإنها تصارح وصيقتها بأنها تخشى القدر . ولا شك أن كورني أثبت أنه كاتب مسرحي من الطراز الأول بافتتاح مسرحيته بهذا المشهد إذ كما قال فولتير : « هل يمكن الاهتمام بالنزاع بين الكونت ودون دياج إذا لم تكن ملعين بالحب بين أولادهما ؟ » .

إن المشهد الثاني يظهر خلق ليونور ابنة ملك أسبانيا ويكشف عن الدور الذي تقوم به في المسرحية . إنها تشعر بميل شديد نحو رودريج ولكنها باعتبارها أميرة لا تستطيع أن تزوج إلا من أمير مثلها . وإن واجبتها وشرفها يحتمان عليها ألا تستجيب لنداء هذا الحب . ويمكننا اعتبارها بطلّة من أبطال كورني الذين يسعون قبل كل شيء للوصول إلى المجد ويعملون لنصرة الواجب والشرف . إنها تكافح بشجاعة لتنتصر على قلبها وعواطفها مضحية بحبها في سبيل ذلك . فقد امتدحت رودريج أمام شيمين لتدفعها إلى حبه كما صرحت بذلك لوصيقتها ليونور ولكنها لم تجد الراحة المنشودة لأن « الحب طاغية لا يرحم أحداً » . ومع ذلك لم تكف عن مقاومة مشاعرها فتعمل على تعجيل زواج شيمين لكي تقضى على كل أمل عندها في هذا الحب قائلة « إن أحلى آمالي قطع الأمل » في حبي .

وفي المشهد الثالث نشاهد الكونت والد شيمين ودون دياج والد رودريج خارجين من القصر . ويحسن أن ننقل هنا بعض الحوار الذي دار بينهما والذي نلمس فيه بعض الهجوم الموجه للسلطة المطلقة للملك .

الكونت : وأخيراً قد نلت مرادك . وأن رعاية الملك رفعتك إلى منصب لم يكن يستحقه سوى . لقد عينك الملك مريباً للأمير .

دون دياج : إن هذا الشرف الذي يضيفه على عائلتي يوضح للملأ عدله وبين بجلاء كيف أنه يستطيع أن يكافئ عن الخدمات السابقة .

الكونت : إن الملوك مهما بلغوا من العظمة ، فإنهم مثلنا ومعرضون للخطأ كسائر البشر . ويكفي هذا الاختيار دلالة للحاشية على أن الملوك لا يجزلون العطاء على الخدمات الراهنة .

دون دياج : دعنا الآن من الحديث عن اختيار يثير نفسك . فإني قد نلت هذا المنصب بالإكرام والاستحقاق . فعلينا بالخضوع للسلطة المطلقة للملك . ومتى أراد الملك ثمة شيء فلا يجوز مناقشته . وإذا شئت فهيا نضيف شرفاً إلى الشرف الذي منحني إياه ولنسعى سوياً لربط أسرتنا برباط مقدس : أنت ليس لك إلا ابنة واحدة وليس لي إلا ابن واحد ، وبزفافهما يتأكد ما بيننا من الوداد . فأسد لنا هذا الجميل واقبل ابني صهراً لك .

الكونت : أصبح ابنك في مقام يسمح له بأن يطمح لنسب أعلى لما يداخله من رتبته هذه من الكبر والفخر . فتمتع بذلك يا سيدى وأدب الأمير . وعلمه عملياً كيف يجب أن يحكم ولاية ما . ويجعل الشعوب ترتعد تحت حكمه . وأن يهب إحسانه وحبه للأبرار ويقسو على الأشرار .

دون دياج : يكفيه أن يقرأ تاريخ حياتي . فان لي ثمة أعمالاً باهرات .

الكونت : إن الأمثلة الحية لها سلطان وتأثير آخر ..
إن الذي فعلته في سنين عديدة لا يوازي
ما فعلت أنا في يوم واحد . فإن كنت
شجاعاً فيما مضى فأنا شجاع اليوم . وإن
في ساعدى هذا عضد المملكة . وإن غرناطه
وأرغونيا لترتجفان وترهبان بريق حسامى ...
لولاى لملككم الأعداء واسترقوكم بقوانينهم
دون دياج : إني أعلم أنك تخدم الملك بإخلاص منذ أن
كنت تحارب وتعمل تحت قيادتى . أما الآن
وقد بلغت من الكبر عتياً . فقد حللت
مقامى وأظهرت كفاءة نادرة . وأخيراً
كفى لا أطيل عليك الحديث . أقول إنك
أنت اليوم كشخصى بالأمس .. ولقد رأى
الملك أن يقدمنى عليك .

الكونت : لقد نلت ما كنت أنا جديراً به .

دون دياج : لا فإن من نال أمراً كان له أهلاً .

الكونت : ولكن كان يجب أن يعطى القوس باريها ..
وما بلغت هذا المنصب إلا لأنك من رجال
الحاشية القداماء .

دون دياج : لا بل قد نلته بأعمالي الجيدة .

الكونت : فلنوجز الحديث ونقول إن الملك قد راعى
في ذلك كبر سنك .

دون دياج : بل راعى الملك شجاعى .. ومن لم ينسل
هذا الأمر ليس له بأهل .

الكونت : لست له بأهل ! أنا ؟

دون دياج : نعم أنت .

الكونت : يا لوفاحتك أيها العجوز الجسور التى
تستحق جزاءها (وعندها يلمطه) .

دون دياج : (يستل سيفه ولكنه يعجز عن الضرب)
أعم عمالك وانزع روحى بعد أن جللى
العار المادى يحمر له وجهين سالتى .

الكونت : فيم تفكر وقد بلغ منك الضعف مداه ؟
دون دياج : آه ما أمر أن تخور قواى عند حاجتى إليها
في مثل هذا الظرف !

الكونت : أعمد سيفك فلست له أهلاً .. وداعاً .
اذهب وقص على أميرك تاريخ حياتك
عساه يتعلم منك .

لا يتعرض كورنى لتفاصيل ما دار في مجلس الملك
لأن ذلك لا يهم المشاهد في كثير أو قليل بل يكتفى
بذكر من وقع عليه الاختيار وينقل لنا الحوار الذى دار
بين الكونت ودون دياج خارج المجلس وفي غياب
الملك خلافاً لما ورد في الرواية الأسبانية التى استقى منها
كورنى . وقد أدى ذلك النقاش إلى لطم دون دياج
ومهاد للمبارزة التى ستم بين الكونت وابن دون دياج .
ولماذا يثير هذا النزاع اهتمامنا ؟ لأنه سيؤثر على الحب
الناشئ بين شيمين ورودريج كما أنه يجعلنا نعطف على
دون دياج الذى حاول المستحيل ليهدي من ثورة
الكونت وعلى مسلك ابنه رودريج الذى سينبرى للدفاع
عن أبيه العجوز حنظلاً على كرامته . وفي كل هذا
سيتمجلى الدفاع عن شرف وكرامة ومجد العائلة الذى هو
من أهم مميزات مسرح كورنى .

وما أروع أسلوب كورنى إذ أن الحوار المطول
بين دون دياج والكونت تحول في النهاية إلى ثورة غضب
تجلت في تلك الردود السريعة التى لم يتجاوز بعضها بيتاً
واحداً من الشعر وأصبحت أشبه بأسنة الرماح في معركة
حامية الوطيس انتهت باهانة يتعذر الصمغ عنها عند أبناء
أسبانيا الذين يجرى في عروقهم الدم العربى ويضحون
بحياتهم في سبيل الكرامة والشرف . لقد استبدت الأثرة
بالكونت وفصل أن يضحى بسعادة ابنته على أن يرضخ
لمشيئة الملك . ولكننا نحن المشاهدون لم ينسينا هذا الصراع
الحب الذى يغمر قلبى شيمين ورودريج . ولا بد لنا من
أن نتوقع الكثير بينهما .

لم يجد دون دياج أمامه سوى ابنه رودريج ليدافع
عن شرفه وكرامته . فيدور بينهما الحديث الآتي :

دون دياج : هل أنت شجاع يا رودريج ؟

رودريج : أى شخص سواك يا والدى كائناً من كان
سيلمس ذلك على الفور .

دون دياج : ما أروعها غضبة ! . . وإني لأرى نحوه
شبابي في هذا الحماس الشديد . . فتعال
يا بني . . تعال امح عارى وانتقم لي .

رودريج : ممن أنتقم ؟

دون دياج : من إهانة قاسية أصابت شرفنا ، من لطمة
يستحق لاطمها فقدان حياته لو لم يخفى
كبر سني . هأنذا أهب لك السيف الذي
عجزت يدي عن حمله للانتقام به .
فاذهب يا بني إلى هذا المتجبر وأرني بأسك
وشدة مراسك . فاغسل إهانة أبيك . فاقتله
أو ليقتلك . . إن من ستنزله رجل شديد
المراس . . ولكني أزيدك معرفة به فهو
بالإضافة إلى أنه جندى شجاع وقائد عظيم
فهو . . .

رودريج : أرجوك أكمل .

دون دياج : والد شيمين .

رودريج : وا . . .

دون دياج : لا تجب فأنا أعرف مدى حبك . ولكن
من يكون ذليلاً لا يكون أهلاً لأن يعيش .
وكلما زاد قدر المصيبة اشتدت الإساءة . وقد
عرفت الإهانة ويلزمك الانتقام . ولا داعي
للمزيد . انتقم لي ولك واثبت أنك ابن
جدير بي . . .

أخذ دون دياج يثني على شجاعة الكونت ليحفر
ابنه الشاب الطموح الذي يسعى وراء المجد على الثأر
منه . وفي البداية لم يذكر دون دياج اسم الكونت مما زاد
حب استطلاع رودريج وأوجد لديه رغبة شديدة

لإثبات شجاعته . وفي النهاية تعمد دون دياج ألا يقول
الكونت بل « والد شيمين » . وما الحكمة في ذلك ؟
إن دون دياج وجد أن الظرف لا يسمح بمراعاة شعور
ابنه بل يتحتم أن يرفع أمام عينيه التفة حية الكبرى . إن
كل المشهد الخامس من الفصل الأول يهدف إلى إعلان
هذه الحقيقة . إن دون دياج يقدر مدى التفة حية التي
يطالب بها ابنه . إنه يطالبه بأن يرفع حتى يحبه ويخاطر
بحياته وإن كل شيء يهون في سبيل الشرف والمجد .
وهو واثق كل الثقة من أن ابنه سيأجى نداء الشرف
فيحافظ على مجده ومجد أسرته . وعندئذ انتاب رودريج
صراع عنيف ترجمه نجيب الحداد شعراً فقال :

يا زمان الأكدار ما ذى الشدائد

إن هذى السهام من كف عامد

مألت قلبي الرزايا وضافت

دونها مهجتي وقل المساعد

يا لشار أنى على غير عدل

يا لعدل بدا على غير راشد

ما ترى حيلتي وقد وقع الخط

بان حولى وأى خطب أكابد

أنتقاماً لوالدى والذي أط

لب منه ثارى لشيان والد

أم سكوئاً ومن أهين أبى وال

مجد منى بمجده متعاقد

ذاك أمر قد حار فيه جنائى

بين مجد ورثته عن أماجد

وغرام أضنى فؤادى فغن أير

هما ارتضى وأياً أجاهد

كيف يقوى قلبي على أخذ ثار

فيه يغدو لحبه وهو فاقد

يرفع الثار نصل سيفى لضرب

وغراى فى طى قلبي يعاند

فأماى أمران إما انتقام
أو سلو والقلب ولهان واجد
أو غرام وعيشة تحت ذل
آه ضاقت مذاهبي والمقاصد
أأخلى أنى يهان أم أرضي
بانتقام كلا المصابين واحد
مات حظى من الهوى أو يموت الـ
مجد منى كلاهما أنا ذائد
بين عشق ووالد وحبيب
وفخار يا قلب ما أنت قاصد
فلماذا أنا محب شفيق
بل لماذا ولدت من نسل ما جد
يا حساماً قللته لبلاى
ليتنى لم أكن لبندك عاقد
أترى لم أحملك إلا لأخذ الـ
شار من والد لمن أنا عابد
بل أنا لم أحملك إلا لأردى
بك نفسى فغير ذا لست واجد
فأنى والحبيب عندى حبيباً
ن وكل يسؤنى وهو حاقد
فإذا ما انتقمت ضاع حبيبي
أو تبعت الهوى فذكرى خامد
عظم الخطب نى فيما نفس موقى
فهو أولى وما الغرام بخالد
بل رويداً فإن تموتى يكن ذك
رك عاراً ولم يكن لك حامد
إذ يقول الأنعام مات ولم يدأ
خذ بشأز والمرء بالعار بائد
وإذا الموت لازم فالأمت مد
رك ثار فالحب ليس بعائد

فأمدى من أنى وليس من الحـ
ب وذات حقه وما أنا جاحد
ولأبادر للانتقام ولو كا
ن قتلى به لشيان والد
لقد وصلنا هنا إلى مرحلة حاسمة إذ أن الضرورة
تختم على رودريج أن يختار بين المجد والشرف وبين حبه
لشيمين . نلمس هنا الصراع العنيف الذى انتاب
رودريج قبل تحديده مسلكه . ويجد المشاهد نفسه أمام
مأساة . إنها لساعة حرجة تحدد مصير رودريج . إن كل
مستقباه يتوقف على قراره فى هذه اللحظة . ولكى نقدر
عظمته يتحتم عليه أن يظهر لنا مدى تضحيته وروعة
مسلكه . وهذا من أهم ما يميز أبطال كورنى فلمهم
يتحكمون فى الأحداث . ومهما بلغ اضطرابهم فإن
هذا لا يحجب عنهم طريق المجد بل يسعون إليه رغم كل
العراقيل والعقبات .
نلمس فى البداية شكواه وحيرته وهذا أمر طبيعى
بالنسبة لشاب لم يعيش إلا لحبه . ثم يبدأ الصراع الذى
ينتهى بنصرة الشرف والدفاع عن مجد العائلة . ولقد
حازت معانى هذه الأبيات إعجاب معاصرى كورنى
وباريس بأكملها . وما زلنا حتى اليوم نقدرها حق قدرها
وخاصة قوله الذى قرر فيه الإقدام على التضحية .
ومن أروع ما ذكر على لسان رودريج فى هذا
المشهد السادس قوله : « إنى أجلب بانتقامى كراهيتها
وغضبها كما أجلب بإحجامى عن الانتقام كراهيتها » .
وهنا يتجلى الحب الخيد إذ أن رودريج يدرك تماماً أنه
إذا تهرب من واجبه ستحتقره شيمين ولن ترضى
بخطيب لم يدافع عن شرف ومجد عائلته . وعندما تبين
رودريج أنه فى جميع الحالات سيفقد خطيبته أثر أن
يفقدوها على أن يبقى جديراً بها . وهكذا يتمشى الحب
الخيد مع الشرف .

وفى الفصل الثانى أرسل الملك فرناند مستشاره دون
أرياس لمقابلة الكونت وحثه على الاعتذار لمسلكه المتسم

بالخشونة . ولكنه استبد به الاعتزاز بالنفس ورأى أن
أى تراجع سيجعله يبدو في مظهر مخز . وهكذا تحدى
الكونت الملك والقدر ومهد بذلك للضربة التي ستصيبه .
ولعل هذا هو الأثر الذي أراد أن يتركه كورنى في نفوسنا
فندما واجه دون ارياس الكونت بقوله «احذر الصاعقة
بالرغم من كل انتصاراتك» أجابه الكونت : « أنا
أنتظرها بلا خوف منها » . وبمجرد خروج دون ارياس
وصل رودريج ودار بينه وبين الكونت نقاش حاد
الوطيس ، وكان أجمل ما جاء فيه قول رودريج :
« إن المقدرة لا تقاس بعدد السنين » و « هل من ينزع
منى الشرف يخشى أن ينزع حياتى » . وكل هذه الأمور
من شيات أبطال كورنى . كان الكونت في بادئ الأمر
يحدث رودريج بلهجة كلها تجبر وعجرفة وازدراء ،
وعندما لمس اعتزازه بنفسه وعزمه على الدفاع عن والده
أخذ يقدر هذا الشاب الذى قرر التضحية بحياته تمهيداً
مع قانون الشرف وحرصاً على مجد أسرته . وقد حاول
أن يثنيه عن عزمه فأخذ يحدثه دون جدوى عن مشروع
زواجه من ابنته شيمين .

ولكن ماذا كان شعور شيمين بعد تلك الإهانة
التي لحقت بوالد خطيبها . يمكننا أن نستشف ذلك من
خلال الحوار الذى دار بينهما وبين أورك .

أورك : ليس ثمة ما يوجب خوفك منه . إنه يحبك
حبا لا مزيد عليه فهو لذلك لا يجسر أن
يأتى بما تكرهين . وعند أول كلمة منك
يزول غضبه .

شيمين : يا لعظيم مصائب إذا لم يطعنى ! وإذا أطاعنى
فاذا يقول الناس عنه ؟ ثم هو من سلالة
شريفة فكيف يطيق أن يتحمل مثل هذه
الإهانة العظيمة .

وهنا نجد أن شيمين تعزز بكرامتها أيما اعتزاز
وترى أنه إذا سكت رودريج على إهانة والده فهو غير

أهل لها وإن قاتل والدها فإنها لن تكون أحسن حظاً
لأنها ربما تفقده أو تفقد والدها . وقد استصوبت
أورك رأيها . وفجأة نقل أحد خدام القصر خبراً مؤداه
أن الكونت ورودريج خرجا من القصر وهما يتنازعا
ويتناقشان بصوت منخفض . وعندئذ صاحبت شيمين :
« لا شك أنهما يتضاربان » فاختلت بنفسها في انتظار
الفاجعة . أما أورك فبدأ يعاودها الحنين إلى حب
رودريج . وهى وإن كانت تشفق على صديقتها إلا أنها
أدركت أن هدم سعادة شيمين سينبئ عليها آمال واسعة
بالنسبة لها . وأن الخطر المحقق بهذا الفارس الشجاع أخذ
يوقظ في نفسها تلك العواطف الشاعرية إذ أن الانتصار
سيضفى عليه مجداً عظيماً . وإذا كان يتعذر عليها أن تنزل
إلى مستواه ، فهل هنالك ما يحول دون أن يرتفع إلى
مستواها بأعماله المحيدة وانتصاره الباهر . ولكن ما ضرورة
الزج بهذه الأميرة في هذه المسرحية ؟ لا شك أن كورنى
أراد منذ بداية المسرحية أن يصفى عظمة على بطله وأن
يظهره في مظهر الكائن العظيم الذى هو محط أنظار الفتاة
الأولى في أسبانيا وأعنى بها ابنة الملك . وكل هذا يهين
أذهاننا لتقبل كل ما نسمعه ونشاهده من تصرفات لهذا
البطل طوال المسرحية .

ولقد استعان كورنى بشخصية أخرى انبرت للدفاع
عن الكونت . وقد جاء ذكرها منذ بداية المسرحية
باعتبارها شخصية تحب شيمين وتتمنى الزواج منها رغم
أن هذه الأخيرة لا تبادلها الحب وأعنى بها دون صنش :
وذلك ليستعين به ليهو مسرحيته كما سنوضح ذلك
 فيما بعد .

ولقد أصاب كورنى بتمهيدته لتدخل هذه الشخصية
في النهاية وفي تبرير مسلكها . إن هذه العبقرية لا تهمل
التفاصيل وترن كل شيء . أسوة بالأميرة شعر دون
صنش بالرضا عند علمه بالإهانة التي لحقت بدون
دياج إذ أنه أدرك أنه يتعذر على رودريج الزواج من
ابنة من أهان أباه وهكذا توقع أن يتخلص من منافس

خطير . فبدأ يداعبه الأمل وأراد أن يكتسب مودة الكونت فانبرى للدفاع عنه أمام الملك . وفي هذه الأثناء وردت للملك أخبار مؤداها أن بعض سفن الأعداء ظهرت في النهر كما علم في نفس الوقت من أحد الأشراف الأسبانيين بمصرع الكونت وأن ابن دياج غسل الإهانة التي لحقت بأبيه وانتقم له .

ولما علمت شيمين بقتل والدها في المبارزة التي تمت بينه وبين رودريج أسرع إلى الملك مطالبة بأن يأخذ العدل مجراه . وعندئذ أراد دون دياج أن يدافع عن ابنه فطلب إليه الملك أن يرجئ دفاعه ليستمع إلى شكوى شيمين . ولما بدأ عرض القضية تولى كل من دون دياج وشيمين المرافعة . ومما قالته شيمين : « مولاي ، لقد مات أبي ونظرت بعيني دمه يسيل بغزارة من جنبه الشريف . هذا الدم الذي طالما دافع عن أسوارك . . وفي سبيل انتصارك . . ذلك الدم الذي لم تقدر المعارك على إراقة نقطة منه قد أراقه رودريج في وسط ساحة قصرك » . ثم واصلت بعد ذلك دفاعها فقالت « وجدته جثة لا حراك فيها . ودمه يسيل من جنبه كأنه يكتب لي على الأرض واجبي نحوه » . وهكذا بعد أن أوضح لنا كورني مدى حبها لرودريج يكشف لنا هنا عن المرأة التي نخشى أن تلين أو تضعف وتحاول أن تحفز نفسها لتؤدي واجبها على الوجه الأكمل :

أما دون دياج فيفرض شخصيته على المجلس بكرامته وعظمته الهائلة . إنه يحرم ألم هذه الضحية البريئة . وإن ثناءه على تصرف ابنه معتدل ولعل ذلك يرجع إلى بعض المرارة التي يشعر بها لأنه لجأ إلى شخص آخر ليزود عن شرفه . ولم يتردد دون دياج في أن يعرض على الملك استعداده للتضحية بحياته لانقاذ حياة ابنه الذي ذاد عن شرفه . وبما أنه عاش شريفاً فسيموت غير آسف .

وأهم ما يسترعى التفاتنا في الفصل الثالث تلك المقابلة التي تمت بين رودريج وشيمين بعد انقضاء ساعات معدودة على قتل الكونت . ولكن كيف يمكن أن يستسيخ الجمهور مثل هذه المقابلة ؟ لقد مهد لها كورني بأن يجعل رودريج يدخل إلى منزل شيمين قبل عودتها من القصر ويلتقي عند دخوله بالفير التي تنصحه بأن يبتعد عن الدار . وعندما سمعت خطوات سيدتها أجبرته على الاختفاء . وفي المشاهد التالية لا نراه ولكننا نعلم جيداً وجوده وبذا نعتاد تدريجياً على ذلك ونتوقع أن تتم مقابلة بينه وبين شيمين . وعادت شيمين وبصحبتها دون صنش الذي منح نفسه حق حمايتها وأبدى استعداده للدفاع عنها والانتقام من رودريج ولكنها أبت كي لا تسيء للملك الذي وعد بانصافها فنشعر بأنها مترددة في أن تعرض للمخاطر هذا الذي ما زالت تحبه ولذا صدرت عنها هذه العبارة المؤثرة « ما أشقائي » . وما أروع هذه الكلمة كما صرح فولتير بذلك . فلما عندما أبلغت شكواها إلى الملك اعتقدت أنها أدت واجبها ولكنها تبينت أن المحنة قاسية وأنه يتحتم عليها أن تعادى دائماً رودريج وبشتى الوسائل إلى أن يلفظ نفسه الأخير . وبالرغم من ذلك اكتشفت أنها لا تزال تحبه ولذا يتحتم عليها أن تقاوم عواطفها بشدة لتؤدي واجبها على الوجه الأكمل . وعندما تركها دون صنش فتحت قلبها لوصيفتها الفير كما يتجلى في هذه الأبيات التي ترجمها نجيب الحداد شعراً :

قد خلونا فصرت في خلائق
حرة أن أيسح مكتناتي
وأريك الخفي من نار حزني
وأسيل الدموع مزدوجات
فأني يا الفير قد مات لكن
كيف أرضى من قتله ثارات
والذي قد أماته هو حي
في فؤادي مضاعف حمراتي

يا دموعي اهطل فنصف حياتي
لمصاني أمات نصف حياتي
ثم إني مضطرة للانتقام
للذي قد مضى بما هو آت
اقتل الآن شطر عمري حبا
للذي قد قضى وفي ذا مماتي

ثم أخذت تدرس حالة قلبها وعواطفها بدقة وتوقف
الفير على حقيقة مشاعرها .

الفير : استريحى يا شيمين .

شيمين : وبلاه ! كيف يمكنك الحديث عن الراحة
في مثل هذه النكبة العظمى . وكيف يمكن
أن يبدأ حزنى إذا كنت لا أستطيع أن
أبغض اليد التي سببتني ؟ وماذا يمكنني
أن أرجو سوى عذاب أبدي طالما أني
أطالب بأن يأخذ العادل مجراه في جنابة
أحب جانها ؟

الفير : أحرماك من أباك ولا تزاين تحبته ؟

شيمين : ليس هو حبا يا الفير بل عبادة . إن شوقي
تعارض مع الإهانة التي لحقتني . وإني
أجد الحبيب في شخص العادو . وإني لأشعر
بالرغم من غضبي أن رودريج لا يزال
يحارب أبى في قلبي بلا انقطاع بين هجوم
ومضايقة وغلبة ودفاع . . وبالرغم من
سلطان الحب على نفسي فإني لا أزال
أميل إلى اتباع واجبي . وسأجرى دون
تردد إلى حيث يناديني الشرف .

وهكذا قدرت شيمين أن واجب الدفاع عن دم
أبيها المسفوك أهم من حبها لرودرج . وعندما سألتها
الفير عما تفكر في القيام به . أجابتها بأنها ستبتهل لقتله
ثم تموت على أثره وبذا تنهى متاعها وتحتفظ بمجدها .
وعندما سمع رودريج هذه الكلمات تقدم لها لقتله

فرفضت ذلك . فلما رفضها بدأ يبرر مسأله . فقد
قتل والدها الكونت ليحس عاره ويبقى جديراً بها .
وعندئذ ردت عليه شيمين في حديث طويل قائلة :
« آه يا رودريج إني وإن كنت عدوة لك إلا أني
أعذرك فيما محوت من العار . ومهما بدت أحزاني فلن
ألومك وإنما أبكى مصيبتى . لأنى أعلم ما كان يتطلبه
الشرف بعد هذه الإهانة الشديدة . وقد أدبت واجبك
كرجل صالح وهكذا علمتني بأن أقوم بواجبي . .
ومهما يكن في قلبي من عوامل حبك فإن عزة نفسي
تدعوني لأن أقتدى بك . ولقد أثبت بما أقرت نخوى
أنك جدير بي . فيجب على بطاب موتك أن أظهر
أننى جديرة بك » .

ويبدو في هذا ومن المسالك العام لبطل المسرحية
أعنى رودريج وشيمين ، أن الحب الخجول هو محور
المسرحية وهو الحافز والمحرك لتصرفات بطليها التي تبدو
متناقضة في الظاهر . ولقد رددت أغلب الكتب الأدبية
والدراسات النقدية أن محور هذه المسرحية وغيرها من
مسرحيات كورنى النزاع بين الواجب والعواطف
الذى ينتهى دائماً بانتصار الواجب . ولكن هذا غير دقيق
إذ أن المحمد هو المبدأ والمهدف وهو الشريعة والعقيدة التي
يسعى إليها أبطال كورنى . وقد اهتم كورنى بالأعمال
الجيدة لأنه عاصر الدسائس التي حيكت ضد ريشوليو^(١)
(١٥٨٥ - ١٦٤٢) واضطرابات حرب الثلاثين
عاماً^(٢) وقرأ مؤلفات بلزاك (١٥٩٧ - ١٦٥٤)
وشابولان (١٥٩٥ - ١٦٧٤) وسرازان (١٦٠٣ -
١٦٥٤) .

إن ما دار من الحديث في المقابلة التي تمت بين
الخطيبين مؤثر جداً . فكورنى يذكر لنا في البحث الذى
نشره عن مسرحية السيد أنه لاحظ في المرات الأولى

(١) كان كوردينا من رجال الدين وعين رئيساً للوزارة
الفرنسية في سنة ١٦٢٤ . ومن مآثره إنشاء مجمع اللغة الفرنسية .
(٢) بدأت هذه الحرب في سنة ١٦١٨ وانتهت في سنة ١٦٤٨ .

لعرض مسرحيته لفئة عظيمة من المشاهدين لمعرفة ما سيحدث بين البطلين عندما يقف العاشق البائس أمام حبيبته وانتباهاً زائداً للحديث الذي سيدور بين البطلين في مثل هذه الحالة التي تدعو إلى الشفقة. ولا شك أنه في مثل هذه المقابلة الصعبة والتي كان يمكن أن تصدم المشاهدين يتصرف البطلان بصراحة كبيرة وكرامة عظيمة بحيث لا يمكن تجريحهما بل يكتسبان قلوب كل قاض عادل غير متحيز. فما أروع تبرير مسلكهما وما يتضمنه من تحليل عميق.

ولكن لماذا خاطر رودريج بنفسه وتوجه إلى بيت شيمين؟ ربما يرجع ذلك إلى رغبته في رؤية شيمين ليعرف حكمها عليه ثم ليبرر مسلكه وأخيراً ليسندها في مصيبتها وليقدم لها وسيلة سريعة ومضمونة للانتقام لوالدها. ولا شك أن خطيئاً عادياً كان سيقتصر على الاعتذار بينما أن رودريج لا يأسف على شيء. عندما يؤكد أنه سلك مسلكاً لا غبار عليه فانه مخلص ويعرف مقدماً أن شيمين ستقدر اعتزازه بكرامته وصراحته. ولقد أوجز لها بوضوح الأسباب التي دعتة للإقدام على قتل والدها. وهي أولاً قانون الشرف الذي لا بد أن يخضع له كل إنسان حساس ثم حبه. إن الحب المحيد هو الذي أمره أن يستجيب لنداء الواجب لأنه لا شك أن شيمين كانت ستحتقرة لو أخل بواجبه المقدس. وقد جاء بعد ذلك كفارس أمين ليعينها.

كان رودريج قد وصل إلى بيت شيمين قرب الغروب. وعند مغادرته في المساء قابل والده الذي لم يكن رآه منذ المباراة والذي كان يبحث عنه في كل مكان قلقاً على مصيره ومشتاقاً لأن يعبر له عن مدى سروره. وعندما رآه احتضنه وشكره من أعماق نفسه. أخذ رودريج يتمنى الموت لفقد سعادته وليثبت إخلاصه لشيمين. وأن هذا الموقف ليسرعى الالتفات. إن رودريج في هذا الوقت لم يعد له أي عمل يقوم به ولذا استسلم للأحزان. ولقد أحسن كورنى بإظهاره تردد

بطله بين الشرف والحب طوال هذه المسرحية. وهكذا يبدو دوره أكثر تأثراً. وبينما يفكر رودريج في الموت إذ بوالده يخبره باقتراب الأعداء من الوطن ويدعوه للذود عن حياضه حتى تصفح عنه شيمين ويعفو المالك عنه عند عودته مظفراً. وعندما ناداه العمل عاوده الأمل، وظهر له مجال المجد: مجد يهر خطيبته ويزيد قدره في عينها.

وفي الفصل الرابع وصل خبر انتصار رودريج وتقدير الشعب له إلى مسامع شيمين. وبالرغم من ذلك فلم تطلق العنان لحبها ولم تلن لأن مجدها يحتم عليها ذلك. لأنها تقرر بشجاعة أن رودريج أهل لحبها ولكنها واثقة أن إرادتها لن تلين. ولقد أبدى المالك إعجابه بشجاعته ووافق على تلقيبه بالسيد لأن أعداءه الأسرى دعوه هكذا ولأنه جدير بهذا اللقب. وأضاف قائلاً «إن الوطن الذي حميته يطلب مني الدفاع عنك. واعلم أن شيمين مهما تكلمت فلست أنصت لها إلا لتعزيتها». وهكذا أصبح رودريج بطلاً لدفاعه عن وطنه وأصبح الشعب بأمله يهتم بمصيره. وارتفع قدره في عين شيمين وبذا مهد كورنى لنهاية المسرحية وأعد الجمهور لقبولها. وكان المالك يود أن يطيل الثناء على رودريج إلا أنهم أخبروه بوصول شيمين التي قدمت لتطلب منه أن يأخذ العدل مجراه. وهذه هي المرة الثانية التي تحضر فيها شيمين لمقابلة المالك ولما تنقض بعد على المقابلة الأولى إلا ساعات معدودة. ويرجع ذلك إلى قانون وحدة الزمان الذي يقضى بأن أحداث المسرحية يجب أن يتيسر إتمامها في فترة وجيزة من الزمن لا تتجاوز أربعاً وعشرين ساعة. ولقد اعترف كورنى بذلك في البحث الذي نشره عن مسرحية السيد. ولا شك أن شيمين تلعب هنا دور ناكرة الجميل إذ أن الذي تطالب بعقابه أصبح الآن بطلاً محبوباً من الجميع وحائزاً على تقديرهم وحاملاً لإكليل المجد. وإن كانت تعلم جيداً أنها لن تستطيع عمل شيء تقريباً ضد منقذ الوطن ولكنها رأت أنه يتحتم

عليها أن تكافح ولو دون أمل لنثبت للجميع أنها لم تلق سلاحها .

ولكن هذه الشكوى الثانية تختلف عن الأولى إذ أن الملك وقد سمع بأن شيمين تحب رودريج أراد أن يختبرها . فأخبرها بأن رودريج مات على أثر انتصاره متخناً بجروحه . فلاحظ الحاضرون اصفرار لونها وبدا عليها التأثير . وعندئذ صارحها الملك بأنه ما زال على قيد الحياة فتراجعت وقالت إن مفاعيل السرور والحزن واحدة في الإنسان . ولكن لم يصدقها الملك إذ أن حزنها كان بادياً للعيان . وبررت أن ما ظهر عليها من أمارات الحزن كان لموت رودريج قبل أن ينال القصاص الذي يستحقه على قتل أبيها . لقد ثارت جداً ولعل الشرف هو الذي جعلها تتظاهر بالغضب وتبالغ في رغبتها في الانتقام . حاولت بكل الطرق أن تمحو ذكرى الإهانة التي لحقتها لضعفها أمام الملك . وتمسكت بضرورة اختبار رودريج مرة أخرى . وصرحت بأن الفارس الذي سيأتيها برأس رودريج ستكون عروساً له . فأبدى دون صئش إستعداده للقيام بهذه المهمة . وصرح الملك بأنها ستزوج المنتصر أياً كان . فخذلت ثورة شيمين بعد ما شعرت بأنها أدت واجبها إلى النهاية .

وفي الفصل الخامس والأخير تمت مقابلة أخرى بين رودريج وشيمين . وهكذا تلمس باستمرار أن هذين البطلين محور المسرحية . ولما كانت دراسة النفوس الإنسانية هي شغل كورنى الشاغل ، فكلماً اقتراب من النهاية أخذ يزيد اهتمامه بتطور عاطفة شيمين لأن نهاية المسرحية تتوقف على مسلكها . ولقد تحولت التجربة المادية الجديدة التي ألفت برودريج فيها إلى تجربة نفسية . وكلما اقتراب موعد المباراة زاد قلقها . وفي هذه الأثناء تقدم منها خطيبها . وربما كانت تمنى حضوره ولكنها أخذت تفكر في سمعتها لأنه في هذه المرة حضر إليها في وضوح النهار وليس تحت جناح الظلام كما كان الحال في المرة الأولى . فأخذت تعاتبه على جسارته وطلبت إليه

أن ينسحب حتى لا تفقد شرفها . فبرر رودريج حضوره بأنه ذاهب إلى حنفة وقد جاء ليودعها . وعرفها بعزمه على عدم الدفاع عن نفسه . فوخته ودعته ليفكر في مجده وعظمته وفي الإشاعات التي ستروج ضده لو قتل : ولا شك أننا ندرك الحقيقة ونعلم أنها تفكر قبل كل شيء في نفسها وفي عدم استطاعتها العيش بدونه . وإزاء إصرار رودريج رجته أن يقاوم ليخلصها من دون صئش ويتزوج منها . وهكذا أكدت له حبها . وبممكننا أن نقول إن في هذه النهاية الحقيقية للمسرحية . ولكن بعد انسحاب رودريج رجعت إلى نفسها وندمت على صراحتها مع رودريج وتمنت أن تنتهى المباراة دون انتصار أحد الطرفين . وصممت على أن تلاحق رودريج وتبحث له عن أعداء جدد إذا قتل دون صئش . ولما كتب النصر لروودريج أمهلها الملك سنة حتى تنقضى فترة الحزن على والدها وأرسل رودريج لمحاربة الأعداء في موطنهم .

لقيت مسرحية السيد نجاحاً منقطع النظير ، وأبدى بوالو (١٦٣٦ - ١٧١١) ولابروير (١٦٤٥ - ١٦٩٦) إعجابهما بها . ولكن بالرغم من ذلك فقد هاجمها البعض ، فأعلن سكوديرى (١٦٠١ - ١٦٦٨) أن موضوع المسرحية لا يساوى شيئاً ولا يتفق مع وحدات الزمان والمكان^(١) والحدث^(٢) ، وأن جمال المسرحية منقول . فاحتج جيه دى بلزاك (١٥٩٧ - ١٦٥٤) أحد أنصار كورنى ، فطلب عندئذ سكوديرى حكم المجمع اللغوى ، فظهر في سنة ١٦٣٨ رأى المجمع في مسرحية السيد ، وقد رأى أن المسرحية لم تخترم الوحدات واللياقة ، ولكن بالرغم من ذلك يتجلى فيها سحر لا يمكن شرحه .

(١) إن الحدث يجب أن يتم في نفس المكان .

(٢) يجب أن يكون حادث المسرحية موحداً أو بتعبير آخر يجب أن ترتبط أجزاؤه ببعضها وتكون وحدة واحدة ولذا فمن الأنفل استعمال تعبير الحادث الموحد بدلاً من وحدة الحدث .

وقد دافع كورنى عن مسرحيته فذكر أن الحدث يتم فى أربع وعشرين ساعة ولكنه أقر أنه اضطر إلى أن يستعمل الحوادث . حقاً إن هذه الحوادث من الكثرة يمكن أن تنتفى فى يوم واحد . وتم الحوادث فى إشيلية كما يقول كورنى وبذلك تحتفظ المسرحية بصفة عامة بوحدة المكان وإن كان المكان الخاص يتغير داخل نطاق إشيلية ، فأحياناً يكون قصر الملك ، وأحياناً أخرى منزل شيمين أو شارعاً أو ميداناً عاماً . أما الحوادث فهى تتتابع جيداً ، وإن كانت المشاهد ليست دائماً متماسكة إذ أن خشبة المسرح تبقى أحياناً خالية .

ترجمت هذه المسرحية إلى عدة لغات . وقد قام الشيخ نجيب الخداد بتعريبها بتصريف تحت اسم « رواية السيد - غرام وانتقام » .

لقد واصل كورنى لإنتاجه المسرحى فمثل فى سنة ١٦٤٠ مسرحية « هوراس » التى تهدف إلى إبراز مجد الوطن . كما مثل فى العام ذاته مسرحية « سينا أو رحمة أوجست » لإبراز مجد الرأفة والرحمة . وتعتبر هذه المسرحية من أنجح المسرحيات من الناحية الفنية . وبعد انقضاء فترة وجيزة على تمثيل سينا ، تزوج كورنى من ابنة ضابط تدعى مارى دى لامبرير ، واستقر فى روان حيث عاش فى جو من الحنان والتقوى . ولكنه كان يذهب أحياناً إلى باريس ويتردد على صالون مدام دى رامبويه حيث قرأ على مسمع من الحاضرين فى سنة ١٦٤٢ مسرحيته الجديدة « بوليوكت » التى قوبلت بفتور . ولكن عندما شاهدها الجمهور فى سنة ١٦٤٣ أبدى حساسية أكثر من المترددين على الصالون الشهير . وترى هذه المسرحية إلى إبراز مجد الاستشهاد .

وفى الفترة من سنة ١٦٤٣ إلى ١٦٥٠ أظهر كورنى نشاطاً ملموساً . وحاول اختراق مجالات مختلفة لإشباع ميوله الشخصية وإرضاء الجمهور الذى يود التغيير .

ففى عام ١٦٤٣ مثل كورنى مأساة « موت بومبيه » وملهامة « الكذاب » . ثم زاد فى العام التالى ملحمة المسرحية الكذاب . وقد جازاه مزاران^(١) (١٦٠٢ - ١٦٦١) بتقرير منحة ثابتة له . ومثل كورنى فى سنة ١٦٤٤ مسرحية « رودوبون » التى نالت نجاحاً باهراً . وفى سنة ١٦٤٥ فشلت مسرحيته الدينية « تيودورا العذراء والشهيدة » فشلاً ذريعاً . ولكنه حاز تقدير الجمهور مرة أخرى عند تمثيل « هيراقليوس » (١٦٤٧) وعين فى السنة ذاتها عضواً بالمجمع اللغوى الفرنسى . وتلبية لطلب مزاران ، أخذ يعد مسرحية نصفها كلام والنصف الآخر غناء وهى « أندروميد » التى اقتبسها من « تحولات أوفيد » . وفى العام ذاته مثلت مسرحية « دون صنش دى أرابجون » وهى تجمع بين المزمل والشجاعة .

ولا يمكن أن ترقى أية مسرحية من مسرحيات هذه الفترة إلى مرتبة « السيد » أو « بوليوكت » . وقد أخذت العناية بالناحية الإنسانية تقل ولم نعد نشاهد النزاع المؤلم الذى كان يجعل موقف شيمين فى مسرحية السيد أو « أوجست » فى مسرحية سينا أو « سفير » فى مسرحية بوليوكت مؤثراً . فقد تجدد الأبطال فى قسوتهم أو فضيلتهم فكفوا عن الكفاح وبذا ابتعدوا عن الحقيقة . وكان يبحث كورنى أحياناً عن الشهوات الخارقة للطبيعة كما هو الحال فى مسرحية « رودوبون » . ومن جهة أخرى تعقد الحدث لدرجة أنه أصبح لا يتفق مطلقاً مع الحقيقة .

وقد مثل بعد ذلك « نيكوميد » (١٦٥١) التى يسعى فيها لإبراز مجد الازدراء . واحتجب تقريباً منذ سنة ١٦٥٢ بعد فشله الذريع فى « بيرتاريت » وقرر الانزواء والتقاعد . واستمر ذلك إلى حوالى سنة ١٦٥٩ فأخذ يؤلف كتباً دينية لاقت نجاحاً باهراً لدى جمهور

(١) كوردينال تولى رئاسة الوزارة الفرنسية فى القرن السابع عشر .

المتدينين . وفي سنة ١٦٥٨ منحه « فوكيه » إعانة قدرها ألف جنيه وأشار عليه بكتابة مسرحية عن « أوديب » مثلها في سنة ١٦٥٩ .

وتعتبر الفترة من ١٦٥٩ إلى ١٦٨٤ فترة التقاعد . وقد كتب فيها حوالى إحدى عشرة مسرحية لم يستطع أن ينسق فيها بين العظمة والحقيقة الإنسانية . وبالرغم من ذلك فلا يمكننا أن ننكر أن هنالك جمالا في بعض هذه المسرحيات . وفي سنة ١٦٧٤ مثل مسرحية « سورينا » التي مرت دون أن تسترعى الالتفات بينما نجحت في العام نفسه مسرحية « إفيجينى » لراسين (١٦٣٩ - ١٦٩٩) نجاحاً باهراً . فترك كورنى المسرح نهائياً وأخذ يبحث عن التعزية والتسلية في المشاعر

العائلية والتقوى . وبينما هو في عزلة عاد إليه بعض التقدير . فقد عمل الملك لويس الرابع عشر على تمثيل ست من مسرحياته في قصر فرساي كما أن الرعيل الجديد الذى تذر من مسرحياته الأخيرة بدأ يعود إليه . وفي أغلب أنحاء أوروبا بدأوا يمثلون مسرحياته ويترجمونها ويبدون إعجابهم بها . وقد أخذت كرسينا ملكة السويد تتحمس لمسرحياته كما رفعت أسبانيا وإيطاليا إلى الذروة .

لقد تمكن كورنى من أن يخلق عالماً ممتاز بالبطولة والشجاعة والمجد ولقب بوالد التراجيديات الفرنسية إذ أنه أصلح التراجيديات أو بتعبير أدق جدد لها ورفع من شأنها وقد وافته المنية في سنة ١٦٨٤ .



الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد

بسم

الدكتور محمود قاسم

عيد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة

فيه ، ويصيرون منه خيراً ورزقاً ، حتى بلغ من نفوذهم في عهد علي بن يوسف بن تاشفين أن ولاية الأقاليم ما كانوا يقطعون في أمر دون أن يوافق عليه أربعة من الفقهاء .

أما فيلسوفنا فهو أبو الوليد محمد بن أحمد ابن محمد بن رشد الذي كان ينتمى إلى أسرة من أكثر الأسر العربية شهرة في بلاد الأندلس ؛ إذ كانت أسرة علم وقضاء . وقد ولي ثلاثة أجيال منها وظيفة قاضي القضاة في مدينة قرطبة . ونريد بذلك أن الجد والأب والحفيد تنابعوا على هذا المنصب الكبير .

وكان جد الفيلسوف القرطبي يسمى كحفيده ، أبا الوليد محمد بن رشد ، وكانت له شهرته في بلاد الأندلس . وفي شمال أفريقية بسبب فتاويه وخدماته السياسية والاجتماعية . وقد وصفه أحد كتاب التراجم في الأندلس بأنه « كان فقيهاً عالماً حافظاً للفقه مقدماً فيه على جميع أهل عصره ، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه .. من أهل الرياسة والعلم والبراعة والفهم : مع الدين والفضل والوقار والهدى الصالح .. تقلد القضاء بقرطبة ، وسار فيه

ربما كان مفكرو الغرب وأهله عامة أكثر معرفة بهذا الفيلسوف من معرفة خاصة المسلمين به . وأيا كان الأمر ، فقد كان أثره عظيماً في توجيه الثقافة الأوروبية منذ القرن الثالث عشر الميلادي ، سواء أكان ذلك التأثير في مجال الدراسة العلمية أم في مجال الدراسة الفلسفية والدينية . ويكفى أن نشر هنا إلى أن طلائع النهضة الحديثة الأوروبية كانوا ينسبون أنفسهم إليه ، فقالوا إنهم هم الرشديون اللاتينيون ، أما في مجال التفكير الفلسفي فما زال أثر ابن رشد واضحاً في فلسفة العصور الوسطى الأوروبية ، وبخاصة في تفكير توماس الأكويني ، أما في العصر الحديث فإن تفكيره ما برح ماثلاً في المدرسة الأكويونية الجديدة .

ولقد ظهر ابن رشد ، وعلا شأنه في دولة الموحدين ، وبخاصة في عهد كل من أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، وأبي يوسف يعقوب الذي جاء من بعده . وكانت دولة الموحدين ، على الرغم من تزمها ، تفسح في صدرها للعلماء والفلاسفة ، على عكس دولة المرابطين التي ضاقت بهؤلاء ، وقدمت عليهم طائفة الفقهاء ، وتركت لهم مجالاً يحولون

بأحسن سيرة وأقوم طريقة ، ثم استعفى فأعفى ...
وكان الناس يلجأون إليه ، ويعولون في مهماتهم
عليه ، وكان حسن الخلق ، سهل اللقاء ، كثير
النفع لخاصته وأصحابه ، جميل العشرة لهم ، حافظاً
لعهده كثير البر بهم . »

أما والد ابن رشد الفيلسوف فهو أحمد بن محمد
ابن رشد ، وقد ولى هو الآخر قضاء قرطبة ، وتوفي
في سنة ٥٦٤ هـ ، أى بعد أن بدأ ابنه يشق طريقه
واسعاً إلى الرياسة والشهرة .

أما الحفيد ، صاحب كتاب « مناهج الأدلة في
عقائد الملة » ، فكان أكثر أفراد الأسرة شهرة وأبقاهم
ذكراً . وقد ولد في سنة ٥٢٠ هـ أى في سنة ١١٢٦ م ،
وكانت طبيعة تربيته هي التي وجهته إلى طريق أسلافه ،
فحصل العلوم العربية والإسلامية ، ثم درس الطب
والحكمة على غرار كبار مفكرى الإسلام من أمثال
ابن سينا والفارابي . وقد عاصر ابن رشد فيلسوفاً
أندلسياً كبيراً ، وهو ابن طفيل صاحب القصة الفلسفية
المشهور « حي بن يقظان » ، كما كانت تربطه صلة
قوية بابن زهر المعروف بتفرغه لدراسة الطب
وممارسته والتأليف فيه . وربما كانت صلته بابن طفيل
أبعد أثرآ في توجيه حياته العملية والنظرية . فابن طفيل
هو الذى قدّمه إلى الخليفة أبى يعقوب يوسف بن
عبد المؤمن الذى عني بخشد العلماء والحكماء في بلاطه ،
كما عني بجمع كتب العلم والفلسفة من أقطار الأندلس
والمغرب ، حتى اجتمع له من العلماء وأهل النظر ما لم
يجتمع لملك قبله من ملوك المغرب وحتى كانت مكتبته
تضاهي مكتبة الحكم المستنصر بالله الأموى .

ومع هذا ، فإن ابن رشد لم يكن مجهولاً لدى
أسرة الموحدين ، فقد سبق أن ذهب إلى مراکش
لأول مرة في سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) تلبية لدعوة
عبد المؤمن بن على أول ملوك هذه الدولة ، لكي يدلى
برأيه وخبرته في إنشاء عدد من المدارس في مراکش .

وقصة تقديم ابن طفيل له مشهورة معروفة
تتلخص في أن أباً يعقوب يوسف أراد أن يختبره في
مسألة من مسائل الفلسفة ، فأظهر ابن رشد الحرج ،
حتى طمأنه الأمير ، وفتح أمامه باب الحديث ، فأظهر
ابن رشد ما عنده ، فأعجب به الأمير ، ثم ما لبث
أن عهد إليه بمهمة شرح كتب أرسطو . فهض ابن رشد
بهذه المهمة على أكمل وجه ، وخصص قسطاً
كبيراً من وقته وجهده لإعداد هذه الشروح ، التي
عرف بسببها ، في أوروبا ، باسم « الشارح الأكبر » .
وما زال هذا اللقب وفقاً عليه حتى الآن . وإلى جانب
هذا العمل العلمى عهد إليه أمير المؤمنين بأن يلى
منصب القضاء في إشبيلية (٥٦٥ هـ - ١١٦٩ م)
وبقى في هذه المدينة سنتين على الأقل ، ثم عاد إلى
قرطبة وتابع شروحه لأرسطو . وكان الخليفة يستعين
به ، بين حين وحين ، للقيام بمهام عديدة ، فقام
برحلات في مختلف بقاع الأبراطورية المغربية ،
وتنقل بين مراكش وإشبيلية وقرطبة .. ثم دعاه
أبو يعقوب في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢) إلى مراكش
وجعله طبيبه الخاص ، ثم ولاه وظيفة القضاء في
قرطبة . « فحمدت سيرته وتأملت له عند الملوك وجاهة
عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ، ولا جمع مال ،
وإنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ، ومنافع
أهل الأندلس عامة . »

ولما مات أبو يعقوب يوسف ، وخلفه ابنه
أبو يوسف الملقب بالمنصور ، زادت مكانة ابن رشد
في هذه الدولة رفعة ، وقربه الأمير إليه على نحو
أفزع فيلسوفنا ؛ إذ كان يخشى كيد خصومه من
الفقهاء الذين كانوا يريدون الإطاحة بطبقة العلماء
والفلاسفة ، حتى يستعيدوا مكانتهم التي كانت لهم
في دولة المرابطين ، ولم يكن ابن رشد بالخصم المالى
أو المناق ، ولم يكن يشعر نحو الفقهاء بكثير من

المسودة ، ولا سيما أنه رأى مسلكتهم الذى عابه أحد الشعراء فقال :

أهل الرياء لبستموا ناموسكم
كالذئب أدلج فى الظلام العاتم
فلكتموا الدنيا بمذهب مالك
وقسمتوا الأموال بابن القاسم
هذا إلى أن ابن رشد كان يقول : « ومعظم
الفقهاء هكذا نجاهم »

وأيا كان الأمر فقد نجح الفقهاء فى الكيد له لدى
أمير المؤمنين ، وسنحت لهم الفرصة عندما جاء
المنصور إلى بلاد الأندلس لمحاربة جيوش الفونس
ملك الأسبانيان فى سنة ٥٩١ هـ ، إذ ما كاد الأمير
يعود منتصراً حتى أمر باعتقال ابن رشد ونفيه إلى
قرية كانت خاصة باليهود ، وأحرق كتبه ،
وأصدر منشوراً لعامة المسلمين ينهاهم فيه عن قراءة
كتب الفلسفة أو التفكير فى الاهتمام بها ، وهدد من
يخالف أمره بالعقوبة الصارمة .

وقد اختلفت آراء المؤرخين فى تفسير تلك المحنة
التي نزلت بابن رشد فى أواخر حياته السياسية
والعلمية . فأرجعها بعضهم إلى تبسطه مع خليفة
المؤمنين فى الحديث ، وبعضهم إلى ميله إلى حاكم
قرطبة وكان آنحاً للمنصور ، وقال آخرون إن أعداءه
دسوا عليه بعض عبارات تشهد بإلحاده ، وقيل
إنه أنكر بعض قصص الأمم الخالية التي جاء ذكرها
فى القرآن . ونعتقد أن السبب السياسى هو السبب
الحقيقى ؛ إذ كان الفقهاء يتوقون إلى استرداد
مكانتهم السياسية التي حرموا منها عهداً طويلاً . ومما
يبرر هذه الوجهة من النظر أن المنصور عاد ففعا عن
ابن رشد وأقرانه ، واستدعاه إلى مراكش . فلما
وافاه فيه عفا عنه ، وأحسن إليه ورفع عنه تلك
الغمة . ولو كان السبب الدينى هو السبب الحقيقى

لكان من العسير على المنصور أن يرجع عن قراره
وموقفه .

وقد ألفت هذه المحنة ظلاً كثيفاً على سيرة
ابن رشد ؛ فصورته فى صورة المفكر المتحرر بل
المارق ، مع أن منهجه فى التدليل على عقائد الإسلام ،
ربما كان أفضل المناهج لأنه استطاع أن يجمع فيه
بين العقل والشرع على أفضل وجه .

وهذا هو السبب الذى دفعنا إلى اختيار كتاب
الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، وإلى عرضه
على ذوى الفكر فى العصر الحديث ليروا حقيقة هل
كان يجدر بخصوم ابن رشد من علماء الكلام أن
يشوهوا فكرة الأجيال العديدة عن هذا المفكر الكبير
الأصيل ، وأن يرموه بالإلحاد مع أنه أقرب منهم
جميعاً إلى روح الدين الإسلامى .

تحليل الكتاب

حقاً سبق ابن رشد فى محاولة التوفيق بين الدين
والعقل . وربما كانت محاولة الغزالي فى هذا الصدد
أحق المحاولات بأن يشار إليها . لكن فيلسوف قرطبة
الذى يُظن عادة أنه خصم لدود للإمام الغزالي ، قد
فاق صاحبه فى التوفيق بين الدين والفلسفة . ونقول
هذا الرأى بناء على النتائج التي وصلنا إليها فى دراسة
منهج كل من هذين الفيلسوفين العظميين . وليس من
هدفنا أن نعرض لمحاولة الإمام الغزالي هنا ، وبكفى
أن نحيل إلى بحث نشرناه فى هذا الموضوع ، تحت
عنوان « العقل والتقليد فى مذهب الغزالي » ، وهو
بحث ألقيناه فى مهرجان الغزالي بدمشق عام ١٩٦١ .
وفد نشر ضمن البحوث التي أقيمت فى هذا المهرجان
ومهما يكن من شيء ، فإن النقطة الهامة التي
يتفق فيها هذان الفيلسوفان ، تنحصر فى موقفهما من
علم الكلام وعلمائه . فقد أخذ كلاهما على علماء

الكلام أنهم أهل جدل وشغب ؛ بل قال الإمام الغزالي إن الشر إنما ينبغ في هذه الأمة منذ ظهر علماء الكلام ، الذين أرادوا أن يضيقوا رحمة الله الواسعة وأن يجعلوا الجنة وقفاً على شريعة يسيرة من المتكلمين . وذلك لأن كل فريق منهم يكفر من يخالفه في الرأي . ثم تجاوز كل فريق منهم هذا الحد إلى تكفير عوام المسلمين إذا لم يؤمنوا بمنهجهم في البرهنة على العقائد الإسلامية ، مع أن الإيمان الذي يكتسب عن طريق الجدل والتشعيب والتفريع لا يرقى ، بحال ما ، إلى قوة إيمان العامة .

أما ابن رشد فقد أراد أن يبرهن برهنة تفصيلية على فساد منهج علماء الكلام ، وأن يبين كيف تصدع الصرح ، وتشتت الفكر ، وتفرقت الأمة بسبب جدل علماء الكلام وانصرافهم إلى تكفير بعضهم بعضاً ، وإلى تقليد شيوخهم وتعطيل عقولهم ، فانصرفت كل فرقة منهم إلى اللجاج والتظاهر بالمعرفة ولو كان ذلك على حساب التفكير السليم والشرعية الحقة .

وفي رأينا أن علماء الكلام ، وإن ظنوا أنهم أقرب إلى روح الدين ، من أمثال الكندي وابن رشد فإنهم لم ينصفوا أنفسهم ولم ينصفوا الفلاسفة . فقد كان منهج الكندي وابن رشد أقرب إلى منهج القرآن من منهجهم في كثير من المسائل ؛ بل نقول إن منهجهم كان منهجاً واهياً ؛ لأنه منهج جدل لا منهج إقناع ، بل هو أعجز عن أن يقنع علماء الكلام أنفسهم بدليل أنهم لم يؤلفوا جهة واحدة ، واختلفوا فيما بينهم ، ولم يفتنوا إلى ما فطن إليه ابن رشد ، وهو أن خلافهم في كثير من المسائل يرجع إلى سوء تحديدهم لها .

وفي كتاب مناهج الأدلة ، يبين لنا ابن رشد أن المشكلات التي فرقت بين الأشعرية والمعتزلة

مشكلات مزعومة ، بل هي مشكلات لفظية ، وأن المسائل لو عولجت بطريقة علمية منطقية بعيدة عن روح التعصب لما وجد هؤلاء ما يوجب الخلاف بينهم ، أو ما يدعو إلى التراشق بالكفر .

لقد اختلف علماء الكلام في مسألة الصفات الإلهية والصلة بينها وبين ذات الله سبحانه ، كما اختلفوا في مسألة الجهة وفي إمكان أو استحالة رؤية الله تعالى في الحياة الأخرى ، وفي الحسن والتبوير ، ولم يتفقوا في مسألة العدل والجور والقضاء والقدر الخ فأراد ابن رشد أن يبين لهؤلاء جميعاً أن العقائد الإسلامية مطابقة للعقل ، ومن ثم فليس هناك ما يوجب الخلاف . ولنعرض الآن للمسائل التي عاجلها هذا الفيلسوف الديني في كتابه :

المسألة الأولى : أدلة وجود الله .

لقد ذهب فريق من المسلمين إلى أن الدليل على وجود الله لا يعتمد على العقل ؛ بل السبيل إلى ذلك هو الاعتماد على ما جاء به القرآن الكريم أو الوحي . وهؤلاء هم أهل الظاهر ، الذين كانت لهم الغلبة في بلاد الأندلس وفي المغرب في العصر الذي عاش فيه ابن رشد . وكان هؤلاء الذين يحقرون من شأن العقل ، يظنون أن التصديق بالوحي نفسه لا يحتاج إلى استخدام العقل ! ويرى ابن رشد ألا يشغل نفسه بهؤلاء القوم ، ولا ترضى نفسه أن يصفهم بالضلال ، كما فعل علماء الكلام ، بل قال في شأنهم إنه متى وجد جماعة من الناس يعجزون عن استخدام عقولهم في معرفة وجود الله فما عليهم إلا أن يؤمنوا به بالطريقة التي يرتضونها . ولكنه لم يتورع عن السخرية بهم ، فقال بعد أن ذكر لهم عدداً من الآيات التي دعا الله فيها الناس إلى الإيمان بوجوده عن طريق العقل : « ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القرينة أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها صلى الله

عليه وسلم للجمهور ، وهذا هو أقل الوجود . فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع .

أما علماء الكلام ، من أشعرية ومعتزلة ، فقد زعموا أنهم يعتمدون على العقل للبرهنة على وجود الله ، فاستخدموا دليلين شهيرين عند دارسي علم الكلام ، أى علم التوحيد وهما :

١ - دليل الجوهر الفرد : ويتأخص في أن الأجسام الموجودة في العالم تتكون من أجزاء ، وهذه الأجزاء يمكن قسمتها إلى أجزاء وهكذا . لكن هذا التقسيم لا يستمر إلى ما لا نهاية له ؛ بل يجب الوقوف عند جزء لا يتجزأ . وهذا الجزء الذى لا يتجزأ هو الجوهر الفرد . وكل الجواهر الفردة تعرض لها حالات مختلفة . وهذه الأحوال هى التى يطلقون عليها اسم الأعراض . وهى حادثة لأنها متغيرة . وما دامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض إذن لا بد أن تكون حادثة مثلها ، لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، حسب مبدأ مشهور لديهم . ولما كانت الجواهر حادثة ، فالأجسام حادثة ، ثم العالم حادث ولا بد له من محدث وهو الله .

ويناقشهم ابن رشد في هذا الدليل ، فىرى أولاً أنهم يعتمدون على نظرية إغريقية قديمة ، هى نظرية الذرة التى قال بها ديمقريطس . ونلاحظ أن نظرية الذرة عند القدماء قد استخدمت لتحقيق غرض مناقض لما يريده المعتزلة والأشاعرة ، أى أنها كانت سبيلاً إلى إنكار وجود الله وإلى تفسير الكون تفسيراً مادياً مجتأ . هذا إلى أنه من العسير أن نبرهن بطريقة عقلية على حدوث جميع الأعراض ، بناء على ما نلاحظه من حدوث بعضها . فإذا تبين لنا أن النبات ينمو ثم يصفر ثم يندثر فهل يتبين لنا ، عن طريق الحس أو التجارب أن الزمان له أول وآخر . وليس معنى ذلك أن ابن رشد يقول يقدم العالم ، ولكنه يريد القول بأن أهل

علم الكلام يعجزون عن إثبات حدوث الزمان والعالم بطرقهم الجدلية . ولو سلمنا أن العالم حادث ، بناء على براهينهم الجدلية لم تنته الشبهات ؛ إذ يبقى أن نسأل : لماذا حدث العالم فى لحظة دون أخرى ، وهل طرأ على الإرادة الإلهية التى رأت إيجاداً فى هذه اللحظة أو تلك ، عزم أو تصميم جديد ؟ فما جواب علماء الكلام عن مثل هذه الاعتراضات ؟ ربما وجدوا حلولاً أخرى أكثر تعقيداً وتفريعاً ، ولو سلمنا لهم أن ردودهم حاسمة ، فيبقى أن نسأل : هل هذه هى الطريقة الشرعية السهلة الواضحة التى جاءت فى القرآن الكريم . والحق ، كما يقول ابن رشد ، أن هذا الدليل ليس شرعياً ولا فلسفياً : « وطريقتهم التى سلکوها فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معناتية ، تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل ، فضلاً عن الجمهور ، ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري » . وهى ليست برهانية ؛ لأن البرهان المنطقي هو الذى يفرض نفسه على العقول فى مختلف مستوياتها ، لأن العامة تسلم بالدليل المنطقي إجمالاً ، وتسلم به الخاصة والعلماء إجمالاً وتفصيلاً . وهى غير شرعية ، وذلك لأن القرآن الكريم لا يحتوى على دليل الجوهر الفرد .

ب - دليل الممكن والواجب :

وقد لجأ المتكلمون إلى دليل آخر سموه دليل الممكن والواجب ، وهو يتخلص فى أن كل ما يوجد فى العالم يمكن أن يوجد على نحو مخالف لما هو عليه ؛ بل العالم نفسه . يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذى يوجد فيه . وأكثر من ذلك فمن الممكن أن يخلق الله عالماً أفضل من هذا العالم الحالى . وقد استدلوا على فكرتهم هذه أيضاً بأنه من الممكن أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلاً من أن يسقط إلى أسفل ، وأن

يهبط الله إلى أسفل بدلاً من أن يصعد إلى أعلى الخ
ومتى كان الأمر كذلك فالعالم حادث ولا بد له من
محدث . وقد خيل إلى أصحاب هذا الدليل أنه دليل
قوى لأنه يبرهن في الوقت نفسه على حرية الإرادة
الإلهية المطلقة .

لكن ابن رشد يوجه ضروب النقد إلى هذا
الدليل ، فبرى أنه ليس عقلياً ولا شرعياً .. أما أنه
ليس عقلياً فذلك لأنه يخالف البدهة الحسية ، كما
يتنافى مع روح العلم . فنحن نجد أن الواقع يكذبهم ؛
لأننا نرى أن لكل نوع من الكائنات خلقته الخاصة ،
ونعلم أن هناك أسباباً وقوانين أودعها الله في الكون .
فهم يريدون إذن إنكار وجود الأسباب الطبيعية
التي خلقها الله . وقد ظنوا أننا إذا كنا نجهل السبب
في أن الحركة شرقية أو غربية فعنى ذلك أن هذا
السبب غير موجود . فهناك إذن ، كما يرى
ابن رشد ، أسباب للحركات السماوية . وإذا كانت
هذه الأسباب مجهولة لدى طائفة من الناس فليس
معنى ذلك أن الحركات جائزة . وفي الجملة يعتقد
ابن رشد أن هؤلاء المتكلمين يتخذون جهلهم
بالقوانين سبيلاً إلى القول بجواز أن يكون العالم على
نحو مخالف لما هو عليه الآن .

وقد سخر منهم عندما شبههم بالرجل العمى الذي
يرى شيئاً مصنوعاً . فيعتقد أنه يمكن أن يكون
على نحو آخر مخالف لما هو عليه . مع أدائه لنفس
الوظيفة التي صنع من أجلها . « ويشبه أن يكون
ما يعرض للإنسان في أول الأمر . عند النظر في هذه
الأشياء شيئاً بما يعرض لمن ينظر في أجزاء
المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع .
وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل
ما في تلك المصنوعات أو جعلها ممكن أن يكون بخلاف
ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل
بعينه ، الذي صنع من أجله !! »

وليس دليلهم ، من جانب آخر دليلاً شرعياً ،
لأنه ينتهى إلى إنكار حكمة الله وعنايته بما خلق .
إنهم أرادوا أن يؤكدوا المشيئة المطلقة فأنهوا إلى إنكار
الحكمة . هذا إلى أن إنكارهم لوجود القوانين الطبيعية
معناه الاتجاه إلى القول بالمصادفة أو الاتفاق ، وهذا
هو رأى الماديين الملحدون . « وإذا لم تكن للشيء أسباب
ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التي هو بها ذلك
النوع موجود ، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم
الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم يكن ههنا أسباب
ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك
صناعة أصلاً ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من
ليس بصانع ، وأى حكمة كانت تكون في الإنسان
لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى
عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار
مثلاً يتأتى بالأذن ، كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما
يتأتى بالأنف ؟ وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى
الذى سمي به نفسه حكماً ، تعالى وتقدس أسماؤه
عن ذلك » .

أما مشكلة حرية الإرادة الإلهية التي تعللوا بها .
فإنها بئس من كل شبهة ، وذلك لأن الله سبحانه
يريد كل شيء عن علم تنكشف له به جميع
الكائنات في جميع لحظات الزمن : وإرادته سبحانه
تختلف عن الإرادة البشرية الناقصة التي تتردد بين
عدة احتمالات بسبب نقص العلم الإنساني وعجزه عن
معرفة ما سيقع في المستقبل .

ثم إذا نحن سلمنا أن دليلهم منطقي وليس
مخالفاً للشرع فإن نفس الشبهات ، التي أثارها الدليل
السابق ستظل برأسها مرة أخرى ؛ إذ لنا أن
نتساءل : ولماذا أراد الله أن يحدث العالم الممكن في لحظة
دون أخرى . ولو فرضنا أنهم استطاعوا الرد على
هذه الشبه كلها ، فيبقى بعد ذلك كله أن القرآن

الكريم لا يحتوى على هذا الدليل الذى لا يقنع أبداً أو لا يقنع إلا بشق الأنفس .

كذلك نقد ابن رشد دليل المتصوفة على وجود الله ، وهو الدليل الذى يعتمد على الحدس الصوفى فقال : إن الدين الإسلامى جاء لجميع الناس لاطئافه خاصة ، هذا إلى أن الآيات التى تحت على النظر والتفكير أكثر بكثير من تلك الآيات القليلة التى يتأولها الصوفية للبرهنة على وجهة نظرهم الخاصة .

إذن فما الأدلة التى يرتضيها ابن رشد ؟ إنه يرى أن أدلة الشرع هى أدلة العقل ويريد بها :

ا - دليل العناية الإلهية : فقد ثبت بالبدهة الحسية وبالعقل أيضاً أن كثيراً من الأشياء والكائنات كأنما قصد بها الإنسان . وليس من الممكن أن تكون ملائمة الكون وظواهره لحياة الإنسان وليدة الصدفة أو الاتفاق . حقاً قد يقال إن القول بوجود عناية خاصة بالإنسان معناه أننا نريد اتخاذ محوراً للكون . نعم قد يقال ذلك وقد يقال أكثر منه . وقد تبدوا هذه الحجج مقنعة لدى من يصر على أن ينتقص من قدر نفسه ، وبأنى أن يعترف بأن الله كرمه ، بأن جعله بشراً . لكن كثرة العلماء الذين يكابدون مشقة العلم يجزمون بأن هناك عناية بما فى هذا الكون ، وأن هذه العناية لا يجوز مطلقاً أن تكون وليدة الصدفة .

والشرع يؤكد ما تشهد به البدهة الحسية والنظرة العقلية السليمة . وهنا يستشهد ابن رشد بآيات عديدة من القرآن .

ب - دليل الاختراع أو السببية .

وهو دليل يمتاز أيضاً بالبدهة والوضوح . فإن ظاهرة الاختراع بينة فى الحيوان والنبات ، بل فى جميع أجزاء العالم . وكل ظواهر الكون مسخرة لوظائف محددة . وما كان مسخراً فلا بد من أن يكون مخلوقاً وهذا

الدليل يشبه سابقه فى أنه دعوة صريحة إلى البحث والدراسة لمعرفة أسرار القوانين والغايات التى أودعها الله فى هذا الكون . ثم هو برهان الشرع فى الوقت نفسه بدليل الآيات العديدة التى وردت فى هذا المعنى ^(١) .

فهل هناك من ريب إذن فى أن أدلة ابن رشد على وجود الله تفضل أدلة الأشاعرة والمعتزلة ؟ أو لم يكن أولى بهؤلاء ألا يتكاسوا بالمعرفة ، وألا يتباهوا بالجدل والتفريع فى غير ما يجدى ؟ ومما يدل على صدق وجهة نظر ابن رشد أن القرآن الكريم قد جمع بين هذين الدليلين فى كثير من آياته .

المسألة الثانية : الوحداية .

لقد اعتمد علماء الكلام ، أشعرية ومعتزلة ، على بعض الآيات القرآنية للبرهنة على وحداية الله ، كقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، وقوله : « ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعل بعضهم على بعض ، سبحانه الله عما يصفون » ، وقوله عز وجل : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لا ابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً » ثم استنبطوا من ذلك دليلاً جديلاً مشهوراً يسمى بدليل التانع ، وهو يمتاز بأنه دليل غير مقنع ومثير للشبهات فى آن واحد .

ويتلخص فى أنه لو وجد أكثر من إله واحد لاختلقت الآلهة . فلو فرضنا أن هناك إلهين أراد أحدهما أن يوجد العالم وأراد الثانى ألا يوجد له ، فلا بد من افتراض ثلاثة احتمالات : فإما أن تتم إرادة كل منهما ، وإما ألا تتم إرادة أى منهما ، وإما أن تتم إرادة أحدهما دون الآخر . فعلى الاحتمال الأول يكون العالم موجوداً ومعدوماً فى آن واحد ، وعلى الاحتمال الثانى يكون

(١) انظر النص الأول : مناهج الأدلة فى عقائد الملة . طبعة مكتبة الأنجلو المصرية ص ١٥٢ .

العالم لا موجوداً ولا معدوماً ، وعلى الاحتمال الثالث يكون الذى تم إرادته هو الإله حقيقة ، لأن الآخر عاجز ، والعاجز لا يكون إلهاً .

وقد يبدو هذا الدليل مقنعاً ، لكنه ليس كذلك ؛ إذ لنا أن نتساءل : ولماذا لا يتفق الإلهان بدلا من أن يختلفا ، ولا سيما أننا نرى أن البشر يتفقون ، فتكون نتائج اتفاقهم جودةً في العمل ودقة في الصنع ! ! مما دعا بعض علماء الكلام إلى القول بأن دليل الآيات السابقة ليس منطقياً ؛ بل هو مجرد داليل خطائى يراد به الإقناع ، لأنه من الجائز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذى نشاهده .

ويكشف لنا ابن رشد عن الخلل في برهنة المتكلمين الذين أساءوا فهم الآيات السابقة فظنوا أنها من القياس الشرطى المنفصل ، مع أنها تتضمن قياساً شرطياً متصلاً ، وهو المنهج العلمى الحديث الذى أظهر إنتاجه المذهل في الكشف العلمية المعاصرة . فقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، يمكن عرضه على للنحو البرهاني الآتى : لو فرضنا أكثر من إله واحد لفسد العالم ، لكن هذا الفرض غير صحيح لأن العالم ليس فاسداً . إذن ليس هناك إلا إله واحد خلق هذا العالم بعلمه وحكمته . وأما قوله تعالى : ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض « فعناه أن اختلاف أفعال الآلهة لا يمكن أن يترتب عليه فعل واحد لكننا نرى عالماً واحداً متقناً ، إذن لا يعقل أن يكون هذا العالم موجوداً بسبب آلهة مختلفة الأفعال . وأما قوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لا بتغوا إلى ذى العرش سيلا » فهو خاص بحالة احتمال الاتفاق لا الخلاف . ومعناه أنه لا يجوز عقلاً أن يوجد إلهان تتحد أفعالهما ، إذ لو كان هناك إلهان يفعلان فعلاً واحداً لوجب أن تكون نسبتهم إلى

العرش واحدة . فلما غفل المتكلمون عن معنى هذه الآيات استنبطوا دليلاً ينتجه إلهه الطعن . وقد جاء ذلك كله بسبب اعتقادهم أن الآيات تحتوى على قياس شرطى منفصل ، مع أنها تنطوى على قياس شرطى متصل « وقد يدل على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية إن المحال الذى أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه الدليل المذكور في الآية وذلك أن المحال الذى أفضى إليه الدليل الذى زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد ؛ إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام ، وليس في الآية تقسيم ، فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل .. والدليل الذى في الآية هو الذى يُعرف في صناعة المنطق بالشرطى المتصل ، وهو غير المنفصل ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين :
المسألة الثالثة : مشكلة الصفات والذات .

لقد سوى المعتزلة بين ذات الله وصفاته ، خوفاً من أن يؤدى القول بتعدددها إلى ما وقع فيه المسيحيون عندما فرقوا بين صفات الوجود ، والعلم ، والحياة وقالوا إن كل صفة منهما قائمة بذاتها ، فالوجود هو الأب ، والعلم هو الابن ، والحياة هي روح القدس . ورأى الأشعرية ألا يسووا بين الذات والصفات لأن العلم ، غير الوجود ، والوجود غير الحياة الخ ثم قالوا إن صفات الله زائدة على الذات وقائمة بها . فلمما قيل لهم كيف تكون زائدة على الذات وقائمة بها في آن واحد ، وفي هذا تشبيه للخالق بالخلق . لأن للإنسان ذاتاً وله صفات قائمة بذاته وزائدة عليها - قالوا ليست الصفات هي هو ، وليست هي غيره . فقيل لهم إن في ذلك نوعاً من التناقض فلم يجدوا حلاً .

ولذلك يحكم ابن رشد على الطائفتين بأنهما ابتدعتا في الدين ، وفتحنا باب الفتنة من غير ما يدعو الى ذلك الشر كله ؛ ولا سيما أن محنة خالق القرآن كانت وليدة هذا الصراع الجدلي بين الفريقين .

ومن قبل ، قال الإمام الغزالي اذا كنا لا نعرف حقيقة الذات الإلهية فكيف ندعى معرفة حقيقة الصفات الإلهية . ومن بعد قال ابن رشد : « قول من قال إن علم الله وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال إنها الذات أو زائدة عن الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق »^(١) . « وإذا كان هذا هكذا فإذا الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها ، دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل ؛ فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً ، وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يُعْن بالصنائع البرهانية ، وسواء حصلت له صنعة الكلام أو لم تحصل له . فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ؛ إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن تكون حكمة جدلية لا برهانية . وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا »^(٢) .

المسألة الرابعة : مسألة الجهة والجسمية والروية .

وتتصل مسألة الجهة بمسألة الجسمية . فقد اعتقد بعض السذج من المسلمين أن الله جسم لا يشبه الأجسام . وقد تأثر هؤلاء بالإسرائيليات . في حين أن كلا من الأشعرية والمعتزلة ينفون الجسمية . وإن كان الأشعرى أقرب إلى المشبهة منه إلى المعتزلة . أما ابن رشد فقد رأى أن يلتزم ما جاء به الشرع فلا يُصرَح بالجمهور لا بإثبات الجسمية ولا نفيها . هذا

إلى أن القول بالجسمية يتناسب على نحو ما مع القول بوجود الله في جهة معينة . وتلك في الحق إحدى المشكلات الحقيقية التي تعثر فيها ابن رشد . وأياً كان الأمر فإن المعتزلة تنفي الجهة لأنها نفت الجسمية ؛ في حين أن الأشعرية تنفي الجسمية وتؤكد الجهة ، مما دعا ابن رشد إلى القول بأن الأشعرية لجأوا في مسألة الروية التي ترتبط بهذه المسألة أيضاً إلى حجج سوفسطائية . أما حجج المعتزلة فتتلخص في أن إثبات الجهة لله تعالى معناه القول بأنه في مكان ، وهذا يؤدي إلى الجسمية . ولذا أولوا جميع الآيات التي جاءت تثبت الجهة في القرآن ، من مثل قوله تعالى : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ، ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره الف سنة » : إلى غير ذلك من الآيات ، كما أولوا أحاديث الرسول التي جاء فيها أن الله ينزل إلى السماء الأولى وقالوا إنها أحاديث آحاد .

أما الأشعرى فإنه لما أثبت لله وجهاً ويدين ، وإن لم يكن ذلك شبيهاً بالوجه واليدين عند الإنسان ، فقد مال إلى المشبهة ، وأثبت الجهة ، ورفض تأويل آيات العرش واستشهد بأحاديث النزول التي أشرنا إليها ، ولما رفض تأويل المعتزلة للآيات ، أخذ يجادلهم لكي يقهرهم على القول بأن الله لو كان في كل مكان : كما يقولون : لكان في كل جزء من أجزاء العالم ، وفي بطن مريم أيضاً . وهذا مثال لما قد ينتهي إليه اللجاج الذي لا تقوده الرغبة في الوصول إلى الحقيقة . غير أن أتباع الأشعرى من المتأخرين مالوا إلى رأى المعتزلة . على حد ما يذكر ابن رشد . فهو يقول : « وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة ، من أول الأمر ، يثبتونها لله سبحانه حتى نفىها المعتزلة . ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية . كأبي المعالي . ومن اقتدى به »^(١)

(١) تهافت التهافت . طبعة بيروت ص ٣٥٤ .

(٢) مناهج الأدلة ص ١٢٧ .

(١) نفس المصدر ص ١٧٦ .

إذن هو يُرى ، ويبدو أن مثل هذه الحجة لم تقنع أتباع الأشعرى ، فلما نجد المتأخرين منهم اقتربوا من المعتزلة ، عندما نفوا وجود الله في جهة مقابلة وأنكروا استخدام العين ، وقالوا من الممكن أن يخلق الله لعباده انكشافاً تاماً لا يتوقف على شروط الرؤية العادية . وهكذا . يصبح الخلاف بين الفريقين لفظياً ، لأن الرؤية تصبح بعد حذف شروطها المادية ، علماً . ولهذا يقول الإمام محمد عبده : إن العلماء قد اتفقوا على نفى الرؤية بالوجه ، لأنهم يعترفون أن الله مخالف للحوادث ، وأنه ليس بجسم ولا يوجد في جهة .

وقد نقد ابن رشد رأى الأشعرى^(١) ومال إلى رأى المعتزلة ، وإن كان أكثر اتباعاً لظاهر الشرع «لأنه إذا قيل ... : إنه نور وإن له حجاً من نور كما جاء في القرآن والسنة الثابتة ، ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة ، كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ، ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء ، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم ، لكن متى صرح لهم به ، أعنى الجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها ، أو كفروا بالصرح لهم بها ، فن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل»^(٢) .

المسألة الخامسة : مسألة العدل والجور والقضاء والقدر .

وهي إحدى المسائل الهامة التي فرقت بين المسلمين ، وجعلت الخصومة أكثر حدة بين المعتزلة والأشاعرة . مع أن الأمر لا يقتضي خلافاً ولا خصومة . فالمعتزلة الذين يصفون أنفسهم بأنهم أهل العدل يرون أن هذه الصفة صفة كمال ، وهي تهدف إلى نفى الظلم عن الله

وربما توقعنا من ابن رشد أن يتبع المعتزلة ، ولكنه آثر هنا أن يسلك مسلك الأشعرى ، واستدل على الجهة بنفس الآيات والأحاديث التي استدلت بها المشبهة وأبو الحسن الأشعرى . وتلك نقطة قلق في مذهبه ، لأنه ينكر الجسمية والرؤية البصرية ، ومع ذلك فإنه يثبت الجهة . وهو متأثر هندسياً بفلسفة أرسطو . وقد حاول أن يجد مفرأً من هذا التناقض . فجعل يفرق تفرقة سوفسطائية بين الجهة والمكان ، حتى إذا قيل له كيف يمكن أن نتصور لها غير جسمي يوجد في جهة معينة لم يجد جواباً إلا أن يعترف بوجود نوع من التناقض . وبأنه يجب أن ينهى الجمهور عن البحث في أمر الجهة . وهو في هذه النقطة الأخيرة محق لأن مسألة الجهة من أدق المسائل ، وهي من أمور الغيب التي يجب التفويض فيها .

أما في مسألة رؤية الله في اليوم الآخر . تلك المسألة التي ترتبط دون ريب بالجهة ، فنجد أن المعتزلة ينفونها ، لأن شروط الرؤية البصرية إنما هي خاصة بالأجسام . والله ليس بجسم ، ولذلك تأولوا الآيات التي تثبت الرؤية ، وقالوا : إن المراد بالرؤية مزيد علم يفيضه الله على قلوب المؤمنين في الحياة الأخرى .

لكن الأشعرى كان على وفاق مع نفسه ، لأنه لما أثبت الجهة . لم يجد غضاضة من إثبات الرؤية ، وأخذ يناقش أدلة المعتزلة أو يؤول بعض الآيات القرآنية ، كقوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » وقوله تعالى : ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني » الآية - كذلك احتج بأدلة ظنها عقلية ، فقال إن الأشياء لا تُرى من حيث هي أجسام أو ألوان وإنما تُرى من حيث أنها موجودة ، ولما كان الله موجوداً

(١) انظر النص الثاني .

(٢) مناهج الأدلة . طبعة الأنجلو المصرية ص ١٩١ .

سبحانه . فأفعاله تتجه إلى قصد وغاية ، وهي لا تخالف ما يقتضيه العقل الذى يفرق بين الحسن والقبيح والخير والشر . وإذاً فيجب ألا يأمر الله بالقبيح أو الشر ولا ينهى عن الحسن والخير . واستدل المعتزلة لرأيهم هذا بأن العقل كان أساساً لتقدير القيم الأخلاقية قبل ورود الشرائع ، وجاءت الرسائل مؤكدة ومعينة له . ولما كان الله عادلاً حكيماً فهو يريد الخير لعباده . وربما غلت هذه الطائفة عندما قالت بأنه يجب على الله أن يفعل الصلاح والأصلح لعباده ، وربما أخذ عليهم أنهم يستخدمون هنا كلمة تدل على عدم التأدب في حقه تعالى عندما يوجبون عليه فعلاً من الأفعال . وأياً كان الأمر فإنهم يقررون أن الله لا يريد الشر لعباده . وإلا لكان ظالماً ثم استدلوا على وجهة نظرهم بآيات عديدة من القرآن الكريم .

أما الأشعرى فسلكت مسلكاً مضاداً ، فقال بالحرية الإلهية التى لا تخضع لشرعية . فله أن يتخذ الأنبياء فى النار والكفار فى الجنة ، لأن إرادته مطلقة . وليس لأحد أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح لعباده بل ذهب إلى القول بأن أفعاله تعالى ليست معللة بغاية أو غرض ، ودليل ذلك أنه ليس كل ما فى العالم خيراً بل فيه شر كثير ، وقد ابتلى المسلمون . بأمثال الحجاج وزيد بن أبيه . ثم إنه يقرر أن الشر لما كان موجوداً فى العالم فالله يريد له . فهو يريد الكفر لعباده العاصين . ويريد الإيمان لمن يريد هدايته ، أى أن العبد ليس له اختيار فيما يريد الله له من طاعة أو عصيان .

ثم جعل يكفر المعتزلة ، ويتهمم بالزندقة واتباع المجوس الذين يقولون إن الله لا يقدر على الشر . ثم احتج عليهم بأدلة شرعية وأخرى عقلية . فاستشهد بآيات من القرآن يمكن تأويلها دون عسر . أما الحجج العقلية فتركز كلها على فكرته عن الإرادة المطلقة . غير أننا نستطيع القول بأن تلك الأدلة العقلية لاتقف

أمام النقد . وهى تشترك جميعها فى هذا الأساس وهو إنكار حرية العبد واختياره ، ثم القول باستحقاقه العذاب على أفعال لم يردّها أو لم يخلقها ، بل أرادها الله له وفرضها عليه .

فلما جاء ابن رشد ، رفض رأى الأشعرية قائلاً إنه مضاد للعقل ومخالف لروح الشرع . أما أنه مضاد للعقل فذلك ماتشهد به البدهة فإننا ندرك بحواسنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة : وأن العبد يتجه إلى الخير أو الشر وإلى الحسن أو القبيح . ولذا كان أهلاً للثواب أو العقاب . أما أن رأيهم يخالف الشرع فذلك لأنه يناقض كثيراً من الآيات القرآنية التى تصف الظلم بالقبح أو الشر من مثل قوله تعالى : « وما ربك بظلام للعبيد » وقوله : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة » ، وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً » .

ومع ذلك ، فإن الأشعرية والمعتزلة حاموا حول المشكلة دون أن يهتدوا إلى حلها . فالله يخلق الخير والشر جميعاً ، لكنه يخلق الخير من أجل الخير ، ويخلق الشر من أجل ما يترتب عليه من الخير : « فلم يكن بد ، بحسب ما تقتضيه الحكمة ، من أحد أمرين إما ألا يخلق الأنواع التى توجد فيها الشرور فى الأقل والخير فى الأكثر فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل ؛ وإما أن يخلق هذه الأنواع ، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ، ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل ، أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل . وهذا السر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حين قال سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل فى الأرض خليفة : قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك » إلى قوله : « لئى أعلم ما لا تعلمون » يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء

من الموجودات خيراً وشرّاً ، وكان الخير أغلب عليه
أن الحكمة تقتضى إيجاداً لا إعداماً » (١) .

وترتبط مسألة القضاء والقدر بمسألة العدل والجور ،
لأن المعتزلة يقولون بحرية المرء حتى يكون أهلاً
للثواب والعقاب ! في حين أن الأشعرية يقولون
بنظرية الكسب ، وهى نظرية غريبة غامضة ، حتى
قال الأشعرية المتأخرون « أخفى من الكسب عند
الأشعرى » وإذا أمكن شرح الغموض بعينه قلنا إن
معناها هو الآتى : إذا أراد الإنسان أن يقوم بفعل ما
فإن الله يخلق له القدرة على الفعل فى اللحظة التى
يريد العبد فيها فتقرن به قدرة العبد . ويسمى هذا
عندهم كسباً وهذا يبرر — فكرة الثواب والعقاب
عندهم أيضاً .

ولما أراد الأشعرى أن يستدل لوجهة نظره اعتمد
على الآيات التى استشهد بها أهل الجبر المحض لكى
يبرهنوا على أن الإنسان لا قدرة له ، من مثل قوله
تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » ، وقوله :
« ختم الله على قلوبهم » وقوله : الله خالق كل شئ »
مما يدل على أن الأشعرى ، فى الحق ، أقرب إلى الجبر
المحض منه إلى أى شئ آخر . لكن الأشعرى إذا قال
إن قدرة العبد لا بد أن تقرن بالفعل الذى يخلقه الله
حتى يوجد الكسب ، أمكن للآخرين أن يقولوا إن
وجود السكين وقدرتها على القطع شرط ضرورى أيضاً
فى وجود فعل القتل ، فهل قال أحد إن السكين يجب
أن تكون مسئولة بدلاً من صاحبها الذى استخدمها ؟

ومن الواضح أن مشكلة القضاء والقدر تبدو
معقدة . إذ لا يخلو رأى كل فريق من هذين الفريقين
المتعارضين من حجج وجيهة . فرأى المعتزلة يتفق مع
القيم الأخلاقية ، ورأى الأشعرية يتسق مع القدرة
الإلهية . أو ليس من الممكن أن نجتمع بين الأمرين وأن

(١) نفس المصدر ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

نرفع هذا التناقض الذى يكاد تتمزق له بعض النفوس .
إن هذه المحاولة التى نتحدث عنها هى تلك التى
قام بها ابن رشد . فهو يرى أن كلا من المتخاصمين
أدرك جانباً من الحقيقة وجانباً من الخطأ . لذلك نجده
يعرض لهذه المشكلة صراحة ، ويعترف بأن القرآن
الكريم نفسه يحتوى على آيات صريحة فى الجبر وأخرى
ليست أقل صراحة فى حرية اختيار الإنسان . فمن
الآيات الأولى قوله تعالى : « إنا كل شئ خلقناه بقدر »
وقوله : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى
أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله
يسر » ومن الآيات الثانية قوله تعالى : « لا يكلف الله
نفساً إلا وسعها . لما ما كسبت وعليها ما اكتسبت »
وقوله « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ، بل إن بعض
الآيات تحتوى على الجبر وحرية الاختيار فى آن واحد .
مثل قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك
من سيئة فمن نفسك » وقوله « إن لا يغير ما بقوم حتى
يغيروا ما بأنفسهم » وليس هذا التناقض الظاهرى وقفنا
على الآيات القرآنية ، بل هو ملموس أيضاً فى الأدلة
العقلية . لأن فى القول بأن العبد يخلق أفعاله انتقاصاً
من قدرة الله ، وهو خالق كل شئ . والقول بأن الله
خالق كل شئ يتعارض مع مسئولية المطيع أو المذنب .
فهذا التعارض هو السبب فى الخلاف بين المعتزلة
والأشاعرة ، وهو الذى دعا كل فريق إلى تكفير
الآخر . وهو فى الوقت نفسه الخلاف الذى يرى
أبو الوليد بن رشد أنه لم يأت عبثاً أو مصادفة : بل جاء
فى القرآن لكى يوحى إلى العلماء بالحل الصحيح
لمشكلة القضاء والقدر .

والحل الصحيح الذى اهتدى إليه ابن رشد هو أن
إرادة الإنسان ، وإن كانت حرة إلا أنها مرتبطة
بالقوانين والأسباب الخاصة التى وضعها الله فى الكون .
ويمتاز هذا الحل بأنه يعترف بحقيقة علمية ، وهى
فكرة السنن والقوانين : كما يمتاز بأنه يبين لنا أن الجبر

لا يمكن أن يكون محضاً ، وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقاً ، بل تستطيع القول على نحو ما بأن الإنسان مجبر باختياره ، لأنه يستخدم قدرته في حدود ما خلق الله ، وكلما اختار طريقاً معيناً في حياته ، أصبح مجبراً إلى حد كبير على اختيار الطرق المستقبلية التي تناسب مع هذا الطريق . وقد عبر ابن رشد عن حله هذا بقوله : « وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعتبر عنها بقدر الله ... ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليها ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة ، إلا بموافقة الأسباب التي من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ... وليس يُلغى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا . والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة ، أعنى التي لا تخل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده » (١) والحق أنه يجب أن نبدي إعجابنا بهذا الرجل الذي استطاع أن يصل إلى فكرة القوانين العلمية في القرن الثاني عشر الميلادي ، في حين يرى بعض المعاصرين أن فكرة القانون العلمي من أحدث المخترعات العلمية .

المسألة السادسة بعث الرسل :

لم يشأ ابن رشد أن يكون مقلداً لا للأشاعرة ولا للمعتزلة في استخدامهم المعجزات المادية دليلاً على النبوة ، فهو يرى أن المعجزات من مثل إبراء الأكمه والأبرص ، وانقلاب العصا حية ، معجزات برآنية ، تصلح لإقناع الجمهور الذي يرى أن من تظهر على

يديه هذه الأمور الخارقة للعادة لا بد أن يكون صادقاً في ادعائه للرسالة . أما المعجز الحقيقي في نظر ابن رشد ، وهو المعجز الذي يسميه « الأهل والمناصب » أو الذي يمكن أن يسميه آخرون بالمعجز الجواني ، فهو التشريع الذي جاءت به الكتب المقدسة ولا سيما القرآن الكريم إلى جانب صفات النبوة التي تحققت فيمن نزلت عليهم هذه الكتب السماوية (١) . وفيما يلي بعض النصوص التي تعد مميزة لهذا الكتاب .

النص الأول (٢)

براهين وجود الله عند ابن رشد

« فإن قيل فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها (طرق المتكلمين) ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرتهم ، إلى الإقرار بوجود البارئ سبحانه فما هي الطريقة التي نبه الكتاب العزيز عليها ؟ ... قلنا الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ... إذ استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنجصر في جنسين أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان ... ولنسم هذه دليل العناية ، والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتبني على أصليين : أحدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان ، والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبيل فاعل قاصد لذلك مريد ؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ... ولذلك وجب على من أراد أن

(١) انظر النص الثالث .

(٢) انظر منهاج الأدلة طبعة الأنجلو المصرية ص ١٥٠ - ١٥٢

(١) نفس المصدر ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات .

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات . وهذه الطريقة تنبئ على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس : أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات ... فإننا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعاً أن ههنا موجداً للحياة ومنعماً بها . . . وأما السموات فنعلم من قبيل حركاتها التي لا تفر ، أنها مأمورة بالعناية بما هنا ومسخرة لنا ؛ والمسخر المأمور مخترع ضرورة . وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع فله مخترع . فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له . وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات . ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع (١) ... فهذان الدليلان هما دليل الشرع . وأما أن الآيات المنبئة على الأدلة المفصلة إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسيتين من الأدلة فذلك بيّن لمن تأمل هذه الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى . وذلك أن الآيات ... في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع ، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً .

فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً والجبّال أوتاداً

(١) يلاحظ أن هذا الدليل بحث على المعرفة ، كما دعا القرآن إلى ذلك ، ولا يثير الجدل الذي رأيناه في دليل الجوهر الفرد أو دليل الممكن والواجب .

إلى قوله « وجنّات ألفافاً » ... وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط ، فمثل قوله تعالى : « فلينظر الإنسان ممّ خلق ، خلق من ماء دافق ، ومثل قوله تعالى « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » الآية ... وأما الآيات التي تجمع الدالّتين فهي كثيرة أيضاً ؛ بل هي الأكثر ، مثل قوله تعالى : « يأتياها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم إلى قوله : فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » ... ومثل قوله تعالى : « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فجاء منه يأكلون » ... فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسيتين : دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعلى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور ... » .

النص الثاني (١)

نقد رأى الأشعرية في الرؤية

« وأما حجّتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم في ذلك حجّتان : إحداهما وهي الأشهر عندهم ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملوّن ، أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون ، أو من جهة أنه موجود ، وربما عددوا جهات أخرى غير هذه الموجودة !! ثم يقولون : وباطل أن يرى من قبل أنه جسم ، إذ لو كان ذلك كذلك لما رُئي اللون ؛ وباطل أن يرى لمكان أنه لون ، إذ لو كان ذلك لما رُئي الجسم ؛ وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تنوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود . والمغالطة في هذا القول بيّنة . فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته ، ومنه ما هو مرئي من قبل المرئي بذاته ،

(١) مناهج الأدلة - طبعة الأنجلو المصرية ص ١٨٧ - ١٩٠ .

وهذه هي حال اللون والجسم . فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون . ولذلك ما لم يكن له لون لم يُبصر . ولو كان الشيء إنما يُرى من حيث هو موجود فقط ، لوجب أن تُبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس !! فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة ! ! وهذه كلها خلاف ما يُعقل . وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها ، أن يسلّموا أن الألوان ممكنة أن تُسمع ، والأصوات ممكنة أن تُرى . وهذا كله خروج عن الطبع وعمّا يمكن أن يعقله إنسان ... وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبوالمعالى (الجوينى) وهي هذه الطريقة وتلخيصها : أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء ، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات ، فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذات . والذات هي نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات . فإذاً الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود .

وهذا كله في غاية الفساد ... وهذا كله غاية في الخروج عما يعقله الإنسان ... ولولا النشأ على هذه الأقاويل ، وعلى التعظيم للقائلين بها ، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة !! »

النص الثالث^(١)

القرآن معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم وأنت تتبين من حاله صلى الله عليه وسلم أنه لم يدع أحداً من الناس ، ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وما جاء به بأن قدم على يدي دعواه خارقاً من خوارق الأفعال ، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى .

(١) نفس المصدر - مأخوذ من الصفحات ٢١٣ إلى ٢٢٢ .

وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق ، فانما ظهرت في أثناء أحواله ، من غير أن يتحدى بها . وقد يدلّك على هذا قوله تعالى : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً » إلى قوله : « قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا » وقوله تعالى : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون » . وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز ، فقال تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » وقال « فأتوا بعشر سور مثله مفتربات » ... فإن قيل هذا يبين ، ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز ، وأنه يدل على كونه رسولا ، وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة ... قلنا ليس الأمر في هذا على ما توهم هؤلاء ، فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبئ عندنا على أصليين قد نبه عليهما الكتاب العزيز .

أحدهما : أن الصنف الذي يسمونه رسلا وأنبياء معلوم وجوده بنفسه ، وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا يتعلم إنسانى . وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من أنكر وجود الأمور المتواترة ...

والأصل الثاني : أن كل من وُجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله فهو نبي - وهذا الأصل أيضاً غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية .

فأما الأصل الأول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده » إلى قوله : « وكلم الله موسى تكليماً » ... وأما الأصل الثاني ، وهو أن محمداً صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل ، وهو وضع الشرائع للناس بوحي من الله فيعلم من الكتاب العزيز . ولذلك نبّه

على هذا الأصل ، فقال : « يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم ، وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً » يعنى القرآن ، وقال « يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم » ...

فإن قيل فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذى يدل دلالة قطعية على صفة النبوة ... قلنا : يوقف على ذلك من وجوه : أحدها أن يعلم أن الشرائع التى تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحى ، والثانى ما تضمنه من الإعلام بالغيوب ، والثالث من نظمه الذى هو خارج عن النظم الذى يكون بفكر وروية ...

فإن قيل : فمن أين يعرف أن الشرائع ، التى فيها العلمية والعملية ، هى بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه إنه كلام الله — قلنا ... قد يعرف ذلك ، على اليقين ، من زاول العلوم ، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد . ولما وجدت هذه كلها فى الكتاب العزيز ، على أتم ما يمكن ، علم أن ذلك بوحى من عند الله .. وبالجمله فإن كانت ههنا كتب واردة فى شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله ... فظاهر أن الكتاب العزيز ... هو أولى بذلك وأحرى أضعافاً مضاعفة . وأنت فيلوح لك هذا جداً ، إن كنت قد وقفت على الكتب أعنى التوراة والإنجيل . فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت . وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن

دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ، ليست هى مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى ... فإن تلك ، وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء ، وهى مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ؛ إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التى بها سمى النبي نبياً . وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هى مثل دلالة الإبراء على الطب . ومثال ذلك لو أن شخصين ادعىا الطب . فقال أحدهما الدليل على أنى طبيب أنى أسير على الماء ، وقال الآخر الدليل على أنى طبيب أنى أبرئ المرضى ، فشى ذلك على الماء ، وأبرأ هذا المرضى — لكان تصديقنا بوجود الطب للذى أبرأ المرضى برهان . وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعاً . ومن طريق الأولى والأخرى .

وبالجمله متى وضع أن الرسل موجودون . وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم كان المعجز دليلاً على صدق النبي ، أعنى المعجز البرانى الذى لا يناسب الصفة التى بها سمى النبي نبياً . ويشبهه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط . والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء ... لكن الشرع إذا توكل ، وجد أنه إنما اعتمد على المعجز الأهلى والمناسب لا المعجز البرانى .



في قانون السكان لتوماس روبرت مالتوس

بمقام
الدكتور محمد السيد غلاب

أستاذ كرسى الجغرافيا بجامعة القاهرة فرع الخرطوم

حياته

ولد توماس روبرت مالتوس فى الرابع عشر من فبراير عام ١٧٦٦ بقرية روكرى غربى دوركنج بانجلترا ، وكان الابن الثانى لدانييل مالتوس ، الذى تلقى تعليمه فى اكسفورد ، وعاش فى قريته عيشة هادئة ، وكان يرسل بعض رجال الفكر مثل روسو . وقد تلقى روبرت مالتوس تعليمه الأول على يد والده ، ثم أرسل إلى كلافرتون بالقرب من مدينة باث ليتلقى قسطاً من التربية الدينية والتعليم ولتعليم اللاتينية ، وفى سن الرابعة عشرة أرسل إلى كلية وارنجتون الدينية أيضاً ، حيث كان يتعلم أبناء إحدى الفئات الدينية المتحررة ، ثم التحق بجامعة كامبردج عام ١٧٨٥ ، حيث درس التاريخ والشعر واللغات الحية ، وحيث أظهر تفوقاً فى الرياضة ، وكان موضع رضاء أبيه ، عندما سمع عن جميل صفاته وحسن سلوكه فى الجامعة واختير عام ١٧٩٧ زميلاً فى كلية يسوع بكامبردج حيث نال درجة الماجستير ، وحيث قضى وقته كله فى دراسة الاقتصاد والسياسة . وظهرت فى ذلك الحين بعض آرائه التحررية ، إذ عارض قوانين الاختبار التى

كانت تستبعد الكاثوليك والخارجين عن كنيسة إنجلترا من الوظائف العامة ، ولكنه لم يعارض فى ذلك الحين قوانين الفقراء التى أصدرها بت . وبعد أن اختبر فى زمالة الكلية انحرط فى سلك كنيسة إنجلترا ، وكان قسيساً . ولم يمض عليه وقت طويل حتى أخرج مقاله عن السكان عام ١٧٩٨ .

وفى العام التالى سافر مع زميل الدراسة عميد كنيسة ونشستر إلى القارة الأوروبية ، وزار ألمانيا والسويد والنرويج وفنلنده وأجزاء من روسيا . وجمع كثيراً من البيانات والمعلومات أفادته فى تنقيح كتابه وإخراج طبعته الثانية . ونشر عام ١٨٠٠ مقالا عن « ارتفاع أسعار المواد الغذائية » ، ثم زار فرنسا وسويسره ، وفى يونية عام ١٨٠٣ كتب مقدمة الطبعة الثانية لمقال السكان حاول فيها أن يخفف من قسوة النتائج التى خرج بها المقال فى طبعته الأولى .

وكان مالتوس يعنى بالرد على معارضى نظريته فى الطبقات المتتالية لكتابه ، حتى تضخمت مقالاته فى طبعها الثالثة عام ١٨٠٦ ، وقد استطاع أن يقنع بت رئيس وزراء بريطانيا بنظرية وآرائه ، وكان هذا سبباً فى تعيينه أستاذاً للتاريخ والاقتصاد السياسى بكلية

هيلمبورى حيث يتلقى موظفو شركة الهند الشرقية تأهيلهم عام ١٨٠٥ . وفى ذلك الوقت تزوج واستقر فى كامبردج وقضى بقية حياته فى الدرس والمحاضرة .
خلال عام ١٨١٤ - ١٨١٥ كتب « ملاحظات من قوانين القمح » ، و « الأسباب الداعية للحد من الاستيراد » و « طبيعة الريح وزيادته » . ثم نشر الطبعة الخامسة لمقاله عن السكان عام ١٨١٧ وعين عام ١٨١٩ زميلا فى الكلية الملكية ، وهو شرف كبير لا يحظى به إلا كبار رجال الفكر والعلم فى بريطانيا . وفى العام التالى نشر « الاقتصاد السياسى » ، كما نشر مقالا عن « مقياس القيمة » عام ١٨٢٣ . وكتب مقالا عن السكان فى الموسوعة البريطانية لم تظهر إلا عام ١٨٣٠ . وفى عام ١٨٢٦ نشر الطبعة السادسة لكتاب السكان . وأعاد طبع الاقتصاد السياسى . وكان أحد المؤسسين الأوائل لجمعية الاحصاء التى تأسست عام ١٨٣٤ وهو العام الذى توفى فيه .

• • •

مناقشاته لمعاصريه

لقد كتب مالثس رسالته الأولى عن السكان نتيجة مناقشاته الطويلة مع والده حول آراء اليوطوبيين الذين زخر بهم القرن الثامن عشر . ولا سيما مستر جودوين ومسيو كوندورسيه . ويبدو أن والده وقد أدرك نهاية هذا القرن ، كان يعطف على تلك الآراء المتفائلة ، بل المغرقة فى التفاؤل والمخلقة فى الخيال . ولم يكن هذا غريباً ، فقد كان هذا القرن يحنى ثمار عصور النهضة والتنوير فى مجال العلم والفن وثمار الثورتين الزراعية والصناعية التى سادت غربى أوروبا فى القرن السابع عشر ، فلقد حررت الثورة الزراعية الأرض من الإقطاع وسوء استغلاله لها ، وأدخلت أساليب جديدة فى حث الأرض وزراعتها زادت من إنتاج المحاصيل زيادة كبيرة . وقامت بواكير الثورة الصناعية الأولى ،

وبدأت الصناعة تنتقل من المنازل وتتجمع فى المصانع ، ونشأت بواكير الرأسمالية ، كما شاهد هذا القرن فترة سلام طويلة فى أوروبا . وبذلك اكتملت الظروف السياسية والاجتماعية التى أدت إلى ازدهار مجتمعات أوروبا الغربية ، والتى يمكن تلخيصها فى تحرير الفكر من سلطان الكنيسة ، ونشأة الفلسفة التجريبية ، وازدهار العلوم الطبيعية والحوية ، وتحرير الأرض والإنسان من ربقة الإقطاع ، وارتداد مجالات الفكر والمعرفة المختلفة ، واتساع أفق الكشوف الجغرافية ، وتدفق الثروات من المستعمرات وراء البحار ، واستكمال استغلال الأرض الزراعية ، وبدء عجلة الصناعة الكبيرة فى الدوران ، وتبلور القوميات ، ونشأة الوحدات السياسية الكبرى حول قوميات ناضجة عريقة .

هذا التفتح الفكرى والازدهار الاقتصادى والاستقرار السياسى أطلق العنان لخيال اليوطوبيين ، الذين أنغمضوا عيونهم عن بعض عيوب المجتمع ، قرأوا المستقبل أفضل من الحاضر ، وعالجوا مشكلة الفقر - التى بدأت تظهر فى المدن الصناعية - بالأمان والآمال فقالوا أن مجال استثمار الأرض لا يزال متسعاً ، ولا حد له . ولقد كان كل من كوندورسيه الفرنسى وجودوين البريطانى يعتقد فى كمال الجنس البشرى . وأن الإنسانية إذا تركت وشأنها لكفيلة بأن تصل إلى أعلى درجات السمو والكمال . ولساد العدل وعمت السعادة بين البشر ، ولكن الطمع والجشع الذى يسود بعض طبقات المجتمع هو الذى ينشر الخوف والجزع ، ويخلق الفاقة والفقر ، ولقد اقترح كوندورسيه - علاجاً لهذه الحالة الطارئة فى المجتمع - أن يخصص رصيد من المال ، يساهم رب العمل بجزء منه ، كما يساهم العامل بجزء آخر ، يصرف منه على علاج المرضى ورعاية يتامى والعجزة والمعوزين ، بل ويقدم منه مساعدات لمن يريد أن يؤسس أسرة جديدة أو يبدأ مشروعاً اقتصادياً جديداً .

والخلود ، «ومعابد مهيبة» للحق والفضيلة . ولكنها للأسف ما أسرع أن تنمحى كما ينمحى الحلم الجميل من خيال النائم إذا صحا من نومه . إن خطأ جودوين الأكبر في نظر مالمس يتلخص في أنه يرجع جميع رذائل المجتمع ، وما يحيط به من شقاء إلى القوانين التي وضعها الإنسان بنفسه . وأن الإنسان بيده -- إذا أحسن وضع قوانينه ، واحكام إدارة نظام الملكية في المجتمع -- أن يصل إلى لب الداء وأصل الدواء . وإذا كان الأمر كذلك فليس من العسير استئصال الشر من هذا العالم ، وإن العقل الذي خلق الشر كفيل بأن يعمل في الاتجاه الصحيح ويزيل هذا الشر . ويرد مالمس على هذا بقوله ، إن هذا كله صحيح ، ولكن ماذا يستطيع الفكر أن يفعل ، وماذا تستطيع القوانين إصلاحه ، إزاء قوى الطبيعة نفسها وشهوات الإنسان .

لقد آثم مالمس -- وهو من رجال الدين -- برود العاطفة والتشاؤم ، بل وبمعادة الإنسانية ، ولكنه في الحقيقة كان مشغول الفكر بالحير الإنساني مثل البيوطوبيين تماماً ، لا يرجو للبشرية إلا كل تقدم وازدهار . غير أنه يختلف عنهم في المزاج الفكري ، فهم خياليون وهو واقعي ، هم مبشرون وهو منذر ، هم ينظرون إلى المستقبل بأمل وهو ينظر إليه بخذر وترقب . هم يعتمدون على المثل والشعارات البراقة وهو يعتمد على الحقائق الملموسة ولا تهره الألفاظ الطنانة . وربما كان مالمس أكثر علمية وواقعية من مفكري القرن الذي سبقه ، فتقصي الوقائع من التاريخ والاحصاءات والملاحظات الشخصية ، ولم يستطع أن يلحق بخياله ما يمكن أن يصل إليه العلم في المستقبل ، كما لم يستطع أن يتخيل واقعاً مستقبلاً لا يقوم على الفكر الرأسمالي الذي شهد نموه وتطوره . بل يقوم على الاشتراكية التي سخر منها واعتبرها خيالاً يراود كوندورسيه وجودوين .

ولقد سخر مالمس من هذا الاقتراح (الكتاب الثالث الفصل الأول من الطبعة السادسة للعقال) . وقال إن هذا مشروع خيالي لا يثبت للتجربة . فإذا كان كوندورسيه قد سلم بأن جزءاً من المجتمع لا يستطيع أن يعيش إلا بعمل يومه فلماذا حلت الفاقة في المجتمع ؟ لا سبب لهذا إلا أن مجهود الجزء العامل من المجتمع وعمله هو الذي ينتج الطعام اللازم للمجتمع كله ، وهذا المجتمع يتزايد عدداً ، فلا يستطيع الطعام -- الذي ينتجه العاملون -- أن يكفي عدد الأفواه المتزايد باستمرار . ومن ثم وجد فائض من السكان لا يجدون ما يكفيهم من غذاء . فيحل بهم البؤس والشقاء . ويستطرد مالمس بعد ذلك قائلاً : إذا كانت الأرض لا تكفي إلا عدداً محدوداً من السكان ، فلماذا ندعو الناس إلى التكاثر ، وأنجاب نسل جديد لا يستطيع أن يجد طعامه . وكيف نطلب من العاملين الخدين في المجتمع أن ينفقوا على العجزة والمعوزين ، وكيف نسوى العامل بالعاطل ، وأى حافز يبقى للمجد النشط إذا وجد أن العاطل يشاركه نصيبه من الرزق . إن خيراً للإنسان -- إذا وجد ما لا ينفقه أن يمتنع عن الاقدام على الزواج والانجاب .

وقد اتفق مالمس مع كوندورسيه عندما لاحظ أن السكان يزدادون في بعض الفترات زيادة تفوق إنتاج الطعام ، وبذلك يتأرجح المجتمع بين الشدة والرخاء ، والاملاق والثراء . غير أن كوندورسيه كان متفائلاً ، فقال أن معين ثروات الأرض لا ينضب ، ومن المستبعد أن نصل إلى الزمن الذي تعجز فيه الأرض عن إطعام أبنائها .

ثم انتقل مالمس في فصلين آخرين من طبعات كتابه التالية لمناقشة آراء جودوين التي شرحها في كتاب «العدالة السياسية» . ولم يجد مالمس في هذا الكتاب سوى حلم رائع ، وجنة وارفة الظلال ، عامرة «بالقصور الشاهقة» ، ينعم فيها ساكنها بالسعادة

ويجب أن يتضح لنا تماماً أن مقاله الأول عن السكان لم يكن نتيجة أبحاث موضوعية وتقصى للحقائق المجردة ، ولكنه كان ردّاً على ما كان سائداً في بعض دوائر المفكرين من أن « أفضل معيار لسعادة الأمم هو عدد سكانها » . وقد رد على ذلك بقوله أن « عدد السكان الثامى هو أفضل معيار لسعادة الأمم ورفاهيتها ، ولكن عدد السكان نفسه لا يدل إلا على السعادة التي كانت » . ولقد كان موضوع السكان هو الشغل الشاغل لكثير من المفكرين في جميع العصور ، وفي أنحاء عديدة من العالم . ويبدو من طبعات مقال السكان التالية أن مالمس - عندما أراد أن يدعم نظريته بالأدلة والبراهين - لجأ إلى استشارة ما كتبه جون جرونت الإنجليزى في القرن السابع عشر هو وزميله وصديقه بى الذى أطلق على علم السكان الجديد اسم « الحساب السياسى » . بل لقد كان يرجع باستمرار إلى دراسات جوهان سوسملش البروسى في أواسط القرن الثامن عشر ، وقوائمه المفيدة عن المواليد والوفيات . هذا إلى آراء علماء الاقتصاد مثل آدم سميث والفزيوقراطيين . وقرأ مالمس أيضاً تقارير الرحالة عن كثير من أنحاء العالم . ويبدو واضحاً من طبعات مقاله التالية سعة اطلاعه على التاريخ .

ولعل رسالة مالمس عن السكان أن تكون أهم رسالة سكانية ظهرت في القرن التاسع عشر ، عن العلاقة بين الموارد الاقتصادية أو الطعام كما يقول مالمس وبين السكان أو عدد الأفواه التي تلهمه ، رغم أن رتشارد كانلتون قد سبقه إلى فكرة تفوق الأحياء في التكاثر فوق طاقة ما تقدمه البيئة من غذاء ، وذلك في القرن الثامن عشر ، ولكن هذا الأخير قد رأى كثافة السكان مسألة اعتبارية ، تختلف باختلاف مستوى المعيشة السائد بين المجموعات السكانية المختلفة ، كما سبقه في أنه من المستطاع التحكم في ضبط الزيادة السكانية بالتحكم في نظم الزواج .

رغم هذا فلقد فتح مالمس - بسرعة انتشار آرائه والاهتمام الذى قوبلت به ، بل والهجوم العنيف الذى شن عليها - باباً جديداً في البحث عن المسائل السكانية ، على أساس جمع الأدلة والحقائق أى موضوعى من ناحية ، وعلى أساس اقتصادى من ناحية أخرى . فبعد بالاموضوع عن التخمينات والتهويمات الغيبية ، وربطه ربطاً وثيقاً بالأرض وما تنتجه من طعام أو خيرات ، فليست مقالته كتاباً ديموغرافياً تعنى بالمواليد والوفيات وجداول الحياة ومعدلات الزيادة السكانية الطبيعية فحسب ، ولكنها مقالة اجتماعية اقتصادية ، عنت باظهار العلاقات بين الغذاء والسكان ، وانتهت بصيحة جديدة ، هى ضرورة الحد الشعورى من النسل ، أو ضرورة ضبط النسل . وهى أهم من هذا كله نظرية طبيعية في السكان . بل هى أول نظرية سكانية بمعنى الكلمة .

إن اشباع رغبات الإنسان وتنمية أوجه نشاطه الطبيعية والعقلية والروحية لا يكون إلا بالطعام أولاً وقبل كل شيء ، وليس لإنتاج الثروة إلا وسيلة بهذا الطعام الذى يقيم به أوده ، فيتمكن من أن ينشط ويعمل ويفكر ، والإنسان هو وسيلة الإنتاج الرئيسية ، وهو في النهاية هدف الإنتاج الرئيسى .

ويعمل الكائن الحى - في عالم النبات والحيوان - إلى تنمية عدده للحفاظ على نوعه من ناحية ، ودخوله في صراع مع الكائنات الأخرى في سبيل الحياة من ناحية أخرى ، أى أن الكائن الحى يعمل على ابقاء ذاته أولاً ثم ابقاء نوعه ثانياً ، الأولى بالغذاء والثانية بالتناسل ويدخل في سبيل ذلك كثيراً من معارك الصراع . غير أن هذين الهدفين يتعرضان بالنسبة للنوع البشرى لمؤثرات كثيرة معقدة . فالنظر إلى المستقبل يحفز الإنسان على الحد من تكاثره ، وهو يفعل ذلك مدفوعاً بأهداف نبيلة أحياناً كالحفاظة على مستوى معيشى معين ، والرغبة في العناية بأطفاله عناية جيدة ، أى الاهتمام

بالنسل كيفاً لا كماً والعمل على تهيئة وسائل الحياة الرغدة لبني نوعه . وقد يفعل هذا - أى يضبط نسله - مدفوعاً بلوافع خسيصة ، كالأثانية المفرطة وحب الانغماس فى الملذات والتخلى عن حمل مسئوليات الانجاب وتكوين الأسر وتنشئة الأولاد . كما كان الحال فى روما فى أواخر عهد الإمبراطورية . هذا إلى أن المجتمع نفسه يفرض ضغوطاً مختلفة على الأفراد ، عن طريق العرف والأخلاق والدين والقانون وهذه جميعاً تستهدف غرض المجتمع الرئيسى ، وهو تنشيط الانجاب وتحبيب الأفراد فى النسل والتكاثر أو تحديد الانجاب وتعويق الأفراد عن التكاثر والإنسال .

لقد كان مalthus على بينة بالاتجاهات السكانية التى كانت سائدة فى عصره ، والتى كانت تتأرجح بين طلب لليد العاملة لإدارة المصانع بأرخص الأسعار ، وطلب للمساعد المقاتل لتجنيده فى الجيش والأسطول ، وبين التبرم بكثرة النسل وبازدحام المدن الصناعية بالسكان ، فجاءت مقالته لتضع حداً لكل هذا ، وتضع قانوناً طبيعياً لزيادة السكان ، وحذر من الإقدام غير المبصر فى السير فى طريق الزيادة التى قد تأتى على كل ما جنته بريطانيا من ثروة فى ثورتها الصناعية .

لقد كانت إنجلترا - أثناء حكم تيودور - تشجع الانجاب ، ليتكاثر الناس ويعمروا الأرض ويستخرجوا خيراتها . ثم عادت تحد منه فى القرن السادس عشر بادخال قوانين الاستقرار فى الأبرشيات ، ثم عاد عدد السكان إلى الارتفاع مرة أخرى بعد إلغاء الرهينة والحد من نشاط الجمعيات الدينية . وبعد أن عاد الاستقرار السياسى إلى البلاد ، فبلغ عدد سكان إنجلترا وويلز خمسة ملايين نسمة فى أول القرن الثامن عشر . وكان هذا ولا شك ثمرة ثورتها الصناعية الأولى . إلا أن ارتفاع مستوى المعيشة ، واقبال الناس على استهلاك القمح خلال النصف الأول من ذلك القرن أدى إلى شيء من ضبط النسل ، حتى لقد دب الخوف فى نفوس

بعض المفكرين من تناقص السكان . وشاع الرأى القائل بأن أى عامل يؤدي إلى انقاص السكان إنما هو فى نفس الوقت يعمل على افقار البلاد . وأن مقياس غنى البلاد أو فقرها هو عدد سكانها كثرة أو قلة ، وليس خصب أرضها أو جدها .

وكان الصراع مع فرنسا ، فى القارة الأوروبية وما وراء البحار ، محتاج إلى مزيد من الجنود ، كما كان التوسع فى إنشاء المصانع محتاج مزيداً من اليد العاملة . كل هذا أدى بالطبقات الحاكمة فى إنجلترا إلى ترغيب الناس فى الانجاب ، وقد قال بت (١٧٩٦) أن الرجل الذى يرى بلاده بالأطفال لصاحب حق فى نصيب من خيراتها . وظهر قانون ١٨٠٦ الذى يعفى الوالدين من جزء من الضرائب إذا أنجبا طفلين (وقد ألغى هذا القانون بعد نفي نابليون إلى سانت هيلينا ، أى بعد زوال الحالة إلى قوة حربية كبيرة) .

أما فى القارة الأوروبية ، فقد كان نابليون يتبنى طفلاً من كل أسرة تتكون من سبعة ذكور ، فتتولى الدولة عن والديه تربيته وتعليمه . وكان لويس الرابع عشر من قبل يعفى من الضرائب كل من يتزوج قبل العشرين ، أو ينجب عشرة أطفال شرعيين .

إلا أنه - فى نفس الوقت أيضاً - ارتفعت أصوات أخرى ترى فى زيادة السكان مجلبة للفقر . سواء أكان تزايد السكان فى مصلحة الدولة أو فى غير مصلحتها ، وكانت هذه الأصوات تقول أن الطبقة الحاكمة فى فرنسا - وهى أولى طبقات أوروبا ابتداءً لوسائل منع الحمل فى القرن الثامن عشر - كانت فى الواقع تضحي بمصلحة الشعب فى سبيل مصلحتها ولم تكن تهتم إلا بزيادة السواعد التى تفلح أراضيها ، وتدير عجلة صناعتها ، وتقدمها وقوداً للمدافع . وقد قال كنزى « يجب أن يكون أكبر اهتمامنا موجهاً نحو زيادة الدخل القومى ، قبل أن يوجه نحو زيادة السكان . لأن ازدياد الرفاهية الناجم عن زيادة الدخل أفضل من ازدياد السكان زيادة تفوق

زيادة الدخل القومي ، مما يجعل الناس في حالة حاجة وعوز دائمين .

ونشأت نظرية الفريو قراط الاقتصادية عن الأجور - التي تقول أن صاحب العمل - في حالة ازدياد السكان ووفرة اليد العاملة - سيكون باستمرار في موقف المختار بين عدد كبير من طالبي العمل « إذ سيكون العرض (اليد العاملة) أكبر من الطلب (فرص العمل) ومن ثم سيختار صاحب العمل من يقبل أقل أجر ممكن . وسيكون العمال فيما بينهم في حالة تنافس للحصول على فرص العمل ، ومن ثم يعملون على تخفيض الأجور ، فينخفض الأجر باستمرار حتى يصل إلى الحد الأدنى الذي لا يكاد يحفظ للعامل قوته من أجل العمل ، أي إلى حد الكفاف ، ولقد عدل آدم سميث من هذه النظرية وقال أن ضروريات الحياة - التي لا يقبل العامل أجراً أقل مما يستطيع أن يقى بها - ليست ثابتة باستمرار ، ولكنها تتغير باستمرار من مكان إلى مكان ، ومن زمان إلى آخر .

وعندما كاد القرن الثامن عشر يطوى أعوامه الأخيرة ، كانت أحوال الطبقة العاملة في إنجلترا تسير من سيء إلى أسوأ عاماً بعد آخر ، إذ تتابعت سنوات من المحاصيل السيئة وارتفعت أسعار الحبوب ، ونشبت بعض الحروب الاستعمارية ، وتغيرت طرق الصناعة ، وسن قانون غير حكيم للفقراء ، وضع الطبقة العاملة في حالة من البؤس الشديد وأضاف إليها ضرراً من الازدلال حتى يستطيع الفقير أن ينال قسطاً من إحسان الدولة . وفوق هذا ظهرت طائفة اليوطوبيين السالفة الذكر التي اقترحت وضع عبء تربية الأطفال وإعالتهم على كاهل الدولة .

في هذه البيئة الاجتماعية : من ازدهار تنخله فترات ركود اقتصادي ، ومن تنافس على سوق العمل ، وصراع في الميدان الرأسمالي الجديد الذي أوجدته الثورة الصناعية ، وفي هذه البيئة الفكرية من ذبوع كتابات

الفريو قراط الاقتصادية وانتشار آراء آدم سميث ، ثم انتشار آراء اليوطوبيين المغرقة في التفاؤل ، نشأ مalthus فأدلى دلوه بين الدلاء .

ولم يجد مalthus عذراً كبيراً في تفنيد آراء جودوين وكوندورسيه ولكنه سار في الاتجاه المضاد حتى غايته ، فرسم صورة قاتمة أشد القتام عن مركز الإنسان الحالي ، وذهب أبعد من هذا في الميافيزيقا - رغم عزوفه عنها - عندما قال « إن الشر موجود ، ليس لئلا يملأ قلوب الناس باليأس ، بل ليحفزهم على النشاط ، فالطبيعة أخرجت أبناءها في عملية ولادة طويلة مؤلمة ، يتعلمون خلالها صفات جديدة ، ويكتسبون خبرات جديدة . وإن هذه الحياة هي أداة الله الكبرى لخلق عقل الإنسان ، وتشكيله من المادة الميتة ، وأنها هي التي سمت بتراب الأرض وحولتها إلى روح ، انشعل قبساً من النور في الطين اللازب » .

« إن أول حوافز العقل هي حاجات الجسم ، والله جعل الأرض لا تنتج سوى كميات محدودة من الطعام ، نتيجة عمله وجهده ، وبذلك فقد خلق سبحانه حافظاً دائماً للعمل والتقدم الإنساني . وهذا الحافظ هو الذي ينقذ الناس دائماً من المجاعة » .

نظرية السكان

بدأ مalthus نظريته في الطبعة الأولى لمقال السكان على النحو الآتي :

« أرى أنني أستطيع أن أضع القضيتين الآتيتين :

أولاً : الطعام ضروري لوجود الإنسان .

ثانياً : الشهوة الجنسية ضرورية ، وستظل على حالتها الراهنة تقريباً » .

وسرعة السكان في التزايد أقوى بكثير من طاقة الأرض وسرعتها في إنتاج الطعام اللازم لحياة الناس ؛ وبما أن السكان لا يستطيعون أن يعيشوا عيشة كريمة

إذا ازدادوا فوق الحد الأدنى لكمية الطعام اللازمة لهم ، فانهم - ان لم يتوقفوا عن الزيادة - سيحل بهم البؤس والفقر أو الخوف من ذلك ، وسيزداد شعورهم بهذا كلما ازدادوا عدداً .

ما هو معدل زيادة السكان إذا لم يضبطها ضابط ؟ وللإجابة على هذا السؤال أحالنا مالمش - في الطبعة الثانية - إلى سكان أمريكا الشمالية ، الذين لا يضعون أى قيود تحول دون تكاثرهم وانجابهم ، وحيث خبرات الطبيعة موفورة ، ومجالات العمل متسعة ، والأرض بكر ، فوجد أن عدد سكان أمريكا الشمالية قد تتضاعف في فترة تقع بين ١٥ - ٢٥ سنة ، بل لقد استنتج من الاحصاءات الأمريكية أن عدد السكان يمكن أن يتضاعف مرة كل ١٠ - ١٢,٥ سنة . « فطبقاً لجدول يولد ، عندما يكون معدل الوفيات ١ من ٣٦ ومعدل المواليد بنسبة ٣ : ١ فان معدل التضاعف سيتم مرة كل ١٢ ١/٢ سنة وأن هذا المعدل ليس ممكناً فحسب ، بل أنه حدث خلال فترات قصيرة في أكثر من قطر واحد . . . ويفترض سر وليم بتي حدوث هذا التضاعف مرة كل عشر سنوات أحياناً » . ومعنى هذا - طبقاً لطرق حساب المعدلات الحديثة أن عدد السكان يتضاعف مرة كل ربع قرن إذا كان معدل المواليد ٤٣ في الألف ومعدل الوفيات ١٥ في الألف والزيادة الطبيعية ٢٥ في الألف .

وما هو معدل زيادة الطعام ؟ وللإجابة على هذا السؤال أشار مالمش إلى الظروف التي تؤثر على إنتاج الطعام ، مثل مساحة الأرض المتوفرة للسكان ، كما أشار إلى قانون الغلة المتناقصة ، فإذا افترضنا أن الأرض خصبة ، ومن الممكن زراعتها كلها ، فان انتاجها لا يمكن أن يتضاعف كل حقبة من الزمن باضطراد ، ولو كانت الأرض في مثل خصب أرض إنجلترا ، وكان من المستطاع مضاعفة الإنتاج الغذائي في ٢٥ عاماً فإنها لن تضاعف إنتاجها مرة أخرى بعد ربع قرن آخر

حقاً سيزداد الطعام بزيادة السكان (وزيادة العمل المبذول فيها) ولكنه لن يتضاعف باضطراد ، أى لن يتضاعف بنفس المعدل الذى يتضاعف به السكان . ووضع مالمش معادلتين لزيادة كل من السكان والطعام على النحو الآتى :

« السكان يزايدون بمعادلة هندسية هكذا ١ ، ٢ ، ٤ ، ٨ ، ١٦ ، ٣٢ . . الخ .

الطعام يزايد بمحاولة حسابية هكذا ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٥ . . . الخ .

وفي خلال قرنين من الزمان ستكون نسبة السكان إلى نسبة الطعام كنسبة ٢٥٦ إلى ٩ » .

فاذا ترك السكان على سجيبتهم دون ضابط لأصبح الفرق شاسعاً بين سرعة تزايدهم وكمية الطعام التي ينتجونها ، ومن غير المعقول أن يزداد السكان زيادة تفوق لإنتاج الطعام اللازم لهم بمراحل عديدة ، تعدد السكان تحدده بالضرورة كمية الطعام المتوفرة أو التي يمكن أن ينتجها السكان . والسكان يزدادون بازدياد ما تنتجه الأرض من طعام ، فاذا وصلوا إلى حد معين - بحيث لا تستطيع الأرض أن تطعمهم - كان لا بد من وضع حد لهذه الزيادة ، أو بعبارة أخرى لا بد أن تتوقف الزيادة السكانية ولا مناص عندئذ من ضبط السكان .

فهناك إذن ضوابط أو معوقات لزيادة السكان ، تعمل باستمرار في كل مجتمع كى تهبط بالسكان إلى مستوى إنتاج الطعام أو القوت الضروري لبقائهم على قيد الحياة . ويمكن أن تقسم هذه الضوابط أو المعوقات إلى قسمين كبيرين : ضوابط مانعة وضوابط إيجابية . أما الضوابط المانعة فهي الوسائل التي اختص بها الإنسان وحده دون سائر المخلوقات ، فهي نتيجة ما يمتاز به من قوى عقلية راقية ، يستطيع بها أن يدرك الأمور ، وأن يتنبأ بما سيحدث في المستقبل . أما بالنسبة للنبات أو الحيوان فالطبيعة هي التي تتدخل بضوابطها

وقيودها الإيجابية للحد من تكاثرها تكاثراً يفوق ما تحتاج إليه من غذاء .

والاجتماعات الراقية هي التي تأخذ بزمام أمورها بيدها . وتضع الضوابط والقيود المانعة التي تقبها شر الانطلاق في التزايد بحيث تضعها أمام حافة المجاعة ؛ وأهم هذه الضوابط هو ضبط النفس والعفة وتأخير الزواج والعزوف عن المعاشرة الزوجية ، مع مراعاة أساليب الفضيلة في فترة العزوبة ، وإذا لم يلجأ المجتمع إلى فضائل الأخلاق والعفة ، وما لم يلجأ الأفراد إلى تحكيم العقل وتغليبهم على الهوى ، فانه سيضطروا إلى ضروب من الرذيلة تبيح للرجل أن يعاشر من يشاء من النساء دون أن يتحمل مسؤولية الأطفال غير الشرعيين ، وهذه الوسيلة ضارة بسعادة المجتمع بعامه والأفراد بخاصة .

وماذا يحدث لو لم يجد الناس من تزايدهم ؟ عندئذ لا مفر من تدخل الطبيعة في تحديد عددهم « مستخدمة كل وسيلة للحد من زيادة السكان ، سواء أكان ذلك عن طريق تفشي الرذيلة أو البؤس ، وكل منهما يعمل على تقصير أمد الحياة على الأرض . وعندئذ أيضاً سيضطروا شطر من السكان إلى العمل في الأعمال الشاقة ، ويقبلون العمل تحت ظروف غير صحية ، ويتمشي الفقر المدقع ويصعب على الأم أن تربي أطفالها ، وتزدحم المدن بالسكان ، مع كل ما يرافق هذا الازدحام من بؤس وشقاء ، مثل تفشي الأمراض ونقص الطعام وارتفاع سعره ، وانتشار الأوبئة ، فتنتشر الأوبئة والحروب والمجاعات » .

وقد شرح مالمس بوضوح - في طبعة مقاله الثانية - الوسيلة التي تتدخل بها الطبيعة لتدخل مفرضاً إيجابياً للحد من تزايد السكان ، ولخصها في كلمة واحدة هي البؤس ، مع كل ما تحمله من فاقة وضيق ذات يد وإملاق وسوء تغذية ؛ أما الأمراض فهي نتيجة لهذا البؤس ، إذ تسقم الأبدان لقلة الطعام ، وتصبح

هشة لا تستطيع أن تقاوم المرض ، فتعرض له دون أدنى مقاومة ؛ ويتدرج في وصف البؤس وصفاً مقنعاً . إذ يفترض حالة سكان يجدون ما يكفيهم من مواد التكوين ، ويبدأ بهذا الفرض . فإذا زاد السكان زيادة تفوق لإنتاج الطعام (كما بين في نظريته) فعنى هذا أن مواد التكوين تقصر عن حاجة السكان ، فيضطروا هؤلاء - حتى لا يموتوا جوعاً - إلى مضاعفة الجهد والعمل ، فإذا استمرت زيادة السكان أكثر من هذا ، فستصبح سوق العمل مكتظة بطائيه ، فينخفض سعره أي تهبط الأجور .

أو يظل الأجر - سعر العمل - كما هو ، ويوزع على عدد أكبر من العمال ، لكثرة السكان ، بينما كمية الطعام في الأسواق كما هي ، أو زادت زيادة طفيفة ، فيرتفع سعره لشدة الطلب عليه ؛ والمهم في الحالتين هو قيمة الأجر ، وما يستطيع أن يشتري به من طعام ، وليست قيمته مقومة بالنقود ، وقد شهد مالمس - في حياته - فترة ارتفعت فيها أسعار الحبوب ، وكتب بتفصيل عن هذا الموضوع . ويقول مالمس معلقاً على هذا أن انخفاض قيمة الأجر هو الذي يؤدي إلى البؤس بين الطبقات الداملة . وأشار مالمس بوضوح إلى الفرق بين الأجر الاسمي (مقوماً بالنقود) والأجر الفعلي (قوته الشرائية) . والناس في الأقطار المتقدمة كما يقول مالمس لا تموت من الإملاق أو المجاعة الحقيقية (أي عدم وجود طعام فعلاً بين أيديهم) ، ولكنها تموت ببطء نتيجة تفشي الأمراض ، من سوء التغذية ، أو من قلة ما يتناولون من طعام . ولعل مالمس كان يرد بذلك على معارضي مقاله الأول ، الذين أشاروا إلى أوروبا وسكانها الذين لا يتساقطون في الطرقات اعياء وجوعاً ، فهؤلاء - لأنهم لا يجدون الطعام الكافي الذي تتوفر فيه المواد الغذائية الأساسية للجسم يتعرضون أسرع من غيرهم للمرض ، ولأن معظمهم من الطبقات العاملة فهم يتنافسون على أدنى أجر ، ويضطرون إلى

التكدس في مساكن مزدحمة متلاصقة ضيقة رطبة غير صحية ، فزداد صحتهم سوءاً ، كما أن هذا التكدس في المساكن الضيقة يساعد على نشر الأوبئة والأمراض .

وليس من سبب لذلك سوى اطلاق العنان للإنجاب ، ولا علاج له إلا بتدخل الإنسان تدخلًا واعياً شعورياً في ضبط نسله ، أى باتباع الضوابط الوقائية اللازمة ، وتأخير الزواج والعزوف عن المعاشرة الزوجية بعد حد معين من الانجاب . ويشير مalthus إلى أن الضوابط الانجابية التى تفرضها الطبيعة تتناسب تناسباً عكسياً مع الضوابط الشعرورية ، فحيث تقوى الثانية لا محل للأولى ، فإذا استطاع المجتمع أن يمسك بزمام أموره من حيث الانجاب ويضبط نسله ، فإنه لا يزايد تزايداً يفوق مقدرته على إنتاج الطعام . وتجد كل زيادة متأنية حكيمة ما تحتاج إليه من غذاء . وهذه الوسيلة تحمى المجتمع نفسه من تدخل الطبيعة بما تفرضه من بؤس يتحول إلى مرض وحرب ومجاعة . ذلك الثالث الخيف الذى كان ولا يزال يعمل في إزالة العدد الزائد أو الفائض من السكان ، والذى يعمل باستمرار على ألا يبقى على سطح الأرض إلا العدد الذى تستطيع أن تطعمه .

ويرى مalthus أن المجتمعات المتقدمة لا تسمح لهذا الثالث الخيف أن ينشب أظفاره فيه ، فيتذبذب عدد سكانها بين التكاثر السريع والتكاثر البطيء ، فالسكان عندما يجدون فرصاً أوسع للعمل ويستطيعون الحصول على طعام كاف ، يطلقون لأنفسهم العنان في الانجاب ، ثم يجدون أنفسهم وقد تكاثروا بنسبة تفوق تزايد الطعام فلا يجدون الغذاء الصحى الكافى ، ويتعرضون للبطالة ، أو تخفيض الأجور أو هبوط قيمتها الفعلية ، ومن ثم لا يجدون ما ينفقون ويعزفون عن الزواج ويقف تكاثرهم ، أى يعود المجتمع إلى حالة التوازن بين السكان والطعام .

ولكنه أيضاً قال أن السكان يزايدون حيث تتوفر سبل العيش . وكان المثل أمامه أمريكا الشمالية ، حيث الأراضى العذراء الجديدة تنادى من يفلحها ، وحيث فرص العمل واسعة ، وحيث يتدفق المهاجرون ليعمروا الأرض ، وحيث يستطيعون لإنتاج الطعام الوفير ، فيقبلون على الزواج والانجاب دون أى قيود أو ضوابط وقد لخص مalthus مناقشته لضوابط السكان في النقاط الثلاث الآتية :

- ١ - يحدد الطعام بالضرورة عدد السكان .
 - ٢ - يزايد السكان عندما يزايد الطعام ، إلا إذا عاقهم عائق بديهي شديد .
 - ٣ - تنتهى جميع الضوابط التى تخفض عدد السكان إلى مستوى الطعام المتوفر لديهم إلى ضبط النفس (العفة) أو الرذيلة أو البؤس .
- أما عن النقطة الأولى فقد وجدها مalthus بديهية لا تحتاج لدليل . وأما عن النقطتين الثانية والثالثة ، فقد أجهد مalthus نفسه للتدليل عليهما ، وذلك بجمع طائفة كبيرة من الأدلة والبراهين من جهات مختلفة من العالم ، في خلال التاريخ الذى قرأه . كما جمع أدلة أخرى من أوروبا المعاصرة . وكانت رحلاته الذهبية في تتبع الضوابط السكانية في مختلف المجتمعات البدائية والمتقدمة البدوية والمستقرة ، في الماضى والحاضر ، أهم ما قدمه لعلم السكان ، فأكد بذلك علميته ، ومن ثم احتل مكانه بين العلوم الاجتماعية .

ولاحظ مalthus - وهو يستعرض حركة السكان في الأقطار المختلفة - أنه لولا ميل الإنسان للتكاثر السريع فوق طاقة الأرض على إنتاج الطعام اللازم له ، لتعد به الكسل الطبيعى عن تعمير الأرض . فالهجرات البشرية كلها نشأت من ضغط الحاجة ، ولولا تزايد الناس في المجتمعات المختلفة ، وقلة الطعام الذى تستطيع الأرض أن تنتجه ، لما شعر الناس بالحاجة إلى الخروج والزوح عن أوطانهم ، والبحث عن أرض جديدة .

رہا وجسورها وقناطرها وقنواتها ، وقارن بین هذا الأردھار الاقتصادي القديم وما ذكره فولنی فی رحلته عن تدهور نظام الری وسوء أحوالها الاقتصادية وتعرض الفلاحین لطغیان عصابات البدو فی العصر المملوكی ، وقال أن عدد سكان مصر یرتفع بقدر ما یرتفع أهلها من إنتاج ، غیر أن الفقر والمرض وسوء الحكم هو الذي یحدد عدد سكانها .

وتختلف وسائل الحد من تزايد السكان فی الأقطار المختلفة ، ففي فارس وتركیا تقوم الحكومة المستبدة الفاسدة بما تقوم به الحروب فی غیرهما ، إذ أن سوء أساليب الحكم یعنی سوء نظام الری والزراعة ، وهذا یؤدی إلى المجاعة ؛ وفي سبیریا تقوم الأمراض المتفشية والمجاعات بدور المنجل الذي یحصده الزائد من السكان ؛ أما فی الهند فتؤدی بعض العادات الاجتماعية السيئة مثل الزواج المبكر إلى الفقر وتفشي المجاعات المهلكة والأوبئة ويعمل نظام الرهينة المنتشر فی التبت علی تخفیض عدد السكان ، غیر أن هذا التخیض لا یتعدى الحد الذي یرتفع أن یستهلك الطعام الذي تنتجه البلاد .

ویرتفع مالمش عن سكان الصين وعددهم الضخم ، ويعزى هذا إلى تربة البلاد الخصبة ، وإلى العناية الفائقة التي یبذلها الفلاح الصينی فی زراعة كل شبر من أرضه ، مما جعل الأرض تغل أعظم ما تستطیع من إنتاج وتكفی عدداً كبيراً من السكان ، ولذلك كان المعروف الاجتماعي السائد يشجع الزواج ویقدس الذرية . إلا أن عدد السكان فی الصين لا یصل إلى مداه فی الزيادة الطبيعية ، وذلك لشدة الازدحام فی القرى والمدن الصينية ، وانتشار الفقر واضطرار الناس إلى وأد الأطفال ولا سيما البنات ، وانتشار الأوبئة من حين إلى آخر ، وتعرض السكان لثورات الطبيعة كالفيضانات العالية التي تغرق الحرث والنسل ، وانتشار المجاعات . ومثل هذا أيضاً یحدث فی اليابان .

یهاجرون إليها ، وضرب مثلاً لذلك ضغط القبائل البربرية علی الإمبراطورية الرومانية ، إذ لا بد وأن هذه القبائل تزايدت تزايداً طبيعياً عادياً ، ولم یستطع الطعام أن یلحق بهم فی زیادته ، ومن ثم أرسلت الفائض من سكانها یدقون أبواب الإمبراطورية ویندفعون فی أرجائها . وإذا قفلت أمامهم أبواب الرزق ، فلا مفر من الخضوع لأحد الأحكام الطبيعية القاسية الأخرى ، وهي المجاعة . فالمجاعة والحرب والهجرة هي الوسائل التي كانت تخفف بها الطبيعة من ضغط القبائل السلافية والجرمانية السكاني .

وقد وصف مالمش بتفصیل حياة القبائل التتارية والمغولية مثل الأزبك والتركمان من وسط آسيا ، معتمداً فی ذلك علی تقارير الرحالة وكتب التاريخ ، وهذه القبائل رعوية ، وتقوم أيضاً ببعض الزراعة ، وقال أنه علی الرغم من حب هؤلاء القوم للنسل مثل جميع الشعوب الإسلامية الأخرى ، إلا أن البلاد تفيض بهم من حين إلى آخر ، ومن ثم تنشب الحروب بین القبائل ، أو یضطرون إلى الهجوم علی المجتمعات المستقرة التي تحيط بهم ، كما أنه تحل بهم الفاقة والبؤس وتحصدهم الأوبئة والطواعین من حين إلى آخر .

أما فی أفريقية فیهبط عدد السكان ویهبط به إلى مستوى الطعام المتوفر لهم عامل آخر إلى جانب المرض والمجاعة والحرب ، هو تجارة الرقيق ، ولقد أشار مالمش عند الحديث عن أفريقية (الكتاب الأول الفصل الثامن) إلى عادة تعدد الزوجات الشائعة فی أفريقية المدارية . وقال أنه يشك فی أثر ذلك علی تزايد السكان رغم أن هذه العادة تستوعب عدداً كبيراً من النساء فی سن الزواج ، ومن الغریب أن الأبحاث الديموغرافية الحديثة قد أكدت شكوكه ، إذ ثبت أن المجتمعات التي لا تمارس تمديد الزوجات أكثر انجاباً من المجتمعات التي تمارس التعدد . أما عن مصر فقد استقصى بعض ما أورده الكلاسیکون عن تاریخها الغابر ومشروعات

وانتقل مالمس بعد هذا (الكتاب الأول ، الفصل الثالث عشر والرابع عشر) إلى الضوابط التي أوقفت زيادة السكان في بلاد اليونان وروما القديمة ، فأشار إلى الحروب والأمراض التي كانت تحتاج بلاد اليونان القديمة من حين إلى آخر ، كما أشار إلى خروج المهاجرين الإغريق وانشائهم المستعمرات خارج أوطانهم ، وهي وسيلة لتخفيف الضغط السكاني ، كما أنه أشار إلى بعض ما كان يمارسه اليونان من وأد الأطفال أو تركهم في العراء حتى يموتوا ؛ أما ما كان يشير به أفلاطون في جمهوريته من تحديد الزواج في الطبقة العليا الحاكمة ، وتأخيرها ، واختيار أحسن الزوجات لأفضل الأزواج حتى ينجبوا جيلاً قوياً جسيلاً عاقلاً يستطيع أن يرث الحكم ، فانه دليل على أن الإغريق القدماء قد عرفوا طرفاً من الوسائل الشعورية أو الضوابط المانعة لتزايد السكان ومارسوها .

أما في روما القديمة ، فقد كانت الحروب العديدة تأتي على زهرة الشباب في المجتمع وتعمل باستمرار على تخفيف الضغط السكاني ، وكان بعض الرومان يلجؤون إلى التهرب ، كما أن بعضهم الآخر كان يغمس في الرذيلة ، ويقتنى القيان ، ويحجم عن تكوين أسرة . وكان الرومان يعتمدون في جميع أعمالهم على الرقيق ، الذين كانت تعج بهم روما وحقول إيطاليا . وإن قوانين روما القديمة التي كانت تشجع على الزواج والإنتاج لدليل على أن الناس كانوا يحجمون عن الزواج عادة ، وإذا تزوجوا لا ينجبون .

ويتبع مالمس الظاهرات السكانية في أقطارها المختلفة ، فيلاحظ أن بعض دول أوروبا مثل النرويج والسويد وأيرلنده كانت تضع قيوداً على الزواج ، بل أنها كانت تمنع نسبة من الخدم في المزارع عنه ، وكانت تشجع الهجرة ، أو تضع من الظروف ما يحتم أمر الهجرة على بعض الأفراد ، ففي أيرلنده كانت المزرعة تؤول إلى الابن الأكبر ، ولا يجد بقية الأبناء سبيلاً آخر

للعيش إلا بالهجرة . ولا شك أن هذه القيود التي يضعها المجتمع لحد من الزواج أو يؤخر منه أو يدفع بعض أفرادها للهجرة ، كلها من قبيل الضوابط المانعة أو الشعورية لحد من زيادة السكان .

وقد استعان مالمس ، في حديثه عن سكان إنجلترا ، بالاحصاءات التي جمعها معاصروه عن المواليد والوفيات والزيادة الطبيعية ، كما عاصر أحد تعدادات السكان في بريطانيا ، وهذا الجزء من كتابه يعتبر في منهجه نموذجاً للدراسة الديموغرافية ، كله احصاءات وجداول واستنباطات موضوعية ، رغم أن أسلوب المعدلات الذي كان يتبعه يختلف عما نألفه الآن ، وقد لاحظ زيادة السكان في إنجلترا وويلز من ٩,١٦٨,٠٠٠ نسمة عام ١٨٠٠ إلى ١٠,٤٨٨,٠٠٠ نسمة عام ١٨١٠ . ويناقش مالمس بأسباب طرق الاحصاءات المتبعة ، وتسجيل المواليد والوفيات . ويسجل أن ازدياد المواليد بالنسبة لعدد الزيجات في بريطانيا في هذه الفترة إنما مرجعه إلى ارتفاع الدخل القومي من الزراعة ، وازدياد وانتاج المصانع ، بمعنى آخر أن الازدهار الاقتصادي يؤدي إلى ازدياد السكان ، كما أن ازدياد السكان - في مجتمع نام - يؤدي إلى الازدهار الاقتصادي .

بعد هذه الرحلات السكانية الواسعة في الزمان والمكان ، يصل مالمس إلى استنتاجات عامة هي :

١ - إن الضوابط السكانية التي تفرضها الطبيعة أو المجتمع أدت إلى ببطء زيادة السكان عامة أي أن الطبيعة (في المجتمعات المتخلفة) والمجتمع (في المجتمعات المتقدمة) كانا يعملان باستمرار على الحد من زيادة السكان ليتناسب ذلك مع القدر الذي تنتجه الأرض من طعام .

٢ - إن ازدياد السكان زيادة كبيرة سريعة (أو ما يعبر عنه بالانفجار السكاني) قد حدث عندما ازداد إنتاج الطعام زيادة كبيرة ، وعندما كانت الحياة أسهل والعيش أرغد أي في فترات الازدهار الاقتصادي .

فالإغريق في مستعمراتهم الجديدة ، والأوروبيون في مهاجرهم الجديدة في العالم الجديد . كانوا يتزايدون بسرعة واضطراد . كما أن السكان عامة ، في أعقاب الحروب أو الطواعين أو المجاعات ، كانوا يقبلون على الحياة والزواج والانجاب . ويعيدون بناء مجتمعاتهم بسرعة .

وإذا لم يركن المجتمع إلى فرض قيود على كثرة النسل ، فإنه سيتعرض إلى الأوبئة والمجاعات من حين إلى حين .

وقد تعود كثير من المجتمعات على شيء من المسغبة والجوع . وعلى تناول كميات ضئيلة من الطعام . إلا أن عدد السكان في معظم الأقطار يتناسب تناسباً طردياً مع كمية الطعام الذي يستطيع هؤلاء السكان إنتاجه أو شراءه .

وقد أفرد مالثس القسمين الرابع والخامس من كتابه (في الطبقات التالية) ليشرح وجهة نظره الجديدة بعد أن شرح « قانون تزايد السكان » . ورأيه الجديد الذي ظل يردده ويدعو إليه هو ضرورة العمل الشعوري من جانب الأفراد على الحد من نسلهم ، والحث على تأخير الزواج وضبط النفس والعفة والاعتدال . وهو في سبيل دعوته هذه هاجم قانون الفقراء بقوة ، حتى لقد اتهمه مواطنوه بأنه قاس ، مناع للخير ، عدو للبر والإحسان . ولكن إذا راجعنا هذا القانون ، الذي وضع لحل مشكلة البطالة في إنجلترا ، أوجدنا فيه قسوة بالغة ، دعت الكاتب الاشتراكي الكبير برنارد شو فيما بعد إلى مهاجمته ، إذ هو يتطلب من العاقل الذي لا يجد عملاً أن يسلم نفسه وأسرته إلى رئيس أبرشيته ، لكي يؤى وأسرته في ملجأ ، على أن يقبل أي عمل يكلف به بعد ذلك مهما كان . فهذه الملاجئ في الحقيقة كانت تهدم الروح الإنسانية ، وتخضع الفقراء الذين يلجئون إليها إلى ضروب من الذلة والخنوع لا يقبلها رجل شريف لمواطنيه .

إن الفقراء -- إذا فقدوا كرامتهم على هذا النحو -- يشجعون على الكسل والتواني ويفقدون سيطرتهم على أنفسهم ، ويقبلون غير مباليين على الزواج والانجاب ، فهناك ملجأ الأبرشية في آخر الأمر سيأويهم أو يأوى من ينجبون من أطفال إذا لم يجدوا ما يسد رمقهم .

ولماذا إذن تشجع الطبقة الحاكمة الانجاب على هذا النحو ؟ هل لكي يقبل الفقراء على « إنتاج » يد عاملة تنافس على قبول أدنى أجر ممكن ؟ والعمل في أسوأ ظروف ممكنة ، والتعرض للموت الآجل نتيجة الأمراض أو الموت العاجل نتيجة الحوادث التي كانت تزخر بها المناجم والمصانع ؟ وهل لهذا علاقة بالنظام الرأسمالي الجديد في إنجلترا في ذلك الحين ، الذي كان يستخدم الأيدي العاملة ويستهلكها ، كما يستهلك الوقود ويرمي بالأشياء المتبقية من فقراء المجتمع على قارعة الطريق كما يرمى بخثالة المصنع في القنوات . ثم تأتي الدولة - التي تمثل المصالح الرأسمالية - لكي تفتح ملاحجتها لهذه الأشياء الآدمية بعد أن أفقدتها آخر ما تبقى لها من كرامة إنسانية ، وأخضعها لضروب من الازدلال والمهانة لا قبل لرجل كريم بتحملها ؟

لم يكن مالثس - الذي هاجم قانون الفقراء - هو عدو الخير والإحسان ، ولم يكن عدواً للبشر كما قالوا ، كما لم يكن ملحداً ومجذفاً وناكراً لإحدى آيات الكتاب المقدس التي تدعو الناس إلى « التزايد والتكاثر وتعمير الأرض » . فالخالق الرحيم - كما دافع عن نفسه - لم يأمر مطلقاً بالتكاثر فوق ما تستطيع الأرض أن تتحمل ، ولم يأمر بأن يعيش الناس في فقر ومسغبة ، وهو - كما قال أيضاً رداً على معارضيه عام ١٨٠٧ - ليس عدواً للسكان أو التزايد ولكنه عدو فقط للزديلة والبؤس . أي عدم التوازن بين كمية الطعام وعدد الأفواه التي تلتهمه ، وأن الأرض يجب أن يعمرها سكان صحيحو الأجسام : فاضلون سعداء ، وليس سكاناً بائسون مرضى تسودهم الرذيلة ، وهو لا يدعو

وبعد : فكتاب مالمس دراسة ونظرية ودعوة ،
دراسة سكانية ونظرية في تكاثر السكان وعلاقته بزيادة
الطعام ، والعوامل التي تحد من تزايد السكان ودعوة
لضبط النسل .

بعض فقرات مترجمة من الكتاب

« أما عن السوط الآخر الذى يلهب ظهر البشرية
وهو المجاعة ، فانه من الملاحظ أن ليس من طبائع
الأشياء أن يؤدى زيادة السكان حتماً إلى المجاعة ، فهذه
الزيادة السكانية تتم بالتدريج بالضرورة . ولما كان
الجسم البشرى لا يمكن أن ينمو بدون غذاء ، فمن
الواضح أنه لا يمكن أن يعيش عدد أكبر من السكان
فوق ما يستطيع الطعام المتوفر لهم أن يقيم أودهم . ولكن
رغم أن تزايد السكان لا يؤدى حتماً إلى مجاعة ، إلا أنه
يمهد الطريق لها . إذ أن هذا التزايد يضطر الطبقات
الفقيرة إلى الاعتماد على مجرد ما يسد الرمق من طعام ،
وإذا أصاب المحصول الغذائى أى ضرر أو قصر عن
الوفاء بالكمية التى كان يظهر بها ، فإن المسألة تتحول
فعلاً إلى مجاعة . ومن ثم نستطيع أن نقول مطمئنين أن
زيادة السكان سبب من الأسباب الرئيسية التى تؤدى إلى
المجاعة . ويذكر دكتور شورت أن من العلامات الدالة
على قرب القحط ، ظهور عام أو أكثر من ازدهار
المحاصيل ، وهذه ملاحظة صحيحة ، إذ عندئذ يقبل
الناس على الزواج ، والانجاب ، فإذا جاء بعد ذلك عام
متوسط الإنتاج ، ظهر عجز مفاجئ في كمية الطعام
اللازمة » . (الكتاب الثانى ، الفصل الثالث عشر
ص ٢٩٠) .

* * *

« إن المعيار الوحيد الحقيقى عن تزايد صحيح دائم
في سكان أى قطر ، هو زيادة وسائل العيش فيه .
وحتى هذا المعيار معرض لبعض التعديلات ، وقد
أوليناها عناية تامة في ملاحظتنا . ففى بعض الأقطار

الفقراء وحدهم إلى عدم الزواج ، بل هو يدعوهم
— كما يدعو غيرهم — إلى التعقل ، والبحث عن عمل
والتمسك به وتهيئة الظروف الاقتصادية المناسبة لتكوين
أسرة قبل أن يقدموا على الزواج والانجاب ، ودعا
الناس أن يأتوا بأطفال لا يجدون ما يقتاتون به ، فمن
الرحمة ألا يؤتى بطفل إلى هذا العالم كى يواجه الجوع
والمسغبة ، ومن التعقل والحكمة أن يهيء لكل قادم
جديدة إلى هذه الدنيا ما يجعل منه مواطناً صالحاً .

ولقد أثارت نظرية مالمس — أثناء حياته — كثيراً
من الجدل حول درجة صحتها وقيمتها وآثارها
الاجتماعية والاقتصادية ، ولعل من أهم آثارها أنها
استرعت انتباه المهتمين بعلوم الأحياء عامة ، ولو كان
مالمس منهم لوجد أن نفس مبدأ التكاثر بالنسبة للطعام
ينطبق أيضاً على عالمى النبات والحيوان . فكل جيل من
أجيال أى نوع أحيائى يستطيع أن يتكاثر بحيث يغطى
الأرض بنوعه وحده فحسب ، لو وجد الطعام الكافى
لأنه ، وشم كان تصارع الأحياء للحصول على غذائها
يتصارع الفرد مع أفراد نوعه ، ويتصارع النوع مع
الأنواع الأخرى داخل المملكة النباتية أو الحيوانية .
ومن ثم جاءت لداروين فكرة « الصراع من أجل
البقاء » ووصفها وصفاً قوياً في كتاب أصل الأنواع
الذى أخرجه بعد قراءة مالمس .

وقد كتب داروين في قصة حياته أنه في أكتوبر
١٨٣٨ ، أى بعد أن بدأ دراسته للأحياء بخمسة عشر
شهرآ ، وقع في يده كتاب مالمس عن السكان ،
ولما كان مستعداً تماماً لقبول فكرة تصارع الأحياء
للحصول على الغذاء ، ذى القدر المحدد في البيئة ، فقد
خطرت له فكرة البقاء للأصلح ، والانتخاب الطبيعى ،
فلا بد وأن الأحياء التى تستطيع الفوز في صراع الحياة
هى أصلحها للبيئة ، ولا بد وأنها — بهذا — تنتخب
الأحياء التى تمتلك أصلح الصفات ملائمة لها للبقاء والتى
تمكنها من هذا الفوز .

يبدو أن السكان قد اضطروا — أى تعودوا بالتدريج — على أن يقنعوا بأقل قدر ممكن من الطعام . ولا بد وأن مثل هذه الأقطار قد مرت بفترات تزايد فيها السكان دون زيادة مقابلة لوسائل العيش . وذلك كما بينا هو حال والصين واليابان والعرب البدو . فإن متوسط إنتاج الطعام في هذه الأقطار يكفي بالكاد لكي يقيم أود أهلها . وبطبيعة الحال إذا نقصت المحاصيل بأى قدر ولو كان طفيفاً لكان لذلك آثار مفاجئة . إذ لا بد لهذه الأمم عندئذ من مواجهة الحاجة » . (الكتاب الثانى ، الفصل الثالث عشر — ص ٢٩٤) .

* * *

« أستطيع أن أقول أنه من مقارنة أحوال المجتمعات في العصور السابقة بأحوالها الحالية ، أرى أن النتائج الشريرة الناجمة من قانون السكان تميل إلى الانكماش لا الانتشار . وحتى ولم يكن سبب هذه النتائج معروفاً على الإطلاق . غير أننا إذا سمحنا لأنفسنا بأن نأمل أن يزول الجهل بقانون السكان تدريجياً ، فليس هناك داع بالآلات نتوقع زوال هذه الشرور جميعاً . فإن زيادة السكان في المستقبل لن تضعف هذا الاحتمال . إذ أن كل شيء يتوقف على العلاقة النسبية بين السكان والطعام ، وليس على العدد المطلق للسكان . ولقد بينا في الأجزاء السابقة أن القطر الذى لا يسكنه إلا عدد قليل من السكان هو أشد الأقطار تعرضاً لآثار قانون السكان . ولا يمكن أن نشك لحظة في أن أوروبا عموماً قد تعرضت لحاجات أقل وأوبئة أقل نتيجة العوز في القرن الماضى عما كانت تتعرض له من قبل .

وعلى العموم ، رغم أن المستقبل ليس على ما نرغبه من اشراق ، طبقاً لقانون السكان ، فإنه أيضاً ليس مظلماً شديد الظلام ، ولا يمكن أن نتغاضى عن التقدم التدريجى الحثيث الذى حققته المجتمعات الإنسانية ، والذى من شأنه أن يمنحنا آمالاً معقولة في المستقبل .

وربما كان من المؤسف حقاً أن نرى تقدم العلوم الطبيعية يزداد كل يوم اتساعاً ، ولا يحده إلا أفق بعيد المدى ، بينما لا يزال نطاق العلوم الأخلاقية والسياسية ضيق الحدود . أو على أحسن الأحوال من الضعف بحيث لا تستطيع نتائجها أن تقضى على عقبات تقف في سبيل سعادة الإنسانية ولا ترجع إلا إلى سبب واحد . ومهما كانت هذه العقبات صعبة كأداء ، كما ظهر في هذا الكتاب ، فأنى أرجو ألا تكون نتيجة هذا البحث هو القاء اليأس في القلوب من امكان اصلاح المجتمع الإنسانى . وأن أى خير يمكن أن نصل إليه ، لجدير بأن تبذل له الجهود . ورغم أننا لا نستطيع أن نتوقع أن يلحق الإنسان في فضيلته وسعادته بما وصل إليه من كشوف علمية باهرة في ميدان العلوم الطبيعية ، إلا أننا — حتى ولو لم نصل إلى هذا الهدف المنشود — نستطيع أن نأمل في أن يستفيد أبناؤنا من هذا التقدم العلمى » . (الكتاب الرابع الفصل الرابع عشر — ص ٥٤٢ — ٥٤٣) .

اعتمدنا في هذا العرض على النسخة المعاد طبعها من الطبعة السادسة المؤرخة يناير ١٨٢٦ ، والتي نشرتها دار وارد ولوك في لندن عام ١٨٩٠ .



الزيج الصلابي للبثاني

بمستم

الدكتور إمام إبراهيم محمد

أستاذ مساعد - كلية العلوم بجامعة القاهرة

مقدمة

في أواخر القرن التاسع الميلادي كانت النهضة العلمية عند العرب قد ناهزت من العمر نحو قرن واحد من الزمان ، وإن شئنا أن نتحرى الدقة اقتطعنا من هذه الفترة ما بين عشرين وثلاثين عاماً لم تكن النهضة فيها سائرة في طريق إيجائي بل هي فترة وضع الأساس الذي عليه بنى صرحها .

ففي عام ٧٦٧ ميلادية ، جاء إلى بغداد وفد من السند لمقابلة الخليفة المنصور^(١) وكان بين أعضائه عالم فلكي يدعى « كانكاه » يحمل معه مرجعاً هاماً في علم الفلك اسمه « سدهانت »^(٢) فطلب منه المنصور إملاء

(١) أبو جعفر عبدالله المنصور - تولى الخلافة من ٧٥٤ م حتى وفاته عام ٧٧٥ م . حفل عهده بترجمة كثير من الكتب من اللغات السريانية والفارسية واليونانية والهندية .

(٢) الاسم الكامل للكتاب هو (براهميهطسدهانت) ومعناه كتاب الهيئة المصحح المنسوب إلى براهم - انظر : علم الفلك ، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى لكارلو نلينو ص ١٤٩ . وفي الحقيقة يوجد خمسة كتب هندية تحمل اسم (سدهانت) هي : سورياسدهانت ، بايتما سدهانت ، فاشطهاسدهانت ، باوليزاسدهانت وأخيراً روما كاسدهانت - انظر

Introduction to the History of Science, Vol. I, p. 386, by G. Sarton.

مختصر الكتاب ، ثم أمر بترجمته إلى اللغة العربية . وبعد أن تمت الترجمة ، حُرف العرب إسمه إلى « السندهند » لسهولة من جهة ورمزه إلى البلاد التي جاء منها من جهة أخرى - وأصبح ذلك المرجع نبزاً يسير على هديه علماء الفلك العرب مدى نصف قرن أو أكثر .

وأخذت حركة الترجمة بعد ذلك تزداد وتنشط ، وسافر الوكلاء إلى الدول الأخرى يجمعون المخطوطات العلمية النادرة في الفلك والرياضة وشتى فروع العلم . وكانت الترجمة في كثير من الأحوال تتم في خطوتين : فثلاً من اليونانية إلى الفارسية ومنها إلى العربية ، أو من الهندية إلى الفارسية إلى العربية . وفي بعض المراجع الهامة كانت ترجمة المرجع الواحد تسير في طريقين متوازيين أحدهما من اللغة الأصلية إلى العربية مباشرة والأخرى من الترجمة الفارسية إلى العربية ثم تعقد مقارنة بين الاثنين للتأكد من دقة الترجمة .

ومن المراجع التي كان لها أثر كبير عند العرب - بالإضافة إلى كتاب السندهند - نجد كتاب (الجسطي) لبطليموس ، وزيج الشاه ، وزيج بطليموس وغيرها .

ولكن السند هند والمجسطى كان لهما القدح الملقى في هذا الشأن .

وفي عهد المأمون^(١) . أنشئت في بغداد أكاديمية علمية اسمها بيت الحكمة ، وألحقت بها مكتبة ضخمة ومرصد تم بناؤه تحت إشراف سند بن علي^(٢) رئيس الفلكيين في ذلك الوقت . وبالإضافة إلى ذلك أقيم مرصد آخر في سهل تدمر^(٣) . وقد عززت هذه المراصد بأجهزة فلكية تشبه الآلات الأجنبية . ولكن تفوقها في الدقة . . . وهذه الأجهزة من صنع نخبة من العلماء على رأسهم علي بن عيسى الأسطرلابي^(٤) ، الذي اشتهر بذلك الاسم لبراعته في صناعة هذا الجهاز الفلكي ، وأبو علي يحيى بن أبي منصور^(٥) الذي زاد في دقة قراءة أجهزة الأرصاد بتقسيم درجاتها إلى ستة أجزاء حتى يمكن تحديد الجزء من الدرجة بدقة بلدا من تقديره بالتقريب .

وباقامة مرصد بغداد ، بدأ سير العرب في الطريق الإيجابي نحو نهضة علم الفلك . فاجتمع في ذلك المرصد حشد من كبار العلماء ، دأبوا على تسجيل أرصاد تختلف الظواهر الفلكية بصفة مستمرة ، وذلك لأول مرة في تاريخ علم الفلك . وكانت تلك الأرصاد تؤخذ بطريقة جماعية حتى أصبح من أشق الأمور علينا المقارنة بين هذا وذاك إلا بالمولفات الخاصة لكل منهم .

(١) الخليفة العباسي عبدالله المأمون تولى الخلافة من ٨١٣ م إلى ٨٣٣ م .

(٢) أبو الطيب سند بن علي عاش أيام المأمون وتوفي بعد عام ٨٦٤ . عالم فلكي ورياضي .

(٣) السهل المحيط بمدينة (بالميرا) الواقعة بين صفين ودمشق . انظر : الأطلس التاريخي للعالم الإسلامي في العصور الوسطى للدكتور عبد المنعم ماجد وعلى البنا . خرائط رقم ١ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٨ .

(٤) عاش في بغداد ومات في دمشق بين عامي ٨٣٠ ، ٨٣٢ م اشترك في قياس محيط الأرض أيام المأمون .

(٥) من أصل فارسي . توفي عام ٨٣١ م في حلب .

وبعد مضي أقل من نصف قرن على بدء البحوث الفلكية في مرصد المأمون ، ولد البتاني الذي ما لبث أن أصبح أعظم علماء عصره ، وأحد أعلام الفلك عند العرب . وكان كتابه (الزيج الصابي) أحد المراجع العربية الرئيسية التي انتشرت في أوروبا بعد ذلك نظراً لما احتواه من أرصاد دقيقة واسعة المدى وما تضمنه من بيانات فلكية هامة .

ونود أن نوضح هنا معنى كلمة (الزيج) وأصلها . ففى معناها قال ابن خلدون في مقدمته^(١) :

«ومن فروع علم الهيئة علم الأزياج . وهي صناعة حسابية على قوانين عديدة فيما يخص كل كوكب من طريق حركته ، وما أدى إلى برهان الهيئة في وضعه من سرعة وبطء واستقامة ورجوع^(٢) وغير ذلك مما يعرف به مواضع الكواكب في أفلاكها لأى وقت فرض من قبل حسابان حركاتها ، على تلك القوانين المستخرجة من كتب الهيئة . ول هذه الصناعة قوانين في معرفة الشهور والأيام والتواريخ الماضية وأصول متفرقة في معرفة الأوج والحضيض^(٣) والميول وأصناف الحركات ، واستخراج بعضها من بعض ، يضعونها في جداول مرتبة تسهلاً على المتعلمين وتسمى الأزياج .

البتاني

أبو عبدالله محمد بن جابر بن سنان البتاني الحراني ، ولد في بتان من نواحي حران وهي مدينة واقعة على

(١) انظر : مقدمة ابن خلدون طبعة المعارف ص ٥٨٥ ، تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك لقدري حافظ طوقان الطبعة الثالثة ص ١٣٦ .

(٢) يغير الكوكب موقعه بين النجوم من ليلة إلى أخرى وتكون حركته في اتجاه واحد فتسمى الحركة المستقيمة ، ثم لا يلبث أن يغير اتجاه الحركة عائداً إلى الناحية المضادة وذلك هو الرجوع . ويرجع ذلك إلى حركة كل من الكوكب والأرض حول الشمس .

(٣) الأوج أبعد نقط الكوكب عن الأرض ، والحضيض أقربها .

نهر البليخ أحد روافد نهر الفرات بالعراق يقابله قرب مدينة الرقة^(١). وتاريخ مولده موضع جدال بين العلماء والمؤرخين. فيقول سارتون^(٢) إن ذلك كان قبل عام ٢٤٤ هـ (٨٥٨ م)، بينما جاء في «دائرة المعارف لوجدى»^(٣) أن البتاني ولد سنة ٢٤٠ هـ (٨٥٤ م) ويقول «بول» في كتابه «مختصر تاريخ الرياضيات»^(٤) إنه ولد سنة ٢٦٤ هـ (٨٧٧ م) ولعله خلط بين تاريخ ولادته وتاريخ بداية أرصاده الفلكية. أما كتاب «آثار باقية لصالح زكى» فيقول «إن تاريخ ولادة البتاني غير معروف، إلا أن هناك ما يجعلنا نعتقد أنه ولد بعد عام ٢٣٥ هـ...».

وإن كان ثمة شك في تاريخ مولده، فإن تاريخ وفاته لا جدال فيه — وقد أجمع المؤرخون على أن ذلك كان عام ٣١٧ هـ (٩٢٩ م)... أما مكان وفاته فيقول عنه قدرى طوقان في تراث العرب العلمى نقلاً عن الفهرست لابن النديم^(٥) «وكانت وفاته سنة ٣١٧ هـ ٩٢٩ م في طريقه بقصر الجص، عند رجوعه من بغداد حيث كان مع بنى الزيات من أهل الرقة في ظلمات لهم. وقصر الجص هو قصر عظيم بناه المعتصم^(٦) قرب سامراء»^(٧). أما ابن خلكان^(٨) في كتابه وفيات الأعيان

(١) انظر الأطلس التاريخى للعالم الإسلامى فى العصور الوسطى —

خريطة ٤، ٨.

(٢) Introduction to the History of Science, (٢) Vol. I, page 602.

(٣) انظر تراث العرب العلمى لقدري حافظ طوقان — الطبعة

الثالثة ص ٢٤٢.

(٤) A Short History of Mathematics, by Ball.

(٥) أبو الفرج محمد بن اسحق الوراق البغدادي المعروف بابن يعقوب النديم. ترجمة حياته غير معروفة ولكنه ألف كتابه عام ٣٧٧ هـ (٩٨٧ م).

(٦) الخليفة العباسى الثامن، تولى الخلافة بعد المأمون من ٨٣٣ م

إلى ٨٤٢ م.

(٧) هي مدينة سرمن رأى على نهر دجلة شمالى بغداد.

(٨) المتوفى عام ٦٨١ هـ (١٢٨٢ م).

فيقول «توفى البتاني عند رجوعه من بغداد في موضع يقال له الحضر... والحضر مدينة قائمة بالقرب من الموصل ومن تكرير^(١) بين دجلة والفرات في البرية» وقال ياقوت الحموى^(٢) في كتابه «المشترك وضعاً والمختلف صقعا»: قصر الحضر بقرب سامراء من أبنية المعتصم. أما سارتون في «مقدمة لتاريخ العلم» فقد اكتفى بالإشارة إلى وفاته بالقرب من سرمن رأى (سامراء).

عاش البتاني حياته العلمية بين الرقة على الفرات وأنطاكية في سوريا حيث أنشئ مرصد باسم (مرصد البتاني): وعكف في البداية — كغيره من العلماء العرب — على دراسة مؤلفات من سبقوه وعلى الأخص كتابى السندهند والمحسطى، وفي ذلك يقول عن بطليموس إنه «قد تقصى علم الفلك من وجوهه ودل على العلل والأسباب العارضة فيه بالبرهان الهندسى والعددى الذى لا تدفع صحته ولا يشك في حقيقته، فأمر بالحنة والاعتبار بعده وذكر أنه قد يجوز أن يستدرك عليه في أرصاده على طول الزمان كما استدرك هو على إبرخس^(٣) وغيره من نظرائه بلحالة الصناعة ولأنها سمائية لا تدرك إلا بالتقريب»^(٤).

وما لبث البتاني أن دخل ميدان البحوث في الفلك والمثلثات والجبر والهندسة والجغرافيا، فامتاز على غيره بمواهبه حتى أن علماء أوروبا وضعوه في الصف الأول من الفلكيين. وقد أشار «كاجورى» إلى ذلك في كتاب «تاريخ الرياضيات»^(٥)، كما أن «لالاند» بعد

(١) على نهر دجلة شمالى سرمن رأى — انظر الأطلس التاريخى

خريطة ٤.

(٢) المتوفى عام ٦٢٢ هـ (١٢٢٩ م).

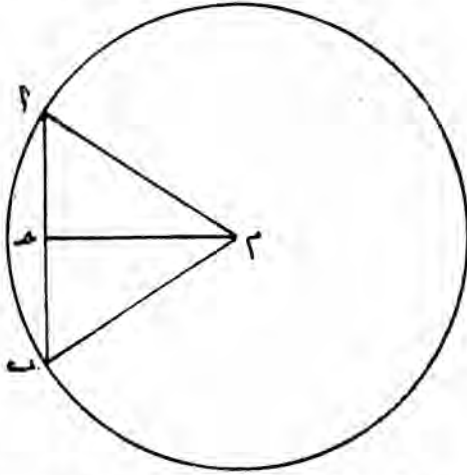
(٣) عا الفلك والرياضة والجغرافيا الأغريقى. نشأ في جزيرة رودس في النصف الثانى من القرن الثانى قبل الميلاد، كما قام ببعض أرصاده في مدينة الإسكندرية.

(٤) انظر نلينو ص ٢١٥، وأيضاً التزيج الصابى للبتاني المطبوع بروما، الجزء الثالث، ص ٧.

(٥) A History of Mathematics, by Cajori.

٥٤٥، ثانية في العام^(١)، كما أثبت احتمال حدوث الكسوف الحلقي للشمس^(٢)، ومن أمثلة أرصاده الدقيقة، تلك التي تناولت الكسوف والخسوف والتي اعتمد عليها دنثورن عام ١٧٤٩ م في تحديد تسارع القمر في حركته خلال قرن من الزمن^(٣). أما أهم أرصاده هي تصحيح حركات القمر والكواكب وعمل جداول جديدة لمواقعها بالإضافة إلى تحقيق مواقع عدد كبير من النجوم ضمنها زيجة الشهير الذي اعتمد عليه علماء الفلك لعدة قرون.

وفي مجال الرياضيات يقول سارتون إنه استعمل (الجيب) بدلا من (الوتر) الشائع عند الإغريق وهو يعلم تماماً مدى ميزته على هذا الأخير. فقد كان الإغريق - والعرب من بعدهم - يستعملون أطوال أوتار الدائرة التي تقابل زوايا معينة لإبتداء من الصفر إلى



تسعين درجة. والوتر ا ب المقابل للزاوية ا م ب هو ضعف ا ح الذي هو بالتعريف الحديث جيب الزاوية ا م ح باعتبار نصف القطر ا م مساو للوحدة. وكان

(١) القيمة الصحيحة ٥٠,٢ ثانية.

(٢) ينقسم كسوف الشمس إلى ثلاثة أنواع: كسوف كلي يحجب فيه القمر قرص الشمس بأكمله، وكسوف جزئي يحجب فيه جزءاً من الشمس ويترك ما بقي مضيئاً على هيئة هلال، وكسوف حلقي يخفى فيه وسط قرص الشمس ويترك حلقة دائرية منتظمة مضيئة.

(٣) تراث العرب العلمى ص ٢٤٥.

أن أطلع على مآثره عده من العشرين فلكياً المشهورين في العالم كله^(١). وشاركهما في ذلك «سارتون» فوصفه بأنه أعظم فلكي جنسه وزمنه، ومن أعظم علماء الإسلام وله بضع مؤلفات في التنجيم من بينها «شرح أربع مقالات لبطليموس» ولكن أهم أعماله الفلكية هي الأرصاد التي قام بها إبتداء من سنة ٢٦٤ هـ (٨٧٧ م) وشملت مجالا واسعا لا تنقصه الدقة. فاذا نظرنا مثلاً إلى زاوية الميل الأعظم^(٢) نجده قد رصدها بمدينة الرقة عدة مرات ولم يكتف برصدها مرة واحدة (المعتقد أن ذلك الرصد بين عامي ٢٦٧ هـ، ٢٧٠ هـ)، وذلك بقياس ارتفاع الشمس في الظهيرة عند المنتقلين الصفي والشتوى فيكون الفرق بين الارتفاعين ضعف الزاوية المطلوبة... وقد وجد قيمة هذه الزاوية ٣٥ ٢٣، وأثبتت الحسابات الحديثة أنه القيمة الصحيحة في أيامه لا تختلف عن ذلك إلا بمقدار دقيقة واحدة - وذلك رغم الآلات البدائية التي كانت تستخدم في القرون الوسطى.

ومن بين أرصاده الأخرى الهامة، قياس موضع أوج الشمس في مسارها الظاهري فوجد أنه قد تغير عما كان عليه أيام بطليموس بمقدار ٤٧° ١٦ في حين كانت قياسات بعض المعاصرين له مطابقة لما وجدته بطليموس. وكان هذا التضارب في النتائج حافزاً لأي الرّيحان البيروني، الذي جاء بعده بأكثر من مائة عام، على إعادة الرصد بضع مرات فوجد أن الموضع قد انتقل فعلاً من مكانه وبذلك نادى بحركة أوج الشمس وإن كان البتاني هو المكتشف الأصلي لها.

ومن بين أعماله الفلكية الأخرى، حساب طول السنة الشمسية وأخطأ في حسابه بمقدار دقيقتين، ٢٢ ثانية. وكذلك وجد مقدار تقهقر الإعتدالين

(١) تراث العرب العلمى - قدرى حافظ طوقان ص ٢٤١.

(٢) الزاوية بين المستوى المار بخط الاستواء الأرضي والمستوى

المار بمدار الأرض حول الشمس.

الإغريق يحسبون طول ا ب باعتبار أن $a = 60^{(1)}$ ، فجاء البتاني وخطا الخطوة الأولى في التحول نحو جداول الجيوب الحديثة فأخذ طول ا ح واعتبره جيئاً للزاوية ا م ح ولكنه أبقي طول ا م كما هو $(= 60)$. وكانت الخطوة التالية بعد ذلك للبيروني فاتخذ ا م مساء للوحدة وبذلك جاءت جداول جيوبه مطابقة للجدول الحديثة بينما القيم عند البتاني هي القيم الحديثة مضروبة في ستين . وإذا بحثنا عما إذا كان البتاني هو أول من أدخل الجيوب في الرياضيات ، نجد شيئاً من الاختلاف بين المؤرخين . فيقول نلينو إن لفظ الجيب بمعناه الرياضي مشتق من الاصطلاح الهندى (السنسكرتى) جيف Jiva ، والعرب لما أخذوه عن الهند كتبوه جيت ثم زعموا أنه نفس اللفظ العربى المعروف فنطقوا جيئاً مع عدم العلاقة بين جيب الثياب وذلك الخط المساحى . وفى كتاب «القانون المسعودى» للبيروني نجد إشارة إلى استخدام الهند للجيوب فى قوله « ا م الوتر بالهندية جيئاً ونصفه جيبارد ، ولكن الهند إذ لم يستعملوا غير أنصاف الأوتار أوقعوا اسم الكل على النصف تخفيفاً فى اللفظ » .

نرى من ذلك أن الهند أول من استعملوا الجيوب ، ولكن (بول) يقول « من المشكوك فيه أن البتاني أخذ ذلك عن الهند » ، بينما يذكر صالح زكى فى كتاب آثار باقية « ليس البتاني أول من أدخل الجيوب واستعملها - كما يدعى الأوروبيون - ومطالعة كتب البتاني تدل على تجدد أدخله المتأخرون على المتقدمين ، والبتاني لا يدعى هذا التجدد لنفسه بل إنه يعنى المتأخرين .. » ^(٢) ولعله كان يعنى بذلك الإشارة إلى الهند ، ولكن من المؤكد أن عمل البتاني كان أول خطوة عربية جريئة فى هذا المضمار للتخلص من ربة الأوتار الإغريقية وتحسين كبير لجيوب الهند . فالقيم الموجودة فى جداول الهند

(١) بعض علماء الهند أخذوا طول ا م = $2\frac{1}{2}$.

(٢) تراث العرب العلمى ص ٢٤٤ .

نقسمها على $2\frac{1}{2}$ لنحصل على قيم الجيوب الحديثة ، بيد لا تحتاج قيم البتاني إلا للقسمة على ٦٠ وذلك أمر سهل إذا أخذنا فى الاعتبار النظام الستينى الذى كانت تكتب به الأعداد فى ذلك الوقت ^(١) .

ومن الأعمال الأخرى فى الرياضه لإكماله تعريف الظل وظل التمام (تحت اسم الظل المعكوس والظل المستوى) وحسب جداول لظل التمام بزيادة درجة قوسية واحدة فى كل خطوة . وينسب إليه اكتشاف قانون جيب التمام فى المثلث الكروى ^(٢) ، كما بحث فى بعض المسائل التى تناولها اليونان بالطرق الهندسية ، فحاول الوصول إلى حل جبرى لها .

ومن بين المؤلفات الهامة للبتاني نجد ^(٣) :

١ - « كتاب معرفة مطالع البروج فيما بين أرباع الفلك » وهو يتناول البحث عن النقطة الموجودة على خط الإستواء السماوى والى تشرق فى نفس اللحظة مع نقطة معينة على دائرة البروج . وقد حسبت جداول خاصة (إعتماداً على بعض نظريات حساب المثلثات الكروية) تعطى المطلوب لأى نقطة على فلك البروج فى أجزائه الأربعة الصاعد الشمالى ويحتوى على الحمل والثور والجوزاء ، والهابط الشمالى ويحتوى

(١) كان النظام الستينى شائعاً قبل استخدام النظام العشرى

صفر ١٥ ٢٦ ١٨ هو فى الحقيقة صفر + $\frac{15}{60}$ + $\frac{26}{60}$ + $\frac{18}{60}$

$\frac{18}{60}$ والضرب أو القسمة على ٦٠ أمر سهل من هذه الناحية الحسابية

إذ نحصل على ١٥ + $\frac{26}{60}$ + $\frac{18}{60}$ فى الحانة الأولى ، صفر +

$\frac{15}{60}$ + $\frac{26}{60}$ + $\frac{18}{60}$ فى الحانة الثانية .

(٢) المثلث الكروى هو مثلث مرسوم على كرة بحيث تكون أضلاعه هى أقواس من دوائر عظمى ، أما طول الضلع فيعبر عنه بقيمة الزاوية المقابلة له عند مركز الكرة .

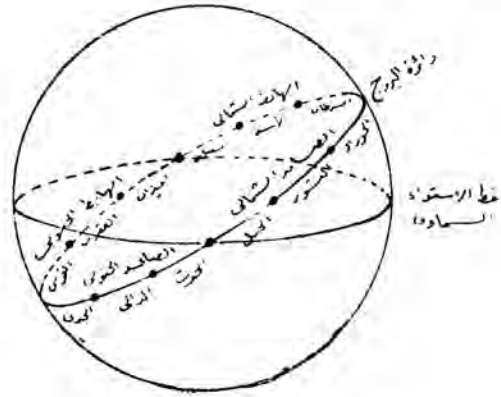
(٣) انظر : تراث العرب العلمى ص ٢٤٦ ، الفهرست

لابن التديم ص ٣٩٠ ، دائرة المعارف الإسلامية ، وفيات الأعيان

لابن خلكان مجلد ٢ ص ٨٠ .

الزيج الصابى.

على السرطان والأسد والسنبلة والهابط الجنوبي ويحتوى على الميزان والعقرب والقوس وأخيراً الربع الصاعد الجنوبي ويشمل الجدى والدالى والحوث .



٢- «رسالة فى مقدار الإتصالات» .

٣- «رسالة فى تحقيق أقدار الإتصالات» .

وقد تناول فى هاتين الرسالتين موضوع اتفاق كوكبين فى خط الطول أو فى خط العرض السماوى ، سواء أكانا على فلك البروج أو كان أحدهما أو كلاهما خارج هذه الدائرة .

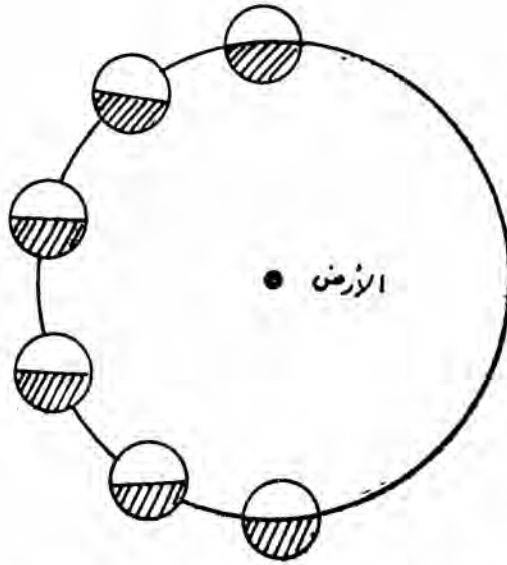
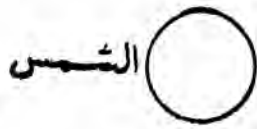
٤- «شرح أربع مقالات لبطليموس» وتلك أربع مقالات وضعها بطليموس كذيل لكتابه «المسطى» تناول فيها مسائل التنجيم وتأثير النجوم على الحوادث الدنيوية :

٥- «كتاب تعديل الكواكب» يبحث فيه الفرق بين حركات الكواكب فى مساراتها بغرض أنها منتظمة وثابتة المقدار وبين حركاتها الحقيقية التى تختلف من موضع لى آخر فى المدار .

أما أهم مؤلفاته جميعاً فهو «الزيج الصابى» الذى كان أول زيج يحتوى على معلومات صحيحة دقيقة ، وأرصاد كان لها أثر كبير فى علم الفلك خلال العصور الوسطى عند العرب وأوائل عصر النهضة فى أوروبا .

وباستثناء الأبواب الثلاثة الأولى (المقدمة : طريقة العمليات الحسابية فى النظام الستينى ، أوتار الدائرة) نجد أن الأبواب الأربعة عشر الأولى مخصصة للكرة السماوية ودوائرها . وأهم هذه الأبواب هو الرابع ، الذى يبحث فيه مقدار ميل فلك البروج عن فلك معدل النهار أى الميل الأعظم وكانت القيمة التى وصل إليها من أرصاده (٣٥° ٢٣') صحيحة فى حدود دقيقة واحدة وقد جمع البيرونى فى المقالة الرابعة من «القانون المسعودى» نتائج من سبقوه ، ومنها يتضح لنا أن البتانى هو أول من حصل على هذه القيمة لزواية الميل الأعظم ثم اتفق معه فى ذلك ثلاثة من العلماء جاءوا بعده وهم عبد الرحمن الصوفى (ولد عام ٢٩٠ هـ وتوفى ٣٧٦ هـ) وأبو الوفاء البوزجاني (ولد عام ٣٢٨ هـ وتوفى ٣٨٨ هـ) وأبو حامد الصاغاني (توفى عام ٣٨٠ هـ) ، بينما خالفهم باقى العلماء فى نتائجهم . ولهذا السبب قام البيرونى برصدها عدة مرات وكانت النتيجة مؤيدة لقيمة البتانى .

وبلى ذلك ثلاثة أبواب فى قياس الزمن برصد ارتفاع الشمس وبالعكس ، ثم تسعة أبواب تبحث فى موضوع الكواكب الثابتة (النجوم) سواء لقياس الزمن باستخدامها أو معرفة أوضاعها بالنسبة للدوائر السماوية أما الباب السابع والعشرون فيجدر الإشارة إليه ، إذ يتناول طول السنة الشمسية عن طريق الرصد . وفى



درجات على مسار الأرض حول الشمس ، وهو يقطع هذا المدار في حوالى $27\frac{1}{4}$ يوم ومعنى ذلك أنه يقطع كل يوم حوالى ١٣ درجة . وقد اختار العرب أيام الجاهلية ثمانى وعشرين مجموعة من النجوم قريبة من مسار القمر لتكون لهم دليلاً على موضعه خلال دورته ، وأطلقوا عليها اسم منازل^(١) بمعنى أن القمر ينزل في كل منها يوماً بلبلة تقريباً . وفي أوائل القرن الثالث للهجرة وصلت بعض كتب الهند إلى المنجمين العرب ، فساروا على منوالها باعتبار منازل القمر سبعة وعشرين فقط واستمروا في إطلاق نفس الأسماء العربية عليها مع إلغاء منزلة الزباني وإدماج نجومها في منزلة الإكليل . وهناك فرق ثان بين المنازل العربية القديمة وبين منازل الهند ،

(١) الشرطان ، البطين ، الثريا ، الدبران ، الهقعة ، الهنعة ، الذراع ، النثرة ، الطرف ، الجبهة ، الزهرة ، الصرفة ، العواء ، السك الأعزل ، الغفر ، الزباني ، الإكليل ، القلب ، الشولة ، النعائم ، البلدة ، سعد الذابح ، سعد بلع ، سعد السعود ، سعد الأغنية ، الفرغ الأول ، الفرغ الثانى ، الرشاد .

ذلك يذكر البتاني أن العلماء اختلفوا في مقدار طول السنة ، فذكر بعضهم أن قدماء أهل مصر وبابل وجدوه ٣٦٥ يوماً ، ٦ ساعات ، ١٢ دقيقة ، ثم جاء إبرخس فاعتبرها ٣٦٥ يوماً . ثم جاء بطليموس فاتخذ الفترة بينه وبين إبرخس (حوالى ثلاثمائة عام) أساساً لإيجاد قيمة دقيقة لطول السنة الشمسية بتعيين اللحظة التي تحل فيها الشمس عند نقطة معينة من المسار (ولتكن نقطة الاعتدال) ثم حساب الزمن بينها وبين اللحظة التي حلت فيها عند نفس النقطة أيام إبرخس ، فيكون ذلك الزمن مساوياً لعدد كامل من السنين الشمسية ومنه ينتج طول السنة . وكلما ازدادت الفترة بين الرصدين قل الخطأ الناتج عن الرصد لقسمته على عدد كبير من السنين ، وقد وجد بطليموس طول السنة ٣٦٥ يوماً ، ٥ ساعات ، ٤٧ دقيقة ، ٣٠ ثانية . واتبع البتاني نفس الطريقة بينه وبين بطليموس (حوالى سبعمائة وخمسين عاماً) فوجد القيمة ٣٦٥ يوماً ، ٦ ساعات ، ١٤ دقيقة ، ٢٦ ثانية بخطأ قدره ٢ دقيقة ، ٢٢ ثانية .

ثم بحث الاختلاف في حركة الشمس وعدم انتظام سرعتها بين يوم وآخر على مدار السنة في البابين التاليين ويعترف (بول) بأنه وفق في بحثه عن حركة الشمس توفيقاً عجيباً^(١) . وخصص الباب الثلاثين لحركات القمر والكسوف والخسوف وبعد الشمس والقمر عن الأرض ، واختتمه بشرح أسباب أوجه القمر مع شكل مبسط يوضح تماماً ما يرى إليه .

وخصص البتاني الباب الحادى والثلاثين للكواكب ومساراتها ، وبلى ذلك أربعة أبواب للتقاويم المختلفة عند العرب والروم والفرس والقبط : وفي الباب السادس والثلاثين نجد إشارة إلى منازل القمر ، وهنا ينبغي أن نقف برهة لنناقش طريقتيه في تقسيم هذه المنازل . فالمعروف أن مسار القمر يميل حوالى خمس

(١) تراث العرب العلمى ص ٢٥٧ .

فالعرب قاموا بتقسيمهم بناء على مشاهدة القمر ليلة بعد أخرى ولذا جاءت منازلهم غير متساوية ، أما الهند فبعد أن تطورت العلوم الهندسية والفلكية في بلادهم وعرفوا الدوائر السماوية ومسار القمر فقد استخدموا منازل متساوية عددها سبع وعشرون . فلما بدأ العرب في تلقي علوم الهند تنازلوا عن إحدى منازلهم القديمة — كما ذكرنا — وأدجوها مع منزلة الإكليل . أما البتاني في زيجه فقد جمع بين رأى عرب الجاهلية وطريقة الهند ، فكان عمله تطويراً للمنارل العربية القديمة وليس محاكاة للهند دون ترو أو تفكير . فقد تبين أنه قسم مسار القمر الشهري إلى ثمان وعشرين منزلة كما فعل عرب الجاهلية ، ولكنه استخدم فيها الأصول الهندسية والفلكية بمراعاة التساوى بينها كمبدأ الهند^(١) .

وتشتمل الأبواب السبعة التالية على دراسات لمسار القمر ونقطتي تقاطعه مع مسار الأرض وميله عليه وروية الهلال والخسوف . وكان البتاني — بشهادة البيروني في المقالة الثامنة من القانون المسعودي — مدققاً في بحثه لإمكان رؤية الهلال ، فأخذ في الاعتبار المسافة بين القمر والشمس لأن نور الهلال ينقص بزيادة هذه المسافة وعلى مقدار نور الهلال تتوقف ظروف الرؤية . أما الباب الرابع والأربعون فبحث فيه خسوف الشمس وأحواله واستخراج ذلك باستعمال الحسابات أو بالجدول . وبلى ذلك أربعة أبواب لكواكب المجموعة الشمسية المعروفة حينئذ ، مواضعها وحركاتها ومساراتها .

ومن أهم الأبواب في الزيج الصابئ ، نجد الباب الحادى والخمسين الذى يحتوى على أرصاد النجوم التى قام بها البتاني . وإذا كان المؤرخون قد اختلفوا في تحديد السنة المنسوب إليها تلك الأرصاد ومواقع

(١) انظر نلينو — علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ١١٨ .

النجوم المثبتة في جداوله^(١) ، فانهم أجمعوا على أنها أدق مواقع رصدت حتى أيام البتاني . ومن النتائج الكبرى التى أدت إليها أرصاده ، أنه وجد مواقع النجوم في الطول قد تغيرت عما كانت عليه أيام بطليموس بمقدار ٥٠° ١١' ، ولما كانت الفترة بينهما حوالى ٧٨٠ سنة فان التغير يجري بمعدل قدره درجة واحدة كل ٦٦ كل سنة أى ٥٤' ثانية كل سنة في حين أثبتت الأرصاد الحديثة أن هناك تغيراً بمقدار ٥٠.٢ ثانية كل سنة !! أما البابان الأخيران من الزيج فقد خصصهما لوصف الآلات الفلكية وطريقة صنعها . وقد ناقش في الباب الأخير منها أنواع الأخطاء التى تقع بين علماء الفلك في أرصادهم وقسمها إلى نوعين : شخصية وآلية . فالخطأ الشخصى ، ما يقع من العالم سواء دون قصد أو عن قلة دراية بينما الخطأ الآلى مرجعه إلى خلل في آلة الرصد نفسها أو في طريقة تقسيمات مقياسها . وخرج من المناقشة بتحديد طرق التغلب على هذه الأخطاء وتقليل أثرها في النتائج الفلكية الرئيسية . فأولاً لا يجب الاعتماد على نتائج عالم واحد ، فاذا ما كان المطلوب يعتمد على رصدتى عالمن بينهما فترة من الزمن فيحسن أن تكون تلك الفترة أطول ما يمكن حتى إذا ما أخطأ أحدهما كانت قسمة الخطأ على عدد السنين أقل ما يمكن وبالنسبة للآلات نفسها ، نادى بتطويرها وزيادة وقتها وعدم الركون إلى آلة واحدة في جميع الأرصاد . وهو يقول في هذا الشأن :

« أما ما كان الوقوف عليه بالقياسات والأرصاد والحن والاعتبارات ، فقد يمكن أن يستدرك فيه الزيادة والنقصان . فما كان منه من قبل الوقوف على حقيقة الشيء بعينها والتقصير عن ذلك ، فانه إذا قسم على الزمان الطويل قل ذلك الذى يعرض فيه وإن كان

(١) يقول قدرى طوقان بان البتاني أثبت النجوم لسنة ٢٩٩ هـ (٩١١-١٢ م) بينما يذكر سارتون بأن ذلك كان عام ٢٦٧ هـ (٨٨٠-٨١ م) وليس عام ٢٩٩ هـ .

محسوساً ، وما قسم على زمان قصير كثر وإن كان قليلاً . وأما ما وقع الخطأ فيه من قبل الآلة في قسمتها ونصبها وتقويمها ، فانه إن امتحن بتلك الآلة بعينها وهى على الحالة الأولى كان الخطأ واحداً في الوقتين ، وإن كان الخطأ من قبل القسمة فقط قد يمكن أن يصحح نصبها وتقويمها إن يغير ويبقى الخطأ بحاله من قبل القسمة . فاذا رصد غيرها ظهر الاختلاف » .

ويحتوى الكتاب - فيما عدا ذلك - على جداول لتاريخ الملوك والخلفاء ، وجداول لأطوال وعروض البلدان تحتوى على ٩٤ بلداً مأخوذة عن كتاب « صورة الأرض » للخوازمي^(١) . ومن الجداول الأخرى تلك المحتوية على أسماء النجوم ومواضعها في السماء ومقدار لمعانها ، ثم جمع النجوم اللامعة الشهيرة في جداول منفصلة .

وللزيج الصائى - كما ذكرنا - أثر كبير في تقدم علم الفلك والرياضيات ، سواء خلال فترة النهضة العربية أو عند بداية النهضة الأوروبية . فقد اعتمد عليه كثير من علماء العرب في حساباتهم ، كما قام بعضهم باقتباس بعض محتوياته أو تفسيرها . فنجد مثلاً بين مؤلفات البيرونى « كتاب جلاء الأذهان في زيج البتاني » ، بينما يشير في كتابه « تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن » إلى أن أبا محمود حامد بن الحضرمي الخجندى المتوفى عام ٣٩٠ هـ (١٠٠٠ م) كان يعتمد على زيج البتاني في حساباته^(٢) وفي موضع آخر من نفس الكتاب^(٣) يذكر البيرونى أن حسابات أهل خراسان كانت من زيج البتاني الموزع على الرقة . أما أبو القاسم مسلمة بن أحمد الجريطى عالم الأندلس المتوفى عام ٣٩٧ هـ (١٠٠٧ م) فقد أخذ جزءاً من زيج البتاني وهو الخاص بحركات الكواكب

وتعديلها ثم وضع كتاباً اختصر فيه هذه التعديلات ، بينما نجد أن أبا الحسن على بن عمر المراكشى من علماء المغرب في منتصف القرن الثالث عشر للميلاد قد ألف مرجعاً من أهم المراجع في علم الفلك « كتاب جامع المبادئ والغايات في علم الميقات » اعتمد في بعض نواحيه على مؤلف البتاني .

وقد ترجم الزيج الصائى إلى اللاتينية في القرن الثانى عشر للميلاد ، وقام بترجمته عالمان هما روبرت تشستر (فقدت هذه الترجمة) وبلاتو تيفوك^(١) ، وقد طبعت ترجمة هذا الأخير في نورمبرج عام ١٥٣٧ م . وبعد حوالى قرن ، أمر الفونسو العاشر صاحب قشتالة بترجمة هذا الزيج من العربية إلى الإسبانية ، ولهذا الترجمة مخطوط غير كامل في باريس^(٢) .

وقد وجد (رنجيو مونتانوس) نسخة من ترجمة هذا الكتاب في مكتبة الفاتيكان وقابلها على نسخة عربية فأصلح ما فيها من أغلاط ، ثم طبعت الترجمة في بولندا عام ١٦٤٥ - ٤٦ م مع تعليقات على بعض النواحي العلمية . ويقال إن (هاليه) رأى أن الطبعة الثانية لا تحتاج إلى تنقيح أو تصحيح ، إلا أنه لم يتمكن من العثور على النسخة العربية الأصلية ، وقد تكون في مكتبة الفاتيكان نسخة عربية من هذا الزيج^(٣) .

وقد نشر كارلو نلينو طبعة للأصل العربى منقولاً عن النسخة المحفوظة بمكتبة بلدة الإسكوريال من بلاد الأندلس في ثلاثة مجلدات بروما ١٨٩٩ - ١٩٠٧ م ، مصحوبة بترجمة لاتينية وتعليق على بعض الموضوعات ، وهو المطبوع الذى اعتمد عليه كاتب هذا المقال في دراسة زيج البتاني .

Introduction to the History of Science, (١)
G. Sarton, Vol I, p. 603.

History of Mathematics, Smith, Vol. I, p. 201

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة « البتاني سارتون » المدخل إلى تاريخ العلم مجلد ١ ص ٦٠٣ .

(٣) تراث العرب العلمى ص ٢٤٧ .

(١) محمد بن موسى الخوارزمي المتوفى بعد عام ٢٣٢ هـ .

(٢) طبعة معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية - تحقيق

الدكتور ب. بولجاكوف ومراجعة كاتب المقال . ص ١٠٣ .

(٣) ص ٢٩١ .

وقد بنى البتاني زيجه على الأرصاد التي أجراها بنفسه في بلدتي الرقة بالعراق وأنطاكية بسوريا ، وعلى كتاب (الزيج الممتحن) لأحمد بن عبد الله حبشي الحاسب من فلكيي المأمون ، وعلى ترجمة كتاب (المحسطي) لبطليموس من السريانية (وليس من اليونانية) إلى العربية^(١).

ولا شك أن خير ما نختم به هذا المقال ، فقرتان نقتبسهما من الزيج الصابي ، تعطيان فكرة عامة عما في هذا العمل الجليل إلى جانب رأى البتاني نفسه في الشروط الواجب توافرها في علماء الفلك ، وضرورة تجديد البحث والمثابرة على الأرصاد وتدقيقها . فنجدته يقول في أحد المواضع^(٢) :

« وأن الذي يكون فيها من تقصير الإنسان في طبيعته عن بلوغ حقائق الأشياء في الأفعال كما يبلغها في القوة ، يكون يسيراً غير محسوس عند الإجهاد والتحرز ولا سيما في المدد الطوال . وقد يعين الطبع ، وتسعد الهمة ، وصدق النظر ، وإعمال الفكر ، والصبر على الأشياء وإن عسر إدراكها . وقد يعوق عن كثير من ذلك ، قلة الصبر ، ومحبة الفخر ، والحظوة عند ملوك الناس بادراك ما لا يمكن إدراكه على الحقيقة في سرعة ، أو إدراك ما ليس في طبيعته أن يدركه أحد » . وفي صدر الكتاب يقول :

« إن من أشرف العلوم منزلة ، وأسناها مرتبة ، وأحسنها حلية ، وأعلقها بالقلوب ، وألمعها بالنفوس ، وأشدّها تحديداً للفكر والنظر وتذكية للفهم ، ورياضة للعقل بعد العلم بما لا يسع الإنسان جهله من شرائع الدين وسنته ، علم صناعة النجوم لما في ذلك من جسم الحظ وعظيم الانتفاع بمعرفة مدة السنين والشهور والمواقيت ، وفصول الأزمان وزيادة النهار والليل ونقصانها ، ومواضع النيرين وكسوفهما ، ومسير الكواكب في

استقامتها ورجوعها وتبدل أشكالها ومراتب أفلاكيها وسائر مناسباتها ، إلى ما يدرك بذلك من أنعم النظر وأدام الفكر فيه من إثبات التوحيد ، ومعرفة كنه عظمة الخالق وسعة حكمته ، وجليل قدرته ولطيف صنعه وإلى لما أطلت النظر في هذا العلم ، ووقفت مع اختلاف الكتب الموضوعة لحركات النجوم ، وما تهبأ على بعض واضعيها من الخلل في ما أوصلوه فيها من الأعمال ، وما ابتكوه عليها ، وما اجتمع أيضاً في حركات النجوم على طول الزمان لما قيست أرصادها إلى الأرصاد القديمة ، وما وجد في ميل فلك البروج على فلك معدل النهار من التقارب ، وما تغير بتغيره من أصناف الحساب ، وأقدار أزمان السنين وأوقات الفصول ، واتصالات النيرين التي يستدل عليها بأزمان الكسوفات وأوقاتها ، أجريت في تصحيح ذلك وإحكامه على مذهب (بطليموس) في الكتاب المعروف (بالمحسطي) ، بعد إنعام النظر وطول الفكر والروية ، مقتنياً أثره متبعاً ما رسمه ، إذ كان قد تقصى ذلك من وجوه ودل على العلل والأسباب العارضة فيه ، كالبرهان الهندسي العددي ، الذي لا تدفع صحته ولا يشك في حقيقته وذكر أنه قد يجوز أن يستدرك عليه في أرصاده على طول الزمان ، كما استدرك هو على (إبرخس) وغيره من نظرائه ووضعت في ذلك كتاباً أوضحت فيه ما استعجم ، وفتحت ما استغلق ، وبينت ما أشكل من أصول هذا العلم ، وشذ من فروعه ، وسهلت به سبيل الهداية لمن يأثر به ويعمل عليه في صناعة النجوم ، وصححت فيه حركات الكواكب ومواضعها من منطقة فلك البروج على نحو ما وجدتها بالرصد وحساب الكسوفين وسائر ما يحتاج إليه من الأعمال ، وأضفت إلى ذلك غيره مما يحتاج إليه ، وجعلت استخراج حركات الكواكب فيه من الجداول لوقت انتصاف النهار من اليوم الذي يحسب فيه بمدينة الرقة ، وبها كان الرصد والامتحان على تخليق ذلك كله إن شاء الله تعالى وبالله التوفيق » .

(١) علم الفلك ، تاريخه عند العرب من ٢٢٥ .

(٢) ترجمة كازولونينو للزيج الصابي المنشور بروما عام

١٨٩٩ م - المجلد الثالث ص ٢٠٩ .

الفهرست لابن السديم

بسم

الاستاذ ابراهيم الاسدي

تقديم

كان العصر العباسي الثالث الذي بدأ بابتداء الدولة البويهية سنة ٣٣٤ هـ وانتهى بدخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧ هـ هو العصر الذهبي بحق للعلوم الإسلامية ، إذ عنده كان النضج للعلم ، وفيه آتى العلماء في مختلف الميادين ثماراً شتى من التواليف .

وكان للدويلات التي أظلمها هذا العصر إلى جانب بغداد أثر في هذه النهضة العلمية ، وما تمخضت عنه من تواليف كثيرة .

فكان المروانيون بالأندلس - وكان على رأسهم أبان هذا العصر عبدالرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ) ثم ابنه الحكم (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ) يضرب المثل بحبهم للعلم والعلماء . وحسبك أن تذكر أن الحكم حين أنشأ في قرطبة مكتبة جمع لها الكتب من أنحاء العالم ، ولقد بلغ ما حوته تلك المكتبة نحواً من أربعائة ألف مجلد (٤٠٠,٠٠٠) وكان لكل موضوع فهرس : وكانت فهارس الدواوين وحدها أربعة وأربعين (٤٤) فهرساً يضم كل فهرس عشرين ورقة .

وكان من ملوك الطوائف الذين خلفوا المروانيين من أحب العلم وشجع العلماء ، نذكر لك منهم إسماعيل ابن ذى النون الذي كانت وفاته سنة ٤٣٥ هـ .

وكان الفاطميون في مصر ، وكان منهم رجلان لهما أثرهما في إنعاش الحياة العلمية ، هما العزيز بالله (٣٦٥ - ٣٨٦ هـ) والحاكم بأمر الله (٣٨٦ - ٤١١ هـ) . فقد كانت للعزيز بالله مكتبة بها مئات الألوف من المجلدات في مختلف الموضوعات ، كما كانت للحاكم مكتبة ، هي « دار الحكمة » التي كانت أشبه بقاعة للمحاضرات والمناظرات ، والتي يسر فيها الحاكم الأمر للقارئ والناسخين .

وأظن سلطان البويهيين العراق وفارس وخراسان ، وكان فيهم حب للعلم وآله ، فكانوا لا يستوزرون ولا يستكتبون إلا من كانت له نباهة في علم أو أدب . فكان من وزرائهم ابن العميد ، والصاحب بن عباد ، والمهلبى ، وسابور بن أردشير . ولقد أنشأ هذا الوزير في كرخ بغداد خزانة كتب . يقولون : إنه لم يكن في الدنيا أحسن كتب منها ، إذ كانت كلها بخطوط الأئمة ، ومن أصولهم المحررة .

وفي تركستان كانت الدولة السامانية ، وفي أيامهم ازدهرت بخارى فكانت محط رحال العلماء والأدباء . وكان من ملوكهم منصور بن نوح (٣٥٠هـ - ٣٦٦هـ) الذى استوزر البلعمرى العالم الفارسى ، وهو الذى ترجم له تاريخ الطبرى إلى اللغة الفارسية ، ومن بعد منصور كان ابنه نوح بن منصور (٣٦٦هـ - ٣٨٧هـ) وهو الذى رغب فى استدعاء الصاحب بن عباد وزير البويهيين سراً ليتخذاه وزيراً . ويذكرون أن الصاحب بن عباد كتب إليه يعتذر بأنه محتاج إلى أربعمائة جمل لنقل كتبه . ولقد كان لنوح هذا مكتبة كبيرة ذكرها ابن سينا فى حديثه عن نشأته ، وأنه أفاد الكثير مما كانت تضم من كتب نادرة .

وفي طبرستان كانت الدولة الزيارية . والمؤرخون يذكرون من ملوكها قابوس بن وشمكير (٣٦٦هـ - ٤٠٣هـ) وكان من أبلغ كتاب العربية . ويذكرون له رسالة ألفها فى الاسطرلاب .

وفي أفغانستان والهند كانت الدولة الغزنوية ، وكان من أعرف ملوكها محمود الغزنوى . وكان محمود هذا لا يسمع عن عالم أو شاعر إلا استقدمه ، ويذكر المؤرخون أنه حين علم أن فى مجلس مأمون بن مأمون أمير خوارزم جماعة من رجال العلم والفلسفة ، منهم ابن سينا والبيرونى وأبو سهل المسيحى وأبو الحسن الخمار وأبو نصر العراق ، كتب إلى مأمون أمير خوارزم كتاباً يقول له فيه : علمت أن فى مجلسك جماعة من العلماء المبرزين مثل فلان وفلان فأرسلهم إلى لاستفيد من علمهم .

وحين عرض أمير خوارزم الكتاب على من حضرته من العلماء قبل بعضهم وامتنع بعضهم ، وكان ممن قبل البيرونى الفلكى المؤرخ والعراق الرياضى ، والخمار الطبيب :

وفي حلب والموصل كانت دولة الحمدانيين . اشتهر منهم سيف الدولة أبو الحسن على صاحب حلب

(٣٣٣هـ - ٣٥٦هـ) ممدوح المتنبي . ويقال : إنه لم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء مثل ما اجتمع ببابه من فحول الشعراء .

وفقدت بغداد مكنائنها الأولى فى ظل هذه الدويلات ، وأخذ العلماء يخرجون عنها إلى تلك الدويلات ، وانتشروا فى تلك الرقعة الفسيحة من أقصى تركستان شرقاً إلى أقصى الأندلس غرباً . وأخذ العلماء ينتسبون إلى مواطنهم بعد أن كانوا ينتسبون إلى أصولهم . وأصبحنا نرى من بينهم البخارى والنيسابورى والرازى والمصرى والأندلسى ، بعد أن كنا نعرفهم باسم الحميرى والمازنى والقرشى .

وهذه الرغبة من السلاطين والملوك فى العلم والإيثار لأهله جمعت العلماء على التحصيل وجعلتهم يعجزون بالانتماء إليه ، ورأينا منهم بيوتات بأسرها عرفت بانتسابها إلى العلم وشهرت بذلك ، منهم آل ميكال فى خراسان ، وكان منهم أبو الفضل الميكالى وأبو محمد الميكالى . ثم آل المأمون - وهم من نسل الخليفة المأمون - وآل الواثقى - من نسل الخليفة الواثق - فى بخارى .

ولقد كتب للتأليف أن يروج بما كان يبذله الملوك والسلاطين من جوائز سنوية ، وأقبل هؤلاء العلماء على التأليف ؛ يذكى فيهم رغبتهم فى العلم الطمع فى الجاه والأمل فى الجائزة . ورأينا منهم من يقصد البويهيين ليحظى بما عندهم على مؤلف ، ثم إذا هو طامع فيما عند غيرهم فيقصد قصد السامانيين ثم قصد الغزنويين ، كما فعل أبو منصور الثعالبي (٤٢٩هـ) فالمؤرخون يذكرون أنه ألف كتابه « لطائف المعارف » للصاحب ابن عباد وزير البويهيين ، و « التمثيل والمحاضرة » لقابوس بن وشمكير ، ملك الدولة الزيارية بطبرستان . و « فقه اللغة » لأبى الفضل الميكالى فى خراسان . و « اللطائف والظرائف » للمأمون صاحب خوارزم .

وهذه الكثرة فى التأليف ، التى كانت طابع هذا العصر ، تبعها كثرة فى المكتبات . ولقد حدثتكم عما

ويضم مع كل عالم كتبه مع التعريف بهاته الكتب ، كانت مهمة ابن النديم الذي سنحادثك عن كتابه الفهرست .

ابن النديم

والغريب أن هذا الرجل الذي عني بالكثيرين ممن فاتوه أو عاصروه لم يعن به غير قائلين ممن عاصروه أو لحقوه ، ثم إن هؤلاء القائلين لم يذكروا عنه إلا القليل ، فلقد ترجم له ياقوت الحموي (٥٦٢٦هـ) في كتابه «معجم الأدباء» (١) ترجمة قصيرة في أسطر قليلة فسماه : محمد بن إسحاق النديم ، وكناه أبا الفرج . وكفى أباه أبا يعقوب . وترجم له الصفدي خليل بن أبيك (٥٧٦٤هـ) في كتابه «الوافي بالوفيات» (٢) ترجمة قصيرة في أسطر ثلاثة فسماه محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم . وكناه الاخباري أبا الفرج أيضاً . وترجم له ابن حجر أحمد بن علي (٨٥٢هـ) في كتابه «لسان الميزان» (٣) ترجمة تزيد قليلاً عما ساقه ياقوت والصفدي وسماه محمد ابن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم الوراق . ثم استطرد ابن حجر يقول : وقد ذكر له الذهبي ترجمة في تاريخ الإسلام فيمن لم يعرف له وحده — أي مع غيره — فقال : محمد بن إسحاق بن النديم أبو الفرج . ومن بعد هؤلاء جميعاً ذكره مؤلف متأخر ، وهو حاجي خليفه ، في كتابه «كشف الظنون» (٤) فسماه أبا الفرج محمد بن إسحاق الوراق ، المعروف بابن أبي يعقوب النديم البغدادي . ويقول ابن أبي أصيبعة في كتابه «عيون الأنباء» وهو ينقل عن ابن إسحاق : قال محمد بن إسحاق النديم البغدادي في كتابه الفهرست .

(١) معجم الأدباء (١٨ : ١٧) طبعة مصر .

(٢) الوافي بالوفيات (٢ : ١٩٧) .

(٣) لسان الميزان (٥ : ٧٢ - ٧٣) .

(٤) كشف الظنون (٢ : ١٣٠٣ - ١٣٠٤) .

كان منها بمصر والعراق والأندلس ، وعما كانت تضمه من المجلدات التي تعد بالملئات .

وكانت ثمة ظاهرة جديدة نشأت مع هذا التوزع في التأليف والاختلاف في اتجاهاته ، فرأينا بعض العلماء ينزعون إلى حصر تلك العلوم وتبويبها والتعريف بكل علم منها .

وكان على رأس هؤلاء الفارابي محمد بن طرخان (٥٣٣٩هـ) . فقد ألف كتابه «إحصاء العلوم» الذي تناول فيه علوم عصره ووبّنها وعرف بها .

وفي إثر الفارابي جاء الخوارزمي محمد بن أحمد (٥٣٨٧هـ) . ووضع كتابه «مفاتيح العلوم» ، وكان في عمله هذا قريباً من عمل الفارابي .

غير أن هذين العالمين وقفوا في كتابتهما عند هذا الإحصاء ، يريدان أن يبيننا منهج كل علم وطبيعته وحدوده ليفرقا بين علم وعلم وعالم وعالم ، وهما فيما كتبنا لم يعرضا لعالم بتعريف ولا لكتاب بتبيين .

وهذه النظرة جرت إلى نظرة أخرى تكاد تكون متصلة بها أو ذيلها ، إذ كان لا بد من تأليف يذكر في ضوء هذا التقسيم أسماء العلماء موزعين على ميادينهم العلمية ثم أسماء كتبهم مع تعريف بهذه الكتب .

وكان هذا العبء الثاني أثقل من العبء الأول وأضخم منه ، فالأمر مع الأول يكفيه علم ، وهو مع الثاني يتطلب إلى جانب العلم استقصاء واسعاً ونظراً كثيراً ورجوعاً إلى الكتب إن وجدت ، ثم رجوعاً إلى فهراس المكتبات أو ما يشبه الفهارس ، وهذا الجهد لم يكن بالقليل في عصر لم تكن وسائل التمكن من هذا كله هيئمة ولا ميسورة .

ولقد كانت ثمة فهراس لبعض تلك المكتبات التي انتشرت في عواصم تلك الدويلات ولكن ما أبعد ما كان بينها ، ثم ما نظنها جمعت ما في أيدي الناس كله . هذه المهمة الشاقة مهمة وضع فهرس يضم العلوم علماً علماً ، ويضم مع كل علم علماء مع التعريف بهم ،

ونجد اسم رجلنا هذا يذكر في كتابه «الفهرست» مع مستهل الجزء السابع على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم ، المعروف بأبي الفرج بن أبي يعقوب الوراق . ثم يذكر مع مستهل الجزء الثامن (١) على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم ، المعروف بإسحاق بأبي يعقوب الوراق .

ويذكر مع مستهل الجزء التاسع (٢) على هذا النحو : محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق ، المعروف بإسحاق بأبي يعقوب الوراق . ويذكر مع مستهل الجزء العاشر على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم . المعروف بإسحاق بأبي يعقوب الوراق .

وفي المقالة العاشرة من هذا الجزء العاشر يذكر على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم المعروف بابن أبي يعقوب الوراق (٣) .

فع المرة الأولى كنى بأبي الفرج ، ولم تكرر هذه الكنية مع سائر المرات التي ذكر فيها اسمه .

ونجد اسمه في الموضع الثالث - أعنى مع مستهل الجزء التاسع - يذكر له جد اسمه كاسمه محمد ، ثم جد أعلى اسمه كاسم أبيه وهو إسحاق . وهذا السياق من النسب هو الذى ذكره الصفدى فى الوافى وابن حجر فى لسان الميزان .

ثم نجد هذه المواضع كلها من الفهرست تجمع على أن أباه إسحاق يكنى أبا يعقوب ، كما تكاد تصرح بأن الوراق كانت صناعة أبيه أنى يعقوب إسحاق لصناعته . وليس بعيد أن يكون محمد قد ورثها عن أبيه وهو الذى نقف عنده كما وقف عنده ياقوت فلقد قال : ولا أبعد أن يكون وراقاً - وهو يعنى محمد بن إسحاق - يبيع الكتب . وينضاف إلى هذا النص الأخير الذى جاء مع

مطلع المقالة العاشرة وهو المعروف «بابن أبي يعقوب الوراق» ، إذ هو يحتمل أن تكون الوراق صناعته ، كما يحتمل أن تكون صناعة أبيه .

ونجد نص ابن حجر مطلقاً لا يؤكد واحدة من الاثنتين فهو يقول : محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم الوراق .

أما عن تلقيبه بالنديم فيكاد يكون هذا خالصاً له لا نصيب لأبيه فيه ، والنصوص التى وردت فى كتاب الفهرست لا تملى غيره .

ولكننا نجد نص الذهبى الذى نقله ابن حجر عنه يردنا إلى الشك ، وذلك حين يقول : محمد بن إسحاق ابن النديم . ونص الذهبى كما نرى - إن صح - يبعد هذا اللقب عن رجلنا محمد ويخلعه على أبيه - أن كانت عبارة «ابن النديم» على البديل من عبارة «ابن إسحاق» - أو على الجلد الأول لرجلنا وهو محمد ، إن صرفت العبارة على غير البديل .

ونحن على هذا لا نعرف لم لقب مؤلفنا بالنديم ؟ فلقد سكت المراجع عن هذه . وأعل عبارة الذهبى التى نقلها ابن حجر - وهى : الإخبارى الأديب - وعبارة الصفدى - وهى : الإخبارى - تلقيان بصيصاً من الضوء على هذا اللقب ، فلقد كان إخبارياً أديباً فما أولاه أن يكون نديماً ينادم الناس بأخباره .

وللرجل شيوخ كثيرون سمع منهم ونقل عنهم ، هذا غير كثرة ممن سبقوه ولم يلحقهم نقل من كتبهم التى وقعت له .

فهو يذكر أنه سمع من أبي الخير الحسن بن سوار بن الخمار ، وأبي الفرج الأصفهاني ، وأبي سعيد ، وأبي أحمد ، وأبي الحسن محمد بن يوسف الناقط ، وأبي إسحاق السيرافي ، وإسماعيل الصفار ، ويونس القس .

(١) الفهرست (ص ٤٢٢) طبعة مصر .

(٢) الفهرست (ص ٤٤١) مصر .

(٣) المهرست (ص ٤٩٧) طبعة مصر .

كما يذكر آخريين نقل من خطوطهم ومن كتبهم
مثل ابن أبي سعيد وهب بن إبراهيم ، وأبي الحسن بن
الكوفي ، وأبي سهل نوبخت ، وأحمد بن الطيب .
كما يذكر كتباً نقل منها لم تنكشف له أسماؤها ولا
عرف أصحابها فيقول : وهو يتحدث عن الهرميين :
قرأت في كتاب وقع إلى يحنوي على قطعة من أخبار
الأرض وعجائب ما عليها ، ويقول في موضع آخر عند
ذكر أسماء كتب الشرائع المنزلة : قرأت في كتاب
وقع إلى قديم النسبة يشبه أن يكون من خزانة المأمون .
وإذا كان قد قدر لنا أن نعرف شيوخ محمد بن
إسحاق ، يدلنا عليهم كتابه الفهرست ، فما قدر لنا كتاب
يذكر لنا تلامذته ، ويكاد ابن النجار يقطع علينا
الطريق إلى الاستقصاء ، وذلك بعبارته التي نقلها عنه
ابن حجر والتي قد تكون من ترجمة لابن النجار لابن
إسحاق في كتابه « ذيل تاريخ بغداد » الذي لم يبق لنا منه
إلا القليل . وقد كنا نأمل أن نجد في اختصار الدمياطي
لهذا الذيل شيئاً عن ابن إسحاق ، فلم نجد ، وعبرة ابن
النجار التي أردناها ، والتي نقلها ابن حجر هي : قال
ابن النجار : لا أعلم لأحد عنه رواية ، وهو يعني ابن
إسحاق .

ويكاد يكون اتهام الرجل بالتشيع ثم بالاعتزال ثم
بالرافضية هو العلة في إغفال ذكر الآخزين عنه .
وما نظن رجلاً يصفه ياقوت بأنه إخباري أديب يفقد
أن يكون له آخذون عنه .

ويكاد يكون ابن حجر أشد الناس تحاملاً على ابن
إسحاق . فياقوت حين يذكر ابن إسحاق يقول : كتاب
الفهرست الذي جدد فيه واستوعب استيعاباً يدل على
اطلاعه على فنون من العلم وتحققه لجميع الكتب . ثم
لا يعرض من قرب أو من بعد لتشيعه أو اعتزاله أو
رافضيته .

وابن النجار لا يزيد على عبارته التي سقتها لك وهي
قوله : لا أعلم لأحد رواية عنه . والذهبي في عبارته التي

نقلها عنه ابن حجر يقول : محمد بن إسحاق بن النديم
أبو الفرج الإخباري الأديب الشيعي المعتزلي . ولا يزيد
عليها من عنده شيئاً . غير أننا نجد ابن حجر ينال من
ابن إسحاق مرتين ، يقول في الأولى : وهو غير موثوق
به ، ومصنفه المذكور - يعني الفهرست - ينادى على من
صنعه بالاعتزال والزيف ، نسأل الله السلامة . ويقول في
الثانية : ولما طاعت كتابه - وهو يعني الفهرست - ظهر
لي أنه رافضي معتزلي ، فإنه يسمى أهل السنة الحشوية
ويسمى الأشاعرة المخيرة ، ويسمى كل من لم يكن
شيعةً عامياً . وذكر في ترجمة الشافعي شيئاً مختلطاً ظاهر
الافتراء ، ومما في كتابه من الافتراء ومن عجائبه أنه وثق
عبد المنعم بن إدريس والواقدي وإسحاق بن بشير وغيرهم
من الكذابين ، وتكلم في محمد بن إسحاق وأبي إسحاق الفزاري
وغيرهما من الثقات .

وما نظن أن اعتزال الرجل وتشيعه - أعني تشيعه
لعل - يطعن في عقيدته ، ما دام لم يثبت أنه كان من
غلاتها . ورافضيته التي نسبها إليها ابن حجر ، ليست
هي الأخرى من الخطر بمكان يرد بها على الرجل
كل ما يقول ، فنحن نعلم أن الرافضة قسم من أقسام
الشيعية . وسموا الرافضة لأنهم رفضوا إمامة زيد بن علي
ابن الحسين ، وهو الذي سماهم الرافضة لذلك . ولا
نعني أنهم وقفوا عند هذه فحسب ، فهم لهم رأيهم في
مسائل أخرى شائكة ، مثل عذاب أطفال المشركين
ولما جازتهم المنعة .

وهذا الخلط الذي يتهم به ابن حجر رجلنا ابن
إسحاق ، وأنه يسمى أهل السنة بالحشوية - الحشوية من
الفرق الإسلامية الست ، وسموا حشوية لأنهم يحشون
الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهم يقولون بالجبر
والتشيه - وأنه كذلك يسمى الأشاعرة بالمخيرة - والمخيرة
أو الجبرية صنف من المرجئة قالوا بالإرجاء بالإيمان
وبالإرجاء في الأعمال - فلما لم نجد لابن إسحاق في كتابه

الفهرست هذا الذى يرميه به ابن حجر ، فابن إسحاق كما عودنا فى كتابه لا يدخل فى تفصيل إلا فى القليل النادر ، وهمه إيراد عن سماع أو مشافهة أو مكانة أو النقل من كتاب ، حين يذكر أسماء المؤلفين من هذه الفرق الإسلامية ويذكر كتبهم ، بل نراه يأخذ بالأحوط عند نقله شيئاً يرى فيه اسرافاً أو غلوّاً، فنراه يقول مثلاً عند الكلام على مذهب الإسماعيلية : قال أبو عبد الله ابن رزام فى كتابه الذى رد فيه على الإسماعيلية - وهم فرقة من الإمامية المخالفة للزيدية والكيسانية ، ساقوا الإمامة إلى جعفر ورعّموا أن الإمام بعده إسماعيل - : وكشف مذاهبهم ما قد أوردته بلفظ أبى عبد الله ، وأنا أبرأ من العهدة فى الصدق عنه والكذب فيه^(١).

ويقول فى موضع آخر عند الكلام على أسماء كتب الشرائع المنزلة على مذهب المسلمين ومذاهب أهلها : قرأت فى كتاب وقع إلى قديم النسخ يشبه أن يكون من خزانة المأمون ذكر ناقله فيه أسماء الصحف وعددها والكتب المنزلة ومبلغها ، وأكثر الحشوية والعوام يصدقون به ويعتقدونه، فذكرت منه ما تعلق بكتابتى هذا، وهذه حكاية ما يحتاج إليه منه على لفظ الكتاب^(٢).

وأما عما تختص بالشافعى وما ذكره ابن النديم من افتراء عليه ، كما يقول ابن حجر ، فابن إسحاق يقول وهو يترجم للشافعى : قرأت بخط أبى القاسم الحجازى فى كتاب الأخبار الداخلة فى التاريخ^(٣) ، ثم يسوق ما يسوق نقلاً عن أبى القاسم .

وابن حجر يذكر من عجائب ابن إسحاق أنه وثق عبد المنعم بن إدريس ، ونحن لا نجد عن عبد المنعم بن إدريس غير كلمات معدودات تقع فى نحو سطرين يقول فيها ابن إسحاق : عبد المنعم بن إدريس بن سنان بن ابنة وهب بن منبه . مات سنة ثمان وعشرين ومائتين وبلغ

فوق المائة السنة وعمره . وله من الكتب كتاب المبتدأ^(١) . وأنت ترى أنه ليس ثمة توثيق أو غير توثيق .

وتوثيق ابن إسحاق للواقدى ، وهو مما يعيبه ابن حجر عليه ، فكل ما قاله عنه ابن إسحاق : « وكان يتشيع حسن المذهب يزعم التقية^(٢) » . والغريب أن ابن حجر حين ترجم للواقد فى كتابه « تهذيب التهذيب »^(٣) نقل نقلاً تشهد للواقدى ونزكه ، منها ما نقله عن إبراهيم الحربى ، وهو : « كان الواقدى أعلم الناس بأمر الإسلام » ومنها ما نقله عن مصعب الزبيري ، وهو : ما رأيت مثله قط . وكذلك ما نقله عن أبى عبيد وهو : « الواقد ثقة » . وماتجب أن ننقل ما نقله ابن حجر من نقول أخرى تؤذى الواقدى ، فما أردنا غير أن نقول : إن الواقدى مختلف فى أمره اجتزأ ابن إسحاق بما للواقدى وأورد ابن حجر ما له وما عليه ، وفرق بين الرجلين - أعنى ابن إسحاق وابن حجر - فى كتابيهما ، فابن إسحاق لا يعنى فى كتابه بالتفصيل حول الرجل ، وإنما يعنى بكتبه . وابن حجر يعالج الرجال معالجة رجل الحديث يضعف ويوثق ، وليس على ابن إسحاق من ضير فيما اجتزأ به ، وما نظن ابن حجر يملك من هذه حجة على ابن إسحاق .

والذى تجنى فيه ابن حجر على ابن إسحاق فى هؤلاء تجنى فيه أيضاً عليه فى إسحاق بن بشر ، وكأنه لم يرقه أن يتكلم عنه ابن إسحاق بقليل أو كثير ، لأنه يراه من الكذابين . ولو أن ابن إسحاق أغفل ذكر ابن بشر لم يكن قد وفى عمله فى كتابه ، فإسحاق بن بشر مؤلف وله من الكتب : كتاب المبتدأ ، وكتاب الردة ، وكتاب الجمل ، وكتاب الألوية ، وكتاب صفين ، وكتاب حفر زمزم ، وابن إسحاق لم يورد لابن بشر غير هذا^(٤)

(١) المهرست (ص ١٣٨) طبعة مصر .

(٢) المهرست (ص ١٤٤) طبعة مصر .

(٣) تهذيب التهذيب (٩ : ٣٦٣ - ٣٦٨) .

(٤) المهرست (ص ١٣٧) طبعة مصر .

(١) الفهرست (ص ٢٦٤) طبعة مصر .

(٢) المهرست (ص ٣٢) طبعة مصر .

(٣) الفهرست (ص ٢٩٤) طبعة مصر .

وتجنى عليه أيضاً في محمد بن إسحاق بن يسار^(١).
وأبي إسحاق الفزاري . وإبراهيم بن محمد الفزاري^(٢) ،
وإدعى عليه أنه تكلم فيهم .

والذي أورده لنا رجلنا في محمد بن إسحاق بن
يسار وأبي إسحاق الفزاري وإبراهيم بن محمد
أورد مثله أو قريباً منه ابن حجر في كتابه التهذيب ،
والفرق بين رجلنا وابن حجر - كما قلت لك - أن
ابن النديم لا يدخل في تفصيل عن الرجال ويكتفي عنهم
الرأى الذي يرجحه ، لأنه معنى بكتبهم أكثر منه
بأشخاصهم ، وابن حجر يعنى بأشخاص الرجال لأنه
محدث ، يورد ما لم وما عليهم .

وقلة المكتوب عن ابن النديم جعلت المتصلين بكتابه
الفهرست ينتشون بين ثنايا هذا الكتاب عليهم يجدون
شيئاً يلتقى ضوءاً على حياته .

ولقد وقع «فلوجل» - وهو الذي عنى بطبع
الفهرست طبعته الأولى في «ليزج سنة ١٨٧٢ م» - على
حديث لابن النديم يتحدث فيه عن راهب نجراني جاء
من الصين سنة سبع وسبعين وثلاثمائة ويقول : فلقبته
بدار الروم وراء البيعة^(٣) .

وحين وقع «فلوجل» على هذه ظن أن ابن النديم
كانت له رحلة ، وأن هذه الرحلة كانت إلى القسطنطينية
التي قال : إنها دار الروم ، وأن البيعة التي ذكرها ابن
النديم هي الكنيسة التي أصبحت بعد مسجد أيا صوفيا .
ولقد تعرض لما ذهب إليه فلوجل غير واحد من
المستشرقين ، ونفوا أن يكون ابن النديم رحل إلى
القسطنطينية ، وذهبوا إلى أن دار الروم محلة كانت
ببغداد سكنها الروم ، وسياق الحديث الذي ساقه ابن
النديم مع هذا اللقاء يؤيدهم فيما ذهبوا إليه .

وهذا الذي شغل المعنيين بابن النديم عن حياته
كيف كانت ، شغلهم عن مولده كما شغلهم عن
وفاته . إذ ليس ثمة مرجع يذكر شيئاً عن الأولى أعنى
مولده . ولا عن الثانية أعنى وفاته : إلا استنتاجاً مما
ورد في كتابه الفهرست .

فالرجل روى عن شيوخ امتدت حياة بعضهم إلى
منتصف القرن الرابع الهجري ، ومنهم أبو الفرج
الأصبهاني الذي كانت وفاته سنة نيف وستين وثلاثمائة ،
كما ذكر ابن النديم^(١) . وكان مولده سنة ٢٨٤ هـ .
وهذه تكاد تعطينا أن ابن النديم كان من مواليد القرن
الرابع الهجري . وإذا مضينا نستقصى وجدنا ابن النديم
يذكر في ترجمة المرزباني أبي عبد الله محمد بن عمران^(٢) :
ويحيا إلى وقتنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة .
ويقول في موضع ثان وهو يترجم للقاضي الجزري
أبي الحسن عبد العزيز بن أحمد : وإلى وقتنا هذا ، وهو
سنة سبع وسبعين وثلاثمائة^(٣) .

ويقول في موضع آخر : هذا آخر ما صنفناه إلى
المقالة الأولى من كتاب الفهرست إلى يوم السبت
مستهل شعبان سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . فسأل الله البقاء
لمن صنفناه له ولنا في عافية وأمن وكفاية وهو بمنه يفعل
ذلك ويلهمنا رضاه ويعيننا على طاعته بكرمه وقدرته^(٤) .
فالرجل كان يعيش إلى ذاك العام . أعني عام
٣٧٧ هـ ، كما تشير العبارات الثلاث .

وبعد هذا نجد ابن النديم يؤرخ لرجال عاشوا إلى
ما قبل الثمانين وثلاثمائة ، فيقول في ترجمة الصابي :
وتوفي قبل الثمانين وثلاثمائة . ثم يذكر هذه العبارة
التي تفيد أنه كان موجوداً فيقول : إلى وقتنا هذا^(٥) .

(١) المهرست (ص ١٦٧) طبعة مصر .

(٢) الفهرست (ص ٣٠٧) طبعة مصر .

(٣) الفهرست .

(٤) المهرست (ص ٥٨) طبعة مصر .

(٥) المهرست (١٩٣ - ١٩٤) .

(١) الفهرست (ص ١٣٦) والتهذيب (٩ : ٣٨ - ٤٦)

(٢) الفهرست (ص ١٣٥) ، التهذيب (١ : ١٥١ - ١٥٣)

(٣) المهرست (ص ٤٩٠) طبعة مصر .

فلذا ما جاوزنا الثمانين وتصفحنا تراجم أصحابها -
أعني الذين ماتوا بعد الثمانين وثلاثمائة. ومنهم ابن جني
« الذي كانت وفاته سنة ٣٩٢ هـ^(١)، والكاغدى الحسين
ابن علي ، وكانت وفاته سنة ٣٩٩ هـ^(٢)، وابن نباتة
التميمي ، وكانت وفاته بعد الأربعمائة^(٣)، لا نجد أثراً
لهذه العبارة .

غير أننا نجد ثمة تراجم أخرى لرجال كانت وفاتهم
بعد الثمانين وتحمل تراجمهم هذه العبارة، منهم أبو الفرج
المعافى بن زكريا^(٤)، وكانت وفاته سنة ٣٩٠ هـ^(٥)، فيقول
ابن النديم : وهو يترجم له : في عصرنا . ويقول :
وله من الكتب في الفقه وغيره ما أنا ذاكره إلى وقتنا
هذا .

ثم عيسى بن إسحاق بن زرعة^(٦)، وكانت وفاة ابن
زرعة سنة ٣٨٨ هـ^(٧)، فيقول ابن النديم وهو يترجم
له : في زماننا هذا ، ويذكر أن مولده كان سنة
٣٣١ هـ .

وابن النديم يذكر أنه قرأ بخط عبد الله بن علي بن
الجراح أنه سأل ابن أبي الأزهر عن عمره في سنة
٣١٣ هـ^(٨).

ويقول في ترجمة البردعي أبي بكر محمد بن
عبد الله : رأيت سنة ٣٤٠ هـ ، وكان في آنسأ^(٩).
فنحن نرى أن ابن النديم لم يكن عند سنة ٣١٣ هـ
قد استوى، وأنه عند الأربعين والثلاثمائة كان قد استوى

وأخذ يتلقى عن الناس ، وتكاد هذه تدفعنا إلى القول
بأن ابن النديم كان مولده في أواخر العقد الثاني من
القرن الثالث ، وقد يكون بعد هذا بقليل .

هذا عن مولد ابن النديم أما عن وفاته ، فلما نجد
الصفدي يذكر أن وفاته كانت سنة ثمانين وثلاثمائة
(٣٨٠ هـ^(١))، ثم نجد ابن حجر في «لسان الميزان» ينقل
عن أبي طاهر العرضي أنه مات في شعبان سنة ثمان
وثلاثين . ولعل هذه محرفة عن ثمانين وثلاثمائة لتتفق
وما أورده الصفدي .

ثم نجد ابن النجار في ذيله على تاريخ بغداد يذكر
أنه مات يوم الأربعاء ، لعشر يقين من شعبان سنة
٣٨٥ هـ^(٢) .

وبعد هذا نجد ابن حجر ينقل عن الذهبي من كتابه
«تاريخ الإسلام» فيقول : وقد ذكر له الذهبي ترجمة في
«تاريخ الإسلام» فيمن لم يعرف له وحده على رأس
الأربعائة . . ذكر أنه صنف الفهرست سنة سبع وسبعين
وثلاثمائة . ولا أعلم متى توفي .

ويعقب ابن حجر فيقول : قلت : ورأيت في
الفهرست موضعاً ذكر أنه كتب في سنة اثنتي عشرة
وأربعائة ، فهذا يدل على تأخره إلى ذلك الزمان .

غير أن ابن حجر لم يعين هذا الموضع الذي ذكر
فيه هذا الكلام من الفهرست ولم يهدنا الاستقصاء إليه .
وهكذا تجد الاضطراب في وفاة ابن النديم كما
وجدته في مولده ، غير أننا نكاد نميل مع ابن حجر إلى
أن وفاته كانت متأخرة ، وأنها كانت بعد الأربعائة .
يؤيدنا ما ذكره ابن النديم عن وفاة ابن نباتة التي جاءت
في سياق كلامه عنه ، وذلك حين يقول : « أبو نصر
ابن نباتة التميمي من شعراء سيف الدولة وتوفي بعد
الأربعائة » .

(١) الفهرست (ص ١٢٨) .

(٢) الفهرست (ص ٢٤٨) طبعة مصر .

(٣) الفهرست (ص ٢٤٠) .

(٤) الفهرست (ص ٣٢٩) .

(٥) شذارات الذهب (٣ : ١٣٤) .

(٦) الفهرست (٣٦٩ - ٣٧٠) .

(٧) هذا ما ذهب إليه القفطي في كتابه تاريخ الحكماء

(٢٤٥ - ٢٤٦) غير أن ابن أبي أصيبعة في كتابه عن ذلك

(١ : ١٣٥) يذكر أن وفاته كان سنة ٤٤٨ هـ .

(٨) الفهرست (ص ٢١١) .

(٩) الفهرست (ص ٣٣٠) .

(١) الوافي بالوفيات (٢ : ١٩٧) .

(٢) الفهرست . المقدمة (ص ١٢) طبعة أوروبا .

ثم إنك قد رأيت جملة من تراجم لرجال كانت وفاتهم قريبة من الأربعائة ، وما أظن دفع الدافعين لها بأنها مزيدة على الكتاب ، يستقيم .

وحجة هؤلاء الدافعين تستند إلى عبارة وردت على لسان ابن النديم في آخر ترجمته للحسين بن علي يقول فيها : وزعم بعض الزيدية أن له نحواً من مائة كتاب ولم نرها . فإن رأى ناظر في كتابنا شيئاً منها ألحقها بموضعها إن شاء الله تعالى (١) .

فهم يدعون أن هذه العبارة أباحت للزائدين أن يزيدوا ، وكانت منها هذه الزيادات التي تتصل بالوفيات ، ونحن نجد أن ابن النديم في عبارته هذه التي يجعل منها المدعون حجبتهم ، لم يرد غير أن يثبت قصوره ، وما عليه في أن يضاف مثل هذا الذي فاتته إلى كتابه .

ثم إنا نجد رجلين من المؤرخين الذين يعتد برأيهم ، وهما الذهبي وابن حجر ، يفسحان في أجل ابن النديم ويمتدان به إلى هذا الزمن الذي أشرت إليه قبل . ونحن إذا سلمنا بأن النديم كان مولده سنة ٣٢٠ هـ . أو بعدها بقليل ، لانستكثر عليه أن يعيش إلى الأربعائة أو بعدها بقليل ، إن صح أنه كان من المعمرين .

هذا وابن النديم يقول : إنه انتهى من تصنيف المقالة الأولى من الكتاب سنة ٣٧٧ هـ - وذلك حين يقول : هذا آخر ما صنفناه من المقالة الأولى من كتاب الفهرست إلى يوم السبت مستهل سنة سبع وثلاثمائة . ولقد كانت بعد المقالة الأولى مقالات تسع يتم الكتاب بها ، لا ندرى كم استوعبت من سنين ، وما نظمها إلا استوعبت سنين كثيرة .

ولقد عاش الرجل هذا الكتاب - أعني كتاب الفهرست - فيما يبدو : فإننا لا نجد له غير كتاب آخر هو « التشبيهات » ، ذكره ياقوت كما ذكره الصفدي . وما زادنا على اسم الكتاب شيئاً يجلو موضوعه .

(١) الفهرس (ص ٢٧٣ - ٢٧٤) .

والمراجع التي بين أيدينا كلها مجمعة على أن اسم كتابه هو : الفهرست لا الفهرس ، وعلى أن هذا العنوان لا يحمل إلى جانبه كلمة أخرى ، لم يشذ عن هذا الإجماع غير حاجي خليفه : فقد سماه : فهرس العلوم .

والذي يظهر لي أن هذا التعديل من فهرست إلى فهرس ليس من صنع المؤلف - أعني حاجي خليفه - بل هو من صنع محرر الطبعة ، فقد أضاف حاشية نقل فيها عن القاموس الفيروزبادي والمغرب للجواليقي وبحر الغرائب في لغة الفرس للحليبي وديوان الأدب للقراني ، والحاشية تشير إلى أن كلمة فهرس معربة عن فهرست .

وبعد هذه فلست أدري من أين جاءت الكلمة التي أضافها حاجي خليفه إلى العنوان ، والتي لا يحملها الكتاب نفسه .

ويظهر أن حاجي خليفه أفادها من تقديم ابن النديم حيث يقول : هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم الموجود منها بلغة العرب وكلها في أصناف العلوم .

كتاب الفهرست

وهذا الكتاب يعد الأول من نوعه - كما قلت لك - اعتمد فيه مؤلفه ابن النديم على صلته بالوراقة ، أو صلة أبيه بها . تلك الصناعة التي كانت تمكن لصاحبها من أن يدخل إلى المكتبات الخاصة والعامة ومن أن يكون محط المتداولين للكتب . ومن أن يكون ناصحاً لشئ منها . ولم يكن وراقو العهود الأولى يعيشون على ما تجره إليهم الكتب من كسب مادي بل عاشوا إلى جانب هذا قارئين باحثين ، وكان منهم من عرف بالتأليف ، منهم : محمود بن حسن الوراق (٢٣٠ هـ) وكان شاعراً ، ومحمد بن عبدالله الكرماني الوراق (٣٢٩ هـ) ومن كتبه الجامع في اللغة ، ذكر فيه ما أغفله الخليل في العين ، ومحمد بن عبدالله بن العياش بن الوراق

(٣٨١هـ) ، ومن كتبه حلل النحو ، وياقوت الحموى
(٦٢٦هـ) ، صاحب معجم الأدباء ، والسراج عمر بن
محمد الوراق (٦٩٥هـ) ، وله ديوان شعر .

ولقد نظر ابن النديم في الكتب التي وقعت له ؛
منها ما قرأه ، ومنها ما رآه ونظر فيه ، ومنها ما انتهى
إليه خبره ، ولقد أشار إلى ذلك كله في مواضعه .

غير أن هذه القراءة وتلك النظرات وهذا الذي
انتهى إليه من أخبار عن الكتب وأصحابها لفتته لفتة
أخرى ، فلم يستهو منه فن يمشى في نهجه ، بل استهوته
تلك النظرة العامة في أبواب التصنيف فشمر ببوابها
وعهد لكل باب بكلمة ، ثم يجمع المصنفين وتصانيفهم ،
يؤرخ للمصنف تاريخاً في كلمات يعنيه منه أن يعرف به
اسماً وشهرة ومولداً ووفاء ، ويجعل همه بعد ذلك في
ذكر كتبه يحرص أن لا يفوته منها شيء ، ولقد دل ذلك على
هذه ما ذكرته لك قبل في ترجمته للحسن بن علي حين
بلغه أن كتبه بلغت المائة وما وقع له من هذه المائة إلا
بعضها . فكان رجاءه إلى من بعده بأن يضيفوا إلى كتابه
ما يجدونه منها .

ولقد قسم ابن النديم كتابه إلى مقالات عشر ، ثم
قسم كل مقالة إلى فنون لا تستوى عدداً . فجعل المقالة
الأولى ثلاثة فنون :

الفن الأول : في وصف لغات الأمم من العرب
والعجم ونوعت أقلامها وأنواع خطوطها وأشكال
كتاباتهما .

الفن الثاني : في أسماء كتب الشرائع المنزلة على
مذاهب المسلمين ومذاهب أهلها .

الفن الثالث : في نعت الكتاب الذي لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه وأسماء الكتب المصنفة في
هلومه وأخبار القراء وأسماء روايتهم .

وجعل المقالة الثانية ، وهي خاصة بالنحويين
واللغويين ، في ثلاثة فنون :

الفن الأول : في ابتداء النحو وأخبار النحويين
البصريين وأسماء كتبهم .
الفن الثاني : في أخبار النحويين الكوفيين وأسماء
كتبهم .

الفن الثالث : في ذكر قوم من النحويين خلطوا
المذهبيين وأسماء كتبهم .

وجعل المقالة الثالثة ، وهي في الأخبار والآداب
والسير والأنساب ، ثلاثة فنون :

الفن الأول : في أخبار الإخباريين والرواة
والنسابين وأصحاب السير والأحداث وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار الملوك والكتاب والمرسلين
وعمل الخراج وأصحاب الدواوين وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في أخبار الندماء والجلساء والمغنيين
والمضحكين وأسماء كتبهم .

وجعل المقالة الرابعة ، وهي في الشعر والشعراء ،
فنيين :

الفن الأول : في طبقات الشعراء الجاهليين
والإسلاميين ممن لحق الجاهلية وصناع دواوينهم وأسماء
روائهم .

الفن الثاني : في طبقات الشعراء الإسلاميين وشعراء
المحدثين إلى عصره .

وجعل المقالة الخامسة ، وهي في الكلام والمتكلمين ،
خسة فنون :

الفن الأول : في ابتداء أمر الكلام والمتكلمين من
المعتزلة والمرجئة . وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار متكلمي الشيعة والإمامية
والزيدية وغيرهم من الغلاة والإسماعيلية وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في أخبار متكلمي الحنابلة والحشوية
وأسماء كتبهم .

الفن الرابع : في أخبار متكلمي الخوارج وأصنافهم
وأسماء كتبهم .

الفن الخامس : في أخبار السياح والزهاد والعباد والمتصوفة والمتكلمين على الوسوس والخطرات وأسماء كتبهم .

وجعل المقالة السادسة ، وهي في الفقه والفقهاء والمحدثين ، ثمانية فنون :

الفن الأول : في أخبار مالک وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار أبي حنيفة النعمان وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في أخبار الشافعي وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الرابع : في أخبار داود وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الخامس : في أخبار فقهاء الشيعة وأسماء كتبهم .

الفن السادس : في أخبار فقهاء أصحاب الحديث والمحدثين وأسماء كتبهم .

الفن السابع : في أخبار أبي جعفر الطبري وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الثامن : في أخبار فقهاء الشراة وأسماء كتبهم .

وجعل المقالة السابعة ، وهي في الفلسفة والعلوم القديمة ، ثلاث فنون :

الفن الأول : في أخبار الفلاسفة الطبيعيين والمنطقيين وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار أصحاب التعاليم والمهندسين والأرثماطيقين والموسيقين والحساب والمنجمين وصناع الآلات وأصحاب الحيل والحركات وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في ابتداء الطب وأخبار المتطببين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم ، ونقولها وتفسيرها .

وجعل المقالة الثامنة ، وهي في الأسفار والخرافات والعزائم والسحر والشعوذة : ثلاثة فنون :

الفن الأول : في أخبار المسامرين والخرفين والمصورين وأسماء الكتب المصنفة في الأسفار والخرافات .

الفن الثاني : في أخبار المغررين والمشعبدن والسحرة وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في الكتب المصنفة في معان شتى لا يعرف مصنفوها ولا مؤلفوها .

وجعل المقالة التاسعة ، وهي في المذاهب والاعتقادات ، فنيين :

الفن الأول : في وصف مذاهب الفجرانية الكلدانيين المعروفين في عصره بالصابئة وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في وصف المذاهب الفريضة الطريفة كمذاهب الهند والصين وغيرهم من أجناس الأمم .

ثم جعل المقالة العاشرة ، غير ذات فنون وخصصها بأخبار الكيمائيين والفلاسفة القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم .

• • •

فهذا التصنيف أملاه تنوع الكتب بين يدي ابن النديم ، فإذا هو يبوب وينزع على هذا النحو الواسع الذي لخصته لك مقالاته العشر وما تحتها من فنون بلغت اثنين وثلاثين . وهذا الاستقصاء كلف الرجل كثيراً من جمع . وكثيراً من نظر ، وكثيراً من تقلب . واستحق أن يقول عنه ياقوت : جدد فيه واستوعب استيعاباً يادل على اطلاعه على فنون من العلم وتحققه لجميع الكتب . ولقد كان هذا الكتاب مصدراً لكثير من الكتب التي جاءت بعده . ولا يزال يعيش عليه الباحثون إلى اليوم . وقلما يستغنى عنه منهم واحد .

وهذه المقالات العشر بفنونها الاثني والثلاثين هي من وضع المؤلف . ذكرها بعد تقديمه للكتاب الذي يقول فيه : هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم الموجود منها بلغة العرب ومثلها في أصناف العلوم وأخبار مصنفها وطبقات مؤلفيها وأنسابهم وتاريخ مولدهم ومبلغ أعمارهم وأوقات وفاتهم وأماكن بلدانهم ومناقبهم ومثالبهم منذ ابتداء كل علم اخترع إلى عصرنا هذا . وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة للهجرة .

ونفيد من هذا كله :

١ - أن السنة التي عينها ابن النديم في المقاليتين الأوليين ، وهى سنة ٣٧٧ هـ . كانت سنة البدء في إعداد الكتاب كما قلت لك ، ولم تكن سنة الانتهاء منه . ويخيل لى أن ابن النديم بدأ بتأليف هذا الكتاب قبل ذلك بمدة وهى ٣٧٧ هـ وكانت سنة إبراز ما جمع ، ويظهر أن ابن النديم كان حريصاً حين أخذ في إبراز ما جمع أن يتمه في عامه ذاك وكان لهذا لا يفوته أن يشير لى هذه السنة ، أشار إليها مع نهاية المقاليتين الأوليين ، وأشار إليها في ثانياً بعض التراجم ، فنجده يقول في ترجمته للمرزبانى - وهو من بين من ذكرهم في المقالة الثالثة التى أغفل في آخرها عام ٣٧٧ هـ - :
ويحيا لى وقتنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة ..
ثم يقول وتوفى سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة (١) .

وكذلك فعل مع القاضى الجزري ، وهو من رجال المقالة الثالثة ، فيقول : وللى وقتنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . وهذا يدل - كما قلت لك - على أن الرجل جمع الكتاب ليبرزه مع هذا العام . عام ٣٧٧ هـ فاذا ما أخذ يبرزه اتسع عليه الأمر فأخذ يضيف مع أعوام حياته .

والغريب أن هذه التجزئة لم يشر إليها ابن النديم في تقسيمه لكتابه - أعنى تقسيم الكتاب لى مقالات وفنون - فلقد ذكر الجزء الأول الذى ضمنه المقالات الأربع . ثم إذا هو بعد هذا يذكر الجزء السادس ثم السابع لى العاشر . وما أشار لى هذا في تقسيمه الذى سماه : اقتصاص ما يحتوى عليه الكتاب وهو عشر مقالات .

ثم أين الأجزاء الأربعة من الثانى لى الخامس ؟

أما أن الكتاب فيه خرم فذلك تنطق به النسخ التى

(١) الفهرست (ص ١٩٠) .

وهذه تدلنا على أن الرجل بدأ تأليفه لكتابه هذا العام ، فلما نرى المؤلف يذكر فى آخر المقالة الأولى والثانية هذه العبارة : هذا آخر ما صنفناه من مقالة التحوين واللغوين لى يوم السبت مستهل شعبان سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . وقد مرت بك هذه من قبل .
غير أنا نراه بعد هذا لا يذكر شيئاً في ختام المقالة الثالثة ، وإذا هو ختم المقالة الرابعة نراه يقول : تمت المقالة الرابعة من كتاب الفهرست وتم بتمامها الجزء الأول تغلوه إن شاء الله تعالى المقالة الخامسة .

ومعنى الكلام فى المقالة الخامسة دون أن نجد لها خاتمة ، ولكننا نجد الجزء السادس فى أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء ما صنفوه من الكتب .
وبعقب هذه العبارة نجد : مقالة الفقهاء . المقالة السادسة .

وهذا الذى وجدناه يعقب المقالة الخامسة نجد مثله يعقب المقالة السادسة ، فنجد : الجزء السابع . وبعد هذه يأتى الكلام الذى جاء قبل يعقب الجزء السادس . ثم : مقالة الفلاسفة . المقالة السابعة .

وكذلك نجد هذه الصورة فى نهاية المقالة السابعة ، فنجد : الجزء الثامن . ومعه تلك العبارة السابقة . ثم نجد بعدها هذه العبارة : فيه المقالة الثامنة .

ولإذا ما أدركنا آخر المقالة الثامنة وجدنا : الجزء التاسع . ومعه العبارة التى مرت . ثم نجد : الفن الأول من المقالة التاسعة .

وكذلك الحال فى آخر المقالة التاسعة التى نجد فى نهايتها : الجزء العاشر ثم العبارة التقليدية : المقالة العاشرة .

ولإذا ما انتهت المقالة العاشرة لا نجد شيئاً يشير لى وقت التمام . وكل ما نجده : تمت المقالة العاشرة من كتاب الفهرست وتم بتمامها جميع الكتاب .

وجدت من الكتاب . وأما أن الكتاب به نقص فذلك عليه ما أشرنا إليه .

ولقد طبع هذا الكتاب طبعة في ليبسك سنة ١٨٧٢م عنى بها جماعة من المستشرقين هم : فلوجل وميلار وروديجز . ولقد اعتمدوا على نسخ خمس ، ولكنها لم تغن في الكثير . ولقد خرج الكتاب يحمل جهداً كبيراً آنحسه في تقديم النص ، ونحسه في التذييلات . ونحسه في الفهارس التي اقتصرت على أسماء الأشخاص ، وكنا نجها أن تتسع للكتب والبلدان .

وجاءت بعد هذه الطبعة طبعة ثانية طبعت في مصر لم تلحق بالطبعة الأولى ، ولم تضاف جديداً غير تلك التراجم القليلة التي نقلت عن نسخة أحمد تيمور ، وكان المرحوم تيمور نقلها عن المحلة الألمانية Die Kunda des Morgenlandes سنة ١٨٨٩ .

وقد آن أن أسوق إليك بعض نصوص من الكتاب لتبين منهج ابن النديم كما حدثك عنه .

الفن الثاني من المقالة الثانية من كتاب الفهرست في أخبار العلماء

ويحتوى هذا الفن على أخبار النحويين واللغويين الكوفيين .

قال محمد بن إسحاق : إنما قدمنا البصريين أولاً لأن علم العربية عنهم أخذ ، ولأن البصرة أقدم بناء من الكوفة .

أخبار الرواسي

قرأت بخط أبي الطيب أخى الشافعى قال : اسم الرواسي محمد بن أبي سارة . ويكنى أبا جعفر . وسمى الرواسي لكبر رأسه . وكان ينزل النيل فسمى النيل . وهو أول من وضع من الكوفيين كتاباً في النحو .

قال ثعلب : كان الرواسي أستاذ الكسائي والفراء :

وقال الفراء : لما خرج الكسائي إلى بغداد قال لى الرواسي : قد خرج الكسائي وأنت أسن منه فجئت إلى بغداد فرأيت الكسائي فسألته عن مسائل من مسائل الرواسي فأجابني بخلاف ما عندى ، فغمزت قوماً من علماء الكوفيين كانوا معي . فقال : ما لك قد أنكرت لعلك من أهل الكوفة ؟ فقلت : نعم . فقال الرواسي : يقول كذا وكذا وليس صواباً ، وسمعت العرب تقول كذا وكذا حتى ، أتى على مسائلى ، فلزمته . وكان الرواسي رجلاً صالحاً .

وقال الرواسي بعث إلى الخليل يطلب كتابي فبعثت به إليهم فقرأه ووضع كتابه .

قال وفى كتاب سيبويه « قال الكوفي » يعنى الرواسي .

قال ابن درستويه : زعم ثعلب أن أول من وضع من النحويين الكوفيين فى النحو كتابا الرواسي .

وتوفى وله من الكتب كتاب الفيصل . رواه جماعة ، كتاب التصغير ، كتاب معانى القرآن . يروى إلى اليوم . كتاب الوقف والابتداء الكبير ، كتاب الوقف والابتداء الصغير .

أخبار معاذ

من خط أبي الطيب أخى الشافعى معاذ الهراء (١) . عن الرواسي وهو أبو مسلم معاذ الهراء ، وقيل يكنى أبا على . من موالى محمد بن كعب القرظي . وكان أبوه كناه بأبي مسلم . ثم ولد له ولد فسماه علياً ، فكنى به . وكان معاذ صديقاً للكميت فأشار عليه بالخروج من عمل خالد القسرى ، وقال : هو شديد العصبية على المضربة . فلم يقبل منه فلما قبض خالد على الكميت وحبسه اغتم لذلك معاذ فقال :

نصحتك والنصيحة إن تعددت

هووى المنصوح عزَّ لها القبول

(١) بياض بالأصل ، أثبتناه لنشير إلى ما بالكتاب من نقص .

فخالفت الذى لك فيه رشد
فقات دون ما أملت غول
وعاد خلاف ما تهوى خلافا
له عرض من البلوى وطول
قبلت الكميت قوله فكتب إليه :
أراك كتهدى الماء للبحر حاملا
إلى الرمل من يبرين متجرا رملا

وعاش معاذ الهراء إلى أيام البرامكة . وولد في أيام
يزيد بن عبد الملك . ومات في السنة التي نكبت فيها
البرامكة سنة سبع وثمانين ومائة . وكان له أولاد وأولاد
أولاد فماتوا كلهم وهو باق ، ولا كتاب له يعرف .

أخبار الكسائي

أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله بن عثمان .
وقيل : بهمن بن فيروز . وقيل : يكنى بأبي عبد الله .
كوفي أخذ عن الرواسي وعن جماعة وقدم بغداد فضمه
الرشيد إلى ولديه المأمون والأمن .

قرأت بخط أبي الطيب قال : أشرف الرشيد على
الكسائي وهو لا يراه ، فقام الكسائي ليلبس نعله لحاجة
يريدها . فابتدأها الأمن والمأمون فوضعاها بين يديه
فقبل رأسيهما وأيديهما ثم أقسم عليهما أن ألا يعاودا . فلما
جلس الرشيد مجلسه قال : أي الناس أكرم خادماً ؟
قالوا أمير المؤمنين أعزه الله . قال : بل الكسائي يخدمه
الأمن والمأمون . وحدثهم الحديث .

قال : ولما اشتدت غلة الكسائي بالرى جعل الرشيد
يادخل عليه يعودده دائماً فسمعه يوماً منشداً :
قدر أحلك ذا النخيل وقد أرى

وأبيك مالك ذو النخيل بدار

إلا بداركم بنى نفر الحمى

ميهبات ذو نفر من الزدار

فخرج الرشيد وقال : مات الكسائي والله . قيل :
وكيف يا أمير المؤمنين ؟ قال : لأنه حدثني أن أعرابياً

كان ينزل عليه فتمثل بهذا البيت ومات هنده . قال :
فات الكسائي من يومه .

ولما سمى الكسائي لأنه كان يحضر مجلس معاذ
الهراء والناس عليهم الحلل وعليه كساء ورداء .

وتوفى بالرى سنة سبع وتسعين ومائة ، ودفن
وأبو يوسف القاضي في يوم واحد .

وله من الكتب : كتاب معاني القرآن ، كتاب
مختصر النحو ، كتاب القراءات ، كتاب العدد ، كتاب
النوادر الكبير ، كتاب النوادر الأوسط ، كتاب
النوادر الأصغر ، كتاب مقطوع القرآن وموصوله ،
كتاب اختلاف العدد ، كتاب الهجاء ، كتاب
المصادر ، كتاب أشعار المعاياة وطرائقها ، كتاب
الهاءات المكنى بها في القرآن ، كتاب الحروف .

نصر بن يوسف

صاحب الكسائي ، وكان نحوياً لغوياً ، وله من
الكتب : كتاب الإبل ، كتاب خلق الإنسان .

ومن علماء الكوفيين

أبو الحسن أحمد ، وليس يخلف قبل وبعد الكسائي ،
وكان مقادماً أخذ عن الرواسي ، وقرأ على الكسائي وله
من الكتب : كتاب التصريف ، كتاب يقين البلغاء .
ومن علمائهم أيضاً وررانهم : خالد بن كلثوم
الكلبي . من رواة الأشعار والقبائل وعارف بالأنساب
والألقاب وأيام الناس ، وله صنعة في الأشعار والقبائل .
هذه حكاية من خط ابن الكوفي . وله من الكتب :
كتاب الشعراء المذكورين ، كتاب أشعار القبائل ،
ويحتوى على عدة قبائل .

أخبار الفراء

أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء مولى بني منقر .
ولد بالكوفة .

ومن خط سلمة الفراء العيسى ، ومن خط اليوسفى : يحيى بن زياد بن قرأى .

ومن خط أبى عبد الله بن مقلة قال : أبو العباس ثعلب : كان السبب فى إملاء كتاب الفراء فى المعانى أن عمر بن بكير كان من أصحابه وكان منقطعاً إلى الحسن بن سهل . فكتب إلى الفراء : إن الأمير الحسن بن سهل ربما سألنى عن الشيء بعد الشيء من القرآن فلا يحضرنى فيه جواب ، فإن رأيت أن تجمع لى أصولاً أو تجعل فى ذلك كتاباً أرجع إليه فعلت . فقال الفراء لأصحابه : اجتمعوا حتى أمل عليكم كتاباً فى القرآن ، وجعل لهم يوماً . فلما حضروا خرج إليهم ، وكان فى المسجد رجل يؤذن ويقرأ بالناس فى الصلاة ، فالتفت إليه الفراء فقال له : اقرأ بفاتحة الكتاب نفسرها ثم نوفى الكتاب كله . فقرأ الرجل ويفسر الفراء .

فقال أبو العباس : لم يعمل أحد قبله مثله ، ولا أحسب أن أحداً يزيد عليه .

قال أبو العباس . وكان السبب فى إملائه الحدود أن جماعة من أصحاب الكسائى صاروا إليه وسألوه أن يمل عليهم أبيات النحو ففعل ، فلما كان المجلس الثالث قال بعضهم لبعض : إن دام هذا على هذا علم النحو الصبيان . والوجه أن تقعد عنه فقعدوا ، فغضب وقال : سألونى القعود فلا قعدت تأخروا والله لأملين النحو ما اجتمع اثنان ، فأملى ذلك ست عشرة سنة ، ولم ير فى يده كتاب إلا مرة واحدة أملى كتاب ملازم من نسخة .

قال أبو العباس : كان الفراء يجلس الناس فى سجدته إلى جانب منزله ، وكان ينزل بإزائه الواقدى .

قال : وكان الفراء يتفلسف فى تأليفاته ومصنفاته : يعنى يسلك فى ألفاظه كلام الفلاسفة .

كان أكثر مقامه ببغداد ، كان يجمع طوال دهره فإذا كان آخر السنة خرج إلى الكوفة وأقام بها أربعين يوماً فى أهله يفرق فيهم ما جمعه ويبرهم .

ولم يؤثر من شعره غير هذه الأبيات . رواها أبو حنيفة الدينورى عن الطوال :

يا أميراً على حريب من الأرب

ض له تسعة من الحجاب

جالساً فى الخراب يحجب عنه

ما سمعنا بحاجب فى خراب

لن تترافى لك العيون بيباب

ليس مثلى يطيق رد الحجاب

وتوفى الفراء بطريق مكة سنة سبع ومائتين .

وله من الكتب : كتاب معانى القرآن . ألفه

لعمر بن بكير ، أربعة أجزاء ، كتاب البهى ، ألفه

لعبدالله بن طاهر . كتاب اللغات . كتاب المصادر

فى القرآن ، كتاب الجمع والثنية فى القرآن . كتاب

الوقف والابتداء . كتاب الفاخر . كتاب آلة الكتاب ،

كتاب النوادر . رواد سلمة بن قادم ، كتاب فعل

وأفعل ، كتاب المقصور والممدود . كتاب المذكر

والمؤنث .

أسماء الحدود له نسختها من خط سلمة بن عاصم

على هذا الترتيب :

حد الإعراب فى أصول العربية . حد النصب المتوالد

من الفعل . حد المعرفة والنكرة . حد مین ورب .

حد العدد . حد ملازمة رجل . حد العهد . حد الفعل

الواقع ... حد إن وأخواتها ، حد كى وكيلا . حد

حتى . حد الاغراء ، حد الدعاء . حد النونين الشديدة

والخفيفة ، حد الاستفهام . حد الجزاء . حد الجواب ،

حد الذى ومن وما ، حد رب وكم ، حد القسم ، حد

الثنوية والمثنى ، حد النداء ، حد الندبة ، حد الترقيم ،
حد أن المفتوحة ، حد إذ وإذا وإذن ، حد ما لم يسم
فاعله . حد الحكاية ، حد التصغير ، حد التثنية ، حد
الهمجاء ، حد راجع المذكر ، حد الفعل الرباعي ، حد
الفعل الثلاثي ، حد المعرب من مكانين ، حد الإدغام ،
حد الهمز ، حد الأبنية ، حد الجمع ، حد المقصور
والممدود ، حد المذكر والمؤنث ، حد فعل وافعل ،
حد النهي ، حد الابتداء والقطع ، حد ما يجري
وما لا يجري .

ثم إليك قطعة أخرى من الكتاب :

المقالة الخامسة وهي فنون في الكلام والمتكلمين

الفن الأول في ابتداء أمر الكلام والمتكلمين
من المعتزلة والمرجئة وأسماء كتبهم .

الواسطي

أبو عبدالله محمد بن زيد الواسطي ، من جلة
المتكلمين وكبارهم . أخذ عن أبي علي الجبائي وإليه كان
ينتمي . وكان في زمانه على الصوت كثير الأصحاب .
وقيل : إنه من متكلمي بغداد وفيهم يعد ، وهو
الصحيح . وكان ينزل في الفصيل ، وكان من أخف
عالم الله روحاً ، ومع ذلك يقول الشعر ، وهجا نفطويه
وقال فيه :

من سره أن لا يرى فاسقا فليجتنب أن يرى نفطويه
أحرقه الله بنصف اسمه وصير الباقي صراخا عليه
ومن طريف قوله في نفطويه أنه كان يقول : من
أراد أن يتناهى في الجهل فليتعرف الكلام على مذهب
الناسي . والفقه على مذهب داود بن علي ، والنحو على
مذهب نفطويه .

قال : ونفطويه يتعاطى الكلام على مذهب الناسي*
والفقه على مذهب داود ، وهو نفطويه فهو إذن نهاية
في الجهل . وتوفي بعد أبي علي بأربع سنين . وقيل سنة

ست وثلاثمائة . وله من الكتب : كتاب إعجاز القرآن
في نظمه وتأليفه ، كتاب الإمامة ، جود فيه ، كتاب . (١)

ومن أصحاب الواسطي

أبو العباس الكاتب واسمه وله من الكتب
كتاب نقض كتاب الإرادة صفة في الذات .

ابن الإخشيد

هو أبو بكر أحمد بن علي بن معجور الاحشاد ،
من أفاضل المعتزلة وصلحاتهم وزهادهم . وكانت له
ضيعة منها مادته . وكان نصف أكثر ما يحمل إليه منها
إلى العلم وأهله ، ومع ذلك كان حسن الفصاحة وله
معرفة بالعربية والفقه ، وله في الفقه عدة كتب ، ومنزله
في سوق العطش في درب يعرف بدرب الأحشاد ،
وكان من محبته للعلم وورعه يقول لو قيل له في ضيعته :
لا تحبشي بشيء من أمر ضيعتي وتعهد ما يقيم رمقي
ولا غناء بي عنه ، ودعني أتوفر على العلم وعلى أمر
الآخرة .

وتوفي أبو بكر يوم الأحد ثمان بقين من شعبان
سنة ست وعشرين وثلاثمائة .

وله من الكتب : كتاب المعونة في الأصول ،
ولم يتمه ، كتاب المبتدى ، كتاب نقل القرآن ، كتاب
الاجماع ، كتاب النقض على الخالدي في الإرجاء ،
كتاب اختصار كتاب أبي علي في النفي والإثبات ،
كتاب اختصار التفسير للطبري .

الحصيني

وهو أبو الحسين عبد الواحد بن محمد
الحصيني ، من أصحاب أبي علي الجبائي ، أخذ عنه
وله من الكتب . . . (٢) .

(١) نقص بالاصل .

(٢) نقص بالاصل .

ومن أصحاب ابن الإخشيد

أبو العلاء . وأبو الحسن علي بن عيسى ، وأبو عمران
ابن رباح ، وأبو عبدالله الحنشي .
أسماء ما صنفه أبو الحسن علي بن عيسى من
الكتب في الكلام من غير خطاه .

هو الرماني . قد مضى ذكر أبي الحسن في مقالة
النحويين واللغويين . ونحن نذكر في هذا الموضع أسماء
كتبه في الكلام . فمن ذلك كتاب ... (١)

ومن المعزلة ممن لا نعرف من أمره غير ذكره .
أبو اسحاق إبراهيم بن محمد بن عياش معزلي ، وله
من الكتب : كتاب نقض كتاب ابن أبي بشير في
إيضاح البرهان .

الحسن بن أيوب من المتكلمين

وله من الكتب : كتاب إلى أخيه علي بن أيوب
في الرد على النصاري . وتبيين فساد مقالاتهم وتثبيت
النبوة .

ابن رباح

أبو عمران موسى بن رباح المتكلم على مذهب أبي
علي . قرأ على أبي بكر ابن الإخشيد وعلى الصيمري
وغيره من المتكلمين . وقيل : نحيًا في زماننا هذا بمدينة
مصر . وقد جاوز الثمانين ومولده . . . وله من الكتب . .
أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب بن شهاب .
أخذ عن الباهلي والخياط وغيرهما . وتوفي بعد الخمسين
وثلاثمائة عن سن عالية . وكان مولده . . . وله من الكتب
كتاب مجالس الفقهاء ومناظراتهم . نحو أربعمئة ورقة .

ابن الخلال القاضي

أبو عمر أحمد بن محمد بن حفص الخلال البصري .
مولده بها . ولقى الصيمري وأبا بكر بن الإخشيد . وأخذ

عنهما ، وكان إليه القضاء بمدينة حرة وهي الحديثة ،
ورد إليه قضاء تكريت وهو بها إلى هذه الغاية . وله من
الكتب : كتاب الأصول ، كتاب المتشابه .

أبو هاشم وأصحابه

أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي ، قدم مدينة
السلام سنة أربع عشرة وثلاثمائة وكان ذكيًا حسن
الفهم ، ثاقب الفطنة صانعًا للكلام مقتدرًا عليه فيما به ،
وتوفي سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة .

وله من الكتب : كتاب الجامع الكبير ، كتاب
الأبواب الكبير ، كتاب الأبواب الصغير ، كتاب
الجامع الصغير ، كتاب الإنسان ، كتاب العوض ،
كتاب المسائل العسكرية ، كتاب النقض على
ارسطاليس في الكون والفساد . كتاب الطبائع والنقض
على القائلين بها ، كتاب الاجتهاد .

ابن خلاد البصري

أبو علي محمد بن ... بن خلاد ، من أصحاب أبي
هاشم . خرج إليه إلى العسكر وأخذ عنه وكان مقدمًا من
أصحابه .

وله من الكتب : كتاب الأصول ، ومن أخذ عن
أبي هاشم ولا كتاب له يعرف . . . المعروف بقشور ،
واسمه . . . وعبدالله بن خطاب ويعرف . . . بن سهلويه
محمل عايشة ، ويكنى أبا القاسم (١) .

البصري المعروف بالجمعيل

وهو أبو عبدالله الحسين بن علي بن إبراهيم
المعروف بالكاغدي من أهل البصرة ومولده بها . وأستاذه
أبو القاسم بن سهلويه . ويلقب بقشور ، على مذهب
أبي هاشم وإليه انتهت رئاسة أصحابه في عصره . وكان
فاضلاً فقيهاً متكلماً على الذكر نبيه القدر عالماً بمذهبه ،

(١) وث الكتاب بعد هذا خرم لم يجر إليه .

(١) وهذا اضطراب يشير إلى نقص كثير .

منتشر الذكر في الأصقاع والبلدان وسيا نخراسان .
وكان يتفقه على مذهب أهل العراق . قرأ على أبي الحسن
الكرخي . ونحن نذكر في هذا الموضع كتبه في الكلام
ونذكر كتبه في الفقه في مقالة الفقهاء ان شاء الله . وقرأ
أيضاً على أبي جعفر المعروف بسهكلام الصيمري
العباداني . وصحب أبا علي بن خلاد ، وقرأ على أبي
هاشم عبد السلام بن محمد .

ومولده سنة ثمان وثلاثمائة . وتوفي بمدينة السلام سنة
تسع وتسعين وثلاثمائة . وله من الكتب : كتاب نقض
كلام الروندي في أن الجسم لا يجوز أن يكون مختزلاً
لا من شيء ، ونقضه لنقض الرازي لكلام البلخي
على الرازي ، كتاب نقض كتاب الرازي في أنه لا
يجوز أن يفعل الله تعالى بعد أن كان غير فاعل ، كتاب

الجواب عن مسألي الشيخ أبي محمد الراهبرمزي ،
كتاب الكلام في أن الله تعالى لم يزل موجوداً ولا شيء
سواه إلى أن .. ، كتاب ... خلق الخلق ، كتاب
الإيمان ، كتاب الاقرار ، كتاب المعرفة .

وأنت ترى من هذين النموذجين من الكتاب
ما يؤكد لك ما سقناه قبل عن غزارة مادته ، وعمما
فيه من نقص وخرم ، وعن حاجته إلى إخراج
جديد يقيم نصوصه ، ثم إلى تعقيب يحقق رجاء
ابن النديم ، وذلك حيث يقول في ترجمته للحسن بن
علي : وزعم بعض الزيدية أن له نحواً من مائة
كتاب ، ولم نرها . فإن رأى ناظر في كتابنا شيئاً منها
ألحقه بموضعها إن شاء الله تعالى .

حجامة
عبد الله بن محمد



مستقبل العلم لإرنست رينان

بسم
الأستاذ على أدلهم

حياة رينان ومؤلفاته

كان إرنست رينان أحد كبار ممثلي الثقافة الفرنسية المحدثين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وهو بوجه عام في طبيعة المؤرخين الذين لمع اسمهم في ذلك القرن ، قال عنه الناقد الفرنسي المعروف جيل ليمتر في أحد فصوله الأدبية « لم يشغل كاتب من الكتاب أكثر معاصريه تشدداً وأصعبهم لإرضاء ويغشى أخيلتهم ويزعجهم ويسرهم مثل رينان ، وسواء خضعنا لجاذبيته أو قاومناها فإنه لم يستول أحد على تفكيرنا استيلاءه ولم يتمكن من نفوسنا تمكنه » . وكان من المعاصرين الذين عناهم الناقد الكبير بهذا القول أمثال أناتول فرانس وبول بورجيه وإميل فاجيه وغيرهم ممن صارت لهم الصدارة في الأدب الفرنسي .

واسم رينان الذي كان كثيراً ما يرد على الألسنة في مطالع هذا القرن وأشار إليه الشاعر حافظ إبراهيم في رثائه للشيخ محمد عبده منوهاً بمواقفه في الدفاع عن الإسلام بقوله :

وقفت لها نوتو ورينان وقفة

أمدتك فيها الروح بالنفحات

أقول إن هذا الاسم أصبح الآن لا يذكر كثيراً ، ولعل السبب في ذلك أن تأثير رينان قد بلغ مداه ، ومهما يكن من أمره فإن مؤلفاته التاريخية وفصوله الأدبية والفلسفية لا تزال محتفظة بقيمتها الفنية ، ولا يزال قراؤها يجدون فيها المتعة والفائدة برغم ما استهدفت له من مراجعة ونقد .

ولإرنست رينان مثل شاتوبريان ولاميتيه من مقاطعة بريتانى السلتيّة ، وقد ولد في ٢٨ فبراير سنة ١٨٢٣ ببلدة تريجييه وهي ثغر صغير على مقربة من القنسال الإنجليزي ، وأغلب الظن أن أجداده نزحوا إلى بريتانى من مقاطعة ويلز في الهجرة الكبرى خلال القرن الخامس الميلادي ، وكان أحد هؤلاء المهاجرين القديس رينان (وأصل اسمه رونان) وهو قديس مشهور في بريتانى ، وقد نشأ في بيئة شديدة التدين إلى حد الإيمان بالخرافات والأساطير الشائعة عن القديسين ، وكان أبوه من صغار التجار ولكنه كان كذلك ملاحاً مثل أكثر سكان بلده ويملك سفينة والمنزل المتواضع الذي ولد به لإرنست ، وكانت زوجته تدير الحانوت الذي كان فيه إلى جانب أصناف البقالة مستلزمات رجال البحر ونسائهم ، وكان من خصائص سكان بريتانى تلك المثالية التي تغري

باحتمار البروة لأنها في أغلب الأوقات تجمع بطرق غير شريفة ويصحبها في العادة العجز في ممارسة التجارة وسائر الشؤون الدنيوية . وكانت أسرته تقاسى شدة الفقر وضيق العيش . ولكن والدته كانت مطبوعة على التفاؤل والاستبشار ويجرى في عروقها الدم الغسقوني : وأهل غاسقونيا مرحون متفائلون . على خلاف أهل بريتانى فاهم مياون إلى الحزن والاكتئاب . وكان رينان يعزو المناقض الواضح في سلوكه إلى وراثته لهذين المزاجين المختلفين . ومن أقواله في هذا الصدد « لى طبيعة مزدوجة فشطرن من نفسى ضاحك على حين يبكى الشطر الآخر . وكأنا فى إلهائى رجلان أحدهما مصمم دائماً على أن يكون راضياً قانعاً » ويقول كذلك « لقد استأثر العامل الغسقوني بالشطر الأكبر من نفسى » وربما صدق هذا عن رينان فى المرحلة الأخيرة من حياته حيث كان يباو دائماً باسم متفائلاً لا يشكو ولا يتسخط بل يواجه الحوادث فى ثقة واطمئنان ، أما فى صدر حياته فيبدو أن العنصر البريتانى كان له من نفسه النصيب الأوفى .

وبلغ بؤس الأسرة غايته حينما فقدت عائلها ورينان طفل فى الخامسة من عمره . ففى ليلة ليلاء وهو عائداً إلى سفينته الراسية على الشاطئ غرق فى البحر . وقد دعت الظروف التى أحاطت بموته إلى أن يظن بعض الناس أنه مات منتحراً . وأعرض الدائنون عن الاستيلاء على المنزل والחנוوت حينما تعهدت لهم أخته هنرييت بسداد ديون أبيها . وكانت هنرييت فتاة قوية العزيمة فى الخامسة عشرة من عمرها . وقد نهضت بأعباء الأسرة وأنشأت مدرسة فى تربيجه لتعليم البنات . وكانت تخصص شقيقها إرنست بعنايتها وتوجهه فى دراسته وتعبته من الناحية المادية . وقد تلقت دروساً فى الفرنسية واللاتينية على يدى إحدائى الراهبات .

وكان إرنست طفلاً ذكياً حالمًا تعلم القراءة وكاد يحفظ قصة تلياك عن ظهر قلب . وفى الثامنة من عمره

ألقى بمدرسة لاهوتية فى بلدته ، وكانت أخته وأحد القساوسة يتعاونان فى دفع المصروفات المدرسية . ولكن سرعان ما أراحهما من ذلك بحصوله على منحة دراسية صغيرة . وكان معلموه قساوسة محترمين ظل يحمل لهم فى نفسه أطيب الذكريات حتى بعد خروجه على معتقداتهم ووقوفه على ما فى تعليمهم الدنيوى من وجوه النقص ونواحى الضعف . وقد علموه اللاتينية على الطريقة القديمة من كتب عقيمة سيئة التأليف كما كانت تدرس فى القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر . وأتقن العلوم الرياضية . وكانوا لا يسمحون للطلبة بقراءة الشعر الفرنسى المعاصر حتى كتب شاتوبريان ولامارتين ومنعونهم كذلك من قراءة التاريخ الحديث . وحينما حدثت ثورة سنة ١٨٣٠ كانت معلومات رينان عن نابليون وعهد الإمبراطورية لا تتجاوز ما سمعه من بواب المدرسة ، وقد حدثنا عنهم رينان قائلاً فى ذكرياته « تعلمت من أساتذتى شيئاً أعظم قيمة بكثير من النقل أو البراعة الفلسفية . لقد علمونى حب الحق واحترام العقل وجدية الحياة ، وهذا هو ما ظل ثابتاً فى نفسى دون أن يعتريه أى تغير . ولقد خرجت من بين أيديهم وفى نفسى شعور أخلاقى قمين بأن يثبت لكل امتحان كالجوهر الذى لا تزول لمعته إذا تناولته يد غير صناع . فلم تستطع خفة الرأس الباريسية أن تنال منى . ولقد صيغت نفسى للخير والحق بحيث أصبح من المستحيل أن أسلك فى حياتى سلوكاً غير موقوف على الأشياء الروحية . ولقد جعلنى أساتذتى غير صالح لأى وظيفة دنيوية إلى حد أننى صرت مطبوعاً على الحياة الروحية دون أن أستطيع أى معدى عنها . وظهر لى أن هذه الحياة هى وحدها الحياة النبيلة . وكل مهنة تدبر الربح بدت لى حقيرة غير لائقة لى » .

وكان أكثر زملائه وأثرابه فى تلك المدرسة من أبناء المزارعين المتطلعين إلى وظائف القساوسة . وكانوا يمتازون بقوتهم الجسدية . وكان رينان غلاماً مجداً مثابراً

على الدرس رقيق البنية جم الحياء ، فاطمأن إلى زميلته الفتاة نعوى وكانت تكبره بعامين ، وعقد معها صداقة وقد وصفها وصفاً شائفاً في ذكريات طفولته ، وقد ماتت في ريعان شبابها وظلت ذكرها ناضرة في نفسه ، ولما صار أباً سمى باسمها ابنته الوحيدة ، ولم تكن فكرة الحب والزواج من الأفكار التي تشغل بال من نوى أن يهب حياته للكنيسة والتهرب ، ومن أقواله عن نفسه « لقد ولدت قسيساً » ، وقد ظل رينان في الواقع قسيساً ولكن في مخراب الفكر والتأليف لا في الكنائس ، وقد ظل تأثير رجال الدين قوياً في نفسه حتى بعد أن خالفهم في آرائهم ونقد مذاهبهم ، وقد قال واصفاً نفسه في تلك الفترة « كانت كل كلمة من كلمات أساتذتي تبدو لي كأنها وحي ، وبلغ من احترامي لهم أني كنت لا أشك مطلقاً في أي كلمة من كلماتهم حتى بلغت السادسة عشرة وقدمت بباريس » .

وكان يمضي أكثر وقته في كاتدرائية تريجييه بين أروقتها وأضرحة الفرسان القدامى ، وقد وصف في ذكريات طفولته تلك البيئة الدينية التي قضى بها طفولته وسمع الكثير من الخرافات عن كرامات الأولياء والقديسين ، وأتمت في نفسه هذه القصص المروية حب الميثولوجيا والقدرة على الموازنة بين أساطير الأمم المختلفة .

ووقعت حادثة لولاها لعاش رينان بوصفه قسيساً غامض الشأن مجهول المكانة في إحدى الإبرشيات أو لما صار أكثر من أستاذ في معهد تريجييه ، وهذه الحادثة هي اختيار الأب ديبانلوب - الذي اشتهر بعد ذلك أسقفاً لأورليانز - للإشراف على معهد القديس نيقولا . وطور ديبانلوب الدراسة في هذا المعهد ، وأدخل فيه الدراسة الكلاسيكية والأدبية للذين ينزعون إلى أن يكونوا قساوسة . ورأى أن تكون الدراسة بالمعهد أوسع من أن تقتصر على المسائل الدينية والاعداد للانتظام في سلك الكنيسة . فأقبل على المعهد كثيرون من أبناء الطبقة

العالية الموسرة والطبقة المتوسطة الذين كان آباؤهم يريدون لهم أن يتلقوا دراسة كلاسيكية أدبية دينية عالية دون أن يكون قصدهم إلحاقهم بسلك رجال الدين ، ونجحت الخطة التي وضعها الأب ديبانلوب أكثر مما قدر واشتد الاقبال على المعهد ، وشجع ذلك النجاح بعض الآباء المياسير على أن يدفعوا ثمناً عالياً للظفر بمزايا هذا المعهد ، وساعد ذلك على تعليم أبناء الطبقة الفقيرة الذين كانوا يريدون الانتظام في سلك رجال الدين ، وروعى في اختيار هؤلاء أن يكونوا من الشبان المتهتمين بالادب ، ولتحقيق هذه الغاية أوفد الأب ديبانلوب رجالاً من قبله إلى مختلف أنحاء فرنسا ، وترك رينان يذكر لنا بقية القصة « في سنة ١٨٣٨ حدث أنني ظفرت بجميع الجوائز التي كانت مخصصة لفرقتي في كلية تريجييه ، واتفق أن اطلع على قائمة الجوائز أحد هؤلاء الرجال الذين أرسلهم القائد المتحمس (يقصد الأب ديبانلوب) ليجمعوا جنوداً لجيشه الصغير ، وفي لحظة واحدة بت في أمرى ، وكانت سنى حينذاك لا تتجاوز الخامسة عشرة وستة أشهر ، ولم يكن هناك وقت للتفكير ، ففي اليوم الرابع من شهر سبتمبر كنت أقضى لإجازتي مع صديق لي في قرية قريبة من تريجييه ، واستدعيت بعد الظهر على عجل ، ولا أزال أذكر عودتي إلى المنزل كأنها كانت بالأمس ، وكان أمامي مسيرة فرسخ في طريق ريفي ، وكانت أجراس صلاة التبشير المسائية المنتقل رنينها من إبريشية إلى إبريشية تشيع في الجو شيئاً من الهدوء والعذوبة والحزن يصور الحياة التي كنت سأغادرها ولا أعود إليها أبداً ، وفي اليوم التالي بدأت السفر إلى باريس . وفي اليوم السابع رأيت أشياء جديدة لا عهد لي بها كأنني قد قذفني إلى فرنسا من تاهيتي أو تيمبكتو » .

وظل يدرس في هذا المعهد سبع سنوات ليكون من زمرة الإكليروس . ويصفه لنا أحد زملائه في الدراسة بهذا المعهد قائلاً « كان يبدو صاحب الوجه سقيماً وكان

جسمه الناحل يعلوه رأس ضخم . وكانت عيناه دائماً مخفوضتين ولا يرفعهما إلا ليلقى نظرة جانبية ، وكان شديد الحياء إلى الحلد الذى لا يجعله خفيف الحركة حسن التصرف فى مواجهة المواقف المختلفة ويتركه مستغرقاً فى التفكير حتى يكاد يبدو بكياً وكأنه كان يشعر بأنه عبء على نفسه .

وقد آلمه فراق بلدته وانتقاله من التلال الخضر والحقول الفيح إلى سجن المعهد فى شارع سانت فيكتور والنظام الصارم السائد فيه ، وكان يتسلى بكتابة الرسائل إلى والدته وساءت حالته الصحية والنفسية ، وكان الأساتذة فى المعهد يقرأون الرسائل التى يكتبها الطلبة قبل إرسالها ، وتركت إحدى الرسائل التى كتبها رينان إلى والدته يبدؤها شوقه إليها وفرط حزنه لمفارقتها أثراً قوياً فى نفس أستاذه الذى قرأها ، فأطلع عليها الأب ديبانلوب الذى أعجب بالرسالة ، ويقول رينان « من ذلك الحين استرعت نظره وأصبحت موجوداً فى عالمه وكان لى كما كان لسائر الطلبة مبدأ حياة وأسمى قدوة » وسرعان ما زالت آلامه النفسية وفارق حنينه إلى بلدته وأقبل على دراسته فى حماسة واهتمام ، فدرس اللاتينية واليونانية والتاريخ القديم والوسيط والحديث ، وكان المعهد يعنى عناية خاصة بدراسة الكتاب الفرنسين الكلاسيكيين مثل بوسويه وفينيلون ، وكان الخلاف بين أنصار الأدب الرومانتيكى والأدب الكلاسيكى محتدماً فى تلك الفترة فى فرنسا ، وكان هذا من الموضوعات التى تناولها كثيراً الأب ديبانلوب فى المحاضرات المسائية التى كان يلقيها على طلبة المعهد ، وظهر فى أثناء دراسته بهذا المعهد ميله الشديد إلى التاريخ ، ويقول رينان عن نظام التعليم الذى اتبعه الأب ديبانلوب « كنت تستطيع أن تقول إن هؤلاء المائتى طالب قد قدر لهم أن يكونوا شعراء ومؤلفين وخطباء » .

وحينما ترك رينان معهد القديس نيقولا كان قد حدث فى نفسه تغير كبير ، وقد وصف لنا حالته فى

قوله « لمدة ثلاث سنوات خضعت لتأثير عميق أحدث تحولاً كاملاً فى كيانى ، وأصدق القول أن الأب ديبانلوب غير منى ، وأخرج من الريفى الصغير الفقير القابع فى قوقعته خامل الشأن عقلاً ناشطاً سريع الإدراك ، وحقيقة أن هذا اللون من ألوان التعليم كان ينقصه شيء كلما وطنت نفسى على أحباله شعر عقلى على الدوام بفراغ ، فقد كان ينقص هذا التعليم العلم الوضعى وفكرة البحث الناقد عن الحق ، فهذه الدراسة الإنسانية السطحية لمدة ثلاث سنوات فرضت الجمود على قدرتى العقلية ، وفى الوقت نفسه قضت فى نفسى على بساطة الإيمان ، وبدأت مسيحتى تذوى وتتضاءل ، ولكن برغم ذلك لم يعرض لفكرى ما أستطيع أن أسميه شكاً ، وكنت فى كل سنة أذهب إلى بريتانى لقضاء أيام العطلة الدراسية ، وإذا تجاوزت عن بعض ضروب القلق التى كانت تنتابنى فأنى كنت لا أزال كما صنعنى وكوننى المدرسون الأوائل الذين علمونى على الأقل من ناحية الدين » .

وبانتهاء دراسته فى معهد القديس نيقولا وقف رينان فى مفترق الطرق ، وكثيرون من الطلبة زملائه آثروا أن يتجهوا دنيوياً ، وصمم فريق آخر من الطلبة على أن يستمروا فى دراسة إكليروسية لينتظموا فى سلك رجال الدين ، وكان رينان من هؤلاء الطلبة .

وكان لمعهد القديس سلبيس الذى التحق به رينان ليعيد نفسه الإعداد اللازم لرجال الدين فرع فى إيسى القريبة من باريس ، وفى هذا الفرع كان الطلبة يتلقون دراسة فلسفية مدة سنتين قبل أن يدرسوا دراسة لاهوتية فى المعهد الرئيسى فى باريس . وكان الطلبة فى إيسى يتمتعون بنصيب أوفر من الحرية ، ولم يسيثوا استعمال الحرية الممنوحة لهم ، وكان أساتذة ذلك المعهد يحرمون المنافسة بين الطلبة فى حزم وإصرار ويشجعونهم على التواضع الفكرى وضبط النفس ، ويدرسون لهم مذهب ديكارت فى صورة مخففة وآراء توماس ريد والمدرسة الإسكتلندية . ويلقون عليهم محاضرات فى العلوم

الطبيعية والتاريخ الطبيعى وعلم وظائف الأعضاء، ومال رينان فى هذه الفترة إلى قراءة بسكال ومالبرانش ولوك، وأقبل على الدراسة فى شوق شديد ونهم ملحوظ ، ولم يستفد مرة واحدة من السماح له بزيارة باريس لرغبته فى التوفر على الدراسة ، وقد لخص لنا ثمره دراساته وتأملاته فى قوله «لم يخذعنى حجب الشديد للفلسفة عن تقدير أن نتائجها ليست محققة ، وسرعان ما فقدت الثقة جميعها ببحوث ما وراء الطبيعة المجردة التى تدعى أنها علم قائم وراء العلوم الأخرى كلها وأنها تستطيع أن تعالج وحدها أسمى مشكلات الإنسانية ، وأساس طبيعى الروح العلمية . . . ، وقد تلقيت من أساتذتى فى برينان دراسة فى الرياضيات جيدة عميقة ، والرياضيات والاستقراء الطبيعى كانت دائماً العناصر الأساسية فى تفكيرى وهى وحدها أحجار بنائى العقلى الذى لم يتغير وضعه وعليه اعتمدت ، وما عرفته عن التاريخ الطبيعى العام والفيزياء أهلى لمعرفة قوانين الحياة ، وقد أدركت عدم كفاية ما يسمى المذهب الروحانى ، وبراهين ديكارت على وجود روح منفصلة عن الجسد كانت تبدو لى دائماً جد ضعيفة ، ومن ذلك الحين غدت مثالياً روحانياً بالمعنى المألوف للكلمة ، وبدأ لى أن الاضطراب الأبدى والاستحالات التى لا نهاية لها هى قانون العالم ، ورأيت الطبيعة كلا شاملاً لا محل فيه للخلق الخاص ومن ثم كان كل شىء فى طريق التحول ، فكيف لم يزل من نفسى هذا التصور الوضعى للفلسفة النزعة المدرسية والمسيحية ؟ لقد كان السبب فى ذلك أننى كنت لا أزال غض الشباب متناقضاً تنقصنى الروح الانتقادية ، وقد ثابى عن الانطلاق أمثلة لكثيرين من ذوى العقول الكبيرة والنظر العميق لى الطبيعة الذين ظلوا برغم ذلك مسيحيين ، وفكرت قبل كل شىء فى مالبرانش الذى ظل طوال حياته يحتفل بالقداس وفى الوقت نفسه كان يستمسك بآراء عن علاقة العناية الإلهية بالدنيا ويعبر عنها وهى آراء تختلف

عن آرائى اختلافاً قليلاً . . . وحقيقة أنى لا أستطيع أن أقول إن عقيدتى المسيحية كانت فى الواقع قد أصابها الوهن ، والذى هدم عقيدتى هو النقد التاريخى لا النزعة المدرسية ولا الفلسفية، وتاريخ الفلسفة والشكوكية التى هاجمتنى ثبتا قدمى فى المسيحية ولم يبعثا فى نفسى النفور منها ، ونوع خاص من التواضع كف منى ، ولم تعترضنى وتفرض نفسها على مسألة المسائل وهى حقيقة العقائد المسيحية والكتاب المقدس ، وكنت أسلم بوجه عام بالوحى مثل لينتز ومالبرانش ، وحقيقة أن فلسفتى القائمة على الاعتقاد بالاضطرار كانت مخالفة المخالفة كلها للعالم الدينية ، ولكن لم أسر بها لى نتائجها ، وبعد كل شىء كان أساتذتى راضين عنى .

وكان رينان يبدو لأساتذته الصالحين الأتقياء طالباً مجداً رضى الأخلاق ذكى الفؤاد ، وكان ما يؤخذ عليه هو شدة إقباله على الدراسة ، لأنهم كانوا يرون أن هذا التفانى فى الدراسة قد يجعله غير صالح للقيام بواجباته بوصفه من رجال الدين ، ولم يخالج أساتذته أى شك فيما كان يدور بفكره ويعتجل فى نفسه خلال هذه المرحلة من مراحل حياته حتى استبان لأحد هؤلاء المدرسين فجأة - وكان من أحدهم نظراً - أثر ذلك الصراع الداخلى القائم فى نفس رينان ، فن مزيا الحرية التى كانت ممنوحة لطلبة المعهد أنهم كانوا يستطيعون مناقشة الموضوعات الدينية التى تطرح على بساط البحث فى كل يوم من أيام الأحاد ، وفى إحدى هذه المناقشات ظهر الطالب الصامت الرزين بمظهر المعارض الذى لا تلبس قناته ولا يتراجع عن موقفه ، وراع هذا الموقف أستاذه الحصيف ، وبدت إجاباته عن الاعتراضات التى واجهه بها رينان ضعيفة واهية إلى حد جعل الطلبة يسخرون منها ، واضطر الأستاذ إلى إنهاء المناقشة ، وفى المساء انتحى الأستاذ برينان فى إحدى نواحي المعهد وذكر له أن الاعتقاد على أحكام العقل وحده مخالف للمسيحية ، ولأم الطالب على شدة عنايته بالدرس

قائلاً له « ما فائدة هذا البحث الدائم عن الحق ، إن كل ما هو جوهرى وهام قد عرف ، وليست المعرفة هى التى تنقذ أرواحنا » ويضيف رينان أنه أضاف إلى ذلك قوله - وقد ظهر عليه الانفعال الشديد - « إنك لست مسيحياً ! » وكان لقوله هذا وقع الصاعقة فى نفس رينان الحساسة ، فظل طوال الليل يردد لنفسه هذه الكلمة ، وفى اليوم التالى أفضى بما فى نفسه لعمياء معناه لميسى ، وكان من رجال الإكليروس المحبوبين للمسيح الأخلاق العاطفين على رينان ، فهون عليه الأمر . ولم تعجبه كلمة الأستاذ الذى عذب ضمير رينان وآلم نفسه ، وكان من رأيه أن تلك الشكوك التى تعرض للشبان لا أهمية لها ما داموا لا يصرون عليها وأنها تختفى حينما يزاولون القيام بواجبات وظيفتهم الدينية .

وبعد أن أتم رينان عامين فى معها لميسى استقر الرأى على انتقاله إلى المعهد الرئيسى فى باريس ، وهو معهد القديس سلبس ، ليستكمل دراسته اللاهوتية ، ولم يجد أساتذته فى ذلك المعهد ما يؤخذ على رينان من ناحية عقيدته أو من ناحية سلوكه بوجه عام ، وكان مثابراً على القيام بواجباته الدينية ، ولكن الشكوك ورغم ذلك كانت تساوره ، وكان عاجزه عن التوفيق بين الآراء التى انتهت إليها عن الكون والإنسان وبين العقيدة الدينية يشغل باله ويشير خواطره . وقبل حلقة شعر الرأس وسائر الأوامر المحتملة التى لا تفرض عليه العزوبة أو تدفع به إلى صميم وظيفة القس ، وحينما طلب منه أن يدخل فى سلك مساعدى الشمامسة ويتعهد بالتزام العزوبة أحجم عن ذلك ولم يستجب لضغط عميد المعهد ، وأسفر ذلك كله عن قطع علاقته بالمعهد مما أثار تعجب أساتذته وحزنهم .

وكانت العبرية باعتبارها لغة كتب العهد القديم تدرس فى معهد القديس سلبس ، وكان عميد المعهد يلقى محاضرات عن اللغة العبرية ، وكان الذى يقوم بتدريس الأجرومية العبرية أستاذ عالم باللغات السامية وهو

الأستاذ ليهير ، وكان رينان الذى قال عن نفسه إنه ولد لغوياً كما ولد قسيساً من أشد طلبته إقبالا على محاضراته وأكثرهم اجتهداً . ولما أمسك عميد المعهد عن إلقاء المحاضرات بسبب تقدم سنه وحل محله ليهير اختار رينان لتعليم الطلبة دروس الأجرومية العبرية ، وقويت العلاقة بينه وبين ليهير . وقد علم ليهير رينان العبرية والسريانية ، وكان ليهير قد أطلع على التفسيرات الحديثة للكتاب المقدس التى قام بها الباحثون الألمان ، وكان كثير من هذه التفسيرات لا يرضى رجال الدين المسيحي . ووسعت هذه الدراسات نطاق معارفات ليهير ولكنها لم تؤثر فى عقيدته إذ كان يأخذ منها ما يراه ملائماً لمذهبه الكاثوليكي ويذمه ما عداه . وكان من الطبيعى أن يطلع ليهير تلميذه الشاب على تلك التفسيرات التى كان فى مكتبته منها عدد وفير . ولكن معرفة اللغة الألمانية كانت لازمة لمن رام مثل هذا الاطلاع . ولذلك أقبل رينان على دراسة اللغة الألمانية حتى أتقنها وشرع فى قراءة تلك التفسيرات الألمانية ، وكشفت له هذه الدراسة آفاقاً فكرية جديدة . وأعجب أيما إعجاب بالتفكير الألمانى ، ووجد فيه ما كان يريده وهو التوفيق بين الدين والروح الانتقادية ، وعجل ذلك اقتراب الأزمة فى خريف سنة ١٨٤٥ ، وقضى رينان أيام عطلته كسابق عادته فى ترجيئه مع والدته المحبوبة التى أحزنها ما خالج نفسها من الشكوك حول ما كان يدور فى نفس والدها الذى كانت تحرص على أن يصبح يوماً من رجال الدين . وأعرض عن لقاء أساتذته القدامى فى ترجيئه لأنه قدر الصعوبات التى لا بد أن تعترض أحاديثه معهم ، ولحظوا هم كذلك التغير الذى طرأ عليه .

وكانت شقيقته هنرييت بعد أن غادرت ترجيئه قد قامت بالتدريس فى إحدى مدارس باريس . وقبالت بعد ذلك أن تكون مربية فى إحدى الأسر البولندية ، وزارت مع تلميذاتها ألمانيا غير مرة . وأعجبت بالتفكير الألمانى ، ولذلك قدرت التحول الذى حدث فى تفكير

أخيراً بعد اطلاعه على آراء مفكرى الألمان ، وشجعتهم على مواجهة الأزمة ، ولكى تضمن له الإقامة فى البلاد التى أعجب بأدبها وفلسفتها إذا ما أقدم على ترك الالتحاق بالسلك الإكليروسى حصلت له على وظيفة مرب فى ألمانيا ، ولكن هذه الوظيفة لم تقبل ، وفى أثناء إقامته القصيرة الأخيرة بترجييه فى خريف سنة ١٨٤٥ وجد أنه أصبح لا يطبق الانتظام فى السلك الإكليروسى وكان أشد ما يخشاه هو ما سيحدثه ذلك من الألم فى نفس والدته التى كانت خلاصة آمالها فى الحياة أن يصبح ابنها من رجال طائفة الإكليروس ، وقد كتب رينان من رسالة لأحد أصدقائه فى تلك الفترة يقول « لى مستعد أن أضحي من أجلها بكل شيء سوى وإخى وضميرى ، ولو طلب منى الله لكى أجنبها الألم أن أهد فى نفسى قوة التفكير وأن أحكم على نفسى بأن أعيش ساذجاً جاهلاً لوافقت على ذلك ، ولكن هل فى قدرة الإنسان أن يعتقد أو لا يعتقد ؟ لوددت أن أكون قادراً على أن أكبت فى نفسى الملكة التى ترغمنى على البحث ، فهذه الملكة هى علة شقاى ، وسعداء هؤلاء الذين رزقوا روح الأطفال فهم طوال حياتهم لا يفعلون شيئاً سوى أن يناموا ويحلموا ! وأرى حولى رجالاً أتقياء بسطاء كانت الديانة المسيحية كافية لجعلهم صالحين سعداء . ولكنى لحظت أنهم مجردون من ملكة النقد ، فليشكروا الله على ذلك » .

وكان عليه أن يبت نهائياً فى مسألة الاستمرار فى السلك الكهنوتى أو تركه إلى الأبد عند عودته من الإجازة القصيرة . ولكن إذا ترك السلك الكهنوتى فماذا يفعل وهو غير صالح للحياة العملية ؟ ولما عاد إلى معهد القديس سلبيس أخبر أنه عين فى إحدى المؤسسات الكرملية التى أنشأها رئيس أساقفة باريس . فرفض قبول هذا التعيين ووجد أنه لا مفر من المصارحة بما فى نفسه ، وقابل الأب ديبانلوب وذكر له الشكوك التى خالجت ، وأدرك الرجل أن رينان لم يعد صالحاً للانتظام

فى سلك الإكليروس ، ولكنه مع ذلك لم يقس عليه وترفق به ، وعرض عليه المساعدة المالية ، فرفض رينان وشكره على ذلك .

وهكذا خلع رينان الثوب الكهنوتى وصار خليفة فولتير فى نقد تاريخ الديانة اليهودية والدين المسيحى ، ولكن سلوكه كان يختلف عن سلوك فولتير ، ومرد ذلك إلى اختلاف طبيعة الرجلين ، وقد ظل رينان إلى النهاية متأثراً بالآداب المسيحية ، وقبل أن يكون مدرساً بإحدى المدارس الداخلية بالحي اللاتينى ، وكان التدريس لا يستغرق سوى ساعتين من وقته ، ولذلك وجد متسعاً من الوقت لمتابعة دراساته دون أن يندب حظه أو يشكو حزنه ! وعمل على مداواة الجرح الذى خلفه فى نفس والدته تركه للسلك الكهنوتى ، وأقنعها بأنه لا يزال ابنها الصالح الذى يحبها ويعطف عليها ، وشد عزمه فى هذه الأزمة مواساة شقيقته له ، وعرف فى المدرسة الداخلية مارسلان برتلو وكان رينان يكبره بسبع سنوات ، وتوثقت بينهما علاقات الصداقة ، وكان برتلو مقبلاً على الدراسة العلمية دون أى غرض آخر ، وقد أعجب رينان بهذه النزاهة العلمية وكان كل منهما معنياً بالبحوث التى يعالجها الآخر ، قال رينان « بعد الأشهر الأولى من سنة ١٨٤٦ أصبح النظر العلمى الخالص لاكون الذى يرى أنه ليس هناك إرادة أسمى من إرادة الإنسان تعمل بطريقة جذيرة بأى تقدير هو المرساة التى لم نبتعد عنها قط » وكان حب أخته له وصداقة برتلو هما الضوء الذى ينير له سبل الحياة فى جهاده الشاق ومثابرته المستمرة على الدرس والتحصيل ، وأخذ يستعد لنيل الإجازات الجامعية ولزيادة معرفته باللغات وخاصة اللغات السامية : وأمعن فى القراءة وتوسع فى الاطلاع باحثاً عن أصول الديانة اليهودية والديانة المسيحية : وكان يرى أن الديانة المسيحية قد انبثقت من الديانة اليهودية ، ولما كانت اللغة العبرية هى لغة أسفار العهد القديم لذلك كان للتبحر فى اللغات

السامية جاذبية شديدة تجذب رينان إليها ، ومن ناحية أخرى كان رينان يرى في تاريخ اللغات تاريخ عقل الإنسان وأن علم مقارنة اللغات له أهمية فلسفية بالغة ، وكانت أول جوائز علمية لها قيمتها حصل عليها رينان في مجال البحوث اللغوية ، ففي سنة ١٨٤٧ نال جائزة فولتي إذ كتب أوفى فصل في اللغة قدمه المتسابقون ، وكان هذا الفصل نواة كتابه الذي أصدره فيما بعد عن تاريخ اللغات السامية . وما أظهره في هذا الفصل من القدرة أكد الصداقة بينه وبين العالم اللغوي الفرنسي الشهير يوجين برنوف أستاذ اللغة السنسكريتية في الكوليج دي فرانس والحجة الثبت في اللغات الشرقية ، وقد هدى رينان إلى معرفته الأدب الهندي القديم وديانات الهند وأساطيرها وفتح له ذلك عالماً جديداً من عوالم الفكر والخيال .

والحوادث الثورية التي وقعت سنة ١٨٤٨ تركت في نفس رينان أثرها وأثارت اهتمامه بالمسائل السياسية والحركات الاجتماعية . وشغل خلال هذه السنة بكتابة بحث عن تاريخ دراسة اللغة اليونانية في غرب أوروبا من نهاية القرن الخامس الميلادي إلى القرن الرابع عشر ليتقدم به إلى مسابقة أقرحتها أكاديمية الفنون والآداب ، ولما أتم هذا البحث شرع في الخريف في الاستعداد للتقدم في امتحان مسابقة الفلسفة ونال جائزة أكاديمية الفنون والآداب كما جاء ترتيبه الأول في امتحان الفلسفة .

وبدأ في تلك السنة اتصاله بالمجلات الدورية فكتب في مجلة « الفكر الحر » وكانت أولى مقالاته عن أصول اللغات ، والحوادث الدامية التي وقعت في أعقاب ثورة فبراير سنة ١٨٤٨ بفرنسا ، والقوضى السياسية ، والاجتماعية والفكرية التي شملت البلاد بعثت رينان على أعمال الفكر وإطالة التأمل في الأشهر الأخيرة من سنة ١٨٤٨ وأوائل سنة ١٨٤٩ وكانت ثمرة هذا التفكير والتأمل الكتاب الذي ضمنه جماع أرائه في فلسفة الحياة

ونظراته إلى الماضي والحاضر والمستقبل وذخائر اطلاعه الواسع وعلمه الغزير ، وفي يوليو سنة ١٨٤٩ نشر فصلاً في مجلة الفكر الحر عن الحركة الفكرية بفرنسا في سنة ١٨٤٩ وأعلن محرر المجلة أن هذا الفصل أحد فصول كتاب « مستقبل العلم » الذي سيظهر بعد أيام قلائل ، ولكن ظهور هذا الكتاب تأخر إلى سنة ١٨٩٠ أي أنه ظل محتفظاً به في درج مكتبته مدة أربعين سنة بعد الاعلان عن قرب ظهوره . ولم يدخل عليه أي تغيير أو تعديل . والكتاب حافل بالآراء الموحية في شتى الموضوعات التي تهتم البشر مشفوعة بأمثلة من مختلف الآداب العالمية في جميع العصور على وجه التقريب . وقد يعجب الإنسان كيف استطاع شاب في السادسة والعشرين من عمره أن يكتب مثل هذا الكتاب الحافل ، وقد ظلت الفلسفة التي بسطها في هذا الكتاب فلسفته طوال حياته ، وقد أوضح في هذا الكتاب أن إصلاح المجتمع لا يكون عن طريق توزيع الثروة توزيعاً متساوياً وإنما يكون عن طريق نشر الثقافة الفكرية والأخلاقية ، ولم يخلق الإنسان للمتعة الأرضية ، وعلينا أن نهي الظروف التي تلبو فيها الثروة شيئاً قليل القيمة ثانوياً وتصبح الثقافة ديناً يفنى بكل حاجات الإنسان المشروعة ، ولكن إذا أصبح الناس جميعهم فلاسفة فمن الذي يقوم بالأعمال العادية اليومية الدنيوية ؟ لا مناص في هذه الحالة من إلحاق الأعمال اليدوية بالفلسفة والثقافة الفكرية ، ولقد كان الفيلسوف اسبنوزا يصقل زجاج النظارات وروبرت بيرنز الشاعر الأسكتلندي الكبير كان يتغنى بالشعر وهو يسير وراء الخراف ، والذي يصلح العالم هو العلم أي المعرفة في أوسع معاني الكلمة ، ولقد ضعف تأثير الأدبان ، وديانة العلم تحبونا بالكثير مما قصر عنه باع المعتقدات القديمة ، ويعزز رأيه قائلاً « في طفولتي ومطلع شبابي دقت حلوة الإيمان وعرفت مباحج الاعتقاد ولكن مثل هذه المسرات - وأقول ذلك من أعماق روحي - ليست

بشيء إلى جانب ما شعرت به من الابتهاج في تأمل
الجميل والبحث المتحمس عن الحق .

ومن الفصول الهامة التي نشرها في مجلة الفكر الحر
الفصل الذي كتبه عن مؤرخي حياة السيد المسيح
الانتقادين ، وكان هذا الفصل الخطوة الأولى نحو
تأليف كتابه الذائع الصيت عن « حياة المسيح » وقد
بين في هذا الفصل تأثير البهائية الألمانية سترأوس في
كتابه عن المسيح بآراء الفيلسوف هيجل ، وكانت
نظرية سترأوس قائمة على أن معظم الحوادث المروية في
الإنجيل تحريفات تكونت في العقل اليهودي عما سيكون
عليه المسيح أو المخلص المنتظر وما سيفعله ، ولكن
رينان يرفض هذه النظرية ، ويرى أن حالة العقلية
اليهودية عند ميلاد المسيح لا تقرها ، ويفرق بين
الظروف التي يسمح فيها بتطبيق المذاهب الخرافية
والظروف التي لا يسمح فيها بذلك ، وهو يفضل
المذهب الأسطوري القائم على الاعتقاد بأن هناك نواة
من الحقيقة نسجت حولها الأساطير ، وقد استرعت
كثير من الفصول التي كتبها رينان الأنظار ، وكان من
هؤلاء الذين أعجبوا ببحوثه ودراساته العلامة فيكتور
ليكلارك ، وكان من أثر تركيته له أن عهدت أكاديمية
الفنون إلى رينان ورفيق له بمهمة البحث في المكتبات
العامة ومكتبات الأديار في إيطاليا عن مخطوطات غير
مطبوعة سريانية أو عربية ، وقضى معظم سنة ١٨٥٠
في إيطاليا وأمضى بعد ذلك بضعة أشهر في إنجلترا ،
وما أظهره من البراعة في التقارير التي كتبها إلى وزير
التعليم عن تلك المكتبات جعله يعجب به ويقدر علمه
بالمخطوطات الشرقية ، وساعد ذلك على اختياره لوظيفة
في قسم المخطوطات الشرقية بالمكتبة القومية .

ولكى يحصل على الدكتوراه في الآداب ويستكمل
تكوينه الجامعي كان عليه أن يقدم أطروحتين إحداهما
باللاتينية والأخرى بالفرنسية ، وقد جمع لكليهما المواد
اللازمة في أثناء إقامته في الخارج ، وطبعت الأطروحتان

سنة ١٨٥٢ وظاهر بلقب دكتور ، وكان موضوع
الأطروحة الأولى رأيه الذي اشتهر به وهو أن معرفة
العرب في العصر الوسيط لفلسفة أرسطو كانت جميعها
مستمدة من الترجمات السريانية ، وكان موضوع
الأطروحة الثانية ابن رشد والرشدية ، وقد وطدت هذه
الأطروحة مكانة رينان بين المستشرقين ، وعنده أن
ابن رشد أضاف إلى ما استمده من الترجمات العربية
لأرسطو المنقولة عن السريانية آراء جديدة من عنده ،
وأوجد مدرسة من مدارس الفكر التقدمية أثرت مدة
قرون في التفكير الأوربي تأثيراً شديداً ، ودل ذلك على
تعمقه في دراسة فلسفة العصر الوسيط وسعة اطلاعه
وتنوع معلوماته .

وأقام بعد عودته من هذه البعثة مع أخته هنرييت
في مسكن صغير بباريس ، وكان يقضى جزءاً من
النهار في المكتبة القومية ويوقف أمسياته جميعها على
البحث والدراسة ، وكانت تستغرق دراسته في أغلب
الأوقات ساعات كثيرة من الليل وقد وفرت له أخته
أسباب الراحة وكفته مؤونة احتمال الأعباء المنزلية ،
وكانت علاوة على ذلك تراجع ما يكتب ، وقد نصحته
بتحرى سهولة الأسلوب وبساطته ، وأن يخدم من ميله
إلى السخرية ، وزاره في علية الناشر المعروف كالمن
ليثي واتفق معه على طبع كتاب ابن رشد وما يؤلفه من
الكتب بعد ذلك ، ولم يكن رينان يتوهم حتى ذلك الحين
أنه يستطيع الحصول على مال من التأليف ، ولقى
كتابه عن ابن رشد رواجاً ملحوظاً .

وقد أطلع صديقه أوغسطين تيري على كتابه عن
مستقبل العلم فهاه عن تقديمه للطبع ووافقه على ذلك
سلفستر دي ساسي ابن المستشرق الكبير وأشارا عليه
بمواالة الكتابة في الجورنال دي ديبا ومجلة العالمين
ونشر أجزاء من كتاب مستقل العلم فهما لأن جمهرة
القراء الفرنسيين لا تستطيع استساغة الكتاب برمته ،
وعمل رينان بنصيحتهما .

ورأى رينان أن المرتب الذى يتقاضاه من المكتبة القومية مضافاً إليه دخله من الكتابة فى الأدب يكفى للزواج ، ووقع اختياره على بنت أخى المصور آرى شيفر ، وكان موفقاً فى زواجه وظلت أخته هنرييت معه حتى وفاتها .

وفى سنة ١٨٥٥ ظهر كتابه عن التاريخ العام للغات السامية وحاز إعجاب علماء اللغات وتقديرهم ، وقد بسط فيه رينان رأيه فى أن الاختلاف بين الشعوب الهندية الأوربية أو الآريين وبين الساميين ليس مقصوراً على اللغة والأرومة فحسب ، وإنما يصحبه اختلاف أساسى فى طريقة النظر إلى الكون . فالشعوب السامية بطبيعتها موحدة . والشعوب الآرية تميل إلى تعدد الآلهة . وقد اهتمت قوى الطبيعة من بادئ أمرها . فى حين أن الساميين فرقوا بين الله والكون . والديانات الثلاث الموحدة وهى اليهودية والمسيحية والإسلام سامية الأصل ، ولم يبدن أحد من الأرومة الآرية بأله واحد إلا عن طريق الساميين ، ولم يصل الساميون إلى التوحيد عن طريق التفكير وإنما استجابوا فيه لنداء القلب ، ولكنهم من ناحية أخرى ليس عندهم فلسفة ولا علم ولا أساطير ولا شعر لىبقى ، والملكات التى تنتج الأساطير هى التى تنتج الفلسفة ، والهند وبلاد اليونان أخرجتا خير الأساطير وأعظم الأنساق الفلسفية ، وشعر الساميين شعر ذاتى وهم ينقصهم الخيال الخلاق ، والشعر الإبقى وهو من ثمرات الميثولوجيا والدراما غير معروفين عندهم ، وفى التأليف الروائى لم يأتوا بشيء أكثر من الحكايات ذوات المغزى ، وعقيدة التوحيد جعلت التصوير والنحت من الأشياء المكروهة ، ولم يتبدع الساميون نظماً سياسية عظيمة كما فعل الرومان واليونان ، ولم يوجدوا إمبراطورية عظيمة منظمة مثل الفرس ، واجتمع عند الساميين لا يخرج عن نطاق الخيمة والقبيلة ، وموجز القول إن خصائصهم سلبية ، ولكن خاصتهم الإيجابية العظيمة ترجع سائر الخصائص

وتعوضهم عما بهم من نقص ، فالبحر مديون للساميين بالتوحيد . وهو دين له قيمة لا تقدر ، ولكن هذه الآراء الريمانية واجهت اعتراضات كثيرة . وقد دافع رينان عنها بعد أن أدخل عليها بعض التعديل وفى الفترة من سنة ١٨٥١ إلى سنة ١٨٦٠ شغل رينان بكتابة فصول فى موضوعات شتى للديبا ومجلة العالمين ، وقد أبعدت شهرته وزادت فى عدد قرائه ، وكان أسلوبه يمتاز بالرشاقة والصفاء والمرونة والوضوح ، وترجم سفر أيوب وترانيم سليمان وقدم لكل منهما بحثاً وافياً .

وفى سنة ١٨٦٠ أوفدت الحكومة الإمبراطورية رينان ليكشف آثار فينيقيا القديمة ويبحث عن مخطوطات ، وشاهد فى هذه الرحلة الأراضى المقدسة ، وصحبته فى رحلته أخته هنرييت وزوجته ، ولما اضطرت زوجته إلى العودة إلى فرنسا ظلت أخته معه ، وبدأ رينان يكتب كتابه عن حياة المسيح ، وكانت أخته تنصت له فى عطف وإعجاب وهو يقرأ عليها الفصول التى كتبها . وقبل استعدادهما للعودة إلى فرنسا أصيبا بالحمى ، ولما أفاق رينان من غيبوبته بعد اثنتين وثلاثين ساعة كانت أخته قد أصبحت جثة هامدة ، وستظل ذكرها ناضرة عطرة فى الإهداء المؤثر الذى صد به كتابه عن حياة المسيح ، وعاد إلى فرنسا وحيداً موجع القلب ومعه أصول كتاب حياة المسيح .

وفى سنة ١٨٦٢ عين رينان أستاذاً للغات السامية بالكوليج دى فرانس . وأزعجت أولى محاضراته رجال الدين فى فرنسا . وبعد إلقاءها بأربعة أيام منع رينان بأمر من السلطات من الاستمرار فى إلقاء المحاضرات . وتلقى رينان هذا المنع بهدوءه الفلسفى ، ودعا طلبة فرقته بالكوليج دى فرانس إلى الحضور لداره ليلقى عليهم الدروس التى منع من إلقاءها فى الكلية ، وقبل ذلك الطلبة وظل سنوات يلقي عليهم الدروس فى منزله .

وأتم رينان كتابه عن حياة المسيح وظهر الكتاب سنة ١٨٦٣ وظهرت في الكتاب قدرة رينان البعثة العالم وبراعة رينان الشاعر الفنان : واستفاد في تأليف الكتاب من مشاهدته البلاد التي عاش في جوها السيد المسيح وتنقل في أرجائها : ولقى الكتاب اقبالا ورواجاً ولكنه أغضب رجال الدين : فسعوا سعيهم عند الإمبراطور نابليون الثالث الذي كان يعتمد على تأييدهم لسياسته حتى حرم رينان من كرسيه الجامعي ، واقترح وزير المعارف تعيين رينان في وظيفة مساعد مدير قسم المخطوطات في المكتبة الإمبراطورية للإفادة من علمه ، ولكن رينان رفض قبول هذه الوظيفة ، ونفعه في هذه الأزمة رواج كتاب حياة المسيح ، وقد شجع رينان هذا الرواج على أن يمضي في تأليف الجزء الثاني من كتاب « أصول المسيحية » وكان الجزء الأول هو كتاب حياة المسيح ، وحوالي نهاية سنة ١٨٦٤ سافر رينان إلى الشرق وقد حرص على زيارة فلسطين قبل شروعه في كتابة الجزء الثاني الذي كان سيتناول حياة الرسل لأن واحداً منهم أو اثنين زارا فلسطين ، وحاول رينان في كتابه أن يصور الأمكنة والناس كما كانت في عهد بولس الرسول ، وظهر كتاب « الرسل » سنة ١٨٦٦ وظهر الجزء الثالث سنة ١٨٦٩ وقد تناول فيه حياة القديس بولس ، وقد أشار رينان في مقدمة كتاب « الرسل » إلى ما وجه إلى كتابه عن حياة المسيح من نقد ، وكان بعض النقاد قد اتهموا رينان بأنه كان يرى من وراء كتابه إلى هدم العقيدة فقال إنه تلقى رسائل كثيرة يسأله مرسلوها عما قصده بكتابته وكان رده أن قصده كان الغاية التي يرومها كل مؤرخ وهي كشف الحقيقة وجعلها تعيش والعمل على جعل حوادث الماضي ذوات الشأن حية معروفة بقدر ما نستطيع من الدقة ، وأن نعرضها عرضاً جديراً بها وأن هرز أركان عقيدة أحد من الناس لم يكن قط من أهدافه بل إنه

يأسف أشد الأسف إذا كان نشر بعض الحقائق يؤدي إلى ذلك .

وتوالى الحوادث بفرنسا ونشبت الحرب السبعينية وفي نهاية إبريل سنة ١٨٧١ ستم رينان الخالة في باريس وتركها إلى قرساي ، وهناك كتب محاوراته الفلسفية ، ولم يقدمها للطبع إلا بعد ذلك بخمس سنوات : وفي سنة ١٨٧٣ ظهر كتابه « ضد المسيح » وهو الجزء الرابع من تاريخ نشأة المسيحية ، وقد زار رينان روما قبل أن يشرع في تأليفه ، وفي الكتاب وصف بارع لشخصية نرون وسلوكه وتفصيلات رهبة عن فظائعه ، وبعد أن أتم رينان كتابة الجزء الخامس من تاريخ نشأة المسيحية أراد أن يجعل محاوراته الفلسفية في صورة دراماتيكية بحيث تصبح صالحة لأن تمثل على « مسرح فلسفي » إذا كان ذلك ميسوراً فكتب أربع تمثيلات فلسفية وهي كاليبان وماء الشباب وكاهن نيمي ورئيسة دير جوار .

وقد أعلن في مقدمة كاليبان أن الفلسفة بلغت مرحلة معرفة أننا لا نستطيع أن نؤكد شيئاً ، وفي سنة ١٨٧٨ اختير رينان عضواً بالأكاديمية الفرنسية خلفاً للعالم الطبيعي الكبير كلود برنار وفي السنة التالية ترجم سفر الجامعة إلى اللغة الفرنسية ، وكتب ذكريات طفولته التي ظهرت سنة ١٨٨٣ وقضى رينان السنوات الأخيرة من حياته في تأليف كتابه عن تاريخ بني إسرائيل ، وقد تم في خمسة أجزاء ظهر الجزءان الأخيران منها بعد وفاته وكان يعاني آلام المرض في سنواته الأخيرة وهو مشغول بتأليف هذا الكتاب ، وعرف في أول سنة ١٨٩٢ أن حالته الصحية تبعث على اليأس ، وعانى من مرضه آلاماً مبرحة احتملها صابراً متجلداً ، ولم يفقد في خلال ذلك رقة أخلاقه وعطفه على من كانوا حوله ، وقال إنه لا يخاف الموت لأنه قانون الطبيعة وعلمنا أن نستسلم له صابرين ، وقضى نحيبه في يوم ٢ أكتوبر سنة ١٨٩٢ ، وقد عاش رينان حياة نقية خالية من الشوائب

ويقول رينان في ذلك « في ذلك اليوم سألت نفسي باهتمام أكثر مما ألفت هل هناك شيء خير من أن يهب الإنسان كل لحظة من حياته للدراسة والفكر ، وبعد أن استشرت ضميري وأكدت إيماني بالعقل الإنساني أجبت في تصميم « لا » .

وكان اعتقاد رينان أن إنقاذ الجاهل من الاستغلال الاقتصادي وتوفير أوقات الفراغ لها يمهّدان لها سبيل الاستفادة من ثمرات الفكر ، فليس هناك سعادة إلا إذا تساوّت الناس جميعهم ، ولكن المساواة لا تجي إلا إذا بلغوا جميعاً مرتبة الكمال ، ومما يحزن الأديب النحرير أو المفكر الكبير أو العالم المتمكن أن يرى نفسه في عزلة عن المجتمع الذي يعيش بين ظهرانيه بسبب امتيازاته وتفوقه .

ولأجل أن يستغل الإنسان امكانياته كلها عليه أن يعرف الطبيعة ويدرس نفسه ، والعلم يعلم الإنسان أن يسيطر على البيئة وينجي عنه المخاوف ، وما زلنا متخلفين في ذلك الفن الصعب فن معرفة الطبيعة الإنسانية ، ولما كانت الإنسانية في خلال أدوار حياتها قد مرت باستحالات كثيرة لذلك يرى رينان أن للتاريخ أهمية خاصة في الكشف عن الطبيعة الإنسانية ، وكما أن علم اللغات معناه تاريخ اللغات وعلم الأدب والدين معناه معرفة تاريخهما فكذلك علم عقل الإنسان معناه تاريخ عقل الإنسان ، وإذا اقتصرنا على تفهم عصر واحد واكتفينا بذلك ولم نتجاوزه كونا فكرة خاطئة عن طبيعة الإنسان ، وتاريخ الإنسانية هو تاريخ التربية الإنسانية ، وهو يبدأ بفعل الإنسان البدائي الذي يتمثل في الأديان القديمة ، ففي كتب الأقوام البدائيين المقدسة تتمثل روحهم القومية وأشعارهم وأخلاقهم وآدابهم وفلسفتهم وعلمهم ، ولم يمكن اقتفاء آثار تقدم العقل الإنساني إلا في العصر الحديث ، لأن لغات الأمم وآدابها لم تدرس بعناية وتقرأ بفهم وبصيرة إلا في

عاملة مجدة حياة عالم متفان في العلم والبحث ، ومع ذلك كان سباقاً إلى معالجة مشكلات عصره العقلية والسياسية ، وكان يدلي برأيه في صراحة وشجاعة في الموضوعات الدينية وغير الدينية ، وقد أثار عداوات شديدة ، ولكنه لم يرد على أحد ممن كانوا يوجهون إليه الطعن ، ومع صدق وطنيته لم يتملق أمة ولم يندعها بالمغالاة بقيمتها ، وبعد دزيمة فرنسا في الحرب السبعينية لم يركن إلى الانحاء على الجدة العائز وإنما عمل على أن يوضح لأمته أخطأها ويصبرها بأوجه النقص في تقديرها للأمور ، وعمل دائماً على النهوض بالثقافة ، قال عنه صديقه البريطاني جرانث داف « الذي يعرف عنه أي شيء يعلم أن سلوكه من مولده إلى وفاته كان سلوك قديس - وهو قديس قد يكره الناس أراءه ولكن حتى إذا حكمنا عليه بتعاليم بحيرة الجليل فانه مع ذلك لا يزال قديساً » وهو مؤرخاً يحاول أن يقدم لنا صورة واضحة لما يصفه ، وتقديرًا نزيهاً للشخصية التي يتحدث عنها .

كتاب مستقبل العالم

حاول رينان في هذا الكتاب الذي بدأ تأليفه وهو في الخامسة والعشرين من عمره أن يقول كل شيء ولا يترك شيئاً ، وقد سجل فيه الأفكار التي كونها وصحبته طوال حياته ، وكان من الحين إلى الحين يستمد من معين هذه الأفكار ويرجع إليها ، ففي هذا الكتاب جرثومة كل ما فكر فيه وكل ما نوى تأليفه ، فهو قصة حياته الفكرية وصحيفة اعترافاته وبرنامجه حياته ، وسجل أحلام شبابه وأمانيه وذكرياته ، وقد كتبه وهو يؤمن بأن العلم سينقذ الإنسانية ، وبأن العصر الذي يسود فيه العقل ويصل فيه الإنسان إلى الكمال المنشود آت وعنده أن العلم في أوسع معانيه هو تنظيم المعرفة جميعها على اختلاف ألوانها ، ويرى لنا رينان أنه دفع إلى هذا الاعتقاد حينما وجد في فبراير سنة ١٨٤٨ طريقة إلى درس ألسنسكريتي مسدوداً بالمتاريس التي أقامها الثوار ،

العصر الحديث ، وكان القدماء لا يعرفون سوى اللغة التي يتحدثون بها ولم يجربوا ما يكفى من الثورات الأدبية والاستحالات الفكرية ، ومن ثم لم يكن في استطاعتهم أن يصلوا إلى علم مقارنة اللغات أو استخلاص مبادئ النقد الجمالى ، وقد ظهر علم مقارنة الآداب في أواخر القرن الثامن عشر بعد أن حدثت ثورة في الذوق الأدبي قضت على الاعتقاد بأن هناك معياراً مطلقاً للذوق الأدبي وقبول فكرة النسبية في الذوق شجع على الأخذ بالتقدير النسبي لحالات الحضارة ، وأكد رينان أهمية ما قدمه الباحثون أمثال فيكو وهردر ونيبور وجيكوب جريم وميللر وشاتوبريان وسكوت وتيرى وميشليه وغيرهم في هذا الصدد .

وتقتضى معرفة تاريخ العقل البشرى الانغماس في دراسة الأدب ، ففي الأدب تظهر قوانين العقل البشرى بصورة غير مباشرة ، على خلاف الحال في علوم الطبيعة ، والموهبة اللازمة هنا هي ملكة الناقد الأدبي المارّف الحس ، والذين رزقوا شغوف الحس ودقته ولطافته هم المزودون لإدراك الحق في العلوم التاريخية والعلوم الأدبية كما أن الذين أوتوا موهبة التفكير المحكم المضبوط يصلون إلى الحق في العلوم الرياضية ، على أن شغوف الحس ورهافة الذوق لا بد أن يفتننا بالمعرفة الواسعة والاطلاع الغزير والتفكير العميق ، فالمورخ الحق المستكمل الأداة يعرف كيف يختبر الوثائق ويستخرج ما له قيمة من بحوث الآخرين ، والجمع بين المعرفة الشاملة المحكمة والتقدير الدقيق هو الفلسفة بأصدق معانيها ، وليست الفلسفة علماً قائماً بذاته ، إنما جانب من العلوم كلها .

ويرى رينان أن الخطوة الأولى لمن يهب حياته للحكمة أو الذي يتطلع إليها هي أن يقسم حياته قسمين ، أحدهما للحياة العادية المكونة من حاجات الوجود المادى والآخر هو القسم المثالى السماوى الذى ينشد الحق والخير

والجمال ، وهذا هو التعارض القديم بين الجسد والروح الذى عرفته الأديان والأنساق الفلسفية ، وعند رينان أن هذا ليس ازدواجاً في تكوين الإنسان وإنما هما طريقان مفتوحان أمام الإنسان ، والتفريق بينهما يقتضى التسليم بأن الحياة الأسمى المثالية هي كل شيء ، وأن الحياة الأدنى التي تقتضى في متابعة المسرات والجري وراء المتعة لا تثبت أمام الحياة المثالية كما يتراجع الحدود بازاء اللامحدود ، وإذا كانت الحكمة العملية تأمرنا بأن نفكر فيها فما ذلك إلا من أجل الحياة المثالية وكشرط من شروطها ، ويضيق رينان بهؤلاء الذين لا يأخذون الحياة مأخذ الجد ، وإذا كانت الحياة ليست سوى سلسلة حقائق ليس لها قيمة أسمى ولا دلالة عليها فان التفكير الجدى يسوقنا إلى نبذها ، والحياة الفكرية ومحاولة تحقيق الجمال وبلوغ الكمال بقدر ما يستطيع كل إنسان هي الشيء المرغوب فيه وما عداها باطل ، وكل ما هو متصل بحياة الإنسان الأسمى التي تميزه عن الحيوان مقدس وجلدير باهتمام ذوى العقول الراجحة والشعور الجميل يعادل الفكرة الجيدة ، والفكرة الجيدة توازى العمل الصالح ، والنسق الفلسفى يعادل الشعر وقيمة الشعر تساوى قيمة الكشف العلمى ، والحياة التي تقتضى في متابعة العلم حياة قيمة كالحياة التي تقتضى في ممارسة الفضيلة ، والإنسان الكامل هو الذى يكون شاعراً وفيلسوفاً وعالماً ورجلاً فاضلاً ، وهو لا يكون كذلك من الحين إلى الحين وإنما يكون كذلك في كل لحظة من لحظات حياته فيكون شاعراً في الوقت نفسه الذى يكون فيه فيلسوفاً وفيلسوفاً في الوقت نفسه الذى يكون فيه عالماً ، وبالاختصار تتمزج فيه كل عناصر الإنسانية في انساق جميل كما في الإنسانية نفسها ، ويعيب رينان على عصره أنه كان لا يسمح بتوفر مثل هذه الوحدة لأن الحياة أصبحت فيه حرفة ، فالإنسان مرغم على أن يتخذ لقب الشاعر أو الفنان أو العالم وأن يخلق لنفسه عالماً صغيراً يعيش فيه غير عالم بما يتجاوز حدود هذا العالم

الضيق المحدود ، بل ربما أنكر وجود كل ما تجاوز
عالمه ، ولا ينكر رينان أن هذا حكم الضرورة ، ولكنه
يصر على أنه مناقض للكرامة الإنسانية واكتمال الفردية ،
والهدف النهائي للإنسان ليس هو أن يعرف ويشعر
ويتخيل وإنما هو أن يصير كاملاً أى إنساناً بكل معنى
الكلمة ، وأن يمثل في طرازه الفردى صورة موجزة
للإنسانية الكاملة . وأن يظهر في وحدة قوية جميع
المظاهر التي رسمتها الحياة في العصور المختلفة والأمكنة
المتباينة . والإنسان كثيراً ما يظن أن الأخلاق والأخلاق
وحدها هي الكمال ، وأن نشدان الحق والجمال ليس
أكثر من متعة ، وأن الرجل المستقيم الأخلاق هو الرجل
الكامل ، وأنموذج الكمال تقدمه لنا الإنسانية نفسها ،
وأكمل حياة هي الحياة التي تمثل لنا الإنسانية برمتها ،
والإنسانية المثقفة ليست معنية بالأخلاق فحسب وإنما
تعنى كذلك بالمعرفة والبحث وتحريك المشاعر وإشعال
الحماسة .

وليس في استطاع أى إنسان أن يضرب بسهم في
كل ناحية من نواحي الثقافة ، والذي يجيد التصوير
بريشته قد لا يجيد العزف على الآلة الموسيقية . ولا
يحسن استعمال الأجهزة العلمية . فكل فرع من فروع
العلم وكل فن من الفنون في حاجة إلى تربية خاصة
وإعداد معين . ولكن الذي يمكن أن يحدث في صورة
من الثقافة الفكرية أكثر تقدماً هو توفر العاطفة التي
يستلهمها الشاعر في قرض الشعر ويستعين بها الفيلسوف
في نفاذ نظراته والعالم في وثبات خواطره . ومثل هذه
العاطفة تميل إلى الخير والحق والجمال .

ويروى رينان قصة الرجل الذي قال لأحد الفلاسفة
التداعي إنه يظن أنه لم يولد ليكون فيلسوفاً ، فأجابه
الفيلسوف قائلاً « أيها البائس السيئ الحظ ما الذي تظن
إذن أنك ولدت من أجله ؟ » ولو كان المقصود هنا
بالفلسفة دراسة بضع مسائل معينة تتفاوت أهميتها لكان

جواب الفيلسوف ضرباً من السخف ، ولكن إذا فهمنا
الفلسفة على حقيقتها فإن الرجل الذي لا يكون فيلسوفاً
هو الرجل الذي عجز عن إدراك المعنى الأسمى للحياة ،
وهو من غير شك رجل بائس . وإذا كان معنى أن
يكون الإنسان شاعراً هو مجرد القدرة على استعمال
الألفاظ وسوق الأخيلا فإن الكثيرين سينازلون برغبتهم
عن لقب الشاعر ، ولكن إذا فهمنا أن الشعر هو روح
ملكة التأثير بنجال الأشياء فإن الذي ليس بشاعر يعد في
هذه الحالة ليس بإنسان . وإذا كانت هناك أمثلة تقدم
لتوضيح ذلك فإن أماننا حياة العبقريين ، فحياة العبقري
يتمثل فيها دائماً اجتماع القوى الفكرية العظيمة والمشاعر
الشاعرية العالية ، والشعر والفلسفة والفن والعلم ليست
سوى طرائق مختلفة في النظر إلى الشيء نفسه . وهذا
الشيء هو الوجود في مختلف مظاهره ، ولذلك ليس
هناك فيلسوف كبير ألا وهو في الوقت نفسه شاعر ،
والفنان العظيم حظه من الفلسفة أكثر من هؤلاء الذين
يحملون لقب فيلسوف ، ولقد وجد بيرانيه وسيلة
ليقول كل ما يريد في قالب أغانيه الشعرية . وغيره قد
يضمن ما يريد أن يقوله القالب الروائي أو يصوغه في
صورة تاريخ . والعبقرية علمية .

ولقد كان التقدماء ينظرون إلى محاولة الإنسان
كشف أسرار الوجود كأنها محاولة منطقية على تحد
للآلهة . وكان العلم في رأيهم نوعاً من أنواع الخروج
عن الطاعة الواجبة ، وأسطورة بروميتاس ليس لها سوى
معنى كراهة الآلهة لمحاولة معرفة أسرار الوجود التي
تحرص الآلهة على أن تكون هي وحدها المنفردة بمعرفتها
وكثير من الأساطير تدور حول هذا الموضوع ، وكانت
محاولة تحمين أحوال الإنسان تعاد مصادراً لشر ودليلاً
على التمرد .

وينظر إلى العلم دائماً من ناحية فوائده العملية وقيمه
في توصيل الحضارة ، واجتماع الحديث مدين للعلم بكل

النزوات والغرائز ، ولا فائدة من الجدل مع الذى ينكر أن التاريخ ليس مجرد ثورات بلا هدف أو حركات غير نتائج ، ولا يستطيع الإنسان أن يثبت سير الإنسانية فى طريق التقدم لمن لم يحاول إدراك ذلك . والإنسانية بعد أن كانت تخبط خبط عشواء وهى تلتمس طريقها فى ظلمات الجهل مدة قرون خلت جاء الوقت الذى ملكت فيه زمام أمرها وشعرت بقوتها ، وكانت الثورة الفرنسية أول محاولة للإنسانية لوضع زمامها بيدها ، وكل ما مضى قبل ذلك يمكن أن نسميه كما أطلق عليه روبرت أون « العصر اللامعقول فى حياة الإنسانية » ، وهذه الثورة أوجدها الفلاسفة ، وكوندنرسيه وميرابو ورويسبير أول مفكرين من أصحاب النظريات تدخلوا فى توجيه السياسة وحكم الإنسانية بطريقة علمية خاضعة لسنن العقل ، وكان أعضاء الجمعية التشريعية جميعاً بدون استثناء من تلامذة فولتير ، وكانت هذه المحاولة لحكم الدنيا حكماً معقولاً ونقض النظم القائمة محاولة جبارة جريئة لا نظير لها فيما سلف ، وبضرورة الحال لم تخل هذه المحاولة من الشوائب والعيوب ، وعلمنا أن تؤمل أن الإنسانية مثابرة على السير إلى الأمام محتثرة ما يقوله المتشككون ، وقد خطت الخطوة الأولى فى سبيل التحرر والطريقة الوحيدة لارجاعها إلى حالتها القديمة السابقة هى هدم العلم والثقافة الفكرية . وهناك قوم يعرفون ذلك ولكن لن ينجحوا فى محاولتهم .

ويقول رينان إنه يعرف العقبات التى تحول دون إصلاح الطبيعة الإنسانية ، ولكن الضيق العقل المطبوعين على حب التسلط يفسرون الطبيعة الإنسانية تفسيراً عجيباً فالطبيعة الإنسانية فى رأيهم هى ما يرونه فى عصرهم وما يريدون أن تظل محتفظة به . ويقول فريق من الناس إن التحسن فى الأحوال الإنسانية ثمرة الدين ، وإذا سلمنا بصفة ذلك فإن علينا أن نعرف أن الدين نفسه من أجمل وأقوى ما خلقت الطبيعة الإنسانية ، والاستعانة بالطبيعة الإنسانية هى آخر حجة فى كل

ما فيه من وسائل التقدم وهذا حق ، ولكن وضع المسألة بهذه الصورة فيه خطورة ، فالعلم كالفصيلة قيمته فى ذاته بغض النظر عن فوائده ، والتطبيقات العملية للعلم لها قيمتها وأهميتها ، ولكنها ليست لها قيمة مثالية ، ولا يرضى رينان كذلك أن يكون الغرض من دراسة التاريخ مجرد الرغبة فى استنباط الحكمة العملية أو تلقى دروس فى الأخلاق ، كما أنه لا يقر رأى القائلين بأن الغرض من فن الدراما هو معالجة أهواء النفس وشفائها من النزوات الجامحة ، وهو لذلك يرى أن فلسفة الإنجليز وعلمهم ينقصهما السمو ، ويستثنى من الإنجليز بيرون ويقول عنه إنه أدرك فلسفة الأشياء ، ورينان يسير فى تقديره لبيرون سيرة أكثر النقاد فى خارج الجزر البريطانية ، فنقاد الإنجليز لم يرفعوا بيرون إلى المستوى الذى وضعه فيه النقاد الأوروبيون من غير الإنجليز ، ويمكن أن تتبين خلال كتاب رينان عن مستقبل العلم أنه يحاول أن يزه العلم من الغرض ويضفى عليه نوعاً من القداسة ، لأنه كان يرمى من وراء ذلك إلى فكرة إحلال العلم محل الدين ، وعند رينان أن الذى يواجه اللانهاى دون أن يدرك أن الكون حافل بالأسرار والغرائب والمشكلات لا يمكن أن يكون إلا إنساناً متخلف العقل ضعيف الإدراك .

ويرى رينان أنه من مبدل القول أن نقول إن العالم تحكمه الأفكار ، ومع ذلك فإن هذا ما يجب أن يكون لا ما كان فى الواقع ، ففى التاريخ لا مفر لنا من التسليم بأن القوة والنزوة وما يمكن أن نسميه الصدفة قد لعبت أدوارها ، والفلسفة فى نقائها وبساطتها نادر أن يكون لها تأثير مباشر فى التقدم الإنسانى ، ولم يحدث ذلك حتى القرن الثامن عشر ، والأقرب إلى الحق أن نقول إن ملابس العصر هى التى تخلق العصر ، ولكن الأمر الذى لا شك فيه هو أن الإنسانية برغم تذبذب سيرها والعقبات القائمة فى طريقها تتدرج فى معارج الكمال ، وأن فى استطاعتها أن تغلب حكم العقل شيئاً فشيئاً على

المسائل الاجتماعية والفلسفية ، ولكن علينا أن نكون حذرين فلا نقصر الطبيعة الإنسانية على ما نراه من العادات والتقاليد ، إنما أعمق من ذلك وليس من السهل الوصول إلى قرارها ، ولا يستطيع البصر الكليل أن يراه ، وكم من الأخطاء المضحكة في السيكولوجيا العادية مردها إلى هذا الوهم ! إنما نتيجة الجهل العميق للاختلافات الموجودة بين الآداب المختلفة وبين مشاعر الأقوام المختلفين ، وقد حاول فريق المحافظين أن يذكروا المجددين بالتاريخ ، والطبيعة الإنسانية ، وردوا على المصلحين الاشتراكيين في بادئ الأمر بأنهم مهاجمون ما صنعتها العصور المتوالية ، وأنهم يأتون بما ليس له سابقة ، ويشير رينان إلى الفكرة التي ظهرت في عصره وهي فكرة أن المجتمع عليه واجبات نحو الفرد والنظر إلى الشقاء الذي يحيق بالفرد باعتباره من عيوب المجتمع وأن المجتمع مسؤول عما يعانیه أفراده من بؤس ، وهذه الفكرة لا تجعلنا نلقى التبعة على القدر ونحاول جهلنا أن نعمل على إسعاد الإنسانية وتقليل نصيبها من الشقاء ، ويستخلص رينان من ذلك أن الإنسانية بدأت تعترف بقدرة العقل الإنساني على إصلاح المجتمع عن طريق العلم ، وليس من المبالغة في هذه الحالة أن نزعّم أن مستقبل الإنسانية متوقف على العلم ، وأن العلم وحده هو الذي يمكن الإنسانية من تحقيق أهدافها ، ويقول رينان إنه حتى عصره كان الدافع الغريزي والنزوات الطارئة هي المسيطرة في الدنيا ، ولكن سيأتي اليوم الذي يقوم به العقل بذلك مستعيناً بالتجربة المستنيرة والتفكير السليم ، وسيختفى حكم الدافع العاطفي ويبدو لنا باعتباره همجية صارخة أو عهد أوهام وبدوات كما يفرق المرء بين عهد الطفولة وغضاضة السن وعهد النضج والاكتمال ، وستبدو الأحزاب المتنافرة كأنها هولاء تتصارع في عصر مضى وسيعجب الناس كيف كانوا فيما سلف من الزمان يصفون رجلاً مثل تاليران بأنه كان سياسياً قديراً ، وهو الذي كان ينظر إلى حكم

بني البشر كأنه لعبة الشطرنج دون أن تكون عنده أي فكرة عن الغاية المقصودة . ودون أن يعرف شيئاً عن فكرة الإنسانية وسيحكم العلم العالم لا السياسة ، والسياسة تحكم الناس كأنهم آلة . ومتى بطل أن تكون الإنسانية آلة اختفى هذا النوع من أنواع الحكم ، والعلم الذي سيسود يكون فلسفة ، ومعنى ذلك أنه يكون علماً يبحث غاية المجتمع ويتعرف أحواله ، وهردر يقول « في السياسة الإنسان وسيلة وفي الأخلاق الإنسان غاية » وفي ثورة المستقبل ستنتصر الأخلاق على السياسة ، وتنظيم الإنسانية تنظيماً علمياً هو الكلمة الأخيرة للعلم الحديث وهو مطلبه الجري ولكن مطلبه الحق ، ويقول رينان إنه حتى عصره لم يكن للعقل الإنساني نصيب في تقدم الإنسانية ، وأن ما تحقق من التقدم جاء بعد التعثر وخطب العشواء ولكن العلم سيتولى ذلك ويعمل على تنظيم الإنسانية ليصل بها إلى الكمال ، وما تم حتى اليوم من التقدم ليس سوى الصفحة الأولى من مقدمة مؤلف لا نهاية له .

والعلم وحده هو الذي يستطيع أن يقدم للإنسانية تلك الحقائق الحيوية التي لا تحتمل الحياة بدونها ولا يقوم المجتمع بغيرها ، وإذا تصورنا إمكان الوصول إلى تلك الحقائق بطريق آخر غير طريق البحث المستأنى أصبح العلم السامي لا معنى له . وأمكن أن يكون عندنا الاطلاع الواسع وحب استطلاع الحياة لا العلم في أشرف معانيه ، وأمست الطبائع النبيلة عن احتمال الاشتغال بالبحوث التي ليس لها آفاق ولا مستقبل ، والذين يعتقدون أن التأمل الميتافيزيقي والتفكير النظري يمكن أن يقدمنا لنا الحقائق الأسمى دون الدراسة العملية لما هو كائن لا بد أن يحتقروا ما يبدو لهم من سقط المتاع ويعتبرونه عبثاً فقيلاً يعوق التفكير ، والذين يعتقدون أن العقل الإنساني لا يستطيع الوصول إلى الحقائق الأسمى وأن قوة سامية وحدها قد اختصت برسالة كشف تلك الحقائق

يسهمون في هدم بناء العلم بتجريدته مما يكون حياته ويجعل له قيمة حقيقية .

وإذا جردنا العلم من غايته الفلسفية فإذا بقي له ؟
ستبقى له من غير شك بعض التفاصيل التافهة التي تحرك شهية حب الاستطلاع للعقول الباحثة وتتيح وقتاً للتسلية للذين لا يجدون شيئاً خيراً منها ، ولكن الذين ينظرون إلى الحياة نظرة جدية ويعنون بحاجات الإنسانية الأخلاقية والدينية لا يحفلون بها ، وليس للعلم قيمة إلا إذا استطاع أن يكشف ما يعد كشفه وقفاً على الوحي ، وإذا سلبته هذا الذي يعطيه قيمة أصبح شيئاً غثاً ونفایة لا تصلح إلا لأن ترمى لهؤلاء الذين يحتاجون إلى عظمة ليضمموها .

والعلم يبدأ بالشك دون أن يدري إلى أى طريق سيأففع به ، ويستسلم للنقد استسلاماً تاماً ، والطريقة اللاهوتية مخالفة لذلك ، فهي مناقضة للروح العلمية الحقيقية ، ويرفض رينان الاعتقاد بالوحي لأنه ينفي الروح الانتقادية ، والروح الحديثة عنده معناها النقد . كما يرفض الاعتقاد بالمعجزات لأنه يراها نتيجة نظرية فكرية إلى العالم باعتباره محكوماً بالأوهام لا بقوانين ثابتة ، والإنسان البدائي لم يعرف فكرة قوانين الطبيعة ولذلك كان لا يجد غرابة في المعجزات ، ولن تستطيع أن تقنع بالحجة المباشرة الذين يعتقدون بما وراء الطبيعة كما لا تستطيع أن تقنع الممجي بسخافته الفيتشية ، ولو ارتفع العقل إلى مستوى العلم ونغذى بالأسلوب العقلي لرفض الاعتقاد بما وراء الطبيعة دون مناقشة ولا حجاج وعند رينان أنه لن يتم المفكرون المحدثون عملهم إلا إذا قضوا على الاعتقاد بما وراء الطبيعة كما قضوا على السحر والعرافة والكهانة ، ويرفض رينان فكرة التوفيق بين العلم وما وراء الطبيعة ، فهو في رأيه إهدار لكرامة الروح العلمية ، فاما إيمان بالعقل بغير تحفظ وإما إيمان مطلق بما وراء الطبيعة ، وأعدى أعداء العلم هم هؤلاء الذين يرون أن الحق شيء لا فائدة منه ، والذين يسلمون

بأن الحق لا تقدر قيمته ويعملون مع ذلك على أن يصلوا إليه بطرائق أخرى غير طريقة النقد والبحث العقلي ، والفريق الثاني هم الجديرون بالثناء لحالهم لأنهم انخرفوا عن الموضوع الصحيح للعقل البشري ، ولكنهم مهما يكن من أمرهم يسلمون بوجود الهدف المثالي للحياة وهم قد يقتربون من العلماء ويعطفون على جهودهم ، أما الذين يزرون بالعلم ويزدرون الشعر ويحتقرون الفضيلة لأن روحهم الوضيعة لا تفهم سوى الأشياء الفانية فهؤلاء لا شأن لنا معهم ، وهم من عالم غير عالمنا . ولا يستحقون أن ندخلهم في زمرة بني الإنسان ، لأنهم مجردون من الموهبة التي تميز الإنسان ، وهم المملحدون حقاً لأن المملحد هو السطحى الذى لا يبالي بغير مصلحته وإشباع شهواته . والمستقبل مع هؤلاء الذين ينظرون إلى الحياة نظرة جدية ويرجعون إلى الأساس الخالد للحق ، وهو الطبيعة الإنسانية ، وستظل الإنسانية دائماً جادة مؤمنة متدينة ، والحمقى الطائشون الذين لا يصدقون بشيء لن يكون لهم المكان الأول بين البشر ، والثقافة الفكرية والبحوث النظرية وبالاختصار العلم والفلسفة تملك أحسن الضمانات ، وهى حاجات الطبيعة البشرية نفسها ، فالإنسان لن يعيش بالخبز وحده ، والبحث النزيه عن الحق والجمال والخير وتحقيق العلم والفن والآداب حاجة من ألزم حاجات النفس كحاجة الجائع إلى الغذاء والظمان إلى الماء .

وليس من الخطأ كل الخطأ أن يطلق اسم العلم على ما يسمى في العادة فلسفة ، ويقول رينان إنه يروقه أن يلخص حياته في كلمة واحدة وهى أنه يتفلسف ، ولكن لما كانت لفظة فلسفة في استعمالها الدارجة تدل على جانب جزئى من الحياة الداخلية وهو الحياة الذاتية للمفكر المتفرد فانه لذلك يفضل استعمال كلمة « المعرفة » حيناً يأخذ بوجهة نظر الإنسانية ، وعنده أنه سيأتى اليوم الذى يغيب فيه الإيمان من نفوس البشر وتحل محله المعرفة ، وستعرف الإنسانية حينذاك الأشياء

المعنوية كما تعرف الأشياء الطبيعية المادية ، ولا تترك حكومة العالم للمصادفة والانسائس وإنما تخضعها للعقل الذى يقاب الأمور على وجوهها المختلفة ويتخير الخطة المثلى ، وغاية العلم هى أن يعرف الناس قانونه وغايته وأن يبصرهم بالمعنى الحقيقى للحياة ، وأن يفيد من الفن والشعر والفضيلة وكل ما يجعل للحياة قيمة .

وقد نسأل هل يستطيع العلم أن يقوم بكل هذه الأمور العظيمة المدهشة ؟ ويرد رينان على هذا التساؤل بقوله إنه إذا عجز العلم عن القيام بذلك فليس هناك شىء يستطيع أن يقوم بها ، وتظل الإنسانية طوال الآباد جاهلة معنى الأشياء ، وإذا كانت الأديان قد استطاعت أن تؤثر تأثيراً صالحاً فى سير الإنسانية فذلك إلا لأنها كانت مشوبة بالعلم أى بممارسة العقل البشرى .

وإذا نظرنا إلى ما أنجزه العلم دون أن ننظر إلى المستقبل سألنا أنفسنا هل يستطيع العلم أن ينهض بالبرنامج الذى أشير إليه ؟ إن أكثر ما قام به العلم حتى العهد الحديث هو الخدم : فقد جرد الطبيعة من سحرها وأغزها وأحل الحساب والقياس حيث كان الخيال يبت الحياة وينطلق حراً ، وقضى على تلك الأساطير والخرافات الشعرية التى كانت تنعم بها الناس ، وأفقدتهم الإيمان المريح الذى لا يمكن أن يقوم مقامه شىء آخر فى النفوس ، وأبين الرجل الذى بعد أن أسلم قياده للعلم لم يلعن اليوم الذى ولد فيه فكرباً والذى لم يحن إلى بعض الأوهام الأثرية المنقودة ؟ ولكن هل معنى هذا أن العلم يجرد الحياة من ألوانها ويعصف بالأحلام الحسان ؟

لو كان العلم كذلك لكان شراً من غير شك ولكنه ضرورة لا نلوم من أجلها أى إنسان . وضيق بعض الطوائف بالعلم مما يضحك لأنه يدل على أنها تتوهم أن هناك سبيلاً آخر لتقدم الإنسانية . وكأن الإنسان حر فى اختيار الاعتقاد بما يخبه ويؤثره ومن المستحيل أن نمنع

العقل من تناول كل ضروب الاعتقاد ، وهو مرغم على إعلان أنها لا تكون الحق المطلق ، والعلم يقضى على الأوهام والأحلام ليحل محلها حقائق أسمى منها ، ولو كان العلم سيظل حيث هو لكان علينا أن نخضع لأحكامه ونأسف على أنه هدم ولم يبن وأيقظنا من نوم مريح دون أن يلطف أثر الواقع فى نفوسنا ، ولكن ما أعطاه لنا العلم لا يكفيننا ، ولو أن القليل من العلم خير من الكثير من الأوهام والأخطاء ، وإذا نظرنا إلى الحقائق التى أكدها العلم فى تاريخ الشرق القديم وجدناها قليلة بالقياس إلى الأساطير والخرافات الكثيرة الذائعة ، ولكن العقل الناقد يضحي بالأحلام الخبوية ، والقليل المعروف من العلم سيزداد وينمو ، والعلم يحلل الأشياء ويشرحها ويفقدها بذلك جمالها ، ولكن هذا التشرية والتحليل يصلان بنا إلى معرفة جبال أسمى ونظام أعلى لا يصل إليه الاختبار السطحى والملاحظة العاجلة ، والعالم الواقعى الذى يكشفه لنا العلم أسمى من العالم الخيالى الذى تلفقه لنا الأوهام أو تخلقه لنا الخيال ، والعلم سيتابع تقدمه دون أن يتردد فى اكتساح ما يعترض طريقه ، ومن الخير أن نفسح له الطريق ونزيل من أمامه العقبات .

ومن الخطأ النظر إلى العلم باعتباره مجرد وسيلة لاشباع حب الاستطلاع أو لإرضاء غرور الإنسان ، كما أنه من الخطأ اعتبار الأدب ملهاة وتسليه ، والهواة قد يؤدون خدمات للعلم ، ولكنهم ليسوا علماء ولا فلاسفة ، لأنهم يلتمسون فى العلم المتعة كما يسعى صاحب المصنع وراء الربح ، والأدب أو الشعر أو العلم الذى يقصد به التسليه ليس من حقه أن يدعى أدباً أو شعراً أو علماً .

وغاية الإنسانية هى تحقيق أسمى ثقافة إنسانية ممكنة أى أكمل دين عن طريق الفلسفة والفن والآداب والعلم قبل كل شىء وفى إنجاز بالوسائل جميعها الكفيلة بتحقيق المثل الأعلى الكامن فى طبيعة الإنسان . ولا يمكن

تَحْقِيق هذه الغاية إذا ظلت الحضارة محصورة في عدد قليل من الناس مهما تبلغ من السمو ، وسنصل إلى هذه الغاية حينما تصبح الإنسانية جميعها على حظ وافر من الثقافة ، ولكل إنسان الحق في الوصول إلى هذه الديانة الحققة ، ومعنى ذلك أن كل إنسان يجب أن يجد في البيئة التي يولد بها الوسائل الكفيلة بتمكينه من بلوغ الكمال ، وهذا الكمال يستلزم درجة معينة من المستوى المادى المناسب ولذلك يجب أن يوفر للناس ما يفي بحاجاتهم .

مختارات من الكتاب

يقول رينان في المقدمة « كان لسنة ١٨٤٨ تأثير بالغ في نفسى ، وحتى ذلك الوقت لم أفكر قط في المشكلات الاجتماعية ، وهذه المشكلات التي بدأت من الأرض وأخافت الناس استولت على تفكيرى وأصبحت جزءاً من فلسفتى . . . وقد شعرت بالحاجة إلى أن ألخص في مجلد عقيدتى الجديدة التي حلت في نفسى مكان الكاثوليكية المتهدمة ، واستغرقت كتابة هذا الكتاب الشهرين الأخيرين من سنة ١٨٤٨ والأشهر الأربعة الأولى من سنة ١٨٤٩ وكان حلم الشاب البرئ ولكن الطموح هو أن يقدم هذا الكتاب الضخم للطبع ، وفي ١٥ يوليو سنة ١٨٤٩ أعطيت فصلاً منه لمجلة الفكر الحر ومعها تعليق مفاده أن الكتاب سيظهر بعد أسابيع قلائل وكان هذا إسرافاً في الغرور ، وفي الوقت الذي كتبت فيه هذه السطور فكر المسيو فيكتور ليكلارك في أن يعهد إلى مع صديقى شارل داريمبرج بمهمة البحث في مكتبات إيطاليا العامة عما يتصل بتاريخ فرنسا الأدبي وبرسالة كنت بدأت كتابتها عن مذهب ابن رشد ، وهذه الرحلة التي استغرقت ثمانية أشهر أثرت في عقلى تأثيراً بالغاً ، فلجانب الفن للحياة الذى كان حتى ذلك الوقت لا يشغل مكاناً في تفكيرى كشف لي روعته وبهجته .

ونوع من النسيات البليلة أأحت نفسى ، وانخفت الأحلام التي راودت نفسى سنة ١٨٤٨ إذ استبان لى أنها غير ميسورة التحقيق ، وصرت مدركاً للضرورات التي يَحْتَمِلها المجتمع الإنسانى ، واستسلمت لتلك الحالة التي لا ينجى فيها مقدار صغير من الخير إلا محفوفاً بشر كثير لا مفر منه ، والتي فيها نستخرج كمية لا تكاد يحس بها من العطر من مقدار ضخم من المواد الفاسدة .

ورضت نفسى على قبول الواقع ، وحينما عدت من رحلتى وتناولت الكتاب الذى كتب منذ اثني عشر شهراً وجدته غير خال من القسوة والتشدد في الاعتقاد والطائفة والصلابة .

وكان تفكيرى في صورته البدائية ملقى على كتفى كحمل بارز من كل النواحي ومتشابك في كل جانب وكانت أفكارى الشديدة التحكم بحيث لا تصلح للتحديث عنها لا تزال غير صالحة لنشرها مجموعة ، وألمانيا التي كنت تلميذاً لها بضع سنوات جعلتنى على مثالها وذلك في نوع من الإنتاج لم تلعب فيه ، وهو تأليف الكتب ، واقتنعت بأن القراء الفرنسيين سيجدون الكتاب غير مستساغ ولا مقبول .

واستشرت أصدقاء عديدين وبخاصة أوغسطين تيرى الذى كان يعاملنى كولده ، وقد نصحنى هذا الرجل الفاضل بأن لا أبدأ حياتى الأدبية بهذا الحمل الثقيل فوق رأسى ، وتوقع له الاخفاق التام عند جمهرة القراء ، وأشار على أن أتقدم شيئاً فشيئاً ، وأن أسهم في تحرير مجلة العالمين وجورنال دى ديبا ، وذلك بنشر فصول في موضوعات مختلفة أتخفف فيها من هذه الأفكار التي تخيف القارئ إذا قدمت له مكسدة في كتاب ، وفي هذه الحالة لا تزعج القارئ جرأة الآراء التي احتواها الكتاب ، والناس في العادة تقبل جرعات صغيرة مما يرفضون أن يتلعهوه برمته دفعة واحدة .

وبعد ذلك بقليل شجعتي المسبودة ساسي أن أفعل الشيء نفسه ، وحينما كنت أقرأ عليه الفصول التي كتبها لاحظت ابتسامته عند سماع أي جملة تتضمن الاحترام أو التلطف .

والانقلاب الذي حدث بعد ذلك بقليل أكد العلاقات بيني وبين مجلة العالمين والجورنال دي ديبا لنفوري من هؤلاء القوم الذين قابلوا بالابتسامات الساخرة علامات الحزن التي بدت على المواطنين الأمعاء ، في اليوم الثاني من ديسمبر ، وشغلت بدراسات خاصة وبالسفر وبكتابي عن أصول المسيحية ولم يترك لي ذلك وقتاً للتفكير في غيرها مدة خمس وعشرين سنة ، وصممت على أن تقدم أصول الكتاب للطبع بعد موتي وأنه بذلك يدخل السرور على قلة مختارة من المستنيرين ، وربما ينجح في توجيه التفات العالم الذي يحتاج الموتى إليه كثيراً في ذلك التنافس غير المتساوي الذي يفرضه عليهم الأحياء في هذا الصدد .

ولما تجاوزت حياتي الأمل الذي كنت أتوقعه لها اعترمت نشر الكتاب ، واستهواني الأمل في أن بعض الناس ستقرأ هذه الصفحات القديمة الآمنة وتجد فيها ما يفيدها ، وأن الجيل الناشئ بوجه خاص الذي يبدو لي أنه ليس واثقاً من الطريق الذي يسلكه سيسره أن يرى كيف واجه نفسه شاب جلد صريح وجد مخلص ، والشبان يؤثرون مؤلفات أمثالهم من الشباب .

وفي الفصل الثالث والعشرين يتحدث رينان قائلا « في ذات يوم زرت ذلك القصر الذي تحول إلى متحف والذي كتب على واجهته بروح الاختيار الأوسع الحدود « لكل مفخر فرنسا » وطففت برواق المعارك وقاعة المارشالات وقاعات الغزوات المختلفة ، ورأيت تنويع الملوك والأباطرة والحفلات الملكية والاستيلاء على المدن والأمراء والسادة العظام ووجوهاً عليها مظاهر الحاقة أو القحة ، وفجأة سألت نفسي « أين مكان النبوغ » فهنا رجال ولدوا للعظمة مختالون ليس لهم

أفكار ولا أخلاق ولم يفعلوا شيئاً خيراً إنسانية ، ولكن أين رواق القديسين ورواق الفلاسفة ورواق الشعراء ورواق العلماء ورواق المفكرين ؟ إنني أرى لويس الرابع عشر وهو ينشئ ما لا أدرى من نظام النبلاء ولا أرى فنسنت دي بول وهو ينشئ نظام البر الحديث ، وأرى حوادث البلاط التي تتفاوت قلة أهميتها ولكني لا أرى أيلار في وسط تلامذته يبحث مشكلات اليوم على جبل سينت جانفشييف ، وأرى قسم ساحة التنس ولا أرى ديكارت وهو متوار في حجرته يقسم إنه لا يترك بحثه حتى يكشف الفلسفة الحقيقية ، وأرى الوجوه الدالة على الفظاظ والسوقية والتي ليس فيها أثر للمثالية ولا أرى جيرسون وكالفن وموليير وروسو وفولتير ومنسكيه وكوندرايسيه ولافوازييه ولا بلاس وشينييه ، وهناك بوسويه وفينيلون ولكن بوصفهما من رجال البلاط لا بوصفهما من النابغين ، فهل ما فعله روسو ومنسكيه لخدم فرنسا أقل مما فعله أمثال هذا القائد المغرور أو ذلك الرجل من حاشية الملوك الذين نسبت أسماؤهم منذ زمن طويل ؟ فقلت لنفسى لقد قضى الأمر وحرّم النبوغ من ميراثه ، ولكن لا . . . فان فوق الشرفات المتساوية النسق في متحف القصر يرتفع البناء الفخم المتوج بشاردة المسيح ، فادخل وخبرني هل هناك فخار يعادل فخار هذا الجالس هناك ، ونابليون الذي كان اسمه يصنع المعجزات ليس جالسا على عرش فوق الهيكل فشكراً لله ! إن المكان الرئيسي محفوظ للنبوغ ، لقد كان القصر للآخرين أما هو فله المعبد . وفخر النبوغ هو الحد الحقيقي في نظر الفيلسوف ، ومن المسموح به أن نؤمل أن الفلاسفة والعلماء سيرثون الحد الذي اضطرت الإنسانية في أوقات الوحشية والصراع أن تخص به المغامرات الحربية ، ولا أستطيع أن أوافق على تلك المحاولة المبتدلة لانتقاص الغزاة الفاتحين ، ولا بد أن يكون الإنسان سطحي العقل ليرى في الإسكندر رجالا ملثا العقل خرب آسيا ، فالحرب

والغزوات ربما كانت في الأزمنة السالفة وسيلة التقدم . ولم تكن هناك وسيلة أخرى لتقريب البشر بعضهم من البعض وتحقيق وحدة الإنسانية ، وماذا كانت تكونه الإنسانية لولا غزوات الإسكندر وفتوحات الرومان ؟ ولكن حينما يسود العقل في الدنيا يصبح أعظم الرجال هو الذي قدم أكبر خدمة للأفكار والذي برز في البحث والذي تفوق في الكشف ، ومن بادئ الأمر كان للموهبة والنبوغ القيادة في كل شيء (المسيحية ، والحروب الصليبية والاصلاح والثورة) ومع ذلك ظل النبوغ متواضعاً غير مفهوم ومضطهداً ، ونبابليون لم يقم الدنيا ويقعدها مثل لوثر وبرغم ذلك ماذا كان لوثر طال حياته ؟ كان راهباً فقيراً مشلوحاً من وظيفته

لم يستطع الفرار من أعدائه إلا لأن بعض صغار الأمراء راقهم أن يضعوه تحت حمايتهم ، وإذا كان هناك شيء يثبت قوة الفكر الصميعة الكامنة في العقل البشري فهو أنه برغم ما يعانيه المفكرون من عنت الحياة حتى في العصر الحاضر فإنه لا يزال هناك رجال يقبلون أن يقفوا حياتهم في نزاهة على طلب الحق ، وحينما يفكر الإنسان في أن الحركة الفكرية جميعها التي تمت إلى يومنا هذا قد قام بها رجال بائسون معذبون أرهقهم الحزن الداخلية والخارجية وأننا نحن أنفسنا نحافظ على تلك التقاليد بقلب ملئ بالملذات وفي وسط المخاوف والآلام أقول حينما نفكر في ذلك كله يزداد احترامنا للطبيعة الإنسانية القادرة على طلب المثالي بمثل هذه الجهد المبذول .



ميديا ليوربيديس

بصتلم
الدكتور ابراهيم بكر

بكلية الآداب بجامعة عين شمس

أنقذ الإغريق من الغزو الفارسي المدمر وحفظ للعالم كله حضارة لا تداني وتراثاً ليس له نظير ؛ كما ذهب البعض الآخر إلى أن ميلاده كان في عام ٤٨٥ ق . م وهو العام الذي أحرز فيه ايسخيلوس الجائزة الأولى لأول مرة في المسابقة المسرحية . ولكننا لا نستطيع أن نرجح كفة أحد الرأيين على الأخرى ، فقد اعتاد الرواة في الأزمان القديمة أن يربطوا ميلاد أعظم الشخصيات ببعض الأحداث التاريخية الهامة .

ولد ليوربيديس في ضاحية فلييا Phlya التي تبعد حوالي ٦٠ ميلاً شمال شرق أثينا ، ونشأ في بيت على جانب كبير من النبل والثراء ، فقد كان أبوه منيسارخوس Mnesarchos تاجراً من أغنياء الطبقة الوسطى الأثينية ؛ كما كانت أمه كليتو Kleito من أسرة نبيلة . ولا عبرة لمهارات أرسطوفانيس بشأنها (كان يدعى أنها كانت بائعة خضر λαχανοπωλήτρια) وإلا لما استطاع ليوربيديس أن يشترك وهو صبي في الجوقة التي نظمها الأثينيون لترقص حول مذبح أبوللون الدلفي وكان لا يندمج في مثل هذه الجوقات إلا أبناء الأشراف ، ولما استطاع أن يتلقى تعليمه على يد المعلم المشهور بروديكوس Prodikos الذي كان يتقاضى

يعتبر ليوربيديس Euripides أول شاعر مسرحي تراجيدي صور الحياة وما يجري فيها من أحداث تصويراً واقعياً ، كما صور شخصيات مسرحياته كما هي ، لا كما ينبغي أن تكون (قارن أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٦٠ ب ٣٤) ؛ وهذا ما يميزه عن زميله ايسخيلوس Aeschylus وسوفوكليس Sophocles اللذين صوروا الشخصيات تصويراً سامياً بعيداً عن الواقع . وهذا التباين يرجع في الواقع إلى الظروف التي أحاطت بكل منهم ، فايسخيلوس كان يمثل عقلية المحاربين القدماء المتدينين الذين انتصروا على الفرس في ماراثون وسلاميس بفضل آلهتهم ؛ وسوفوكليس كان يمثل عصر بيركليس الذهبي وهو وسط بين القديم والحديث ، أما ليوربيديس فهو شاعر أثينا الحديثة ، أثينا التي أصبحت المركز الأول للعلمانية والعلم والفلسفة ، أثينا التي أصبحت حداثةها ومياديينها مسرحاً للمساجلات الخطابية والمناقشات العلمية والفلسفية بين شبابها الذي أصبح مولعاً بدراسة الخطابة والبلاغة والفلسفة .

لقد اختلف الرواة في تحديد تاريخ ميلاد ليوربيديس فذهب البعض إلى أنه ولد في صيف عام ٤٨٠ ق . م يوم النصر العظيم في موقعة سلاميس ؛ ذلك النصر الذي

أجراً عالياً ، ولما استطاع أن يكرس كل حياته لفنه الذى كان لا يدرك إذ ذاك إلا ربحاً ضئيلاً ، ولما استطاع أن يكون مكتبة ضخمة مليئة بالكتب النادرة .

يبدو أن يوربيديس قد أثار لأسرته بعض المشاكل منذ طفولته ، فقد تنبأ أحد العرافين لوالده بأن ابنه سيحظى بالإكليل فى المسابقات ، ولم يدرك بخلد الوالد أن ابنه سيكون ذا شأن عظيم فى المسابقات المسرحية ، بل ذهب ظنه إلى أن ذلك سيكون فى المسابقات الرياضية ، فدرّبه على ألعاب المصارعة والملاكمة ؛ وفعلاً فاز يوربيديس ببعض جوائز المصارعة ولم يبلغ من العمر السابعة عشرة ؛ وأراد والده أن يسجل اسمه فى قائمة المتسابقين فى الألعاب الأولمبية . ولكن صغر سنه وقف حائلاً أمام تحقيق رغبة والده . كما يبدو أيضاً أن يوربيديس كان يهوى الرسم فتعلمه وأتقنه ، وأنتج - على حد قول بعض الرواة - بضعة رسوم ظلت معروضة فى مدينة ميجارا لمدة طويلة .

لقد نال يوربيديس قسطاً وافراً من العلم والمعرفة ، واستمع إلى كثير من مشاهير العلم والفلسفة واتصل بهم بحبل المودة ، فنشأ محباً للفلسفة حتى لقد قيل عنه إنه فيلسوف المسرح ، وأثر ذلك يظهر بوضوح فى كثرة الإشارات الفلسفية فى أعماله المسرحية .

ومن ثم فقد كان يوربيديس جريئاً فى تفكيره لا يبالى الدين ولا التقاليد ؛ يفكر تفكيراً حراً إلى آخر حدود الحرية . قصده الحق وإصلاح المجتمع ومحاربة مفاسده . لا يردده عن ذلك كثرة حساده ونافديه أو سخط مواطنيه عليه وبخاصة النساء . فالآلهة وما يأتون به من أعمال ما هى فى نظره إلا مجرد أوهام أسطورية من نسج خيال الشعراء ، ومن هنا كانت مهاجمته للآلهة حتى لقد اتهم بالإلحاد ، ولكن هذا الإلحاد لم يكن فى الواقع إلا تنزيهاً للآلهة عن كل قول أو فعل لا يتفق وجمالها وقاسمتها . وبالرغم من أن يوربيديس كان

يتفق مع ايسخيلوس فى أن وظيفة الشاعر الحق هى خالق المواطن الصالح ، إلا أنه كان يختلف معه فى وسيلة التوجيه . (قارن المساجلة التى عقدها أرسطوفانيس بين كل من ايسخيلوس ويوربيديس فى مسرحية الضفادع) فلم يكن من رأى يوربيديس الاكتفاء بذكر الفضيلة والثناء على الأفاضل وإخفاء الإثم وعدم إذاعة الشرور ، بل كان ينادى بضرورة عرض الخير والشر . فكان لا يتحرج من التعرض لكل نقائص البشرية يتناولها بالنقد والتحليل ، كما أنه لم يترك أى نموذج بشري دون عرض وتحليل فى دراسة سيكولوجية عميقة . فكشف عيوب المجتمع وعرض أمام مواطنيه نقائصهم . فليس بغريب إذن أن يثور ضده معاصروه ويتهمونه بكل ألوان الاتهامات من إلحاد وشراسة وتفاهة فى التفكير . وليس بغريب أيضاً أن يكون أقل كتّاب التراجماء المعروفين نبلاً للجائزة الأولى ، وأكثرهم تعرضاً لتهكم وسخرية كتاب الكوميديا القديمة وعلى رأسهم أرسطوفانيس .

لقد كان يوربيديس - على عكس سوفوكليس - منطوياً على نفسه . فلم نسمع له بأى نشاط اجتماعي أو سياسي ؛ اللهم إلا ذهابه مرة على رأس بعثة إلى مدينة سيراكوس فى جزيرة صقلية (قارن أرسطو . الخطابة ٢ . ٦) ولم يكن يتصل إلا بقلة ممتازة من الناس ، وكان يمضى معظم وقته إما بين كتبه التى ترزخ بها مكتبته . وإما فى كهف يطل على البحر فى جزيرة سلاميس حيث ينصرف لكتابة مسرحياته . (قارن أوليوس جيلليوس ، الليالى الأتيكية : ١٥ . ٢٠) لذلك فنحن لا نعرف عن حياته الخاصة إلا بعض الروايات التى كان يناقها الرواة معتمدين فى ذلك ، فى معظم الأحيان . على ما كتبه عنه حساده ومنافسوه وعلى ما لصقته به كتاب الكوميديا . ونحن طبعاً لا نستطيع قبول كل ما تقوله هذه الروايات ، فقد جاء مثلاً فى مسرحية « ثيسوفوريازوساي » Thesmophoriazusa

أن النساء اجتمعن في عيد التيسموفوريا Thesmophoria
واتفقن على قتل يوريديس لأنه فضحهن في مسرحياته ؛
ولكن الأمر انتهى بينه وبينهن بعقد معاهدة سلام
ووثام ؛ ومن العجيب أن يتناقل الرواة موضوع هذه
الكوميديا التي كتبها أرسطوفانيس على أنه حقيقة وقعت
بالفعل . (قارن أوليوس جيلليوس ، المرجع السابق)
تروى لإحدى هذه الروايات أنه تزوج مرتين خاتنه
الأولى فطلقها وجاءت الثانية أسوأ من سابقتها . ولعل
سبب انتشار هذه الرواية يرجع إلى ما كان يتخلله
معاصروه من أن يوريديس كان يكره النساء لما كان
يلقاه منهن في بيته فصورهن في أبشع صورة ، وبخاصة
شخصية فيدرا في مسرحية هيبوليتوس . والحقيقة أن
يوريديس قد تعمق في فهم النفس البشرية وبخاصة
المرأة فلم يصور منها جانب الشر فقط وإنما صور أيضاً
الجانب الخير فيها ، وشخصيتا الكستيس وإفجينيا خير
دليل على ذلك . وتروى رواية أخرى أنه كان
لبوريديس ثلاثة أبناء أصغرهم يسمى يوريديس على
اسم أبيه وكان يحترف مثله مهنة كتابة الشعر الدرامي .
وتذهب رواية ثالثة إلى أن جزءاً من كتاباته كان من عمل
سقراط ، ولعل المقصود هو أن يوريديس كان يهتم
بالفلسفة وأن مسرحياته كانت مليئة بالأفكار الفلسفية .
ويبدو أن يوريديس قد ضاق ذرعاً بحساده
وناقديه ، وحزن لتفضيلهم أعمال صغار الشعراء على
أعماله أكثر من مرة ، فترك أثينا في أواخر أيامه وهاجر
أولاً إلى ماجنيسيا Magnesia حيث أكرمت وفادته
وأعفى من الضرائب ، ثم إلى مقدونيا تلبية لدعوة
ملكها أرخيلاوس Archelaus الذي احتفى به
وأنزله على الرحب والسعة . لقد وجد يوريديس في
مقدونيا جواً شاعرياً فحسن مقامه وبدأ في كتابة ثلاث
مسرحيات ، ولكن القدر لم يمهله ليعملها ، فأتمها وتقدم
بمرضها ابنه الأصغر ، وكانت هذه المسرحيات هي

باكخاي Bacchae أى عابدات باخوس ، والكمايون
Alcmaeon ، وإفجينيا أليس Iphigenia in Aulis
توفى يوريديس باجماع معظم المؤرخين والنقاد في
عام ٤٠٦ ق . م ودفن في مقدونيا بالقرب من وادي
أريثوسا Arethusa . وقد حزن عليه الملك حزناً
بالغاً وأقام له قبراً فخماً ؛ كما كان لنبا وفاته وقع أليم
في أثينا ، فلبس سوفوكليس هو وأفراد فرقته رداء
الحداد عند تقديمه أول عرض مسرحي بعد وصول هذا
النبا الأليم ، وحاول الأثينيون استرداد رفاته من
مقدونيا ، ولما لم يحقق لهم الملك أرخلاوس رغبتهم ،
أقاموا تخليداً لذكره قبراً خاوياً Cenotaph في الطريق
بين أثينا وبيريه وكتب عليه رثاء مؤثر . وهنا أيضاً
لم يدخر الرواة وسعاً في خلق بعض الروايات حول
موته ، فقد ذهب البعض إلى أن كلاب الصيد قد
هاجمته ومزقته بينما كان في رحلة صيد مع الملك في
الغابات ، وأضاف البعض الآخر أن ذلك قد حدث
بتدبير بعض الحساد من شعراء البلاط الذين رشوا العبد
القائم على أمر الكلاب ليطلقها عليه .

لقد بدأ يوريديس الكتابة للمسرح وهو في حوالي
الثامنة عشرة من العمر (انظر أوليوس جيلليوس ،
المرجع السابق) ولكنه لم يسمح له بتقديم أعماله في
المسابقات المسرحية قبل عام ٤٥٥ ق . م وهو في حوالي
الثلاثين من عمره ، حيث كانت مأساة « بنات بليادس »
Peliades لإحدى المسرحيات التي قدمت للعرض
في تلك السنة ولم يفز هذه المرة إلا بالجائزة الثالثة .
(انظر نورود . التراجيديات الأغريقية ص ١٧) ومنذ
ذلك الوقت حتى وفاته لم يتوقف يوريديس عن الكتابة
ورغم كثرة حساده وناقديه ، ورغم كراهية معاصريه له ،
ورغم قلة عدد المرات التي نال فيها الجائزة الأولى ،
فهو لم يحظ بهذا الشرف إلا أربع مرات في حياته والمرة
الخامسة كانت بعد وفاته عندما تقدم ابنه بعرض

مسرحياته التي كتبها في مقدونيا . لقد كتب يوربيديس أكثر من مائة مسرحية ما بين تراجيديا ومسرحية ساتورية ، وصلنا منها ثمانى عشرة تراجيديا ومسرحية ساتورية واحدة . وقبل أن نتناول بعض هذه المسرحيات بالعرض والتحليل ، يجدر بنا أن نتحدث قليلا عن مميزات فن يوربيديس وعن التجديدات التي أدخلها على فن كتابة المسرحية .

بالرغم من أن يوربيديس لم يدخل أى تجديد ملموس على فن كتابة التراجيديا من ناحية الشكل ، واتبع القواعد المسرحية التي ابتدعها سلفاه أيسخيلوس وسوفوكليس ، إلا أنه غير مضمون التراجيديا تغييراً جذرياً . فتراجيديات يوربيديس قديمة في إطارها المادى وجديدة كل الجدة فيما عدا هذا الإطار ؛ فهي جديدة في رسم الشخصيات وفي مظهر ملابسها وأزيائها ، وجديدة أيضاً في الأفكار والمناقشات التي تجرى على لسان هذه الشخصيات . كان الكاتب المسرحي يستعمل موضوعات تراجيدياته في معظم الأحيان من الأساطير القديمة ، وقد اتبع يوربيديس هذا النهج أيضاً ، ولكنه كيف هذه الأساطير لروح العصر الذي كان يعيش فيه ، وأدخل عليها من التعديلات ما يلائم غرضه ؛ فاهتم بالواقع الذي يكمن بين طياتها ، ومزجها بالمناظر المألوفة ، والحوادث اليومية ، وجعل الأشخاص حقيقيين وعاديين ، واستخدمهم للتعليق الفلسفى على الأحداث ، وأنطق الآلهة بلغة عادية بها الكثير من الاصطلاحات العامة ، وبذلك جرّد الأساطير من جلالها وقديسيته ، فلم يهتم بتمجيد الآلهة والأبطال الخياليين ، ولكنه اعتنى بوصف الحياة الدنيا التي امتزج فيها الحزن والألم بالسرور والفرح ، فجاءت معظم مسرحياته وسطاً بين التراجيديا والكوميديا ، وهي ما يطلق عليها الآن اسم تراجيكوميدي Tragicomedy . كان الإنسان هو المحور الأساسى لمعظم مسرحيات يوربيديس ، فكان لا يهتم إلا بتصويره

وتحليل نفسيته وتعليل سلوكه وتصرفاته ؛ ونتج عن ذلك أن أتيح له أن يصف الحياة العائلية بما فيها من مودة زوجية وغيره وسعادة الأطفال وبراءتهم مما يؤثر في المتفرج تأثيراً قوياً ، كما أتيح له لأول مرة أن يخصص للحب بكل ألوانه مكاناً كبيراً . مسرحياته ، وكان من قبل يعتبر من العواطف التي لا تستحق أن تعرض على المسرح ، وعلى ذلك فإن مسرحياته قريبة الشبه جداً بمسرحيات العصر الحديث . لقد كان يوربيديس يؤمن بالقدر في حدود حقيقة واحدة هي أن مصدر كل تصرف إنسانى إنما يرجع أولاً وأخيراً إلى طبيعة البشر لا إلى مشيئة الآلهة ؛ كما كان يؤمن بالديمقراطية التي يتساوى في ظلها الغنى والفقير ، فعبّر عن كراهيته للرق واهتم بالدفاع عن العبيد لأن الرق يفسد الأخلاق ويجعل العبد جباناً خائناً ؛ وكره الحرب وأحب السلم لأنه كان يعتقد أن شقاء المنتصر لا يقل عن بؤس المهزوم ، فالليونانيون المنتصرون في حرب طروادة قد لاقوا نكبات جسيمة لا تقل هولاً عما أصاب أهل طروادة من ذل وعبودية .

ونظراً لما أدخله يوربيديس على الأساطير من تعديل وتبديل فقد كان مضطراً لإجراء بعض التغييرات في البناء المسرحى . لقد أصبح كل هم يوربيديس يتركز في المناظر التمثيلية التي تعرض الشخصيات الرئيسية ، فضاع دور الجوقة وأصبحت مجرد أناشيد منفصلة لا تكاد تتصل بالموضوع الرئيسى ، حتى لقد صارت مسرحياته لا تقوم على التفاعل بين الجوقة والأشخاص ، بل على التفاعل والصراع بين الشخصيات المختلفة ، ومن ثم لم تعد الجوقة تشترك في الحوار إلا نادراً ولا تعين على تطور الحدث ، بل مجرد فواصل غنائية بين المشاهد التمثيلية ؛ وهى في ذلك على عكس سلفيه أيسخيلوس وسوفوكليس ، وعلى عكس ما نادى به أرسطو خاصاً بالدور الذى يجب أن تقوم به الجوقة

(قارن فن الشعر ١٤٥٦ ٢٧١ : « يجب أن ينظر إلى الجوقة على أنها أحد الممثلين وأنها نولف جزءاً من الكل وتعين على تطور الحدث ») ولذلك فإن يوربيديس - وكأنه كان يفكر في تعويض هذا النقص في دور الجوقة - قد بذل كل همه في سبيل تهذيب أغاني الجوقة وصقل لغتها وتجميل أساليبها، وتجويد الموسيقى المصاحبة لها فجاءت أغاني رائعة غاية في الإبداع .

لقد كان يوربيديس يجد نفسه أيضاً مضطراً في بعض الأحيان لأن يقدم تفسيراً لبعض المعلومات التي تساعد النظارة على فهم وجهة نظره وعلى تتبع سير الأحداث في مسرحياته ؛ ومن ثم فقد استخدم لهذا الغرض المقدمة Prologue ، وهي ذلك الجزء من المسرحية الذي يسبق دخول الجوقة على المسرح لأول مرة (أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٥٢ ب ١٩) . لقد وجدت المقدمة في بعض مسرحيات أيسخيلوس وسوفوكليس ، ولكنها عند يوربيديس تتميز بخلوها من العنصر الدرامي ، وبأنها مجرد سرد يجرى على لسان شخص باسم الشاعر يفسر بعض الأشياء التي تعين المتفرج على فهم النقطة التي بدأ الكاتب منها سير الأحداث في مسرحيته ، ومن هنا جاء المعنى العصري لكلمة مقدمة Prologue .

لقد تميز فن يوربيديس أيضاً بكثرة استخدام ما يسمى Deus ex machina أى تدخل الآلهة في نهاية المسرحية لحل عقدة مسرحياته التي كان يستحيل عليه حلها . وإذا جاز لنا أن نجد ما يبرر استخدام يوربيديس للمقدمة ، فليس لتدخل الآلهة على هذا النحو ما يبرره ؛ وقد عاب عليه أرسطو ذلك وقال بأن نهاية المسرحيات يجب أن تستنتج من الأحداث نفسها لا من تدخل الآلهة . (فن الشعر ١١٤٥٤ ب ١) .

أما أسلوب يوربيديس فهو السهل الممتنع . وقد اعترف بنحال لغته ورقة أسلوبه كل النقاد القدماء بما في

ذلك أرسطوفانيس الذي طالما هاجمه في كثير من مسرحياته . فهو أول من ابتدع أسلوباً غير مزخرف تكثر فيه الكلمات العادية ولكنها مرتبة ترتيباً يسمو بها إلى ذروة البلاغة . (قارن أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٥٨ أ ٢٠ - ١٤٥٨ ب ٢٥) وبذلك خلص التراجيديا من العبارات الرنانة والألفاظ الضخمة والكلمات الثقيلة وتجنب الثثرة والمهاترة والغموض والإبهام ، وقدم على المسرح مناظر من الحياة الواقعية وشخصيات تتكلم بلغة منمومة . (قارن أرسطوفانيس ، الضفادع ، الموازنة بين أيسخيلوس ويوربيديس) . ومن ثم فقد ذاع صيت يوربيديس في أواخر أيامه ، وأصبح من أعظم الشعراء . وأصبحت أشعاره أكثر الأشعار ذبوعاً وانتشاراً لا في أثينا فحسب بل في كل العالم الإغريقي ، كما أصبح أحب شاعر إلى الأجيال المتعاقبة والنموذج الذي يحتذيه الشعراء في كل العصور والأمصار .

وفيما يتعلق بما بقي لنا من مسرحياته فإن أهم ما يلفت النظر فيها أن معظم أسمائها لنساء هن البطلات اللاتي يدور عليهن محور المسرحيات ؛ وحتى بعض ما كان اسمها لرجل كانت البطولة فيها لامرأة مثل مسرحية « هيبوليتوس » فالبطولة فيها لفيدرا كما سنرى . وعلى أية حال فإننا لا نستطيع أن نتناول في هذا المقال كل المسرحيات بالعرض والتحليل ، وإنما سنكتفى بتسع تراجيديات كانت - لأهميتها - تدرس لطلبة المدارس في العالم القديم ، وبالمسرحية الساتورية لأنها الوحيدة التي بقيت لنا من هذا اللون من المسرحيات .

تعتبر مسرحية «الكستيس» Alkestis — Ἀλκιστις في رأى معظم النقاد أقدم ما وصلنا من أعمال يوربيديس (انظر روز ، الأدب الإغريقي ص ١٨٠ ؛ نورود ، التراجيديا الإغريقية ص ١٨٦) وكانت تكون الجزء الرابع من الرباعية Tetralogy التي قدمها للعرض في مسابقة عام ٤٣٨ ق . م . أى أنها حلت محل المسرحية

الساتورية التي تعود للشعراء تقدمها بعد ثلاث تراجيديات ؛ وهذا يؤيد الرأي القائل بأن يوريبديس كان يكره تقديم المسرحيات الساتورية . (قارن روز : المرجع السابق ص ١٩٩) وتتلخص أحداث هذه المسرحية في أن أدميتوس Admetus ملك تساليا قد تحدد لموته لحظة معينة حان حينها ، ولكن الإله أبوللون Apollon استطاع استئالة إله الموت « ثاناتوس » Thanatos بأن يتركه يعيش لو قبل أحد غيره أن يموت بدلا منه ؛ وعيناً حاول أدميتوس إقناع أبيه وأمه بأن يتنازلا له عن البقية الباقية من عمرهما دون جدوى ؛ أما زوجته الكستيس فقد وافقت على أن تخل محله في الذهاب إلى العالم الآخر . ولكن البطل هيراكليس Heracles الذي كان قد نزل ضيفاً على أدميتوس فأكرم وفادته رغم حزنه على وفاة زوجته . استطاع إعادتها إلى عالم الدنيا بعد معركة دارت بينه وبين إله الموت ؛ وتنتهي المسرحية بفرح أدميتوس بعودة زوجته . وتعلق من هيراكليس على كرم الضيافة ، وتعجب الجوقة من غموض تصرفات الآلة .

إن من الصعب علينا إدراك هدف يوريبديس من كتابة هذه المسرحية ، ولعله نعمل عرض الأسطورة ليشكك الأثينيين في صحتها ، أو ليلفت نظرهم إلى أن هذه الأسطورة ، التي تلي من شأن خلق المرأة باعتبارها خير صديق لزوجها ، لم تدرك أن الزوج الذي يقبل مثل هذه التضحية ذو من أخطأ المخلوقات . لقد قال بعض النقاد بأن هذه المسرحية كوميدية أقرب منها تراجيديا ، وقال البعض الآخر بأنها مسرحية ساتورية ؛ وساعدتهم على ذلك نهايتها السعيدة وأنها حلت محل المسرحية الساتورية في الرباعية التي قدمت في ذلك العام ، والواقع أنها ليست مسرحية كوميدية ولا مسرحية ساتورية فليس بها ساتيرز ولغتها سامية لا تحتوي على ألفاظ بذية أو نكات فاضحة ؛ ولكنها أيضاً ليست

تراجيديا بالمعنى الصحيح ، وإنما هي مسرحية منزلية يمزج فيها الجدل بالهزل في صورة إنسانية صادقة .

ومسرحية هيبوليتوس Hippolytus — Ἱππόλυτος التي عرضت لأول مرة في عام ٤٢٨ ق . م وفازت بالجائزة الأولى ، تختلف كل الاختلاف في طابعها عن المسرحية السابقة الكستيس . وتتركز أحداثها — بالرغم من عنوانها — حول شخصية نسائية هي فيدرا Phaidra التي وقعت فريسة للغريزة الجنسية فسيطرت عليها سيطرة تامة . فالمسرحية إذن تعالج مشكلة سيكولوجية نحتة . لقد وقعت فيدرا ، زوجة ثيسوس Theseus ملك أثينا ، في هوى ابن زوجها المسمى هيبوليتوس . وملك عليها حبها كل مشاعرها ولم تستطع رغم غمها وطهارتها أن تقاومه أو أن تخفيه . وقد تعمق يوريبديس في دراسة الصراع الرهيب الذي دار بين مشاعرها المتضادة . أما هيبوليتوس فهو ، كما صورته يوريبديس ، على العكس من فيدرا . عذري الروح παρθένον ψυχήν ἔχων (المسرحية : ١٠٠٦) عفيف النفس ينفر من الغريزة الجنسية . لذلك فإنه حين يعلم بذلك الحب يثور عليها ويلعنها ويسخط عليها ويزدرجها ، فلا تملك إلا أن تنتحر ، ولا تنسى أن تنتقم ممن أهان كبرياءها وأذلها وازدرى حبها ، فتترك رسالة لزوجها تهتم فيها ابنه بأنه قد راودها عن نفسها فأبت وفضلت الانتحار . فالمسرحية تصوير للصراع بين العاطفتين المتضادتين الشهوة والعفة . ويعمل يوريبديس على إبراز هذا التباين بين شخصيتي فيدرا وهيبوليتوس بإظهار الإهتين أرتيميس وأفروديت ، رمزى العفة والشهوة ، في مقدمة المسرحية وختامها ، ليقدم نوعاً من التعليق الرمزي على مجرى الحوادث وعلى الشخصيتين المتناقضتين فيدرا وهيبوليتوس . ويقف الملك ثيسوس ، الزوج والوالد ، بين هاتين الشخصيتين مضطرب العقل مشتم العواطف لا يستطيع الحكم على الأحداث أو

الأشخاص ؛ فهو ، حين يلوذ ابنه بالصمت لإجلاله هو نفسه وحفظاً لعهد قطعه على نفسه بعدم البوح بالسر ، يسارع بتصديق كلام زوجته ويصب على ولده اللعنة التي أودت به إلى حتفه . وعلى ذلك فإنه يمكننا القول بأنه على الرغم من أن يوريبديس قد خص فيدرا بأكبر قسط من الاهتمام ، إلا أن المأساة كانت نتيجة تصارع ثلاثة أنواع متضادة من الشخصيات لكل منها نقطة ضعفها الخاصة . فإن فيدرا قد استولى عليها حبها القتال فأعمى بصيرتها ، وهيولييتوس سيطر عليه كبرياؤه وبرود روحه ، أما ثيسوس فكان عاجزاً عن أن يتدبر أى أمر أو أن يعالج أى موقف خارج عن مألوف الحياة العادية .

وتأتى مسرحية هيكوبا Hecuba أو Hekabe 'Εκὰβη في ترتيب ما وصلنا من أعمال يوريبديس بعد مسرحية هيولييتوس ، فقد عرضت في عام ٤٢٥ ق.م ، وهذه المسرحية أيضاً تصور عاطفة أخرى من عواطف المرأة وهى عاطفة الأمومة ، التي لا تقل أهمية عن عاطفة الحب والغيرة أو أى عاطفة أخرى يجيش بها قلب المرأة . وتتلخص أحداث هذه المسرحية في أن هيكوبا ، زوجة بريام Priam ملك طروادة المدمورة ، قد حطمها الحزن والأسى لسقوط بلادها في أيدي الأعداء ووقوعها هي وبنات جنسها أسرى في أيديهم ، وهى الآن مفزعة مضطربة لتقدمهم ابنتها بوليكسينى Polyxene قرباناً لروح أنخيل Achilles ولكنها تكتشف أيضاً أن أصغر أبنائها المدعو بوليديوروس Polydorus قد اغتاله بوليمستور Polymestor ملك طاقيا ، فقسو حالها، ويثور ثائرها، وتدفعها عاطفة الأمومة إلى الانتقام من ذلك الوحش الآدمى ، فتلجأ إلى أجاممنون Agamemnon ، وتضرع إليه أن يمكنها من الثأر لقتل ولدها . وبعد تردد من جانب أجاممنون يوافق على ترك حليفه ملك طراقيا لهيكوبا تفعل به

ما تشاء ، وذلك لإرضاء لابنتها كاسندرا Cassandra سبيه أجاممنون ومحظيته . تتحایل هيكوبا على إحضار بوليمستور هو وأولاده إلى مخيمها ، حيث تفقأ له عينيه هى والطرواديات الأسيرات بعد أن يقتل أبناءه أمام ناظرية . وتنتهى المسرحية بخروج هيكوبا لتدفن موتاه ، بينما يتبع الأسيرات الطرواديات سادتهم الجدد إلى الخيام انتظاراً لوقت إبحار السفينة .

إن عقدة المسرحية بسيطة للغاية ، وبعض النقاد يرمونها بالضعف ، ويرجعون السبب في اختيارها ككتاب مدرسى إلى سهولة لغتها . (قارن نورود ، التراجيديا الإغريقية ص ٢١٦) وعلى أية حال ، فإنه يبدو أن يوريبديس ، الذى كان يكره الحروب ، قد أراد بكتابة هذه المسرحية أن يشير إلى النكبات التي تسببها حرب البلوبونيز التي كانت تدور رحاها إذ ذاك . فمأساة هيكوبا كانت نتيجة للصراع المدمر بين الإغريق والطرواديين ، إذ من كوارث الحروب أن يقتل الشباب وتنطلق الشرور والآثام وتنحط القيم الأخلاقية . أما مسرحية أندروماك Andromache — Ἀνδρομάχη فقد قدمت للعرض في أوائل حرب البلوبونيز ، (قارن التعليق على سطر ٤٤٥ من المسرحية) ولأن كنا لا نعرف التاريخ على وجه الدقة . وأحداثها تدور — مثل مسرحية هيكوبا — حول نتائج حرب طروادة . ويبدو أنها لم تعرض في أثينا (المرجع السابق) بل ربما كان في أرجوس ؛ وليس هذا أمراً غريباً ، فقد كانت سياسة أثينا ترمى إلى تكوين حلف بينها وبين دويلات البلوبونيز (قارن أرسطوفانيس ، الفرسان ، سطر ٤٦٥ وما بعده) لكي تحمى من توسع نفوذ اسبرطة ، وعرض مسرحية كاندروماك في إحدى دويلات البلوبونيز فيه دعاية ضد اسبرطة ؛ فقد صور يوريبديس في المسرحية الملك الاسبرطى مينلاوس Menelaos وابنته هيرميون Hermione في صورة بغیضة . وتتلخص أحداث هذه

لتطاوله على أبوللون . يظهر بيليوس مرة أخرى ليتحقق من خبر هروب هيرميون مع أورستيس . وبعد برهة يدخل رسول ينعى إليه نبأ مقتل نيوبتوليموس في دلفى بتدبير من أوستيس ، فيبكيه بيليوس بكاء مرأ . وتنتهى المسرحية بظهور الإلهة ثيتيس التى تبشر بيليوس بالخلاود وتأمّر بذهاب أندروماك وابنها إلى مولوسيا Molossia حيث تزوج من ملكها هيلينوس Helenus ، وتنبأ بأن ابنها سيصبح ملكاً على مولوسيا وسيخرج من صلبه ملوك يحكمون البلاد حكماً عادلاً يسوده الأمن والسلام .

إن مسرحية أندروماك أيضاً تحلل نفسية المرأة ، فهى تعرض نموذجين متضادين من النساء أندروماك ، وهرميون . وقد اعتبر البعض هذه المسرحية من مسرحيات الدرجة الثانية التى ينطبق عليها تعريف أرسطو لهذا النوع بأنه يحتوى على موضوع مزدوج ينتهى بنهاية سعيدة للأخير ونهاية فاجعة للأشهر . (قارن أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٥٣ أ ٣٠) .

وفى نهاية عام ٤١٦ ق . م دمر الأثينيون الجزيرة الدورية ميلوس Melos ، لا لشيء إلا أنها آثرت الحياد فى النزاع القائم بين أثينا واسبرطة ، الأمر الذى أثار يوربيديس ودفعه إلى كتابة مسرحية نساء طروادة آثار Troades — Τροάδες ، التى قدمت للعرض فى عيد ديونيسيسا الكبير Great Dionysia لعام ٤١٥ ق . م . وهذه المسرحية تشبه المسرحيتين السابقتين هيوكوبا وأندروماك فى أنها تعرض نتائج الحروب المدمرة ؛ فهى عبارة عن سلسلة من المشاهد المخزنة التى أصابت نساء طروادة وأطفالها أثناء الحرب وبعدها .

المسرحية فى أن أندروماك ، أرملة البطل الطروادى هيكتور Hector ، قد أصبحت بعد سقوط طروادة من نصيب نيوبتوليموس Neoptolemos ابن أنخيل ، وأنجبت منه ولداً اسمه مولوسوس Molossos ولكن فيما بعد تزوج نيوبتوليموس من هيرميون ابنة مينلاوس ملك اسبرطة وهيلين Helen أجمل نساء العالم التى قامت بسببها حرب طروادة . وكان زواجا غير سعيد ، فاستولت الغيرة على هيرميون فأعدت مؤامرة لقتل أندروماك وابنها . انتهزت هيرميون فرصة غياب زوجها ، الذى كان قد ذهب إلى دلفى ليطلب الصفح والغفران من أبوللون لتطاوله عليه ، وأرسلت فى طلب أبيها ليعاونها على تنفيذ مؤامرتها . أحست أندروماك بما يدبر لها ، فأخفت ابنها فى مكان أمين ، ولجأت إلى مذبح الإلهة ثيتيس Thetis (أم أنخيل) بعد أن أرسلت من يستدعى لها بيليوس Peleus الجد الأكبر للطفل ، عله يستطيع انقاذها من محبتها . ولكن مينلاوس استطاع أن يكشف مكان الطفل قبل وصول بيليوس ، ووعد أندروماك بترك الطفل إن هى خرجت من المذبح واستسلمت للموت ، فتخرج لبقاء على حياة ولدها ، ولكنه كان وعداً كذباً . يصل بيليوس فى الوقت المناسب لينقذ أندروماك وطفلها ويصحبهما معه إلى قصره ، بعد أن يشبع مينلاوس من قارص الكلم ما يضطره إلى العودة إلى بلاده . ترى هيرميون نفسها وحيدة وقد فشلت حيلتها ، ويستولى عليها الذعر وتنتابها الهواجس لما سيحل بها على يد زوجها عند ما يعود ويعلم حقيقة الأمر ، فياكل قلبها الندم وتحاول الانتحار ، لولا وصول ابن عمها وخطيبها السابق أورستيس ، الذى يذهب بها بعيداً ، بعد أن يشير إلى أن زوجها نيوبتوليموس لا بد وأن يلتقى حتفه

وفي حوالى عام ٤١٠ ق . م تقدم يوربيديس بعرض مسرحية الفينيقيات — *Phoenissae* ، نسبة إلى أفراد الجوقة ، التى كانت تتألف من مجموعة من الإماء الفينيقيات المكرسات لعبادة الإله أبوللون، وكن فى طريقهن إلى دلفى ، لولا أن عاقبتن الحرب فى طيبة ، تلك المدينة التى يشعرون نحوها بنوع من التعاطف ، لأن سلفهن الأكبر كاداموس *Kadmos* الفينيقى هو الذى أسسها ؛ لذلك فإن علاقتهن بأحداث المسرحية علاقة سطحية ، فدورهن قاصر على تمثيل دور المشاهدات للأحداث التى تعرض أمامهن . وهذه المسرحية هى أطول مسرحية وصلتنا من كل أعمال كتاب المسرح الإغريقى . وهى تعرض كل النكبات التى حلت بأسرة أوديبوس بعد أن اكتشف الحقيقة وفقاً عينيه ؛ أى أنها تعرض فى وقت واحد أحداث مسرحية سبعة ضد طيبة لأيسخيلوس ، وأنتيجونا وأوديبوس فى كولوى لسوفوكليس .

أما مسرحية أورستيس *Orestes* — *Ορέστης* التى عرضت فى عام ٤٠٨ ق . م ، فهى مياودراما تركز معظم أحداثها حول شخصية البطل أورستيس ، تلك الشخصية المريضة التى أصابها الجنون بعد قتل كليتمنسترا *Clytemnestra* وأيجشوس *Aegisthus* . لقد نالت هذه المسرحية شهرة فائقة فى العصور القديمة ، حتى لقد استمر تدريسها فى المدارس — هى ومسرحيتى الفينيقيات وهيكوبا — حتى العصر البيزنطى . وتتلخص أحداث المسرحية فى أن أورستيس قد أصابه مس من الجنون بعد قتله أمه وعشيقها انتقاماً لقتلهما أباه وتلدنيسهما فراش الزوجية ، بينما تقوم أخته الكترا بتريضه والعناية به ، وهما الآن حبيسان فى القصر إلى أن يستنجد مجلس المدينة أمراً بجرعهما حتى الموت

لارتكابهما تلك الجريمة الشنعاء . يتوسل أورستيس إلى مينلاوس ليدافع عنه فقد فعل ما فعل انتقاماً لقتل أخيه أجاممنون ، ولكن مينلاوس يراوغ ويخبره بأن أمله فى النجاة مرهون بقرار المجلس ، ويخرج مشيعاً بالاحتقار والازدراء من أورستيس ، الذى يدبر مع الكترا وصديقه بيلاديس أمر الانتقام من مينلاوس لرفضه تقديم المساعدة لهم وذلك بقتل زوجته هيلين ، التى كانت السبب فى كل تلك الأهوال والنكبات . ولكن هيلين تختفى فى ظروف غامضة ، فيقبضون على ابنتها هيرميون ويهددون مينلاوس بقتلها إذا لم يعمل على إنقاذهم ، ويتعقد الموقف فيظهر الإله أبوللون من عليائه (*deus ex machina*) ليضع حداً لهذه المنازعات فهو يعلن أن هيلين ستصبح إحدى حوريات البحر ، وأن الكترا ستزوج من بيلاديس وهيرميون من أورستيس ، الذى عليه أن يتقدم للمحاكمة أمام الإله أثينا ، حيث سيتولى أبوللون أمر التوفيق بينه وبين أعضاء مجلس المدينة .

إن هذه المسرحية — وكثيراً من مسرحيات يوربيديس الأخرى — تنتهى نهاية سعيدة . ويبدو أن يوربيديس قد أحب فى أيامه الأخيرة ذلك اللون من المسرحيات ، لأنه كان يؤمن بالتسامح ، حتى لقد علّق بعض النقاد على ذلك بأن يوربيديس أراد أن يقول للناس : يجب أن يتوقع الخطأ ، إن الانتقام لا يفيد ، اجنحوا إلى السلم وليعف كل منكم عن خطيئة الآخر . (قارن مرى ، يوربيديس وعصره ص ١٦٣ وما بعدها) .
إننا لا نعرف التاريخ الذى عرضت فيه مسرحية ريسوس *Rhesos* — *Ρήσος* . وقد اختلف النقاد — القدماء والمحدثون — حول نسبتها إلى يوربيديس ولكن يبدو أن رأى الراجح هو الذى يرى أنها إحدى

الساتورية الوحيدة التي وصلتنا كاملة من هذا اللون من المسرحيات . وهذه المسرحيات تشبه التراجيديات في شكلها والموضوعات التي تعالجها ، ولا تختلف عنها إلا في أنها تتناول الموضوعات بطريقة أخف ، وتتخللها بعض الدعابات والنكات ولكن بطريقة أقل من الكوميديا وأفراد الجوقة بها هم دائماً الشخصيات الساتورية . والكيكلوبس واحد من العالقة ذو عين واحدة في منتصف الجبهة ، وزعيمهم بوليفيموس Polyphemus هو بطل مسرحية الكيكلوبس ليوربيديس . إن موضوع المسرحية مستمد من الأوديسا (الأنشودة العاشرة من سطر ١٠٥ إلى ٥٦٦) ؛ وهي أصغر مسرحية وصلتنا من تراث المسرح الإغريقي ، فعدد أبياتها حوالي سبعمائة أو يزيد قليلاً ؛ وتاريخ عرضها غير معروف على وجه الدقة ، وإن أكد البعض أنها عرضت قبل عام ٤٣٨ ق . م . أما أحداثها - التي تجري أمام كهف الكيكلوبس فوق جبل إتنا Etna بصقلية - فتتلخص في أن الريح قد قذفت بسفينة أوديسيوس إلى جبل إتنا أثناء عودته إلى بلاده بعد حرب طروادة ، فنزل هو ورفاقه للبحث عن المؤن . يقابلهم سيلينوس Silenus ويخبرهم كيف أن الكيكلوبس قد أسره هو وزملاءه الساتيرز - الذين يكونون أفراد الجوقة - وهم الآن يقومون على خدمته ، كما يخبرهم أن أحسن ما يقدم للضيوف في هذا المكان هو أن يأكل الكيكلوبس لحمهم ! يفكر أوديسيوس في الخروج من هذا المأزق ، فيعرض على سيلينوس بعض الخمر نظير بعض الجبن واللحم ، ولكن الكيكلوبس بوليفيموس يفاجئهم فيسأل أوديسيوس عن اسمه فيجيبه بأنه « لا أحد » οὐδείς ، ثم يقودهم إلى داخل الكهف ليأكلهم واحداً بعد واحد . وبعد أغنية من الساتيرز يعبرون فيها عن استمزازهم من وحشية

أعمال يوربيديس المبكرة (قارن نورود ، التراجيديات الإغريقية ص ٢٩٣ وما بعدها) . إن أحداث هذه المسرحية مستمدة من الأنشودة العاشرة من إلياذة هومر . وتتلخص هذه الأحداث في أن هيكتور بطل أبطال الجانب الطروادي يقرر إرسال من يكتشف خطوط الأعداء ، ويرى إن كان الإغريق يبحرون فعلاً إلى بلادهم أم لا . يتطوع للقيام بهذه المهمة من يدعى دولون Dolon ؛ وبعد رحيله يقبل رسول يعلن قرب وصول ريسوس على رأس قوات ضخمة من طراقيا . يستقبله هيكتور بفتور ويلووه على تأخره فقد أتى والحرب قد أوشكت على النهاية ، فيرد ريسوس على ذلك بأنه مستعد لوضع حد لهذه الحرب في يوم واحد . يتمكن البطلان الإغريقيان أوديسيوس Odysseus وديوميديس Diomedes من إلقاء القبض على دولون ومعرفة كلمة السر لدخول المعسكر الطروادي . تظهر لهما الإلهة أثينا وتقودهما إلى معسكر ريسوس لقتله والاستيلاء على مواقعه . يعقب ذلك مشهد مثير ، إذ يقترب منهم باريس Paris ويكاد يكشف لعبتهم ، كما لولا أن خادعته أثينا وتظاهرت بأنها أفروديت ؛ كما يقبض الحراس على أوديسيوس ولكنه يتمكن من التخلص منهم باستخدام كلمة السر . يدخل سائق عربية ريسوس الحربية جريئاً ويعلن خبر مقتل سيده . ثم تظهر أم ريسوس ، وهي إحدى إلهات الشعر Muses تحمل جثته وهي تبكي وتنتحب وتلعن أوديسيوس وديوميديس ، وتعد بأنها ستجعل ابنها خالداً في كهف على جبل بانجايون Pangaion في طراقيا . وأخيراً يخرج هيكتور ليشن معركة على الأغريق مصحوباً بكلمات مشجعة ترددها أفراد الجوقة . والكيكلوبس Κύκλωπ — Cyclops هي المسرحية

هذا الكيكلوبس ، يدخل أوديسيوس فيخبرنا أن الكيكلوبس التهم اثنين من رفاقه ، أما هو فقد استطاع استمالته ببعض الخمر فسمح بأن يكون آخر من يؤكل . ينتهز أوديسيوس فرصة نوم الكيكلوبس ، بعد أن امتلأ باللحم والخمر وأصبح غير قادر على الحركة ، ويفقأ له عينه الوحيدة بسيخ محماة في النار . يصرخ الكيكلوبس مستغيثاً ويخرج متخطباً لبحث عن الـ « لا أحد » الذي فعل به ذلك . وهكذا يتمكن الجميع من التسلل إلى السفينة فرحين مهللين ، بينما الكيكلوبس ما زال يصرخ متوعداً « لا أحد » .

نأتى الآن إلى بيت القصيد في المقال ، أقصد مسرحية ميديا Medea — Mēdēia التي قدمت للعرض في عام ٤٣١ ق.م. وبالرغم من أنها من أعظم مسرحيات يوربيديس ، إلا أنها لم تفز إلا بالجائزة الثالثة . وهي مأساة مثيرة من مآسى الحب العنيف الذي انقلب إلى بغض أعنف ؛ ويعتبرها بعض النقاد أقدم مسرحية وصلتنا من مسرحيات النماذج الاجتماعية . (قارن ألدريس نيكول ، المسرحية العالمية ، الجزء الأول ص ٩٣) ولكي نفهم المسرحية فهماً تاماً ، ينبغي الإحاطة ببعض الأحداث التي سبقت بداية المسرحية .

ظل أيسون Aeson يحكم مدينة إيولكوس Iolcus في تساليا ، حتى أنزله أخوه بلياس Pelias عن العرش واغتصب ملكه ، وكان له ولد صغير يدعى ياسون Iason ، خشى عليه أبوه من عسف الملك المغتصب ، فأذاع نبأ موته ثم عهد به خلصة إلى الربى العظيم خيرون Chiron ليتولاه برعايته ، ويلقنه العلم والحكمة ، ويدربه على فنون الحرب والقتال . ولما اشتد عضد الفتى ياسون ، صمم على العودة إلى بلدة إيولكوس ليسترد من عمه ملك أبيه . يتظاهر عمه بلياس

بالفرح لعودته ويدهنه ويحاول استمالته بأن يعرض عليه الزواج من إحدى بناته ، فيصبح الوريث للعرش من بعده ، فيرفض ياسون ويخبره بأنه إنما أتى ليسترد ملك أبيه . يكظم بلياس غيظه ويفكر في إبعاد ياسون بأى وسيلة ، فيدعى أن الآلهة قد تجلت له في الحلم ، وأمرته بإحضار الفروة الذهبية من مدينة كولخيس Colchis على ساحل البحر الأسود ، ولكن شيخوخته تحول بينه وبين تلبية أمر الآلهة ، ويقسم لياسون بأغلظ الإيمان بأنه إن أحضرها له فسوف ينزل له عن العرش ويترك له كل شيء . يوافق ياسون على القيام بهذه المهمة حقناً للدماء التي كانت ستراق لو لجأ إلى القتال . يقلع ياسون مع نخبة مختارة من أبطال اليونان إلى مدينة كولخيس ، حيث يستقبلهم ملكها بالترحاب ؛ وإذ يعلم بغيتهم ، يضع أمامهم العراقيل، ويخبرهم بأنه يجب على من يريد الحصول على الفروة الذهبية أن يشد إلى المحراث ثورين وحشين ينفتان من منخاريهما لهماً من نار ، ويحراث بهما قطعة أرض معينة ، ثم يبلر في هذه الأرض أسنان ثنين فتنبت في الحال عمالقة مسلحين ، عليه أن يستأصلهم في الحال . فإذا تم ذلك كان عليه أيضاً أن يتغلب على الأفعوان الوحشى الذى يقوم على حراسة الفروة الذهبية ، وقد استطاع ياسون أن يتغلب على كل هذه المخاطر بمساعدة ميديا ابنة ملك كولخيس وكانت على علم بعلوم السحر وفنونه . لقد وقعت ميديا في حب ياسون ، وتلحقت في هواه وصارحته بهذا الحب ففرح به وقبل معونتها، بعد أن عاهدتها على الحب والوفاء والزواج منها إن تم له الحصول على الفروة الذهبية وعاد سالماً إلى بلاده . وفعلاً تم له ما أراد وهرب هو وزملاؤه سرّاً تصحبهم ميديا التي تركت الأهل والوطن واستسلمت لنداء قلبها . وعند عودته إلى إيولكوس وجد أن عمه

بلياس كان قد خدعه ولا ينوى أن يبر بوعده . فكيف السبيل إلى خلعه ؟ هل يستطيع هو ومن معه على قلتهم أن يهزموا ذلك الملك الجبار العاقى ؟ أو يثير الفتنة ويؤجج حرباً أهلية ويطلب منازلة هذا الغاصب في ساحة القتال ؟ ولكن ميديا تخرجه من حيرته وتقدم له العلاج الناجع الذى يخلصه من عدوه اللدود ، إذ تستعين بسحرها مرة أخرى وتخدع بنات بلياس وتجعلنهم يقدمن لأبيهن شراباً . ساماً على أنه سيعيد إليه الشباب ولكنه يقضى عليه فى الحال . وبذلك يعود العرش إلى ياسون ، ولكنه بعد فترة يتنازل عن العرش لابن عمه الملك المقتول ، ويهاجر إلى كورنثة مع زوجته ميديا وولديه اللذين أنجبهما منها . وفى كورنثة يعيش مع زوجته وولديه عيشة راضية زهاء العشر سنوات . ولكن الأمر لم ينته عند هذا الحد ، فإن ياسون لم يستمر على وفائه لزوجه ونسى عهده الذى قطعه على نفسه فهجر ميديا وتزوج جلاوكى Glauke ابنة كريون Kreon ملك كورنثة . وهذه الخيانة وما أعقبها من نتائج مروعة هى موضوع مأساة ميديا ليوربيديس .

لقد لخص يوربيديس بإيجاز كل هذه الأحداث السابقة على بدء المسرحية فى المقدمة Prologue التى جاءت على لسان المربية :

أيا ليت السفينة أرجو لم تشق طريقها إلى أرض كوثليس . . . ويا ليت الأبطال الصناديد لم يجدوا فى البحث عن الفروة الذهبية لبلياس . إذن لما استطاعت سيدتى ميديا أن تتركب متن البحر إلى إيولكوس ذات البروج العالية وقد جنت بحب ياسون ، ولما قدر لها أن تقيم هنا فى كورنثة بعد أن أغرت بنات بلياس ودفعتهن إلى قتل أبهين . لقد كانت (ميديا) تعمل دائماً على إدخال السرور على قلب الذين لجأت إلى أرضهم ، كما كانت تبذل قصارى جهدها لإرضاء لياسون ؛ وهكذا

تكون السعادة عندما لا يدب الشقاق بين المرء وزوجه . أما الآن فقد تفككت أعز وأصدق ما بينهما من عرى المحبة ، ولم يبق غير الشقاق والكراهية ؛ وذلك لأن ياسون قد غدر بها وبولديها فهجر فراشها من أجل عروس ملكية ، إذ تزوج من ابنة كريون ملك هذه البلاد . . . لقد علمتها الكوارث التى نزلت بها نتيجة هجران الأهل والوطن . إنها لتبغض ولديها ولا تبتهج لرويتها . وإنى لأنوجس خيفة وأخشى أن تتخذ قراراً خطيراً ، فهى حادة الطبع ولن تتحمل الإهانة ؛ إنى أعرفها حق المعرفة . وإنى لأخشى أن تتسلل إلى غرفتها حيث يوجد فراشها وتغمد فى أحشائها سيفاً بتاراً ، أو تقتل الملك وزوجها فتجر على نفسها الويلات . إنها مخيفة ، ومن يقحم نفسه فى عداء معها فلن يحرز لنفسه النصر بسهولة . ولكن ها هما ولداها مقبلان بعد أن تمرنا على السباق ، لهنما لا يكثران بمصائب أمهما ، لأن الصبية الأحداث لا تطيق عبء الأحرار .

وهنا يدخل مربى ولدى ميديا ومعه الولدان ؛ فيسأل المربية عما كانت تردده من كلام فتنخايت عليه فيهزأ بها ويشعرها أن لديه من الأسرار ما لا تعلمه هى . فإذا ألحت عليه ليذكر لها تلك الأسرار ، أخبرها بأن كريون ملك كورنثة سيدنى ميديا وولديها عن البلاد ؛ تدخل الجوقة التى تتألف من فتيات من كورنثة جنن ليسألن عن ميديا . يسمع صوت ميديا من الداخل وهى تن وتأل وتشكو وتهدد وتنذر بشر مستطير تلحقه بزوجه وأهل البيت جميعاً فينسحب المربى والمربية بالولدين . تظهر ميديا وهى فى حالة شديدة من الهم والقلق فتتحدث إلى أفراد الجوقة بما جازاها به زوجها الخائن ياسون الذى فضله على أبها وقومها وهربت معه بعد أن سهلت له الحصول على الفروة الذهبية ،

ولأنه ليخونها اليوم بعد أن أقسم لها بالوفاء والزوجية الكريمة . ثم تلوم نفسها على غلطها وعدم تعقلها في اختيار زوجها .

عندئذ يدخل الملك كريون مغضباً ثائراً . وينهى إليها قراره بنفيها مع ولديها عن البلاد ، ذلك لأنه يخشاها ويخشى أن تستغل سحرها في عمل شرير ، فقد وصل إلى مسامعه وعيدها الذي ينطوى على الانتقام من الأب الذي زوجه ابنته ، ومن الرجل الذي اقترن بها ، ومن المرأة التي عقدت يدها في يده . فتضرع إليه وتستحلفه بكل عزيز لديه :

ميديا : أستحلفك بابتك العروس الجديدة ، وأجثو عند موطن قدميك .

كريون : عبثاً ما تقولين ، فإنك لن تغريني أبداً .

ميديا : أنت إذن تنفي ، ولا تصغي لضراعتي ؟

كريون : إني لا أحبك أكثر مما أحب آل بيتي .

ميديا : آه يا وطني ، الآن أذكرك !

كريون : إن معزتي لأبنائي أفضل من أي شيء آخر .

ميديا : وأسفاه ! إن الحب يدفعك إلى شر مستطير

كريون : ولكني أرى أن ذلك بتوجيه من الأقدار .

ميديا : أي إلهي زيوس ، لا تنس أنك مصدر مصائبي هذه .

كريون : ابتعدى أيتها العابثة ، وخلصيني من الآلام .

ميديا : نحن الذين نألم ، ولدينا من الآلام الشيء الكثير .

كريون : إن حراسي سيخرجونك من البلاد سريعاً بالقوة .

ميديا : لا ، لا تأمر بهذا ، فأنا أتوسل إليك يا كريون .

كريون : إنك على ما يبدو أيتها المرأة ستسببين المتاعب .

ميديا : سنخرج ، ولكني ما تضرعت إليك من أجل هذا .

كريون : فلم إذن هذا النضال ؟ ولماذا لا تركبن البلاد ؟

ميديا : دعني أمكث يوماً واحداً ، أدبر فيه أمري ، وأعرف أي طريق أسلك ، وأعد لأطفالي مؤونة ، فإن أباهم لا يرغب في أن يدبر لهم أمراً . كن بهم عطوفاً ، فأنت أب لأطفال ، ونحس بلا شك بخنان الأبوة ، إني لا آبه لنفسي ، لو أننا طردنا من هنا ، ولكني أبكي من أجل هؤلاء الأطفال الذين حط عليهم البؤس .

كريون : إني لست قاسياً ، بل عطوفاً إلى درجة ألحقت بي كثيراً من الأذى ؛ وعلى ذلك فأنا أمنحك ما تطلبين أيتها المرأة ، رغم أني أشعر بأني مخطئ في ذلك ، ولكني أنذك أنه إذا طلعت عليك أنت وأبنائك شمس الغد ، وكنت ما تزالين في هذه البلاد ، فسيكون جزاؤك الموت . هذه كلمتي ، وهي صادقة . والآن ، إذا كان لك أن تبقى فلتبقي يوماً واحداً ، فإنك لن تفعل ما أخشاه من أعمال مريعة في هذا اليوم .

ويتركها كريون وينصرف وهنا تضحك ميديا فجأة ويبدو عليها فرح شديد وهي تقول :

ألا ما أحمقه ، إذ سمح لي بقضاء هذا اليوم هنا ، بينما كان في وسعه أن يعرقل كل مكائدي ، لو أنه طردني من هذا المكان . ولكنه منحني يوماً ، وفي هذا اليوم سأقضي على أعدائي الثلاثة وأجعلهم جثثاً هامدة : الأب وابنته وزوجي أيضاً . إن لدى من وسائل الفتك الكثير ، ولا أدري بأبها أبداً . هل أشعل النار في بيت الزوجية ؟ أم أسترق الخطأ خلصة إلى مضاجعهم وأغمد السيف

البتار في صلبهم ؟ ولكن هناك عقبة واحدة تقف في سبيل . ذلك أنهم إذا قبضوا على وأنا أتسلل لأضرب ضربتي ، فإن موتى سيكون حلالا لأعدائي ، كما أني سأصبح موضع سخرتهم . إذن فعلى أن أبدأ إلى السبيل الذي أنقذه كل الانتقام ، وأقضى عليهم بفعل السحر والرق . حسناً . ولكن لو تم لي هذا . وقضيت عليهم جميعاً . فأى بلد يأويني . . . ليس لي من أحد . إذن فلا تترث برهة وجيزة . فإن وجدت حصناً آمناً . دبرت قتلهم بمكيده مأكرة . إما إذا صرفني سوء طالع عن تنفيذ هذه المحاولة . فسوف أرفع السيف بيدي هذه وأذبحهم بنفسى مخاطرة بحياتي : فإن روح الجرأة تدفعني إلى القوة والإقدام .

وبعد أغنية ترددتها الجوقة يدخل ياسون فيعاتب ميديا على حياقتها . فقد كانت السبب في غضب الملك لكثرة ما هذت به وهددت وأندرت ، مما سمعه أهل القصر جميعاً ، وهنا تثور به ميديا ، فتتهمه بالخيانة والغدر وعدم الوفاء ، ثم تعدد أفضالها عليه - مساعده في الحصول على القروة الذهبية وفرارها معه بعد غدرها بأبيها وأهلها ثم دفعها لبنات بلياس إلى قتل أبيهن - فيجيب ياسون بأنه قد كافأها على ذلك ، إذ تزوجها وأحضرها معه من بلاد البربر المميج إلى بلاد اليونان المتحضرة . فتثور به ثورة أعنف : فلا يملك ياسون إلا أن يدعى لها بأن زواجه الجليل مصدره أنه وجد نفسه طريداً عن وطنه . وأنه ما رضى الزواج من ابنة كاريون إلا لينجب منها أولاداً يكونون أخوة لولديها فيرتفع بذلك مركزهم ومركزها . فترد عليه هازئة :

ميديا : لا . لم يكن الباعث لك هو ما زعمت . ولكنك رغبت في فراش بربرى تنقسه

الكرامة . ليكون نعمة لك في شيخوختك . ياسون : كلا ، لم يكن كذلك ، وثقى بأني لم أرغب في مصاهرة الملك من أجل ابنته ، وإنما - كما قلت لك من قبل - لكي أنقذك من كربتك ، وأضم إلى ولدينا أخوة من أسرة مالكة أدم بهم بيتي .

ميديا : بئس هذا اللون المفقوت من السعادة ، لا أحب أن يكون لي منه نصيب ، ولا أحب الثراء الذي يمزق قلبي الدامي .

ياسون : ألا يمكن أن تغري رغبتك ، وأن تكوني أكثر حكمة ؟ لا تقبلي أعظم النعم إلى شقاء ، ولا تحسبي نفسك شقية وأنت في أعظم سعادة .

ميديا : وجه لي من الإهانات ما شئت ، فأنت هنا آمن مطمئن ، أما أنا فطريدة منبودة عليها أن تخرج من هنا .

ياسون : أنت السبب في ذلك : فلا تلو مني إلا نفسك

ميديا : ماذا فعلت ، هل تزوجت وغدرت بك ؟

ياسون : إنك تصبين أقذع الشتائم على رؤوس سادتك

ميديا : إنما تنصب نكبات بيتك على رأسي أنا .

ياسون : لن أجادلك في هذا الأمر مرة أخرى :

ولكن إن كنت ترغين في شيء من المال

لك أو لولديك تخففين به لوعة المنفى ، فإني

على استعداد لأن أمنحك ما تريد بسخاء ،

وسوف أرسل إلى أصدقائي توصيات تنفعك ،

وهم سيقدمون لك كل صنيع كريم . أما إذا

رفضت هذا : أيتها المرأة : فأنت حمقاء .

خففي حدة غضبك : تتحسن أحوالك .

ميديا : لن أستغل أصدقاءك : ولن أقبل شيئاً من

أموالك : لا تعطيني منها شيئاً ، فإن عطايا

الرجل الخبيث ليس منها فائدة .

ياسون : ولكنى أشهد الآلهة أنى أرغب فى أن أكون
عوناً لك ولولديك ، ولكنك ترفضين ،
وإن نفسك المشتعلة بالحنق تذبذ أجباها ،
ولن نجنى من هذا إلا شقاء أكبر .

ثم يتركها وينصرف . تتغنى الجوقة بأنشودة
أخرى ، يدخل بعدها شخص غريب ذو هيبة ووقار
فتعرف فيه ميديا الملك أيجيوس ملك أثينا فتفرح بلقائه ،
وتسأله عن سبب مجيئه إلى كورنثة ، فيذكر لها أنه عقيم
لا ينجب وأن زوجته عاقر لا تلد ، وأنه فى سبيله إلى
معبد دلفى ليستوحي كهنتها عن علاج لهذه الحالة ،
فتطمئنه ميديا ، وتذكر له أن هذا أمر هين عليها ، فإن
لديها من الأعشاب ما تقدر به على إصلاح حاله وحال
زوجته ، ولكن عليه أن يستضيفها عنده ، فإذا سأها
عن السبب قصت عليه قصتها ، فيحزن الملك أيجيوس
من أجلها ويقبل عرضها بشرط ألا تصحبه ، فهو فى
ضيافة كريون ، وإنما عليها أن تلحق به بعد سفره إلى
بلادته . وهنا تضحك ميديا وتندب بما سوف تصنعه ،
فهى قد اطمأنت إلى مكان تأوى إليه . فتبعث ميديا
بإحدى أفراد الجوقة تستدعى لها ياسون لتعلن إليه أسفها ،
فإذا وصل ياسون لقيته ميديا وهى تتظاهر بالندم على
ما فرط منها وتطلب إليه الصنح ؛ ثم ترجوه أن يتوسط
عند الملك لكى يأذن ببقاء ولديها فى كورنثة حتى لا
يذوقا مرارة النفى ، فيعدها بذلك . ثم ترجوه رجاء
آخر ، هو أن يصحب ولديه إلى عروسه بهدية منها ،
هى صدار متعدد الألوان وتاج من الذهب ، حتى
ترضى العروس بتلك الهدية فتكرم الطفلين فى غياب
أمهما . ينخدع ياسون بكلامها ويوافق على طلبها ،
ويتقدم الغلامان ويذهبان بصحبة أبيهما ومعهما
الهدية .

تشهد الجوقة أنشودة أخرى ، ثم يدخل المربى
معلنًا :

المربى : سيدنى ، لقد عدلوا عن الحكم الذى يقضى
بنفى ولديك ، وتقبلت العروس الملكية
هديتك جذلة مسرورة ، وأصبح ولدك
هنا فى أمن وسلام .

ميديا : واحسرتاه !
المربى : فيم اضطرابك وقد ابتسم لك الحظ ؟ ولماذا
تشحين بوجهك ولا تبتهجين لما حملته لك
من أبناء ؟

ميديا : واحسرتاه !
المربى : لئى لا أجد معنى لهذا مع ما أحمل لك من
أبناء طيبة .

ميديا : ومع ذلك فإن الحسرة تملأ فؤادى .
المربى : هل نقلت إليك ، عن غير وعى منى ، خبراً
سيئاً ، فى حين كنت أحسب أنى أسوق
إليك ما يبهجك ؟

ميديا : لقد أعانت ما تعرف ، ولا جناح عليك .
المربى : لماذا تفضين الطرف إذن ولماذا تذرفين
الدمع ؟

ميديا : هناك ضرورة ملحة أيها الشيخ ، فقد أرادت
الآلهة كما أرادت روحى الشريرة أن يقع
ما حدث .

المربى : لا عليك ، فإن آمالك تحيا بحياة ولديك .
ميديا : سأبعث بهما أولاً ، آه ما أتعسنى !

المربى : لست الوحيدة التى تركت أبناءها ، وعلى
البشر القانين أن يتحملوا البلايا راضين .

ميديا : هذا ما سأفعله ، أما أنت فاذهب إلى الدار
وأعد للأولاد ما يلزمهم من حاجيات اليوم .

ثم يقبل رسول خائف مفزوع ، ينصح ميديا
بالفرار من القصر ومن كورنثة كلها ، فإذا سألتها عن
السبب ، أخذ يقص عليها ما فعلته الهدية بالعروس

وأبيها . لقد فرحت العروس بالهدية فرحاً شديداً ، فلما لبستها أخذت تروح وتجيئ أمام المرأة مزهوة معجبة ، وبعد قليل أحست بالصدر يضغط على صدرها ، فلما أرادت نزعها لم تستطع ، وأخذ يولمها ألماً شديداً ، لأنه بدأ يتحول إلى ثوب من نار يشوى جسدها ، كما بدأ التاج يتحول إلى سائل منصهر من الذهب يتصبب على جسدها فيحرقه ويهراً اللحم . لم يستطع أحد إنقاذها ، حتى أقبل أبوها الذي حاول ذلك وهو يصرخ ويبكي ، ولكن الصدر لصق به هو الآخر ولم يستطع أن يفصل عنه ، وصنع به ما صنع بالعروس البائسة ، وسقط إلى جانب ابنته جثة هامدة .

تفرح ميديا فرحاً شديداً لهذا الانتقام المروع ، وتخبر أفراد الجوقة بأنها ستقتل ولديها إمعاناً في إيذاء ياسون زوجها الخائن . يقبل الولدان فتأخذ ميديا في توديعهما وداعاً مؤثراً ، ثم تنطلق بهما إلى داخل القصر حيث تذيبهما واحداً بعد واحد .

يقبل ياسون باحثاً عن ميديا المتوحشة التي قتلت عروسه وأباها الملك ، فيفاجئه أفراد الجوقة بنجر قتلها ولديه فيكاد يخن ، ويصرخ قائلاً :

ياسون : أيها الأتباع ، افتحوا الأبواب في الحال ، واسمحوا لي بالدخول لأرى هذا الشر المستطير - ممثلاً ولدي - ولأقتلها عقاباً لها .

تفتح الأبواب وتظهر ميديا وقد ركبت عربة خرافية ترف في الهواء ويجرها أفعوانان كبيران وقد أخذت معها جثتي ولديها ، فرد عليه ساخرة :

ميديا : لماذا تفرع الأبواب على هذا النحو وتحدث كل هذا الضجيج ؟ هل تبحث عن ولديك وقد أصبحا جثتين ، وغنى بعد أن ارتكبت الجريمة ؟ كف عن هذه الجلبة وتحدث بما تريد إن كان لك معنى أمر ما ؛ ولكنك

لن تمسك بي أبداً ، فإن أبي - الشمس - قد أمدني بعربة تقيني من كل بلد يعاديني .
ياسون : يا لك من امرأة بغیضة ! إن الآلهة تمقتك وكذلك أنا وجميع الجنس البشري
أي ولدي ، لقد صادفنا أمماً شريرة .

ميديا : أي ولدي ، لقد قضت عليكما حماقة أبيكما ياسون : ولكن يمتأى لم تطعنهما .

ميديا : ولكن طعنهما حمقك وزواجك الجديد ؟
ياسون : أمن أجل هذا الزواج قتلت ولدي ؟

ميديا : أو تحسب هذا هيناً على المرأة ؟
ياسون : إنه لكذلك إذا كانت المرأة عاقلة ؛ ولكن كل شيء لديك شرير .

ميديا : لقد قضى على ولديك ، وسيمزق موتهما قلبك .
ياسون : إن شبحيهما سيصبان اللعنة عليك .

ميديا : إن الآلهة العادلة تعلم أينما بدأ هذه الشرور .
ياسون : كما تعلم أيضاً قلبك اللعين .

ميديا : إني أبغضك ، كما أبغض نباحك الكريه .
ياسون : وأنت كذلك بالنسبة لي ، ولذلك فلينته الأمر بسرعة .

ميديا : كيف ؟ ماذا أفعل ؟ فإني أود هذا من صميم فؤادي

ياسون : أعطني جثتي ولدي كي أواريهما التراب وأبكيهما .

ميديا : هذا لن يكون ، سوف أدفنها بيدي هذه فوق التل الذي يبارك أرضه معبد الإله هيرا حتى لا ينالها غضب الأعداء ويسئ إلى رفاتهما ويخرجهما من قبريهما

ياسون : ويلى ! يالى من بائس ! إني أتوق إلى تقبيل ثغرى ولدي وإلى معانقتهما .

ميديا : الآن توجه إليهما الخطاب وتود معانقتهما ،
وكننت بالأمس تريد أن تبعدهما عنك .

ياسون : أعطني إياهما بحق الآلهة لألمس بشرة والدي
الناعمة .

ميديا : كلا ، لن يكون هذا . وما كلامك إلا هباء
منثور .

وهكذا ترفض ميديا أن تسمح له حتى بوداع
ولديه وتقبيلهما ، وذلك إمعاناً في تعذيبه والتشكيل به .
ثم تنطلق عربة ميديا في الهواء . تاركة ياسون يبكي
وينتحب ويشهد الآلهة على أفعال ميديا القاسية .

إن مسرحية ميديا ، على هذا النحو ، تعتبر دراسة
عميقة لزواج غير متكافئ بين زوجين مختلفين في كل
شيء تقريباً . فهذا ياسون رجل أناني مغالط . لا يحب
لأ نفسه ، فهو على استعداد دائماً لأن يقبل كل ما تقدمه
له ميديا من خدمات . حتى ولو كان سبيل هذه

الخدمات ارتكاب بعض الجرائم ، طالما لا تقع عليه
مسئولية أى عمل تقوم به ميديا ، كما أن زواجه منها
لم يكن إلا بدافع مصلحته الشخصية ، وحبها لم يكن
إلا نزوة ورغبة في امتلاك جسدها . أما ميديا فهي
المرأة البدائية الفطرية ، التي تمنح كل كيائها وروحها
للرجل الذي تحب ، وهي على استعداد دائماً لأن
ترتكب أبشع الجرائم في سبيل من تحب وتهوى ، ولكن
إذا اكتشفت أنها مخدوعة في حبها مطعونة في كرامتها
فإنها - وقد استولى عليها بغض لا يقل عن الحب عنفاً
وقسوة - تنقلب إلى وحش كاسر لا يستطيع أن يقف
أمام ضراوة انتقامها أى سبيل حتى ولا عاطفة الأمومة .

لقد بلغ يوريديس القمة في تحليل شخصيات هذه
المسرحية ، وعلى الأخص شخصية ميديا ، التي أبدع
في وصف مشاعرها وتعمق في تصوير انفعالاتها بصورة
دقيقة رائعة - كما كان بارعاً في السر بأحداث المسرحية
نحو تلك النهاية الرهيبة التي أنهى بها مسرحيته .

عن

بدائع الزهور في وقائع الدهور لابن اياس

بمستم

الدكتور محمد مصطفى زيادة

رئيس قسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة القاهرة سابقاً

الانهيار ، لم يلبثوا أن زالوا زوالهم المعروف ، في أعقاب
وقعة دابق شمالى حلب ، أوائل القرن السادس عشر
الميلادى .

وأطل محمد أحمد بن اياس المصرى الجركسى
الأصل على تلك الحوادث الراكضة من نافذة الطبقة
الملوكية الأميرية التى انحدر منها ، وكأن بيده اليمنى
قلم رفيع مطواع طويل البال ، وبيده اليسرى كتابه
بدائع الزهور ، يسجل فيه أركان التاريخ المصرى منذ
الخليقة على حد قوله ، ويتدرج فى الكتابة من اختصار
إلى تطويل وتفصيل يفيض بما رأى أو سمع أو خبر
بنفسه من حوادث عصره ، أو بعبارة أدق عصر سيطرة
السادة العثمانيين وحكومتهم الأولى فى مصر . ولذا جاء
هذا الكتاب بلبغ الدلالة على عنوانه ، من حيث المساحة
الزمنية والمعنى والمرمى والمحتوى والختام .

غير أن الجذور العائلية الجركسية التى انحدر منها
محمد أحمد بن اياس ترجع إلى ما قبل سيطرة العثمانيين
وأيامها فى مصر بمائة وخمسين سنة على الأقل ، وهو
ما لا تستطيع عائلة ملوكية أن تدعيه لنفسها إلا فى القليل
النادر ، نظراً لاستناد الجهاز الملوكى كله إلى طبقة
عسكرية إقطاعية أجنبية متجددة ، ينتهى أفرادها بانتهاء

عاش مؤلف كتاب بدائع الزهور فى وقائع
الدهور - وهو المؤرخ المصرى محمد أحمد بن اياس -
خلال عصر شهدت أواخره انقلاب الحال فى مصر من
سلطنة مملوكية متعالية ، ذات سلطان وبلاط وعاصمة
هى القاهرة ، إلى ولاية عثمانية مختفضة ، ذات وال
عثمانى يحى إليها ويروح منها أو عنها حسب مشيئة مصدرها
السلطان ابن عثمان ، على قول المؤرخين المصريين فى
ذلك العصر . وهذا الوضع الزمنى وحده يجعل حياة
ابن اياس تصويراً حياً للمجتمع المملوكى المصرى قبيل
غروبه التاريخى ، كما يجعل الجزء المعاصر من كتاب
بدائع الزهور مادة فريدة فاصلة واصله بين المرحلتين
المملوكية والعثمانية فى تاريخ مصر الطويل .

على أن انقلاب الحال فى مصر زمن ابن اياس لم يكن
وليد عشية وضحاها ، أو نتيجة انتصار العثمانيين على
المماليك فى وقعة حربية حاسمة فحسب ، بل ثمرة سنوات
وسنوات غابرة من الحكم المملوكى الذى جعل من مصر
والشام معها أداة لخدمة مصالح السلاطين المماليك وأمراءهم
واتباعهم ، داخلياً وخارجياً ، حتى إذا فقد المماليك
روح عصبيتهم وطاقتهم على البقاء والاستمرار والمقاومة ،
وأخذت فتاتهم تتناهر متسابقة - وهى لا تدري - نحو

حياتهم ، أو حياة أبنائهم على أطول تقدير ، بخلاف ما اتفق لأسلاف محمد أحمد بن اياس .

ومن أوائل تلك الجنود العائلية التي نبت منها محمد ابن اياس أن جده لأمه ، واسمه ازدمر العمري الناصري أبو ذقن ، جاء إلى مصر رقيقاً مملوكاً بين مشتريات السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، وانتسب إليه كالمعتاد ، ولم يلبث هذا المملوك أن تدرج في مراتب الإمرة الصغرى والكبرى حتى صار من كبار الأمراء زمن السلطانين حسن وشعبان ، وتولى في مدة حكمهما وظيفة أمير سلاح ، وتقلب في نيابات صفد وطرابلس وحلب ، واختاره السلطان شعبان أخيراً لنيابة دمشق ، غير أن الموت عاجله وهو في الطريق إليها سنة ١٣٦٦ م . ولدينا معلومات متشابهة ولكنها غير كثيرة بصدد جد محمد بن اياس لأبيه ، واسمه اياس الفخري ، وهو من ممالك السلطان برقوق ومشترياته الجراكسة الأجلاب الجدد . وبلغ هذا المملوك كذلك مرتبة الإمرة سريعاً ، وتولى وظيفة الدوادار الثاني زمن السلطان فرج ابن برقوق ، ولعل استمراره في هذه الوظيفة الصغيرة ، ثم عزله عنها وبقائه بعد ذلك خالياً من أى عمل رسمى حتى وفاته ، هو الذى جعله بعيداً عن أقلام المعاصرين من المؤرخين . ولو أراد محمد بن اياس أن يترجم لذين الجدين لوجد مادة كافية ، ولكنه لم يحاول شيئاً من ذلك في أى كتاب من كتبه ، بل يبدو كأنما تعمد الإقلال من الإشارة إليهما ، لا لشيء سوى أنه كان مقتصداً في الكلام عن أهله على وجه التعميم .

وينطبق ذلك كله على ما أورده محمد أحمد بن اياس عن والده أحمد الذى كان من فرقة أولاد الناس في المجتمع المملوكى ، أى أنه كان من أفراد الفرقة المملوكية التي شملت أبناء الأمراء من الممالك المندرجين بالوفاة ، وهي في الواقع فرقة على حافة المجتمع المملوكى ، وأخبار أفرادها لا تصل إلى كتب الحوليات التاريخية أو كتب التراجم والطبقات . لذا لهما في الموازين المملوكية ،

إذ جرت العادة أن يعطى للواحد منهم إقطاع بإمرة خمسة رعاية لسلفه ، بشرط أن يندمج في الرديف السلطانى زمن الحرب ، ويكون صالحاً للخدمة في إحدى الوظائف المدنية الصغرى زمن السلم . وذكر محمد بن اياس عن أبيه أحمد هذا أنه كان من مشاهير أبناء الناس ، كثير العشرة للأمراء وأرباب الدولة ، وأنه عاش نحواً من أربع وثمانين سنة ، وأنه أنجب في حياته الطويلة خمسة وعشرين ولداً : ما بين إناث وذكور ، وذلك دون أن يشير إلى ترتيبه هو في هذه الذرية العامرة ، ما عدا أنه ولد سنة ١٤٤٨ م ، وأنه لم يبق من أخواته وإخوته بعد وفاة والده سوى بنت واحدة وصبيين اثنين وهما محمد بن اياس نفسه وأخوه يوسف . ونشأ محمد بن اياس كأبيه من قبل في محيط فرقة أولاد الناس ، على حافة المجتمع المملوكى ، ولذا لم يصل إلى الباحثين من أخباره في هذه المرحلة أو غيرها من مراحل حياته سوى ما سجله هو من إشارات ترجمية عابرة في مؤلفاته . والواقع أن أحداً من معاصريه أو لاحقيه لم يترجم له بكثير أو قليل ، وأن مبلغ ما يعتمد عليه الباحث لإنشاء ترجمة لهذا المؤرخ الكبير لا يعدو نفعاً مبعثرة في كتبه التي ألفها ، وعبثاً يرود الباحث غير ذلك من الكتب المعاصرة والمتأخرة ، وهي مؤلفات الشيخين جلال الدين عبد الرحمن السيوطى وعبدالباسط ابن خليل بن شاهين الحنفى ، وهما من أساتذة ابن اياس ، ثم مؤلفات السخاوى والغزى والأعظمى والتمنى والحجى والمرادى ، وهم أصحاب كتب التراجم والسير للقرون التاسع والعاشر والحادى عشر والثاني عشر الهجرى .

على أن فقدان هذه الترجمة لابن اياس لا يعجز الباحث أو يعيبه عن محاولة الكتابة فيه ، بل هو خسارة مشوبة بربح سلبى ، إذ يغدو الاعتماد في الكتابة مرتكزاً إلى ما هنالك من إشارات لابن اياس عن نفسه ورجال عصره فيما ألف هو من كتب ، فيستشف الباحث منها موقفه من الحوادث . ويدرك منها بعض دخائل شخصيته

وملاح أخلاقه . ومن تلك الإشارات أن ابن اياس عاش طول حياته كأبيه أحمد في فرقة أولاد الناس ، وتمتع منذ شبابه بإقطاع مشابه لإقطاع أبيه ، فساعده ذلك الإقطاع على ممارسة علوم عصره ولا سيما الأدب والشعر والتاريخ . وعاش عيشة راضية جانحة إلى شيء من التصوف ، دون أن يتطلع أو يتدرب على وظيفة مستقبلية معينة ، من بين الوظائف الإدارية الصغرى المخصصة لطبقته . وحج ابن اياس إلى مكة والمدينة وهو في الثلاثين من عمره ، وعاد من الحج إلى حياته الراضية على حافة المجتمع المملوكي ، على عكس أخيه الذي مال إلى فنون الحرب ، وتعلم فن الزردكاشية ، أى المدفعية ، وصار يعرف باسم يوسف الزردكاش ، وعلى عكس صهره قرقماس المصارع الذي كان أميراً من أمراء العشرات في الجيش المملوكي ، ومعلماً خبيراً محرفة المصارعة . والراجح الواضح من مؤلفات محمد أحمد ابن اياس ، وهى المصدر الوحيد لكل ما هو معروف عنه ، أنه عاش تلك السنوات التكوينية من حياته في أرض الحمول ، على قول المتصوفة ، أى أرض الهدوء والقناعة وعدم الحاجة إلى الجرى وراء الصيت والوظائف وأشباهها .

ووافقت تلك السنوات التكوينية من حياة محمد أحمد بن اياس مرحلة معروفة في التاريخ المصرى بكثرة الفتن وقلة السلاطين القادرين على مواجهة تلك الفتن وإخمادها ، على أن أهم ما حدث في تلك السنوات لم ينبع من مصر بل جاء إليها من بلاد ابن عثمان حين افتتح السلطان محمد الفاتح العثماني مدينة القسطنطينية ، وازدادت القاهرة بالزينات والأفراح ثلاثة أيام ، وكان محمد بن اياس وقت ذاك في الخامسة من العمر ، والسلطان المملوكي اينال في الرابعة والسبعين من عمره ، وهو شيخ ضعيف شاب قرناه منذ حوالى ربع قرن من الزمان ، لا يعرف شيئاً من القراءة أو الكتابة ، وليس له صفة بارزة سوى عجزه التام عن كبج ثورات

ممالكه الجدد وفضائعهم في شوارع القاهرة ، وهم الأجلاب أو الجلبان في المصطلح المعاصر . وأعقبت أيام هذا السلطان الهين الدين - على قول ابن اياس نفسه - سلطنة خشقدم الذى طفحت أيامه كذلك بثورات جلبانه وغيرهم من طوائف المماليك الشاردة عن الطاعة السلطانية . وظل الحال على ذلك المنوال المزعج حتى جاء إلى السلطنة قايتباى المحمودى سنة ١٤٦٨ م ، وهو رجل له خبرة واسعة بشئون الحكم ، وكان محمد ابن اياس وقتذاك في العشرين من عمره . وجعل قايتباى من ممالكه الجلبان أداة ، لا لإزعاج القاهريين في حياتهم اليومية ، بل لكسر شوكة الطوائف المملوكية الأخرى ، واستطاع بذلك أن يدير دفة الدولة المملوكية لإدارة ناجحة مدة ست وعشرين سنة ، أى حتى وفاته سنة ١٤٩٦ م ، وكان محمد ابن اياس وقتذاك في السادسة والأربعين من العمر .

وفى أواخر عصر السلطان قايتباى بات العداء العثماني سافراً ضد الدولة المملوكية ، بسبب انتصار المماليك على العثمانيين في أطراف آسيا الصغرى خمس مرات في خمس سنوات متتالية ، كما غدا الخطر البرتغالى على التجارة المملوكية الهندية واضحاً كل الوضوح ، بعد أن دار البرتغاليون حول رأس الرجاء الصالح ، ووصلوا إلى شواطئ الهند ، وأنشأوا لتجارهم محطات على الساحل الهندى - والخليج العربى الفارسى ، بل حاولوا دخول البحر الأحمر من ناحية عدن ، وذلك في عصر السلطان قانصوه الغورى . وهكذا اختتم القرن الخامس عشر الميلادى في مصر بما فيه من خير وشر ، وقابلية ظاهرة واضحة لانتحة نحو الجانب الثانى من هذين الجانبين .

تلك بعض معالم المحيط المملوكى المتلاطم الذى عاش فيه محمد بن اياس سنوات نضجه ، إذ أدرك الثانية والخمسين من عمره عند مطلع القرن السادس عشر الميلادى ، وشهد الحوادث العالمية المتقدمة من نافذته المملوكية المصرية . ولم يكن ابن اياس من أهل السيف

والإمرة فتهزه الانتصارات المملوكية العسكرية على
العثمانيين ، أو من أهل التجارة والمال فتزعجه حركات
البرتغاليين في المحيط الهندي بل يبدو واضحاً في ضوء
إنتاجه والترتيب الزمني لهذا الإنتاج أنه كان منصرفاً كل
الانصراف حوالى ذلك الوقت إلى رسم الخطوط
والمقاييس النسبية لمشروع كتابه بدائع الزهور ، وذلك
بعد قراءة واسعة في عدد كبير من المصادر العربية في
التاريخ المصرى من عصر صدر الإسلام إلى عصره ،
على حين كان عاكفاً على تسجيل حوادث عصره سنة
بعد سنة وشهراً بعد شهر على قوله : لئلا يكون تسجيلاته على
أهبة للتدوين في مواضعها حين الوصول إليها في الأجزاء
المعاصرة من كتابه .

وهنا يتحول كاتب هذه السطور مؤقتاً عن مقعده
من هذا المقال ، ليشترك مع القارئ في الاستماع إلى
شرح ابن اياس لأغراضه من تأليف هذا الكتاب .
ونصه بعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على
النبيين والمرسلين : « وبعد فهذا جزء من كتابنا المؤلف
في التاريخ المرسوم ببدايع الزهور في وقائع الدهور .
وقد أوردت فيه فوائد سنية ، وغرائب مستعذبة
مرضية ، تصلح لمسامرة الجليس ، وتكون للمنفرد
كالأنيس . وقد طالعت على هذا التاريخ كتباً شتى نحو
سبعة وثلاثين تاريخاً ، حتى استقام لى ما أريد وقد
توخيت فيه أخبار مصر ، وأوردت ذلك شيئاً فشيئاً على
الترتيب ، قاصداً فيه الاختصار ، فجاء بحمد الله ليس
بالطويل الممل ، ولا بالقصير المخل ، وذكرت فيه
ما وقع في القرآن العظيم من الآيات المكرمة في أخبار
مصر ، كناية أو تصريحاً ، وما ورد فيها من الأحاديث
الشريفة النبوية في ذكرها . وما خصت به من الفضائل ،
وما فيها من المحاسن دون غيرها من البلاد ، وما اشتملت
عليه من عجائب وغرائب ووقائع وغير ذلك ، ومن
نزلها من أولاد آدم ونوح عليهما السلام ، ومن دخلها من
الأنبياء عليهم السلام ، ومن ملكها من مبتدأ الزمان من

الجبابرة والعمالقة واليونان والفراعنة والقبط وغير ذلك ،
ومن وليها في صدر الإسلام من الصحابة والتابعين
رضوان الله عليهم أجمعين ، ومن وليها من طائفة
الأخشيدية والفاطمين العبيدية ، ومن وليها من بنى
أيوب وهم الأكراد ، ومن وليها من ملوك الترك
والجراكسة إلى وقتنا هذا ، وهو افتتاح عام لإحدى
وتسعائة ، ومن كان بها من الحكماء والعلماء والفقهاء
والمحدثين والقراء ، ومن كان بها من الصلحاء والزهاد ،
ومن كان بها من الشعراء وغير ذلك من أعيان الناس ،
وقد بينت ذلك في تراجمهم من مبتدأ خبرهم وذكر
أنسابهم ومدة حياتهم إلى حين وفاتهم . حسبما يأتي ذلك
في مواضعه على التوالي من الشهور والأعوام .

ويتضح من هذه العبارات التقديمية وغيرها من
الإشارات التي أودعها محمد أحمد بن اياس في مواضع
أخرى من بدائع الزهور في وقائع الدهور أنه أراد أن
يجعل من كتابه هذا تاريخاً لمصر منذ أقدم العصور إلى
عصره ، وأنه قرأ من أجل ذلك عدداً كبيراً من
المصادر الأصلية والفرعية في التاريخ المصرى منذ ابن
عبد الحكيم إلى ابن تغرى بردى ، بل لم يحجم عن قراءة
الموسوعات التاريخية الكبرى من المسعودى وابن عساكر
وابن الأثير والذهبي . والمعروف نقلاً عن الأجزاء
المقطوع بوجودها من المخطوطة الأصلية التي كتبها
ابن اياس بيده ، أنه بدأ في تأليف هذا الكتاب الكبير
حوالى سنة ١٤٩٣ م ٨٩٩ هـ ، وهو في سن الخامسة
والأربعين ، وأنه انتهى من الجزء الرابع منه في مطلع
سنة ١٤٩٥ م ٩٠١ هـ ومن الجزء الخامس في أواخر
تلك السنة نفسها . ومن الجزء الثامن في أواسط ١٥٠٧ م
٩١٣ هـ . ومن الجزء التاسع في أوائل سنة ١٥٠٨ م
٩١٤ هـ .

ثم حدث لابن اياس في منتصف تلك السنة ما عكر
عليه صفو حياته الهادئة ، وكان كفيلاً بتعطيل كتابه عن
الإكمال ، وحرمان تراث الإنسانية من الأجزاء التالية

من ذلك الكتاب : وهى الأجزاء التى يكاد ينفرد بها ابن اياس فى التاريخ المصرى . وذلك أن أحوال السلطان قانصوه الغورى تأزمت بسبب ضيق سبل المال اللازم للصرف على ممالكه ، فعمد إلى إخراج أولاد الناس عن إقطاعاتهم ، كما قطع الرزق الأعباسية والأوقاف عن أهلها ، وأطلق للمالكة العنان للهجوم على أصحاب تلك الإقطاعات والأعباس والأوقاف فى بيوتهم ، وبأخذوا منهم مناشيرها وأوراقها ووثائقها غصباً وضرباً ، إذا اجتاج الأمر إلى الغصب والضرب . ونال ابن اياس من تلك الكارثة ما نال غيره من أبناءفرقة ، فذهب عنه إقطاعه إلى أربعة من صغار الممالك بمكاتبات سلطانية ، مما يدل على أن إقطاعات أولادالناس لم تكن صغيرة أو حقيرة ، برغم ضآلتها النسبية فى التوزيع الإقطاعى المملوكى ، بل استطاع محمد بن اياس بفضل حصيلة إقطاعه مثلاً أن يعيش عيشة راضية ، وأن يتوفر على الكتابة والتأليف ؛ وكان ضياع هذا الإقطاع منذراً بخسارة تاريخية كبرى . غير أن من حسن الحظ أن محمد بن اياس لم يبق مدة طويلة بعيداً عن إقطاعه ، إذ قدم للسلطان الغورى أوائل سنة ١٥١٠م ، أى ٩١٥هـ ، قصة يشكو فيها حاله ومآله ، وقدمها إليه وهو فى طريقه إلى ميدان القلعة للعب الكرة بالصوالجة - (البولو) : فاستجاب السلطان قانصوه الغورى إلى شكواه : ورد عليه إقطاعه ، وربما كان ذلك كله بفضل أخيه يوسف الزردكاش الذى كان من المعروفين للسلطان الغورى ، بسبب مهارته الكبيرة فى فنون الزردكاشية .

وكيفما كان الأمر فالمعروف أن محمد أحمد بن اياس مضى بعد ذلك جاداً فى تأليف كتابه ، فوصل فيه إلى الجزء العاشر فى مستهل سنة ١٥١٦م - ٩٢٢هـ ، وإلى الجزء الحادى عشر آخر يوم من سنة ١٥٢٢م - (٩٢٨هـ) ؛ وكان ابن اياس وقت ذلك فى السادسة والسبعين ، وفى صحة جيدة متفائلة بطول البقاء ومناهزة

الثمانين من العمر كأبيه من قبله ، بدليل تدوينه فى آخر الجزء الحادى عشر أنه سوف يتلوه بالجزء الثانى عشر . غير أن ابن اياس مات فى السنة التالية ، وهو فى السابعة والسبعين ، وليس من المعروف هل أدركه الموت قبل أن يبدأ فى تحرير هذا الجزء الثانى عشر ، أم أنه افتتح هذا الجزء وكتب منه صفحات ضاعت على الباحثين ، ولم يعثر عليها أحد حتى العصر الحاضر .

ثم تناول النساخون هذا الكتاب ، فنقلوا منه نسخاً بعضها كاملة وافية ، وبعضها مختصرة ناقصة ، ومن إحدى النسخ الناقصة تم طبع هذا الكتاب فى مطبعة بولاق الأميرية فى أواخر القرن الماضى ، فجاءت هذه الطبعة بعيدة عن النسخة الأصلية ، خالية من أهم أجزائها . ثم أدركت جمعية المستشرقين الألمان فى استامبول هذا النقص : فنشرت بألمانيا ثلاثة أجزاء من النسخة الكاملة كما نشرت الجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالقاهرة جزءاً واحداً منها ، بتحقيق وتقديم الدكتور محمد مصطفى مدير المتحف الإسلامى بالقاهرة سابقاً ، وذلك بعد اشتراكه فى تحقيق الأجزاء الثلاثة المشار إليها . غير أن نيران الحرب العالمية الثانية أكلت الأجزاء التى نشرتها جمعية المستشرقين الألمان ، فاتجهت الجهود إلى إعادة طبع الكتاب كله من الأجزاء المقطوع بوجودها من المخطوطة الأصلية ، مع تكميل الأجزاء الناقصة من نسخة خطية كاملة منقولة من هذه المخطوطة الأصلية . وأسهمت فى أوائل ثمرات هذا المشروع العلمى الجليل كل من وزارة التربية والتعليم ، ووزارة الثقافة والإرشاد القومى والجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالقاهرة ، كما أسهمت فيه دار بريل الهولندية للنشر فى ليدن ، والجمعية التاريخية الباكستانية فى كراشى ، واتحاد البحوث العلمية بمنطقة شمال الرين فى فستفاليا ، ودار النشر فرانتز شتاينر فى فسادن ، والآمال معقودة على تنويع هذه الجهود بالنجاح التام ، وإخراج طبعة نهائية وافية من هذا الكتاب الطويل ، من أوله القديم إلى آخره المعاصر .

ذلك أن أهمية هذا الكتاب وأشباهه من المصادر التاريخية الكبرى لا تقتصر على الأجزاء المعاصرة ، بل تتعدى في كثير من الأحيان إلى الأجزاء غير المعاصرة التي نقل المؤلف مادتها نقلاً حرفياً أو تلخيصاً من كتب السالفين البعيدين والقريبين ، ثم ضاع بعض هذه الكتب السالفة ، بحيث أصبح المنقول منها هو كل ما لدينا من مادتها الأصلية ، وسوف يدل نشر الأجزاء الأولى المرتقة من الطبعة الوافية من كتاب بدائع الزهور على احتواء تلك الأجزاء على متون كثيرة ضاعت أصولها . على أن الأجزاء المعاصرة من كتاب بدائع الزهور هي موضع الأهمية ومنبعها الأول والأخير ، وتبتدى هذه الأجزاء من حيث انتقل ابن اياس في كتابه نهائياً من مرحلة الاعتماد الكلى على كتب السالفين إلى مرحلة الاعتماد على المعاينة والتجربة والمشاهدة ، وتسجيل أخبارها المعاصرة بنفسه . وهذا الانتقال واضح من محتويات بدائع الزهور من سنة ١٤٦٨ م (٨٧٢ هـ) فصاعداً ، وهي السنة التي افتتح بها السلطان قايتباي عهده المديد ، وابتدأ عندها ابن اياس أوائل العشرينات من عمره الطويل . ومن سعيد المصادفة أن كانت هذه السنة - هي التي انتهى فيها ابن تغري بردي من كتابه النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، وبذا غدت حلقة السنوات التالية لتلك السنة من كتاب بدائع الزهور خاتمة مكتملة لمجموعة الحلقات المعاصرة في التاريخ المصري المملوكي ، من ابن واصل إلى ابن اياس .

ولزم محمد ابن اياس جميع ما يلزم في صناعة التاريخ في عصره من طريقة الحوليات الشائعة وقتذاك ، والتي ورثها عن أسلافه المباشرين ، مع شيء من الفارق الجزئي الشكلي لا الجوهرى ، فدوّن عهود السلاطين سنة بعد سنة في الأجزاء غير المعاصرة ، ثم انتقل إلى التدوين شهراً بعد شهر في الأجزاء المعاصرة ، ثم يوماً بعد يوم في الأجزاء الأخيرة ، وبذا جند الأخبار تجنيداً ، وشحنها شحنات ، حسبما اتفق من وقوعها ، فأورد أخبار

السلاطين والخلفاء والأمراء من ساطنة وولاية وعزل و وفاة ، وذكر أحوال الفئات المملوكية من ثورة أو ركود ، وكتب في النظم الإدارية والأحوال الاجتماعية والأعياد الدينية وغير الدينية ، ووصف المواسم والأسمطة السلطانية ، ومواسم لعب الكرة والصيد وسجل مناسيب النيل زمن الفيضان والتحريق ، وذكر الأرصاد الجوية من خسوف القمر وكسوف الشمس وهبوب الرياح وسقوط الأمطار ، وشرح أحوال العلماء والأدباء والشعراء والمؤرخين والأعيان والتجار ، وترجم للمستوفين منهم ترجمة طويلة أو قصيرة حسب المقام . وذكر المثلثات والمباني السلطانية والأميرية من مساجد وعمائر ورباع وقباب ومدافن ، وتتبع أخبار الأسعار اليومية وشئون المحاصيل والمسكوكات من الذهب والفضة والنحاس ، وذلك دون تفرقة بين ما هو مقدمة وما هو نتيجة ، ودون اعتبار لمقتضيات الترابط التاريخي بين حوادث أيام معينة وحوادث إخوتها من الأيام السابقة أو اللاحقة ، ما عدا وفات اعتاد ابن اياس تطريزها بأشعار أو أزجال أو مواويل مناسبة من نظم أصدقائه من شعراء ذلك العصر ، أو من نظم الشخصى وهو غير قليل .

والواقع أن منظومات ابن اياس بالذات توجب شيئاً من الالتفات ، فمنها ما هو أمدوحة أو مرثية لسلطان أو أمير ، ومنها ما هو تهنئة بشفاء من مرض ، أو نجاة من محنة ، ومنها ما هو نقد أو تعقيب على بعض الأعمال السلطانية أو الأميرية أو غيرها من أعمال كبار الموظفين في شئون الحكم والإدارة والقضاء . وهذه تدل في مجموعها الكلى على أن ابن اياس عاش ، لا على حافة المجتمع المملوكى كما تقدم ، بل في وسط البلاط السلطاني ، متصلاً ببعض رجاله البارزين ، كما كان أبوه من قبل ، وكما هو واضح من ثنايا كتابه بدائع الزهور في وقائع الدهور . فهل نستخلص من هذه القرائن الشعرية والشخصيات المتعلقة بها أن ابن اياس

أحب أن يكون معروفاً بقربه من البلاط السلطاني ورجال الحكم ، مع عزوفه أو بعده عن وظائف الدولة صغيرها وكبيرها ؟ أو أنه أراد أن يكون معروفاً بين أعلام المؤرخين المعاصرين - وكلهم من أرباب النظم والشعر ، فضلاً عن التأليف في التاريخ - بأنه لا يقل عن أحد منهم في هذا وذاك ، بل يزيد عليهم بشيء من النجديد في الكتابة التاريخية ، وأولئك هم أولاً شيخاه عبدالرحمن السيوطي وعبدالباسط بن خليل اللذان يستشهد كثيراً بأقوالهما ، ويذكرهما في كثير من الاحترام والتقدير وعرفان الجميل ، ثم ثانياً زملاؤه خليل بن شاهين الصفوى ، وعبدالرحمن السخاوى ، ويوسف ابن تفرى بردى ، وابن الصيرفى ، وابن طولون . أو نقول بأن ابن اياس أراد أن يكون معدوداً بين الأدباء المشهورين في ذلك العصر ، وهم بدليل أسماؤهم خليط بعضه من أولاد الناس مثل ابن اياس نفسه ، وبعضه من أبناء العلماء المصريين ، ومنهم الناصرى محمد بن قنصوه ، وابن الحجار ، والأشمونى ، وابن الطحان ، وابن مبارك شاه ، وابن النبيه ، وابن الشاب التايى ، والشهاب المنصورى وصفى الدين الحلى ، وبدر الدين الزيتونى ، بدليل إيرادهم منظومات هؤلاء جنباً إلى جنب منظوماته في المباريات الشعرية وفى التعقيب على مادة تاريخية واحدة ؟

أو نرجح بأن ابن اياس تولى وظيفة مؤرخ الدولة فى الحكومة المملوكية ، أو أنه أقام نفسه فى شيء يقرب من ذلك أو آخر زمن السلطان قانصوه الغورى ، أو أنه أراد لنفسه من هذا السلطان مركزاً مشابهاً لمركز محمود العيني مع السلطان برسباى ، بدليل مدائحه الكثيرة فى السلطان الغورى بعد أن أعاد إليه إقطاعه مع العلم بأن ابن اياس لم يذكر شيئاً عن تلك الوظيفة المزعومة أو ما يشابهها ، تلميحاً أو تصريحاً فى مؤلفاته ، وبأن وظيفة بهذا الاسم لم تعرف فى مصطلح السلاطين المماليك ، ومع العلم كذلك بأن ابن اياس كتب ترجمة موضوعية للسلطان الغورى قرر فيها أن مساوئه كانت أكثر من محاسنه .

وسوف يطالع القارئ هذه الترجمة فيما يلى ، فىرى فيها قائمة طويلة لهذه المساوئ ، بالقياس إلى ما ذكره ابن اياس باختصار من محاسن هذا السلطان .

غير أنه مهما يكن من ترجيح أو ميل لهذا أو ذاك أو غيره مما يحتمل أن يكون وظيفة أو شبه وظيفة لابن اياس فى الخيط المملوكى ، فالراجع من كتابه بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، ومن أشعاره المبعثرة فى صفحات هذا الكتاب ، فضلاً عن تعليقاته الثرية الجاسرة ، ومناسباتها الخاصة والعامة ، أنه عاش فرداً متنبعاً حوادث المجتمع المملوكى التى تقلب فيه ، وليس ذلك بصفته مؤرخاً مهتماً بتدوين الحوادث والأخبار ، بل لأنه كان رجلاً حياً حساساً بما جرى فى دولة بدت عليها مخايل الزوال ، وربما كان أوضح دليل على ذلك قصيدته الطويلة بصدد ضريبة المشاهرة التى فرضها السلطان الغورى على الناس ثم ألغاهها أواخر أيامه ومرثيته التى قالها فى حوادث الفتح العثمانى لمصر ، وهى كذلك مذكورة فى كتابه بدائع الزهور .

ومن مؤلفات ابن اياس عدا ذلك كتاب عقود الجمان فى وقائع الأزمان ، وهو كتاب صغير فى تاريخ مصر ، وليست له أية علاقة بكتابه الكبير بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، أو بالنسخ المختصرة المتداولة منه . ويبدو أن ابن اياس كتب هذا الكتاب الصغير أيام شبابه الباكر ، بدليل ما اتسم به عنوان هذا الكتاب من ضخامة لا تتناسب مع حجمه ومحتواه . وشبه بذلك كتاب آخر لابن اياس فى التاريخ ، وعنوانه نزهة الأعم فى العجائب والحكم ، وهو تأليف صغير كذلك فى تاريخ العالم القديم وأحواله ، وخاصة مصر وأحوالها وحدودها ومعادنها ونيلها وزراعتها ، ونزول العرب فى ريفها واقطاعاتها . ويتبع هذه المؤلفات الصغيرة كتاب مرج الزهور فى وقائع الدهور ، وهو تأليف عامى فى قصص الأنبياء والرسل ، ولعله كذلك من أوائل مؤلفات ابن اياس ، بدليل ذكر شتوياته فى الفصل السابع من الجزء

الأول من الطبعة البولاقية من كتاب بدائع الزهور .
ولابن اياس كذلك كتاب نشق الأزهار في عجائب
الأقطار، وهو كتاب في الفلك والهيئة وتركيب الكون،
وآثار مصر الفرعونية وملوكها الأقدمين . وفي مقدمته
لهذا الكتاب ذكر ابن اياس أنه قصد بتأليفه أن يجمع فيه
أغرب ما سمع وأعجب ما رأى، ولا سيما عجائب مصر
وأعمالها ، وما صنع الحكماء فيها من الطلسمات المحكمة ،
وكان فراغه من هذا الكتاب سنة ١٥١٨ ميلادية أى
٩٢٢ هجرية ، وكثيراً ما استمد منه علماء أوروبا في القرن
التاسع عشر ، لشرح بعض نواح من تاريخ مصر القديم
في زمنه . وكان فراغ ابن اياس من تأليف هذا الكتاب
سنة ١٥١٨ ميلادية (٩٢٢ هـ) ، أى أنه كان مشغولاً
بكتابته مع الجزء العاشر من بدائع الزهور : وابن اياس
وقتناك في السبعين من العمر .

غير أن شهرة ابن اياس لا تستمد كثيراً من هذه
الكتب الصغرى، بل تستند إلى كتابه الكبير، وهو بدائع
الزهور في وقائع الدهور . والواقع أن هذا الكتاب كفيل
وحده بأن يجعل محمد ابن اياس عميداً ثالثاً بين ثلاثة
العمداء من المؤرخين في مصر في القرن الخامس عشر
الميلادى، وهم بحسب أقدميتهم الزمنية وجدارتهم التاريخية
معاً أحمد المقرئى، ويوسف ابن تغرى بردى، ومحمد
ابن اياس نفسه ، كما أن هذا الكتاب الكبير بدوره ثالث
ثلاثة من المصادر المملوكية الأصلية في ذلك العصر، بل
يمتاز هذا الكتاب بأنه المصدر الوحيد أو يكاد ، لحوادث
عصر السلطان قانصوه الغورى وحوادث الاستيلاء
العثمانى على مصر . وما بعد ذلك الاستيلاء المؤسف . لمدة
خمس سنين . وكل ذلك في أسلوب واضح مهذب ،
تسرى فيه نعمة مصرية هادئة دافئة . وهذا الأسلوب هو
الذى جعل المستشرق مارجليوث يميز ابن اياس عن
جمهرة المؤرخين في مصر وغيرها من البلاد العربية
بقوله : إن أسلوبه في الكتابة والتأليف، ونمطه في التفكير
والنقد ، يتم كل منهما عن فردية واستقلال في رأى قل

أن يدانيه فيهما معظم المؤرخين .

ويبدو واضحاً من محتويات بدائع الزهور أن ابن
اياس كان على جانب من القدرة في التفكير والنقد،
ولم يقنع بإيراد الحوادث والوقائع على وتيرة أغلب
السالفين من المؤرخين، بل وقف بين الحادثة والأخرى
يشرح ويفلسف، مع شيء من القسوة في الحكم والجرأة
في التقدير، وربما شجعه على ذلك اتصاله ببعض أعيان
البلاط السلطاني في عهود مختلفة ، وهذا فضلاً عن صلته
بأخيه يوسف الزردكاش الذى أمده بما جرى بالقلعة
ودوائر الجيش المملوكى من أخبار ، ولا سيما أخبار
المدفعية التى عنى ابن اياس بتدوينها بالإشارة إلى إهمالها
الغريب زمن السلطان قانصوه الغورى .

وأودع ابن اياس صفاته وموهلاته ونظراته وآماله
في محيطه المملوكى كلها في كتابه « بدائع الزهور في
وقائع الدهور » ، ولا سيما في الصفحات الخاصة بحوادث
الاستيلاء العثمانى على مصر والشام ، وهى الصفحات التى
يكاد يفرد بحقائقها هذا الكتاب الكبير .

ولابن اياس في وصف الأيام العثمانية عبارات
ملؤها الوطنية الحزينة على ما صارت إليه مصر من
التغير ، بعد ذهاب الدولة المملوكية ومجيئ العثمانيين . على
أنه لم ير في ذلك التغير شيئاً إلا ما جرت به المقايير
التي ليس لإنسان عليها سلطان، ونسى ابن اياس أو تناسى
أن سلاطين الممالك أنفسهم مسئولون إلى درجة كبيرة
عما آلت إليه مصر وأحوالها من ضعف أمام الخطر
العثمانى الداهم . وحز في نفس ابن اياس أن مصر صارت
بسبب ذلك ولاية تابعة لسلطان العثمانيين في استانبول،
وهى تبعية امتدت أربعة قرون تقريباً .

وتناول ابن اياس الحكم العثمانى في مصر بالنقد
والسخرية لاهمال رجاله مصالح المصريين أبناء البلاد ،
وملأ كتابه « بدائع الزهور في وقائع الدهور » بهذه
النغمة الجريئة ، ولم يشترك في احتفالات العثمانيين
وأعيادهم بالقاهرة ، وذلك برغم ما أحاطه السيادة

أما منبع اختيار هذه الصفحات، فهو احتواؤها على تصوير استاتيكي شامل لجميع كبار الموظفين في السلطنة المملوكية الجديدة ، قبل أن يتحركوا في دوائر وظائفهم المختلفة ، وهو تصوير يقف بالقارئ ويستوقفه ليرى منه لنفسه أن مصر المملوكية لم تكن للمصريين من قريب أو بعيد ، بل كانت لفئات من الممالك الأجانب المسيطرين بأسماهم وأسماء زوجاتهم وطرانهم التركية وغير التركية على جميع شئون البلاد الإدارية ، والاقتصادية والاجتماعية .

ويتلو هذا التصوير جملة من أخبار السلطنة المملوكية صغيرها وكبيرها ، وبعضها سياسى وبعضها اقتصادى أو غيره ، حسبما اتفق من الترتيب الزمنى المطلق ، سنة بعد سنة ، وشهراً بعد شهر ، ويوماً بعد يوم ، وهو ما تجرى عليه كتب الحوليات التاريخية في جميع اللغات الشرقية والغربية في العصور الوسطى .

والمقتبس الثاني أخبار وصلت من مكة إلى القاهرة مع مبشر الحاج ، أواخر سنة ٩١٢ هـ (١٥٠٦ م) ، وهى تصف لأول مرة ، وفي قليل من التفصيل ، جميع أعمال البرتغاليين في مياه المحيط الهندي والمداخل الجنوبية للبحر الأحمر ، منذ مجئ السفن البرتغالية من غرب أوربا إلى تلك الجهات ، عن طريق رأس الرجاء الصالح ، أى منذ عشر سنين قبل وصول هذه الأخبار الخطيرة موجزة إلى القاهرة . ويبدو من هذه الأخبار التى أوردها ابن اياس عرضاً ضمن أخبار مكة والحمل المصرى السنوى ، أن المعلومات الجغرافية المملوكية بصدد البرتغاليين وأهدافهم واتجاهاتهم كانت حتى وقتذاك ضئيلة قليلة جاهلة ، وأن إفاقة السلطنة المملوكية للخطر البرتغالى على شرايينها التجارية الواصلة وقتذاك إلى الهند جاءت متأخرة ، وكان تأخيرها هذا سبباً من عديد الأسباب التى أنزلت بأسطول مملوكى كبير هزيمة بحرية مشهورة على أيدي البرتغاليين في المياه الهندية ، شمالي بومباي الحالية ، كما أنزلت بجيوش مملوكية بقيادة

العمانية من رهبة وخشية . ومن يدري ؟ ربما كان موقفه هذا من الحكم العثمانى وجبروته هو السبب في اخفاء ترجمة حياته من كتب التراجم . وعلى هذا يكون ابن اياس طليعة مبكرة من طلائع الوطنية في الشرق العربى ، وتكون الصفحات الختامية من كتابه « بدائع الزهور في وقائع الدهور » أول صحيحة طيبة من صحبات الاحتجاج ضد مظالم الحكم العثمانى الشهيرة في التاريخ . وهنا يقف كاتب هذه السطور نهائياً عن الكتابة ، ليقرأ مع القارئ بضعة مقتبسات مختارة من الصفحات المعاصرة من كتاب بدائع الزهور في وقائع الدهور ، وكل مقتبس منها لمحجة قصيرة لفتح الشبهة الفكرية لقراءات طويلة مشبعة من هذه الصفحات ، لا على أنها تاريخ بالمعنى العلمى الحديث لهذا اللفظ ، بل على أنها مجموعة أخبار وحوادث متنوعة ، لتغذية المشتغلين بالتاريخ المصرى ، على اختلاف طاقاتهم واختصاصاتهم . والواقع أن هذه الصفحات المعاصرة وأشباهاها من محتويات الحوليات حقول دانية للمؤرخ السياسى والاقتصادى والاجتماعى ، وغيرهم من أصناف المؤرخين . لكن هذه الحقول متاعة المدعين المحشورين في زمرة المؤرخين ، ويرحم الله أسلافنا ومعاصرينا الذين انتحلوا من هذه الصفحات ملازم متلاحقة أو مبثوثة متفرقة ، وخالوها تاريخاً علمياً مأخوذاً من المصادر الأصلية الكبرى ، كأحسن ما يكون التاريخ .

ومما ينبغى التنبيه إليه في هذا الصدد ، أن المقتبسات المختارة هنا منقولة بنصها للقارئ ، من الطبعة الأخيرة من كتاب بدائع الزهور في وقائع الدهور ، مع تشريح الفقرات في كل مقتبس منها بكثير من علامات الفصل والوصل والترقيم .

وأول هذه المقتبسات فاتحة أخبار سنة ٩٠٨ هـ (١٥٠٢ م) ، وهى السنة الثالثة من عهد السلطان قانصوه الغورى ، حين تم أمر هذا السلطان في السلطنة ، وثبتت قواعده دولته ، فأخذ في إعلان أسماء الموظفين لحكومته .

السلطان قانصوه الغورى نفسه هزيمة أكثر شهرة ،
على أيدي العثمانيين ، وهى هزيمة مرج دابق شمالى حلب
الشام .

والمقتبس الثالث بيان وصفى لهزيمة مرج دابق ،
وهى الهزيمة التى ختمت بخاتم الانبياء على السلطنة
الملوكية فى مصر ، وافتتحت بها السلطنة العثمانية سلسلة
انتصاراتها الزاحفة عبر الشام إلى مدينة القاهرة . حيث
أعلن السلطان سليم العثمانى نهائياً أن مصر باتت ولاية تابعة
للعثمانيين . وفى مطلع هذا البيان الوصفى تصوير للجيش
الملوكى ، وعلى رأسه السلطان قانصوه الغورى يرتب
الصفوف استعداداً للحرب والقتال ، وكأنه وحاشيته
وقادته فى موكب العودة من انتصار مملوكى كبير ، أو من
احتفال بمولد من مواليد الأولياء الصالحين ، أو من يوم
الخروج لصلاة أحد العيدين . غير أنه لم تكن بضع
ساعات حتى صار ذلك الموكب الاستعراضى الحافل
مركزاً دارت حوله معركة حامية دامية ، بدأت بمأساة
سقوط السلطان قانصوه الغورى ميتاً بالفالج فى الميدان .
وانتهت بمأساة انهزام الجيش المملوكى ورجوعه التهقرى
مفلولاً مكسوراً إلى حلب ودمشق ، ثم إلى القاهرة .

والمقتبس الرابع ترجمة طويلة للسلطان قانصوه
الغورى ، بعد وفاته فى مرج دابق ، وهى ترجمة
تحليلية ناقدة لأعمال هذا السلطان وصفاته الشخصية
والسياسية . ويبدو واضحاً من نغمة هذا المقتبس أن ابن
اياس لم يكن من المعجبين بالسلطان قانصوه الغورى ،
وأن محاسن هذا السلطان لم تكن فى نظره شيئاً بالقياس
إلى مساوئه . غير أن ابن اياس لم يكن منصفاً فى هذا
التقدير ، لأنه أغفل فيه أن هذا السلطان الطاعن فى السن
اعتلى دس السلطنة فى دولة نخرت فيها عوامل الاحتضار
والزوال منذ سنين ، وربما كانت الرغبة فى مقاومة هذه
العوامل هى التى أدت بهذا السلطان الطيب القلب إلى
اتخاذ بعض ما اتخذ من إجراءات انتقادية مالية تعسفية
كثيرة .

والمقتبس الخامس قائمة بأسماء بعض الأمراء المالك
والقضاة وكبار الموظفين والمهندسين والتجار وأساتذة
المهن والحرف والصناعات من المصريين وغير المصريين ،
ممن قرر السلطان سليم الأول العثمانى اخراجهم من
القاهرة ، ونفيهم إلى اسطنبول ، لأسباب متعددة ، وربما
كانت الوطنية المصرية أحد هذه الأسباب . وتبلغ هذه
المجموعة نحو مائة من الرجال ، ولكنها تبلغ أكثر من
ذلك ، سواء من ناحية الكم العددى ، أو الكيف الفنى ،
بدليل ما أورده ابن اياس فى كتابه ، قبل هذه القائمة
وبعدها ، من أسماء خرج أصحابها مأمورين من القاهرة
إلى اسطنبول ، فضلاً عن أن هذه الأسماء — ما تقدم منها
وما تأخر — اشتملت فى الواقع على مجموعة المهارات
الإدارية والصناعية التى اقتلعتها العثمانيون من مصر ،
ليفيدوا منها فى بناء عمائرهم التى تزدان بها اسطنبول
الحالية ، ولم تكن هذه الخسارة أول الخسائر المصرية
أو آخرها ، بسبب الاستيلاء العثمانى على مصر ، وهى
تدل فيما تدل على أن مصر فقدت وقتذاك السيطرة على
مستقبلها القريب والبعيد . وذلك لمدة أربعة قرون
مظلمة ، تناول منها كتاب بدائع الزهور فى وقائع الدهور
ما لا يزيد عن خمس سنوات قصيرة : أى حتى سنة ٩٢٨ هـ
(١٥٢٢ م) وهى السنة التى توفى فيها محمد أحمد بن
اياس .

المقتبس الأول

فائحة أخبار السنة الثالثة من

عهد السلطان قانصوه الغورى

ثم دخلت سنة ثمان وتسعمائة فيها فى المحرم كان
خليفة الوقت يومئذ الإمام المستمسك بالله أبو الصبر
يعقوب بن المتوكل على الله عبد العزيز ، والسلطان يومئذ
الملك الأشرف أبو النصر قانصوه الغورى .

وأما القضاة الأربعة فالقاضى برهان الدين إبراهيم
ابن أبي شريف المتدسى الشافعى والقاضى سرى الدين

عبد البر بن الشحنة الحلبي الحنفي، والقاضي البرهان إبراهيم الدميري الملكي والقاضي شهاب الدين أحمد بن الشيشي الحنبلي .

فلما دخلت هذه السنة وتم أمر السلطان في السلطنة وثبتت قواعد دولته قرر الأمراء المتقدمين أربعة وعشرين أميراً مقدماً ألف منهم أرباب الوظائف وهم : الأتابكي قيت الرجبي أمير كبير، وقرقاس من ولي الدين أمير سلاح واصطمر من ولي الدين أمير مجلس وقاني باي قرا من ولي الدين أمير آخور كبير، وطراباي الشريفى نوبة النوب، وأزدمر من على باي دوا دار كبير وخاير بك من ملباي حاجب الحجاب وهو أخو قانصوه البرجي نائب الشام ، فهؤلاء أرباب الوظائف .

وأما الأمراء المتقدمين الذين بغير وظائف وهم : خشكلدى اليبستى الظاهري خشقدم وقانصوه بن سلطان جركس المعروف بابن اللوقا والأمير سودون العجمي وماماي الحمدي المعروف بجوشن وأنصباي من مصطفى وتمر الحسني وطقطباي العلاي نائب القلعة وطقطباي من ولي الدين وهو الوزير والاستاذار ودولات باي قرموط وقانصوه من طراباي المعروف بكركت وأرزمك الشريفى الناشف وأريك من طراباي المكحل ونوروز من أربك أخو يشبك الدودار وأبو يزيد الحمدي وعلى باي السيفي يشبك الذي كان نائب غزه وخاير بك السيفي اينال من اينال كاشف الغربية وجانبلاط الحمدي أخو قانصوه البرجي . انتهى العدد من ذلك .

ثم قرر السلطان من الأمراء الطبلخانات خمسة وسبعين أميراً منهم أرباب الوظائف عشرة وهم : عبد اللطيف الزمام والخازندار الكبير والمقر الناصري محمد ابن السلطان شاد الشراب خاناه وجانم قريب الأشرف قانصوه خمسمائة أسير دودار ثاني ومغلباي الشريفى الزردكاش الكبير وتمراز جوشن رأس نوبه ثاني وكان بردي تاجر الماليك وطومان باي قرا حاجب ثاني، وقلج من ولي الدين وأمير آخور ثاني ،

وتاني بك من يشبك محتسب القاهرة وخازندار ثاني، وعلان والي القاهرة ويعرف بعلان من قراجا وقانصوه من دولات بردي استادار الصحبة ، فهؤلاء أرباب الوظائف .

وأما الأمراء الذين بغير وظائف فهم : قرقاس الشريفى ، وكان الأشرف جان بلاط أنعم على خشكلدى من ولي الدين بتقدمة ألف وعلى قرقاس الشريفى فلم يتم لها ذلك من بعده وآل أمرهما إلى امرة طلبخاناه ، وأزدمر من يشبك وخشكلدى من ولي الدين وقانصوه من برديك وجاني بك من أزدمر وبرسباي العلاي وطوخ الحمدي الذي كان نائب القلعة وقانصوه الإبراهيمي وتاني بك المعروف بالأبج وتاني بك النجمي وقيت الأحول ويشبك من تبوك وبرقوق من خجا بردي وشاد بك الناصري وجانباي الحمدي وجان بلاط من ولي الدين أيضاً وقرقاس من يشبك وتمر باي من سيباي وبكبلات من أقباي وقاني باي من يشبك وجانم الإبراهيمي وأربك الشريفى ومصر باي الشريفى وطومان باي من طوبزه ونوروز الشريفى وبلاط من حيدر ومامش الرجبي وكرتباي من حيدر ومغلباي من نختجا وجان بلاط من قانصوه واصطمر من بثمان وقاني باي من أزدمر وسودون من مصطفى وألماس من يرد بك وقبتك من شاد بك وجانم من خضر وجان بردي من قائم وبرسباي الدمرداشي وتمر الإبراهيمي وجاني بك الشريفى وتنم من شاد بك وماماي من قيت ، وقانصوه من يشبك وقان بردي من قانصوه وأرزمك من بردي بك وتمر باي السيفي قجاس خازندار العادل طومان باي وجانم من قانصوه ومسايد من حيدر ويرش من عبد الكريم ومسايد أيضاً من قانصوه وجاني بك قرا الشريفى وطراباي الشريفى وقايتباي من جاني بك المعروف بالأشقر وشادي بك اليحايوي وقانصوه من يشبك وتاني بك السيفي أبردي ودولات باي من مصطفى وقاني من سودون الإبراهيمي وجانم من

قجلاس وطراباي من جانم ومغلباي من جانم ومصر باي
الأبوبكري وجاني بك من حيدر، انتهى العدد من ذلك .
ثم قرر السلطان الأمراء العشرات مائة وخمسة
وثمانين أميراً وهم : عنبر مقدم الماليك وخشكلكدي
الشريفي وتبك الناصري وأسنباي من برسباي وقراكر
الشريفي وجاني باي من يشبك وبكتمر من ولي الدين
وسنقر العلاي وقلج السيفي قانصوه خمسمائة وجانم
السيفي قايتباي وأسنباي من قروس وطقطمش السيفي
أينال وسيباي الأبوبكري وأينال من جانم وقانصوه
الإبراهيمي وسودون من حيدر ويوسف من مصطفى
وعلان من ولي الدين وأقبردي الحسني وقنبك الشريف
وبهادر من قرقماس وأزدمر من عبد الرحيم . . . الخ .
 واجتمع في هذه السنة من الخاصكية ثمان مائة
خاصكي على ما قيل ، ثم تزايد عدد الخاصكية فيما بعد
حتى صاروا ألف ومائتي خاصكي .

أما النواب بالبلاد الشامية فكان ممن قرر بها من
أوائل هذه السنة وهم : قانصوه الحمدلي المعروف
بالبرجي نائب الشام ، وسيباي المعروف بنائب سيس
قرر في نيابة حلب ، وقرر جانم في نيابة حماة ، وقرر
دولات باي قرابة العادل في نيابة طرابلس . وكان قبل
ذلك نائب الشام : وفر ثم عاد وقرر في نيابة طرابلس ،
وقرر سودون الدواداري في نيابة صنفد . وقرر في
نيابة غزة قانصوه قرا ويعرف بقانصوه الجمل ، وكان
العادل قرره في نيابة حلب وما تم ذلك وهو الآن متقدم
ألف بمصر ، وقرر ملاج في نيابة القدس . وقرر
أيدكي في نيابة قطية . ونائب الإسكندرية قانصوه
خمسائة السيفي يشبك الدوادار ، ونائب دمياط شخص
من الأتراك يسمى قارس المنصوري عثمان . فهذا كان
حكم النواب بالبلاد الشامية في أوائل هذه السنة . ثم
تغيرت الأحوال من بعد ذلك واصطلت النيابات إلى
آخرين من الأمراء يأتي الكلام عليهم .

وأما أرباب الوظائف من المتعممين وهم : القاضي
بدر الدين محمود بن أجا الحلبي الحنفي كاتب السر
الشريف بالديار المصرية ، والقاضي شهاب الدين أحمد
ابن الجمالي يوسف ناظر الجيوش المنصورة ، والقاضي
صلاح الدين بن الجيعان مستوفي ديوان الجيش وناظر
الخزائن الشريفة ، والقاضي محيي الدين عبد القادر
القصري ناظر الجيش كان وهو الآن ناظر الكسوة
الشريفة وناظر الجوالي ، والشهابي أحمد بن الجيعان
نائب كاتب (١٣٣٣) السر ، وشمس الدين محمد بن مزاحم
ناظر الأسطبل الشريف ، ومجد الدين بن كراوية
ناظر الدولة والصحبة الشريفة ، وكان علي بن أبي الجود
متحدثاً في جهات الخصاص يومئذ من حين توفي ناصر الدين
الصفدي ، ثم في عقب ذلك تولى نظارة الخصاص
علاي الدين بن الإمام وهذه ثاني ولاية وقد راج أمره
في هذه المرة إلى الغاية ، وكان يومئذ القاضي فخر الدين
ابن العفيف كاتب الماليك السلطانية ، وموفق الدين بن
القمص الأسلمي ناظر الذخيرة والمتحدث على أوقاف
الزمامية ، وعبد الباسط بن تقي الدين ناظر الزردخناه ،
والشرقي يونس النابلسي ناظر الديوان المفرد ، ومحمد
ابن يوسف ناظر الأوقاف ، وصاحب ديوان الأحباس
شمس الدين بن العيسى ، وصاحب ديوان جيش الشام
بدر الدين ابن الأنباري وشريكه يوسف بن السرجي .
وأما الوظائف التي غير هؤلاء فكان نقيب الجيش
يومئذ الشرقي يونس ابن الأقرع ، ومعلم المعلمين يومئذ
البدر حسن بن الطولوني . انتهى ذلك .

فهذا كان ترتيب دولة الغوري في أوائل سنة ثمان
وتسعمائة . ثم انتقلت من بعد ذلك الأمور والوظائف
إلى جماعة كثيرة من الأمراء والمباشرين يأتي الكلام
عليها في موضعه من ولاية وعزل .

ومن الحوادث في هذا الشهر أن مضى الخامس
عشر من المحرم ولم يعلم للحجاج خبر ولا حضر المبشر ،
فكثر التليل والقال بسبب ذلك ، فلما كان يوم الأحد

تاسع عشره حضر هيجان وأخبر أن أحوال الحج مضطربة إلى الغاية ، وأن الجازاني ابن أمير مكة قد أظهر العصيان وخرج عن الطاعة ، والتف عليه يحيى ابن سبع أمير الينبع ومالك بن رومي أمير خليص وطائفة من عرب الحجاز يقال لهم بني إبراهيم ، قد خرجوا على ركب الحاج الشامي في رابع قبل أن يدخلوا إلى فنهوا الركب عن آخره وقتلوا الرجال وأسروا النساء وفعلوا لهم ما لا فعله تمرلنك لما دخل إلى الشام .

فلما جاءت هذه الأخبار إلى القاهرة اضطربت أحوال الناس لهذه الأخبار ثم انقطعت أخبار الحاج مدة طويلة لم يأت من عندهم خبر . (١٣٣ ب)

وفي يوم الخميس ثالث عشرينه الموافق لرباع مسرى زاد الله في النيل المبارك عشرين أصبعاً ، ثم أوفى في يوم الأحد ثامن مسرى وزاد عن الوفاء أحد عشر أصبعاً ، فكان فتح السد في يوم الاثنين تاسع مسرى الموافق لسابع عشرين المحرم وهو سابق النيل الماضي بيوم واحد والفضل بينهما سبعة عشر أصبعاً عن النيل الماضي . فلما أوفى توجه الأتابكي قيت الرجبي وفتح السد على العادة ، وكان يوماً مشهوداً .

وفي صفر في مستهل نزل الحاج إلى البركة على حين غفلة ، ثم في يوم السبت ثانية دخل المحمل إلى القاهرة وكان أمير ركب المحمل اصطمر من ولى الدين أمين مجلس ، وبالركب الأول الناصرى محمد بن خاص بك ، ودخل الحاج وهو في غاية النكد بسبب ما جرى على الناس في طريق الحجاز .

وكان من ملخص واقعة الحجاج وهو ما استفاد بين الناس أن اصطمر أمير الحاج لما وصل إلى بطن مرو قبل أن يدخل إلى مكة لاقاه الجازاني من هناك ، فأحضر إليه اصطمر خلعة وقال له إن كنت تستقر أمير مكة أحمل للسلطان خمسين ألف دينار ، فقال الجازاني نعم أنا أحمل للسلطان هذا القدر ، فألبسه الخلعة حتى طمنه وقد أظهر العصيان من قبل ذلك وجرى منه أمور شتى

ثم إن اصطمر أرسل في الدس مكاتبة للشرىف بركات أخو الجازاني بأن يجمع العربان ويلاقيه حتى يقبض على الجازاني ، فلما أحس الجازاني بذلك تسحب تحت الليل من بطن مرو ، وكان اصطمر أرسل قليل الدربة ، فلما تسحب الجازاني لاقى الركب الشامى في رابع وجرى منهم ما تقدم ذكره من قتل ونهب وأسروا النساء ، فلما دخل الحاج إلى مكة وبلغه ذلك اضطربت الأحوال إلى الغاية ووقف الحاج بالجبل وهم على وجل من الجازاني وعرب بني إبراهيم ، فلما انتهى الوقوف بالجبل وخرج الحاج من مكة قال اصطمر للشرىف (١٣٤ آ) بركات أخرج معنا ولاقي الجازاني ، فلما خرج الشرىف بركات صاحبه الحاج ووصل إلى مكان يسمى الدهنة فلاقاه أخوه الجازاني في جمع كثير من عرب بني إبراهيم ، فأرسل الجازاني يقول لاصطمر لا تدخل بيني وبين أخى ودعنا نقتل في بعضنا وخذ أنت الحاج وامضى ، فلم يسمع اصطمر منه ذلك ، ثم حضر يحيى بن سبع أمير الينبع وصار عوناً مع الجازاني ، فاتفقوا مع الشرىف بركات ، ودخل اصطمر بينهم ونادى في الركب بأن من كان معه سلاح يحضر عوناً على قتال الجازاني ، فاجتمع الجم الغفير من الجلالة العكام والضوية فكان بينهم ساعة تشيب منها النواصى وآل الأمر إلى كسرة اصطمر أمير ركب المحمل ، وقتل ممن كان معه من الممالك السلطانية نحواً من مائة مملوك غير الغلمان والطقش ، وتمت الكسرة على من كان يركب المحمل في ذلك اليوم ونهب كل ما فيه حتى عروا النساء من أثوابهن وأخذوا عصائبهن من على رؤوسهن وقاسين من الشدة ما لا خير منه ، وتحلف غالب الحاج بالينبع وصاروا ينزلون في مراكب من البحر الملح ويدخلون إلى القاهرة بعد مدة طويلة وهم في أنحس حال ، وقاسوا في هذه السنة غاية المشقة وجرى عليهم كل سوء . وقيل إن الجازاني لم يفحش في حق من الركب الأول كما فعل بمن في ركب المحمل وقد راعى الناصرى محمد بن خاص

بك دولة اصطمر وكان متأثراً من اصطمر ، فلما جرى ذلك رجع الشريف بركات إلى مكة وهو مهزوم من أخيه الجازاني ، فلما رجع من بقي من الحجاج إلى الأزمن وجدوا الآبار قد ردمت بالحجارة فمات من الحجاج جماعة كثيرة بالعطش ، فلما وصلوا بالحجاج إلى العقبة لا قاهم جماعة من عربان بني لام فعوقوهم عن طلوع العقبة وأفردوا عليهم ثلاثة آلاف دينار فجبي أمير الحاج ذلك من الحجاج ودفعها للعرب حتى مكنوهم من طلوع العقبة ، ودخلوا إلى بركة الحاج وهم في أسوأ حال ، فلما طلع الأمير اصطمر والناصرى محمد بن خاص بك إلى القلعة ووقفوا بين يدي السلطان وبخهما بالكلام بسبب ما جرى على الحجاج من الجازاني وابن سبع ، ثم رسم بادخال اصطمر إلى قاعة البحرة ورسم أيضاً على الناصرى محمد بن خاص بك ووكل به ، ثم أرسل القبض على قاضى القضاة الحنفى عبد البر بن الشحنة ووكل به وقد وثى به عند السلطان بأنه كاتب يحيى بن سبع وأيقظه بأن السلطان يقصد القبض عليه فأوسع خياله حتى عصاه على ما قيل ، وكذلك قبض السلطان على أزدمر المهندار قبل أن يحيى ابن سبع كاتبه ولم يعلم السلطان بذلك ، فصار لكل واحد منهم ذنب واستمر الحال على ذلك .

وفي الثلاثاء خامس صفر توفي جان بلاط الحملى أحمد مقدى الألوف وهو أخو قانصوه البرجى نائب الشام . فلما مات دفن في تربة أخيه خاير بك التى أنشأها بباب الوزير ، وكانت مدته في التقدمة يسيرة ومات عقيب ذلك .

وفي تاسع صفر رسم السلطان باخراج اصطمر منفياً إلى ثغر دمياط ، فزل من القلعة بعد العشاء وتوجهوا به إلى البحر وسار في مركب إلى دمياط وهو مقيد بقيد ثقيل .

وأما قاضى القضاة عبد البر بن الشحنة فرسم السلطان بنفيه إلى قوص ، وكان بيت نقيب الجيش هو وأزدمر

المقتبس الثاني

أخبار أعمال البرتغاليين

في المداخل الجنوبية لبحر الأحمر

وفيه حضر مبشر الحاج وأخبر بأن العسكر لما انتصر على يحيى بن سبع توجه إلى مكة ووقف بالجبل ، وأخبر بأن البعيد كان هناك يوم الجمعة ، وأن مكة مغلبة . وأخبر أيضاً أن الفرنج كثر تعبتهم ببحر الهند وأن حسين باش العسكر المتوجه إلى هناك يشرع في بناء أبراج على ساحل جدة وصور ، وقد جهزوا المراكب إلى الخروج إلى عدن فسر السلطان هذا الخبر ، لكن تزايد الضرر من الفرنج فيما بعد وترادفت مراكب الفرنج ببحر الحجاز حتى بلغوا فوق عشرين مركباً ، وصاروا يعيثون على مراكب تجار الهند ويقطعون عليهم الطريق في الأماكن الخيفة ويأخذون مامعهم من البضائع حتى عز وجود الشاشات والأزر من مصر وغيرها من البلاد .

وسبب هذه الحادثة أن الفرنج تحيلوا حتى فتحوا السد الذى صنعه الإسكندر (١٦٧ آ) بن فلبس الرومى وكان هذا نقباً في جبل بين بحر الصين وبحر الروم ، فلما زال الفرنج يعيثون في ذلك النقب مدة سنين حتى انفتح وصارت تدخل منه المراكب إلى بحر الحجاز ،

وكان هذا من أكبر أسباب القساد .
 وفي أواخر هذه السنة ظهر الطاعون ببلاد الصعيد
 ولم يقع بها في سنة عشر وتسعمائة لما ظهر بالقاهرة .
 وفي هذه السنة طلع إلى السلطان شخص يسمى
 أبو الخير المرافع ، وقال له أنا ألتم لك بمائتين وخمسين
 ألف دينار أستخلصها لك ممن أعرفه ولا تنتطح في ذلك
 شتان ، قال السلطان إلى كلامه وقصد أن يخلع عليه
 وشرع في ذلك ، فاجتمع بعض الأمراء بالسلطان
 ورجعه عن ذلك فرجع ولله الحمد .

المقتبس الثالث

وصف هزيمة الجيوش المملوكية في
 مرج دابق

وفي يوم السبت سادس عشر شعبان أشيعت هذه
 الكاينة العظيمة التي طمت وعمت وزلزلت لها الأقطار ،
 وما ذاك أن أخبار السلطان والعسكر انقطعت مدة طويلة
 ثم حضر كتاب على يد ساع مطرد من عند الأمير علان
 الدوادر الثاني أحد الأمراء المتقدمين ، فذكر فيه أن
 السلطان كان يكذب في أمر سليم شاه بن عثمان ويصدق
 إلى أن حضر مغلباي دوادار سكين وهو في حال النحس
 بزمرت أقرع على رأسه وهو لابس كبر عتيق دنس ،
 وراكب على اكديش هزيل ، وقد نهب بركه وأخذت
 خيوله وقماشه ، وأخبر أن ابن عثمان أبي من الصلح
 وقال له : قل لأستاذك يلاقيني على مرج دابق ، وأخبر
 أنه وضعه في الحديد وقصد أن يخلق لحيته وقدمه إلى
 المشنقة عدة مرار حتى شنع فيه بعض وزرائه ، وحمله
 الزبل من تحت خيله في فتحة على رأسه ، وقاسى منه من
 الهدلة ما لا خير فيه ، فلما سمع السلطان ذلك تحققت
 وقوع الفتنة بينه وبين ابن عثمان ، فقليل إنه أنعم على
 مغلباي بألف دينار وخيول وقماش وبرك في نظير
 ما ذهب له .

والذي استفاد من أخبار السلطان أنه

صلى الظهر وركب وخرج من ميدان حلب يوم الثلاثاء
 في العشرين من رجب ، وصحبته أمير المؤمنين المتوكل
 على الله والقضاة الأربعة ، وكان تقدمه نائب الشام
 ونائب حلب وجماعة من النواب ، فخرجوا بأطلاب حربية
 وطبول وزمور ونقوظ حتى رجت لهم حلب ، فلما خرج
 السلطان من حلب توجه إلى حيلان فبات (١٣٧ أ) بها .
 فلما أصبح يوم الأربعاء حالاي عشرين رجب
 رحل السلطان من حيلان وتوجه إلى مرج دابق ، فأقام
 به إلى يوم الأحد خامس عشرين رجب ، وهو يوم
 نحس مستمر ، فما يشعر إلا وقد دهمته عساكر سليم شاه
 ابن عثمان فصلى السلطان صلاة الصبح ثم ركب وتوجه
 إلى زغزغين وتل الفار ، وقيل هناك مشهد نبي الله
 داود عليه السلام ، فركب السلطان وهو بتخيفة صغيرة
 وملوطة بيضاء وعلى كتفه طير ، وسار يرتب العساكر
 بنفسه . فكان أمير المؤمنين عن يمينه وهو بتخيفة
 وملوطة ، وعلى كتفه طير مثل السلطان ، وعلى رأسه
 الصنجق الخلفي . وكان حول السلطان أربعون
 مصحفاً في أكياس حرير أصفر على رؤوف جماعة
 أشراف ، وفيهم مصحف بخط الإمام عثمان ابن عفان
 رضى الله عنه . وكان حول السلطان جماعة من الفقهاء
 وهم : خليفة سيدي أحمد البدوي ومعه أعلام حمر ،
 والسادة الأشراف القادرية ومعهم أعلام خضر ،
 وخليفة سيدي أحمد بن الرفاعي ومعه أعلام خيلتي ،
 والشيخ عفيف الدين خادم السيدة نفيسة رضى الله عنها
 بأعلام سود . وكان الصبي قاسم بك بن أحمد بك بن
 عثمان المقام ذكره واقفاً بإزاء الخليفة وعلى رأسه صنجق
 حرير أحمر . وكان الصنجق السلطاني واقفاً خلف ظهر
 السلطان بنحو عشرين ذراعاً ، وتحت مقدم المالك
 سنبل العثماني والسادة القضاة والأمير تمر الزردكاش
 أحد المقدمين . وكان ميمنة العسكر سيدي نائب الشام ،
 وعلى الميسرة خاير بك نائب حلب .

فقليل أول من برز إلى القتال الأتابكي سودون

العجمي وملك الأمراء سيباي نائب الشام والماليك القرائصة دون الماليك الجلبان ، فقاتلوا قتالا شديداً هم وجاعة من النواب فهزموا عسكر ابن عثمان وكسروهم كسرة مهولة وأخذوا منهم سبعة صناجق ، وأخذوا المكاحل التي على العجل ورماة البندق ، فهم ابن عثمان بالهروب أو يطلب الأمان ، وقد قتل من عسكره فوق العشرة آلاف لإنسان ، وكان النصر لعسكر مصر أولاً ، (٢٧ ب) ويا ليت لو تم ذلك .

ثم بلغ الماليك القرائصة أن السلطان قال للماليكه الجلبان : لا تقاتلوا شي واخلوا الماليك القرائصة تقاتل وحدهم ، فلما بلغهم ذلك ثنوا عزمهم عن القتال ، فبينما هم على ذلك وإذا بالأتابكي سودون العجمي قد قتل في المعركة ، وقتل ملك الأمراء سيباي نائب الشام ، فانهزم من في الميمنة من العسكر . ثم إن خاير بك نائب حلب انهزم وهرب فكسر الميسرة ، وأسر الأمير قانصوه ابن سلطان جركس وقيل قتل ، ويقال إن خاير بك نائب حلب كان موالياً على السلطان في الباطن ، وهو مع ابن عثمان على السلطان ، وقد ظهر مصداق ذلك فيما بعد فكان أول من هرب هو قبل العسكر قاطبة .

وكان ذلك خذلاناً من الله تعالى لعسكر مصر حتى نفذ القضاء والقدر ، فصار السلطان واقفاً تحت الصنجق في نفر قليل من الماليك ، فشرع يستغيث للعسكر : يا أغوات هذا وقت المروءة قاتلوا وعلى رضاكم . فلم يسمع له أحد قولاً وصاروا يتحسبون من حوله شيئاً بعد شيء ، فالتفت للفقراء والمشايخ الذين حوله وقال لهم : ادعوا إلى الله تعالى بالنصر فهذا وقت دعاكم ، وصار ما يجد له من معين ولا ناصر ، فانطلق في قلبه جمرة نار لا تطفى ، وكان ذلك اليوم شديد الحر ، وانعقد بين العسكرين غبار حتى صار لا يرى بعضهم بعضاً ، وكان نهار غضب من الله تعالى قد انصب على عسكر مصر وعلت أيديهم عن القتال .

فلما اضطربت الأحوال ، وتزايدت الأهوال ،

فخاف الأمير تمر الزرد كاش على الصنجق فأنزله وطواه وأخفاه ، ثم تقدم إلى السلطان وقال له : يا مولانا السلطان إن عسكر ابن عثمان قد أدركنا فانج بنفسك واهرب إلى حلب . فلما تحقق السلطان ذلك نزل عليه في الحال خلط فالحج أبطل شقته وأرخصي (٣٧ آ) حنكه ، فطلب ماء فأتوه بما في طاسة ذهب ، فشرب منه قليلاً وألفت فرسه على أنه يهرب ، فثنى خطوتين وانقلب من على الفرس إلى الأرض ، فأقام نحو درجة وخرجت روحه ومات من شدة قهره ، وقيل فقعت مرارته وطلع من حلقه دم أحمر . وقيل إنه لما رأى الكسرة عليه ابتلع فص ماس كان معه ، فلما نزل جوفه غاب على الوجود وسقط عن فرسه ومات من وقته ، على ما قيل من هذه الإشاعة .

فلما أشيع بموته زحف عسكر ابن عثمان على من كان حول السلطان فقتلوا الأمير بيبرس أحد المقدمين قريب السلطان ، والأمير اقباي الطويل أمير آخور ثاني أحد المقدمين ، وقتلوا جماعة من الخاصكية ومن غلمان السلطان ممن كان حوله .

وأما السلطان فمن حين مات لم يعلم له خبر ، ولا وقف له أحد على أثر ، ولا ظهرت جثته بين القتلاء ، فكأن الأرض قد انشقت وابتلعت في الحال . وفي ذلك عبرة لمن اعتبر . فداوسا العثمانية المصاحف التي كانت حول السلطان بأرجل الخيول ، وفقد المصحف العثماني وأعلام الفقراء وصناجق الأمراء ، ووقع النهب في عسكر مصر ، وزال ملك الأشرف الغوري على ملح البصر فكأنه لم يكن .

فسبحان من لا يزول ملكه ولا يتغير ، بعد ما تصرف في ملك مصر وأعمالها والبلاد الشامية والحلبية وأعمالها ، فكانت مدة سلطنته خمس عشرة سنة وتسعة أشهر وخسة وعشرين يوماً ، فإنه ولي ملك مصر في مستهل شوال سنة ست وتسعمائة ، وتوفي في الخامس والعشرين من رجب سنة اثنتين وعشرين وتسعمائة ،

فكانت الناس معه في هذه المدة في غاية الضنك .

وقد أقامت هذه الواقعة من طلوع الشمس إلى بعد الظهر ، وانتهى الحال على أمر قدره الله تعالى ، فقتل في تلك الساعة من عسكر ابن عثمان ومن عسكر مصر ما لا يحصى عدده ، فقتل من الأمراء المقدمين ثلاثة وهم : الأتابكي سودون العجمي وبيبرس قريب السلطان وأقبای الطويل ، وأسر قانصوه بن سلطان جركس وقتل سيباى نائب الشام وتمراز نائب (٣٨ ب) طرابلس وطراباى نائب صفد وأصلان نائب حمص ، وغير ذلك جماعة كثيرة من أمراء دمشق وأمراء حلب وطرابلس ، وقتل من أمراء مصر جماعة كثيرة من أمراء طلبخانات وعشرات وخاصكية وأكثر من قتل من عسكر مصر المماليك القرانصة ، ولم يقتل من المماليك الجلبان إلا القليل ، فإنهم لم يقاتلوا في هذه الواقعة شيئاً ، ولا ظهر لهم فروسية فكانهم خشب مسندة ، وقتل من عسكر ابن عثمان ما لا يحصى ضبطه . وقتل من أمراء مصر ومن دمشق وحلب فوق الأربعين أميراً . وقتل في ذلك اليوم القاضي ناظر الجيش عبد القادر القسروى وجماعة كثيرة من الجند يأتى الكلام على ذلك في موضعه فكانت ساعة يشيب منها الوليد ، ويذوب لسطوتها الحديد ، فصار في مرج دابق جثث مرمية وأبدان بلا رعوس ووجوه معفرة في التراب قد تغيرت محاسنها ، وصار في ذلك المكان خيول مرمية موقى بسروج مغرق وسيوف مسقطة بذهب وبركستوانات فولاذ وخوذ وزرديات وبقج قماش فلم يلتفت إليها أحد : وكل من العسكريين اشتغل بما هو أهم من ذلك .

المقتبس الرابع

السلطان قانصوه الغورى

في تقدير المؤرخ محمد أحمد بن أبياس

ومن هنا نرجع إلى أخبار الأشرف الغورى فإنه خرج من القاهرة يوم السبت خامس عشر ربيع الآخر

من هذه السنة ، واستمر نافذ الكرامة وافر الحرمة إلى أن دخل حلب وأقام بها ، وأرسل إليه ابن عثمان عدة قصاص وهو تارة يظهر الصالح وتارة يأتى ، والسلطان مسلوب الاختيار معه في جميع ما يرسل يقوله له ، ويخلع على قصاصه الخلع السنية وينعم عليهم بالعطايا الجزيلة . إلى أن حضر مغلباى دوادار سكين الذى كان أرسله إلى ابن عثمان . فلما رجع من عنده وهو في غاية البهولة كما تقدم ، وكان السلطان أرسل مغلباى هذا إلى ابن عثمان وهو لابس آلة الحرب باللبس الكامل ، فشق ذلك على ابن عثمان وبهله . فلما حضر إلى عند السلطان وأعلمه أن ابن عثمان قد أتى من الصلح . فلما تحقق السلطان أن ابن عثمان قد أوصل إليه . فنادى للعسكر بالرحيل والخروج من حلب . فخرج العسكر قاطبة وهم كالنجوم الزاهرة من آلة السلاح والخيول الغائرة وكل فارس مقوم بألف راجل من عسكر ابن عثمان ، فتوجهوا إلى مرج دابق ونزلوا به . فأقام السلطان بمرج دابق إلى يوم الأحد خامس عشرين رجب من هذه السنة .

فلما بلغه أن عسكر ابن عثمان قد وصل إلى تل الفار ركب صبيحة يوم الأحد المذكور وهو يوم نحس مستمر ، فبرز فيه إلى قتال ابن عثمان فكانت الكسرة أولاً على عسكر ابن عثمان . ثم بدل الله تعالى هذا الأمر وعادت الكسرة على عسكر مصر .

فلما رأى السلطان عين الغلب من عسكره أراد أن يرجع إلى حلب ، فلما ألفت فرسه (٤٦ ب) ليهرب وينجو بنفسه ، فاعتراه سارقة من الرجفة فأغنى عليه . فسقط من على ظهر فرسه إلى الأرض : فطلعت روحه في تلك الساعة وهو ملقى على الأرض : فرجعت عليه عساكر ابن عثمان ففر من كان حوله من الغلمان والسهلدارية والمماليك وتركوا جثته على الأرض ، فكان آخر العهد به ولم يرد له جثة ولا رأس ولا يعرف

له مكان فكأنما ابتلعت الأرض ولم يقف له أحد من الناس على خبر .

ومن العجائب أنه لم يدفن في مدرسته التي صرف عليها نحو مائة ألف دينار ، فصار مرمياً في البراري وقد تناهشته الذئاب والتمرة ، فمات وله من العمر نحو ثمانى وسبعين سنة . ومن العجائب والغرائب ، أن الطواشي مختص ، الذى كان بنى أساس مدرسة الغورى أولاً وأخذها منه غصباً في المصادرة ، سأل الغورى أن يجعل له في المدرسة مكاناً يدفن فيه إذا مات ففعله الغورى من ذلك ، فنع الله تعالى الغورى من الدفن في مدرسته ، وصار لا يعرف له مكان قبر فعند ذلك من العبر ، انتهى .

وكانت مدة سلطنته بالديار المصرية والبلاد الشامية خمس عشرة سنة وتسعة أشهر وخمسة وعشرين يوماً ، فكانت هذه المدة على الناس كل يوم منها كألف سنة مما تعدون .

وكانت صفته طويل القامة غليظ الجسد ذو كرش كبير ، أبيض اللون ، مدور الوجه ، مشحم العينين ، جهورى الصوت مستدير اللحية ، ولم يظهر بأحيتة الشيب إلا قليلاً .

وكان ملكاً مهيباً جليلاً مبعجلاً في المواعيد ملء العيون في المنظر ، ولولا ظلمته وكثرة مصادراته للرعية وحبه لجمع الأموال لكان خيار ملوك الجراكسة بل وخيار ملوك مصر قاطبة .

وكان يوكب يوم الاثنين والخميس بالحوش السلطانى ، ويوم السبت والثلاثاء بالميدان ، فينزل من السبع حضرات وقدامه طولبتين خيل بسروج ذهب وكنابيش ومياتر زركش .

وكان يكثر في الأسفار من ركوب الحجورة بالسروج البادوى والركب العراض .

وكان يشد في وسطه حياصة ذهب عوضاً عن الشد البعلبكي . وكان يلبس في أصابعه الخواتم الياقوت

الأحمر والفروز والزمرد والماس وعين الحر . وكان مولعاً بشم الرائحة الطيبة من المسك والعود والبخور . وكان ترفاً في مأكله ومشربه وملبسه ، ويحب رؤية الأزهار والفواكه ، ويميل إلى أبناء العجم ، وربما كان ميل إلى مذهب النسيجية من ميله إلى معاينة الأعاجم ، وكان مولعاً بغرس الأشجار ، وحب الرياضات ، وسماع الأطيوار المغردة ، ونشق الأزاهر المعطرة والبخور . وكان يستعمل الطاسات الذهب يشرب فيها الماء . وكان يستعمل الأشياء المفرحة ، وكان نهماً في الأكل ، وكان يغوى طيور المسموع . وكان يعرف بقانصوه من بيردى الغورى .

واستمر يرتع في ملك مصر على ما ذكرناه من التعمم والرفاهية ، وهو نافذ الكلمة وافر الحرمة والأمراء والنواب والعسكر في قبضة يده لم يختلف عليه اثنان ، إلى أن وقعت الوحشة بينه وبين سليم شاه بن عثمان ملك الروم فخرج إليه ، وجرى له هذه الكابنة العظمى التي لم تقع قط لملك من ملوك مصر ولا غيرها من الملوك ، وكان ذلك في الكتاب مسطوراً .

وكان للغورى محاسن ومساوى لكن مساوئه أكثر من محاسنه ، فأما ما عد من محاسنه فإنه كان رضى الخلق بملك نفسه عند الغضب وليس له بادرة بحدّة عند قوة خلقه ، ومنها أنه كان له الاعتقاد الزائد في الصالحين والفقراء ، منها أنه كان يعرف مقادير الناس على قدر طبقاتهم ، ومنها أنه كان ماسك اللسان عن السب للناس في شدة غضبه ، ومنها أنه كان يفهم الشعر ويحب سماع الآلات والغناء وله نظم على اللغة التركية ، وكان مغرمًا بقراءة التواريخ والسير ودواوين الأشعار ، وكان قريباً من الناس يحب المزح والمجون في مجلسه غير كثيف الطبع في ذاته ، وكان عنده لين جانب ورياضة بخلاف طبع الأتراك ولم يكن عنده شتم ولا تكبر نفس ولا رقاعة زائدة بخلاف عادة الملوك في أفعالهم .

وأما ما عد من مساوئه فإنها كثيرة لا تحصى ،

منها أنه أحدث (٤٧ ب) في أيام دولته من المظالم ما لا حدثت في سائر الدول من قبله . ومنها أن معاملته في الذهب والفضة والفلوس الجدد أخس المعاملات ، جميعها زغل ونحاس وغش لا يخل صرفها ولا يجوز في ملة من الملل ، ومنها ما قرره على الحسبة في كل شهر وهو مبلغ ألفين وسبعمائة دينار فكانت السوق تتبع البضائع بما تختاره من الأثمان ولا يقدر أحد يكلمهم فيقولون : علينا مال السلطان . فكانت سائر البضائع في أيامه غالية بسبب ذلك ، وقرر على دار الضرب ما لا له صورة في كل شهر فكانوا يصنعون في الذهب والفضة النحاس والرصاص جهاراً ، فكان الأشراف الذهب إذا صفوه يظهر فيه ذهب يساوي اثنا عشر نصفاً . وقد سلم السلطان دار الضرب إلى شخص يسمى جمال الدين فلعب في أموال المسلمين وأتلف المعاملة وسبك ذهب السلاطين المتقدمة حتى صار لا يابح لأحد من الناس منهم لا دينار ولا درهم ، فلما شق جمال الدين قرر في دار الضرب المعلم يعقوب اليهودي فشى على طريقة جمال الدين ، وقد استباح أموال المسلمين فكان النصف الفضة ينكشف في ليلته ويصير من جملة الفلوس الحمر . فاستمر الغش في معاملته في مدة دولته إلى أن مات ، وقد ورد في الحديث الشريف من غشنا فليس منا .

ومن مساوئه أنه كان يحبس الرئيس كمال الدين ابن شمس المزين بالمقشرة : وأقام بها أياماً ، وكان من المقربين عنده .

ومن مساوئه أنه كان يضع يده على أموال التركات الأهلية ويأخذ مال الأيتام ظلماً : ولو كان للميت أولاد ذكور وإناث فيمنعهم من ميراثهم ، ويخالف أمر الشرع الشريف .

ومنها أنه كان يولى الكشاف ومشايخ العربان على البلاد ، يقرر عليهم الأموال الجزيلة ، فتفرد الكشاف ومشايخ العربان على بلاد المقطعين والأوقاف : فيأخذ

كل منهم المثل أمثال ، فضعف أمر الجند من يومئذ وتلاشى حال البلاد .

وكذلك كان يولى النواب على أعمال جهات البلاد الشامية والحلبية ، ويقرر عليهم الأموال الجزيلة في كل سنة بقدر معلوم ، فيأخذونه من الرعية بالظلم والعسف ، فكان كل أحد منهم يتمنى الرحيل من بلاده إلى غيرها من عظم الظلم الذي يصيبهم من النواب ، ولا سيما ما حصل (٤٨ آ) لعربان جبل نابلس بسبب المال الذي أفرده عليهم لأجل المشاة عند خروج التجريدة ، فما حصل على أهل البلاد الشامية بسبب ذلك خير .

وكان حسين نائب جلة يأخذ العشر من تجار الهند المثل عشرة أمثال ، فامتنعت التجار من دخول بندر جده وآل أمره إلى الخراب ، وعز وجود الشاشات من مصر والأزر والأنطاع ، وأخرب البندر .

وكذلك بندر الإسكندرية وبندر دمياط ، فامتنعت تجار الفرنج من الدخول إلى تلك البنادر من كثرة الظلم وعز وجود الأصناف التي كانت تجلب من بلاد الفرنج وكان كل أحد من الأراذل يتمرب إلى خاطر السلطان بنوع من أنواع المظالم ، فقرر على بيع الغلال قدر معلوماً يؤخذ على كل أردب ، وهي ثلاثة أنصاف من البائع والمشتري ، وكذلك على البطيخ والرمان ، حتى خرج على بيع الملح . وجدد في أيامه عدة مكوس من هذا النمط ما لا فعله هناء في زمانه .

ولم يفته من أعيان التجار أحد حتى صادره وأخذ أمواله ، ولا سيما ما جرى على الشيرازي والحليبي التاجر وغيره من التجار . وصادر حتى أمير المؤمنين المستمسك بالله يعقوب وأخذ منه مالا له صورة ، ودخل في جملة ديون حتى أورد ما قرر عليه .

وأما من مات تحت عقوبته بسبب المال ، منهم القاضي بدر الدين بن مرهز كاتب السر كان ، ومنهم شمس الدين بن عوض : ومعين الدين بن شمس : وعلم الدين كاتب الخزانة ، وغير ذلك جماعة كثيرة من

المباشرين والعمال ، ماتوا في سجنه بسبب المال والمصادرات
ومن أفعاله الشنيعة ما فعله مع أولاد الناس من
خروج أقاتبيهم ورزقهم من غير سبب ، وأعطى
ذلك إلى ممالكه الجلبان .

ومنها قطع جوامك الأيتام من الرجال والنساء
والصغار ، فحصل لهم الضرر الشامل بسبب ذلك .

ومنها أنه أرسل فك رخام قاعة ناظر الخاص
يوسف التي تسمى نصف الدنيا ، فوضع ذلك الرخام
في قاعة البيسرية التي بالقلعة .

ومنها أنه قطع الممتدات التي كانت تسامح بها الناس
من الديوان المفرد من تقادم السنين ، وجدد
أخذ الحمايات من المقطعين من قبل أن يزيد النيل
وتزرع الأراضي ، فكانت المقطعون تقاسى من
البهالة ما لا خير فيه .

ثم تزايد شحه حتى صار يحاسب السواقين الذين في
سواقى القلعة ، والحوالة الذين في سواقى الميدان ، بحجة
روث الأبقار وما يتحصل من ذلك كل يوم ، وقرر
عليهم بيعها بمبلغ يردونه للذخيرة .

وكانت أبواب الوظائف من المباشرين والعمال معه
في غاية الضنك لا يغفل عنهم من المصادرات ساعة
واحدة ، وصادر حتى المغاني النساء من الرؤساء .

وكان من حين توفي الأمير خاير بك الخازن دار
يباشر أمر ضبط الخزانة بنفسه ، ما يدخل إليها وما
يخرج منها ، ويعرضون عليه الأمور في ذلك جميعه
من الوصولات بما يصرف من الخزائن في كل يوم .
فكانت هذه الأموال العظيمة التي تدخل إليه يصرفها
في عمائر ليس بها نفع للمسلمين ، ويزخراف الحيطان
بالذهب والسقوف ، وهذا عين الإسراف لبيت مال
المسلمين .

وكان يهرب من المحاكمات كما يهرب الصغير من
الكتاب ، وما كانت له محاكمة تخرج على وجه مرض

بل على أمور مستفجة . وكان يتغافل عن أمور القتلاء
ويدفع الأخصام إلى الشرع ويضيع حقوق الناس عليهم .
وكان يكسل عن علامة المراسيم فلا يعلم على
المراسيم إلا قليلا ، فيوقف أشغال الناس بسبب ذلك
كله ، حتى كانت تشتري العلامة العتيقة بأشرفى حتى
تلتصق على المرسوم لأجل قضاء الحوايج . ولو شرحنا
مساوئه كلها لطال الشرح في ذلك . انتهى .

المقتبس الخامس

أسماء المنقولين من القاهرة إلى أسطنبول

بأمر السلطان سليم الأول العثماني

ومن أعظم مساوئ سليم شاه ابن عثمان خروج أعيان
رؤساء الديار المصرية ونفهم إلى أسطنبول ، ونحن
نذكر منهم ما تيسر ذكره .

ذكر من توجه في هذه السنة إلى القسطنطينية

من أعيان رؤساء الديار المصرية وهم : مولانا أمير
المؤمنين المتوسكل على الله محمد بن المستمسك بالله
يعقوب ، وأولاد ابن عمه سيدى خليل وهما أبو بكر
وأحمد ، والمقر العلاءى على بن الملك المؤيد (١١٨ ب)
أحمد بن الأشرف إينال .

ومن أولاد الأمراء : الجناب الشرفى يونس
ابن الأتابكى سودون العجمى ، والجناب الناصرى محمد
ابن العلاءى على بن خاص بك صهر الأشرف قايتباى .
ومن الأمراء : بيدردي من كسباى الذى كان
باش المجاورين أحد الأمراء العشرات ، وقراتر
الحكمى أحد العشرات محتسب مكة : وقانصوه القيم
باش المدينة الشريفة : وجماعة من المالك السلطانية الذين
كانوا مجاورين بمكة : وجانى بك دوادار الأمير
طراباى .

ومن أولاد الناس : الشهاى أحمد بن البدرى حسن
ابن الطولونى معلم المعلمين : ويوسف بن أبى الفرج

الذى كان نقيب الجيش ، ويحيى بن نوكار الذى كان
دوادار الوالى .

ومن نواب السادة الشافعية : الشيخ زين العابدين
ابن قاضى القضاة كمال الدين الطويل ، والشيخ شرف
الدين بن روق ، والشيخ شمس الدين الحلبي . والشيخ
شمس الدين بن وحيش ، والشيخ كمال الدين بن مظفر
والشيخ بدر الدين البلقيني . والشيخ برهان الدين
الأنباسي ، والشيخ شمس الدين الحجازي ، والشيخ
شمس الدين ابن الآدمي الدمياطي ، والقاضى شمس الدين
المقسمي العزيزي ، والسيد الشريف الحجار ، والقاضى
ولى الدين البتنوني بن الشارمساحي ، والقاضى
شمس الدين بن جمال الدين الأتمليدي .

ومن نواب السادة الحنفية : الشيخ زين الدين
الشرنقاشي . والسيد الشريف البرديني . والشيخ بدر
الدين بن الوقاد السعودي . والشيخ بدر الدين محمد
ابن الرومي .

ومن نواب السادة المالكية : الشيخ شهاب الدين
أحمد الفيشي . والشيخ شهاب الدين الأبادي .

ومن نواب السادة الحنابلة : الشيخ شهاب الدين
الهيتمي ، الشيخ جلال الدين الطنبدي ، والقاضى
جمال الدين الحنبلي .

وأما من توجه إلى أسطنبول من السادة المباشرين
السلطانية ، وهم : المقر الشهابي أحمد ناظر الجيش
ابن ناظر الخصاص يوسف ، وابن أخيه بدر الدين
ابن كمال الدين ، والجناب الشمس محمد بن القاضى
صلاح الدين بن الجيعان . والقاضى عبد الكريم أخو
الشهابي أحمد بن الجيعان كتاب الخزانة الشريفة .
والقاضى زين الدين عبد القادر ابن الملكى مستوفى
ديوان الجيوش المنصورة . والشمسى محمد بن البارزى
والقاضى أبو البقا بن السيرجي من ديوان جيش الشام .
ومن كتاب الممالك : شمس الدين محمد بن فخر
الدين كتاب الممالك ، وسعد الدين : وفرج : وكريم

الدين ، وفتح الدين ، من أولاد بن فخرية وابن
أبي المنصور ، ومحمد بن عبد العظيم ، ويحيى الدين
ابن بهاء الدين ، وشمس الدين محمد بن إبراهيم الشرايبيشى
ناظر أوقاف الزمامية ، وشمس الدين محمد من أولاد
ابن البقرى ، وأولاده ، وأبو الحسن بن الرقيق ،
وعبد العظيم بن أبي غالب ، ويحيى بن الطنساوى ،
وشهاب الدين ابن عبد العظيم . وعبد الباسط بن تقي
الدين ناظر الزردخاناه . وولده زين ، وتاج الدين ،
وعلى المرجوشي . وأخويونس الامتادار ، وابن الزكي ،
ومحمد بن علي كاتب الخزانة ، وأبو السعادات
وأفضل الدين المنوفي . وناصر الدين الغزى الموقع ،
وأحمد بن قريميظ . وعبد القادر بن قريميظ ، وولى
الدين ناظر المواريث وعامل المواريث . وسعد الدين
أخو علاي الدين ناظر الخصاص . وبركات المنوفي ،
وسعد الدين المنوفي أيضاً ، ومحمد بن الكويز . وأحمد
ابن حشو الطن . وابن نصرالله . وكريم الدين صهر
عبد الفتاح . ومحمد بن أبي غالب . وصفى الدين ،
وابن الهيصم ، وتاج الدين بن البقرى ، وشقيقه ،
وبركات بن شلما . وكمال الدين الناصري ، وحامل
المزرة زين . وعبد الرحمن مباشر أمير آخور كبير ،
وبدر الدين بن خازوقة ورفيقه . وأبو الفضل مباشر
الوالى ورفيقه . والعبادي ورفيقه . وبدر الدين مباشر
الأمير أنصباي . وكمال الدين العليق مباشر أمير آخور
كبير . وآخرون من المباشرين ما يحضرن أسماؤهم الآن .
ومن أعيان الناس : المهتار محمد النجولى مهتار
السلطان الغوري . والمهتار سليمان ، ومحمد بن يوسف
الدين كان ناظر الأوقاف . وعلم الدين جلبي السلطان
الغوري . وعلى مقدم الدولة .

ومن الزردكاشية : يحيى بن يونس ، ومحمد
العادلي الشهير بابن البدوية ، وزين العابدين بن محمود
الأعور . وجماعة من السينوفية والصبايقة والسباكين
والحدادين .

ومن تجار الباسطية : شهاب الدين الخطيب الأسمر
وأحمد الديروطي وأولاد ابن نفيس .

ومن تجار الوراقين : ناصر الدين الماوردي ،
ومحمد المسكي الأسود . وعلى بن خشم .

ومن تجار سوق مرجوش : ابن الشقرة ،
وأبو الفوز ابن الحمصاني ، وبدر الدين الغزولي شيخ
سوق الغزل (١١٩ ب) .

ومن تجار المغاربة : الشيخ سالم ، وسعيد التاجوري
وسعيد اللبدي ، وأبو سعيدة . وآخرون لم يحضرنى
أسماؤهم من التجار بأسواق القاهرة وغيرها من التجار
الذين توجهوا إلى أسطنبول .

ومن الخدام : مقدم الماليك سنبل العثماني . ونائبه
جوهر الرومي . وقيل إن جوهر توجه إلى القدس
بطالا ، وآخرون من الخدام والسقاة .

ومن البرددارية : كمال الدين برددار أمير كبير .
وعبد القادر . وابن المنقار ، وشهاب الدين أحمد
الجارحي قيل مات من الرجفة قبل سفره بأيام . وابن
الشيخ ، ومحمد بن رسلان . وناصر الدين وإسماعيل ،
ومحمد الكاتب ، وأبو بكر . وابن السميني ويحيى بن
يحيى ، وبركات ابن المبيض . ومحمد بن الجبان ،
وبركات النائب ، وسعد الدين البحلاق ، ويحيى مقدم
الخاص ، وحسن نائب البرماوي والسوهاجي ، ومحمد
قطارة ، ومحمد بن فرو شيخ جهات المصرية ، وآخرون
ما يحضرنى أسماؤهم الآن .

ومن رعوس النواب : فرج ابن البريدى رأس
نوبة حجاب وآخرون من رعوس النواب . ومقدمين
السقاين : عبيد . وأبو الخير . وابن فريخ الفار .

وتوجه إلى أسطنبول جماعة من البنائين والنجارين
والحدادين والرخين والمبليطين والخراطين والمهندسين
والحجارين والفعلة جماعة كثيرة ما يحضرنى أسماؤهم
الآن . وزعموا أن الخندكار ابن عثمان يقصد أن ينشئ

له مدرسة في أسطنبول مثل مدرسة السلطان الغوري
التي في الشراشيين .

وتوجه إلى أسطنبول جماعة من طائفة اليهود
والسمرة ، ومن طائفة النصارى : بانوب الكاتب في
الخزائن الشريفة وأبو سعيد ، وأمين الدولة ، ويوحنا
الصغير ، ويوسف بن هبول ، وشيخ المكين السكندري
وولده ، وآخرون من النصارى واليهود ما يحضرنى
أسماؤهم .

فيقال إن مجمع من خرج من أهل مصر وتوجه إلى
أسطنبول دون آلاف إنسان . والله أعلم بحقيقة ذلك ،
وفيهم نسوان أيضاً وأولادهم صغر رضع ، وشيء كبار .
ولم تقاس أهل مصر شدة من قديم الزمان أعظم من
هذه الشدة . ولا سمعت بمثليها في التواريخ القديمة ،
وكان ذلك في الكتاب مسطوراً ، ففارقت الناس أوطانها
وأولادها وأهلها وتغربوا من بلدهم إلى بلد لم يطووها
قط ، وخالطوا أقواماً غير جنسهم ، فلا حول ولا قوة
إلا بالله العلي العظيم .

وكانت سنة مشومة على أناس ، ومباركة على أناس
وسعدت فيها أناس ، وتعتت فيها أناس . وكانت سنة
مباركة على المباشرين الذين بمصر ، وصاروا هم الملوك
يتصرفون في المملكة بما يختارونه من الأمور ، ولا سيما
ما فعلوه في جهات الشرقية والغربية وجهات الصعيد ،
ووضعوا أيديهم على رزق الناس والاقطاعات ، ثم
استدرجوا إلى أخذ أموال الأوقاف . وصار ليس على
يدهم يد يفعلون ما يشاءون من هذا الخط ، فغنموا في
هذه السنة أموالاً جزيلة من البلاد مما أخذوه من خراج
الناس ، فكان مجئ ابن عثمان إلى مصر رحمة في حق
المباشرين وغيرها من الناس ممن أودعوا عندهم الأمراء
والعسكر الأموال والتماش وقتلوا في الواقعة ، فقتلوا
على تلك الودائع ، وراحت على من راح ، فكان كما
يقال في المعنى : مصائب قوم عند قوم فوائد ، انتهى
ذلك .

الأصقاع الشمالية لنانسن

بمستلم

الدكتور أنور عبد العليم

أستاذ ورئيس قسم علوم البحار بكلية العلوم بجامعة الإسكندرية

١ - مقدمة

ترجع شهرته إلى كونه مستكشفاً وعالمًا فذاً من علماء البحار فحسب . بل كان كاتباً قديرًا وخطيباً وسياسياً وسفيراً لبلاده ، وهب حياته للإنسانية جمعاء ، ولإليه يرجع الفضل في حل مشكلة نصف مليون أسير من أسرى الحرب العالمية الأولى ، وحل مشكلة اللاجئين الأرمن بعد تلك الحرب ، وقد منح جائزة نوبل للسلام عام ١٩٢٣ . وكان يتمتع باحترام جميع الدول التي دخلت الحرب الأولى ، على حد سواء ، بفضل حياده ومبادئه الإنسانية . ولقد نعته المؤرخون بقولهم « إنه الرجل الذي جمع فضائل أمة بأسرها » .

ويعمل كتابه « الأصقاع الشمالية » المنشور بالإنجليزية في مجلدين كبيرين عام ١٩١١ - والذي طبع بعد ذلك مراراً - من أمتع كتب الرحلات وأكثرها إثارة . وقد ضمنه أخبار رحلاته المليئة بالأخطار في أصقاع الشمال من واقع مذكراته التي كان يدونها يوماً بيوم ، فضلاً عن التقارير العلمية التي كتبها وأضاف الكثير إلى معلوماتنا عن المحيط المتجمد الشمالي وبخاره . ويعيد هذا الكتاب إلى الأذهان قصص « الساجا » Saga الأسطورية التي نسجت قديماً حول أبطال « الفيكينج » Viking من أهل اسكندنافيا .

إذا ذكرت أخبار الرحالة والمستكشفين الذين كان لهم الفضل في التعرف على أطراف الكرة الأرضية - ونعني بها المجهل الواقعة في نطاق الدائرة القطبية الشمالية والدائرة القطبية الجنوبية - وجدنا على رأس هؤلاء المستكشف النرويجي « فريدتوف نانسن » Fridtjof Nansen (١٨٦١ - ١٩٣٠) الذي كانت حياته مثالا من أمثلة البطولة والشجاعة النادرة : فقد تحدى كل الآراء والمعتقدات التي كانت سائدة في عصره في سبيل ارتياد المجهل القطبية للوصول إلى القطب الشمالي . وحين تجمدت سفينته وسط الثالوج في رحلة استغرقت زهاء ثلاث سنوات في المحيط المتجمد الشمالي : تركها وسار على الزحافات مع رجل من رجاله حتى وصلا إلى أقرب نقطة وصلها إنسان من قبل من القطب الشمالي نفسه . وبعد نانسن رائداً من رواد الكشف العلمي للمحيط المتجمد الشمالي : وبفضله أيضاً كان النرويجيون أول من وصل إلى القطب الجنوبي ورفعوا علم بلادهم فوقه .

لقد كان نانسن طرازاً فريداً بين الرجال . ولا

وقبل أن نقدم نانسن وكتابه للقراء ، نرى لزماً علينا أن نستعرض المحاولات التي سبقت عصره في سبيل الكشف عن مجاهل البحار القطبية الشمالية . هذا وقد تعرض نانسن في كتابه آنف الذكر لقصة استكشاف أهل اسكندناوة لأمريكا باستمناضة كبيرة وهذه سنشير إليها في موضعها من هذا المقال .

وجدير بالذكر أن السفينة الخشبية التي وضع نانسن تصميمها وأنجز عليها رحلاته ، وأطلق عليها اسم « فرام » Fram أى « إلى الأمام » ، قد حولت إلى متحف فوق جزيرة صغيرة في خليج أوسلو ، وعليها نفس المعدات والملابس التي استعملها نانسن . ولا تزال هذه السفينة إلى اليوم بمثابة كعبة يحج إليها أهل النرويج على بكرة أبيهم والسائحون الأجانب على حد سواء .

٢ - تاريخ استكشاف المجاهل القطبية

في مهد الحضارة البشرية لم يكن يحول بخاطر الإنسان مجرد وجود ما يسمى بالمناطق القطبية ، ناهيك بمساحات شاسعة في أطراف الأرض تغطيها جبال من الجليد فوق الأرض اليابسة أو الماء . ذلك لأن تلك الحضارة أو الحضارات القديمة - نشأت في أودية الأنهار الخصبة في مصر أو العراق والصين أو الهند - وكلها مناطق معتدلة أو حارة المناخ .

وأول إشارة لوجود الأرض المغطاة بالجليد في التاريخ جاءتنا في أعقاب رحلة قام بها ملاح يوناني قديم يدعى بيثياس Pytheas في عام ٣٢٥ قبل الميلاد إلى الأصقاع الشمالية . ويعتبر المؤرخون هذا الملاح في الواقع أول مستكشف قطبي . فقد خرج من مدينة ماسيليا Massilis وهي مستعمرة أغريقية قديمة في البحر المتوسط في مكان الميناء الذي يعرف اليوم باسم مرسيليا في جنوب فرنسا ، بقصد الإثراء ، بحثاً عن « العنبر » ، من مضيق جبل طارق متوجهاً إلى الشمال حتى بلغ إنجلترا واسكتلندا ، ومن هناك اخترق بحر الشمال حتى وصل

إلى « الأرض الخارجية » التي سماها « ثولا » Ultima Thule والتي رجح بعض الرهبان الأيرلنديون بأنها جزيرة « ايسلندا » . إلا أن نانسن حددها فيما بعد بالمنطقة الخيطة « بتروندهم » على سواحل النرويج . وتعتبر هذه الرحلة في نظر المؤرخين ذات دلالة خاصة حيث ألفت الضوء على الأصقاع الباردة لأول مرة .

وفي القرن التاسع الميلادي اكتشف الملاحون من أهل اسكندناوة القديمة المعروفين بالفينكينج Viking جزيرة ايسلندا ، وكانوا قبائل ذات بأس شديد وشجاعة حتى إن الرجل منهم كان لا ينام مضطجعاً ، بل في وضع القرفصاء متحفزاً لقتال وخنجره في يده ، كما بنوا مراكز طويلة خرجت في رحلات بعيدة عن الشاطئ . وبعد ذلك بزمان وجيز ، وعلى وجه التحديد في حوالي عام ٩٨٣ اكتشف هؤلاء الملاحون أيضاً جزيرة جرينلاندة وعمروها خمسة قرون ، وبنوا على شواطئها مدناً وموانئ اتخذوها قواعد للتجارة مع بلدان أوروبا . ولم يكتفوا بذلك بل ساروا بمراكبهم بخذاء سواحل أوروبا في أقصى الشمال شرقاً حتى جزيرة « نوفازمليا » الواقعة على بحر « كارا » في أقصى الشمال من الاتحاد السوفيتي والتي يجري فيها السوفييت اليوم تجارب التفجيرات النووية .

ويحدثنا التاريخ أن قبائل الفينكينج قد اختفوا فجأة من تلك الأصقاع لسببين : إما لأن قبائل الاسكيمو الذين وفدوا من آسيا قد أبادوهم ، أو لأن موجة من البرد الشديد قد قضت عليهم في جرينلاندة .

وتعد الفترة من أواخر القرن العاشر الميلادي حتى أواخر القرن الخامس عشر الميلادي وهي الفترة التي انتهت باستكشاف كولبس لجزر الهند الغربية - فترة مظلمة في تاريخ استكشاف الأصقاع الشمالية .

ونعود إلى قصة استكشاف الفينكينج لأمريكا قبل كولبس بزمان طويل وهي التي أفرد لها نانسن في كتابه عناية خاصة ، ربما لبواعث قومية ، فنجدته يقول لقد

كان أهل اسكندناوة وعلى الأخص أهل النرويج ، رواد البحر الأول ، فقد ابتكروا وحسنوا نماذج بناء المراكب . لقد كان البحر صنعتهم وكان حبه متأصلاً في نفوسهم ، ولذا جابوا البحار الشمالية وبفضاهم طورت المعلومات الجغرافية عن البحار .. إن النرويجيين هم أول من خرج إلى المحيط بعيداً عن الساحل ، وعنهم تعلمت الأمم الأخرى .

وتقول القصة إن « ليف ايركسون » ابن « ايريك الأحمر » كان أول من وصل إلى أمريكا حوالي عام ١٠٠٢ م . وفي رأى آخر إنه « بيارنى هريولفسون » من أهل اسكندناوة أيضاً . ففى حوالي عام ٩٨٥ م عاد « بيارنى » من رحلة له للتجارة بين النرويج وإيسلندا فوجد أن أباه قد رحل إلى جرينلاندة مع ايريك الأحمر فعزم على السفر إليه وشد شراعه إلى تلك الجزيرة ، ويقال إنه ضل طريقه في الضباب فحطت مركبه على السواحل الشمالية لأمريكا في الموقع المعروف باسم « رأس كود » الآن .

أما رحلة ليف بن ايريك فكانت بعد ذلك كما أشرنا ، فقد ضل هو الآخر طريقه إلى جرينلاندة وحملته الريح إلى لبرادور على شواطئ كندا . ومن ثم أبحر جنوباً على سواحل « نوفا سكوتيا » ، فوجد أرضاً خضراء ينمو فيها القمح والكروم وسماها ليف « أرض الكروم » Wineland وقضى فيها ليف وبجاراته وقتاً قصيراً ثم قفلوا راجعين إلى جرينلاندة مرة أخرى ، وهناك استقر ليف وجمع ثروة كبيرة . وكان لهذا الملاح أخ يدعى « ثورفالد » أبحر هو الآخر إلى أمريكا حوالي عام ١٠٠٤ م وعسكر في نفس المكان الذي نزل فيه أخوه من قبل ، ولكنه قتل في معركة مع الهنود الحمر ولإيريك الأحمر ابن ثالث هو « تورستن » يحكى أنه هو الآخر قام بمحاولة ثالثة فاشلة إلى أمريكا . وبذلك فتح ايريك وأولاده الطريق لأهل اسكندناوة إلى الدنيا الجديدة ، وتتردد أخبار ملاح آخر من أهل ايسلندا

يدعى « تورفين » يقال إنه نجح في الوصول إلى تلك القارة . وأقام الفيكنج على سواحل أمريكا الشمالية بيوتاً على غرار بيوتهم في بلادهم ، بل ويقال أيضاً إنه عثر على حجارة عليها نقوش اسكندناوية قدمة في تلك السواحل . بيد أنهم لم يعمروا طويلاً هناك إذ أبادهم الهنود الحمر من سكان أمريكا الأصليين .

ويعتبر عام ١٤٩٢ م وهو العام الذى اكتشف فيه كولمبس أمريكا ذا أهمية خاصة أيضاً بالنسبة لاستكشاف الأصقاع الشمالية . فنجد أن عرف الناس في غرب أوروبا أن أمريكا تقف عقبة في سبيل الملاحة إلى الهند - وهى جزر التوابل والثراء الذى كانوا يبحثون عنه ، فكروا في الوصول عن طريق الملاحة شمالاً - ومن هنا نشأت فكرة البحث عما أسموه « بالممر الشمالى الشرقى » . وكان ذلك حافزاً لبعض الملاحين المغامرين على السير شمالاً بسفنهم بغية اكتشاف ذلك الممر .

وكان أحد هؤلاء المغامرين هو الملاح بارنتز Barents الهولندى الذى أبحر عام ١٥٩٤ - أى بعد كولمبس بقرن من الزمان - تجاه سواحل النرويج الشمالية ثم في المحيط المتجمد الشمالى واكتشف البحر الكائن بشمال روسيا الذى يسمى اليوم ببحر « بارنتز » . وجدير بالذكر أن التلوج تجمدت حول سفينة هذا الملاح وبقي محبوساً لمدة عام كامل في المحيط المتجمد الشمالى ، وذلك بعد أن اجتاز بحر بارنتز إلى بحر كارا القريب منه . ويؤثر عنه أنه رسم خرائط دقيقة لأول مرة لتلك الأصقاع الشمالية ، وكان علم الخرائط الجغرافية قد ازدهر ازدهاراً كبيراً في هولندا في وقته في الفترة التى أعقبت ازدهاره في إيطاليا في وقت كولمبس .

وفي أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر الميلادى تم استكشاف الجانب الأكبر من سواحل أمريكا الشمالية وذلك في الفترة بين ١٥٨٦ - ١٦٢٠ على أيدي جون ديفيز John Davis وهنرى هادسون H. Hudson ووليام بافين W. Baffin وقد

وصل بعض هؤلاء الملاحين إلى سواحل جرينلاندة الجنوبية .

ولما يئس الملاحون من اكتشاف البحر الشمالى الشرقى - بعد بارنيز - صوبوا وجههم نحو اكتشاف « البحر الشمالى الغربى » . وذلك بالإبحار فى الاتجاه المضاد وكان أول من نجح فى ذلك هو ملاح دانمركى عرف باسم برنج Bering كان يعمل لحساب حكومة روسيا وذلك فى عام ١٧٢٥ الميلادى . وفضلاً عن أن هذا الملاح قد اكتشف كثيراً من الجزر فى المحيط المتجمد الشمالى لأول مرة - إلا أن اكتشافه للبحر الملاحى العظيم الذى يفصل بين أمريكا وآسيا من أقصى الشمال ، كان أعظم أعماله . ولذا سعى هذا البحر باسمه ، وهو المعروف اليوم باسم « مضيق برنج » . ومن هذا المضيق خرج « برنج » لأول مرة إلى المحيط الهادى واكتشف شبه جزيرة كامشاتكا Kamchatka . ويقع هذا المضيق بين ألاسكا وسيبيريا . كما هو معروف . وفى عام ١٧٣٤ م قام برنج برحلة أخرى حدد خلالها - لأول مرة - كثيراً من سواحل روسيا الشمالية وانتهى به المطاف فى ألاسكا بأمريكا الشمالية . وفى رحلته الثالثة عام ١٧٤١ جنحت سفينته فى الأصقاع الشمالية ، وتوفى هذا الملاح الباسل بمرض الأسقربوط بيد أن سوء الأحوال الجوية فى الأصقاع الشمالية لم تشجع الملاحين بين آسيا وأوروبا عن طريق البحر الشمالى الغربى ، هذا بالإضافة إلى أن الروس أنفسهم لم يشجعوا الملاحين عبر هذا الطريق خوفاً من الاستعمار الأجنبى .

وخلال القرن السادس عشر الميلادى قام الإنجليز بمحاولات أخرى لاستكشاف البحر الشمالى الغربى لكنها باءت بالفشل . وحتى الملاح الإنجليزى الشهير «الكابتن جيمس كوك» James Cook الذى كان قد جاب المحيط الهادى واكتشف استراليا قرر فى نهاية القرن الثامن عشر أنه لا يوجد طريق آمن للملاحة شمالاً إلى آسيا سواء من الشرق أو الغرب .

ولما أعيت الحيل بريطانيا فى استكشاف طريق إلى آسيا عبر الشمال ، رصدت جائزة قدرها ٢٠,٠٠٠ جنيه لمن يتعرف على مثل هذا البحر - كما رصدت جائزة أخرى قدرها ٥٠٠٠ جنيه لأول سفينة تصل إلى خط عرض ٨٩ شمالاً .

وخلال القرن التاسع عشر - كانت أول السفن التى تسير بالبخار قد جهزت للملاحة ، فظن الإنجليز أن مثل تلك السفن كفيلة بتخطيم الجليد الذى يعترض طريقها عبر البحر إلى آسيا من الشمال - فجهزت الأميرالية البريطانية سفينتين من هذا النوع هما « اريبس » H.M.S. Erebis (٣٧٠ طن) و « ترور » H.M.S. Terror (٢٤٠ طن) بقيادة جون فرانكلين ومعه طاقم من البحارة والضباط عدده ١٢٨ فرداً ، وكلفته بالملاحة عبر البحر الشمالى الغربى إلى آسيا وذلك فى عام ١٨٤٤ . ولازم سوء الطالع هذه البقية ، فهلك رجالها عن آخرهم ولم يعثر لهم على أثر سوى جثث ثلاثين من البحارة متجمدين فى أصقاع كندا القطبية وبعد أن حاصرت الثلوج سفينتهم لمدة عامين كاملين . وهنا تردد حكاية غريبة مؤداها أن زوجة الأميرال فرانكلين استخدمت كل الوسائل الممكنة للتعرف على المكان الذى هلك فيه زوجها حتى إنها لجأت إلى تحضير الأرواح ودلتها روح صبية صغيرة توفيت فى أيرلندا على خريطة للمكان . وتقول المصادر الموثوق بصحتها إن البعثات التى ذهبت للبحث عن ضحايا تلك البعثة المشنومة تأكدت من صحة هذا الموقع .

وفى عام ١٨٨٤ حاولت بعثة أمريكية بقيادة الكابتن جريلى Greely أن تصل إلى أبعد من خط عرض ٨٣ و ٢٤ شمالاً فباءت هى الأخرى بالفشل . وهلك عدد كبير من أفرادها بسبب تجمد الثلوج حول سفينتهم فتكسرت أضلاعها . وجدير بالذكر أن الماء إذا تجمد زاد حجمه فيضغط الجليد على جوانب السفينة بقوة كبيرة تكون كفيلة بتخطيمها . وقد وصلت أول سفينة

إمداد لانقاذ البعثة المذكورة بعد عام واحد فوجدت من بقي على قيد الحياة من أعضائها في حالة يرثى لها من الضعف والمرض ، بسبب نقص التئوين ونقص الفيتامينات ، حتى لانهم اضطروا لمضغ جلود الحيوانات التي كانوا يندثرون بها !

وجدير بالذكر أن الاعتقاد حتى ذلك الوقت كان سائداً بأن الأرض التي في أقصى الشمال من المعمورة والتي تعرف باسم جرينلاندة تمتد حتى القطب الشمالى نفسه ، وتكون ما عرف باسم القارة القطبية الشمالية . يد أن أحداً قبل نانسن لم يستطع أن يتوغل في هذه الأرض شمالا بسبب الجليد والزمهرير . والعواصف الثلجية التي تصم الآذان ، كل ذلك بالإضافة إلى طبيعة الأرض الوعرة التي تكتنفها شقوق عميقة في الجليد نفسه لا يمكن لإنسان اجتيازها .

هذا وقد دون نانسن بنفسه قصة حياته ومغامراته في البحار القطبية في كتابه آنف الذكر .

٣ — نشأة نانسن وحياته

ولد فريديوف نانسن في العاشر من أكتوبر عام ١٨٦١ في ضيعة لأمه قرب مدينة أوسلو . وكان أجداده لأبيه من مقاطعة « شلزوويج هولستين » الألمانية ومن كبار تجارها ، ثم استقر فرع منهم في النرويج فيما بعد وإلى هذا الفرع ينتمى نانسن . وقد كان للبيئة التي نشأ فيها نانسن في طفولته أكبر الأثر في تكوين شخصيته فيما بعد . فقد نشأ وسط الأدغال والحقول والجبال التي يكسوها الجليد شتاء وعلى مقربة من البحر . لذا أغرم بالانزلاق على الجليد منذ طفولته وهوى الصيد صيفاً في مياه الخليج . وكان محباً للمخاطرة والحياة الخشنة منذ صباه . وقد دمغته هذه الحياة الطليقة في الجبال والأدغال بصفات إنسانية سامية كالجرأة والشجاعة والاعتماد على النفس ؛ كما تعلم في صباه كثيراً من الحرف اليدوية ، وعندما بلغ السابعة عشرة

من عمره كان بطل الانزلاق على الجليد للمسافات الطويلة في النرويج كلها ، وفي سن الثامنة عشرة حطم الرقم القياسى الدولى لسرعة الانزلاق لمسافة ميل ، كما أنه فاز بالبطولة على النرويج كلها في أول محاولة له لسباق المراثون .

وقد هوى نانسن دراسة التاريخ الطبيعى لاتصال هذه الدراسة بالحقول والجبال والأدغال والبحر والحياة الحرة الطليقة التي يهواها ، لذلك تخصص في دراسة علم الحيوان في جامعة أوسلو ، وذلك رغم ميله في نفس الوقت لدراسة الرياضيات والفيزياء .

وحينما بلغ العشرين من عمره ، وكان لا يزال طالباً بالسنة الثانية في الجامعة — واثته الفرصة التي غيرت مجرى حياته ، إذ عرض عليه أحد قباطنة السفن التي تجوب البحار القطبية بين ايسلندا وسبتزبرجن أن يعمل بحاراً على سفينته المسماة باسم « الفيكنج » . ورأى نانسن الطالب وقتئذ في هذا العرض فرصة ذهبية لدراسة الحيوانات القطبية على الطبيعة فلم يتردد في قبول العرض ، وخدم على السفينة بحاراً تحت التمرين بروح رياضية عالية وعزيمة صادقة . وفي تلك الرحلة دون نانسن يومياته التي نشرها فيما بعد في كتاب بعنوان « الصيد والمخاطرة في البحار القطبية » . وفي تلك الرحلة عشق نانسن حياة البحر ولم ترهبه أهواله . وتتجلى ملكته في التعبير والكتابة منذ حدوثه من قوله :

« وبعد أن لجلجنا في البحر ثلاثة أيام هبت عاصفة مروعة لم تدع لنا فرصة لضم الشراع فتصدع الصاري الرئيسى تحت قوة الريح . ونحن من خلال الظلمة في اتجاه هبوب الريح صرير قسم الأمواج البيضاء المميزة للبحر العالى ، وهى ترتفع وتنكسر وتلطم مؤخرة السفينة محدثة صوتاً كصوت الرعد . فتناثر الرذاذ عالياً كالنافورة تلمع قطراته كاللآلى ، ثم ما لبثنا أن هويينا في ظلمات البحر المجهولة . . » .

وهو يصف رؤيته للجليد الذى يغطى سطح البحر فى هذه الجاهل لأول مرة فى شاعرية جذابة بقوله « فى الثامن عشر من مارس لحت الجليد لأول مرة . . كنت أقرب الأفق من أعلى السفينة فلاحت لى أشباح بيضاء بعيدة وسط الظلام ، أخذت تكبر رويداً رويداً ، ويزداد بياضها وضوحاً وسط أرضية حالكة كالليل . وكانت هذه الطلائع الطافية من الجليد بمثابة المقدمة لجيش عرم من حقول الجليد الممتدة بعيداً إلى الشمال فى الليل القطبي ، فيما وراء النجوم ، وفيما وراء الشفق القطبي » .

بيد أن هذه الموهبة الأدبية على الكتابة لم تحجب نانسن الباحث المدقق عن أن يسجل ملاحظات علمية قيمة للغاية خلال هذه الرحلة عن اتجاهات الجليد فى دورانه فى المحيط المتجمد الشمالى وعن تصحيح نظريات تكوين الجليد فى البحار القطبية التى كانت تقول بأن الجليد يتكون لأول وهلة تحت سطح الماء ثم يظفو ، ولا تزال آراء نانسن هى الصحيحة حتى اليوم .

كما أنه أثبت خلال هذه الرحلة من قياسه لدرجات الحرارة على السطح وتحته ومن تقديره لدرجات ملوحة الماء — أن تيار الخليج الدافئ فى الأصقاع الشمالية يسير تحت الطبقة السطحية الباردة للماء ، وإلى جانب هذه المعلومات الطبيعية عن ماء البحر فقد سجل نانسن معلومات بيولوجية هامة عن الحيتان وعجول البحر النادرة وطبائعها .

وقد خرج نانسن من هذه الرحلة أيضاً بنتيجة أخرى كانت على جانب كبير من الأهمية فى حياته المستقبلية ، وهى اكتسابه خبرة نادرة فى الإلمام بكل ما يجرى على سطح السفينة وبقياة الرجال تحت أسوأ الظروف المسكنة فى البحر — الأمر الذى جعل منه فى المستقبل قيادة من القيادات النادرة فى تنظيم بعثات الكشف العلمية وفى سياسة الرجال والحكام . ويحمل نانسن الحياة على سفينة

صغيرة كهذه وضعتها الأقدار فى ظروف سيئة للغاية فى تبحر باردة هائجة ماثجة بقوله :

« كان ثمة مرح كثير ، وعمل دائب » .

لقد كان نانسن محبباً لوطنه كل الحب ، تسيل عيناه دمعاً حينما تترأى له جبال النرويج من بعيد وبطير قلبه من الفرحة ؛ فى أعقاب كل رحلة من رحلاته رجع فيها إلى أرض الوطن . انظر إلى قوله عقب عودته من أول رحلة له فى البحار القطبية « حتماً إن جبال النرويج لأحب إلى نفسى مما سواها . لا سيما لأنها ترتفع رأساً من البحر » .

وعقب عودة نانسن فى عام ١٨٨٢ من الرحلة الأولى السابق ذكرها بوقت قصير ، عين أميناً لمتحف علم الحيوان فى برجن Bergen ولم تكن سنه يومئذ تتعدى إحدى وعشرين سنة . وخلال الفترة التى شغل فيها هذا المنصب تطوع للعمل فى المستشفى الحكومى ، كما انتخب عضواً فى بلدية المدينة التى نشأ فيها . وقد استطاع أن يحول المتحف الذى كان يعمل فيه من مجرد مكان لحفظ العينات إلى مركز نشيط من مراكز البحث العلمى فى النرويج . وعكف هو نفسه على دراسة الحيوانات الدقيقة تحت المجهز لمدة ست سنوات متواصلة . وخلال تلك الفترة أيضاً تمكن نانسن من نشر كتاب عن « الرياضة فى جبال النرويج » .

وأحجم نانسن عن التدخين والشراب لاعتقاده بأن مثل هذه العادات لا تتناسب مع الحياة الرياضية التى كان يحياها . وقد كان لذلك أثره ولا شك فى قدرته على تحمل المشاق فى ظروف الاستكشاف المروعة التى تعرض لها فى الجاهل القطبية . وهو يعتقد أن النشاط أو التنبيه المؤقت الذى قد يعترى الإنسان نتيجة التدخين أو الشراب تعقبه فترات خمول ترك أثراً أسوأ . كما تجعل المرء أسيراً لمثل هذه العادات .

وفى عام ١٨٨٥ تمكن نانسن من نشر أولى بحوثه الضخمة فى علم الحيوان وهى التى قضى فى إنجازها ست

سنوات في المتحف . وقد منح على هذا البحث الميدالية الذهبية ، إلا أنه أصر على أن تكون الميدالية من النحاس ويرصد فرق الثمن لرحلة يزور فيها محطة الأحياء البحرية في نابولي وقد كان . وهناك قابل انتون دورن A. Dohrn الألمانى مؤسس هذه المحطة الشهيرة في نابولي التي أعجب نانسن بنظامها . فصمم على أن ينشئ في وطنه محطتين على شاكلتها : واحدة في برجن والأخرى في تروندهيم Frondheim .

وبعد ذلك بعام تمكن نانسن من نشر بحثه عن الجهاز العصبي في الحيوانات البحرية التي نال عليها درجة الدكتوراه .

ليس هذا كل ما يمكن أن يقال عن نانسن ولا بعضه - فلا تزال نواحي العظمة والبطولة تتجلى في هذا الرجل في كل عمل من أعماله التي أنجزها في السنوات القادمة من حياته ، فلنتابع التسلسل التاريخي للحوادث ولندع أعماله تتحدث عنه .

٤ - عبر جرينلاندا (١٨٨٨ - ١٨٨٩)

لعل نانسن كان أول إنسان قدر له أن يخترق جزيرة جرينلاندا لأول مرة من الشرق إلى الغرب ، فلم يجزؤ امرؤ قبله على الإقدام على مثل هذا العمل .

ورغم أن بعض المواقع على السواحل الجنوبية لهذه الجزيرة كانت معروفة لصيادي الحيتان وعجول البحر - إلا أن الأراضي الداخلية كانت مجهولة تماماً . وتعتبر هذه الجزيرة - التي لم تكن تعرف بعد عما إذا كانت قارة متصلة بالقطب الشمالى أو جزيرة أو شبه جزيرة - بمثابة طاقة الجليد العظمى في نصف الكرة الشمالى ، ومن ثلاجيات الساحلية تتكسر جبال الجليد التي تهم في شمال المحيط الأطلنطى والتي تسبب جبل منها في غرق البواخر تيتانيك في أوائل هذا القرن ، كما تسبب جبال أخرى منها حوادث فادحة للسفن من آن لآخر حين تصطدم بها

وحين صمم نانسن على ارتياد جرينلاندا طلب منحة متواضعة قدرها ٣٠٠ جنيه من الجامعة فرفضها السلطات ، بل وتهكمت عليه الصحافة حتى إن إحدى الصحف نشرت عنه ما يلى في مجال المداعبة والتهكم : « يعززم أمين المتحف نانسن القيام باستعراض مشير في الانزلاق على الجليد فوق جرينلاندا وتحجز الأماكن لمشاهدة العرض في الأخاديد الجليدية ، ولا تنس أن تحتفظ بتذكرة العودة ! ... » .

بيد أن كل ذلك لم يثن نانسن عن عزمه . ولقيت الفكرة تأييداً من أحد رجال الأعمال في كوبنهاجن فصمم على تمويلها . وبدأ نانسن في الإعداد لها . فجهز ما خف حمله من المؤن والعتاد ووضع كل خبرته في إنجازها ورأى بحصافته أن يختصر عدد أفرادها إلى أقل ما يمكن . وكان يسهر الليالى الطويلة في مضجعه يتصور كل العقبات والصعوبات التي يمكن مصادفها وكيف يجد الحلول لها .

وأخيراً استقر رأيه على أن يكون عدد أفرادها خمسة من الرجال غير المتزوجين ممن تتراوح أعمارهم بين الثلاثين والأربعين واشترط فهم أن يكونوا من أبطال الانزلاق على الجليد . وأن يكون عتاد الرحلة مما خف حمله . ثم إنه وضع تقليداً جديداً وهو ألا يعود من نفس الطريق الذى سلكه وألا يترك المؤن في الطريق خلفه حتى لا تتعاسس همة الرجال عن مواصلة السير . وفوق كل هذا وذاك فقد صمم بنفسه وبناء على خبراته السابقة أنواع الأحذية والملابس وأدوات النوم والمطبخ وأنواع الزحافات التي يمكن التعويل عليها . ولما كان نجاح أى بعثة للكشف يتوقف على حسن اختيار الرجال فقد كان نانسن حريصاً جداً من هذه الناحية . وأخيراً تم له اختيار أعضاء البعثة وكانوا ثلاثة من أهل اسكندناوة الأشداء بينهم الربان الشهير أوتو سفردروب Otto Sverdrup الذى قدر له فيما بعد أن يكون ربان السفينة التي أقلت البعثة النرويجية لاستكشاف

القطب الجنوبي وديتريشون Dietrichson ذلك
الفتى الذى قدر له هو الآخر أن يكون فيما بعد «ماريشالا»
للجيش النرويجي ، عدا اثنين من أهل لابلند توسم فيهم
نانسن القدرة على تحمل مشاق الرحلة ؛

ثم أبحرت هذه البعثة الصغيرة من النرويج في ٩
مايو عام ١٨٨٨ على إحدى مراكب الصيد إلى ايسلندا
ومن هناك أخذت سفينة صغيرة من سفن صيد عجول
البحر إلى الشواطئ الشرقية لجرينلاندة مارة بجزر
فاروس . وقد قابلت البعثة في تلك الجزر عاصفة بحرية
عاتية لم تقعد أعضائها عن مواصلة السير بتصميم
وإيمان .

وبدأت الأهوال تناوئ البعثة حين أشرفت على
سواحل جرينلاندة فلم تجد السفينة ملجأً تلجأ إليه وسط
جبال الجليد الطافية أو التيارات التى كانت تدفعها دائماً
إلى الجنوب ، وظلت السفينة الصغيرة زمناً طويلاً تدور
مع الجليد والتيارات من الشمال إلى الجنوب حتى شهر
يولية من تلك السنة حين أتيح لها أن ترسو على ساحل
وعر تكتنفه تلال من الجليد الوعر المتكسر ومن خلفها
حائط من الجليد يزيد ارتفاعه على مائة متر ، دون أن
تجد السفينة فرجة واحدة ترسو فيها على الساحل .

وبعد لآى ومشقة تمكنت السفينة من الرسو على
بقعة بحذاء الساحل نزلت منها البعثة فوق قطعة عائمة من
الجليد ، ما لبثت أن تصدعت في وسط الليل وانشطرت
إلى شطرين . ولولا شجاعة الرجال وعلو هممهم ،
ومقاومتهم تلك الطبيعة العنيفة لهلكوا عن آخرهم .
وأخيراً تم لهم النزول إلى الشاطئ في مكان ينحرف إلى
الجنوب بنحو ٣٥٠ ميلاً عن البقعة التى كان مقدراً لهم
أن يرسو عليها .

وصادقهم عقبات أخرى منها وعورة هذا الشاطئ
الجليدى وشتو البرد والرياح ، ثم كان عليهم أن يتسلقوا
هذا الحائط الجليدى القائم خلف الشاطئ الوعر ، وأن

يحملوا أدواتهم ومعداتهم فوق المرتفعات الجليدية التى
تكتنف الجزيرة وأن يجدوا سبيلاً لتلافى الأخاديد
العميقة التى لا يرى أثر لمن يسقط فيها ! وكان عليهم أن
يغذوا السير فى الليل والنهار فى درجات من الحرارة
تصل فى بعض الأحيان إلى أربعين درجة مئوية تحت
الصفر ! كما كان عليهم أن يحملوا الزحافات فوق
تلك المرتفعات أو أن يقطعوا أربعين من الأميال فى
اليوم والليلة فى أرض وعرة تكسوها طبقات الجليد
وينهمر من فوقهم البرد وتلفح وجوههم رياح باردة
كأسنان الريح تتجمد معها أنوفهم وآذانهم كقطع
«الرقاق» الجاف إذا توانوا عن نزع الجليد من فوقها ؛
أو يصابون «بعضة البرد» التى تسبب سريان
«الغنغرينا» فى أصابع الأيدي والأرجل ؛ أو يصابون
بالعمى من جراء انعكاس أشعة الشمس فوق الثلوج
البيضاء . . تلك كانت حال الرجال فى تلك البعثة ، كما
هى الحال دائماً مع أى بعثة أخرى تجرؤ على اجتياز
المناطق القطبية . ولولا سهر نانسن وبقظته وحكمته
وحسن تدبيره لهلك أفراد بعثته مع من هلكوا من قبل
أو من بعد فى تلك الأصقاع ؛

بيد أن الأقدار أثبت إلا أن تكافؤ كل مجد يسعى
فى سبيل العلاء بهمة وصبر فكتبت لنانسن ولبعثته النجاة
وتمكنوا لأول مرة من الوصول إلى الشاطئ الغربى
للجزيرة وكان ذلك فى شهر نوفمبر عام ١٨٨٨ . وجدير
بالذكر أن هذا الشهر هو نذير بدء الليل القطبى فى تلك
الأصقاع ، فلا ترى الشمس فيه فى وضوح النهار إلا لملماً
وبسود الظلام القطبى فى تلك المناطق شهوراً متواصلة !

وحين أشرفت البعثة على الشاطئ الغربى وجدت
حفنة من أهل الاسكيمو ممن استوطنوا ذلك الشاطئ ،
ولشد ما كانت خيبة أملهم حين علموا أن آخر سفينة
من سفن عجول البحر قد أبحرت أو أوشكت على
الابحار من مكان بعيد إلى الجنوب .

منذ عاد نانسن من رحلة جرينلاندة صمم على أن يكون هدفه هذه المرة هو القطب الشمالى نفسه . وكان قد اختمر في ذهنه نظرية « دوران الجليد » عبر القطب الشمالى نفسه ، حين وجد أخشاباً من سيبيريا حملتها الثلوج والتيارات الدائرية إلى شواطئ جرينلاندة نفسها كما كان على علم أيضاً بأن أى مركب تحاصرها ثلوج الشتاء في تلك الأصقاع فصيهرها معروف ، ومآل محاربتها إلى هلاك محقق . وهنا تتجلى عبقرية نانسن مرة أخرى وتحديه للمعتقدات التي كانت سائدة في عصره حين فكر في تصميم سفينة تقاوم ضغط الجليد المتجمد حولها ورأى أن تكون جوانبها محدودة قبلداً من أن تتكسر ضلوعها ، تنزلق إلى أعلى فتتفادى هذا الخطر : إن مثل هذه السفينة يجب أن تكون من الخشب وأن تشبه جوانبها إلى حد كبير جوانب القصة فتزلق كما ينزلق « لب البطيخ » إذا ضغط بين الأصابع !

ثم أعلن نانسن عن فكرته للجمعية الجغرافية في النرويج وللجمعية الجغرافية الملكية بلندن . بيد أن أعضاء الجمعية الأخيرة عارضوه بشدة ولكن تلك المعارضة لم تفت من عضده أو تفر من همته . وقد رد على هؤلاء الأعضاء بقوله « أشكركم أيها السادة لأن حججكم في المعارضة لم تقنعني تماماً . وأرجو أن تعلموا أن الهدف الأساسى من البعثة التي اعزم القيام بها هو استكشاف مجاهل المنطقة القطبية وليس تماماً الوصول إلى هذه النقطة الوهمية التي ينتهى عندها محور الأرض في الشمال » .

عاد نانسن من لندن عام ١٨٩٠ وقصد لتوه صديقه مصمم السفن النرويجي العظيم « كولين ارشر » Colin Archer الذى أعجب بفكرة نانسن وناقشا سوياً عدة تصميمات للسفينة المرتقبة : التي كان لابد من أن يصحى

وكان عليهم أن يقضوا الشتاء القاسى في تلك البقعة الخفيفة الموحشة من الشاطئ الغربى للجزيرة يشاركون الاسكيمو طعامهم من دهن الحيتان غير المطهى ومن جلود عجول البحر ولحوم الأسماك النيئة .

ويجد نانسن نفسه غير غريب على هذه الحياة البدائية ، وهو الرجل الذى بمكنته أن يكيف نفسه لكل الأجواء ، بل إنه ليستمتع بها ما دامت هى النوع الوحيد من الحياة الذى تجود به الطبيعة في تلك الأصقاع ولقد وصف أحد أعضاء البعثة — وهو الفيلد مارشال ديتريشيسون المتقدم ذكره — نانسن فيما بعد ذلك بزم من طويل بقوله « لقد وهبته الطبيعة قدرة لا حد لها على تحمل المشاق ، وقد كان دائماً هادئاً متزاناً في أوقات الشدة ، ذا قريحة متوقدة يصدر الأوامر الصارمة العصابة في الوقت المناسب وبسرعة . وبفضل سجيته السمحة وبساطته وصراحته وحبه للمرح تمكن من مصادقة الجميع وذلك دون أن يفقد شيئاً من هيئته وسلطانه كقائد » وتلك لعمري من أروع صفات القائد .

ولقد وصلت أنباء نجاح البعثة في اختراق جرينلاندة إلى النرويج وإلى أوروبا عن طريق إحدى مراكب الصيد فحين عاد نانسن وصحبه استقبلوا بخفاوة منقطعة النظر وقابلتهم في عرض البحر مظاهرة من أكثر من مائتى مركب ، وانهاالت بعدها أوسمة الشرف على نانسن من كل صوب وحذب .

ولئن كانت أنباء البطولة والاستكشاف قد غطت على الأنباء العلمية للبعثة فلا يفوتنا أن نذكر أن نانسن كان أول من أماط اللثام عن طبيعة أرض جرينلاندة ، ورسم لها خريطة لأول مرة ، كما قام برصد خطوط الطول والعرض فوقها ، وحدد معالمها . وأثبت أن أرضها تغطيها طبقات الجليد الدائم . كما كانت تلك الرحلة في حد ذاتها حافزاً لغيره على ارتياد المناطق القطبية المجهولة فيما بعد .

في تصميمها بعوامل كثيرة كالسرعة ودرجة الثبات في العواصف، بل والناحية الجالية أيضاً وذلك في سبيل المتانة وقوة التحمل ، وأثر نانسن أن تكون سفينته صغيرة بالقدر الذى يسع أعضاء البعثة الذين حدد عددهم بثلاثة عشر ، وأن تتسع مخازنها لتكوين يكفى لخمسة أعوام ! ونزلت السفينة إلى الماء في ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٩٢ ولأول وهلة كانت مثار ضحك البحارة وقباطنة السفن الذين لم تقع أعينهم على شيء مماثل من قبل ! أما طولها فكان ٤٣ متراً وعرضها ١٢ متراً وجوانبها من خشب غير منفذ للماء سمكه نحو نصف المتر ، وكانت تسير بالشرع وبماكينة بخارية شبت فيما بعد متاعب كثيرة للبعثة ، كما زودت السفينة بأحدث الأجهزة العلمية المعروفة وقتئذ .

وأيقن نانسن بنظريته أن نجاح مثل هذه البعثة يتوقف على عوامل ثلاثة : طعام وفير وملابس تقى من غصة البرد وحسن اختيار الرجال . ولما كان أخشى ما يخشاه رواد المناطق القطبية هو مرض الأسقربوط فقد جمع نانسن كميات كبيرة من الأطعمة المتنوعة الدهنية والبروتينية المختلفة والبقول الخفيفة في صفائح أحكم قفلها . وصمم بنفسه أنواع الفراء والأحذية اللازمة للبعثة ، وكذلك حشيات النوم والخيام الخفيفة والزحافات ، ومكتبة للقراءة تبرع بها أصدقاؤه وناشرو الكتب ، وذلك إلى كمية من الأسلحة والذخيرة . كما حمل على سفينته مجموعة من كلاب سيبيريا القوية لتجر الزحافات على الجليد . وفي الواقع كانت كل معدات الرحلة من الهبات التي تبرع بها الأفراد والهيئات والتي بلغت جملتها ٢٥ ألف جنيه قبيل رحيل البعثة ، بلغ نصيب الجمعية الجغرافية الملكية بلندن منها ٣٠٠ جنيه فقط ، ذلك لأن أعضاءها كانوا غير مؤمنين بنجاح البعثة . . !

أما عن الرجال فقد تطوع منهم المئات ، أخذ نانسن خلاصتهم فقط وعددهم ثلاثة عشر كما أسلفنا ،

من بينهم اتوسفردرب Otto Sverdrup الربان المحنك رغم صغر سنه في ذلك الوقت والشاب املتسن Amundsen مستكشف القطب الجنوبي فيما بعد والملازم يوهانسون Johanson الذى قبل أن يعمل وقادراً على المركب ليظفر بشرف الانتهاء إلى البعثة .

وفي ٢٤ يونيه عام ١٨٩٣ أبحرت البعثة من ميناء أوسلو في اتجاه الساحل النرويجي إلى الشمال ، ومن أقصى نقطة في شمال النرويج اتجهت شرقاً نحو نوفازمليا Nova Zemlya وفي ٤ أغسطس شاهدت البعثة بشائر الجليد في بحر كارا الخيف .

وبعد أن قطعت البعثة ما ينوف على ألف ميل في مجاهل المحيط شمال سيبيريا حاصرها الجليد وتجمد المحيط من حولها ، وكان نانسن يعتقد أن الجليد في دورانه حول القطب سيحمل السفينة إليه ما لم تعترض طريقها أرض مجهولة . ولقد تحققت نبوءة نانسن في دوران الجليد رغم أنه لم يصل إلى القطب . ففى ٧ نوفمبر ١٨٩٣ وجدت البعثة نفسها في المكان الذى كانت فيه في ٢٠ سبتمبر من تلك السنة . وبين ١٥ ديسمبر ١٨٩٣ أول أبريل ١٨٩٤ عبرت خط عرض ٨٠ شمالاً ثلاث مرات وهى هاتمة مع الجليد .

ورواد المناطق القطبية يعرفون جيداً كآبة الشتاء في تلك الأصقاع : فالسما مظلمة أبداً ، سواء بالليل أو بالنهار ، لا يسمع إلا عواء الذئب والذئبة القطبية تمزق سكون الفضاء أو صرير الرياح الخيف أو أصوات فرقة الثلوج في تحطمها أو تلاطمها . وحياة حفنة من الرجال محبوسين داخل سفينة كهذه لمدة سبعة عشر شهراً تبعث على السأم والكآبة من غير شك .

ولا ريب أن نانسن نفسه قد انتابته حالات من السأم والمرارة حين وجد نفسه غير قادر على أن يفعل شيئاً . ولقد صور هو مثل هذه الحالة التي تنتاب الرجال وتودى ببعضهم إلى اليأس أو الجنون أو تدفعهم على أن يأخذوا حياتهم بأيديهم ، فيقول في مذكراته .

« إن وجودنا بلا عمل يكاد يمزق نفسى : إن الحياة كتيبة مثل كآبة ليالى الشتاء من حول المركب . . لقد غربت الشمس عن حياتنا إلا عن الماضى أو عن المستقبل البعيد جداً . . أود لو حطمت هذه الكآبة . . لأجد متنفساً أخرج إليه . هل من الممكن أن تحدث معجزة ؟ ألا تهب عاصفة تمزق هذا الجليد الذى يحاصر المركب وتدفعها إلى البحر الطليق المائج ؟ مرحباً بالأخطار طالما هى تعطينا الفرصة لنفعل شيئاً ننفس به عن هذه الطاقة المكبوتة . : لتجعلنا نصارع فى سبيل النجاة بأنفسنا ، ونتحرك إلى الأمام . . » .

ورغم ذلك فقد طالما شغل أعضاء البعثة وقتهم فى عمل شئ مفيد بجانب الأرصاد العلمية التى جمعوها وسبر أعماق المحيط من تحت طبقات الجليد التى تغطيه . فقد صمم « سفردرب » مصيدة لصيد الدببة وصنع نانسن قوارب خفيفة يتنقل بها فوق برك الماء المتخلفة بين الجليد ، كما نسخوا مذكراتهم مرات عديدة وشغلوا أنفسهم بالقراءة المفيدة .

ورغم أن « فرام » تحملت كافة أنواع الضغوط التى تعرضت لها - إلا أن القوم كثيراً ما تعرضواهم أنفسهم لأوقات عصيبة فى انتظار المكروه ، ويصف نانسن ليلة ليلاء من تلك الليالى فيقول :

« بدأت السفينة تتحشرج عند المؤخرة فى الساعة السابعة والنصف والجليد يضيق الخناق حولها . سمعنا كما لو أن شلالاً تنصب مياهه بقوة وعنف فوق رؤوسنا كتل الجليد تتضاغط وتتصدع محدثة فرقعة مريعة : أخذت المسافة تضيق من حول المؤخرة بين حائطين من جبال الجليد . . السفينة تعاني صدمات مرعبة ترتعد لها جوانبها فى موجات تنتشر فى اتجاه المقدمة . إننا نرجع البصر فى سكون الليل فلا نرى شيئاً من حلكة الظلام . الطرقة الخيفة تنتشر إلى الأمام . . لا يزال صوت الشلال قوياً متواصلاً . إني لأشعر ببرد شديد . أحاول أن أشغل نفسى بالكتابة وحين شرعت فى الجلوس على

مكتبى بدأت السفينة ترتعد وتتحشرج مرة أخرى : : . . لكأن فرقعة الضغط على جوانبها هى هزات أرضية عنيفة متواصلة : . . أشد الضغوط عنفاً يبدأ الآن . . يجب أن أصعد إلى « الكورته » وأأمل . . حالما فتحت باب « القمرة » أصم الصوت أذنى وصدنى . . ثم أعقب ذلك لحظات تغير فيها اتجاه الضغط . . إنه ينبعث من أسفل الآن . . إن هذا لعلامة على أن « آلام المخاض » قد بلغت أشدها وستفلت السفينة من مصيدة الجليد الخفيفة إن كتل الجليد لتشبه حيات مفزعة تتلوى وتفتح تحت قبة السماء الصافية ذات النجوم التى لا تعكر صفوها سوى التالىق القطبى (Aurora Borealis) على شكل حية تسعى هى الأخرى فى برج السماء عند الشمال الشرقى . . وفجأة يتذكر نانسن أنه قد وضع ترمومترأ فى شق من الثلوج خارج السفينة فيخشى عليه من الكسر ، وينسى شاعريته ويهرول لإنقاذه .

لقد وجد نانسن سفينته حبيسة الجليد لا تتحرك شيئاً يذكر مع الجليد الهائم فوق سطح المحيط المتجمد فقد قطعت درجة واحدة من درجات العرض فى نحو خمسة شهور ، إنه لن يبلغ القطب على هذا الحساب قبل خمسين شهراً ، وها هم قضوا قرابة عامين أسرى للجليد ، فلا بد من مخرج من هذا المأزق ! وسرعان ما أيقن نانسن أنه لا بد من تعديل الخطة فليذهب هو ورفيق له على الزحافات ومعهم بعض المؤن والكلاب صوب القطب الشمالى نفسه . وليودع سفينته « فرام » وركابها .

وجاءت اللحظة الحاسمة فقد سلم قيادة السفينة إلى « اوتو سفردرب » وحمل متاعه هو ورفيقه يوهانسون ومعهما بعض الزحافات ، ٢٨ كلباً قدر لهم الهلاك عن آخرهم فى تلك المغامرة وفى ظهر ٢٠ فبراير سنة ١٨٩٥ دوت طلقة نارية فى سماء أرض الجليد مؤذنة ببدء المغامرة الخطيرة ، وانطلق الرجلان فى الفضاء الفسيح تحت رحمة الأقدار وذلك فى اتجاه الشمال الغربى ومعهما من المؤن ما يقيم أود الرجل لمائة يوم . وما كانا ليريا سوى حقول الجليد الممتدة إلى ما لا نهاية . . .

لقد كانت فعلا مغامرة محفوفة بالمخاطر ، واصلا فيها السير ليلا ونهاراً في درجات من الحرارة تنخفض عن أربعين درجة تحت الصفر المئوي في كثير من الأحيان . ولقد كان من الممكن أن يصل الرجلان إلى القطب نفسه لولا أن موجة غير عادية من الطقس الحار اعترضت سبيلهما وذلك يوم ٨ أبريل عام ١٨٩٥ ، أذابت الجليد وكونت بركاً ومستنقعات رقت لها صفحة الجليد فوق المحيط فعوقبهما عن السير ، وتعرضا للغرق في أكثر من مرة لانهيار الجليد من تحتهما ، أضف إلى ذلك الليل والرطوبة التي كانت لا تحتل وأمام هذا الأمر اضطر نانسن ورفيقه أن يعودا إلى الجنوب ، وكانت أقصى نقطة قد وصلا إليها شمالا هي عند خط العرض ٦٥° ٨٦° ولا تبعد عن القطب سوى ٢٢٤ ميلا ، وهي مسافة لا يستغرق قطعها سوى بضعة أيام لولا موجة الحر لسوء حظهما . وعلى أى الأحوال فقد كانت تلك النقطة هي أقرب نقطة من القطب الشمالى وصل إليها إنسان حتى نهاية القرن التاسع عشر .

وفي شهر أغسطس من تلك السنة وصل الرجلان جنوباً إلى أرض فراتز جوزيف Franz Josef Land على خط العرض ٨٠ شمالاً وصمم نانسن أن يقضى الشتاء القادم في تلك البقعة ، فبنى هو وزميله لما كوخاً من الأحجار عاشا فيه ثمانية أشهر ، وكان المون قد نفذ فاضطرا للاعتماد على ما تصطاده أيديهم من الدببة القطبية أو الأرانب وحيوان البحر ، وممرت عليهم عواصف الشتاء القطبي العاتية بسلام .

وفي شهر مايو عام ١٨٩٦ واصل نانسن سيره إلى الجنوب فوق الثلوج وتقابل بالصدفة مع بعثة جاكسون الإنجليزية وهناك علم بنبا وصول السفينة « فرام » سالمة إلى النرويج .

ولبعثة نانسن أهمية خاصة في تاريخ الكشف الاقويانوس بصفة عامة وكشف المناطق القطبية بصفة خاصة وذلك للأسباب الآتية :

١- يعتبر نانسن أول من اخترق الماحل القطبية في المحيط المتجمد الشمالى سيراً على الأقدام أو بالزحافات لشهور طويلة .

٢- أثبت عدم وجود قارة قطبية في الشمال أو أراضي جديدة شمال جرينلاندة .

٣- برهن نانسن على أن ثلوج المحيط المتجمد الشمالى تتحرك حركة دائرية حول القطب . وقد حملت هذه الثلوج السفينة « فرام » من شواطئ سيبيريا حتى خط عرض ٥٥° ٨٥° شمالاً على مشارف المحيط الأطلسي .

٤- أثبت نانسن أن المحيط المتجمد الشمالى محيط عميق يزيد عمقه على ٢٠٠٠ قامة ويزداد عمقاً في اتجاه القطب الشمالى .

٥- دون نانسن في مذكراته العلمية كثيراً من الأرصاد عن الأعماق والتيارات والمناخ ، كما رسم خرائط دقيقة للمنطقة القطبية .

ورغم أن القرن التاسع عشر قد انتهى دون أن يصل أحد إلى القطب الشمالى نفسه ، إلا أن رحلة نانسن في حد ذاتها قد حفزت غيره على أن يطرق تلك الماحل . وقد تم هذا العمل أخيراً على يد الرحالة الأمريكى ادوارد بيرى E. Peary الذى كان أول إنسان وطئت قدماه موقع القطب الشمالى وذلك في السادس من أبريل عام ١٩٠٩ .

أما عن القطب الجنوبى فقد تم ارتياده على أيدي أمانسن Roald Amundsen رفيق نانسن القديم في رحلات الشمال ، والذى استأذن قائده نانسن في أن يأخذ السفينة « فرام » في رحلة أخرى إلى الأصفق الشمالية وبدلاً من أن يقوم بتلك الرحلة أخذ السفينة إلى القارة القطبية الجنوبية ونجحت بعثته في ارتياد تلك القارة لأول مرة ورفعت العلم بقيادته فوق القطب الجنوبى نفسه ولأول مرة في تاريخ البشرية في ١٤ ديسمبر عام ١٩١١ وذلك بشهر واحد قبل وصول

اليوم ، منها جهازه المعروف باسمه لجمع عينات المياه من أى عمق تحت سطح المحيط . ولقد كرمه أهل بلاده فجمعوا مالا كثيراً يصرف ريعه على البحث العلمى وأوقفوه باسمه لهذا الغرض .

* * *

وحين أعلنت الحرب العالمية الأولى فى أغسطس عام ١٩١٤ وقفت النرويج على الحياد وتبعتها دول اسكندنافيا الأخرى وفي خلال سنوات الحرب وما بعدها لمع اسم نانسن كسياسى من الدرجة الأولى ، فعينه بلاده رئيساً لمجلس الدفاع فيها ، وفى عام ١٩١٧ أوفد فى مهمة خاصة لمقابلة رئيس جمهورية الولايات المتحدة هربرت هوفر لإرسال إغاثة عاجلة للنرويج حين اجتاحتها المجاعة بسبب الحرب .

وفى عام ١٩١٩ كانت المجاعة تفتك بالملايين فى روسيا أيضاً فذهب نانسن لنجدتها وجمع المعونات والمواد الغذائية وبخاصة لسكان سيبيريا الذين كانت تربطه بهم صلات روحية كبيرة . هذا وقد عينته بلاده سفيراً فوق العادة لها فى إنجلترا .

وبعد انتهاء الحرب بذل جهوداً مضنية حتى أعاد أسرى الحرب المشردين إلى بلادهم وعلى يديه كان حل مشكلة اللاجئين الأرمن ، ويدين له آلاف الأسر منهم بالفضل وقد أطلق على جواز السفر الذى اقترحه ليحمله اللاجئين « بجواز سفر نانسن » واحترمه كل الدول .

هذا وقد كان مندوباً لبلاده فى عصبة الأمم وعين رئيساً لعدة لجان فيها ، كما كانت له مواقف خطابية رائعة تم عن شجاعته وإيمانه بمبادئ الإنسانية الرفيعة ، دون ما تحيز أو مملأة لدولة من الدول ، الأمر الذى أكسبه احترام الجميع وتقديرهم . وكانت وفاته فى الثالث عشر من مايو عام ١٩٣٠ . ولكأنى به حتى لم يمت ، فحين زرت سفينته « فرام » قبل اليوم بعشر سنوات فى النرويج وجلستها كما وصفها فى كتابها ولم تتغير ، كما شاهدت فى « قمرته » معطفه من جلد الرنة وحذاءه ومذكراته وقد بنى القوم فوقها حظيرة تقيها من الثلوج ، وهى التى صنعت خصيصاً لتقاوم الثلوج !

البعثة الإنجليزية بقيادة الكابتن سكوت Scott الذى هلك هو ورجاله من البرد والجوع فى طريق عودتهم فوق ثلوج القارة القطبية الجنوبية .

٦ - السنين الأخيرة

عقب عودة نانسن من رحلة الأصقاع القطبية أضفيت عليه النياشين وأوسمة الشرف من الجمعيات العلمية ومنحته جامعة أكسفورد درجة الدكتوراه الفخرية كما عينته جامعة سانت أندروز St. Andrews فيها بعد مديراً لها .

وفى عام ١٩١٣ قام برحلة فى مجاهل سيبيريا عمخضت عن كتاب قيم كتبه بعنوان « سيبيريا أرض المستقبل » ، كما نشر قبل ذلك وبعده كثيراً من البحوث العلمية العميقة منها كتابه عن « اقيانوغرافية الحوض القطبي » عام ١٩٠٢ . وظواهر الأعماق فى الحوض القطبي عام ١٩٠٤ والبحار القطبية الشمالية عام ١٩٠٤ . كما نشر بالإشتراك مع هالاند هانسن Helland-Hansen موسوعاته عن « بحر النرويج » و « مياه شمال شرقى الأطلنطى » عام ١٩٢٥ وسبتربرجن عام ١٩١٥ كما كتب عن « الايزوستاسية » عام ١٩٢٢ و « قشرة الأرض » عام ١٩٢٧ وكل هذه الكتب والبحوث نشرها باللغة الإنجليزية التى كان يجيدها إجادة تامة ، وذلك بالإضافة إلى كثير غيرها نشرها باللغة النرويجية . ويؤثر عنه أنه كان فناناً ضمن كثيراً من كتبه رسومات من عمل يده ، وخاصة للمناظر الطبيعية القطبية وجدير بالذكر أن فن « الفوتوغرافيا » فى ذلك الوقت كان فى بدايته ولذلك لم يعول نانسن كثيراً على التصوير الضوئى وبخاصة فى رحلاته التى يكتنفها اللبس وتفسد فيها الأفلام الفوتوغرافية وتتعرض للغرق .

هذا وقد قام نانسن بعمل رحلات علمية قصيرة إلى سبتربرجن Spitzbergen وشمال الأطلنطى ومناطق أخرى كثيرة ، سواء على قواربه الخاصة أو على سفن البحث العلمى ، وترك للعلم كثيراً من الأجهزة العلمية التى صممها بنفسه ولا تزال يستعملها العلماء بكفاءة حتى

جمهورية أفلاطون

بمستم

الدكتورة أميرة حامى مطر

مدرسة علم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

حياة أفلاطون ومؤلفاته

ليست فلسفة أفلاطون إلا صدى للأزمات العنيفة التى توالى على حياة مدينته الخالدة أثينا ، بل هى ثمرة فترة عصبية من تاريخها ، فترة حرب المورة (البيلوپونيز^(١)) التى مزقت أوصال بلاده منذ نهاية القرن الخامس قبل الميلاد .

ولقد ظهرت فلسفته وسادت فى كل تلك العصور التى تشابهت ظروفها وظروف عصره . عصر لا يرى الحكيم فيه سوى الظلام الدامس والاضطرابات والفلاقل فلا يجد من ملجأ يحتوى به سوى ذاته يفر إليها باحثاً عن آماله وأحلامه التى لم يعد لها فى عصره بشر .

كذلك كان الواقع حول أفلاطون ، وبهذه الغربة أحس الفيلسوف حتى أصبح من المستحيل عنده أن تحل مشكلة الحقيقة الفلسفية بغير أن تحل مشكلة العدالة السياسية .

ولقد ذكر أفلاطون الكثير عن نفسه وعن أسرته فيما خلفه من محاورات تفيض حيوية ونضارة وجددة .

(١) حرب قامت بين أثينا واسبرطة طوال القرن الرابع قبل الميلاد وامتد سعيها إلى باقى مدن شبه جزيرة المورة .

ولد عام ٤٢٨ ق.م لأسرة تميزت بالنسب العريق ، ونشأ نشأة شباب أثينا الأرستقراطية فتعلم على السفسطائيين وسقراط كما تعلم عليهم أيضاً إخوته وأقاربه ومشاهير السياسة فى عصره ومنهم كرتياس وخارميدس والقيبادس

يذكر أفلاطون ظروف حياته وعصره فيقول^(١) :

«عندما كنت يافعاً أحسست بما يحسه أغلب الشباب ، إذ كنت أتوق إلى ذلك اليوم الذى أستطيع فيه التصرف فى مصيرى والاشتراك فى العمل السياسى ؟ وهاك الحال التى وجدت عليها أمور الدولة .

لقد سقطت الحكومة وقامت ثورة تسلم الحكم على إثرها واحد وخمسون رئيساً ، أحد عشر فى المدينة وعشرة فى ميناء البيراوس ، أما السلطة العليا المطلقة فقد كانت فى يد ثلاثين . وكان بينهم كثيرون من أقاربى ومعارفى (كان كرتياس ابن عم والدته وخارميدس خاله من بين هؤلاء) ولقد دعوتى لاختيار ما يناسبنى من المناصب ، وكنت أعول عليهم الكثير من الآمال ، ولكهم للأسف خيخوا آمالى ، إذ لم يكونوا خيراً ممن

(١) أفلاطون ؛ الرسالة السابعة ٣٢٤ - ٣٢٦ .

سبوقهم ، ومن فظائعهم أنهم أرادوا دفع سقراط الذى أعده أفضل رجال عصره إلى القبض على أحد المواطنين^(١) وإعدامه ، ولكنه رفض الاشتراك فى جرائمهم .

لذلك انصرفت عن حكمهم الذى سرعان ما أودت الأيام به وحدثت تقلبات سياسية أخرى^(٢) . لكننى وجدت الحكام يقدمون سقراط صديقنا للمحاكمة ويتهمون به بأسوأ التهم فيدينون ويعدمون^(٣) ذلك الرجل الذى رفض القبض على أحد أصدقائهم . ووجدت مدينتنا لم تعد تحكم تبعاً لتقاليدها القديمة حتى فسدت القوانين والأخلاق إلى أبعد حد ، وبقيت أنتظر فرصة تسنح لى كى أتدخل فى توجيه الأمور ولكنى انتهيت إلى أن جميع الدول الحالية قد ساء حكمها ، فلجأت إلى الفلسفة أستضيئ بنورها حتى أثبتن ما هى العدالة سواء فى المجتمع أو فى حياة الفرد . وانتهيت إلى أن المصائب لن تنتهى من حياة البشر ما لم يتول الفلاسفة الحقيقية الحكم أو يتحول الحكام بفضل الله إلى فلاسفة حقيقيين^(٤) »

ونحاب رجاء أفلاطون فى كل ما هو واقع حوله وعارض الديمقراطية التى أعلمت أستاذه سقراط كما كره حكم أوليجارشيه الطغاة الثلاثين . وانتهى إلى أن لا سبيل إلى الإصلاح إلا بالاعتماد على الفلاسفة ، ولكنه رغم ذلك لم يركن إلى التفكير النظرى على نحو ما هو شائع عنه وإنما خاض غمار الحياة وجاب أنحاء عالمه المعروف باحثاً مغامراً من أجل تحقيق أفكاره الفلسفية وآرائه السياسية .

وعرف عنه أنه لجأ إلى ميجارا بعد موت سقراط عند إقليدس أكبر تلاميذ سقراط سنّاً فى ذلك الوقت ،

(١) هوليو من سلامين . انظر محاولة الدفاع ٥٢٢ .

(٢) ثار الشعب على حكم هؤلاء الطغاة الثلاثين واستطاع أن يعيد حكم الديمقراطية بعد أن استدعى تراسيبول وتراسيل من المنفى .

(٣) أعدم سقراط عام ٣٩٩ ق . م .

(٤) انظر هذا رأى فى محاولة الجمهورية ٤٧٣ .

ثم بدأ سلسلة رحلاته الكثيرة ومنها رحلته إلى مصر التى يذكر الكثير عن فنونها وآثارها^(١) . غير أن أهم رحلاته هى رحلاته المتعددة إلى إيطاليا وصقلية . فقد اتصل ببلاط حاكم مدينة هيراقوصة بصقلية ديونيسوس الأول وتعرف هناك بديون صهر ديونيسوس وقامت بينهما صداقة قوية انتهت إلى الاشتراك فى تدبير المؤامرات السياسية لتغيير الحكم فى تلك المدينة وانتهى الأمر بسوء العلاقة بين أفلاطون وديونيسوس إلى حد أن سلم ديونيسوس أفلاطون أسيراً لسفير اسبرطه عدوة مدينته أثينا فعرضه للبيع واقتاده أحد أصدقائه يدعى انكيريس .

واستطاع أفلاطون أخيراً أن يعود إلى أثينا وهناك أسس مدرسة فى بستان لبطل يسمى أكاديموس وبسميت مدرسته تبعاً لذلك باسم الأكاديمية .

ولم يكن تأسيس الأكاديمية حدثاً هاماً فى حياة أفلاطون فحسب بل فى حياة الفكر الغربى بأسره إذ ظلت قائمة ما يقرب من عشرة قرون وإلى اليوم الذى أمر الامبراطور جستنيان بإقفال المدارس الوثنية فى العالم الرومانى المسيحى عام ٥٢٩ .

وكان أفلاطون يرغب من تعليمه فى الأكاديمية هدفاً سياسياً هو تكوين فئة من الفلاسفة المستعدين لنشر نظريات اجتماعية وسياسية فى أنحاء بلاد اليونان .

يذكر بلوتارخ أن أفلاطون لم يترك لنا مجرد مذهب نظرى فى السياسة بل تعدى ذلك حين أخرج سياسيين ومشرعين أمثال ديون فى صقلية وبتون وهيراقليد فى تراقيا وأودوكس وأرسطو اللذين شرعا قوانين لكنيدوس واسطاغيرا .

وكان لأفلاطون محاضرات يلقيها فى الأكاديمية ومؤلفات أخرى كتبها للجمهور وكذلك فعل أرسطو . غير أن ما بقى لدينا عنهما كان مختلفاً للغاية . فما بقى من

(١) أفلاطون القوانين ٦٥٦ - ٧٤٧ - ٨١٩ .

أفلاطون هو محاوراته التي كان ينشرها للجمهور . أما محاضراته التعليمية فقد فقدت . أما بالنسبة لأرسطو فما بقي من مؤلفاته هو محاضراته التعليمية أما ما كان ينشر للجمهور فلم يبق منه سوى شذرات . لذلك فقد كنا نجد تقارباً كبيراً بين أفلاطون وأرسطو لو اختلف الأمر ووجدنا لأحدهما ما يناظر مؤلفات الآخر الموجودة لدينا .

ولقد عني الباحثون بمحاورات أفلاطون وصنفوها تصنيفات مختلفة . غير أن أهم هذه التصنيفات ما اعتمد على تطور لغة أفلاطون على مدى حياته الطويلة فرتبت إلى ثلاثة مجاميع . مجموعة محاورات الشباب ويدور أكثرها حول حياة سقراط وآرائه ومجموعة النضج ومجموعة الشيخوخة وفيهما تطورت نظرياته عما كانت عليه في عهد الصبا .

أما محاوره الجمهورية فتعد أهم ما كتب أفلاطون لما تضمنته من نظريات مختلفة ارتبطت لتكون نظرة عامة لحياة الإنسان والمجتمع . وكان لها في تاريخ الفلسفة فيما بعد تأثير لم ير مثله كتاب من كتب الفلسفة .

ولئن شاركتها محاوره تيمائوس الأثر الفعال خاصة طوال العصور الوسطى حيث كانت عماد معرفتها بالعالم الطبيعي إلا أن تأثير الجمهورية لم يكن مفقوداً تماماً إذ تسربت نظرياتها إلى كتاب العالم الروماني وفلاسفة العالم الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط ، تأثر بها من القدماء شيشرون في آرائه عن حكم الطغيان والديمقراطية وتأثر في مؤلفه « حلم سكيبيو » Somnium Scipionis .

بما جاء في أسطورة إربن أرميوس من تصوير للعالم الآخر .

وفي العالم الإسلامي عرف الفارابي جمهورية أفلاطون وتأثر بها في مدينته الفاضلة ، كما تأثر بها القديس أوغسطين في مدينة الله .

وكان نظام التعليم في العصور الوسطى قريباً جداً من مناهج الدراسة في الجمهورية . إذ قسمت العلوم في العصور الوسطى إلى مجموعة رباعية quadrivium تتكون من الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، أما الجدل الذي جعله أفلاطون الهدف الرئيسي من الفلسفة فقد اختلف وضعه في دائرة معارف العصور الوسطى إذ وضع مع الخطابة والنحو ضمن المجموعة الثلاثية Trivium .

ومع عصر النهضة بعثت جمهورية أفلاطون وكتب توماس مور يوتوبيا دعا فيها إلى بعض ما جاء في الجمهورية من شيوعية في الأموال عموماً على جميع الطبقات وفي العصر الحديث أثرت فلسفة أفلاطون السياسية بما دعت إليه من ضرورة التخطيط العلمي للمجتمع وما ينبغي على الدولة أن تقوم به من مهام تربوية واجتماعية وهذه المبادئ الحديثة التي دعا إليها أفلاطون يمكن أن نرى أفلاطون حياً على مئات السنين التي انقضت على كتابته الجمهورية .

موضوع محاوره الجمهورية

غاية بحث أفلاطون في هذه المحاوره هو تحديد صورة الدولة المثالية التي تتحقق فيها العدالة .

ولما كانت العدالة فضيلة النفس الفردية كما هي نظام يتعلق بالدولة فقد اقتضى بحثه تفسير طبيعة الإنسان وتكوين الدولة على حد سواء حتى يمكن تحديد الظروف الواجب توافرها كي تتحقق العدالة في كل منهما .

ويجد قارئ الجمهورية أن البحث في العدالة وشروط تحققها في المجتمع المثالي يستغرق سبعة أبواب من الأبواب العشرة التي يتكون منها الكتاب .

ثم يعرض أفلاطون لتفسير مصادر الفساد الذي يصيب الدولة والفرد ويقابل بينه وبين دولته المثالية وأخلاق مواطنيها المثالي وبين الدولة الفاسدة التي تفسد فيها أخلاق المواطنين ويضع أفلاطون قانون تدهور

التاريخ من الدولة الصالحة إلى الصور الفاسدة ، ويستغرق بحث هذا الموضوع البابين الثامن والتاسع من الكتاب . وفي الباب العاشر والأخير من الكتاب يختتم أفلاطون حديثه عن العدالة بتأكيد قيمتها وما يترتب على وجودها من خير للمجتمع ولل فرد ويقدم نقده للفن ويبين الأسباب التي من أجلها حكم على شعراء التراجيديا وهوميروس بالطرد من مدينته الفاضلة ويصف ما ينتظر النفوس من حساب عادل في العالم الآخر .

هذا تخطيط تقريبي لارتباط الموضوعات التي وردت في محاوراة الجمهورية ويمكن تلخيصها فيما يلي : أولاً : تعريف العدالة وشروط تحققها في الدولة وفي الفرد ويستغرق تقريباً من الباب الأول إلى الباب السابع .

ثانياً : مصادر الفساد في الدولة وفي الفرد ويستغرق البابين الثامن والتاسع .

ثالثاً : آراؤه في الفن وفي النفس الإنسانية ويستغرق الباب العاشر .

أولاً : العدالة وشروط تحققها في الدولة والفرد
(أ) الآراء المختلفة في العدالة :

يعاد الباب الأول من الجمهورية بمثابة مقدمة للمحاوراة . وحين يستطرد الحديث إلى السؤال عن العدالة تتضح لنا ثلاثة آراء مختلفة تعبر عن مواقف ثلاثة متباينة من مشكلة العدالة هي رأى كيفالوس الشيخ وابنه بوليمارخوس ويمثل الرأى السائد عند عامة الناس ، ثم رأى تراسيماخوس السفسطائي ويمثل المذاهب الجديدة في الأخلاق والسياسة وهو الرأى الذى يعارضه سقراط الذى يمثل رأى أفلاطون وموقفه المثالي الأرستقراطي في العدالة .

يدور الحديث في محاوراة الجمهورية بأسلوب رواية يرويها سقراط لمستمعين غير معروفين عما جرى في اليوم

السابق عند بوليمارخوس بن كيفالوس حيث التقى هناك بعدد من الشخصيات بعضها معروف وبعضها غير معروف مثل كيفالوس الشيخ الثرى وأبنائه ومنهم بوليمارخوس الذى سيروى حديثه في المحاوراة ، ومن الحضور أيضاً السفسطائي تراسيماخوس وأخوا أفلاطون أديمانوس وجلوكون ابني أريستون .

و حين يتطرق الحديث عن العدالة يتقدم بوليمارخوس ابن كيفالوس بتعريف استمداه من الشاعر سيمونيدس فيقول إن العدالة تقضى بأن يرد الإنسان لكل ماله .

ويوضح هذا التعريف فيقول إن العدالة هي معاملة كل حسب ما يستحق . أو معاملة الأصدقاء بالخير إن كانوا أحياناً والأعداء وهم الأشرار بالشر .

ورغم التعديلات التي يضيفها بوليمارخوس تحت ضغط مناقشة سقراط يرفض الجميع هذا التعريف ، لأنه ينطوى على تناقض ، إذ كيف يضر العادل أعداءه وبمعنى آخر كيف يقترف العادل ظملاً بعدالته ؟

وسرعان ما يتدخل في الحديث تراسيماخوس الذى يمثل الآراء الجديدة المتطرفة في السياسة . فيعرض معلناً ضيقه من جدل سقراط وتلاعبه بالألفاظ ويقدم تعريفاً ثانياً للعدالة . وهو تعريف ينطوى على مبدأ سياسي أخذت به دولته الأثينية التي توسعت في سياسة الاستعمار وفرضت الحق بالقوة على جميع مستعمراتها . يقول : إن العدالة ليست سوى العمل بمقتضى مصلحة الأقوى (١) ويفسر تراسيماخوس معنى الأقوى بقوله إن الحاكم يفرض على المحكوم مصلحته والعدالة هي ما تفرضه إرادة الحاكم أو الأقوى . لكن مثل هذا التعريف ، إنما يفيد أن العدالة متغيرة بتغير نظم الحكم وأنها نسبية بالنسبة لظروث الحكام في الدول المختلفة ، ومثل هذا التفسير إنما يقترب كل الاقتراب من فلسفة السفسطائيين

معارضى سقراط وأفلاطون وعلى رأسهم بروتاجوراس
القائل إن الإنسان هو ممتياس كل شيء .

وفى مقابل هذه المذاهب النسبية الواقعية فى
الأخلاق يأتى سقراط وتلميذه أفلاطون بفلسفة مثالية
تؤكد أن للقيم الأخلاقية وجوداً ثابتاً لا يتغير من زمان
لزمان أو مكان لمكان كما أنها مطلقة لا تحتل أى تغير
أو تبديل .

ولكى يفند سقراط رأى تراسياخوس يلجأ إلى
تشبيه الحكم بأنه فن من الفنون المفيدة للإنسان غاية
تحقيق فائدة للغير لا لأصحابه ، وفى مقابل خدمتهم
للغير يعوضون بالأجر لهذا كان الحاكم هو من يعمل
لا لمصلحته بل لمصلحة رعيته . ثم يستطرد سقراط إلى
وصف العدالة فى النفس الإنسانية فيقول إن لكل شيء
وظيفة خاصة به فكما أن للعين وظيفة لا تشاركها فيها
الأذن وفضيلتها فى أدائها لهذه الوظيفة ، كذلك يكون
للنفس وظيفة هى الحياة وفضيلتها فى حسن توجيهها
للحياة لتبلغ السعادة ، وما العدالة إلا فضيلتها التى هى
وسيلتها إلى الحياة السعيدة .

ويبدأ الباب الثانى بتدخل شخصية أخرى تؤيد
مذهب تراسياخوس هى شخصية جلوكون الذى
يسترسل فى بيان ما يعتقدده عامة الناس عن العدالة ،
فيقول إن الناس لا ترغب فى العدالة لذاتها ولا يلتزمون
بها إلا مجبرين حتى لا يصيبهم أذى من غيرهم إن عرفوا
بالظلم فيذهب مذهب من قال :

والظلم من شيم النفوس فإن تجد

ذاعفة فلعله لا يظلم

ويستشهد جلوكون على رأيه هذا بأسطورة خاتم
جيجس التى تلخص فى أن راعياً يسمى جيجس كان
يرعى مواشى الملك ليديا ففاجأه زلزال عنيف انشقت
الأرض على إثره فنزل فى غور منها ليجد حصاناً حديدياً
بجوفه جثة رجل يفوق فى الحجم جسم الإنسان ،

وكانت الجثة عارية ليس بها سوى خاتم فى أصبعها
فأخذه جيجس وخرج من باطن الغور إلى ظهر الأرض
وعاد إلى رفاقه من الرعاة وبينما هو جالس بينهم أدار
الخاتم فى إصبعه فاختنفى من بينهم ولما أداره مرة أخرى
عاد للظهور وكرر هذه العملية مرات يخنفى فيها ثم يعود
للظهور ، ولما كان على الرعاة أن يقدموا للملك تقريراً
عن مشيتهم تطوع جيجس بأن يحمل الرسالة إلى الملك
فلما دخل القصر قتل الملك وراود الملكة ثم استولى على
الملك .

ولنفرض إذن أن هناك اثنين من الناس أحدهما
عادل والآخر ظالم وأنا وهبناهما خاتمين من هذا النوع
ألا نجد العادل فيهما يستوى مع الظالم ما دام سيخفى عن
الناس ظلمه وما دام الظلم وسيلته إلى المنفعة والعدل
مضیعة لمصلحته ؟

وهنا يتخفز سقراط للرد على هذا الرأى لكى يثبت
لهم العكس وهو أن للعدالة فى ذاتها قيمتها وأنها الخير
الوحيد للنفس الإنسانية وبها وحدها يدرك الإنسان
السعادة .

ويحثه جلوكون وباقي الحاضرين على إقناعهم بأن
العدل خير من الظلم وأليق بالإنسان . وتخطر لسقراط
فكرة قميئة بأن تهديه إلى سيبله فى شرح رأيه فى العدالة
فيقول لنفرض أن قوماً من ضعاف البصر أرادوا أن
يقرأوا لوحة مكتوبة بالأحرف الصغيرة وأن أحدهم
وجد المكتوب فيها مكبراً فى لوحة كبيرة ، ألا يشير
عليهم بأن يقرأوا الكتابة مكبرة ثم يعودون إلى مقارنتها
فى النقش الصغير ؟ لأننى سأتابع نفس الطريقة فى بحثى
عن العدالة .

أليست العدالة موجودة فى الدولة كما هى موجودة
فى الفرد ؟ أليست الدولة أكبر من الفرد ؟ وما دام الأمر
كذلك فسيكون من السهل علينا أن نتبين سماتها وطبيعتها
عندما ننظر إليها فى الدولة وبعد ذلك نقارنها بالعدالة فى

الفرد لنجد التشابه بين الصورة الكبيرة والصورة الصغيرة .

(ب) العدالة في الدولة :

لنبحث أولاً كيف تنشأ الدولة لنرى بأى الطرق يمكن للعدالة أن تتحقق فيها ولقد سبق أن ذكر أفلاطون كيف نشأ المجتمع الإنسانى وتطور وأظهر في محاورتي السياسى والقوانين حنينه إلى العصر الذهبى الذى كان يعيش فيه الإنسان فى بساطة لا تعرف التعقيد ويعول على الطبيعة فى كل شئ . وفى محاورة بروتاجوراس يذكر على لسان السفسطائى بروتاجوراس أسطورة يفسر بها كيف تطور الإنسان من الحياة البدائية إلى الحياة المدنية فروى أن الآلهة بعد أن وزعت المواهب على أنواع الحيوان المختلفة لم تبق للإنسان شيئاً من المواهب والقوى الطبيعية ، ولكن الإله بروميثيوس حامى الإنسان وراعيه سرق له النار والفنون العملية وعلمه استخدامها ليدافع عن نفسه ويستطيع البقاء . لكن المعرفة العملية لم تكنه فى حفظ حياته وكان لا بد لكى تنتظم حياته الاجتماعية من معرفة أخرى لذلك وهبته الآلهة معرفة العدالة والعفة لانتظم حياته الاجتماعية وترتقى علاقاته ومدنيتيه .

وإلى مثل هذا التفسير يشير أفلاطون فى محاورة الجمهورية فيقول إن الفرد وحده ضعيف ومن ثم يكون الاجتماع ضرورة تحتّمها الحياة الإنسانية .

وينشأ عن اجتماع الأفراد الحاجة إلى تقسيم العمل فيما بينهم من أجل توفير كافة حاجاتهم الضرورية ، وتكون حياتهم فى بادئ الأمر بسيطة طبيعية لأنها تتجنب المشاكل التى تنجم عن ازدياد عدد السكان والتى تؤدى إلى قيام المنازعات والحروب .

وحاجات الإنسان لا تقتصر على متطلبات الحياة المادية وإنما ينبغى لأهل المجتمع أن يتذوقوا الفنون والآداب وبارتقائهم فى أساليب الحياة يطلبون الترف وتزيد حاجتهم إلى الكماليات فتشتبك المصالح وتنشأ الحروب .

ومن هنا ينبغى تكوين طبقة من المحاربين المحترفين يتولون حراسة المدينة والدفاع عنها عند الاعتداء عليها كما تحتاج المدينة إلى طبقة من الحكام يوجهون الرعية إلى العمل الصالح ويرشدون المدينة إلى طريق الخير ويحققون لها العدالة .

فما هى شروط هذه الطبقة التى ستولى حياة المدينة وقيادتها ؟ يقول ينبغى اختيار أفراد هذه الطبقة منذ الصغر ، فيختبرون اختبارات متعددة لتبين من كان منهم ذا نفس عالية ولياقة بدنية بل يرى تخوفهم بوسائل مختلفة ليرى أيهم أثبت جناناً وأشد مراساً ، يقول لنختبرهم كما يختبر الذهب بالنار ، وبعد أن يتلقوا تربية وتعلماً طويلاً يختار أصلحهم ليكون حاكماً أما من يلونه فيكونون مساعدين له أو حراساً وجنوداً

ولكى تبين صفات هؤلاء الحراس يكفى أن ننظر إلى كلاب الصيد والحراسة الأصلية النوع فنجدهم أوفياء أرقاء لأصدقائهم وأصحابهم وأقوياء أشداء على أعدائهم وكذلك يكون حراس المدينة فيما بينهم ولأعدائهم . ولكنهم سيجمعون إلى هذه الصفات الأخلاقية ، الروح الفلسفية التواقة للعلم والمعرفة . ولذلك يضع أفلاطون نظاماً معيناً فى التربية والتعليم .

يقول إنه ينبغى مراقبة كل ما يصل إلى أسمع هؤلاء الحكام فى طفولتهم من قصص أو فنون تؤدى إلى انحراف ذوقهم وأخلاقهم ، وإنما ننمى فيهم قدرة تذوق الجمال حتى يتوفر لنفوسهم التناسب والاتزان بواسطة الموسيقى والفنون الجميلة التى ترهف أذواقهم كما تقوى الرياضة البدنية أجسامهم .

وإن كنا نرى حكامنا من الصغر على الصدق وباقي الأخلاق الكريمة إلا أننا سنبيع كذبة نلقها لجميع المواطنين إذ نروى لهم أنهم جميعاً إخوة لأن الأرض هى أمهم جميعاً ، لكن الإله الذى خلقهم قد مزج فى طبيعة بعضهم ذهباً ليكونوا حكاماً وأدخل فى طبيعة بعضهم

فضة ليكونوا حراساً وجنداً وخلط الباقين بالحديد والنحاس ليكونوا فلاحين وصناعاً منتجين حاجات الإنسان المادية .

كذلك يؤكد أفلاطون انقسام المجتمع إلى ثلاث طبقات متميزة بحكم الطبيعة ويرى أن لكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث وظيفة هيأتها الطبيعة لها وخصتها بها بحيث لا ينبغي لها أن تتدخل في عمل الطبقة الأخرى.

ويترتب على ذلك أن تختص الطبقة الممتازة في المجتمع بالحكم ولا يشاركها فيه أحد من الطبقات الأخرى وخاصة الطبقة المنتجة لأنها لا تملك الحكمة ولا التربية ولا التعليم الذي يهيئها للاشتراك فيه ! لذلك نراه يخص كل طبقة من هذه الطبقات الثلاث بفضيلة تناسب طبيعتها ففي حين يختص الحكام بفضيلة الحكمة ويختص الحراس بفضيلة الشجاعة يقول إن فضيلة الطبقة المنتجة من الشعب هي في التزامها العفة أو الاعتدال تعني بتنظيم ملذاتها وانفعالها بحيث تتحكم دائماً في شهواتها .

هذه الفضائل الثلاث هي الشروط الواجب توافرها في طبقات الشعب لكي تتوفر العدالة في الدولة . وتعريف العدالة بناء على ذلك يتلخص في تأدية كل فرد في الدولة للوظيفة التي هيأتها لها الطبيعة والتزامه بالفضيلة المناسبة لطبقته وعلى العكس يكون الظلم والشر حين يتعدى أحد الأفراد أو الطبقات على عمل غيره بعبارة أخرى تضيق العدالة في رأى أفلاطون لو شارك الاسكافي أو النجار في عمل الفيلسوف الحكيم الذي له وحده حق توجيه الحكم وبهذا يصدم أفلاطون أول مبادئ حكم الديمقراطية في عصره وفي كل عصر .

(ج) نص كلام أفلاطون عن العدالة في الجمهورية :

«سقراط : لتعلم إذن أننا منذ البداية وعندما شرعنا في تأسيس مدينتنا أخذنا على عاتقنا واجباً هو أن نبين ما هي العدالة . ولقد ذكرنا وكررنا مراراً إن كنت

تذكر أنه لا ينبغي لأحد أن يمارس إلا عملاً واحداً في المجتمع وهو العمل الذي هيأته له الطبيعة . - أجل قلنا ذلك .

سقراط : وقلنا إن العدالة تتلخص في انصراف كل إلى عمله وبدون أن يتدخل في أعمال الغير . . أى أن العدالة هي في اهتمام كل بما يخصه . أتعلم الأساس الذي تستند إليه هذه الفكرة ؟ - لتعلمني إياها .

سقراط : يهيا لي أن ما تحتاجه المدينة بعد الفضائل الثلاث التي ذكرناها الاعتدال والشجاعة والحكمة ليس إلا الدعامة التي نشأت عنها هذه الفضائل وبفضلها تستمر في الوجود وهذه الفضيلة هي العدالة . - أجل بلا شك .

سقراط : فإن كنا نبحث عن أى الفضائل يؤدي إلى كمال مدينتنا أفلا يصعب علينا تحديدها حين نقول إنها في انقياد المحكوم للحاكم أم أنها في مبادرة الجند في عمل ما يجب عمله أم في حكمة الرؤساء أم في انصراف كل من في المدينة سواء كانوا أطفالاً أو نساءً أو عبيداً أو أحراراً ، حكاماً أو محكومين إلى أعمالهم الخاصة دون تدخلهم في أعمال غيرهم ؟ - أجل من الصعب تحديد ذلك .

سقراط : فالقوة التي تلزم بها الدولة أفرادها كلا على أداء عمله ستكون على نفس القدر من الأهمية مع فضائل الحكمة والشجاعة والاعتدال . - بالتأكيد .

- أليست هذه القوة التي تساعد مع باقي الفضائل الأخرى على كمال الدولة هي العدالة ؟ - أعتقد ذلك .

سقراط : ولتبحث المسألة من جهة أخرى لترى إن كنت متفقاً معي . أليس الرؤساء هم الذين يتولون الحكم في القضايا ؟ - نعم بلا شك .

سقراط : وفي أحكامهم هذه بأى شيء يلتزمون
إن لم يكن في منع الأفراد من الاعتداء على الغير أو سلب
أمالك الغير .

— نعم تلك غايتهم .

سقراط : لأن ذلك هو العدل .

— نعم .

سقراط : وهذا أمر آخر يدعو إلى الموافقة على أن
اهتمام كل بما يخصه هو العدالة بعينها .

— هذا صحيح .

سقراط : ولتبحث معي إن كان يمكن للنجار أن
يعمل عمل الإسكافي أو الإسكافي عمل النجار أو أن
يتبادلا أدوات العمل والمكافأة وإن كان يجوز لأحد أن
يعمل العمليين أو أن يتبادل الناس أعمالهم ألا يظهر لك أن
المدينة ستعاني خسارة كبرى ؟

— خسارة ليست بالكبيرة .

سقراط : لكن إن تصادف لأحد الصناعات وساعده
الحظ فوهبته الطبيعة مالا ووفرة في الأنصار والأتباع
فظن أنه بكل هذه الميزات يستطيع أن يدخل ضمن طبقة
المحاربين أو بالمثل لو بدا لأحد المحاربين أن يمارس حق
الحكام بغير مقدرة أو تراءى لأحد أن يمارس كل هذه
الأعمال دفعة واحدة ألا ترى معي أن في هذا يكون
دمار المدينة ؟

— نعم بالتأكيد .

سقراط : إذن فالتعدي على أعمال الغير واختلاط
طبقات المجتمع الثلاث ، ليس في الواقع إلا الفوضى
بعينها والدمار بل هو جريمة لا شك فيها .

تلك هي خلاصة رأى أفلاطون في العدالة الاجتماعية
ساقه على لسان سقراط في محاورته الجمهورية . وما من
شك في أن أفلاطون بهذه النظرية قد أوضح اتجاهها
مثالياً أكد انصرافه عن واقع مجتمعه الذي أعلن مبادئ
ثورية في السياسة والحكم . فقد أخذت الديمقراطية في
عصره مبدأ اختيار الحكام والقضاة بالانتخاب وبالقرعة

لمعاناً منها في المساواة بين جميع أفراد الشعب سواء كانوا
أغنياء أم فقراء وأخذت أيضاً بمبدأ التصويت في الأمور
العامة فاحترمت رأى الأغلبية العددية في كل رأى .

أما أفلاطون فقد رأى على العكس من ذلك أن رأى
الأكثرية وتدخلها في أمور السياسة والحكم مصدر
الفوضى ذلك لأن العدالة عنده تقتضى بأن يتخصص
للحكم طبقة أرستقراطية لها بالطبيعة مواهب الحكمة
والشجاعة التي لا تتوفر عند باقي طبقات الشعب وهي
طبقة الحراس .

وقد اهتم أفلاطون بتحديد النظم والشروط الكفيلة
بتكوين هذه الطبقة وضمان استمرارها في الحكم فقدم
رأين عددهما بمثابة موجتين عاتيتين تثيران عاصفة من
الدهشة عند سامعيه هما مبدأ شيوعية النساء والأطفال في
طبقة الحكام ومبدأ تولية الفلاسفة الحكم .

(د) الشيوعية في طبقة الحكام :

يقول أفلاطون إنه يتبع الطبيعة عندما ينادى
بالشيوعية وبمساواة النساء والرجال في طبقة الحكام .
ألا ترى الأنثى من كلاب الصيد والرعى تشارك الذكر
كل شيء ؟ كذلك ستكون نساء دولتنا يربين تربية
الرجال ويتلقين تعليم الرجال ثم يولين نفس المهام في
السلم وفي الحرب كالرجال على السواء . ذلك أن هن
ما للرجال من مهارات في العمل أما اختلاف الجنس
فليس سبباً يمنعهن عن مزاوله ما هن جديرات به من
أعمال .

ولما كانت المرأة ستشارك الرجل في جميع الأعمال
الخاصة بطبقة الحكام فقد ترتب على ذلك إلغاء نظام
الزواج والأسرة في طبقة الحراس . . فلن يختص أحد
من هذه الطبقة بزوجة أو بولد وإنما ستكون جميع النساء
والأولاد مشاعاً بينهم . ويربى الأطفال في دور حضانة
ترضعهم الأمهات وتركهم لمربيات مختصات حتى
يتفرغن لأعمالهن . ويحدد للنساء والرجال في هذه الطبقة

سناً لا ينبغي لأحد منهم أن ينجب قبل بلوغه ولا بعد تجاوزه حتى لا ينشأ الأطفال ضعفاء إذ ينبغي أفلاطون بهذه الفكرة المحافظة على السلالة النقية التي يوليها الحكم أى ما يعرف بالإوجينيزم L'eugénisme . ويحرم زواج الإخوة وينظم الزيجات في الخفاء حتى يتحكم في إنجاب نسل ممتاز .

ولقد قصد أفلاطون بشيوعية النساء والأولاد إزالة أسباب الخلاف بين أفراد طبقة الحراس ومن أجل ذلك ذهب إلى تحريم الملكية الخاصة على أفراد هذه الطبقة وطالب بأن يعيشوا عيشة مشتركة تكفلها لهم الدولة .

ولا يخفى ما تنطوى عليه أفكار أفلاطون هنا من تأثير كبير بما كان يجرى في عصره في اسبرطة وكريت حيث كانت تحكم في هذه البلاد طبقة من الأرستقراطية الدورية التي حافظت على نظمها الحربية لتضمن بقاءها في أرض غزتها وبقي أهلها الأصليون مغلوبين على أمرهم زراعاً يقومون على خدمتهم وكان الحكام في هذه البلاد يربون تربية مشتركة ويعيشون في معسكرات من سن العشرين إلى الثلاثين .

وعلى الرغم من كراهية العالم اليوناني لنظم اسبرطة إلا أن الدوائر السقراطية كثيراً ما كانت تظهر إعجابها بها . ولقد سخر الشاعر الكوميدي أريستوفان من هذا الجنون باسبرطة خاصة في مسرحية الطير كما سخر من آراء أفلاطون في شيوعية النساء في مسرحية جمعية النساء^(١) .

(هـ) حكم الفلاسفة :

أما الموجة العاتية الثانية التي يلقى بها أفلاطون بعد قوله بشيوعية النساء فهي قوله :

« ما لم يتول الفلاسفة الحكم في الدول أو أن يتحول من نسميهم ملوكاً وحكاماً إلى فلاسفة حقيقيين ، وما لم نر القوة السياسية تتحد بالفلسفة وما لم تسن قوانين دقيقة تبعد من لم يجمعوا هاتين القوتين فلن تنتهى الشرور من الدول بل من الجنس البشرى »^(١) .

لكن ما الذى يعنيه بالفلسفة ؟

إنها عنده محبة الحكمة أو محبة المعرفة والسعى إلى الحقيقة . فأين الحقيقة ؟

ليست الحقيقة عند أفلاطون في الظواهر المحسوسة التي تتوالى في بصرنا وسمعنا لأن هذه الظواهر ليست دائماً كذلك ولا هي مطلقة فيما لها من صفات . فلو فرضنا أنها جميلة أو خيرة فإنها ليست جميلة ولا خيرة إلا من جهة معينة ولوقت معين أما المطلق الدائم الحقيقي فهو مثالها العقلي الجبال في ذاته والخير في ذاته وهذه المثل هي وحدها موضوع علم الفيلسوف . لذلك يفرق أفلاطون بين الظن وهو المعرفة التي تقف عند حدود الظواهر الحسية وبين العلم وهو المعرفة اليقينية التي تدرك الحقائق العقلية أو المثل .

ولأفلاطون تشبيه مشهور يلخص فيه معرفة المثل وهو المعروف بتشبيه الكهف^(٢) . يصور فيه عامة الناس مسجونين في كهف مظلم منذ الصغر ولقد قيدوا في هذا الكهف منذ ولادتهم وأداروا وجوههم إلى شاشة على جدار الكهف تنعكس عليها ظلال ما هو في خارج الكهف من ضوء ينير عالماً من الناس الذين يسرون حاملين عرائس خشبية على أكتافهم .

ولما كان هؤلاء المسجونون لا يستطيعون أن يلتفتوا وراءهم فإنهم يظنون الظلال التي يرونها على جدار الكهف حقائق ويتوهمون ما يسمعون في خارج الكهف من أصوات أنها صادرة من هذه الأشباح فإذا تمكن أحدهم من أن يخرج من الكهف ليرى الحقائق في

(١) الجمهورية ٤٧٣ .

(٢) جمهورية ٥١٤ .

Platon. La République. Trad. E. (١)
Chambry introduction A. Dies. Paris 1947, p.
XLIX.

الخارج وعاد هذا الرجل ليخبرهم أنهم واهمون فيما يظنون حقيقة فإنهم يسخرون منه وينكلون به .

وكذلك حال الفيلسوف بين قومه لأنه يكشف للناس وهمهم بعد أن يرتفع من إدراك المحسوس إلى المعقول معتمداً في ذلك على منهج الجدل الذي يبدأ بالمران على التصورات الرياضية ثم يرتفع منها إلى إدراك المثل العقلية إلى أن يصل إلى قمة عالم المثل الذي هو مثال الخير .

وكذلك نجد الأبواب الثلاثة - من الخامس إلى السابع - استطراداً يشرح فيه أفلاطون فلسفته الميتافيزيقية في الوجود ذلك لأنه بعد دراسة الفلسفة أهم شرط من شروط تكوين الحكام في الدولة العادلة وهي وحدها الدراسة الكفيلة بالارتقاء بهم من القيم والمبادئ الواقعية التي يأخذ بها أكثر رجال السياسة في عصره ومن يماثلهم من الخطباء والسفسطائيين أمثال جورجياس وبروتاجوراس ولينزوقراط إلى القيم والمبادئ المثالية التي ينبغي أن تقوم عليها المدينة الفاضلة .

(و) العدالة في الفرد :

وبعد أن يكون أفلاطون قد انتهى من تعريف العدالة في المجتمع وشروط تحققها يقول إن العدالة في الفرد لا تختلف عنها في المدينة لأنها ليست إلا صورة مصغرة لها .

إن العدالة في النفس الفردية ليست سوى ائتلاف قوى النفس المختلفة لتقوم كل منها بالوظيفة الخاصة بها وتتوفر لها الفضيلة المناسبة لها فالقوة الشهوانية فضيلتها العفة تلزمها حدودها وتمنعها تجاوز حدود الاعتدال والقوة الغضبية فضيلتها الشجاعة تبين لها ما ينبغي لها المبادرة بفعله وما ينبغي لها تجنبه وللقوة العاقلة فضيلة خاصة بها هي الحكمة التي تبين لها الخير الأقصى الذي ينبغي أن تنجيه له النفس .

فإذا انتظم عمل هذه القوى وتمت لها هذه الفضائل الثلاث تحققت العدالة لأنها تعنى في النفس ما تعنيه في الدولة من انصراف كل قوة من قواها إلى عملها الخاص وانتظام كل هذه القوى بحيث تخضع القوة الشهوانية للقوة الغضبية وهذه بدورها للقوة العاقلة التي يتوجه عمل الجميع إلى الخير بمقتضى ما لها من حكمة .

ثانياً : مصادر الفساد في الدولة والفرد

بعد أن انتهى أفلاطون من وصف دولته المثالية العادلة ومواطنيها الحكيم العادل بقى عليه أن يبحث في الدول الفاسدة وصفات مواطنيها وحكامها ، وغايته في النهاية أن يبين الفرق الشاسع بين سعادة المدينة الفاضلة وشقاء المدينة الظلمة .

ولقد كان بحثه هذا من جهة أخرى بحثاً في أسباب وعلل تدهور التاريخ في سيره من النظم المثالية إلى النظم الأكثر نقصاً حتى الدول الفاسدة تماماً .

ولكن ما هي الدساتير والنظم الناقصة في رأى أفلاطون ؟

إنها دساتير كريت واسبرطة التيموقراطية^(١) ثم الأوليجارشية ومقابلها الديمقراطية وأسوأها جميعاً الطغيان آخر درجات التدهور والفساد . وهكذا يكون لدينا خمسة دساتير واحد فقط منها هو الدستور الصالح دستور المدينة المثالية الأرستقراطية وأربعة دساتير فاسدة ويقابل هذه الدساتير خمسة أنماط لأخلاق الإنسان لأن طباع الناس هي التي تكون الدساتير المختلفة وإن كنا نسير في البحث هنا من الدساتير إلى أخلاق المواطنين في هذه المدن . أى نسير من التيموقراطية إلى الإنسان التيموقراطي ومن الأوليجارشية إلى الإنسان الأوليجارشى

(١) التيموقراطية هي حكومة الأرستقراطية الحربية والأوليجارشية هي حكومة الأقلية الغنية . انظر ص ١٤٧ من كتابنا الفلسفة عند اليونان .

ومن الديمقراطية إلى الإنسان الديمقراطي ، من الطغيان إلى الطاغية .

ولم يكن أفلاطون هو الوحيد الذى بدأ فى هذه الدراسة المقارنة للدساتير إذ كان الناس فى اليونان يتباهون بالديمقراطية الأثينية وخاصة الخطباء والسياسيون والسفستائيون . ولقد ملأ انتصار اليونان على الفرس نفوسهم عزة وفخاراً ، ألم يقهروا تلك الجماعات التى يحكمها سوط الطاغية ؟ ولكن من جهة أخرى كان الصراع بين أثينا واسبرطة على السيطرة على باقى بلاد اليونان يمثل من جهة أخرى صراعاً بين نظامين داخلين بين الديمقراطية الأثينية والأرستقراطية الحربية فى اسبرطة . ولقد جند هذا الصراع الأقاليم كما جند الجيوش وأريققت فيه الدماء والأموال على السواء وحدثنا هيرودوت عن النظم الثلاثة المعروفة فى اليونان وهى الملكية والأرستقراطية والديمقراطية^(١) .

وعلى العموم يمكن أن نقسم حديث أفلاطون فى هذا الموضوع إلى ثلاثة أجزاء هى :

(أ) وصف الديمقراطية وتحولها إلى الديمقراطية من (٥٤٥ - ٥٦٢) .

(ب) وصف الطغيان (٥٦٢ - ٥٧٦) .

(ج) سعادة الفيلسوف ومقارنتها بشقاء الطاغية (٥٧٦ - ٥٩٢) .

(أ) من الديمقراطية إلى الديمقراطية :

إن الدستور المثالى عندما يتحقق فى الواقع يتعرض لظروف التغير والنقص فتتحول المدينة الفاضلة من دولة أرستقراطية تحكمها عقول الحكماء إلى دولة تيموقراطية تحكمها العاطفة والحاسة والقوة الغضبية .

وترجع أهم أسباب تغير الحكم وفساده إلى الفساد الذى يصيب حكام المدينة . إذ يحدث نتيجة عدم مراعاة

(١) Herodote. III. 80 - 82 .

قوانين الوراثة والزيجات الخاطئة أن يعقب الحكام نسلاً لا يماثل طبيعة آبائه فى الأصالة والامتياز ، وعندئذ يختلط المعدن الذهبى والفضى بالحديد والنحاس فيقع الحكم فى يد طبقة يتغلب على طبيعتها الحقد والكراهية وتسودها الحماسة للحرب والنضال فتكون دولة الأرستقراطية الحربية أو التيموقراطية .

أما عن أخلاق مواطن هذه المدينة فهى أخلاق المحارب الذى لا يتحمس لشيء قدر حماسه للرياضة والصيد والحرب ولا يقدر من الأعمال سوى الأعمال التى تجلب المجد والشرف وتراه فى صباه لا يكثر للمال ولكنه بتقدمه فى العمر يأخذ فى تقدير الثروة ويتجه إلى لذات الحياة ذلك لأن القوة العاقلة فيه قد تخلت عن القيادة للقوة الغضبية والحماسة .

وإذا ساء حال التيموقراطية تحولت إلى أوليجارشية أى حكومة القلة التى تسعى إلى جمع المال بحيث لا يكون للفقر فيها أى نصيب ولا للفضيلة أى حساب . ويتميز الأمر بانقسام المدينة إلى مدينتين مدينة للأغنياء ومدينة للفقراء كل منهما تتآمر على الأخرى ويملؤها الشك منها .

ويحدث هذا حين يعقب الحاكم التيموقراطى ابناً لا يقدر فى حياته إلا المال ولا يكثر لما يكثر له الأب من مثل المجد والشرف والكرامة ، وإنما تراه يكره كل هذه القيم ولا يجد لها فى قلبه مكاناً إلى جانب حب المال والثروة والشهوة للماديات لذلك يسجد العقل والشجاعة عنده على قدمى الشهوة . ولكن إذا ساء الحال ودب الفساد فى الطبقة الحاكمة تحول الحكم من يد الأوليجاشية إلى يد الديمقراطية .

إذ يأتى اليوم الذى تضعف فيه الطبقة الحاكمة لإهمالها تربية أبنائها وتضحيتها بكل القيم فى سبيل شهوة المال فيجد الفقراء أنفسهم من حيث الفضيلة والقوة والعدد أقوى من حكامهم الأغنياء فينتصرون عليهم ويساوون بين الجميع حتى يولوا الحكم والمناصب بالقرعة

وفي هذه الدولة لا يقدس الإنسان شيئاً إلا الحرية ولكن ما يظنه الناس حرية في هذه الدولة لا يؤدي إلا إلى الفوضى إذ سيتبع كل فرد فيها أهواءه فتتعدد المبادئ والقوانين ويبدو هذا النظام جميلاً في نظر البعض لأنه سيصير أشبه بثوب مزركش بكل الألوان الزاهية ولكنه في الحقيقة سوق لكل المبادئ وكل القوانين وفوضى تساوى بين المتساوين وغير المتساوين .

أما مواطنها الديمقراطي فهو ذلك الذى ترك العنان لكل شهواته ولقب الخازى فضائل حتى دعى السفاهة حسن تربية والفوضى حرية والتهتك رقياً والوقاحة شجاعة^(١) .

ذلك هو الديمقراطي الذى ينحسر عن فكره مبادئ الحق والاتزان والذى يساوى بين جميع الشهوات ويتقلب بحسب الأهواء يوماً تشجيه الموسيقى وألحان الناي ويوماً يعكف على الرياضة وما يعالج به بدنه ويكتسب به القوة، وتراه كسولاً حيناً وغارقاً في العمل عاكفاً على الفلسفة حيناً آخر لا يعرف لنفسه نظاماً ولا لسواكه ضابطاً وهذا هو محب المساواة. ثم لننتقل بعد ذلك إلى وصفه لنظام الطغيان الذى يعده ثمرة ونتيجة لنظام الديمقراطية .

(ب) الطغيان :

ظهر نظام حكم الطغاة منذ القرن السابع قبل الميلاد في مدن آسيا الصغرى خاصة المدن التجارية والصناعية . ثم انتقل هذا النظام بعد ذلك إلى بلاد اليونان نفسها فظهر في سيكيون وكورنثا وأثينا . وانتقل بعد ذلك إلى جنوب إيطاليا وصقلية التي تولى الحكم فيها الطاغية ديونيسيوس معاصر أفلاطون .

وكان الطغاة في أكثر الأحيان يعارضون حكم الأغنياء وأصحاب الأراضي الزراعية ويحمون التجارة

والصناعة ويناصرون طبقات الشعب الفقيرة وينشرون عبادة آلهتها . وكان أكثرهم يرمى بالفنون والآداب ويناصر أكثرهم مبادئ المساواة والحرية ومن أشهر هؤلاء في أثينا بزيستراتوس وكليستينيس وبريكليس . ولكن وجد من يعارض حكمهم ويصفه بأنه حكم الشهوة والأنانية الفردية وكان أفلاطون على رأس معارضى هذا النوع من الحكم وكانت تجربته الشخصية مع ديونيسيوس طاغية سيراقوسة بصقلية من أهم الأحداث التي أثرت في آرائه السياسية .

ولم يكن ديونيسيوس في الواقع طاغية فاسداً ، ولكنه قاد الحروب الكثيرة ضد أعداء بلاده وخاصة القرطاجنيين وطرده الأغنياء ووزع الأراضي على الشعب .

لكن أفلاطون رغم ذلك يعد حكم الطغاة أسوأ أمثلة الحكم ويرى أنه في ظل حكم الطغاة تصل الفوضى باسم الحرية إلى أسوأ درجاتها بحيث تنقلب الأوضاع فيتحول الحاكم إلى محكوم والمحكوم إلى حاكم حتى نظام الأسرة يختل فلا يجروء الأب على توجيه ابنه بل يخشاه إذ يعد الابن نفسه مساوياً لأبيه ويعد الغريب نفسه نداً للمواطن بل أسوأ من ذلك في رأى أفلاطون أن يعد الرقيق نفسه مساوياً في الحرية لسيدته وعندئذ تنور حتى الدواب على أوضاعها .

وتؤدي زيادة الحرية إلى نقيضها إلى العبودية وذلك حين يختار الشعب مدافعاً عنه لكنه سرعان ما ينقلب إلى طاغية يتخلص ممن نصبوه حاكماً ويحيط نفسه بحراس من المرتزقة ويسوق شعبه إلى الحروب ولا يجد من يمدحه إلا العبيد وإلا شعراء التراجيدين الذين يحبذون حكم الديمقراطية والطغيان لذلك لا يتردد أفلاطون في طردهم من مدينته الفاضلة^(١) .

(ج) شقاء الطاغية وسعادة الفيلسوف :

ولكن لننظر إلى حياة الطاغية لنرى هل سيعبد أم سيستقى بطغيانه ، ولكي نتيين ذلك فلنبحث في طبيعة النفس الإنسانية .

فالنفس الإنسانية شأنها شأن الدولة تنقسم إلى ثلاث قوى تناسبها ثلاث لذات . فتقوة عاقلة لذتها الفكر والمعرفة وقوة غضبية تنور للكرامة وقوة شهوية تسعى إلى كافة اللذات المادية . والفيلسوف هو من سلم القيادة في حياته لتوجيه القوة العاقلة فكان سعيه دائماً وراء الحق وأصبحت لذته الكبرى في المعرفة وفي الفكر أما الطاغية فهو من انقاد لأسفل قوى النفس للقوة الشهوية التي لا تنفك تطلب اللذات المادية وهي لذات وهمية زائلة تستعبد صاحبها وتشقيه لأنها أشبه بوحش جهول في باطنه يسوقه إلى إرضاء شهواته وارتكاب كافة المخازي والمساوئ .

فاذا قارنا بين حياة الفيلسوف وحياة الطاغية فإنا نتيين سعادة الفيلسوف وشفاء الثاني . فاللذات التي يطلبها الحكماء من نوع اللذات العقلية التي تهب النفس اثلاً ونظاماً يكسبها الفضيلة ويخضع قواها لتوجيه العقل وإدراك الخير في النهاية .

أما لذات الطاغية فهي من قبيل اللذات الحسية التي ليست في الحقيقة لذات حقيقية بل لذات وهمية سلبية من تجري وراءها كان كمن يقفوا أثر شبح لا حقيقة له شأن الطروديين حين انقادوا لحرب ضروس لاقتنائهم شبح هيلينا .

والخلاصة أن الحكمة والفضيلة هما سبيل الإنسان إلى السعادة ويحق لنا أن نجيب على رأى جلوكون الذي ذكره في الباب الثامن من هذه المحاورة بأن من الخير للإنسان أن يتظاهر بالعدالة وأن يرتكب الظلم ما دام يعود عليه بفائدة . لأن العدالة تنطوى في ذاتها على قيمتها وهي وحدها الخير الوحيد الذي يليق بالفيلسوف وبالنفس الإنسانية .

ويبقى على أفلاطون بعد ما بينه من أفضلية العدالة للنفس الإنسانية أن يثبت ما ينتظر العادلين بعد الموت من ثواب جزاء فضيلتهم في هذه الحياة . وهذا الموضوع يختتم محاورته بعد أن يكون قد وقف وقفة عند الفن ونقده في بداية الباب العاشر من الجمهورية .

ثالثاً : رأى أفلاطون في الفن والنفس

الباب العاشر من الجمهورية

قد يبدو لقارئ الجمهورية أن نقد أفلاطون للفن وحديثه عن مصير النفس موضوعان بعيدان عن الموضوع الرئيسي للمحاورة لكنهما في الحقيقة مكملان لبحثه في العدالة ، لأنه يهاجم الشعر والتصوير من أجل العدالة ويبحث في مصير النفس الإنسانية إنما يهدف إلى تأكيد قيمة العدالة وإثبات أنها الخير الوحيد الذي يناسب النفس الإنسانية .

(أ) نقد الفن :

لقد أرجأ أفلاطون حديثه عن الفن إلى الباب الأخير من جمهوريته وذلك بعد أن كان قد انتهى من وضع نظرياته الاجتماعية والسياسية ومن تفسيره لحقيقة النفس الإنسانية .

ولقد بنى نقده للفن على أساس هذه النظريات السالف ذكرها في الجمهورية :

فهو يعارض شعر هوميروس وشعراء التراجيدين من وجهة نظر المصلح الاجتماعي ويعارضه أيضاً باسم الفيلسوف الأخلاقى الذى يهدف إلى إصلاح النفس واكتمال فضيلتها .

ولقد كان للشعر قدماً وعند اليونان بوجه خاص وظيفة اجتماعية وأخلاقية كبرى إذ لم يكن غايته بعث النشوة الجمالية عند جمهور المتذوقين أو بهجتهم فحسب وإنما كان يقدم للمجتمع القديم ما تقدمه الكتب المقدسة من توجيه للحياة الإنسانية في كافة أنحاء .

ولقد كان من الطبيعي أن يقدر أفلاطون هذه الوظيفة الهامة للفن في عصره ولقد انتهى من ذلك إلى الثورة على الاتجاهات الشائعة في عصره سواء في مضمونها أو في أشكالها .

أما من حيث المضمون فقد أحنقه في الشعر نزعات عاطفية سادت شعر شعراء التراجيديات وخاصة معاصره يوريبديدس وأحنقه من التصوير أنه أصبح واقعياً يعكس الأشياء كما هي مرئية ومنظورة بكل تفاصيلها ولا يتعمق إلى ما تنطوى عليه من معنى مثالي وأخلاقي .

لقد أصبح المصور على حد قوله أشبه بحامل مرآة يديرها في كل الاتجاهات فيصنع بها كل ما يشاء مما في السماوات وما في الأرض بسرعة فائقة وبغير معرفة منه ولا فهم^(١) ولهذا فقد اتهم الشعراء والمصورين بأنهم لا يقدمون خلقاً فنياً يعبر عن الحقيقة أو يهدي إلى الخير وإنما يقدمون خداعاً يضل النفس عن الحق ويخلل اتزانها خاصة شعراء التراجيديات الذين يثيرون عاطفة الجماهير بما يعرضونه على خشبة المسرح من مآسى عنيفة وانفعالات عاصفة .

وإذا فسر هذا النقا على ضوء تاريخ الفن والأدب اليونانيين يظهر لنا أن فن التصوير الذي يصفه أفلاطون بأنه خداع ومحاكاة للواقع إنما ينصب على اتجاه واحد من اتجاهات فن التصوير القديم هو اتجاه مصوري عصر أفلاطون الذي مال إلى الواقعية وأخذ بقواعد فن المنظور والخداع البصري والبراعة في استخدام درجات اللون لنقل المنظر المرئي للمتذوق وكان من أشهر أتباع هذه المدرسة في التصوير أبولودورس وبراسيوس وزوكسيس وهو الذي ذكر بلبني أن الطيور كانت تهبط لتتقر الكرم الذي صورته في لوحاته^(٢) .

أما شعراء التراجيديات فهم وحدهم المقصودون بنقد أفلاطون للشعر لأنهم أنصار حكم الديمقراطية والطفة^(١) ولأنهم يثرون عواطف الجماهير ويقوضون مثل البطولة المتزنة التي يريد بها أفلاطون لحكام مدينته . من هنا نستطيع أن ندرك كيف قضى أفلاطون على الاتجاهات الفنية المعاصرة له إذ لم يجد فيها ما يرجوه من أهداف في خدمة فلسفته وأهدافها العلمية والاجتماعية والسياسية . وإنما كان يستلهم في نقده هذا أنماط الفن التقليدي القديم الذي قدمته الحضارات القديمة خاصة حضارة قدماء المصريين .

ولقد أفصح أفلاطون في الجمهورية وفي غيرها من المحاورات الأخرى عن إعجابه بأنواع من الفن الذي رأى فيه تعبيراً عن الأهداف الدينية والمثالية والأخلاقية فقد كان في التصوير والنحت أميل إلى الإعجاب بالطراز الهندسي المرتبط بقواعد رياضية ثابتة . وفضل في الموسيقى ما عبر عن ائتلاف النفس واتزانها ، لذلك فقد رفض دخول الموسيقى الأيونية والليدية مدينته الفاضلة لرخاوتها وميوعتها ولم يستبق إلا الموسيقى الدورية والفرجيكية^(٢) . وهي الموسيقى الباعثة للحماسة الجند أو الهدوء والاتزان في النفس .

أما رأيه في الشعر فقد عرضه في موضعين من محاورات الجمهورية . إذ تحدث عنه في الباب الثالث ولم يحكم عندئذ برفض الشعر كله من الجمهورية بل أعترض على الشعر التمثيلي الذي وصفه بأنه شعر المحاكاة^(٣) يتلون الشاعر فيه بشى الآراء والانفعالات ويثير في سامعيه أيضاً مثل ما ينفع به ولا يبين لهم طريق الصواب والخير ، أما الشعر الغنائي والملحمي والتعليمي فقد قرظه وأعجب به لأن الشاعر يستطيع بهذه الأساليب البسيطة التي لا تستعمل المحاكاة أو التمثيل أن يعبر عما

(١) الجمهورية ٥٦٨ ب .

(٢) الجمهورية ٣٩٨ - ٤٠٣ .

(٣) الجمهورية ٣٩٢ - ٣٩٤ .

(١) الجمهورية ٥٩٦ .

(٢) Webster, T.B.L. Art and Literature in Fourth century Athens, 1956.

بذاته من حقائق ومثل سامية خالدة هي وحدها الجديرة أن يهدف إليها الشعر . لذلك يَحْتَمُ النقد الذي ساقه في الباب العاشر من الجمهورية برفض التصوير والشعر الذي يلجأ إلى محاكاة الواقع ويؤكد ضرورة ارتباط الجميل بما هو خير ونافع ولا يطلب في مدينته الفاضلة إلا أناشيد مدح الآلهة والأبطال^(١).

ويكفي لتوضيح معالم هذه النظرية في الشعر والتصوير أن نراجع ما كتبه على ضوء التوضيح السابق في محاوره الجمهورية .

(ب) نصوص من الجمهورية عن الشعر والمحاكاة :
الشعر :

يرى أفلاطون أن للشعر أسلوبين^(٢) ، أسلوب بسيط وأسلوب محاكاة :

« سقراط : يكفي ما قيل عن المضمون ولنبحث في الأسلوب كي نكون قد تناولنا بطريقة سليمة المضمون والشكل على السواء . أي ما يقوله الشعراء وكيف يقولونه .

— لست أفهم ما تعنيه .

سقراط : لا بد من الفهم . وقد تفهم أكثر بالطريقة الآتية . أليس كل ما يقوله قصاصو الأساطير والشعراء روايات ماضية أو حاضرة أو مستقبلية ؟

— لا يمكن أن يكون غير ذلك .

سقراط : ألا يكون أسلوب الرواية إما بسيطاً أو محاكياً (تمثلياً) أو كليهما ؟

— أرجو أن تفسر ذلك أكثر .

سقراط : يبدو أني معلم غامض لا أعرف كيف أوضح قصدي وسوف أعمد إلى ما يعتمد إليه من لا يعرفون كيف يوضحون مقاصدهم فبدلاً من أن أتناول

الموضوع بوجه عام أتناول جزءاً منه وأحاول توضيح ما أريد قوله ولتجيبني بما تعلمه عن ظهر قلب من بداية الإلياذة إذ يروى الشاعر أن الكاهن خريسيس رجا أجائمون أن يرد له ابنته فلما ثار الأخير على هذا الطلب دعا الكاهن الآلهة واستعدها على الإغريق .
— نعم أعرف .

سقراط : أو تعلم أيضاً هذه الأبيات التي يقول فيها الشاعر ودعا الكاهن على جميع الإغريق وخاصة على ابني « اتريد » حاكمي الشعب . والشاعر إذ يروى ذلك إنما يتحدث بأسلوبه الخاص ولا يوهماً بأن أحداً غيره يتكلم ، أما فيما يرد بعد ذلك فعلى العكس نحاول هوميروس أن يخفي عنا أنه هو المتحدث وإنما يتحدث كما لو كان هو شخصية خريسيس كاهن أبوللون وعلى هذا النحو يروى الأحداث التي جرت في إليون وإيثاكا والأوديسا .

— هذا صحيح .

سقراط : وعندما ينطق الشاعر بكلام على لسان أحد شخصياته ألا نقول أنه يحاكي بقدر الإمكان لغته ؟
— أجل هو كذلك .

سقراط : أليست محاكاة شخصية الغير سواء باللغة أو بالحركة هي التمثيل ؟
— نعم بلا شك .

سقراط : وكذلك يبدو أن هوميروس وباقي الشعراء قد استعانوا بالمحاكاة في رواية قصصهم .
— نعم بكل تأكيد .

سقراط : لكن على العكس إذا لم يخنف الشاعر وراء شخصيات روايته فلن يوجد في شعره محاكاة^(١) . ولكي لا تقول إنك لا تفهم فسوف أشرح لك أكثر فأقول إن هوميروس حين يروى ما قاله خريسيس

(١) ليس هذا رأي أرسطو إذ أنه يرى أن كل أنواع الشعر محاكاة .

(١) الجمهورية ٦٠٧ .

(٢) الجمهورية ٣٩٢ - ٣٩٨ .

— أظنك تقصد هل سنسمح في مدينتنا بدخول التراجيديا أم نمنعها ؟ » .

ويرى أفلاطون أنه لا يليق بحكام المدينة الفاضلة أن يمارسوا المحاكاة لأنها ستعودهم القلب والتغير بحسب الظروف والأحوال وهذا ما لا ينبغي للحكام الذين يجدر بهم التمسك بالفضائل ، ويختتم حديثه عن المحاكاة بعبارة المشهورة :

« ويبدو لي أنه إذا حضر مدينتنا رجل ماهر في اتخاذ كل الأساليب ليعرض على الجمهور أشعاره فسوف نكرمه تكريم كائن مقدس ، ولكننا نخبره أن لا مكان لمثله في مدينتنا ونصرفه إلى مدينة أخرى بعد أن نعطره بالمسك ونتوجه بالغار . أما نحن فلا يناسبنا إلا شاعر وقصصى أكثر جدية وأقل سحرأ يناسب خطتنا ولا يحاكي إلا أسلوب الأبناء من الناس ولا يتخذ إلا اللغة التي وصفناها منذ البداية عندما حددنا منهج تربية الحراس » .

ويعود أفلاطون للحديث عن الشعر في بداية الباب العاشر من الجمهورية فيقول^(١) :

« لن نقبل بأى حال من الأحوال ذلك النوع من الشعر الذى يتلخص في المحاكاة وتتضح ضرورة رفض هذا الشعر خاصة بعد ما سبق أن ذكرناه عن قوى النفس المختلفة .

— وكيف يكون ذلك ؟

سقراط : سأشرحه لك ما دمت لن تشكونى لشعراء التراجيديا وباقي المؤلفين الذين يمارسون المحاكاة إذ يبدو لي أن كل هذه الأعمال تفسد نفوس من يستمعون لها ما لم تكن نفوسهم محصنة بمعرفة تمنع تأثيرها الفاسد .

— لكن لم نتحدث على هذا النحو ؟

(١) الجمهورية ٥٩٥ .

للملوك بأسلوبه لا بأسلوب خريسيس فلن يوجد هنا محاكاة بل رواية بسيطة فيصبح شكل الحديث على النحو التالى وبالنثر لأنى لست بشاعر : « وبعد أن جاء الكاهن ودعا الآلهة بأن تنعم عليهم باحتلال طروادة وأن تحفظهم وطلب من الإغريق أن يردوا له ابنه نظير فدية وبعد أن انتهى من الكلام أظهر له الإغريق موافقتهم إلا أجا ممنون الذى غضب وأمره بالانصراف وإلا فإن صولجانه وطلاسمه لن تجديه شيئاً ، وأضاف أن ابنة الكاهن لن تسلم له إلا بعد أن تكون قد هربت في أرجوس ، فخاف الكاهن العجز وانصرف ولكنه وجه دعاءه لأبوللون ورجاه باسم المعابد والقرايين التى كرسها له بأن يوجه طعناته للإغريق وأن ينتقم لدموعه » .
كذلك يكون الأسلوب البسيط ، أسلوب الرواية .

— فهمت الآن .

سقراط : وافهم أيضاً أن هناك رواية أخرى تقابل هذه وهى تستخدم في الحوار .

— لأنها الشكل الخاص بالتراجيديا .

سقراط : حقاً هو ذلك تماماً ، وإنى لأعتقد أنك قد أصبحت ترى ما لم أستطع أن أوضحه لك الآن . وهو أن الشعر والأساطير منها أنواع تتطوى على المحاكاة : أى الكوميديا والتراجيديا كما قلت على التو ، ومنها أنواع تتلخص في الرواية وهى المستعملة في الديثورامب ، وهناك نوع يجمع الأسلوبين وهو الذى يستخدم في الملحمة .

— لقد فهمت ما تعنيه .

سقراط : لتذكر أننا قد أوضحنا ما يجب أن يقال وبقي علينا أن نوضح كيف يقال .

— نعم ذكرت ذلك .

سقراط : كنت أقول ينبغي أن نقرر هل سنسمح للشعراء أن يستعملوا المحاكاة أم نمنعهم من المحاكاة .

سقراط : يجدر أن أخبرك أن عاطفة معينة لدى منذ الصغر تدفعني إلى احترام هوميروس وتمنعي من مواصلة هذا العمل . . إذ يبدو لي أنه كان المعلم الأول والمرشد لكل هؤلاء التراجيدين . لكن تقديرنا للحق يفوق تقديرنا لأي إنسان ولذلك فسوف أمضي في الحديث .

المحاكاة في التصوير والشعر

يشرح أفلاطون ما يقصده بالمحاكاة بأمثلة من الأشياء المختلفة كالأسرة والمناضد مثلاً . فيقول إن الأسرة يجمعها مثال واحد هو مثال السرير ، وهناك بعد ذلك السرير المثالي سرير خشبي صنعه النجار محاكياً في ذلك السرير المثالي ثم أخيراً رسم السرير صوره المصور بعد أن حاكى السرير الخشبي الذي صنعه النجار ، فثمة ثلاثة أنواع من الأسرة يقابلها ثلاث درجات من الحقيقة أعلاها المثال وأدناها الصورة المرسومة . وكذلك يكون المصور الذي يحاكي ما يظهر له من الشيء المصنوع أقل الناس علماً بحقيقة ما يصور ولا يختلف الأمر في الشعر عنه في التصوير فهو هوميروس جد التراجيدين كلهم بعيد في فنه عن الحقيقة بعد المصور الذي لا يصور إلا المظهر . يقول (١) :

« سقراط : أخبرني باسم الإله زيوس . أليست المحاكاة بعيدة عن الحقيقة بثلاث درجات ؟

— نعم .

سقراط : وعلى أي جزء من نفس الإنسان يقع تأثير المحاكاة ؟

— فيم تبغى الحديث ؟

سقراط : أبغى أن أقول ما يلي . ألا يبدو الحجم الواحد متغيراً في نظرنا بحسب قربه أو بعده ؟
— نعم يبدو كذلك .

(١) الجمهورية ٦٠٢ - ٦٠٨ ب .

سقراط : ألا تظهر الأشياء مستقيمة أو منكسرة بحسب رؤيتنا لها خارج الماء أو بداخله ؟ وتبدو محدبة تارة ومقعرة تارة أخرى بحسب خداع البصر الناتج عن استعمال الألوان . ثم ألا يحدث لنا هذا الاضطراب في الإدراك اضطراباً في النفس ؟ إن التصوير بالظلال إنما يعتمد على هذا النقص في طبيعتنا شأنه شأن السحرة والمشعوذين عندما يضلّلوننا بخدعهم وحيالهم :

— هذا صحيح .

سقراط : لكن ألم يكتشف الإنسان وسائل تقيه هذا الخداع مثل القياس والحساب والوزن وذلك لكي لا يغلب على تفكيره المظهر المتغير وإنما يعتمد على القدرة القادرة على الحساب والقياس والوزن .

— هو كذلك بلا شك .

سقراط : وإذن فيمكن أن نعتبر كل هذه العمليات من عمل القوة العاقلة في نفوسنا .

— أجل من العقل .

سقراط : أما هذه القوة التي يتغير حكمها من وقت لوقت آخر فتعارض مع المقياس وتظهر الأشياء تارة مساوية لبعضها وتارة أخرى متعارضة . ألا تختلف عن القدرة التي تحكم بحسب المقياس .

— نعم تتعارض .

سقراط : أليست القوة التي تلتزم بالمقياس والحساب هي أسمى أجزاء الجسم ؟

— بلا شك .

سقراط : وما يتعارض معها ليست إلا قوة من القوى الدنيا .

— نعم ضروري .

سقراط : لقد أردت أن تصل إلى هذه النتيجة عندما قلت لك إن التصوير وكل فن تمثيلي لا يحفل بالحقيقة وأنه من جهة أخرى يتصل بالجزء الذي يصدف فينا عن الحكمة ولا يتجه إلى أي شيء سليم أو حقيقي .

— هذا صحيح .

ويؤكد أفلاطون هذا الحساب بما يرويه في نهاية
المحاورة من أسطورة تصف العالم الآخر معروفة بأسطورة
« لاربن أرمنيوس مواطن بامفيليا » .

يذكر أن « لار » كان قد قتل في معركة وظل عدة
أيام في عداد الأموات ثم عاد للحياة مرة أخرى وأخذ
يقص ما شاهده في العالم الآخر من يوم الحساب :

ولقد سرد أفلاطون في سياق هذه الأسطورة وصفاً
عجيباً اختلطت فيه الأسطورة بالفلك والرؤى الدينية
بالنظريات الفلسفية وبأسلوب أدبي رائع غايته لإعداد
النفوس في هذا العالم للقاء يوم الدينونة ذلك اليوم الرهيب
ولقد رأى « لار » بن أرمنيوس أن النفوس تأتي يوم
القيامة لتلقى حسابها فتحكم الآلهة على الأشرار بعذاب
في الجحيم يدوم ألف عام ، أما النفوس الخيرة فترى
من النعيم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت . ويروى أن
الطغاة الظالمين والقتلة والملاحدين يتلقون أقسى أنواع
العذاب ونخص بالذكر أورديايوس الذي كان طاغية
بامفيليا وبلغت قسوته حداً لا مثيل له .

وبعد أن تلقى كل نفس جزاءها تعود لتقضى
سبعة أيام في سهل تحكم فيه إلهة الضرورة والقدر .

وتعلن الآلهة للنفوس أنها ستعود للحياة الدنيا مرة
أخرى وعليها أن تختار نوع الحياة التي ستحيها . فحياة
الطغاة التي تظل على قسوتها إلى يوم وفاتها وحياة طغاة
تنهى بالنفى أو بالفقر مثلاً وحياة أبطال يعيشون لطلب
المجد والشرف أو حياة نساء مختلفات أو حياة حيوانات
وهكذا تختار كل نفس نوع الحياة التي تحياها بعد
رجوعها إلى الأرض مرة أخرى .

ويعد أفلاطون لحظة اختيار النفس لمصيرها لحظة
حاسمة في حياتها إذ يتحدد هذا الاختيار بمقدار
ما حصلته النفس فيما سبق من علم ومعرفة ، فتجد النفس
تختار بحكم خبرتها السابقة فقد اختارت نفس أورفيوس

سقراط : ومن الواضح أن الشاعر — التمثيلي —
المحاكي لا يسترشد بالمبدأ العاقل في النفس ولا يرضيه
بما له من مواهب فنية ما دام يرغب في كسب رضا
الجمهور ولكنه يسعى إلى محاكاة الخلق المنفعل المتقلب .
— هذا أمر واضح .

سقراط : وعلى ذلك يحق لنا أن نهاجمه على التو
وأن نضعه في مصاف المصور إذ أنه يشابهه حين يعكف
على أعمال تنقصها قيمة الحق وهو يشابهه أيضاً من حيث
أنه يتعامل مع هذا الجزء الحقير من النفس الإنسانية
ولا يتعامل مع الجزء السامى منها . وإذن فإننا نرى هنا
سبباً يبرر لنا رفض دخوله مدينتنا التي ينبغي أن تسودها
القوانين الصحيحة والمثل السليمة : إذ أنه يؤثر على هذا
الجزء السىء من النفس ويقويه وبذلك يهدم القوة
العاقلة شأن ما يحدث في بعض المدن حين يتولى السلطان
فيها أشرار يعدمون الحكماء . وبالمثل نقول عن الشاعر
المحاكي — التمثيلي — أنه يخلق في نفس كل فرد حكماً
سيئاً بآثاره الجانب اللامتعل الذي لا يميز بين الكبير
والصغير والذي يحكم على الأشياء تارة بأنها كبيرة
وتارة بأنها صغيرة ويخلق أشباحاً ويظل بعيداً عن
الحقيقة بعداً شاسعاً .

— أجل هو كذلك بالتأكيد .

(ج) مصير النفس الإنسانية :

كان أفلاطون قد أكد طوال المحاورة أن الفضيلة
في حد ذاتها خير للإنسان وهو في ختام المحاورة يرى أن
العاقل محبوب من الجميع الناس والآلهة على السواء
وما يصيبه من شر ليس في الحقيقة إلا امتحاناً ظاهرياً
لأنه سيكون في النهاية أسعد حالا من الظالم .

وتتضح قيمة العدالة وتزداد إذا كان في الآخرة
حساب وإذا كانت النفس ستظل خالدة بعد الموت
لتتلقى جزاءها .

العلوى الذى تسقط منه بعد ذلك فى ولادة أخرى على هذه الأرض . أما « إار » بن بامفيلبوس فقد منع من شرب مياه النسيان ووجد نفسه قد عاد مرة أخرى لجسمه وحياته أما كيف عاد فهذا ما لم يعرفه .

كذلك ختم سقراط حديث العدالة فى جمهورية أفلاطون وقال لسامعيه تلك العبارة الخالدة :

« لئن صدقتموني فعلمتم أن النفس خالدة وحررة فى اختيارها الخير والشر فستهدون إلى سواء السبيل وستلتزمون دائماً بالعدالة والحكمة فى أفعالكم لكى تمتلئ نفوسكم طمأنينة وأمناً فيما بينكم ومع الآلهة أيضاً ليس فقط فى هذه الدنيا بل فيما بعد وفى يوم الحساب » .

مثلاً حياة بجعة حتى لا يولد مرة أخرى من امرأة كراهية منه للنساء ، واختار إيبوس نفس امرأة عادية بل غيرت بعض نفوس الحيوان حياتها واختارت حياة إنسانية .

وبعد أن تم للنفوس اختيار حياتها المقبلة على الأرض بعثت الإلهة « لآخيسيس » لكل منها روحاً حارساً يوجهها فى الحياة التى اختارتها .

وبعد ذلك روى « إار » بن أرمنيوس أن النفوس ذهبت بعد ذلك إلى سهل ليثى الذى سادته جو حار خائقة وهناك شربت كل النفوس من نهر اميليس فأصابها النسيان التام واستغرقت فى نوم عميق إلى أن زلزلت الأرض زلزالها وقذف بالنفوس فى كل اتجاه إلى العالم



جرمانيا تاكيتوس

بهتلم
الدكتور محمد سليم سالم

حياة تاكيتوس

كان تاكيتوس خطيباً مرموقاً في دور القضاء . ويعطينا تاكيتوس نفسه بعض النقاط في تاريخ حياته . فهو يقول في أول تاريخه Historiae إنه انتظم في سلك الوظائف العامة لأول مرة في عصر فيسباسيان ، وإنه استمر في الرقي في زمن ابنه تيتوس . ومن التواريخ القليلة المؤكدة في سيرته أنه شغل وظيفة بربتور في سنة ٨٨ بعد الميلاد . ثم اختاره الإمبراطور نيرفا قنصلاً ، فشغل هذا المنصب بعد وفاة فيرجينيوس روفوس (الذي مات وهو يشغل هذه الوظيفة) . وكان من المقدر لهذا القائد الوطني أن يحظى بأعظم تكريم عند وفاته ، إذ ألقى تاكيتوس خطبته الجنائزية .

وفي سنة مائة بعد الميلاد وقع الاختيار عليه وعلى صديقه بليني الأصغر ليقوما بعبء الاتهام الذي وجهته ولاية إفريقية ضد حاكمها الفئصل السابق ، ماركوس بريسكوس . ولكن المتهم أقر بجريمة السلب ، فلم يبق إلا اختيار لجنة لحساب الأموال التي نُهبت . ولكن هذا الإجراء لم يرض تاكيتوس وبليني ، فعرضاً على مجلس الشيوخ أن هناك جرائم لا يمكن للجنة أن تنظر فيها ، فريسكوس متهم بأنه قبل رشوة لإصدار أحكام على أبرياء بالإعدام والسجن . وبعد مناقشة طويلة ، رأى

لسنا ندرى شيئاً عن حياة تاكيتوس إلا ما يقوله هو نفسه وهو قليل جداً ، وإلا ما ذكره بليني الأصغر عنه وليس هذا بالشئ الكثير . فاسمه الأول موضع شك : هل هو جايوس أو بوبليوس . ومع أنه ينتمى بالأكيد إلى العشيرة الكورنيلية ، إلا أننا نجهل إن كان ينسب إلى الفئة الأرستقراطية فيها ، أو إلى الفئة البليبية كما أن مسقط رأسه غير معروف . أما إنترامنا (تبنى الآن) ، من أعمال أومبريا ، فقد حظيت بهذا الشرف ، لأن الإمبراطور تاكيتوس الذي تولى العرش شهوراً قليلة بعد موت أورليان ، في سنة ٢٧٥ بعد الميلاد ، كان يزعم أنه من سلالة المؤرخ العظيم ، وكان من أهل هذه البلدة . أما عن تاريخ مولده ، فهو أمر أحاط به ظلام كثيف . غير أنه من المستحسن استعراض ما ذكر بليني الأصغر الذي يقول في الرسالة العشرين من الكتاب السابع من رسائله أنه وتاكيتوس كانا قرينين تقريباً في السن والمنصب aetate et dignitate prope modum aequales . ولكن بليني في موضع آخر يذكر أنه كان شاباً صغيراً adulescentulus ، عندما

مجلس الشيوخ استدعاء الرجلين اللذين قيل لهما قدما الرشوة لبريسكوس . واستدعى كذلك بريسكوس ليكون قرار المجلس في مواجهته . ترفع بليبي في اليوم الأول وتكلم تاكيتوس في اليوم الثاني ، ولا يجد بليبي وصفاً لبلاغة زميله أفضل من الكلمة اليونانية *σεμνός* .

مؤلفاته

أول كتيب نشره تاكيتوس عنوانه : محاوراة عن الخطباء *dialogus de oratoribus* ، وهو مقال يستحق وصفه بالذهبي *aureolus* ، وهو النعت الذي تلقاه به العلماء عند كشف مخطوطه في سنة ١٤٢٥ بعد الميلاد .

وقد تردد كثير من الباحثين في نسبة هذا الكتيب إلى تاكيتوس ولكن نسبته الآن فوق كل شك . وأكثر ما يلاحظ على هذه المحاوراة أن أسلوبها يبتعد كثيراً عن أسلوب تاكيتوس في كتبه الأخرى ، ويقرب كثيراً من بلاغة سيشرون . ومن المحتمل أن هذا الكتيب نشر في زمن تينوس (٧٨-٨١ بعد الميلاد) ، أو على الأقل في أوائل عهد دوميتيانوس . وطبقاً لهذا الرأي الأخير يمكن أن يقال إن هذا الكتيب نشر في سنة ٨٤-٨٥ بعد الميلاد . ولكن بعض النقاد يغالون في رأيهم ويذهبون إلى أن هذا الكتاب قد نشر في سنة ٩٥ بعد الميلاد ؛ بل إن بعضهم يرغب في إرجاعه إلى عام ٩٧-٩٨ بعد الميلاد . وحجتهم الوحيدة هي أن كاتب هذه المحاوراة لا بد وأنه اطلع على كتاب مبادئ الخطابة للمربي الشهير ، كوينتيليان ، الذي نشر في عام ٩٤-٩٥ ميلادية . ولكن هذا التاريخ المتأخر يناقض الدليل المستمد من أسلوب هذه المحاوراة ، وهو كما قلنا ميل إلى بلاغة سيشرون . إذ أن في ذلك التاريخ المتأخر كان أسلوب تاكيتوس قد ظهرت عليه بوضوح علامات التطور . ومن الممكن أن يكون قد مضى وقت طويل بين نشر محاوراة عن الخطباء وظهور كتاب أجريكولا .

أما موضوع هذه المحاوراة فهو أسباب ضعف الخطابة وانحطاطها في العصر الفضي . وقد عالج تاكيتوس عوامل هذا التدهور في الفصول ٢٨-٤١ من هذا الكتاب . أما كل الفصول السابقة فقد عدت بمثابة مقدمة . فالفصول الأربعة الأولى تصف الظروف التي عقد أثناءها الاجتماع . وقد اختار تاكيتوس دار ماتيرنوس لتكون مكاناً للمناقشة . وماتيرنوس كاتب شاعر كان في أواخر حياته يرغب في هجر دور القضاء ليتفرغ لقرض الشعر . وربما أراد تاكيتوس أن يكون ماتيرنوس ألمع شخصية في المحاوراة . فهو الذي يهيمن على المناقشة ويوجهها حيث يريد . ومن الجائز أن يقال إنه يمثل تاكيتوس نفسه .

وفي الفصول (٥-١٣) يظهر ماركوس أبير وهو رجل عصامي وفد من غاليا ، وأصبح أعظم خطباء رومة في تلك الفترة . ومن الطبيعي أن يكون متعصباً لبلاغة الجديدة والفن الحديث ضد بلاغة القدماء . فأبير واقعي ، عملي ، نفعي .

ويقف منه موقف النقيض ماتيرنوس الذي يأتي رده موجزاً (١١-١٣) ؛ ويتميز حديث ماتيرنوس بالجد والصرامة الأخلاقية . فالفوائد العملية التي يشير إليها أبير لا تعد شيئاً في نظره ، ولن يقيم لها وزناً ، فهو يتعلق بالماضي ومثله العليا .

ويبدأ القسم الأول من المحاوراة (١٤-٢٧) بدخول فيبستانوس ميسالا *Vipstanus Messala* ، وهو رجل نبيل مثقف من أتباع فيسبسيانوس . ويوجد في هذا الجزء خطبتان : إحداهما ألقاها أبير ، والثانية ألقاها ميسالا . يتحدث أبير ميسالا أن يدلي بأدلته في الاحتجاج لرأيه المعروف وتفضيله للبلاغة القديمة وقلحه في الفصاحة الحديثة . فأبير نفسه لا يرى أن هناك ضعفاً أو انحطاطاً وإنما هناك اختلاف طبيعي اقتضته التغيرات التي حدثت في البيئة ودعا إليه اختلاف الأزمنة .

ولكن ميسلا ينهر (٢٥-٢٧) في الدفاع عن القدامى وذم المحدثين . فيتدخل عندئذ ماترنوس ليدكره بأن موضوع النقاش هو أسباب تدهور الخطابة ، أما انخطاطها وضعفها فأمر معترف به . فيشرح ميسلا الأسباب التي أدت في رأيه إلى هذا التدهور . وهى : أولاً : الإهمال في تربية الأطفال في العصر الفضى إذا قيس بما كان متبعاً في العصر الذهبي (٢٨-٣٢) . ثانياً : سطحية التدريب وعادة إلقاء الخطب في أنفه الموضوعات .

« كان كل طفل في الأيام الخالية ، مولوداً من أم زانتها العفة ، يربى في أحضان أمه وبين ذراعيها ، لا في غرفة صغيرة تقطنها مرضعة مشتركة . ولم يكن لأى أم من ثناء أعظم من رعاية أبنائها والإشراف على دارها . وقد جرت العادة كذلك على اختيار عجوز من ذوى القرى فحصدت أخلاقها فحازت القبول ؛ وكان جميع أطفال الأسرة يوضعون تحت رقابتها . وفي حضرة هذه السيدة لم يكن من الجائز أن ينس الطفل بما يستهجن النطق به ، ولا أن يرتكب ما يشينه فعله . وقد أشرفت هذه السيدة بسلطان مقدس ولكنه رعوف رحيم لا على دراسة هؤلاء الأطفال الجندية وكل ما يعينهم فحسب ، ولكن على لهوهم ولعبهم أيضاً .

« هكذا سارت الرواية بأن كورنيليا أم ابني جراكوس قامت على تربية ابنيها ، وهكذا أشرفت أورليا على تربية يوليوس قيصر ، وأتيا على تربية أغسطس ونشأن أبناءهن ليكونوا في الصدارة . وكان الهدف من هذا النظام الصارم أن يتجه الطفل بسجية سليمة وطبيعة بريئة لم تدنسها رذيلة بكل قلبه وفؤاده إلى الفنون الشريفة ؛ وسواء أقبل على دراسة الشؤون العسكرية أو العلوم القانونية أو الدراسات البلاغية جعل من ذلك هدفه الوحيد ونبعه الذى ينهل منه .

« أما الآن ، فإن الطفل يسلم منذ ولادته إلى أمة يونانية حقيرة يضم إليها واحد من أولئك العبيد ، دون

دقة أو عناية ، وهو في أكثر الأحيان أنحسهم ثمناً وأقلهم صلاحية لأى عمل جدى . ولهذا امتلأ ذهن الطفل وهو لا يزال في المهده بخرافات الأرقاء وأخطائهم . وليس في الدار كلهامهم يهتم بما يقول أو بما يفعل أمام هذا الطفل سيد المستقبل . وحتى الوالدان لا يقومان بأى جهد لتدريب طفلهما على الفضائل وضبط النفس . ولهذا ينمو الأطفال في جو من الرذيلة والبذاءة . وكلما تقدمت بهم العمر ، قل ما يشعرون به من حياء حتى ينتهى بهم الحال إلى احتقار أنفسهم وازدراء الآخرين .

« كما أن هناك أنواعاً من الرذائل لا توجد إلا في مدينتنا وعاصمة بلادنا ، فهى خاصية من خواصنا ، لا يشاركنا فيها سوانا ، وأعنى بها غرامنا بالممثلين وتهافتنا على الخالدين وجنوننا بسباق الخيل ، حتى لممكن أن يقال إن الطفل يكتسب هذه الرذائل وهو في رحم أمه . وإذا امتلأ الذهن حتى فاض بمثل هذه القبائح ، فأى مكان قد بقى فيه للدراسات العليا . ما أقل الدور التى يدور فيها حديث غير ذلك ! أى كلام آخر ممكنك أن تتسمع إليه إن دخلت على الشبان غرف دراستهم ؟ وهذا النحو من اللغو هو أكثر ما يلوك المعلمون مع تلاميذهم لأن هؤلاء المعلمين لا يجتمع حولهم الشبان لصرامة تدبيرهم أو عبقرية في تدريسهم ، ولكنهم يجمعون التلاميذ حولهم بمرورهم على الدور للتحية والاستخدامهم حيل الإغراء والتلق . وليس إهمال تنشئة الأطفال منذ نعومة أظفارهم

هو السبب الوحيد في تدهور الخطابة في العصر الفضى ؛ ولكن عدم الاهتمام بتعليم المبادئ الأساسية والفوضى الضارية في مدارس الريطورية من بين العوامل التى أدت إلى قحط كبير في عباقرة الخطباء . كان القدماء يبذلون أقصى جهدهم للإلمام بمعارف كثيرة . فالخطيب من أشد الناس احتياجاً إلى مختلف العلوم . ففضلاً عن إتقان اللغة القومية والتاريخ الوطنى ومعرفة قوانين البلاد وعاداتها ، فلا بد من طرف من الفلسفة في

مدارسها المختلفة . ويضرب ميسالا مثلاً بما بذل سيشرون من جهود لتسليق ذرى البلاغة كما ذكر ذلك سيشرون نفسه في آخر كتابه « بروتوس » .

وعندما رأى ماتيرنوس تدفق ميسالا في تبيان جهود القدامى وإهمال المحدثين طلب إليه أن يشرح لهم نهج القدامى في التدريب على الخطابة . فالمعارف النظرية ، وإن كانت هامة ، إلا أنها لا تسمو إلى قيمة التمرس والتمرين . وفي العصر الفضي كثر حشد الناس لسماع الخطباء أو الاستماع إلى الشعراء أو الإنصات إلى القصص المسرحية حتى أصبحت هذه العادة مرضاً وعاملاً على إفساد البلاغة الحقيقية ورواج المناهج الريطورية .

وقد رد ميسالا بأن القدامى كانوا يعهدون بأبنائهم إلى رجال ممن علا اسمهم وذاعت شهرتهم ووثق الناس في أخلاقهم وعلمهم . فكان هؤلاء الشبان يلازمونهم كظلمهم في البيت وفي الطريق ، وفي دور القضاء والمجالس العامة ، فيأخذون عنهم علماً ينبض بالحياة ويقلدونهم عن قرب في وسط غبار السوق وصياح المتنازعين . ولكن موضوعات الإنشاء المألوفة الآن في مدارس الريطوريكا التي خيم عليها الجهل لا غناء فيها أو نفع ، نحو : « دواء الطاعون » و« اختيار المعتدى على عفافها » و« الأم التي ارتكبت جريمة الزنا بالمحارم » .

ويرد ماتيرنوس مبيناً أن الحالة السياسية في عصر الجمهورية كانت تعاون على ازدهار الخطابة . فالفصاحة والبلاغة من أقوى الأسلحة في النظام الديمقراطي . أما وقد حل النظام الإمبراطوري فقد قلت أهمية الفصاحة ، وزادت قيمة الدقة في التفكير والتعبير . فالهدوء الشامل والسلام الذي يرفرف على البلاد أعم نفعاً من بلوغ الذروة في الخطابة .

وبعد فترة طويلة نشر تاكيتوس كتاب أجريكولا Agricola تكريماً لوالد زوجته الذي توفي في الثالث والعشرين من شهر أغسطس من عام ٩٣ بعد

الميلاد ، وكان صهره ، تاكيتوس ، غائباً عن رومة . ولهذا لم يستطع لإلقاء خطبته الجنائزية laudatio funebris ، كما أن الإمبراطور دوميتيان لم يكن ليصبر على الثناء على رجل أبعده عن حكم بريطانيا ، ويقال إنه أراد قتله بالسسم . كان على تاكيتوس أن ينتظر حتى يأتي اليوم الذي يستطيع فيه أن يثنى على والد زوجته دون ما ضرر يصيبه . فتي نشر هذا الكتاب الذي يحمل اسم أجريكولا ؟ من البديهي أنه نشر بعد موت دوميتيان في الثامن عشر من شهر سبتمبر في عام ٩٥ ميلادية ، وبعد أن ذهب الطغيان الذي استمر خمس عشرة سنة ، والذي لم يزل ، قبل أن يقضى على الحياة العامة في رومة . ولما كان تاكيتوس في الفصل الثالث من كتاب أجريكولا يشير إلى الإمبراطور نيرفا دون أن يضيف لفظ المرحوم divus إلى اسمه ، لهذا يرى البعض أن هذا الكتيب قد نشر قبل موت نيرفا في ٢٧ يناير من سنة ٩٨ ميلادية .

ولكن لما كان استخدام كلمة المرحوم divus في الإشارة إلى من قضوا نجهم من الأباطرة لا يسير على وتيرة واحدة ، كما أن تراجان لقب بالرئيس princeps في الفصل الرابع من هذا الكتاب ولم يحمل طبعاً هذا اللقب إلا بعد وفاة نيرفا ، لهذا يرى البعض أن كتاب أجريكولا نشر في عام ٩٨ بعد الميلاد ، ولكن بعد موت نيرفا وقبل ظهور كتاب جرمانيا الذي نشر في نفس السنة .

وقد ثار جدل طريف حول النوع genre الذي ينسب إليه كتاب أجريكولا : أهو سيرة ؟ أم خطبة جنازية أتت متأخرة لظروف القاهرة ؟ أم هو منشور سياسي يدافع فيه تاكيتوس عن صمته وسكوت أجريكولا على الظلم والطغيان ؟ أم هو كل ذلك مجتمعاً ؟

ولد جنايوس يوليوس أجريكولا في الثالث عشر من شهر يونية من عام ٤٠ بعد الميلاد في مستعمرة سوق

يوليوس Forum Iulii (فريجييس Frejus الآن) من أعمال غاليا الناربونية . وقد نشأ في أسرة من طبقة الفرسان . وكان أبوه يوليوس جرايكيينوس Iulius Graecinus عضواً في مجلس الشيوخ ومعروفاً بحبه للفلسفة والفصاحة . وقد جرت عليه شهرته هذه غضب جايوس قيصر كاليجولا الذي أمره أن يقوم باتهام ماركوس سيلفانوس ، فلما أبى ، أمر بقتله . وكانت والدة أجريكولا ، وتدعى يوليا بروكيلا Iulia Procilla على جانب كبير من الأخلاق الفاضلة . وقد جنب أجريكولا الوقوع في الرذائل سجية حسنة وسكنه في بلدة مارسيلية منذ طفولته ، وهي بلدة جمعت بين الذوق اليوناني وطباع الريف . وكان أجريكولا في شبابه يتحرق شوقاً إلى دراسة الفلسفة ، إلا أن والدته منعه من الانهماك في هذه الدراسات النظرية .

قضى أجريكولا فترة التجنيد الإجباري تحت قيادة سويتونيوس باولينوس في بريطانيا . ولم يجعل أجريكولا فترة تدريبه لهواً ولعباً كما يفعل أكثر الشبان ، ولكنه وجه عنايته إلى دراسة بريطانيا ومعرفة سكانها والإلمام بنظام الجيش الروماني . أخذ أجريكولا في تلك الفترة الفنون العسكرية عن الخبراء ، وسار في إثر الأخبار ، لا يأبى إقتحام الأخطار جبناً وفزعاً ، ولا يلقي بنفسه في التهلكة تهوراً ومفاخرة . وكانت بريطانيا في ذلك الوقت تموج بالثورات وكان الجيش الروماني يحارب في البداية دفاعاً عن نفسه ، قبل أن يفكر في النصر أو تهذئة الاضطرابات .

وبعد أن قضى أجريكولا فترة التدريب عاد إلى رومة ، وهناك اقترن بزوجة فاضلة هي دوميتيا ديكيديانا Domitia Decidiana وحباه هذا الزواج قوة وشرفاً وأعانه على الوصول إلى ما يتمنى . فسافر إلى ولاية آسيا ليشغل وظيفة صراف quaestor . وكان يحكم هذه الولاية في ذلك الوقت سالنيوس تيتيانوس . وعلى

الرغم من ثراء الولاية وفساد الحكام ، بقي أجريكولا بعيداً عن الفساد ، طاهر اليد ، نقي الفؤاد . وفي آسيا ولدت له ابنة . فوجد الأبوان فيها مواساة لفقد ابنتهما الأول .

ثم مال بعد ذلك إلى الدعة . لأن الدعة في عصر نيرون كانت رأس الحكمة . وبذلك قضى الفترة التي شغل فيها وظيفتي تربيديون وبريتور في هدوء تام . وبعد سقوط نيرون ، اختاره الإمبراطور جالبا لجرد النفائس التي تحويها المعابد ، فقام بذلك خير قيام .

وقد أدمت السنة التالية قلبه ودمرت منزله ، فقد أغار أسطول أوثو على بلدة انميميلوم ، من أعمال ليجوريا ، فهب دار أجريكولا وقتلت والدته . ولما علم أجريكولا بذلك ، سارع إلى هنالك . وفي الطريق علم باعلان فيسباسيان نفسه إمبراطوراً ، فانضم تواً إلى أتباعه فأرسله موكيانوس Mucianus ، وكان ينوب عن الإمبراطور في الحكم قبل وصول فيسباسيان من الشرق ، ليشرف على التجنيد ، ووضعه على رأس الكتيبة العشرين ، وكانت تتألف من أسوأ الجنود نظاماً وولاء . وكان يحكم بريطانيا في ذلك الوقت فيتوس بولونوس Vettius Bolanus ، وهو رجل هادئ الطبع أكثر مما يلائم قطراً ثائراً . وبعد وقت قصير تولى حكم هذه الجزيرة بيتيليوس كيرالييس Petilius Cerealis . وكان نصيب أجريكولا ، أثناء حكم كيرالييس ، الأخطار والمتاعب أولاً ، ثم بعد ذلك جزءاً من المحد .

ولما عاد أجريكولا من بريطانيا ، رفعه الإمبراطور فيسباسيان إلى مصاف النبلاء ، وعينه والياً على مقاطعة أكويتانيا Aquitania . ومع أن أجريكولا كان رجلاً عسكرياً ، قضى أكثر أيامه في المعسكرات ، إلا أن حكمه لهذه الولاية امتاز بالحزم والعدل . وقد بقي في هذه البلاد أقل من ثلاث سنوات . ثم استدعى ، وكان الرأي العام الذي لا يخطئ على الدوام ، بل لقد

يحالفه حسن الاختيار في بعض الأحيان ، قد أشار إليه على أنه حاكم بريطانيا المنتظر .

وفي أثناء حكم أجريكولا لولاية أكويتانيا ، تمت خطبة ابنته إلى تاكيتوس ثم تم عقد قرانها بعد انتهاء قنصلية أجريكولا . وتبع ذلك اختيار أجريكولا حاكماً لبريطانيا وتعيينه في منصب كبير للكهنة pontifex

موجز لتاريخ الحكم الروماني في بريطانيا

وكان أول روماني وطأت قدمه أرض بريطانيا هو يوليوس قيصر . ولا يمكن القول بأنه أخضع هذه الجزيرة ، ولكن يمكن أن يقال إنه لفت إليها الأنظار .. وفي أثناء الحرب الأهلية وفي زمن أغسطس وتيبريوس تركت بريطانيا وشأنها . وكان الإمبراطور كلوديبوس هو أول من أعاد الكرة وأرسل جيوشه عبر بحر المانش وقد وضع فيسباسيان على رأس هذه الحملة . ولكن بريطانيا لم تهبط ، بل انتشر فيها التدمير . وعندما تولى سويتونيوس باولينوس حكم الجزيرة سار على رأس حملة إلى جزيرة مونا للاستيلاء على هذه الجزيرة التي كانت ملجأً للثوار . ولكن البريطانيين انهزوا فرصة غياب الحاكم العام وقاموا بثورة عارمة تحت قيادة الملكة بوديكييا Boudicea التي انقضت على الجنود المقيمين في القلاع الرومانية ، وهاجمت المستعمرة البريطانية بقسوة وهمجية نادرة . ولما علم باولينوس بذلك ، سارع بالرجوع من جزيرة مونا . وفي موقعة واحدة تم إخضاع بريطانيا والقضاء على هذه الثورة .

وعندما جاء أجريكولا إلى بريطانيا بعد اختياره حاكماً عاماً على الجزيرة كان الجيش الروماني يتوق إلى الراحة . وكان العدو يترصد الفرص . وكانت قبائل أوردوفيكيس Ordovices قد قضت قضاء تاماً على فرقة من الخيالة كانت تعسكر بينهم . وكانت الجزيرة كلها ترقب ما يفعل الحاكم الجديد . وعزم أجريكولا على مواجهة الخطر دون انتظار . فجمع بعض الجنود

من الكتاب المختلفة ، واستعان بفريق من الكتاب المساعدة ، وتسلق المرتفعات . إذ رأى أن قبائل أوردوفيكيس تأتي المهيوط إلى السهول . وقد نجح في القضاء على هذه القبائل . ثم وجه نظره شطر جزيرة مونا ، وكان باولينوس قد تركها عائداً إلى بريطانيا للقضاء على الثورة . وقد باغت أجريكولا أهل الجزيرة الصغيرة فلم يجدوا سبيلاً غير التسليم والاستسلام . ولكن أشد الأخطار التي واجهت أجريكولا ثورة شاملة قادها كالجاكوس Calgacus ، وكان من أعظم رؤساء القبائل شجاعة وأكثرهم إقداماً ، كما كان من أقدم الرؤساء نبلاً وشرفاً . ويضع تاكيتوس على لسان هذا الزعيم خطبة من أجمل ما كتب في مهاجمة الاستعمار والاستغلال في جميع البقاع . وقف كالجاكوس كما يصوره تاكيتوس ، وسط الجموع الزاخرة التي تهتف طالبة الحرب ، فقال :

« كلما أمعنت النظر في أسباب هذه الحرب ، وفي حرج موقفنا ، ازداد قلبي إيماناً بأن وحدتنا هذه في يومنا هذا ستكون بداية الحرية في بريطانيا كلها . فلا زلنا جميعاً أحراراً ، وليس هناك وراءنا من أرض يابسة ، أما البحر نفسه فلم يصبح بعد آمناً ، والأسطول الروماني يهددنا . وعلى ذلك فالحرب والسلاح ، وهما فخر الأقوياء ، قد أصبحا سبيل النجاة للجبنة . قد تركت الحروب السابقة التي خاضها البريطانيون ضد الرومان ، وإن اختلفت نتائجها ، في أيدينا الأمل والمعونة . لأننا أنبل أناس في بريطانيا . ولهذا أقمتنا في قدس أقداسها . لم نر قط شواطئ العبودية . وقد حافظنا على أعيننا من رؤية المدنس والظلم والسيطرة . وهذا المكان القصي ، وهذا الظلام الذي أرخى سدوله على شهرتنا دافع عنا نحن الذين نسكن أطراف المعمورة وأنقذ البقية الباقية من الحرية إلى يومنا هذا . فإن من جهل شيئاً ، استعظمه ، غير أن أقطار بريطانيا قد أصبحت مفتوحة الآن . فليس هناك من قبيلة بعدنا .

والإهمال ، لاستطاعوا اللقاء هذا النير . أما نحن الذين لم يمسههم سوء ، الذين لم يخضعوا لأحد من قبل ، والذين يجلبون معهم حرية لا نندم على ما ارتكبوا ، فلنرهم تواء في أول اصطدام أى رجال احتفظت بهم كاليديونيا لنفسها .

« أنظنون أن للرومان شجاعة في الحرب مثل ما لهم من مجاعة في السلم ؟ لقد كان تفرقنا وشقاقنا هو سبب شهرتهم . ولقد أصبحت أخطاء أعدائهم أمجاداً لجيشهم ، هذا الجيش المؤلف من شتيت القبائل الذي يمسكه النصر وينحل بالخزيمة . إلا إذا كنتم تظنون أن الغالين والجرمان وكثيراً من البريطانيين (يا للعار !) الذين يعبرون دماءهم للسيطرة الأجنبية والذين قضوا زمناً أطول كأعداء للرومان ، لا كعبيد لهم ، يعتصمون بالولاء والإخلاص . فالخوف والفزع من روابط المودة الضعيفة . فان ذهب الروح ، دب إلى النفوس البغض . إن جميع ما يحفز إلى النصر يقف إلى جانبنا . فليس للرومان أزواج يشعلن حماسهم ، ولا آباء يعيرونهم بفراهم ، وليس لكثيرين منهم وطن ، فإن كان لهم وطن فهو بلا ريب غير روماني . لأنهم قلة ترتعد لجهلها بالإقليم . فالسما والبحر والغابات وكل شيء يحيط بهم مجهول لديهم . لقد سلمهم الآلهة لنا مكبلين بالأغلال . فلا يفزعنكم منظرهم الزائف ولا بريق الذهب والفضة . فليس في مثل هذه الأشياء نفع أو ضرر . وسنجد في صفوف الأعداء أصدقاء لنا . سيدرك البريطانيون أين يوجد صالحهم الخاص ، وسيدرك الغاليون حروبهم السابقة ، وسيهجر الجرمان أعداءهم الرومان ، كما تركتهم منذ وقت قريب قبيلة أوسيبى Vsipi . فاذا ذهب أولئك ، لم يبق من نخشاهم . فالقلاع خاوية ، والمستعمرات يقطعها العجزة ، والمدن علية يتنازعها من يطيعون رهبة ومن يحكمون ظلماً .

وليس هناك إلا الصخر والبحر ، ورومان غاضبون لا يمكن الحرب من كبريائهم بالخضوع والمذلة . لقد فرغ لصوص الأرض هؤلاء من نهب العالم . فلم تعد هناك أرض تسلب . ولهذا بدأوا يفتحون البحر . فالرومان إن كان عدوهم غنياً ، دفعهم الجشع إلى محاربتة ؛ وإن كان فقيراً ، حفزهم الطموح إلى اضطهاده . لم يكنهم شرق أو غرب . فهم قوم يتحرقون إلى قهر غنى الناس وفقيرهم بشعور واحد . وهم يطلقون اسم السلطان زيفاً على السلب والتقتيل والخطف . وعندما يجعلون مكاناً بلقماً ، يسمون ذلك سلماً .

« ومن الطبيعي أن يكون أبناء المرء وأقرباؤه أحب الخلق إليه . ولكن الرومان يبعدونهم ليستعبدوا في مكان آخر تحت ستار التجنيد . وأزواجنا وأخواتنا إن هربن من شهوات الأعداء ، دنسهن الأصدقاء والأضياف . فأموالنا وثرواتنا تستنفد في دفع الجزية ، وأراضينا ومحاصيلنا في تقديم المؤونة ، وأجسامنا وأبدينا في ردم البرك وقطع الغابات تحت ضربات السياط ونظرات الازدراء . فالأرقاء الذين ولدوا للعبودية يتكفل سادتهم بمجرد شرائهم بتقديم الطعام إليهم . أما بريطانيا فإنها تدفع كل يوم ثمن عبوديتها ، وتغذى كل يوم هذا الاستعباد . وكما يحدث في كل أسرة ، يصبح أحدث العبيد نخزية زملائهم القدامى ، فكذلك نحن العبيد الجدد عديمي القيمة استولت رومة علينا لجرد القضاء علينا . فليس لنا حقول أو مناجم أو موان يمكن الاحتفاظ بنا للعمل فيها . أما شجاعة الرعايا وحميتهم : فأمر بغض في نظر السادة والحكام . وبعدنا وانعزالنا ، كما أنه أكثر أمناً ، فهو أشد ريبة .

« أما وقد ذهب الأمل في الصنح ، فالشجاعة ! الشجاعة ! يا من تساوى في نظرهم الجحد والسلامة . لقد استطاعت قبيلة بريجاننيس Brigantes ، تودهم امرأة ، أن يشعلوا النار في مستعمرة وأن يستولوا على معسكر عنوة ؛ ولولا أن نجاحهم جرهم إلى الكسل

«هاكم قائداً ! وهاكم جيشاً ! أما في الجانب الآخر فهناك جزية ومناجم وعقوبات معدة للعبيد . وفي مقدوركم في هذا المعسكر أن تقرروا احتمال هذا إلى الأبد أو الثأر لأنفسكم تواء . اذكروا أجدادكم وأحفادكم في طريقكم إلى القتال » .

ولكن شجاعة البريطانيين لم تجد أمام تدريب الجيش الروماني وعبقريته قائده ، فقتل من البريطانيين في موقعة جبل جرادايوس عشرة آلاف .

ولكن أخبار هذا النصر بعثت القلق في فؤاد دوميتيان . ومع أنه أمر مجلس الشيوخ أن يمنح القائد المظفر كل مظاهر التكريم ، إلا أنه صمم على استدعائه فعاد أجريكولا إلى رومة ، وبقي فيها هادئاً معتذراً عن كل منصب عرض عليه حتى وافته منيته ، في أثناء قنصلية كوليجا وبريسكوس .

وفي نفس السنة التي نشر فيها تاكيتوس كتابه عن أجريكولا ، نشر كذلك كتابه عن جرمانيا Germania والهدف من نشر هذا الكتاب الأخير غير معروف . قيل إنه منشور سياسي للدفاع عن سياسة تراجان في مهادنة الجرمان . وقيل إنه ثناء على الجرمان وهجاء للرومان الذين أراد تاكيتوس أن يطلعهم على أخلاق أمة فتية لم ينشأ فيها الفساد أظفاره ولكي يقارن بين الرومان وبين الجرمان من النواحي الاقتصادية ، والاجتماعية والسياسية . ومهما يكن هدف تاكيتوس في كتابه جرمانيا ، فمصادره كلها سماعية . فتاكيتوس نفسه لم يكن يعرف اللغة الجرمانية ولم يزر جرمانيا على الإطلاق ، ولكنه قرأ كل ما كتب عنها ، وربما استمع إلى بعض الأسرى من الجرمان . ولهذا فعلم تاكيتوس بجغرافية ألمانيا ضئيل جداً . ويتضح ذلك عند ذكره لخلود جرمانيا : « جرمانيا ككل يفصلها نهرا الراين والدانوب عن بلاد الغال ورايتيا وبانونيا : ويفصلها عن قبائل السرماتيين وداكيا خوف متبادل أو الجبال »

وأهم ما نستقي من كتاب تاكيتوس وهو أول مؤلف ظهر في العالم القديم عن جرمانيا والجرمان ، إشارات لها قيمة كبرى عن العادات والأخلاق الجرمانية القديمة . وأهم ما يخلب لب أولئك الذين درسوا تاريخ اليونان في عصر هوميروس أن يلحظوا أوجه الشبه والاختلاف بين الجرمان كما يصفهم تاكيتوس وبين الإغريق في القرن التاسع قبل الميلاد ؛ ولا سيما إذا تذكرنا أن اليونانيين والجرمان من أصل آري واحد . كان اليونانيون في عصر هوميروس والجرمان في القرن الأول بعد الميلاد يحملون سلاحهم في أثناء قيامهم بواجباتهم اليومية . وكان الشعبان يسارعان إلى إكرام الضيف ، كما كان العرب يفعلون في العصر الجاهلي . وهم كالبدو من الأعراب مغرمون بالثأر ، ولكنهم يقبلون القدية ποινή . وهذه الشعوب الثلاثة : العرب واليونان والجرمان ، يقومون بتقديم مهر عند الزواج . والمعروف أن النظام الإغريقي العتيق ناله تغيير كبير فيما يخص المهر . ومن أسباب عدم الوفاق بين خطاب بينلوبي ووالدها اختلافهم على المهر ، فالخطاب يرغبون في قبض المهر ، ووالد بينلوبي يصصر على استلام مهر . وهذا يدلنا على أنه في الوقت الذي سطرت فيه الأوديسية كانت العادات الخاصة بالزواج في بلاد اليونان قد بدأت في التطور . وعرض الجرمان لشئونهم السياسية على الجمعية العامة بعد أن يناقشها الرؤساء في مجلس خاص يذكرنا بمجلس البولي في عهد هوميروس وبالاجتماعات التي كانت تحدث في السوق ἀγορῃ في العصر الهوميرو .

ولكن الجرمان في القرن الأول بعد المسيح كانوا أكثر تأخرًا من الإغريق في القرن التاسع قبل الميلاد : فلم يكن للجرمان معرفة بالمعادن يمكن مقارنتها بما كان لليونانيين . وكان استخدمهم للمعادن نادراً . وكانت سفنهم لا شراع لها . وكانت دورهم أكواخاً ، إذا قورنت بقصور أثرياء الإغريق . وقد حمل الجرمان

هناك المنظمات العسكرية كانت خطراً على الدولة فقد كانت تكون دويلات داخل الدولة . فكل رئيس غنى يستطيع أن يجمع حوله فئة مخلصة له ، تعتمد اعتماداً كلياً عليه ، وله الحق في أن يقودها إلى حيث يريد .

أما عن دين الجرمان ، فإن تاكيتوس لا ينقل لنا إلا صورة رومانية مبهمّة عن معتقدات الجرمان القدما فكل إله من آلهة الجرمان أعطى اسماً رومانياً . بل اننا لنجد الإلهة المصرية ، إديس ، من بين معبوداتهم . ولكن تاكيتوس يدرك أنه لم يكن للكهنة في ألمانيا ما كان لهم في بلاد الغال . فالكاهن الجرمانى إن هو إلا خادم الإله . ولكنه في بعض الأحيان ونظراً لصلته بالدين بالحياة السياسية يبدو وكأنه أقوى من الملك نفسه . فهو الذى يحافظ على النظام فى الاجتماعات العامة كواجب مقدس . وهو وحده القادر على تنفيذ الأحكام الصادرة من الآلهة . ولما كانت الطقوس الجرمانية ترجع إلى أقدم العصور ، كانت الضحايا البشرية تقدم فى السلم وفى الحرب على السواء .

وطريقتهم فى الاقتراع أن يأخذوا غصناً من شجرة مثمرة فيقطعوه قطعاً صغيرة وتوضع على كل قطعة علامة . ثم يضعون القطع على ثوب أبيض . ويأخذ الكاهن أو رب الأسرة بعد الابتهاال إلى الآلهة ثلاث قطع ، ينظر إلى العلامات المدونة عليها ويعلن رأيه طبعاً لذلك .

والنهج الموثوق به فى استطلاع الغيب هو ما استخدمت فيه الخيول لمعرفة إرادة الآلهة . ولهذا كانوا يربون بعض الخيول البيضاء فى أجمة لم يدينسها بشر . فإذا أرادوا معرفة الغيب ربطوا بعض هذه الخيول إلى العربلة المقدسة فى حضرة الملك أو الكهنة . ثم يلاحظون صهيلها وما تحدث من أصوات أخرى . وهم يؤمنون إيماناً لا يتزعزع فى هذه الطريقة لأن الخيل فى رأيهم موضع ثقة الآلهة conscii .

معهم إلى موطنهم الجديد ، وإن ظنهم تاكيتوس أصلياً فى البلاد ، بعض العادات التى تذكرنا بالقبائل الآرية التى لم تهجر من آسيا . كاستخدام الخيول فى استطلاع الغيب ومناقشتهم الشئون الهامة فى الولائم وهيامهم بالقمار .

ولكن هناك جانباً يثير الإعجاب فى حياة هؤلاء الجرمان . فهم يعيشون أحراراً ، وقد جدوا من سلطان ملوكهم وحكامهم . وهم لا يسجدون لبشر ، ولا يرفعون إنساناً إلى مصاف الآلهة . وهم لا يسرفون فى الإنفاق على دفن موتاهم . وليس للربا عندهم وجود . ولا يهتمون بالأكل فى صحاف الذهب أو الفضة أو الخزف . وهم يتركون العنبر ملقى على شواطئهم . وليس لديهم مجالدون يقاتل بعضهم بعضاً حتى الموت ترفيهاً عنهم . ولما كانت الزوجة لا تحمل مهراً ، فكل متاعب الزوج الغنية ، وترفها ، ورسائلها الغرامية إلى عشاقها أمر لا يعرفه الجرمان . ولكنهم يعتبرون الزواج عقدة لا انفصام لها . والخيانات الزوجية غير معروفة . فان كشفت ، صب عليها أشد العذاب . ولهذا فأطفالهم لا يطرحون أو تهمل تربيتهم أو تقوم عليها الإماء .

ولكن تاكيتوس يرينا وسط هذه الصور المثالية صوراً من التنازع والتناحر الذى يدمر حياة الجرمان ، كما يصور لنا جبههم للخمر والسطو .

ومن النظم التى يصفها تاكيتوس ، وكان لها فى تاريخ الجرمان ، بل فى تاريخ أوروبا ، أثر بالغ : حشد الشبان فى حاشية الأمير كرفقاء له ، comitatus . وكان على الرئيس princeps أن يكفل لهؤلاء الرفاق عيشة راضية قطوفها دانية وأن يبتاع لهم أسلحتهم وكل ما يحتاجون إليه من عدد الحرب وكان على هؤلاء الرفقاء واجب الالتفاف حول رئيسهم فى كل المواقع . فكان من العار أن يقتل الرئيس ويعود الرفيق حياً ، كما كان من الشنار أن يهرب الرفيق من ميدان القتال تاركاً رئيسه . ولكن من الواضح أن مثل

ويحتم تأكيثوس مقاله عن جرمانيا بذكر الخسائر التي منى بها الرومان على أيدي الجرمان ، فيقول : « كان قد مضى على تأسيس مدينتنا ستمائة وخمسون سنة قبل أن يسمع الناس لأول مرة عن جيوش الكيمبري Cimbr ، وكان يشغل منصب القنصلية كايكيلوس ميتيلوس وبابريوس كاربو . وإذا عددنا السنين التي مرت بين ذلك التاريخ وبين القنصلية الثانية للإمبراطور تراجان ، كان عدد السنوات مائتي سنة وعشر سنوات تقريباً . وقد استغرق فتح جرمانيا كل هذه المدة . وبين بداية هذه الفترة الطويلة ونهايتها حدثت خسائر كثيرة متبادلة . فلم يعلمنا الساميت أو القرطاجنيون أو بلاد الغال أو أسبانيا أو حتى البارثيون دروساً أكثر مما لقننا الجرمان . فهؤلاء الجرمان ، وهم محاربون دفاعاً عن حريتهم ، كانوا أشد ضراوة من آرساكيس . بم يسبنا الشرق ، إن أغفلنا مصرع كراسوس ، ذلك الشرق الذي سقط تحت قدمي رجل مثل فينتيديوس Ventidius ، بعد أن فقد أميراً

مثل باكوروس Pacorus ؟ ولكن الجرمان قهروا كاربو أو أخذوه أسيراً ، كما أسروا كاسيوس وأورليوس سكاوروس وسيرفيليوس كايپيو وجنايوس ياليوس ، كما أسروا خمسة من جيوش الأمة الرومانية على رأس كل منها قنصل في غزوة واحدة . وفي زمن أغسطس ، أسروا فاروس ومعه ثلاث كتائب . بل لم يكن الثن ضئيلاً الذي دفعه ماريوس الذي انتصر عليهم في إيطاليا ، ويوليوس قيصر الذي هزمهم في بلاد الغال ، ودروسوس نيرو وجرمانيكوس في عقر دارهم . وبعد فترة ساد السلم ، بعد أن انقلبت المأساة الضخمة التي أعلن عنها جايوس قيصر كاليجولا إلى مهزلة مضحكة . وقد سنحت فرصة للجرمان أثناء نشوب النزاع والشقاق والحرب الأهلية بيننا فاستولوا عنوة على معسكرات الشتاء التي تقيم فيها الكتائب ، بل لقد تطلعت أعينهم إلى بلاد الغال . وفي النهاية ، وبعد أن طردوا من هنالك ، زين الجرمان مواكب النصر الرومانية دون أن يظفر بهم أحد » .



حكم بن عطاء الله السكندري

بسم الله

الدكتور أبو الوفا الغنيمي التقطازي

عصره الدينية واللغوية من تفسير وحديث وفقه وأصول ونحو وبيان وغير ذلك ، على خيرة أساتذتها في ذلك الوقت . أما الطور الثاني فهو يبدأ من سنة ٦٧٤ هـ ، وهي السنة التي صحب فيها شيخه أبا العباس المرسى ، وينتهي بارتحاله من الإسكندرية إلى القاهرة ، وفيه تصوف على طريقة الشاذلي ، ولم ينقطع في نفس الوقت عن طلب العلوم الدينية ، ثم اشتغل بتدريسها حيناً . وأما الطور الثالث فيبدأ من ارتحاله من الإسكندرية ليقم بالقاهرة ويدرس بالأزهر ، وينتهي بوفاته بالقاهرة سنة ٧٠٩ هـ ، وهو طور اكتماله ونضوجه كصوفي وفقه .

ومن الغريب أن ابن عطاء الله كان في الطور الأول من أطوار حياته ينكر على الصوفية إنكاراً شديداً ، تعصباً منه لعلوم الفقهاء . أما في الطور الثاني فقد زال إنكاره للتصوف وتعصبه لأهل العلم الظاهر حين لقي أستاذه المرسى ، وأعجب به إعجاباً كبيراً ، فأخذ عنه طريق الصوفية . وقد صور ابن عطاء الله حياته الروحية في هذه الفترة وما تعاقب على نفسه فيها من أطوار ، وذلك في كتابه « لطائف المنن » . وقد ظل ابن عطاء الله يتدرج في مدارج الشريعة والحقيقة حتى وصل إلى منزلة

١- ابن عطاء الله السكندري هو أحد أركان الطريقة الشاذلية الصوفية التي أسسها الشيخ أبو الحسن الشاذلي (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ) ، واسمه « أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله » . وهو من أهل الإسكندرية ، ولذلك يعرف بالسكندري ، وينسب إلى قبيلة جذام ، وقد وفد أجداده الجذاميون إلى مصر ، واستوطنوا مدينة الإسكندرية بعد الفتح الإسلامي .

ولد ابن عطاء الله حوالي سنة ٦٥٨ هـ بمدينة الإسكندرية ، ويبدو أن أفراد أسرته التي نشأ فيها كانوا مشغولين بالعلوم الدينية وتدريسها ، لأن جده لوالده الشيخ أبا محمد عبد الكريم بن عطاء الله كان فقيهاً معروفاً في عصره ، ولأن ابن عطاء الله نشأ كجده فقيهاً مشغولاً بالعلوم الشرعية ، وكان يطمح إلى بلوغ منزلة جده .

ويمكن أن نميز في حياته بين ثلاثة أطوار : طوران منها بمدينة الإسكندرية : وطور ثالث وأخير بمدينة القاهرة . فالطور الأول بمدينة الإسكندرية هو الواقع قبل عام ٦٧٤ هـ . وفيه نشأ ابن عطاء الله طالباً للعلوم

عالية فيهما ، وقد تنبأ له شيخه المرسى بهذه المنزلة إذ قال له في بدء سلوكه : « الزم ، فوالله لئن لزمتم لتكونن مفتياً في المذهبين ، يريد المذهب أهل الشريعة ، أهل العلم الظاهر ، ومذهب أهل الحقيقة أهل العلم الباطن » .

وبعد وفاة الشيخ المرسى في سنة ٦٨٦ هـ ، أصبح ابن عطاء الله وارث علمه والقائم على طريقته من بعده . ثم رحل بعد ذلك إلى مدينة القاهرة — كما ذكرنا من قبل — ليشغل في أكبر الجامعات الإسلامية آنذ وهي الجامع الأزهر ، وقد عرفنا ذلك مما يقوله ابن حجر ، وهذا نفسه : « وكان (ابن عطاء الله) يتكلم بالجامع الأزهر فوق كرسي بكلام يروح النفس ، ويمزج كلام القوم (الصوفية) بآثار السلف وفنون العلم ، فكثر أتباعه ، وكانت عليه سيما الخير »^(١) .

وقد أخذ عن ابن عطاء الله تلاميذ كثيرون كانوا فيما بعد دعاة للطريقة الشاذلية مثل الشيخ داود بن باخلا وابن المبلق السكندري ، كما تخرج على يديه فقهاء مشهورون مثل تقي الدين السبكي شيخ الشافعية ، ووالد تاج الدين صاحب « طبقات الشافعية الكبرى » .

وبعد حياة خصصت للدعوة إلى طريق الله وتربية السالكين ، توفي ابن عطاء الله بالقاهرة سنة ٧٠٩ هـ — ١٣٠٩ م . وذلك بالمدرسة المنصورية ، ولا يزال قبره موجوداً إلى الآن بجبانة سيدي على أبي الوفاء تحت جبل المقطم من الجهة الشرقية لجبانة الإمام الليث ، ويبدو أن موضع هذا القبر كان زاوية يتعبد فيها ابن عطاء الله .

٢ — لم يترك الشاذلي مصنفات في التصوف ولا تلميذه أبو العباس المرسى ، وكل ما خلفاه جملة أقوال في التصوف وبعض الأدعية والأحزاب ، وكان ابن عطاء الله هو أول من جمع أقوالهما ووصاياهما وأدعيتهما وترجم لهما ، فحفظ بذلك تراث الطريقة الشاذلية الروحية

ولولاه لضاع هذا التراث . ثم كان إلى جانب هذا أول من صنف مصنفات كاملة في بيان آداب الطريقة النظرية والعملية ، ومن هنا جاءت أهميته البالغة في الطريقة وفي التعريف بها وبقواعدها لكل من جاء بعده وقد صنف ابن عطاء الله غير « الحكم » مصنفات كثيرة ، أهمها « التنوير في إسقاط التدبير » ، ألفه ليشرح فيه مذهبه في إسقاط الإنسان لتدبيره مع الله تعالى ؛ و « لطائف المنن » ، الذي ألفه في مناقب شيخه المرسى وشيخه الشاذلي ، كما صور لنا فيه حياته الروحية سالكاً تحت إرشاد شيخه المرسى ، وضمنه كذلك كثيراً من آرائه هو في التصوف ؛ و « القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد » ، وهو رسالة تضمنت مذهبه في الإلهيات و « تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس » ، وهو كتاب في الوعظ والإرشاد ؛ و « مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح » ، الذي ضمنه قواعد الرياضات الصوفية العملية ، كالذكر والعزلة والخلو .

٣ — والحكم العطائية في رأينا هي أهم ما كتب ابن عطاء الله في التصوف ، ويمكن اعتبار مصنفاته التي أشرنا إليها ، وغيرها من مصنفاته الأخرى ، بمثابة شروح لما انطوت عليه الحكم من الآراء .

ويبدو أنها أول ما صنف من مصنفات ، فقد أشار إليها واقتبس فقرات منها في مصنفاته الأخرى كالتنوير ولطائف المنن وتاج العروس وعنوان التوفيق . وقد ذكر حاجي خليفة أنه لما صنفها عرضها على شيخه المرسى ، فقال له : « يا بني لقد أتيت في هذه الكراسة بمقاصد الإحياء (يقصد إحياء علوم الدين للغزالي) وزيادة »^(١) . فإذا صح ما يذكره حاجي خليفة تكون الحكم قد ألفت قبل عام ٦٨٦ هـ . وهو العام الذي توفي فيه المرسى . وقد طبعت الحكم طبعات مختلفة يذكر منها بروكلمان : بولاق ١٢٨٥ هـ . القاهرة ١٣٠٣ هـ (بنها مشها

شرح الشيخ الشرقاوى) ، ونضيف إليها القاهرة ١٣٣١ هـ - ١٩١١ م بآخر شرح ابن عجيبة ، والقاهرة ١٣٥٠ هـ بمطبعة التضامن الأخوى ، القاهرة ١٩٦٠ بمطبعة الرسالة (نشرها السيد محمد عيد) .

(١) خصائصها من الناحية الأدبية :

تعد الحكم العطائية من عيون النثر الصوفى العربى ، وهى أثر فى لم يعن أحد من قبل بدرسه دراسة أدبية تحليلية تظهر أهميته فى وضوح . وهى عبارة عن فقرات قصيرة ذوات ألفاظ قليلة تتضمن المعانى الكثيرة . وأغلب الحكم العطائية فى صورة خطاب موجه إلى المريد السالك لطريق الصوفية تنبيهاً إلى قواعد السلوك التى ينبغى مراعاتها . وليس بين فقراتها ارتباط منطقي ، كما لم يراع صاحبها ترتيبها بحسب موضوعاتها ، وإنما هى عبارات معبرة عن خطرات نفسه التى عرضت له فى أذواقه ، فدونها بغير تعمل تأليف ، أو تكلف تصنيف .

وقد راعى صاحبها فى أسلوبها اختيار الكلمات ونظمها بحيث تؤثر فى نفس سامعها ، ويكاد ابن عطاء الله ينقل إلى سامعها - حتى ولو لم يكن من الصوفية - أذواقه ومواجيدته التى تضمنتها فيطرب لسماعها ، فما بالك بالصوفى المتهى لمثل هذه الأذواق وتلك المواجيد ؟

ويعنى ابن عطاء الله فى حكمه بالإكثار من الأخيلة والتشبيهات والاستعارات ، وبالمحسنات اللفظية كالسجع والجناس ، ويستخدم أحياناً المقابلة ، ويكثر من صيغة الاستفهام المقترنة بالتعجب ، ويعبر فى كثير منها عن المعنى الواحد بعبارات متعددة ، وفى أحيان قليلة جداً يلجأ إلى التسلسل المنطقى فى العبارات :

فن تشبيهاته وأخيلته واستعاراته الجميلة قوله لمريده فى معنى التواضع : « ادفن وجودك فى أرض الخمول

فما نبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه »^(١) ؛ وقوله له : « لا يلزم من ثبوت الخصوصية عدم وصف البشرية ، إنما مثل الخصوصية كإشراق شمس النهار ظهرت فى الأفق وليست منه ، تارة تشرق شمس أوصافه على ليل وجودك ، وتارة يقبض ذلك عنك فيردك إلى حدودك ، فالنهار ليس منك ، ولكنه وارد عليك »^(٢) ؛ وقوله أيضاً له : « ربما أفادك فى ليل القبض ما لم تستنده فى إشراق نهار البسط ، لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً »^(٣) وقوله فى عبارة موجزة : « ما بسقت أغصان ذل إلا على بذر طمع »^(٤) ؛ وقوله أيضاً ناصحاً مريده : « لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحى يسير والذى ارتحل إليه هو الذى ارتحل منه ، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون ، وإن إلى ربك المنتهى »^(٥) .

ويعنى صوفينا السكندري فى حكمه بالسجع ، ولكن سجعه لا يفسد معانى عباراته . بل على العكس من ذلك ، يزيدها قوة فى المعنى ، وعذوبة فى التعبير . استمع إليه إذ يقول لمريده : « عنايته فيك لا لشيء منك ، وأين كنت حين واجهتك عنايته وقابلتك رعايته ؟ لم يكن فى أزله إخلاص أعمال ، ولا وجود أحوال ، بل لم يكن هناك إلا محض الإفضال وعظيم النوال »^(٦) ؛ وإذ يقول له أيضاً : « كيف يكون طابك اللاحق سبباً فى عطائه السابق ؟ جل حكم الأزل أن ينضاف إلى العلل »^(٧) ؛ أو قوله معبراً عن حقائق المعرفة ومناهجها « الفكرة فكرتان : فكرة تصديق وإيمان . وفكرة شهود وعيان ، فالأولى لأرباب الاعتبار ، والثانية لأرباب الشهود والاستبصار »^(٨) .

- (١) شرح الرزنى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٤ .
- (٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٨٩ .
- (٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٣٢ .
- (٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٥٧ .
- (٥) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٤٤ .
- (٦) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ١٢ .
- (٧) شرح الرزنى على الحكم ، ج ٢ ، ص ١٢ .
- (٨) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٩٩ .

ويلجأ ابن عطاء الله أحياناً إلى الجناس التام نحو قوله : « حقوق في الأوقات يمكن قضاؤها . وحقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها . إذ ما من وقت يرد إلا والله عليك فيه حق جديد وأمر أكيد ، فكيف تقضى فيه حق غيره وتأت لم تقض حق الله فيه ؟ » (١) فالأوقات الأولى هي الأزمنة المعروفة . والأوقات الثانية بالمعنى الصوفية ، وهي ما يرد على العبد من تصريف الله تعالى له في المعاملات الباطنة .

ويلجأ أيضاً إلى المقابلة فيكسب عباراته روعة في المعنى ، استمع إليه إذ يقول : « معصية أورثت ذلاً وافتقاراً خير من طاعة أورثت غرراً واستكباراً » (٢) . أو يقول : « تحقق بأوصافك بمدك بأوصافه . تحقق بذللك بمدك بعزته . تحقق بعجزك بمدك بقدرته . تحقق بضغفك بمدك بخوله وقوته » (٣) . أو يقول : « ما توقف مطلب أنت طالبه بربك . ولا تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك » (٤) .

وهو يكثر من صيغة الاستفهام للتعجب في حكمه كأن يقول : « كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته ؟ ! . أم كيف يرحل إلى الله وهو مكبل بشهواته ؟ ! أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته ؟ ! أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته ؟ ! » (٥) وكان يقول لمريده في آداب الصحبة : « ولأن تصحب جاهلاً لا يرضى عن نفسه خير لك من أن تصحب عالماً يرضى عن نفسه . . فأى علم لعالم يرضى عن نفسه . وأى جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه ؟ ! » (٦) ؛ وكأن يقول ناصحاً له بالالتجاء إلى الله من دون الخلق :

« لا ترفعن إلى غيره حاجة هو موردها عليك ، فكيف يرفع غيره ما كان هوله واضعاً ؟ ! من لا يستطيع أن يرفع حاجة عن نفسه فكيف يستطيع أن يرفعها عن غيره ؟ ! » (١) .

والملاحظ أيضاً أنه يعبر في الحكم أحياناً عن المعنى الواحد بتأليفات لفظية مختلفة . فيقول مثلاً : « ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه » (٢) ، مشيراً إلى أن ليس كل صوفي من أصحاب الكرامات قد وصل إلى درجة الخلاص عن حظوظ النفس ، ثم يعبر عن نفس المعنى بتأليف لفظي آخر فيقول : « ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة » (٣) ؛ ويعبر عنه أيضاً لمريده بقوله : « تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب » (٤) .

ولا يلجأ إلى استخدام التسلسل المنطقي في حكمه إلا في النادر ، كأن يقول لمريده : « الحق ليس بمحجوب ، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه ، إذ لو حجبه شيء لستره ما حجبه ، ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر ، وكل حاصر لشيء فهو له قاهر ، وهو القاهر فوق عبادته » (٥) .

هذه هي بعض خصائص الحكم من الناحية الأدبية والبلاغية ، وفيما يلي سنبين موضوعاتها وخصائصها وقيمتها من الناحية التصوفية :

(ب) موضوعاتها وخصائصها وقيمتها من الناحية التصوفية : أودع ابن عطاء الله حكمه خلاصة آرائه في التصوف ولا نكون مبالغين إذا قلنا إن هذه الحكم تستوعب مذهبه الصوفي بأسره ، وأن جميع مصنفاته الأخرى ليست إلا شرحاً وتفصيلاً لما احتوته .

(١) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٤٥ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٨٩ .

(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ١٦ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٣١ .

(٥) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢٠ .

(٦) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٤٠ .

(١) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٤١ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٠٣ .

(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ١٦ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٣٤ - ٣٥ .

(٥) شرح آرنلدي على الحكم ، ج ١ ، ص ٣٥ - ٣٦ .

ومن الحكم العطائية ما يتناول الأحكام الشرعية من ناحية آثارها في قلوب المتعبدين السالكين .
ومنها ما يعرض للمجاهدة النفسية وما يتعلق بها ، ومنها يترتب عليها من المقامات والأحوال التي هي ثمرتها ومنها ما يدور حول المعرفة وماهيتها وأدواتها ، ومناهجها وآداب المتحقيقين بها .
ومنها ما يتضمن آراء ميتافيزيقية في تفسير الوجود : وصلته بالله ، وصلة الإنسان بالله .

ثم منها ما يشير إلى آداب السلوك العامة التي ينبغي أن يراعيها السالك في مجاهداته ومقاماته وأحواله ومعرفة وبعبارة أخرى في طريقته من أوله إلى آخره .

وللحكم العطائية من حيث هي مصنف صوفي خاصية واضحة هي الرمزية ، وابن عطاء الله في استخدامه لأسلوب الرمز فيها متابع للصوفية فيما عمدوا إليه في كثير من الأحيان من إخفاء أذواقهم باستخدام الألفاظ الاصطلاحية الخاصة بهم^(١) ، فيكون لعباراتهم معنيان : أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق . وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماماً على من ليس بصوفي ، وهو المعنى عندهم بالرمز ، على نحو ما يشير إليه الطوسي في «اللمع» بقوله : «الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله»^(٢) .

ويعني الرمز عند الصوفية أيضاً دمج كثير المعنى في قليل اللفظ ، غيرة عليه ، واتقاء لحاسد أو جاحد لمبانيه أو معانيه^(٣) .

فاذا كنا مع صوفينا السكندري وجدنا حكمه من قبيل الرمزيات ، لأنها من ناحية تنطوي على معان باطنة مخزونة تحت كلام ظاهر ، ولا يكاد يظفر بهذه المعاني

على التحقيق إلا من كان صوفياً صاحب ذوق ، ومن ناحية أخرى تعبر ألفاظها القليلة عن المعاني الكثيرة ، ويحدث أحياناً أن تستوعب الحكمة الواحدة منها ، على قصرها ، وقليل ألفاظها ، مذهباً كاملاً في التصوف . فمن قبيل عباراتها القليلة الألفاظ الكثيرة المعاني ، والتي تحتاج في فهمها إلى تعمق ، قوله لمريده : «أشهدك من قبل أن يستشهدك ، فنطقت بالهيته الظواهر وتحققت بأحدثه القلوب والسرائر»^(١) ؛ وقوله له : «لا يخرجك عن الوصف إلا شهود الوصف»^(٢) ؛ وقوله : «ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه»^(٣) ؛ وقوله : «الأكوان ثابتة بأبائنه ، محوكة بأحدثه ذاته»^(٤) .

فالعبرة الأولى مشيرة إلى سبق شهود النفس الإنسانية لأحدية الله في عالم آخر هو عالم الذر قبل وجودها في البدن ، وإلى أنها مطابقة في عالمها هذا بالشهادة لله بالوحدانية ، وأن المعرفة بالله ، وإن كانت مما تتحقق به نفس الإنسان في عالم الظواهر ، إلا أن أصلها فطري في هذه النفس .

أما العبارة الثانية فتشير إلى الأساس الذي تقوم عليه رياضة النفس عنده ، وهو التخلق بأخلاق الله تعالى بشهود أوصافه على قدر الطاقة الإنسانية ، لأنه لا يخرج المرید عن وصفه الذميمة إلا شهوده لوصف الله .

وتشير العبارة الثالثة إلى مذهب في الزهد في الكرامات من حيث هي خوارق للعادات ، إذ ليس كل من خصص بها في رأيه ممن كمل تخليصه من حظوظ نفسه .

وأما العبارة الرابعة فتشير إلى مذهب في تفسير الوجود مؤداه أن الأكوان مخلوقة لله وممكنة ، ولذا لا تتصف بالوجود الحقيقي بالقياس إلى أحدية الله الذي هو الوجود الحقيقي الواجب .

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٩٣ .

(٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٧٦ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٠٣ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٢٨ .

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٣١ .

(٢) السراج الطوسي : اللمع في التصوف ، نشره نيكولسون ،

لندن ١٩١٤ م ، ص ٣٣٨ .

(٣) الشيخ أحمد رزق : قواعد التصوف ، القاعدة رقم ١٩٦

ويظهر أن ابن عطاء الله قد راعى أن تكون حكمه هذه للخاصة دون غيرهم ، ويبدو واضحاً أنه لا يريد أن يعبر عما انطوت عليه من حقائق التصوف تعبيراً صريحاً ، فهو معتقد - كغيره من الصوفية - أن التعبير الصريح عن مثل هذه الحقائق ليس من صفة الصوفي المحقق لما في ذلك من ابتذال لها ، ولما في ذلك الإشارة بقوله في الحكم لمريده : « من رأيتة مجيباً عن كل ما سئل ، ومعبراً عن كل ما شهد ، وذاكراً كل ما علم ، فاستدل بذلك على وجود جهله » (١) .

وبين لنا ابن عباد الرندي أحد شراح الحكم أنه حين أقدم على شرح الحكم للعطائية كان متهيئاً كل التهيؤ ، وما ذلك إلا لأن عباراتها من قبيل الإشارات الرمزية ، فيقول : « ولا قدرة لنا على استيفاء جميع ما اشتمل عليه الكتاب (يقصد الحكم) ، وما تضمنه من لباب اللباب ، لأن كلام الأولياء والعلماء بالله منطو على أسرار مصونة ، وجواهر حكم مكنونة ، لا يكشفها إلا هم ، ولا تبين حقائقها إلا بالتلقى عنهم ، ونحن في هذه الكلمات التي نوردها ، والمناحي إلى نعتمدها ، غير مدعين لشرح كلام المؤلف ، ولا أن ما نذكره فيه هو حقيقة مذهبهم .. فانا إن ادعينا ذلك كان منا إساءة أدب » (٢) .

وللحكم العطائية من حيث هي مصنف في التصوف يتناول العقائد ، خاصية أخرى ، وهي أنها متمشية مع الكتاب والسنة ، وليس فيها عبارات موهمة ، أو متشعبة بحسب ظاهرها ، ولما في ذلك يشير ابن عجيبة أحد شراحها بقوله : « ... » . والمسلك الذي سلك فيه (أى في مصنف الحكم) مسلك توحيدى لا يسع أحداً إنكاره ولا الطعن فيه ، ولا يدع للمعنى صفة حميدة إلا كساه إياها ، ولا صفة ذميمة إلا أزالها عنه باذن الله » (٣) .

ويرى ابن مغزل الشافلى أن الحكم لا تنطوي على معانى الاتحاد أو ما إليه من المذاهب الفاسدة ، فيقول

ما نصه : « ولو كان في الحكم ذرة اتحاد أو إشعار فساد لم يستحل السبكي (تقى الدين) قراءته ... » (١) .

وللحكم العطائية قيمة تصوفية كبرى ، فهى تلخص مذهب ابن عطاء الله الصوفى من ناحية ، وهى دستور للسالكين لطريقة الشاذلى على اختلاف فروعها من ناحية أخرى ، وقد اشتهر ابن عطاء الله بين أبناء طريقته بها فلقبوه بـ « صاحب الحكم » (٢) .

وقد شاعت الحكم بين من جاءوا بعد ابن عطاء الله من الصوفية في مصر وغيرها من الأقطار الإسلامية ، وخاصة في بلاد المغرب (ليبيا وتونس والجزائر ومراكش) وفي الأندلس ، حيث عكف الصوفية على دراستها ، وقام كثير منهم بشرحها .

وقد ذكر ابن عجيبة في بيان قيمتها التصوفية عن الشيخ العربي (أحد مشايخ الشاذلية المتأخرين بالمغرب) أنه سمع فقهاً يسمى البنانى يقول : « كادت حكم ابن عطاء الله أن تكون وحياً ، ولو كانت الصلاة تجوز بغير القرآن لجازت بكلام الحكم » (٣) .

ولم تجد الحكم العطائية طريقها بعد وفاة صاحبها إلى الصوفية فحسب ، وإنما وجدت طريقها أيضاً إلى الفقهاء من علماء الأزهر بمصر ، فقد قام بشرحها وتدريسها بالأزهر طائفة من العلماء المصريين ، منهم الشيخ حسن المدابغى الأزهرى المتوفى سنة ١١٧٠ هـ ، والشيخ على العدوى المتوفى سنة ١١٨٩ هـ ، والشيخ محمد بن عبادة بن برى العدوى المتوفى سنة ١١٩٣ هـ ، والشيخ عبد الله الشرقاوى شيخ الإسلام المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ ، والشيخ عبد المحيد الشرنوبى من علماء الأزهر (كان موجوداً سنة ١٣٢٢ هـ) وغيرهم . وظل الأمر كذلك إلى عهد ليس ببعيد ، فقد ذكر المرحوم الدكتور زكى مبارك أن الحكم العطائية كانت مما يدرسه كبار العلماء في الأزهر الشريف في عصرنا هذا ، ومن هؤلاء المرحوم الشيخ محمد نجيت (مفتى الديار المصرية سابقاً)

(١) أبو الصلاح الصعدي الشاذلى : تمطير الأنفاس ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٣٨٨ تاريخ ، ورقة ١١١ .
(٢) سلسلة الشاذلية بمنهل الأنوار المحمدية ، ص ٢٢٧ .
(٣) إيقاظ الهمم ، ص ٤ .

(١) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٧٤ .
(٢) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٢ - ٣ .
(٣) إيقاظ الهمم ، ج ١ ، ص ٩ .

واحتمال تأثر الصوفي الأسباني المسيحي يوحنا الصليبي (Juan de la Cruz) بأرائه وآراء الشاذلية .

وهكذا ظفرت الحكم العطائية باهتمام غير عادي منذ القرن الثامن الهجري إلى العصر الحاضر ، كما وجدت طريقها من مصر إلى أقطار إسلامية عدة ، كالأندلس والمغرب العربي والجزيرة العربية وتركيا والهند والملايو ، وبهذا أصبحت الحكم تراثاً صوفياً حياً .

٤ - مختارات من الحكم :

(أ) في إسقاط التدبير مع الله :

١ - « ما من نفس تبديه إلا وله قدر فيك يرضيه »
٢ - « أرح نفسك من التدبير ، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك » .

٣ - « اجتهدك فيما ضمن لك ، وتقصيرك فيما طلب منك . دليل على انطاس البصيرة منك » .

٤ - « علم أن العباد يتشوفون إلى ظهور سر العناية فقال : « يختص برحمته من يشاء » ، وعلم أنه لو خلاهم وذلك لتركوا العمل اعتماداً على الأزل فقال : « إن رحمة الله قريب من المحسنين » » .

(ب) في مجاهدة النفس :

١ - « أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن النفس ، وأصل كل طاعة وبقطة وعفة عدم الرضا عنها » .

٢ - « الناس ممدحونك لما يظنونهم فيك ، فكن أنت ذاماً لنفسك لما تعلمه منها » .

٣ - « إذا التبت عليك أمران : فانظر أثقلهما على النفس فاتبعه ، فإنه لا يتقل عليها إلا ما كان حقاً » .

٤ - « لولا مبادي النفوس ما تحقق سير السائرين إذ لا مسافة بينك وبينه حتى تطويع رحلتك . ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك » .

(١) Miguel Asin Palacios : Un precursor Hispanomusulman de San Juan de La Cruz, Obras Escogidas, Madrid 1946, pp. 280-326.

الذي كان يدرسها للجمهور بعد صلاة العصر من أيام رمضان في مسجد الحسين . وذكر أنه حضر عليه طائفة من تلك الدروس . وأنه أنس بمعاني الحكم العطائية أشد الأنس^(١) .

ولا زالت الحكم العطائية إلى يومنا هذا تدرس في مجالس الخاصة من الصوفية . وهذا من غير شك دليل على أنها أثر حي باق على الرغم من مر القرون عليه .

والشروح التي كتبت على الحكم أكثر من أن نحصيها في هذا المقام^(٢) ، فهي قد شرحت في أزمنة مختلفة وفي أقطار كثيرة ، وبلغات أجنبية أحياناً كالتركية والمالوية إذ قد تعشقها - كما يقول حاجي خليفة - أرباب الذوق لما رق لهم من معانيها وراق^(٣) . ولا نكون مجانبين الحق إذا قلنا إنه لا يوجد أي مصنف صوفي حظي في شروحه بمثل عدد شروح الحكم .

ويرى المستشرق الإنجليزي المعاصر آرثر جون أربري^(٤) أن الحكم العطائية قد ظفرت بقبول غير عادي كما يشهد بذلك العدد الكبير من الشروح التي كتبت عليها . ويصف الحكم العطائية بأنها كتاب صغير جذاب وبلغ . وقد ترجم فقرات قليلة منها إلى اللغة الإنجليزية .

وقد شعر بأهمية الحكم أيضاً المستشرق الأسباني ميغيل أسين بلاسيوس فترجم فقرات كثيرة منها ، مع شروح الرندي عليها ، في بحث له عن هذا الأخير ،

(١) زكش مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، ١٣٦ ص ١٠٠ .

(٢) عرضنا لهذه الشروح بشيء من التفصيل في كتابنا « ابن عطاء الله السكندري وتصوفه » القاهرة ١٩٥٨ ، من ص ٧٤ - ٧٨ ، فقد ذكرنا هناك أربعة وعشرين شرحاً لا يزال عدد كبير منها مخطوطاً في مكتبات الجمهورية العربية المتحدة وألمانيا وتركيا والولايات المتحدة وغيرها ، كما ذكرنا منظومات الحكم وترتيبها (ص ٧٨) ، وقد ظهر بعد ذلك الجزء الأول من شرح للحكم عنوانه « الفيوضات الربانية في شرح الحكم العطائية للسيد محمد عبد الشافي » القاهرة ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م ، ولعله آخر شرح كتب عليها .

(٣) كشف الظنون ، المجلد الأول ، ٦٧٥ .

(٤) Arberry (A.J.) : Sufism, London

1950, pp. 87-89.

٥- «لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبداً ، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه غطى وصفك بوصفه ، ونعتك بنعته ، فوصلك بما منه إليك ، لا بما منك إليه .»

(ج) في آداب السلوك :

١- «إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك في الأسباب من الشهوة الخفية ، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك في التجريد انحطاط عن المهمة العلية .»

٢- «ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث في الوقت غير ما أظهره الله فيه .»

٣- «طلبك منه اتهام له ، وطلبك له غيبة منك عنه ، وطلبك لغيره لقلة حياضك منه ، وطلبك من غيره لوجود بعدك عنه .»

٤- «من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل .»

٥- «ما أرادت همة سالك أن تقف عندما كشف لها إلا ونادته هوائف الحقيقة : الذي تطلب أمامك ! ولا ترجت له ظواهر المكونات إلا ونادته حقائقها : إنما نحن فتنة فلا تكفر !»

(د) في المقامات والأحوال :

١- «حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال ، وحسن الأحوال من التحقق في مقامات الإنزال .»

٢- «قلما تكون الواردات الإلهية إلا بغتة ، لئلا يدعيها العباد بوجود الاستعداد .»

٣- «لا تزكن وارداً لا تعلم ثمرته ، فليس المراد من السحابة الأمطار ، وإنما المراد منها وجود الأثمار .»

٤- «إنما جعلها محلاً للأغيار ، ومعدناً لوجود الأكدار ، تزهيداً لك فيها .»

٥- «من لم يعرف قدر النعم بوجودها ، عرفها بوجود فقدها .»

٦- «إذا أردت أن يفتح لك باب الرجاء ، فاشهد ما منه إليك ، وإذا أردت أن يفتح لك باب الخوف فاشهد ما منك إليه .»

٧- «ليس الحب الذي يرجو من محبوبه عوض أو يطلب منه غرضاً ، فإن الحب من يبذل لك ، ليس الحب من تبذل له .»

٨- «متى أوحشتك من خلقه ، فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به .»

٩- «بسطك كي لا يبيحك مع القبض ، وقبضك كي لا يتركك مع البسط ، وأخرجك عنهما كي لا تكون لشيء من دونه .»

(هـ) في المعرفة :

١- «وصولك إلى الله ووصولك إلى العلم به ، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شيء ، أو يتصل هو بشيء .»

٢- «دل بوجود آثاره على وجود أسمائه ، وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه ، وبوجود أوصافه على وجود ذاته . إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه ، فأرباب الجذب يكشف لهم عن كمال ذاته ، ثم يردهم إلى شهود صفاته ، ثم يرجعهم إلى التعلق بأسمائه ، ثم يردهم إلى شهود آثاره . والسالكون على عكس هذا ، فنهاية السالكين بداية المخذوبين ، وبداية السالكين نهاية المخذوبين ، لكن لا بمعنى واحد ، فربما التقيا في الطريق هذا في ترقيه ، وهذا في تدليه .»

(و) في شهود الأحادية :

١- «أظهر كل شيء لأنه الباطن ، وطوى وجود كل شيء لأنه الظاهر .»

٢- «الكون كله ظلمة ، وإنما أناره ظهور الحق فيه ، فمن رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده ، فقد أعوزه وجود الأنوار ، وحجبت عنه شمس المعارف بسحب الآثار .»

٣- «الأكوان ثابتة بأبائاته ، وممحوة بأحادية ذاته .»

الأب جورجو بلزاك

بسم
السيدة صوفي عبدالله

١ - بلزاك : حياته وأدبه

فلم يدع وجهاً من وجوه النشاط الإنساني ولا لوناً من ألوان الشئائل والعادات والطباع في طبقة من الطبقات إلا ورصدها في مرسمه الهائل ، فجاءت قصصه التي تتكون منها الكوميديا الإنسانية مجتمعاً عجيباً من الأطباء والمحامين والموظفين والصحفيين ورجال الكنيسة وأصحاب الخوانيت والكادحين بأيديهم في المدينة وفي حقول الريف ، والمحاربين ، والنساء من كل سن ومعدن . تجدهم هناك مائلين نابضين بالحياة وقد كدس بلزاك عنهم من الملاحظات حشداً هائلاً يتميز بالدقة والحصافة وصدق الفراسة .

ولم يكن بلزاك مصوراً فوتوغرافياً ينقل الأحياء عن الواقع إلى صفحات الورق . بل كان قبل هذا كله وبعد هذا كله كاتباً خلاقاً بكل معنى الكلمة . فالنماذج البشرية التي خلقها خلاقاً أكثر من أن تحصى وأبقى من ملايين البشر الذين دبوا على وجه الأرض حقيقة وصدقاً فلم تبق لهم باقية إلا بما استنفدوا بأنفسهم من هواء الدنيا .

ومن قبيل النماذج البشرية الأنماط الإنسانية الحية التي كان لبلزاك فضل إيجادها فنحها الخلود حين نفخ فيها من روحه وحمل الناس على الإيمان بوجودها مثلاً

لا تصدق صفة الخصوبة على كاتب قصصى في العالم أجمع مثلاً تصدق على بلزاك . فعظم الكتاب الروائيين الذين خلدت أسماؤهم في تاريخ الأدب إنما اكتسبوا مكانتهم من كتاب أو كتابين أو من شذرات متفرقة ثبتت نفاسها من بين الركام الهائل الذى خلفته أفلامهم . بل إن منهم من يخلد له عمل قصصى واحد هو كل رصيدهم في الإنتاج القصصى كأنه بيضة الديك (كما هو الشأن في « أعلى ويذرنج » قصة اميلي برونتي الوحيدة) . وما أقل من بقى للخلود معظم ما كتبوا أو كله . وأياً كان شأن هؤلاء فهم لا يجارون في الخصوبة والشمول صاحبنا بلزاك . فالغالب عليهم أن يتخصص الواحد منهم في جانب من جوانب الحياة الإنسانية وتصويرها وعلاج أعماقها وآفاقها . أما أونوريه دى بلزاك فكان ميدانه الحياة البشرية كلها بما رحبت في زمنه وفي أمته . وكان زمنه زمناً عجيباً حافلاً بالتقلبات والأطوار . وكانت أمته فرنسا بؤرة تجتمع فيها النقائص من أحوال الطبقات وظروف التاريخ وألوان القيم الاجتماعية والفكرية والوجدانية .

آمن بها مؤلفها ومبدعها شخصية « الأب جوريو »
الذى نحن بصدددها في لباب هذا الحديث .
ولماذا نعتنا بلزك بالخصوبة من دون سائر
الصفات ؟

ذلك أن الخصوبة هي أبرز صفاته الفنية الخلاقة
بغير منازع . فلم يكن بلزك في حقيقة أمره صاحب قيم
فكرية محلقة تتميز بالسمو على مستوى تفكير الرجل
العادي . ولا تحمل كتاباته في طياتها إحاء بعالم أعلى من
عالم الواقع الاجتماعي الذي عاشه في عصره ووطنه . فهو
ليس رجلاً أعلى من مستوى بيئته وظروفه . ولا فناناً
أكبر من الحدود التي نشأ فيها . فليست له صفة الريادة
الفكرية أو الخلقية . ومخلفاته جميعاً تشبه من حيث أنها
تعيش في حدود ظروفه التاريخية والاجتماعية معترفة بها
ماضية على سننها غير خارجة عليها . ولا رانية بطرفها
إلى ما هو فوقها .

إنه صاحب عبقرية قوية جبارة في ضخامة إنتاجها
وصدقه ودقته . ولكن فيما وراء هذه الخصوبة والقوة
ليس له دعوى يدعيها في مجالات السمو أو الريادة .
ولعل هذه الطبيعة المحدودة قد وجهت قوة طبعه
كلها إلى عشق الحياة والعتو في معاناة خبراتها الضيقة
بصورة عميقة متغلغلة . ومن خلال انشغال نفس بلزك
بالمال والجاه الديني ذلك الانشغال القوى العنيف
خرجت لنا شخصيات قصصه وكأنها مصابة بمس من
حب هذه الدينيات والاندفاع وراءها . فعاشت بلزك
هذه الشخصيات عن طريق الخيال ما عجز هو عن
تحقيقه في دنيا الواقع .

وما دام أدب بلزك تجسماً فنياً متخيلاً لاشتهاءات
روحه ودوافع حياته فعلاً وعناصر شخصيته وظروف
زمه وأمه . فإذا كانت حياته ؟

أضحى مظاهر هذه الحياة اكباره الشديد لقيمة
المال . فلئن كان كثيرون يعتبرون المال مصدر كل
شر في حياة البشر . فإن بلزك كان يعتبر حب المال

هو المصدر الأساسي لأفعال الناس والباعث الجوهرى
الذى يمكن وراء حماسهم ونشاطهم الحيوى . فليس لأى
إنسان طموح في نظره هدف وراء الحياة الفخمة الرخية
والتقلب فوق أكوام من الذهب .

واسم بلزك الحقيقى هو « بلسا » . وكان أجداده
من عمال الزراعة إلا أن أباه كان محامياً صغيراً على عهد
الثورة استطاع بوسائل انتهائية أن يرتقى في السلم
الاجتماعى . وما أن انتهت الثورة حتى اتخذ اسم بلزك
وتزوج من فتاة ورثت ثروة لا بأس بها واستقر في
مدينة « تور » مديراً لإدارياً لمستشفاهاً وهناك ولد
أونوريه في سنة ١٧٩٩ فكان الابن الرابع لأبويه هـ
وقضى أونوريه بضع سنوات في المدرسة هناك كان فيها
مثال التلميذ الكسول الخائب ثم انتقل للعمل كاتباً حقير
الشأن في مكتب بعض المحامين بباريس . وتقدم بعد
ثلاث سنوات إلى امتحان المحاماة فنجح فيه . وإذا به
يأبى بعد ذلك كل الالباء أن يشتغل بالمحاماة كما أراد له
أبواه . وأعرب عن رغبته في اتخاذ مهنة أثارت استنكار
أهله . وكانت هذه المهنة هي الكتابة . وبعد خلاف
محتدم خضع أبوه ورضى أن يمنحه فرصة . وأن يرتب
له مبلغاً سنوياً صغيراً يعيش به عيش الكفاف مقيماً
بمفرده .

وكان أول ما كتبه تراجيديا عن حياة « كرومويل »
وقراها على هيئة الأسرة مجتمعة فأجمعوا على تفاهتها .
ثم حسماً للنزاع بعثوا بها إلى أستاذ معروف فجاء رده
الحاسم بأن مؤلف هذا « الشئ » له أن يتخذ أما حرفة
يشاء ما عدا الكتابة والتأليف ! وغضب بلزك وقرر
التخلي عن نظم الشعر المسرحى إلى تأليف القصص
المقروءة نثراً . وفي مدة وجيزة ألف ثلاث روايات
حذا فيها حذو السير وولتر سكوت ولورد بيرون
وآن رادكليف . ولكن أسرته رفضت الروايات الثلاث
وحكمت على تجربته الروائية بالفشل وبأنه يستغنى عن
المتاحه له . وطلبوا إليه العودة إلى أحضان الأسرة في

«ثور» في أول مركبة يريد ليدبروا له مهنة جديدة فامثل .
وهناك اتصل به بعض صغار الكتاب وصغار الناشرين
لتأليف روايات مسلية يعتمد معظمها على إثارة الغرائز
تنشر بأساء مستعارة نظير أجر نخس فأكب على هذه
الحرفة خمس سنوات إلى سنة ١٨٢٥ . ويقدر البعض
عدد الروايات التي كتبها لهذا الغرض في تلك المدة
بخمسين رواية كان يصيب منها أجراً ضئيلاً جداً .
ومعظمها ذات إطار تاريخي .

ومهما يكن من رداءة هذه الروايات التي تبرأ منها
مؤلفها فيما بعد ولم يعترف بها ضمن أعماله الأدبية فقد
كان لها فضل كبير في تمرين قلم بلزك على التدفق
والسلاسة والانطلاق في الكتابة بلا تهييب والمرانة على
الموضوعات الشعبية التي يعتبرها القراء أهم موضوعات
للكتابة ألا وهي الثروة والعشق ومعاني الشرف بالمفهوم
الاجتماعي الشائع . مع العناية بالانفعالات في حياة الناس
أكثر من العناية بالأفكار . والحق أن العواطف العنيفة
قد تكون مسفة أو تافهة القيمة أو رعاء غير طبيعية :
إلا أن عنفها العارم يعوضها عن ذلك كله جواً من
الضخامة والرهبة .

والحقيقة أن بلزك عاش في هذه السنوات نفسها
تحت سلطان انفعالي من هذا القبيل . ففي المنطقة القريبة
من محل إقامة أسرته تعرف بمدام دي بارني وهي ابنة
موسيقى ألماني كان في خدمة الملكة ماري أنطوانيت
قبل الثورة . كما كانت هي من بين وصيفاتها . لها من
العمر خمس وأربعون سنة . ولها زوج معتل الصحة
كثير الشجار أنجبت منه ثمانية أطفال فضلاً عن طفل
تاسع أنجبته من عشيقها سابق . وسرعان ما تعلق بلزك
الشاب بهذه السيدة التي غدت عشيقته وظلت مقيمة على
مودته إلى أن قضت نحبها بعد ذلك بأربع عشرة سنة .
وكانت علاقة بلزك بها عجيبة فهو مشغوف بها شغف
العاشق المدنف . وهو في الوقت نفسه يبثها الحب الحنون

ويلتمس لديها حنان الأمومة الذي افتقده لدى أمه الجادة
الجافة العواطف .

وكان طبيعياً أن تنشط ألسنة السوء وتفوح رائحة
الفضيحة كما هي العادة في الريف . وكان طبيعياً كذلك
أن تضيق أم بلزك بهذه العلاقة الشائنة باهراً تعادها في
السن . وفي الوقت نفسه كانت لإيرادات بلزك من
الكتابة ضئيلة بصورة بعثته على التفكير في مزيد من
العناية بمستقبله وهو الإنسان الطموح المحب للثراء والجاه
والشهرة . وعندئذ انبرت عشيقته مدام دي بارني
فأقرضته من حر مالها خمسة وأربعين ألف فرنك أي
نحو ألفين من الجنيهات الذهبية تساوى قيمتها في ذلك
الوقت ما لا يقل عن عشرين ألفاً من الجنيهات بعملتنا
الحالية جعلها رأس مال له فأنشأ مع شريكين آخرين
مؤسسة تولى إدارتها شخصياً للنشر والطباعة وسباكة
الحروف .

وما أن غدا أونوريه مدير مؤسسة في باريس حتى
اندفع مجنون في حياة التأتق واللهو والاسراف والبذخ .
ولم يكن يفقه في الشؤون المالية شيئاً فلم تمض ثلاث
سنوات حتى صفيت المؤسسة واضطرت والدته إلى دفع
مبلغ مماثل لما دفعته مدام دي بارني في البداية كي تنقذه
من السجن بناء على طلب دائنيه .

ولكن رب ضارة نافعة . . فقد صهرته هذه الخنة
وتعلم منها دروساً في الحياة العملية وفي المعاملات وفي
طباع البشر وفي الانفعالات المتصلة بالأزمات والضائقات
والمناورات السوقية مما أفاده كثيراً في كتابة قصصه
العظيمة بعد ذلك .

ورحل بلزك بعد الكارثة عن باريس فأقام لدى
بعض أصدقائه في مقاطعة بريتاني حيث عكف على
كتابة أولى رواياته العظيمة التي نشرها باسمه الصريح
وكانت سنة وقتذاك ثلاثين سنة . وظل بعد ذلك يكتب
باجتهاد جنوني إلى أن وافته منيته بعد ذلك بواحد
وعشرين عاماً ، ألف فيها عدداً من القصص الطوال

والقصار لا يكاد يدركه الحصر. ففى كل سنة كان يصدر رواية أو روايتين طويلتين وقرابة عشرين ما بين رواية موجزة وقصة قصيرة. وإلى جانب هذا كله ألف عدداً من المسرحيات لم تقبل المسارح بعضها. وما مثل منها لم يكتب له النجاح ما عدا مسرحية واحدة. وفضلاً عن ذلك أصدر فترة من الزمن صحيفة تظهر مرتين فى الأسبوع كان يحرر بنفسه معظم موادها. وكان من عاداته أن يحمل معه دائماً كراسة للمذكرات، وكلما وقع على شيء يصلح لمادة قصصه أو خطرت له خاطرة أسرع بتدوينها بلا حرج أمام أنظار الناس. ويعنى بتسجيل الأوصاف الدقيقة للأزقة والشوارع والبيوت والأثاث التى يستعملها مسرحاً لأعماله الأدبية. ويعنى عناية شديدة أيضاً بتدوين الأسماء الغريبة لأنه كان يعتقد أن الاسم ذو صلة بشخصية صاحبه.

وعلى ما كان بهذا الرجل من نهم للذات الدنيا ومناعها الحسية وشهواتها كان ينقلب فى فترات الاشتغال بالتأليف راهباً من رهبان الفن لا يقرب شيئاً من تلك الأمور كلها ويعيش عيشة منتظمة فىأوى إلى فراشه متى فرغ من وجبة العشاء المبكرة وينام إلى أن يوقظه خادمه فى الساعة الواحدة صباحاً فيتدثر بالروب الأبيض الشهر فوق جلبابه الأبيض الناصع، لأنه كان يعتقد أن الثياب البيض من مستلزمات الكتابة ويشترط أن تكون هذه الثياب نظيفة طاهرة خالية من اللطخ والأوزار والشوائب. وعلى ضوء الشعوع ينصرف إلى الكتابة بريشة من قادمة غراب أبيض مستعيناً بأقداح متوالية من القهوة المركزة حتى الساعة السابعة صباحاً فيدخل الحمام ثم يستلقى ليستريح. وفيما بين الثامنة والتاسعة يحضر ناشره ليسلمه تجارب المطبعة ويتسلم منه ما كتبه فى ليلته. وبعد خروجه يستأنف بلزك الكتابة حتى الظهر فيتناول غذاء من البيض المسلوق ولا يشرب إلا الماء والقهوة وينصرف بعد ذلك للعمل حتى السادسة

مساء فيتناول عشاءه الخفيف مع كأس واحدة من الخمر. وقد يزوره على العشاء صديق أو صديقان حميمان ولكنهما ينصرفان بعد سمر يسير جداً لينام الأستاذ.

ولم يكن يدرى حين يشرع فى الكتابة ماذا ينوى أن يكتب بالضبط، فيبدأ بمسودة إجمالية يعيد بعد ذلك كتابتها وتصحيحها، ويغير من ترتيب الفصول، ويشطب بعض الفقرات ويضيف أخرى أو يعدلها. ويرسل فى النهاية إلى المطبعة مخطوطاً لا تكاد تخل طلاسمة فإذا أتته تجربة المطبعة بعد التعديل والتصحيح النهائي من جانب المصححين المحترفين عكف على تعديلها المرة بعد المرة على نطاق واسع. ولا يسمح فى النهاية بالطبع إلا على شريطة إتاحة الفرصة لتعديلات أخرى فى الطبعات القادمة بغية المراجعة والتحسين. ولا يبالي بما يتكبده الناشر بسبب ذلك من نفقات مضاعفة يثير بسببها المازعات المستمرة.

ومناسبة علاقته بالناشرين نذكر أنه كان لا يتخرج عن الحصول منهم على نصيب من أجر الكتاب مقدماً متعهداً بتسليم المخطوط كاملاً فى تاريخ معين، ولا يلبث أن ينفق ذلك المال وهو فى منتصف الكتاب، فيكف عن الكتابة ليكتب فصولا من قصة أخرى تناول من ناشر آخر جزءاً من ثمنها. وبذلك يدخل فى دوامة من إخلاف المواعيد، والكتابة فى ثلاثة أعمال أو أربعة فى وقت واحد، وكأن الشيطان فى أعقابه يتعجله بسياطه أن يتم هذا وذاك وتلك! وما أكثر القضايا التى خاضها والتعويضات التى حكم عليه بها بسبب إخلاله بعقوده مع الناشرين.

وما أن واثته الشهرة حتى عاد حياة البذخ فاستخدم وصيفاً خاصاً وطباخاً وخادماً. وكان يكسو خدمه ثياباً رسمية ابتدع نموذجها بنفسه. وأضاف إلى اسمه كلمة «دى» لتوهم نبالة أصله. ولعله من أوائل من فتنوا بزخرفة المسكن من الداخل فأنفق فى ذلك نفقات طائلة

على زخرفات غريبة فاخرة سقيمة الذوق ! وبطبيعة الحال تورط في الديون ممن يعرفهم ومن لا يعرفهم على السواء . ويذهب هذا المال غنيمة باردة لتجار الأواني الخزفية العتيقة وقطع الأثاث المهشمة التي يقال له إنها من مخلفات فلان في القرن الفلاني يجمعها ويكدها في مسكنه لتزيد من فساد ذوقه ولا حديث له مع زائريه وناشريه إلا عن الملايين الوهمية التي تمثلها تلك الصحف المكسورة المعلقة والأخونة والكراسي العرجاء .

ورغم التماع اسمه قتر على والدته التي ضحت بروتها لانقاذه من سجن المعسرين وكثرت رسائلها إليه مستنكرة ومؤنبه وهو لا يكاد يبالي ! ثم وعدا بمائتي فرنك كل ثلاثة أشهر لأجر مسكنها وخادمتها وهي تساوي ثمانية جنهات ذهبية . ثم كانت تمضي السنتين والثلاث من غير أن يؤدي هذه المخصصات القليلة إليها ، في الوقت الذي كان يتفق الألوף المؤلفة على مجوهراته الشخصية وعصيه المطعم بالذهب والأحجار الكريمة وثيابه الفاخرة وولائم الباذخة داخل بيته وخارجه . ومن عجب أنه كان معتدلاً في طعامه وشرابه حين يأكل وحده . حتى إذا أكل مع غيره أظهر شراهة تستلفت الأنظار . ومن عجب أيضاً أنه يكف عن الكتابة متى امتلأت جيوبه بالمال ، حتى إذا نصب معينه من النقود أكب على الكتابة باندفاع جنوني ليل نهار إلى أن يصيبه الذبول والشحوب . وتحت ضغط الحاجة إلى المال أو مطالبات الدائنين كتب أعظم مؤلفاته . حتى إذا تركوا له هدنة من غير مطالبة أو مشاغبة تبلى ذهنه وخبت قريحته !

وقد جلبت عليه شهرته صلات نسائية كثيرة بعد أن فتحت له أبواب صالونات الطبقة العليا . ووجد بين سيدات هذه الطبقة الكثيرات من العشيقات والصديقات من أشهرهن المركيزة دى كاسترس وهي ابنة دوق وحفيدة الملك جيمس الثاني ملك إنجلترا . وصار يتأنق ويتضمخ بالعطور حين يذهب لزيارتها كل يوم . ولا

تسمح له بأكثر من تقبيل يديها . ولم ينفض يده منها إلا بعد أن وثق بأنها تريد معجباً ملها لا عشيقاً . وكان قد تبعها إلى جنيف هي وعمها وخرج معها في نزهة خلوية على انفراد طالبها فيها بالاستجابة للواعج غرامه فردته رداً جارحاً وعاد إلى المدينة مستهل العبرات ! ولم يلبث أن عاد إلى باريس وقد استفاد من هذه المغامرة القاسية نموذجاً ممتازاً لنوع من العلاقات التي تسود الطبقة العليا وقد استغل هذا النموذج في كثير من قصصه بعد ذلك . وكانت مغامرته الثانية مع سيدة روسية راسلته من أوديسا باسم مستعار ، فما كان من بلزك إلا أن نشر إعلاناً في الصحيفة الفرنسية الوحيدة التي تدخل روسيا القيصرية عندئذ كي تتصل به هذه السيدة صراحة ، فاستجابت . وكانت تدعى إيفلين هانسكا وهي نبيلة بولندية واسعة الثراء في الثانية والثلاثين مقترنة ببذيل روسي أسن منها بكثير . وبذلك بدأت العلاقة العاطفية الكبرى في حياة كاتبنا . وأخذت رسائلهما تزداد حرارة وصراحة . وكشف لها بلزك عن جراح قلبه فأثار شفتها واستثار الجانب الرومانسي فيها وهي التي تعيش حياة رتيبة مملة في قصر زوجها بأوكرانيا وسط خمسين ألف فدان من أرض السهول المنبسطة المتشابهة .

وبعد سنتين من التراسل دبرت السيدة حضورها مع زوجها وأبنتها وحاشية من الخدم والأتباع إلى سويسرا ثم دعت بلزك للإقامة هناك في ضيافتها . وكانت في أوج فتنها حينئذ . وقد أخذت بعض الشيء عندما رأت أمامها رجلاً بديناً أحمر الوجه أشبه بالجزارين منه بالكتاب والفنانين . ولولا ما في عينيه الذهبيتين من وميض أخاذ لنفرت منه نفوراً شديداً . ولم يلبث أن صار عشيقها ولم يفترقا إلا على موعد للقاء في الشتاء بمدينة جنيف . وفي الأسابيع الستة التي قضها معها هناك انتقم من المركيزة الإنجليزية بقصته « دوق لانجيه » وعندما عاد إلى باريس تعرف بكونتيسة من أصل انجليزي شقراء شهوانية مولعة بخيانة زوجها المتساهل .

سنين . والغالب أن ترددها الطويل في الزواج لاختلاف مكانتها الاجتماعية النبيلة عن مكانته . فلا حرج أن تتخذة عشيقاً وإنما الحرج في أن تحمل اسمه ! وكان هذا رأى أسرته أيضاً ولا سيما أن ابنتها في سن الزواج . وظل بلزك طيلة السنوات السبع يغترف من ثروتها بلا حياء . ونتج عن هذه العلاقة طفل ولد ميتاً في سنة ١٨٤٦ ولم تزوجه إلا في سنة ١٨٥٠ في ضيعتها بأوكرانيا ونقل عليه الشتاء الروسي القارص قبل الزواج ففرض وتم الزواج وهو مريض وعادا معاً إلى باريس حيث اشترى من مالها مسكناً ضخماً أثنه ببذخ عظيم . وعادوه المرض فلم يبل منه ومات في السابع عشر من أغسطس سنة ١٨٥٠ فحزنت عليه إيفلين زوجته حزناً عظيماً لم يخفف من لواعجه بعض الشيء إلا اتخاذها رسماً فاشلاً شديد القبح يلتصق لدمايته بالقملة الغبراء . . . اتخذته عشيقاً !

٢ - الأب جوريو

تمتاز قصة « الأب جوريو » بأنها من أكثر ما كتبه الروائي العظيم بلزك تمثيلاً لمزاياه الفنية الكبرى . وأول هذه المزايا حيوية الشخصيات الأساسية التي يعتبر كل منها نمطاً بشرياً تتمثل فيه عاطفة معينة بسيطة فطرية غاتية عتواً خارقاً للمألوف . فلم يكن بلزك موفقاً كل التوفيق إذا عرض أحياناً لوصف شخصيات معقدة التكوين . وهذا هو الفارق الأكبر بينه وبين روائي عظيم من طراز آخر مثل فيدور دوستوفسكي . ويضاف إلى ذلك أن قصة « الأب جوريو » تتميز بالتشويق المتصل من بدايتها إلى نهايتها بحيث تستولى على القارئ استيلاء شديداً . فهي خالية من العيب الذي قد يوجد في بعض قصصه الأخرى حين يدع شخصيات روايته وأحداثها جانباً ليدلّ إلينا بأرائه وتحليلاته الخاصة في مختلف أمور الحياة وفلسفاتها مما يعيننا أو لا يعيننا ولكنه ليس من سياق القصة ولا من تكوينها الأساسي في شيء . ومكانه

ولم يلبث أن شغف بها وصارت عشيقته في باريس مدة طويلة وذاعت هذه العلاقة وخاضت فيها الصحف المولعة باللغظ والنضائح . وعرفت الحساء البولندية بخيانتها فكتبت إليه توبيخاً قاسياً أزعجه جداً لأنه كان قد بنى آمال مستقبله على الزواج بهذه الثرية النبيلة بعد وفاة زوجها بإذن الله ! فاقترض مبلغاً كبيراً وأسرع إلى فيينا حيث تقيم ليرضاها وأنفق بجنون على مظاهرها في تلك الرحلة وكأنه يتبهاً لحياة النبلاء الروس المترفة بالفعل ولكنها ردت رداً أليماً وفارقتة إلى أوكرانيا مغضبة فلم يلتقيا إلا بعد ذلك بثاني سنوات . وعاد إلى باريس وإلى عشيقته المتهتكة المتلافة فدخل بسببها سجن العسرين ولكنها دفعت عنه دينه الباهظ وظلت مواظبة على إنقاذه من ضائقاته المالية بعد ذلك . ثم رزق من عشيقته تلك بطفل . ومما يذكر بهذه المناسبة أن ذرية بلزك من عشيقاته المختلفات غلام وثلاث فتيات ، لم يشغل نفسه بهم على الإطلاق . وتعددت صلاته الغرامية بنساء من المعجبات في فترات متتارية . كانت تكبده نفقات باهظة . وكان ينتهي بالاقتراض منهن قروضاً مدمرة لثروتهن . وفي سنة ١٨٤٢ مات النبيل الروسي زوج عشيقته البولندية ف شعر أن فرصته حانت أخيراً للثراء العريض والتخلص من ديونه المرهقة . ولكن الأرملة الحسنة أعلنت عن عزمها على العزوف عن الزواج ، والزواج منه بصفة خاصة لأنها لم تستطع أن تتناسى خياناته وتبذيره وديونه . فأطبق عليه اليأس وأرسل إليها يقول إن الوفاء الجسدي لا قيمة له . فالمهم أنها تملك قلبه في كل وقت . وما من امرأة أخرى ملكت هذا القلب . وصمم على التوجه إليها لإقناعها شخصياً . ورحل إلى بطرسبورج لذلك الغرض . وكانت سنّها اثنين وأربعين سنة أما هو فكان في الثالثة والأربعين . وكلاهما بدين . وقد تحقق ظنه فحسم وجوده شكوكها وترددها وأصبحت عشيقته للمرة الثمانية ولكنها أثبت أن تزوجه . ولم تقبل إلا بعد سبع

الصحيح في مقال أو دراسة مستقلة . أما في قصة « الأب جوريو » فلا وجود لشيء من هذه الشواهد المتحممة ، فهو يترك شخصياته تنفرد بمجال القول والعمل معبرة عن نفسها بألفاظها وأفعالها في موضوعية كبيرة . والنسيج الفني لعناصر القصة وشخصياتها متداخل السدى واللحمة . أما السدى فهو ذلك الحب الأبوى المسرف من جانب الشيخ جوريو نحو ابنتيه العاقبتين . وأما اللحمة فهي مطامع الفتى راستينياك وطموحه الدنيوى وخطواته الأولى التي شق بها طريقه الصاعد المتسلق وسط زحام المجتمع الباريسي الفاسد إلى درجة التعفن .

ومما يجدر بالذكر أن بلزاك أول روائي اتخذ نزلا بمثابة بؤرة أساسية للرواية . فقصة « الأب جوريو » هي قصة الأشخاص الذين أقاموا في فترة معينة بنزل تملكه سيدة عجوز تؤجر حجراته المفروشة لأبناء الطبقة الوسطى الصغيرة . وقد حذا روائيون كثيرون حذو بلزاك في هذا النهج بعد ذلك . لأنه نهج خصب ييسر للمؤلف أن يجمع في إطار واحد شخصيات شديدة التباين . ورغم كثرة المقلدين ظلت قصة « الأب جوريو » أنجح قصة عولج فيها هذا النهج ، بغير استثناء « اميل زولا » الذي حاكى بلزاك في قصته « الأب جوريو » عندما ألف قصة « البيت المنقسم » .

ويبدأ بلزاك القصة — شأنه في سائر رواياته — ببطء واضح . فطريقته الوصفية المدققة تحمله على إيراد وصف تفصيلي لمسرح الأحداث في القصة . ويبدو أنه كان يجد لذة خاصة في ذلك فيغمر القارئ بهذه التفاصيل والمعلومات بصورة تتجاوز كل حد معقول لرغبة قرائه . والحق أن بلزاك في تدفقه الطوفاني في الوصف كالنهر الشاب الذي يحتاج إلى تهذيب وتحكم عن طريق السدود والجسور والخزانات . فبلزاك ظل إلى أن مات يجهل فن الإدلاء بما هو ضروري فحسب والإحجام عما لا حاجة به إلى ذكره . فبذات البداية يصير هذا الخالق على أن يخبرك بلامح الشخصيات التي

ابتدعها وأمزجتهم وميولهم وأنسائهم وعاداتهم وآرائهم ومواضع قوتهم وضعفهم — وبعد ذلك فقط — يشرع في رواية قصته . وبهذا نجد الشخصيات منذ البداية مرسومة مع جوها وماضها بألوان قوية أولية صارخة تختلف كثيراً عن ألوان الحياة الواقعية المألوفة لأنها أشد منها حيوية ودقة وتمائزاً في الحدود . ومع هذا فشخصياته تنبض بالحياة وتنفس وتجبرك على الإيمان بوجودها . وهذا راجع إلى عمق إيمان المؤلف بها شخصياً . فما يذكر عنه أنه آمن بوجود طالب الطب بيانشون الذي أنشأه أول مرة في الأب جوريو . وأعاد إظهاره طبيياً بارعاً مخلصاً لمهنته في قصص أخرى . فلما حضر بلزاك الموت جعل يقول لمن حوله .

— ارسلوا في طلب بيانشون ففى استطاعته وحده أن يتقننى !

والآن وقد فرغنا من الخصائص الفنية الأساسية للقصة ننقل إلى خلاصتها .

كان في نزل مدام فوكيه سبعة نزلاء . ففى الطابق الأول جناحان هما خير ما في النزل ، تحتل مدام فوكيه أصغرهما ، وتحتل أكبرهما مدام كوتير وهي أرملة موظف سابق في جيش الجمهورية الفرنسية ومعها فتاة صغيرة اسمها فيكتورين تايفير . وفي الطابق الثاني يسكن رجل شيخ اسمه بواريه ورجل في نحو الأربعين يزعم أنه تاجر متقاعد اسمه فوتران . والطابق الثالث به أربع حجرات تحتل إحداها عانس عجوز اسمها الآنسة ميشونون وفي الأخرى صاحب مصنع سابق للشعرية هو الأب جوريو . وفي الحجرة الثالثة يقيم طالب الطب بيانشون . وفي الرابعة طالب في الحقوق اسمه يوجين دى راستينياك . وفي الطابق الرابع تحت السقف المنحدر حجرتان للخادم كريستوف وللطاهية العجوز سيلفيا .

ويمكن أن تعتبر هذه المجموعة صورة مصغرة لعناصر مجتمع بأسره . وكان الأب جوريو مقياً بالنزل منذ ست سنين منذ تقاعد عن العمل . جاء يومئذ في ثياب أنيقة متحلياً بساعة ذهبية لها سلسلة غليظة من الذهب تتدلى منها الأختام ، وصندوق سعوط ذهبي مرصع . فكانت مدام فوكيه تتغنى بأناقته وغنادرته وتعجب بالتحف والطرف الثمينة التي يزين بها حجرة جلوسه ومنها أدوات فضية مزخرفة تذكارية وموروثة . وقال عن بعضها إنها أول هدايا زوجته الراحلة إليه وأنه يفضل أن يحرق الأرض بأظافره طلباً للقامة على أن يتخلى عن هذه التذكارات .

وبعد سنة من الإقامة بدأ الأب جوريو يتنازل عن شيء من بلذخه في الإنفاق ويخاء يده على الطعام والنوافل . وفي ختام السنة الثانية انتقل من الطابق الأول إلى الطابق الثاني واستغنى عن إشعال النار في مدفاته طول الشتاء مع أن اسمه ظهر في الدليل السنوي تحت باب سندات الدولة الاستثمارية بما يكفل له دخلاً سنوياً لا يقل عن عشرة آلاف فرنك مما دعى مدام فوكيه إلى اتهامه بالإنفاق على شهوات خفية تلهم لإيراده الضخم . وبدأ النزلاء يتلصصون ويتجسسون إلى أن رأوا سيدتين شابتين في منتهى الأناقة تزوران خلسة ، كل منهما على حدة . وتولت الطباخة سيلفيا تعقب إحداهما عند خروجها فوجدت عربية فارهة تنتظرها في شارع جانبي ولما ووجه الرجل بهذه الحقائق الدامغة اعترف في دماثة مستسلمة أن السيدتين ابنتاه . وإن لم يبح لأحد بأنهما لا تعرفان بأبوتيه ولا تبرانه بالزيارة إلا لاستنزاف المال منه خلسة من زوجيهما .

وهكذا مرت السنوات والشيخ جوريو يقطع تدريجاً من نفقاته الشخصية حتى انتهى به المطاف إلى الطابق الثالث وغدت ثيابه بعد الأناقة والبلذخ أسعلاً كالحلة . واختفت مجوهراته وصندوق سعوطه ونخل جسمه وغطت العضون محياه الذي كان في أول أمره

مستديراً يفيض حمرة وحيوية . فلم يعد فيه شيء من صورته الأولى . بل إن مشيته نفسها غدت مترنحة وطريقته في الكلام متعثرة .

وكان الشاب يوجين دى راسينيك طموحاً لا يكفيه أن يتخرج في كلية الحقوق محامياً ، بل همه الأكبر في شق طريق له بين صفوف الطبقة الراقية بباريس . وقد أدرك ما للنساء من نفوذ هائل في المجتمع الراقى فحصل على خطاب توصية من قريبة له عجوز في الريف تقدمه إلى إحدى ملكات المجتمع الباريسي كي تشملمه برعايتها . وكانت هذه السيدة تعاني في ذلك الحين من هجر نبيل برتغالي كان عشيقها منذ أمد طويل فوجدت في يوجين الشاب مسلاة بعض الوقت وأكثرت من دعوته إلى حفلاتها . وهناك تعرف بالدوقة لانجيه التي روت له قصة الأب جوريو التي كانت خافية عليه . فعرف أن زميله في النزول كان أكبر صنائع الشعيرة وقد أثرى من استغلال القحط والحاجة في باريس أيام الثورات والحروب فكان يبيع السلعة بعشرة أضعاف ثمنها . وخصص قرابة المليون فرنك مهراً لكل من ابنتيه أناستازيا ودلفين . وكان كل همه في الدنيا رفع ابنتيه إلى طبقة النبلاء بهذه البائنة الضخمة . وبالفعل تزوجت الكبرى من الكونت دى رستو ، وتزوجت الصغرى - دلفين - من بارون ألماني ثرى من كبار رجال المال هو البارون نوسنجن . وكان أبوهما يزورهما من حين لآخر بدعوة منهما على عهد امبراطورية نابليون ولكن بعودة الملكية اشتد تزمّت الطبقة الراقية وصار من غير المرغوب فيه ظهوره في بيت صهره وصارت ابنتاه تحجلان منه فرضى بالتوازي من حياتيهما . وكانت الابنتان سيان في جحود أبيهما والتشكر له ورغبتهما في موته للخلاص من عاره باعتباره رجلاً سوقياً من العامة . وفيما عدا هذا كانتا شديدتي العداء فيما بينهما عن تحاسد وغيرة . فالكبرى زوجة الكونت رستو تخضر حفلات البلاط لأن أسرة زوجها من أعرق الأسر

معاشه السنوى ليقدم لها ألفاً من الفرنكات تستعين بها على أزمته .

وفى الوقت نفسه استطاع يوجين أن يحصل لصاحبه دلفين على بطاقة دعوة إلى تلك الحفلة فكأنما قدم إليها نجماً من نجوم السماء فى طبق من الفضة . فها هى أخيراً تظهر إلى جانب أختها فى حفلة واحدة . وذهبت الأختان إلى هناك تتباريان فى التالى إلى الصباح رغم علمهما قبيل موعد بدء الحفلة بأن والدهما على شفا الموت فى حجرته الحفيرة بنزل مدام فوكيه . ولازم راستينياك الشيخ فى ساعته الأخيرة ولم يذهب إلى الحفلة وعندما أرسل إلى الابنتين يدعوهما لوداع أبيهما الوداع الأخير رفضتا مغادرة الحفلة وردتا الرسول خائباً . وأخذ الرجل يهذى باسم ابنتيه ويناديهما فى تحبب يتفطر له القلب إلى أن لفظ أنفاسه وفاضت روحه وهو يلقي تبعة عقوق ابنتيه على زوجيهما معلناً أن حرمانه من رؤيتهما أقسى عليه من عذاب الموت نفسه .

ودفن جوريو فى مقابر الصدقة . ورفض زوجها ابنتيه القيام بنفقات الجنازة فأسهم فيها يوجين طالب الحقوق وبيانشون طالب الطب الذى مرضه وسهر عليه بخنان وحب حتى النهاية .

٣ — نصوص مختارة

— إن النزل المعروف باسم « دار فوكيه » يقبل الزلاء من الرجال والنساء شباناً وشيباً على السواء من غير أن تتعرض هذه المؤسسة المحترمة لقالة السوء . ولكن من الحق أيضاً أن نقول إنه ما من شخصية شابة شوهدت هناك فى مدى ثلاثين سنة . ولأنه لا بدكى يقيم شاب فى ذلك النزل أن يكون المرتب الذى تخصصه له أسرته شديد المزال . ومع هذا ففى سنة ١٨١٩ — وهى الفترة التى تبدأ فيها هذه المأساة — كانت تقيم بذلك النزل فتاة فقيرة . . .

الفرنسية . أما دلفين الصغرى فزوجها أغنى إلا أنه ألمانى الأصل وزوجته لا تدعى لحفلات البلاط ولا لبيوت الأمراء ، فهى أقل من أختها الكبرى بمراحل فى المكانة الاجتماعية . ولذا فهى مستعدة أن تلتق جميع الودحول التى تغطى الشوارع الموصلة إلى صالون من الصالونات التى لا تدعى إليها كأختها .

وللابنة الكبرى استازيا عشيق هو الكونت مكسيم المقامر العرييد الأفاق كثير المبارزات . وقد بلغت ديونه فى القمار مائتى ألف فرنك هدد استازيا بهجرها إن لم تدفعها عنه . فاضطرت أباه أن يبيع معظم ثروته الباقية له فى ذلك السبيل . وباع أيضاً آخر ما تبقى له من تذكارات زوجته الفضية فى هذا السبيل .

أما دلفين الصغرى فكان لها أيضاً عشيق هو الكونت دى مارساى الذى كانت تطمع بنفوذه فى الوصول إلى بعض الصالونات الراقية التى لم تشفع لها ثروة زوجها البطالة فى دخولها . وكان يتقاضاها مبالغ باهظة فى حين كان زوجها شحيحاً ، فصار على الشيخ جوريو أن يزودها بين حين وآخر بما يرضى عشيقها .

وأخذ راستينياك يلقي شباكه على دلفين ويمنحها بغشيان القصور والصالونات التى صار يتردد عليها بحكم صلته بالدوقة وبحق اسمه العريق رغم فقره . وعرف الشيخ جوريو من وصيفة ابنته بتلك العلاقة الجديدة فلم يضيق بها بل أنفق آخر عشرة آلاف فرنك من ثروته فى تأثيث مسكن وثير فاخر للشابين العاشقين على شريطة أن يسمح له بشغل إحدى الحجرات كى يملأ عينيه من طلعة ابنته كل يوم حين تأتى للاجتماع بيوجين .

أما الابنة الكبرى ف وقعت فى ضائقة أخرى حين تحم عليها حضور حفلة راقصة كبرى وأصر زوجها على ظهورها فى جواهر الأسرة الموروثة التى كانت قد رهنها لإرضاء لعشيقها . واضطر الشيخ رغم مرضه أن يبارح الفراش ويبيع ملاعقه وشوكه الفضية الثمينة ويرهن

— والآتية ميشونو العجوز تظلل عينيها المجهدين بقطعة من التفاته الخضراء قدرة مسيجة بسلك من الحديد. كاف لترويع ملائكة الرحمة ولإبعادهم عنها . أما شالها ذو الأهداب المتباعدة المتساقطة فكأنما يستر تحته هيكل عظيمياً : فشد ما كان من جسدها بارز العظام حاد الزوايا . فترى أى حمض أكل الأعطاف الأثوية لهذه المرأة ؟ فلا بد أنها كانت يوماً ما مليحة حسنة التكوين . أهى الرذيلة ؟ أهو الحزن ؟ أهو الطمع ؟ أم تراها أسرفت في الحب ؟ وهل كانت تاجرة بضاعتها الثياب المستعملة أم قصارى أمرها أنها كانت غانية ؟ أهى تكفر عن انتصارات شبابها الطائش الذى استنفدته في المملكات بشيخوخة يفزع منها من يمرون بها ؟ إن نظرتها الحالية من كل معنى تورث البرودة وسخنها المتقاصصة تنذر وتوعد ، وصوتها يقع على الأذن حاداً كأنما هو صوت جنذب يرسل صيحاته وهو قابع بين حشائش الأدغال عند اقتراب الشتاء .

— صعد يوجين الدرج الصغير خائر الروح . ولمرآه فتح باب من الزجاج ورأى الخدم بسحبهم الجسادة كأنهم حمر تحت يد المطهرين . وكان الحفل الذى حضره قد أقيم في قاعات الاستقبال الكبرى بالطابق الأرضى من قصر الفيكونت دى بوسيون ولم يكن الوقت قد اتسع له فيما بين توجيه الدعوة والحفل الراقص كى يزور قريبته (الفيكونتس) ولذا لم يكن قد سبق له دخول الحجرات الخاصة بها في القصر . فهو إذن سرى الآن للمرة الأولى أعاجيب وأفانين هذه الأناقة الشخصية التى تفصح دخيلة المرأة الراقية وروحها وأخلاقيها . . . والفيكونتس لا تستقبل أحداً قبل منتصف الخامسة . فلو جاء قبل ذلك بخمس دقائق لما استقبلته . أما يوجين الذى لم يكن يعرف شيئاً من المراسم المتباينة للحياة الباريسية فألقى نفسه مسوقاً إلى ارتقاء سلم ضخم مزين بأزهار كثيرة : أبيض اللون : له سياج مذهب ومفروش ببساط أحمر . وانتهى به السلم إلى جناح

والمنزل الذى يشغله هذا المنزل البرجوازي تملكه مدام فوكيه . وهو قائم في نهاية شارع نيف سانت جينيفيف ، في الموضع الذى تنخفض فيه الأرض في اتجاه شارع آرباليت بانحدار مفاجئ وعربحيت صار من النادر أن تصعبه أو تهبطه سنابك الخيل . وهذا الطرف الخاص مما يوافق السكنى التى تسود الشوارع الضيقة بين قبة فال دى جراس وقبة البانديون . . فثمة يستولى الحم على عابر السبيل مهما كان خلى البال . وصوت مرور عربة يبدو حدثاً ، والبيوت كثيفة وجدرانها تذكر الناظر بأسوار السجون . والباريسى الذى تضل قدماه الطريق إلى هناك لن يرى سوى عدداً من المنزل البورجوازية أو الملاجئ تسودها الفاقة والسامة والشيخوخة التى تدب إلى الموت ، والشباب المرح الذى يضطر إلى الكدح اضطراراً . فما من حى أشد من هذا الحى فظاعة أو أشد منه خفاء . . .

— وواجهة المنزل تطل على حديقة صغيرة . . وعلى طول هذه الواجهة ممر مفروش بالحصباء عرضه مقدار قامة يفصل بين البناء والحديقة الصغيرة . . والوصول إلى الممر عن طريق بوابة جانبية تعلوها لافتة مكتوب عليها « دار فوكيه » وتحت هذا السطر « نزل بورجوازي للجنسين » .

— والطابق الأرضى من هذا المسكن المعد لاستغلاله نزلاً بورجوازياً يتكون من حجرة أولى يصل إليها الضوء من الشارع عن طريق نافذتين : والدخول إلى هذه الحجرة من باب الشرفة ويفضى هذا الصالون إلى قاعة الطعام التى يفصلها عن المطبخ بئر السلم ذى الدرج الخشبي . . . وما من شئ أدعى لانتقاص النفس من منظر هذا الصالون الموثث بمقاعد ذات ذراعين وغير ذات ذراعين مبطنة بقماش به خطوط عريضة أحدها لامع والآخر غير لامع على التوالى . وفي الوسط منصدة مستديرة ذات قرص من الرخام . . .

الفيكوتنس دى بوسيون التى كان يجهل تاريخ حياتها الشفوى ، ذلك التاريخ الذى يعتبر فى عداد تلك الأفاصيص المتغيرة التى تروى كل ليلة من أذن إلى أذن فى صالونات باريس .

— والفيكوتنس تربطها منذ ثلاث سنين صلة بالمركز داجودا بنتو من أشهر نبلاء البرتغال وأثراهم . وهى صلة من تلك الصلات « البريئة » التى تسحر الطرفين فلا يطيقان معهما طرفاً ثالثاً . وقد ضرب الفيكوتنس دى بوسيون المثل للناس كافة فى احترام هذه العلاقة طوعاً أو كرهاً . وصار الناس الذين ترددوا على الفيكوتنس فى الأيام الأولى لهذه الصداقة فى الساعة الثانية بعد الظهر يجدون المركز هناك على الدوام . ولما كانت الفيكوتنس عاجزة عن إغلاق بابها صراحة فى وجوههم لما فى ذلك من حرج شديد ، فهى تستقبلهم ببرود مسرف ولا تحول نظرها عن كلبها الكبير ، وبذلك فهم الناس أن وجودهم يضايقها . وما أن شاع ذلك عنها حتى أدرك الجميع أن الفيكوتنس لا تحب أن تزار فيما بين الثانية والرابعة ، فإذا بها فى هذه الفترة تنعم بالوحدة التامة . وكانت تختلف إلى المسرح ودار الأوبرا فى صحبة الفيكوتنس زوجها وصحبة المركز معاً ، بيد أن زوجها بما هو رجل كيس كان يترك زوجته دائماً مع المركز البرتغالى بعد أن يطمئن على استقرارهما فى المقصورة الخاصة . . .

— لى يوجين دعوة الفيكوتنس وألفى نفسه كالمسحور عندما دخل مقصورة أمامية بالمسرح وألفى جميع المناظر المقربة تصوب إليه هو والفيكوتنس التى كانت فى أبهى زينة . وفيما كانت الفيكوتنس تحذره جعلت تقلب منظارها المترب بين المقاصير ولفتت نظره إلى وجود البارونة دى نوسنجن على قيد ثلاثة مقاصير إلى اليمين أما أختها الكوتنس فكانت إلى اليسار مع صاحبها الميسو دى ترائى . وبعد أن نظر يوجين صوب البارونة (دلفين صغرى ابنتى جوريو) قال :

- إنها لفاتنة .
- حاجبها أبيضان .
- أجل . ولكن ما أجمل خصرها وأرشقها .
- ويدها كبيرتان .
- يا لعينها الجميلتين !
- ووجهها مستطيل .
- ولكن الاستطالة فيه مستحبة .
- انظر إليها كيف تتناول منظارها المقرب ثم كيف تتركه من يدها ! إن سلاله جوريو تبرز بروزاً تاماً من حركاتها .
- وأدهش يوجين أن يسمع الفيكوتنس تقول ذلك الكلام لأنها كانت فى هذه الفترة من الزمن تدبر منظارها فى أرجاء القاعة من تحتهما ولا يبدو عليها أنها تنظر صوب البارونة دى نوسنجن إطلاقاً ، ومع ذلك لم تغتها لفئة واحدة من لفتاتها أو سكناتها .
- قال الأب جوريو لطالب الحقوق الشاب :
- أيهما رافقت أكثر : الكوتنس دى رستو أو البارونة دى نوسنجن ؟
- لى أفضل السيدة دلفين لأنها تحبك خيراً مما تحبك أختها .
- وما أن سمع الرجل الطيب هذه العبارة التى قالها الشاب بحرارة حتى أخرج ذراعه من تحت أغطية الفراش وشد على يد يوجين ، ثم قال الشيخ بتأثر شديد — شكراً . شكراً . فإذا قالت لك إذن عنى ؟
- فأعاد الطالب الشاب أقوال البارونة عن أبيها بعد أن حسنها وجملها ، فجعل الشيخ يصغى وكأنه يرهف السمع لكلام الله .
- ذهب الخادم كريستوف رسولاً إلى السيدتين يدعوهما إلى فراش احتضار والدهما واستأنف الشيخ حديثه المتقطع إلى يوجين :
- ستحضران . لى أعرفهما . هذه الطيبة «دلفين»

أنعتقد أنهما ستحضران ؟ كريستوف غبي ! كان ينبغي أن أذهب أنا إليهما . أن هذا المنكود سيحظى برؤيتهما .
- وعاد كريستوف خائب المسعى ، فذهب الشيخ جالساً في فراشه وقال :

- كنت أعلم أنهما لن تأتي . يجب أن يموت المرء كي يعرف حقيقة الأبناء . آه يا صديقي ! لا تزوج ولا تنجب أطفالاً ! ستمنعهم الحياة فيمنحوك الموت ! ستدخلهم الدنيا فيطردوك منها . كلا . إنهما أن تحضرا ! كنت أعرف هذا منذ عشر سنين . وكنت أحدث به نفسي أحياناً ، ولكنني لم أجروء على تصديقه .
وانحدرت دمعتان كبيرتان من عينيه .

- آه لو كنت غنياً . آه لو احتفظت بثروتي ! آه لو لم أمنحهما كل ما ملكت يدي ! إذن لكائنا الآن بجوارى تلعان خدى بقبلاتهما ! ولظلمات مقيماً في دار خاصة ذات حجرات جميلة وخدم وحشم . ولكائنا مدفأتى تتأجج دائماً بنيرانها ، ولكائنا الآن دامعتى العينين تشبهان وتنشجان ومعهما زواجهما وأطفالهما . ولكن لا شيء من هذا لأن المال يمنح كل شيء . يمنح حتى البنات والبنين !

أي أمي سأسببه لها بموتى ! و « نازى » أيضاً . لا أريد أن أموت حتى لا أحملها على البكاء . إن الموت يا صاحبي يوجع القلب هو أن أنقطع عن رؤيتهما . لكم سيعذبني السأم هناك حيث أنا منطلق الآن . فالجحيم للأب أن يكون بغير أطفال . ولكني والله الحمد دربت نفسي على الاستعداد لذلك الجحيم منذ زواجهما . أما فردوسي فكان حينها معنا في شارع جوسيين وإن أسعدني الحظ فذهبت إلى الجنة سيكون في مقدوري أن أعود إلى الأرض بروحي لأطوف حولها . لقد سمعت الناس يرددون شيئاً من هذا القبيل . أترى ما يقولون حقاً ؟ لكأني أراهما في هذه اللحظة كما كانا في شارع جوسيين : تهبطان في الصباح فتقولان لي « صباح الخير يا بابا » فأضعهما فوق ركبتي وأداعيهما ألف مداعبة ، وهما تداعبانى برقة أيضاً . وكنا نفطر كل صباح معاً ونتعشى معاً . كنت باختصار أباً يستمتع بابتنيه . وهما هناك لم تكونا تعرفان عن الدنيا شيئاً ولا تحملان هما . لكم كائنا نحباني . يا إلهي ! لماذا لم تبقياً صغيرتي على الدوام ؟ كم أتألم ! رأسى يؤلمنى . . . يا إلهي ! لو أن يديهما كائنا الآن في يدي لما أحسست بآلام ألبته .



دراسة للتاريخ

لأرنولد توينبي

بمستلم
الأستاذ نواز محمد شبل

الوزير المفوض بوزارة الخارجية

١ - عرض عام

ولد أرنولد جوزيف توينبي بمدينة لندن في ١٤ أبريل سنة ١٨٨٩ . وينتسب إلى عائلة اشتهر أفرادها بالإسهام في ميادين الثقافة الرفيعة ، فكان عمه « أرنولد توينبي » من كبار المصلحين الاجتماعيين في عصره .

تلقى أرنولد جوزيف توينبي تعليمه في وينتشستر بكلية باليول بأكسفورد . وقد عمل عدة سنوات مدرساً بجامعة أكسفورد . ثم اشتغل خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية بوزارة الخارجية البريطانية ، واختير عضواً بالوفد البريطاني بمؤتمر الصلح في باريس عامي ١٩١٩ و ١٩٤٦ .

وقد شغل توينبي منصب أستاذ مبادئ اللغة البيزنطية واليونانية الحديثة والآداب اليونانية القديمة والتاريخ اليوناني القديم بجامعة لندن خلال سنوات (١٩١٩ - ١٩٢٤) . ثم أمضى ثلاثين سنة (من عام ١٩٢٥ حتى تقاعده عام ١٩٥٥) أستاذاً باحثاً للتاريخ الدولي ومديراً للدراسات في المعهد الملكي للدراسات الدولية في لندن . ولقد كتب توينبي طائفة من المؤلفات في طابعها :

١ - الفكرة اليونانية التاريخية (١٩٢٤) .

- ٢ - محنة الحضارة (١٩٤٨) .
- ٣ - العالم والغرب (١٩٥٣) .
- ٤ - اقتراب مؤرخ من الدين (١٩٥٦) .
- ٥ - من الشرق إلى الغرب - رحلة حول العالم (١٩٥٨) .

٦ - تاريخ الحضارة الهلينية (١٩٥٩) .
على أن أهم مؤلفاته جميعاً موسوعته العظيمة « دراسة للتاريخ » التي تقع في عشرة أجزاء صدرت خلال الفترة (١٩٣٤ - ١٩٥٤) . وقد اختصرها المستر سومرفيل إلى جزئين ترجما إلى اللغة العربية في أربعة أجزاء . ثم أضاف توينبي جزءاً حادى عشر إلى كتابه ويتضمن خرائط تتصل ببحثه ، وجزءاً ثانياً عشر يتضمن تصحيح طائفة من الوقائع التي وردت في أجزاء كتابه العشرة والرد على منتقديه .

وقد طاف توينبي بمعظم أجزاء العالم باحثاً وزائراً ومنقباً الأمر الذي يجعل لدراساته وزناً خاصاً وقيمة عملية لا تنوافر لمعظم المؤرخين الذين ألفوا كتبهم بالاستناد فقط على المعلومات التي يتيحها لهم اطلاعهم على أعمال المؤلفين الآخرين ، بالإضافة إلى عمله وقتاً طويلاً بوزارة الخارجية البريطانية مما أكسبه اطلاعاً عملياً

على مجريات الأمور الدولية. وزار توينبي مصر مرتين : الأولى في ديسمبر سنة ١٩٦١ والثانية في أبريل سنة ١٩٦٤ . وألقى خلال زيارته طائفة من المحاضرات الممتعة .

ومدار نظرية توينبي التاريخية أن الدراسة التاريخية الحقة ، ليست هي دراسة أمة بعينها أو عصر بذاته . بل إن البحث التاريخي يجب أن ينصب على « المجتمعات » إذ لا توجد أمة في العالم تتأني دراسة تاريخها بمعزل عن تواريخ بقية الأمم . وقد قسم المؤلف المجتمعات للوفاء بأغراض دراسته ، إلى واحد وعشرين مجتمعاً ، اندرس معظمها ، ولم يتبق منها سوى خمسة مجتمعات هي : المسيحية الغربية - المسيحية الأرثوذكسية - الإسلامي - الهندي - الشرق الأقصى . تضاف إليها مخلفات المجتمعات المتحجرة غير المعينة الشخصية . مثل اليهود . وتساند دراسة توينبي على إجراء بحث مقارن للحضارات ، وتسيطر عليه فكرة رئيسية تبلور في أسئلة ثلاثة :

الأول : كيف ولماذا تنبعث الحضارات ؟

الثاني : كيف ولماذا تتقدم هذه الحضارات ؟

الثالث : كيف ولماذا تنهار الحضارات ؟

ويصدف توينبي عن فكرة أن صفات خاصة في الجنس هي التي تقود إلى تفوق أمة بعينها . ونجده يسخر من القائلين بتفوق الجنس الأبيض من الناحية الحضارية وبالأحرى العنصر النوردي بالذات الذي تنسب إليه أمم أوروبا الشمالية ؛ على سائر الأجناس . فعنده أن الأجناس جميعها - عدا القليل منها - قد ساهمت في انبعاث الحضارات إلى الوجود . واشتركت في تقدم البشرية في مختلف مناحي العرفان . كذلك لا يؤمن بأن توافر عوامل معينة في البيئة الجغرافية . هي العامل الأساسي في انبعاث الحضارة . ويخلص من آرائه بشأن ظهور الحضارات ، إلى أنها نتيجة استجابة لتحديد صادر ،

لما عن البيئة المادية ، ولما عن الوسط البشري ، أو عن كليهما ؛ في ظل زعامة أقليات مبدعة . وتنهال الحضارات وقماً تعجز المجتمعات عن إبراز استجابة لمبدعية تقوم بها أقليتها المبدعة . ويتطور الحال هذه الأقلية - بعد إصابتها بالعمى والقصور - إلى التحول إلى مجرد أقلية مسيطرة . وترد أغلبية المجتمع على تحكم أقليته ، بعدوها (أي أغلبية المجتمع) عن بذل الولاء لهذه الأقلية (التي كانت مبدعة وتقود المجتمع صوب الارتقاء وأصبحت مسيطرة) وتبتعد أغلبية المجتمع عن السير وراء أقليته ومحركاتها في أعمالها . ويتلو تضعيع العلاقة بين أقلية المجتمع وأغلبيته ، انهيار وحدة المجتمع الاجتماعية .

فاذا تحلل المجتمع ، انقسم إلى كسور ثلاثة :

أقلية مسيطرة - بروليتاريا داخلية - بروليتاريا خارجية .

ولكل كسر وظيفته في التاريخ الحضاري :

فالأقليات المسيطرة هي التي أنجبت الفلسفات التي ألهمت إنشاء الدول العالمية (الامبراطوريات) .

ونشأت عن البروليتاريات الداخلية : الأديان العليا التي رنت إلى التطور إلى عقائد دينية عالمية مثل الإسلام والمسيحية .

وتولدت عن البروليتاريات الخارجية : عصور البطولة التي هي ملاحم عصابات الحرب من المتبربرين وتتولى الدول العالمية والأديان العالمية وعصور البطولة : ربط الحضارات بعضها إلى البعض الآخر .

وينتقل توينبي من هذا - وفقاً لمناهجه العام الذي رسمه في مقدمة مجلده الأول - لدراسة طبيعة الدول العالمية ، والعقائد الدينية العالمية . وعصور البطولة ، والاتصال بين الحضارات في حدود الزمان والمكان . ويختتم بحثه كلها بالتحدث عن طالع الحضارة الغربية . ويمثل توينبي صورة جديدة لأسلوب معالجة التاريخ وفقاً لأسس المذهب الوضعي . أي الأسس التي

هذه الفلسفة ؛ تفسر الأحداث التاريخية ، وسير الأجيال من حروب ومجاعات ، وقيام دول وفنائها . ونشوء عروش وسقوطها . . تفسراً مستنداً إلى العوامل الاقتصادية المجردة . فكان أن جرّتهم هذه النظرة في تفسير التاريخ ، إلى استخلاص مبدأ الصراع الطبقي الذي يعتبرونه نذير الثورة الاجتماعية .

وعلى أساس الناحيتين المادية والروحانية يعرض توينبي لبدائيات الحضارات وارتقاءاتها وانهارها وتلاقيها في الزمان والمكان . . الخ .

٢ - كيف ولماذا تنبعث الحضارات ؟

يصدف توينبي عن الفكرة القائلة بأن مصر هي أصل جميع الحضارات ، كما لا يقبل الفكرة القائلة بوجود حضارة واحدة هي الحضارة الغربية . ومن بين المجتمعات الحضارية الواحد والعشرين ؛ ثمة خمسة عشر تتصل بصلة البنوة بحضارات سابقة . من ذلك : اتصال حضارة المسيحية الغربية (أي حضارة البلاد التي اعتنقت اللون الغربي من المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية) وحضارة المسيحية الأرثوذكسية (أي حضارة البلاد التي اعتنقت المذهب الأرثوذكسي من المسيحية - بلاد البلقان وروسيا) بصلة البنوة بالمجتمع الهليني (أي اليوناني) ؛ الذي ينتسب بدوره إلى المجتمع المينوي (مركزه كريت) .

ولإذا تتبعنا المجتمع الإسلامي إلى أصوله ، نجد أنه حصيلة اندماج مجتمعين كانا متميزين في الأصل هما : الإيراني والعربي . وباقتفاء أثر هذين المجتمعين ، نجد وراءهما مجتمعاً مندرساً يدعى المجتمع السومري ، الذي تفرع بدوره عن المجتمع السومري .

لكن ستة مجتمعات فقط قد انبعثت مباشرة من الحياة البدائية وهي : المصرية - السومرية - المينوية - الصينية - المايانية - الانديانية .

تخلق من التاريخ دراسة لها كيان خاص مشتق من منهاج البحث في العلوم الطبيعية . وتقوم هذه الأسس بدورها على مبدأ توافر علاقات خارجية بين الظواهر . إذ يجد عالم الطبيعة نفسه تجاه حقائق ينغزل بعضها عن البعض الآخر . وتنسم هذه الحقائق بالوضوح ؛ وضوحاً يتأني معه عدداً وحساباتها . فإن لم يتمكن المؤرخ من عددها وتقييمها ، يعمد - كما فعل توينبي - إلى تقسيم الظواهر التي يلاقيها في بحثه ، تقسيماً يمكنه من تقييمها . ثم ينتقل من هذا إلى تحديد العلاقات التي تربط بين هذه الحقائق التي استخلصها من دراسة الظواهر . وتعود مجموعة الحقائق التي يرتبط بعضها ببعض الآخر ؛ فتؤلف بينها حقيقة واحدة ترتبط بغيرها من المجموعات أو الحقائق الأخرى التي تنتمي إلى نفس هذه الظواهر بروابط خارجية . فإذا عمد رجل العلم إلى تطبيق هذه الأساليب في بحوثه ، لاقتضى ذلك منه ، الفصل الدقيق الواضح بين حقيقة وأخرى ؛ فلا يتجاوز واحدة منها نطاقها إلى الأخرى .

وتأسيساً على هذا الرأي ؛ يتولى توينبي تقسيم موضوع الدراسة التاريخية إلى عدد من الأقسام المنعزلة بعضها عن البعض الآخر ، قابل للفهم والتحديد يطلق على كل منها اسم « مجتمع » ، ويتسم المجتمع بكونه وحدة كاملة متأسكة . وينظر توينبي إلى حياة المجتمع على أنها حياة طبيعية ، على أنها شيء يقوم على أسس بيولوجية بحتة . فهو يرى في التاريخ مشاهد ، أي شيء يتألف من عدة حقائق يشاهدها المؤرخ ويسجلها . أو عدة ظواهر مرت مروراً عابراً أمام ناظره .

ويرى توينبي أن الأحداث التاريخية جانبين : مادي وروحاني . وهنا يفترق عن غيره من المؤرخين الذين إما يقتصرون على سرد الأحداث التاريخية دون استقصاء دوافعها ، وإما يفسرونها تفسيراً مادياً مثلما يفعل فلاسفة الماركسية الذين ابتكروا فلسفة المادية التاريخية . ومدار

عامرة بالمياه . وطالع الجفاف الطويل الأمد والمتتالي
هذه المراعى ، فجابته سكانها بتحد استجابوا له بطرائق
مختلفة .

تمسك البعض بأرضهم وغيروا عاداتهم ، فابتكروا
نمط الحياة البدوية .

ونقل آخرون مواطنهم صوب الجنوب إلى المناطق
الاستوائية ، متبعين أثر المراعى المرتدة . ومن ثم
احتفظوا بطريقة حياتهم البدائية التى لا يزالون يعيشونها
حتى الآن .

وآخرون ولجوا مستنقعات وغابات دلتا النيل .
فجابها بذلك التحدى الذى تمثله . وعملوا على تخفيفها ؛
فكان أن أقاموا الحضارة المصرية .

وانبعثت الحضارة السومرية بنفس الطريقة ومن
نفس الأسباب فى دلتا الدجلة والفرات . وانبعثت
الحضارة المايانية فى أمريكا الجنوبية من تحدى غابة
استوائية ، وانبعثت الحضارة الأتديانية من تحدى هضبة
كثيفة . وانبعثت الحضارة المينوية من تحدى البحر ،
وكان مؤسسوها لاجئين من شواطئ أفريقيا التى أصيبت
بالجفاف ؛ فامتطوا البحر واستقروا فى كريت وغيرها
من جزائر بحر إيجه ، ولم يأتوا فى بدء عهدهم ، من البر
الأقرب فى آسيا وأوروبا .

وصفوة القول ؛ يمكن تفسير قيام الحضارات عند
تويني ، فى الفيض القائل بأن الأحوال الصعبة - أكثر
من السهلة - هى التى تولد هذه الأعمال الخبيدة . ويقرب
تويني هذا الغرض إلى حيز الوقائع بفضل التفسيرات
التي يحصل عليها من المواقع التى سبق أن ازدهرت
الحضارة فى ربوعها ، لكنها أخفقت بعد ذلك . ثم كان
أن انكفأت الأرض إلى حالتها الأصلية :

١ - إن ما كان وقتاً ما مشهداً للحضارة المايانية ،
هو فى الوقت الحاضر ، غابة استوائية .

ولا يمكن أن يعزى قيام الحضارات إلى صفات
معينة فى جنس من الأجناس . إذ لا يمكن أن يرتبط
التفوق الروحي والذهنى بلون البشرة . وتنداعى بالمثل ؛
النظرية القائلة بأن توافر ميزات خاصة فى بيئة ، يكفل
انبعاث الحضارة فيها . فهل تعتبر - مثلاً - البيئة
الخاصة التى أتاحها النيل لمصر ميزة إيجابية ، إليها وحدها
يعزى قيام الحضارة المصرية ؟ هنا تصمد النظرية
للاختبار فى منطقة مجاورة تتوافر فيها الشروط المطلوبة
تلك هى المنطقة الدنيا من وادى الدجلة والفرات . إذ
نجد ظروفاً طبيعية مماثلة ومجتمعاً مماثلاً هو المجتمع
السومري . لكن النظرية تنهار فى واد أصغر وإن كان
مشابهاً هو وادى الأردن الذى لم يكن يوماً من الأيام
مركزاً لأية حضارة . ولعلها تنهار كذلك فى وادى
السند . كما تنهار تماماً فى وادى نهر نيو جراندى ووادى
نهر كلورادو .

وبالأحرى ؛ لا يمكن اعتبار البيئة هى العامل
الإيجابي الذى جلب الحضارات إلى الوجود . وإن كان
بلا ريب عاملاً عضياً له خطره فى التشكيل الثقافى . إذ
ما يزال هناك عامل لا يمكن تحديده هو - على ما يظهر
كما يقرر تويني - سيكولوجى فى طبيعته . وهو أهم
عوامل انبعث الحضارات أهمية وأشدّها ارتباطاً
بالقضاء والقدر .

هنا يلتجئ تويني إلى استعراض الأساطير الكبرى
التي أودعها الجنس البشرى حكمته ، كما يلتجئ إلى
الأديان . فاستخلص فكرة مدارها أن الإنسان قد حقق
الحضارة ، لا نتيجة لمواهب بيولوجية عليا (أى التفوق
العنصرى) أو ثمرة بيئة جغرافية ، ولكنه حققها
استجابة لتحدى مواقف ذى صعوبة خاصة ، استثار
الإنسان لبذل جهد ما ، لم يبذله من قبل .

فكان السهب الأفراسي (الصحراء الكبرى ،
والصحراء العربية) قبل فجر الحضارة أرض رعى

٢ - ازدهرت الحضارة السندية في سيلان في النصف غير المطر من الجزيرة . لكنه أصبح الآن قاحلاً تماماً .

وتقوم أطلال بصرى وتدمر في واحات صغيرة في الصحراء العربية .

وتدل التماثيل القائمة في جزيرة إيستر - وهي من أقصى الأماكن بعداً في المحيط الهادى - على أنها كانت مركزاً لحضارة بولونيزية .

ونجد أن الأرض « البكر » تبرز استجابات أشد حيوية . من الأرض التي سبق اقتحامها بالفعل ، وشغلها مقيمون متحضرون فيسروا المعيشة فيها . كما أن الهزيمة الساحقة الفجائية كنبلة باستشارة الجانب المهزوم لترتيب نظام داره والاستعداد لتحقيق استجابة منتصرة .

وتبدأ الأمثلة المختلفة أن الشعوب التي تشغل مواقع حدود وتعرض لعدوان متصل ؛ تبدأ استطالة أشد إشراقاً من جيرانها أصحاب المواقع الخفية . وما برحت طوائف وشعوب تعاني طوال قرون ، صنوفاً مختلفة من النقم أنزلتها بها طوائف وشعوب كانت لها السيادة عليها . وتستجيب - بصفة عامة - الشعوب والطوائف التي أصابها النقم ، لتحدى الحرمان من المشاركة في فرص ومزايا معينة ، بإبراز طاقة استثنائية ، وإظهار أهلية غير عادية في الاتجاهات المفتوحة أمامها .

٣ - كيف ولماذا تتقدم الحضارات ؟

يحدث الارتقاء الحضارى - وفقاً لرأى توينبى - وقتما تصبح الاستجابة لتحد معين ؛ لا ناجحة في نفسها فحسب . لكنها تستثير تحدياً إضافياً يقابل بالاستجابة ناجحة .

فكيف يتأتى قياس مثل هذا الارتقاء ؟

هل يقاس وفقاً لسيطرة متزايدة على بيئة المجتمع الخارجية ؟

يجيب الأستاذ توينبى عن هذين السؤالين بأن ثمة نوعين من السيطرة المتزايدة :

الأول : سيطرة على البيئة البشرية التي تتخذ عادة شكل غزو الشعوب المجاورة .

الثاني : سيطرة على البيئة المادية : تتكشف عن تحسينات في الأسلوب التكنولوجى المادى .

يبد أن التوسع السياسى والحربى أو تحسين الأسلوب الفنى ؛ لا يصير قاعدة مناسبة تكفل قياس الارتقاء الحقيقى للمجتمع . فإن التوسع الحربى هو - عادة - مظهر نزعة حربية ؛ تعتبر بدورها قرينة على تدهور المجتمع . لا ارتقائه .

ولا تبدى التحسينات التكنولوجية - سواء أكانت زراعية أو صناعية - سوى ارتباطاً قليلاً - أو لا شئء - البتة - بينها وبين الارتقاء الصحيح . وحقاً ؛ فقد يرتقى تماماً الأسلوب الفنى وقتما يكون التحضر الفعلى في مرحلة الحطاط . والعكس بالعكس .

أما قوام الارتقاء الحقيقى ؛ فعملية يطلق عليها توينبى كلمة « التسمى » . ويعنى بها التغلب على الحواجز المادية . وتعمل عملية « التسمى » على إطلاق طاقات المجتمع من عقالها ، لتستجيب للتحديات التي تبدو بعد ذلك داخل النفس ، أكثر منها خارجها . أى أنها روحانية الطابع أعظم منها ماديته .

ولكن ؛ ما هى علاقة المجتمع بالفرد في ظل عملية الارتقاء التي انتهى المؤلف إلى تقرير أن التسمى أساسها ؟ ثمة رأيان شائعان :

الأول : يجعل من المجتمع ، مجرد حشد من ذوات هى الأفراد .

الثاني : يعتبر المجتمع كائناً حياً ، وما الأفراد إلا أجزاء منه لا يدركون إلا أعضاء أو خلايا في المجتمع الذى ينتسبون إليه .

وهذا ما لا يرضى عنه توينبى . فإن المجتمع عنده ، نظام للعلاقات بين الأفراد ؛ ولا يتأتى للكائنات البشرية

٤ - وكيف ولماذا تنهار الحضارات ؟

أجمل توينبي طبيعة الانهيار الحضارى فى ثلاث نقاط :

الأولى : إخفاق الطاقة الإبداعية فى الأقلية المبدعة .
وتتحول هذه الأقلية - بعد إخفاقها - إلى أقلية مسيطرة .

الثانية : رد الأغلبية على تحكم الأقلية بسحبها ولأعائها والعدول عن محاكاتها .

الثالثة : ضياع وحدة المجتمع الاجتماعية .

وتنصر بعض المذاهب الفكرية على نسبة انهيارات الحضارات إلى عوامل خارجة عن نطاق البشر :

١ - نادى كثيرون بأن سبب انخراط الحضارة ، انحلال الكون ذاته بسبب قدمه . وهذا ما لا يوافق عليه توينبي مستنداً على آراء الكتاب المحدثين الذين يبعدون عصر « انحلال الكون » إلى مستقبل قصى لا يسهل تصوّره . وهذا يعنى انتفاء تأثيره - كلية - على حضارات ، سواء فى الحاضر أو فى الماضى .

٢ - ينقض توينبي فكرة سبنجلر وغيره القائلة بأن المجتمعات هى كائنات لها صفات التحول الطبيعى من الشباب والنضوج إلى الاضمحلال مثلها فى ذلك مثل مخلوقات الحياة . ذلك لأن المجتمع ليس كائناً من هذا النوع .

٣ - نادى آخرون بوجود شىء حتمى من شأنه تعويق سير الوراثة ، الأمر الذى يؤثر على الحضارة وعلى الطبيعة البشرية ، وأنه بعد انقضاء فترة من التحضر لا يتيسر لإنعاش الجنس إلا بفضل سكب « دم جديد همجى » . وهذه فكرة يدحضها توينبي بقوة ، إذ يرى أن لا فضل للجنس على آخر فى انبعاث الحضارة .

٤ - وليس اضمحلال الأسلوب الفنى والتقلص الجغرافى - بفعل الغزو العسكرى الخارجى - مقاييس الانهيارات وعواملها .

أن تحقق وجودها الحقيقى إلا بتفاعلها مع رفاقها . وهنا يكون المجتمع ميدان عمل عدد من الكائنات البشرية . على أن الأفراد هم « مصدر الفعل » . ذلك لأن جميع أسباب الارتقاء تنبعث عن أفراد مبدعين أو أقليات صغيرة من الأفراد . ويكون عملهم من جزئين .
الأول : تحقيق إلهامهم - أو كشفهم - مهما يكن من أمره .

الثانى : هداية المجتمع الذى ينتمون إليه ، إلى سبيل الحياة الجديدة هذا .

ويتأتى - من الناحية النظرية - حدوث هذه الهداية بطريق أو بآخر :

إما بتعريض الجميع للتجربة الواقعية التى حولت الأفراد إلى مبدعين .

وإما تقليد الناس لمظاهر الهداية الخارجية . وبعبارة أخرى : الهداية بفضل المحاكاة .

ويعتبر الطريق الأخير - من الناحية العملية - هو مجال الاختبار الوحيد المفتوح أمام جميع الأفراد .
١٠ خلا أقلية بسيطة من الجنس البشرى . وأن المحاكاة هى « طريق مختصر » : لكنه طريق فى وسع عامة الناس جميعاً سلوكه فى إثر زعمائهم ، ليحملوا إلى مرتبة الارتقاء .

وظاهر أن الارتقاء - وفقاً لما سبق - يتضمن « تمايزاً » بين أفراد المجتمع الذى يسير فى مرحلة النمو . إذ سترز بعض الأجزاء استجابة ناجحة فى كل مرحلة . وسينجح بعضها فى تتبع خطاها بفضل المحاكاة . وسيفشل بعضها فى تحقيق الإصالة أو المحاكاة على السواء ومن ثم تهاوى . وسيكون ثمة تمايز بين مصائر المجتمعات فواضح أن للمجتمعات المختلفة سمات مختلفة . إذ يتفوق بعضها فى الفن والبعض فى الاستنارة الدينية ، والآخر فى الابتكارات الصناعية . بيد أن غايات الحضارات تماثل فى جوهرها .

هـ - الدول والأديان العالمية

يقرر توينبي أن ثمة ثلاثة أمثلة بارزة للدول العالمية الأولى : تنبعث الدول العالمية بعد انهيار الحضارة ، لا قبلها . وتتولى الدولة العالمية تحقيق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعية . ولا يعتبر قيامها بشيراً مهدوء الحال واستقرار أوضاع الجسم الاجتماعي ؛ لما سيأتى فيما بعد من أسباب .

الثانى : تنبعث الدولة العالمية عن الأقلية المسيطرة . والأقلية المسيطرة هي الأقلية الحاكمة بعد أن فقدت طاقتها الإبداعية فخسرت ولاء الجماهير الخكومة ولعجبها .

الثالث : يعتبر انبعاث الدولة العالمية محاولة للم شعث المجتمع لإبان التحلل .

فإن أخذت هذه المظاهر معاً ؛ تطالعنا صورة للدول العالمية تبدو للوهلة الأولى مبهمة . فبينما هي ظواهر تحلل اجتماعى ، إذا بها فى نفس الوقت محاولات لكبح جماح هذا التحلل ومناوئته .

والدول العالمية يفرضها بناتها ويتقبلها رعاياها دواء شافياً لجميع أوضاع عصر الاضطرابات . وهى - وفقاً للتعبير السيكلوجى - نظام يرنو إلى تحقيق الوفاق الاجتماعى والحفاظ على عايه . وهى دواء ناجح لداء يتمثل فى بيت انقسم على نفسه انقساماً يخصد الجانبين على السواء . والانقسام نوعان :

نوع أفقى : يحدث بين الطبقات التى تصارع بعضها بعضاً . وهذا هو الصراع الطبقي أساس نظريات كارل ماركس ومريديه .

نوع رأسى : يتخذ سبيله بين الدول المتحاربة . وفى غمار عصر الاضطرابات وتحلل الحضارات ، تنبثق الأديان العليا .

ويعيب توينبي على « جييون » المؤرخ الكبير إلقاءه مسئولية انهيار الحضارة الرومانية على المسيحية ،

واعتبار الأديان سرطانات تلهم الأنسجة الحية للحضارات . فإن توينبي يؤمن إيماناً لا تشوبه شائبة بدور العقائد الدينية فى مجريات التاريخ . ومن رأيه أنه يكمن وراء كل حضارة من الحضارات القائمة فى الوقت الحاضر ، نوع من العقيدة الدينية العالمية . وعن طريق الديانة تولدت الحضارة - أصلاً - عن حضارة أقدم منها :

١ - فالحضارتان المسيختان الغربية والشرقية ، تولدتا عن الحضارة الهلينية عن طريق العقيدة المسيحية .
٢ - وحضارة الشرق الأقصى ، تولدت عن الحضارة الصينية ؛ عن طريق بوذية المهايانا .

٣ - والحضارة الهندية تولدت عن الحضارة السندية عن طريق العقيدة الهندوكية .

٤ - والحضارتان الإيرانية والعربية تولدتا عن الحضارة السورية ؛ عن طريق الإسلام . ثم توحدت الحضارتان فى حضارة واحدة أطلق عليها توينبي اسم « الحضارة الإسلامية » .

ويخلص توينبي من دراساته لدور الأديان العليا على مسرح تاريخ الحضارات . بأن تاريخ الدين يقوم على الوحدة والارتقاء ، عكس ما يشاهد فى تواريخ الحضارات من تعدد وتكرار . ويتبدى هذا التعارض بالنسبة للبعد الزمنى . كما يتبدى بالنسبة للبعد المكاني ؛ فإن الأديان الأربعة العليا الحالية (الإسلام - المهايانا البوذية - الهندوكية - المسيحية) يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً أشد كثيراً مما يربط الحضارات المعاصرة بعضها ببعض الآخر . ونجد هذا التعاطف أشد وضوحاً بين المسيحية والبوذية المهايانية ، إذ تشترك الديانتان بوجود إله مخلص يضحي بنفسه فداء للبشر . أما عن الإسلام والهندوكية فإنهما يعكسان كذلك نظرة عميقة لطبيعة الإله ، جعلت للعقيدتين معنى مميزاً ورسالة باتت علماً عليهما . إن الإسلام - كما يقول توينبي - قد أعاد

توكيد وحدانية الله ، في مقابل الضعف البادى في تمسك المسيحية بهذه الحقيقة الجوهرية .

ونخلص توينبى من هذا الى تقرير أن الأديان العليا الأربعة ، مجرد ألوان أربعة لمنهج واحد . ونجده نحمل التعصب الدينى ، وفكرة انزال كل دين عن الآخر ، ويتساءل عن سبب تقبل المسيحية الفكرة اليهودية عن الإله الغيور — وهى فكرة قادت المسيحيين إلى التعصب الأعمى — عوضاً عن فكرة المسيحية الأصلية « الله محبة » . ومن رأيه أن هذه الردة قد كبدت المسيحية خسارة روحية جسيمة . ويعنى هذا أن المسيحية الجديدة قد واءمت بين فكرتين متناقضتين :

الأولى : فكرة البطش وعدم التسامح ، وهى صفة إله اليهود « ياهوى » ومن سماته الغضب والقسوة والغيرة .
الثانية : فكرة المحبة والتسامح التى تقوم عليها دعائم المسيحية الأصلية .

فكان أن ضعف الوازع الدينى وخبا ضياء الدين في نفوس المسيحيين ، فأقبلوا على عبادة نظم شاذة مثل النازية والفاشية وما إليهما ، وانصرفوا إلى ماديات الحياة وتكالبوا على متعها تكالباً أعمى .

٦ — تلاقى الحضارات

تتلاقى الحضارات وتتصادم ، ولهذا أهميته الكبرى في التاريخ البشرى . وليس أدل على أهمية الدور الذى أداه التلاقى بين مختلف الحضارات فى عملية تكوين الأديان العليا ، من استعراض ما قامت به منطقتان صغيرتان نسبياً هما :

أولاً — حوض نهري سيحون وجيحون : إذ كان مسقط رأس البوذية المهابانية على الصورة التى انتشرت بها فى عالم الشرق الأقصى .

ثانياً — سوريا الأصلية : ففيها تبلورت المسيحية فى الشكل الذى انتشرت به فى العالم . كما انبعثت اليهودية

فى سوريا الجنوبية . وإذا اعتبر الحجاز امتداداً لسوريا — صوب الجنوب — لأمكن لإدخال الإسلام فى نطاق العقائد الدينية التى ظهرت فى تلك البقعة .

ففى سوريا : تتلاقى الطرق الآتية من حوض النيل ومن البحر الأبيض المتوسط ومن الأناضول . ومن حوض دجلة والفرات ومن السهوب العربية .

كذلك تتلاقى فى آسيا الوسطى الطرق الآتية من حوض دجلة والفرات عن طريق الهضبة الإيرانية ، وتلك الآتية من الهند عبر المعرات الواقعة فوق جبال هندكوش . ومن الشرق الأقصى عن طريق حوض نهر تاريم . وكذلك الطرق الآتية من السهوب الأوراسية المتاخمة التى أخذت مكان « منطقة بحر متوسط أخرى » وورثت خاصية التوصيل هى الأخرى : وشهد على وجودها فيما مضى بقاياها الماثلة فى بحر قزوين وفى بحر آرال وفى بحيرة بالكاش .

فالدور الذى رسمه القدر — والحالة هذه — لهذين المركزين القويين لحركة التجارة ، وقد أداه كل منهما من واقع الأمر — المرة بعد الأخرى — وذلك فى غضون الخمسة الآلاف أو الستة الآلاف سنة منذ انبعاث الحضارات الأولى .

فقد ظلت سوريا فترات متعاقبة : مسرحاً للمصادمات بين الحضارتين : السورية والمصرية ؛ وبين الحضارات : المصرية والحيثية والمينوية (الكريتية) وبين الحضارات : السورية والبابلية والمصرية والهلينية (اليونانية) ؛ وبين الحضارات السورية والمسيحية الأرثوذكسية والمسيحية الغربية . وفى نهاية المطاف ؛ شهدت المنطقة الاتصالات بين الحضارات : العربية والإيرانية والغربية .

وكذلك كان حوض سيحون وجيحون مسرحاً للمصادمات خلال فترات متعاقبة بين الحضارتين : السورية والسندية ؛ وبين الحضارات : السورية والسندية

والهلبية والصينية ؛ وبين : الحضارة السورية ،
وحضارات الشرق الأقصى .

وترتب على تلاقى الحضارات - كما يجرى توينبى -
أن كلا من هاتين المنطقتين الحاملتين للإشعاع الدينى ،
قد دخلت في نطاق الدول العالمية التي انتظمت في عدد
من الحضارات المختلفة . وهذا التمازج الفعال - الذى
لا نظير له - بين الحضارات في هاتين المنطقتين ؛ يفسر
التركيز الغير العادى - داخل حدودهما - كمواطن
انبعاث الأديان العليا .

ولقد عرض توينبى في كتابه لطائفة من مظاهر
التلاقى بين الحضارات المختلفة . وأخص بالذكر تلاقى
الحضارة الغربية مع كل من : روسيا - البلقان - الهند
- العالم الإسلامى - اليهود - الشرق الأقصى .

وعنده أنه مهما يكن من أمر النكبات التي حلت
بالعالم الإسلامى في خلال القرن التاسع عشر ، فإنه
ما حل النصف الثانى من القرن العشرين حتى كانت
دار الإسلام سليمة الجوهر ، فلم ينتقص منها سوى
بضع مقاطعات من أطرافها . وأمكن هذا الجوهر انتزاع
نفسه من طوفان الامبريالية البريطانية والفرنسية
والهولندية . وللعالم الإسلامى - في الوقت الحاضر -
أهميته القصوى كمصدر للسلع الأساسية ، وفي طليعتها
النفط وكمصدر للمواصلات الرئيسية . الأمر الذى يجعله
نقطة الصراع الدولى بين الكتلتين المتنازعتين .

ويعتبر توينبى اليهودية ظاهرة اجتماعية شاذة
بحسبائها فضلة متحجرة من حضارة بادت وانقرضت
في كل مظاهرها . ولما فقدت اليهودية صفتها كدولة ،
استثار هذا التحدى اليهود ليلدعوا لأنفسهم طرازاً من
الكيان الطائفى ، استعاضوا داخل نطاقه عن فقدان
دولتهم وبلادهم ؛ بالاحتفاظ بذاتيتهم في صورة
« تشت » و « انتشار » بين طهران أغلبية أجنبية وفي
ظل حكم أجنبي . وحافظ اليهود على ذاتيتهم بفضل

التخصص في مجالات جديدة من العمل تقوم خاصة على
تنمية مهارة خاصة في شئون التجارة وغيرها من الحرف
الحضرية . ويرى توينبى أنه مهما يكن من أمر التسامح
الذى ما برح الناس في الدول الغربية يبدلون له لليهود
المقيمين بين ظهرانيهم ؛ فإن الفرد المسيحى ما برح
يحجبه تضامناً وثيقاً - ماسونية - يربط اليهود بعضهم
ببعض . كما يواجه طموحاً يهودياً إلى المطالبة بمزيد من
المزايا التي يسبغها المجتمع الموحد في الغرب - رسمياً -
على جميع أفرادها ؛ بما في ذلك اليهود . لكن اليهود
ليسوا على استعداد - من جانبهم - لمنح غيرهم أية مزايا .
فكان أن أصبح الغربيون يضعون اليهود في منزلة
نفساني ، ويجد اليهودى نفسه - عملياً - منبوذاً بمختلف
الأساليب ، وإن كان المجتمع المسيحى الغربى - من
الوجهة الرسمية - يقرر المساواة بين مواطنيه .

٧ - طوابع الحضارة الغربية

أسفرت أبحاث توينبى عن انهيارات الحضارات
وانحلالها ؛ على أن السبب في كل حالة ، نوع من
الإخفاق في تقرير المصير . ومداره تفريط المجتمع في
حق نفسه بصدوفه عن توجيه إرادته صوب عمل نافع .
ويتمثل هذا التفريط في ترديه في التعلق بنوع من الوثنية
أقامه نفسه لنفسه .

ويطبق توينبى هذا الرأى على المجتمع الغربى .
فيجده قد سلك مسلك الإنسان الضال العاكف على
عبادة بضعة أوثان . إلا أن من بين هذه الأوثان ، وثناً
سادت عبادته الأوثان الأخرى بعد الحربين العالميتين
الأولى والثانية : هذا هو وثن الدولة الإقليمية .

ويعتبر توينبى ظاهرة تقديس الدولة الإقليمية إلى
حد العبادات ؛ بمثابة نذير رهيب للغرب ؛ من ناحيتين :
الأولى : أن هذا التعلق الوثنى بالدولة الإقليمية ،
هو العقيدة الدينية الحقيقية للغالبية العظمى لسكان العالم
المصطبغ بالصبغة الغربية .

الثانية : أن هذه العقيدة الباطلة ، هي السبب في انقضاء أجل ما لا يقل عن الأربع عشرة حضارة - وقد يكون عددها ست عشرة - من الحضارات الإحدى والعشرين .

وحقاً ؛ ما برحت الحرب التي يقتل فيها الأخ أخاه ، ويشند فيها استعمال العنف - وهي نتيجة تتعلق بفكرة الدولة الإقليمية - هي إلى أبعد حد : أكثر عوامل الفناء شيوعاً .

ويرى توينبي أن أزمة المجتمع الغربي ، روحانية وليست مادية . إذ رغمًا عن بلوغ هذا المجتمع الذروة في تقدمه المادي ، إلا أنه يحس « مجوع روحاني » .

ولإذا كانت النفوس الغربية قد استبد بها قلق الفراغ الروحي فألزمها بفتح الباب للشياطين مثل النازية والفاشية وما إليها ؛ فإلى متى تحتل العيش بدون عقيدة دينية ؟

هنا يقول توينبي « إن التائهين في ببداء المجتمع الغربي ، قد انحرفوا عن طريق الرب الواحد الحق الذي آمن به أجدادهم . أولئك الذين علمتهم التجربة الواقعية بأن الدول الإقليمية - مثل الكنائس الطائفية - أو ثائن تجلب عبادتها الحرب ، لا السلام . وهذا ما يجعل التائهين يندفعون صوب التعلق بهدف بديل هو - « النظم السياسية الشاذة » .

ومن رأى توينبي أنه يستحيل توفير حياة اجتماعية للإنسان ، دون كفالة قسط من الحرية الشخصية ومن العدالة الاجتماعية معاً . وتعتبر الحرية الشخصية شرطاً ضرورياً لإنجاز البشر العمل ؛ أيا ما يكون نوعه ، وخيراً كان أم شراً . على حين تعتبر العدالة الاجتماعية قاعدة التعامل الاجتماعي البشري السامية . وإذا تدفع الحرية الشخصية الطليقة أضعف الناس إلى أسوأ منزلة ، لن يتأتى تطبيق العدالة الاجتماعية على علاقتها ، بدون كبت الحرية التي بدونها تنتفي طاقة الإبداع من الطبيعة البشرية .

ومن ثم ؛ تتأرجح جميع النظم الاجتماعية - وفقاً

لتوينبي - في موضع بين هذين الطرفين النظريين . وبطالعنا من قبيل المثال : عنصرا الحرية الشخصية ، والعدالة الاجتماعية . ونجدهما ممزجين بنسب مختلفة في دستورى الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي الساريين في الوقت الحاضر . ولقد اصطلاح في أنحاء العالم الغربي على تسمية هذا المزيج - أيا ما تكون نسبته بالديمقراطية .

وبالأحرى ؛ أصبح استخدام اصطلاح « الديمقراطية » مجرد شعار من الدخان لإخفاء الصراع الحقيقي بين مبدأى الحرية والمساواة . وكان أن كشف أن التوفيق بين هذين المبدأين المتنازعين يكمن أساساً في مبدأ يتوسطهما هو « الإخاء » . وإذا كان خلاص الإنسان اجتماعياً يعتمد على مقدار من التوفيق يقيض له في إبراز هذا المبدأ السامى إلى عالم الحقيقة والواقع ، سيتبين للإنسان أن حذق السياسيين وتفننهم ، لم يحمله بعيداً ؛ فما برح مبدأ الإخاء بعيداً عن تناول البشر بسبب التعصب الدينى والقومى .

ويرى توينبي أن الإنسان المتأثر بالحضارة الغربية قد استجلب على نفسه الكوارث بتكريسه جهوده لزيادة رخائه المادى وحده . فإن قيص له أن يشد الخلاص ؛ يصبح سبيله الوحيد ، مشاطرته نتائج جهوده المادية مع غالبية الجنس البشرى ؛ تلك التي لم توفق في المجال المادى ، توفيق الإنسان الغربى .

ويخلص توينبي إلى تقرير ضرورة تنظيم العالم على أساس دولى ينتفى منه التعصب القومى . ويتم ذلك بإقامة حكومة عالمية توجه شئون العالم لمنفعة جميع أجناسه دون تمييز . فإن أبت دول العالم ذلك بحكم حرصها على سيادتها الإقليمية ، يصبح الفناء والدمار نصيبها جميعها .

وعنده أن حل جميع مشاكل العالم يكمن في تطبيق نظام اشتراكى يحصل فيه كل فرد على نصيبه العادل من إنتاج المجتمع في ظل نظام عالمى الطابع وأن يتجه الناس جميعاً إلى خالقهم يلتمسون الهداية والرشاد .

صراع القلب والعقل :

ليس مبعث هذا الصراع القائم بين القلب والعقل - لحسن الحظ - مجهولاً ؛ فقد تبدى في شكل تأثير العلم الغربي الحديث على الأديان العليا ، وداهمها في مرحلة من سيرها حين كانت لا تزال تحمل قدرّاً من التقاليد القديمة لم تعد لها قيمة من أية وجهة ، حتى ولو لم تكن النظرة العلمية قد ظهرت إلى الوجود .

وعسانا تذكير أنفسنا بأن كلا من الأديان الأربعة العليا الحالية قد واجه لوناً قديماً من النظر العقلي خلال « عهد سابق » من تاريخه ، وأنه قد وفق إلى مصالحته . وما القواعد الدينية المقررة في كل عقيدة عليا ، إلا حصيلة توفيق تم بينها وبين فلسفة دنيوية جابهتها العقيدة الدينية وقت نشوئها ، وألفت نفسها عاجزة عن نبذها أو إنكارها . ذلك لأن هذه المدرسة الفكرية كانت تسيطر على الجو الفكري الذي كانت تعيش فيه أقلية مثقفة في المجتمع ؛ ذلك المجتمع الذي اعتبرته العقيدة الدينية وقتذاك ميدان تبشيرها . فما اللاهوت المسيحي والإسلامي إلا عرضاً للمسيحية والإسلام بأسلوب الفلسفة الهلينية (اليونانية) . كما أن اللاهوت الهندي عرض للعقيدة الدينية الهندوكية بأسلوب الفلسفة السنديية . بينما كانت بوذية المهايانا إحدى مدارس الفلسفة السنديية التي حولت نفسها إلى دين دون أن تزول صفتها في نفس الوقت كفلسفة .

بيد أن هذا لم يكن أول فصول القصة :

فإن المدارس الفلسفية كانت تكون نظاماً فكرياً راسخاً في الوقت الذي عرفت فيها الأديان العليا إبان نشوئها ؛ فكانت بذلك قوة فكرية دينامية . وفي هذه المرحلة الباكرة من الحياة والنمو والازدهار - وهي مرحلة يمكن مقارنتها بمرحلة نمو العلم الغربي الحديث - جابهت

المدارس الفلسفية الهلينية والسنديية ، العقائد الوثنية التي ورثتها الحضارتان الهلينية والسنديية عن الإنسان الأول . ويبدو للوهلة الأولى كما لو أن هذين الحادتين السابقين قد عادا إلى الظهور :

فإذا كانت البشرية قد أمكنها الصمود لاصطدامين في الماضي بين الدين والعقل ، أفلا يتيسر التنبؤ بخروجها سليمة من الاصطدام الخالي ؟

مدار الإجابة ؛ عدم نشوء مشكلة الصراع بين العقل والدين في الاصطدامين السابقين ، بينما لقيت هذه المشكلة في الاصطدام الأخير حلا كان من قوة الأثر في أهداف عصره وبيئته ، بحيث عاش ليغدو لب المشكلة التي تواجه عالم القرن العشرين الذي طبعه الغرب بطابعه .

لم تنشأ مشكلة التوفيق بين القلب والعقل عندما حدث الاصطدام بين فلسفة بارعة ووثنية موروثة ؛ ذلك لانعدام العلة التي تدفع الفريقين إلى الاصطدام . فإن العمل - لا الإيمان - هو لباب الدين البدائي . ولا تتوقف المشاركة في الدين على قبول العقيدة ، لكنها تتوقف على المشاركة في ممارسة الطقوس الدينية . وما مزاولة الطقوس الدينية في الدين البدائي غاية في ذاتها . ولا يعرض للمزاولين لتلك الطقوس أن يتطلعوا إلى ما وراءها ، بحثاً عن الحقيقة التي تحملها تلك الطقوس بين طياتها . وبكلمة أوضح ؛ لا تحمل هذه الطقوس في الدين البدائي أى معنى سوى الإيمان بالأثر العملي الذي يحدثه أداؤها على الوجه الصحيح .

وعلى هذا ؛ فإن قام فلاسفة في ظل هذا الوضع الديني البدائي وأخذوا على عاتقهم وضع الخطوط العامة التي تحدد البيئة البشرية على هدى قواعد تقوم على العقل ، تدمغ أمراً بأنه « حق » وآخر بأنه « زائف » ؛ إن حدث هذا ، فلن يقع صدام بين العقل والدين ، طالما بقى الفيلسوف قائماً بواجباته الدينية المتوارثة .

وليس ثمة في فلسفته ما يمنعه عن القيام بها ، نظراً لأن هذه الطقوس الموروثة خالية من أى شىء يتعارض مع أية فلسفة .

وهكذا ؛ واجهت الفلسفة والدين البدائي أحدهما الآخر ، دون أن يتصادما . لكن انبعث وضع جديد ، حالما ظهرت الأديان العليا إلى الوجود . وحقاً إن الأديان العليا قد ساقطت أمامها - وحملت معها - مجموعة ضخمة من الطقوس الموروثة التي كانت شائعة في المجتمعات التي شهدت النشأة الأولى لهذه العقائد الجديدة إلا أن هذا الزيد لم يكن جوهرها بالطبع . والطابع الجديد المميز لهذه الأديان العليا ؛ أنها طالبت أتباعها بالولاء لها ، على أساس تلقى أنبيائها الوحي بأنفسهم من لدن الله الكريم ، وعرض الأنبياء ما يوحى إليهم على أنه تعبير عن حقائق .

وأياً ما تكون الحال ؛ أصبحت « الحقيقة » مجالا ذهنياً تختلف فيه الآراء . فهناك سلطاناتان مستقلتان أحدهما عن الآخر :

ويطالب السلطانان كلاهما بالقوامة على ميدان نشاط الفكر بأسره . وبالتالي ؛ استحال على « العقل » و « الوحي » أن يعيشا بسلام جنباً إلى جنب ، على غرار ما حدث قبلئذ من تكافل ودى متبادل بين العقل والطقوس الدينية .

وظاهر أنه قد أصبح للحقيقة أسلوبان فكريان يدعى كل لنفسه الحق المطلق والمشروعية الجارفة ، ولكن يجافى أحدهما الآخر . ولا نجد إزاء هذا الموقف الأليم - إلا بديلين فحسب :

الأول : أن يتمكن أسلوبا الحقيقة - اللذان يقومان جنباً إلى جنب - من التوفيق فيما بينهما .

الثاني : أو أن يضارع أحدهما الآخر حتى يصصره ، فيتم له إخراج خصمه من الميدان .

وقد أمكن الفريقان المواءمة بينهما سلمياً عندما تلاقت الفلسفتان السندية واليونانية مع الديانات المسيحية

والإسلامية والبوذية والهندوكية . وفي هذه المواءمة ؛ ارتضت الفلسفة - ضمناً - إرجاء توجيه النقد العقلي لما يتلقاه الأنبياء من وحي ، وذلك مقابل السماح للفلسفة بأن تعيد تشكيل رسالات الأنبياء في أسلوب جديد هو أسلوب « السوفسطائيين » .

ولسنا نشك في إخلاص الفريقين كليهما في تقبل هذا الحل الوسط . ولكننا نرى أنه ليس حلاً حقيقياً لمشكلة العلاقة بين الحقيقة القائمة على الفهم ، والحقيقة القائمة على الوحي . وهذا الذى سعى بالتوفيق بين نوعي الحقيقة المائل في أسلوب عقلي جديد دعى بـ « اللاهوت » يعدو أن يكون كلاماً . وأثبتت الصيغ التي تنادى بها المعتقدات ، أنها لن تستطيع أن تدوم ، لأنها تركت المعنى المبهم للحقيقة ، على غموضه الذى ألفتة عليه .

وأصبح مقدرراً للصراع أن ينشب مرة أخرى عاجلاً أو آجلاً ، نتيجة للحل الوسط الذى وصفناه . فإن فرض وصيغت حقيقة الوحي في أسلوب الحقائق العلمية ، فإن رجال العلم لن يطبقوا حبس أنفسهم عن توجيه النقد لجحاح مذهب يسبغ على نفسه صفة الحقيقة العلمية . ومن ناحية أخرى ؛ فإن المسيحية إذا ما استطاعت يوماً أن تصوغ مذهبها بأسلوب النظر العقلي ، فإنها لن تتخرج عن المطالبة بالهيمنة على ميادين المعرفة التي هي المجال الشرعى للعقل .

وفي ضوء ما ذكرنا : نرى أن انتصار العلم على الدين انتصاراً ساحقاً ، كارثة على العقل والدين جميعاً . فإن كلا من الدين والعقل ، ملكة جوهرية من ملكات الطبيعة البشرية . والحق ؛ أن السيطرة على الطبيعة غير البشرية التي منحها العلم للإنسانية ، هي أقل للإنسان أهمية - إلى أقصى الحدود - من أهمية علاقاته بنفسه وبأخوانه البشر وصلاته بالله . على أن ما حققه الإنسان من مآثر فكرية وتكنولوجية ، لها أهميتها لشخصه ، لا في حد ذاتها ؛ وإنما بقدر ما ساقته إلى مجابهة القضايا

لربما وجد العلم والدين أنفسهما في النهاية ، وقد التقيا عند صيغة تمهد لإعادة التوفيق بينهما . إلا أن الشعور الطيب وحده لا يغني عن السعى ؛ فإذا أراد كل من الدين والعلم تحقيق عودة التوفيق بينهما ، فإن عليهما البحث في سبيل هذه الغاية عن جهد مشترك .

وقد عرف العلم والدين ذلك في الماضي عندما تصادمت المسيحية بالفلسفة الهلينية واصطدمت العقيدة الهندوكية بالفلسفة السندية . لكن الفريقين المتصادمين وفقاً إلى حل سلمى أوقف الصراع بينهما ، مداره لإضفاء تعبير لاهوتي على الطقوس الدينية ، واستخدام التعبيرات الفلسفية في سرد الأساطير . بيد أن التوفيق بين الفلسفة والدين ، قام على تشخيص فاسد للعلاقة بين الحقيقة الروحية والحقيقة العقلية ؛ وجاء ذلك من افتراض خاطئ بإمكان صياغة الحقيقة الروحية في عبارات فلسفية وهذا ما يدفعنا في عالم القرن العشرين الغربي الطابع ، إلى بذل النصيحة للقلب والعقل بالحذر من التردى في مثل هذه التجربة التي لن يكتب لها النجاح في النهاية .

وحقاً ؛ إن افترضنا أطراح اللاهوت الموروث للأديان العليا الحالية ، وأن يحل محلها لاهوت مستحدث يعبر عنه بمصطلحات العلم الغربي الحديث ؛ لما كان نجاح هذا العمل الجريئ إلا مجرد تكرار لخطأ سابق . وتفسير ذلك أن اللاهوت المصاغ صياغة علمية (بفرض تصور حدوثه) سيثبت قصوره وفناؤه ، على طول المدى . مثله مثل ضروب اللاهوت التي صيغت من قبل صياغة فلسفية فأصبحت وقت كتابة هذه السطور تتدلى كأحجار الرجم حول أعناق البوذيين والهندوكيين والمسيحيين والمسلمين . إن الصيغة العلمية قاصرة ؛ لأن لغة الفكر أضعف من أن تنقل فراسة النفس . وهذه الصيغة العلمية فانية ؛ لأن إحدى مزايا البحث العقلي أنه دائم التحول ، وأنه يطرح جانباً النتائج التي سبق أن توصل إليها .

المعنوية ، ومصارعتها . وبغير ذلك ، لعله مضى في طريقه معرضاً عنها . وعلى هذا ؛ فقد أثار العلم الحديث قضايا معنوية بالغة الأهمية ، ولكن العلم الحديث لم يشارك في إيجاد حلول لها ؛ وما كان في وسعه أن يفعل . والواقع أن أهم الأسئلة التي ينبغي على الإنسان أن يجيب عنها ، ليس للعلم فيها قول .

هنا يتضح لنا ما هو المطلوب من الدين :

إن عليه أن ينزل للعلم عن كل فرع من فروع المعرفة العقلية ومنها تلك التي اصططلحت التقاليد على أنها داخلية في اختصاصه ، واستطاع العلم أن يضمها إلى حوزته . ذلك لأن السلطان التقليدي الذي تمتع به الدين على ميادين المعرفة ، كان عرضاً تاريخياً . وقد ربح الدين كلما تخلى عن سلطانه القديم على ميادين المعرفة ؛ فإن معالجتها لم تكن أصلاً جزءاً من واجباته ، ومدارها توجيه الإنسان صوب غايته الحقيقية وهي عبادة الله ودخوله ملكوته تعالى . وبهذا كسب الدين - دون شك - بتنازله للعلم عن ميادين فكرية مثل الفلك وعلم الحياة (البيولوجية) وغيرهما من ميادين المعرفة التي سردناها فيما سبق . بل إن نزول الدين للعلم عن ميدان «علم النفس» ، قد يكون مفيداً للدين بقدر ما هو مؤلم له . لأن اللاهوت المسيحي قد تخلص بذلك من طائفة من تلك الغيبيات التي تمثل الآلهة في طباع البشر . وقد ثبت في الماضي أنها كانت أمتع حاجز قام بين النفس الإنسانية وخالقها .

فإذا استطاع العلم أن يفعل ذلك ؛ لأثبت - حقاً - أنه بدلاً من أن ينتزع النفس البشرية من الله ، قد دفع بها خطوة إلى الأمام تقربها من بلوغ غايتها الأبدية البعيدة .

ولو أمكن للدين والعلم - كلاهما - أن يتلاقيا في المجالات التي خصت كلا منهما ؛ بحيث يكون التواضع حيث ينبغي ، والثقة بالنفس حيث تجب ؛ لوثم هذا ،

إذن ؛ ما الذى ينبغى أن يفعله القلب والعقل للتوفيق بينهما ، مسترشدين بإخفاقهما فى الماضى فى الوصول إلى صيغة تجمع بينهما فى صورة لاهوت ؟

إن العقل الغربى ما زال - حتى كتابة هذه السطور - مأخوذاً بالانتصارات المتوالية التى حققها العلوم الطبيعية والتى توجت حديثاً بالانتصار الرائع ، ألا وهو تحطيم تركيب الذرة .

ولكن ؛ إن صح القول بأن ميلاً واحداً يقطعه الإنسان فى طريق سيطرته على الطبيعة غير البشرية ، لا يعدل فى أهميته للإنسان ، بوصة واحدة يحرزها طريق تعزيز طاقته على التعامل مع ذاته ومع رفاقه ومع الله . إذا صح هذا ؛ لاتضح أن أعظم مآثر الإنسان فى القرن العشرين لميلاد المسيح وأبهر أعماله - إذا قيست بالماضى - مداره فتح أرض جديدة فى ميدان النفوذ إلى حقيقة الطبيعة البشرية .

ولقد كان ولوج الفكر الغربى - فجأة - ميدان علم النفس ؛ أحد النتائج الفرعية للحربين العالميتين الماضيتين اللتين استخدم فيهما أسلحة قديمة بإحداث نتائج مدمرة هزت النفس البشرية . وقد أمكن الفكر الغربى بفضل التجربة الإكلينيكية التى لم تسبق من قبل ، استبانة أعماق النفس والإحاطة بخفايا الشعور الباطن . فكان أن أحرز فكرة جديدة عن نفسه : باعتباره حارساً يهيمن على هذه اللجة النفسية التى لا يسر غورها .

ويمكن تشبيه الشعور الباطن بطفل أو بهمجي . بل بخيوان وحشى . إلا أنه - كذلك وفى نفس الوقت - أشد من الشعور فطنة وأكثر أمانة وأقل منه تعرضاً للخطأ . إن الشعور الباطن عمل من أعمال الخالق الثابتة الكاملة ، أقامها جل شأنه لتكون « مراكز انتظار » . أما الشخصية البشرية الشعورية ، فلأنها - أيداً - غير مكتملة النمو . إذ تقرب دواماً إلى كائن أعلى منها بما لا يقاس . فهو الكائن الأعلى ، خالق

هاتين الأداتين المختلفتين - وإن كانتا متلازمتين - المعبرتين للنفس البشرية : الشعور واللاشعور . وإن كان قد أتيح للعقل الغربى الحديث ، أن يكشف اللاشعور (الشعور الباطن) ليرى فيه - فقط - مادة جديدة لعبادة الوثنية ؛ فإنه يكون بذلك قد أقام بينه وبين الله حاجزاً جديداً ، عوضاً عن اغتنامه فرصة جديدة تزيد من الله قرباً . ولأنها - دون شك - لفرصة جديدة للعلم والدين ، أجدر بهما أن ينهزاها معاً لتحقيق مزيد من القرب من الله . ويتأتى ذلك بأن يتوفرا معاً على تفهم مخلوق الله المتغير - أى النفس - فى أعماق لاشعورها ، وفى سلوكها الشعورى ؛ على السواء . فإن تأتى ذلك ؛ فأى كسب يناله العلم والدين جزاء وفاقاً لهذا الجهد المشترك ؟

حقاً ؛ إن الجزء سيكون رائعاً . فإن اللاشعور - لا العقل - هو أداة الإنسان ووسيلته إلى حياته الروحية . لأنها ينبوع الشعر والموسيقى والفنون المرئية ، وهى السبيل الذى تسلكه النفس إلى الاتحاد مع الله . إن الهدف الأول لهذه الرحلة الفاتنة التى ترتادها النفس - أن تتغلغل بعيداً فى نبضات القلب . فإن للقلب عللاً خاصة به ، لا يدركها العقل .

والهدف الثانى للنفس البشرية من هذه الرحلة - أن تكشف عن طبيعة الاختلاف بين الحقيقة المطابقة للفعل والحقيقة التى يدركها الحس ، وتتعرف عليها البدنية . ومبعث الخلاف : إيمان كل من الحقيقتين - وحدها - بأنها تملك الحقيقة الأزلية .

والهدف الثالث : محاولة العثور على القاعدة الأساسية للحقيقة الأزلية . تلك القاعدة التى ينبغى أن تقوم عليها : الحقيقة العقلية ، والحقيقة الحسية .

والهدف الأخير للنفس البشرية فى هذه الرحلة الروحية - أنها بوصولها إلى الصخرة القابعة فى أعماق عالم النفس ، يتأتى لها أن تبلغ مزيداً من الإلهام الكامل بالله القيوم .

وللأسف الشديد ؛ يتجاهل علماء اللاهوت -
مخلوص نية - التحذير القائل « إن الله لن يرضيه أن
يمنح شعبه الخلاص عن طريق الجدل » . وهذا ما تتردده
الأنجيل بـ « كابدوا أيها الأطفال الصغار ولا تمنعواهم
إن صدوكم عن القدوم إلى ، لأن هذا طريق ملكوت
السماء . . . ولن تدخلوا ملكوت السماء حتى تؤمنوا
وتصبحوا كما لو كنتم أطفالاً صغاراً » .

والحق ؛ أن اللاشعور - من وجهة نظر العقل -
مخلوق يشبه الطفل من ناحيتين :

الأولى : من ناحية أنه في بساطة تفكيره يتمشى
مع الله ، ويستجيب إليه تعالى . وهذا أمر يعجز العقل
عن مجاراته .

الثانية : من ناحية انتفاء روح المنطق منه ، وهذا
ما ينبذه العقل .

وعلى العكس من ذلك ؛ يرى العقل . اللاشعور
متعالملاً لا قلب له ؛ اشترى معجزة السيطرة على الطبيعة
بشمن قوامه خيانة النفس . إن اللاشعور قد جعل رؤياه
للإله تتضاءل وتفتى في وضوح النهار العاصي .

على أن العقل - بالطبع - ليس عدواً لله ؛ مثلاً
أن الشعور الباطن (أى اللاشعور) ليس في الحقيقة
خارج نطاق الطبيعة . إن العقل واللاشعور - كلاهما -
من عمل الله ، ولكل منهما ميدانه وعمله المقسوم له .
ولا يقتضى الأمر أن يشهر أحدهما بالآخر ؛ إن صدقا
عن العدوان .



حركة القلب والدم في الحيوان لوليم هارفي

بمسلم
الدكتور بول غليوبنخي

ونحن نجهل هل سمح لهارفي بمشاهدة عملية التشنج والاشتراك فيها ، ومهما يكن فقد فاز من تلك المدرسة بدرجة بكالوريوس في الآداب B. A. سنة ١٥٩٧ . ويرجح أن المدرسة ثقافته تثقيفاً عاماً وجعلته واسع الإلمام باللغتين اليونانية واللاتينية وبمبادئ الجدل الفلسفي والفيزيكا .

ثم غادر ولیم هارفي كمبردج واتجه إلى بادوا بإيطاليا لدراسة الطب ، ولا شك أن شهرة مدرستها الطبية — التي لمع فيها فيزيالوس العظيم ومن بعده فابريسيوس — هي التي جذبتة إلى تلك المدينة . ولا شك أيضاً في أن عبقرية فابريسيوس كانت من حوافز هارفي على الاهتمام بالتشريح الذي أصبح فيه بإرشاده خبيراً . وقد أزعج هارفي في مؤلفه عن حركات القلب الثناء والتعظيم إلى أستاذه فابريسيوس .

وفيما كان هارفي يدرس الطب في بادوا ، كان فابريسيوس يستكمل معلوماته عن صمامات الأوردة التي كان سيلفيوس — أستاذ فيزيالوس في باريس — قد وصفها منذ زمن . إلا أن فابريسيوس كشف عنها من جديد سنة ١٥٧٤ . وقام أشار هارفي بلباقة إلى أن

تعد رسالة « حركة القلب والدم في الحيوان » لوليم هارفي نقطة تحول خطيرة في تطوير الفكر الطبي ، وهذه الرسالة جديرة بترجمة مستفيضة ، غير أن طولها لا يلائم حجم هذه السلسلة . لذلك فقد اختصرنا منها بعض الأجزاء وأبقينا على أجزاء أخرى ، محاولين التبسيط في الترجمة تنكياً بالقارئ عن التوغل في أصلها العسير ، فهو يتسم بالتركيز ، والتعقيد في الكتابة وفي تشابك الحجج ، وصعوبة استخلاص السهل المفيد .

* * *

ولد ولیم هارفي سنة ١٥٧٨ وكان أكبر أبناء توماس هارفي من أعيان فولكستون بولاية كنت . بدأ دراسته في مدرسة كنتربري الابتدائية Grammar school وفي سنة ١٥٩٣ انتقل إلى كلية كايوس بكمبردج (القسم الداخلي) . وكان المكتو كايوس — مؤسس المدرسة ومديرها — هو الذي أدخل في إنجلترا الدراسة العملية للتشريح ودراسة اللغة اليونانية . وقد استطاع بنفوذه أن يظفر لمدرسته بترخيص يسمح لكل عام بتشريح جثتين من أجساد من نفدت فيهم أحكام الإعدام .

فابريسيوس لم يفهم وظيفة الصمامات على حقيقتها إذ ظن أن الغرض منها هو منع الإفراط في تمدد الأوعية كلما جرى الدم من الأوردة الكبيرة إلى الأوردة الصغيرة ، وأن الشرايين في غنى عن تلك الصمامات لأن الدم فيها في حالة مد وجزر دائيين ، هذا بينما فطن هارفي إلى أن وظيفة الصمامات هي الحيلولة دون ارتداد الدم الوريدي وأنها على ذلك عامل هام في دورة الدم .

وقد نال هارفي سنة ١٦٠٢ — بعد أن أقام خمس سنوات في بادوا — شهادة « دكتوراه في الطب » تجيز له مزاوله فنون الطب وتعليمها في كل بلد وفي كل مركز من مراكز العلم . ويبدو أن الدكتور الجديد نال إعجاب أساتذته فقد جاء في شهادته : « . . . لقد أجاب في أثناء امتحانه لإجابة تدل على البراعة وقوة الذاكرة والعلم إلى حد يتجاوز كثيراً الآمال الكبيرة التي كان المتحنون قد وضعوها فيه » .

وعند عودة هارفي إلى إنجلترا في تلك السنة نفسها نال — بالإضافة إلى شهادته السابقة الذكر — درجة الدكتوراه في الطب من جامعة كمبردج . وبعد سنتين أي في سنة ١٦٠٤ ، استقر في لندن وتزوج من كريمة لانسلوت براون طبيب الملكة اليزابيث والملك جيمس الأول ، ولم ينجب منها أطفالاً . وانتخب زميلاً بكلية الأطباء سنة ١٦٠٧ وطبيباً لمستشفى القديس بارتولوميو سنة ١٦٠٩ وفي سنة ١٦١٥ عين محاضراً « لومليا » Lumleian lecturer تحت رعاية كلية الأطباء الملكية ، وتلك الوظيفة المشرفة للغاية ، ظل يشغلها حتى سنة ١٦٥٦ حينما استقال منها .

وفي عام ١٦١٧ عين طبيباً عرضياً extraordinary للملك جيمس الأول . فلما توفي جيمس عينه نجله شارل الأول طبيباً اعتيادياً لأسرة الملك . وإضافة إلى هذه المهمة كان هارفي طبيباً لطائفة من أسر النبلاء ، ومن مشاهير مرضاه فرنسيس باكون الذي لم يحز إعجاب هارفي .

وقد رافق دوق لينوكس في رحلاته من سنة ١٦٢٩ إلى سنة ١٦٣٢ كما رافق الملك شارل الأول إلى اسكتلنده سنة ١٦٣٣ .

ونستطيع أن نعد سنة ١٦٢٨ سنة القمة في حياة هارفي العلمية إذ ظهرت في خلالها في مدينة فرانكفورت أم ماين رسالته باللاتينية عن الدورة وعنوانها :

Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus

أي : « دراسة تشريحية تحليلية لحركة القلب والدم في الحيوان » .

وقد زعم الإيطاليون أن سيزالبينو Cesalpino (١٥٢٤ — ١٦٠٣) أستاذ الطب في بيزا سبق هارفي في الكشف عن الدورة الدموية ما بين سنة ١٥٧١ وسنة ١٥٩٣ (أي قبل هارفي الذي لم يعلن عن هذا الكشف إلا في سنة ١٦١٦) . والحقيقة أن سيزالبينو كان قد وصف الدورة الصغيرة أي الرئوية ، غير أنه لم يصل إلى معرفة جلية للدورة الكبرى في الجسم بأجمعه ، ومن المحتمل أن يكون هارفي قد وقف على شيء من نظريات سيزالبينو عندما كان طالباً في بادوا ، وإن كان قد أكد في الفصل الأول من مؤلفه أنه حاول الكشف عن حركات القلب ووظائفه ، بالملاحظة المباشرة لا بالاعتماد على كتابات سواه (وربما يكون لنا أن نشك في ذلك كما سنرى فيما بعد) وأنه قد عمد ، لبلوغ تلك الغاية ، إلى تشريح الحيوانات وإلى تجارب على الأوعية الدموية في عدد من الحيوانات الحية التي ترى قلوبها بالعين المجردة ، وذلك بالإضافة إلى حيوانات أصغر استعان في ملاحظة قلوبها بعدسة مكبرة ، وأنه عزز برهانه بتشريح الجثث البشرية . ولقد كان هارفي مشرحاً بارعاً .

ويلاحظ أن هارفي قد شغلته مسألة الدورة وقتاً طويلاً قبل نشر مؤلفه ، إذ أنه يبدو — في الجزء الثاني

من مذكراته التي يحتفظ بها الآن المتحف البريطاني - أنه عرف الدورة منذ سنة ١٦١٦ عندما كانت سنة ٣٧ سنة ، أى قبل نشر مؤلفه الذي نحن بصددته باثنتي عشرة سنة . ولا غرو أن شهرة هارفى تدهورت إلى حد ما بعد نشر مؤلفه ، ذلك أن الكثيرين من أدياء التفكير قد هاجموه . غير أن القدر شاء أن يعوضه خيراً في حياته عن تلك الهجمات . فقد اعترف الجميع بعد ذلك بصحة كشفه .

وقد اهتم هارفى أيضاً بالتشريح المرضى وهذا منذ بدء دراسته بمدينة بادوا إلى حين وفاته ، وقد نشر (كيل) تقارير عن ٦٣ صفة تشريحية مرضية أجراها هارفى بنفسه . منها تشريح أجساد أخته ووالده والكثيرين من أصدقائه . الأمر الذي يشير إلى أنه لم توجد في هذا الوقت في إنجلترا أى معارضة لإجراء الصفات التشريحية .

وتدل تقاريره على استعماله طريقة صحيحة دقيقة في التشريح وعلى محاولته ربط شكل الأحشاء بالحالة المرضية ، وهذا ما يستدل عليه أيضاً من خطابه إلى ريبولان (انظر فيما بعد) . غير أن أمراض الصمامات فاته وأن تفسيراته اضطبغت دائماً بالنظريات القديمة المستندة إلى الحرارة والرطوبة والأخلاط وهى النظريات الموروثة من جالينوس أو من أرسطو . وأن بعض نظرياته الفسيولوجية كانت خاطئة مثل قوله « إن الرئة هى التى توسع الصدر بحركة ذاتية » جرياً على ما كان يعتقد في ذلك العهد .

ومن الحوادث التي تذكر في هذا المقام : ونحن نعرض لطريقة تفكير هارفى : ما حدث في قضية ساحرات لانكاشير سنة ١٦٦٤ : فقد طلب إليه أن يتفحص أجسام سبع ساحرات ممن أفلتن من الإعدام وأدى تقريره إلى تبرئة أربع منهن . ويبدو لنا مسلئ هارفى في تلك القضية مسلئاً طبيعياً ، غير أنه ينم

في الواقع عن سعة صدر وواقعية في التفكير ، وكانت هاتان الصفتان نادرتان في ذلك الزمان الذى كان فيه السير توماس براون (١٦٠٥ - ١٦٨٢) - المشهور بعدم تعصبه الدينى - يؤكد إيمانه بالسحر .

وقد ترتب على صداقة هارفى للعرش أن حامت حوله ، بحق ، في أوائل الحرب الأهلية سنة ١٦٤٢ ، شبهات ولأته للملكية ، فدخل عليه فوج من الثوار سرقوا أمتعته وبعثوا مذكراته في التشريح وفي تطور الحشرات وفي التشريح المقارن .

وفي سنة ١٦٤٥ انتخب مديراً لكلية مرتون في أكسفورد ولكنه - بسبب الحرب الأهلية التي شنها كرومويل ضد الملكية - لم يحتفظ بهذا المنصب أكثر من سنة واحدة ، ثم انسحب تدريجياً من الحياة العامة : ومما زاد في اعتكافه إصابته بالنقرس .

وانشغل في أثناء ذلك الاعتكاف بتحضير رسالته عن توالد الحيوانات de generatione التي نشرت في سنة ١٦٥١ والتي عبر فيها عن فكرة خاطئة في التلقيح ، فحواها أن تلقيح البويضة حدث غير جسماني شبيه بتمغنط الحديد ، غير أن هذا المؤلف قد أطاح بالنظرية القديمة القائلة بانبعاث الحياة من التعفن . وقد أهدي هارفى - دون أن يذكر اسمه - كلية الأطباء الملكية بلندن هدية ثمينة تتكون من مكتبة زاخرة بالمؤلفات ومتحف لغرائب الأشياء ومجموعة من الآلات الجراحية ، غير أن اسم المهدي ما لبث أن عرف قبل الانتهاء من بناء الكلية ، فأمرت بإقامة تمثال تذكاري له . ولم تكتف بهذا التكريم فقد اختارته رئيساً لها سنة ١٦٥٤ . فاعتذر لكبر سنه ولإصابته بالنقرس وتوالت عليه نوبات هذا المرض حتى قضى نحبه سنة ١٦٥٧ على إثر نزيف في المخ ودفن بمقبرة أسرته في هامستد بولاية إسكس .

وقد كان ذا خلق قويم جدير بما نال من منزلة رفيعة . وكان مرح الطباع صادق القول نظيف السيرة

الطب في أوروبا قبل النهضة

كان الطب في القرن الرابع عشر الميلادي ما يزال كما تركه جالينوس في القرن الثاني ، لم يكتسب سوى ملاحظات علماء العرب من أمثال ابن سينا وابن رشد والمجوسى والرازى . وكانت سلطة جالينوس تحوطه بسياحتها فتحول دون دخول أى ضوء خارجى إلى هذا الحرم . وكان يعزز هذا السياج سلطان الكنيسة التى تبنت نظريات جالينوس لموافقها تعاليمها الخاصة بالتوحيد والروح ، فلم تدع أى عالم لاحق يمس تلك النظريات بتعديل . كما أن علماء العرب مع ما أضافوه من الملاحظات الأكلينيكية الباهرة ومن التحسينات فى العلاج الجراحى - لم يحاولوا نقد تعاليم العملاقين الإغريقين النظرية وإنما اكتفوا فى التشريح بما كان فى كتاباتهما لعدم السماح لهم بإجراء أية عملية تشريحية . وبذلك أصبحت الأوصاف الموروثة عن جالينوس وأبقراط أشبه بالعقائد الدينية عند جمهرة أطباء العرب باستثناء نفر معدود منهم كابن النفيس ، حاولوا - فى جرأة بالغة - ولكن فى تحفظ شديد أيضاً - أن ينكروا بعض مضمون ذلك التراث .

وقد اتسمت تلك الحقبة الطويلة الممتدة بين جالينوس والقرن الرابع عشر بركود التفكير العلمى وبالكبرياء السفسطى وبالتمسك بحرفية المؤلفات القديمة وجمود الاتجاه المدرسى . إلا أن صحوة النهضة أخذت تدب فى تفكيرهم منذ القرن الثالث عشر بفضل عوامل عدة محلية وعمومية .

فن الأولى :

.. دخول علماء العرب صقلية وإنشاء الجامعات فيها وفى جنوب إيطاليا ثم فى بادوا وبولونيا .
.. وجود جماعات من المترجمين فى طليطلة بأسبانيا وفى صقلية .

عف اليد لم يدفعه دافع دنىء ولم ينل أحداً بأذى ولم يتملكه زهو أو غرور . أما الذين عادوه أو هاجموا فقد جاوبهم بأدب وعف عن قوارص الكلم التى قدفوها بها . بل بلغت به دماثة الخلق أن كاد لهم المديح وهو يدحض حججهم . وكان حديثه سهلاً منظماً ممتعاً . وكان اطلاعه واسعاً لا فى الطب فحسب بل كذلك فى التاريخ الحديث والقديم والعلوم السياسية . وكان يستمتع بقراءة الشعراء القدامى ، لا سيما فيرجيل ، بل كانت تستبد به النشوة من قصائد فيرجيل حتى ليطرح الكتاب من يديه ويطلق صيحات الإعجاب بما قرأ وينتفض من شدة الانفعال . وكان محباً لأسرته يحنو عليهم ويعيش معهم فى وئام . وقضى السنوات العشرين الأخيرة من عمره تاركاً لإدارة شؤنه المادية إلى أخيه (إلياب) . وكان لإخوته من التجار الناجحين . أما عقيدته الدينية فكانت قوية وعملية . لم يدع فرصة فى كتاباته عن التوالد إلا عبر فيها عن إيمانه بقدرة الله الشاملة وتأثيرها المباشر على سير شئون الكون . وآمن كما آمن الفلاسفة القدامى بوجود ذهن محرك أعلى يهيمن على الوجود .

أما عن هيئته فقد وصفه «أوبرى» بأنه كان قصير القامة مستدير الوجه تضرب بشرته إلى لون الزيتون ، ذا عينين صغيرتين سوداوين تشعان حيوية ، وشعر أسود فاحم اشتعل شيباً قبل أن تدركه المنية بعشرين عاماً . وكان سريع الانفعال ، يحمل فى ميعه الشباب خنجراً يمتشق له لأنفه الأسباب . فلما تقدمت به السنون واشتد وطأ الآلام عليه أصبح سريع الضجر تنتابه نوبات من الضيق ، ويروى أن أحداً لم يستطع منعه من غطس قدمه الموءلة فى ماء مثلج ذات يوم من أيام الشتاء القارص حينما أصابته أزمة شديدة من أزمت النقرس .

• • •

رأساً على عقب . فقد كلف هذا العالم بإعداد طبعة جديدة لمؤلفات جالينوس في التشريح لنشرها في البندقية . فلاحظ - في أثناء قيامه بهذا العمل - أن وصف الإنسان الذي نقل عن جالينوس ، استمدته هذا العالم من دراسة الحيوان فأيقن أن هناك فراغاً ينبغي أن يسده بتأليف كتاب في التشريح البشري يعتمد على إعادة النظر في الواقع الطبيعى لا على ما قاله جالينوس ، وهكذا فعل ، وأصبح مؤلفه ركناً من أركان النهضة الطبية .

لم يكن للعلماء يد من التشريح لدراسة الجسم البشري وكان التشريح مسموحاً به ولكن في أضيق الحدود . فقد كانت السلطات في ألمانيا مثلاً تأذن بتشريح جثة واحدة سنوياً ! أما في جامعة ليريدا بأسبانيا فقد كان الترخيص بجثة واحدة كل ثلاث سنوات ، بينما كان طلاب التشريح في نابوحيه في باريس وإنجلترا إذ كانت « الحصص » السنوية هناك أربع جثث . ومما كان يقيد دراساتهم أن أطباء ذلك العهد لم يكونوا يعرفون وسائل حفظ الجثث فكان لزاماً عليهم لإنهاء الصفة التشريحية في وقت قصير جداً وإعادة الصفة التشريحية عدة مرات للتحقق مما يرون . ولذا طالما عمدوا إلى سرقة الجثث وشراء أجساد المشوقين .

وأجريت أول عملية تشريح في باريس سنة ١٤٧٨ أو ١٤٩٤ وبني أول مدرج للتشريح في بادوا سنة ١٤٩٠ ، ومونبلييه سنة ١٥٥١ ، وبازل سنة ١٥٨٨ ، وباريس سنة ١٦٠٨ ، وبولونيا سنة ١٦٣٧ . ويبدو أن سبب ذلك التقييد الضنين كان الخوف من استغلال التشريح كأداة للسحر أو للقتل الخفى .

ومما أسهم في تقدم التشريح إهتمام الفنانين الذين هجروا القواعد التقليدية في كيفية رسم الجسم البشري وسلوكوا المسلك الواقعى الذى يأتى بصورة مطابقة للطبيعة وأخذوا يوضحون عضلات الجسم وأطرافه

.. المؤلفات العربية التى أتاحت لعلماء أوروبا الاطلاع على تراجم للتصوص القديمة مضافاً إليها ما ابتكره علماء الشرق العربى ومصر وصقلية والأندلس .. طرد علماء بيزنطة من الأستانة وهجرتهم إلى أوروبا حاملين مؤلفات ومخطوطات ثمينة هرع أثرياء أوروبا - وبخاصة أثرياء إيطاليا - إلى اقتنائها .

.. بث هؤلاء روحاً علمية جديدة متحررة من ضغط الفلسفة الكلامية التى كانت قد فرضت نفسها على التعليم قروناً طويلة في الغرب .

ومن الثانية :

.. اختراع فن الطباعة الذى فتح كنوز الماضى بين أيدي طلاب العلم .

.. الكشف الجديدة والأسفار التى عرفت أوروبا بالعالم ووسعت أفقها الجغرافى وقوضت خرافات الماضى وأطلعت علماء أوروبا على علوم الأمم الأخرى .

لم تحقق هذه الصحوة بين يوم وليلة وإنما كانت انزلاقاً بطيئاً على مدى قرنين تباينت مواقيتها في مختلف الأقطار الأوروبية ، وكانت إيطاليا الجواد المحلى في هذا المضمار إذ بدأت تنفض النعاس عن جفونها حول سنة ١٣٥٠ ميلادية فسبقت سواها بنحو قرن ونصف .

وكانت الظاهرة الأولى لتلك النهضة الثابتة الرجوع إلى أمهات المصنفات القديمة وإلى المصادر الموثوق بها ، ولكن الرجوع في هذه المرة كانت تستحثه روح التحييص مجردة من الهيبة الكاشحة لحوافر التبديل . ولم يعد النقد حبيس الدائرة الشكلية بل اعتمد على المقارنة بالتجربة على الطبيعة وعلى الملاحظة المباشرة . ومن هنا بدأ العلماء يتساءلون : « هل كانت أوصاف جالينوس وأرسطو توافق الطبيعة ؟ » .

ولعل مما يبرز هذه الظاهرة الثورية الجديدة تاريخ مؤلف فيزيالوس في التشريح De humani corporis fabrica libri septem الذى قلب العلوم التقليدية

الرسالة

تألف رسالة هارفي من مقدمة طويلة ومن سبعة عشر فصلاً مبوباً تبويباً مدرجاً منطقياً .

أما المقدمة فستتناولها بشيء من التفصيل لدلالاتها على حالة هارفي الفكرية عندما شرع في دراسته وعلى طريقته في النقد والتحليل . يبدأ هارفي بسرد أقوال من سبقه من العلماء وعقائد العامة وما جرى عليه التقليد ليثبت منها ما يطابق الحقيقة وليصحح الخطأ ، وهذا عن طريق المقارنة بنتائج التشريح والتجارب المتكررة والملاحظات المضبوطة . إذ أن المشرحين والأطباء والفلاسفة كانوا مجمعين في تبعيتهم لرأى جالينوس وهو أن حركة النبض والغاية منه لا تختلفان عنهما فيما يخص التنفس ، اللهم في أن الأول يتناول الروح الحيواني والثاني يتناول الروح الحيوى ، ومن هنا أكدوا - كما أكد ذلك أيضاً هيرونيemos فابريسيوس دى أكوابندنتى "Hieronymus Fabricius de Aquapendente" في الكتاب الذى نشره عن التنفس قبيل ظهور المؤلف الذى نحن بصدده أنه بما أن نبض القلب والشرابين لا يكفيان لتهوية القلب ولتبريده فإن الرئتين شكلتا للإحاطة بالقلب . فيبدو من تلك الأقوال أن كل ما ذكر عن الانقباض والانبساط إنما قيل بالإشارة إلى الرئتين . ولكن بما أن تكوين القلب وحركاته تختلف عن تكوين الرئة وحركاتها . وبما أن حركة الشرايين تختلف عن حركة الصدر فإن هارفي رجح أن لهذه الحركات أغراضاً وأفعالا مختلفة .

ثم يمضى إلى سياقة البرهان على أن الأوعية لا تحوى إلا دماً ، مستنداً إلى تجارب جالينوس وإلى تجاربه الخاصة ويفسر وجود الروح في الدم بأن فصلهما محال كما أن الفصل بين الماء وحرارته محال .

ثم يمضى في اعتراضاته فينكر أنه يمكن الاستنتاج أن النبض والتنفس غرضهما واحد وهذا من أن

ويعنون عناية خاصة برسم الوجه ، حريصين في ذلك على تصوير ما تراه العين ، وقد أدى بهم هذا المسلك الجديد إلى استصحاب الأطباء ، وكان منهم ليوناردو دافنشى الذى مارس التشريح وألف فيه ، وقد رسم دافنشى أكثر من ألف وخمسمائة لوحة تشريحية تحفظ الآن بقصر وندسور بانجلترا ، واشترك أشهر الرسامين في ترزين كتب التشريح بلوحات فنية غاية في الروعة والجمال والدقة .

واشتهرت في التشريح مدرسة بادوا إلى حد أن كبراء مشرحي هذا الجيل مارسوا فنههم فيها ، نذكر بين هؤلاء فيزاليوس وفالوبوس وفابريشى دى أكوا بندنت ، وتلك هى المدرسة التى تتلمذ فيها هارفي .

وفي مستهل القرن السادس عشر كانت معرفة التشريح الوصفى للجسم البشرى قد اكتملت وبذلك تمهياً للتقدم أن يخطو خطواته التالية ألا وهى دراسة وظائف الأعضاء على النهج الواقعى الجديد المتجرد مما كان يشوب النهج السابق من تخيلات وفروض تغشاها ظلال من النظريات الفلسفية والعقائد الدينية والخرافات الموروثة أو المبتدعة . وجاءت براهين التشريح المادية فجرفت أصحاب التقليد الأعمى .

وقد انقسم الفكر الطبى في تلك الحقبة إلى ثلاثة مناهج هى :

- منهج الرجعيين المستميتين في الذود عن النظريات التليدة .

- منهج المتحررين من « الأقداس » الموروثة البانين نظرياتهم الجديدة على أسس من التأملات العقلية المجردة .

- منهج المعتمدين على الملاحظة والتجربة ، والخاضعين لمحك التجربة وسلطانها الأعلى ، البانين طبياً جديداً على تلك الأسس الراسخة .

في هذا الجو الذى يعتك فيه التجديد والرجعية والجدل نشأ وليم هارفي .

الظاهرتين تسرعان وتقويان سوياً تحت تأثير العوامل المختلفة - وهذا ما قاله جالينوس - إذ أنه يمكن ملاحظة تباين بينهما في حالات يذكرها - كما يهاجم الفكرة القائلة بأن وظيفة البطين الأيمن هي التغذية بينما أن وظيفة البطين الأيسر هي صناعة الروح الحيوى والحياة - بانياً حجته على تشابه البطينين من حيث تجهيزهما بالألياف وبما يشبه الشدادات وبالصمامات . . الخ ، ومن حيث وجود دم أسود متجلط في الأذنين عندما تشرح الجثة ومن حيث تشابه عملهما وحركاتهما ونبضهما ، ويتساءل لماذا يربط عمل الصمامات ، وهي متشابهة التركيب ، تارة بالدم وطوراً بالروح ، ولماذا يتساوى الشريان الرئوى بالوريد الرئوى في الحجم إن لم تكن وظيفة كل منهما متماثلة . ويعيد سؤال ريبالدو كولمبو Realdo Colombo : « ولم تسرى في الشريان الرئوى تلك الكمية الضخمة من الدم التى تساوى مجموع ما يمر في الوريدين الحرقفيين ؟ » ويمضى فى أسئلته : « إذا كان البطين الأيسر يستمد خاماته (دم وهواء) لصنع الروح من الرئة ومن جيوب القلب اليمنى ، وإذا كان يرسل الدم المشحون بالروح إلى الأورطا ثم يسحب من الأورطا عينها الأبخرة الدخانية ليدفعها إلى الرئة عن طريق الوريد الرئوى ، وإذا كان الروح يستمد من الرئة ليوصل إلى الأورطا فكيف يفصل بين الروح والأبخرة وكيف يستورد كل منهما ويصدر عن الطريق نفسه دون حدوث أى اختلاط بينهما ؟ » . ثم يسأل أيضاً : « إذا كانت الصمامة المترال تسمح بمرور الأبخرة إلى الرئة فكيف تقف في سبيل الهواء ؟ » :

وينتهى قائلا : « يا إلهى ! كيف تعوق الصمامة المترال ارتداد الهواء ولا تعوق ارتداد الدم ؟ كيف يستنون وظيفة واحدة إلى الشريان الرئوى ذى الغلاف

الشريانى (أى القوى) بينما يولون الأوردة الرئوية المرنة والرخوة ثلاث أو أربع وظائف ؟ إنهم إذ يقولون إن الأبخرة تسرى في الوريد الرئوى من القلب إلى الرئة وإن الهواء يسرى فيه من الرئة إلى القلب ، أقول إن الطبيعة لم تعتد تخصيص مجرى واحداً لحركات عكسية ، وإذا كانت الأبخرة تتسلل إلى الوريد كما تتسلل إلى الشعب فلم لا تنطلق من الوريد الرئوى إذا فتح ؟ » .

وآخر هجوم هارفى يشنه هارفى على الأقدمين فى هذه المقدمة يوجهه إلى عقيدة اعتنقها العالم قروناً وأخذها عن جالينوس وإن كان ثار عليها ابن النفيس قبله بأربعة قرون ، وهى الإيمان بوجود مسام بين البطينين . ويمكن تقسيم حججه إلى ست نقاط .

أولاً : يؤكد عدم وجود أية مسام فى الحاجز بل أن قوام الحاجز أسمك وأصم منه فى أى جزء فى الجسم عدا العظام والأوتار .

ثانياً : يفرض جدلاً وجود هذه المسام فيسأل كيف ينفذ شيء من بطين إلى الآخر إذ أنهما ينقبضان وينبسطان معاً .

ثالثاً : يسأل لماذا لا يقال إن الأيمن هو الذى يستمد الروح من الأيسر بدلا من العكس^(١) ؟

رابعاً : يستعجب مرور الدم من مسام لا ترى بينما خصصت للهواء مجار واسعة .

خامساً : ما فائدة الشرايين الأكليلية التى تغذى الحاجز إذا كان الدم يمر فيه .

سادساً : إذا كانت الطبيعة اضطرت فى الجنين - وأنسجته رخوة - إلى تمرير الدم من اليمنى إلى اليسار

(١) أخطأ هارفى فى الملاحظة السابقة وأصاب فى هذه الملاحظة إذ أن الدم - عند وجود فتحة خلقية فى الحاجز - يمر من الأيسر إلى الأيمن إن لم يرتفع الضغط فى الشريان الرئوى .

عن طريق الفتحة البيضاء فكيف سهل عليها في البالغين تمريره دون مجهود عبر الحاجز الذي يزداد صلابة مع السن .

ويختتم هارفي دفعه مستنتجاً ، مما يشوب أقوال الأقدمين من قصور وتضارب ونموض ، ضرورة إعادة النظر في القضية بأجمعها .

• • •

سرد هارفي في الفصل الأول بعد مقدمته الدوافع التي حفزته إلى الكتابة ، وهي حيرته التي شبهها بحيرة أرسطو لإزاء مد وجزر نهر يوريبوس ، والنقص في مؤلف هيرونغوس دى أكوا بندنت الذي عرض لكل أجزاء الجسم عدا القلب . ثم تناول في الفصول الأربعة التالية مشاهداته في حركة القلب (فصل ٢) ، وحركة الشرايين (٣) ، وحركة القلب والأذنين (٤) ، وعمل القلب ووظائفه (٥) ، كما تشاهد في الحيوانات الحية ، ذاكرًا أنه أجرى هذه المشاهدات على ذوات النبض البطي كالضفادع والثعابين والأسماك والقواقع وأبي جلمبو والحمار ، وفي الحيوانات الثابتة الحرارة قبيل وفاتها عندما تبطؤ حركة قلوبها . ولاحظ أن القلب - في وقت ضربة النبض - يرتفع ويضرب الصدر وينقبض ويتصلب كعضلات العضد عند الحركة ويشحب لونه ويندفع منه الدم بشدة إذا وخز . وهذا على نقيض رأى المألوف بأن النبض يحدث عند امتلاء القلب وأن حركة القلب الجوهرية هي الانبساط وكذلك على نقيض قول فيزاليوس إن ألياف القلب موضوعة على شكل حزام متوازية من الصفصاف ، متى تنقبض تقترب قممها من قاعدتها فتنبعج جوانبها كالآقواس ويتسع تجويفها ويدخل فيه الدم .

أما الشرايين فإنه لاحظ أن امتلاءها يقارن انقباض القلب وأنها في هذا الحين في حالة انبساط وأن هذا صحيح أيضاً في حالة الشريان الرئوي والبطين الأيمن

كما أن النبض يقف عند توقف البطين ويضعف إذا ضعف انقباضه وأن الدم يندفع بقوة من الشرايين إذا وخزت وقت انقباض القلب وانبساط الشرايين . فاستنتج من هذه المشاهدات أن انقباض القلب يعاصر انبساط الشرايين وأن الشرايين تمتلئ كالقرب بدافع الدم الذي يأتيها من القلب وأنها لا تعتمد من ذاتها كالمنفاخ . وأن كل شرايين الجسم تتمدد تحت تأثير محرك واحد هو انقباض البطين كما تنتفخ أصابع القفاز معاً إذا نفخ فيه . وهنا ذكر حالة مريض بورم شرياني في الرقبة كان نبضه في الناحية المصابة أضعف منه في الناحية الأخرى لأن جزءاً من الدم تحول إلى الورم . أما عن الأذنين فبدأ يقول إن بوهان (Pauhan) وريولان (Riolan) وهما من أوسع الناس علماً وأكثر المشرحين مهارة قد وصفا أربع حركات للقلب تمتاز في المكان والزمان : اثنتين للأذنين وإثنتين للبطينين . وهو مع احترامه لهما يقول لهما أربعة في المكان ولكنها اثنتين في الزمان لأن الأذنين متوقفتان والبطينين متوقفتان وإن حركة الأذنين تسبق حركة البطينين ولأنه قبيل الوفاة يتوقف البطينان بينما يستمر الأذنان في الحركة ، فإذا وضع أصبع على البطن يمكن حس انقباض الأذنين وإذا استوصلت قمة البطن اندفع منها بعض الدم كلما انقبض الأذنان ، الأمر الذي يدل على دخول الدم إلى البطن مدفوعاً بانقباض الأذنين ليس مجتذباً بانبساط البطن . ثم أضاف ملاحظات مهمة منها أن قطعاً من القلب تستمر في الانقباض بعد فصلها مدة من الزمن وشبه هذا بعضلات بعض الأسماك كما أشار إلى بعض الملاحظات الأخرى عن ظهور حركة القلب في الأجنة . ثم عرض نظرية دورة الدم مفصلة في ثلاثة فصول (السادس والسابع والثامن) وهنا لمس سبب حيرة من سبقه ، وهو العلاقة الوثيقة بين القلب والرئتين وتشعب الشريان الرئوي والوريد الرئوي في الرئة وضياعهما

فيها ، وهو أمر حير العلماء في تفهم الوسيلة التي يوزع بها البطين الأيمن الدم والتي يستمد بها البطين الأيسر ، فدفعهم إلى فرض وجود مسام بين البطينين . وهذه القضية فرد لها الفصل السادس حيث بدأ بملاحظات في التشریح المقارن قائلًا إن الدم في الحيوانات ذوات البطين الأوحـد — كالأسماك — يمر من الأوردة إلى الشرايين عن طريق هذا البطين المشترك ، وبما أن عدد هذا النوع من الحيوان — من أسماك وزواحف — يفوق بكثير عدد الحيوانات الأخرى فيجب قبول مبدأ عام ، هو وجود طريق مفتوح لنقل الدم من الأوردة إلى الشرايين عن طريق تجاويف القلب ، على أنه قانون عام . ويتدرج من البرهان المستمد من النشوء القليل إلى النشوء الداني ويقول إن علاقة الأوعية المرتبطة بالقلب تختلف في أجنة الحيوانات ذوات الرئة عنها في البالغين :

(١) لأن الوريد الأجوف متصل بالوريد الرئوي مباشرة عن طريق الفتحة البيضاوية وهذه الفتحة مكونة على شكل صمامة تمنع ارتداد الدم وهي تزول تماماً عند البالغين . (٢) لأنه يوجد في الأجنة قناة شريانية تصل بين الشريان الرئوي والأورطا ، ومع أن هذه القناة غير مزودة بالصمامات فإن صمامات الشريان الرئوي تمنع أى ارتداد . ولا يمكن القول بأن هاتين الوصلتين جعلتا لتغذية الرئة إذ أنهما تزولان عند البالغين ، ولا بأنهما ضروريتان لأن قلب الأجنة لا ينبض وهذا غير صحيح . والطبيعة إذن تستعمل البطينين كبطين واحد في الأجنة قبل أن تبدأ رئتاهما في العمل ، أى عندما تشابه الحيوانات المخردة من رئة ، فتنتقل الدم من الوريد الأجوف إلى الأورطا عن طريق مفتوح كأن الحاجز بين البطينين لا وجود له . فإذا كانت طرق الانتقال ظاهرة بهذا

الوضوح في خلال فترة من حياتها لا تعمل فيها الرئتان فلم لا يستنتج من هذا أن العملية نفسها تتم في البالغين — عندما تغلق الطرق المفتوحة — عبر الرئة ؟ وما هو الداعي إلى إغلاق هذه الممرات دون أن تفتح ممرات أخرى ؟ وعد هارفي بالإجابة على هذا السؤال في رسالة أخرى ، لأن له في هذا الصدد ملاحظات عديدة .

وفي الفصل السابع يقول : إن ليس هناك ما يمنع تسلسل الدم من البطين الأيمن إلى الأوردة الرئوية عن طريق الرئة وشبه هذا بمرور العرق في الجلد وأدرار البول من الكلى بعد شرب كمية من الماء مع أن نسيج الكبد والكلى اللذين تمر منهما السوائل أكثر بكثير من نسيج الرئة ، بالإضافة إلى أن نبض البطين الأيمن يدفع الدم بقوة في الرئة فيوسع أوعيتها ومسامها وأن حركة الرئة في أثناء التنفس تفتح وتغلق المسام والأوعية كما يحدث في الأسفنج .

وإذا كان وجود الدم في الوريد الرئوي والبطين الذي لا بد وقد أتى إليهما من الأوردة لا يقنع المعارضين وإذا كان هؤلاء لا يقبلون إلا سلطة حجج السابقين فإن جالينوس ذاته وافق على نظرية مرور الدم من الشريان الرئوي إلى الوريد الرئوي ومن هذا الوعاء الأخير إلى البطين الأيسر والشرايين ، غير أنه قال إن هذا ينتج عن ضربات القلب وحركة الرئة التي لا تنقطع ، وأضاف هارفي أن وجود الصمامات يحتم مرور الدم في اتجاه ثابت وأن الطبيعة عندما رأت أن يمر الدم في الرئة اضطرت إلى إضافة بطين آخر هو الأيمن لدفع الدم عبر الرئة وبذلك يمكن القول بأن البطين الأيمن جعل حقاً للرئة ، وجعل لتمرير الدم فيها وليس لتغذيتها .

وفي الفصل الثامن يقول: إنه استنتج بالتأمل في حجم الأوعية، ومن كمية الدم التي تنقل فيها، ومن قصر الوقت الذي يستغرقه النقل، ومن استحالة ورود كل الدم من الأطعمة دون أن تفرغ الأوردة أو تنفجر الشرايين اللهم إلا إذا وجد الدم سبيلاً يسلكه ليعود من الشرايين إلى الأوردة، استنتج من كل هذا وجود حركة دورية للدم، تحقق منها فيما بعد بالبرهان، كما تحقق من أن البطين الأيسر يدفع الدم في الشرايين فيوزعه على أجزاء الجسم كما يوزعه البطين الأيمن في الرئة، ثم يمر الدم في الأوردة والوريد الأجوف ويعود إلى البطين الأيسر، وبهذه الطريقة تغذى الأنسجة بدم دافئ لطيف كامل مشبع بالغذاء. وبالعكس فإن هذا الدم في الأنسجة يصبح بارداً متجاطاً نافذ المفعول فيعود إلى القلب ليستعيد الكمال.

وفي الفصل التاسع يتناول هارفي المسألة بالحساب، واستعمال الحساب عند العرض للمسائل الحيوية هي بدعة ابتدئها، فيقدم ثلاثة براهين وهي:

أولاً: أن الدم ينقل دون انقطاع من الوريد الأجوف إلى الشرايين بكمية لا يمكن أن تتوفر من الأطعمة.

ثانياً: أن الدم يدفع في مجرى مستمر ومتساو غير منقطع في كل عضو من أعضاء الجسم بكمية تفوق بكثير حاجتها الغذائية، كما أنها تفوق ما توفره كمية السوائل بأجمعها.

ثالثاً: أن الأوردة تعيد هذا الدم بالطريقة نفسها. ثم يفرض هارفي أن سعة تجويف القلب عند امتلائه أوقيتان من الدم وأن ربع أو حتى ثمن هذه الكمية يخرج منه مع كل نبضة، فإن القلب بعد نصف ساعة يكون قد ضرب أكثر من ألف ضربة وأحياناً أربعة آلاف،

وتكون بهذا كمية الدم المطرودة نحو ألف مرة نصف أوقية أي كمية تفوق ما يحويه الجسم بأجمعه. ثم يفرض جدلاً أن هذا لا يحدث إلا مرة واحدة يومياً فإنه ما زال واضحاً أن كمية الدم التي تمر في القلب تفوق كل ما يدخل الجسم من طعام أو كل ما تحويه الأوردة، وهذا يفسر إمكان تفريغ جسم الحيوانات مما تحويه من دم في وقت قصير بفتح شريان، كما يفسر الظاهرة التي دعت الأقدمين إلى الاعتقاد بأن الشرايين لا تحوي إلا روحاً في أثناء الحياة، إذ أن الشرايين فارغة بعد الموت بينما الأوردة ممتلئة، هذا أن الدم لا يمكنه المرور من الأوردة إلى الشرايين بعد أن تنقطع حركة الرئة، ولكن بما أن القلب يستمر في النبض بعد وقوف الرئة فإن البطين الأيسر يستمر في تفريغ الدم في الشرايين دون أن يصل إليه شيء منه، وهذا هو السبب أيضاً في توقف الأنزفة في حالة الإغماء عندما تضعف حركة القلب، وفيما يجده القصابون من صعوبة في جمع الدم إذا لم يسرعوا في فتح رقبة الثور بعد ضربه على رأسه قبل أن يتوقف قلبه.

أما الفصل العاشر فإن هارفي يصف فيه تجربة ربط الوريد الأجوف في الثعبان، وهي العملية التي يتبعها فراغ الجزء الموجود بين موضع الربط وبين القلب، وزوال اللون الأحمر من القلب، وإنكماش حجمه لقلّة الدم الموجود فيه، وكل هذا يعود إلى أصله إذا ما فك الرباط. أما إذا ربط الشريان فإن الجزء الموجود بين القلب وموضع الربط يمتلئ حتى يكاد ينفجر ويزيد لونه احمراراً، وفي هذا دليل على أن أسباب الموت على نوعين: الوفاة بالنقص والوفاة بالاختناق أو الامتلاء. وفي الفصل الحادي عشر يربط الذراع رباطاً على درجتين من الشدة: أول رباط يوقف النبض وهو الذي

يجرى لخصى الحيوانات واستئصال الأورام وهو يمنع الغذاء والحرارة من المرور فيضمر الجزء مربوط ويموت ثم ينفصل نتيجة لذلك . وثانى رباط يسمح بحبس النبض وهو الذى يجرى فى أثناء عملية الفصد . وإذا أجريت العملية الأولى على ذراع رجل فإن الشريان يتوقف عن النبض تحت الرباط ، أما فوقه فإنه يزداد شدة كأن الشريان يحاول التغلب على عائق الرباط ، أما إذا أرخى الرباط جزئياً فإن اليد والذراع تتورمان وتبدو الأوردة متلثة ومعقدة ، وإذا وضع أصبع على طرف الرباط فى الوقت الذى يرخى فيه فإن الدم يحبس وهو يمر تحت الأصبع ، كما أن الشخص المربوط الذراع يحبس بالدم وهو يندفع فى الشرايين وفى اليد ، كذلك فإن امتلاء الشريان يلاحظ فوق الرباط فى حالة الرباط الأولى وتحت الرباط فى الحالة الثانية ، وهذا يدل على أن الدم يدخل الأطراف عن طريق الشرايين وأنه يعود عن طريق الأوردة . أما أن الدم فى الحالة الثانية يدخل الذراع من فوق عن طريق الأوردة فهذا غير صحيح إذ أنه يستحيل إعادة الدم من تحت الرباط إلى فوقه بالضغط ، وعلى هذا فإذا أرخى الرباط فى أثناء عملية الفصد فإن سيل الدم يتوقف لأن طريق عودته أعيد فتحه . وكل هذا يدل على مرور الدم من الشرايين إلى الأوردة وليس من الأوردة إلى الشرايين ، وهذا لا يتأتى إلا بوجود وصلات بين الشرايين والأوردة . وليس سبب الانتفاخ هو الحرارة أو إحداث الفراغ فى العضو إذ أن الحرارة أو الفراغ قد تجتذبان الدم ولكن الامتلاء يقف عند الحد الطبيعى .

وفى الفصل الثالث عشر يفسر اتجاه مرور الدم من الأطراف إلى القلب فى الأوردة على أنه نتيجة لوجود

صمامات فى الأوردة ، وهذه الصمامات التى وصفها أول من وصفها أكوابندنتى Aquapendente أو - حسب قول ربولان - سلفيوس (Sylvius) ، مرتبة بحيث لا تسمح بعودة الدم إلى الأطراف ، وقد احتار الكاشف عنها فى معرفة وظيفتها . أما القول بأنها مجعولة لمنع الدم من النزول إلى أسفل فإنه قول لا يكفى إذ أن أطرافها فى أوردة الرقبة متجهة إلى أسفل بحيث تمنع ارتفاع الدم ، أى أن الأوردة ليست كلها متجهة إلى أعلى ولكنها متجهة دائماً نحو القلب ، ويضيف هارفى أنه ليس للشرايين صمامات إلا عند جذورها وأن للكلاّب والثيران صمامات فى مواقع لا تؤثر فيها جاذبية الأرض ، فيذهب إلى أن الغرض الوحيد منها هو منع مرور الدم من الأوردة الكبيرة إلى الصغيرة ومن مركز الجسم إلى الأطراف . ويضيف أنه تمكن فى أثناء تجاربه من تمرير مروح من الطرف إلى الجذع ولم يمكنه العكس .

ثم يصف تجربته المشهورة وفحواها أنه إذا ربط ذراعاً فوق الكوع فإن بعض العقد تظهر على مجرى الأوردة ، وهذه العقد توافق الصمامات ، فإذا حلب الوريد تحت الرباط من فوق إحدى الصمامات وطرف الأصبع ما يزال ضاغطاً فى أسفل محل الحلب ، فإن الوريد لا يمتلئ من فوق حتى وإن كان ممتدداً فوق الصمامة . وإذا حلب الآن الوريد باليد الأخرى من فوق الصمام الممتلئ بالدم فى اتجاه من أعلى إلى أسفل ، فإن الجزء الممتلئ ينتفخ دون أن يمتلئ الجزء الفارغ ، وبالإضافة فإذا ربطت ذراع وضغط على وريد بأصبع ثم حلب الوريد باليد الأخرى من موضع هذا الأصبع إلى فوق الصمامة الموجودة فوقه فإن هذا الجزء يلبث فارغاً ولا يمكن للدم العودة إليه كما روى سابقاً ، ولكن إذا رفع الأصبع الأول فإن الجزء الفارغ يمتلئ مباشرة .

وفي الفصل الرابع عشر سرد نظريته في الدورة الدموية طبقاً لما أسلفنا ذكره .

ولم يفت هارفي - وهو كما رأينا قد تشيع بالزعة التجريبية - أن يدعم نظريته بالحجج المألوفة في ذلك الزمن ، وقد ساق تلك الحجج في الأبواب الثلاثة التي ختم بها رسالته ليبرهن بها على أن الدورة ضرورية .

أولاً : القلب منبع الحرارة والحيوية ، فيجب أن يعود الدم إليه بعد تبريده في الأطراف ليستعيد حرارته ، وهنا أخطأ هارفي وإن كان اتبع النظريات السائدة إذ أن الحرارة تتولد في الأنسجة وبخاصة في العضلات والأخشاء الداخلية .

ثانياً : أن القلب هو الخزن المركزي الوحيد الذي يوزع الدم على كل عضو بالنسبة الواجبة وهي نسبة يحدها حجم الشريان الذي يغذي العضو .

ثالثاً : أن توزيع الدم وحركته يحتاجان إلى محرك هو القلب .

وفي الفصل السادس عشر يستنتج الدورة لملاءمتها لبعض الملاحظات : كالتى تتعلق بالجروح المسمومة وعضن الثعابين والحيوانات المصروعة . والعدوى بالزهرى . الخ : حيث يصاب الجسم بأكمله بينما يبدو محل العدوى سليماً . الأمر الذي يدل على سير العدوى عن طريق الدم إلى القلب الذي ينشرها في الجسم . أو كالتى تتعلق بتأثير العقاقير على الجسم عند استعمالها من الخارج بسبب امتصاصها في الأوردة كما تمتص الأطعمة من الأمعاء .

وتناول هنا أول مرة الدورة البابية قائلاً إن الدم يصل إلى الأمعاء عن طريق شرايين المساريق ثم يعود مع الكيلوس عن طريق الأوردة المساريقية إلى الوريد الباني فالكبد ، وأن الدم في هذه الأوردة - على نقبض

ما يظنه الكثيرون - يشبه الدم الوريدى تماماً وهذا لقلة الكيلوس بالنسبة للدم المزوج به (كنقطة ماء في برميل من النبيذ) وأنه لا يمكن تصور وجود حركتين مضادتين في الأوردة البابية ، وهى مرور الدم من الكبد إلى الأمعاء ، ومرور الكيلوس من الأمعاء إلى الكبد . أما الكبد فقد وضعته الطبيعة في مجرى هذا الخليط من الدم والكيلوس ليتحول الخليط فيه ولثلا يصل ناقص النضوج إلى القلب . ولذا فإن الجنين لا يحتاج إلى كبد بل يمر دم الأمعاء فيه مباشرة إلى الوريد السرى عن طريق وصلة خاصة ، وبعد الوريد السرى يصل إلى القلب مختلطاً بالدم الواصل من الخلاص . ثم يضيف فقرة في الطحال قائلاً : إن الدم المثلث بالبراز الواصل من الأوردة الباسورية الآتية من الأمعاء الغليظة إلى الطحال ، وكذلك الدم المحمل بمواد أخف من المعدة عن طريق الأوردة الأكاييلية الخلفية والمعدية ، يصلان إلى الطحال حيث يمتزجان بكمية كبيرة من الدم الدافئ ثم يدخلان باب الكبد بعد أن نالا قسطاً وفيراً من التجهيز .

أما الباب السابع عشر وهو الأخير فهو باب في التشریح المقارن . يبدأ فيه فيقول إن الحيوانات البدائية كالديدان ليس لها قلب لبرود طبعها وصغر حجمها وتساويها في القوام . لأنها لا تحتاج إلى محرك بل لأنها تمتص وتطرد بحركة من جسمها بأكمله . كأن الجسم يستعمل على نحو قلب .

أما في غير هذه الحيوانات فإن القلب يزيد فيها حجماً وتعقيداً . ويزيد عدد تجويفاته كلما زاد حجم الحيوان وكمية دمه : حتى أن أكملها يحتاج إلى بطين ثان وإلى رئتين . وكلما وجدت رئتان وجد بطين أيمن ، وهذا لا يوجد إن لم يوجد أيضاً بطين أيسر ، ثم أوماً إلى أن البطين الأيسر أسعك وأضخم وأقوى من الأيمن

الرئوية أول مرة وإن لم يهتد إلى تعميم الصورة ووصف الدورة الكبيرة .

ولقد زعم أن تعاليم ابن النفيس ظلت منسية إلى ما قبل ثلاثين سنة من اليوم وذلك عندما قدر لها البعث بفضل طبيب مصرى هو الدكتور محيى الدين التطاوى الذى كشف فى برلين عن مخطوط « شرح تشريح القانون » لابن النفيس ، وهذا هو المؤلف الذى جاء فيه هذا الكشف الخطير . غير أن هناك ما يدل على أن تعاليم ابن النفيس لم تنس فى البلاد العربية ولم تغفل فى البلاد الغربية .

أما عن الأولى فإن أبا الفرج بن القف (١٢٣٣ - ١٢٨٦) فى ثنى مقالة من الفصل الثانى عشر من كتاب « العمدة فى صناعة الجراحة » قال : « أما وضع الشرايين والأوردة فى البدن ففيه حكمة بالغة ولطف من الصانع تعالى ذكره ، أما مجاورة أحدهما بالآخر فى أكثر المواضع فاحتياج أحدهما إلى الآخر وذلك ليربط أحدهما بالآخر ، ولتستفيد الأوردة من الشرايين حرارة طابخة لما فيها ، وحياة تسرى فيها وفيما داخلها ، والشرايين منها لطيف الدم وبخاريته ، وذلك فى المسام المفضية من أحدهما إلى الآخر الحفية عن الحس » . وهذا التعبير غامض ، أيقصد ابن القف بهذا المرور من الأوردة إلى الشرايين أم عكسه ؟ ولعل سبب الغموض هو الخوف من التعرض للتعاليم التقليدية ، وهى التى ذهب إليها بنفسه فى مواضع أخرى من كتاباته حيث قال إن الأوردة هى التى تحمل الدم إلى جميع أجزاء الجسم .

ولذا أردنا تقدير درجة الابتكار فى هذا النص فيجب أن نأخذ فى الاعتبار أن تفسير ابن القف مبنى على مجرد تفكيره المنطقى دون أن يسبقه بالتجربة أو أن

وأن الشدادات والعصائب اللحمية فيه أسماك فى البالغين وفى الذكور وفى ذوى الأجسام القوية العضلات منها فى غيرهم وهذا لأن مجهوده فى توزيع الدم للجسم كله أكبر من مجهود البطين الأيمن .

وبعد هذا تأمل فى الصمامات التى لا تسمح بمرور الدم إلا فى اتجاه واحد . ثم فى الأذنين وبخاصة فى الأذنين الأيمن الذى سماه المحرك الأول للقلب ، (وهو فى هذا أصاب إذ أن مركز حركة القلب موجود فى البطين الأيمن) . وفى هذا الجزء من تأملاته أظهر معرفة مستفيضة بعدد ضخ من الحيوانات ، ثم قال إن حجم الأذنين بالنسبة إلى البطين أكبر فى الجنين منه فى البالغين كما أن الأذنين ينشأ قبل البطين لأن الجنين الصغير لا يحتاج إلى بطين وأن الطبيعة لا تخلق عضواً إلا إذا كانت خصصت له وظيفة .

وانتهى مؤكداً مع أرسطو أن القلب ملك الجسم فإنه يتكون فيه قبل غيره ، ويملك أقوى سلطة ، وهو الأصل والمنبع لكل قوة .

إلى أى حد كانت نظرية هارفى وليدة فكره ؟

لقد أسلفنا أن نظرية جالينوس ظلت مهيمنة على الفكر الطبى حتى النهضة الغربية فى القرن السابع عشر وأومأنا إلى أنه لم يعارضها أحد عدا عالم عربى مارس الطب ودرسه فى القاهرة فى القرن الثانى عشر الميلادى ، هو ابن النفيس المسمى أيضاً بالتريشى ، وهو الذى جزم بأن الدم يسرى من البطين الأيمن إلى التجويف الأيسر عن طريق الرئة ، ووصلت به الجرأة إلى نقض الفاضل جالينوس والشيخ الرئيس ابن سينا . فلقد ذهب إلى أن التشريح يكذب وجود أية منافذ بين البطينين ، وفى هذا ما قد يدل على إجرائه صفات تشريحية ، فكان لهذا العالم الفضل فى وصف الدورة الصغيرة أو

يسنده إلى ملاحظات تشريحية ، وهو الأمر الذى ترك تحقيقه للمبجى Malpighi فيما بعد .

أما فى أوروبا فقد ظهرت فى القرن السابع عشر ثلاثة مؤلفات لثلاثة علماء وصفوا - الواحد تلو الآخر - دورة الدم فى الرئة بألفاظ تكاد تكون منقولة نقلاً عن ابن النفيس ، وهؤلاء العلماء هم مجيل سرفتوس (١٥٥٣) Miguel Servetus وريالدو كولومبو (١٥٥٨) Realdo Colombo وسيزالينو (١٥٥٩) Cesalpino الذى كان أول من استعمل لفظة الدورة circulation فى وصف حركة الدم . فهل عرف هؤلاء كتابات ابن النفيس ؟

هناك ما يدل على أن الغرب لم يجهل ابن النفيس وإن تجاهله . فقد نشر طبيب إيطالى - اسمه الباجو Alpago عاش فى الشرق الإسلامى مدة من الزمن - ترجمة لاتينية لفقرات كثيرة من « شرح تشريح القانون » لابن النفيس الذى سماه Abenafis ، فى المندقية سنة ١٥٤٧ ، أى قبل أسبق المؤلفات التى ذكرناها بست سنوات وقبل آخرها باثنتى عشرة سنة .

ولا مجال للشك فى أن هارفى اطلع على بعض المؤلفات الإيطالية . فإن جاز أن كتاب سرفتوس لم يصل إليه (إذ أن أغلب نسخه حُرقت معه عند إعدامه بالحرق فى جنيف) فإن كولومبو الذى كتب فى وظيفة الصمامات كان أستاذاً فى جامعة بادوا حيث تتلمذ هارفى ، وسيزالينو الذى أجرى تجارب ربط أوردة تماثل تجارب هارفى وأكد من جديد الدور الذى تلعبه الصمامات واستعمل أول مرة لفظة الدورة ، نقول إن سيزالينو هذا كان تلميذ كولومبو .

ويمكن القول بأن فكرة الدورة فى هذا الوقت كانت تحوم فى أفق العلماء . فلقد ذكرت فى مؤلفات

جوان دى فالتردى Juan de Valverde سنة ١٥٥٦ وكارلو روينى Carlo Ruini سنة ١٥٩٨ وأوستاكيو روديو Eustachis Rudio سنة ١٦٠٠ فى بادوا حتى أن جاسبار أزيلى Gaspard Aselli كتب سنة ١٦٢٧ أى قبل ظهور مؤلف هارفى بسنة واحدة « لا يبدو منافياً للعقل أن نتصور أن الدم الواصل إلى الرئة عن طريق الوريد الشريانى يختلط فيها بالهواء ثم يعود إلى البطين عن طريق الشريان الوريدى » .

ولذا فإن الكشف عن الدورة الدموية لم يكن ثمرة فكر واحد - وهذا أمر معظم الكشوف ، وإنما ظهر نتيجة لجمع ودمج معلومات كثيرة مبعثرة ، بعضها جديد وبعضها قديم ، بعد أن أضيف إليها تجارب بسيطة معقولة وبراهين منطقية متسلسلة مبنية على التجربة والحساب ، وقد نجم عن ذلك بناء متكامل راسخ يشمل الدورتين الصغيرة والكبيرة ويصف وظيفة من أهم وظائف الجسم وصفاً نهائياً .

ولنا أن نستغرب هنا التناقض بين سكوت هارفى عن هؤلاء الذين سبقوه ، وبين ما عهد فيه من الزهارة والصدق ، ويلوح أن الآداب العلمية السائدة فى أيامنا هذه لم تكن لتتبع فى الأزمنة السابقة .

وقد ظهر أخيراً مثال آخر لأهمال هارفى ذكر مصادره . فقد وضع سنة ١٦٥١ مؤلفاً فى « توالد الحيوانات » « dede generatione » وكان قد سبقه إلى بعض ما جاء به ماركوس ماركى فون كروتلانند ، العالم البوهيمى الذى اشتهر بلقب أبقرات براج ، فى كتاب نشره سنة ١٦٣٥ ، حيث سرد نظرية فى التوالد تشابه فى كثير من تفاصيلها نظرية هارفى . لم يذكر هارفى هذا العالم مع أن ماركوس أكد سنة ١٦٦٢ فى مؤلفه Philosophia vetius restituta أن هارفى

اطلع على مؤلفه وأنه تسلم الكتاب من يده في برج
« أثناء حديث ودى » .

* * *

وفيما عدا ذلك فقد التزم هارفي بعدة مبادئ في
بحوثه ولم يكتف بمجرد الإيمان بها . وأهم سمات هذه
المبادئ :

١ - تناول آراء أسلافه بالنقد الدقيق والتفاني في
الكشف عن تضاربها وعدم تماسكها .

٢ - الصبر والدقة في الملاحظة والأناة حتى أنه
فرض على نفسه تكرار الملاحظة على الحيوانات المختلفة
مدة عشرين سنة قبل الشروع في نشرها .

٣ - ابتكار تجارب بسيطة على الحيوان وعلى
الإنسان .

٤ - استخدام الحساب في علوم الأحياء والوصول
إلى الكيف من الكم .

٥ - استنتاج القوانين العامة للأحياء من أصغر
الكائنات ومتابعتها حتى أكبرها ، ونرى هذا في استنتاجه
وجود ممر من نصف القلب الأيمن إلى النصف الأيسر
من وجود بطين أوجد عند الحيوانات التي لا تملك رئة .
٦ - بناء نظريته على النتائج التجريبية بناء يتدرج
منطقياً لا صدع فيه .

ولقد خطا هارفي خطوات جريئة ، إذ ربط بين
وظيفة القلب والرئة لا على نمط سابقه ، وإنما قرر أن
الدم يمر من الرئتين طوال ما تعملان ، وأن المرور
يتوقف إذا ما توقفتا . وأن هذا هو السبب في وجود
المنفذ البضاوي في الأجنة ، ليمر منه الدم بدلاً من
الشريان الرئوي ، وفي إغلاق هذا المنفذ بعد أن يبدأ
المولود في التنفس .

وأنكر حدوث النبض نتيجة لحركة ذاتية في الشريان
أو لامتداده إلى الشرايين عن طريق جدرانها ، أو لأن

حركة الانبساط هي الحركة الجوهرية في القلب ، وقال
إن النبض ما زاد على كونه نتيجة دفع الدم في الشرايين ،
وكل قول من هذه الأقوال مبتكر جديد .

وأخيراً فإن ضمه القلب والأوردة والشرايين تحت
لواء وظيفة واحدة نبئت عنه فيما بعد فكرة أصبحت
الآن أساسية في تفكيرنا الطبي ، ألا وهي فكرة الجهاز
الفيسيولوجي - مبرزاً عن فكرة العضو .

وقد نتج عن نشر هذا المؤلف خلاف بين معاصديه
وأعدائه من علماء وفلاسفة وكتاب تردد صداه أكثر
من نصف قرن . فقد أخذ بنظرياته في إنجلترا هامبور
(Highmore) ولوور (Lower) ، وفي الدانمرك
أقروها نيلز ستينسن (Niels Steensen) ، وفي هولاندا
سيلفيوس (Sylvius) ، وفي ألمانيا كونرنج (Conring)
ولكن موافقة هؤلاء العلماء الممتازين لم تمنع التقليديين
من شن حملة تهكم مبينة على الانتقاد التافه والحجج
الخاطئة .

وأول من هاجمه في إنجلترا برمروز (Primrose)
سنة ١٦٣٠ الذي اتهمه بالاعتباس والنقل ، وفي إيطاليا
قال جيوفاني دلاتوري (Giovanni della Torre) عن
نظريته إنها فضيحة رجل يحاول هدم عقائد تتصف
بالكمال ونظريات تدعو إلى الإعجاب . وقال عنها باتان
(Patin) في فرنسا إنها خاطئة وضارة ومنافية للعقل .
ومن الطريف أن الأدباء انحازوا له في المعركة فسخر
بوالو (Boileau) وموليير (Molière) من أعدائه
أما سخرية وعلق باسكال (Pascal) قائلاً : « إننا إذا
ما اعتدنا الاستعانة بالبراهين الخاطئة عمزنا عن قبول
البراهين الصائبة عند الكشف عنها » .

ولنضرب مثلاً للنضال العنيف الذي هز الدوائر
العلمية في ذلك الوقت بما حدث في باريس ، فان ريولان
Riolan ، الذي ذاع صيته في عهد لويس الثالث
عشر وتقلد منصب عميد أطباء باريس وطبيب الملكة

الوالدة الأول ، استمر يلقى على تلاميذه نظريات أبقراط وجالينوس ، غير مكترث بنظريات هارفي أو من سبقه فيها أمثال سرفتوس أو كولومبو أو سيزالينو ، ولكن لويس الرابع عشر تبني النظرية الجديدة بتأثير داكين Daquin فأمر ديونيس Dionis جراح الملك الأول بتدريس الحقائق التشريحية الجديدة بالاستعانة بالتشريح ، على رغم مقاومة شديدة ممن ادعوا احتكار تعليم التشريح . وأصدر الملك أمراً عن طريق البرلمان سجل سنة ١٦٧٣ بإجراء العمليات التشريحية والجراحية في الحديقة الملكية Jardin Royal بأبواب مفتوحة وبدون طلب أى أجر لمشاهدتها ، كما أمر بتفصيل من يقومون بهذه الدروس عند توزيع الجثث . وقد نشر سنة ١٦٩٠ ديونيس Dionis مؤلفاً أسماه : « تشريح الإنسان طبقاً للدورة الدموية » (١) وهذه التسمية تدل على مدى النفوذ الذي اكتسبته النظرية الجديدة ، ولكن ريولان Riolan نشر بدوره كتاباً صغيراً باللاتينية يرد فيه على هارفي . وقد أجابه هارفي بطريقة اللبقة المؤدبة في مؤلف صغير نقبش منه بعض النبد :

« ... لقد ظهر منذ بضعة شهور كتاب في التشريح وعلم الأمراض وضعه ريولان الذائع الصيت ، وسلسه إلى بيده ، وإلى أوجه إليه عبارات شكرى لهذا التفضل ، إلى أنه حقاً لاتمام عمل يستحق أعلى المديح . فإن وضع مركز كل مرض تحت الأعين لعبء ثقيل لا تقدر عليه إلا عبقرية إلهية . فإن من يأخذ على عاتقه جعل أمراض تكاد تفلت من البرهان العقلي منظورة للعين ليكلف نفسه برسالة في غاية الصعوبة ، ولكن هذا الجهد يليق بأمر المشرحين (أى ريولان) . . . »

(١) أنظر المؤلف الاتي الذي ترجم إلى عدة لغات منها الصينية :
Pierre Dionis, L'Anatomie de l'Homme la circulation du sang et les dernières découvertes démontrée au Jardin Royal, Paris, 1705

« . . . ولكن الأمر في كتابه الذي يبدو أنه يخصني يتعلق بالافتباسات الخاصة بالدورة الدموية ، إذ أنه يتحتم على عدم إهمال رأى هذا الرجل العظيم ، وتفخيم أفكاره أكثر من أفكار أى شخص آخر ، ووزن انتقاداته بتأمل . . . إن ريولان يقبل في الفصل الثامن من الكتاب الثالث من مؤلفه نظرية دورة الدم في الحيوانات كما وصفناها . ولكن موافقته ليست كاملة أو صريحة ، فهو يقول في الفصل ٢١ من الكتاب الثاني إن دم الوريد الباني لا يدور مثل دم الوريد الأجوف . وفي الفصل الثامن من الكتاب الثالث إن الأوعية التي يدور فيها الدم هي الأورطا والوريد الأجوف . ثم ينكر حدوث الدورة في شعب هذه الأوعية . وإلى هذا فإنه يقول : « بما أن سلطة جالينوس والخبرة اليومية تؤكدان وجود وصلات بين الشرايين والأوردة . فإنكم ترون كيف أن الدورة تتم دون اضطراب في الأخلاط أو اختلاط فيها ودون هدم للطب التقليدى » .

« وبهذه الكلمات الأخيرة يكشف هذا العالم الخطير عن الدافع الذي حفزه إلى قبول نظرية الدورة في جزء منها وإلى إنكارها في الباقي . ويفسر تفانيه لتوكيد رأيه المتأرجح المتضارب ، وهذا الدافع هو رغبته في عدم هدم الطب التقليدى ، وليس البحث عن الحق (الذى لا يمكن أن يغيب عنه) . ولكنه نخشى التحامل على التعليم التقليدى ونقض تعليمه الشخصى الذى سبق أن دونه في مؤلفه عن الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) ، إلا أن نظرية الدورة الدموية لا تهدم الطب القديم بل هي تحقق له تقدماً . . . الخ » .

غير أن الحق ما لبث أن انتصر . وقد عززت نظريات هارفي الكشوف اللاحقة . فقد كشف بيكبي Pecquet قبل وفاة هارفي بست سنوات عن دورة السائل اللمفاوى من الأمعاء إلى الكيس اللمفاوى ، فأتم هدم نظرية جالينوس القائلة بأن الكبد يصنع الدم من

الاختبارات التي قام بها . . إلى مقتنع بأن نظريته لا يمكن التمسك بها بأي شكل من الأشكال . . إلى أو من بأن نظريته في الدورة ليس لها أساس ، إذ أن الوقائع - تبعاً لقوانين البرهان المعروفة - لا تتفق مع ما يرضه .

ثم ما قاله تبتون^(١) الذي ابتدع في القرن التاسع عشر نظرية سردها في مؤلفه « مبدأ الخلق الكهربائي المغنيطي » إذ قال : « إلى أعتقد أني أستطيع إقامة البرهان على أن القلب لا يدير الدم ، بانياً برهاني على قواعد عقلية وطبيعية » .

إلا أن هؤلاء أفراد قليلون يعدون من الشواذ الذين ينثرون من الحقائق ويبتدعون في كل جيل خرافة من الخرافات يتقبلها الجهال ويهزأ بها العارفون . ولكن الدورة الدموية كما وضعها هارثي سوف تدوم الأساس الراسخ الذي بنيت عليه علوم وظائف الأعضاء والطب .

(١) Tipton, A.W., The Electro-magnetic principle of Creation. A new theory on the circulation of the blood on the electro-magnetic principle, Chicago, 1892.

الكيلاوس (السائل اللعافوي المعدى الوارد إليه) ، ثم جاءت موافقة علماء العالم بأجمعه (عدا جامعة باريس التي أصرت على تعنتها) . وفي سنة ١٦٦١ شاهد مارسيلوس مالبيجي Marcellus Malpighi الدم وهو يمر من فروع الشرايين إلى فروع الأوردة . وفي سنة ١٦٦٤ كتب نيلز ستنسن أن القلب نسيج عضلي وليس نسيجاً خاصاً فريداً في نوعه ، وأنه لذلك لا يمكنه استنباط أخلاط أو أرواح أو توليد الحرارة أو الحياة ، وبذلك كال آخر ضربة لذلك البناء المتخلخل القديم .

إلا أن الأمر لم ينته هنا . شأنه في هذا شأن كل شيء بشري . فقد استمر النقاش من جهة بعض مدعى العلم الذين لم ينقطعوا في إعلانهم خطأ هارثي وعدم صواب نظريته ، مقيمين دعواهم على براهين وهمية تمت إلى الخرافة وليس لها أي صلة بالعلم أو بالاختبار . نسوق من هذا - على سبيل المثال - ما قاله كير في مؤلفه « ملاحظات على نظرية هارثي في دورة الدم »^(١) قال : « في رأي أن هارثي أخطأ فيما استنتجه من

(١) George Kerr, Observations on the Harveian doctrine of the circulation of the blood, London, 1816.



موبى دك ملفتيل

بعتلم
الدكتور نظمى لوقا

الأستاذ بكلية المعلمين

١ - حياة ملفيل وأعماله الأدبية

ترك العمل عند أخيه والتحق بمزرعة خاله فى « بتسفيلد » بعض الوقت ، ثم سَم ذلك العمل الزراعى فاشتغل بالتدريس فى مدرسة أولية مدة فصل دراسى واحد . حتى إذ صارت سنه سبع عشرة سنة ركب متن البحر . ويعمل هرمان ملفيل اتجأه إلى حياة البحر « بالفشل المؤسف الذى حاق بمبتاين الخطط التى رسمتها لمستقبل حياتى ، وضرورة الإقدام على عمل أنفع به نفسى وأصلح شأنى ، فضلاً عن استعداد فطرى لى للتجوال ذلك كله تأمرت عوامله فى دخيلتى فدفعت بى إلى ركوب متن البحر نوياً » .

وقد تجمعت دلائل كثيرة على أن أمه الصارمة لم تتردد فى إظهار استيائها من فشله فى كل عمل حاوله ، مما جعل الابتعاد بنفسه عنها فى حمى الأمواج مطلباً مرموقاً . وكان أول عمل له فى البحر « صيياً » بمرب قدره ثلاثة دولارات فى الشهر على سفينة مبحرة من نيويورك إلى ليفربول . وقد استغل هرمان ملفيل هذه التجربة - فى عبور المحيط الأطلنطى والإقامة مغرباً فقيراً شبه مشرد فى ليفربول - فى كتابه « رد بيرن » بعد ذلك باثنتى عشرة سنة .

ولد « هرمان ملفيل » فى سنة ١٨١٩ ، وكان والده « ألان ملفيل » وأمّه « ماريّا جرانز فورت » من خيار الناس ذوى الاعتبار فى نظر الكافة لما لأبيه من ثقافة طيبة نماها بأسفاره الواسعة ، ولما لوالدته من إناقة وطيب نشأة وتدين . وقد قضى السنوات الخمس الأولى من زواجهما فى « ألبانى » ثم استقرا فى مدينة نيويورك حيث ازدهرت أعمال « ألان » فى استيراد المنسوجات الفرنسية . وفى مدينة نيويورك ولد كاتبنا هرمان ، وتربيته الثالث من بين ثمانية من البنين والبنات . وفى سنة ١٨٣٠ اضطربت أحوال ألان ملفيل فعاد بالأسرة الكبيرة العدد إلى « ألبانى » كرة أخرى ، حيث وافته منيته بعد ذلك بسنتين صريع القهر والإفلاس ، ويقال أيضاً إنه مات مختل القوى العقلية . وغدت أسرته بعد موته فى فقر مدقع لا تملك شروى نكير .

ودخل هرمان مدرسة مجانية فى ألبانى أشبه بالملاجئ وتخرج فيها سنة ١٨٣٤ - وسنه خمس عشرة سنة - فألحق بعمل كنانى فى بنك ، وتركه فى سنة ١٨٣٥ ليعمل فى متجر أخيه الأكبر للفراء . ولكنه بعد سنة

ولست لدينا معلومات محددة عن الثلاث السنوات التالية لهذه الرحلة البحرية الأولى إلى ليفربول ومنها إلى نيويورك ثانية ، وإن كنا نعلم أنه قام بالتأريس في أماكن شتى بضواحي نيويورك الفقيرة ، وأن أجره كان ستة دولارات في كل ثلاثة أشهر بالإضافة إلى المسكن والطعام ، وأنه كتب في تلك المدة عدة مقالات لصحف إقليمية . وقد اكتشف دارسو أدبه بعضها بعد سنوات طويلة من وفاته فإذا بها لا أهمية لها وليس في مضمونها ما يستثير الذهن بيد أنها تم على أنه اطلع على كتب شتى اطلاعاً مفكك الأواصر ، فهو يحشر ثمرات اطلاعه بغير داع من السياق لمحض استعراض معلوماته . ويبدو أن حياة الأرض أضجرتة فعاد حينئذ إلى حياة البحر ، متغاضياً عن قسوة تجربته الأولى وما عاناه فيها من عذاب وعناء ، فاستقل في سنة ١٨٤١ سفينة لصيد القيتوس من مياه المحيط الهادى . وكان كل رجالها - ما عدا واحداً - من الأجلاف الجفافة الطباع غير المتعلمين . وبعد سنة وربع من جوب المحيط وراء الحيتان ألفت السفينة مراسيها في إحدى جزر المركز . وكانت الألفة الشديدة قد ربطت بين هرمان ملفيل والبحار الوحيد الرقيق المتعلم - واسمه توى - فهربا معاً من فظافة البحارة وضراوة الربان ، حاملين القليل من البسكويت الجاف في جيوبهم موغلين في الجزيرة . وبعد أيام من المخاطر الشديدة والمغامرات العنيفة وصلا إلى الوادى الذى تقطنه قبيلة من البدائيين تدعى « تبي » فأحسن أفرادها وفادتهما ، ولقى هرمان ملفيل - على حد روايته شخصياً بعد ذلك في قصة المشهورة « تبي » - هوى في نفس غادة تدعى « فياواى » جعل يسبح معها ويلهو ويحذف في الزوارق البدائية . ولم ينغص عليه هذه السعادة سوى ما خالجه من الخوف على حياته ، لأن

هذه القبيلة كانت مشهورة بأنها من آكلة لحوم البشر ، وأنهم يحسنون وفادة البيض حتى إذا اطمانوا من خوف وسمنوا أكلوهم فجأة !

ومن حسن حظ أن ربان سفينة أخرى لصيد الحوت قدم بسفينته إلى الجزيرة وترأى إلى سمعه أن بين يدي الأهالى أسيراً من البحارة البيض - وكان الفتى الآخر قد فر ولم يعثر له على أثر - فأرسل الربان فدية لمن الطباقي راجياً الإفراج عن هرمان ، لأن معظم بحارته الأصليين كانوا قد هجروا سفينته وهو بحاجة إلى أيد عاملة ، وبعد محاولات ومناوشات على الساحل قتل فيها هرمان أحد أفراد القبيلة تمكن من الفرار . وهكذا صار بحاراً مرة أخرى على ظهر السفينة « جوليا » . وكانت الحياة على ظهرها أشق وأدهى من الحياة على ظهر السفينة السابقة مما دعا البحارة إلى التمرد الصريح الجماعى عند وصولهم إلى مرفأ في جزيرة تابعة لفرنسا فكبلوا بالأغلال خمسة أيام في سفينة حربية فرنسية ثم ألقى بهم بعد ذلك في سجن الميناء ، وأبحرت « جوليا » ببخارة جدد ثم أطلق سراح السجناء : ورحل ملفيل مع رجل آخر منهم - وهو طبيب سابق - إلى جزيرة قريبة اسمها « ايمو » ، حيث التحق بالعمل في مزرعة للبطاطس في حرارة استوائية محرقة بغضت الزراعة إلى نفس هرمان فوق بغضه الأصلي لها . ولم يتردد في هجر عمله مع صاحبه الطبيب وتجولا في أنحاء الجزيرة يستجديان القوت من الأهالى . وأخيراً ترك زميله وانخرط في سلك البحارة مرة أخرى حينما وجد سفينة لصيد الحيتان اسمها « لفيان » بحاجة إلى رجال .

وفي هذه الرحلة وصل ملفيل إلى جزيرة هنولولو حيث وجد عملاً كتابياً في القاعدة الأمريكية . بيد أن حياة الأرض الصلبة لم تلبث أن أسأمته فتطوع نوتياً

عادياً في مدمرة أمريكية كانت راسية هناك ، وبعد عام عادت المدمرة إلى الوطن وسرح من الخدمة . وكانت سنة عند تسريحه من البحرية الأمريكية خمساً وعشرين سنة ، وذلك في عام ١٨٤٤ . ووجد أمه وأخواته قد استقر بهن المقام في ضاحية من ضواحي « ألباني » ، أما أخوه الأكبر فنفض يده من تجارة القراء وصار محامياً وسياسياً . أما أخوه الآخر فصار محامياً أيضاً وله مكتب في مدينة نيويورك . أما أخوه الأصغر توم الذي سيغدو بحاراً فيما بعد مثل هرمان فكان لم يزل في سن المراهقة . وألقى هرمان نفسه محط الأنظار وموضع الاهتمام الناجم من الفضول الشديد باعتباره « الرجل الذي عاش فترة من الزمن بين أكلة لحوم البشر ! » فصار يسرد قصته ومغامراته على أسماع المئات من المنصتين . وألح عليه الناس في كتابة سجل يجمع هذه الأحداث الفريدة في بابها ، فأقبل على هذا العمل من فوره .

وكانت قصته « « تيجي » الثمرة الأولى لهذه الحقبة من كتاباته الأدبية . وساعده أخوه الأكبر - الذي أوفد في مهمة دبلوماسية إلى لندن - في العثور على ناشر له في إنجلترا ، ثم لم يلبث الكتاب أن طبع ونشر في أمريكا أيضاً . وظفر هنا وهناك بثناء طيب وتشجيع عظيم من النقاد والمعلقين وجمهرة القراء . فأقبل على كتابة تتمة هذه المغامرات في جنوب المحيط الهادى فجاءت الثمرة التالية بعنوان « أومو » . وقد صدرت في سنة ١٨٤٧ . وهى السنة التى تزوج فيها هرمان ملفيل من « إليزابث » الابنة الوحيدة لكبير القضاة « شو » الذى كانت تربط أسرته بآل ملفيل وأواصر المعرفة المتينة منذ عهد بعيد ، ثم رحل العروسان على الأثر للإقامة بمدينة نيويورك في بيت أخيه الثانى آلان في الشارع الرابع . وكانت في ذلك

البيت أيضاً ثلاث أخوات هن أوجستا وفانى وهيلين ملفيل بعيداً عن أمهن التى ظلت مقيمة ببيتها قرب ألباني وهناك أخذ هرمان إلى الاستقرار والكتابة ، ولم يركب متن البحر إلا بعد ذلك بسنتين - في عام ١٨٤٩ - عقب ولادة ابنه البكر « ملكولم » ببضعة شهور ، ولكنه لم يركبه هذه المرة بحاراً ولا صياد قباطس ، بل مسافراً عادياً . بقصد مقابلة ناشريه الإنجليز والاتفاق على إصدار كتابه « السترة البيضاء » الذى يصف فيه تجربته على ظهر المدمرة الأمريكية « الولايات المتحدة » .

ومن لندن رحل هرمان ملفيل إلى باريس وبروكسل وأصعد في نهر الراين . ولقى حفاوة ودعى إلى الإقامة بقصور بعض كبار القوم من المعجبين بمغامراته ، ولكن الحنين إلى الوطن دفع به هو وزوجه إلى العودة . وشجعه حموه بإقراض مقدم الثمن لشراء ضيعة استقر فيها مع زوجته وابنه وبعض أخواته . وهناك كتب « موبى ديك » أو « القبطس الأبيض » . وتقول زوجته في مذكراتها الخاصة إنه كان شديد الاضطراب في مدة كتابتها . وكان يجد في ذلك عناء شديداً ، حتى أنه « كان يجلس إلى مكتبه طول النهار فلا يسعفه خاطره بكلمة واحدة يخطها في تلك القصة إلى أن تخين الساعة الرابعة أو الخامسة بعد الظهر . ثم يركب إلى القرية بعد حلول الظلام . وقد ينهض من فراشه ويغادر البيت للسير على قدميه قبل الإفطار . وربما انهمك في قطع الأخشاب للحريق طلباً للرياضة والتسلية . حتى لقد استولى علينا جميعاً القلق على صحته من هذا التوتر الشديد المرهق لصحته في ربيع سنة ١٨٥٣ » .

وقد اختار هرمان للضيعة اسماً ذا صلة بمغامراته بين قبائل البدائيين - سماها « رأس السهم » . وعند حلوله بها وجد الأديب الكبير « هاوثورن » مقياً في تلك المنطقة

فاستولى عليه الشغف بالرجل العظيم بصورة رومانسية أشبه بشغف المراهقات بأبطالهن من النجوم . ولعل الكاتب الشيخ ضاق بهذا بعض الشيء . وهو المتحفظ شديد الانطواء على ذاته .

والحق أن الرسائل التي كتبها «هرمان ملفيل» إلى «هاوثورن» تفيض حماسة عاطفية وخشوعاً . فهو يقول له عبارات كثيرة من طراز : «ولمى لأشعر يا سيدي الأستاذ أني سأعادر هذا العالم وأنا منطو على الشيء الكثير من الراحة والرضى . لأنه كتب لي أن ألقاك ! » أو « أن معرفتي بك تقنعني بخاود النفس أكثر مما تقنعني بذلك أسفار الكتاب المقدس ! » وكثيراً ما كان يركب في المساء إلى «البيت الأحمر» مقر «هاوثورن» في «لينوكس» ليتحدث إليه - والشيخ يسمعه في شيء من الضيق فيما يبدو - عن العناية الإلهية وعن كل ما يتجاوز إدراك البشر الحسي من الأمور . وقد وصفته مسز هاوثورن في خطاب إلى والدتها في تلك المدة بأنه رجل «شديد التواضع شديد الرقة والحنان» وأن له عينين صغيرتين جداً يدهشها أنه يستطيع رغم صغرهما المفرط أن يرى بهما كل شيء بكل دقة فلا تفوته صغيرة أو كبيرة مما حوله ! وأنه حين يتحدث ينطلق في الكلام بكل حماسة ، ويستغرقه موضوعه ويجرفه ، فإذا به يعبر عن أفكاره بكل قوته اللسانية وبإشارات من يده . .

وبرحيل آل هاوثورن عن «لينوكس» انقطعت هذه الصداقة التي لم تكن متساوية القوة والحيوية لدى الطرفين . وقد أهدى هرمان ملفيل قصته «موني ديك» إلى هاوثورن تذكراً لهذه المودة وهذا الإعجاب .

ومن المفارقات أن هاوثورن على ما يلوحي لم يرقه «موني ديك» بعد تلاوته . ولم يرق كذلك النقاد والمعلقين والقراء ، بل إنهم لم يتورعوا عن استقبال

الكتاب بالزراية والتحقير والتجريح . وزادت الحالة سوءاً بعد صدور كتابه التالي وعنوانه «بيير» .

وكانت أرباحه من الكتابة عموماً هزيلة . وعلى كاهله أعباء زوجه وولد وبنتين وثلاث أخوات . وزراعة ضيعته الخاصة لم تكن بالعمل الذي يميل إليه . فما أشد عداؤه للفلاحة منذ صباه ، وللعمل اليدوي بعامة فغير عجيب ألا تنفيء عليه الزراعة غلة يعتد بها . ويبدو أن حياه كبير القضاة كان يخف لنجدته مالياً بانتظام ، ثم أشار عليه بالتماس مصدر آخر للرزق . وبذل بالفعل محاولات شتى للحصول له على وظيفة قنصل في مكان ما . إلا أن هذه المحاولات جميعها ذهبت أدراج الرياح . فلم يجد بداً من المضي في الكتابة إلى أن اعتلت صحته وانطلق في رحلة إلى استنبول وبلاد اليونان وفلسطين وإيطاليا انتجاعاً للصحة . عاد منها ليلقى عدداً من المحاضرات في جولة بالأقاليم درت عليه شيئاً من المسال .

وفي هذه الفترة تولى شقيقه الأصغر «توم» أمر سفينة تجارية تعمل بين الولايات المتحدة والصين واسمها «الشهاب» ، فاستقلها هرمان في آخر رحلة بحرية له حتى سان فرانسيسكو سنة ١٨٦٠ وهناك أبى أن يتم الرحلة إلى الشرق الأقصى لسبب غير معلوم وعاد إلى بيته . وفي هذه المدة مات حموه ، وعاش هرمان بعد ذلك سنوات في فاقة شديدة إلى أن قرر في سنة ١٨٦٣ أن يغادر مزرعة «رأس السهم» فاشترى لأسرته بيتاً في نيويورك من أخيه الموسر «آلان» في مقابل تنازله عن الضيعة له نظير جزء من الثمن ، ورهن البيت وفاء بالباقي . وفي هذا البيت الكائن في الشارع السادس والعشرين عاش هرمان ملفيل ما تبقى من عمره . ولم يكن ما يصل إلى يده في أحسن السنين من حقوق

وأرقاها ، فوادى « تيبى » الوحشى قد غدا تحت لمسات قلمه أرض الأحلام والأشواق التى تختلج فيها الروح منتشية بما يحيننا فيه من الظلال والألوان والعبير والمسارح والرواى والخمائل التى تلهو بينها الفاتنات من حسان تلك القبيلة الفطرية فى رشاقة ومرح وصخب وانطلاق . ومع انتشاء ملفيل بهذه المناعم المسكرة نجده محتفظاً على الدوام بوعيه وحصافته وابتسامته وروحته الأمريكية الوثابة .

أما قصته « ماردى » ففيها الكثير مما يسميه النقاد « روح رابليه » ، وهم يعنون بذلك ما فى لغته من صخب مائج وضحكات مجلجلة وفلسفات متلاطمة : ومهما يكن من شىء فهو فى « ماردى » قد تحول يسوق الحديث عن مغامرة بحرية فى جزيرة بدائية أجمل وأحفل بالحياة الفطرية من جزيرة تيبى نفسها ، ولكنه فى حديثه هذا قد تحول عن الأسلوب الواضح المستقيم الذى تتميز به أعماله السابقة - ولا سيما « تيبى » - إلى الأسلوب الفخم الضخم ذى الزخارف والتهاويل ، على النحو المهود فى « كارلايل » ، مما يدل على أن اهتمامه انتقل من عالم الواقع إلى عالم الغوامض العويصة والرمزيات .

ولكننا ينبغى ألا ننسى أنديغال « هرمان ملفيل » فى هذا التيه الذى يترامى على حدود الغيب والغموض مع الاتصال بالواقع والارتداد إليه بين الحين والحين قد أثمر للأدب قصة من أعظم القصص الأمريكى كله فى جميع العهود ، ألا وهى قصة « موبى ديك » التى يمتاز فيها امتزاجاً غريباً عنصراً التأمل الفكرى وعنصر التجربة الواقعية فى قوة فريدة تجعل لها طعماً خاصاً لا تكاد تشاركها فيه قصة أخرى .

• • •

نشر كتبه يجاوز المائة دولار ، فلم يجد بداً من قبول عمل متواضع فى الحكومة سنة ١٨٦٦ فصار « مفتش جمارك » بنويورك ، وتحسنت بذلك أحوال الأسرة المادية . ولكن أحوالها المعنوية لم تكن على ما يرام ، ففى السنة التالية أطلق « ملكولم » ابنه الأكبر الرصاص على نفسه فى حجرته ، ولا يدرى أحد هل وقع ذلك الحادث عفواً أو عن عمد . أما ابنه الثانى « ستانويك » ففر من البيت ولم يسمع أحد خبراً عنه بعد ذلك .

وظل هرمان فى منصبه المتواضع بالجمارك مدى عشرين سنة إلى أن ورثت زوجته مالا من شقيق لها فاعتزى هرمان العمل . وفى سنة ١٨٧٨ نشر قصيدة فى عشرين ألف بيت بعنوان « كلاريل » . وقبيل وفاته كتب قصته المسماة « بيلى بد » ، ثم مات منسياً فى سنة ١٨٩١ عن اثنتين وسبعين سنة .

• • •

هذا الشاعر والقصص ، أى منزلة لأدبه فى أمته ؟ وما خصائصه الأدبية ؟

أما شعره - وهو غير قليل - فيراه النقاد أشبه فى خصائصه بما ساد رواياته الثانوية من اضطراب فى الشكل حتى كأنما لا شكل لها إطلاقاً . ولكنها أشعار لا تخلو من مواطن قوة وحجاسة وحيوية دافقة .

وأما نثره فى رواياته فيضعه فى مرتبة رفيعة بفضل عمله القذ « موبى ديك » ، ذلك العمل الذى يعتبر قمة قصصه جميعاً - وكلها تدور حول غرائب المحيط الهادى الجنوى وجزره البدائية والمغامرات الخارقة التى قام بها الأمريكيون الشاليون فى رحلات صيد القيتس .

وأهم هذه الروايات - بعد موبى ديك - قصته « تيبى » ، وتعتبر من أحسن وأجبح قصص المغامرات

٢ — قصة موبى ديك

وقد تضاربت الآراء فى قصة «موبى ديك» ، لامن حيث قيمتها الأدبية التى لم تعد محل نزاع ، بل من حيث مضمونها . ففريق من النقاد والدارسين والأدباء ينظرون إليها نظرة واقعية فيعتبرونها قصة مغامرات بحرية ومطاردة جبارة لحوت جبار ، ويعززون قوتها الفنية إلى ذلك المزيج الفذ من دراية وخبرة بصيد القيطس ومن اطلاع واسع على كل ما كتب فى ذلك الموضوع . وهو مزيج استطاعت مخيلة هرمان ملفيل أن تحسن إبداعه من مخزونات تجربته الواقعية أيام شبابه ، مع البراعة فى إضفاء مفهوم شاعرى وأخلاقى على كفاح عنيف جرت العادة على ألا يكون له هدف وراء الريح المادى الغليظ وهكذا جاءت قصة «موبى ديك» مغامرة دافقة الحيوية بكل تفاصيلها الدقيقة ورمزياتها الخفيفة وصورها المثيرة التى يتمثل فيها البحر فى جميع أحواله وتقلباته ، وشخصياتها الغريبة الحقيقية النابضة ، وتأملاتها الفكرية وفكاهاتها ، وألوانها الحية الدافئة . وبسبب من قوة عناصر هذا المزيج وغرابته ودسامته لم تجد «موبى ديك» صدى لدى الجمهور العريض فى وقت صدورها ، وصد عنها النقاد مجفلين ، بيد أن أصالتها أجبرت الجميع بعد سنوات طويلة على الاعتراف بها معلماً بارزاً من معالم الأدب فى أمريكا ، بل وفى العالم أجمع .

وبغير هذا رأى فى مضمون القصة يقول أديب ناقد عارف بدقائق الفن الأدبى وأسراره مثل د . ه . لورنس . ففى اعتباره أن «موبى ديك» كتاب عظيم . . عظيم جداً . . بل أعظم ما كتب فى أدب البحار على الإطلاق ، فالقصة تبعث الخشية فى النفس وتملأ جوانبها بالرهبة . وهى قصة صيد أخير جبار . صيد ماذا؟ صيد

«موبى ديك» قيطس العنبر الأبيض المائل العجوز ، الوزين ، الوحشى ، الذى يسبح وحده دواماً ، فإذا هاج غضبه فما أظفله وأهوله ! وما أكثر ما هوجم بلا جدوى وظل ظافراً طليقاً بلونه الأبيض كالثلج . وما من شك فى أنه بصفاته ولونه رمز . ولكن رمز أى شىء هو ؟ لكم تحدث أقوام بأنه رمز الشر . أو رمز القدر . ولكنى أحسب «هرمان ملفيل» نفسه لا يدرى على التحقيق رمز أى شىء هذا القيطس . وهذا موضع الجمل فى ذلك الكتاب العظيم . . وقد نجح ملفيل فى إضفاء صبغة مطاردة بحرية حقيقية على القصة كلها . فى سفينة حقيقية بملاحين حقيقيين وفى بحر حقيقى ، وحافظ على توتر المطاردة بلا ثغرة ، رغم تلك الفصول الطوال عن طبائع القياطس وتشرنجها ووظائف أعضائها .

إن طرفى الرمز فى القصة هما الحوت «موبى ديك» والربان الأعرج «آهاب» . الحوت المائل يمثل كل ما هو غاشم معاد لإرادة الإنسان ، وآهاب يمثل إرادة البشر بكل ما فيها من عزيمة تتحدى الموت نفسه فى سبيل البطولة بكل ما فيها من كبرياء . والكبرياء على وجه الخصوص هى الصفة البشرية التى يصورها ملفيل فما أشبه آهاب فى كبريائه المفرطة بشخصية «ستاغروجين» بطل دستوفسكى المشهور ، مع علم كل منهما أن الهزيمة والسحق هما النهاية المحتومة لذلك الصراع العنيد . وملفيل فى عبقريته اللامحة يصور «موبى ديك» رمز الشر جميلاً أخذاً ذا جاذبية وإغراء لا يقاوم ، بحيث تملأ النفس رهبته والإعجاب بقوته الساحقة رغم كل شىء ! وهكذا تتكشف القصة فى هذا التصور ذات بعدين أو مستويين : مستوى الحقيقة ومستوى الخافوف بالرموز والألغاز . .

وخلاصة قصة موبى ديك التى يرويها بلسانه بحار
شاب اسمه «اسماعيل» أنه لقي فى المرفأ أثناء بحثه عن
سفينة لصيد القيطس يلتحق بها - لقي «كويلىج» القادم من
جزيرة بدائية فى المحيط الهادى ومن قبيلة يقال إنها من
أكلة لحوم البشر . وتحابا بإخلاص ، ثم التحقا معاً
بالسفينة «بيكود» وتعاقد معهما أحد أصحابها وهو
الربان «بيلىج» بعد أن اختبر مهارتهما . وأخبرهما أنهما
سيعملان تحت إمرة الربان الشهير «آهاب» الذى فقد
لأحدى ساقيه فى صراع مع حوت شهير لم يعد له فى الدنيا
هم سوى اقتفاء أثره والانتقام منه .

ولم يكن الربان «آهاب» على ظهر السفينة . بل لبث
على البر فى مكان غير معلوم إلى أن تم إعداد السفينة
للإبحار . وهذا الإعداد يستغرق وقتاً طويلاً وعناية
فائقة ، ذلك أن الرحلة الواحدة قد تستغرق ثلاث سنين
قد لا تسنح فيها فرصة لتعويض النقص مع أن كل
الأدوات المستخدمة فى السفر والصيد عرضة للتلف أو
الضياع أو التخطيم . ولذا ما كان أكثر الأعداد
الاحتياطية من كل شئ : من الحبال والرماح والزوارق
وكل شئ على الإطلاق . اللهم إلا شئين لا سبيل إلى
التزود باحتياطي لهما ، ألا وهما السفينة نفسها والربان ؟
وفى الليلة الأخيرة صعد الربان آهاب إلى متن
السفينة ، ولكن انقضت سبعة أيام كاملة من رحلتنا
قبل أن يظهر لنا نحن رجاله على السطح .

والرجال فى مراكب صيد الحوت هم أشداء
البشر من جميع الأجناس التى يتصورها العقل ، ففيهم
الزنوج السود كالفحم ، وفيهم الخلاسيون من البيض
والهنود الحمر ، وفيهم البيض الخالص . ولكنهم جميعاً
صلاب العود شداد العزائم ، فيهم من يمتاز بالبسالة
والإقدام الروحى ، وفيهم من يرى مواجهة الخطر

أمراً طبيعياً لا يستثير فيه حمية لأنه عنده من بدائة
الأمور !

ولما بدا الربان آهاب فاذا به وكأنما قد أنزل من
محرقه الإعدام فى آخر لحظة بعد أن استصفت النار
أعضاء جسده دون أن تأتى عليها ! وأحد جانبي وجهه
يظهر فيه خط أزرق أدكن لا يدرى أحد أهو ندبة
جرح قديم أم هو خلقة فطرية . وإحدى ساقيه من عاج
أبيض يزيد منظرها من رهبته العامة ووجومه . وكما
وقف فى مكانه المألوف وضع تلك الساق العاجية فى
ثقب أعد لها على الأرض ، فإذا سار جيئة وذهاباً سمع
لها إيقاع رتيب رهيب وهو صامت لا ينطق بكلمة
وعلى سخته صورة عذاب المصلوبين !

وذات يوم أمر نائبه بجمع سائر العاملين فى
السفينة ، فلما التأم شملهم ظهر لنا وثبت بمسار فى الصارى
الكبير عملة ذهبية أسبانية ضخمة وقال بصوت مرعد :
أيما رجل منكم دلنى على حوت أبيض الرأس مقطب
الجبين أعوج الفك فى جانبه الأيمن ثلاثة ثقوب ظفر منى
هذه الأوقية من الذهب : حوت أبيض ! .. أجهدوا
أبصاركم فى البحث عنه أيها الرجال ! .. فهذا الحوت
«موبى ديك» هو الذى التهم ساقى . وللبحث عنه
انطلقت هذه السفينة وزودت بالعتاد والرجال ؛ ولن
تعود من طوافها بجانب الأرض إلا بعد أن يقذف «موبى
ديك» من نافورة رأسه دماً أسود ، ويتقلب على ظهره
مسدل الزعانف !

وساد الوجوم رجال السفينة الأشداء ، وظهر
عليهم الأسى والخوف كأنما كلفوا التصدى لإبليس ،
وراحوا - على ضراوتهم - يتعوذون ، فلماذا الحوت
الأبيض شهرة كبيرة بين الصيادين فى جميع المرافئ .
وقد تناقلت الأفواه ما أنزله من أعاجيب الدمار

إسهاب شديد، ثم تابع سياق البحث عن «موبى ديك» :
 وكلما التقينا بعد ذلك بسفينة أخرى من سفن صيد
 الحيتان صار كل ما يعنى آهاب يسوالم عنه أخبار موبى
 ديك ، فإذا بنا نسمع أن ذيله الجبار صرع رئيس البحارة
 فى إحدى سفن الصيد ، أما السفن الفرنسية والألمانية فلم
 تكن لديها أخبار عنه . أما السفينة الإنجليزية «صمويل
 اندربى» فكان ربانها ذا ذراع من العاج مثل ساق
 آهاب، لأنه تصدى يوماً ما «لموبى ديك» ففقد ذراعه ،
 إلا أنه قنع بما أصابه ولم يحاول بعدها التحرش بالقيطس
 الفحل !

والتقينا بالسفينة «راشيل» وكانت قد التقت فى
 اليوم السابق بالحوت الأبيض ورصدته بواسطة زورق
 به ابن ربانها الشاب ، ولكن الحوت اختفى بالزورق
 ولم تظهر لها بعدها خافية . أما السفينة «ديلايت»
 فكانت تحمل على ظهرها زورقاً محطماً ، وأعلن ربانها
 أنه فقد خمسة رجال أشداء فى صراعه مع «موبى ديك» فى
 اليوم السابق ، وأن الحربة التى تصرعه لم تصنع بعد ،
 فإذا آهاب يثور ويلوح بحربته معلناً فى جوار عال أنه
 سيصرعه بهذه الحربة ، يطعنه بها ثلاثاً فى الموضع
 الدافئ خلف زعنفته حيث أشد أجزاء جسمه
 حساسية .

وبعد قليل بدأ الصراع الرهيب الحاسم حينما تراءى
 «موبى ديك» كجبل من الثلج يقذف من خياشيمه نافورة
 ماء على مسافة ميل أو أكثر . وكأنما أصاب آهاب مس
 من الحاسة والإقدام . وتدافع الرجال إلى الزوارق ،
 والحوت يتقدم فى استهتار نحوهم غائصاً فى الماء ، ثم
 واثباً فاغر الفم تحت هذا الزورق أو ذاك فيحطمه
 ويلقى برجاله فى اليم متعلقين بجوانب الزوارق الطافية
 إلى أن تلقى لهم الحبال من السفينة . ولم يكف «موبى

بالزوارق والسفن التى تصدت له ، حتى بات الجميع
 يعتقدون أن الشيطان حل فى هذا القيطس الذى لا يغلب
 ونسجت حوله الأساطير حتى لقد روى عنه أنه شوهد
 فى أماكن متباعدة شتى فى وقت واحد ! واظب الجميع
 فى أفانين ذكائه وهو ينزل النكال بمن يوقعهم سوء
 طالعهم فى طريقه . وكان فى عداد هؤلاء ذات يوم
 الربان آهاب الذى قضم ساقه ، ومنذ ذلك اليوم وآهاب
 مجنون استولت عليه فكرة واحدة ثابتة : أن ينتقم من
 «موبى ديك» ويصرعه ولو كلفه ذلك حياته كلها . بيد أن
 السفينة مجعولة لصيد الحيتان بقصد التجارة والكسب ،
 ولهذا الغرض أنفق عليها أصحابها ، ولذا ما كان لها أن
 تتجاهل الحيتان الأخرى العادية وهى فى طريقها للبحث
 عن «موبى ديك» .

وسرعان ما وصلت السفينة إلى مناطق الحيتان
 وبدأت تظهر أسراب منها تجردت لها الزوارق برجالها ،
 ونشب بين الفريقين صراع كثير التفاصيل فيه دقة
 وتشويق وإثارة للمشاعر والخاوف ، فما أكثر المواقف
 التى يضرب فيها قيطس زورقاً فيقلبه برجاله ، أو يغوص
 ويندفع من أغوار الماء تحت زورق فيحطمه بين فكيه
 كأنه مصنوع من القش !

وعندما ظفروا بحوت منها ضخم شدوه إلى جسم
 السفينة الكبيرة فجذب عدداً لا يحصى من أسماك القرش
 التى أوقع فيها الملاحون مذبحه هائلة . ثم كان عليهم أن
 يقطعوا رأسه ، لأن أثمن ما فى الحوت وهو الزيت
 مخزون فى رأسه . وبعد ذلك انصرفوا إلى استخراج
 الدهن الذى يحيط بهيكله كله واختزنوه فى غرفة بالسفينة
 معدة لذلك .

وفى هذه المناسبة ساق ملفيل وصف تفصيلي
 لمقاييس جسم الحوت وأوضاع أعضائه ووظائفها فى

عنق آهاب ، وسرعان ما انتزعته هذه الأشوطة من بين رجاله في الزورق مشدوداً إلى جسده. وبني ديك وهو يهاجم السفينة في عناد ولد. وإن هي إلا دقائق حتى كانت قد تحطمت جنباتها ، وغاصت إلى قاع المحيط فجرفت معها الزورق الأخير .

ولم تكتب النجاة من هذه الإلياذة البحرية إلا للنوبي اسماعيل ، الذي عاش ليروى للأجيال قصة « موبى ديك » الذى لا يقهر .

٣ — مقتطفات من « موبى ديك »

• ادعى باسم اسماعيل ، فهذا هو اسمى ، وقد حدث منذ بضع سنين - ولا عليك منذ كم سنة بالضبط - أن كان المال نزرأ في كيسى : أو لعله لم يكن فيه مال أصلاً ، وليس ثمة أمر يعنئى على الشاطئ ، ففكرت في ركوب البحر قليلاً كى أجوب بشرع أنحاء الجانب المائى من الدنيا . وتلك طريقتى الخاصة في طرد الانقباض السويداوى وتنظيم دورى الدموية . . . وهى أيضاً البديل عندى من استخدام الغدارة والرصاص : فلئن كان « كاتو » الرومانى قد تخير الإلقاء بنفسه على سن سيفه ، فأنا أؤثر ركوب السفينة في هدوء . وليس في هذا ما يدعو للدهشة فلو علم معظم الناس مزايا هذه الطريقة لأقبلوا عليها وأشاركوني في فترات متفاوتة من حياتهم مشاعري نحو لجة المحيط .

• وحينما أقول إن من عادى الالتجاء إلى حياة البحر عندما تغيم الدنيا في ناظرى ، أو حينما يزداد إحساسى برئى زيادة مفرطة ، ليس مرادى بذلك القول أن تظن بى الالتجاء إلى حياة البحر راكباً بين المسافرين ، إذ لا بد للمسافر من كيس نقود ، وكيس النقود إن هو إلا خرقه ما لم يكن بادهائه شئ ! أنصف

ديك » عن هذا العبث المدمر إلا حينما صدمته السفينة بقيدومها فاخفى ليظهر في اليوم التالى متوثباً في هدوء ونافراً الماء في استهانة ساخرة ! وانبرى له الرجال في الزوارق متدافعين لقتاله ، فإذا به يستدير إليهم وقد عقد العزم على تحطيم كل لوح من ألواح زوارقهم ، وهو يراوغ حبالهم وحرابهم ليضرب بعضهم ببعض بذياه القوى ثم يغوص ولم يبق من نسقهم إلا القوضى والحطام .

أما الزورق الذى به الربان آهاب نفسه فلوح به في الهواء عالياً فجعل يتقلب عدة مرات ثم هوى إلى البحر مقلوباً ، وراح آهاب ورجاله يكافحون ليخرجوا من تحته ، ثم مضى « موبى ديك » لحال سبيله !

وبعد ظهر اليوم الثالث شوهدت نافورة الماء المندفعة من رأس الحوت الأبيض مرة أخرى ، وتكررت المهزلة من مراوغاته وتحطيمه للزوارق في جرأة وجبروت . ولكن في هذه المرة كان مرآه أشد ترويعاً ، فعلى ظهره كانت حراب مغروسة وقد شد بحبالها المتشابكة جثمان البحار الهندى « فيض الله » محملاً بعينيه إلى خطتين في وجه آهاب ، وكان صفيه وصديقه الذى اختفى في الاشتباك السابق .

وعادت الزوارق كلها إلى السفينة قانعة بما أصابها بعد أول صدمة في ذلك النهار ، ولم يثبت « موبى ديك » إلا زورق واحد كان فيه آهاب نفسه ! وأقبل في جنون على القيطس العملاق إلى أن تمكن من دفن حربته في جنبه ، وعندئذ ثارت ثائرة « موبى ديك » وتجاهل الزورق وهجم على السفينة ذاتها وقد عزم على الانتقام المالحق . ولكن آهاب لم يفلت الفرصة وطعن « موبى ديك » بحرية أخرى ، ولكن الحبل تعقد في الهواء بفعل دوران الزورق المضطرب في اليم ، فالتفت عقدة منه حول

نوع ما . وحيرنى الأمر فى البداية فلم أدر ماذا أرى فى شأنه ، ولكن سرعان ماومض فى ذهنى خاطر هدانى لى الحقيقة . فقد تذكرت قصة رجل أبيض - وكان من صيادى الحيتان أيضاً - وقع بين أيدي أكلة لحوم البشر فوشموه ، ورجح عندى أن صائد الحيتان الذى أراه أمام ناظرى الآن لا بد أن يكون فى بعض رحلات مغامراته القاصية قدمنى بشيء من هذا القبيل . وقلت لنفسى ما قيمة هذا على كل حال ! إن هذا إلا مظهر خارجى ، وقد يكون المرء إنساناً شريفاً أيا كان لون بشرته !

● صاحب «ستب» : من ذا يظن ذلك يا فلاسك ؟ لو كانت لى ساق واحدة لما رأيتنى ألبتة فى زورق صيد اللهم إلا بقصد استخدام ساقى الصناعية فى سداد ثقب بها ! أوه ! يا لآهاب من رجل رائع ! وأجابه فلاسك : لست أرى فى ذلك مدعاة لكل هذا العجب . فلو كانت ساقه مقطوعة ابتداء من الفخذ لكان الأمر مختلفاً ، ولصار عاجزاً عن العمل ، أما وله ركة سليمة ، والركبة الأخرى بقى له الجانب الأكبر منها أيضاً كما تعلم . . .

فقال ستب : « هذا أمر لا علم لى به عن يقين يا صاحبي ، لأننى لم أراه قط جاثياً على ركبتيه » .

● صاحب ستب بالثوق عامل المجداف القريب منه : « بلل الحبل ! بلل الحبل ! » فنزع الرجل قبعته عن رأسه وملاًها بماء البحر وبلل بها الحبل الذى كان يدور بسرعة حول البكرة وطرفه فى الحربة الغائرة فى الحوت . . وجعل الزورق يشق الماء المرغى المزبد بسرعة كأنه سمك القرش حين ينشر زعانفه جميعاً . ● ومن خلال المنظار المقرب بدت السفينة وزوارقها ورجانها ومعداتها ، ولم يعد شك فى أنها سفينة

إلى هذا أن المسافرين يتعرضون لدوار البحر ، ويميلون للشحناء ، وينتابهم الأرق ، ولا يستمتعون بحياتهم كثيراً على وجه العموم . كلا ! أنا لا أركب البحر مسافراً ألبتة . ولا بصفة ربان أو طاه أو ما إلى ذلك ، فإنى أؤثر أن أدع جاه هذه الرتب ومجدها وأهبتها لمن يروقهم ذلك . فأنا أمقت جميع المهام المشرفة المحترمة أياً كان نوعها . وحسبى نفسى أرعاها وأسوس أمرها فلا حاجة لى لرعاية الأشربة والصواري والزوارق وأنواع السفائن جميعاً . وأما منصب الطاهى فهو لا يخلو من مجد أيضاً ، لأن الطاهى يعتبر على السفينة من قبيل الضباط . ثم لى لا أطيق طهو الدواجن وشيها ، وإن كان ليس فى الناس كلهم من يتحدث عن الدواجن المشوية باحترام أكثر منى ، متى رأيتها أمامى مملحة متبلية ناضجة طيبة النكهة والرائحة مطلية بالزبد . . . فالرأى عندى أن أركب البحر نوتياً من سواد البحارة ، على ما فى حياة البحارة من مشقة وعناء فى مبدأ الأمر . لكثرة الأوامر والمهام التى تجعل المرء يشب فى كل وقت من مكانه كأنه الجرادة النطاطة فى أوان حصاد الدريس ● كنت شديد اللفهفة على استجلاء محياه . ولكنه ظل مشيحاً عنى مشغولاً بفتح فوهة الزكبية . وما أن فرغ من ذلك حتى استدأر نحوى . وإذن - يا لىلى ! - يا له من منظر ! ويا له من وجه ! إن لونه أصفر قائم ضارب لى الحمرة : وهنا وهناك مربعات ضاربة لى السواد . أجل إن الأمر على ما توقعت . فهو شريك مروع لقراشى ، وكان بلا شك مشتبكاً فى شجار وأصابته رضوض وجروح فظيعة . وها هو قادم من تحت يد الجراح . وفى هذه اللحظة حدث أن أدار وجهه صوب ضوء الشمعة فتأكد عندى أن هذه المربعات ليست من المشمع اللاصق لإطلاقاً ، وإنما هى لطخ من

ولا بد لنا الآن من الرجوع القهقري بعض الشيء . وقد أشرت آنفاً إلى أن « خطاف الشحم » يجب أن يغرس في الفتحة الأصلية التي أحدثها النوتية بالفأس فوق ظهر الحوت . ولكن كيف يتسنى لأداة ثقيلة الوزن صعبة التوجيه مثل « خطاف الشحم » أن تستقر داخل فتحة كتلك الفتحة ؟ إن الذي قام بتثبيتها هذه المرة صديقي الحميم « كويكج » الذي كان عليه - بوصفه هداف الحربه - أن ينزل بنفسه فوق ظهر الوحش الهائل للقيام بهذه المهمة بالذات . وما أكثر الأحوال التي نَحْم فيها الظروف على هداف الحربه أن يظل قائماً فوق ظهر القيطس إلى أن تصل عمليات سلخ جلد الحوت واستخلاص شحمه وزيته إلى ختامها الأخير . وينبغي ألا يغرب عن بالنا أن الحوت طيلة هذه المدة يظل مغموراً معظمه في ماء المحيط وهو مشدود إلى السفينة ، قياً عدا الأجزاء التي يجري عليها العمل مباشرة . وبذلك يكون على هداف الحربه المسكين أن يقوم على مستوى أقل من سطح السفينة بعشرة أقدام ، ونصفه في الماء ونصفه في الهواء ، متقلّباً غائصاً وطافياً المرة بعد المرة ، والوحش الضخم لا يكف عن التآرجح من تحته كآلات التعذيب .

- شعراء كثيرون غيروا بمحاسن عين الجوّذر : وريش الطائر السماوى الذى لا يحط على الأرض أبداً . أما أنا فأقل منهم طموحاً ، وحسبى أن أنغنى بذيل : هو ذيل الحوت ! . فالمساحة التي يغطيها ذيل القيطس البالغ لا تقل عن خمسين قدماً مربعة . وهو ينشعب منذ بدايته إلى خصلتين عريضتين متينتين مسطحتين يقل سمكهما تدريجاً حتى يصل إلى أقل من بوصة عند الطرفين المتباعدين كأنهما جناحا طائر .
- كثيراً ما نشاهد جماعات صغيرة تضم كل منها

لصيد الحيتان . ولما كانت بعيدة عنا جداً ، وسائرة في اتجاه الريح مملوءة الأشرعة بأقصى سرعة ، لم يكن ثمة شك في أنها متوجهة إلى مجال جديد من مجالات الصيد ، ولا أمل لسفینتنا « بيكود » في اللحاق بها ، فصدر الأمر باستخدام الإشارات للاتصال بها وتلقى إجاباتها . وفي هذا المقام ينبغي أن نذكر أن سفن الأسطول الأمريكى لصيد الحيتان شأنها شأن الأسطول البحرى الحربى لكل منها إشارة خاصة بها ، وسائر الإشارات المميزة مجموعة في كتاب وقرين كل إشارة خاصة اسم السفينة . ولدى كل ربان نسخة من هذا الكتاب . وهكذا يتسنى لقواد حِمَلات الصيد أن يعرف بعضهم بعضاً وهم وسط المحيط على بعد شاسع وفي يسر شديد .

● وقد جرت العادة أن تحمل كل سفينة لصيد الحيتان عند إقلاعها عدداً عظيماً من الرسائل الموجهة إلى عديد من سفن صيد الحوت التي سبقتها إلى المحيط . وطبعى أن فرص تسليم هذه الخطابات إلى الأشخاص المرسله إليهم تتوقف أولاً وأخيراً على مصادفات الالتقاء العارض في المحيطات الأربعة . وهكذا يكتب لمعظم هذه الرسائل ألا تصل مطلقاً إلى أصحابها . وكثير مما يصل فعلاً إلى أصحابه من هذه الخطابات يكون عند تلاوته قد سلخ من العمر سنتين أو ثلاثاً أو أكثر من ذلك .

● إن عملية تقطيع أوصال الحوت والعناية بكل جزء منها بالطريقة المناسبة له خاصة تحتاج إلى حركة دائمة إلى الأمام تارة وإلى الخلف تارة أخرى بين صفوف النوتية والعاملين في السفينة بوجه عام . فبينما يحتاج الأمر إلى أيد تعمل هنا : يحتاج كذلك إلى أيد تعمل هناك ، فلا محل للمكث في موضع واحد : إذ لا بد من إنجاز كل شيء في كل مكان وفي آن واحد . وكذلك الحال بالنسبة لمن يروم وصف هذه العمليات .

ما بين عشرين وخمسين حوتاً. ويطلق على هذه الجماعات الصغيرة اسم « المدارس » . وهى غالباً على نوعين . فثمة « مدارس » جميع أفرادها من الإناث . و«مدارس» أخرى لا تضم بين صفوفها سوى الذكور من الشبان الأشداء . ومدارس الإناث يقوم على حراستها فارس من الذكور غاية فى الجسامة والضخامة . ولكنه ليس مسناً . وعند ظهور أدنى نذير للخطر يظهر هذا الحارس شهامته وفروسيته بالارتداد إلى المؤخرة من القطيع كى « يغطى » فرار السيدات . والحقيقة أن هذا السيد المذهب مثله مثل أمير عمانى مرفه . فهو يسبح متنقلاً فى أرجاء العالم المائى محوطاً من كل جانب بسائر ما تتمثل فيه مناعم حياة الحريم وبذخها وتدلليلها . والفارق الوحيد بين هذا الأمير العثمانى وخليلاته مذهل ففى حين يكون هذا النحل دائماً من أضخم الحيتان جثة وأهولها منظرأً وعنفواناً تكون الإناث دائماً - حتى حيناً يبلغن غاية المدى من النمو - أضال منه بكثير جداً ، فلا يصلن إلى ثلث حجمه ، فهن من الرهافة الحقيقية نسبياً بحيث لا يزيد محيط خصر الأثنى منهن على ست ياردات (خمس أمتار ونصف متر تقريباً) . . .

ولذا خطر لحوت شاب أن يقترب من إحدى الإناث المخطيات أكثر مما ينبغى ، عندئذ ينبرى له «الباشا» سيد الحريم فى غضب شديد ويطرده بقسوة بالغة . وأنه « لآخر الزمن » حقاً أن يتجاسر فتى قليل الحياء مثله على اقتحام حرمة الأسر المستقرة السعيدة . وهكذا نجد الإناث هنا فى الماء - كزميلاتهن على البر - يتسبن فى نشوب الكثير من المعارك بين الذكور

المتنافسين على محاسنهن ومفاتنهن . وما أكثر ما تصل المعارك فى هذه الظروف إلى لرافقة الدماء أو لمزهاق الأرواح . وأهم سلاح فى هذه المعارك هو الفك الأسفل الطويل ، وقد يحدث أن يتشابك الفك من عن طريق الأسنان الحادة القوية ، ويشند التجاذب والاحتراب . وليس من النادر أن يعثر الصيادون على حيتان كلهم ذكور بالغون على أجسادهم آثار غائرة من هذه المعارك أو أسنانهم محطمة أو زعانفهم ممزقة أو أفواههم معوجة .

• أما البنون والبنات الذين ينجهن «الباشا» الحوت من حريمه فلا يعنيه شأنهم . وعليهم أن يهتموا بأمر أنفسهم . . ولذا فإنه يترك العديد منهم فى كل مكان ينتقل إليه فى تجواله المستمر مع حريمه . . وبمرور الوقت يأتى الألوان الذى تهبط فيه حرارة الشباب بتراكم السنين وتزداد رغبة «الباشا» المتخيم بالملذات فى التأمل والراحة والاستقرار ، فإذا ميل شديد لديه إلى الفضيلة والعفة يحل محل ميله الشديد السابق إلى العذارى وغير العذارى من الإناث الفاتنات الشبابات . وتبدأ بذلك مرحلة الحمود الجنسى والتوبة والإنابة ، فيسرح حريمه تسريحاً جميلاً ، يتركهن طواعية أو يتركهن معرضات عنه إلى ذى فتوة وعنفوان من شباب الذكور ، وينصرف هو إلى حياة الوحدة والتأمل والعبوس ، متجولاً ببطء وهدوء بين خطوط العرض وخطوط الطول ، تالياً صلوات الندم والتكفير : راجياً حسن الختام ، ومردداً على أسباع من يلقيهم من الحيتان الفتيان تحذيرات الشيوخ المألوفة من عواقب رعونة الشباب ووخامة الاندفاع فى الحب والهالك على مناعمه ولذاته !

مقال عن الإنسان لأرنست كاسير

بمستم

الدكتور احمد محمد عيسى محمود

المختلفة إلا بعد أن أقام في أمريكا في السنوات الأخيرة من حياته . ولا جدال في أن الأمريكيين قد أعجبوا بفلسفته ، واهتموا بها . فقد صادفوا فيها ملامح إنسانية جديدة ومحاولة جادة للخلاص من الحيرة التي تورطت فيها بعض الفلسفات التي اتبعت نظرة العلم الجزئية إلى المشكلات ، ونسيت وحدة الإنسان الذي تنبع منه كل مظاهر المعرفة والحضارة المختلفة . وكان كاسير موفقاً إلى أبعد حد عندما جعل عنوان أول كتاب يكتبه باللغة الإنجليزية في أمريكا هو « مقال عن الإنسان » .

حياته وفلسفته

ولد إرنست كاسير في برسلاو في ٢٨ يوليو ١٨٧٤ . ووالده تاجر يهودى ثرى ، وإرنست هو أصغر أولاده . وفي دراسته الأولى في الجيمنازيوم ، كان تلميذاً عادياً لا يصح اعتباره من المتفوقين . وقد يرجع هذا إلى عدم تفرغه للدراسة وشدة اهتمامه بالألعاب الرياضية وحرصه على حضور الحفلات الموسيقية وروايات الأوبرا .

والتحق بجامعة برلين ، وهو في الثامنة عشرة من عمره لدراسة القانون تحقيقاً لرغبة والده . وخضع

المتحفسون لكاسير يرونه مماثلاً في مظهره وقدراته لجوته . والتمثال مع جوته هو أعظم شرف يحظى به إنسان في نظر الألمان . على أن الألمان لا يجمعون على مثل هذا الرأي . ولعل أكثرهم لم ير في فلسفته شيئاً جديداً ، إذ بدت في نظرهم لا تادل على أكثر من محاولة لتنظيم النتائج التي اهتمت إليها العلماء في شتى نواحي المعرفة في إطار مقبول ، لا يضيف شيئاً إلى ما هو معروف :

فكاسير في اعتقادهم أفضل مثل للفيلسوف الذى عكف على القراءة وحدها ، وظن في النهاية أن باستطاعته الإستغناء عن البحث في وقائع المعرفة ذاتها ما دام قد عرف نظريات الثقافات الآخرين . وقد يصح لإرجاع عدم تقدير الألمان لكاسير كما ينبغي ، إلى إنشغالهم في الفترة التي نشر فيها مذهبه بفلسفة هايدجر الوجودية التي ناسبت مشاعرهم بعد تعرضهم لقسوة الحرب العالمية الأولى وأهوالها . لهذا بدت فلسفة كاسير مجرد تكرار للأفكار التي استمر الفلاسفة الكانطيون المحدثون يرددونها زهاء النصف قرن .

من هذا يتضح أن كاسير لم يعرف عالمياً كما ينبغي خلال إقامته الأولى في ألمانيا . إذ لم تنشر ترجمة مؤلفاته

كاسيرر في بادئ الأمر ، إلا أنه اتجه بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة الألمانية والأدب . وأثناء دراسته الجامعية حرص كذلك على الاستماع إلى كل محاضرات الفن والتاريخ ، غير أنه لم يرض عن أغلب المحاضرات التي استمع إليها بسبب افتقارها إلى العمق . وأغلب الظن أن مبارحته برلين وانتقاله بعد ذلك إلى جامعتي ليبزج وهيدلبرج كان بسبب سخطه على ضحالة معرفة أساتذتها ، لأنه عاد إليها بعد أن سمع باختيار أساتذة آخرين فيها من أمثال الفيلسوف الألماني المعروف زيمل Simmel ، وكوهين وغيرهما .

وأقامت أكاديمية برلين مسابقة فلسفية كبرى طلبت فيها من المتسابقين الكتابة عن لايبنتز . واشترك كاسيرر في هذه المسابقة . ويقال إنه استطاع تأليف كتاب ضخيم عن لايبنتز في أقل من سنتين . إلا أن المشرفين على المسابقة رأوا عدم منح الجائزة الأولى لأحد ، ومن ثم منح كاسيرر الجائزة الثانية . وتقدم بعد ذلك برسالة للدكتوراه مأخوذة عن الجزء الأول من كتابه عن لايبنتز - وهو خاص بنظرية المعرفة عند ديكارت - إلى كلية ماربورج التي ناقشت رسالته ومنحته أعلى درجاتها Summa cum laude ، كما أن هيئة المناقشة أبدت إعجابها بسعة اطلاعه ومعرفته .

وبعد حصوله على الدكتوراه ، وفي فيينا ، أثناء زفاف إحدى قريباته ، قابل ابنة عمه التي لم يكن قد رآها قبل ذلك سوى مرة واحدة ، عندما كانت طفلة في التاسعة من عمرها . وافتتن بها وتزوجها بعد ذلك بسنة واحدة . وكان الزواج موفقاً ، إذ تمكنت الزوجة على الدوام من خلق الجو الملائم لكاسيرر ، حتى خلال السنوات العاصفة في حياتهما . وعاشا بعد الزواج في ميونخ أكثر من سنة ، وهناك ولد ابنها هاينس الذي أصبح فيلسوفاً كذلك .

وانتقل كاسيرر بعد ذلك إلى برلين حيث كان

يعيش أكثر أقاربه وأقارب زوجته ، وحيث توجد المكتبات العامة ، التي هي أهم من كل ذلك .

وبمجرد استقراره في برلين ، عكف على دراسة أكبر مشكلة صادفته عند تأليف كتاب لايبنتز وهي كيف نمت الإستمولوجيا في فلسفة العلم في العصر الحديث . وظهر أول جزء من مؤلفه الكبير الذي تناول هذه المشكلة واسمه « مشكلة المعرفة » Erkenntnisproblem سنة ١٩٠٦ ، ثم ظهر الجزء الثاني بعد ذلك سنة ١٩٠٨ . واستطاع برغم مشاغله الكثيرة أن يشرف على طبعة جديدة لمؤلفات كانط ، وكتب لها مقدمة كبيرة عن سيرته وفلسفته . وفيها عني بوجه خاص بكتاب « نقد الحكم » ، إذ بين لماذا اهتم كانط في هذا الكتاب بالجمع بين فلسفته في الفن وفلسفته الميتافيزيقية .

وكان بذاته إصدار جزء ثالث من كتابه عن مشكلة المعرفة ، إلا أن الحرب العظمى الأولى غيرت مشروعاته فقد جند ، واشتغل في رقابة الصحف . وهكذا أمكنه بفضل قراءة صحف المعسكرين المتحاربين أن يتأمل الحرب ملياً من جملة نواح ، وأن يكون نظرة صحيحة عنها . فكره كل دوافع الحرب الاستعمارية والتوسعية ، وكتب متأثراً بتجاربه خلال الحرب وتأملاته فيها ، كتاب « الحرية والشكل » Freiheit und Form ، الذي خصصه للكلام عن لسنج وشيلر وكانط وجوته باعتبارهم أهم أنصار الحرية في الفكر الألماني .

وأثناء الحرب كذلك ، وأثناء شعوره بالأزمة الروحية الكبرى التي اجتازتها أوروبا ، آمن بصحة نظرية « جورج سوريل » التي نشرها في بداية القرن العشرين وقال فيها إن القوة الدافعة في التاريخ ليست العقل أو المنطق ، بل هي الأساطير السائدة في المجتمع ، ولأن الناس لا يتبعون الحقائق الموضوعية بل يتبعون خيالات أكثرها قد تولدت من البغض والحقد والكرهية . وتأكد إيمان كاسيرر بصحة هذه الفكرة عندما ازدادت

الأمور تعقداً بعد الحرب ، وازداد الإعجاب ببطولات الحكومات الفاشية .

ولم يكن غريباً بعد ذلك ، وبعد أن أدرك كاسير أهمية الأساطير أن يجعلها موضوعاً لجزء كبير من كتابه فلسفة الأشكال الرمزية . وفكرة هذا الكتاب قد جاءت كما ذكر لنا أثناء تأهبه لركوب إحدى السيارات العامة سنة ١٩١٧ . فقد أدرك أن العقل وحده غير قادر على فهم الواقع . إذ ينبغي أن يتحقق ذلك بواسطة الروح كلها ، بكل قدراتها وحوافزها ، لأن الصلة بين روح الإنسان والواقع لا تظهر في التفكير المنطقي وحده ، بل تظهر كذلك في الخيال والشعور والإرادة .

وأنشئت أثناء الحرب العالمية الأولى جامعتان جديدتان في ألمانيا . إحداهما في هامبورج ، والأخرى في فرانكفورت . وعرضت الجامعتان بمجرد إنشائهما منصب الأستاذية على كاسير . وفضل هامبورج لوجود مكتبة فاربورج بها بنفائسها التي تساعد على إتمام مؤلفه « فلسفة الأشكال الرمزية » .

واستطاع نشر أجزاء هذا الكتاب الثلاثة في الفترة ما بين ١٩٢٣ - ١٩٢٩ . ولم يحل انشغاله في هذا المؤلف الضخم من إكمال كتابه عن مشكلة المعرفة ، ومن كتابة كتاب آخر عن نظرية أينشتين ، علاوة على قيامه بنشر جملة مقالات فلسفية وأدبية .

وفي سنة ١٩٣٠ اختير عميداً لجامعة هامبورج ، وساعده تنوع معرفته وقدرته على التحدث في أي موضوع على الاضطلاع بمهام وظيفته على أفضل وجه . فلم يكن نشاطه مقصوراً على الناحية العلمية ، إذ كان قادراً على فهم كل مشكلات الإدارة ملماً بكل قواعده الألعاب الرياضية . ولا يبخل باسداء النصيحة لأي طالب من طلبته . وأمضى في هامبورج أربعة عشر عاماً خصبة كتب خلالها عدة مؤلفات ومقالات في تاريخ الفلسفة ، كان من بينها دراسة شائقة لعصر الإصلاح الديني ، وأخرى عن ظهور الأفلاطونية في إنجلترا .

وفجأة تغيرت الأحوال في ألمانيا بعد تولي هتلر زمام الحكم . فآثر كاسير السلامة ، وهاجر على الفور . وعرضت عليه ثلاث وظائف خارج ألمانيا . الأولى في أكسفورد في إنجلترا . والثانية في جامعة أوبسالا ، والثالثة في الولايات المتحدة في « المدرسة الحديثة للأبحاث الاجتماعية » في نيويورك . وقبل في النهاية عرض جامعة جيتبورج في السويد . واشترط عدم الحصول على أستاذية ذات كرسي ، وأن تكون أستاذيته بصفته الشخصية ، فقبل طلبه . وظل هناك ست سنوات نشر فيها كتابه « الحتمية واللاحتمية في الطبيعة الحديثة » .

Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik

والم في هذه الأثناء باللغة السويدية ، قراءة وكتابة : واهتم بالفن السويدي ، وكتب عن فلسفة السويد كتاباً أسماه Hägerström ، كما كتب كتاباً آخر عن ديكرات وصلته بالملكة كريستينا . وحاول في هذا الكتاب الربط بين تأثيرها بديكرات وتنازلها عن العرش .

واشتدت بعد ذلك وطأة الحرب في أوروبا ، فآثر الهجرة إلى الولايات المتحدة . وسافر في آخر باخرة سمح الألمان بسفورها إلى أمريكا . وكان متفائلاً ، إذ ظن أنه لن يمكث في الولايات المتحدة أكثر من سنتين . ولكن اشتراك أمريكا في الحرب العالمية الثانية حال دون عودته إلى السويد فتعاقد بعد ذلك مع جامعتي كولومبيا ونيويورك . وواصل كاسير نشاطه هناك فبدأ يكتب باللغة الإنجليزية . وكان أول مؤلفاته هو كتاب « مقال عن الإنسان » An Essay on Man موضوع هذا المقال . ثم أعقبه بعد ذلك بكتاب آخر هو « أسطورة الدولة » The Myth of the State الذي كتب باللغة الإنجليزية كذلك وتضمن فلسفته في السياسة . وكان في نيته نشر بعض مخطوطاته التي تأجل نشرها بسبب مبارحته السويد ، مثل الجزء الرابع من كتابه عن مشكلة المعرفة ، إلا أنه توفي فجأة في ١٣ أبريل سنة ١٩٤٥ .

وفي ذلك اليوم إستيقظ مبكراً ، وتوجه إلى جامعة كولومبيا . وأثناء سيره في الطريق استوقفه أحد تلاميذه فسقط بين يديه ، وهو يحجب عن أحد أسئلته الفلسفية . وهكذا يكون قد مات في أفضل صورة يتمناها فيلسوف .

ويقول ديمتري جورونسكى Gawronski الذى كان من أصدقاء كاسيرر المقربين ، واعتمدنا كثيراً على مقاله عن حياته ، أن كاسيرر قد اشتهر بتواضعه الجم . إذ لم يدع يوماً بأنه أول . من اكتشف فكرة أو قدمها ، بل كان على العكس دائب الاستشهاد بأقوال مفكرين - أكثرهم اقل منه قدراً ومكانة . وكان يعتقد على الدوام بأن بلوغ الحقيقة أمر شاق لا يستطيع إنسان بمفرده الإضطلاع به . ولهذا لم يرفض لأول وهلة أى رأى مهما بدا سخفه ، ولم يدع لإنشاء فلسفة جديدة . وقد تميز - كما رأينا - بقدرته الفائقة على النضال ، إذ استطاع بدء حياته من جديد أكثر من مرة . ولم يخلد إلى الراحة إطلاقاً ، بل واطب على العمل إلى ساعة متأخرة من الليل ، حتى بعد أن تجاوز السبعين من عمره .

* * *

بقى بعد ذلك ، وقبل تلخيص كتاب « مقال عن الإنسان » أن نذكر شيئاً عن فلسفته : فلعل هذا يساعد للتمهيد للكتاب .

عندما كان كاسيرر يتلقى العلم في أواخر القرن الماضى كان المذهب الكانطى الجديد سائد فى ألمانيا كرد فعل للحركة الوضعية الألمانية التى أعقبت تدهور الهيكلية ، واعتمدت على تقدم العلم وازدهاره . ولم تقع المدرسة الكانطية الجديدة (أو مدرسة ماربورج كما تدعى) باحياء مذهب كانط بغير تحوير : بل أرادت أن توفق بين مذهبه وبين كل ما حدث من تقدم في العلوم الرياضية والطبيعية والبيولوجية . وهذا واضح في مؤلفات أقطابها : لوتسه وناتورب ، ودلتاى وكوشين . الذى تتلمذ كاسيرر عليه .

فهذه المدرسة ترتكن إلى ما ذكره كانط عن قيام العقل الإنسانى بخلق معرفتنا بالأشياء ، وبعدم قدرتنا بلوغ النظام الترانسندنتالى للمعرفة إلا بعد تحليل أشكال الفكر الإنسانى ومنهجه . وقد اقتصر كانط كما هو معروف على تطبيق مثاليته النقدية على مجالات العلوم الطبيعية والأخلاق والإستاتيكا ، ولكن الكانطيين المحدثين - ومن بينهم كاسيرر - حاولوا تطبيق مذهب كانط على مجالات التاريخ وعلى الأشكال الأولى للخيال الإنسانى المتمثلة في اللغة والسحر والأساطير .

وقبل كاسيرر الفكرة الكانطية التى لا يهتمها بحث الوجود في ذاته ، بل يعنىها فقط وسائل معرفة الأشياء . فعند كاسيرر ، ليس للفلسفة - كما هو الحال عند كانط - أية غاية أونتولوجية . وغاية فلسفته هى التوسع في فهم الملكات التى أسماها كانط بالملكات المنظمة regulative ، التى بدت في نظر كاسيرر بناء مثل الملكات المعرفية . وهذا وجه خلاف أساسى بينه وبين كانط . وكانط اتباعاً لنظريته قد اقتصر على دراسة التصور ومقولات الفهم ، أما كاسيرر فلم يقر ذلك ، بل رأى وجوب دراسة جميع الأفعال التأليفية الأخرى المماثلة للتصور ، والتي تقرر كل أحوال التعبير ، والإدراك والتصور ، والتي يتمخض عنها عوالم الأساطير والفن والعلم . فليس هناك على حد قوله : « صلة واحدة بين الإنسان والعالم الخارجى ، بل هناك عدة نظرات مختلفة لإدراك الظاهرة . فلا يصح القول بعالم مدركات أوحده . لأن كل عالم منها يختلف باختلاف نوع التوضع واتجاهه . ولهذا لا ترمى فلسفة الأشكال الرمزية (وهو الاسم الذى اختاره كاسيرر عنواناً لمذهبه) إلى تقرير نظرة قطعية واحدة عن جوهر الأشياء وماهيتها . بل ترمى إلى إدراك الأنواع المختلفة التى تتموضع فيها الأشياء والتي تتضمن الفن واللغة والدين والعلم » .

سلياً ، بل علينا أن نضع أنفسنا فيها . بحركتها الدائمة .
فاعتماداً على هذه الطريقة وحدها سندرك هذه الحقائق
لا في صورة « تأملات ثابتة » ، بل طاقة روحية دائمة
التشكل والتغير .

قد يفهم من هذا العرض الوجيز لفلسفة كاسيرر
أنها اعتمدت على مذهب كانط وحده . ولكننا قد
نسئ إلى الحقيقة إذا نسينا تأثيره بجهاذة المفكرين الألمان
الذين سبقوه من أمثال هردر وهيجل . فالأشكال الرمزية
هي الافتراضات السابقة للمعرفة الفلسفية ، أو فنومنولوجيا
الروح بتعبير هيجل التي ترمي إلى إدراك أشكال الروح
من الباطن وليس من الخارج ، كما يحدث في المنهج
العلمي . وفي الطريقة التاريخية التي اتبعها كاسيرر لا بد
أن نلمح أثر هيجل كذلك . فمن الأقوال الفيغلية أن
الحقيقة في شمولها ، لا يمكن أن تظهر دفعة واحدة . بل
يقوم الفكر بالكشف عنها شيئاً فشيئاً . وعلى هذا فإن
وحدة المعرفة لا تتكشف إلا في تقدم الفكر من مراحل
الأولى البدائية إلى أن يصل إلى المعرفة البحتة . اعتماداً
على الديالكتيك الباطني لحركة الفكر .

الكتاب

وفقاً لما ذكره كاسيرر في المقدمة ، فإن الكتاب قد
صدر تحقيقاً لرغبة أصدقائه من الإنجليز والأمريكيين .
فقد ألحوا عليه وطالبوه بضرورة ترجمة كتابه « فلسفة
الأشكال الرمزية »^(١) ، ولكنه رأي أن ضخامة هذا
الكتاب وقدم عهده يحولان دون تحقيق مطلبهم . إذ كان
قد مضى على نشره أكثر من خمس وعشرين سنة تغيرت
خلالها نظراته إلى عدة مشكلات في الكتاب . ولهذا فضل
إصدار خلاصة جديدة له تمثل نظراته الجديدة إلى
الأشكال الرمزية ، مع زيادة في التوسع في مسألتى الفن

وباستثناء الخلاف الذي ذكرناه يوجد اتفاق
أساسي بين نظراته ونظرة كانط . فكلاهما يعني بالأسس
التي تعتمد عليها التجربة ، ويعني بالأحكام الخاصة
بالتجربة ، قبل تقرير أى شيء عن حقيقة الأشياء . وفي
رأى كاسيرر ، أن كانط كان موفقاً في هذا الاتجاه .
إذ بفضل اهتمامه إلى مفتاح كل المعرفة القائمة على
تصورات ، أى إلى الأحكام التركيبية الأولى . وإذا كان
قد وقف عند تطبيقها على الرياضة والطبيعة — أو بمعنى
أصح قد وقف عند حالتهما في القرن الثامن عشر — فإن
هذا لا يعني أن كانط كان يرفض أى توسع في تطبيق
فكرته . وتحقيقاً لذلك رأى كاسيرر اصطلاح « الأشكال
الرمزية » أكثر مناسبة من « الأحكام التركيبية الأولى » .
ويمكن تعريفه وفقاً لما جاء في كتبه المختلفة على الوجه
الآتى : الأشكال الرمزية هي الأشكال المختلفة التي
يتجسم فيها الانبعاث الذاتي للوعى . وهذا الانبعاث
يتحقق في صورتين أساسيتين . الصورة الأولى في قيام
العلم الحديث واعتماده على فروض فكرية ذات أسس
ميتافيزيقية — وكتاب كاسيرر مشكلة المعرفة بأجزائه
الأربعة خاص بهذه المسألة . والصورة الثانية تبدو
منعكسة في أشكال حضارية مختلفة مثل الأساطير واللغة
والدين . وحول هذه المسائل يدور موضوع المؤلف
الثانى الكبير لكاسيرر وهو « فلسفة الأشكال الرمزية » ،
وكتاب « مقال عن الإنسان » صورة مختصرة منقحة له .
يتضح من هذا أن فلسفة كاسيرر لا تعنى بالوجود
البحث أو بالوعى البحث . بل تعنى بتفاعل الوعى مع
الوجود . فلن يتحقق أى فهم بالرجوع إلى وجود
مطلق ، أو بالرجوع إلى الوعى في ذاته ، لأن الوجود
المطلق ممتزج بأشكال روحية مختلفة . وكل شكل رمزي
— ولا يعنى بهذا تصورات المعرفة — ولها بل أشكال
الأساطير واللغة والفن — يدل كما قال جوته على كشف
لما هو باطنى في أشكال خارجية . فهذه الأشكال تخفى
الروح وتظهرها معاً . وعلينا ألا نتأمل هذه الأشكال

(١) ترجم هذا الكتاب بعد وفاة كاسيرر إلى الإنجليزية ،
وصدرت أجزاءه الثلاثة في السنوات ١٩٥٣ ، ١٩٥٥ ، ١٩٥٧ .

الإنسان حيوان صانع للرموز

الإنسان في نظر كاسيرر لا يواجه الواقع مباشرة . فهو لا يستطيع أن يراه وجهاً لوجه . ولهذا يصح القول بأنه لا يحيا في عالم طبيعي . بل يحيا في عالم رموز . فهو لا يتأثر بالأشياء مباشرة . كما هو الحال عند الكائنات الأخرى . كما أنه لا يؤثر فيها مباشرة . لأن الأشياء لا تظهر لروحه إلا متخفية في أشكالها الرمزية التي هي من صنع روحه كذلك . فلدَى الإنسان — خلافاً لسائر الكائنات — جهاز صانع للرموز (إن صحت مثل هذه التسمية) . وساعدت هذه المنزلة على اتساع الواقع الإنساني وظهور أبعاد جديدة فيه . فالأشكال الرمزية المختلفة كاللغة والأسطورة والفن والدين قد زادت الواقع الإنساني اتساعاً . بل أصبحت هي الواقع ذاته في نظر المفكرين . وأصبح التقدم الإنساني يقاس بمدى تقدمنا في هذه المجالات .

ولا يقتصر أمر تأثير الأشكال الرمزية على الجانب النظري من حياتنا فحسب . إذ لا يحيا الإنسان حياته العملية في الوقائع ذاتها ، أو في حاجاته الطبيعية المباشرة أو مخاوفه ، بل يحيا في وسط عواطف متخيلة وآمال ومخاوف وأوهام وأحلام . فكما قال إبيكتيتوس : أن ما يزعج الإنسان ويبعث الاضطراب إلى قلبه ليس الأشياء ذاتها ، بل أفكاره ومعتقداته الخاصة بهذه الأشياء .

فالتعريف الكلاسيكي للإنسان بأنه حيوان عاقل في حاجة إلى تعديل في نظر كاسيرر ، لأن قدرة الإنسان على صنع الخرافات أو الأساطير — برغم ما يبدو فيها من مظهر غير عقلي — تتميزه كذلك عن الحيوانات . فالأسطورة ليست أفكاراً مهوشة غير منطقية . بل لها شكل منطقي خاص بها . واللغة كذلك ، وهي من الأشكال الرمزية ليست مجموعة من التصورات العقلية فحسب . لأنها تعبر عن مشاعرنا وأهوائنا ، بالإضافة

والتاريخ اللتين ذكرنا بطريقة عابرة في الكتاب الأصلي . ولم ينس كاسيرر أن يطعم كتابه بعدة أمثلة مأخوذة عن الكتب الأمريكية والإنجليزية المعروفة حتى يشعر أصدقاؤه الإنجليز والأمريكيين بأنهم لا يقرأون مادة غريبة عنهم . وهو إجراء يدل على الكياسة ، زيادة على تضمينه الاعتراف بفضل الأمريكيين وكرم ضيافتهم . ومع كل هذا فينبغي ألا يظن أن كاسيرر قد حاد في هذا الكتاب عن جوهر نظريته المثالية الأصلية ، أو أنه قد أصبح براجماتياً مثل أئمة فلاسفة أمريكا — وهو رأى قد يصادفنا في بعض المقالات التي كتبت عنه . فأغلب الظن أن الرجوع إلى الكتب الإنجليزية والأمريكية لم يؤثر كثيراً في نظرية كاسيرر . ولم يقصد به أكثر من تسهيل تقبل الأمريكيين لنظرات فلسفية مختلفة عن طابعهم .

وعنوان مقال عن الإنسان الذي اختاره كاسيرر لهذا الكتاب قد يدل من ناحية أخرى على تغير هام في نظرة كاسيرر . فهو لم يتجه كما فعل في الكتاب الأصلي إلى الكلام عن الأشكال الرمزية في ذاتها . بل عمد إلى إنقاء وقائع منها . يساعده تفسيرها على إلقاء ضوء على الإنسان . تمثيلاً مع عنوان الكتاب . ثم عرف بعد ذلك الإنسان إعماداً على وسيلتين . الوسيلة الأولى : هي إظهار تميز الإنسان على سائر الكائنات . ولهذا ناقش أكثر النظريات البيولوجية والأنثروبولوجية . والسيكولوجية والاجتماعية . التي اعترفت بوجود اختلاف في الدرجة فقط بين الإنسان والكائنات الأخرى . ولم تعترف باختلاف النوع . ثم اتجه بعد ذلك إلى فهم الإنسان من أفعاله الممتثلة في مظاهر الحضارة المختلفة . وهو في هذا يتبع أفلاطون الذي رأى وجوب عدم الاقتصار على دراسة الإنسان في حياته الفردية . إذ ينبغي أن تستكمل هذه الدراسة بمعرفة الإنسان من خلال حياته السياسية والاجتماعية .

إلى تعبيرها عن أفكارنا ومعتقداتنا . لهذا السبب يخلص كاسيرر إلى ضرورة تعديل تعريف الإنسان بحيث يصبح : « الإنسان حيوان صانع للرموز » بدلا من القول بأنه حيوان عاقل . فلا يصح إنكار أن أهم ما يميز به الإنسان على سائر الكائنات هي قدرته على التفكير الرمزي والسلوك الرمزي ، كما أن كل تقدم في الحضارة يعنى التقدم في هذا السبيل .

والحكم على افتقار الكائنات الأخرى إلى هذه القدرة الرمزية بحاجة إلى بعض البرينات . ولهذا يابجأ كاسيرر إلى إختيار أمثلة مختلفة للدلالة على عدم توافر أى (جهاز صانع للرموز) لدى الحيوانات ، وأن تعاملها مع البيئة تلقائى ، ومباشر . ويثبت كاسيرر نظريته بمقارنة الإنسان بسائر الكائنات في مجالات التعبير والخيال وفي تصور المكان والزمان وفي القدرة على تجريد المعانى والأفكار .

فن ناحية التعبير أمكن لعلماء سيكولوجية الحيوان الحصول على أنواع مختلفة من التعبيرات الحيوانية عن الغضب والذعر واليأس والحزن والرجاء والرغبة . إلا أن كل هذه التعبيرات قد افتقرت إلى خاصية إنسانية هامة وهي احتواؤها على الدلالة الموضوعية . فافصالات الحيوانات لا تزيد عن كونها إشارات دالة على الانفعالات المباشرة ، تنكرر على الدوام بصورة آلية واحدة ، بعكس القدرة الرمزية التى تتوافر للإنسان والتى تتميز بمرونتها وديناميتها ، والتى تتجلى فى القدرة على وصف الشيء الواحد بعدة أسماء مختلفة . ويؤكد كاسيرر رأيه بالقول بأن القدرة الرمزية الإنسانية فى أوطى مراتبها تتميز بجمودها كما يظهر فى حالة الطفل والبدائى . فالطفل يحار عندما يدرك أن الشيء ليس له اسم واحد ، إلا أنه يدرك بعد ذلك إمكان استخدام رموز مختلفة للتعبير عن رغبة أو فكرة واحدة . وكذلك البدائى ، فإنه يعجز عن تصور إمكان أداء شعائره الدينية

بطريقة غير آلية . فلهذا يصير على أدائها بطريقة واحدة لا تتغير فيها أية كلمة أو إمائة .

والإشارات التى تصدر عن الحيوانات لا يمكن أن تكون مترابطة ، أما الإنسان فبإمكانه بفضل قدرته الرمزية أن يصنع فكراً مترابطاً . وفى هذا الكلام رفض لقول الحسين بأن المدركات الحسية عبارة عن مركبات فيزيائية من المحسوسات . فقد أثبتت نظرية « الجشطالت » أن أى مدرك حسى مهما كان بسيطاً يتضمن روابط رمزية وبناءة . والإنسان قادر كذلك على فصل هذه الروابط عن الأشياء ذاتها . أو رؤيتها فى صورة مجردة . كما أنه قادر على انتقاء نقط معينة من أية فكرة . وعلى التركيز عليها وتأملها .

ويتميز الخيال الإنسانى إلى جانب هذا بناحية هامة وهي قدرته على التحليق بعيداً عن الواقع المباشر المحسوس . فعنده لا فارق بين الواقعى والممكن ، فكل شئ يفكر فيه موجود . وهذه القدرة على التفكير فى الممكن هى أساس العلم . وهو رأى يخالف بعض الآراء السائدة التى تمسكت بضرورة اعتماد الفكر العلمى على الوقائع وحدها ، ونسيت أن أهم الأفكار التى غيرت وجه العالم كانت مجرد فروض أو « حقائق رمزية علمية » . ويستشهد كاسيرر فى هذا الشأن بالعلوم الرياضية التى اضطرت فى سبيل توسيع نطاقها إلى اكتشاف أعداد جديدة ليس ثمة ما يناظرها فى الواقع ، ولهذا أسميت بالأعداد اللامعقولة . وعندما أدرك الرياضيون أخيراً أن الممكن هو أساس العلم خلقوا بعيداً عن الهندسة الإقليدية التقليدية فظهرت نظريات غير إقليدية للوباشفسكى وبولاي وريمان .

ويلاحظ كاسيرر أن قدرة الإنسان على عدم التقيد بالضرورى أو الواقعى قد ساعدته على التقدم فى عالم الأخلاق كذلك . فبفضل تخليق الخيال فى عالم الممكن . استطاع الخيال الإنسانى اختراع « اليوتوبيات » المختلفة .

ولذا كان المفكرون قد أسموا جمهورية أفلاطون يوماً من الأيام باليوتوبيا . فلا شك أن هذه التسمية لم تعد مناسبة بأى حال الآن ، لأننا لم نعد ننظر إليها وكأنها مجرد شئ ممكن ، فقد تجاوزنا أفكارها التي بدت غريبة أيام اليونانيين . ألا تدل هذه الحقيقة التي يتميز بها الإنسان على أن جوته كان محقاً في قوله : « أن تخيا في العالم المثلث يعنى أن تنظر إلى المستحيل وكأنه ممكن » . وهذا القول المأثور ينطبق على المصلحين كلهم . فالتفكير في الممكن ، أو التفكير الرمزي بلغة كاسيرر هو الذى يساعد الإنسان على التغلب على قصوره الطبيعي . ويمنحه قدرة جديدة تساعده على إعادة تشكيل العالم .

واضح جلى أن الحيوان لا يعرف مثل هذا النوع من الخيال . فخياله عملي لا يتجه إلى غير التوافق مع البيئة المباشرة والقدرة على التعلم . والقدرة الحيوانية في هذا الشأن ربما فاقت قدرة الإنسان . فاذا وصف الحيوان بالذكاء إذن ، فلن يكون هذا بمعنى مماثل للذكاء الإنسانى الرمزي الذى يستعوض بالأشياء رموزاً ، كما يتكرر رموزاً أخرى للأشياء غير الحسية ، ولولا ذلك لأصبحت حياة الإنسان ملتصقة بحاجاته البيولوجية والعملية . ولظل العالم المثلث موصداً في وجهه ولما ظهرت فلسفة أو علم أو فن .

وينقل كاسيرر بعد ذلك إلى الكلام عن اختلاف الإنسان عن باقي الكائنات في النظر إلى المكان والزمان . ويبدأ بالمكان . فيذكر أن الإنسان يتميز بقدرة على تصور المكان في صورة مجردة . أما الحيوانات فتفتقر إلى ذلك . فحركتها في المكان لا تعتمد على أية قدرة تصويرية للمكان في ذاته ، بل هي حركة جسمية فحسب . وكلما ارتقت الحيوانات أمكنها الشعور بصورة أخرى للمكان أسماها كاسيرر « بالمكان المدرك » . ويعنى به صورته المركبة من تجارب حسية مختلفة : بصرية ولمسية وسمعية وحركية .

وقدرة الإنسان على إدراك المكان مجرداً قد ساعدته على شق طريقه إلى المعرفة ، بل هي مفتاح حضارته كلها . وكانت مشكلة المكان المجرد من أهم مشكلات الفلسفة . إذ نشبت حولها خلافات بين المثاليين والماديين . فقد حدث خلط بين المكان المجرد — وهو غير موجود من الناحية المادية ، بل هو نتيجة لقدرة الإنسان على التفكير الرمزي — والمكان الطبيعي المحسوس . فالتقط الهندسية المختلفة لا وجود لها من الناحية الطبيعية أو الناحية السيكلوجية وما يعيننا عند تركيز تفكيرنا عليها ليس حقيقة وجودها ، بل حقيقة القضايا والأحكام المترتبة عليها . والبدائي لا يعرف المكان المجرد ، لأن المكان عنده هو المجال الذى تدور فيه أفعاله . فهو مكان «شخصي» يركز حول حاجاته النفعية والعملية . بعكس المكان المجرد الذى لا يعتمد على لمس أو رؤية ويتميز بكيته . وساعدت فكرة المكاد المجرد على إنشاء خرائط جغرافية أو رسوم تخطيطية يعجز البدائي بغير جدال عن إدراك مغزاها أو قيمتها . وأول من استطاع التعميم وإدراك المكان في صورة مجردة هم البابليون . ولهذا قيل إن بابل مهد الحضارة . ففيها ظهر لأول مرة علم الفلك الذى ساعد على إشعار الإنسان بالصلة بين حياته وأحوال الكون ، وبوجود رابطة تربط مستقبله بفصول السنة وحركة النجوم . فاذا انتقلنا للكلام عن الزمان لاحظنا نفس الشئ ، وهو وجود اختلاف في تصوره بين الحيوانات الراقية والحيوانات الدانية . ولعل القدرة على التذكر هي أهم ما تتميز به الحيوانات الراقية . على أن نوع التذكر الموجود عند الإنسان يتصف بخصائص مختلفة عن تذكر باقي الحيوانات الراقية : لأن التذكر في حالته لا يعنى مجرد استعادة حادثة ، أو مجرد استعادة صورة باهتة لتأثيرات سابقة ، بل هو يعنى إعادة خلق الماضى . فهو عملية بناءة خلاقة . ويشيد كاسيرر بفضل برجسون في هذا الصدد ، لثقده نظريات التذكر الآلى القائم على فكرة التداعى وغيرها . وإعادة خلق الماضى أو بنائه

عملية رمزية كذلك ، لأنه يتضمن تحويل الأحداث المتناثرة التي نتذكرها إلى شكل رمزي جديد ، أعظم مثل له هو الأشعار والاعترافات .

ويتميز الإنسان كذلك بقدرته على التحليق في بعد آخر غير معروف عند سائر الكائنات ، وهو المستقبل ، أى قدرتنا على أن نأمل وأن نتطلع ، وألا نقف عند الضرورى . بل نفكر فى الممكن . وهذه أعظم خطوة - كما ذكرنا - فى سبيل خلق العلم والحضارة .

* * *

وبعد أن انتهى كاسيرر من تعريف الإنسان بعد مقارنته بسائر الكائنات ، وانتهى إلى تقرير أن أهم ما يتميز به هو القدرة على صنع عالم رمزي يمثل تفاعل روحه مع الواقع ، حاول بعد ذلك معرفة الإنسان بالرجوع إلى الأشكال الرمزية المختلفة التى بدا فيها هذا العالم فى نظر الإنسان . ونشعر من طريقة عرضه لهذه الأشكال الرمزية أنه قد بدأ بالأساطير باعتبارها تمثل الإنسان فى أول عهده بالحضارة ، وأن العلم فى اعتقاده هو ذروة الحضارة الإنسانية .

الأساطير والسحر والدين

ويناقش كاسيرر أهم ما ذكرته المدارس المختلفة فى تحديد معنى الأسطورة . فبعضها قد رآها قريبة من الفن ، مع ملاحظة الاختلاف الذى ذكره كانط وهو أننا عندما نتأمل عملاً فنياً لا نبالي بوجود الشيء أو عدم وجوده ، بينما يضيع تأثير الأسطورة فى حالة عدم الإيمان بحقيقة أحداثها .

وقورنت الأسطورة والأفكار السحرية المتصلة بها فى بعض النظريات بالعلم . وقيل إن الأسطورة والسحر يرميان إلى نفس غاية العلم ، برغم ما يبدو فيها من وهم وابتعاد عن الحقيقة . ولكن كاسيرر يلاحظ اختلافاً هاماً بين مفهوم كل من الأسطورة والعلم .

فنحن عندما نفسر الطبيعة علمياً أو تجريبياً ، نعتقد فى وجود روابط ثابتة بين جوانبها المختلفة تتبع قاعدة عامة . أما الطبيعة بمعناها الأسطورى ، فتبدو عالماً درامياً يتألف من قوى وأفعال متصارعة . والأشياء لا تبدو فى هذه الحالة ساكنة أو ميتة ، بل تبدو حية فى حركة دائبة مستمرة . كما أنها تخضع لمشاعرنا المختلفة : من حب وبغض وأمل وخوف . وهذه الصورة جملة الاختلاف عن الصورة المثلى للعلم ، لأن أول مظهر للعلم هو قمع كل هذه المؤثرات الشخصية الذاتية . فالشكل الرمزي للأسطورة لا يتألف من رموز مجردة ، كما هو الحال فى العلم ، بل يتألف من صور مشخصة مباشرة ، كثيرة الشبه بالصور التى تظهر فى تعبيرات البدائي والطفل عن المشاعر والعواطف .

والأسطورة ليست خالية من المنطق ، كما ذهب بعض علماء الاجتماع ، كما أنها لا تمثل مرحلة سابقة للعلم ، وهو رأى قد اعتمد على التوهم بأن التفكير الأسطورى مقصور على البدائيين . والحقيقة أن المتحضرين كذلك يؤمنون أحياناً بالأساطير . ولا يلجأون إلى الأساطير والمعجزات إلا عندما تتعثر المعرفة بوساطة العلم ، وعندما يسلمون بقصور قدراتهم العقلية .

فبالأسطورة إذن لم تصدر عن نفس دوافع العلم أو الفن ، كما أنها ليست مفككة أو خالية من المنطق أو المعنى . فهى لا تتبع نفس منطق العلم ، بل تتبع منطقاً آخر مستمداً من الإيمان بوحدة الوجود وبوحدة الشعور . فن يؤمن بالأساطير وبالسحر ، لا يتصور حدوداً بين الأشياء مماثلة لحدود العلم ، ولا يعترف بوجود اختلاف بين المواد والعناصر كما هو الحال فى العلم . فكل شيء أو عنصر سيبدو فى نظره قابلاً للتحويل إلى شيء آخر أو عنصر آخر . فاذا كنا فى العلم نلجأ إلى تجزئة الأشياء اتباعاً لنظرة عملية ونظرية ، فإننا فى الأساطير والسحر نعكس هذه النظرة ، ونرى بينها وحدة تعاطفية لا تربط

بين الأحياء فقط . بل تربط بينهم وبين الأموات .
ومن هنا جاءت عبادة الأسلاف وعبادة أرواح الموقى
وأشباههم .

وينتقل كاسيرر بعد أن عرف الأسطورة بأنها
شكل رمزي يمثل الإيمان بوحدة الحياة والمشاعر ، إلى
الكلام عن الدين ، الذى اعتقد فى بعض الأحيان أنه
مماثل للتفكير الأسطورى والسحرى . والحقيقة أن الدين
قد امتزج بالأساطير فى بعض الأحيان ، إلا أن هذا لا
يدل على أن الدين والأسطورة شيء واحد كما رأى
بعض المفكرين ، وعلى الأخص من يؤمن منهم بأن
الائنين قد انبعثوا من شعور الإنسان بتبعيته وعجزه ،
أمثال شلا يرماخز وفريزر . فالقول بأن الدين — أو
السحر أو أى تفكير أسطورى — قد نبغ من تبعيتنا
وعجزنا لا تمثل الحقيقة تمثيلاً دقيقاً . فعمل الاعتقاد فى
السحر من دلائل ثقة الإنسان بنفسه ، كما أن كل سحر
يعتمد على فكرة إمكان التأثير فى الطبيعة . فكما ذهب
مالينوفسكى نحن لا نقدم على السحر إلا فى حالة الإقدام
على أعمال خطيرة لأن السحر يساعد على تركيز كل
الجهود .

ويرفض كاسيرر كذلك رأى الذى ذهب إلى
القول بأن الدين يمثل مرحلة أرقى من التفكير السحرى
والأسطورى . فن يرون السحر مماثلاً للعلم — باعتبار
الائنين يبحثان عن علة الأشياء — قد يتصورون أننا نلجأ
إلى الدين عندما نخفق — باتباع السحر — فى إدراك علة
الأشياء . فنتخيل وجود قوى خفية تتحكم فى الأشياء
لا تؤثر فيها أفعالنا السحرية .

ولكن الدين فى رأى كاسيرر ينبع من غاية مختلفة
عن غاية السحر . فإذا كان السحر قد نبغ من الشعور
بوحدة الحياة — وهو اعتقاد لا يستطيع الدين القضاء
عليه — فإن الدين بمعناه الحق قد انبعث من شعور آخر .
هو الشعور بالفردية والمسئولية الأخلاقية ، لأن أهم

ما جاء فى الأديان ، وعلى الأخص فى صورتها الخالصة
التي لا تشوبها شوائب سحرية أو أسطورية ، هو تقرير
حرية الإنسان ومسئوليته عن مصيره . إذ بيده الاختيار
بين الخير والشر ، ومن ثم جاءت مسئوليته عن اختياره .
وأصبحت الرابطة بين الناس نتيجة للدين رابطة أحرار ،
ولم تعد تعتمد على المشاعر البدائية لروابط السحر
التعاطفية . ولم يعد الإنسان كائناً سلبياً منفعلاً ، بل
أصبح مسئولاً عن أفعاله وتصرفاته .

والشعور الدينى ليس وقفاً على الشعوب المتحضرة
وحدها ، كما تزعم بعض النظريات . ففى كل مجتمع
مهما كان بدائياً نرى فكرة « التحريم » taboo
التي تعد نواة لأية عقيدة دينية باعتبارها تتضمن توجيه
السلوك الإنسانى تجاه مسائل الخير والشر ، كما نرى
عندها كذلك ما يدل على الإيمان بالسحر ، أى الإيمان
بوحدة المشاعر ووحدة الحياة . ومن المستطاع قيام
هذين الجانبين سوياً بغير تعارض .

اللغة

واللغة هى الشكل الرمزي التالى الذى تكلم عنه
كاسيرر بعد أن انتهى من كلامه عن الأسطورة .
ويرجع هذا إلى وجود قرابة بين الموضوعين : ففى
المراحل الأولى من الحضارة الإنسانية توثقت الصلة بين
الأسطورة واللغة إلى حد تعذر فصل الواحدة عن
الأخرى . إذ كانت اللغة فى أول عهدها مجازية تكاد
تبدو كأنها أسطورة هى الأخرى .

على أن مثل هذه اللغة برغم عدم وجود مجردات
فيها وبرغم شدة خضوعها للتفكير الأسطورى ، قد
تميزت بميزة هامة وهى موضوعيتها . فقد سبقها بغير
شك أشكال أخرى من الإفصاحات التى لا يصح
تسميتها باللغة لحاوها من الموضوعية ، يمكن مقارنتها
بصيحات الطفل عند الضيق والألم والجوع والفرح ،
أو صيحاته التى ينادى بها أمه أو مربيته . وظن البدائي

أن لهذه الصيحات صدى لدى سائر كائنات الطبيعة ، وبذا ظهرت كلمات السحر التي استعملها الإنسان في التأثير على الطبيعة والتي اعتمدت - كما رأينا - على إيمانه بوجود وحدة في الحياة والطبيعة .

ويمكن أن تعزى إلى هذه الصلة القديمة بين الأساطير واللغة النظريات التي ظهرت في اليونان على الأخص وجعلت الأسماء مشتقة من طبيعة الأشياء والتي رأت الصلة بين الكلمة أو الرمز وبين الشيء ذاته صلة طبيعية وليست إسمية أو تقليدية . مثل هذه النظريات لا تنفس في الحقيقة غير كلمات السحر التي سرعان ما تزعزت ثقة الإنسان بها عندما أحس بأن الأشياء الطبيعية لم تعد تتأثر بكلماته ، وأنه كان واحداً عندما تخيل ذلك . ومنذ ذلك العهد بدأت نظرة جديدة للصلة بين اللغة والواقع . فلم تعد للكلمات دلالات خفية ولم يعد لها أثر سحري أو غيبي . فهي لا تغير طبيعة الأشياء أو ترغم الآلهة على اتباع أمر معين . وبذا تضاعفت أهمية الكلمة من ناحيتها الطبيعية وأفسحت الطريق أمام أهميتها من الناحية المنطقية .

ومن الواجب أن نلاحظ أن كلمة منطقي (Logical) مأخوذة عن كلمة Logos اليونانية . وعلى هذا تغيرت نظرة اليونانيين إلى أصل الكلمات وأصبحت الفكر بعد أن كانت الطبيعة . ألم يقل هيراقليطس : لا تستمع لي . بل استمع إلى الكلمة واعترف أن أصل الأشياء واحد . وهكذا انتقل الفكر اليوناني من الفلسفة القائمة على الطبيعة التي عرفت أيام الطبيعيين إلى الفلسفة القائمة على اللغة والتي ما زالت قائمة حتى الآن .

وازدادت أهمية اللغة بعد اكتشاف صلتها بالفكر والمنطق ، كما أنها اتجهت اتجاهاً جديداً بعد أن أرجعها السفسطائيون إلى الإنسان تبعاً لقول بروتاجوراس : « الإنسان مقياس كل شيء » . وازداد الإعتداد عليها في أثينا في القرن الخامس في غايات عملية . إذ أصبحت أهم

سلاح في الصراع السياسي . وظهر لهذا السبب علم البلاغة . ولم تعد مهمة اللغة هي وصف الأشياء أو نقل الأفكار والمعاني فحسب ، بل إثارة المشاعر . وحث الناس على اتباع رأى معين كذلك .

في هذا العرض السريع . ناقش كاسيرر نظريات المدارس المختلفة التي بحثت في أصل الكلمات من النواحي البيولوجية والطبيعية والميتافيزيقية والبراجماتية . إلا أن الموقف قد تغير بعد ذلك في القرن التاسع عشر عندما ظهرت نظرة جديدة تبين أن اللغة لن تكتشف اعتماداً على التحليل أو البحث عن أصل كل كلمة بمفردها ، إذ ينبغي أن يتجه البحث إلى العبارات التي تجمع بين الكلمات المختلفة . وهذه النزعة قد تأثرت باتجاه مماثل في أبحاث الطبيعة . فبعد أن كانت الطبيعة الكلاسيكية تبحث عن قوانينها وقواعدها بالرجوع إلى الذرات أو أي نقط مادية ، ظهرت نظريات جديدة لا تقر الاعتقاد في وجود الكتلون منعزل ، أو في إمكان تحليل أي مجال كهرومغناطيسي . وحدث شيء مماثل في البيولوجيا أيضاً .

وظهر اتجاه آخر يرمى إلى ضرورة التفرقة عند بحث هذا الموضوع بين اللغة *La langue* والحديث *La parole* . فاللغة تعتمد على قواعد . أما الحديث فأمر شخصي عارض . ولكل فرد طريقته في الحديث . وترتب على مثل هذا الرأي لإزدياد الاهتمام بالنحو وعلم الصوتيات والسيمية (علم المعاني) ، ونشطت الدراسات اللغوية المقارنة بعد معرفة عدة لغات لم تكن معروفة من قبل . ولكن كل هذه الدراسات لم تهتد في آخر المطاف إلى أساس صوتي أو سيمي واحد للغة ، إذ اتضح أن لكل لغة شكلاً مستقلاً عن اللغات الأخرى . وعلى سبيل المثال برغم اشتقاق عدة لغات من اللغة اللاتينية ، إلا أن هناك اختلافاً بين هذه اللغات المختلفة في تصورها لتركيب الجمل بحيث يتعذر تحديد مفهوم واحد للفعل أو الفاعل أو الصفة في كل هذه اللغات ،

كما يتعذر الاهتداء إلى نحو عام *grammaire générale* et raisonné كما رأى بعض المتفائلين .

وبعد أن استعرض كاسيرر مشكلة البحث في أصل اللغة وناقش أهم النتائج التي توصلت إليها المدارس المختلفة . رأى أن النظرة الطبيعية كانت سبب أكثر الأخطاء التي ظهرت في الماضي عند تفسير أصل اللغة . إذ أن أكثر المذاهب — برغم رفض بعضها لجوهر هذه الفكرة — ما زالت تعتقد أن مهمة اللغة هي نقل أو محاكاة الأشياء الطبيعية أو النظام القائم بينها . ولهذا افعلت وحدة في اللغة مماثلة لوحدة الطبيعة . على أن حكمتنا على اللغة سيتغير حتماً إذا نسبنا للغة مهمة خلاقة وبناءة بدلاً من مهمتها القائمة على المحاكاة . وفي هذه الحالة ستتجه دراستنا إلى دراسة عملية تكون اللغة ذاتها بدلاً من تحليل أجزائها . فإن نمو العقل والروح مرتبط بنمو اللغة كما تدلنا دراساتها لسيكولوجية الأطفال . فالطفل لا يعتمد عند تعلمه الكلام على مجرد تلقينه مجموعة كبيرة من المفردات . ولو حدث هذا لكان التعلم آلياً . إذ أثبت علماء سيكولوجية الأطفال أنهم الطفل المستمر في البحث عن الكلمات لا يؤيد ذلك . فالطفل يرمي عند تسمية الأشياء إلى تحديد تصورهما في ذهنه وإلى التوافق مع العالم الموضوعي . ومن هنا يستطيع تثبيت أقدامه في العالم ، لأن الكلمات تماثل عكاز الأعمى .

ويعزز كاسيرر مثاله بمثال آخر هو تعلم اللغات الأجنبية ويشبه بالرحلة في بلد غريب . وكما لا يوجد تماثل بين بلدين فلا تماثل كذلك بين لغتين . فكلمات كل لغة مستمدة من تجارب فردية مختلفة ، اختار فيها الناس أسماء الأشياء بحرية تامة . فعلى سبيل المثال الكلمتان الدالتان على القمر في اللغتين اللاتينية واليونانية — برغم دلالتهما على نفس الشيء — فإنهما لا يدلان على نفس الغاية أو نفس التصوّر . فالكلمة اليونانية تدل على دور القمر في قياس الزمن ، والكلمة اللاتينية تعني البريق أو الصفاء .

ونخلص كاسيرر بعد انتهائه من الكلام عن اللغة إلى نتيجة مستخلصة من تاريخها . وهي اتسام الكلمات في اللغات المختلفة في بدء عهدها بطابعها المشخص الجزئي كما يظهر من كثرة الكلمات الدالة على « الجمل » في اللغة العربية . على سبيل المثال . ويتجه التقدم في اللغة إلى تصفية الكلمات المشخصة المرادفة وإحلال كلمات كلية مجردة بدلاً منها . وهذا الإجراء يتحقق ببطء في اللغات الإنسانية ، إلا أن كل تقدم في هذا السبيل يؤدي إلى تقدم إدراكنا للعالم وإلى زيادة تنظيم مدركاتنا له .

الفن

والفصل المخصص بعد ذلك للكلام عن الفن قد يعد من أفضل أجزاء الكتاب وأوفاه . فن خلال عرضه للقضايا الأساسية في الفن مثل : تحديد معنى الجميل ودور المحاكاة في الفن ، ودور الخيال ، وغاية الفن وهل هي اللذة أم تنفيس المشاعر . وأثناء مناقشته مذاهب الإستايقا المختلفة من كلاسيكية ورومانكية وواقعية وسيكولوجية في استقصاء رائع وعرض مركز مستوف ، قدم لنا نظريته في الفن وذكر أن الفن مثل كل الأشكال الرمزية ليس مجرد صورة مستنسخة من واقع معطى . فهو أحد الوسائل التي تساعد في الحصول على نظرة موضوعية لأشكال الحياة الإنسانية أي أنه ليس محاكاة للواقع ، بل اكتشافاً له .

والطبيعة كما تظهر في الفن شيء آخر مختلف عن مظهرها في العلم ، لأن تصوراتنا العلمية للطبيعة قد جاءت نتيجة لتصنيف مدركاتنا الحسية تحت مقولات عامة جعلت لها معنى موضوعياً وهو تصنيف يرمي إلى التجريد والتبسيط . أما العمل الفني فيتجه اتجاهاً آخر ، لأن الفن يمثل الواقع في صورة مركزة . والعالم يبحث عن أية خاصية جوهرية للشيء تفسر جميع خصائصه العرضية ، ولكن الفنان لا يلجأ إلى مثل هذا السبيل ،

تظهر لنا في تردها بين البهجة والأسى وبين الأمل والخوف وبين الشوة واليأس . وهذا تتأثر عواطفنا وتتخذ شكلا إستائيقياً ، أى تتحول إلى حالة فعالة وحررة . وبذا نشعر مثل الفنان مبتدع الدراما بأننا أصبحنا قادرين على الهيمنة على مشاعرنا وتوجيهها وفق إرادتنا . وفي هذا الكلام تفسير جديد لمعنى التطهير catharasis الذى ذكره أرسطو .

ويفرق كاسيرر بين معنى الجمال فى الطبيعة ومعناه فى الفن . فالجمال كما قال هيوم من قبل : ليس من خصائص الأشياء بل هو من صنع العقل الذى يتأملها . والفنان لا يرى الأشياء أو يتقبلها بطريقة سلبية . إن له عينين بناءتين قادرتين على اكتشاف أشكال الأشياء التى لن تفصح عن نفسها إلا فى حالة مثل هذه الرؤية . ولهذا اعتقد كروتشه أننا إذا وصفنا مشهداً طبيعياً بالجمال كان كلامنا مجرد بلاغة ، لأن الطبيعة خرساء ولن تنطق إلا إذا فك الفنان عقدة لسانها .

وبؤكد كاسيرر هذا الكلام بقوله إن الجمال الطبيعى فى أى مشهد ليس مماثلاً لجماله الإستائيقى كما نصادفه فى لوحات أساطين الفن . ولعلنا نشعر بذلك عندما ننزّه وسط الحقول ونحس بسحرها وتنوع مشاهدتها وألوانها وبشذى عطرها . إلا أن بعضنا قد يمر أحياناً فى تجربة مختلفة . إذ يرى هذا المشهد بدلاً من ذلك بعين الفنان ، فيترأى له فى صورة أخرى . وهكذا يكون الفنان قد انتقل من عالم الأشياء الحية إلى عالم الأشكال الحية . فلا يرى فى الأشياء إلا قوامها وتوافق ألوانها أو تباينها ، وما فيها من توزيع للظل والضوء .

التاريخ

وانتقل كاسيرر بعد ذلك إلى الكلام عن التاريخ . وقيمته ماثلة فى نظره لقيمة الشعر فى تعريفنا بأنفسنا . وكاسيرر يتبع الفكرة المثالية الألمانية التى تفرق بين الوقائع الطبيعية والوقائع التاريخية . فالوقائع الطبيعية

لأنه لا يقصد البحث فى خصائص الأشياء وعللها ، بل هو يرمى إلى تقدم حدوس لأشكال الأشياء . وهذه الحدوس ليست مجرد صور مكررة للأشياء ، لأن الفنان يهدف إلى اكتشاف أشكال الطبيعة كما يحاول العالم اكتشاف الوقائع والقوانين الطبيعية . ولقد تذبذبه إلى غاية الفن الكثير من الفنانين . فليوناردو دافنشى عندما حدد غاية التصوير والنحت ذكر أن الفنانين هم الذين يعلمون الناس كيف يرون الأشكال الحقة للأشياء . لأن معرفة الأشكال الخالصة ليست فطرية . فقد نرى الشيء جملة مرات بغير انتباه إلى شكله . والفن هو الذى يتولى هذه المهمة ، لأننا نحيا فى عالم أشكال خالصة .

والفن يعوضنا عما نفقده فى العلم ، لأن أشكال الأشياء تبدو فى تصورات العلم وكأنها صيغ مبسطة . فمثلاً قانون نيوتن للجاذبية يهدف إلى تفسير بناء العالم المادى ، والإحاطة بجوانبه كلها . ولكننا عندما ننظر بعين الفن إلى الأشياء التى بسطها لنا العلم يتضح لنا أن القاعدة العلمية المبسطة المعقدة وهم كبير . إذ تفوق جوانب الأشياء الحصر ، وتختلف من لحظة لأخرى . لهذا قد يرسم فنانان موضوعاً واحداً ، ولكن العاملين الفنانين اللذين يترتبان على ذلك يختلفان تمام الاختلاف عن مدركاننا الحسية لهما ، لأن التجربة الاستائيقية حافلة بإمكانية لانهاية . والفنان قادر اعتماداً على خياله على إظهار أشكال الأشياء وتجسيمها فى صورتها الحقة بحيث نستطيع أن نراها وأن نتعرف إليها .

وكما يطلعنا المصورون والنحاتون على أشكال الأشياء الخارجية يطلعنا الشعراء الدراميون على أشكال حياتنا الباطنية . فالدراما تكشف عن أعماق وأبعاد جديدة فى الحياة . ونحن جميعاً نشعر بقوة الحياة ومحركاتها فى صورة مبهم غامضة إلا أنها تظهر لنا بفضل الفن الدرامى فى صورة جليلة ، فيزداد شعورنا بها عمقاً . فهى

تكتشف بوساطة المشاهدة والتجربة . وكل ظاهرة لا يمكن وصفها أو قياسها والتعبير عنها بلغة رياضية لا يصح اعتبارها طبيعية . ومن ثم تتعذر معرفتها بنفس الطريقة المتبعة في معرفة الوقائع الطبيعية . لأنها غير موجودة في التجربة ولا يمكن مشاهدتها . ووقائع التاريخ لن تجدنا لإجابة مباشرة عن أسئلتنا كما هو الحال في الطبيعة . كما أن الوثائق التاريخية لا تطلعنا على الفور على أية أحداث أو وقائع . وكل ما نستطيع الحصول عليه بعد التفتيش في هذه الوثائق هو مجرد رموز لها دلالة . ومن هنا أصبحت مهمة المؤرخ هي تفسير هذه الرموز وإعادة تكوين الوقائع التاريخية مثالياً .

هذا الكلام لا يعنى انعدام الصلة بين منهج البحث في التاريخ ومنهجه في الطبيعة . فالمؤرخ في أول مراحل بحثه يتشابه مع العالم الطبيعي في طرق استدلاله واستقرائه وفي نخته عن العمل . فهو يتبع نفس القوانين العامة للفكر كأي عالم طبيعي أو بيولوجي .

ويناقش كاسيرر أوجه الاختلاف بين التاريخ والعلم كما ذكرتها بعض النظريات الألمانية وبرى أنه لا يصح إرجاع الاختلاف بين موضوع التاريخ وموضوع العلم إلى انتماء الوقائع التاريخية للماضي . فالعلم كذلك يبحث في وقائع من الماضي . والأمثلة الدالة على ذلك موجودة في علم الفلك والجيولوجيا وغيرهما . كما أن الاختلاف بين قضايا التاريخ وقضايا العلم ليس اختلافاً بين قضايا فردية وأخرى كلية . أي أن التاريخ يبحث عن الوقائع الفردية والجزئية . بينما يرمى العلم إلى الاهتداء إلى قوانين عامة وكلية . لأن أي حكم في التاريخ أو العلم على حد سواء يتضمن العنصرين : الجزئي والكلّي . كما أن الفكر كلى على الدوام .

أما الاختلاف الحقيقي بين التاريخ والطبيعة الذي أقره كاسيرر . فيمكن ملاحظته إذا قارنا بين علمين يبحثان في الماضي هما الجيولوجيا والتاريخ . فالجيولوجيا

تكتفى بإعادة تكوين الوقائع من الناحية التجريبية . أما التاريخ فإنه لا يقف عند جمع الوقائع وإعادة تكوينها . لأن وثائقه ليست مجرد مخلفات ميتة من الماضي . كما هو الحال في الجيولوجيا ، بل هي رسائل حية من الماضي . والمؤرخ مطالب بأن يجعلنا نفهمها فهو مطالب بإعادة تكوين الوقائع في أشكال رمزية ، إذ أن التاريخ هو محاولة التأليف بين كل المتناثرات التي بقيت لنا من الماضي . وتنظيمها بحيث تتخذ شكلاً جديداً . على أن غاية المؤرخ ليست مجرد ترتيب الوقائع التاريخية بل فهم الحياة الإنسانية . فنحن في التاريخ نعتبر كل الآثار التي تركها الإنسان رموزاً مستعملة من حياته . ولهذا ينبغي التأليف بينها حتى تظهر في حالتها الأصلية . فبغير ذلك لن نستطيع فهم الحياة التي تمثلها أو الشعور بها .

والمعرفة التاريخية لإجابة مستمدة من وقائع الماضي عن أسئلة قد أملت بها مشكلاتنا في الحاضر وحاجتنا الأخلاقية والاجتماعية فيه . ومن ثم تدعو الحاجة إلى إعادة تفسير هذه الوقائع باستمرار . فعلياً أن ندوم على مراعاة أحكامنا التاريخية . فافلاطون مثلاً قد بدا في صور مختلفة في نظر الإفلاطونية الجديدة والمسيحية والمذهب العقلي وعند كانط .

وفي المعرفة التاريخية . لا يكتفى بإعادة إنشاء الواقعة ذاتها . ودراسة الأفعال التي تحققت في الماضي . إذ علينا فهم من قاموا بهذه الأفعال ذاتها . فالمؤرخ يعمل على استحضار شخصيات التاريخ بحيث تبدو حية أمامه ومشاعرها وعواطفها وآمالها وأمانها . ولتحقيق ذلك يقوم بانتقاء الأحداث ذات الدلالة التي تكشف أعماق الشخصية التاريخية .

ويضرب كاسيرر مثلاً لتوضيح فكرته بأننا عند دراسة شيشرون لن نكتفى بالاطلاع على خطبه أو كتاباته الفلسفية ، إذ علينا قراءة رسائله إلى ابنته توليا وأصدقائه الحميمين . كما أن علينا تحليل أسلوبه الأدبي

الأمم والتجربة والمعرفة . هذه الصورة الراسخة للعلم هي التي دعت اليونانيين إلى اشتقاق كلمة إبستمولوجيا بمعنى المعرفة من كلمة episteme الدالة على الثبات والرسوخ .

والصورة الأولى للعلم شديدة التعقيد مختاطة بالأساطير كما هو الحال في التنجيم الذي سبق الفلك وفي الخيمياء أو الكيمياء القديمة . ولم يتقدم العلم إلا بعد ظهور معيار جديد للحقيقة عندما أدرك الإنسان أنه لن يهتدى إلى هذه الحقيقة إذا اكتفى بتجاربه المباشرة أو وقائعه التي يستطيع مشاهدتها ، أو إذا صنف الأشياء تصنيفاً مطابقاً لتصنيفات اللغة .

وبدأ التقدم العلمي الحق بمجرد اهتمام الإنسان إلى نظم جديدة في تصنيف مادة العلم ، وبعد اختراع مصطلحات جديدة للتعبير عن تصورات العلم . وكانت أعظم خطوة ساعدت على تحقيق ذلك هي استخدام الأعداد في تصنيف مادة العلم ، واكتشاف لغة تعتمد على الأعداد . وكان الربط بين طبقة الصوت وطول الوتر الرنان بوساطة فيثاغورس من أهم الخطوات التي حققتها الإنسان في سبيل تقدم العلم . إذ فتحت الطريق أمام عالم رمزي جديد ، هو عالم الأعداد التي تعبر عن الأشياء وعن صلاتها بعضها ببعض . وبمضي الزمن أدركت قيمة الأعداد في المعرفة الإنسانية الموضوعية . إذ اتضح أن رمزية الأعداد ذات طابع منطقي مختلف عن رمزية اللغة العادية . فالأعداد تتميز بسهولة ترتيبها وتصنيفها بعكس رموز اللغة التي يتعذر تصنيفها . فطوراً تتداخل معانيها ، وطوراً آخر تبدو منفصلة إلى حد يجعل الربط بينها أمراً شاقاً .

وكانت أعظم خطوة في سبيل تقدم العلم هي اعتبار لغته الرمزية لغة منفصلة عن الأشياء المشخصة . وهكذا استطاع الخيال الإنساني أن يتصور رموزاً جديدة مثل الكسور والجذور والأعداد اللامتناهية استفاد الإنسان

وهكذا يتضح أن المؤرخ يتصف بقدرته الفنية إلى جانب خاصيته العلمية . فلعل فهم الإنسان عند كاسيرر يعتمد على الفن والتاريخ وما بينهما من أثر متبادل ، أكثر من اعتماده على أي علم آخر . فهو يرى أن تجارب علم النفس أو الإحصاءات المختلفة التي تلجأ إليها أحياناً بعض العلوم التي أسست نفسها بالإنسانية لن تدلنا في النهاية إلا عن الإنسان العادي average الذي نصادف صوراً متكررة منه في حياتنا اليومية . ولكننا في التاريخ والفن نصادف شيئاً أعمق من ذلك بكثير وراء بعض المظاهر التي نتشابه مع مظهر لإنسان الحياة اليومية . إننا نرى ملامح الإنسان الحقيقي وقد بدت في صورة مكبرة واضحة بفضل عبقريات كبار المؤرخين والشعراء والروائيين .

العلم

وخصص كاسيرر آخر فصول الكتاب للعلم . وهو فصل مقتضب بالقياس إلى باقي الفصول . وقد يرجع هذا إلى إفاضة كاسيرر في الكلام عن العلم في كتب أخرى مثل الجزء الثالث من كتابه « فلسفة الأكال الرمزية » وكتابه عن نظرية النسبية لأينشتاين Zur Einstein'schen Relativitäts theorie (1921) وكتابه عن الحتمية واللاحتمية في الطبيعة الحديثة Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik.

والعلم هو آخر خطوة في تقدم العقل الإنساني . وقد يعد أعظم ما يمثل آخر مرحلة من مراحل الحضارة الإنسانية ، إذ لم يظهر إلا في أيام اليونانيين . وربما حدث خلاف حول النتائج التي يحققها العلم ، أو حول بعض القواعد العلمية ، إلا أن الجميع يسلمون بأهميته وقيمه في حياة الإنسان .

والعلم هو عالم الأشكال الرمزية المحددة الدالة على الصلات بين الأشياء ، بعد تبسيطها بحيث تصلح لغايات

منها فائدة طائلة في توضيح صلات الأشياء بعضها ببعض
وفي اكتشاف قوانين ترابطها .

وأوضح مظهر لتقدم الإنسان في استخدام اللغة
الرمزية المستقلة عن الواقع نلاحظه في الطبيعة ، خاصة
إذا قارنا بين تصوراتنا وتصور اليونانيين لها ، فقد
خضع ديموقريطس عند تصوره لعالم الذرى لعالم
تجربتنا الحسية . فكانت صورة الذرة عنده مماثلة
للماكروكوزم . وبدا اختلاف الذرات في نظره من
ناحية شكلها وحجسها وتنظيم أجزائها ، أى أن الصلات
القائمة بينها صلات مادية . واختفى كل هذا في نظرتنا
الحديثة إلى الذرة ، فلم يعد العلم يتكلم لغة البداوة بل
أصبح يتكلم لغة فيثاغورس ، وحلت رمزية الأعداد
محل رمزية اللغة العادية .

وتعرض الكيمياء مثلاً آخر لما حدث من تحول في
لغة العلم . ففى الماضى اعتمد علم الخيمياء (الكيمياء
القدمية) اعتماداً تاماً على المشاهدة ، وجمعت مادة
ضخمة ، بدونها ما كان التقدم العلمى ليتحقق . إلا أن
الشكل الذى نظمت فيه هذه المادة العلمية لم يكن مناسباً
على الإطلاق . فلم يكن عالم الخيمياء قديماً قادراً على
وصف مشاهداته إلا باستخدام لغة شبيهة بالأساطير
ملبنة بالمصطلحات الغامضة البعيدة عن الدقة . فكان
كلامه نوعاً من الخجاز ولم يكن كلاماً علمياً بمعنى الكلمة .
وتغيرت النظرة تغيراً واضحاً في القرن السابع عشر ثم
في نهاية القرن الثامن عشر عندما بدأت الكيمياء تتكلم
بفصل لافوازييه لغة الكم مما ساعد على تحقيق أهم خطوة
في تاريخ علم الكيمياء وهى ترتيب العناصر ترتيباً علمياً .
والأمر بالمثل في تاريخ البيولوجيا . ففى البداية كان
يعتمد على التصنيف مثل باقى العلوم الطبيعية باستخدام
كلمات مأخوذة من لغتنا العادية إلا أنه بعد ذلك قد
اضطر إلى استخدام لغة رمزية أخرى ، تساعد على تنظيم
المسائل في نسق محكم مما سلك يسهل تفسير البيانات
تفسيراً علمياً صحيحاً .

من هذا يتضح أن لغة الأعداد هى أوفق لغة كلية
عرفها البشر .

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الرياضة أو لغة الأعداد
البحثة ، لاحظنا أن أهم خطوة في تاريخها الحديث هى
اعتبار رموزها دالة على الصلات بين الأشياء وليس على
الأشياء ذاتها . ففى البداية كانت لغة الرياضة مثل سائر
اللغات الأخرى محاطة بنحو من الأساطير والسحر . فقد
نظر القدامى إلى بعض الأعداد نظرة عبادة وتقديس .
وبعد ذلك اعتبر أفلاطون الأعداد مركز العالم العقلى ، أى
اعتبرها مفتاحاً لكل حقيقة وفكر . ووصف أفلاطون
العالم المثالى في أواخر حياته اعتماداً على أعداد نخته .
وبدت الرياضة في نظره ممثلة للعالم الذى يربط عالم
الحس بعالم ما فوق الحس . وتغيرت النظرة بعد ذلك إلى
الأعداد ، ولم تعد رموزاً للأشياء ، بل للروابط التى
تربط هذه الأشياء . وعالم الرموز الرياضية ليس
مستخلصاً من أبحاث التجربة بل هو سابق لكل تجربة .
لهذا اعتمد اينشتين في نظرية النسبية على هندسة ريمان
التي لم تبد في نظر صاحبها أكثر من احتمال منطقي .
وكان لتصوير استقلال اللغة الرمزية عن الأشياء
نتائج بعيدة الأثر على الفكر الإنسانى . فقد أطلقت
العنان للفكر والخيال بحيث أصبح حراً في إدراك كل
إمكاناته ، كما كان سبباً في تغير النظرة الميتافيزيقية إلى
صلات الأشياء الطبيعية . فلم تعد نراها خاضعة لأية
حتمية . واضطرار العالم إلى الرجوع للوقائع لم يعد يعنى
خضوعه الكامل لها كما كان الحال في الماضى . فالعالم
ليس مجرد جامع وقائع مثلاً نظر إليه فيما مضى . إنه
يقوم بعمل بناء خلاق يمثل قمة قدراته الإنسانية وفاعليته
التي تميزه عن سائر الكائنات . ففى اللغة والدين والفن
والعلم يصنع الإنسان عالمه ، أو عالمه الرمزي الذى يمكنه
من فهم تجربته الإنسانية وتفسيرها والإفصاح عنها
وتنظيمها والتأليف بين متناقضاتها وتحويلها إلى شيء
كلى عالمي .

في الفن

.... العلم يزودنا بنظام للأفكار ، والأخلاق تنظم أفعالنا . والفن يجعلنا ندرك نظام المراثيات والمموسسات والمسموعات . ولم تدرك النظريات الاستطيقية هذه الاختلافات الأساسية أو تتحقق منها ملياً إلا بعد لآى . على أننا إذا قمنا بمجرد تحليل لتجربتنا المباشرة للعمل الفني بدلا من أن نبحث عن نظرية ميتافيزيقية في الجمال ، لن نحقق إطلاقاً في الاهتمام إلى ذلك . والفن يمكن أن يعرف بأنه لغة رمزية . إلا أن هذا التعريف يساعدنا فقط على إدراك الجنس الذي ينتمى إليه الفن ، دون تعريفنا الاختلاف بينه وبين سائر الأنواع . ويبدو أن الاهتمام بالجنس قد ساد في الاستطيقا الحديثة إلى حد حجب الاختلاف في النوع ، والقضاء عليه . فكروتشه يصر لا على وجود تماثل تام بينهما . ووفقاً لنظريته ، تعد التفرقة بين الفعلين (اللغة والفن) أمراً تعسفياً . فان من يدرس مسائل اللغة - تبعاً لما يقوله كروتشه - سيدرس مشكلات الإستطيقا ، والعكس بالعكس . ومع هذا فيوجد اختلاف لا يمكن الخطأ في اكتشافه بين رموز الفن والمصطلحات اللغوية في الحديث العادى أو الكتابة . فليس هناك أى اتفاق بين اللغة والفن من حيث الطابع أو الغاية . فهما لا يتبعان نفس السبل ، كما أنهما لا يهدفان إلى نفس الغاية . فحقاً كلاهما لا يحاكي الأشياء أو الأفعال ، إنما هما تمثيلات . إلا أن التمثيلات التي تعتمد على الأشكال الحسية تختلف تمام الاختلاف عن التمثيلات التي تعتمد على تصورات أو على ألفاظ . فليس هناك تماثل على الإطلاق بين وصف مشهد بوساطة مصور أو شاعر ، ووصف الجغرافى أو الجيولوجى له . فثمة اختلاف بين عمل العالم وعمل الفنان من حيث الدافع وطريقة الوصف . وقد يصور الجغرافى

مشهداً طبيعياً مستخدماً أواناً نصية واضحة . إلا أن ما يرغب تسجيله ليس رؤياه للمشهد ، بل تصويره التجريبي . ولكى نحقق هذه الغاية ، فإنه يقارن شكله بالأشكال الأخرى . فعليه أن يهتدى اعتماداً على المشاهدة والاستقراء إلى ملامحه المميزة . والجيولوجى يذهب أبعد من ذلك خطوة في وصفه الذى يرتكن إلى التجربة . فهو لا يتقنع بتسجيل الوقائع الطبيعية ، لأنه يرغب في الكشف عن أصل هذه الوقائع . فهو يفرق بين الطبقات التي تتكون منها الأرض ملاحظاً اختلاف الأزمنة التي ترجع إليها كل طبقة منها ، ثم يرجع بعد ذلك إلى القواعد العالية العامة التي كانت سبباً في ظهور الأرض بمثل هذا المظهر . وعند الفنان لا وجود لكل هذه الصلات التجريبية ، وكل هذه المقارنات بالوقائع الأخرى ، وكل هذا البحث عن الصلات العالية . ومن المستطاع تقسيم تصوراتنا التجريبية العادية على وجه التقريب إلى فئتين . وهى قسمة ترجع إلى غايتنا العملية أو النظرية . والفئة الأولى تعنى بفائدة الشيء والإجابة عن السؤال الخاص بما يقوم به أى شيء . والفئة الثانية تعنى بعلم الأشياء وبالإجابة عن السؤال من أين ولماذا ؟ إلا أننا نرغم بمجرد دخولنا عالم الفن على نسيان كل هذه الأسئلة . إذ نكتشف فجأة وراء طبيعة الأشياء وخصائصها ، أشكالها . وهذه الأشكال ليست مكونات ثابتة . فهى تدل على نظام متغير متحرك يكشف لنا آفاقاً جديدة في الطبيعة . وكثيراً ما وصفتها (يقصد الأشكال) حتى كبار عشاق الفن ، وكأنها مجرد شيء كمالى أو زخرف للحياة أو حلية . على أن هذا يعنى الإقلال من أهميتها الحقة ودورها الحقيقى في الحضارة الإنسانية . ولو كانت مجرد صورة منقولة من الحياة لأصبحت قيمتها مشكوك فيها . فنحن لن نستطيع إدراك قيمة الفن الحقة ومهمته إلا إذا تصورنا له اتجاهًا خاصاً ، وإذا أدركنا

المظهر إلى أقصى مدى ، بكل ما فيه من جوانب خصيية وتنوع . ففي الفن لا نغنى باطراد القوانين ، بل بتعدد أشكال الحدوس وتنوعها . وقد يوصف الفن بأنه معرفة . إلا أن الفن معرفة ذات نوع خاص متميز . وربما أقررنا كذلك ملاحظة شافسبرى : « بأن كل الجمال حقيقة » . إلا أن الحقيقة في الفن ليست وصفاً نظرياً للأشياء أو تفسيراً لها . إنما بالأحرى رؤيا تعاطفية للأشياء . وهناك تباين بين هاتين النظرتين إلى الحقيقة ، غير أنهما لا تتعارضان أو تتناقضان . فبالنظر إلى أن الفن والعلم يختصان بناحيتين مختلفتين فمن ثم لن يحدث تناقض بينهما أو تداخل . فلن نحول التفسير القائم على التصور في العلم دون إمكان تفسير الأشياء حدسياً بوساطة الفن .

أنه يعد توجيهاً جديداً لأفكارنا وخيالنا ومشاعرنا . فالفنون التشكيلية تساعد على رؤيتنا العالم الحسى في خصبه وتعدد جوانبه . وهل كنا نستطيع أن نعرف شيئاً عن الظلال المتعددة في مظاهر الأشياء بغير فضل حفظاء المصورين والنحاتين ؟ والشعر بالمثل يكشف عن حياتنا الشخصية . فالإمكانات اللانهائية التى ليس لدينا إلا صورة غامضة مهمة عنها لا تظهر جلية إلا اعتماداً على الشاعر أو الروائى أو مؤلف الدراما . مثل هذا الفن لا يصح اعتباره مجرد محاكاة أو صورة مستنسخة . إنما هو مظهر حق لحياتنا الباطنية .

..... وفى العلم نحن نحاول تتبع الظاهرة حتى نصل إلى عللها الأولى وإلى القواعد والأسس العامة . وفى الفن نستغرق في مظهرها المباشر . ونستمتع بهذا



كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون تأليف حاجي خليفه

بمستلم
الأستاذ إبراهيم الربيعي

تمهيد

كان العصر العباسي الثالث (٣٣٤ هـ - ٤٤٧ هـ)
العصر الذهبي للعلوم الإسلامية . وفيه كان فيض من
التواليف ، وفي ظل هذا الفيض نشأت نظرتان :

١ - نظرة إلى العلوم تحصى فروعها وتعرف بحدود
كل فرع .

٢ - نظرة تالية كانت امتداداً للنظرة الأولى ،
تناولت التعريف بالكتب ومؤلفيها .

وكان صاحب النظرة الأولى (المدرسة الأولى)
الفا ابي محمد بن طرخان (٣٣٩ هـ) ، وله في ذلك
كتاب « إحصاء العلوم » .

وكان صاحب النظرة الثانية (المدرسة الثانية) ابن
النديم محمد بن إسحاق (حوالي ٤٠٠ هـ) . وكان كتابه
الذي ألفه في ذلك « الفهرست » (١) .

وهاتان النظرتان اللتان أملتاهما النهضة التأليفية في
ذاك العصر العباسي الثالث ظلتا حيتين مع العصر العباسي

(١) انظر مقال عن كتاب « الفهرست » لأبن النديم في هذه
الجلد . (المجلد الثالث - العدد الثالث - ١٩٣ - ٢١٠)

الرابع (٤٤٧ هـ - ٦٥٦ هـ) والعصر المغولي (٦٥٦ هـ -
٩٢٣ هـ) والعصر العثماني (٩٢٣ هـ - ١٢١٣ هـ) .
ولقد منيت الدولة العربية مع هذه العصور الثلاثة
بأزمات ، بدأت بدخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧ هـ ،
ثم بحملة الصليبيين التي شغلت الدولة العربية نحواً من
قرن (٤٩٢ هـ - ٥٨٢ هـ) . ثم بالغزو المغولي سنة ٦٥٦ هـ
الذي أتى على كثير من مظاهر الحضارة والعمران ، ثم
الفتح العثماني سنة ٩٢٣ هـ ، بتعسفهم وجورهم .

غير أنه على الرغم من هذه الهزات المتلاحقة فقد
ظلت الحياة التأليفية متصلة تتشكل في ظل هذا كله ،
وكان أكثر شيء التفت الناس إليه حفظ ما بين أيديهم
من مؤلفات ، يختمهم إلى ذلك ما رأوه من عبث الغزاة
والفاحش بتلك المؤلفات إحراقاً وإغراقاً .

وكما انجذب العصر العباسي الثالث ، حين غمرت
المؤلفات أسواقه ، إلى وصف للعلوم كما فعل الفارابي ،
وتعريف بالكتب والمؤلفين ، كما فعل ابن النديم ،
انجذبت هذه العصور الثلاثة المتتالية : العصر العباسي
الرابع والعصر المغولي والعصر العثماني ، حين غمر الخوف
النفوس على هذه العلوم وهذه المؤلفات ، إلى أن تصل
ما بدأ به الفارابي وابن النديم .

فوجد من المدرسة الأولى في العصر العباسي الرابع :
الوادى آشى (٤٩٦ هـ) يضع كتابه :

١ - جامع الفنون . ومنه جزء بمكتبة برلين .
٢ - ينابيع العلوم في الفنون السبعة : التفسير
والحديث والفقه والأدب والطب والهندسة والحساب .
ومنه نسختان إحداهما بمكتبة ليدن والأخرى بالمكتبة
الأهلية بباريس .

ومن بعد الوادى آشى نجد القزوينى بجمال الدين
(٥٢٧ هـ) يضع كتابه :

٣ - مفيد العلوم .
ثم ابن خير البلوى (٥٥٩ هـ) يضع كتابه :
٤ - أنموذج العلوم . ويشمل أربعة وعشرين علماً .
ومنه نسخة بمكتبة فينا .

ثم الرازى فخر الدين محمد بن عمر (٦٠٦ هـ)
يضع كتابه :

٥ - حقائق الأنوار في حقائق الأسرار . وقد
أورد فيه ستين علماً .

هذا عن مدرسة الفارابى ونظرتة إلى إحصاء العلوم ،
أما عن مدرسة ابن النديم ونظرتة إلى إحصاء الكتب ،
فانا نجد من آثار هذه المدرسة في هذا العصر العباسى
الرابع :

٦ - الفهرست لابن خير (٥٥٩ هـ) . وقد
روى فيه ابن خير عن شيوخه الكتب المصنفة في
ضروب العلم وأنواع المعارف . وقد بلغ عدد ما ذكره
من ذلك ١٤٠٠ كتاب .

ونستطيع أن نضم إلى هذا كتب الطبقات والتراجم ،
فقد حرص مؤلفوها على ذكر كتب كل مترجم له مع
ترجمته ، من ذلك :

٧ - تاريخ الحكماء للقفطى (٦٢٤ هـ) .

٨ - إنباه الرواه . له أيضاً .

٩ - معجم الأدباء لياقوت (٦٢٦ هـ) .

أما عن العصر المغولى فنستطيع أن نحصى له من
الفن الأول :

١٠ - موضوعات العلوم وتعاريفها ، لليضاوى
عبدالله بن عمر (٦٨٥ هـ) .

١١ - أقاليم التعاليم ، للخوي محمد بن أحمد
(٦٩٣ هـ) .

١٢ - الأزهار الطيبة للنشر ، لابن الحاج العبدرى
(٧٣٧ هـ) .

١٣ - بيان زغل العلم والطلب ، للذهبي (٧٤٨ هـ) .

١٤ - إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد ، للأكفانى
شمس الدين (٧٤٩ هـ) . وهو مطبوع .

١٥ - مقدمة ابن خلدون (٨٠٨ هـ) .

١٦ - مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ، للجرجانى

على بن محمد (٨١٦ هـ) . وهو يشتمل على التعريف
بواحد وعشرين علماً . ومنه نسخة بالمتحف البريطانى .

١٧ - تقسيم العلوم ، للجرجانى أيضاً . ومنه نسخة
بالمكتب الهندى بلندن .

١٨ - خلاصة القواعد ورعاية المقاصد ، لابن
جباة (٨١٩ هـ) .

١٩ - لسان العرب في علوم الأدب ، لأبى التتقى
(٨٢٨ هـ) .

٢٠ - أنموذج العلوم ، للفنارى محمد بن حمزة
(٨٣٤ هـ) ، حصر فيه مائة علم .

٢١ - موضوعات العلوم ، لعبد الرحمن البسطامى
(٨٥٨ هـ) ، وقد ذكر فيه نحواً من مائة علم .

٢٢ - المطالب الإلهية في موضوعات العلوم ،
للمولى لطف الله (٩٠٠ هـ) . ومنه نسختان إحداهما

في فينا والأخرى في المتحف البريطانى .

٢٣ - مصابيح الفهوم ومفاتيح العلوم ، لابن
أبى قصىة (القرن التاسع الهجرى) .

- ٣٧ - عشرة أبحاث عن عشرة علوم ، لعلماء الدين
الدمشقي (٩٨٦ هـ) .
- ٣٨ - روضة الفهوم في نظم نقاية العلوم . لأحمد
السباطي (٩٩٠ هـ) .
- ٣٩ - أنموذج الفنون ، للمولى محمد علي (٩٩٧ هـ) .
- ٤٠ - تذكرة أولى الألباب ، ، للأخطاكي داود
ابن عمر (١٠٠٨ هـ) . وقد عرض في المقدمة لعلوم
الطب .
- ٤١ - معادن الجواهر ونزهة الخواطر في علوم
الأوائل والأواخر ، للعالمى (١٠٣١ هـ) .
- ٤٢ - عيون المسائل ، لعبد القادر بن محمد
(١٠٣٣ هـ) .
- ٤٣ - الفوائد الخافائية . لأحمد خانية . للملا زاده
(١٠٣٦ هـ) . ألفه باسم السلطان أحمد خان العثماني .
وجعل عدد العلوم فيه بعدد جمل اسم أحمد . أى
٥٣ علماً .
- ونجد بعد هؤلاء رجلاً الذى سنحدثك عنه « حاجى
خليفه » (١٠٦٨ هـ) يضع كتابه :
- ٤٤ - كشف الظنون . وسيأتى الكلام عنه .
ويمتد هذا الجهد فنجد فيه :
- ٤٥ - ترتيب العلوم : لساجتلى زاده (١١٥٤ هـ)
- ٤٦ - الإفهام فى الإمام ، وهو على نهج ترتيب
العلوم ، للأعلمى (١١٥٥ هـ) .
- ٤٧ - كشف اصطلاح الفنون : للمهانوى محمد بن
علاء (١١٥٨ هـ) .
- ٤٨ - رسالة فى حد العلم وتنقيحه . للأودانى
محمد بن مصطفى (١١٦٨ هـ) .
- ٤٩ - الرسالة السنية فى العلوم الستة . للأودانى
أيضاً .
- ٥٠ - اللؤلؤ المنظوم فى معرفة حدود العلوم .
لمنتصر بن حسام الدين المغربي (١١٧٣ هـ) .

- ٢٤ - أنموذج العلوم ، للدوانى جلال الدين محمد
ابن أسعد (٩٠٧ هـ) . ومنه نسخة ببرلين وثانية بدار
الكتب المصرية .
- ٢٥ - تعريف العلم ، للدوانى أيضاً .
- ٢٦ - النقاية (إتمام الدراية) ، للسيوطى جلال الدين
(٩١١ هـ) . تناول فيه أربعة عشر علماً .
- أما عن كتب الفن الثانى فى هذا العصر المغولى ،
فستطيع أن نعد منها :
- ٢٧ - عيون الأنباء ، لابن أبى أصيبعة (٦٦٨ هـ)
- ٢٨ - وفيات الأعيان لابن خلكان (٦٨١ هـ) .
وهذا لما ذكرت لك قبل من أن أصحاب كتب
الطبقات والتراجم كانوا يحرصون للمترجم له كتبه .
- وحين يطل العصر العثماني نجد هاتين النظرتين اللتين
عاشتتا شبه مشرقيتين ، وعاشتتا شبه منمصلتين ، يشارك
فيهما الرومى والأناضولى ، وتمضيان على انفصالهما
فى القليل ، وتندججان فى الكثير ، فنجد :
- ٢٩ - اللؤلؤ النظيم : لتركيا بن محمد (٩٢٦ هـ) .
- ٣٠ - مجمع ملتقط الزهور ، للقادرى الحسنى
(٩٣٠ هـ) ، وهو فى وصف العلوم المختلفة .
- ٣١ - أنموذج الفنون : لميرزاخان الشيرازى
(٩٤٠ هـ) .
- ٣٢ - الرد على أنموذج العلوم الجلالية ، لغياث
الدين بن منصور الشيرازى (٩٤٩ هـ) .
- ٣٣ - أنموذج العلوم الإسلامية واللغوية : لعيسى
الصفوى (٩٥٣ هـ) .
- ٣٤ - مدينة العلم : للعجمى محمد بن أحمد حافظ
الدين (٩٥٧ هـ) ، وكان يعيش فى الآستانة .
- ٣٥ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة : لطاش
كبرى زادة (٩٦٨ هـ) . وهو من أهل بروسة .
- ٣٦ - الدرر المنثورة فى بيان زين العلوم المشهورة ،
للشعرانى (٩٧٣ هـ) .

٦٠ - اكتفاء القنوع بما هو مطبوع ، لادوارد فنديك ، وهذا الكتاب يكاد يجمع بين الاستقراء والإحصاء ، وقد انتهى فيه مؤلفه إلى سنة ١٨٩٧ م .
ومنها ما تم على أيدي المشاركة مثل :

٦١ - معجم المطبوعات العربية ، ليوسف إلياس سركيس . وقد جمع فيه الكتب المطبوعة إلى سنة ١٩١٩ م .

ولكن ثمة جهد بدأ في ظل وزارة الثقافة عني بإحياء هذا الجانب الاستقرائي إلى الجانب الإحصائي إحياء جديداً ، وهو :

٦٢ - السجل الثقافي الذي أخذ يسجل ما لكل عام من تواليف مطبوعة موزعة على علومها ، مع مقدمات دراسة لكل علم .

وهذا الجهد قد زود المكتبة العربية لا شك بمراجع هام ، وحين بدأت به مصر مدت يدها إلى البلاد العربية كي يسجل كل بلد ما عنده على هذا النحو في سجل سنوي إحصائي استقرائي ، كي يستوى من هذه الجهود كلها للأمة العربية سجل استقرائي إحصائي جامع يكون سجلاً للأمة العربية جمعاء يسجل علومها وفنونها وآدابها .

حاجي خليفة

ولقد تحدث حاجي خليفة عن نفسه حديثين يكمل أحدهما الآخر ، ساق الحديث الأول في آخر القسم الأول من كتابه « سلم الوصول إلى طبقات الفحول » ، وقد تناول فيه حياته منذ ولد إلى ما بعد سنة ١٠٣٥ هـ بقليل . وساق الحديث الثاني الذي هو تتممة للحديث الأول في خاتمة آخر كتاب ألفه ، وهو « ميزان الحق في اختيار الأحق » . وكان فراغه منه في سنة ١٠٦٧ هـ ، وهي السنة التي توفي فيها^(١) .

(١) وقد نقل « هر » الألماني هذا الحديث وترجمه إلى الألمانية في موسوعته (ص ١ - ١٥) .

وهذا الجهدان لم ينتهيا مع انتهاء العصر العثماني بل مضيا فيما بعد هذا يتضامان شيئاً ويفترقان شيئاً على نحو ما كانا عليه في العصر العثماني ، ومن آثار هذا العصر التالي للعصر العثماني :

٥١ - كشف الحجب والأسرار عن أسماء الكتب والأسفار ، للكتتوري إعجاز حسين (١٣٠١ هـ) .

٥٢ - الكواكب الدرية في نظم الضوابط العلمية . لعبد الهادي نجا الأيباري (١٣٠٥ هـ) .

٥٣ - أنجد العلوم ، لصديق حسن خان (١٣٠٧ هـ)

٥٤ - مقدمات العلوم ، لمحمود بن عمر الجرکسي (١٣٠٨ هـ) .

٥٥ - المبادئ النصرية لمشاهير العلوم الأزهرية ، لنصر الخويجي (النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري) .

٥٦ - مبادئ العلوم ، لمصطفى الحكيم (١٣٤١ هـ)
ثم أصبحت فهارس المكتبات العامة تسد الجانب الإحصائي وتمس الجانب الاستقرائي - وأعني الحديث عن تقسيم العلوم - مساً خفيفاً ، وذلك بتوزيعها الكتب على الفنون المختلفة :

ولن ننسى أن نشير هنا إلى :

٥٧ - كتاب بروكلمن ، الجامع لما في المكتبات على وجه التقريب .

غير أن ثمة كتباً عنيت بالمطبوع وحده من المكتبة العربية ، وكادت تمس الجانب الاستقرائي إلى الجانب الإحصائي ، منها ما تم على أيدي المستشرقين ، مثل :

٥٨ - المكتبة الشرقية ، للعلامة الألماني زنكر . وفيها حصر للكتب التي طبعت إلى سنة ١٨٦٠ م .

٥٩ - وصف الكتب الشرقية ، للعلامة الألماني مور . وهو يشتمل على الكتب التي طبعت إلى سنة ١٨٩٤ م .

وبعد هذين الحديثين نجد حاجي خليفة كلمتين جاءتا في كتابه « كشف الظنون » ، أولاهما عند كلامه على « تاريخ الجنابي »^(١) ، وثانيتهما عند كلامه على كتابه « تقويم التواريخ »^(٢) .

وما بعد هذا فلا نجد ثمة ما يعول عليه لمؤرخين عاصروا « حاجي خليفة » أو لحقوا به ، فما ترجم له « الحجي » (١١١١ هـ) في كتابه « خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر » ، كما لم يترجم له « أبو الحسن الكتوى » (القرن الثالث عشر) في كتابه « الفوائد البهية في تراجم الحنفية » ، وإن كان قد ساق عنه كلمة قصيرة في تعليقاته على كتابه « الفوائد البهية » .

والذين وضعوا ذيولاً للكشف حين ذكروا كتباً لحاجي خليفة لم يذكرها هو في كتابه « كشف الظنون » لم يذكرها شيئاً عن « حاجي خليفة » .

غير أنه ثمة كتاب ذكره « شرف الدين ياللقايا » الذي كان مدرساً بجامعة استنبول ، وهو الذي عني بتصحيح كتاب « الكشف » ، وهو كتاب « معيار الدول ومسبار الملل »^(٣) . وفي هذا الكتاب حديث عن حاجي خليفة . والجديد في هذا الكتاب - كما نقل « شرف الدين » - أن حاجي خليفة توفي فجأة عن خمسين سنة ، وهذا سيلقى ضوءاً عن السنة التي مات فيها حاجي خليفة : كما سترى بعد .

وفي ظل هذا كله أو بعضه كانت كلمات الذين تكلموا عن حاجي خليفة من المتأخرين : مثل :

١ - ادوارد فنديك ، في كتابه : اكتفاء القنوع بما هو مطبوع .

٢ - جرجي زيدان ، في كتابه : تاريخ آداب اللغة العربية .

٣ - يوسف إلياس سركيس ، في كتابه : معجم المطبوعات العربية والمعرية .

٤ - كرلونليو ، في كتابه : « علم الفلك » . وينضاف إلى هذا ما جاء في دائرة المعارف الإسلامية ، وبروكلمن .

وحين تحدث حاجي خليفة عن نفسه في حديثه ذكر أنه فعل هذا اقتداء بمن سبقوه بالحديث عن أنفسهم مثل : السيوطي ، والشعراني ، وطاشكيري زاده في كتابه « الشقائق النعمانية » ، والإمام عبد الغافر الفارسي في كتابه « السياق » ، وياقوت الحموي في كتابه « معجم الأدباء » ، وابن الخطيب في كتابه « تاريخ غرناطة » ، والتقي الفاسي في كتابه « تاريخ مكة » ، وابن حجر في كتابه « قضاة مصر » .

وكأن حاجي خليفة كان يحس الحرج فيما ساق عن نفسه فأخذ يبرر لهذا بحديث من سبقوه عن أنفسهم . وما نظن من سبقوه وجدوا هذا الخرج ، بل أتوه واجباً يؤدونه عن أنفسهم كما أدوه عن الناس ، ما دام حديثهم لا يعرض غير ما كان ، ولما لزمه واجب كل حي يدخل إلى الحياة دخولا مرموقاً ، إذ فيه توفير لعناء كثير على المؤرخين .

ورجلنا ، كما عرف نفسه ، هو : مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المولد والمتشأ ، الحنفي المذهب ، الإشرافي المشرب ، الشهير بين علماء البلد بكاتب جلبي ، وبين أهل الديوان بحاجي خليفة .

ويذكر « نليو » أن سبب تلقيبه بحاجي خليفة كان على إثر توليته منصب « باش محاسمه ده إيكنجي خايقة » ، أي وكيل ثان في مكتب عموم الحسابات العسكرية ، سنة ١٠٥٨ هـ^(١) .

ويقول جرجي زيدان : ولقب خليفة منذ كان معاوناً أو وكيلًا في مصلحة المؤونة في الآستانة ، والمعاون عندهم يسمى خليفة .

(١) علم الفلك (ص : ٧٣) .

(١) كشف الظنون (٢ : ١٢٤) طبعة أوربه .

(٢) المرجع السابق (٢ : ٣٨١) .

(٣) منه نسخة بمكتبة استنبول .

ويقول : وسمى حاجي بعد أن حج فيما بين سنتي ١٠٤١ هـ ، ١٠٤٣ هـ (١).

ويقول سر كيس : ولقب خليفة منذ كان معاوناً أو وكيلًا في إدارة المالية .

ويقول : قضى فريضة الحج وسمى منذ ذلك الحين حاجي .

ويقول قبل هذا ، وهو يذكر اسم المترجم له : المشهور باسم حاجي خليفة ، أو الحاج خليفة (٢).

وها أنت ذا ترى أن هؤلاء جميعاً قد عرضوا لشيء دون شيء . فقد نشروا سبب تلقيبه بحاجي خليفة ولم يفسروا سبب تلقيبه بكاتب حاجي . وهو اللقب الذي اشتهر به المترجم له بين العلماء .

والمعروف أن جلبي في التركية تعني : الفاضل ، أو الكامل . أو السابق . ولفضل حاجي خليفة أو كماله أو سبته لقب العلماء «حاجي خليفة» ، فأطلقوا عليه لقب كاتب جلبي ، وهم يعنون : الكاتب الفاضل ، أو الكامل ، أو السابق .

ونعود إلى حديث حاجي خليفة عن نفسه فنجد أنه يذكر نقلاً عن أمه أن ولادته كانت في يوم من أيام ذي القعدة من سنة ١٠١٧ هـ .

غير أيا نجد « نلينو » في كتابه « علم الملك » وقد صرح أنه فيه ينقل عما جاء في « تقويم التواريخ » و « ميزان الحق » ، يقول : وهذا ملخص أحوال حياته ، ثم يعقب بقوله : ولد حاجي خليفة نحو سنة ١٠١٠ هـ . ولا ندرى على أي شيء اعتمد « نلينو » .

ثم يمضي حاجي خليفة في حديثه فيحدثنا عن والده ونشأته هو في ظله فيقول : وكان والدي عبدالله دخل الحرم السلطاني وخرج بالوظيفة المعتادة ملحقاً إلى الزمرة السلحدارية .

وتفيدنا هذه أن أبا حاجي خليفة كان من الجنود المرتزقة ، لا ندرى من أين جاء ، غير أننا نستطيع أن نقول : إنه كان من مواليد سنة ٩٧٥ هـ ، وأنه حين رزق ابنه مصطفى كان عمره نحواً من اثنين وأربعين عاماً ، فحاجي خليفة يذكر أن أباه مات في يوم من أيام ذي القعدة من سنة ١٠٣٥ هـ .

وما من شك في أن عبدالله والد مصطفى التحق بالجندي مبكراً ، وهو قريب من العشرين ، وأنه أمضى في الحروب أعواماً ، وأنه بنى بأمر مصطفى قريباً من الأربعين ، حين استقرت له الحياة شيئاً في الآستانة ، وكانت له تلك الوظيفة التي ذكرها ابنه .

غير أن تلك الوظيفة كانت معها تبعات وأسفار ، فابنه يقول : وصار يذهب - يعني أباه - إلى السفر ويحج قانعاً بتلك الوظيفة ، ثم لما خرج العساكر إلى قتال « أبازة باشا » سنة ١٠٣٣ هـ سافرت مع أبي - وكانت سن الابن إذ ذاك نحواً من ستة عشر عاماً - وشاهدت الحرب في تلك السنة بناحية قيصرية . ثم سافرت سفرة بغداد مع والدي وقاسيت الشدائد في المحاصرة مدة تسعة أشهر من الحرب والقتال وانقطاع الآمال باستيلاء القحط والغلاء وغلبة الأعداء .

ورجع الجيش المهزم وفيه عبدالله والد مصطفى ولما جواره ابنه . ودخل الابن مع الأب الموصل حيث فقد الابن أباه في يوم من أيام ذي القعدة من سنة ١٠٣٥ هـ ، كما حدثتك .

وفي مقابر الجامع الكبير بالموصل دفن الابن أباه وخرج عن الموصل إلى نصيبين في ظل عمه الذي لم يسمه لنا حاجي خليفة . وقريباً من نصيبين فقد حاجي خليفة عمه ، فأظله بظله قريب له وحمله معه إلى ديار بكر ، فأقام هناك .

وفي ديار بكر هياً لحاجي خليفة رجل من أصدقاء والده - يقال له : محمد خليفة - أن يكون تلميذاً

(١) تاريخ آداب اللغة العربية (٣ : ٣٤٠) .

(٢) معجم المطبوعات العربية والمعربة (ص : ٧٣٢) .

في القلم المعروف بمقابلة السواري . وكانت سن حاجي خليفة عندها تقرب من العشرين أو تزيد عليها قليلا .

ولكن الابن لم يغادر الآستانة مع أبيه سنة ١٠٣٣ هـ إلى قتال أبازه باشا إلا بعد أعوام ستة عشر قضى أكثرها في التعلم ، فهو يقول : وكان أبي رجلا صالحاً ملازماً لمجالس العلماء والمشايخ مصلحاً عابداً . ولما بلغت سني إلى خمس أو ست عين لي معلماً لتعليمي القرآن والتجويد ، وهو الإمام عيسى خليفة القريمي . قرأت منه القرآن العظيم والمقدمة الجزرية في التجويد وشروط الصلاة . ثم أسمعت ما قرأته منه حفظاً في دار القراء لمسيح باشا وللمولي زكريا علي إبراهيم أفندي ونفس زاده ، واكتفيت بعرض النصف الأول . ثم ابتدأت قراءة التصريف والعوامل على الإمام إلياس خواجه ، وتعلمت الخط من الخطاط المعروف ببوكري أحمد جلبي .

ثم يقول : ولما بلغت سني إلى أربعة عشر عاماً أعطاني أبي من وظيفته كل يوم عشرة دراهم وألحقني بزميرته وجعلني تلميذاً في القلم المعروف بمحاسبة أناضول من أقلام الديوان .

وبهذا نعرف عمل الابن حين خرج مع أبيه إلى قتال أبازه باشا ، وأنه كان كاتباً ولم يكن جندياً محارباً ، وكانت تلك الوظيفة التي ضمها أبوه إليه أول ما تولى ، وكانت الثانية تلك التي هيأها له صديق أبيه محمد خليفة في ديار بكر .

وخلال إقامة حاجي خليفة بديار بكر خرج مع الجيش العثماني لمحاصرة مدينة أرزن الروم (١) سنة ١٠٣٦ هـ . وبعد نحو من عامين من هذا الحصار ، أي في سنة ١٠٣٨ هـ ، عاد حاجي خليفة إلى الآستانة وانخرط

(١) من مدن أرمينية في الشمال الغربي من بحيرة وان على نهر قراصو - فرع الفرات الغربي - وهي المعروفة الآن باسم ارغروم ، وكنت تعرف عند العرب فيما قبل القرن الثامن باسم فاليقلا ، باسم الكورة التي كانت هي قاعدتها .

في سلك كتاب الإنشاء ، وغدا يحمل لقب كتاب جلبي . وزادت رغبة حاجي خليفة في العلم حين استمع إلى الشيخ قاضي زاده محمد بن مصطفى الباليكسري في جامع السلطان محمد الفاتح باستنبول يلقي دروسه ، وكان عالماً متمكناً ، فشرع حاجي خليفة للتحصيل وأخذ يختلف إلى حلقات قاضي زاده حتى سنة ١٠٣٩ هـ .

ثم اشتعلت نار الحرب بين الأتراك والفرس فخرج حاجي خليفة مع الجيش العثماني إلى بغداد وهمدان وبقي هناك نحواً من عامين عاد بعدهما في سنة ١٠٤١ هـ إلى الآستانة حيث اتصل بشيخه قاضي زاده وأخذ يقرأ عليه تفسير البيضاوي ، وشرح الشريفة الجرجاني على المواقف العنصرية ، وإحياء علوم الدين للغزالي ، والدرر في شرح الغرر في الفقه للملاخسرو ، والطريقة المحمدية لمحمد البركوي . ولقد كان قاضي زاده تلميذاً لفضل الله ، وهو ابن محمد البركوي صاحب هذه الطريقة .

وبقي حاجي خليفة على هذا التحصيل إلى سنة ١٠٤٣ هـ ، ثم لما هو يستدعي للخروج مع الجيش العثماني بقيادة الصدر الأعظم محمد باشا إلى حلب . وخلال إقامته بحلب التي لم تتجاوز العام ، حج وأصبح بهذا الحج يلقب حاجي . ومن حلب خرج مع جيش السلطان مراد الرابع سنة ١٠٤٤ هـ إلى معركة أريوان (١) وهنا أحس حاجي خليفة كيف تصرفه مهام الجيش عن العلم فاستقال من الخدمة في الجيش وعاد إلى الآستانة سنة ١٠٤٥ هـ وأخذ في ملازمة مشهورى العلماء ، فسمع التفسير من أعرج مصطفى أفندي ، وعلوم الحديث من عبدالله الكردي أفندي ، والمنطق والنحو من ولي الدين أفندي ، كما سمع علوماً أخرى من أساتذة آخرين .

(١) مدينة في أرمينية الشمالية الشرقية ، وهي الآن في أرمينية الروسية .

وبقى على حاله تلك من التحصيل عشر سنين ، وكان عمره إذ ذاك نحواً من ثمانية وثلاثين عاماً ، فأحس الميل إلى التزود من علوم أخرى مثل الحساب والهندسة والهيئة والجغرافية والطب . ولم يمض غير قليل حتى أصبح أستاذاً يؤخذ عنه وكان ذلك سنة ١٠٥٨ هـ .

وحين ذاع صيته ولاه رئيس الجيش العثماني منصب باش محاسبة ده آ يكنجى خليفه - وكان ذلك حين أهدى إليه كتابه « تقويم التواريخ » - أى وكيل ثان فى مكتب عموم الحسابات العسكرية ، كما مر بك .

على أن يكون له من هذا المنصب أجره كله وعلى ألا يعمل فيه إلا يومين من كل أسبوع ، وهو يريد بذلك أن يكفل له رزقاً وأن يمكن له من صلته بحياته العلمية .

ولقد حجب إلى حاجى خليفة وهو فى حلب أن يدون أسماء الكتب التى يقع عليها عند الوراقين ، والتى كان يجدها فى خزانات الكتب العامة والخاصة . وكان معنياً فى الأكثر بكتب التاريخ والطبقات والوفيات .

وحين استقر به المطاف فى الآستانة وصل ما كان بدأ به هناك فى حلب وإذا هو يجد فى مكتبات الآستانة الشيء الكثير .

وكتب له أن يرث أموالاً عن بعض قرابته سنة ١٠٤٧ هـ ، فأنفق جلها فى شراء كتب ضمها إلى ما كان قد اقتناه من قبل فى تطوافه .

وهذه الحال المملوءة كدّاً فى التحصيل وسهر الليالى إلى مطلع الفجر خلقت من صاحبنا عالماً فاضلاً ومؤلفاً مكثراً فى فروع مختلفة أملتأ عليها ثقافته وبيئته ورحلاته ووظيفته .

تأليفه

ففى سنة ١٠٥١ هـ وضع كتابه :

١ - الفذلكة . وقد عرف به فى كتابه كشف الظنون مع كلامه على تاريخ الجنائى . والغريب أن

حاجى خليفة لم يفرد هذا الكتاب بحديث شأنه مع كتب غيره ، كما لم يتحدث عن كتب له أخرى فى كتابه « الكشف » هذا إذا استثنينا بعض كتب له مثل : « تقويم التواريخ » و « جهان نما » و « تحفة الأخبار » .

ونقرأ لحاجى خليفة عن هذا الكتاب « الفذلكة » وهو يعرف بتاريخ الجنائى ، يقول : وهو - يعنى الجنائى - المولى مصطفى بن السيد حسين الرومى المتوفى منفصلاً عن قضاء حلب سنة تسع وتسعين وتسعمائة . وهو تاريخ كبير على مقدمة واثنين وثمانين باباً كل باب فى دولة جمع فيه ملوك العالم واستوعب فأجاد : ولم أر كتاباً جامعاً لدول الملوك مثله ، فلخصته فى تاريخى المسمى بالفذلكة وزدت عليه إلى مائة وخمسين دولة (١) .

ثم يذكره مرة أخرى وهو يتكلم عن كتابه « تقويم التواريخ » فيقول : فصار - يعنى تقويم التواريخ - كالفهرس لكتب التواريخ وللفذلكتى خاصة (٢) .

وقد طبع هذا الكتاب - أعنى الفذلكة - فى الآستانة سنة ١٢٦٨ هـ .

وفى سنة ١٠٥٥ هـ وضع كتابه :

٢ - جهان نما . ويقول عنه حاجى خليفة : تركى فى الجغرافية : لجامع هذه الحروف - يعنى نفسه - وهو كتاب مرتب على قسمين : الأول فى البحار وصورها وجزارها ، والثانى فى البر وبلادها وأنهاره وجباله وممالكه على ترتيب الحروف . وفيه أحوال ما ظهر بعد القرن التاسع من الأقاليم الجديدة . وقد طبع هذا الكتاب بالآستانة سنة ١١٤٥ هـ . ثم ترجم إلى اللاتينية وطبعت هذه الترجمة سنة ١٨١٢ م ، ومعها خلاصة بالفرنسية .

(١) كشف الظنون (٢ : ١٢٤) طبعة أوربه .

(٢) المرجع السابق (٢ : ٣٩٦) .

ومن بعد هذا ألف كتابه :

٣ - شرح محمدية لعل توشحى في الهيئة ، وقد مضى في الشرح إلى نصفه ولكنه لم يتمه .

وفي سنة ١٠٥٨ هـ ألف كتابه :

٤ - تقويم التواريخ . وعنه يقول حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون : تركى لجامع هذا الكتاب - يعنى نفسه - مصطفى بن عبد الله القسطنطيني مولداً ومنشأ ، الشهير بحاجي خليفة . وهو يشتمل على نتيجة كتب التواريخ . سودته في شهرين من شهور سنة ثمان وخمسين وألف . ذكرت فيه التواريخ المستعملة ثم الوقائع ، مجدولاً .

وجعلته نسختين : نسخة في ثلاثة كراريس كل صحيفة منها خمسون سنة ، ونسخة عشرة كراريس كل صحيفة منها عشر سنين . فصار كالفهرس لكتب التواريخ ولفذلكى . ثم لى تصرف في أسلوبه مرتين : مرة بجعل الصحيفة خمس سنين ، وأخرى بطرح تكلفة الجدول واستكتبه في الأسطر الساذجة ، فصار أربع نسخ والمادة واحدة .

وهذا الكتاب أرسله شيخ الإسلام عبد الرحيم أفندى إلى الوزير الأعظم قوجه محمد باشا ، ونال به رجبنا لقب خليفة ، كما أشرت إلى ذلك من قبل .

وفىما بين سنتى ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ بيض حاجي خليفة المجلد الأول من كتابه « سلم الوصول إلى طبقات الفحول » . وفى آخر هذا المجلد كتب حاجي خليفة الشق الأول من حياته . وهو الشق الذى انتهى فيه إلى ما بعد سنة ١٠٣٥ هـ بقليل ، كما ذكرت قبل .

ومن هنا يظهر أن هذا القسم من هذا الكتاب كانت له مسودة ، وأن هذه المسودة كانت حوالى عام ١٠٣٥ هـ .

وهذا الكتاب لم يذكره حاجي خليفة في كتابه « الكشف » وقد جاء ذكره في « إيضاح المكنون » ،

وهو ذيل على كشف الظنون ، في عبارة مختصرة لم تزد على ذكر اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلفه .

وقد ذكر حاجي خليفة في مقدمة كتابه « سلم الوصول » أن الكتب المؤلفة في التراجم والطبقات بعضها فيه إسهاب والآخر فيه إيجاز واختصار فأراد أن يجمع كتاباً وسطاً يثبت فيه المهم ، فألف هذا الكتاب وجمع فيه أساطين الأوائل والأواخر مع بيان مبهمات الأسماء والأنساب . ورتبه على حروف الهجاء وجعله على مقدمة وقسمين وخاتمة : وجعل المقدمة في أمور عامة ، كتعريف التاريخ وأقسامه وفائدته وما ورد في فضله ، وتحقيق معنى العلم والكنية واللقب . وجعل القسم الأول في أعلام الأشخاص والآباء ، والثانى في الأنساب ، والألقاب ، ورتبه على حروف الهجاء . والكتاب مطبوع .

وفي سنة ١٠٦٣ هـ بيض كتابه :

٥ - تحفة الأخبار في الحكم والأمثال والأشعار . ويشمل نخبة من الحكم والأمثال والنصائح ، من منظوم ومنثور ، مرتبة على حروف الهجاء .

ومن هذا الكتاب مخطوطة بدار الكتب المصرية . وقد ذكره المؤلف في كتابه « الكشف » وقال : وشرعت في تبييضها سنة ١٠٦١ هـ ، على حين ذكر في الشق الثانى من ترجمته لنفسه أنه بيضه في سنة ١٠٦٣ هـ . فلعل السنة الأولى كانت سنة الشروع والثانية كانت سنة التمام .

وفىما بين سنتى ١٠٦٤ هـ و ١٠٦٥ هـ وضع كتابه :

٦ - رجم الرحيم بالسين والجيم . ويشتمل على فتاوى ومسائل غريبة . وهذا الكتاب لم يذكره المؤلف في كتابه الكشف .

وفي سنة ١٠٦٦ هـ وضع كتابه :

٧ - تحفة الكبار في أسفار البحار . وهذا الكتاب عن الأسطول التركى ، وهو بالتركية ، وقد طبع في الآستانة سنة ١١٤١ هـ . ولم يذكر في الكشف .

وبعد هذا وضع كتابه :

٨ - الإلهام المقدس من الفيض الأقدس .

٩ - دستور العمل لإصلاح الخلل ، وهو أشبه برسالة في نظم الدولة .

وهذان الكتابان لم يذكر في الكشف .

وفي سنة ١٠٦٧ هـ - وهي السنة التي توفي فيها حاجي خليفة على الأصح - وضع آخر مؤلفاته وهو :
١٠ - ميزان الحق في اختيار الأحق . وهو كتاب في الرد على من طعن في أسناده قاضي زاده أفندي . ولم يرد لهذا الكتاب ذكر في كشف الظنون . ومنه نسخة في فينا . وفي آخر هذا الكتاب أتم حاجي خليفة ترجمة حياته ، كما قلت لك .

ويبقى بعد هذا كتابه « كشف الظنون » ولكني قبل أن آخذ في الحديث عنه أحب أن أنهى الكلام عن حياة حاجي خليفة بالكلام عن العام الذي توفي فيه .

فلقد عرفت أنه من مواليد سنة ١٠١٧ هـ ، كما جاء على لسانه . وقد مر بك أن صاحب « معيار الدول ومسبار الملل » ذكر أنه مات فجأة عن خمسين سنة . وإذا ما نظرنا إلى ما ورد على لسان حاجي خليفة عن ميلاده وإلى ما ورد على لسان صاحب « المعيار » عن عمره ، نجد أن وفاة حاجي خليفة كانت سنة ١٠٦٧ هـ .

وقد ذكر السيد غلام علي آزاد البلكرامي (أواخر القرن الثاني عشر الهجري) في كتابه « سيرة المرجان في آثار هندستان » كتاب كشف الظنون وقال : إن صاحب كشف الظنون هو التماضي الحاج المعروف بكاتب جلبي الآستنبولي المتوفى سنة سبع وستين وألف . وينقل هذه العبارة عنه أبو الحسنات محمد بن

عبد الحمى في تعليقاته على كتابه « الفوائد البهية » (١) ويزيد هذه تركية ما جاء على لسان محمد شرف الدين بالتقايا مصحح « كشف الظنون » حين يقول : وكتب

(١) الفوائد : ١٣ .

سنة ١٠٦٧ هـ آخر مؤلفاته ، وهي السنة التي توفي فيها (١) .

ويقول جلال الله ولي الدين أفندي ، تلميذ تلميذ المصنف : اعلم أن هذا الكتاب المسمى بكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، لأستاذ أستاذي حاجي خليفة المشتهر بكاتب جلبي الآستنبولي ، بيضه بعد ما سوده إلى آخر الكتاب ، إلى كلمة « دروس » من حرف الدال المهملة ، انتقل إلى رحمة الله سنة ١٠٦٧ هـ وبقي الكتاب من كلمة « دروس » في مسودته بلا تبييض .

ونجد « فنديك » في كتابه « اكتفاء القنوع » (٢) ، و « سر كيس » في كتابه « معجم المطبوعات العربية والمعرية » (٣) يأخذان بهذا الرأي . على حين يخالفنا عليه « نلينو » في كتابه « علم الفناك » (٤) فيقول : إلى أن نقله الله إلى دار كرامته في أواخر ذي الحجة سنة ١٠٦٨ هـ ثم « جرجي زيدان » في كتابه « تاريخ آداب اللغة العربية » (٥) حين يقول : توفي سنة ١٠٦٨ هـ .

هذه هي تنمة الحديث عن حاجي خليفة التي أردت أن أنهى بها التاريخ لحياته لأدخل بك في الحديث عن كتابه :

١ - كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون

ونحن إذا تتبعنا مؤلفات حاجي خليفة التي مرت بنا نجد منها جانباً قد ضمه كتابه « كشف الظنون » ، كما نجد منها جانباً آخر لم يضمه . ونجد هذا الجانب الذي ضمه الكشف ينتهي تأليفاً إلى سنة ١٠٦١ هـ ، فلقد ضم الكشف من تأليف حاجي خليفة :

(١) الكشف (١ : ٢٨) طبعة استنبول .

(٢) ص : ٧ .

(٣) ص : ٧٣٢ .

(٤) ص : ٧٥ .

(٥) ص : ٣٤٠ .

١ - الفذلكة ، وكان تأليفه سنة ١٠٥١ هـ .

٢ - جهان نما ، وكان تأليفه سنة ١٠٥٥ هـ .

٣ - تقويم التواريخ ، وكان تأليفه سنة ١٠٥٨ هـ .

٤ - تحفة الأخبار ، وكان تأليفه سنة ١٠٦١ هـ .

هذه هي الكتب التي جاءت في الكشف ، وآخرها تأريخاً كما ترى هو تحفة الأخبار ، الذي كان تأليفه سنة ١٠٦١ هـ .

وبما بعد هذه من كتب أخرى لم يرد لها ذكر في الكشف ، وأول هذه الكتب التي لم يرد لها ذكر «سلم الوصول» ، الذي كان تأليفه سنة ١٠٦٢ هـ . ولقد ذكره صاحب إيضاح المكنون .

وهذا التقسيم الذي ذكرته لك من كتب للمؤلف ، بعضها مذكور في الكشف وسائرهما غير مذكور ، يثير شيئاً حول الفراغ من تأليف كشف الظنون ، وأنه كان بين سنتي ١٠٦١ هـ - وهي السنة التي شرع فيها في تبييض كتابه «تحفة الأخبار» - وبين سنة ١٠٦٢ هـ ، وهي السنة التي بيض فيها المجلد الأول من كتابه «سلم الوصول» .

غير أن كتاب «الكشف» الذي أتمه المؤلف فيما بين هذين العامين ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ لم يكن ابن عامه ، بل كان ابن أعوام كثيرة سبقت أول كتاب وضعه ، وهو الفذلكة ، الذي ألفه سنة ١٠٥١ هـ .

وحاجي خليفة يذكر في ترجمته - التي مرت بك - أنه بدأ بتدوين أسماء الكتب أيام إقامته بحلب في سنة ١٠٤٣ هـ ، وكان هذا التدوين هو التمهيد الأول لكتابه كشف الظنون ، أو كان البدء في تأليفه . ويقول «يالتقاي» عن هذا الكتاب - أعني الكشف - ووضع أسامي الكتب والفنون التي رآها مدة عشرين سنة .

ويجئ على لسان حاجي خليفة في مقدمته لهذا الكتاب «الكشف» : فكتبت ما رأيت خلال تتبع المؤلفات وتصفح كتب التواريخ والطبقات . ولما تم

تسويده في عنفوان الشباب بتيسير الفياض الوهاب ، أسقطته عن حيز الاعتداد ، وأسبلت عليه رداء الإبعاد ، غير أنني كلما وجدت شيئاً ألحقته ، إلى أن جاء أجله المقدر في تبييضه ، وكان أمر الله قدراً مقدوراً . فشرعت فيه بسبب من الأسباب ، وكان ذلك في الكتاب مسطوراً .

وهذا كله على :

١ - أن الكتاب بدأ فيه حاجي خليفة مبكراً منذ اتصل بالحياة العلمية ، ومنذ كانت رحلته إلى حلب ، أو قبل ذلك بقليل .

٢ - وأنه أخذ يضم إليه مع الأيام والأعوام . كلما وجد شيئاً ضمه .

٣ - وأن هذا الجهد بقي أعواماً طويلة تقرب من العشرين .

٤ - وأن هذا التبييض كان بين عامي ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ .

غير أنه ثمة شيء يتقضى علينا أن الكتاب بيضه مؤلفه فيما بين سنتي ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ . فكلام ولي الدين تلميذ تلميذه يشعر أن تبييض المؤلف لمسودته كان متأخراً ، وأنه بلغ في التبييض إلى «دروس» ثم وافته منيته .

وعبارة المؤلف التي وردت على لسانه في مقدمته لا تجلو شيئاً ، وهي وإن كانت صريحة في أن تسويده كان في الشباب : فهي غير صريحة في أن هذا التبييض كان بأخرة ، وإلا فكيف فات حاجي خليفة أن يضم إلى مبييضه كتباً له مكانها قبل «دروس» مثل كتابه «تحفة الكبار» .

ويبقى بعد هذا شيء ، وهو : لم لم يضم حاجي خليفة كتبه التي ألفها بعد إلى مسودته أو مبييضته ، وكتباها بقيت بين يديه ؟

لا ندرى هل كان ذلك تحقفاً من الرجل في ذكر كتبه لهذا الحرج الذي أشرت إليه في الحديث عنه ؟

أم كان ذلك لذكر هذه الكتب كلها في ترجمته التي كتبها بيده ؟ أم أن هذا لم يكن لواحدة من الاثنتين وإنما كان عن سقطه أصاب المسودة كما أصاب المبيضة .

ويؤكد لنا هذه الأخيرة ما ذكره صاحب « الفوائد البهية » في تعليقاته حيث يقول : « لكن نسخ كشف الظنون مختلفة فيما بينها متخالفة » (١).

ثم ما ذكره ولي الدين تلميذ تلميذ المؤلف على ظهر مسودة الكشف (٢) : « وبقي الكتاب من كلمة « دروس » في مسودته بلا تبييض ثم اجتمع ستة رجال فيبيضوه . لكن لم يبيضوه كما ينبغي . والمسودة هي هذا الجلد بخط المؤلف » .

وبعد . فانا نترك لحاجي خليفة يعرفك بكتابه فهو يقول في مقدمته :

فلما كان كشف دقائق العلوم وتبيين حقائقها من أجل المواهب ، وأعز المطالب . قبض الله سبحانه وتعالى في كل عصر علماء قاموا بأعباء ذلك الأمر العظيم . . . غير أن أسماء تدويناتهم لم تدون بعد على فصل وباب . ولم يرد فيها خبر كتاب . ولا شك أن تكحيل العيون بغير أخبار آثارهم على وجه الاستقصاء لعمرى إنه أجدى من تفريق العصا . إذ العلوم والكتب كثيرة . والأعمار عزيزة قصيرة . والوقوف على تفاصيلها غير متيسر بل متعذر . وإنما المطلوب ضبط معاقدها ، والعتور على مقاصدها . وقد ألهمني الله تعالى جميع أشتاتها .

لنى أن يقول : ورتبته على الحروف المعجمة حذراً من التكرار ، وراعى في حروف الأسماء لنى الثالث والرابع ترتيباً . فكل ما له اسم ذكرته في محله مع مصنفه وتاريخه ومتعلقاته ووصفه تفصيلاً وتبويماً .

(١) الفوائد البهية (١٣ - تعليقات) .

(٢) الكشف (تصدير : ٧) .

وربما أشرت لنى ما يروى عن الفحول من الرد والقبول . وأوردت أيضاً أسماء الشروح والخواشى لدفع الشبهة ورفع الغواشى ، مع التصريح بأنه شرح كتاب فلانى وأنه سبق أو سأتى في فصله . بناء على أن المتن أصل والفرع أولى أن يذكر عقب أصله . وما لا اسم له ذكرته باعتبار الإضافة لنى الفن أو لى تصنيفه في باب أشاء والدال والراء والكاف برعاية الترتيب في حروف المضاف إليه . كتاريخ ابن الأثير ، وتفسير ابن جرير . وديوان المتنبي . ورسالة ابن زيدون . وكتاب سيبويه .

وأوردت القصائد في القاف ، وشروح الأسماء الحسنى في الشين :

وما ذكرته من كتب الفروع قيدته بمذهب مصنفه على اليقين . وما ليس بعربي قيدته بأنه تركى أو فارسى أو مترجم . ليزول به الإبهام . وأشرت لنى ما رأيته من الكتب بذكر شيء من أوله للإعلام . وهو أعون على تبيين المجهولات . ودفع الشبهة .

وقد كنت عينت بذلك كثيراً من الكتب المشتهية . وأما أسماء العلوم فذكرتها باعتبار المضاف إليه . فعلم الفقه مثلاً في الفاء وما يليه . كما نهت عليه مع سرد أسماء كتبه على الترتيب المعلوم . وتلخيص ما في كتب موضوعات . كفتح السعادة . أو رسالة المولى لطفى الشهيد . والغرائز الحاقانية ، وكتاب شيخ الإسلام الخفيد . وربما ألحقت عليها علوماً وفوائد من أمثال تلك الكتب بالعزول إليها . وأوردت في مباحث الفضلاء وتحريراتهم بذكر ما لها وما عليها .

وسميته بعد أن أتمته بعون الله وتوفيقه « كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون » ورتبته على مقدمة وأبواب وخاتمة .

ومقدمة الكتاب تنظم أحوال العلوم ، وفيها أبواب وفصول :

أ - الباب الأول : في تعريف العلم وتقسيمه ، وفيه فصول :

(أ) الفصل الأول ، في ماهيته .

(ب) الفصل الثاني ، فيما يتصل بماهية العلم من الاختلاف والأقوال .

(ج) الباب الثالث ، في العلم المدون وموضوعه ومبادئه ومسائله وغايته .

ومعه بيانات ثلاثة :

١ - البيان الأول في بحث الموضوع .

٢ - البيان الثاني في المبادئ .

٣ - البيان الثالث في مسائل العلوم .

ثم خاتمة الفصل في غاية العلوم .

(د) الفصل الرابع ، في تقسيم العلوم بتقسيمات معتبرة وبيان أقسامها لإجمالاً .

(هـ) الفصل الخامس ، في مراتب العلم وشرفه وما يلحق به ، وفيه إعلامان :

١ - الإعلام الأول في شرفه وفضله .

٢ - الإعلام الثاني ، في كون العلم ألد الأشياء وأنفعها ، وفيه تعليمان :

الأول ، في لذته .

والثاني ، في نفعه .

٣ - الإعلام الثالث ، في دفع ما يتوهم من انقراض في العلم وسبب كونه مذهباً .

٤ - الإعلام الرابع ، في مراتب العلوم في التعليم .

ب - الباب الثاني ، في منشأ العلوم والكتب ، وفيه فصول :

(أ) الفصل الأول في سببها ، وفيه إفتاءات :

١ - الإفتاهم الأول ، في أن العلم طبيعي للبشر وأنه محتاج إليه .

٢ - الإفتاهم الثاني ، في أن العلم والكتابة من لوازم التمدن .

٣ - الإفتاهم الثالث ، في أوائل ما ظهر من العلم والكتب .

(ب) الفصل الثاني ، في منشأ إنزال الكتب واختلاف الناس وانقسامهم ، وفيه إفتاءات :

١ - الإفتاهم الأول ، في حكمة إنزال الكتب .

٢ - الإفتاهم الثاني ، في أقسام الناس بحسب المذاهب والديانات .

٣ - الإفتاهم الثالث ، في أقسام الناس بحسب العلوم .

وفي بيان هذه الأمم تلويحات :

١ - التلويح الأول ، في أهل الهند .

٢ - التلويح الثاني ، في الفرس .

٣ - التلويح الثالث ، في الكلدانيين .

٤ - التلويح الرابع ، في أهل اليونان .

٥ - التلويح الخامس ، في الروم .

٦ - التلويح السادس ، في أهل مصر .

٧ - التلويح السابع ، في العبرانيين .

٨ - التلويح الثامن ، في العرب .

ج - الفصل الثالث ، في أهل الإسلام وعلومهم والإشارات :

١ - الإشارة الأولى ، في صدر الإسلام .

٢ - الإشارة الثانية ، في الاحتياج إلى التدوين .

٣ - الإشارة الثالثة ، في أول من صنف في الإسلام .

(ج) الباب الثالث ، في المؤلفين والمؤلفات ، وفيه ترشيحات .

١ - الترشيح الأول ، في أقسام التدوين وأصناف المدونات .

٢ - الترشيح الثاني ، في الشرح وبيان الحاجة إليه .

٣ - الترشيح الثالث ، في أقسام المصنفين وأحوالهم .

د- الباب الرابع ، في فوائد منشورة من أبواب العلم ، وفيه مناظر وفتوحات .

١- المنظر الأول ، في العلوم الإسلامية .

٢- المنظر الثاني ، في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم .

٣- المنظر الثالث ، في أن العلم من جملة الصنائع لكنه أشرفها .

٤- المنظر الرابع ، في أن الرحلة في الطلب مفيدة

٥- المنظر الخامس ، في موانع العلوم وعوائقها . وفيه فتوحات (وقد عد منها تسعة ، وهي أشبه بالتوجيهات) .

٦- المنظر السادس ، في أن الحفظ غير الملكة العلمية .

٧- المنظر السابع ، في شرائطه تحصيل العلم وأسبابه . وفيه فتوحات (وعد منها اثني عشر) .

٨- المنظر الثامن ، في شروط الإفادة ونشر العلم وفيه فتوحات (عد منها ثلاثة)

٩- المنظر التاسع ، فيما ينبغى أن يكون عليه أهل العلم .

١٠- المنظر العاشر ، في التعلم . وفيه فتوحات (عد منها ستة) .

هـ- الباب الخامس ، في لواحق المقدمة من الفوائد ، وفيه مطالب :

١- مطلب لزوم العلوم العربية .

٢- مطلب علوم اللسان العربي .

٣- مطلب الأدبيات .

٤- مطلب إنه لا تنفق الإجابة في فني النظم والنثر إلا للأقل .

٥- مطلب تعيين العلم الذي هو فرض عين على كل مكلف .

٦- مطلب أسماء العلوم .

٧- مطلب عدم تعيين الموضوع في بعض العلوم .

وبعد هذا خاتمة قصيرة في الكلام على الغرض من وضع هذا الكتاب ، ونحن نسوقها بتمامها :

واعلم أن الغرض من وضع هذا الكتاب أن الإنسان لما كان محتاجاً إلى تكميل نفسه البشرية ، والتكامل لا يتم إلا بالعلم بحقائق الأشياء . وبالعلم بكتاب الله وسنة رسوله . وجب عليه تعلم تلك العلوم وما هو كالوسيلة إليها . ولزمه أولاً العلم بأنواع العلوم ليتبين منها هذا الغرض . ثم العلم بأصناف الكتب في نفسها ومرتبته ليكون على بصيرة من أمره ، ويقايس بين العلوم والكتب فيعلم أفضلها وأوثقها ، ويعلم حال العالم بها ، وحال من يدعى علماً من العلوم ، ويكشف دعواه بأنه هل يخبر خبراً تفصيلياً عن موضوع ذلك العلم وغايته ومرتبته فيحسن الظن به فيما ادعاه ، ويعلم حال المصنفات أيضاً ومراتبها وجلالة قدرها والتفاوت فيما بينها وكثرتها . وفيه إرشاد إلى تحصيلها وتعريف له بما يعتمد عليها ، وتحذيره مما يخاف من الاعتراض به ، ويعلم حال المؤلفين ووفياتهم وأعضارهم ولو إجمالاً .

فلا يقصر بالعالى في الجلالة عن درجته ، ولا يرفع غيره عن مرتبته . ويستفاد منه تشويق النفوس الزكية إلى الكمالات الإنسانية ، وتحريكها إلى حسن الاقتداء ، والاقتفاء بامرار النظر إلى آثار الأولين والآخرين والفكر في أخبارهم .

ولا يخفى أن الطباع جبلت على مشاهدة الآثار ، وتلقى الأخبار ، سيما الجديدة منها ، فلا تمل حينئذ عين من نظر وأذن من خبر .

وبعد هذا ممضى حاجي خليفة في عرض الكتب مرتبة على حروف الهجاء ، على نحو ما أشار في مقدمته التي سقتها لك . وإذاهو يبلغ بها ١٤٥٠١ كتاباً ، وإذا هو يقول بعد هذا في ختام كتابه : « قد انتهى القول بنا فيما

٤- جام كينى نما : مختصر فارسى ، فى خلاصة الحكمة ، للقاضى مير حسين الميبدى .
٥- جامع الآثار فى مولد المختار : للحافظ شمس الدين محمد بن ناصر الدين الدمشقى ، المتوفى سنة ٨٤٢ هـ اثنتين وأربعين وثمانمائة . وهو ثلاث مجلدات . أوله : الحمد لله الذى أبدى محمداً صلى الله عليه وسلم أزكى العالمين . . . الخ .

٦- جامع الأحكام فى معرفة الحلال والحرام : للشيخ محيى الدين محمد بن على الخاتمى الطائى ، الشهير بابن عربى . المتوفى سنة ٦٣٨ ثمان وثلاثين وسمائة . وهو على أبواب ، كلها فى الأحاديث المسندة .

٧- جامع أحكام القرآن ، والمبين لما تضمن من السنة وآى الفرقان ، للشيخ الإمام أبى عبدالله محمد بن أحمد ابن أبى بكر بن فرح الأنصارى الخزرجى القرطبى المالکى ، المتوفى سنة ٦٦٨ ثمان وستين وسمائة (٦٧١ لإحدى وسبعين وسمائة) . وهو كتاب كبير مشهور بتفسير القرطبى فى مجلدات . أوله : الحمد لله المبتدى محمد نفسه قبل أن يحمده حامد . . . الخ .

٨- ومختصره لسراج الدين عمر بن على بن الملقن الشافعى . المتوفى سنة ٨٠٤ - أربع وثمانمائة . وقد التبس الأصل على المولى أبى الخير صاحب موضوعات العلوم فنسبه إلى محمد بن عمر بن يوسف الأنصارى ، المتوفى سنة ٦٣١ - إحدى وثلاثين وسمائة .

٩- جامع الأدعية من الحضرة النبوية : لعبد الجميل بن محمود الصافى . وهو كتاب فارسى على مقدمة وسبعة عشر باباً وخاتمة . المقدمة فى فضل الدعاء وآدابه وأوقاته ومكان الإجابة والاسم الأعظم . والخاتمة فى فضائل القرآن وأوقات القراءة والصلاة على النبى صلى الله عليه تعالى وسلم .

١٠- جامع الأدوية والأغذية المفردة : وهو المشهور بمفردات ابن البيطار . يأتى فى الميم .

قررناه ، وانتجزنا الغرض الذى انتحيناه ، واستوفى الشرط الذى شرطناه . مما أرجو أن يكون فيه فى كل نوع من العلوم للطالب مقنع . وفى كل باب منهج إلى بغيته ومنزعه ، وقد سمرت فيه عن نكت وفوائد تستغرب وتستبدع ، وأوردت من النوادر ما لم يرد لها قبل فى أكثر التصانيف شرح .

وهالك بعض صفحات من الكتاب :

باب الجيم

١- جابر نامہ : تركى منظوم لمحمود بن عثمان ، الشهير بلامعى البرسوى ، المتوفى سنة ٩٣٨ ثمان وثلاثين وسمائة .

٢- جالب السرور وسالب الغرور ، فى المحاضرات : لمحيى الدين محمد القرباغى المتوفى سنة ٩٤٢ اثنتين وأربعين وسمائة . مختصر على ثلاث وعشرين مقالة . ذكر فيه أن تأليف بعض الموالى . يعنى الروض لابن الخطيب قاسم ، كثير الشوارد ، وأراد أن يرتبه الترتيب اللائق . وضم إليه نبذاً من اللطائف الأدبية من التفسير وشروح المفتاح وما رآه فى ظهر الكتب من الأشعار والمزمل ، وما أخذه من أفواه الرجال . ولذلك اشتهر بروضة القرباغى . ألفه وهو مدرس بمدرسة أرنىق . ثم اختصره محمود بن محمد وسماه لطائف الإشارات . أوله : حمداً أولاً وآخرآ ، للأول والآخر . . الخ . وترتيبه على ترتيب الأصل ، لكنه لم يصرح به مصنفه .

٣- جام وجم : فارسى . منظوم للشيخ أوحدى الأصفهانى المتوفى سنة ٧٣٨ ثمان وثلاثين وسمائة . وهو نظير الخديقة مشتمل على لطائف شعرية ومعارف صوفية . ووزنه على مزاحفات البحر الخفيف . فرغ منه سنة ٧٣٣ ثلاث وثلاثين وسمائة . أوله :

قل هو الا لامرئى قد قال

من له الحمد دائماً متوال

١١- جامع الأذكار ، لابن المنذر .

١٢- جامع الأسرار وتراكيب الأنوار ، في الأكسير ،
المؤيد الدين حسين بن علي الأصفهاني . المعروف
بالطغرائي الوزير . المتوفى سنة ٥١٥ خمس عشرة
وخمسمائة . وهو مختصر . أوله : الحمد لله ذي الآلاء
... الخ . رد فيه على منكري الصنعة وأثبتها .

١٣- جامع الأسرار في التفسير : للشيخ عبدالحسن بن
سليمان الكوراني ، المدرس بروضة الرسول صلى الله
تعالى عليه وسلم في هذا القرن . أوله : الحمد لله الذي
كان ولم يكن معه شيء من الأكوان . الخ . ذكر فيه
أنه صنفه تفسيراً جامعاً للظاهر والباطن . إجابة لسؤال
بعض إخوانه . فكتب إلى سورة الأعراف وأهداه إلى
السلطان مراد الرابع .

١٤- جامع الأسرار في شرح المنار . يأتي في الميم .

١٥- الجامع الأصغر في الفروع ، للشيخ الإمام
الزاهد محمد بن الوليد السمرقندي الحنفي .

١٦- جامع الأصول لأحاديث الرسول . لأبي السعادات
مبارك بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري الشافعي
المتوفى سنة ٦٠٦ ست وستمائة . أوله : الحمد لله الذي
أوضح لمعالم الإسلام سبيلاً . الخ . ذكر أن مبنى
هذا الكتاب على ثلاثة أركان : الأول في الباري .
الثاني في المقاصد ، الثالث في الخواتيم . وأورد في
الأول مقدمة وأربعة فصول . وذكر في المقدمة أن
علوم الشريعة تنقسم إلى فرض ونفل . والفرض إلى
فرض عين وفرض كفاية . وأن من أصول فروع
الكفايات علم أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام
وآثار أصحابه التي هي ثمانية أدلة الأحكام . وله أصول
وأحكام وقواعد واصطلاحات ذكرها العلماء يحتاج
طالبها إلى معرفتها ، كالعلم بالرجال وأسماهم وأنسابهم
وأعمارهم ووقت وفاتهم . والعلم بصفات الرواة
وشرائطهم التي يجوز معها قبول روايتهم ، والعلم

بمسند الرواة وكيفية أخذهم الحديث ، وتقسيم طرقه ،
والعلم بلفظ الرواة وإيرادهم ما سمعوه . وذكر مراتبه ،
والعلم بجواز نقل الحديث بالمعنى ورواية بعضه والزيادة
فيه والإضافة إليه ما ليس منه ، والعلم بالمسند وشرائطه
والعالي منه والنازل ، والعلم بالمرسل وانقسامه إلى
المتقطع والموقوف والمعضل ، والعلم بالجرح والتعديل ،
وبيان طبقات المجروحين والعلم بأقسام الصحيح والكذب
والغريب والحسن ، والعلم بأخبار التواتر والآحاد والناسخ
والمفسوخ وغير ذلك . فمن أتقنها أتى دار هذا العلم من
بها .

وذكر في الفصل الأول انتشار علم الحديث ومبدأ
جمعهم وتأليفه .

وفي الفصل الثاني اختلاف أغراض الناس ،
ومقاصدهم في تصنيف الحديث .

وفي الفصل الثالث اقتداء المتأخرين بالسابقين
وسبب اختصار كتبهم وتأليفها .

وفي الفصل الرابع خلاصة الغرض من جمع هذا
الكتاب . قال : لما وقفت على الكتب ورأيت كتاب
رزين هو أكبرها وأهمها حيث حوى الكتب الستة التي
هي أم كتب الحديث وأشهرها فأحببت أن أشتغل بهذا
الكتاب الجامع ، فلما تابعته وجدته قد أودع أحاديث
في أبواب غير تلك الأبواب أولى بها . وكرر فيه
أحاديث كثيرة . وترك أكثر منها . فجمعت بين
كتابه وبين ما لم يذكره من الأصول الستة . ورأيت
في كتابه أحاديث لم أجدها في الأصول لاختلاف
النسخ والطرق . وأنه قد اعتمد في ترتيب كتابه على
أبواب البخاري ، ففاجتني نفسي أن أهدب كتابه
وأرتب أبوابه وأضيف إليه ما أسقطه من الأصول
وأتبعه شرح ما في الأحاديث من الغريب والإعراب
والمعنى ، فشرعت فحذفت الأسانيد ولم أثبت إلا اسم
الصحابي الذي روى الحديث إن كان خيراً ، أو اسم

من يرويه عن الصحابي إن كان أثراً ، وأفردت باباً في آخر الكتاب يتضمن أسماء المذكورين في جميع الكتاب على الحروف .

وأما متون الحديث فلم أثبت فيها إلا ما كان حديثاً أو أثراً ، وما كان من أقوال التابعين والأئمة فلم أذكره إلا نادراً . وذكر رزين في كتابه فقه مالك . ورجحت اختيار الأبواب على المسانيد ، وتبعت الأبواب على المعاني ، فكل حديث انفرد لمعني أثبته في بابيه ، فان اشتمل على أكثر ما أورده في آخر الكتاب في كتاب سميته : كتاب اللواحق .

ثم إنى عمدت إلى كل كتاب من الكتب المسماة في جميع هذا الكتاب وفصلته إلى أبواب وفصول لاختلاف معنى الأحاديث . ولما كثر عدد الكتب جعلتها مرتبة على الحروف ، فأودعت كتاب الإيمان وكتاب الإيلاء في الألف . ثم عمدت إلى آخر كل حرف فذكرت فيه فصلاً يستدل به على مواضع الأبواب من الكتاب . ورأيت أن أثبت أسماء رواة كل حديث أو أثر على هامش الكتاب حذاء أول الحديث . ورقمت على اسم كل راو علامة من أخرج ذلك الحديث من أصحاب الكتب الستة . وأما الغريب فذكرته في آخر كل حرف على ترتيب الكتب وذكرته الكلمات التي في المتون المحتاجة إلى الشرح بصورتها على هامش الكتاب وشرحها حذاءها . انتهى ملخصاً .

ولهذا الكتاب العظيم مختصرات منها :

أ - مختصر أبي جعفر محمد المروزي الاستربادي . وهو على النسق الذي وضع الكتاب عليه . أتمه في ذي القعدة سنة ٦٨٢ - اثنتين وثمانين وسبعمائة . وهو ابن تسع وستين سنة .

ب - ومختصر شرف الدين هبة الله بن عبد الرحيم بن البارزي الحموي الشافعي المتوفى سنة ٧٣٨ ثمان وثلاثين وسبعمائة . جرده عما زاده على الأصول من شرح

الغريب والإعراب والتكرار . وسماه تجريد الأصول ، أوله : الحمد لله رب العالمين . . . الخ . ذكر فيه أن المتقدمين لما اشتغلوا بتصحيح الحديث ، وهو الأهم . لم يأت تأليفهم على أكمل الأوضاع فجاء الخلف الصالح فأظهروا تلك الفضيلة إما بإبداع ترتيب أو بزيادة تهذيب ، منهم الشيخ ابن الأثير . نظر في كتاب رزين واختار له وضعاً أجاد فيه ، لكن كان قصور همم الناس داعياً إلى الإعراض فجرده .

ج - ومختصر الشيخ صلاح الدين خليل بن كيكلدي العلائي الدمشقي ثم القدسي . المتوفى سنة ٧٦١ - إحدى وستين وسبعمائة ، واشتهر بهذيب الأصول .

د - ومختصر الشيخ عبد الرحمن بن علي ، الشهير بابن الديبع الشيباني النخعي ، المتوفى سنة خمسين وتسعمائة (٩٤٤ - أربع وأربعين وتسعمائة) تقريباً . وهو أحسن المختصرات . سماه : تيسير الوصول إلى جامع الأصول . أوله : الحمد لله الذي يسر الوصول . . . الخ .

هـ - وللشيخ مجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب ؛ الفيروزاباري المتوفى سنة ٨١٧ سبع عشرة وثمانمائة زوائد عليه سماه : تسهيل طريق الوصول إلى الأحاديث الزائدة على جامع الأصول . ألفه للناصر بن الأشرف صاحب اليمن .

و - وفي عريبه كتاب لمحج الدين أحمد بن عبد الله الطبري المتوفى سنة أربع وتسعين وسبعمائة .

ز - ومختصر الشيخ أحمد بن رزق الله الأنصاري الحنفي .

* * *

وأنت ترى من هذا العرض أن المؤلف قد استقصى ما وسعه الاستقصاء ، غير أن مهمة كتلك التي اضطلع بها حاجي خليفة وحده لا يسلم صاحبها من بعض الزلل ، فقد تجد في الكتاب أخطاء في تواريخ الوفيات ، كما قد تجد فيه نسبة كتاب إلى غير صاحبه . غير أن هذا

القليل من سهو أو خطأ لا يطعن في قيمة الكتاب ولا يخط من قدره .

وبعد نحو من مائة عام من وفاة حاجي خليفة عني «عربه جى باشا إبراهيم بن على» (١١٩٠ هـ) باستدراك ما فات حاجي خليفة من وفيات ، كما ضم إلى الكتاب جملة من الزيادات .

وفيما بين سنتي ١٢٥١ هـ و ١٢٧٥ هـ عني المستشرق فلوجل بنشر الكتاب باللاتينية إلى جانب اللغة العربية ، واعتمد في نشره على تصويبات عربه جى باشا .

وقبل أن تتم صدور طبعة فلوجل التي طبعتها في لينز صدرت طبعة مصرية سنة ١٢٧٣ هـ .

وفي سنة ١٣١١ هـ صدرت طبعة القسطنطينية ، صورة من الطبعة المصرية في الأكثر .

وتمتاز طبعة فلوجل بأن معها مجلداً هو المجلد السابع الذي يضم فهرساً بالأفرنجية لأسماء المؤلفين كما يضم قوائم المكتبات التي كانت موجودة في عصره بدمشق والقاهرة وحلب والآستانة ورودس .

وبآخر الجزء السادس من طبعة فلوجل ذيل يسمى «اثارنو» تأليف أحمد طاهر الشهير بجنيف زاده . وهذا الذيل يضم مؤلفات عربية وفارسية وتركية ليست في كشف الظنون ، وبعد هذا فهرس للكتب التي في المغرب ثم فهرس بمؤلفات جلال الدين السيوطي .

وكان أول من ذيل على كشف الظنون :

١ - محمد عزتى أفندى ، المعروف بوشنه زاده . المتوفى سنة ١٠٩٢ هـ . ولا يزال ذيله مسودة .

ثم ذيله من بعده :

٢ - عربه جيلر شيخى إبراهيم أفندى . المتوفى سنة ١١٨٩ هـ .

٣ - أحمد طاهر . المشهور بجنيف زاده . المتوفى سنة ١٢١٧ هـ . وبه نحو من ٥٠٠٠ كتاب . واسمه اثارنو ، وهو الذي ضمه فلوجل في المجلد السادس ، كما قلت قبل .

٤ - عارف حكمت . شيخ الإسلام . المتوفى سنة ١٢٧٥ هـ . وقد انتهى في تذييله إلى حرف الجيم .

٥ - إسماعيل باشا البغدادي . المتوفى سنة ١٣٣٩ هـ وذيله اسمه : إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون . وفيه نحو من ١٩٠٠٠ كتاب . والكتاب مطبوع في مجلدين .

ولإسماعيل باشا البغدادي كتاب : هداية العارفين جمع فيه أسماء المؤلفين . وهو مطبوع في مجلدين .

٦ - إسماعيل صائب سنجر . وله ذيل على الكشف

هذا هو كتاب «كشف الظنون» وهذه ذيلوله ، وهي تنبئك بحاجتنا إلى تعرف تراثنا . كما تنبئك بنفع هذا اللون من التأليف والحاجة إليه . وحبذا لو التفتنا إلى هذا الماضي فجمعنا ما له كله من هذه المراجع المختلفة مع تحرير وتحقيق ، ثم وصلنا الجهد ومضيئنا على الطريق ، حتى نحفظ الأمة العربية تراثها على مر الأجيال فلا يشقى الخلف بما شقى به السلف .

وإن خير ما نحقق لنا هذا هو ذلك السجل الثقافي الموحد الذي أشرت إليه .

ممشو الإنسانية لوالف والدو امرسن

بعلم
الأستاذ على أرهم

وقد ولد إمرسن في ٢٥ مايو سنة ١٨٠٣ بمدينة بوسطن ، وأسرته لإنجليزية الأصل ، ومن الأسر القديمة المحترمة المكانة ، وكان أبوه وليام إمرسن من رجال الدين البارزين في المدينة ، وكان أجداده واعظين ورجال دين ، وقد ترملت والدته بعد ميلاده بسنوات قلائل ، واحتملت أعباء تصريف شؤون الأسرة وعناء الأزمات الاقتصادية التي استهدفت لها الأسرة مما اضطرها إلى التزام أقصى حدود تدبير الأنفاق والمحافظة على كيان الأسرة ، وكانت تعينها وتشد من عزمها السيدة ماري إمرسن عمته التي كان يحبها ويحلمها ، وكان من مشجعيه العاطفين عليه عزرا ريلي قسيس كونيكرود ، وكانت مظاهر الفقر البادية في ملبسه وملابس إخوته تدعو لدأهم في المدرسة إلى النظر إليهم من حائق ، ولكن عمهم ماري حولت نقمة الفقر إلى نعمة تعين على حسن التنشئة الأخلاقية وإنماء القدرة على الجهاد ومغالبة الظروف القاسية ، والاستعلاء على ضرورات الحياة ، وقد التحق في الوقت المناسب بجامعة هارفارد ، ولم يكن مستواها حينذاك المستوى الرفيع الذي بلغته هذه الجامعة بعد ذلك العهد ، قال عنها أحد رجال التربية والتعليم من الإنجليز الذين زاروا الولايات المتحدة في هذه

رالف والدو إمرسن في طليعة كبار الكتاب الأمريكيين الذين وصلوا إلى ذروة المكانة الأدبية وظفروا بالشهرة العالمية في القرن التاسع عشر ، ولا تزال كتبه مرجعاً من مراجع الأدب اللباب ، والحكمة الصادقة ، والآراء السديدة ، والنظرات النافذة ، مع علو الأداء وطرافة الأسلوب ، ولم يضمن إمرسن آراءه ونظراته نسقاً فلسفياً متماسك المنطق محكم البناء ، وإنما صبها في فصول أدبية شائقة ، وكتب تغلب عليها الروح الشعرية والنزعة التأملية ، وليس هو عميقاً في تفكيره فحسب وإنما هو كذلك واسع الآفاق شديد العطف على مذاهب الفكر المختلفة ، عظيم التقدير لأفلاطون ، وعنده أن الفلسفة هي أفلاطون وأن أفلاطون هو الفلسفة ، وأن العقل بتجربياته أعظم من المادة ، وأن وحدة العقل أعظم من تعدد الحواس ، ولم يكن إمرسن من هؤلاء الكتاب الذين خفيت عبقريتهم حيناً من الزمن على معاصريهم حتى جاء أحد النقاد الموهوبين ودل على مكانته وكشف سر عبقريته ، فقد قدره معاصروه منذ مبتهل حياته الأدبية ، وهو يعد في العصر الحاضر من أساتذة الحكمة وأعلام الأدب الذين أثروا الثقافة الأمريكية ورفعوا مستواها .

الفترة « يتكلم الطلبة بها الفرنسية ويدرسون التاريخ واللغة الألمانية وأشياء أخرى أكثر مما يتلقاه الطلبة في إنجلترا ، ولكن بطريقة يعتورها النقصان » .

وبعد أن أتم أمرسن تعليمه الجامعي أخذ يعد نفسه للاندماج في سلك رجال الدين ، وألقى مواعظ فيما بين سنة ١٨٢٦ وسنة ١٨٢٧ في أمكنة مختلفة ، وتم انتظامه في سلك رجال الدين بعد سنتين ، وعهد إليه في الإشراف على كنيسة الموحدين في بوستن ، وبالرغم من أن الطقوس في كنائس طائفة الموحدين تعد معتدلة بالقياس إلى كنائس الطوائف المسيحية الأخرى فإنها سرعان ما أخذت تثقل على إمرسن ، ووجد أنه لا يستطيع أن يقبل رأى الكنيسة في بعض الإجراءات المتبعة في الطقوس الدينية التي ترى الكنيسة ضرورة التزامها والعمل بموجبها ورأى أن فرط عناية الكنيسة بمظاهر العبادة الشكلية صارف للنفوس عن الاتجاه إلى لب الدين وإدراك جوهره الأصيل ، وأن الحياة الدينية الحقة هي الحياة الصالحة ، ومع شدة حرص المجتمع الديني على بقاءه وثقته به وتقديره لصفاء نفسه ونزاهة خلقه وتقديمه خير الأمثلة للواعظ الصالح ورجل الدين الحق إلا أنه استكثر عليه الامعان في هذا الاتجاه ، ووجد إمرسن نفسه مضطراً إلى تقديم استقالته ، وقبلت الاستقالة في سنة ١٨٣٢ ، واستمر بعد ذلك يلقي مواعظ من الحين إلى الحين لبعض الطوائف الدينية خلال ست سنوات ، وساورته بعض الشكوك في جانب من اتجاهاته الدينية في الوعظ ، فأنى له إخلاصه متابعة الوعظ ، وصارح أصدقائه بأن مجال نشاطه سيكون إلقاء المحاضرات لأن ذلك لا يفرض عليه آراء معينة ولا يقيد به قيود خاصة ، وكانت طريقة إلقاء المحاضرات حينذاك كشفاً جديداً في الثقافة الأمريكية ، وقد أخذ عليها في بعض الأحيان تأثيرها بطريقة الوعظ التي كانت سائدة قبل ظهورها والاهتمام إليها ، وقد استطاع إمرسن بملكاته الأدبية وعبقريته الفكرية أن

يرتفع بالمحاضرات إلى مستوى رفيع لا يزال إلى اليوم مثلاً يضرب وقوة تتبع .

وفي مطلع السنة التي ترك فيها خدمة الكنيسة ببوسطن توفيت زوجته الشابة ، وقد احتمل هذه الصدمة صابراً متجلداً ، ولكنها نالت من صحته وأثرت في بنيته ، ففي ربيع سنة ١٨٣٣ اعتزم السفر إلى أوروبا ، وكان يرى أن الإنسان من الحين إلى الحين في حاجة إلى لون من ألوان التغير حتى لا تأسن موارده ولا تصدأ ملكاته ، وأن السفر بوصفه علاجاً للنفس دواء ينتق الأدوية ، على أنه كان في سفره معنياً بزيارة كبار الكتاب الأوربيين الذين قرأ لهم وتأثر بهم أكثر من عنايته بمشاهدة المتاحف والآثار ومعالم الحضارة ومشاهد الطبيعة الضخمة الرائعة ، ومن مآثور أقواله في هذا الصدد « لقد عكفت على قراءة مؤلفات هؤلاء الكتاب في غرفة مطالعتي وأنا في بيتي فكيف لا أسعى إلى لقائهم والتعرف عليهم وتقديم الشكر لهم ومبادلتهم الأفكار ومجاذبتهم الأحاديث » وكان يعد نفسه مديناً بوجه خاص للأديبين الإنجليزين الكبارين الشاعر كولردج وشاعر الطبيعة وردزورث ، وغنى بأمر كاتب آخر كان يكبره بثاني سنوات أثار اهتمامه واسترعت نظره الفصول التي كتبها في الأدب والنقد ببعض المجلات الإنجليزية الذائعة ، وهذا الكاتب هو توماس كارلايل وأسعده الحظ فظفر بلقاء الثلاثة ، وقد تحدث عن سفره وزيارته لبلاد الإنجليز ووصفه لطبائعهم وأخلاقهم وأحوالهم الاجتماعية والأدبية في كتاب أسماه « سمات إنجليزية » قال في أوله « في سنة ١٨٣٣ عند عودتي من رحلة قصيرة إلى صقلية وإيطاليا وفرنسا عبرت من بولون ، وهبطت لندون عند سلام البرج . . . وكنت مثل أكثر شبان ذلك العصر مديناً لرجال أدنبره ومجلة أدنبره - لجفرى وماكنتوش وهلام وسكوت وبلفير ودى كونسى ، وأوحى إلى اطلاعي الحدود الخاطف بالرغبة في رؤية وجوه ثلاثة أو أربعة من الكتاب وهم كولردج وور دزورث

ولاندور ودى مونسى وآخر الكتاب الذين أسهموا في المحلات الموقوفة على النقد وأقوام وهو كارلايل ، وأخاني لو كنت بحثت الأسباب التي حملتني على زيارة أوروبا حينما كنت مريضاً وأشير على بالسفر لوجدت أن جاذبية هؤلاء الأشخاص كان لها المكان الأول، ولو كان جيتي لا يزال حياً فربما كنت قصدت إلى زيارة ألمانيا كذلك ، وخلاف هؤلاء الذين ذكرتهم (وكان سكوت حينذاك قد توفي) لم يكن بين الأحياء في إنجلترا من أعنى برؤيته اللهم إلا دوق ولنجتون الذي رأيته بعد ذلك في دير وستمنستر في جنازة ولرفورس ، وقد وصف لنا في هذا الكتاب زيارته لكولردج وما دار بينهما من أحاديث ، وزيارته لتوماس كارلايل وزيارته لوردزورث ، وحينما زار وردزورث كان ضمن الأسئلة التي وجهها لمرسون إليه قوله « هل قرأت الفصول الانتقادية والمترجمات التي كتبها كارلايل ؟ » فأجابه وردزورث إجابة عجيبة ترينا أن المعاصرين قد يتجاوزون الصواب في تقدير بعضهم لبعض ، فقد أجاب وردزورث على سؤال لمرسن قائلا « إنى أخاله في بعض الأحيان مجنوناً » ثم حمل جملة شعواء على رواية وليام مايستر التي تعد من بدائع الشاعر الألماني الكبير جيتي ، وقال إنه لم يستطع إتمام قراءة الجزء الأول منها وإنه بلغ به الضيق بالكتاب والنفور منه إلى حد أن ألقى به على أرضية حجرة مطالعته ، ولما استعاذ لمرسن من ذلك وذكر له بعض مزايا الكتاب وعده وردزورث بأنه سيعيد قراءته مرة أخرى ، وقال له عن كارلايل « إن أسلوبه غامض وإنه لا يخلو من ذكاء وعمق ولكنه يتحدى مشاعر كل إنسان » ، وأسمعه وردزورث بعد ذلك بعض الأشعار التي نظمها أخيراً ، وهذا الكتاب في مجموعته يعد إلى الآن من خير الكتب التي ألفت في وصف حياة إحدى الأمم من جوانبها المختلفة ، ولا يزال إلى اليوم مرجعاً هاماً في تعرف طبائع الإنجليز وأحوالهم الثقافية على

الأقل في خلال القرن التاسع عشر ، وقد قرأت بعد كتاب لمرسن ما كتبه عن الإنجليز بعض المؤرخين والكتاب الاجتماعيين مثل الكاتب المؤرخ ج. ل. رينييه وكوهين بورتهام والقس لانج فلم أجد في كتبهم على حداثتها ما يغني عن قراءة كتاب لمرسن ، والانطباعات التي سجلها في هذا الكتاب انطباعات شاعر فيلسوف ومؤرخ فنان وناقد موهوب ، وقد تركت زيارته لكارلايل أثراً قوياً في نفسه ، وقد أشار إلى ذلك في قوله « في أثناء عودتي إلى بلادى تذكرت وأنا في البحر مسروراً حالة الفيلسوف الذي يعيش في عزلة راقني يبحث عن رؤى موفورة النصيب من القداسة إلى أقصى حد في ذلك المتأني الصارم المبارك » .

وقد خلف هو كذلك في نفس كارلايل أبقى المؤثرات وأقواها ، وتأكدت أواصر الصداقة بينهما ، وتبادلا الرسائل حتى فرق بينهما الموت ، وتعد هذه الصداقة الطويلة المدى من الصداقات النادرة في التاريخ الأدبي ، وبعد زيارته لكارلايل بأسبوع واحد كتب من رسالة إلى أحد أصدقائه « لقد وجدته من أكثر الناس بساطة وصراحة ، وتم التعارف بيننا فور تلاقينا ، وطوبنا معاً أميالا مصعدين في التلال ، وتحدثنا في شتى الموضوعات الهامة التي تعيننا ، ومتعة لقاء رجل هي في أنه يتحدث في صراحة وأنه يشعر بأنه غني بنفسه ، وأنه يسمو على العيب والنقصان وذلك بالإعراض عن ادعاء علم ما لا يعلم ، ولا يدعى كارلايل أنه قد حل المشكلات العظيمة وراض جاحها ، وإنما يصرح بأنه يرقب الحلول التي تقدم لتلك المشكلات وهي تتابع في العالم . . ومقياس التفوق عنده عكس المقياس الذي ألفه الناس ، فسكوت وماكنتوش وجفرى وجيبون - وحتى بيكون نفسه - ليسوا من أبطاله ، بل هو لا يعجب بسقراط فخر العالم اليوناني ، وإنما الأبطال عنده هم برنز وصامويل جونسون وميرابو وكل من استجاب لوحى غريزته ولم يكثر من الحساب وليس في نيتي أن

أعرض موجزاً لأفكاره أو أعيد أحاديثه في هذه الرسالة .

وبعد أن مر على هذا اللقاء سنتان كتب كارلايل إلى إمرسن ضمن رسالة « سنظل طويلاً نذكر يوم الأحد من ذلك الحريف الذى زرتنا فيه في كراجينبتك الثائية الموحشة ، ولقد غادرتنا ، ولكنك لم تتركنا كما وجدتنا » ، وفي نوفمبر سنة ١٨٣٨ كتبت السيدة جين ولش - زوجة كارلايل - في حاشية كتاب من زوجها لإمرسن تقول « إذا لم يكن هناك شيء يذكرنا بك فأننا لن ننسى ذلك الزائر الذى نزل علينا وكأنه هبط من السماء ، وكان اليوم الذى قضاه عندنا يوماً ساحراً جعلنى أذرف الدمع لأنه لم يكن سوى يوم واحد » .

وبعد مرور ثلاث عشرة سنة على هذه الزيارة كتب كارلايل إلى إمرسن يقول « آه يا صديقى أى حقيقة عجيبة خيالية علمنا هذا الضخم الهائل وحياتنا ! أتذكر كراجينبتك والأمسية الهادئة التى قضيناها بها ؟ إن الدموع لتطفرف من عيني إذا كان هذا من عادتي ! ولكن هذا غير مجد » .

وكانت حياة إمرسن الخارجية خالية من الحوادث الهامة ، كانت حياة بسيطة هادئة بريئة من النزوات والتقلبات خالية من العواصف والأعاصير والأزمات التى تترك في النفس ندوباً وعقداً ، ففي سنة ١٨٣٤ استقر به المقام في مدينة كونكورد القديمة موطن أجداده ، وقد وصفها لنا أحد زوارها في سنة ١٨٥٢ فقال « إنها بلدة خالية من الزخرف أقرب إلى أن تكون قرية صغيرة ، وأكثر بيوتها من الخشب الأبيض الطلاء ، وأستارها من الطراز البندقي ، واللون الأخضر هو اللون السائد في داخل المنازل ، وبها كنيسة مشيدتان بالخشب الأبيض ، وقد غرس بالبلدة بعض أشجار الدردار من النوع المتهدل الفروع والأغصان وبعض

أشجار الجميز ، ولكن أغلب أشجار الغابة من شجر الصنوبر الأبيض والأصفر ، ويتدفق جدول صغير خلال الأرض التى أقيم عليها المنزل المتواضع الذى كان يسكنه إمرسن » .

ووصف زائر آخر من زوار إمرسن منزله فقال « يوحى المنظر الخارجى للمكان الهدوء القديم وراحة العهد الخال وحسن الضيافة ، وفي داخل المنزل تبدو لوائح القدم بصورة أوضح ، فالصور القديمة تطل عليك من الحيطان ، وأثاث المنزل يذكرنا بالأجيال السالفة ، وإلى يمينك وأنت سائر إلى مكتبة إمرسن ترى حجرة واسعة مربعة بسيطة الأثاث ، ولكن ما بها من أشعة الشمس والصور يسبغ عليها بهجة ، والرفوف العادية الموازية للحيطان ملاء بالكتب ، وينقصها الكتب الأنيقة الغلاف والغالية التجليد ، ويبدو على كل مجلد في المكتبة أنه قد مضى على استعماله زمن طويل ، وحجرة مطالعة السيد إمرسن حجرة هادئة في الطابق العلوى من المنزل » .

ولم يعفه القدر من ضرباته الأليمة المألوفة ، فزوجته الأولى ماتت بعد زواجه بها بثلاث سنوات كانت سنوات سعيدة ، وفقد ابناً له صغيراً كان قرّة عينه ومسلّة نفسه ، ولكنه رزق غيره من البنين ، وكانت علاقاته العائلية على خير ما تكون العلاقات ، وقد أعجبه صورة حياة كارلايل ورأى فيها المثل الأعلى لحياة الحكيم ، ولكنه اختار لنفسه أسلوب حياة أسعد وأحكم ، فلم يسرف في مخالطة الناس ، ولم يمعن في طلب العزلة ، وكان يهتم بأحوال بلدته ، ويعين أهلها بالآراء السليمة والنصائح القيمة فيما يعرض من الشؤون العملية وغير العملية ، وكان يقصد إليه العقلاء وغير العقلاء والشبان والشيب يلتمسون عنده النصيح ، ويستنبرون بآرائه ووصاياه ، ويهتمون بحكمته ، وكان لا يرفض مقابلة أحد ، ويخاطب زواره على قدر

عقولهم ، وكان الكاتب الروائي الأمريكي المعروف هو ثورن جاره حيناً من الزمن فوصفه بقوله « كان من الخير أن تلقاه في ممشى الغابة ، وفي بعض الأحيان في الطريق الذي تقوم على جانبيه الأشجار تشع من محضره الأشعة العقلية الصافية كأنه قد اكتسب حلة زهراء متألقة وهو هادئ النفس سمح الطباع لا ادعاء فيه ولا خيلاء ، يلقي كل إنسان بالبشر والإبناس مهمل الوجه كأنك تعطيه أكثر مما تأخذ منه » .

وكان من أشهر جيرانه وأبرزهم المفكر الزاهد ثورو الذي عاش سنوات في كوخ بناه لنفسه على شاطئ غدير والدين ، وأولم يكتب هذا الرجل تجربته التي عاشها في أسلوب شائق جذاب لعهده الناس ملثات العقل ، وقد قدر إمرسن طرافة حياة هذا الرجل وساعد على إذاعة أدبه « وهو الذي عاش لا ينتمى إلى حرفة ولا يتخذ مهنة وعاش وحيداً لا يذهب إلى الكنيسة ويرفض أن يدفع الضريبة للدولة ولا يأكل اللحم ولا يشرب النبيذ ولا يعرف الطباقي ، وليس له نزوات يقاومها ولا إغراءات يحاول السيطرة عليها ولا شهوات ولا أهواء ورفض كل ما وجه إليه من دعوات ، وآثر صحبة الهنود الطيبين على معاشره المثقفين ثقافة عالية وصرح بأنه يؤثر الذهاب إلى أوريغون على الذهاب إلى لندن » .

وكان إمرسن يرى أن الدنيا تنسع للطرز المختلفة من الناس ، وأن لهذا الرجل الشاذ مكانه في ضروب البشر المختلفة المشارب والسمات النفسية ، وعند إمرسن أن اعتزال الناس خطة غير عملية ، وأن الارتقاء في أحضان المجتمع كذلك مضيق للفرد ، وكان يحرك سفينته ببراعة بين هاتين الصخرتين :

وكان إمرسن واعظاً يؤثر في سامعيه تأثيراً بليغاً بهدوئه الوقور ونبذه أساليب الخطابة المصطنعة ، والإشارات المتكلفة وتحريره البساطة والاتجاه المباشر إلى

ما يقصده مع خلو حديثه خلواً تاماً من الجزم القاطع والمبالغة في التأكيد الواثق ، قال عنه لوبيل - أحد شعراء الولايات المتحدة وأدباؤها ونقادها البارزين - « لقد سمعت بعض الخطباء العظاء والمحدثين المقتدرين المداره ولكن لم يؤثر أحد منهم في نفسي تأثيره ، لقد كان في صوته ما يبلغ من نفوسنا مبلغاً لا نستطيع له دفعاً ولا نريد مقاومته ، ولو بحثت عن البلاغة في كتبه فرمما تخطئها ولا تعثر عليها ، ولكن في خلال ذلك تشعر بأنها أشعلت أفكارك جميعها » وكان هذا هو التأثير الذي تركه خطبه ومحاضراته أينما ذهب .

وفي سنة ١٨٣٨ ألقى محاضرة في مدرسة اللاهوت في هارفارد أثارت ضجة شديدة وجدلاً عنيفاً ، ولكنه ظل محتفظاً بهدوء نفسه واتزان طباعه وكتب إلى أحد أصدقائه يقول له : « ليس هناك طالب علم أقل مني رغبة في الجدل أو أضعف مني قدرة عليه ، إني لا أستطيع أن أقدم حساباً عن نفسي إذا تحداني أحد ، وأجد متعة في أن أقول ما أفكر فيه ولكن إذا سألتني كيف أجترئ على ذلك أو لماذا ذلك كذلك فاني أعجز عن الجواب » .

وفي السنة السابقة لذلك ألقى محاضرة عن « الأدب الأمريكي » أعجب بها كارلايل ، وكتب إليه ناصحاً له بأن لا يحفل بالمدح ولا يبالي بالذم والنقد ، ولم يكن إمرسن في الواقع محتاجاً إلى هذه النصيحة ، فقد كان مذهبه في الحياة أن يقول ما يعتقد سواء رضى عنه الناس أو لم يرضوا عنه .

وظهرت في سنة ١٨٤٠ مجلة ديبال (المزولة) وقد عمل على إيجادها أعضاء نادي أنصار الفلسفة المتعالية - الترانسندالية - وهم جماعة من الشبان المقبلين على دراسة الفلسفة النظرية في بوسطن ، وكانوا يعقدون اجتماعات خمس مرات في السنة بمنزل أحد الأعضاء لبحث بعض المسائل التي يغلب عليها الطابع الديني من

وجهة نظر أكثر ميلاً إلى الحرية مما كان سائداً في تلك الأيام ، وقد تكون هذا النادي سنة ١٨٣٦ وحينما ظهرت المحلة في سنة ١٨٤٠ كان يصدر منها في السنة أربعة أعداد وقد والى إمرسن الكتابة فيها منذ ظهورها وأشرف على تحريرها في السنوات الأخيرة من حياتها وقد جعل لهذه المحلة قيمة اشتراكه في تحريرها ، ولكن إذا استثنينا الفصول التي كان يكتبها إمرسن وبعض الفصول الأخرى القليلة التي ظهرت بها فإن معظم ما كان ينشر بها لم يكن رفيع المستوى ولا كبير القيمة .

وفي سنة ١٨٤١ ظهرت المجموعة الأولى من فصول إمرسن ، وبعد ذلك بثلاث سنوات ظهرت المجموعة الثانية من فصوله ، وفي سنة ١٨٤٧ جمع الأشعار التي نظمها في ديوان ، وزار إنجلترا للمرة الثانية في السنة نفسها وألقى محاضراته عن « الرجال الممثلين » وجمعها وقدمها للطبع سنة ١٨٥٠ ويقال إن كتبه لم تلق الرواج المنتظر في بادئ الأمر ، ولكن الفصول التي ظهرت في سنة ١٨٦٠ بعنوان « فن الحياة » لقيت اقبالا غير مسبوق .

ونشبت الحرب الداخلية ، وكان إمرسن من المعارضين في توسيع نطاق العبودية وكان يميل إلى إلغائها إلغاء تاماً ، ولكنه مع ذلك لم ينضم عملياً إلى العاملين على الإلغاء ، ولكنه كان لا يني يردد أن اتجاهه الدائم هو تأييد القوم الصالحين ، ولم تحل مبالغت المتعصبين بينه وبين إدراك ما في قضيتهم من عدالة وما في بواعثهم من سمو ونبالة قصد ، وقد سمت الحرب الداخلية بالأخلاق القومية ، وساعد ذلك على قبول رسالة إمرسن الروحية ، ومثله الأخلاقية ، ومنذ انتهاء الحرب الداخلية إلى حين وفاته في سنة ١٨٨٢ كان إمرسن ملحوظ المكانة مسموع الكلمة معترفاً من الجميع بفضل وعظيم تأثيره ، وقد ظل إلى النهاية يواصل القراءة والاطلاع والتفكير ، ويرسل الأحاديث ،

ويلقى المحاضرات حتى نهاية حياته ، وكانت أيامه الأخيرة صافية الجو خالية من السحب مثل أيامه الباكرة ، وأصاب ذاكرته القوية ضعف الشيخوخة ، فكان يذسى بعض الحوادث القريبة العهد ، ولكن ذكريات أصدقائه وأيامه الخوالي ظلت في نفسه واضحة قوية يتحدث عنها في حاسة ويصفها في وضوح ودقة ، وقد ظل محفوفاً برعاية أسرته المخلصة وعنايتها البالغة وحب جيرانه وعطفهم وتقديرهم حتى توفي يوم ٢٧ أبريل سنة ١٨٨٢ .

وأكثر مؤلفات إمرسن أعدت لتلقى خطباً أو محاضرات ولكل خطيب أو محاضر أسلوبه الخاص في اجتذاب جمهوره والتأثير في مستمعيه وتختلف بطبيعة الحال طريقة الخطيب أو المتحدث الذي يسترعى الأسماع ويلفت الأنظار عن طريقة الكاتب الذي يحاول التأثير في قرائه ، وأسلوب إمرسن وإن كان ينقصه التماسك المنطقي ملائم لاتجاهه الخطائي ، ويبدو عليه طابع شخصيته وسمات تفكيره ، وأدبه يدل على سعة اطلاعه ، وتنوع ثقافته ، وقد كان أدبياً غزير المعرفة دائم الاطلاع والدراسة كما كان حكيماً نافذ البصيرة ، قوى الحدس ، ويمتاز شعره بقوة الفكرة أكثر مما يمتاز بقوة العاطفة ، وشعره من ثمرات التأمل أكثر مما هو نتيجة للحساس والشعور .

وكتابه عن « الرجال الممثلين » يعد من خير كتبه ، وقد ألقاه محاضرات في سنة ١٨٤٥ ولم يقدمه للطبع إلا في سنة ١٨٥٠ ، وقد تحدث في المحاضرة الأولى عن « فوائد الرجال العظماء » واختار في المحاضرات التالية ستة من المشاهير عدهم ممثلي الإنسانية ، منهم الفيلسوف والمتصوف والمتشكك ورجل الأعمال والشاعر والكاتب ، وقد تمثلت هذه الاتجاهات في أفلاطون وسويدنبرج ومونتين وشيكسبير ونايليون وجيتي ، وقد تناول إمرسن حياة هؤلاء الرجال

لمرسن في تأييد ذلك « والعطاء قريبون منا ونعرفهم حينما تقع أعيننا عليهم ، وهم لا يخببون ظننا » ، ويستشهد لمرسن بقول نابليون « لا تحارب على الدوام عدواً واحداً وإلا علمته كل ما تعرفه عن فن الحرب » وكذلك نحن إذا أكثرنا من الحديث مع أى إنسان راجع العقل قوى التفكير اكتسبنا منه معرفة طريقته في النظر إلى الأشياء واستطعنا أن نستيق معرفة وجهة نظره في أى أمر من الأمور العارضة .

ويشير لمرسن إلى موقف العطاء في مختلف العصور فيقول « ربطت الإنسانية مصيرها في جميع العصور بأشخاص قلائل كانوا جديريين بأن يكونوا قادة أو صانعي قوانين وشرائع ، وذلك بحكم الفكرة التي يمثلونها أو اتساع مدى تلقيهم ، فهم يعلموننا صفات الطبيعة الأولى ، ويطلعوننا على تكوين الأشياء . وما يعرفونه يعرفونه من أجلنا ، ومع كل عقل جديد يتجلى سر جديد من أسرار الطبيعة ولا تطوى صفحات الكتاب المقدس إلا بعد مولد آخر الرجال العطاء وما في الإنسانية من تقديس نختار هؤلاء لأسمى الأماكن ، ونستشهد على ذلك التماثيل والصور والنصب التذكارية التي تذكرنا بعقريتهم في كل مدينة وكل قرية وكل منزل وكل سفينة » .

ولا يقتصر إعجاب لمرسن بالعطاء على طبقة معينة منهم أو العطاء في جانب من جوانب الحياة دون الجوانب الأخرى وإنما يعجب بالعطاء في كل ناحية من نواحي الحياة وفي كل جنس من أجناس البشرية ، وهو يقول « إنى أعجب بالعطاء من جميع الطبقات ، هؤلاء الذين يدافعون عن حقائق الواقع ، وهؤلاء الذين يمثلون الأفكار ، وأحب منهم الصلب الحشن واللين الدمث ، سوط العذاب وسيف النعمة والحبيب المدأل ، أحب قيصر الأول وشارل الخامس ملك أسبانيا وشارل الثاني عشر ملك السويد وبونابرت في

الممثلن الستة كاشفاً نواحي عظمتهم وامتيازهم ، مشيداً بقدرتهم الفائقة التي جعلتهم بحق ممثلين للإنسانية في المحالات المختلفة ، ولم يفته مع ذلك الإشارة إلى بعض نواحي ضعفهم ، فهم ممثلون للإنسانية وليسوا آلهة ولا أنبياء معصومين ، وجانب كبير من عظمتهم مستمد من الإنسانية التي أجادوا تمثيلها ، وأفصحوا في التعبير عما في نفسها . ويقول لمرسن في المحاضرة الأولى عن فوائد الرجال العطاء « من الطبيعي أن نؤمن بعطاء الرجال ، فاذا ظهر لنا أن رفقاء طفولتنا هم الأبطال وأحوالهم الفاخرة فليس في ذلك ما يثير عجبنا ، والأساطير جميعها تبدأ بأنصاف الآلهة في أحوال سامية مؤاتية شعرية ، أى أن عبقريتهم سائدة غالبة ، وفي الأساطير التم تدور حول جوتاما يروى أن أوائل البشر أكلوا الأرض ووجدوها لذيذة الطعم حلوة المذاق ، ويبدو أن الطبيعة قد وجدت من أجل البارعين وقوام العالم صدق الرجال الصالحين وهم الذين يجعلون الأرض صالحة للسكن ، والذين يعيشون معهم يجدون الحياة سارة ومثمرة ، والحياة لا تحلو ولا تحتل إلا بإيماننا بمثل هذه الجماعة ، ونحن في الواقع أو في الخيال والفكر نعمل على أن نعيش مع من هم أسمى منا ، ونسمى أبناءنا وأرضنا بأسمائهم ، وتدخل أسماؤهم في صياغة الأفعال في لغتنا ، وأعمالهم وصورهم في منازلنا ، وفي كل مناسبة من المناسبات نذكر نادرة من نوادرهم ، والبحث عن العظيم حلم شبابنا ، وأهم مشاغل كهولتنا ، ونحن نسافر إلى البلاد الأجنبية لنشاهد أعماله ، ولنحظى بالنظر إليه إذا استطعنا ذلك . ومعرفتنا أن في المدينة رجلاً اخترع السكة الحديدية ترفع من قيمة جميع المواطنين بها . . . وديانتنا هي حب هؤلاء الأنصار ولا كبار شأنهم » .

ولكن العظمة في رأى لمرسن ليست شيئاً قائماً بذاته منفصلاً عن الإنسانية ، ويلزم أن يكون العظيم متصلاً بنا وتلقى منه حياتنا ما يعدّها بالبيان والتفسير ، ويقول

فرنسا ، وأثنى على كل رجل من الكفاة الذين ينهضون بأعباء وظائفهم سواء كانوا من قادة الفرق أو الوزراء أو أعضاء المجالس النيابية ، ومع العطاء تصبح أفكارنا وأنماط سلوكنا عظيمة ، ويكفى وجود رجل عاقل حكيم بين جماعة من الناس ليصبحوا جميعاً عقلاء حكماء ، فإن العدوى حينذاك سريعة ، والرجال العطاء « قطرة » تزيل من عيوننا غواشي الأنانية ، وتمكننا من أن نرى غيرنا من الناس وأعمالهم ، والعطاء بإخلاصهم للأفكار العامة ينقذون حياتنا من الأخطاء المحلية ، ويجنبوننا تلك الرتبة التي نتلقاها من المعاصرين لنا ، فهم الاستثناءات والخوارج على القاعدة التي نريدها .

على أن فرط تقديرنا للعظيم لا يخلو من خطر ، فقد تزلزل جاذبيته كيانه وتخرجنا من مستقرنا ، ولكن الذي يقينا من هذا الخطر هو إعجابنا بأبطال وعطاء آخرين يمثلون صفات جديدة وفضائل أخرى نتخذ من إعجابنا بمزايا غيرهم من الأبطال والعطاء ، ومن الخير أن نقتبس من كل لون من ألوان العظمة ، وأن نتخير من صفات البطولة ، فإعجابنا بمزايا رجل من طراز جورج واشنطن يلطف ويطامن فرط إعجابنا بعظيم من طراز فولتير ، والموازنة بين العظم ونقيضه في لون عظمته تجعل أحكامنا متزنة .

ويوجه لمرسن نظراً إلى مسألة جديرة بالملاحظة وقد سبقه في الإشارة إليها مكيا في كتاب الأمير ، وهي أن أبطال الساعة عظمتهم نسبية ، وسر نجاحهم صفة فيهم كان العصر في حاجة ماسة إليها ، وبعض الساسة الذين نجحوا في عصر من عصور التاريخ لتوفر صفة فيهم لازمة للعصر لم يكن من الميسور نجاحهم في عصر آخر ليس في حاجة إلى توفر تلك الصفة ، بل قد تكون الصفة التي تكفلت بنجاحهم في أحد العصور علة إخفاقهم في عصور أخرى ، ويقول لمرسن تأييداً

لذلك « إن الأيام الأخرى تستلزم صفات أخرى » ، ويمكن أن نستخلص من ذلك أن جانباً من نجاح الرجل العظيم متوقف على أحوال عصره ، ويدعم لمرسن هذا الرأي بقوله « سل الرجل العظيم هل هناك ما هو أعظم منه ، إن رفقته عطاء وليسوا أقل منه عظمة بل هم أكثر عظمة منه لأن المجتمع لا يستطيع أن يرى ذلك ، والطبيعة لا ترسل رجلاً عظيماً إلى هذا الكوكب دون أن تنفي هذا السر إلى روح أخرى » ويمكن أن نتبين من ذلك الفرق بين فكرة العظمة والبطولة عند لمرسن وفكرة العظمة والبطولة عند كارلايل ، فتاريخ العالم الحقيقي في رأى كارلايل هو سير أبطال التاريخ وعظمائه ، ولا يقر لمرسن هذه الفكرة ، وقد وجد أن خير رد على فكرة كارلايل التي بسطها في محاضراته المشهورة عن الأبطال وعبادة البطولة هو أن يتناول الموضوع من زاوية أخرى في محاضراته ، ويوضح أن العطاء والأبطال ممثلون للإنسانية ، وأن الأمم والجماعات تهبط المحال لظهور العظيم ، وتمده بأسباب النجاح والتوفيق ، ولكل عظيم شيعته من الحواريين الذين يستجيبون لدعوته ، ويعينونه على تبليغ رسالته ، ويرون فيه خير معبر عما في نفوسهم ، وأقدر نائب يستريحون إليه في النيابة عنهم ، فمحاضرات لمرسن عن « الرجال الممثلين » في الواقع من قبيل النقد الصامت البناء لمحاضرات صديقه العظيم وضريبه في الفحولة والعبقرية توماس كارلايل ، وهي وجهة نظر تختلف بطبيعة الحال عن وجهة نظر نقاد التاريخ الماركسيين الذين ينتقصون من قيمة العامل الشخصي والزعة البطولية في الحركة التاريخية ، لأن الدوافع الاقتصادية والعوامل المادية لها في رأيهم المكان الأول في سير التاريخ وتطورات وأحداثه وانقلاباته .

ويقول لمرسن في دعم وجهة نظره « إن عبقرية الإنسانية هي الموضوع الحقيقي المكتوبة سيرته في حولياتنا ، وعلينا أن نستخلص الكثير ونملأ الثغرات في

سجل التاريخ : . وغبقرية الإنسانية هي وجهة النظر الصحيحة في التاريخ ، والصفات تبقى الرجال الذين أظهروا هذه الصفات وتفاوتت أنصبتهم منها يذهبون ، ولكن الصفات نفسها تبقى مرتسمة على جبين آخر : . وسنمك عن طلب الكمال في الرجال ، ويكفي أن ننع بصفتهم الاجتماعية والنيابية ، وقد وجد الرجال العظماء ليكونوا مدرجة لظهور رجال أعظم منهم ، وعلى الإنسان أن يكبح جماح الفوضى ، وأن يبذر في كل جانب خلال حياته بذور العلم والغناء حتى يصبح الجو والغلال والحيوان والإنسان أرق حاشية وأكثر اعتدالا ، وحتى تتضاعف جرائم الحب والخير والنفع » .

وينتقل إمرسن في المحاضرة الثانية إلى الحديث عن أفلاطون الفيلسوف اليوناني الذي يعجب به اعجاباً شديداً ، ويضعه في الرعي الأول بين مفكرى العالم العظماء وخبر نواب الإنسانية ، وهو يراه مفكراً لا نظير له في كثرة جوانبه وتنوع ملكاته ومواهبه ، ومن أفلاطون قد انبثق كل ما يدور حوله التفكير الفلسفى ، وعظماء المفكرين مدينون جميعهم لأفلاطون ، ويضرب إمرسن لذلك مثلاً رابليه وإراسماس وبرونو ولوك وروسو والفيرى وكولردج وغيرهم ، وأفلاطون هو مفخرة الإنسانية وشينها في الوقت نفسه ، شينها لأنه لا السكسون ولا الرومان قد استطاعوا أن يضيفوا جديداً إلى ما تركه أفلاطون ، ولم يكن له زوجة ولا ولد وكل مفكرى العالم المتحضر عقبه وذريته ، وقد تأثروا بتفكيره وطبعوا بطابع عقله ، والفلسفة المسيحية على اختلاف طوائفها والفلسفة على تعدد مذاهبها قد أفادت منه ، وقد تجاوزت إنسانيته الحدود والأسداد حتى أصبح أستاذاً للجميع .

ولكن إمرسن مع ذلك يظل مخلصاً لفكرته عن نيابة العظماء ، فأفلاطون مثل سائر العظماء قد استوعب معارف عصره ، وتغذى بأدابه وفنونه وعلومه ، ومن

ثم رماه معاصروه بالسرقة وأتهموه بالانتحال ، ولكن المخترع المحدد يعرف كيف يستعير ، والمجتمع يسره أن ينسى العمال الذين ساعدوا على إقامة هذا الصرح ، وتحتفظ له بعرفان الجميل كاملاً ، ويقول إمرسن « حينما نمتدح أفلاطون يبدو أننا نمتدح ما نقله من صولون وسوفرون وفيلولائوس ، وليكن ذلك كذلك ، فكل كتاب من الكتب مكون من شواهد واقتباسات ، وكل منزل من المنازل مقتبس من الغابات والمناجم والحاجر ، وكل إنسان إنما هو اقتباس من أجداده السالفين جميعهم ، وقد استوعب أفلاطون ما في عصره من المعرفة والعلم - فيلولائوس ، وتيميه وبارمنيدز وغيرهم ، ثم أستاذة سقراط ، ووجدانه لا يزال قادراً على استيعاب مادة أخرى - ولم يكن لذلك مثيل في عصره ولا منذ عصره - فسافر إلى إيطاليا لكي يكتب ما عند بنطاجوراس ، وارتحل إلى مصر وربما ذهب إلى نواح أقصى في الشرق لكي يستورد العنصر الآخر الذى كان يتقص أوروبا إلى العقل الأوربي ، وهذا الاتساع يؤهله لأن يقف موقف الممثل للفلسفة » .

وحدثنا إمرسن عن حياة أفلاطون فيقول « ولد أفلاطون سنة ٤٣٠ قبل الميلاد قريباً من الوقت الذى مات فيه بركليز ، وكان في عصره ومدينته من أسرة نبيلة ، ويقال إنه كان في نشأته ميالا إلى الحرب ، ولكن حينما لقي سقراط وهو في العشرين من عمره اقتنع بسهولة بترك هذه الخطة وظل مدة عشر سنوات تلميذاً لسقراط حتى وفاته ، وذهب بعد ذلك إلى ميغارا ، وقبل دعوة ديون وديوانيزاس إلى بلاط صقلية ، وذهب إلى هناك ثلاث مرات . . ثم سافر إلى إيطاليا وإلى مصر حيث مكث زمناً طويلاً والبعض يقول إنه قضى ثلاثة أعوام وآخرون يقولون أنه قضى ثلاثة عشر عاماً ، ويروى أنه ذهب أبعد من ذلك فزار بابل ولكن هذا غير مؤكد ، ثم عاد إلى أثينا وألقى

دروساً في الأكاديمية على الذين اجتذبهم إليه شهرته ، ومات وهو يكتب في الواحدة بعد الثمانين من عمره .
ويدهش لمرسن من فرط حداثة تفكير أفلاطون ، وكل سمات التفكير الأوربي تلوح في كتاباته ، فكيف صار أفلاطون أوروبا والفلسفة والأدب في الأغلب ؟ هذه هي المشكلة !

ويعلل لمرسن ذلك بأن أفلاطون كان رجلاً سليماً مكيئاً مخلصاً حر الفكر يجمع بين احترام المثل الأعلى أو قوانين العقل ونظام الطبيعة ، ومزية أفلاطون هي أنه جمع بين براعة أوروبا وتفوق آسيا ، ووفق بين ما وراء الطبيعة والفلسفة الطبيعية عند أوروبا وديانة آسيا ، ويستشهد في وصف جمال أسلوب أفلاطون بالقول المأثور عن القدماء « لو هبط الإله جوبيتر الأرض فانه لن يتكلم إلا بأسلوب أفلاطون » .

واختار لمرسن العالم المتصوف السويدي سويدنبرج ليمثل الجانب الصوفي في الإنسانية ، وبدأ الحديث عنه بقوله « أعز الرجال على وآثرهم في نفسى من بين الرجال الأعلیاء ليسوا من الطبقة التي يسميها رجال الاقتصاد المتجني ، فليس في أيديهم شيء ، وهم لم يزرعوا الغلال ولم يصنعوا الخبز ولم يقوموا بعمل مستعمرة ولم يخترعوا نولا ، وفي تقدير بناء المدن والذاهبين إلى الأسواق من يبي الإنسان وحجم أن هناك طبقة أسمى وهي الشعراء الذين يغنون الفكر والخيال بالأفكار والصور التي ترتفع بالإنسان فوق عالم الغلال والمال وتعزيهم عما في حياتهم اليومية من نقص وقصور وما في العمل والتجارة من خسة وضعة » .

ويتحدث عن نشأة سويدنبرج وأنه كان طالب علم منذ نشأته ، وقد تلقى تعليمه في أوبسالا وفي الثامنة والعشرين من عمره عين مئماً في إدارة المناجم ، وقد اختاره لها شارل الثاني عشر ملك السويد في ذلك العهد وفي سنة ١٧١٦ غادر بلاده مدة أربع سنوات زار فيها

جامعات إنجلترا وهولنده وفرنسا وألمانيا ، وفي سنة ١٧٢١ قام بسياحة في أوروبا لكي يختبر المناجم وأعمال سبك المعادن ، وشغل بعد ذلك بتأليف الكتب العلمية وطبعها ، وأقبل كذلك على دراسة اللاهوت ، وفي سنة ١٧٤٣ وقد بلغ الرابعة بعد الخمسين من عمره بدأت تتجلى نزعة الصوفية وترك اهتماماته العلمية والصناعية والهندسية ووقف حياته على المؤلفات الدينية التي كان يقوم بطبعها على نفقته أو نفقة بعض الأمراء ، وترك وظيفته ، ولكنه ظل يتقاضى مرتبه طوال حياته ، وتوثقت العلاقات بينه وبين شارل الثاني عشر الذي كان يستشير كثيراً ويقدره ، وقد أكسبته قدرته العلمية وبراعته العملية ومعرفته الدينية ومواهبه الصوفية التي تجلت بعد ذلك مكانة سامية ، وجعلت الملكات والأشراف والأعيان ورجال الدين يقبلون عليه ، ولم يتزوج قط طوال حياته ، وعرف بالتواضع الجرم ورقة الحاشية وحسن الخلق ، وكان يعيش على الخبز واللبن والخضروات في منزل تحف به حديقة كبيرة ، وقد زار إنجلترا مرات عدة ومات في لندن يوم ٢٩ مارس سنة ١٧٧٢ في الخامسة بعد الثمانين من عمره .

ويقول لمرسن « إنه ليس في وسع لإنسان فرد أن يقدر آمزايًا مؤلفاته في مختلف الموضوعات التي تناولها ، وكتبه عن المناجم والمعادن لها منزلة مرعية عند العارفين بهذه الشؤون ، وهو على ما يبدو قد سبق إلى معرفته الكثير من أسرار العلم التي كشفها القرن التاسع عشر سواء في الفلك أو الكيمياء والنظرية الذرية أو في التشريح والمغناطيسية » .

ويجرب لمرسن على طريقته في اظهار أن العظماء ممثلون لعصرهم فيقول إن سويدنبرج ظهر في جو حافل بالأفكار العظيمة ، وقد مهد له السبيل أمثال هارفي كاشف الدورة الدموية وجلبيرت الذي أظهر جاذبية الأرض وديكارت ونيوتن وغيرهم كما كان بين

معاصريه أمثال لينتز وكريستيان ولف ولوك وجروتياس ويقول إمرسن « إنه من الميسور أن ترى في هذه العقول مناشئ دراسات سويدنبرج وإحياءات حل المشكلات التي تناوّلها » .

ويعرض إمرسن في المحاضرة الرابعة لمونتين ممثل الشكوكية في رأيه ، ويحدثنا إمرسن في هذه المحاضرة عن نشأة تقديره لمونتين فيروى « أنه وجد في مكتبة أبيه مجلد واحد به مجموعة من فصول مونتين ترجمتها إلى الإنجليزية كوتون ، وظل الكتاب مهملاً مطرحاً زمناً طويلاً إلى حين خروجه من الكلية » ، ولما قرأه استحضر المجلدات الباقية ، فقد أعجب بفصوله واستمتع بقراءته ، وعرف بعد ذلك أن ترجمة فلوريا لفصول مونتين كانت من الكتب التي اقتناها شكسبير وأن مونتين كان الكاتب الوحيد العظيم الذي قرأ فصوله الشاعر بيرون ورضى عنه وأعجب به .

ويذكر إمرسن أن مونتين حينما مات والده في سنة ١٥٧١ ، وكان حينذاك في الثامنة بعد الثلاثين من عمره أعرض عن ممارسة القانون في بوردو واستقر به المقام في ضيعته ، وبالرغم من أنه كان من طلاب المتعة وكان في بعض الأوقات من رجال البلاط فقد غلب عليه حبه للدراسة والمطالعة وآثر حياة الريف الحرة وعنى بضيعته وعرف في الناحية بالاستقامة وحسن الإدراك . وكان موضع ثقة جيرانه فكانوا يأتمنونه على مجوهراتهم وأوراقهم الخاصة . ويذكر إمرسن رأى جييون في أن الرجلين اللذين عرفا بحرية الفكر في ذلك العهد الذي اتسم بشدة التعصب في المسائل الدينية كانا هنري الرابع ومونتين .

ويرى إمرسن أن مونتين « هو أوفر الكتاب حظاً من الصراحة والأمانة ، والفصول التي كتبها تتضمن كل ما خطر بباله وهجس بنفسه دون تكلف ، وربما كان هناك من هو أعمق منه نظراً ولكن يستطيع الإنسان

أن يقول - كما يرى إمرسن - أنه في غزارة الأفكار منقطع النظر ، وهو لا يمل قارئه ولا يخذعه وإنما يقول ما يعتقد مخلصاً وعنده من العبقرية ما يجعله يحمل قارئه على أن يعنى بما يهتم به ويؤثره ، وتنعكس صورة هذا الإخلاص في جملة وأحاديثه ، وفصوله أحاديث استحاتت كتاباً ، وهي نابضة بالحياة تدميها إذا اقتطعت منها كلمة » .

وعند إمرسن أن مونتين كان يعرف الدنيا والكتب ويعرف نفسه كذلك ويتذوق كل لحظة من لحظات حياته ونحب الألم لأنه يجعله يشعر بنفسه ، وقد مات بمرض التهاب اللوزتين في الستين من عمره سنة ١٥٩٢ ميلادية .

وينقل إمرسن من الحديث عن المتشكك مونتين إلى الشاعر العظيم وليام شيكسبير نائب الشعراء في متحفه وممثلهم في ندوته ، وقد استهل حديثه عن شيكسبير بقوله « يمتاز عظماء الرجال بالحال والامتداد أكثر مما يمتازون بالطرافة ، وإذا كنا نطلب الطرافة التي تتكون من نسج الغشاء من الأمعاء مثل العنكبوت وفي إيجاد الصلصال وعمل الآجر وبناء البيت فليس بين العظماء من رزق الطرافة ، والطرافة ذات القيمة ليست متوقفة على وجود أوجه شبه بين العظماء وبين غيرهم من الناس .. وأعظم العباقرة هو أكثر المدينين من الناس ، والشاعر ليس رجلاً خالى الذهن يقول ما يخطر على باله ولأنه يقول كل شيء فهو يقول في نهاية الأمر شيئاً جيداً ، وإنما هو قلب متجاوب مع عصره وبلاده ، وليس هناك شيء هوائى ولا خيالى في إنتاجه . وعبقرية حياتنا تغار من الأفراد ولا تريد أن يكون أى فرد عظيماً إلا خلال العام ، وليس للعبقرية اختيار » .

وشيكسبير في رأى إمرسن مدين لجهات شتى وقد استطاع الاستفادة من كل ما وقع تحت بصره .

وقد اختص إمرسون نابليون بوناپرت بالمحاضرة السادسة من محاضراته عن الرجال الممثلين ، باعتباره

مثلاً للرجال الديويين ، ولأنه كان فيه « فضائلهم وعيوبهم » وكان فيه قبل كل شيء روحهم وأغراضهم » وعنده أن نابليون كان « يوقف قواه العقلية والروحية على وسائل النجاح المادى » وهو فى رأيه « ليس بطلا بالمعنى السامى للكلمة ، ورجل الشارع يرى فيه الصفات والقوى التى يراها فى غيره من الرجال الذين يراهم فى الشارع . . وقد استهل الحديث عنه بقوله « بين الأشخاص الأعلياء فى القرن التاسع عشر فإن نابليون أبعدهم شهرة وأقواهم ، ويعزى نجاحه لإخلاصه فى التعبير عن نغمة تفكير جماعات الرجال العاملين والمثقفين ومعتقداتهم وأهدافهم - وإذا كان نابليون هو فرنسا وإذا كان نابليون هو أوروبا فذلك لأن القوم الذين كان يحركهم ويسيطر عليهم كان كل فرد منهم نابليون الصغير » ونلمح فى هذا الرأى فكرة لإمرسن الأصلية وهى أن سر نجاح نابليون أنه وجد صدق لنوازعه واتجاهاته فى نفوس معاصريه ، ولذلك عده « نائباً عنهم » .

ويقول إمرسن « كان نابليون معبود الناس العاديين لأنه كان فيه بصورة فائقة صفات الناس العاديين وقدراتهم » ويمضى فى وصفه قائلاً « كان نابليون رجلاً يعرف فى كل لحظة وفى كل طارئ ماذا يعمل ، ومعظم الناس يعيشون من اليد إلى الفم بلا خطة مرسومة ، ومن أقوال نابليون إن الحوادث العارضة يجب ألا تسيطر على سياستنا ، وإنما السياسة هى التى تسيطر على الحوادث ولم يكن نابليون ميالاً إلى سفك الدماء ولا قاسياً فظاً غليظ القلب ، ولكن الويل لمن كان يقف فى طريقه ، وهو لا يرى سوى هدفه ، وأما العقبة فيجب أن تزول ، ولم يكن هجومه من وحي الشجاعة وإنما كان نتيجة الحساب والتقدير » .

ويشهد إمرسن فى نقده لنابليون فيقول عنه « كان بونابرت مجرداً من العواطف الكريمة بشكل غير عادى وبالرغم من المكانة السامية التى بلغها لم يكن فيه مزية

الصدق ولا الأمانة ، وقد كان يحور على قواده ، ويعزو أعمالهم الباهرة إلى نفسه ، وكان كنوباً مسرفاً فى الكذب ، وقد جلس فى شيخوخته بالجزيرة المنزلة - سانت هيلانة - ليزيف الوقائع والتواريخ ، ومن أقواله « لا بد أن أهب الناس وأروعهم » وكان غرضه الأعظم إثارة الضجة حول نفسه ، ومن أقواله فى ذلك ، « الشهرة العظيمة هى الضجة المدوية » ، وكلما كانت الضجة أعظم صخباً كان صوتها أبعد وأسير ، وقد تزول القوانين والنظم والآثار ، ولكن الضجة تبقى ويرن صداها فى العصور التالية » وعنده أن الرغبة والرهبة هما اللتان تحركان الناس ، وأن الصداقة ليست سوى اسم ، وقد صرح بأنه لا يحب أحداً حتى إخوته ، وكان لا يعرف التردد فكان يسرق ويفترى ويقتل ويغرق ويدس السم حسبما تلى عليه مصلحته ، ولم يكن كريم النفس نبيل الأخلاق ، وإنما كان شديد الأثرة ، وكان خائناً غادراً ميالاً إلى الاغتيال والخوض فى القيل والقال » .

ومن أقوال نابليون عن نفسه التى رواها إمرسن إنه كان يسمى نفسه « ابن القدر » ومن أقواله « لأنهم يتهمونى بارتكاب الجرائم الكبيرة ولكن الرجال من طرازى لا يرتكبون جرائم ، ولم يكن هناك شيء أسهل من ارتفاع شأنى وسمو منزلتى ، ومن العبث أن ينسب ذلك لى الدسياسة أو الجريمة ، وإنما مرجعه لى خصائص العصر ولى شهرتى فى إجادة الحرب ضد أعداء بلادى ، ولقد كنت دائماً أتجه مع آراء الجماعات وسير الحوادث فماذا تصنع لى الجرائم ؟ » . ومن عجيب أقواله قوله فى الحديث عن ابنه « إن أبى لا يستطيع أن يحل محلى ، وأنا نفسى لا أستطيع أن أستبدل مكانى ، لى مخلوق الظروف » .

ويعلل إمرسن نجاح نابليون بالصلة القوية بين نفسه وبين جماعات الناس فى عصره ويقول « كانت قوة نابليون الحقيقية قائمة على اعتقاد الجماعات أنه يمثلها

في عبقريته وأهدافه ، وأنه لا يمثلها حيناً لمحط ودھا
ويعمل على مرضاتها فحسب بل كذلك حيناً يسيطر
ويحكم وحتى حيناً يعرضها للهلاك باجبارها على
الالتحاق بالجيش .

ويختم إمرسن كتابه بمحاضرته عن « جيّتي » أو
« الكاتب » بوصف جيّتي ممثلاً للكتاب ، ويقول
إمرسن في هذا الفصل « إن الإنسان يحب أن ينقل
ما في نفسه ، والذي يود أن يقوله يظل حملاً ثقيلاً على
قلبه حتى يعبر عنه ويفضي به ، ولكن علاوة على
متعة الحديث فإن بعض الناس قد ولدوا وعندهم قوة
أسمى وهي القدرة على الخلق الثاني - (أى الكتابة) »
وينقل إمرسن تأييداً لذلك قول جيّتي عن نفسه « لقد
وهبني الله القدرة على أن أصور ما أعانيه » .

ويقول إمرسن « لقد وصفت نابليون باعتباره ممثلاً
لحياة القرن التاسع عشر العادية الخارجية وأهدافه التي
كان يتحراها ، وشاعر هذا القرن ونصفه الآخر جيّتي
وهو رجل ألف هذا القرن ، واستنشق هواءه ،
واستمع بشمراته ، ولم يكن من الميسور وجوده في زمن
مبكر ، وقد ظهر في وقت كانت الثقافة قد اتسع مداها
وقلّت من حدة السمات الفردية » ويمضي في حديثه عن
جيّتي قائلاً « والعجيب من أمره أنه عاش في مدينة
صغيرة وفي ظل دولة ضئيلة مهزومة ، وفي زمن لم
تلعب فيه ألمانيا دوراً رئيسياً في الأحوال العالمية بحيث
يحرك الكبرياء في نفوس أبنائها ، ومع ذلك لا أثر
للاقليمية في إحياءات خياله وبنات شعره . . ولقد ولد
وله عبقرية حرة مسيطرة » .

ويتحدث عن الجزء الثاني من رواية فاوست التي
نظمها جيّتي قائلاً « هيلينا أو الجزء الثاني من فاوست
هي فلسفة الأدب مفرغة في قالب الشعري ، وهي عمل
إنسان وجد نفسه متمكناً من التاريخ والأساطير
والفلسفات والعلوم والآداب القومية في الصورة التي

يسرتها المعلومات الانسيكلوبيدية التي أمكن جمعها في
العصر الحديث عن طريق الاختلاط الأثمي بين سكان
الكرة الأرضية وعلم الفلك وطبقات الأرض والكيمياء »
ويشير إلى رواية وليام مايستر بقوله « وليام مايستر
رواية بكل ما تحمل الكلمة من معنى ، وهي أول رواية
من نوعها ، وقد وصفها المعجبون بها بأنها الوصف
الوحيد للمجتمع الحديث - كأن الروايات الأخرى ،
مثلاً روايات ولترسكوت ، كانت تتناول الأزياء
والأحوال ، أما هذه الرواية فأنها تناولت صميم
الحياة . . وكل من رزق حسن الفهم قرأ هذه الرواية
في سرور ودهشة ، وقد فضلها بعضهم على رواية
همت باعتمادها عملاً عبقرياً ، ولا أظن كتاباً من
الكتب التي ظهرت في هذا القرن يمكن أن يقوم لها أو
يوازن بها في عنوبتها المستحبة وجدتها وإثارتها للفكر ،
وهي حافلة بالأفكار الجدية ، والنظرات النافذة إلى
صميم الحياة والعادات والأخلاق . . وهي خالية من
البلاغة المتكلفة والإملال البغيض . . والذين يحبون
القراءة السهلة وينتظرون التسلية التي يجدونها في الروايات
سيخيب فيها ظنهم » .

والمعروف أن رواية وليام مايستر لم تجد في بادئ
الأمر إقبالا على قراءتها وتقدير مزايها من قراء الأدب
الإنجليزي ، ويقول إمرسن في تحليل ذلك « بطل رواية
جيّتي فيه الكثير من نواحي الضعف والنقص ،
وتخالط جماعة من أهل السوء ، وقد ضاق جمهور
القراء الإنجليزي بذلك واجتوى الرواية ، ولكنها مع ذلك
حافلة بالحكمة ومعرفة الدنيا ، وتصويرها للشخصيات
صادق محكم وبلسمات قليلة ، وليس فيها كلمة أكثر
مما يلزم ، وما يزال الكتاب جديداً لم يستفد منه . .
ولا يزال ينتظر ملايين القراء ليفيدوا منه » .

ويروي لنا إمرسن أن الشاعر الألماني الصوفي
الزرة نوفاليس لم يعجبه الكتاب بعد القراءة الأولى ،

ولكنه بعد أن أعاد قراءته ووقف على مضامينه ظل كتابه الأثير إلى نهاية حياته :

ويرى إمرسون أن جيّى ونابليون كانا يمثلان ثورة عصرهما على التقاليد البالية ، وأنهما كانا واقعيتين تأثيرين على الأوضاع المتبدلة ، وكل منهما يستمد من نبعه الخاص ويعتمد على نفسه ، وقد عملا على إقناع أهل عصرهما أن الدنيا لم تبلغ بعد مرحلة الهرم وأن فرصة التجديد والانطلاق لا تزال موجودة ، وأن كل عصر يستطيع أن يكتب إلياذته التي يصف فيها مخاطراته وروائع أعماله دون أن يكتفى بالإشادة بأعجاد القدماء والخضوع لأحكامهم وهما يعدان من هذه الناحية في طليعة المحدثين :

ولا نزاع في أن إمرسن قد استعان في تقديره لأبطاله النواب بوجهة نظر كارلايل التي بسطها في كتابه عن الأبطال وعبادة البطولة ، وذلك برغم مخالفته لكارلايل ، والإنسان في كثير من الأحيان يفيد من مخالفته في الرأي أكثر مما يفيد من الذين يوافقونه على آرائه وينزلون على أحكامه ، وقد تناول كل منهما الموضوع من الناحية الملائمة لشخصيته ومزاجه الخاص ولون ثقافته ، وفي اعتقادي أن الكتابين ، كتاب الأبطال وعبادة البطولة الذي كتبه كارلايل وكتاب « الرجال الممثلين » الذي كتبه إمرسن يكمل كل منهما الآخر ويلقيان الكثير من الضوء على التاريخ وفلسفته .



ديوان "حكمة" بول فيرلين

بمستم

الدكتور علي درويش

مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

الشاذة . إذن فالعلاقة المنحرفة التي ربطت في أحد أطوار حياة فيرلين بينه وبين الشاعر رامبو (Rimbaud) يستطيع من يريد الإطلاع عليها أن يفتش عنها في غير هذا المكان :

ولد فيرلين في عام ١٨٤٤ بمدينة «ميتر» (Metz) ، وأتى إلى باريس وهو في السابعة من عمره ، حين استقال والده من وظيفته في الجيش . . . وأتم دراسته الثانوية «بليسيه بونابرت» فالتحق بمدرسة الحقوق . . . وظهرت مواهبه الشعرية وهو في سن مبكرة ، إذ من المعروف انه بعث بباكورة محاولاته وهو في الرابعة عشرة من عمره إلى فيكتور هوجو . . . ولم يكد يبلغ التاسعة عشرة حتى كان قد التقى بمشاهير شعراء المدرسة «البرناسية» أمثال «بانفيل» (Banville) و «كوبيه» (Coppée) . . . وفي عام ١٨٦٤ (عمره عشرون عاماً) عين ناسحاً في دار عمودية القسم التاسع بباريس ، ثم في دار المدينة (Hôtel de Ville) . . . إلا أن مواهبه الأدبية كانت تزدهر في عمله الرسمي ؛ فكانت مواظبته عليه أقل من مواظبته على حضور الاجتماعات التي يعقدها البرناسيون ، الذين أفسحوا له المجال في صحيفتهم «البرناس المعاصر» (Parnasse contemporain) .

لعل بول فيرلين Paul Verlaine من الفاذج البشرية التي لا تهم الأدب فحسب ، والشعر بمعنى أصح - لأنه ترك فيه صوتاً خالداً لا يكف عن الترنيم بطريقة لم تعهدها الآذان من قبل - وإنما لا جدال في أنه يقدم من نفسه مادة خصبة لدراسة نفسية عميقة ، وربما أيضاً مادة أخصب لتحليل نفسى يبدأ من علامة استفهام محيرة ، وينتهي بعلامة تعجب تعبر عن الرثاء ، ماراً في سرداب طويل ولكن السير فيه لا يُمل ، مظلم ولكن الأضواء الشاحبة أو الباهرة التي تسلط على جوانبه وخباياه تشع في نفس الباحث متعة لا جدال فيها . . . ولكن حذار ! فليس ما ينبغي أن يثير من هذه الدراسات هو فيرلين الرجل ؛ وإنما فيرلين العبقرى ؛ أو - إن جاز التعبير - «لعبسة الشذوذ والعبقرية» ! . . . ونحن نقصد الشذوذ بمعناه العام ، فسوف نرى في حياة فيرلين نوعاً من الشذوذ بمعناه الخاص أيضاً ؛ وإن كنا سنحرص على ألا نذكره إلا تلميحاً بالرغم من أنه يكون حدثاً جوهرياً من أحداث حياته . . . ذلك لأننا لسنا من أنصار «أدب القمامات» ! . . . أى أننا لن نصنع من هذا الحدث وجبة غذائية نقدمها إلى فضول أنصار النبش في الغرائز

ذلك بعامين يتعلق بتلميذ له من (Rethel) يدعى «لوسيان ليتينوا» (Lucien Létinois) ؛ ثم يتعاون معه على الإشراف في «كولوم» (Coulommès) على مزرعة ينتهى حالها إلى التدهور .. وفي عام ١٨٨٢ يشتغل بالتدريس في (Boulogne-sur-Seine) على مقربة من باريس ؛ ثم يشتري مزرعة في «كولوم» (١٨٨٣ - ١٨٨٤) ... وليس من شك في أن القطيعة بينه وبين زوجته كان لها دخل كبير في القضاء على فاعلية الرغبة الصادقة في الصلاح ، التي كانت تحدوه في ذلك الوقت .. لأنه الآن ينكب من جديد على الشراب ، وينغمس في موجة من الفسق .. ويحدث ذات يوم أن يحاول وهو ثمل قتل أمه ، فيُقتضى عليه بالسجن عدة أشهر .. وفي عام ١٨٩٤ يُنتخب أميراً للشعراء خلفاً لـ «لوكونت دي ليل» (Le Conte de Lisle) فتكتب صحيفة «القلم» (La Plume) تعليقاً على هذا الاختيار تقول فيه : « .. إنه تكريم لإنتاج حقه ، لا تحديد لدور يستطيع أن يقوم به في ميدان الشعر المعاصر .. ذلك لأنه - كما شاهدنا - قد انفصل انفصالا واضحا عن هؤلاء الذين كانوا يهدمون جميع الحواجز .. » .. ويدنو «فيرلين» من نهايته ، ويثن من وهداة البؤس ، فتمنحه وزارة التعليم إعانة قدرها خمسمائة من الفرنكات . وفي ٨ يناير ١٨٩٦ تخين منيته ، فيشترك في تشييع جنازته كبار الكتاب والشعراء ؛ ويلقى «كوبييه» (Coppée) و «مالارميه» (Mallarmé) و «موريا» (Moréas) كلمات تأبين ، كما يلقي «موريس باريس» Maurice Barrès كلمة على قبره باسم الشباب :

تلك هي أهم أحداث حياة بول فيرلين . ليست لها مع ذلك قيمة تذكر بالنسبة لإنتاجه - باستثناء ارتباطه

وفي عام ١٨٧٠ تزوج من «ماتيلد موتيسه» (Mathilde Mauté) التي كان قد عرفها قبل ذلك بثلاثة أعوام .. وحين حدا إعجاب «رامبو» به كشاعر (١٨٧١) إلى أن يكتب إليه ، رد عليه من فوره في رسالة شهيرة يقول فيها : « تعالي أيتها النفس العالية العزيزة .. إلى أمتناك .. إلى أنتظرك » .. وبالتقاء الشعارين يبدأ الطور العاثر في حياة فيرلين ، التي تنقلب رأساً على عقب .. لأنه يضحي من أجله بزوجته ؛ ثم يتصالح معها ؛ ثم يرحل مع «رامبو» إلى بلجيكا ، ثم إلى إنجلترا ! (١٨٧٢) ... ولكن ينشب بينه وبين صديقه نزاع عنيف : لأنه لم يستطع أن ينسى زوجته ، وهو يغادر لندن ورامبو فجأة إلى بروكسل (٤ يوليو ١٨٧٣) . ومن العاصمة البلجيكية يبعث إلى «ماتيلد» ببرقية يناشدها فيها أن تلحق به ، ويكتب في نفس الوقت إلى أمه مؤكداً لها أنه لن يُحجم عن الانتحار إن أبت زوجته العودة إليه .. وهنا يسرع رامبو فيلحق به في بروكسل (١٠ يوليو) ، ويحتدم الخلاف بينهما من جديد ، فيخرج فيرلين عن طوقه ويطلق على صاحبه رصاصتين تصيبانه بجراح طفيفة .. وتقبض السلطات البلجيكية على الجاني ثم تحكم عليه بالسجن عامين .. وتذكر «ماتيلد» أن الحياة لم تعد ممكنة مع زوجها الشاذ الذي يكفر عن أحدث جرم له في سجون بلجيكا ، فتلتمس من محكمة باريس الحكم بالانفصال ، وتظفر بما تريد ؛ وهنا يدب في نفس فيرلين بأس ممض تتمخض عنه عودة إلى الإيمان .. ثم يغادر فيرلين السجن (١٨٧٥) ، ويحاول عبثاً أن يسترضى زوجته وأن ينال منها الصفيح .. ثم يلحق بـ رامبو في ألمانيا (Stuttgart) ، ويُخفق في حظه هو الآخر على الإيمان ، فيرحل إلى إنجلترا حيث يعمل مدرساً في (Stickney) .. وبعد

— « الأغنية الجيدة » (La Bonne Chanson) —

— ١٨٧٠ .

— « وجدانيات لاتعرف الكلمات »

(Romances sans paroles) — ١٨٧٤ ؛ وقد

نشره بمعاونة أحد أصدقائه ، وهو الذى لفت الأنظار

إليه . كان فيرلين فى السجن ، فكتب « اميل زولا »

(Emile Zola) يقول : « إن فيرلين — وهو الآن

غائب فى بلجيكا — بدأ بدايته متألقاً بـ « أشعار زُحلية » ..

إنه لإحدى ضحايا بودلير ، بل يقال إنه اندفع فى تقليد

أستاذه إلى حدٍ أفسد عليه حياته .. » .

— « حكمة » (Sagesse) — ١٨٨١ .

— « أشعار لعينة » (Poèmes maudits)

— ١٨٨٤ ، وهى بالإضافة إلى « فن الشعر »

(Art Poétique) تجعل منه حامل علم المدرسة

الرمزية .

— « حب » (Amour) — ١٨٨٨ .

— « على التوازي » (Parallèlement) — ١٨٨٩

— « اهداءات » (Dédicaces) — ١٨٩٠

— « سعادة » (Bonheur) و « أغاني من أجلها »

(Chansons pour Elle) — ١٨٩١ :

— « مرثيات » (Elégies) — ١٨٩٤ :

يقول « جول لوماتر » (Jules Lemaitre) عن

هذا الانتاج الشعري : « إنه ترجمة لحالة نفسية فى

كثير من الأحيان ، ولا يمكن إلا أن يكون صادراً عما

يشبه الثألة ، وهو وهمٌ يغير شكل الأشياء فيجعلها

شبيهة بحلم مفكك ، وامتعاظ نفسٍ تطلق كالطفل

أنينا فى موجة الخوف من المعميات ... ثم هو ينم عن

ضعف صوفى ، وسكينة تشيعها الفكرة الكاثوليكية عن

العالم ، وتنبئُ لهذه الفكرة بسداجة مطلقة .. ونحن

برامبو — إذا هى لم تستعرض فى ضوء أبرز ملامح

شخصيته وأوضح مظاهر سلوكه . ولعل من أهم هذه

الملامح ضعف ارادته الذى يثير الاشفاق ، وافتقاره

إلى نظام خلقى بشكل يدعو إلى الرثاء . وهذان العنصران

هما اللذان جعلاه منه ضحية ولعبة فى أيدي الاحداث

والناس ... إذا كان قد عرف حياة البؤس والصعلكة

فى الطرقات والمقاهى ، وإذا كان قد أجبر على دخول

السجن بين الحين والحين ، وإذا كان انحرافه قد جر عليه

تلك الأوامر المشددة التى تحظر عليه حظراً تاماً الاتصال بابنه

التلميذ « بليسيه كوندورسيه » (Lycée Condorcet) ..

فلأنه كان مشتتاً بين انتفاضات الايمان ونزغات الجسد ،

فانتهى به الأمر إلى أن يعيش عبداً لغرائز يَربئُ لها ..

على أن كل هذا الذى عاناه هو الذى أدى إلى خلق

مقومات الشعر الفيرليني .. فيرلين كانت له نفس نادرة

أتاح له أن يعيش فى حلم إلهى فى حين كان جسمه

يئن من شتى أنواع البؤس .. ومن هذا التناقض يخرج

ذلك الشعر المجنح الذى ينقلنا إلى عالم غريب ينسينا

الواقع المرير ، فنسعد ونحن نقروءه أو نسمعه — إنشادا

أو غناءً — بنسيان آلامنا وهمومنا .

* * *

سنتحدث بعد حين عن فن فيرلين : ولكن لا بأس

من أن نشير الآن إلى أهم انتاجه :

— « أشعار زُحلية » (Poèmes saturniens)

— ١٨٦٦ .

— « أعياد تفيض بالحب » (Fêtes galantes)

— ١٨٦٩ :

وهذان الديوانان من وحي نصفه برناسى ونصفه

بودليرى ، وقد كتب الأخير إبان خطبته على

« ماتيلد موتيه » .

وإن كنا نرى أن هذا الحكم الاجمالي يُسمعنا فعلاً كثيراً من النغمات التي تنطلق من أشعار « فيرلين » ، شاعر الحب والألم والموسيقى ، إلا أننا نفضل هذه الكلمات المعدودات التي يقترحها « اندريه دينار » (André Dinar) علماً على مجموعة انتاج فيرلين : سمو الطبيعة البشرية وعبوديتها (Grandeur et servitude humaines) . نحن نعتبر هذه العبارة على اقتضاها جامعة مانعة ؛ أنها — لو تأملناها — كفيلة بأن تجعلنا نحكم على الشاعر حكماً ذا شطرين : شطر يشيد بجوانب عبقريته ، وشرط مترفق يشفق على جوانب ضعفه البشرى .. هذه هي الحقيقة ، ولكن أيجب الناس الحقيقة ؟ — لا ، وهذا أيضاً مظهر من مظاهر الضعف البشرى .. من المؤكد أن فيرلين قد عانى منه — أكثر ما عانى — في الخفاء ، أو حاول أن يغرق صدهاء في جوفه بما كان يصبه فيه من كوئوس النيذ والأبسانت .. أما « سانت بيث » (Sainte-Beuve) فلم يكن ثملاً ، وهو يستطيع أن يقول لنا في أنفة رثاء للبشرية : « إن الناس عادة لا يحبون الحقيقة ؛ والأدباء أقل حباً لها من غيرهم .. أنهم — على العكس — مولعون بالهجاء .. هم يشعرون بأقصى درجات المشقة في تقبل الحقيقة ، وهي هذه المجهوه غير المرتبة من المزايا والعيوب ، من الفضائل والردائل ، والتي تشكل الشخصية الانسانية .. إنهم يرون فيمن يحكمون عليه ملاكاً صرفاً أو شيطاناً من جميع الوجوه ! »

الرمزية ليست أسهل تحديداً من الرومانسية ؛ فلقد كانت اتجاهات أكثر منها مذهباً محددًا . وهي تطاق عادة على الفترة التي أعقبت اضمحلال المدرسة الطبيعية ، والتي جاءت كرد فعل لأربعة عوامل أو

خسة على الأقل : لقد كان جيل الشباب الذي ظهر حوالي عام ١٨٨٠ ضجرًا من فن فيكتور هوجو الذي كان يعتمد على الألفاظ الفخمة الطنانة ، والذي أصابه الهرم .. ضجرًا من نثر الطبيعيين الذين كانوا يقدمون في قصصهم لوحات عنيفة تعتمد على وسائل مفرطة في الواقعية بحيث يمكن تسميتها « بالفوتوغرافية » .. ضجرًا من الأفكار الصارمة التي تميز شعر البرنانيين أمثال « لو كنت دى ليل » و « بانفيل » و « سولي برودوم » (Sully Prudhomme) .. ضجرًا من آثار التقدم العلمي الذي أثر في جميع المجالات بما أتى به من يقين جاف لم يدع أى فرصة للخيال والغنائية .. ضجرًا من العقلية الوضعية التي سيطرت على كل النصف الثاني من القرن التاسع عشر وإذا بهذا الجيل يهب مطالباً بشعر أكثر سيولة ، فيه خيال وموسيقى ، وأقدر على إثارة الانفعال .. ترك هؤلاء الشباب العلم والواقعية لاصحابهما ، وبحثوا عن الانفصالات الرهيفة للذات ، وعن الغموض بوصفه الوطن الوحيد للشعر .. وبحثوا عن زعماء لهم أو على الأقل عن مبشرين باتجاههم ، فوجدوا ضالّتهم المنشودة في « بودليير » الذي يسر أعماق نفسه المضطربة ، ويكشف عن تجاوبات اخص أنواع الأحاسيس .. وفي « مالارميه » (Mallarmé) و « فيرلين » ... أما بودليير فكان قد توفى في عام ١٨٦٧ ؛ وأما « مالارميه » و « فيرلين » فصحيح أنهما كانا ينتميان إلى المدرسة البارناسية ، ولكنهما الآن يديران إليها ظهرهما .. الزعامة إذن مفتوحة أمام هذين الشاعرين الكبيرين ... أما الأول فكانوا يُصغون إليه في تلك الحلقات الأدبية التي يعقدها يوم الثلاثاء من كل أسبوع في بيته بشارع روما بباريس ؛ وأما الآخر فكان تأثيره فيهم أعمق بالرغم

الكبير بموسيقية البيت : وبالتالي بجرس الألفاظ :
وهكذا يصبح الوزن سيدا ، ويحق للشاعر أن يتخير
ما يروقه من الأوزان ، ويصبح بيت الشعر طبقاً من
كل قيد :

واعترفوا بأن هذه المهمة عسيرة ؛ ولكنهم رأوا
أنه لا مجال بينهم للوضوح الذي تميزت به الكلاسيكية !
بل إن بعض الرمزيين أعلنوا أن الغموض من شأنه أن
يكون مظهرأ من مظاهر حياة الشاعر ، وأنه — على
كل حال — الضريبة التي لا بد منها للفن الحديث ،
وعلاوة من علامات سموه .

وتولى « جان موريا » (Jean Moréas) صياغة
بيان المدرسة الجديدة الذي نشره في الثامن عشر من
سبتمبر عام ١٨٨٦ في صحيفة « فيجارو » (Figaro) .
ولوحظ أن كثيراً من الآراء الجديدة مستمد من « فن
الشعر » لفيرلين ... ونشرت صحيفة « الانتكاسي »
(Le Décadent) - أحد ألسنة حال المدرسة الجديدة
مقالاً تمتدح فيه الشاعر ، وحاول « موريا » في صحيفة
« الرمزية » (Le Symbolisme) أن يجنده في هذه
المدرسة ، ولكن « فيرلين » كان يدرك أن الرمزيين
ذهبوا إلى أبعد مما كان يتوقع في تحررهم من القيود ،
ويشعر بصدمة من جراء الأساليب البهلوانية - في مجال
الوزن واللغة - التي عمد إليها أمثال « موريا »
و « رينيه جيل » (René Ghil) والتي كانت تتعارض
مع ما يمتاز به فنه من اتزان ووضوح واعتدال لا يبيح
ذلك الغلو المفرط الذي يستتر وراء الدعوة إلى شعر
متحرر من قيود هي في واقع الأمر المقومات الأصلية
للشعر بالمعنى الصحيح .. كان « فيرلين » قد كتب
« فن الشعر » في عام ١٨٧٤ ، ولكنه لم ينشره - في
« بارى مودرن » (Paris Moderne) - إلا في عام
١٨٨٢ . ويبدو أنه أحس أن أنصار الاتجاه الجديد
يحرصون على استغلال ما كان قد نادى به في « فن

من أنه لم يكن يعقد اجتماعات ، لأن فنه في شغل مع
الكؤوس ، ولأن أذنه منهكة في الاستماع إلى الموسيقى
الصادرة من أعماقه : من هنا كان فيرلين أحق
بالزعامة ؛ ومن هنا يُعتبر - كما قلنا - حامل علم
الرمزيين .. وإذا توخينا الدقة قلنا إن فنه بلور
ما أصبح الرمزية فيما بعد ؛ ذلك لأن الرمزية حين
تفتحت كان « فيرلين » قد أنتج معظم أعماله .

تصدى الرمزيون لرأى فيكتور هوجو عن الشاعر
الحق (الذي ذكره في مقدمة ديوانه « أشعة وظلال »
(Rayons et Ombres) : « إن المؤلف يعتقد أن كل
شاعر حق - بصرف النظر عن الأفكار التي تأتيه من
الحقيقة الخالدة - يضم بين جنباته مجموعة أفكار
عصره » ... وأرادوا أن يعبروا عن انفعالات ذاتية في
معظم أجزائها ، لا أن يجيء شعرهم مجرد أصداء ؛
ذلك لأن الطبيعة ، بل والأفكار لا تنهم بما لها من
طابع موضوعي وعام ، وإنما بما تحدث من صدى
في أعماق الفرد ... ورأوا أن مجال الشعر إن هو إلا
تلك المنطقة التي تستعصى على التحليل ، وحيث يتاح
للأحاسيس أن تنضج ، وللأفكار أن تجد موسيقاها ؛
فقرروا أن رسالته تعتمد لا على الإفهام وإنما على
التلميح ... وهكذا ظهرت فكرة الرمز بوصفها أقوى
أداة للتلميح : هذا الرمز قد يكون مقارنة طويلة أو
قصيرة ، ولكن بحيث يجيء التشبيه دافعاً إلى التخمين
- بمحاولة الاستشفاف - لا أن يعبر عنه تعبيراً
صريحاً ؛ الأمر الذي يحتم على خيال القارئ بذل جهد
يعود عليه بالذلة !

وعاب الرمزيون على اللغة والأوزان التقليدية
افتقارها إلى المرونة التي يتطلبها التعبير بالدقة عن
الانطباعات المعقدة : ورأوا - حلال هذه المشكلة -
ضرورة ابتكار كلمات جديدة ، وإحياء كلمات قديمة ،
واستعارة ألفاظه من جميع اللغات الأخرى ، والاهتمام

ثم يطلق هذه الصيحة التي ينبذ فيها هؤلاء الذين يتشدقون بالتعلم عليه : « لقد كان لي تلاميذ ، ولكني اعتبرهم تلاميذ متمردين » ... ماذا كانت نتيجة تلك المناقشات الأدبية ؟ - منذ ذلك الوقت والنقد لم يعد يهمل شأن « فيرلين » .

حين ظهر ديوان « حكمة » في عام ١٨٨١ كان « فيرلين » قد ظل منسياً أو شبه منسى خلال عشرة أعوام أو يزيد .. كم تجشم من متاعب من أجل العثور على ناشر له ، قبل أن يوفق في إقناع الكاثوليكي « بالميه » (Palmé) بنشره ! .. طُبع منه خمسمائة نسخة لم تصادف قبولا لدى القراء ؛ وبلغ من تثبط عزيمته الناشر أنه لم يحاول « تصريفها » وإنما تركها حبيسة « الرفوف » . واضطر « فيرلين » إلى أن يصيغ بنفسه تعليقا على ديوانه الجديد ، وأن يسعى من أجل نشره في بعض الصحف . . . ولم تضع كل جهوده سدى : جاء في هذا التعليق ما يلي : « إن الكاتب « بول فيرلين » المعروف في الأوساط الأدبية بكتبه التي أحرزت نجاحاً كبيراً لدى هواة الشعر الحقيقي يقدم هذه المرة نوعاً جديداً كل الجدة .. لقد عاد باخلاص وصراحة إلى مشاعر الإيمان الصحيح . وهو يستخدم اليوم مواهبه الحيوية في معالجة موضوعات كاثوليكية .. لا شيء تافه في هذه الأشعار التي يثير فيها أدق مشاكل النفس والضمير . . . إن بعض صيحات السخط تنطلق بين الحين والحين من قلبه الكاثوليكي وهو ينظر إلى ما سنتكبد في هذه الأزمنة التعسة . . . وإن ما للديوان من شكل بارع ليحفظ له طابعه الأدبي الرفيع الذي يكفل له نجاحاً كبيراً ... » كان هذا التأكيد المليء بالثقة صادقا ، ومع ذلك لم يأت بثمرة سريعة تذكر ، ذلك لأن ماضي الشاعر المنحرف كان لا يزال يبعث بينه وبين

الشعر « هذا استغلالا يخرج عن الإطار الذي رسمه فيه ، فهب يدافع عن القافية في مقال يضع الأمور في نصابها ويحجبه هو بعبء التحرر البهلواني الذي بدأ يتفشى بين هؤلاء الشعراء الذين أطلقوا على أنفسهم « الانتكاسيين » (Décadents) ؛ يقول في هذا المقال : « لتلاحظوا قبل كل شيء أن القصيدة المعنية (فن الشعر) مقفأة بطريقة جيدة .. إن فخري بأنني كنت أكثر البرناسيين تواضعا - هؤلاء البرناسيين الذين يثار اليوم حولهم جدل طويل - إن فخري هذا أكبر من أن يحصى في وقت من الأوقات على إنكار ضرورة القافية بالنسبة للشعر الفرنسي .. اني لا أحرص إلا على الاعتزاز ببوداير الذي أثر دائما القافية النادرة على القافية الغنية » . ثم ذهب إلى أبعد من ذلك حين نظر بذعر إلى التطور المطرد في الاتجاه الجديد في الشعر الحر فلم يتورع عن أن ينبذ تلك الآراء التي كان قد سجلها في « فن الشعر » : يقول في إحدى قصائده :

• ليشغل طموح الشعر الحر

• عقولا شابة ، ولعة بالمخاطر !

• أنها حمية وهم مثير

• ولا يملك الانسان إلا أن يبتسم لانحرافاتهم

وظل القلق يساوره على مصير الشعر ، فكتب في « الانتكاسي » مقالا يعترف فيه بأخطائه - التي لم تتجاوز حدود القول - عن القافية ، ويندد بالمغالاة التي توشك أن تجر على الشعر الفرنسي عواقب وخيمة : يقول : « « ضعوا في شعركم قافية ضعيفة ، أعمدوا إلى الجناس ، ولكن لا تغفلوا القافية والجناس .. إن الشعر الفرنسي لا يصبح شعرا بدونهما » .. ويقول في مكان آخر : « لكي يكون هناك شعر فلا بد من وزن ... يوجد في الوقت الحاضر من ينظمون شعرا » له ألف رجل ! .. ليس هذا شعرا ، وإنما هو نثر .. وهو في بعض الأحيان ليس سوى كلام يستحيل فهمه ... »

الجمهور... حتى المقدمة التي صدر بها الديون لم توفق في استدرار العطف عليه : يعترف بأنه كان قد هام في فساد العصر ، وأنه أخذ نصيبه من الآثام والعار فلا يُقنع أحداً .. يعلن أن إيماناً راسخاً صار يشيع في نفسه فلا يصدق لإنسان ... ولكن ألم نقل إن صيحاته اليائسة ظلت حبيسة المكتبة ؟ .. لنستمع الآن إليه ، فنحن أقدر من مواطنيه على فهمه فهماً موضوعياً : « .. إن ما شعر به من أحزان يستحقها كان بمثابة إنذار له ؛ ولقد تفضل الله عليه بفهم هذا الإنذار .. إنه سجد أمام المذبح الذي كان قد تجاهله زمناً طويلاً .. إنه يعبد الله الكريم ، ويبتهل إلى الله القوى العزيز .. وهو الابن الخاضع للكنيسة : أقل الناس استحقاقاً وإن كان مليئاً بالرغبة الصادقة ... إن شعوره بالضعف ، وذكرى سقطاته قد قاداه إلى إعداد هذا الكتاب الذي هو أول دليل عام على الإيمان بعد صمت أدبي طويل .. لقد نشر المؤلف في صباه - أى منذ عشر سنين أو اثنتي عشرة سنة - أشعاراً تم عن شك وطيش تعس ، وهو يجروء على الأمل في ألا تصدم الأشعار التي يقدمها اليوم أية أذن كاثوليكية ؛ فسوف يكون ذلك تحقيقاً لما يتوق إليه من مجد ، ولأعز ما يحلوه من آمال » .

فيه كل نفسى « . . . لا ينبغي مع ذلك أن نعمم ، فيها هو صوت رجل من رجال الدين يدل على أن صاحبه يشعر بما في الديوان من إيمان خالص ؛ نستطيع إذن أن نصدق : إنه صوت الأب « باشو » (Pacheu) ، ولقد سجله في كتابه « من دانتى إلى فيرلين » (De Dante à Verlaine) ، يقول : « كل شيء فيه (الديوان) صادر عن وحى كاثوليكي صرف » .

ولا يتأخر الإنصاف عن الظهور في الأفق : يأتي في العام التالي حدث يؤدي إلى لفت الأنظار إلى قيمة إنتاج الشاعر العبقرى ، قيمة « حكمة » وما سبقه من دواوين : يتعاون « فيرلين » مع مجلة ذات اتجاه برناسى هي « بارى مودرن » (Paris Moderne) ، ويذشر فيها « فن الشعر » . وإذا بمجلات الشباب - وكانت في البداية مناهضة له - تتقبل هذه الأشعار باهتمام . من هذه المجلات « لانوفيل ريف » (La Nouvelle Rive) و « لوش-سانوار » (Le Chat Noir) ... ونحن نقرأ في هذه الأخيرة ما يلي (فبراير ١٨٨٣) : « إنه يبحث عن الجديد .. لأننى لا أدرى أى فن هذا الذى يجمع في غموض بين الشعر والتصوير والموسيقى . . . إنه شيء شبيه بكونسترتو بالألوان ، وبلوحة مكونة من أنغام » .

إن الإنصاف ينادى الإنصاف ! .. نحن الآن في عام ١٨٨٨ : « چول لوماتر » (Jules Lemaitre) - وهو أحد أعلام النقد - يخرج في تردد شديد من صمته الطويل إزاء الشعراء الرمزيين .. عمن يجدر به أن يتكلم ؟ - عن ذلك الذى يُعتبر « زعيم الحركة » ، عن « بول فيرلين » ... لنستمع إليه وهو يحكم على ديوان « حكمة » في مقاله الطويل الذى نشر في « لاريش بلو » (La Revue bleue) (٧ يناير) : « إنه كتاب من أغرب الكتب . وهو ربما كان ديوان

والغريب أن أصدقاء الشاعر أنفسهم ساورهم الشك في عمق هذا الإيمان ، وحسبوا أن الديوان « حكمة » ليس إلا صدى لفورة نفسية طارئة . وتواترت الإشاعات ، وكان من بين مروجيها صديق له يُدعى « لوبيليتيه » (Lepelletier) ، فرد عليه « فيرلين » في لاريش باريزيان (La Revue Parisienne) (٢٥ أكتوبر سنة ١٨٩٣) يقول : « .. إنى ساخط - في وداعة كاثوليكية مع ذلك - على قوله إن ديوانى « حكمة » ضرب من المزاح ، لاسيما أنه يعرف أين ومتى كتبت بالعبرات والآلام هذا الكتاب الذى حاولت أن أضع

الشعر الكاثوليكي الوحيد الذى أعرفه (وأقول الكاثوليكي وليس فحسب المسيحي أو الديني) .. ها هي أبيات تنطق حقيقة بالندم والتقوى والدعاء ... إنها باختصار أكثر أنواع التقوى سذاجة وأشدّها إذعانا ... نحن أبعد مانكون عن الكاثوليكية الأدبية ، عن التدين الرومانسي الغامض .. هل تظنون أن قديسا ما اتجه الى الله بكلام أبلغ من كلام « بول فيرلين » ؟ — في رأي أن هذه هي المرة الوحيدة التي عبر فيها الشعر الفرنسي تعبيرا ظاهرا عن حب الله .

* * *

صحيح أن النقد الأدبي يعتبر ديوان « حكمة » أروع جزء في إنتاج « فيرلين » ، ولكن في رأينا أن الكلام عن فن هذا الشاعر يحنّ مبتورا إذا انصب على هذا الديوان وحده ، ذلك لأنه طور من أطوار حياته الفنية ؛ في هذا الطور بلغ فيرلين أوج نضجه ، إلا أن الأطوار السابقة شهدت محاولات الأولى ، والاتجاهات التي أثرت فيه ، وانتفاضات عبقريته التي أرادت أن تفصح عن نفسها بالآراء والتطبيقات ... نحن إذن مضطرون إلى إفراح المجال لحديثنا عن فن « فيرلين » بحيث ينسحب على كل ماخرج من قلمه ... ذلك لأن هذا الشاعر حين اتجه إلى الله — إلى حين — بقلب مفعم بالآيمان وبنفس خاضعة تائبة ، لم يتخلص من آلامه ، ولم تتبدل عواطفه الأخرى ، ولم يسقط من يده قوس قيثارته .. شاعر الورع (في « حكمة ») هو نفسه شاعر الحب والألم والموسيقى .

حين بدأ فيرلين انتاجه كانت المدرسة البرناسية في أوج تألقها ، فلم يسلم من تأثيرها ، وإنما سار — على العكس — في ركبها . وهو لا ينكر هذا بل يعترف به صراحة في تلك القصيدة التي ذيل بها أشعاره « الزحلية » (Poèmes saturniens) ؛ يضاف إلى ذلك أنه نشر أولى أشعاره في « البرناس المعاصر » (Le Parnasse

contemporain) ... وقبل أن نستشهد بعدة أبيات من القصيدة التي نشير إليها يتحتم علينا أن نذكر أن المدرسة البرناسية جاءت وليدة رد فعل الرومانسية : أهم مايقال عن اتباعها أنهم على عكس الرومانسيين (باستثناء فيكتور هوجو وتيوفيل جوتييه) يحرصون على كمال الشكل في أدق تفاصيل فهم ، وأنهم يهتمون بالطبيعة لذاتها ، لا مجرد تأثيرها فيهم (على عكس الرومانسيين أيضاً الذين كانوا يتجمعون مثلاً ليشهدوا غروب الشمس !) ، وأنهم يعبرون عن عواطفهم الخاصة ولكن في حياء ، بحيث يأبون أن يقدموا من قابوهم غذاء للجمهور ! .. ولنتسمع الآن إلى « فيرلين » :

* إن ما يتحتم علينا نحن عطاء الشعراء

* الذين ننقش الكلمات كالكوؤوس
* وننظم بفتور شعراً فيه انفعال ،
* نحن الذين لا يشاهدنا أحد في المساء جماعات
* متجاوبة على شواطئ البحيرات ومغشيا علينا —
* هو الاصرار ، هو الارادة .

* ما أتعس الناس ! إن الفن ليس في تشبث النفس
* أتمثال فينوس ميلو من الرخام أم من مادة أخرى ؟

أى لا يهم أن نعرف هل تمثال فينوس مصنوع من الرخام أو غيره من المواد ؛ لأن شكله يثير إعجابنا .. كيفما كانت المادة التي قُئد منها ... ولقد تأثر فيرلين — من غير شك — ببودلير ، وحدا به تحمسه لأستاذه إلى أن ينشر عنه في مجلة « فن » (Art) دراسات تفيض بالإعجاب (١٦ و ٢٠ نوفمبر — ٢٣ ديسمبر سنة ١٨٦٥) ، الأمر الذي أكد لصاحب « أزهار الشر » أنه صار صاحب مدرسة لها أنصار : فلقد كتب إلى أمه يقول (٥ مارس ١٨٦٦) ؛ « إن لدى هؤلاء الشبان نبوغاً ، ولكن ما أكثر مظاهر جنونهم ! .. بالألوان المغالاة ، وبالألوع الشباب ! ؛ لقد فاجأت منذ

هذه سنوات هنا وهناك أنواعاً من التقليد والتجارات
تفزعنى . . . ولست أعرف شيئاً أضر من المقلدين .
إننى لأحب شيئاً أكثر من أن أظل وحيداً .. ولكن
ليس هذا بالأمر المتاح ، إذ يبدو أن مدرسة بودلير
قد وُجدت ... وليس « بودلير وحده هو الذى أحس
بتأثيره فى « فيرلين » ؛ فلقد كان هذا التأثير من الواضح
بحيث لم يفت كثيراً من النقاد أن يشيروا إليه : منهم
الأعداء أمثال « دورفيللى » (Barbey d'Aurevilly)
الذى يتحدث عنه بسخرية لا تُعَدَى ، فيقول :
« ... بودليرى متزمت .. توافق غريب له شكل
جنائزى .. خلو من مواهب بودلير .. لديه هنا وهناك
بعض ومضات هوجو وموسيه .. هاهو فيرلين ،
ولاشيء أكثر من ذلك ! » .. ومنهم الأصدقاء
المنحفظون أمثال « سانت بيف » (Sainte-Beuve)
الذى يعطف على الشاعرين وإن كان يقف حائراً أمام
انناجيهما ، إذ أن الشيخوخة تجعل من العسير عليه أن
يسبغ ما يأتى به الشباب من جديد جسور : كتب إلى
فيرلين يقول حين تلقى منه نسخة من ديوانه « أشعار
زحلية » : « ... إن الناقد والشاعر فى تضاربان بشأنك ..
وإن أكثر الأذان تأقلاً مع الشعر لتحار ؛ فلكل شيء
حد .. عليك ألا تبدأ بالافتداء ببودلير ، هذا
الطيب المسكين ، حتى لا تذهب بعد ذلك إلى أبعد
منه ... » .

شيئان على الأقل يعتمد عليهما تجديد « فيرلين »
فى الشعر ، هما الموسيقى السخية والتحرر من قيود
البلاغة الرومانسية : يقول فى « فن الشعر » : « عليك
بالمزيد من الموسيقى ، ودائماً » — كما يقول : « امسك
بالبلاغة والثو عتقها » .. ومن هذين العنصرين تنفرع
تقريباً جميع عناصر التجديد الأخرى ، تلك العناصر
التي تتعلق بشعر يختلف فنه — بالطبع — عن فن الشعر
العربى ، والتي يكون من الإلغاز والتحذلق أن نتكلم

عنها فى هذا المقام ؛ حسبنا أن نقول مع « چول لوماثر »
(Jules Lemaitre) إن لفيرلين أشعاراً تنغلغل
حلاوتها فى النفس ، وتؤثر بأشياء ثلاثة مجتمعة : سحر
النغمات ، وصفاء العاطفة ، وشبه الغموض فى
الألفاظ .. ويضيف هذا الناقد قوله : « ربما يمكن
القول إنه الشاعر الوحيد الذى لم يعبر إلا عن عواطف
وانفعالات ترجمها لنفسه وحده ... هذا الشاعر لم
يتساءل أبداً إذا كان سيفهمه أحد ، ولم يرد أبداً
أن يبرهن على أى شيء » من هنا نبع شعره من
نفسه فى يسر ، ولم يسبب له خلقه أدنى عناء ...
ومن هنا عبر بكل ما استطاع من دقة عن الحالات
العابرة التي كانت تطرأ على حساسيته . إن لديه
« تلقائية عاطفية تخلو من أى عنصر عقلى » ... هبط
إلى أعماق نفسه فكشف عن كثير من النزوات ،
ولكن أيضاً عن بعض الجوانب الطيبة ، واعترافاته
الساذجة بآثامه تثير الإشفاق ، الأمر الذى يشفع له ،
لا أمام القانون الوضعى ، فلقد حُكم عليه بالسجن
مرتين باسم هذا القانون ؛ ولكن لدى الضمير
الانسانى الذى إن لم يمنحه الصفح كله فعلى الأقل
نصفه ! ... لقد استطاع فيرلين فى وقت من الأوقات —
وبالرغم من وهن عزيمته — أن يلم شعث نفسه فعاد
إلى الإيمان ، ولكن بقلق من يخشى النكسة ،
وبأمل من يتوق فى وجل إلى الغفران ... ثم راح
ضحية غزائره من جديد بعد أن ترك ديوانه « حكمة »
الذى ربما يواسيه الآن بعض الشيء فى قبره ! .

« فيرلين » شاعر الألم .. ليس هو الوحيد الذى
تألم فى حياته ؛ فالحياة لن تكف عن إصابة الإنسان
بالكدمات ما بقى فى الوجود ... ولكننا نكاد توهم
بأن هناك أناساً تلحق بهم اللعنة وهم فى مهادهم ،
وكأنهم وُلدوا ليألموا طول حياتهم التي يصارعونها
قبل أن تصرعهم ، أو يذعنوا لصدوماتها المتلاحقة

والحب الذى يُنسى نرغات الجسد ويرلو إلى
التوازن فى الحياة بين المادة والروح :

- كنتُ أسير فى طرق خداعة
- متردداً والألم يملأ جوانحي ،
- فجاءت يدك العزيزتان نبراساً لى .
- فى شحوب شديد بالأفق البعيد ،
- كان يلمع أمل ضعيف فى الشروق
- ثم كانت نظرتك الصباح .

ولكن « فيرلين » - قبل كل شيء - شاعر
الموسيقى .. الموسيقى أبرز سمات فنه وأكثرها أصالة ..
وهو لا يكف عن المناداة بها فى الشعر : « عليك
بالموسيقى قبل كل شيء » - « عليك بالمزيد من
الموسيقى ، ودائماً » .. ألفاظه تتحرر من جميع القيود ،
وتنطلق بأجنحة إلى الأثير حيث تتحلل وتستحيل إلى
نغم صرف .. وهذا السحر ليس وليد تقليد ، وإنما
هو من وحى طبيعته الشفافة ونفسه المرفهة .. ويمكن
القول إن أشعاره تسجيلٌ لأصوات كان الشاعر
يستجيب لها فى غير مقاومة ؛ من هنا كانت - كما
قلنا - تنبع سيالة فى يسر . ولعل الأبيات التالية تبرز
أحد مقومات فنه وإحدى مواهبه الفريدة أكثر من
كونها توجهاً إلى الشعراء يمكن أن يسروا على هديه فى
إنتاجهم ، ذلك لأن العبقرية لا تلقن .. يقول فى
« فن الشعر » :

- عليك بالمزيد من الموسيقى ، ودائماً !
- ليكن شعرك شيئاً طائراً
- نحس به وهو ينطلق من نفس
- نحو سموات أخرى ، وألوان أخرى من الحب .
- يقول « چول لوماتر » : « إن لدى هذا الطفل
موسيقى فى نفسه ؛ وهو يسمع فى بعض الأحيان
أصواتاً لم يسمعها أحد من قبله » .. سنرى بعد حين
أن هذه الأصوات لم يسمع مثلها أحد من بعده

إذعاناً ظاهرياً بحجب عن الأنظار ثورات نفسية
تضئ الجسد وتختصر العمر .. و« فيرلين » أحد هؤلاء ،
ولقد رزق موهبة التعبير عن الآلام ، تلك التى يحسها
ويحسها مثله كثيرون ، وإن كانوا لا يستطيعون أو
لا يحسنون مثله الإفصاح عنها .. وفصيلة « النساء
الابدين » تجمعهم رابطة الألم ، وإن اختلفت أنواعه :
« الفريد دى موسيه » و« فيرلين » مثلاً ينتميان إلى هذه
الفصيلة ، ولكن الأول كان يعانى بصورة متصلة
من مشاكله العاطفية ؛ أما الآخر فكان يئن من أسوأ
أنواع الانحراف ، ومن عجزه عن حماية نفسه من
نفسه .. وهو صادق فيما يحكيه عن ذلك فى شعره ،
الأمر الذى يجعل البائسين أمثاله يشاطرونه بؤسه ،
ويدفع « السعداء » إلى أن « يقيسوا مدى البؤس الذى
نجوا منه » لحسن حظهم .. فأشعار « فيرلين » لها القدرة
على الاستمالة بفضل طابعها الإنسانى الأصيل ؛ يقول
فى قصيدة عنوانها « المقهورون » :

- ما دام مصيرنا كالا لا يتجزأ
- والأمل قد ذوى ، والهزيمة محققة
- وأضخم الجهود عقياً ،
- وما دامت هذه الأمور محتومة ، حتى بالنسبة
لبغضائنا ،
- فما علينا إلا أن نستسلم لموتٍ مغمور لا ضجة فيه ،
- مثلما يجدر بمن يهزمون فى المعارك الكبرى .
- وهو شاعر الحب ، الذى قال : « إن فى جنون
الحب ؛ وإن قلبي لشديد الضعف والجنون » ..
- الحب الذى تسرى فيه نفحة دينية ، :
- فى بساطة ، كما يُصب عطرٌ على لب ،
- وكما يبذل جندي دمه من أجل الوطن ،
- بودى لو استطعت أن أضع قلبي وروحي
- فى تشيدٍ إلى القديسة العذراء مريم

كذلك ! .. هذه الأصوات الخفية التي ينقلها بموسيقى
إلهية موحية تنسلل إلى النفوس لتمس نياط القلوب ! ..
إنها تهز كآبتنا أكثر مما استطاعت أن تهزها غنائية
كبار الرومانسيين أمثال فيكتور هوجو ولامرت
(Hugo-Lamartine) .. أشعار « فيرلين » غذاء
روحي : تشف الآذان . وينبغي أن تغمض لهما
العيون . لتسمع كالموسيقى في جو نفسي لا نفسه
صور الحسيات !

ثم إن هذه الأشعار سجل خالد للانفعالات
الإنسانية .. فيه يغنى الشاعر للناس ويعبر لهم عما
يتجاوب مع نفوسهم : وهنا مظهر العمق ، ومظهر
الإعجاز ... قرووها فتملوا : وفن كثير من الشعراء
بما فيها من سحر فحاولوا الترن على التعاليم التي صباها
صاحبها في « فن الشعر » ، ولكنهم أخفقوا : ألم نقل
إن العبقرية لا تُلَقَّن ؟ .. إن الشعر ليس ألفاظاً
فحسب ، وإنما هو كائنات حية تستمد من الشاعر الحياة ..
ولو أن شعراء غير « فيرلين » وفقوا في حل لغز
إعجازه لاعتبر صاحب مذهب جمالي جديد له أتباع
يطبقونه .. ولكن عبقرية « فيرلين » جعلت منه - كما
أشرنا - صوتاً وغناءً : صوتاً لا ينقطع ، وغناءً
حزيناً يتجه تَوّاً إلى القلوب فيداوئها « بالتى كانت هي
الداء » ! .. فن كبار مؤلفي الموسيقى أمثال
« دوبوسي » (Debussy) و « جابريل فورييه »
(Gabriel Fauré) بما في هذه الأشعار من سحر
فترجموا الكثير منها إلى أنغام خالدة ، بل ولا يزال
« فيرلين » يشغل بعض الموسيقيين المعاصرين .

لم يسلم « فيرلين » من ألسنة من كان بينه وبينهم
عداء مذهبي أمثال « مورا » (Maurras) الذي كتب
بعد وفاته بشهر في صحيفة « القلم » (La Plume)
(فبراير ١٨٩٦) يقول : « بول فيرلين يترك اسماً

كبيراً ؛ ولكني لا أعرف إذا كان يترك إنتاجاً ..
يجب أن نحتفظ من فيرلين ببضعة أشعار متفرقة رائعة ..
لقد كان الرومانسيون يطالبون بحرية الفن فمارس هو
هذه الحرية : وبحس وحشي مجنون .. لقد أضاع
اللغة ، وأفسد الأسلوب ، وأحال الفكر إلى عدم .. ! ..
عداء مذهبي كما قلنا ! ؛ وهو أعجز من أن ينال من
مجد « فيرلين » ... ما هي القيمة الحقيقية لإنتاج هذا
الشاعر العبقرى ؟ وما مدى تأثيره في التراث الإنساني ؟ -
لعل أجدى وسيلة لمعرفة الإجابة عن هذين السؤالين
هي أن ننصت إلى بعض الجادين من كبار النقاد :

« أندريه دينار » (André Dinar)

« فيكتور هوجو : لامرتين ، الفريد دي موسيه ،
الفريد دي فيني يقدمون عدة مظاهر للرومانسية :
فخامة ومسرحية عند هوجو .. صوفية ووعياً عند
لامرتين .. رقة وألماً وغرابة عند موسيه .. صرامة
وفلسفة ومرارة عند فيني .. ولكن من هؤلاء
المغنين الأربعة عثر على هذه النغمة المنسجمة (نغمة
فيرلين) ؟ من منهم أطلق هذه الصيحات التي تنطق
بالحب والضيق بهذه الوسائل البسيطة التي تميز فيرلين ؟ -
« .. من البلديهي مثلاً أن « هنري دي رينيه »
(Henri de Régnier) يدين لفيرلين بأكثر مما يدين
به « للمالارمييه » (Mallarmé) بالرغم من أنه كان
أكثر مواظبة على حضور اجتماعات شارع روما منه
على التردد على المقاهي التي يغشاها فيرلين ... إن بينهما
كل صلة الأبوة التي يمكن إقامتها بين العبقرية وبين
النبوغ الكبير ... لم ينتص « هنري دي رينيه » سوى
ذلك الألم الذي ذاقه فيرلين ... « .. علينا ألا
ننسى كيف أن « فيراين » هو الذي أعد حملة الروزيين
بأن وجه اهتمام الشعراء الشباب إلى شخصية « مالارمييه »
في « أشعاره اللعينة » ... حين ظهر هذا الديوان الصغير
في عام ١٨٨٤ تطلع جيل بأسره إلى التجديد في

الشعر ... لقد كان « فيرلين » و « مالارميه » ضوعين في الليل ، ضوعى فجرٍ بازغٍ قادا رمزيي المستقبل ، ودلاًهم إلى حد ما على الطريق القويم .

شارل موريس (Charles Morice)

إن انتاجه « سيميل باطراد إلى الموضوعية ، وسيترك صدى أعمق أنين أطلقته النفس الانسانية في العصر الحديث » .

« كوبييه » (Coppée)

« ما أسعد الشاعر الذي يحتفظ — مثل صديقنا المسكين — بنفسه الصبية ، وبنضرة أحاسيسه .. إن اسمه سيوقظ دائماً ذكرى شعرٍ جديد على الاطلاق ، شعرٍ اتخذ في الآداب الفرنسية أهميةً تعدل الاكتشاف .. نعم لقد خلق « فيرلين » شعراً يميزه هو وحده ، شعراً يصدر عن وحي ساذج دقيق معاً .. وهو في هذا الشعر الذي لا يبارى يعبر لنا عن جميع طاقاته ، وجميع آثامه ، وكل وازعه ، وكل مظاهر رفته ، وكل أحلامه ... لقد أظهر لنا نفسه المضطربة باللغة السداجة مع ذلك ... إن مثل هذه الأشعار وجدت لتبقى » .

« موريس بارييس » Maurice Barrès

« إن أهم ما كان فيه قدرته على الاحساس ، والتأثير بآلامه في الآخرين ، وجسارته السافرة ، وهذه المظاهر من الجمال الرقيق الحزن معاً ... كل هذا لا يزال حياً ... وإن هذا الذي لم يعد شيئاً في هذا التابوت ليحيا في نفوسنا جميعاً نحن الحاضرين هنا »

« اناطول فرانس » (Anatole France)

(بالرغم من قسوته المقنعة) :

« لا ينبغي أن نحكم على هذا الشاعر كما نحكم على إنسان عاقل ... إن لديه أفكاراً لا نملك مثلها ، لأنه

أكبر منا بكثير ، وأقل منا بكثير في نفس الوقت ... انه شاعر لا يوجد قرن كامل بواحد مثله ... ستسأل : أجنون هو؟ — انى أعتقد ذلك ... ولكن حذار ! فإن هذا الجنون المسكين قد خلق فناً جديداً ؛ وهناك أمل في أن يقال عنه ذات يوم ما يقال اليوم عن « فرانسوا فيون » (François Villon) الذي يحب تشبيهه به ، أى : « لقد كان أحسن شعراء عصره »

« لوران تاياد » (Laurent Tailhade) :

« بول فيرلين أكبر شعراء القرن التاسع عشر بدون استثناء فيكون هوجو » .

من ديوان (حكمة)

تتطلب الخطة التي رسمتها سلسلة « تراث الانسانية » أن يذيل كل بحث فيها باستشهادات من المؤلف الذي تنصب عليه الدراسة ؛ ونحن — كعادتنا — لن نشد هنا عن هذه الخطة ، وإن كنا نشعر بأن أشعار « فيرلين » تفقد بالترجمة أهم مقوماتها ، وهو تلك الموسيقى الفريدة التي لم يعرف الشعر الفرنسى مثلها قبل هذا الشاعر الفذ .. علينا — مع ذلك — أن نقنع بالقدر التالي :

يا إلهى لقد جرحتنى بالحب ؛

ولا يزال جرحى ينتفض ؛

يا إلهى لقد جرحتنى بالحب

يا إلهى أصابتنى خشيتك ،

واللذة لا تزال ترن ؛

يا إلهى أصابتنى خشيتك

يا إلهى لقد عرفتُ أن كل شئٍ حقير ،

واستقرت عظمته في نفسى ؛

يا إلهى لقد عرفتُ أن كل شئٍ حقير

أسألك أن تغرق روحى في نبيذك الغزير ،

وان تنم حياي بخبز مائدتك ؛
اسألك أن تغرق روحي في نبيذك العزيز

ها هو دمي الذي لم أرقه ،
ها هو لحمي الذي لا يستحق الألم ؛
ها هو دمي الذي لم أرقه

ها هو جبيني الذي لم يستطع إلا أن يحمر ،
انه ليكرسي قدميك المعبودتين ؛
ها هو جبيني الذي لم يستطع إلا أن يحمر

ها هما يداي اللتان لم تعمل ،
انهما للجمر والبخور النادر ؛
ها هما يداي اللتان لم تعمل

ها هو قلبي الذي خفق سدى ،
انه ليرجف من آلام العذاب ؛
ها هو قلبي الذي خفق سدى

ها هما قدماي اللتان كانت لهما جولات عابثة ،
انهما للإسراع حين يرتفع صوت رحمتك ؛
ها هما قدماي اللتان كانت لهما جولات عابثة

ها هو صوتي الكاذب الكريه ،

انه ليوم الذي يفرضه العقاب ؛
ها هو صوتي الكاذب الكريه

ها هما عيناى مشعلا الضلال ،
انهما ليضطفتا بعبرات الدعاء ؛
ها هما عيناى مشعلا الضلال

واحسرتاه ! أنت يارب القربان والعفو ،
ما هو بر ججودي . .
واحسرتاه ! أنت يارب القربان والعفو

يا إله المول والقداسة ،
واحسرتاه ! هاهي هوة جرمي السوداء ؛
يا إله المول والقداسة .

انت يا إله السلام والفرح والسعادة ،
هاهي كل عبراتي ، وكل مظاهر جهلي ؛
انت يا إله السلام والفرح والسعادة .

انك تحيط بكل هذا ، بكل هذا ،
وتعلم اني اكثر الناس مسكنة ؛
انك تحيط بكل هذا ، بكل هذا .

ولكني اعطيك - يا إلهي - كل ما عندي .



جامعة
عالمية

العروة الوثقى بحال الدين الأفغانى ومحمد عبده

بمستلم
الدكتور عثمان أمين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة

١ - تقديم عن الأفغانى ومحمد عبده

(أ) الأفغانى ورسالته :

هذه صورة مشرقة للمحات ، زاهية القسمات ،
يسطع منها نور وتنبثق منها نار . لإننا ها هنا أمام
عبقرى من عباقرة العصر الحديث ، أصبحت شخصيته
فى نظر الشعوب الشرقية رمزاً حياً للكفاح المتواصل
من أجل التحرر السياسى ، وأضحى اسمه علماً خفياً
للإصلاح المستنير النازع إلى صون كرامة الإنسان ،
الساعى إلى إيقاظ الشعور بحق المواطن ، فى البلاد
المغلوبة على أمرها ، أو الواقعة تحت نير الاستعمار
الغربي أواخر القرن الماضى .

ومع أن هذا الرجل قد انتسب بمولده ومسقط
رأسه إلى أفغانستان ، فقد كان بروحه ومنازع فكره
شرقياً مسلماً . بعيداً عن أن يطبق حدود الوطنية الضيقة
وطنية الأرض والجنس ، وكان فى حياته سائحاً جواباً .
طوف فى آفاق الشرق والغرب ، فزار بلاد العرب ،
وأقام فى مصر وتركيا ، وقضى فترة من شبابه بالأفغان
وإيران والهند والعراق . وزار كثيراً من عواصم أوروبا ،
وقيل أيضاً إنه زار أمريكا . ولا شك أن سياحاته الكثيرة

واطلاعاته الواسعة قد زودته بمعرفة عميقة بالرجال
والشعوب ، وهيات له إحاطة تامة بمختلف التيارات
الفكرية فى زمانه . ولم يستقر الرجل فى وطن خاص ،
وكأنما أراد أن يكون مواطناً للشرق الإسلامى ، إن
لم يتيسر له أن يكون مواطناً للعالم كله ، على غرار
الحكيم « الرواى » القديم . ولا عجب فقد كان ذلك
الشرق - فيما علمنا مما كتب بقلمه ومن تراجم سيرته -
هو شغله الشاغل فى حياته كلها . يهتف باسمه فى حله
وترحاله ، وكأن لسان حاله قول شاعرنا العربي
المعاصر :

طمع ألقى عن الغرب اللثاماً

فاستفق يا شرق واحذر أن تنسأما

وكذلك كانت حياة جمال الدين الأفغانى جهاداً
بالقلم واللسان لإثبات أن الدين الإسلامى ليس صيغاً
جامدة ولا جثة ميتة ، ولكنه خلىق . إذا نحن خاصناه
من شوائب الخزعبلات الدخيلة على عقائده الأصيلة ،
أن يصبح قوة حية فعالة فى العالم . وأن يلتقى فى وئام
جوانى مع أعمق حاجاتنا العصرية . وأن يستجيب على
الدوام لجميع مطالب التقدم العلمى والحضارة الغربية .

ولإذا نظرنا إلى هذا الدين من الناحيتين الاجتماعية والسياسية وجدنا عقيدته في صميمها عقيدة سمحة حرة ديمقراطية ، تمنح الأفراد والشعوب حق المشاركة في تدبير أمور الدول وفي الرقابة على حكامها .

وقد كان جمال الدين من أوائل المسلمين إدراكاً لمدى الخطر الداهم الذي يتعرض له استقلال الدول الشرقية من مطامع الاستعمار الغربي ونزواته : رأى في الغرب تقدماً عقلياً ومادياً . ورأى روح تعصب على الشرق وعدواناً على بلاده . فسعى سعيًا حثيثاً إلى جمع شتات أهل الشرق وتوحيد كلمتهم : ولإيقاظ همهم للدود عن كيانهم . والخلاص من الخطر المحدق بهم . لذلك حاول أن يقوم بتعبئة الشعوب الشرقية تعبئة روحية شاملة . فسعى إلى إقناع كل ملك أو أمير شرقي بأن يعمل على ترقية شعبه ، وتحسينه بالحكم الدستوري ووقفه على أسرار التقدم الغربي . وتقويته للتحالف على الاتحاد مع الأمم الشرقية الأخرى ، لتلتقي جهود الجميع عند الغرض المشترك وهو التحرر السياسي . وكان يعتقد أن من اللازم المبادرة بتنفيذ هذا البرنامج تنفيذاً منسقاً سريعاً عن طريق الاتفاق بين الحكومات المسؤولة متى أدركت مدى ما يعرضها له تفرقها من أخطار . من أجل ذلك حاول مرات أن يستميل إلى آرائه سلطان تركيا ، وشاه إيران . وخديو مصر . ولئن تكن مساعيه لدى أولئك الحكام قد باءت بالإخفاق فقد لقيت آراؤه - وإن لم تفهم دائماً على وجهها الصحيح - كل ترحيب لدى الصفوة من المثقفين ، الذين تطلعوا إليه ليقود حركات التحرير والقومية . وما نحسب كتاب الغرب كانوا مبالغين حين نسبوا إلى جمال الدين ذلك الدور التاريخي الخطير . فقالوا إنه « أبو القومية » في أقطار الإسلام . ولكننا نلاحظ مع ذلك أن الفرق كبير

بين « الجامعة الإسلامية » مفهومة على طريقة جمال الدين وبين الحركات القومية التي دخلت إلى تلك البلاد ، مفهومة على طريقة الغربيين : فالطابع الغالب على الحركات القومية والأحزاب السياسية المنبثقة منها هو انفصالها عن الإسلام قليلاً أو كثيراً ؛ ومعظمهما يصدر عن الاعتقاد أن الزمن الذي كان في مقدور الدين أن يسيطر فيه على الحياة العامة قد انقضى ، وأنه لا سبيل إلى إصلاح المجتمع العصري إلا باتباع المبادئ القومية والمدنية المقتبسة من أوروبا . وأغلب المنتمين إلى هذه الحركات يميلون إلى الظن أو الاعتقاد بأن كل ما يقع في الغرب جدير بالإعجاب . وأن أساليب الحياة الأوروبية مبرأة من كل عيب وفوق كل نقد . لكن جمال الدين : بما أوتي من روح ناقدة وثقافة عميقة ، لم يكن ليجارى الناس في ذلك الإعجاب الساذج الرخيص الذي لا يفتأ يردده المتفرنجون السطحيون . وهو إعجاب مرده إلى عقدة من عقد النقص أو إلى قلة المعرفة بخضارة بلادهم . وهو يقول في ذلك : « يتخذ الغربيون في الشرق أساليب عجيبة للقضاء على الروح القومي وقتل التربية الوطنية . وتقويض الثقافة الشرقية : فتراهم يزيتون للشرقيين أن ينكروا على قومهم كل مآثرة وكل فضيلة . ويلقون في روعهم أنه ليس في تاريخهم مجد يذكر ، ويوهمونهم بأن قصارى المجد للشرقي النابه أن ينفر من سماع لغته ، وأن يتباهى بأنه لا يحسن التعبير بها . وأن ما تعلمه من الرطانة الغربية هو غاية ما يستطيع بلوغه من الثقافة الإنسانية . ألا ليت الشرقيين يدركون أنه لا جامعة لقوم لا لسان لهم ، ولا لسان لقوم لا تاريخ لهم ، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقيم منهم أساطين يحمون ذخائر بلادهم ويحيون مآثر رجالهم »

(ب) محمد عبده يحمل الرسالة^(١) :

ما من قطر من أقطار الشرق أثر فيه جمال الدين الأفغانى مثل تأثيره في مصر : فهو من أول العاملين على تطور الروح الوطنى في بلادنا ، وقد استطاع بخطبه الملهبة أن ييث في النفوس نزوعاً إلى الحرية ورغبة في العدالة . خطب مرة قبل خلع الخديو لإسماعيل ، فقال : « أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض ، لتستنبت ما تسد به الرمح ويقوم بأود العيال . فلماذا لا تشق قلب ظالمك ؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أعقابك ؟ » . وبهذه الجرأة كان الرجل يخطب ويتكلم ، وكان لكلامه أثر عميق في إيقاظ الناس وتنبيه المحكومين إلى حقوقهم . قبل الحاكمين ، فاتجه الناس إلى نقد تصرفات أصحاب السلطان ، وأخذت تتضاءل عقيدة سيادة الحاكم وحقه المطلق في التصرف في شئون الرعية :

قدم هذا الزعيم الثائر إلى مصر للمرة الأولى سنة ١٨٦٩ ، وكانت شهرته قد سبقته إليها . ولما سمع محمد عبده بمقدم ذلك النابغة الكبير ، ذهب لزيارته في صحبة الشيخ « حسن الطويل » أستاذ المنطق في الأزهر حينئذ . وتحدث السيد جمال الدين إلى زائريه أحاديث طلية في تفسير القرآن وفي التصوف الإسلامى ، فكانت شخصيته تخلق ألباب سامعيه :

ولما عاد جمال الدين من استنبول إلى القاهرة سنة ١٨٧١ ، بادر محمد عبده إلى لقائه ، وتلمذ عليه ، وأصبح يلزمه كظله . ونشط الأفغانى لبث تعاليمه الحرة التى لم يكن للناس عهد بها ، والتى كانت في وسط الظلمة الخالكة أشبه ببريق يأخذ بالأسفار : ووجد الشاب المصرى عند السيد الأفغانى روحاً جديدة غير مألوقة لدى شيوخ الأزهر : وجد عنده مذهباً فلسفياً واحداً ، ونظرة إلى الحياة عميقة ، وصورة عن الكون

(١) انظر مقالنا عن « رسالة التوحيد لمحمد عبده » (في تراث الإنسانية ، مجلد ٢ عدد ١٠) .

وظل جمال الدين الأفغانى على إخلاصه لروح الإسلام ، واقتناعه بأنه دين يخاطب العقل في كل إنسان ، ويهدى طلاب الهداية في كل زمان ومكان : « إن الدين الإسلامى يكاد يكون متفرداً بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبعين للظنون ، وتبكيك الخاطبين في عشواء العماية . . هذا الدين يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم ، وكلما خاطب خاطب العقل ، وكلما حاكم حاكم إلى العقل : تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة ، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة » (الرد على الدهريين) .

ولقد غلب الاتجاه الروحى على فكر جمال الدين : وما من شك في أن روحيته هى التى ساقته إلى تقويض المادية في مختلف صورها والنزوع إلى « الاشتراكية الإسلامية » القائمة على مبادئ الأخلاق والدين . ولذلك رأيناه يدعو إليها توثيقاً لما بين المسلمين من وشائج عقلية ووجدانية : تستطيع وحدها أن تكفل تماسك الجماعة واطراد ازدهارها . وهو يقول في ذلك ما معناه : إن الاشتراكية السليمة هى اشتراكية الإسلام . لأن قانونها المحبة والصفاء ، ودستورها العقل والحرية ، وغايتها العدالة الاجتماعية : وهل هنالك شك في اشتراكية الإسلام ، وقد دعا القرآن إليها ، ووردت الأحاديث بالحث عليها ، وسار المسلمون على نهجها ، في عهد النبى وأكبر خلفائه ؟ وقد شرع الإسلام الزكاة درءاً لجشع الأنانيين ، ودفعاً لحقد الفقراء على أرباب الثراء ، وتمكيناً للمحبة والتعاطف بين الناس . أما الاشتراكية الغربية فليس فيها نفحة من روح ، ولا وازع من أخلاق ، ولا ذرة من دين ، ولما منشؤها الحسد ، وقوامها الانتقام ، ومدارها المادة . وكل اشتراكية تخالف في روحها اشتراكية الإسلام لا تكون عواقبها إلا مجزرة كبرى تسيل فيها الدماء ، وتتعطل عندها المبادئ ، وتستباح بها الضمائر :

منظمة : ومن المحقق أن جمال الدين كان يفيض قوة ذاتية وسحرًا فطرياً ، فاستطاع أن ينفخ من روحه في تلاميذه - كما قال جرجي زيدان - « ففتحوا أعينهم ، ولما هم في ظلمة ، وقد جاءهم النور ، فاقنّبسوا منه ، فضلاً عن العلم والفلسفة ، روحانية أرتهم حالهم كما هي ، إذ تمزقت عن عقولهم حجب الأوهام ، فنشطوا للعمل في الكتابة . . . » . وكان طبيعياً - وقد اتصل محمد عبده بتلك الشخصية القوية - أن يفتن بها ، وأن ينساق إلى الطريق التي رسمتها له . وقضى محمد عبده في صحبة جمال الدين شهوراً يحيا حياة الفكر والروح ، وهو مبتهج متحمس نشوان ، متعطش إلى ارتشاف المعرفة من يتابعها الصافية ، متشوق إلى شهود العهد الميمون الذي تتحقق فيه مثل الحق والخير والجمال . ولم يتردد في إعلان حماسه لأستاذه وإعجابه به في باكورة مصنفاته ، إذ نجده يتحدث عنه في بداية « رسالة الواردات » (سنة ١٨٧٤) ، فيصفه بصفى « الحكيم الكامل والحق القائم » . على أن جمال الدين سرعان ما توسم في تلميذه ما يبشر بالنبوغ والامتيّاز ، فصرح أمام جمع من مودعيه يوم رحيله عن مصر للمرة الأخيرة سنة ١٨٧٩ بكلمته المشهورة : « لقد تركت لكم الشيخ محمد عبده وكفى به لمصر عالماً » .

وشرع محمد عبده ، منذ سنة ١٨٧٦ ، في كتابة المقالات الأخلاقية والاجتماعية ، داعياً فيها إلى حرية الفكر وإلى الإصلاح المزن الجريئ معاً . وبعد أن نال شهادة العالمية من الأزهر في السنة التالية ، أصبح من حقه أن يقوم بالتعليم ، فأخذ يلقي في الأزهر دروساً في التوحيد والمنطق والأخلاق ، تميزت بطرافة المنهج ووضوح العرض . وفي أواخر سنة ١٨٧٨ عين مدرساً

للتاريخ بمدرسة دار العلوم ، ومضى الأستاذ الشاب يؤدى ، في بهجة وحاسة ، المهمة التي خلق لها ، والتي كان يرى فيها وسيلة لإصلاح الفاسد وتزويم المعوج : ولكن سرعان ما حالت السياسة بينه وبين التعليم : فقد أمر الخديو توفيق بعزله من دار العلوم خوفاً مما يبثه من آراء في الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية ، جاءت امتداداً حياً لرسالة أستاذه جمال الدين ، وقد كان من المغضوب عليهم والمبعدين :

ولاه رياض باشا رئاسة تحرير « الوقائع المصرية » سنة ١٨٨٠ ، فسخر الجريدة الرسمية لنشر آرائه الإصلاحية ، ولتوجيه النقد لأعمال الحكومة ، فكان في تحرير « الوقائع » معلماً ومصلحاً في آن واحد : كانت غايته رفع مستوى الأمة وتقويم أخلاقها ، والنهوض بها نهضة اجتماعية حقيقية ، من غير عنف ولا طفرة ، وكان يعتقد أن ذلك يتم للأمة إذا سلك بها قادتها سبيل التثقيف والتربية ونشر التعليم ، لا سبيل تقليد الغرب من غير فهم ولا إدراك عميق ، أو التسلك بظواهر المدنية المادية مع الغفلة عن صميم المدنية الصحيحة . وكمن مرة نبه الشيخ إلى ضرر الإفراط في « تقليد الأوربيين ومجاراتهم في عاداتهم التي نظنها تفوق عاداتنا البسيطة » ، كما حمل على ذلك الوهم الذي استولى على نفوس بعض الأغنياء عندنا ، فجعلهم يظنون أن المدنية عبارة عن تحصيل ضروب اللذات واستكمال وسائل الترف ، مبيناً لهم أن ذلك بعيد عن روح التدن الحقيقي ، الذي هو حب العمل ، وبذل الجهد ، و « الإحساس بوجوه اللذات والآلام ، والتنشيط في طلب وجوه الكسب المتنوعة ، وطلب الأمانة على تلك الوجوه ، ومراعاة الحقوق والواجبات الطبيعية والشرعية » .

وكان أول عمل للشيخ محمد عبده في باريس هو أنه اشتغل مع السيد جمال الدين بتأليف «جمعية العروة الوثقى». وقد وضع الشيخ صيغة ذلك العهد الجميل الذي ارتبط به أعضاء الجمعية. وهذا نصه :

« أقسم بالله العالم بالكلى والجزئى ، والجلى والخفى ، القائم على كل نفس بما كسبت ، الآخذ لكل جارحة بما اجتاحت ، لأحكم بكتاب الله فى أعمالى وأخلاقى بلا تأويل ولا تضليل . . ولأجيب داعيه فيما دعا إليه ، ولا أنقاعد عن تاييده فى أمر ولا نهى ، ولأدعون لنصرته ، ولأقومن بها ما دمت حياً ، لا أفضل على الفوز بها مالاً ولا ولدأ .

أقسم بالله مالك روحى ومالى ، القابض على ناصيتى ، المصرف لإحساسى ووجدانى ، الناصر لمن نصره . الخاذل لمن خذله ، لأبذل ما فى وسعى لإحياء الأخوة الإسلامية ، ولأنزلها منزلة الأبوة والبنوة الصريحيتين . . ولأعرفنها كذلك لكل من ارتبط برابطة العروة الوثقى . وانتظم فى عقد من عقودها . ولأراعينها فى غيرهم من المسلمين . إلا أن يصدر عن أحد ما يضر بشوكة الإسلام . فأنى أبذل جهدى فى إبطال عمله المضر بالدين . وأخذ على نفسى فى أثره مثل ما آخذ فى المدافعة عن شخصى . »

ثم شرع هو وأستاذه يعدآن العدة لإنشاء جريدة لتكون لسان حال الجمعية ، و « للدفاع عن حقوق الشرقين عموماً والمسلمين خصوصاً ، وتنبيه بعض العاقلين منهم لما فيه خيرهم » .

٢ — العروة الوثقى

(أ) بشارت الدعوة إلى الثورة التحريرية :

من كان يظن أن جريدة أسبوعية صغيرة ، تطبع وتصدر باللغة العربية فى قلب العاصمة الفرنسية ، وتحرر فى حجرة ضيقة . على سطح منزل من المنازل القائمة على

واستطاع الشيخ المصالح أن يستعين بالجريدة الرسمية لبث مبادئ الوطنية فى نفوس المصريين . مبدئاً للناس أن فى الوطن من موجبات الحب ثلاثة أمور : « الأول أنه السكن الذى فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد . والثانى أنه مكان الحقوق والواجبات التى هى مدار الحياة السياسية . . والثالث أنه موضع النسبة التى يعلو بها الإنسان ويعز أو يسفل وينذل » . وحث المصريين — حكومة وشعباً — على أن يتعاونوا على الخير . وعلى أن يتوخوا المنفعة العامة فى أعمالهم . ووجه النقد إلى عيوب بيوتنا ومجالسنا ومجتمعاتنا ، فذم الإسراف والتبذير ، وبين مساوئ تعدد الزوجات ، وحمل على الرشوة والمحسوبية ، والإهمال والتكاسل .

وكانت جهود الشيخ ومعاونيه فى الصحافة العربية باعثاً لنهضة أدبية واجتماعية فى أساليب الكتابة والتحرير . وسار الشيخ فى تحرير « الوقائع المصرية » تلك السيرة الإصلاحية ، فكان عجباً حينئذ أن نرى صاحب عمامة أزهرية . يشرف من غرفة تحرير الجريدة الرسمية على الأمة . فيقوم من أخلاقها ، ويصلح ما فسد من عاداتها ، ويعلم جرائدها حسن التحرير ، ويربها على الصدق فى القول والإخلاص فى العمل .

وقامت ثورة عراقى ، ولم يكن محمد عبده فى أول الأمر مشايعاً لها . لأعتقاده أنها تعبر عن مطالب عسكرية بحتة . ولكنه حين رأى تطور الأحداث سارع إلى شد أزر العراقيين ، حتى صار أحد الرؤوس المدبرة لشئون الحكومة الوطنية . ولما أخذت نيران الثورة باحتلال الإنجليز لمصر . حوكم العراقيون . وصدر الحكم على محمد عبده بالنفى ثلاث سنين : فرحل إلى سوريا سنة ١٨٨٣ . ولم تطل إقامته بها ، إذ دعاه أستاذه جمال الدين إلى اللحاق به فى باريس . فلبى الدعوة . وهبط أرض فرنسا لأول مرة فى مستهل سنة ١٨٨٤ .

أو سياسى فى هذا الشرق إلا وهذا الكتاب من بعض
مصادره .

حقاً إن للعبرية قدرة عجيبة على اختراق حجب
الزمان ، واستشفاف سير التاريخ . والسيد الأفغانى
والإمام محمد عبده قد انتظعا أن تخلفا لأبناء هذا الجيل
صفحات نقرؤها ، فيخيل إلينا أنها كتبت فى أيامنا هذه
مع أنه قد مضى على كتابتها أكثر من ثمانين سنة .

(ب) أهداف العروة الوثقى :

صحت عزيمه الأفغانى ومحمد عبده على إصدار
« العروة الوثقى » فى أوروبا سنة ١٨٨٤ . وفى رسالة
من باريس بعث بها الشيخ محمد عبده فى ١١ من
أبريل من تلك السنة إلى صديقه الشاعر الإنجليزى
« ولفرد بلنت » مؤلف كتاب « التاريخ السرى لاحتلال
الإنجليز لمصر » ، نرى الشيخ المصرى يلخص أهداف
« العروة الوثقى » فى أمرين :

١ - صون استقلال الشعوب الشرقية من عدوان
الدول الغربية .

٢ - وإقلاق بال الحكومة الإنجليزية ، حتى ترجع
عن أعمالها المثيرة لخواطر العرب والمسلمين .

والواقع أن من تأمل صفحات هذه الجريدة وجدها
تفتن فى أساليب التآليب على الاستعمار الغربى ، وتحذير
الشرقيين من الوقوع فى حباله ، حتى أنها تلجأ أحياناً
إلى رواية بعض الأساطير تقريباً للفكرة ، وعندئذ
يتضح مقصدها من الرواية . مثال ذلك أسطورة
« الهيكل العظيم » الذى اشتهر عنه أنه يصرع كل من
أوى إليه ، فكان ذلك نذيراً بالخطر لكل من يقرب
منه ، حتى تشجع رجل يائس واقتحم بابه متحدياً
الموت . ولما توسطه لم يجد شيئاً مما توهم الناس ، وإنما
سمع أصواتاً مزعجة ، كلها وعيد وتهديد وتخويف
وتهويل . ولكن الرجل لم يأبه لذلك ومضى فى طريقه

مقربة من ميدان « المادلين » بباريس ، وترسل سرا إلى
الأقطار الشرقية ، خشية أن ترمقها العيون وكأنها
إحدى المحرمات أو المهربات ! من كان يصدق أن
هذه الجريدة ، ذات الموارد المادية المحدودة ، تستطيع
مقاتلتها الثورية الملهمة ، ونداءاتها الوطنية المشتعلة ،
أن تقلق بال الحكومة البريطانية ، حتى أنها سعت لمنع
دخولها إلى الهند ومصر وسوريا والسودان ، وحملت
مجلس النظار المصرى - برياسة نوبار باشا الأرمنى -
على إصدار قرار بمصادرة أعداد الجريدة ، وفرض
غرامة مالية على كل من تسول له نفسه أن يقرأها ؟

هذه الجريدة هى « العروة الوثقى » . وليس
بعجيب أن يكون هذا شأنها فى نظر الإنجليز ، وهم
يعرفون أن مديرها السيد جمال الدين الأفغانى ، ورئيس
تحريرها الشيخ محمد عبده . وليس بعجيب كذلك أن
يكون للعروة الوثقى ذلك الأثر العميق فى نفوس
قرائها ، وقد كانت أول جريدة عربية تصدر فى
أوروبا عقب الاحتلال البريطانى لمصر .

وعلى الرغم من أن أجل الجريدة كان قصيراً
بسبب ما اتخذته الحكومة البريطانية من تدابير شديدة
لعرقلة أعمالها ، فقد استطاعت أن تترك آثاراً بعيدة
فى أبناء الشرق عموماً ، وفى أبناء العروبة خصوصاً :
حببت إليهم طلب الحرية ، وبثت فيهم روح الوطنية ،
وأحييت عندهم الشعور بالكرامة الإنسانية ، وزكت
فى نفوسهم أخلاق الرجال .

و « العروة الوثقى » التى لم يظهر منها إلا ثمانية
عشر عدداً ، قد جمعت فى كتاب هو اليوم سجل حافل
لتاريخ الثورة التحريرية التى قادها هذان الزعميان
الشرقيان ، وبقيت صفحات الكتاب منذ أواخر القرن
التاسع عشر حتى يومنا هذا مصدراً يشع بروحيهما
الكبيرين ، حتى أنه ما من مفكر اجتماعى أو دينى

« السلطنة » ، ومظاهر الفخفخة ! « بل قد يطلبون المعونة من الأجنبي على أبناء أمته استبقاءً لذلك الشبح البالى والنعيم الزائل » .

٣ — نصوص من العروة الوثقى

يحاو لي في هذا المقام أن أقرر أنني منذ ربع قرن من الزمان ، قد درجت على معاودة النظر ، من حين إلى حين ، في صفحات العروة الوثقى ، وكأنى أسمع حين أفروها صوت الزعيمين الكبيرين ، فيذهب في الفكر مذاهب شتى ، وأنخيل تارة أنهما يوجهان الخطاب إلى أبناء الشرق المنقسمين على أنفسهم ، وتارة أخرى إلى الذين ارتضوا أن يكونوا عملاء للاستعمار الغربى البغيض . ولنستمع الآن إلى مقتطفات مما كتبه « العروة الوثقى » تحدث قراءها عن الوحدة والسيادة ، والدفاع عن الوطن ، والخيانة ، والاستعمار ، والرجوع إلى الدين ، والقضاء والقدر ، والجن ، والشرف ، والأمة وسلطة الحاكم المستبد ، ونحن نقدمها نماذج حية رائعة من الأدب السياسى الرصين الذى يعالج شئوننا الاجتماعية العامة بروح إنسانى عميق :

(أ) الوحدة والسيادة :

« أمران خطيران تستلزمهما ضرورات الحياة ، وتحت عليهما مبادئ التربية ، وترشد إليهما تعاليم الدين ، وهما النزوع إلى الوحدة والسعى إلى السيادة : وبقدر ما يرسخ هذان الأمران في الأمة تكون عزيزة الجانب موفورة الكرامة مستعدة للبقاء .

« الوحدة تواصل وتقارب يحدثه شعور كل فرد من أفراد الأمة بمنافعها ومضارها . وهذا الشعور هو ما يبعث كل واحد على التفكير في أحوال أمته ، فيجعل جزءاً من وقته للبحث فيما يرجع إليها بالشرف والرفعة وما يدفع عنها طوارق الشر والغيلة . ولا يكون همه بالنظر في صالح أمته أقل من همه بالنظر في أحواله

إلى آخر الهيكل رابط الجأش ، فإذا اللعبة تنكشف : ينحل الطلسم ، وينشق الجدار ، ويتفتح الكنز ، ويحمل الرجل منه ما شاء بغير حساب . ويعلم حينئذ حقيقة حجبها عن الناس « حرب الأعصاب » وهى أن هلاك من هلك قبله ممن دخلوا الهيكل ، إنما كان بالفرع من تلك الأصوات المتوعدة والأخطار المتوهمة !

وتعقب « العروة » على تلك الأسطورة فتقول : « وبريطانيا العظمى هيكل عظيم يأوى إليه المغرورون إذا أوحشت نفوسهم ظلمات السياسة ، فتدركهم المنية بمزعجات الأوهام . وكم هلك بين جدران « الهيكل البريطانى » من لا مربية لهم ولا ثبات لجأشهم ! وأخشى أن يسوق اليأس إلى ذلك الهيكل رجلاً قوى المربية ، مزدرياً للحياة الذليلة ، فما تكون إلا هنية حتى يصعد فيها صوت اليأس فينقض الجدار ، وينحل هذا الطلسم الأعظم » .

ولم تقف العروة عند حد التحذير من السياسة الاستعمارية الغربية ، بل دأبت على التنديد بالزعماء والحكام في الشرق الذين غفلوا عن مرامى هذه السياسة فكانوا أعوانها في بلادهم ، قالت : « فكأن التجارب لا تعلم الشرقيين ، وكأن الحن لا تربيههم ، مع أن الواقع وعبر التاريخ تدلنا على أن المستعمرين ، في ماضيهم وحاضرهم ، إنما يملكون البلاد بأيدي سكانها : يرى الأمير ، أو الزعيم الشرقى ، النازلة في أرض جاره ، فيظن أن النازلة خاصة بغيره ، فيلهو عنها . . مثل الشرقيين في ذلك مثل الأغنام : تساق إلى الذبح واحداً بعد واحد حتى تغنى ، وسائر القطيع في غفلة غما يحرق » . .

كذلك حملت العروة على ذلك الفريق من الشرقيين الذين يخونون أوطانهم ويختارون موالاته الأجنبي ، ويرضون أن يكونوا أعواناً له على امتلاك بلادهم ، قانعين من ذلك كله بألقاب « الإمارة » وأسماء

كاشفاً عن حكم الله ، وعدّ الخروج عليه مروقاً من الدين .

« إن الميل للوحدة والتطلع للسيادة وصدق الرغبة في حفظ حوزة العروبة — كل هذه صفات كامنة في نفوسكم . ولكن دهاكم ما ألهاكم عما يوحى به الدين في قلوبكم ، وأذهلكم أزماناً عن سماع صوت الحق ينادىكم بين جوانحكم ، فسيهوتكم وما غويتكم ، وزلتم وما ضلتم ، ولكنكم حرتم وتهتم . فثلكم مثل جواب الجاهيل من الأرض في الليالي المظلمة : كل يطلب عوناً وهو معه لا يهتدى إليه ! »

(ب) إيقاظ الوعي لمقاومة الاستعمار (١) :

« قد خفيت مذاهب الطامعين أزماناً ثم ظهرت ، وأوغل الأقوياء من الأمم في سيرهم بالضعفاء حتى أذهلهم عن أنفسهم ، وبلغوا بهم من الضيم حداً لا تحتمله النفوس البشرية . وذهب قوم إلى ما يسوله الوهم ، فظنوا أن القوة الآلية وإن قل عملها يدوم لها السلطان على الكثرة العددية وإن اتفقت آحادها . بل زعموا أنه يمكن استهلاك ألجم الغنم في النزر اليسير ، وهو زعم يأباه القياس ، بل يبطله البرهان : فإن تقلبات الحوادث في الأزمان البعيدة والقريبة ناطقة بأنه إن ساغ أن عشيرة قليلة العدد فنت في سواد أمة عظيمة ونسيت تلك العشيرة اسمها ونسبتها ، لم يجز في زمن من الأزمان احماء أمة تماثلها في العدد . وإن بلغت القوة أقصى ما يمثله الخيال .

« إن النفوس البشرية ، وإن بلغت من فساد الطبع والعادة ما بلغت ، إذا كثر عديدها تحت جامعة معروفة لا تحتل الضيم إلا إلى حد يدخل تحت الطاقة . فإذا تجاوز الاستطاعة عادت النفوس إلى قواها ، وانتمست خلاصها ، ولن تعد عند الطلب رشاداً . »

(١) نشر هذا في « العروة » بعد احتلال الانجليز لمصر .

الخاصة : ثم لا يكون فكره في ذلك فكراً عقيماً ، قصاراه أن يدور على الألسنة ، ويجرى مع الخيال ، بل يكون استبصاراً واعياً تتبعه عزيمة قوية يصدر عنها عمل بناء يثابر على استكمالها بقدر ما في طاقته .

« وأما السعى لإعلاء كلمة الحق وتثبيت سيادة الأمة فلا نجد آية من آيات الكتاب العربي المبين إلا وهي داعية إليه جاهرة بمطالبة المؤمنين بالجد فيه ، حاضرة عليهم أن يتوانوا في أداء المفروض منه .

ولا ريب أن هذا الوعي القومي المتمثل في الشعور بالوحدة والسيادة منبعث عن الوعي الإنساني الذي يجعل المواطنين « محسون أن شأن الأمة في المكان الأول من الاعتبار ، وأن الشئون الخاصة في المنزلة الثانية منه ، ويجعلهم لا يقفون فيما يحسون عند جلب المصالح الموقوتة ودرء المفاسد الحاضرة » ، بل يمدون أبصارهم إلى مستقبل الأمة في أوسع آفاقه ، ويعملون على صيانة حياتها كأعز ما تكون ودائع السلف الصالحين عند الخلف الأبرار .

« وإذا تصفحنا تاريخ الشعوب في وجودها وفنائها وجدنا هذه سنة الله في الجماعات البشرية : حظها من الوجود على مقدار حظها من الوحدة ومبلغها من العظمة على حسب تمكّنها من السيادة . وما انحط شأن قوم وما هبطوا عن مكانتهم إلا عند لحوقهم بما في أيديهم وقناعتهم بما تسنى لهم ، ووقوفهم على أبواب ديارهم ينظرون طارقهم بالسوء . وما أهلك الله قبيلة إلا بعد ما رزئوا بالافتراق وابتلوا بالشقاق ، فأورشهم ذلاً طويلاً وعذاباً وببلا يسلمهم إن عاجلاً أو آجلاً إلى فناء محتوم .

« إن هذين الأمرين ، الوحدة والسيادة ، ركنان شديدان من أركان الإسلام . وقد بلغت مكانة الوحدة في الشريعة الإسلامية أسمى درجة في الرعاية الدينية ، حتى جعل لإجماع الأمة واتفاقها على أمر من الأمور

« إن مجاوزة الحد في الاعتداء تنسى الأمم ما بينها من الاختلاف في الجنسية والمشرّب ، فترى الاتحاد لدفع ما يعمها من الخطر ألزم من التحزب للجنس والمذهب .

« أبعد هذا يأخذنا العجب إذا أحسنا حركة فكرية في أغلب أنحاء المشرق في هذه الأيام ؟ كل يطلب خلاصاً ، وينتحل لذلك من الوسائل والأسباب ما يصل إليه فكره . وإن العقلاء في أصقاعه يتفكرون في جعل القوى المتفرقة قوة واحدة ، ويمكن لها القيام بحقوق الكل . . .

« بلغ الاجحاف بالشرقيين غايته ، وأدرك المتغلب منهم نكايته : خصوصاً في المسلمين منهم . ولم تبق طبقة من الطبقات إلا وقد مسها الضر من إفراط الطامعين في أطماعهم ، خصوصاً من جراء هذه الحوادث التي بذرت بذورها في الأراضي المصرية من نحو خمس سنوات بأيدي ذوى المطامع فيها . . .

« الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عموماً . إن مصر تعتبر عندهم من الأراضي المقدسة ، ولها في قلوبهم منزلة لا تحتلها سواها ، نظراً لموقعها من الممالك الإسلامية ولأنها باب الحرمين الشريفين : فإن كان هذا الباب أميناً كانت خواطر المسلمين مطمئنة على تلك البقاع ، وإلا اضطربت أفكارهم . . .

« إن الفجيعة بمصر حركت أشجاناً كانت كامنة ، وسرى الألم في أرواح المسلمين سريان الاعتقاد في مداركهم ، وهم من تذكّار الماضي ومراقبة الحاضر يتنفسون الصعداء ، ولا تأمن أن يصير التنفس زئيراً ، بل نفيراً عاماً » .

(ج) خائن الوطن : عميل الأعداء :

بعد أن نددت « العروة » بالكثيرين من الشرقيين الذين يخونون أوطانهم ، ويختارون موالاة الأجنبى ،

ويرضون أن يكونوا أعواناً له على امتلاك بلادهم ، قانعين من ذلك باللقاب وأسماء ومظاهر زائلة ، قالت : « لسنا نعى بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ، ويسلمها للعدو بشمن بخس - وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس - بل خائن الوطن من يكون سبباً في خطوة يخطوها العدو في أرض الوطن ، بل من يدع قدماً لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها : ذلك هو الخائن في أى لباس ظهر ، وعلى أى وجه انقلب . .

« القادر على فكر يبدية ، وتدبر يأتيه ، لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه ، فهو الخائن . . ولا عار على أمة قليلة العدد ، ضعيفة القوة ، إذا تغلبت عليها أمة أشد منها قوة وأكثر سواداً وقهرتها بقوة السلاح ؛ وإنما العار الذى لا يمحوه الدهر ، هو أن تسعى الأمة أو أحد رجالها أو طائفة منهم ، لتمكين أيدي العدو من نواصبيهم ، إما غفلة عن شئونهم ، أو رغبة في نفع وقى ، فيكونون باحثين عن حتفهم بظلفهم . . . »

(د) الدفاع عن الوطن واجب طبيعي :

« المدافعة عن الوطن أمر طبيعي وفرض معيشي ، يكاتف في دعوة الطبيعة إليه الميل إلى الطعام والشراب : فليس يمدح القائمون به ولا يثنى عليهم في أدائه » . وقالت في هذا المعنى أيضاً : « إن لأبناء الأمة العربية يقيناً بما جاء في دينهم . ولكن أليس على صاحب الإيمان بدين أن يقوم بما فرض الله عليه في ذلك الدين ؟ لا ريبة في أن المؤمن يسره أن يعلمه الله صادقاً لا كاذباً . وأى صدق تظهره الفتنة ويمتاز به الصادق من الكاذب إلا الصدق في العمل ؟ هل يود العربي أن يعمر ألف سنة في الذل والهوان ، وهو يعلم أن ازدرائه للحياة الذليلة هو دليل الإيمان الراسخ ؟ أنرضى ونحن المؤمنون ، وقد كانت لنا الكلمة العليا ، أن تضرب علينا الذلة والمسكنة ، وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ولا يحترم شريعتنا ، ولا يعترف لنا بحق ، ولا يراعى ذمة ولا عهداً

(هـ) أسوة للشرقيين : الحزم والعزم :

« إن أبناء الأمم الغربية إذا عملوا إلى قصد لا يفترقون في طلبه ، وعلو الهمة فيهم يجعل لديهم كل صعب سهلاً ، وكل بعيد قريباً : يقتحمون المخاطر لا كتساب الشرف ، وقد بلغوا من محبة المجد حداً لا يروونه غذاء لأرواحهم فقط بل عدوه من مادة النماء لأبدانهم . ولهذا ترى الرجل منهم يحب فيافي أفريقيا ، ويتسم جبال سيبيريا ، ويخالط قبائل وشعوباً لا يعرف لهم لغة ، ولا يألف لهم عادة ولا أخلاقاً ، ويتكبد مشاق الحر والبرد والجوع والعطش ، وينازل الموت مع من يخالطه من تلك القبائل البعيدة عنه في جميع أوصافهم ، وهو في كل وقت يقع بين أنياب المنية منهم ، ثم يخلص بما يقتدر عليه من الوسائل . كل هذا يحتمله طلباً لشرف يكسبه لذاته ، أو ابتغاء مجد يحصله لأمته .

« ومن هؤلاء ، بل من أحزمهم وأصلبهم صديقنا الهمام البطل الشهير المستر « أوكلى » أحد نواب البرلمان الأيرلندى . . ومنهم رجال من عطاء الفرنسيين الأحرار ذهبوا إلى مثل مقصده ، وتوسلوا بمثل وسائله ورجاؤنا أن يكون في هؤلاء أسوة للشرقيين : فلا تقعدهم الأوهام الباطلة ، ولا تثنيهم الأحلام الكاذبة . ولقد كان لهم في أسلافهم أسوة حسنة ، ولكن من الأسف نحتاج في تذكيرهم بما لهم من سابق المجد إلى ذكر أحوال الحاضرين من غيرهم ، والله الأمر من قبل ومن بعد .

(و) « القضاء والقدر » لا يعنى « الجبر » أو سلب الاختيار :

مضت سنة الله في خلقه بأن للعقائد القلبية سلطاناً على الأعمال البدنية ، فما يكون في الأعمال من صلاح أو فساد ، فإنما مرجعه فساد العقيدة وصلاحها . . ورب عقيدة واحدة تأخذ بأطراف الأفكار فيتبعها عقائد ومدرجات أخرى ، ثم تظهر على البدن بأعمال تلاثم

بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلى منا أوطاننا ويستخلف فيها بعدنا أبناء وطنه . .

« إن الملوعين بحب الحياة يقضونها من خوف الذل في ذل ، ويعيشون من خوف الفقر في فقر ، ويتجرعون مرارة الموت في كل لحظة خوفاً من الموت : لا الإيمان بالله يسوقهم إلى مرضاة الله ، ولا الحماسة الوطنية تدفعهم إلى ما به فخار بني الإنسان . .

« كل هذه الرزايا التي حلت بأقطارنا ، ووضعت من أقدارنا ما كان قاذفنا ببلائها ورامينا بسهامها ، إلا افتراقنا وتدابرننا ، والتقاطع الذى نهانا الله عنه في قوله : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات » .

« هل كان يمكن للأغراب أن يمزقوا ممالكنا كل ممزق ، وهل كان يلمع سيف العدوان في وجوهنا ، وهل كنا نصلى نيران الأعداء لو أننا أديننا حقوقاً تطالبنا بها تلك الكلمة التي تطمئن قلوبنا بذكرها وهي كلمة الله العليا ؟ . . أترضون العبودية للأجانب بعد سيادتكم ؟ وماذا تبغون من الحياة إن كانت في ذل وإهانة وفقر وفاقة ، وشقاء دائم ، بين عدو غاشم ؟ أنطمثون وأنتم بين أجنبي حاكم ، وبغيض شامت ، يرميكم بضعف العقول ونقص الاستعداد ، ويحكم عليكم بأن محالاً عليكم أن تصيروا أمة في عداد الأمم ؟ » « هل يسوغ لنا أن نرى أعلامنا منكسة ؟ وأملا كنا ممزقة ، ثم لا نبدي حركة ، ولا نجتمع على كلمة ، وندعى مع هذا أننا مؤمنون بالله ؟

« لا والله ، إن المخلصين في إيمانهم ، الواثقين بوعد الله في نصر من ينصر الله ، ذلك الوعد الثابت في قوله : « إن تنصروا الله ينصركم » - لا يتخلفون عن بذل أموالهم وبيع أرواحهم . إن المبصر بنور الله يعلم أنه لا سبيل لنصر الله إلا بالوحدة والوفاق وتعاون المخلصين من المؤمنين .

أثرها في النفس ؛ ورب أصل من أصول الخير وقاعدة من قواعد الكمال إذا عرضت على الأنفس في تعليم أو تبليغ ، شرع يقع فيها الاشتباه على السامع ، فتلتبس عليه بما ليس من قبيلها أو تصادف عنده بعض الصفات الرديئة أو الاعتقادات الباطلة ، فيعلق بها عند الاعتقاد شيء مما تصادفه ؛ وفي كلا الحالين يتغير وجهها ويختلف أثرها ، وربما تتبعها عقائد فاسدة مبنية على الخطأ في الفهم ، أو على خبث الاستعداد ، فتنشأ عنها أعمال غير صالحة ، وذلك على غير علم من المعتقد كيف اعتقد ، ولا كيف يصرفه اعتقاده ؛ والمغرور بالظواهر يظن أن تلك الأعمال إنما نشأت من الاعتقاد بذلك الأصل وتلك القاعدة ؛ ومن مثل هذا الانحراف في الفهم وقع التحريف والتبديل في بعض أصول الأديان غالباً ؛ وكثيراً ما كان هذا الانحراف وما يتبعه من البدع منشأ لفساد الطباع وقبائح الأعمال ، حتى أفضى بمن ابتلاهم الله به إلى الهلاك ، وبئس المصير . وهذا ما يحمل بعض من لا خبرة لهم على الطعن في دين من الأديان أبو عقيدة من العقائد الحقة ، استناداً إلى أعمال بعض السذج المنتسبين إلى الدين أو العقيدة .

من ذلك عقيدة القضاء والقدر التي تعد من أصول العقائد في الديانة الإسلامية الحقة : كثر فيها لفظ المغفلين من الإفرنج وظنوا بها الظنون ، وزعموا أنها ما تمكنت من نفوس قوم إلا وسلبتهم الحمة والقوة وحكمت فيهم الضعف والضعفة ، ورموا المسلمين بصفات ، ونسبوا إليهم أطواراً ، ثم حصروا علتها في الاعتقاد بالقدر . فقالوا : إن المسلمين في فقر وفاقة وتأخر في القوة الحربية والسياسية عن سائر الأمم ؛ وقد فشا فيهم فساد الأخلاق ، فكثرت الكذب والنفاق والخيانة والتحاقد والتباغض ، وتفرقت كلمتهم ، وجهلوا أحوالهم الحاضرة والمستقبل ، وغفلوا عما يضرهم وما ينفعهم ؛ وقنعوا بحياة يأكلون فيها ويشربون وينامون ثم

لا ينافسون غيرهم في فضيلة . ولكن متى أمكن لأحدهم أن يضر أخاه لا يقصر في إلحاق الضرر به ، فجعلوا بأسهم بينهم والأثم من ورائهم تبتلعهم لقمة بعد أخرى ، رضوا بكل عارض ، واستعدوا لقبول كل حادث ، وركنوا إلى السكون في كسور بيوتهم ، يسرحون في مرعاهم ، ثم يعودون إلى مأواهم : الأمراء فيهم يقطعون أزمئتهم في اللهو واللعب ومعاطاة الشهوات ، وعليهم فروض وواجبات تستغرق في أدائها أعمارهم ولا يؤدونها شيئاً . يصرفون أموالهم فيما يقطعون به زمانهم لإسرافاً وتبذيراً ، نفقاتهم واسعة ، ولكن لا يدخل في حسابها شيء يعود على ملتهم بالمنفعة ، يتخاذلون ويتنافرون ، وينوطون المصالح العمومية بمصالحهم الخصوصية . قرب تنافر بين أميرين يضيع أمة كاملة ، كل منهما يخذل صاحبه ويستعدى عليه جاره ، فيجد الأجنبي فيهما قوة فانية وضعفاً قاتلاً ، فينال من بلادهما ما لا يكلفه عدداً ولا عدة . شملهم الخوف وعمهم الجبن والخور ، يفزعون من الهمس ، ويألمون من اللمس . قعدوا عن الحركة إلى ما يلحقون به الأثم في العزة والشوكة ، وخالفوا في ذلك أوامر دينهم . . وإذا أصاب قوماً من إخوانهم مصيبة أو عدت عليهم عادية لا يسعون في تخفيف مصابهم ولا ينبعثون لمناصرتهم ، ولا توجد فيهم جمعيات ملية كبيرة لا جهرية ولا سرية ، يكون من مقاصدهما إحياء الغيرة ، وتنبيه الحمية ، ومساعدة الضعفاء ، وحفظ الحق من بغى الأقوياء وتسلب الغرباء .

هكذا نسبوا إلى المسلمين هذه الصفات وتلك الأطوار ، وزعموا أن لا منشأ لها إلا اعتقادهم بالقضاء والقدر ، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الإلهية ، وحكموا بأن المسلمين لو داوموا على هذه العقيدة فلن تقوم لهم قائمة ، ولن ينالوا عزاً ولن يعيدوا مجدداً ، ولا يأخذون بحق ولا يدفعون تعدياً ، ولا ينهضون

بثقوية سلطان أو تأييد ملك ، ولا يزال بهم الضعف يفعل في نفوسهم . . حتى يؤدي بهم إلى الفناء والزوال (والعياذ بالله) يفتي بعضهم بعضاً بالمنازعات الخاصة وما يسلم من أيدى بعضهم يحصده الأجانب .

واعتقد أولئك الإفرنج أنه لا فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبرية القائلين بأن الإنسان مجبور محض في جميع أفعاله . وتوهموا أن المسلمين بعقيدة القضاء يرون أنفسهم كالريشة المعلقة في الهواء ، تقلبها الرياح كيفما تميل . ومتى رسيخ في نفوس قوم أنه لا اختيار لهم في قول ولا عمل ولا حركة ولا سكون وإنما جميع ذلك بقوة جابرة وقدرة قاسرة فلا ريب تتعطل قواهم ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى وتمحى من خواطرهم داعية السعى والكسب ، وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحولوا من عالم الوجود إلى عالم العدم .

هكذا ظنت طائفة من الإفرنج ، وذهب مذهبها كثيرون من ضعفاء العقول في المشرق . ولست أخشى أن أقول : كذب الظان وأخطأه الوهم وبطل الزاعم . لا يوجد مسلم في هذا الوقت ، من سني وشيعي وزيدي وإسماعيلي ووهابي وخارجي ، يرى مذهب الجبر المحض ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرّة ، بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزءاً اختيارياً في أعمالهم ، ويسمى بالكسب ، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم ، وأنهم محاسبون بما وهبهم الله من هذا الجزء الاختياري ومطالبون بامتثال جميع الأوامر الإلهية والنواهي الربانية الداعية إلى كل خير ، الهادية إلى كل فلاح . وأن هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعي ، وبه تتم الحكمة والعدل .

الاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع ، بل ترشد إليه الفطرة . وسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقاربه في الزمان ، وأنه لا يرى

من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها ، وأن لكل منها مدخلا ظاهراً فيما بعده بتقدير العزيز العليم . وإرادة الإنسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة ، وليست الإرادة إلا أثراً من آثار الإدراك ، والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات . .

الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة والإقدام وخلق الشجاعة والبسالة ، ويبعث على اقتحام المهالك التي توجف لها قلوب الأسود وتنشق منها مرائر النور ، هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات واحتمال المكاره ومقارعة الأهوال ، ويحلبها بحلي الجود والسخاء ، ويدعوها إلى الخروج من كل ما يعز عليها ، بل يحملها على بذل الأرواح والتخلي عن نضرة الحياة : كل هذا في سبيل الحق الذي قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة .

الذي يعتقد بأن الأجل محدود ، والرزق مكفول ، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء ، كيف يرهب الموت في الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته أو ملته والقيام بما فرض الله عليه من ذلك ؟ وكيف يخشى الفقر مما ينفق من ماله في تعزيز الحق وتشيد الخيد ، على حسب الأوامر الإلهية وأصول الاجتماعات البشرية ؟ ورجاؤنا في الراخين من علماء العصر أن يسعوا جهدهم لتخليص هذه العقيدة الشريفة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع وأن يذكروا العامة بسنن السلف الصالح وما كانوا يعملون ، وينشروا بينهم ما أثبتته أئمتنا رضي الله عنهم كالشيخ الغزالي وأمثاله من أن التوكل والركون إلى القضاء إنما طلبه الشرع منا في العمل لا في البطالة والكسل . وما أمرنا الله أن نهمل فروضنا وننبذ ما أوجب علينا بحجة التوكل عليه . فتلك حجة المارقين الحائدين عن الصراط المستقيم .

(ز) الجبن مصدر الرذائل الاجتماعية :

« ماذا يقعد بالنفوس عن العمل ؟ وماذا ينحدر بها في مزالق الزلل ؟ إذا ردت المسببات إلى أسبابها ، وطلبت الحقائق من حدودها ورسومها ، وجدنا لهذا علة هي أم العلل : الجبن .

الجبن هو الذى أوهى دعائم الممالك فهدم بناءها . هو الذى قطع روابط الأمم فحل نظامها . هو الذى أوهن عزائم الملوك فانقلبت عروشهم . هو الذى يسهل على النفوس احتمال الذلة ، ويهون عليها حمل نير العبودية الثقيل .

ماذا تحمل الخائنين على الخيانة في الحروب الوطنية ؟ أليس هو الجبن ؟ ماذا يبسط أيدي الأدياء لدنيئة الارتشاء ؟ أليس هو الجبن ؟ ربما تتوهم بعد المثال فتأمل ، فإن الخوف من الفقر يرجع بالحقيقة إلى الخوف من الموت ، وهو علة الجبن . سهل عليك أن تعتبر هذا في الكذب والنفاق وسائر أنواع الأمراض المفسدة لعيشة الإنسان . الجبن عار على كل ذى فطرة إنسانية خصوصاً الذين يؤمنون بالله ورسله واليوم الآخر . . .

ينبغي أن يكون أبناء الملة الإسلامية بمقتضى أصول دينهم أبعد الناس عن هذه الصفة الرديئة - الجبن - فانها أشد الموانع عن أداء ما يرضى الله . . . يعلم قراء القرآن أن الله قد جعل حب الموت علامة الإيمان ، وامتنحن الله به قلوب المعاندين . . . الإقدام في سبيل الحق ، وبذل الأموال والأرواح في إعلاء كلمته أول سمة يتسم بها المؤمنون : لم يكتف الكتاب الإلهي بأن تقام الصلاة ، وتؤتى الزكاة ، وتكف الأبدى ، وعد ذلك مما يشترك فيه المؤمنون والكافرون والمنافقون ، بل جعل الدليل الفرد هو بذل الروح في إعلاء كلمة الحق والعدل الإلهي ، بل عده الركن الوحيد الذى لا يعتد بغيره عند فقدته .

لا يظن ظان أنه يمكن الجمع بين الدين الإسلامى وبين الجبن في قلب واحد . كيف يمكن هذا وكل جزء من هذا الدين يمثل الشجاعة ، وبصور الإقدام ، وأن عماده الإخلاص لله والتخلي عن جميع ما سواه لاستحصال رضاه .

المؤمن من لا ينتظر بنفسه إلا إحدى الحسنين ، إما أن يعيش سيداً عزيزاً ، وإما أن يموت مقرباً سعيداً وتصدق روحه إلى أعلى عليين . . . من يتوهم أنه يجمع بين الجبن وبين الإيمان بما جاء به محمد - صلعم - فقد غش نفسه وغرر بعقله ، ولعب به هوسه وهو ليس من الإيمان في شيء .

(ح) الشرف وحقيقته :

« كلمة يهتف بها أقوام مختلفة من الناس ، إلا أن أكثرهم عن حقيقة معناها غافلون : فئة ترى الشرف في تشييد القصور ، والتعالى في البنيان ، وزخرفة الحوائط والجدران ، ووفرة الخدم والحشم ، واقتناء الجياد وركوب العربات .

وفئة أخرى تتوهم أن الشرف في لبس الفاخر من الثياب ، والتزين بألوان الألبسة وأنواعها ، والتحنى بحلى الجواهر الثمينة ، مرصعة بالأحجار الكريمة ، كالألماس والياقوت والزمرد ونحوها .

وفئة تتخيل الشرف في الألقاب والرتب ، كالبيك والباشا ، أو في الوسامات المعروفة بالنياشين ، وعلو أسماها : كالأول من الصنف الفلاني ، والثاني من الدرجة الفلانية .

حتى أنك ترى الرجل يسلب مال أخيه وينهب ثروة أقاربه وذويه أو بنى ملته ومواطنيه ليشيد بما يصيب من السحت قصرآ . . . ويقم حراساً من الممالك ، وخقراء من الغلمان ، ويظن بذلك أنه نال مجداً أبدياً . . . وتجد الآخر يذهب في الكسب أشنع مما يذهب الأول ،

يلبسها ؟ وهل بلغ عظماء العالم ما بلغوا من مقامات الشرف بعد ما شيدوا وزينوا وترفعوا وتنعّموا ، أم كان جميع ما ينالون من ذلك بعد أن يسودوا ويفتحوا ويغلبوا ويأخذوا بالنواصي ؟

خدع قوم بالأحلام وغرّتهم الأوهام ، ففرطوا في شئون بلادهم ، وباعوا مجدها الشامخ بتلك الأسماء التي لا مسمى لها ، وزعموا وإن لم تطاوعهم ضمائرهم أنهم رفقوا من مكانة الشرف وإن كان خاصاً بهم بعد ما علموا أن الرتب والنياشين جاوزت حدها ، ونالها غير أهلها . فلو أنهم أصغوا لما تحدّثهم به سرائرهم ، ورمقوا بأبصارهم ما يحيط بهم ، لعلّموا أنهم في أخس المنازل وأبعد المزاجر ، وأدركوا خطأهم في معنى الشرف وجورهم عن جادة الصواب في طلبه .

لو أحسوا بما رزئت به أوطانهم ، وما لصق من الذل والعار بذرايرهم ، لطرخوا الوشاحات وندّوا الوسامات ، وليسوا أثواب الحداد ، ونفروا خفافاً وثقالاً لطلب الشرف الحقيقي .

الشرف بهاء للشخص . . ومشرق ذلك البهاء عمل يأتيه صاحبه ، يكون له أثر حسن في أمته أو بني ملته ، أو في النوع الإنساني عامة ، كإنقاذ من تهلكة ، أو كشف الجهالة ، أو تنبيه لطلب حق سلب ، أو تذكير بمجد سبق ، أو إنهاض من عثرة ، أو إيقاظ من غفلة ، أو إرشاد لخير يعم ، أو تحذير من شر يغم ، أو تهذيب أخلاق ، أو تثقيف عقول ، أو جمع كلمة وتجديد رابطة ، أو إعادة قوة وانتشال من ضعف ، أو إيقاد حمية : من أتى عملاً من الأعمال له أثر من هذه الآثار فهو الشريف وإن كان يسكن الخصاص والأكواخ ، ويلبس الدلوق والأسهال ، ويقتات بنبات البر . . ويضرب في كل واد ويتردد بين الرنى والوهاد . . له من روحه قصور شاهقة وغرفات شائقة وجال باهر ونور زاهر . . إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل

ليكتسى برفع الثياب ، ويتزين بأجمل الحلى . . ويعبر عن حاله هذا بلفظ الشرف ، ويتوهم أنه وصل الحقيقة من معناه . ومنهم ثالث يسهر ليله ويقطع نهاره بالفكر في وسيلة ينال بها لقباً من تلك الألقاب ، أو يحصل بها وساماً أو يستفيد وشاحاً ، وسواء عنده الوسائل يطلبها أيّاً كان نوعها ، وإن أفضت إلى خراب بلاده أو لإذلال أمته أو تمزيق ملته : وعنده أنه رقى الذروة من معنى الشرف !

نحن نرى هذه الأوهام قائمة مقام الحقائق في أذهان كثير من الناس ، ولكن لا نظنها طمست عين الحق فيهم حتى عموا عن إدراك خطتهم وانحرفهم عن الصواب في وهمهم : ماذا يجد من نفسه المباهى بقصوره وولدانه وحوره ؟ ألا يحس من نفسه أنه وإن حاز منها أعلى ما يتصوره العقل ، فذاته التي هي أعز لديه من جميع ما كسب لم تستفد شيئاً من الكمال ، وأن جميع ما حصله فهو أجنبى عنه ، وليس له نسبة إليه إلا نسبة العناء في تحصيله ؟ . . ماذا يشعر به المفاخر بحليه ولباسه إذا تجرد منه وخلا بنفسه ، إن لم يكن لذاته حلية من الفضيلة وزينة من الكمال ، ألا يكون هو وعراة الفقراء سواء ؟ ألا يجد من سره عند المناخلة أنه يجول مع الغايات وربات الخلدور في ميدان واحد ؟ ماذا يتصور الزاهى برتبته ، المعجب بوسامه ، إن لم يكن قبل وسحته أو الصعود لرتبته على حال تجل أو كمال يبجل ؟ أليس يشعر أنه لو سلب الوسام أو نزع عنه الوشاح ، يعود إلى منزلته من الاحتقار ؟ فإن نال الكرامة عند بعض السذج واللقب معلق عليه ، أليس ذلك تعظيماً للقب لا للملقب به ؟ ألا تكون هذه الكرامة عارضاً سريع الزوال بل رسماً ظاهراً لا يمس بواطن القلوب ؟ . .

إذا ذكر الإسكندر الأكبر هل يخطر بالبال إن كان له قصر أو لا ؟ أى أبله يطلب سيرة نابليون الأول في آثار قصر كان يسكنه أو في خرق ثياب كان

الصالح يرفعه إلى أعلى عليين ؛ حياة طيبة في القابوب ،
وعزة مشرقة في جبهة الرمان . .

هكذا تمتح العناية الإلهية هذه الكرامة لصاحب
العمل الشريف ما دام حياً - فإذا غابت شمسُه عن أفق
هذا العالم لم تحجب أشعة ضيائه التي فاضت منه على
نجوم هاديات وبدور منيرات . نعم إنه يموت ويتوارى
خلف حجاب العدم بحسبه ، ولكنه قائم في الأفئدة ،
شاهد على الألسنة ، حتى يرزق عند ربه . ونعمت
الحياة حياته ، ولئلا هذا فليعمل العاملون .

(ط) الأمة وسلطة الحاكم المستبد :

« إن الأمة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقد ،
ولا تستشار في مصالحها ، ولا أثر لإرادتها في منافعها
العمومية ، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد ، لإرادته
قانون ، ومشيئته نظام ، يحكم بما يشاء وينعل ما يريد ،
فتلك أمة لا تثبت على حال واحد ، ولا ينضبط لها
سير ، فتعتورها السعادة والشقاء ، ويتداولها العلم
والجهل ، ويتبادل عليها الغنى والفقر . . وكل ما يعرض
عليها من هذه الأحوال ، خيرها وشرها ، فهو تابع
لحال الحاكم ، فان كان حاكمها عالماً حازماً ، أصيل
الرأى ، على المهمة ، رفيع المتصد ، قويم الطبع ،
ساس الأمة بسياسة العدل ، ورفع فيها منار العلم ،
ومهد لها طريق اليسار والثروة ، وفتح لها أبواباً للتفنن
في الصنائع والحلق في جميع لوازم الحياة ، وبعث
في أفراد الحكوميين روح الشرف والنخوة ، وحمائمهم
على التحلى بالمزايا الشريفة من الشهامة والشجاعة ،
ولبائ الضيم ، والأنفة من الذل . . وتقدم بهم إلى كل
وجه من وجوه الخير .

وإن كان حاكمها جاهلاً سىء الطبع ، سافل المهمة ،
شرهاً ، مغتلباً ، جباناً ، ضعيف الرأى ، خسيس
النفس ، معوج الطبيعة - أسقط الأمة بتصرفه إلى
مهاوى الخسران ، وضرب على نواظرها غشاوات

الجهل ، وجلب عليها غائلة الفاقة والفقر ، وحاد
في سلطته عن جادة العدل ، وفتح أبواباً للعدوان ،
فيتغلب القوى على حقوق الضعيف ، ويختل النظام
وتفسد الأخلاق ، ويغلب اليأس ، فتعتمد إليها أنظار
الطامعين ، وتضرب الدول الفاتحة بمخالها في أحشاء
الأمة .

عند ذلك إن كان في الأمة رمق من الحياة ،
وبقيت فيها بقية منها وأراد الله بها خيراً اجتمع أهل
الرأى وأرباب المهمة من أفرادها ، وتعاونوا على اجتثاث
هذه الشجرة الخبيثة واستئصال جذورها قبل أن تنشر
الرياح بذورها وأجزائها السامة القاتلة بين جميع الأمة ،
فقيمها وينقطع الأمل من العلاج ، وبادروا إلى قطع
هذا العضو قبل أن يسرى فسادُه إلى جميع البدن فيمزقه
وغرسوا لهم شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ،
وجددوا لهم بنية صحيحة ، سالمة من الآفات :
« استبدلوا الخبيث بالطيب » . وإن انحطت الأمة عن
هذه الدرجة ، وتركت شؤونها بيد الحاكم الأبله الغاشم
يصرفها كيف يشاء ، فأنذرنا بمحض العبودية ، وعناء
الذلة ، ووصمة العار بين الأمم ، جزاءً على ما فرطوا
في أمورهم ، وما ربك بظلام للعبيد .

(ي) الإصلاح الجوانى : الرجوع إلى الدين :

« ارسل فكريك إلى نشأة الأمة التي خملت بعد
النباهة ، وضعفت بعد القوة ، واسترقت بعد السيادة ،
وضيقت بعد المنعة ، وتبين أسباب نهوضها الأول ،
حتى تبين مضارب الخلل وجراثيم العلل ، فقد يكون
ما جمع كلمتها وأنهض همم آحادها . . وصعد بها إلى
مكانة تشرف منها على رعوس الأمم ، وتسوسهم وهي
في مقامها بدقيق حكمها ، إنما هو دين قويم الأصول
محكم القواعد شامل لأنواع الحكم ، باعث على الألفة ،
داع إلى المحبة ، مذك للنفوس ، مطهر للقلوب من
أدران الحسائس ، منور للعقل بأشراق الحق من مطالع

قضاياها ، كافل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مبادئ الاجتماعات البشرية ، وحافظ وجودها ، وينادي بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية .

فان كانت هذه شرعتها ، فما تراه من عارض خللها وهبوطها عن مكانتها إنما يكون من اطراح تلك الأصول ، وحدوث بدع ليست منها في شيء ، أقامها المعتقدون مقام تلك الأصول الثابتة ، وأعرضوا عما يرشد إليه الدين وعما أتى لأجله ، حتى لم يبق منه إلا أسماء تذكر وعبارات تقرأ ، فتكون هذه المحادثات حجاباً بين الأمة وبين الحق الذي تشعر بندائه أحياناً بين جوانحها .

فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها ، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته ، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة ، وجمع الكلمة ، وبيع الأرواح لشرف الأمة . ولأن جرثومة الدين متأصلة في النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة ، والقلوب مطمئنة إليه وفي زواياها نور خفي من محبته ، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسرى نفثها في جميع الأرواح لأقرب وقت . فاذا قاموا لشئونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم وجعلوا أصول دينهم الحققة نصب أعينهم ، فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الإنساني .

ومن طلب لإصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططاً ، وجعل النهاية بداية ، وانعكست التربية ، وخالف فيها نظام الوجود ، فينعكس عليه القصد ، ولا يزيد الأمة إلا نحساً ولا يكسبها إلا تعساً .

إن الأصول الدينية الحققة المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمة قوة الاتحاد وائتلاف الشمل ، وتفضيل

الشرف على لذة الحياة ، وتبعها على اقتناء الفصائل ، وتوسيع دائرة المعارف ، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية . إن عجبت من قولي هذا ، فان عجبى من عجبك أشد : هل نسي تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الهمجية والشتات ، وإتيان الدنيا والمنكرات ؟ حتى إذا جاءها الدين فوحدها وقواها ، وهذبها ونور عقولها وقوم أخلاقها وسدد أحكامها ، فسادت على العالم ، وساست من تولته بسياسة العدل والإنصاف ، وبعد أن كانت عقول أبنائها في غفلة عن لوازم المدنية ومقتضياتها ، نهتها شريعتها وآيات دينها إلى طلب الفنون المتنوعة والتبحر فيها ، ونقلوا إلى ديارهم طب بقرط وجالينوس ، وهندسة إقليدس ، وهيتة بطليموس ، وحكمة أفلاطون وأرسطو ، وما كانوا قبل الدين في شيء من هذا ، وكل أمة سادت تحت هذا اللواء إنما كانت قوتها ومدنيته في التمسك بأصول دينها .

٤ — خلاصة الدعوة وآثارها

وخلاصة الثورة التحريرية الكبرى التي حملت « العروة الوثقى » لواءها في ربوع الشرق الإسلامي ، هي الدعوة إلى وحدة شرقية عامة تكفل لأمة الشرق حريتها وسيادتها ، وإيقاظ الوعي القومي في كل أمة ، حتى تجتمع كلمتها ، ويكون أمرها بيدها ، ويكون حكامها خداماً لها : فمن أحسن خدمة أمته بالنصيحة والإخلاص كافأته ، ومن خانها أو أساء إليها عاقبته ، ومن فتن بحب الذات أو حب المنفعة أقصته وأنكرته .

والحق أن هذا الوعي القومي الذي تدعو « العروة الوثقى » إليه منبعث من الوعي الإنساني الأخلاقي ، الذي يناصر حرية الإرادة ، ويحمل على الجبر وسلب الاختيار ، ويبعث النفوس على الشجاعة والاقدام واحتمال المكاره واقتحام الأهوال ، وبذل كل عزيز في سبيل الفكرة والمبدأ والعقيدة ؛ وهذا الوعي الإنساني

الأخلاق هو الذي يحمل المصلح على توجيه النقد اللاذع إلى عيوب المجتمع في عصره ، ولإلى الدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد لإطلاقاً ، لأن « المقلدين من كل أمة ، المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها . . بل يكونون بما أفعمت أفئدتهم من تعظيم الدين قلدوهم واحتقار من لم يكن على منالهم شوقاً على أبناء أمتهم ، يذلونهم ويحتقرون أمرهم ، ويستهيئون بجميع أعمالهم وإن جلت . وإن بقي في بعض رجال الأمة بقية من الشمم أو نزوع إلى معالي الهمم انصبوا عليه ، وأرغموا من أنفه ، حتى يمحى أثر الشهامة وتخمد حرارة الغيرة ، ويصير أولئك المقلدون طلائع لجيوش الغالبين » .

ولم تكن الجامعة التي كانت تنشدها « العروة » في أواخر القرن الماضي هي « الجامعة الإسلامية » كما توهم بعض الكتاب الغربيين ، إنما هي « الجامعة الشرقية » ، وهي في نظرنا جامعة المستقبل ، ونحسب أننا سائرون اليوم في طريقها سيراً حثيثاً ، والفضل في ذلك لبقظة أهل الوعي من أحرارنا الثائرين .

وعندنا أن أثر « العروة الوثقى » واضح في الحركة الفكرية التجديدية التي آذنت بأن توثق ثمارها دانيات في مختلف الأرجاء ، على نحو ما يشاهد في هذه الأيام من قيادة بلادنا العربية لحركة التحرر أمام الشعوب الأفريقية والأسبوية . وإن النصر في هذا المجال — باذن الله — لقريب مبين .

حطاميش
علاء محمد هاشم



جلجامش
علا. نقد هات

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعميق والبحث والتحليل
مروائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

بأفلام

الصفحة المضاءة من الأدب والكتاب والعلماء

هديتي للصديق علي المدن

المجلد السادس

دار الرشاد الحديث

قوانين التقليد جبريل تارد

بمقام

الدكتور السيد محمد بدوي

أستاذ علم الاجتماع بجامعة الإسكندرية

التي نادى بها كل منهما ؛ بل إن هذا الاختلاف يظهر واضحاً جلياً في التكوين العقلي وفي أطوار حياة كل منهما .

حياة تارد

ولد جان جبريل تارد ببلدة « سارلات » Sarlat بمقاطعة « الدوردني » La Dordogne . وكانت أسرته من الأسر العريقة في هذه المقاطعة ، واشتهر منها أحد أسلافه الذي كان يحمل نفس الاسم وكان من رجال الدين ومولعاً بأبحاث الفلك ، وكان يفخر بأنه قابل « جاليليو » الذي أهده منظاراً يرقب به الكواكب . وكانت أسرة تارد من ناحية الأب تتميز بمراكزها في المجالس النيابية ، أما من ناحية الأم فكانت تتميز برجال القانون .

ويمكننا أن نميز في حياة تارد ثلاث مراحل أساسية : طفولة وشباب مليئان بالدرس والكتابة والظروف التمسح ؛ ثم رجولة يفتح فيها المستقبل الزاهر عن طريق العمل المتواصل والمثابرة ؛ ثم شيخوخة قضاهها الفيلسوف في باريس بعيداً عن مسقط رأسه . حيث نعم بالشهرة وأنتج معظم مؤلفاته المشهورة .

ظهر في أواخر القرن الماضي في فرنسا عالمان اجتماعيان اتجه كل منهما وجهة مضادة للآخر في دراسة الظواهر الاجتماعية ، ودراسة الحياة العقلية للإنسان داخل نطاق المجتمع . هذان العالمان هما جبريل تارد وإميل دوركيم . وقد ذاعت شهرتهما في الأوساط العلمية ، وتابع الناس بشوق كبير المساجلات والجدل الذي كان ينشب بينهما في شرح بعض المسائل أو تحليلها ، والتف حول كل منهما أنصار كل فريق يتحمس لرأى صاحبه .

فسر تارد كل الظواهر الاجتماعية بالرجوع إلى الفرد وإلى الحالات السيكولوجية أو التفاعل الذي ينشأ بين عقليتين أو أكثر . وفسر دوركيم هذه الظواهر عن طريق المجتمع والتصورات الجمعية أو ما يسميه أحياناً « بالضمير الجمعي » .

طريقان مختلفان قد نخيل إلينا لأول وهلة ألا سبيل لتلاقيهما . وكلتا النظريتين لا تخلو من طرافة ولا سيما حين نعلم أن كلا من العالمين قد استخدم في الدفاع عن وجهة نظره خير ما عنده من وسائل التفكير وقوة الحججة . كما أن الاختلاف بين تارد ودوركيم لا يقتصر فقط على النظريات والأسس الوضعية للحياة الاجتماعية

مرحلة الطفولة والشباب

فقد تارد والدته وهو في سن السابعة ولم يكن له إخوة فعاش وحيداً مع والدته التي تاملت وهي في سن الثامنة والعشرين . ودفعها إيمانها المتطرف إلى الانعزال عن العالم وكرست كل حبا وكل اهتمامها لابنها الوحيد . وقد تركت تربيتها الحكيمة المستنيرة أثراً واضحاً في عقل وحيدها ورسمت له طريق حياته ، وهو لم يفترق عنها مرة واحدة وظل بجانبها إلى أن حانت وفاتها في عام ١٨٩١ .

وتلقى تارد دروسه الأولى في كلية أنشأها الجزويت ببلدته «سارلات» . وسرعان ما ضاق إحساسه المرهف وطبيعته الشاعرية بنظامها الصارم وخاصة بعد أن أقدمت والدته - بمشورة بعض أفراد العائلة وعلى غير رغبتها - على إلحاقه بالقسم الداخلي : ف قضى فيه ثلاث سنوات خرج منها بنقمة شديدة على هذا النظام^(١) . وحاول مرة الحروب بالقفز من فوق سور الكلية حتى يستطيع أن يجد متنفساً لعواطفه المكبوتة وخياله المنطلق . ورغماً عن ذلك فقد كان دائماً أول فرقته ، وكان يحصل على جوائز التفوق في آخر كل عام دراسي . ولكن تفتح عقله وخياله المبكر جعلاه يترجم بأى نوع من الوصاية أو الرقابة ، وظلت سمة الجموح الغريزي هذه ، والشعور القوى بقيمة الحرية في الفكر والاستقلال في الرأي ملازمة له طول حياته . وما أن غادر تارد الكلية ، في سن السابعة عشرة ، حتى تفجرت ينباع الشعر من قريحته . وانحصر إنتاج شبابه تقريباً في هذه القصائد والدواوين التي ظل يكتبها حتى سن الخامسة والعشرين . ثم أخذ لإنتاجه الشعري بعد ذلك يتجه نحو القلة والندرة . وقد بقيت هذه

(١) ظهرت آثار هذه النقمة في فترة كتبها فيما بعد في مؤلفه «دراسات عقابية واجتماعية» Etudes pénales et Sociales حيث وصف النظام الداخلي بأنه «يمان الأبرياء والحقل الذي تنمو فيه جميع الشرور والانحرافات» .

الأشعار الكثيرة مخبأة في أدراج مكتبه ولم يبعثها من رقادها إلا في آخر حياته حين فكر في اختيار بعضها للنشر . وهذه الأشعار تنم عن خصوصية غنائية وعن سهولة في التعبير دون أن تكون لها أصالة وعمق القصائد القليلة التي كتبها بين الفينة والأخرى في منتصف حياته وفي شيخوخته . ونكاد نحس في أشعار الشباب هذه بأثر «لامارتين» الذي كان يحتفظ له تارد باعجاب خاص من بين شعراء العصر .

ثم اضطرت الظروف إلى إهمال هذه الموهبة الطبيعية وتوجيه نشاطه العقلي نحو الدراسات الفلسفية : وحين كان يعاوده الحنين إلى الشعر كان يضيف عليه مسحة من التشاؤم الفلسفي الذي أبعدته عن صدق العاطفة والإفصاح عن مكنونات الذات . وأقبل تارد فترة من الزمن على قراءة كتب الفلسفة وعلم النفس ، واهتم بدراسة الرياضيات ، وكان يطمح في أن يقوم بدورة كاملة حول جميع المعارف الإنسانية ورسم لهذا المشروع منهجاً تفصيلياً .

وما كاد يبدأ في أول مراحل هذا المشروع حتى انتابه ذلك المرض الذي أعجزه عن العمل ، ونعني به نوعاً من أمراض العين يسبب آلاماً شديدة ويهدد حاسة الإبصار . وقد ترك هذا المرض أثراً بالغاً في حياته إذ أنه اضطره إلى التحول عن الطريق الفكري والعلمي الذي رسمه لنفسه . فاعتقد في محنته أنه قد كتب عليه أن ينصرف عن كل طموح وأن يكتفى بدراسة القانون ليضمن لنفسه - حسب رأى والدته - مركزاً ثابتاً في وظائف النيابة والقضاء .

غير أن هذه الخنة أفادته من ناحية أخرى في مستقبله الفلسفي ، إذ أنها اضطرت له للعزلة والانطواء على النفس في هذه السن المبكرة التي كان عقله فيها يفيض بعصارة الحيوية . ويسرت له هذه العزلة وهذا الانطواء طريق تحليل النفس ومعرفة خباياها ، وهو جوهر كل تفكير فلسفي : واهتم تارد في هذه الفترة

بتدوين خواطره في مذكرات يومية أودعها كل ما تحمل نفسه من مرارة وألم ، كما عبر فيها ، في الوقت نفسه ، عن ثقته التي لا تنزعزع في سلطان الفكر . وظهر في هذه المذكرات ميله الواضح نحو التعمق في دراسة المسائل النفسية مما يؤكد أنه كان عالم نفس بالسليقة قبل أن يكون فيلسوفاً .

وما لبث تارد أن ضاق ذرعاً باضطرابه لاجترار أفكاره وتأملاته ، وكان أخشى ما يخشاه أن تنطفئ يوماً ما شعله عقله المتوهجة ونهمه للمعرفة والاطلاع . وكان يبذل جهداً في عراك مع نفسه ومع إرادته كي يرغمها على أن تقنع في استسلام بمحصول ضئيل من الأفكار التي كان يحصل عليه من قراءاته التي كانت تباعد الفترات بينها يوماً عن يوم . وقد حصل على هذه الأفكار من قراءته لهيجل وكورنو ، وهما الفيلسوفان اللذان تأثر بهما ، واستمد منهما في تلك الفترة العصبية مادة تفكيره ومنهجه . وظل طول حياته يعترف لكورنو بالذات بالفضل في إذكاء تفكيره وإرواء ظمئه للمعرفة . ويحل هذا الفضل في مقدمة كتابه الذي نهم بعرضه وتحليله في هذا البحث ونعني به قوانين التقليد ، إذ يقول : « في هذه الفترة المشثومة من شباني أدين لكورنو بما قدمه لي من أفكار باعدت بيني وبين الموت من الجوع العقلي » .

وكان اقتراب الربيع يزيد من الحساسية التي كان يشكو منها ، ويضاعف ألم عينيه فيحتجب بصره بغشاوة رمادية جعلته يرى الطبيعة كما لو كانت تعكس حزن قلبه . وقد ولدت هذه الحالة في ذهنه نوعاً من الترابط العاطفي ، بحيث ظل اقتراب الربيع يثير في نفسه ، لوقت طويل ، مشاعر الحزن . وعكست بعض قصائده هذه المشاعر حين وصف الربيع بأن جماله يعد بسعادة زائفة . وبينما هو يعاني من هذه الآلام المتزايدة جاءته الصدمة الكبرى حين صرح له أحد أطباء العيون بأنه يخشى أن ينتهي به الأمر إلى فقد بصره .

ولكن هذه الصدمة بدلا من أن تلقى به في أحضان اليأس ، شحذت همته ودفعت روحه الشاب نحو مثالية جديدة ، وكثيراً ما يقوى اليأس النفوس العميقة (١) . وحين وجد تارد نفسه في عزلة معنوية وحسية جرد قلبه من كل الروابط الخارجية وارتفع بروحه يبحث عن العزاء في الشعر الذي أصبح في هذه الفترة يعبر عن المعاني الصافية العميقة ، ويتجه نحو معاناة البحث عن الحقيقة . وقد وصف هو نفسه هذا الشعر بأنه يعبر عن « الظلم الشديد لإيمان عميق » : وإذا كان الشعر زهرة العقل فإن الفلسفة ثمرته .

وواصل تارد دراساته للحصول على ليسانس الحقوق ، وأمضى امتحان السنتين الأوليين في تولوز ثم ذهب للاستعداد للسنة النهائية إلى باريس في صجة والدته حيث حصل على الليسانس في عام ١٨٦٥ .

حياته في سلك القضاء والإدارة في سارلات

وأخذت حالة تارد تتحسن واختفى مرض عينيه تماماً في حوالى سن الخامسة والعشرين ، ولم يعاود الظهور إلا قبل وفاته بسنة واحدة . ولما كان تيار الفلسفة قد جرفه ، فقد رأى أن يقبل قيود الوظيفة إذ كانت تتيح له من الفراغ ما يسمح له بإشباع نهمه إلى الدراسات الفلسفية . وعين في عام ١٨٦٩ قاضياً في بلدته « سارلات » ، ومارس هذه الوظيفة مدة أربع سنوات . وأتاحت له حياة الريف الهادئة أن يستجمع أفكاره وينظمها داخل إطار منهجي محكم وإن كان لم ينشرها على الناس إلا بعد ذلك بمدة طويلة . فلم يظهر كتاب « قوانين التقليد » إلا في عام ١٨٩٠ حين كان تارد قد بلغ سن السابعة والأربعين . ولكن الخطوط الأساسية لهذا الكتاب كانت مرسومة قبل

(١) نذكر بهذه المناسبة حالة « سولي برودوم » Sully Prudhomme الذي كان يشكو هو الآخر من مرض مشابه لمرض تارد ، واضطر لترك دراساته العلمية ، والتجأ إلى الشعر والنصوف وأصبح من أشهر شعراء المدرسة الرمزية .

ذلك بثلاثين عاماً حسب ما تشهد به مذكرات المؤلف وخواتمه التي كان يسجلها أولاً بأول . إذ كان أثناء نزهاته الطويلة فوق التلال المحيطة بسارلات غالباً ما يتوقف عن السير ليدون فكرة سنحت له ، ويمسك بها في وميضها الخاطف قبل أن تختفي . وقد لاحظ في هذه الفترة أن الأفكار الغزيرة والخصبة كانت تزاحم في ذهنه أثناء التجوال . وظل مدة طويلة يتذكر المكان الذي تبلور فيه في عقله مبدأ « التكرار الكوني » La répétition universelle في صورته الكاملة المتناسقة ، وفي مظاهره الثلاثة المتشابكة ، وهو المبدأ الذي يسيطر على حركة الكون واستمراره في شتى المجالات . ويتمثل في « الموجات » في مجال الطبيعة ، و « التوالد » في مجال الحياة ، و « التقليد » في مجال المجتمع . وفي عام ١٨٧٣ عين تارد وكيلاً للنائب العام في « روفك » Ruffec ، ولكن ابتعاده عن مسقط رأسه سارلات لم يدم أكثر من سنتين ، ورجع إليها في عام ١٨٧٥ كقاضٍ للتحقيق ولم يغادرها بعد ذلك إلا في عام ١٨٩٤ حين رحل إلى باريس ليعيش فيها بعد بلوغه سن الخمسين .

وتعتبر فترة الأعوام العشرين هذه (١٨٧٥ - ١٨٩٤) أنحصب فترة في حياة تارد من حيث التأليف في ميدان العلوم الاجتماعية . فقد أخذ يقل اهتمامه بالدراسات الفلسفية الخالصة ، ويتجه نحو الدراسات الاجتماعية . فجمع المادة اللازمة لمؤلفاته ، وعكف على تنسيقها وفقاً للمبادئ الأساسية التي اقتنع بها . ولكنه لم يبدأ في نشرها إلا بعد رحيله إلى باريس حيث اندمج في حياتها العلمية الصاخبة واستطاع أن يحصل على الشهرة في السنوات الأخيرة من حياته .

وكانت حياة تارد في سلك القضاء حياة فريدة : فقد كان حريصاً كل الحرص على استقلاله الفكري ، زاهداً في الرقبة ، ولا يشعر بأى ميل إلى الاشتراك في المناقشات السياسية أو المهنية التي يشترك فيها زملاؤه ،

ولا في حفلات العشاء الدورية التي كانوا يقيمونها والتي كانت في نظره تمثل الضجر بعينه . واكتفى بأن يتابع أفكاره في هدوء دون أن يهتم بالشهرة التي جلمته تسعى بنفسها . وهذه العزلة الفكرية التي عاش فيها جزءاً كبيراً من حياته هي التي تفسر بعض الميزات ، وكذلك بعض العيوب التي تتصف بها مؤلفاته . فهذه المؤلفات تتميز من ناحية بالطابع الشخصي فيما تعرضه من آراء وكذلك في طريقة العرض ذاتها ، ولكنها من ناحية أخرى يعوزها المنهج المحكم .

ومن الغريب أن هذا الحرص ، بل هذا الارتياح إلى العزلة الفكرية ، لم يحجب ما كان يتمتع به تارد من مزاج واضح نحو حياة المجتمع والمناسبات المرحية . وكان يشعر بمتعة كبيرة في مجالس السيدات ويجد فيها فرصة لإذكاء رغبته في حب الاستطلاع . وكان في هذه المجالس يبدو في خفة الشباب ولا يكف عن التعليقات المرحية مما جعل رواد الصالونات الأدبية يستعينون به في تأليف المزليات والأشعار للمناسبات الاجتماعية المختلفة . وقد ترك لنا ، في هذا المجال ، حوالي خمس عشرة هزلية ومسرحية من نوع « الفودفيل » ، وكلها تتصف بالهجة وتشيع فيها التوريات اللطيفة ، وأنواع النكات اللاذعة^(١) .

ولم يجذب تارد في شواغله المهنية غير التحقيق الجنائي . وكانت المنطقة التي يعمل فيها ذات هضاب وغابات ملتفة ويعيش فيها قوم غلاظ يجنحون إلى الجريمة لأتفه الأسباب . فاهتم تارد بملاحظة هؤلاء المجرمين ودراسة أحوالهم ؛ وأدى به ذلك إلى قراءة مؤلفات علماء المدرسة الإيطالية الجنائية والتعليق عليها . وكانت هذه المدرسة ، في ذلك الوقت ، قد أثارت حولها كثيراً من الضجة حين أخذت على عاتقها تجديد

(١) نشرت بعض هذه المسرحيات الصغيرة في مجلة كانت تصدر بمدينة ليون وهم : المفتش (L'inspecteur) ، والبطولة (Le Championnat) ، والجلسة (L'Audience) ، والكشك (Le Kiosque) ، وليديا (Lydie) .

منهج علم الجريمة . وهذه الدراسات الجنائية هي التي أوصلت تارد في فترة وجيزة إلى طريق الشهرة بالرغم من أنها كانت ، إلى حد ما ، خارج الدائرة التي ركز فيها اهتمامه . واتصل عن طريق الكتابة « بلميروزو » و « جاروفالو » و « فرى » ، ثم نشر عدة بحوث ومقالات عن المدرسة الإيطالية في المجلة الفلسفية التي أنشأها « تيوفيل ريبو » . وفي عام ١٨٨٦ جمع هذه البحوث والمقالات ونشرها في أول كتاب له بعنوان : « علم الجريمة المقارن » La Criminalité Comparée واتخذ في هذا الكتاب موقف النقد والهجوم ضد المدرسة الإيطالية مع الاهتمام ، في الوقت نفسه ، بوضع أسس موقف جديد عرف فيما بعد بموقف المدرسة الفرنسية : وهذا الموقف وضع في المكان الأول الاهتمام بدراسة الأسباب الاجتماعية للجريمة كالتربية والقذوة مثلاً . وهنا وجد الطريق يقوده إلى الآراء العامة التي تبلورت في ذهنه عن الدور الهام الذي يلعبه « التقليد » . وفي الواقع كان هذا الكتاب في أكثر فصوله يفتح منافذ على مجالات علم الاجتماع والأخلاق .

واستمر تارد يشغل نفسه بهذه الدراسات الجنائية حتى عام ١٨٩٠ الذي نشر فيه آخر مؤلف له حول هذا الموضوع وهو « الفلسفة العقابية La philosophie pénale » . وبالرغم من الشهرة السريعة التي حصل عليها في سنوات قليلة من اشتغاله بهذه الدراسات ، ومن ذبوع اسمه خارج فرنسا وعلى الأخص في إيطاليا وروسيا ، فإنه آثر العودة إلى هوايته الحقيقية ، وإلى أعماله الأصلية التي لم ينصرف عنها أبداً ، ونعني بها أبحاثه لوضع أسس علم الاجتماع . وفي ذلك العام نفسه ١٨٩٠ ظهر أول مؤلف له في علم الاجتماع وهو « قوانين التقليد » الذي حقق له المجد إذ اعتبر بعد سنوات قليلة من ظهوره من الكتب الكلاسيكية . وقد قدمنا أن الآراء والأفكار الأساسية في هذا الكتاب كانت تختبر في ذهن تارد منذ زمن طويل ، وكان

يجري بها قلمه في مذكراته القديمة : بل إن فكرة « التكرار الكوني » التي أوجت بهذا الكتاب تعتبر من الأفكار التي اهتدى إليها في صباه . ويمكن القول إن كل مؤلفاته الفلسفية كانت خطوطها الأساسية مرسومة قبل نشرها بسنوات عديدة ، وذلك فيما عدا كتاب « القوانين الاجتماعية Les Lois Sociales » الذي وضع منهجه فيما بعد ليجعل منه أداة للربط بين آرائه في نسق موحد .

وفي عام ١٨٩١ توفيت والدته تارد ، وفي غمرة الحزن العميق الذي انتابه فكر في مغادرة سارلات ، وسنحت له الفرصة حين دعاه وزير العدل إلى باريس بعد أن سمع عن كفاءته ومواهبه ، وعهد إليه بوضع تقرير عن تنظيم الإحصاءات الجنائية ، ثم عينه بعد ذلك في عام ١٨٩٤ مديراً للإحصاءات الجنائية بوزارة العدل وهكذا استقر تارد في آخر حياته مع أسرته في باريس .

حياته في باريس (١٨٩٤ - ١٩٠٤)

أمضى تارد السنوات العشر الأخيرة من حياته في باريس . وكان الرأي العام مشغولاً في هذه الفترة بما ساد من تيار جارف نحو اقتراف الجريمة ، واهتمت الصحف بمعالجة هذا الموضوع والبحث عن دوافعه وأسبابه ، فعزاه بعضهم إلى ضعف وسائل التربية في المدرسة الابتدائية . ونزل تارد إلى الميدان مدافعاً عن مناهج التعليم التي ألقى عليها وزر انتشار الجريمة زوراً وبهتاناً . غير أنه مالبت أن سئم حياة المكاتب والإدارة ، وتاقت نفسه إلى التدريس الذي يتيح له فرصة نشر آرائه . وقدمت له مدرسة العلوم السياسية هذه الفرصة حين اقترحت عليه أن يدرس فيها كل عامين منهجاً مناسباً في علم السياسة ، كما قام بالتدريس في الكلية الحرة للعلوم الاجتماعية التي أنشئت في عام ١٨٩٦ . وقد أظهر له اتصاله بالطلبة أموراً لم يكن من قبل يفتبه إليها وأهمها الاهتمام بتنظيم محاضراته وتنسيقها ،

وكانت هذه المحاضرات تزدهم بالأفكار العميقة دون ترتيب . وما لبث تارد أن توج جهوده العلمية بالحصول على كرسى الأستاذية فى « الكوليج دى فرانس » . وكان بطمع فى تحويل كرسى الفلسفة الحديثة إلى كرسى لعلم الاجتماع ، ولكن مجلس الكلية لم يوافق على هذا التحويل ؛ ومع ذلك فإن هذا المجلس نفسه قدم اسم تارد كمرشح أول لكبرى الفلسفة الحديثة الذى روى الاحتفاظ به ، وأكد الوزير هذا الترشيح بتعيينه رسمياً فى هذا المنصب . وتلقى تارد هذا النبأ بابتهاج عظيم واستقال من عمله بوزارة العدل ليتفرغ للعمل الذى كان يعتبره حتى ذلك الوقت جانبياً وهامشياً ، ولو فى الظاهر ، بالنسبة لعمله الأصلى مع أنه كان فى الحقيقة موضع اهتمامه الرئيسى ، وسبيل تحقيق الرسالة التى كرس لها حياته .

ومنح تارد فى عام ١٨٩٧ وسام « الليجيون دونير » ، وفى عام ١٩٠٠ انتخبته أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية عضواً بها فى شعبة الفلسفة ؛ فحقق بذلك كل آماله بعد قطع أشواط طويلة فى مسالك ودروب متعددة استغرقت كل حياته تقريباً . ولكننا إذا نظرنا إلى الفترة التى مرت بين ظهور أول مؤلفاته وبين النجاح الباهر الذى أحرزته - وهى فترة لا تتجاوز عدة سنوات - أمكن القول إنه وصل إلى الحد المبكر . ولم يراع تارد القصد فيما أخذ به نفسه من أعمال عقلية ، ولم يلتفت إلى العناية بنفسه وبصحته وهو فى نشوة انتصاره العلمى وانشغاله بالبحث والتدريس والاشتراك فى الجمعيات العلمية والمؤتمرات التى كانت تطلب وتلج فى الطلب حتى يسهم فى أعمالها . ولكن بالرغم من الإنهاك الذى هد جسمه ، فإنه كان يبدو فى محاضراته وأحاديثه فى أحسن حالات النشاط ، وكان يحس بأحاسيس الشباب ويتحمس لكل ما يتحمس له . وتوالت مؤلفات تارد الاجتماعية فى باريس فظهر فى عام ١٨٩٦ « المنطق الاجتماعى » ، وفى عام ١٨٩٨

« القوانين الاجتماعية » و « دراسات فى علم النفس الاجتماعى » التى تلخص فيها نظريته فى علم الاجتماع ؛ وفى عام ١٩٠١ « الرأى العام والجمهور » L'Opinion et la Foule . وكانت محاضراته فى عام ١٩٠٠ فى موضوع « سيكولوجية ما بين العقول » Psychologie inter-mentale ، وقد أعاد فيها صياغة آرائه الاجتماعية بعد أن زادها توضيحاً وتبسيطاً . وأعاد إلقاءها فى عام ١٩٠٢ - ١٩٠٣ بعد أن أعطاها تسمية مختصرة Interpsychologie وكان يزعم فى السنة التالية تكريس محاضراته لموضوع « المحادثة » La Conversation وهو موضوع كان قد مسه مساً خفيفاً فى كتاب « الرأى العام والجمهور » ، وكان يعتبره من الموضوعات الهامة الجديرة بالبحث على أساس أنها جزء هام من علم النفس الاجتماعى . وأخذ يعد لهذه المحاضرات بقراءات عن آداب اللياقة والمصطلحات الشائعة فى الأوساط الاجتماعية فى العصور السالفة ، غير أن استنفاد قواه وضعف صحته أدباً إلى عودة الآلام البصرية التى كان يشكو منها فى شبابه . فاضطر إلى الإقلال من العمل والقراءة ، واكتست حياته بطابع من الكآبة والحزن ، إذ عادت به الذكريات إلى السنوات التى عاشها أسير هذه الآلام والعزلة . وأحس باحساس خفى أن هذا المرض هو نهاية المطاف وفى ١٢ مايو ١٩٠٤ توفى جبريل تارد عن واحد وستين عاماً ، إذ وافاه الأجل المحتوم أثناء النوم وصعدت روحه إلى بارئها وكأنها قد انزلت من جسمه على استحياء دون أن تثير انتباه أحد . وحمل جثمانه الفلاحون الذين أحبهم وعاش بينهم منذ طفولته ، وشيعوه إلى مقره الأخير فى بلدته التى تضم زفات أجداده .

شخصية تارد وطريقته فى التأليف

إن أول انطباع يترسم فى ذهن القارئ لمؤلفات تارد هو التلقائية والسهولة فى التعبير . وقد أجمع كل

من أتيح لهم سماع محاضراته وأحاديثه على أنه كان ينفذ إلى عقول سامعيه وينزل بأعقد المسائل إلى مستوى فهمهم دون جهد أو عناء . ومما ساعد على ذلك أن أفكاره كان يغذيها دائماً ويدعمها خيال خصب يبحث دائماً وراء التجديد والابتكار . وكان هذا الخيال يجمع به أحياناً فينسيه النسق الأصلي لأفكاره ويعرج به في منحنيات أو يحلق به في آفاق مختلفة، ولكنه كان يستطيع دائماً أن يعود إلى هدفه الأصلي بعد أن يمر بطرق غريبة غير مطروقة .

ولم يكن من عادة تارد أن يعيد النظر فيما كتبه أو يحاول تعديله أو تنميته ، فهو غالباً ما كان يستخدم الملاحظات السريعة التي أوحى إليه قراءاته كما هي ؛ إذ كان يتوقف أثناء القراءة ويدون ملاحظته أو فكرته مثلما ترد على خاطره ، وتكون هذه عادة الصيغة النهائية وكان يشير في هامش الكتاب الذي يقرأه إلى الفقرات التي أوحى إليه ببعض الأفكار بإشارات رقيقة وغير ملحوظة . وفي الحقيقة لم تكن هذه القراءات سوى نكأة يستند إليها في شطحات خياله . فلم يكن يلجأ إلى القراءة بحثاً عن لذة المعرفة بقدر ما كان يأمل في الوصول إلى كشف جديد . والكتاب الجيد كان في نظره الكتاب الذي يدعوه إلى التأمل ويفتح أمامه باب التفكير على مصراعيه . وغالباً ما كانت هذه الملاحظات التي يخطها بسرعة ، ولا يدخل عليها أى تعديل هي النص الذي يظهر بخلافه كفصل من كتاب ، إذ تتجمع هذه الملاحظات بعضها إلى جانب بعض وتبدو في انسجامها وتتابعها كما لو كانت وليدة صنعة وتأنق . ومن الطبيعي أن ينفر هذا المزاج التلقائي وهذه النزعة الفردية المطبوعة بطابع الفن من كل تبعية مهما كان مصدرها . فكما حرص تارد في حياته الخاصة على الاستقلال وعاش بعيداً عن التلون بأى لون سياسى فكذلك في حياته العقلية نسج وحده خيوط مذهبه ، وظل إلى حد كبير بعيداً عن التأثير بالمذاهب الكبرى

والآراء التي كانت سائدة في عصره . ولذلك لم ترق له آراء أوجست كونت أو سبنسر إذ كان يرى فيها نزعة دوجماتية متعالية وميلاً إلى التعميمات التعسفية . وكان يفضل عليهما « كورنو » ويشيد بمرونته في التفكير وبعده عن روح المذهب وشعوره العميق بالطبيعة المركبة للمسائل الاجتماعية . أما داروين فكان يقدر فيه نزاهته العلمية ومثابرته وتواضعه ويقول عنه إنه لا يبارى في دقة ملاحظته ولكنه ضعيف في البناء النظري . وكان يضيق بالمنهج الصارم عند « تين » Taine ، وبذلك التسلسل المحكم في الأفكار الذي لا يدع أى مجال للتأمل . وعلى العكس من ذلك كان يعجب بالصور الفكرية التي كان يثيرها كل من « رينان » Renan و « سانت بيث » Saint Beuve كما كان لا يفتر عن التعبير عن إعجابه بكل من « سمنر مين » Summer Maine ، و « توكفيل » Tocqueville ، و « فوستيل دي كولانج » Fustel de Coulanges .

ومصدر الأصالة عند تارد هو تفتح ذهنه وقابليته للاطلاع الدائم واتساعه لكل ما يصادفه من أنواع المعارف والعلوم . وكان يقول في ذلك إن الموت هو انتهاء الرغبة في حب الاطلاع . ولذلك كانت قراءاته في عددها وفي تنوعها تبعث على الدهشة . وقد كون مكتبته الضخمة رويداً رويداً لا عن حب لاقتناء الكتب بل من الكتب التي قرأها فعلاً ، وكانت تنسج للكتب الكلاسيكية التي كان يقرأها في نصوصها الأصلية ، كما تنسج لمؤلفات الروائيين المحدثين ، وهذا طبعاً عدا الكثير من كتب الفلسفة والتاريخ وعلم الجريمة وتقارير الرحالة ومذكراتهم ، كما كانت تحوى موسوعات في العلوم الطبيعية والكيمياء وكذلك في الرياضيات العليا . هذا الاطلاع ذو الطابع الكوني في المعرفة نستطيع أن نلمسه في الأمثلة والشواهد التي يستشهد بها ويعتمد عليها في تدعيم فكرته . إذ نجد هذه الأمثلة مستعملة من

نظريات الطبيعة أو البيولوجيا وبجانها شواهد مستمدة من التاريخ ثم من علم اللغة ، ثم من النظريات الفنية ، أو من القانون أو من تاريخ الأديان .

وربما كان تصويرنا لشخصية تارد ناقصاً إذا لم نضيف إلى ذكائه وسعة اطلاعه وأصالته في التفكير ، هذا الإحساس الرقيق واللباقة في الحديث التي كانت تجذب إليه نفوس من يلقاهم لأول مرة . ولم تكن هذه الروح الاجتماعية لديه وجهاً يصطنعه للمناسبات الأدبية أو لمجتمع الصالونات ، بل كانت مظهراً طبيعياً لما طبع عليه من ميل نحو إسداء الخدمات لمواطنيه . وكان هؤلاء المواطنون يقدرون له هذه الخدمات ويهرعون للقائه وتحيته عندما يعود إلى بلده لقضاء إجازة الصيف . ونظراً لتشبعه بالمثالية التي اكتسبها من قراءة الفلاسفة الكلاسيكيين ، فقد كان يؤمن بالانتصار النهائي للعقل على القوة ، وللمحبة على الصراع . وإذا كانت نظريته الاجتماعية تقوم على أسس أو مبادئ ثلاثة هي : التقليد ، والتعارض ، والتوافق ، فانه كان يرى في المبدأ الثاني أى مبدأ التعارض مجرد وسيلة للوصول إلى المبدأ الثالث أو طريقاً يمهّد لبزوغ الاختراعات التي كان يعتبرها العامل الأساسي في التقدم .

مذهبه الفلسفي

تقدر عادة أهمية أي مذهب فلسفي ببراء الأفكار التي تتمخض عنه ، وبالسهولة التي يمكن بها تلخيصه والإلمام بعناصره الأساسية . وبراء الأفكار هو أول ما يستوقف نظرنا وذلك لأن الفكرة يمكن التعبير عنها بالكلمة ، ويمكن تحليلها إلى عناصر جزئية تدخل في نطاق معارفنا السابقة .

وهذه الصفة تبدو واضحة في مؤلفات تارد : فهي تهرنا بتنوع التفاصيل وجدتها ، وتعالج كل ما نهتم به من مسائل في الاجتماع ، وعلم النفس ، والقانون ، والسياسة ، والفلسفة الأخلاقية . فقد

اشتغل تارد بهذه المسائل جميعاً واستطاع بمرونته العقلية ونهمه للمعرفة أن ينتقل من مسألة إلى أخرى ومن علم إلى آخر . وساعده على ذلك استخدام طريقة تداعي المعاني والاعتماد على التشبيهات المستخلصة من مجالات العلوم المختلفة وهي الطريقة التي يتميز بها منهجه في البحث كما قدمنا .

ولكن من خلال تحليلاته الدقيقة وأفكاره المتنوعة في شتى الحالات تبدو من ناحية أخرى فكرة رئيسية أو مبدأ عام يعبر في وضوح عن المذهب الفلسفي الذي اقتنع به ودافع عنه . هذا المذهب يتلخص في أن وراء كل حقيقة عناصر يمكن تشبيهها ، من بعض النواحي ، بالذرات أو (الموناد) عند « لينتز » ، ولكنها تختلف عنها في قدرتها على التحول بفعل التأثيرات المتبادلة بينها . ومع تنوع هذه العناصر واختلافها إلا أنها بتفاعلها تستطيع أن تكون وحدة منسجمة أو مجتمعاً يتميز كل فرد فيه بشخصيته .

ويسيطر على فلسفة تارد كلها نظرة خاصة وفريدة لفكرة « العلية » أو « السببية » . فالعلية في أحسن صورها في نظره ، هي تلك التي تبدو في محيط المجتمعات الإنسانية حيث يبتدع أحد الأفراد ويقبله الآخرون . وهذه العلية لا يمكن ردها إلى أى نموذج من نماذج العلية التي وصفها علماء الطبيعة والميتافيزيقيون . فالتقليد لا يعبر في الواقع عن أى دافع آلى أو حتى عن أى جاذبية معنوية ، بل إنه نوع من النشاط له طبيعته الذاتية ينتقل من ذهن إلى ذهن . أو إذا شئنا فانه نوع من العدوى السيكولوجية التي تنتشر في اتجاه محدد ؛ أو هو عملية ذهاب وعودة بين الضمائر تنزع إلى وضعها جميعاً في مستوى واحد ، ما لم تحدث اختراعات جديدة تفرق مرة أخرى بين المستويات .

هذه النظرة النفسية - الاجتماعية من حيث أصولها ، أدت بتارد إلى تكوين علم للمجتمعات يركز على دراسة النفس الإنسانية ، وعلم للنفس الإنسانية يربط

مصدر الفرد بالحياة الاجتماعية . ولذا فقد أعطانا « علم اجتماع » ذا طابع سيكولوجي ، و « علم نفس » قابلاً للازدهار في شكل اجتماعي ، فحقق بذلك عملية التركيب بين دراسة الإنسان النردى ودراسة الإنسان الاجتماعي .

إن ما استرعى انتباه تارد في مشهد الكون هو « الرتابة » La monotonie والسرعة المنتظمة التي تحرك الأشياء والكائنات : تموجات الماء في حركته ، وموجات الصوت والضوء ، وحركة الحياة في التوالد ، والناس الذين يقلدون بعضهم بعضاً ، كل هذه الظواهر تدل على توالي التكرار في غير ما سأم . أين إذن حرية العالم ؟ إن كل مؤلفات تارد مليئة بهذه النظرة الفلسفية التي تكاد تكون نوعاً من الكآبة spleen ، والتي أوجت إليه في مناسبات عديدة بقصائد شعرية ذات طابع تشاؤمي واضح .

على أنه في مناسبات أخرى كان ينسى مشهد الرتابة ، ويوجه انتباهه نحو الأشكال والألوان التي تبهر الأنظار من حوله ، ونحو الأفراد والعقول التي تنفجر منها الأفكار الحسية ، ونحو الفوضى الغربية وأنواع الابتكار التي تبدو في الأشياء وفي مظاهر الحياة فيخيل إليه أن ليس هناك إلا الجمال والمرح وأن كل ما في العالم جديد ومتنوع وأن الحرية هي طابع كل شيء . إذن فهناك تشابه واختلاف ؛ تكرار وتنوع ؛ جبرية وحرية ؛ قانون وصدفة ؛ تشاؤم وتفاؤل . ضروب من التضاد العنيف تعكسها النظرة في الكون . فما السبيل إلى حل هذه المتناقضات ؟

هذا السؤال العويص هو الذي يحرك فلسفة تارد : فيتصور العالم حينئذ على أنه مكون من مجموعات من الوحدات المنسجمة التي تتصارع وتتلاحم وينشأ عن صدامها بطريقة لا نعرف سرها ، وحدات جديدة منسجمة لا تكاد تظهر حتى تختفي جلتها في خضم العادة والتكرار . فكل تنوع لا يلبث أن يتكرر في

تشابه رتيب ، ثم تتقابل الوحدات المتشابهة ليخرج منها تنوعات جديدة ، ثم تتكرر هذه التنوعات مرة أخرى وهكذا . . .

هنا يظهر اتجاه تارد الفلسفي الذي يميزه عن « كورنو » Cournot وهو الفيلسوف الذي استمد منه فكرته الميتافيزيقية عن المتناقضات الصارخة : فأصل العالم وغايته في آن واحد ، وما يعطى للأشياء وجودها والغاية من وجودها ، وللأحياء حياتها والغاية من حياتها هو ظهور عنصر فريد يمكن أن نطلق عليه اسم « الجوهر » أو « الفكرة » . وهذه الفكرة هي الاختلاف بعينه وهي الصدفة بعينها . وإذن فقد انتصرت الحرية وانتصر التفاؤل :

وهناك من يفسرون فكرة تارد عن التكرار والتنوع بأنها ترمز إلى العلم والفن . فالعلم قد خرج عن الفن وإليه يعود . ولا شك أن هؤلاء يتذكرون ما وقع لتارد في شبابه من تردد بين طريق الفلسفة وطريق الأدب . لقد وجد التضاد إذن في حياته نفسها ، ولكن هل اختار الفلسفة نهائياً حين ترك الشعر ؟ لا ه هنا أيضاً استطاع أن يجد حلاً لهذا التضاد وذلك حين اشتغل بالفلسفة من أجل الفن .

لقد أتهمه بعض معاصريه ومنهم دوركيم بالزعة الأدبية . ولكن هذا الاتهام كان فيه كثير من الغلو والتجاهل لما جاء في مؤلفاته من أفكار عميقة وأصيلة . ومع ذلك فنحن نعجب اليوم ببعض شطحات « ليوناردو دافنشي » الفنية التي أكدها العلم الحديث وأصول الصنعة ولم تكن في حينها إلا نوعاً من الأدب . وربما كان هذا الإحساس الفني هو الذي باعد بين تارد وبين الوقوع في شرك الآراء التعسفية والدوجماتية التي يخلو للعلم أحياناً أن يغرق فيها . ومن المؤكد أن هذا الإحساس هو الذي أوحى إليه بهذا العديد من النظرات المبتكرة التي تشهد بها مؤلفاته المتنوعة . إنه يحكي لنا فكرته أكثر مما يشرحها ، ويحكيها لنا كما ترد على

خاطره . وبدلاً من أن ينتظر حتى « تنضج » فيعبر عنها تعبيراً منطقياً ، يجعلها « تنفس » تحت قلمه ، أى أنه يخط على الورق ميلاد أفكاره .

هذه الصفات هي التي أضفت على مؤلفات تارد ذلك السحر الذي يحجب قراءتها إلى النفوس ؛ ولكنها كانت أحياناً سبباً في ضعف حججه وبراهينه المنطقية وقد استغل دوركيم نقط الضعف هذه وهاجمه منها هجوماً لا هوادة فيه حتى انتصرت مدرسته « الاجتماعية » على الاتجاه السيكلوجي الذي دافع عنه تارد . لقد كان منهج دوركيم « تعليمياً » والناس يحبون أن يتعلموا مدفوعين بارادة آمرة ، وكان منهج تارد « إيحائياً » يثير الأفكار في تكوينها وتردها وشكوكها وهذا ما يدفع الناس إلى الحذر وعدم الثقة . ومع ذلك فكم من تأكيدات صارمة تخفى وراءها الشك في أصولها ومصادرها . ومن حسن الحظ أن هناك أناساً يضيقون أشد الضيق بهذه الدوجماتية ، ويولون ثقتهم بالغريزة لمن يصارحونهم بالشك .

وعلى كل حال فلا ينبغي أن نستنتج من هذا التحليل أن مؤلفات تارد كانت تعوزها الخطة المحكمة ، بل كل ما في الأمر أن هذه الخطة لم تكن تتحدد سلفاً في نظام دقيق ، بل كانت بمثابة إطار يصنع لاستقبال اللوحة المرسومة .

مؤلفاته الاجتماعية

يعتبر كتاب قوانين التقليد باجماع آراء النقاد وعلماء الاجتماع أعظم مؤلفات تارد وأكثرها شهرة . إذ بظهوره أصبحت كلمة « تقليد » imitation لا تنطق بدون أن تثير في الأذهان اسم تارد . وأهمية هذا الكتاب تكمن فيما توصل إليه تارد من مبدأ جديد لتفسير الظواهر الاجتماعية . أو بمعنى آخر فإن أصالته لا ترجع إلى الآراء التي أوردها تارد عن ظاهرة التقليد بقدر ما ترجع إلى المبدأ الاجتماعي الذي أقام عليه تلك

الآراء . وسوف تظهر هذه الأصالة عند تحليلنا وعرضنا — بعد قليل — للأفكار الرئيسية في هذا الكتاب .

أما كتاب « المنطق الاجتماعي » فهو لا يهتم بالشرح والتوضيح وإيراد الأمثلة كما حدث في قوانين التقليد بل يحاول أن يستنبط النتائج التي تترتب على آراء سبق له أن شرحها . وموضوع الكتاب هو محاولة معرفة المخطوات المنطقية التي يتبعها الفرد حين يتردد بين أفكار أو رغبات تتصارع للتأثير في عقيدته أو لتحويل لإرادته ، وكيف يقرر اختيار أحدها أو يجد الحل السعيد للتوفيق بينها . ثم ينتقل من هذا المستوى الفردي ليناقدش المؤثرات الاجتماعية التي تؤثر في الاختيار أو في محاولة التوفيق . ويختتم تارد هذا الكتاب ببعض التطبيقات في مجالات اللغة والدين والعواطف الاجتماعية والاقتصاد السياسي . ويكفي لبيان اهتمام تارد بهذه التطبيقات أن الأخير منها قد استخدم أساساً لكتاب جديد وهو « علم النفس الاقتصادي » . والمنطق الاجتماعي إذا أضيف إلى قوانين التقليد فإنه يعطينا صورة كاملة لمنهج تارد وأفكاره الأساسية . والواقع أن الكتابين ، بالرغم من اختلافهما في الشكل — على نحو ما قدمنا — يعتبران متكاملين ويدعم كل منهما الآراء التي وردت في الآخر .

وقد بدا لنا حتى الآن أن المحيط الاجتماعي يعرض أمامنا ظاهرتين كبيرتين : الأولى ظاهرة هذه الذرات المتناثرة من أنواع التقليد التي تنتشر من حول مركز معين كما تنتشر التموجات على صفحة الماء عند إلقاء حجر ؛ والثانية ظاهرة النسق المنسجم الذي يعم المجتمع بالرغم من الاضطراب المؤقت الذي يحدثه الاختراع إذ تعود صفحة الماء إلى هدوئها بعد أن تقضى التموجات الصغيرة في موجة كبيرة لا نكاد نشعر بها لضعفها واتساع مداها . لقد مضى تارد متأثراً بهذه النظرة ، محاولاً أن يوسع نطاقها فتشتمل عوالم أخرى غير العالم الاجتماعي ، وأسفرت هذه المحاولة عن كتابه

«التعارض الكوني» L'Opposition Universelle .
فهذا الكتاب عبارة عن تأملات ميتافيزيقية يمكن اعتبارها نوعاً من الانحراف أو الاستطراء عن منهجه الأصلي . إذ يحاول المؤلف أن يحلل أولاً فكرة التعارض ويقابلها بفكرة « التماثل » symétrie ، ثم يقوم بتصنيف عجيب لأنواع التضاد والتعارض في عوالم الطبيعة والحياة والنفس والمجتمع . على أن الفكرة التي تسيطر على الكتاب ، وبخاصة على الجزء الاجتماعي منه ، هي أن التعارض أو الصراع أياً كان شكله ليس ضرورياً لإحداث الانسجام النهائي للكون ، بل إنه يؤدي إليه في غالب الأحيان . ويمكن القول إن هذا الكتاب لم يعرف الذبوع إلا بين جمهور ضئيل من دارسي الفلسفة .

وعلى العكس من ذلك فإن كتابه «القوانين الاجتماعية» Les lois sociales قد عرف طريقه إلى جمهور العامة من الناس . وهو مع صغر حجمه وعرضه المبسط ذو أهمية خاصة بالنسبة لفكرة تارد ، بل إنه يعتبر مفتاح طريقته الفلسفية بأسرها . فقد طلب المعهد الحر للعلوم الاجتماعية من تارد أن يركز العناصر الجوهرية في مذهبه في ثلاث محاضرات . فكانت نتيجة هذا التركيز ، مع العرض الواضح الذي يتفق مع مستوى جمهور المحاضرات ، ذلك الكتاب الذي لخص فيه أفكاره الأساسية التي وردت في كتبه الثلاثة السابقة ، وحاول فيه أن يضع المنهج الاجتماعي في مكانه بين مناهج العلوم الأخرى . وقد وضحت في هذا الكتاب فكرة تارد عن «سيكولوجية ما بين العقول» التي تشرح الصلات بين عقليتين أو أكثر ، وتحلل عقلية الإنسان الاجتماعي حين ننظر إليه على أنه «مقلد» و «شكاك» و «مخترع» . وهذه العمليات الثلاث توصلنا إلى القوانين الخاصة بالعلم الاجتماعي وهي التقليد ، والتعارض ، والتكيف .

ويمكن القول إن تارد هو منشيء هذا العلم الجديد

«سيكولوجية ما بين العقول»^(١) . وقد كتب عنه بحثاً كثيرة في المجالات العلمية وكرس له سلسلة من المحاضرات في الكوليج دي فرانس . فبعد أن انتهى من كشف العالم الاجتماعي ومحركاته الأساسية والقوانين التي تتحكم في تطوره ، أراد أن يتغلغل في دراسة نفسية الأفراد . فاكشف ثلاث مراحل من الدراسات النفسية : «سيكولوجية الظواهر العقلية الخارجية» psychologie extra-mentale وهي التي تدرس علاقات الإنسان مع العالم الخارجي ؛ و «سيكولوجية الظواهر العقلية الداخلية» psychologie intra-mentale وهي التي تدرس علاقات الإنسان مع نفسه ، أي التتابع والتوافق الداخلي لحالاته النفسية المختلفة ؛ وأخيراً «سيكولوجية ما بين العقول» psych. inter-mentale وهي التي تدرس علاقات الإنسان مع أقرانه ، أي مع هذه الكائنات التي تحس وترغب مثله ، ولها معتقدات ورغبات مثل ما له . وفي هذا المجال الأخير عثر تارد على نواة الظاهرة الاجتماعية وعلى الأصل العميق لما أطلقنا عليه اسم علم الاجتماع . وقد اتبع تارد في هذه الدراسة منهجين ، المنهج التاريخي لدراسة تكوين العلاقات الاجتماعية الأولية ، والمنهج المنطقي لدراسة هذه العلاقات المختلفة في ذاتها ، والوسائل التي يتم بها توافقها وهي اللغة والمحادثة والمناقشة . وقد نما هذا الاتجاه النفسي - الاجتماعي شيئاً فشيئاً ، ودعمته المناقشات التي دارت بين تارد ومعاصريه حول الصفة العلمية لمذهبه . وجمع تارد آراء وردوده على معارضيه في كتابه «دراسات في علم النفس الاجتماعي» ، وهاجم فيه آراء «فورمس» Worms ومذهبه العضوي في تفسير الحياة الاجتماعية ؛ وآراء «دي جريف» De Greef عن التطور الاجتماعي .

(١) أطلق تارد على هذا العلم أحياناً اسم Interpsychologie وأحياناً أخرى psychologie intermentale . وهذا الاسم الأخير أكثر مطابقة للترجمة العربية .

خطوة إلى الأمام ، ولا أن يطور نفسه بغير أن يعتمد على ينبوع « الروتين » الذي لا ينضب ، وعلى « النسناسية » La singerie و « الحروفية » La moutonnerie التي تزايد بلا توقف بتأثير الأجيال المتعاقبة »^(١).

هذه العبارة تبين بوضوح أن التقليد ، في نظر تارد ، هو الظاهرة الاجتماعية الأساسية . وهو يعرف المجتمع تبعاً لذلك بأنه « مجموعة من الناس تربط بينهم روابط إما لأنهم يقلدون بعضهم بعضاً ، وإما لأن بينهم نوعاً من التشابه والصفات العامة وهي في مجموعها عبارة عن صور متكررة لنموذج واحد » .

ويقول تارد « إننا إذا حللنا عقول الأفراد وجدنا أنها تتكون من مجموعة من الأفكار والآراء التي تصدر عن التقليد والتكرار . ويندر أن تكون أفعال الناس مبتكرة كما أنه من المستحيل تقريباً أن نجد ابتكاراً لا يعتمد في بعض نواحيه على القديم » .

فالتقليد هو العامل الأساسي في نشأة الظواهر الاجتماعية وفي تكوين المجتمعات . ولكن تارد يفسح في كتابه مكاناً هاماً لظاهرة الاختراع التي تتعاون مع ظاهرة التقليد على خلق الحياة الاجتماعية . واطراد سرها فالاختراع يقدم للمجتمع نماذج من الأفكار والأفعال الجديدة . وهذه بدورها لا تكون لها قيمة اجتماعية إلا إذا انتشرت وعمت بين الناس عن طريق التقليد . أي أن الاختراع هو الذي يضمن للمجتمع التجديد والتقدم ، أما التقليد فهو الذي يضمن للحياة الاجتماعية الاستمرار والتركز .

ويسأل تارد في مقدمة كتابه هل تخضع الحياة الاجتماعية لقوانين ؟ ويجيب على هذا السؤال بقوله :

(١) يشير تارد بهذين التعبيرين إلى شهرة النسانيس بالتقليد ، وإلى الأسطورة المشهورة باسم « خراف بانورج » Les moutons de Panurge ، وتتلخص في أن أحد الرعاة المدعو « بانورج » كان يعبر بخرافه النهر . فترامى لأحد الخراف أن يلقي بنفسه في الماء فنبهته الخراف الأخرى دون تردد .

ولكن الخصومة الكبرى كانت بينه وبين دوركيم وهي ترجع في حقيقتها إلى اختلاف مزاج كل من العلمين وطريقته في التفكير . إذ كان دوركيم يحتّم وراء المنطق الصارم والاستنتاجات العقلية الدقيقة ويتهم تارد بالزعة الأدبية . أما تارد فكان يترك العنان للحدس والخيال ويصف دوركيم بالزعة المدرسية Scolastique وتركز النزاع بينهما حول هذا السؤال : هل هناك ما يمكن أن نسميه مجتمعاً في ذاته ؟ أم ليس هناك إلا أفراد يعيشون في مجتمع ؟

دافع دوركيم عن فكرة المجتمع من حيث أنه حقيقة لها ذاتيتها الخاصة بكل ما أوتي من قوة منطقية وبراهين علمية ، وتوصل إلى مفهوم « الضمير الجمعي » La conscience collective الذي أصبح فيما بعد هدفاً لهجمات علماء الاجتماع في العصر الحديث . ويمكن القول إن دوركيم قد صاغ طريقته السنسيولوجية في بطن وحذر ، وكان لا يترك أي نقطة دون أن يدعمها بالوثائق أو البراهين والحجج القوية . أما تارد فقد كان يعوزه الصبر والذأب وربما كان هذا هو سر الجرأة والأصالة في أفكاره^(٢) . وتقوم نظريته في علم الاجتماع على أساس سيكولوجي ، أي أن الفرد وتحليل نفسية الفرد هي أساس كل أبحاثه . فنراه يقول إن الفرد هو الحقيقة الوحيدة ، وإذا ما تجاهلنا الفرد فاننا لا نستطيع أن نفسر كل ما هو اجتماعي . نحن لا نستطيع أن نفهم أو نشرح أي ظاهرة اجتماعية إذا أغفلنا وجهة النظر السيكولوجية أي تحليل العمليات العقلية الفردية .

قوانين التقليد^(٣)

« إن المجتمع لا يستطيع أن يعيش ولا أن يخطو

(١) استطاع شارل بلوندل في كتابه Introduction à la psych. Collective أن يستخرج من تحليل آراء تارد ودوركيم الركائز التي اعتمد عليها في التقريب والتوفيق بين المذهبين . اقرأ الترجمة العربية بعنوان « مقدمة في علم النفس الاجتماعي » للدكتورين محمود قاسم وإبراهيم سلامة .

(٢) اعتمدنا في عرض الفصول الرئيسية لهذا الكتاب على الطبعة السابعة من الأصل الفرنسي بعنوان : Les lois de l'Imitation, Paris, Alcan 1921 (7e édition)

وإن الحياة الاجتماعية شأنها في ذلك شأن عالم الطبيعة وعالم الحياة . وإذا كنا لم نوفق في استخلاص قوانين الحياة الاجتماعية حتى الآن ، فذلك لأننا لم نبحث عنها إلا في محيط الصدفة ، وفي خضم الأحداث التاريخية . ومشهد الكون يعرض لنا حالتين متعارضتين : الحالة الأولى هي الصدفة التي تؤدي إلى خلق بعض الظواهر وبعض التغيرات التي تبرز بدون قانون ، وكان من الممكن ألا توجد ؛ وهي بمثابة المنبع الذي يستمد منه العالم مصادر تجديد قواه . والحالة الثانية هي حالة النظام أو انتشار هذه المخلوقات الجديدة وفق أنماط محددة .

والمجتمع ذاته يمكن تصويره على هذا النحو : أنواع من الاختراعات تظهر هنا وهناك بشكل غير منظم ، وتنتشر في محيط يزداد على الدوام اتساعاً بفضل وسيلة التكرار العظيمة وهي « التقليد » .

وعلى ذلك فإذا كان لا بد من البحث عن قوانين للمجتمع فأين نجدها إن لم يكن ذلك فيما يتكرر ؟ « قالموجات » في الطبيعة ، و « التوالد » في علم الحياة ، و « التقليد » في علم الاجتماع ، هذه وحدها هي موضوعات العلم .

ولنقف هنا لحظة لنحدد في شيء من الدقة معنى هاتين الكلمتين الهامتين اللتين يستخدمهما تارد في كتابه ، وهما كلمة « تقليد » وكلمة « اختراع » .

إن تارد يستخدم هاتين الكلمتين في معنى أوسع بكثير من معناهما في الاستخدام الدارج ، وقد فضل الالتجاء إليهما بدلاً من الاضطرار إلى نحت مصطلحات جديدة قد تبدو للبعض غريبة وملثوية . فنحن لا نقول عادة إن إنساناً يقلد فكرة ولكن نقول إنه يقلد إنساناً آخر في حركته أو هندامه أو حتى في فكرته . فالتقليد في اللغة الدارجة على الظاهرة التي تبدو لدى إنسان يحاول أن ينقل عن آخر . غير أن تارد يستخدم هذا التعبير في معنى مجرد وعام . فالتقليد عنده ظاهرة سيكولوجية عن طريقها تتكرر الأفكار وتنتشر في المحيط الاجتماعي .

وبالمثل بالنسبة لكلمة « اختراع » فإن اللغة الدارجة تقصر استعمالها على الفروض أو النظريات العلمية الجديدة أو على ما يترتب عليها من تحسين في الوسائل الميكانيكية أو الصناعية التي يكون لها عادة قيمة عملية . ولا يفكر أحد في أن يطلق هذه الكلمة مثلاً على هذا الحشد من الأفكار ، والرغبات ، والتصرفات التي تملأ حياتنا اليومية والتي ليست ، في الحقيقة ، سوى تركيبات وتوليفات جديدة من الأفكار القديمة . ومع ذلك فإن تارد لا يتردد في أن يطلق على كل ذلك اسم « الاختراع » ومنهجه العلمي السيكولوجي لا يتطلب منه عند الكلام عن الاختراع سوى النظر إلى « العملية في ذاتها » دون الاهتمام بقيمة الأشياء المخترعة . وهو يرى أن محركات التقدم الحقيقية هي أقلها وضوحاً وأكثرها عددًا ؛ هي هذا العديد من المحاولات البسيطة التي لا يعرف أصحابها والتي تعتبر العوامل الدفينة للنمو الاجتماعي .

نعود بعد هذا التوضيح إلى دراسة الكتاب . يقول تارد « يظهر اختراع في جهة ما ولا ندري لماذا . فكيف ينتشر ؟ إن قانون انتشاره المثالي لا بد أن يكون وفقاً لتواليبة هندسية ، وذلك تماماً كما يكون قانون كل تردد طبيعي vibration هو حدوث موجات لا نهاية لها ، وكما يكون قانون كل كائن حي هو التناسل المستمر . ولكن الواقع لا يكون دائماً كذلك ، فالانتشار قد تعرقله بعض العقبات أو توقفه . وفي أحوال أخرى قد تؤدي بعض الدوافع إلى زيادة سرعته ولذا يتعين البحث عن القوانين التي تكمن وراء هذه العقبات والدوافع » .

القوانين المنطقية للتقليد

يقسم تارد قوانين التقليد إلى قسمين : قوانين منطقية logiques ، وقوانين لا دخل للمنطق فيها extra-logiques . ونبدأ بعرض أهم آرائه بخصوص قوانين التقليد المنطقية .

قد تصطدم موجة تقليد جديدة ، في نفوس الأفراد ، بموجات أخرى تحركها نزعات أو اتجاهات مخالفة . وحين تتنازع نفس الفرد رغبتان أو اتجاهان متعارضان يحدث عنده التردد . وهذا التردد الذى يعبر عن صفة سيكولوجية معناه من الناحية الاجتماعية تصارع قوتين متعادلتين تجذب كل منهما الفرد من ناحية ؛ ولا بد أن ينتهى هذا الصراع بانتصار إحداهما أو بحدوث نوع من الاتفاق بينهما يودى إلى « اختراع » صغر جديد . ويطلق تارد على عملية الصراع اسم « المباراة المنطقية » Duel logique ، وعلى عملية الاتفاق اسم « الزواج المنطقى » accouplement logique .

يتساءل تارد « إذا كان هناك مائة اختراع تظهر فى آن واحد — سواء أكان ذلك فى مجال الأشكال اللغوية ، أو الأفكار الفلسفية أو التطبيقات الصناعية أو غيرها — فلماذا لا ينتشر منها بين الجمهور إلا عشرة ؟ بينما تصبح التسعون الأخرى فى طى النسيان ؟ هذه هى المشكلة . ولكى نوفق فى حلها وفقاً لنظام ومنهج يجب أن نقسم المؤثرات التى تشجع على انتشار التجديدات الناجحة ، ونغرقل نجاح غيرها إلى أسباب طبيعية ، وأسباب اجتماعية . وليس هذا مجال الكلام بالتفصيل عن الأسباب الطبيعية ويكفى أن نذكر أن خصائص الشعوب تختلف بحسب استعداداتها الذهنية وطبيعة البيئة وما يعيش فيها من حيوان ونبات وأحوال الطقس التى تسود فيها . ولا ننكر أن لكل هذه العوامل أهميتها الحقيقية فى علم الاجتماع . فننظر مثلاً أن ندرس الأثر الذى يحدثه فى مجرى حضارة معينة الإنتاج الطبيعى للأرض التى انبثقت منها هذه الحضارة لأول مرة . فحسب ما إذا كانت هذه الحضارة قد نشأت فى واد خصيب أو فى هضبة تسودها المراعى ، تختلف ظروف العمل وبالتالي نظام الجماعات العائلية ثم النظم السياسية . ويجب أن نعترف بفضل أولئك العلماء الذين ينصرفون إلى هذا النوع من الأبحاث التى

لا تقل فائدتها لعلم الاجتماع عن الفائدة التى تحققها لعلم الحياة الدراسات الخاصة بالتغيرات التى تطرأ على الأنواع الحية بتأثير المناخ أو البيئة بوجه عام .

« أما الأسباب الاجتماعية فهى تنقسم إلى نوعين : منطقية وغير منطقية . ولهذا التمييز أهمية كبيرة . فالأسباب المنطقية تلعب دورها حين يقرر إنسان ما أن التجديد الذى يقتبسه يكون أكثر نفعاً أو أقرب إلى الحقيقة من غيره ، أو بمعنى آخر أنه أكثر توافقاً مع الأهداف والمبادئ التى اقتنع بها من قبل (عن طريق التقليد دائماً) . وهنا ينظر إلى الاختراعات أو الاكتشافات القديمة أو الحديثة فى ذاتها ، بغض النظر عن أى نفوذ يتعلق بشخصية ناقلها أو بالزمان أو المكان الذى نبعت منه . ولكن من النادر أن يظهر التأثير المنطقى على هذا النحو فى صورة خالصة . فبصفة عامة تتدخل التأثيرات الخارجة على المنطق فى اختيار الأنماط التى تتبعها ؛ وغالباً ما تكون أقلها اتفاقاً مع المنطق هى المفضلة بسبب مصدرها أو حتى بسبب تاريخها كما سيظهر لنا فيما بعد . »

« وإذا لم ننتبه على الدوام إلى هذه الفروق الضرورية فقد يستحيل علينا فهم الظواهر الاجتماعية فى أبسط صورها . فعلماء اللغة يبحثون عن القوانين التى يبدو أنها تتحكم فى تكوين اللغات وتطورها ، ولكنهم حتى الآن لم يتمكنوا إلا من صياغة قواعد ناقصة يخرج عليها عدد كبير من الحالات الشاذة ، وبخاصة فيما يتعلق بتغير طريقة النطق (قواعد الفونيتيك) أو تغير المعانى والحصول على كلمات جديدة عن طريق التوليف بين أصول قديمة ، أو على أشكال جديدة فى القوالب النحوية عن طريق تحويل الأشكال القديمة . الخ فما هو السبب فى هذا الفشل ؟ السبب فى ذلك أنهم اهتموا بالاتجاه الجديد فى ذاته ، ولم ينتهوا إلى أن التقليد وحده ، وليس الاختراع هو الذى يخضع لقوانين حقيقية جديرة بالدراسة . فالواقع أن عدداً

كبيراً من الاتجاهات اللغوية الجديدة قد طرأت على أذهان باعثيها الأوائل عن طريق « النظر » analogie أو بمعنى آخر عن طريق تقليد النفس أو تقليد الغير : وجميع علماء فقه اللغة يعترفون بالدور العظيم الذي تقوم به النظائر في موضوع علمهم . وإن أول من اشتق كلمة Germanicus على نسق italicus كان « مخترعاً » بدون أن يشعر ، ولكنه كان أيضاً « مقلداً » أثناء اختراعه .

وينتقل تارد بعد ذلك إلى بيان أن كل ما يقلد يتصل بعقيدة أو رغبة . فيقول : « إذا عرفنا أن الاختراع والتقليد يكونان الظاهرة الاجتماعية الأولية ، فلنا بعد ذلك أن نسأل : ما هي القوة الكامنة وراء هذين العاملين ؟ إن ما يقلد هو دائماً فكرة أو عمل ، حكم أو مشروع ؛ وكل حالة من هذه الحالات تنطوي على قدر معين من « عقيدة » أو « رغبة » يكفى لكى يبعث الروح في كلمات اللغة ، أو في أدعية الدين : أو في النظم الإدارية للدولة ، أو في نصوص القانون ، أو في واجبات الأخلاق ، أو في أساليب الصناعة أو الفن .

العقيدة والرغبة هما إذن القوة الكامنة وراء كل اختراع وتقليد . فعن طريق توافق العقائد أو تعارضها تنظم المجتمعات حياتها ، إذ ليست نظمها في الواقع إلا نتيجة لهذا التوافق أو التعارض . فالتوافق يؤدي إلى تساند هذه النظم وتقوية بعضها للبعض الآخر ، والتعارض يؤدي إلى حصر وتحديد كل منها للآخر . وكذلك فعن طريق تعاون الرغبات والحاجات أو تنافسها تقوم المجتمعات بوظائفها . فالمعتقدات الدينية والأخلاقية بصفة خاصة ، وكذلك التشريعية والسياسية هي القوى التشكيلية للمجتمعات les forces plastiques ؛ والرغبات والحاجات الاقتصادية والجمالية هي قواها الوظيفية leurs forces fonctionnelles . ويشرح تارد بعد ذلك كيف يحدث التقدم في المجتمع فيقول : « عندما يركز شخص تفكيره في مشكلة معينة تخطر له

فكرة ، وهذه تسلمه إلى فكرة ثانية ، ويظل هكذا ينتقل من فكرة إلى أخرى حتى يمسك بطرف الخيط الذي يوصله إلى حل المشكلة التي يفكر فيها ، ومنذ هذه اللحظة يخرج سريعاً من البصيص الخافت إلى ضوء الحقيقة الساطع . ويحدث هذا الأمر نفسه بالنسبة لتاريخ المجتمعات : فعندما ينبت في مجتمع أحد المذاهب الكبرى التي تستشعرها حاسته الاستطلاعية قبل أن ينميها العلم ويحددها - مثل التفسير الآلي للعالم - أو يتخيل طموحه كشفاً جديداً قبل أن يحققه نشاطه - مثل صناعة الآلات أو القاطرات أو السفن البخارية - ماذا يحدث ؟ أولاً تثير الفكرة عدداً من المحاولات والتصورات المتعارضة التي تظهر هنا وهناك ثم تختفي ليحل غيرها محلها حتى تبرز صيغة واضحة أو اختراع ملائم يلقي كل المحاولات السابقة ويتخذ حينئذ قاعدة تنطلق منها التحسينات والإضافات اللاحقة » .

« فالتقدم إذن نوع من التفكير أو التأمل الجماعي يصبح ممكناً عن طريق التضامن (وبفضل التقليد) بين العقول المتعددة للمخترعين والعلماء الذين يتبادلون اكتشافاتهم المتلاحقة . وينتج عن ذلك أن التقدم الاجتماعي مثل التقدم الفردي كلاهما يحدث بفضل عمليتين : الإبدال la substitution والتراكم l'accumulation . فهناك اكتشافات أو اختراعات لا يمكن إلا أن تكون بديلة لغيرها ، وأخرى قابلة لأن يراكم بعضها فوق بعض . ومعنى ذلك أن هناك « صراعات » منطقية ، و « اتحادات » منطقية . وهذا هو التقسيم الكبير الذي سوف لا نجد صعوبة في توزيع جميع أحداث التاريخ بمقتضاه .

المبارزة المنطقية

سبق أن أشرنا إلى أن تارد يطلق على عملية الصراع بين الأفكار اسم « المبارزة المنطقية » . وهو يشرح هذه العملية بقوله : « عندما يظهر اكتشاف أو اختراع

جديد نلاحظ ظاهرتين : تزايد من يتحازون إلى هذا الاختراع عن طريق انتشاره من دائرة ضيقة إلى دائرة أوسع ؛ وتناقص الإقبال على اختراع آخر كان يخدم نفس الغرض أو يؤدي نفس الحاجة ، ويحدث ذلك حين يلتقى الاثنان . فهذا اللقاء يفضى إلى المبارزة المنطقية وتاريخ المجتمعات ، إذا درس بدقة ، يطلعنا على سلسلة من المبارزات المنطقية المتلاحقة أو المتلازمة (وذلك في الحالات التي لا يكون فيها اتحادات منطقية) . والتطور اللغوي يحدث دائماً على هذا النحو : عن طريق التقليد أولاً ، ثم الصراع بين لغتين أو لهجتين تحاول كل منهما أن تسود في منطقة معينة ، وينتهي الأمر بأن تهزم إحدهما الأخرى .

وإذا كنت قد قارنت الصراع المنطقي بالمبارزة ، فذلك لأنه ، في الواقع ، في كل واحدة من هذه الصراعات ، وفي كل واحدة من هذه الظواهر الأولية للحياة الاجتماعية تنتهي الأحكام أو المشروعات المتعارضة إلى رأيين بارزين يتعين الأخذ بأحدهما . ويمكن تشبيه ذلك بالمعارك الحربية ، فقد يكون هناك سبعة أو ثمانية أو عشرة جيوش لدول مختلفة ، ولكن مع ذلك لا يوجد إلا معسكران أحدهما في مواجهة الآخر . وكذلك لا يوجد في مجلس الحرب الذي يسبق المعركة إلا رأيان فيما يتعلق بخطة المعركة : الرأي الذي يوافق على الخطة ، ومجموعة الآراء التي تتفق على نقدها . ومن الواضح أن أى خلاف أو أى معركة تنحصر دائماً في « نعم » في مواجهة « لا » . ومما لا شك فيه أن كلا من الطرفين المتنازعين الذي ينكر الآخر (كما في الحروب الدينية بصفة خاصة) ، أو يفسد مشروعاته (كما في الحروب السياسية) ، له وجهة نظره الخاصة أو مشروعه الخاص . ولكن الصراع لا يصبح أمراً محتوماً إلا حين تصبح الفكرة أو الرغبة تحدياً أو عقبة سواء أكان ذلك بطريق خفى أو سافر ، مباشر أو غير مباشر . وهكذا نرى مثلاً أنه مهما تعددت

الأحزاب السياسية لا يكون هناك ، بالنسبة لأى مسألة إلا رأيان : رأى الحكومة ورأى ما نسميه بالمعارضة ، وهى اندماج الأحزاب المتباينة التي تتحد بجانبها السلبي . هذه الملاحظة يمكن أن تنطبق على كل شئ . ففى كل زمان ومكان يمكن تحليل حلقات التاريخ المتصلة في الظاهر إلى أحداث صغيرة أو كبيرة ، متميزة ومنفصلة ، وإرجاعها إلى « أسئلة » تعقبها « حلول » . وليس السؤال بالنسبة للمجتمعات كما هو بالنسبة للأفراد إلا تردداً بين « إيجاب » و « نفي » أو بين « هدف » و « عقبة » . و « الحل » — كما سئى فيما بعد — ليس إلا إلغاء أحد المتناقضين أو فض تناقضهما . ونحن لا نتكلم الآن إلا عن الأسئلة ، وهى في حقيقتها مناقشات منطقية : شخص يقول نعم وآخر يقول لا . وفي ظواهر اللغة أو الدين أو القانون أو الحكم أو غيرها ليس من العسير أن نميز بين جانب الإيجاب وجانب النفي . ففي المبارزة اللغوية الأولية يمكن القول إن المصطلح أو التعبير السائد « يؤكد » ، وإن المصطلح أو التعبير الجديد « ينفي » ؛ وفي المبارزة الدينية إن العقيدة الرسمية تؤكد والعقيدة المنشقة تنفى . وعندما حاول العلم في أزمنة لاحقة أن يحل محل الدين أصبحت النظرية المتواضع عليها هى التأكيد الذى أخذت تنكره النظرية الجديدة . أما الصراعات التشريعية فإنها على نوعين : أحدهما داخل البرلمان أو داخل الحكومة حين يناقش قانون أو مرسوم ، والآخر داخل المحكمة حيث يثير الخصوم دعاوهم . ويتعين على المشرع دائماً أن يختار بين الموافقة على مشروع قانون ومعنى ذلك توكيده ، أو رفضه ومعنى ذلك إنكاره . أما بالنسبة للقاضى ، فكلنا نعرف أن أى قضية تعرض عليه — وهذه صفة لا نلاحظها ومع ذلك لها دلالتها — تنحصر بين « مطالب » يؤكد و « مدافع » ينفى . وإذا تقدم المدافع بدوره بطلب يتعلق بالإجراءات نشأت قضية فرعية تلحق بالقضية الأصلية . وإذا وجدت

أطراف ثالثة ، فإن كل طرف منها يكتسب بدوره صفة المطالب أو المدافع ويتسبب على هذا النحو في تعدد القضايا الفرعية الصغيرة التي تنضوى تحت القضية الكبيرة المركبة .

وإذا نظرنا عن كثب إلى أنواع التنافس في الميادين الصناعية ، وجدنا أنها تتألف من مبارزات متعددة ، متعاقبة أو متزامنة ، بين اختراع سبق له الانتشار واستتب له الأمر من مدة طويلة أو قصيرة ، وبين اختراع أو عدة اختراعات جديدة تشق طريقها نحو الانتشار بدعوى أنها أحسن تلبية لنفس الحاجات التي كان يليها الاختراع القديم . . وإذا كانت المعركة اليوم قد انتهت بين سكر القصب وسكر البنجر ، وبين العرببة والقاطرة ، وبين الملاحه بالشرع والملاحه بالبخر . . الخ . فقد كانت هذه المعركة ذات يوم تدل على مناقشة اجتماعية حقيقية ، بل على جدال حاد . فلم يكن الأمر يتعلق فقط بقضيتين بل بنوعين غريبيين من القياس لا عهد للمناطقتهما ؛ أحدهما يقول مثلاً : « الحصان هو أسرع حيوان مستأنس ، ولما كان الانتقال غير ممكن إلا بواسطة الحيوانات ، فعلى ذلك تكون العرببة خير وسيلة للانتقال » . والقياس الآخر يقول : « نعم إن الحصان هو أسرع الحيوانات ، ولكن ليس بصحيح أن القوى الحيوانية هي التي تستخدم فقط في نقل المسافرين والبضائع ، وعلى ذلك فالنتيجة السابقة « خاطئة » ومثل هذا الصدام القياسي يمكن أن نلاحظه بسهولة في جميع أنواع المبارزات المنطقية في المجالات التي أشرنا إليها من قبل .

التزاوج المنطقي

وبعد أن تكلمنا عن الاختراعات أو الاكتشافات التي يصارع بعضها بعضاً ويحل بعضها محل الآخر ، نتكلم الآن عن الاختراعات التي يعاون بعضها بعضاً ، ويتراكم بعضها فوق الآخر . ويجب ألا يكون الترتيب

الذي اتبعناه باعثاً على الاعتقاد بأن التقدم عن طريق « الإبدال » قد سبق ، من حيث الأصل ، التقدم عن طريق « التراكم » . فالحقيقة على عكس ذلك تماماً أي أن الثاني هو السابق على الأول من حيث الظهور ، كما أنه يتبعه بعد مرحلة معينة . ومعنى ذلك أن التقدم عن طريق الإبدال ، وإحلال اختراع محل اختراع ليس إلا مرحلة وسيطة .

فاللغات مثلاً بكل تأكيد قد بدأت في التكوين عن طريق التراكم المتتابع للكلمات التي كانت تعبر عن أفكار لم يتم التعبير عنها بعد ، ولم تجد أمامها أى منافسة أو عقبة لكن تحاول التغلب عليها . وفي البداية الأولى لأقدم العقائد الدينية لم تجد الأساطير التي تضخمت بها هذه العقائد ، لتضع حلولاً للأسئلة التي تعين على الدين أن يقدم إجابة لها — لم تجد هذه الأساطير حلولاً سابقة تعرقل انتشارها ، وكان من اليسير عليها ألا يناقض بعضها بعضاً ما دام كل منها يجيب على سؤال مختلف . وربما كانت العادات البدائية قد وجدت بعض الصعوبة في تثبيت جذورها فوق أرض الفوضى التي خلفتها حالة الطبيعة ؛ ولكن نظراً لأنها كانت تقدم حلولاً لمسائل قانونية لم توضع من قبل ، وتنظم علاقات فردية لم تخضع من قبل لأى تنظيم ، فإنها وجدت نفسها وحدها في الميدان بدون عادات سابقة يتعين عليها أن تصارعها ، وكان من السهل عليها أيضاً ألا يصارع بعضها بعضاً .

ولكن يجب أن نلاحظ أن التراكم الذي يسبق الإبدال (أى المباراة المنطقية) يختلف عن التراكم الذي يأتي بعد مرحلة المباراة هذه . فالتراكم الأول يتكون من تجمع طليق لعناصر لا يربط بينها إلا مبدأ جوهري وهو ألا تتعارض فيما بينها ؛ أما التراكم الثاني الذي يحدث في مرحلة متأخرة ، فهو عبارة عن حزمة قوية من عناصر لا تتعارض فيما بينها فحسب ، بل غالباً ما يدعم بعضها بعضاً . وفي كل مجال يتعين علينا أن نميز بين الاختراعات

Extra-logiques التأثيرات التي لا علاقة لها بالمنطق

بعد أن ينتهى تارد من شرح القوانين المنطقية للتقليد في الفصل الخامس من كتابه ، يأخذ في الكلام عن القوانين التي لا علاقة لها بالمنطق في الفصل السادس فيقول : « هناك أسباب لا علاقة لها بالمنطق تجعلنا نميل إلى بعض أنواع التقليد وننبذ أخرى ، أى أنها المحرك الكامن من وراء نصرها أو هزيمتها .

وقد نميل إلى الاعتقاد أن كل درجة جديدة تسير فيها الحياة الاجتماعية نحو التعقيد والتركيب تؤدي إلى زيادة الاضطراب وعدم الدقة في التقليد . ولكن العكس تماماً هو الذى يحدث في الحقيقة ؛ فما يؤكد أن التقليد هو روح الحياة الاجتماعية ونواتها الأولية أن المقدرة والمهارة في التقليد عند الإنسان المتحضر تزداد بنسبة أكبر مما يزداد به عدد المخترعات ودرجة تعقدها . وإذا نظرنا إلى الحياة الاجتماعية في أى مظهر من مظاهرها نجد أنها في امتدادها تنتهى حتماً إلى تكوين صيغة موحدة (اتيكيت) ، وهذا يعنى الانتصار الكامل للتقاليد على الشطحات الفردية . فاللغة ، والدين ، والسياسة ، والحرب ، والقانون ، والهندسة ، والموسيقى والتصوير ، والشعر ، وقواعد اللياقة وغيرها تفسح المجال أمام « تقاليد » تزداد رسوخاً كلما كانت هذه الأنواع من النشاط الاجتماعي قد تكونت على مهل ووطدت أقدامها خلال مدة طويلة .

وهل لنا أن نقول إنه كلما تقدم الشعب في مدارج الحضارة أصبحت طريقته في التقليد مصطبغة أكثر فأكثر بطابع الإرادة والشعور والتفكير ؟ هنا أيضاً أعتقد أن الأمر على عكس ذلك : فكما أن الفرد في تكوينه يبدأ بأفعال إرادية في نطاق الشعور ، وينتهى بأفعال لا إرادية تخضع للاشعور بتأثير العادات التي تأصلت في نفسه ، فكذلك بالنسبة للشعوب كل ما تقوله وما تقوم به بتأثير التقاليد والعادات قد بدأ عن

أو الاكتشافات القابلة للتراكم بدون حدود (بالرغم من أنها تخضع أيضاً لظاهرة الإبدال) ، وبين الاختراعات التي إذا تخطت حداً معيناً من التراكم لا يصبح هناك بد من إحلال غيرها محلها حتى يستمر التقدم . فاللغة مثلاً يمكن أن تثرى بطريقة لا حد لها عن طريق إضافة وتراكم كلمات جديدة تستجيب لحاجة التعبير عن أفكار جديدة أو اختراعات جديدة يتوالى ظهورها . ولكن إذا لم يكن هناك ما يمنع من تضخم قاموس اللغة وتزايد على الدوام ، فإن هذا التضخم لا يسمح به في مجال قواعد اللغة ونحوها ؛ إذ أنه بعد الوصول إلى عدد معين من القواعد والأشكال النحوية التي تعبر عن جميع الحاجات التي يتطلبها استخدام اللغة ، لا يمكن لأي شكل جديد أن يظهر إلا إذا دخل في صراع مع الأشكال المقررة ، وحاول أن يقيم القواعد كلها على أساس مختلف (١) .

والأديان أيضاً يمكن النظر إليها من ناحيتين : من ناحية الجانب القصصى والأسطوري ، وهو الجانب الذى تبدأ به ويمكن اعتباره قاموسها ؛ ومن ناحية الجانب العقيدى والشعائرى ويمكن اعتباره قواعد الدين . والجانب الأول الذى يتألف من سرد أسطوري ، وقصص عن بطولة الآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال والقديسين ، هذا الجانب يمكن أن ينمو ويتضخم بلا حدود . ولكن الجانب الثانى لا يحتمل مثل هذا الامتداد والتضخم ، ولا بد أن يأتى الوقت الذى تكون فيه المسائل الكبرى التي تقلق ضمير الإنسان قد وجدت حلولها المناسبة ، وحينئذ لا يمكن لأي عقيدة جديدة أن تظهر إلا إذا دخلت في صراع مع العقائد المقررة التي رمت في النفوس .

(١) ظهرت مثل هذه المحاولة منذ عدة سنوات في النحو العربي حينما حاول بعض المجددين أن يستعوضوا عن إعراب الألفاظ بنظام المسند والمسند إليه ، ولكن هذه المحاولة لم تثبت في المبارزة بينها وبين النحو القديم .

طريق الاقتباس أو التكوين الصعب الذى كان محتاج لكثير من الجهد والجدل في تقبله . ولا ننكر أن كثيراً من أنواع التقليد تكون لاشعورية ولا إرادية منذ الأصل ، مثال ذلك اللهجة ، وطرائق السلوك ، والأفكار وأنواع الشعور التى تسود في الوسط الذى نعيش فيه .

التقليد عند الإنسان يشير من الداخل إلى الخارج

ويقارن تارد في هذا الفصل بين عدد من الوظائف العضوية والوظائف النفسية من ناحية نزوعها إلى الانتشار عن طريق التقليد . وهو يشعر بأنه يحث ، في هذا المجال ، في حقل بكر ، وأن انتشار الظواهر التى يتكلم عنها قد يختلف من عصر إلى عصر ، ومن بلد إلى آخر ، وأن قياس هذا الانتشار على وجه الدقة لا يتحقق إلا بعد أن يحقق علم الإحصاء ما عقد عليه من آمال .

وبعد هذه التحفظات يتساءل : « ألا تنتشر عدوى العطش عن طريق التقليد أكثر مما تنتشر عدوى الجوع ؟ إن ما يؤيد هذا الاعتقاد هو الانتشار السريع للإدمان ، على حين أن الشره أو النهم لا ينتشر إلا ببطء شديد . وبالإضافة إلى ذلك فإننا نلاحظ انتشار نوع معين من المشروب في مساحات شاسعة (فهذه المنطقة تشتهر بشرب الشاي ، وتلك بشرب النبيذ ، وثالثة بشرب البيرة . . الخ) ، على حين أن التخصص في أنواع الأطعمة ما زال محصوراً في نطاق محلي ضيق . ثم هل عدوى الشرب أسرع أو أبطأ من عدوى الرغبات الجنسية ؟ أعتقد أنها أبطأ بدليل أن أول موبقة تنتشر في المجموعات الكبيرة ، وفي المراكز الصناعية التى يتقاطر عليها عدد كبير من الجنسين ، هى الدعارة ، وذلك قبلما ينتشر الإدمان » .

ثم يقول تارد : « إن وظائف الحس العليا أكثر قابلية للانتقال عن طريق التقليد من وظائف الحس

الدنيا . فلما نميل إلى تقليد إنسان ينظر أو يسمع أكثر مما نميل إلى تقليد إنسان يشم وردة أو يتذوق طعاماً ، ولهذا تحتشد الجماهير سريعاً في المدن الكبرى حول متسكع يشير إلى منظر ما ، ويتدافع الناس على أبواب المسرح حين يرون الصف الطويل أمام شباك التذاكر ، بينما لا يتدافعون إلى داخل المطاعم حين يرون ، من خلال النوافذ ، الزبائن يأكلون بشهية كبيرة » .

« وإذا كنا نريد أن نفسر معنى أن التقليد يسير من الداخل إلى الخارج ، فإن ذلك يعنى شيئين :

١ - أن تقليد الأفكار يسبق تقليد ما تعبر عنه هذه الأفكار » .

٢ - أن تقليد الأهداف يسبق تقليد الوسائل . وإذا أردنا أن نعبر عن ذلك بلغة علم الجمال فلنأنا نقول إن انتشار المشاعر يسبق انتشار المواهب . ولا ننكر أن التقليد قد يقتصر أحياناً على خارج النموذج دون داخله ، ولكن إذا بدأ التقليد على هذا النحو ، كما يحدث عادة عند النساء والأطفال ، فإنه يقف عند المظهر الخارجى ؛ على حين أننا في التقليد الداخلى أو في تقليد الجوهر ننقل عادة إلى تقليد المظهر . وقد روى لنا دستوفسكى ما يؤيد أن التقليد الخارجى لا يمتد إلى الداخلى فقال إنه بعد أن أمضى عدة سنوات في المنفى مع المجرمين أصبح يشبههم من حيث المظهر ويقلدهم في عاداتهم وتصرفاتهم دون أن تتغلغل هذه العادات في أعماق نفسه » .

ويؤيد تارد ما لاحظته سينسر من « أن كثيراً من الظواهر أثناء انتشارها وتطورها قد اختصرت ومالت إلى التبسيط : فالتحية بعد أن كانت تتخذ شكل الركوع أو الانحناء أمام سيد الإقطاع ، أصبحت تقتصر على الإيماء بالرأس . والكلمات والتعابير من كثرة استعمالها تدغم ويضيع جرسها كما لو كانت حصاة تكورت وانبرت من كثرة انحدرت ، ومعنى ذلك أن التقليد يؤدي بالضرورة إلى إضعاف الشيء المقلد » .

التقليد ينتقل من الطبقات العليا إلى الطبقات الدنيا

ثم ينتقل تارداً بعد ذلك إلى شرح القانون الثاني .
فيقرر ما تثبته الملاحظة من أن أنماط السلوك والأمثلة لا تنتقل خلال الطبقات الاجتماعية المختلفة بسرعة واحدة . فهي في طريق النزول أسرع منها في طريق الصعود ، وذلك لأن النفوذ والمكانة Le prestige تتحكم في التقليد .

« فإذا كان الحب يقلد حبيبه ، والصديق يقلد صديقه فهذا أمر طبيعي . ولكن ظاهرة التقليد تتغلغل إلى أعماق أبعد غوراً ، فزى أن الشعب المغلوب يقلد الشعب الغالب ويتخذ من تصرفاته سلوكاً يحتذيه ؛ وحين يقلد مثلاً تنظيمه الحربي يحاول أن يبرر هذا التقليد بادعائه أنه إنما يعد نفسه للانتقام ، ولكن هذا التبرير لا ينطبق على كثير من الأمور الأخرى التي يقلدها بدون أن يكون وراءها أى هدف نفعى » .

« وأياً كان نوع التنظيم الاجتماعى ، وسواء اتم بالارستقراطية أو الديمقراطية ، فإننا إذا لاحظنا أن التقليد يسير في مجتمع بخطوات سريعة فيمكننا أن نستنتج من ذلك وجود فوارق واضحة بين مختلف طبقاته . ويكفى أن نعرف في أى اتجاه يسير التيار الرئيسى لنماذج التفكير والسلوك لكي نحدد مركز السلطة الحقيقية . ولا شيء أسهل من هذا التحديد إذا كانت الدولة تقوم على نظام أرستقراطى . إذ نلاحظ دائماً وفي كل مكان أن النبلاء يقلدون الملوك والحكام ، وأن الشعب يقلد النبلاء بمجرد أن يصبح هذا التقليد في إمكانه . وقد حدث ذلك في فرنسا أيام لويس الرابع عشر ، ووصف سان سيمون تلك الظاهرة بقوله : « إنها جرح لا يلبث حين يتغلغل في الجسم أن يصبح سرطاناً يسرى بين الأفراد ، وذلك لأنه ينتقل سريعاً من البلاط إلى باريس ثم إلى الأقاليم ثم إلى مجموعات الشعب » .

ومن هنا تبدو ضرورة ظهور اختراعات جديدة ، أى مصادر جديدة للتقليد لتعيد الحياة والقوة إلى الطاقة الاجتماعية التي كانت على وشك الخمود .

على أن هذه الظاهرة لا تحدث عادة إلا في عصور الاضمحلال وبدء التحول نحو تيارات حضارية جديدة أما في عصور الازدهار فإن التقليد يحتفظ بقوته ، وما ذلك إلا لأنه يؤثر - كما قلنا - من الداخل ، أى يؤثر في معتقدات الناس وأهدافهم ومثلهم العليا . وحين يأتى عصر الانحلال يكون التقليد قد اقتصر على الأشكال والمظاهر الخارجية ، وابتعد عن المصدر الداخلى الذي كان يستمد منه قوته ، ولذلك يبدو عليه الضعف والوهن » .

وهكذا نرى أنه عندما تتغلغل « موجة تقليد » في وسط اجتماعى ، تختلف عادة استعداد هذا الوسط لتقبلها شدة وضعفاً . وهذا الاستعداد ، كما وضعه تحليل تارد ، يتصل بثلاثة عوامل رئيسية .

« فأولاً لكي يخضع الأفراد أو يتأثرون بنمط خارجى من أنماط السلوك أياً كان هذا النمط ، يجب أن يكونوا قد خضعوا من قبل بصفة عامة للتأثير الشخصى لأولئك الذين نقلوا إليهم هذا النمط . فالمعتقدات والحاجات ، كما رأينا ، لا تنتقل أو تنتشر إلا عبر الأفراد ، والعلاقات بين شخص وشخص هي التي توجه انتشارها . ولكن ماذا يعنى الخضوع لتأثير شخص ما إن لم يكن اقتباس أفكاره ورغباته في أدق خصائصها . فنحن إذن لا نستطيع أن نتخذ من الآخرين مثلاً يحتذى قبل أن ننقل إلى ذهننا صورة طبق الأصل لعقليتهم ومزاجهم » .

من هذا التحليل يصوغ تارد صيغة أول قوانين التقليد (خارج نطاق المنطق) ومؤداها أن التقليد ينتقل من الداخل إلى الخارج . وهذا القانون يبدو غريباً لأول وهلة إذ أنه يناقض ما تقرره الملاحظة العامة ، ولكن التأمل العميق لا يلبث أن يؤكد صحته .

وبناء على هذه الملاحظة يقول تارد « إن الدور الرئيسي الذي كانت تلعبه طبقة النبلاء وسمتهم المميزة هي أنهم كانوا يمثلون طابع المبادأة أو على الأقل تيار الاختراع . وقد ينبع الاختراع أحياناً من بين صفوف الشعب ، ولكنه لكي ينتشر يحتاج إلى قمة اجتماعية ينحدر منها كما ينحدر الماء من المسقط ليفيض بعد ذلك في الأنهر والقنوات . وفي كل زمان ومكان كانت الطبقة الأرستقراطية هي الطبقة المفتوحة لتلقى كل جديد من الخارج ، كما كان وضعها يؤهلها لاستيراده » .

« ولا تقتصر الأرستقراطية على مظهرها المدني بل إنها تتمثل أحياناً في الأرستقراطية الدينية . ويكفى أن نذكر أن الأعمال الفنية الأصيلة من نحت وعمارة وتصوير كانت في بادئ أمرها في خدمة الكنيسة . كما أن « المعابد » كانت قبل « القصور » مراكز للإشعاع الحضارى بمعناه الخارجى الذى يتصل بالمظهر وكذلك بمعناه الداخلى الذى يتصل بالعقائد والأفكار » .

ويذهب تارد فى تحليله لهذا القانون الثانى الخاص بانتقال التقليد من أعلى إلى أسفل إلى تأكيد ارتباطه بالقانون الأول الخاص بسير التقليد من الداخل إلى الخارج . فيقول إنه لو كان كل قانون منهما منفصلاً عن الآخر لترتب على ذلك أنه كلما ارتفع الشخص فى المكانة كان الميل إلى تقليده أكبر . ولكن الواقع غير هذا « فالشخص الذى يقلد هو الشخص الأعلى بين أقرب الناس . فأثر الشخص من حيث اتخاذه نموذجاً للتقليد يتناسب تناسباً عكسياً مع المسافة بينه وبين الآخرين ، وليس فقط مع صفته المباشرة من حيث علو مكانته . والمسافة هنا يجب أن تفهم بمعناها الاجتماعى لا بمعناها المكافئ . فهما كان الشخص بعيداً فى المكان فانه يكون قريباً من النفوس إذا كانت هناك علاقات متعددة ومتصلة بينه وبين الآخرين تيسر لهم تحقيق رغبتهم فى تقليده . والنتيجة المباشرة التى تتصل بهذه الحقيقة هي أنه عندما نرى أن طبقة متواضعة قد بدأت

فى تقليد طبقة عالية جداً ، فعنى ذلك أن المسافة بين الطبقتين قد أخذت فى التضاؤل .

وينقل تارد بعد ذلك إلى الكلام عن النظم الديمقراطية فيقول إنها لا تخلو من وجود التدرج الاجتماعى ، ومن وجود مراكز عليا معترف بها ، لأن لم يكن عن طريق الوراثة ، فعن طريق الكفاءة والاختيار . « فهذه القمم من العباقرة التى تبرز من شوارع المدن الكبرى تحتل مكان الصدارة ، وتصبح مراكز الإشعاع آتيرات الفكر ، ومن ثم تصبح المصادر الأساسية للتقليد . فالمدن الكبرى وبخاصة العواصم تقوم فى النظم الديمقراطية بما كان يقوم به النبلاء فى النظم الأرستقراطية . فباريس اليوم تبرع على عرش التوجيه الفكرى ، وتتحكم فى تيار التقليد بدرجة لم تتحقق فى عهد أى بلاط ملكى ، إذ أنها تبعث فى كل يوم ، بل فى كل لحظة بأرائها وأحاديثها وثوراتها الفكرية ، وأزيائها ، ونماذج أثائها إلى جميع أنحاء فرنسا ، بل إلى جهات متفرقة من العالم » .

« هذا المغناطيس الذى يجذب الناس إلى العاصمة وبحول اهتمامهم نحوها ، نسميه المساواة والحرية . ولكن بالرغم من أن العامل فى المدن يؤمن بالمساواة ويعمل للقضاء على البورجوازية ، إلا أنه هو نفسه يود أن يصبح بورجوازيّاً فى حياته ، كما أنه من ناحية أخرى يعتبر أرستقراطياً فى نظر الفلاح الذى يحسده على أسلوب معيشته . فوضع الفلاح بالنسبة للعامل هو نفس وضع العامل بالنسبة لرئيس العمل . ومن هنا نشأت مشكلة الهجرة من الريف » .

« فالعاصمة أو المدينة الكبرى اليوم هي موطن الصفوة المختارة من الشعب إذ أنها تجذب من كل أنحاء البلاد أكثر الأفراد نشاطاً ، وأكبر المختصين فى استخدام المخترعات الحديثة . وبكل هذه العناصر تكون الأرستقراطية بمعناها الحديث ، أى الصفوة التى

لم تصل إلى مركزها عن طريق الوراثة بل تمتد طريق الاختيار الحر . غير أن هذا الوضع لا يمنعها بتاتاً من أن تنظر شذراً إلى مجموعات الشعب في أسفل السلم ، وأن تكون هذه النظرة مماثلة لنظرة النبلاء القدامى بالنسبة لجموع الدهماء .

ثم يقارن تارد أخيراً بين سلطة التقاليد وسلطة البدع المستحدث أو « الموضة » فيقول : « إن مكانة التقاليد التي أرسى قواعدها الأسلاف ترجح دائماً على أنواع التجديد المستحدثة ، ويصدق ذلك حتى بالنسبة لأكثر المجتمعات تعرضاً لغزو النظم والأفكار الأجنبية . وعلى ذلك فإن تيار تقليد « الموضة » ليس إلا رافداً ضعيفاً بجانب النهر المتدفق للعادات والتقاليد . ولكن بالرغم من ضآلة هذا الرافد فإن سرعته وعدم انتظامه تجعله يفيض أحياناً ويغرق ما حوله ، ولذا يتعين دراسة أحوال تصرفه .

« ففي كل بلد تحدث بطول المدى ثورة في العقول ويحل محل عادة الاعتقاد فيما يقوله الأسلاف ورجال الدين ، عادة تكرار ما يقوله المحدثون المعاصرون ، وهذا هو ما يسمى عادة إحلال الاختيار الحر محل الاعتقاد الأعمى . ومعناه ، في الحقيقة ، أننا بعد أن كنا نقبل بطريقة عمياء التأكيدات التقليدية التي كانت تفرضها علينا سلطة الأجداد ، أصبحنا نفتتح عقولنا لاستقبال الأفكار الأجنبية التي نحاول أن نفرض نفسها علينا بطريق الإغراء . والإغراء هنا هو محاولة ظهورها بمظهر الاتفاق مع الأفكار السابقة الراسخة في العقول .

ولمى جانب هذه الثورة العقلية تحدث ثورة أخرى في الإرادة . وهنا نجد أن الطاعة السلبية للأوامر والتقاليد وآثار السلف ، إن لم تستبدل بغيرها ، فعلى الأقل توضع موضع الحياد لتفسح الطريق ولو جزئياً إلى الدوافع والتوجيهات وأنواع الإيحاء التي تصدر عن المعاصرين . وحين يتصرف المواطن العصري بوحى

من هذه الدوافع يشعر بالغبطة لما يبدو له من وقوفه موقف الاختيار الحر بين المقترحات العديدة التي تعرض عليه . ولكن الحقيقة هي أن الآراء التي يوافق عليها ، ويعمل بمقتضاها هي تلك التي تكون أكثر تلبية لحاجاته ، ورغباته السابقة المنبعثة أصلاً عن عاداته وتقاليده ، وعن ماضيه بكل ما فيه من مظاهر الخضوع

وتسود سلطة التقاليد عادة في العصور وفي المجتمعات التي تكون فيها كلمة « الشيء القديم » مرادفة لكلمة « الشيء المحبوب » . ففي الصين وفي بعض مناطق سيبيريا إذا أراد شخص أن يحامل صديقاً ويدخل السرور على قلبه فإنه يقول له إنه يبدو مسناً (وذلك لما للمسنين من طابع الوقار والحكمة) ، وقواعد التأديب تقتضى أن يقول الواحد لحدثه « يا أخي الأكبر » . أما العصور والمجتمعات التي يتحكم فيها نفوذ الجديد فهي تلك التي يسرى فيها المثل القائل : « كل جديد يشيع فيه الجلال » .

ويخلص تارد من تحليله إلى هذا الرأي وهو أنه « في العصور التي تسود فيها التقاليد يفخر المرء ببلده أكثر مما يفخر بعصره ، لأنه يرجع عادة بفكره إلى الماضي الذهبي . أما في العصور التي يتحكم فيها تيار البدع فإن المرء على العكس يفخر بعصره أكثر مما يفخر ببلده » .

وبعد فهذا عرض وجيز جداً للأفكار الرئيسية التي وردت في كتاب « قوانين التقليد » . ولا نستطيع ، مهما حاولنا ، أن نعطي فكرة في هذا العرض الموجز عن وفرة الأمثلة والملاحظات الدقيقة وأنواع الخواطر والكشوف الجديدة التي يوردها تارد ويحاول إدماجها في هذا الإطار الواسع . فقد ترك تارد العنان لخياله في هذا الموضوع واستطاع أن يكتشف جميع جوانبه . ولذا يعتبر كتاب « قوانين التقليد » أكثر كتبه إفاضة وأغزرها مادة .

لأنجه "تاريخ المادية"

بمقتلم

الدكتور فؤاد زكريا

أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة عين شمس

حياة لأنجه ومؤلفاته :

ولد « فريدرش ألبرت لأنجه (1) Friedrich Albert Lange في بلدة تقع في إقليم دوسلدورف ، اسمها « فالد بجوار زولنجن Wald bei Solingen في الثامن والعشرين من شهر سبتمبر عام ١٨٢٨ . وكان أبوه رجلا عصاميا استطاع أن يشق طريقه بكفاحه من عامل بسيط إلى أستاذ جامعي اشتهر في وقته بأنه من أعظم شراح الإنجيل في أوروبا ، وقد قضى لأنجه سنوات حياته الأولى في مدينة « دويسبرج Duisburg » ، ولكنه انتقل في الثانية عشرة من عمره إلى زيورخ في سويسرا ، التي أصبحت وطناً ثانياً له ، ولم يغادرها إلا في سن متأخرة نسبياً عندما دفعه تعلقه بالسياسة إلى العودة إلى ألمانيا وخوض غمار المعارك السياسية فيها . وكان ذلك في عام ١٨٤٨ ، الذي هزت فيه القلاقل السياسية كيان معظم دول أوروبا ، وقامت فيه ثورات عنيفة أسهم فيها المثقفون الأوروبيون بدور فعال . في ذلك العام انتقل إلى جامعة بون ليدرس فقه اللغة ،

(١) وهو غير عالم النفس النمساوي كارل لأنجه الذي اشترك مع جيمس في الوصول إلى نظرية الانفعالات المعروفة باسم نظرية « جيمس - لأنجه » .

وتابع الأحداث السياسية الدائرة بحماسة بالغة ، وكان من أنصار تحقيق الوحدة الأوروبية ، وتحقيق وحدة الدولة الألمانية .

وبعد حصول لأنجه على درجة الدكتوراه ، انتقل للتدريس فترة قصيرة في « كولونيا » ثم عاد إلى بون ليحاضر في التربية وعلم النفس والأخلاق وفي تاريخ المذهب المادي ، ومن بون انتقل إلى دويسبرج ، ولكنه اضطر إلى الاستقالة من عمله في التدريس نتيجة لنشاطه السياسي في عام ١٨٦١ . وكان من المناصب التي تولاها بعد ذلك منصب سكرتير الغرفة التجارية في دويسبرج ، حيث أظهر مقدرة غير عادية في إدارة الأعمال الصناعية . وقد ظل طوال هذه المدة عاكفاً على تأليف كتابه في « تاريخ المادية » ، فضلاً عن اشتراكه في تحرير صحيفة « الرين والرور » اليومية ، التي كان يهاجم فيها الحكومة الرجعية القائمة بشدة . وقد تعرض نتيجة لذلك إلى اضطهادات سياسية مستمرة ، جعلته دائم التنقل من بلد إلى آخر ، فانتقل إلى « فنترتور Winterthur » ثم إلى زيورخ حيث عمل أستاذاً للفلسفة ، ثم إلى جامعة ماربوج بألمانيا مرة أخرى . وكان برنامج محاضراته في هذه الجامعة الأخيرة يشتمل على المنطق وعلم النفس

وتاريخ التربية والعلوم السياسية والشعر .

وفي هذه الأثناء كانت صحته قد اعتلت ، وظهرت عليه بوادر المرض الذى أودى به فى النهاية . ولكن نشاطه لم يفت ، وإنما ظل يولف ويعيد طبع كتبه السابقة بعد مراجعات دقيقة ، حتى الأسابيع الأخيرة من حياته . وعندما قهره المرض وتوفى فى ٢١ نوفمبر سنة ١٨٧٥ ، كان فى أوج نشاطه العلمى والتأليفى .

وأهم المؤلفات الفلسفية والسياسية التى اشتهر بها لانجه هى :

- ١ - « المشكلة العمالية Die Arbeiterfrage » وقد ظهرت طبعته الأولى فى عام ١٨٦٥ ، وأشرف هو ذاته على طبعتين أخريين كانت آخرهما عام ١٨٧٤ .
- ٢ - « آراء جون استورت مل فى المسائل الاجتماعية J.S. Mill's Ansichten über die sociale Frage (١٨٦٦) .

٣ - تاريخ المادية ونقد دلالتها فى العصر الحاضر Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart . وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب فى عام ١٨٦٥ ، والطبعة الثانية فى عامى ١٨٧٣ و ١٨٧٥ .

٤ - « أسس علم النفس الرياضى Die Grundlegung der mathematischen Psychologie (١٨٦٥) .

٥ - « دراسات منطقية Logische Studien » وقد نُشر بعد وفاة لانجه بعامين (١٨٧٧) وأشرف على نشره الفيلسوف الألمانى « هرمان كوهين » .

* * *

ويتألف كتاب « تاريخ المادية » من بابين رئيسيين :

أ - « تاريخ المادية حتى كانت »

ب - « تاريخ المادية منذ كانت » . ولكل باب من هذه الأبواب أقسام تدرج تحتها فصول . وسوف نكتفى هنا بالإشارة إلى الأقسام التى يشملها كل من هذين البابين .

أ - تاريخ المادية حتى كانت :

القسم الأول : المادية فى العصور القديمة (ويعالج هذا القسم الفلسفات اليونانية والرومانية فى خمسة فصول)

القسم الثانى : فترة الانتقال (وهى تشمل العقائد التوحيدية وموقفها من المادية ، وكذلك الفلسفات المدرسية ثم عصر إحياء العلوم فى أوروبا ، ويشمل هذا العصر بيكن وديكارت) .

القسم الثالث : مادية القرن السابع عشر (وهو يشمل جاسندى وهبز والفلاسفة الانجليز) .

القسم الرابع : القرن الثامن عشر (ويعالج تأثير الفلاسفة الانجليز فى فرنسا وألمانيا ، ثم مادية لامبى ، ودولباك ، ورد الفعل على المادية عند لينتنس وقلف) .

ب - تاريخ المادية منذ كانت :

القسم الأول : الفلسفة الحديثة (ويشمل فصلا عن كانت والمادية ، وآخر عن المادية الفلسفية منذ كانت) .

القسم الثانى : العلوم الطبيعية (ويعالج موضوعات : المادية والبحث العلمى والدقيق - والقوة والمادة ، والنظريات العلمية فى الكون ، والداروينية والغائية) .

القسم الثالث : تكلمة العلوم الطبيعية : الإنسان والنفس (ويبحث فى العلاقة بين الإنسان والعالم الحيوانى ، والمخ والنفس ، وعلم النفس العلمى ، ووظائف الأعضاء الحسية) .

القسم الرابع : المادية الأخلاقية والدين (ويتحدث عن الاقتصاد السياسى والأناية القطعية ، وعن المسيحية والتنوير ، والعلاقة بين المادية النظرية وبين المادية الأخلاقية ، والدين ، ووجهة نظر المثل الأعلى) .

وقد اعتمدنا فى هذا البحث على الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب ، التى قام بها « إرنست تشستر توماس Ernest Chester Thomas » ونشرت لأول مرة فى ثلاثة أجزاء ، فى الأعوام ١٨٧٧ و ١٨٩٠ و ١٨٩٢ .

وقد أعيد طبع هذه الترجمة عدة مرات ، والطبعة التي اعتمدنا عليها هي طبعة سنة ١٩٥٠ في مكتبة Routledge & Kegan Paul (في سلسلة المكتبة الدولية لعلم النفس والفلسفة والمنهج العلمي) . وقد جمعت هذه الطبعة بين الأجزاء الثلاثة في مجلد واحد ، ولكنها احتفظت بالترقيم الأصلي للصفحات في كل من هذه الأجزاء الثلاثة ، وهو الترقيم الذي لا يطابق التقسيم الذي عرضناه للكتاب تماماً . ولذلك نود أن نورد هنا حدود كل جزء في هذا الترقيم حتى لا يلبس الأمر على القارئ :

الجزء الأول : من البداية حتى نهاية القسم الثالث من الباب الأول (مادية القرن السابع عشر) .

الجزء الثاني : من بداية القسم الرابع (القرن الثامن عشر) حتى نهاية الفصل الثاني من ثاني أقسام الباب الثاني (العلوم الطبيعية : القوة والمادة) .

الجزء الثالث : من الفصل الثالث (النظريات العلمية في الكون) حتى نهاية الكتاب . وقد صُدِّرت هذه الترجمة الإنجليزية بمقدمة قيمة للفيلسوف الإنجليزي الكبير « برتراند رسل » بعنوان « المادية ماضيها وحاضرها » .

الأفكار الرئيسية في كتاب « تاريخ المادية »

يمكن القول ، دون أية مبالغة ، إن هذا الكتاب موسوعة فلسفية ضخمة تجمع كل ما عُرِفَ عن علاقة المادية بالفلسفة والعلم حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر . ولقد أظهر لانبج ، في صفحات هذا الكتاب التي تزيد على ألف ومائة صفحة ، علماً غزيراً بتاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم حتى عصره . وتمتلىء صفحات الكتاب بهوامش طويلة قيمة تدل على سعة اطلاع هائلة ، وقدرة فذة على النقد والتحليل . ومن الممكن أن يُنظر إلى هذا الكتاب من وجهين : فهو من ناحية تاريخ للفلسفة ، ومن جهة

أخرى مناقشة مذهبية لفكرة المادية . وكل من الوجهين متداخل تماماً في الآخر . صحيح أن الباب الثاني كله ، باستثناء الفصلين الأولين ، ليس تاريخياً وإنما هو استعراض لعلوم العصر في علاقتها بالمادية ، ومع ذلك فإن الفصول التاريخية الخالصة كانت تحفل بالمناقشات المذهبية ، ولم تكن تقتصر على السرد التاريخي على الإطلاق . وفي هذه الفصول التاريخية عالج لانبج تاريخ الفلسفة كله تقريباً من وجهة نظر المادية ، ولم يقتصر على الكلام على الفلاسفة الماديين وحدهم ، وإنما بحث في أنصار المادية وخصومها على السواء ، بحيث يمكن أن يقال إن الكتاب تاريخ شامل للفلسفة حتى الفترة التي عاشها المؤلف .

وعلى ذلك فإن للكتاب مزايا ضخمة تجعله من أهم الكتب التاريخية في الفلسفة ، وذلك لأسباب منها :
١ - أن نظرتة إلى التاريخ الفلسفي جديدة إلى حد بعيد ، لأنه يخرج بالفلسفة عن نطاقها المألوف ، ويرفع من شأن فلسفات مادية لها في الأحوال العادية قيمة ضئيلة لدى مؤرخي الفلسفة . ففي كتابه هذا يجد دارس الفلسفة آفاقاً جديدة مخالفة لما اعتاد قراءته في معظم الكتب الفلسفية ، حيث تسود النزعات المثالية والروحية ، ويكون تمجيد الفلاسفة على قدر ابتعادهم عن العالم الواقعي وتوغلهم في عالم الأفكار الخالصة . وما أحق كتاب كهذا بعناية المشتغلين بالفلسفة ، إن لم يكن لما فيه من أفكار إيجابية ، فعلى الأقل لكي يجدوا فيه تغييراً لما ألفوه ، ولكي يفيدوا من الاطلاع على وجهات نظر مخالفة قد تصدمهم في بداية الأمر ، ولكنها كفيلة بأن توسع أفقهم العقلي وتزيد من رحابة نظرهم إلى الأمور .
٢ - إنه ، على الرغم من عنايته الكبيرة بالتاريخ ، كتاب حتى بكل ماتحملة هذه الكلمة من معانٍ . فهو في مناقشته لأقدم المذاهب والشخصيات الفلسفية ، يربط آراءها بالواقع المعاصر له على الدوام ، ويستخلص

من كل فكرة قدمة دلالتها بالنسبة إلى الحاضر الذى يعيش فيه . وهكذا تراه يتحدث عن القرن التاسع عشر بإسهاب فى الوقت الذى يعالج فيه فلاسفة أقدمين مثل ديمقريطس وأفلاطون وأرسطو ، ولا يكف عن إجراء المقارنات بين القدماء والمحدثين ، سواء فى متن الكتاب وفى الهوامش الغنية الزاخرة التى تمتلئ بها صفحاته .

٣ - أنه يقدم إلى القارئ فى نصفه الثانى صورة شاملة لحالة العلم فى أوائل النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وهى صورة تكاد تكون موسوعية فى نطاقها ، إذ تشمل العلوم الحيولوجية والفلكية والبيولوجية والفيزيائية والنفسية والأنثروبولوجية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية والدينية . ومن المؤكد أن الدراسة الفاحصة لكتاب كهذا كفيلة بأن تلقى ضوءاً ساطعاً على هذه الفترة الهامة من تاريخ العلم ، سواء من حيث تفاصيل الكشوف العلمية التى تمت فيها ، ومن حيث الدلالة الفلسفية العامة لهذه الكشوف .

على أن الكتاب ، على الرغم من مزاياه هذه ، ينبغي أن تؤخذ المعلومات الواردة فيه بشئ من الحذر ، وذلك للأسباب الآتية :

١ - أن الكتاب ذو نزعة « خلافية » واضحة ، أى أنه يتخذ موقفاً محدداً من الخلافات الناشئة بين المفكرين فى عصره ، ويدافع عن هذا الموقف بعنف ، بينما يهاجم آراء الخصوم كلما أتاحت له الفرصة . وهذا المعنى يمكن القول إن الكتاب كان مرتبطاً بعصره أكثر مما ينبغي ، بل كان مرتبطاً بالمناقشات والمجادلات الدائرة فى ألمانيا فى الفترة التى عاش فيها المؤلف .

٢ - أن هذه النزعة الخلافية كانت تتمثل ، عند المؤلف ، فى إنحيازه بقوة إلى فلسفة « كانت » . ويتمثل ذلك بوضوح فى التقسيم الذى وضعه للبابين الرئيسيين للكتاب ، إذ يجعل فيهما من فلسفة كانت محوراً يدور

حوله التفكير الكامل للفلاسفة جميعهم ، بحيث ينقسم تاريخ الفلسفة كله إلى ما قبل كانت وما بعده ، كما يتمثل إيمانه بكانت فى جميع مناقشاته ، التى ينحاز فيها إلى الموقف الكانتى دون أى تحفظ ، ويحاول إثبات صحته فى كل الأحوال . بل إن المذهب المادى ذاته ، الذى كان محوراً للكتابة ، كان هدفاً لهجومه الشديد فى كل مرة كان ذلك المذهب يبدو فيها متعارضاً مع التعاليم الكانتية : أى فى كل مرة يزعم فيها أنه يقدم نظرية ميتافيزيقية عن التركيب النهائى للعالم ، ولا يقتصر على معالجة قوانين المادة بوصفها قوانين عالم « الظواهر » فحسب .

٣ - أما بالنسبة إلى عصرنا الحاضر ، فيبدو أن الكتاب قد توقف قبل أن تظهر آثار مرحلة حاسمة من مراحل تطور المذهب المادى ، وهى الماركسية أو المادية الديالكتيكية . ففى الستينات والسبعينات من القرن الماضى ، كانت قد ظهرت مجموعة هامة من كتب ماركس وإنجلز ، ولكن الحركة التى أثارها لم تكن قد بدأت فى التأثير على الأذهان ، ولم تكن دلالتها الهامة قد تكشفت بعد بوضوح إلا لفئة قليلة نسبياً . ويبدو أن لانجه لم يكن من هؤلاء ، إذ أن كتابه الضخم لم يتضمن إلا إشارات هامشية بسيطة إلى كارل ماركس . وهو وإن كان قد وصفه فى أحد هذه الهوامش بأنه « يشتهر بأنه أعلم مؤرخى الاقتصاد السياسى الأحياء » (هامش ص ٣١٩ ، الجزء الأول) ، إلا أنه لم يجعل للمذهب الماركسى أى مكان فى كتابه . ولا جدال فى أن كتاباً يعالج المذاهب المادية دون أن يتضمن إشارة إلى أهم مراحلها وأقواها تأثيراً فى تاريخ الإنسان ، يعد من وجهة النظر المعاصرة ، منطوياً على نقص خطير ، لأن أى كتاب معاصر لا يستطيع أن يتجاهل مذهب ماركس فى المادية إن كان بصدد التأريخ للحركة المادية بوجه عام ، وإنما ينبغى أن يفرد لها مكانة رئيسية فى هذه الحركة ، بغض النظر عن موقفه

الخاص من حيث قبولها أو رفضها . وسوف تظهر آثار هذا النقص بوضوح خلال صفحات هذا البحث ، ولا سيما في أجزائه المتعلقة بالموضوعات السياسية والأخلاقية .

ولكى نعرض لتفاصيل الأفكار الفلسفية التي وردت في هذا الكتاب ، نرى أن من الأفضل تقسيمها إلى قسمين رئيسيين : أحدهما يتناول آراءه في تاريخ الفلسفة ، والثاني يعرض موقفه من مشكلة المادية بوجه عام . أى أن القسم الأول تاريخي ، والثاني مذهبي ، وهما يناظران إلى حد ما البابين الرئيسيين في الكتاب ، وإن كان الباب الثاني قد تضمن ، كما قلنا من قبل ، فصلين تاريخيين في البداية ، قبل أن ينتقل إلى البحث المذهبي لمشكلة المادية في علاقتها بالعلوم المختلفة .

١ - آراء لانجه في تاريخ الفلسفة

سبق أن أشرت إلى القيمة الكبرى لهذا الكتاب من حيث هو عرض لتاريخ الفلسفة من زاوية غير مألوفة ، هي زاوية المذهب المادي . والواقع أن مشكلة المادية ، التي تبدو ثانوية أو ضئيلة الشأن في كثير من كتب تاريخ الفلسفة ، تظهر في هذا الكتاب على أعظم جانب من الأهمية ، وتُعد محوراً رئيسياً دارت حوله خلاقات الفلاسفة منذ أقدم العصور . وكان من نتيجة هذا التغيير الأساسي في المنظور أن أصبح الكتاب جديداً في نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة ، لأنه قد أبرز - من جهة - عنصراً طالما تجاهله المؤرخون ، وأعاد - من جهة أخرى - تقويم الشخصيات المعروفة في تاريخ الفلسفة ، بحيث أُعلى مكانة البعض ، وعالجهم معالجة مفصلة ، مع أن أسماءهم لا ترد في الكتب الشائعة إلا لمأماً ، بينما وجه نقده المبرر إلى كثير من الشخصيات التي تحتل

قمة التفكير الفلسفي في نظر معظم المؤرخين . وليس في وسعنا بطبيعة الحال أن نعيد عرض تاريخ الفلسفة بأسره وفقاً لنظرة المؤلف إليه ، ولكننا سنكتفي بوقفات سريعة في مراحل مختلفة من هذا التاريخ ، نوضح فيها مدى الجدة في نظرة المؤلف إلى تاريخ الفلسفة ، ونتخذها نماذج لطريقته الخاصة في مراجعة الآراء الشائعة عن فلاسفة العصور القديمة والحديثة .

المادية وبداية الفلسفة :

منذ الجملة الأولى في كتاب « تاريخ المادية » ، يعبر لانجه عن الارتباط الوثيق بين المادية وبين الفلسفة ، فيقول : « إن المادية قديمة قدم الفلسفة ، ولكنها ليست أقدم منها » . وهو يشرح هذه الجملة في هامش الصفحة فيقول إنها « موجهة » ، من جهة ، ضد محترقي المادية ، الذين يجدون في نظرتها إلى الكون نقیضاً مطلقاً لكل تفكير فلسفي ، وينكرون عليها أية قيمة علمية ، كما أنها موجهة من جهة أخرى ضد أولئك الماديين الذين يحتقرون من جانبهم كل فلسفة ، ويتصورون أن آراءهم ليست بأية حال وليدة نظر فلسفي ، وإنما هي نتيجة خالصة للتجربة ، وللحكم الطبيعي السليم ، وللعلوم الفيزيائية . وهكذا فإن المادية عنده مقترنة في بداية ظهورها بنشأة الفلسفة ذاتها : فهي ليست مذهباً ضئيل الشأن من الوجهة الفلسفية ، ولكنها في الوقت ذاته ينبغي ألا تدعى الترفع عن الفلسفة والارتباط بالعلم وحده .

ومنذ بداية الكتاب أيضاً يوضح لانجه أن المادية قد اشتبكت في صراع حاد مع العقائد القديمة منذ ظهور أول المذاهب الفلسفية التي تدعو إليها . ذلك لأن الأفكار الدينية الوثنية التي كانت سائدة في الشرق القديم وفي العقائد اليونانية المختلفة كانت خليطاً مضطرباً غامضاً ، يغذيه الجهل ويبعث فيه قوى

سقراط والمادية :

حين يتحدث لانجه عن سقراط ، فانه في واقع الأمر يصدر حكماً على الفلسفة العقلية اليونانية بأسرها. فسقراط هو الذي بدأ رد الفعل الضخم على المذهب المادى في الفلسفة اليونانية ، واستهل تلك الحركة العقلية الهائلة التي بلغت قممها العليا في فلسفة أرسطو ، والتي دخلت فيها بعد في تحالف مع الفلسفات اللاهوتية في العصور الوسطى ، وظلت مهيمنة على الأذهان في العالم الغربي على نحو لا يمكن القول إن آثاره كلها قد اختفت حتى اليوم . ومن جهة أخرى فان من المستحيل عملياً وضع حد فاصل دقيق بين تفكير سقراط وتفكير أفلاطون . ومن هنا فان إعادة تقييم فلسفة سقراط ، على النحو الذى يقوم به لانجه في هذا الكتاب ، هي في واقع الأمر لإعادة لتقويم التيار العقلى في الفلسفة الغربية كلها ، ولا سيما في قطبيه الكبيرين : أفلاطون وأرسطو .

ويؤكد لانجه أن المحاورات الأفلاطونية ، التي تحدثت في معظم الأحيان بلسان سقراط وعبرت في أحيان غير قليلة عن آرائه ، كانت تحفل بالخدع المنطقية والألاعيب وجميع أنواع المغالطات التي يرتكبها سقراط الظاهر دائماً . فهو يتلاعب بخصوصه « كما يتلاعب القط بالفأر » ، ويدفعهم إلى الوقوع في التناقض ، وإلى الاعتراف بأن استدلالهم باطلة ، ولكنهم لا يتخلصون من هذا الخطأ إلا ليقعوا على يديه في خطأ آخر . وفي رأى لانجه أن هذه الطريقة في الجدال تفيد في الحديث ، وفي الصراع المباشر بين الحجج ، حيث يجرب الشخص قواه العقلية ضد شخص آخر ، ولكنها لا تفيد في البحث العلمى والسعى الجاد إلى المعرفة . ذلك لأن العلم لا يهدف إلى إفحام الخصوم ، وإنما يرمى أساساً إلى كشف الحقيقة دون مغالطة أو مجادلة عقيمة . وعلى قدر ما كان سقراط بارعاً في الاهتداء إلى أخطاء

متجددة . وهو يصف هذه العقائد بأنها كانت « مفتقرة إلى الروحانية بقدرما كانت مفتقرة إلى المادية » . ولا شك أن مثل هذه العقائد التي لم تكن تستمد قيمتها إلا من شعور الناس بالجهل والعجز عن التحكم في القوى الطبيعية ، كانت خليقة بأن تصطدم بمذهب يحاول الإتيان بمبدأ واحد لتفسير الكون ، ويسعى إلى بعث النظام والوحدة في جميع الظواهر المادية . والفكرة التي يود لانجه أن يدافع عنها - وإن لم يكن قد صرح بها - هي أن الصراع بين المادية وبين العقائد الغابرة كان منذ البداية صراعاً بين العلم والجهل ، أى بين الرغبة في إيجاد تفسير منظم للظواهر وبين الاكتفاء بالأفكار المضطربة والآراء الغامضة . فالمسألة إذن لم تكن هجوماً من هذه العقائد على المادية رغبة منها في الدفاع عن الروحانية ، وإنما كان الدافع الوحيد إلى هذا الهجوم هو ، في واقع الأمر ، الرغبة في الدفاع عن الجهالة والتفسير الغيبي للأشياء . ومن جهة أخرى فلم تكن المعركة التي خاضها الفلاسفة الماديون القدماء ضد رجال الأديان الوثنية راجعة إلى كراهيتهم للروحانية أو للمثل العليا ، بل كان مبعثها الوحيد هو تأكيد حكم العقل وسيادة القانونية في فهم العالم ، والرغبة في المضى في التفسير إلى أقصى مدى ممكن ، ومعاداة الجهل في كل صوره ، ومنها تلك الصورة التي تؤكد عدم قابلية ظواهر كثيرة في الكون للتفسير العلمى . وبهذا المعنى تكون المادية مرادفة للزعة إلى التفسير العقلى للأشياء . وأقوى دليل على ذلك ارتباطها الدائم بالتقدم العلمى ، وازدهارها في العصور الذهبية للعلوم . وقد تجلى ذلك منذ أول عهود التفكير الفلسفى عند اليونانيين ، إذ أن مادية الطبيعيين الأولين كانت مقترنة بفترة ازدهار هائل للعلوم الفلكية والرياضية والطبيعة ، وهو الازدهار الذى تجلت أوضح مظاهره في مدينة أيونيا ، مهبط الفلسفة اليونانية ، وموضع التقاء خلاصة الثقافات القديمة .

خصومه ، كان هو ذاته يقع في أخطاء لا تقل عنها خطورة ، ولكنه كان دائماً يعجز عن كشف الخطأ في استدلالاته الخاصة . وإذا لم يكن في وسعنا أن نتهم سقراط بالغش والخداع في المناقشة ، فانه كان على الأقل مستولاً عن ذلك الاتجاه اليوناني إلى جعل الفلسفة نوعاً من الجدال اللفظي الذي هو أشبه ما يكون بمباريات مصارعة عقلية ، تضع فيها الحقيقة الهادئة في غمار المعارك الكلامية والرغبة المتحمسة في قهر الخصوم .

ولقد كان سقراط يدعى أنه لا يعلم شيئاً ، ويتخذ موقف البراءة والسذاجة من خصومه ، ويطلب إليهم أن يزيدوه علماً ، ولكن هذه البراءة الفكرية كانت تخفي وراءها ، في واقع الأمر ، نزعة قطعية جازمة ، سرعان ما تظهر عندما يختار الخصم ويعجز عن المضي في المناقشة . وقوام هذه النزعة القطعية مجموعة بسيطة من المبادئ الثابتة : « كالقول إن الفضيلة هي المعرفة ، وأن العادل وحده هو السعيد ، وأن أول واجبات الإنسان معرفته لنفسه ، وأن علو المرء بنفسه أجدى من أية عناية بوجهها إلى الأشياء الخارجية » (١) . فإذا ما أخرج الخصم في مسألة معينة ، عاد إلى التذرع بجهله الدائم ، وذكرنا بالنبوءة التي أعلنت أنه أحكم الإغريق لأنه كان يعلم أنه جاهل ، على حين أن غيره لا يعلمون مثله أنهم لا يعلمون . ومع ذلك فقد كان سقراط أبعد الناس عن روح الشك : لأن افتراض وجود معرفة يقينية ، وإمكان وصول العقل البشري إليها ، كامن في كل عبارة نطق بها .

ومع ذلك فإن لانجه لا ينكر أن سقراط أسدى إلى الفلسفة خدمة كبرى : فمن الممكن أن يُعد رائداً للنزعة النقدية في الفلسفة ، لأن هدفه كان تمهيد الطريق للمعرفة الحقة بالقضاء على كل معرفة باطلة ، ووضع منهج

(١) تاريخ للمادية . الجزء الأول . ص ٧٠ .

يتيح التمييز بين الحقيقة والبطلان . فمنهج سقراط إذن نقدي في أساسه ، وفكرته القائلة إن النقد أساس المعرفة ، كانت ولا تزال فكرة لها قيمتها الكبرى في الفلسفة . والأهم من ذلك أنه أسهم في تأكيد التمييز بين المظهر والحقيقة ، وأكد أن العلم إنما يكون بالماهيات الكلية للأشياء ، على حين أن الظواهر البادية لا تصلح أساساً لأية معرفة حقة .

ويشارك سقراط مع أفلاطون وأرسطو في أنهم جميعاً قد أحدثوا رد فعل عنيف على النزعة المادية السائدة لدى الفلاسفة اليونانيين السابقين عليهم ، ولم يكتفوا بذلك وإنما قلبوا موازين الأمور بحيث أصبحت وجهة النظر الدنيا هي العليا ، وأحيوا من جديد تلك الأخطاء والأوهام القديمة التي كان الماديون الأولون قد قضوا عليها - ولكنهم أحيوها من جديد في صورة أبهى وأروع ، وأضفوا عليها سلطة ونفوذاً . وبينما كانت الخرافة القديمة صريحة واضحة ، أصبحت على أيديهم تكتسى بثوب وقور ، هو ثوب العقل المصوغ في قالب بشري بحث ، والغائية التي تصور الطبيعة على مثال الإنسان .

ولقد ركز الماديون القدماء أبحاثهم في ميدان العلوم الطبيعية والرياضية ، أي في ذلك الميدان الذي يستطيع العقل إحراز تقدم حقيقي فيه ، أما رد الفعل الذي بدأه سقراط فقد نقل مركز الاهتمام إلى علوم الأخلاق والنفس البشرية ، أي إلى ميدان يستحيل فيه تحقيق تقدم تتفق عليه كل الأذهان . بل إن أرسطو عندما أراد أن يعود فيما بعد إلى بحث تلك الفروع القديمة التي تجاهلها أفلاطون وسقراط ، خلط بين البحث الطبيعي والبحث الأخلاقي ، وذلك بإدخاله فكرة الغائية ، وهي فكرة ذات أصل أخلاقي واضح . فالغاية عند أرسطو تتفق مع الماهية الفكرية للأشياء ، ولكن هذا يعني أننا نسبنا إلى هذه الغايات القدرة على تحقيق ذاتها في الأشياء الطبيعية ، وهي فكرة لا يمكن تصورهما في

العلم، ولا ترجع إلا إلى التشبيه بطريقة الإنسان العملية في تشكيل الأشياء حسب غاية معينة^(١) .

هل كان ديكارت مادياً ؟ :

يتحدد موقف ديكارت من المادية من خلال حقيقتين متعارضتين : فمن الشائع أن يقال إن ديكارت كان عدواً للفلسفة المادية ، وأنه فتح الطريق أمام المثالية بقضيته المشهورة « أنا أفكر إذن أنا موجود » . ولكن من الواجب أن نلاحظ ، من جهة أخرى ، أن واحداً من أشد الماديين الفرنسيين تطرفاً ، وهو « لامترى » يؤكد انتسابه إلى ديكارت ، فكيف إذن نحل الإشكال الذي تنطوى عليه هاتان الحقيقتان المتعارضتان ؟ .

يرى لانجه أن ديكارت قد دفع المذهب المادى إلى الأمام دفعة قوية عند ما أبدى اهتمامه المشهور بالرياضيات واتخذ منها أنموذجاً لكل العلوم . صحيح أن الرياضة علم عقلى ، ذو منهج استنباطى ، وأن الطريقة الاستنباطية تتنافى مع روح المذهب المادى ، التى هى تجريبية فى أساسها . « ومع ذلك فقد كان ديكارت هو العامل الأكبر على سيطرة ذلك الجانب الرياضى من الفلسفة الطبيعية ، الذى طبق على جميع ظواهر الطبيعة معيار العدد والشكل الهندسى » .^(٢) وكان معنى ذلك تغليب النزعة الآلية فى بحث الطبيعة ، وهى نزعة مادية فى أساسها . وإذن فقد كان ديكارت هو الذى أذاع فكرة الآلية فى هذه الفترة من تاريخ الفلسفة الحديثة ، وهى الفكرة التى ظهرت بأوضح صورها فى كتاب لامترى « الإنسان الآلة L'homme machine » . وإلى ديكارت ترد الفكرة القائلة إن جميع وظائف الحياة العقلية ، فضلاً عن المادية ، تُعد آخر الأمر نواتج لتغيرات آلية .

ومن المؤكد أن المادية قد وجدت سنداً كبيراً فى آراء ديكارت التى تُرجع كل التغيرات فى العالم الطبيعى ، بل وفى الإنسان ذاته ، إلى ظاهرة الحركة ، وإلى تأثير الأجسام بعضها فى بعض ، مما يؤدى تلقائياً إلى استبعاد التفسيرات الصوفية للطبيعة . ويقتبس لانجه فى هذا الصدد عبارة ديكارت المشهورة فى كتاب « انفعالات النفس » : « إن الجسم الميت لا يكون ميتاً لأن النفس تغيب عنه ، بل لأن الآلة الجسمية ذاتها تفسد فى جزء أساسى منها » . ثم يعلق على هذه العبارة قائلاً : « إذا تذكرنا أن كل الأفكار المتعلقة بالنفس لدى الشعوب البدائية إنما ترجع إلى مقارنة بين الجسم الحى والجسم الميت ... لرأينا على الفور فى هذه النقطة الواحدة إسهاماً له أهميته فى دعم المذهب المادى فى المحال البشرى » .^(٣) ومن هنا فإن لانجه يذهب إلى أن « لامترى » كان على حق عندما أرجع ماديته إلى ديكارت ، وحين أكد أن ديكارت كان فيلسوفاً حذراً ، حاول تجنب رجال الدين فأضاف إلى نظريته نفساً كانت فى حقيقة الأمر خارجة تماماً عن مضمون النظرية ذاتها .

ومع ذلك فإن الجانب المثالى موجود بدوره فى تفكير ديكارت ، ومن الجائز أن ديكارت قد احتفظ بالمادية المثالية معاً دون أن يحاول التوفيق بينهما على نحو ما فعل كانت . ولكن الجانب المثالى هو الذى أثار اهتمام الناس ، وطفى بذلك على الجانب المادى فى فلسفته . أما ديكارت نفسه فكان الأمر لديه على عكس ذلك : إذ أنه لم يُبدِ اهتماماً كبيراً بالنظرية الميتافيزيقية التى ترتبط الآن باسمه ، على حين أنه أبدى أشد الاهتمام بأبحاثه العلمية والرياضية ، ونظريته الآلية فى الطبيعة . وكل ما فى الأمر أنه عندما وجد الناس يستحسنون آراءه الميتافيزيقية وبراهينه على

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٢ - ٥٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٤٢ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

وجود الله ولا مادية النفس ، أطربه أن يشهر بين الناس بأنه ميتافيزيقي كبير ، وبدأ يبدى اهتماماً متزايداً بهذا الجانب من مذهبه . وكان هذا التحول إلى الميتافيزيقا أدعى إلى اطمئنانه على نفسه من هجوم رجال الدين ، « إذ أن من المعروف أن خوفه من رجال الدين قد دفعه إلى إعادة النظر في مؤلفاته التي كانت قد تمت بالفعل ، ومراجعتها مراجعة دقيقة : ومن المؤكد أنه سحب منها - رغماً عما كان يؤمن به فعلاً - نظريته في دوران الأرض » (١) .

كانت والمذهب المادى :

سبق أن أشرنا إلى أن لانجه كان من أنصار كانت المنحسين . وقد يبدو غريباً أن يظهر مؤلف ضخم عن المذهب المادى على يد واحد من أقطاب النزعة الكانتيية الجديدة في ألمانيا . ولكن الواقع أن لانجه قد وفق بين آراء كانت وبين المذهب المادى على طريقته الخاصة : فهو من ناحية ليس نصيراً متحمساً للمذهب المادى في كل الأحوال : ذلك لأن المادية في نظره لها قيمتها بوصفها طريقة في تفسير الظواهر تخلصنا من المبالغات والأوهام الميتافيزيقية ، وتزيد الفلسفة اقتراباً من روح العلم ، ولكنها لا تعدو أن تكون « طريقة في تفسير الظواهر » فحسب ، أعنى أنها لا تقدم تفسيراً نهائياً للأشياء في ذاتها ؛ وهى تقضى على ذاتها إذا حاولت أن تقيم بدورها نظرتها الميتافيزيقية الخاصة إلى الكون ، وتدعى أنها التعبير الكامل عن الطبيعة النهائية للأشياء . وإذن فالمادية عنده مقبولة من حيث أنها منهج في النظر إلى الأمور ، قريب من الروح العلمية الحقيقية ، ولكنها مرفوضة من حيث أنها نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الأشياء في ذاتها تظل مجهولة لدينا تماماً .

ومن جهة أخرى فإن لانجه يذهب إلى أن كانت لم يكن معادياً للمادية إلى الحد الذى يتصوره معظم

(١) المرجع نفسه ص ٢٤٨

مؤرخى الفلسفة : ذلك لأن كانت قد تأثر أشد التأثر بفلسفة هيوم ، وهيوم فيلسوف تجريبي لا يؤمن بوحدة الذات أو بوجود جوهر للنفس أو بـ أن النفس بسيطة متوحدة . ومثل هذه الآراء عند هيوم لا تتمشى مع الإيمان بخلود النفس ، ومن هنا فإنها تضر بقضية اللاهوت على قدر إضرارها بقضية الميتافيزيقا . فإن كان صاحب هذه الآراء هو أقوى الناس تأثيراً في تفكير كانت ، فن الواجب أن ننظر إلى علاقة كانت بالمادية في ضوء مخالف لما هو مألوف : إذ أن كانت ، مع معارضته للمادية ، لم يكن ممن يزدرونها أو يستبعدونها تلقائياً . وهكذا يعرض لانجه فلسفة كانت عرضاً مفصلاً ، ويهتم بوجه خاص بفكرة مثالية المكان والزمان من حيث تأثيرها في موقفه من الفلسفة المادية ، كما يهتم أيضاً بمقولة العلية التي كانت آراء « كانت » فيها بمثابة رد فعل على نرعة الشك عند هيوم ، بحيث انتهى إلى أن العصور الذهبية تنتسب بالضرورة إلى تركيبنا الخاص ، لا إلى التجربة ذاتها . وعلى أية حال فإن لانجه يثبت أن كثيراً من عناصر الفلسفة الكانتيية لا تتعارض مع المذهب المادى ، ويكفى أن كانت يؤكد أن العالم الظاهرى - وهو العالم الذى تبحث المادية في قوانينه - هو العالم الوحيد المعروف لنا . فلا تعارض على الإطلاق بين فلسفة كانت وبين أية نزعة مادية طالما أننا ننظر إلى هذا العالم على أنه عالم ظواهر فحسب . ومن المؤكد أن كانت لا يرفض على الإطلاق أى بحث علمي يهدف إلى استخلاص قوانين عالم الطبيعة ، منظورا إليه على أنه عالم الظواهر . أما إذا ادعت المادية أن القوانين التي يصل إليها العلم متعلقة بالأشياء في ذاتها ، فإنها في هذه الحالة تتعارض مع أصول الفلسفة الكانتيية وتعرض في الوقت ذاته لنقد شديد من جانب المؤلف .

وسوف نرى في الجزء التالى من هذا البحث كيف أن لانجه يوجه انتقادات شديدة إلى المذاهب المادية التي تزعم أنها تتوصل إلى الطبيعة النهائية للأشياء، على

الرغم من إيمانه بقيمة المادية من حيث هي منهج علمي في البحث ،

ب — المادية والعلم

أفادت المادية كثيراً من تقدم العلوم الطبيعية ، حتى أن الماديين الذين عرفهم «لأنجيه» حاولوا أن يربطوا مذهبهم بالعلم ربطاً نهائياً ، مؤكدين أنه لا مجال للبحث في أى موضوع ماعدا العلم الطبيعي ، إذ لا يوجد خارج الطبيعة شئ . ومعنى ذلك أن الفلسفة لم يعد لها مجال ، بل لقد أصبحت — بعد تقدم العلوم الطبيعية — عائقاً حقيقياً في وجه الفهم العلمي للعالم . وإذن فالماديون يقولون بهوية تفكيرهم مع العلم ، على حين أن التفكير الفلسفي المضاد لمذهبهم لا يساعد في رأيهم على توسيع نطاق المعرفة .

ويتفق «لأنجيه» مع هذا الحكم بقدر ما ينطبق على الفلسفات المثالية الألمانية في تطوراتها بعد كانت — وهى الفلسفات التى يتخذ منها موقفاً شديداً العداء . فطريقة تفكير شلنج وهيجل وغيرهما من المثاليين تبرر بالفعل عدم ثقة العلماء بالفلسفة . غير أن الفلسفة في تطوراتها السابقة ، أى منذ ديكارت حتى كانت ، لم تكن تتخذ من العلم هذا الموقف ، وإنما كانت تسابر العلم وتسانده ، بل كانت في أساسها طريقة علمية في النظر إلى الأمور ، فضلاً عن أنها كانت محاولة لكشف أوجه أخرى للعالم غير ذلك الوجه الذى تكشفه لنا الحواس . وفي هذه الحالة يقف لأنجيه موقف المعارضة الشديدة من الادعاءات المادية ، وينكر على هذا المذهب زعمه أنه هو الممثل الوحيد للعلم ، وهو الكفيل باستبعاد الفلسفة نهائياً من مجال المعرفة البشرية . فللفلسفة كل الحق في الوقوف إلى جانب العلم ، وكل محاولة للاستغناء بالعلم عن الفلسفة مصيرها الإحفاق .

ويعتقد لأنجيه أن «كانت» يقدم إلينا مثلاً رائهاً

لمفكر جمع بين الاهتمام بالعلم والإسهام فيه وبين القدرة على تشييد مذهب فلسفي وطيد الأركان . فقد كان «كانت» من أوائل من قالوا بالنظرية التى ترد أصل الأجرام السماوية إلى مجرد تماسك المادة المبعثرة في أرجاء الكون . وهو قد استبقي المذهب التطوري في نواح غير قليلة ، إذ تحدث في محاضراته العامة عن تطور الإنسان من حالة حيوانية سابقة . وفضلاً عن ذلك فقد رفض كانت فكرة وجود «مقر» للنفس ، وأكد أنها فكرة لا معقولة ، وكثيراً ما كان ينادى بأن الجسم والنفس شئ واحد يدرك على نحوين مختلفين . وهذه كلها عناصر مادية غاية في الوضوح ، تضمنها تفكير كانت واتسع لها . ومع ذلك فإن تفكيره الذى لم يكن يستطيع أن يتعلم المزيد من الماديين ، لأن كل قضاياهم موجودة فيه ضمناً ، قد ظل محتفظاً بالطابع المثالي . أى أن كانت قد استطاع أن يعترف للعلم بمجاله الخاص ويُسهم في تقدمه بجهود غير قليلة . ولكنه مع ذلك لم ينكر على الفلسفة حقها في استطلاع مجالات أخرى . فالعلم هو الوسيلة الرئيسية بل الوحيدة ، لتوسيع نطاق معرفتنا بالعالم المعطى لنا عن طريق حواسنا ، ولتنظيمه وجعله معقولاً بالنسبة إلينا . ولكن نظرة العلم الآلية لا تسرى إلا عالم الظواهر هذا . ومن وراء هذا العالم ، يوجد عالم الأفكار الذى يتعين علينا ألا نتجاهله . فالعلم يقف عند حدود هذا العالم المثالي أو الفكرى الذى لا تقدر على استطلاعها إلا الفلسفة .

أما الزعم بأن النظرة المادية هى وحدها الكفيلة بتحقيق تقدم المعرفة البشرية ، فإن لأنجيه يرد عليه بقوله إن هذه النظرة ، على العكس من ذلك ، محافظة بطبيعتها . فلا شئ يدفع المادى إلى تجاوز الظواهر الحسية المباشرة ، وإلى استخلاص أوجه جديدة غير مألوقة للأشياء ، والقيام بتجارب ومحاولات جريئة تغير مجرى المعرفة السائدة . بل إن هذه الجراءة

وذلك التجديد يحتاجان إلى ذهن لا يتقيد بالمحسوسات المباشرة، ولا يحول شئ بينه وبين تجاوز ما هو معطى، والتحليق في آفاق أعلى من مستوى ما هو حاضر أمامه مباشرة. ومن هنا يؤكد لانجه أن الكشف والانقلابات الكبرى في العلم قد تمت على أيدي علماء لم يكونوا من ذوي النزعة المادية (١).

فهل يعنى ذلك أن لانجه يحارب المادية المعاصرة له ولا يقبل أية قضية من قضاياها؟ الواقع أن موقف لانجه من المادية، كما قلنا من قبل، موقف مزدوج: فهو يحتفظ من المادية بفكرة انتظام الطبيعة وقانونيتها، ويرى في هذه النزعة وسيلة لمحاربة كل أنواع التفكير الخرافى أو الميتافيزيقا المغرقة في الغرور. ولكنه يعترض على المادية بشدة في فكرتها القائلة إن المادة هي جوهر الأشياء والموجودات جميعاً. ومع ذلك فن الواجب أن ننبيه إلى أن اعتقاده بانتظام الطبيعة لا يعنى أن هذا الانتظام في رأيه «موضوعى»، ينتمى إلى طبيعة الأشياء ذاتها، بل إن تأثيره بتفكير كانت جعله يؤمن بأن هذا الانتظام يرتد آخر الأمر إلى الذات التى تضيف قوانينها ومبادئها - أو صورها ومقولاتها - على كل ما تدركه في عالم الظواهر.

فلنتأمل إذن كيف يطبق لانجه آراءه هذه في مجالات علمية محددة:

١ - علم الفيزياء:

كان هذا العلم، في عصر لانجه، قد بدأ يغلب فكرة الطاقة على فكرة المادة، ويرد الثانية إلى الأولى. ومع ذلك فإن قانون بقاء الطاقة قد لقي تجاهلاً من الماديين المعاصرين له، من أمثال فشنر Fechner وبوشنر Büchner. «ذلك لأن العنصر الصحيح في المادية - وهو استبعاد المعجزة والتخبط من مجال الطبيعة - يثبت بفضل هذا القانون على نحو أعلى وأعم

مما يستطيع الماديون إثباته من وجهة نظرهم الخاصة. أما العنصر الباطل - وهو القول بأن المادة هي مبدأ كل ما هو موجود - فإنه يطرح جانباً، بفضل هذا القانون، على نحو يبدو نهائياً قاطعاً» (١).

والواقع أن عدم قدرتنا على تصور طاقة خالصة، إنما يرجع إلى ضرورة نفسية تجعلنا ندرج ملاحظتنا تحت مقولة الجواهر. فنحن لا ندرك إلا طاقات، ولكننا نطالب بعنصر تحل فيه هذه الظواهر المتغيرة، أى بجوهر. وهذا الجوهر هو في واقع الأمر تلك «المادة» المجهولة التى يفترضها الماديون، ويعتقدون أنها الشكل الوحيد للوجود. ولكن المادة ليست في واقع الأمر إلا تعبيراً عن حاجة تقتضيها طبيعة تفكيرنا، ولا تصدق على الواقع المطلق، الذى هو في ذاته مجهول. ومن هنا فقد عرّف لانجه المادة بأنها «ذلك العنصر فى الشئ»، الذى لا نستطيع أو لا نريد أن نغضى في تحليله إلى طاقات، والذى نجعله ونثبتته فنجعل منه أصلاً للقوى التى نلاحظها وحاملها لها.

٢ - علم الحياة:

يبدو لأول وهلة أن نظرية التطور عند داروين قد استبعدت فكرة الغائية نهائياً من مجال علم الحياة. ولكن هناك نوعاً من الغائية لا تستبعده هذه النظرية، هو ذلك النوع الذى اعترف به كانت، والذى هو مجرد إقرار بمحولية العالم. فلك لأن الداروينية بدورها ليست إلا نظرية تُضفى طابعاً معقولاً على أصل الأنواع الحية. ولإذن فغائية العالم ليست، من الوجهة الشكلية، إلا تكيف هذا العالم مع أذهاننا، وهذا التكيف يتطلب بالضرورة سيادة قانون العلية على نحو مطلق، دون تدخل من أية قوى خارقة للطبيعة، كما يتطلب أن تكون الأشياء قابلة للفهم عن طريق ترتيبها وتنظيمها في صور وأنواع محددة. وهذا بعينه

(١) المرجع نفسه. الجزء الثانى. ص ٣٣٩.

(١) الجزء الثانى، ص ٣٩١.

ما فعلته نظرية التطور في مجال الأحياء . أما النوع الآخر من الغائية ، القائل بتدخل قوى تخرج بالحوادث عن مجراها المنتظم ، وهو الغائية التشبيهية بالإنسان ، فإنه يتنافى مع أسس فلسفة كانت ، مثلما يتنافى مع العلم ومع الداروينية بوجه خاص .

٣ - علم النفس :

لا ينكر لانج أهمية البحث العلمي التجريبي الحديث في علم النفس وعلم وظائف الأعضاء . فلهذه الأبحاث في نظره قيمة عظيمة ، ولكنها لا تؤدي بأية حال إلى دعم المادية . فلندرس تأثير العوامل الميكانيكية في الإدراك كما نشاء ، ولكن كل ما سننتهي إليه في الواقع هو أننا كشفنا القوانين الآلية التي تنظم أفكارنا ، لحواسنا . ولواستطعنا أن نرد كل شيء إلى الحواس ، لوجدنا آخر الأمر أن الحواس ذاتها إنما هي أفكار في أذهاننا . « ذلك لأن كل تركيب مادي ، حتى لو كنت أستطيع إثبات وجوده بالمجهر أو بالمشروط ، يظل مع ذلك مجرد فكرة لي ، ولا يمكن أن يختلف في طبيعته عما أسميه بالذهن؟ »^(١) وهكذا فإن أي تفسير يمكن أن يأتي به علم النفس ، بشأن مفاهيم مثل الإدراك أو الإحساس أو غيرها ، لابد أن يرد إلى طبيعة « تركيبنا » ، لأن كل ما ندرسه في صورة إحساس يتردد إلى فكرة في ذاتنا في آخر الأمر . ولا شك أن هذه الطريقة في تفسير كسوف علم النفس - أو أي علم آخر - كفيلة بأن تفسد أية نتيجة يتوصل إليها ذلك العلم ، لأن كل شيء يرجع حسب هذا المقياس إلى « فكرة » ذاتية ، وهذا النوع من « المثالية » يستحيل تفنيده بالمنطق المألوف ، وكل ما يمكن أن يقال عنه هو أنه عقيم لا يغير من الأمور شيئاً ، وإنما يزيد بها تعقيداً .

٤ - السياسة والأخلاق :

يعني لانج بالمادية في الأخلاق كل مذهب يحدد هدف السلوك الأخلاقي ، لاعلى أساس فكرة تسمى

على نحو مطلق ، وإنما على أساس السعى إلى تحقيق حالة مرغوب فيها . مثل هذا المذهب يبدأ - كالمادية النظرية - من المادة في مقابل الصورة ، وكل ما في الأمر أن المقصود هنا ليس مادة الأجسام الخارجية ، وإنما المادة الأولية للسلوك العملي ، أي الدوافع ومشاعر اللذة والألم^(١)

وعندما تطبق هذه المادية الأخلاقية في مجال السياسية ، تتحول إلى شكل من أشكال الأنانية : كالدول بالحرية الاقتصادية وبفكرة المنفعة ، وتغليب القيم « العملية » والرغبة في توسيع نطاق الأعمال الخاصة وتكديس الأرباح . وهكذا يربط لانج بين الرأسمالية بجميع مظاهرها المعروفة ، والتي كانت أشد تطرفاً في عصره بطبيعة الحال ، وبين المادية : إذ أن الجشع الرأسمالي والرغبة في الانتفاع على حساب الغير إنما ترتبط ، في رأيه ، بالتقدم المادي وبالاهتمام بالأوجه المادية للحياة بعد الثورة الصناعية .

ولاشك أن آراء لانج هذه تعد ، من وجهة النظر المعاصرة ، باطلة تماماً ، لأن المادية ترتبط في أذهاننا الآن بالعناء للرأسمالية ، الذي يتمثل على أوضح صورة في المادية الديالكتيكية عند ماركس . ولعل الخلط الذي وقع فيه لانج في هذا الصدد هو أوضح مظهر من مظاهر ذلك النقص الرئيسي في كتابه وهو تجاهله للمادية الماركسية وعدم إدخالها ضمن الأشكال المعترف بها للمذهب المادي . على أن في وسعنا أن نستخلص من هذا الخلط أمراً له دلالة البالغة : فهي هو ذا مفكر استعرض تاريخ المادية ، حتى عصره ، بدقة بالغة ، وانتهى إلى الربط بينها وبين الرأسمالية في مجال الاقتصاد السياسي . أليس في هذا دليل بالغ على مدى الاضطراب في فهم كلمة « المادية » ، وفي استخلاص مضمونها الأخلاقية والسياسية ؟ الحق أن معظم الناس مازالوا يربطون - عن وعي حيناً ودون وعي أحياناً - بين المادية وبين

معنى الجشع والسعى إلى الربح وتكديس الأموال وتحقيق المصالح الشخصية . فهل يكون من المستغرب ، والحال هذه ، أن نرى أشد دول العالم تمسكاً بدافع الكسب والربح ، وأعظم شعوب العالم حباً للمال ؛ تتخذ من نفسها حامية للروحانية في العالم ضد « مادية » الاشتراكيين ؟ وهل يكون من المستغرب أن يهتم كل مذهب يرمى إلى تحقيق المزيد من عدالة التوزيع ، وإلى تأكيد قيم التعاون والتضامن فوق القيم الفردية الضيقة المحدودة ، بأنه مذهب يتجاهل العناصر « الروحية » في الإنسان ؟ الحق إن الأمور كلها مختلطة والمقاييس مقبولة ، وأن الصورة التي مازالت عالقة بأذهان مجموعات كبيرة من البشر ، في النصف الثاني من القرن العشرين ، لا تقل اضطراباً - في المجال السياسي - عن تلك التي نجدناها عند « لانجه » منذ قرن من الزمان . والسبب الأكبر في ذلك الاضطراب هو الخلط الكبير في فهم ذلك المصطلح العظيم الخطورة ، مصطلح « المادية » - وهو خلط يمكن أن يعد دعاية كبرى تركز عليها دعايات القرن العشرين .

نصوص مختارة من كتاب « تاريخ المادية »

فضل التفكير العربي على العلم

في هذا النص يوضح لانجه موقف المفكرين والفلاسفة العرب من مشكلة المادية ، التي يفهمها في هذا الجزء من الكتاب بمعنى يقرب من معنى « الروح العلمية » . ومن هنا فإن النص بأكمله يعد من خير الشواهد التي قدمها الكتاب الغربيون على فضل الحضارة العربية في ميدان العلم :

« ... كان ثالث الأديان التوحيدية الكبرى ، وهو الإسلام ، أقربها إلى الروح المادية . فقد كانت هذه العقيدة ، التي هي أحدث العقائد الثلاث عهداً ، أسرعها إلى رعاية الروح الفلسفية المتحررة ، التي نمت مع ازدهار الرائع للحضارة العربية ، وكان لها تأثير قوي

في الحقل الأول على يهود العصور الوسطى ومن ثم على مسيحيي الغرب بطريق غير مباشر .

ولقد ظهرت في الإسلام ، حتى قبل معرفة العرب للفلسفة اليونانية ، شيع ومدارس متعددة في علم الكلام ، تكونت لدى بعضها فكرة عن الله بلغت حداً من التجريد استحال معه على أي بحث فلسفي أن يعمى أبعد منها في هذا الاتجاه ، على حين أن بعضها الآخر لم يكن يؤمن إلا بما يمكن تعقله وإثباته ... وقد ظهرت في المدرسة الكبرى بالبصرة ، طائفة من العقليين ، تحت رعاية العباسيين ، كانت تسعى إلى التوفيق بين العقل والإيمان .

ولو قارنا بين هذا التيار الزاخر من علم الكلام والفلسفة الإسلامية الخالصة ... وبين المشائين الذين تطرأ أساؤهم على أذهاننا عادة عندما يرد ذكر الفلسفة العربية الوسيطة ، لبدا هؤلاء الأخيرون مجرد فرع ضئيل الأهمية نسبياً ، دون تنوع مذكور في داخله . ولم يكن ابن رشد ، الذي كان اسمه أكثر الأسماء شيوعاً في الغرب بعد أرسطو ، نجماً يحتل المكانة الأولى في سماء الفلسفة الإسلامية . وإنما تجمع أهميته الحقيقية إلى أنه هو الذي تجمعت عنده نتائج الفلسفة العربية الأرسططالية التي كان هو ذاته آخر ممثل عظيم لها ، وهو الذي نقلها إلى الغرب في مجموعة واسعة النطاق من المؤلفات ، ولا سيما في شروحه على نصوص أرسطو . ولقد نمت هذه الفلسفة ، شأنها شأن الفلسفة المدرسية المسيحية ، من تفسير لأرسطو يتسم بطابع أفلاطوني محدث ؛ ولكن على حين أن المدرسية الغربية ، في مراحلها الأولى ، لم تكن لها إلا معرفة ضئيلة جداً بالتراث المشائي ، وكانت هذه المعرفة الضئيلة ذاتها مختلطة باللاهوت المسيحي وخاضعة لسلطانه ، فإن الينابيع التي تدفقت على العرب من خلال المدارس السريانية كانت أغزر بكثير ، ففضى الفكر معها في طريق أكثر تحرراً من تأثير اللاهوت ،

الذى شق لنفسه طرقاً تأملية خاصة به . وكانت نتيجة ذلك أن الجانب الطبيعى من مذهب أرسطو قد نما بين العرب على نحو لم تعرفه المدرسية المسيحية الأولى على الإطلاق . مما أدى فيما بعد بالكنيسة المسيحية إلى أن تعد مذهب ابن رشد مصدراً لأشد أنواع التجديف .. على أن من واجبنا أن نشكر الحضارة العربية في العصور الوسطى على عنصر آخر إلى جانب فلسفتها ، ربما كان أوثق صلة بتاريخ المادية ، هو أعمالها الهامة في ميدان البحث الوضعى ، وفي الرياضيات والعلوم الطبيعية . بأوسع معانى هذه الكلمة . والحق أن الخدمات الرائعة التى أداها العرب في ميدان الفلك معروفة بما فيه الكفاية^(١) . ولقد كانت هذه الدراسات بوجه خاص هى التى أدت ، عندما ارتبطت بالتراث اليونانى ، إلى إفصاح المجال مرة أخرى لفكرة انتظام مجرى الطبيعة وخضوعه للقانون . وحدث ذلك في وقت أدى فيه تدهور الإيمان في العالم المسيحى إلى بعث اضطراب في النظام الأخلاقى والمنطقى للأشياء يفوق ما كان حاصلًا في أية فترة من فترات الوثنية اليونانية الرومانية . وفي وقت كان كل شيء فيه يعد ممكناً ولا شيء يعد ضرورياً ، وكان يُفَسَّح فيه مجال لا حدود له لحرية الموجودات التى كان الخيال لا يكف عن لإضفاء صفات جديدة عليها ..

وينبغى علينا في هذا المجال أن نبدي اهتماماً خاصاً بعلم الطب .. فقد عالج العرب هذا العلم بحماسة بالغة . وهنا أيضاً نجدهم : مع تعلقهم بالتراث اليونانى ، يعملون بروح مستقلة مبالغة إلى الملاحظة الدقيقة ، ويضعون

(١) يورد لانجه في هذا الموضع هامشاً يشير فيه إلى عدة مؤلفات اعترفت بهذه الحقيقة ، وضمنها كتاب « دربر » Draper بعنوان « الفؤالمقل لأوروبا Intellectual Development of Europe (١٨٧٥) » ، وهو يقتبس من هذا المؤلف ، الذى يعده أصلح الناس للكلام في موضوع العلم الطبيعى ، نصاً يشكو فيه ذلك المؤلف من « الطريقة المنظمة التى تأمرت بها المؤلفات الأوروبية على إخفاء الدين الذى تدين به الإسلاميين في مجال العلم » (الجزء الثانى ، ص ٤٢ ، من الكتاب المذكور) .

بوجه خاص مذهباً في الحياة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلات المادية . وهكذا استطاع الحسن المرهف لدى العرب أن يدرس الإنسان ، فضلاً عن عالم الحيوان والنبات ، والطبيعة العضوية بأسرها ، على نحو لا يقتصر على استقصاء خصائص الموضوع المعطى ، وإنما يتتبع تطوره وكونه وفلسفه — أعنى نفس الحالات التى كانت النظرية الصوفية في الحياة تجد فيها دعامة لها .

ولقد سمعنا جميعاً عن ظهور مدارس طبية قديمة العهد في المناطق الجنوبية من إيطاليا ، حيث كان الاختلاط قوياً بين العرب وبين العناصر المسيحية المثقفة . ففى « موتى كاسينو » ومن بعدها في ساليرنو و نابولى ، ظهرت تلك المدارس الطبية الشهيرة ، التى كان طلاب العلم يتقاطرون عليها من جميع أرجاء العالم الغربى . ولنلاحظ أن هذا الإقليم ذاته هو الذى شهد أول ظهور لروح الحرية في أوروبا — وهى الروح التى يتعين علينا ألا نخلط بينها وبين المادية الكاملة ، وإن تكن وثيقة الصلة بها على أية حال . ذلك لأن هذه المنطقة من أرض جنوب إيطاليا ، ولاسيما صقلية ، التى يبلغ فيها التعصب المخبون والخرافة العمياء أقصى مداهما في أيامنا هذه ، كانت في ذلك الوقت كعبة العقول المستنيرة ومهداً لفكرة التسامح .

فإذا عدنا إلى العلوم الطبيعية عند العرب ، لكان لزاماً علينا . في الختام . أن نقتبس عبارة همبولت Humboldt الجرثمة ، التى يقول فيها أن العرب ينبغى أن يُعدوا المؤسسين الحقيقيين للعلوم الفيزيائية « بالمعنى الذى نعتاد اليوم استخدام هذا اللفظ به » . فالتجربة والقياس (measurement) هما الأداتان الهائلتان اللتان شق بهما العرب طريق التقدم ، وارتفعوا إلى مكانة تقع بين ما أنجزه اليونانيون في قترتهم الاستقرائية القصيرة . وما أنجزته العلوم الطبيعية في العصر الحديث .

(من الجزء الأول . ص ١٧٧ — ١٨٤)

منطق الشفاء لابن سينا

بعتلم :

الدكتور أحمد فؤاد الألفوانى

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - السيرة

جرجان يقصد الأمير قابوس طمعاً فى السلطة ، ولكن قابوس حبس وتوفى . وفى جرجان اتصل به أبو عبيد الجوزجاني ، تلميذه ، وكاتب سيرته ، وناشر كتبه ، وملازمه حتى وفاته .

تحققت أحلامه السياسية عقب اتصاله بشمس الدولة بن بويه . حيث أصبح وزيراً ست سنوات ، تعرض فى آخرها لشغب الجند ، وحبس . ثم أعيد للوزارة مرة أخرى . واتصل بعد ذلك بعلاء الدولة فى أصفهان ، وظل فى صحبة علاء الدولة إلى أن توفى عام ٤٢٨ هجرية فى همدان .

وعلى الرغم من مشاغله السياسية لم ينقطع عن التأليف والتدريس . له كتب كثيرة أعظمها القانون فى الطب ، والشفاء فى الفلسفة . تُرجم القانون إلى اللاتينية وظل يدرس فى جامعات أوروبا حتى القرن الثامن عشر . كما تُرجم كثير من أجزاء الشفاء . وله فى الفلسفة رسائل كثيرة معظمها مطبوع : مثل رسالة الطير ، والعشق ، وكتب أخرى فلسفية كالنجاة وهو مختصر الشفاء ، والإشارات .

أبو على الحسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هجرية) الشيخ الرئيس ، ذائع الصيت : غزير التأليف ، عميق الفكر ، موسوعى المعرفة ، طبيب وفيلسوف . أبوه من أسرة متوسطة من بلخ . وانتقل إلى بخارى فى أيام الأمير نوح بن منصور . تعلم فى بخارى القراءة والكتابة والنحو والعربية والأدب وختم القرآن وهو ابن عشر سنين . أخذ الفقه على إسماعيل الزاهد ، والحساب على محمود المسّاح البقال . والفلسفة والمنطق على الناطلى المتفلسف ، وحصل ما عنده وتفق عليه . سمع نظرية النفس والعقل من أحد دعاة الإسماعيلية كان يلقيها لأبيه وأخيه . فلم يقبل هذه النظرية . شرع يدرس بعد ذلك بنفسه على نفسه ، يحفظ الكتب . ويقلب فيها الرأى . وينعم النظر . ساهراً الليالى الطوال على ضوء السراج . تعلم الطب وباشّر العلاج شاباً . وعالج الأمير نوح بن منصور فكافأه بأن أطلعه على مكتبته الواسعة . فحفظ ما فيها من كتب . دفعه الطموح إلى الانتقال عن بخارى إلى

٢ - كتاب الشفاء.

الشفاء موسوعة كبرى فى الفلسفة ، مقسم أربعة أقسام كبرى : المنطق ، والطبيعات ، والرياضيات ، والإلهيات ؛ وكل قسم منها يسمى « جملة » ، وتحت كل جملة « فن » ، وتحت كل فن عدة مقالات . وتحت كل مقالة عدة فصول . الجملة الأولى فى المنطق تسعة فنون : المدخل . المقولات . العبارة . القياس . البرهان . الجدل . السفطة . الخطابة . الشعر .

الجملة الثانية : الطبيعيات ؛ وهى ثمانى فنون : السماع الطبيعى . السماء والعالم . الكون والفساد . الأفعال والانفعالات . المعادن والآثار العلوية . كتاب النفس . النبات . الحيوان .

الجملة الثالثة : العلم الرياضى ؛ أربعة فنون : الهندسة . الحساب . الموسيقى . علم الهيئة .
الجملة الرابعة : الإلهيات .

استغرق تأليف هذا الكتاب زمناً طويلاً ، زهاء عشر سنوات ، بدأه وهو فى الأربعين وأتمه فى الخمسين ؛ شرع يؤلفه فى همدان وأنجزه فى أصفهان . تحت ظروف غير مواتية من تصريف شئون الوزارة نهائياً . واضطراره إلى الاختفاء فى دار أئى غالب العطار عقب وفاة شمس الدولة ، وفى دار العلوى بعد الإفراج عنه من قلعة فردجان سنة ٤١٣ هجرية .

والجوزجاني هو الذى طلب من ابن سينا شرح كتب أرسطوطاليس ؛ فرأى الشيخ أن يؤلف كتاباً يحذو فيه حذو أرسطو دون أن يكون شرحاً . وسمى الكتاب بالشفاء . فكان عبارة عما حصله ابن سينا من علوم الفلسفة مما جاء فى كتب القدماء ؛ مضيفاً إلى ذلك ما حصله بنظره وأدركه بفكره . وخصوصاً فى علم الطبيعة وما بعدها . وفى علم المنطق . والكتاب على الجملة محاذى فيه ترتيب أرسطو . اللهم إلا فى بعض مواضع لم يستطع « محاذاة تصنيف المؤتم به فى هذه

الصناعة وتذاكره » . ويبدو أن سبب ذلك يرجع إلى أن ابن سينا كان يميل الشفاء فى الأغلب دون « رجوع إلى كتاب يخضره » . وإنما اعتمد طبعه فقط » . بدأ بالطبيعات وهو وزير ، وكان يجتمع كل ليلة فى داره طلبة العلم فيقرأ الجوزجاني من الشفاء نوبة ، ويقرأ غيره من القانون نوبة . قال الجوزجاني فى سيرة الشيخ : « وأقام فى دار أئى غالب العطار متوارياً ، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء . فاستحضر أبا غالب ، وطلب منه الكاغد والمحرر فأحضرهما . وكتب الشيخ فى قرب عشرين جزءاً مقدار الثمن رءوس المسائل . وبقي فيه يومين حتى كتب رءوس المسائل كلها ، بلا كتاب يخضره ولا أصل يرجع إليه . بل من حفظه وظهر قلبه . ثم ترك تلك الأجزاء بين يديه . وأخذ الكاغد ، فكان ينظر فى كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة . وأتى على جميع الطبيعيات والإلهيات . ما خلا كتاب الحيوان . وابتدأ بالمنطق ، وكتب جزءاً منه » .

واشغل بتصنيف المنطق بعد ذلك مرتين ، مرة بدار العلوى فى همدان . ومرة أخرى بأصفهان حيث أتمه .

وقد وصف الشيخ منهجه فى خطبة الشفاء ، فقال إنه اجتهد فى اختصار الألفاظ جداً ، ومجانبة التكرار أصلاً . وعدم التطويل فى مناقضة مذاهب جليلة البطلان . وأنه « لا يوجد فى كتب القدماء شئ يعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا » . فهذا منهج عام للشفاء . أما بالنسبة للمنطق ؛ فقد سلك طريقين ، الأول عدم خلط المنطق بأشياء غير منطقية من الفلسفة الأولى ، والثانى مراعاة ترتيب كتب صاحب المنطق .

وقد طبع الطبيعيات والإلهيات من الشفاء بطهران طبع حجر سنة ١٣٠٣ هجرية . وبمناسبة الذكرى الألفية على مولد الشيخ الرئيس . شكلت لجنة بالقاهرة

لطبع الشفاء محققاً على مخطوطاته الموجودة تحقيقاً علمياً ، وبدأت بالمنطق ، وطبع منه حتى الآن : المدخل ، المقولات ، القياس ، البرهان ، الجدل ، السفسطة ، الخطابة . ولم يبق إلا العبارة والشعر . وبذلك أصبح من الممكن الحديث عن منطق الشفاء في ضوء المطبوع .

٣ - منطق الشفاء

ذكرنا من قبل الكتب المنطقية التسعة ، وذكرنا قول ابن سينا في خطبة الشفاء : « ولما افتتحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق ، وتحريت أن أحاذي به ترتيب كتب صاحب المنطق » . وصاحب المنطق هو أرسطو . ولكننا نعرف ، وكذلك كان ابن سينا يعرف أن أول هذه الكتب وهو المدخل - والمسمى باليونانية إيساغوجي - لم يكن من تأليف صاحب المنطق ، بل من عمل فرغوريوس الصوري ، تلميذ أفلوطين ، والذي عاش في القرن الثالث بعد الميلاد . ولم يكن أرسطو يعد الخطابة ولا الشعر من الكتب المنطقية ، فالشعر بوجه خاص من التأليف الفنية . والشرح السرياني من النصاري هم الذين أضافوا هذين الكتابين ، الخطابة والشعر إلى المنطق ، لأن عنايتهم كانت متجهة إلى صور البرهنة ، فمنها يقينية تلتزم في القياس والبرهان ، ومنها جدلية أو سوفسطائية ، ومنها خطابية أو شعرية . وورث العرب هذا الاتجاه منذ عصر الترجمة وجروا عليه . والحق أن منطق أرسطو يبدأ بالمقولات وينتهي بالسفسطة ، فهو بذلك ستة كتب . غير أن المأثور في الواقع عند العرب أن الكتب المنطقية الأساسية أربعة ، تنتهي بالبرهان ، لأنه الغاية من صناعة المنطق . وقديماً طعن على الكندي لأنه لم يعرف من المنطق إلا القياس ، ولم يتقن العلم بالبرهان . والقياس والبرهان في اصطلاح أرسطو هما التحليلات الأولى والتحليلات الثانية . ولذلك قيل إن المنطق هو صناعة التحليل ، والتركيب ، باعتبار أن القياس عند العرب هو التحليل ، وأن البرهان هو

التركيب . ولم يغب هذا المعنى عن ابن سينا . فقال : « وقد جرت العادة بأن يسمى تعليم القياس علم التحليل » . (الشفاء - القياس - ص ٨) .

وقد عرف العرب منطق أرسطو منذ عصر الترجمة بل قبل ذلك أيضاً ، وترجمت كتب أرسطو المنطقية أكثر من مرة ، ووضعت المصطلحات العربية المقابلة للمصطلح اليوناني ، وشرح هذا المنطق . ونقلت شروح المفسرين القدماء ، واختلف في فهم مشكلات المنطق منذ الكندي إلى الفارابي ومدرسة بغداد المنطقية . حتى تبللت الأذهان . فلما بسط ابن سينا هذه المشاكل وعرض الرأي ومقابله . انتهى إلى حلول أصبحت هي المأخوذ بها فيما بعد ، حتى يمكن القول إن المنطق العربي استقر عند وضع معين منذ منطق الشفاء . وقد ظهر بعد قرن ونصف من وفاة الشيخ الرئيس زين الدين عمر بن سهلان الساوي . فألف كتاب « البصائر النصيرية في علم المنطق » . عبارة عن تلخيص واف لمنطق الشفاء . وهذا الكتاب حققه ونشره في أوائل هذا القرن الأستاذ الإمام محمد عبده . وبهذه المناسبة نقول إن الساوي كان يتكسب من نسخ الشفاء . وكان يأخذ على النسخة مائة دينار .

وإذا كان ابن سينا قد راعى مجازاة صاحب المنطق . وحاول التوفيق بين المفسرين . فليس معنى ذلك أنه مجرد مقلد للقدماء . ملخص لآرائهم . بل كانت له نظرات جديدة هي التي سنقف عندها .

٤ - آلة العلوم

قسم ابن سينا العلوم قسمين : نظرية وعملية ، فالنظرية طبيعة ورياضة وما بعد الطبيعة ، والعملية أخلاق وتدبير منزل وسياسة . ولسنا نجد المنطق في هذا التقسيم ، لأنه ليس علماً بل « آلة » لتحصيلها . كان ذلك رأى أرسطو ومفسريه وبخاصة الإسكندر الأفروديسي الذي سعى المنطق منذ عهده « أوجانون »

وموضوع المنطق كما ورد في النص المنقول سابقاً عن كتاب البرهان ، إما تصور أو تصديق . فالتصور إدراك المفرد ، مثل قولنا إنسان ، طائر ، فرس ، كتاب . والتصديق إدراك نسبة شيء إلى شيء ، مثل قولنا الإنسان حيوان ناطق ، وهذه النسبة قد تحتل الصدق أو الكذب . والتصور الحقيقي ينتهي بنا إلى نظرية التعريف . والتصديق اليقيني يفضي إلى الحجة التي قد تكون قياساً أو استقراء أو تمثيلاً أو غير ذلك . ولما كانت فطرة الإنسان غير كافية في تحصيل التصور أو التصديق ، كان لا بد من قوانين صناعية نزن بها صواب الفكر أو خطأه ، ومن هنا كانت الحاجة إلى المنطق .

هـ - اللغة والفكر

رأينا أن موضوع المنطق التصور والتصديق ، وأن التصور إدراك « المعنى » المفرد ، غير أن المعنى لا ينفك أبداً من لفظ يكسوه ، فالمعنى واللفظ عملة واحدة ذات وجهين ، ولا غنى لأحدهما عن الآخر ، إذ كيف يمكن التعبير عن المعنى إلا في ثوب من الألفاظ . ونحن نعلم أن مناقشات حادة جرت بين اللغويين والمناطقية نصر كل فريق منهما علمه وفنه ، وحفظ لنا التوحيدى في مقابساته طرفاً منها . ويبدو أن ابن سينا كان مطلعاً على هذه المناظرات ، ووقعت له بالفعل حادثة بينه وبين أبى منصور الجبائى اللغوى ، الذي قال للشيخ الرئيس : « أنت فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تفهم من اللغة ما نرضى كلامك فيها » .

وخلاصة رأى ابن سينا أن النظر في الألفاظ أمر تدعو إليه الضرورة . وليس للمنطقى : من حيث هو منطقى ، اشتغال بالألفاظ إلا من جهة المخاطبة والمحاورة . ولو « أمكن أن يتعلم المنطق بفكرة ساذجة ، إنما تلحظ فيها المعانى وحدها ، لكان ذلك كافياً . ولو أمكن أن يطلع المحاور فيه على ما في نفسه بحيلة أخرى ،

أما الرواقيون فقد جعلوا المنطق جزءاً من الفلسفة لا يتجزأ . وشبهوا الفلسفة ببستان المنطق سوره ، والطبيعة شجره ، والأخلاق ثمره . وامتد هذا النقاش بين المشائية والرواقية إلى العرب : وفصل ابن سينا في كتاب الشفاء في هذه القضية . موقفاً بين الرأيين على أساس تعريف الفلسفة . فإذا كان المنطق معرفة بجزء من الموجودات كان جزءاً من الفلسفة . وإن كان معرفة تعين في معرفة أخرى كان آلة . قال في القياس من الشفاء (ص ١٠) : « قد كان سلف لك أن المنطق كيف يكون جزءاً للحكمة . وكيف يكون آلة ؟ وأنه لا تناقض بين من يجعله جزءاً ومن يجعله آلة . فإنه إذا أخذ موضوع المنطق من حيث هو أحد الموجودات ، وكانت الفلسفة واقعة على ما هو علم بالموجودات كيف كانت . كان المنطق جزءاً من الفلسفة . . . الخ » . نجد ذلك التوفيق في كتابي « المدخل » و « القياس » . ولكننا لا نكاد نمضى إلى كتاب « البرهان » حتى نرى ابن سينا يتجه اتجاهاً صريحاً نحو آلية المنطق فيقول (ص ٥٣) : « وإذا ذكرنا غرض الكتاب (يريد البرهان) وهو إفادة الطرق الموقعة للتصديق اليقيني والتصور الحقيقي ، فمنفعة الكتاب ظاهرة : وهو التوصل إلى العلوم اليقينية والتصورات الحقيقية النافعة لنا ، بل الضرورية لنا إذا شرعنا في استعمال هذه الآلة التي هي المنطق . وأخذنا نزن بميزانها العلوم النظرية والعملية معاً » . وهذا هو الرأى الذى استقر عليه ، كما نجده في النجاة - وهو مختصر الشفاء - أو في الإشارات المؤلف بعد الشفاء ، حيث يقول إن المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان : « آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره » الحق أن ابن سينا يجرى في هذا الرأى مع ركب منطقة العرب ، فالفارابى من قبل شبه قوانين المنطق بالموازين والمكاييل التي بها تتمحن المعقولات ، والغزالي من بعد يسمى المنطق معيار العلم ، وهو عنده علم الميزان .

لكان يغني عن اللفظ البتة . . . » (المدخل - ص ٢٢)
ولكن الواقع أن الإنسان حين يفكر بينه وبين نفسه
إنما يرتب المعاني مع تخيل ألفاظها ، لذلك كان لا بد
للمنطقي من النظر في الألفاظ من هذه الجهة ، أمي
مطابقة للمعنى أم لا .

حقاً فظن ابن سينا إلى أن الألفاظ غير ضرورية
إذا تيسر استبدالها بشيء آخر كالرموز مثلاً . وقد
استخدم الرموز في بعض الأحيان ، ولكنه لم يستطع
أن يعمم هذه النظرية ويهتدى إلى المنطق الرمزي . ولو
أنه تصور إمكانه .

والمهم في الألفاظ دلالتها . والدلالة التي للألفاظ
على ثلاثة أوجه : دلالة مطابقة كما يدل الحيوان على
جماعة الجسم ذي النفس الحساس : ودلالة تضمن ، كما
تدل لفظة الحيوان على الجسم : ودلالة لزوم كما تدل
لفظة السقف على الأساس (المدخل ص ٤٣) .

والمنطقي لا يعنى بالألفاظ الجزئية ومعانيها ، لأنها
غير متناهية فتحصر . وإنما عنايته بالكلية . واللفظ الكلي
إنما يصير كلياً لأن له نسبة إلى جزئيات يُحمل عليها ،
وجوداً أو توهاً . أي وجوداً في الأعيان أو توهاً
في الأذهان .

٦ - التعريف

ظفرت نظرية التعريف بعناية كبيرة من ابن سينا .
لأنها ذات صلة وثيقة بالمنطق . أليس المنطق طريقاً
يوصلنا إلى العلم بالجهول ، ونحن نكتسب العلم بالجهول ،
إما بالتصور أو بالتصديق . والتعريف خاص بالتصور ،
والقياس والبرهان بالتصديق .

والتعريف - أو الحد بالاصطلاح الفني - أربعة
أنواع : تعريف بالإشارة : وتعريف لفظي : وتعريف
بالماهية : وتعريف باللوازم .

التعريف بالإشارة : يبين الشيء المحسوس الجزئي ،
عندما نشير إليه فيعرفه المخاطب بالنظر إليه . وهذا

التعريف يصلح للجزئيات فقط . والتعريف اللفظي
عبارة عن شرح الاسم بلفظ سبق للسامع معرفته .
أما التعريف المثالي فهو « الحد التام » ، الذي يدل على
تمام الماهية ، ويكون بالجنس القريب والفصل المميز ،
وكلا الجنس والفصل من الذاتيات لا من الأعراض .
ومن هنا يتبين منزلة الكليات الخمس : وهي الجنس
والنوع والفصل والخاصة والعرض العام : في إعطاء
التعريف .

هناك إذن طرق عدة لإعطاء الحد ، ترجع إلى
طريقين أساسيين : الاستقراء ، والقسمة والتركيب :
فطريق الاستقراء يبدأ من الجزئيات المحسوسة ، وطريق
القسمة والتركيب يبدأ من قسمة الجنس إلى أنواعه
وفصوله . وقد انتهى أمر المنطق العربي إلى الأخذ
بالتعريف عن طريق القسمة . وانصرفوا عن التعريف
الاستقرائي . مع أن هذا الأخير هو التعريف الواقعي ،
ولو أنه لا يبلغ الحد التام . وفي هذه الحالة يسمى
التعريف رسماً لا حداً . وهو تعريف باللوازم والواحق .

وقد أفصح ابن سينا المجال للنوع الرابع من
التعريف ، أي التعريف باللوازم والواحق ، لأنه كان
عالمًا طبيياً يحتاج إلى معرفة الظواهر وتحديداتها وتعريفها
حتى يتيسر له المضى بعجلة العلم ، وذلك بحسب مشاهدتها
بالحواس : لا « بحسب الذات » .

والتعريف الذي هو بحسب الذات ، هو « الحد
الحقيقي » ، المعطى ماهية الشيء . والماهية ذهنية
تقابل الوجود . والنظر في الوجود من اللوازم الخارجة
عن الماهية . لذلك كان التعريف بالرسم - أي
باللوازم - ولو أنه أقل مرتبة من التعريف بالحد - أي
بالذاتيات - إلا أنه نافع وضروري في العلوم . وفي ذلك
يقول ابن سينا : « وإذا كان الرسم مأخوذاً من اللوازم
التي هي المقومات للوجود ، وإن لم يكن للماهية
والمفهوم ، فقد تدخل فيه اللوازم في الوجود من العلل

والمعلومات التي هي لوازم ولواحق في الوجود . وإن لم تكن الماهية والمفهوم » .

كان ابن سينا قد وعد في خطبة الشفاء أن يؤلف كتاباً يسميه « اللواحق » ، يتم مع عمره ، ويؤرخ بما يفرغ منه في كل سنة ، ويكون كالشرح لكتاب الشفاء ، وكتفريع الأصول فيه ، وبسط الموجز من معانيه ؛ ولكنه مع الأسف لم يتسع وقته للوفاء بالوعد . وقد تحير المؤرخون في أمر كتاب اللواحق ، واختلفوا في المقصود منه . والرأي عندى أن اللواحق ضرب من الفلسفة تعتمد على لواحق الوجود ، أو بعبارة أخرى فلسفة بحسب اللواحق لا بحسب الذات . وهذا واضح من مبحث التعريف ، ومثال ما كان باللواحق ذلك التعريف الذى لا يبلغ جوهر الشيء وذاته . بل يصف الأسباب الخارجية عنه ، مثل قولنا في تعريف حمى الغيب : إنها حمى تثوب غيباً لعقوبة الصفراء . ومعنى ذلك أننا نقرب من جوهر الشيء حين ننظر في أسبابه الخارجية . ومهما يكن فإن السبيل إلى التعريف التام المثالى ، الذى يكون بحسب الذات . والذى يبلغ الماهية هو تتبع الجزئيات والنظر في اللوازم واللواحق .

٧ — نظرية القياس

والقياس نظرية اهتمدى إليها أرسطو ، بعد أن كان يتبع منهج القسمة والتركيب والجدل مما كان سائداً في الأكاديمية . سماه التحليل ، وتكلم عن القياس في كتاب التحليلات الأولى ، وعن البرهان في التحليلات الثانية . وعرف ابن سينا أن القياس يسمى « علم التحليل والسبب الحقيقى في ذلك أن الاستدلال بالحقيقة إنما يكون على مطلوب محدود » (القياس ص ٨) . وكتاب ابن سينا يحذو حذو أرسطو ، ويرجح بين شراحه ، حتى التعريف الذى وضعه فهو نفس تعريف أرسطو ، : « قول إذا ما وضعت فيه أشياء أكثر من واحد

لزم من تلك الأشياء بذاتها لا بالعرض شيء آخر غيرها من الاضطرار » .

ويتركب القياس — من جهة صورته — من مقدمتين على الأقل ونتيجة ، ومن ثلاثة حدود ، حد أصغر وحد أوسط وحد أكبر . وإحدى المقدمتين صغرى ، والأخرى كبرى ، فالصغرى هي التي تشتمل على الحد الأصغر ، والكبرى على الحد الأكبر . والحد الأوسط يظهر في المقدمتين ؛ مثال ذلك :

كل إنسان حيوان (مقدمة صغرى)

كل حيوان فان (مقدمة كبرى)

∴ كل إنسان فان (نتيجة)

وههنا « إنسان » حد أصغر ، « حيوان » حد أوسط ، « فان » حد أكبر . وليس من المهم مادة هذا القياس ، أى أن يكون الإنسان حيواناً بالفعل ، أو يكون الحيوان فانياً بالفعل ، وإنما المهم اندراج الإنسان تحت الحيوان بحيث ينطبق على كل فرد من أفراد . ولذلك نجد ابن سينا قل أن يضرب أمثلة محسوسة في كتاب القياس ، بل يضع رموزاً ، مثل كل ا ب ، وكل ب ح ، إذ أن كل ا ح .

وقد أراد ابن سينا أن يرد سائر أنواع القياس إلى هذا النوع الحمل . وهو يسمى حملياً نسبة إلى القضية الحملية ، التي يحمل فيها المحمول على الموضوع . ذلك أن « إنسان » موضوع ، وحيوان محمول ، وفي المقدمة الكبرى حيوان موضوع وفان محمول . فالعلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة حمل ، ولكن هناك أنواع أخرى من العلاقات بين طرفي القضية ، مثل علاقة المساواة ، والكبر والصغر ، والأجمل والأقبح ، وغير ذلك ؛ إلا أن ابن سينا تقديساً للمعلم الأول صاحب المنطق ، لم يحاول الخروج عليه . وكل المنطق القديم في العصر الوسيط جرى على ذلك النحو ، ولم يتغير إلا حديثاً مع المنطق الرياضى ، أو منطق العلاقات .

إن المحور الذي يدور عليه الإنتاج في القياس هو الحد الأوسط ، الذي يربط بين المقدمتين ويسمح بالإنتاج ، على أساس التداخل بين الحدود . وبحسب موقع الحد الأوسط في المقدمتين تتحدد أشكال القياس ، فالحد الأوسط (١) إما أن يكون محمولا في الصغرى موضوعاً في الكبرى (وهذا هو الشكل الأول ، كما في المثال السابق) (٢) أو موضوعاً في الصغرى محمولا في الكبرى (الشكل الرابع) (٣) أو محمولا فيهما (الشكل الثاني) (٤) أو موضوعاً فيهما (الشكل الثالث) .

ولكن ابن سينا لم يقبل إلا الأشكال الثلاثة الأولى ، ورفض الشكل الرابع لأنه بعيد عن الطبع ، وغير مقبول . وغير ملائم لعادة النظر والروية ، ومستغنى عنه . وكان ابن سينا يعرف أن جماعة من القدماء ، ومنهم جالينوس فاضل الأطباء ، أدخلوا الشكل الرابع . ولكنه انحاز مع الفريق الأغلب إلى إلغائه . ويلخص ابن سينا قواعد الإنتاج على النحو التالي : « وإنما سمي الشكل الأول شكلاً أولاً لأن إنتاجه يبين بنفسه ، وقياساته كاملة ، ولأنه ينتج جميع المطالب . والثاني لا ينتج إلا السالب . والثالث لا ينتج إلا الجزئ . واعلم أنه لا قياس من سالتين ، ولا من جزئيتين ، ولا صغرى سالبة كبراهها جزئية . واعلم أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين ، لا في كل شيء ، بل في الكمية والكيفية : دون الجهة » (القياس - ص ١٠٨) .

والمقصود بالجهة النص على الصلة بين الموضوع والمحمول ، أي صلة ضرورة ، أم إمكان ، أم امتناع . فإن لم ينص على ذلك ، كانت المقدمة مطلقة ، مثل قولنا : كل إنسان متنفس . ومثال ذات الجهة : كل إنسان متنفس بالضرورة ، أو دائماً . وقد ناقش ابن سينا آراء الشراح مناقشة مستفيضة . وترجع أهمية الجهة إلى الوجود الواقعي . والأصل في المنطق أنه يبحث في قوانين الفكر بصرف النظر عن الوجود

الخارجي . فقولنا كل إنسان كاتب قضية ممكنة وليست ضرورية من حيث الوجود الواقعي . فإذا دخلت عليها الجهة قيل : كل إنسان يمكن أن يكون كاتباً . ولما كان ابن سينا طبيباً يعني بالواقع المشاهد ، فإن الأقيسة الطبية يدور معظمها حول المقدمات الممكنة ، وهذه لا تنتج إلا نتائج ممكنة . ثم إن ابن سينا يخالف ثاوفراسطس - شارح أرسطو - فيما ذهب إليه من أن النتيجة في الأقيسة ذوات الجهة تتبع الأخس في الجهة كما تتبع الأخس في الكم والكيف .

ويقابل القياس ، الاستقراء والتمثيل ، من حيث إن الاستدلال ثلاثة أنواع : إما انتقال من الكلي إلى الجزئ ، وهو القياس . وإما الانتقال من الجزئ إلى الكلي ، وهو الاستقراء ، وإما الانتقال من جزئ إلى جزئ شبيه به . والقياس أسمى صور البرهان ، ويليه الاستقراء ، وهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة ، مثل « حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، استقراء للناس والدواب والطيور » . وهذا لا يوجب العلم الصحيح ، إذ ربما كان ما لم يستقرأ خلاف ما استقرئ ، كالتمساح الذي لا يحرك فكه الأسفل . وقد قسم ابن سينا ، كما فعل القدماء ، الاستقراء إلى تام وناقص .

فطن ابن سينا إلى أهمية الاستقراء الناقص ، وأن كثيراً من المقدمات الأولى إنما تكتسب بالاستقراء الحسي ، وأن الاستقراء « قد يستعمل بوجه ما للتجربة ويحصل معه ضرب من اليقين وإن كانت من غير استيفاء ، كما سنتكلم فيه في كتاب البرهان » (القياس ص ٥٦٦) .

٨ - البرهان واليقين

البرهان تاج المنطق الأرسطي ، وهو موضوع كتاب التحليلات الثانية . وعندما نقل المنطق إلى اللغة العربية لم يستطع قدامى الفلاسفة والمترجمين استيعاب

ومن هنا تنشأ أنواع ثلاثة من المقدمات البرهانية الضرورية ، وهى الحسيات ، والتجريبيات ، والمتواترات .

والضرورة الباطنية إما أن تكون عن العقل ، وإما أن تكون خارجة عن العقل . فالذى عن العقل إما أن يكون عن مجرد العقل ، وهو الأول ، مثل الكل أعظم من الجزء . وإما أن يكون عن مجرد العقل مستعيناً فيه بشيء آخر ، وهو المقدمات الفطرية القياس . والذى عن خارج العقل فهو الوهميات الصادرة عن الضرورة الوهمية .

إن اليقين فى القياس البرهانى إنما ينشأ عن المقدمات اليقينية . ولكى تكون المقدمات يقينية لا بد أن تكون ضرورية ، سواء أكانت الضرورة ظاهرة أم باطنية . ثم إن المقدمات تختلف باختلاف العلوم ، ولما كانت أقسام العلوم ثلاثة طبيعية ، ورياضية ، ومدنية - وهى التى نسميها الآن إنسانية - اختلفت المقدمات بحسب اختلاف العلوم . ذلك أن علم الأخلاق والسياسة لا يمكن أن تستخدم فيه الحسيات أو التجريبيات ، أو الأوليات ، بل تستخدم « المشهورات » أو « المسلمات » . مثل قولهم : « إن العدل جميل ، وإن الظلم قبيح ، وإن تشكر المنعم واجب . فإن هذه مشهورات مقبولة . وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة » (البرهان ص ٦٦) . لهذا السبب فإن البرهان لا يختص بالأمور الأخلاقية والسياسية التى تبحث فى الجدل . أما البرهان فيختص بالعلوم الطبيعية والرياضية .

بدأ ابن سينا كتابه : كما بدأ أرسطو من قبل ، بأن « كل تعلم وتعلم ذهنى وفكرى فلانما يحصل بعلم قد سبق » (البرهان ص ٥٧) . والعلوم الطبيعية والرياضية لا يتسنى للفرد تحصيلها بنفسه ، بل لا بد فيها من معلم . يعتمد فى تعليمه على أصول موضوعه ،

نظرية البرهان ، ولذلك طعن على الكندى لأنه جهل هذه الصناعة ، حتى جاء الفارابى فوضحها . ولكن الفارابى كان قصير النفس فى التأليف ، كتاباته إشارات وتعاليق . أما ابن سينا فقد أفاض وأطنب وهو الذى طبع المنطق العربى بطابعه . حقاً يحاذى الشيخ الرئيس المعلم الأول . ولكنه تمثل واستوعب . وناقش الشراح ، وأضاف إلى ذلك كله ما حصله بنظره وأدركه بفكره .

البرهان : قياس يقينى مؤلف من يقينيات ، وهى المقدمات اليقينية ، لإنتاج يقينى . فلا غرابة أن يكون البرهان أسمى صور الاستدلال . وهناك صور قياسية أدنى مرتبة من اليقين ، تتدرج من القياس الجلدى ، إلى السوفسطائى ، إلى الخطائى ، إلى الشعرى . فالجلدى يبدأ من مشهورات أو مسلمات وينتج نتيجة تشبه اليقين . والقياس المغالطى - أو السوفسطائى - مشبه بالحق واليقين . والخطائى يقع ظناً غالباً . أما القياس الشعرى فلا يقع تصديقاً بل تخيلاً يحرك النفس إلى انبساط أو انقباض لمحاكاة أمور جميلة أو قبيحة .

واليقين أعلى درجات التصديق . وقد سلف قسمه المنطق إلى بابين كبيرين هما التصور والتصديق . وقد سمي التصديق كذلك : لأن العقل يصدر حكماً بأن شيئاً هو كذا أو ليس كذا . والتخيل يقابل التصديق ، وهو « نافع للجمهور ، لأن أكثر عوام الناس أطوع للتخيل منهم للتصديق » (البرهان ص ٦٣) . ووظيفة التخيل التأثير فى النفس تأثيراً يقوم مقام التصديق ، كالذى يقول إن العسل مر مقي فتنتقز النفس منه على الرغم من التكذيب لما قيل . فهذه هى وظيفة الخيالات . والتصديق إما عن ضرورة ، وإما عن تسليم ، وإما عن ظن غالب .

والتصديق الذى عن ضرورة إما أن تكون ضرورته ظاهرة . وإما أن تكون باطنة . والذى تكون ضرورته ظاهرة يكون عن الحس ، أو التجربة . أو التواتر .

وموسيقى : ومن المبادئ ما لا يمكن البرهنة عليه ،
وسبيل العلم به الخدس المباشر دون واسطة .

٩ - المشهورات والرجحان

إذا كانت مقدمات البرهان من أوليات وحسيات
ومجربات وغير ذلك تفضى إلى اليقين ، فإن مقدمات
« الجدل » ، وهى المشهورات ، لا تؤدى إلا إلى
الرجحان . وكتاب الجدل فى منطق الشفاء كبير
لا يزيد عليه فى طوله سوى القياس ، ويكاد يبلغ حجم
كتاب البرهان . اتبع فيه ابن سينا ترتيب أرسطو ،
غير أن مباحث الجدل التى كانت دائرة فى أكاديمية
أفلاطون أفل نجمها بعد اكتشاف أرسطو نظرية القياس
والبرهان ، ولذلك لم يعد للجدل سوى أهمية تاريخية ،
ولم يجد صدراً رجباً لا فى العالم العربى ولا فى العالم
الأوروبى فى العصر الوسيط .

والشهرة والغلبة لحمة الجدل وسداه .

وما اشتهر مشهور بين أفراد الأمة ، وجرى فى
الناس وذاع ، إلا لأنهم يؤثرونه على ما عداه .

وليست المشهورات واحدة فى كل الأمم على حد
سواء ، ولا هى واحدة فى كل زمان . وبهذا تتفاضل
الشعوب ، ويتميز بعضها عن بعضها الآخر . والمشهورات
فى الأمة التى تنحدر مع الزمن من جيل إلى جيل
لتصبح عرفاً عاماً ، أو « شريعة غير مكتوبة » كما يقول
ابن سينا ، تعبر عن روحها ، وتفصح عن مزاجها ،
وتنظم القواعد التى يلتزمها الناس فى سلوكهم ومعاملاتهم
من جهة الدين وما يتصل به من شعائر واحتفالات ،
والأخلاق وما تفرضه من واجبات ، والسياسة وقواعد
الحكم الصالح ، الحافظ للجماعة من الانحلال والفساد ،
الآخذ بيد الأمة نحو العمران . وكل أولئك أمور إنسانية
تتصل بالذوق والمزاج والمصلحة ، ينظمها عقل على
تختلف عن العقل النظرى الذى تخضع له العلوم
الرياضية والطبيعية .

وعلى مصادرات ، يكلف المتعلم التسليم بها بعد أن
يضعها وضعاً .

إن يقين مبادئ البرهان يقوم على أساس أن هذه
المبادئ كلية وضرورية ، أى أن تكون صادقة فى كل
زمان ومكان ، كالحال فى الأوليات التى تستمد
ضرورتها من العقل ذاته ، أو الحسيات والمجربات
وضرورتها تعتمد على المشاهدة الحسية .

ويبدو أن ابن سينا سلك فى البرهان من كتاب
الشفاء مسلكاً فيما يختص بالتجربة يخالف مسلكه فى كتبه
المأخوذة ، وفى طبعه بوجه خاص . وقد ناقش أمر
التجربة وهل تفيد اليقين أو لا مناقشة طويلة ، وميز
بينها وبين الاستقراء . لأن الاستقراء الناقص لا يفيد
إلا ظناً غالباً ، لا يقيناً جازماً . أما التجربة فإنها تتكرر
مراراً ، فيحكم الذهن حكماً يقينياً ، على الرغم من عدم
تجربة جميع الأحوال ، بل البعض فقط ، لأن استمرار
الظاهرة ناشئ عن صفة « ذاتية » . وذلك مثل أن
السقمونيا مسهل للصفراء ، أى من « طبع » السقمونيا
أن تسهل الصفراء .

لا شك أن مبحث ابن سينا عن التجربة وأثرها
فى بلوغ اليقين ، جديد من الناحية المنطقية ، وقد
استفاد ابن سينا من تجاربه الطبية . والشرط فى التجربة
لكى تفيد علماً كلياً ، أن يكون الشيء الذى « تكرر
على الحس تلزم طباعه فى الناحية التى تكرر الحس
بها أمراً دائماً » . هذه النزعة التجريبية التى تميز بها
ابن سينا لم يقدر لها أن تنمو على يد منطقة العرب
وعلمائه فيما بعد ، وعلى العكس كانت أساس المنطق
الجديد ابتداء من عصر النهضة فى أوروبا .

ولكل علم مبادئه الخاصة به ، كما أن لكل علم
موضوعه الذى يتميز به عن غيره . وهناك مبادئ
مشتركة بين جميع العلوم ، مثل بديهية المساواة ، أى
أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، فإنها تعم
العلوم الرياضية كلها من حساب وهندسة وفلك

من : إبراهيم مذكور ، الأب جورج قنوتى ، محمود الخضرى ، سعيد زايد ، أحمد فؤاد الأهوانى ، صوراً لنسخ كاملة من الشفاء ، بلغت ثمانى نسخ ، أصحها نسخة الأزهر التى كانت موجودة فى مكتبة الشيخ نجيت . ولا شك أن مراجعة النص على ثمانى نسخ مع ذكر الفوارق الموجودة بينها ، يعد عملاً علمياً ، ومضنياً . وقد روجع « المدخل » على الترجمة اللاتينية . والمدخل — أو لإساعوجى — هو الوحيد من منطق الشفاء الذى ترجم قديماً إلى اللاتينية .

والدكتور إبراهيم مذكور مشرف على اللجنة ، ومراجع لأعمالها ، مع كتابة مقدمة لما تنشر ، أو لما ينشره الخقق .

وهذا ثبت بالأجزاء التى نشرت — وكلها فى المطبعة الأميرية بالقاهرة — وأسماء الخققين ، أو الخقق ، وتاريخ النشر ، بحسب ترتيب ظهورها . أما الرقم فإنه يشير إلى الجزء .

١ — المدخل — ١٩٥١ : الأب قنوتى ، محمود الخضرى ، أحمد فؤاد الأهوانى .

٨ — الخطابة — ١٩٥٤ : محمد سليم سالم .

٥ — البرهان — ١٩٥٦ : أبو العلا عفيفى .

٧ — السفسطة — ١٩٥٨ : أحمد فؤاد الأهوانى .

٢ — المقولات — ١٩٥٩ : الأب قنوتى ، محمود الخضرى ، أحمد فؤاد الأهوانى ، سعيد زايد .

٤ — القياس — ١٩٦٤ : سعيد زايد .

٦ — الجدل — ١٩٦٥ : أحمد فؤاد الأهوانى .

ملاحظات :

(١) المدخل ، والخطابة ، والمقولات ، نفذت طبعياً .

(٢) البرهان ، والسفسطة لم يبق منها إلا بضع عشرة نسخة .

(٣) الجدل تم تصحيحه ، ووضع فهارسه ، وترجمة مقدماته ، ويصدر قريباً ١٩٦٥ .

(٤) كان زميلنا محمود الخضرى قد أعد كتاب العبارة ، ولكن وفاته أجلت صدوره .

(٥) كتاب الشعر من منطق الشفاء يمكن اقتناؤه فى طبعة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، وقد أعدته للنشر بحسب منهج تحقيق لجنة الشفاء .

أما العلوم الإنسانية — أو المدنية كما كان يقال — المتعلقة أساساً بالأخلاق والسياسة ، فإن اعتمادها على الأحكام المشهورة الذائعة فى الناس ، وهذه الأحكام ليست مطلقة ، وليست كلية ولا ضرورية كما رأينا فى مقدمات العلوم الطبيعية والرياضية بل هى قضايا نسبية ، أى بالنسبة إلى الزمان أو إلى الأشخاص . فقد يكون المشهور حسناً « عند قوم » أو حسناً « فى وقت » . ولما كانت المشهورات تخضع لاعتبار الوقت ، والعرف بين الناس ، فهى غير مطلقة ، لأنها بحسب الظن لا بحسب الوجود . وفضلاً عن ذلك فإن الأمور الخلقية والسياسية موضع أخذ ورد ، وقضاياها متكافئة ، مما يحتاج إلى إيثار جانب على آخر ، وترجيح أحد الجانبين . وذلك كمن يقول : « إن خمود الشهوة خير من الفجور . وههنا ليس خمود الشهوة خيراً على الإطلاق ، بل خير فقط بالنسبة إلى الفجور . أما فى نفسه فإن خمود الشهوة ردى » (الجدل ص ١٤١) .

ويمكن القول — بوجه عام — إن المرجح للإيثار أمور ثلاثة لا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار ، وهى : الجميل ، والنافع ، واللذيق . والحساب الدقيق للترجيح يقوم على الموازنة بين مقدار كل جانب منها ، من حيث الأطول زماناً ، والأكثر ثباتاً ، والأشد بإضافة فضيلة أخرى ، وهكذا مما يرد حساب القيم إلى ضرب من القياس الرياضى فطن إليه ابن سينا ، ولكنه لم يتعمق فى بحثه ، ولم يخلص فيه إلى نهاية الشوط . ولم يطبقه تطبيقاً عاماً .

لذلك كان منطق الجدل . إن من جهة مباحثه أو أحكامه التقييمية ، ضرباً آخر خلاف منطق البرهان . هذا يعتمد على اليقين ، وذلك على الرجحان .

١ — فى تحقيق الشفاء

عند الإعداد لمهرجان ابن سينا بمناسبة مرور ألف عام على مولده . أحضرت لجنة نشر الشفاء المؤلفة

مقتطفات

١ - من خطبة ابن سينا في الشفاء

وبعد حمد الله والثناء عليه كما هو أهله ، والصلاة
على نبيه محمد وآله الطاهرين . فإن غرضنا في هذا
الكتاب الذى نرجو أن يمهلنا الزمان إلى ختمه ،
ويعصجننا التوفيق من الله فى نظمه ، أن نودعه لباب
ما تحقّقناه من الأصول فى العلوم الفلسفية المنسوبة إلى
الأقدمين ونحريت أن أودعه أكثر الصناعة ،
وأن أشير فى كل موضع إلى موقع الشبهة وأحلها
بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة واجتهدت فى اختصار
الألفاظ جداً ، ومجانبة التكرار أصلاً ، إلا ما يقع خطأ
أو سهواً ولا يوجد فى كتب القدماء شئ يعتد
به إلا وقد ضمنناه كتابنا هذا وقد أضفت إلى ذلك
مما أدركته بفكرى ، وحصلته بنظرى ، وخصوصاً فى
علم الطبيعة وما بعدها ، وفى علم المنطق . وقد جرت
العادة بأن تطوّل مبادئ المنطق بأشياء ليست منطقية ،
ولمّا هى للصناعة الحكّمية - أعنى الفلسفة الأولى -
فتجنّبت لإيراد شئ من ذلك ، وإضاعة الزمان به ،
وأخرته إلى موضعه
ولمّا افترحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق ،
ونحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق ،
وأوردت فى ذلك من الأسرار واللطائف ما تحلوه عنه
الكتب الموجودة .

[المدخل ص ٩ - ١١]

٢ - فى منفعة المنطق

لما كان استكمال الإنسان - من جهة ما هو لإنسان
ذو عقل - على ما سيوضح ذلك فى موضعه : هو فى
أن يعلم الحق لأجل نفسه ، والخير لأجل العمل به
واقباسبه ، وكانت الفطرة الأولى والبهيمة من الإنسان
وحدهما قليل المعونة على ذلك : وكان جل ما يحصل له

من ذلك إنما يحصل بالاكْتساب ؛ وكان هذا الاكْتساب
هو اكْتساب الجَهِول ؛ وكان مكسب الجَهِول هو
المعلوم ، وجب أن يكون الإنسان يتبدى أولاً فيعلم أنه
كيف يكون له اكْتساب الجَهِول من المعلوم ، وكيف
يكون حال المعلومات وانتظامها فى أنفسها ، حتى تفيد
العلم بالجَهِول ، أى حتى إذا ترتبت فى الذهن الترتب
الواجب ، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات على
الترتيب الواجب انتقل الذهن منها إلى الجَهِول المطلوب
فعلمه .

وقد يتفق للإنسان أن ينبعث فى غريزته حدّ موقع
للتصور ، وحجة موقعة للتصديق : إلا أن ذلك يكون
شيئاً غير صناعى ، ولا يؤمن غلطه فى غيره . فإنّه
لو كانت الغريزة والقرينة فى ذلك مما يكفينا طلب
الصناعة ، كما فى كثير من الأمور ، لكان لا يعرض
من الاختلاف والتناقض فى المذاهب ما عرض ، ولكان
الإنسان الواحد لا يناقض نفسه وقتاً بعد وقت
إذا اعتمد قريحته . بل الفطرة الإنسانية غير كافية
فى ذلك ما لم تكتسب الصناعة ، كما أنّها غير كافية
فى كثير من الأعمال الأخرى . وإن كان يقع له فى
بعضها إصابة كرمية من غير رام .

[المدخل ص ١٦ - ١٩]

٣ - فى مادة القياس وصورته

إن الاستدلال صنعة ما تؤدى إلى غرض . وكل
صنعة فإنها تتعلق بمادة وصورة ، وبحسب اختلاف كل
واحد من المادة والصورة يختلف المصنوع فى الصنعة .
فربما كانت الصورة فاضلة ولم تكن المادة فاضلة ، كما
يتفق أن يبني البيت من خشب نحر وطن سبخ ، ثم
يوفى حقه من الشكل والرسم ، ولا يغنى ذلك ،

منطقية ألبته ، ولم يكن المنطق بوجه من الوجوه معيناً
في هذا من حيث هو مادة ، بل من حيث هو مكيال
يعرفنا أن هذا التأليف منتج .

[القياس ص ١١]

٥ — في قياس الدور

لأنه قد يقع في القياس عارضان من جهة حال نسبة
المقدمات إلى النتيجة ، أحدهما بيان الدور والآخر
عكس القياس ، على ما سنبينهما . فهما — من جهة ما
هما عارضان للقياس بما هو قياس — فيجب أن ينظر
فيهما في علم القياس . وأما الانتفاع بهما فلأنما يكون في
الامتحان والمغالطة ، أو يكون لأجل التحرز ، وقد
يدخل من وجه ما في العلوم وفي الجدل . وكل واحد
من بيان الدور ومن عكس القياس ، عارض للقياس ،
وموضوعهما القياس . فإن الدائر والمعكوس قياس .
وذلك لأن القياس لم يكن قياساً لأن مقدماته حقة أو
مسلمة أو مشهورة أو غير ذلك ، بل إنما كان قياساً
لأن مقدماته إذا وضعت وسلمت لزم عنها غيرها .
فأما بيان الدور : فأن يكون معنا قياس على مطلوب ،
ثم يجعل المطلوب مع عكس إحدى المقدمتين قياساً على
لنتاج المقدمة الأخرى ، فيكون المطلوب تارة مقدمة ،
والمقدمة تارة مطلوباً . فتارة توجد تلك المقدمة في
بيان المطلوب ، وتارة يؤخذ المطلوب في بيانها .
وبالحقيقة المطلوب والمقدمة يكون واحداً .

[القياس ص ٥٠٦]

٦ — في مبادئ القياسات

إن مبادئ القياسات كلها إما أن تكون أموراً
مصدقاً بها بوجه أو غير مصدق بها . والتي لا يصدق
بها إن لم تجر مجرى المصدق بها بسبب تأثير يكون منها
في النفس يقوم ذلك التأثير من جهة ما مقام ما يقع به
التصديق ، لم ينتفع بها في القياسات أصلاً . والذي يفعل

ولا يبلغ به الغرض الأقصى من الانتفاع به ، والسبب
فيه رداة مادته . وربما كانت المادة فاضلة ، لكن
الصورة غير فاضلة ، كما يتفق أن يبنى بيت من
خشب صلب وحجارة صلبة بناء غير محكم في تركيبه
ووضعه وهندامه وشكله ، فيعدم فائدة استجادة خشبه
وحجارته لاستفصاد صورته . وربما اجتمع الأمران
جميعاً . فكذلك الاستدلال يدخله الفساد من أحد وجوه
ثلاثة : إما من جهة أن يكون ما يؤلف عنه غير وثيق ،
أى غير حق ، وغير بَيِّن : وعلى غير ما يجب أن
يكون ، فإن أوقع عليه تأليف حسن ورصف فاضل
لم يغن في التوصل إلى الغرض . وإما من جهة أن نفس
التأليف ليس يوجب سوق الذهن إلى الغرض ، وإن
كان ما عنه التأليف فاضلاً حقاً . وإما لاجتماع الشئتين
جميعاً . وكما أن الصانع يلزمه أن يعرف أي الصور
نافعة في غرضه وأنها غير نافعة ، وأي المواد محكمة
وأها متوسطة وأها واهية ، كذلك المستدل يلزمه أن
يعرف حال التأليفات منتجها وعقيمتها ، وحال ما عنه
التأليف . والغرض في الاستدلال حصول علم ، أو
تسليم ، أو ظن على سبيل اكتساب . والمؤدى المعتمد
عليه هو القياس . ومادة القياس هي مصدقات أو أمور
في حكم مصدقات سلف بها التصديق . وصورة
القياس هي الرصف والتأليف الذي يقع فيها .

[القياس ص ٦ — ٧]

٤ — المنطق آلة

وأما كونه آلة فلأنه يعين : وليس كل معونة ؟
فإن المعرفة قد تعين في معرفة أخرى على أن تكون مادة
وتعين على أن تكون مكيالاً وميزاناً ، ولا تكون مادة
ألبته ، وإن كان المعيار قد يمكن أن يجعل بوجه من
الوجوه جزءاً أو مادة . فلنا إذا قلنا مثلاً : كل متحرك
جسم ، والنفس ليست بجسم ، واقتصرنا على هذا ،
وأنتجنا فالنفس ليست بمتحركة ، لم يكن ههنا مادة

هذا الفعل هي الخيالات ، فإنها تقبض النفس عن أمور وتبسطها نحو أمور ، مثل ما يفعله الشيء المصدق به ، فتقوم مع التكذيب بها مقام ما يصدق به ؛ كمن يقول للعسل إنه مر مُقْبِي فتتقزز عنه النفس مع التكذيب بما قيل ، كما تتقزز عنه مع التصديق به أو قريباً منه . وكما يقال إن هذا المطبوخ المسهل هو في حكم الشراب ، ويجب أن نتخيله شراباً حتى يسهل عليك شربه ، فيتخيل ذلك فيسهل عليه ، وذلك مع التكذيب به . فهذا الواحد هو مبدأ القياسات الشعرية . ومنافع القياسات الشعرية عند الجمهور في الأمور الجزئية قريبة من منافع القياسات المعقودة من المصدقات التي تولف منها قياسات في الأمور الجزئية ، إذ كان الغرض في إيقاع التصديق فيها هو تقزز النفس على انقباض وانبساط أو سكون عنهما . وإذا كان التخيل من شأنه أن يفعل ذلك قام مقامه . على أن أكثر العوام أطوع للتخيل منهم للتصديق . فهذا قسم :

وأما القسم الذي فيه التصديق ، فلما أن يكون التصديق به على وجه ضرورة ، أو على وجه تسليم لا يختلج في النفس معاندة ، أو على وجه ظن غالب . والذي على وجه ضرورة ، فلما أن تكون ضرورته ظاهرة - وذلك بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر - أو تكون ضرورته باطنية . والضرورة الباطنية إما أن تكون عن العقل ، ولما أن تكون خارجة عن العقل ، ولقوة أخرى غير العقل .

[البرهان ص ٦٣ - ٦٤]

٧ - في الغرض من الجدل

الغرض المقصود في هذه الصناعة هو الإقناع والإلزام . فليس الغرض هو الإقناع والإلزام في واحد بعينه من طرفي النقيض ، بل في كل واحد منهما ، إذا كان من شأنه أن يبحث عنه ، ويختلف فيه ، ويكون للجمهور والعاميين من أرباب الصنائع فيه رأى غير

غريزي ، فكان السبيل إليه من المشهورات سبيلاً تأتي عليه المخاطبة الواحدة . فإن كان لا سبيل إليه من الذائعات أو كان السبيل إليه طويلاً لا تنفي به قياسات مركبة مبلغها مبلغ ما يخاطب به مخاطب واحد في وقت واحد ، حتى يضبطه ويكون له فيه المراجعة وعليه المطالبة ؛ بل كان إنما يتم بمخاطبات يوطئ بعضها لبعض ، ويبلغ فيها الغرض بمخاطبة أخيرة في وقت ثالث أو رابع ، إذ كان الوقت الواحد الذي يسع لطول محاورة لا يفي به ، لم تكن هذه المخاطبة جدلية ، بل الأولى أن تكون تعليمية ، ولم تكن مما يحسن مخاطبة الجمهور به ومن يجري مجراهم ، بل مخاطبة المتعلمين خاصة . وهذا مثل أن يكون الوضع هو أن كل مثلث قائم الزاوية فالوتر يقوى على الآخرين ، فإن هذا لا سبيل إلى أن نبليغ بالمخاطبة الجدلية في موقف واحد كنه الغرض فيه . فأمثال هذه المباحث لا تكون أغراضاً في الصناعة الجدلية .

[الجدل ص ٢٤]

٨ - في شروط جودة التعريف (الحد)

الحدود قد ننظر من أمرها في أنها كيف تولف ، وكيف تكتسب ؛ وقد ننظر من أمرها في أنها هل هي موجودة على الشروط التي ينبغي في تأليفها واكتسابها . والنظر الأول في كيفية إيجاد الحد ، والثاني في كيف اعتبار حال الحد الموجود . وقد سلف في كتاب « البرهان » حال الوجه الأول . وأما هذا الوجه الآخر فلننظر فيه في هذا الكتاب على البحث الأعم ، ونستخلص في ضمنه البحث الأخص . أعني بالبحث الأعم البحث الجدلي ، وبالبحث الأخص البحث العلمي .

فأول ما يجب أن يراعى من أمر الحد أن ننظر هل هو أولاً صادق على المحدود ؟ فإنه إن لم يكن صادقاً ، فقد كفى سائر البحث ، وعلم أنه ليس بحد . والثاني أن ننظر هل دل فيه على الماهية المشتركة وهو الجنس

القريب ؛ فإنه وإن لم يكن الجنس مقولاً ، وكان
لم يذكر جنس ألبتة ، أو ذكر جنس ليس جنس
الشيء ، أو ذكر جنس بعيد وترك الجنس القريب ،
فلم يعمل شيء .

القريب ؛ فإنه وإن لم يكن الجنس مقولاً ، وكان
لم يذكر جنس ألبتة ، أو ذكر جنس ليس جنس
الشيء ، أو ذكر جنس بعيد وترك الجنس القريب ،
فلم يعمل شيء .

[الجدل ص ٢٤١ - ٢٤٢]

٩ - في السفسطة

والفيثاغوريون من الفلاسفة ، وكثير منهم قال :
إن الفلسفة وإن كان لها حقيقة ما ، فلا جدوى في
تعلمها ، وإن النفس الإنسانية كالهيمية باطلة ،
ولا جدوى للحكمة في العاجلة ، وأما الآجلة فلا آجلة .
ومن أحب أن يعتقد فيه أنه حكيم ، وسقطت قوته عن
إدراك الحكمة ، أو عاقه الكسل والدعة عنها ، لم يجد
عن اعتناق صناعة المغالطين محيصاً . ومن ههنا نتجت
المغالطة التي تكون عن قصد ، وربما كانت عن ضلالة .
والمغالطون طائفتان : سوفسطائي ، ومشاغبي ؛
فالسوفسطائي هو الذي يترأى بالحكمة ويدعى أنه
مبرهن ولا يكون كذلك ، بل أكثر ما يناله أن يظن
به ذلك . وأما المشاغبي فهو الذي يترأى بأنه جدلي ،
وأنه إنما يأتي في محاوراته بقياس من المشهورات المحموده
ولا يكون كذلك ، بل أكثر ما يناله أن يظن به ذلك ؛
[السفسطة ص ٤ - ٥]

ويشبه أن يكون بعض الناس - بل أكثرهم - يقدم
ليثارة لظن الناس به أنه حكيم ولا يكون حكيماً ، على
ليثارة لكونه في نفسه حكيماً ولا يعتقد الناس فيه ذلك ؛
ولقد رأينا وشاهدنا في زماننا قوماً هذا وصفهم :
فأنهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ، ويقولون بها ، ويدعون
الناس إليها ، ودرجتهم فيها سافلة . فلما عرفناهم أنهم
مقصرون وظهر حالهم للناس ، أنكروا أن تكون
للحكمة حقيقة ، ولل فلسفة فائدة . وكثير منهم لما لم يمكنهم
أن ينتسب إلى صريح الجهل ، ويدعى بطلان الفلسفة
من الأصل ، وأن ينسلاخ كل الانسلاخ عن المعرفة
والعقل ، قصد المشائين بالثلب ، وكتب المنطق والباينين

حججنا
على قدامتكم

الحجرة المحطمة لهاينرش فون كلايست

بمعلم
الدكتور مصطفى ماهر

الشرقية) لأب من النبلاء كان يحترف الجندية ووراثته عن آبائه وأجداده . فلم يكن الأب أول ولا آخر من عمل من عائلة فون كلايست في الجيش البروسي ، بل كان واحداً من عشرات قديمهم إلى الجندية ، فتخلقوا بأخلاقها وتمسكوا بتقاليدها التي غرسها فريدرش الأكبر والمتبع لأسرة فون كلايست يتبين أنها من أصل سلافي (والمعروف أن أسراً كثيرة من المنحدرة من أصول سلافية أنجبت عباقرة وأفذاذاً ، نيتشه مثلاً) وأنها استقرت في الربوع الشرقية من ألمانيا في وقت مبكر واحتلت لنفسها مكاناً مرموقاً بين الأسر العريقة ، وخلدت اسمها بعدد كبير من القادة الأفذاذ ، والأدباء المبرزين . وتلقى هاينرش تعليمه الأول في البيت على يد مدرس خاص ، كالعادة في الأسر الغنية الرفيعة ، وتأثر بهذا التعلم الأول تأثراً كبيراً . والظاهر أن هذا المعلم كان معجباً بتلميذه وكان يتنبأ له بمستقبل فريد ، فقد قال عن تلميذه : « إنه عقل ناري لا يخمد ، بل يتأجج حتى لأبسط الأمور ، ولا يهدأ في مضمار تنمية معارفه ، أوتي قدرة ذهنية عجيبة وحياً وحاساً شديداً للتعلم . لقد كان باختصار أكثر الناس صراحة واجتهاداً ، وكان إلى ذلك يتسم بالنواضع » .

في ٢١ نوفمبر عام ١٨١١ خرج شاب في منتصف العقد الرابع من العمر تصحبه شابة نصرته ببضع سنين من فندق يطل على بحيرة الفانزيه قرب برلين ، وسار الاثنان برهة ناحية البحيرة ، ثم وقفا وأخرج الشاب من جيبه مسدساً سدده إلى صدر رفيقته وضغط على زناده فخرت من فورها ، ثم وضع فوهته في حلقه وضغط ضغطة ثانية فهوى إلى جانبها . وأسرع من بالفندق إلى مكان الطلقتين فوجدوا جثة هنريته فوجل وجثة الأديب الألماني هاينرش فون كلايست . وتأثر من تأثر من الواقفين وربما بكى البعض ، لكن أحداً لم يقدر الخسارة التي منى بها الأدب الألماني والأدب الإنساني كله ، عندما توقف هذا القلب عن الانتفاض وشلت هذه اليد عن الحركة . وظلت الأيام تصهر ما بقي من أعمال هذا الأديب المنطلق المرتد فتزيدها وضوحاً وتؤكد كرم معدنها حتى أصبح فهرس الدرر الألمانية يضم أعمال جوته وشيللر وهاينرش فون كلايست فلا يفرق بينها .

١) حياة هاينرش فون كلايست

ولد هاينرش فون كلايست في ١٨ أكتوبر عام ١٧٧٧ بمدينة فرنكفورت - أودر (حالياً في ألمانيا

فلما مات أبوه أرسلته الأسرة إلى قسيس إنجيلي في برلين كان يعمل في الوقت ذاته مدرساً بالمدرسة الفرنسية ببرلين ، فأقام عنده للعلم . لم يختلف هاينرش لإذن إلى مدرسة من المدارس الحكومية أو الخاصة ، بل تعلم على أيدي المعلمين الخصوصيين . تعلم اللغة الفرنسية وأجادها قراءة وكتابة وحديثاً ، وكانت هي لغة الكبراء ، وأحاط بطرف من الثقافة الفرنسية كبير ، وكانت الثقافة الفرنسية هي الثقافة الأولى يتشبه بها الملك فريدرش الثاني ويتبعه في ذلك البلاط والكبراء ومن يريد حذو حذوهم .

فلما بلغ الخامسة عشرة من عمره لم يسأله أحد عن المهنة التي يريد أن يحترفها فقد كان مفهوماً أن الجندي تنتظره ، الجندي ولا حرفة غيرها ، وهكذا وجد نفسه في الحرس البوتسداي يتدرج في مدارجه حتى يصبح ضابطاً . وما لبثت الحرب أن استعرت بين بروسيا وفرنسا على أثر الثورة الفرنسية (١٧٨٩) ، ونزل « الصبي » بدرجة ملازم مع الجيش البروسي إلى الميدان وجرب الحرب في معركة الراين في ماينتس عام ١٧٩٣ ، وعرف أهوالها على حقيقتها ، فلما أوشكت الحرب على نهايتها كتب في خطاب له يقول : « عسى أن تمن علينا السماء بالسلام حتى نعوض الوقت الذي قضيناه هنا في التقتيل بلا وازع من الأخلاق ، نعوضه بأعمال يحبها الناس ، بأعمال في صالح البشر . » كان هذا هو الدرس الذي تعلمه من الحرب ، وكانت هذه بداية التحول العظيم في حياته .

وانتهى حصار ماينتس بعد « صلح بازل » ، وخرجت بروسيا من الحرب ، وعادت الكتيبة إلى بوتسدام . وساد السلام الموقت الربوع الألمانية وأنتج جوته وشيللر وغيرهما الكثير . وبدأ الجيل الأول من الرومانتيكيين الألمان في الزحف بأعمال في النقد وترجمات من الإنجليزية والأسبانية . لكن السلام الذي تحقق لم يدم طويلاً . فقد فشلت الدول الأوروبية

المناهضة للثورة الفرنسية (النمسا ، إنجلترا ، بروسيا) في القضاء على الثورة الفرنسية وإعادة النظام الملكي ، وبدأ نجم نابليون في الظهور . هنالك وجد جنود بروسيا أنفسهم يتحولون بعد الفشل في المعركة إلى شيء ناقص ، مشوه ، فيتزمر منهم من يتزمر ، وينصرف عن الجندية من ينصرف . وكان هاينرش فون كلايست من الفريق الذي قرأه على ترك الجندية . فراح يركز اهتمامه على الفن والفلسفة واللغات القديمة والرياضيات والفلسفة ، ويستعد تدريجياً لتنفيذ قراره ترك الجندية : « لقد تحولت أعاجيب النظام العسكري العظيمة التي يدهش لها العارفون بها جميعاً ، إلى أمور ينصب عليها جام احتقاري ، ولم أعد أرى في الضباط إلا مروضين ، ولم أعد أرى في الجنود إلا عبيداً . كانت الكتيبة إذا قامت بعرض أفانينها تلوح لي كتمثال حي يمثل الطغيان هذا إلى أنني بدأت أحس إحساساً قوياً بأن وضعي الشاذ يؤثر على أخلاقي . فقد كنت في بعض الأحيان أجدني مضطراً إلى المعاقبة في موقف كنت أفضل فيه العفو ، أو أجدني مضطراً إلى العفو في موقف كان الأحرى بي فيه أن أعاقب ، وكنت في الحالين أشعر بأنني ارتكبت ذنباً وبأنني أستحق العقاب » .

وهكذا ذهب هاينرش فون كلايست في يوم من الأيام إلى رئيسه وقدم إليه التماساً باعفائه من الخدمة . وخرج من الجيش . ولم يكن هذا عملاً هيناً ، بل كان عملاً « مشيناً » في نظر أسرة فون كلايست ذات التاريخ الطويل في السلك العسكري وفي البطولة . وبدأ الصدع بينه وبين عائلته يتسع ويزداد عمقاً . والتحق كلايست عام ١٧٩٩ أي وهو في الواحد والعشرين من عمره ، بجامعة فرنكفورت - أودر ليتابع دراسة الرياضيات والطبيعات ، وهو يحلم بأن يصبح « عالماً » . لكن الجامعة لم تقدم له المادة الرفيعة التي كان يتخيلها ، ففكر في تركها والانتقال إلى جامعة أخرى ، مثل جوتنجن .

ولكن أحداثاً طرأت على حياته غيرت مجراها . كان هاينرش في برلين على علاقة بأقارب وأصدقاء يهمننا منهم شخصان : أولاً واحدة من بنات عمومته تدعى ماري فون كلايست كانت على صلة طيبة بالبلاط الملكي ، فاستغلت الصلة أكثر من مرة في السنوات القادمة لمساعدة هاينرش ، وكانت تكن لهاينرش الحب والتقدير ، وكان هاينرش متعلقاً بها أشد التعلق حتى أنه اقترح عليها أن ترافقه في انتحاره ، فلم تفهم مقصده ، وعاشت لتتلقى آخر ما كتب هاينرش ؛ ثانياً واحدة من بنات الأسر العريقة ، هي فيلهلمينه فون تسينجه ، ابنة أحد جنرالات الجيش ، هام بها هاينرش وتعلق بها أشد التعلق ، وكتب إليها خطابات جميلة ، وصلنا عدد منها ، وخطبها خطبة لم تنته بزواج ، لأسباب كثيرة سنشير إلى بعضها فيما بعد . ويبدو أن صلة هاينرش فون كلايست بفيلهلمينه فون تسينجه دفعته إلى الانصراف عن الدراسة والانتقال إلى برلين وقبول وظيفة في الحكومة تتصل بأمور التجارة والصناعة والمالية . ولكنه ما لبث أن أحس أنه لم يخلق لهذه الوظيفة تماماً كما أحس من قبل بأنه لم يخلق للجيش . « إن على أن أفعل ما تطلبه مني الدولة ، وليس لي أن أبحث فيما إذا كان هذا الذي تطلبه مني خيراً أو شراً . على أن أتحول إلى مجرد آلة تنفذ أهدافها المجهولة . وهذا شيء لا طاقة لي عليه » . وتجددت الحيرة . وزادها تفاقم إصابته هاينرش بمرض مجهول . لا نعرف من أمره إلا تلميحات . كل ما نعرفه على وجه التحديد أن هاينرش فون كلايست حصل في أغسطس عام ١٨٠٠ على أجازة قام برحلة إلى ليبتيغ ودريسدن وفورتسبورج . وكتب إلى خطيبته خطابات كثيرة يصف فيها مشاهداته وانطباعاته ويتكلم بلسان من أضناه سقم فخرج يلتمس دواء فأوشك أن يمجه . وكتب إلى أخته أولريكة يتحدث إليها عن الاضطراب الذي يعيش فيه وعن الحيرة التي استبدت به وعن

عجزه عن التوفيق بين الأشياء في كل منسجم . وأغلب النقاد يرون أن سبب الرحلة هو القاس طيب ما يعالجه من مرض يحول بينه وبين الزواج .

المهم أن هاينرش فون كلايست أحس وهو في فورتسبورج لأول مرة أن طريقه هو الأدب ، أحس أن له القدرة على ابتداع أفكار أدبية وصحبها في قوالب أدبية ، وصور له طموحه أن في إمكانه أن يصبح الأديب المبدع ، كما صور له من قبل أن في إمكانه أن يصبح عالماً مرموقاً . فلما عاد من رحلته ترك الوظيفة « لقد تعودت أن أسعى إلى أهدافي أنا ، وتخلصت تماماً من عادة السعى إلى أهداف ليست أهدافي » . مرة أخرى يتأكد وجود الصدع الذي يحول بينه وبين الاندماج في الآخرين ، ووجود الاتجاه إلى تكوين عالم آخر له على هواه . وساعد هاينرش في موقفه ما قرأه من كتابات روسو عن الحرية والفردية وعن الإحساس الشخصي وعن الطبيعة باعتبارها مصدر البراءة والمجتمع باعتباره بؤرة الفساد .

وتصادف أن وقع في يده كتاب « نقد العقل الخفس » للفيلسوف الألماني الأشهر كانط فقرأه وأوله تأويلاً لا يحتمله وتعلم منه الشك والاضطراب . وفي ذلك كتب إلى خطيبته يقول : « لقد هوى هدى الأوحده ، لقد هوى هدى الأسمى ، ولم يعد لي الآن هدف مطلقاً . ولم تعد الكتب تثير في غير التقزز » . « لا يمكن أن نقطع بأن ما نسميه حقيقة هو حقاً حقيقة وليس تهيواً » . . . « وهكذا يكون سعيينا نحو الحقيقة سعيأ بلا جدوى » . (٢٢ و ٢٣ مارس ١٨٠١) . لكن كلايست ظل يتعلق بنظرية كانط في التقنين الخلقى للفرد ، وكان رأيـه أن الحكم الخلقى مرجعه إلى الاحساس ، لكن إلى الاحساس الخالص وحده ، لأن الاحساس المضطرب لا يولد إلا الإثم . أما مجمل حصيلة كلايست من الفلسفة الكانطية فكان الشك في قيمة المعارف والحقائق والأخلاق والاتجاه إلى العدمية .

وخرجت مسرحيته «أسرة شروفنشتاين» (١٨٠١) -
(١٨٠٢) مزيجاً من الروسية والكانطية على طريقته ..

وترك هاينرش فون كلايست برلين برفقة أخته
الوفية أولريكه إلى باريس زاعماً أن وجهته الدراسة .
وأخذ معه أوراقه : «أسرة شروفنشتاين» ومسودات
«كيتشن فون هايلبرون» و «بنزليا» . كانت
باريس عاصمة أوروبا بلا منازع تجذب الأنظار كلها
إليها . لكن هاينرش لم يجد فيها ضالته وتصور أن الأمة
الفرنسية توشك على الفناء والتدهور ، وتبلورت في
ذهنه فكرة عظمة الريف وبشاعة المدن وضرورة الهرب
من المدينة إلى القرية . وهكذا رحل إلى سويسرا وهو
يعتقد أنه قد عرف طريقه وتوصل إلى الصورة التي
ينبغي لحياته أن تتخذها . أراد أن يمتلك مزرعة صغيرة
تدر عليه ما يقيم به أوده ، وأراد أن تكون له في هذه
المزرعة صاحبة تشاركه حياته البسيطة الريفية ، وأراد
أن يعتمد في هذا الهدوء الريفى إلى تصنيف الأعمال
الأدبية وبلوغ الشهرة حتى يمحوا أثر أقاويل الشامتين ،
وبين لهم أنه بعد خروجه من الجيش قادر على بلوغ
الشهرة بوسائله الخاصة . وكان هاينرش فون كلايست
كلف بالشهرة يجعله يتصور نفسه كأنه محارب يريد
إخضاع الدنيا لإمرته بفرائد أعماله .

لكن أمله الذى بناه على ثلاث : مزرعة يعيش منها
وعليها ، زوجة يأنس بها وإليها ، أدب يرتفع به نجمه ،
ما لبث أن تبدد . فقد تراجعت خطيبته واثارت عائلتها
الكريمة على ذلك الذى يريد أن يجعل من فتاة المجتمع
صبية ريفية . وفسخت الخطبة . وتآلم هاينرش ألماً شديداً
وكتب إلى خطيبته : «كفى عن الكتابة إلى ، فلم يعد
لدى سوى رغبة واحدة : أن أموت عاجلاً» .

ولم يكن الألم الذى أصاب هاينرش ألماً نفسياً
فحسب ، بل كان مرضاً جسدياً نفسياً . كان هاينرش
يحب صداعاً في رأسه ، وضيقاً في نفسه ، فاعتزل الناس

وأتم «أسرة شروفنشتاين» وبدأ مسرحية «جيسكارد»
ولكنه بدأ يسخط على الحياة في سويسرا ويفكر في
مغادرتها وكان نابليون يوشك أن يضمها إلى إمبراطوريته
وكان آخر شيء يمكن أن يقبله فون كلايست أن
يعيش في ظل حكم ذلك الأجنبي المتجبر . واختلطت
منه الانفعالات والأفكار والهواجس كلها في مشروع
«روبرت جيسكارد» تلك المسرحية التي أراد أن يصل
فيها إلى مستوى لم يصل إليه أحد في العالمين . واستجمع
قواه الخائرة وحمل نفسه فوق طاقتها ، فانهار انهياراً
يوشك أن يكون تاماً ، وأرسل إلى أخته يخبرها بحاله
وبأنه على قاب قوسين أو أدنى من الموت . فأسرعت
إليه ، ووجدت القوات العسكرية تحاصر المدينة ،
فبدلت جهداً كبيراً حتى تم لها اختراق الحصار ،
ووجدت أخاها قد تماثل للشفاء ، ووجدت لديه صديقاً
له هو ابن الأديب الألماني الشهير فيلاند نخشى أن ينكل
به الأعداء لو كانت لهم الغلبة ، فساعدته على الهرب
إلى ألمانيا . وهكذا مهدت هذه المساعدة التي قدمتها
أولريكه للابن الطريق لاتصال هاينرش بالأب .

ترك هاينرش فون كلايست سويسرا وذهب إلى
فامار ونزل ضيفاً على كريستوف مارتن فيلاند
وتوطدت عرى الصداقة بينهما رغم ما لاحظته فيلاند
الأب من غرابة في طباع كلايست . واستطاع فيلاند
أن يجعل كلايست يقرأ عليه جزءاً من مسرحيته
«روبرت جيسكارد» فأعجب بها إعجاباً شديداً وقال
عنها : «لو اجتمعت قرائح السخيل وسوفوكل وشكسبير
لإنتاج تراجيديا واحدة فلن تكون تلك سوى مسرحية
كلايست عن موت جيسكار النورمانى ، إذا تمت
وكانت في مجموعها من نوع المختارات التي قرأها على :
والحق أنني منذ سمعت كلايست يقرأ مختارات من
مسرحيته روبرت جيسكارد ، أيقنت أن كلايست قد
ولد ليسد الفراغ العظيم في أدبنا ، ذلك الفراغ الذى
لم يسده جوته ولم يسده شيللر» .

وقد وصلتنا من هذه المسرحية الفريدة غرتها (٥٠٠ بيتاً) ، كلها قرأناها أحسننا بالخسارة الفادحة التي منى بها الأدب الإنساني كله بضيايع البقية وتحولها إلى رماد ودخان . فقد وفق كلايست في مسرحيته إلى موضوع تاريخي له قيمته التاريخية من ناحية وله من ناحية ثانية قيمة رمزية ، فهو يشير إلى نابليون ويشير إلى كل طاغية يستبد في الأرض ويعلو فيها علواً عظيماً ثم تحل به كارثة تفتح له حفرة للنهاية المحتومة فينقلب فيها . روبرت جيسكارد اغتصب الحكم اغتصاباً وراح يصول ويجول ويحشد حشوده لغزو بزنطة فإذا الطاعون يتفشى في جنده ويصيبه هو أيضاً فينتهي ذليلاً مهيناً ، وكانت نهايته تبدو أشبه شيء بالحال . وكان نابليون في أوج مجده يصول ويجول ويحشد الحشود لغزو الدنيا كلها فتنبأ له كلايست بنهاية جيسكارد خاصة عندما تفشى الطاعون في جند نابليون عند عكا واستعمل فيلاند نفوذه لدى الناشر جوشن فجعله ينشر مسرحية « عائلة شروفنشتاين » . وراح يشجع كلايست بمختلف الطرق . ولاحق بارقة أمل جديد في حياة كلايست . فقد أولعت به « لويزه » ابنة فيلاند ، وكانت فتاة على جانب كبير من الجمال والركة ، واعتقد الأب أن كلايست سيتقدم إليه طالباً يدها ، وكم كانت دهشته عندما وجده يعد العدة للرحيل وينصرف . وكان الناس في حيرة من أمره ، البعض يعتقد أنه مجنون ، والبعض يرد تصرفاته الغريبة إلى « العبقرية » (كان على سبيل المثال يكلم نفسه ، وكان يتوه فلا يرى من يكون أمامه ، وكان كثيراً ما يعجز عن التركيز على شيء بعينه) .

لم يرض هاينرش فون كلايست عما كتب وأعتقد أن أسلوبه دون الموضوعات التي يعالجها وأن مؤلفاته في مجموعها أقل من المستوى الذي يطمح إليه ، وأن موهبته منقوصة . وفكر في الانتحار ، لكن صديقه « بفيل » أخذه في رحلة طويلة قطعها سيراً على الأقدام

ووصلا فيها إلى سويسرا وإيطاليا وفرنسا ليروح عنه . ولكن الرحلة لم تؤد إلى نتيجة حاسمة ، فقد كتب كلايست من جنيف في أكتوبر ١٨٠٣ يقول : « الجحيم هو الذي أعطاني مواهبى المنقوصة ، فإن السماء الناس مواهب كاملة أو لا تهبهم مواهباً على الإطلاق » وبعد أسبوعين حرق مسودة روبرت جيسكارد ومسودات أخرى (في باريس) .

استبدت هاينرش فون كلايست فكرة قصوره عن صب الأفكار في القوالب اللائقة ، وقرر أن ينهي حياته . « قرأت في باريس ما أنجزته من مؤلفات فأنكرته انكاراً وحرقته . . وانتهى الأمر . . لأنني أندفع إلى الموت » وفكر كلايست في ساعة من ساعات اليأس أن ينضم إلى الجيوش النابليونية لموت في الحرب كنوع من الانتحار ، ولكنه نبذ هذه الفكرة وقفل راجعاً إلى ألمانيا . والظاهر أن هاينرش كان لا يجد الشجاعة الكافية ، أو لا يريد أن يموت منتحراً هكذا بمفرده ، وكان يفضل أن يضع نفسه في موضع ينصب عليه فيه الموت انصباباً ، أو أن يشترك مع آخر أو أخرى في تنفيذ الانتحار على نحو ما سرى فيما بعد . ومرض هاينرش فون كلايست في طريق عودته مرضاً شديداً أقعده في ماينتس . فلما أبل استأنف رحلته وقصد فيلاند فزاره والتقى بلويزه ثم عاد إلى بوتسدام وبذل جهوداً كبيرة للعودة إلى العمل بالحكومة . لكن القصر الملكي كان يتشكك فيه لغرابة تصرفاته ، ولترحاله في بلاد العدو في أوقات حرجة ، ولتركه الجيش وانصرافه عن العمل الحكومي مرة . وفي النهاية نجحت الجهود ووافق القصر على تعيينه في وظيفة بمدينة كونجسبرج ببروسيا الشرقية (ضمت إلى روسيا بعد الحرب العالمية الثانية) . وكانت كونجسبرج مدينة تفيض بالنشاط الثقافي والعلمي والسياسي . كان فيها الأستاذ كريستيان ياكوب كراوس يدرس في جامعتها فلسفة عملية ينهج فيها منهج كانط من ناحية ومنهج آدم سميث من ناحية ثانية . ولنا نعلم

إذا كان كلايست اتصل بهذا الأستاذ أم لم يتصل به ولكننا نعلم أن مسرحيته الرائعة « الأمير فريدرش فون هومبورج » فيها صدق كبير لفلسفة كانط واتجاه كراوس في تفسيرها . ثم اننا نعلم كذلك أن كلايست اتصل برجالات بروسيا الشرقية مثل أورسفالد ودونا وشون الذين اشتركوا بعد سنوات طويلة في حركة الإصلاح التي أعلنها فون شتاين وتمثلت في ثورة بروسيا الشرقية على نابليون (١٨١٣) دون انتظار أمر من الملك .

واستمرت إقامة كلايست في كونيغسبرج من مايو ١٨٠٥ إلى آخر ١٨٠٦ عاصر خلالها تغييرات سياسية جمة بالغة الأهمية . كانت سياسة بروسيا حول عام ١٨٠١ مبنية على الاعتقاد في امكانية التعايش السلمى بين بروسيا الملكية وفرنسا الثائرة ، فالتزمت بالحيداء في الخارج والداخل . وما جاء عام ١٨٠٥ حتى تأكد خطأ هذه السياسة . في ذلك العام هجر نابليون جيوشه وانقض على القوات النمساوية الروسية المتحالفة وهزمها وبدأت فرنسا تتبع سياسة توسعية . واتضح للسياسة في بروسيا أن سياسة الحياد ستضع بلادهم لقمة سائغة في فم الدكتاتور الزاحف وأن تغيير السياسة البروسية أمر لا مفر منه وأن السياسة الجديدة لا بد أن تكون سياسة ألمانية قومية .

وجاء هذا الاتجاه الجديد في السياسة البروسية على هوى كلايست ، فقد علمنا في مواضع كثيرة أنه كان يكره نابليون ويسخط عليه ، فزاد تحفزه به وحنقه عليه حتى تساءل : « لم لا يوجد شخص ، شخص واحد فقط يسدد الرصاص إلى رأس ذلك الشبح القبيح الذى حل بالعالم ؟ ماذا يريد هذا اللاجئ بالضبط هذا ما أود معرفته » . كان من الممكن أن يتحول هذا الاندماج في الشعور القومى الوطنى العام إلى سبب يعيد إلى نفس كلايست الحائرة أترانها ، ولكن الأحداث بينت أن اضطراب نفسه كان أعمق بكثير من أن يجدى

معه شيء من هذا القبيل . المهم أن كلايست اندفع في التيار الوطنى المناهض لنابليون اندفاعاً عميقاً ، حتى أنه كتب إلى الوزارة آتئذ يطالبها بالألا تراجع أمام نابليون خطوة وحشاً على التصدى له . وتفجر ينبوع الأدب في نفسه دفاعاً ، وارتبط تدفقه باعتلال صحته . فطلب أجازة للاستشفاء ، وذهب إلى حمامات بيللاو . لكنه لم ينل الراحة التي كان ينشدها ، وعكف على أعماله فأنتج وعدل وجدد . كتب « المركز فون أو » و « ميشائل كولهاز » وأتم « الجرة المحطمة » وجهاز « أمفريون » للطبع وكتب شيئاً في « بنترليا » وصاغ « زلزال شيلي » الصياغة النهائية .

نزلت بروسيا الحرب ضد نابليون ففشلت فيها المرة بعد المرة ، وتوالت أخبار الهزيمة في بينا وأورشنت ، وانتصر نابليون ، وصرخ هاينرش فون كلايست « ٤٠ ألف جندي يحتشدون في الميدان ولا ينتصرون ! » وفي أواخر يناير ١٨٠٧ سافر كلايست بصحبة ضابطين مسرحيين من بروسيا الشرقية إلى برلين وكانت في يد الفرنسيين . ولسنا نعلم الآن سبباً لهذه الرحلة الخطيرة ، وبميل نفر من المؤرخين إلى الاعتقاد بأن كلايست كان مكلفاً بمهمة سرية . كل ما نعرفه على وجه التحديد أن كلايست قبض عليه وزج به في السجن ، وفشلت كل الجهود التي بذلت لاطلاق سراحه . وفي فبراير عام ١٨٠٧ نقل كلايست إلى فرنسا ، وعامله الفرنسيون معاملة المجرمين وأهانوه وأذلوه ، ووضعوه في سجن « فور دى جو » ثم نقلوه إلى سجن « شالو على المرن » ومنعوا عنه الورق والقلم في أول الأمر ، ثم سمحوا له بهما بعد ذلك ، فراح يكتب . وفي يوم من الأيام فتحوا باب السجن وقذفوا به إلى خارجه ، فوقف في الطريق وهو لا يحتكم على شروى نقيير . واستجدى هذا وذاك حتى تجمع له المال اللازم للعودة ، فعاد إلى دريسدن .

لم يكن وقوع بروسيا وغيرها من الأراضي الألمانية في قبضة الفرنسيين يعني أن أهل هذه المناطق قد رضوا بالهزيمة وقبلوا الاحتلال ورضخوا للتبعية الإمبراطورية النابليونية . إنما بدأت حرب التحرير يقوم بها جمع من الضباط والمدنيين ينظمون أنفسهم في تشكيلات سرية . وكانت أهم حركة هي التي قامت في النمسا . وتحرك ضمير هاينرش معها وكتب مسرحية جديدة « معركة هرمن » توحى بإيمان المؤلف بانتصار معركة التحرير انتصاراً لا ريب فيه . وما لبثت حرب التحرير في النمسا أن انتهت إلى الفشل ، وتحطمت آمال هاينرش فون كلايست . وانتقل بعد ذلك إلى براج (عاصمة تشيكوسلوفاكيا حالياً ، وكانت قديماً مدينة ألمانية) وحاول أن ينشئ فيها مجلة اسمها « جرمانيا » يعبر فيها الألمان عما يجيش في صدورهم . وفشلت المحاولة ، وأدى الفشل به إلى الوقوع في بأس شديد وإلى الإصابة بمرض عضال . حدث كل هذا وأهله ومعارفه في برلين يظنون أنه مات أو فقد . والحق أن معلوماتنا عن هذه الفترة من حياة كلايست قليلة وتفتقر إلى الوثائق . كل ما نعرفه أنه كتب قصائد وطنية مثل « جرمانيا تتحدث إلى أبنائها » تعتبر عنصراً هاماً في حركة التحرير . بل ربما كانت هذه القصائد الوطنية أعظم ما كتب في ذلك العصر في ذلك الموضوع . في هذه القصائد يتحدث كلايست بأسلوب من يعتقد أنه أصبح لسان أمته .

وبدأ هاينرش فون كلايست محاولة أخرى ، تتجه هذه المرة إلى الجمهور الواسع في برلين . فأخرج في أول أكتوبر ١٨١٠ جريدة يومية اسمها « برلينر آبند بليتر » فيها أخبار بوليسية ، وأخبار مثيرة ، وأخبار عن الحوادث والحرائق ، وأخبار محلية . . جريدة من نوع جرائد البولفار . ووزع العدد الأول مجاناً من قبيل الدعاية ، ولاقت الجريدة نجاحاً هائلاً . لكن النجاح ما لبث أن اعتراه الضمور التدريجي حتى

كانت دريسدن ، العاصمة السكسونية ، تعج في ذلك الوقت بتيارات أدبية منها تيارات الحركة الرومانتيكية ، وكان أهل دريسدن ، إذا قورنوا بأهل بروسيا المحتلة المنكسرة ، ينعمون بالحرية ، رغم أن سكسونيا كانت خاضعة لنابليون بدخولها في عصبة الراين . بقي كلايست في دريسدن ، ووجد فيها جمهوراً لمسرحياته وقصصه . بل إن بعض الجرائد تحدثت عنه ووصفته بأنه أديب ممتاز ، وارتفع نجمه في دريسدن حتى أنه يروى أن بعض المهتمين بالأدب قدموا إليه على مائدة عامة تاجاً من الغار تقديراً لبراعته . وفي صيف ١٨٠٧ تمت بنزلياً نهائياً وأرسلها في العام التالي إلى الناشر كوتا . وأتجه كلايست في نشاطه اتجاهاً فيه شيء من الجدية . فقد أخرج بالاشتراك مع آدم مولر في مطلع عام ١٨٠٨ مجلة « فوبوس » ، مجلة للفن » ، شهرية . نشر كلايست في هذه المجلة بعض مؤلفاته السابقة كاملة ، ونشر من مؤلفاته الأخرى مقتطفات ، وكان طابع المجلة عموماً ، طابع الرومانتيكية . وحاول كلايست اجتذاب جوته للكتابة فيها ولكن جوته لم يفعل . وما لبثت العلاقة بين كلايست وجوته أن فترت وتحولت إلى كراهية خاصة بعد أن قطعت مسرحية « الجرة المخطمة » ومثلت مقطوعة على مسرح فامار ففشلت . لم يكتب جوته إذن في المجلة ، التي ما لبثت أن ماتت ولها من العمر عام وبعض عام .

كانت علاقة كلايست بمولر علاقة فريدة . خاصة من ناحية مولر . كان مولر يعتبر كلايست أعظم أديب معاصر وكان يحسب له على هذا الأساس حساباً ، ولكنه كان كثيراً ما يختلف معه ويتنازع . وقد ذكر مولر أن كلايست كان ينتج كثيراً وهو راقد في فراشه يلدخن الغليون بلا توقف ، وأن كلايست كاشفه مرة بعزمه على الانتحار ورجاه أن ينتحر معه ، لأنه لم يكن يريد أن ينتحر بمفرده .

وأعد هاينرش خطة الانتحار بمنتهى الدقة . ففي
٩ نوفمبر ١٨١١ كتب إلى ماريا فون كلايست يقول :
« وسط نشيد الانتصار الذي تبدأ روحى فى هذه اللحظة
إنشاده للموت ، لا بد أن أفكر فيك . . لقد اتخذت لى
أثناء غيابك عن برلين صديقة بديلة لك . . تريد أن
تموت معى . . إننى أموت لأنه لم يبق لى على الأرض
شيء أعلمه أو أجتنيه . . وداعاً ، أنت الوحيدة على
الأرض التى أتمنى أن أراها فى الآخرة » .

وفى اليوم التالى كتب لها يقول : « لقد شقت
خطاباتك قلبى ، يا عزيزتى ماريا ، وأؤكد لك أنه
لو كان الأمر فى امكانى ، لصرفت النظر عن
القرار الذى اتخذته بالموت . ولكنى أقسم لك أنه
يستحيل على استحالة كاملة أن أظل على قيد الحياة
بعد ذلك . إن روحى مجروحة جرحاً شديداً حتى أنى
أود أن أقول لإننى عندما أخرج أنفى من النافذة أتألم
من النور الذى يسقط عليه . . لقد أدى اشتغالى الدائم
بالجمال والأخلاق منذ صباى المبكر سواء فى أفكارى
أو كتاباتى ، إلى أنى أصبحت حساساً لدرجة أن أقل
الهجات . . تؤلمنى ألماً مضاعفاً . . لقد أحببت اخوتى . .
من كل قلبى ، ورغم أننى لم أتحدث من قبل عما
سأذكره الآن ، فإنه من المؤكد أن أملاً من أحب
وأعمق آمالى كان إتاحة السعادة والمجد لهم عن طريق
أعمالى ومؤلفاتى . حقيقة إن الاتصال بى كان فى الفترة
الأخيرة أمراً خطيراً من بعض النواحي . وأنى لا أهتمهم
بشيء . لأنهم انصرفوا عنى انصرافاً ظل يشد كلما
فكرت فى المحنة العامة التى كانت تثقل كاهلهم هم
أيضاً . ولكن مجرد التفكير فى عدم اعترافهم بالفضل
كبيراً كان أو صغيراً ، الذى حققته ، واحساسى بأنهم
يعتبروننى عضواً تافهاً فى المجتمع الإنسانى لا يستحق
المشاركة بعد الآن ، يؤلمنى ألماً لا حد له ، وتحرمنى
السعادة كلها التى كنت أرجو أن يحققها المستقبل ،

انتهت الجريدة بعد العدد ٧٢ ، لأن الجريدة لم تستطع
الاحتفاظ بمستواها لأنها لم تستمر فى التجديد . وحاول
كلايست فى ديسمبر ١٨١٠ أن ينقذ الجريدة من
الخراب بتحويلها إلى جريدة حكومية أو إلى جريدة
تحصل على إعانة من الحكومة . ولكن المحاولة باءت
بالفشل . كان فشل الجريدة وفشل محاولة إنقاذها
بتحويلها إلى جريدة حكومية صدمة كبيرة لهاينرش
فون كلايست . وشاء القدر أن يضيف إلى هذه الصدمة
صدمة أخرى ، فأتت الملكة لويزة التى كانت تصرف
له معاشاً متواضعاً ، فأصبح خالى الوفاض ، لا يجد
إلا القليل الذى يبعث به إليه ناشرو أعماله والذى
يستجديه من أخته . حتى أخته ابتعدت عنه بعد إلحاح
الأسرة ، وكان هاينرش يريد جر رجلها إلى مشروعاته
الصحفية ، الفاشلة .

كان كلايست فى وسط هذه المحنة لا يجد تفريجاً
لكربه إلا عند واحدة من بنات عمومته ماريا فون
كلايست ، فى الخمسين من عمرها ، على وشك
الطلاق دون ذنب منها ، واسعة الصدر ، واسعة العلم .
شكا لها محنته ، فسمعت له ، ورجاها أن تسير معه إلى
الموت فلم تفهم ، وظلت وفية له ، حتى تلقت آخر
ما كتب . وتعرف كلايست على يائسة من الحياة هى
هنريته فوجل ، كانت مصابة بمرض لا شفاء له ،
يعتقد النقاد أنه سرطان فى الرحم ، وأخبرها طبيبها بأن
آلامها لن تنتهى . كان هاينرش فون كلايست كما
أشرنا من قبل يبحث عن شخص ينتحر معه ، فلم يجد .
آدم موللر رفض . ماريا فون كلايست رفضت هى
الأخرى . وحاول هاينرش مع هنريته فوجل فوافقت ،
بل وتحمست للفكرة ، مع أنها لم تكن وثيقة الصلة به .
لم تكن هنريته خليلته ، بل كانت معجبة به ميالة
إليه على نحو ما ، فقد كانا يشتركان معاً فى عزف بعض
القطع الموسيقية .

ب) أعمال كلايست

المؤلفات التي بقيت ووصلت إلينا هي الجزء الأكبر من أعمال هاينرش فون كلايست . أما الباقي فقد حرقه صاحبه (روبرت جيسكارد مثلاً) أو ضاع نتيجة الإهمال مثل « قصة نفس » . وتنقسم أعمال هاينرش فون كلايست إلى :

أولاً - مسرحيات :

- ١ - أسرة شروفنشتاين ١٨٠١ .
- ٢ - روبرت جيسكارد ١٨٠٢ (٥٠٠ سطر من الأول) .
- ٣ - الجرة المخطئة ١٨٠٦ .
- ٤ - أمفثيون ١٨٠٧ .
- ٥ - بنتزليا ١٨٠٨ .
- ٦ - معركة هرم ١٨٠٨ .
- ٧ - كيتشن فون هايلبرون ١٨٠٨ .
- ٨ - الأمير فريدريش فون هومبورج ١٨١٠ : (ترجم إلى العربية) .

ثانياً - قصص :

- ١ - ميشائل كولهاز (ترجمت إلى العربية) :
- ٢ - المركبة فون أو .
- ٣ - زلزال في شيلي .
- ٤ - خطبة في سانت دومينجو .
- ٥ - متسولة لوكارنو .
- ٦ - اللقيط .
- ٧ - القديسة تيسيسياية أو قوة الموسيقى :
- ٨ - النزال .

ثالثاً - طرائف ، قصص قصيرة : حكايات : حوالى ٣٠ قطعة .

بل وبسم لي الماضي كله . ثم التحالف الذي عقده الملك الآن مع الفرنسيين ليس من شأنه أن يجعلني أتمسك بالحياة . . . أصيغني إلى هذا أنني وجدت صديقة تهيم روحها كالنسر الصغير ، صديقة لم أجد مثيلاً لها في حياتي . تفهم حزني على أنه حزن عظيم ، ثابت الجذور ، مستعص على الشفاء ، وتريد لهذا أن تموت معي رغم أنها أوتيت من الوسائل ما كان يمكن أن يسعدني هنا . . . لأنها تركت من أجلي أباً يعيدها ، وزوجاً كان من الكرم بحيث تركها لي ، وابناً جميلاً كشمس الصباح بل أجمل ، وستفهمين أن كل همى المهمل لا يدور إلا حول البحث عن هابوية ذات عمق كاف حتى أهوى فيها معها - وداعاً ، مرة ثانية ! » .

وعندنا تفصيلات دقيقة عن ساعات هاينرش وهنريته الأخيرة . في يوم ٢٠ نوفمبر ذهباً إلى فندق على بحيرة فانزیه فأكلوا وتناولوا القهوة ثم ذهباً كل إلى حجرته ، فكتبوا خطابات وناما . وفي اليوم التالي سددوا حساب الفندق ، وكلفنا صاحب الفندق بارسال ساع بالخطابات إلى برلين ، ثم تناولوا الطعام وشراباً القهوة ، ثم خرجا ، وسارا إلى البحيرة نحو خمسين خطوة . وسمع من بالفندق ومن حوله طلقتين . وأسرعت زوجة صاحب الفندق إلى مكان الرصاص فوجدت جثتين هامدتين . كان كلايست قد سدد المسدس إلى قلب صديقه من ناحية اليسار ثم دس المسدس في فمه ونسف مخه . ودفنت الجثتان (هاينرش فون كلايست ٣٤ عاماً - هنريته فوجل ٣١ عاماً) في المكان نفسه ، وكتب على قبره « عاش وغنى وتألّم في وقت عصيب والتمس الموت هنا فوجد الخلود » .

وآخر ما كتب ، خطاب إلى أخته أولريكة يقول فيه : « لقد فعلت ، لا أقول ما في طاقة أخت ، بل أقول ما في طاقة بشر ، لأنقاذي . والحقيقة أنه لم يكن من الممكن فعل شيء من أجلي على وجه الأرض . . . » .

رابعاً - مقالات سياسية :

نشرت في جريدة « برلينر آبند بليتر » وبعضها كانا معداً لينشر في جريدة « جرمانيا »

خامساً - مقالات عن الفلسفة والفن والأدب :

بعضها نشر في جريدة « برلينر آبند بليتر » وبعضها لم ينشر في حينه . وأهم هذه المقالات مقالة « عن مسرح العرائس » نشرت في جريدة « آبند بليتر » .

سادساً - قصائد :

بعضها قصائد مناسبات . مثلاً لتحية الجنرال فون تسينجه وزوجته بمناسبة العام الجديد (١٨٠٠) . وأهمها القصائد السياسية مثل « جرمانيا تتحدث إلى بنها » .

(ح) الجرة المحطمة

في ديسمبر عام ١٨٠١ كان هاينرش فون كلايست في سويسرا ، لاذ بها بعد طول حيرة واضطراب وتحبط في فرنسا ، لاذ بها بحثاً عن النجاة من أول أزمة تعرض لها في حياته . وفي مطلع عام ١٨٠٢ كان هاينرش فون كلايست يتردد كصديق على الأديب هاينرش شوكة في بيته بفرن . وهناك التقى بلودفيج فيلاندر ابن الأديب الألماني الشهير مارتن كريستوف فيلاندر ، وهاينرش جسترن ابن الأديب الألماني المعروف سالومون جسترن . كان هؤلاء الأدباء الشباب يلتقون ويتحدثون في الأدب والفنون ويطالعون طرفاً من أعمالهم . وفي لقاء من هذا النوع تولدت فكرة « الجرة المحطمة » . وقد حكى هاينرش شوكة في كتاب له باسم « نظرة إلى الذات » صدر عام ١٨٤٢ ، القصة : « وهكذا اجتمعنا ، كزراعة فرجيل ، لنتنافس في قرض الشعر . وكانت في حجرتي صورة فرنسية مطبوعة بالنحاس اسمها « الجرة المحطمة » . رأينا في أشخاصها حبيبين حزينين ، وأماً ثائرة معها جرة من الفخار

المصقول الملون ، وقاض ضخم الأنف (ورأينا أن نتنافس في نسج عمل فني حول هذه الصورة) كان على فيلاندر أن ينشئ قصيدة ، وكان على جسترن أن ينشئ قصة ، وعلى كلايست أن ينشئ كوميدياً . وقد أنشأ كل واحد منهم بالفعل العمل المقترح ، ونال كلايست الجائزة .

« الجرة المحطمة » كوميدياً في فصل واحد ، أو على الأصح كوميدياً بلا فصول تدور حول الأشخاص التاليين :

فالتر : مستشار

آدم : قاضي محكمة القرية

ليشت : كاتب المحكمة

السيدة مارتة رول

ايغه : ابنتها

فايت تومبل : فلاح

روبرشت : ابنه

السيدة بريجيتة

بالإضافة إلى أشخاص ثانويين : خادماً ، حجاب ، خادمات .. الخ .

وتجرى الأحداث في القرن الثامن عشر في قرية هولندية قرب أوترشت ، وعلى وجه التحديد في قاعة المحكمة .

وتبدأ المسرحية بكاتب المحكمة ليشت ، يلتقي بالقاضي آدم ذات صباح في قاعة المحكمة ، ويتبين أن القاضي منحرف المزاج ، مضطرب الحال ، لا يريد أن ينظر في منازعات الناس . وما يلبث الكاتب أن يكتشف أن القاضي مصاب بحروح في رأسه ووجهه . فيسأله عما به ، فيرتبك أشد الارتباك ويدعي أنه تعثر وانقلب وهو يهيم بالنهوض من الفراش ، وتصادف وقوعه على المدفأة ذات الأجزاء الحديدية الحادة . وبينما القاضي آدم يحكى محنته ، تأتي الأخبار بأن

المستشار فالتر يقوم بجولة تفتيشية في المنطقة وبأنه فصل أحد القضاة لهاونه في عمله وونحه حتى حاول الانتحار وتضيف الأنباء أن المستشار فالتر في طريقه ليفتش على القاضي آدم . وهنا يبلغ اضطراب آدم أشده ، ولا يعرف حيلة ينقذ بها نفسه من المصيبة التي يحس أنها توشك أن تحل به . ولا يجد أمامه إلا كاتبه ليشت فيرجوه ألا يبرز طموحه اليوم وأن يقف إلى جواره ، وكان الكاتب ليشت يسعى للحصول على منصب قاضي .

وقبل أن يهيئ القاضي نفسه ويعد العدة لاستقبال الزائر الجليل ، يظهر المستشار . ويضطرب آدم أشد الاضطراب خاصة وأنه لا يضع على رأسه الباروكة . ويجلس برأسه عارية حتى من الشعر ، مما لا يليق بالحكمة . ويخترع آدم أسباباً مضحكة مهلهلة يفسر به ضياع باروكته . وتجري محاولات للحصول على باروكة أخرى . ولكنها كلها تفشل . ويرش القاضي على رأسه شيئاً من البودرة ويبدأ الجلسة بأمر المستشار . الجلسة التي سيحضرها المستشار ليتأكد من أن القوانين توضع موضع التنفيذ ومن أن الإجراءات تتبع كما ينبغي . ويندفع إلى قاعة المحكمة جمع من القرويين يتصارعون ويتشتمون ويرجون تدخل القاضي لفض نزاعهم . السيدة مارتة رول تسب روبرشت . ابن الفلاح فايت تومبل ، وتتهمه بأنه كسر جرة لها كانت في حجرة ابنتها إيفه . ويرد روبرشت بأن ثورة السيدة مارتة ليس مرجعها إلى الجرة . بل إلى العرس . فقد كانت تربطه بايفه روابط الخطبة . ويسب روبرشت إيفه متهماً بإيها بسوء الخلق .

وما أن يرى آدم هذا الجمع حتى ينهار أو يوشك على الانهيار . ويظهر وهو يحاول التحدث إلى إيفه ، وتهديدها . قبل أن تبدأ الجلسة . ويراه المستشار وهو يهمس إلى إيفه بشيء فيهره وينبهه إلى مسد قانونية التحدث إلى المتخاصمين قبل الجلسة . ويبدأ آدم في أخذ الأقوال . مرغماً . ويحاول تطويل الإجراءات

والمناقشات وإخراجها عن طريقها وادخالها في مسالك ودروب أخرى . وتدل مارتة بأقوالها ، فتصف الجرة التي أتت إلى المحكمة من أجلها ، وتبين أنها جرة فريدة في نوعها تحمل رسماً قيماً ، وتذكر كيف أنها سمعت بالليل ضجيجاً في حجرة ابنتها وتبينت صوت رجل ، فأسرت إلى حجرة الابنة فوجدتها شاحبة يائسة ووجدت الجرة محطمة على الأرض ووجدت عندها الصعلوك روبرشت . وتضيف أقوالها أن روبرشت أنكر أنه هو الذي كسر الجرة الثمينة وأدعى أن شخصاً آخر هو الذي أوقعها وكسرها . أما أقوال روبرشت فتدور حول أنه كان بالفعل عند إيفه ، وأنه لمح عندها رجلاً لم يستطع التعرف عليه : لأنه قفز من النافذة ولاذ بالفرار عندما أحس بمقدمه . ويضيف روبرشت أنه قفز وراء هذا المجهول وقذفه بمزلاج الباب ، وظل يطارده في الظلام حتى أوشك أن يمسك به . فذر هذا في عيذه حفنة من الرمل . مما أدى إلى توقفه عن المطاردة ويستمع القاضي آدم إلى هذا كله بمزيج من الخوف والخبث ، فهو خائف أن يأتي في كلام الشاهد شيء في غير صالحه ، وهو يلجأ إلى الخبث فيطيل حبل المناقشات ويخرجها عن وجهتها . ويلاحظ المستشار المفتش تصرف القاضي وتحامله على روبرشت فينبهه إلى ما في ذلك من تجاوز لحدود العدل والتقاضى . بل ويضيف إلى ذلك أن هذه القضية ستكون آخر ما ينظر من القضايا . ويصر على ضرورة تتبع الأحداث الواردة في أقوال الشهود للوصول إلى حقيقة الأمر . وكان واضحاً أن إيفه هي التي تملك مفتاح اللغز فهي - ربما وحدها - التي تعرف الرجل الذي كان في حجرها عندما أتى روبرشت . فلما اتهم روبرشت الاسكاف ليبرشت بأنه هو الفاعل ، حاول آدم توجيه القضية هذا المرة . ثم يأتي دور إيفه لتدلي بشهادتها ، فيهددها آدم ويتوعدها إن هي نطقت بأسماء أخرى . وتكتفى إيفه بنفي التهمة عن روبرشت ، وتلوذ

(د) حول «الجرة المحطمة»

خرجت كوميدياً الجرة المحطمة كما أشرنا من رسم منقول عن لوحة فرنسية بالاسم نفسه صنعها «لوفو» عام ١٧٨٢ ، عن لوحة (مفقودة) للفنان ديوكور كان اسمها «القاضي أو الجرة المحطمة» . ومن يتأمل الرسم الذي استوحاه هاينرش فون كلايست لا يجد به ما يوحي بأن القاضي مزور مذنب . يبين الرسم شاباً وشابة يبدو عليهما الحزن ، والشابة حامل ، أما القاضي فيجلس على منصته ، وقوراً ، لا يبدو عليه أنه يسب أحداً ، ولا يبدو عليه أنه لا يثق في كاتبه .

وهنا نتساءل من أين أتى كلايست بالتفاصيل الكثيرة التي نجدها في كوميدته ؟ وبين البحث أن كلايست في الفترة التي بدأ فيها كتابة «الجرة المحطمة» كان يكثر قراءة سوفوكل ، وبصفة خاصة مسرحيته «أوديب ملكاً» ، وأنه تأثر بهذه المسرحية تأثراً كبيراً يؤكد ذلك إشارته إلى سوفوكل في مقدمة «الجرة المحطمة» ، في معرض مقارنته بين سؤال القاضي آدم عن محطم الجرة وبين سؤال «أوديب ملكاً» عن قاتل لايوس . والحق أن وجه الشبه بين آدم وأوديب كبير . أما أحداث «أوديب ملكاً» التي نشير إليها ، فتتخلص في إصابة طيبة بالطاعون والتجاء أهلها إلى الملك أوديب ملتجئين معونته للمرة الثانية ، وكانت معونته الأولى تتمثل في انقاذهم من الضر الذي كان الحيوان الفظيع أبو الهول (سفنكس) ذو الرأس البشري ينزله بهم . يبحث أوديب إلى دلفي من يسأل العرافة عن سبب الطاعون ، ويأتي الجواب : الطاعون الذي حل بطيبة سببه عدم الثأر للملك لايوس الذي مات مقتولاً . فيكرس أوديب جهوده للبحث عن قاتل لايوس . ويحاول العراف أن يصرفه عن هذا الأمر فلا ينصرف . فيكشف له الأمر : قاتل لايوس هو أوديب نفسه . لكن الأمر يبدو في نظر أوديب كلغز . هذا اللغز

بالصمت . والظاهر أنها كانت خائفة من ذكر الفاعل الحقيقي ، حتى لا يؤدي ذكره إلى أذى يلحق روبرشت . ويأتي بعد ذلك دور الشاهدة بريجنه . فتلقى شهادتها الضوء على هذه القضية الغامضة . ويبدو أن آدم كان يتوقع هذه النتيجة فبذل جهداً جهيداً ليصرف نظر المستشار عن القضية من ناحية وليبعد الشبهة عن نفسه من ناحية ثانية . وتتلخص شهادة بريجنه في أنها وجدت باروكة هي باروكة القاضي (يتضح أن القاضي فقدوها أثناء فراره من بيت إيفه وتعرضه لمطاردة روبرشت) . وتحكي بريجنه كيف تعرفت على صاحب الباروكة ، بأن تتبع آثار الأقدام فوجدتها تنتهي إلى بيت القاضي ، وفحصت آثار الأقدام فوجدتها للقاضي دون شك فقد كان له قدم مشوهة . على أن بريجنه لم تهم القاضي بشيء صراحة واكتفت بالإشارة المبهمة . واعتمد القاضي آدم على هذا فحكم بإدانة روبرشت وبالزج به في السجن . وهنا تخرج إيفه عن صمتها وتعلن أن القاضي نفسه هو الذي حطم الجرة ، وتخر ساجدة أمام أقدام المستشار ليتخذ من المؤامرة الدنيئة التي دبرها القاضي آدم ليصرفها عن روبرشت مدعياً أن السلطات طلبته للخدمة العسكرية في الهند وكان معروفاً أن من يذهب إلى تلك الحرب لا يعود منها ، وتنتهي إلى ليلة دخل عليها القاضي حجرتها متسللاً فطلب منها ما لا تستطيع النطق به نظراً تدخله لدى السلطات لإلغاء طلب روبرشت . وهكذا تنتهي خدمة القاضي آدم بفضيحة ، ويعين المستشار فالتر الكاتب ليشت خلفاً له ، ويقرر أنه سيخفف عن آدم العقاب إن كانت حسابات المحكمة مضبوطة . ويتصالح روبرشت وإيفه . لكن السيدة مارتة لا تقبل هذه النهاية التي انتهت إليها قضية «جرتها المحطمة» ، وتصمم على تقديم شكوى إلى السلطات العليا في أوترشت .

يتكشف تدريجياً . كان العرافون قد تنبأوا لأبيه لا يوس بأنه سيموت مقتولا على يد ابنه . فنبذ ابنه أوديب . وكبر الابن أوديب ، في قصر الملك يوليوس وهو يعتقد أن ذلك الملك هو أبوه . وحدث يوماً أن صادف أوديب في الطريق رجلاً مسناً اشتبك معه وقتله ، كان هذا الرجل هو لا يوس ، أبوه . . . إلى آخر المسرحية . والفرق بين آدم وأوديب هو أن آدم كان يسأل وهو يعلم الجواب الأليم ويجهد في إخفائه أو تمويهه ، وأوديب كان يسأل وهو لا يعلم الجواب الأليم . ولكن القاسم المشترك موجود . أصله من سوفوكل .

وناحية التشابه الثانية التي نود الإشارة إليها في هذا المقام ، هي اللغز وطريقة تكشفه . والأديبان يتبعان طريقة واحدة (كلايست يقلد سوفوكل طبعاً) إذ يقدمان لغزاً ، ثم يأتي الأشخاص الواحد تلو الآخر فيكشفون أمره « تحليلاً » . وكلايست حور الطريقة السوفوكلية فأصبحت عنده تتخذ شكل « الاستجواب » أو « الادلاء بالأقوال » ، ومسرحيات كلايست كلها بلا استثناء تقريباً قائمة على هذه الطريقة .

ويعتقد بعض النقاد أن كلايست تناقش مع فيلاند الكبير في فاماير (أكتوبر ١٨٠٢ - فبراير ١٨٠٣) في الفن الأرسطوفاني خاصة . والمعروف أن فيلاند كان مهتماً اهتماماً كبيراً بالآداب اليونانية وكان حجة فيها ، وكان في ذلك الوقت عاكفاً على إخراج ترجمات لها . وربما دار الحديث بين كلايست وفيلاند حول تكنيك سوفوكل وأحس فيلاند بأن كلا قد لمس وتراً أساسياً في فن الأديب القديم ، ظهر في حكمه عليه .

إذا صح افتراضنا ، يكون سوفوكل هو أول مصدر استقى منه كلايست « المكملات المسرحية » لرسم « الجرة المخطمة » ، المكملات اللازمة لتحويله الصورة إلى دراما . وسوفوكل هو في رأينا المصدر الأول . وهناك مصادر أخرى ، نرى أنه استقى منها مكملات أخرى . في بحثنا عن أصل شخصية المستشار

المفتش التي أضافها كلايست إلى الصورة ، تقع على شكسبير ومسرحيته « دقة بدقة » خاصة التي تلقى ضوئاً على هذه الشخصية ، بل وعلى نواح كثيرة أخرى . مسرحية شكسبير تدور حول أمير فيينا فنستيو الذي يكلف وزيره أنجيلو بالسهر على تنفيذ قانون قاس لإصلاح ما فسد في البلد من أخلاق . وتعرض حالة كلاوديو وجوليا فيحكم أنجيلو على كلاوديو بالإعدام . وتحاول ايزابيللا أخت جوليا أن تثني أنجيلو عن عزمه تنفيذ حكم الإعدام ، فيطلب شرفها ثمناً لذلك . ويتدخل الأمير ، متنكراً في ثياب راهب ، وينصح ايزابيللا بالالتجاء إلى الحيلة ، والتظاهر بالقبول ثم تقديم ماريانه إلى أنجيلو في الظلام . لكن أنجيلو رغم حصوله على مأربه ، يصر على إعدام كلاوديو . وهنا يحضر الأمير ويجري محاكمة أنجيلو على رأس الأشهاد ويكيل له بالصاع الذي كان هذا يوشك أن يكيل هو به لكلاوديو .

شخصية المستشار المفتش الذي يرد الحق إلى نصابه شخصية استوحاها كلايست على ما يبدو من شخصية الأمير فنستيو : شخصية صاحب السلطة العليا الذي يتدخل في الوقت المناسب ليقاضي القاضى أو الحاكم الظالم . ويبدو أن كلايست تأثر بالمسرحية أبعد من هذا ، فأخذ منها عناصر أخرى ننبه منها إلى محاولة القاضى (أنجيلو في حالة شكسبير) الاعتداء على فضيلة ليقه (ايزابيللا في حالة شكسبير) والتهديد بقوة المصعب . والحق أن تحليل أعمال كلايست لا بد أن تصل في أعماقها إلى طبقتين على الأقل ، الأولى المسرح اليوناني القديم ، والثانية المسرح الشكسبيري . والعمل الكلايستي قائم على فلسفة كانط ، أو ما اعتقد كلايست أنه فلسفة كانط ، وأهم ما فيها أن الحياة أساسها التناقض ، وأنها تحتل أكثر من معنى ، وأنها تستعصى على التعليل ، وأنها تجذب المرء وتنفره في آن واحد ، الدنيا فيها شيء مضحك .

هـ) من الجرة المحطمة

المشهد الأول

المنظر : قاعة المحكمة

آدم يجلس ويضمد ساقه . ليست يدخل

لشت : آه ، يا ساتر ، ماذا دهاك يا عم آدم ! قل لي .
كيف تغير شكلك هكذا ؟

آدم : . نعم ، إن الإنسان لا يحتاج لكي تنزل قدماه
إلا إلى قدمين . هل هناك فوق هذه الأرضية
الملاءة شيء يمكن أن يرتطم به إنسان فيزل ؟
ومع ذلك فقد زلت قدمي هنا ، لأن كل
إنسان يحمل في ذاته الحجرة العثرة التي يرتطم
بها ويزل .

لشت : لا ، يا للعجب ! تقول يا صديقي إن كل
إنسان يحمل الحجرة العثرة . . . ؟

آدم : نعم ، تحملها في ذاته .

لشت : أعوذ بالله .

آدم : ماذا تريد ؟

لشت : إنك تنحدر من جد زلزل في الأيام
الأولى للخلقة زلة أصبح بسببها مشهوراً في
العالمين . ولعلك . . . ؟

آدم : لعل ماذا ؟

لشت : لعلك أنت أيضاً . . . ؟

آدم : لعل أنا . . . ؟ أظن أنك . . . ولكني قلت
لك إنني زلت هنا .

لشت : فزلت هكذا زلة يستعصى وصفها على
الواصفين ؟

آدم : أصبت ، زلة يستعصى وصفها على الواصفين
لشدة قبحها .

لشت : ومتى وقعت تلك الواقعة ؟

آدم : الآن ، عندما كنت أهم بالنزول من السرير .
كنت أحرك لساني بأغنية الصباح فإذا بي

أنقلب فأقع فيه ، وإذا بالله سبحانه وتعالى
يلوى قدمي قبل أن أبدأ يومى .

لشت : ويلوى قدمك اليسرى بلا شك ؟

آدم : اليسرى ؟

لشت : هذه ، الممددة ؟

آدم : بالضبط .

لشت : سبحانك ربى من إله عادل ! القدم التي سارت
في طريق الخطيئة فأثقلت ؟

آدم : القدم ! تقول ، أثقلت ؟ لماذا ؟

لشت : هذه القدم المعوجة ؟

آدم : نعم القدم المعوجة . وإن كانت قدمي كلتاها
معوجتين .

لشت : لا ، أسمح لي . أنك بهذا تظلم قدمك اليمنى .
قدمك اليمنى لم تتشرف بهذا التضخم ، ولها
جرأة على العثرات .

آدم : هه ! ما تكاد قدم تنزل حتى تتبعها الأخرى .

لشت : وما الذى شوه وجهك على هذا النحو ؟

آدم : وجهي أنا ؟

لشت : يا للعجب ؟ ألا تعلم بما حدث له ؟

آدم : أكذب لو قلت أني أعلم أن شيئاً حدث له -
ماذا به ؟

لشت : ماذا ألم به ؟

آدم : نعم ، قل لي يا صديقي .

لشت : شكله بشع .

آدم : وضع كلامك .

لشت : وجهك مشوه ، يثير الرعب فيمن يراه .
وخدك تنقصه قطعة ، قطعة كبيرة ، ولا

تسألني عن حجمها ووزنها ، فلا أستطيع
تقدير ذلك بغير ميزان .

آدم : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم .

- لشت : (محضر مرآة) . هه ، تأكد أنت بعينيك .
 إن خروفاً تطارده الكلاب فتزج به وسط
 الأشواك لا يفقد من الصوف قدر ما فقدت
 أنت من اللحم ، والله وحده يعلم أين .
- آدم : هه ! نعم ، صدقت . منظر قبيح . حتى أنفى
 أصيب .
- لشت : وعينك .
- آدم : لا ، يا صديقي ، عيني لم يصبهما شيء .
- لشت : آه ، هنا ضربة مستعرضة توحى بأن فاعلها
 سفاك متعطش إلى الدم ، ويكاد المرء يجزم
 بأنه عبد ضخم غضوب هصور .
- آدم : هذه هي عظمة العين . . تصور أنني لم أحس
 بهذا كله مجرد احساس .
- لشت : نعم ، نعم . فالإنسان لا يحس بما يحدث له أثناء
 اضطرام المعركة .
- آدم : المعركة ! ماذا تعني بالمعركة ؟ . . لقد
 اشتبكت في معركة مع الجدى المرسوم على
 المدفأة ، لعل هذه هي المعركة التي تعنيها .
 الآن تذكرت ما حدث . الذي حدث هو
 أنني فقدت توازني ، ومددت كالسكارى
 يداي في الهواء بحثاً عن شيء أستند عليه ،
 فتعلقت بسرابيلي التي كنت قد علقها بالليل
 على قاعدة المدفأة ليحفظ ما بها من بلل . هل
 فهمت ما حدث ؟ لقد أمسكت بسرابيلي
 وأنا أعتقد بغبائي أنني أستند على شيء ،
 فانقطعت أربطتها ، ووقعنا جميعاً : الأربطة
 والسرابيل وأنا ، وخررت أنا بجبهتي على
 المدفأة ، وبالضبط على الركن الذي يبرز فيه
 الجدى منخاره .
- لشت : (يضحك) عظيم ، عظيم جداً .
- آدم : أعود بالله !
- لشت : أول وقعة تشبه وقعة سيدنا آدم ، تقعها من
 السرير .
- آدم : يا حسرتي ! - كنت أريد أن أسألك عن
 شيء - نعم ، هل هناك أخبار جديدة ؟
- لشت : نعم ، تسألني عن الأخبار الجديدة . يا للمصيبة
 كدت أنسى .
- آدم : تنسى ماذا ؟
- لشت : استعد لزيارة مفاجئة من أوترشت .
- آدم : ماذا تقول ؟
- لشت : سيأتي السيد المستشار .
- آدم : من ؟
- لشت : السيد المستشار فاتر سيأتي من أوترشت . وهو
 يقوم حالياً بجولة تفتيشية يفتش خلالها على
 المحاكم وسيكون عندنا اليوم .
- آدم : تقول اليوم . قل لي الحقيقة ؟
- لشت : أقسم لك . كان السيد المستشار أمس في قرية
 «هولا» المجاورة وقتش على المحكمة هناك .
 وقد رأى بعض الفلاحين الخيل تركب اليوم
 في عربته لتقله إلى هويزوم .
- آدم : اليوم . المستشار . يأتي إلى هنا . من أوترشت .
 للتفتيش . هل يصدق لإنسان أن هذا الرجل
 الكريم الذي يجز صوف حملاته بنفسه ،
 ويكره المقلب ، يأتي ، كما تقول إلى
 «هويزوم» ليغيظنا .
- لشت : ما دام قد وصل إلى «هولا» ، فهو آت بلا
 شك إلى «هويزوم» . وأنصحك أن تأخذ
 حذرك .
- آدم : ما عليك .
- لشت : لقد أبلغتك .
- آدم : وأنا أقول لك ابعد عني بتخريفك .

لشت : لقد رآه الفلاح بعيني رأسه ، صدقني بالله عليك .

آدم : ومن يعرف أى رجل ذلك الذى رآه الصعلوك الأعمش . إن هؤلاء الصعلوك لا يعرفون الفرق بين الوجه والقفا ، إذا كان القفا حليماً هات قبعة وضعها على عصاى ولف العصا بمعطف وضع تحتها حذاء ، وأدخل عليها صعلوكاً تجده يعتبرها من تشاء من الناس .

لشت : شأنك . استمر في تشكك حتى تجده يدخل عليك من هذا الباب .

آدم : هو ، يدخل ! دون أن نخطرنا بمقدمه سلفاً .
لشت : يا للغباء ! إنك تتحدث كما لو كان القادم هو المفتش السابق ، المستشار فاخهولدر . المفتش الآن هو المستشار فالتر .

آدم : ولو كان هو المستشار فالتر ! دعنى وشأنى . لقد أقسم الرجل اليمين وهو يؤدى عمله مثلنا حسب القوانين القائمة والعرف السائر :

لشت : ولكنى أؤكد لك أن المستشار فالتر فاجأ « هولا » أمس وفتش على الخزينة وعلى السجلات وعزل القاضى والكاتب . أما لماذا عزلها ؟ فهذا ما لا أعرفه .

آدم : أعوذ بالله . الفلاح أبلغك بهذا ؟

لشت : بهذا وبكثير غير هذا

آدم : هكذا ؟

لشت : أتريد المزيد ؟ عندما ذهبوا صباح اليوم إلى

القاضى المعزول وكان محبوساً في بيته : وجدوه في الجرن ، معلقاً في عرق من عروق السقف

آدم : ماذا تقول ؟

لشت : فحضر أهل المروعة وحلوه وأنزلوه وظلوا بذلكونه وبرشونه بالماء حتى ردهه إلى الحياة إلى الحياة العارية .

آدم : هكذا ؟ ردهه إلى الحياة ؟

لشت : ولكن كل شيء في داره محتوم بالشمع الأحمر ، كل شيء محجوز عليه ، والرجل الآن أقرب إلى الجثة منه إلى الإنسان الحى ، انتهى وورث منصبه وارث .

آدم : آه ، سبحان الله ! لقد كان كلباً مقيتاً غارقاً في المملذات . ولكنى أقسم بحياتى أنه فيما عدا ذلك من الأمور كان رجلاً شريفاً ، وإنساناً تحب أن تجالسه . أما في المملذات فكان خسيساً خسيساً خسة فظيعة ، هذا حقيقة لا بد أن يقال . وإذا صح أن المستشار كان اليوم في « هولا » فلا شك أن المسكين ذاق الأمرين .

لشت : وقال الفلاح إن حادثة القاضى هذه هى التى عطلت المستشار عن الحضور إلى هنا على الفور ، ولكنه سيصل هنا ظهراً .

آدم : ظهراً ! حسناً ، يا صديقى ! وعلينا أن نبين الآن حقيقة صداقتنا ، فأنت تعلم ، ولا يخفى عليك أن اليد الواحدة لا تصفق . وأنا أعرف أنك تمنى الوصول إلى منصب قاضى قرية ، وأقسم بالله إنك جدير بذلك وأنت لا تقل في هذا الأمر عن غيرك . ولكن اليوم ليس يوم السعى لتحقيق هذه الأمنية ، دع الكأس يمر عليك إلى غيرك ولا تمدن يدك إليه .

لشت : يا سيادة القاضى . تقول هذا على ! هل ترتاب في ؟

آدم : إنك تحب الكلام المنمق : وقد درست - رغم تقول البعض - سيسرون في المدرسة بأمرهم لكن أعقل طموحك اليوم ، وأطعنى . وستعرض في المستقبل ظروف تستطيع أن تبرز فيها بفنك .

لشت : ونكون زميلين ! دع عنك هذا الحديث !

آدم : وأنت تعلم أن ديموستين العظيم كان يسكت
إن كان الوقت يستوجب الصمت . فاتبع
مثله . وسأعرف كيف أكافئك على صمتك
بطريقتي ، رغم أني لست ملك مقدونيا .

لشت : دع عنك هذا الشك ، هل حدث مرة
أنى . . . ؟

آدم : أما أنا ، فاتبع من جانبي مثل ديموستين ،
مثل ذلك الأغريقى العظيم . من الممكن طبعاً
أن يديج الإنسان خطبة يتحدث فيها عن
الودائع المودعة فى خزانة الحكمة وعن الفوائد
التي تدرها . ولكن أين ذلك الإنسان الذى
تستهويه كتابة مثل هذه الخطبة .

لشت : فماذا ترى ؟

آدم : أنا طاهر الثوب لا يمسنى شيء من أمثال هذه
التهمة ، والعياذ بالله . وكل ما تناقلته الألسن
عن هذا الموضوع لا يزيد عن أن يكون نكته
ولدت بالليل الدامس وتخشى أن يطلع عليها
نور النهار الوضاح .

لشت : أعرف هذا .

آدم : رباه ! ثم لأنى لا أجد سبباً واحداً يلزم
القاضى بأن يكون وقوراً ثقیلاً الظل كاللدب
القطي خارج قاعة المحكمة .

لشت : هذا ما أراه أيضاً !

آدم : حسناً . والآن تعال معى يا صديقى إلى
السجلات ، أريد أن أرتب الدوسيهات
المكدسة التي تبدو كأنها برج بابل .



في سنة ١٩٢٣ في جامعة ماربورج ألف هيدجر كتابه الرئيسي: «الوجود والزمان» الذي أورد فيه زبدة فلسفته كلها ، ول يعد من أعظم المؤلفات الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة .

الموسوعة الفلسفية
بدوي
ج ٢ ص ٥٩٨

الوجود والزمان لهيدجر

بمقام
الدكتور زكريا إبراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

اتسمت بصرامة التفكير ، ودقة التعبير ، والاقتصاد في القول ، فقد زعم البعض أن في فلسفته ضعفاً في البناء المنطقي ، وغموضاً في طريقة العرض ، والتواء في أساليب التعبير . ونحن لا ننكر أن في كتابات هيدجر الكثير من المصطلحات الفلسفية الدقيقة ، كما أننا نجد ينحت ألفاظاً جديدة يستعملها من أصول ألمانية معروفة ، ولكننا نميل إلى الظن بأن «الغموض» الذي يتحدث عنه خصومه إنما يرجع أولاً وبالذات إلى سوء الترجمة ، بحيث أن قراءة الأصل الألماني كثيراً ما تكون كافية لتبديد مثل هذا «الغموض» المزعوم . ولو قورن هيدجر بفيلسوفين ألمانيين آخرين مثل كانت وهيجل ، لبدت لنا فلسفته أشد وضوحاً ، وأكثر سهولة . ولعل هذا ما عناه أحد الباحثين المعاصرين (من بين فلاسفة الأنجلو- ساكسون أنفسهم) حينما كتب يقول : «إننا عندما نقرأ هيجل ، فكثيراً ما نجد أنفسنا بازاء متاهات لا نهاية لها من العبارات ، حتى أننا نشعر بأن الفيلسوف يعتمد الغموض تعمداً . وأما عندما نقرأ هيدجر ، فاننا لا نشعر على الإطلاق بمثل هذا الشعور : لأننا نراه يسعى جاهداً في سبيل نقل أفكاره إلينا ، مع تمكنه في الوقت نفسه من وسائله

لم يعد مارتن هيدجر غريباً على قراء العربية ، فقد حظيت فلسفته باهتمام الكثير من الباحثين العرب ، كما ترجمت أخيراً إلى لغة الضاد بعض أبحاثه الفلسفية الهامة مثل : «ما الفلسفة ؟» ، و «ما الميتافيزيقا ؟» ، و «هيلدولن وماهية الشعر» . وعلى الرغم من أن كتاب «الوجود والزمان» قد بقي حتى الآن أكبر عمل فلسفي opus magnum يحمله براع الفيلسوف الألماني العظيم ، فإن من المؤكد أن الكثير من الرسائل الصغيرة التي نشرها هيدجر من بعد قد أسهمت في إزالة ما أحاط بفلسفته من لبس . وربما كان في استطاعتنا أن نقول إن مارتن هيدجر - من بين جميع الفلاسفة المعاصرين - أكثرهم عمقاً ، وأشدهم أصالة . ومع ذلك ، فقد تعرضت فلسفته لهجمات شديدة ، كما استهدفت للكثير من التحريف والتشويه وسوء الفهم . وهكذا اتهم هيدجر بأنه نبي العاطفة ، وداعية «الزعة العدمية» ، وعدو المنطق والعلم ، في حين أن الشغل الشاغل لتفكير هيدجر قد بقي دائماً أبداً هو «مشكلة الحقيقة» . وعلى حين أن معظم مؤلفات هيدجر قد

الخاصة في التعبير . والأدنى إلى الصواب أن يقال إن المشقة التي قد يلحقها القارئ في قراءة هيدجر إنما ترجع إلى غموض المواضيع التي يحاول هيدجر امتلاك ناصيتها^(١) .

بيد أن بعضاً من دعاة الوضعية المنطقية - وعلى رأسهم كارناب - قد حاولوا الانتقاص من قدر هيدجر ، بحجة أن كل ما كتبه الفيلسوف الألماني الكبير لا يخرج عن كونه مجموعة هائلة من المفارقات اللفظية التي لا تعنى شيئاً . وهؤلاء قد وجدوا في كتاب « الوجود والزمان » ، وفي تصور هيدجر للعدم على نحو ما عرضه في رسالته : « ما الميتافيزيقا ؟ » ، مادة خصبة لتأييد حملاتهم ضد الميتافيزيقا ، واتهامهم للميتافيزيقيين بأنهم يستعملون ألفاظاً فارغة من كل مضمون ! وهذا ما حاول كارناب أن يثبته في رسالة صغيرة له ، تصدى فيها لنقد فلسفة هيدجر في « العدم » محاولاً أن يبين لنا أنها لا تنطوي إلا على تصورات عقيمة خالية من كل معنى ، أو قضايا زائفة لا تمت إلى القضايا المنطقية المفهومة بأدنى سبب ! وليس من العسير على فلاسفة الوضعية المنطقية أن يثبتوا « لغو » الفلسفة الميتافيزيقية التي قدمها لنا هيدجر ، فإن من المسلم به عندهم أن كل ما لا يمكن التعبير عنه بوضوح وتمايز إنما هو لغو فارغ لا يستحق الصياغة أصلاً ! ولكن من المؤكد أن في تجربتنا العادية « مناطق غامضة » تستحق اهتمام الفيلسوف ، ومجاهل مظلمة تستلزم من الباحث الكثير من العناية . وقد أخذ هيدجر على عاتقه أن يغوص في طيات هذه المنطقة المجهولة من مناطق خبرتنا البشرية ، فليس بدعاً أن نراه يجد نفسه مضطراً إلى اصطناع ألفاظ جديدة (غير تلك التي درجنا على استعمالها في حياتنا العادية) من أجل التعبير عن تلك العوالم الجديدة التي ارتادها في مخاطرته الفلسفية الهائلة !

ولإذا كان الرأي العام قد دأب على وضع اسم هيدجر على قائمة فلاسفة الوجود ، فإن هيدجر نفسه قد أعلن أكثر من مرة أنه ليس فيلسوفاً وجودياً ! ومهما كان من أمر تأثير هيدجر بكيركجارد (أي الوجودية الحديثة) فإن من المؤكد أن كل جهد هيدجر قد اتجه نحو « علم الوجود » ، على العكس مما فعل الفيلسوف الدانمركي المعروف . ولعل هذا هو السبب في أن باحثاً فرنسياً ممتازاً مثل كواريه Koyré قد كرس عدة بحوث نشرها على صفحات مجلة « النقد » Critique الفرنسية ، للحديث عن « نزعة هيدجر المعادية للوجودية » : l'anti-existentialisme . وليس من شك عندنا في أن ثمة خلافات جوهرية بين هيدجر وسارتر هي التي حدث بمؤلف « الوجود والزمان » إلى رفض « الوجودية » على نحو ما عبر عنها صاحب كتاب « الوجود والعدم » . ولكننا لو أدخلنا في اعتبارنا « المنهج الفنونولوجي » الذي اصطنعه كل منهما ، ولو تذكرنا أن سارتر نفسه قد قصد إلى إقامة مذهب أونطولوجي ، لمكان في وسعنا أن نقول إن لمؤرخ الفلسفة بعض العذر في إلحاق هيدجر بزمرة فلاسفة الوجود . وعلى الرغم من أن هيدجر قد صرح في مناسبات عديدة بأن فلسفته لا تدور حول الإنسان وإنما هي تدور حول « الكينونة » أو « الوجود العام » ، إلا أن من المؤكد أن الكثير من فصول كتابه المسمى باسم « الوجود والزمان » قد انصبت على دراسة البنائيات العامة للوجود البشري . فإذا أضفنا إلى هذا كله تأثير هيدجر البالغ على الفلاسفة الوجوديين - وفي مقدمتهم سارتر - أمكننا أن نفهم السر في تمسك مؤرخي الفلسفة بوضع اسمه على قائمة « فلاسفة الوجود » . وسيكون علينا في خاتمة عرضنا لكتاب هيدجر أن نفصل في هذا الخلاف ، على ضوء تحليلنا لمضمون فلسفة هيدجر في « الوجود والزمان » .

W. Barrett : "Philosophy in the (١) Twentieth Century", N.-Y., Random House, vol. III, 1962, Introduction, pp. 152-153.

٢ - حياة هيدجر

ولد مارتن هيدجر بقرية مسكرش Messkirch (بالغابة السوداء) عام ١٨٨٩ . وقد نشأ الفيلسوف الألماني من أسرة مسيحية تنتسب إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، وكان والداه يريدان أن يلحقاه بسلك الكهنوت ، ولكنه لم يرد لنفسه الاستمرار في تعلم اللاهوت . ومع ذلك فقد تشبع هيدجر منذ صباه بتعاليم القديس توما الأكويني ، فضلاً عن أنه قد اهتم في شبابه بدراسة الفلسفة المدرسية . وقد تلقى هيدجر أول تعلم فلسفي له على يد اثنين من أشهر رجالات المدرسة الكانتية الجديدة ، ألوما فندلباند Windelband وريكرت Rickert . وقد أفاد هيدجر من هذه المدرسة درسين هامين : أولهما ضرورة التمييز بين « علوم الطبيعة » القائمة على « التفسير » ، و « علوم الروح » القائمة على « الفهم » ، وثانيهما أهمية دراسة تاريخ الفلسفة الأوروبية منذ عهد الفلاسفة السابقين على سقراط حتى يومنا هذا ، مع العناية بمناقشة المشكلات الأساسية الكبرى للفلسفة بوصفها مشكلات جوهرية خالدة . ولم يلبث هيدجر أن التحق بجامعة فريبورج Freiburg فدرس على يد هوسول (زعيم الحركة الفنونولوجية) ، وأعد تحت إشرافه رسالة للدكتوراه عن « نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوت ؛ Duns Scot (سنة ١٩١٦) . وشرع هيدجر يهتم منذ ذلك الحين بتعمق التراث الفلسفي القديم ، وتمحيص نصوص الفلاسفة الكلاسيكيين ، فاستطاع أن يقيم بينه وبين فلاسفة الماضي ضرباً من « الحوار » الشيق ، وتمكن إلى حد غير قليل من الربط بين مشكلات فلاسفة العصر الحاضر ومشكلات الفلاسفة الأقدمين .

وقد لقيت محاضرات هيدجر في مدينة فريبورج نجاحاً منقطع النظير ، فأقبل الناس على الاستماع إلى آرائه الفلسفية العميقة ، وذاع صيته في الأوساط

الفلسفية باعتباره مفكراً أصيلاً . ولم يلبث هيدجر أن عين أستاذاً للفلسفة بجامعة ماربورج Marburg سنة ١٩٢٣ ، فعكف منذ ذلك الحين على تعمق مشكلة الوجود . واهتم بالكثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى ، إلى أن تمكن عام ١٩٢٧ من إصدار الجزء الأول من كتابه الضخم المسمى باسم « الوجود والزمان » "Sein und Zeit" ، وهو الكتاب الذي لم يصدر له حتى الآن أى جزء آخر ! ولا تنحصر أهمية هذا الكتاب في أصالة الطريقة التي عالج بها هيدجر مشكلات الفلسفة الأساسية فحسب ، وإنما تتجلى أهميته أيضاً في المفاهيم الجديدة التي كشفت عنها دراسة هيدجر الأونطولوجية لمقومات الوجود الإنساني . ومن هنا فإن نجاح هذا المؤلف لم يقف عند حد الأوساط الفلسفية فحسب ، بل هو قد انتقل أيضاً إلى جمهور المثقفين بصفة عامة . وهكذا أصبح ظهور كتاب « الوجود والزمان » بمثابة حدث هام في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر ، لا في ألمانيا وحدها ، وإنما في العالم أجمع .

وحيثما بلغ هوسرل سن التقاعد ، خلفه هيدجر أستاذاً للفلسفة بجامعة فريبورج ، عام ١٩٢٩ . وقد ظهرت له في ذلك العام ثلاثة أبحاث قيمة ، أولها كتابه المشهور : « كانت ومشكلة ما بعد الطبيعة » ، وهو الكتاب الذي قدم لنا فيه تأويلاً جديداً لمؤلف كانت المعروف : « نقد العقل الخالص » ، فجعل من قوة « الخيلة » الدعامة الأساسية للمعرفة ، وقدمها على كل من الحدس والفهم . وقد أحدث هذا الكتاب دويلاً كبيراً في الأوساط الفلسفية ، وإن كان البعض قد أخذ عليه أنه يميل إلى تفسير فلسفة كانت في ضوء اهتمامات هيدجر الأونطولوجية نفسها ! وأما الدراسة الثانية التي ظهرت لهيدجر في العام نفسه فهي : « ماهية العلة » ، وهي عبارة عن دراسة قدمها هيدجر (مع غيره من

تلاميذ هوسرل) إلى أستاذه هوسرل ، بمناسبة بلوغه سن التقاعد (وكان قد بلغ السبعين من عمره) . وقد اهتم هيدجر في هذه الدراسة بفحص مشكلة «التعالى» أو «المفارقة» transcendence ، كما عني بدراسة طبيعة «العلة» ، وتحليل مفهوم «العالم» ، والكشف عن الدعامة التي يقوم عليها الوجود الزماني . الخ . وكذلك نشر هيدجر في العام نفسه رسالة بعنوان : «ما الميتافيزيقا؟» كانت عبارة عن محاضرة الافتتاح التي ألقاها بجامعة فريبورج في ٢٤ يولييه سنة ١٩٢٩ ، بمناسبة تعيينه أستاذاً بها خلفاً لهوسرل . وقد تضمنت هذه الرسالة تساؤلاً عن العدم ، وشرحاً لمفهوم القلق ، وبياناً لصلته بالعدم بالسلب ، ودفاعاً غير مباشر عن الميتافيزيقا .

وحينما استولى النازيون على مقاليد الحكم في ألمانيا ، عين هيدجر مديراً للجامعة فريبورج سنة ١٩٣٣ ، وألقى خطاباً بهذه المناسبة عن «وضع الجامعات الألمانية» . ولكنه لم يلبث أن استقال من منصبه عام ١٩٣٤ ، أى بعد عام واحد أو أقل ! وقد اعتبره الحلفاء من أعوان النازية ، فنعوه من التدريس بالجامعات الألمانية بعد انتهاء الحرب ، ولكن كتاباته قد لقيت مع ذلك اهتماماً كبيراً من جانب المشتغلين بالفلسفة في ألمانيا ، حتى لقد زاد تأثيره الآن على طلاب الفلسفة في ألمانيا عما كان في عهد هتلر .

وقد ظهر في تفكير هيدجر منذ عام ١٩٣٦ اتجاه جديد تجلى في رسالته المسماة باسم «هيلدرلن وماهية الشعر» . ولم يقتصر هيدجر في هذا البحث على تحليل ماهية الشعر ، وفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر بل هو قد حاول أيضاً أن يكشف لنا عن الأنتظار الفلسفية العميقة التي تنطوي عليها تأملات الشعراء . وقد بلغ من إعجاب هيدجر بالشاعر الألماني الرومانتيكي هيلدرلن أنه اهتم بتحليل بعض قصائده ، فكتب

تعليقات على ثلاث من قصائده ، ظهرت على التعاقب عام ١٩٤١ ، وعام ١٩٤٢ ، وعام ١٩٤٤ .

وأما عن الكتب الفلسفية التي ظهرت لهيدجر في تلك الفترة ، فربما كان من أهمها دراسة له «نظرية أفلاطون في الحقيقة» (سنة ١٩٤٢) ، ورسالته في «ماهية الحقيقة» (سنة ١٩٤٣) . وقد اهتم الباحثون — على وجه الخصوص — بنظرية هيدجر في الحقيقة ، نظراً لأنهم قد وجدوا فيها محور ارتكاز لكل تأملات هيدجر الفلسفية ، فضلاً عن أنهم قد لاحظوا أن هيدجر قد فسر فيها الحقيقة تفسيراً وجودياً أصيلاً بوصفها تفتحاً للوجود . وقد ظهرت لهيدجر أيضاً «رسالة في النزعة الإنسانية» (سنة ١٩٤٧) أجاب فيها عن بعض الأسئلة التي كان قد وجهها إليه الباحث الفرنسي جان بوفريه (Jean Beaufret) ، وهي تنطوي على توضيحات هامة لبعض المصطلحات والمفاهيم التي استعملها هيدجر ، خصوصاً في مؤلفه الشهير «الوجود والزمان» ولهيدجر أيضاً كتاب آخر بعنوان «مدخل إلى الميتافيزيقا» يتضمن المحاضرات التي كان قد ألقاها بجامعة فريبورج في الفصل الدراسي الثاني لعام ١٩٣٥ . وله أيضاً بحث صغير بعنوان «ما الفلسفة؟» ، وكان محاضرة ألقاها هيدجر عام ١٩٥٥ بشمال فرنسا ، ثم نشرت عام ١٩٥٦ ، وظهرت لها ترجمة فرنسية على يد بوفريه عام ١٩٥٧ . ومن مؤلفات هيدجر المتأخرة كتابه الموسوم باسم «متاهات» Holzwege الذي ظهر أولاً باللغة الألمانية عام ١٩٥٠ ثم ترجم إلى الفرنسية منذ ثلاث سنوات (١٩٦٢) . ولهذا الكتاب أهمية خاصة ، فاننا نجد فيه الدراسة الوحيدة المعروفة لهيدجر عن «الأصل في العمل الفني» كما نجد فيه أبحاثاً أخرى عن عصر التصورات الكونية ، ومفهوم التجربة عند هيجل ، وكلمة نيتشه المعروفة «الله قد مات» ، ومبررات وجود الشعراء ، ومقالة أنكسيمندر . الخ . وكذلك نشرت لهيدجر

٣ - تحليل كتاب « الوجود والزمان »

إذا أردنا أن نفهم كتاب « الوجود والزمان » على حقيقته ، فلا بد لنا من أن نتذكر بادئ ذي بدء أن هذا الكتاب إنما هو في صميمه جهد أراد به هيدجر أن يكفل لعلم الوجود (أو الأونطولوجيا) دعامة متينة راسخة . ولئن كان هيدجر يريد أن يفهم « الوجود » بصفة عامة ، إلا أنه يرى في كينونة الوجود البشري سيلاً مشروعاً لفهم حقيقة الوجود بوجه عام . ولما كان الفكر عنده ليس بمثابة علاقة تقوم بين ذات حرة لازمانية وموضوع مجهول تحاول أن تنفذ إلى سره ، فاننا نراه يقرر منذ البداية أننا لا نفهم الوجود إلا عن طريق وجودنا أو في صميم كينونتنا . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الأونطولوجيا هي وجودنا نفسه ! وهيدجر يقرر هنا أن اليونان كانوا أول من اهتم بمشكلة الوجود ، ولكن اهتمامهم بهذه المشكلة قد استحال في خاتمة المطاف إلى مجرد دراسة للمقولات التي تفهم على نحوها الأشياء . فلم يركز فلاسفة اليونان اهتمامهم على « الوجود » بصفة عامة ، بل هم قد انصرفوا إلى تحديد كيفيات « الوجود » . وأما في العصور الوسطى فقد اقترن عجز الفلاسفة المدرسين عن التمييز بين « الوجود » و « الأشياء الموجودة » بميل مستمر نحو النظر إلى الإنسان على أنه « شيء » ، أو « جوهر » يتمتع بكيفيات محددة مندرجة في الزمان . ثم جاء الفلاسفة المحدثون فراحوا ينظرون إلى الشخص البشري نظرة عقلية مجردة ، وكأنما هو مجرد « ذهن » منعزل لا يحتك بالعالم إلا من خلال عملية المعرفة (التي هي عملية منفصلة) . وهكذا اعتبر الفلاسفة المحدثون علاقة الذات بالموضوع علاقة جوهرية أساسية ، ولم يهتموا بإثارة مشكلة الوجود ، بل نظروا إلى « الوجود » على أنه مقولة منطقية أو محمول عادي ، لعله أن يكون من أكثر المحمولات شكلية ، وأشدّها تجريداً .

مجموعة من المقالات بعنوان : « ما الذي نعنيه بالتفكير ؟ » كانت عبارة عن محاضرات كان قد ألقاها بجامعة فريبورج في فصلين دراسيين متوالين عام ١٩٥١ و ١٩٥٢ . وقد ظهرت لهذه المحاضرات ترجمة فرنسية قام بها كل من بيكر Becker وجرانل Granel عام ١٩٥٩ ، وطبعت بالمطابع الجامعية لفرنسا^(١) .

وعلى الرغم من أن هيدجر قد بلغ اليوم من العمر حوالى ست وسبعين سنة ، إلا أنه لا زال يواصل نشاطه الفلسفى بروح شابة جدية بالإعجاب ، ولا زالت فلسفته موضع دراسة من جانب الكثير من الباحثين في شتى بلاد العالم ، وإن كان الفضل الأكبر في التعريف بفلسفة هيدجر والعمل على ذبوعها إنما يرجع إلى بعض الباحثين الفرنسيين الذين اهتموا منذ زمن بعيد بنقل آرائه إلى الفرنسية ، والتعليق عليها ، والتوسع في شرحها . وقد كان هنرى كوربان H. Corbin في مقدمة الباحثين الذين قدموا للقارئ الفرنسى ترجمة أمينة لبعض رسائل هيدجر ، ومن بينها « ما الميتافيزيقا » وبعض فصول من كتاب « الوجود والزمان » ، وبعض فصول من كتاب « كانت ومشكلة ما بعد الطبيعة » ، ورسالة « هيلدرلن وماهية الشعر » . (سنة ١٩٣٧) ثم توالى بعد ذلك الترجمات الفرنسية حتى كادت تستوهب معظم ما ألفه هيدجر ، كما ظهرت في إنجلترا وأمريكا ترجمات أخرى لعدد غير قليل من رسائل هيدجر وكتاباتة ، نذكر من بينها ترجمة وليام كلوباك وجين وايلد لمحاضرة : « ما الفلسفة ؟ » ، وترجمة إدجار لونر Edgard Lohner لرسالة في « النزعة الإنسانية » . الخ . ولا زال الاهتمام جارياً على قدم وساق في معظم أرجاء العالم بترجمة كتب هيدجر ورسائيه .

(١) ظهر أيضاً لهيدجر عام ١٩٥٩ كتاب بعنوان "Gelassenheit" (استسلام) لم يترجم بعد إلى أية لغة .

« ذاتية » مغلفة على نفسها ، بل يتصوره على أنه موجه منذ البداية نحو العالم الخارجى . فالموجود البشرى حقيقة متفتحة على الوجود العام ، وهو - بكل عواطفه وميوله ومقاصده - موجه نحو العالم الخارجى . والواقع أن « الوجود » لا ينكشف للإنسان على صورة « موضوع » يتأمله ، بل هو ينكشف له منذ البداية على صورة « توتر » يثير فى نفسه الاهتمام والهم . وهذا هو السبب فى أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى لا يفصل وجوده عن الاهتمام بهذا الوجود ، والتساؤل عنه ، والقلق عليه . وحينما يجعل هيدجر من « الوجود فى العالم » أول مقوم من مقومات الكينونة البشرية ، فانه يعنى بذلك أن ما يميز الإنسان إنما هو أولاً وقبل كل شئ انخراطه فى عالم يمثل مجال اهتمامه . ولا يتصور هيدجر « العالم » على أنه جوهر متحيز أو كيان مكاني ، بل هو يتصوره على أنه بناء أونتولوجى للموجود البشرى باعتباره كائناً فى « وسط » أو « مجال » . وبينما كان ديكرارت يريد أن يفسر معنى « العالم » بالالتجاء إلى مفهوم « المكان » ، نجد هيدجر يقرر على العكس من ذلك أن مفهوم « العالم » هو الذى يحدد مفهوم « المكان » .

وحينما يقول هيدجر أن الإنسان « موجود فى العالم » ، فانه لا يعنى بذلك أنه موجود وجوداً مكانياً فى العالم ، على نحو ما يوجد الكرسي « فى » الغرفة ، أو على نحو ما يوجد عود الكبريت « فى » علبة الكبريت ، وإنما توجد بين الإنسان وبين العالم علاقة وثيقة أو رابطة عميقة تجعل من المستحيل علينا أن نتصور إنساناً بدون عالم ، أو عالماً بدون إنسان . والواقع أن العلاقة بين الإنسان والعالم ليست مجرد علاقة بين موجودين كائنين فى المكان ، أو مجرد صلة بين ذات وموضوع ، وإنما هى علاقة وجودية قوامها الشعور بالاهتمام . ومعنى هذا أن مجرد ارتباط الموجود البشرى بالعالم هو الذى يجعل منه موجوداً « مهماً » يحمل دائماً عبء وجوده . وعلى حين أن فلاسفة مثل ديكرارت أو كانت قد شكوا

ببداية « الوجود » - كما بين لنا أرسطو من قدم الزمان - ليس جنساً مجرداً ، فضلاً عن أنه لا يمكن أن يعد مجرد « صفة » أو « محمول » . وإذن فلا بد لنا من أن نعاود إثارة مشكلة الوجود ، لكى نبينها من وجهة نظر الدراسة الفنونولوجية التى تهيب بنا العودة إلى « المعطيات » ذاتها . ولكن على حين أن العلوم الجزئية كعلم الطبيعة ، وعلم النفس ، وعلم التاريخ قد قصرت اهتمامها على دراسة طائفة محددة من الموضوعات ألا وهى الموجودات العينية الجزئية ، نجد أن هيدجر يريد للفلسفة أن تستخلص المقومات الأونتولوجية للوجود الإنسانى بوصفه تلك « الكينونة » المتفتحة للوجود . ولما كان الإنسان هو الموجود الذى تنحصر كل ماهيته فى وجوده نفسه ، فليس بدعاً أن تتخذ منه « الأونتولوجيا » نقطة ارتكاز لها ، خصوصاً وأن كل التحديدات الأساسية للموجود البشرى إنما هى مجرد أساليب كينونة أو « أنحاء وجود » . ومعنى هذا أن الإنسان لا يهم الأونتولوجيا من حيث هو إنسان ، بل من حيث هو ذلك الكائن الذى ينكشف من خلاله معنى الوجود . وإذن فليس يكفى أن نقول إن الإنسان هو الموجود الذى يفهم الوجود ، بل لا بد من أن نصيف إلى ذلك أيضاً أن هذا الفهم الإنسانى للوجود هو نفسه « وجود » ، بمعنى أنه ليس صفة أو نعتاً للإنسان ، وإنما هو أسلوبه فى الكينونة . ولهذا يعزف هيدجر عن مفهوم « الوعي » أو « الشعور » كنقطة انطلاق لفلسفته ، لكى يتخذ من « الكينونة » نفسها دعامة لفهم « الوعي » أو « الشعور » ، فيمضى مباشرة إلى دراسة البناء الأونتولوجى للموجود البشرى .

(أ) « الوجود فى العالم » In-der-Welt-Sein

يأخذ هيدجر عن أستاذه هوسرل فكرته عن « الإحالة » ، على اعتبار أن الوعي هو دائماً شعور بشئ ، ففراه يأتى أن يتصور الوجود البشرى على أنه

في حقيقة وجود العالم الخارجى ، أو قد جعلوا من « فكرة العالم » فكرة زائفة لا مقابل لها في الواقع التجريبي ، نجد هيدجر يقرر أن « الوجود في العالم » (من حيث هو نسيج الوجود البشرى) إنما هو الأصل في مفهوم « العالم » . وقد يتوهم الناس أن « العالم » هو مجموع المواضيع التي تشتمل عليها الحقيقة الخارجية ، ولكن من واجبتنا - فيما يرى هيدجر - أن نفس المواضيع بالعالم ، لا العكس . فليس من سبيل إلى إدراك أى موضوع أو تصوره ، اللهم إلا باعتباره منتسباً أو منتسباً إلى العالم . والعالم - بهذا المعنى - إنما هو ذلك « الحال » أو « الوسط » الذي نحن مندمجون فيه منذ البداية .

أما هذا « العالم » المحيط بنا : أو تلك « البيئة » التي نحيا في كنفها ، فهي ليست تلك الدائرة المحدودة التي نعيش في محيطها ، بل هي - بمعنى ما من المعاني - عالمنا الخاص ، بما فيه من موضوعات حضارية ومنتجات بشرية وسميات تاريخية . . . الخ . ولكننا نحيا أولاً وقبل كل شيء في عالم من « الموضوعات » التي تستثير اهتمامنا أو عنايتنا (das Besorgte) . وليست هذه الموضوعات - في نظر هيدجر - مجرد « أشياء » ، بل هي « أدوات » (Zeuge) . و«الأداة» في اصطلاح هيدجر ليست مجرد «آلة» يستخدمها العامل ، وإنما هي «موضوع» يداوى يقع تحت متناولنا وهيب بنا أن نستخدمه . وبهذا المعنى تكون الفأس ، والمطرقة ، والحجرة ، والمنزل ، والقطار ، والصحيفة ، كلها «أدوات» . وليس في وسع الإدراك الحسى أن تحدد طبيعة وجود «الأداة» ، فإن الرؤية الخالصة أو النظر الصرف - مهما كان من قوة نفاذه - لا يكتفى للكشف عن طبيعة «الأداة» . وإنما تنكشف لنا «الأداة» على حقيقتها من خلال الاستعمال ، أعني عن طريق المعالجة اليدوية . وليس من طبيعة «الأداة» أن نحيلنا إلى غيرها من «الأدوات» فحسب ،

بل إن من طبيعتها أيضاً أن نحيلنا إلى « الموجود » الذي يستخدمها ، فالمطرقة لا تفترض السندان فحسب ، وإنما هي تفترض الحداد أيضاً ، والإبرة لا تفترض الخيط فحسب ، بل هي تفترض الحائك أيضاً . ولإذن فإن وراء « قابلية الأدوات للتناول » (Zuhandenheit) يكمن طابع آخر هو طابع « الإحالة » (Verweisung) الذي يجعل منها موضوعات نحيلنا دائماً إلى أدوات أخرى أو إلى موجودات أخرى . فكل «أداة» إنما هي «مفعولة» من أجل شيء آخر ، كالساعة التي هي مفعولة لبيان الوقت ، أو كالحذاء الذي هو مفعول للاستخدام في المشي . . . الخ . ولكن كل «أداة» أيضاً تستلزم ضرباً خاصاً من المعرفة ، وتفترض طريقة خاصة في الاستعمال ، فهي تنطوي في ثناياها على معرفة ضمنية أو مهارة خاصة . ولهذا فإن «الأدوات» لا تمثل مجموعة من «المواد» ، بل هي تمثل استعمالاً خاصة لتلك «المواد» . حقاً إن «أدواتنا» نحيلنا دائماً إلى «مواد» ، بدليل أننا نكتشف ابتداء منها الطبيعة والغابات والمياه والجبال والمعادن والرياح ، ولكننا نستخدم المياه كوسائل نقل أو قوى كهربائية . ونصنع من الغابات أخشاباً لصناعة الأثاث ، ونتخذ من الرياح قوى محركة . . . الخ . بيد أن هيدجر لا يذهب إلى حد القول بأن المواد التي نصنع منها أدواتنا مفعولة لنا أو مخلوقة من أجلنا ، وإنما هو يجعل تلك «الأدوات» مشروطة بوجودنا البشرى ، دون أن يدخل في صميم مذهبه فكرة «الغائية» التي بمقتضاها يكون الإنسان هو «غاية» الكون .

ومهما يكن من شيء ، فإن هيدجر يقرر أن الإنسان وثيق الصلة بالعالم ، كما أن العالم وثيق الصلة بالإنسان ، لا لأن كلا منهما يحيل إلى الآخر فحسب ، بل لأن «الوجود في العالم» هو نفسه بمثابة «تحديد أونطولوجي» من تحديدات الوجود البشرى أيضاً .

وهيدجر يعلن بصراحة أن كل المناقشات الفلسفية التي طالما دارت حول وجود العالم الخارجى إنما هي مجرد لغو فارغ : إذ لا يمكن أن يكون ثمة وجود بشرى اللهم إلا إذا كانت « الذات » مرتبطة ارتباطاً أولياً جوهرياً بحقيقة خارجية هي « العالم » . وليس ثمة موضع للقول بوجود أى ضرب من ضروب الانفصال بين الإنسان والكون ، ما دامت الكينونة البشرية متفتحة منذ البداية للعالم . وبينما نلاحظ لدى فيلسوف مثل لينتنس أن الجواهر الفردة (أو المونادات) لا تملك نوافذ ولا أبواباً : لأن كلا منها هو بمثابة عالم مغلق قائم بذاته ، نجد لدى هيدجر أن الموجودات البشرية لا تملك هي الأخرى أبواباً ولا نوافذ ، ولكن لا لأنها منعزلة أو مغلقة على ذاتها ، بل لأنها منذ البداية فى الخارج ، فى علاقة مباشرة مع العالم ، وكأما هي بطبيعتها موجودات مكشوفة تحيا فى العراء !

وهيدجر يتصور « الوجود فى العالم » على أنه « وجود ديناميكي » (بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة) ، فراه ينسب إلى الموجود البشرى إمكانيات عينية إيجابية هي بمثابة قدرات على التعامل مع العالم الخارجى ، ومهارات تنجلي فى استخدام ما فيه من « أدوات » . ولا يتصور هيدجر « الإمكان » بالمعنى المنطقى السلبى الذى يعنى « انعدام التناقض » ، بل هو يتصوره بمعنى عينى إيجابى ، فيقرر أن لدى الموجود البشرى إمكانيات تدفعه إلى تحقيق وجوده عن طريق الخروج المستمر من ذاته والاندماج الدائب فى عالم الأدوات . ولا يمكن أن يكون موقف الإنسان من إمكانياته موقف الشئ الذى لا يكثر بما قد يعرض له من أعراض ، وإنما هو موقف الشخص الذى يجد نفسه منذ البداية مندمجاً فى صميم مشروعاته ، متجهاً نحو تحقيق وجوده . فالوجود — بالنسبة إلى الإنسان — إنما يعنى النجاح أو الفشل فى تحقيق إمكانياته . والدعامة التى يستند إليها

الوجود البشرى إنما هي القدرة على تحقيق (أو علم تحقيق) إمكانياته . وليس « الاهتمام » الذى يتحدث عنه هيدجر سوى مجرد انشغال الموجود بامكانياته ، وارتداده إلى نفسه من أجل سبر غور قدراته . ولكن الإنسان لا يقف من وجوده موقف المتأمل الذى يقتصر على معاينة إمكانياته ، وإنما هو يقذف بنفسه دائماً نحو الأمام من أجل تحقيق تلك الإمكانيات . فالإنسان لا « يملك » إمكانياته، بل هو « عين » تلك الإمكانيات . وإذا كان الإنسان — كما سنرى بعد حين — هو « على مبعده » دائماً من ذاته ، فذلك لأنه موجود الممكنات الذى هو باستمرار فيها وراء ذاته . وهكذا نرى أن وجود الإنسان فى العالم إنما هو علاقة وجودية تربطه بامكانياته ، بحيث قد يحق لنا أن نقول إن « الإمكان أعلى من الواقعية » بالنسبة إلى ذلك الموجود الذى يتصور « وجوده » دائماً على أنه « مشروع » وجود ! وسيكون علينا من بعد أن نخل مفهوم « الإمكان » فى ضوء نظرية هيدجر فى « التعالى » أو « المفارقة » .

(ب) الوجود مع الآخرين : (Metsein)

قلنا إن الإنسان « موجود فى العالم » ، ولكن عالم الإنسان أيضاً عالم بشرى يجد فيه المرء نفسه جنباً إلى جنب مع موجودات أخرى بشرية مثله . ولا يعنى هيدجر نفسه باثبات وجود « الآخر » ، بل هو يمشى مباشرة إلى وصف ذلك النسيج الاجتماعى للموجود البشرى بوصفه موجوداً يحيا دائماً مع الآخرين . و « الآخرون » أو « الغير » إنما هم أولئك الذين « أوجد » معهم ، و « يوجدون » معى سواء بسواء . وكما أن « الوجود فى العالم » هو من مقومات الوجود الإنسانى ، فكذلك « الوجود مع الآخرين » هو أيضاً من مقومات هذا الوجود . ومعنى هذا أن الذات لا تجد نفسها مهجورة قد خلى بينها وبين وجودها الخاص فحسب ، وإنما هي

تجد نفسها أيضاً في عالم الآخر الذي لا بد من أن تتعامل معه وتعيش إلى جواره . وهنا نرى أن نظرية هيدجر التي قد تبدوا لأول وهلة ذات نزعة فردية خالصة وإنما هي في الحقيقة بعيدة كل البعد عن الفلسفات الذاتية المتطرفة ، نظراً لأنها تؤكد علاقتنا الجوهرية بالغير فلا تجعل من الوجود البشري مجرد « انطواء على الذات » ، بل تجعل منه « وجوداً مع الآخرين » . بل إن هيدجر ليذهب إلى أن شعورنا الفردي نفسه — وهو ذلك الشعور الذي قد يوهمنا بأننا موجودون وحدنا دون الآخرين — إنما يبرز فوق « أرضية » من الشعور الجماعي وهذا ما يعبر عنه هيدجر بقوله : « إن الوجود بدون الآخرين ، هو نفسه صورة من صور الوجود مع الآخرين » . ولكن لما كان كثير من الفلاسفة قد أهملوا طابع « المعية » الذي تتسم به علاقات الأفراد ، فقد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى اصطناع الكثير من التأويلات من أجل تفسير أصل الجماعات وتحديد طبيعة الشعور الجماعي . ومثل هذه النظريات قد لا تقل تهاقفاً عن تلك المناقشات الميتافيزيقية التي طالما أثارها الفلاسفة حول حقيقة وجود العالم الخارجي .

بيد أن إنسان العصر الحديث — فيما يقول هيدجر — قد أصبح يعيش في حالة جماعية زائفة ، لأنه قد اتخذ من « الوجود مع الآخرين » ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص ، فلم يعد وجوده سوى مجرد انغماس في عالم « الجمهور » . وهكذا فقد إنسان العصر الحديث إنسانيته وحرية ، وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الآخرين ، ويتحرك في مجال ذلك الوسط الاجتماعي الغفل ! وهنا يتحدث هيدجر عن ضربين من الوجود البشري : فيفرق بين وجود حقيقي أصيل ووجود زائف غير مشروع ، على أساس التمييز بين ذات حرة تأخذ على عاتقها مسؤولية وجودها ، وذات غريبة على ذاتها قد فقدت حريتها فأصبحت تخضع على حساب الآخرين ! و « الوجود الأصيل » في نظر هيدجر إنما هو ذلك

وحيثما يتحدث هيدجر عن « الناس » فإنه يعنى حقيقة جمعية غير شخصية تملك من السلطة ما قد تستطيع معه أن تسلب « الذات » شعورها بالمسؤولية : وهنا يجد الإنسان نفسه مدفوعاً إلى التخلي عن التزامه الشخصي ، فيأخذ بأحكام الناس ، ويتمسك بمعيار التوسط في الأمور ، ويدين بكل ما يدين به الجمهور . وعندئذ سرعان ما تصبح حياته الشخصية صورة من صور « المجموع » ، وسرعان ما يتحول وجوده الذاتي الشخصي إلى وجود غفل عديم الشخصية . وحيثما يهبط الوجود الذاتي الخاص إلى هذه الدرجة العامة المبتدلة ، فهناك لا يعود « المرء » das Man يعلق أدنى أهمية على مسؤوليته الشخصية ، بل يوجه كل اهتمامه نحو تلك المشاغل العادية التي قد تعينه على الانصراف نهائياً عن التفكير في مصيره الحقيقي .

وإن هيدجر ليسخر سخيرة لاذعة من تلك الحياة الجمعية المبتدلة التي تستحيل فيها « اللغة » إلى « ثرثرة » ، ويتحول « حب الاستطلاع » إلى « فضول » ! و « الرجل الفضولي » — كما يصوره هيدجر — هو إنسان عصري لا يكف عن التنقل من موضوع إلى آخر ، دون أن تكون لديه أية مقدرة على التوقف عند أى موضوع ، من أجل الاهتمام ببحثه ولإنعام النظر فيه ، بدلا من الاقتصار على النظر إليه بطريقة سريعة مهوشة . ولهذا فإن « الرجل الفضولي » هو في العادة

إنسان مشتت الذهن ، موزع الخاطر ، يظن في نفسه أنه صاحب نشاط عقلي جبار ، ولكنه في الحقيقة عاجز تماماً عن أن يديم النظر في أى موضوع . وقد يرضى «الفضولى» عن نفسه كل الرضى ، بل قد يقع في ظنه أنه على علم بكل شيء ، ولكنه في الواقع إنما يحيا حياة مبتذلة رخيصة ، قوامها التشتت الذهني ، ورائدها الغموض والالتباس ، وشعارها الانتقال من مكان إلى مكان ، دون التواجد في أى مكان !

وأما إذا أردنا لأنفسنا أن نصل إلى مرتبة «الوجود الأصيل» ، فلا بد لنا من أن نرتد إلى ذواتنا ، لكي نأخذ على عاتقنا مسؤولية وجودنا . حقاً أن «إمكانية التهرب» لحي أمكانية بشرية تدخل ضمن إمكانيات ارتباط الإنسان بالوجود ، ولكنها في الحقيقة إمكانية تقضى على شعورنا بذواتنا ، وإدراكنا لمعنى وجودنا . فلا بد للإنسان من أن يجد نفسه مضطراً إلى مواجهة هذا الاختيار الأصيل الحاسم : فإما اغتراب عن الذات (Entfremdung) ، وانحدار إلى مستوى «الشيئية» ، وتنازل عن الوجود الحقيقي الأصيل ، وإما استمسك بالذات الحقيقية ، والتزام بالحرية والمسؤولية ، وتسام إلى مستوى الوجود الحقيقي الأصيل . ولئن كان الوجود البشرى بطبيعته موجوداً واقعياً ، عرضياً ، معرضاً في كل لحظة لخطر السقوط Verfall ، بمعنى أنه قد قذف به إلى عالم الأشياء وسط غيره من الحقائق الواقعية ، فهو مهدد بالتالي لخطر الاغتراب عن الذات والسقوط في عالم الموضوعات ، إلا أن في وسعه - عن طريق الحرية - أن يسترد ذاته الحقيقية ، وأن يعمل على تحقيق وجوده الأصيل .

(ح) الحرية وتجربة القلق : (Angst)

... إذا كنا قد رأينا فيما سبق أن مجرد ارتباط الوجود البشرى بالعالم هو الذى يجعل منه موجوداً «مهموماً» يحمل عبء وجوده . فليس بدعاً أن نجد

هيدجر يربط الحرية بتجربة «القلق» . وحينما يتحدث هيدجر عن «القلق» فإنه لا يتحدث عن مفهوم عقلي أو تصور ذهني ، بل هو يتحدث عن خبرة معاشة أو عاطفة وجودية تكشف لنا عما في نسيج وجودنا من «هم» : Sorge ، وتضعنا وجهاً لوجه بإزاء ذلك «العدم» الأصيل الذى يكمن من وراء وجودنا . فالقلق هو أسلوب خاص في الكينونة يتضح للموجود البشرى من خلاله عدم جدوى الموضوعات العالمية . وتفاهة شتى الأشياء الكائنة في هذا العالم . واتسام كل ما في الوجود الموضوعى بصيغة العدم أو اللاوجود ! ولئن كان «القلق» في صميمه عاطفة أو اتجاهًا وجدانياً ، إلا أن هيدجر يخلع عليه دلالة وجودية . وينسب إليه بالتالى ضرباً من «الفهم» Verstand . فالإنسان يدرك من خلال القلق «لاوجود» العالم ، وضرورة الارتداد إلى «الذات» . وإن كانت هذه «الذات» لا تخرج عن كونها مجرد إمكانية عارية للوجود . ومعنى هذا أن «القلق» هو الذى يصرفنا عن عالم الموضوعات لكي يردنا إلى العنصر الأصيل في وجودنا . ألا وهو تلك الإمكانيات التى تتطلب التحقيق . وحينما يستولى على نفوسنا الشعور بالقلق ، فهناك لا بد من أن ندرك أنه قد قذف بنا إلى هذا العالم على الرغم منا ، وأنه قد خلى بيننا وبين ذواتنا ، وأننا «مهجورون» لا نجد خلفنا أية دعامة نستند إليها ، ولا نلمح أمامنا أى هدف ننزع إليه ، ولا نرى فوقنا أية قوة عليا تعيننا على التحكم في مصيرنا . وهيدجر يحذو حذو كيركجارد فيميز «القلق» عن «الخوف» أو «الجزع» ، ويقرر أنه شعور غامض مبهم لا يمكن تحديده بمصدره . وإذا كان «الخوف» ينبعث دائماً عن خطر معين يهددنا من الخارج ، سواء أكان هذا الخطر موجهاً إلينا نحن شخصياً ، أم كان موجهاً نحو الآخرين ممن نحن على اتصال وثيق بهم ، فإن «القلق» هو في العادة غير دى موضوع ، اللهم إلا إذا قلنا إن موضوعه هو ذلك

«العدم» الكامن فيها وراء وجودنا ، والذي هو منه بمثابة فاعلية باطنة هدامة .

ويعود هيدجر فيقرر في موضع آخر أنه حينما يتملكنا الشعور بالقلق . فإن ما نرتعد له ليس هو « هذا » الشيء أو « ذاك » . بل نحن نجد أنفسنا بإزاء تهديد عام موجود في كل مكان . دون أن يكون في أي مكان ! فما يولد في أنفسنا « القلق » هو « لا شيء » . أو هو غير موجود في أي مكان . ولكنه في الوقت نفسه حقيقة تشيع في أنفسنا ضرباً من التيقظ العميق وتحيطنا بخو من التفسر أو الضيق . وليست هذه الحقيقة سوى « العالم نفسه من حيث هو كذلك » . أو هو بالأحرى « الوجود في العالم » . ومعنى هذا أن القلق مرتبط بواقعة « وجودنا في العالم » . فإننا هنا بإزاء واقعة محضة . غارية . قاسية . ليس فيها هوادة ولا رحمة . وهنا لا يكون ثمة موضع للاستغراق في التسلية أو الانصراف إلى اللهو أو الانغماس في تيار المجموع ، فإن مجرد إدراكنا لوجودنا في العالم بوصفنا موجودات حرة قد أعطيت لنفسها على صورة مجموعة من الإمكانيات . سرعان ما يضعنا وجهاً لوجه بإزاء تلك المسؤولية الخطيرة التي لا بد لنا من أن نفصل فيها لحسابنا الخاص .

وإذن فإن « القلق » يفصلنا عن عالم الأشياء أو الأدوات ، لكي يردنا إلى عالم الوعي أو الذات . وإذا كان من شأن « القلق » أن يعين الوجود البشري على فهم ذاته بطريقة صحيحة أصيلة . فما ذلك إلا لأن « القلق » هو الذي يرد الكائن الحر إلى إمكانية وجوده أعني إلى كينونته الخالصة بوصفها وجوداً خالياً من كل مضمون . فالقلق تجربة وجودية تكشف للذات عن حقيقة وجودها في العالم . باعتبارها ذاتاً فردية لا بد لها

من أن تفصل في وجودها بمحض حريتها ، ولا بد لها من أن تحقق إمكانياتها الخاصة دون الاعتماد على أي موجود آخر . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن موضوع القلق (إن كان للقلق موضوع) هو « الوجود في العالم » . كما أن غايته هي « الوجود في العالم » أيضاً . ونحن لا نفهم ذواتنا على حقيقتها إلا ابتداء من تجربة القلق التي تردنا إلى ذواتنا . وتضطرنا إلى سبر أغوار إمكانياتنا . وما دام « القلق » هو الذي يمنع الوجود البشري من التشتت في غمرة الأشياء ، فإن من حقنا أن ننسب إلى القلق وظيفة بنائية بوصفه الدعامة الصحيحة لكل وجود بشري أصيل . والحق أن القلق هو الذي يعمل على إيجاد ذلك الموقف الذي تتجمع فيه كل البنائيات الأونطولوجية للموجود البشري على صورة وحدة متكاملة . وهكذا يرد هيدجر وحدة البناء الوجودي للذات البشرية إلى تجربة القلق ، فيجعل من « القلق » ركيزة للوجود الإنساني الأصيل ، ويقم الحرية والمسؤولية على إدراك الذات لوجودها من خلال تلك الخبرة الوجودية الأساسية .

(د) « الوجود من أجل الموت » Sein zum Tode

يمهد هيدجر لدراسته الأونطولوجية للزمان بدراسة أونطولوجية أخرى للموت . على اعتبار أن « الموت » هو وحده الكفيل بالكشف عن طبيعة « المستقبل » . هذا إلى أن « الموت » إنما هو تلك « النهاية » التي يستطيع الوجود البشري عن طريقها أن يصبح « كلا » . و « القلق » هو الذي يكشف لنا عن طابع وجودنا ، باعتبارنا موجودات متناهية قد جعلت للموت . وليس الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يعرف أنه فان فحسب بل إن الإنسان أيضاً هو الموجود الوحيد الذي يدخل

الموت في صميم كينونته باعتباره أعلى ما لديه من إمكانيات . فهذا الحد الأليم - حد الموت أو الفناء أو التناهي - إنما هو الذى يحدد الوجود الإنسانى ويميزه ، بحيث قد يكون من الممكن أن نقول إن الوجود البشرى هو في صميمه « وجود نحو الموت » ، أو « وجود للموت » أو « وجود من أجل الموت » . وما لدى الإنسان من قدرة على استباق الموت أو توقعه : إنما هو الأساس الذى تقوم عليه كل محاولة من أجل إدراك وجوده ككل . وهيدجر لا يتحدث بطبيعة الحال عن « الموت » بصفة عامة ، بل هو يتحدث عن توقع الفرد لموته أو استباقه لهذا الحدث .

ولو أننا نظرنا إلى « الموت » على مستوى الحياة العادية ، لوجدنا أن الناس ينظرون إلى الموت على أنه مجرد « حدث » يقع للآخرين في العالم . وآية ذلك أننا نرى « الآخرين » يموتون . فنعتبر الموت هو موت « الآخر » (لا موت « الأنا ») ، ونحاول أن نخفى عن أنفسنا واقعة « وجودنا من أجل الموت » : عامدين إلى القضاء على كل « قلق » قد يساورنا بهذا الخصوص . ونظراً لما للموت من طابع غير محدد : بسبب جهلنا بموعده ، فإننا نميل إلى اعتباره نهاية مجهولة لا موضوع لها في الوقت الحاضر ! وهذا هو السبب في أن الوجود البشرى العادى قلما يفكر في الموت : ما دام الموت مجرد حدث خارجى ليس لنا عليه يدان ! هذا إلى أن الموت لا يمثل ظاهرة تدخل ضمن ما تتداوله أيدينا من موضوعات أو أدوات ، فليس بدعاً أن نرى الرجل العادى يتجاهل هذه الظاهرة بوصفها واقعة لا محل لها في حياتنا اليومية العادية . ولئن كان الرجل العادى يعرف جيداً أن كل إنسان لا محالة ذائق الموت ، إلا أنه يلتقى هذه المعرفة بشيء من عدم الاكتراث ، لأنه

لا يجد في نفسه من الشجاعة ما يستطيع معه أن يفكر في « موته » الخاص . فليس للموت موضع ضمن « إمكانيات » الرجل العادى ، لأنه مندمج في عالم الأشياء والأغيار ، دون أن يخطر على باله يوماً أن يتفهم حقيقة « وجوده من أجل الموت » .

وأما إذا نظرنا إلى الموت على مستوى « الوجود الحقيقى » الأصيل ، فسرى أنه أعلى إمكانية من إمكانيات الوجود البشرى : ما دام الموت هو تلك الإمكانية الفريدة التى تحول وجودى الكائن هنا والآن ، إلى وجود ماضى بحث قد أصبح في خبر كان ! ولئن كنا هنا بازاء إمكانية عارية (أو خالصة) لا تتطلب التحقيق كغيرها من الإمكانيات ، إلا أن من شأن هذه الإمكانية - إذا تحققت - أن تجعل من المستحيل تحقق أية إمكانية أخرى . هذا إلى أن إمكانية موتى إنما هي إمكانياتى الخاصة : فليس في استطاعة أحد أن يموت بدلاً منى أو عوضاً عنى . ومعنى هذا أننى حينما أتحدث عن « موتى » فإننى أتحدث عن « واقعة » شخصية لن يستطيع أحد أن يعانيتها بدلاً منى . وحينما آخذ على عاتقى هذه « الإمكانية » : فإننى سرعان ما أجد نفسى في « عزلة » وجودية : تنقطع معها كل الوشائج التى تربطنى بالعالم أو بالآخرين . وليس أمامى سبيل للهرب من ذلك « القلق » الذى لا بد من أن يستولى على مجامع قلبى حينما أفكر في الموت . ومهما حاولت أن أخفى عن نفسى تلك الإمكانية بمختلف طرق الخدعة والمخاتلة : فإن نجاحى في هذه المهمة لا بد من أن يظل رهنا ببقائى على مستوى « الوجود الزائف » . فلا غتراب عن الذات هو الشرط الأوحد للقضاء على كل تفكير في الموت ، والانحدار إلى مستوى « الوجود الزائف » هو الضمان الأوحد لتجاهل حقيقة « وجودنا من أجل الموت » .

باعتباره أعلى إمكانية من إمكانيات وجوده ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى تصور ذاتيته الخاصة على أنها واقعة فردية لا بد من أن يأخذها على عاتقه ، دون أن يتزل بنفسه إلى مستوى الكائن الغفل الذى لا اسم له ! وهيدجر يربط « الوجود من أجل الموت » بما سبق له تقريره عن « الوجود الحقيقى » الأصيل ، فيقول إن تفكير الذات فى الموت (أو استباقها له عن طريق التصور) لهُو الكفيل بعزلها عن الآخرين ، وردّها إلى باطن وجودها . ومعنى هذا أن فكرة الموت تصرف الذات عن التفكير فى هموم الحياة ومشاكل الآخرين ، فتضعها وجهاً لوجه بإزاء وجودها الفردى الخاص . هذا إلى أن فكرة الموت تعين الوجود البشرى على تصور وجوده ككل ، لأنها تمدّه بالإطار الذى يستطيع فى داخله أن يضع شتى إمكانياته . ولما كانت الذات التى تفكر فى الموت سرعان ما تتحقق من يقين هذه الواقعة ، واستحالة التغلب عليها ، فإن من شأن فكرة الموت أن تحيى فتلقن هذه الذات درساً هاماً فى بطلان الحياة ، وفناء الوجود . ومن هنا فإن الذات التى تدرك حقيقة الموت ، لا بد من أن تشعر بتفاهة الاستمسك بأهداب الحياة ، والتعلق ببلذات وجودها العرضى المتناهى .

بيد أن هيدجر يرى أنه ليس للانتحار أى معنى : فإنه لا يغير شيئاً من طبيعة الوجود البشرى بوصفه « وجوداً مجعولاً للموت » . والذات الأصيلية تدرك معنى الوجود : فهى لا تتعجل الموت ، ولا تقدم على الانتحار : بل تتقبل بحريتها ذلك « التناهى » المستمر الذى هو صميم وجودها . وهى إذا كانت تحيا فى قلق ، وهم ، فذلك لأنها تعرف أن وجودها متناه ، والحق عرضى ، موقوت ، محدود ، مجعول للفناء . . والحق

وقد يشبه المرء « الموت » - كما فعل ماركوس أورليوس - بسقوط ثمرة تامة النضج ، ولكن الحقيقة أن الإنسان مهدد بالموت فى كل لحظة من لحظات حياته ، إن لم نقل منذ بداية حياته . فليس « موقى » واقعة تظهر فى خاتمة حياتى ، بل إنما هو واقعة ماثلة - على صورة إمكانية حادة - فى كل لحظة من لحظات حياتى . ومعنى هذا أن الموت لا يكاد ينفصل عن كينونتى نفسها : ما دام الاندفاع نحو المستقبل لا بد من أن يكون بمثابة اتجاه نحو الموت . فليس « الموت » فى نظر هيدجر مجرد فكرة تعبر عن « الخاتمة » أو « النهاية » بل هو إمكانية معاشة تعبر عن فعل « التناهى » أو « الانتهاء » . وهذا هو السبب فى أن هيدجر لا يرى فى الموت « عرضاً » أو « حدثاً » يأتى إلينا من الخارج ، بل هو يرى فيه أعلى إمكانية من إمكانيات الوجود البشرى . وليس الموت هو مجرد استحالة كل إمكانية ، بل هو إمكانية الاستحالة نفسها ! وحينما يتقبل الوجود البشرى إمكانية الموت باعتبارها أكثر إمكانياته شخصية وفردية وتميزاً ، فإنه بذلك إنما يجعل من موته حدثاً ذاتياً لا يخرج عن دائرة حريته . ولا تنحصر أهمية الموت - بالنسبة إلى - فى أنه يظهرنى على أن نهائى حاضرة بمعنى ما من المعانى حتى قبل أن تحين ساعة الموت . وإنما تنحصر أيضاً فى أنه يضعنى أمام وجودى الخاص وجهاً لوجه : باعتبارى تلك « الأنا » التى لا يمكن لأحد أن يوجد عوضاً عنها : أو تلك « الإنية » التى لا يملك الغير أن يأخذوا على عاتقهم مسؤولية وجودها . فليس تقبلنا للموت مجرد انتظار مستمر للحظة النهاية ، بل هو مواجهة مستمرة لذلك العدم الذى يخلق على وجودنا طابعه الحاسم .

والحق أن الوجود البشرى حينما يتفهم « الموت »

أن الإنسان حينما يبلغ مستوى « الوجود الصحيح » الأصيل ، فإنه عندئذ لا بد من أن يعرف « أنه بمجرد ما يظهر الإنسان إلى عالم الوجود ، فإنه سرعان ما تدب فيه الشيخوخة ، وكأنما هو من الهرم بحيث يمكن أن يموت » ! ولإذن فالموت لا يعبر عن اكتمال أو تحقق ، وإنما هو أسلوب في الوجود لا يكاد ينفصل عن كينونة ذلك الوجود البشرى المحعول للفناء . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن فعل الحياة — بالنسبة إلينا — إنما يعنى أن نحيا موتنا ! ولعل هذا هو السبب في أننا قد ننظر إلى الموت وجهاً لوجه . بل قد نعد نهايتنا حاضرة بمعنى ما من المعاني حتى قبل أن تخين ساعة الموت ، فيكون تقبلنا للموت في هذه الحالة بمثابة انتظار مستمر للحظة النهاية .

وحينما يعرف الإنسان أن الموت ممكن في كل لحظة ، وأنه يسم بطابعه كل فعل من أفعاله ، فإنه قد يشعر بما في الفعل من « بطلان » وبالتالي فإنه قد يفتن إلى قيمة « التنازل » أو « التخلي » عن كل شيء ! ولكن ليس معنى هذا أن هيدجر يدعونا إلى التهرب من أعمالنا العادية ، أو الانصراف عن مهامنا اليومية ، بل إنما لنراه يقرر — على العكس من ذلك — أنه لا بد للإنسان من أن يحشد كل قواه ، ويعبئ كل إمكانياته ، للاضطلاع بالمسؤولية الملقاة على عاتقه . بيد أن هيدجر لا يريد لمشاغلكنا العادية أن تستأثر بفكرنا ، فتصرفنا عن التفكير في الموت ، والعمل على مواجهته ، ولذلك نراه يقول إن الذات الواعية لا تقبل أن تكون فريسة للخداع المشاغل اليومية ، بل هي تعرف كيف تعطى لكل شيء قيمته . وربما كانت القيمة الوحيدة لمشاغل الحياة العادية هي أنه ليس لها على وجه التحديد أدنى قيمة ! وهكذا نرى أن هيدجر لا يهتم بالموت من حيث

هو واقعة بيولوجية ، أو حادثة طبيعية ، بل هو يهتم به باعتباره داخلاً في نسيج الوجود البشرى . وليس من شأن التفكير في الموت أن ينزع الوجود البشرى من تفاهات الحياة اللاشخصية المتبدلة فحسب ، وإنما من شأنه أيضاً أن يعين الذات على تفهم حقيقة وجودها باعتبارها « إنية » فريدة لا يمكن لأحد أن يقوم مقامها أو أن يحل محلها . فالوجود من أجل الموت هو شرط وجودي من شروط تلك الإنية البشرية التي تعدو دائماً وراء ذاتها ، وبالتالي وراء مستقبلها . و « الموت » هو الإمكانية النهائية التي تنتظر الذات في المستقبل ، فهو — بمعنى ما من المعاني — أعلى إمكانية من إمكانياتها . ولما كان « المستقبل » في نظر هيدجر (كما سنرى بعد حين) هو شرط لعلاقة الذات بإمكانيتها . فليس بدعاً أن نرى هيدجر يصور لنا الذات مندفعة نحو مستقبلها ، سائرة (أو صائرة) حتماً نحو فنائها . ومن هنا فإن مشكلة الموت لا بد من أن تقودنا حتماً إلى إثارة مشكلة الزمان ، ما دام الأصل في الموت إنما هو « زمانية » الوجود البشرى .

(هـ) مشكلة الزمان ونظرية التعالي :

رأينا أن « وجودي » هو الشيء الوحيد الذي أملكه ، ولكنه أيضاً الشيء الوحيد الذي أنا معرض في كل لحظة لفقدانه . وقلنا إنه لمن العبث أن يحاول الوجود البشرى صرف نظره عن هذه الحقيقة الأليمة ، فقد كتب عليه أن يمضي حتى النهاية في تعرف إمكانياته وسبر غور قواه وقدراته . ونستطيع الآن أن نضيف إلى هذا كله أننا نعلو دائماً على ذواتنا ، متجهين نحو « المستقبل » : لأن وجودنا هو في صميمه اتجاه ونزوع وشروع أو « مشروع » Entwurf . فالوجود

البشرى هو دائماً فيما وراء ذاته ؛ لأنه موجود زمانى يقذف بنفسه نحو إمكانياته ، ويعدو دائماً خلف ذاته . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الإنسان هو الموجود الذى عليه دائماً أن يوجد ! وحينما يقول هيدجر إن وجودنا هو « مشروع وجود » فهو يعنى بذلك أننا نعمل دائماً على تحقيق إمكانياتنا ، فنحن فى توتر مستمر نحو المستقبل ، إن لم نقل بأن « زماننا » نفسه إنما يبدأ بالمستقبل .

وهيدجر يحدثنا عن « انبثاقات » الزمان الثلاثة ، فيبين لنا أن « المستقبل » لا يعنى ذلك « الآن » الذى لم يحدث بعد ، وأن « الماضى » لا يعنى ذلك « الآن » الذى انقضى ، كما أن « الحاضر » لا يعنى ذلك « الآن » الذى ينقضى فى اللحظة الراهنة ؛ وإنما المستقبل والماضى والحاضر ثلاثة انبثاقات زمانية تعبر عن ارتباط الذات بوجودها ، وانشغالها بصميم كينونتها ، وتعاليلها المستمر على ذاتها . فالقول بالزمانية عند هيدجر إنما هو مجرد تعبير عن هم الزمان الذى لا يكاد ينفصل عن حركة الموجود البشرى نحو الأمام أو نحو الخلف ، ومفارقة المستمرة لذاته ابتداء من واقعة وجوده فى العالم . فالإنسان يجد نفسه ملقى فى هذا العالم ، ولكنه يشعر بأنه ليس ما هو كائن الآن فحسب ، بل هو ما كانه ، وما سيكونه أيضاً . وشعوره بأنه دائماً فيما وراء ذاته هو الذى يجعله يهتم بالمستقبل ، كما أن شعوره بأنه موجود من ذى قبل فى العالم وأنه يحمل فوق ظهره أثقال أفعاله إنما هو الذى يجعله يهتم بالماضى . ولكن الإنسان لا يعدو أمام ذاته أو خلفها فحسب ، بل هو يأخذ على عاتقه كل وجوده فى اهتمامه بالعالم وتحقيقه لذاته . ومن ثم فإنه يشعر بخاضره أيضاً على صورة انشغال بما هو كائن .

حقاً إن هيدجر يؤكد بصفة خاصة أهمية « المستقبل » لأنه يلاحظ أننا نعمل دائماً من أجل ما لم يوجد بعد ؛ ولكنه لا يقتصر على القول بأننا نعدو دائماً أمام ذواتنا ، بل هو يقرر أيضاً أننا كثيراً ما نجرى خلف ذواتنا . ومعنى هذا أننا لا بد دائماً من أن نعود إلى الوراء قليلاً ، لكى نتقبل ماضينا ، ونأخذ على عاتقنا . وهذا العود المستمر إلى « الماضى » لا يكاد ينفصل عن حركتنا الدائبة نحو المستقبل . والواقع أنه لما كان وجود الإنسان وثيق الصلة بعملية اكتشافه لذاته ، فإنه لا بد لنا من أن نسبر غور ماضينا ، حتى نقف على ما فيه من « تحديدات » أصلية هى التى تعين مدى إمكانياته . وإذا كان حد « المستقبل » هو « الموت » فإن حد « الماضى » هو تلك الإمكانيات المعينة التى لم يتخيرها الفرد ، والتى لا بد له من أن يتقبلها بوجه ما من الوجوه . وتبعاً لذلك فإننا لا نمضى فقط من مستقبلنا إلى ماضينا ، أعنى من دائرة النزوع والشروع إلى دائرة التذكر والتحسر ، بل نحن نحاول أيضاً أن نستجمع ذواتنا فى « الحاضر » ، بالربط بين مستقبلنا وماضينا . وما دام الإنسان لا بد من أن يوجد فى « موقف » ، فإنه لا بد من أن يستجمع ذاته فى « الآن » . وهكذا نجد أن « الحاضر » فى فلسفة هيدجر الزمانية لا يحى إلا بعد « المستقبل » و « الماضى » باعتبارهم نقطة تلاقى حركتين هما حركة الذات نحو الأمام وحركتها نحو الخلف . وحينما يقرر هيدجر أن « الماضى » ينبعث عن « المستقبل » لكى يولد « الحاضر » ، فإنه يجعل الأولوية للمستقبل على غيره من أقسام الزمان ، وبالتالي فإنه يقترب من كل من نيتشه وكيركجارد ، إن لم نقل بأنه يقترب أيضاً من هيجل نفسه .

بيد أن أصالة نظرية هيدجر فى الزمان إنما تنحصر فى قوله بالانحزام آتات الزمان . وتوجيهه بين الكينونة

البشرية وطابع الزمانية ، وربطه « للوجود من أجل الموت » بتناهي الزمان ، ورفضه لكل إحالة إلى الأبدية والحق أن الإنسان في نظر هيدجر لا يصبح ذاتاً حقيقية إلا حين يربط أقسام الزمان بعضها ببعض الآخر ، وحين يجعل من وحدة الزمانية « بناء كلياً » يرتكز عليه في تدعيم وجوده . ولكن هيدجر يؤكد « تناهي الزمان » فهو يقرر أننا عندما نسجل ذواتنا في الوجود ، فكأننا بذلك إنما نسجل ذواتنا في العدم . وعلى حين أن فيلسوفاً مثل أفلاطون كان يقرر أن الزمان هو الصورة المتحركة للأزلية الساكنة ، نجد أن الزمان عند هيدجر لا ينطوي على أية إحالة إلى الأزلية . و«التناهي» في نظر هيدجر هو الشرط الضروري لتعالينا على ذواتنا ، أو مفارقتنا لذواتنا .

وهنا يمكننا أن نلخص نظرية هيدجر في «التعالى» فنقول إن الموجودات البشرية في رأيه ليست كائنات مغلقة على ذاتها ، أو موجودات منعزلة قائمة بذاتها ، بل هي كائنات زمانية تحقق حركة مستمرة . أو موجودات زبئية تعلو دائماً على ذواتها . ولكن «التعالى» الذى يتحدث عنه هيدجر ليس تعالياً رأسياً (على طريقة كير كجارد أو كارل يسبرز) ، بل هو تعال أفقى (على طريقة نيتشه) . فنحن لا نخرج من ذواتنا لكي ننقل نحو الله أو نحو أى موجود آخر متعال ، وإنما نحن في حالة اتجاه مستمر نحو العالم ، ونحو المستقبل ، ونحو العدم . الخ . ومن هنا فإن فكرة «التعالى» قد فقدت على يد هيدجر ذلك الطابع الدينى الذى كانت تتم به عند كير كجارد ، فأصبحت بمثابة «مفارقة» باطنة في صميم العالم . ولما كان «التعالى» إنما يعبر عن زمانية الوجود البشرى ، وحركته المستمرة نحو العالم ، واندفاعه الدائب نحو ممكناته ، فليس بدعاً أن

نجد هيدجر يؤكد أنه ليس للموجود البشرى من ماهية ، إن لم نقل بأن وجوده هو عين ماهيته . وبهذا المعنى يكون «الوجود» مرادفاً آخر للتعالى أو «المفارقة» ما دام الوجود خروجاً عن الذات ، واندفاعاً نحو الممكنات ، واتصالاً مستمراً بالعالم ، واتجهاً دائماً نحو المستقبل ، وتناهيها يفضى بنا إلى العدم ! وما دامت حياتنا سيرة مستمرة نحو الموت ، فإنه لا بد لنا من أن نعلو على ذواتنا متجهين نحو ذلك «العدم» الذى قد جعل منه وجودنا نفسه ! وإذن فليس «العدم» (في رأي هيدجر) مجرد مفهوم مقابل لمفهوم «الوجود» ، بل هو من مقومات «الوجود» نفسه باعتباره ملتحمًا بنسيج وجودنا الزمانى . وهكذا نرى أن الكلمة الأخيرة في كل فلسفة هيدجر الأونطولوجية — على نحو ما عرضها في كتابه «الوجود والزمان» — إنما هي لنظرية «التعالى» أو «المفارقة» التى تجعل من الموجود البشرى بناء معقداً من الممكنات ، فتخلع عليه طابعاً زمانياً أصيلاً ، وتصور لنا «وجوده» بصورة نافذة صغيرة نطل منها على البناء الأصلى للوجود العام .

٤ — قيمة كتاب «الوجود والزمان» في تراث الإنسانية

اختلف النقاد في الحكم على قيمة كتاب «الوجود والزمان» . فذهب قوم منهم إلى أنه كتاب ممتاز في «الأنثروبولوجيا الفلسفية» ، بينما أدرجه غيرهم في عداد الكتب الهامة التى عملت على ظهور «الفلسفة الوجودية» وليس من شك عندنا في أن كتاب هيدجر في «الوجود والزمان» قد كان له أكبر الأثر على سارتر زعيم «الوجودية» الفرنسية ، فضلاً عن أنه قد تضمن من الاتجاهات ما جعل مارتين بوبر M. Buber يفسح

له مجالاً واسعاً في دراسته للأنثروبولوجيا الفلسفية المعاصرة . ولكن الحقيقة أن المشكلة الكبرى التي شغلت اهتمام هيدجر في هذا الكتاب لم تكن هي مشكلة الإنسان ، بل كانت مشكلة الكينونة أو الوجود من حيث هو وجود . ولئن كان كتاب « الوجود والزمان » قد انطوى على الكثير من التحليلات « الفينومولوجية » للوجود الإنساني ، إلا أن هيدجر لم يهتم بالإنسان من أجل الإنسان ، بل من أجل علاقته بالوجود العام : والواقع أن حديث هيدجر عن « الوجود » لم يكن حديثاً عن « موجود » ما بعينه ، حتى ولا « الموجود المطلق » . وإنما كان حديثاً عن « الوجود » من حيث هو فعل ، لا من حيث هو اسم ، أعني أنه قد انصب في معظمه على فعل « الكينونة » . ولم يثر هيدجر سؤاله الميتافيزيقي : « ما الوجود ؟ » إلا لأنه كان مؤمناً سلفاً بأن في إمكان الوجود أن يكشف لنا ذاته . أو أن يعلن لنا عن ذاته . ومثل هذا الكشف الأصلي للوجود ليس هو الشرط الجوهرى لكل علاقة يمكن أن تقوم بيننا وبينه فحسب ، وإنما هو التعبير الأوحده عن حقيقة الوجود أيضاً . والحقيقة — في نظر هيدجر — ليست شيئاً يضاف إلى الوجود من الخارج — بفعل الإنسان — وإنما هي حدث باطن في صميم الوجود نفسه . وليس الوجود الإنساني (من حيث هو مفارقة مستمرة وخروج عن الذات) سوى عملية تحقيق الحقيقة ، ومعنى هذا أن علاقة الإنسان بالوجود إنما هي في حد ذاتها « أونتولوجياً » . وإذا كان الإنسان إنما هو في قلب المشكلة الفلسفية بمثابة المركز ، فذلك لأن هناك حقيقة ، ولأن هناك بالتالى فكراً . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الإنسان هو نور الحقيقة في ظلمات الكينونة ؛

حقاً إن الإنسان — من حيث هو موجود طبيعي — قد يبدو مجرد « موجود » كباقي الموجودات ، ولكنه — من حيث هو موجود بشري — موجود يفهم معنى الوجود . لأن ثمة رابطة جوهرية تربطه بطبيعة الوجود العام . فالموجود البشري — في نظر هيدجر — هو ذلك الموجود المتعالى (أو المفاوق لذاته) الذى يكشف لنا عن حقيقة الوجود . وحينما يقرر صاحب « الوجود والزمان » أن الوجود هو ماهية الإنسان . فإنه لا يعنى بذلك أن الإنسان ذاتية خالصة ، بل هو يعنى أنه انبثاق أو خروج عن الذات ek-sistence . فالإنسان لا يقوم إلا خارج ذاته ، في قاب الوجود العام . والإنسان أيضاً هو الموجود الأوحده الذى يبدو وكأن الوجود العام قد اصطفاه أو دعاه . ليكون في مصيره نفسه ناطقاً باسمه !

وإذا كان كثير من الباحثين قد خلطوا بين قول هيدجر بأن « وجود الإنسان إنما هو ماهيته » ، وقول سارتر بأن « الوجود يسبق الماهية » ، فإن من واجبنا أن نقيم تفرقة أساسية بين المقاتلين : لأن الأولى منهما تعنى أن الإنسان ليس في جوهره مجرد ذاتية محضة ، بل هو خروج عن الذات ، في حين أن الثانية منهما لا تشير إلا إلى عملية خلق الإنسان لذاته بمقتضى حريته . ولهذا فقد أعلن هيدجر أكثر من مرة أن فلسفته على التقيض تماماً من كل نزعة ذاتية ، كما أكد بكل قوة أنها لا تنطوى على أية نزعة عدمية (nihilism) حقاً إن فكرة العدم — كما بين لنا هيدجر في موضع آخر — هي السبيل الأوحده الذى ينكشف لنا « الوجود » عن طريقه ، ولكن « العدم » ليس هو محور اهتمام الفلسفة الأونتولوجية التي قدمها لنا هيدجر في « الوجود والزمان » . وقد يتوهم البعض أن الكشف

عن الوجود لا يقتضى مناسوى أن تلقى بأنفسنا إلى عالم الأشياء باعتباره مستغرقاً للحقيقة أو متضمناً للواقع ، ولكن مثل هذا الوهم لن يكون من شأنه سوى أن يجعلنا نخسر ذواتنا ! وأما إذا عمدنا إلى تحليل وجودنا الحر ، المتناهي ، الزماني ، فهناك لا بد من أن ينكشف لنا الوجود نفسه . وأصالة فلسفة هيدجر إنما تتجلى في قوله بأن الإنسان هو محل « الوجود » أو مستقره . فليس في فلسفة هيدجر مثالية أو واقعية ، وإنما هي جهد شاق من أجل الكشف عن طبيعة « الوجود » أو « الكينونة » من خلال ذلك « الكائن » الذى هو من الوجود وفي الوجود : والحق أننا نرى جميع الكائنات الأخرى تكتفى بالخضوع لقانون الوجود ، فتفتتح وفقاً لما في باطنها من نظام ، وتصبح ما هي بفضل ذلك القانون ، في حين أننا نرى الموجود البشرى — والموجود البشرى وحده — يحمل رسالة خاصة ، ويحقق — بخروجه عن ذاته — ضرباً من المصير (Schicksal) . فالإنسان هو الموجود الوحيد الذى يدخل التساؤل عن الوجود في صميم وجوده ، بحيث قد يحق لنا أن نقول : إن مشكلة الوجود هي مشكلته الخاصة . ولكن الإنسان أيضاً هو « راعى الوجود » (على حد تعبير هيدجر) ، أو هو الموجود الذى يحيا من أجل حقيقة الوجود . وهذا هو السبب في أن هيدجر ينسب إلى الإنسان كرامة كبرى وامتيازاً خاصاً — بين كافة الموجودات — حتى لقد اعتبره « النور » الذى يكشف عن ماهية الوجود نفسه . وقد رد هيدجر على الفلاسفة الذين أتهموه بالنزعة اللاإنسانية فقال : إن النزعة الإنسانية الحققة إنما هي تلك التى تفهم إنسانية الإنسان فهماً يقوم على أساس قربه إلى الوجود ، وانشغاله بالوجود ، وتحقيقه لحقيقة هذا الوجود من خلال تحقيقه لرسالته في الوجود

وليس من شك في أن هيدجر قد حاول في كتابه « الوجود والزمان » أن يعيد الفكر إلى أساسه وأصله ، وأن يعاود البحث في مشكلة الوجود ابتداء من النسيج الأونطولوجى للموجود البشرى ، فاستطاع بذلك أن ينقل الإنسان من حالة الوجود اللاإنسانى الزائف ، إلى حالة الوجود الإنسانى الأصيل ^(١) .

بيد أن هيدجر لم يواجه « مشكلة الوجود » في كتابه « الوجود والزمان » إلا من خلال الإنسان ، فلا بد للقارئ الذى يريد أن يقف على فلسفة هيدجر الأونطولوجية من الاطلاع على باقى كتبه ورسائله ، حتى يكون فكرة صحيحة عن نظرة هيدجر إلى الميتافيزيقا بصفة عامة ، وإلى مشكلة الوجود بصفة خاصة . وإذا كان بعض النقاد قد زعم أن هيدجر « رجل كتاب واحد » ، فربما كان في وسعنا أن نقول إن هذا الكتاب الواحد نفسه لا يفهم إلا في ضوء الرسائل العديدة التى أصدرها هيدجر فيما بعد ، وعلى رأسها بحثه المسمى باسم : « ما الميتافيزيقا ؟ » ، وحديثه عن « النزعة الإنسانية » ، وكتابه الصغير عن « ماهية الحقيقة » . والواقع أن شتى الاتهامات التى وجهت إلى هيدجر ، بما فيها عداؤه للمنطق ، وانتصاره للعاطفة ، وإنكاره للقيم ، ومناداته بنزعة عدمية هدامة ، ومخافاته لكل نزعة إنسانية . . . الخ . نقول إن كل هذه الاتهامات سرعان ما تتبدد أدراج الرياح ، بمجرد ما يسلط عليها المرء أضواء الدراسة الفاحصة المنصرفة . وحسبنا مثلاً أن نعود إلى نظرية هيدجر في الحقيقة لكى ندرك اهتمامه باللوغوس ، وعنايته بالغوص إلى أعماق الفكر ، وحرصه البالغ على سبر أغوار اللغة البشرية :

(١) انظر حديث هيدجر : « رسالة في النزعة الإنسانية » ، سنة ١٩٤٦ (ترجمة جان بوفريه) .

٥ - نصوص مختارة من كتاب «الوجود والزمان»

(أ) وجد هيدجر في إحدى أساطير الميثولوجيا اليونانية القديمة تعبيراً رمزياً عن نظريته في «هم الزمان» فكتب يقول :

« كان الهم Sorge يعبر ذات يوم نهراً من الأنهار ، فلمح من بعيد قطعة صغيرة من الطمي . وراح الهم يفكر ماذا عساه صانع هذه القطعة الصغيرة من الطمي . حينما وجد نفسه وجهاً لوجه أمام جوبيتر . ومضى « الهم » يطلب إلى جوبيتر أن يسبق الروح على تلك الصورة التي صنعها من الطين . فلم يتردد جوبيتر في إجابته إلى طلبه . ولكن « الهم » ما كاد يشرع في إطلاق اسمه على تلك الخليقة الجديدة ، حتى احتج جوبيتر على ذلك ، بحجة أن اسمه هو أحق بأن يطلق على ذلك المخلوق ! وبينما كان « الهم » و « جوبيتر » يتقارعان الحجاج حول أحقية كل منهما بالتسمية ، ظهرت « الأرض » ، وراحت هي الأخرى تطالب بأن يطلق اسمها على ذلك المخلوق ! بدعوى أنها هي التي أعطته قطعة من جسدها . . . :

« ثم استدار الجميع نحو « ساتورن » (الزمان) ، طالبين إليه أن يحكم بينهم بالعدل ، فلم يلبث ساتورن أن أصدر الحكم التالي : بما أنك يا جوبيتر قد وهبت الروح لهذا المخلوق ، فسيكون من حقتك أن تستردها منه عند الوفاة . وأنت أيها الأرض : بما أنك قد جدت عليه بالجسد ، فسيكون من حقتك أن تسترجعي هذا الجسد . وأما أنت أيها « الهم » ، فلأنك أنت الذي كونه بادي ذى بدء ، فسيكون من حقتك أن تتملكه وتسيطر عليه طوال مجياه ! وحيث أن ثمة خلافاً حول

ولئن كنا نجد في معظم كتابات هيدجر ولعاً كبيراً بتحليل الألفاظ ، واشتقاق الصيغ ، والبحث عن الحكمة الباطنة في اللغة ، إلا أن هذا الولع - في حد ذاته - إنما هو الدليل القاطع على إيمانه بالفكر ، وفهمه لعلاقة اللغة بالفكر ، إن لم نقل علاقتها بالوجود نفسه . ولو كان لنا أن نعبر عن فلسفة هيدجر بمبارتنا نحن ، لقلنا إن الوجود نفسه يفكر فينا وبنا ، أو هو يتعقل ذاته من خلال لغتنا نفسها . فليس التفكير مجرد تعبير يستدرج الفكرة إلى شبكة اللغة ، بل هو نطق بلسان حال الوجود ، أو هو - على الأصح - تعبير عن كلمة الوجود غير المنظوقة ! وهذا هو السبب في أن هيدجر يختم رسالته عن النزعة الإنسانية بقوله : « إنما اللغة لغة الوجود ، كما أن السحب سحب السماء » . ولا بد لنا من أن نتذكر - في خاتمة هذا العرض - أن الفلسفة العظيمة ليست هي تلك التي تستطيع أن تقول كل شيء بل هي تلك التي تستطيع أن تقول شيئاً ! ومهما كان من أمر المآخذ العديدة التي أخذها خصوم هيدجر على كتابه « الوجود والزمان » ، فإن من المؤكد أن هيدجر قد استطاع أن يقول لنا شيئاً بل أشياء ! وكيف لمؤرخ الفلسفة المعاصرة أن يتجاهل أحاديث هيدجر في هذا المؤلف الضخم عن « الوجود في العالم » و « الزمانية » ، و « الوجود من أجل الموت » و « القلق » و « الهم » ، و « السقوط » و « النعالي » و « التاريخ » . . . الخ ؟ بل كيف لمؤرخ الفلسفة المحاصرة أن يتجاهل تأثير هيدجر على الفلسفة الوجودية بصفة عامة ، وعلى « وجودية » سارتر بصفة خاصة ؟ فلنقل إذن إن ظهور كتاب « الوجود والزمان » كان حدثاً فلسفياً هاماً في القرن العشرين ، ولندع لمؤرخ الفكر في المستقبل مهمة الحكم على مدى قيمة هذا الحدث .

الاسم الذى يعطى له ؛ فلنطلق عليه اسم « آدم » (أو الإنسان) homo ، لأنه صنع من « أديم » الأرض (أى من التراب) . (مارتن هيدجر : « الوجود والزمان » ، ص ١٩٧) .

(ب) يطرح هيدجر فى البند السابع والأربعين من الفصل الثانى مشكلة إمكانية قيام خبرة يكون موضوعها موت الآخرين ، متساثلاً فى الوقت نفسه عن إمكانية إدراك الموجود الإنسانى ككل فيقول :

« إن بلوغ الموجود البشرى لحالة الاكتمال أو التمام بالموت ، إنما هو فى الوقت نفسه فقدان لواقعية حضوره فى الوجود العيى . فالتغير الذى ينتقل به إلى حالة « استحالة تحقيق أى حضور عيى » إنما ينتزعه هو نفسه من إمكانية الشعور بهذا التغير (أو الانتقال) ، وبالتالي فإنه يحول بينه وبين فهم هذا التغير بوصفه حالة معاشة يمكن الشعور بها . وإذن فإن كل تجربة من هذا القبيل لا بد من أن تظل مستحيلة بالنسبة إلى أى موجود بشرى ، (مادام من المحال لأى شعور أن يدرك موته الخاص) . وأما فيما يتعلق بموت الآخرين ، فإن الأمر قد يبدو على خلاف ذلك : لأن اكتمال الموجود البشرى فى هذه الحالة يصبح أمراً يمكن إدراكه بطريقة موضوعية . ولما كان الموجود البشرى فى جوهره « وجوداً مع الآخرين » Mitsein ، فإن فى وسعه أن يحصل تجربة عن الموت . ونظراً لأن الموت فى هذه الحالة سيكون واقعة موضوعية ، فلا بد من أن يكون فى الإمكان أيضاً تحديد الحقيقة الكلية للوجود البشرى تحديداً أنطولوجياً .

وإذن فنحن هنا بإزاء معلومات نستخلصها من أسلوب كينونة الموجود البشرى ، بوصفه « حضوراً مع الآخرين » : Miteinandersein : إذ نجد فى

وجود « الآخر » ، حين يصل فى خاتمة المطاف إلى نهايته ، موضوعاً يصلح كمداد لتحليل الوجود البشرى بوصفه حقيقة كلية مكتملة ، وهو الموضوع الذى يبدو مغريباً للغاية . ولكن هل تكفى المعلومات التى نستخلصها عن هذا الطريق للوصول بنا إلى الهدف المنشود ؟

الواقع أن وجود الآخرين ، حينما يصل إلى حالة التمام أو الاكتمال ، عن طريق الموت ، فإنه هو الآخر لن يعود يحقق أية حضرة واقعية ، بمعنى أنه لن يكون فى وسعه أن يحقق أى « وجود فى العالم » . أليس معنى الموت إنما هو الخروج من العالم ، أو فقدان « الوجود فى العالم » ؟ ومع ذلك ، فإن كون الميت يكف عن تحقيق أى وجود فى العالم ، إنما هو نفسه ضرب من الوجود ... ؛ وإن كنا هنا بإزاء وجود لم تعد له سوى واقعية « الشئ المعطى » (Nur-noch-vorhanden sein) بالمعنى الذى نفهمه من هذه الكلمة حينما نتحدث عن الأشياء المادية التى نجدها متداولة بين أيدينا فى العالم . وإذن فإننا نستطيع حينما نكون بإزاء موت الآخرين - أن نختبر ظاهرة هامة من ظواهر الوجود ، ألا وهى تلك الظاهرة التى نستطيع أن نحددها بوصفها ضرباً من التغير أو الانتقال الذى ينزع عن الموجود أسلوب الكينونة الخاص بالموجود البشرى (أعنى الحياة) ، لكى يقتاده إلى الحالة التى لا يعود فيها يحقق أى حضور عيى . ونهاية الوجود بوصفه كائناً بشرياً إنما هى بداية ذلك الوجود بوصفه مجرد شئ أو موضوع .

بيد أننا حينما نفهم هذا الانتقال من الكينونة البشرية إلى كينونة الشئ أو الموضوع (أو الحقيقة المعطاة) على النحو السابق ، فإننا نتناسى جوهر الظاهرة لأن الموجود الذى يظل باقياً لا يمثل مجرد شئ مادم

خالص (بل هو يمثل شيئاً أكثر من ذلك) وحتى لو نظرنا إلى جثة الميت التي قد تبدو مجرد موضوع أو شيء مائل أمامنا ، لوجدنا أنها (حتى من الزاوية النظرية الصرفة) موضوع يصلح للتشريح الباثولوجي ، وبالتالي فإننا لا نفهمها إلا في ضوء فكرتنا عن الحياة . ومعنى هذا أن ما يبدو هنا مجرد « شيء » خارجي ، لا يزال أيضاً أكثر من مجرد شيء مادي عديم الحياة . وآية ذلك أن ما نجده في جثة الميت إنما هو ذلك الجسد الهامد الذي لت فيه الحياة إلى انحلال :

ولكن هذه السمة الخاصة التي يتسم بها العنصر الباقي من الميت لا تكفي وحدها لإعطائنا فكرة تامة مليئة عن الظاهرة التي نحن بصدد فهمها فيما يتعلق بالوجود البشري . وذلك لأن « المتوفى العزيز » الذي انتزعه الموت من وسط أحبائه — على العكس من أي ميت آخر — إنما هو موضع اهتمام أقربائه الذين خلفهم وراءه ، فهم يحتفلون بموته ، ودفنه ، فضلاً عن أنهم يعنون بقبوره : وإنسبب في ذلك أن هذا « المتوفى » نفسه — من حيث أسلوب كينونته — إنما هو أكثر من مجرد شيء أو أداة نعتي بها ونعمل على استخدامها في العالم المحيط بنا . وحينما يلتف حوله أولئك الذين خلفهم وراءه (بعد موته) ، فإنهم — في لوعة حدادهم — إنما « يوجدون معه » ، من خلال ذلك الموقف المليء بالاحترام والرعاية الذي يقفونه منه . وهذا هو السبب في أن نوع علاقتهم بالميت لا يمكن أن يتصور بأي حال ما من الأحوال على أنه شبيه بالعلاقة التي تقوم بين الإنسان وبين أية آلة (أو أداة) يعنى بها .

حقاً إن « المتوفى » لم يعد موجوداً في ذلك العالم البشري المشترك الذي يضم في رحابه الموتى أنفسهم ، ما دام هو نفسه لم يعد يحقق أية حضرة عينيه أو أي

وجود واقعي . ولكن ، لما كان العالم البشري المشترك إنما يعنى دائماً تبادل العلاقات بين البشر ، أو تحقيق ضرب من « المعية » في عالم واحد بعينه ، فإن في استطاعتنا أن نقول إنه وإن كان المتوفى نفسه قد ترك عالمنا ، أو قد خلفه وراء ظهره ، إلا أن أقرباءه لا زالوا يحققون معه ضرباً من « المعية » ، لأنهم موجودون معه ، ولكن ابتداء من ذلك العالم نفسه .

وإذا عرفنا الآن أن المتوفى — في صميم وجوده الظاهري — لم يعد يمثل أي حضور عيني ، أمكننا أن نفهم كيف أن هذه المعية المتقاسمة مع الميت لا تسمح لنا بأن نعاني — على وجه التحديد — صميم خبرة الميت (في صورتها الصحيحة) حينما وجد نفسه على أبواب النهاية (أو الموت) . حقاً إن الموت لينكشف لنا على صورة فقدان ، ولكنه أكثر من ذلك « الفقدان » الذي يستشعره الأحياء في صميم خبرتهم بازاء الميت . ولئن كنا نحن الأحياء قد نستشعر هذا الفقدان (أو هذه الخسارة) ، فليس معنى ذلك أننا نستطيع أن نعاني خبرة ذلك الشخص الذي يموت وإذن فنحن لا نستشعر — بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة — موت الآخرين ، وإنما كل ما في وسعنا أن نفعله هو أن نشهد موتهم !

وحتى لو كان في وسعنا (أو لو كان من الممكن) أن نكون لأنفسنا صورة واضحة (سيكولوجياً) عن موت الآخرين ، بمجرد مشاهدتنا لموتهم ، أو تواجدها معهم لحظة احتضارهم ، لما كان في وسعنا مع ذلك أن ندرك أسلوب وجود ذلك الشخص الذي يقرب من نهايته . وذلك لأن المشكلة إنما تنحصر في معرفة المعنى الأونطولوجي لموت ذلك الشخص الذي يموت ، على اعتبار أن هذا الموت إنما هو إمكانية وجود كامنة في صميم وجوده هو ، لا مجرد صورة من صور « المعية »

(أو الوجود المشترك) بين هذا الميت وبين أقربائه ، أو مجرد أسلوب خاص من أساليبه في تحقيق ضرب من الحضور . وإذن فإن الظن بإمكان الاستناد إلى الموت الذي نخبره الآخرون من أجل اتخاذه موضوعاً نركز عليه لتحليل نهاية الوجود البشرى والوقوف على طابعه الكلى ، إنما هو جهد ضائع لن يكون في وسعه — لا من الناحية الأونطية، ولا من الناحية الأونطولوجية — أن يمدنا بما نتوقعه منه .

يبد أنه لا بد لنا من أن نلاحظ — قبل كل شيء — أن ثمة افتراضاً سابقاً يمكن من وراء هذه الإحالة إلى موت الآخرين ، بوصفه موضوع تعويض (أى موضوعاً نستعيض به عن تحليل موت الذات) يمكننا أن نمارس فيه تحليلنا الأونطولوجي لظاهرة تحقق الوجود واكتماله (أو تمامه) : وهذا الافتراض السابق إنما يكشف عن تجاهل تام لأسلوب الكينونة الخاص بالوجود البشرى : وذلك لأنه يقوم على الظن بأن في الإمكان استبدال أى موجود بشرى بآخر ، بحيث أن ما قد يبدو لى في تجربتى الخاصة شيئاً عسير المنال ليس لى عليه يدان ، يصبح بالنسبة لى غيرى شيئاً قابلاً للإدراك أو أمراً يسهل الوصول إليه . ومع ذلك ، فهل هناك حقاً ما يبرر الأخذ بمثل هذا الافتراض ؟ .

(وهنا يستطرد هيدجر فيبحث ظاهرة الاستعاضة أو الاستبدال التى كثيراً ما نشاهدها فى حياتنا العادية ، حينما تقوم ذات مقام غيرها من الذوات ، أو حينما ينوب إنسان عن غيره من الناس ، لكى لا يلبث أن يقول :)

«ولكن مثل هذه الاستعاضة (أو الإنابة) لا بد من أن تصبح ضرباً من المحال حينما يكون موضوعها للو «إمكانية الوجود» التى تمثل بالنسبة إلى الموجود

البشرى حالة «بلوغ النهاية» ، أعنى تلك الإمكانية التى تحقق له اكتماله وتخلع عليه طابعه الكلى . فليس في وسع أحد أن يعهد بموته إلى آخر . حقاً إنه قد يحدث أن يمضى إنسان إلى الموت بدلاً من إنسان آخر ، ولكن هذا لا يعنى فى جميع الأحوال سوى التبضحية من أجل هذا الإنسان الآخر «بخصوص أمر محدد بعينه» : فالموت من أجلنا لا يعنى مطلقاً أننا نتنازل عن موتنا لكى نعهد به إلى شخص آخر : وإنما لا بد لكل موجود بشرى من أن يأخذ على عاتقه موته الخاص . وحينما يوجد الموت — بالنسبة إلى — فإنه لا يمكن أن يكون إلا موتى أنا . فما يعنيه الموت — بالنسبة إلى — إنما هو «إمكانية الوجود» التى تخصنى أنا بالذات ، وهى تلك الإمكانية التى توضع موضع التساؤل حينما تنزعزع أركان وجودى . . وإذن فإن الموت ليس واقعة موضوعية ، بل هو ظاهرة لا بد من فهمها بطريقة وجودية . («الوجود والزمان» الفقرة رقم ٤٧) .

(ج) يتحدث هيدجر فى الفصل الخامس من كتابه عن «الزمانية والتاريخية» فيقدم لنا فى البند الثانى والسبعين عرضاً أونطولوجياً — وجودياً لمشكلة التاريخ وفيها يلى الفقرة الأولى التى استهل بها هيدجر هذا الحديث :

«إن كل جهود التحليل الوجودى إنما تهدف إلى غرض أوحده : ألا وهو البحث عن إجابة ممكنة على السؤال الخاص بمعنى الوجود من حيث هو وجود : وما يتطلبه تمحيص هذا السؤال إنما هو تحديد تلك الظاهرة التى تكون هى الكفيلة باقتيادنا إلى شىء يشبه الوجود ، ألا وهى ظاهرة فهم الوجود . وقد رأينا أن هذه الظاهرة إنما تخص الموجود البشرى ، من حيث أنها داخلية فى مقومات وجوده . وعلى ذلك فإنه لا بد

لنا - بادئ ذي بدء - من أن نقوم بتأويل كينونة هذا الموجود تأويلاً يسمح لنا بالكشف عن طابعه الأصلي ، لأننا عندئذ - وعندئذ فقط - نستطيع أن نتصور ظاهرة فهم الوجود التي ينطوي عليها هذا الموجود في صميم تكوينه الوجودي . وهذه هي الدعامة الوحيدة التي يمكن أن يركز عليها السؤال الخاص بالوجود (على نحو ما هو مفهوم أو متضمن في صميم كينونة ذلك الموجود) ، بل هذه هي الدعامة الوحيدة التي تسمح لنا بأن نقيم تساؤلنا على أساس من الافتراضات التي تتضمنها عملية « التفهم » .

وليس من شك في أننا قد أغفلنا الكثير من مقومات الوجود البشري . ولكن ما دمنا قد أبرزنا طابع « الزمانية » بوصفه الشرط الأصلي لإمكانية الهم Sorge فإنه ربما يكون في استطاعتنا أن نقول إننا قد وصلنا إلى التأويل الذي نشده ، ألا وهو ذلك التأويل الذي يسمح لنا بأن نضع أيدينا على الوجود البشري في صميم أصله . وقد انكشفت لنا تلك « الزمانية » حينما كنا بصدد البحث عما في الوجود البشري من مقدرة أصيلة على « تكوين كل موحد » . ثم تأيد تفسيرنا الزماني للهم حينما أمكننا أن نبين كيف أن زمانية الموجود في العالم إنما هي بمثابة مظهر للانشغال بهذا العالم . وقد كشف لنا تحليلنا لتلك القدرة الأصيلة على تكوين كل موحد ، عن ذلك الارتباط الثلاثي - المرتكز أصلاً على الهم والقائم على ضرب من المساواة الأصلية - بين الموت ، والإثم ، والضمير Gewissen . وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : أليس في الإمكان ، عن طريق فهمنا لمشروع الوجود الحقيقي الأصيل ، أن ندرك « الوجود البشري » على مستوى أكثر أصالة ؟ .

(وهيدجر يلاحظ هنا أنه قد اقتصر حتى الآن

على دراسة « الوجود من أجل الموت » ، في حين أن الموت ليس إلا الحد النهائي لهذا الموجود الذي يكون كلا موحداً . ولهذا نراه يعود فيقول :)

« إن الموت ليس إلا واحداً من حدين : لأنه ذلك الحد الذي يحصر الوجود البشري في نطاقه الخاص وأما الحد الآخر فهو « البداية » أو « المولد » . وما يمثل « الكل » الذي نحن بصدد البحث عنه إنما هو الوجود القائم بين الولادة والموت . وتبعاً لذلك فإنه على الرغم من أن تحليلنا قد اتجه نحو تلك الكينونة التي توجد على صورة كل ، وعلى الرغم من أنه قد اهتم بتقديم تفسير صحيح للوجود الأصيل والوجود الزائف من أجل الموت ، إلا أنه قد بقي مع ذلك تحليلاً من طرف واحد . وآية ذلك أننا قد اقتصرنا في دراستنا للوجود البشري على النظر إليه بوصفه كينونة تنجّه نحو الأمام ، مخلفة وراء ظهرها كل ما قد كان . ومن هنا فإننا لم نغفل « الوجود من أجل البداية » فحسب ، بل قد أغفلنا أيضاً امتداد الوجود البشري من حيث أنه كينونة تمتد من المولد إلى الوفاة . فما ضربنا صفحاً عنه حتى الآن إنما هو « استمرار الحياة » الذي يسمح للموجود البشري دائماً أبداً بأن يتخذ هذا الأسلوب أو ذاك ، في حين أن تحليلنا إنما ينصب على الموجود من حيث هو يمثل كلا موحداً .

• • •

ولكن ، أي أمر قد يبدو في الظاهر أكثر بساطة من وصف عملية « استمرار الحياة » ابتداء من الولادة حتى الموت ؟ أليس من الواضح أن هذا الاستمرار إنما ينحصر في عملية تتابع « الحالات المعاشة » في صميم الزمان ؟ .. فلنحاول إذن أن ننفذ إلى باطن هذه الخاصية التي تتسم بها ظاهرة استمرار الحياة ، لكي

نتعمق دلالتها الأونطولوجية . وهنا سرعان ما تنكشف لنا ظاهرة هامة جديدة بالملاحظة ، وتلك هي أنه ليس في هذا التابع المستمر للحالات المعاشة أى عنصر واقعى أصيل ، اللهم لالا تلك الحالة المعاشة الراهنة ، أعنى الحالة الفردية القائمة فى كل لحظة على حدة . وأما الحالات المعاشة Erlebnisse الماضية أو المستقبلية فهى لم تعد « واقعية » أو هى لم تصبح بعد كذلك وأما المدة الزمانية التى تجد الذات نفسها قائمة فيها (بين هذين الحدين) فإنها تضطرها إلى الانتقال من « الآن » إلى « الآخر » عبر سلسلة طويلة من الآتات ، وكأن زمانها مكون من مجموعة من « الآتات » أو اللحظات الراهنة . وهذا هو السبب فى أننا نقول عادة إن الوجود البشرى وجود « زمانى » . ولكن الذات

تظل محتفظة - عبر هذا التغير المستمر للحالات المعاشة - بضرب من « الهوية » .

(م يمضى هيدجر فى مناقشة التفسيرات المختلفة لظاهرة « هوية الذات » إلى أن يقول) :

« إن المشكلة الخاصة باستمرار الوجود البشرى إنما هى المشكلة الأونطولوجية الخاصة بتاريخية هذا الوجود . وإذا نجحنا فى استخلاص هذا البناء التاريخى ، والكشف عن الشروط الزمانية الوجودية التى تجعله ممكناً ، فسيكون فى وسعنا عندئذ أن نصل إلى ضرب من الفهم الأونطولوجى للتاريخية Geschichtlichkeit (« الوجود والزمان » ، الفصل الخامس ، الفقرة رقم ٧٢) .



الأدوار في معرفة النغم والأدوار صفى الدين الأرموى

بمعلم
الدكتور محمود محمد الحفنى

كان كل منهم بمثابة موسوعة متنقلة ، لا يخطئها باب من المعرفة ولا يفوتها لون من الثقافة والدراية .

وكل هذه المعاني والوسائل كانت زاداً لتخصصه في الموسيقى التي أتقنها علماً وأداءً ، وبلغ فيها القمة التي لم يستطع أحد من معاصريه أن يرقى إلى ذروتها . وإليه يرجع الفضل في ضبط الأنغام والأدوار على الآلات وبدونها وفي إحكام القواعد النظرية . كما أنه يعد في الصدارة من علماء العرب الذين استكملوا طرائق ضبط تدوين النغمات الموسيقية ، مما يعرف في عصرنا الحديث بعلم « النوتة » . وعلى قدر مكانته من الناحية العلمية فقد كان يعد كذلك من أمهر العازفين بالعود . ورد في بعض مراجع القرن الثامن الهجرى في وصفه ما نصه (١) :

« حدثني جماعة ثابتو العدالة ، مسموعو القول ، من أهل زماننا هذا أنهم حضروا مع الشيخ الإمام العالم العلامة قدوة هذه الصناعة أولاً وآخرأ ، الشيخ صفى الدين عبد المؤمن - طاب ثراه - ببستان في بغداد ، وهو يضرب

هو صفى الدين عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر الأرموى البغدادى . والأرموى نسبة إلى أرمية مسقط رأس أجداده وموطن أسلافه ، وأطلق عليها بعد ذلك اسم « رضائية » وهي بلدة في أذربيجان على بعد ٩٢١ كم غربى طهران ، ٢٩٣ كم جنوبى غربى تبريز . أما كونه بغدادياً فلا أنه ولد بمدينة بغداد حوالى عام ٦١٣ هـ (١٢١٦ م) ، وقيل إنه وفد إليها في أول نشأته . وعلى أى حال فقد كانت مدرج طفولته ومعهد ثقافته ، ألم فيها بعلوم زمانه وفنون عصره ، ونال أوفر قسط من هذه الدراسات الأدبية والفنية حتى أصبح في الطليعة من الأعلام وفي مكان الصدارة بين العلماء الأفذاذ . قد ضرب في العلوم الرياضية بسهم وافر وأحاط من التاريخ بسجل حوادثه إجمالاً وتفصيلاً . ثم نراه بعد ذلك يتقدم الصفوف في إجادة رسم الكتابة العربية ، فكان يعتبر في حسن الخط أبرز معاصريه ، تعتمد عليه أمراء الدولة وكبارها وأعيانها في نسخ المصاحف وكتابة الوثائق القيمة وكل ما يتطلب الإجادة والوضوح .

وهكذا كان صفى الدين نجماً لامعاً وصورة صادقة ومرآة تتجلى فيها البيئة بكل خبرتها ومعارفها في ذلك العصر ، شأن علماء زمانه وأفذاذ عصره الذين

(١) مخطوط محفوظ بمكتبة أوقاف بغداد رقم ٥٦٤١ .

بالعود أن هزّاراً (طائر صداح) أتى لحسن النغم حتى سقط على غصن قبالة وجهه ، ثم طار ونزل إلى الأرض وهو يرفل بجناحيه ويصيح ، ولم يزل يفعل ذلك ، ويقرب منه قليلاً قليلاً حتى صار بين الجماعة . ومعظم الجماعة باقون إلى يومنا هذا .

وقد أدرك المستعصم (١٢٤٣ - ١٢٥٨ م) خاتمة خلفاء الدولة العباسية ، والتحق بخدمته في أواخر أيام خلافته . فقربه إليه واتخذ منه نديماً ، وسلم إليه مفاتيح خزانة كتبه وأذن له بنسخ ما يريده منها . وقد جاءت معرفة الخليفة به عن طريق مغنية بارعة الحسن تسمى « لحاظ » . ويقرن اسمها دائماً باسم أستاذها ومربيها صفى الدين . ومما ترجمه لها صاحب المسالك قوله :

« سحرت فقيلاً لحاظ ، وملاّت نفس كل عاشق فغاظ . طالما تجلت فجلت الهموم ، وغنت فاقتادت القلب المزموم . وبرزت فتنة للأنام ، ومحنة للمستهام . إلا أنها لو تقدمت زماناً ، كما لو تقدمت افتناناً ، لأرخصت دنائير^(١) ، وصرفت عنانا^(٢) ، وأعربت بما لم تدع لعريب^(٣) امتناناً .

وكانت لحاظ تلازم مجلس الخليفة المستعصم . غنت يوماً أمامه فأعجبه لحناً وسألها عنه فقالت إنه لأستاذها صفى الدين . فأمر باستدعائه فلما قدم عليه وجد فيه الخليفة الفنان العبقري النابه والحدث اللبّق الرقيق والموسيقار الفذ ، فأدناه منه واصطفاه لمناذمته ، حتى أصبح عنده أقرب الندماء . وقد ربط له راتباً سنوياً يقدر بخمسة آلاف دينار ، علماً ما كان ينعم به عليه ، وكذا ما كان يحصل عليه من الناس مقابل الشفاعات وقضاء المصالح لهم .

(١) ، (٢) ، (٣) دنائير وعنان وعريب نجوم الموسيقى والغناء من جوارى خلفاء العصر العباسي الأول .

وحين غزا المغول بغداد عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) قتلوا الخليفة المستعصم ، وأصابوا بالإحراق والإتلاف كل ما في المدينة . ولم ينج من التخريب فيها كاهناً إلا الحى الذى كان يقيم فيه صفى الدين ، فقد استطاع بحذقه وحسن لباقة وعمق إدراكه وسعة حياته وقوة فنه أن ينجو به من الخراب والدمار . ذلك أن هولاكو ملك المغول حين سقطت بغداد فى قبضة يده قسم دروبها ومحاها وذوى الثراء فيها بين أمراء دولته . كل يفعل فى حصته ما يشاء من الأسر والقتل والنهب . ووقع الدرب الذى كان يسكنه صفى الدين فى حصّة أمير على رأس عشرة آلاف فارس اسمه « بانوا نوبن » واجتمع فى دار الفنان خلق كثير من ذوى اليسار ، ونحو خمسين فرقة من أعلام الغناء والعزف وطائفة كبيرة من ربات الحسن الشائق والجمال الفاتن من الجوارى المغنيات . فوقف « بانوا نوبن » ورجاله على مدخل الدرب وقد سد بالأخشاب والحجارة ، فطوقوا الحى وأمروا أهله بفتح الباب وإلا أحرقوهم وأبادوهم . ولندع صفى الدين نفسه يعصى فى رواية القصة فيقول :

« قلت أنا أخرج إليه . ففتحت الباب ، وخرجت إليه وحدى وعلى ثياب وسخة ، وأنا أنتظر الموت . فقبلت الأرض بين يديه فقال للترجمان : قل له من أنت ؟ كبير هذا القوم الذى فى الدرب ؟ قلت نعم . فقال : إذا أردتم السلامة من الموت فاحملوا لنا كذا وكذا . وطلب شيئاً كبيراً . فقبلت الأرض مرة ثانية ، وقلت : كل ما طلب الأمير محضر ، وقد صار كل ما فى هذا الدرب بحكمك . فرجع جيوشك ينهبون باقى الدروب وانزل حتى أضيفك ومن تريد من خواصك ، فأجمع لك كل ما طلبت . فشاور أصحابه ونزل فى نحو ثلاثين رجلاً . فأتيبت به دارى ، وفرشت له الفرش الخلفية الفاخرة والستور المطرزة بالزركش ،

لكن أنت تجهز معي إلى حضرة الخان فقد ذكرت لك له
وقدمت شيئاً من المستطرفات التي قدمتها لي فأعجبته
ورسم بحضورك . فخفت على نفسي وعلى أهل
الدرب . وقلت هذا يخرجني إلى خارج بغداد ويقتلني
وينهب الدرب . فظهر على الخوف ، وقلت :
يا خوند ! هولاكو ملك كبير ، وأنا رجل حقير ،
فاني أخشى منه ومن هيئته . فقال : لا تخف ما يصيبك
إلا الخير ، فانه رجل يحب أهل الفضائل . فقلت :
أنا في ضمانك أنه لا يصيبني مكروه . قال نعم . فقلت
لأهل الدرب هاتوا ما عندكم من النفائس ، فأتوني
كل ما تقدرون عليه من المقتنيات الجليلة ومن النقد
الكثير من الذهب والفضة . .

« وهيات ما كل كثيرة طيبة وشراباً عتيقاً فائقاً ،
وأواني فاخرة كلها من الذهب والفضة المنقوشة .
وأخذت معي ثلاث جوق مغاني من أجمل من كان
عندي وأتقنهن للضرب . ولبست بدلة من القماش
الخليفي ، وركبت بغلة جليلة كنت أركبها إذا رحلت
إلى الخليفة . فلما رأي « بانوانوين » هذه الحالة قال لي :
أنت وزير ؟ قلت : بل أنا مغني الخليفة وندمه ، لكن
لما خفت منك لبست هذه الثياب المقطعة الوسخة ،
ولما صرت من رعبتك أظهرت نعمتي وأمنت ، وهذا
الملك هولاكو ملك عظيم وهو أعظم من الخليفة فما ينبغي
أن أدخل عليه إلا بالخشمة والوقار .

« فأعجبه مني هذا . وخرجت معه إلى مخيم
هولاكو . فدخل عليه : وأدخلني معه . وقال لهولاكو
هذا الرجل الذي ذكرته ، وأشار إلى . فلما وقعت عين
هولاكو على قبلت الأرض ، وجلست على ركبتي
كما هو من عادة التبار . فقال له « بانوانوين » هذا
مغني الخليفة ، وقد فعل معي كذا وكذا ، وقد أتاني
بهدية . فقال : أقيموه . فأقاموني . فقبلت الأرض
مرة ثانية ودعوت له . وقدمت له ولخواصه الهدايا التي

وأحضرت له في الحال أطعمة قلايا وشوايا وحلو .
وأكلت بين يديه ششني . فلما فرغ من الأكل عملت له
مجلساً موكياً . وأحضرت له الأواني المذهبة من الزجاج
الجلي وأواني فضة فيها شراب مروق . فلما دارت
الأقداح وسكر قليلاً اخترت عشر جوق مغاني كلهن
نساء ، كل جوقة تغني بملهاة (أي آلة طرب) غير
ملهاة الأخرى . وأمرتهم فغنوا كلهم على ساز واحد
(أي لحن واحد) ، فارتج المجلس وطرب وانبسطن
نفسه ، وضم واحدة من المغنيات أعجيبته ^(١) . وتم يومه
في غاية الطيبة . فلما كان وقت العصر حضر أصحابه
بالنهب والسبايا قدمت له ولأصحابه الذين كانوا معه
تحفاً جليلة من أواني الذهب والفضة ومن الأقمشة
الفاخرة شيئاً كثيراً سوى العليق وهبات العوانية الذين
كانوا بين يديه . واعتذرت من التقصير ، وقلت :
جاء الأمير على غفلة ، لكن غداً إن شاء الله أعمل
للأمير دعوة أحسن من هذه . فركب ، وقبلت ركابه ،
ورجعت . فجمعت أهل الدرب من أهل اليسار وقلت
لهم انظروا لأنفسكم ، هذا الرجل غداً عندي ، وبعد
غد ، وكل يوم أريد أضعاف اليوم المتقدم . فجمعوا لي
من بينهم ما يساوي خمسين ألف دينار من أنواع الذهب
والأقمشة الفاخرة والسلاح . فما طلعت الشمس إلا
وقد وافاني . فرأى ما أذهله . جاء في هذا اليوم ومعه
نساؤه فقدمت إليه ولنسائه من الذخائر والذهب والنقد
ما قيمته عشرون ألف دينار . .

« وقدمت له في اليوم الثالث لآلىء نفيسة وجواهر
ثمينة وبغلة جليلة بالآت خليفية . فقلت هذه مراكب
الخليفة . وقدمت لجميع من معه . وقلت : هذا
الدرب قد صار بحكمك فان تصدقت على أهله
بأرواحهم . فقال : عرفت ذلك ومن أول يوم وهبتهم
أرواحهم ، وما حدثتني نفسي بقتلهم ولا سبيهم ،

(١) وجاء في النص ما يفيد أن الأمير استباحها في المجلس .

كانت معي . فكلما قدمت شيئاً سألت عنه ، ثم يفترقه .
ثم فعل بالمأكل كذلك . ثم قال لي : أنت كنت مغنى
الخليفة ؟ فقلت : نعم . فقال : ايش أجود ما تعرف
في علم الطرب ؟ فقلت : أحسن أغنى غناء إذا سمعه
الإنسان ينام . فقال : فغن لي الساعة حتى أنام .
فقدمت ، وقلت إن غنيت له ولم يتم قال هذا كذاب ،
وربما قتلتني ، ولا بد لي من الخلاص منها بحيلة .
فقلت : يا خوند ! الطرب بأوتار العود لا يطيب
إلا على شرب الخمر ، ولا بأس أن يشرب الملك قلدحين
ثلاثة حتى يقع الطرب في موقعه .

« فقال : أنا ما لي في الخمر رغبة لأنه يشغلني عن
مصالح ملكي ، ولقد أعجبتني من نبيكم تحريمه . ثم
شرب ثلاثة أقذاح كبار . فلما احمر وجهه أخذت منه
دستوراً (أى لاذناً) وغنيت . وكان معي مغنية اسمها
« صبا » لم يكن في بغداد أحسن منها صورة ولا أطيـ
بصوتاً . فأصلحت أنغام العود على إنعام ، وضربت
جالبية للنوم مع زم رخيم للصوت ، وغنيت فلم أتم النوبة
حتى رأيته قد نعس . فقطعت الغناء بغتة ، وقويت
ضرب الأوتار ، فانتبه . فقبلت الأرض ، وقلت :
نام الملك . فقال : صدقت ، أمنت ، تمن على .
فقلت : أتمنى على الملك أن يطلق لي « السميكة » .
فقال : وأى السميكة شئ هي ؟ قلت : بستان كان
للخليفة . فتبسم وقال لأصحابه : هذا مسكين ! بمعنى
قصير الهمة . وقال للرجان : لم لا تمنيت قلعة أو مدينة !
إيش هو بستان ! ! فقبلت الأرض . وقلت : يا ملك
هذا البستان يكفي ، وأنا ما يجي مني أن أكون صاحب
قلعة ولا مدينة . فرسم لي بالبستان ، وبجميع ما كان لي
من المرتب أيام الخليفة . وزادني علوفة تشتمل على خبز
ولحم وعليق دواب تساوي دينارين ، وكتب لي بذلك

« فرمان » مكمل العلام . وخرجت من بين يديه .
وأخذ لي « بانوا نوين » منه أميراً بخمسين فارساً ،
ومعهم علم أسود هو كان علم هولاء الخالص به ،
برسم حيازة دري . فجلس الأمير على رأس الدرب إلى
أن رحل هولاء عن بغداد . انتهى .
وقد أسند هولاء إلى صفى الدين نظارة الأوقاف
بجميع العراق ، وربط له ضعف ما كان يتقاضاه من
الخليفة . . .

وهكذا يحدثنا صفى الدين عن منزلة الموسيقى
وتأثيرها ، وكيف كانت لأهل درب من دروب
بغداد طريق النجاة من القتل والنهب والسلب والسبي
والإبادة والتخريب . كما يقدم لنا حديثه صورة جلية
عن ثراء بغداد وما كانت تحتويه من كنوز ونفائس ،
وإن المرء لتأخذ الدهشة والعجب لتوافر هذه الكثرة
من الفرق الموسيقية التي احتواها بيت صفى الدين
وتنوع آلاتهم ومهارتهم في العزف والغناء . . ثم
لا ننسى هذه الرغبة المتواضعة الدالة على القناعة
والزهد ، ذلك حين يطلب هولاء إلى صفى الدين أن
يتمنى . فيكون كل ما تمناه بستاناً يستظل بزمهره ويغنى
مع طبوره ، لا قلعة ولا حصناً ولا مدينة . وقد دل مع
رغبته المناسبة لفنه على سياسة تظهر حنكته وقلة طمعه
أمام الملك الغازي ، مما يدل على تمتعه بأكبر قسط من
الحكمة وبعد النظر .

• • •

عاصر صفى الدين عهداً ثلاثة كان موضع
تكريمها جميعاً ، كان آخرها أسرة الجوينيين ،
ولم تكن مكانته من الإكرام فيها تقل عنها عند الخليفة
المستعصم أو عند هولاء خان وأتباعه . فانه بعد
خروج التتار من بغداد اتصل بعلاء الدين عطاء الله الملك

٣- الإيقاع (بالفارسية) وقد نقلت هذه الرسالة من الفارسية إلى العربية باسم « الدر النقي في علم الموسيقى » نقلها أحمد بن عبد الرحمن الموصلي .

٤- الكافي من الشافعي .

٥- العروض والقوافي والبلديع .

الرسالة الشرفية

كتبها صفى الدين برسم خزانة تلميذه شرف الدين هارون الجويني . وقد بدأ كتابتها في العهد المغولي وانتهى منها حوالي عام ١٢٦٧ م . ومن أهم النسخ المحفوظة من هذه الرسالة في دور المكتبات العامة من الناحية التاريخية النسخة التي كانت محفوظة بمكتبة برلين حتى الحرب العالمية الثانية حيث نقلت هذه المخطوطات العربية إلى مكتبة مدينة ماربورج ومكتبة مدينة جيتنجن في جمهورية ألمانيا الاتحادية (الغربية) . وهذه المخطوطة مؤرخة سنة ٦٧٤ هـ (١٢٧٦ م) أي قبل وفاة صفى الدين بتسع عشرة سنة ، وتعد من أقدم النسخ التي كتبت في حياة مؤلفها . وقد أورد في مقدمة هذه الرسالة قوله : « لأنها تشتمل على النسب التأليفية على نهج استنبطه القدماء من حكماء اليونان مضافاً إلى زيادات نافعة لم أجدها في شيء من مؤلفاتهم ولا في شيء من كتب المحدثين من بعدهم .

وفي رسالته هذه أشار إلى كتابه « الأدوار في معرفة النغم والأدوار » ، كما نقل فيها عن أبي نصر الفارابي وعن الشيخ الرئيس ابن سينا .

• • •

كتاب الأدوار في معرفة النغم والأدوار

يعتبر هذا الكتاب من ذخائر التراث الموسيقي ، ومن أهم المصنفات العربية وأوفاهها في معرفة النغم ونسب الأبعاد وأدوار الإيقاع . وهو ذاخر بالمصطلحات

الجويني وأخيه شمس الدين محمد ، وولى في زمانها كتابة الإنشاء ببغداد . وقد نال من النعم المتواصلة والترف العظيم ما لم يتمتع بمثله غير سلفه استحق الموصلي في العصر العباسي الأول .

ولكن صفى الدين أدركه ما كان يدرك السواد الأعظم من الفنانين من إسراف ومتعة أيام الرخاء ينسى في ظلالها التفكير فيما عسى أن تتكشف عنه أيامه المقبلة من الشيخوخة والحرمان وانقطاع المورد .

لم يفكر صفى الدين أيام شبابه وفنه وثرائه في كل العهود الثلاثة التي مر بها أن يحبس شيئاً من ماله لمواجهة تقلبات الزمن ، حتى إذا سقطت دولة الجوينيين عام ١٢٨٤ م سقط معها حفظه وأفل نجمه حتى نراه يقول عن نفسه :

« زالت سعادتي وتقهقرت إلى وراء في عمري ورزقي وعيشي ، وعلتني الديون ، وصار لي أولاد وأولاد أولاد ، وكبرت سني وعجزت عن السعي » . وقد دار به الزمن دورته حتى سجن وفاء لدين كان عليه يقدر بثلاثمائة دينار .

آثاره وتصانيفه

اخترع صفى الدين آلتين موسيقيتين هما :

- ١- الزهرة وهي نوع من القانون .
- ٢- المغني (بضم الميم وسكون الغين) وهو عود مقوس .

أما مصنفاته من الكتب فهي :

- ١- كتاب الأدوار في معرفة النغم والأدوار .
- ٢- الرسالة الشرفية في علم النسب التأليفية والأوزان الإيقاعية .

ويعتبر هذا الكتاب هو والكتاب الأول أهم مصنفات صفى الدين وسنعود للحديث عن كل منهما فيما بعد .

الفنية التي يمكن الانتفاع بها في أنواع الضرب والعزف
والوان الإيقاع وأصناف الغناء والنغم .

وهو أول كتاب صنفه صفى الدين وقد انتهى منه
حوالى عام ١٢٥٢ م وأوله : « الحمد لله رب العالمين
وصلواته على سيدنا محمد وآله أجمعين . أما بعد فقد
أمرنى من يجب على امتثال أوامره أن أضع له مختصراً
في معرفة النغم ، ونسب أبعاده ، وأدواره ، وأدوار
الإيقاع على نهج يفيد العلم والعمل . فبادرت إلى
ما أمر به ممتثلاً ، وبينت ما سنح للخاطر فيه ما إذا
أمعن الناظر فيه أولاً على وتر واحد لئلا يتعذر على
المبتدئ استخراج رتبته فصولاً » .

واختتم الكتاب بقوله : « ولنكتف بهذا القدر في
هذا الفن ونختتم الكتاب به . والحمد لله وحده وصلواته
على سيدنا محمد وآله الطاهرين » .

وقد قسم الكتاب إلى خمسة عشر فصلاً ، هي :
الفصل الأول : في تعريف النغم وبيان الحدة
والثقل .

الفصل الثاني : في تقسيم اللساتين (١) .
الفصل الثالث : في نسب الأبعاد .
الفصل الرابع : في الأسباب الموجبة للتنافر .
الفصل الخامس : في التأليف الملائم .
الفصل السادس : في الأدوار ونسبها .
الفصل السابع : في حكم الوترين .
الفصل الثامن : في تسوية أوتار العود واستخراج
الأدوار .

الفصل التاسع : في أسماء الأدوار المشهورة .
الفصل العاشر : في تشارك نغم الأدوار .
الفصل الحادى عشر : في أدوار الطبقات .
الفصل الثانى عشر : في الاصطحاب غير المعهود .

(١) اللساتين : مفردة دستان فارسي معرب ، معناه موضع
عقق الأصابع على الأوتار ومرادفه بالعربية العتقب .

الفصل الثالث عشر : في الإيقاع .

الفصل الرابع عشر : في تأثير النغم .

الفصل الخامس عشر : في مباشرة العمل .

وعلى غرار من سبقه من كتاب العرب نرى
صفى الدين في كتاب الأدوار يعبر عن النغمات
بالحروف الأبجدية وفق ترتيبها . وكان أول عهدنا بذلك
في لمحدى مخطوطات أبى يوسف يعقوب الكندى في
« رسالة في خبر تأليف الألحان » . ويصف الكندى
السلم العربى في هذه الرسالة مشتملاً على سبع نغمات
أساسية ثم على اثنتى عشرة نغمة ذوات أنصاف الأبعاد
الطينية ، وفقاً لحساب فيثاغورس . وقد استخدم في
التعبير عن تلك النغمات الحروف الأبجدية حسب ترتيبها
من أ إلى ل . (١)

أما السلم الموسيقى كما أورده صفى الدين في كتاب
الأدوار فإنه يشتمل على سبع عشرة نغمة ، وهو
نفس التقسيم الذى أورده أبو نصر الفارابى في كتابه
« الموسيقى الكبير » والشيخ الرئيس أبو على بن سينا
في كتابيه « الشفاء » و « النجاة » ، ومن جاء بعدهما من
كتاب العرب :

ومنطقة الأصوات كما أوردها صفى الدين في
كتاب الأدوار تشتمل على ديوانين (أوكتافين) يعبر
عن نغمات كل منهما بحروف أبجدية أو رموز خاصة
كالآتى :

الديوان الأول : ا - ب - ج - د - هـ - و -
ز - ح - ط - ي - يا - يب - يجر - مد - يه -
يو - يز - يح .

الديوان الثانى : يح - يط - ك - كا - كب -
كج - كد - كه - كو - كز - كح - كط -
ل - لا - لب - لج - لد - له .

(١) ترجم هذه الرسالة إلى اللغة الألمانية دكتور روبرت
لاخان والدكتور محمود احمد الحفنى مع التصحيح والشرح والتعليق ،
طبع ليبزج سنة ١٩٣١ .

ومن التدوين المتقدم يمكن تحديد كل نغمة من السبع عشرة نغمة المشتمل عليها السلم العربي وجوابها بحسب ما أورده صفى الدين فى كتاب الأدوار ، كما لآتى :

النغمة	جوابها
أ	يح
د	كا
ز	كد
ى	كر
يج	ل
يو	لج
ب	يط
هـ	كب
ح	كه
ما	كح
يد	لا
يز	لد
ج	ك
و	كج
ط	كو
يب	كط
يه	لب
يج	له

ولصفى الدين فضل الأسبقية فى التدوين الموسيقى إذ كان أول من اهتمدى إلى طريقة لتدوين القيمة الزمنية للنغمات الموسيقية . ذلك بأن الحروف الأبجدية التى استخدمها واستخدمها علماء العرب قبله فى التعبير عن تلك النغمات كانت تحدد بحسب ترتيبها قيمة حدة النغمات بنسبة بعضها لبعض . فاذا قلنا مثلاً فى المقطع أ - ب - ج - د أن نغمة أ هى الأولى فان نغمة ب

تكون الثانية ، وتكون ج النغمة الثالثة والحرف د رمز للنغمة الرابعة . ويكون ذلك مثل قولنا فى المصطلحات الموسيقية الحديثة دو - رى - مى - فا . وهذه التسمية وتلك إن دلت على توالى حدة النغمات بنسبة بعضها لبعض ، فليس لها أن تدل على أية قيمة زمنية لكل من تلك النغمات . ولقد ظل إمكان التعبير عن هذه القيمة الزمنية لغزاً تعذر على أوروبا الاهتداء إلى حله حتى القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر حيث بدئ برسم علامات مختلفة تعبر كل منها عن القيمة الزمنية النسبية ، بأن تدل كل علامة منها على ضعف زمن العلامة التى تليها .

وها نحن نرى عبقرية صفى الدين تكتب الأسبقية للعرب فى هذا المجال ، فقد اهتمدى هذا الفنان الفذ إلى إمكان التعبير عن النسبة الزمنية للنغمات باستخدام الأرقام الحسائية مع الحروف الأبجدية . فاذا كان الحرف الأبجدي يدل على النغمة من حيث حلتها بالنسبة للنغمات الأخرى فان الرقم الحسائى المصاحب به الحرف يدل على القيمة الزمنية بالنسبة لتلك النغمات . أما الأدوار التى ذكرها صفى الدين فى هذا الكتاب فعددها اثنا عشر دوراً ، هى :

- ١ - عشاق : الدائرة الأولى
- ٢ - نوى : » الرابعة عشر
- ٣ - بوسليك : » السابعة والعشرون
- ٤ - راس : » الأربعون
- ٥ - عراق : » التاسعة والستون
- ٦ - أصفهان : » الرابعة والأربعون
- ٧ - زيرا فكنيد : » التاسعة والخمسون
- ٨ - بزرك : » السبعون
- ٩ - زنكله : » الثانية والأربعون
- ١٠ - راهوى : » الخامسة والستون
- ١١ - حسيني : » الثالثة والخمسون
- ١٢ - حجازى : » الرابعة والخمسون

تقريباً . ومن هذا الكتاب نسخة محفوظة في دار الكتب
المصرية برقم ٣٤٩ فنون جميلة بنخط عبد الكريم بن
السهروردى كتبت عام ٧٢٧ هـ . وهي نسخة لا شك
ذات قيمة تاريخية كبرى فقد كتبت ولما يمض على
وفاة المؤلف أكثر من أربع وثلاثين سنة :

• • •

وقد امتد العمر بصفى الدين إلى الثمانين عاماً ،
حيث كانت وفاته ببغداد في ١٨ صفر سنة ٦٩٣ هـ :
الموافق ١٨ كانون الثاني (يناير) سنة ١٢٩٤ :
رحمه الله .

ويعتبر كتاب الأدوار لصفى الدين ثروة فنية نادرة
يعتز بها التراث العربي . ولهذا المصنف شهرة بز فمها غيره
من مؤلفات العرب الأقدمين ، وهو بلا ريب أكثرها
انتشاراً بل ويعتبر من أهم المراجع التي لا يصح أن
يجعلها عالم موسيقى ، برغم أن هذا الكتاب كما أشرنا
من بواكير مصنفات صفى الدين .

ويتوافر من كتاب الأدوار نسخ خطية عديدة
محفوظة في المكتبات العامة المختلفة . وقد يعتبر أهم هذه
الخطوط جميعاً من الناحية التاريخية النسخة المحفوظة
بمكتبة نور عثمانية بإستانبول تحت رقم ٣٦٥٣ وهي
مؤرخة عام ٦٦٣ هـ أى قبل وفاة مؤلفها بثلاثين عاماً



دائرة المعارف الأولى لدييرو

بمستلم
الدكتور محمد غلاب

أستاذ الفلسفة بقسم الدراسات العليا بجامعة الأزهر

تمهيد

البحث مكاناً ممتازاً يتناسب مع مجهوده الجبار العملاق
في هذه الموسوعة العظيمة .

شخصية ديديرو

عندما يريد الباحث أن يقسم كتاب الترن الثامن
عشر حسب المنهج العادى ، وأن يميز بين أنصار العقل
وأتباع العاطفة ، يجد نفسه بإزاء « ديديرو » حائراً كل
الحيرة ، فهو من ناحية ، ملهم دائرة المعارف التى هى
من أسمى إنتاج الفلاسفة العقلين فى ذلك العصر ، كما
أنه من أبرز المفكرين الذين يقلسون الطبيعة . وهو من
ناحية أخرى منجم من مناجم الأحاسيس والعواطف :
وفوق ذلك فإنه منبع من منابع الحواس والحرارة ،
وطليعة من طلائع الرومانسية الأوروبية . وتعتبر
شخصيته ملتقى لما يعبد عند غيره من المتضادات كالعقل
والعاطفة . وكان إلى جانب ذلك كله قوياً قوة لا تغالب
وذا عزيمة فولاذية ، بل إن فريقاً من الباحثين قد جزم
بأن الفضل فى وجود دائرة المعارف راجع فى أكثر
نواحيه إلى عزيمة ديديرو ، ويعلن أن كل ما عزى
إليه من ضعف صحى كان ينمحي أمام شجاعته
ولإصراره على إنهاء عمله ومثابرته فى متابعته بلا أدنى

لما كانت طبيعة دائرة المعارف وضرورة روح
العصر الذى نشأت فيه ، تتطلبان أن يعمل فى تحريرها
أكبر عدد ممكن من العلماء والكتاب المتخصصين فى
أفرع العلوم المتنوعة ، وجوانب الثقافة المتباينة الأنحاء
والنزعات ، فقد اقتضى ذلك أن تسهم فى تحريرها
أقلام من جميع الطبقات والدرجات التى تتفاوت رفعة
وانحداراً ، وتباين عمقاً وسطحية .

غير أنه - مع هذا - لا ينبغي ألبة أن يقاس
بمجهود أى واحد من هؤلاء المحررين بمجهود ديديرو
الذى عالج وحده أكثر من ألف مادة فى هذه الموسوعة
عن تاريخ الفلسفة والأخلاق وعلم الجمال والفنون
الميكانيكية وما إلى ذلك .

ومن المواد الهامة التى عنى بها عناية خاصة الفن
والسلطة والأرسطوطاليسية ، والإبيقورية والخلود ،
والإنسان ودائرة المعارف والجميل وهلم جرا .

لذلك كله يتحتم علينا تقديرنا للجهد المشكورة ،
والإنتاج الرفيع ، ووضعاً للأمور فى مواضعها من
سجل التاريخ أن نخصص لديديرو بين صفحات هذا

توقف أو فتور ، وفي الحق أنه كان يحمل لرسالته حباً وحرارة لا يتيسران إلا للمتسكين . وأخيراً يمكن القول بأن سلوكه في ذلك المحيط الموسوعي كان على مستوى ذكائه ومواهبه .

حياته

ولد « ديديرو » في مدينة « لانجر » سنة ١٧١٣ من أسرة متواضعة لم يعرف التاريخ لها ماضياً ماجداً كما أنه لم يأخذ عليها ما يشين السمعة أو يخلدش العرض ، أو يسىء إلى الكرامة . وكذلك لا يشيد حاضرها بثروة طائلة أو بترف عريض ، وإن كان لا يعرف لها موقفاً من مواقف الذلة أو المهانة .

كان والد « ديديرو » تاجر أسلحة يعيش في هذه المدينة الصغيرة من مهنته ، وقد اشتهر بين كل عارفه بالصدق والأمانة والتقوى والاستقامة ، فاحترمه الجميع وأجلوه وأنزلوه المنزل الجديرة بالشرفاء والأتقياء ، فأسعده منهم هذا التقدير ، وأراح ضميره راحة سدت لديه مسد مراتب الغنى والجاه والسلطان . ولما ترعرع « ديديرو » أدخله والده مدرسة اليسوعيين في مدينته ، فنشأ نشأة دينية محافظة من الجانبين ، لأن أسرته كانت قد بلغت من التقوى والورع حداً لا تفوقه مدرسة اليسوعيين إلا بالأساليب المنمقة ، والعبارات المنظمة . ولما أتم دور الدراسة الثانوية ارتحل إلى باريس ليدرس الحقوق في كليتها العالية . وبعد أن أتم دراسته عرض عليه والده أن يختار أحد أمرين : إما أن يبحث له عن عمل يعيش منه وإما أن يعود إلى مسقط رأسه ، ليعيش بجانب والده معيشة لا تكلفه تلك النفقات الباهظة التي ينفقها في باريس . وكان هذا الأمر الأخير مستحيلاً ، لأنه قد تعود على أساليب الحياة الباريسية وألف الاختلاف إلى الببئات الثقافية المليئة بالحركة والنشاط . فبعث إلى والده رسالة رفض فيها العودة إلى المدينة الصغيرة فلم

يكن من هذا الوالد الذي ناء بعبء النفقات الفادحة بالنسبة إلى أمثاله إلا أن قطع عن ابنه ما كان يرسله إليه من مال . فلما رأى ديديرو أنه أصبح فريداً لا عون له ولا سند في الحياة ، وأضحى مرغماً على العمل للقوت ، لأنه إما أن يعيش من مجهوده الخاص ، وإما أن يهوى إلى حضيض البؤس الذي يعتبر الثواء في حانوت والده خيراً منه ألف مرة ، ولكن هذا الشاب الذكي الممتلئ قوة وحيوية قد انجرح كبرياؤه وأهين في عزته واعتبر هذه المعاملة القاسية من والده شائكة لشخصيته ، فهب يقذح زناد فكره للخروج من هذا المأزق الذي لحقه منه - وهو لا يزال في ريعان شبابه - إهانة قاسية . فاهتدى في النهاية إلى حل ينقذه من هذه الورطة التي أوقعته فيها ظروفه السيئة ، وهذا الحل هو أن يحترف الدروس الخاصة يعطيها لصغار الطلاب ويتقاضى عليها أجوراً بسيطة ، وكتابة العظات الدينية التي كان القسس والوعاظ الدينيون يلقبونها في القرى على دماء الناس وجهلتهم ، فكان يكذب من هذين العاملين ما يكفي لإنفاقه في باريس بهيئة متوسطة . وفوق ذلك كانت والدته تبعث إليه الصبابة الزائدة عن حاجتها من المال خفية عن زوجها مع خادمة أمينة . ولم يكن ديديرو شاباً سفيهاً أو سىء التصرف حتى ينفق كل ما يصل إلى يده من المال على مظاهره أو على بواعث ملذاته . وإنما كان شاباً عاقلاً حكيماً يحرم نفسه مباهج الحياة الباريسية الفاخرة : بل بعض ضرورياتها ليقصد مبلغاً من كل شهر ينفقه على تعلم اللغات التي لا قوام لحياته الأدبية إلا بها . فأتقن الإنجليزية والإيطالية والإغريقية واللاتينية . ولم يكن هذه الدراسة العالية للغات المختلفة : بل أحسن في نفسه بشغف شديد يدفعه إلى التبحر في الرياضة ، فأرضى هذا الشغف في نفسه وعكف على موادها المختلفة فقتلها بحثاً وتعمقاً . ولهذا تعتبر الأعوام العشرة التي تلت وقوع سوء التفاهم بينه وبين والده أرقى سنى حياته وأكثرها

خصوصية وثقافة وتحصيلها وإن كانت تعتبر أشد أيامه فقراً وبؤساً وحرماناً من مسرات الحياة .

وبعد ذلك بزم من كتب كتاباً سماه « رسالة عن المكفوفين » أهان فيه صديقاً عزيزاً لأحد الوزراء ، فانتهر هذا الوزير فرصة ما كان الشعب قد رمى به « ديدرو » من اللاذنية والإلحاد ، وهما جريمتان شنيعتان في فرنسا في ذلك العصر ، فاخفى تحت ستار الدين ودبر الواقعة لهذا الكاتب وزج به في أعماق السجون بجرمة الإلحاد ، ولكنه في الواقع كان محققاً عليه لما وجهه إلى صديقه من إهانات ، فلبث في السجن مائة يوم كانت سبباً في شهرته وذبوع مجده في أنحاء الدولة .

ولما كان أحد رجال الحكم إذ ذاك يعلم أنه كان قبل سجنه يعمل على رأس فريق من العلماء والجهابذة لإعداد دائرة معارف كبرى ستكون - لو تمت - فخراً لفرنسا ، وأنه هو روح هذه الجماعة وقلبها الخفاق وأنها بدونها ستكون معرضة للفشل والخيبة ، صمم على الإفراج عنه ومنحه الحرية ليستطيع أن يؤدي عمله الماجد على الوجه الأكمل المراد وقد فعل ، فعاد إلى مهنته واستمر في أداء واجبه .

تضافرت كل هذه الأحداث أي مؤلفات الكاتب الشاذة ورميه بالإلحاد ، وإهاناته لصديق الوزير على إسطاق كوكبه وتلاؤه في سماء باريس فتطلعت البيئات العالية إلى مرآه ، واشتاق المنتديات الفخمة إلى دعوته والتحدث إليه ، وكانت هذه المنتديات الأدبية تذكر اسمه إلى جانب اسمي « فولتير » و « جان چاك روسو » ويتلو المجتمعون فيها بعض تعبيراته على أنها مختارات أو نماذج ينبغي احتداؤها . ولم يقف الأمر عند هذا الحد . بل كان كثير من مثقفي العصر يدعونه بالفيلسوف من غير ذكر اسمه . وإذا ذكرت هذه الكلمة في القرن الثامن عشر ضحها الإجلال والتبجيل

اللذان لا حد لها . وإذن فقد بلغ ديدرو قمة المجد في ذلك الحين . ولم يكن هذا المجد لإحدى منح التضليل والتهريج التي تسبغها الشعوب الجاهلة على من لا يستحقها ، وإنما كان مجداً صحيحاً ناله هذا الكاتب عن جدارة واستحقاق ، لأن دائرة المعارف التي كان « ديدرو » رئيساً لجماعة تأليفها بدأت تظهر مجلداً إثر مجلد حاملة لإكليل العظمة وتاج الفخار لذلك الرأس الذي أنشأها ونظمها ، وإنما كان أكثر الفخر راجعاً إليه ، لأنه كان روح هذه الجماعة وفؤادها النابض بالحياة ، كما كان أكثر على الإطلاق خيرية واحساناً وسماحة وتسامحاً ، بل قد قال بعض معاصريه من المؤرخين « إن خيريته هي وحدها التي دفعته إلى تأليف دائرة المعارف خدمة للإنسانية ، لأنه كان يقول : إن أجل ما يقدم إلى بني الإنسان من خدمات هو توسيع معارفهم وترقية عقولهم » .

لم تكن دائرة المعارف على عظمتها تستغرق كل وقت ديدرو ، بل كان يصدر من حين إلى حين كتاباً فخماً يهيج عليه تخط الرأي العام أو يتسبب في سجنه ، وقد تكرر سجنه من أجل كتبه ثلاث مرات . وفي سنة ١٧٥٩ أصدر الملك مرسوماً يحظر قراءة دائرة معارفه على الجمهور ومصادرة ما ظهر من أجزائها غير أن الحق قد انتصر بعد ثلاثة أعوام من هذا التاريخ ، فأمن القصر بأن هذه الموسوعة قيمة ومفيدة ، وبأنه لم يكن مصيباً حين صادرها ، فعدل عن رأيه وأصدر الأمر بالإفراج عنها ، فكان هذا العمل انتصاراً جليلاً لديدرو ، وأضاف إلى مجده وشهرته صرحاً جديداً فطار ذكره في أوروبا كلها . ثم جعل يكتب ويؤلف حتى عجزت صحته عن مزاوله الحياة الأدبية ، وكان ذلك إيذاناً بأفول كوكب حياته الذي خبا في سنة ١٧٨٤ .

دائرة المعارف

نظرة عامة

مما لا ريب فيه أن القرن الثامن عشر هو الذي منح التطورات الغربية تلك الصور المتجلية التي تشاهد اليوم نتائجها واضحة المعالم ، وأن تلك الحقبة من تاريخ أوروبا هي الآونة الحاسمة التي فصلت بين ماضيها ومستقبلها . ومن ثم كان من المألوف أن يقرأ الباحث في منتجات المؤلفين المحدثين - سواء أكانوا من العلماء أم من النقاد ، أم من المرتابين - هذه العبارة : « نحن الورثة المباشرين للقرن الثامن عشر » وفي الحق أن عدداً ضخماً من المؤلفات المعاصرة قد خصصت لدراسة اتجاهات المدينة الغربية في تلك الحقبة ، وأن هذه المؤلفات جميعها قد عيّنت بأن تقف وقفة المتمعن عند تلك الثورة العقلية التي سبقت الثورة السياسية وأعدت لها النفوس والعقول ، والتي كانت شعار ذلك القرن الذي أطلق عليه أعلام مفكره اسم « عصر الأنوار » لأن أولئك الأعلام كانوا يهدفون إلى « تبديد تلك الكتلة الكبرى من الظلام الذي تغمر الأرض » على حد تعبير « ديدرو » .

وفي الواقع أننا نرى في جلاء أن ذلك القرن كان عصر العقليين وذوي الحجج المقنعة والفلاسفة التجريبيين أي أن أفذاذه كانوا أرباب عقول حادة قاسية ، ونفوس جافة لا تعرف سوى المكافحات والمناضلات والنقد الحازم الحاسم ، وأنهم كانوا يأخذون على أسلافهم أنهم ورثوهم مجتمعاً سيئاً رديئاً اضطهد الطبيعة واستهان بالعقل ، وجعل السعادة غير ممكنة الاقتناص ، وقد زعموا أنهم هم الذين سيجدون العلاج الناجح المبرئ من كل هذه الأدواء الخطيرة ، وأنهم سيلاحقون السعادة حتى يستولوا عليها بمعونة العقل والعلم وحدهما ، ولكنها سعادة بشرية فقط تلك التي يعدون وراءها ذلك العدو المتواصل ، وأنهم سيلحقونها بفضل الأساس العلمي

الذي سيضعونه . ولا جرم أن هذا الأساس الذي رموا إليه هو لنتاجهم الشخصي الذي كانوا موقنين بأنه سيغير وجه التاريخ بإزاء المعرفة البشرية . وأبرز جوانب هذا الإنتاج العملاق هو دائرة المعارف الفرنسية الأولى أو الموسوعة العظمى التي كانت مرآة القرن الثامن عشر المحلوة الصافية ، والتي ضمت بين دفتيها أهم أفرع الثقافة الإنسانية التي كانت معروفة إلى ذلك الحين . وفي الحق أن الإجماع يكاد يكون منعقد على أنها كانت أعظم أحداث ذلك العصر ، وأنها كانت هي المركز الحقيقي لتاريخ الفكر في تلك العصور المتلاثلة ، وقد يكون في هذا النعت شيء من المغالاة ، ولكن الذي لا شك فيه هو أن فكرة هذه الموسوعة لما كانت قد نشأت من نموذج لإنجليزي ، وارتدت صورتها النهائية في باريس ، ودعيت إلى الهجرة إلى سويسرا ، وبروسيا وروسيا حين حظر عليها الثواء في مسقط رأسها ، وسطعت أشعتها في أشد البلاد تبايناً ، وأعيد طبعها ، وتعددت محالها في كل مكان ، فقد كانت حقاً إحدى القوى العقلية التي تمثل أوروبا كلها تمثيلاً صحيحاً .

مساس الحاجة إلى دائرة المعارف

كان منشأ تمثيل دائرة المعارف لأوروبا كلها هو أن الاتجاه الشامل كان في كل مكان مندفعاً نحو حب الاطلاع والشغف بالمعرفة بصورة مفرطة ، وأن روح العصر كله كانت تنوق إلى إحراز أكبر قسط من الثقافة بأقل مجهود . ومن آيات ذلك ما يلاحظه أحد محرري صحيفة « مذكرات تريغو » في أغسطس من سنة ١٧١٥ إذ يقول : « يجب على كل امرئ أن يكون عالماً ولكنه يحاول أن يضرب كذلك بثمن رخيص ، تلك هي عبقرية عصرنا » .

كانت هذه الملاحظة دقيقة ، ففي الواقع هل كانوا يريدون أن يتعلموا الهندسة دون أن يلاقوا كثيراً

نجد هدفها واضحاً في الخطبة التمهيدية التي صدرت بها
لذا قال فيها دالامبير ما يلي :

« لهذا السفر موضوعان : فبوصف أنه دائرة
معارف ، يجب أن يعرض بقدر المستطاع نظام المعارف
الإنسانية وتسلسلها ، وبوصف أنه قاموس تعلى للعلوم
والفنون والمهن ، يجب أن يحتوي — على كل علم وكل
فن عقلياً كان أو ميكانيكياً — على المبادئ العامة التي
هي أساسه ، وعلى التفاصيل الجوهرية التي تؤلف كيانه ».

كيف نشأت دائرة المعارف

حوالى سنة ١٧٤٤ شرع ثلاثة من الناشرين
الباريسيين ، وهم برياسون ، ودافيد ، ولوران ، في
دراسة مشروع ترجمة الموسوعة الإنجليزية التي كان
افرايم شامبيرس قد سبق بها فرنسا منذ سنة ١٧٢٨ ،
فجمع المعارف العالمية في مجلدين ضخمين من القطع
الكبير عنوانهما : « دائرة المعارف أو القاموس العالمى
للعلوم والفنون » وهو الذى أتى له بالشهرة والفائدة في
حياته ، والمجد بعد موته ، إذ دفن في « ويستمنستر » إلى
جانب عظماء الإنجليز الذين كانوا قد استحقوا تقدير
وطنهم :

ولقد أفضى أولئك الناشرون بمشروعهم هذا إلى
الأب « ديجواى مالف » وطلبوا إليه أن يكون مشرفاً
على هذه الترجمة . ولكن عندما عرضوا هذه الفكرة
على الطابع لييريتون أوجس في نفسه خيفة من شذوذ
عقلى ذلك الأب ، وسرعان ما فكر في إسناد هذا
العمل الضخم إلى ديديرو . وفي أوائل سنة ١٧٤٦ فاتحه
في هذا الأمر وأعلن إليه أنه لا يعتمد عليه في ترجمة
هذه الموسوعة فحسب ، بل في أن يؤقلمها ويدخل
عليها من الاعتدال وحسن الذوق وسلامة الفطرة
ما ليس في مكنة الأب أن يفعله ، وعرض عليه في
مقابل ذلك العمل مائة جنيه شهرياً . ولما كان ديديرو

من المشقة ؟ والعلوم في وقت قصير وبلا مساعدة أى
أستاذ ؟ واللاتينية وهم يلهون ؟ والقواعد النحوية في
سرعة وبطريقة لذيدة ؟ لا ريب أنهم في كل مرة
كانوا يظفرون بما يريدون ، لأن هناك كتباً ظهرت
حديثاً كانت تعرض عناوين مغرية مثل : « الرياضة
صناعة هينة » و « منهج جديد به يستطيع المرء أن يصير
عالمًا بلا أستاذ ، وبلا دراسة ، وبلا مشقة » :

كان هذا الاتجاه ثابتاً لا يتغير وبعد أربع وثلاثين
سنة كتبت « صحيفة العلماء » بدورها في نوفمبر من
سنة ١٧٤٩ ما يلي : « يحب الناس أن يعرفوا ولكنهم
يريدون أن يتعلموا بلا مشقة وفي قليل من الوقت
وذلك بلا ريب هو سبب المناهج المتباينة التي تقدم في
كل يوم ، وهو السبب الذى من أجله نرى هذه
الكثرة من المختصرات » وفي الواقع كان الناس يرون
مختصرات من كل نوع ، « وفكراً منتزعة من منتجات
مؤلفيها حين تكون تلك المنتجات مفرطة في الوفرة » :
وكذلك كانت هناك قواميس كثيرة في اللغات
الأجنبية ، وقواميس تاريخية وأدبية . ولكن الذى كان
يطلب إذ ذاك هو من نوع آخر ، أى قواميس للفنون
وللتجارة وللجغرافيا . وكان المرغوب فيه قاموساً
يحتوي كل القواميس الأخرى ، ويكون أهلاً لإرضاء
شده المعرفة الذى كان يهيج العقول . وكان المثل الأعلى
لهذا القاموس ، أن يكون عالمياً وسهلاً الحمل ، ولماذا
كان هذا مستحيلاً ، وكان ثقيلاً فليكن ذلك ، ولكن
ليكن عالمياً .

كانت دائرة المعارف الفرنسية الأولى إذن تتجاذب
مع حاجة العصر أصدق التجاوب ، إذ أنها كانت تهدف
إلى أن تكون في الوقت ذاته إنشاجاً علمياً وتعميماً ،
وكانت غايتها تلخيص جميع المعارف التي وصلت إليها
البشرية عند منتصف القرن الثامن عشر في مشكلات
العلم والفن والأدب والفلسفة والسياسة . ومن ثم

في حاجة إلى المال ، فقد قبل هذا الرقم مؤقتاً ووعد بالقيام بهذه المهمة على خير ما يمكن .

غير أن المهيمين على هذا المشروع لم يلبثوا أن تبينوا أن هذا القاموس الإنجليزى الذى كانوا يعتزمون ترجمته ظاهر النقص ، وأنه رجعى في كثير من جوانبه الأساسية ، فعدلوا عن فكرة الترجمة نهائياً وصمموا على وضع موسوعة خاصة بهم وقرروا ألا يستعيروا من الأجانب شيئاً ألبتة ، وأن يسترشدوا فقط بـ « القاموس التاريخى والنقدي » تأليف بيريل الذى ظهر في سنة ١٦٩٧ والذى كان يمتاز على الأخص بروح الاستقلال عن الدين والسياسة :

ولما أمعن ديديرو في التأمل ، وتعمق في تقدير هذا العمل الخطير الذى يقوم به ألقى أن النمو المتواصل الذى تخطو فيه العلوم خطوات واسعة ، يفرض عليه أن يتخذ له معاوناً في إدارة هذا المشروع ، فاستقر رأيه على اختيار صديقه دالامبير عضو مجمع العلوم ، وكان الإجماع إذ ذاك يوشك أن يكون منعقداً على أنه أول شخصية رياضية في أوروبا ، فكان لإسهامه في هذا الجهد عوناً عظيماً على النجاح المادى لدائرة المعارف ، كما كان بارز الأثر في الحصول على المحررين العلميين وتوجيههم . ولا غرو فقد كان دالامبير دائب الاختلاف إلى أشهر منتديات القرن الثامن عشر كمنتدي مدام دوديفان التى كانت تستقبل أرفع طبقات المجتمع ، وكانت تحب دالامبير كثيراً ، وتعمل على نجاحه في عالم الكتابة والتأليف ، وتمتدى الفلاسفة الذى كان مقره في منزل مدام جوفران ، فلم يكد دالامبير يصطحب صديقه إلى هذين المنتدين حتى سحرت فصاحته المجتمعين فيهما ، وسرعان ما وجدت دائرة المعارف التأييد والتشجيع في كلا المنتدين ، ولم تلبث أن ظفرت في ثانيهما بوثبتها الأولى التى كانت بمثابة ضمان ضد التقهقر أو التعثر أو الوقوف ، وكان ذلك أمراً

طبيعياً ما دام أن فولتير ومونتيسكيو ، وفونتينيل ، ومارمونتيل ، ودوكلو ، ودولباك قد وعدوا بإسهامهم فيها .

غير أن هذا البريق المباغت لم يكن ليغرى ديديرو لأن أسماء أولئك الأعلام المفرطة في السطوع كانت تبعث على الاحتياط من شهرتهم ، وتندّر بعدم مداومتهم على المساهمة في ذلك العمل المرهق . ومن ثم فإنه كان يعتمد بصورة أدق على علماء أقل شهرة حيناً ، وأسماء خافتة أحياناً مثل دوبانتون ، ودومارسيه وصديقه جان چاك روسو الذى كان في ذلك الحين يوشك أن يكون مجهولاً ، والذى عرفه ديديرو واتصل به منذ قدومه إلى باريس في سنة ١٧٤٢ . وعن طريق روسو ظفرت دائرة المعارف بإسهام كوندياك الفيلسوف الحسى المعروف . ومن إلى أولئك وهؤلاء من مختلفى العقليات ومتباينى الثقافات . ولكن ديديرو على الأخص كان يعتمد على نفسه ، وكان يعول على أن يقوم وحده بكتابة المواد التى كان غيره من الكتاب يتهيبون مواجهتها أو يتحرجون من الخوض فيها .

غير أن هذا الانطلاق الباهر اللامع الذى كان يحمل بين طياته أبهى مظاهر النجاح لم يدم طويلاً إذ لم يلبث أن توقف فجأة حين اعتقل ديديرو في يولية من سنة ١٧٤٩ بسبب تلك الفصول الجريئة التى نشرها فأثارت الرأى العام ، وذلك مثل : « نزعات الارتيابى » و « كفاية الدين الطبيعى » و « رسالة عن المكفوفين يستفيد منها المبصرون » وقد أخذ عليه في هذه الرسالة الأخيرة أنه يدعو فيها للمذهب الحسى الذى يقول به كوندياك ، ولكن هذا في الحقيقة لم يكن سوى مسوغ تذرع به أولو الأمر للزج به في السجن ، لأنه أهان فيها أحد ذوى الحل والعقد في ذلك الحين . ولما رأى الناشرون ما حل بديديرو ، وبالتالي ما حل بموسوعتهم العظمى هرعوا إلى الوزير الواسع الأفق دارجسانون ورجوه أن يدخل في اعتباره الحالة الأسيفة التى انحدروا

إليها بسبب اعتقال ديديرو ، وطلبوا إليه أن يمنح عنايته لذلك العمل الذى هو أجمل وأنفع ما قامت به الأوساط المثقفة وزاوله الناشرون حتى الآن . وليس هذا فحسب ، بل إن ديديرو ذاته تظلم من ذلك الاعتقال بوصف أنه مدير لدائرة المعارف ، وقد بذل دارجانسون جهده عند الملك حتى ظفر له بحريته ، فغادر السجن فى نوفمبر من سنة ١٧٤٩ .

وعلى أثر ذلك اشتد الشغف بدائرة المعارف أكثر من ذى قبل ، فانتهز الناشرون هذه الفرصة الذهبية وقذفوا بين الرأى العام بفكرة جمع الاشتراكات مقدماً ، فنجحت نجاحاً باهراً . وظهر المجلد الأول فى أول يولية من سنة ١٧٥١ فى جو من الحفاوة والحماسة التى تشبه الحمى .

غير أن هذه الحرارة من جانب بيئة أحرار الفكر لم تلبث أن قوبلت من جانب رجال الدين وخصوم الفلاسفة بهجوم قاس أحدث رد فعل شديد العنف كأنه صدمة عصبية مباغتة نجم عنها أول الأمر حكم فى يناير سنة ١٧٥٢ يقضى بوقف توزيع المجلد الثانى أعقبه حكم آخر فى فبراير من نفس السنة من مجلس الدولة يقضى بإعدام المجلدين الأول والثانى . وعلى أثر ذلك نصح فولتر لديديرو وبقيه زملائه بالهجرة إلى برلين ليتابعوا العمل فى إتمام دائرة المعارف هناك بعد أن ضاقت بهم فرنسا على رحوبتها ، ولكن ديديرو ورفاقه أبوا الرحيل ، وصمموا على استئناف السير فى إعداد المواد إلى أن تسنح الفرص بالنشر ، وجعلوا يعملون فى نشاط منذ صيف ذلك العام دون أدنى يأس أو قنوط ولم تلبث السماء أن حققت أملهم فألغى الوزير دارجانسون قرار الحظر والمصادرة فى سنة ١٧٥٣ . وفى نوفمبر من ذلك العام ظهر المجلد الثالث مصدراً بمقدمة معتدلة ديجتها يراعة دالامبير الذى كانت الأوساط الدينية والجهات المحافظة تعتبره أقل خطراً من ديديرو .

وفى سنة ١٧٥٤ ظهر المجلد الرابع ، وعلى أثر ظهوره أخذت مهاجمات اليسوعيين تبدو واضحة عنيفة وتبعها حملة من النقد القاسى الذى أنهال على تلك الموسوعة ومحرريها من أعداء الفلاسفة كـ « فريرون » وأمثاله ومن التحايدين كالأب رينال وأضرابه ، ومن أصدقاء الفلاسفة كـ « جريم » .

ولما اشتدت المتاعب المعنوية والمادية على ديديرو ، هدد بالاستقالة ، ولكن الناشرين سارعوا إلى استرضائه بتحسين شروطهم معه فقبل الاستمرار فى العمل .

وفى سنة ١٧٥٥ ظهر المجلد الخامس ، وعلى أثر ظهوره تجددت مهاجمات « فريرون » . وفى سنة ١٧٥٦ ظهر المجلد السادس . وفى سنة ١٧٥٧ ظهر المجلد السابع ، ولكن الزمن كان قد بدأ يتجهم لأحرار الفكر إذ أنه فى يناير من تلك السنة كانت حادثة الاعتداء على حياة الملك لويس الخامس عشر قد وقعت ، فدفع ذلك الحكومة إلى أن تتخذ لإجراءات قاسية ضد النشر ، وأن تشدد النكير على التسامح والمتسامحين ، وأن تعتبرهم مسئولين عن كل تجرؤ على العرش بالعمل أو بالقول أو بالكتابة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى قد اشتعل لهيب حملة اليسوعيين العنيفة التى كان ولى العهد يقف من ورائها يؤيدها بالمال والسلطان . وفى هذه الآونة انتهز أولئك الخصوم فرصة الطغيان المواتية فقدموا إلى القضاء كتاب هيلفيسوس المحرر الفلسفى فى دائرة المعارف ، وعنوانه « عن الروح » وطلبوا إدانته بحجة أنه كتاب مادية ينكر الروحيات والعقليات . وفعلوا أدين هذا الكتاب وقضى بإحراقه فى سنة ١٧٥٨ وقد نجم عن ذلك أن ارتاع الناشرون والمحررون ارتياحاً شديداً وسرعان ما تخلى عن المساهمة فى الدائرة فى السنة ذاتها مارمونتيل ، ودوكلو ، وأعلن دالامبير أنه قد صمم على ترك العمل فيها . وكذلك هجرها جان چاك روسو وإن لم يكن تخلى هذا الأخير بسبب الفزع بل بسبب اختلافه مع ديديرو إلى حد القطيعة .

وفي فبراير من سنة ١٧٥٩ استصدر خصوص
الفلاسفة حكماً يأمر بأن تفحص المجلدات التي ظهرت
من دائرة المعارف لجنة مؤلفة من ثلاثة من اللاهوتيين ،
وثلاثة من المحامين ، واثنين من أساتذة الفلسفة ، وعضو
من المجمع العلمي . وفي شهر مارس قرر مجلس الدولة
إلغاء الإذن الذي يسمح للناشرين بالاستمرار في طبع
دائرة المعارف رغم دفاعهم المستميت .

يبد أن ديديرو - رغم هذا الإجراء المشروع في
ظاهره - الطغياني في حقيقته - لم ييأس . وسرعان
ما نظم حفلة عشاء عند الطابع ليبريتون دعا إليها دالامبير
والفارس دى جوكور والناشرين . وبعد النقاش
والتحيص وتقليب الأمور على وجوهها المحتملة ، استقر
رأيهم - فيما عدا دالامبير - على الاستمرار في إخراج
دائرة المعارف سرّاً . وفي يولية من سنة ١٧٥٩ أثناء
تغيّب ديديرو في مسقط رأسه بمناسبة وفاة والده ،
صدر قرار مجلس الدولة يأمر الناشرين برد جميع
الاشتراكات في الموسوعة إلى أربابها ، وأعلن ذلك على
نطاق واسع ، ولكن لم يتقدم أحد من المشتركين لتسلم
اشتراكه . وفي أكتوبر من سنة ١٧٥٩ ، عندما رأى
دالامبير هذا الإصرار من جانب القصر والحكومة على
ملاحقة دائرة المعارف والقائمين بها ، تخلى عن العمل
فيها نهائياً . فكان ذلك بمثابة إغلاق الأبواب الظاهرية
التي تشع منها دائرة المعارف . وحينئذ لم يبق إلا التحايل
على إخراجها سرّاً ، فجعل ديديرو وإخوانه المتعاونون
معه يبذلون جهودهم في نشر المجلدات العشرة الباقية
منها بطريقة خفية . ومما ساعد على نجاح هذه الخطة
في وسط تلك الحن الطغيانية المحيطة بديديرو وأعوانه
أن دى سارتين رئيس الشرطة الجديد - وهو إذ ذاك
بمثابة وزير الداخلية - كان صديق ديديرو منذ خمس
وثلاثين سنة . وفوق ذلك فإن ماليزيرب المثقف المحتار
كان مديراً للنشر ، وكان يحب ديديرو ويقدره ويبذل
له حمايته ومعونته . ولكي يحتال ماليزيرب على تحقيق

فكرة إظهار دائرة المعارف سرّاً توصل إلى منع ديديرو
إذناً رسمياً بنشر ألف لوحة عن العلوم والفنون العقلية
والميكانيكية .

وفي أوائل سنة ١٧٦٣ ظهر المجلد الأول من هذه
اللوحات . وفي ذلك الحين نصّح فولتير والسفير الروسي
لديديرو بالرحيل إلى روسيا لإتمام دائرة المعارف بين
ربوعها . فرفض هذا العرض وأعلن إلى فولتير أن
المجلدات الأخيرة من هذه الموسوعة هي تحت الطبع .
وفي الواقع أن سنة ١٧٦٣ انقضت في طبع تلك المجلدات
سرّاً . وهذا أمر طبيعي ما دام أن رئيس الشرطة ومدير
النشر قد أغمضا عيونهما عن هذا الأمر . وقد ساعد
على صفاء الجو أن غضب القصر على اليسوعيين قد بدأ
يكشر عن أنيابه .

وفي سنة ١٧٦٤ وقعت له حادثة أرهقت قلبه
بالألم وكادت تقضى على حماسه قضاءها الأخير .
ومجملها أنه تبين أن ليبريتون الطابع قد خلع على نفسه
منزلة الرقيب فجعل يراجع فصول ديديرو ويحذف منها
ما يظن أنه خطر . فلما تبين ذلك لديديرو ، وقع على
رأسه وقوع الصاعقة وقال هذه العبارة المؤثرة وهي :
« لأنني جرحت جرحاً مميّناً سينتهي بي إلى الرسم » .

وعلى أثر هذا توترت العلاقات بينه وبين ذلك
الطابع . وفي هذه الأثناء عندما علمت كاترين الثانية
إمبراطورة روسيا بارتباك حالته المالية ، اشترت منه
مكتبته النخمة على أن يظل يستعملها طول حياته .
وهكذا عندما تحرر من شواغله المالية ، استطاع أن
يكتب في يولية من سنة ١٧٦٥ هذه العبارة التي تشع
منها أنوار السعادة فيقول : « في مدى ثمانية أيام أو عشرة
سأرى نهاية هذا المشروع الذي يشغلني منذ عشرين
عاماً » .

وفي الواقع أن المجلدات العشرة الأخيرة كانت قد
طبعت سرّاً وإلى جانبها أربعة مجلدات من أحد عشر

مجلداً من اللوحات السالفة الذكر ، ولم تبق سوى حيلة واحدة لإعلان انتهاء الطبع ولضمان تحقيق التوزيع : وأخيراً عثر على هذه الحيلة التي تظاهر الرأى العام الأوروبي بقبولها . ومجملها أن الطابع صمويل فوش السويسري قد أعلن في مدينة نوشاتيل في يناير من سنة ١٧٦٦ أن المجلدات الثامن وما بعده قد طبعت في سويسرا ، وأنها تحت تصرف المشتركين .

ومما لا ريب فيه أن هذه الحيلة الى لم يتخذ بها أحد ، والتي عندما لوت عنان القانون ، وتظاهرت باحترامه قد تسببت في أن تصل دائرة المعارف إلى نهايتها .

وأياماً ما كان ، فلنما في سنة ١٧٧٢ ، وبعد إحدى وعشرين سنة من تاريخ بلدها قد تكونت أخيراً من سبعة عشر مجلداً من النصوص ، وأربعة عشر مجلداً من اللوحات .

من هذا يتبين جلياً أن تلك المعارك والمجاهدات كان لها أعظم الأثر في بروز هذه الموسوعة وخلودها وفي هذا يقول أحد الكتاب الممتازين ما نصه : « من المحتمل أنه لو لم تكن كل هذه المصاعب ، وتلك المعارك ، وذلك الانتصار النهائي الذي لم يكن انتصاراً إلا بشرط ألا يظهر على أنه انتصار لكان من الممكن أن تظفر دائرة المعارف بأهمية أقل ، لأن الصفة الفاجعية قد ظلت مرتبطة بتاريخها وهي أنها كافحت ضد القديم من حيث الفكر والقوى » .

منهج دائرة المعارف

إن أهم ما يبرز جوانب الابتكار في دائرة المعارف هو المنهج الذي استعمله فيها المهيمنون عليها لعرض مجموعة المعارف البشرية وتسلسلها في نظام شامل محكم حسب الغاية التي رموا إليها من وضع هذه الموسوعة ولما كان هذا العمل الجامع قد يتنافى بفطرته مع التفريق

الفوضوي المؤلف في القواميس الأبجدية ، فقد كان من الطبيعي أن يسلك سبيلاً آخر غير النظام الأبجدي الذي جرت عليه القواميس حتى ذلك الحين . ولقد انتزع محررو هذه الموسوعة هذا النظام الجديد من حاجة العصر وصاغوه على نموذج المبدأ الرئيسي العام الذي ساد القرن الثامن عشر كله ، وهو أن مجموعة معارفنا تتجه كلها دائماً إلى حاجتنا سواء منها ما دعت إليه الضرورات أو الكماليات أو اللياقات أو الأهواء . وقد صور ذلك المفكران الممتازان بوب الإنجليزي وليسينج الألماني في عبارة شهيرة ربما يكون توافق الحواطر قد لعب فيها دوراً هاماً وهي « إن أنبل موضوعات دراسة الإنسان هو الإنسان » .

ومن ثم فإن ديديرو عندما يصل إلى مادة « دائرة المعارف » يتولى الدفاع عن النهج الأساسي لموسوعته ، وفي عزم قوى هو يضع الإنسان في مركز الكون العام :

ولاذن فأوضح المبادئ التي ترشد إلى توثيق العرى بين مواد هذه الموسوعة ، وأيسر الطرق التي تنتهي إلى هذه الغاية هو وضع تاريخ معارفنا على أساس تحليل الملكات الرئيسية الثلاث التي تشاهد لدى الإنسان أي العقل والذاكرة والخيال ، وهي نفس أقسام دائرة المعارف : فالعقل يخلق الفلسفة ، والذاكرة تسجل التاريخ ، والخيال يبتكر الفنون الجميلة . والفلسفة والتاريخ والفنون تنقسم بأدوارها إلى أقسام . ولذلك كانت هناك في دائرة المعارف إشارات مسجلة بعد كل كلمة من القاموس تسمح بربط الورقة بالفن ، والفن بالغصن ، والغصن بالساق المركزية التي تظل هي الواقعة البشرية الأكثر بساطة وهي وجود الملكات الإنسانية ومن ثم فإن الأستاذين العظيمين أي أستاذي الفكر والعلم الأوروبيين وهما : لوك وبيكون ، قد طبعا توجيههما على صفحة الفكر المنظم بدائرة المعارف :

المبادئ العامة لدائرة المعارف

إن ما قدمناه من تاريخ نشأة دائرة المعارف وتكونها ومنهجها خليق بأن يبرز لنا المبادئ العامة التي كان لها الأثر الأول في توجيه القائمين بأمر هذه الدائرة. وهذا شيء طبيعي ما دام أن هؤلاء الأعلام الذين وضعوا أو ساهموا في وضع أسس مبادئ العصر كله .

كان أولئك الموسوعيون على أتم معرفة بغايتهم العليا ، وهي تلخيص في عمل إحصاء شامل لكل ما تناولته المعرفة البشرية على وجه البسيطة . ولكي يصلوا إلى هذا الهدف يجب أن يختبروا كل شيء ويقلبوه على جميع وجوهه بلا استثناء أو إبقاء على كبير أو صغير مع الاحتفاظ بالوفاء التام للعقل والطبيعة ولقد اقتضت هذه الطريقة منهم أن يحطموا الأوثان القديمة التي يستهجنها العقل ، وأن يبرزوا للعيان جميع القيم الحديثة ، ولم يشاءوا أن يتلكأوا بين ردهات الماضي ودهاليزه المظلمة ومنعرجاته الملتوية بحثاً عن أخطاء الأقدمين لوصفها وتصويرها ووضع أيدي القراء عليها إلى غير ذلك مما يضيع الوقت النفيس ، ويفوت الفرص المواتية ، وإنما اعترموا أن يكونوا قبل كل شيء نقاداً وبناءة . ومن هذه المبادئ أن كل ما في دائرة المعارف يجب أن يفيد في حيوية ونشاط وحدانية ، وأنها ينبغي أن تتخلص من كل عتيق أو رجعي أو متشبه بأهداب القديم .

ومن ثم فإنها في الفلسفة قد هجرت الميتافيزيقا وأعلت شأن التجربة وحاولت الخط من قدر ديكرات لرفع قيمة لوك . وفي العلوم تبنت آراء نيوتن وأعلنت أن مهمتها الأولى هي محاولة كشف عالم الظواهر الذي هو الحقيقة الوحيدة عند أولئك المفكرين ، وذلك كما لو كان بحارة الماضي قد ضيعوا مجهودهم ، بهيئة جنونية ، في إرادة معرفة أعماق المحيط . وكما كان

بحارة اليوم وهم أشد حكمة من الأولين يكتفون بإنشاء الخريطة النافعة للرياح والصخور والطرق والمرافئ . وفي السياسة سددت سهام النقد إلى الأنظمة المقررة التي لم تستطع تحقيق السعادة للإنسان . وفي الدين صممت على اختبار تعاليم السلطة الكنسية وإصدار كلمة العقل الحاسمة فيها .

ولما كانت معالجة هذين الموضوعين الأخيرين تعرض القائمين بها للخطر ، لاصطدامها بالسلطات ذوات القوة والبطش في الدولة ، فقد لجأ أولئك المفكرون إلى استعجال منهج مفعم باللف والدوران والفرار من مجابهة الحقائق طلباً للتقية والنجاة ، فجعلوا يشيرون المشاكل دون أن يجدوا حلولها ، وأخذوا يكتفون ببذر بذور الشك في كل مكان ، وكانوا يظهرهم احترامهم للمبادئ السائدة ، ولكنهم يسردون برهينها في صورة ضعيفة ، ويوردون الاعتراضات عليها في قوة ، أو يحيلون القراء إلى مواضع أخرى من الموسوعة تحتوى على جحودها .

هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن الذي فهمه المهيمنون على دائرة المعارف ، ولا سيما ديديرو ، هو تعطش كل طبقات المجتمع إلى المعرفة . غير أن الأكثرية الغالبة من أولئك القراء النهمين كانت تنقصها المعارف الأولية ، وأن القائمين بأمر الدائرة قد حسبوا حساب هذا النقص ، فعالجوا العلوم والفنون بطريقة تقتض أن ليس هناك أية معرفة أولية ، وعرضوا ما كانت معرفته هامة في كل مادة لا أكثر . وقد محوا مصاعب قوائم الاصطلاحات لكي لا تكون مربكة في أي موضوع ، وترجموا النصوص التي لم تعد غير مفهومة . وبالإجمال أرادوا أن يكتبوا مؤلفاً يمكن أن يحل محل مكتبة شاملة لجميع الأنواع بالنسبة إلى إنسان جميع الطبقات . وهو شامل كذلك لجميع الأنواع بالنسبة إلى العالم المحترف بحيث يكون حسبه القيام بحركة بسيطة لتناول الكتاب وقضاء بضع ثوان للبحث عن

الكلمة المرادة. وعندئذ يصير أجهل الناس من أكثرهم تعليماً. ومن أمثلة ذلك تلك الأقصوصة الشائقة التي يحدثنا عنها قولتير فينبئنا بأنه بينما كان الملك لويس الخامس عشر يتعشى في قصر تريانون بغير ساي في صحبة قليلة وكانوا يتحدثون عن الصيد وعن البارود ، إذ بهم يلحقون أنه لا يعرف أحد منهم بالضبط من أى شيء يتكون البارود ، وأن مدام دى بومبادور ، لم تكن تعرف من أين تأتى الأصباغ الحمر التي تزين بها وجنتها ، ولا كيف تصنع الجوارب الحريرية التي تلبسها . ولكن هذا الجهل كان له دواؤه فلم تلبث الإشارة أن صدرت ، وسرعان ما أحضر الخدم مجلدات دائرة المعارف واستعلم الحاضرون عن البارود والأصباغ ، والمناول التي تنسج عليها الجوارب . وعلى أثر ذلك انقض كل واحد من الحاضرين على المجلدات انقضا بنات « ليكوميدي » على حلى أوديسوس ، وفي نفس اللحظة التقي بما كان يبحث عنه ، ففيها وجد الخصوم النتائج الحاسمة لقضاياهم ، وفيها قرأ الملك حقوق تاجه . وفيما كان الحاضرون مستمخين في القراءة قال الكونت دى ك . . . بصوت عال : « مولاي إنك لجد سعيد بأن يوجد في عهدك رجال قادرون على معرفة جميع الفنون ، وعلى نقلها إلى الأجيال القادمة ، إذ كل شيء هنا منذ طريقة صنع الدبوس إلى طريقة سبك مدافعك وتصويبها ، أى من اللامتناهى في الصغر إلى اللامتناهى في الكبر » .

ملاحظات ونقد

سنرى في هذه العجالة ما لدائرة المعارف من قيمة وما عليها من ملاحظات ثم نختمها بالأثر القيم الذي تركته في طبقات الشعب المتباينة منذ ظهورها حتى الآن . كان طموحها الأول ، أو هدفها الأساسي أن تحدث انقلاباً تاماً في طريقة التفكير العام ، وقد نالت من هذه الغاية قسطاً كبيراً لا يستهان به ولا يمكن

الإغضاء عنه ، فهى — دون أن تهاجم مهاجمة صريحة بل بوساطة منهجها اللولبي الذي ألمعنا إليه آنفاً — قد نثرت في كل خطوة من خطواتها عناصر الريبة والتمرد التي انتشرت وعملت عملها في جميع الأصقاع الأوروبية . وفوق ذلك فإن بعض عظماء الوزراء المصلحين كـ « تورجو » وفريقاً من أرباب النظريات في الثورة الفرنسية قد تغدوا بمبادئ دائرة المعارف وانهلوا من معينها أفكاراً خصيبة نافعة . ولا غرو فإن هذه الدائرة تعتبر — بإجماع الباحثين الأدقاء — طليعة الصف الأول من صفوف الثورة الفرنسية ، لأنها نهت الأذهان إلى تعصب القس وقسوة الأشراف وظلمهم الاجتماعي ، ورغبت الناس في حب الاستطلاع وبغضت إليهم الكسل والخمول والذل والمهانة حتى قال عنها بعض الأدباء : « إنك إذا دخلت حجرة فيها دائرة معارف « ديدرو » خيل إليك أنك تسمع إلى جانب مجلداتها طنين الأرواح المتمردة تدعو إلى الثورة » .

هناك ظاهرة أخرى من ظواهر هذه الموسوعة لا ينبغي إغفالها ، وهى أنها — إلى جانب اعتبار الفرد وحاجاته مركزاً لدراستها — قد عملت على تنمية إدراك الفكر الاجتماعية بصورة تسترعى الانتباه .

حقاً إنها عندما جعلت تدرس الإنسانية ، لم تعلن أنه لا ينبغي الصدور عن الفرد ، بل عن الجماعة كما هو معنى علم الاجتماع الحديث ، ولكنها على الأقل قد مهدت الطريق ، وأعدت العقول لنشأة علم الاجتماع بالمعنى المعاصر لهذه الكلمة . وفي الواقع أن ثمرة هذا الإعداد لم تلبث أن ظهرت وبدأت تنضج شيئاً فشيئاً حتى آتت أكلها . ومن آيات ذلك أنه في سنة ١٧٦٧ أعلن آدم فرجسون في مؤلفه الذي عنوانه « محاولة في تاريخ المجتمع المدني » أن كل الشهادات التي نمتلكها منذ أقدم العصور إلى أحدثها ، والمجموعة من كل أجزاء الأرض لا تمثل أئبته الإنسانية إلا تحت صور طوائف وجماعات .

وأخيراً يمكن أن نعتبر من التجديد المفيد ذلك الجانب العظيم الذى خصصته دائرة المعارف للفنون والمهن والحرف . حقاً إنها فى هذا أيضاً لم تزد على أنها تابعت التيار العام المعاصر لها الذى كان متجهاً بكل كيانه إلى الناحية العملية الفياضة بالفنون النافعة فى الحياة ولكنها — بتقويتها هذا القسم وتنميتها إياه كما فعلت — كانت بمثابة المرشد الأسى لمن يجاهدون هذه الفنون كما عملت على مضاعفة إخصابها وإنتاجها بسبب إذاعتها إياها . وإذن فدائرة المعارف كانت تدوّن فى وسط حركة عامة ، هى تثيرها وتمنحها رفعة . إنها ستعرف كل قرائها بتلك الفنون الميكانيكية التى كان المنكرون الخالص يجهلونها ، أو يحتقرونها فى العصر الذى كانت فيه الميتافيزيقا وحدها تبدو جديرة بتأملهم ، فكان المساهمون فيها يدخلون الحوانيت ، أو يذهبون إلى المصانع فيرون كيف يكسو الخلد مجلداته ، وكيف يصنع النجار صناديقه . وكيف ينفخ الزجاج فى زجاجه ، وكيف يهاجم المعدنى فحمه . ولا غرو فإن ديديرو — وهو ابن صانع سكاكين فى مدينة لانجر — قد تعهد بأن ينظر ويستجوب ، فكان يحضر معه رسامين ليصوروا أبسط القطع قصد الانتهاء إلى أكثر الآلات تعقداً .

وفى الحق أن هذا التحول الفكرى الذى كان يتجه نحو الفنيات ، لم يكن له بد من أن يضطرب معه تغييراً اجتماعياً لأنه عندما ترتفع قيمة الفنون الميكانيكية يجب منطقياً أن تكون حالة الذين يزاولونها أكثر ارتفاعاً . ودائرة المعارف تشهدنا هذا الترتيب الجديد للقيم إذ تقول : « إنكم لن تحتقروا الصناعات بعد اليوم ، فهم أقراننا ، بل هم أرفع منا ، فمن أين كان يأتى ازدراؤكم ؟ قد يكون ذلك آتياً من حقد مبهم ولا شعورى . إن احتقاركم قد أتى من فكرة زائفة إذ كان الناس يعتقدون أنهم حين كانوا يزاولون ، بل حين كانوا يدرسون الفنون الرفيعة ، كانوا يسفون أو ينحطون

إلى أشياء نحوها شاقة . وتأملها وضع ، وعرضها عسير ، والاتجاه فيها يخل بالشرف ، وعددها غير قابل للإحصاء . وقيمتها ضئيلة . . . وكان ذلك وهماً يتجه إلى ملء المدن بمتعلمين متكبرين ومتأملين غير مفيدين ، وملء القرى بطغاة صغار جاهلين عاطلين مترفعين » وإذا كان حقاً أن الفنون العقلية تفوق الفنون الآلية بسبب العمل العقلى الذى تتطلبه الأولى ، وبسبب صعوبة الإجابة فيها فإن من الحق أيضاً أن الثانية تفوقها بسبب فائدتها ، وأن أولئك الذين نحن مدينون لهم بإتقان الساعات هم متساوون فى الاحترام مع الذين أدخلوا الكمال فى علم الجبر « أو هى تقول أيضاً فى قوة أعظم : « وضعوا فى إحدى كفتى الميزان ، الفوائد الواقعية لأسمى العلوم ، وأشرف الفنون . وفى الكفة الأخرى فوائد الفنون الآلية ، فإنكم ستجدون أن الاعتبار الذى قدم إلى الأولى . والذى قدم إلى الثانية لم يكن قد وزع حسب علائق كل منهما بفوائده ، وأنه قد أثنى على الرجال الذين انشغلوا بدفعنا إلى الاعتقاد بأننا سعداء أكثر من الرجال الذين انشغلوا بتحقيق أن نكون سعداء فى الواقع » .

أصدقاء الموسوعة وخصوصها

رأينا فيما أسلفناه من تاريخ دائرة المعارف عدداً من أصدقائنا الذين كان لهم فى حياتها وحمايتها أثر عملى بارز ، ورأينا أن من هؤلاء الأصدقاء « المركز دارجان سون » ذلك الوزير الشجاع الذى وافق على أن تهدى إليه هذه الموسوعة قبل أن يتحقق من مصيرها . ومنهم أيضاً صديق ديديرو القديم الحميم « دى سارتين » رئيس الشرطة فى ذلك الحين . وكذلك « ماليزيرب » الذى ظل مديراً للنشر من سنة ١٧٥٠ إلى سنة ١٧٦٣ والذى تولى الحماية الصريحة لهذه الموسوعة ومنعها من أن تهوى إلى العدم مرات متعددة . والذى تحدثنا ابنة ديديرو فى مذكراتها أن الفداية والشجاعة قد بلغتا منه إلى حد

جيه خصة يقضمها . ومن المعروف أن جان جاك روسو يرى أن الطبيعة قد وصلت في صنعها إلى أسمى آواج الجمال والانسجام ، وأن يد الإنسان هي التي أحالت الجمال دمامة والانسجام تنافراً حتى قال عنه فولتير : إن من يقرأ روسو ، يشتهي أن يمشی على أربع وأن يقضم الأعشاب . وهذه الصورة هي التي رسمها مؤلف تلك المهزلة الساخرة .

من هذه التيارات المتعارضة التي كانت تحرق بدائرة المعارف إحداق السوار بالمعصم ، تبين تلك التآرجحات التي تعاقبت عليها من جانب القصر ، وتنضح أسباب السخط والرضى والقسوة والرحمة التي كانت تلم بها من لدن السلطة الملكية التي تعطف عليها حيناً ، وتلاحقها بالتهديد والعنف أحياناً ، والتي كانت العوامل الدينية أو السياسية تدفعها إلى الضرب على أيدي المحررين ثم لا تلبث الشفاعة أن تتدخل فتحول دون تنفيذ ذلك القضاء على مشروع الدائرة . وهكذا دواليك حتى انتهى الأمر بانتصار أصدقاء الفلاسفة على خصومهم . وتم هذا المشروع الخطير النافع . ومما ساعد على ذلك الانتصار أن رجال الحكومة المستعيرين قد حرصوا كل الحرص على ألا يتسرب ذلك العمل الجليل المشرف إلى الخارج فيتم تنفيذه في دولة أخرى ، فيكون ذلك عاراً يسجله التاريخ على فرنسا إذ يعزو إليها الجمود وضيق الأفق والاستهانة بالعلم . وفوق ذلك فإن مصلحة الدولة الاقتصادية كانت تقتضى عدم تسرب هذا المشروع إلى الخارج ، لأن رصيده من الاشتراكات والموارد الأخرى كان يزد على مليون من الجنيهات ، فمن الخسارة المالية أن ينتقل هذا المبلغ إلى جيوب الأجانب بانتقال المشروع إليهم . وأخيراً بقي علينا أن ننبه الأذهان إلى أنه لا ينبغي الخلط بين هذه الموسوعة ودائرة المعارف الكبرى التي هي عبارة عن قائمة عقلية عظيمة مفصلة للأدب والعلوم والفنون ، والتي نشرتها في أواخر القرن التاسع

أنه حين تسلم الأمر بتفتيش منزل ديديرو ، للاستيلاء على ما لديه من مخطوطات أنبأه بذلك السر . ولما رأى بأسه من استطاعة تهريب تلك المخطوطات الخطرة اقترح عليه أن يرسلها إلى منزله هو شخصياً لتنجو من التفتيش والتعرض للإحراق أو الضياع . وقد تم ذلك فعلاً فأرسل كل ما يخشى عليه إلى منزل هذا الموظف الرسمي الشجاع الذي كان مكلفاً بالاستيلاء على تلك المخطوطات المخطورة . وذلك لعمر الحق عمل رائع من جانب شخصية رسمية مسئولة كشخصية ماليزيرب .

ومن هؤلاء الحماة البارزين مدام دي بومبادور محظوة الملك لويس الخامس عشر التي كانت تدعى إذ ذاك بحامية الفلاسفة ، والتي كانت تعني بدائرة المعارف عناية فائقة ، وتدافع عنها أمام الملك دفاعاً حاراً ، ولا تتحرج من أن تستقبل عدداً من المسهين في تحريرها كـ « دالامير ، ودوكلو ، ومارمونتيل » .

أما خصومها فقد كانوا من جهات متعددة وكانت ضرباتهم قوية إلى حد يستوجب هذه الحماية التي أشرنا إليها آنفاً . . غير أنه من حسن حظ دائرة المعارف أن مجهوداتهم كانت مشتتة فيما بينها تشوبها الفرقة ويعوزها الوثام . ومن أبرز هؤلاء الخصوم الآباء اليسوعيين الذين كانوا يستمتعون بتأييد ولي العهد كما ألعنا إلى ذلك من قبل . ومنهم أيضاً الجانسينيون والمحامي مورو الذي أطلق على الموسوعيين اسم « الكاكواك » ليصورهم في صورة السخرية والاستهزاء . وكذلك فريرون الصحفي الذي كان مهاجمهم مهاجمة عنيفة في صحيفته « السنة الأدبية » وأخيراً منهم شارل باليسو الكاتب الذي هزأهم في مسرحيته الهزلية التي عنوانها « الفلاسفة » والتي ظهرت في سنة ١٧٦٠ والتي رسم فيها مؤلفها باليسو ، ساخرأ : جريم وهلفيسوس : وديديرو والآنسة كليرون : وعلى الأخص جان جاك روسو الذي ظهر على المسرح يمشی على أربع ، ويستخرج من

عشر جمعية من العلماء وأهل الأدب المستنيرين ، والتي تكونت بين سنتي ١٨٨٦ - ١٩٠٢ من واحد وثلاثين مجلداً غير الملاحق الحديثة التي حاول علماء هذه العصور الأخيرة أن يسدوا بها ما في الدائرة الكبرى من نقائص أو ثغرات تخلفت عن المعارف العصرية التي نشأت من الكشوف والمخترعات الحالية التي انبثقت من أحداث

الحربين العالميتين الأخيرتين . ونرجو أن تتخذ دائرة معارفنا العربية هذا الطريق النشط الذي يبرهن على حيوية السائرين فيه وإخلاصهم للعلم وتفانيهم في رفعة بلادهم وتقدمها وحرصهم على ألا يفوتها ركب الحضارة في أية ناحية من نواحي المعرفة التي هي الفارق الأساسي بين الإنسان وغيره من بقية الكائنات .

نماذج من دائرة المعارف الأولى

نقلناها من المجلدين الثاني والعشرين والثاني والثلاثين طبعة جنيف عند الناشر بوليه

مادة الإنسان

الإنسان اسم مذكر ، وهو كائن حساس ، متأمل مفكر يسير في حرية على سطح الأرض ، ويبدو أنه على رأس جميع الحيوانات الأخرى التي يسودها ، وهو الذي يعيش في جماعة ، والذي اخترع العلوم والفنون ، والذي لديه خيرية وشرية خاصتان به ، والذي اتخذ له سيادة ، واصطنع لنفسه قوانين وهلم جرا .

ولماذا أقصى الإنسان أو الكائن المفكر والمتأمل من فوق سطح الأرض ، فإن منظر الطبيعة المؤثر السامى لا يكون إلا محزناً وأبكماً ، فيصمت الكون ويستولى السكوت والضجر ويتحول كل شيء إلى عزلة شاملة حيث تمر الظواهر غير الملحوظة بطريقة غامضة وصماء ، لأن الإنسان هو الذي يجعل وجود الكائنات ذا أهمية ، وما دام الأمر كذلك فماذا يستطيع المرء أن يعترزم في تاريخ هذه الكائنات خيراً من أن يخضع لذلك الاعتبار؟ ولماذا لا ندخل الإنسان في مؤلفنا (دائرة المعارف) على هيئة وضعه في الكون ؟ ولم لا نتخذ منه مركزاً مشتركاً ؟

مادة الطبيعة

الطبيعة اسم مؤنث ، وهي من الوجهة الفلسفية عبارة تعاقبت عليها استعمالات مختلفة ، ففي منتجات أرسطو فصل كامل عن المعاني المتباينة التي كان الإغريق يعطونها لكلمة الطبيعة . وعند اللاتين بلغت المعاني المختلفة لهذه الكلمة عدداً أو صله أحد المؤلفين إلى أربعة أو خمسة عشر معنى . وكذلك الأستاذ « بيل » في رسالة ألفها عن المعاني المعزوة إلى كلمة طبيعة ، قد عد من تلك المعاني ثمانية جوهرية منها :

إن معناها أحياناً نظام العالم ، أو آلة الكون ، أو مجموعة كل الأشياء المخلوقة .

مادة التعصب

التعصب اسم مذكر ، وهي لإنتاج ضمير زائف يسمى استعمال الأشياء المقدسة ويستعبد الدين لميول الخيال وفوضى الأهواء .

ولما كان التعصب هو التخريف عندما يصير عملياً نشيطاً ، فإننا سنشرح هذا الحماس الأعمى الخاضع

للأهواء والذي نشأ من الآراء التخريفية . . وهو في العموم يأتي من أن أكثر الفقهاء قصيرو النظر ، أو من أن الناس قد تجاوزوا حدود ما أمر به أولئك الفقهاء .

ومناصب التعصب الخاصة هي :

أولا طبيعة الاعتقادات التي يدينون بها ، فإن كانت متعارضة مع العقل ، فإنها تقلب الحكم وتخضع كل شيء للخيال الذي يعتبر الإفراط فيه أكبر الأضرار فالإبانيون مثلاً - وهم يعدون بين الشعوب العاقلة والأكثر استنارة - يغرقون أنفسهم لإرضاء الهيم المقدد « أميدا » لأن التناقضات التي امتلأ بها دينهم قد أحدثت اضطراباً في عقولهم . والاعتقادات الغامضة تولد كثرة الشروح ، وبالتالي تولد كثرة المذاهب والنحل .

مادة التخريف

التخريف هو اسم مؤنث (في الفرنسية) وتعريفه في الميتافيزيقا أو في الفلسفة :

كل إفراط في الدين بوجه عام ، وإذا سائرنا العبارة الوثنية ألفيناها تقول : « يجب أن يكون الإنسان تقياً » وأن يحذر من أن يهوى في التخريف . . والحق أن التخريف هو مجموعة طقوس دينية سيئة التوجيه مليئة بالعبث والفرع ، مضادة للدين الحقيقي ولل فکر السليمة التي يجب أن يعتقد بها الإنسان في الموجود الأسمى . أو أن التخريف - إذا كنت تفضل هذا - هو ذلك النوع من الفتنة أو السلطان السحري الذي تحدثه في أنفسنا الرغبة ، وهي الابنة التعسة وليدة الخيال التي تستعمل الأشباح والأحلام والخيالات للتأثير في نفوسنا إنه - كما يقول بيبكون - هو أوثان العوام التي هي الجن غير المرئي ، وأيام السعادة والشقاء ، وسهام الحب والبغض التي لا تغلب : . وعندما يغرس جذوره العميقة في أي دين حسناً كان أو سيئاً ، فإنه يكون

قادراً على إطفاء النور الطبيعي ، وعلى إحداث الاضطراب في أكثر الرووس سلامة . وبالإجمال هو أفضع الأوبة البشرية ، بل إن الإلحاد نفسه - وفي هذا القول كفاية - لا يحطم العواطف الطبيعية ، ولا يحمل أية إصابة إلى قوانين الشعب ، ولا إلى أخلاقه ، ولكن التخريف هو طاغية مستبد نخضع كل شيء للأمانى : وأوهامه أشد من جميع الأوهام الأخر . فالملحد يهتم بالهدوء العام مدفوعاً بحبه لراحته الخاصة ، ولكن التخريف المتعصب الناشئ من اضطراب الخيال يقلب الإمبراطوريات . . إن الجهل والبربرية يأتيان بالتخريف وإن النفاق يحتفظ به في طقوس عبادة ، وإن الحماس الزائف يذيعه ، والاستفادة تخلده .

إن الحقيقة لم توجد للمتعصبين ، وهي جليلة إلى حد أنها فوق جميع المتناقضات ، وهي عميقة إلى حد أن أشد التناقضات انسعاراً لا يستطيع أن يهزم شيئاً من قوتها .

ولما كانت موجودة من قبلنا ، فإنها تحتفظ بوجودها بدوننا وبالرغم منا بوساطة يقينيتها .

ولاذن فلا يكفي أن يقال إن الخطأ كان له شهاد أكثر من شهاد الحقيقة ما دام أن كل نخلة وكل مدرسة لها شهاد متعددون .

ثانياً قسوة الأخلاق ، إذ يمكن أن يطلق اسم المتعصبين على تلك العقول المفرطة في القسوة التي تشرح تعاليم الدين شروحاً حرفية ، بل تتبع الحرفية في أضيق محيطاتها . وعلى أولئك العلماء المستبدين الذين يتخرون أشد المذاهب مدعاة لإثارة النفوس ، وأولئك القادة القساة من رجال الدين الذين يؤثسون الطبيعة والذين - بعد أن يفتقروا عينك ، ويقطعوا يدك - يأمرؤك بأن تحب إلى حد الكمال ذلك الشيء الذي يعذبك .

ثالثاً اختلاف الواجبات ، عندما تصبح بعض الفكر المتناقضة - تبعاً للأهواء - قواعد للسلوك : وعندما

يطلق على بعض المفوات اسم الجرائم العظمى ، فإن العقل الذى يهوى تحت وفرة تلك الالتزامات لا يعود يعرف ما يمنحه التفضيل بينها فيدوس الالتزامات الجوهرية بدافع احترام أقلها وأضألها . وبهذا يحل المشاهدة السلبية محل الأعمال الخيرية ، والتضحيات محل الفضائل الاجتماعية ، ويأخذ التخريف مكان الناموس الطبيعي ، وينتهى الخوف من انتهاك حرمة المقدسات إلى جرائم القتل . . .

رابعاً استعمال العقوبات الفاضحة ، لأن فقد السمعة يجلب كثيراً من الأضرار الواقعية . ومن ثم فإن الثورات تكون أكثر مألوفية في البلاد التى تقع فيها الصواغ غير المرئية التى تجعل الأمير مقيماً لدى جميع شعبه .
خامساً عدم التسامح من جانب دين بإزاء آخر ، أو من جانب شيعة بين عدد من شيع دين واحد ، لأن جميع الأيدي في هذه الحالة تتسلح ضد العدو المشترك ويصير الحياء نفسه غير ممكن مع قوة تريد أن تسود . ومنذ الذى لا يكون إذ ذاك لها أو عليها . وحينئذ أى اضطراب لا يجب أن يحدث من ذلك ؟ بل إن السلام لا يمكن أن يصير عاماً ومتيناً إلا بواسطة القضاء على الحزب المتعصب ، لأن هذه الشيعة إذا دمرت كل الأخريات لا تلبث أن تصير في حرب مع نفسها . . . إن عدم التسامح الذى يدعى أنه يحاول أن يضع حداً للانقسام يجب أن يزيده بالضرورة ، إذ أنه يكفى أن يصدر أمر إلى جميع الإناس ألا يكون لديهم سوى طريقة واحدة للتفكير حتى يصير كل واحد منهم متحمساً لآرائه إلى الموت في سبيل الدفاع عنها .

ومعنى هذا أنه لو ساد التعصب لما وجد دين يستطيع أن يلائم الجميع ، لأن أحدها لا يرتضى وجود العلماء ، والآخر لا يقر وجود الملوك ، والآخر لا يقبل الأثرياء ، وهذا ينبذ الأطفال ، وذلك يلفظ النساء ، والدين الفلانى يصدر حكمه ضد الزواج ، والآخر

يدين العزوبة . ومن هذا كله يستنبط رئيس إحدى الشيع أن الدين هو شيء ، لا أدرى ماذا أسميه ، مؤلف روح الإله ورأى الإنسان . ويضيف إلى ذلك أنه ينبغي التسامح بإزاء كل الأديان للظفر بالسلام مع الجميع : وعلى أثر هذا التصريح يصعد إلى المشنقة .

سادساً التعذيب ، وقد نشأ دون ريب من عدم التسامح .

ولذا كان الحساس قد تسبب أحياناً في وجود من عذبوا غيرهم ، فإنه ينبغي الاعتراف بأن التعذيب قد خلق من المتحمسين عدداً أكثر . وما دام الأمر كذلك فإلى أى حد من الإفراط لا يلقي هؤلاء بأنفسهم ؟ وقد يكون ذلك أحياناً ضد أنفسهم حين يتحدثون التعذيب ، وأحياناً ضد طغاتهم لينزعوا منهم أمكنتهم . وهم في هذا كله لا تعوزهم المسوغات ليتسابقوا على التناوب إلى النار أو إلى الدم . . . وقصارى القول أن التعصب قد أحدث في العالم شراً أكثر كثيراً من الإلحاد ، لأن الملحد يدعون أنهم بإلحادهم يتخلصون من نيره بينما أن المتعصبين يريدون أن يغلوا بسلاسلهم جميع أهل الأرض .

مادة الأخلاق

هى اسم مفرد مؤنث (في الفرنسية) معناه علم السلوك ، وهو العلم الذى يبين لنا السلوك الحكيم . ويجعل أفعالنا ملتزمة مع قواعد هذا السلوك . وإذا كان من الملائم للكائنات العاقلة أن تطابق قواهم الأشياء التى هم مهياؤن لها ، فإن الأخلاق هى العلم الخاص بالإناس لأنها هى العلم المناسب في العموم مع كفاياتهم الطبيعية ، والذى تتعلق به فوائدهم العظمى . ولإذن فالأخلاق تحمل معها براهين قيمتها . وإذا كان هناك أحد محتاج إلى العقل المنطقي لإقناعه ، فإنه يكون عقلاً فاسداً ذلك الذى يسترشد بالحجج في هذا الشأن .

توسط حكيم يقف رغباتنا وعواطفنا وأهواءنا عند الحدود الدقيقة .

إن هذه التفضيلة النادرة تحمل الأناسى على الاستغناء عن الكماليات . وإن الحكيم يحتقر الوسائل الشاقة التى ابتدعها الفن لاجتلاب السعة أو ما يسمى زيفاً باسم السرور ، وهو يكتفى بالبساطة الطبيعية للأشياء .

ولكن لنأخذ هنا الاعتدال فى دلالة أكثر تحديداً ، وهو - بهذه النظرة الأخيرة - فضيلة تضع زماماً لرغباتنا الجسمية . وعندما نخصرها فى وسط بعيد بعداً متوازياً عن الإفراطيين المتعارضين ، هو لا يصيرها بريئة فحسب ، بل نافعة وجديرة بالثناء .

إن من أهم الرذائل الأساسية التى يكبح الزمن جماحها ، رذيلتى الدعارة والشراسة . وإذا كانت هناك رذائل أخرى مضادة للاعتدال ، فإنها تنبثق من أحد هذين النبعين .

قد يكون من الممكن أنه ينقصنا كتاب فلسفى يعالج تطابق الإنجيل مع أنوار العقل المستقيم ، لأن كليهما يسيران بخطى متوازية ولا يستطيعان أن يفترقا ، إذ أن الوحي يفترض فى الأناسى معارف هى لديهم من قبل . أو هم يستطيعون اكتسابها باستعمال نورهم الطبيعى . . .

وأخيراً إن من إساءة فهم الدين أن يرفع المرء قيمة الإيمان التقليدى على حساب الأخلاق ، لأنه - ولو أن الإيمان ضرورى لجميع المسيحيين - يمكن أن يعلن الإنسان بحق أن الأخلاق تسمو على الإيمان من عدة مظاهر :

مادة الاعتدال

الاعتدال هو اسم مؤنث (فى الفرنسية) معناه التوسط . ويستعمل فى الأخلاق ، وهو فى معناه العام



الطبقات الكبرى لابن سعد

بسم
الاستاذ ابراهيم اليازجي

تمهيد

غير أن الأمم مع هذه العهود المتخلفة لا تنسج رؤوسها لوعى شامل ، ولا يقوى حفاظها لحفظ كامل ، ولا تتأني لرواتها رواية صحيحة ، ولا تسلم أخبار أخبارها من الزيف ، لأن الأمر يكون بينهم على إطلاقه لا رعاية ضابطة من ورائه . ثم إن هذه الأمم في تخلفها لا تعنى إلا بحفظ المشوق المثير العجيب ، وإن جانب الحقيقة شيئاً ما .

وعرب الحجاز الذين عاشوا بدواً زمناً طويلاً خضعوا لهذا كله . فوعوا في رؤوسهم ما تملبه عليهم البيئة من تعرف أماكن الجذب والخصب ، وتحفزهم إليه الطبيعة من النظر في مظاهر السماء ومواقع النجوم ، وهم مع ذلك كلفوا من هذا كله بشيء وفرطوا في شيء . وبقي ما تعيه الرؤوس من ذلك أخباراً يلقنها راو عن راو حتى أظلمهم الإسلام . فإذا هم بين يدي جديد كاد ينسيهم القديم . وإذا هم في شغل بهذا الجديد مع الكثير من وقتهم ، لا يلتفتون لهذا القديم إلا في القليل من وقتهم .

ومرويات الأمم إذا استصفيت كانت ألصق بالتاريخ منها بأى شيء آخر . لا سيما إذا كانت هذه الأمم متبدية لم تدخل في حضارة . شأن عرب الحجاز ،

لقد عرف العرب الكتابة قبل الإسلام بزمان طويل ، ولا تزال نقوش الحميريين في اليمن جنوباً ، بالخط المسند . ونقوش الأنباط في الشمال بالخط النبطي ، تؤكد تلك القضية .

غير أن الذى لا شك فيه أن عرب الحجاز . لما غلب عليهم من بدادة . أخذوا في الكتابة بأخرة . وآثارهم تشير إلى أنهم لم يعرفوا الكتابة إلا قبيل الإسلام وقد أظلمهم الإسلام والكتّاب بينهم معدودون . وحين أخذوا ينتقلون بالإسلام من بدادة إلى حضارة أخذوا يقبلون على الكتابة . وأخذوا يفيدون من الكتابة إفادة الأمم المنحضرة . فدونوا بها كل ما لهم من مظاهر الحياة .

والأمم حين تبدى فلا تملك أن تكتب تملك أن تحزن في رؤوسها أخبارها . وسرعان ما ينشأ بينها حفاظ يكونون رواة وإخباريين . يعيشون على اتصال بالحياة . ينقل راو عن راو . ومخبر عن مخبر . على صور تختلف باختلاف الأمم بيئة وطبيعة وكلفاً وتفريضاً .

فروياتها كلها تاريخ ، وما عداه يكاد يكون ظلالة له .
فهؤلاء العرب الحجازيون كان التاريخ علمهم
الأول ، تضبطه لهم الرواية ، ويحفظه لهم الأدب شعراً
ونثراً ، ما وسعه هذا الحفظ . وكانت تلك طبيعة
الحياة . فالتناس ما عاشوا في بيئة معنيون فيها بشيئين :
بحياتهم وما يتصل بها من أحداث ، منجذبون إلى
ما كان للسلف أكثر من انجذابهم إلى ما حولهم ، ثم هم
يعنون إلى جانب هذا بمظاهر الأرض التي تقلهم
والسما التي تظلمهم ، يتناقلون ذلك أخباراً أكثر مما
يتناقلونه علماً .

وهكذا كان علم التاريخ علماً قديماً بقدم الأمة
العربية ، كما كان علم الأرض وعلم السماء علمين
قديمين أيضاً بقدمها ، ولكنهما كانا علمين على صورة
أولى . وعلى حين كان يستند علم التاريخ إلى الرواية
كان يستند علم الأرض وعلم السماء إلى التجربة ، ولقد
كانت التجارب يعوزها كثير من وسائل العلم الحديث ،
لهذا عاشت تلك التجارب قاصرة على وسائلها البدائية .
وكانت الرواية تقوم على الحفظ في الأكثر والتحرى في
الأقل . ولقد عاشت البيئة العربية القديمة لهذا الحفظ
ولكنها لم تعيش لهذا التحرى ، لا سيما فيما انتقل إليها عبر
قرون سحيقة .

وعلى هذا عاش رواة التاريخ من العرب القدامى ،
وعاش علم التاريخ معهم تقيده الرواية ولا يضبطه
التحرى .

وحين انتقل العرب من أمة جاهلة إلى أمة مسلمة ،
ومن أمة بادية إلى أمة متحضرة ، أطرحت تاريخها
الماضي شيئاً وأقبلت على تاريخها الحاضر ، وكما روت
الماضي أخذت تروى الحاضر ، غير أنه كان ثمة
خلاف . فهي مع الماضي كانت روايتها تفقد السند
المتصل . وهي مع حاضرها وجدت السند الصحيح
المتصل ، ثم هي مع ماضيها كان المروى لا يعرف هذه
الطرق المختلفة في الرواية ،

وهذين الجديدين اللذين دخلا على علم التاريخ مع
الإسلام نشأ التحرى الذى كان علم التاريخ يفقده من
قبل ، وأخذ الناظر في المروى يبنى تحريه على دراسة
رجال السند الواحد ، ثم يبنى تحريه على موازنة
ما انتهى إليه من أسانيد مختلفة .

وهكذا دخل علم التاريخ في مرحلة جديدة ،
اكتسب بها صفة العلم بعد أن لم يكن يملك هذه الصفة :
ولقد عاش التاريخ مع ظهور الإسلام كما عاش
قبل الإسلام أخباراً تروى ، ولكن مع هذا الفرق الذى
بينته لك ، وعاش رواية تعتمد كما قلت لك على السند
المتصل وعلى الموازنة بين الطرق المختلفة في الرواية ،
ولم يلتفت إلى تدوينه لأن الأمة العربية كانت معنية
بما يتصل بكتاب الله ، ففرغت له ، ولم يكن بالشئ
اليسير .

وكان علم التاريخ في أكثره يتصل بمآثر الرجال
ويدور حول بطولاتهم ، وكان هو وعلم الأنساب
يجمعان في مواطن كثيرة ، يكرر بعضها بعضاً .

تقرأ ذلك في اللقاء الذى كان بين أبى بكر الصديق
ودغفل بن حنظلة ، وكان كلاهما نسيابة ، وأكاد أقول
أن كلا منهما كان في هذا الحديث مؤرخاً أكثر منه
نسيابة ، فلقد كان أبو بكر يسأل دغفلاً عن بطون قومه
من ربعة ، ويحجب دغفل ويعقب أبو بكر بذكر النابه
في كل بطن وما نبه به . وكذلك فعل دغفل مع أبى بكر
حين سأله عن بطون قومه من قريش ، فلقد كان يعقب
هو الآخر حين يحجب أبو بكر ، يذكر النابه من كل
بطن وما نبه به^(١) .

ويخيل إلى أنه لم يكن ثمة تاريخ لا يدخله نسب
ولا نسب لا يدخله تاريخ ، وأن هذين العلمين نشأ
ممزوجين ، وغلب عليهما أولاً اسم النسب ولم يغلب

(١) نهاية الأرب للقلقشندي (٨ - ٩) بتحقيقى .

عليهما اسم التاريخ ، لأن تعرف الآباء كان قبل تعرف الأنباء .

وحين وضعت الأمة العربية رجلها على الطريق مع الإسلام ، وأصبحت أمة تعزى إلى أنبائها وإلى آبائها ، بدأ هذا الانفصال وبدءوا صفحتهم التاريخية بصفحة الرسول وصفحاتهم مع الرسول .

والذى لم يستو لعرب الحجاز إلا أخيراً كان قد استوى لعرب الجنوب من قبل ، وحين علم عرب الحجاز علم التاريخ رغبوا إليه واستمعوا لرواة التاريخ يروونه بمهجه المتميز عن منهجهم القديم .

وبحادثنا المسعودى أن معاوية بن أبى سفيان كان يجلس لأصحاب الأخبار فى كل ليلة بعد العشاء إلى ثلث الليل فيقصون عليه سير الملوك وأخبار الحروب (١) وبحادثنا ابن النديم أن معاوية استقدم من صنعاء اليمن عبيد بن شرية وسأله عن الأخبار المتقدمة ، ثم أمره أن يدون له ذلك فى كتاب (٢) .

غير أن البيئة الحجازية لم تكن معمدية الإعدام كله من مثل هؤلاء الرجال الذين نبتوا فى الجنوب أو الشمال حيث الحضارة ، فلقد كان فى المدينة كعب الأخبار (٣٢ هـ) ، ويحكى عنه أنه كان عنده كثير من أخبار الأمم الغابرة ، وإليه تنهى نقول كثيرة تقرؤها فى كتب التاريخ ، ولكننا على هذا لا نظنه بلغ مبلغ عبيد بن شرية .

وكانت هذه نشأة علم التاريخ متميزاً عن الأنساب ، وبدأ العرب - أو الأمويون على الأصح - إذ فى أيامهم كان هذا التميز - يسمون هذا العلم علم أخبار الماضين . وكان الكتاب الذى وضعه عبيد بن شرية لمعاوية هو أخبار عبيد بن شرية ، وقد طبع فى حيدر آباد سنة ١٣٤٧ هـ . وامتدت الحياة بعبيد بن شرية إلى أيام عبد الملك بن مروان ، فلقد كانت وفاته سنة ٦٧ هـ .

وكان هذا التاريخ الحافل الذى دخل على العرب بدخول الإسلام مادة حاضرة يعوزها التدوين ، وما إن استبان لهم هذا التدوين التاريخي المتميز على يد عبيد بن شرية حتى التفتوا إلى ما بين أيديهم يدونونه .

لم يرجع العرب إلى قدمهم فى التاريخ - أى إلى ما قبل الإسلام - لأن هذا القديم كان - كما قلت - يحمل علم الأنساب عنه . ثم لأنهم بين يدي تاريخ حافل ملاً عليهم الفكر والوقت ، ثم هو إسلاميون خبون العلم فى خدمة الدين ، من أجل هذا كله بدأوا تأريخهم بما كان للرسول . ولذا كانت أيامهم فى الجاهلية هى أحياء ما فى أذهانهم وأروع ما يلتفتهم إلى تاريخهم . كانت الغزوات - أعنى غزوات الرسول - أحياء ما بين أيديهم وأروع ما يلتفتون إليه .

فنجده أبان بن عثمان (١٠٥ هـ) يقبل على جمع هذه المغازى ويكون شيخاً من شيوخها ، لم ينته إلينا كتاب ألفه فى ذلك ، ولكننا نرى ابن سعد وهو يترجم للمغيرة بن عبد الرحمن يقول : كان ثقة قليل الحديث ، إلا مغازى رسول الله صلى الله عليه وسلم . أخذها من أبان بن عثمان . فكان كثيراً ما تقرأ عليه ويأمرنا بتعليقها (١) .

ونجد مع أبان بن عثمان شيخاً آخر كان إليه الكثير من أخبار المغازى هو عروة بن الزبير (٩٤ هـ) : وهو وإن لم يترك لنا كتاباً فى هذا غير أننا نجد نقولا كثيرة عنه خاصة بالمغازى يرفعها إليه ابن اسحاق والواقدي والطبرى .

وينضم إلى هذين الشيخين - أبان وعروة - شيخ ثالث من شيوخ المغازى ، هـ شرجبيل بن سعد (١٢٣ هـ) يقول ابن حجر عنه : ولم يكن أحد أعلم بالمغازى والبدرين منه (٢) .

(١) العليقات الكبرى لابن سعد (٥ : ١٥٦) .

(٢) تهذيب التهذيب (٤ : ٣٢١) .

(١) مروج الذهب (٢ : ٥٢) .
(٢) الفهرست (١٣٢) طبعة مصر .

ثم نجد إلى جانب هؤلاء الذين عاشوا رواة للمغازي ولم يؤثر لهم فيها كتاب ، رجلاً آخر عاش غير بعيد من هؤلاء الثلاثة ، ولكنه عاش للتدوين أكثر مما عاش للرواية ، وهذا الرجل هو وهب بن منبه (١١٠ هـ) . إذن فلتقد كان وهب مملك ما لا يملكه زملاؤه من أهل المدينة . وكما وضع عبيد بن شريّة كتاباً في أخبار الغابرين وضع وهب كتاباً في المبتدأ . كما وضع كتاباً في ملوك حمير . وهذا لأن وهباً كان من اليمن أصلاً . ثم كانت له جولات في المغازي .

يقول حاجي خليفة عند الكلام على مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم : ويقال : إن أول من صنف فيها عروة بن الزبير وجمعها أيضاً وهب بن منبه^(١) . ولقد وجد « بيكر » (Beker) بين مجموعة أوراق بردى « شت رينهاردت » المحفوظة الآن في « هيدلبرج » قطعة من هذا الكتاب كتاب المغازي ، المنسوب إلى وهب بن منبه^(٢) .

ثم تتابع المشتغلون بالتاريخ — وفي عبارة أصح — المشتغلون بالمغازي رواة ومدونين ، منهم : عاصم بن عمر (١١٩ هـ) وقد أمره عمر بن عبد العزيز حين وفد عليه أن يجلس في مسجد دمشق فيحدث الناس بالمغازي ومناقب الصحابة^(٣) .

ومنهم : الزهري محمد بن مسلم (١٢٤ هـ) . والرواة يروون عنه شيئاً كثيراً .

وعند الزهري يبدأ نوع من التحول . فنرى التاريخ يتسع للدراسة أشمل . وهي دراسة السير . فأبو الفرج الأصفهاني يروي أن خالد بن عبد الله القسري أمر الزهري بوضع كتاب في السير^(٤) .

والاشتغال بالسير . كان لا يعنى إهمال المغازي أو التخفيف من العناية بها . بل كان يعنى ضم مزيد إلى المغازي . وهذا المزيد كان يشمل الحياة كلها ما جاء قبل المغازي وما جاء معها وما جاء بعدها .

وعلى الرغم من مجيء الكتب الجديدة على هذا النهج الجديد المتضمن للسيرة . فقد ظل الناظرون في هذه الكتب يغلبون عليها الاسم الأول . لا يسمونها كتب سير . ولكن يسمونها كتب مغاز .

فلقد ألف موسى بن عقبة (١٤١ هـ) بعد الزهرى كتاباً في السيرة ، نشر قطعة منه سخاو سنة ١٩٠٤ . وفي هذه القطعة نقرأ شيئاً عن الهجرة . كما نقرأ فيما اقتبس ابن سعد في كتابه الطبقات من كتاب موسى هذا شيئاً عن عدد المهاجرين إلى الحبشة والمشاركين في بيعتي العقبة^(١) . وهذا وذلك يشير إلى أن كتاب موسى كان كتاب سيرة . ولكننا على الرغم من هذا نرى مالك بن أنس يقول في كتاب موسى هذا : عليكم بمغازي موسى بن عقبة^(٢) .

وكذلك ألف معمر بن راشد (١٥٤ هـ) كتاباً يذكر ابن النديم أنه في المغازي^(٣) . والكتاب فيه تاريخ لحياة الرسول قبل الهجرة^(٤) .

ومن بعد موسى بن عقبة ومعمر بن راشد نجد أن محمد بن اسحاق (١٥١ هـ) له كتاب يسمى : « كتاب المغازي »^(٥) . والكتاب يضم أجزاء ثلاثة : المبتدأ والبعث والمغازي . فهو بهذا ألصق بالسيرة منه بالمغازي . إلا أن اسم المغازي كان لا يزال غالباً على الرغم من هذا التحول في التأليف التاريخي الذي بدأ بالزهري .

(١) انطبقات (٢ : ١ : ٣ : ١) .

(٢) تهذيب التهذيب (١٠ : ٣٦١) .

(٣) أنفهرست (ص : ١٣٨) .

(٤) الأعلام النبوية لابن رسته (ص : ٦٣) .

(٥) الطبقات (٦ : ٢٧٦) .

(١) كشف الظنون (٢ : ١٧٤٦ - ١٧٤٧) .

(٢) المغازي الأول ومؤلفوها . تأليف هورنر ترجمة

د . حسين نصار (ص : ٣٤) .

(٣) تهذيب التهذيب (٥ : ٥٣) .

(٤) الأغاني (١٩ : ٥٩) طبعة بولاق .

ويذكر ابن النديم لأبي معشر نجيح السندی (١٧٠ هـ) كتاباً اسمه كتاب المغازی^(١) وحين نرجع إلى ابن سعد في نقوله عن أبي معشر نجد أنها أخباراً تتصل بحياة النبي كلها^(٢).

وما نظن المشتغين الأول بالتاريخ حين خرجوا إلى ضم مزيد إلى المغازی ليخرجوا إلى التأليف في السيرة عامة وقفوا عند هذه ، بل لقد رأينا إلى جانبهم من اشتغلوا بموضوعات في التاريخ منها العام ومنها الخاص ، وأخذ هذا العلم التاريخي يعرض نفسه بمعانيه الواسعة .

فنرى أبا مخنف لوط بن يحيى (١٥٧ هـ) يموت عن كتب مختلفة في التاريخ ، منها : كتاب الردة ، وكتاب فتوح الشام ، وكتاب فتوح العراق ، وكتاب الجمل ، وكتاب صفين .

ونرى اسحاق بن بشر يؤلف : كتاب الجمل ، وكتاب الألوية ، وكتاب صفين ، وكتاب حفر زمزم .

كما نرى نصر بن مزاحم (٢١٢ هـ) يترك كتاباً منها : كتاب الغارات ، كتاب صفين ، كتاب الجمل ، كتاب مقتل الحسين .

وهذه الكتب وإن لم تكن عن مغازي الرسول فهي عما يشبه تلك المغازي في جملتها . وهذا يؤكد لك ما سقناه قبل من استئثار فكرة المغازي بتفكير المؤرخين من قبل الإسلام ومن بعده .

ثم نرى هذا التأليف التاريخي يتسع فيما يتصل بالجانب الخاص ، ونعني به الحديث عن شخص بعينه ، وإذا هو يعرض لمجموعات بعينها .

فيؤلف الهيثم بن عدي (٢٠٧ هـ) كتاب المعمرين ، وكتاب الوفود ، وكتاب ولادة الكوفة .

وتملئ هذه الفكرة — أعني فكرة جمع أفراد

تنظمهم صفة — فكرة قريبة منها ، وهي جمع أفراد تنظمهم طبقات السنين .

فيؤلف الهيثم كتاب طبقات الفقهاء والمحدثين ، وكتاب طبقات من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة .

وكان الهيثم بهذا أول من ابتدع هذا التاريخ الطبقي ، وجاء على أثره — أو معه — الواقدي محمد بن عمر (٢٠٧ هـ) ، ثم جاء بعدهما رجلا آخران ضمهما عصر واحد ، وهما : ابن سعد كاتب الواقدي ، وخليفة ابن خياط ، وكلاهما مات في سنة ٢٣٠ هـ .

وأرى لزماً أن أفصل لك الحديث شيئاً عن الواقدي ، فلقد كان أستاذ ابن سعد ، وكان ابن سعد كاتبه ، ولقد عاش ابن سعد في ظل الواقدي نحواً من عشرين عاماً على الأقل يكتب له .

وابن سعد يروي عن شيخه الواقدي أنه ولد بالمدينة سنة ١٣٠ هـ . أي في خلافة مروان الثاني^(١) .

كما يروي ابن سعد أيضاً عن شيخه الواقدي أن الرشيد حين زار المدينة في حجه — يعني جمعة الثانية — وكان ذلك سنة ١٨٠ هـ^(٢) — طلب من يحيى بن خالد أن يطلب له رجلاً عارفاً بالمدينة ومشاهداً . فأنهى يحيى إلى الواقدي ، ووصله بالرشيد .

ولقد اتصل الواقدي بالرشيد عن طريق يحيى البرمكي ، وولاه الرشيد القضاء بشرقي بغداد ، كما يذكر ابن خلكان في ترجمة الواقدي^(٣) .

ولا ندري كم لبث الواقدي في القضاء أيام الرشيد ، ولكننا نكاد نجزم أنه لم يبرح القضاء إلا حين نكب الرشيد البرامكة ، وكان ذلك سنة ١٨٧ هـ ، نفيد هذه من قول الواقدي وهو يحكي رحلته إلى يحيى من المدينة وما كان

(١) الطبقات (٥ : ١ : ٣ : ٧ : ٧٧) .

(٢) الطبري (ق ٣ ص : ٦٠٥) .

(٣) وفيات الأعيان (٢ : ٧٢٤) .

(١) الفهرست (ص ١٧٦) .

(٢) الطبقات (٢ : ١ : ٣ : ٢١) .

بها ستائة قديم مملوءة كتباً . وهذه تدل على علم الرجل وقدره في التحصيل .

هذه هي حياة الواقدي شيخ ابن سعد سقناها في اجمال لنصلك بابن سعد .

محمد بن سعد

وفي البصرة وفي عام ثمانية وستين ومائة (١٦٨ هـ) ولد محمد بن سعد بن منيع ، لم ينص على ذلك نص صراحة .

وفي بغداد سنة ٢٣٠ هـ توفي ابن سعد . نذكر هذا الترجمة التي وردت له في كتاب الطبقات^(١) ، والتي أضافها تلميذه ، كما سترى بعد عند الكلام على الكتاب ، كما يذكره ابن النديم (٣٨٥ هـ) والخطيب البغدادي (٤٦٣ هـ) وابن خلكان (٦٨١ هـ) والذهبي (٨٧٤ هـ) وابن حجر (٨٥٢ هـ) وابن تغري بردي (٨٧٤ هـ) : وحين يذكره هؤلاء سنة وفاته هذه ، أعنى سنة ٢٣٠ هـ ، متفقين عليها ، يذكرون أنه مات عن اثنين وستين سنة .

واتفاق هؤلاء على سنة وفاته وعلى سني عمره ينص في غير صراحة ، كما قلت لك ، على أن مولده كان قريباً من سنة ١٦٨ هـ .

غير أنا نجد بعد هذا رجلين أولهما ابن أبي هاشم الرازي (٣٢٧ هـ) وثانيهما الصفدي (٧٦٨ هـ) يخالفان هذا الاجماع . فيذكر ابن أبي هاشم أنه مات سنة ٢٣٦ هـ ، وهو حين يذكر هذا لا يذكر سني عمره التي عاشها ، ويذكر الصفدي أنه مات سنة ٢٢٢ هـ ، ثم يتفق مع السابقين في أنه عاش اثنين وستين سنة . والصفدي حين يذكر سنة وفاته يذكرها غير قاطع فيقول : على خلاف في ذلك . وعبارة الصفدي هذه

من يجي له فهو يقول : وأمر بتجهيزي فشخصت إلى المدينة فقضيت ديني ثم رجعت إليه فلم أزل في ناحيته^(١)

ونفيد من المراجع تلميحاً لا تصريحاً أن الواقدي خرج من بغداد بعد نكبة البرامكة سنة ١٨٧ هـ راجعاً إلى المدينة ، وأنه بقي بالمدينة إلى أوائل سنة ٢٠٤ هـ ثم عاد إلى بغداد ليلي القضاء بعسكر المهدي للمأمون . وأنه بقي على القضاء للمأمون إلى أن مات سنة ٢٠٧ هـ .

يقول ابن سعد : وكان قد تحول من المدينة فنزل بغداد وولى القضاء لعبدالله بن هارون أمير المؤمنين بعسكر المهدي أربع سنين^(٢) .

ويقول ابن خلكان : وتولى القضاء بشرقي بغداد - يعني ولايته الأولى ، ثم يقول : وولاه المأمون القضاء بعسكر المهدي^(٣) .

فلقد عاش الواقدي في المدينة إلى سنة ١٨٠ هـ . ولا يمنع هذا من أن تكون له رحلات قصيرة إلى أماكن قريبة ، فلقد دلتنا رحلته إلى بغداد ، التي وصفها ابن سعد وهو يترجم له ، وابن خلكان في ترجمته له وفي ترجمته ليحيى ، أن الرجل كان ضيق الحال لا يقوى على الأسفار .

ثم كانت نقلة الواقدي إلى العراق بعد سنة ١٨٠ هـ وفي العراق بقي إلى سنة ١٨٧ هـ ، وهي السنة التي نكب فيها البرامكة ، ثم كان ما كان من عودته إلى المدينة ثم عودته إلى بغداد كما قدمنا .

ولقد مات الواقدي عن ثمانية وسبعين عاماً أنفقها في الدرس والتحصيل ثم التأليف ، يعدون له نحواً من ثلاثين كتاباً ، منها ست في علوم الدين ، وسائرهما في التاريخ .

وابن النديم يذكر أن الرجل خلف بعد وفاته مكتبة

(١) وفيات الأعيان ، ترجمة يحيى (٣ : ٢٢٢) .

(٢) الطبقات (٥ : ٣١٥) .

(٣) وفيات الأعيان (٢ : ٣٢٦) .

(١) الطبقات (ق : ٧ : ج : ٢ : ص : ٩٩) .

تشير إلى أن ثمة مراجع قبله ذكرت غير ما ذكره الصفدى ، وكان ما اختاره هو الراجح ، ولكنه لم يشر إلى مراجعه هذه التى أخذ عنها والتى نظر فيها .

ولقد رأينا ما وقع لنا من هذه المراجع لا يثير خلافاً البتة حول العام الذى توفى فيه ابن سعد . والغريب أن الصفدى نقل عن البغدادى ، والبغدادى كما رأيت لم يختلف فى وفاة ابن سعد .

ونكاد لهذا لا نلتقى بالا لما ذكره الصفدى ، فهو مسبوق برجال أربعة لم صفتهم ، وهم ابن النديم والبغدادى وابن خلكان والذهبي ، وكلهم مجمعون على أن وفاة ابن سعد كانت سنة ٢٣٠ هـ ، وقبل هؤلاء تلك الترجمة التى انضمت إلى الطبقات ، وكاتبها لا شك كان ألصق بحياة ابن سعد من غيره .

وما نحب أن نقول أن ثمة تراجع جاءت فى الطبقات كانت وفيات أصحابها بعد سنة ٢٢٢ هـ . وهى السنة التى ختم بها الصفدى حياة ابن سعد ، فهناك تراجع أخرى كانت وفيات أصحابها بعد سنة ٢٣٠ هـ ، ومنهم من كانت وفاته سنة ٢٣٨ هـ مثل محمد بن بكار (١) . فهذا دليل لا يدفع .

ولإذا كنا قد ملكنا أن نطرح كلام الصفدى لتأخره ولتلك الأسباب التى قدمتها ، فانا نجد ابن أبى حاتم من المتقدمين ، ونجده أقرب المؤرخين عصرأ إلى ابن سعد . ونحن قد دفعنا قول الصفدى من غير نظر إلى الوفيات ، ونستطيع هنا أن ندفع قول ابن أبى حاتم مع النظر إلى الوفيات . فانا نرى أن ابن أبى حاتم وقع على وفاة من تلك الوفيات المتأخرة عن سنة ٢٣٠ هـ فى كتاب الطبقات ، وكانت تلك الوفاة من وفيات سنة ٢٣٦ هـ . وكتاب الطبقات يضم من هذا النوع أكثر من رجل ، منهم : أحمد بن إبراهيم الموصلى ، وكانت وفاته سنة ٢٣٦ هـ (٢) ، وحين وقع ابن أبى

(١) الطبقات (ق : ٧ ج ٢ ص ٨٧) .

(٢) الطبقات (ق : ٧ ج ٢ ص ٩٦) .

حاتم على هذه مد حياة ابن سعد إلى تلك السنة ، ونخال أنه لو وقع على أخرى متخلفة عن هذا العام لمد حياة ابن سعد إليها .

نقول هذا عن ابن أبى حاتم لأنه لم يسق الكثير عن ابن سعد مما يدل على أنه كان قليل العلم به .

ونعود بعد هذا إلى نسب ابن سعد فنقول : إلى « منيع » ينتهى نسب هذا الشيخ ، ولا نجد بين الذين ترجموا له من زاد بعد « منيع » رجلا آخر .

ولإذا عرفنا أن ولاء ابن سعد كان إلى الحسين بن عبدالله بن عبيدالله بن العباس بن عبد المطلب الهاشمي ، عرفنا أن الرجل لم يكن يضرب بنسب فى قبيلة من القبائل .

وهذا الولاء أفاده ابن سعد عن جده « منيع » الذى كان مولى للحسين بن عبدالله ، ثم عن أبيه « سعد » ، الذى أظله هذا الولاء أيضاً ، ولقد كانت وفاة الحسين بين سنتي ١٤٠ هـ ، ١٤١ هـ . ولا ندرى متى ولد الحسين ، غير أننا إذا ذكرنا أن مولد محمد بن سعد كان سنة ١٦٨ هـ أدركنا أن حياة الحسين أظلت جد ابن سعد وأباه .

ويذكر لنا ابن سعد وهو يترجم لعبدالله بن عبيدالله ، والد الحسين ، أنه بوفاة الحسين وبوفاة أخيه الحسن ، انقرض هذا الفرع من أولاد عبدالله ابن عبيدالله .

ولما كانت وفاة الحسين سنة ١٤١ هـ دلنا هذه على أن ولاء ابن سعد انقطع منذ هذا العام ، ولم يبق لمحمد بن سعد منه إلا اسمه .

غير أننا نجد ابن خلكان ينسب محمد بن سعد إلى بنى زهرة فيقول : أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع الزهرى ، كاتب الواقدي .

ولا ندرى من أين جاء هذا اللقب . ونكاد نشك أنها من إضافة ناسخ أضافها إلى العنوان . ولعله التيس

عليه محمد بن سعد هذا بمحمد بن سعد بن أبي وقاص الزهري . ولقد جاءت ترجمته في إثر ترجمة ابن سعد . والذي يؤيدنا في هذا الشك أن ابن خلكان لم يعرض لهذه النسبة وهو يترجم لابن سعد ، وإنما عرض للكلام على ولائه للحسين بن عبد الله ، ومن أسلوب ابن خلكان أن يعرض لمثل هذه الأشياء التي تتصل بنسب المترجم .

وقد عرفت أن محمد بن سعد ولد بالبصرة . وأن مولده كان سنة ١٦٨ هـ . وما إن استوى على قدميه وأخذ في طلب العلم حتى كانت له رحلات . وليس في وسعنا أن نحصها له ونتبعها مع مراحل عمره ، غير أنا نجله وهو يترجم لأبي علقمة الفروي عبد الله بن محمد ، يقول : ولكنه عمر حتى لقيناه سنة تسع وثمانين ومائة بالمدينة .

إذن فلقد كان ابن سعد بالمدينة سنة تسع وثمانين ومائة ، لا ندرى هل كان حلوله بها هذه السنة أم كان قبل ذلك ؟ ولكننا نقف عند هذه لفظة شيئاً يتصل بصلة ابن سعد بشيخه الواقدي .

فلقد مر بك أن الواقدي رجع عن الرقة إلى المدينة بعد سنة ١٨٧ هـ ، وأنه — أعنى الواقدي — بقي بالمدينة إلى ما قبل أوائل عام ٢٠٤ هـ .

ونحب أن نخرج من هذه إلى أن لقاء ابن سعد الأول لشيخه الواقدي كان بالمدينة ، وأن هذا اللقاء كان في هذه الفترة التي عاشها الواقدي في المدينة بين القضاء الرشيد وقضاء المأمون .

وما نظن ابن سعد لقي الواقدي في بغداد قبل هذا العام لشيء واحد ، وهو أن ابن سعد وهو ينقل حديث الرحلة الأولى للواقدي إلى بغداد يقول : « حدثني أحمد ابن مسبح قال : حدثني عبد الله بن عبيد الله قال : قال لي الواقدي » . وإذا ما أخذ ينقل حديث حياة

الواقدي الثانية قال : أخبرني ، وهو يعني الواقدي : ومنذ أن عرف ابن سعد شيخه الواقدي في المدينة لم يفصل عنه إلى أن مات ، وهذه تعني أنه حين رحل الواقدي عن المدينة في رحلته الثانية إلى بغداد رحل معه ابن سعد .

والغريب أن ابن سعد ، قد ترجم لشيخه الواقدي مرتين مرة مع أهل المدينة ، ومرة مع أهل بغداد ، ولم يذكر شيئاً عن صلته به : متى لقيه ؟ وأين لقيه ؟ وكـم سنة صحبه ؟

ولولا تلك الإشارات التي تحدثنا عن نقله عنه ، والتي وردت كثيراً في كتاب الطبقات الذي سنحدثك عنه . ما علمنا شيئاً عن هذه الصلة .

ولقد حدثنا عنها البغدادي (٤٦٣ هـ) وهو يترجم لابن سعد وقال : الذين اجتمعت عندهم كتب الواقدي — وقد مرت بك — أربعة أنفس ، محمد بن سعد الكاتب أولهم .

ثم يقول : وفيها — أي سنة ثلاثين ومائتين — مات محمد بن سعد كاتب الواقدي .

وهذا الخبر يرويه ابن خلكان أيضاً (٦٨١ هـ) غير أنه يقول : أولهم كاتبه محمد بن سعد .

ثم يقول البغدادي : كان أحمد بن حنبل يوجه في كل جمعة حنبل بن اسحاق إلى ابن سعد يأخذ منه جزأين من حديث الواقدي ينظر فيهما إلى الجمعة الأخرى ثم يردهما ويأخذ غيرهما .

وهذا الخبر يرويه ابن حجر (٨٥٢ هـ) أيضاً .

وهذه الصفة التي أضيفت إلى ابن سعد واشتهر بها ، وهي كاتب الواقدي ، وأثبتها له ابن أبي حاتم (٣٢٧ هـ) والبغدادي (٤٦٣ هـ) وابن خلكان (٦٨٩ هـ) والذهبي (٧٤٨ هـ) والصفدي (٧٦٤ هـ) وابن حجر

(١) الطبقات (٥ : ٣١٤)

(٢) الطبقات (٧ : ٧٧) .

(١) الطبقات (٥ : ٣١٤) .

(٥٨٥٢) وابن تغري بردي (٥٨٧٤) والسخاوي (٥٩٠٢)، لم يصرح بها ابن النديم (٣٨٥ هـ) وهو يترجم لابن سعد ونراه يقول : من أصحاب الواقدي روى عنه، وألف كتبه من تصنيفات الواقدي . ولا نجد لها ذكراً إلا في العنوان، وهو « محمد بن سعد كاتب الواقدي » .

ونجد إلى جانب ابن النديم تلك الترجمة التي جاءت في كتاب الطبقات ترجم لابن سعد : وعنوانها : « محمد بن سعد صاحب الواقدي » . وليس فيها بعد هذا ذكر لتلك الصفة من قرب أو من بعد . وما من شك في أن هذه الترجمة التي تضمنها الطبقات تسبق غيرها ، وواضعها كان ألصق بابن سعد ممن أتوا بعده . وهذه تدلنا على أن صفة ابن سعد بكتاب الواقدي جاءت متأخرة : وأقدم من سبق بها ابن أبي حاتم كما رأيت . ولا ندرى هل هي من إبداعه أم كان مسبوقاً إليها ، فليس ثمة ما يفسرها غير ما مر بك من توجيه أحمد بن حنبل إلى ابن سعد بحنبل ابن اسحاق يأخذ منه جزأين من حديث الواقدي . فقد تدل هذه على قيام ابن سعد بالكتابة للواقدي ، وكان هذا الحديث مما كتبه ابن سعد له .

غير أن ثمة شيئاً مريباً يدفعها : وهو أن ابن سعد استأثر بالخط الأوفر من كتب الواقدي ، وقد يكون هذا الحديث مما وقع في حظ ابن سعد من كتب الواقدي .

وهكذا سوف تظل هذه الصفة يعوزها ما يؤيدها إلى أن نجد ما يشير صراحة إلى أن ابن سعد كتب للواقدي . أما هذه الرواية التي يرويها ابن سعد عن شيخه الواقدي فلا تؤيد هذه الصفة ، بدليل أن ثمة كثيراً رويوا عن الواقدي ولم نجد منهم من اتصف بهذه الصفة .

والذين أروا لابن سعد مجمعون جميعاً على أنه عدل صدوق عالم واسع الاطلاع .

يقول عنه ابن أبي حاتم (٣٢٧ هـ) في كتابه « الجرح والتعديل » سألت أبي عنه فقال : يصدق ، وسأله عن أحاديث فحدثه .

ويقول ابن النديم (٣٨٥ هـ) في كتابه « الفهرست » وكان ثقة مستوراً عالماً بأخبار الصحابة والتابعين .

ويقول البغدادي (٤٦٣ هـ) في كتابه « تاريخ بغداد » : وكان من أهل الفضل والعلم . ثم يقول : وكان كثير العلم كثير الحديث والرواية وكثير الطلب . ويروي هذا ابن حجر (٨٥٢ هـ) في كتابه « تهذيب التهذيب » مع شيء من التحوير .

ويقول ابن تغري بردي (٨٧٢ هـ) في كتابه « النجوم الزاهرة » : كان إماماً فاضلاً عالماً حسن التصانيف .

غير أنا نجد البغدادي يقدم قبل تلك الشهادة التي نقلناها عنه ونقلها عنه ابن حجر حديثاً فيه تجريح لابن سعد . ولكنه لا يتركه دون أن يعقب عليه . يقول البغدادي نقلاً عن الحسين بن فهم : كنت عند مصعب الزبيري فر بنا يحيى بن معين فقال له مصعب : يا أبا زكريا حدثنا محمد بن سعد الكاتب بكذا وكذا ، وذكر حديثاً - فقال له يحيى : كذب . ثم يعقب البغدادي بقوله : قلت : ومحمد بن سعد عندنا من أهل العدالة وحديثه يدل على صدقه فإنه يتحرى في كثير من روايته . ولعل مصعباً الزبيري ذكر ليحيى عنه حديثاً من المناكير التي يرويها الواقدي فنسبه إلى الكذب .

ولقد نقل هذه عنه ابن حجر ولم يزد .

ويقول السخاوي محمد بن عبد الرحمن (٩٠٢ هـ) في كتابه « الإعلان بالتوبيخ » : وهو ثقة وإن كان شيخه الواقدي ضعيفاً .

وهكذا نراه كلهم مجمعين - كما قلت لك - على توثيقه أولاً ، ثم على علمه وفضله ثانياً . غير ابن النديم

الذي نال منه في رفق . فجعل كل ما صنف من تصنيفات الواقدي .

ثم إن الذين أرخوا له شبهة مجمعين على أنه ليس له غير كتابين : الطبقات الكبرى والطبقات الصغرى .

يذكر ذلك ابن خلكان فيقول : وصنف كتاباً كبيراً في طبقات الصحابة والتابعين والخلفاء إلى وقته . ثم يقول : وله طبقات أخرى صغرى .

ويقول الذهبي : مصنف الطبقات الكبير والصغير ومصنف التاريخ .

ويقول السخاوي : والطبقات الصغرى والكبرى لابن سعد .

ويقول حاجي خليفة في كتابه « كشف الظنون » : طبقات الصحابة والتابعين لأبي عبد الله محمد بن سعد . . كتب أولاً إلى زمانه خمسة عشر مجلداً ثم انتخبه أصغر من ذلك .

وتجد إلى جانب هؤلاء الذين صرحوا بالكتابين آخرين صرحوا بكتاب واحد .

ففي الترجمة التي جاءت في الطبقات عن ابن سعد نجد : وهو الذي ألف هذا الكتاب كتاب الطبقات .

ونجد البغدادى يقول : وصنف كتاباً كبيراً في طبقات الصحابة والتابعين والخلفاء إلى وقته . ويقول ابن حجر : وصاحب الطبقات .

ويقول ابن تغرى بردى : صنف كتاباً كبيراً في طبقات الصحابة والتابعين والعلماء إلى وقته .

ثم نجد ابن النديم يقول : وله من الكتب كتاب أخبار النبي صلى الله عليه وسلم .

وما نظن ابن النديم أراد بهذا غير كتاب الطبقات الكبرى . وغريبة أن ترد هذه على لسان ابن النديم فيسمى الكتاب بغير اسمه ، وهذا العلم متدانه وهو من أصحابه : وظاهر أن ابن النديم كان يشك في نسبة هذا الكتاب - كتاب الطبقات - لابن سعد - ويراه للواقدي ،

فقد ذكر من بين مؤلفات الواقدي كتاباً باسم الطبقات ، ولم يذكر مثله لابن سعد .

ويفسر هذه ما جاء على لسان ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) فهو يذكر في مقدمة كتابه « الاستيعاب » الكتب التي أخذ عنها فيقول : وما كان فيه عن الواقدي ، فأما كتاب الطبقات له فقرأته على أحمد بن قاسم التاهرتي عن محمد بن معاوية القرشي عن إبراهيم بن موسى بن جميل عن محمد بن سعد كاتب الواقدي عن الواقدي .

ثم يذكر بعد هذا طبقات خليفة بن خياط ولا يشير إلى طبقات ابن سعد بأية إشارة . ولكن الذي ينكره ابن عبد البر على ابن سعد يثبت له الذهبي فهو يقول في سياق ترجمته له : وقد أنبأنا بكتابه الطبقات الكبرى شيخنا الحافظ شرف الدين الدمياطي من سماعه من ابن خليل باسناده :

ويثبت له الذهبي مرة أخرى وهو يترجم لابن فهم تلميذ ابن سعد فيقول : سمع من محمد بن سعد الكاتب طبقاته .

فالمرحون الذين أرخوا لابن سعد بين مثبت له كتاباً وبين مثبت له كتابين ، لم يخرج على هذا الاجماع إلا الذهبي حيث أضاف له كتاباً في التاريخ .

ونحب قبل أن نودع حياة ابن سعد التي امتدت من سنة ١٦٨ هـ ، وهي السنة التي ولد فيها في البصرة ، إلى سنة ٢٣٠ هـ ، وهي السنة التي مات فيها ببغداد ، تلك الحياة التي طوت نحواً من اثنين وستين عاماً ، نحب قبل أن نودع تلك الحياة التي لم تكن بالقصيرة أن نذكر كيف لم تتمخض هذه الحياة الطويلة إلا عن كتاب أو اثنين ، على حين حفلت حياة شيخه بكتب كثيرة قاربت الثلاثين .

(١) تذكرة الحفاظ (٤ : ١٤١٧) .

قد يكون مرجع هذا إلى أن حياة الواقدي أربت على حياة ابن سعد بنحو من خمسة عشر عاماً ، وما خمسة عشر عاماً بقليل .

وقد تكون لأن ابن سعد شغل بالكتابة للواقدي عمراً لم يفرغ فيه لنفسه .

غير أنا لا ننسى أن ابن سعد فرغ لنفسه نحواً من ثلاثة وعشرين عاماً عاشها بعد وفاة شيخه ، فلقد كانت وفاة شيخه سنة ٢٠٧ هـ وكانت وفاة ابن سعد سنة ٢٣٠ هـ .

وما ثلاثة وعشرون عاماً بقليلة لرجل مثل ابن سعد اجتمع له تحصيل في ظل مؤلف جليل هو الواقدي ، ثم اجتمعت له كتب كثيرة آلت إليه من شيخه وفرت عليه الجهد في جمعها .

وإن هذا ليحملنا على القول بأن هذا الرجل اتسعت حياته لأكثر من هذين الكتابين . فقد شهد له بالعلم وهو حافظ على أن يسطره صاحبه ، وشهد له بالصدق ومعه يكون اطمئنان الرجل إلى أن يؤثر عنه ، ولقد عرفت معى صحابته للواقدي ثم مصير أكثر كتب الواقدي إليه .

ويشجعنا على هذه ذلك الغموض الذي أحاط بحياة الرجل ، فلم يكتب عنه إلا القليل ، وكان هذا القليل في كلمات معدودات يكرر بعضها بعضاً :

* * *

كتاب الطبقات الكبرى

وقبل أن أدخل بك إلى الحديث عن كتاب « الطبقات الكبرى » أحب أن أضيف شيئاً إلى ما قلته قبل عن هذا النهج التأليفى الذى بدأه الهيثم بن عدى ، وثنى به بعده الواقدي ، ثم جاء من بعدهما خليفة بن خياط وابن سعد ليأخذوا فى النهج نفسه .

فلقد كان المراد بالطبقة أولاً عند أصحاب النهج : الجماعة الذين تنتظمهم حقبة زمنية محدودة .

والذى أوحى بهذا التقسيم أو بهذا النهج هو ضبط التلقى عن الرسول والرواية عنه ، فثمة صحابة سابقون عاشوا مع الرسول ، وثمة تابعون ، ثم تابعوا التابعين . وكل فئة من هؤلاء تنتظمها أزمنة مبكرة أو متأخرة ، وفرق بين صحابى أدرك الرسول بأولى وصاحبى أدركه بآخرة :

فأنت بهذا التقسيم تستطيع أن تحكم فى الحديث المروى بالنظرة إلى روايته عن طريق طبقاتهم . ولكى يصح لواضعى هذا النهج هذا الضبط صحة كاملة جعلوا لكل طبقة زمناً من عشر سنين إلى عشرين . وجعلوا من تضمهم هذه الحقبة الزمنية المحدودة طبقة : وهم كلما ضيقوا فى الحد قربوا من الضبط الذى ينشدونه . فقرأهم مثلاً يجعلون الصحابة اثنتى عشرة طبقة ، الأولى قدماء السابقين الذين أسلموا بمكة ، ثم أصحاب دار الندوة ، ثم مهاجرة الحبشة الأولى ، ثم أصحاب العقبة الأولى ، ثم أصحاب العقبة الثانية ، ثم المهاجرون الأولون بين بدر والحديبية ، ثم أهل بيعة الرضوان ، ثم من هاجر بين الحديبية وفتح مكة ، ثم مسلمة الفتح ، ثم الضبيان الذين رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع .

فالطبقة على هذا جماعة اشتركوا فى السن ولقاء المشايخ والأخذ عنهم . وقد يكون شيوخ هذا الراوى شيوخ ذاك ، وقد يكون شيوخ هذا مماثلين أو مقاربين لشيوخ ذاك ، وقد يكون الشخص الواحد من طبقتين باعتبارين : بأن يكون الراوى من طبقة لمشابهته لتلك الطبقة من وجه ، أو من طبقة أخرى لمشابهته بها من وجه آخر ، وهذا مثل أنس بن مالك فهو من حيث صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم يعد من طبقة العشرة المبشرين بالجنة ، وهو من حيث صغر السن يعد فى طبقة من بعدهم .

« طبق »

(٢ : ١١٠٣ - ١١٠٤) .

ترجمة) - الصحابة الذين أسلموا قبل فتح مكة
(١٤٣) ترجمة) .

المجلد الخامس :

الطبقة الأولى من أهل المدينة من التابعين (١٤٠)
ترجمة) - الطبقة الثانية من أهل المدينة من التابعين
(١٨٤) ترجمة) - من كانوا من الأنصار (٧٣) ترجمة)
- من كانوا من الموانى (٨٤) ترجمة) - الطبقة الثالثة
من أهل المدينة من التابعين (٢٣) ترجمة) - الطبقتان
الرابعة والخامسة ساقطتان - الطبقة السادسة (٤٠)
ترجمة) - الطبقة السابعة (٣٤) ترجمة) - تسمية من
نزل بمكة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
(٥٢) ترجمة) - الطبقة الأولى من أهل مكة ممن روى
عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وغيره (١١) ترجمة)
- الطبقة الثانية (٢٧) ترجمة) - الطبقة الثالثة (٥١)
ترجمة) - الطبقة الرابعة (٢٣) ترجمة) - الطبقة
الخامسة (١٩) ترجمة) - تسمية من نزل الطائف من
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣٤) ترجمة)
- من كان بالطائف من الفقهاء والمحدثين (٢١) ترجمة)
- تسمية من نزل اليمن من أصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم (٢٧) ترجمة) من كان باليمن من
المحدثين ، وهؤلاء طبقات :

الطبقة الأولى (٩) - الثانية (١٠) الثالثة (٨)
- الرابعة (٧) - تسمية من نزل باليمامة من أصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم (٦) - من كان باليمامة
من الفقهاء والمحدثين (١٣) - تسمية من كانوا
بالبحرين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
(٢٥) .

المجلد السادس :

طبقات الكوفيين : تسمية من نزل الكوفة من
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كان بها
من التابعين وغيرهم من أهل الفقه والعلم (١٥٠) -

ومن نظر إلى الصحابة باعتبار الصحبة جعل الجميع
طبقة واحدة ، ومن نظر إليهم باعتبار قدر زائد مثل
السبق إلى الإسلام وشهود المشاهد جعلهم طبقات . وهذا
ما أخذ به محمد بن سعد في كتاب الطبقات .

وكذلك الحال في التابعين فمن نظر إليهم باعتبار
الأخذ من الصحابة فقط جعل الجميع طبقة واحدة ،
ومن نظر إليهم باعتبار اللقاء قسمهم وفق ذلك ، وهذا
ما فعله ابن سعد أيضاً^(١) .

فابن سعد كما ترى أضاف إلى المنهج شيئاً كما ترى ،
فهو لم يطلق الصحبة إطلاقاً بل قيدها بالسبق إلى
الإسلام كما قيدها بشهود المشاهد ، وهو لم يطلق
التابعية إطلاقاً بل قيدها باعتبار اللقاء ، ثم هو قد
أضاف شيئاً ثالثاً يتصل بهذا التقسيم الزمنى فجعل
للمكان اعتباراً ، من أجل ذلك تكررت على لسانه
بعض التراجم ، فراه يترجم للرجل ترجمة باعتبار زمنه ،
وأخرى باعتبار مكانه كما فعل مع شيخه الواقدي ،
فقد ترجم له ترجمتين^(٢) ، وقد اضطره هذا إلى أن
يطبل مع الأولى ويوجز مع الثانية .

وقد يكون في سرد ما ينظمه الكتاب ما يزيدك

بيانا :

المجلد الأول :

السيرة النبوية .

المجلد الثانى :

المغازى .

المجلد الثالث :

طبقات البدرين من المهاجرين (١٣٤) ترجمة) -

طبقات البدرين من الأنصار (٢٥٩) ترجمة) .

المجلد الرابع :

الطبقة الثانية من المهاجرين والأنصار (٩٨)

(١) نخبة الفكر ومصطلح أهل الأئمة لابن حجر أحمد بن علي

(٢) الطبقات (٥ : ٣١٤ ، ق : ٢ : ج : ٧ : ص : ٧٧) .

الطبقة الأولى من أهل الكوفة بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن رووا عن أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبدالله بن مسعود وغيرهم رضى الله عنهم (٤٤٥) - الطبقة الثانية ممن رووا عن عبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمرو وجابر بن عبدالله والنعمان ابن بشير وأبي هريرة وغيرهم (٦٩) - الطبقة الثالثة (١٢٣) - الطبقة الرابعة (٨٢) - الطبقة الخامسة (٥٢) - الطبقة السادسة (٤٩) - الطبقة السابعة (٦٣) - الطبقة الثامنة (٤٥) - الطبقة التاسعة (٢٨) .

المجلد السابع :

تسمية من نزل البصرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كان بها بعدهم من التابعين وأهل العلم والفقهاء (٥٠) - الطبقة الأولى من الفقهاء والمحدثين والتابعين من أهل البصرة من أصحاب عمر بن الخطاب رضى الله عنه (٥٢) - الطبقة الثانية ممن رووا عن عثمان وعلي وطلحة والزبير وأبي بن كعب وأبي موسى الأشعري وغيرهم (١١٢) - الطبقة الثالثة (٥٤) - الطبقة الرابعة (٦٣) - الطبقة الخامسة (٥٠) - الطبقة السادسة (٣٩) - الطبقة السابعة (٥١) - الطبقة الثامنة (١٣) تسمية من كان بواسط من الفقهاء والمحدثين (٣٠) - من كان بالمدائن من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٢) - تسمية من كان بالمدائن من المحدثين والفقهاء (٩) - من كان ببغداد من الفقهاء والمحدثين ممن نزلها وقدمها فئات (١٦٦) - تسمية من كان بخراسان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن غزاها ومات بها (٦) - من كان بخراسان بعد هؤلاء من الفقهاء والمحدثين (٥٦) - من كان بالرى من الفقهاء والمحدثين (٨) - من كان يقيم من المحدثين (٢) - من كان بهمدان من الفقهاء (١) - من كان بالأنبار من

المحدثين (٣) تسمية من نزل بالشام من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (١١٤) - الطبقة الأولى من أهل الشام من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٢٦) - الطبقة الثانية من التابعين بالشام (٢١) - الطبقة الثالثة (٢٧) - الطبقة الرابعة (٢٥) - الطبقة الخامسة (١٨) - الطبقة الثالثة (٩) - الطبقة السابعة (٨) - الطبقة الثامنة (٤) - تسمية من نزل الجزيرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٥) - من كان بالجزيرة بعد هؤلاء من الفقهاء والمحدثين والتابعين وغيرهم (١٩) - من كان بالعواصم والثغور (١٩) - تسمية من نزل مصر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣٢) - الطبقة الأولى من أهل مصر بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٥) - الطبقة الثانية (١٣) - الطبقة الثالثة (٨) - الطبقة الرابعة (٧) - الطبقة الخامسة (٧) - الطبقة السادسة (٨) - من كان بابل (٨) - من كان بأفريقية (١) - من كان بالأندلس (١) .

المجلد الثامن :

تسمية النساء المسلمات والمهاجرات من قريش والأنصاريات والمبايعات - ذكر أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم - تسمية النساء المسلمات المبايعات - تسمية غرائب نساء العرب المسلمات المهاجرات المبايعات - تسمية نساء الأنصار المسلمات المبايعات - تسمية النساء اللاتي لم يروين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وروين عن أثر واحد .

فالكتاب بهذا يضم نحواً من ٣٠٠٠ ترجمة ، هذا غير التراجم المكررة . فكان لذلك مرجعاً أفاد منه من أتى بعد ابن سعد ، فعلى حذوه وضع ابن منده أبو عبدالله محمد بن اسحاق الأصفهاني كتاباً في أسماء الصحابة ، وعن ابن منده أخذ ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) في كتابه الاستيعاب ، وابن الأثير (٦٣٠ هـ) في كتابه « أسد

الغاية في معرفة الصحابة» ، وابن حجر (٨٥٢) في كتابه «الإصابة في تمييز الصحابة» و «تهذيب التهذيب» والذهبي (٧٤٨) في كتابه «تذكرة الحفاظ» . كما أفاد منه غير هؤلاء من القدامى الذين ألفوا على غير هذا المنهج ، مثل البغدادي (٤٦٣) في كتابه «تاريخ بغداد» ، والبلاذري أحمد بن يحيى (٢٧٩) في كتابه «فتح البلدان» وابن أبي بكر (٧٤١) في كتابه «التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عمان» . ولو شئنا استقصاء لذكرنا الكثير .

وهذا الكتاب كتاب الطبقات قد انتهى إلينا رواية عن الحافظ الدمياطي أبي محمد عبد المؤمن بن خلف ، شيخ الذهبي . وكانت وفاة الدمياطي سنة ٧٠٥ هـ . وقد ذكرت لك ذلك فيما مر . وعن الدمياطي أخذ الذهبي (٧٤٨) .

ويظهر أن النسخة التي بين أيدينا من الكتاب - كتاب الطبقات - هي النسخة التي انتهت إلى الذهبي ، ففي أولها : أخبرنا الشيخ الإمام العالم الحافظ العلامة النسابة شرف الدين أبو محمد عبد المؤمن بن خلف بن أبي الحسن الدمياطي .

وقد تقدم أن الذهبي هو الذي روى الكتاب عن شيخه الدمياطي . ولا نظن أن ثمة ما يدفع هذا .

وينتهي الاسناد الذي جاء في صدر الكتاب إلى ابن أبي أسامة ، تلميذ ابن سعد ، وهو أبو محمد الحارث ابن محمد بن أبي أسامة التميمي . وكان مولده سنة ١٨٦ هـ كما كانت وفاته سنة ٢٨٢ هـ .

وحين يترجم الذهبي لابن أبي أسامة يذكر من شيوخه غير واحد ، منهم الواقدي ولا يذكر ابن سعد منهم .

غير أن ابن حجر يذكر ابن أبي أسامة هذا مرتين : مرة بين تلامذة الواقدي والأخرى بين تلامذة ابن سعد . ولقد ذكرت لك ما قاله الذهبي عن تلميذ لابن سعد ، هو ابن فهم الحسين بن محمد ، وأن الذهبي

قال عنه : سمع من محمد بن سعد الكاتب طبقاته : ولقد كان مولد ابن فهم هذا سنة ٢١١ هـ كما كانت وفاته سنة ٢٨٩ هـ .

ونحيل إلى - أن لإسناد الذهبي - الذي ذكر فيه رواية الكتاب ، كتاب الطبقات ، عن شيخه الدمياطي لو امتد لرأينا ابن فهم مكان ابن أبي أسامة . ولكن هذا السند الذي ذكره الذهبي وقف فيه عند شيخ الدمياطي ، وهو ابن خليل أبو الحجاج يوسف (٥٥٥ هـ - ٦٤٨ هـ) .

والغريب أن هذه النسخة من كتاب الطبقات التي انتهت إلى منتصف القرن الثامن الهجري ، وهو العصر الذي انتهى إليه الذهبي ، انتهت إلينا على غير حال سليمة .

١ - إذ نجد فيها خرمًا . وقد أشرت إلى موضع منه وأنا أسرد أبواب الكتاب في المجلد الخامس ، إذ سقطت منه طيقتان هما الرابعة والخامسة .

٢ - ونجد عناوين لأصحاب تراجم وليس معها تراجم مثل ما وقع لبكر بن الطويل^(١) ، فقد ذكر الاسم فقط ولم يتبعه كلام .

٣ - ضم تراجم إلى الكتاب امتدت وفياتهم إلى سنة ٢٣٨ هـ دون الإشارة إليها بإشارة موضحة .

وثمة شيء نجب أن نثريه في ضوء هذا الاضطراب وفي ضوء التراجم التي لا سند لها في الكتاب :

١ - أين كتاب الطبقات الصغرى :

٢ - ثم على أية صورة كان هذا الكتاب :

ما نشك في أن ابن سعد حين انتخب طبقاته الصغرى كان هذا بأخرة ، كما يقول حاجي خليفة : وما نشك في أن ابن سعد :

١ - تخفف فيه من بعض التراجم .

٢ - وأنه تخفف من التكرار .

(١) الطبقات (ج : ٧ : ق : ٢ : ص : ٧٧) .

٣ - وأنه تبعاً لهذه الثانية تخفف من السند .
 وإذا انتهينا إلى هذه فهل نستطيع أن نقول بأن هذا الكتاب الذى بين أيدينا مزيج بين الطبقات الصغرى والكبرى ، وليس هو الطبقات الكبرى خالصة . أما الذى نجزم بها فهو أنه ليس لابن سعد كله بل إن لتلميذه ابن فهم ، أو لتلميذه الآخر ابن أبي أسامة ، إضافات تكشف عنها تلك التراجم التى امتدت إلى سنة ٢٣٨ هـ .

(١) أبو جعفر محمد

ابن على بن حسين بن على بن أبي طالب بن عبد المطلب وأمه أم عبدالله بنت حسن بن على بن أبي طالب . فولد أبو جعفر بن محمد وعبدالله بن محمد . وأمهما أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق ولإبراهيم بن محمد . وأمه أم حكيم بنت أسيد ابن المغيرة بن الأخنس بن شريق الثقفى وعلى بن محمد وزينب بنت محمد . وأمهما أم ولد . وأم سلمة بنت محمد وأمها أم ولد .

قال : أخبرنا أحمد بن عبدالله بن يونس قال ثنا إسرائيل عن جابر قال : قال لى محمد بن على : يا جابر لا تخصص فان الخصومة تكذب القرآن .

قال أخبرنا أحمد بن عبدالله بن يونس قال حدثنى فضيل بن عياض عن ليث عن أبي جعفر قال : لا تجالسوا أصحاب الخصومات فإنهم الذين يخوضون فى آيات الله .

قال أخبرنا الحسن بن موسى قال ثنا زهير عن جابر قال : قلت لمحمد بن على : أكان منكم أهل البيت أحديزعم أن ذنباً من الذنوب أشرك ؟ قال لا . قلت : أكان منكم أهل البيت أحد يقر بالرجعة ؟ قال : لا . قلت : أكان منكم أهل البيت أحد يسب أبا بكر وعمر ؟ قال : لا فأحبهما وتولاهما واستغفر لهما .

قال أخبرنا شهاب بن عباد قال : ثنا إبراهيم بن حميد عن إسماعيل بن أبي خالد عن أبي الضحاك قال قال أبو جعفر : اللهم إني أبرأ إليك من المغيرة بن سعيد وبيان .

وثمة ملاحظة جديرة بالإشارة إليها وهى أن التراجم المتأخرة - أعنى التى جاءت بعد سنة ٢٣٠ هـ - وهى السنة التى توفى فيها ابن سعد ، جاءت مختصرة عارية من السند ، على وفق تراجم أخرى ضمها الكتاب وجاءت سابقة ، أى فى حياة المؤلف .

ولقد كنا نفيد شيئاً ذا بال لو أن مختصر السيوطى (٩١١ هـ) لهذا الكتاب وقع لنا . فحاجى خليفة يقول : اختصر السيوطى طبقات ابن سعد وسماها : انجاز الوعد ، المنتقى من طبقات ابن سعد .

وكتاب الطبقات الذى بين أيدينا مقسم إلى مجلدات ثمانية كما رأيت ، لا ندرى إن كانت تعادل ما أشار إليها حاجى خليفة حين يقول : « كتب إلى زمانه خمسة عشر مجلداً » أم لا ؟ ولو أن للكتاب مقدمة لمكتننا من الحكم . ولكنه جاء خالياً من أى تقديم . وما من شك فى أن ابن سعد كانت له نظرة ثانية فى الكتاب حين اختار وانتخب ، وكان هذا كفيلاً بأن يملأ كلمة هنا وكلمة هنا مع الكتابين تبين منهجه ، غير أنه لم يفعل فأثار بهذا شكاً ، ولقد أثار أكثر منه بإغفاله هذه المقدمة فترك غير واحد يظنون أن الكتاب للواقدى مستندين إلى رواياته الكثيرة عنه فى هذا الكتاب ناسين أن ثمة روايات أخرى لابن سعد لا تنتهى إلى الواقدى . وهأنذا أسوق إليك تراجم ثلاثة : الأولى من الطوال ، والثانية والثالثة من القصار ، تكشف الأولى عن رواية ابن سعد عن الواقدى وعن غيره فوق ما تكشف عن

قال أخبرنا عبيد الله ابن عبد المجيد الحنفى قال ثنا
سفيان الثورى قال حدثنى جعفر بن محمد عن أبيه أنه
كان يفلى رأس أمه .

قال حدثنا الفضل بن دكين قال ثنا يوسف بن
المهاجر الخداد قال رأيت أبا جعفر راكباً على بغل
أو بغلة ومعه غلام يمشى جانيبه .

أخبرنا عفان بن مسلم قال حدثنى معاوية بن
عبد الكريم قال : رأيت على محمد بن على أنى جعفر
جبة خز ومطرف خز .

أخبرنا الفضل بن دكين قال ثنا شريك عن جابر
بن أبى جعفر قال : انا آل محمد نلبس الخز والمعصفر
والمصر واليمنة .

أخبرنا الحسن بن موسى قال ثنا زهير عن جابر
عن محمد بن على قال : انا آل محمد للبس الخز واليمنة
والمعصفرات والمصرات .

قال أخبرنا عبيد الله بن موسى قال انا إسماعيل بن
عبد الملك قال رأيت على أبى جعفر ثوباً معلماً فقلت
له فقال لا بأس بالأصبعين من العلم بالابريسم فى الثوب
قال أخبرنا عبيد الله بن موسى والفضل ابن دكين
قالا ثنا عمرو بن عثمان عن موهب قال . قال : رأيت
على أبى جعفر ملحقة حمراء . قال أخبرنا عبيد الله بن
موسى عن إسرائيل عن عبد الأعلى أنه رأى محمد بن
على يرسل عمامته خلفه قال أخبرنا عبيد الله بن موسى
قال أنا إسرائيل عن جابر قال رأيت على محمد بن على
عمامة لها علم وثوبا له علم يلبسه قال أخبرنا يزيد بن
هارون قال انا محمد بن اسحاق قال رأيت أبا جعفر
يصلى فى ثوب قد عقده خلفه .

أخبرنا محمد بن عمر قال أنا عبد الرحمن بن
عبد العزيز عن حكيم بن حكيم ابن عباد بن حنيف
قال : رأيت أبا جعفر متكئاً على طيلسان مطوى فى
المسجد .

قال محمد بن عمر : ولم يزل ذلك من فعل
الأشراف وأهل المروعة عندنا الذين يلزمون المسجد
يتكئون على طيلاسة مطوية سوى طيلسانه وردائه الذى
عليه .

قال أخبرنا عبيد الله بن موسى والفضل بن دكين
قالا ثنا إسرائيل عن عبد الأعلى قال : سألت محمد
ابن على قال عبيد الله عن الوسمة . وقال الفضل بن
دكين عن السواد . فقال : هو خضابنا أهل البيت .
أخبرنا الفضل بن دكين قال ثنا نصر بن أبى
الأشعث القرادى عن ثوير قال : قال أبو جعفر
يا أبا الجهم بما تخضب ؟ قلت بالحناء والكم . قال هذا
خضابنا أهل البيت .

قال أخبرنا أحمد بن عبد الله بن يونس قال
انا زهير قال ثنا عروة بن عبد الله بن قشير الجعفى
قال : قال لى أبو جعفر أخضب بالوسمة . .

قال أخبرنا معن بن عيسى قال حدثنى هارون بن
عبد الله بن الوليد المعيسى قال رأيت محمد بن على
على جهته وأنه أثر السجود ليس بالكثير .

قال أخبرنا مالك بن إسماعيل عن الفضيل بن
مرزوق عن رجل عن أبى جعفر قال اياكم والضحك
أو قال وكثرة الضحك فانه يمج العلم مجاً .

أخبرنا الحسن بن موسى قال ثنا زهير عن جابر
عن محمد بن على قال : كان فى خاتمى اسمى فاذا
جامعت جعلته فى فمى .

قال أخبرنا إسماعيل ابن عبد الله بن أبى أويس قال
حدثنى سعيد بن مسلم بن بانك أبو مصعب أنه رأى
على محمد بن على بن حسين بردا قال وزعم لى سالم
مولى عبد الله بن على بن حسين أن محمداً أوصى بأن
يكفن فيه .

قال أخبرنا عبيد الله بن موسى قال انا إسرائيل
عن جابر عن محمد بن على أنه أوصى أن يكفن فى
قميصه الذى كان يصلى فيه .

قال أخبرنا أحمد بن عبد الله بن يونس قال نا زهير
قال ثنا عروة بن عبد الله بن قشير قال سألت جعفرأ في
أى شىء كفنت أباك قال أوصانى فى قميصه وأن أقطع
أزراره وفى ردائه الذى كان يلبس وأن أشتري بردأ
ممانياً فإن النبى صلى الله عليه وسلم كفن فى ثلاثة أثواب
أحدها برد يمان .

قال أخبرنا عبد الله بن مسلمة بن مهنّب الحارثى
قال نا سعيد بن مسلم بن بانك قال رأيت على نعش
محمد بن على بن حسين برد حبرة أخبرنا عبد الرحمن
ابن يونس عن سفيان بن عيينة عن جعفر بن محمد قال
سمعت محمد بن على يذكر فاطمة بنت حسين شيئاً من
صلة النبى صلى الله عليه وسلم فقال هذه توفى لى ثمانيا
وخمسين ومات لها قال محمد بن عمر وأما فى روايتنا
فأنه مات سنة سبع عشرة ومائة وهو ابن ثلاث وسبعين
سنة وقال غيره توفى سنة ثمانى عشرة ومائة وقال
أبو نعيم الفضل دكين توفى بالمدينة سنة أربع عشرة
ومائة وكان ثقة كثير العلم والحديث وليس يروى عنه
من يحتج به .

(٢) الحكم بن عمرو بن مجدع بن حديم

ابن الحارث بن نعيمة بن مليك بن ضمرة بن بكر
ابن عبد مناة بن كنانة ونعيمة أخو غفار . وصحب
الحكم بن عمرو النبى صلى الله عليه وسلم حتى قبض
النبى عم ثم تحول إلى البصرة فنزلها فولاه زياد بن
أبي سفيان خراسان فخرج إليها .

قال أخبرنا اسحاق بن يوسف الأزرق قال حدثنا
هشام بن حسان عن الحسن أن زيادأ بعث الحكم بن
عمرو على خراسان ففتح الله عليهم وأصابوا أموالا
عظيمة فكتب إليه زياد أما بعد فإن أمير المؤمنين كتب
إلى أن أصطفى له الصفراء والبيضاء فلا تقسم بين
الناس ذهبأ ولا فضة . فكتب إليه سلام عليك أما بعد

فأنك كتبت إلى تذكر كتاب أمير المؤمنين وأنى
وجدت كتاب الله قبل كتاب أمير المؤمنين وأنه والله
لو كانت السموات والأرض رتقأ على عبد فاتقى الله
لجعل الله له منها مخرجأ والسلام عليك قال ثم قال للناس
أعدوا على فيثكم فاقسموه .

قال أخبرنا يزيد بن هارون قال هشام بن حسان
عن الحسن أن زيادأ بعث الحكم بن عمرو الغفارى على
خراسان فغوا فأصاب مغنا .

قال أخبرنا على بن محمد القرشى قال فلم يزل
الحكم بن عمرو على خراسان حتى مات بها سنة خمسين .
وذلك فى خلافة معاوية بن أبى سفيان .

(٣) شجاع بن مخلد

ويكنى أبا الفضل من أبناء أهل خراسان من البغيين
روى عن هشيم عامة كتبه وعن إسماعيل بن عليه
وغيرهما وهو ثقة ثبت وتوفى ببغداد لعشر خلون من
صفر سنة خمس وثلاثين ومائتين وحضره بشر كثير
ودفن فى مقبرة باب التبن .

* * *

فهذه تراجم ثلاثة تكشف لنا عما ذكرنا قبل .

وبعد فلقد طبع الكتاب طبعة أولى فى ليدن بين سنتي
١٩٠٣ ، ١٩٠٧ . بعناية المستشرق سخاو وآخرين معه ،
ولقد اعتمدوا فيها على مخطوطات خمس . وجاءت هذه
الطبعة فى ثمانية مجلدات كل مجلد فى جز غير المجلدات
الثالث والرابع والسابع فقد جاءت فى جزأين .

ومع هذه الطبعة تعليقات كثيرة وفهارس جامعة
للتراجم والأماكن والأحاديث والقوافى .

وفى سنة ١٩٥٧ م طبع هذا الكتاب طبعة ثانية
ببيروت ومع تقديم طيب بقلم الأستاذ إحسان عباس .
وهو لا يزال فى حاجة إلى طبعة ثالثة تستدرك ما نحسه
فيه من نقص واضطراب .

العدالة بحون جالزورثي

بهتلم :
الدكتور عزيز سليمان

لا يقبل أنصاف الحلول : بل كان الأمر الطبيعي والمألوف أن يدافع الأرستقراطي عن الأرستقراطية : ولكن جون جالزورثي كسر هذا المنطق وهاجم الأغنياء الظالمين وأصبح أحد المدافعين الكبار عن الفقراء المظلومين ولفت هذا الموقف « غير الطبيعي » أنظار الناس حتى موته . فلقبوه « بالأرستقراطي ذي الضمير » تعلم جون جالزورثي في مدرسة « هارو » المشهورة بمسئولها الاجتماعي الكبير ثم التحق بجامعة أكسفورد ودرس القانون وبعد تخرجه عمل محامياً ولكنه لم يكن سعيداً بالمحاماة كهنة . كان قلبه وعواطفه مع الناس ، مع الشعب البريطاني . كان يرى بعينه ويشعر بقلبه ما يحسه الفقراء محواسهم . وكانت هذه عملية تكشف عن وجدان وخيال عظيمين : فالمرء يكتب عما يحسه أما الفنان فيكتب عما يتخيله ويستشعره بوجدانه : إن جون جالزورثي لم يحس بألم الفقراء ولا بمرارة الذل ولا ببرودة الجو في إنجلترا ولا بالضعف والوهن من قسوة الجوع . . ولكنه شعر بقلبه وتخيل حال هؤلاء البؤساء فترك روب المحاماة ومسك القلم يكتب القصص والمسرحيات يصور الحال تصويراً يتسم بالواقعية . وترك كتبه تدخل البيوت والمكتبات يقرأها

ولد جون جالزورثي في « سري » بإنجلترا سنة ١٨٧٦ ومات سنة ١٩٣٣ . وعند وفاته نعته الصحف ككاتب حقق أعمالاً رائعة وعظيمة . ولكن الاهتمام بشخصيته كان عاملاً مشتركاً في كتابات الصحف المختلفة عنه وكان واضحاً أن هذا الاهتمام قد قلل من قيمته كفنان وكاتب قصص ومسرحيات . والحقيقة أن جون جالزورثي كان فناناً وأديباً عظيماً بقدر ما كان شخصية قوية مدافعاً عن المظلومين ومنقياً عن الأمراض الاجتماعية الخطيرة . فما الذي غلب الاهتمام بشخصيته على الاهتمام بفنه ؟ إن مصدر الاهتمام بشخصيته على حساب الاعلاء بفنه وأدبه يرجع إلى سيرته وحياته . فلقد ولد جون جالزورثي أرستقراطياً واحتفظ كذلك بمظهره الأرستقراطي ، وبالرغم من هذا المظهر كان جالزورثي ذا قلب لإنساني عظيم ، قلب متفتح للحب والعطف ، يرفض الظلم ويكره القسوة وكان ذا عقل لا يفهم إلا العدالة يدافع عنها ويعمل من أجلها ويحارب في سبيلها أينما كانت . وكان من غير المؤلف أن يقف هذا الأرستقراطي أمام طبقة الاجتماعية الأرستقراطية - وهي صاحبة المال والسلطان من جهة وهي سبب الظلم الاجتماعي من جهة أخرى - موقف المحاسب الذي

الناس أينما كانوا في سفرهم وفي نزاهاتهم وفي المدارس والجامعات والمستشفيات . ووجد في النهاية أنه جعل الحمامة يكتبه أشمل وأعم مما كانت عليه في قاعات المحاكم . لقد دافع في كتبه (من قصص ومسرحيات) لا عن أفراد بل عن المجتمع كله بل وعن العدل نفسه .

القصة عند جالزورثي

وبالرغم من أن النقد - عند موته - اعتبره شخصية أهم منه كاتباً وفناناً فإن المؤرخ لجوى يلاحظ في أعمال جون جالزورثي الاهتمام بالجانب الفني بالإضافة إلى الاهتمام بالوعي الاجتماعي وأنه بالرغم من مولده في عائلة كبيرة من عائلات ملاك الأراضي فإنه قد تمكن من الاهتمام بمحاربة عقائد الأغنياء وهاجم فكرهم وقيمهم فسلط الضوء على أفكار الطبقة الإنجليزية الغنية وعلى مخاوفها من كل عاطفة جامحة تتخطى حواجز التقاليد الاجتماعية القائمة كما كشف القناع عن كرههم لكل نشاط فكري لا يتفق وآراءهم الاجتماعية المنبثقة من مركزهم كأغنياء وكأصحاب السلطة والحكم . وكان يستخدم في ذلك أسلوب التهكم والسخرية غير أنها سخرية من نوع يختلف عن سخرية ويلز فسخرية جالزورثي رقيقة كالورد ولكن أثرها كأثر الشوك في الأنامل كما أن أسلوبه كان مزيجاً من الواقعية والرومانسية . أما الواقعية فلأنه عالج المشاكل التي كانت في عصره فلقد قدمها كما هي ولم يفعل كما فعل برنارد شو وتدخل في شخصياته المسرحية وجعلها بوقاً لآرائه في السياسة والاجتماع والاقتصاد أي أن شخصيات جالزورثي لم تقف من الجمهور موقف الخطباء أو المعلمين أو المبشرين برأى أو عقيدة ولكنها شخصيات تعيش واقعها وتئن من الظلم الاجتماعي وهي

في نفس الوقت في صحتها وفي أزماتها الداخلية تتحدث ببلاغة درامية ممتازة عن سحق القيم الأخلاقية وعن الشرور الاجتماعية التي تبقى عليها الطبقة صاحبة الامتياز والسلطة في عصر الإمبراطورية الكبرى .

ولقد كتب جالزورثي عدداً من القصص في هذا المعنى وفي سنة ١٩٠٤ ظهرت قصته « الفريسين » تكشف عن أنانية الإنجليز وعن تمسكهم بما لهم من سلطان مبنى على النفاق وعلى الرياء وعلى كراهيتهم لكل فكر جديد يكسر تقاليدهم ويهز كياناتهم ، مجدداً وفتحاً لفلسفة جديدة . ولعل وصفه الإنجليز بأنهم « فريسين » منافقين قد ساعد على تحطيم الخداع الفكتوري الذي كان عاملاً من عوامل الإمبراطورية البريطانية في أواخر القرن التاسع عشر . وبعد ذلك توالى قصصه : البيت الريفي (١٩٠٧) والاحياء (١٩٠٨) الباترسن (١٩١١) والزهرة السمر (١٩١٣) الأراضي الحرة (١٩١٥) وهذه كلها تعالج نفس الفلسفة والنقد اللاذع في محيط أثرياء الريف والأرستقراطيين والفنانين ويسلط الضوء في دراسته على العواطف الجياشة المتفتحة المنطلقة إلى رؤى جديدة .

غير أن تحفة جالزورثي هي مجموعة اسمها « فور سيد ساجا » أو قصة عائلة فورسيد ، وهذه المجموعة دراسة تاريخية طبيعية لعائلة متوسطة أو عائلة من الطبقة الاجتماعية فوق المتوسطة التي تمثل المحافظين الإنجليز . ويهدف جالزورثي إلى وصف الأجيال المتعاقبة في هذه العائلة ومواقف كل جيل منهم نحو أحداث التاريخ في نصف القرن الماضي حتى الحرب العالمية الأولى وتجاه تطور الاشتراكية والبطالة واضراب عمال مناجم الفحم . وبالرغم من أننا نجد نفس أفكار وأسلوب الكاتب في هذه المجموعة خصوصاً نقده للطبقة

١٩٠٦ سنة ١٩٢٧^(١). وفي هذه المسرحيات يظهر مزاج الكاتب وحبه للعدل الاجتماعي كما يظهر تأثره بالكاتب الروسي ترجنيف الذي أخذ عنه مذهب الواقعية الهادفة إلى تحقيق المشاعر والعواطف النبيلة والمنسجمة بالتركيز على الموضوع أى أنها لا تسترسل في تصوير البيئة ولإبراز أثرها الاجتماعي في سلوك شخصيات المسرحية . كما تكشف المسرحيات عن تأثر جالزورثي بالمدرسة الفرنسية في البناء الدرامي المتكامل الصنع . وهي تكشف فوق هذا كله الروح الإنجليزية الصميمة مما جعل النقاد يصفون جالزورثي بأنه خليفة ماثيو آرنولد وصمويل بيكر ومريدث .

الغنية ولغريزة التملك فيهم فان آراء جالزورثي قد أصابها نوع من الخلل فاختلفت عليه الأمور في تقدير الأسس السيكولوجية للقيم الأخلاقية في العصر الفكتوري « العظيم » فاعتبر المبررات دوافع . فبعد أن خلص في حكمه الأخلاقي على شخصية صاحب الأملاك بأنه جشع وأناني ، لا يعرف العدل الاجتماعي أو يشعر بالعطف نراه - عند تحليله لشخصيته سيكولوجياً في بحثه عن دوافع هذا السلوك الجشع اللإنساني - يشعر نحوه بعطف وحب لما يظهره هذا الرجل من تضحية ونكران الذات نحو أولاده ويستخف الموقف عقل جالزورثي فيجعل من صاحب الأملاك الجشع بطلاً لأن جشعه نحو الآخرين كان بدافع العطف نحو أولاده . ولعل جالزورثي في هذا يمجّد عواطف وأفكار المحافظين البريطانيين الذين كان يهاجمهم ويسخر من أفكارهم وعقائدهم - أولئك الذين كان يصفهم بأنهم فريسيين . ومعنى ذلك أن جالزورثي انتابته نكسة فكرية فعاد إلى تمجيد الأغنياء الذي بنى شهرته على كشف نفاقهم الاجتماعي .

غير أنه في (١٩٠٦) بالإضافة إلى الكتابة القصصية بدأ الكتابة المسرحية محاولاً أن يعود من جديد إلى دراسة واعية سليمة للمجتمع يكشف فيها عن شرور هؤلاء الأغنياء المحافظين الذين كان قد وصفهم فيما قبل بالفريسيين وفي كتاباته المسرحية يعود إليه وعيه الفنى بشرور الطبقة الغنية الإنجليزية ويحاول أن يقدم صورة واقعية عن الحياة الاجتماعية في عصره .

مسرحيات جون جالزورثي

أحصى باريت كلارك أعمال جالزورثي المسرحية ووجد أنه كتب خمساً وعشرين مسرحية فيما بين سنة

(١) الصندوق الذهبي	سنة
فرح	١٩٠٧ »
نضال	١٩٠٩ »
عدالة	١٩١٠ »
الحلم الصغير	١٩١١ »
الحمامة	١٩١٢ »
الابن الأكبر	١٩١٢ »
الهارب	١٩١٣ »
الدهاء	١٩١٤ »
مبعوغ	١٩١٤ »
قليل من الحب	١٩١٥ »
الرجل الضئيل الجسم	١٩١٥ »
الأسنى	١٩١٧ »
الاختلاس	١٩٢٠ »
الأول والأخير	١٩٢٠ »
هزيمة	١٩٢١ »
إسك وأش	١٩٢١ »
رجل عائلي	١٩٢١ »
الشمس	١٩٢١ »
قوافد	١٩٢٢ »
ولاه	١٩٢٢ »
الغاية	١٩٢٤ »
اللغة الإنجليزية القديمة	١٩٢٤ »
المرض	١٩٢٥ »
هروب	١٩٢٧ »

كما تعكس المسرحيات كذلك صفاء الذهن ونفاذ البصيرة وموضوعية الحكم وشدة الحياد وهي كلها صفات المحامي القدير الذي يكون شريحة هامة في شخصية جالزورثي . وهي أيضاً صفات اكتسبها الكاتب الدرامي من دراساته الكلاسيكية . وسوف نعالج مسرحيتين مشهورتين من هذه المسرحيات .

مسرحية الصندوق الفضى

هي التحفة الأولى الذي رشت بها قدما جالزورثي وهي واقعية أخلاقية تكشف عن حقائق القانون والمجتمع الإنجليزي بل قد تتعداها إلى القانون عموماً في أى بلد آخر . وهي إلى جانب ذلك دراسة للاضداد : فبينما نشاهد القصر الفخم الذى يملكه المستر بارثوليك عضو البرلمان نشاهد أيضاً منزل خادمته مسز جونز . ويركز جالزورثي الضوء على كيفية معاملة القانون والقضاء البريطانى للذين متهمين بنفس التهمة معاملة مختلفة بناء على اختلاف موقفهما الاجتماعى : جاك لابن عضو البرلمان يعود من حفلة ما وهو سكران ، وقد سرق كيس نقود فتاة فى الحفلة ، ويتهم بنفس التهمة جونز الذى سرق من جاك الصندوق الفضى . ولكن نفوذ عضو البرلمان وثراء يعملان على براءة الابن بينما لا يتمكن فقر جونز من ذلك فيزج به فى السجن . وتنتهى المسرحية بالحوار التالى :

القاضى : هذه هى المخالفة الأولى سأعطيك حكماً مخففاً . شهر أشغال شاقة .

جونز : (واقفاً وهو يدور حول نفسه بينما هم يساعدون فى الخروج من قفص الاتهام) عدالة ! أتسمى هذه عدالة ؟ طيب وهوة ؟ كان سكران ! وأخذ كيس النقود ولكنها (بصراخ وبحشجة) ولكنها الفلوس هى التى أطلقت سراحه ! العدالة !

(يدخل جونز السجن ويقفل الباب عليه . وتأتى من الرجال والنساء المبهوتين تمتات وأنات وهمسات) .

القاضى : ترفع الجلسة لتناول الغداء .

(قاعة المحكمة فى حركة . . ينهض جاك وقد أطاح برأسه إلى أعلى ويمشى متعثراً إلى الصالة يتبعه برثوليك) .

مسز جونز : (تتجه إليه وبحركة تكشف عن خضوعها) أوه ! سيدى !

(برثوليك يتردد لحظة ثم يخضع لأعضابه وبإشارة يكشف عن رفضه الكلام معها يهرع إلى خارج المحكمة . وتقف مسز جونز وهي تنظر إليه) . تنزل الستار .

إن القانون يحمى الأغنياء فقط فهم واضعوه . أما الفقراء فحققت عليهم اللعنة والعذاب . ومن الجدير بالذكر أن جون جالزورثي لا يعلق على هذا الموقف بأى كلام بل يترك الموقف بدون تعليق يتكلم للنظارة ويتركهم يتكلمون عنه وعن الحياة وعن المثل والعدالة . كما هو ملاحظ أيضاً أن أسلوب الكاتب بعيد عن إثارة العواطف بأرخص العبارات . بل هو يحسم الموقف بعد تركيبه جيداً كما أنه لم يعتمد على التركيبة التقليدية . فمثلاً لا نجد أن جاك آثم كل الأثم ولا جونز برئ كل البراءة . فلو كان الحال كذلك لفقدت المسرحية الهدف التى جاءت إلى الوجود من أجله .

فليس جون جالزورثي كاتباً رومانسياً إلى هذا الحد الذى يرى أن الفقراء طيبون أبرياء منكودو الطالع لأن المجتمع سىء كل السوء . فقد لاحظنا أن جونز زوج الخادمة رجل أفاق يضرب زوجته وهو شىء طبيعى فالفقر والحرمان من التعليم والبؤس لا بد أن تجعل من هذا الزوج ما هو عليه . وهدف الكاتب أصلاً هو أن القانون يحاين الغنى على حساب الفقير .

فليس هناك شخصية (villain) بالمعنى التقليدى أى بصورة مكبرة مهوشة لا تمت للواقع بصلة .

كذلك نلاحظ أن أسلوب جون جالزورثى يتميز بالدقة والحرص على الامتناع إلى الانزلاق إلى أى خدعة يكسب الكاتب بها الجمهور سواء كانت فكاهة فقاعية أو عبارة رشيقة كعبارات أوسكار وايلد أو ملح برنارد شو المبنية على التناقض . إن أسلوب جون جالزورثى يتميز بأن الكاتب قد أخضع ذاته لعمله الفنى ولم يفرض نفسه على العمل الدرامى . لقد كان بوسعه أن يجعل شخصياته تملأ المسرح جعيراً عن الظلم الاجتماعى وأن تكشف المضمون بالألفاظ ولكنه اكتفى بالموقف الدرامى الملىء بالتعليق وجعل الجمهور يتحدث بدلا من الشخصيات مهيضة الجناح وعن المعذنين فى الأرض . كان من السهل على جون جالزورثى أن يثير الدموع وأن يجعل النساء والرجال يبكون على العدالة التى فقدت حمايتها والتى ضاعت على صفحات الشيكات ورؤوس الأموال ولكنه كان قديراً أن مسك قلمه من الانزلاق إلى كل ما هو سهل وبسيط ومتوقع وكما قلت حسم الموقف وحملته الشحنة الدرامية التى تعمل فى نفوس الجمهور وعقولهم عملاً أعمق وأشد فاعلية من سماع صرخات وبكاء وعويل المظلومين . أننا نحب أن نمارس الأثر الدرامى أكثر من حبنا لسماعه . لقد انتهت المسرحية بكلمات لا شعر فيها ولكن الشحنة الدرامية فى الموقف تكسب اللفظين عمقاً وأثراً أبعد من صفحات من الشعر والاسترسال فى الوصف والتعليق على المآسى والمظالم .

عدالة — تراجيديا

وفى العدالة يركز جالزورثى اهتمامه كلية على حقيقة عدالة القانون البريطانى وهو القانون الذى بلغت شهرته جميع أنحاء العالم والذى عرف بأنه أهم القوانين وأشدّها عدالة . وكأن جالزورثى يقول فى نفسه « إن كان

القانون البريطانى أعظم قوانين العالم عدالة فدعنا نناقش حقيقة القوانين العالمية كلها » .

اختار جالزورثى لمسرحيته عدالة مشكلة إنسانية مركبة من قصتين . الأولى تؤثر فى الثانية . أما القصة الأولى وهى لا تأخذ من المسرحية إلا الجانب الخلقى منها فهى مأساة زوجة شابة يسيء لها زوجها العذاب . فهو سكير قاس غليظ القلب . القانون لا يحل مشكلتها فلا طلاق يخلص هذه الشابة من ظلم وقسوة زوجها : تقع هذه الشابة فى حب شاب بسيط يعمل كاتباً فى شركة قانونية — أى مكتب محامين — وذات يوم — كما يقول الكاتب البسيط فولدر — بينما هو يتناول افطاره جاءت الزوجة تحمل ملابسها وعلى وجهها آثار علقه وضرب مبرح بل كان عنفها يحمل أثار أصابع يديه وكانت عينها متضخمين بدم محمقون .. شعر الشاب كأنه هو الذى ضرب . فى نفس الساعة أعطاه رئيسه شيكاً يصرفه من بنك قريب وكانت المرأة تسعى للفرار من زوجها المفترس وفى لحظة عطف شديد على الزوجة وضع الكاتب فولدر صفرأ على يمين الرقم فتحول الشيك من تسعة جنيهات إلى تسعين جنيهاً ، وفى الحال أخذ الفرق وأعطاه للزوجة البائسة لتهرب من البؤس والظلم المحقق . هنا يتدخل القانون . والقانون هو القانون : قواعد تنفذ خصوصاً فى صالح الأغنياء أصحاب المصلحة العليا والقوة السياسية .

وليس مصادفة أن جعل جالزورثى طرفى المحاكمة رئيس شركة مجنأ عليه ، وكاتباً عاملاً بسيطاً فى شركة جانيأ . ويطبق جالزورثى القانون — وهو عبارة عن تقليد شكلى يتبع . فنجد المحاكمة تسير على شكلها العام ويعطى المتهم فولدر « فرصة كاملة » . ولكن العبرة ليست بإعطاء الفرصة طالما القانون نفسه لا يفهم إلا النتائج ويحاسب عليها المتهم ولا يفتح صدره للأسباب التى دعت للنتائج . وهنا يتركز نقد جالزورثى اللاذع

للقانون البريطاني الذي يتجه عن عمد لصالح أصحاب النفوذ من رجال الأعمال والمال - وهم في عصره أصحاب السلطان الفعلي في بريطانيا - يقدم فودلر للمحاكمة ويرافع عنه محام ويتقدم الشهود كل يقول ما يريد في « حرية تامة » وتتخذ العدالة مجراها . . وبا شؤم المحرّى . فان المناقشة تدور في حقيقة ما إذا كان فودلر سارقاً أم ليس بسارق ، بغض النظر عن الظروف الدافعة تلقائياً وحتمياً إلى مثل سلوك فودلر . إن القانون قواعد يجب أن تطبق والقاضي رجل يقيس الجرم بمسطرة القانون . عملية آلية تظن الإنسان صماً بلا وجدان أو شعور وعواطف تثور للظلم أو تقف إلى جانب الضعيف فتكسر الحواجز في سبيل إنصاف البؤساء الذين قضى عليهم القانون الاجتماعي الكبير . أليس بؤس الزوجة التي لم يعطها القانون الاجتماعي الكبير حق الطلاق هو الذي دفعها إلى الشاب فودلر ؟ وأليس فقر فودلر هو الذي دفعه إلى تزوير الشيك لانقاذ امرأة بائسة يعطف عليها ونحها ؟ إن فودلر الذي زور شيكاً لانقاذ امرأة بائسة يكاد زوجها أن يقتلها يذهب إلى السجن بينما رئيس الشركة وابنه الذين يبتزون عرق البؤساء والعمال المساكين يعتبرهم القانون ويقدرهم ويطأطي لهم الرأس ؟ كل هذا نشعر به في المحاكمة وكل هذا يدور بخلدنا ونحن نشاهد كل مراحل العدالة التي تمنحها القانون لفودلر . إنها عدالة شكلية ، عدالة المحاكم القبلية ، أنها عدالة مجرد إعطاء الكلمة ، ولكن الكلام لا يدخل في التطبيق . إن القانون كما يقول القاضي « هو ما هو عليه » لا يسمح للعوامل النفسية أن تفسر الاتهام . يجب أن يطبق القانون شكلاً وهذه هي العدالة !!

فالقاضي بعد أن استمع إلى محامي الدفاع وإلى وكيل النيابة وإلى قرار هيئة المحلفين . . وبعد أن قاس جريرة المتهم بمقياس القانون . . أي بعد أن تمت جميع الخطوات اللازمة لضمان العدالة . . يقول للمتهم :

القاضي : يا وليم فودلر لقد أعطيت محاكمة عادلة ولقد وجدت مذنباً وفي اعتقادي مذنباً حقاً والذنب الذي اقترفته هو التزوير . (يسكت برهة ويستشير مذكراته ثم يستمر قائلاً) لقد ركز الدفاع على نقطة عدم مسئوليتك لسلوكك لحظة اقترافك الجريمة . وأظن أن ذلك بلا شك كان وسيلة لابرار عنصر الإغراء الذي رضخت له لأن طوال المحاكمة كان محاميك في الحقيقة يطلب الرأفة لك . . فادعى أنك يجب أن تعامل كمرضى وليس كمجرم . . وهذا الالتباس الذي انتهى أخيراً برجاء عاطفي إنما هو في الحقيقة مبنى على اهتمام محرّى العدالة الذي أهتمها في الواقع بتوكيد وبتكميل عملية الإجرام . والآن يجب على أن آخذ في الاعتبار عدة عوامل عندما أحاول تقدير مدى قيمة هذا الرجاء . فعلى أن آخذ في الاعتبار أولاً خطورة الذنب الذي اقترفته ، وكيف أنك عن عمد - بعد تزوير الشيك - زورت أيضاً كعب الشيك وكذلك يجب أن آخذ في الاعتبار الضرر الذي ألحقته برجل برئ (دافيز الكاتب الذي كان من المفروض أن يصرف الشيك والذي طلب من فودلر القيام بصرفه) - وهذه نقطة خطيرة ، وأخيراً على أن آخذ في اعتباري مسألة منع أمثالك من أن يخذوا حذوك في المستقبل - ومن ناحية أخرى على أن آخذ في اعتباري صغر سنك وحسن خلقك حتى لحظة هذا التزوير وأيضاً أنك - إذا كان لي أن أصدق الشاهدين وأصدقك فيما قلت - أنك كنت في حالة عاطفية مضطربة عندما ارتكبت جريمتك . وأشعر بأن كل رغبتى ،

هو ظلم وأنا لا أتبعه في هذه الخزعبلات :
 إن « القانون هو ما هو عليه » بناء له جلاله ،
 في ظله نختمى جميعاً . بناء يستقر كل حجر
 فيه على حجر آخر . ولا همى فيه إلا
 تنفيذه . فان الجريمة التي اقترفتها خطيرة
 جداً .. حكمت عليك المحكمة بالسجن
 ثلاث سنوات مع الأشغال الشاقة ...
 (وبعد ذلك بقليل يسدل الستار عن الفصل
 الثاني) .

هذا نموذج من أسلوب جالزورثي ويمتاز بالواقعية
 السطحية الصرفة فهو هنا يصور قاضياً من العصر
 الفكتوري يسجل كلامه تماماً كما يتكلم قضاة إنجلترا
 في عصره .. يقلده في تفكيره وفي سلوكه وفي موقفه
 من القانون ويقدمه لنا - كما يقدم غيره من الخامين
 ووكلاء النيابة كما كانوا في أواخر القرن ١٩ -
 وجالزورثي يترك رجال القانون يتكلمون ويتركننا نحن
 القراء نعلق على الظلم الاجتماعي الذي كانوا يمارسونه .
 وهذا في رأي أقوى من أسلوب استدرار الدموع على
 المظلومين في الأرض .

أما أسلوبه اللفظي فيتميز بالبعد عن الحشو والبحث
 عن اللفظة الفقاعية الجميلة التي لا تلعب دوراً درامياً
 بل كل ألفاظه وعباراته لها قيمتها الدرامية . وهذا شيء
 طبيعي . فالمذهب الدرامي الواقعي يبتعد عن الموضوعات
 المثالية التي تتطلب عموماً نوعاً من الشعر والصور
 الشعرية والمحسنات والنغم الموسيقي أو كل ما يكون في
 أساسه شعراً - وبذلك يتطلب المذهب الواقعي - وهو
 المذهب المسرحي الذي التزم به جالزورثي نوعاً من
 النثر البعيد عن كل المقومات الشعرية . وهو مع ذلك
 له الأثر الشعري أي أنه يخلق في نفوسنا ما يخلقه الشعر ،
 فنحن بعد قراءة العدالة نشعر بنفس العاطفة التي يثيرها
 فينا شاعر عظيم . يبكي الظلم الاجتماعي الذي يلبس رداء
 العدالة .

كما يتفق وواجبي - ليس فقط نخوك بل
 أيضاً نحو المجتمع - أن أعاملك برفق .
 وبهذا أنتقل إلى ما في ذهني من العوامل
 الفاصلة في اعتباري لقضيتك .
 إنك كاتب في مكتب محام - وهذا أمر له
 خطورته في القضية - وعليه فليس هناك
 مبررات يمكن أن تستند إليها لتقلل من
 معرفتك الكاملة بمغبة الجريمة التي ارتكبتها
 وما يترتب عليها من عقاب . ومع ذلك فهناك
 من يقول إنك كنت منساقاً لعواطفك ولقد
 سمعنا اليوم قصة علاقتك ، بهذه السيدة
 هونبول - وهي القصة التي اعتمد عليها
 الدفاع في طلب الرحمة . والآن ما هذه
 القصة ؟ إنها عبارة عن كونك شاباً وعن
 كونها شابة غير سعيدة في زواجها - قد
 قامت بينكما علاقة تقولان عنها - ولا أعرف
 كيف أصدقكما القول - إنها لم تصل بعد إلى
 علاقة لاخلقية ولكنها مع ذلك - كما تعترفان
 أنما - كانت في طريق الوصول إلى مرحلة
 اللاخلقية - لقد حاول محاميك أن تخفف
 من شأن هذه النكبة الاخلقية مستنداً إلى أن
 المرأة كانت على حد قوله في موقف مع
 زوجها لا يرجي منه خير . ولا رأي لي
 يمكن أن أعلق به . على ذلك . إنها امرأة
 متزوجة والحقيقة ظاهرة إنك ارتكبت
 جريمة التزوير وفي ذهنك الوصول إلى علاقة
 مشينة للأخلاق . والآن - مهما حاولت -
 فليس في مقدوري أن أبرر لضميري أي
 مطلب للرفق بك يكون في نفس الوقت
 على حساب الأخلاق - إن الفساد ضارب
 الجذور أصلاً . لقد حاول محاميك أن يبين
 أن أي عقاب لك بالسجن مدة أخرى إنما

ويقول جون جالزورثي في بعض الخطوط العريضة

عن الدراما :

« يجب أن تتخذ المسرحية إطاراً معيناً بحيث يسمح بإبراز الشكل الهرمي للمعنى ، ذلك لأن كل تكوين من الشخصيات ومن مواقف الحياة الاجتماعية يتضمن مغزى معيناً . وواجب الكاتب الدرامي أن يضع التكوين في وضع ينبثق منه المغزى الأخلاقي واضحاً في ضوء النهار . . . وفن كتابة الحوار الدرامي الحقيقي فن صارم لا يسمح لنفسه بأى تساهل ويرفض أساساً أى عبارة تتعارض مع منطق وفكرة وجو المسرحية حتى أن كانت هذه العبارة نكتة أو حكمة أو مثلاً له رونق ووقع جميل على الأذن أو يلفت النظر أو أى شيء آخر يستلزم به المؤلف تصفيق الجمهور . والحوار الدرامي السليم يجب أن يكون من أول المسرحية لآخرها « شغل يد » (وأنا هنا أترجم عبارة جالزورثي حرفياً) تماماً كالدانتلا : واضحة ورقيقة النسيج ، بحيث يصور كل خيط فيه هارمونية وقوة البناء الدرامي الذي يجب أن يخدمه كل شيء في المسرحية .

أما الحبكة الجيدة فهي البناء المثلث الذي يصعد على أساس من تزاوج الظروف الاجتماعية وأمزجة الشخصيات أو من تفاعل هذه الأمزجة مع الظروف الاجتماعية داخل جو الفكرة الذي يخيطن بهذا التفاعل ويغلفه » .

ويرى بعض النقاد أن الالتزام بنظرية موضوعة يعرقل الابداع التلقائي ويحد من حرية الشخصيات الدرامية إذ أنها عند اتباع الكاتب نظرية ما تصبح منفذة لنموذج موضوع بدلا من أن تنطلق من داخل ذواتها نفسها . وقياساً على ذلك - كما يقول هؤلاء النقاد - يمكن تفسير قلة عدد شخصيات جالزورثي العظيمة التي كانت لها حياة خارج المسرحيات ، شخصيات مثل سيرانو دي برجرناك أو سير جون فولستاف .

وأظن أن مثل هذا الرأي يعوزه التدقيق والفحص

ذلك لأن الشخصية الدرامية الحقيقية بكل تقدير درامي هي حصيلة مكوناتها المزاجية من جهة والبيئة التي نعيش فيها من جهة أخرى . أما المكونات المزاجية فهي بدورها حصيلة الطباع النفسية والسمات والخواص الجسمية الموروثة - وهي ما نلخصه بعبارة « العوامل البيولوجية » هذا كله بالإضافة إلى عوامل التربية وكل ما يقوم المجتمع به من تعديلات بيئية أو كما تسمى « بالعوامل التاريخية » . إذن فكلام جالزورثي صحيح كل الصحة كما أظن أنه أخذ هذا الرأي عن زولا الذي استقاه من المنبع الأصلي في كتاب كلود برنار « مقدمة لدراسة الطب التجريبي » . (وليس معنى ذلك أن شخصيات جالزورثي من هذا النوع تماماً) .

والرأي عندي أن شخصية هذه أصولها وعوامل تكوينها لا بد وأن تجد حريتها كاملة في نطاق فكرة مسرحية معينة . وعليه فكلام النقاد عن الحد من « الحرية الابداعية » غير صحيح ذلك لأن عنصر الابداع يحدده نوع وطبيعة الشخصية وظروفها ودورها في المسرحية . وهناك نوع من الشخصيات القادرة - بطبيعة رسمها وتكوينها الدرامي وظروفها في المسرحية أو الرواية - على الإفصاح عما يخيش بصدرها كما أن هناك أيضاً شخصيات يرسمها الكاتب بحيث لا يمكنها مجرد الكلام . فالعبرة إذن بالتكوين وبالرسم وبالتصوير للشخصية : فالشخصية الشاعرية مثلاً أى التي يرسمها الكاتب ويحدد خطوطها ويمنحها السمة الشاعرية - تصبح قادرة على الإفصاح عن خيالها وعن وجدانها وعواطفها سواء أراد الكاتب الالتزام بنظرية جالزورثي أو لم يد : لا بد لهذه الشخصية الشاعرية أن تفصح في طلاقة وشاعرية تعادل مزاجها - بل تقدر شاعريتها بقدر ما يكون ابداعها تماماً . وعليه فإن نظرية جالزورثي لا تقف دون تحريك الابداع التلقائي للشخصيات إن كانت هي بطبيعتها مبدعة وإن كانت التلقائية هي

الصفة المميزة لها . ولكن جالزورثي لا يرضى أن يفرض على الشخصية البكاء انطلاقاً وإبداعاً وتلقائية ، ذلك لأن هذه الصفات تكون عندئذ مفروضة عليها من الخارج وليست ناتجة من داخلها هي ومن طباعها هي أو من مكوناتها النفسية والجسمية والاجتماعية .

والواقع أن شخصيات جالزورثي على درجة معينة من الواقعية المعروفة بواقعية « اللحم والدم » . وواقعية « اللحم والدم » لا تكتفى بتقديم الواقع السطحي للبيئة أو بتقديم الحوار الشكلي أو تعالج أفكاراً ضحلة بل هي تنفذ إلى أعماق من ذلك فتعتمد على إبراز الصفات الفردية في الشخصية وعناصر تكوينها حتى تصبح الشخصية المسرحية صورة اجتماعية مرتبطة بواقعها وبزمانها . وكما قلنا فإن شخصيات جالزورثي واقعية إلى حد معين من هذا النوع . ذلك لأن المؤلف يكتفى بتصوير معين للشخصيات مستنيراً بخصائصهم الاجتماعية فقط بغض النظر عن الخصائص البيولوجية أو السيكوفيزيولوجية وهي العوامل المكونة لواقعية « اللحم والدم » في بناء الشخصية .

ولقد اهتم جالزورثي اهتماماً كبيراً بالشكل العام للمسرحية واختار البناء الدرامي النضال ولم يبال بالشكل التحليلي لموقف درامي متأزم تعالج المسرحية أصوله وجذوره الأولى . وهذه النظرية قديمة في المسرح . وهي تعتمد على تداخل الحوادث وتشابكها وتصارع الشخصيات فيها حتى تصل المسرحية إلى نقطة الأزمة الدرامية climax التي تحتاج إلى حل تهيئ في نهايته العواصف والتأججات النفسية وتتضح القيم الأخلاقية فيجازى الشرير ويكافأ الخير وتتعاذل كفتا العدالة المسرحية وهذا الشكل التركيبي في بناء المسرحيات لجالزورثي جدير بالاعتبار فهناك في السنين الأخيرة شبه إجماع على الرجوع إلى هذا الشكل الفني بعد أن استنفد الشكل التحليلي قدراته حتى أنه خرج

منها إلى الاشكالية أصلاً . والواقع أن جون جالزورثي كان آخر من بعث الروح في التركيب الدرامي فأكسب البناء الشكلي الآلي مواقف إنسانية وقضايا أخلاقية غطت الهيكل التركيبي الذي كان عند غيره من الكتاب هيكلاً عارياً تظهر فيه آلية البناء وميكانيكية الانتقال من موقف إلى آخر في المسرحية . وآلية التركيب الدرامي كانت مثار الشكوى حتى في أيام جالزورثي ، والقارئ للنقاد في آخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين يلاحظ هجومهم على هذا النوع الذي استوردته إنجلترا في منتصف القرن ١٩ من فرنسا - خصوصاً من مسرحيات سكريب ويوجين الذي طورهما ألكسندر ديماس (الابن) .

وما زال أثر جالزورثي باقياً في القرن العشرين ذلك لأن مسرحياته بالصفات التي قدمناها - تعرف باسم «مسرحية المشكلة أو مسرحية القضية» . ونحن هنا نهم هذا النوع من المسرحية ونطوره تطويراً يتفق مع أفكارنا وقوميتنا وتقاليدها وأهدافنا الاجتماعية . لأن مسرح الفكرة أو القضية في إعماده على المشكلة الاجتماعية يعيش مع المجتمع أين كان ومتى كان : والمشهد للمسرحيات المصرية المعاصرة يلاحظ أوجه الشبه بينها وبين مسرح جالزورثي مع الاختلاف والتطوير الذي يتجلى في مسرحنا في الفترة الأخيرة .

ويقول الأستاذ ألدريس نيكل إن الأسلوب الدرامي عند جالزورثي يعتمد على إبراز المشكلة الاجتماعية الأساسية في وضوح تام وعن طريق طبيعي تماماً وبدون تحوير في المواقف الدرامية أو تغيير في النتائج الأخيرة للمواقف وهذه النتائج عبارة عن الحصلة الحسائية لسلطان القانون من جهة ونفوذ الطبقة صاحبة الامتياز في المجتمع من جهة أخرى .

كما أن الكاتب يستخدم الحوار الطبيعي الذي يصل في بعض الأحيان إلى اللغة البسيطة العادية المنبثقة عن قلوب طيبة فيها البساطة والإنسانية عند العامة من

الشعب ، وبدون الاسفاف أو استغلال الموقف استغلالاً عاطفياً مريضاً ، ويرى أيضاً الأستاذ نيكل أن جالزورثى لا يعطينا شخصيات كشخصيات شكسبير فليس عنده ما يشبه هملت أو عطيل أو ماكبث ولكن شخصياته من عامة المجتمع من نساء ورجال أولئك الذين نقابلهم ونحادثهم وهم عموماً دون المستوى العادى ثقافة أو مكانة اجتماعية .

وأنا أرى أن هذه الشخصيات تعاني نهايتها المأسوية وهى نهاية تتفق اتفاقاً تاماً مع الموقف الطبيعى لضعفهم ولوجودهم فى مجتمع يأكل فيه القوى الضعيف . وقد لاحظ بعض النقاد الفرق بين شخصيات شكسبير وشخصيات جالزورثى وقياساً على هذه المقارنة فقد قللوا من شأن شخصيات جالزورثى ولكن هؤلاء النقاد قد ارتكبوا خطأ جسيماً فى مفهوم الشخصية المأسوية فى القرن التاسع عشر . ذلك لأن الأبطال المأسويين فى

عصر شكسبير أو عند الإغريق من قبل كانوا عموماً من عليا القوم وكبارهم ملوكاً أو أمراء أو قواد عظام فى الحروب لهم سلطانهم وجبروتهم ولكن القرن التاسع عشر قدم لنا أنماطاً أخرى من البطولات المأسوية أولئك هم أساساً من عامة الشعب يدفعهم ضعفهم الاجتماعى وبؤسهم فقراً إلى النهاية الحتمية المؤلمة . وعليه فليس من النقد بمكان أن تسند اختلاف وجه الشبه بين أبطال شكسبير وأبطال جالزورثى على أنه ضعف فى رسم أبطال جالزورثى . وقد شرحت هذا الرأى من قبل .

ويرى الأستاذ نيكل أن جالزورثى قد نجح عن طريق ذلك إلى إبراز اتجاهات نجدها عند كل كتاب القرن العشرين وأنه بالإضافة إلى ذلك قد سبق الكتاب تولر فى أسلوبه التعبيرى وأرى أن هذا حكم يحتاج إلى كثير من البحث . فان جالزورثى واقعى . وما أبعد الواقعية عن التعبيرية .



علم النفس الفردي لألفرد أدلر

بمقام
الدكتور أحمد فائز

مدرس علم النفس بجامعة عين شمس

مقدمة

إلا أن هذا التيار العام القوي ، لم يستطع أن يحتفظ في مجراه بهذين النبعين الكبيرين مدة طويلة . فبعد انقضاء عام واحد تقريباً على إنشاء الجمعية الدولية استقل أدلر باتجاهه وانفصل عن حركة التحليل النفسي الأصلية . وتبعه يونج باتجاهه الخاص بعد ذلك بسنوات قليلة . وبذلك أصبح ميدان البحث في النفس ذا أركان ثلاثة لا يذكر أحدهما إلا وذكر الآخران . فقد أصبحت أسماء فرويد ونظريته عن الجنس ، وأدلر ونظريته عن مركب النقص ، ويونج ونظريته عن اللاشعور العام والشخصية ، أصبحت هذه الأسماء والنظريات ترتبط وكأنها أعضاء جسم واحد .

لذلك يحتاج تقويم جهود أدلر في تراث علم النفس الحديث ، إلى أن تلقى الضوء على نقطة انشطاره عن التيار الأم - تيار فرويد . ففي هذه النقطة سنتبين كلا من أوجه الالتقاء التي جذبت به إلى فرويد ، وأوجه الخلاف التي ابتعدت به عنه وهو من أول تلاميذه . وقد عينا أن نعرض تلك النقطة تاريخياً كما عاصرها أرنست جونز ، وهو من رواد التحليل النفسي الأوائل ومن خلال الأحداث الثابتة مادياً في مراسلات

في أوائل هذا القرن بدأ عصر الكشوف العظيمة في مجال النفس . ويكاد مطلع القرن - عام ١٩٠٠ - أن يكون تاريخاً دقيقاً لانطلاقة واضحة المعالم ، بدأها الإنسان تجاه ذاته ، فاقترب من نفسه اقتراباً شديداً لم يخطر له ببال من قبل - وإن صببت إليه نفسه منذ بدء الخلق . وكان سيجموند فرويد^(١) هو محرك الانطلاقة ومشعل الثورة الفكرية التي ترتبت عليها .

وأخذت هذه الكشوف في إثبات قيمتها وتحقيق شرعية وجودها - بعد أن تغلبت على مناهضات فكرية وعلمية وخلقية عدة - فانضم إلى فرويد عدد من العلماء أسهموا في حركته وأيدوا جهوده بجهودهم ، وقد جذبتهم جدة وجدبة حركته الكشفية في ميدان النفس الإنسانية . وما كاد ينقضي العقد الأول من القرن حتى تكونت الجمعية الدولية للتحليل النفسي ، فضمت أطباء ومفكرين أخذوا يتزايدون عدداً وحاسماً ، ويتنوعون ثقافة وموطناً . وكان من أبرز هؤلاء ألفرد أدلر وكارلر يونج .

(١) انظر تراث الإنسانية ، المجلد الأول ، العدد الخامس والسادس .

حركة التحليل النفسى ، حتى لا تقع تحت تأثير حماس مؤيدى أدلر ، وقد كان حماسهم جياشاً .

* * *

أدلر : اتصاله وانفصاله عن حركة التحليل النفسى

فى فبراير عام ١٨٧٠ ، ولد الفرد أدلر بفيينا عاصمة النمسا . وكان أبوه تاجراً يهودياً وأمه امرأة تتميز ببساطة الطباع والأمومة ورزاة الشخصية والحنان وكان أدلر يفضل أباه عن أمه لغيرته من أخيه الأصغر الذى أكثرت أمه من تدليلها له . ولم يجد أدلر فى طفولته سعادة تذكر . فمن جانب كان طفلاً من بين ستة أخوة توزعت عناية الأم عليهم فترة حياتها التى لم تطل ، فقد توفيت وأدلر فى سن مبكرة وجاءت وفاتها وهى نائمة إلى جواره . ومن جانب آخر ، كان أدلر كثير المرض ضعيف البنية أصيب بالكساح فى طفولته الأولى وبعده أمراض أخرى كان أكثرها أهمية فى حياته التهاب رئوى أثار رغبته فى امتحان الطب عند الكبر . بل لقد كان طفلاً على شىء من قبح الحلقة مما أنجمله فى بداية حياته الدراسية كثيراً . وما يذكر عنه أن المركبات دهمته مرتين فى شوارع فيينا خلال فترة الطفولة الأولى .

وعندما بلغ أدلر سن الخامسة أدخله أبوه المدرسة ، فلم يبد ذكاء يذكر مما دفع مدرسيه إلى نصحه بآبيه بتعليمه مهنة بسيطة تتلاءم مع ذكائه . ولكنه بعد فترة وجيزة تمكن من اظهار ذكاء وتفوق كبيرين وخاصة فى تلك المواد التى كان بادرى الضعف فيها عندما بدأ عهد الدراسة .

بعد ذلك أبدى أدلر اهتماماً واضحاً بالعلوم الإنسانية كالاقتصاد السياسى وعلم النفس وعلم الاجتماع . ولكنه لم يمحض فى هذه الدراسات مدة طويلة ، إذ تحول إلى دراسة الطب . وبعد أن حصل على أجازة الطب شرع

فى ممارسة المهنة وكان ذلك عام ١٨٩٨ . وفى بداية حياته العملية اختار ميدان طب العيون . ولكنه ترك هذا التخصص بعد فترة وجيزة ليصبح ممارساً عاماً . وما يذكر عنه أنه كان مولعاً — أثناء دراسته للطب — بعلم التشريح المرضى إلى جانب مداومته على الاستماع لمحاضرات العلوم الإنسانية .

تعرض أدلر أثناء ممارسته للطب العام إلى خبرات وجهته إلى ميدان الأعصاب . فقد كان أدلر حساساً لإزاء خبرة الموت الذى يصيب بعض مرضاه . وأشعره ذلك بالعجز أمام المصير الذى يستهدف إليه هؤلاء المرضى . لذلك أثر أن يتجه إلى التخصص فى علم الأعصاب . وفى تلك الأثناء كان سيجموند فرويد قد أثار ضجة كبيرة فى هذا الفرع من فروع الطب . فبعد أن نشر كتابه « دراسات فى الهستيريا » عام ١٨٩٥ اشترك أطباء الأعصاب فى فيينا فى جدل عنيف حول قيمة جهود فرويد . لذلك كان لا بد لكل مشغول أو مهتم بهذا الفرع من الطب أن يتعرف على فرويد عن طريقين : إما عن طريق البحوث التشريحية القيمة التى قام بها قبل كشفه فى الهستيريا والتى جعلته من مصادر هذا الفرع ، وإما عن طريق الجديد الذى ابتدعه فرويد فى علاج الأمراض العصبية بالإيحاء التنويمى .

هكذا بدأت معرفة أدلر بفرويد . ففى عام ١٩٠٠ صدر لفرويد كتابه « تفسير الأحلام » فأرسل أدلر لإحدى المحلات تقريراً للكتاب (وإن لم تثبت هذه الواقعة تماماً) . وفى عام ١٩٠٢ اقترح فيلهلم شتيكل — صديق أدلر — أن يجتمع مؤيدو التحليل النفسى فى منزل فرويد بقصد تبادل الرؤى معه فى كشفهم التجليلية . وتم ذلك فعلاً ، حيث اجتمع فى منزل فرويد أول أربعة أيدوا التحليل فى فيينا ، وكان على رأسهم ألفرد أدلر . وتعد هذه الحادثة وذلك التاريخ البداية

الفعلية لتكوين أول جمعية تحليلية نفسية في العالم . فمن هذه الاجتماعات تكونت جمعية فيينا للتحليل النفسي ، الجمعية الأم لجميع الجمعيات المنتشرة الآن في أنحاء العالم . ومن هذا نستدل على أن أدلر قد انشغل بالتحليل قبل عام ١٩٠٢ بفترة .

أظهر أدلر نشاطاً كبيراً في اجتماعات الجمعية وخارجها ، فكثرت مقالاته ومحوته . ففي عام ١٩٠٥ نشر بحثاً حول الحتمية اللاشعورية وراء الاختيار العفوي للأرقام ، أكد فيه صدق نظرية فرويد المنشورة عام ١٩٠١ في كتابه الأمراض النفسية اليومية . وفي عام ١٩٠٧ نشر كتابه «دراسة في قصور الأعضاء وتعويضها نفسياً» . وقد علق فرويد على هذا الكتاب بقوله إن أدلر قد وقع على ملاحظات عن تكوين الخلق ذات قيمة لا بأس بها . وفي عام ١٩٠٨ قدم بحثاً حول «السادية في الحياة والعصاب» . ويكاد المتأمل لنظرية أدلر في النفس أن يجد في هذه البحوث بذوراً أولى نمت فيما بعد لتصبح سيكولوجية مستقلة عن تلك التي قدمها فرويد . وفي مارس عام ١٩٠٩ ألقى أدلر مقالاً أمام جمعية فيينا للتحليل النفسي عنوانه «سيكولوجية الماركسية» علق عليه فرويد تعليقاً يظهر بواحد النفور والجفاء الذي اشتد بعد ذلك بعامين تقريباً وانتهى بالانشقاق . فقد أهمل فرويد صلب المقال تماماً وقال بأن هذا المقال قد حرك فيه سلسلة من الأفكار تتعلق بأصل الحضارة ، تقوم أساساً على فكرتين هما الاتساع المطرد لوعي الإنسان ، والزيادة المستمرة لكبت النزاع الأولية .

بعد ذلك بعام ، وفي سنة ١٩١٠ ظهرت الحاجة إلى تكوين جمعية للتحليل النفسي على مستوى دولي تضم المشتغلين به في أنحاء العالم . وفعلاً قام فرويد بتكليف ساندور فيرنزي بعمل الاتصالات اللازمة لعقد هذا الاجتماع . ورغم أن أسلوب فيرنزي في الاتصال

بالمهتمين بالتحليل النفسي في العالم كاد أن يفسد العلاقة بين محلي أوروبا وأمريكا ، إلا أن المسعى كلل بالنجاح وانعقد الاجتماع في نورمبرج في ٣٠ ، ٣١ - ٣ - ١٩١٠ وفي هذا الاجتماع انتخب كارل يونج (من سويسرا) رئيساً للجمعية الدولية للتحليل النفسي .

كان لانتخاب يونج وقع سيئ على أدلر وصديقه شتيكل ، أول من دعيا لتكوين جمعية للتحليل النفسي في العالم . فقد وجدا في اختيار محلل من سويسرا استهانة بمحلي فيينا وهم الأوائل . وقد أحس فرويد بغضب أدلر وشتيكل فلحق بهما في فندقهما ليجدهما مجتمعين مع بعض أتباعهما . فأوضح لهما أن اختيار يونج يعود على حركة التحليل النفسي بفوائد عدة حيث أن بعض الاتهامات العنصرية والقومية كانت قد بدأت في تعطيل شيعه . وحتى يمكن لإرضاء أدلر وشتيكل استقال فرويد من رئاسة جمعية فيينا وأوكلها لأدلر وجعل شتيكل نائباً لرئيس الجمعية وعينهما في هيئة تحرير مجلة الجمعية . بذلك أصبح أدلر في ١٢ - ١٠ - ١٩١٠ رئيساً للجمعية بصفة رسمية .

لم يجد أدلر في ذلك ترضية كافية له . ويبدو أنه لم يكن مستعداً لأية ترضية قبل تلك الأحداث بفترة : ففي ٢٤ فبراير عام ١٩١٠ - أي قبل انعقاد الجمعية الدولية بشهر تقريباً - كتب فرويد لكارل إبراهيم يقول له إنه يلقي بعض الصعاب من محلي فيينا القدامى في الجمعية وعلى رأسهم أدلر وشتيكل وسادجر . وبعد انعقاد الجمعية الدولية بأيام قليلة وفي ٣ أبريل كتب فرويد لفيرنزي يقول له «سأنقل القيادة لأدلر لا لأنني أشعر بالرضاء عنه ، ولكن لكونه في آخر الأمر الشخصية الوحيدة الموجودة هنا ، كما أن ذلك سيدفعه إلى الدفاع عن مشكلتنا . وقد أخبرته بذلك» . ويعود فرويد في ٨ - ١١ - ١٩١٠ - أي بعد تعيين أدلر رئيساً للجمعية فيينا بشهر واحد - ليكتب إلى فيرنزي يشكوه

فينا للتحليل النفسى ولم يعد يمكن لفرويد وأدler أن يتزاملا فى نشاط واحد .

بعد هذا الاجتماع استقال أدler وشتيكل من منصبيهما فى الجمعية . وقد شكرهما أعضاء الجمعية على جهودهما وطالباها بالبقاء فى عضوبتهما . بل لقد اعتبر الأعضاء أن الأمر لا يخرج عن كونه خلافاً علمياً لا يستدعى الانفصال وفعلما بقى أدler عضواً بالجمعية حتى ٢٤ مايو عام ١٩١١ على أقل تقدير . وفى هذه الأثناء حاول جيكل - أحد الأعضاء - أن يصلح بين الأستاذ وطالبه ولكنه لم ينجح فى ذلك . وأخيراً كون أدler جمعية مستقلة أطلق عليها فيما بعد جمعية التحليل النفسى الحر ، وهى الجمعية التى غير اسمها بعد ذلك إلى جمعية علم النفس الفردى .

نظراً لتكوين أدler جمعية مستقلة ، طلب فرويد من جمعية فيينا فى ١١ - ١٠ - ١٩١١ إعلان عزل أدler عن عضوبتها رسمياً وتحديد موقف باقى الأعضاء من اتجاهه . وبعد الاقتراع على ذلك وافق أحد عشر عضواً على عزله وتمسك به خمسة . وقد وصل الأمر إلى ما هو أشد من ذلك عندما طلب فرويد من أدler أن يستقيل من منصبه فى هيئة تحرير المجلة فاتجه أدler إلى القضاء لمنع هذا الاجراء . وبذلك وصل الصلح إلى الانشقاق الفعلى لأدler عن التيار العام للتحليل النفسى ، مكوناً لنفسه تياراً مستقلاً .

يقول جونز عن هذا الانشقاق ، أن فرويد كان إنساناً عنيفاً فى حبه وفى عدااته ، ولكنه لم يكن يوماً ليتأثر بهذه الخاصية إذا احتاج الأمر تقديرراً للواقع . فرغم أن فرويد يعد مسئولاً عن خلافه مع بروير ومايرت ، إلا أن خلافه مع أدler ويونج من بعده كان من صنعهما وليس من صنعه . فعلى ما يبدو ، كان أدler موضع تقدير كبير من فرويد فى بداية الحركة التحليلية مما جعله أقوى أعضاء الجمعية نفوذاً . ثم

سلوك أدler وشتيكل غير اللائق والكريه والذى يجعله حائزاً عليهما حقاً زمناً ، ويرد ف قائلاً إنه قد حاول مصالحتهم بشتى الوسائل فوجد الأمر شاقاً . ولا تمر أيام حتى يعاود الكتابة إليه ثانية ليقول له فى ٢٣ - ١١ - ١٩١٠ « إننى أمر بظروف عصبية مع أدler وشتيكل . لقد كنت أمل فى انفصال نظيف ، ولكن الأمر يتسع رغم أنى لم أترك حيلة إلا وحاولتها معهما . لقد كانت الأمور أبسر لى عندما كنت وحدى » .

من هذه الوقائع نجد أن أدler كان قد بدأ فى الانشقاق عن فرويد والتحلل من تبعيته . ولكنه استمر رئيساً للجمعية رغم هذه التوترات . ففى أول فبراير عام ١٩١١ قدم أمام جمعية فيينا بحثاً بعنوان « بعض مشاكل التحليل النفسى » ظهرت فيه انتقادات عنيفة لمنهج ونظرية فرويد . ثم أعقب بحثه هذا ببحث آخر ألقاه فى اليوم التالى بعنوان « الاسترجال كمشكلة جوهرية فى العصاب » اتضحت فيه معالم سيكولوجية مستقلة تماماً ومختلفة فعلاً عن السيكولوجية الفرويدية . وأرجئت مناقشة البحثين إلى يومى ١٨ ، ٢٢ - ٢ - ١٩١١ لتنتهى برفض فرويد للأفكار التى قال بها أدler ودحض نقاط نقده . فقد قام نقد أدler لفرويد على مفهوم مركب أوديب فقال بأنه افتعال لا تؤيده الخبرة العيادية وأنه تخيل لبعض المرضى ، وفضل عليه مركب الاسترجال القائم على نزعة العدوان (وهو ما سنفصله فيما بعد) . كما وجه نقداً لمفهوم الكبت وحاول اظهار تناقض فرويد بصدده وخاصة فى مجال تفسيره للحضارة ورد عليه فرويد مبيناً أوجه القصور فى اعتراضاته وأوجه الخطأ فى آرائه وعقب على ذلك بقوله « إن التعاليم الأدلرية ليست صحيحة ، ولذلك فهى خطيرة على مستقبل التحليل النفسى وتطوره . إنها أخطاء علمية نتيجة منهج كاذب ، ومع ذلك فهى أخطاء نبيلة . ورغم أننى أرفض مضمون وجهة نظره فإننى أرى فيها اتساقاً وقيمة » . وهكذا ظهر الصلح واضحاً فى جمعية

شاهاً شئ من العكر فيما بعد عندما مزجها بفلسفة
نيتشه عن القوة فأوضحت ذات صبغة فاشية . وكان
فرويد أصلاً يتأفف من السيطرة ويقف موقفاً غير
مرحب من الحركة الاشتراكية . لذلك كان الصدم
وكان الانشقاق .

أدلر مستقلاً عن التحليل النفسي

في عام ١٩١٢ غير أدلر اسم جمعيته إلى جمعية علم
النفس الفردى واتجه نشاط جمعيته الجديدة إلى المجال
التطبيقي فافتتح أدلر عيادة لتوجيه الأطفال . وأخذ
يقوم فيها بتقديم الارشادات إلى معلمى الأطفال الشواذ
وأهلهم . وسرعان ما زاد الاقبال على هذه العيادات
حتى كاد عددها فى فيينا أن يصل إلى الثلاثين . ويرجع
السبب فى نجاح فكرته إلى أنه كان يفحص الحالات
ويناقشها فى جلسات عامة أقبل عليها الناس فوجدوا
منها جدة وطرافة . وبعد أن ذاع صيته قام بزيارات
متعددة لبلدان أوروبا ثم اتجه إلى الولايات المتحدة حيث
أصاب فيها نجاحاً كبيراً . وكان من علام نجاحه أن
أعلن ستانلى هول - وهو أكثر علماء النفس فى أمريكا
شهرة - انضمامه إلى حركة أدلر ، وكان ذلك فى عام
١٩١٤ . وبدأ الأمريكيون فى إقامة عيادات أدلرية
فى طول البلاد وعرضها .

وفى عام ١٩٢٩ حصل أدلر على منصب أستاذ
بجامعة كولومبيا بنيويورك وظل يشغل هذا المنصب
إلى عام ١٩٣٢ . وخلال تلك الفترة قام بالقاء المحاضرات
فى مختلف معاهد المعلمين والتربية وعلى الأطباء فى
أنحاء الولايات المتحدة المتفرقة . ثم استدعاه عمدة برلين
عام ١٩٣١ لإلقاء دروس فى مذهبه بالمدينة واستمر
فى ذلك حتى نهاية عام ١٩٣٢ . وكان ذلك العام نهاية
عهد أستاذه بجامعة كولومبيا ، حيث عين أستاذاً
للطب بجامعة لوندون ايلاند . وظل يشغل هذا المنصب

أصبح بعد ذلك مصدر متاعب جملة لفرويد بحيث كان
انفصاله عن الجمعية أمراً مرغحاً لفرويد نظراً إلى أن
فرويد لم يكن ليستطيع أن يتخلى عن أدلر بعد تمسكه
به وتعيينه رئيساً للجمعية . لذلك كان طلب فرويد بعزله
أمراً محتماً بعد ما لم يعد هناك مبرر لبقائه فى الجمعية
وهو لا يؤمن بالتحليل النفسى .

وقد بدا لبعض مؤرخى حركة التحليل النفسى أن
فرويد كان متعسفاً مع أدلر وأنه أنكره عندما تنكر
أدلر لنظريته ، خاصة فى استبداله عامل الجنس بعامل
الاسترجال . ولكن بالرجوع إلى خطابات فرويد ، نجد
أن فرويد قد فكر فى عامل الاسترجال كأساس للعصاب
قبل أدلر بخمس عشرة سنة تقريباً ، ولكنه سرعان
ما تخلى عن الفكرة تماماً . ففى مايو عام ١٨٩٧ (سنة
تخرج أدلر من كلية الطب) حاول فرويد إبراز مجاهدة
الرجل للجانب الأنثوى فيه مما يسبب العصاب ، ولكنه
عاد فى أكتوبر من نفس العام إلى التشكك فى أولية هذا
الصراع لبؤكد فساد ملاحظته كلية فى نوفمبر من نفس
السنة . لذلك لا يمكن ارجاع الأمر إلى أن انشقاق أدلر
عن فرويد كان وليد طغيان من فرويد بقدر ما هو
خلاف جوهرى فى الفكر .

بل يمكن أن نلمس إلى جانب هذا الشكل الموضوعى
للخلاف جانباً ذاتياً أيضاً . فجوز يذكر عن أدلر أنه
كان جهماً عبوساً يتذبذب سلوكه بين الرضاء والنفور ،
كما أنه كان شديد الطموح كثير الجدل عنيفه عندما كان
الأمر يتعلق بأولوية أفكاره وأوليئها . هذه الخصائص
الذاتية كانت كفيلة بخلق صدام طبيعى بين فرويد
وأدلر ، أو بين قائد لحركة خلقها بنفسه وآخر ينزع
إلى تياذيتها وتحمية صاحبها . فكانة فرويد الراضنة بين
المحللين كانت تضيق المجال الذى محتاجه أدلر لتحقيق
امكانياته . وقد اتضحت تلك الأحكام من مصدر
آخر . ففى البداية كان لأدلر نزعات اشتراكية واضحة

حتى وفاته في مايو عام ١٩٣٧ ، حيث جاءه الموت أثناء زيارته لأبردين بأسكتلنده لإلقاء محاضرات بها . كانت حياة أدلر ناجحة كأكل ما يكون النجاح ، أصاب فيها الشهرة وأتيحت له أوسع الفرص كي يعرض نظريته وآراءه . ومما يدل على ما أصابه من نجاح أن وفاته كانت قد أثارت الشفقة في نفس قريب لفرويد فعلق فرويد على ذلك بقوله « لا أفهم ما الذي يثير عطفكم على أدلر . إن الموت الذي يصيب طفلاً يهودياً من أزقة فيينا في أبردين ليس أمراً مألوفاً ، بل يدل على مدى ما أصابه من نجاح . لقد كافأه العالم بسخاء على ما قدمه من خدمات لمعارضته التحليل النفسي » وقبل ذلك بثلاثة وعشرين عاماً وعندما اعترف ستانلي هول بأدلر علق فرويد قائلاً : « إن الهدف من ذلك هو إنقاذ العالم من الجنس وإقامته على العدوان » .

علم النفس الفردي

رغم أن علم النفس الفردي اسم لحركة أدلر ومدرسته في علم النفس ، إلا أنه عنوان لكتاب من أهم كتبه في نفس الوقت . ويعطينا هذا العنوان ميزات متعددة عند تحقيق مكانة أدلر في علم النفس . فمن جانب يمكننا أن نعرض للمذهب الأدلري كله من خلال عرض كتابه ، وبذلك نكون قد أصبنا هدفين يرمية واحدة . ومن جانب آخر يمكننا بعرض الكتاب أن نتعرض للتفكير الأدلري في مراحل مختلفة ، حيث أن الكتاب يضم ثمانية وعشرين مقالاً مختلفاً كتبت في الفترة ما بين عام ١٩٠٨ (قبل انفصاله عن فرويد) وعام ١٩٢٣ سنة صدور الكتاب .

والواقع أننا بعرضنا لكتاب علم النفس الفردي نصيب هدفاً ثالثاً دون قصد منا فقد كان نشاط أدلر سبباً في وفرة إنتاجه العلمي إلى حد جعل حصر تراثه أمراً شديداً الصعوبة . فمقالاته متعددة تعدد البلدان التي زارها ومؤلفاته كثيرة بكثرة المحاضرات التي ألقاها .

أما كتبه فيصل عددها إلى خمسة عشر كتاباً ، أبرزها « القصور العضوى وتعويضه النفسى » (١٩٠٧) - وكتابه « الجبلية العصبانية » (١٩١٢) - وكتابه المعنى في هذا العرض « تطبيق ونظرية علم النفس الفردي » (١٩١٨ بالألمانية - ١٩٢٣ بالإنجليزية) . وكما سبق أن أوضحنا في ميزات الكتاب الأخير ، فإننا بذلك نعفى أنفسنا من التعرض لمؤلفاته المتعددة إذا أردنا دقة وشمولاً ، ونعفيها من انتخاب مبتسر لبعض مؤلفاته إذا أردنا إلماماً واختصاراً .

إن التعرض لعلم النفس الفردي يلزمنا بالارتداد إلى جذور الفكر الأدلري الذى نشأ نشأته الأولى في أحضان الفكر الفرويدى التحليلي . في بداية نشاط أدلر - كما يقول جونز - كانت هناك فكرتين هامتين قد برزتا في تفكيره : الأولى ميل الفرد إلى التكامل لشعور بالنقص (وهو ما وضع في كتابه عن القصور العضوى وتعويضه النفسى) والثانية أن الحاجة إلى التكامل تنبع من عدوانية داخلية موروثه (وهو ما يظهر في مقالة الاسترجال كمشكلة جوهرية في العصاب) . ولم يرض أدلر أن يقتفى أثر هاتين الفكرتين إلى أصول فرويدية بل فضل إرجاعها إلى الطابع الأنثوى الكامن في كل ذكر والطابع الذكري الكامن في كل أنثى . وكان هذا الاسناد ذاته هو نقطة الخلاف والانشقاق والاستقلال لأدلر . وتحددت معالم علم النفس الفردي بعد ذلك لتختلف عن مدرسة التحليل النفسى في خمس نقاط عامة هي :

(أ) أرجع أدلر علة كل سلوك إنسانى إلى نزعة أصيلة في النفس هي تمجيد الشعور بالشخصية وتحقيق تفوقها تعويضاً لشعور كامن بالنقص له شكله العام لدى البشر جميعاً . وهو بذلك يختلف عن فرويد الذى جعل الليبيدو أو الطاقة الجنسية محركاً أولياً لكل النزعات والسلوك وليس

الأمر اختلافاً على تشخيص العلة بل يتعدى ذلك إلى المعلول . فأدلر يرى أن النشاط الجنسي هو أحد أساليب تمجيد الشخصية وإثبات تفوقها بينما يرى فرويد أن إثبات التفوق ما هو إلا نتيجة وشكلاً لانصراف الطاقة اللبيدية .

(ب) أرجع أدلر علة العصاب إلى اختلال يصيب اتزان التضاد القائم أساساً بين الرجولة والأنوثة لدى الإنسان ، بحيث يكون العصاب هو تمجيد زائف لأحد قطبي التضاد . وبذلك اختلف عن فرويد الذي جعل العصاب إشباعاً متوهماً للنزعة الجنسية يصل إلى حد اتباع أساليب طفلية لهذا الإشباع . ويسر هذا التضاد بين أدلر وفرويد على نفس النسق الذي نجده في النقطة الأولى .

(ج) رأى أدلر أن الرغبات الطفلية الأولى تخضع منذ البداية لضغوط معينة تجعلها تخلق أهدافاً وغايات للحياة النفسية بحيث يصبح سلوك البالغ تحميقاً لغاية تدخل فيها طفولته لا كمحدد لها - إلا في حالة المرض - بل كعنصر أساسي فيها . وبذلك اختلف مع فرويد في نقطة هامة وهي فاعلية الكبت في خلق اللاشعور كأساس للحياة النفسية السوية والمرضية . فأدلر ينظر إلى الحياة النفسية في غايتها التي بدأت منذ الطفولة ، بينما يرى فرويد أن الطفولة تحد غائية السلوك البالغ وتمنع المريض - على وجه خاص - من تحقيق ذاته .

(د) اختلف أدلر بذلك عن فرويد في نقطة تالية على جانب أكبر من الأهمية . فقد وجد أدلر أن المريض إنسان غير مقيد بل منطلق إلى غاية ما تحددت من طفولته بمواقع على رغباته آنذاك من ضغوط . في الوقت الذي وجد فيه السوي مرتبطاً ومقيداً بواقعة ولحظة عالمه . أما فرويد فقد وجد العكس تماماً . لقد وجد أن المريض

مثبت على طفولته برغباتها وبأساليب إشباعها المبكرة ، بينما السوي إنسان لا تقيد طفولته بل ينطلق محققاً حاجاته في إطار وعي بالمستقبل :

(هـ) أدت هذه الخلافات إلى تمايز واضح بين أسلوب فهم أدلر لعدد آخر من الظواهر وفهم فرويد لها ، ونخص منها بالذكر ظاهرة الحلم وخطة العلاج . لقد وجد أدلر أن الأحلام تبصر بالمستقبل بينما وجد فرويد أنها نظرة إلى الماضي : واختلفا في خطة العلاج بناء على فلسفتين متمايزتين تماماً في النفس . وهذا ما سنعرضه في السياق :

يمكننا أن نوجز فصول كتاب علم النفس الفردي في نقاط أربعة تناولتها فصوله الثمانية والعشرون من زوايا عديدة . هذه النقاط هي :

(أ) القصور والتعويض
Inferiority and Compensation

كما سبق أن بينا ، كانت فكرة القصور من الأفكار المبكرة جداً في نظرية أدلر . فن ملاحظاته على القصور العضوي الجلي وعلى العصبيين بعجز وعاهات أمكنه أن ينتبه إلى حقائق تشرحية وأخرى نفسية على جانب كبير من الأهمية فطور في رأيه ليضع نظرية في النفس أساسها مبدأ تعويض القصور . لقد لاحظ أدلر أن القصور الذي يصيب عضواً ما يدفع الوصلات العصبية المؤدية إليه إلى اكتشاف مسارات جديدة لها تحاول بها إيجاد بديل أو أكثر يعوض ما يصيب الفرد من تعطل هذا العضو . فإذا أمكن ذلك - وهو نادر في الحال العضوي - فإن عضواً مقابلاً يأخذ في مضاعفة جهده ليعوض الخسارة كما هو في حالات شلل بعض الأطراف أو فساد إحدى الكليتين أو الرئتين . أما إذا استحال ذلك ، فإن عضواً مخالفاً يجتهد في إرهاف نشاطه حتى يمكنه بما جده عليه من حساسية من تعويض

جانب من النشاط المفقود للعضو المصاب وهو ما نجده في رهاقة السمع أو اللبس لدى العميان .

هذه الملاحظات نهت أدلر إلى حقائق أخرى في المجال النفسى وطبيعة المرض النفسى . فقد وجد أن القصور العضوى لا يعوض في المجال العضوى وحده بل قد يجد في أنواع النشاط النفسى مادة تعويضية مناسبة فقد يكون القصور العضوى حافزاً لتفوق في نطاق النشاط الاجتماعى أو العلمى تعويضاً لما أصاب الفرد . ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل إن أدلر قد أرجح كل تفوق اجتماعى أو حضارى إلى شعور بالقصور دفين أخفى بمهارة تحت ستار النشاط التعويضى .

ولم تكن تلك القاعدة الفكرية كافية لوضع صيغة كاملة للزعة التعويضية لدى أدلر يفسر بها السلوك السوى والمريض معاً . لذلك خرج أدلر من ملاحظاته عن القصور العضوى وتعويضه العضوى أو النفسى إلى مجال القصور النفسى ذاته . فوجد أن القصور قد يكون أساساً قصوراً نفسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً أو حضارياً ومثل هذا القصور يدفع الفرد إلى تعويض في نفس النطاق وبما يتاح له في نفس المجال . فالفقر قد يدفع الفرد إلى نشاط تعويضى يمكنه من الإثراء ، وضعة المكانة قد تؤدى إلى التفوق العلمى بما يعوض ذلك الشعور . وهكذا استخلص أدلر قوانين أعم للقصور وتعويضه النفسى فتحرر من ضيق نطاق ملاحظاته عن القصور والتعويض العضوين . ولكنه أفاد من هذا النطاق الضيق فائدة أخرى قبل هجره له وهى معيار ومحك التعويض السوى والمرضى . فقد أمكنه أن يتعرف في النشاط التعويضى العضوى على نمطين :

الأول : تعويض مباشر وفيه ينشط عضو مقابل - إن وجد - بتعويض العضو القاصر ، أو ازدياد نشاط عضو مخالف بما يملأ الثغرات التى تركها قصور العضو المريض : ذلك النمط من التعويض هو التعويض

السوى . والنمط الثانى تعويض غير مباشر ينشط فيه العضو المقابل إلى حد يؤدى إلى تشويه نشاطه الأصلية ذاته دون أن يفيد في التعويض أو أن ينحرف العضو المخالف في نشاطه التعويضى بحيث يخلق نشاطاً جديداً لنفسه فيصبح هذا العضو نفسه قاصراً ، وذلك هو التعويض المرضى .

بهذه الذخيرة من الملاحظات ، رأى أدلر أن وليد الإنسان كائن ضعيف بولادته حساس لضعفه ، يعانى منذ البداية شعوراً بالقصور يعم حياته النفسية والعضوية والاجتماعية ويطبق على رغباته الناشئة . وكون الوليد ضعيفاً يستشعر القصور في كل محاولة له للتحقق فإن نزعة التعويض لديه تنشط تلقائياً فيه فينزح إلى تمجيد شخصيته نزوعاً لا إرادياً تقريباً . ولا يتأتى له ذلك إلا بإنكار ضعفه وقصوره . والمشكلة في ذلك الموقف دقيقة الحل نظراً إلى أنه لن يجد إلا سبيلين أو احتمالين :

إما أن يحاول تعويض قصوره من الواقع وفي الواقع فيتغلب بذلك على شعوره فعلاً ويصبح سويّاً بأسلوب تعويضى مباشر . وإما أن يتخلى عن الواقع فيكتسب نمطاً لإنكار قصوره يتسم بالتخييل ووهم التعويض فيصبح مريضاً عصابياً لالتجائه إلى التعويض غير المباشر .

يتفق أدلر مع علماء التحليل النفسى على أن نواة الشخصية تتكون في السنوات الأربع أو الخمس الأولى من العمر . ولكنه يختلف عنهم في أن هذه النواة هى الشعور بالقصور وليس الدافع الجنسى . ففى رأيه أن التدليل الذى يلقاه الوليد - تماماً كالحرماني الذى قد يتعرض له - يدعم شعوره الأصيل بالدونية والقصور ، فينزح الطفل إلى خلق أهداف للنجاح تؤمنه هذا الشعور ويتحدد السواء والمرضى بهذه الأهداف . فالأهداف التى يخلقها الطفل لهذا السبب أشبه بنقطة ثابتة تعينه على اكتشاف طريقة في فوضى الوجود . فإذا كانت هذه الأهداف ثابتة ثباتاً شديداً ولا تقبل التحرك مع اكتشاف

٢ - الشعور بالأنوثة :

إن الثنائية الجنسية Bi-sexuality لدى الإنسان عامة وإحساس الطفل بعدم الأمن يستفز فيه مشاعر الأنوثة التي يأبأها في ذاته ويعترض عليها . ويأخذ الاتجاه التعويضي السوى لهذا القصور شكل الميل إلى النظافة والزعة الفنية والسعى وراء الثروة . أما التعويض المرضى فيظهر في مشاعر بالرجس والشعور بضعف الأعضاء الحسية والقدرة على التعبير ، والإحساس بالحرمان .

٣ - الشعور بالضعة :

إن ضالة شأن الوليد وضعف تأثيره في عالمه يولد فيه مشاعر بضعة مكانته . وتقوده هذه المشاعر إلى تعويض سوى أحياناً قوامه الرغبة في المعرفة والدراية بالملامح والموافق للمجتمع والسعى وراء الانتصار والتفوق وطلب اللذة . ولكنها تقوده أيضاً إلى تعويض غير سوى أحياناً أخرى قوامه الإحساس بالجهل وفقدان معايير التصرف السليم والشعور بالانحطاط ومعاناة وطأة العالم .

وأخيراً يقول أدلر في القصور والتعويض بأساليبه المختلفة إن التمايز بين هذه المصادر الثلاثة وتعويضها ليس تمايزاً تاماً . فكثيراً ما تؤدي عناصر معينة من القصور إلى إتباع أساليب تعويضية ذات صلة بعناصر قصور أخرى . فليس فهم علاقة القصور بالتعويض أمراً يسيراً نظراً لوجود مسارات متعددة لها وأنماط غير مباشرة فيها . فالقصور العضوى لديه قابل للتعويض النفسى من جانب ، كما أن القصور النفسى يسمح بالتعويض العضوى من الجانب المقابل . هذه الطوعية نتيجة حتمية لكون الوليد قاصراً في جميع الجوانب سواء العضوية أو النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية . ومثل هذا الوضع يتيح للزعة التعويضية أن تنشط حسبما تتاح لها الفرص وفي ضوء جوانب القصور المتعددة

الطفل جوانب جديدة في الواقع ، أصبحت هذه الأهداف إطاراً لغاية السلوك وأصبحت هدفاً زائفاً وهمياً للتعويض . فالأهداف الوهمية تظهر في الطفولة بعجز الطفل عن الإدراك المنطقي للواقع فتقوده - إذا تمسك بها - إلى العصاب الذى يتنوع بتنوعها . أما إذا كانت هذه الأهداف واقعية أو قابلة للتعديل المستمر وفق قانون الواقع فإنها تعطى استجابة موحدة للعالم وتمنح الطفل وشخصيته السوية لطواغيتها وقدرتها على أن تتعدل حسب مستلزمات الجدة في العالم وبذلك تصبح مجرد جزء من إطار غاية سلوكه .

تنبه أدلر بعد هذا إلى أن الحضارة الغربية تقوم أساساً على تمجيد الشعور بالذكورة فجعلت من القوة والسيطرة نمطاً سويّاً للتعويض المباشر عن القصور . وبذلك أصبح الهدف العام للنشاط التعويضي في هذه الحضارة هو البحث عن مصادر القوة ومواطن السيطرة . أما التخاذل والشعور بالعجز فقد أصبح نمطاً مرضياً للتعويض حيث يهرب العصابى إلى مرضه ملاذاً له يتيح له الحصول على رعاية الآخرين ويؤكد به قصوره .

وأوجز أدلر المصادر العامة للقصور واتجاهات التعويض المباشر لها في ثلاثة مصادر هي :

١ - الشعور بعدم الأمن :

فالوليد منذ ولادته يرى أن الحياة ساحة للحرب ضد عالم قاس غير مشبع لرغباته فتولد لديه مشاعر وأحاسيس عدوانية ونزعة إلى تعويض قصوره هذا . ويكون التعويض السوى لإزاء هذا الخطر هو السعى وراء تقدير الآخرين والوصول إلى مكانة مرموقة في المجموعة والتمسك بالحياة . أما التعويض المرضى فيظهر في خوف دائم وشعور مستمر بالحقارة والمرض واقتراب الموت مما يؤدي بالمريض في النهاية إلى الحصول على اهتمام زائف من الآخرين وطمأنينة واهية .

لديه . وعموماً يرى أدلر أن هذا التنوع في مصادر الشعور بالقصور أو الأشكال التي تتخذها النزعة إلى التعويض تهدف إلى هدف واحد هو تمجيد الرجولة وانكار الأنوثة .

ذلك هو الإطار العام المفهوم الشائع في مجال علم النفس ، هو مفهوم مركب القصور أو النقص Inferiority Complex والذي أصبح من ضمن تراث الإنسان .

(ب) الاسترجال وإعلان الذكورة

Masculine Protest

من الاستخلاصات السابقة عن نزعة التعويض للقصور الضمني في الإنسان اتجه أدلر إلى تأمل حضارى لوضع الإنسان وتطوره . وقاده تأمله إلى الشكل المجرد للتعويض والصيغة الفكرية للقصور فجعلهما الاسترجال والاعتراض على الأنوثة . فانكار الضعف والقصور نزعة كامنة في الإنسان تماماً كالضعف والقصور . فإذا أضفنا إلى ذلك حقيقة بيولوجية أكيدة وهي خنوثة البشر Hermaphrodism ، فإن سلوك الإنسان سيمتجه إلى انكار الجانب الضعيف في ذاته ، وهو في حضارتنا الأنوثة ، بإعلان الجانب القوى حضارياً وهو الذكورة .

عبارة ثانية تمكن أدلر من ربطه لحقيقة بيولوجية (الخنوثة) وتبأمل حضارى (تفوق الرجل) أن يضع صيغة فكرية لقانون القصور والتعويض . أما الحقيقة البيولوجية فدأها أن البحوث البيولوجية التشريحية^(١) والهرمونية تؤكد وجود آثار للذكورة في الأنثى وآثار للأنوثة في الذكر ، مما خلق فيهما نزعتين متعارضتين . وأما التآمل الحضارى فيقود إلى الكشف عن ترابط أفكار السمو والعلاء والارتفاع والقسوة في مفهوم واحد يقف على طرف نقيض لأفكار الانحطاط والدناءة والضعف والانخفاض . وما دام تطور الإنسان عامة

لا يختلف في كثير عن تطور الفرد وخاصة فإن اتجاه الحضارة إلى تمجيد المفهوم السامى وتحقير المفهوم المنحط بكل ما يرتبط بهما من أفكار مجردة ، يتحقق أيضاً في اكتشاف الفرد لهذا القانون ذاته خلال تطوره من الطفولة إلى الرشد .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل نجد أن النزعة التجريدية لدى الإنسان قد جعلت من مظاهر الرجولة مردافاً لمعانى السمو والعلاء وربطت بين الانحطاط والحقارة وبين الأنوثة . ومرد ذلك إلى وضع غير طبيعي جعل الرجل مسيطراً على أدوات الإنتاج^(٢) فأصبح صاحب السطوة في الحضارة . أما بالنسبة إلى الطفل فإنه بمجرد تمكنه من السير على قدميه يشرع في اكتشاف هذا التقابل بين العالى والوطىء تمهيداً لاتجاه نزعته التعويضية إلى الصيغة الحضارية المجردة وهي الاسترجال .

عندما ينشط ذهن الطفل وينتبه إلى استقطاب عالمه فإن خوفه من الانتهاء إلى القطب الوطىء يحثه على اكتشاف الثنائية الداخلية - أو خنوثته - فيقرن بين السقوط الذى يتعرض له لضعف بنية وبين مكانة الأنثى في المجتمع . فيتجه إلى تعويض ذلك بالاسترجال وإعلان الذكورة . ولا يختلف الذكر عن الأنثى في ذلك إلا في النحو الذى يعلنان به ذكورتيهما . فالذكر يعلن ذكورته في صراحة تبيحها له حضارته وتجبره عليها ولا تتقبل منه غيرها . أما الأنثى فإنها تعلن عن ذكورتها بصور خفية أساسها أن تقوم بتعذيب الذكر والسيطرة عليه إذا كانت علاقتها بذكور ، أو أن تحقر الأم وتحاول التخلص من سيطرتها تشبهاً في ذلك بالرجل الذى يمارس هو السيطرة على المرأة . فظاهر الرقة لدى المرأة وسلوكها الرقيق يخفى نزعة قوية للسيطرة .

(١) نشير هنا إلى الاهتمامات الاشتراكية القديمة لدى أدلر وتأثره بأفكار ف . انجلز .

(١) نشير هنا إلى الاهتمام القديم عند أدلر بالتشريح المرضى .

فإذا نجحت المرأة في إقامة اتزان بين نزعة التعويض ووضعها الحضارى اتسمت بطابع من الاستخفاف بقصورها العضوى (فقدان القضيب) واتصلت بالواقع من خلال اتجاه تعويضى مباشر يظهر في الزواج والانجاب .

رغم أن هذه الصياغة الأدلرية لطابع القصور والتعويض قد تتفق في بعض جوانبها السطحية مع نظرية التحليل النفسى عن أولوية الجنس ، إلا أن النظرة المتعمقة تدل على اختلاف جوهرى . لقد قصر أدلر قيمة الجنس على كونه أحد الأمور التى تفهم في ضوء النمط العام للحياة^(١) Pattern of Life وليس بوصفه محدد هذا النمط (فرويد) . وتتضمن هذه الفكرة تفرعات عديدة أهمها أن النزعات التعويضية الاسترجالية تحيل النشاط الجنسى إلى وسيلة للعدوان تظهر في السادية وإلى أسلوب تحقيق الموضوع الجنسى (المرأة) وصيغة من صيغ السيطرة وإعلان الذكورة . أما إذا اعتدلت هذه النزعة التعويضية الاسترجالية فان النشاط الجنسى يصبح إحدى علام الحب والتقدير .

في حدود صياغته للدافع الجنسى وإدراجه تحت النشاط الاسترجالى العام قدم أدلر نقداً لمركب أوديب عند فرويد ومبررات استبداله بمركب القصور . فقد وجد أن العلاقة الأوديوية التى وصفها فرويد وجعلها لب العصاب إنما تنتج عن تدليل الأم لطفلها إلى الحد الذى يطلق جميع نزعاته دون تحريم مما يؤتته تغلباً لحظياً على مشاعر القصور عنده . ونتيجة لذلك يتمسك الطفل بأمه لأنه بسيطرته عليها يعوض قصوره ويتغلب على أنوثته ويحقق هدفاً معيناً . وشيوع النمط الأوديى من العلاقة مما يجعله أشبه « بنمط للحياة » إنما هو نتيجة زائفة للطابع الحضارى الغربى ، حيث يوجه فيه الجنس

(١) هناك كتاب بهذا العنوان يتكون من عدد من الحالات المرضية التى يبرز فيها أدلر النمط التعويضى في حياتها ويركز أساساً على نمط إعلان الذكورة .

إلى السيطرة على الأنثى كوسيلة للاسترجال وإعلان الذكورة . ولكنه في ما يرى أدلر ليس إلا نوع من التعويض الوهمى وشكل مرض من العلاقة لا يعتد به لصدوره عن أناس يعانون منه . والأجدر بنا كما يقول أن ننتبه إلى تعدد أطراف علاقة الفرد بالآخر وأسلوب هذه العلاقة ونمط حياته عموماً . ودله تأمله إلى أن هذه الأطراف ثلاثة :

علاقة الفرد بآخر من نفس جنسه وعلاقة الحب بينه وبين الجنس الآخر وعلاقته بعمله . ويتعدد أطراف نمط الحياة أصبحت فكرة الجنس لديه لا تكفى لتفسير شامل وحلت محلها فكرة الاسترجال وإعلان الذكورة .

(ج) العدوانية والغائية Agression and Infinity

مما سبق نجد أن أدلر قد وضع أساساً لفهم الإنسان هو نمط الحياة . وقد رأى أن هذا النمط يتشكل تحت وطأة الشعور بالقصور والدونية مما يدفع الفرد إلى تحقيق تعويض ما يخلق له هدفاً لحياته . أما الهدف فهو التغلب على الأنوثة الكامنة فيه وتحقيق الذكورة . وأساس الذكورة لديه هو العدوان والسيطرة والقوة . تلك الصيغ المتداخلة تشير إلى أن الشكل الفلسفى للحياة النفسية عند أدلر قد تأثر بفلسفة نيتشه من جانب وبفلسفة فينيجر من جانب آخر .

لقد فسر أدلر هدف الحياة بأنه نزعة إلى القوة والسيطرة وجعل الأنوثة والأنثى ضعفاً يستحق المغالبة . وتأثر في ذلك - كما يقول - بأراء نيتشه عن القوة والإرادة ، فأثر ذلك في تقويمه للأنوثة . أما الهدف ذاته فعلاقته بالسلوك علاقة غائية وليست علاقة عليية . لذلك أصبحت للإرادة أهمية كبيرة في تحقيق الهدف . وهكذا يتشكل نمط حياة الفرد حسب الهدف المتصدر حياته . ويحقق الفرد هدفه بنوع من إرادة التحقيق . والاختلاف بين فرد سوى وآخر مريض ليس في مصادر خلق الأهداف بل في نوعية الأهداف . بعبارة ثانية ، سنجد

أن السوى والمريض لا يختلفان في نزوع تعويضي استرجالى ولكنهما يختلفان في واقعية وخيالية الهدف الذى اتخذاه غاية للسلوك فشكل نمط حياتهما .

أما تحقيق الأهداف عند أدلر فهو على غرار فلسفة قينجر المسماه بفلسفة كأن . . As If . وقد أشار أدلر في أكثر من موضع في كتابه إلى تأثيره بهذا الفيلسوف وفلسفته . ومودى رأى أدلر في تحقيق الأهداف أن رضاء الشخص عن هدفه ومدى تحقق مسعاه إليه يأتيه من إحساس ذاتي بأن هدفه قد تحقق . ويبدو ذلك واضحاً في العصاب .

فالأساليب الوهمية لتحقيق الهدف العصائى ترضى « بكأن » بعيدة عن الواقع بعداً كبيراً . أما السوى فيحدد لنفسه هدفاً له وجوده في الواقع ويشرع في تحقيقه فعلاً فيصبح سلوكه تحقيقاً قريباً ومباشراً للهدف لا يبعد فيه الواقع عن « كأن » الذاتية . لذلك لم يتخرج أدلر - تخرج فرويد - في حث مرضاه على أن يتمسكوا بمبادئهم بل وعلى تمثل مبادئ الفلاسفة والأنبياء بوصفها « كأن » لهدف خاص بهم لا يجدون سبيلاً فردياً لتحقيقه . وبذلك أصبح دور الجماعة أساسياً في سيكولوجية أدلر بوصفها مقررّة للأهداف ومحددة لسبل تحقيقها . فالجماعات المختلفة باختلاف المكان والزمان قد خلقت لأفرادها من الأهداف المتنوعة ومن أساليب التحقيق المتباينة ما يؤكد هدم نظرية النشاط الغريزى ، وما يؤكد إصالة النزعة إلى التعويض والشعور بالقصور .

إن تحقيق الهدف عند أدلر هو غاية الحياة وتفسير لمعناها . أما شكل التحقيق فيتصل بكل ما يقرب الفرد من الشعور بالرجولة وانكار الأنوثة . وبمعنى آخر ، يرى أدلر أن الحياة النفسية هي نشاط يهدف للوصول

إلى صيغة واحدة - سواء للذكر أو للأنثى - هي « أريد أن أكون رجلاً كاملاً » . إلا أن هذا الهدف كثيراً ما يتحول إلى غاية في ذاته بدلا من أن يبقى وسيلة لتحقيق السيطرة والأمن ، وفي هذه الحالة يصبح الفرد مريضاً عصائياً . فالاسترجال بالنسبة للأمن والسيطرة هو « كأن » وليس السيطرة والأمن ذاتهما . وبوضع الأمر على هذا النحو وصل أدلر إلى أن الحياة النفسية وحدة متحركة حركة دينامية لا تجزئ فيها للفرد فالفردي عنده هو نمط حياة له غاية هي تحقيق مستمر لتلك الغاية .

وتكتمل الحلقة لديه بمفهوم الذكورة . كما أوضح في الأجزاء السابقة . يكون الشعور بالقصور دفعة إلى التعويض ، وبداية لانتباه الطفل إلى استقطاب الأنوثة والذكورة فيه . لذلك يتجه الطفل إلى التعويض باعلان أهداف استرجالية تجافى الواقع في أغلب الأحيان . وأبرز هذه الأهداف التخيلية هو الوصول إلى القوة وممارستها ، أى تحقيق وتنفيذ للعدوان . فالعدوان الطفلى هو هدف وهمى يعطى شعوراً زائفاً بالقوة والأمن . وليس الأمر قاصراً على العدوان البدنى وحده ، بل كل ما يسمح بسيطرة واعتلاء . فالتبول اللاإرادى ونوبات الصرع والخوف والاستسلام للمرض بل وإضراب الطفل عن الطعام ، كل ذلك يعد سلوكاً و « كأنه » عدوان يعطى السيطرة على الأم القلقة على وليدها .

من كل ما سبق نجد أن إرادة القوة وفلسفة « كأن » مع مفاهيم الهدف والغائية وانكار العلية ومبدأ التعويض كل ذلك يقوم على انكار مفهوم اللاشعور ومفهوم الكبت . وهذان المفهومان كانا الأساس لنظرية فرويد ونقطة انشطار أدلر عن حركته . فليس في نظرية أدلر

تركيز من أى نوع على الكبت وتكوين اللاشعور ، لأنه لا يجد صعوبة في تفسير السلوك بغيرهما . بل يصل الأمر إلى اعتبارات أخرى يصبح الموافقة على وجود حياة لاشعورية للفرد لا يستقيم مع نظرية القصور والتعويض . ولا بد إذا تعرضنا لمفهوم اللاشعور عند أدلر من أن نصله بنظريته في الأحلام . فالحلم أصلاً كان مفتاح فرويد إلى عالم اللاشعور ولم ينفصل الحلم عن اللاشعور انفصالاً جزرياً عند أدلر كذلك .

(د) اللاشعور والحلم

The Unconscious and Dreams

إذا كان أدلر قد خالف التحليل النفسي في منبع السلوك وفي تفاصيل معنى الاعراض فهذا أمر لم يكن ليخرجه من إطار مدرسته القديمة . وقد بدا الأمر على هذا النحو في بداية الأمر بالنسبة إلى أعضاء جمعية فيينا للتحليل النفسي ، ولكن الأمر لم يكن مجرد خلاف رأى كما توهموا . ففرويد يركز الاهتمام أجمعه على اللاشعور ويضعه في تقابل وتضاد مع الشعور مميزاً بينهما في المضمون وفي قوانين النشاط . أما أدلر فلم يجد تضاداً بين المنظمتين النفسيتين ، ولم ير اختلافاً بين قوانين نشاطهما . فالفرق بين المريض والسوى لديه ليس فرقاً في قدر النشاط الخاضع لمنظمة من المنظمتين ، بل أساسه في الهدف التعويضي . لذلك كان مفهوم اللاشعور هو نقطة الخلاف الجوهرى مع مدرسة التحليل كما كان نقطة الانشطار ومدعاة الاستقلال بنظرية نفسية خاصة .

ومع ذلك لا ينفى أدلر فكرة اللاشعور تماماً ، بل يجد فيها فائدة لنظريته ولعلاجه .

تتلخص نظرية أدلر في اللاشعور في أن هناك تفاوتاً كبيراً بين الأفراد في قدر تأثير سلوكهم بأهداف واقعية يشعرون بها أو بأهداف لاشعورية لكونها تخيلاً

لأهداف لا توافق الواقع مما يدفع الشخص إلى أبعادها عن حيز شعوره . أما ما يدفع إلى أبعاد الأهداف الوهمية إلى حيز اللاشعور فهو الخوف عليها من التحطم في احتكاكها بالواقع عند تحقيقها والحفاظ عليها بنسبائها . بعبارة أخرى ليس اللاشعور نتيجة الكبت — كما يقول فرويد — بل نتيجة حيازة أهداف لا واقعية من ضغط الواقع . لذلك كان اللاشعور لديه هو أى نشاط وكل نشاط يجرى بعيداً عن الشعور . أما الشعور — بما له من إمكانيات التفكير اللغوى الرمزي ، فهو الثرى بمادته وموضوعاته ووظائفه . ويمكن من هذا التحديد أن نجد معنى للضمير Conscience . فالضمير ينبع من الجماعة التي تسكب على الطفل معايير محددة للوصول إلى أهدافه بحيث يصبح التفكير والالتزام بهذه المعايير — وهو نشاط شعورى — هو الضمير . وأهمية الأمر هنا تركز على نشأة اللاشعور . يرى فرويد أن اللاشعور أقدم من الشعور لأن الشعور قائم عليه . أما أدلر فقد أرجأ نشوء اللاشعور إلى سن متأخرة باعتباره نتيجة لأساليب الجماعة في خلق نواة الضمير .

على هذا الأساس تختلف نظرية أدلر عن نظرية فرويد في تفسير الأحلام . فأساس التفسير عند فرويد وجود هوة بين الحياة الشعورية الممارسة في اليقظة وبين الحياة اللاشعورية المعاشة في النوم والمسئولة عن الأحلام . أما أدلر — وقد جعل اللاشعور من قوام الشعور — فإنه يرى غير ذلك . يفسر أدلر الأحلام بوصفها تحقيقاً لغايات ، تماماً كالسلوك اليقظ . فما دام الشخص هو نفس الفرد يقظاً كان أو نائماً فلا بد وأن ما يحدد سلوكه في الحالتين واحد . بذلك تناقض أدلر تناقضاً خطيراً مع فرويد . ففرويد يرى في الأحلام تحقيقاً لرغبات قديمة بينما يرى أدلر فيها تحقيقاً لأهداف مستقبلية . وإذا ما كان الحلم تحقيقاً لرغبة فإنما لخدمة نزعة السيطرة والقوة .

ويرى أدلر أن للأحلام تأويلين :

تأويل ذكرى وآخر أنثوى ، تماماً كأسلوب الشخص في حياته . فأحلام الذكور تؤول في إطار الغاية من النشاط الذكري وهو الحصول على السيطرة والقوة . أما أحلام الإناث ، فإنها وإن كانت تشابه مع أحلام الكبار ، إلا أنها ذات طابع أنثوى في تحقيق السيطرة والاسترجال .

تعقيب على الكتاب

لا شك أن أدلر لم يعبر تاريخ الحركة الكشفية للنفس دون أن يترك فيها أثراً . فرغم أن علم النفس الفردي كحركة تعطل بل كاد أن يتلاشى تقريباً بعد وفاته ، إلا أنه قد ترك في معجم علم النفس مجموعة من

المفاهيم لن تنمحي ، وخلف وراءه فكرة العبادة النفسية للأطفال التي يوجه فيها الوالدين مع المربين لتحقيق مجال للشباب السوي للريغات المبكرة . وحركة كهذه - رغم سرعة انتشارها ثم انطفائها - لا بد وأن تكون ذات قيمة إنسانية لأن التحمس لها يدل على إصابتها صدى في النفوس ، وانطفائها يشير إلى أن أدلر كان له تأثير شخصي على تلك النفوس مما جعل وفاته مؤناً لحركته . لذلك يحمل بالمتأمل في حركة علم النفس الفردي أن يركز الاهتمام على الدور الذاتي الذي لعبه أدلر في المدا والجزر اللذين أثرا في هذا العلم . والواقع أن التركيز على هذا الدور هو نفسه مبحث في النفس يمكن أن نطبق فيه نظرية علم النفس الفردي ذاتها لاجلاء الغموض عما أصابها .

مقتطفات من أقوال أدلر

في علم النفس الفردي :

« إن علم النفس الفردي قد أصبح الآن علماً دقيقاً له موضوعه المحدد . ولا يأتي هذا الانحياز من مجرد موقف وقصد مؤسسه ، بل من منطق قوى في معالجة ظواهر تبادل الارتباط ببعضها . ولن نوافق أبداً على تغيير أسس علم نفس إنساني مستقر وأن نتبنى غيرها بدلاً عنها . ولن نكون بحاجة للقيام بمبحث خاص في العوامل الجنسية إلا بعد فحص جوانب أخرى من الحياة النفسية . إن علم النفس الفردي يغطي نطاقاً كلياً لعلم النفس وفي مسح واحد . وكنتيجة لذلك يستطيع أن يربنا الوحدة غير المتجزئة للشخصية » .

في القصور والتعويض :

« ... والسمات الطفلية ... وفي اختصار سلبية الطفل ، سرعان - وفي حالات الأفراد ذوي الاستعداد

العصابي - ما تستبدل بسمات خبيثة من التحدي والثورة وبعلامات الاعتراض ، كل ذلك يحدث فجأة : والاستبصار الدقيق يكشف لنا مزجاً من الخصائص السلبية والإيجابية رغم أن هناك ميلاً دائماً إلى تغيير الطاعة الأثوية إلى تحدي ذكرى ... إن التقليل من شأن المرأة أمر عام في العصاب ... فلم أصادف مريضاً عصابياً من الذكور لم يظهر لديه بمسورة أو بأخرى تحقير للإناث ، وفي نفس الوقت للذكور أيضاً » .

في الاسترجال :

« إن صورة الحياة النفسية للطفل ، تظهر عادة بوضوح وكأنها تضخم سمات سوية في المعتاد ، كالعجز الطفلي والحاجة للتدليل والحنان تتطور لتصبح قلقاً وخوفاً من الوحدة وحياء وخجلاً وخوفاً من الأغراب وزيادة في الحساسية والخفر والخوف من عواقب

الأفعال ، باختصار ، إنها توحى بسمات أنثوية
لا نخطئها في الطفل .

في الغائية :

« . . . إننا لا نستطيع أن نفكر أو نشعر أو نريد
دون إدراك لهدف ما فإذا التمسنا في أى ظاهرة
نفسية ما يهيئ لنا أى تفهم للشخص لم نستطع ذلك
إلا إذا نظرنا إليها معتبرين أياها استعداداً لغاية معينة
. . . لأن الغاية التى تتميز السلوك النفسى تحدد لمختلف
ضروب النشاط الإرادى وغير الإرادى سبلاً معينة
ينبغي أن تسير فيها حتى تبلغ الهدف الذى عين لها » .

في اللاشعور :

« يمكننا أن نتعرف على قضايا اللاشعور عند تحقيق
الهدف العصابى فى ضوء هاتين الحقيقتين :
(أ) العلاقات الإنسانية - وفى كل الظروف -
تمثل صراعاً :

(ب) الأثنى أخط ، وباستجاباتها تعطى مقياساً
لقوة الذكر » .

وفى الأحلام :

« إن معرفتنا الظاهرة بالمستقبل لا بد وأن تستمر
باقية فى لاشعورنا . . . فالحلم ليس وسيلة للوصول إلى
موضع مستقبل بل هو ظاهرة إضافية . . . ففى الأحلام
تحدث كل المراحل المتوسطة فى التوقع وكأنها مقادة
من الأصل بهدف محدد وباستغلال خبرات
شخصية » .

وفى العصاب والعدوان :

« إن العصابى يشعر بأنه مجرم فيصبح حياً شديداً
الميل للانصاف ، لذلك يتحدد اتجاهه بتأثير الوهم الدائم
بأنه شريك محكوم بوزعات جنسية لا ضابط لها ، مستسلم
لاستمتاع لا حد له وقادر على ارتكاب أى جرم » .



مانون ليسكو بيريفو

بمستم

الدكتورة كوتر عبد السلام

منهج البحث

حياة القس بريفو ومؤلفاته . قصة مانون ليسكو ، ملخصها وتحليلها وما أتت به من أفكار جديدة . أثرها على الإنسانية . مقتطفات منها .

حياة القس بريفو ومؤلفاته

تعتبر حياة القس أنطوان فرنسوا بريفو في حد ذاتها قصة من أطرف قصص المغامرات . ففي بدء حياته التحق بمدارس اليسوعيين ثم انخرط جندياً بالجيش . وفي هذه الفترة من حياته شعر بعاطفة قوية جامعة كادت تحطم حياته .

ولقد بذل الكثير من الجهد لكي ينسى ، ثم ظن أنه واجه السلوى في التحاقه بكنيسة « البنديكتان » في عام ١٧٢٠ فالتحق بها وهناك درس علم اللاهوت وقام بتدريس العلوم الإنسانية . ونصب قساً عام ١٧٢٦ . وقد نجح في الوعظ نجاحاً كبيراً وكان لخطبه في هذا المجال صدى عظيم .

ولم يستطع القس بريفو أن يتغلب على ميله الأدبي للكتابة فأخذ يكتب في السر « مذكرات رجل ذي

مكانة » . وفي عام ١٧٢٧ شعر بأنه قد فقد السيطرة على نفسه ولم يعد يستطيع إرغامها على السير في الطريق الكهنوتي الذي لم يكن يميل إليه . فهرب من كاتدرائية سان - جرمان - دي - برى . ولما أخذت الكنيسة تلاحقه اضطر إلى الهرب إلى إنجلترا ثم إلى هولند . وظل يعيش في الخارج طيلة سبع سنوات .

وفما بين عامي ١٧٢٨ و ١٨٣٢ نشر « مذكرات رجل ذي مكانة » في سبعة أجزاء ، وكذلك « قصة السيد كليفلاند » ، الإبن غير الشرعي لكرمويل ، في ثمانية أجزاء . كما أصدر مجلة دورية للإعلام والنقد كان هو محررها الوحيد وقد سماها « ما لنا وما علينا » . وفي عام ١٧٣٥ عاد القس بريفو إلى فرنسا ، والتحق من جديد بكنيسة البندكتان ، وعين مرشداً خيرياً لدى أمير كوتني . واستقرت به سبل الحياة في باريس . ولقد كان نشاطه الأدبي كبيراً جداً ، وكان لا يكمل ولا يعمل . فنشر فيما بين عامي ١٧٣٥ و ١٧٤٠ « عميد كليرن » وترجم ثلاث قصص للروائي الإنجليزي الكبير ريتشارد سويد وهي : بامبلا (١٧٤٢) ، وكلاربسا هارلو (١٧٥١) و « جرانديسون » التي لم تنشر إلا في عام ١٧٧٥ . كما بدأ في كتابة « التاريخ العام للأسفار »

ثم تاريخ آل كوندى . وخلال سنوات حياته الأخيرة فكر فى كتابة سفر كبير عن أجداد الدين المسيحى ، إلا أنه مات بالسكتة القلبية دون أن يتمكن من تحقيق أمنيته هذه .

ورغم كثرة ما كتب القس أنطوان بريشو فإن أهم كتاباته والجزء الذى أورثه منها للإنسانية هو الجزء السابع من « مذكرات رجل ذى مكانة » الذى نشر عام ١٧٣١ ، ويحتوى هذا الجزء على : « القصة الحقيقية للفارس دى جريو ومانون ليسكو » . وما لبث ذلك الجزء من المذكرات أن لاقى نجاحاً هائلاً فى فرنسا وكانت النساء يختطفنه ويقرأنه وهن يذرفن الدموع مدراراً . ثم أصبح هذا الجزء ينشر بمفرده منفصلاً عن بقية المذكرات ، كما كان له أثر كبير على الحركة الأدبية الإنسانية عامة ، كما سنرى فيما بعد .

قصة مانون ليسكو

ملخصها وتحليلها

يعتقد النقاد جميعاً بلا استثناء أن العاطفة الهائلة المخطمة التى تفنن القس بريشو فى وصفها وأبدع فى نقلها إلى قلوب القراء فى « قصة مانون ليسكو » هى قصة حبه هو الذى صادفه فى مطلع شبابه . فهو يقص فيها قصة حب الفارس دى جريو وعاطفته الجارحة نحو امرأة لا تليق به هى مانون ليسكو ، ثم انحداره معها إلى أحط درجات الخجل والعار . وتفيض القصة بالحقائق الأليمة إذ أن الفارس دى جريو كان يتألم طيلة سير أحداث القصة من حبه ومن ضميره ، فكان يصارع هذا طوراً وذاك أطواراً بلا جدوى كما يقول فى بداية القصة لصديقه تيرج : « لا بد أنها الصديق العزيز تيرج أن يكون عطفك على كبيراً أو مبالغاً فى الكبر ما دمت تؤكد لى أنه يعادل آلامى . لأننى أخجل من أن أدعك تشاهد تلك الآلام إذ أنى أعترف أن

سببها غير مشرف : إلا أن تأثيرها مؤلم لدرجة أن المرء لا يحتاج لأن يحبنى كما تحبنى أنت لكى يتأثر بها » (١) . وكان دى جريو قد انتهى من إتمام دراسته فى مدينة أميان . وفى الليلة السابقة لمغادرته المدينة والعودة إلى منزل والديه التقى بمانون ليسكو . ولقد بادرت الفتاة بما لها من جمال فاتن صارخ وحركات ماجنة إلى إغرائه وسرعان ما وقع الفتى الغر يتخطب فى شرك إغرائها . واتفقا على الهرب فى عربة الركاب ونفذوا الخطة التى رسمها سوياً واستقر بهما الأمر فى باريس . ولم تكن الفتاة فى أول الأمر تحبه ، بل كانت تحب حياة المحون واللهو والملايس الفاخرة والمال الكثير . فأخذت تخونه دون أدنى شفقة ولا رحمة لحبه وإخلاصه وسذاجته . ولما أدرك دى جريو اليأس من إصلاح حالها قرر هجرها واللجوء إلى دير سان سوبليس بحثاً عن السلوى والنسيان . وهناك زارته مانون وتحدثت إليه فى قاعة الاستقبال . وما أن رآها حتى استعرت نار حبه فى قلبه من جديد فأسلم لها قيادته وتبعها كالكلب الأمين . وسافر الحبيبان إلى شايو حيث أقاما فترة من الزمن .

وهناك دأب أخو مانون ، وهو شاب مستهتر فاسد الخلق ، على ابتزاز أمواله بلا هوادة ، ثم حدث حريق أكل كل ما كان يملك من مال قليل . فكيف يمكنه والحالة هذه أن يظل محتفظاً بمن يحب وهى التى لا تعيش إلا غارقة فى الذهب ؟ لقد اضطر دى جريو إلى الاستدانة والغش فى اللعب ولكن كل ما كان يكسبه فى اللعب كان يسارع المحيطون به فيبذرونه منه . ولقد حاولت مانون ، بالاتفاق مع دى جريو أن تغش ج . م المعجوز الذى سارع بالقبض عليها . وتمكن دى جريو من الهرب من السجن بعد أن قتل أحد الخدم . كما تمكن من مساعدة مانون على الهرب

(١) الجزء الأول ، طبعة كانتان ص ١٣٥ .

بمساعدة خادم آخر . وحاول الاثنان الانتقام من ج . م العجوز في شخص ابنه الذي كان ولوعاً بمانون ، وانتهى بهما الأمر إلى أن قبض عليهما من جديد وأودعا السجن .

وأطلق سراح دى جريو : أما مانون فقد رحلت إلى لوزيانا . وحاول دى جريو تدبير كمين للعربات التي تحمل اللاتي يتم ترحيلهن إلى لوزيانا ومن بينهن مانون ، إلا أن أعوانه تخلوا عنه في اللحظة الحاسمة . فلم يكن أمامه إذن إلا أن يتبع مانون إلى نيو أوليانز ، وأن يلتحم في مبارزة من أجلها يجرحها بعدها عنوة هارين إلى الصحراء الواسعة . وهناك تموت مانون من التعب والإجهاد بعد أن طهر الألم نفسها . ويهم دى جريو على وجهه أياماً بعد موتها حتى يلتقي بصديقه نيرج الذي قدم ليعود به إلى بلاده . ويعود دى جريو هكذا إلى فرنسا وقد أصبح هيكلاً محطماً .

تعتبر قصة « مانون ليسكو » مرآة تعكس أخلاق الفرنسيين وطبائعهم في زمن القس بريفو . فقد تميز هذا الزمن بالتحلل من قواعد الأخلاق والتساهل الشديد في احترام الفضيلة . ونلاحظ أن دى جريو حين ينزل إلى أعماق نفسه ليحاسبها ، وحين يتألم من وخز ضميره ، نلاحظ أنه متساهل مع نفسه أشد التساهل فهو يقول : « لما لم يكن مع كل هذا في مجمل سلوكي أي شيء عس شرفي أي مساس ، على الأقل حين أقيسه بشرف الشبان في بعض الأوساط ، ولما كانت العشيقة لا تعتبر أمراً شائناً في ذلك القرن الذي نعيش فيه ، ولما كان اللجوء إلى بعض المهارة من أجل استجلاب الحظ في اللعب لا يعتبر مشيناً . . . »

وهكذا نرى أن فساد دى جريو ما هو إلا جزء من فساد الشبان المعاصرين له ومن فساد القيم الخلقية التي تميز العصر كله . كما يعتبر القس بريفو من أوائل من بادروا بالكتابة عن الهجرة إلى المناطق الحارة البعيدة .

ولقد أفاض في قصته عن الكتابة عن المهاجرين إلى لوزيانا ، وكان هذا أمراً شائعاً حوالى عام ١٧٢٠ ، كما اعتمد في سرده على قصص حقيقية سمعها من المسافرين إلى تلك الجهات ، وفصل الحديث من ظروف الحياة في العالم الجديد في ذلك الوقت تفصيلاً . ويعتبر ذلك تجليد في الأدب إذ من بعده سوف يختار برناردان دى سان بيير « جزيرة فرنسا » التي تسمى الآن بجزيرة موريس مسرحاً لقصته العالمية : « بول وفرجينى » . ويأتى من بعده شاتوبريان فيفيض بكلماته البليغة في وصف الأراضي الشاسعة والغابات المحيطة بالمسيحي ، وذلك في قصته « أتالا » . وبعد ذلك ستظل البلاد البعيدة الحارة حلماً يراد الكتاب الرومانسيين وشعراءهم حتى بودلير الذي يكتب في قصيدته « دعوة إلى الرحيل قائلاً : « يا طفلي ، يا أختي ، فكرى في المتعة التي سوف نصادفها لو رحلنا معاً إلى هناك . . . » ولم يقتصر تأثير القس بريفو في هذا الصدد على الأدب الفرنسي بل تعداه إلى الأدب الإنجليزي وغيره من الآداب .

أثر قصة مانون ليسكو على التراث الإنساني

لما أن هذا التجديد الأدبي ، رغم ما له من قيمة ، لم يكن هو السبب في نجاح قصة « مانون ليسكو » وخلودها . فإذا كانت تلك القصة قد أصبحت من التراث الإنساني الخالد فما ذلك إلا لما تضمنته من وصف للعاطفة التي لا تقاوم والتحليل النفسي العميق للصراع بين الفضيلة والرذيلة ، بين الخير والشر ، بين الروح والجسد .

ولقصة « مانون ليسكو » في هذا المجال جانبان أحدهما كلاسيكي والآخر رومانسي .

أما عن الجانب الكلاسيكي فقد عثر القس بريفو في التحليل النفسي على حقيقة إنسانية جعلت قصته تعتبر تحفة من التحف الكلاسيكية . ولقد خلق الجو الملائم لتولد عاطفة جامحة . ذلك أن مانون : تلك الفتاة

الرائعة الجمال الماجنة الحركات والتي لا تؤمن بأى قيم أو مبادئ خلقية ولا تجعل من التعبير بمختلف الطرق عن شهواتها البهيمية ، ولا تستطيع مقاومة إغراء الجسد أو المال ، مثل تلك الفتاة قد خلقت لتسحر الأغرار من الشبان وتقدر على أن تجعل من شاب برئ مثل دى جريو العوبة فى يدها . وها هى فعلاً تجعل منه العوبة فى يدها تأخذها متى تشاء وتنبذها متى تريد . ويحاول الشاب الساذج أن يقاوم سحرها . وتتنازع آلام الحب ووخز الضمير ولكن دون جدوى فقد أعماه الحب وأخضعه لسلطانه كما يخضع الكلب الذليل ، وهو يعلم إلى أى درك أسفل يتقاد . لقد ارتكب دى جريو جريمة قتل ، وسرق وغش فى اللعب وسجن ، وهو الشاب ذو الثقافة الدينية الذى نشأ فى بيئة صالحة . وهو يدرك تمام الإدراك بشاعة ما يرتكب من جرم ولكنه يفسر صراعه هذا قائلاً :

« إن من واجبي أن أنصرف طبقاً لما يعلمه على فكرى ، ولكن هل التصرف ملك لى ؟ » .

إن مأساة دى جريو هى مأساة أورست بطل مسرحية أندروماك لراسين حين يجد نفسه منقاداً لعاطفة عمياء لهرميون ، وعبثاً كان يحاول نسيانها أو مقاومة ما كتبت عليه الأقدار من لعنات . وهى كذلك مأساة « فيدر » بطله المسرحية التى تحمل اسمها حين تحاول مقاومة العاطفة المحرمة وتتوسل إلى القدر أن يرحمها ، ولكن القدر حين يكتب شيئاً على الإنسان لا يرحمه ولا بد للإنسان من أن يطأطئ الجبين ويرضخ لما كتب عليه .

وهكذا نجد أن القس بريفو فى قصته « مانون ليسكو » قد انتحى نحو كبار الكتاب الكلاسيكيين ، وأنه قد الج فى قالب قصصى أحد موضوعات مسرحيات راسين :

هذا هو الجانب الكلاسيكى لقصة « مانون ليسكو » أما الجانب الرومانسى فهو يتلخص فى أن القس بريفو قد أدخل فيها لميدولوجية تعتبر غريبة على العصر الذى عاش فيه ولن تظهر فى الأدب بوضوح إلا فى عصر الرومانسية . إن دى جريو يرى بصراحة أن عاطفته تغفر له جميع أخطائه . وهو يقارن بين السعادة التى تمنحها له الحب والجنة التى يعده بها الدين وتعهده بها الأخلاق والمثل العليا فيجد أن سعادة الحب أسرع وأضمن وأحق بأن يعدو الإنسان خلفها وهو يقول فى ذلك : « إن الحب رغم أنه كثيراً ما نخدعنا إلا أنه يعدنى على الأقل بألوان من الرضا والسعادة بينما يطلب منى الدين أن أزول ألواناً من الحزن والعذاب » . وهكذا نراه بهذه الأفكار التى يعبر عنها بعد تفكير وتأمل طويلين يحطم جميع الحواجز الدينية والخلقية والقيم التى ينشأ عليها المجتمع والأسرة . ونراه يتحدى اللعنات التى تنصب عليه من كل جانب ولكن المزيمة تلحق به فى النهاية فيختر صريعاً ضحية لتمرده على قيم الدين والمجتمع وضحية لثورته النفسية . وهو بهذا كله يذكرنا برينيه بطل الكاتب شاتوبريان ، وهو من طليعة الرومانسيين ، إلا أن دى جريو أكثر واقعية من رينيه ولا يهيم مثله فى الخيال وإنما يستند فى عاطفته على الواقع : وهو يذكرنا كذلك بهرنانى بطل فيكتور هوجو ولكن فى صورة أبسط وأقل ضجيجاً . كما يذكرنا دى جريو ، ربما قبل رينيه وهرنانى ، بسان برون بطل قصة « هلويز الجديدة » لجان جاك روسو فى صراعه النفسى بين القيم الخلقية والاجتماعية وبين العاطفة التى لا تقاوم . وهكذا نرى أن القس بريفو فى قصته هذه قد سبق عصره وبشر من بعيد بما قبل الرومانسية وبالرومانسية .

وثمة أفكار أخرى جديدة أدخلها القس بريفو فى قصته لأول مرة فى تاريخ الأدب ، واعتبرها الرومانسيون من بعده من صميم أدبياتهم الأدبية . ومن

المتكلف المتصنع التي كانت تكتبها سيدات مجتمع المتحذلقات كالآنسة دى سكودرى .

وفي القرن الثامن عشر . وقبل نشر القس برينفو لقصته « مانون ليسكو » ، اختار مارينفو في قصة « حياة ماريان » بطلته فتاة صغيرة من أصل عريق تنشأ نشأة فقيرة وتنتهى بعد سلسلة من المتاعب بمعرفة أصل أسرتها وتزوج من شاب عريق مثلها كانت قد أحبه قبل أن ينكشف لها ماضى حياتها وتعرف من هي . وهكذا نرى أن أحداً قبل برينفو لم يجعل من العاهرة بطله لقصته .

والواقع أن مانون ليست عاهرة أو بغياً بالمعنى المتعارف عليه . وإنما هي فتاة مستهترّة بجميع القيم والمبادئ الخلقية . يفشل أهلها في توجيهها فيقررون إدخالها أحد الأديرة حتى يحولوا بينها وبين استمراء حياة الفساد . ولكنها تلتقى . وهي في الطريق إلى الدير ، بدى جريو فتقرر للفور الحرب معه من هذا المصير الذي يديره لها أهلها والذي كانت تراه بشعاً مشؤماً لا يتلاءم مع طبيعتها . فتهب تنسج حوله شباك إغرائها التي ما لبث الشاب الساذج أن وقع فيها . وهي رديئة المعدن وكأن الشيطان قد تجسد جسمها فأخضعه للشهوات وحب المال . ولم يعرف قلبها الحب الحقيقي ونبل التضحية ولا يرتفع ويسمو إلا في نهاية القصة . ومع ذلك فكما نرى ثمة تشابه كبير بينها وبين طبيعة البغى أو العاهرة مما حدا بالنقاد إلى الاعتقاد بأن الرومانسيين حين جعل بعضهم من البغى بطله لقصصهم قد استوحوا هذه الفكرة من قصة « مانون ليسكو » . وقد استطاع القس برينفو في نهاية قصته أن يستدر عطف القراء ودموعهم على هذه الفتاة بعد أن تطهرت من دنس الشهوات وسمت نفسها بالحب الحقيقي . كما أبدع في وصفه المؤثر لميتها وسط الصحراء العريضة القاحلة .

هذه الأفكار اختيار الفتاة الماجنة بطله للقصة . فإذا تتبعنا تاريخ القصة في الأدب الفرنسى ابتداء من العصور الوسطى حتى القس برينفو نجد أنه هو أول من أعطى مثل هذا الدور لفتاة ماجنة ساقطة . فقد كانت القصة في العصور الوسطى « كقصصة الوردة » مثلاً ، خيالية تجرى في جو من نسج مخيلة الكاتب أو الشاعر ويغلب عليها تأثير ميثولوجيا اليونان أو الرومان . ففي قصة الوردة هذه يقص علينا جيلوم دى لوريس . في النصف الذى كتبه منها ، حلماً رآه . فهو يقترب من مملكة إله الحب التي يحيط بها سور مرتفع ترينه عشرة تماثيل هي : الكراهية والخذاع والخسة والكذب والجشع والبخل والحسد والحزن والشيخوخة والفقر . وتقوده السيدة وازوز إلى حيث يجلس إله الحب وسط الحدائق الغناء فيرميه بخمسة من رماحه ويعدد له ما يطلب إليه تنفيذه من شروط . ثم يقترب الشاعر من الوردة ، وهي ترمز للعجوبة . ويقوم على حراستها الحجل والخوف والخطر وسلاطة اللسان . ورغم نصائح سيدة العقل فهو يقترب من الوردة ويقبلها . وتوقظ سلاطة اللسان الغيرة التي كانت نائمة فتقيم قلعة تحبس فيها من تولى إرشاد الشاعر إلى مكان الوردة واسمه « الاستقبال الحسن » . وتنتهى القصة أو تتوقف بأن يسلم الشاعر نفسه لليأس دون أن يتمكن من اقتطاف الوردة .

وفي القرن السابع عشر يغلب على القصة طابع الحب بين الرعاة إلا أنه حب مثالى بين أناس لا يشبهون الرعاة في شيء ويعيشون في جو سحري من نسج خيال المؤلف يقدر فيه الشاب حببته ويكرس حياته من أجل حبها وتحقيق جميع رغباتها ونزواتها . هذا خلاف قصص الحب التي تجد في قصور الأمراء والنبلاء مسرحاً وتصور دنياهم وتقاليدهم وحفلاتهم وسهراتهم كقصّة « أميرة كليف » لمدام دى لافاييت ، أو قصص الحب

ولقد تأثر فيكتور هوجو بهذا الموضوع وجعل من العاهرة بطله لبعض مسرحياته وقصصه كـ «ماريون دى لورم» (١٨٣١) وقصته البؤساء (١٨٦٨). إلا أنه حور موضوع هذه الأخيرة من فتاة مستهتر لا تسطيع مقاومة شهوات الجسد إلى بطله تضعها المقادير في ظروف قاسية ويدفعها الفقر دفعا إلى بيع جسدها لإطعام طفلها. كما التفت بلزك هذا الموضوع وعالجه معالجة واقعية. وضمن قصصه التي أراد أن يعطينا فيها فكرة كاملة عن المجتمع في عصره كرس إحدى قصص «الكوميديا الإنسانية» للعاهرات وهي: «بريق العاهرات وبؤسهن». كما تبني ألكسندر دوماس الابن فكرة العاهرة البطله في قصته المعروفة: «غادة الكاميليا» (١٨٥٢)، فصور لنا في أول القصة العاهرة مارجريت جوتييه في الصورة المألوفة للعاهرة بجشعها واستهتارها وقلها المتحجر. ثم ما لبث أن تصادف الحب الحقيقي فترد إليها طبيعتها الأولى وتتحول إلى امرأة أخرى طيبة القلب مخصصة تعرف معنى التضحية النبيل فتضحى بنفسها من أجل سعادة من تحب وتموت على فراش المرض وقد ارتفعت إلى أقصى ما يمكن أن ترتفع إليه النفس البشرية من سمو. ولقد كان ثمة إجماع لدى الكتاب الفرنسيين على أن البغايا وإن قست عليهن الظروف إلا أنها لم تجردهن من إنسانيتهم. فإذا ما تهيأت لهن الظروف الطيبة وصادقتهن القلوب الرحيمة المتسامحة ظهرت صفاتهن الطيبة من جديد. وفي هذا يقول ج. ميشليه: «إن النساء سافكات الدماء اللاتي ارتكبن عملا إجراميا بدافع الغضب أو الغيرة لم يفسدن فسادا تاما. فإذا أحسن استخدام ما لديهن من طاقة لوضعنها كلها في الحب والأسرة وأصبحن ناعجا حقيقيه. وينطبق هذا الكلام على شهيدات أو قديسات الدعارة اللاتي خضعن لهذا المصير بدافع حبهن لأبنائهن أو لأداء واجهن كأمهات،

من يعتقد أنهن قد تدنس؟ إن قلبهن المخطم والذي هو في الحقيقة أنقى من أى قلب آخر متعطش إلى الشرف والحب، وليس ثمة من هو أجدر منه بالحب»^(١)؛ ويؤيده الكاتب المحدث رومان رولان في هذه الفكرة نفسها، فهو يرى في قصته «النفس المسحورة» أن الإنسان مكون من جانبين: أحدهما نبيل وهو النفس والآخر وضعيع وهو الجسد. فإذا تدنس الجسد أمكن تطهيره أما تدنيس النفس فهذا ما لا علاج له. وفي هذا تقول بطله القصة أنيت ريفير: «لقد دنست جسدي ويداي وإنى لأغسلهما في عتف. أما قلبي فهو ما زال سليما لم يمس ولم يصل الوحل إليه»^(٢).

ولقد تأثر كتاب القصة في مصر منذ بداية هذا القرن بموضوع العاهرة وإمكان تحويلها إلى امرأة فاضلة، فكتب نجيب الحداد قصة «إيفون مونار» التي لاحظ الجميع لدى نشرها أوجه التشابه بينها وبين قصة فيكتور هوجو «البؤساء»، إذ أن كلتا البطلتين، فانتين في «البؤساء» وإيفون في «إيفون مونار» قد تعرضتا لإغراء أحد الشبان الذي ما لبث أن تخلى عنها، وكانت ثمرة هذه العلاقة طفلة بريئة تضحى الأم بنفسها من أجلها. كما لاحظ الجميع تشابها بين تلك القصة وقصة «غادة الكاميليا» لألكسندر دوماس الابن حيث أن كلتا البطلتين قد أعادها الحب الحقيقي إلى طريق الفضيلة والنبيل والتضحية السامية.

ولقد أبدع النفس بريشو في تصوير مانون في آخر لحظات حياتها وهي تحتضر أمام عيني عاشقها دى جريو فراه يقضى الليل إلى جوارها يحيطها بحنانة وعطفه وحبه غله يبعد عنها شبح الموت الرهيب. وتبذل هي أقصى ما في جسدها المضني من بقايا قوتها الزائلة لتخفي

(١) ج. ميشليه «المرأة» ص ٤١١، ٤١٢ طبعة هاشيت.

(٢) رومان رولان «النفس المسحورة» ص ٤٩٥، طبعة

ألبان ميشيل.

حياة جديدة في الأدب الفرنسي عامة وفي فن القصة خاصة ؛ فأصبحت العاطفة الجياشة المسيطرة التي يضعف البطالان أمامها وتعصف بكليهما عصفاً هي المقوم الرئيسي للقصة بعد أن كانت لدى الكلاسيكيين ومن سبقوهم ومن تلوهم من كتاب القصة في بداية القرن الثامن عشر من أمثال ماريفو حدثاً ضمن أحداث أخرى كثيرة وواحداً من أهداف الكاتب الروائي لاهدفة الرئيسي . كما أدخل القس بريفو في قصته أفكاراً جديدة كوصف البلاد البعيدة واختيار العاهرة بطله للقصة مما تأثر به كثير من أصحاب الأفلام الحاليين كما رأينا .

مقتطفات من قصة مانون ليسكو

ولعل فكرة القارئ عن قصة « مانون ليسكو » لا تكتمل وتصبح واضحة إلا لو قرأ مقتطفات من روائع ماخط القس بريفو فيها بوحى من عاطفته الصادقة ؛ وقد أطلق لقلمه العنان يعبر في صراحة وبساطة عما يحيش في نفسه من مشاعر فائرة متضاربة ؛ ففي النص الذي تجد ترجمته فيما يلي يقص علينا الفارس دى جريو كيف نجحت مانون في إغرائه من أول مقابلة لها :

« ورغم أنها كانت أصغر منى سنّاً فقد تلقت مجاملاتي دون أن تبدى أى شيء من الضيق بها ؛ وسألها عما أتى بها إلى آميان ، وعما إذا كانت تعرف أحداً بهذه المدينة . فأجابت في لباقة بأن والديها أرسلوها إليها لكي تصبح راهبة . وكان الحب الذي غزا قلبي منذ لحظة قد جعلني أرى الأمور بوضوح ، فرأيت في هذه الخطة ضربة قاضية لجميع آماني ورغباتي . وتحدثت إليها بطريقة جعلتها تفهم مشاعري إذ أنها كانت تفوقني كثيراً في التجارب ؛ لقد أرسلوها رغم إرادتها إلى الدير ، وهذا بلا شك لوضع حد لميولها إلى اللهو التي كانت قد تبدت والتي تسببت فيما بعد في كل ما أصابها

عنه آلامها ، ولكنها ما تلبث أن تلفظ آخر أنفاسها ، فيجلس إلى جانبها يتأملها وقد عزت عليه الدموع . ولولا خوفه من تعرض ذلك الجسد الحبيب المسجى أمامه ، والذي تجرد هو من ملابسه ليغطيه ، للتغفن والتحلل ، أو من اجتذابه للوحوش الضارية لما تردد في الجلوس إلى جواره حتى يقضى هو الآخر نجه . وتبعث فيه هذه الأفكار العزم فيهب يحفر لحبيته قبراً بأظافره يسجها فيه ويغطيها بيديه بالرمال وهو يود لو كانت هي التي تقوم بالنسبة له بهذه المهمة البغيضة . ولقد أعجب الرومانسيون ومن مهّدوا لهم من أمثال جان جاك روسو وبرناردان دى سان بيير وشاتوبريان بهذه الميتة المؤثرة فأخذوا يتفننون في وصف أمثالها استدراراً منهم للدموع قرائهم . فصور لنا روسو في قصته « هيلويز الجديدة » البطلة وهي تغرق أمام أعين حبيبها وأولادها ، وصور لنا برناردان دى سان بيير في قصته المعروفة « بول وفرجينى » البطلة فرجينى وهي تغرق في اليم أمام عيني حبيبها بول الذي طال انتظاره لها وشوقه إليها . كما يعتبر مشهد دفن أتانالا في قصة « أتانالا » من أبداع ماخط قلم شاتوبريان . وكذلك استطاع فيكتور هوجو أن يؤثر في قرائه حين وصف احتضار فانتين في قصة « البؤساء » . ومن الميتات الشهيرة كذلك ميتة مارجریت جوتييه في قصة « غادة الكاميليا » إذ لفظت أنفاسها بين ذراعى حبيبها الذي هرع إليها في اللحظة الأخيرة بعد أن عرف حقيقة موقفها منه وما قامت به من تضحية من أجله ؛ وبعد أن كان المرض قد نخر عظامها وحولها إلى شبح ذابل هزيل . ولعل محمد حسين هيكل قد تأثر بهذه الميتات لا سيما ميتة مارجریت جوتييه حين جعل بطلته زينب تموت بنفس مرضها وبعد أن أصبحت قاب قوسين أو أدنى من السعادة التي طال انتظارها لها .

وهكذا نرى أن قصة « مانون ليسكو » قد أثرت في التراث الإنساني تأثيراً كبيراً إذ انبثق منها تيار بعث

وأصابني من نعاسة . ولقد قاومت نوايا أهلها القاسية بجميع الحجاج التي استطاع أن يملئ بها حبي الوليد وبلاغتي التي كونها الفلاسفة وعلماء اللاهوت . ولم تبد هي أى شدة أو ازدراء . وقالت لي بعد لحظة من الصمت إنها تنبأ بأنها سوف تكون شديدة النعاسة ، إلا أنه يبدو أن تلك هي إرادة السماء ما دامت لا تترك لها أى وسيلة لتجنبها . ولم تدع لي رقة نظراتها ومسحة الحزن الساحرة التي كسبت وجهها وهي تنطق بهذا الكلام مجالا للتردد لحظة في إجابتي ؛ أو ربما كان الدافع لذلك هو قدرى الذي كان يجرنى إلى الضياع . وأكدت لها أنها لو أرادت التحقق من صديق ومن العطف الذي لا حد له الذي توحى إلى به لكرست حياتي لتخليصها من طغيان أهلها ولإسعادها . وكلمها فكرت فيما بعد في ذلك أصابني الدهشة : إذ من أين أتتني كل هذه الجرأة والسهولة في التعبير عما يجيش في نفسي . ولكن لو لم يكن الحب يحقق المعجزات لما اتخذوه إلهاً .

وتخون مانون حبيبها ويدبر أبوه خطة لاختطافه وإعادةه إلى بيت الأسرة . ويمضى دى جريو عاماً في باريس بعيداً عنها . ويتقدم إلى الجامعة لمناقشة بحث أعده في اللاهوت فتحضر مانون المناقشة ضمن من حضرها من سيدات المجتمع . ولندع دى جريو يقص علينا تلك القصة بنفسه :

« كنت قد قضيت في باريس حوالى العام دون أن أستفسر عن أخبار مانون . ولقد كلفني كثيراً في أول الأمر أن أعامل نفسي بكل هذا العنف . إلا أن نصائح تيرج الدائمة وتفكيرى أنا نفسى ، كل هذا جعلنى أنصبر على آلامى . ومرت الأشهر الأخيرة في هدوء حتى أننى اعتقدت أننى على وشك نسيان تلك المخلوقة الرائعة الخائنة إلى الأبد . وحن وقت مناقشة بحث عام في مدرسة اللاهوت ، فرجوت كثيراً من الشخصيات

المحترمة أن يشرفونى بحضورهم . وهكذا انتشر اسمى في جميع أحياء باريس وبلغ أذنى حبيبتي الخائنة : ولم تكن مانون متأكدة منه بعد أن أصبح مقروناً بلقب القس ، إلا أن بقية من حب الاستطلاع أو بعض الندم على خيانتها لي (ولم أستطع أبداً أن أثبت أى هذين الشعورين هو الذى دفعها) جعلها تهتم بذلك الاسم شديد الشبه باسمى . فحضرت إلى السوربون مع غيرها من السيدات لحضور مناقشة بحثى . .

ولم أدر شيئاً عن هذه الزيارة إذ من المعروف أنه توجد مقصورات خاصة بالسيدات في هذه الأماكن يختفين فيها وراء حواجز . وعدت إلى دير سان سوبليس وقد غمرنى الحمد والتقريظ . وكانت الساعة السادسة مساء . وبعد لحظة من وصولي أخبرت بأن هناك سيدة تريد مقابلتي . وتوجهت فوراً إلى قاعة الاستقبال . يا إلهى ! أية رؤية مذهلة تلك ! لقد وجدت بها مانون . لقد كانت هي ، ولكنها كانت أجمل وأكثر بريقاً مما رأيته من قبل . لقد كانت في ربيعها الثامن عشر ، وتعدى سحرها كل ما يمكن وصفه . وكانت سماتها تعبر عن الرقة والوداعة والجازبية ! كانت سمات الحب نفسه . لقد بدا لي وجهها كله كما لو كان عملاً سحرياً .

وتمكنى الارتباك لدى رؤيتها . ولما كنت لا أستطيع الحذر بسبب تلك الزيارة فقد انتظرت وأنا أغض الطرف وأرتعد أن تفصح هي عن السبب . إلا أن ارتباطها كان لبعض الوقت معادلاً لارتبائكى . ولما رأت أن صمتي قد طال وضعت يدها على عينها لتخفى بعض الدموع . وقالت لي في خجل إنها تعترف بأن خيانتها تستحق كرهى ، ولكن لو كان صحيحاً أننى شعرت نحوها في يوم ما بالود فقد كان كذلك ثمة قسوة في تركها عامين دون أن أعنى بالسؤال عن مصيرها ، وأن هناك مزيداً من القسوة في رؤيتها أمامى بخالتها التي

توجد فيها دون أن أوجه إليها كلمة واحدة . ولقد كان اضطراب نفسي وأنا أستمع إليها لا يمكن وصفه .

وجلست وظللت أنا واقفاً وقد استدرت نصف استدارة دون أن أجروء على مواجهتها مباشرة . وشرعت عدة مرات في إجابات لم أجد القوة على إتمامها . رآخيراً بذلت جهداً كبيراً لأصيح في ألم : « أيتها الخائنة مانون ! أيتها الخائنة ! أيتها الخائنة ! » وكررت لى وهى تذرف الدمع السخين أنها لا تدعى تبرير خيانتها . فصحت فيها قائلاً : « فماذا تدعين إذن ! ؟ » فأجابت : « لأننى أدعى الموت إذالم ترد لى قلبك الذى لا أستطيع الحياة بدونه » . فقلت لها وأنا أذرف أنا نفسى دموعاً حاولت عبثاً حبسها : « اطلبي إذن حياتى أيتها الخائنة ، اطلبي حياتى إذ هى الشئ الوحيد الذى أستطيع أن أضحي به من أجلك لأن قلبى لم يكف لحظة عن أن يكون لك » .

ومن أروع ما كتب القس بريفو فى هذه القصة ، كما قدمنا ، وصفه لميتة مانون وسط الصحراء . فلنتركه يقص علينا آلامه بهذه المناسبة ويترك العنان لقلمه فينقل لى قلوبنا كل ما قاساه من عذاب :

« وظللنا نسير ما استطاعت مانون المسير أى ما يقرب من فرسحين ، وذلك لأن هذه الحبيبة التى لا مثيل لها كانت ترفض دوماً التوقف قبل ذلك . ولما أضناها التعب آخر الأمر اعترفت لى بأنه من المستحيل عليها مواصلة المسير . وكان الليل قد أرخى سدوله فجلسنا وسط سهل فسيح دون أن نجد شجرة نستظل بظلها . وكان أول همها هو تغيير ضهادة جرحى ذلك الجرح الذى تولت هى بنفسها تضميده قبل رحيلنا وعيثاً حاولت الاعتراض على رغبته . ولو أننى رفضت أن أحقق لها الرغبة فى أن ترائى فى راحة وبعيداً عن الخطر قبل أن تفكر فى حياتها هى لقضيت عليها . فاستسلمت حيناً من الوقت لرغباتها وتلقيت رعايتها لى فى صمت وخجل .

ولكن بعد ما انتهت من إشباع حبها لى ، كيف لا يتدفق حبي لها بدوره حاراً ! لقد تجردت من ثيابي كلها حتى تصبح الأرض بالنسبة لها أقل خشونة بأن فردتها تحتها . وجعلتها توافق رغماً عنها فى أن أتحمّل من أجلها كل ما أستطيع تصوره من متاعب . وأخذت أدق يدبها بقبلاقى الملهبة وبأنفاسى الحارة . وقضيت الليل بطوله ساهراً لى جوارها أتوسل لى السماء أن تجعلها تنام نوماً هادئاً لذيداً . يا لى ! كم كانت توسلاقى حارة ومخلصة ! ...

ولتصفحوا عنى إذا كنت أختم فى كلمات قليلة قصة ذكرها يقتل نفسى قتلاً . لأننى أقص عليكم مأساة لا مثيل لها من قبل . إن حياتى كلها قد كرست للبقاء عليها . ولكن رغم أنى أحمل تلك المأساة دوماً فى ذاكرتى إلا أن نفسى تتراجع فى ارتياح كلما حاولت الكلام عنها .

وكنا قد قضينا ردهاً من الليل ، وظننت أن حبيبى العزيزة قد نامت فلم أكن أجروء على مجرد التنفس خوفاً من إقلاق نومها . ولاحظت لى أول خيوط النهار وأنا ألمس يدبها أنها باردتان مرتعدتان . فقربتها من صدرى لتدفئتهما . ولما شعرت هى بهذه الحركة قالت لى بصوت ضعيف وهى تبذل جهداً لاستبقاء يدى فى يديها بأنها تعتقد أنها فى ساعها الأخيرة ولم أفهم هذا الحديث فى أول الأمر إلا على أنه تعبير عادى وقت المحنة ، فلم أجب عليه إلا بتشجيعات الحب الحنونة . إلا أن تهدياتها المتكررة وصمتها لإزاء استفساراتى وانقباضات يديها اللتين واصلنا الاحتفاظ بيدي ، كل ذلك أفهمنى أن نهاية آلامها تقرب .

لا تطلبوا منى أن أصف لكم مشاعرى أو أن أنقل إليكم آخر ما قالت . لقد فقدتها وهذا هو كل ما أجد القوة لذكره لكم من هذا الحدث المشوم المفعج .

ولم تتبع روحى روحها . لا بد أن السماء لم تجد بعد
أننى نلت ما أستحق من عقاب . لقد أرادت أن أحيا
منذ ذلك الوقت حياة ملة بائسة . ولقد رفضت بإرادتى
أن أجعلها أكثر سعادة .

وظللت أكثر من أربع وعشرين ساعة وقد التصقت
فى بوجه عزيزتى مانون وبيلديها . لقد كانت خطتى
أن أموت معها . إلا أنه فى بداية اليوم الثانى رأيت أن
جسدها قد يتعرض بعد موتى لأن يصبح طعاماً للوحوش
الضارية . فقررت دفنها وانتظار الموت بجوار قبرها .
ولقد كنت قريباً من نهايتى لما كان قد انتابنى من
ضعف بسبب الصوم والألم . حتى أننى كنت فى حاجة
إلى جهاد جهيد لكى أظل واقفاً على قدمى . واضطرت
إلى اللجوء إلى المشروبات القوية التى كنت قد حملتها
معى . وأعادت إلى تلك المشروبات من القوة ما يكفى
للمهمة الثقيلة التى أزمعت القيام بها وصار من اليسير
على حفر الأرض فى ذلك المكان الذى كنت فيه ، فقد
كان سهلاً من الرمال . وكسرت سيفى لاستخدامه فى
الحفر ولكنى وجدت فى يدى من العون أكثر مما فى
السيف . وحفرت حفرة كبيرة وسجيت فيها لمة قلبى
بعد أن لففتها بجميع ملابسى حتى لا تمسها الرمال .
ولم أضعها فى هذا الموضع إلا بعد أن قبلتها آلاف
المرات بكل ما فى قلبى من حرارة وحب خالص . ثم
واصلت الجلوس إلى جوارها وأخذت أتأملها طويلاً غير
قادر على تقرير إغلاق القبر . وأخيراً عاد الضعف
ينتاب قواى . وخشيت أن نخوننى قوتى قبل أن أنتهى
من مهمتى فدفنت فى قلب الأرض أكمل وأجمل من
أنجبت من المخلوقات . ثم رقدت بعد ذلك على القبر
وقد اتجه وجهى جهة الرمال . وأعجمت عينائى بغية
عدم فتحهما أبداً ودعوت السماء أن تشد أزرى
وانتظرت الموت بفارغ الصبر .

تلك مقتطفات من أجمل ما كتب القس بريقو فى
قصة « مانون ليسكو » . ولعل ترجمتها تنجح فى نقل
تلك المشاعر والأحاسيس الجياشة الفائرة إلى القلوب
كما يفعل النص الأصلى .

وقد كتب القس بريقو قصته هذه فى أسلوب
بسيط خال من كل تنميق وتكلف . لقد فتح قلبه لقرائه
وتركه يتكلم على سجيته ولذا فقد اتجه ما خطه رأساً إلى
قلوب القراء وحازت القصة نجاحاً كبيراً سواء فى حياته
أم بعد مماته ، هذا رغم أن كتابات القس بريقو
الأخرى تتسم بالتكلف والصنعة . وفى هذا يقول الناقد
سانت ييف : « إن ميزة الأسلوب هو أنه من السلاسة
والسهولة بحيث يمكننا القول بأنه ليس هناك أسلوب
على الإطلاق » وإن كان بعض الكتاب : مثل فلوير ،
قد عاب هذه البساطة على القس بريقو إذ قال : « أما أنا
فأحب الأشياء الأكثر تنبيلاً وبروزاً وأرى أن جميع
الكتب التى فى المرتبة الأولى متبلة هكذا تنبيلاً شديداً »
إلا أن النقاد قد أجمعوا على أن تلك البساطة والسلاسة
هى من أهم مقومات نجاح تلك القصة ، كما أنها كانت
مثلاً يحتذى لمن تلا القس بريقو من أعلام كتاب
القصة ، فابتعدوا عن التكلف والزينة والصنعة واعتمدوا
على البساطة التى يحدوها الصدق والإخلاص .

وهكذا نرى أن قصة « مانون ليسكو » للقس
بريقو هى من أجمل القصص الإنسانية الخالدة سواء
من ناحية الموضوع أو الشخصيات أو السرد القصصى
أو الأسلوب . ولم يتأثر القس بريقو بأى كاتب آخر
وهو يكتب قصته تلك إذ كتبها قبل أن يترجم « بامبلا »
و « كلاريسا هارلو » لريتشاردسون . إنما استوحاها من
عاطفته الشخصية الحية ومشاهداته وتأملاته . ولذا أتت
تحفة فى الصدق والإخلاص وأثرت فى الكتاب وفى
الحركة الأدبية عامة وتاريخ القصة خاصة . كما اعتبرت
أثراً من آثار الإنسانية الخالدة .

شكنتلا لكالي داس

بمعلم

الأستاذ محمد اسماعيل النوري

الرائعة . وفي هذه القصائد استطاع المؤلف تصوير شعور الإنسان وانطباعاته وأحاسيسه وآماله على أتم وجه فالمحادثة التي تجري في رج فيدا في الباب الأول (١ - ١٦٥) بين رجل اسمه « اندر » وبين رجل آخر اسمه « ماتور » ما هي إلا صورة من الصور المسرحية . والمحادثة التي تجري في نفس الكتاب في الباب الثالث (٣ - ٣٣) بين « وشوامتر » والأنهار هي الأخرى صورة من الصور المسرحية . وفي « بحر فيدا » الذي ألف بعده - ويصور الحياة المتطورة للآريين بعد نضوجهم الفكري وبعد أن حدثت تغيرات شتى في حياتهم البسيطة - وبهذا تتضح ملامح المسرحية بوضوح وشيء من الدقة . فقد جاءت في هذا الكتاب كلمة « كشتي لو » التي تؤدي معنى الممثل في عصرنا . وفي « سام فيدا » الذي ألف لأداء المراسيم الدينية نجد أغاني كثيرة تؤدي بنغمات عديدة . وكذلك نجد فيه إشارات وتلميحات نحو الرقص وكما نلمس في « آهر فيدا » بين حين وآخر العناصر اللازمة للمسرحية مثل الغناء والنغمة والرقص^(١) . وهذه الظاهرة تدلنا في

قد ذكرنا في مقالنا السابق عن « جيتا »^(١) - أعظم كتاب مقدس للهندوس - قيمته العلمية وأثره في الثقافات الإنسانية وآدابها . وسنتحدث الآن عن « شكنتلا » أعظم مسرحية هندية ولا تقل في أهميتها عن « جيتا » من حيث الروعة والفن والخلود . وإذا صور « جيتا » الحياة الروحية والعقائد الدينية والفلسفية الإيجابية للهندوس فقد صورت « شكنتلا » السمو والمجد الفني للآداب الهندية على اختلاف أنواعها منذ أقدم العصور .

خطت المسرحية الهندية خطوات عديدة في حياتها حتى بلغت القمة في « شكنتلا » . وقد كانت الكتب المقدسة للهندوس مثل كتب « فيدا » الأربعة وهي « رج فيدا » و « سام فيدا » و « يجر فيدا » و « آهر فيدا » التي بدئ في تأليفها حوالي سنة ٣٠٠٠ ق . م وانتهى في ١٥٠٠ ق . م - أول نواة للمسرحية مما يجعلنا نعتقد أن المسرحية الهندية قد نبتت من الروح الدينية الصافية . لأن أكثر من خمس عشرة قصيدة من قصائدها قد ألقت على صورة الحوار الذي يمهّد السبيل للمسرحية الفنية

(١) راجع مقدمة الأستاذ ساغر نظامي على ترجمته لكتاب شكنتلا باللغة الأردية ص ٣٢ .

(١) راجع مجلة « تراث الإنسانية » عددها الصادر في أغسطس ١٩٦٤ م

نفس الوقت على أن المسرحية الهندية هي الأخرى
كالمسرحيات اليونانية نشأت من الطغوس الدينية
والرقص والغناء .

أما الملاحم والأساطير الهندية التي ألفت في الفترة
بين سنة ٣٠٠٠ ق . م - ٩٥٠ ق . م فتصور المراحل
التي قطعها المسرحية الهندية وبلغت مستوى مرموقاً في
كتابي «مهابارتا» و «راماينا» . ففي مهابارتا نعتبر
على مصطلحات مسرحية مثل «نت» أي الممثل .
وورد في كتاب «شانتى برو» الذي ألفت خلال هذه
الفترة أسماء الممثلين كما ورد في كتاب «أنوشاسى
برو» ما يعبر عن معنى الرقص والسرور . وجاءت
في كتاب «هرى ونش» الذي يعتبر خاتمة كتاب
«مهابارتا» - أسماء أولئك الذين ألقوا المسرحية من
قصص «راماينا» كما جاء فيه أيضاً أن الحوار قد عمل
من عدة مسرحيات^(١) . وقد ذكر الباحث «كيتيه» :
أن هذه المسرحيات كانت لها صلة عريقة بالدين .
وكذلك كانت تعرض قصص «راماينا» على المسرح
أمام الجماهير^(٢) .

ثم تطورت المسرحية من المستوى الشعبي إلى
المستوى الفنى من خلال ما بين سنة ١٠٠٠ إلى ٤٠٠
ق . م مما أدى الكتاب أن يؤلفوا فيه الكتب مثل
«بانرينى» الذي ألفت كتاب «اشتاد هياى» وتحدث
فيه عن النواحي الفنية للمسرحية (ولقد عاش هذا
المؤلف في القرن الثامن قبل الميلاد) وكذلك نجد في
كتاب «بتنجلى» الذي ألفت في القرن الخامس قبل
الميلاد بعض الإشارات إلى النواحي الفنية للمسرحية^(٣) .

قد ألفت جميع هذه المسرحيات أو الكتب العلمية
والدينية باللغة السنسكريتية التي أصبحت بمثابة اللغة

الكلاسيكية الأدبية الوحيدة منذ القرن الرابع قبل
الميلاد وذلك بعد تأليف «بارينى» كتابه الشهير في
النحو وهو «اشتاد هياى» ورغم وجود هذه اللغة
السنسكريتية ظلت اللغات الشعبية وهي «بالي براكرت»
تلعب دورها الخطير في أوساط الشعب . وكانت
تستخدم أحياناً في المسرحيات الفنية عند الحوار لتقبل
أدوار غير الآريين أو الطبقات العامة من الشعب :
تذكر الكتب الهندوكية فيما يتعلق بظهور المسرح لدى
الهندوس أن الآلهة سألت أباهما أن يبتكر فناً جديداً
يجلب المسرة للعين وترهف الأذن بسماحه . ومن ثم
أخذ أحد الآلهة (براهما) من كتب «فيدا» الأربعة
الموجودة حينئذ عناصر اللقاء والغناء والفن الالهامي
والعاطفة أو الألم ثم مزجها في صورة فنية جديدة .
وأضافت الآلهة عناصر أخرى غير هذه . فأضاف
«شيفا» - الذى يعرفونه أحياناً باسم ديونيزوس
الهندي - الرقص . ودفع «براهما» المهندس المعمارى
المقدس فبنى مسرحاً يستطيع «براهما» الحكيم أن
يعرض فيه المسرحية المولودة حديثاً عرضاً تمثيلاً .
وقد أصبح اسم «بهاراتا» بالفعل من أسماء الممثل^(١) .

أما القاعات المسرحية فلا نعرف على وجه اليقين
هل شيدت لها المباني الخاصة آنذاك بل أغلب الظن أن
قصور الملوك والأمراء كانت بمثابة مسارح كبرى
وأما المسارح والقاعات فقد أنشئت - في رأى «شلدون
تشيلى» - منذ القرن التاسع عشر^(٢) .

وبعد هذا يحسن بنا الرجوع إلى «كاليدياس»
مؤلف مسرحية «شكنتلا» . لقد اختلف المؤرخون
والباحثون اختلافاً كبيراً في حياته وعصره . ذكر
عدد منهم أنه ولد خلال سنة ٣٠٠ قبل الميلاد وبعضهم

(١) نفس المصدر ص ٣١ وأيضاً تاريخ المسرح في ثلاثة
آلاف سنة تأليف «شلدون تشيلى» وترجمة «درينى خشبة» ص ١٥٧
(٢) تاريخ المسرح ص ١٦٦ .

(١) نفس المصدر السابق ص ٣٣ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) مقامة «شكنتلا» ص ٣٣ - ٣٤ .

قال إنه ولد في سنة ٥٤٤ الميلادية وقال فرجوس في سنة ٥٤٤ الميلادية . وجاء في دائرة المعارف البريطانية أنه عاش حتى سنة ٥٥٠ الميلادية . وأغرب القول في هذا ما ذكره «شلدون تشيني» أنه عاش في القرن العاشر الميلادي^(١) . ولكننا على أى حال لا نعتمد على قول هؤلاء الكتاب الافرنج فيما يتعلق بتاريخ بلادنا وتراثنا . لأنهم أولاً لا يريدون أن يرجع أى فضل في الآداب والعلوم والفلسفة إلى الشرق دون اليونان وأوروبا القديمة . وثانياً أن بعضهم ولا سيما الأستاذ Gr. T. Garrat أخطأ في ظنه أن «كاليداس» عاش بعد الميلاد بدليل أن الآداب والفنون ازدهرت في الهند منذ عصر «تشندرجيتا» (Chandra Gupta) الذي عاش بين القرنين الرابع والخامس الميلادي^(٢) . ومن هنا ينبغي لنا أن نقول إن «كاليداس» عاش خلال هذين القرنين . والحقيقة أن الهند قد ازدهرت فيها العلوم والفنون منذ عصر الملك «تشندرجيتا موريا» (Chandra Gupta Maurya) الذي ألحق «بسلوكس» قائد الإسكندر هزيمة ساحقة في ٣٠٥ ق . م بقرب منطقة بنجاب^(٣) . وفعلاً في هذا العصر قد تجاوزت كل من الثقافة الهندية واليونانية تجاوزاً كبيراً كما وصفه الأستاذ Gr. T. Garrat نفسه^(٤) . ثم تقدمت هذه العلوم والفنون وبلغت القمة قبيل الميلاد حتى أنجبت «كاليداس» الذي خلّد هذا العصر بمسرحيته الخالدة «شكتلا» . ولذلك يحق لنا القول إنه ولد في أواخر عصر موريا خلال القرن الأول قبل الميلاد حين استعادت الهندوكية مجدها وقوتها بعد أفول نجم البوذيين . فانبعثت روح جديدة في الديانة الهندوكية حينذاك وازدهرت علومها وفنونها وانقرضت الروحية السلبية وزادت الميول إلى الحياة المادية والترفع

والنعيم . وتقدمت الهند تقدماً ملموساً في التعمير والبناء والموسيقى والرسم والآداب والفنون . وقد اتفق معظم المؤرخين الهنود أن «كاليداس» عاش في عصر الملك الهندوكي «وكرماديتة» الذي كان يحكم منطقة «اجين» (Ujain) في وسط الهند . وهناك أدلة كثيرة تسند هذا الرأي وتدعمه :

١ - لقد سمي «كاليداس» بعض مسرحياته باسم هذا الملك مثل مسرحية «وكرم موروشيم» حيث مدحه مدحاً بالغاً كما ورد اسم «وكرم» في بعض مسرحياته الأخرى أيضاً .

٢ - وفي بعض كتبه مثل «ركهوننش» و«ميكة دوت» وصف مدينة «اجين» بحب وحاس بالعين وأسهم في هذا الوصف مما يؤكد لنا طول إقامته في هذه المدينة مدة طويلة وإعجابه بها إعجاباً شديداً . ومن المعروف أن «اجين» كانت عاصمة الملك «وكرماديتة» المعروف أن «كاليداس» الملك «اجني» الذي عاش حوالي القرن الثاني قبل الميلاد بتفصيل وشرح في مسرحيته «مالويكا اجني» مما يدل على أنه عاش قريباً من هذا العصر .

٤ - وأورد كاليداس في الباب السادس في مسرحيته «شكتلا» قانون الوراثة لدى الهندوكيين الذي سن قبل الميلاد^(١) .

وعلى أساس هذه الأدلة يتبين لنا بكل وضوح أنه عاش في القرن الأول قبل الميلاد . ولا تذكر الكتب الهندوكية شيئاً عن حياته وسيرته إلا في بعض القصص الأسطورية التي تنسب إليه لآظهار عبقريته وخلوده ومنها أنه تربى في ظلمات الجهل إلا أن الإله «كالي ديوى» منحه علماً غزيراً فأصبح عبقرياً وكان ينتمي

(١) راجع لهذه التفاصيل كلها مقدمة الأستاذ ساغر نظامي في شكتلا ص ٥٠ - ٥٣ .

(١) تاريخ المرح ص ١٥٦ .

(٢) The Legacy of India, p. 83

(٣) The Legacy of India, p. 204

(٤) نفس المصدر ص ٩ - ١٠ .

إلى طائفة « براهما » (رجال الدين) وتزوج بملكة فاضلة ومنها أيضاً توارث العلم والفضل والمعرفة . والقصاص الأخرى التي تنسب إليه هي أقرب إلى الخيال منها إلى الواقع . وكذلك تشير القصص إلى أنه حظى بحظ وافر من الجمال وعاش عيشة الترف والنعيم وأعطى من التجارب والذكاء والدقة ما لم يعط لكل واحد كما كان يتمتع بالأخلاق الفاضلة والنبيل والطموح والمجد . وكذلك تروى قصص خيالية فيما يتعلق بوفاته . وذلك أنه عندما حل ضيفاً على ملك « سيلان » قتلته راقصة في بلاط هذا الملك وبنى ضريحه على شاطئ نهر « كرندي » في سيلان ورواية أخرى أنه مات في مدينة « اجين » وشيد ضريحه على شاطئ نهر « شيرا » .

والعصر الذي عاش فيه كاليداس كان حافلاً بالآداب والفنون . قد ازدهرت الحضارة الهندية فيه ازدهاراً كبيراً لم يسبق له مثيل . لقد قسم الباحث الهندوكي الأستاذ « ارون دجهوش » العصور الهندية قبل الميلاد إلى ثلاثة أقسام : العصر الأول الذي طغت فيه النواحي الدينية والروحية ويمثل هذا العصر كتاب « رامايانا » لـ « والميكي » . وفي العصر الثاني طغى العقل والفلسفة ويمثله كتاب « مهابهارتا » . وفي العصر الثالث ظهرت النهضة الفكرية والقومية . وفيه عاش كاليداس وقد بلغت المدنية والحياة المادية أوج نشاطها في هذا العصر وانفجرت الثورة الفكرية من كل ناحية . وظهرت المواهب الإنسانية في جميع المجالات العلمية والأدبية والفنية والصناعية وبرز أشهر الكتاب والشعراء والعلماء والمهندسين . ووجه الملوك عنايتهم الخاصة إلى الفنون مثل : الموسيقى والسم والغناء والبناء .

ولقد كان عصره من الناحية الأخرى هو عصر الاقطاعيين ولذلك زادت رغبة الناس في الترف والنعيم والجمال وبعثوا عن القيود الدينية ومالوا إلى الناحية المدنية . فلم يكن من الدين إلا المظاهر والطقوس وإن

كان بعض الناس يتمسكون بالمبادئ الدينية أيضاً . وأما القيود الأخلاقية التي كان يتمسك بها الهنود من قبل مثل العفة والحجاب والحياء والزهد فتناساها الناس إلى حد ما وزاد السفور والاختلاط والشهوة والاستهتار والحب والمغازلة بين الشباب والشابات . ولم يبق أحد يعتبر هذه المظاهر من العيوب خوفاً من الطعن بالرجعية التي طالما يوجهها دعاة التجديد إلى المحافظين .

وبالرغم من هذه الثورة المدنية والمادية وجدت فئة قليلة من الزاهدين التي أغلقت أبوابها في وجه كل شيء يصل إليها من الحياة المدنية وألزمت نفسها بالحياة المتقشفة الزاهدة . وكان الحب في القديم يعتبر من الصفات الروحية الطاهرة . ولكنه اصطبغ فيما بعد بألوان من المادية حتى ظهرت المادية في رغبات الآلهة وصارت حياتهم حافلة بمختلف الشهوات .

كان لمثل هذا العصر ومظاهره أثر بالغ في تكوين شخصية كاليداس . وبما أن كاليداس كان من ندماء الملك والمقرين إليه فكانت حياته مملوءة بمظاهر المدنية وأشكالها المتعددة نتيجة للبيئة التي هو فيها . وقد ضم هذا الملك إلى بلاطه أشهر العباقرة الأفذاذ الذين بلغ عددهم تسعة ولذا سمي هؤلاء « نورتن » أي تسعة درر . وكـ كاليداس من بين هؤلاء التسعة العباقرة . وهذا هو السبب في أن كاليداس استطاع تصوير هذه الحياة المدنية بأبداع مظاهرها في مسرحيته « كمارسمهور » وكذلك صور هذه الحياة في معظم مسرحياته وأعطانا صورة واضحة ظاهرة الملامح للحضارة التي عاش فيها ورسم صورة للبيئة التي كانت تحيط به من كل جانب .

وفي نفس الوقت تمثل مسرحياته كلها مرحلة النضوج الفني التي بلغت المسرحية الهندية آنذاك . وهذه الناحية تحتاج إلى شيء من التفصيل ودراسة لروح المسرحية السنسكريتية وميزاتها .

ارتباطاً وثيقاً روحياً ولأن الأعمال الجليلة في تلك القصص - طبقاً لعقيدة التناسخ لدى الهندوس - ما هي إلا ثمرات الحياة الأولى التي قضاهما أولئك الأبطال ولم تصدر منهم بغية مستقبل باهر في الدنيا والآخرة كما في الأدبيات الأخرى . وهذه الظاهرة تجعل الهندوكيين يقلدون الأبطال لكي يصبحوا عظماء مثلهم في الحياة المقبلة طبقاً لنظرية التناسخ .

وهذا هو الخط الفاصل بين أهداف المسرحية اليونانية والمسرحية الهندية . لأن المسرحية اليونانية غزيرة بالمأساة التي تستهدف وراءها النواحي الفنية ويرنو فيها الكاتب إلى خلق أحداث وأفكار جديدة كي تسير مسرحيته نحو آفاق جديدة لم تخطر على بال أحد وهذا تصبح أبداع مظهر للابتكار والخيال والتجديد في حين لا نجد تلك العوامل الدافعة في المسرحية الهندية ولذلك اشتهرت المسرحية الهندية بالمهابة بدون أن تترك أثراً يذكر في المأساة في حين أن المسرحية اليونانية بلغت القمة في المأساة (١) .

إن المأساة - طبقاً للعقيدة الهندوكية - ليس لها وجود والفرق بين المهابة والمأساة ما هو إلا حاجز صناعي . فلم يخلق الإنسان لمعاناة المصائب والآلام . وإذا عانى شيئاً من هذا القبيل فهو من ثمرات حياته الأولى وكذلك الحياة الطيبة من ثمار حسناته في الحياة الأولى .

والفرق الثاني بين المسرحية الهندية واليونانية أن الحياة الروحية لدى الهنود عريقة عميقة مثلة في كل هندوكي مهما طغت الحياة المادية في عصره . والهندوكية في الحقيقة قائمة على أسس دينية وقوانين ولوائح كلها مستمدة من الحياة الروحية في حين أن الناحية الدينية لدى اليونانيين ما هي إلا أشكال وألوان ومظاهر وطقوس وفي قول « شلدون تشيني » : إن الدين

إن المسرحية السلسكرتية تتميز بالفكر العميق الوجداني والشعور الإنساني الحقيقي والمبادئ الإنسانية السامية . ولقد كان كاتب المسرحية يبرزها في صورة مملوءة بالجمال الفني الذي يضمن لها الحياة الخالدة ولا نجد نظيراً لهذا الجمال المعنوي حيوية في المسرحيات العالمية . أما الكاتب المسرحي فدائماً من فحول الشعراء الأمر الذي من شأنه أن تحظى المسرحية بنصيب وافر من الغناء والموسيقى والنغمات بحيث تجذب إليها النفوس بالمحاكاة وذلك بالتغريد والرقص . وهو ينجح نجاحاً كبيراً في نقل مشاعره وأحاسيسه إلينا لشعر بما يشعر به ونحس كما يحس هو ونرى الأبطال بين أيدينا يتمثلون كالأحياء وذلك عند قراءتها لا عند تمثيلها على المسرح . وفي الحقيقة أن المسرحية ليست فناً مستقلاً لدى الهنود القدماء بل هي نوع من الشعر . ويستهدف من وراءها التمتع بالسرور والفرح . لأن الفرحة مظهر من مظاهر الله التي تنعكس وتبلور على قلب الإنسان . وبهذا يكون الفرح والسرور عنصراً أساسياً في المسرحية الهندية . وأما النواحي الفنية فتأتي مكانتها في المرتبة الثانية . ولذلك غلب في المسرحية الهندية طابع المهابة كما أدى هذا السبب إلى عدم محاولة كاتب المسرحية خلق أفكار جديدة لمسرحيته بل يستمد المادة من الأساطير القديمة والقصص الدينية والتاريخية ويصوغها بالأسلوب المسرحي . وعند إضافة شيء جديد يراعى أن يكون في قلب المادة لمزيد من الشرح والتفصيل . ولأجل ذلك لا يشغل الكاتب المسرحي باله في الإنتاج والابتكار والتجديد بل يكرس جهوده كلها إلى إجادة الفن والترتيب والتنسيق وخلق حوار قوى وموسيقى عذبة ونغمات ساحرة . وهذه الظاهرة تمدنا بنتائج عدة ؛ أولاً : أن الجماهير تجتذب إليها اجتذاباً وتقبل عليها إقبالاً لا مثيل له لأنها ترتبط بحياتها الروحية والدينية . وثانياً : أن الكاتب المسرحي يؤثر في قلوب الشعب تأثيراً لا نهاية له . لأنه يرتبط بتلك القصص

— ولا نغنى الدين الملزم ولكن الدين الذى يشعر به تابعوه شعوراً روحياً حقيقياً ولا يغيب عن بالهم مطلقاً — ليس من السهل علينا إدراكه على حقيقته اليوم وهو يختلف اختلافاً شديداً عن الصورة المألوفة التى كونتها عنده الكنيسة . لقد كانت الحياة اليونانية تقوم على دعامة من الدين الذى يعيشه الناس ويخلطون به حياتهم . الدين الإلهامى الذى لا يصنع الشرائع أو يسن القوانين إلا نادراً ، دين الطقوس والاحتفالات لا دين الشرائع الملزمة المستوجبة للطاعة . لقد ترك هذا الدين الإنسان حراً يخلق ما يشاء تركه كالأله ومن ثمة لزم أن يكون الإنسان وما يعمل شئناً جميلاً بالضرورة وفى خدمة الآلهة وفى الطقوس الدينية المسرحية وفى الألعاب والمهرجانات . . كل هذا كان مصادر المنابع الروحية والدينية فى قلوب الشعب اليونانى . لقد كانت المسرحية من أول عهد اليونانيين إلى أيام الملهاة الحديثة تمتزج بالدين^(١) . ولذلك لا تخلو المسرحيات الهندية من المبادئ الأخلاقية السامية والجزر الدينية العميقة الممتدة الأطراف . ولذلك تظهر فيها هذه النواحي بأبدع مظاهرها ونتائجها فى كل آونة ولهذا تتوفر فى الهنديات الأخلاق السامية مثل العفة والطهارة والإخلاص والوفاء والأنوثة والتفانى فى حب زوجها وإخلاصها له . وأما المسرحية اليونانية بالذات فليس ذلك الاعتبار للقيم الروحية . ومن ذلك قول « شلدون تشينى » : « ومما لا يكاد يصل إليه شك أن اليونانيين فى هذه المناسبات (أى المناسبات الدينية) وفى تلك الأيام التى كانت الدراما الصحيحة الصادقة فى دور التكوين وفى الأعياد الدينية أيضاً كانوا يبيحون لأنفسهم تسطاً من الأعمال المتحررة وألوان التطرف والغلو مما يكفل لنا أن نسمى حفلاتهم هذه « حفلات الانحلال والتهاك » . والظاهر أن شعائر بعض طقوسهم الدينية كانت تنهى

بمخالطات جنسية كما كانت تحتم بألوان من السكر والنشوة^(٢) .

أما أوجه التشابه بين المسرحيتين فإن كلا من المسرحية الهندية واليونانية نبعت وازدهرت وقطعت نفس المراحل من حيث النضج الفنى وسارت فى نفس الطريق التى سارت فيه الأخرى . وأن المسرحية اليونانية كان من عناصرها الهامة الشعر والغناء والرقص كما أنها استمدت مادتها من الأساطير القديمة . لأن اليونانيين كانوا ينظرون إلى الآلهة والأبطال والملوك بعين التبجيل والاحترام^(٣) .

لقد تحدث كتاب المسرحية السنسكريتية عن أهداف المسرحية وكان أولهم فى هذا الصدد « مهتر رشى » الذى عاش قبل الميلاد بقرون . وقد دون آراءه فى القرن الثانى قبل الميلاد التى اطلع عليها « كاليدياس » ورجع إليها . وبهذا كان كاليدياس ملماً بأهداف المسرحية وأغراضها .

وفى رأى كاليدياس فى المسرحية ينبغى أن يعرض الإنسان حقيقته الكاملة من الناحية الأخلاقية والإنسانية . ويجب أن تمثل شخصيته بأكمل وجه تظهر فيه جميع دواعيه النفسية وأحاسيسه ومشاعره ورغباته حتى يتأثر بها كل إنسان على اختلاف طبائعه وغلوائه^(٤) . وطبقاً لهذه الأهداف قسم العلماء السنسكريتيون المسرحية إلى إحدى عشر قسمًا ولا داعى للكلام عن هذه الأقسام للإطالة .

وبالإضافة إلى هذه النواحي كان مؤلفو المسرحية السنسكريتية على علم تام وخبرة وافرة بقيمة الحوار ولطالما نشبت خلافات ومناقشات فيما يتعلق بالحوار بين الأدباء والنقاد هل يكتب بالعامية أو الفصحى ؟

(١) نفع المصدر ص ٤٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٩ و ٧٢ .

(٣) راجع « مسرحيته » مايولكا اكفى متر ١ - ٥ .

(١) تاريخ المسرح ص ٥٥ .

وفي عصر كاليدياس كانت السنسكريتية بمثابة اللغة العلمية الكلاسيكية بجانب لغة الشعب أو العامية . فقد نجح كاليدياس نجاحاً كبيراً في تغلبه على هذه المشكلة وأعطانا صورة صادقة لحل مشاكلنا الطارئة في عالمنا الآن في هذا الموضوع . وذلك أن كاليدياس كان يرمى الشخصيات الممثلة في المسرحية من حيث عقليتها والطبقة التي ينتمى إليها وثقافتها وأميتها . ولذلك أورد كاليدياس في إحدى مسرحياته التي تسمى « كمار سمهو » الحوار على لسان « باورتي » باللغة البراكرتية لأنه كان من المتكلمين بهذه اللغة وعلى لسان « شيوجي » بالسنسكريتية لأنه كان من الكهنة ولذلك أورد بعض الحوار في مسرحيته « شكنتلا » بالبراكرتية مراعاة للشخصيات التي تمثل فيها^(١) .

وفي ضوء هذه التفاصيل يمكن لنا دراسة النواحي الفنية في كاليدياس ومميزاته ومدى تجاوبه مع عصره وحضارته بجانب شخصيته الروحية التي تمثل فيه في كثير من الأحيان . وفي الحقيقة أنه تجاوب مع بيئته وحضارته تجاوباً كبيراً لم يسبق له مثيل في الهند . ولا يبدو في دراسة مسرحياته أبداً أنه كان فيلسوفاً أو شاعراً أو فناناً نخباً بل نشعر أنه صاحب خبرات واسعة وتجارب عميقة وعلى علم بكل ما يدور في الآفاق وفي الأنفس وهو لا يكتفى بمجرد وصفه ما يحدث أو يدور في الآفاق بل يغوص في الحياة الإنسانية ليشرح بمشاعر الإنسان وأحاسيسه وآلامه وسروره ويصف كل هذه الأشياء بدقة كما يصور لنا الجمال الطبيعي ويصف الأزهار والأوراق على اختلاف ألوانها وأشكالها والمناظر الطبيعية الفاتنة شأنه في ذلك شأن كل فنان عبقرى يخلد الفن بريشته ويبرز الطبيعة بأبهى حللها . وكذلك تظهر فيه ثقافات عصره من الفلك والهندسة والفلسفة والعقائد والأدب . وحينما نقرأ مسرحياته

نعتز على جميع هذه الآثار حيناً بعد حين ونشعر أنفسنا بأننا في رياض الثقافة الهندية قبل الميلاد . وبجانب هذه المميزات لا يبدو لنا كاليدياس أبداً أنه شاعر أو فنان عاش في « اجين » في وسط الهند بل يبدو أنه شاعر طبيعي قومي . فلم نعرف حتى الآن على وجه اليقين هل خرج هذا الشاعر من بلده ليجول في آفاق الهند يشاهد طبيعتها الخلابة وأنهارها ووديانها وسهولها ولكن نجد في مسرحياته وصفاً دقيقاً وصورة صادقة لـ « همالايا » والأنهار الهندية ووديانها وغاباتها التي تقع في أقصى شمال الهند والمناظر الخلابة في « كوكن » و « مالابار » اللتان تقعان في أقصى الجنوب والجبال والوديان في بنغال التي تقع في أقصى الشرق كما يصف الجمال الطبيعي والأزهار الفتانة في « كشمير » جنة الله في الأرض التي تقع بين الشمال والمغرب . ولذلك أصبحت هذه الظاهرة موضع إعجاب ودهشة لكل دارس لمسرحياته ، وحياته وعصره . لأن الهند تشبه القارة ويستحيل مشاهدة عجائبا وغرائبها لأى فرد حتى يومنا هذا . وأما في عصر كاليدياس فلم تكن المواصلات متيسرة كما هو الحال الآن كما أن البلاد كانت منقسمة وموزعة بين الملوك والاقطاعيين . ففي مثل هذه الظروف الصعبة فعلا نندعش بوصفه الدقيق لأتقاء بلاد الهند . وبهذا يسجل كاليدياس اسمه ويعتبر من الشعراء الخالدين الوطنيين .

ولا نعرف شيئاً عن مدة حياته إلا أنه ترك آثاراً غزيرة في الشعر والمسرحيات التي تمثل نضوجه الفكري وتجاربه العميقة التي لا تأتى إلا بعد قطع مراحل طويلة في الحياة . ففي المسرحية ألف ثلاثة كتب خالدة وهي : وكرم مورشيم ومالويكا اجني مترو امهيكيان شكنتلم أى « شكنتلا » .

وفي الشعر ترك القصائد الطويلة الآتية : رتنوسنهار ، وميكه دوت ، وجهوونش . وكذلك تنسب إليه الآثار الآتية التي لم يتأكد لنا بعد صحة

(١) مقدمة « شكنتلا » ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) نفس المصادر - ص ٤١ .

كل موقف فني أو علمي لنستمع بالنواحي الأدبية والفنية والزعات الدينية والفلسفية التي نعر عليها خطوة بعد خطوة وفينة بعد فينة .

قد استوحى كاليداس في مسرحيته «شكنتلا» قصة من قصص ملحمة «مهابارتا» ثم أضفى عليها بريشته وفنه جمالاً ورونقاً وبهجة مما لا يمكن لنا تصويره حتى أصبحت خالدة خلود الدهر في التراث الأدبي العالمي قاطبة . كانت قصة «مهرت» الذي ولد في بطن «سكنتلا» لم يكن لها قيمة في الأساطير الهندية ولا تلفت النظر نحوها ولكن حينما رسمها كاليداس بريشته الساحرة وأضفى عليها ألواناً وأشكالاً أصبحت من أروع الفنون الأدبية في التراث العالمي أجمع ، وإليك اعتراف «شلمون تشيني» في هذا الصدد : «على أن مسرحية «شكنتلا» ليست أعظم تمثيلات كاليداس فحسب بل ربما كانت أعظم مسرحية شرقية ترجمت إلى اللغات الأوروبية . وهي تظهر لنا الكثير من السمات الجوهرية التي تتسم بها المسرحية الهندوكية . ومن هذه السمات فقراتها المنشورة الطويلة المزخرفة بأجمل الأبيات الشعرية وتركيبها الذي يشبه أناشيد الرعاة وخيالها البديع وقصصها الغرائز الغارق في جو من سوء التفاهم والفتور وروحها التي تدعو للسلام ولا تعرف العنف نهايتها السعيدة التي يعتمد كاتبها على أن ينشئ السامع ويخرج وقد أفعمت نفسه بالسرور أحسن حالاته النفسية الممكنة رضا بما رأى» (١) .

قسم كاليداس مسرحيته «شكنتلا» إلى سبعة فصول . الفصل الأول سماه الغابة والثاني مكان خيمة الملك في هذه الغابة والثالث الغابة المظلمة والرابع «أديرة الراهب» «كنترولشي» والخامس قصر الملك والسادس شارع من شوارع المدينة . والسابع الطريق إلى السماء .

(١) تاريخ المسرح في ثلاثة آلاف سنة ص ١٦٠ .

نسبها إليه : مهابد ماشنتك ، وجنجا شنتك ، وراكش كاوية ، وكربور منجرتي ، وشرت بوده ، وبرشنو ترمالا ، وسجن ورجن .

ولكن مسرحيته «شكنتلا» نالت من التقدير والاعجاب لدى الأوساط الأدبية العالمية ما لم تنله أية مسرحية شرقية . لقد بدأت ترجمتها إلى اللغات العالمية منذ القرون الوسطى ولعل «أكبر» الإمبراطور المغولي الهندي (الذي ولي العرش في ١٥٥٦ م) أول من وجه عنايته لترجمتها إلى الفارسية فترجمت فعلاً ثم ترجمت في عام ١٧١٢ - ١٧١٨ م إلى لغة برح بهاشا - وهي أشهر اللغات المحلية في شمال الهند - وفي سنة ١٨٠١ م وترجمت إلى اللغة الأردية تحت إشراف كلية «فورت ولیم» في كلكتا بالهند من لغة برح بهاشا ثم وصلت إلى تسع عشرة ترجمة باللغة الهندية كما ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية عدد من الكتاب ومن أبرزهم «نورستر» و «بردر» و «هرزل» . ونحن بين أيدينا الآن الترجمة الأردية الحديثة التي ترجمها الشاعر الأردی الشهير الأستاذ «ساغر نظامي» . فهذه الترجمة تمتاز بعدة نواح :

١ - إذا كان المترجم من فحول الشعراء والأدباء في الأردية فانه في نفس الوقت من كبار الأدباء في السنسكريتية أيضاً . ولقد استطاع ترجمتها من السنسكريتية إلى الأردية مباشرة .

٢ - ومما يزيد هذه الترجمة قيمة وأهمية أن الرئيس الراحل جواهر لال نهرو كتب لها التكريظ بعد قراءتها .
٣ - ثم كتب لها المؤرخ الهندي الشهير الدكتور «تاراجند» تقریظاً علمياً دقيقاً .

٤ - وناهيك بالمقدمة العلمية القيمة التي كتبها المترجم نفسه في فاتحة الكتاب التي تستغرق مائة صفحة . وبعد هذه الدراسة حول الكتاب وشخصية مؤلفه سنقوم الآن بجولة شاملة بين دفتي هذا الكتاب . ولن نكون هذه الجولة عابرة خاطفة بل سوف نقف في

لقد تعود مؤلفو المسرحية الهندية منذ الأزل أن يفتتحو المسرحية بأناشيد دينية تسمى « ناندى » بالسكرتية . وذلك أن مدير المسرح يأتي على المنصة وينشد أبياتاً يقدم فيها تهنئه القلبية أو مناجاته أو صلاته إلى الآلهة ويحدث أحياناً أن أحداً غير المدير يقدم هذه الأناشيد ثم يأتي المدير ليبدأ بالبرنامج . وهذا ما حدث في « شكنتلا » . فجاء رجل وأنشد الأبيات الآتية : « أودعك برعاية الله أن يسدد خطاك ويجعلك متحلياً بهذه الصفات التي تقوم عليها السماء والأرض وهي : الماء والنار والكهنة والشمس والقمر والسماء والأرض والهواء التي تستمد منها الحياة جميع الكائنات الحية . أما الماء فهو أول نعمة من الله علينا بها ثم النار التي تحرق القرايين بين حين وآخر ثم هذه الشمس والقمر اللتان تضئان هذا العالم وتختفیان أمام نور وجهك .. وأتمنى أن تحفظك الله وبرعاك » .

وهذه المناظر الخلابة التي تحيط بها الكائنات وتسهم بالأصوات والأغاريه وهذا الكون الذي ينبت من البذور أنواعاً وهذا الهواء الذي يحيي كل ذرة في هذا العالم .. وأتمنى أن تحفظك الله وبرعاك ...

ثم يدخل الممثل ويقول : تعالى هنا إذا أتممت زينتك وزخارفك . فتدخل جاريته قائلة : وها أنا موجودة يا سيدى .

وبعد ذلك تجرى بينهما المحادثة الآتية :

الممثل : سيعقد اليوم صنفوة من الكهنة ندوة دينية فينبغى لنا أن نقدم مسرحاً يسمى « شكنتلا » ألفه كاليداس وراعى في تمثيلها الدقة والعناية .
الجارية : إذا كنت سيادنا ومشفرفنا فلا نخشى الخطأ أو النسيان .

الممثل : أجل . ولكن إجادة الفن لا تعتمد كلية على الفنان بل أيضاً ينبغى الاعتماد على الممثلين لأن الجماهير لو لم تصفق إعجاباً فلن تكون هناك قيمة لفننا أبداً .

الجارية : بماذا تأمرنى يا سيدى ؟

الممثل : تقدمين أغنية تحرك نفوس الجماهير وتندفع إليها اندفاعاً .

الجارية : أى أغنية تريد يا ترى ؟

الممثل : الأغنية التي فيها : بدأ الصيف ينشر أذباله حولنا وبدأنا نشعر حرارة خفيفة .. الخ .

ثم تغنى الجارية هذه الأغنية بصوت جميل وبغيات موسيقية جذابة . وبعد نهاية الأغنية تبدأ المسرحية الحقيقية .

الفصل الأول

مكان هذه المسرحية غابة مملوغة بالأشجار والملك « دشينت » وسائق عربته « سارتهى » يتعقبان غزالاً أرقط وسط إحداثي الأحراش في الغابة . وفي اللحظة التي يوشك الملك أن يصرع فيها الغزال بسهم من سهامه إذ صوت يناديه فينصحه بأن يعفو عن الغزال . لأن هذا المكان ما هو إلا حصى أحد الأديرة المقلسة وهذا الغزال ما هو إلا ملك هذه الأديرة فإذا هو راهب من الرهبان أمام الملك يباركه ويدعوه إلى الأديرة . لأن الراهب الكبير في سفر وترك ابنته « شكنتلا » في الأديرة . حينما يدخل الملك في كنف الأديرة ينزع عنه ملابسه الفخمة الملكية ؛ لأن حياة الأديرة هي البساطة والفطرة والتشرف . وإذا به يسمع أصواتاً وحينما يتقرب منها يرى عدداً من فتيات الأديرة تتكلمن وتمرحن . فيشعر الملك برغبة شديدة تملأ عينيه ويتمنى رؤيتهن ولكن التقاليد الهندية تمنعه والحياء الذي طبع عليه الخود رجلاً ونساء يتف دون ذلك فيتلصص الملك لمشاهدة هؤلاء والاستماع إلى أحاديثهن . ولكنه يقع في حب « شكنتلا » ويتمنى أن يراها ويسمع حديثها . وفي هذه الآونة تتاح له فرصة الرؤية والمشاهدة للجماهير الساحر الفاتن فيحدث الملك نفسه قائلاً « انظر إلى هذا الجمال وقد صنعت ملابسها من أوراق الشجر . إنها تبدو كزهرة جميلة

بين الأوراق الصفراء . لا شك أنها ليست في حاجة إلى الزينة والزخرفة ففيها سمة من سمات القمر وجلالها كجمالها ولا تختلف عن زهرة اللوتس التي تنبت وتتفتح على الماء ولا تفقد جلالها وبهجتها . فهذه الملابس الخشنة لهذا الوجه الجميل تزيده جمالا لأن الوجه الجميل كل ما يوضع عليه يزيده جمالا . وبهذا يقف الملك وقفة طويلة بمدحها ويكشف جلالها ويتمتع برويتها ويشبهها بكل شيء غال في هذه الأرض .

وبينا هن يتكلمن في أحاديث الصبا والشباب يتطرق حديثهن إلى الزواج فتقول « بريم دوا » - إحدى أترابها - إنها سمعت من الراهب : إنه سوف يتم زواجهما قريباً فتخجل أمام أترابها كما هو الشأن عند جميع الفتيات الهنديات حتى عصرنا هذا عند الحديث عن الزواج . وبهذا استطاع « كاليداس » تصوير الطباع الهندية وتقاليدها وقيمها تصويراً دقيقاً بحسب عليه أعطى لمسرحيته خلوداً وبقاء لم يعط لمسرحية أحد قبله ولا يزال يشعر أبناء الهند حيناً يقرأون هذه المسرحية أنهم بين أهلكهم وذويهم وإخوانهم وبناتهم .

وقد دارت أحاديث طويلة بينهن ووقف الملك يرقب كل حركة من حركات « شكنتلا » ويشاهدها ويثنى عليها ويصفها ويصورها . وأروع ما وصف به في هذا الصدد أن قطرة من الماء حيناً وقعت على وجه « شكنتلا » رأينا أن النحل ترك الزهر الذي يقف عليه لمص رحيقه وسارع إلى الوقوف على وجهها . فأخذ شكنتلا يخوف شديد فأعجب الملك بحركتها وخوفها وقال : « ما أجمل هذا الخوف والدهشة ! انظر إليها كيف ترنو إلى النحلة وفي نظرتها نشوة وحيرة كأنها تتلقى الدروس لسرقة النظر في الغابة من هذه النحلة . » وبهذا يصفها وصفاً دقيقاً يستغرق صفحتين . فإذا النحلة تسارع إليها مرة أخرى لتهمج عليها فتشكو شكنتلا إلى أترابها وتطلب منهن العون . فتقول لأترابها أن ليس هنا أحد يساعدني إلا الملك « دشينت » ملك

هذه الغابة . وفي هذه الآونة يتقدم إليهن الملك ويجري بينه وبين أتراب شكنتلا حديث طويل . ولم تشارك شكنتلا صاحباتها في الحديث ولم تجرؤ أن تنظر إلى الملك بملء عينها بل كان الحياء والحجل يغلب عليها حيناً بعد حين وهذا دليل قاطع على أنها هي الأخرى تتجاوب معه في الحب . ولا يستطيع الملك أن يخفي ما يجيش في قلبه من الحب الذي يزداد ويبلغ شغاف قلبه حيناً بعد حين . فيسأل صويحباتها عن حسب شكنتلا ونسبها فتقول « انسويا » - إحدى أترابها - إنها ابنة صاحب هذه الأديرة الذي يدعى « كنتوروشي » فحينما يسمع الملك هذا الكلام يندش ولا يكاد يصدق أن الرهبان العزاب ينجبون الأولاد . ففي أثناء هذه اللحظة المملوءة بالدهشة والاستغراب تقول « انسويا » : إنها ليست ابنته حقيقة بل تبناها . كان والدها الحقيقي راهباً كبيراً يسمى « وشوامتر » تزداد مكانته يوماً بعد برياضته الشاقة وعبادته حتى حسدته الآلهة وأرادت أن توقعه في بلاء ومحنة فأرسلت حوراء من السماء تدعى « مينكا » لتلتقي به وتعيش معه فوق الراهب في حبها وأنجب منها شكنتلا . فلما مات تلقاها « الراهب كنتوروشي » ورباها حتى بلغت ما بلغت من نضارة الشباب وفي غاية من الحسن والجمال . قال الملك : هذا هو السبب أن جمالها ليس له نظير في هذه الأرض بل هو من السماء لأنها ابنة حوراء السماء .

هذه المشاهد الرائعة كلها جذبت إليها آلافاً من الأدباء على اختلاف أجناسهم فصاروا يمدحونها ويمتدحونها بنصوص الفنون المسرحية السنسكريتي . ومن بينهم « شلدون تشيني » الذي قال : « هذه الأحاديث الشعرية التي يتحدث بها الملك هي أبرز الوسائل النموذجية التي تستخدم لزخرفة الفعل كما أنها خصبة حافلة بالجمال الغنائي، ويتيح المؤلف الفرصة للشخصيات في الفصل الأول أيضاً للقيام بأداء أدوار صغيرة من التمثيل الفردي وذلك عندما تضائق نحلة شكنتلا فتكون

فرصة متاحة لكى تقوم بقطعة من التمثيل الإيمائى الرشيق أو عندما يقوم الملك بالتعليق على ذلك بثانية عشر بيت من الشعر الغنائى « (١) » .

وبعد أن طال الحديث بين الملك وأثراب شكنتلا بفض الاجتماع ويذهبن إلى شئونهن ولكن الملك لا يملك قلبه وينفجر على لسانه أبيات من الشعر النابعة من قلبه الهيمان بالحب . وآخر بيت له بهذا الصدد : « نحن كاللانا وقعنا فى بحر الحب الذى يندفع ويتدفق أمواجاً وطوفاناً ولكننا نندفع وراء الطوفان كالعلم الضعيف المصنوع من الحرير » .

لقد أورد كاليداس للعلم كلمة « جين آنسك » معناه الحرير الصينى مما يدل على أن الصين اشتهرت بصناعة الحرير آنذاك وتوطدت بين الهند والصين العلاقات التجارية وكانت الهند تستورد منها الحرير كما أعطت الهند للصين الديانة البوذية .

ثم يسدل الستار .

الفصل الثانى

لما غاب الملك عن عرشه وطال الزمان فى الغابة جاءت دورياته لتبحث عنه . وكان من بينها صديقه « مادهو » الذى كان يضحك معه الملك ويستأنس به ويفضى إليه بأسراره فالتقى بدورياته ونصب الخيمة بقرب الأديرة ثم انفرد مع صديقه « مادهو » ليحكى له قصة الحب وجمال شكنتلا .

ومما يسترعى انتباهنا هنا أن هذا الفصل يلقى أضواء على بعض التقاليد والعقائد فى الهند وذلك أن والده الملك ترسل إليه وهو فى الغابة أن يحضر القصر فوراً لأنها على وشك إفطار صومها . فالتصوم كان معروفاً لدى الهندوس منذ أقدم العصور وكذلك نجد فى هذا الفصل نوعاً من الضرائب التى كان يأخذها الملك من رهبان

(١) تاريخ المرح ص ١٦٣ .

هذه الأديرة كما نجد أيضاً عقيدة الجنة بصورة مختلفة عن التى فى الأديان الأخرى . وذلك أن الملك حينما كان يعرب عن قلقه واضطرابه لصديقه طلبته أمه فأصبح فى حيرة من أمرين : خفقات قلبه التى كانت تندفع نحو شكنتلا ونداء أمه الذى يجب عليه استجابته طوعاً وكرهاً . فيقول صديقه : يا سيدى إن قلبك معلق بين الأمرين كملك « ترشنكو » فالإشارة إلى « ترشنكو » هنا تفيد نظريتهم فى الجنة . وذلك أن الجنة مسكن الآلهة لدى الهندوكيين . فلما حاول هذا الملك دخول هذه الجنة بالقوة طردته الآلهة من الجنة فتعلق بين الجنة والأرض : أما الجنة فى الأديان السماوية مثل الإسلام والمسيحية فهى عبارة عن الحياة السعيدة التى تترتب بعد الموت جزاء على الأعمال الحسنة . وأما عقيدة الآخرة لدى الهندوس فهى التناسخ كما سيأتى الحديث عنها فيما بعد :

الفصل الثالث

الغابة المظلمة

حينما دخل الملك فى فناء الأديرة رحب به الرهبان فيها ترحيباً حاراً وقدموا بين يديه الطقوس والمراسم ثم بدأ الملك يحترق شوقاً إلى شكنتلا . فيبحث عنها فى كل ناحية . وبينما هو يجد فى البحث عنها يرنو بنظره فى كل ناحية تهب نسيمات الهواء فيحترق شوقاً وهياماً فيصف الهواء ونسماته الحارة ذات الرائحة الطيبة وتميل الأغصان على أشجارها كأنها راقصة ثم يلتفت إلى الغصون الغضة الرطبة فيصفنها ويبدى جمالها كما ينظر إلى أزهار لوتس وطربها ورقصها وبهجتها فيقف أمامها وقفة : ثم تلفت نظره شجيرات اللباب والحشائش الخضراء فى الغابة ثم المناظر الخلابة كلها التى توحى إليه وتساوره أن شكنتلا موجودة فى وسطها . وبهذا استطاع كاليداس أن تمنح الحياة والنضارة والخلود واللسان للطبيعة الميتة والكائنات حوله بملكته الشاعرية الجياشة ومواهبه الإنسانية العظيمة وعبقريته الخالدة

ووصفه الرائع وريشته النافذة وتأمله العميق . ولم تكن هذه الملكة الشاعرية عند شاعر من شعراء الهند قبله كما لم تعط بعده إلا لقلة فقط أمثال طاغور الذى سجل اسمه فى سجل الشعراء الخالدين .

ومن ناحية أخرى نجد شكنتلا أيضاً فى نفس الاضطراب والقلق والفرق بين الملك وشكنتلا أن الملك يعرب عن حبه وشوقه ويطلع صديقه على بعض أسرارها فى حين شكنتلا كأية فتاة هندية تخفى أحزانها وآلامها وتكتمها حتى على أترائها . وهن مقبلات عليها ومحيطات بها يسألنها عن حزمها وألمها فهى لا تبوح بما فى نفسها ولكنها تنفجر بالبكاء لتخفف عن نفسها بنزول دموعها . حينئذ يراود الشك الملك أنها هى الأخرى تحرق شوقاً إليه فيختلس النظرة إلى شكنتلا وصوحيباتها وفى هذه الآونة يزداد إخاح الأتراب عليها أن تخبرهن عن سبب حزنها وألمها فتضطرب شكنتلا أخيراً إلى إخبارهن . شأنها فى ذلك شأن الفتيات الهنديات حتى الآن وهو قولها بعد تنفسها الصعداء : « منذ أن رأيتك وقعت فى حبه » . فلا تصرح هنا بالملك أو اسمه لأن الهنديات لا يصرحن بأسماء أزواجهن احتراماً وتبجيلاً منذ أقدم العصور فحينما يستمع إلى قولها الملك يطير فرحة لأنه لم يحزم حتى الآن أنها هى الأخرى تبادله الحب . ثم تجرى حديث طويل فيما بينهما حتى تشير عليها لداها أن تذهب إلى الملك وتسلم عليه وتغنى له أغنية تعبر فيها عن أحاسيسها ومشاعرها . ففى هذه الآونة يقدم الملك نفسه إلى شكنتلا ويلتقى كلا الحبيبين فى حياء وخجل كالعادات الهندية . ثم تخرج صوحيباتها تاركات شكنتلا مع الملك . فيتبادلان الكلام وتتيح لهما الفرصة لأول مرة ليكشف كل منهما عما يحيش فى قلبه . وهنا كثير من المشاهد الخلابه والحوار المشوق الذى استرعى أنظار كثير من الأدباء والنقادين . وعلى رأسهم « شلدون تشينى » - فتركه الآن يحكى لكم :

« على أن أهم ما يسترعى النظر من سمات تلك المسرحية هو مستوى شعرها الرفيع - وهذا مما يعسر توضيحه فى إيجاز واقتضاب لأن جانباً من سحر هذه الأشعار يكمن فى شمول العاطفة الرقيقة ونفاذها ويزيد من قيمته النظر إلى مباحج الطبيعة . وذلك بالاستعانة بالخيال وبالتلميحات الأدبية الموسيقية . ولقد تظاهرت شكنتلا وهى فى الحديقة بأنها قد ذهبت لشأنها فى حين أنها اختبأت فى خيمة من نبات العمار - وذلك لكى ترى لأى مدى يستمر الملك على حبه الذى وصف وغرامه الذى أبدى - أما هو فيرفع فى تجلته واحترام ضفيرة أزهار اللوتس التى أسقطها شكنتلا ويقول :

الملك :

ضفيرة اللوتس ذات الشذى
تلك التى كانت تزين الحبيب
صفدت القلب بأغلالها
فهو أسير ماله من رجا

شكنتلا وهى تنظر إلى ذراعها : ليت شعرى لماذا كنت ضعيفة بالغة الضعف موهونة أشد الوهن حتى لم أشعر بضمفيرة اللوتس وهى تسقط منى ؟ ...
الملك : (وهو يضع ضفيرة اللوتس على قلبه)
حبيبى كانت تزين البض من تلك الذراع
وهى على قلبي ستبقى أبداً لن ترمي^(١)
وأنت إن لم تمنحني أبداً أى متاع
فقد وجدت هذه فى لعبة لا روح فيها
شكنتلا

إننى لا أضيق التردد بعد هذا . . . بل سأجعل من الضفيرة ذريعة لعودتى .
وهكذا تعود شكنتلا إلى الملك الذى يشترط شروطاً لإعادة الضفيرة إليها .
شكنتلا : (وقد أحسست مس يده)

(١) أى لن تترحه وتلازمه .

اسرع يا عزيزى اسرع

الملك : (وهو يحدث نفسه مبتهجاً)

بحسبى هذا الآن . . . إنها تتحدث كما تتحدث
الزوجة إلى زوجها (وبصوت مرتفع) يا شكنتلا
الجميلة إن رباط الضفيرة ليس متيناً كما ينبغي فهل
تسمحن لى أن أشده بطريقة أخرى ؟ . .

شكنتلا : (وهى تبسم)

إذا شئت .

الملك : (وهو يتعمد التأتى بطريقة ماهرة) :

انظرى يا فتاتى الجميلة :

ضفيرة اللوتس تسبى بالبياض النظر
كأنها ضوء هلال فى بهيم الدجى
لعلها كانت ومن يدرى القمر
ذر بقرنية وفر من صمم السما
ظناً بأن الساعد الحلو الأغر
يزيده أسرا وسحرا أى سحر

شكنتلا :

إننى لا يمكننى أن أراه فلقد تطايرت ذرات
الطلع من زهرات اللوتس فانتثرت فى عيى .

الملك :

وهل تأذنين لى أن أنفضها بعيداً عن عينيك ؟ . . .
(وهنا تحدجه شكنتلا بنظرة ثم لا تلبث أن تفضى وعند
ذلك يرفع الملك وجهها) ويخاطبها بعبارات مملوءة بالهيام
والوجد ومعبرة عن الشوق والحنان) .

وهكذا . . . وهكذا . فهذه السلاسة شائعة فى
التمثيلية كلها لكأنها جلوة وردية حتى شكنتلا نفسها التى
لا تنطق ببيت من الشعر أبداً ترسل كلامها المشور
مكسواً فى أردية من صور الشعر ومعانيه . وعندما
تفاجأ شكنتلا بمجئى راعيها والوصى عليها لكى ينصرف
بها نراها تعود إلى الجميلة لتخفى الملك نسمعها وهى
تقول له : آواه أيتها الظلة التى ذهبت بجميع آلاى . .

أستودعك الآلهة حتى تحين ساعة مباركة أخرى » (١) .

وبعد هذا اللقاء الوثيق يتم بينهما الزواج الاختيارى
عن طيب خاطرهم بمشهد بعض الرهبان مع أن والدها
الراهب الكبير لم يعد إلى أديرتة حتى الآن . وهذه نقطة
هامية تحتاج إلى الوقفة أمامها . وذلك أن الفتاة لا تملك
حرية تامة أن تزوج كما تشاء طبقاً للتقاليد الهندوكية
القديمة . وهذه التقاليد كانت سائدة طوال القرون
الخالية . وأما عصر كاليداس الذى كان أكبر مظهر
للمدنية والحضارة فأعطيت فيه للنساء حرية كاملة لبناء
مستقبلهن كما يشأن . ولا نعرف هل هذه الظاهرة
كانت فى عصر « مهابارتا » أيضاً الذى استوحى منه
كاليداس هذه المادة من القصة أم لا ؟ ولكن فى رأى
الأستاذ ساغر نظامى - مترجم شكنتلا - أنها من الآثار
المدنية وروح عصره وبيئته . وبهذا استطاع كاليداس
أن يخرج المادة القديمة من الإطار الضيق إلى آفاق واسعة
ومنحها تقاليد عصره ومظاهره .

وبعد الزواج يقضى كلاهما حياة رغدة طيبة .
ففى هذه الآونة تحمل شكنتلا ثم يسافر الملك إلى بلده
تاركاً وراءه شكنتلا على أن يعود إليها قريباً ويعطيها
خاتماً من ألماس تذكيراً للعلاقة الزوجية التى تربط
بينهما .

ثم يسدل الستار .

الفصل الرابع أديرة كنتوروشى

بعد عودة الملك إلى قصره بدأت شكنتلا تستعيد
لحظاتها السعيدة التى قضتها مع الملك وتحلم بمستقبل
يشوبه غمرة من الآمال والأفراح . وفى ذات يوم
كانت شكنتلا غارقة فى أحلامها السعيدة . ولقد ذهب
أتراها إلى حديقة الأزهار ليحتفلن بيوم الأزهار وبينما

(١) تاريخ المسرح ص ١٦٦ .

فقد شارك مع هؤلاء الناس الأشجار والأزهار والغزلان التي قضت معها صباها وشبابها ووهبت لها نفسها وحنانها فالأزهار والأشجار تسدل عليها أغصانها وأوراقها وتمنعها من الرحيل . والغزلان تسد طريقها دون رحيلها ولكن شكنتلا لا بد أن ترحل ولذلك تودعها الأشجار والغزلان والأعشاب بحزن وألم . فشكنتلا نفسها كأى عروس هندية لا تملك أن تمسك دموعها حين رحيلها فتنفجر بكاء ولكن هذا هو القضاء والقدر . فلا بد لها أن ترحل إلى زوجها ، فتصاحب رجلا من رهبان الأديرة وصاحبة لها في الأديرة في طريقها إلى قصر زوجها .

ومما يذكر في هذا الصدد أن هذا الفصل كله بما فيه من الأحداث والوقائع والمشاهدة مما ابتكره « كاليدياس » . فلم يستوحىها من مهابهارتا أو أى كتاب من الكتب بل كل الفصول الآتية إلى نهاية المسرحية مما أضافه « كاليدياس » إلى المادة التي استلهمها من مهابهارتا . وبهذا تسمو مكانة « كاليدياس » من بين مؤلفي المسرحية العالميين القدماء وتحتل مكانة (١) تحسد عليها .

الفصل الخامس

قصر الملك

الملك جالس على عرشه وحوله وزراؤه وندماؤه فلا يفتكر الملك برهة في شكنتلا إلا أنه يشعر بطيف لحبه الأول في حياته . ولا يعرف شيئاً عن زمنه ومتى حدث . أما شكنتلا فهي في طريقها إلى الملك مع إحدى أترابها وراهب من رهبان الأديرة . فتقطع طريقها بين أمل وخوف ورجاء ودهشة فتدور في الطريق بترعة فتقف أمامها قليلا لتغسل وجهها ويلبسها لتؤدي صلاتها لألهتها . فإذا خاتمتها يسقط في الماء فلا تشعر .

(١) مقدمة شكنتلا ص ٦٨ .

كن في غمرة الفرحة والسعادة . إذ جاء إلى بابها إله من الآلهة وظل يناديها ساعات فلم تنبه إليه ولم تسمع ندائه ، فإذا هو يتحرق غيظاً ويدعو أن ينساها زوجها كما نسيت نفسها وضيئها الذي ظل يناديها ساعات ثم يعود غاضباً . فبذ هذه اللحظة نسي الملك شكنتلا ولم يبق في ذاكرته شيء من علاقته معها . قضت شكنتلا أياماً وأياماً تنتظر عودة الملك ولكنه لم يعد . وبهذا مرت الأيام حتى لم يبق إلا القليل من الأيام على وضع مولودها . ففي هذه اللحظات يعود والدها الراهب « كننوروشي » بعد غيابه الطويل ولكنه لم يبذل شيئاً من غضبه وسخطه لأنه كان على علم بما حدث عن طريق الوحي الذي أوحى به الآلهة كما أوحى إليه أن شكنتلا سوف تنجب للملك ولداً يكون له شأن أى شأن في المستقبل . وكلما مرت الأيام زادت شكنتلا شوقاً لرؤية زوجها الحبيب الذي طال غيابه . فلما رأى والدها حيرتها وحنانها إلى زوجها قرر لإرسالها إليه . فعادت العدة والعتاد على الطريقة الهندية لتوديعها عند سفرها . وهنا رسمت ريشة كاليدياس مشاهد إنسانية وطبيعية لا مثيل لها في الأدب الهندي قاطبة . ويتمثل أمام الأعين - ونحن في مشاهدة هذه المشاهد - نحكى الصورة الصادقة لما يحدث حتى الآن في أريافنا الهندية بالإضافة إلى بعض المشاهد الطبيعية الفتانة التي لا تحدث إلا في عالم الخيال . وفي يوم الزفاف يوم الفرحة والسرور لا يودع الآباء والأقرباء بناتهم إلا بعيون باكية وقلوب حزينة يستعيدون ذكراها الطويلة في الماضي والأيام السعيدة التي سوف تقضيها في المستقبل بشيء من الخشية والرغبة على مستقبل بناتهم اللاتي يذهبن إلى بيت غير بيتها وإلى بيئة غير بيئةها وإلى حياة غير حياتها فهذا ما حدث مع شكنتلا حين توديعها من أترابها وقد امتلأت عيونهن بالدموع وغمر قلوبهن الألم والدها أيضاً ينفجر بكاء وأنياباً . وهذه كلها مشاهد إنسانية لا تزال تتمثل في الهند . أما كاليدياس

وهذا هو التذكار الوحيد للملك الذى ظل عندها ففقدته .

فلما بلغ الملك مجئ شكنتلا مع أصحابها يأمر خادمه أن يرحب بالضيوف على طريقة « فيدا » حيث كانت تقدم الطقوس والمراسيم الدينية . ثم يذهب الملك إلى مكان مخصوص في انتظار الضيوف .

وقد حدث قبل مجيئهم بدقة أن الملك كان يستمع إلى أغنية رائعة أخذت بمجامع القلوب وجذبت إليها النفوس فلان قلب الملك إليها واندفع اندفاعاً شديداً نحوها بدون شعور أو قصد . ثم غرق في تفكير عميق يستعيد ذكرياته الماضية . وبينما هو في هذه الحالة إذ خطر على باله : أليس هو في استعداد للحياة الماضية وذكرياتها بدون قصد أو دافع من جانبه . وهذه الظاهرة تدل على أن نظرية التناسخ قد رسخت في أذهانهم آنذاك كما أن « فيدا » لم يبق له في هذا العصر إلا مظاهر مثل الطقوس والمراسيم التى قدمت إلى الضيوف . وكذلك وصية الراهب قبل ذلك لابنته شكنتلا حين وداعها أن تكون في خدمة الناس دائماً لأنها - أى الخدمة - من أسس المبادئ الإنسانية - فهى الأخرى توحى لنا مدى أثر « جيتا » في ذلك العصر . لأننا تحدثنا في مقالنا عن « جيتا » أن كرشن وجه عنايته كلها إلى خدمة الناس في حين تناسست الفلسفة السلبية قبل ذلك هذه الناحية وأولت جل اهتمامها إما إلى الحياة المادية البهتة أو إلى الروحية الضميمة .

قد وقفنا هنا لنذكر مرة أخرى أن كاليداس عاش في عصر لا يبعد كثيراً عن عصر جيتا حيث كانت تعاليمه تطبق وينظر إليها نظرة التبجيل والاحترام . وهذه الحياة الدينية لم توجد إلا قبل الميلااد .

ثم يقابل الضيوف الملك الذى هو في انتظارهم منذ وقت قليل ويقدمون إليه تحياتهم وتهانيمهم . فإذا شكنتلا تشعر أن عينها المنمى ترتعش وهذه علامة التشاؤم لدى الهنود كما يداق قلبها دقاً خوفاً ورهيباً .

فترادوها الشكوك والأوهام وتخاف على نفسها وصرها وهذا ما يحدث بعد قليل وهو أن الملك لا يتذكر شيئاً من الحب والغرام والزواج معها . وتبذل صاحبها « جوتى » أقصى جهودها لتعيد إلى ذاكرته شكنتلا حبيبته وزوجته ولكنه ينكر أن تكون له زوجة تسمى « شكنتلا » .

كانت شكنتلا حتى الآن تستر وجهها وتخفى كوامنها وفقاً لتقاليد الهنود الشرفاء في كل عصر . فإذا هى تحطم صحتها وترفع حجابها وتقوم بين يدي الملك تحكى له قصتها معه . وحينما يطلب إليها الملك تذكراً يدل على ذلك فلا تملك في يدها خاتمها . فإذا العالم يظلم أمامها ولا تكاد ترى شيئاً بين يديها لشدة أنها وحيرتها ودهشتها . فحينئذ يكادها الملك ويتجهها بأن كلامها ما هو إلا للخداع والفتنة . فإذا هى تتحرق غيظاً وتنفجر بكاء لأنها شريفة إلى أبعد حد من حدود الشرف . وتربيتها النظيفة في الأديرة لم تعود أن تدنس أخلاقها . وفجأة انطلق لسانها توجه إليه التهم التى تصفه بالخيانة وعدم الوفاء . وهذه المشاهد كلها رائعة جداً من الناحية الفنية لأن الإنسان يشعر بأنه أمام أمر واقع وليس أمام مسرح أو بين دفتى قصة من القصص . فلا تملك شكنتلا أعصابها بعدئذ فتتهار أعصابها ويكاد أن يغمى عليها . وبينما هى في هذه الحالة السيئة يتركها كل من معها ويتجه إلى الأديرة . فتبقى شكنتلا وحيدة منفردة حزينة كئيبة في فناء القصر .

وهنا يلتفت نظرنا بعض المشاهد التى تلقى الضوء على المبادئ الأخلاقية والقيم المعنوية والتقاليد السامية للهنود في العصر الذى ازدهرت فيه الحضارة الهندية وثقافتها وطغت على الحياة الناحية المادية المزخرفة . فإذا عثرنا على شيء من هذا النوع فإنه يصور في الحقيقة المجتمع الهندى في ذلك الوقت . لأن كاليداس - كما سبق لنا القول - أضاف هذه المشاهد والأحداث كلها

من عنده ولم يأخذها من مهابارتا أو أى كتاب من الكتب الهندوكية . وأول ما يذكر بهذا الصدد هو حشمة النساء وحجابهن كما وجدنا شكنتلا بين يدي الملك حين دخولها عليه في بادئ الأمر .

ومشهد آخر من هذا القبيل أن شكنتلا حينما دخلت على الملك بأبدع مظاهرها من الجمال والفتنة رنا إليها بعض رجال حاشيته فإذا الملك يمنعهم من سرقة النظر إلى النساء الأجنبية . وهذه دلالة واضحة على أن الهنود كانوا يقدرون القيم المعنوية حتى في هذه الآونة . وهذه الظاهرة تضع حداً فاصلاً بين المبادئ الأخلاقية لدى الهنود واليونانيين لأن الروحية لدى اليونانيين لم تمنع الناس من التحلل والاستهتار وارتكاب الفواحش كما ذكرنا فيما مضى نقلاً عن شلدون تشيني .

الفصل السادس

شارع من شوارع المدينة

يبدأ هذا الفصل باللص الذى ألقى القبض عليه جند الملك . لأنهم وجدوا في يده خاتماً من الماس كان يملكه الملك . فهم ينهالون عليه بالضرب ليعترف بالسرقة ولكنه يبكي ويولول ويقول إنه وجدته في بطن سمك صاده اليوم في التربة ولم يسرقه أبداً من أحد . ثم يلح عليهم أن يقدموه إلى الملك لكي تتضح الحقيقة ولكن رجال الشرطة لا يصدقونه ولا يقدمونه إلى الملك . وأخيراً يأتي الضابط ويشفق عليه ويقدمه إلى الملك فإذا الملك يطير فرحاً ويغدق عليه جوائز غالية لأنه وجد أغلى شيء في حياته . فتذكر فجأة كل ما كان بينه وبين شكنتلا ولكن شكنتلا ليست بين يديه الآن ولا يمكن له الآن الوصول إليها بعد تكذيبه جها وطعنه إياها واتهامها بأنواع التهم ورفضه إياها رفضاً باتاً . والآن تحرق حباً وشوقاً ويميل إليها عطفاً وحناناً ويلوم نفسه تخطأً وغضباً ويقضى أيامه ولياليه في ذكرها

العطرة العذبة واستعادة جمالها الفاتن وأخلاقها السامية وحركاتها الساحرة ومزاياها الأخرى وصفاتها .

وبينا الملك في بكاء وأنين في ذكرى شكنتلا إذ يسمع صوتاً من وراء الحجاب يطلب منه العون والمساعدة . فإذا هو يتمثل أمامه « ماتلى » سائق عربية إله « أندر » يبلغه نبأ إله « ماتلى » أن يقتل الإله الشرير المسمى « كال نيمى » الذى أصبح أكبر قوة طاغية في الأرض . فيعرب الملك عن استعداده تحقيقاً لأوامر الإله ويزحف على هذه الطاغية بجيشه الجرار القوى ويقضى عليه . ثم يسدل الستار .

الفصل السابع

الطريق إلى السماء

لعل الرحلة إلى السماء فكرة قديمة كانت تداعب الإنسان منذ أمد بعيد . قد لعبت هذه الفكرة أروع دور في الأدب والشعر وتناولها الأدباء بالوصف والتحليل وكثرة الكلام عنها . ثم أسبغت عليها الخلود والبقاء بمدتها الغزيرة وفنونها الأدبية المختلفة . ومما يذكر أن الشاعر العربي أبا العلاء المعرى كان أول من خطر على باله هذه الفكرة فقام برحلة طويلة إلى السماء كما سجلها في كتابه « رسالة الغفران » . ثم تناولها الشاعر الإيطالى « دانتي » في قصيدته « الكوميديا الإلهية » وما هي إلا خلاصة رحلته الطويلة المشرقة إلى السماء . ولكن النظرة الدقيقة إلى الفصل السابع من شكنتلا تجعلنا نعرف بأن « كاليداس » قد حاز قصب السبق في هذا المضمار . وبما أن مسرحية شكنتلا لم تحظ أوروباً بالاطلاع عليها إلا منذ سنين فقط فلم تتعمق فيها تعمقاً كبيراً حتى الآن في البحث عن مواطن جمالها وخلودها . فلم يسترع انتباه أحد منهم إلى يومنا هذا أن فيها جوانب تماثل وتشابه على الأقل كما عند أبى العلاء ودانتي .

وحينما يعود الملك بعد انتصاره في معركته مع إله

« كال نيمى » لأجل رفع كلمة إله « اندر » يوجه إليه « إله اندر » الدعوة لزيارة السماء برفقة سائق العربى « ماتلى » جزاء بما قدم له من أباد بيضاء . فيشد الملك ترحاله إلى السماء برفقة « ماتلى » على عربى سرعتها سرعة البرق لا مثيل لها فى الأرض ولعل هذه العربى التى تسمى « رته » بالسسكرتية تشبه « البراق » عند المسلمين وبينهما بعض الشبه كما تحكى بعض القصص فيما يتعلق بأسراء النبى صلى الله عليه وسلم . وبينما يسير الاثنان « ماتلى » يثنى على الملك ويقرظه ويذكر صناعته البيضاء وأعماله الجليلة ويريه شهرته فى أنحاء الجنة فرى الملك كثيراً من الآلهة يكتبون أعماله الجليلة فى أبيات موسيقية رائعة بريشة طيبة الرائحة لا تنبت إلا فى الجنة . ثم يسأل الملك : نحن الآن فى أية طبقة من العرش ؟ يجيبه « ماتلى » إننا فى السماء السادسة حيث توجد الكواكب . وينفجر منها النور الذى يتمتع به الإنسان فى الأرض . ثم ينزل إلى سماء السحاب حيث يجد الطيور تغرد والبروق تلمع والرعود تصعق فيسيران عليها بسرعة فائقة . كانت تلوح له عن كثب الغابات والجبال والأشجار والأوراق . وكانت تراءى له من بعيد المنابع التى تنفجر منها الوديان والأنهار . ثم يصلان إلى جبل أسطورى يسمى « هيم برت » حيث كانت تسكن الآلهة . وهذا هو المكان الذى أنجب إله برهما (أى الخالق) أولاده المائة الذين انتشروا فى الأرض وعمرؤا البلاد - طبقاً لعقيدة الهندوس - ولم يبق هنا أحد من هؤلاء الآلهة إلا إله « كشب » الذى يقلسه

الناس ويعبدونه ويبحلون به . فاتفقا على أن ينزلا ضيفين على هذا الإله ثم اقتربا منه وسلما عليه وجلسا بجانبه وإذا بالملك يفاجأ هنا بطفل جميل ذكى سعيد فيسعد برويته ويستمتع بألعابه ويميل إليه ميلاً شديداً ثم تلوح له فتاة جميلة وهى أم هذا الطفل وتجرى وراء الطفل . وهنا يتعرف الملك على أن الطفل ابنه « بهرت » والسيدة أمه زوجته « شكنتلا » فيقع الملك على قدميها يتوب إليها ويطلب منها العفو فترفع شكنتلا رأسه وتمنعه من الانحناء أمامها وتقيل رجلها ثم يلتقيان ويجلسان بين يدي الإله . فالإله يخبرها أن الملك ليس بمخطئ فى كل ما حدث بل هو ذنبها التى ارتكبته حينما لم تبال بالإله الذى ناداها ثم دعا عليها بأن ينساها زوجها وعاد . فندرك شكنتلا حينئذ أن هذه المشاكل من صنع يدها والملك ليس له ذنب فيه ولعلها كانت شقية فى حياتها الأولى ولذلك جنت هذه الثمار فى هذه الحياة . وبهذا تتمثل عقيدة التناسخ بين حين وآخر . ثم يلقيها الإله درساً فى الوفاء والإخلاص والاحترام لزوجها مما يدل على أن هذه القيم لم تزل حية خالدة فى الهند حتى فى عصر كاليداس . وأن المادية الجارفة لم تمنح أبداً معالم الأخلاق بخلاف اليونان التى لم تكن عندها هذه القيم المعنوية السامية شيئاً غالياً كما كان لدى الهنود . ثم يستأذن الملك وشكنتلا الإله للذهاب إلى أديرة والدها الذى لم يتصل بها منذ أمد بعيد فيأذن لها الإله بذلك ويغادران هذا المكان إلى الأديرة وبهذا تتم المسرحية .



تداعى الغرب لأوزوالد شبنجلر

بعتلم :

الأستاذ فؤاد محمد شبل

الوزير المفوض بوزارة الخارجية

١ - حياته وعرض عام

ولد أوزوالد شبنجلر في مايو سنة ١٨٨٠ بمدينة
بلاكينرج آم هارز . وكان أبوه يدعى برنهرد ، وكان
مسيحياً بروتستنتياً . وتلقى دروسه الثانوية بمدرسة
« هلة » . ثم انتقل إلى جامعة برلين ، حيث تخصص
في العلوم الطبيعية . ثم التحق بجامعة ميونخ ولبث فيها
بعض الوقت ثم عاد إلى جامعة برلين ثانية .

وقد عمل بعد حصوله على الدكتوراه عام ١٩٠٤
مدرساً ، حتى عام ١٩١١ . واستوطن - منذ ذلك
الحين - مدينة ميونخ ، وفيها شرع في تأليف كتابه
« تداعى الغرب » Der Untergang des Abendlande
الذي أتمه عند نشوب الحرب العالمية الأولى . وقد طبع
الجزء الأول بميونخ في يولييه عام ١٩١٨ ، ونشر الجزء
الثاني عام ١٩٢٢ . ثم أعاد نشر الجزء الأول منقحاً عام
١٩٢٢ .

وقد أمضى حياته في التأمل والدرس . وعاش
وحيداً عزباً ، في عزلة رهيبة حتى وافته منيته في ٥
مايو سنة ١٩٣٦ .

وإذا كان شبنجلر قد قام بتأليف طائفة من الكتب
إلا أن جُماع شهرته كتابه « تداعى الغرب » .

وحظي الكتاب باعجاب الجمهور وحاز لإقباله ؛
إلا أن علماء التاريخ والمعلقين السياسيين ، انتقدوا آراءه
انتقاداً مرّاً . ولما تولى الحزب الاشتراكي الوطني
(النازي) الحكم ، استفحلت حملات النقد عليه لتباين
آرائه مع فلسفة الحزب السياسية .

والكتاب دراسة لفلسفة التاريخ . وقد بدأه - مثلاً
فعل المؤرخ « فيكو » Vico قبله وأرنولد توينبي بعده
بسنوات قليلة - بمقارنة الحضارة الغربية الحديثة بحضارة
العالم اليوناني الروماني . وقاده بحثه إلى تعيين دورة
حياة للحضارات لا مناص لها من المرور عبرها . وحكم
بأن في وسع المؤرخ - استناداً على هذه الفكرة - إعادة
تشيد الماضي والتنبؤ بالشكل الروحي الذي تتخذه
الحضارة الغربية . ويرى شبنجلر أن الحضارة الغربية
لما تستكمل مراحل حياتها بعد . ونجده يتكهن بفترة
دوامها ويرسم خط سيرها ، ويصف منعزاتها .

ومهما يكن من اختلاف آراء الباحثين بالنسبة
لأفكار شبنجلر ؛ فالكل يجمع على عبقريته . ويعتبر
تشخيصه صفات الحضارات المختلفة وبماياها ، الميدان
الذي تألقت فيه عبقريته . وما تزال آراؤه في هذا الشأن
في الذروة من العمق والطرافة . وقد توصل إلى نتائج

الكائنات الطبيعية . ويستحيل تجديد شباب الحضارات المتداعية تجديداً صادقاً : مثلما يتعذر استرجاع شباب الكائنات العضوية .

٢ — اتجاهات شبنجلر الفكرية

يمثل التاريخ — عند شبنجلر — سلسلة متتابعة من الأحداث الفردية المتكاملة : يطلق عليها « ثقافات » . ولكل ثقافة طابعها الخاص الذي يسرى في أوصالها ويمتد في جميع مراحل تطورها . لكن يجمع بين ثقافة وأخرى . دورة حياة تبدى بصورة واحدة في أوجه النشاط الثقافي . وتماثل هذه الدورة ما نعرفه عن دورة حياة الكائن الحي .

وتبدأ دورة الحياة الثقافية بمرحلة « الممجية » وهي سمة المجتمع البدائي وطابعه . وتجتاز الدورة طائفة من المراحل متجهة صوب التنظيم السياسي ، ثم تعرج على الفنون والعلوم وغيرها . والدورة — عند بدايتها — صورة فجوة غير مصقولة : لكنها تتطور نحو التفتح والازدهار . فتندفع — من ثم — لبلوغ مرتبة الحضارة العريقة . فإذا ما بلغت تلك المرتبة : أصيبت بالتحجر ، فأذن ذلك بوصولها مرحلة الانهيار ، الذي ينتهي بها — في نهاية المطاف — للتردى في نمط جديد من « الممجية » يسبق الاستغلال والضعف على جميع جوانب حياتها . وهنا خاتمة حياتها . ولن نجد بعد ذلك شيئاً جديداً يخلفه هذا الانهيار : بسبب انقضاء أجل هذه الثقافة : لنضوب معين طاقتها الإبداعية . أضف إلى ذلك : أن هذه الدورة التي تنتظم مراحلها ، لا تقتصر على كونها محدودة . بل يتحدد كذلك الزمن الذي تستغرقه .

من ذلك يتبين لنا استناد آراء شبنجلر على المذهب الوضعي . فانه يستبدل بالتاريخ نفسه ، أشكال التطور التاريخي الذي ينتظم المراحل التقدمية . وتلك دراسة من نوع العلوم الطبيعية التي تعتمد على التحليل الخارجى

بفضل بديهته الوقادة . وأصبحت أفكاره تقف موقف المتحدى لغيره من الباحثين الذين أوتوا طبائع تختلف عن طبيعته ومواهب عقلية تغاير عقليته ، لاقتفاء أثره وتوكيد اكتشافاته — أو دحضها — بواسطة الفحص والاستقصاء المنهجين .

وفي الحق : أصبحت النتائج التي توصل إليها شبنجلر بعبقريته موضع دراسة الباحثين لا على هدى التاريخ والاجتماع فحسب . ولكن بالاستعانة كذلك بكشوف علم « الأجناس البشرية » لدراسة ثقافات الشعوب وتابع المظاهر التي اتخذتها للأفلات من عدوان الثقافات الأجنبية واقتحامها مناطق نفوذها وتأثيراتها . وبهذا أصبحت نظريات شبنجلر موضع تقييم علمي دقيق .

بيد أن نقطة الضعف في كتاب « تداعى الغرب » هي الحتمية التي تستند عليها فكرة الكتاب بأسرها . إذ تعنى أن الإنسان في أفعاله مسير لا مخير . فنجدته يؤمن بأن التاريخ يفرض قالباً محدداً تتخذه كل حضارة ، ولا حيلة للبشر فيه . كما أنه يترجمت في تفكيره ولا يؤمن بالتجربة ولا يسعى للاستفادة منها . وهنا يفترق عن توينبى الذى يكافح جاهدداً في سبيل إخضاع قوانينه التاريخية للتجربة ويهرع إلى تغييرها وتحويرها كلما آنس ضعفها التطبيقي أو عجزها — بالتجربة — عن الوفاء بأغراض دراسته .

ويسود التشاؤم نظرة شبنجلر تجاه طالع الحضارة الغربية ومصيرها . فان الحضارة الغربية — في عرقه — قد خلفت وراءها مرحلة الإبداع الثقافى ، وتجتاز الآن مرحلة إجترار الماضى ، وتقبل على الاستمتاع بألوان الترف الحضارى . فهى — بذلك — تدخل مرحلة التداعى .

ويخلص شبنجلر إلى القول بأن لا أمل للحضارة الغربية في إنقاذ نفسها من الانهيار المحتوم ومن الانحلال المقدر عليها . ذلك لأن الحضارات تزهر وتذبل مثل

لاستنباط قوانين علمية عامة ، تؤهلها — أى الدراسة — للتكهن بأحداث المستقبل . وعملاً بمنهاج البحث الوضعي ؛ تصور الحقائق تصويراً يباعد بين بعضها والبعض الآخر ، بدلاً من أن يتسلسل بعضها عن البعض الآخر استناداً على حلقات منتظمة ، تربط بين سلسلة وأخرى ؛ وهناك أوجه للتشابه بين آراء شبنجلر وتوينبي . والفارق الرئيسى بين الاثنين أن شبنجلر يعزل — عزلاً تاماً — بين بعض الثقافات وبعضها الآخر . فمن رأيه ؛ تعذر فهم هذه الثقافات إلا قياساً إلى وجهة نظر المؤرخ من زاوية خارجة عنها . أما بالنسبة لتوينبي ؛ فإن انتماء بعض المجتمعات لمجتمعات أخرى ، أمر جوهري بالنسبة لنظرية توينبي ؛ وفى هذا ما يضمن استمرار التاريخ . أما من وجهة نظر شبنجلر ؛ فلا محل للقول بشيء من قبيل هذا « الانتماء » . ولا توجد أية علاقة إيجابية بين ثقافة وأخرى . لذلك نجد الفلسفة الطبيعية تسرى إلى كل تفصيل من تفاصيل نظرية شبنجلر ، بينما لم تؤثر — عند توينبي — إلا على المبادئ العامة .

وكلمة « حضارة » هى مناط الحكم الذى يصدره شبنجلر على عصره . وعنده أن كلا من روسو وسقراط وبودا . . . يميز نهاية ثقافة . لأن كلا منهم قد وارى معه فى التراب عصرآ ذهبياً يتسم بالعمق الروحى . فان هؤلاء المفكرين يعرضون الحياة بنظرة المثقف ويحكمون عليها بمفهوم العقل . والعقل يحكم : وقماً تتوارى النفس . وتقدیس شبنجلر لأحكام العقل ؛ يدفعه إلى مناهضة الدين ، لأن الدين يحافى المعرفة العقلية ويضيق ذرعاً بالجدل والدليل العقلى ، بل يقرر قضايا يجب على المؤمن تقبلها سواء وافقت عقله ، أم لفظها . فالدين يعتبر البعيد عن التصديق يقيناً ، ويعد الحارق للطبيعة حقيقة واقعة .

ولسوء الحظ ؛ شغلت الشئون السياسية بال شبنجلر . وغشيت أفكاره السياسية — بالتدرج — خيبة آماله . فلقد تخلى عام ١٩١١ عن وظيفته كمدرس للرياضيات

والتاريخ فى مدرسة عليا ، وكاد وقتذاك فى الحادية والثلاثين . وقد تنبأ بالحرب ورجا لألمانيا مستقبلاً زاهراً بعد انتصارها ، لكنه خشى أن يفسدها النصر فيجر عليها التحلل ؛ مثلما تحللت روما بعد انتصارها على قرطاجنة . ومن ثم ؛ قصد من تأليف كتابه ، هداية حكام ألمانيا سواء السبيل . وقد عكف على الكتابة طوال فترة الحرب الأولى ، وحرّم نفسه من جميع متع الحياة بما فيها الزواج . ولما منيت ألمانيا بالهزيمة ، اندفع بكلياته إلى اعتناق النزعة المكيافيلية كفلسفة للحكم .

ف نجد النزعة المكيافيلية واضحة فى الجزء الثانى من كتابه « تداعى الغرب » . إذ تضمن عبارات كثيرة قصد منها إظهار الاختلاف بين الأساليب السياسية وقواعد الأخلاق . ويصر شبنجلر فى مواضع أخرى من الكتاب على أن قول السيد المسيح « إن مملكتى ليست فى هذه الدنيا » لا يحتاج إلى تأويل . بمعنى أن المثل العليا المسيحية مكانها العالم الآخر لا هذه الدنيا . ولا تتمثل الحقيقة الواقعة فى « الحق » ولا فى « القسط » لكنها تتجلى فى إجراء رومانى أو بروسى أو سياسة ينفذها كرومويل . فان الشخصية — كما يقول شبنجلر — هى التى تحسب لها حساب . فليس الإنجيل هو الذى غزا العالم ، لكن غزاه الاستشهاد المسيحى ؛ ولم يستمد الشهيد قوته من التعاليم ، ولكن من « نموذج » الإنسان على الصليب . ومصادقاً لهذا ؛ لا يؤمن السياسى الأصيل بالعبارات الطنانة ولا يخلط منطق الأحداث بمنطق النظم . فله معتقداته ؛ لكنه كانسان فرد ، لا تشوش عليه المبادئ التهذيبية . فلا يفرق البابوات العظام فى هذا الشأن عن الساسة الإنجليز ؛ الأمر الذى يثبت تعارض التنفيذ مع الدين والمنحى الخلقي . لكن يقرر شبنجلر أن الحياة — لا الفرد — لا ضمير لها . وإلى ريبة شبنجلر من المثقفين — ما خلا المشتغلين بالرياضيات — تغزى فكرة إعلائه من شأن فكرة الحصول على أناس ذوى عقول ممتازة عن طريق توليد

السلالات ، لا باللجوء فحسب إلى استقاء العلم من الكتب .

ويقصد بتوليد السلالات الثقافية ، بث التقاليد في النفوس . فعنده أن أمة من غير تقاليد تفقد أصالتها أى صفتها المميزة . ويذكر من قبيل المثال :

تدريب الوصيف خلال القرون الوسطى ، التعليم في الأديرة ، تدريب ضباط أركان حرب الجيش الروسى ، المدارس الإنجليزية العامة ، التدريب الجامعى لشغل الوظائف الإدارية في حكومة الهند ، تدريب رجال الدين الكاثوليك ، فشل بسمارك في تدريب « صفوة سياسية » أهل لممارسة الشؤون الخارجية

ولا يهم في الأمة ذات التقاليد العريقة أن يتولى أمورها أناس من صميم الشعب أم من الصفوة . لأن التقاليد — لا الأشخاص — هى التى تحكم ، فتمسك بزمام الحكام ، فلا يملكون عنها فكاكاً . ولقد تنبأ شبنجلر بسريان التقاليد البريطانية في أفريقيا على أيدي المستعمرين البريطانيين ، لكنها ما تلبث أن تزول برحيل البريطانيين . ذلك لأن التقاليد البريطانية نتاج البيئة البريطانية : فلن يقيض لها العيش إلا في محيطها .

وأوتى شبنجلر الشجاعة لمناهضة النازيين ونقدتهم وتسفيه شعاراتهم . ومن ذلك اعتبار ما تلوكة ألسنهم عن « الآرية » و « السامية » كلمات فارغة استعاروها من فقه اللغة . ويرى أن فكرة تمكين سيطرة ألمانيا على العالم ، فكرة مضحكة . وقد سجل رأيه ضد النازية في كتاب عنوانه « ساعة القضاء والقادر » ، واعتقد بعد نشره أنه سينفى من ألمانيا ، لكنه مات عام ١٩٣٦ قبل بلوغ النازيين أوج مجدهم .

ويعاود شبنجلر — المرة بعد الأخرى — الحديث عن موضوع أسماه « المدينة الضخمة » . إذ يعتبر ازدحام المدن بالسكان أسوأ مظاهر الحضارة . ونجده يتنبأ بوصول تعداد المدن الكبرى إلى عشرين مليون نسمة ،

واقطاعها مساحات واسعة من الأراضي الزراعية ؛ لكنه يبدي اغتباطه إذ يتوقع انقضاء نزعة تشييد المدن الضخمة ، تأسيساً على النهاية التى لقيتها المدن الكبرى التى شيدتها الحضارات البائدة .

ولإذا كان شبنجلر يبدي تشاؤمه بمستقبل الحضارة الغربية ، لكن من العجب أن تغلب نزعة التفاؤل على تنبؤاته بمستقبل روسيا . فهو يرى فيها منقذ العالم . وعنده أن روسيا ، قد راحت في ثلاث مناسبات ضخمة تأثيرات غربية ألقاها على كاهلها كل من : بطرس الأكبر ، القيصر إسكندر أيام المحالفة المقدسة ، وأخيراً لينين .

ولإذا كانت نبوءة شبنجلر بشأن زوال سيادة أوروبا على العالم ، قد تحققت بالفعل ، فهل يعنى هذا انقضاء الثقافة الغربية ؟

وهل تقوم مكانها حضارة أخرى ، في مستقبل الأيام ؟

وهل وحدة أوروبا الغربية السياسية (وهى ما سعى إلى تحقيقه فعلا : شارل الخامس وفيليب الثانى ولويس الرابع عشر ونابليون وأخيراً هتلر) تجنبها مصير الانحلال الذى تنبأ به شبنجلر ؟

إن أوروبا الغربية تسير حثيثاً نحو الوحدة الاقتصادية وستلونها الوحدة السياسية . لكن معضلة أوروبا ليست — كما يقول شبنجلر وتوينبى — في التقدم العلمى والتفوق التكنولوجى : ولكن تكمن معضلتها في « تحت » روحها الابداعية . بما يتضمنه ذلك من انقضاء العصر الذى كانت تفتن فيه العالم فيبيع منهجها ويعتق طرائقها ، ويتنسم خطاها . ويوليها قياده .

ويعرف شبنجلر النظرة بأنها الكيان الذى يركب فيه إنسان الثقافات العليا ، الانطباعات المباشرة لمشاعره والشكل الذى يترجم فيه أحاسيسه . وفى التاريخ ؛ تنشذ خيلة الإنسان فهم علاقة حياته الذاتية بالعالم القائم أمام ناظره . وعنائذ يتمكن من استغلال معارفه التاريخية

في واقع حياته . والإنسان - بكيانه وحياته - جزء من التاريخ .

فما هو تاريخ العالم ؟

يجب شبنجلر بأنه عرض منسق للماضي . هو التعبير عن القدرة على الإحساس بالشكل . بيد أنه مهما يكن من أمر التحديد الذي يسبغ على الإحساس بالشكل ، لا يبلغ في دقته مبلغ الصورة نفسها .

وسنعرض فيما يلي لطائفة مما أجملناه من آراء شبنجلر .

٣ - الحضارة المجوسية

يطالع الباحث في تاريخ الحضارات حقيقة مؤداها أن الحضارة السومرية الأكادية قد زالت عام ١٠٠ ميلادية ، وزالت الحضارتان المصرية والهلينية حوالى عام ٤٠٠ ميلادية .

فبالنسبة للحضارة المصرية والحضارة السومرية الأكادية ؛ يلاحظ أنهما ظلتا قائمتين فترة بدأت بفجر التاريخ وتقدر بخمسة آلاف سنة .

في حين انبعثت الحضارة الهلينية منذ أواخر الألف الثانية قبل الميلاد .

ولما كانت الحضارة الغربية قد ظهرت - وفقاً لرأى شبنجلر - في غضون القرن الحادى عشر الميلادى ؛ ينشأ - من ثم - فراغ في منطقة الشرق الأوسط بين انقضاء الحضارة الهلينية وظهور الحضارة الغربية ، يقدر بسبعائة سنة .

ويقرر شبنجلر أن حضارة مستقلة لها خصائصها المميزة ، انبعثت في منطقة الشرق الأوسط ودعاها « الحضارة المجوسية » . ويذكر أنها ظلت مطمورة إلى أن أمكنه هو - أى شبنجلر - إزاحة التراب عنها .

وقد ظهرت الحضارة المجوسية على مسرح التاريخ داخل نطاق « تشكل كاذب » .

وتفسير ذلك :

أنه بعد ما فرض الإسكندر الأكبر سيادة الحضارة الهلينية على مصر وجنوب غرب آسيا ، انتحلت أوجه النشاط الاجتماعى والثقافى في هذه المنطقة ، صورة هلينية لبث طوال الألف سنة التى أعقبت عصر الإسكندر . ويقرر أن تلك الحضارة قد لبثت منذ البداية حتى النهاية ، قشرة خداعة تحجب عنها الحقيقة الجوهرية عن وجود حضارة جديدة تتكون وتنمو . ويمكن تقصى نمو هذه الحضارة - كما يقول - في تاريخ ردود الفعل الشرقية المتعاقبة ضد المنحى التفكيرى الهليني ؛ لا على الصعيدين الحربى والسياسى فحسب ، ولكن أكثر ما يكون على الصعيد الثقافى متمثلاً بصفة خاصة في الميدان الدينى بأوسع ما تحمله كلمة الدين من معانى .

وأخيراً ترعرت هذه الحضارة الجديدة - وفقاً لرأى شبنجلر - في المسيحية والإسلام ، لكنها تتضمن اليهودية والزرادشتية .

ونلاحظ على رأى شبنجلر هذا . أن الزرادشتية قد ظهرت إبان القرن السادس قبل الميلاد . ويمكن رد ظهور اليهودية إلى القسم الأخير من الألف الثانية قبل الميلاد .

وإذا تجاوزنا عن هذه الملاحظة ؛ نجد شبنجلر يضع أصبعه على طائفة من الحقائق التاريخية الهامة التى لا شبهة في صدقها :

فأولاً : لا مزية في حدوث سلسلة من الانتفاضات الشرقية ضد السيادة الفكرية والسياسية الهلينية . وقد توجت هذه الانتفاضات بتحول العالم الهليني نفسه إلى المسيحية ، ثم تحول نصف العالم المسيحى - بعد ذلك - إلى الإسلام .

ثانياً : حقيقة أن المسيحية والمعتقد الدينية الشرقية الأخرى التى نافستها في ميدان التبشير الدينى في العالم الهليني ، قد تبذرت أمام أتباع الحضارة الهلينية في ثوب

الخداع) واحداً من أجل آرائه . فأنها تلقى ضوءاً على العلاقة بين حضارة تابعة والمجتمع الذى استجلبها إلى ميدانه :

وتفسر ذلك :

عندما تتفاعل حضارتان الواحدة مع الأخرى ، قد يكون التقاؤهما على منزلة غير منتظمة . إذ قد تكون إحداهما - وقت التلاقى - أقوى من الأخرى التى قد تكون بدورها ذات طاقة أعظم ابداعاً . وفى ظل هذا الموقف ، تجبر الحضارة الأعظم ابداعاً على مواءمة نفسها - ظاهرياً - مع الحضارة الأقوى فى تشكيلها الثقافى . مثلها فى ذلك ، مثل السرطان البحرى الذى يشكل نفسه فى قوقعة ليست قوقعته الأصلية .

بيد أن الباحث ينزلق إلى الضلال إن أخذ بالمظاهر على علاقتها . إذ يجب عليه - كما يقول شبنجلر - أن يتطلع إلى ما تحت السطح ، ويبحث ما يقع تحت المظاهر وأن ينظر بعين الاهتمام إلى الفارق بين الاثنين :

ويستعين شبنجلر بفكرة « التشكال » فى محاولته الإبانة عن الصورة التى يتخذها - منذ بداية العصر المسيحى - تاريخ حضارة فى العالم القديم ، تقع غرب الهند . فان توسع الحضارة اليونانية شرقاً وجنوباً إبان عصر الإسكندر الأكبر وبعده ، قد وضع « تلبيسة » - سياسية وثقافية وجمالية - على جنوب غرب آسيا وعلى مصر . وتبعاً لذلك ؛ اضطرت الحضارة المحوسية (وهى حضارة نشأت وفقاً لافتراضه فى بداية العصر المسيحى) اضطرت - خلال القرون الأولى من وجودها - إلى حجب نفسها بوساطة التنكر فى زى يونانى . ولم تفصح عن حقيقتها إلا فى مرحلة تالية . وذلك وقما استطاعت تجميع قوة كافية مكنتها من اختراق القشرة اليونانية . بيد أن عين الباحث الفاحصة فى قدرتها أن تستشف وجودها تحت السطح ، منذ لحظة وجودها تحت سطح الأرض إبان الفصل الأول من تاريخها .

هلبئى . لكن هذا الرداء الجذاب كان يخفى وراءه جسماً غريباً عن الهلينية ، بحيث أن اعتناق المسيحية كان يعنى فى الواقع تحلل الحضارة الهلينية .

ثالثاً : انبعث فى الواقع شىء جديد فى جنوب غرب آسيا عقب بداية العصر المسيحى . إذ أصبحت اللهجة الشرقية للغة الآرامية ، واسطة أدبية لأديان جنوب غرب آسيا الثلاثة : اليهودية (فى جناحها البابلى) والمسيحية ، والصابئة .

فهل تشير هذه الدلائل إلى وجود حياة جديدة فى المنطقة فى ظل السيادة الهلينية ، مما يؤيد فرض شبنجلر ؟ أجاب المؤرخ كريستوفر داوسون Christopher Dawson

(صفحة ٣٨٢ من كتابه The Dynamics of World History) عن هذا السؤال ناقداً نظرية شبنجلر بقوله « إن العناصر الطريفة فى الحضارة الهلينية الأكثر حداثة ، يتأتى ردها بالتأكيد إلى تأثيرات شرقية لكن هذه التأثيرات لم تأت من الطاقات المنبعثة من شعب جديد ، فأنها وفدت من شعوب أقدم ، يعتبر تقديمها الثقافى أقدم من ارتقاء الهلنيين » . ويقول بموضع آخر « إن الأناجيل المسيحية - فى صورتها الأولى - تنتمى إلى المرحلة الأخيرة للثقافة اليهودية الآرامية ، أعظم مما تنتمى للهلينية » .

وللعقيدة الزرادشتية إبان العصر المسيحى ، مقدمات يمكن إرجاعها إلى بداية القرن السادس قبل الميلاد ، على الأقل . وحقاً ؛ فان جميع العناصر الأساسية التى استخدمها شبنجلر لصياغة فكرة « الحضارة المحوسية » ترابط مع الحضارتين السورية والإيرانية . وهذا ما يقره جميع المؤرخين وتعترف به الجماعات التى أدجها شبنجلر فى نطاق ما دعاه بـ « الحضارة المحوسية »

٤ - فكرة شبنجلر عن التشكال

تعتبر فكرة شبنجلر عما أسماه بـ « التشكال » Pseudomorphosis (ويقصد بها التكوين الثقافى

٥ - مقتطفات من كتاب « تداعى الغرب »

١ - مصر والعالم القديم :

تبدأ حوالى عام ٣٠٠٠ قبل الميلاد - فى مصر وبابل - حياة عقيدتين دينيتين عظيمتين . ففى إبان عصر الأسرة الخامسة المصرية (٢٤٥٠ - ٢٣٢٠ قبل الميلاد) التى أعقبت عصر بناء الأهرام العظام ، ذوت عقيدة « حورس - الصقر » التى كان الاعتقاد بأن روحه تستقر فى شخص الملك الحاكم . وانزوت العقائد المحلية فى زاوية النسيان . ولا يستثنى من ذلك ديانة « تحوت » التى كان مركزها مدينة هرموبوليس (الأشمونين - قرب ملوى) . وتبدت عقيدة الشمس متمثلة فى رع . وقد دأب كل ملك على إقامة هيكل لرع فى الجانب الغربى من قصره ، إلى جانب المعبد الملحق بمدفنه . وكانت تصور بالمدفن ، حياة الملك الرمزية من وقت ولادته حتى ساعة دفنه . أما هيكل الإله ، فهو رمز الطبيعة الأبدية العظيمة . فكان الزمان والمكان والوجود والقدر والعلة ، تنتصب جميعها وجهاً لوجه فى هذا الصرح الضخم المزدوج الذى لا نظير له فى أى بناء فى العالم . ويصل إلى كل منهما طريق مغطى . وبينما يصاحب الطريق الموصل إلى ' قدس « رع » نقوش بارزة تصور سلطان الإله الشمس على عالمى النبات والحيوان وسيطرته على تغيرات الفصول ؛ فليس ثمة صنم للرب ولا معبود ، لكن يوجد فحسب مذهب من المرمر يزين الشرفة الضخمة . ويتقدم الفرعون داخلاً من الظلام ويقف على مكان مرتفع لتحية الإله العظيم الصاعد إلى كبد السماء فى الشرق . فلم يعد الفرعون هو تجسد الربوبية ، وليس هو ابن الإله - وفقاً لللاهوت الدولة الوسطى . ورغماً عن جميع ألوان المجد الماضية ، يقف الفرعون أمام الرب ، صغيراً ضئيلاً تحول إلى مجرد خادم للاله .

وما الحضارة التى دعاها شبنجلر بـ « الخوسية » إلا الحضارة السورية . وأن مقاومة الثقافة الهلينية قد تبدت فى انبعاث مذهبين دينيين يخالفان الأرثوذكسية اليونانية والكاثوليكية الغربية ، وهما

١ - المينوفستية : وهى المذهب القائل بالطبيعة الواحدة للسيد المسيح (الطبيعة الإلهية) .

٢ - النسطورية : وهى المذهب الذى ينكر ألوهية السيد المسيح والسيدة مريم ، لكنه يؤله الكلمة .

لكن الضربة القاضية التى كالتها الثقافة الشرقية للثقافة اليونانية ، تجلت فى انبعاث الإسلام الذى قضى على الإمبراطورية الرومانية فى الشرق الأوسط . فكان أن انحسر نفوذ الحضارة اليونانية وعجز الفكر اليونانى عن التأثير فى الفكر الإسلامى إلا بمقدار . هذا وقد تم تلاقى الثقافتين الإسلامية واليونانية ، سلمياً .

وتؤيد أحداث التاريخ فكرة شبنجلر عن التشكال ونذكر فى هذا الصدد مثالين :

الأول : أن اللغة العربية قد نفذت إلى جوهر الفكر الفارسى . فكان الظن أن العربية تحل مكان الفارسية ؛ لكن الفارسية قد استمدت من التراث العربى طاقة مكنتها من استعادة شبابها المفقود ، فأصبحت لغة آداب زاحمت العربية فى العالم الإيرانى . وتأييد لانبعاث الثقافة الإيرانية فى ثوب جديد فى فرض الشاه إسماعيل الصفوى مذهب الشيعة الإثنى عشرى على رعاياه . فبات للفارسيين مذهب دينى مميز بالإضافة إلى لغة خاصة . وهذا ما لم يتح لفارس من قبل ؛ منذ تحول الفارسيين من الزرادشتية إلى الإسلام ، بعد انقضاء عصر الدولة الساسانية .

الثانى : على الرغم من إعتناق سكان أميركا اللاتينية الكاثوليكية ؛ إلا أنه يشاهد فى جواتمالا ومدينة المكسيك ، روح وأساليب العقيدة الدينية السابقة للمسيحية .

ولبثت معتقدات الفلاح - خارج هذا المجال - كما كانت عليه منذ الأزل ، لا تتغير ولا تتحول . لكن في حين كان هناك فصل جليل من التاريخ الديني ينطلق في المدن فوق رأسه ، طفق هو يتعبد إلى الأرباب ذوات لرووس الحيوانية ، إلى أن حل عصر الأسرة السادسة والعشرين ، فتبوأ عقيدة الفلاح مكان الصدارة في معتبرك المعتقدات الدينية .

بيد أن ثمة فئة تؤدي - في تردد بالغ - دورها التاريخي تجاه غيرها . إذ كان يوجد فوق ديانة الريف البدائية ، ديانة شعبية كذلك ؛ تلك هي ديانة صغار الخلق المتوارين في المدن والأقاليم . فكلما بزغت ثقافة - مثلما حدث إبان عصر الدولة الوسطى المصرية والعصر البرهمي الهندي والعصر السابق لسقراط في اليونان والسابق لكنفوشيوس في الصين والعصر الباروكي في أوروبا - كلما ضاقت دائرة أولئك الذين يستحوزن على الحقائق الفاصلة لعصرهم ، بحسبانها الحقيقة ؛ وليست مجرد اسم وصوت .

فكم من الذين عاشوا مع سقراط وأوغسطين وباسكال قد فهموهم ؟

فالدين - مثل كل شيء آخر - ينتصب كهرم بشري يستدق كلما ارتفع إلى أعلى ، حتى يصل في النهاية ذروة الثقافة فيغدو كاملاً ، ثم يأخذ في التدهاى شيئاً فشيئاً .

وفي مصر ؛ شاهدت فترة الإصلاح (في نهاية الدولة القديمة) وحدانية أساسها الشمس . وهي وحدانية شيدت دعائمها لتصبح عقيدة خاصة بالمتقنين . أما الفلاحون والدماء فقد لبثوا عاكفين على عبادة الأرباب والربات ذوات الرووس الحيوانية ، باعتبارها تجسيدات - أو خدم - لـ « رع » الإله الواحد . وتضمنت عبادة « رع » الاهتمام بدراسة الكون . وفي منف أسفر الجدل اللاهوتي عن تحوير عقيدة بتاح لتتسجم مع عقيدة « رع »

ولكن في صورة « بتاح » ، وكان يعتبر في منف المبدأ الرئيسي للخلق .

وما حدث بمصر ؛ حدث نظيره تماماً في عصر يوستينيان وشارل الخامس . وذلك وقتما حققت روح المدينة تفوقها على روح الأرض . وهكذا ؛ تكاملت ذاتية العقيدة وباتت موضع فحص العقل ، ومن ثم إنبعثت الفلسفة .

وإن الدولة الوسطى المصرية لأقل أهمية - من الناحية العقائدية - من الدولة القديمة . ومنذ عام ١٥٠٠ قبل الميلاد إنبعثت ثلاثة أديان تاريخية :

الأول : الديانة الفيدي في البنجاب .
الثاني : الديانة الصينية الأولى على النهر الأصفر
الثالث : الديانة القديمة في شمال بحر ليجه .

ويصعب علينا أن نحزر تفاصيل العقيدة الدينية البدائية العتيقة . ومناطق الفكرة الطريفة المتصلة بالربوبية - وهي ما كانت المثل الأعلى لهذه الثقافة - الجسم البشري الذي يشكل على صورة بطل يقف وسطاً بين الإنسان والإله .

وأجدر بنا أن نضع جانباً ملاحم البطولة والطقوس الدينية الشعبية ، حتى يغدو في مكننا - إلى حد ما - تعيين أبعاد هذه العقيدة القديمة . ويتضح من الاستقراء أن الدين العتيق يحظى بوحدة داخلية . فان أساطير القرن الحادى عشر قبل الميلاد المتصلة بفكرة إزهار النبات في الربيع ، تذكرنا مآسيها القلمسية بالأساطير الحديثة عن موت « بالدر » و « فرانسيس » .

وتقع فترة الديانة الصينية بين عامى ١٣٠٠ و ١١٠٠ قبل الميلاد ، وتشمل قيام أسرة تشو Chou . وينجب بذلك أقصى قدر من العناية في دراستها بسبب ما يبدو على المفكرين الصينيين (من نوع كنفوشيوس ولاوتزى) من عمق وتعلم . ويبدو من الخطورة بمكان عظيم ، محاولة لإصدار حكم - مهما يكن من أمره - عن

والإيقاع والدورية . ويمتلك العالم التوتير « لي » Li نظراً لمعرفته الـ « تاو » . ومن التاو تستخلص النسب الثابتة ليستخدمها العالم في مستقبل أيامه . وأن : الزمن ، القدر ، الاتجاه ، العنصر ، التاريخ ... هذه كلها — إن أخذت في الاعتبار مع رؤيا العصور « تشو » Chou الأولى — تقع في نطاق كلمة « تاو » . فينتهي إليها طريق الفرعون عبر الممشى المظلم الذي يقوده إلى قدس الأقداس . لكن رغم ما تقدم : تنأى الـ « تاو » عن أية فكرة تتعلق باختضاع الطبيعة .

٢ — اليهودية :

كان أزهر عصور اليهودية ، فترة تقع خلال الخمسمائة سنة الأولى من العصر المسيحي . فلقد انتشر أتباعها جغرافياً من إسبانيا إلى شانتونج . هذا هو عصر الإمارة اليهودية وزمن إزدهار الطاقات الدينية المبعدة . فمن المعروف جيداً ، أن اليهود كانوا في تلك الأيام : زراعاً وصناعاً وساكناً مدن صغيرة . وكانت الأعمال التجارية في أيدي المصريين واليونانيين والرومانيين أي أعضاء العالم القديم .

لكن انبعث حوالى عام ١٠٠٠ ميلادية موقف جديد كل الجدة . إذ ألغى الجانب الغربى من الجماعة اليهودية نفسه — فجأة — في خضم الحضارة الغربية الفتية . وكان اليهود — مثل البارسيين والبيزنطيين والمسلمين — قد تحضروا وتمازجوا مع غيرهم من الناس ، في حين كان العالم الألمانى الرومانى يعيش في الأرياف . ووقتها أصبح اليهود زراعاً ، كانت شعوب أوروبا الغربية ما تزال على حالتها البدائية . فانبعثت روح الكراهية والازدراء بين الفريقين ؛ ولم يكن مبعثها التمييز العنصرى ولكن التفاوت في طور الثقافة . فاندفعت الجماعة اليهودية في جميع الدساكر والمدن الريفية ، إلى تشييد أحيائها الشعبية الكبيرة « الغيتو » Ghettos وكانت المدن اليهودية — من الناحية الثقافية والعمرانية — أكثر

وجود قسط — أى قسط — من الروحانية في الديانة الصينية . ورغمما عن ذلك ، فلا بد وأن تكون مثل هذه الروحانية وهذه الأساطير قد وجدت وقتاً ما . ولن تزودنا المدارس الفلسفية المغرقة في إتجاهاتها العقلية والتي ترعرعت في المدن الكبرى ؛ لن تزودنا بشيء ذى قيمة . ومع ذلك ؛ تعامل الخاتمة الكنفوشيوسية عن الديانة الصينية كما لو كانت بدايتها . وذلك إذا لم نذهب أبعد من ذلك فنصف حركة التوفيق بين المذاهب الدينية لإبان عصر أسرة « هان » بأنها « ديانة الصين » .

وعند الصينيين ؛ كانت السماء والأرض نصفيين للكون ، غير متعارضين ، وكل منهما انعكاس لصورة الآخر . ولا نجد في هذه الصورة : الثنائية المحسوسة ، ولا وحدانية القدرة العاملة . لكنها عبارة عن مبدئين هما « اليانج » و « الين » : يفهمان على أساس الدورية أكثر مما يفهمان على كونهما قطبين . وتأسيساً على هذه الفكرة ؛ تضم جوانح الإنسان نفسين :

الأولى : الـ « كوي » Kwei وهذا اصطلاح يعادل « الين » . وينتمى إلى الأرض ، فهو مظلم بارد يتحلل مع الجسم ، ويرمز إلى الناحية السلبية في الحياة ؛ الثانى : هى الـ « سين » Sen أى « اليانج » : وتنتمى إلى السماء فهى مضيئة ودائمة ، ويرمز الاصطلاح إلى الناحية الإيجابية في الحياة .

ويتفرع عن كل من « الين » و « اليانج » حشد من المظاهر توجد خارج متناول الإنسان . فان ثمة فيالق من الأرواح يحفل بها الماء والهواء والأرض ، يحركها جميعها « الين » و « اليانج » . وما حياة الطبيعة والإنسان — في الحقيقة — إلا نتاج هاتين الوحدتين الأساسيتين . لكن يتركز جميع هذا في كلمة أساسية واحدة هى الـ « تاو » Tao . وأن الصراع بين « اليانج » و « الين » في الإنسان هو « تاو » (أى طريق) حياته . وأن سداة رحمة ضروب النفس هى « تاو » الطبيعة . ويحوز العالم الـ « تاو » نظراً لحيازته كل من : النبض

تقدماً من المدن القوطية . بنحو ألف سنة . وهذا مماثل ما كانت عليه الحال أيام السيد المسيح ، وقما كانت المدن الرومانية تقف متشاحنة وسط القرى اليهودية المتناثرة على شواطئ بحيرة طبرية .

وكانت هذه الأقم الفتية تلتصق بالتربة وترتبط بفكرة أرض الوطن . بينما أن الجماعة اليهودية محرومة من الأرض ، لكن كان ثمة شيء يشد أعضائها بعضها إلى البعض الآخر ؛ شيء لا يتمثل في التنظيم الحازم ، ولكن مناطه دافع ميثاق يقي إلى أبعد الحدود . وبدا هذا الدافع لأعضاء الجماعة اليهودية كشيء لا يدرك وهو أقرب أن يكون طيفاً ، أو بالأحرى هو معنى من المعاني . وفي هذه الفترة نشأت أسطورة « اليهودي الثاثة » :

ولقد فقدت — تماماً — يهودية الجماعة الأوروبية الغربية صلتها بالأرض الطلقة ، بينما احتفظت بصلتها بها في الأندلس الإسلامية . فلم يعد في أوروبا الغربية يهود مزارعون . على أن الحى اليهودى « الغيتو » كان شظية من مدينة كبيرة ، لكنها شظية تحفل بالبؤس ، انقسم سكانها شيعاً ، فكان منهم النبلاء كالبراهمة في العقيدة الهندية كما كان منهم حثالة كالمثبوزين سواء بسواء .

وجدير بالذكر ؛ أن تكالب اليهود على القبض على ناصية شؤون المال والأعمال ليس ظاهرة تختصون وحدهم بها دون سائر أجناس العالم . فإن البارسيين يقومون في الهند بالدور الذى يؤديه اليهود في العالم الأوروبى الأمريكى . ويتولاه اليونانيون والأرمن في جنوب أوروبا . كما أن الصينيين في جنوب شرق آسيا وفي كاليفورنيا والهند في أفريقيا الشرقية . هدف عداء السكان الأصليين بسبب استفحال نشاطهم الاقتصادى . وهو شعور يعانىه اليهود وأصبح يدعى به « مناهضة السامية » . لكن لليهودية طابع آخر ه العنصر والدين والتطور التاريخى . مما طبع اليهودية بطابع خاص غداً علماً عليها وبات موضع كراهية بقية

العالم ، فأصبح اليهود فى كل أمة يعيشون بين ظهراني الأمة — أية أمة — لكنهم منفصلون عنها فى كل شيء ولا يربطهم بالجمتمع الذى يعيشون بين ظهرانيه ، إلا المصلحة المادية المحددة . وهى رابطة سرعان ما تتحلل وقما يبدو للجماعة اليهودية عدم جدواها لها .

٣ - النظرية السياسية :

ليست النظرية السياسية الاجتماعية إلا واحدة من قواعد السياسات الحزبية . لكنها قاعدة ضرورية . فان السلسلة المتشاحنة التى تمتد من روسو إلى ماركس ، لها طراز يجافها ويتمثل فى فريق السوفسطائيين القدماء لغاية أفلاطون وزنو Zeno .

ذلك فى حالة العالم الغربى ؛ أما فى حالة الصين ، فيجب الاتجاه إلى الأدبيات الكنفوشوسية والتاوية لاستخلاص المذاهب التى تناظر المذاهب الغربية ؛ ويكفى لإيراد اسم « موه-تى » Moh-ti الاشتراكى الزرعة .

وفى المصنفات الأدبية البيزنطية والعربية التى ظهرت خلال العصر العباسى . يتبين أن الاتجاهات الراديكالية وإن تشعبت بالآراء الدينية ؛ فقد كان لها تأثير كبير فى المنحى التنكبرى . وكانت قوى الدافعة فى جميع أزمات القرن التاسع . وهذه القوى الدافعة كانت قائمة فى مصر واخذت من قديم . وهذا ما أبدته الأحداث فى عصر الفخسوس وفى عصر البوذا .

وسواء أكانت هذه المذاهب « قومية » أو « خداعة » فيجب أن نكرر القول مؤكدين بأن هذا الأمر لا معنى له للتاريخ السياسى . فمن قبيل المثال ؛ تلتمحى الماركسية إلى مجال الحوار الأكاديمى والجدالات العامة حيث يشترك فيها كل فرد . وهو يعتبر نفسه دائماً مصيباً بينما يعتبر مخالفه مخطئاً مارفاً عن العقيدة . وأنا لنجد أنفسنا فى الوقت الحاضر فى عصر نشق فيه ثقة لانهائية بعصمة العقل . وأصبحت فيه الآراء العامة الكبرى :

الحرية ، العدالة ، الإنسانية ، التقدم ؛ ذات حرمة مقدسة .

ولإن النظريات الكبرى قد غدت كتباً مقدسة . ولا تستند قوتها على الاقناع عن طريق استخدام المقدمات المنطقية . ذلك لأن جمهرة الحزب في أى بلد من البلاد ؛ لا تحرز الطاقة على النقد وتخلو من ذلك الفريق الذى فى وسعه قيادة البقية قيادة ناجحة . لكن الجمهرة تسير وراء زعامة الحزب بدافع من العبارات المعسولة . وتنقاد الجمهرة وراء هذه الكلمات فتستشهد فى سبيلها عند الاقتضاء وتلقى بنفسها فى غيابات السجون ويرسل بها إلى المنفى وهى سعيدة . ومن ثم تعتبر وثائق سياسية مثل «العقد الاجتماعى» و «البيان الشيوعى» محركين على أقصى قدر من القوة فى أيدي رجال أقوياء الشكيمة ، أصبحوا بمسكون بمقاليد الحزب بين أيديهم وفى وسعهم تكييف معتقدات الجماهير الخاضعة لتأثيراتهم واستخدامها لبلوغ أهدافهم .

على أنه نادراً ما تمتد - امتداداً زمنياً - قوة هذه المثل العليا المجردة أبعد من فترة قرنين من الزمان . ولا تلوح نهايتها بسبب ظهور فسادها ، ولكن بفعل

ضجر الجماهير . والشعور بالضجر هو الذى قضى على آراء روسو منذ أمد ، وهو الذى سيقضى على ماركس قريباً . ذلك لأن الناس لا يهجرون هذه النظرية أو تلك ، لكنهم يذبذبون الإيمان بنظرية من أى نوع ويتخلون معها عن التفاؤل المشوب بالعاطفة الذى اتسم به منحنى القرن الثامن عشر التفكيرى . إذ دأب مفكرو هذا العصر على تصور أن تطبيق الأفكار يقود إلى تحسين الحقائق غير المرضية . وأن أفلاطون وأرسطو ومعاصريهما عندما تولوا تحديد وتوليف الأنواع المختلفة من التنظيم القديم للحصول على نتيجة جميلة وحكيمة ، استجاب العالم بأسره وسعى أفلاطون نفسه إلى تغيير مجرى حياة «سيراكوز» وفتحاً لـ «وصفة» أيديولوجية . فكان الخراب مصير المدينة .

ويبدو لى بالمثل ؛ أن تجربة فلسفية من هذا النوع هى التى أخلّت باستقرار أمور الولايات المتحدة الجنوبية ودفعتها إلى أحضان استعمار دولة «تسين» لها . كما أن المتعصبين اليعاقبة الذين نادوا بمبادئ الثورة الفرنسية عن الحرية والمساواة والإخاء قد ألقوا بفرنسا بين براثن حكومة الإدارة وما تلاها .



الحرب والسلام لليوتولستوى

بمستم
الاستاذ على أدهم

الأوربيون من الأدب اليونانى والأدب الرومانى موقف المقلدين الخاضعين على فرط اعجابهم بنماذج الأدباء العظماء ، وإنما استوحوا الآيات الفنية فى الأدب اليونانى والرومانى لتكون لهم باعاً على الابتكار والتجديد فى الأدب والفن . وشيء من هذا القبيل حدث فى روسيا . فقد وجد الروسيون فى أدب غرب أوروبا - سواء الأدب الإنجليزى أو الأدب الفرنسى أو الأدب الألمانى - حافزاً على الابتكار وشق الطريق فى عالم التجديد . وذلك لأن الروسيين كان لهم من فديتهم المتميزة وملابس حياتهم الخاصة وأحوالهم السياسية والاجتماعية ما ينأى بهم عن مجرد المحاكاة ، ويدفعهم دفعاً إلى التعبير عن أنفسهم وتوصيف أحوال بيئتهم . واستطاع بذلك الأدب الروسى أن يرد الجميل للأدب الغربى مضاعفاً ، وأثر الكتاب الروسيون فى الآداب الغربية تأثيراً واضحاً غير منكور .

وقد اشتهرت الرواية السيكولوجية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وفى هذا اللون من ألوان الأدب الروائى بوجه خاص أظهر الروائيون الروسيون براعة منقطعة النظير . وكشفوا الكثير من مغيبات الوعى الإنسانى ومستكنات الضمير ، وساعدهم على

من الحوادث الهامة فى القرن التاسع عشر التى لفتت الأنظار ظهور الأدب الروسى وبلوغه مكانة سامية ملحوظة بين الآداب العالمية ، وبروز الكتاب الروسيين فى طليعة الكتاب العالميين ذوى الشهرة الواسعة . والمشهود لهم بالتفوق والامتياز .

وفى النصف الأول من ذلك القرن لم يكن الأدب الروسى معروفاً فى غرب أوروبا . وقد وصف الروسيين حينذاك أديب واسع الاطلاع مثل توماس كارلايل بقوله عنهم « الروسيون العظماء الصامتون الذين لم يعبروا بعد عن أنفسهم فى آثار أدبية » ولكن لم يمض على هذه القالة أكثر من ثلاثين سنة حتى صار الأدب الروسى معروف المكانة بعيد الأثر فى حياة أوروبا الثقافية .

والواقع أن وثبة الأدب الروسى تشبه من بعض الوجوه النهضة الأدبية التى حدثت فى غرب أوروبا فى عصر الإحياء . ففى القرنين الخامس عشر الميلادى والسادس عشر تأثرت أوروبا بالأدب اليونانى والأدب الرومانى . ولكنها فى الوقت نفسه كان لها أسلوبها الخاص فى الحياة وأفكارها واتجاهاتها التى تختلف عن أفكار الأمم القديمة واتجاهاتها . ولذلك لم يقف

ذلك تلك الصراحة البريئة التي امتاز بها الروسيون وتحريمهم الصدق في وصف ما يخالج نفوسهم ، ويطوف بأفكارهم ، ويعمل بعض النقاد ذلك بخلو الحياة الروسية من كثير من التقاليد التي أوجدتها في أمم غرب أوروبا حضاراتهم المعقدة ، والكتاب الروسيون يتحدثون بصراحة تكاد تشبه صراحة الأطفال الناشئين ، ولكن هذه الصراحة مقترنة بذكاء لمach وقدرة فائقة على سبر أعماق النفوس ، ويبدو ذلك واضحاً في كبار ممثلي الأدب الروسي مثل تولستوى ودستوفسكى وتورجنيف وغيرهم ، وتولستوى ودستوفسكى بوجه خاص لا يكادان يخفيان شيئاً ، بل يذكران كل ما يحول بخواطرهما ويتراءى لهما في صراحة تروع القارئ ولكنها تستميل القلب وتأسر اللب ، ولا خلاف في أن الصدق والصراحة والإخلاص هي الصفات الأساسية في الأدب العظيم ، وإن كان يتفاوت نصيب آداب الأمم منها تبعاً لأحوالها الاجتماعية ونظمها السياسية ومثلها العليا الأخلاقية ، وعند تولستوى أن تحرى الحق والتزام الصدق هما أساس الأخلاق وأصل الفضيلة ولا شيء يثير نغمته ويؤذى شعوره مثل الكتمان وعاولة الإخفاء ، وهما في رأيه دعامة الرذيلة وسندها .

ومن الصفات الباهرة المؤثرة التي اشتهر بها الأدب الروسي قوة العطف ، وربما كان للظروف السياسية التي عاش فيها الروسيون أمداً طويلاً أثر قوى في هذا العطف المتفجر الذي تجفل به طرائف الأدب الروسي ، وروسيا من الدول العظيمة التي عانت الكثير من سوء الحكم وفساده ، وشقيت من قسوة حكامها وعنفهم بها وقد ساعد الظلم والطغيان الذي تعرضت له روسيا على جعل الكتاب الروسيين ينفذون إلى أعماق الشقاء الإنساني ، ويعرفون مآسى البشرية التي تستدعى العطف وتستوجب الرحمة ، والأثم كالأفراد تزيدها التجارب المرة التي تمر بها علماً بمآسى النفس الإنسانية ، وتوسع دائرة عطفها وتجاربها .

والعطاء في تاريخ الأمم ، سواء تاريخها السياسي أو الأدبي ، لا يجيئون فرادى ، وقد كان تولستوى قمة عالية بين كتاب بعضهم يطاولونه ويقربون من مستواه مثل دوستوفسكى وتورجنيف وبعضهم يجرون في حلبته وإن لم يبلغوا مكانته .

وقد ولد تولستوى في ٢٨ أغسطس سنة ١٨٢٨ في قرية ياسنايا بوليانا القريبة من مدينة تولا على الطريق القديم الموصل إلى مدينة كييف ، وكان والداه الكونت نيقولا تولستوى والأميرة ماري فولكونسكى ، وكلاهما من أبناء الأسر الروسية المعروفة ، وقد لعبت أسرة تولستوى دوراً هاماً في تاريخ روسيا السياسي ، وكان لجده بطرس - وهو أول من نال لقب كونت من أفراد الأسرة - مشاركة في مقتل الكسيس ابن بطرس الأكبر ، وقد عين رئيساً للشرطة السرية وحاز ثقة الإمبراطورة كاترين الأولى ، ولما اعتلى العرش بطرس الثاني ابن الكسيس القتل فقد الكونت تولستوى مكانته العالية ، ولما كان في تلك الفترة متقدماً في السن فقد آوى إلى دير سولفتسكى الواقع على البحر الأبيض في شمال روسيا ، وهناك وافته منيته ، وجردت الأسرة من لقبها حيناً من الزمن ولكن في أثناء حكم الإمبراطورة الزابث ابنة بطرس الأكبر أعيد إليها اللقب .

والدة تولستوى الأميرة ماري فولكونسكى كذلك من أسرة سامية المقام ، وكثيرون من أقاربها كانوا من قواد روسيا العظام .

والد تولستوى - نيقولا تولستوى - حضر الحملات الحربية والغزوات في سنة ١٨١٣ وسنة ١٨١٤ ووقع أسيراً في يد الفرنسيين ، وأطلق سراحه حينما دخلت جيوش الحلفاء باريس سنة ١٨١٥ ، وقد صور لنا تولستوى عدداً من أقاربه في رواية الحرب والسلام ، فنيقولا روستوف في تلك الرواية هو والده ، والأميرة ماريا بولكونسكى هي والدته ، وكانت شخصيتها الحقيقية كما بدت في الرواية شخصية امرأة

جذيلة القدر ، نذيلة المنزع ، مطبوعة على التدين ، ولم يكن عمر تولستوى قد تجاوز عاماً ونصف عام حينما توفيت والدته ، وقد استطاع أن يتصور شخصيتها ويقف على شريف سيرتها مما سمعه عنها من أقاربه الأدين .

ومات والده وهو فى التاسعة من عمره ، وقد تركه وأخوته الثلاثة وأخته فى وصاية شقيقته ، ولكن التى تولت الإشراف على تربيتهم سيدة تمت إلى الأسرة بصلة القرابة البعيدة وهى السيدة تاتيانا يرجولسكى وكانوا يدعونها بالعمة ، وكانت فى شبابه قد أحببت الكونت نيقولا تولستوى وبادلها حباً نجب ، ولكنها ضححت بحبها له لتتهد له السبيل إلى الزواج بوارثة غنية وهى الأميرة مارى فولكنسكى ، وبعد الزواج ظلت على صلة وثيقة بأسرة الكونت ، واكتسبت مودة زوجته ، ولما ماتت زوجة الكونت أراد أن يتزوج تاتيانا ولكنها أبى ذلك خشية أن تفسد تلك العلاقة الطيبة التى ربطتها بزوجه المتوفاة وأطفالها ، وكانت هذه السيدة مثالا للخلق الكريم والسجايا الحميدة ، وقد أسبغت عطفها على الأطفال وفياتهم ظل رعايتها ، وقامت من ليو مقام الوالدة العطوف التى لم يعرفها والوالد البر الذى سرعان ما فقدته ، وكانت مصدر سعادته فى طفولته ، وقد اعترف هو نفسه بأنها صاحبة الفضل الأكبر فى تكوينه الأخلاقى ، قال عنها « كان للعممة تاتيانا أعظم تأثير فى حياتى ، فهى التى علمتنى وأنا فى مدارج الطفولة الفرح الأخلاقى بالحب ، وهى لم توح لى الحب بالكلام وإنما أوحته لى بكيانها جميعه ، وقد رأيت كيف كانت سعيدة بالحب وشعرت بذلك ، وعرفت فرحة الحب ، وكان هذا أول درس تعلمته ، وكان الدرس الثانى الذى تعلمته منها هو جمال الحياة الهادئة المطمئنة المتوحدة » .

وكان لكل واحد من الإخوة الأربعة شخصيته القوية ، وكان ليو شديد الحب لأفراد أسرته وكان

[يختص أخاه نيقولا - الذى كان يكبره بست سنوات - بالنصيب الأوفر من حبه وعطفه ، وكان لأخيه نيقولا مواهب سامية ، وكان ليو نفسه يعتقد ويؤكد أن أخاه بفوقه فى المواهب والقدرة الفنية ، وكانت العممة تاتيانا شديدة التدين تحسن إلى الرهبان والراهبات وتبر الفقراء وأبناء السبيل ، وفى مثل هذا الجو الشعرى الدينى نشأ ليو تولستوى ، وغير عجيب من تولستوى الذى قضى طفولته فى مثل هذا الجو أن يعود إلى الدين بعد أن غربت شمس الشباب وتمرس بتجارب الحياة ، وبعد أن جرد الدين من الحرافات العالقة به والتقاليد الزائفة التى تعجب نوره وتخفى جوهره .

وقد التحق الأخوة بجامعة قازان ، واختار ليو كلية اللغات الشرقية ليعد نفسه للسلك الديبلوماسى ، ثم حاول دراسة القانون وغيرها من الدراسات ، ولكنه لم يثبت على دراسة واحدة ولم يوفق فى الدراسات التى حاولها وترك الجامعة ناقماً مترماً ، وعاد أدراجه إلى ياسنايا بوليانا عاقد العزم على أن يهب حياته للمزارعين وقد وصف لنا تولستوى فى كتابه « أحد ملاك الأرض » تجارب بطل القصة نيكليدوف وهو يزور المزارعين الذين سألوه المساعدة ، وكيف كانوا يعانون البؤس والشقاء فى أكوأخهم الحقيمة ، وقد أدرك بطل القصة أن مرد سوء حالة الفلاحين يرجع إلى سوء المعاملة التى يلقونها من ملاك الأرض وصنائعهم ، فقد كان هؤلاء الملاك لا يتورعون عن خداعهم واستلاب حقوقهم ولكنه فى الوقت نفسه لم يغمض الطرف عن عيوب الفلاحين وأخطائهم .

على أنه لم يلبث أن هجر الريف وعاد إلى بتروغراد وعاش ملياً عيشة لهو وقصف منغمساً فى الشهوات والموبقات معرضاً إلى حد كبير عن الدراسة ، وقد وصف لنا حياته فى تلك الفترة فى كتابه المشهور « اعترافى » قائلا « أردت مخلصاً أن أكون رجلاً صالحاً فاضلاً ، ولكنى كنت شاباً وكان لى أهواء ،

وقد وقفت وحيداً لا مسعد لي في طلب الفضيلة ، وكنت كلما حاولت أن أعبر عن نزوع قلبي إلى الحياة الفاضلة بحق أقابل بالازدراء وضحك الزرابة ، ولكن حينما كنت أستسلم لأحط الأهواء كنت أمتدح وأشجع . . ولا أستطيع أن أستعيد ذكريات تلك السنوات دون أن تخالجنى شعور مؤلم بالاستفطاع والتفزز ، وقد قتلت الرجال في الحرب ، وبارزت الكثيرين لأقضى عليهم وخسرت في المقامرة ، وأتلفت الأموال التي انزعجتها من عرق الفلاحين ، وأنزلت بهم العقوبات القاسية ، ولهوت وعربدت مع النساء الفاجرات وخذعت الناس ولم أتورع عن الكذب والسرقة ، وكل ضروب الفحشاء ، والسكر والعنف والقتل ، ولم أقصر في اقرار إثم من هذه الآثام ، ولم ينتقص ذلك كله من قدرى عند أضرابي ولم ينل من مكانتي .

والمحدث هنا تولستوى الناسك المتشدد الذي يصدر الأحكام الصارمة على حياة اللهو والانحراف في تلك الفترة من فترات حياته وتجاربه ، وقد علمته هذه التجربة احتقار حياة الطبقة الأرستقراطية القائمة على جنون الأثرة ، ولم يتعرض بعد ذلك للسقوط في مهاوى الرذيلة مرة أخرى .

وفي أثناء ذلك كان أخوه نيقولا يعمل في فرقة المدفعية بالقوقاز ، وفي سنة ١٨٥١ عاد إلى مقر الأسرة ورأى إقبال أخيه على اللهو والإسراف في طلب المتعة ، وخشى عاقبة ذلك ، فحضره على مصاحبته إلى القوقاز . وقضى تولستوى ثلاث سنوات في القوقاز ، وأفاد من جمال مناظرها وطيب هوائها ، واستيقظ في نفسه الشعور الديني والقوة الخالقة فظهر كتابه عن الطفولة سنة ١٨٥٢ ، وحظى الكتاب باعجاب النقاد الروسيين جميعاً ، وقد وصف فيه تولستوى طفولته وصفاً سيكولوجياً بديعاً ، وأمدته حياته في القوقاز بمواد لكتابته الساحر عن القوقاز ، ويطلع القارئ من صفحات هذا الكتاب مناظر سلاسل الجبال الشامخة التي تتوج

الثلوج قممها السماء ومشاهد الحياة الحرة الطليقة ، ويكاد يستنشق هواء الغابات الفسيحة المترامية ، ويحدثنا تولستوى عن لسان بطل القصة بأن هذه المناظر الرائعة كانت تثير في نفسه لأول وهلة الشعور بالدهشة والاستغراب ، ولما ألفها صارت تثير في نفسه الشعور بالسرور والارتياح حتى صار كل ما يفكر فيه وكل ما يشعر به جليلاً رائعاً مثلها ، ويرجع جانب من ضيقه بالحضارة ونقده لها إلى تلك السنوات التي قضها في هذه الخلوات الفصح والحياة الطبيعية البريئة من تعقيدات المدنية .

وغادر تولستوى في سنة ١٨٥٣ القوقاز إلى شبه جزيرة القرم ، ويسر له أقاربه الحصول على وظيفة في هيئة أركان حرب القائد الأعلى للجيش ، فوصل إلى سيباستبول في نوفمبر سنة ١٨٥٤ وتعرض هناك لأخطار محققة ، فقد كان كثيراً ما يتطوع للقيام بمهمات في غاية الخطورة ، وقد عرف هناك فظائع الحرب ومآسيها الدامية وألف كتابه «قصص من سيباستبول» وقد لفت هذا الكتاب نظر القيصر نفسه وذاعت شهرته ووطد مكانة تولستوى الأدبية وقد علمته تجربة الحياة في سيباستبول احترام الناس العاديين وتقديرهم فقد شاهد بعينه مظاهر البطولة والإقدام والتضحية بالنفس التي أبداهها الجنود في ظروف قاسية وأحوال سيئة ، ولم يكن ذلك من أجل غاية مادية أو مطمع شخصي وإنما كان ذلك في سبيل مثل أعلى للوطنية ، وقد وصف تولستوى في هذا الكتاب سيكولوجية الحرب أروع وصف وأصدق ، والأحوال النفسية المختلفة التي يمر بها الجند المحاربون والصدقات النبيلة السريعة التي تنشأ بين الرجال المعرضين للموت في كل لحظة واستشعار الغبطة في القدرة على احتمال المتاعب التي تحتاج إلى أكثر مما في طوق البشر ، ويمكن أن نتبع في هذه القصة آثار موقف تولستوى من الحرب بوجه عام ، فالحرب عند تولستوى مدرسة الفضائل البطولية

ولكنه مع ذلك بمقمتها أشد المقت ، لأنها من ناحية أخرى مضیعة للنفوس النبيلة ، والغايات التي تثار الحروب من أجلها لا تستحق ما يبذل في سبيلها من تضحيات ، وتبدو هذه الغايات في رأى تولستوى تافهة فارغة إلى جانب الدماء المراقبة والجهود المبذولة والتضحيات الجمة التي تدفع ثمنها .

وبرم تولستوى بالمجد الحربي وزهد فيه ، وعاد توأ بعد تسليم سياستبول إلى بـروغراد ، وتلقاه نواب أدياء عصره بالترحيب ، وقدم إلى تورجنيف والشاعر فت الذي أصبح صديقه الحميم ، على أن تولستوى لم يكن يحفل كثيراً بمصاحبة الكتاب والمؤلفين ، وسرعان ما ابتعد عن جماعة أدياء بـروغراد .

وفي سنة ١٨٥٧ قام برحلة في أوروبا ، وزار باريس ، وشاهد هناك لإعدام أحد المحرّمين ، وقد جعله ذلك يكره عقوبة الإعدام طوال حياته ، وزار كذلك سويسره ، وفي لوسرن ساءه تنفج السائحین الإنجليز فكتب قصة قصيرة عنوانها « ألبرت » وهي تدور حول موسيقار متجول عامله الإنجليز بترفع غير مقبول مما أساء إلى شعور تولستوى الإنساني وجعله من ناحية أخرى يبالي في إكرام الرجل وإظهار العطف عليه ، وهي تبين نزعة تولستوى في حب التغلغل إلى أعماق النظام الاجتماعي وهو يبحث عن علة أي مظهر من مظاهر الظلم .

وفي سنة ١٨٦٠ مات أخوه الحبيب نيقولا بين ذراعيه ، وكان أصيب بمرض السل . وكان تولستوى يكره الموت ونخشاه فزاده مصرع أخيه كراهية في الموت وحرية أمام لغزه . وقد وصف لنا ظروف موت أخيه حيناً تحدث عن موت نيقولا ليفن أحد الأشخاص البارزين في روايته الممتازة « أنا كارنينا » .

ودرس تولستوى مبادئ التربية في فرنسا وألمانيا وإنجلترا ، ولما أعلن تحرير الفلاحين في روسيا سنة ١٨٦١ حاول تولستوى أن ينهض بعب لإنشاء مدارس

لتعليمهم في ضيعته ، وكانت آراؤه في التربية متأثرة بنظريات روسو ، وقد نظم مدارسه بطريقة مبتكرة تسمح للأطفال بالنمو العقلي الذي لا يلقي عقبات في طريقه ، وبالحرية التي تساعد على تكوين الشخصية المستقلة ، وكان لآرائه في التربية تأثير بعيد المدى في روسيا ، وكتب أقصوصات لأبناء الفلاحين تمتاز بالبساطة ودقة ملاحظة سلوك الحيوان والنبات والأطفال أنفسهم ، وبعضها عن مغامرات صيد الدببة والذئاب والأرانب ، ولم يقتصر عطف تولستوى على الحيوان فقد شمل الأشجار والنبات ، وبطبيعة الحال لم تعجب طريقة تولستوى في تنشئة أطفال الفلاحين رجال دولة القياصرة ولذلك أغلقت هذه المدارس وألغيت نظمها .

وحدثت خلافات كثيرة بين النبلاء والمزارعين من جراء توزيع الأرض ، وتطوع تولستوى بالقيام مقام الحكم بين الفريقين ، وقد جر عليه ذلك نقمة جيرانه من الطبقة الأرستقراطية لأنه في أغلب الأوقات كان ينصر المزارعين ويرد إليهم حقوقهم ، وقد جعلته كثرة ما رأى من مخادعة الطبقة الأرستقراطية للفلاحين والعدوان على حقوقهم نصير الفلاح الروسي المدافع عن حقوقه في ثبات وحاسة .

وفي سنة ١٨٦٢ تزوج تولستوى صوفيا بهرز وكان في الرابعة بعد الثلاثين من عمره ، ولم تكن سنها تتجاوز الثامنة عشرة ، وعاش عيشة عائلية سعيدة ، وكانت تلك الفترة أسعد أيام حياته ، واتسع المجال أمام عبقريته للإنتاج الفني العظيم ولو أنه فيما بعد لم يكن راضياً عن هذه الفترة ، وعد سعادته في خلالها ضرباً من ضروب الأنانية .

ونجح في إدارة شؤون ضيعته واكتسب مودة المزارعين ، وأثبتت زوجته أنها من أشد الأمهات تقديراً لتواجبات الأمومة ورعاية الأطفال ، وفي هذه الفترة من حياته أتم تولستوى تأليف الروايتين العظيمتين اللتين رفعتا اسمه إلى مستوى المؤلفين الخالدين ،

وأبعدتا شهرته في أنحاء العالم المتحضر ، ووطدتا مكانته الأدبية ، وهما رواية « الحرب والسلام » واستغرق تأليفها الفترة من سنة ١٨٦٤ إلى سنة ١٨٦٩ ورواية « أنا كارنينا » وقد كتبها فيما بين سنة ١٨٧٣ وسنة ١٨٧٦ .

وكان تولستوى فناناً شديداً المحاسبة لنفسه ، فقبل الشروع في تأليف رواية « الحرب والسلام » قام بدراسات تاريخية وافية ، وقد فكر في تأليف رواية عن عهد بطرس الأكبر ولكنه وجد أنه كلما أمعن في دراسة ذلك العصر ازداد له كرهاً ، واقتنع بأن الإصلاحات التي جاء بها بطرس الأكبر لم يكن يقصد بها الخير للأمة الروسية ، وإنما كانت لمصلحته الشخصية وأنه لم يكن يرى إلا إلى حياة لا أخلاقية طليقة من القيود .

ورواية أنا كارنينا بناها تولستوى على حادثة وقعت في الحياة الحقيقية ، وهي انتحار شابة في مقتبل العمر خانها التوفيق في الحب فقتلت بنفسها في مواجهة أحد قطارات السكة الحديدية .

وكانت زوجته تساعده في جهوده الأدبية ، وكانت وحدها هي التي تستطيع قراءة خطه وما يدخله على كتابته من تغييرات وتصويبات ، وكانت في بعض الأحيان تعيد كتابة الأصول برمتها .

ولما شارف تولستوى الخمسين من عمره طرأ عليه تغير كبير ، وقد كانت حياته حتى بلوغه هذه السن لأمعة مشرقة ، وسلسلة متتابعة من النجاح والتوفيق ، وقد وصل إلى ذروة المكانة الأدبية ، ووفق في زواجه ، وكان رب أسرة سعيدة تعيش في رغد من العيش ، ولكن ذلك كله لم يحل دون حدوث الأزمة النفسية والانقلاب الروحي ، وقد علل الناقد الروسي مركزوفسكى هذه الحالة النفسية بأنها نتيجة لهبوط الحيوية الذي أصاب تولستوى حينما شارف الخمسين من عمره ، ولكن تتبع حياة تولستوى لا يجعل هذا

التعليل مقبولا ، فتولستوى كان منذ أوائل حياته وفي ريعان شبابه معنياً بمحاولة فهم معنى الحياة ، وسبر أعماق مشكلاتها الأخلاقية والدينية والاجتماعية ، وقد كان هو نفسه صادقاً ودقيقاً في وصف هذه الحالة التي استولت على نفسه حينما أشار إليها في كتابه الاعتراف بقوله « لما أتممت كتابي « أنا كارنينا » بلغ في اليأس أقصى حدوده ، وصرت أدمن التفكير ، وأطيل النظر في الحالة الرهيبة المحتواة التي ألتت بنفسى ، وكانت الأسئلة تنهال على وتتكاثر حولي ، وتطالبني بالإجابة عليها ، ومثلما تتجه الخطوط كلها إلى ناحية واحدة كذلك كانت الأسئلة غير المحاب عليها تتراحم وتتدافع متجهة جميعها إلى نقطة سوداء ، وبقيت مسمراً في تلك النقطة وقد استولى على الخوف ، واستقل مشاعري الإحساس بالضعف ، وكنت أشارك الخمسين من عمري لما سافنتني هذه الأسئلة إلى هذا الموقف الضنك غير المنتظر ، وانتهيت إلى هذه النتيجة ، وهي أنني - وأنا رجل سعيد موفور الصحة - لا أملك البقاء ، ولا أقوى على العيش ، وقد كنت من الناحية البدنية أستطيع أن أشغل في حصاد الدريس كما يستطيع أى مزارع ، وكنت من الناحية العقلية أستطيع ممارسة الأعمال الفكرية أكثر اليوم دون أن يعتربنى كلال أو مرض ، ولكني ورغم ذلك كله انتهيت إلى هذه النتيجة وهي أنني لا أطيق البقاء ، ولم أر أماناً إلا شيئاً واحداً وهو الموت ، وكنت أرى كل شيء آخر ما خلاه باطلاً ومحالاً زائلاً » .

وخرج تولستوى من هذه الأزمة العنيفة وقد اقتنع الاقتناع كله بفكرة أن اليقين الحق يقوم على طاعة التعاليم الواردة بالإنجيل ولا سيما النصائح المذكورة بخطبة الجبل ، ورأى أن طاعة هذه التعاليم قد تحققت في حياة الفلاحين الروسين ، فاتخذ حياتهم لأنموذجاً يصوغ حياته على مثاله ، فأهم عناصر الحياة هما العمل والحب ، وإن على الإنسان أن يتحرى البساطة في حياته

ويعمل ، وأن يعطى أكثر مما يأخذ ، وأن يسهم في عمل الخير دون أن يفكر فيما يعود عليه منه ، وأن يجد السرور في مساعدة الناس وأداء الخدمات لهم ، وفي هذه الحالة يجد السعادة ولا يخشى عادى الموت ، وهذا هو حل مشكلة الحياة الذى انتهى إليه تولستوى واطمأن له ووقف حياته على إذاعته في كتبه .

ودفعه ذلك إلى التزام البساطة في حياته العملية ، فأمسك عن أكل اللحوم ، وعاش على الأطعمة النباتية مع التخفف من الطعام جهد الطاقة ، وصار يلبس ملابس الفلاحين ويتولى بنفسه تنظيم حجرته وتنظيفها ، ويعمل في الحقول ، ويقطع الأخشاب في الغابات ، ويقضى جزءاً من وقته كل يوم في الأعمال اليدوية ، وأجدى على صحته الاعتدال والقصد في المأكول والمشرب ومباشرة العمل بغير انقطاع ، ووجد مع ذلك متسعاً من الوقت للتأليف .

وحاول تولستوى أن يكون منطقياً مع نزعته الصوفية ، فأراد التخلص من أملاكه ، وهنا وقع التضاد: بينه وبين أسرته ، واتسعت هاوية الخلاف ، وقد كانت زوجته مثالا للزوجة التى تحسن تدبير الشؤون المنزلية ، وترعاه ما دام يعمل من أجل رفع شأن الأسرة وإعلاء مكانتها ، ولكنها لم تستطع فهم تلك الأزمة النفسية التى انتابته وأسفرت عن رغبته فى التخلص من ثروته وكل ما يملك ، وكان أشد ما يشغل بالها ويخيفها تعريض أولادها للفقر والحاجة ، وقد خطرت لها فكرة الإستعانة عليه بالسلطات وإعلان أنه مختل العقل وغير أهل لإدارة شؤون أملاكه ، ووقفت أكثرية أولاده فى صف والدتهم ، واضطر تولستوى إلى قبول الحل الوسط ، ففي سنة ١٨٨٨ تنازل عن أملاكه لأسرته ، وظل مثابراً على إخراج مؤلفات دينية للزعة ، منها كتاب «ديانتى» وكتاب «ملكوت الله فى داخل نفسك» .

وأحرزته أحوال روسيا السياسية وهمته ، فقد قرر أعضاء اللجنة التنفيذية للثلاثين الروسيين القضاء على القيصر الإسكندر الثانى ، وقاموا بتنفيذ هذا القرار ، وكان لمصرع القيصر وقع عظيم فى أنحاء روسيا هزها من أعماقها ، واستنكر تولستوى الجريمة ، ولكنه مع ذلك أشفق على الذين تولوا كبرها ، وبادر إلى إرسال رسالة علنية للقيصر الإسكندر الثالث يرجوه فيها باسم السيد المسيح أن يصفح عن القتلة ويشير عليه بأن الطريق الوحيد لنجاة روسيا هو اتباع وصايا يسوع ، وأن الطرق الأخرى مثل استعمال العنف والقسوة والارهاب والاضطهاد أو إدخال الإصلاحات التحررية قد جربت ولم تحقق الغاية المرجوة ، ولم تلق تولستوى بطبيعة الحال رداً على هذه الرسالة ، وأعدم القتلة .

وفى مؤلفات تولستوى التالية يكشف عن كراهته للعنف فى أى صورة من الصور سواء الصورة القانونية أو الورة غير القانونية .

واشترك متطوعاً فى عملية إحصاء سكان روسيا سنة ١٨٨٢ ومكنه هذا الاشتراك من معرفة مدى تغلغل الشقاء فى روسيا ، وقد أوضح تولستوى ذلك فى كتابه القيم الذى جعل عنوانه «ماذا نصنع إذن ؟» وهو تصوير مؤثر للشقاء والفقر والذيلة السائدة فى المجتمع الروسى وبيان عجز وسائل البر والإحسان عن علاج هذه المساوئ الفاشية ومقاومة الشر وهو يسأل بعد ذلك ما هو العلاج الناجع لهذه الأحوال المعتلة ؟ وهو يذكر فى هذا الكتاب أن العامل الأمين الكادح المحد لا يجتنى ثمرة كده لأن نتاج عمله يبدد فى توفير أسباب الترف والاستمتاع لسادته المياسير ، وتضيع جهود الجماعة سدى لأنها بدلا من أن تتجه إلى إعداد الضروريات تحول إلى تجهيز الكماليات التى لا تصلح إلا للقلة ، والطبقة الميسورة تفسدها البطالة وهى فى دورها تنفث حولها سموم الفساد وتساعد على إيجاد جماعة الطفيليين الذين يعيشون عالة على غيرهم ، وتحليل تولستوى فى

فقد كان الرجل من أوفى أصدقاء الإنسانية . ومن أقدر الكتاب والمفكرين من الناحية الفنية .

رواية الحرب والسلام

رواية الحرب والسلام من الطرف الأدبية الفذة التي لا يعرف لها نظير في الآداب العالمية برمتها ، وهي في رأى فريق من النقاد أعظم رواية أخرجت للناس ، وقد عدها بعض النقاد ملحمة نثرية تقف إلى جانب الياذة هومر الشعرية ، وقد وازن النقاد البريطانى لإدوارد جارنت بين الياذة هومر ورواية الحرب والسلام ورأى أن الإلياذة تفوقها في الجمال والتركيز ، وأن رواية الحرب والسلام ترجح الإلياذة من ناحية السعة والشمول وتعقد الاهتمامات الإنسانية ، وهي وإن خلت من أمثال أشيل وهيكتور واليوسيس وأجاممنون ففيها حشد من الرجال والنساء العاديين قد أبدع تولستوى في تصوير ملاحظهم وكشف دخالهم واستبطان دوافعهم النفسية ، ويستثنى جارنت شخصية القائد الروسى كوتوزوف ، فهو يراه يمثل البطولة الروسية القومية وتظهر فيه كل الصفات التي جعلت روسيا عظمة ، فهو عنده من غير شك نظير لشخصيات هومر التي قدمها لنا في الياذته .

ورواية الحرب والسلام أهم أعمال تولستوى الأدبية وأكبرها حجماً وأوسعها نطاقاً ، وهي مقسمة إلى ثلاثة أجزاء ، وهي على طولها وكثرة صفحاتها وامتداد آفاقها قوية السرد متدفقة الأسلوب ، تشيع في شتى نواحيها الحيوية الغامرة المكتسحة ، وتتجلى فيها عبقرية تولستوى الفنان في أقوى صورها ، ولا يدرك قارئها الملل أو الفتور لأن فن تولستوى الساحر يؤكد العلاقة بين القارئ والشخصيات البارزة في الرواية وينمى الألفة بيننا وبينهم حتى نصبح شركاء لهم في مسراتهم وأحزانهم . وقدرة تولستوى الخارقة في استحضار المشاهد وتمثل المواقف تجعل قراءة هذه الرواية جزءاً من تجربة

هذا الكتاب للأحوال الاجتماعية التي كانت سائدة في عصره غاية في الدقة والإحكام والصراحة .

وضاق تولستوى بحياة المدن فلاذ بالريف واستأنف الحياة البسيطة التي يؤثرها ولم ينقطع عن التأليف ، وأقبل على كتابة كتيبات رخيصة الثمن ليقرأها أفراد الشعب ، وذاعت هذه الكتيبات في جميع أنحاء روسيا ، ولقيت رواجاً عظيماً ، وفي أثناء وعكة أصابته كتب تمثيلته المشهورة « قوة الظلام » وقد منعت إذاعتها الرقابة حيناً من الزمن .

وفي سنة ١٩٠١ رأت الكنيسة الروسية أن آراء تولستوى غير المحافظة تعارض تعاليمها ، فأصدرت قرار الحرمان ، وكان لهذا القرار تأثير مناقض لما أرادته الكنيسة ، فقد زاد هذا القرار جمهوره الشعب تعلقاً بآراء تولستوى ، وزاد مكانته في نفوسهم علواً ، وظل تولستوى يوالى لإنتاجه الأدبي ، ولم تكن السنوات الأخيرة من حياته سنوات راحة وهدوء ، فقد آلمه سوء الأحوال في بلاده وساءته الطرق المنيقة التي اتبعت في لإخاد ثورة سنة ١٩٠٥ ، وقد دفعه ذلك إلى أن يذيع في الصحف الأوربية رسالته الحزينة التي بدأها بقوله « لا أستطيع التزام الصمت أكثر من ذلك » ونصح فيها القوم في روسيا باتباع طريق الخلاص ، وذلك بالامتناع عن الكراهة وحب الانتقام ، ولم يكن كذلك راضياً عن حياة أسرته وأسرار زوجته ، وتاق إلى الفرار من الدار ، ولكنه كان يتحاشى مع ذلك الإساءة إلى زوجته ، ورأى أخيراً أنه لا بد له من فترة هدوء قبل أن يستقبل النهاية المحتومة ، ففر من داره في إحدى ليالى الخريف في صحبة أحد المخلصين من أصدقائه ، ولم تتحمل شيخوخته برودة الجو الممتلىء بالثلوج ووعثاء السفر ، فاضطر إلى التوقف عن السير في منزل ناظر إحدى محطات السكة الحديدية ، وقضى نحبه في هذا المنزل المتواضع يوم ٢٠ نوفمبر سنة ١٩١٠ ، وكان لتعبه دوى هائل في مختلف أنحاء كرتنا الأرضية ،

الإنسان التي لا يعفى عليها النسيان ، فهي ليست رواية تقرأ كسائر الروايات ، وإنما هي فترة يحياها الإنسان في عالمها الضخم وبين أشخاصها الكثيرين الناهين منهم والمغمورين ، وما أزال أذكر في أثناء قراءتي لهذه الرواية اليوم الذي وصلت فيه إلى قراءة وصف تولستوى لمصرع الأمير أندريا بولكونسكى ، وهو من أنبل الشخصيات البارزة في هذه الرواية العظيمة وأحبها إلى قرائها ، فقد شعرت بأنى فقدت صديقاً عزيزاً أحبه وأوثره وأعجب بنبل نفسه ، وقوة خلقه ، وترفعه عن الدنيا والصغائر ، وظللت أياماً لا أستطيع المضى في متابعة القصة لما أصابنى من الحزن .

والعجيب من أمر هذه الرواية الطويلة بغير إملال أن الإنسان يأسف حينما ينتهى من قراءتها ، ويشعر بأنه كان يود أن تطول هذه المتعة ، فهي ليست من تلك الكتب التي يخيب أمل الإنسان فيها ، ويأسف على الأيام التي أضاعها في قراءتها ، إنها مفخرة تولستوى ، بل هي مفخرة الأدب الروسى خاصة والأدب العالمى عامة وقد حاول تولستوى في هذه الرواية أن يصور عصرآ من العصور الحافلة بالأحداث الجليلة من جميع نواحيه ، وكانت حوادث هذا العصر مثيرة للعواطف والأهواء والخواطر والأفكار ، وموضوعها ذلك الصراع الرهيب بين الأمة الروسية ومطامع نابليون الذى رام أن يفرض سلطانه على أوروبا جميعها ويهزم جيش القيصر الإسكندر الأول ويستذل كبريائه ، ويخضع روسيا لسلطانه كما خضعت له ألمانيا والنمسا وأسبانيا وإيطاليا .

وتنتهى حوادث هذه الرواية التاريخية بانسحاب نابليون من موسكو ، بعد غزوه المشؤم لروسيا ، وهى تصور لنا مأساة هذا الانسحاب وفضائعه وقسوته نصويرآ يتفرنا من الحرب وأهوالها وما بها من غدر وخسة ووحشية ، وهو يحدثنا فى ذلك حديث العارف الواثق الحزب الصريح الذى لا ينافق ولا يضل

ولا يخفى الحقائق ، ولا يسمى الأشياء بغير أسمائها ، وهو يرينا تلك الحوادث الجليلة خلال تأثيرها على عقول الأشخاص الذين اشتركوا فيها ، وكانوا آلاتها المسخرة ، وإن كان بعض البارزين من هؤلاء الأشخاص عبثت بهم الأوهام ، وخيلت لهم كواذب الظنون أنهم مالكو ناصية الحوادث ومسيرو حركة الأقدار !

وقد اختار تولستوى ثلاث أسر من الأسر الروسية العريقة اشتبكت مصائر أفرادها بحوادث هذه الحرب وتقلباتها ، فأصبحنا نرى بعيونهم ونسمع بأذانهم ونقاسمهم آلامهم وأشجانهم حتى صار من الصعب على قراء الرواية الاعتقاد بأنهم لم يروا معركة أسترلتز أو معركة بورودينو الدامية وحريق موسكو وفضائع الانسحاب الفرنسى ، ثم نشاهد الأمة التي عانت هذه الكارثة ، وسالت دماء أبنائها وضحت بأنبل شبانها تبرا من جروحها وتسترد الصحة والعافية وتعود فيها الحياة إلى سيرتها ، وتجرى الأمور فى مجاريها العادية .

ويدور محور القصة حول هذه الأسرات الثلاث ، وهى أسرة بولكونسكى وأسرة روستوف وأسرة بيريزوكو .

والرواية كما قدمت حافلة بالشخصيات الكبيرة والصغيرة والسامية المنيفة والحقيرة الضئيلة ، ولكن فن تولستوى العظيم يسوى بينها فى دقة الوصف وبراعة التحليل .

ويجتذب اهتمامنا بوجه خاص ثلاثة من أبطال الرواية ، فى طليعتهم الأمير أندريه بولكونسكى ، وهو رجل من ذوى الأخطار ومن الشخصيات التي لا تنسى ، وهو ابن قائد بارز له ماض حافل فى تاريخ روسيا الحربى ، وهو أرستقراطى النزعة جميل الصورة مترفع متأبه ، يشعر بأنه أسمى من حوله خلقاً وعقلاً ، تتم حركاته على احتقاره للناس واستصغارهم لشأنهم ، ولكن هذا الرجل الأصيل المتكبر يحمل برغم ذلك قلباً

الذى لم يدع فخراً ولم يطلب لنفسه أجراً ، وهكذا يهمل ذكر بطل الموقف ويطوى أمره ، ويقنع الرجل من الغنيمة بالإياب .

وفى معركة أوسترلتز أقتحمت صفوف الجيش الروسى ، ولأذت الجنود بالفرار ، وعبثاً حاول الأمير أندريا الذى كان يحمل العلم أن يمنع تيار الحرب ، وأصابته رصاصة فخر صريعاً فاقد الوعي ، وقد شعر وهو ينحدر فى غيبوبة فقدان الوعي بتفاهة ذلك الجهد الحرنى الذى كان يسعى إليه ويعنى نفسه فى طلابه ، وكأنما كشف له شعوره باقتراب الموت حقائق الحياة التى لم يرها من قبل ، ويصف تولستوى هذه الحالة التى أملت بالأمير أندريا بقوله « فتح عينيه وهو يؤمل أن يرى كيف انتهت المعركة بين المدفعى الروسى والفرنسى وكان يتلهف على معرفة مصير المدفعى الأحمر الشعر وهل غاله الموت أو كتبت له النجاة وهل سلم المدفع أو استولى عليه الفرنسيون ، ولكنه لم يستطع أن يرى شيئاً ، ولم ير فوقه سوى السماء تلك السماء العالية ولم تكن صافية الأديم ولكنها برغم ذلك مفرطة فى العلو وكانت تمر بها متمهلة سحب شهب خفيفة ، وقد ساد الصمت وعم الهدوء ، وقال الأمير أندريا لنفسه « ما أشد اختلاف هذه الحالة عما كنت فيه وأنا منطلق ، فلم تكن الحالة كذلك ونحن جميعاً منطلقون صائحين محاربين . . وكيف لم أر قط هذه السماء الرفيعة قبل ذلك ؟ وما أكثر سرورى لأننى عرفت ذلك أخيراً ، نعم ! كل شيء فارغ ومتاع الغرور سوى هذه السماوات غير المتناهية ، لا شيء . لا شيء على الإطلاق غيرها ، وحتى هذه لا شيء سوى صمت وهدوء ! والحمد لله ! » .

ويثوب إلى الأمير أندريه وعيه فىرى نابليون واقفاً إلى جوار فراشه وهو ينظر إليه نظرات إعجاب ، ويظنه نابليون ميتاً فيهمهم قائلاً « ميتة نبيلة » ولكن سرعان ما يدرك أنه لا يزال حياً فيقدم له التهنئة

كربما رقيقاً قوى العواطف عميقها ، وهو يحب والده العجوز وشقيقته الأميرة ماريا وصديقه الوحيد بيير بيزوكو .

وبيير بيزوكو هذا شاب ضخم الجثة ينقذه الصقل ولكن الأمير أندريه بطبيعته الملهمه النفاذة ، وبصيرته التى تحترق الأغشية والحجب يرى وراء عيوب بيير البادية للعيان قلباً نقياً ونفساً صافية مخلصة ، فيختصه بحبه وتقديره ، ويصطفيه ويقربه من نفسه ، ومن يضمهم لهم الأمير أندريا الاحتقار زوجته الأميرة ليزا . ويلتحق الأمير أندريا بخدمة الجيش ، ويصبح ضابط أركان حرب لكوتوزوف ، ويمكن ذلك تولستوى من أن يربنا إدارة الحرب من الداخل ، وطريقة القواد الحربيين فى وضع الخطط .

والصفة الغالبة على طباع الأمير أندريه هى الطموح وطلب الجهد ، وهو يحضر معركة أوسترلتز ، ويخوض غمارها ، وتنجلي فيها شجاعته وثباته ورزاقته ، وتكسبه هذه الصفات الثناء والتقدير ، ولكن هذه التجربة تغير نظرته إلى الحياة ، فهو يرى بعينه أن الشجاع البهيمه يندر أن يثاب لشجاعته ، بل الأغلب أن يهضم حقه ، وينكر فضله ، ويوجه إليه اللوم والتأنيب . ففى أثناء المناوشات التى حدثت عند مدينة إمز كان الذى جنب الجيش الهزيمة ضابط من ضباط المدفعية مجهول الشأن اسمه توشن . فقد ظلت مدفعية تطلق نيرانها على الفرنسيين حتى تمكنت مؤخرة الجيش الروسى من الارتداد ، وأخذ الجيش من الإبادة والدمار . واختلط الأمر على رؤساء توشن . وعجزوا عن إدراك ما تم على يديه ، فهجموا بتعنيفه وزجره لأنه فقد بعض المدافع فى خلال دفاعه المجيد ، فساء ذلك الأمير أندريا ، وانبرى للدفاع عن الرجل والإشادة بموقفه ، وأعلن أنه أنقذ الجيش ورد عنه الهزيمة ، ولكن رؤساءه استكثروا ذلك على توشن البطل المتواضع

ويجرح إباؤه ، ولا تمكنه طبيعته الروحية ونفسه السامية
من فهم هذا اللون من ألوان الفتنة والإغراء الذي أجاد
تولستوى وصف أعراضه وتحليل أجزائه لإجادة العليم
بأهواء النفوس ونزعات الغرائز .

ويرفض الأمير أندريا أن يسامح نناشا ، ويأبى أن
يغفر لها ذنبها ، ويعاوده التبرم بالحياة والشعور بعث
الأقدار . ويبحث عن غريمه كوراجين فلا يقف له
على أثر ، ويعود وهو في هذه الحالة النفسية القلقة
الناقمة إلى خدمة الجيش ، ويشترك في معركة بورودينو
ويصاب فيها بجرح شديد . ولم يكن الجرح في هذه
المرّة من الجروح السليمة العاقبة ، وإنما كان جرحاً
خطيراً مميتاً . ولكن قبل أن يطويه الموت بهي له القدر
بعض لحظات من السعادة والمتعة ، وذلك أن أسرة
روستوف وهي تحاول الفرار من موسكو التي اقتربت
منها الجنود الفرنسية تصحى بما تملك من أثاث وغيره
لانتقاذ جرحى الحرب الروسين ، وكان من بين هؤلاء
الجرحى المجهولين الأمير أندريا .

ويتلاقى الحبيبان السابقان ، ويبدع تولستوى في
وصف هذا التلاقي الأخير المؤثر المحزن ، ويتجدد
الأمل في شفاء الأمير أندريا واندمال جرحه ، وقد
صفا الود بينه وبين نناشا ، وعادا إلى سابق عهدهما ،
ولكنه أمل كاذب وبرق خلب يتلوّه الموت الصادع
الفاجع المحتوم .

والأمير أندريا من أبطال تولستوى الذين يلقون
الموت في استسلام وقور وهدوء نبيل ، فالحياة في نظره
لا تستحق أن يؤمل فيها ويؤسى لفقدائها . وهو إن كان
يتعلق بها فليس ذلك لأنه يخشى الموت . وإنما لأن
الحياة معناها نناشا ، وهي الفتنة والسحر والبهجة
والإشراق ، ويصف لنا تولستوى شعور الأمير أندريا
بالموت وقد أخذ يدب في أوصاله وتلفه ظلمته وصفاً
فلسفياً نفسياً لا يحسنه غيره .

لشجاعته الفائقة وحسن بلائه ، ولكن الأمير أندريه
الذي أدرك حقيقة المجد الحربي الأجوف لا تحفل بهذا
الثناء من الرجل العظيم الذي كان يعجب به ويكبره
بالأمس .

ويعود الأمير أندريه إلى أسرته التي خالته في عداد
الموتى فيجد زوجته قد ولدت طفلاً وماتت في المخاض ،
وتسر الأسرة بمقدمه بعد أن غلب عليها الحزن
والاكتئاب ، وقد تركت تجربة الحرب في نفسه أثراً
قوية وغربت من حالته النفسية فازداد رقة نفس ورهافة
حس . واشتمل عليه حزن صامت ولاج . وصار
يعتقد أن حياته قد انتهت . وأنه يعيش عبثاً ، لغبر
غاية معلومة ولا هدف مقصود . وفي هذه الفترة الكامدة
والأزمة النفسية الحازية يلقى الفتاة الفاتنة نناشا ، وهي
من أجمل بطالات الرواية ، فهي فرحة الحياة وبهجتها
مجسمة ، وهي بسمّة مشرقة في فم الزمان ، فتملك لب
الأمير أندريا وتأخذ بمجامع قلبه ، ويعاوده الاهتمام
بالحياة ويعمر السرور قلبه ، وتصبح نناشا خطيبته ،
ولكن معارضة الأسرة تؤخر الزواج .

ويسافر الأمير أندريه إلى الخارج ، ويعرض لنناشا
شاب وسيم الطلعة مزهو بنفسه لا يعرف التردد ولا
الاحجام في غزو قلوب النساء والتغريب بهن ، وهو مع
ذلك مجوف مثل أغلب الرجال من هذا الطراز ،
وتؤخذ نناشا بتهاويل جماله وتغلب على أمرها فتكتب
رسالة إلى الأمير أندريا لفسخ خطوبته ونكث عهده ،
وترفضي الحرب مع هذا الشاب التافه المفتون ، واسمه
أناتول كوراجين ولكن تحبط الخطة في اللحظة الأخيرة
 وتمنعها أسرتهما من ذلك ، ثم تنجلي غمرة نناشا وتستفيق
من هذه الغاشية ، وتدرك أن هذا الشاب لا يصلح
أن يكون لها نداءً ، وأنها أسرفت في الإساءة إلى الرجل
الأني الكبير الروح الأمير أندريا ، ويشد بها الندم
وتبكيك الضمير حتى تهّم بالانتحار ، ويقف الأمير
أندريا على القصة كاملة مفصلة فتصاب كبرياؤه

ومثالاً الحزن لموته قلب شقيقته ماريا وقلب نتاشا ،
ويرينا تولستوى فى موت الأمير أندريا وهو على
أبواب الحب والسعادة مأساة الحرب وما تدفعه لها
الإنسانية من غالى الثمن وما تقدمه فى سبيلها من نفيس
التضحيات .

والبطل الثانى فى الرواية بيير بيزوكو ، وهو أعرق
فى روسيته من الأمير أندريا الذى صقلته الحضارة
الأوربية ، ويختلف بيير عن صديقه أندريا فى أشياء
كثيرة ، فهو رجل تنقصه الرشاقة واللباقة والصقل وقوة
الإرادة ، ويعجب الإنسان فى بادئ الأمر من هذه
الصداقة التى نشأت بينهما ، ولكن فى سياق الرواية
تتكشف لنا طبيعة بيير الحقيقية الحرة النقية البريئة من
التكلف والعمارة بالإخلاص والود الصادق والحب
العميق والوفاء النادر ، وهو رجل يحسن فهم من حوله ،
وإن كان من حوله لا يحسنون فهمه ، وهو ينطوى
لنتاشا على الحب وإن كان يكتم هذا الحب ويبذل جهده
ليصلح ما بينها وبين صديقه الأمير أندريا .

وهو مثل الأمير أندريا تتأثر حياته بالحرب ،
ولكن بطريقة أخرى ، فهو لا يلتحق بالخدمة العسكرية
مثل الأمير أندريا ، ولا يجرى ، ولكنه يرى جوانب
أخرى من المأساة العظيمة ، فهو يحضر حريق موسكو ،
ويقع فى أسر الفرنسيين ، ويحملونه على السير معهم
فى تفهقهم الرهيب ، ويلمس عن قرب الشقاء الذى
يعانيه الأفراد الماديون فى هذا الانسحاب وكيف
يحملون الآلام الموحشة فى جلد وصبر فتنتشله هذه
التجربة من وهدة اليأس المظلم ، وتبصره بمعنى الحياة ،
وأشد ما يؤثر فى نفسه سلوك الجنادى المزارع بلاتون
كاراتاييف ، وهو على بساطته وخفاء شأنه من
شخصيات تولستوى البارزة الممتازة ، ولم يكن لهذا
الرجل نصيب من الذكاء والألمعية والخيال ، ولكنه
كان موفور الحظ من سباحة النفس وطيبة القلب
والحب الصافى الخالص لجميع الناس ، وقد كان مصيره

حزناً ، لأن الفرنسيين كانوا يطلقون النار على الأسرى
الروسين الذين يعجزون عن مسيرة الجيش المتسحب .
ويرى بيير صاحبه وقد وهنت قوته ونال منه
الإعياء فلا يطيق أن يتصور العقوبة التى ستحل به ،
وفى ذات صباح يرى بلاتون وقد عجز عن السير ،
وجلس فى ظل شجرة وقد بدت على وجهه أمارات
السرور والارتياح والطمأنينة وقبول ما تأتى به الأقدار ،
ويسمع بيير بعد ذلك دوى طلقات الرصاص فيعرف
أن هذا الرجل الصالح قد لقى حتفه ، ويحز فى نفسه
مصرع هذه النفس الزكية النقية التى لم تقارف الإثم
ولم تعرف الإساءة .

وتترك شخصية بلاتون هذا المزارع المغمور أثراً
لا يزول فى نفس بيير ، ويتخذ تولستوى من مصير
بلاتون وسيلة ليرينا تفاهة الحرب وعسفها ، فن أكبر
الكبائر وأفظع المفضعات قتل مثل هذه النفس الحبية
الجميلة البريئة من العيوب والذنوب .

وكان بيير كلما تكاثرت آلامه استعذب الصبر
ووجد فيه راحة وسلوى ، وهو يخرج من معمعان
الحرب رجلاً قد صهرته الآلام وتمرس بالآفات حتى
كشف لبصيرته سر الحياة الذى تخفيه عنا طراوة
العيش والتقلب فى النعيم .

ويصف تولستوى تفهق الجيش الفرنسى وصفاً
رائعاً ، ويصف بطولة الجيش الروسى الذى كان
ينقص جنوده الكساء والغذاء ولكنهم كانوا مع ذلك
يحاربون بروح قوية ونفوس صابرة محتسبة يهون عليها
أحتمال الأهوال فى سبيل الدفاع عن الأوطان .

والأميرة ماريا هى البطلة الأولى فى الرواية ، وهى
طراز نبيل من السيدات العظيمات اللب الكبيرات
القلب المخلصات الخ الحيات ، وقد صورها تولستوى
بالصورة التى تخيلها لوالدته ، وهى لا تمتاز بالذكاء
والفهم ويغلب على طبيعتها الحزن ، ولكن جمال نفسها
الروحى يحمل على الإعجاب بها والحب لها ، وهى

التي تستطيع أن تدخل العزاء على قلب والدتها وتهون عليها الخطب .

وتبذل نناشا جهدها لتسليه والدتها ، وفي هذه المحاولة تعود إلى سريتها الأولى ، فهي تعيش بالعواطف القوية والنزعات الكريمة التي كادت تحطمها وتقضي عليها ، وقد تغيرت كثيراً ، فحينما تلقى بير بعد غيابها الطويل وعودته من الأسر يكاد لا يعرفها ولا يستطيع أن يلمح في وجهها الشاحب النحيل وجه نناشا المحبوبة المعبودة الممتلئة بالحياة .

ويتقدم بير لخطوبتها ، وتوافق نناشا وأسرتها على هذه الخطوبة ، ويعود إلى نناشا لإشراقها وهجتها ، ويسوء ذلك حيناً من الزمن الأميرة ماريا ، لأنها ترى في ذلك حثناً بعهد أخيها الأمير أندريا ونسياناً لذكراه . وتزوج نناشا من بير ، ويرينا تولستوى نناشا أمّاً لأربعة أطفال ، وقد أصبحت ربة منزل مقتصدة مدبرة معنية أشد العناية بأطفالها وأسرتها ، وقد قصرت اهتمامها على أفراد أسرتها . . . وقد نستدل من ذلك على رأى تولستوى في المرأة بوجه عام ، فهو لا يرى لها وجوداً فردياً ، وليست المرأة في رأيه غاية في نفسها ، وإنما هي وسيلة للنوع ، وربما كان إمامه في هذه الناحية الفيلسوف شوبنهاور الذي كان تولستوى يقرأ كتبه ويبدى إعجابه به .

ولا يتسع المجال للحديث عن سائر الشخصيات التي تعج بها الرواية ، وقد أجاد تولستوى تصوير الشخصيات الثانوية والأقل أهمية في الرواية لإجادته في تصوير الشخصيات الهامة البارزة في الرواية ، وقد قدم لنا صورة واضحة ممتعة لأفراد أسرة روستوف ، والغلام الناشئ ييتيا روستوف الذي قتل في المعركة لا يقل إبداعاً في تصويره عن نناشا ، فهو قوى العواطف شديد الحماس في وطنيته ويميل إلى البطولة ويسلك سلوك الأبطال ، ويصر وهو في السادسة عشرة من عمره على الاشتراك في الجيش للدفاع عن وطنه ،

تعجب بأخيها الأمير أندريا وتحميه وتكبره وينال منها مصرعه ، وتحب والدها وتحتمل نزوات شذوذه وبدوات طغيانه واستبداده ، وتظل إلى النهاية تحمل له الحب ، وتدين له بالطاعة ، ولا تضيق بانحرافات شيخوخته ، ولا تضمر سوى الحب لزوجة أخيها الأميرة ليزا برغم أنانية ليزا وفرط إعجابها بنفسها وإدلالها بها .

والبطلة الثانية هي نناشا روستوف ، وهي أشد شخصيات الرواية جاذبية وفتنة ، وقد صورها تولستوى على مثال حى وهذا المثال هو شقيقة زوجته ، وتمتاز بقدرتها على جعل من حولها يتعلقون بها ، فهي معبودة والديها وإخوتها وكل من يتصل بأسرتها أو يزور دارها ، وهي متفائلة بطبيعتها مقبلة على الحياة ترى في الناس الجوانب الخيرة وتحب الحياة حباً جمّاً ، فهي التي تبتكر للجاعة ضروب الألعاب وألوان اللهو ، وموجز القول أن ذلك العهد السحري عهد ما بين الطفولة والبلوغ حيث تكون الدنيا في نظر الإنسان جديدة نضرة لم يتمثل في صورة أجمل من الصورة التي تبدى بها في شخصية نناشا .

وهذا السحر هو الذي ملك لب الأمير أندريا الرزين النبيل ، وفي الأحداث المروعة التي تعج بها الرواية ، وبين غبار الحروب والدماء المسفوكة تشرق نناشا كالربيع الطلق والنور المضيء في الظلام .

وتشعر نناشا بالعزلة والوحدة بعد موت الأمير أندريا ، ويذوى عودها ، ويغض سرورها ، وتمضى الساعات الطويلة في صمت مؤلم ناظرة إلى المكان الذي كان يشغله الأمير أندريا ، وألح عليها السقم حتى فقدت الأسرة الأمل في شفائها وإنقاذ حياتها .

وفي هذه الفترة ترد إلى الأسرة أنباء محرقة ، وهي مصرع أخيها الأصغر ييتيا في المعارك الأخيرة ، وتكاد والدتها تجن من الحزن ، وتلجأ إلى نناشا فهي وحدها

ويجتهد أصدقاء أخيه في تجنبه مواطن الخطر ، ولكن شجاعته تدفعه إلى اقتحام الأخطار : ويلقى منيته مستهدفاً للخطر في أحد المواقف الحرجة :

وضابط المدفعية الروسي توشن يمثل في رأى تولستوى طراز البطولة الروسية الصادقة : فهو البساطة والتواضع مجسمين ، وشجاعته الفائقة ليست شجاعة دموية مفترسة ، وإنما شجاعة بالقلب العاطف الرقيق . ومسرح الرواية واسع فسيح ، والممثلون فيها كثيرون بينهم عاهل روسيا القيصر الإسكندر الأول ونابليون والقائد الروسي كوتوزوف وعدد كبير من القواد والوزراء والأعيان . وينتقل بنا تولستوى ما بين صالونات بطرسبرج وقصور موسكو إلى ميادين الحرب وثكنات الجند . ومن العواصم الزاهرة إلى الضواحي والأقاليم . وكل هذه الحوادث المتوالية والصور المتلاحقة تدور حول أشخاص الأسر الثلاث ، ولكن البطل الحقيقي للقصة هو روسيا في صراعها الدامي ضد غارة الأجنبي على أرضها .

والفكرة الفلسفية الكبرى التي تطالعنا من وراء سطور الرواية وحوادثها المتنوعة هي العلاقة بين رجل الأقدار والقوى التي يظن نفسه قادراً على تصريفها وتوجيهها الوجهة التي يريد بها ، فمن نابليون ومن القيصر الإسكندر ؟ أنهما ألعاب في يد القدر ، وتولستوى يرى أن الإرادة البشرية ليس لها أثر يذكر في توجيه الحوادث ومصائر الإنسانية وسير الحضارة . ومن ثم سخرته في هذه الرواية بنابليون الذي كان يظن نفسه سيد الأقدار . واعجابه العميق بالقائد الروسي كوتوزوف الذي كان يشعر بأنه مسر لا مخير .

ويحاول تولستوى تدعيم هذه الفكرة الفلسفية التي تقوم عليها روايته التاريخية بأن يرينا سخافة قواد نابليون البارزين المعروفين ، وتفاهة تفكيرهم وفرط اغترارهم بشاراتهم اللامعة وكساويتهم العسكرية الفخمة ، ولا يستثنى من احتقاره القواد الروسين .

وهو يخص باعجابه كوتوزوف لأن كان مثله قدرياً ، وكان شأنه أن يرصد الحوادث ، ويترقب السوانح . ويستسلم للأقدار ، ولم تفسد هذه الفكرة الفلسفية على تولستوى فنه ، لأنه كان فناناً أصيلاً قبل أن يكون مفكراً فلسفياً . . . ولذلك استطاع أن يمزج الفكرة الفلسفية بالصورة الفنية للرواية مزجاً فنياً رائعاً ، وقصر خاتمة الرواية على شرح مذهبه في فلسفة التاريخ شرحاً وافياً ، وقد عني أخيراً بدراسة هذه المؤخرة الفلسفية دراسة عميقة جدية أحد المفكرين العصريين المجددين وهو الأستاذ برلين ، وضمن خلاصة درسه لها كتاباً قيماً ظهر في أواخر سنة ١٩٥٣ وأسماه هذا الاسم الذي يبدو غريباً وهو « القنفذ والثعلب » وقد أظهر فيه تأثير تولستوى بفلسفة المفكر الفرنسي دي مايستر .

مختارات من رواية الحرب والسلام

في الفصل الحادى عشر من الجزء الأول (ما قبل نلتس) يصف لنا وداع الأمير أندريا لأبيه « كانوا جميعهم ينتظرون عودة الأمير أندريا الذى ذهب إلى حجرة والده الأمير العجوز . فقد أرسل إليه قائلاً إنه يود أن يتحدث معه منفرداً »

ووجد الأمير أندريا عند دخوله الحجرة أباه جالساً إلى منضدة الكتابة وقد وضع على عينيه نظارة وارتلدى طيلساناً أبيض اللون ، وكان من عادته ألا يسمح لأحد أن يراه وهو في مثل هذا الرداء ، فصعد فيه النظر وقال « إذن أنت راحل » وعاد إلى الكتابة

« نعم : لقد جئت لأودعكم »

فقدم خده لابنه قائلاً « قبلى . وأشكرك وأكرر شكرى لك » .

« من أجل ماذا تشكرنى ؟ »

« من أجل عدم بقائك في دارك متعلقاً بخيوط مزر
زوجتك ، فالخدمة العسكرية مفضلة على كل شيء -
ومن أجل ذلك أشكرك » .

وعاد ثانية إلى الكتابة ، ولكنه كان مهتاج
الأعصاب إلى حد أن الريشة أحدثت صريراً وتناثر
المداد في كل ناحية « إذا كنت تريد أن تقول شيئاً فاني
مصنع ليلك »

« زوجتي - إني غير مرتاح لتركها في هذه الحالة ،
فهى عبء في يدك » .

« وماذا تريد أن تقول غير ذلك ؟ قل شيئاً أكثر
إصابة للهدف من ذلك » .

« عند ما يقترب الوقت أرسل إلى موسكو في
طلب طبيب ، وليحضر هنا في الوقت المناسب . . » .
فنظر الأب العجوز إلى ابنه نظرة صارمة مبدئياً
دهشته :

« بطبيعة الحال أعرف أنه لا يمكن عمل شيء
إذا ثارت الطبيعة على العلم » . واسترسل أندريا قائلاً
وقد ظهر عليه التأثير « وإني أعرف أنه من بين ألف
حالة من أمثال هذه الحالات ربما لا يحدث خطأ إلا في
حالة واحدة ، ولكن هذا هو ما توهمته وما خطر
بفكري كذلك ، ولقد تقسمتها الموم نتيجة لحلم رآته
في منامها » .

فتمتم العجوز قائلاً « حسن ، سأنظر في ذلك »
ووقع باسمه ملوحاً بيده عن قصد ، وأضاف قائلاً وقد
علت وجهه ابتسامة « أنه أمر بغضب » .
« ما هو هذا الأمر البغيض ؟ »

فقال العجوز في غير مواربة « زوجتك » .
« إني لم أفهم ما تريد » .

« لمن كلهن من هذا الطراز يا ولدي ، ولا
نستطيع أن نمسك عن الزواج ، فلا تخف ، فاني لن
أذكر شيئاً لأى إنسان ولكنك تعرف ما أعرف ، وهذا
هو الحق » وأمسكت أصابعه الناحلة المعروقة بيد ابنه

وهزتها في شيء من العنف بينما كانت عيناه كأنما
تحاولان كشف داخلته .

وكان جواب الأمير أندريا على ذلك أن تنهد -
وهو اعتراف بغير كلام .

وطوى الأمير العجوز الرسائل في غمضة عين
وختمها .

وقال في إيجاز « حسن ، لا حيلة لنا في ذلك ، وهى
جد حسناء ، فلا يشق عليك الأمر وسنعمل كل
ما نستطيع » .

وأمسك أندريا عن الكلام ، كان مكروباً ولكنه
كان في الوقت نفسه سعيداً لأن والده قد أدرك ما يريد
« لا تشغل بالك بها ، وسنعمل كل ما يمكننا ،
وخذ الآن هذه الرسالة لميشيل لإلاريونوفتش ، لقد
طلبت منه أن يتيح لك فرصاً حسنة وأن لا يبقيك معه
زمناً طويلاً ، وعليك أن تخبره أنني أذكره بالخير
والتقدير ، واكتب لى كيف يتلذذ ، فاذا رضيت
فابق معه ، وابذل ما في وسعك ، وإذا لم ترض فاتركه
فان ابن نيقولا بولكونسكى لا يمكن أن يظل مع رئيس
لا يرتاح إلى العمل معه ، ادن منى » .

وكان يتحدث في سرعة شديدة ويبتلع أكثر
الكلمات ، ولكن ابنه فهم عنه ، وتبعه إلى المكتب ،
وفتحه العجوز وأخرج منه مفكرة مكتوبة بخط دقيق
ولكنه واضح وقال له « من الأرجح أنني سأموت
قبلك ، وهذه مذكرة ترسل للإمبراطور بعد موتى ،
وهذه رسالة وهذا إذن صرف ، وهو مكافأة أريد
تقديمها لمن يكتب كتاباً عن غزوات سواروف
فارسلهما إلى الأكاديمية ، وقد كتبت بعض مذكرات
- تستطيع أن تقرأها بعد رحيلي من الدنيا ، وقد تفيد
منها » .

وشعر أندريا بأنه من غير اللائق أن يوجه إلى والده
كلمات تنطوى على الأمل في حياة طويلة وعمر مديد له ،

فاكتفى بأن يقول « ستنفذ رغباتك جميعها بلا أدنى ريب » .

فقال الأمير العجوز وقد أعطى يده لابنه ليقبلها « والآن استودعك الله ، ولتذكر يا أمير أندريا أنه لو اختطفك الموت فإن قلبي العجوز لا بد أن ينفطر » — ثم نظر في وجهه نظرة شاملة وأضاف قائلاً « وإذا بلغني أن ابن نيقولا بولكونسكى قد قصر في القيام بواجبه فاني سيعروفي الحجل ويجلني العار » وقد نطق بالكلمات الأخيرة هامساً .

فقال الأمير أندريا مبتسماً « كان يمكن أن نجنب نفسك مشقة الاقضاء إلى بذلك ، وإنى كذلك لى طلب أتقدم به إليك ، فاذا سقطت قتيلًا ، وولد لى ولد فاحتفظ به عندك ، والتمس منك أن تنشئه هنا » .
« ولا أجمعه في رعاية زوجتك ؟ » .

وحاول أن يضحك ولكن لم يكن الأمر أكثر من هزة عصبية حركت ذقنه ودفع ابنه من الحجرة قائلاً « اذهب الآن » .

وفي الفصل الثلاثين يصف لنا تولستوى حالة الأمير أندريا بعد إصابته في المعركة قائلاً « كان الأمير أندريا راقداً طوال ذلك الوقت في البقعة نفسها فوق تل براتزن ممسكاً بيده قطعة من قماش العلم والدم يسيل منه وهو يرسل في غير وعى تأوهات ضعيفة شاكية مثل الأطفال ، وحيناً اقترب المساء أمسك عن التأوه وظل راقداً فاقد الإحساس كل الفقد ، وفجأة فتح عينيه ، ولم يكن عنده فكرة عن مرور الزمن ، وشعر بأنه حى وبألم حاد من جراء جرح ملتهب في رأسه ، وكانت أول فكرة خطرت له هي :

« ما هذه السماء اللانهائية التي رأيته في هذا الصباح ولم أرها من قبل ؟ وهذا الألم كذلك جديد لم أجربه من قبل ! إنى لم أعرف شيئاً — لم أعرف شيئاً مطلقاً حتى الآن ، ولكن أين أنا ؟ »

وأصغى ، وسمع صهيل عدة خيول وأصوات بشر يقتربون منه ، كانوا يتحدثون باللغة الفرنسية ، فلم يحول رأسه ، وظل راقداً ينظر إلى السماء عالية فوقه ، وكان يرى زرقها التي لا تسبر أعماقها من بين السحب العارضة ، وكان القادمون على الخيل نابليون واثنين من ضباط أركان الحرب ، وكان نابليون قد طاف بميدان المعركة جميعه وأصدر أوامره لمد المدفعية التي كانت تطلق النيران على الخندق عند أوجست بالمساعدة ، وكان الآن يفحص الجرحى والقتلى الذين تركوا في الميدان ، وقال حيناً رأى جندياً روسياً طويل القامة راقداً ووجهه متجه إلى الأرض وعنقه أدكن وذراعه قد تصلبتا تصلب الموت « رجال حسان ! » . وقال أحد ضباط أركان الحرب وقد أرسلته المدفعية الموجهة إلى أوجست « إن ذخيرة مدافع الميدان قاربت النفاد يا سيدي » .

فأصدر نابليون أمره وقد تقدم خطوات قليلة قائلاً « احضر الاحتياطي ، ووقف إلى جانب الأمير أندريا الذي كان لا يزال ممسكاً بسارية العلم المكسورة ذلك العلم الذي استولى عليه الفرنسيون ليكون دليلاً على الانتصار » .

وهتف الإمبراطور قائلاً « مية مجيدة » . وأدرك الأمير أندريا أن المتحدث هو نابليون ، وأنه يتحدث عنه ، ولكن الكلمات دوت في أذنيه دون أن يحفل بها ونسيها في الحال ، وكان رأسه ملتبهاً ، وكانت قواه في هبوط من جراء الدم المتدفق منه ولم يكن يرى سوى الزرقة الأبدية البعيدة ، وقد عرف نابليون — الذي كان بطلاً في رأيه — ولكنه في تلك اللحظة رآه صغيراً . فما أضال هذا البطل وما أقل شأنه بالقياس إلى تلك الرسالة التي جاءت إلى روحه من السماء التي لا تقاس أبعادها ، فما يقال ومهما يكن شأن الذى يدنو منه فان ذلك كله أمور لا يؤبه لها ، ولكن سره وقوفهم ، لأنه كان يشعر شعوراً غامضاً بأنهم سيعينونه

فقليل له إنه الأمير الإي الأمير ريبنين
« أنت قائد الحرس الإمبراطوري ؟ »
« إني قائد فرقة فحسب » :

« لقد قامت فرقتك بواجبها خير قيام »
فأجاب ريبنين « إن الثناء من القائد العظيم هو خير
ما يثاب به الجندي »

فقال نابليون « إني أقدمه بارتياح عظيم ، ومن هذا
الشاب الذي معك ؟ »

فذكر له ريبنين اسم العقيد سشنلين ، فنظر إليه
نابليون وقد علت وجهه ابتسامة :

« أنه جد صغير للمغامرة في مثل هذه الأخطار » :
فتمتم سشنلين قائلاً بصوت مخنق « إن الشباب
لا يحول دون الشجاعة » .

« لقد أحسنت الجواب ، وستعمل ما تقول »
ووضع الأمير أندريا كذلك في الصف الأول
أظهاراً لعظمة الانتصار واجتذب نظر الإمبراطور ،
وتذكر نابليون أن رآه وهو راقد في الميدان

« وأنت أيها الشاب الشهم كيف حالك ؟ » :
فرمقه بولكونسكى بعينه ولكنه لم يتكلم ، وقبل
ذلك بخمس دقائق نطق بكلمات قليلة وجهها إلى الرجال
الذين كانوا يحملونه ، ولكن الآن اكتفى بالنظر إلى
الإمبراطور ولزم الصمت ! فبعد كل شيء ما قيمة
اهتمامات نابليون وكبريائه وعجبه ؟ وما هو البطل نفسه
حينما يوازن بسماء العدالة والرحمة المحيطة الرائعة التي
استشعرتها روحه واكتنفت سرها ؟ لقد بدا له كل
شيء تافها ضئيلاً لا يشبه من أى ناحية تلك الأفكار
الجديدة الجليلة التي طالعه بها ما اعترى جسمه من الوهن
واستنفاد القوى وتوقع الموت : فحينما كانت عيناه
تلاحظان الإمبراطور كان يفكر في تفاهة العظمة وهوان
شأنها - وتفاهة الحياة التي لا يعرف أحد غايتها ولا يدرى
نهايتها - بل والأشد خطورة من ذلك هوان شأن الموت
الحقاً سره عن الأحياء .

على العودة إلى الحياة تلك الحياة التي بدت له جديرة
بأن يحياها ما دام قد بدأ يفهمها ، واستجمع قوته
ليتمكن من الحركة وليرسل صوتاً ، وحرك قدماً وأن
أنيباً واهياً .

فصاح نابليون قائلاً « إنه ليس ميتاً ! احمלוه إلى
نقالة الجرحى » .

وركب الإمبراطور ليلقى المارشال لان الذي ابتسم
ورفع قبعته وهنا الإمبراطور على الانتصار .
ولم يتذكر الأمير أندريا سوى القليل بعد ذلك ،
فالأم الذي سببه له حملة إلى النقالة واهترازها وجس
الجرح جعله يعود إلى فقدان الوعي ، ولم يثب إلى رشده
إلا في المساء وهو محمول إلى المستشفى مع الكثيرين من
الروسين الجرحى أو الأسرى ، وفي أثناء الانتقال
أفاق ثانية واستطاع أن يدير طرفه فيما حوله ، بل
استطاع أن يتحدث ، وكانت أولى الكلمات التي سمعها
صادرة من ضابط فرنسي وكل إليه أمر الإشراف على
الجرحى :

« علينا أن نقف هنا ، فإن الإمبراطور سيمر بنا ،
ولا بد أن نمتعه بالنظر إلى هؤلاء السادة » .

فقال آخر « الأسرى كثيرون في هذه المرة - جزء
كبير من الجيش الروسى ، لا بد أنه عنده ما يكفى
منه » :

فقال المتحدث الأول مشيراً إلى ضابط روسى
جريح يرتدى ستره أحد خيالة الحرس « ولكن هذا
كان كما يقولون رئيس حرس الإمبراطور الإسكندر
جميعهم »

فعرف بولكونسكى الأمير ريبنين الذي لقيه في
أحد مجتمعات بطرسبرج ، وكان بجانبه ضابط شاب
يناهز عمره التاسعة عشرة جريحاً .

وجاء نابليون مخب به جواده وأدنى عنان جواده
على مقربة منهما وسأل وقد رأى الجرحى « من أسمى
هؤلاء رتبة ؟ »

ولم ينتظر نابليون جواب الأمير أندريا وقال
« اعتنوا بهؤلاء السادة واحملوهم إلى الخيم ، ودعوا
الدكتور لارى بتمهيد جراحتهم ، وسنلتقى مرة ثانية
يا أمير ريبنين »

وتركهم وقد تألق وجهه من الارتياح .

ولما رأى الجنود الذين كانوا يحملون بولكونسكى
عطف الإمبراطور على الأسرى واهتمامه بأمرهم أسرعوا
في إعادة الأيقونة الصغيرة التى علقتها شقيقته بعنقه ،
وكانوا قد سرقوها منه ، وشعر فجأة بأنها مدلاة على
صدره فوق سترته دون أن يعرف كيف وضعت
ولا متى وضعت .

وحينما فكر فى شعور أخته العميق بالاحترام والتقوى
الخالصة والعبادة قال لنفسه « ما أسعدنا لو كان كل
شئ من البساطة والوضوح كما تعتقد ماريا ! وحقيقة
أنه سيكون من الخير أن نعرف أين نلتمس العون
ونطلب الراحة فى هذه الحياة وماذا ينتظرنا بعد الموت ،
وسأكون سعيداً هادئ النفس رضى البال إذا استطعت
أن أقول « أيتها الخالص رحمة بى » ولكن لمن أوجه
ذلك القول ؟ إن تلك القوى الخفية غير المحدودة التى
لا أستطيع أن أرى وجهى شطرها لأعبر عن شعورى
هى إما ذلك « الكل » العظيم أو أنها لا شئ ، وقد
تكون هى الله الذى اشتملت عليه أيقونة ماريا ! لا شئ
فى هذه الأرض مؤكداً سوى قلة شأن كل شئ فى
حدود فهمى وجلال المجهول الذى لا يسبر عمقه -
والحقيقة الفذة ، وربما القوة العظيمة وحدها » .

ورفعت الحفة ، وكان فى كل هزة يشعر بالألم
الحاد الذى زادته الحمى والدوار اللذان ألما به ، وتوهم
أنه رأى أباه وأخته وزوجته . والطفل الذى سيولد له
وصورة نابليون المشوهة القليلة الشأن - وكانت كل
هذه الخيالات والصور تروح وتجيئ فى تلك الساء
الزرقاء بغير قبة خلال أحلامه المحمومة جميعها ،
وكان يبدو له أنه قد عاد إلى لمبسى جورى وأنه يعيش

عيشة سعيدة فى هدوء وسلام ثم فجأة يظهر أمامه
صورة نابليون الصغير الجرم بنظرته المغرورة وارتياحه
لكوارث الغير فيملاً ذلك نفسه بالشكوك والألم . . .
ولكنه يعود إلى تأمل السماء الجميلة التى تعدّه وحدها
بالخلاص .

وعند اقتراب الصباح اختلطت هذه الرؤى
واشتبهت عليه سماتها واشتدت به وقدة الحمى التى كان
الأقرب احتمالاً أن تنتهى بالموت لا بالابلال من
المرض - كما قال الدكتور لارى طبيب نابليون
الخاص .

قال الطبيب « إنه لن يتغلب على هذا المرض » ،
ووكّل الطبيب أمره مع غيره من المرضى الميؤوس من
حالاتهم إلى رعاية مواطنى الإقليم .

وفى الفصل الثانى من الجزء الثانى من الرواية الذى
وقفه تولستوى على وصف الحالة فى روسيا بعد معركة
استرلتز وقبل غزو نابليون لها يعطينا تولستوى لمحات
عن بعض الأعيان الذين كان فى يدهم زمام الأمور :

« وصل الأمير أندريا إلى بطرسبرج فى شهر
أغسطس سنة ١٨٠٩ ، وفى هذا الوقت كان الشاب
سبيرانسكى فى ذروة مجده وحماسته للإصلاح ، وفى
ذلك الوقت أصيب القيصر (الإسكندر الأول) بمرض
فى قدمه من جراء سقوطه من عربته ، واضطر إلى
قضاء ثلاثة أسابيع على الأريكة ، وكان سبيرانسكى
يعمل معه كل يوم ، وحينذاك أعد المرسومان
الإمبراطوريان الشهيران اللذان قصدهما أحداث تغيير
ثورى فى المجتمع الروسى ، وأحد هذين المرسومين
كان لإلغاء رتب البلاط والمرسوم الآخر - لتنظيم
الامتحانات الخاصة التى يجتازها المتقدمون لوظائف
ضباط فى الخدمة العامة ومستشارين للدولة وقد تضمن
أيضاً إحداث تغيير جوهرى فى وظائف الدولة جميعها
من المجلس الإمبراطورى إلى أقل مجالس المدن شأنًا ،

وكانت الأحلام الخاصة بالإصلاح الحر التي راودت عقل الإمبراطور الإسكندر منذ تسلمه العرش قد بدأت تتحقق تدريجياً بمساعدة مستشاريه مثل زارتوريسكى ونوفوسلتزو وكوتشوى وسترونجنو الذين كان يسميهم الإمبراطور مداعباً « لجنة الأمن العام » .

وفي ذلك الظرف الهام كان سيرانسكى يمثلهم جميعاً في المسائل المدنية وكان اراكتشايف يمثلهم في المسائل الحربية .

وكان اختيار الأمير أندريا حاجباً لجلالة الإمبراطور يستوجب أن يذهب إلى البلاط ليقدم الطاعة ، وبالرغم من أنه وقف مرتين في طريق الإمبراطور فان الإسكندر لم يوجه إليه أى كلمة ، وتبادر إلى ذهنه أن جلالة لا يرتاح له أو لا يستحسن شكله ، وكان يؤكد في نفسه هذا الشهور النظرة الفاترة التي كان يتلقاها بها الإمبراطور ، وسرعان ما علم أن القيصر ضايقه اعتزاله الخدمة العامة في سنة ١٨٠٥ .

وقال الأمير أندريا لنفسه « لا نستطيع أن نتحكم في عواطفنا ، وسأبذل جهدى في أن لا أقدم تقريرى عن القانون الحربى بنفسى ، وأكتفى بأن أضمه أمامه ليأخذ فرصته بما فيه من مزايا ! » ووضعه في يد أحد المشيرين المتقدمين فى السن وهو صديق لوالده ، وقد قبل ذلك راضياً ووعد بأن يتحدث عنه فى حضرة الإمبراطور .

وفي خلال الأسبوع أشير على الأمير أندريا بمقابلة وزير الحرية الكونت اركتشايف ، وفى الساعة التاسعة فى اليوم الموعد ظهر الأمير أندريا فى غرفة انتظار الكونت ، ولم يكن يعرفه شخصياً ، وما سمعه عنه لم يكن يستدعى الاحترام ولا التقدير .

ولكن الأمير أندريا قال لنفسه « إنه وزير الحرية وهو موضع ثقة الإمبراطور ، فإذا يهجنى من صفاته الشخصية ؟ إن فحص تقريرى جزء من عمله ، وهو الوحيد الذى يستطيع أن يؤيد اهتماماتى » .

..... ورجا الأمير أندريا الضابط المشرف أن يبلغ الوزير عن حضوره ، فأخبره الضابط فى شىء من السخريّة أن دوره سيأتى ، . . . وجاء دور الأمير أندريا .

فأسر أحد الحاضرين فى أذنه قائلاً « إلى اليمين بعد النافذة » .

وسمح له بالدخول إلى المكتب الخاص ، ولم يكن فخم الأثاث وإنما كان نظيفاً حسن التنسيق ، ورأى أمامه رجلاً يناهز الأربعين طويل القامة بصورة لا تخلو من الغرابة وله رأس مستطيل لا يقل غرابة ، وكان شعره متلبداً وقد تغصن وجهه وحاجباه الكثيفان يتلاقيان فوق عينين زرقاوين كليلتين وأنف مهمل قرمزي ، وحول صاحب المقام الرفيع هذا رأسه نحو القادم الجديد وقال دون أن ينظر إليه :

« ماذا تريد ؟ »

فقال الأمير أندريا « لا أريد شيئاً يا صاحب الفخامة » .

فرفع اراكتشايف عينيه وقال « اجلس ، أنت الأمير بولكونسكى ؟ »

« لى لا أريد شيئاً سوى معرفة هل صاحب الجلالة الإمبراطور قد تنازل وأحال على فخامتكم مذكرتى ؟ » .

فأجاب اراكتشايف معترضاً « اسمح لى أن أخبرك يا صاحى العزيز أنى قرأت مذكرتك » ، (واستهل حديثه فى شىء من الهدوء ولكنه عاد بعد كلمة أو كلمتين لى نغمة الغضب والازدراء) واسترسل يقول « أنك تقدم اقتراحات جديدة للجيش ، وهناك كثير من الاقتراحات القديمة ولا أحد يقرضها ، والناس يكتبونها اليوم وهذا هو أسهل ما يعمل » .

« كانت رغبة جلالتك أن أنتظر رأى فخامتكم وأسأل ماذا تصنعون بمذكرتى » .

« لقد أرسلتها إلى اللجنة بعد أن أوضحت رأيي »
ونهمز قائلاً « وأنا لا أقر ما بها » وتناول وثيقة من
المنضدة وناولها لبولكونسكى قائلاً « هذه هي الوثيقة »
وكانت مكتوبة بالقلم الرصاص وكلماها ناقصة
الحروف « ليس لها أساس منطقي ومنقولة من القانون
الفرنسي وتختلف عن قانوننا اختلافاً لا يقوم على
أسس معقولة » .

« وما هي اللجنة التي ستنظر فيها » .

« لجنة مراجعة القانون الحربى ، وقد وضعت اسم
سموكم في القائمة لتكون عضواً شرف » .

فابتسم الأمير أندريا قائلاً « لم يكن لى أن أضم
إلى هذه اللجنة » .

فرفع صوته قائلاً وقد أراه الباب « عضو شرف ،
أنت تفهم ذلك جيداً ، طاب صباحك - حسن ، من
يتلوه فى الدخول ؟ » .

... وكان حزب الإصلاح ينظر إلى الأمير
أندريا نظرة عطف ، ففي اليوم التالى لمقابلته لاراكتشاييف
ذهب فى المساء إلى اجتماع بمنزل الكونت كوتشوبى ،
وحدثه عن لقائه لاراكتشاييف ، فقال له كوتشوبى
« يا صاحبي العزيز ، وحتى حينما تكون عضواً فى اللجنة
فإنك لا تستطيع أن تصنع شيئاً دون مساندة سبيرانسكى
فهو الذى يعمل كل شيء ، وسأتحدث إليه فى هذا
المساء فقد وعدنى بالزيارة » .

فسأله الأمير أندريا قائلاً « ولكن ما الذى يجعل
سبيرانسكى يخفى بالقانون الحربى ؟ »

فهز كوتشوبى رأسه مبتسماً فى دهشة من بساطة
السؤال :

« لقد تحدثنا عنك - وعن عمالك الأحرار » .

فقال رجل من الحاضرين متقدم السن فى حلة ،
أوه ! أنت إذن الأمير الذى حرر المزارعين » وكان
هذا الرجل من بقايا عهد الملكة كاترين .

وأراد بلكونسكى أن يهدئ غضب الرجل المتقدم
فى السن فهون الأمر قائلاً « أنها ضيعة جد صغيرة
ولا تدر سوى دخل قليل » .

فأجاب العجوز « لقد تسرعت أكثر مما يلزم »
ونظر إلى كوتشوبى وأضاف قائلاً « ما أريد أن أعرفه
هو من يقوم بفلح الأرض إذا حررنا المزارعين ؟
وصدقنى أن سن القوانين أسهل من الحكم بمقتضى تلك
القوانين ، واسمح لى أن أسألك يا كونت من يعين
قاضياً حينما يتقدم الجميع للامتحان ؟ » .

فأجاب كوتشوبى « حسن ، احسب هؤلاء الذين
ينجحون فى الامتحان »

وفى خلال هذا الحديث حضر سبيرانسكى ، وقدم
كوتشوبى الأمير أندريا لسبيرانسكى ، فنظر إليه صامتاً
مدة دقيقة أو دقيقتين ثم قال :

« لى مسرور بمعرفتى لك وقد سمعت عنك
كثيراً » .

وذكر كوتشوبى له فى إنجاز لقاء بلكونسكى
لاراكتشاييف ، فابتسم سبيرانسكى وقال أن رئيس
اللجنة صديقى وإذا شئت فأنى أستطيع أن أعدك بتيسير
لقائك له « ثم أضاف قائلاً « وآمل أنه سيحسن لقاءك
ويعنى بكل ما يراه نافعا » .

وتخلقت حولها جماعة ، وعجب الأمير أندريا
للهدوء المشوب بالاحتقار الذى رد به سبيرانسكى على
الرجل المسن الذى حمل على الإصلاحات الجديدة
وكان كأنه يتنازل من عليائه وهو يفسر هذه الإصلاحات
وحينما رفع المسن الذى كان يجادل صوته اكتفى بالابتسام
ولم يسترسل فى الكلام مبدئياً أنه لا يرى نفسه أهلاً ليكون
حكماً على نفع القرارات التى يصدرها القيصر أو
عدم نفعها .

وبعد مضي دقائق على ذلك الحديث العام قام من
مقعده وقاد الأمير أندريا إلى آخر الركن الآخر من

الحجيرة ، وكان مما يلائم أفكاره أن يتحدث مع الأمير أندريا .

« لقد غلبني على أمرى هياج ذلك السيد المسن فلم أجد وقتاً لأتبادل معك بضع كلمات » قال ذلك وقد علت وجهه تلك الابتسامة التي يشوبها شيء من الاحتقار بين أنه يريد أن يفضي بشعوره بتفاهة الجماعة التي يخالطها ، وشعر الأمير أندريا بأنه يتعلقه .

واسترسل اسبيرانسكى يقول : « لقد عرفتك منذ وقت طويل عن طريق شهرتك ، وتحريرك للفلاحين مثال أود أن يقتدى به الناس : والشئ الثانى أنك الحاجب الوحيد من حجاب الملك الذى لم يسوءه القرار الإمبراطورى الخاص بنظام الرتب فى البلاط ، وقد أثار ذلك القرار الكثير من الغضب والنقمة . »

« حقيقة أن والدى لم يشأ أن أستغل امتيازاتى ، وقد بدأت الخدمة من الدرجات الصغيرة . »

« إن والدك ولو أنه من رجال الجيل الماضى ولكنه أسمى بكثير من هؤلاء المعاصرين لنا الذى ينتقدون هذا المرسوم ، إنه يرمى إلى إقامة العدالة على أسس سليمة » فقال الأمير أندريا وهو يحاول بذلك مجهود للتخلص من تأثير الرجل « وبرغم ذلك أميل إلى التفكير فى أن هناك أساساً لانتقادى ولم يقبل الأمير أندريا أن يسلم للرجل بكل ما يرى بل مال إلى مناقضته ، ولكن عقله كان مشغولاً بملاحظة الرجل إلى حد أنه لم يستطع أن يعبر عن أفكاره ببراعته العادية . »

وقال اسبيرانسكى مبتسماً « إنه نقد قائم على الخيلاء الشخصية : »

« إلى حد ما من غير شك . ولكنه فى رأى من أجل مصلحة الحكومة نفسها . »

« كيف ذلك ؟ »

فقال الأمير أندريا « إنى من تلامذة منتسكييه . ومن رأيه أن بعض الامتيازات الخاصة والحقوق المكتسبة لازمة . »

فاختفت الابتسامة من وجه اسبيرانسكى ، واكتسب وجهه الكثير لهذا التغير وقد همته الملاحظة التي أبدتها الأمير أندريا .

... وبعد أسبوع من هذا الحديث عين الأمير أندريا عضواً فى لجنة تغيير القانون الحربى .

ويصف لنا تولستوى لقاء الأمير أندريا لنتاشا فى الفصل الخامس من الجزء الثانى ، فقد كان الأمير مدعواً فى حفلة راقصة فخمة أقامها فى ٣١ ديسمبر سنة ١٨٠٩ أحد ذوى الاخطار ممن كان لهم شأن عظيم فى عهد كاترين الثانية ، وحضر الحفلة القيصر الإسكندر الأول وكبار رجال دولته وحاشيته ، وكان من المدعويين إلى الحفلة أفراد من أسرة روستوف ، منهم نتاشا ووالدتها ، وحينما بدأت الرقصة الأولى لم يلتفت أحد إلى نتاشا ولم يتقدم لمراقبتها أحد مما كدر خاطرها وأساء إلى كبريائها ، وبينما كانت تعاني هذه الأزمة النفسية بعد انتهاء الرقصة الأولى تقدم بيير بيزوكو من الأمير أندريا وأشار عليه بمراقبة الكونتس نتاشا روستوف ، ولم يكن الأمير أندريا قد لاحظها فى الحفل ودله على مكانها ، فنجح الأمير أندريا بيير بيزوكو وأدرك الأمير أندريا حينما اقترب من نتاشا ما يخالج شعورها ، وتقدم الأمير من الكونتس والدتها وحياها ، وقالت له والدة « اسمح لى أن أقدم لك ابنتى » فأجابها الأمير أندريا « إن لى شرف معرفتها ، ولكنى لا أدرى هل تذكرنى أولاً ، وطلب من نتاشا أن تراقصه فأشرق وجهها بابتسامة عريضة ، وتوقدت عيناها واختفت الدموع التي كادت تمه بالسقوط من عينيها ، وكأنها كانت تقول « لقد انتظرتك منذ الأبد . »

وكان الأمير أندريا يحسن الرقص ، وقد آثر مراقبة نتاشا ليضع حداً للمحادثات السياسية المملة التي ضايقته فى هذا الحفل ، وما عزم أن بدأ مراقبتها ووضع يده حول جسمها اللدن الأهيى وشعر بتأيلها وانسيابها فى عناقه حتى أخذ بسحر جمالها وأحس عودته إلى

الشباب والحياة : وكان هذا بدء تمكن حبه لنتاشا وهى إحدى شخصيات الرواية العظيمة التى أبدع تولستوى فى تصويرها .

وقد أنهى تولستوى روايته بخاتمة طويلة بسط فيها ما يصح أن نسميه مذهبه فى فلسفة التاريخ ، وقد أفضى بتولستوى تأمل الحياة البشرية إلى الاعتقاد بأننا فى هذه الحياة الأرضية القانية لا نفعل ما نريد ، وإنما نفعل ما يراد بنا ، وأننا لسنا سادة أنفسنا كما يزين لنا الخيال ، وإنما نحن خاضعون للقدر ، وقد سمى هذا القانون المسيطر على حياة الأفراد قانون « الحتم » وحاول أن يعارض به قانون « الإرادة » الذى يمثله لنا الوهم ، وحاول فى روايته أن يبين أثر هذا القانون فى حياة الأفراد الضيقة المحدودة وفى حياة الأمم والجماعات البعيدة المدى المترامية الآفاق .

ومن كلماته فى هذه الخاتمة قوله فى الفصل الثانى منها « إذا زعمنا كما يزعم المؤرخون أن الرجال العظماء وحدهم هم الذين يمكنون الإنسانية من تحقيق الأغراض العظيمة مثل رفع شأن روسيا أو فرنسا أو المحافظة على التوازن فى أوروبا أو نشر الأفكار الثورية أو التقدم العام أو أى شئ آخر فإنه يصبح من المستحيل علينا أن نفكر حداث التاريخ بدون أن يكون عندنا أفكار معينة عن موضوع المصادفة والعبرة .

وإذا كان هدف الحروب الأوروبية فى مطالع هذا القرن (القرن التاسع عشر) هو رفع شأن روسيا فإن هذا الهدف كان يمكن تحقيقه بدون الحروب التى سبقتها وبدون الغزو ، وإذا كان هذا الهدف هو رفع شأن فرنسا فإن هذه الغاية كان يمكن تحقيقها بدون الثورة أو الإمبراطورية ، وإذا كان هذا الغرض هو نشر الأفكار فإنه كان يمكن أن يتحقق بصورة أوفى عن طريق الدعاية مما لو تم بطريق الجنود ، وإذا كان هذا الهدف هو تقدم الحضارة فأننا نستطيع حينئذ أن نفترض أن هناك طرقاً أكثر ملائمة لد رواق الحضارة وخير

من إبادة المخلوقات البشرية وما يملكون . فلماذا إذن تحدث هذه الأشياء هكذا ولا تحدث بطريقة أخرى ؟ ذلك مجرد أنها حدثت كما حدثت .

والتاريخ يقول إن المصادفة خلقت الموقف والعبرة أفادت منه ، ولكن ما هى هذه « المصادفة » وما هذه « العبرة » ؟

إن هذين الاصطلاحين « المصادفة » و « العبرة » لا يدلان على شئ له وجود حقيقى ، ولهذا لا يمكن أن نجد لها تعريفاً ، وهما لا يدلان إلا على درجة من درجات فهم المظهر ، فحينما لا أعرف لماذا حدث مظهر من المظاهر افترض أننى لا أستطيع أن أعرف ، ولذلك لا أريد أن أعرف وأكتفى بأن أقول لنفسى « إنه المصادفة » ، وأرى قوة تنتج عملاً لا يتناسب مع الخصائص العامة للإنسانية ، ولما كنت لا أعرف كيف تنشأ تلك القوة لذلك أقول لنفسى « إنها العبرة » .

ويضرب لنا تولستوى مثلاً من تناقض المؤرخين فى قوله « يناقض المؤرخون بعضهم بعضاً حتى فى تفسيراتهم للقوة التى يؤكدون أن نفوذ الشخص نفسه قام عليها ، فتبصر مثلاً المؤرخ البونابرتى يقول إن قوة نابليون كانت تقوم على عبقريته وحبه لفعل الخير فى حين أن لانفرى المؤرخ الجمهورى النزعة يؤكد أنها قامت على الاحتيال وخداعه للأمم ، والمؤرخون من هذا الطراز يناقضتهم بعضهم لبعض يقضون على إمكان تكوين أى فكرة واضحة عن القوة التى تنتج الحوادث ولذلك لا يقدمون لنا إجابة عن المسألة الجوهرية فى التاريخ » .

واقحام هذه الآراء فى ختام الرواية لم يعجب بعض النقاد من رجال الأدب مثل الكاتب الروائى الفرنسى فلوير ومثل الكاتب الروسى ترجنيف ، ولكن بعض الباحثين المحدثين فى فلسفة التاريخ قد تناولوها بالشرح والتفقد ، وربما كان فى طليعة هؤلاء الأستاذ برلين فى كتابه « القنفذ والثعلب » .

وفيات الأعيان لابن خلكان

بسم الله
الدكتور أحمد محمد الحوني
أستاذ الأدب العربي بكلية دار العلوم

الكندى ٣٧٥ هـ (٩٨٥ م) وفي كتابي معجم الشعراء وأشعار النساء للمرزباني ٣٨٤ هـ (٩٩٤ م) وفي تاريخ الصوفية للنسوي ٣٩٦ هـ (١٠٠٥ م) وفي تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٤٦٣ هـ (١٠٧٠ م) وفي تاريخ حكماء الإسلام لظهري الدين البيهقي ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) وفي معجم الأدباء لياقوت ٦٢٦ هـ (١٢٢٨ م) وفي إنباه الرواة للقفطي ٦٤٦ هـ (١٢٤٨ م) وفي عيون الأنبياء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) وفي نكت الحميان في نكت العميان لصالح الدين الصفدي ٧٦٤ هـ (١٣٦٢ م) وفي طبقات الشافعية للسبكي ٧٧١ هـ (١٣٦٩ م) وطبقات الحنفية لعبد القادر القرشي ٧٧٥ هـ (١٣٧٣ م) وفي بغية الوعاة للسيوطي ٩١١ هـ (١٥٠٥ م) وفي كثير من مئات الكتب التي جال مؤلفوها في هذه الميادين جولات، فخطوا بهذا الفن خطوات فسيحات .

وبهذا تفوقوا على الغربيين لا بالسبق وحده ، بل بكثرة المؤلفات ووفرتها وشمولها وتنوعها وعنايتها بأعيان كل علم أو فن أو عصر أو قطر أو مدينة ، مع التدقيق في ضبط الأعلام ، والحفاوة بالنساء ، وتحقيق سنوات الوفاة ، وتحري سني الميلاد على قدر

ليس من التعصب في شيء ، ولا من التزيد في قليل ولا كثير أن نشيد بجهود العرب في فن التراجم والسر ، وأن نعلن في كثير من الثقة والاطمئنان أنهم سبقوا الغرب إلى هذا الفن بعدة قرون ، ذلك لأن كتاب التراجم العرب عنوانا بالشعب كما عني المؤرخون بالأساسة والملوك ، فأرخوا لطوائف من الناس ليسوا من الملك ولا من السياسة في شيء ، وإنما هم نخاة أو شعراء أو كتاب أو قضاة أو مفسرون أو محدثون أو قواد أو مؤرخون أو أطباء أو متصوفة أو أصحاب مذاهب وآراء ، أو ممن يجمعهم قرن أو بلد أو وصف معين ، كما نرى في الطبقات الكبير لابن سعد ٢٣٠ هـ (٨٤٤ م) وفي طبقات الشعراء لابن سلام ٢٣١ هـ (٨٤٥ م) وفي طبقات النساك لابن سعيد الأعرابي ٣٤١ هـ (٩٥٢ م) وفي الأغاني للأصفهاني ٣٥٦ هـ (٩٦٦ م) وفي أخبار القضاة المصريين لمحمد بن يوسف

(*) طبع في باريس سنة ١٨٣٨ - ١٨٤٢ وفي جونتجن سنة ١٨٣٥ - ١٨٤٣ . وفي مصر مرات منها طبعة بولاق سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨١) وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لأحمد شاكيري زاده والعقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم لعل بن يال . وطبع أخيراً بتحقيق الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد في ستة أجزاء سنة ١٣٦٩ (١٩٥٠) بمطبعة السعادة بالقاهرة .

المستطاع ، ومع تسجيل المعالم البارزة من حياة المترجم لهم ، وذكر مؤلفاتهم كلها أو أكثرها ، والتمثيل بنماذج من شعرهم ونثرهم .

على أن العرب سبقوا إلى الترجمة الذاتية سواء أكانت تسجيلاً لحياة كاتبها أم يوميات يدون فيها أبرز أعماله ، فكتب بعضهم تراجم حياتهم بأقلامهم كمل فعل ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٦ م) وأسامة بن منقذ ٥٨٤ هـ (١١٨٨ م) إذ دون في كتابه الاعتبار يوميات قص فيها مظاهر بطولته ، وعمارة اليمنى ٥٦٩ هـ (١١٧٣ م) في كتابه النكت المصرية ، والعماد الأصمغاني ٥٩٧ هـ (١٢٠٠ م) في مقدمة كتابه البرق الشامي ، ولسان الدين بن الخطيب ٧٧٦ هـ (١٣٧٤ م) في كتابه الإحاطة في تاريخ غرناطة ، وابن خلدون ٨٠٨ هـ (١٤٠٣ م) في كتابه التعريف الذي فصل فيه تاريخه ورحلاته وصلاته وأحداثه وقصائده ، والسخاوي ٩٠٢ هـ (١٤٩٦ م) في كتابه الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع ، والسيوطي ٩١١ هـ (١٧٠٥ م) في كتابه حسن المحاضرة ، وهناك عشرات غير هؤلاء دونوا تاريخهم بأقلامهم .

وبهذا كانت التراجم الذاتية أسبق من الغربية بقرون ، لأن إنجلترا بدأت تعرف المذكرات اليومية ، وتعتبرها نواة الترجمة الذاتية منذ كتب صمويل بيبس مذكراته (١٦٣٣ - ١٧٠٣ م) . وفي الزمن نفسه ظهرت بضع تراجم كتبها إيزاك والتون ، ولأن فرنسا لم يكن لها عهد بهذه اليوميات ، حتى كتب ريتز مذكراته سنة ١٦٧٢ م .

مؤلف الكتاب

أما مؤلف وفيات الأعيان ، فهو أحمد بن محمد ابن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان قاضي القضاة ، وكنيته شمس الدين ، وكنية أبيه شهاب الدين . ولد بمدينة إربل (على وزن إمد) وهي بالشام الشرقي من دجلة

على مقربة من الموصل سنة ٦٠٨ هـ (١٢١١ م) فتعلم بها أول الأمر ، إذ درس البخاري على الشيخ الصالح ابن هبة الله سنة ٦٢١ هـ ، ثم انتقل إلى الموصل ودرس على الإمام كمال الدين بن يونس ، ثم شخص إلى حلب سنة ٦٢٦ هـ وأقام بها سنتين حضر فيهما دروس الشيخ بهاء الدين أبي المحاسن يوسف بن شداد وتفقه عليه ، وقرأ النحو على موافق الدين أبي البقاء يعيش بن علي النحوي ، ولم يلبث أن اتجه إلى دمشق سنة ٦٣٣ فسمع من علي ابن الصلاح ، ولبث هناك أربع سنوات ، انتقل بعدها إلى القاهرة سنة ٦٣٧ وحينئذ بدأ يتولى المناصب ، فتاب عن قاضي القضاة بدر الدين السنجاري ، ثم ولي قضاء الحلة . ثم عين قاضياً للقضاة بالشام سنة ٦٥٩ هـ ومكث في هذا المنصب الكبير عشر سنوات إلى أن عزل سنة ٦٦٩ ، فعاد إلى مصر ، ولبث بها سبع سنوات ، أعيد بعدها إلى وظيفته بالشام ، حتى عزل سنة ٦٨٠ ، ثم توفي بدمشق في شهر رجب سنة ٦٨١ (١٢٨٢ م) ودفن بالصالحية .

ويذكر ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب أن شمس الدين كان موسوماً بجمال الصورة ، معروفاً بفصاحة المنطق ، وغبارة العقل ، وثبات الجأش ونزاهة النفس . . .

وينقل عن الذهبي أنه كان إماماً فاضلاً متقناً ، عارفاً بمذهب الشافعي ، حسن الفتاوى ، جيد القريحة ، بصيراً بالعربية ، علامة في الأدب والشعر وأيام الناس ، كثير الاطلاع ، حلوا المذاكرة ، وافر الحرمة من أشرف الناس ، كريماً ، جواداً ، ممدحاً .

ومما ذكره ابن العماد الحنبلي من فضائله أنه لم يكن يستطيع أحد أن يتناول في مجلسه آخر بغية ، واستدل بحادثة تدل على كلفه بصيانة سمعة الناس وحمايتهم من التشهير .

ولابن خلكان شعر رقيق منه قوله :

يا سادتي إني قنعت وحقنمت
في حبكم منكم بأيسر مطلب
إن لم تجودوا بالوصال تعطفاً

وقصدتم هجرى وفرط تجنبي
لا تحرّموا عيني القرينة أن ترى
يوم الخميس جمالكم في الموكب
قسماً بوجدى في الهوى وتحرقى

وتحسرى وتلهفى وتلهي
لو قلت لى جليل بروحك لم أقف
فيما أمرت وإن شككت فحرب

وحياة وجهك وهو بدر طالع
وبياض غرتك التي كالغيب
وبقاة لك كالقضيبي ركب من
أخطارها في الحب أصعب مركب
لو لم أكن في رتبة أرعى لها الد

سعد القديم صيانة للمنصب
لهتكت سترى في هواك وللذلى
خلع العذار ولج فيك مؤنبي

وله في وصف ملاح يسبحون في غدیر :
وسرب ظباء في غدیر تخالهم
بدورا بأفق الماء تبدو وتغرب
يقول خليلي والغرام مصاحبي
أما لك عن هذى الصباية مذهب؟
وفي دملك المظلوم خاضوا كما ترى
فقلت له دعهم يخوضوا ويلعبوا

الكتاب

متى ألفه؟

لم يحدد في المقدمة الزمن الذي ألفه فيه ، ولكنه
حدد زمن ترتيبه فقال إنه تم في سنة ٦٥٤ هـ بالقاهرة ،

وحينما نرجع إلى خاتمة الكتاب يبين لنا أن هذا الترتيب
لم يكن آخر تعديل في الكتاب ، وأنه عاوده بالتنقيح
والتكميل ، لأنه قال : إني تركت مصر عائداً إلى
الشام في خدمة أبي الفتح بيبرس سنة ٦٥٩ لتقلد أحكامها
« يقصد المرة الأولى » ثم فصلت بعد عشر سنين ،
وعدت إلى مصر سنة ٦٦٩ ، ومكنتى فراغى من
مراجعة كتب كنت أؤثر الوقوف عليها ، وأخذت
منها حاجتى ، وتممت الكتاب ، سنة ٦٧٢ بالقاهرة .
ويفهم من المقدمة أنه قضى سنوات في جمع مادة
الكتاب ، وتلويين مسوداته ، وأنه نقحه مرات حتى
أكمله .

ولا شك أن رحلاته وتنقله من قطر إلى قطر ،
واطلاعه على كثير من كتب التراجم والتاريخ ،
واتصاله بكثير من العلماء ، كل هذا كان معيناً استقى
منه المعارف التي سجلها في زمن طويل .

موضوعه

سجل في هذا الكتاب تاريخ جماعة من الفضلاء
عددهم ٨٢٦ .

فيهم الملك والأمير والوزير والشاعر والكاتب
والعالم والمؤلف والطبيب والفيلسوف وكل من له شهرة
ونباهة من رجال ونساء مسلمين وغير مسلمين .
ولم يترجم للصحابية والتابعين إلا لقليل منهم تدعو
الحاجة إلى ذكرهم لمعرفة أحوالهم ، ولا لأحد من
الخلفاء اكتفاء بالمؤلفات الكثيرة التي تناولتهم .

وقد كانت كتب التراجم قبله تقتصر على نوع
معين من الناس لا تعدوه ، كالصحابية أو التابعين أو
المفسرين أو المحدثين أو الشعراء أو الفقهاء أو النحاة أو
أعلام بلد معين .

قلما ألف كمال الدين الأنباري المتوفى سنة ٥٧٧ هـ
(١١٨١ م) كتابه نزهة الألباء في طبقات الأدباء
خالف هذا المنهج في ناحيتين :

الأولى : أنه ترجم لأشخاص لا تجمعهم رابطة معينة من ثقافة أو زمن أو إقليم ، وإن أولى علماء اللغة والنحو والأدب عناية خاصة .

الثانية : أنه رتب الأعلام طبقاً لتاريخ الوفاة لا طبقاً لحروف الهجاء .

ثم جاء ياقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ (١٢٢٨ م) فألف كتابه لإرشاد الأريب أو معجم الأدباء ، ترجم فيه لمئات من المؤلفين في اللغة والنحو والقراءات والتاريخ والأدب المنشور ، ورتب أسماءهم ترتيباً هجائياً دقيقاً مراعيًا الحرف الأول وما بعده إلى الرابع ، فان اتفق الاسمان رجع إلى اسم الوالد ، وعنى بتحرى زمن الميلاد والوفاء قدر جهده .

أما ابن خلكان فلم يحبس كتابه على طائفة معينة يجمعها علم أو وصف ، أو على طوائف محددة يجمعها إقليم أو عصر ، بل جعله عاماً يضم كل ذى شهرة .

منهجه

١ - رتب الكتاب ترتيباً هجائياً ، بدأه بالأعلام التي أولها همزة ، وختمه بالأعلام التي أولها ياء ، فأبراهم قبل جمال الدين ، وعبد العزيز قبل محمود ، غير أنه راعى أول الاسم وثانيه فقط ، ولهذا ذكر مسلم بن الحجاج النيسابوري قبل مسعود بن مسعود ، وهذا قبل مسعود بن عبد العزيز ، بل لم يراع الحرف الثاني أحياناً ، فقدم همام بن غالب بن صعصعة على هلال بن الحسن الصابي ، ولم يراع اسم الأب إذا اتفقت أسماء المترجم لهم ، فقدم الوليد بن عبيد البحرى على الوليد بن طريف بن الصلت الشيباني .

لكن هذا الترتيب الهجائى على ما فيه أسهل من الترتيب على سنى الوفاة ، وأيسر في العثور على العلم المراد ، ولكنه لم يسلم من مشقة يعانها الباحث ، لأن المؤلف صرف النظر عن الكنى والألقاب ، كما فعل

أكثر مؤلفى المعاجم التاريخية في ذلك العصر ، واعتبر الأعلام هى الأساس ، فذكر أبا تمام في حرف الحاء لأن اسمه حبيب ، وابن سينا في حرف الحاء لأن اسمه الحسين ، وأبا الأسود الدؤلى في حرف الظاء ، لأن اسمه ظالم ، والشريف الرضى في حرف الميم لأن اسمه محمد ، وصالح الدين الأيوبي في حرف الياء لأن اسمه يوسف ، والفراء النحوى في حرف الياء لأن اسمه يحيى ، وهكذا .

كذلك لم يراع تجانس الأعلام المتلاحقة ، ففاض بعده شاعر ، ومؤرخ بعده سلطان ، ومتكلم بعده كاتب . الخ . وإن حدث تجانس كان سببه أن أوائل الأسماء من حرف واحد ، وقد فطن إلى هذا كما ذكر في المقدمة ، ولكنه تغاضى عنه .

ولم يراع تفاوت العصور ، فعلم من القرن الأول بعده علم من القرن الرابع ، وعلم من القرن السابع بعده علم من القرن الثامن وهكذا ، وقد تتلاحق أعلام من قرن واحد ، لأن أوائلها متفقة الحرف ، ولم يغفل المؤلف عن هذه المفارقة ، ولكنه صرف النظر عنها .

وإذا كان في هذا الترتيب تعمية وتضيق وتضييع لوقت الباحثين ، حتى ليخيل إلى الإنسان أحياناً أن ابن خلكان لم يترجم للعلم الذى يريده ، لأن كثيراً من الأعلام معروفون بكنائهم أو بألقابهم ، وليسوا معروفين بأسمائهم ، ولأن التنقيب عن علم معين يقتضى كثيراً من الجهد ، فقد تدارك ذلك الأستاذ محمد محي الدين عبد الحميد بالفهارس التى ألحقها بالكتاب ، فرتب الأعلام كلها ترتيباً هجائياً دقيقاً ، وذكر الكنى والألقاب والنسب في مواضعها وأمام كل منها اسم صاحبه ، ووضع فهرساً للزمان رتب فيه أعيان كل قرن ترتيباً هجائياً ، ووضع فهرساً للفنون التى اشتهر بها هؤلاء الأعيان ، فلانتهاء فهرس ، ولالشعراء فهرس ، وللنحاة فهرس ، وللمتكلمين فهرس ، وهكذا .

٢ - وهو حريص على ضبط الأعلام المحتاجة إلى ضبط حتى تسلم من التحريف والتصحيف ، وقد ضبطها ضبطاً معجمياً بالحروف لا بالحركات ، لأن الحركات كثيراً ما تختلف وتوقع في الخطأ، مثل قوله في ترجمة أبي نصر محمد بن جهير لأنها بفتح الجيم وكسر الهاء وسكون الياء المثناة من تحتها وبعدها راء ، وقال السجستاني بضم الجيم وهو غلط ، يقال رجل جهير بين الجهارة أى ذو منظر ، ويقال أيضاً جهير الصوت بمعنى جهورى الصوت ، ومثل أبي نصر محمد بن طرخان : فقال طرخان بفتح الطاء المهملة وسكون الراء وفتح الخاء المعجمة وبعد الألف نون .

ومثل أبي عبيدة معمر بن المثنى ، فإنه قال : معمر بفتح الميم بينهما عين مهملة وفي آخره الراء ، والمثنى بضم الميم وفتح الراء المثناة وتشديد النون المفتوحة وفي آخره ياء مثناة من تحتها .

وقال في ترجمة أبي الوليد معن بن زائدة الشيباني إن أحد أجداده اسمه الصلب بضم الصاد المهملة وسكون اللام وآخره الباء الموحدة .

كذلك يدقق في ضبط النسبة سواء أكانت إلى شخص أم إلى بلد كقوله : فيروز اباد بكسر الفاء وسكون الياء المثناة التحتية وضم الراء المهملة وواو ساكنة وزاى مفتوحة وألف ساكنة وياء موحدة وألف بعدها ذال معجمة : بلدة بفارس ، قاله الحافظ السمعاني في كتاب الأنساب ، وقال غيره هي بفتح الفاء . وقوله الأبيوردى بفتح الهمزة وكسر الباء الموحدة وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح الواو وسكون الراء وبعدها دال مهملة، وهذه النسبة إلى أبيورد ، وهي بلدة بخراسان خرج منها جماعة من العلماء وغيرهم .

وقوله في ترجمة ابن الهبارية : الهبارية بفتح الهاء وتشديد الباء الموحدة وبعد الألف راء هذه النسبة إلى هبار وهو جد أبي يعلى المذكور لأمه ، وكرمان بكسر

الكاف وقيل بفتحها وسكون الراء وفتح الميم وبعد الألف نون ، وهي ولاية كبيرة تشتمل على مدن صغار وكبار ، وهي متصلة بأطراف أعمال خراسان ، ومن جانبها الآخر البحر .

وقوله في ترجمة أبي عبد الله محمد بن نصر المعروف بابن القيسراني : القيسراني بفتح القاف وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح السين المهملة والراء وبعد الألف نون ، هذه النسبة إلى قيسارية وهي بلدة بالشام على ساحل البحر . وهكذا .

وقد يشرح معنى الكلمة كقوله في ابن بابشاذ : بابشاذ معناه السرور ، وقوله في ترجمة ابن التعاويذى : هذه النسبة إلى كتبة التعاويذ وهي الخروز ، وقوله في ترجمة ابن تومرت إن هذه كلمة بربرية ، وقوله في ترجمة أبي الفضل ابن العميد حينما جاء ذكر أبي حيان التوحيدى : لم أر أحداً ممن وضع كتب الأنساب تعرض إلى هذه النسبة ، لا السمعاني ولا غيره ، ولكن يقال إن أباه كان يبيع التوحيد ببغداد ، وهو نوع من التمر بالعراق ، وعليه جمل بعض من شرح ديوان المتنبي قوله :

يرشفن من قمى رشفـات

هن فيه أحلى من التوحيد

وقوله في ترجمة البيهقري : هذه النسبة إلى بختر وهو أحد أجداده ، ومنبج بلدة بالشام بين حلب والفرات بناها كسرى لما غلب على الشام وسماها منبه ، فعربت ، فقيل منبج ، ولكونها وطن البيهقري كان يذكرها في شعره كثيراً .

٣ - وهو يذكر اسم الشخص واسم أبيه وجده أو جلوده ونسبه ومولده إن وقف عليه ، ويتحرى زمن الوفاة ، ويورد الآراء المختلفة في المولد والوفاة : كقوله في ترجمة ابن التعاويذى : كانت ولادته في العاشر من رجب يوم الجمعة سنة تسع عشرة

وخمسائة. وتوفي في ثاني شوال سنة أربع وقبل سنة ثلاث وثمانين وخمسائة ببغداد ، وقال ابن النجار في تاريخه مولده يوم الجمعة وتوفي يوم السبت ثامن عشر شوال . وقوله في ترجمة أبي عبدالله نافع مولى ابن عمر : توفي سنة سبع عشرة وقبل سنة عشرين ومائة .

وقوله في ترجمة ابن قلاقس : كانت ولادته بغير الإسكندرية يوم الأربعاء رابع شهر ربيع الآخر سنة اثنين وثلاثين وخمسائة ، وتوفي ثالث شوال سنة سبع وستين وخمسائة ببغداد .

وقوله في ترجمة البحرى : كانت ولادته سنة ست وقبل خمس ومائتين ، وتوفي سنة أربع وثمانين ، وقبل خمس وثمانين ، وقبل ثلاث وثمانين ومائتين ، وقال ابن الجوزى : توفي البحرى وهو ابن ثمانين سنة ، والله أعلم بالصواب ، وكان موته بمنهج وقيل بحلب والأول أصح .

ولقد يعقب على الروايات المختلفة بترجيح إحداها كما رجح في تاريخ وفاة ابن رشيقي القبروانى أنه سنة ٤٦٣ هـ وقال إن هذه أصح من الرواية الثانية التى وجدها بخط بعض الفضلاء .

وقوله في ترجمة أبي مسلم معاذ بن مسلم الهراء النحوى : توفي سنة تسعين ومائة وقبل في السنة التى نكب فيها البرامكة وهى سنة سبع وثمانين ومائة وهو الأصح .

وقوله في ترجمة أبي زكريا يحيى بن معين البغدادى الحافظ المشهور : ذكر الخطيب البغدادى في تاريخ بغداد أن وفاته كانت لسبع ليال من ذى القعدة سنة ثلاث وثلاثين ومائتين ، وهو غلط قطعاً ، لأنه — كما تقدم — خرج إلى مكة للحج ثم رجع إلى المدينة ومات بها ، ومن يكون قد حج كيف يتصور أن يموت بذي القعدة من تلك السنة ؟ فلو ذكر أنه توفي في ذى الحجة لأمكن ، ويحتمل أن يكون هذا غلطاً من

الناسخ ، لكنى وجدته في نسختين على هذه الصورة ، فيبعد أن يكون من الناسخ ، ثم نظرت في كتاب الإرشاد في معرفة علماء الحديث تأليف أبى يعلى الخليل ابن عبدالله ، فوجدت أن يحيى بن معين توفي لسبع ليال بقين من ذى الحجة من السنة المذكورة ، فعلى هذا يكون قد حج .

ثم استدرك ابن خلكان على الخطيب البغدادى أنه ذكر أن مولد يحيى بن معين كان آخر سنة ثمان وخمسين ومائة ، وأنه قال بعد ذكر وفاته إنه بلغ سبعاً وسبعين سنة إلا عشرة أيام ، وعلق ابن خلكان بقوله : إن هذا أيضاً لا يصح من جهة الحساب ، فتأمل . يريد من ذلك أن الخطيب ناقض نفسه ، لأنه ذكر من قبل أن وفاته كانت سنة ثلاث وثلاثين ومائتين ، ثم ذكر بعد ذلك سنة الميلاد ومدة العمر ، فتعين أن تكون الوفاة سنة خمس وثلاثين ومائتين ، وهذا متناقض .

فإن لم يستطع تعيين زمن الوفاة صرح بعجزه كقوله في ترجمة المعتمد بن عباد ، وأما أبو بكر بن اللبابة فما رأيت تاريخ وفاته في شيء من الكتب ، ولا رأيت من يعلم ذلك ، لكن رأيت في كتاب الحماسة التى صنفها أبو الحجاج يوسف البياسى أن ابن اللبابة قدم ميبرقة في آخر شعبان سنة تسع وثمانين وأربعمائة ، ومدح ملكها مبشر بن سليمان بأبيات ، وعقب ابن خلكان بقوله : وكنت أظن أنه مات قبل المعتمد ، لأنى ما رأيت له فيه مريثة إلى أن رأيت ما قاله البياسى .

٤ — ثم يورد المعالم البارزة من حياة المترجم وثقافته وأساتذته وتلاميذه وأخلاقه وأحداثه وصلاته بغيره ومزايه ، ويشفع إليها أحياناً ملامح من أوصافه الجسدية وصفاته النفسية ، كما يذكر مؤلفاته إن كان من أصحاب التأليف ، ونماذج من شعره أو نثره إن كان من أرباب الأدب . وكثيراً ما يستطرد إلى ذكر ما قيل فيه من مدح أو هجاء ، كقوله في ترجمة المعتمد بن عباد :

كان قد أوتى من جمال الصورة ، وتمام الخلقة ،
وفخامة الهيئة ، وسباطة البنان ، وثقوب الذهن ،
وحضور الخاطر ، وصدق الحدس ، ما فاق على
نظرائه ، ونظر مع ذلك في الأدب قبل ميل الهوى به
إلى السلطان أدنى نظر بأذكى طبع حصل منه لثقوب
ذهنه على قطعة وافرة علقها من غير تعمد لها . .

وقوله في ترجمة أبي عبدالله محمد بن تومرت :
كان ورعاً ناسكاً متقشفاً مخشوشاً مخلولفا ، كثير
الإطراق ، بساماً في وجوه الناس ، مقبلاً على العبادة ،
لا يصحبه من متاع الدنيا إلا عصا وركوة ، وكان
شجاعاً فصيحاً في لسان العرب والمغرب ، شديد
الإنكار على الناس فيما يخالف الشرع ، لا يقنع في أمر
الله بغير اظهاره ، وكان مطبوعاً على الالتذاذ بذلك ،
متحملاً للأذى من الناس بسببه ، وناله بمكة شيء من
المكرهه من أجل ذلك ، فخرج منها إلى مصر ، وبالغ
في الإنكار ، فزادوا في أذاه ، وطرده الدولة ،
فخرج من مصر إلى الإسكندرية ، وركب البحر
متوجهاً إلى بلاده المغرب ، وكان رجلاً ربعة فظيلاً
أسمر ، عظيم الهامة ، حديد النظر .

وقوله في ترجمة هبة الله بن الشجرى : كان
حسن الكلام ، حلو الألفاظ فصيحاً ، جيد البيان
والفهم .

وقوله في ترجمة هبة الله بن الفضل بن القطان :
كان غاية في الخلاعة والمجون ، كثير المزاح والدعابات ،
مغرى بالولوع بالمتعجرفين والمهجاء لهم .

وقوله في ترجمة أبي زكريا يحيى بن عبد الوهاب
ابن بنده : كان جليل القدر ، وافر الفضل ، واسع
الرواية ، ثقة حافظاً ، فاضلاً ، مكثراً ، صدوقاً ،
كثير التصانيف ، حسن السيرة ، بعيد التكلف .

٥ - وكثيراً ما يتعدى الاستشهاد بالشعر الذى
يختاره من عيون قصائد الشعراء إلى دراسة أدبية نقدية ،

يقضى فيها برأيه ، ويتبع المعنى وتنقله ، ويبين ما فى
النص من محاكاة أو إضافة أو تجديد ، كما نجد فى
ترجمته لابن خفاجة والأشهبى وسالم خاسر والحريرى
والبحتري وغيرهم .

ولنضرب أمثلة على هذا ، فهو يقول فى ترجمة
أبى المظفر محمد بن أحمد الأبيوردى : وله من جملة
قصيدة :

فسد الزمان فكل من صاحبتة
راج ينافق أو مداح حاشى
وإذا اختبرتهم ظفرت بباطن
متجههم وبظاهر هشاش
وهذا المعنى مأخوذ من قول أبى تمام الطائى من
جملة قصيدة أجاد فيها كل الإجادة :
إن شئت أن يسود ظنك كله

فأجله فى هذا السواد الأعظم
ليس الصديق بمن يعيرك ظاهرا
متبسما عن باطن متجههم
ويقول فى ترجمة أبى عبدالله محمد بن القيسرانى :
ومن معانيه البديعة قوله من جملة قصيدة رائعة :

هذا الذى سلب العشاق نومهم
أما ترى عينيه ملأى من الوسن
وهذا البيت ينظر إلى قول المتنبي فى مدح سيف
الدولة بن حمدان :

نهبت من الأعمار ما لو وهبته
لهنئت فى الدنيا بأنك خالدا
وقوله فى ترجمة المعتمد بن عباد : وله فى وداع
حظايه حينما عزم على إرساخن من قرطبة إلى
إشبيلية :

ولما وقفنا للوداع غدية
وقد خفقت فى ساحة القصر رايات

بكيتنا دماً حتى كأن عيوننا
بجرى الدموع الحمر منها جراحات

وهذا ينظر إلى قول القائل :

بكيت دماً حتى لقد قال عائدى

أهذا الفتى من جفن عينيه يرعف ؟

ويقول فى ترجمة البحرى : إنه مدح المتوكل

بقصيدة منها :

فلو أن مشتاقاً تكلف فوق ما

فى وسعه لمشى إليك المنسبر

وللمتنبى فى هذا المعنى :

لو تعقل الشجر التى قابلتها

مدت محبة إليك الأغصنا

وسبقتهما أبو تمام بقوله :

لو سعت بقعة لإعظام نعمى

لسعى نحوها المكان الجديب

ويقول فى ترجمة أبى الفتيان محمد بن سلطان بن

حيوس : ومن محاسن شعره القصيدة التى مدح بها

أبا الفضل سابق بن محمود ، ومنها قوله :

طالما قلت للمسائل عنكم

واعتمادى هداية الضلال

إن ترد علم حالهم عن يقين

فالتفهم فى مكارم أو نزال

تلق ببيض الوجوه سود مشار الذ

قع خضر الأكثاف حمر النصال

وما أحسن هذا التقسيم الذى اتفق له : وقد ألم فيه

بقول أبى سعيد محمد بن الحسين الرستمى الشاعر

المشهور من جملة قصيدة يمدح بها الصاحب ابن عباد :

وهى من فاخر الشعر : وذلك قوله :

من النفر العالين فى السلم والوغى

وأهل المعانى والعوالى وآذا

إذا نزلوا اخضر الثرى من نزلهم

وإن نازلوا احمر القنا من نزلها

هذا والله الشعر الخالص الذى لا يشوبه شئ من

الحشو .

ويقول فى ترجمة أبى الحسن منصور بن إسماعيل

التميمى المصرى : ذكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازى -

رحمه الله - فى طبقات الفقهاء ، وأنشد له :

ما ضر شمس الضحى والشمس طالعة

ألا يرى ضوءها من ليس ذا بصر

ويعلق بقوله : ومن هنا أخذ أبو العلاء المعرى

قوله :

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته

والذنب للطرف لا للنجم فى الصغر

وهذا الضرب كثير فى تعقبات ابن خلكان .

ولا شك أن نزوعه الأدنى كان الباعث له على

الاحتفال بالشعر تدويناً ونقداً وتعقيباً ، وكان الموجه

له إلى إطالة تراجم الشعراء والكتاب حتى بلغت الحد

الذى لم تبلغه تراجم العلماء وغيرهم إلا قليلاً منهم .

٦ - وكثيراً ما يربط بين كبار العلماء والشعراء

والملوك فى سنى ميلادهم أو وفاتهم ، كما ذكر فى

ترجمة أبى الفرج الأصفهاني أنه فى عام ست وخسين

وثلاث مائة مات عالمان كبيران وثلاثة ملوك كبار ،

فالعالمان هما أبو الفرج وأبو على القالى : والملوك هم

سيف الدولة بن حمدان ، وكافور الإخشيدى .

ومعز الدولة بن بويه .

وقوله فى ترجمة أبى عبيدة معمر بن المثنى :

كانت ولادته فى شهر رجب الفرد سنة عشر ومائة

فى الليلة التى توفى بها الحسن البصرى رضى الله عنه .

٧ - ترجم لقليل من النساء مثل بوران بنت الحسن

ابن سهل ، وتقية بنت غيث الأرمنازى ، ورابعة

العدوية ، وزبيدة بنت جعفر بن المنصور ، وزيلب بنت عبد الرحمن بن الحسن بن سهل بن عبدوس ، وسكينة بنت الحسين ، ونفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن علي .

٨- وهو إلى هذا لم يتبع طريقة السند التي اتبعها بعض المؤرخين متأثرين برواة الحديث النبوي الشريف ، ولم يسجع كما كان يسجع كتاب عصره ، بل عبر في أسلوب مرسل بعيد من التكلف .

٩- على أنه ليس محققاً ومدققاً فحسب ، بل شفع إلى تحقيقه وتدقيقه أمانته العلمية .

ولأن هذا ليتجلى في مظاهر كثيرة ، منها أنه اعتمد على مصادر اطمأن إلى صحتها ، وسمع من أشخاص وثق بصدقهم ، قال في المقدمة : « كنت مولعاً بالاطلاع على أخبار المتقدمين من أولى النباهة وتواريخ وفياتهم وموالدهم ، فوقع لي منه شيء حملني على الاستزادة وكثرة التتبع ، فعمدت إلى مطالعة الكتب الموسومة بهذا الفن ، وأخذت من أفواه الأئمة المتقنين له ما لم أجده في كتاب ، ولم أزل على ذلك حتى حصل عندي منه مسودات كثيرة في سنين عديدة ، وقد بذلت الجهد في التتاطع من مظان الصحة ، ولم أتساهل في نقله ممن لا يوثق به ، بل تحررت فيه حسبما وصلت القدرة إليه » .

ومنها أنه يذكر في التراجم أسماء الكتب التي نقل منها أو الأشخاص الذين سمع منهم وروى عنهم ، كقوله في ترجمة أبي حنيفة النعمان : ذكره الأمير المختار المسيحي في تاريخه فقال ، وبعد أن نقل النص قال : وقال ابن زولاق في كتاب أخبار قضاة مصر . وقوله في أخبار البحرى قال صالح بن الأصمغ التنوخي المنبجي . . . وحكى أبو بكر الصولي في كتابه الذي وضعه في أخبار أبي تمام . . .

وقوله في ترجمة أبي المظفر محمد بن أحمد الأموي الأبيوردي الشاعر : ذكره أبو زكريا بن منده في

تاريخ أصبهان فقال . . . وذكره الحافظ بن السمعاني في كتاب الأنساب وفي كتاب الذيل . . . وقوله في ترجمة أبي يعلى محمد بن الهبارية : ذكره العماد الكاتب في الخريدة فقال :

وقوله في ترجمة المعتمد بن عباد : قال أبو الحسن ابن القطاع السعدي في حق المعتمد . . . وقال ابن بسام في الذخيرة . . .

وهكذا اقتضته أمانته العلمية أن يذكر مصادره التي نقل منها .

ونكتفي بهذا وبما ذكره في ترجمة ابن تومرت من نقله عن كتاب تاريخ القيروان ، وعن تاريخ ابن القفطي ، وعن كتاب المغرب عن سيرة ملوك المغرب ، وقوله إنه رحل من أقصى المغرب إلى المشرق ، ثم خرج من مصر عائداً إلى بلاده حتى انتهى إلى المهديّة لإحدى مدن أفريقية ، وكان ملكها يومئذ الأمير يحيى بن تميم المعز بن باديس السنهاجي ، وذلك في سنة خمس وخمسة .

هكذا وجدته في تاريخ القيروان ، وقد تقدم في ترجمة الأمير تميم والد يحيى المذكور أن محمد بن تومرت اجتاز في أيام ولايته بأفريقية عند عودته من المشرق ، وكنت وجدته كذلك أيضاً والله أعلم بالصواب ، ولم يرحل إلى المشرق مرتين حتى يحمل ذلك على دفعتين ، فإن كانت عودته في سنة خمس كما ذكرنا ، فهي في ولاية الأمير يحيى ، لأن أباه تميم توفي سنة إحدى وخمسة كما تقدم في ترجمته ، وإنما نهت عليه لئلا يتوهم الواقف عليه أنه فاتى ذلك ، وهو متناقض :

ومنها أنه يصحح أغلاط غيره كقوله في ترجمة ابن زهر الأندلسي : ذكر عماد الدين الكاتب في كتاب الخريدة قول أبي الطيب بن البراز في بعض بني زهر :

قل للوبا أنت وابن زهر

جاوزتما الحد في النكايه

ترفقا بالورى قليلا

فواحد منكما كفاه

ثم وجدت هذين البيتين لأبي بكر بن أحمد بن محمد الأبيض .

وقوله في ترجمة أبي أيوب مطرف بن مازن :
إن أبا إسحاق الشيرازي ذكر في كتاب المذهب أن
مطرفا هذا توفي سنة سبع وثمانين ، وعقب بقوله إن
أبا إسحاق نفسه ذكر أن الشافعي روى عن مطرف بن
مازن ، فيا للعجب شخص يموت في هذا التاريخ كيف
يمكن أن يراه الشافعي ، ومولد الشافعي سنة خمسين
ومائة بعد موت مطرف بثلاث وستين سنة ؟

ولما انتهيت في هذه الترجمة إلى هذا الموضع رأيت
في تاريخ أبي الحسن عبد الباقي بن قانع أن مطرف بن
مازن توفي سنة إحدى وتسعين ومائة ، وهذا يوافق
ما ذكرته من أنه توفي في أواخر خلافة هارون الرشيد .
وقد يفرغ من الترجمة ثم يقف على حقائق يرى
إضافتها ، فيفعل ذلك ، كقوله في ترجمة البوصيري :
وبعد فراغي من ترجمة أمين الدولة ابن التلميذ
المذكور وقفت على كتاب جمعه شيخنا موفق الدين
أبو محمد عبد اللطيف البغدادي ، وجعله سيرة لنفسه ،
وذكر في أوائله ابن التلميذ . . .

ومن مظاهر هذه الأمانة أنه إن اعتمد على ذاكرته
في العبارة نبه على ذلك ، فقد ذكر في ترجمة ابن
الشجري كلاماً لابن الأنباري ، ثم قال : وهذا الكلام
وإن لم يكن عين كلام ابن الأنباري فهو في معناه ، لأنني
لم أنقله من الكتاب ، بل وقفت عليه منذ زمان ، وعلق
معناه بخاطري ، وإنما ذكرت هذا لأن الناظر فيه قد
يقف على كتاب ابن الأنباري فيجد بين الكلامين
اختلافاً ، فيظن أنني تسامحت في النقل .

قيمه

هذا الكتاب من أمهات المراجع التاريخية والأدبية
التي أغنت المكتبة العربية غني يدرك جدواه المنقبون
عن تاريخ الفكر والأدب .

١ - فهو ذخيرة لدارسي العلوم والآداب والتاريخ
واللغة والاجتماع ، جمع فيه مؤلفه خلاصة ما أودع
العلماء قبله في تراجم الرجال والنساء ، وقد ضاع كثير
مما خلفوه فتكفل ببقائه ، ثم أضاف إلى ما نقله عنهم
ما سمعه من مخالطيه ، وما عرفه عن معاصريه . وهؤلاء
الأعلام الذين ترجم لهم ذوو ألوان شتى ، ومن عصور
متباعدة ، ومن أقطار مختلفة ، فهو بهذا كله ينبوع
لدراسة الأدب وتاريخه ، والعوامل المؤثرة فيه ،
ولمعرفة الأدباء ، ونماذج من شعرهم ونثرهم ، ومعرفة
العلماء ، وأسماء مؤلفاتهم ، والإلمام بكثير من النظم
والأخلاق والعادات وشئون المجتمعات .

٢ - ولهذا احتفى به لاحقوه ، فنقلوا منه كثيراً ،
وذيلوا عليه ، فمن الذي اختصره ابنه موسى ، وهذا
المختصر في المكتب الهندي بلندن ، والبارزي ، ومختصره
في مكتبة باريس ، وابن حبيب ومختصره في مكتبة
برلين ، ووجدى بن إبراهيم المتوفى سنة ١١٢٦ وبلدار
الكتب بالقاهرة نسخة من مختصره .

ومن الذين ذيلوا عليه الموفق فضل الله بن فخر
الصقاعي في كتابه (تالي وفيات الأعيان) ترجم فيه لمن
توفي بمصر والشام من سنة ٦٦٠ إلى ٧٢٥ ومن هذا
الكتاب نسخة في باريس ، ومحمد بن شاكر الكتبي
المتوفى سنة ٧٦٤ في كتابه (فوات الوفيات) ذكر فيه
ما فات ابن خلكان من التراجم ، وترجم فيه للفضلاء
الذين جاءوا بعده إلى عصره هو ، فبلغت كلها نحو
خمس وخمسمائة ، مرتبة على حروف الهجاء ، وبعضها
ذكره ابن خلكان ، وقد طبع بمصر سنة ١٢٨٣ هـ ثم
طبع ثانية سنة ١٢٩٩ هـ في مجلدين :

ومن انتقدوه تاج الدين الخزومي سنة ٧٤٣ . وقد ذيل عليه ثلاثين ترجمة ، وفضل ابن الأثير عليه .

٣ - وقد ترجمه إلى اللغة الفارسية يوسف بن عثمان سنة ٨٩٥ هـ وترجمته بالمتحف البريطاني ، وترجمه إلى الفرنسية دي سلان في القرن التاسع عشر ، ونشر بعضه مع ترجمة لاتينية في لندن سنة ١٩٠٨ ، وترجم إلى التركية سنة ١٨٦٣ .

٤ - ولبعض المستشرقين رأى في الكتاب ينبؤ عن تقدير وإعجاب ، فقد وصفه المستشرق الإنجليزي نيكلسون في كتابه تاريخ العرب الأدبي بأنه أول كتاب في التراجم العربية العامة ألفه مسلم .

وجاراه في هذا الرأي المستشرق الإنجليزي جب . ولعلهما نظرا إلى تعدد الشخصيات التي ترجم لها ، فقضيا له بالسبق ، ومعنى هذا أنهما فضلاه على الأنباري مؤلف نزهة الألباء من قبله . لأنه غلب في كتابه النحاة واللغويين والأدباء . كما فضلاه على ياقوت . مؤلف معجم الأدباء . لأنه اختص به أصحاب المؤلفات والرسائل .

ولكنهما مع هذا الافتراض قد توسعا في الحكم توسعاً أغفل الأنباري . وجار على سبق ياقوت . لأن ياقوتاً أرخ لكثير من النحويين واللغويين والنسابين والقراء والإخباريين والمؤرخين والكتاب . وكل من صنف في الأدب تصنيفاً أو جمع فيه تأليفاً .

نماذج منه

١ - من ترجمته للرازي قوله : أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب ، ذكر ابن جليل في تاريخ الأطباء أنه دبر مارستان الري ثم مارستان بغداد في أيام المكتفى .

ومن أخباره أنه كان في شببته يضرب بالعود ويغني ، فلما التحى وجهه قال : كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لا يستظرف ، فنزع عن ذلك .

وأقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة ، فقرأها قراءة رجل متعقب على مؤلفيها ، فبلغ من معرفة غوايرها الغاية ، واعتقد الصحيح منها ، وعلل القيم ، وألف في الطب كتباً كثيرة .

فمن ذلك كتاب « الحاوي » وهو من الكتب الكبار . يدخل في مقدار ثلاثين مجلداً ، وهو عمدة الأطباء في النقل منه ، والرجوع إليه عند الاختلاف ، ومنها كتاب « الجامع » وهو أيضاً من الكتب الكبار النافعة ، وكتاب « الأعصاب » وهو أيضاً كبير ، وله كتاب « المنصوري » المختصر المشهور ، وهو على صغر حجمه من الكتب المختارة ، جمع فيه بين العلم والعمل ، ويحتاج إليه كل أحد ، وكان قد صنفه لأبي صالح منصور بن نوح . أحد الملوك السامانيين ، فنسب الكتاب إليه . وله غير ذلك تصانيف كثيرة ، وكلها يحتاج إليها . وكان اشتغاله بالطب على الحكيم أبي الحسن علي بن زيد الطبري صاحب التصانيف المشهورة التي منها « فردوس الحكمة » وغيره . وكان مسيحياً ثم أسلم . توفي سنة إحدى عشرة وثلاثمائة . رحمه الله ، ومولده سنة أربع وثلاثين ومائتين بفرغانة .

٢ - ومن ترجمته لأبي عبيدة معمر بن المثنى : التيمي بالولاء . تيم قریش ، البصري النحوي العلامة ، قال الجاحظ في حقه : لم يكن في الأرض خارجي ولا جماعي أعلم بجميع العلوم منه ، وقال ابن قتيبة في كتاب المعارف : كان الغريب أغلب عليه ، وأخبار العرب وأيامها . وكان مع معرفته لم يقم البيت إذا أنشده حتى يكسره . وكان يبغض العرب ، وألف في مثالبها كتباً ، وكان يرى رأى الخوارج .

روى عنه علي بن المغيرة الأثرم وأبو عبيد القاسم ابن سلام ، وأبو عثمان المازني ، وأبو حاتم السجستاني ، وعمر بن شبة النخعي وغيرهم .

وكان أبو نواس يتعلم من أبي عبيدة ويصفه ، ويسب الأصمعي ويهجو ، فقبل له : ما تقول في

الأصمعي ؟ فقال : بلبل في قفص . قيل له : فما تقول في خلف الأحمر ؟ فقال : جمع علوم الناس وفهمها ، قيل له : فما تقول في أبي عبيدة ؟ فقال : ذلك أديم طوى على علم .

وتصانيفه تقارب مائتي مصنف ، منها كتاب مجاز القرآن الكريم ، وكتاب غريب القرآن ، وكتاب معاني القرآن ، وكتاب غريب الحديث ، وكتاب الديباج ، وكتاب التاج ، وكتاب المنابرات ، وكتاب الخليل . . . وكانت ولادته في شهر رجب الفرد سنة عشر ومائة ، وقيل في سنة إحدى عشرة ومائة ، وقيل أربع عشرة وقيل ثمان وقيل تسع والأول أصح ، وتوفي سنة تسع ومائتين بالبصرة ، وقيل سنة إحدى عشرة ، وقيل سنة عشر ، وقيل سنة ثلاث عشرة .

٣ - ومن ترجمته للبحرّي : أبو عبادة الوليد بن عبيد بن يحيى بن عبيد بن شمال بن جابر . . الطائي البحرّي الشاعر المشهور .

ولد بمنبج وقيل بزردفنة وهي قرية من قرأها ، ونشأ وتخرج بها ، ثم خرج إلى العراق ، ومدح جماعة من الخلفاء . أولهم المتوكل على الله وخلقه كثيراً من الأكابر والرؤساء ، وأقام ببغداد دهرأ طويلاً ، ثم عاد إلى الشام . وله أشعار كثيرة . فيها ذكر حلب ونواحيها ، وكان يتغزل بها . وقد روى عنه أشياء من شعره أبو العباس المبرد . ومحمد بن خلف بن المرزبان ، والقاضي أبو عبد الله الحاملي ، ومحمد بن أحمد الحكيم ، وأبو بكر الصولي وغيرهم .

قال صالح بن الأصغى التنوخي المنبجي : رأيت البحرّي ها هنا عندنا قبل أن يخرج إلى العراق . نجتاز بنا في الجامع من هذا الباب ، بمدح أصحاب البصل والبادنجان ، وينشد الشعر في ذهابه ومجيئه ، ثم كان منه ما كان في علوة التي شرب بها في كثير من أشعاره ، وهي بنت زريقة الحلبية ، وزريقة أمها .

وقيل للبحرّي : أيها أشعر أنت أم أبو تمام ؟ فقال : جيده خير من جيدي ، وردني خير من رديته . وكان يقال لشعر البحرّي سلاسل الذهب ، وهو في الطبقة العليا .

ويقال إنه قيل لأبي العلاء المعري : أي الثلاثة أشعر : أبو تمام ، أم البحرّي ، أم المتنبي ؟ فقال : المتنبي وأبو تمام حكيمان ، وإنما الشاعر البحرّي .

وقال البحرّي : أنشدت أبا تمام شعراً لي في بعض بني حميد ، وصلت به إلى مال له خطر . فقال لي : أحسنت ، أنت أمير الشعراء بعدي ، فكان قوله هذا أحب إلى من جميع ما حوته .

ولم يزل شعره غير مرتب حتى جمعه أبو بكر الصولي ، ورتبه على الحروف ، وجمعه أيضاً على بن حمزة الأصبهاني ، ولم يرتبه على الحروف ، بل على الأنواع كما صنع بشعر أبي تمام . وللبحرّي كتاب حماسة على مثال حماسة أبي تمام ، وله كتاب معاني أشعر .

وكانت ولادته سنة ست وقيل خمس ومائتين ، وتوفي سنة أربع وثمانين وقيل خمس وثمانين ، وقيل ثلاث وثمانين ومائتين ، والأول أصح .

وبهذه الترجمة التي استغرقت عشر صفحات نماذج من شعر البحرّي وأخباره .

٤ - من ترجمته لأستاذة ابن يعيش .

ذكر أستاذة ابن يعيش ، وذكر رحلاته ، ثم تلمذته عليه ، وابتدأه بكتاب اللمع لابن جني . . ثم قال : وكان حسن التفهيم ، لطيف الكلام ، طويل الروح على المبتدئ والمتنبي ، وكان خفيف الروح ، ظريف الشائل . كثير المحون ، مع سكية ووقار .

كنا يوماً نقرأ عليه بالمدرسة الرواحية ، فجاءه رجل من الأجناد ويده مسطور بدين ، وكان الشيخ له عادة بالشهادة في المكاتب الشرعية ، فقال : يا مولانا ، اشهد علي ما في هذا المسطور ، فأخذه

شرب قال : ما هذا إلا ماء بارد ، فقال له الشيخ :
لو كان خبزاً حاراً كان أحب إليك . . .
وله نوادر كثيرة يطول ذكرها .

وكانت ولادته لثلاث خلون من شهر رمضان سنة
ست وخمسين وخمسمائة بـ حلب ، وتوفي بها في سحر
الخامس والعشرين من جمادى الأولى سنة ثلاث
وأربعين وسبعمائة ، ودفن من يومه بـ تربته بالمقام المنسوب
إلى إبراهيم الخليل ، صلوات الله وسلامه عليه ،
ورحمه الله .

الشيخ من يده وقرأ أوله : أقرت فاطمة . . . فقال له
الشيخ : أنت فاطمة ؟ ؟ فقال الجندى : يا مولانا
الساعة تخضر ، وخرج إلى باب المدرسة فأحضرها
وهو يتسم من كلام الشيخ .

ويقرب من هذا ما تقدم ذكره في ترجمة عامر
الشعبي أن شخصاً دخل عليه وعنده امرأة . فقال :
أيكما الشعبي ؟ فقال له : هذه .

وكنا يوماً نقرأ عليه في داره ، فعطش بعض
الحاضرين وطلب من الغلام ماء ، فأحضره ، فلما

مراجع البحث

- ١ - تاريخ آداب اللغة العربية .
جرجى زيدان . الجزء الثالث .
- ٢ - التراجم والسير .
الأستاذ محمد عبدالغنى حسن . طبع دار المعارف
- ٣ - حسن المحاضرة .
السيوطى . الجزء الأول .
- ٤ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة .
ابن حجر العسقلانى . طبعة حيدر أباد .
- ٥ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب .
ابن العماد الحنبلى . طبعة ١٣٥١ الجزء السادس
- ٦ - طبقات الشافعية الكبرى .
السبكي . الطبعة الأولى الجزء الخامس .
- ٧ - فوات الوفيات .
ابن شاكِر . طبعة بولاق ١٨٢٣ .
- ٨ - معجم الأدباء .
ياقوت . طبعة فريد رفاعى .
- ٩ - النجوم الزاهرة .
ابن تغرى بردى . طبعة دار الكتب ١٩٣٩ .
- ١٠ - نزهة الألباء في طبقات الأدباء .
الأنبارى . القاهرة ١٢٩٤ .
- ١١ - وفيات الأعيان .
ابن خلكان . مطبعة السعادة ١٩٥٠
- ١٢ - A literary History of the Arabs ,
by Reynold A. Nicholson. London, 1907.



مغامرات الأفكار لوائته

بمستلم
الدكتور محمود زريان

مدرس الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية

حياة المؤلف وكتبه

إن أردت أن تتحدث عن عمالقة الفلسفة الإنجليز في القرن العشرين فلا بد وأن يكون ألفرد نورث وايتهيد في المقدمة . يذكر له بوجه خاص كشفه الجديد في الرياضيات والمنطق . وبنائه مذهباً ميتافيزيقياً أقيم على أحدث مكتشفات علم الطبيعة . يعد كتاب « المبادئ الرياضية » الذي ألفه وايتهيد بالاشتراك مع برتراند رسل إنجيل المنطق الرياضي الحديث لما احتوى من نظريات جديدة في أسس الرياضيات . وصلتها بمبادئ المنطق وتصورات . ووضع نظريات منطقية جديدة بحيث وقف منافساً لكتب أرسطو المنطقية . قامت ولا تزال تقوم محاولات لإزالة هذا الكتاب عن عرشه . لكنها من قبيل محاولة برنارد شو لإزالة شكسبير عن عرشه : يؤثر عن « شو » قوله « إن شكسبير أطول مني قامة ولكنني أقف على كتفيه » : فإذا صدقنا « شو » في حديثه عن نفسه ولم نر أنه مجرد ادعاء . فإن وقوفه على كتفي شكسبير لا يقلل من عظمة الثاني بل يزيده قيمة . قل مثل ذلك في قيمة كتاب « المبادئ » بالرغم من محاولات نقده ومهاجمته .

كان وايتهيد إلى جانب براعته في الرياضة والمنطق فيلسوفاً موسوعياً على طريقة ليبنتز . كان علينا قبل وايتهيد أن نختار أحد اتجاهين فلسفيين : إما اتجاه هيوم وإما اتجاه هيغل ، وكان اختيار أحدهما يستبعد اختيار الآخر ، ولم يتمكن أحد من التوفيق بينهما — حتى رسل واجه هذا الموقف واختار هيوم — وأعد نفسه لثورة على مثالية هيغل ومدرسته يعاونه زميله جورج مور ، أو كان يعاون هو ذلك الزميل . كانت أصالة وايتهيد تأليف مذهب فلسفي يوفق بين الاتجاهين المتقابلين : لم يعجبه هيوم لقصور مذهبه عن بلوغ النظرة الكلية إلى العالم — تلك النظرة التي أقنع بها هيغل ، ولكن لم يعجبه هيغل في مثاليته التي تضمنت ذوبان فردية الأجزاء في الكل : جاء وايتهيد ليضع مذهباً ينطوي على النظر إلى العالم والكون نظرتنا إلى كائن عضوي واحد : لكل عضو فرديته واستقلاله ، ولكن طبيعة كل عضو هي تأديته لوظيفته . وتأديته لوظيفته مرتبط بطبيعة باقي الأعضاء وتأديتها وظائفها ، وقيمة العضو في المساهمة في بقاء ذلك الكائن الحي الذي يكون ذلك العضو عضواً فيه .

مبدأ النسبية (١٩٢٢)
The Principle Of Relativity
العلم والعالم الحديث (١٩٢٦)
Science And The Modern World
الدين يتكون (١٩٢٧)
Religion In The Making
الرمزية (١٩٢٨)
Symbolism
العملية الصاعدة والوجود (١٩٢٩)
Process And Reality
أهداف التربية ومقالات آخر (١٩٢٩)
The Aims Of Education And Other Essays
وظيفة العقل (١٩٢٩)
The Function Of Reason
مغامرات الأفكار (١٩٣٣)
Adventures Of Ideas
أنحاء الفكر (١٩٣٨)
Modes Of Thought

مغامرات الأفكار

نعرض هنا لهذا الكتاب فقط لوائهده ، وهو لا يهتم في هذا الكتاب بعرض نظرياته الفلسفية أو الرياضية أو العلمية والدفاع عنها ، وإنما ينظر نظرة سريعة إلى الحضارة الإنسانية حيث يبين أن عماد الحضارة لإشراق أفكار جديدة ، وأن الحضارة تسود حيث تؤدي تلك الأفكار وظيفتها في التأثير على حياة الفرد والجماعة . ويذكر في مقدمته لهذا الكتاب أنه وضع كتاباً ثلاثة يكمل بعضها بعضاً ، يوسع في إحداها ما يوجز في الآخر - هي العلم والعالم الحديث ، والعملية الصاعدة والوجود ، ومغامرات الأفكار : يوسع في الأول موقفه من العلوم وفي الثاني موقفه من الفلسفة النظرية وفي الثالث موقفه من الحضارة الإنسانية وكيف تؤثر الأفكار العلمية والفلسفية والسياسية والاجتماعية في دفع الأفراد نحو حياة أفضل ؛ ومن ثم يهتم هذا

كان وابتهد بالإضافة إلى أصالته في الرياضة والمنطق والفلسفة عالماً طبعياً أصيلاً ؛ أخذت بله الكشوف الحديثة في علم الطبيعة ونظريات المغنطيسية الكهربائية والنسبية والكوانتم بوجه خاص ، فاستفاد منها في تأليفه نظرية كوزمولوجيه لها قيمتها الكبرى .

ولد وابتهد في عام ١٨٦١ وتخرج من كلية ترنتي بجامعة كمبردج ، وعين مدرساً للرياضة التطبيقية والميكانيكا في هذه الكلية فيما بين ١٩١١ و ١٩١٤ ، ثم مدرساً لهاتين المادتين في جامعة لندن فأستاذاً بها فيما بين ١٩١٤ و ١٩٣٨ ، وقد عين في تلك السنة أستاذاً للفلسفة بجامعة هارفارد ، وظل بها حتى مات في عام ١٩٤٧ . وتقديراً لجهوده ، منحه جامعات مختلفة الدرجات الممتازة : إذ منحه جامعة مانشستر الدكتوراه في العلوم ، وجامعات هارفارد وييل ومونتريال الدكتوراه الفخرية في العلوم ، وجامعات سانت اندروز بسكتلند ووسكونش بالولايات المتحدة الدكتوراه الفخرية في القانون ؛ بالإضافة إلى زمالته للجمعية الملكية بانجلترا وللأكاديمية البريطانية .

وقد كتب وابتهد الكتب الآتية :

مقالة في الجبر الشامل (١٨٩٨)

A Treatise Of Universal Algebra

بديهيات الهندسة (١٩٠٦)

Axioms of Geometry

الهندسة الوصفية (١٩٠٧)

Descriptive Geometry

المبادئ الرياضية من ثلاثة أجزاء بالاشتراك مع

برتراند رسل (١٩١٠ - ١٩١٣)

Principia Mathematica

مبادئ المعرفة الطبيعية (١٩١٩)

Principles Of Natural Knowledge

تصور الطبيعة (١٩٢٠)

The Concept Of Nature

« منهج فلسفى » . والباب الأخير عنوانه « الحضارة » ، ويشمل خمسة فصول هى « الحق » ، « الجمال » ، « الحق والجمال » ، « المغامرة » ، « السلام » ، ونحن نوجز فيما يلى أهم ما جاء فى تلك الأبواب من أفكار :

الباب الاجتماعى

نقطة منهجية

يبدأ المؤلف بذكر نقطة منهجية بالغة الأهمية تنفق وما يقوله علماء المناهج اليوم حين يتحدثون عن الاستقراء ، وتختلف عما كان سائداً فى مطلع العصر الحديث . كان المحذون من أمثال فرنسيس بيكون وجون ستوارت مل وأتباعهما يرون أن المنهج السلم فى البحث العلمى يقتضى أن نبدأ بمرحلة ملاحظة الوقائع وإجراء التجارب إن كانت تسمح طبيعة العلم بإجراء التجربة ، ثم الانتقال إلى مرحلة وضع فرض يصلح تفسيراً مؤقتاً لتلك الوقائع ، فإن أيدت الوقائع المستقبلية ذلك الغرض سميناه قانوناً ، ومن جملة القوانين المتعلقة بمجال معين من مجالات البحث يفسر بعضها بعضاً ويرتبط بعضها ببعض ارتباطاً منطقياً - جملة تلك القوانين نسميها بالنظرية العلمية ، فنقول قانون سقوط الأجسام ونظرية الجاذبية التى تتضمن ذلك القانون وغيره من قوانين الميكانيكا . أما المعاصرون فيعكسون الآية ؛ إذ يرون أن نقطة البداية فى البحث العلمى وضع الفرض لا الملاحظة والتجربة ؛ لا شك أن ذلك الغرض السابق ليس خيالياً جاحاً بغير أساس ، وإنما يقوم على تعميمات تجريبية سابقة أو قوانين سبق لنا التسليم بها تسليماً كلياً . وبعد الفرض نستخرج نتائج بطريق الاستنباط الصورى ، وبعدئذ نبحت فى تحقيق تلك النتائج تحقيقاً تجريبياً أى نبحت عن وقائع نلاحظها أو نجربها تؤيد أو تدحض تلك النتائج ؛ ثقتنا بنتائج فرضنا يجعل ذلك الفرض ناجحاً

الكتاب الأخير بتصور الحضارة ودور الأفكار الجديدة فى رفعة الأفراد ودور الأفراد فى خلق عصر متحضر أكثر من اهتمامه بعرض نظرياته الفلسفية أو العلمية - فهذه الأخيرة يوجزها فى هذا الكتاب لمجازاً .

والكتاب أربعة أبواب ، وكل باب يشمل فصولاً : الباب الأول وهو « الباب الاجتماعى » وفصوله ستة هى : « مقدمة » ، « الروح الإنسانية » ، « المثل الأعلى فى نظر المذهب الإنسانى » Humanitarian Ideal « مظاهر الحرية » ، « من القوة والتسلط إلى الاقتناع » ، « توقع نتائج » .

ويسمى وابتد الباب الثانى « الباب الكوزمولوجى » ونميل إلى ترجمته بباب فلسفة العلوم ، لأن لعبارة « فلسفة العلم » معنيين : تعنى أولاً علم المناهج ويتناول هذا العلم منهجى الاستنباط والاستقراء وتطورهما عبر التاريخ ، ويبين فضل الملاحظة والتجربة على الاستدلال الصورى البحت أو فضل الثانى على الأول ، وكيف يكون مشروعاً أن نتمسك بأحدهما ونستبعد الآخر ونحن نبحت فى العلوم التجريبية ، ولا بأس من ملاحظة أن علم المناهج من شأن الفيلسوف لا من شأن العالم بشرط أن يكون ذلك الفيلسوف عالماً . وتعنى « فلسفة العلم » ثانياً دراسة النظريات والكشوف العلمية واستنتاج ما تتضمنه من آراء ومواقف تشكل نظرتنا إلى الأشياء من حولنا وتكوين نظرة شاملة عن الكون . يعنى وابتد فى الباب الثانى بفلسفة العلوم بالمعنى الأخير وإن كان يذكر رأيه فى مناهج البحث هنا وهناك حين دعت إلى ذلك فرصة . ويشمل الباب العلمى فصولاً أربعة هى : « قوانين الطبيعة » ، « فلسفات علمية » Cosmologies ، « العلم والفلسفة » ، « الإصلاح الجديد » . والباب الثالث هو « الباب الفلسفى » وفصوله خمسة هى : « الموضوعات والذوات ، الماضى والحاضر والمستقبل » ، « تجمع الفرص » The Grouping of Occasions ، « الظاهر والحقيقة » ،

إلى حضارة الشرق الأدنى القديمة - حضارة يرجع عهدها إلى آلاف من السنين مضت ؛ ويقصد بالشرق الأدنى مصر والعراق وبلاد العرب وآسيا الصغرى ؛ ويضيف ويتهد الحضارة اليونانية والرومانية إلى الحضارات الشرقية كمصدر للحضارة الغربية .

العبودية والمساواة

من الأفكار الأساسية التي يرى ويتهد أنها أثرت في تطور المجتمعات الإنسانية فكرة حقوق الفرد وحق الحرية بوجه خاص . يستقرئ المؤلف التاريخ ليدلنا على أن الإنسانية في عهود غابرة كانت تفترض العبودية عنصراً أساسياً لبناء المجتمع ، ويشرح لنا كيف أن الإنسانية قضت وقتاً طويلاً جداً حتى استجابت لأفكار المصلحين المتادين بحق الحرية والمساواة بين الأفراد . ونوجز فيما يلي تاريخ ويتهد لتلك الظاهرة .

يجتمع الأفراد في جماعة فتنشأ بينهم علاقات - يتبادلون مشاعر الراحة والرضا والاطمئنان أو التعب والبؤس والقلق والخوف ، ويتبادلون الآمال والأمانى ؛ وتنشأ لديهم عادات عقلية تتضمن أولاً فهمهم للأشياء من حولهم ، ثم يأتي دور تقييم تلك الأشياء وتقييم سلوكهم تجاه بعضهم بعضاً ، فيبدأ تمييزهم بين الخير والشر ، والصدق والكذب ، والجمال والقبح . كانت هذه العلاقات والعادات في المراحل الأولى من مراحل التجمعات الإنسانية من الأمور المألوفة ، أى لم يفكر الأفراد ويعاودوا التفكير فيها لمحاولة تحليلها ونقدها للإبقاء على الطيب منها ، وتعديل ما يحتاج إلى تعديل . ولكن في مرحلة تالية من مراحل الإنسانية أى منذ نحو ثلاثة آلاف من السنين بدأ الأفراد يفكرون فيما يرون ويعملون ويعتقدون . وبدأت تشرق أفكار الواجب والنفس أو الروح والعقل . بدأ الناس يربطون فكرة الواجب بما ترويه الأساطير عما يحبه الآلهة ، وبدأت تزحف فكرة الروح ليفسروا بها كل ما يسبب لهم

وإلا بدأنا الجولة من جديد بفرض جديد : وبفضل ذلك المنهج في البحث وصلنا إلى كشوف علم الطبيعة الحديث مثل طبيعة الضوء ونظريات المغنطيسية الكهربائية وقوانين الحركة في عناصر الذرة ونظرية الكوانتم والنظريات النسبية عن المادة والكتلة والطاقة . وما كان يتسنى لنا أن نتوصل إلى تلك الكشوف بالطرق الاستقرائية التي نصحنها بها ليكون ومل . وحجة المعاصرين في ذلك أنه لا جدوى من الملاحظات العشوائية وأن الملاحظة الموجهة هي الملاحظة المثمرة ، والملاحظة بوجهها فرض سابق أو وجهة نظر سابقة نضعها موضع الاختبار لا أن تكون موضوع اعتقاد ؛ اعتقد ويتهد بالمنهج الأخير في البحث وأراد أن يطبقه في بحثه في تاريخ الأفكار . حين نستقرئ الأفكار عبر العصور - تلك الأفكار التي أثرت في الجماعات والأفراد - يجب أن يكون دليلنا في الاستقراء نظريات سابقة موجهة . ويسوق لنا المؤلف مثلين من الماضي على استخدام هذا المنهج فيذكر هيجل وماكولي Macaulay - يذكر عن الأول أنه حين أراد أن يضع نظريته في فلسفة السيادة كان لديه افتراض سابق وهو أن الدولة المثلى هي بروسيا الشرقية وقتئذ فوضع نظريته التي تنطوي على أن الدولة المثلى ما تحاكي بروسيا : تأليه الدولة ، ذوبان شخصية الأفراد في شخصية الدولة وأن في ذلك تمتعهم بالحرية الحقيقية . الخ . ويذكر ويتهد عن ماكولاي أنه حين أراد أن يضع نظريته السياسية في الجيل التالي لهيجل نظر إلى النظام الدستوري الإنجليزي على أنه أكمل نظام للدولة البرلمانية الديمقراطية ، ومن ثم ينبغى على كل دولة أن تحاكي إنجلترا . وهدف ويتهد من هذه النقطة هو أن استقراءه للأفكار التي مرت بها الإنسانية في سبيل تطورها الاجتماعي والسياسي بوجهه فرض معين ، هو أن حضارة الشرق الأدنى مصدر حضارة أوروبا الحديثة ؛ فإذا أردنا تقييم الحضارة الأوروبية ، علينا أن نرجع

حررة وما يعجزون عن تفسيره ، وتطور الناس فبدأت حاسة النقد . وهذه المرحلة يعتبرها وابتهد الدفعة الأولى لظهور الحضارة والمدنية وانتقال الناس من مرحلة من التقدم إلى مرحلة تعلوها . وجاء مع فكرة العقل واستعداده للنقد تصورات القلق وعدم الرضا بما هو واقع ، والبحث في نوع من الأفكار والعادات والسلوك والملاقات أفضل مما درج عليه الأفراد . ويرى المؤلف أن أدق تعبير لإشراق العقل هو ظهور الفكر اليوناني القديم بوجه عام ، وفي محاورات أفلاطون بوجه خاص - نراه ينقد الآلهة التي رسمتها مخيلة الشعراء ، ويبحثنا على أن نتصور الله منزهاً عن النقص والشر وتحقق فيه صورة الجمال الخالد .

ينتقل وابتهد من تلك المقدمة إلى تأريخه لظاهرة العبودية . يقول إننا إذا نظرنا إلى مدنية الشرق الأدنى القديمة ومدنية الإغريق ، نرى عبودية الإنسان لأخيه الإنسان ظاهرة واضحة . « يريد المصريون الطوب للبناء ومن ثم قد أسروا اليهود » . انظر إلى الفرق بين بركليس وكليون ، بين أفلاطون والإسكندر ، بين ماريوس Marius وسلا Sulla ، بين شيشرون وقيصر - تجد أنهم رغم ما بينهم من فروق يتفقون في فكرة أساسية هي اقراض أن طائفة من الناس - يظن أنهم أقل مستوى في الحضارة والثقافة من غيرهم - لا بد وأن توجد لتؤدي خدمات يجب ألا يقوم بها الرجل المتحضر - لا بد من قاعدة من العبيد تؤلف جزءاً أساسياً من البناء الاجتماعي لتقوم القمة المتحضرة : أراد المصريون أن يتفرغوا لشئون الحكم أو الإدارة وأراد اليونان أن يتفرغوا للتأمل في ظواهر الكون وتأسيس مذاهب فلسفية ، فوجدوا أن من الضروري أن يسندوا الأعمال اليدوية كالخدمة في المنازل وأعمال الزراعة والعمارة لمن اعتقدوا أنهم أقل منهم عقلاً ومدنية وأكثر منهم قوة بدنية . كان اليونان ملاك عبيد ووصلت الإمبراطورية الرومانية إلى أن الرجل المتحضر

هو مالكهم . واختلف الناس في معاملة عبيدهم فهم من كانوا أرحاء ومنهم من كانوا قساة غلاظ القلوب - يصف لنا أفلاطون في « المأدبة » أن أجاثون وهو المضيف كان عادلاً رحيماً على عبيده ؛ ولقد صور شيشرون نفسه بحسن معاملته لعبيده ، ولكن هذا استثناء ؛ أما القاعدة فهي أن العبودية انطوت على الظلم والقسوة .

يلاحظ وابتهد أنه بالرغم من أن المجتمع اليوناني والمجتمع الروماني افترضاً نظام العبودية إلا أن فكرة الثورة على هذا النظام بدأت عندهما ، ولكنها ظلت مجرد فكرة ، فيشير إلى أن رجال القانون الرواقين عدلوا من النظام وأدخلوا عدة إصلاحات قانونية تقوم على احترام حقوق الفرد الأساسية ، ويشير إلى ماركوس أوريليوس ودعوته الخلقية إلى المساواة ، وأن من الخير للمجتمع أن يتمتع كل فرد بكامل حرياته . ولكن المجتمع وبناءه كان أقوى من تلك الأفكار فظلت العبودية . ومع أن تعاليم المسيحية من بعد نادت بالمثل العليا الخلقية إلا أن العصر الوسيط كله كان أداة محافظة أكثر منه أداة تطور وثورة على الأوضاع الاجتماعية القائمة .

وكان القرن الثامن عشر في نظر وابتهد نقطة التحول في تأثير الأفكار ، إذ كان عصر المطالبة بحقوق الإنسان ، « هذا العصر الفرنسي العظيم » صنع للعالم ما لم تصنعه أجيال سابقة . لا شك أن كان لهذا العصر مقدمات هي الأفكار الثورية التي بدأت في إنجلترا في القرن السابع عشر على أيدي بيكون ولوك . ولكن الإنجليز كانوا يمهّدون للثورة ، والفرنسيين يقودونها . ولن ينسى التاريخ جهود فولتير وروسو بين أولئك الذين صنعت أفكارهم للإنسانية في نصف قرن ما لم يصنعه مفكرو آلاف من السنين مضت . وإذ بنا في القرن التاسع عشر نجد القانون الإنجليزي يحرم العبودية وبيع العبيد في ١٨٠٨ ويحرم شرائهم ويدعو إلى

تحريرهم في كل المستعمرات البريطانية في ١٨٣٣ .
وتغير تصورنا للبناء الاجتماعي في القرنين الثامن عشر
والتاسع عشر فأصبحت المساواة والحرية لكل فرد هي
المقدمة الأساسية ، لا أن العبودية شرط لقيام الجماعة
المتحضرة .

الحضارة والتعقيد

لم تكن مجهودات الإنجليز والفرنسيين التي أشرنا
إليها من قبل في القرنين السابع عشر والثامن عشر
وما تبعها من تشريعات قانونية في القرن التالي هي كل
التراث الحضاري للقضاء على العبودية ولإعلان حق
الإنسان في الحرية والمساواة ، بل قد أشرقت في تلك
القرون الثلاثة نفسها حركات أخرى أدت إلى نتائج لها
خطورتها في تطوير الفرد والجماعة ، ولم يكن تحقيق
المساواة والقضاء على العبودية إلا نتيجة واحدة ،
وحدثت نتائج أخرى لم تكن متوقعة . يشير وابتهد هنا
إلى حركة الانقلاب الصناعي التي أصبح إلغاء الرق معها
نتيجة حتمية ، ويشير إلى أفكار دارون عن التطور التي
انطلوت على أن مساواة الإنسان بأخيه الإنسان ليست
أقنوماً يجب تقديسه وإنما يجب أن نضيف إليه أن البقاء
للأصلح وللأقوى وأن ليس للضعيف والعاجز أن تمد له
أسباب البقاء . لم يعد حق الإخاء والمساواة بين الناس
منعزل عن حق الفرد القوي في الحياة وأن مآل
الضعيف إلى انقراض . يشير وابتهد كذلك إلى حركات
فكرية كان لها أفعال الأثر في توجيه الحضارة ، كان
بعضها نتيجة للانقلاب الصناعي وبعضها الآخر معاصراً
له .

جاءت الثورة الصناعية في إنجلترا في القرن الثامن
عشر ، فازدهرت الصناعة الآلية ، وفتحت آفاقاً جديدة
للأيدي العاملة ، وارتفع شأن العامل في نظر الدولة ثم
في نظر نفسه من بعد ؛ وأصبح العامل قوة بشرية
لا يستهان بها فطالب بحقوقه وحرياته كاملة . ولكن
الصناعة تزدهر حين تتم الحرية الاقتصادية والمنافسة ؛
غير أن شيوع الحرية الاقتصادية والمنافسة أدى إلى
خلق طبقة قليلة العدد معها رأس المال ، وطبقة الأغلبية

ولقصة تطور فكرة الدعوة إلى المساواة بقية يرجئها
وابتهد قليلاً ليجيب عن سؤال هام هو : لم قضت
الإنسانية هذه الآلاف من السنين لتنتقل من فكرة
العبودية إلى فكرة المساواة ؟ لم هذا البطء الشديد في
تحول الفكرة إلى واقع ؟ يضع الفيلسوف المشكلة بطريقة
أخرى : إذا رأينا مجتمعاً به شر يجب استئصاله ، فهل
نستأصل النظام الاجتماعي كله ونعيد بناء المجتمع على
أساس جديد ؟ أو أن نبقى النظام كما هو ونحاول أن
نضع قاعدة جديدة لتقضي على الشر الذي به ؟ نجد
وابتهد في كلا الطريقتين شراً : من الصعب أن تزيل
حضارة ونظاماً اجتماعياً دام ألف سنة أو تزيد ؛ حتى
إذا كان ذلك ممكناً فسوف يكون ضرره أكثر من
نفعه : تصور القضاء على حضارة اليونان من أساسها
وبدء الرومان بلا ميراث سابق ، فما كان للإنسانية أن
ترى إمبراطورية رومانية وحضارة رومانية . تصور أن
هذه الحضارة الرومانية اندثرت من الوجود بحيث
لم يبق من تراثها شيء ، فما كان ممكن أن تقوم حضارة
أوروبية على الإطلاق . ومن جهة أخرى إذا أبقيت كل
شيء على حالته وحاولت أن تتصور قاعدة لتخلص
مجتمعاً من الشر الذي به فلست على ثقة من أن القاعدة
ستأني بئارها المرجوة قبل أن نحاولها في الواقع الفعلي .
يرى وابتهد أن الإصلاح لا يتم بالقضاء على حضارة
قديمة لإقامة حضارة جديدة كما أن الإصلاح لا يتم
بمجرد إلغاء أفكار دون أن تدخل حين التطبيق . ابق
الحضارة القديمة على حالها ، وانشر أفكارك التي تظن
أن المجتمع سيكون بها أسعد حالاً ، واطرك أفكارك هذه
لتوضع موضع الاختبار فقد تسود وقد تموت . هذه

وشرحها لوكريتيوس شرحاً وافياً في صورة شعرية في كتابه «طبيعة الأشياء» Rerum Natura . ولم يذكر وابتعد كلمة واحدة عن النظرية الذرية عند ديموقريطس وذكر عبارة قصيرة عن أبيقور ، وخص لوكريتيوس بتلخيص ما قال عن النظرية في كتابه . ولم يكن وابتعد في ذلك منصفاً في التاريخ لأن ديموقريطس لم يشر فقط إلى النظرية الذرية وإنما كان أول مصادرنا عنها ، وفصل في النظرية تفصيلاً . فمن الانصاف أن نذكر كلمة عن ديموقريطس ليكون استقراؤنا للنظريات العلمية عبر العصور أدق وأوفى .

خلاصة رأى ديموقريطس أن كل جسم مؤلف من ذرات غير منقسمة ، وعددها لا متناه ، وبين الذرات يوجد خلاء ، ولكن لا تحوى الذرة خلاء ؛ الذرات لا تفنى ولا تستحدث ، وكانت ولا تزال وسوف تظل في حركة دائمة ؛ وتختلف الذرات فيما بينها باختلاف أشكالها وأحجامها ، ولا ثقل للذرة . لم يبحث ديموقريطس مثلاً بحث أرسطو من بعد في الحركة الأولى للذرات وعلتها إذ يقول ربما تمت تلك الحركة الأولى صدفة ؛ وفي ذلك يتفق ديموقريطس مع النظرية الحركية الحديثة للغازات Modern Kinetic theory of gases ؛ ولكن بعد الحركة الأولى -

كيفما كان مصدرها - تتحرك الذرات حسب قوانين ثابتة ، وتخضع تلك الحركات لضرورة حتمية ؛ ومعنى الضرورة هنا أن كل شيء يحدث وفق قانون وأن لا شيء يحدث اتفاقاً . ومن ثم لم يدخل ديموقريطس أى تفسير غائى في حركات الذرات . وبفعل حركة الذرات يتحد بعضها ببعض فتتألف مجموعات فتؤلف الأجسام . وليس صحيحاً ما قال وابتعد عن أبيقور أنه هو الذى جعل النظرية الديموقريطية مذهباً منتظماً . لم يكن أبيقور أصيلاً في النظرية الذرية لسببين : أولها أن أقواله مستمد أغلبها من ديموقريطس ، وثانيهما أن أبيقور كان مهتماً قبل كل شيء بالأخلاق واهتمامه بالطبيعة وتفسير

الجمالية . وهى ذليلة مغلوطة على أمرها وبدأت تظهر العبودية في مظهر جديد - عبودية صاحب العمل للعامل ، فعم البؤس بين العمال ونشأت مشكلات اجتماعية وخلقية . وانتقلت الحركة الصناعية بمشكلاتها من إنجلترا إلى ألمانيا ومن ثم مهد ذلك الانتقال إلى نشوء فكر ماركس وظهور الفكر الاشتراكي لمحاربة النظام الرأسمالي . أما المشكلات الخلقية التى انطوت على استهتار الفرد بالقيم التقليدية وإهمال التعاليم المسيحية فقد أثارت رجال الدين فجهزوا أنفسهم بكل ما لديهم من قوة لمواجهة الفساد الخلقى والعودة بالناس إلى الأخلاق الأفلاطونية والمسيحية ، ولكن تعاليم هيوم كانت لهم بالمرصاد . لقد علم هذا الفيلسوف القرن الثامن عشر وما تلاه أن تصورات أفلاطون في النفس والروح والفضائل تصورات جوفاء لا دلالة لها وأن الأخلاق لا يمكن أن تنزع عن انفعالات الإنسان ورغباته وأمانيه . وجاء أوجست كوزت ليكمل الجولة حين دعا إلى أن عهد الأساطير والميتافيزيقا قد ذهب وولى وأن عصرنا عصر علم وصناعة وعصر عبادة الإنسانية .

باب فلسفة العلوم

العلم القديم

يهتم وابتعد في هذا الباب بعرض سريع لأهم النظريات العلمية منذ عهد الإغريق إلى يوم كتب كتابه (١٩٣٣) وتطورها على مر العصور ، وبيان ما أحدثه ذلك التطور من تغيير في نظرتنا إلى الأشياء من حولنا وإلى الكون بالاجمال . اختار وابتعد النظرية الذرية وقانون سقوط الأجسام نموذجين للأفكار التى أخذت وقتاً طويلاً تتطور فيه لتطور نظرتنا إلى العالم . يرى المؤلف أن النظرية الذرية من أهم ما اتسمت به الكوزمولوجيا اليونانية القديمة ؛ يقول أن قد أشار إليها ديموقريطس ، وجعلها أبيقور مذهباً منتظماً ،

الظواهر اهتمام ثانوى ؛ كان يهتم بعلم الطبيعة بقدر ما كان يثبت أن العالم الطبيعي لا يخضع لسلطة الآلهة ؛ ومن أقواله إنه لا قيمة لتفضيل تفسير علمى على آخر ، ولا ضرورة لتحديد التفسير الصادق لنبد التفسيرات الخاطئة : أى تفسير مقبول طالما يستبعد تدخل الآلهة . وحين تحدث أبيقور عن النظرية الذرية اختلف عن أستاذه فى أن للذرة ثقلاً وأن حركات الذرات تتم صدفة ولا ضرورة أو خضوعاً لقانون .

نخص وابتدأ لوكريتيوس بفقرة يذكر فيها رأيه فى النظرية الذرية . يقول عن لوكريتيوس إن العالم عنده مؤلف من جزيئات متناهية فى الصغر ولا تنقسم ولا نهاية لعددها ، تسبح فى المكان وفى سبجها ذاك تميل عن حركتها فى خط مستقيم فيمتزج ، جزئياً بآخر ، وقد لا يحدث ذلك الميل أو الانحراف فتتباعد الجزيئات ثم تعود فتلتقى مرة وتتباعد مرة ، ثم تلتقى مرة ثانية ومرات ، وبهذا الالتقاء والتنافر تتألف الأجسام ، ولا بأس من ملاحظة أن لوكريتيوس كان من أتباع أبيقور وما فعله فى نظريته الذرية هو عرض لما قاله أبيقور فى صورة أدبية رائعة .

وبعد النظرية الذرية يأتى دور قانون سقوط الأجسام فى علم الطبيعة القديم كما يرى وابتدأ . يرى أننا نجد عند أرسطو أقدم صورة لهذا القانون . كان يعتقد أرسطو أن للأجسام ميلاً طبيعياً للبحث عن مركز الأرض . لقد صنف أرسطو الأشياء إلى أربعة : هنالك أجسام ثقيلة لها خاصة السقوط إلى أسفل ، وهنالك أشياء أخرى كالذهب من طبيعتها الصعود إلى أعلا رغم أنها على سطح الأرض وحين تتحرك إلى أعلا إنما تبحث عن مكانها الطبيعي وهو السماء ، وهنالك النجوم والكواكب فى السماء تتحرك وفق قوانين خاصة بها ، وهنالك أخيراً الأرض وهى مركز الكون وبالقياس إليها يمكن تحديد حركات كل الأصناف الأخرى من الأشياء . هذا ما يرويه وابتدأ عن أرسطو ، ولكن

لم يذكر عنه أهم نقطة فى تصويره لسقوط الأجسام وهى أن الجسم الثقيل يسقط على الأرض فى وقت أسرع من الجسم الأقل ثقلاً فى سقوطه ، ولعل أرسطو وصل إلى تصويره ذاك من ملاحظات حسية ساذجة فثلاً إذا قذفت جسماً وهو أخف وزناً من جسم آخر ب من مكان واحد فإن سيكون أقل مقاومة للهواء من ب ولذا لن سيسقط ا بعد ب . وظل الناس يعتقدون فى صدق هذه النظرية وغيرها من نظريات أرسطو قرابة ألفى عام ، وكانت تنتظر الإنسانية جاليليو ليثبت خطأ أرسطو ويلزله عن عرشه . لم يشر وابتدأ إلى جاليليو وهو يتبع قانون سقوط الأجسام فى تطوره .

لقد أبان جاليليو أن خطأ نظرية أرسطو يرجع إلى اعتماده على التصورات الكيفية فقط فى صياغة نظريته ، والنظرية الصحيحة فى سقوط الأجسام تقوم على إدخال تصورات السرعة وتحديداتها تحديداً كميّاً . أبان جاليليو أن نظرية أرسطو ليست النظرية الصحيحة . الحق إنه إذا أمسقطنا حجرين مختلفى الثقل من مكان مرتفع واحد فإنهما سيسقطان فى نفس الوقت تقريباً ؛ ولم يكتف جاليليو بذلك بل أراد أن يحدد سرعة سقوط الأجسام على الأرض إذ أثبت أن سرعة الجسم الساقط تناسب تناسباً طردياً مع الزمن الذى يقطعه فى سقوطه :

نيوتن والتصورات الحديثة :

بعد إشارة وابتدأ إلى بعض أفكار الفلاسفة الأقدمين فى علم الطبيعة ، ينتقل إلى الإشارة إلى نيوتن ومقارنة نظرياته العلمية بعلماء الطبيعة فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى . وهو فى هذه الإشارة لم يحاول أن يربط أفكار القدماء فى النظرية الذرية وقانون سقوط الأجسام بأفكار نيوتن فى النظرية الذرية ونظرية الجاذبية ثم ينتقل إلى بيان تطور علم الطبيعة فى هاتين النظريتين بعد نيوتن والإشارة مثلاً إلى أبحاث علماء القرن التاسع عشر فى الذرة وأبحاث النظرية النسبية فى

الجهادية . لم يحاول وابتد شيئاً من هذا ؛ وإنما جعل موضوع حديثه عن نيوتن وتطور نظرياته تصوره للجسم المادى والعلاقات بين الأجسام .

يذكر وابتد نيوتن أولاً بالخبر ، ثم يوجه إليه بعد ذلك النقد اللاذع . يذكر : أولاً أن نيوتن قد أدى للإنسانية خدمات لا تقدر ولا يستطيع أحد أن يتجاهلها يقول عنه إنه ألف بين أفكار أفلاطون وأرسطو وأبيقور في إطار تصورى منسق متسق يفسر به عدداً هائلاً من الوقائع الملاحظة (وكان ينبغي على وابتد أن يضيف أسماء أعلام كثيرة عدا من ذكر ممن أثروا في مذهب نيوتن مثل كبلر وجاليليو وديكارت وبارو Barrow وجلبرت وبويل) . لكن وابتد يذكر عن نيوتن بعد ذلك أن فلسفته الطبيعية ونظرياته عن العالم والكون قد انهارت . وقصة انهياره قصة طويلة : بدأ أتباعه المتحمسون لنظرياته يواصلون أمحاشهم فجاءت تلك الأمحاش الواحد تلو الآخر تؤلف نسقاً من الأفكار والنظريات تتناقض ونظريات أستاذهم . بدأ التحول عن نيوتن بالنظرية الموجبة للضوء وانتهت بالنظرية الموجبة للمادة — لعل وابتد يقصد بالنظرية الموجبة للضوء نظرية هويجنز المعاصر لنيوتن في طبيعة الضوء والمعارض لنظرية نيوتن الذى كان يرى الطبيعة الجسيمية للضوء ، ولعله يقصد بالنظرية الموجبة للمادة الإشارة إلى نظرية اينشتين فى أن المادة ينظر إليها على أنها طاقة لا كتلة فقط وفى أن المكان والزمان أصبحا يكونان المتصل الواحد بدلاً من التصور المطلق للمكان والزمان وتصور أن الواحد مستقل عن الآخر .

كان يتصور نيوتن العالم مؤلفاً من أجسام . خذ مثلاً قالباً من الحجر أمامك ؛ يمكننا أن نصفه وصفاً كاملاً دون إشارة إلى أى جسم مادى آخر بالقرب منه أو بعيداً عنه ؛ يمكن وصفه كما لو كان هو الجسم الوحيد الذى يحتل المكان فى الكون . وكل جسم يمكن أن تسند إليه مجموعة من خصائص وصفات أساسية

تؤلف طبيعته ، وهذه تظل هى هى دون تغير رغم ما يطرأ على الجسم فى تغير فى علاقاته المكانية مع الأجسام الأخرى ورغم الحوادث التى قد تحدث له مثل اكتسابه صفات جديدة أو فقده لأخرى كانت فيه نتيجة لجواره من أجسام أخرى أو بعده عنها ؛ يتصور نيوتن الجسم المادى باختصار على أنه « جوهر » بالمعنى الفلسفى . والجوهر المادى معان مختلفة باختلاف الفلاسفة القائلين به ، بل معان مختلفة عند الفيلسوف الواحد ، ولكن ما كان يقصده نيوتن من الجوهر المادى معنيان : أولهما ما وجوده مستقل عن وجود أى شئ آخر أى ما لا يعتمد فى وجوده على وجود أى شئ آخر ، وثانيهما ما كان موضوعاً ثابتاً للتغير أى رغم ما يطرأ عليه من حوادث وما تحل به من اكتساب خصائص وفقد أخرى فإن الجسم هو هو من حيث هو مؤلف من مجموعة صفات أساسية — هو ثابت له ديمومته فى الزمن رغم التغيرات . إن عرض نيوتن بهذه الصورة عرض لا غبار عليه وإن كان تبسيطاً لموقفه مبالغاً فى التبسيط . الواقع أن نيوتن لم يكن يعول فى بيان موقفه من الجسم المادى على الأحجار أو المناضد أو المقاعد وما إلى ذلك ، وإنما كان يعول على تحليله الجزئى Particle . كان يعتقد أن الجزيئات يمكن وصفها وصفاً دقيقاً عن طريق صيغ رياضية عالية المستوى ، والوصف يتناول حركاتها الدائبة وتغير علاقاتها المكانية فى أزمنة متلاحقة . والشئ الأساسى عند هو حركة الجزئى فى اللحظة اللازمية durationless instant كل حركة تحدث فى زمن ولكن الزمن الذى تحدث فيه حركة الجزئى ليست وقتاً قصيراً جداً كما يحدث عند التقاط صورة فوتوغرافية وإنما اللحظة الرياضية التى تتم فى لا زمن على الإطلاق . افرض أن أمامنا جزيئاً لم تحدث له حادثة فى لحظة ما فإن نيوتن يرى أن ذلك الجزئى قائم فى مكانه ، وإذا أخذنا اللحظة بالمعنى المألوف أى تلك الفقرة القصيرة جداً من الزمن فإنه

يتصور أن الجزيء في حركته وتغيره يظل هو هو من حيث يتألف من مجموع خصائصه الأساسية مثل الكتلة وعدم القابلية للنفاد والقصور الذاتي والجاذبية . وتصور نيوتن للجسم المادي ينطوي على نظرية أخرى في العلاقات هي أن العلاقات بين الجزيئات « علاقات خارجية » أى أن ما يحدث بين الجزيئات من علاقات لا يؤثر على طبيعة الأشياء المتعلقة . وأبسط مثل على ذلك هو واقعة وضع كتاب على منضدة فان العلاقة المكانية هنا لا تغير من الصفات الأساسية لكلا الجسمين أو خذ علاقتي الجذب والتنافر أو انتقال الشحنات الكهربائية لا يغير من طبيعة الأجسام موضوع تلك الأحداث . هذا التصور النيوتوني للجسم المادي خطأ في نظر وايتهد وفي نظر علم الطبيعة كما تطور في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالى ، ويسمى وايتهد ذلك الخطأ بأغلوطة الوضع البسيط Fallacy of simple location كما ينتقد وايتهد نيوتن في نظرية العلاقات الخارجية .

أقام وايتهد نقده لهذا التصور النيوتوني للجسم على أساس ما توصلت إليه نظريات المغنطيسية الكهربائية والنسبية والكوانتم في تصور المادة والمكان . إن العالم — على ما ترى هذه النظريات بالاجمال وما يعتقد به وايتهد — مؤلف من أشياء طبيعية نسميها النجوم والكواكب والأجسام المادية ، وهى تتركب جميعاً من إلكترونات وبروتونات وذرات ضوئية تشع طاقة حسب ذبذبات معينة quanta of energy — وهذه جميعاً صور متباينة يتخذها المتصل المكاني الزماني Space-time الذى يملأ الكون . والذرة ما هى إلا كم من الطاقة أو كم من الطاقة والكتنة معاً وتغير طبيعتها بالحركة لأنها في حركتها إنما تكتسب طاقة جديدة أو تفقد طاقة كانت بها . ومن ثم لا يمكن وصف الذرة وصفاً دقيقاً في لحظة حاضرة لأنها في طبيعتها طاقة كما قلنا ، والطاقة منتشرة في المتصل المكاني الزماني تحتل

حيناً مركزاً مكانياً محدداً لا تلبث أن تنتقل إلى مركز آخر ويحل محلها قدر آخر من الطاقة ، وقد تكتسب في حركتها كمية من الطاقة أكبر مما كان لديها وقد تفقد ما بها فتتعلم ليحل محلها كم آخر وهكذا . يترتب على ذلك أنه لكى نصف جسماً وصفاً دقيقاً لا نستطيع أن نغزله عن ماضيه ومستقبله . وما كان يستطيع نيوتن أن يتصور هذا الموقف وهو متمسك بوصف الجزيء في اللحظة اللازمية ، لأن تلك اللحظة لا تفتح مجالاً لتصورات السرعة وتغيرها وكميتها والطاقة الحركية ، وبمعنى آخر إن تصور اللحظة اللازمية في نظر وايتهد تصور متناقض لأن من المستحيل أن تحدد سرعة حركة طاقة أو اشعاع دون إشارة إلى ماضيه ومستقبلها . وكما يهاجم وايتهد تصور نيوتن للجواهر المادية يهاجمه ويهاجم الفلاسفة القائلين بالعلاقات الخارجية ، وهى نتيجة حتمية لتصوره للعالم والكون بالاجمال وهى أن الكون يتألف من ذرات وما يحدث لها من حوادث ، وأنه لا تميز في الحوادث بين الماضى والحاضر والمستقبل تمييزاً حاسماً ، وأن الكون يمكن تصوره تصوراً للكائن الحى ، وأن طبيعة كل عضو تتغير بحكم الوظيفة التى تقوم بها لتتنسق مع وظائف الأعضاء الأخرى . يقول وايتهد إذن بالعلاقات الداخلية بين الأشياء أى أن العلاقة بين شيئين تغير من طبيعة كليهما . . وأن التميز بين الأشياء مستحيل . حقاً لا ينكر وايتهد الفردية والاستقلال فى الأجسام الجزيئية ولكن هذا الاستقلال والاختلاف يفترض الوحدة — الوحدة العضوية ، والتميز ذاته تعبير عن وحدة .

هدف وايتهد من هذه الجولة في تاريخ أفكار العلماء فى العالم والكون هو أن الأفكار العلمية تتطور بتقدم الأبحاث والكشوف الجديدة ، وبهذا التطور تتغير نظرتنا إلى الأشياء من حولنا ويتعدل فهمنا لها . ولا شك أن لذلك التطور الفكرى تأثيره فى الحضارة الإنسانية التى هى فى أساسها حضارة علمية . ولا حاجة بنا إلى

الإشارة إلى أن للتطور العلمي الحديث تأثيره الهائل في حضارتنا في أوقات السلم واستخدامه في أوقات الحرب :

الباب الفلسفي

وجود الأنا :

يوجز وابتهد في هذا الباب مذهبه الفلسفي ، وهو يوجزه هنا حيث فصله في كتب سابقة أشرنا إليها في أول المقال . وسنقتصر في هذه الفقرة على إيجاز الفصل الأول من هذا الباب وهو خاص بموقفه من الكوجتو أو مشكلة وعي الإنسان بوجود ذاته .

قلنا إن وابتهد عالم وفيلسوف ، والفلسفة عنده تشمل فلسفة العلم أو ما سماها الكوزمولوجيا ، والميتافيزيقا أو ما سماها الفلسفة التأملية Speculative Philosophy . والميتافيزيقا يعرفها بأنها محاولة بناء نسق من الأفكار يأخذ بعضها برقاب بعض ويبنيها صلات منطقية ضرورية يمكننا بواسطتها أن نجد تفسيراً لكل عنصر من عناصر خبرتنا الإنسانية . وتصور الخبرة الإنسانية عنده يتضمن تصوراً للعقل الإنساني وصلته بالعالم الذي يدركه ويعرفه ذلك العقل ؛ وما دامت الميتافيزيقا تهتم بتصويرنا للعقل الإنساني فإنها تتضمن مجموعة الأبحاث الفلسفية المسماة بنظرية المعرفة . ووابتهد في موقفه من مشكلة المعرفة لتحلل العلاقة بين الذات والموضوع . يقصد العلاقة بين الذات المدركة أو العارفة والأشياء التي يمكن أن تؤلف موضوع معرفة تلك الذات .

يبدأ وابتهد تحليله المعرفي بتحليل عملية الإدراك الحسي . يعلن أنه يقبل « المبدأ التجريبي في صورته العامة » ، وأن كل معرفة يجب أن تقوم على « الملاحظة الحسية المباشرة » - يقصد أن المصدر الأساسي للمعرفة الإنسانية هو الخبرة الحسية ، وأن كل معرفة يجب أن

تؤسس على الانطباعات الحسية أو الأفكار ، تلك التي تتكون نتيجة اتصالنا بالعالم الخارجي عن طريق الحواس الخمسة ، ومن تلك الانطباعات والأفكار يتألف ما نسميه بالإدراك الحسي . وتسمى موضوعات الإدراك مدركات حسية ، ويجري وابتهد مع تقليد الفلاسفة الإنجليز في مطلع القرن الحالي في تسمية تلك المدركات « بالمعطيات الحسية » Sense-data . ولكنه يختلف عنهم في أنه لا يثير المشكلة التي يثيرونها وهي صلة المعطيات الحسية بالأشياء المادية الخارجية : لا يثير إليها وينجاهلها ، لعل مرد تجاهله أنه ينكر التفرقة بين الظاهر والحقيقة ويرى أن المدرك هو الواقع والحقيقة ، وتقترح لك كتاباته - وإن لم يصرح - أن المعطيات الحسية هي الأشياء المادية ؛ لكنه يقول في مواضع متفرقة من الكتاب أن الانطباعات الحسية لا يستقبلها العقل فقط وإنما يضيف إليها مقولات من عنده - وبذا يذكرنا هذا الموقف بموقف كمنط وإن كانت المقولات عند الفيلسوفين مختلفة . يقول وابتهد في هذا الفصل أن العقل ليس مجرد مستقبل للانطباعات وإنما يضيف إليها من عنده أشياء هدفها تفسير تلك المعطيات . ويحتاج وابتهد إلى تفسير المعطيات لأنها معطيات الواقع الحاضر ولا صلة لها في ذاتها بماض أو مستقبل . وتفسيرها هو ربطها بتاريخها من الماضي إلى الحاضر والمستقبل . ويتضمن تفسيرنا للمعطيات عنصر الانفعال والغرض - ويقصد بالانفعال هنا اهتمامنا بشيء معين في مجال الإدراك دون غيره ، ورغبة إليه ، أو إقبال على معرفته ، أو قلق واستغراب منه وما إلى ذلك . ويمكن ربط فكرة التفسير هذه بفكرة المقولات التي سبق أن أشرنا إليها بقولنا إن مقولة ساسية من مقولات الفكر عند وابتهد فكرة الاتصال والترابط الوثيق interrelatedness الفكر الإنساني متصل مترابط المضمون ، وعالم الطبيعة عالم متصل مترابط الأجزاء .

ينتقل وابتهد إلى القول بأنه غير مقتنع بالإدراك الحسى وحده كمصدر للمعرفة ، والسبب في عدم رضاه فرض ميتافيزيقى هو أن بين أجزاء العالم اتصالاً وترابطاً وثيقاً ، وبين الأفكار اتصال وترابط وثيق ، وبين عالمي الأشياء والفكر نفس الاتصال . يعتقد وابتهد أن المعرفة تفترض وجود موضوعاتها مستقلة عن العقل العارف وسابقة على عملية الإدراك والمعرفة ولكنه يعتقد في نفس الوقت أن الخبرة الإنسانية لا يمكن تصورها إلا إذا كانت الصلة بين الذات العارفة وموضوعات المعرفة صلة تضاريف أى لا يمكن فهم أحدها دون وجود الآخر . والخبرة الإنسانية تتطلب تحديد موقفنا من تلك الذات . والإدراك الحسى وحده لا يساعدنا على فهم تلك الذات .

هنالك إذن إدراك غير حسى non-sensuous perception وهو ما يرى وابتهد أنه يوصله إلى نظرية عن الكوجتو أو الوعي بالذات أو ما درج الفلاسفة منذ أيام جون لوك على تسميته « بالذاتية الشخصية » Personal Identity . يقول إن أفضل مثل على الإدراك غير الحسى هو معرفتنا بالماضى المباشر . لا يشير وابتهد إلى ذكرياتنا عن حوادث حدثت لنا في يوم مضى أو ساعة أو دقيقة مضت ، وإنما يقصد بالماضى المباشر هنا إلى ذلك الجزء من الماضى الذى يمتد بين عشر ثانية ونصف ثانية مثلاً . هذا الخط الضيق من الماضى مضى حقاً ، ولكن لا زال في وعينا وشعورنا . هذا الإدراك ينطوى على شعورى بوجودى ، هذا الوعي بذلك الجزء من الماضى أساس وجودى الحاضر - ويقصد وابتهد بالشعور بالذات ، الاتصال المباشر فى الوجدان الذى يثبت وجود الذات . إن الشعور الذى أعانيه فى الوقت الحاضر عن خبرة ماضية هو الآن معطى ولكنى لا أستطيع أن أعزله عن الماضى المباشر . إن الشخص الغاضب فى لحظة سبقت يعانى انفعال الغضب انفعالا غير حسى بمعنى أنه لا يدرك

شيئاً بالحواس الخمسة - يعانها بطريقة تجعل الخبرة الماضية معطى حاضراً . ويشير وابتهد هنا إلى هيوم فى تمييزه الانطباعات عن الأفكار بدرجة الوضوح والقوة والحيوية . إنك لن تستطيع أن تفصل الماضى المباشر عن الواقع الحاضر لأن كليهما يتصف بدرجة عالية والقوة والوضوح والحيوية . اتصال الماضى المباشر بالواقع الحاضر بهذه الطريقة يثبت الشعور بالأنا .

ويقرن وابتهد اتصال النفس بمبدأ الاتصال فى الطبيعة ، ويقصد به النظر إلى العالم مؤلفاً من ألكترونات وبروتونات وفوتونات وحركات موجية واشعاعات ، وكلها صور من الطاقة تسبح عبر المتصل المكافئ الزمانى وليس العالم مؤلفاً من أشياء مستقلة الواحد منها عن الآخر ؛ وكما معين من الطاقة يبدو فى لحظة حاضرة إنما ينتقل إلى المتصل المكافئ الزمانى من طاقات ماضية ساخنة وهو متخذ طريقه إلى المتصل فى المستقبل . ومجرى الطاقة أحد الفصول الممتازة فى نظرية الديناميكا الكهربائية التى أرشدنا إليها كلارك ماكسويل .

يصادر وابتهد على أن الاتصال الموجود فى العالم الطبيعى ما هو إلا تجزئ لالاتصال الموجود فى الذات المدركة ومن كليهما يتألف اتصال الخبرة الإنسانية . وينتهى الفصل بإشارة خاطفة إلى الجانب الفسيولوجى والجانب العقلى من الإدراك الحسى وإشارة خاطفة إلى ثنائية البدن والعقل ، فيقول إنه ما من شك فى أن الإدراك الحسى جانباً فسيولوجياً يتمثل فى جهاز المخ وصلاته بأعضاء الحس ولكن العمليات العقلية لا يمكن تفسيرها بالأساس الفسيولوجى فحسب ويقرر وابتهد أن ليس لدينا إمكانيات الوصول إلى نظرية من الإدراك الحسى تحدد لنا كيف ينتقل الانطباع من المخ إلى معطى حسى . وفى إشارته إلى الثنائية يفضل استخدام تعبير « ثنائية البدن والشخص » على « ثنائية البدن والعقل » فيقول إنه لا تمييز بين البدن والشخص وأساس عدم التمييز فى نظره هو أن البدن جزء من العالم الطبيعى الذى

تصوره مؤلفاً من حوادث مترابطة ترابطاً وثيقاً ومتصلة ، وكذا الأنا كما قلنا . فكلمة « شخص » إذن تدل على كيان واحد لا على عنصرين متميزين .

الباب الرابع

الحضارة :

نجتزئ من الباب الرابع أهم فصوله وعنوانه « الحضارة » . يرى وايتهد أنه يجب أن يتوفر عنصران أساسيان لكي تنتقل الأفراد والجماعات من حالة بدائية إلى حالة متحضرة ، أو من مستوى حضارى إلى مستوى أعلى منه ، هما القدرة على التطور في مقابل الثبات — ثبات النماذج الفكرية وثبات الأنماط السلوكية السائدة ، والثبات منطوق على الجمود ؛ والاستعداد للمغامرة أو المخاطرة في الفكر والسلوك . يتحدث المؤلف عن هذين العنصرين متبعا الخطوات التالية .

يصادر وايتهد على أن شعوب أوروبا شعوب متحضرة منذ ستة قرون مضت على الأقل ، ولكن ترجع أصول تلك الحضارة إلى ثلاث حضارات كبرى سابقة هي حضارة الشرق الأدنى والحضارات اليونانية والرومانية . لقد نظرت أوروبا في بداية حضارتها الحديثة إلى تلك الحضارات نظرتها إلى مثال عليها أن تحاكيه ، وخاصة حضارة المدينة الأثينية في أوج عزها . ولكن أوروبا الآن لم تعد تحاكي مدينة أثينا فقد اكتسبت عبر التاريخ معارف جديدة في مجالات العلم والقانون والطبقات الاجتماعية والفكر الفلسفى ، كما أن نهضتها الصناعية رفعت أوروبا عن مستوى القدماء درجات عظمى . ويشير وايتهد كذلك إلى أننا لو ظللنا نحاكي الحضارة اليونانية القديمة لكان مجتمعنا راكداً ساكناً متأخراً : لا يريد القول بأن اليونان كانوا متأخرين في مستوى حضارتهم ؛ بل على العكس فقد كانوا يوفون مجتمعاً حياً دافق النشاط

غزير الإنتاج ، إذ أشرقت عندهم التأملات والمخاطرات وحب التجديد ، ولكن يشير وايتهد بعدم محاسنتنا اليوم لأثينا إلى أن الحضارة القديمة كانت تنسم بسمات رئيسية تقلدنا لها يدعونا إلى التأخر ، وتتلخص تلك السمات في أن كان لهم مثل أعلى يريدون بلوغه ويرون فيه كمال الفرد والجماعة ، والمثل الأعلى يتضمن كمالاً ، ويتعارض بلوغه مع التطور والحركة . ويرجع تلك السمعة إلى أصولها الفكرية ويخص بالذكر نظرية المثل الأفلاطونية ومنطق أرسطو . كان أفلاطون يعلم أنه يجب علينا أن نتأمل المثال لتقليده قدر الطاقة وتقليدنا له بلوغ الكمال ، وليس بعد بلوغ الكمال سعى جديد . ومنطق أرسطو — فيما يرى وايتهد — أقيم على تصورهِ للجواهر الأولى وهذه الجواهر كائنات ثابتة قد تتلقى كصفات مختلفة وقد تتردد تلك الكيفية عن تلك الكائنات لتحل فيها كصفات جديدة ولكن الجواهر مع ذلك ثابتة لا تتغير . ويقرن وايتهد جون لوك بأرسطو في هذا السياق فيقول عن لوك إنه تصور العقل صحيفة بيضاء تتلقى ما يأتي لها من خارج ولا فاعلية له في الإدراك ، ويقول عن لوك وأرسطو إنهما يتفقان في تصور أن الجواهر الأولى كائنات ثابتة مستقل بعضها عن بعض لا يدخل أحدها في تكوين الآخر .

أما ما يراه وايتهد فهو الإقلاع عن فكرة المثال الثابت الذى نختذه ، والإقلاع عن تصور مثال الفرد ومثال للسلوك الفاضل ومثال لشكل الدولة وما إلى ذلك . يعتقد وايتهد بالحركة الدائبة التى تصعد دائماً دون توقف عند حد محدود أو خطة مرسومة ، ويعتقد أن الماضى خالده ، إذ قبل أن يصبح ماضياً يبت عنصره فى الحاضر ويغذيه ويخرج الحاضر شيئاً جديداً ولكن به بعض عناصر الماضى الذى انقضى ، وما فعله الماضى فى الحاضر يفعله الحاضر فى المستقبل ، وهكذا إلى غير نهاية . ينطبق هذا التصور الحركى على عالم الطبيعة المادية وعلى الحضارة الإنسانية : لا تستطيع تقييم حضارة لمجتمع

الأدنى وادى النيل وبلاد ما بين النهرين ، وقد توغل في بحر ابحه ثم غرب البحر الأبيض . تقوم أهمية الشرق الأدنى لدينا في اعتباره مصدراً لحضارة أوروبا الحديثة » (ص ١٦ - ١٧)^(١).

« إن تاريخ الحضارة في العالم القديم تاريخ تطور داخلي لأربع مناطق كبرى تحيط بآسيا هي الصين والهند والشرق الأدنى وأوروبا ؛ ولا يمكن فهم تاريخ تلك المناطق منعزلة عن دراستنا لاحتكاك بعضها ببعض مثال ذلك أن العصر اليوناني - الروماني يبين لنا أن المدنية القديمة للشرق الأدنى أدت إلى نشأة الحضارة الأوروبية الحديثة ، كما يبين أن تلك الحضارة الأوروبية انطوت على استقلالها وتميزها من النظام الاجتماعي الذي استمدت حضارتها منه . انهيار الحضارة القديمة مأساة تاريخية ، رمزها سقوط الإمبراطورية الرومانية ، وسبب ذلك السقوط هو أنها ارتدت في نظامها الاستعماري إلى مثل شرقية » . (ص ٩٤) .

« لننظر في تباين وجهات النظر في الحضارة الكلاسيكية للبحر الأبيض - في مجال النظرية السياسية - ولنلاحظ الخلاف بين بركليس وكليون ، أفلاطون والإسكندر الأكبر ، ماريوس وسلا ، شيشرون وقصر ؛ بالرغم من اختلافهم فإنهم متفقون في فكرة أساسية تعتبر قاعدة لكل نظرياتهم السياسية . كان هنالك (في الحضارات الهلينية والهلينية المتأخرة وهي ما أطلقنا عليها الحضارة الكلاسيكية) فرض افترضه الجميع وهو أن وجود عدد كبير من العبيد ضرورة لازمة للقيام بالخدمات التي لا تليق بالرجل الثرى الذي بلغ درجة عالية من المدنية . وبمعنى آخر لم تكن الجماعة المتحضرة في ذلك العصر بقيادة على الاعتماد على نفسها ؛ كان يجب أن تدخل قاعدة من البرابرة في

ما في زمن ما دون أن ترد أصولها إلى ماضى بعيد أو قريب ودون أن تربطها بما قد يترتب عليها في المستقبل القريب أو البعيد ، وكلما نبذنا فكرة المثل الأعلى الذي ينطوى على الجمود والركود وكان الصعود أبداً هو شعارنا ، انتقلنا من مستوى حضارى إلى آخر أعلى منه . والعنصر الثانى الذى يدفع إلى التحضر هو عنصر المغامرة . الاتجاهات المحافظة أبداً بشير بالتدهور والتأخر ، وحب التقليد دون ميل إلى التجديد رمز البدائية . تبلغ الأمة قمة حضارتها كلما زادت تجارتها الجديدة - تجربة أفكار جديدة تدفع إلى نماذج من السلوك جديدة . ويقصد وابتهد بالمغامرات الفكرية تلك الأفكار التي تسبق الحوادث وتطلب أن تتحقق ، ولا بأس من أن يكون خيالنا واسعاً في التفكير إن تحقق كله كان خيراً كله ، وإن تحقق جزء منه كنا أمة في سبيلنا إلى التقدم . قبل أن يبحر كولومبوس إلى أمريكا كان يحلم ببلوغ الشرق الأقصى وبرحلة حول العالم . لم يصل كولومبوس إلى الصين ولكنه اكتشف أمريكا .

نصوص مختارة :

« إن القطاع من تاريخ الإنسانية الذى يركز فيه هذا الكتاب اهتمامه مختص بانتقال الحضارة من الشرق الأدنى إلى غرب أوروبا . وموضوع البحث مقصور على بيان فكرتين أساسيتين أو ثلاث لها فاعليتها ، وقد تكونت الحضارة من تأثير تلك الأفكار . يمكن تتبع تلك الأفكار بانجاز في عالم الشرق الأدنى القديم حتى اليوم . لا حدود ثابتة لأى حضارة من حيث حدودها المكانية أو الزمانية أو سياتها الرئيسية ؛ وغموض ذلك التحديد يميز الحدود الشرقية لأوروبا كما يميز حدود الشرق الأدنى ذاته تلك الحدود التي تذبذبت بمضى القرون . فقد وصل الشرق الأدنى في آخر مظهر من مظاهر عظمته إلى المحيط الأطلسي ، وفي مرحلة سابقة من مراحل عظمته - قبل عصر اليونان - شمل الشرق

(١) أرقام الصفحات هنا من الطبعة الآتية من كتابنا :

A. N. Whitehead, Adventures of Ideas, published in Pelican Books, 1942, Middlesex.

البناء الاجتماعي لكي تقوم القمة المتحضرة : كان هذا
الفرض عاماً في الحياة العملية وفي تصورات الناس ،
لدرجة أننا نظن أنه قائم على سبب وجيه لتكوين المظاهر
المبكرة للحياة المتحضرة : أراد المصريون الطوب
والأحجار فاسروا اليهود . . . » (ص ٢١) .

« قد أمدنا الفكر اليوناني بكوزمولوجيا منافسة
(لكوزمولوجيات الشرق الأدنى) في صورة النظرية
الذرية كما أشار إليها ديموقريطس ، وجعلها أبيقور
مذهباً منظماً ، وشرحها لوكريتيوس شرحاً وافياً في
صورة شعرية . العالم — كما يراه لوكريتيوس — سيل
لا يتناه من الجزئيات الذرية ، ساحة في المكان ، تميل
أو تنحرف ، وتندمج ، وتتباع في مسيرها ، ثم تلتقي
من جديد . إن الاختلافات الكيفية — كما ترى هذه
النظرية — مجرد تعبير لإحصائي للنماذج الهندسية لتلك
المسيرات المتلاقية ، وهي نتيجة ذلك الانحراف ومعها
اختلاف الأشكال في عدد محدود .

وقد التجأ أفلاطون ولوكريتيوس إلى الهندسة ،
إذ لجأ أفلاطون إلى الأشكال الصلبة المنتظمة ،
ولوكريتيوس إلى أشكال المسيرات والأشكال اللامعينة
للذرات ؛ وقد أكد العلم الحديث اتجاههما العام .
ويبدو أنه كان أمراً ضرورياً أن ينظر أبيقور للمكان
والحركة نظرية ميتافيزيقية سطحية ، عرضها نيوتن في
« المبادئ » فيما بعد . وقد كان لنظرية أفلاطون في
المكان كما ذكرها في « طيمائوس » عمق ميتافيزيقي ، ومع
أن نظريته في المادة كانت عارية عن أى صورة هندسية ،
إلا أن لها صلات بنظرية الخلاء عند لوكريتيوس .
ولو كان هذا الأخير قادراً على شرح أعمق لأبيقور
لكان وجد أن من الضروري أن يربط الخلاء بتلك
الصور الهندسية التي أنكرها أفلاطون على مادته المجردة
وأنكرها كذلك أرسطو على مادته » (ص ١٤٥) .

« . . . » وها قد وصلنا إلى عصر العقل وعصر
حقوق الإنسان . لقد صنع هذا العصر الفرنسي العظيم

فروض العالم المتحضر وتناول التأمل والعلم والقضايا
الاجتماعية . ويرجع هذا العصر إلى الفكر الإنجليزي في
القرن السابع عشر الذي تمثل في فرنسيس بيكون واسحق
نيوتن وجون لوك ، كما اكتسب ذلك العصر العظيم
قوته من الثورات الإنجليزية . وقد احتفظت الأساليب
الإنجليزية دائماً بعزلتها في جزيرتها ، ولكن الفرنسيين
وسعوا الآفاق ووضحوا الأفكار وأشاعوها في
العالم » (ص ٢٩) .

« كان موقف نيوتن أكثر نفعاً في تبرير المناهج
اللازمة للحالة التي كان عليها العلم في ذلك الوقت
(القرن الثامن عشر) والجيل التالي له . لقد اعتقد
نيوتن بالصورة الساذجة لنظرية لوكريتيوس في الذرات
المادية وللتصور الساذج للقانون كأثر للإرادة الآلية :
إن كوزمولوجيا نيوتن سهلة الفهم صعبة التصديق ،
وكان يوجد في الوقائع ما يبرر استمرارها مدة قرنين
من الزمن ، ولذا كانت النظرية الصادقة لنفس المدة ،
وسوف ينظر إلى نظريته دائماً على أنها نسق من الأفكار
واضح متميز ، ولها مجالها الواسع في التطبيق » (ص
١٥٦) .

« إن الخدمات التي أداها نيوتن بنسقه الطبيعي
للإنسانية لا تقدر . لقد ألف بين أفكار مشتقة من
أفلاطون وأرسطو وأبيقور في إطار فكري منسق
متسق يشرح عدداً هائلاً من الوقائع الملاحظة ؛ ومن
ثم فقد مكن الناس من الوصول إلى سيطرة جديدة على
الطبيعة : ما كنا نطيعه في الماضي ونقف أمامه موقف
المتفرج أصبحنا الآن نوجهه . ولكن كوزمولوجيا
نيوتن قد انهارت في نهاية الأمر . وتمتد قصة الانهيار
قرناً من الزمن أو تزيد ؛ كان العلماء في الجزء الأكبر
من ذلك الزمن لا يشعرون أن الأفكار التي يقدمونها
فكرة بعد فكرة تؤلف نسقاً من الأفكار لا يتسق وأفكار
نيوتن ، وهذه ما كانت تسيطر على عقولهم وتشكل
طريقهم في التعبير . تبدأ القصة بالنظرية الموجبة للضوء

وتنتهى بالنظرية الموجبة للمادة» (ص ١٨٥) :

«إن أسس فهمنا للنظرية الاجتماعية - أى فهمنا للحياة الاجتماعية - هى أن الإبقاء الجامد على فكرة الكمال غير ممكن . وتمتد جذور هذه البديهة فى طبيعة الأشياء . على الإنسانية أن تختار النهوض أو السقوط . إن الاتجاه المحافظ البحث مضاد لطبيعة الكون . وتستلزم هذه النظرية الأخيرة (العملية الصاعدة لا الثبات الراكد) تبريراً حيث قد ~~لنذكرها~~ الأجيال المتعلمة الآخذة عن الفكر القديم .

وتقوم النظرية على ثلاثة مبادئ ميتافيزيقية . أحدها أن الماهية الحقيقية لأى موجود واقعى - لوجود التام - هى العملية الصاعدة : ومن ثم يمكن فهم كل موجود واقعى بالقياس إلى صيرورته وفنائه : ليست هنالك نقطة وقوف يصل إليها الوجود وعندها يسكن . . . إن العكس هو الصحيح .

وفكرة الثبات - وهى ما ننكرها هنا - مأخوذة من مصدرين فى الفكر القديم . لقد خدع أفلاطون فى محاوراته المبكرة بجمال الرياضيات فتصور عالماً سامياً من المثل كاملة أبداً لا تغير فيها . . .

ولقد أدخل أرسطو أغلوطة الجمود بتصور آخر أثر على كل الفلسفات التالية . لقد تصور الجواهر الأولى أسساً ثابتة تتلقى صفات وكيفيات . ونجد فى مجال الخبرة الإنسانية صورة جديدة لنفس التصور فى تشبيه جون لوك للعقل بأنه « حجرة فارغة » تستقبل الأفكار التى ترد إليه : ومن ثم لم يتصف الوجود عند لوك بالعملية الصاعدة وإنما هو الاستقبال الراكد للعملية الصاعدة فى عالم الطبيعة . والجوهر الأول عند أرسطو ولوك لن يكون عنصراً يدخل فى تأليف طبيعة جوهر أول آخر . . . ولذلك كان ارتباط الأشياء الواقعية بصورتها المختلفة مشكلة لكل الفلاسفة المحدثين - سواء فى الميتافيزيقا أو نظرية المعرفة . ويرجع فساد المنطق الأرسطى - بما به من توجيه الفكر الميتافيزيقى إلى الأساء والصفات - إلى إهمال حروف الجر وحروف العطف : وقد تضمن هذا الكتاب إنكار هذه النظرية الأرسطية . إن العملية الصاعدة أبداً هى ذاتها الوجود ، ولا تستلزم وجوداً ثابتاً سابقاً . كذلك العمليات الصاعدة التى استمرت فى الماضى وحل بها الفناء إنما تحمل فى طبيعتها مصداقاً معقداً لكل وجود جديد .



سيجفريد پچان چيرودو

بمقام
الدكتور كمال فريد

أستاذ اللغة الفرنسية وآدابها المساعد بجامعة عين شمس

قام ببعض الأسفار ثم عاد إلى فرنسا في سنة ١٩٠٧ وعمل سكرتيراً لمدير جريدة « الماتان » أي « الصباح » الفرنسية حيث أخذ ينشر سلسلة من المقالات الأدبية والقصص الصغيرة ويشرف على صفحة الأدب في هذه الجريدة الفرنسية الكبيرة . وتعرف في تلك الأثناء بالناشر الشهير « جراسيه » الذي نشر له سنة ١٩٠٩ أول مجموعة باسم الريفيات . ثم تقدم جان جيرودو إلى مسابقة السلك السياسي سنة ١٩١٠ ونجح فيها ، فظل يعمل بوزارة الخارجية الفرنسية منذ تلك السنة حتى سنة ١٩٤٠ ، ولم يتول أي عمل دبلوماسي في الخارج ؛ وربما كان هذا الإجحاف من العوامل التي دفعته إلى أن ينغزل بفكره وإحساسه عن واقع الحياة ليخلق بخياله عالماً خاصاً به وإن لم يمنعه ذلك من أداء ضريبة الدم في سبيل الدفاع عن وطنه ، فقد اشترك في الحرب العالمية الأولى وجرح فيها مرتين . وقبيل نهايتها في سنة ١٩١٧ ، بدأ ينشر مذكراته عنها كجندى اشترك فيها وخبر حوادثها . ويتميز أسلوبه في هذه المذكرات بطابعه الخاص ، وهو إخفاء المعاني الجادة وراء أسلوب ظاهره المرح ، وإبراز المأسى والمواقف المحزنة في صورة ظاهرها الهزل والفكاهة . وقد أوحى إليه

عندما مثلت مسرحية سيجفريد لأول مرة على مسرح الشانزليزيه بباريس في ٣ مايو سنة ١٩٢٨ ، كان المؤلف المسرحي جان جيرودو قد تجاوز الخامسة والأربعين من عمره . فقد ولد في بلدة « بيلاك » بمقاطعة فيينا العليا بفرنسا في ٢٩ أكتوبر سنة ١٨٨٢ . وهو لا ينتحل الأعذار لتبرير عدم ارتياده المدن الكبرى قبل بلوغه سن الرشد . وقبل أن نفصل تاريخ حياته يجب أن نوضح أنه لم يفصح بشيء عن أسرته أو طفولته ، ولا نجد في مؤلفاته إلا النذر اليسير عن ذلك ؛ وقد توفي دون أن يكتب لنا سيرة حياته . بيد أن أباه « ليجيه جيرودو » كان يعمل موظفاً بمصلحة الضرائب . وقد تلقى جان دراسته في ليسيه « شاتورو » ثم في ليسيه « لاقانال » . وقد أحب الثقافة الألمانية منذ دراسته الثانوية بفضل أستاذه شارل أدلر . ثم تعمق فيها في مدرسة المعلمين العليا التي قضى فيها عامي ١٩٠٣ و ١٩٠٤ . ونلمس جلياً إلمامه بالروح والثقافة الألمانية والعلاقات بين بلاده وألمانيا في قصة سيجفريد ومقاطعة ليموزان وفي مسرحية سيجفريد كما سنوضح ذلك فيما بعد . ولما أتم دراسته الجامعية ، تولى التدريس بعض الوقت حيث ازداد علماً وتعلقاً بالثقافة الألمانية . وقد

هذه الحرب بتأليف بعض كتب نذكر منها «أمريكا الصديقة» (١٩١٩) وكتاب «كلبو المعبودة» الذي أصدره سنة ١٩٢٠. وكلبو هذه هي ربة المجد في الأساطير اليونانية القديمة، وهي ربة يسخر منها جيرودو لأنها تحسب المجد فيما لا مجد فيه، كمجد الحروب وسفك الدماء. وعاد جيرودو إلى العمل في وزارة الخارجية الفرنسية حيث تولى الإشراف على إدارة المشروعات الفرنسية في الخارج ثم إدارة الصحافة فيها. وقد أتاحت له الفترة التي قضاها في السلك السياسي فرصة التعرف بالظروف الدولية وعلى كثير من الشخصيات المختلفة النوازع والميول. فأتخذ من بعضهم مادة لتأليف الروايات والقصص الطويلة التي أخذ يحلل فيها بعض من اختبارهم نذكر منها «مدرسة غير المكترئين» (١٩١١) و«سيمون العاطفي» (١٩١٨) و«سوزان والمحيط الهادئ» (١٩٢١). وتوضح لنا القصة الأخيرة منهج جيرودو الشعري في قصصه وخلاصتها أن سوزان فتاة في مقتبل العمر كانت على ظهر سفينة تعرضت للغرق، ونجت عندما ألقى بها الأمواج إلى جزيرة مجهولة في وسط المحيط لم تجد بها إلا أنواعاً شتى من العصافير عاشت بينها في نعيم ما شاء الله لها أن تظل حتى طرق سمعها يوماً ما صوت طلقات مدفع فارتفعت، وتذكرت الحرب، وفزعته لذكراها، وإذا الأمواج تقذف بجثة أحد ضحايا الحرب على شاطئ جزيرتها. وترى سوزان هذه الجثة فتعصرها الآلام عسراً: وتذكر مآسي البشر وتمحى من نفسها بهجة ذاك الفردوس الذي نعمت فيه طويلاً. تلك هي القصة في مجموعها لكن الكاتب يصور خلالها تصويراً شاعرياً مظاهر الطبيعة وحالات النفس البشرية، وعمعن في التصور والخيال حتى تتكامل له تلك القصة الطويلة.

وتلا هذه القصة بقصة «سيجفريد والليموزيني» (١٩٢٢) و«جوليت في بلاد الرجال» (١٩٢٤)

ثم بللا (١٩٢٦) و«اجلتيين» (١٩٢٧) فضلاً عن عدد كبير من القصص الصغيرة.

كانت قصص جيرودو خالية تقريباً من الأحداث وتسودها روح الفكاهة المرحية كما كانت شخصياته أشباحاً رشيقة وانعكاسات لنفسه واختباراته وأحلامه واحتجاجاته مما عرض هذه القصص لمناقشات حامية، حيث نرى بعض النقاد لا يرون فيها إلا مهارة عقلية ولعباً بأسلوب مبتغيزيقي يعبر عن إرادة الكاتب في خلق عالم خاص به لا يخضع إلا للفن والهوى الذاتي. وفي سنة ١٩٢٧ نشر جيرودو بضعة صفحات من قصة «سيجفريد والليموزيني» في صورة حوار: وتتلخص هذه القصة في أنه في سنة ١٩٢٢، اطلع صحفي فرنسي في مجلة ألمانية على مقالات بتوقيع «س. ف. ك.» فوجدها عظيمة الشبه بمقالات كتبها قبل سنة ١٩١٤ أحد أصدقائه الباريسيين المدعو «جاك فورستيه» الذي اختفى في بداية الحرب. ولذا عزم أن يحل هذا اللغز مستعيناً بأحد أصدقائه الألمان المدعو «فون زلتن» الذي التقى به في باريس ودعاه لزيارة منطقة «البافير» بألمانيا، وهناك ثبت له أن فون كليست صاحب المقالات التي بتوقيع «س. ف. ك.» والذي يراجع الآن الدستور ليس سوى جاك فورستيه، وعرف أنه وجد في بداية الحرب في ساحة القتال عارياً مشرفاً على الموت فاقداً ذاكرته. نجح هذا الصحفي في أن يلتحق بخدمة سيجفريد كمدرس للغة الفرنسية. وبعد عدة ملابسات، استطاع أن ينتزع سيجفريد من ألمانيا ويعيد إليه شخصيته ووطنه الحقيقيين.

لاقت هذه القصة نجاحاً طفيفاً. وقد استخلص منها جيرودو مسرحيته الشهيرة «سيجفريد» التي أغراه الخرج والممثل الفرنسي الكبير «جوفيه» بكتابتها للمسرح ثم قدمها جوفيه للجمهور الفرنسي على مسرح الشانزليزيه سنة ١٩٢٨، فشجع نجاحها العظيم جيرودو على الاستمرار في كتابة المسرحيات بعد أن كان إنتاجه

الأدبي قاصراً على الفن القصصى . ولقد نقي جبرودو مسرحيته من استطرادات وتفصيلات القصة كما غير وبدل وأضاف في الشخصيات الأساسية . إذ بينما نجد في القصة أن الشخص الذى يستدعى إلى ألمانيا لمحاولة إيقاظ ذاكرة سيغفريد هو أحد أصدقائه نجد في المسرحية أن من يقوم بهذا الدور هو عشيقته جاك فورستيه والتي تعتبر أقدر من غيرها في تحريك ذكرياته وبعث ذاكرته بفضل فئات الحياة الأليفة التي عاشها معاً قبل اختفاء فورستيه في الحرب . وتشجيعاً لها على القيام بمهمتها ، وقع الاختيار على المدعو « روينو » ليصطحبها في رحلتها إلى ألمانيا . . .

تتكون مسرحية سيغفريد من أربعة فصول . وأن سيغفريد له تاريخ طويل في الأساطير والآداب الألمانية وهو يجمع بين الشجاعة والحكمة ، وإن يكن الأدباء والفنانون الألمان قد غلبوا أحد الجانبين على الآخر عبر القرون طبقاً لتغير الروح العامة للشعب الألماني . وقد أضفى عليه الموسيقى الألماني « فاجنر » جلالة وعظمة في الأوبرا التي تحمل اسمه والتي جعلت من سيغفريد رمزاً للبطولة الجرمانية الخالدة . وأشاعت هذه الأوبرا اسم سيغفريد في العالم كله ولذا لم يكن غريباً أن يطلقه جبرودو على بطل مسرحيته وإن كان ليس له علاقة بالبطل الأسطوري الفجئى .

في الفصل الأول ، يمثل المنظر مكتب انتظار فخماً حديثاً مطلاً على مدينة « جوتا »^(١) المغطاة بالثلوج التي تختفى أجراسها وقبابها في سماء ملبدة بالغيوم وإلى يمين الخليج يشاهد سلماً حلزونياً من الرخام الأبيض تخفيه الجدران . تدور الحوادث في مدينة جوتا بعد مضي ثلاث سنوات على هزيمة ألمانيا في الحرب العظمى الأولى . ويتمتع مستشار ألمانيا الجديد « سيغفريد » بشعبية عظيمة ويبدو في صورة البطل الوطني إذ أنه سيتمنح البلاد دستوراً جديداً يعيد إليها عظمتها . ولكن بالرغم من

(١) مدينة ألمانية يسكنها حوالى ٤٦٠٠ نسمة وتقع في مقاطعة رينانيا .

هذا النجاح الذى أحرزه فإنه يعاني كثيراً من المرارة لإصابته في الحرب العالمية الأولى بصابة أفقدته الذاكرة وأنسته نسبه وماضيه واسمه الحقيقي . ولذا أخذ الناس يفقدون « من أركان ألمانيا الأربع لكى يتعرفوا فيه على أحد أبنائهم الذى فقد في الحرب . ولا أحد يشبهه » . وكان يبدو أمام مرآته وكأنه « يتساءل عما يجب ارتدأؤه ليكون أكثر شبهاً ومطابقة للملامح صباه » ليسهل التعرف عليه . ولكن كل هذه المحاولات باءت بالفشل . وفي هذه الآونة كان خصمه السياسى المدعو « زلتين » يقوم من جهته بالتحري عن الحقيقة . وترجع هذه الخوصومة إلى أن زلتين كان يعتقد أن سيغفريد يقود ألمانيا في طريق مخالف لميولها واستعدادها الحقيقى . ونستشف ذلك من الحوار الذى دار بينه وبين ابنة خالته ايغا التي احتضنت سيغفريد وعملت على وصوله إلى أوج المجد : زلتين : ألمانيا سيغفريد ! لنى أراها نموذجاً للنظام الإجتماعى بإلغاء الممالك الثلاثين الصغيرة والإقطاعات والمدن الحرة التي كانت تصدر منها نفقات متضاربة في أرض الثقافة والحرية . ذلك النظام الذى يقسمها إلى أقاليم متساوية يكون همها الوحيد المزايا والتأمينات والرواتب . وبإيجاز يجعل منها أمة نظرية على غرارهِ ولكن دون ذاكرة أو ماض . هذا الابن المزعوم الذى ينتمى بالوراثة إلى محاسب وفقه قانون وصانع ساعات . إن إلزام ألمانيا بدستور تلميذك كالإزام بتنن سيغفريد الحقيقى بابتلاع ساعة تنبيهه لتعريفه بالوقت .

ايضا : بفضل سيغفريد ، ستصبح ألمانيا قوية . زلتين : ليست ألمانيا في حاجة إلى أن تصبح قوية بل يجب أن تظل ألمانيا كما كانت من قبل أى قوة في غير الحسى ، عملاقة في غير المرئى : ليست تقوية ألمانيا مشروعاً اجتماعياً وإنسانياً وإنما يتطلب براعة شاعرية خارقة . ففى كل

مرة أراد الألماني أن يجعل منها بناء حياً : هوى بناؤه بعد بضع سنوات . . مع أنه في كل مرة آمن فيها بموهبة بلده في تحويل كل فكرة كبيرة أو بطولية خارقة إلى رمز أو أسطورة شيد عملاً خالداً . . .

لم تبحني عن أب لهذا الألماني الذي لا أصل له ؟ . . ومن يدريني أليس من الجائز أنه يلعب هو نفسه لعبة ؟

إيقا : أنك لمجنون !

زلتين : إن شعبية سيجموند ترجع إلى غموضه . إن هذا الذي تنظر إليه ألمانيا كمخلصها ويدعى هو أنه يمثلها ولد لها فجأة منذ ست سنوات في محطة « فرز » دون ذاكرة أو مستندات أو أمتعة . إن الشعوب كالأطفال تعتقد أن عظماء الرجال يأتون إلى العالم في قطار . . إن فقدان الذاكرة قد أعطى سيجموند كل أنواع الماضي ، كل أنواع النبالة وأيضاً - وهو الأكرم لرجل الدولة - كل دناءة النسب . فليجد عائلة أو ذاكرة ، وسيصبح عندئذ ندأ لنا . واعتقد لأسباب وجيهة أن هذا الوقت ليس ببعيد » .

أمكن لهذا الخصم السياسي أن يكشف حقيقة سيجموند فسعى إلى التخلص منه بأن استقدم من فرنسا جنيفاف وهي سيدة فنانة في النحت كانت عشيقة فورستيه واختلفت معه قبل نشوب الحرب بشهر واحد ، وذلك لكي توقظ في نفسه ذكرياته الفرنسية وتعيد إليه وعيه بماضيه حتى يعود إلى فرنسا بعد أن تنكشف للشعب الألماني حقيقته . وقد اصطحب جنيفاف في رحلتها إلى ألمانيا صديق زلتين الفقيه الفرنسي في اللغات واللهجات المدعو « روبينو » . وعلى أثر وصول هذا الأخير ، صارحه زلتين بكل شيء .

زلتين : هل سمعت ما يقال عن سيجموند ؟

روبينو : عن المستشار سيجموند ؟ رجلكم العظيم الجديد ؟ بالتأكيد : فصيته يعرفه كل الناس

في أوروبا . فهو الذي يريد أن يمنح ألمانيا دستوراً النموذجي ، الذي تنعكس فيه روحها الحقة ، كما يقول أنصاره .

زلتين : وفورستيه ! هل تعرف « فورستيه » ؟

روبينو : الكاتب الفرنسي ؟ صديق جنيفاف الذي اختفى ؟ كنت أتحدث معها بشأنه منذ قليل . لا أعرف إلا مؤلفاته الرائعة ! إنه هو الذي زعم أنه قد رد إلى لغتنا وطبائعتنا سرها وحساسيتها ، كم كان محمداً ! في كل مرة أقرأ فيها قصة من رواية الورد (١) أصبر أكثر اقتناعاً . . ادخال الشعر في فرنسا والعقل في ألمانيا تكاد تكون المهمة نفسها .

زلتين : ويقوم بها الشخص نفسه .

روبينو : ماذا تقول ؟

زلتين : وجد سيجموند عارياً ، فاقد الذاكرة والنطق بين مجموعة من الجرحى . أظن أن سيجموند وفورستيه هما الرجل نفسه . . إذا قرأت مؤلفات سيجموند ستجد أنها صورة من مؤلفات فورستيه . إن الإلهام والأسلوب وحتى التعبيرات كلها متشابهة .

روبينو : إن السرقة أساس كل الآداب ما عدا الأولى التي هي على كل حال مجهولة .

زلتين : آه ! هؤلاء الفقهاء الفرنسيون ، يا لهم من فقهاء في الألمانية ! كنت أعتزم أن أفوز بتأييدك بسرعة أكثر باستخدام الوسائل التي تتفق وعلمك . وإن لم يكن في الواقع منهج كبار العلماء هو الذي قادني إلى الحقيقة .

روبينو : لا أشك في ذلك . إنها الطريقة الأكثر شيوعاً وليست الأقل ثمرة وهي طريقة الوشاية المجهلة .

زلتين : تماماً ! زائر أجهل اسمه أخبرني أن سيجموند كان جاره في العيادة وأنه ليس ألمانياً . كان

(١) قصة خيالية شهيرة من تراث الصور الوسطى .

قد قرأ اسمه على هوية شخصية وجدها في
النقالة مكتوباً عليها : جاك فورستيه .

وقد صارع روبينو بدوره جنيفاف بهذه الحقيقة
قائلاً « يعتقد زلتين أنه اكتشف أن سيجفريد الذي
وجد فيما مضى دون ذاكرة في ملجأ للجرحى ليس
إلا فورستيه » . وهكذا منذ البداية يعرف المشاهدون
حقيقة سيجفريد كاملة وإن كان هو ذاته يجهلها .

مهد زلتين لقيام حرب أهلية للقضاء على أعداء
ألمانيا الحقيقيين « لأن البلاد كالفواكه بداخلها الديدان
التي تفسدها » . وصرح لروبينو بأن لديها سيندلج بعد
يوم أو يومين وطلب معاونته . وذلك ليتخلص من خصمه
السياسي سيجفريد . ثم تمّ تقديم جنيفاف لسيجفريد
باعتبارها امرأة كندية ستتولى تدريسه اللغة الفرنسية .
ويبدأ الفصل الثاني بمحادثة بين روبينو وجنيفاف .
وتبدأ هذه الأخيرة دهشة لأنها لم تكن تتصور « معبد
النسيان على هذا النحو » وللتغير الكبير الذي طرأ على
حجرة مكتب سيجفريد .

روبينو : هل كان الحال أفضل عند فورستيه ؟

جنيفاف : العكس تماماً !

روبينو : ماذا تقصدين بالعكس ؟ ألم يكن يملك
فورستيه كرسياً ومكتباً ؟

جنيفاف : كانت المقاعد على عكس هذه والمائدة عكس
تلك بل والنور عكس هذا النور أيضاً ...
يا إلهي أنهم يدعونه يكتب بالمداد الأحمر
وهو عمت ذلك ! والسيجار ، انه يدخنه الآن
مع أنه يفضّه . إني متأكدة أنهم أجبروه
لعمل الشيشين اللذين يكرههما كثيراً : التزه
في الشوارع عارى الرأس ولبس الخمالات
... تشجع يا روبينو ! سيلزمنا أن نخل
بعادات هذه المقبرة .

وهكذا لمست جنيفاف أن تغيراً جذرياً طرأ على
حياة وعادات سيجفريد وبدأت تقدر أن مهمتها شاقة
ل للغاية . ولذا عندما سألتها روبينو عما تنوى عمله . أجابته

بأنها لا تدري وطلبت مشورته وإرشاده لمعرفة أفضل
وسيلة لكشف السر لسيجفريد . فأشار عليها بالألا تتعجل
الأمر لأن أمامها متسعاً من الوقت .

بدأت جنيفاف تستعيد الثقة في نفسها عند رؤيتها
صورة زوجة « فرمير دى لفت » لأنه كانت لدى
سيجفريد صورة مشابهة لها في مكتبه بباريس :
و « لا شك أنها الشيء الوحيد المشترك بين حياته السالفة
وحياته اليوم ، وعلى كل فلم يفقد أى شيء ما دامت
صورة هذه الهولندية الصغيرة قد وجدت السبيل للحاق
به وسط كل هذا الفراغ وهذه القتامة » .

لما أتمت جنيفاف حديثها مع روبينو ، إذ بسيجفريد
يدخل ببطء من جهة اليسار ويحييها تحية الصباح ثم يسألها
عن اسمها . وكان من الطبيعي أن يولى سيجفريد
عناية خاصة للإسم والنسب لأن هذا الموضوع يشغل
حيزاً كبيراً من تفكيره .

سيجفريد : كان الأفضل ألا أسألك من أنت !
فبسؤالي هذا بدالى كأني سألتك عن كل
شيء . ويبدو لي أن الإجابة عن كل شيء
هى باسم يليه لقب . فإذا استعدت يوماً
اسمى ولقبى فلن أجيب على أى سؤال
بغير ذكرهما . نعم ، إننى فلان . . نعم إنه
الثناء ، ولكنى فلان . . كم يحلو القول :
أن الجليد يتساقط ، ولكنى جنيفاف برات .
ويتخذ النقاش بينهما أحياناً طابعاً فلسفياً :

سيجفريد : والحياة ، ما هى ؟

جنيفاف : إنها مغامرة مزينة بالنسبة للأحياء وشيء
مستحب بالنسبة للموت .

أخذ سيجفريد يستفسر من جنيفاف عن شعور
خطيبها فورستيه تجاه ألمانيا ، دون أن يدري أنه هو
وسيجفريد شخص واحد .

جنيفاف : كان يقول - على ما أذكر جيداً - أن
ألمانيا بلاد عظيمة وشعبها مجد متحمس ،
بلاد ذائعة الصيت في الشعر ، كثيراً

ما تنال فيها المطربة التي لا تحسن الغناء
مالا تناله المطربة التي تحسنه في بلاد أخرى
ولكنها بلاد شرسة وسفاكة للدماء وغليلة
القلب مع الضعفاء . .

سيجفريد : هل كان محدثك عن حيوية هذه
الإمبراطورية التي يرجع تاريخها إلى أكثر
من ألفي سنة وعن عظمة هذا الفن الذي
انغمست فيه وعن الحياة الصادقة لهذه
الجاهل التي يصفونها في كل مكان بالرياء
وعما تتكشف عنه خبايا نفس وعظمة فن
هذا الشعب الذي يتهم بانعدام الذوق ؟

جنيفاف : كان يذكره بالخير أحياناً . وكان يهوى
كثيراً النغمات الثلاث لأغنية بنات الراين
وكان يحب تعلقكم بألمانيا . كان يقول أنه
ينقص ألمانيا في هذا القرن الذي لمعت فيه ،
أن تقلل من كبريائها وتنظر إلى الحياة في
بساطة . وبدلاً من أن تصدر عن غرائرها
ونداء تربتها وماضيها ، نراها تزعم أنها قد
صنعت من نفسها نموذجاً جباراً يفوق
مقدرة البشر بفضل علم متحذلق وأمرأ
مصابين بمرض العظمة ، وبدلاً من أن
تصوغ - كمعادتها - صورة جديدة
للكرامة الإنسانية صاغت صورة للتعالي
والبؤس . هذا ما كان يقوله جاك ،
وكان يلوم أيضاً ألمانيا لتوجيهها الاتهامات
للجميع .

سيجفريد : هل كان يقول لك أننا نحن الألمان نهجمها
بعدة أشياء أخرى وأن الحكم الحقيقي عليها
انطلق منها غالباً ؟ هل كشف لك عن
الأسباب الحقيقية لهذه الحرب المروعة ؟
هل شرحها لك في صورتها الحاقدة كما
يجب أن يكون الشرح وكأنها انفجار في
قلب يحترق غيظاً ؟

يوجه هنا جبرودو بعض النقد إلى ألمانيا إذ أن
موقف ألمانيا من بلاده كان شغله طوال حياته ، بحكم
أنه الموضوع الذي خرج به من تجربة حياته الكبرى وهي
اشتراكه في الحرب العالمية الأولى مع جيش وطنه في
محاربة ألمانيا . وسنرى عندما نعرض لباقي المسرحية
كيف أنه ينبذ العداوة التقليدية بين بلاده وألمانيا ويدعو
إلى روح المحبة والتصافي بين الشعبين .

أخذت جنيفاف تتقرب أكثر فأكثر من سيجفريد
ثم أخذت ترسم صورة واضحة لخطيبتها . فسألها عما إذا
كانت تحمل صورته ، فردت بالإيجاب . وقبل أن تبرز
الصورة دخلت ايفا وأخبرت سيجفريد بأن المرشال
يطلبه ، فبقيت جنيفاف بمفردها لحظة مرتكبة وقد
كانت مراقبة دون أن تعلم . وعندئذ دخل الجنرال
دى فونجلوا وعرفها بأن أحد أجداده كان فرنسياً
بروتستانتياً طرد من فرنسا . ثم قال لها « إني حضرت
فقط لأرجوك أن ترحلي دون انتظار عودة سيجفريد .
لا داعي للمناقشة . لقد حضرت متأخرة جداً لتأخذه
من ألمانيا ، كما لو كنت تريد أن تنزعى منها آل
فونجلوا . . . سيبقى أو سيموت » . وينتقل الحديث
بينهما بعد ذلك إلى ضرورة حب الوطن رغم كل
ما نقاسيه فيه ، وتعاتبه جنيفاف قائلة : « يجب ألا نصر
على الاعتقاد بأن وطننا كان دائماً رقة ونعومة . . ومع
ذلك فاني أشعر نحو القرنين اللذين تجهلها بحب وعرفان
كبير للجميل . فقد كسباً فرنسا » .

وفي المشهد الرابع من الفصل الثاني نرى زلتن وقد
قام بثورته واستولى بالقوة على مقر الحكومة والسلطة .
ثم نستمع إلى نقاش طريف بين القواد لمحاولة إيجاد
تعريف للحرب .

فالدورف : إن ما أريد أن أقوله لك يا ليدنجيه هو أننا
ما كنا لنضطر إلى وجودنا هنا لو أنه كان
بجيشنا في أوقات الشدة رئيس أركان
حرب آخر يختلف عن ذلك الذي ورثت
عنه ملكة التنكيت .

ليدنجيه : ما هي الرذيلة التي نعتت عليه بسببها ؟
فالدورف : رذيلته : إنه كان لديه تعريف خاطئ
للحرب . فالحرب ليست مسألة خطط
وذخيرة أو جراءة بل هي قبل كل شيء
تعريف يحددها كمعادلة كيميائية تعرضها
للتجاذب أو الفشل .

ليدنجيه : هذا رأي يا فالدورف وقد صح بالدليل
تعريف أستاذي . فهو الذي أنقذ فردريك
من الروس ولويزة من نابليون . إنى أذكر
هذا التعريف وأنا في موقف الانتباه : إن
الحرب هي الأمة .

فالدورف : هذا هو التعريف الذي خسرنا به الحرب !
وماذا تعني بالأمة ؟ هل أظن أنك تعني بها
ذلك الخليط من رجال مدفعية « بوتسدام »
والمصورين الخزيين بالجرائد الاشتراكية
وفرسان الموت ومقاولي دور السينما وأمرائنا
ويهودنا ؟

ليدنجيه : بل أعني هؤلاء الذين يفكرون ويعملون
ويشعرون في الأمة .

فالدورف : تعريفك ؟ انه زوج لأركان الحرب العظيم
مع الطبقات الدنيا في البلاد ؛ وما يدعو
إليه هو جعل إعلان الحرب حقاً ديمقراطياً
وإعطاء كل ألماني حق الاقتراع عليها .
وهذا التلق ، نبحتم في جر الأمة كلها إلى
إدارة عملية كان ينبغي أن تبقى بين أيدينا ؛
لقد قمتم بحرب سلاحها ستون مليون سهم
ولكنكم فقدتم زمامها . وهذا هو خطر
الجمعيات العمومية . ومع هذا فأى نجاح
لم يكن قد أعده لكم تعريف أستاذي
ومدرستي ! لقد كانت نصيحة عملية
ودرس همة ومثابرة .. الحرب هي السلم .
فونجلوا : (يتدخل في الحديث محتداً) أنت محطئ
يا فالدورف . لا شك أنى أقدر كل

ما عمله أستاذك من أعمال عظيمة بالرغم
من أنه كلف إدارة الامدادات بكل
ما لا يستحق الذكر من التوافه . إنى أقدر
أيضاً ما محتويه تعريفك من أمور سليمة
ومريحة . وصدقني أن فكرة تمييز حالة
السلم عن حالة الحرب لم ييحبها أبداً أى
أركان حرب . ولكنى لا أعرف إلا كلمة
واحدة معادلة لكلمة الحرب وهي :
« الحرب » ، التي تعتبر وحدها المعادل
الحقيقي في كل تعريف والتي يقوم عليها
تعريفنا يا فالدورف . هذا التعريف الذي
لم نخدع ناخيينا كما لم نخدع « بسبارك » .
وهو للمحارب مبدأ خلقى ونصيحة عملية
أيضاً في كل وقت وظرف وأعني به أن
الحرب هي الحرب !

فالدورف : خطأ ! خطأ ! إنه تكرر . كما لو كنت
تقول أن الجنرال دى فونجلوا هو الجنرال
دى فونجلوا .

فونجلوا : بالضبط ! وفي تعريفك هذا لى ، لا يوجد
تكرار وأنت نفسك تعرف ذلك بل إنك
تسمى الشيء بغير حقيقته كما لو اعتبرت
القائد النبيه مغفلاً ما دام ليس من أركان
الحرب الحقيقية .

موك : (عند دخوله) المستشار سيجفريد ينتظر
سعادتك في مدخل الطابق الأرضي .

وفي المشهد الخامس نلمس ازدياد تعلق سيجفريد
بجنتيفاف « إنى أرى الآن فيك ما لم أكن قد رأيته من
قبل ، ما لم أراه في أى شخص ، هذه الشفاه الحزينة
التي تزيل الحزن بالابتسام ، هذه الجهة المنكسة لتتقى
الضوء وكأنها جهة كبش يناطح كبشاً آخر . كل هذا
أراه من جديد ! »

وفي الفصل الثالث نشاهد منظر الفصل الأول مع
ادخال بعض التغيرات في ترتيب الأثاث وتعليق خرائط

على الجدران . . الخ . تدل على أن القاعة قد أستخدمت
مركزاً لأركان حرب أثناء الثورة . في هذا الفصل ، تم
القبض على زلتين فطلب من الشرطي المكلف بحراسته
أن يقتاده إلى سيجفريد لأن لديه اعترافات يريد أن
يقولها له ، ثم صدر حكم باعدام زلتين ولكن مجلس
الشيوخ خففه واكتفى بنفيه وترحيله خارج البلاد .
فأرادت ايفا أن تحول دون مقابلة زلتين لسيجفريد
ولكن هذا الأخير لاحظ ارتباطها وأدرك أنها تكذب
عليه ولذا تمسك بمقابلته .

سيجفريد : هل اكتشفت لقب عائلي ؟

زلتين : لقد اكتشفت أن من يحكم عقله ويتحدث
بذكائه ويتدبر بحكمة ليس ألمانيا . . وعلى
ايفا أن تواصل هذا المشهد .

ايفا : إني أحثرك يا زلتين .

زلتين : إنه أول شعور تثره دائماً الحقيقة يا ايفا .
ستكونين أقوى مني إذا لم تكوني موضع
الاحتقار بعد قليل .

ايفا : إني لا أعرف شيئاً عما يتحدث عنه ،
يا سيجفريد !

زلتين : ايفا تعرف كل شيء يا سيجفريد . عما
يتعلق بوصولك إلى عبادتها واللهجة
الخاصة لأنينك واللوحه التي كنت تحملها
على ذراعك والخاصة بجيش أجنبي ،
يمكنها أن تشرح لك كل التفاصيل .

وبعد أن اعترف له زلتين بأنه ليس ألمانيا ، دار
نقاش وحوار بينه وبين ايفا لتقر له بالحقيقة . وفعلاً
أقرت بأنه عندما كان لا يعرف أية لغة ولا يقوم إلا بما
نراه من حركات حيوان جريح ربما لم يكن ألمانيا .
وكان من الطبيعي أن يلتقي بعد ذلك بجنيف ليواصل
إلى الحقيقة كاملة غير منقوصة ، وبدأ صراع عنيف في
داخله لأن ألمانيا كانت بالنسبة له بمثابة عائلته ومزله
وذاكرته . كان تاريخها هو شبابه الوحيد وأجدادها
وهزائمها وأبطالها هم كل ذكرياته . كل هذا كان

سببه ماضياً براقاً وأما الآن وقد أدرك أنه ليس ألمانيا فماذا
سيحدث ؟

سيجفريد : فكرى يا جنيف فيما لا بد أن يشعر به
صبي في السابعة من عمره^(١) عندما يتنكر
له عظماء الرجال والمدن والأنهار ويدبرون
له ظهورهم فجأة . لم أعد ألمانيا . كم هو
بسيط . يكفي تغيير كل شيء . لم تعد أيام
انتصاراتي هي « سودون » و « صادوا »^(٢)
لم يعد يوجد في علم بلادى خطوط أفقية .
لا شك أن الشرق والغرب سيتبدلان حولي
ومن كنت أعتقد أنهم مثال الأمانة العظمى
والشرف ربما يصبحون بالنسبة لي مثال
الخيانة والفظاظة . . . يكفي أن أفكر في
أحد هؤلاء العظماء الذين أعززتهم كثيراً
ليطير عني بضربة جناح .

جنيف : إذا كانوا حقاً عظماء ، ستراهم من وطنك
الجديد .

وأخيراً اعترفت له جنيف بالحقيقة كاملة « أنت
خطيبي جاك فورستيه . أنت فرنسي » .

ويعتبر المشهد السابع من الفصل الثالث من أهم
المشاهد حيث يتجلى الخلاف والتعارض بين فرنسا
وألمانيا في اختلاف اللهجة والأسلوب والحركات بين
جنيف وايفا في الحوار الذي دار بينهما وبين سيجفريد
ايفا : إذا كان جعلك مواطناً لي يعد جريمة فعفواً

يا سيجفريد (حركة مبهمه من سيجفريد)
ولماذا كان التقاطي لصبي مهمل يرتعد على
باب ألمانيا وكساؤه بلطفها وتغذيته بقوتها
يعد جريمة فعفواً .

سيجفريد : حسناً . . . دعيني .

ايفا : جميع القوانين كانت تهيك لنا ياسيجفريد :
التبني ، الصداقة ، الحنان . . . سهرت

(١) أمضى سيجفريد سبع سنوات في ألمانيا .
(٢) شاهدت هاتان المدينتان انتصارات ألمانيا رائعه .

عليك أسبوعين صباحاً ومساءً قبل أن
تعود إلى وعيك . . . لم تأت من بلد آخر
بل جئت من العدم . . .

سيجفريد : هذا البلد له سحره .

أيفا : لو كنت أعرف أن القدر سيعيدك إلى
وطنك لما جعلتك مواطناً لي . . . إنني
عرفت الحقيقة أمس فقط ، وكذبت
عليك اليوم فقط ، لقد أخطأت . كان
ينبغي على أن أبوح لك بكل شيء لأن هذا
الاعتراف لا يغير شيئاً .

سيجفريد : حسناً يا أيفا ، وداعاً .

أيفا : لماذا وداعاً ؟ أظن أنك ستبقى معنا ؟

سيجفريد : معكم ؟

أيفا : لن تفارقنا ؟ لن تتركنا ؟

سيجفريد : من أنتم ؟

أيفا : نحن جميعاً ، فالدورف وليدنجه وآلاف
الشبان الذين صحبوك منذ قليل حتى هنا ،
جميع الذين يؤمنون بك : ألمانيا !

سيجفريد : دعيني يا أيفا .

أيفا : لم أعتد أن أتركك عندما يصيبك جرح .

سيجفريد : إلى أين تريد أن تصل ؟

أيفا : إلى قلبك الحقيقي ، إلى ضميرك . أنصت
إلى لقد سبقتك بيوم لأعرف نفسي في هذا
الضباب . سترى غداً كيف أن كل شيء
سيصير واضحاً في نفسك . إن واجبك
هنا . منذ سبع سنوات ، لم يكن هناك
دليل أو إشارة تم عن ماضيك . لا يوجد
فيك إلا كل جديد ، ليست هناك نزعة
تحاول أن تعيدك إلى الماضي الذي فقدته .
إن جميع الروابط قد زالت . . . ما قولك
يا آنسة ؟

جنيفاف : أنا سأصمت .

أيفا : لا يبدو عليك ذلك . إن سكوتك يعلو على
أصواتنا .

جنيفاف : لكل منا أسلوبه .

أيفا : ألتبس أن تتنازلي وتنظري نحوي فكلماتنا
تكافح . كفى عينيك تحديق أمامك دون
أن تبصري شيئاً .

جنيفاف : لكل حركاته .

أيفا : بأي حق أنت هنا ؟ من الذي استدعاك إلى
هذا البلد الذي ليس لك ما تعملينه فيه ؟

جنيفاف : ألماني .

أيفا : زلتين ؟

جنيفاف : زلتين .

أيفا : زلتين خائن لألمانيا . أنت ترى ياسيجفريد
أن هذه المؤامرة لم يكن هدفها إصلاح
خطأ الماضي ولكن انتزاعك من البلد الذي
أنت معقد أمله والذي منحك ما لم يمنحه
دائماً للموكة : السلطة والتبجيل .

سيجفريد : ما ترفضة نفسي الآن . . . أرجو كما أن
تتركاني وحيداً . . .

أيفا : كلا يا سيجفريد .

جنيفاف : لماذا يا جاك .

أيفا : اختر أحد الاسمين .

جنيفاف : إن الاختيار لسوء الحظ ليس بين اسمين :
ولكن بين حياة عظيمة ليست ملكه وبين
العدم الذي يتفق مع حالته . ستردد كل
إنسان في ذلك . . .

أيفا : عليه أن يختار بين وطن هو عقله ، تحمل
أعلامه الحروف الأولى لاسمه وهي
متشابهة ، ويمكنه أن يساهم في انقاذه من
فرع مهلك وبين بلاد لم يعد اسمه منقوشاً
فيها إلا على الرخام ، حيث يكون عديم
الفائدة ، حيث لن تفيد عودته إلا صحف

الصباح حيث لا ينتظره أحد من الفلاح
إلى الرئيس . . . أليس هذا صحيحاً ؟

جنيفاف : إنه صحيح .

ايفا : لم تعد له عائلة ، أليس كذلك ؟

جنيفاف : كلا .

ايفا : لم يكن له أبناء ولا أقارب ؟

جنيفاف : كلا .

ايفا : كان فقيراً ؟ لم يكن يملك منزلاً في الريف

أو شبراً من التربة الفرنسية ؟

جنيفاف : كلا .

ايفا : أين واجبك يا سيجفريد ؟ ستون مليون

شخص هنا ينتظرونك . هناك ، لا ينتظرك

أحد . أليس كذلك ؟

جنيفاف : لا أحد .

ايفا : تعال يا سيجفريد .

جنيفاف : نعم . ومع ذلك فهناك واحد ينتظره . . .

واحد ؟ في هذا المبالغة . . هناك كائن

حي ينتظره ، له قدر ضئيل من الضمير

وآخر من التفكير .

ايفا : من .

جنيفاف : كلب .

ايفا : كلب ؟

جنيفاف : كلبه . ينتظر كلبك يا جاك .

ايفا : هذا شيء يستوجب الضحك . . .

جنيفاف : إنه يستوجب الضحك أكثر مما تظنين :

إنه كلب شعره طويل . إنه أبيض اللون

ومثل جميع كلاب فرنسا البيضاء اسمه

« بلاك » ، إن بلاك ينتظرك ، يا جاك .

ايفا : كفى عن المزاح .

جنيفاف : نعم إنني أعرف أنك تريدني أن أتكلم عن

فرنسا ولكني لا أرى شيئاً آخر أقوله لجاك .

عظمة ألمانيا ضد عظمة فرنسا ، إنه في

الواقع موضوع شيق للدراما . . ولكن هذا
يا جاك هو دراما الغد .

ايفا : هل نستطيع معرفة ما هي دراما اليوم ؟

جنيفاف : الدراما يا جاك هي اليوم بين الجمع الذي

يهل لك وهذا الكلب وهذه الحياة الصماء

التي تأمل فيها . لم أقل الحقيقة عندما قلت

أنه هو وحده ينتظرك . . . إن مصباحك

ينتظرك والحروف الأولى لاسمك المطبوعة

على ورق خطاباتك تنتظرك وأشجار

شارعك وشرابك وملبسك الذي لم يعد

يطابق ذوق العصر ومع ذلك احتفظت به

دون أن أدري لذلك سبباً ، وفي هذه

الحرق البالية ستجد راحتك . فهذا الرداء

غير المرئي الذي تنسجه على الكائن الحي

طريقة الأكل والمشى والتحية ، وهذا

التوافق الرائع في الطعوم والألوان والروائح

الذي نحصل عليه بحواسنا ونحن صغار ،

كل هذا هو الوطن الصحيح وفيه ما تفتقر

إليه . . ولقد أدركت هذا منذ وصولي إلى

هنا . إنني أفهم سبب اضطرابك المستمر .

هناك فرق بين العصافير والزنايبير والزهور

في هذا البلد وبينها في بلدك ، فرق في

الطبيعة غير ملموس ولكنك لا تقبله . إنك

عندما تلتقي ثانية بحيواناتك وحشراتك

ونباتاتك وبالروائح التي تختلف فيها الزهرة

عنها في البلد الآخر ، سيمكنك أن تعيش

سعيداً حتى مع ذاكرتك الحالية لأنها هي

التي ستشغلها . والخلاصة أن كل شيء

ينتظرك في فرنسا ماعدا الناس . أما هنا فلا

يعرفك ولا يهتم بك أحد غير الناس .

ايفا : تستطيع أن تلبس ثاية ملابسك الفرنسية

يا سيجفريد . ولن تتخلى عندئذ عن هذه

السنوات السبع التي طوقتك بها ألمانيا
إلا على نحو ما تتخلى عنها شجرة . إن هذا
الشخص الذي جمده شتاؤنا التليد سبع
مرات ، وهذا الذي أدفأه أحدث وأنشط
ربيع في أوروبا سبع مرات ، صادقى قد
أصبح من الآن فصاعداً مكوناً من مادة
عدمه الحساسية بالنسبة للمشاعر والأجواء
المعتدلة . ولن تعود لك أبداً عاداتك عند
جلوسك على واجهات المقاهى . إنها توجد
مع أشجار زاننا الجبارة ومع أنهارنا
الفياضة ومع صخب المناظر والشهوات
التي تغمر النفس . لا يا سيجفريد إنك
لا تستطيع أن تغير القلب الواسع الذي
وهبناه لك بآلة الضبط هذه : بهذه الساعة
المنبهة التي تدق وتوقظ قبل كل انفعال
يمكن أن يثيره فيك قلب فتاة فرنسية .
فتخبر يا سيجفريد . لا تدع صيحات ذلك
الماضى الذى لم تعد تعرفه والذى قد يستلون
منه كل أسلحة الملق والدس للقضاء عليك ،
تؤثر عليك . ليس الكلب هو الذى وضعته
كطعم لك هذه المرأة في فرنسا ، بل أنت
نفسك ، أنت نفسك كشخص غير
معروف ، مجهول ، ضائع إلى الأبد .
لا تضح بنفسك في سبيل شبحك .

جنيفاف : تخبر يا جاك . لقد رأيت كيف كنت على
استعداد لأن أخفى كل شيء وأن أنتظر
فرصة أقل وقعاً بل أنتظر شهوراً ، ولكن
لم يشأ القدر ذلك . أنتظر الحكم .
ايها : احترس يا سيجفريد ! ينتظر أصدقاؤنا
عودتى . سيحضرون . سيحاولون أن
يجبروك . أذعن للصدقة . انظر . انصت
إنهم ينصبون أنوار الزينة من أجلك . إنهم

مهللون لك . استمع إلى صوت هذا الشعب
الذى يناديك . ألا يعادل كل ذلك نباح
كلب ؟ . . بين هذا الضوء وذاك الظلام ،
بين ألمانيا وبلاك ، أيهما تختار ؟
وينتهى هذا الفصل وسيجفريد في حيرة من أمره
لا يدري أيهما يختار : ألمانيا التي وصل فيها إلى قمة
المجد أم فرنسا وطنه الأصلي مهد طفولته وشبابه ومستقر
ذكرياته العزيزة ، لأنه « ماذا يستطيع الأعمى أن
يختار ؟ » .

وفي الفصل الرابع والأخير نشاهد محطة على الحدود
مقسمة إلى قسمين بواسطة لوح للبضائع وباب صغير .
محطة ألمانية فخمة ونظيفة كبئك ، محطة فرنسية نموذجية
يوجد بها موقد وباب حجز وإعلانات دون إطار .
يقف بنا المؤلف طويلاً عند محطة السكة الحديدية التي
تقع على الحد الفاصل بين ألمانيا وفرنسا ليشعرنا كم هو
سخيف وهمى ذلك الخط المثالي الذى يفصل بين البلدين ،
ويجعل منهما عدوين للدودين . فكهم يثير دهشتنا ومخربتنا
هذا الحديث الذى دار بين موظف الجمرى الفرنسى
« بيترى » وبين جنيفاف :

بيترى : لا تتبخرى هكذا على الخط المثالى ؟

جنيفاف : على الخط المثالى ؟

بيترى : تعبير فى فى الجارك . إنه يعنى الحدود . .
أنت ترين جيداً هذا الخط الأصفر الذى
يشق القاعة ويختفى في المقصف ودورة
المياه ، إنه الخط المثالى .

جنيفاف : (وهى تتبعد) أهو خطر ؟

بيترى : إنى أرى أنك لا تعملين ذلك عن عمد .
وننقل أيضاً جانباً من الحديث الذى دار بين بيترى
وموظف الجمرى الألمانى شومان في هذا الصدد :

بيترى : كنت أعتقد أنه من المتفق عليه أن كل
واحد منا سينفض الغبار ابتداء من الخط
المثالى نحو الخارج . . . يمكنك أن تحتفظ
بغبارك لأجل بلدك .

شومان : معذرة .

ونقل أخيراً طرفاً من الحديث بين بيترى وسيجفريد
بيترى : ألتستدفيء أو لتدخل فرنسا كنت قد
حضرت إلى قاعتي ؟

سيجفريد : لماذا ؟

بيترى : يمكن أن تستدفيء من فوق الحاجز وسيان
عندى أن تكون يدك في فرنسا .

سيجفريد : شكراً .

التقى سيجفريد بالجنرالين الألمانين فالدورف
وفونجلوا على الحدود ودار بينهم الحديث الآتي :
سيجفريد : هل طلب إلى أن أبت في شيء ؟
فالدورف : في اختيار وطنك .

سيجفريد : لقد اتخذت هذا القرار يوم أن ولدت .
فونجلوا : لقد كان لك مولدان يا سيجفريد .
سيجفريد : إذا تعدد الميلاد فالأول هو الأفضل كما هو
الحال في الموت .

ولما أصر سيجفريد على العودة إلى فرنسا . اقترح
فالدورف أن يشهد هو وفونجلوا بأنهما رأياه جريحاً في
الليلة الماضية قريباً من الحى المحترق وواقعاً في اللهب ،
بينما اقترح فونجلوا نوعاً آخر من الموت لا يربط اسمه
بالسياسة كثيراً كغرق في نهر أو بحيرة . ولكن
سيجفريد رفض عرضهما وأبدى لهما رغبته في حمل
الاسمين والمصيرين اللذين وهبهما له القدر .

سيجفريد : سأعيش ببساطة . سيعيش سيجفريد
وفورستيه جنباً إلى جنب . سأحاول أن
أحمل بشرف الاسمين والمصيرين اللذين
وهبهما لي القدر . إن الحياة الإنسانية
ليست دودة يكفى تقطيعها إلى قسمين
لكي يصبح كل قسم كياناً كاملاً . أنه
لمن البالغ فيه أن تحل الرذائل والفضائل
معاً في نفس بشرية واحدة بينما كلمة
« ألماني » وكلمة « فرنسي » ترفضان ان

تختلطاً معاً . إنى أرفض أن أحضر أخدوداً
داخل نفسي . لن أعود إلى فرنسا كآخر
أسر أطلق سراحه من السجون الألمانية ،
ولكن كأول منتفع من علم جديد أو قلب
جديد . . . وداعاً . يصفر قطار كما :
سيجفريد وفورستيه يقولان لكما وداعاً :
فالدورف : وداعاً يا سيجفريد . نتمنى لك حظاً سعيداً
فونجلوا : وداعاً يا سيجفريد . أتمنى لك حظاً سعيداً .
فكر في القناع الذي يضعه جميع الفرنسيين
والذي يقسم من استنشاق غازات أوروبا
القاتلة ولكنه كثيراً ما يعوق التنفس
وحجب الرؤية .

سيجفريد : سأكون الفرنسي غير المقنع المنحدر من
الألماني فاقد الذاكرة .

تسعى المسرحية كلها إلى الإيحاء بأنه وإن اختلف
الشعبان الفرنسي والألماني في الثقافة والحضارة والزواج ،
إلا أن هذا الاختلاف لا ينبغي أن يكون الاختلاف عداوة
وتعارض ، بل اختلاف التقاء وتكامل . فترى
جيرودو يتمنى مثلاً أنه لو شاع في فرنسا مزيد من
روح الشعر وشاع في ألمانيا مزيد من ضوء العقل باعتبار
أن الروح الشعرية ربما كانت أقوى وأعمق في ألمانيا
بينما يمتاز الفرنسيون بضوء العقل الكاشف المزن فيما
يرى المؤلف . فالمسرحية تعتبر من هذه الناحية حامية
سلام بين الدولتين فضلاً عن أنها تعالج حيرة إنسان
حساس ممتاز بين حاضره المحيد في ألمانيا وماضيه اللاصق
بشغاف قلبه في فرنسا ، وإن انتهت بإعلان جنفياف
أنها تحب في الرجل فورستيه الفرنسي وسيجفريد
الألماني معاً .

والواقع أن جيرودو قد شغلته طوال حياته مشكلة
العلاقة بين وطنه فرنسا وألمانيا . وقد اتخذ من سيجفريد
رمزاً لهذه العلاقة ، حتى رأيناه يواصل الكتابة عن
سيجفريد طوال حياته ، بعد أن تصور قصته لأول مرة

في سنة ١٩٢٢ . والشئ المحزن في تاريخ هذا الكاتب
الإنساني العظيم هو أن الأحداث وتطورها قد فجعت
في آماله وفي روحه الإنسانية المسألة الحيرة ، فإنه لم تك
تمضي أعوام حتى أخذت بوادر العداوة تنبثق من جديد
بين ألمانيا وفرنسا ، ولم يكدها هتلر يصل إلى الحكم
والسيطرة على ألمانيا في سنة ١٩٣٣ حتى أخذ يوجه
روح الحرب والعداوة عند الشعب الألماني مما أصاب
جان جبرودو بالفزع والمرارة ، ففراه في سنة ١٩٣٤
يكتب مسرحية سيغفريد ملحقة اسمها « نهاية سيغفريد »
وعندما أعيد طبع هذه المسرحية في سنة ١٩٣٨ نراه
يغير بالفعل خاتمها ويجعل سيغفريد يموت برصاصة
من أحد الجيوش الألمانية الذين دبروا الثورة ضده
وكانه بذلك قد استأنف حياته الأولى ، حياة جاك
فورستيه ومات كفرنسي في معركة بينه وبين الألمان .
ولقد ظل جبرودو حياً حتى شهد الألمان يغزون وطنه
من جديد ويحتلونهم أيام هتلر في الحرب العالمية الثانية ،
كما شهد الشعب الفرنسي يخوض معركته الخالدة معركة
التحرير ، لأنه لم يمت إلا في ٣١ يناير سنة ١٩٤٤ .

ولا يزال النقد مختلفين في المفاضلة بين الخاتمة
الأولى للبطل والخاتمة الثانية ، خاتمة المصالحة والسلام
وخاتمة العداوة واستئناف الحرب ، وإن يكن المؤلف
نفسه قد ساقه ضميره الوطني إلى الخاتمة الثانية . ومن
جهتنا ، فإننا نعتقد أن الخاتمة الأولى أقوى — لا من
الناحية الإنسانية فحسب — بل ومن الناحية الوطنية
أيضاً ، حيث فضل سيغفريد أن يعود إلى وطنه الأول
مهد شاباً وذكرياته الأليفة كرجل فرنسي عادي ،
على أن يواصل الحياة في وطن آخر حتى ولو وصل
فيه إلى ذروة المجد والمحبة الشعبية بل ورياسة الدولة .

نلاحظ أن خاتمة هذه المسرحية تركنا في وضع
لا يختلف كثيراً عن بدايتها . فلما منذ البداية نعرف أن
سيغفريد هو فورستيه . وحدثنا زلتين في هذا الشأن
في المشهد الثالث من الفصل الثالث قائلاً « إنها اللحظة

التي يسكت فيها عمال المناظر في المسرح والتي ينخفض
فيها صوت الملحن والتي يعرف فيها النظارة كل شئ »
بطبيعة الحال عن محنة « أوديب » و « عطيل » ، ومع
ذلك يرتعدون عند معرفة ما كانوا يعلمونه منذ الأزل »
ولا نستطيع أن نتجاهل الدور الذي يلعبه القدر في
هذه المسرحية . فبعد مرور سبع سنوات على اختفاء
جاك فورستيه ، يأخذ القدر صورة زلتين ويبحث
جنيفاف على الذهاب إلى جوتا حيث تتأكد من أن
سيغفريد هو جاك : « أحببت جاك فورستيه . ومنذ
بداية الحرب ، اختفى . ومنذ سبع سنوات لم تصلني
كلمة منه أو إشارة إلى وفاته . ها هي المرة الأولى التي
يتنازل فيها القدر ليهم بي ويخبرني » ألم تصبح جنيفاف
منذ هذه اللحظة آلة في يد القدر مع أنها تعلم أنه ليس
للقدر تأثير عليها ؟ ها هي تقول : « إني ابنة غير شرعية .
لم يكن لي أبداً أهل . . لا تأتي الأمساء إلا وأنا على تمام
الاستعداد للمساهمة فيها . سأصير كفيدير ولكن دون
ابن زوج ودرن زوج ودون تشكك الضمير أي فيدر
هازلة . لم يبق بعد شئ كبير للقدر » .

غير أن القدر هو الذي أفسد الأمور بينها وبين
فورستيه قبل نشوب الحرب بشهر واحد ، ليجنبا
لبس الحداد : « إننا اختلفنا قبل نشوب الحرب بشهر
لأثر مشاجرة بسيطة جداً ، فافترقنا وبذلك جنبني القدر
مفارقة الحياة ولبس الحداد » وهو الذي — على حد قول
سيغفريد — « يلتمس المَعذرة عندما يغطي الثورات
بطبقة من الجليد » وهو الذي — على حد قول جنيفاف —
يخطئ عندما يأتمن امرأة على أسرارها . وفي النهاية هو
الذي دفع جنيفاف إلى الكلام وإلى مصارحة سيغفريد
بكل شئ رغم أنها كانت على تمام الاستعداد لأن
تصبر طويلاً قبل الإقدام على هذه الخطوة : « كنت
على استعداد لأن أخفي كل شئ وأن أنتظر فرصة
أقل وقعاً بل أنتظر شهوراً ، ولكن لم يشأ القدر ذلك » .

لماذا جاء القدر بكل هذا ؟ يمكننا أن نجد الرد على هذا السؤال عند سيغفريد : « كثيراً ما ينوب القدر عن البشر في حل الألغاز التي تعرض لهم . فيستخرج لنا من جوف البطاطس ماساً نادراً مفقوداً أو يهدينا بعد مائة عام إلى حطام سفن كان العالم كله قد سلم بضائعها » إن القدر في هذه المسرحية ليس بالعنيف الحاقد بل هو من أسرة المجمع "Ensemble" وهو الاسم الذي تطلقه إيزابيل في مسرحية « انترمتزو » على الإله المدبر الذي يثر النكبات الجليلة اللازمة لتعادل جميع الأشياء ولانسجام العالم .

لا تستسلم كثيراً من شخصيات مسرح جيرودو للقدر بل تقاوم بأن تفكر في حقيقة المأساة ودواعيها حتى يتبين لها أن من وراء ظاهر هذه المأساة إنسانية واضحة ، لذلك يسبغ عليها جيرودو طوقاً من الملهة ليجعل العقل يسمو على العاطفة ، وليجعل الفكاهة تخلص الناس من مرارة الجذ وقسوته ، فكأنه يعتبر أن المأساة لا توجد في حياة إنسان إلا إذا اعتبرها هو مأساة . وهو يهدف إلى إدخال السعادة إلى قلوب البشر .

وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن أبطال المسرحية الأربعة (جنيفاف - ايفا - زلتين - سيغفريد) ، فيجب ألا نبحت فهم عن طباع فردية بالمعنى الضيق كما أنه لا يجوز اعتبارهم رموزاً مجردة . فإنهم يجسمون موقفاً جديداً تجاه العالم حيث كل إنسان يتميز عن غيره من جهة نفسه وجسده كما يتميز كوكب عن باقي الكواكب . فإن كلا منهم يعبر عن طموح عميق للكائن البشري وعن موقف عميق إزاء القدر . ولا شك أننا ننتقل بشخصية سيغفريد أكثر من باقي الشخصيات . وتعتمد الناحية النفسية في هذه المسرحية على تطور عواطفه ومشاعره تجاه البطلتين ايفا وجنيفاف اللتين ترمزان إلى ألمانيا وفرنسا ، وتجاه مولده وماضيه والنوعين المختلفين من الحياة . هل سيتخذ قراراً حاسماً هل سيضحي بمجلده ؟

إن شخصيات هذه المسرحية تؤثر فينا وتثير الشفقة والإعجاب . فإن جنيفاف ابنة غير شرعية ویتمة . وهي مثالة فرنسية كانت مخطوبة لجاك فورستيه الكاتب الفرنسي الشهير الذي اختفى أثناء الحرب العظمى الأولى . وهي دمثة لطيفة كما أن حبها لفورستيه رقيق عاطفي وشاعري . وقد أخذت تستعيد الثقة في نفسها عند رؤيتها صورة زوجة « فرمير دي لفت » في مكتب سيغفريد لأنها « الشيء الوحيد المشترك بين حياته السالفة وحياته اليوم » . لأنها رقيقة وعاقلة فهي تطمئن سيغفريد عندما يبدو عليه القلق بقولها « تستطيع نصف الكائنات أن تغير دون ألم الاسم والدولة ؛ وهؤلاء هم كل النساء » ولكنها رويداً رويداً تشعر بأنها لا تستطيع كتمان السر فإن حبها لسيغفريد أقوى من أي شيء آخر فتصارحه قائلة « أنت خطيبي جاك فورستيه . أنت فرنسي » . وتعتمد المسرحية على سفرها إلى ألمانيا لتكشف لسيغفريد عن حقيقته ، وقد أكد زلتين ذلك بقوله إن « مصير العلاقات بين فرنسا وألمانيا يمكن أن يتوقف على سفرها » . وتنتهي المسرحية بعودتها مع سيغفريد إلى فرنسا .

كان لهذه الفرنسية منافسة خطيرة تنازعها على سيغفريد وهي ايفا . وكانت ايفا امرأة جميلة وعاقلة ووطنية ولكن مشكوكاً في اخلاصها . وقد ضحت بشبابها من أجل سيغفريد الذي تشرب بمبادئها . وهي مهتمة به وتذكر خطورة الموضوع الذي ينغصه . وعندما لاحظت أنه على وشك أن يتخلى عنها دافعت بكل شجاعة عن تصرفاتها السابقة لإزائه .

وكانت ايفا تبغض ابن خالتها زلتين لأنه يريد أن يتحقق من شخصية سيغفريد وماضيه . وهو شاب شعره أشقر ، ويتميز بخياله الحبيب والبعد عن الحقائق والعجرفة المتأصلة . وقد كان لديه ضلع ناقص كما نثي بذلك مشيته كما كان كعب إحدى ساقه أغلظ من الآخر . وكان كثير التردد على المقاهي والأروقة

وحامات السباحة . إنه وطني متطرف ، وألماني صميم
يبغي أن يبقى على التقاليد الألمانية . وهو يجمع بين
الذكاء والنشاط ويعرف كيف يحبك الدسائس ، وقد
قام باستدعاء جنيفاياف لينزع من سيجفريد مجده . كان
يحب الربيع والموسيقى والسرور والسلام ، ولكن الغيرة
والحق قد يجعلانه ينسى كل شعور إنساني . فيتحدث عن
سيجفريد مع ايغا قائلاً : « فليجد عائلة أو ذاكرة ،
وسيصبح عندئذ ندأ لنا » . وكان له مخبرون وجواسيس
نذكر منهم « مولك » ، حاجب سيجفريد .

أما سيجفريد فكان طويلاً : كستنائى الشعر ومبتسماً
وهو يجمع بين شخصيتين : إنه الألماني ذا السبعة
الأعوام والكاتب الفرنسى جاك فورستيه . كان
خطيب جنيفاياف . فقد ذاكرته في الحرب وعثرت عليه
ايغا وقامت بإعادة تثقيفه . وقد تعلم اللغة الألمانية في
سنة شهر وأصبح مستشار ألمانيا . وقد طرأ على حياته
تغيير جذري « إنهم يدعونه يكتب بالمداد الأحمر وهو
يمقت ذلك ! ويدخن السيجار مع أنه يبغضه » .
وبالرغم من أنه يعتبر ألمانيا بمثابة عائلته وبيته وذاكرته ،
فإنه تنوق نفسه إلى الاستدلال على ذويه ويبدو عليه
القلق عندما يقول إن « أكبر عطف أستطيع أن أطمع
فيه من الناس هو جهلهم بمصيرى » . وعندما عرف
الحقيقة صاح قائلاً « ماذا يستطيع الأعمى أن يختار » ثم
قرر العودة إلى وطنه ليعيش مع جنيفاياف .

أما باقى الشخصيات فقد أجاد جيرودو تصويرهم .
نذكر منهم روبينو رمز الصداقة : والقواد ليدنجيه
وفون فالدورف وفونجولوا وهم نموذج للعسكريين الألمان .
يشبه الحدث في هذه المسرحية أحداث مسرحيات
راسين (١٦٣٩ - ١٦٩٩) . فنجد أزمة واحدة قصيرة
حاددة . لقد عرف سيجفريد أنه هو الفرنسى جاك
فورستيه كما أدرك هذه الحقيقة بضعة شخصيات من
صالحها جميعاً كتمان هذه الحقيقة . إن سيجفريد سيد
مصيره : فله أن يختار بين ألمانيا والسلطان وامرأة

تحبه ، وبين فرنسا وحياة يبدأها من جديد بمعاونة
خطيبة قطع صلته بها منذ بضعة سنوات . وبعد قليل
من التردد ، وقع اختياره على فرنسا .

وتنجلى روعة البناء والتكوين والفن في هذه
المسرحية . إن سيجفريد يجمع بين المتناقضات . كما
تعتمد المسرحية على التناقض الموجود بين فرنسا
وألمانيا ، ونلمسه في اختلاف أسلوب ولهجة وحركات
كل من شخصيتي ايغا وجنيفاياف كما ذكرنا من قبل .
ولا يكتفى المؤلف بأن يقوم بمقارنة صعبة بين فرنسا
وألمانيا بل يهتم أيضاً بموضوع الأمانة والصدق تجاه
الحياة .

وتتميز هذه المسرحية بدراسة جيروودو بشئون
السلك السياسى والحروب والجمعيات السرية . الخ .
كما تتميز أيضاً باللمامه العميق بثقافة وحضارة ومزاج
كل من شعبي فرنسا وألمانيا . ولا شك أن ذلك يرجع إلى
دراسته للثقافة الألمانية وإلى أسفاره . أما عن فكرة
« فقدان الذاكرة » فلا بد أن جيرودو قابل أمثال هذه
الحالة لأنه اشترك في الحروب وجرح فيها .

ونجد في هذه المسرحية قدرة عجيبة على التأثير
ولإثارة الشفقة . ولكن كل هذا يجب ألا ينسينا أن
جيرودو كان يبغي أن يجعلنا نواجه المسائل الكبرى
التي تتعلق بمصائرنا : الحب كحب جنيفاياف لفورستيه
وحب ايغا لسيجفريد وحب الوطن ، الغيرة كغيرة
زلتين من سيجفريد ، تعريف السلم والحرب كما يبدو
ذلك في المناقشة بين قواد سيجفريد ، الحياة والموت ...

وتشع هذه المسرحية بالتفاؤل لأنها كتبت في وقت
ساد فيه الاعتقاد بإمكان دوام السلم . إن هذا العالم الذى
جعله عدم الإدراك البشرى محيلاً سيتولى إعادة الثقة إلى
الإنسان : تلك الثقة التى سبب فقدانها المحاولات الأثمة
للانشقاق والانقسام . فإنه « كثيراً ما ينوب القدر عن
البشر في حل الألغاز التى تعرض لهم » .

تبدو الفلسفة الاجتماعية طوال هذه المسرحية حتى في المقدمة التي يعلن فيها قدوم الشخصيات العظيمة والأقرباء الذين أتوا من أركان ألمانيا الأربع لكي يتعرفوا في سيجفريد أحد أبنائهم الذي فقد في الحرب ؟ وإن الحقائق والأفكار والأمثال متناثرة هنا وهناك في المسرحية . ولنذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر : « هل تزعم أن الشبه كالأمراض التي قد تخطئ أحد الأجيال ؟ » و « لا دخل للقومية في أساس مودتنا » و « إن البلاد كالفواكه بداخلها الديدان التي تفسدها » و « إن الموتى من عظماء الرجال ينتقلون بين الأفلاك ولكن لا تتغير جنسيتهم » و « إن الحياة مغامرة مريبة بالنسبة للأحياء وشيء مستحب بالنسبة للموتى » .

تعتبر هذه المسرحية من المسرحيات المثالية الصادرة عن تفكيره ذهني . ويتفق النقاد على رفعة مستواها الثقافي ذلك المستوى الذي تحس بأن مؤلفه يملك من الثقافة الرفيعة ما يعطى أدبه قيمته الفذة ويجعل من قراءته أو مشاهدته متعة رفيعة . وتتسم هذه المسرحية بتهكم وسخرية من نوع خاص ، فإن جبرودو لا يتهكم على الأفراد أو الهيئات بل على القدر وعلى العالم أجمع في نظامه المزعوم وفوضاه الظاهرة .

أما عن أسلوب هذه المسرحية فهو من أغنى الأساليب الفرنسية وأغزرها . وأشدها عمقاً وشاعرية . نمازجها روح ساخرة مرهقة .

وقد قمت بترجمة هذه المسرحية إلى اللغة العربية في سنة ١٩٦٣ بتكليف من وزارة الثقافة والإرشاد القومي . والنص الذي ترجمته إلى العربية هو النص الأصلي الذي كتبه جبرودو سنة ١٩٢٨ كما ورد في مجلة « لايتيت ايلستراسيون » في عدد أغسطس سنة ١٩٢٨ . وقد اخترنا هذا النص لأن خاتمة مسرحية سنة ١٩٢٨ أكثر جمالاً وفتنة وإنسانية من خاتمة مسرحية سنة ١٩٣٨ . وقد تولى المرحوم الدكتور محمد مندور مراجعة هذه الترجمة .

في سنة ١٩٢٩ ، قدمت لجبرودو كوميديا « أنفريون رقم ٣٨ » . ونرى في هذه المسرحية أن جوييتير يضيق بنفسه ويقلل من قدرها إذ أنه لا يجد فرقاً بينه وبين الأمور المتوفرة في العالم والتي يعرفها الناس كحل المعرفة ، فهو يقول : « أستطيع أن أسبب النسيان تماماً كما يفعل الأفيون ، وأن أسبب الصمم تماماً كما تفعل حشيشة الهر . فللآلهة المتكاملة المتحالفة في السماء نفس السلطان تقريباً الذي تتمتع به الآلهة المبعثرة المشتتة في الطبيعة » . وهذا السلطان ضئيل محدود : « تخلوا عن أوهاكم فلسنا إلا آلهة » . لماذا يجعل جبرودو « سيد الأوليمب » يفوه بمثل هذا الكلام ؟ إن قيمة الآلهة في نظر جبرودو أسطورية ، وهو يطرب حين يراها موضع استخفاف وسخرية . والناس ينظرون إليها على أنها « قدر تقليدي » ويتعونها باللاوعي وبعدم المسؤولية ، ويتهمونها بالمتناقضات وبقلة العقل . والحق والعمى والصمم . ولكن الأمر على عكس ذلك عندما تنتقل من الآلهة أي من أداة التنفيذ في أيدي القدر إلى القدر نفسه ؟ ففي هذه المسرحية ، يطالب جوييتير صراحة بأن يقضى ليلته مع « الكمين » بعد الزيارة الأولى التي قام بها خلصة . إنه يفرض إذن على امرأة وفيه أن تخون زوجها الذي تحبه وأن تخالف قوانين البشر لتصبح خالدة . إنه يعمل مندوباً عن قوة أرفع وأسمى منه .

وفي سنة ١٩٣١ قدمت له « يوديت » . وفي سنة ١٩٣٣ « انترمنزو » . وفي سنة ١٩٣٤ « تسا » . وقد قدمت له في سنة ١٩٣٥ مسرحية « لن تقوم حرب طروادة » . ويجدر بنا أن نقف قليلاً عند هذه المسرحية لأنها من أهم مسرحيات جبرودو . وهي مشتقة من قصة من قصص الإلياذة تناولها جبرودو بالتحليل والتحوير والصقل ، فجعل هكتور يعود من حرب محمية استغرقت زمناً أرهق المحاربين ، ولذلك فإنه ينشد السلام . ويريد الهدوء ، فقد خسر الحرب ، وعرف ما فيها من آلام وشقاء . ولكن تقف في وجهه العواطف

المتناقضة فالإغريق يريدون الثأر ممن انتهك حرمتهم ، والطرواديين يريدون الاحتفاظ بهيلانه الجميلة ، وبين هؤلاء وأولئك هكتور ونساء المدينة اللواتي لا يردن تعريض أزواجهن وأولادهن للقتل . وفي وجه هذه الفئة المناهضة للحرب تقف جبهة مكونة من رجال بلغوا سن الشيخوخة يريدون أن يمتنعوا أبصارهم بجمال هيلانه واقفين أن الحرب لا تصيبهم في أنفسهم بأذى لأنهم لن يحملوا فيها سلاحاً ، ويمثل هؤلاء الشاعر السياسي « دموكوس » . ونرى مما يعرضه جبرودو أن القائلين الكبارين للشعب لا يريدان الحرب كذلك ، ولكن رغم كل هذا ولأسباب غير مفهومة تقوم الحرب . لقد كانت هيلانه مستعدة للرجوع إلى زوجها ، وكان قائد الطرواديين مستعداً للاعتذار والتعويض ، وهيلانه لا تحب باريس الذي اختطفها أكثر مما تحب زوجها « منيلاس » . ولكن رغم هذا كله قامت الحرب لأن « حتمية » تفرضها . وهكذا انتصر القدر الأعظم ، الأناني ، الوحشي الذي يصير المرء في يده ألعبه سهلة طيعة ، وتعرضت الإرادة الشخصية والمحاولات البشرية والآمال الإنسانية للاستهزاء والتلاشي والعدم . وفي إمكاننا أن نقول إن الأمر ليس أمر الآلهة ولكن أمر القضاء والقدر الذي يعرفه جبرودو في شيء من الغموض بقوله « إنه صورة سريعة للزمن » . ومما لا شك فيه أن جبرودو متأثر في اتجاهه هذا بالتيار الذي كان محيطاً به إبان وضع مسرحيته ، فقد كانت كل من ألمانيا وفرنسا تتحفظ ضد الأخرى وتستعد لها .

وفي سنة ١٩٣٧ ، قدمت له مسرحية « الكترا » التي تتكون من فصلين ، وهي في درجة من متانة الأسلوب لم نعهد لها منذ راسين . ونرى فيها أن جبرودو يحور مأساة سوفوكليس القديمة لكي يثبت أن الحياة تكون خيراً لأهلها لو أنها خلت من الكراهية والحرص على الأخذ بالثأر . فانه يجعل الكترا تكره أمها دون أن تعلم حقيقة الجريمة التي ارتكبتها بالاشتراك مع عشيق لها

يدعى « إيجستوس » . وكان عشيق أمها وقد أصبح ملكاً على المدينة يتصور أن الكترا تعلم الحقيقة ويحاول أن يردها عن نية الثأر ويسعى جاهداً أن يباعد بينها وبين الآلهة . إذن جبرودو يرسم لنا إيجستوس في صورة من يريد أن يدفع المأساة عن البشرية رغم ما قد ارتكبه من قبل - أي أن عقله أخذ يتغلب على عاطفته . ولكن رغم كل هذه المحاولات تقع المأساة إذ أن أهل كورنثيوس أقبلوا لمهاجمة المدينة وإيجستوس يريد أن يفرغ لهم ويدفع عاوانهم ، ويختبئ العدو الداخلي الممثل في الكترا . فهو يتوسل إليها أن تهدأ وأن تدع له فرصة رد العدو ويعدها نظير ذلك أن يعترف علانية بأثمه وجرمه ، ولكنها تأتي :

إيجستوس : لا تعاندي ! أنت رديعة يا الكترا ! في أعماق نفسك وديعة ، فاستمعي إلى نفسك . إن المدينة ستهلك .

الكترا : فلتهلك .

وهكذا يبدو جلياً أن الكترا هي سلاح القدر ، وما يشاء القدر لا بد من نفاذه ، فيقتل إيجستوس : وإذ هو يقضي نخبه تحت طعنات « أورستيس » شقيق الكترا ، أخذ يناجيه بنداء الحب القوي الطاهر ، رمزاً إلى أن الأمل الأخير في إنقاذ العالم من المآسى هو الحب . وفي سنة ١٩٣٧ قدمت له أيضاً « ارتجالية باريس » وهذه المسرحية تعيد إلى ذاكرتنا « ارتجالية فرساي » التي قدمها موليير سنة ١٦٦٣ . إن وحدة التفكير الفني عند موليير وجبرودو قد قضت على الفاصل الزمني بينهما ، وهو قرابة ثلاثة قرون . ففي نصوص سنة ١٦٦٣ لم يكن الأمر يتعلق بموليير أو بفرقة أو بأثارة أو بنقاده ، وإنما كان الأمر يتعلق بالمسرح ذاته : وهذا ما نجده بالذات في ارتجالية جبرودو :

وفي سنة ١٩٣٨ ، قدمت له مسرحية « نشيد الأناشيد » . أما في سنة ١٩٣٩ فقدمت له « أوندين » وهي مسرحية من ثلاثة فصول وبطلتها جنية أو حورية

البحر التي أحبت لإنسيا هو الفارس المتجول « هانس » ، ويكرس جيرودو هذه الأسطورة على تحليل الحب الإنساني في أسلوب شعري كأنه أغنية - وإن كشف عن المأساة الضخمة التي تربص بهذا الحب باعتبار أن الرجل أصغر نفساً وأتفه شأنًا من أن يتحمل مسئولية حب مثالي خارق كحب الحورية أوندين التي فنيت في هذا الحب على نحو ما توضح هذه المسرحية الرائعة بروحها الشعرية وعمقها النفسى النافذ إلى الأغوار .

وتنتهى هذه المسرحية الحاملة في جو شعري رائع يبقى فيه الحب حياً إلى الأبد رغم موت الفارس وفقدان أوندين لذاكرتها . ولا تستمد هذه المسرحية قيمتها من أحداثها الأسطورية وما ترمز له من أفكار وأحاسيس بشرية فحسب بل يضيف عليها حوارها الشعري المرفف ما يكاد يجعل منها أغنية حارة نافذة للحب المثالي العظيم . تختلف جيرودو في علاجه لهذه الأسطورة عن الكاتب الألماني فردريك دى لاموت فوكيه (١٧٧٧ -

١٨٤٣) في تلافيه للروح الرومانسية الخالصة التي عالج بها فوكيه هذه الأسطورة حتى اعتبرت قصته عنها أنموذجاً للأدب الرومانسي عندما يستمد موضوعاته من الأساطير ، وذلك بينما اتخذ جيرودو من الأسطورة وسيلة لتحليل عاطفة الحب وإبراز سحرها ومفاهيمها : وإن انتهت تلك العاطفة بمأساة .

وفي سنة ١٩٤٢ قدمت له مسرحية « أبلون المرساكي » وهي من فصل واحد . وفي سنة ١٩٤٣ قدمت له مسرحية « سدوم وعمورة » .

يأسف جيرودو لأن المؤلفين المسرحيين قد أساءوا إلى سمعة المسرح ، وجعلوا بعض الناس يعتبرون الإنتاج المسرحي من الأنواع الأدبية الثانوية . ويقول في هذا الصدد : « إذا كان جمهور باريس قد أوشك أن يفقد مبدأ أهم الفنون بفقداه مبدأ المسرح ، فارجع ذلك إلى أن بعض رجال المسرح زعموا ألا ينشُدوا إلا سهولته وتبعاً لذلك تفاهته : رغبة في الحصول على إعجاب المشاهدين بالوسائل المطروقة والدينية . فينبغي إذن إعادة السمو والرفعة إلى المسرح » .

ولإنعاش المسرح ، يبتكر جيرودو نوعاً من المشاركة بين أبطاله والجمهور الذي يتخذها شاهداً ويدعوه إلى المشاركة في المناقشة التي تستند موضوعاتها على عناصر ذات طابع عام مثل الأمانة والطهارة والتسامح وتحول الشخصية والسلم والحرب والحياة والموت ومصير الجنس البشري ... الخ .

وبحيا أبطال جيرودو في جو برئ وعجيب ويتسمون بالخير والسمو وإن كنا نجد أحياناً بعض الشخصيات الهزيلة التي تمثل تفاهات الحياة . فإن سيجفريد وهكتور وأوليس وإيزابيل كائنات سامية : وأهم ما يدعونا إليه الأبطال هو مواجهة القوى التي تهدمنا ومقابلتها بابتسامة الرضا وبشعور عميق مقدر للأخوة البشرية .

أما عن أسلوب جيرودو ، فقد وصفه « البيريس » في « ثورة كتاب اليوم » (١٩٤٩) بأنه يعبر عن الموهبة الشعرية .

ويغلب على مسرحيات جيرودو بساطة الأحداث ، وبعدها عن الواقع وصدورها عن تفيقه خيالي ينقل به للمسرح احتقاره للواقع اليومي وحلمه بعالم مسحور ، وعدم انتمائه لأي مذهب أو اتجاه فكري أو فني من المذاهب والاتجاهات التي كانت تتصارع في وطنه خلال حياته كلها . وقد أصبح مسرحه منعة للخاصة من المثقفين الذين يروعونهم الخيال وتغذيتهم الثقافة الواسعة التي تشع في الحوار إشعاعاً يخطف العقول : ولقد أصاب « لنسون » إذ قال « إن الشعر والحدث والحديث تتعادل في مسرحيات جيرودو » .

ظل جيرودو يكتب للمسرح حتى توفي في ٣١ يناير سنة ١٩٤٤ ، بل وترك بعد موته مسرحيتين أخريين هما « مجنونة شايوه » وهي عبارة عن نقد موجه إلى رجال المال و « من أجل لوكريس » : عرضت لإحدهما بباريس سنة ١٩٤٥ والأخرى سنة ١٩٥٣ . وقد توالى تحقب وفاته الكتابات التي تمجده .

عن الحرب لكلاوزفيتز

بمقام
الدكتور حسين فوزي النجار

وكانت وحيداً اقترنت فيه الدراسة بالتجربة لمؤلف «عن الحرب» .

وفي الأكاديمية الحربية كان موضع رعاية «شارنهورست» الذي استرعى ذكاء الضابط الصغير انتباهه ، فعنى بتوجيهه وتعليمه حتى كان خير مساعد له حين اضطلع بتنظيم الجيش البروسي بعد ذلك .

وشارك في معركتي «بيننا» و «أورشناد» ياوراً برتبة النقيب للأمر «أوجست» وأسر معه وظل في الأسر حتى عام ١٨٠٩ حين عاد ليعمل مدرساً بالأكاديمية الحربية ثم معاوناً «لشارنهورست» في تنظيم الجيش والإدارة البروسية ، ومعلماً لولي العهد ، وتزوج في العام التالي من الكونتس «ماري فون بروهل» وبين جدران البيت الأنيق الهادئ كتب كلاوزفيتز أمثاله ودراساته التي رأت النور على يد تلك الزوجة الوفيّة بعد وفاته عام ١٨٣١ .

ولقيت ألمانيا الهوان بعد هزيمتها في «بيننا» و «أورشناد» وفرض نابليون عليها في «صالح تلتست» أشد العقوبات وأقساها ، وكانت النظم التي وضعها لحكمها مشبعة بروح الانتقام ولكنها كانت خيراً وبركة عليها ، فقد حررتها من جمود الماضي وأوهامه ،

كارل فون كلاوزفيتز البولوني الذي أصبح سيد المدرسة البروسية في الحرب وأستاذها الأول ، وضابط المكاتب الذي لم يقد جيشاً أو يدير معركة ، ولكنه أصبح فيلسوف الحرب الحديثة ، وأستاذ القادة العظام وأبطال المعارك الخالدين مؤلف «عن الحرب» وصاحب الأبحاث العديدة في الفنون العسكرية والتاريخ الحربي والسياسة والفلسفة بل والتربية أحياناً .

ولد كارل فون كلاوزفيتز في أول أيام شهر يونيه عام ١٧٨٠ بمدينة «بورج» من أسرة بولونية نزحت إلى ألمانيا قبل ذلك بحوالى قرن من الزمان ، والتحق بالجيش في سن مبكرة وشارك في حملة الرين عام (١٧٩٣ - ١٧٩٤) ورقى إلى رتبة الضابط في حصار «ميتز» وأتاحت له سنوات السلم التالية أن يعد نفسه للالتحاق بالأكاديمية الحربية في برلين وقبل في صفوفها عام ١٨٠١ ، وانتصار نابليون في «مارنجو» صيف عام ١٨٠٠ ما زال يدوى في الأذهان ، وذكريات انتصاراته الإيطالية ما زالت تذهل أوروبا ، ولا بد أنها راودت عقل هذا الفتى الناشئ الذي يستقبل دراسته العسكرية المنظمة فما لا ريب فيه أن انتصارات نابليون الباهرة قد غيرت كثيراً من صور الحرب القديمة ،

وحفزتها إلى الإصلاح والنهوض ووضعت في أعماقها بذور الوحدة التي قادتها بروسيا على يد « بسمارك » بعد ذلك بسنوات فقد كانت بروسيا مركز الثقل في ألمانيا، وفي تلك الحقبة كانت عقلها المفكر وقلبها النابض . وهزت هزيمة « يينا » مشاعر عدد من أبنائها كانوا لحسن طالعها نخبة من المفكرين الأشداء ذوي الهمة العالية والآفاق الرحبة الواسعة من أمثال « شارنهورست » و « كلاوز فتز » و « شتاين » و « هاردنبرج » ممن قادوا عظمة بروسيا ومجدها الحربي وشادوا صرح زعامتها لألمانيا ، وعندما أرغم نابليون ألمانيا على التعاون العسكري معها عام ١٩١١ ، اتجه بعض البروسيين الأحرار إلى خدمة روسيا التي اشتبكت في حرب مدمرة مع نابليون . فالتحق كلاوز فتز بخدمة الجيش الروسي . وأصبح « شتاين » مستشاراً لقيصر روسيا يلزمه ملازمة وثيقة ، وفي بداية حروب التحرير التي قامت فيها أوروبا على نابليون ، بعد أن قهرته ثلوج روسيا وأصقاعها الباردة ، كان كلاوز فتز لا يزال يعمل في صفوف الجيش الروسي برتبة « العقيد » فكان ضابط الاتصال في جيش « الجنرال بلوخر » ثم رئيساً لأركان حرب الفرقة الروسية - الألمانية . ولم يعد إلى صفوف الجيش البروسي إلا بعد صلح باريس الأول (مايو ١٨١٤) . فعين رئيساً لأركان حرب فيلق اشترك في معركة « ليني » و « وافر » اللتين مهلتنا - بالرغم من اخفاق البروسيين فيهما - الطريق لانتصار « واترلو » الذي ختم صفحة مغامرات الكورسيكي الداهية بعد ان دوخ أوروبا قرابة ربع قرن حفل بأعظم الانتصارات الحربية في تاريخ البشر .

وأهلت سنوات السلام الذي ساد أوروبا بعد الحروب النابليونية التي قلبت نظريات الحرب رأساً على عقب وقضت على الحروب التقليدية التي سادت في العصور الوسطى وكانت مثاراً لتأملات كلاوز فتز في الحرب ، تلك التأملات التي أبدعت على يديه خير

ما أنتجه الفكر العسكري من أفكار ونظريات الحرب الحديثة .

ففي تلك السنوات ثوى كلاوز فتز إلى تأملاته ودراساته يجمع الحقائق والأصول ويقارنها ببعضها البعض ليجمع منها نظريته في الحرب التي غدت ملحمة العسكرية البروسية طوال السنوات التالية حتى سقوط الريخ الثالث والتي غدت نبراساً يهتدي به عباقر الحرب والسياسة خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين في العالم أجمع .

وأتاح له عمله في الأكاديمية العسكرية ببرلين حيث تولى إدارتها من سنة ١٨١٨ إلى سنة ١٨٣٠ مزيداً من التأمل والدراسة ، فكان هذا البحث المتكامل « عن الحرب » نتاج تجارب عسكرية رائعة حفل بها عصره الذي عاش فيه ، وكان بيته منزل وحيه ومنار فكره ، فلم يعرف غير القليل من هذه الدراسات شيئاً عنها في حياته ، حتى قامت زوجته الوفية بنشرها بعد وفاته .

مؤلفات كلاوز فتز

لم تنشر أكثر مؤلفات كلاوز فتز في حياته وأول ما نشر له في حياته بحث رد به وهو ضابط صغير في الخامسة والعشرين من عمره ، على كتاب نشر دال فيه صاحبه على أن الحرب مسألة فنية تخضع للقواعد الهندسية ، فانتقد كلاوز فتز هذا الرأي واجتبته من جذوره مؤكداً أن الحرب تخضع للقوى المعنوية والمادية أكثر مما تخضع للقواعد المقتنة التي يعصف بها التقدم التكنولوجي أو التغير السياسي . فكانت تلك هي النواة الصغيرة للتعاليم التي ظل يعمل من أجلها قرابة ربع قرن والتي بشر بها في كتابه « عن الحرب » .

وفي عام ١٨٠٧ كتب ثلاث مقالات تناول فيها بالدراسة معركة « يينا » و « أورشتاد » اللتين مزق فيهما نابليون الجيش البروسي وأدنا إلى أسره ، كما نشرت له في الفترة التالية حتى عام ١٨١٣ بعض

التعليقات الصحفية القليلة عن حركة الإصلاح السياسي والعسكري في بروسيا ، ولم ينشر له بعد ذلك التاريخ شيء ما حتى وفاته ، وإن شغلها تماماً بالكتابة والتأليف . ولم يبدأ طبع مؤلفاته إلا في العام التالي لوفاته (١٨٣٢) ، فنشرت المجلدات الثلاثة الأولى لدراسته التي لم تستكمل « عن الحرب » مع المجلدات السبعة الباقية عن تاريخ المعارك من القرن السادس عشر حتى معركة « واترلو » وبالرغم من ضخامة حجمها بدت ناقصة ، ووالد زوجته وأصدقائه نشر أوراقه خلال السنوات العديدة اللاحقة من القرن الماضي ، كان من أبرزها ترجمة حياة أستاذه « شارنهورست » رائد حركة الإصلاح في بروسيا . أما دراسته عن هزيمة بروسيا عام ١٨٠٦ فقد حالت قسوتها دون نشرها حتى عام ١٨٨٨ إذ قام قسم الأبحاث التاريخية بمعهد أركان الحرب للضباط العظام في برلين بنشرها مع مخطوطة قديمة عن الاستراتيجية لم تنشر من قبل .

وصال كلاوز فز بقلمه في ميادين أخرى بعيدة عن دراساته التاريخية والعسكرية فعرض لبعض الموضوعات السياسية والثقافية في عصره وكتب عن « الفرق بين الشعب الألماني والشعب الفرنسي » و « أوروبا بعد تقسيم بولندا » كما كتب بحثاً عن التربة عند « بستا لوتز » وقد نشرها « كارل شوارز » في مجلدين كما نشر مقتطفات من رسائله ويوميته التي نشرت بعد ذلك في طبعة مستقلة كما نشرت رسائله الخاصة إلى زوجته عام ١٨٧٦ ، وما زال الكثير من هذه الأبحاث والرسائل مخطوطاً لم ينشر بعد ، وإن كانت هناك محاولات يقوم بها الألمان اليوم لجمع أعماله العسكرية وغير العسكرية ما نشر منها وما لم ينشر لطبعها من جديد .

ولم يترجم من مؤلفات كلاوز فز وكتاباته سوى القليل وإن حظى كتابه « عن الحرب » وحده بالاهتمام فترجم لأول مرة إلى اللغة الهولندية عام ١٨٤٦ ثم إلى

الفرنسية حيث نفح وأعيد طبعه مرتين بعد الطبعة الأولى ، ونقله « ج ج جراهام » إلى الإنجليزية عام ١٨٧٣ ، وفي عام ١٩٠٨ راجع « ف . ن . مود » ترجمة « جراهام » ونشرت للمرة الثانية عام ١٩١١ وتوالى طبعها بعد ذلك حتى عام ١٩٤٩ . إلا أن « جراهام » قد اعتمد في الترجمة على الطبعة المخرفة الرديئة التي صدرت باللغة الألمانية في طبعها الثانية ولذلك فإن الترجمة الأمريكية التي صدرت خلال الحرب العالمية الثانية أضبط وأدق منها بكثير .

ونقل الكتاب إلى اللغة الروسية أثناء حكم القيصرية ولكنه لقي من اهتمام قادة روسيا الجدد ما لقيه من اهتمام القيصرية فأعيد طبعه أكثر من مرة ، كما ترجم إلى الإيطالية واليابانية وبعض اللغات الأخرى للدراسات العسكرية الأكاديمية فحسب . ولم يترجم هذا الكتاب الفذ إلى العربية بعد وإن قدم « البكباشي عبد الفتاح إبراهيم » عرضاً لآرائه في كتيب صغير أصدرته مجلة الجيش عام ١٩٤٧ .

وبلغى كلاوز فز اليوم من الاهتمام ما لقيه من قبل لا سيما في أمريكا حيث يعملون جادين في ترجمة آثاره جميعاً اعتماداً على أوثق المصادر الخطية بما فيها ترجمة « عن الحرب » عن مخطوطته الأصلية .

كلاوز فز في عصره

كانت أوروبا تمر فيما يمكن أن نسميه عصر « التحول الكبير » التحول في كل مظاهر الحياة وجذورها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فضلاً عن التحول الفكري الذي وضع بذوره مكياغلي وفولتير وروسو وجيته .

وجاءت الثورة الفرنسية فهزت كل القيم القديمة هزاً عنيفاً .

وحملت الحروب النابليونية مبادئ الثورة الفرنسية إلى أنحاء القارة الأوروبية جمعاء فلم تترك بلداً حتى

أيقظته على ضجيج أفكارها ومثلها في الحرية والمساواة وعرفت الشعوب أن مصيرها يتعلق بالقيم الجديدة للثورة وأن عالماً جديداً للقوميات يوشك أن يبرز فجره ، حتى قبل أن مدافع « فالى » كانت تقوض النظام القديم في أوروبا في الوقت الذي كانت تقصف فيه جيوش الحلف الأول ضد فرنسا .

وكانت الحروب النابليونية نفسها صورة لهذا التطور الجديد ، فقد خرج الفرنسيون يدفعون عن نظامهم الجديد تكالب أوروبا عليهم في « فالى » وواجهت جيوش الثورة جيوش النظام القديم ولم يكن انتصار « فالى » انتصاراً للثورة فحسب وإنما كان من الناحية الاستراتيجية انتصاراً للجيوش الوطنية على جيوش الملوك والبارونات ومن الناحية التكتيكية انتصاراً لخفة الحركة على الثبات والجمود ، وللمفاجأة على النوايا الطيبة ، وللروح المعنوية على صرامة التدريب كما آذنت بانتهاء عصر الجندي المحترف ، فلما قاد نابليون جيوش الثورة في الحملة على إيطاليا (١٧٩٦ - ١٧٩٧) بدت خططه وأساليبه وكأنها ثورة في عالم الحرب ، فقد حشد قواته على الخطوط الداخلية بين جيش سردينيا وجيش النمسا ، وضرب حيث لم يتوقع العدو ضرباته ، وكان هدفه الوحيد تدمير القوات التي تواجهه في معركة واحدة يعقها إملاء شروط الصلح .

فقد كان الجندي المحترف هو قوام الجيوش القديمة حيث يتخذ الحرب صنعة والقتال حرفة يمضى فيها حياته ، ولم يكن الجيش يخضع لنظم التجنيد أو التعبئة في الجيوش الحديثة ، فكانت الدولة تجلب الأفراد القادرين على القتال من أى قبيل ومن أى مكان ممن يقبلون العمل كجنود سواء كانوا من أبناء الوطن - وكانوا في العادة من أدنى طبقاته - أم كانوا من أوطان أخرى ولم يكن ولاء هذا الجندي المحترف إلا لأمره الذي يستخدمه وبأجره لا يحفزه على هذا الولاء شعور قومي أو عاطفة وطنية ، يحارب ضد وطنه كما

يحارب ضد غيره من الأوطان حينما يحمل أمره السيف وحينما يكون اللواء الذي يستظل بظله .

وكان هذا الجندي كسلاحه جزءاً من ممتلكات الأمير الذي يخدمه أو الدولة التي يحارب تحت لوائها فتستخدمها بخذر ولا تسرف في تبديدها حيث لا يعوض النقص وارد جديد ، إن لم يعجز عنه التدريب والإعداد عجزت عنه الموارد المالية والبشرية لذلك كانت الوقاية وحماية أرواح الجنود سمة على قدرة القائد البارع كما كانت صرامة الضبط والربط أساساً للفضائل العسكرية وعنف التدريب وقسوته أساساً للناسك والنظام والقدرة على القتال وكانت التشكيلات محددة تقوم بعملها تحت رقابة الضباط وسيطرتهم الشديدة خشية الهرب مما كان يحول دون لإرسال جماعات للمناوشة والاستطلاع أو القيام بأعمال فردية بعيداً عن رقابة الضباط ، فقد كان خطر هرب الجنود كما يقول « روثفلز » أحد المتخصصين في دراسة كلاوز فتر - أشد من خطر العدو .

وكان نظام التكوين هو الآخر مما يعوق حرية الحركة للقوات المقاتلة ، فما كانت تستطيع الابتعاد عن مراكز تموينها ، التي تتكون من مستودعات ثابتة تعد بكل ما يحتاجه الجندي خلال العمليات الحربية أو قبلها قريباً من مسرح القتال ، وحال ذلك دون التحرك السريع أو المطاردة الحاسمة ، أو القيام بضربات بعيدة المدى مما يعرض القوات لخطر الانفصال عن مراكز تموينها . وما كان القائد يسمح لقواته بالانفصال عن مراكز تموينها إلا لمسيرة لا تزيد عن يومين أو ثلاثة ما لم يجد خطوط مواصلات العدو هدفاً قريباً مغرباً بالانقضاء . ولعبت الحصون والقلاع الدور الكبير في ذلك العصر : حيث مستودعات التكوين المعدة لمخارجات الجنود وحيث يجد هذا الجندي الأمن والسلامة وراء جدران صلدة قوية لا تستطيع القوات المهاجمة اقتحامها إلا إذا سلمت بعد أن ينفد ما في مستودعاتها

من مؤن ، وفي خلال الحصار يسود الركود حياة الجنود فلا تنشط إلا عندما تقع محاولة لرفع الحصار ، فكانت عمليات الحصار ورفع الحصار أكثر من عمليات القتال على المواجهة . وقد تطول هذه العمليات زمناً يصيب الجنود أحياناً بالملل ، ولم يكن لهذا النوع من الحروب أثر على المدنيين إلا حين يشعرون بفداحة ما يلقي عليهم أحياناً من أعباء الحرب المالية والمعيشية وإن كانت صورتها لا تختلف كثيراً عنها في وقت السلم فعدد القوات ثابت في الحالين والأعباء المالية لا تتغير والمجهود الحربي لا يؤثر كثيراً في السكان فكثيراً ما وقعت المعارك على مقربة من حقول تجرى فيها الحياة عادية وكأن المعركة لا تعنيها إلا من حيث النتائج التي تتمخض عنها : ووصف « كلاوز فتر » هذه الحالة وصفاً أقرب إلى المدلول الاستراتيجي منه إلى المدلول الاجتماعي بقوله « كانت القوات القابعة في الحصن أو القلعة بأجانبها الحصينة أشبه بدولة داخل الدولة ، يسير عامل الحرب بالنسبة لها في ركود وبطء » .

ولكن هذه الصورة الجديدة للحرب التي وضحت في معارك نابليون وفي نظريات « كلاوز فتر » لم تأت فجأة أو تم طفرة بل أخذت تتطور وتنكيف وتأخذ سميتها الأخير خلال خمسة وسبعين عاماً منذ اعتلى فردريك الأكبر عرش بروسيا عام ١٧٤٠ حتى خلع نابليون عن عرش فرنسا سنة ١٨١٥ ففى تلك الأعوام التي امتدت ثلاثة أرباع قرن بلغت أساليب الحرب القديمة ذروتها كمالاً واستواء وبدأ الأسلوب الحديث الذي تقتفيه حتى اليوم .

وقد نعود إلى القرن الخامس عشر لنرى تلك العقلية الباهرة لعلم من أعلام النهضة الأوروبية غدا اسمه مقترناً بالدهاء السياسي : هو « مكيافيللى » فلم يكن مكيافيللى بالسياسي الأريب أو الإداري الفذ فحسب ، بل تفتق ذهنه بفيض من الأفكار الجديدة في السياسة والفلسفة والتاريخ والحرب غدت بعده بقرون أساساً

لكل بحث أو دراسة في تلك الميادين فكان أول من جعل من الحرب علماً يتصل اتصالاً وثيقاً بالاعتبارات الاقتصادية والسياسية للدولة ويخضع للأصول القانونية التي تربط المجتمع الدولي . وأول من قام بإنشاء جيش وطني يقوم على تجنيد رعايا الدولة ، وإن لم يصب نجاحاً كبيراً في هذا لمصلحة الولاء القومي حينذاك ، كما كان أول من نادى باستراتيجية الحرب « غير المحددة » التي تقوم على المبادرة والعدوان وخفة الحركة بدل استراتيجية « الحرب المحددة » التي تقوم على البطء وتعتمد على الحصار وتتخذ من الحرب حرفة وارتزاقاً . ولكن جيله لم يدرك هذه الاتجاهات الجديدة التي تثمر في ظل الدولة القومية ما لا تثمره في ظل النظام الإقطاعي : فلم يتم التحول الذي عناه مكيافيللى إلا بحلول الحكومات القومية محل حكومات الأمراء والملوك التي تخضع لتقاليد ونظم محددة في حشد وتنظيم الجيوش . فامتيازات النبلاء تحدد من حرية الملك كما تحدد من سلطة الحكومة واعفاؤهم من الضرائب يحول بين الدولة وبين الانتفاع بكل مواردها المادية : واحتكارهم لبعض المراكز والرتب الخاصة في الجيش يقف عائقاً دون اختيار القيادات الصالحة والولاء مفقود بين الحكومة والمواطنين : ولم تعد العلاقة بين الحكام والمحكومين إطارها الآلى الذي يقوم على الوظيفة وواجباتها التي تفرض على المواطنين دون أن يكون لهم رأى فيها . ولم تكن تلك الحكومات لتحتاج إلا للقليل النادر من رعاياها الذين تعدهم نافعين لنظامها القائم . وما كانت تشركهم في الحرب أو تشغلهم بها : وكل ما يعينها منهم هو طاعة القوانين وأداء الضريبة والولاء للبيت الحاكم .

وانعكست تلك الصورة على الجيش فقادته وضباطه من النبلاء الذين يفخرون بشرف الجندي ويعلون من شأن امتيازاتهم الطبقية : وجنوده أناس من أدنى الطبقات لا نفع لهم في الحياة العامة يتخذون من

الجندي حرفة وارتزاقاً ، يأتون من كل فج ومن أية أمة لا يربط بينهم غير وحدة المصير والاعتزاز بالألوية التي يخدمون فيها ، وليس لهم صلة بالشعب حتى كانت المقاهي في فرنسا - كما يقول الجنرال « فيجان » في « تاريخ الجيش الفرنسي » - تمنع دخولهم وتكتب على لافتاتها « ممنوع دخول الكلاب والحلم والبغايا والجنود » .

وكانت الثورة الفرنسية نقطة التحول من الصورة القديمة « للحرب المحددة » إلى الصورة الجديدة « للحرب غير المحددة » - كما أشرنا من قبل إلا أن « فردريك الأكبر » هو الذي بدأ في الواقع هذا التحول عندما انقض على سيليزيا عام ١٧٤٠ واجتاحها دون انذار فوضع أسس « الحرب الخاطفة » أو « الحرب البرقية » التي عرفتها أوروبا بعد ذلك ، وإن لم يستخدم هذا التعبير قط بل كان يعني كما يقول « أن تكون حروب بروسيا قصيرة الأمد تنسم بخفة الحركة والسرعة في اتخاذ القرارات » .

ومنذ هذا التاريخ حتى الحروب النابليونية كانت الحرب تقترب من الصورة التي حددها كلاوزفنز في كتابه « عن الحرب » فالمدفعية تحتل مكانها كسلاح رئيسي من أسلحة القتال وإن لم تكن في نظر « فردريك الأكبر » وفي رأي « الكونت دي جيبير » ، غير سلاح معاون ، ولكن « جريبوفال » كان قد أحدث في فرنسا تطوراً ثورياً في المدفعية حيث عني بضبط النيران ودقة توجيهها ، وبزيادة خفة الحركة بتخفيف وزن المدافع ، ما أفاد منه أعظم ضباط المدفعية نجاحاً وأعظم عبقرية عسكرية في العصر الحديث « نابليون بونابرت » حين استخدم خفة حركة المدفعية للحصول على أكبر حشد من النيران المركزة ، وكان فردريك قد لجأ من قبل إلى تحريك مدفعية الميدان أثناء المعركة حيث تسحبها الخيول أو البغال إلى المكان المناسب

لتركيز النيران الأولية على مشاة العدو لفتح ثغرة تنفذ منها مشاته لطي خط العدو وإحراز نصر سريع .

وفيما عدا المدفعية نرى الدوق « دي شوازيل » ، والماريشال « دي بروجلي » يدخلان تشكيلاً جديداً في الجيش هو ما عرف اصطلاحاً باسم « الفرقة » : وهي التي غدت فيما بعد وحدة ثابتة تعد لإعداداً تاماً للاشتباك بالعدو حتى تصل الوحدات الأخرى إلى ميدان المعركة وقضى هذا التشكيل الجديد على فكرة اعتبار الجيش حشداً واحداً يكون جهة متماسكة في المعركة وغدا الجيش وهو يتكون من وحدات مستقلة يمكن لها أن تعمل على حدة وأن تقوم بمناوراتها وحدها ، وكان جيش الثورة الفرنسية أول جيش في أوروبا يعني بتشكيل الفرق التي خاضت القتال ظافرة تحت إمرة نابليون وماريشالاته العظام .

ولمى جانب هذا ظهرت الدعوة إلى تجنيد المواطنين ، ونبذ الاحتراف ، وحبد « فردريك الأكبر » هذا الاتجاه ، وإن لم يأخذ به ، بالرغم من امتداحه للجنود الذين جمعهم من بين المواطنين وقوله إنهم حاربوا في شرف وقاتلوا في شجاعة وبمثلهم « يستطيع أن يهزم العالم كله » بقي يعتقد أنهم خلوا من حوافز القتال . ودعا « جيبير » إلى تنظيم عسكري سياسي يتساوى فيه العامة والنبلاء ، ومما قاله في هذا الصدد « أن الشعوب لا تحارب في سبيل حكومات تنوق إلى الإطاحة بها لو استطاعت » وإن الجيش يجب أن يتكون من المواطنين . وإن ظل يعتقد أن المدنيين لا يقدرعون على منازلة الجنود المحترفين . وبالرغم من انتصارات جيش الثورة الأمريكية على الانجليز في حرب الاستقلال بقي يصر على أن نجاح الأمريكيين مرده ضعف الانجليز فحسب وليست قدرة الجندي المواطن .

وعلة هذا التناقض في آراء فردريك الأكبر وجيبير - كما نعتقد - هو أن الروح القومية لم تكن قد أثمرت بعد العاطفة الوطنية التي حملت جنود الثورة

الفرنسية على الاستبسال والضرارة في القتال لحماية مبادئ الثورة وأهدافها وما حققته للمواطن من شرف اعتبار الذات ، ولا يغرب عن تفكيرنا أن لفظ « مواطنين » لم يكن يعنى عند فردريك الأكبر أو جيير أكثر من التعبير عن مجموع السكان .

ولجيير فضلاً عن ذلك رأى آخر يحمله على تحييد « الاحتراف » فقد رأى أن البلاد التي يحارب الجندي المحترف من أجلها تنجو من الذعر والدمار ، بينما لا تستطيع دولة ينهض أهلها للدفاع عنها النجاة من تلك المصائب ، والأفضل من الناحية الإنسانية أن يبقى المواطنون في موقف النظارة بالنسبة للحرب .

وجاءت حرب الاستقلال الأمريكية بنمط جديد من التفكير الاستراتيجي والتكتيكي لم يبد أثره إلا في حروب الثورة الفرنسية ، وإن كان مرده الحاجة إلى مواجهة ظروف طارئة جديدة ، فالجيش الأمريكي الناشئ كجيش الثورة الفرنسية كان من المتطوعين الثائرين على نظام معين تدريبهم غير كامل وتسليحهم غير واف ولكن يحنزهم على التطوع بمبادئ ومثل تحملهم على التضحية مما يرفع من روح الجنود المعنوية وهي ما كانت تعوز الجندي المحترف ، وفي مثل هذه الظروف لا بد وأن يلجأوا إلى خطط تكتيكية توفر لهم السلامة وتقيم مواجهة التشكيلات الصلبة الجامدة التي درب عليها الجنود المحترفون وتحقق لهم النصر بايقاع أعظم من الخسائر في صفوف العدو فكان هؤلاء الجنود الذين لم يستوفوا تدريبهم يتقدمون للقتال في قولات مندفعة أو في خطوط مفتوحة في شكل مروحة من المناوشين يطلقون النيران ويسترون .

ونقل الضباط الأوروبيون الذين شهدوا القتال من أمثال « لافاييت » و « ألكسندر بيرتير » و « جون باتيست جوردان » من الفرنسيين ، و « أوجست فون جينيسناو » البروسي . الكثير مما شهدوه في حرب الاستقلال الأمريكية من تجنيد المواطنين وتدريبهم

وتشكيلاتهم في القتال ، وما كانوا يتحلون به من روح معنوية عالية .

إلا أن التطور الكبير في استراتيجية الحرب لم يأت على يد نابليون بل سبقه بسنوات حين أصدرت حكومة الجمهورية نداءها القوي بالتعبئة العامة في ٢٣ أغسطس ١٧٩٣ ، ففي نداءها ذلك دعى « كل الرجال للعمل بصفة دائمة في جيش الجمهورية : فالشباب إلى ميدان القتال ، والمتزوجون للعمل في مصانع الأسلحة والذخيرة ، أما النساء فلصنع الثياب والخيام والخدمة في المستشفيات ، والأطفال لإعداد أربطة الجرحى من الثياب القديمة ، ويقوم الشيوخ والمسنون بالدعوة للجمهورية وكرهية الملوك ، وإثارة الحماس والشجاعة في نفوس الجنود » .

وكان تكوين جيش الشعب إبداعاً بزوال عهد الجندي المحترف وسيادته ثم كانت تشكيلات الفرق التي أحرز نابليون بها أعظم انتصاراته ، والإعداد الاستراتيجي ، وتكتيكات المعارك التي نادت بها عقبريته الفذة تطوراً جديداً في فن الحرب ، توفر « كلاوز فز » على دراسته ، وخرج منه بتلك النظريات التي سادت طوال السنوات التالية حتى الحرب العالمية الثانية . ولا يرى ثمة الحرب النووية أن التطور المذهل في تسليح الجيوش الحاضرة ، وتنظيمها يمكن أن ينالها بتغير كبير ، فكتاب « عن الحرب » هو في الواقع أول دراسة من نوعها لنظرية الحرب : يطرق فيها « كلاوز فز » الموضوع مباشرة ويمسك بأهدابه تماماً . كما وأنه أول بحث من نوعه يخلق للحرب طابعاً فكرياً يمكن أن يطبق في كل مراحل التاريخ ، وإن حفل بالمعميات ولم يخل من التعقيد الذي يبعده عن الوضوح أحياناً ، مما حمل عليه نقاده حتى اتهمه « جوميني » بالإسهاب والغرور ، وقال عنه غيره « إنه ألماني أكثر من الألمان يعيش في ضباب الميتافيزيقا » ، ولكنه ظل عمدة هذا الفن حتى قال عنه الكونت « فون شليفن » الضابط الذي لمع في

الحرب السبعينية ورئيس هيئة أركان الحرب الألمانية طوال أربعة عشر عاماً من سنة ١٨٩١ حتى سنة ١٩٠٥ وصاحب الخطة المشهورة التي عرفت باسمه لغزو فرنسا في الحرب الأولى ، والتي عجز الألمان عن تنفيذها بسبب نقص القوات في جناحهم الأيمن : « لقد أبقى كلاوز فتر نظرية الحرب المطلقة حية في أذهان ضباط بروسيا » ، ويقول عنه الناقد العسكري الانجليزي المعاصر « ليدل هارت » : « لقد انتشى قواد نصف القرن الأخير بخمرة الدم القاني الذي أراقه كلاوز فتر » ويرى « هوفمان نيكرسون » الأمريكي : « إن الحرب اكتست بالعنف والقسوة منذ نادى بهما كلاوز فتر حتى « فوش » و « لودندورف » ، وهو في نظر « ر . م . جونستون » مؤلف - كلاوز فتر اليوم - : « داعي الدعاة إلى الحشود الضخمة » فهو الذي أبرز في نظرياته أهمية الحشود الكبيرة ، وأن المعركة هي وسيلة الحرب الأولى وأن تدمير قوات العدو غرضها المرسوم . ومهما اختلف القوم في تقدير « كلاوز فتر » فستبقى آراؤه ونظرياته سمة على عصره ، وعلى طبيعة الحرب التي اكتسبتها وصدرت عنها بعد ذلك إلى وقتنا الحاضر ، وسيبقى كتابه « عن الحرب » عمدة هذه الدراسة دون منازع .

عن الحرب Vom Kriege :

يعتبر كلاوز فتر نابليون إله الحرب دون منازع ، وقال عن حروبه : « إنها القوانين الذي يجب اتباعه » وعد الكثيرون كتابه « عن الحرب » شرحاً لعمليات نابليون العسكرية وتطبيقاً لمعاركه الظافرة والخاسرة على السواء ، وإن لم ينجر نابليون غير معركتي « موسكو » و « واترلو » وكانتا من الناحية التكتيكية كسباً له ، إلا أن كلاوز فتر في كتابه « عن الحرب » قد أدرك الأصول الرئيسية للحرب متحرراً من أى اتجاه أو ميل معين ، وكان صلباً عميقاً لأحداث عصره الحافلة ،

وتبدو هذه الحقيقة واضحة من مقارنة نظرياته عن الحرب بنظريات معاصريه من أرباب الفكر العسكري ، ومعارضته لآرائهم ، فالجرب ليست مباراة علمية ، ولا هي استعراض دولي يتسم بالكياسة والنبل ، وإنسانية « عصر الاستنارة » وإنما هي عمل من أعمال العنف ، يعمل فيه كل طرف للقضاء على خصمه دون رحمة أو هوادة « فإننا - كما يقول - لا نود أن نسمع عن انتصارات لا تسفك فيها الدماء . فإذا كانت المعارك رهبة دامية بشعة ، فإن ذلك أخرى بأن يجعلنا نقدر الحرب حق قدرها ، « فلا نسمح لسيفونا أن نلثم أو يعلوها الصدا على مر الأيام بدافع الإنسانية والشفقة ، حتى يقفز علينا من يبر ب سيفه الحاد سواعداً ... فالعلم لا يسمح بأن تكون الحرب معتدلة ، أو أن يكون لها طابع إنساني » .

وليس للجانب العلمي للحرب أهميته الرئيسية ، بل يأتي في المرتبة الثانية ، فالخدمات التوبينية ، والطبيعة الجغرافية لأرض المعركة ، والعوامل الرياضية والطبوغرافية ، وإن كانت لها أهميتها التكتيكية عند القتال ، فإن أهميتها الاستراتيجية تتضاءل أمام الحشد وحجم القوات « ففي الاستراتيجية - كما يقول - يكون الاعتماد على حجم القوات المنتصرة وليس على الخطوط التي تربط بينها » .

ويعمد « كلاوز فتر » أحياناً إلى التحليل النقدي متأثراً بالفيلسوف الألماني « كانت » حتى قيل عنه إنه كثيراً ما يتوه في ضباب الميتافيزيقا . فنراه يعرف « النظرية » بأنها تحليل للموضوع يؤدي إلى المعرفة الصحيحة . . وكما قامت النظرية على المعرفة وغاصت في أعماقها إلى التجربة الماثلة في التاريخ العسكري ، كلما اقتربنا من الغرض الموضوعي وهو المهارة في العمليات الحربية .

فالتحليل النقدي للتاريخ العسكري وليسير المعارك يصل بنا إلى المعرفة المنشودة لكسب المهارة في القتال ،

والنظرية هي التي تصوغ فكر القائد العسكري وتقوده وتوجهه ، وإن لم يكن من الضروري أن تكون قاعدة لعملياته الحربية ، فهي وسيلة أكثر منها هدفاً ، وهي طريقة للإعداد الذهني والعقلي أكثر منها قاعدة تنبع على الدوام ، والنظرية الصحيحة لا يمكن أن تناقض التجربة ، ودورها أن تكشف لنا عن الصواب وتفسره . ويكشف لنا هذا التحليل عن طبيعة كلاوز فتر الفلسفية ، وعن تأثيره بفلسفة « كانت » حتى لتبدو كلماته هذه وكأنها كلمات « كانت » كما يقول « ه . كوهن » في كتابه « أثر الفيلسوف كانت في الفلسفة الألمانية » .

وقد جاء كلاوز فتر باصطلاح « الحرب المطلقة » Absolute war أو « الحرب الكاملة » Perfect war وهو اصطلاح بدا غامضاً في أوانه ، فلم يألف العسكريون أو حتى رجال السياسة حينذاك تلك الصورة التي عناها كلاوز فتر بالنسبة لتباينها مع الصورة القديمة للحرب ، ولأنه اصطلاح - كما يقول روثفلز - « لم يأت متحرراً من الاحتمالات والمعاني الغامضة المليئة بالشك ، وليس مطابقاً لاصطلاح « الحرب الشاملة » Total war وإن سار الاثنان معاً في إطار واحد من التخطيط الاستراتيجي والتكتيكي إن قليلاً أو كثيراً ، فالحرب المطلقة « إنما تنبع - كما يقول كلاوز فتر - من طبيعة الحرب ذاتها » . فالحرب في تعريفها الصحيح - كما يقول - « عمل من أعمال العنف نرغم به العدو على الزول على إرادتنا » ، والحرب أيضاً ظاهرة اجتماعية . وإن اختلفت عن الظواهر الاجتماعية الأخرى ذلك « أنها صراع بين المصالح الكبرى ، لا تنتج نتائجه إلا بسفك الدماء » ومن ثم كانت « القوة هي سمة الحرب البارزة وهي سمة تنفرد بها عن غيرها » وكان الغرض منها وهو غرض محدد لا يقبل التغيير « تجريد العدو من أسلحته أو تدمير قواته » وهو غرض يبلغ الصراع حوله

أقصى درجاته وأبعدها عنفاً ، وتلك هي نظرية كلاوز فتر عن الحرب المطلقة التي يصفها بالكمال حتى ليدعوها أحياناً بذلك فيقول : « الحرب الكاملة » بمعنى « الحرب المطلقة » ، وهي نظرية يؤكد أهميتها تقوم على اعتبار أن « الصورة المطلقة للحرب هي في المكانة الأولى وأنها المحور العام للتوجيه الذي يجب على من يريد أن يتعلم شيئاً منها أن يعود نفسه على ألا تغيب عن عينيه أبداً ، وأن يعدها قياساً طبيعياً لآماله ومخاوفه يقترب منها حينما يقدر وحينما يجب » .

ويعود مراراً أخرى إلى الحرب المطلقة كلما عنت مناسبها فيقول : « إن الحرب التي تبغى العظم من أهدافها ليست أكثر بساطة فحسب ، بل أكثر توافقاً مع الطبيعة ، وأكثر تحرراً من الاضطراب ، وأكثر موضوعية » ويقول : « ومن خلال تلك النظرة - النظرة إلى الحرب المطلقة - تكتسب الحرب وحدتها وتجانسها ، وتبدو وكأنها جميعاً من نوع واحد ، وعليها وحدها تقوم الأحكام على أصوب القواعد وأدقها ، وتصدر الخطط العظيمة وتتحدد » .

فالحرب المطلقة في نظره هي الصورة المثالية للحروب في مبناها الفلسفي وهي « الفكرة المنظمة التي تبرز التجانس والموضوعية في ظاهرة تعدد صورها ، والتي يتمثل فيها عن اكتمال الجمال الفني ما لا يصل إليه إنسان وإن اقترب منه بالتدريج » .

واحتضن « كلاوز فتر » مبدأ « الأندفاع إلى أقصى مدى » بغيرة الجندي المحترف وحماسه وإحساسه بالمسؤولية ، حيث تبدى الصورة الكاملة للحرب ، وإن كانت تلك الصورة للحرب المطلقة هي صورة « الحرب المجردة » أو « الحرب على الورق » كما يراها دون شك ، فراه يقول : « إن كل شيء يتخذ شكلاً متبايناً حين ننقل به من التجريد إلى الحقيقة » .

وفي غمرة تلك الآراء الفلسفية التي يقدمها في الفصل الأول من الكتاب الأول من مؤلفه « عن الحرب »

نراه يدرج عدداً من « المعدلات » أو العوامل المؤثرة التي لا تجعل من الحرب عملية مثالية ، بل عملية فردية تقودها الاحتمالات أكثر مما يقودها المنطق . فالحرب ليست عملاً ينفرد بذاته ، وليست مما يتكون من حدث واحد فحسب ، بل إنها تقوم على عدد من العوامل التي يأتي الواحد منها في أثر الآخر ، كالجندين الجدد ، واتساع مسرح القتال ، وطبيعة المخالقات القائمة أو الجديدة مما يترك أثره على صفحتها « والمحارب الذي يغفل عنها لضعفه عن إدراكها ، يجعل منها لعدوه هدفاً حقيقياً تدور حوله جهوده ، وفي هذا العمل الذي يتبادل الطرفان تمنحى الانجاهات البعيدة وتتحوّل إلى جهود محدودة » .

وعرض « كلاوز فتز » لبعض هذه العوامل « المعدلة » في الكتاب الأول من مؤلفه عن الحرب تحت عنوان « خطر الحرب » و « الجهد البدني في الحرب » و « المعلومات في الحرب » ، كما عرض لعدد آخر من العوامل البسيطة التي تؤثر في سير الحرب يحملها تحت عنوان « التصادم أو الاحتكاك » Friction بمعنى عدم التوافق أو تصادم الرغبات ، وهو اصطلاح يقول « روثفلز » إنه قد غدا تعبيراً عسكرياً له دلالته المحددة ولا يخلو منه قاموس عسكري ، وهذا « التصادم » أكثر من أن يكون عملية آلية ، « فآلة الحرب تتكون أولاً وقبل أي شيء آخر من « أفراد » على كل منهم أن يؤدي ضربيته نحو الضعف البشري » ويرام « كلاوز فتز » الفكرة الوحيدة التي تؤدي عامة إلى التمييز بين الحرب الحقيقية والحرب المجردة أو « الحرب على الورق » فان عدداً لا حصر له من الظروف التافهة تقصر بالخطط عن إدراك مبتغاها « فكل شيء كما يقول « بسيط في الحرب ولكن أبسطها هو أعقدها وأصعبها » وأعظم هذه العوامل « المعدلة » أهمية هي ما تند عن صلة السياسة بالحرب ، فالحرب ليست إلا استمراراً لسياسة الدولة بوسائل مختلفة « فالهدف السياسي هو

الأساس والحرب هي الوسيلة ، ونراه يفيض في هذا التعريف فيقول : « ليست الحرب إلا استمراراً للمعاملات السياسية ممزجة بوسائل مختلفة ، وحين نقول ممزجة بوسائل مختلفة فلأجل أن نوضح في نفس الوقت أن هذه المعاملات السياسية لا تتوقف بسبب الحرب ولا تتحول إلى شيء مختلف تماماً ، بل تبقى وتستمر في الواقع مهما كانت الوسائل المستخدمة » .

« وكيف يمكن أن تكون غير ذلك ؟ » .
« فهل تتوقف العلاقات السياسية بين الشعوب والحكومات عندما نتوقف عن تبادل المذكرات السياسية ؟ » .

« أليست الحرب وحدها وسيلة ، وإن كانت مختلفة ، للتعبير عما نريد ؟ » .
« فعلينا أن نعرف بأن للحرب قواعدها الخاصة ولكن ليس لها منطق خاص » .

وفي هذا يربط « كلاوز فتز » بين الوسيلة والغاية ، ويتمثل ذلك في تعريفه للتكنيك والاستراتيجية ، فالتكنيك - كما يقول - هو « نظرية استخدام القوات المسلحة في القتال ، والاستراتيجية هي « نظرية استخدام القتال لأغراض الحرب » ، وتصطبغ فكرته في هذا بإصراره على « الطابع الإنشائي » و « الصلة الحتمية » بين الوسيلة والغاية « فحينما كان الجندي ، كانت فكرة القتال « فمظهر النشاط في الحرب هو القتال سواء كان مباشراً أو غير مباشر « فالجندي يستدعي للخدمة العسكرية ، ويلبس ، ويتسلح ، ويتدرب ، وينام ، ويأكل ، ويشرب ويسير ، كل هذا ليقاوم في الوقت والمكان المناسبين » .

وليست القوات المسلحة إلا وسيلة لتحقيق أغراض الحرب ، شأنها في ذلك شأن القتال ذاته ، وما دام الجندي يعد للقتال ، فإن القتال نفسه يجب أن يوجه لتحقيق غرض الحرب ، وهو القضاء على العدو أو نزع سلاحه في معركة حاسمة ، وفي هذا يقول

المتحالفة غرضاً عسكرياً مشروعاً . وقد تدخل بعض الظروف فتعدل من الغرض الأساسى وهو القضاء على العدو وتدمير قواته ، فمن المحتمل أن يكون غزو أراضي العدو سلاحاً حاسماً إذا عاق الدولة عن إعادة بناء جيشها ، فإن احتلال الأرض بالإضافة إلى الهزيمة العسكرية قمينان بتدمير إرادة العدو والقضاء على روحه المعنوية ، ويصبح القضاء على معنويات العدو بديلاً لنزع سلاحه ، وذلك عندما يتحقق العدو أن النصر عسير أو باهظ الثمن .

وتصبح المشكلة الرئيسية التي تواجه « الاستراتيجية » هي تحديد « مركز الثقل » Centre of Gravity ، الذى يوجه إليه الدفع العسكرى ، والذى يتغير ويتبدل تبعاً لتغير الموقف ، وهو فى أغلب الأحيان « قوات العدو المسلحة » ، وقد تكون عاصمة العدو هي مركز الثقل المنشود ، إذا ما تعرضت بلاده للفرقة والتمزق السياسى ، وقد يكون أقوى جيوش الحلفاء ، أو حيث تكون المصالح الرئيسية التي تربط بينهم ، وفى الحروب القومية - أى التي تعنى مجموع الشعب - يكون رأى العام هو مركز الثقل الرئيسى ، وبذلك طرق « كلاوز فتز » باب الحرب النفسية التي تسبق الاشتباك أو القتال الفعلى ، أو تصحبه ، وتغنى عنه عندما تحقق غرض الحرب .

إلا أن القضاء على العدو وتدمير قواته ليس قانوناً حتمياً يجب اتباعه ، ولكنه « نقطة عامة للتوجيه » ، فإذا ألم القائد بتلك الحقيقة استطاع أن يدرك أن « الاستراتيجية المنشودة أو المثلى هي أن يبلغ أقصى حد من القوة عامة ، وبوجه خاص فى « الساعة الحاسمة » حيث تكون قوة الحشد هي الإجراء الحاسم والإجراء القانونى ، ففي الساعة الحاسمة يجب أن يبلغ الحشد أقصى مداه » .

وثمة نقطة أخرى يسوقها « كلاوز فتز » عندما يناقش فى الكتاب الثامن من مؤلفه « خطة الحرب »

« كلاوز فتز » « إن القضاء على قوات العدو المسلحة يبدو دائماً ، وكأنه الوسيلة الرئيسية المؤثرة التي تتضاءل أمام تأثيرها كل الوسائل الأخرى . . . فالحل الدائم للمشكلة ، أو الجهد الذى يبذل للقضاء على العدو هو المولود الأول للحرب » .

ومهما يكن من انعكاس المطالب العسكرية « فى بعض الأحيان على الأهداف السياسية فأنها ليست أكثر من عامل معدل لها » . فالأهداف السياسية هي الغاية والحرب هي الوسيلة ، ولن تدرك الغاية بغير الوسيلة وعلى النظرية أن تؤكد هذا الاتجاه ، فسياسة الدولة هي التي تقرر الخطوات الرئيسية للحرب ، وليس للدولة أن تتطلب شيئاً هو ضد طبيعة الحرب » كما وأنه ليس هناك مشروع أو خطة يمكن أن تتخذ طابعاً عسكرياً محضاً ، فقد يتوارى الغرض السياسى إذا بلغ التوتر السياسى مداه ، أو يساير الغرض العسكرى ويقترب منه وهو نزع سلاح العدو .

وفى هذا تقرب الحرب الحقيقية من صورتها المطلقة ، وهي الصورة التي يؤكد سيادتها فى عصر القوميات ، فكلمة عظمت دوافع الحرب ، كلما عظم تأثيرها على كيان الشعوب التي يعنها الأمر ، وكلما اشتد التوتر الذى يسبق الحرب ، كلما اقتربت الحرب من صورتها المجردة وطفئ الجانب العسكرى على الجانب السياسى .

وعلى النظرية أن تؤكد أيضاً أنه كلما قل التوتر كلما غدت الحرب سياسية تمتد إلى كل مستويات الأهمية والنشاط من القتال التدميرى لقوات العدو إلى التظاهر واستعراض القوى فحسب .

فإذا كانت الحرب بين دولة وحلف من دول - كما كانت بين فرنسا وحلف الملكيين فى أوروبا عام ١٧٩٢ - فإن على الدولة أن تقرر بأى أعضاء الحلف تبدأ ، وأنها تقضى عليه أولاً ، ومنهما يكن قرارها فى هذا فإن عليها أن تعتبر الرباط الذى يجمع بين تلك الدول

الفرق بين نوعين من الحروب : الحرب المطلقة التي ترمى إلى القضاء على العدو وتدمير قواته ، والحرب المحددة التي تكتفى بغزو بعض أراضيه للاستيلاء عليها ، أو للمساومة عليها عند إقرار السلام وعقد الصلح ، ففيهما يختلف العمل الاستراتيجي اختلافاً بيناً ، ففي الحرب المطلقة تكون للنتائج النهائية التي تتمخض عنها قيمتها وأهميتها . ولا يكون لاحتلال الأرض قيمة ما لم يصحبه القضاء على قوات العدو ، وفي الحرب المحددة تتجمع النتائج الجزئية وتتراكم لتكون لها أهميتها بمرور الزمن عندما تتحطم إرادة العدو ، وإن كان من المحتمل أن يكون لاحتلال الأرض أثره في رجحان كفة المحتل .

ويرى « كلاوز فز » أن هذا النوع من الحرب المحددة ، وإن كان طابع الماضي ، سيعود للظهور في حالتين : الأولى ، عندما يكون التوتر السياسي ضئيلاً ، أو تكون الأهداف العسكرية بسيطة ، والثانية : عندما يبدو أن الوسائل العسكرية عاجزة عن تدمير قوات العدو ، أو لا يكون ثمة سبيل إليه إلا بالاقتراب غير المباشر .

ولا تستبعد نظريته التقاليد الخاصة بالدول التي ليست لها حشود قومية . أو الأساليب الغربية غير المألوفة للقوى البحرية الكبرى ، فلا الحملات الصغيرة ، ولا الحروب الاقتصادية بقيادة على تدمير قوات العدو بالمعنى العسكري ، ويبدو أن فشل الحصار القاري الذي أعلنه نابليون على إنجلترا كان ماثلاً في ذهنه .

ولا يذسى كلاوز فز أن يضيف إلى النظرية تلك القاعدة الصماء لطبيعة الحرب وهي أنه « كلما عظمت حوافز الحرب ، وتكاملت أسبابها ، كلما كانت أقرب إلى صورتها المخردة ، وكأنه يعنى أن صورتي الحرب باقيتان جنباً إلى جنب .

ويفرد « كلاوز فز » الكتب الثلاثة الأخيرة من مؤلفه « عن الحرب » للدفاع ، والهجوم ، وخطة

الحرب ، حيث تختلف وتمايز فيها : الاستراتيجية ، والسياسة ، والتكتيك . فيدمجها في تحليله لطبيعة الحرب ، ويعطيها اتجاهاً جديداً ، وإن اختلفت نظرته إليها عما كان ينتظر من المشرع الأكبر للحرب المطلقة والمنادى بالعنف والحشود الكبيرة ، وذلك بسبب ما قدره من أهمية « الدفاع » على « الهجوم » ، حتى عذها ثقة الحرب في القرن التاسع عشر « نقطة سوداء » في تفكيره ، فأخذوا على المقنن الأكبر للحروب النابليونية لإثارة الدفاع على الهجوم ، بينما كانت انتصارات نابليون الباهرة عن طريق الهجوم وحده ، متناسين أن الحروب النابليونية في صورتها المتكاملة — بالرغم من معاركها الظافرة التي خللت اسم نابليون في سجل الخالدين من عباقرة الحرب — لم تنته إلا في معركتي « موسكو » و « واترلو » فالمعروف أن الهجوم هو الذي ينفرد وحده بالقدرة على المبادرة ، وتحقيق المفاجأة ، وهو الذي يجني ثمرة الفوز ، كما أن الهجوم هو الذي يسيطر دون الدفاع على قانون العمل .

وقد تنكر كلاوز فز لكل هذا ، كما تنكر لأهمية الهجوم في رفع « الروح المعنوية » بين الجنود ، ومع ما للمفاجأة من أهمية تكتيكية ، وبالرغم من أن المهاجم هو الذي يبدأ الخطوة الأولى — أو يقوم بأول تحرك — على حد تعبيره — إلا أن المدافع هو الذي يجني ثمار الضربة الأخيرة ، فضلاً عن أن الدفاع هو الخطوة الأولى في إدارة الحرب ، ولا يفوته أن يذكر —

بالرجوع إلى الحروب النابليونية وهو ما ينطبق على غيرها من الحروب عامة كما يرى — « أن المعتدى السياسي يكون على الدوام محباً للسلام » بمعنى أنه يتطلع إلى « اجتياح جيرانه بغير حرب ما لم يواجه مقاومة منظمة » .

وقد بنى « كلاوز فز » نظريته هذه على اعتبار أن الضعيف مملك على الأقل فرصة مواتية لمقاومة خصم قوى ، لأن الدفاع — كما يقول — « أقوى صور

الحرب » ، ولكنه لم يفكر في المدى الذي يمكن أن تجدد عنده هذه النظرة سندا من التكتيك مع تطور الأسلحة وازدياد كمية النيران .

ويستند في آرائه عن الدفاع إلى التكتيك ، كما يستند إلى الاستراتيجية والسياسية ، فالقوي المعنوية والشعور الوطني يكونان في جانب من يدافع عن وطنه أكثر مما هما في جانب المهاجم . هذا فضلا عن أن المدافع يفيد كثيراً من القلاع والحصون في أرضه كما يفيد من طبيعتها الجغرافية ، ويفيد من الأحداث الطارئة كما يفيد من الإجهاد الذي يحل بالمهاجم ويغدو عامل الوقت في صفه ، « فالاحتفاظ بالشئ - كما يقول أيسر من الاستيلاء عليه و » كل الذي لا يحدث هو في صالح المدافع . . . فإنه يحصد ما لم يزرع » .

والدفاع هو الصورة الأقوى حين يكون الغرض سلبياً ، والهجوم هو الصورة الضعيفة حين يكون الغرض إيجابياً ، فعلى المهاجم أن يتخذ القرار المناسب للوصول إلى الغرض الإيجابي ، فإذا كان غرضاً كبيراً ، كان عليه أن يتخذ قراره في إطار « الحرب المطلقة » ولا يكون العمل الدفاعي في نطاق الهجوم ذاته غير عائق ثقيل ، و « خطيئة قاتلة » إذا لم يتحول إلى الهجوم ، فالدفاع المطلق مما يناقض طبيعة الحرب ، ولا يحجز النصر مدافع يكتفى بالتقهقر والانسحاب الناجح .

ويختم « كلاوز فز » حديثه عن الدفاع بالعبرة التالية وهي : « إن الالتجاء إلى الهجوم السريع القاطع هو أكثر المواقف إشراقاً في العمل الدفاعي ، وهو سيف الانتقام اللامع البتار » . حيث يصل العمل الهجومي إلى « الذروة » وتبدأ نقطة التحول ، فإن الهجوم الاستراتيجي إذا فشل في الوصول إلى « قرار » ، انتاب الاندفاع الأمامي الاجتهاد والتعب ، ومهما كانت مكاسبه المعنوية والمادية ، فإنه لأسباب عدة يتعرض للضعف :

ويبدو أن الكاهن الأكبر للحروب النابليونية ، بقدر ما بهرته معاركها الظافرة ، قد تأثر بحملة ١٨١٢ ، كما تأثر بالنهاية الخاسرة التي انتهت إليها نابليون في « واترلو » . ففي حملة ١٨١٢ استطاع نابليون أن يطوى فيافي روسيا ، ويصل إلى موسكو ، ليجدها طعماً للنيران ، ولكن الإجهاد الذي انتاب قواته ، والحرب الذي واجهه ، كانا نقطة التحول التي انقلب الروس فيها من الدفاع إلى الهجوم ، وكان الوصول إلى موسكو هو « الذروة » التي بلغها نابليون في اندفاعه الهجومي . ثم كانت نهايته في « واترلو » فقضت على كل ما كسبه من قبل ، ولم تكن « واترلو » من الناحية العسكرية معركة عظيمة لعب فيها الفن الحربي دوراً حاسماً ، بل كانت معركة تافهة لم يكسب الحلفاء النصر فيها إلا لأن « إله الحرب » قد أجهد قواته طول النضال واستنفدت المعارك موارده المادية والبشرية ، ولكن بقيت عبقريته تومض حتى في ركام التفاهة التي بدت في « واترلو » كبرق لامع في دجى ليل بهيم ، فبشراذم يعوزها التدريب وتنقصها الموارد من المهندسين الجدد كاد يقضى على جيش « ولنجتون » كما استطاع في عام ١٨١٤ أن يدير قواته الضئيلة المجهدة على خطوط داخلية ضد قوات « بلوخر » و « شفارتزبرج » في وديان السين والمارن ، ضارباً مرة البروسيين في الشمال . ومرة أخرى النموسيين في الجنوب ، داحراً أعداءه المرة تلو الأخرى بسرعته وخفة حركاته ، وعملياته التكتيكية الرائعة التي أثارت دهشة الخليف وإعجاب الأجيال اللاحقة .

وعندما يبلغ العمل الهجومي « ذروته » تكون نقطة « أعظم تحول » ويكون الهجوم المضاد ، أقوى من الاندفاع الأمامي ، وبقدر ما يدرك المدافع أن عدوه قد بلغ « الذروة » التي يتخلخل بعدها العمل الهجومي ، تكون قدرته على الهجوم المضاد ، فالمهاجم « يندفع مع تيار الهجوم إلى ما وراء خط التوازن . . . كجواد

يرتقى تلا بحمل ثقيل ، فإنه ليجد أن من الأسر له أن يستمر في الصعود بدلا من أن يتوقف . إلا أن هذا الإدراك يتطلب من « الحكمة وسلامة التقدير ما يجعله قادراً على البدء بالعمل المناسب في الوقت المناسب ، فإن الإفراط في الحذر كالاندفاع في طيش مما ينتهي بالخسران ، ولا يفصل القرار السليم عن القرار الخاطئ إلا خيط رفيع واه » لا يراه إلا من أوقى القدرة على « التخيل » .

ولذا أجبر المهاجم على التوقف والدفاع أثر تقدم طويل ، أعوزه الكثير من مقومات « الصورة الأقوى » حيث تكون القوى المعنوية والنفسية ضده ، ولكنه يبقى ممسكاً في النهاية بأحدى مميزات الدفاع وهي احتلاله للأرض أو الموقع ، وهنا يبرز النوع الثاني من الحرب ، حيث تبقى لديه القدرة على منع العدو من تدمير قواته ما دام قد عجز عن تدمير قوات العدو .

ويتبدى في هذا الإطار من دراسة كلاوز فتر للحرب ، تقديره الكبير للعوامل المعنوية والنفسية ، حيث أفاض في تبيان قيمتها في الفصل الثالث من الكتاب الأول والثاني ، وفي الفصل الثالث إلى الثامن من الكتاب الثالث من مؤلفه « عن الحرب » ، وقدم تحليلاً رائعاً للخواص التي يتحلى بها كل من القائد العام والقواد الأصاغر ، فليست فضيلة الجيش العسكرية في الشجاعة أو المزاج ، بل في « الروح » ، وليست في العدد — فبالرغم من تقديره للقوى العددية وللحشد عامة وعند اللحظة الحاسمة ، ظل يحذر وينذر بالفهم الخاطئ لهذه الحقيقة ، كما ظل يحذر وينذر من أن تدمير قوات العدو لا يعني عمليات القتل الجزافي ، فالمعركة الأساسية هي في القضاء على معنويات العدو أكثر مما هي في القضاء على قواته وقتل جنوده ، ولا يخسر القائد المعركة أو تنهزم قواته ما لم يفقد القائد إرادته ، وتنهار روح قواته المعنوية ، فالإرادة وحدها هي التي تقف

شاحنة مسيطرة في الحرب ، « كالمسلة في ميدان فسيح تتشعب منه وإليه كل الطرق الرئيسية في المدينة » .

فإذا لم يعد للروح المعنوية مع التطور الميكانيكي لآلة الحرب وتنظيم الجيش ، من القوة ما كان لها من قبل ، بين المشاة الراجلين والفرسان من راكبي الخيل ، فإنها باقية ما بقيت الحرب صراعاً بين إرادة شعب وشعب آخر ، بل إننا لنقول إنها غدت أقوى أسلحة الحرب بعد أن امتدت ساحتها إلى الجبهة المدنية وأصبح انهيار الجبهة الداخلية أقوى أسباب انهيار القوات المسلحة في جبهة القتال . وبعد أن بلغت أجهزة الدعاية والإعلام من القدرة ما لم تبلغه من قبل ، وستبقى عبارة « كلاوز فتر » حكمة خالدة على الدوام : « أن القوى المادية هي قبضة السيف الخشبية ، أما القوى المعنوية فهي حده البراق اللامع » .

وقد أصبحت تعاليم « كلاوز فتر » وحيماً لمدرسة الحرب الروسية ، وإليها يرجع الفضل في انتصارات ألمانيا العسكرية منذ ذلك الحين حتى الوقت الحاضر بل إن هزيمتها في الحربين العالميتين الأولى والثانية كانت بسبب الأخطاء التي ارتكبتها في تفسير كلاوز فتر . فلم تدرك ما قاله عن « ذروة الهجوم » و « نقطة التحول » ومزايا الدفاع على الهجوم عندما ينتاب المهاجم التعب والكلال .

ويدين أساتذة الحرب الألمان أمثال « مولنكه » و « فون درجولتز » و « فون بلوم » و « ميكل » و « شليفن » و « لودندورف » و « هندنبورج » لكلاوز فتر بالأستاذية ، وعلى أيديهم انتشرت تعاليمه في بلدان عديدة : فقام « درجولتز » بتدريب هيئة أركان الحرب التركية ، وأشرف « ميكل » على تعليم الجيش الياباني ، ولا يغفطه اليابانيون حقه في نسبة انتصارهم على الروس عام ١٩٠٥ إليه .

وقد أجاب « ميكل » على سؤال للرائد الإنجليزي

« ستيوارت ل . موري » عن رأيه في فيلسوف الحرب الأكبر ، وكان ستيوارت بصدد وضع كتاب عنه فقال : « إنى أقدر كل ضابط ألماني تشرب بقصد أو بغير قصد تعاليم كلاوز فتز وروحه ، وإنى لأعتبر كل من يتخذ الحرب صناعة أو يقوم بتعليمها في الوقت الحاضر مدين لتعاليم كلاوز فتز حتى ولو لم يكن مدركاً لها » .

وما زال هذا صحيحاً بالنسبة للجيش الألماني : فبعد اجتياح الألمان لبولندا والنرويج وفرنسا في الحرب الأخيرة ، ارتفعت أصوات المنتصرين تعلن أن الحلفاء قد خسروا الحرب لأنهم لم يلقوا بالاً إلى كلاوز فتز ولم يدرسوا تعاليمه . وأعلن « كارل ليباخ » مدير المعهد الألماني للبحوث العسكرية « أن الحلفاء قد ارتكبوا « خطأ قاتلاً » عندما ظنوا أن نتائج الحرب الأولى قد برهنت على خطأ كلاوز فتز ، فقد تغيرت صورة الحرب ولم يعد ميدان القتال المكان الحاسم للمعركة ، بل إن العوامل الاقتصادية هي التي تمسها ، أما نحن الألمان

فما زلنا نؤمن « بكلاوز فتز » ، وقد خرجنا بالرأى الصائب والدرس المستفاد من نتائج الحرب الأولى ، فالجرب لا يحسمها غير القتال ، وسيبقى القضاء على قوات العدو وتدميرها أعظم صورها نجاحاً . وهذا صحيح بجملة إلا أن الألمان قد أدركوا جانباً من نظريته دون الجانب الآخر ، وأدى بهم ذلك إلى تفسير كلاوز فتز تفسيراً خاطئاً ، مما أدى إلى هزيمتهم في الحرب الأولى والثانية ، فقد نسوا قوله « إن المدافع يملك دائماً سيف الانتقام اللامع البتار » .

ومهما اختلفت الآراء حول « كلاوز فتز » ومؤلفه « عن الحرب » فسبقي علماً خالداً مبرزاً بين أعلام الفكر العسكري ، وسبقي أفكاره مهما تقدمت أساساً لكل تطور في فن الحرب حاضراً أو مستقبلاً بالرغم من التطور التكنولوجي الرائع في آلة الحرب ، وازدياد حجم القوات والتنظيمات الجديدة للتشكيلات واتساع مسرح القتال وامتداد جبهة الحرب امتداداً لم تره حروب القرن التاسع عشر .



مجمع الأمثال للميداني

بسم
الأستاذ محمد عبد الغني حسن

(١) سيرة حياة

ابن أحمد ، وقد كنى بأبي الفتح ، ونسب إلى شهرستان والميداني - صاحب كتاب « مجمع الأمثال - هو واحد من هؤلاء الأعلام الذين يجهل الكثير من الناس اسمهم ، ويعرفونهم بما اشتهروا به من النسبة . وهذه الشهرة بالنسبة أو الكنية أو اللقب كثيراً ما عطلت الباحثين وعوقبتهم عن التهدي إلى مصادر السيرة والترجمة في مواطنها . فلو أنك حاولت البحث في كتاب مثل « وفيات الأعيان » عن ترجمة « الحريري » صاحب المقامات لأعيانك البحث ما لم تكن تعرف أن اسمه : القاسم بن علي ، وأنه لهذا جاءت ترجمته في حرف القاف - وهو الحرف الأول من اسمه - لا في حرف الحاء ، وهو الحرف الأول من لقب الحريري الذي اشتهر به .

ومن هنا عمد مصنفو كتب التراجم والطبقات من المحدثين إلى ذكر اسم الشهرة في موضعه من حروف الهجاء مع الإحالة على موضع الترجمة استناداً إلى اسمه واسم أبيه . وقد فعل ذلك « خير الدين الزركلي » في كتابه : « الأعلام » ، وفعل مثل ذلك « عمر رضا كحالة » في الأجزاء الخاصة بالإحالة على معجمه الواسع المسمى « معجم المؤلفين » .

اشتهر مؤلف كتاب « مجمع الأمثال » بالميداني ، وهي شهرة النسب التي يعرف بها كثير من الأعلام في أدب العرب وتاريخهم ، كشهرة المعري الشاعر ، والمتنبي ، والزحشرى المفسر للغوى ، والغزالي ، والشهرستاني ومئات ومئات غيرهم ممن يعرفهم الناس - حتى رجال العلم والأدب - بأنسابهم وألقابهم ، لا بأسمائهم وأسماء آبائهم . فالمعري - مثلاً - هو أحمد ابن عبد الله بن سليمان بن محمد ، ولكنه نسب إلى « المعرة » ، وهي البلدة الشامية التي ولد فيها . وأبو الطيب المتنبي هو أحمد بن الحسين بن عبد الصمد ، وقد لقب بالمتنبي ، وكنى بأبي الطيب ، واشتهر في تاريخ الأدب العربي بكنيته ونسبته . والزحشرى هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر ، وقد كنى بأبي القاسم ، ونسب إلى بلدة زحشر من بلاد خوارزم ، والإمام الغزالي اسمه محمد بن محمد بن أحمد ، وقد كنى بأبي حامد ، ونسب إلى « غزالة » - بتخفيف الزاي - وهي إحدى قرى مدينة طوس . والشهرستاني الإمام الفقيه المتكلم ، وصاحب كتاب « الملل والنحل » هو محمد بن عبد الكريم

ذيلاً لكتاب « دمية القصر » للباخرزى . والبيهقى هذا هو على بن زيد المتوفى سنة ٥٦٥ هـ ، وهو غير البيهقى الحنفى المتوفى سنة ٤٠٢ هـ ، والبيهقى الشافعى المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ، والبيهقى المؤرخ محمد بن الحسين الذى كان كاتب الإنشاء فى دولة السلطان محمود الغزنوى وتوفى سنة ٤٧٠ هـ .

ولقد أفاد من عبد الغافر الفارسى ومن البيهقى كل من جاء بعدهما وكتب فى سيرة « الميدانى » ، فنجد له ترجحات تقصر جداً ، أو تطول قليلاً فى وفيات الأعيان ، ومعجم الأدباء ، ونزهة الألباء ، وأنباه الرواة ، وسلم الوصول ، وتاريخ البداية والنهاية لابن كثير ، وبغية الوعاة للسيوطى ، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ، وطبقات ابن قاضى شعبة ، والأنساب للسمعانى ، والفلاكة والمفلوكون للدبلى ، وروضات الجنات لمحمد باقر الخوانسارى ، وكشف الظنون لحاجى خليفة ، وسير النبلاء للذهبي ، والوفاء بالوفيات للصفدى ، وتذكرة الحفاظ للذهبي ، ومرآة الجنان للبيهقى ، ومفتاح السعادة لطاشكبرى زادة .

كما ترجم له فى عصرنا الحاضر اثنان من مصنفى كتب الأعلام ومعاجم المؤلفين ، وهما : خير الدين الزركلى ، وعمر رضا كحالة . ولم يفت بروتلمان أن يكتب له ترجمة دقيقة فى دائرة المعارف الإسلامية . ومن أطول التراجم للميدانى ما جاء فى إنباه الرواة للقفطى ، ومعجم الأدباء لياقوت الرومى ، وكشف الظنون لحاجى خليفة . وأوجزها ما جاء فى تاريخ البداية والنهاية لابن كثير ، فقد ترجم له الرجل فى سطرين اثنين لا يزيدان . . .

ولعلنا بعد هذا نتساءل : لماذا ترجم الإمام الدبلى - من علماء القرن التاسع - للميدانى فى كتابه الذى عنوانه : « الفلاكة والمفلوكون » وهو كتاب لم يترجم إلا للرجال العلماء الذين تقلصت عنهم دنياهم ، ولم يحظوا منها بظائل . . . ؟ والجواب عن ذلك لا يحتاج إلى

والميدانى - بعد هذا - هو « أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الفضل الميدانى النيسابورى » كما جاء فى كتاب « إنباه الرواة » ، على أنباء النحاة « للقفطى الأديب المصرى مؤرخ السير . والقفطى هنا ليس إلا ناقلاً عن كمال الدين الأنبارى صاحب كتاب « نزهة الألباء » فهو أقدم من ترجم للميدانى حيث كان قريباً جداً من عهده (توفى الميدانى سنة ٥١٨ هـ ، وتوفى الأنبارى سنة ٥٧٧) . كما نقل القفطى عن ياقوت الرومى صاحب كتاب معجم الأدباء ، المتوفى سنة ٦٢٦ هـ ، وعن ابن خلكان صاحب « وفيات الأعيان » المتوفى سنة ٦٨١ هـ .

ولذا كان « النيسابورى » نسبة إلى مدينة نيسابور عاصمة خراسان التى ازدهرت فيها الحضارة العربية الإسلامية زماناً وأنجبت الشاعر عمر الخيام ، والصوفى فريد الدين العطار ، فإن « الميدانى » نسبة إلى « ميدان زياد بن عبد الرحمن » ، وهو موضع بنيسابور كان يسكنه المترجم له .

الذين ترجموا للميدانى

ومن حسن الحظ أن الميدانى لم تضع ترجمته فيما ضاع من تراجم الأعلام فى الإسلام ، وإذا كان القدر الذى وصل إلينا من سيرته قليلاً ومتكرراً فى أكثر من مرجع - كما سيحى - فإنه يعطينا - على أية حالة - صورة تجعل الرجل قريباً إلينا ، وهى صورة - على إنجازها - فيها من ملامح الشخصية ما يمكن به الحكم على الرجل . ولا شك أن صاحب الفضل الأول فى تسجيل سيرة « الميدانى » اثنان من تلاميذه الأذنين : وهما عبد الغافر بن إسماعيل الفارسى ، وقد شهد له ياقوت الرومى بالأدب والعلم ، وترجم له ابن خلكان ، ووصفه بأنه كان إماماً فى الحديث والعربية . وثانى الشاهدين والمترجمين الأولين للميدانى هو « أبو الحسن البيهقى » صاحب كتاب « وشاح الدمية » الذى وضعه

كتاب « الأنساب » مع حرصه على رد الأنساب إلى أصولها وأسبابها ، ووقف ابن خلكان صاحب وفيات الأعيان موقف غير العالم بهذه النسبة ، فقال عنها : لم أعرف هذه النسبة إلى أى شيء ؟ ! وذكر أبو أحمد العسكري أنها نسبة إلى الواحد بن الدئل بن سهرة . . . وذكر أستاذنا المغفور له الشيخ عبد الخالق عمر

— في تعليقاته على كتاب « معجم الأدباء » لياقوت الرومي طبعة الدكتور أحمد فريد رفاعي — أن « الواحدى » نسبة إلى جبل لبنى كلب اسمه « جبل واحد » ، واستظهر — رحمه الله — ذلك من قول الشاعر عمرو بن العداء الكلبي :

ألا ليت شعري هل أبيت ليلة

بأنبط ، أو بالروض شرقى واحد ؟

وأما المحاشي — ثاني شيوخ الميداني — فهو القيرواني المعروف بالفرزدق ، لأنه من أحفاد الفرزدق الشاعر الأموي المشهور ، وقد كان إماماً في النحو واللغة والتصريف والتفسير والسير ، بشهادة الإمام السيوطي الذي ترجم له في « بغية الوعاة » ، كما شهد له شهادة عرفان — عن قرب وتلمذة — تلميذه ابن عبد الغافر الفارسي الذي قال فيه : « ورد ابن فضال نيسابور ، فاجتمعت به فوجدته بحراً في علمه ، ما عهدت في البلديين — يعنى أهل البلد المواطنين — ولا في الغرباء مثله . . . » . وله مصنفات كثيرة منها « الأكسير » في التفسير ويقع في عشرين مجلداً ، و « شرح عنوان الأدب » و « شجرة الذهب » في معرفة أئمة الأدب . وروى له ياقوت الرومي ، ونقل عنه السيوطي وغيره ، الأبيات الثلاثة التالية وهي من الشعر المتداول المحفوظ :

وأخوان حسبهم^(١) دروعاً

فكانوها ، ولكن للأعداء

(١) في بعض الروايات : وأخوان نخبتهم ، بدلا من حسبهم

مشقة ، فإن « الميداني » هو أحد ثلاثة وثلاثين ومائة عالم رآهم الدجلى من « المفلوكين » الذين فارقهم الحظوظ في الدنيا فلم يظفروا منها بنصيب ، وكان لإدبار الزمان عنهم مقابل رجحان كفتهم من العلم والفضل . . . وقد يكون من الاستطراد الجميل أن نوصي هنا بقراءة كتاب « الفلاكة والمفلوكون » ، وأن نوصي بنشره محققاً في « المكتبة العربية » فهو كتاب جليل في التراجم ، وفيه فوق ذلك تأساء وتعزية لمن تفوتهم من زملائهم بعض الحظوظ . . .

ويشير البيهقي — تلميذ الميداني — إلى إدبار حظ أستاذه قائلاً فيما نقله عنه ياقوت الحموي : « قد صاحب الفضل في أيام نفد زاده ، وفي عتاده ، وذهبت عدته وبطلت أهبته . . . وكان هذا الإمام يأكل من كسب يده . . . » .

شيوخه وأساتذته

كانت نيسابور في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري تموج بحفنة من العلماء الأعلام ، وما منهم إلا له في التفسير والحديث واللغة مقام مشهود ، فقد كان فيها الإمام علي بن أحمد الواحدى المفسر المشهور ، والإمام علي بن فضال المحاشي النحوي ، ويعقوب بن أحمد النيسابوري الأديب اللغوي ، وغيرهم . وقد أخذ الميداني العلم عن هؤلاء الثلاثة وقرأ عليهم وأفاد منهم . أما الواحدى فقد كان — بشهادة ابن خلكان — أستاذ عصره في النحو والتفسير ، ورزق السعادة في تصانيفه ، وأجمع الناس على حسنها ، وذكرها المدرسون في دروسهم . وهو صاحب البسيط ، والوسيط ، والوجيز في تفسير القرآن الكريم ، وقد أخذ الإمام الغزالي منه أسماء كتبه الثلاثة لبعض مؤلفاته . كما له كتاب « أسباب نزول القرآن » ، و « شرح ديوان أبي الطيب المتنبي » . وقد اختلف الناس في تعليل نسبته : الواحدى ، فلم يذكرها السمعاني صاحب

وخلتهم سهاماً صائبات

فكانوها ، ولكن في فؤادي

وقالوا قد صفت منا قلوب

لقد صدقوا .. ولكن عن ودادي

وأما النيسابوري ثالث شيوخ الميداني ، فهو يعقوب بن أحمد الذي اشتهر بالأدب واللغة ، وقال فيه ابن قاضي شهبة : « له نظم وتصانيف وفوائد ونكت وطرف » . وقد ذكره العماد الكاتب في « الخريدة » ، كما ترجم له السيوطي في « بغية الوعاة » ، والباخرزي في « دمية القصر » . ومن كتبه « البلغة المترجمة في اللغة » ، وهو مخطوط ، و « جونة الند » .

صورة خلقية نفسية

إن التراجم الوجيزة التي جاءتنا عن الميداني صاحب « مجمع الأمثال » تعطينا صورة — على الرغم من إنجازها — تدل على ذكاء الرجل ، وشهامته ، وفضله ، كما أنها تدلنا على ما كان يتمتع به من عزة النفس والترفع . فلم يحاول الميداني أن يتزلف إلى أمير من أمراء السلاجقة في خراسان ، أو إلى ملك من ملوكهم في نيسابور . ولو شاء أن يرخص من نفسه قليلا ، ويطأطي من طامح رأسه لكان له عندهم مجال للحظوة والجاه . ولكنه لم يفعل ، حفاظاً على عزة نفسه أن يسومها الأمراء في سوق الشراء . . . أما ذكاؤه ، فقد شهد له به بعض مترجميه وكاتبى سيرته ، كما شهد له بذلك كتابه « مجمع الأمثال » الذي أراد أن يصون به تراثاً عريباً عظيماً في الجاهلية والإسلام وعصر المولدين ، وهو تراث الأمثال العربية التي يقف المؤرخون منها على تاريخ هذه الأمة ، وفلسفتها . ونظرتها إلى الحياة ، وطرائفها في السلوك ، وفضائلها النفسية ، ومعاييرها الخلقية التي كانت تحتفظ بالقيم الرفيعة في عصور القوة والسيادة والعزة والاستقلال ، ولكنها كانت تسائر الزمان وتداول الأيام والحكام في

عهود التبعية والفرق وغلبة العناصر الأجنبية من ترك وفرس وغيرهم . . .

وأما فضل الرجل وشهامته فيؤكددها ما ذكره محمد بن أبي المعالي بن الحسن الخوارى في كتابه « ضالة الأديب » ، من الصحاح والتهذيب « قاتلاً في معرض الحديث عن الميداني : « وسمعت غير مرة من كتاب أصحابه يقولون : لو كان للذكاء ، والشهامة ، والفضل صورة ، لكان الميداني تلك الصورة . ومن تأمل كلامه ، واقتفى أثره علم صدق دعواهم » ، فالدعوى هنا مؤيدة من ناحيتين : من ناحية أقوال الميداني وكلامه ، ومن ناحية أفعال الميداني التي حرص على أن يسجلها مترجمو حياته المعاصرون له ، القرييون منه .

بعض تلاميذه

لقد سبق منا الحديث عن بعض أساتذة الميداني الذين أخذ منهم ، ونقل عنهم ، وتلمذ عليهم ، وهم ثلاثة من الرجال كانت تزهى بهم مدينة نيسابور عاصمة خراسان ، في القرن الخامس الهجري . وكما تأثر الميداني ببعض الأعلام في عصره ، أثر في بعض النجباء من التلاميذ الذين أخذوا منه ، ونقلوا عنه ، وانعقدت لهم شهرة في زمانهم وبعد زمانهم ، وقد نقل ياقوت في معجمه أن الإمام أبا جعفر أحمد بن علي المقرئ البيهقي هو من قرأ على الميداني وتخرج به . ولا يعوزنا البحث عن البيهقي هذا ، فهو يهقي آخر غير من ذكرناهم قبلاً ، وهو لغوي ، عالم بالقراءات حتى غلب عليه في التسمية الوصف بالمقرئ ، وأصله من « بهق » ، وكان نزيباً بنيسابور ، ولم يكن من أهلها — كما ذكر ذلك — وإماماً — الأستاذ خير الدين الزركلي صاحب « الأعلام » وقد ترجم له القفطي في « الأنباه » ترجمة وجيزة ، كما ترجم له السيوطي في « البغية » ، وياقوت في « معجم الأدباء » ، وصاحب « سلم الوصول » ، وصاحب

« طبقات المفسرين » . ومن كتبه : « ينابيع اللغة » و « المحيط ببلغات القرآن » و « تاج المصادر » الذى قال عنه صاحب « كشف الظنون » : (جمع فيه مصادر القرآن ، ومصادر الأحاديث ، وجردها عن الأمثال والأشعار ، وأتبعها الأفعال التى تكثر فى دواوين العرب) .

أما ثانى تلاميذ الميداني فهو يوسف بن طاهر الخوي - نسبة إلى مدينة خوى من أعمال أذربيجان - وقد ولى نيابة القضاء فى إحدى عاصمتى طوس ، وحملت سيرته هناك . وفى قصبة طوس لقيه السمعاني صاحب كتاب « الأنساب » وكتب عنه « أقطاعاً من شعره » . ومن تصانيفه : « شرح سقط الزند للمعري » ، وهو مطبوع فى مجموعة شروح سقط الزند التى طبعها دار الكتب المصرية فى العقد الخامس من هذا القرن العشرين ، وأعيد طبعها مصورة فى مشروع « المكتبة العربية » سنة ١٩٦٤ ، سنة ١٩٦٥ م . ومن كتبه أيضاً رسالة عنوانها : « تنزيه القرآن الشريف » ، عن وصمة اللحن والتحريف » ، وقد أشار إليها ياقوت^(١) ، والسمعاني صاحب « الأنساب » . وقد ذكر حاجى خليفة أن الخوي هذا قد اختصر كتاب أستاذه « مجمع الأمثال » .

أما ثالث تلاميذ الميداني فهو ولده « سعيد » ، وقد نقل ياقوت فى المعجم أن سعيداً هذا كان إماماً بعد والده ، كما ترجم له ابن خلكان فى « وفيات الأعيان » ترجمة وجيزة جداً جاءت عقب ترجمته لأبيه مباشرة - دون مراعاة للترتيب المجائى للأعلام - قال فيها : « وابنه أبو سعد سعيد بن أحمد كان أيضاً فاضلاً ديناً ، وله كتاب « الأسماء فى الأسماء » ، وتوفى سنة تسع وثلاثين وخمسمائة : رحمه الله تعالى » . أما السيوطى فقد ترجم له فى ثلاثة أسطر فى « بغية الوعاة » ، وزاد على (١) فى معجم البلدان ، مادة « خوى » ، لا فى معجم الأدباء .

الكتاب الذى ذكره له ابن خلكان كتابين آخرين ، هما : « غرائب اللغة » و « نحو الفقهاء » ، ثم زاد تعليقاً على كتاب « الأسماء فى الأسماء » بأن الابن اشتقه من كتاب أبيه الذى عنوانه : « السامى فى الأسماء » . وقد فعل ابن العماد الحنبلى صاحب شذرات الذهب فى الترجمة لسعيد ابن الميداني ، ما فعله ابن خلكان ، فترجم للابن فى سطرين جاء بهما عقب الترجمة لوالده : وهى ترجمة منقولة بالنص عما كتبه ابن خلكان فى الوفيات . . .

الميداني الشاعر

لقد غلبت على الميداني ناحية الأدب واللغة والنحو ، ولكن الرجل كانت فيه « شاعرية » كما كان يفهم الشعر عند القدماء . وقد نقل ياقوت الحموى عن الميداني شعراً رواه عنه تلميذه أبو الحسن البهقى صاحب كتاب « وشاح الدمية » ، وقال عنه إنه مما أنشده إياه . ونرى أن شعر الميداني يجود حين يرسل فيه نفسه على سجيته بلا تكلف ، ولا محاولة للزخرف اللفظى ، ولا لإغراق فى الإغراب . ومن شعره اللطيف ما قاله يعزى نفسه حين لاح المشيب بعارضيه وجلله بالبياض :

تنفس صبح الشيب فى ليل عارضى

فقلت : عساه يكتفى بعذارى

فلما فشلت عاتبتنه فأجابنى :

ألا هل يرى صبح بغير نهار ؟

والشاعر هنا خائف من فشو المشيب فى شعره ، وانتشار بياضه فى سواد شعر الشباب . وهو خوف طالما أرق الشعراء الوجلين من المشيب ، ولكن اعتذار المشيب فيه من دواعى التسلية والتبصير قدر ما فيه من الملاحاة وسلامة المنطق والاستشهاد بالواقع من الحياة فى الطبيعة ، فاذا صح أن يرى صبح بغير نهار ، صح أن يرى شباب بلا مشيب . . . وهو تعليل بالواقع ،

وهو يذكرنا بالتعليل الحسن الذى زين به شاعر قديم
ظهور الشعرات البيض فى خلال الشعر الأسود قائلاً :

لا يرعك المشيب يا ابنة عبداللـ

هـ فالشيب زينة ووقار

لأنما تجعل الرياض إذا ما

ضحكت فى خلالها الأزهار !

فقد جعل هذا الشاعر بياض المشيب ابتسامة
كابتسامة الزهر فى الروض ، كما جعل « الميداني »
انتشار بياض المشيب ضرورة طبيعية كضرورة انتشار
النهار فى أعقاب الصباح ...

وإذا كان الميداني الشاعر قد أخذ معنى تعاقب
النهار والليل فى موضوع الشيب والشباب من شعراء
قبله ، فإننا نرى له فى قصيدة أخرى معنى قد أخذه من
شاعر قديم أخذاً ظاهراً غير مستور ولا خفى . يقول
الميداني من بعض غزلياته :

حننت إليهم والديار قريبة

فكيف إذا سار المطى مراحل ؟

والبيت مأخوذ - حتى فى كثير من اللفظ - من
قول الشاعر :

أشوقا ولما يمض لى غير ليلة

فكيف إذا خب المطى بنا عشرا ؟

والحق أن بيت الميداني أضعف نسجاً ، وأقل
إشراقاً ، وأدنى عبارة من البيت الذى أخذ عنه ،
ومتع منه ... وأين بناء هذا من ذاك ، مع عورة
الأخذ ، وضعف المحاكاة ؟

ولنا أن نسأل : ما لهذا الشيخ الفاضل المتدين
وللغزل الذى لا يحسن الكلام فيه ؟ لقد كان كثيرون
من الشعراء السابقين الذين لم يعرفوا بحفقات قلب ،
ولا حرارة حب ، يروضون القول فى الغزل ، تبياناً
للقدرة على القول - لا استجابة لدواعى الهوى ،
فيخرج شعرهم بارداً غداً متكلفاً : لا حياة له ولا روح

فيه . فإذا أضيفت إلى هذه الرياضة القولية دواعى
الزخرف والحلية اللفظية جاء شعرهم الغزلى شيئاً
مضحكاً : وكذلك كان الميداني النيسابورى فى أشعاره
الغزلية . اقرأ قوله فى هذا الباب :

شفة لماسها زاد فى آلامى

فى رشف رتقيها شفاء سقامى

قد ضمنا جنح الدجى ، وللثمنا

صوت كقطك رؤس الأقلام

قد يشبه صوت اللثام بين شفاء الأحباب بأى
شئ وبأى صوت ، إلا أن يشبه بصوت القط لرؤس
الأقلام ! وقد يكون « الميداني » هنا معذوراً فى تشبيهه ،
لأنه استمدّه من الجو الذى كان عائشاً فيه ، وهو جو
التصنيف ، والكتابة ، ويرى الأقلام ، وقطر رءوسها .
ولكن ما كان أغناه عن أن يخوض ميداناً لا يحسن
الكلام فيه !

وإذا كانت صناعات الشعراء وحرفهم تتسرب
- بلا وعى - إلى تعبيرات شعرهم ، فإن هذه المقولة
تنطبق بحق على الميداني الكاتب الناسخ بارى الأقلام ،
كما دل بيت شعر فى مفتتح قصيدة على أن قائله « نحوى »
حيث يقول :

لم أدر حين وقفت بالأطلال

ما الفرق بين جديدها والبالى ؟ !

وقد كان المستنجد على حق حين استنتج أن الشاعر
نحوى - فقد كان الناظم حقيقة نحوياً - لأن لغة :
ما الفرق ؟ هى لغة الفقهاء والنحويين : لا لغة العشاق
المتيمين ! !

ولم يصل إلينا من شعر الميداني - الذى قال مؤرخوه
إنه كثير - إلا قدر يسير جداً لا يكفى للحكم الصحيح
العادل على شاعرية الرجل . ففى القدر الذى بلغنا منه
تكلف وتصنع ومحاكاة وتقليد ، ويبدو عليه الولوع
بالحسنات البديعية ، وخاصة حين لا ينطق عن عاطفة ،

فإذا نظم شعراً عن شعور خاص بدا الصدق في تعبيره .
وما أصدقه وأظرفه حين يهجو شخصاً كثير الكذب
فيقول :

يا كاذباً أصبح في كذبه
أعجوبة أية أعجوبة
وناطقاً ينطق في لفظه
واحدة سبعين أكدوبة !
شبهك الناس بعرقوبهم
لما رأوا أخذك أسلوبه !
فقلت : كلا ! إنه كاذب
« عرقوب » لا يبلغ عرقوبه

وفاته

اتفقت المصادر كلها على أن الميداني توفي في شهر
رمضان سنة ٥١٨ هـ . وقد كان تلميذه عبد الغافر بن
إسماعيل الفارسي هو أول من سجل هذا التاريخ في
كتابه : « السياق » الذي صنفه في تاريخ نيسابور . كما
ذكر هذا التاريخ تلميذه الآخر أبو الحسن البيهقي في
كتابه « وشاح الدمية » الذي ضمنه كثيراً من التراجم
التي أكمل بها كتاب « دمية القصر » في تراجم أهل
عصره . وعن هذين الكتابين أخذ كل من ترجم
للميداني . وهم مجمعون على تاريخ وفاة صاحبنا كما
ذكرناه . إلا أنه صادفنا في كتاب « الفلاكة والمفلوكون »
للدلجي نص في نهاية ترجمة الميداني ، أنه توفي سنة
٥٣٩ . والدلجي هو الوحيد الذي انفرد من بين مؤرخي
سيرة الرجل بهذا التاريخ . ولما كان هذا التاريخ هو
تاريخ وفاة سعيد ابن الميداني - لا تاريخ وفاة والده -
فقد رجح لدينا - بل تأكد - أن صاحب « الفلاكة
والمفلوكون » بين احتمالين لا ثالث لهما : فلما أن يكون
واهماً فاختلط عليه تاريخ وفاة الابن وتاريخ وفاة
الأب ، ولما أن يكون قد سقط من النسخة المطبوعة

لكتاب الدلجي كلام حول سعيد بن الميداني ، فجاء
تاريخ الوفاة سنة ٥٣٩ هـ منصباً على الأب ، والحقيقة
أنه خاص بالابن .

(ب) آثار أخرى للميداني

يشير عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي - فيما نقله
عنه صاحب معجم الأدباء - إلى مجموعة من الكتب التي
صنفها الميداني فيذكر له ثمانية من المؤلفات . وذكر
القفطي له تسعة من الكتب - وهو أكثر الأعداد التي
وصلت إلينا من مصنفات صاحب « مجمع الأمثال »
- على أن القفطي نفسه - في موضع آخر من الترجمة -
نقل عن بعض المؤرخين اسم ثلاثة كتب لا غير ،
وصفها بأنها جليلة ، ويدخل فيها « مجمع الأمثال » .
أما ابن خلكان فقد ذكر له كتابين اثنين فقط :
هما « الأمثال » و « السامى في الأسامى » . ووقف
السيوطي موقفاً وسطاً بين الكتابين والتسعة ، فذكر له
سنة من الكتب . ويرجع الفرق بين عدد مؤلفات
الميداني عند كاتب سيرته إلى عدم اهتمامهم بالحصص أو
الذكر على سبيل الشمول ، ولكن كل كاتب يذكر
من كتب الرجل - على سبيل المثال - ما يعن له ،
أو ما يراه - في تقديره هو - موضعاً للذكر ، ومحلاً
للاهتمام . ولا شك أن كتاب التراجم الوجيزة جداً
للميداني ، كالدلجي ، وابن كثير المؤرخ ، وابن العماد
الحنبلي ، والسيوطي في البغية لم يكونوا ليكلفوا أنفسهم
مشقة الاهتمام بذكر كتب الرجل كلها محصورة في
مقام ضيق ، لا يسمح بالإطالة ولا الاستيعاب .
على أن الذين يذكرون مؤلفات الميداني أو يشيرون
إليها أو إلى بعضها يكادون مجمعون على وصفها بما يضافي
عليها القيمة والجلال والفائدة . فالقفطي يقول عنه :
« وصنف التصانيف الجليلة » وابن خلكان يقول عنه :
« أتقن فن العربية خصوصاً اللغة وأمثال العرب ، وله
فيها التصانيف المفيدة » . وابن كثير يقول عن كتابه

في الأمثال : « ليس له مثله في بابيه » ، وهكذا ترى أنهم لا يكتبون بسرد مصنفات الرجل ، بل يعطونها حقها من التقدير والوزن .

أما الكتب الثمانية التي ذكرها ياقوت الرومي نقلاً عن عبد الغافر ، فهي :

١- كتاب « جامع الأمثال » - وهو مجمع الأمثال كما سيجئ - ونعته بأنه جيد بالغ .

٢- كتاب « السامى فى الأسامى » ، وقد نعته ابن خلكان بأنه جيد فى بابيه ، وقد قسمه إلى أربعة أقسام : فى الشرعيات ، والحيوانات ، والعلويات ويدخل فيها الفلك والظواهر الجوية ، والسفليات وتدخل فيها الجغرافية الطبيعية وغيرها مما على الأرض . وطريقته فى هذا الكتاب أن يذكر الاسم ويترجمه بالفارسية ، ويذكر مقابله عند العامة ، والمراد منه فى اللغة ، والاسم الذى يناقشه . وفى الكتاب فوائد لغوية كثيرة ومترادفات متنوعة . وقد لخصه ابنه سعيد - لا عيبه كما يقول جرجى زيدان - فى كتاب عنوانه : « الأسماء فى الأسماء » . وكتاب السامى مطبوع على الحجر فى إيران .

٣- كتاب « الأنموذج » ، فى النحو . ومن عجب أن بعض المعقبين على سيرة الميدانى من المعاصرين قد أصلحوا الأنموذج ، فجعلوها : النموذج ، بحجة أن الأنموذج خطأ لغوى وأنها لحن لا يعتد به ! ولو صح هذا المذهب لجاز لنا أن نغير اسم كتاب « البؤساء » الذى عربّه الشاعر حافظ إبراهيم إلى « البائسين » لأن البؤساء ليست فى اللغة ! ولجاز لنا أن نغير اسم مجلة « الزهور » التى كان يصدرها أنطون الجميل فى آخر العقد الأول من هذا القرن إلى « الأزهار » ، لأن الزهر لا يجمع على زهور ! ! والحق أن هذه الأسماء والأعلام تبقى على حالها بدون تغيير ، ويشار إلى ما فيها من موافقة للغة أو مخالفة .

٤- كتاب « الهادى للشادى » ، وهو كتاب فى النحو مع التعليق بالفارسية ، وقد ترجم المستشرق

الفرنسى « كاترمير » جانباً منه إلى اللغة الفرنسية .

٥- كتاب « النحو الميدانى » .

٦- كتاب « نزهة الطرف فى علم الصرف » ، وقد رتبّه على عشرة أبواب ، وطبع بالآستانة سنة ١٣٠٢ هـ .

٧- كتاب « شرح المفضليات » ، وهى القصائد التى اختارها المفضل الضبي من عيون الشعر العربى ، ومن شرحها فى القديم : الأنبارى ، وابن النحاس المصرى ، والمرزوقى ، والتبريزى ، وجاء الميدانى فدخل ميدانها مع الداخلين ، ثم جاء فى عصرنا الحديث المرحوم الشيخ أحمد محمد شاکر ، والأستاذ عبد السلام هارون ، فشرحاها شرحاً أربى بالفائدة والتحقيق على ما سبقها من شروح .

٨- كتاب « منية الراضى » ، فى رسائل القاضى . وقد ذكره القفطى باسم : منية الراضى فى مسائل القاضى ولم أهتد إلى موضوعه ، ولم يذكره صاحب كشف الظنون فى موضعه .

أما الكتاب التاسع الذى ذكره القفطى فى أنباء الرواة زيادة على ما ذكره ياقوت فهو كتاب « المصادر » وقد ذكره صاحب بغية الوعاة ضمن المصنفات الستة التى ذكرها للميدانى ، ولم يحدد لنا موضوعه ، وذكره حاجى خليفة صاحب كتاب كشف الظنون مع حفة من الكتب تحت عنوان : المصادر لمؤلفين مختلفين منهم يحيى بن أبى بكر ، وأبو زيد الأنصارى ، والأصمعى ، والبارانى اللغوى ، والزوزنى شارح المعلقة . ولا ندرى إن كان كتاب الميدانى فى المصادر مفهوماً للغوى الصرفى ، أم « مصادر القرآن » التى ألف فيها اليزيدى - من علماء القرن الرابع - كتاباً ، وألف فيها يحيى بن زيد الفراء كتاباً آخر ، وألف فيها البيهقى تلميذ الميدانى هذا كتاباً عنوانه : « تاج المصادر » أشرنا إليه ونحن فى معرض الحديث عن تلاميذ الميدانى .

وقد كان العلماء والأدباء والطلاب يتلقون كتب الميداني بالقبول الحسن ، ويقبلون على حفظها ومدارسها والنقل عنها أو التلخيص لها ، ومدحونها بما هي جديرة به ويصفونها بالشعر ، حتى لنجد أحد تلاميذه الأدباء ، وهو أسعد بن محمد المرساني يقول في كتابه « السامى فى الأسماء » :

هذا الكتاب الذى سماه بالسامى
درج من الدر ، بل كنز من السام^(١)
ما صنفت مثله فى فنه أبداً
خواطر الناس من حام ومن سام
فيه قلائد ياقوت مفصلة
لكل أروع ماضى العزم بسام
فكعب أحمد مولاى الإمام سما
فوق السماكين من تصنيفه السامى

وعلى الرغم مما فى هذه الأبيات من حلية لفظية ومحسنات بديعية كالجناس فى كلمة « سام » فإن فيها دلالة على شعور الشاعر بقيمة هذا الكتاب .

(ج) مجمع الأمثال

قبل المضى فى عرض كتاب « مجمع الأمثال » يجمل بنا أن نقف وقفة قصيرة عند تحقيق اسمه ، فإننا نصادفه فى مراجع مختلفة بأسماء مختلفة ، ولكن محورها كلها حول « الأمثال » التى هى موضوع الكتاب ومادته . والفروق فى أسماء الكتاب الواحد ظاهرة نجدها كثيراً فى تراثنا العربى من المصنفات . ونذكر على سبيل المثال فقط كتاب « أنباه الرواة للقفطى » الذى كان أحد مصادرنا عن سيرة الميداني ، فقد تقلبت على هذا الكتاب أسماء مختلفة ما بين : أخبار النحاة ، وتاريخ النحاة ، وأخبار النحويين ، وأنباه الرواة على أخبار النحاة . وهذه الاختلافات فى أسماء الكتب وعناوينها

(١) السام : سبائك الذهب والفضة .

قد ترجع إلى إهمال الناسخين من ناحية ، وإلى عدم الاهتمام بحفظ الاسم الصحيح للكتاب من ناحية أخرى ، فهو نوع من التساهل عند العلماء حين تردح الكتب أمامهم فلا يتحرون الدقة فى ذكر أسمائها ، بل يكتفون من محفوظ الاسم فى ذاكرتهم بما يدل على موضوع الكتاب .

وقد جرى على كتاب « مجمع الأمثال » للميداني هذا القدر المغفر ، فتارة نجد اسمه « جامع الأمثال » كما جاء فى « أنباه الرواة » ، وكما جاء فى معجم الأدباء لياقوت . وتارة نجد اسمه « الأمثال » فقط كما جاء فى « بغية الوعاة » للسيوطى ، وفى « الفلاكة والمفلوكون » ، وفى « شذرات الذهب » . وفى « وفيات الأعيان » لابن خلكان . وتارة نجد اسمه « مجمع الأمثال » كما جاء فى كتاب كشف الظنون . وهذا الأخير هو الاسم الذى اشتهر به الكتاب وتدوول به بين الناس ، ولعل هذا هو الاسم الذى اختاره له مؤلفه ، ويؤكد لنا « حاجى خليفة » هذا الافتراض بقوله : « مجمع الأمثال . كذا سماه مؤلفه » . وقد جمع جرجى زيدان فى « تاريخ آداب اللغة العربية » بين الاسمين : الأمثال ، ومجمع الأمثال . ولكنه لم يشر إلى اسم : جامع الأمثال الذى ورد عند ياقوت الرومى ، وعند القفطى .

ويكاد يجمع العلماء والمؤرخون على قيمة كتاب « مجمع الأمثال » وجلال خطره واتساع ميدانه فى باب جمع الأمثال وتقصيصها فى الجاهلية والإسلام بما لم يتح لرجل قبله . ولعل التمهيد بذكر آراء بعض علمائنا فى الكتاب بمهد لنا إبداء الرأى فيه على حقيقته . فنرى مؤرخاً دقيقاً فى الأحكام مثل ابن خلكان يقول عنه : « . . . ولم يعلم مثله فى باب » . ونرى عبد الغافر بن إسماعيل الفارسى يقول فى كتابه « السياق » : « كتاب جامع الأمثال جيد بالغ » . ويقول القفطى عن هذا الكتاب « إنه من التصانيف الجليلة » . ويقول ابن العماد الحنبلى صاحب شذرات الذهب « إن كتاب الأمثال

الصراط ولا تعرجوا ! فالصراط الإسلام ، والستور حدود الله ، والأبواب محارم الله ، والداعي القرآن .
وقد رأى الميداني أن يبدأ الكلام في مقدمة كتابه عن معنى « المثل » وما قيل فيه ، فنقل عن المبرد صاحب كتاب الكامل أن المثل مأخوذ من المثال ، وهو قول سائر يشبه به حال الثاني بالأول . وقد لوحظ في المثل معنى كلمة المشابهة أو التشبيه . فإذا قلت : مثل بين يدي فلان ، أى انتصب قائماً ، فعناه أنه أشبه بالصورة المنتصبة . . . فحقيقة المثل ما جعل كالعالم للتشبيه بحال الأول . كقول كعب بن زهير في قصيدته « بانت سعاد » :

كانت مواعيد عرقوب لها مثالا

وما مواعيدها إلا الأباطيل

فواعيد عرقوب : علم أو مثل لكل ما لا يصح من المواعيد . وعندنا في المثل حالتان : الحالة الأولى التي قيل فيها المثل ، والحالة الجديدة الطارئة على سلوكنا في الحياة : والتي تشبه الحالة القديمة في المعنى والموضوع وتختلف عنها في اللفظ .

والحق أننا كنا نتوقع من الميداني أن يطيل في مقدمته للكتاب عن بحث الأمثال وأصل استعمالها ، وضروبها من حيث ظهور معناها وقربها من الفهم وكثرة دورانها : ومن حيث بعد فهمها لخفاها وقلة دورانها بين الناس : والأمثال الشعرية ، والأمثال الموضوعة على السنة الحيوانات وكيف دخلت إلى الاستعمال : ومن أين أتت ؟ أهى من أصول عربية أم تترد إلى أصول أجنبية : وكيفية استعمالها في الكتابة ، والاستشهاد بها في مواضعها اللاتقة بها . ولكن الميداني لم يفعل شيئاً من هذا في المقدمة . مع أن كتابه كان أولى المواطن وأحقها بمثل هذا الكلام . وترك مثل هذا البحث لكاتب إنشائي متأخر هو « القلقشندي » صاحب صبح الأعشى : الذي خص موضوع الأمثال ببضع

لم يعمل مثله » . ويصفه صاحب كشف الظنون « بأنه كتاب حسن وقف الرخشي عليه فحسده » ، ويصف الميداني نفسه كتابه - كما أشار به الأمير أبو علي محمد ابن أرسلان السلجوقي - بأنه « مبرز على ما له من الأمثال . مشتمل على غنها وسميها . مخبوء على جاهليتها وإسلاميها » . ويصفه من علمائنا المعاصرين جرجي زيدان فيقول إن الميداني اشتهر به . « وأنه حوى من أمثال العرب ما لم يحوه كتاب قبله . وهو مرجع طلاب الأمثال العربية إلى الآن » .

والأمثال ظاهرة استعمالية تبدو في الحديث وفي الكتابة عند أكثر الأمم . حتى الأمم الأمية التي ليس لها من الكتابة نصيب . وإنك لتسمع بالمثل يستشهد به المتكلم في تضاعيف الكلام . فتحس للكلام قوة وتجسداً للمعنى عن طريق المثل . ويؤكد لنا صاحب « صبح الأعشى » ضرورة احتياجنا إلى الأمثال الواردة عن العرب نثراً ونظماً . وضرورة النظر في الكتب المصنفة في ذلك كأمثال الميداني . وأمثال المفضل بن سلمة الضبي ، وأمثال حمزة الأصبهاني . ويصفها لنا ابن عبد ربه صاحب العقد الفريد بقوله : « والأمثال هي وشئ الكلام ، وجوهر اللفظ : وحلى المعاني ، والتي تخبرتها العرب . وقدمتها العجم : ونطق بها في كل زمان على كل لسان ، فهي أبقى من الشعر : وأشرف من الخطابة . لم يسر شيء كسيرها . ولا عم عمومها ، حتى قالوا : أسير من مثل »

واستدل الباحثون على قيمة الأمثال في ذاتها . بأن الله تعالى ضرب الأمثال في كتابه . فقال : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » و « ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء » . وبأن النبي عليه السلام ضرب الأمثال في حديثه كقوله : « ضرب الله مثلاً صراطاً مستقيماً ، وعلى جنبي الصراط أبواب مفتحة : وعلى الأبواب ستور مرخاة ، وعلى رأس الصراط داع يقول : ادخلوا

عشرة صفحة من كتابه . على أن الدراسات الجديدة المتطورة للأمثال العربية قد دخلت ميداناً آخر من البحوث الفيلولوجية والتاريخية والدراسات المقارنة ، وخاصة مع الأمثال عند الأمم السامية (١) .

نعم ! كنا نتوقع من الميداني دراسة تحليلية لغوية تاريخية للأمثال العربية في مقدمة كتابه عن الأمثال ، وخاصة أن ثقافته اللغوية والأدبية الواسعة ، ومعرفته الوثيقة باللغة الفارسية كانت تتيح له مثل هذه الدراسة ، ولكن يظهر أن الرجل عنى نفسه بجمع الأمثال وتبويبها والإحاطة بها ، وتبويبها ، ومعرفته مضاربها الأولى ، والتفتيش عن ضوئها في مختلف المصادر والمنابع ، أكثر مما عنى بدراسة الأمثال ونشأتها وتطورها وصيغها وضروبها . فصنع هنا كالذي صنعه أصحاب الحديث من الجمع ، أو كالذي صنعه رواة الشعر وجامعوه ، في أمثال « الفضليات » و « الأصمعيات » : و « جمهرة أشعار العرب » ، و « مختارات ابن الشجري » وغيرها . وهو عمل فيه فضل الجمع وجهده ومشقاته . فإن من طبائع الأشياء أن تأتي خطوة الجمع أولاً ، ثم تأتي بعدها خطوات الدرس والبحث والدراسة والتحليل .

وقد ظهرت في جمع الأمثال العربية جهود سابقة على جهد الميداني ، فلم يكن صاحبنا أول رائد في هذا الميدان ، ولا أول طارق لبابه . لقد اعترف في مقدمة أمثاله بأنه تصنّف أكثر من خمسين كتاباً ، ونخل ما فيها فصلاً فصلاً ، وباباً باباً ، حتى يخرج آخر الأمر بهذه الحصيلة العظيمة الهائلة من أمثال العرب ، التي بلغت في كتابه ستة آلاف مثل ونيّف ، وهو قدر هائل نجده مبعثراً هنا وهناك فيما ظهر قبل الميداني من كتب في الأمثال والأخبار والنوادر والقصص والشعر والتاريخ

(١) ظهر في هذا المجال كتاب جيد بعنوان « الأمثال في النثر العربي القديم » ، مع مقارنتها بنظائرها في الآداب السامية الأخرى « للدكتور عبد المجيد عابدين . وهو ضروري لمن يريد أن يعرف شيئاً عن الأمثال العربية وبنائها وتطورها وصيغها الأدبية والحكاية .

والمحاضرات والأسفار وغيرها . فاستطاع الرجل - بما أوتيته من الصبر الجميل - أن يتتبع كل هذه الضوالم في كل مظنة تكون فيها ، وأن يجمعها لنا كلها في كتاب واحد ، انفرد في التراث العربي بأنه المصدر الوحيد الجامع للأمثال العرب حتى أوائل القرن السادس الذي عاش المؤلف منه شطراً . وقد أحسن المؤلف نفسه بانفراده في جمع أعظم قدر من الأمثال في كتابه هذا ، فقال : « وسميت الكتاب مجمع الأمثال لاحتوائه على عظيم ما ورد منها ، وهو ستة آلاف مثل ونيّف » وكأنه مهد لنفسه العذر فيما قد يكون فاتته من الأمثال فقال : « والله أعلم بما بقي منها ، فإن أنفاس الناس لا يأتي عليها الحصر ، ولا تنفذ حتى ينفد العصر » .

ومن السابقين الأولين إلى وضع الكتب في الأمثال ابن عياش ، وقد كان معاصراً لمعاوية ، واسمه صحار ، وقد سكن البصرة ومات فيها قريباً من سنة ٤٠ هـ . وقد ألف عبيد بن شربة كتاباً في الأمثال ذكر ابن النديم صاحب الفهرست أنه رآه وأنه نحو خمسين ورقة . وقد ضاع هذان الكتابان فيما ضاع من الكتب .

وأقدم ما وصل إلينا من كتب الأمثال كتاب المفضل الضبي من رجال القرن الثاني الهجري (توفي سنة ١٦٨ هـ) . ويشتمل الكتاب على حوالي خمسين ومائة مثل لا غير ، تصور لنا ألواناً من الحياة الجاهلية وتذكر الأمثال في كتاب المفضل الضبي مقرونة بقصصها وحكاياتها ، مما يدلنا على أن الناس كانوا يجمعون بين المثل وقصته في معرض واحد . وهنا يقفز إلى البال سؤال : من الذي وضع هذه القصص ؟ وهل وضعت في الجاهلية أم في الإسلام في عصر الجمع والتدوين ؟ وأي خيال عربي زوَقها ؟ أهو خيال الجاهلية أم خيال العصر الإسلامي ؟ وقد طبعت أمثال المفضل الضبي في الآستانة منذ نيّف وثمانين عاماً .

وهناك مفضل آخر ، هو المفضل بن سلمة بن عاصم من رجال القرن الثالث (توفي سنة ٢٩١ هـ) له

الاسم «ميداني» - ومعناه بالفارسية الذي لا يعرف شيئاً أو الجاهل بالأشياء - وأراد الميداني أن يرد الكيل لصاحبه ، فعمد إلى بعض كتب الزمخشري ، فجعل الميم نوناً ، فصار الاسم هكذا : الزمخشري ، ومعناه : الرجل الذي يبيع زوجته ! ! وقد روى هذه الحكاية الطريفة - المبنية على تلاعب في الحروف يؤدي إلى تبادل الشتائم - ياقوت الرومي صاحب معجم الأدباء ، والقفطي في الأنباء ، والسيوطي في بغية الوعاة. أما ابن خلكان صاحب الوفيات فلم يشر إليها من قريب ولا بعيد. وقد نقلها صاحب كشف الظنون ، ولكنه روى في أعقابها حكاية أخرى تنفي الحسد ، وتغير القلب ، وتبدل الأسماء للهجاء ، وتثبت للزمخشري الإمام فضل العالم وأخلاق العلماء ، وتقول هذه الحكاية إن الزمخشري بعدما أُلِف «المستقصى في الأمثال» ، وقع له مجمع الأمثال للميداني ، فأطال نظره فيه ، وأعجبه جداً ، ويقال إنه ندم على تأليفه المستقصى لكونه دون «مجمع الأمثال» في حسن التأليف والوضع وبسط العبارة وكثرة الفوائد .

والحق أن هذا الخلق الذي تعرضه الحكاية الثانية هو أشبه بأخلاق الزمخشري الذي ما نظن أن الحسد قد أكل قلبه لأن إنساناً آخر أربى عليه في تأليف كتاب ، ثم كيف يبلغ الحسد حد المعابشة والمشاغبة بتبديل الأسماء ؟ ولقد كان كل واحد من الرجلين بعيداً عن صاحبه . تفصل بينهما مفاوز وأنجاد : فلا محل لغيرة ، ولا موضع لمنافسة كما يقع غالباً بين الأنداد .. ولا نشك أن هذه الحكاية الأولى : حكاية الحسد هي من وضع الرواة المزينين للأخبار ...

ولا شك أن الزمخشري لم يتدم على كتابه «المستقصى في الأمثال» إلا حين رأى كتاباً آخر أحسن من كتابه تصنيفاً وترتيباً ، وأكثر جمعاً للأمثال ، وأعمق تتبعاً لها ، وأطول تهدياً إليها ، وجمعاً لشواردها وضواها . وهي المزاي التي جعلت كتاب الميداني يقف وحده في

كتاب في الأمثال اسمه «الفاخر» ، وقد أفاد الميداني من كتابي المفضلين . ولا شك أن كتاب «الفاخر» يدخل في كتب الأمثال أكثر مما يدخل في أي شيء آخر ، وقد وصفه حاجي خليفة بأنه ألفه صاحبه المفضل بن سلمة فيما دار واشتهر بين الناس وسار كالأمثال . على أن كتاب «الفاخر» هو بين أيدينا الآن في طبعته التي صدرت في «سلسلة تراثنا» بتحقيق الأستاذ عبد العلم الطحاوي ، وفيه من الأمثال العربية قدر كبير ، مما جعله من المصادر التي رجع إليها الميداني وأشار إليها في مقدمة كتابه .

ولحمزة بن الحسن الأصبهاني المؤرخ الأديب المتوفى سنة ٣٦٠ هـ كتاب في الأمثال لا يزال مخطوطاً إلى اليوم ، وقد أفاد منه الميداني ونقل عنه - بل نقل ما فيه إلى كتابه كما يصرح بذلك بنص عبارته في مقدمته قائلا : «ونقلت ما في كتاب حمزة بن الحسن إلى هذا الكتاب» . وأغلب الظن أن الميداني قد أفاد من كتاب أبي هلال العسكري (توفي سنة ٣٩٥ هـ) المسمى «جمهرة الأمثال» ، وإن كان لم يشر إليه ولم يذكره بالاسم في المقدمة ، ولكنه لا شك من الخمسين كتاباً وأكثر التي نخلها الميداني باباً باباً ، وأشار إلى عددها في مقدمته . وكتاب جمهرة الأمثال مطبوع في مصر منذ أكثر من سبعين عاماً على هامش كتاب مجمع الأمثال للميداني سنة ١٣١٠ هـ .

وقد كان الإمام المفسر اللغوي الزمخشري معاصراً للميداني ، وقد شارك في التصنيف عن الأمثال العربية وهو لا يعلم أن الميداني كان قائماً بهذا العمل ، فلما انتهى الزمخشري من كتابه «المستقصى في الأمثال» أتبع له أن يطلع على كتاب «مجمع الأمثال» للميداني فوجده دون كتابه .

وهنا تلعب الروايات والخيال دوراً كبيراً ، فن قائل أن الزمخشري حسد الميداني على كتابه هذا ، فعمد إلى النيل منه ، فزاد على اسمه قبل الميم نوناً فصار

ميدان الأمثال ، على الرغم من كثرة ما صنف فيها من الكتب والرسائل التي قرأ فيها الميداني أكثر من خمسين كتاباً . ومن كتاب « المستقصى » نسخة خطية في دار الكتب المصرية في ١٧٨ صفحة ، كما أن منه نسخاً في بعض المكتبات الأوروبية .

من هنا يتبين أن كل جهد بذل في سبيل الأمثال العربية وتصنيفها وجمعها حتى يومنا هذا هو دون الجهد العظيم الذي بذله الميداني في هذا الكتاب ، الذي يقوم وحده في الأدب العربي بتحدى كل مجهود . وحسبك أن تعرف أن كتاب « الأمثال » للمفضل الضبي قد جمع قرابة مائة وخمسين مثلاً لا تزيد . . . وأن مخطوط أبي عبيد القاسم بن سلام في الأمثال يقع في تسعين ورقة وحسب . . . وأن مجموع ما جاء في كتاب « الفاخر » للمفضل بن سلمة بن عاصم لا يتجاوز سبعين ومائتي مثل . . . على حين يبلغ مجموع الأمثال في كتاب الميداني ستة آلاف مثل ونيف . وهو عدد لا يستهان به . ولا يتصور كيف استطاع هذا الرجل أن يجمعه وهو بعيد في نيسابور عاصمة إقليم خراسان ؟ !

وقد رتب الميداني هذه الذخيرة الوافرة من الأمثال العربية على حروف المعجم ، حتى يسهل الرجوع إليها ، ولا يصعب منالها على مريدها من الكتاب ، ويقول هو في ذلك : « وجعلت الكتاب على نظام حروف المعجم في أوائلها ، ليسهل طريق الطلب على متناولها » . ولم يعد « ال » التعريفية من صلب الكلمة ، بل يجعلها كأن لا وجود لها ، فالمثل الذي أوله : الحرب سجال ، يأتي في حرف الحاء . كما لم يعد ألف القطع والوصل والأمر والاستفهام ولا ألف المخبر عن نفسه من صميم الكلمة ، بل جعلها زائدة لا تدخل في ترتيب حروف الهجاء . فالمثل القائل : « أساء رعيّاً فسقى » يأتي في حرف السين بدون نظر إلى الهمزة لأنها زائدة ، والمثل القائل : « أسائر اليوم وقد زال الظهر » يأتي في حرف السين أيضاً ، لأن الهمزة التي في أوله للاستفهام وهي

ليست من صلب الكلمة . والمثل القائل « اسع بجهدك لا بكذك » يأتي في باب السين أيضاً ، لأن همزة الوصل هنا هي للفعل الأمر ، وهي زائدة على الفعل الذي يبدأ بحرف السين .

وهذا الترتيب للأمثال على حروف المعجم هو أحسن الطرق وأسهلها للاهتمام إليها ، ويفيد هذا الترتيب كثيراً ، وخصوصاً متى ما عرف أول المثل فن السهل الاهتمام إليه في موضعه بأدنى نظر ، وأيسر جهد . وقد لجأ بعض مصنفى كتب الأمثال إلى ترتيبها حسب الوقائع التي جرت فيها الأمثال . ومن ذلك ما صنفه أبو عبيد في كتابه « الأمثال » الذي لا يزال مخطوطاً . وقد أشار صاحب صبح الأعشى إلى طريقة الميداني في ترتيب الأمثال ، كما أشار إلى طريقة أبي عبيد . أما الطريقة التي اتبعها المفضل بن سلمة في كتابه « الفاخر » في ترتيب الأمثال ، فلم نستطع الاهتمام إليها ، ولم نتبين للرجل في إيراد الأمثال طريقة ولا مذهباً ولم يقل لنا هو في مقدمته الوجيزة شيئاً عن هذا . وأول مثل جاء به هو : حياك الله وبياك ، وجاء بعده : مرحباً وأهلاً ، وبعده : ملحه على ركبته ، ويضرب للضيق الخلق الذي يغضب من كل شيء ، أى أدنى شيء يبده . . . وبعده : جاء بالضح والريح ، أى جاء بكل شيء ، وبعده : برح الخفاء . . . فأنت ترى هنا أمثالاً تتوالى بلا ترتيب ولا نسق يربط بينها ، فهي ليست مرتبة على حروف المعجم كما ترى ، وليست مرتبة وفق المعاني .

وإذا كان الميداني قد اتبع طريقة الترتيب على حرف المعجم بالنسبة إلى الحرف الأول الأصلي من المثل ، فإنه لم يتبع هذه الطريقة في الحرف الثاني والثالث للكلمة ، وهي الطريقة الدقيقة التي يتبعها اليوم مصنفو الأعلام والكتب والفهارس . بل اكتفى بمراعاة الترتيب في الحرف الأول فقط ، أما في الحرف الثاني فقد تأتي الهاء قبل الراء ، أو قبل العين مثلاً ، كما يلاحظ في

ترتيبه للأمثال الآتية : عند التصريح تريح - عرفت الخليل فرسانها - العبد من لا عبد له . وكان الترتيب الصحيح على الحرف الثاني يقتضى أن يأتى المثل الثالث أولاً ، والمثل الأول ثالثاً .

ومثل هذا الترتيب الناقص فى كتاب « مجمع الأمثال » قد أشاع شيئاً من الاضطراب فى إيراد الأمثال وخلق للباحث بعض الصعوبة فى البحث . ولو أنه اتبع طريقة الترتيب الهجائى بالنسبة إلى الحرف الأول لثانى فالثالث من الكلمة لجئنا بعض العناء فى البحث عن مثل . وانظر إلى ما فى الأمثال الآتية فى حروف الطاء من اضطراب : طارت عصا بنى فلان شققاً - طرقت أم قشعم - طعن اللسان كوخز السنان - طرائث لا أرطى لها - طالب عذر كمنجج - طلب أمراً ولات أوان - طار طائر فلان - طحت بك البطنة - طعم ذكر ك معسول بكل فم . .

وقد وقع مثل هذا الاضطراب فى ترتيب الأمثال التى جاءت على وزن : أفعل . ففى حروف الجيم جاءت هذه الأمثال - علماً بأن ألف أفعل زائدة فلا تدخل فى الاعتبار : - أجهل من حمار - أجفى من الدهر - أجدى من الغيث . وكان الترتيب السليم يقتضى أن يكون المثل الثالث أولاً ، والأول أخيراً .

ومهما يكن من ملحوظات على بعض الاضطراب فى الترتيب على حروف المعجم للأمثال الميدانى ، فإن الكتاب لا يزال على قدره من الشمول والإحاطة والتدوين للأمثال العربية حتى القرن السادس ، إلا ما ند عن الرجل فلم يستطع أن يأتى به - وهو قليل . ولا شك أنه أنصف بمجمع الأمثال التى جاءت على وزن « أفعل » . ولو أن الظاهر أن هذه الأمثال هى من موضوعات الرواة وليست من الأمثال العربية الأصيلة . ويلاحظ الدكتور عبد المحيد عابدين أن هذه الأمثال على صيغة « أفعل » هى مما تنفرد به العربية دون أخواتها السامية .

أما أمثال المولدين فقد أتى بها الميدانى فى كل حرف عقب الأمثال التى على وزن أفعل . وقد فعل خيراً كثيراً بتدوينها ، فهى تصور ألواناً من حياة المجتمع العربى وأفكاره وسلوكه وفلسفته فى الحياة بعد أن اختلط العرب بالأعاجم ، ونشأ عن هذا الاختلاط ألوان من الفكر الاجتماعى تعبر عنها أمثال المولدين أصدق تعبير . وما أصدق هذه الأمثال الآتية للمولدين فى دلالتها على المجتمع العربى الإسلامى الجديد :

الدراهم بالدراهم تكسب - رأس المال أحد الرحمن - ركوب الخنافس ولا المشى على الطنافس - زاد فى الطنبور نغمة - الزريبة الخالية خير من ملها ذئاباً - سلطان غشوم خير من فتنة تدوم - السلف تلف - اسجد لقرود السوء فى زمانه - شر السمك يكدر الماء - طريق الخافى على أصحاب النعال - عناية القاضى خير من شاهدى عدل - الغائب حجته معه - فر من المطر ، وقعد تحت الميزاب (١) ! !

هذا هو « مجمع الأمثال » فى أصله ، وقد اهتم به قوم فاختصروه ولخصوه ، كما فعل قوم فى كتاب الأغانى ، ومعجم البلدان ، وتفسير ابن كثير وغيرها ، والتلخيص قديم فى تاريخ التراث العربى . وقد ذكر صاحب كشف الظنون أن الذى اختصر مجمع الأمثال اثنان : أولهما شهاب الدين محمد بن أحمد القضاعى ، وثانيهما الإمام يوسف بن طاهر الخوى من تلاميذ الميدانى . كما ذكر أيضاً أن بعض فضلاء الدولة العثمانية نظم الأمثال فى « مجمع الأمثال » شعراً ، ووافق ذلك سنة ١٠٧٩ هـ والجنود العثمانية محاصرون قلعة قنكية من جزيرة أقریطش « كريت » . وأول المنظومة هكذا :

نحمد من علمنا الأمثالا

يسوقها فى قوله تعالى

(١) يضرب هذا المثل الأخير لمن أراد أن يتفادى شراً ، فوقع فى شر آخر .

ظاهرة ، طاهرة من نبوه

زاهرة كجنة من ربوه

ويذكر جرجى زيدان أن طبعة بيروت من كتاب مجمع الأمثال أتقن الطبقات « لأنها عبارة عن نظم الأمثال في أرجوزة عليها شروح للشيخ إبراهيم الأحدث المتوفى في بيروت سنة ١٣٠٨ . وقد سماه : فرائد الآل في مجمع الأمثال ، صدر في مجلدين ضخمين ، يلهما فهارسن أجدية في مائة صفحة ، مما يجعل فوائده مضاعفة » .

(د) نصوص مختارة من مجمع الأمثال

● إياك أعني واسمعي يا جارة :

أول من قال ذلك سهل بن مالك الفزاري ، وذلك أنه خرج يريد النعمان ، فربيعض أحياء طيبي ، فسأل عن سيد الحي ، فقيل له : حارثة بن لأم ، فأمر رحله فلم يصبه شاهداً . فقالت له أخته : انزل في الرجب والسعة ! فنزل فأكرمه ولاطفته ، ثم خرجت من خباتها ، فرأى أجمل أهل دهرها وأكلهم ، وكانت عقيلة قومها ، وسيدة نساها ؛ فوقع في نفسه منها شيء فجعل لا يدرى كيف يرسل إليها ، ولا ما يوافقها من ذلك ، فجلس بفناء الخباء يوماً وهي تسمع كلامه ، فجعل ينشد ويقول :

يا أخت خير البدو والحضارة

كيف ترين في فتي فزاره ؟

أصبح يهوى حرة معطاره

إياك أعني : واسمعي يا جاره !

فلما سمعت قوله عرفت أنه إياها يعني ، فقالت : ماذا يقول ذي عقل أريب ، ولا رأى مصيب ، ولا أنف نجيب ! فأقم ما أقمت مكرماً ، ثم ارتحل متى شئت مسلماً . ويقال أجبته نظماً فقالت :

إني أقول يا فتي فزاره

لا أبتغي الزوج ولا الدعارة !

ولا فراق أهل هذى الحاره

فارحل إلى أهلك باستخاره !

فاستحيا الفتى وقال : ما أردت منكراً ، واسوءتاه ! قالت : صدقت ! فكأنها استحييت من تسرعها إلى تهمة . . فارتحل فأتى النعمان ، فحياه وأكرمه ، فلما رجع نزل على أخيها ، فبينما هو مقيم عندهم تطلعت إليه نفسها ، وكان جميلاً ، فأرسلت إليه أن اخطبني إن كان لك إلى حاجة يوماً من الدهر ! فأتى سريعة إلى ما تريد ، فخطبها وتزوجها ، وسار بها إلى قومه .

يضرب لمن يتكلم بكلام ويريد غيره .

● إن البلاء موكل بالمنطق :

قال المفضل : يقال إن أول من قال ذلك أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه ، فيما ذكره ابن عباس . قال : حدثني علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه قال : لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعرض نفسه على قبائل العرب خرج وأنا معه وأبو بكر ، فلدفعنا إلى مجلس من مجالس العرب ، فتقدم أبو بكر وكان نسابه ، فسلم فزدوا عليه السلام . فقال : من القوم ؟ قالوا : من ربيعة . فقال : أمن هامتها أم من لهازمها ؟ قالوا : من هامتها العظمى . قال : فأى هامتها العظمى أنتم ؟ قالوا : ذهل الأكبر . قال : أفنكم عوف الذي يقال له : لا حر بوادي عوف ؟ قالوا : لا . قال : أفنكم بسطام ذو اللواء ، ومنتهى الأحياء ؟ قالوا : لا . قال : أفنكم جساس بن مرة حامي الذمار ، ومانع الجار ؟ قالوا : لا . قال : أفنكم الحوفزان قاتل الملوك وسالها أنفسها ؟ قالوا : لا . قال : أفنكم المزدلف صاحب العمامة الفردة ؟ قالوا : لا . قال : أفأنتم أحوال الملوك من كندة ؟ قالوا : لا . قال : فلسم ذهلاً الأكبر ، بل أنتم ذهل الأصغر . فقام إليه غلام قد بقل وجهه يقال له « دغفل » ، فقال :

إن على سائلنا أن نسأله

والعبء لا تعرفه أو تحمله

يا هذا ؟ إنك قد سألنا فلم نكتملك شيئاً . فمن الرجل أنت ؟ قال : رجل من قريش . قال : بخ بخ أهل الشرف والرياسة ! فمن أى قريش أنت ؟ قال : من تيم بن مرة . قال : أمكنت والله الراى من صفاء الثغرة ! أفنكم قصي بن كلاب الذى جمع القبائل من فھر ، وكان يدعى مجعماً قال : لا . قال : أفنكم هاشم الذى هشم الثريد لقومه ورجال مكة مسنتون عجاف ؟ قال : لا . قال : أفنكم شيبه الحمد ، مطعم طير السماء الذى كأن فى وجهه قمراً يضى ليل الظلام الداجى ؟ قال : لا . قال : أفن المفيضين بالناس أنت ؟ قال : لا . قال : أفن أهل الندوة أنت ؟ قال : لا . قال : أفن أهل الرفادة أنت ؟ قال : لا . قال : أفن أهل الحجابة أنت ؟ قال : لا . قال : أفن أهل السقاية أنت ؟ قال : لا . قال : فاجتذب أبو بكر زمام ناقته فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال دغفل : صادف درء السيل درءاً يدفعه . أما والله لو ثبت لأخبرت أنك من زمعات قريش ، أو ما أنا بدغفل ! ! فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال على : قات لأبى بكر : لقد وقعت من الأعرابى على باقعة ! قال : أجل ! إن لكل طامة طامة ! وإن البلاء موكل بالمنطق .

● حسبك من شر سماعه

أى اكتف من الشر بسماعه ولا تعينه . ويجوز أن يريد : يكفيك سماع الشر وإن لم تقدم عليه ولم تنسب إليه . قال أبو عبيد : أخبرنى هشام بن الكلبي أن المثل لأم الربيع بن زياد العبسى ، وذلك أن ابنها الربيع كان قد أخذ من قيس بن زهير بن جذيمة درعاً ، فعرض قيس لأم الربيع وهى على راحلتها فى مسير لها ، فأراد أن يذهب بها ليرتبتها بالدرع . فقالت له : أين عزب

عنك عقلك يا قيس ! أترى بنى زياد مصالحيك وقد ذهبت بأهمهم يميناً وشمالاً ، وقال الناس ما قالوا وشاءوا ؟ وإن حسبك من شر سماعه ، فذهبت كلمتها مثلاً . تقول : كفى بالمقالة عاراً وإن كان باطلاً .

يضرب عند العار والمقالة السيئة وما يخاف منها .

● ذكرتني الطعن وكنت ناسياً

قيل إن أصله أن رجلاً حمل على رجل ليقتله ، وكان فى يد المحمول عليه رمح ، فأنساه الدهش والجزع ما فى يده . فقال له الحامل : ألقى الرمح ! فقال الآخر : إن معى رمحاً لا أشعر به . ذكرتني الطعن وكنت ناسياً . وحمل على صاحبه فطعنه حتى قتله أو هزمه .

يضرب فى تذكر الشيء بغيره .

● ليس بعد الإسار إلا القتل :

هذا المثل لبعض بنى تميم قاله يوم المشقر ، وهو قصر بناحية البحرين . وكان كسرى كتب إلى عامله أن يدخلهم الحصن فيقتلهم ، وذلك لجنائى كانوا جنوها عليه ، فأرسل إليهم ، فأظهر لهم أنه يريد أن يقسم فيهم مالا وطعاماً ، فجعل يدخل واحداً واحداً فيقتله . فلما رأوا أنه ليس يخرج أحداً من يدخل ، علموا أن الدخول إليه إنما هو أسر ، ثم قتل . فعندها قال قائلهم : ليس بعد الإسار إلا القتل . فامتنعوا حينئذ من الدخول .

يضرب فى الإساءة يركبها الرجل من صاحبه ، فيستدل بها على أكثر منها . قاله أبو عبيد .

● ليس كل حين أحلب فأشرب

يضرب فى كل شيء يمنع من المال وغيره . أى ليس كل دهر يساعذك ، ويتأتى لك ما تطلبه . يحثه على العمل بالتدبير ، وترك التبذير . قال أبو عبيد : وهذا المثل يروى عن سعيد بن جبیر ، قاله فى حديث سئل عنه . قال الطبرى : يقوله من يحكم أول أمره مخافة ألا يمكن من آخره .

● الليل أخفى للويل :

أى افعل ما تريد ليلا فإنه أستر لسرك . وأول من قال ذلك : سارية بن عويمر بن عدى العقيلي . وكان سبب ذلك أن توبة بن الحمير شهد بنى خفاجة وبنى عوف وهم يختصمون عند همام بن مطرف العقيلي ، وكان مروان بن الحكم استعمله على صدقات بنى عامر ، فضرب ثور بن أبى سمعان بن كعب العقيلي توبة بن الحمير بجزز ، وعلى توبة درع وبيضة ، فجرح أنف البيضة وجه توبة ، فأمر همام بن مطرف بثور فأقعد بين يدي توبة ، فقال : خذ حقلك يا توبة ! فقال توبة : ما كان هذا إلا عن أمرك . وما كان ثور لي جريئاً على عند غيرك ، وانصرف ولم يقتص منه وقال :

إن يمكن الدهر فسوف أنتقم

أو لا فإن العفو أولى بالكرم

ثم إن توبة بلغه أن ثورا قد خرج في نفر من أصحابه يريد ماء لهم يقال له جرير ، أو جرير بثليث . فتبعهم توبة في أناس من أصحابه ، حتى ذكر له أنهم عند رجل من بنى عامر يقال له سارية بن عويمر بن أبى عدى ، وكان صديقاً لتوبة . فقال توبة : لا أطرقهم وهم عند سارية حتى يخرجوا . وقال سارية للقوم وقد أرادوا أن يخرجوا من عنده مصبحين : ادرعوا الليل ، فإنه أخفى للويل . ولست آمن عليكم توبة . فلما أظلموا ركبوا الفلاة وتبعهم توبة فقتل ثورا ، وجر هذا قتل توبة بن الحمير .

● لا يأبى الكرامة إلا حمار !

قال المفضل : أول من قال ذلك أمير المؤمنين على رضى الله عنه ، وذلك أنه دخل عليه رجلا ، فرمى لها بوسادتين ، فقعد أحدهما على الوسادة ، ولم يقعد الآخر ، فقال على : اقعد على الوسادة ! لا يأبى الكرامة إلا حمار ! فقعد الرجل على الوسادة .

● ملكت فأصبح

الأصحاح : حسن العفو ، أى ملكت الأمر على فأحسن العفو عنى . وأصله السهولة والرفق . يقال : مشية سمح أى سهلة . قال أبو عبيد : يروى عن عائشة أنها قالت لعلى رضى الله عنهما يوم الجمل حين ظهر على الناس ، فدنا من هودجها ، ثم كلمها بكلام ، فأجابته : ملكت فأصبح . أى ملكت فأحسن . فجهزها عند ذلك بأحسن جهاز ، وبعث معها أربعين امرأة ، وقال بعضهم : سبعين امرأة ، حتى قدمت المدينة .

● ما هو إلا غرق أو شرق

فالغرق أن يدخل الماء في مجرى النفس فيسده فيموت . ومنه قيل : غرقت القابلة المولود . وذلك أن المولود إذا سقط مسحت القابلة منخرية ليخرج ما فيها فيتسع متنفس المولود ، فإن لم تفعل ذلك دخل فيه الماء الذي في السبايا^(١) فغرق . قال الأعشى :

ألا ليت قيسا غرقته القوابل

والشرق أن يدخل الماء في الخنجرة ، وهى مجرى التنفس أيضاً ، فإذا شرق ولم يتدارك عما لحل ذلك ، هلك . فالشرق والغرق مختلفان وكادا يكونان متفقين . يضرب في الأمر يتعذر من وجهين .

● من مأمته يوثى الحذر

هذا المثل يروى عن أكرم بن صيفى التميمي . أى أن الحذر لا يدفع عنه ما لا بد منه ، وإن جهد جهده . ومنه الحديث « لا ينفع حذر من قدر » .

● أوسعهم سباً وأودوا بالأبل !

يقال : وسعه الشيء أى حاط به . أوسعته الشيء إذا جعلته يسعه . والمعنى كثرته حتى وسعه . فهو يقول : كثر سبهم فلم أدع منه شيئاً . وحديثه أن رجلاً من العرب أغبر على إبله فأخذت ، فلما تواروا صعد أكمة وجعل يشتمهم ، فلما رجع إلى قومه سألوه عن ماله ، فقال : أوسعهم سباً وأودوا بالأبل . يضرب لمن لم يكن عنده إلا الكلام .

(١) السبايا : المشيمة التى تخرج مع الولد ، ويسمى العامة (الخلاص) .

لعبة الحب والمصادفة لماريفو

بمّسلم
الدكتور على درويش

مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

(١)

وبالرغم من أن كثيراً من روائع إنتاجه ممثّل في كثير من بلاد العالم ، وبالرغم من مئات الأبحاث التي كتبت عنه ، لا تزال في أصالة إنتاجه جوانب غامضة ، وأخرى يقف النقد أمامها حائراً ! ... ليس غريباً إذن أن تكتب « مدام دوري » (Marie-Jeanne Durry) الأستاذة بالسوربون في أول سطر من كتابها « بعض الجديد عن ماريفو » (Quelques nouveautés sur Marivaux) « ماريفو هذا المجهول ... ! »

ولد ماريفو (Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux) في الرابع من فبراير عام ١٦٨٨ بباريس لأسرة انتمى إليها كثير من القضاة . وبعد ميلاده بقليل عين أبوه - وكان من أصل نورماندي - مديراً لدار العملة بمدينة ريوم (Riom) ، ثم انتقل إلى مدينة ليوج (Limoges) ولم تعرف الوظيفة التي شغلها في هذه المدينة وإن كان من المعروف أن بها داراً للعملة هي الأخرى . وتلقى ماريفو علومه في « ريوم » و « ليوج » ، ثم انتهى به المطاف في باريس حيث أتم دراسة الحقوق . ولم يحظ بثقافة كلاسيكية واسعة (اليونانية واللاتينية) ، الأمر الذي دفعه فيما بعد إلى الإزراء بالقدي ومانصرة المحدثين كما سنرى بعد حين . وفي عام ١٧١٧ تزوج من

الكلام عن صاحب مسرحية « لعبة الحب والمصادفة »^(١) يشير التفكير في شيء يمكن أن نطلق عليه « لعبة العبقريّة والإنصاف » ! .. العبقريّة سخية في عطائها ، والأجيال ضنيّة أو متباطئة في إنصافها ! . بل كلما برز في إنتاج عبقري طابع الابتكار والندرة كلما ازدادت الأجيال تباطؤاً في حكمها عليه ، وتفتيراً في إنصافها له ! .. أما إن جاء هذا الإنتاج فريداً في نوعه فينبغي أن يدفع صاحبه نفسه إلى واقعية غير متشائمة كل التشاؤم : عليه أن يتعلل في حياته بصبر طويل يحمل معه تتمته حين يغادر الدنيا ... ولقد طالت لعبة العبقريّة والإنصاف هذه بالنسبة لماريفو . . ونحن نقصد الإنصاف الكامل : فبالرغم من انقضاء قرنين على وفاة هذا الكاتب الكبير ،

(١) هذا البحث عن « لعبة الحب والمصادفة » لعب في إعداده دوراً كل من المصادفة والحب . . فلقد كان موضوعه مسجلاً في « سلسلة تراث الإنسانية » باسم أستاذنا الجليل الراحل الدكتور محمد مندور . . وإن ذكرى هذا الناقد الأدبي الكبير لم تفارق خيالي طوال الفترة التي استغرقها إعداد مادة البحث وصياغته . . لقد كان رحمه الله محباً لماريفو ، مهتماً بدراسته ؛ وأنا أهدي بحثي - عن هذا الكاتب المسرحي الفذ - إلى ذكراء العاطرة ، عله يواسيه بعض الشيء في قبره الذي يضم - مع رفات أديب نابغة - عديداً من مشايخ طموحة خسرها الأدب من غير شك .

« كولومب بولوني » (Colombe-Bologne) التي توفيت بعد عامين فلم يتزوج بعدها و « بكاهها طول حياته » . . . وكان قد أنجب منها بنتاً وحيدة هي « كولومب بروسبير » (Colombe-Prospère) (يقع ميلادها في الفترة بين عامي ١٧١٨ و ١٧٢٣) التي اجتذبتها حياة الرهبنة (يقال بتشجيع من أبيها) فدخلت الدير في عام ١٧٤٥ كان ماريغو يعاني العوز فأسهم دوق أوليان في نفقات تكريس الفتاة باعانة قدرها مائة وعشرة من الجنيهات . وحياة ماريغو مجردة من الأحداث الكبيرة ، اللهم إذا تذكرنا نكبة إفلاسه واثنين أو ثلاثة من الأحداث الأدبية كزجه بنفسه في معركة القداي والمحدثين وانتخابه عضواً في الأكاديمية الفرنسية ، كما سنرى بعد قليل . على أن حياة « الكاتب » تجد ما يعوضها عن ضآلة هذه الأحداث في شخصية « الإنسان » : يقيناً إن عناصر هذه الشخصية مشوقة ومثيرة للتأمل في كثير من جوانبها .

* * *

يروى لنا ماريغو مغامرة حدثت في شبابه وأثرت أعمق التأثير في مواهبه وسلوكه في الحياة : كان يحب فتاة جميلة عاقلة تتميز بالبساطة والرقية . . . وتصادف يوماً أن فطن إلى أنه نسي لديها أحد قفازيه ، فعاد إليها . ولشد ما كانت دهشته حين فاجأ « فتاته الساذجة » وهي تنظر في مرآة وتكرر لنفسها العبارات الخداعة التي تعزم استعمالها في اليوم التالي ! . . . كانت تبدو وكأنها تحفظ نغماً من أنغام الموسيقى ! . . . وكان تصنعها من الاتقان بحيث سرت في جسم الشاب رجفة انتزعت من قلبه فجأة كل حبه . . . وعلا وجه الفتاة الاحمرار من المفاجأة والحجل . . . وأخذ ماريغو قفازه ، وانحنى أمامها محبباً وأسابير وجهه تنطق بالاحتقار . . . ولم يعد يقابلها منذ ذلك اليوم . . . هذه الواقعة من المؤكد أنها أصابت الشاب بنحية أمل مريرة ، ولكن من العسير علينا - في ضوء ما نعرفه عن مظاهر سلوكه في المجتمع

- أن نصدق زعمه أن نكبته العاطفية أصابته بنفور من الناس لم يفارقه طوال حياته . . . كل ما يمكن أن نرجحه هو أنها أسهمت في صقل موهبة هامة من مواهبه : التأمل المتصل الذي يرنو إلى الكشف عن جوهر الطبيعة النسائية من وراء المظاهر الخداعة ، وأنها حققت بنوع من المصل ضد التزويج والتغريير ، وأن تأثيرها انسحب على بعض الشخصيات التي خلقها ماريغو ، على تلك التي تحرص على التنقيب والدراسة المثالية الواعية قبل الإقدام على الزواج أمثال « دورانت » (Dorante) و « سيلفيا » (Silvia) في مسرحية « لعبة الحب والمصادفة » . . .

نقول : أسهمت في صقل موهبة التأمل المتصل ، فلقد كان ماريغو دقيق الملاحظة لا يفوت بصره أو سمعه شيء ، وهو يحدثنا في مكان ما عن « عاداته القديمة في ألا يعيش إلا ليسمع ويرى » . . . ولم يكن يسجل في نفسه ما يعي تسجيلاً آلياً ، وإنما كان يخضعه لتفكير عميق ، ويجعل منه مادة لحوار صامت بين عقله وعقول الآخرين ، ثم يستخلص منه ما قد يراه معظم الناس طبيعياً حين ينهون إليه ، وإن كان لا يتوصل إلى إدراكه إلا من لهم مثل فطنة ماريغو الذي يقول : « إن الإنسان الذي يفكر كثيراً يتعمق ما يعالج من موضوعات ، وهو يتغلغل فيها ويلاحظ أشياء بالغة الدقة يحسها الناس حين يطلعهم عليها ، وإن كان لا يفتن إليها في كل زمن من الأزمان سوى نفر قليل » . . . سلوك الناس بالنسبة لماريغو مادة غنية لتجارب الفكر ، والمجتمع أفضل الكتب وأنفع أستاذ في الحياة .

لا يمكن لإنسان يلحظ كل شيء ويتأمله ويحلله إلا أن يكون حساساً . . . ولقد كان ماريغو يثير انتباه الآخرين بما رزقه من حساسية مرهفة تصل إلى حد المرض ، حساسية قد تحدث ردود فعل سيئة فيمن حوله بين الحين والحين ، ولكن من المؤكد أنه أول من ينوء بعثها ويشعر بأصدائها في مزاجه وصلاته

بالناس . حدث ذات يوم أن اتهم «مارمونتيل» (Marmontel) بأنه يسخر منه فنقلت مدام «جوفران» (Geoffrin) الادعاء إلى هذا الأخير الذى هروا إلى ماريغو يطلب منه إيضاحاً لما يزعم . . ورد ماريغو قائلاً : «ماذا ! أنسيت ما حدث فى تلك الأمسية التى كنا فيها عند مدام دي بوكاج» (Mme du Boccage) ؟ لقد كنت جالساً إلى جوار «مدام دي فيومون» (Mme de Villaumont) ، ولم تكفأ أنما الاثنان عن النظر إلى الضحك وأنها تهامسان . يقيناً أنكما كنتما تضحكان على ، وليست أدري لماذا ، ذلك لأننى لم أكن فى ذلك اليوم أكثر إثارة للسخرية منى فى أى وقت آخر ! . . ولم ينكر «مارمونتيل» الواقعة وإن كان قد قرر أن فى الأمر التباساً : كانت «مدام فيومون» تشاهد ماريغو للمرة الأولى . . وحين ذكر لها «مارمونتيل» اسمه لم تصدقه ! . . لأنها كانت تعرف ضابطاً فى الحرس يحمل نفس هذا الاسم ! . . أما إصرارها على عدم التصديق فقد أمتعته ، وأما إصراره هو على أن الشخص الذى ينظران إليه هو الكاتب ماريغو فقد بدا لها أمراً فكها ! . . وبعد أن سمع ماريغو هذا الشرح شعر بارتياح ، وأعلن لصاحبه تصديقه ، وطلب إليه أن يعتبر الأمر منتهياً ! . . وكانت «ماركيزة بومبادور» (Marquise de Pompadour) - صديقة الملك لويس الخامس عشر - تتبرع له سنوياً بألف دينار (ألف écus) ترسلها إليه بطريق غير مباشر على أنها منحة من الملك نفسه ، مراعاة لحساسيته الكاتب وحرصاً منها على ألا تشعره بالمن عليه . . وشاء القدر أن ينكشف الأمر : أنبا «فوازرون» (Voiseron) «دوقة شوازيل» (Duchesse de Choiseul) أن صديقه ماريغو حدثه عن سوء حالته المالية، وعن برمه بالحياة، وعن عزمه على الانعزال عن الحياة الباريسية . . وأرادت الدوقة أن تنقذ ماريغو من الفاقة فتدخلت من أجله لدى الماركيزة . . إلا أن هذه الأخيرة دهشت ،

وفى تفسيرها لدهشتها أفشت السر ! . . وحين أدرك ماريغو أن «فوازرون» صار مطلعاً على هذا السر بدأ يشعر نحوه بفتور ، وانغمس فى موجة من الكتابة يقال إنها اختصرت نهاية حياته ! . . ولم يكن ابتئاس ماريغو فى الواقع يرجع إلى مجرد إفشاء ذلك السر ، وإنما - على الأخص - إلى إدراكه أن «ماركيزة بومبادور» رثت لحاله وأشفقت عليه فى يوم من الأيام ! فلقد كان الرجل عزيز النفس ، شديد الاعتداد بكرامته . . وكان ذلك يظهر فى أبسط الأمور : ما أكثر المرات التى انسحب فيها من الصالونات التى كان يرتادها ، لأن شخصاً استمع إليه فى شرود أو قاطعه وهو يتكلم ! . . يقول «جرىم» (Grimm) «إن أكثر الكلمات براءة كانت تبحرجه وأنه كان يفترض أن الآخرين يعملون على إهانته ، الأمر الذى جعله بائساً» . . ويقول «سانت بيث» (Sainte-Beuve) إنه كان مصاباً «بالرومازم الأذى» . . ويقول «كوليه» (Collé) : «لقد كان مليئاً بالاعتداد بالنفس . . وما شاهدت أبداً فى أيامنا هذه شخصاً فى مثل حساسيته . . كان يتحتم لإزجاء المديح إليه وتدليله بطريقة متصلة كما لو كان امرأة جميلة» ! . . ربما . . ولكن ما من شك فى أن الاعتزاز بالنفس يصبح فضيلة كبرى تغذى المواهب إن هو نبغ من شعور بقيمة حقيقية ولم يتجاوز حدوده الطبيعية . . موقف كهذا مثلاً يثير قطعاً الإعجاب والاحترام : حدث أن مرض ماريغو مرضاً أطالته الفاقة ، وإذا بصديقه «فونتيل» يحمل إليه مائة جنيه من الذهب ليدبر بها أمره . . ولكن ماريغو يرفضها باعتذار رقيق قائلاً : «إنى أقدر صداقتك حق قدرها وما تقدم إلى من دليل عليها يؤثر فى . . ولكنى سأرد عليك بالطريقة التى تتحتم على والى تستحقها : أقول لك إنى أنظر إلى هذه المائة من الجنيهات كما لو كنت قد قبلتها وانتفعت بها ، وأردها إليك مقرونة بعرفانى بالجميل» كرامة

وصراحة أيضاً . . . وحب ماريغو للصراحة يصل إلى حد إثابة الصرحاء ! . يقال إن شحاذاً استجداه وهو بهم بركوب العربى مع « مدام لالمان دى بيز » (Lallemant de Bez) . . . ولكن ماريغو نظر إليه فوجده سليم البنية تنضح الحيوية على وجهه فأنبه على كسله الذى يدفعه إلى التسول دون مبرر . . . واعترف الشحاذ بأنه كسلان فعلاً . . . فدرس ماريغو فى يده قطعة من فئة الستة جنيهات ، الأمر الذى أثار دهشة رفيقته . . . ولكن ماريغو قال لها : « لاني لم أستطع أن أمنع نفسي من مكافأة دليل على الصدق » ! . . .

على أن صراحة ماريغو كانت تصمت فى الظروف التى تتطلب بلاغة حادة ! . . . كان شريفاً فى عصر يلجأ الكتاب فيه إلى أحسن الوسائل لإشفاء أحقادهم ، ولم يكن يهتم بالرد على الهجوم الشخصى لأنه كان يتحدى المذاهب لا الأشخاص . . . مؤلفاته جميعاً — ولا سيما الشطر النقدى منها — لا تذكر اسم أحد من أعدائه ، بل ولا اسم فولتير ! . . . ولكن ليم نشر إلى فولتير بالذات ؟ . . . ذلك لأنه أعنف خصومه : معظم مسرحيات ماريغو تمثلها فرقة الإيطاليين ، وفولتير عمقت الكوميديا الإيطالية كتاباً وممثلين ، ويحتقرها ، فضلاً عن أنه يعتبر أن كوميديات ماريغو مجردة ، ويتصدى لصاحبها علانية : عنيفاً فى كتاباته ، وأشد عنفاً فى أحاديثه ؛ ويبلغ هذا العنف حد التجريح ، يقول عن مؤلف « لعبة الحب والمصادفة » : « إنه رجل يصرف حياته فى وزن بيض الذباب فى ميزان من خيوط العنكبوت » ! . . . صحيح أن فولتير لم يسلم كلية — كما يقال — من لسان ماريغو الذى قال عنه : « . . . هذا الخسيس يزيد على أمثاله برذيلة هي أن لديه بعض الفضائل أحياناً » ! . . . ولكن هناك موقفاً — يسجله تاريخ الأدب — يدل على كل حال على ما يتميز به ماريغو من نبيل وشرف فى الحصومة : فى عام ١٧٣٥ (عمر ماريغو ٤٧ سنة) تظهر رسائل فولتير الفلسفية ،

التي تثير أعداءه وخط البرلمان . . . ويحاول أحد الناشرين انتهاز هذه الفرصة للكسب المادى فيقترح على ماريغو تسفيه هذه الرسائل وتفنيدها مقابل مكافأة قدرها خمسمائة جنيه (مبلغ ضخم فى ذلك العصر) . . . إلا أن ماريغو يرفض هذا العرض السخى لأنه يستنكر أن ينبرى لإنسان فى لحظة يتحالف فيها كل شيء ضده . ويرقى نبأ العرض إلى أذن فولتير الذى يخشى أن ينتهى الأمر بماريغو إلى قبوله ، ويريد أن يأمن جانب خصمه هذا فيكتب إلى صديق يدعى برجييه (Berger) رسالة يمتدح فيها ماريغو امتداحاً طويلاً ، مؤملاً أن يطلع عليها هذا الأخير ، يقول فيها : « . . . لاني أتألم إذا اضطرت إلى أن أضيف إلى أعدائى رجلاً فى مثل خلقه أقدر ما يمتاز به من عقل ونزاهة . إن مؤلفاته تتميز خاصة بطابع فلسفى وإنسانى واستعلاى أسعدنى أن أجد فيه مشاعرى الخاصة . . . ! نفاق ودهاء فولتيريان ! . . . ويلج الناشر ويضاعف المكافأة . . . ويتردد ماريغو . . . وتزايد مخاوف فولتير فيكتب إلى صديقه « تيريو » (Thieriot) رسالة غريبة يستعطف فيها ماريغو ويطنعنه فى نفس الوقت : « . . . اشكر السيد ماريغو ، إنه يعد ضدى كتاباً ضخماً سيدير عليه ألفاً من الفرنكات ؛ لاني أصنع ثراء أعدائى » ! (٤ مارس ١٧٣٦) . . . وبعد يومين رسالة أخرى تكاد تنطق باليأس وإن تميزت هي الأخرى بطابعى الاستعطاف والعنف معاً : « . . . لاني لم أطعن السيد ماريغو ولم أرد أبداً أن أطعنه ، فأنا لا أعرفه قط ، ولا أقرأ أبداً لإنتاجه . إنه إن كتب ضدى كتاباً فلن يكون ذلك بوحى من الرغبة فى الثأر — وإلا لكان قد نشره من قبل — وإنما بدافع من المنفعة ، ذلك لأن المكتبة التى عرضت عليه فى الماضى خمسمائة من الفرنكات تعرض عليه الآن ألفاً من الفرنكات » . . . ثم يستحيل غضبه — كعادته — إلى سباب فينعت ماريغو « بالبالس » ! . . . المهم أن ماريغو رسخ فى موقفه الشريف إذ رفض نهائياً عرض الناشر

الانتهازى ، بالرغم من الشظف الذى كان يعيش فيه ، وبالرغم من أن رسائل فولتير الفلسفية كانت تتمن حزمة عقائده الدينية : فصحيح أنه لم يكن تقياً بعمق ، ولكنه كان على الأقل مؤمناً إيماناً صادقاً فى تلك البيئة الملحدة التى كان يسيطر على جوها الموسويون (كتاب الانسكلوبيديا) ، وهو القائل : « إن الدين موئل التعس ، وملاذ الفيلسوف فى بعض الأحيان ؛ علينا ألا نسلب النوع الإنسانى المسكين هذه السلوى التى منحتها إياها العناية الإلهية » .

وبالرغم من أن ماريغو انحدر من بيئة تزخر برجال المال ، ومن أنه عرف الكثيرين منهم عن طريق أبيه فقد كان يحتقر المال ويشعر إزاء أصحابه بازدراء يبرز فى فقرات كثيرة من إنتاجه . ولعل شعوره هذا من العوامل التى قوت نزوعه الطبيعى إلى الكسل . هل لهذا الكسل محاسن ؟ ! إن ماريغو يفلسفه بعد أن ضاعت ثروته لآثر استجابته لإغواء بعض المغامرين : يقول فى رسالة إلى صديق له : « نعم يا صديقى العزيز إلى كسلان ، وسعيد بهذه النعمة بالرغم من أن الثروة لم توفق فى أن تسلبنى إياها » . كان هؤلاء المغامرون قد أرادوا انتزاعه من كسله بأن حضوه على استغلال ثروته بالطريقة التى ستعرض لها بعد حين ، والتى أدت إلى إفلاسه ؛ وهو يرى - فى رسالته - لو أنه أبقي على كسله لما حلت به الكارثة ! ..

هناك نوعان من البؤس : بؤس ثرثار يعرض نفسه فى سوق الشفقة ، وبؤس كتوم وقور يحاول أن يتوارى ، ويتوق إلى أن تفتن إليه بعض النفوس النبيلة دون أن يبذل هو شيئاً من حياته، وهذا النوع أثقل من الآخر عبثاً وأجدر منه بالرعاية .. ولقد قلنا إن ماريغو كان مرهف الحساسية من ناحية، مزيياً بالمال وعن محبته من ناحية أخرى؛ من هنا نجده كرمياً إلى حد السخاء، محسناً إلى حد الإسراف ! ولكن هل يمكن أن يكون فى الإحسان إسراف مهما كثر ؟ : يروى تاريخ الأدب

أن ماريغو كان يصرف نصف دخله فى مساعدة ذوى الحاجة ممن ينوءون بأعباء الديون دون أن يفرطوا فى كرامتهم ، ويرى « جان جيرودو » أن الهبات التى كان الكاتب الكوميدي يوزعها هنا وهناك كانت تبلغ ثلاثة أرباع دخله لا نصفه ، ولا شئ من ذلك يستبعد ؛ فبالرغم من أنانية البيئة التى عاش فيها ماريغو نجده يقول على لسان إحدى شخصيات مسرحيته « لعبة الحب والمصادفة » : « ... إذ ذهب ، ففى هذه الدنيا ينبغى أن يفرط الإنسان فى الطيبة ليكون طيباً بالقدر الكافى » مثل هذه الشخصية الحساسة الشريفة المترفعة لا بد أن تكون أيضاً غيرة على استئلالها الفكرى ، متعالية على أساليب التزلف والمداهنة ، لنستمع إلى « دالمير » (D'Alembert) الذى لم يكن مع ذلك أرق النقاد حكماً على ماريغو : « ماريغو لم يكن يعترف بأى نوع من أنواع البشر ، ولا بأى شعب من الشعوب ، ولا بأى عصر من العصور ، ولا بأى أستاذ من الأساتذة ، ولا بأى نموذج من النماذج ، ولا بأى بطل من الأبطال .. » ثم لنستمع إلى ما هو بمثابة تفسير لهذا على لسان الكاتب نفسه : « يتحتم على الإنسان لكى يكون طبيعياً ألا يكتب ما يلائم ذوق هذا الشخص أو ذاك ، وألا يصب نفسه فى قالب شخص آخر من حيث شكل أفكاره ، وأن يشابه - على العكس - نفسه مشابة أمينة ، وألا يغير الأفكار - مجراها وخصائصها - التى هيأتها لها الطبيعة » .. حتى حين افتقر ماريغو : ظل صديق الاستقلال فى زمن انتصر فيه الثراء وكانت ظروف المجتمع الفرنسى توجب على الناس محاولة إرضاء ذوى الجاه . علم ذات مرة أن صديقاً له سيسافر إلى Compiègne ليصحب أحد الأمراء فاستنكر الأمر وعلق عليه : « أما أنا فلن أتحرك ، لئى سعيد إذ لا أتنمى إلا إلى نفسى » .. صحيح أنه أهلى اثنتين من مسرحياته إلى شخصيتين بارزتين ، ولكن من المؤكد أنه ندم على ذلك فيما بعد ، ولعل ما سبقوله لنا

ما يتوقع من أحد رجال الدين في عصر كان فيه هؤلاء يتصدون للكوميديا .

...

قلنا إن ماريغو كان يعتبر أن المجتمع خير أستاذ في الحياة ؛ لنقل الآن إن الصالونات الأدبية في عصره كانت تقدم أجدى دروس هذا الأستاذ ؛ ولقد أخذ ماريغو يغشاها منذ عام ١٧٢٠ حتى مماته . كان ضيفاً مكرمًا - وأحياناً مدللاً - لدى «ماركيزة لامبير» (Marquise de Lambert) و «ماركيزة طانسان» (Marquise de Tencin) . . . الخ وقد أسهمت تلك الأوساط في تطوره ونضجه ، وإن كان لم يحس فيها بوخز الحاجة الذي كثيراً ما يدفع أقلام الكتاب الموهوبين في سن مبكرة . لم يتعجل إذن في الكتابة . وإذا كان قد أنتج - وهو في الثمانية عشرة من عمره - مسرحية بالشعر من فصل واحد هي «الأب الحذر العادل» ، وإذا كان قد أتم صياغتها في ثمانية أيام فقد كان ذلك من قبيل التحدى . سمع يوماً من يقول إن كتابة كوميديا جيدة أمرٌ عسير ، فرد بأن ذلك على العكس أمرٌ يسر . . . وراهن . . . وكسب الرهان ! . . ولم تكن هذه الكوميديا جيدة فعلاً ، ومع ذلك فقد مثلت في أحد الصالونات التي يرتادها ، ثم نشرها بعد ذلك بعدة أعوام في «ليموج» قائلاً إنه لا يريد أن يخسر علانية الرهان الذي كسبه سرا ! . . وكيفما كان الأمر فقد برز ماريغو في تلك الصالونات التي كان يتألق فيها كتاب مثل «فونتنيل» و «لاموت» (La Motte) . لنشر الآن بالقدر الذي يسمح به المقام إلى تلك الأحداث الضخمة القلائل التي ميزت حياة ماريغو : من هذه الأحداث زجه بنفسه (١٧١٦) في معركة القدامى والمحدثين . وهذه المعركة قديمة ترجع إلى القرن السابع عشر حيث تزعم «بيرو» (Perrault) فريق المناصرين للمحدثين . وقد آلت هذه الزعامة في

الآن صدى لهذا الندم : «حين أفتح كتاباً وأقرأ في صدره اسم شخص فاضل أشعر بالارتياح : ولكنني أفتح كتاباً آخر . . . إنه موجه إلى شخص جدير بالإعجاب . . . وأفتح مائة ، وأفتح ألفاً ؛ كلها مهداة إلى معجزات في مجال الفضائل والجدارة ! . . أين توجد إذن جميع هذه المعجزات ؟ أين هي ؟ كيف نفسر الأمر التالي : الأشخاص الحقيقيون فعلاً بالمديح نادرون للغاية في حين أن رسائل الإهداء عادية إلى حد كبير» ! . .

ولو أن ماريغو كان متملقاً لبرغ في اجتذاب عطف ذوى النفوذ ورعايتهم ، ذلك لأنه كان بليغاً ومحدثاً لبناً فضلاً عن طرافة تعابيره التي أوحى إلى صديقه «فونتنيل» بهذا الحكم : «ينبغي - في التحدث مع ماريغو - تخير العبارات الفريدة ، أو العدول عن الحديث معه» ! . . وكان يحسن الانصات ويتجنب الشروء . . أما عن حديثه هو مع الآخرين فكان يتبع فيه طريقة سقراط وبحيث يقودهم إلى التوصل بأنفسهم إلى الردود السليمة . . وشهرته كمحدث ممتع تقترن بشهرته كقارئ شيق لمؤلفاته في الصالونات الأدبية ؛ والسر في هذا هو أن كتاباته تشبه أحاديثه : يقول عنها «دالمير» : «إنه حية ، سريعة ، مبتكرة ، مليئة بالأفكار النيرة . . .»

ولعل أفضل ما نختم به هذا الجزء من بحثنا عن مقومات شخصية ماريغو هو هذه العبارة - غير الجامعة مع ذلك - التي وردت في الخطاب الذي استقبله به في الأكاديمية الفرنسية (٤ فبراير ١٧٤٣) كبير أساقفة «سانس» (Sens) «لأنجييه دى جيرجى» (Languet de Gergy) : «إنك لا تدين باختيارنا لك إلى كتاباتك بقدر ما تدين إلى تقديرنا لشيمك وقلبك الطيب ، ورقة معشرك ، وإن استطعت القول إلى دماثة خلقك» : كلام رقيق ولكنه غير مانع أيضاً ، ومع ذلك فهو - بما فيه من تحفظ بارع - أقصى

الذى أغرى ماريغو وأدى إلى إفلاسه إفلاساً كاملاً بعد أن كان قد ضاعف ثروته بالفعل . . . إلا أنه أذعن للكارثة بنفس راضية وإن كان قد أسف على الكسل الذى انتزع منه انتزاعاً دون أن يضمر أية ضغينة لمن أفقدوه ثروته ، كتب إلى صديق له يقول : « آه ! أيها الكسل المقدس ! . . . يا صديقى إن الركون إلى الراحة لا يزيدك ثراء ، ولكنه لا يزيدك فقراً . . . به تحتفظ بما لا تضاعفه » .

وأهم تلك الأحداث التى أشرنا إليها هو من غير شك انتخابه عضواً فى الأكاديمية الفرنسية التى استقبلته - مصادفة غريبة ! - فى ذكرى ميلاده الرابعة والخمسين (٤ فبراير ١٧٤٢) . كان فولتير أخطر منافس له وقد لجأ إلى شتى الوسائل للتغلب على خصمه ولم يتورع عن أن يرسل عشيقته ماركيزة « شاتليه » (Marquise de Châtelet) إلى « دوق ريشيليو » (Duc de Richelieu) - عشيقها السابق - لتلتمس تأييده وتدعيمه . . أما ماريغو فقد تدخلت من أجله - لدى دوق ريشيليو كذلك - « ماركيزه طانسان » ؛ وبالرغم من أن فولتير كانت تربطه بدوق ريشيليو صداقة قوية متقطعة فقد نجحت مساعى « ماركيزه طانسان » التى كانت تبعث إلى الدوق بالرسالة تلو الأخرى ملتزمة بإلحاح تأييد ماريغو ، تقول فى إحداها : « . . . إنك إن أنجحت فولتير فى انتخاب الأكاديمية فسيقول الناس إنه أفسدك (تقصد بالحاده) » وحل يوم الاقتراع ، وحضر الجلسة اثنان وعشرون عضواً انتخبوا ماريغو بالأجماع . . ما أكثر العقبات التى ذلتها ماركيزة « طانسان » من أجل تحقيق هذا

من بينها إنشاء « شركة الهند الدائمة » وكان فى كل مرة يصدر أسهما تلهم ثروات السنج - وفق فى إغراء حكام فرنسا بأن تعهد بدفع دين الدولة فىين مراقباً عاماً للمالية (١٧٢٠) - أدت مضارباته إلى تضخم وحبوط قيمته وبالتالي إلى كوارث لا حصر لها - فر إلى بلجيكا ثم انتقل إلى الدانمرك فأنجلترا ، وانتهى به المطاف إلى البندقية حيث توفى فى عام ١٧٢٩ - الغريب أنه ظل حتى النهاية يؤمن بوجاهة نظامه .

النهاية (فى القرن الثامن عشر) إلى « فونتبيل » ، و « لاموت » (١) ، وإذا كان ماريغو قد أنحاز إلى جانبهما فليس فحسب بدافع من أواصر الصداقة التى تربط بينهما وبينه ، ولكن أيضاً لجهله باللغة اليونانية ولضحالة درايته باللغة اللاتينية ، الأمر الذى يجعل التراث القديم مستلغماً عليه إلى حد كبير . المهم أنه تبنى آراء صديقيه وانبرى مدافعاً عنها . فى رأيه إذن أن العالم فى تقدم مطرد وأن لكل عصر عبقريته الذين لا يقلون قدراً عن العباقره القدامى ، يقول عن تقدم الفكر : « إن نمو الأفكار يتتابع تنابعاً حتمياً مع مر الزمن ، وإن تتابع هذا النمو لا يتوقف أبداً ما وجد بشر يتعاقبون وأحداث تعن لهم . . . » . وكتب « الإلياذة المقلنة » (Iliade Travesti) التى أخفقت إخفاقاً ذريعاً ، وأثارت حفيظة « الهوميريين » ، وقطعت كل صلة بين الكاتب وبين التراث القديم .. إنها خطأ شنيع ارتكبه ماريغو !

وحدث آخر : كان ماريغو قد ورث عن أبيه ثروة لا بأس بها أتاحت له فى البداية أن يكتب كهوا لا سيما أنه كان نزيهاً وقنوعاً وكما قلنا غيوراً على استقلاله . وكان يرفض دائماً عروض رجال المال - وكان يعرف كثيرين منهم أمثال « هلفتيوس » (Helvétius) و « لالمان » (Lallemand) - الذين كانوا يحاولون انتزاعه من كسله محضه حصاً ملحاً على تنمية ثروته . إلا أن ضغط هؤلاء المغامرين عليه أدى فى النهاية إلى تحطيم مقاومته فانصاع إلى توجيههم . وقد صادف ذلك أوج « نظام » المغامر المالى « لو » (Law) (٢) ، الأمر

(١) عن بداية معركة القدامى والمحدثين فى القرن السابع عشر : أرجع إلى « تراث الإنسانية » ، المجلد الأول ، العدد الثالث (مارس ١٩٦٣) : « فن الشعر لبوالو » بقلم الدكتور على درويش . (٢) هو (John de Lauriston) اسكتلندى الأصل (١٦٧١ - ١٧٢٩) - أتى إلى فرنسا فى عام ١٧٠٨ - سمح له دوق أوليان بإنشاء مصرف عام فى باريس (١٧١٦) - اخترع نظام العملة الورقية وكان يظن أن القيمة الاقتصادية لبلد من البلاد تتناسب تناسباً طردياً مع قيمة هذه العملة - دخل فى مغامرات عديدة

النصر ! ، لقد كتبت بعد ذلك إلى دوق ريشليو تقول : « إن المتاعب التي سببتها لي هذه المسألة جعلتني أعاهد نفسي وأصدقائي ألا أ تدخل من أجل أى إنسان بعد الآن » . . .

إلا أن فوز ماريغو قوبل باستياء من الجمهور الذي أخذ يسخر منه ومن الأكاديمية في مقطوعات هجائية لاذعة . وهذه الواقعة تجرنا منطقياً إلى الكلام عن افتقار ماريغو إلى إنصاف معاصريه .

ماريغو من تلك الأسرة من الكتاب الذين يتمتعون بمواهب فذة ولا يحظون مع ذلك بين معاصريهم إلا على شهرة غامضة ، ويشيرون بعد وفاتهم بزمن طويل أحكاماً متناقضة . . . لقد جاء في النصف الثاني من القرن الثامن عشر جيل ينظر شذراً إلى الشيوخ ويتهكم بعلم الجدية . . . ومع أمثال « دالمير » ، و « ديدرو » (Diderot) و « بوفون » (Buffon) هبت نسمة قوية من الفلسفة عصفت بتلك الزهور التي كانت قد زينت بداية العصر . . ترجمة حياة ماريغو الوحيدة الموضوعية والصائبة في مجموعها هي التي كتبها « الأب دى لا بورت » (L'abbé de la Porte) ، وقد نشرها قبل وفاة الكاتب بأربعة أعوام (١٧٥٩) ، لأنها مصدر هام وأمين . . أما « دالمير » فيكيل الذم أكثر مما يمجى المديح ، وهو يستميج الأكاديمية العذر في إشغالها فترة طويلة بكاتب « ضئيل الأهمية » ! . . وأما « كولييه » (Collé) فيلطف مدحه التأفه بتحفظ شديد ، ويعدد « العيوب » ثم يقول إن « ماريغو كاتب جدير بالتقدير » ! . . وأما « لاهارب » (La Harpe) فزعم أنه كثيراً ما لاحظ أن « مسرحيات ماريغو تثير الابتسام ولكن أيضاً الثأوب » ! . . ولا يتذوق « جريم » (Grimm) النوع المبتكر الذي خلقه ماريغو فيصدر عليه هذا الحكم الذي يزعم رفاته : « لقد كان له بيننا مبرر امرأة جميلة ، ولا شيء أكثر من ذلك ، أى ربيع متألق ، وخريف ، وشتاء شاق

كئيب . إن النسمة القوية التي هبت من الفلسفة قلبت منذ خمسة عشر عاماً جميع تلك الشهرة التي كانت تعتمد على أعواد من الغاب » ! (فبراير عام ١٧٦٣ - بعد وفاة ماريغو بأحد عشر يوماً) . . . سئى أن مجد ماريغو لا يعتمد على عود من الغاب وإنما على عمد من حديد . ويدنو ماريغو من منيته ؛ إنه الآن في الخامسة والسبعين من عمره . . وينكش في عزلة كثيفة تضاعف الفاقة تعاسها . . إلا أن قلبه عامر بالإيمان منذ شبابه وهو يستمد منه الإذعان والسلوى . . إنه يكرس أيامه الأخيرة للتعبد والقراءات الدينية . . . وبعد مرض طويل يلفظ نفسه الأخير في الثاني عشر من فبراير عام ١٧٦٣ ، بعد ذكرى ميلاده بأسبوع واحد ، بشارع ريشليو ، على مقربة من المسرح الفرنسي ، في بيت « مدموازيل دى سان جان » (Mlle de Saint-Jean) التي كانت قد آوته لتخفف عليه عبء السنين ووطأة العوز . . حتى هذه الصلة الإنسانية البريئة لم تسلم من ألسنة مسمومة كلسان « كولييه » ! . .

وتعلن بعض الصحف نبأ وفاته باقتضاب شديد ، وتخصص له أخرى رثاء قصيراً . . أما صحيفة « ميركور » فلا تشير إلى هذا النبأ من قريب أو بعيد بالرغم من أنه كان قد نشر فيها مقالات عديدة ؛ ولم تصحح موقفها لإزائه إلا بعد قرابة عام ونصف حين ظهرت فيها في يونيو من العام التالى « رسالة عن ماريغو » بقلم « دى لا بورت » (de la Porte) .

ماذا بقى من الرجل ؟ لا شيء ، حتى رفاته ! . . لا قبر له منذ أزيلت المقبرة التي كان يرقد في ثراها ! . . أما ما خلفه الكاتب فهو لإنتاج مسرحى ذو طابع عالمى يكفل له الخلود .

* * *

كتب ماريغو يقول : « إنى أفضل أن أجلس بتواضع على آخر مقعد من مقاعد الفئة الضئيلة التي تضم

الكتاب المبتكرين على أن يحتل بزهو مكاناً في أول صف من صفوف المقلدين في الأدب ، فإذا كانت حال الكوميديا على أيدي هؤلاء قبل أن يحتل هو مكانه بين الكتاب المبتكرين ، وفي أول صف من صفوفهم ؟ منذ وفاة مولير وذكراه تسيطر على الكوميديا ، ونظرياته تبهر الكتاب وتدفعهم إلى الظن إنه استنفد الموضوعات الكوميدية الكبرى ، وأن لا مجال بعده للتجديد ، فعمدوا إلى التقليد المسف ، ولم ينتجوا سوى « الفارس » (farce) ومسرحيات فاترة لا تصور الحياة . وهكذا أصيبت كوميديا الأخلاق بعقم شديد لا سيما أن ممثلي فرقة «الكوميدي فرانسيز» كانوا محافظين ، الأمر الذي دفعهم إلى تشجيع الكتاب على تقليد مولير . صحيح أن «لوساج» كتب مسرحية جيدة (توركاريه Turcaret) مثلها فرقة «الكوميدي فرانسيز» ، إلا أنه تباعد بعد ذلك عن هذه الفرقة مؤثراً الكتابة لمسارح الأسواق . . . وصحيح أن «رينيار» لم يكن كاتباً رديئاً ، ولكنه لم يرق إلى مرتبة مولير من حيث عمق الملاحظة والعتور على أفكار خلاقة . وهكذا اضمحل حال الكوميديا وصار التصوير فيها منصباً على عيوب لا على رذائل . . . ومع ماريغو دخل هذا الفن المسرحي في طور جديد كما سئرى .

(٢)

استهل ماريغو إنتاجه للمسرح - وهو في الثانية والثلاثين من عمره - بملهاة اسمها « الحب والحقيقة » (L'Amour et la Vérité) ، وهي من ثلاثة فصول بالثر ، وقد مثلتها فرقة الإيطاليين في ٣ مارس عام ١٧٢٠ . وقد فقدت هذه المسرحية ، ولكن من المعروف أنها لم تصب أي نجاح ، وأن ماريغو ثار من نفسه بكياسة لهذا الإخفاق حين قال : « إن المسرحية أضجرتني أكثر من غيري لأنني كاتبها » ! . . . وهناك خطأ شائع مؤداه أن تراجيديته « أنيبال » Annibal

هي التي دلته على الطريق . . . والحقيقة أن الذي دلّه على الطريق هو ملهاته « ارلكان هذبه الحب » (Arlequin poli par l'amour) ، إذ أنها مثلت قبل الأخرى بشهرين ، ونجحت في حين أن الأخرى أخفقت : مثلت الملهاة في الفرقة الإيطالية (١٧ أكتوبر عام ١٧٢٠) ، ومثلت المأساة في الفرقة الفرنسية (١٦ ديسمبر عام ١٧٢٠) . . . لماذا كتب ماريغو مسرحية « أنيبال » ؟ . . . لأن النوع التراجيدي كان لا يزال يعتبر أرقى من الكوميديا ، الأمر الذي كان يدفع الكتاب المبتدئين إلى اختبار إمكانياتهم فيه بوصفه نوعاً يكفل سريعاً الشهرة ؛ من هنا نجد أن القرن الثامن عشر أزرع العصور بالتراجيديات التي ألفت فيه . وإذا كانت « أنيبال » قد أخفقت ، أو على الأصح لم تصب إلا نجاحاً هزيباً فالعجيب أنها نجحت حين أعيد تمثيلها في عام ١٧٤٧ ، أي بعد أن احتل ماريغو مقعده في الأكاديمية الفرنسية بعدة سنوات !

ولإنتاج ماريغو يشمل اثنتين وثلاثين مسرحية ، وقصتين ، وثلاث صحف أصدرها الواحدة تلو إخفاق الأخرى أو نجاحها الهزيل .

أما الكوميديات فأولها « الحب والحقيقة » التي أشرنا إليها ، وآخرها « الممثلون ذوى النية الحسنة » (Les Acteurs de bonne foi) التي ترجع إلى عام ١٧٥٥ . ويمكن تقسيم مسرحيات ماريغو إلى أربع فئات :

١ - مسرحيات عن مفاجآت الحب ، وأشهرها :

- « القلب المزدوج »

(La Double Inconstance)

- « مفاجأة الحب »

(La Surprise de l'Amour)

- « مفاجأة الحب الثانية »

(La Seconde Surprise de l'Amour)

- « النهاية غير المتوقعة »

(Le Dénouement imprévu)

- « المفاجأة » (La Surprise)

- وبالطبع : « لعبة الحب والمصادفة »
(Le Jeu de l'Amour et du Hasard)

٢- مسرحيات تقليدية ، وهي نوعان :

(أ) كوميديا أخلاق ، وأشهرها :

- « مدرسة الأمهات » (L'Ecole des Mères)

- « التجربة » (L'Epreuve)

- « الزوجة الخالصة » (La Femme fidèle)

(ب) كوميديا عادات ، وأشهرها :

- « التابعة الزائفة » (La Fausse Suivante)

- « القروية » (La Provinciale)

٣- مسرحيات أسطورية أو « رمزية » ، وأشهرها :

- « الحب والحقيقة »

(L'Amour et la Vérité)

- « انتصار بلوتوس »

(Le Triomphe de Plutus)

- « ارلكان هذبه الحب »

(Arlequin poli par l'Amour)

٤- مسرحيات اجتماعية ، وهي :

- « جزيرة العبيد » (L'Ile des Esclaves)

- « جزيرة الصواب » (L'Ile de la Raison)

- « المستعمرة » (La Colonie)

القصتان

١- « حياة ماريان » (La vie de Marienne) :

وهي قصة فتاة كانت بصحبة والديها حين انقلبت بهم
العربة فراحا ضحية الحادث .. وتصبح هذه الفتاة
وحيدة ، وينتشلها قس يعهد إلى أختها بتربيتها .. ثم
تصبح وحيدة من جديد وهي في الخامسة عشرة من
عمرها .. وتجد عملاً .. وتتعرض لمغامرات منافق

يدعى « كلمال » .. ثم تقابل « كونت فالفيل » الذي
كان من المؤكد أنه سيتزوجها لولا خيانة خطيبها
وانخراطها في سلك الرهينة .

٢- « القروي حديث الثراء » (Le Paysan
parvenu) : وهي قصة فلاح يغادر قريته في الثامنة
عشرة من عمره إلى باريس بحثاً عن الثروة .. وتدفعه
وسامته إلى الدخول في مغامرات عاطفية متعددة ..
وييسم له الحظ .. ثم يعود إلى قريته بعد أن يكون قد
أرضى طموحه ، ليصبح موثلاً مواطنيه في مسقط
رأسه .

وهاتان القصتان لم يكمل ماريغو كتابتهما ، لأنه
كان متعسفاً لإزاء نفسه ، ولأنه لم يكن يبدأ إنتاجه
القصصى بخطط محددة ، الأمر الذي كان يجبره على
التوقف عن الكتابة حين يجد نفسه في مأزق ! ...
على أنه سمح « لمدام ريكوبوني » (Riccoboni) باتمام
كتابة « حياة ماريان » .. لأنها أجمل القصتين ؛ وهي
لا تزال تقرأ بلذة .

الصحف

كانت صحيفة « نوفو ميركور » (Nouveau
Mercure) بمثابة المركز الرئيسي لحزب المناصرين
للمحدثين ، وفي أغسطس عام ١٧١٧ بدأ ماريغو ينشر
فيها مقالات متنوعة تتناول ظروف المجتمع ، وتندد
بآفات العصر ، وتحلل بعمق أدق أسرار القلب النسائي .
وقد صادفت هذه المقالات - بفضل طابعها المبتكر -
نجاحاً كبيراً دفع القراء إلى التساؤل عن اسم كاتبها ..
وأرادت الصحيفة أن ترضى فضولهم فقالت إنه
« تيوفراست جديد » (Un Nouveau Théophraste) ...
وبالرغم من مجد هذا الكاتب اليوناني القديم الذي كان
« لابرويير » (La Bruyère) - صاحب كتاب
« نماذج بشرية » Les Caractères - يفخر بأنه
سار على نهجه ، فقد ثار ماريغو ورد على الصحيفة

محتجاً ومؤكداً أنه لا يقلد أحداً .. ومنذ ذلك الوقت بدأ ينشر مقالاته باسمه .

وحين حلت به الكارثة المالية - عام ١٧٢٢ - التي أشرنا إليها منذ حين ، دفعه النجاح الذي كانت قد أحرزته تلك المقالات إلى استئناف كتابتها ، ومضاعفة إنتاجه منها ، ونشرها في صحيفة أسبوعية سماها « المشاهد الفرنسي » (Le spectateur français) . وهذه الصحيفة تشبه صحيفة « اديسون » (Addison) الإنجليزية - Spectator - من حيث وسائلها وهدفها الأخلاقي ؛ وكان ماريفو محررها بمفرده . إلا أن ظهورها كان متقطعاً .. وبعد أن اختفت خلال عدة أعوام أنشأ ماريفو في عام ١٧٢٨ صحيفة أخرى أطلق عليها « الفيلسوف المعوز » (L'Indigent philosophe) التي بليت بنفس المصير .. ثم أنشأ في عام ١٧٣٤ « مكتب الفيلسوف » (Le Cabinet du philosophe) التي لم تكن أسعد حالا من سابقتها ! .. على أن إخفاق هذه الصحف المتتابة لا يدل على أنها كانت تافهة ، بل إنها تدل - على العكس - على عمق ماريفو وجدبته وحرصه على إصلاح كثير من جوانب المجتمع ، ومعالجة كثير من عيوب البشر .. وإذا كان ماريفو معروفاً بإنتاجه الملهو ، فهو لا يزال مجهولاً إلى حد كبير كناقده كأخلاقي ؛ وفي رأينا أن صحفه الثلاث تزخر بمادة دسمة صالحة لإعداد رسالتين قيمتين تجلوان هذين الجانبين الغامضين .

(٣)

هناك كتاب ومنكرون غزيرو الإنتاج ولكن الواحد منهم لم يؤثر في تراث الإنسانية إلا بكتاب واحد من مجموعة مؤلفاته ؛ وماريفو ليس من هؤلاء .. لا لأن إنتاجه جيد كله ، ولكن لأنه خالق نوع جديد من الكوميديا له مقومات ثابتة لا تشذ عنها واحدة من مسرحياته العديدة باستثناء كوميدياته الاجتماعية وهي

تعد على بعض أصابع يد واحدة : الكلام لإذن عن « لعبة الحب والمصادفة » بحىء مبتوراً إذالم يقترن بتحليل لفن ماريفو بعناصره المختلفة التي تبرز في شتى مسرحياته ... ونحن حين نفرغ من وضع هذا الفن في الميزان سنكون - في الوقت ذاته - قد أتممنا تقييمنا «لعبة الحب والمصادفة» . أما الآن فما علينا إلا أن نتوقف عند هذه المسرحية وقفة تعرفنا بها وبالمكانة التي اكتسبتها على مر الأيام .

« لعبة الحب والمصادفة »^(١) كوميديا بالنثر من ثلاثة فصول قدمها للمرة الأولى الممثلون الإيطاليون في الثالث والعشرين من يناير عام ١٧٣٠ ، بباريس .

شخصياتها شريف عجوز اسمه « أرجون » (Orgon) وابنه « ماريو » (Mario) ، وابنته « سيلفيا » (Silvia) ، ومحبة هذه الأخيرة « دورانت » (Dorante) وخادمتها « ليزيت » (Lisette) وخادم « دورانت » ويدعى « أرلكان » (Arlequin) وتابع لا تذكر المسرحية اسمه .

وتقع أحداث هذه المسرحية في بيت « أرجون » بباريس .

وموضوع المسرحية سهل لا تعقيد فيه ككل كوميديات ماريفو كما سنرى حين نعرض للحديث عن فنه : يلتقى « أرجون » في رحلته الأخيرة بصديق قديم ، ويتفقان على أن تزوج « سيلفيا » ابن هذا الأخير « دورانت » .. ولما كان « أرجون » لم ير « دورانت » فقد اشترط مع صديقه على ألا يتم هذا الزواج إلا إذا أعجب الشاب والفتاة كلاهما بالآخر .. ويعرض « أرجون » الأمر على ابنته راجياً إياها ألا تجامله بموافقة سريعة عمياء .. إلا أن « سيلفيا » تبدو نافرة من فكرة الزواج لأن لها صديقة يسيء زوجها معاملتها ، ولأنها سمعت عن وسامة « دورانت » وفي رأيها أن هذه

(١) هذه المسرحية نشرت في سلسلة « روائع المسرح العالمي » (الكتاب ١٣) : ترجمة الدكتور محمود محمد قاسم ، ومراجعة الدكتور محمد محمد القصاص ، وتقديم الدكتور محمد مندور .. وهذه الترجمة تمهيناً بالطبع من تذييل بحثنا باستشادات من المسرحية .

الوسامة نقمة تهدد الحياة الزوجية .. ومع ذلك فتطراً على ذهنها فكرة لا يلبث والدها أن يطرب لها : أن تدرس « دورانت » دون أن يفتن إلى شخصيتها ! .. ويتفق الأب وابنته وخادمتها على وسيلة هذه الدراسة : حين يقبل « دورانت » اليوم ستستقبله الفتاتان متنكرتين كل منهما في ثياب الأخرى ! .. إلا أن هناك سرّاً يخفيه « أرجون » على ابنته : مصادفة غريبة ! : والد « دورانت » يبعث إليه برسالة ينبئه فيها أن ابنه سيأتى لزيارة خطيبته « سيلفيا » متنكراً ! .. ويطلع « أرجون » على هذا السر ابنته « ماريو » الذى كان قد عرف السر الآخر كذلك . إنه يجد في هذه الظروف مغامرة ستمتعه .. ثم يصل « دورانت » ويقدم نفسه على أنه خادم « دورانت » ! ، إن اسمه « بورجينيون » (Bourguignon) ! وينسحب « أرجون » و « ماريو » ، ويدور بين « سيلفيا » و « دورانت » - وكلاهما في زى الخدم - حديث طويل مليء بالغزل من جانب الشاب وتصنع الصد من جانب الفتاة التى تحاول كبت إعجابها .. وتحاول أن تنتزع من الخادم المزعوم معلومات عن سيده المزعوم كذلك ، وفي محاولتها هذه يزل لسانها فتقول ما يكشف ضمناً عن تقديرها لمحدثها المتنكر ، مثلاً : « وأتمنى بأن تتكرم بأن تخبرنى سرّاً عن حقيقته . إن حرصك على البقاء معه يعطينى فكرة طيبة عنه . لا بد أن له مزايا كبيرة ، ما دمت ترضى بخلمته » (١) .. وتذكر « سيلفيا » (المتنكرة في زى خادمتها « ليزيت ») أنها لم تضح من حديث « دورانت » ، وتجده من سخريّة القدر أن تتجاول مع هذا « الخادم » ، ولكنها تأخذ نفسها بالحزم وتهتم بمغادرة المكان ريثما يأتى « سيده » (ارلكان خام دورانت) ! ولكن « الخادم » يستوقفها ؛ لقد وصل « سيده » ! .. ويدور بين ثلاثهم حديث يثير عجب « سيلفيا » التى تقول فى

(١) استشهداتنا من ترجمة الدكتور محمود محمد قاسم المشار إليها فى الحاشية السابقة .

نهايته لنفسها « ما أغرب الأقدار ، كل من هذين الرجلين ليس فى موضعه » ! .. وحين تنسحب « سيلفيا » يلوم « دورانت » خادمه « ارلكان » على غبائه وطريقته الحمقاء فى الكلام ..

وتنفرد « ليزيت » بسيدها « أرجون » وتعتبر له عن محنة تحشى مغبتها : إن « خطيب » سيدتها (هى لا تعرف أنه الخادم فى الواقع) يلاحقها هى ؛ وهى تحس بأنها تتغلغل سريعاً فى قلبه .. وتتوسل إلى والد الفتاة أن يضع حداً لهذا الأمر قبل أن يسبق السيف العزل ! .. إلا أن « أرجون » يبدى اغتباطه بما يحدث ، ويدفعها بحماس إلى الاستمرار فى غزو قلب « دورانت » (المزعوم) ، مؤكداً أن لديه من الأسباب ما يحمله على تشجيع الاستمرار فى التنكر .. ولكنه يسألها عن انطباعات « سيلفيا » فتجيب بأن سيدتها تبدو غير راضية عن « خطيبها » (الزائف) وأن من المتوقع أن تصده صداً نهائياً .. ويسأل كذلك عن مسلك الخادم (أى دورانت الحقيقى) فتقول له « ليزيت » إنه شخص غريب الأطوار ، وأنه يتنهد وهو ينظر إلى سيلفيا ، وأن وجه سيلفيا يحمر من ذلك خجلاً ، فيدرك الرجل أن بينهما بداية حب متبادل ، ويحاول تغذيته : إنه يقول للخادمة : « على أية حال إذا تكلمت معها فقولى لها إنك تشكين فى أن هذا الخادم يصرف نظرها عن سيده .. فإذا غضبت فلا تهتمى بذلك مطلقاً ، فإن هذا من شأنى أنا . »

ويغازل « ارلكان » « ليزيت » غزلاً فجاً يليق بمستواه ! .. ويدرك سيده أن هذا الخادم يتخطى الحدود فيحاول أن يردّه إلى صوابه .. أما « سيلفيا » فتلمس وضاعة الخطيب المزعوم ولا تحسد خادمتها على الوضع الذى وجدت فيه : « إنى أجذك فى غاية البراعة ، لأنك لم تطرديه تواء ، ولأنك تتحملين مكانى فظاظة هذا الحيوان » .. وهى تنبئ « ليزيت » أنها ترفضه رفضاً لا رجعة فيه .. وترجح « ليزيت » أن يكون

الخادم (أى دورانت متذكراً) « هو الذى أفسد عقل سيدتها فيما يتعلق بسيده ، ولكن سيلفيا تدافع عنه دفاعاً تعجب له الخادمة ويطلق لسانها بتعليقات خبيثة تثير الضيق فى نفس الفتاة : تقول هذه الأخيرة : « .. إلى أى حد وصلنا ؟ » .. ولكن يفهم من انفعالاتها أنها تعاني من صراع داخلى بين حب بدأ يدب فى قلبها ، وبين عقلها الذى يتأفف من أن موضوع هذا الحب « خادم » .

ثم يلتقى « دورانت » بسيلفيا التى تحاول صده ؛ ويدور بينهما حديث طويل لا إسفاف فيه .. حديث يكاد نخون عواطف الفتاة ؛ ألم تقل له : « ولست أكرهك ولا أحبك ؟ » .. إن الشاب متم حقاً ، وهو بمعن فى توسله ، ثم يدخل « أرجون » و « ماريو » فيفاجئانه وهو جاث على قدمي سيلفيا ! .. ويتشجع حبا المتزايد فتتوشل إليه أن ينهض قائلة له : « إني لا أكرهك أبداً ، انهض ، لو كان فى وسعى أن أحبك لأحببتك ، فأنا لا أشعر بالنفور منك مطلقاً .. » .. ويطلب « أرجون » من « بورجينون » (أى الخطيب الفعلى دورانت) أن ينسحب قائلاً له : « فلنذهب ، ولنحاول أن نتكلم عن سيدك بشيء من الأدب أكثر مما تفعل » ! ..

وينفرد « أرجون » و « ماريو » بسيلفيا .. إن حبا لخطيبها دورانت (الخادم المتذكر الذى أمر بمغادرة المكان منذ حين) لا يغيب على فطنتهما : يقول لها أبوها : « .. سيلفيا : أنك تتحاشين النظر إلينا ، ويبدو عليك الاضطراب » : ويدعى أن الخادم (المزعوم) هو الذى شوه مكانة سيده فى نفسها (أى ارلكان الخادم الفعلى) ، ولكنها تحتج : « ليس هناك ما يدعو إلى ذلك يا أبى . فليس هناك أى شخص فى العالم جعلنى أشعر بالكراهية الطبيعية نحو سيده سوى هذا السيد نفسه » ! .. ويضيق الأب وابنه الخناق على الفتاة .. وتستمر هى فى الدفاع عن الخادم المزعوم قائلة إنها « مدفوعة

بروح العدل » ؛ وتصب لعنائها - فى حديدها - على خادمتها « ليزيت » التى وشت به .. وتتقدم المغامرة خطوة جديدة ، بل خطوتين : الأب يطلب من « سيلفيا » أن تترث فتستمر فى التذكر ؛ وشقيقها يقول لها : « ستزوجين « دورانت » ، بل ستزوجينه بسبب ميلك إليه ، وإني أتنبأ لك بذلك » لتزداد حقاً على خطيبها المزعوم ، وبالتالي إقبالا على خادمه الذى هو ليس فى الحقيقة سوى « دورانت » نفسه .. إنها الآن فى مأزق نفسانى ، وهى تقول لنفسها بعد أن خرج والدها وأخوها : « .. لم أعد أثق بأحد من حولي ، ولست راضية عن أحد ، بل حتى عن نفسى » .

إلا أن « دورانت » يعانى نفس ما تعانيه « سيلفيا » وهو لم يعد يطبق صبراً .. هو الآن يفشى لها سر التذكر ، فتقول هى لنفسها : « إني أرى قلبى يشعر بذلك فى وضوح تام » .. ويبوح لها بأسرار أخرى كذلك : كرهه « لسيدتها » (الخامة ليزيت المتذكرة) وشعوره بتفاهتها ، وخوفه من ألا تحجم عن الزواج من خادمه .. وهو يريد أن يتفق معها على شيئين : وضع حد لسر الأمور بينه وبينها نظراً إلى اختلافهما من حيث المستوى الطبقي ! ، ووضع خطة للحيلولة دون زواج « سيدتها » من خادمه « ارلكان » : هناك إذن مأزقان بالنسبة لدورانت ، أما « سيلفيا » فهى تعده بالتريث ، ومما يبلته لمساعدته على الخروج من الورطة التى يسببها له خادمه !! ، ولكنها تقول لنفسها بعد أن غادرها : « هيا ؛ لقد كنت فى أشد الحاجة إلى أن يكون هو « دورانت » . وبقبل أخوها « ماريو » فتبوح له بسرهما وتوصيه بكتمانها .

ثم يلتقى ارلكان بسيده دورانت فيلتبس منه أن يبارك سعادته وألا « يسد الطريق أمامهما » (يقصد مشروع زواجه من سيلفيا التى هى فى الواقع الخادمة « ليزيت ») .. فيكيل له دورانت السباب ، ويهدده بالضرب ثم بالطرد .. ويدعن ارلكان لمصيره ،

ثم تناشد «سيلفيا» «دورانت» أن يبادر بكشف القناع عن شخصيته بغية عرقلة زواج خادمه من سيدتها المزعومة (أى خادمتها ليزيت) . . . وحين يهيم بالخروج يثير مسألة حبها للماريو (أحبها !) ، وتضعه «سيلفيا» على المحك قائلة له : «أنت تحبني ولكن حبك ليس شيئاً جدياً بالنسبة إلى ، فأية محاولة لم تحاولها لكى تتخلص من هذا الحب ! . . . إن هذا الحب الذى تحدثني عنه سوف يتبخر من قلبك بسبب الفارق الذى بيني وبينك . . . وبسبب ألوان المتع التى يبتغيها رجل فى مستواك» . . . وتأمره : «هل تعلم أننى إذا أحبيتك فلن يتأثر قلبى بعد ذلك بأجمل شيء آخر فى العالم ؟» وتلهب حبه : «كن كريماً معى ولا تظهر لى حبك» . وتفتح قلبها فى حرج مصطنع : « . . . وأنا التى أكلملك سوف أخرج من أن أقول لك لى أحبك وأنت فى وضعك الراهن» . . . وتعرض تفكيره فعلا للخطر : «إن اعترافى لك بعواطفى قد يعرض تفكيرك للخطر» . وتقول كل شيء زاعمة أنها لا تقول شيئاً : «فها أنت ذا ترى جيداً أنى أخفى عنك عواطفى» ! . . . هنا تسقط قلعة الطبقة : «آه ! يا عزيزتى ليزيت ماذا أسمع منك ؟ إن لكلامك لحيياً يسرى فى جسمى . لى أعبدك وأحترمك ؛ فليس هناك مركز اجتماعى ولا حسب أو نسب ، ولا ثروة إلا وتختفى أمام روح مثل روحك . . . إن قلبى ويدى ملك لك» . . . إلا أن سيلفيا تلوح له فى خبث ماريو : «وماريو ؟ ألم تعد تفكر فى أمره ؟» . . . ولكن «دورانت» واثق «من صدق النشوة التى استولت عليه ، وهى لن تستطيع أن تنزع منه «هذا اليقين» . . . ويستمر هذا الحوار بعض الوقت ، ثم تقول سيلفيا : «أخيراً لقد ألقيت سلاحى . . . يا له من حب !» .

ونصل إلى آخر مشهد فى المسرحية ، وهو يضم «أرجون» و «سيلفيا» و «دورانت» و «ليزيت» و «أرلكان» و «ماريو» . . . ما أشد دهشة «دورانت»

ويعتزم إفشاء سره إلى سيلفيا (أى الخادمة ليزيت) التى يقول عنها «إن هذه الآنسة تقدسنى ، لأنها تعبدنى ! مؤملاً ألا تعصف صراحته بحبها له : «حسناً، سأذهب فوراً لكى أخبر هذه الفتاة الكريمة بمركزى الحقيقى ، وأرجو ألا تكون ثيابى كخادم هى التى ستؤدى إلى عدم اتفاقنا ، وأن يؤدى حبى لها إلى أن ترفع مرتبة الخادم الذى يقف أمام صوان الشراب إلى مرتبة السيد الذى يجلس إلى المائدة» .

ويصادف «دورانت» «ماريو» الذى يدعى أنه يحب «ليزيت» (أى شقيقته سيلفيا) ، ويأمره بالكف عن مغازلتها وعدم الدخول معه فى تنافس لا يبيحه الفارق الطبقي بينهما .

وتتابع الأحداث وتقول سيلفيا لوالدها : « . . . لأننى ودورانت قد خلق كل منا للآخر ، ومن الواجب أن يتزوجنى . . . ولن يدور فى خلدى مطلقاً أن أكف عن حبه . . . لقد كفلت لنا السعادة الأبدية عندما تركتني أعرفه وأنا متنكرة . . . لأنها أغرب ضربات الحظ وأسعدها . . . » ولكنها تقول أيضاً فى زهو : «ولكن يجب أن أنتزع هذا النصر لا أن يقدمه لى هو ؛ فأنا أريد معركة بين الحب والعقل» .

وتأتى «ليزيت» وقد نضج حبها لدورانت المزعوم (الخادم أرلكان) وتستطلع رأى «أرجون» و «سيلفيا» و «ماريو» فى مشروع زواجها منه ، فيوافقون جميعاً ، وإن كان «أرجون» قد اشترط عليها أن تقول لصاحبها شيئاً عن حقيقته معللاً ذلك بهذه الكلمات : «لكى نبرئ أنفسنا من تبعة ما قد يحدث فيما بعد» . . . ثم تلتقى ليزيت بأرلكان ويتصل بينهما حديث طويل يتصارحان فيه بلباقة : تقول ليزيت فى النهاية : «فلنرجع إلى الواقع ؛ هل تحبني ؟» - ويرد عليها أرلكان بقوله : «نعم ، فإننا لم نغير وجوهنا ، وإن كنا قد غيرنا أسماءنا» . . .

(٢١ فبراير من نفس عام ١٧٣٠) - وإذا كانت لم تدخل ضمن ذخيرة المسرح الفرنسي إلا في عام ١٧٩٦ إلا أن مجموع الحفلات التي عرضت فيها بلغ ٧٧٨ في الفترة بين عامي ١٦٨٠ و ١٩٢٠ ، ثم صعد إلى ٩٥٣ في عام ١٩٤٥ . . وآخر عهد لبلادنا بها يرجع إلى شهرين أو ثلاثة حين مثلتها في دار الأوبرا فرقة «الكوميدي فرانسيز» التي كانت تزور القاهرة . .

وإذا كان ماريغو قد أطلق اسمي اثنين من مشاهير ممثلي الفرقة الإيطالية (هما Zanetta Rosa Bonozzi المعروفة بسيلفيا ، و «ماريو باليتي» (Mario Balletti) على اثنين من أهم شخصيات مسرحيته فذلك يدل على رغبته في تكريم تلك الفرقة التي كانت أنسب فرق عصره لعرض إنتاجه كما سئى بعد قليل . أما دور «دورانت» فكان يؤديه «ليليو» (Lélio) ، وكان «توماسي» (Thomassi) يقوم بدور «ارلكان» الذي غيرت اسمه طبعة عام ١٨١٧ بأن جعلته «باسكان» (Pasquin) .

* * *

كثيرون جداً هؤلاء المعاصرون لماريغو الذين قدروا مسرحيته حتى قدرها ووجدوا فيها تحفة رائعة مليئة بالعواطف والحيوية والخفة والتحليل الوافي الدقيق . . . ولكن وجد أيضاً من ينبشون في المسرحية بحثاً عن المغامز ، وهؤلاء الذين تخرعون العيوب اختراعاً ! : قيل إن من غير المتصور أن يلتبس الأمر على «سيلفيا» بشأن ذلك اللفظ «ارلكان» ، و «دورانت» الذي كان قد وُصف لها وصفاً مشرفاً ، لا سيما أنها هي نفسها كانت قد لجأت إلى حيلة التنكر . . وعيب على «ارلكان» أنه لم يقم بالدور الذي عهد به إليه خير قيام من البداية إلى النهاية ، إذ كانت عباراته حيناً رقيقة سامية تناسب الشخصية التي يتنكر في زها ، وحيناً آخر غليظة وضيعة تهبط إلى مستواه الحقيقي . . وقيل إن استمرار «سيلفيا» في تنكرها بعد أن كشف دورانت

حين تنطلق من فم سيلفيا هذه الكلمة «يا أبى» موجّهة إلى «أرجون» ! وتعترف الفتاة المحبة بأنها استوثقت من حبه هو الآخر ؛ ويعترف الأب بأنه كان قد أخفى رسالة والد دورانت على ابنته ؛ ويطلب ماريو من الخطيب الصفح على ما سببه له من ألم حين كان يدعى «بورجنينون» ؛ ويرد دورانت بأنه لا يصفح بل يشكر ؛ ويقول «ارلكان» للزيت إنه يعوضها بوجوده عن فقدانها مركزها الاجتماعي ! ؛ وترد عاياه «لزي» قائلة إنه «الرابح الوحيد في هذه الصفقة» ! ولكن «ارلكان» يعلق بقوله : «لن أخسر شيئاً» ؛ فقبل أن أعرفك كان مهرك أحسن منك ، والآن أنت أحسن بكثير من مهرك . هيا ، فلترقص طرباً أيها المركيز . . تنكران يتصادفان ، وحب ينتج بفضل لعبته البارعة ! . . بقى أن يدعوا رب الأسرة «أرجون» «موثق العقود» ليعقد قرانين لا قراناً واحداً . . .

(٤)

ترتيب «لعبة الحب والمصادفة» - من حيث التسلسل - الثانية عشرة بين مسرحيات ماريغو . وهي أحسن ما كتب ، وإن كان يدعى البعض - أمثال «لسبرودى لافرسان» (Lesbros de la Versane) أن المؤلف نفسه كان يفضل من إنتاجه كوميديات أخرى مثل «القلب المزدوج» و «مفاجئة الحب» و «جزيرة العبيد» ! . . الخ . . . وعندما مثلتها الفرقة الإيطالية أحرزت نجاحاً كبيراً . . كان ذلك - كما قلنا - في عام ١٧٣٠ . . وقد نشرت في نفس العام غير حاملة اسم ماريغو ؛ ولوحظ في تلك الطبعة أن الفصل الأول مقسم إلى تسعة مشاهد لا عشرة . وهي أسعد كوميديات ماريغو حقاً من حيث عدد مرات تمثيلها : قدمها المسرح الإيطالي أولاً أربع عشرة مرة متتابة، ثم قدمت في قصر فرساي، وبعد ذلك في باريس أمام «دوقة مين» (Duchesse du Maine)

هنا حقيقة أمره ليس إلا من قبيل الزهو وبالتالي كان يمكن لماريفو أن يجعل من الفصل الثاني نهاية مسرحيته . وقد لا تكون هذه الآراء خاطئة كلها ، ولكن ينبغي أن نذكر أن المسرحية في مجموعها كانت تلائم كل الملائمة لإطار الفرقة الإيطالية ؛ من هنا يلاحظ « دى كورفيل » (de Courville) أن شهرة ماريفو قد أسىء إليها حين انتقلت ملهاته «لعبة الحب والمصادفة» إلى مسرح الفرنسيين التقليدي . على أن تصارع الآراء أمر أبدي : وفي الوقت الذي أشاد فيه «أوجست فيتو» (Auguste Vitu) بما في هذه المسرحية من جديد وجسارة وُجد من يحاولون جهد طاقهم أن يعثروا على أوجه شبه بينها وبين مسرحيات أخرى ، إلى حد أن بعضهم كان يتساءل عما إذا كان ماريفو قد قرأ مسرحية "Henrik et Pernille" التي ألفها الكاتب الدانمركي «لويس هولبرج» (Louis Holberg) بين عامي ١٧٢٢ و ١٧٤٦ .

ولندع الآن «ألفونس دوديه» (Alphonse Daudet) يزن «لعبة الحب والمصادفة» بميزان أكثر دقة ؛ يقول : «إذا استثنينا «سيدلين» (Sedaine) - وقد أتى بعد ماريفو - فإننا نبحت عبثاً في القرن الثامن عشر كله عن كاتب غير ماريفو يكون قادراً على أن ينزع من ذلك اللبس السفية إنتاجاً في مثل هذه العفة وهذا النمو» .

(٥)

أشرنا في أكثر من مكان من هذا البحث إلى فرقة الإيطاليين ؛ وقلنا إنها كانت أجدر الفرق المعاصرة لماريفو بعرض إنتاجه . . وأن صاحب «لعبة الحب والمصادفة» كان يؤثرها على فرقة الفرنسيين . . لماذا ؟ لأنه لا يكاد يوجد في مسرحياته جميعاً مشهد واحد لا يحتاج من الممثلين أن يكملوا كلماته بأيماءات ونظرات ... ويقول الكاتب نفسه على لسان إحدى شخصياته : «هناك طريق تعدل الكلمات ، وقد يقول الإنسان بنظرة

«إني أحبك» فيحسن القول» . . ولقد كان ممثلو الفرقة الإيطالية يتميزون على ممثلي الفرقة الفرنسية - الذين يتقنون الإلقاء - بأن مهنتهم كانت تعتمد على التمثيل الصامت أكثر من اعتمادها على الكلام . . يضاف إلى ذلك أن الممثلين الإيطاليين لم يكونوا «تقليديين» كزملائهم الفرنسيين ، وإنما كانوا يزعجون إلى التجديد ويشجعون الكتاب الناشئين ، ويتقبلون في ساحة ومرونة ما يعين لهم من ملاحظات أثناء الإخراج . كتب «ماريفو» إلى «سيلفيا» إبان قيامها بدور «الكونتيسة» في مسرحيته «مفاجأة الحب» ، يقول : «إني أعترف عن طيب خاطر بأخطائي ، ولكني سأقول لك أخطاءك: أنت تخطئين حين تعرضين ذكائك في الدور الذي تؤديه . . إنك تتملقين زهوك على عكس ما ينبغي أن يكون . . يجب ألا يظهر الممثلون أنهم يحسون قيمة ما يقولون : لأن الطبيعة لا تدرس قبل الكلام ؛ وإنما يجب أن يتركوا شيئاً ليعمله عقل المتفرج» .

وهذا النقد لا ينفي أن ماريفو كان أشد ما يكون إعجاباً بسيلفيا - نجمة الفرقة بجانب «ليليو» (Lélio) - ولا يتحدث عنها إلا بتقدير عميق . . والحق يقال إنها أسهمت إسهاماً فعالاً في بناء مجد خالق كوميديا الحب ، وظلت تتوفر على تمثيل أدوار المحبات في مسرحياته بخفة ورقة ووعي أكثر من أربعين عاماً ؛ وكانت في ذلك أجدر من زميلتها في المهنة الذائعة الصيت «مدموازيل مارس» (Mlle Mars) .

ولم يكن ماريفو وحده هو الذي يعجب بنبوغ بطلة مسرحياته «سيلفيا» بل كان يشاطره في ذلك معاصروه الذين كانوا يفضلونها على أكفأ ممثلات الفرقة الفرنسية ويزجون إليها بسخاء المديح شعراً ونثراً ؛ يقول «موريس صاند» (Maurice Sand) : «إن كتاباً يكاد لا يكفي لاحتواء كل الثناء الذي تلقته بالنثر والشعر» . . بل إن حب الجمهور لها بلغ حد «العبادة» كما يقال . كتب أحد النقاد يقول : «لقد

في القرن الثامن عشر ، وإنما كان - في معظم الأحيان حباً لا وازع فيه ، أقرب من الأرض منه من السماء !... أما عند ماريغو فهو مزيج من الحساسية والسخرية ، وهو رقة مجنحة أكثر منه انفعال جسماني .

وماريغو كلف بتشريح هذا الحب وبدراسة أطواره والتغيرات الدقيقة التي تطرأ عليه ، وهو يطلعنا على نتائج فحصه الطويل : «... لأنه تارة حب مجهله المحبان .. وتارة حب يحسانه ولكهما يريدان أن يخفياه أحدهما على الآخر .. وتارة حب وجل لا يجروا على الظهور .. وتارة حب غامض لم يكتمل ميلاده إلى حد ما ، يفظن إليه المحبان ولكنهما غير مستوثقين من وجوده ، ويرقبانه في دخيلتهما قبل أن يدعاه ينطلق » : وإذا كان للحب كل هذه الصور فإن له أيضاً خبايا متعددة يحرص ماريغو على إخراجها منها ، يقول : « إن كل واحدة من كوميدياتي تهدف إلى إخراجها من إحدى هذه المكامن » التي توجد في القلب البشري . وعقبات الحب ذاتية لا تأتية من الخارج في مسرحيات ماريغو الذي يختلف في ذلك عن سبقوه من كتاب الكوميديا : يقول : « لقد كان الحب حتى الآن عند الكتاب الكوميديين يتصارع مع ما يحيط به وينتهي نهاية سعيدة رغماً عن المعارضين له .. أما لدى فهو لا يصطرع إلا مع نفسه ويصل إلى نهاية سعيدة رغماً عنه .. إنه سيتعلم في مسرحياتي كيف يحذر من ألامه هو أكثر من حذره من الشراك التي تنصبها له أيد خارجية » .. وكون عراقيل الحب داخلية من ناحية ، وافتقار ماريغو إلى الحوادث من ناحية أخرى يجعلانه يستعيز عن الحركة بالتحليل الذي يملأ به فصول مسرحياته .

والكرامة عند ماريغو لا تنفصل عن الحب ، وهي التي تضع العراقيل في كثير من الأحيان كأن تشك أرملة في الحب وتحجم عن الزواج بسبب تجربتها السابقة الأليمة . كما قد تكون هذه الكرامة هي الحركة لكل

كانت « سيلفيا » معبودة فرنسا ، وكان نبوغها دعامة جميع الكوميديات التي كان يكتبها من أجلها كبار الكتاب ولا سيما « ماريغو » . ولم يعثر أبداً على مثلة تستطيع أن تقوم مقامها ، ولكي توجد هذه المثلة فينبغي أن يتوفر لديها كل ما كانت تتمتع به « سيلفيا » من مواهب في ميدان فن المسرح الصعب : أي الحركة والصوت ، والعقل ، والهيئة ، والحديث ، ودراية كبيرة بالقلب الإنساني . . . » .

(٦)

ما من كاتب يخلو من العيوب ، ولكن عيوب ماريغو تتضاءل أمام مزاياه .. لقد أتى بجديد ، والمحددون قد ينجحون وقد يخفقون ، وقد يتابع في محاولاتهم النجاح والاختفاق كما هو الحال بالنسبة لمؤلف « لعبة الحب والمصادفة » .. وإذا كانت كوميديا الحب هي ما يعتد به في إنتاج ماريغو ، وإذا كان فهمه للطبيعة البشرية وطريقته في تحليل العواطف لا سيما النسائية منها قد دفعا بعض النقاد إلى أن يقولوا عنه إنه « راسين » (Racine) القرن الثامن عشر ، فإن له مع ذلك آراء في مسائل عديدة من بينها الأخلاق والنقد والزواج ... الخ ، ونحن نريد الآن أن نضع في الميزان القدر - من كل هذا - الذي يسمح به المقام لنعطى فكرة عن فن الكاتب وأسلوبه في التفكير .

شغلت المرأة تفكير ماريغو طول حياته ، وهو يتحدث إلى النساء قائلاً (في « مفاجأة الحب ») : « أيها النساء ، إنكن تسلبن عقولنا وحريرتنا وراحتنا ، كما تسلبنا أنفسنا وتتركنا نعيش ! أي حال يوجد الرجال فيها بعد ذلك ؟ إنهم يصبحون مجانين مساكين ، ورجالاً مبيللي الأذهان ، ثملين من الألم والابتهاج ، دائماً في اضطراب ، عبيداً ... » وهذا الوصف يبصرنا إلى حد كبير بنوع الحب الذي أولع ماريغو بتحليله في مسرحياته . لم يكن الحب أفلاطونياً في فرنسا

ذلك بعدة أعوام (١٧٣٢) « آراء عن المرأة » : كتاب تتصدى فيه لموليير الذى سخر من النساء العالمات ، وتدافع عن هؤلاء اللاتي لا يخشين - بدافع من ذوقهن أو من شعورهن العادل بالمساواة - تثقيف أنفسهن بالعلوم والآداب .

وإذا كان ماريقو يصور الأمهات فى مسرحياته تصويراً كاريكاتورياً فلأنه يرى أنهن بوضعهن الراهن يستن إلى بناتهن ، أى إلى أمهات المستقبل : ألم تنادى مدام « أرجنت » (Mme Argante) مثلاً ابنتها - وهى تُعدها للزواج - وتقول لها : « تقدمى أبنتها الآنسة ، تقدمى . . ألسنت تحسبن الشرف الذى يمنحك إياه هذا السيد إذ يأتى ليتزوج منك بالرغم من ضالة ثروتك وسوء حالك ؟ » (مسرحية « التجربة ») .

أما الآباء عند ماريقو فلا تشينهم الفظاظ أو السذاجة كما هو الحال فى مسرحيات موليير . . . لأنهم فى الغالب عاقلون ، متساهلون ، مرنون ، وقد وجدنا مثلاً فى « لعبة الحب والمصادفة » أن « أرجون » لا يريد أن يفرض على ابنته الزواج من « دورانت » (لنقارن هذا بموقف هارباجون مثلاً من ابنته فى مسرحية البخيل لموليير) ، وإنما يمنحها الحرية الكاملة فى أن ترضى به أو ترفضه . . . وفى مسرحية « الفرح غير المتوقع » يبدد الابن « دامون » (Damon) فى الميسر جزءاً من مال كان معداً لشراء إحدى الوظائف فيصفح عنه والده عسى أن يكون فى ذلك درس له . . . ولكن « دامون » يعود إلى المقامرة فيظهر أبوه متنكراً فى زى فارس ويلاعبه ، وبعد أن يربح منه كل ما كان معه يكشف له عن شخصيته ويقول له : « . . . لا أريد أن أعاقبك على أخطائك إلا باعطائك على حنانى أدلة جديدة أنجح فى تأثيرها على قلبك من لوى » . . . وهارباجون فى مسرحية البخيل (موليير) حين تظهر منافسته لابنه فى حب فتاة يتمسك بموقفه بصورة بشعة مزرية ، أما « داميس » فى مسرحية « مدرسة الأمهات »

شئ فى المسرحية كما هو الحال فى « مدرسة الأمهات » (فتاة ترضخ لرغبة أمها فى تزويجها من رجل مسن ، ثم تستيقظ كرامتها وتدفعها إلى الثورة على التصرف فى مصيرها دون استشارتها ، وتمدها بشحنة من الشجاعة تثار بها من الامتحان بأن تستجيب لحب يصبح متبادلاً) .

وقد يعاب على ماريقو أنه يكرر نفسه إذ يعمد إلى وسيلة واحدة فى معالجة موضوع الحب ، هى التحليل الذى يصف الكرامة . . هذا صحيح . . ولكن فى كل مسرحية من مسرحياته جديداً يتأتى بالطريقة التى يولد بها الحب ويموت ؛ وهو فى هذا يتفوق على « موليير » نفسه كما يرى « تيوفيل جوتييه » (Théophile Gautier) . . . وقد يقال إن ماريقو يضع فى بضعة مشاهد من مراحل تطور العاطفة ما لا يحدث فى الواقع إلا فى فترة طويلة ! ولكننا - هنا - لم نصل بعد إلى العصر الرومانسى : وحدتنا الزمان والمكان لم تلغيا بعد ، وماريقو يخضع لهما فى الكوميديا مثل موليير كما يخضع فولتير لهما كذلك - فى التراجيديا - مثل « راسين » .

* * *

مسرح ماريقو نسائى فى جوهره ، ومهمة الشبان فيه هى إبراز البطالات بعواطفهن وتفكيرهن . . إن هذا الكاتب الفذ يناصر المرأة المناصرة صريحة يؤسسها على أدلة دامغة أهمها أن « تفاهة » المرأة لا ترجع إلى إرادة الطبيعة وإنما إلى قصور التربية . . وهو ينادى برفع الظلم عنها ويؤيد ثورتها عليه لا سيما فى مسرحية « المستعمرة » (La Colonie) التى تتحرر فيها النساء تحرراً صاعباً ثم تلدن بالرجال ليصلوا عنهن المدران حين حلت بهن المحنة . . هذه المسرحية ترجع إلى عام ١٧٢٩ ، ومن المؤكد أن ماريقو استمد الآراء التى صلبها فيها من الصالونات الأدبية التى كان يغشاها ، ولا سيما من صالون « مدام دى لمبير » التى نشرت بعد

لماريغو فيشعر بالخزي ، ويضع الأمر في نصابه بأن يسارع بطلب يد « انجيليك » (Angélique) لابنه .

صحيح أن الآباء في كوميديات ماريغو يثورون أحياناً على أبنائهم ، ولكن إلى حين : يقول أحدهم : « إني لا أريد أن أراه طول حياتي ، وأنا أحرمه من الميراث » ، فرد عليه خادمه ضاحكاً : « هيه ! هيه ! إني ألحظ أنك تخفض صوتك وأنت تنطق بهذا اللفظ القاطع « أحرمه من الميراث » . . إنه يرعبك أنت نفسك » .

وما دمنا قد تحدثنا عن الرجال والنساء في مسرح ماريغو فلا بد أن نعرض الآن لرأيه في الزواج غير المتكافئ . . . الحق أنه رأى يصعب التكهن به لأن الحلول التي يقدمها ماريغو في هذا الصدد متباينة : في إحدى مسرحياته أمير يتزوج من إحدى القرويات . . وفي مسرحية أخرى يتزوج رجل من عامة الشعب من ابنة ماركيزة بعد أن طال ترددهما . . . وفي « لعبة الحب والمصادفة » يعجز تنكر الخدم عن أن يغير شيئاً في وضعهم الطبيعي . . . وكيفما كان الأمر فإن ماريغو يحذ من غير شك الدراسة التي تسبق الزواج ، ونحن نرى أن « أرجون » يباركها ، كما نقرأ في صحيفة « المشاهد الفرنسية » قصة فتاة زوجت من رجل لم تكن قد عرفت من قبل . . كانت تتساءل : « من إذن هذا الغريب الذي أنا زوجته ؟ » وتعرف في لهجة حزينة قائلة : « لم أكن له في أي وقت من الأوقات ما يسميه الناس بالحب ، ولم يطالبني هو أبداً بشيء منه » . . .

لماذا ينصح ماريغو في مجال تربية الطفل ؟ . . . لقد كان الطفل في زمن ماريغو محروماً من حب أمه في كثير من الأحيان ، لا سيما في الطبقة الراقية . وكاتبنا ينادي من أجله أولاً لا بالرعاية فحسب وإنما أيضاً بختان الأمومة . . ويشير بأن يلقي الطفل فكرة أن النبيل الحقيقي لا يرجع إلى الأصل وإنما إلى سمو النفس ،

ويشير على الآباء بأن يكون كل منهم الصديق الشفوق لأبنائه لا القاضي الصارم الذي يصلح أو الطاغية الذي يأمر : ويقول : « ما أسوأ تربية الطفل حين لا يتعلم منها سوى الارتعاد أملم والده » .

أما الخدم في مسرحيات ماريغو فهم أكثر حياء من الخدم في مسرحيات مولير . . . وهم يقفون إلى جانب سادتهم ، ويبصرونهم أحياناً بالطريق الذي عليهم أن يسلكوه ؛ بل إنهم يقودون في كثير من الأحيان حركة المسرحية . وهم حين يثورون على سادتهم فلا حياء في الثأر ولكن رغبة منهم في تخليصهم من جبروتهم ، وفي حضهم على أن يعاملوهم بأسلوب يتسم بالإنسانية . وهم في ذلك لا يتجاوزون الحدود التي بدونها ينهار المجتمع . يستنكرون أن يكون هناك سيد جائر ومسود يعامل كالحَيوان ، ولكنهم يعترفون بضرورة وجود رئيس ومروءس (جزيرة اليبند)^(١)

إن ماريغو يبدي دائماً اهتماماً كبيراً بالأخلاق في كتاباته ، سواء كانت هذه الأخلاق تتعلق بالأدب أو المجتمع ، وذلك في عصر كان كل شيء فيه يواني الرذيلة ويتملقها ، ولقد كانت مقالاته في « نوفو ميركور » (Nouveau Mercure) مقالات أخلاقية . وهو لم يعدل عن اتجاهه هذا في صحفه الثلاث التي أشرنا إليها ، أما فيما يتعلق بمسرحياته وقصصه فهذا الاتجاه أبرز في الأخيرة منه في الأولى ، ذلك لأن ذوقه كان يدعوه - في كوميدياته - إلى التلميح البارح لا إلى التصريح الذي يأخذ صورة النصح الصريح .

وماريغو يخصص جزءاً كبيراً من كتاباته الأخلاقية للنقد . . . إنه ناقد أدبي بالرغم من أنه يخشى النقد ويحترق الطابع الذي اتخذ في عصره . . ومن المؤكد أن

(١) انظر النص الكامل لترجمة هذه المسرحية ، وتعليقاً عليها في مجلة المسرح ، العدد السابع عشر (مايو ١٩٦٥) ، لـ دكتور هل دريش .

أذهان الجمهور ، الأمر الذى يجعلك - أياها القارئ -
كثيراً ما تحتقر مؤلفات كان يمكن أن تقدرها .

(٧)

ونعود الآن إلى الكلام عن مسرح ماريغو :
كوميديا هذا الكاتب لا تهدف إلى الإضحاك وإنما إلى
الدراسة والتحليل ، وهى تحتوى على حصيلة طيبة
لتجاربه فى التغلغل فى خبايا قلب الإنسان وعقله .
مسرحياته دراسات فى العواطف والعادات على
شكل حوار . . وهى ليست لوحات كبيرة وإنما
مجموعات من لوحات صغيرة يظهر فيها خمسة أشخاص
أو ستة : زوج من السادة ، وزوج من الخدم وشخصية
ثانوية أو شخصيتان . . . وكل منها تقع فى فصل واحد
أو ثلاثة فصول ، ولم يحاول ماريغو إطالة نفسه فى خمسة
فصول سوى مرتين : ندم فى الأولى ، ونجح فى الثانية
وهى مسرحية « الأمير المتنكر » (Le Prince Travesti) .
وماريغو لا يهتم كثيراً بالعقدة ، بل يركز اهتمامه
على التحليل ، من هنا لا تتتابع فى مسرحياته أحداث
هامة ، ومن هنا تختلف الحركة فى هذه المسرحيات
عن الحركة فى مسرحيات كاتب كموليير ، يقول
« لاروميه » (Larroumet) : « ما المعنى العادى
لكلمة « حركة » ؟ : إنها مراحل حدث درامى مع
عرض وعقدة وحل . . . لكن من العسير علينا أن نجد
فى مسرحيات ماريغو حدثاً محدداً . . . ونحن لا نعرف
بالدقة متى يبدأ عنده العرض ومتى ينتهى ، لأن النهاية
وحدها هى التى تستجيب لديه لمقتضيات الكوميديا
العادية : بمعنى أننا نجد فى نهاية المسرحية الشخصيتين
الأثاميتين وهما على وشك الزواج : . . »

وأسلوب ماريغو سهل أنيق يتسم بالصنعة فى بعض
الأحيان ، ولكنه بهذه الخصائص جميعاً أنسب
الأساليب لنقل تحليل أرق العواطف الإنسانية وأدقها .

توقف صفحته عن الظهور كان يرجع إلى حد كبير إلى
استيائه منه : أقل وخزة كانت تؤله فتتبط عزيمته ،
ويتوقف قلمه عن الكتابة ، وهو حين يثار لنفسه
ينبرى للطريقة التى يمارس بها النقد دون ذكر أسماء
خصومه : إنهم يحكمون على إنتاج ما بقولهم « هذا تافه ،
هذا بغيض » ! فى حين يتحتم على الناقد الحق أن يقول
« هذا لا يروقنى » ، وألا يحكم على كتاب بأنه ردىء
إلا بعد أن يكون قد عمد إلى المقارنة بينه وبين كتب
أخرى من حيث الأفكار . ويندد بالأهواء التى تطفئ
على النقد : هل المؤلف من أصدقائهم ؟ ! - هل
آراؤه مثل آرائهم ؟ ! . . بمثل هذه الأسئلة يبدأون ،
ثم يشروعون فى قراءة الكتاب ! بعد أن يكونوا قد
حكموا عليه فعلاً حكماً مشرفاً أو مزريراً تبعاً لأهوائهم . .
والغريب أن هذا الحكم إن جاء متعارضاً مع الذوق العام
فإن الناقد يدرك - رغمًا عنه - خطأه ، ولكنه يأبى أن
يخيد عنه ، ويسلح عقله ضد عقله ، ويغضب إذ بدأ
يرى الحقيقة بوضوح ، ويتوصل فى النهاية إلى إقناع
نفسه بأنه لا يرى شيئاً جديداً حرصاً منه على الإبقاء
على نظرتة الأولى ! . . إن استغلال الضمير يودى إلى
إفساد العقل كما يقول « فيلمان » (Villemain) فى
القرن التاسع عشر . . .

هذا النوع من النقد هو الذى يثر سخط ماريغو ،
أما النقد البناء فهو يدرك أنه يسدى أجل الخدمات :
يقول فى صفحة رائعة عن القواعد التى يعنى أن يسر
النقد عليها : « أريد نقاداً يستطيعون أن يصلحوا لا أن
يفسدوا ، يصلحون ما عسى أن يكون فى طابع عقل
كاتب من الكتاب من عيوب لا أن يدفعوه إلى التجرد
من هذا الطابع . وينبغى من أجل هذا - إن أمكن -
ألا نحول الحبث والبعضاء دون وصول المعرفة إلى
معظم الناس ، وألا يسلباهم شرف الحكم حكماً عادلاً
بعضهم على بعض ، وألا يشغلوا كل اهتمامهم فى
إهانتهم بعضهم بعضاً ، وفى تبادل تهديم أنفسهم فى

ولقد أدت طرافة هذا الأسلوب إلى تخطط المعاصرين في حكمهم عليه : تارة يتهمون ماريفو بالخلقة ، وتارة أخرى يزعمون أنه يقحم العقل في كل شيء الأمر الذي يجعله يهتم بالتفكير أكثر من اهتمامه بالتعبير . . . ولكنه يرد على خصومه بقوله إن هناك معاني رقيقة لا يمكن أن يعبر عنها إلا بأسلوب غريب ، وأن هذه الغرابة في أسلوبه هي التي تخصم على هذا الاتهام التافه ، ويعيب عليهم أنهم يتكلفون في كتابتهم فلا يكتبون في معظم الأحيان كما يتكلمون .

ماريفو من أكثر كتاب القرن الثامن عشر احتراماً للغة . وقد أدخل فيها كثيراً من العبارات الموقفة والتركيب البارة . إن الناقد الموضوعي يعجب بما لأسلوب ماريفو من خصائص بارزة ، ومع ذلك فلسان حاله يكاد يقول « لا أدري بالدقة السر في جماله ! » ، لأن في هذا الأسلوب شيئاً غامضاً مستمداً من روح كاتب عبقرى خلاق .

و « اللأدرية » هذه كانت هي نفسها نقطة البدء فيما أصدر كثير من معاصري ماريفو من أحكام جائرة عليه . . . تلك الأحكام التي استعمل فيها لفظ « ماريفودية » . . . كان هذا اللفظ سبة ، ولكنه استحال على مر الزمن إلى مديح ، إلى عكس على طريقة مبتكرة في الأسلوب يعجز الآخرون عن محاكاتها ، يقول « سانت بيث » : « إن إطلاق اسم ماريفو على نوع معين دليل على أنه أصر ونجح » . . . ما شكل هذا النوع المعين ؟ : كان الكلاسيكيون يفرطون في استعمال الفقرات الطويلة و « المونولوج » الأمر الذي يعرض العواطف عرضاً منهجياً وإن كان لا يلائم الواقع (يتساءل « لارومية » : هل يعقل أن ينتظر محب - ولا سيما محبة - حين يكون نهياً لعاطفة جامحة ريثما ينتهى محدثه من عرضه الطويل ؟ !) . . . أما الحوار عند ماريفو فيعود إلى حقيقة المحادثة . . . إنه حوار

متقطع . ولقد فوجئ المتفرجون في القرن الثامن عشر بأن هذا الحوار لا يتوقف كلية على العقدة في مسرحيات ماريفو كما كان الحال قبله . . . ويبدو أن كلمة ماريفودية تشير إلى أن شخصيات ماريفو لها عواطف بسيطة يعبرون عنها بطريقة « معقدة » . وما دام يقال إن « لاهارب » (La Harpe) هو أول من أطلق لفظ ماريفودية فلا بأس من أن نذكر مدلوله كما يراه ، يقول : « إنه أغرب مزيج بين « ميتافيزيقا » دقيقة ، وعبارات مبتذلة ، وعواطف معقدة ، وأمثلة عامية . . . » . والحقيقة أن ماريفو يعبر عن أفكار رقيقة ، « في دعابة لطيفة خفيفة » ، وبأساليب تختلف باختلاف الشخصيات ، كل منها يلائم صاحبه من حيث المستوى الاجتماعي ودرجة الثقافة . وإن لوم ماريفو على جعله مثلاً فلاحاً أو خادماً يتحدث بالأسلوب الذي يناسبه ليذكر بالخطأ الذي وقع فيه - في القرن السابع عشر - « لابرويير » (La Bruyère) و « فينيلون » (Fénelon) حين تكلموا عن أسلوب مولير .

على أن الماريفودية أنصفت مع مر الزمن ، يقول « جول جانان » (Jules Janin) : « . . . ثم أدرك أن هذا الأسلوب صعب التقليد ، وأن ماريفو له هيئة محددة . . . وأن الشخص لكي يكتب مثله يجب أن يكون لديه مثل عقله وخياله ورقته . . . إذن فقد أنصف ذلك اللفظ « ماريفودية » ويقول « سانت بيث » : « . . . إن ماريفو له شكله المتميز الغريب في الواقع . . . ولكنه شكل يتعلق بواقع الطبيعة الإنسانية وحقيقتها ، وهذا يكفيه لكي يعيش . . . » .

وإذا انتقلنا من القرن التاسع عشر إلى النصف المنصرم من هذا القرن وجدنا « جان جيرودو » يضيف شيئاً إلى ذلك الإنصاف . يقول : « . . . من الذي وجد في أسلوبه زيفاً ؟ إن كلماته جديدة ورقيقة ، لأنها ترقى إلى مستوى منطقة الصبغت (يقصد القلب)

ولأنها صوت العاطفتين اللتين ألزمتا السكوت حتى الآن ، أى الكرامة والحياة ... » .

(٨)

على أن النقد لا ينصف ماريغو إنصافاً كاملاً إلا إذا أخضع دراسته له للمنهج الديكارتي : ينبغي أن يطرح جانباً جميع الآراء التى كونها عن هذا الكاتب المسرحى الفذ معاصروه أمثال « فولتير » و « جرم » و « مارمونتيل » و « كولييه » ، وأن يعكف على دراسة إنتاجه دراسة جدية ليحظى بانطباعات جديدة .

يقول « سانت بيث » إن ماريغو كصاحب نظرية وفيلسوف أعمق بكثير مما يُظن . . . ويقول « لانسون » (Lanson) : « إنتاج ماريغو فريد فى تاريخ مسرحنا . . . بل إنه لإنتاج عالمى بفضل تحليله لمغامرات الحب تحليلاً يسر غور النفس البشرية فى جميع العصور ؛ من هنا لم يهرم ولم تبهت ألوان لوحاته ، شأنه فى ذلك شأن إنتاج مولير .

يمكن للأدب الفرنسى أن يعتبر نفسه لم يخسر شيئاً كبيراً إذا حذفت منه مثلاً تراجيديات فولتير ، ولكنه يصبح مبتوراً إذا فقد كوميديات ماريغو ! إنه يفقد تلك الماريغودية التى غدت - كما قلنا - علماً على فن فريد فى أصالته . أى مسرحية لكاتب غير ماريغو يمكن أن تعوض المسرح العالمى عن « لعبة الحب والمصادفة » مثلاً ؟ ...

ولقد كان القرن التاسع عشر موافياً فى مجموعة لنجم ماريغو . ومع ذلك فقد كان صعود هذا النجم بطيئاً فى النصف الأول من ذلك القرن ، سريعاً فى نصفه الثانى ؛ إذ لا يمكن أن يقال إن الرومانسيين عنوا بإنصاف ماريغو إنصافاً كاملاً بالرغم من أنهم كانوا

قد جددوا منهج النقد ، وبالرغم من أن شاعراً كبيراً كموسيه (Alfred de Musset) أعجب به بالغ الإعجاب ، وتأثر به تأثراً عميقاً يظهر بوضوح فى مسرحياته . . . ولولا أنه كان يمزج انطباعاته من شكسبير بانطباعاته من ماريغو ويضيف إلى هذا المزيج الكثير من طبيعته الشاعرية لجاء إنتاجه المسرحى تقليداً رديئاً للماريغودية . إنه إذن - على العكس - يكرم هذه الماريغودية بتجديدها .

ويتقدم العصر ، ويصبح النصف الثانى من القرن أكثر تأثراً بماريغو على يد كل من « هنرى ميلاك » (Henri Meilhac) و « لودوفيك هاليفى » (Ludovic Halévy) اللذين يفسحان المجال لتحليل العواطف الإنسانية .

ويعبر مجد ماريغو الحدود الفرنسية : منذ عام ١٨٥٠ و « جوته » لا يكف عن تقريب هذا الكاتب : ومسرح « ماريه » ببروكسل يعرض الواحدة تلو الأخرى من كوميدياته . . . ومسرح « كومبانيون » (Les Compagnons) بمونتريال يقدم للجمهور الكندى « لعبة الحب والمصادفة » .

ولعل عام ١٨٨٠ بمثابة حدث هام فى تاريخ ماريغو : فى ذلك العام قررت الأكاديمية الفرنسية ماريغو موضوعاً لجائزة البلاغة ، الأمر الذى أتاح ظهور دراسات عديدة عنه ، وليس ذلك بكثير على كاتب يقول عنه « تراهارد » (Trahard) إن الحساسية دخلت مع أعماله القرن الثامن عشر ، ويقول « سانت بيث » إن من النادر اكتشاف أو اختراع شىء فى هذا العالم الذى طالما نقب فيه ! ولقد أضاف ماريغو شيئاً إلى ما كان معروفاً . . . إنه وضع فى أيدينا مخططاً خفياً دقيقاً لنقود به أنفسنا فى تيه الزهو النسائى .

حياة الحيوان الكبرى للدميرى

بمستلم
الدكتور محمد رشاد الطوبى

الأستاذ بكلية العلوم بجامعة القاهرة

مقدمة

لأول مرة عام ١٢٧٥ هجرية في مطبعة بولاق بالقاهرة ،
كما ترجم إلى عدد من اللغات الأوروبية .

أما مؤلفه « كمال الدين الدميرى » فقد ولد في مصر
عام ٧٥٠ هجرية (١٣٤٩ ميلادية) وتوفي عام ٨٠٨
هجرية (١٤٠٥ ميلادية) ، وسمى الدميرى نسبة إلى
« الدميرة » وهى إحدى القرى المصرية ، وقد تلقى
علومه الدينية فى الأزهر واستمر مثابراً على القراءة
والبحث والتحصيل حتى أصبح من أئمة العلماء فى هذه
الجامعة العتيقة ، وكان الدميرى على جانب كبير من
العلم والمعرفة ، إذ يعتبر كتابه الخالد « حياة الحيوان
الكبرى » مزيجاً طريفاً منقطع النظير من العلم والأدب
والتاريخ والفقه والحديث والقصص ، كما أن
الاستدلالات الكثيرة التى لا تخلو منها صفحة من
صفحات الكتاب تدل بما لا يدع مجالاً للشك على كثرة
بحوثه وسعة اطلاعه ، وعلى أنه كان حجة فى كثير من
العلوم الدينية والدنيوية .

ترتيب الكتاب

لقد قام الدميرى بترتيب الحيوانات التى تناولها فى
كتابه بالشرح والإيضاح ترتيباً أبجدياً على طريقة

لقد كانت الأمة العربية من أوائل الأمم التى
ضربت بسهم وافر فى مختلف ألوان المعرفة البشرية ،
فكانت كتابات أبنائها فى العلم والأدب والدين والفن من
أروع الكتابات التى سجلها التاريخ ، وكانت لهم فى
مختلف أنواع العلوم كالرياضيات والفلك والطب
والكيمياء والنبات والحيوان جولات صادقة تتضح
أصالتها من مختلفاتهم العلمية العديدة التى تزدان بها
مكتبات الشرق والغرب ، والواقع أن التراث العلمى
العربى سواء كان فى صورة مطبوعات أو مخطوطات
يحتاج إلى كثير من الدراسة والتعليق إحقاقاً للحق ودحضاً
لأفتراءات المغرضين الذين ينبكرون على العرب دورهم
الكبير فى تقدم الحضارة الإنسانية .

ونحن إذ نقدم اليوم بعضاً من هذا التراث العلمى
ممثلاً فى كتاب « حياة الحيوان الكبرى » إنما نظهر فى
وضوح وجلاء أن الكتاب العرب لم يتركوا باباً من
أبواب المعرفة دون أن يطرُقوه فى قوة وعزم ، فقد
كتب هذا المؤلف الضخم الذى يقع فى جزعين يحتويان
على ٦٩٦ صفحة منذ ستة قرون مضت من الزمان ،
وهو تاريخ لم يكن فيه لعلم الحيوان وجود ، وقد طبع

المعاجم ، فكان الأسد وهو ملك الغاب أولها في حرف الألف واليعسوب وهو ملك النحل (١) آخرها في حرف الباء ، وبين هذا وذاك تتوالى الحيوانات واحداً بعد الآخر في ترتيب أبجدي يجعل مهمة القارئ سهلة ميسورة عندما يرغب في البحث والاطلاع ، والواقع أن الدميري كتب لكل واحد من هذه الحيوانات مادة مستقلة تحتوي على جميع المعلومات التي تتعلق به والتي كانت شائعة في ذلك الوقت ، وتصل المواد في مجموعها إلى ١٠٦٩ مادة . وليست جميع هذه المواد على درجة واحدة من الإيضاح والتفصيل : فالبعض منها وهو ما يتعلق بالحيوانات المشهورة المألوفة يصل إلى عدة صفحات ، بينما لا يزيد ما كتب عن الحيوانات الغريبة أو المشكوك فيها عن سطر أو سطرين ، فقد كتب الدميري مثلاً عن الأسد ١١ صفحة وعن الذئب ٦ صفحات وعن الجمل ٥ صفحات ، بينما لم يتجاوز ما كتبه عن (العومة) أو (الشران) سطرًا واحداً ، فقد وصف الشران مثلاً بأنه « شبيه بالبعوض يغشي وجوه الناس » ، انتهى .

ولو قمنا بتحليل هذه المقالات التي تزيد عن الألف تحليلاً أكاديمياً لوجدنا أن الحيوانات التي يحتوي عليها الكتاب أقل من هذا العدد بكثير . ويرجع ذلك إلى أربعة أسباب وهي :

أولاً : وجود كثير من المترادفات لأسماء بعض الأنواع كالأسد والذئب وغيرهما . فلأسد مثلاً خمسمائة اسم وصفة عند العرب . ولم يفرد الدميري بطبيعة الحال مادة واحدة لكل من هذه الأسماء بل انتقى منها أشهرها وأعمها ، فتكلم في مواد مختلفة عن الأسد والسبع والليث والضرغام والغضب والعضوف ، كما تكلم عن الذئب في مواد مختلفة لأشهر أسمائه المترادفة كالغطلس والعساس والحاطف والأوس والسرطان والأطلس والعلمس ،

(١) كان الأقدمون جميعاً يظنون أن للنحل ملكاً لا ملكة كما هو معروف في الوقت الحاضر .

وللجمل عند الإعرابي منزلة خاصة فهو رفيقه في الأسفار الطويلة خلال مجاهل الصحراء ومسالكها ، كما يفتنذ بالبانة ولحومه ويتدثر بصوفه وينتعل بجلده ، ولذلك فقد عاجله الدميري في أكثر من مادة منها الجمل والإبل والبخت والعيس والبعير .

ثانياً : وجود أسماء مختلفة لكل من الذكر أو الأنثى في النوع الواحد . ففي بعض الأسماء كالأرنب والعقاب يستخدم الاسم لكل من الذكر والأنثى على السواء ويكون التمييز بينهما باسم الإشارة فنقول هذا الأرنب وهذه الأرنب أو هذا العقاب وهذه العقاب وهذا ، والكثير الأعم هو استخدام نفس الاسم لكل من الذكر والأنثى بعد إضافة تاء التأنيث للتمييز بينهما مثل فهد وفهدة وصقر وصقرة وثعلب وثعلبة وضفدع وضفدعة . الخ . ويكون الكلام في مثل هذه الحالات السابقة تحت مادة واحدة لكل حيوان واحد تشمل الذكر والأنثى معاً . ولكن هناك حالات أخرى ينفرد فيها الذكر أو الأنثى باسم خاص قاصر عليه ، ومثال ذلك « الظليم » وهو ذكر النعام و « الديك » ذكر الدجاج و « الذبيح » ذكر الضباع و « البخاق » هو الذئب الذكر . وكذلك تطلق « الناقة » على أنثى الإبل و « العيساء » على أنثى الجراد و « اللبوة » على أنثى الأسد ، ويحتوي معجم الدميري عندئذ على مادتين منفصلتين إحداهما للأنثى والأخرى للذكر . فزيد بذلك عدد الحيوانات التي يتناولها الكتاب زيادة مفتعلة مما لا يشاهد في المراجع الحديثة لعلم الحيوان . ففي هذه المراجع يكون الوصف للنوع مع توضيح الفوارق التشريرية أو الطبائية بين كل من الشقين (الذكر والأنثى) . ولعل للدميري عذره الواضح في اتباع هذا الأسلوب نظراً لأنه قام بترتيب مادته العلمية على طريقة المعاجم في زمن لم يكن فيه لعلم التصنيف أي وجود على الإطلاق .

ثالثاً : وجود أسماء خاصة بالأبناء تختلف عن أسماء الآباء . فمن المؤلف أيضاً أن تكون هناك أسماء خاصة

وكذلك المميزات الواضحة التي ينفرد بها عن بقية الأنواع، ثم يتطرق بعد ذلك إلى ذكر العادات والصفات والطباع وخصوصاً ما يتعلق منها بالغذاء أو السلوك أو التكاثر، وكذلك الأماكن التي يعيش فيها أو يتردد عليها والأوقات التي يخرج فيها من مخائه في ظلام الليل أو في وضوح النهار، ولا يفوته ذكر السلالات المختلفة إن وجدت.

وبأى بعد ذلك بحث طريف عن شرعية قتل هذا الحيوان (إن كان من الحيوانات المؤذية) أو تحريم هذا القتل، وكذلك تحليل تناوله كمادة غذائية أو تحريم هذا التناول، وكل ذلك مدعم بالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية أو أقوال الأئمة والفقهاء، وتحتوى المادة عادة على كثير من الأشعار التي تتعلق بهذا الحيوان أو القصص التي تروى عنه أو الأمثال التي قيلت فيه.

وتختتم المادة عادة بذكر الفوائد الطبية التي تتعلق بالحيوان نفسه أو ببعض الأجزاء فيه، فقد كان الأقدمون جميعاً يعتقدون في مثل هذه الوصفات التي تستمد من مختلف أنواع النبات والحيوان، وتحتوى الكتب الطبية القديمة - الأوروبية منها أو العربية - على مئات من هذه الوصفات التي كانت تستخدم في علاج معظم الأمراض. وكثيراً ما كانت المادة تنتهى بعد ذلك بتفسير الأحلام التي يشاهد الإنسان خلالها بعض هذه الحيوانات حيث يختلف التفسير تبعاً للطريقة التي يشاهد بها في المنام.

ويحتوى الكتاب كما ذكرنا سابقاً على عدة مئات من مختلف أنواع الحيوانات التي رتبت ترتيباً أبجدياً مما ييسر على القارئ طريق البحث والاطلاع، ولكن لا يسعنا عند استعراض هذا العدد الكبير من الحيوانات إلا أن نتبع الطريقة التصنيفية الحديثة التي تلزمنا بوضعها في مجموعات متشابهة متناسقة، وتنقسم الحيوانات على اختلاف أنواعها طبقاً لهذا التصنيف إلى قسمين رئيسيين وهما:

بصغار الحيوانات ومنها على سبيل المثال «الشبل» وهو ولد الأسد و«الغطريف» فرخ البازى و«الثلج» فرخ العقاب و«الغضيض» ولد البقرة الوحشية و«الفصيل» ولد الناقة و«الحسل» ولد الضب، ولذلك كانت كنيته «أبو حسل»، والضب حيوان مشهور في بلاد العرب حيث يستطيعون أكله، وهو من الزواحف التي تعيش في الصحراء، كالورل والخرذون وغيرهما، ولكنه يختلف عن جميع الزواحف الأخرى في أنه لا يتغذى إلا على الأعشاب. وهو يباع هناك في الأسواق كما تباع الدواجن والأغنام. وفيه قيل المثل العربي المشهور «أعقد من ذنب الضب» نظراً لأن في ذيله عقداً كثيرة.

رابعاً: وجود اختلاف في التسمية بين بلد وآخر. ومثال ذلك أن الطيور البحرية التي تعيش بالقرب من شواطئ البحار يطلق عليها في مصر اسم «النورس» تسمى «زنج الماء» في بلاد العرب، كما أن «البعوض» في مصر وبلاد العرب يطلق عليه اسم «القرقس» في العراق والشام، وما يعرف في مصر باسم «البجع» يقال له «الحوصل» في بلاد العرب وهكذا. وقد كتب الدميرى مادة مستقلة لكل اسم من هذه الأسماء تعميماً للفائدة.

طريقة الوصف

كانت معالجة الدميرى للمواد التي تحتوى عليها الكتاب فريدة في نوعها، وكانت تسير في معظم الحالات على وتيرة واحدة منظمة وخصوصاً في تلك المواد التي كتب عنها بالتفصيل، فإذا استعرضنا واحدة من هذه المواد النموذجية المطولة لوجدنا أنها تبدأ عادة بالتعريف باسم الحيوان وكيفية اشتقاق هذا الاسم، ثم استعراض للمفرد والجمع في مختلف صورته وكذلك المذكر والمؤنث والمترادفات إن وجدت، وبأى بعد ذلك وصف الحيوان من حيث الشكل واللون والحجم

١ - الحيوانات الفقارية (الفقاريات) وهى التى يوجد فى ظهر كل منها عمود فقارى يتركب من عدد من الفقرات ، ويحتوى هذا القسم على معظم الحيوانات ذات الصلة الوثيقة بالإنسان ، وأهم أقسامه الأسماك والبرمائيات والزواحف والطيور والثدييات .

٢ - الحيوانات اللافقارية (اللافقاريات) وهى التى لا تحتوى أجسامها على أعمدة فقارية بل يوجد لكل منها عادة نوع أو آخر من الهياكل الصلبة للمحافظة على أنسجتها الجسدية اللينة . وهى تنقسم بدورها إلى عدة أقسام نذكر منها الأسفنجيات والجوفعويات (ومنها المرجانيات) والديدان المفاطحة والديدان الأسطوانية والديدان الحلقية والمفصليات (ومنها الحشرات وغيرها) والرخويات (ومنها القواقع والأصداف) والجلد شوكيات (ومنها نجوم البحر وغيرها) .

الحيوانات الفقارية

كان الأقدمون جميعاً أكثر معرفة بهذه الحيوانات من غيرها ، وذلك لأنها كبيرة الحجم فى معظم الحالات كما أنها أكثر اتصالاً بالإنسان فى حياته اليومية ، ولهذا السبب نرى أن الديميرى لم يشذ عن بقية المؤلفين القدماء من هذه الناحية ، فهو يخصص الجزء الأكبر من كتابه لهذه الحيوانات التى عرف عنها الإنسان الشيء الكثير نسبياً فى مثل هذا الزمن القديم ، ولم تعالج الحيوانات الفقارية نفسها على نمط واحد من حيث الكثرة أو القلة وكذلك من حيث الإفاضة أو الاختصار ، فالطيور والثدييات التى تحتوى عليها الكتاب أكثر عدداً من الأسماك والبرمائيات والزواحف ، كما أن المواد التى كتبت عنها أكثر عمقاً وأدق فى تفصيلاتها مما كتب عن غيرها من الفقاريات : وتلك أيضاً ظاهرة أخرى فى معظم المؤلفات القديمة التى كانت تعطى للطيور والثدييات الأهمية القصوى بين مختلف أنواع الحيوان .

وقد وصف الديميرى أنواعاً كثيرة من الأسماك التى تعيش فى الأنهار أو فى البحار ، ولكنه بطبيعة الحال لم يفرق بين الأسماك الغضروفية والعظمية ، وهو ما لم يكن معروفاً فى ذلك الوقت ، ومن الأسماك التى وصفها القرش والكوسج والمنشار والمنارة والبطس والانكليس (ثعبان السمك) والشبوط والصبر والقوقى والخرشقلا (البلى) والخطاف (الدحك أطائر) ، ولكن فى عديد من الحالات لم يتعد الوصف بضع كلمات لا تؤدى إلى التعرف على هذه الأسماك ، ومثال ذلك :

- البياح : ضرب من السمك .
- الجواف : ضرب من السمك وليس من جيده .
- الحساس : جنس من السمك صغار وهو الهف .
- السيم : ضرب من السمك .
- الحمل : ضرب من السمك .

وبالكتاب نقص واضح فى البرمائيات فلم يتناول منها سوى الضفدع والعلاجوم (ذكر الضفادع) والشفدع (الضفدع الصغير) .

ولكنه على العكس من ذلك يحتوى على كثير من الزواحف التى تنتمى إلى مختلف أقسامها الرئيسية المعاصرة ومنها التماسح والسلحفاة البرية والبحرية والسحالى مثل الضب والحرباء والسقنقور والحردون والورل والوزغة (البرص) والثعابين ومنها الحريش والأربد والأرقم والأصلة والحارية والدساسة والأفعى (الحية) وتحتل الطيور منزلة ممتازة فى معجم الديميرى ، ولا عجب فى ذلك فقد ألفها الناس منذ قديم الزمن ، فاستأنسوا البعض منها لاتخاذها غذاء لهم أو لاستخدامه فى أغراض الزينة والتسلية ، وكان العرب من أسبق الأمم التى اهتمت بدراسة الطيور وملاحظتها والتعرف على خصائصها وطبائعها ، ولذلك نجد لها كثيراً من الذكر فى مخطوطاتهم وأشعارهم : وقد استعرض الديميرى كل ما عرفه العرب عن الطيور المنزلية أو البرية استعراضاً

شائناً ، ولما كان من غير المستطاع أن نقدم هنا قائمة كاملة بهذه الطيور فانتنا نقدم في هذا المجال أهم هذه الطيور وأكثرها شيوعاً ، وتلك هي الدجاج والبط والأوز والتمام والحمام والقطا والقبارى والحجل والقبارى والحدأة (جمع حدأة) والصقور والنسور والعقبان والبوم والبوه والبلابل والبراقيش والنعام والبيغاوات والبلشون (مالك الحزين) والهرمان والتم والتدرج والنورس والحوصل (البجع) وغيرها .

وهناك أيضاً « طيور الصيد » التي شغف بها العرب كثيراً ولا يزالون ، فهم يقومون للآن بتربيتها وإطعامها والعناية بها عناية كبيرة ، كما يدرسونها على الصيد ليحصلوا من صيدها على غذاء شهى من لحوم الطيور والحيوانات الأخرى كالآرانب البرية والغزلان وغيرها ، ومن أشهر طيور الصيد عند العرب الصقر والشاهين والبازي والباشق والزرق والبيدق ، وهي جميعاً من جوارح الطير التي يطلقون عليها أحياناً اسم السباع أو الكواسر ، وهي تمتاز بسرعة الطيران وقدرتها على الصيد والقفز ، فتتقض في سرعة خاطفة على الطيور الأخرى كالأصاير والتمام والحمام والقطا والقبارى والدراج وغيرها ، فإذا وقعت على صيد من هذه الطيور حملته بمخالها القوة وعادت به إلى صاحبها ، ثم تنطلق بعد ذلك سعياً وراء صيد جديد وهكذا ، ويعتبر البازي من أحب هذه الطيور إلى العرب ، فهو طائر قوى الجناح سريع الطيران ماهر في الصيد .

أما الثدييات فقد كتب عنها الدميري أكثر ما كتب لا من حيث عدد المواد فحسب بل من حيث الإفاضة والشرح أيضاً ، وإذا أردنا أن نقدم للقارئ تعريفاً مبسطاً للثدييات فهي « الحيوانات التي تلد وترضع صغارها » ، كما أن المصطلح نفسه يعني أنها « الحيوانات ذوات الأنداء » ، ومع أن الأغلبية العظمى منها تعيش على سطح الأرض كالإبل والأبقار والأغنام إلا أن البعض

منها يطير في الهواء كالخفافيش (الوطاويط) أو يسبح في الماء كالخيتان والدلافين أو يعيش فوق الأشجار كالقردة وغيرها ، وللأثني في جميع هذه الحيوانات أنداء تنتج الألبان التي تتغذى عليها صغارها .

ويحتوى الكتاب على قائمة طويلة من الثدييات التي وصفها الدميري بطريقته الشائقة مستعرضاً أهم الصفات والطباع التي يحتاج إليها القارئ للتعرف عليها أو الإحاطة بمزاياها ، ومن أهم هذه الحيوانات وأشهرها الأسد والثور والفهد والذئب والثعلب والضبع وابن آوى والفيث والدب والزرافة والحمار الوحشى وفرس البحر والنمس والنسناش والقفند والسنجاب واليربوع والفأر والخلد والفنك والكلب والهر والحفاش وكذلك الإبل والخيول والبغال والحمير والضأن والمغز والجواميس والبقرة الأهلى والبقرة الوحشى (المها والأيل واليحمور والتيتل) والآرانب والغزلان ، ومن الثدييات البحرية الحوت (ويسمى النون أيضاً) والبال (حوت العنبر) والبهار (حوت أبيض) والفاطوس (حوت الحيف) والقندس (كلب الماء) والتخس (الدلفين) وبنات الماء (عرائس البحر) . ومن الطريف أن نجد في كتاب الدميري وصفاً لبنات الماء يكاد يكون نموذجاً لكل ما كتب عنها في كتابات الأقدمين ، فقد وصفها الملاحون القدماء ، وتناقلوا عنها كثيراً من القصص والروايات التي وجدت سبيلها إلى مختلف الكتب القديمة لإفرنجية كانت أو عربية ، أما الذكور من هذه المخلوقات فقد وصفها الدميري في مادة « إنسان الماء » .

ويفرد الدميري أربع مواد مختلفة للكلام عن بني الإنسان وهي « الإنسان » و « الإنس » و « البشر » و « الناس » ، فهو يتكلم عن الإنسان كنوع من الأنواع العديدة للحيوانات التي خلقها الله سبحانه وتعالى ، وبذلك يدخل الدميري في زمرة العلماء المحدثين الذين لا يختلفون عنه في هذا الرأي بل يساندونه بالأدلة

كالخنفساء) والسوس والعتة ، وهناك إلى جانب الحشرات قليل من المفصليات الأخرى كالعنكبوت والعقرب والقراد والحلم (القراد العظيم) والسرطان وغيرها .

أما الديدان - ولها الآن أهمية قصوى في عالم اللافقاريات وخصوصاً الديدان الطفيلية - فلم يكن لها تحديد واضح في معجم الدميري ، كما لم يكن لها مثل هذا التحديد في أى مؤلف آخر يرجع إلى هذا التاريخ ، ولذلك يذكر الدميري أن «الدود أنواع كثيرة يدخل فيها الأساريع (ديدان البقول) والحلم والأرضة ودود الخمل والزبل ودود الفاكهة ودود القز والدود الأخضر الذى يوجد في شجر الصنوبر ودود البطن» ، ومن ذلك نرى أن هناك خطأ واضحاً بين الديدان الحقيقية ويرقانات الحشرات (وهى دودية الشكل) ، بل بينها وبين بعض المفصليات الأخرى بخلاف الحشرات . أما العلق (وهو من الديدان الحلقية) فقد حدده الدميري تحديداً واضحاً حيث وصفه بأنه «دود أسود وأحمر يكون بالماء ، يعلق بالبدن ويمص الدم ، وهو من أدوية الحلق والأورام الدموية لامتصاصه الدم الغالب على الإنسان» . وهناك من اللافقاريات الأخرى بعض الحيوانات الرخوية ومنها الودع والحلزون والدينيس (محار صغير يؤكل) والصدف (غلاف اللؤلؤ) .

نماذج من الوصف والتقصص

كتب الدميري في وصف الخمل ما يلي :

الخمل معروف ، الواحدة نملة والجمع نمل ، وأرض نملة ذات نمل ، وطعام منمول إذا أصابه النمل ، والنملة بالضم النيمة ، وسميت النملة نملة لتنملها وهو كثرة حركتها وقلة قوائمها ، والنمل عظم الحيلة في طلب الرزق ، فإذا وجد شيئاً أنذر الباقيين ليأتوا إليه ، ويقال إنما يفعل ذلك منها رؤساؤها ، ومن طبعه أنه يحتكر

والبراهين ، فالإنسان في الواقع «حيوان ثديي» ينتمى إلى نوع خاص يطلقون عليه الآن علمياً اسم هومو سيپينز (Homo sapiens) ، ومن الغريب أن الدميري قد حدد الإنسان تحديداً علمياً دقيقاً فوصفه بأنه «نوع العالم» ، وليس هناك ما هو أبلغ من هذا الوصف ولا أدعى للرؤية والتفكير ، فالإنسان المعاصر في جميع الأقطار والبلدان من نوع واحد له من الصفات التشريحية والفسيولوجية ما يميزه غاية التميز عن بقية الأنواع الحيوانية الأخرى ، وهو ما تشير إليه الآية القرآنية الكريمة «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» ، أما الصفات الظاهرية كالشكل أو اللون أو الحجم فهى صفات عديمة الأهمية لا يمكن أن تتخذ أساساً علمياً للتمييز بين إنسان وإنسان ، وهو ما يهدم آراء المتعصبين من دعاة «التفرقة العنصرية» ، تلك الآراء التى شيدت على التعصب المقيت والتى ليس لها أى أساس علمي تستند إليه .

الحيوانات اللافقارية

لم يكن لهذه الحيوانات نصيب في معجم الدميري يعادل ما اختص به الحيوانات الفقارية ، ومع ذلك فهو يحتوى على عدة أنواع لللافقاريات وخصوصاً ما كان منها على علاقة وطيدة بالإنسان كالحشرات ، والواقع أن العرب قد عرفوا معظم الحشرات الألفة وكانوا على بينة من صفاتها وطبائعها ، ولذلك يحتوى معجم الدميري على كثير من الوصف والإيضاح لمثل هذه الحشرات التى نذكر منها على سبيل المثال الذباب والبعوض (الناموس) والقمل والبق والبراغيث والجراد والجنادب (ضرب من الجراد) والعصارى (نوع من الجراد) والنمل والنذر (النمل الأحمر الصغير) والنحل والزناير ، وكذلك الصرصر (الصرصار) والجذجد (صرار الليل) والجعل (الجعران) والخنفساء والدعسوقة (دويبة

قوته من زمن الصيف لزمن الشتاء ، وله في الاحتكار من الحبل ما أنه إذا احتكر ما يخاف إنباته قسمه نصفين وإذا خاف العفن على الحب أخرجه إلى ظاهر الأرض ونشره ، وأكثر ما يفعل ذلك ليلاً في ضوء القمر ، والنمل شديد الشم ، ومن أسباب هلاكه نبات أجنته ، فإذا صار النمل كذلك أخذت العصافير ، لأنها تصيدها في حال طيرانها . وهو يخفر قريته بقوائمه وهي ست ، فإذا حفرها جعل فيها تعاريج لئلا يغرى إليها ماء المطر ، وربما اتخذ قرية فوق قرية بسبب ذلك ، وإنما يفعل ذلك خوفاً على ما يدخره من البلل ، وليس في الحيوان ما يحمل ضعف بدنه مراراً غيره ، ولا يكون عمره أكثر من سنة ، ومن عجائبه اتخاذ القرية تحت الأرض ، وفيها منازل ودهاليز وغرف وطبقات معلقة بملوئها حبوباً وذخائر للشتاء . ومنه ما يسمى « الذر الفارسي » وهو من النمل بمنزلة الزنابير من النحل ، ومنه أيضاً ما يسمى « بنمل الأسد » لأن مقدمه يشبه وجه الأسد ومؤخره يشبه النمل .

وكان مما كتبه عن الخفاش ما يأتي :

الخفاش واحد الخفافيش التي تطير في الليل ، وهو غريب الشكل والوصف ، والخفش صغر العين وضيق البصر ، قال البطليموس الخفاش له أربعة أسماء خفاش وخشاف وخطاف ووطواط ، وقال قوم الخفاش الصغير والوطواط الكبير ، وهو لا يبصر في ضوء القمر ولا في ضوء النهار ، ولما كان لا يبصر نهراً الشمس الوقت الذي لا يكون فيه ظلمة ولا ضوء ، وهو قريب غروب الشمس لأنه وقت هيجان البعوض ، فإن البعوض يخرج ذلك الوقت يطلب قوته وهو دماء الحيوان . والخفاش يخرج طالباً للطعم ، فيقع طالب رزق على طالب رزق . فسبحان الحكيم ، والخفاش ليس هو من الطير في شيء . فإنه ذو أذنين وأسنان وخصيتين ومنقار ، ويحيض ويظهر . ويبول كما تبول

ذوات الأربع ، ويرضع ولده ، ولا ريش له ، وهو شديد الطيران سريع القلب ، يقتات البعوض والذباب وبعض الفواكه ، وهو مع ذلك موصوف بطول العمر فيقال إنه أطول عمراً من النسر ومن حمار الوحش ، وتلد أنثاه ما بين ثلاثة أفراس وسبعة ، وليس في الحيوان ما يحمل ولده غيره والقرود والإنسان ، ويحمله تحت جناحه وربما قبض عليه بفيه ، وذلك من حنوه وإشفاقه عليه ، وربما أرضعت الأنثى ولدها وهي طائفة .

وهناك قصة طريفة من القصص العجيبة التي يحتوي عليها الكتاب ، وهي من النوع الذي يروى على ألسنة الحيوانات :

« قالوا إن الأرنب التقطت ثمرة فاختلسها الثعلب فأكلها فانطلقا نختصمان إلى الضب (وكنيته أبو حسل)

فقلت الأرنب : يا أبا حسل

قال : سميعا دعوت

قالت : أتيناك لنختصم إليك :

قال : عادلا حكيماً .

قالت : فاخرج إلينا .

قال : في بيته يوئى الحكم .

قالت : إني وجدت ثمرة .

قال : حلوة فكلها .

قالت : فاختلسها الثعلب .

قال : لنفسه بغى الخير .

قالت : فلطمته .

قال : بحقك أخذت .

قالت : فلطمني .

قال : حر انتصر لنفسه .

قالت : فاقض بيننا .

قال : قد قضيت .

فذهبت أقواله كلها أمثالا .

نماذج من الشعر

لم يقتصر الشعر العربي على التشبيب والغزل ، أو الحنين إلى الديار والأطلال ، أو المديح للحكام والأمراء أو التغنى بمحاسن الطبيعة وما بها من بديع الخلق وآيات الجمال ، أو التفاخر بالأنساب وكرم الخصال كالشجاعة والجلود وغيرها ، أو الرثاء الذي كان يتبارى فيه أعظم الشعراء أو غير ذلك من ضروب الشعر التي لا تقع تحت حصر ، بل تعداها إلى وصف مختلف أنواع الحيوان التي عرفها الأعرابي في الصحراء أو شاهدها في المدائن والأمصار ، ومن هذه الأشعار ما يصف الحيوان أو يسجل شيئاً من عاداته وطبائعه . وقد استشهد الدميري بطائفة كبيرة من هذه الأشعار التي تزدان بها معظم صفحات الكتاب ، ونحن نقتطف البعض منها فيما يلي :

وكم طيب يفوح ولا كسك

وكم طير يطير ولا كباز

وفيه الإشارة واضحة إلى سرعة طيران البازي .

بغات الطير أكثرها فراخا

وأم الصقر مقلات نزور

ومنه يستدل على أن الحيوانات عديدة الفائدة تكون كثيرة النتائج .

وبلبل الدوح فصيح على الـ

أبكة والشحرور تمتام

ويدل على تقدير الشعراء لأصوات البلابل وتغريدها .

لا تحقرن صغيراً في عداوته

إن البعوضة تدمي مقلة الأسد

وهو يعبر عن لسع البعوض وامتصاصه للدماء مختلف أنواع الحيوان .

من استنام إلى الأشرار نام وفي

قميصه منهم صل وثعبان

وفيه يضع الشاعر الأشرار من الناس في مرتبة الأفاعي والضعافين .

ولذا امرؤ لسعته أفعى مرة

تركته حين يجر حبل يفرق

وهو يعبر عن خشية الأعراب من لسع الأفاعي وخطورتها .

يا قصر جمع فيه الشوم واللوم

متى يعيش في أركانك اليوم

يوم يعيش فيك اليوم من فرحي

أكون أول ما ينعيك مرغوم

وقد كتب هذا الشعر أعرابي جائع على قصر المأمون

يعبر فيه عن حقه على الترف الموجود بداخل هذا القصر وهو لا يجد ما يتلذذ به من القوت الضروري .

وتجنب الأسود ورود ماء

إذا كان الكلاب ولعن فيه

وهو عن تعفف الأسد وعدم اقترابه من فرائس غيره .

تعدو الذئب على من لا كلاب له

وتتقى مريض المستأسد الضاري

وفيه دلالة على جبن الذئب وخشيتها .

هذا هو معجم الدميري الذي كتبه مؤلفه منذ

ما يقرب من خمسة قرون شاهد حق وعدل على ما كان

يمتاز به كتابنا الأقدمون من الدقة والإجادة في مختلف

ألوان العلم والمعرفة ، وذلك في وقت كان ينتشر فيه

الجهل في معظم البلاد الأوروبية ، وهو بعض من تراثنا

القديم الغابر الذي أفاد الحضارة البشرية في عديد من

الميادين ، ولا يسعنا ونحن في هذه الفترة الحاسمة من

تاريخ الأمة العربية إلا أن نبعث مثل هذا التراث المحيد

ليكون حافزاً على الإسهام بنصيب أوفر في التقدم العلمي

العالمي الذي يتطور في الوقت الحاضر تطوراً مذهلاً ،

إذ لا بد لنا مع الركب من أن نسير .

المجموعة اللاهوتية للقديس توما الأكويني

بمعلم
الدكتور زكريا إبراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

قبل أن أصحاب المذاهب الفلسفية الكبرى في تاريخ الفكر الأوروبي ثلاثة : أرسطو في العصور القديمة ، والقديس توما الأكويني في العصور الوسطى ، وهيكل في العصور الحديثة . وكل واحد من هؤلاء العالقة الثلاثة قد حاول أن يشهد للإنسان مسكناً كونياً يكفل له الأمن ، وبضمن له التحرر من كل إحساس أليم بالقلق . وهكذا كان مذهب أرسطو الكوني cosmologique ، ومذهب القديس توما اللاهوتي théologique ، ومذهب هيكل المنطقي : logologique بمثابة محاولات ثلاث لوضع « نسق فكري » يزيل عن الإنسان شعوره بالغربة ، ويحقق له ضرباً من الطمأنينة الروحية . وسنحاول - خلال عرضنا لمذهب القديس توما - أن نرى إلى أي حد نجح هذا المفكر المسيحي في بناء نسق فكري متكامل ، وجد فيه إنسان العصور الوسطى كل ما كان يصبو إليه من إحساس بالأمن sécurité .

بيد أن قيمة القديس توما الأكويني لم تتوقف عند العصور الوسطى ، بل هي قد امتدت أيضاً إلى العصور الحديثة ، بدليل أننا نشهد اليوم في العالم الغربي حركات

توماوية جديدة néo-thomisme يحاول أصحابها الارتداد إلى نزعة القديس توما الإنسانية المسيحية humanisme chrétien ، ويسعون جاهدين في سبيل حل مشكلات الإنسان الغربي المعاصر في ضوء الأصول العامة للفلسفة اللاهوتية التي وضع دعائمها القديس توما الأكويني . وهذا واحد من أنصار تلك الحركة - ألا وهو الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك ماريتان J. Maritain : تحدثنا عن أصالة موقف القديس توما الأكويني بين غيره من الفلاسفة ، فيقسم المذاهب الفلسفية الكبرى إلى مجموعتين : مجموعة يدخل فيها الفلاسفة الذين يقلسون العقل ، ويتوقفون عند الماهيات ، ويجتزئون بتأمل المعقولات في سماء التجريد ، دون أن يهتموا بالوجود الفعلي أو الحقيقة العينية ، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين سخرتهم أنغام أفلاطون ، فلم يعرفوا العالم ، بل تصوره كتاباً من الصور ، يقلبون صفحاته ، ظانين أنهم بذلك إنما يلتمسون الواقع ! وربما كان على رأس هذه الطائفة ، ديكرات ، وملبرانش ، ولينتس ، واسينوزا ، وهيكل . . . الخ . وأما المجموعة الثانية من المذاهب الفلسفية فهي تلك التي يندرج تحتها الفلاسفة المعارضون

(في فرنسا) والكاردينال مرسيه Mercier (في بلجيكا) والأستاذ بورك Bourke (في أمريكا) . وقد أصبح هناك كرسى خاص لفلسفة القديس توما بجامعة لوفان Louvain ببلجيكا ، كما تزايد الاهتمام بالدراسات التوماوية في الجامعات الأمريكية ، خصوصاً بعد نشر المؤلفات الكاملة للقديس توما الأكويني بنيويورك (سنة ١٩٤٨ - ١٩٤٩) في ٢٥ جزءاً ، تحت إشراف الأستاذ بورك (بجامعة تورنتو) .

٢ - حياة القديس توما وإنتاجه

ولد القديس توما بروكاسكا Roccasecca (بالقرب من نابولي) عام ١٢٢٥ من أسرة نبيلة : فقد كان ابن أخ لفريدريك باربروس ، وابن عم لهنرى السادس وفريدريك الثاني . وحينما بلغ من العمر خمس سنوات أرسل إلى دير مون كاسين Mont-Cassin الذى كان يشرف عليه عمه ، فظل يدرس فيه تسع سنوات ، إلى أن بلغ من العمر أربعة عشر عاماً ، فالتحق بجامعة نابولي (التي كان فريدريك الثاني قد أنشأها في يولييه ١٢٢٤) ، وبقي بها حتى عام ١٢٤٤ . وعلى الرغم من معارضة والده ، فقد عزم القديس توما على الانضمام إلى سلك النظام الدومينيكي l'ordre des Dominicains ، ومن ثم فقد سافر في نهاية شهر أبريل سنة ١٢٤٤ إلى باريس للدراسة بجامعة نيفال . وهناك تعلم توما على القديس ألبير الكبير Albert le Grand ثلاث سنوات (من ١٢٤٥-١٢٤٨) ، إلى أن عهد إلى ألبير الكبير بتأسيس معهد ديني Studium generale بمدينة كولونيا Cologne ، فاصطحبه في هذه المهمة توما الأكويني ، وبقي معه هناك حتى عام ١٢٥٢ . ثم لم يلبث توما الأكويني أن عاد إلى جامعة باريس في صيف عام ١٢٥٢ ، حيث عهد إليه بالتدريس في جامعته سنة ١٢٥٦ ، فبقي بها حتى شهر يولييه عام ١٢٥٩ .

للأفلاطونية من أمثال شوبنهاور ونيتشه وغيرهم ، ممن أرادوا العمل على تمزيق « كتاب العصور » ، فلم يلبثوا أن حطموا الفلسفة ، وهدموا العقل نفسه ! وليس من شك في أن تحطيم المثالية لا يعنى بالضرورة الوصول إلى الواقعية : فإن تشويه العقل لا يكشف حتماً عن أعماق الحياة الإنسانية ، بل هو قد يؤدي أيضاً إلى تشويه معالم الوجود البشرى . وبين هؤلاء وأولئك يجئ القديس توما الأكويني - فيما يقول جاك ماريتان - فيحترم العقل ، ويراعى المنطق ، ولكنه يحاول في الوقت نفسه أن يقدس الحياة الإنسانية ، وأن ينفذ إلى أعماق الوجود البشرى . ومن هنا فإننا نراه يمتضى دائماً من العقل existence إلى الوجود l'intelligence نفسه . ولئن كان القديس توما الأكويني قد اشتهر بنزعة العلمية الكلاسيكية ، وروحه المنطقية الصارمة ، وميله إلى الجدل والمناقشة ، إلا أننا لا نجد له ينظر إلى الوجود على أنه « كتاب من الصور » ، بل هو ينظر إليه على أنه سماء حقيقية وأرض حقيقية ، فيمتضى إلى الكشف عما فيه من « أشياء » تفوق كل ما في مذاهب صانعي الفلسفات من « أفكار » ! وليست « المجموعة اللاهوتية » سوى محاولة فلسفية ضخمة قام بها القديس توما الأكويني من أجل الكشف عن مكانة الإنسان في قلب الوجود ، بوصفه ذلك « المخلوق » الذى أضفى عليه الله نعمة العقل ، وجعل منه محور الكون .

وربما كان من المفارقات العجيبة أننا لا نكاد نجد اليوم بن فلاسفة القرن العشرين تلاميذ مخلصين لأرسطو أو أتباعاً حقيقين لهيجل ، ولكننا نجد في أوروبا وأمريكا أنصاراً أوفياء للقديس توما الأكويني . ولئن كان أصحاب هذا الاتجاه يستلهمون روح القديس توما ، أكثر مما يرددون أقواله ، إلا أننا نلمح لديهم تأثيراً واضحاً بتلك النزعة الإنسانية المسيحية التي أرسى قواعدها توما الأكويني في القرن الثالث عشر الميلادي . وربما كان أظهر أعلام هذه الحركة في الفكر الغربي المعاصر إيتين جيلسون E. Gilson وجاك ماريتان

(ب) شروح على كتاب ديونيسيوس الأريوباغي
المعروف: « الأسماء الإلهية » De Divinis Nominibus
(وقد كتبها سنة ١٢٦١).

(ج) شروح على « كتاب العلل » Liber de Causis
(الذي نجعل صاحبه) ، وقد كتبها عام ١٢٦٨ .
(د) شروح على كتب أرسطو المختلفة ، كتبها
في الفترة ما بين سنة ١٢٦١ وسنة ١٢٧٢ . ومن أهمها
شرح كتاب « الطبيعة » ، وكتاب « ما بعد الطبيعة » ،
وكتاب « الأخلاق النيقوماضية » ، وكتاب « السياسة »
وكتاب « النفس » ، وكتاب « التحليلات الثانية » ،
وكتاب « السماء » ، وكتاب « الكون والفساد » ،
وكتاب « العبارة » . . . الخ .

ثالثاً : كتب تناول بالبحث بعض المسائل أو
المناقشات : Quaestiones Disputatae ، ومن أهمها :
(أ) كتاب « في الحقيقة » De Veritate
(١٢٥٦ - ١٢٥٩) .

(ب) كتاب « في القوة » De Potentia
(١٢٥٩ - ١٢٦٣) .

(ج) كتاب « في الشر » De Malo (١٢٦٣ -
١٢٦٨) .

(د) كتاب « في المخلوقات الروحية »
De Spiritualibus Creaturis (١٢٦٩ - ١٢٧١) .

(هـ) كتاب « في النفس » De Anima
(١٢٦٩ - ١٢٧١) .

رابعاً : رسائل صغيرة لعل أهمها :
(أ) « في الوجود والماهية » De Ente et Essentia
(سنة ١٢٥٦) .

(ب) « في سرمديّة العالم » De Aeternitate Mundi
(سنة ١٢٧٠) .

(ج) « في وحدة العقل » De Unitate Intellectus
(سنة ١٢٧٠) .

(د) « في الجواهر المنفصلة » De Substantiis
Separatis (سنة ١٢٧٢) .

وذاع صيت القديس توما - بسبب علمه الغزير
وثقافته الواسعة - فاستدعاه البابا عام ١٢٥٩ إلى بلاطه
الخاص ، وبقي القديس توما بساحة بابا روما من سنة
١٢٥٩ إلى ١٢٦٨ . وحينما انتشرت الحركة الرشدية
Averroisme بجامعة باريس ، انتقل القديس توما
مرة أخرى إلى تلك الجامعة (سنة ١٢٦٩) للعمل على
مناهضة أنصار ابن رشد من رجالات اللاهوت
المسيحي . وقد بقي القديس توما بجامعة باريس حوالي
ثلاث سنوات ، ثم عاد مرة أخرى عام ١٢٧٢ إلى
نابولي للقيام بمهمة التدريس بجامعة . وهناك أسس
القديس توما معهداً لاهوتياً كان كعبة لرواد العلم من
كل أركان العالم ، فتعلم على يديه الكثيرون ،
وانتشرت آراؤه في مختلف أرجاء العالم . وقد كان
القديس توما في طريقه إلى مجمع ليون ، حينما فاجأته
المنية بدير فوسا - نوفا Fossa-Nouva سنة ١٢٧٤ ،
ولما يتجاوز من العمر التاسعة والأربعين . وهكذا توفى
هذا العالم اللاهوتي الكبير بعد حياة مليئة بالنشاط العلمي
والروحي ، مخلفاً وراءه ثروة ضخمة من الإنتاج
الفلسفي واللاهوتي ، كتب معظمها في العشرين سنة
الأخيرة من حياته الفكرية ، وملأها ما يزيد عن خمسة
وعشرين مجلداً ضخماً ، أو حوالي ستين كتاباً ورسالة
وربما كان في إمكاننا أن نصنف مؤلفات القديس توما
على النحو التالي :

أولاً : مؤلفات رئيسية كبرى لعل أهمها :
« مجموعة الرد على الكفار » (أو الأمم) Summa
Contra Gentiles (وقد كتبها سنة ١٢٦٠) ،
ثم « المجموعة اللاهوتية » Summa Theologica
(التي تعد أضخم إنتاج له) وقد كتبها في الفترة من
سنة ١٢٦٥ إلى سنة ١٢٧٢ .

ثانياً : شروح وتعليقات على كتب الفلاسفة
المختلفين ، لعل أهمها :

(أ) شروح على كتاب بوشوس Boethius
في التثليث De Trinitate (وقد كتبها خلال
عائ ١٢٥٧ و ١٢٥٨) .

٣ - تحليل كتاب «المجموعة اللاهوتية»

ليس من السهل على الباحث أن يحلل كتاباً ككتاب «المجموعة اللاهوتية» : فإن هذا العمل الفلسفى الضخم الذى يبلغ آلاف الصفحات إنما يمثل «كاتدرائية هائلة من الأفكار» هبات لأى وصف أن يأتى على تفاصيلها. ولإذن فحسبنا أن نرسم الخطوط العريضة لهذا المصنف الكبير ، مع العمل فى الوقت نفسه على إبراز الخيط الأساسى الذى يربط بين شتى أنسجة هذا النسق الفكرى الهائل . وربما كانت السمة البارزة التى تسم بطابعها كل ما كتبه توما الأكوينى هى هذا «التكامل الفكرى» العجيب الذى يجعل من الفلسفة التوماوية «سيمفونية عقلية» تتعاقب أنغامها فى اتساق وانسجام . وسواء نظرنا إلى فلسفة توما النظرية ، أم توجهنا بأبصارنا نحو فلسفته العملية ، أم ركزنا انتباهنا فى تصوّره للحياة الروحية ، فإننا لن نجد أنفسنا فى كل هذه الحالات إلا بإزاء جهد فلسفى مخلص ، من أجل إزاحة النقاب عن أسرار الوجود ، وخبايا الكون ، وخفايا الإنسان ، فى ضوء أنوار الوحي ، وهداية العقل . . .

وأما المنهج الذى اصطنعه القديس توما فى كل مباحث هذا الكتاب فهو منهج أرسطو الذى يقوم على تحديد المشكلة ، وحصر أوجه الإشكال فيها ، باستعراض شتى الشكوك التى تثار حولها ، ثم العمل على الإجابة عنها بالأدلة المنطقية المقنعة . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إن القديس توما يتعرض فى المبحث الأول من كتابه لدراسة التعليم المقدس ، وتحديد مضمونه ، ومعرفة مواضعه ، فنراه يتساءل فى الفصل الأول : «هل تمس الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية ؟» ، وفى الفصل الثانى : «هل التعليم المقدس علم ؟» ، وفى الفصل الثالث : «هل التعليم المقدس علم واحد ؟» ، وفى الفصل الرابع : «هل التعليم المقدس علم عملى ؟» ، وفى الفصل الخامس : «هل التعليم المقدس أشرف من

سائر العلوم ؟» ، وفى الفصل السادس : «هل هذا التعليم حكمة ؟» وفى الفصل السابع : «هل الله هو موضوع هذا العلم ؟» ، وفى الفصل الثامن : «هل هذا التعليم استدلالى ؟» ، وفى الفصل التاسع : «هل ينبغى التجوز فى الكتاب المقدس ؟» ، وفى الفصل العاشر : «هل للكتاب المقدس تحت لفظ واحد معان كثيرة ؟» : وفى كل هذه الفصول ، يستعرض القديس توما آراء المعارضين ، ثم يحاول تفنيدها بالأدلة المنطقية المقنعة ، سارداً حججه المختلفة حجة بعد أخرى ، منتقلاً دائماً من المقدمات إلى النتائج المترتبة عليها بالضرورة . وهكذا الحال أيضاً فى المبحث الثانى الخاص بوجود الله ، فإننا نجده يتساءل فى الفصل الأول قائلاً : «هل وجود الله بين بنفسه ؟» ، وفى الفصل الثانى : «هل وجود الله مترهّن ؟» ، وفى الفصل الثالث : «هل الله موجود ؟» وهكذا الحال فى جميع مباحث الكتاب .

(أ) مشكلة العقل والنقل :

يفرق القديس توما بين الفلسفة بصفة عامة (أو الميتافيزيقا بصفة خاصة) وبين علم اللاهوت *théologie* فيقول إن الفلسفة تستعين بالعقل فى بحثها - والعقل شائع بين الجمع - فى حين أن علم اللاهوت إنما يستند إلى الوحي ، والوحي لم ينزل إلا على أشخاص معدودين ولكن القديس توما يعود فيقرر أن العقل والوحي وسيلتان من وسائل المعرفة ، وأنهما قد صدرا عن أصل واحد مشترك ما دام الله هو الذى أودع العقل فى الإنسان ، وهو الذى أعلن للناس حقائق الوحي . ولما كانت «الحقيقة لا يمكن أن تتعارض مع الحقيقة» لأن القضيتين المتناقضتين لا بد أن تكون الواحدة منهما صادقة بالضرورة ، والآخرى كاذبة بالضرورة ، فإن الحقيقة لا بد من أن تكون واحدة . وإذا كانت كذلك ، فقد لزم أن يكون العقل والإيمان سبيلين يؤديان إلى تلك الحقيقة الواحدة . ولكن الإنسان لا يستطيع أن يصل عن طريق العقل وحده إلى كافة

الحقائق الدينية ، لأن بين هذه الحقائق الغيبية ما يمتنع على العقل إدراكه ، فلا بد من أن تنضاف إلى هداية العقل أنوار الوحي ، حتى يتسنى للإنسان إدراك تلك الأسرار الفائقة للعقل . وإذن فإن العقل والنقل ليسا نقيضين ، بل هما خطوتان متتاليتان تكمل الواحدة منهما الأخرى في مجال المعرفة .

حقاً إن في استطاعة العقل — بمفرده — أن يتوصل إلى إثبات وجود الله ، ووحدانيته ، وخلود الروح ، وغير ذلك من الحقائق ، ولكن هناك حقائق أخرى هي دون متناول العقل ، كالثلاث ، والخلق في الزمان . الخ فليس للإنسان محيص عن الوحي يكمل به قواه الطبيعية الناقصة العاجزة بذاتها عن بلوغ أمثال هذه الحقائق التي لا يرقى العقل إلى فهمها . ومع ذلك ، فإننا نرى القديس توما يعلى من شأن العقل البشري ، ويجعل من الفلسفة أعلى صورة من صور النشاط الإنساني ، على اعتبار أن الغاية النهائية للفلسفة إنما هي الوصول إلى الله . وحينما يتحدث القديس توما حديث الفيلسوف ، فإننا نراه يجتزئ بالأدلة العقلية ، دون إقحام للإيمان الديني في صميم عملية البرهنة . وما دام العقل هو الوسيلة الوحيدة التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن يفهم المقاصد الإلهية نفسها ، فليس بدعاً أن نرى القديس توما الأكوييني يشيد بنشاط العقل الإنساني ، وليس بدعاً أيضاً أن نراه يقيس مدى مشروعية كل سلوك بشري بدرجة « معقوليته » . ولعل هذا هو السبب فيما ذهب إليه بعض المؤرخين من أن فلسفة القديس توما فلسفة « عقلية » ترد للعقل البشري اعتباره ، وتعلو من شأن التأمل أو المشاهدة ، وتجعل الصدارة في الإنسان للعقل على الإرادة .

بيد أن فلسفة القديس توما هي في الواقع « فلسفة تجربة » ، قبل أن تكون مجرد « فلسفة عقلية » : لأن صاحب « المجموعة اللاهوتية » يتخذ نقطة انطلاقه (كما فعل أرسطو من قبل) من المعطيات الحسية التي تمدنا بها التجربة ، على اعتبار أنها المواد الوحيدة التي يستمد

منها الفكر أصول المعرفة . ومعنى هذا أن الإنسان — في رأى القديس توما — لا يملك أية معرفة فطرية ، ما دامت كل المعارف إنما تحصل في صميم الحياة عبر تجارب تحدث في المكان وتنقضي في الزمان . والتجربة الحسية إنما هي التي تحقق الاتصال بين الإنسان والعالم المادي ، فهي بمثابة الدعامة الأساسية لكل معرفة بشرية . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفلسفة التوماوية إنما هي أولاً وبالذات « فلسفة تجربة » ، ولكنها ليست مجرد « فلسفة تجريبية » تتوقف عند الخبرات الحسية ، وتأبى أن ترى في ترقى الفكر سوى مجرد صورة مترقية من الإحساسات والصور الحسية . وآية ذلك أن القديس توما ينسب إلى الفكر دوراً هاماً ، فيقول إن في استطاعة الفكر — ابتداء من تلك المعطيات الحسية الواردة إليه عن طريق التجربة — أن يتوصل إلى معارف تمتد فيما وراء عالم الحس . فللفكر نشاطه الخاص الذي يتمثل في عملية تكوين « المدركات الكلية » أو « الأفكار المجردة » ابتداء من المعطيات الحسية أو الخبرات الجزئية . فالتجربة الحسية — مثلاً — تضع بين أيدينا الكثير من الأشياء الحمراء ، ولكننا نستطيع عن طريق الفكر أن نزل اللون الأحمر عن هذه الأشياء لكي ندركه باعتباره مفهوماً مجرداً أو مدركاً كلياً . ومعنى هذا أننا ننفذ إلى « الكلي » عبر « الجزئي » ، أو نحن — على الأصح — نجرد « المدرك الكلي » من « الجزئيات المحسوسة » . وما دامت « الجزئيات » ليست سوى نماذج أو عينات من « الكليات » ، فإن عملية « التجريد » التي يقوم بها العقل إنما هي عملية مشروعة توصلنا إلى معارف حقيقية .

وحينما يفرق توما الأكوييني بين « العلم » ، و « الإيمان » ، على أساس أن موضوع العلم هو « المرئي » ، في حين أن موضوع « الإيمان » هو « اللامرئي » ، فإنه يريد بذلك أن يحصر العلم في نطاق « العالم » ، ما دامت نقطة انطلاقه إنما هي « التجربة » ولكن العلم ينطلق من هذه الدعامة الحسية ، لكي يمارس

لكي يصلوا إلى « المعلوم » . والحق أن أدلة وجود الله عند القديس توما لا يمكن أن تبدأ من « الواحد » الذي تصدر عنه جميع الأشياء ، لكي تنتقل إلى باقي الموجودات على سبيل التدرج ، بل هي تبدأ من « الطبيعة » نفسها ، على اعتبار أن الموضوع المباشر الذي يجده العقل البشري أمامه (في حالته الطبيعية الراهنة) إنما هو الأشياء المادية . وتبعاً لذلك فإن هناك خمسة أدلة على وجود الله .

الدليل الأول : يأخذ القديس توما عن أرسطو دليلاً المعروف باسم دليل المحرك الأول ، فيقول إن الحركة موجودة في العالم ، ما دمتنا نشاهد بحواسنا تحرك الكثير من الأشياء ، ولكن لما كانت الحركة إنما تعني انتقال الموجود من حالة القوة إلى حالة الفعل ، ولما كان هذا الانتقال يستدعي وجود موجود يكون هو نفسه في حالة فعل ، فإنه لا بد للمتحرك إذن من محرك . ولما كان المحرك هو نفسه في حالة حركة ، فإنه لا بد من افتراض محرك آخر يكون هو مبعث حركته . ولكننا لن نستطيع أن نستمر هكذا إلى ما لا نهاية ، منتقلين دائماً أبداً من محرك إلى آخر ، وإنما لا بد لنا من أن نتوقف عند محرك غير متحرك ، وهذا المحرك الأول إنما هو الله .

الدليل الثاني : يقوم هذا الدليل على مفهوم « العلة الفاعلية » : فالتأمل في العالم الحسي أن هناك نظاماً من « العلل الفاعلية » ، بمعنى أن العلة الفاعلية الواحدة لا تحدث معلولها مباشرة ، بل عن طريق بعض الوسائط المحددة ، كالذراع الذي يدفع الحجر مستعيناً بعضماً . ولستنا نعرف حالة واحدة يمكن أن يكون فيها الشيء علة فاعلية لنفسه ، إذ لو كان كذلك ، لكان متقدماً على ذاته ، وهذا محال . ولما كان من المشاهد في سلسلة العلل الفاعلية المتعاقبة بنظام ، أن الأولى منها علة للمتوسطة ، والمتوسطة علة للمتأخرة ، سواء أكانت العلة المتوسطة واحدة أم متعددة ، فإن من غير الممكن الاستمرار في سلسلة العلل الفاعلية إلى ما لا نهاية

نشاطه الخاص المنحصر في عمليات الاستدلال والحكم والتجريد ، فيتوصل عن هذا الطريق إلى أفكار كلية مجردة . ولئن كان للمدركات الكلية التي هي منتجات النشاط الذهني علاقة طبيعية بالمعطيات العينية الفردية التي يمدنا بها الإدراك الحسي ، إلا أن لهذه المدركات الكلية قيمة موضوعية (على الرغم من نقصها) ، وبالتالي فإنها تخبرنا بشيء عن حقيقة أمر « الواقع » في ذاته la réalité en elle-même .

(ب) مشكلة وجود الله :

يهم القديس توما الأكويني بدراسة مشكلة وجود الله ، فتراه يعرض في المبحث الثالث من مباحث « المجموعة اللاهوتية » لمناقشة حجج القائلين بعدم وجود إله ، ملخصاً هذه الحجج في اعتراضين أساسيين : أولهما هو الاعتراض القائل بأنه لما كان معنى كلمة « الله » إنما هو الحرية اللامتناهية ، فإن مجرد وجود الشر في العالم إنما هو الدليل القاطع على عدم وجود الله : إذ لو كان ثمة إله ، لما كان في العالم شر . وأما الاعتراض الثاني فهو القائل بأنه لا حاجة بنا إلى افتراض وجود إله ، ما دام في استطاعتنا أن نفسر كل ما نراه في العالم بإرجاعه إلى مبدأ واحد ألا وهو الطبيعة ، وما دام في استطاعتنا أيضاً أن نفسر كل الأفعال الإرادية بإرجاعها إلى مبدأ واحد ألا وهو العقل البشري أو الإرادة البشرية . وإذن فإنه لا موجب لإقحام مبدأ تفسير آخر نطلق عليه اسم « الله » .

بيد أننا لو أنعمنا النظر إلى المشكلة — فيما يقول القديس توما الأكويني — لوجدنا أن الكتاب المقدس على حق حينما يقول على لسان الله : « أنا هو الموجود » (سفر التثنية ٣ : ١٤) . وآية ذلك أن هناك خمسة طرق تقتادنا (إلى الله) وجميعها تبدأ من « المعلوم » لكي ترقى إلى « العلة » ، على طريقة أرسطو في كتاب « التحليلات الثانية » ، بعكس ما كان يفعل الأفلاطونيون المحدثون الذين كانوا يبدأون من « العلة »

الدليل الرابع : يختلف هذا الدليل عن سائر الأدلة السابقة التي تقدمت عليه ، لأنه لا يكاد يرتبط بالتقليد المسيحي العام ، على العكس من الأدلة الثلاثة السابقة . والأساس الذي يقوم عليه هذا الدليل إنما هو ما يلاحظ في الأشياء من تدرج . فنحن نشاهد في عالم التجربة أن هناك أشياء أكثر خيرية ، وأشياء أخرى أقل خيرية ، كما أن هناك أشياء أكثر نبلا ، وأخرى أقل نبلا ، وأشياء أكثر صدقاً ، وأخرى أقل صدقاً ، وهلم جرا . ولكن « أكثر » و « أقل » لا تصدقان على الأشياء المختلفة ، اللهم إلا بالقياس إلى « حد أقصى » يكون بمثابة المعيار الذي تقاس به درجة تفاوت الأشياء . فنحن لا نعرف ما هو « أحسن » إلا بالقياس إلى « الأحسن » ، ونحن لا نعرف ما هو « أجمل » ، إلا بالقياس إلى « الأجمل » ، ونحن لا نعرف ما هو « أصدق » ، إلا بالقياس إلى « الأصدق » ، وهلم جرا . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إننا نقيس درجة حرارة الأشياء المحسوسة بالرجوع إلى النار التي تمثل « الحد الأقصى » للحرارة ، فنقول عن هذا الشيء أو ذاك إنه أكثر حرارة أو أقل حرارة ، بقدر درجة اقترابه من أكثر الأشياء حرارة ، ألا وهي النار . وكما أن النار التي هي الحد الأقصى للحرارة (أو الدفء) إنما هي علة سائر الأشياء الحارة (أو الدافئة) ، فإن « الحد الأقصى » لأي جنس من الأجناس إنما هو علة لكل ما يتدرج تحت هذا الجنس . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن شئى درجات الكينونة ، والحق ، والخيرية ، إنما تتحدد بالإشارة إلى « موجود أسمى » هو أعلى الموجودات كينونة ، وحقاً ، وخيرية . وهذا الموجود الذى هو علة ما في الأشياء من وجود وخيرية وكما إنما هو ذلك الموجود الأسمى الذى نطلق عليه اسم « الله » .

الدليل الخامس : ينطلق هذا الدليل من « الغائية » المشاهدة في هذا العالم ، لدى الكائنات المادية التى لا تتمتع بأي عقل أو أية معرفة ، فيقول إن الأجسام الطبيعية التى تتجه نحو غايات أو أهداف لا يمكن أن

ولو أننا أسقطنا العلة ، لسقط المعلول أيضاً . وإذن فلو أننا افترضنا عدم وجود علة أولى في سلسلة العلل الفاعلية ، لكان علينا أن نسلم بعدم وجود علة متأخرة ، ولا علة متوسطة . ولكننا لو قلنا بإمكان التسلسل إلى ما لا نهاية في نظام العلل الفاعلية ، لكان علينا أن ننكر وجود علة فاعلية أولى ، وبالتالي لكان علينا أيضاً أن ننكر وجود علل فاعلية متأخرة ووجود علل فاعلية متوسطة ، وهذا كله محال . وإذن فلا بد لنا من التسليم بوجود علة فاعلية أولى ، ألا وهى ما اصططلحنا على تسميته باسم « الله » .

الدليل الثالث : يستعين القديس توما في هذا الدليل بمفهومين معروفين كانا متداولين لدى المشائين العرب ألا وهما مفهوم « الممكن » ومفهوم « واجب الوجود » وهو يسير في هذا الدليل على مرحلتين : مرحلة ينتقل فيها من « الممكن » إلى « واجب الوجود » ، ومرحلة أخرى ينتقل فيها من « واجب الوجود بغيره » إلى « واجب الوجود بذاته » . وهو يقول في هذا الدليل إننا نشاهد في الطبيعة أشياء حادثة ، بمعنى أنها يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد . وآية ذلك أننا نرى في الأشياء المحسوسة كوناً وفساداً ، والكون والفساد إنما يعنinan أن هذه الأشياء « ممكنة » . لا « واجبة الوجود » . ولما كان « الممكن » إنما هو ما يمكن أن يوجد أو ألا يوجد ، فإن « الممكن » لا بد من أن يستمد وجوده من « الضروري » أو « واجب الوجود » . والحق أن مبدأ الكون والفساد إنما يمكن في « السماء » ، و « السماء » — في نظر القديس توما — هى « واجب الوجود بغيره » . ولكن لما كان من غير الممكن الاستمرار في سلسلة الموجودات « واجبة الوجود بغيرها » إلى ما لا نهاية ، فإنه لا بد لنا من التوقف عند موجود يكون « واجب الوجود بذاته » ، ألا وهو الله . وهكذا نرى أن الله يستمد ضرورته من ذاته ، وأنه هو الذى يخلق « الضرورة » على تلك الموجودات الأخرى التى قلنا عنها إنها « واجبة الوجود بغيرها » .

تكون هي مصدر هذه « الغائية » ، ما دامت لا تعرف « الغايات » التي تعمل من أجلها . ولكن ، لما كانت هذه « الغايات » إنما تتحقق دائماً باطراد واتساق ، فلا بد من أن يكون مصدرها عقلاً يريد لها ، ويعمل على تحقيقها . وإذن فلا بد من وجود « عقل » أسمى يعمل على تحقيق تلك « الغايات » ، ويسعى دائماً نحو بلوغ هذه « الأهداف » ، بمقتضى ما لديه من معرفة وذكاء . وكما أن الرامي هو الذي يطلق السهم فيصيب الهدف فكذلك لا بد من أن يكون وراء تلك الغائية الطبيعية قوة عليا هي التي تكفل للطبيعة النظام وتضمن لها الاطراد . وإذن فلا بد من أن يكون هناك موجود عاقل يوجه جميع الأشياء الطبيعية نحو غاياتها ، وليس هذا الموجود سوى « الله » .

(ج) مشكلة صفات الله :

لو أننا عاودنا النظر إلى أدلة القديس توما الأكويني على وجود الله ، لتحقيقنا من أن كل دليل من هذه الأدلة إنما يكشف لنا عن وجه من أوجه الحقيقة الإلهية بوصفها علة للعالم . فالدليل الأول يبين لنا أن الله هو المحرك الأول . والدليل الثاني يظهرنا على أن الله هو العلة الأولى . والدليل الثالث يثبت لنا أن الله هو واجب الوجود بذاته . والدليل الرابع يكشف لنا عن طبيعة الله بوصفه الموجود الأسمى والخير الأسمى . والدليل الخامس يبين لنا أن الله هو منظم الأشياء المادية . وإذن فإن الموجود الضروري أو « واجب الوجود بذاته » هو وجود محض . وفعل خالص ، لا متحرك ، ثابت ، بسيط ، بمعنى أنه لا بد لنا من أن ننفي عنه الحركة ، والتغير ، والانفعال ، والتركيب .

يبد أن القديس توما الأكويني لا يقنع بنسبة هذه الصفات إلى الله بطريقة تقريرية محضة ، بل هو يعمد إلى مناقشتها واحدة بعد الأخرى في مباحث طويلة من مجموعته اللاهوتية . وليس في وسعنا - بطبيعة الحال - أن نأتى على تفاصيل هذه المناقشات الفلسفية المسببة

للصفات الإلهية ، وإنما حسبنا أن نشير إلى أن القديس توما يناقش (مثلاً) في المبحث السادس صفة الحرية المطلقة ، فيثبت لنا بالأدلة المنطقية أن الله هو الخير الأعظم ، وأنه وحده خير بماهيته ، وأن جميع الأشياء خيرة بالخيرية الإلهية ، بينما نراه يتعرض في المبحث السابع لدراسة عدم تناهي الله ، فيحاول أن يثبت لنا أن الله غير متناه ، وأنه ليس ثمة شيء سوى الله غير متناه في الماهية . . . ويمضي القديس توما في حديثه عن صفات الله ، فيظهرنا في المبحث الثامن على أن الله موجود في جميع الأشياء ، ويحاول في المباحث التالية أن يبرهن لنا على أن الله سرمدى لازمانى ، فيقدم لنا في المبحث العاشر (مثلاً) دراسة طريقة لمشكلة الزمان ، وعلاقته بالسرمدية ، ويتساءل عما إذا كان يصح أن يقال عن الله إنه « خالد » . . . الخ .

ومن المباحث الهامة التي ينبغي لنا أن نتوقف عندها قليلاً دراسة القديس توما لمشكلة العلم الإلهي في المبحث الرابع عشر . فنتحنا هنا نراه يقدم لنا بحثاً وافياً لهذه المشكلة ، فيتساءل مثلاً : هل يعلم الله كل شيء ؟ وهل علم الله هو علة الأشياء ؟ وهل يعرف الله اللاموجودات ؟ وهل يعرف الشرور ؟ وهل يعرف الجزئيات ؟ وهل يقدر أن يعرف غير المتناهيات ؟ وهل يتعلق علمه بالحوادث المستقبلية ؟ وهل يعرف القضايا ؟ وهل علمه متغير ؟ وهل علمه بالأشياء نظري ؟ . . الخ . وخلاصة رأى القديس توما في هذا الصدد أن الله علم علماً محيطاً ، ولكنه لا يرى الأشياء في ذاتها ، بل في ذاته هو . من حيث أن ماهيته تشتمل على مشاهة باقي الأشياء . فالله - في نظر القديس توما - يعقل ذاته ، ويحيط علماً بذاته ، وتعلقه عين جوهره ، ولكنه أيضاً يعرف غيره ، وهو يعرف غيره معرفة خاصة . . الخ . والله في الوقت نفسه هو العلة المثالية والعلة الغائية لجميع الأشياء . فهو علة مثالية للمخلوقات ، من حيث أن المخلوقات - وإن كانت لا تتوصل إلى مشاهته بحسب طباعها مشاهة النوع . كما يشابه الإنسان المولود

المخلوق موجوداً بالفعل ، إلا أنه ليس فعلاً صرفاً ،
وبالتالى فإن جانب القوة فيه مخلوق .

(د) مشكلة خلق العالم :

يناقش القديس توما اعتراضات الفلاسفة على فكرة
« الخلق من العدم » ، فيقول إن المتقدمين قد أجمعوا على
أنه لا يمكن أن يصنع شيء من لا شيء . هذا إلى أن
رأى الفلاسفة السابقين قد انعقد على أن أضداد المبادئ
الأولى لا يمكن أن تكون مقدورة لله : فإن الله
لا يستطيع أن يجعل الكل أصغر من أحد أجزائه ، أو
أن يجعل نفى شيء وإثباته يجتمعان معاً ، وبالتالى فإن
الله لا يقدر أيضاً أن يحدث أو شيئاً من لا شيء ،
وفضلاً عن ذلك فإن الخلق هو التغيير ، وكل تغيير
لا بد من أن يتحقق فى موضوع ، ما دامت الحركة هى
فعل موجود بالقوة . وإذن فإن من المحال أن يصنع الله
شيئاً من لا شيء . وبالإضافة إلى كل هذا ، فإنه
لا يمكن قطع مسافة غير متناهية ؛ وبين الوجود والعدم
مسافة غير متناهية ، فليس فى الإمكان إذن أن يفعل
شيء من لا شيء .

ورد القديس توما على هذه الاعتراضات أنه لو
كان الله لا يفعل شيئاً إلا من شيء سابق فى الوجود ،
لكان ذلك السابق غير معلول لله ، ولكن من المحال
أن يوجد شيء غير صادر عن الله ، ما دام الله هو العلة
الكلية للوجود بأسره . وإذن فلا بد من أن يقال أن الله
يصدر الأشياء إلى الوجود من العدم . هذا إلى أن
متقدمى الفلاسفة لم يلاحظوا إلا صدور المعلولات الجزئية
عن العال الجزئية ، ومثل هذه العال الجزئية لا تفعل إلا
فى موجود سابق . ومن هنا فإنهم قد أجمعوا على
القول بأنه لا يفعل شيء من لا شيء . ولكن مثل هذا
الأصل لا محل له فى الصدور الأول عن مبدأ الأشياء
الكلية . وأما القول بأن الخلق مجرد تغيير فهو طريقة من
طرق التصور ، ولكن شتان بين أن يكون الشيء الواحد
بعينه مختلفاً الآن عما كان عليه من قبل ، وبين أن يكون

الإنسان الوالد - إلا أنها تتوصل إلى مشابهته بحسب
تمثيل الحقيقة المعقولة منه ، كما يشابه البيت الذى فى
المادة البيت الذى فى عقل الصانع . وهو علة غائية
للمخلوقات ، من حيث أن جميع الأشياء تشاق إلى
الله على أنه غايتها ، باشتياقها لأي خير ما شوقاً عقلياً
أو حسياً أو غريزياً ، دون معرفة ، إذ ليس لشيء
حقيقة الخير والمشيى ، اللهم إلا بحسب كونه مشتركاً
فى شبه الله .

ويكرس القديس توما المبحث الرابع والأربعين
من كتابه لدراسة صدور المخلوقات عن الله باعتباره
العلة الأولى لجميع الموجودات . فتراه يثبت فى الفصل
الأول من هذا المبحث أنه من الضرورى أن يكون كل
موجود مخلوقاً من الله : لأنه إذا وجد شيء فى شيء
بالمشاركة ، فلا بد أن يكون مسبباً فيه عما هو موجود
فيه بالذات : كالحديد الذى يصير ذا نار من النار .
فالله هو الوجود القائم بنفسه ، والوجود القائم بنفسه
لا يمكن أن يكون إلا واحداً . وإذن فإن كل ما عدا
الله ليس هو عين وجوده ، بل هو موجود بالمشاركة .
وتبعاً لذلك فإنه لا بد من أن تكون جميع الموجودات
اختلفة فى درجة كمال الوجود باختلاف اشتراكها فيه ،
صادرة عن موجود واحد أول بالغ نهاية الكمال فى
الوجود . وهذا ما حدا بأفلاطون إلى القول بأنه لا بد
من إثبات الوحدة قبل كل كثرة . وأما فى الفصل الثانى
من هذا المبحث فإننا نرى القديس توما يثبت أن الهوى
الأولى مخلوقة من الله ، باعتبار أن الهوى هى المبدأ
الأول الانفعالى ، فى حين أن الله هو المبدأ الأول
الفعلى ، والانفعال هو معلول الفعل . فلا بد إذن من
أن يكون المبدأ الأول الانفعالى معلولاً للمبدأ الأول
الفعلى ، ما دام كل ناقص إنما هو صادر عن الكامل ،
لوجوب كون المبدأ الأول فى غاية الكمال . كما قال
أرسطو فى الإلهيات . وقد يقال إن الهوى ليست مخلوقة
لأنها موجودة بالقوة فقط ، ولكن ليس ما يمنع من أن
تكون الهوى مخلوقة بدون صورة : لأنه وإن كان كل

الشيء الواحد غير موجود من قبل بالكلية ثم يوجد بعد ذلك . وأما الزعم بوجود مسافة لامتناهية بين الوجود والعدم ، وأنه لا يمكن قطع مسافة غير متناهية ، فإنه زعم ناشئ عن توهم باطل : كأن بين المعلوم والموجود وسطاً غير متناه . ومنشأ هذا التوهم الباطل تفسير الخلق بمنزلة تغيير كائن بين طرفين .

والخلق فعل خاص بالله وحده : فإن المعلولات التي هي أعم يجب إسنادها إلى العلة التي هي أعم وأسبق ؛ والمعلول الأعم بين جميع المعلولات هو الوجود ، فلا بد إذن من أن يكون هو المعلول الخاص للعللة الأولى البالغة غاية العموم . ألا وهي الله . وهنا يعارض القديس توما فيلسوفاً مثل ابن سينا الذي كان قد ذهب إلى أن الجوهر الأول المفارق المخلوق من الله خلق جوهر آخر بعده ، وجوهر العالم ، نفسه ، وأن جوهر العالم خلق هيولى الأجسام السافلة . ورد القديس توما على هذا الزعم أن العلة الثانية الآلية لا تشترك في فعل العلة الأولى العالية : اللهم إلا بمساعدتها لمفعول الفاعل الأصيل على وجه التهيئة . ومعنى هذا أن العلة الثانية لا يمكن أن تخلق على الإطلاق ، لا بقوتها الخاصة ولا بوجه الآلية ، ولا سيما إذا كانت أجساماً ، لأن الجسم لا يفعل إلا بالممارسة أو التحريك ، وبالتالي فهو يقتضى في فعله موجوداً سابقاً يمكن مماسسته وتحريكه ، وهذا مناف لحقيقة الخلق . ولما كان المفعول الخاص لله الخالق سابقاً على جميع ما سواه : ألا وهو الوجود المطلق ، فليس في وسع أي شيء غيره إذن أن يساعد على هذا المفعول بطريق التهيئة والآلية . وأما الزعم بأن الجوهر المجرد عن الهيولى يقدر أن يصنع جوهر آخر يشابهه ، فإن رد توما الأكوييني عليه أن الله هو رحله الموجود الذي يعد عين وجوده . فليس في وسع أي موجود مخلوق أن يصدر موجوداً ما على الإطلاق . بل هو يستطيع فقط أن تخصص الوجود بهذا الموجود . وكذلك ليس في وسع الجوهر المجرد أن يصدر جوهر آخر مجرداً مشابهاً له في وجوده . ما دام من المستحيل

على أي موجود مخلوق أن يصدر شيئاً إلا من موجود سابق ، وهذا مناف لحقيقة الخلق .

على أن القديس توما الأكوييني يرى أن حدوث العالم عقيدة إيمانية تعلم بالوحي فقط ، ويمتنع إثباتها بالبرهان . والسبب في ذلك أن مبدأ البرهان هو الحد بالمناهية ؛ وكل شيء باعتبار حقيقة نوعه مجرد عن خصوص المكان والزمان ، ولذا يقال إن الكليات موجودة في كل أين وأن . وتبعاً لذلك فإنه لا يمكن أن يثبت بالبرهان حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر . وكذلك لا يمكن البرهنة أيضاً على حدوث العالم من جهة العلة الفاعلة التي تفعل بالإرادة : لأن إرادة الله هي مما لا يمكن البحث عنه بالعقل ، اللهم إلا بالنظر إلى ما يريد الله بالضرورة المطلقة . ولكن من الواضح أن ما يريد الله بالنظر إلى المخلوقات ليس هو ما يريد بالضرورة المطلقة . « وإذن فإن حدوث العالم في الوجود — على حد قول القديس توما — أمر يعتقد بالإيمان ، ولا يثبت بالطريقة البرهانية أو العلمية . وفي اعتبار ذلك فائدة لمن يدعى لإثبات عقائد الإيمان بالبرهان لئلا يأتي في ذلك محجج غير قاطعة ، فتكون داعية لخرء الكفرة ، ظناً منهم بأننا إنما نتمسك بعقائد الإيمان ، استناداً إلى أمثال هذه الحجج » . (م ٤٦ ، ف ٢) . والقديس توما الأكوييني يضارب حجج القائلين بقدم العالم محجج القائلين بحدوث العالم ، دون أن يفصل في المشكلة برأى قاطع . وهو يورد في هذا الصدد آراء لفلاسفة مختلفين كالقديس أوغسطين ، وابن سينا ، والغزالي ، ثم يختم حديثه بقوله : « ولقائل أن يقول إن العالم ، أو على الأقل ، بعض المخلوقات (كالملاك ، لا الإنسان) قديم . ومطلوبنا هنا بالإجمال ما إذا كان بعض المخلوقات قديماً » . (المرجع نفسه : م ٤٦ ، ف ٢) .

(٥) مشكلة الشر :

يتعرض القديس توما الأكوييني لمناقشة مشكلة الشر في مواضع عديدة من كتابه « المجموعة اللاهوتية » ،

في « الأسماء الإلهية » : « إن الله يحصل بنفسه على رؤية الظلام ، وإن كان لا يراه إلا من خلال النور » .

والواقع أن الله لا يعرف الشر بالعدم الموجود فيه ، بل بالخير المقابل لهذا الشر . وليس علم الله علة للشر ، بل هو علة للخير الذي به يعرف الشر . هذا إلى أن الشر ليس مقابلاً للذات الإلهية التي لا يتطرق إليها فساد بالشر . بل هو مقابل لمعلولات الله التي يعرفها بذاته ، ومعرفته إياها يعرف الشرور المقابلة لها . وفضلاً عن ذلك ، فإن معرفة الشيء بغيره لا تكون معرفة ناقصة ، اللهم إلا إذا كان ذلك الشيء قابلاً لأن يعرف بنفسه . ولكن الشر ليس قابلاً لأن يعرف بنفسه ، لأن من حقيقته أنه عدم الخير ، وبالتالي فإنه لا يمكن أن نحد أو يعرف إلا بالخير .

ويعود القديس توما إلى مشكلة الشر في الفصل التاسع من المبحث ١٨ (الثامن عشر) فتراه يتساءل قائلاً : « هل يريد الله الشرور ؟ » . وهو يبدأ دراسته باستعراض آراء المؤيدين لهذه القضية ، فيقول إنه يظهر أن الله يريد الشرور ، لأنه يريد كل ما يحدث من الخير . وحدوث الشرور خير ، لا من حيث هي شرور ، بل من حيث هي أحداث (أو وقائع تنسم بسملة الوجود) . وقد قال ديونيسيوس : « إن الشر يفيد لكمال العالم » ، كما ذهب القديس أوغسطين إلى أن « الجمال العجيب الكائن في العالم حاصل عن جميع الأشياء ، لدرجة أن ما يدعى فيه شراً ، إذا أحسن ترتيبه وأحل محله ، من شأنه أن يضاعف من فضل الخيرات ، حتى إنها لتتعدو بالقياس إلى الشرور أشد إعجاباً وأبعث على الاستحسان » . ولما كان الله يريد كل ما من شأنه أن يعود على العالم بالجمال والكمال ، لأن هذا أحسن ما يريده الله للمخلوقات ، فلا بد إذن من أن يريد الله الشرور . هذا إلى أن حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلان على سبيل التناقض . ولما كان الله لا يريد عدم حدوث الشرور ، ولما لم يلزم ألا تتحقق إرادته تماماً ، نظراً لحدوث بعض الشرور بالفعل ، فلا بد إذن من أن يكون الله مريداً لحدوث الشرور .

فتراه يتساءل في الفصل العاشر من المبحث الرابع عشر عما إذا كان الله يعرف الشرور . وهو يبدأ بحثه بإيراد آراء المعارضين ، فيقول إن الظاهر أن الله لا يعرف الشرور ، بدليل أن أرسطو يقول في كتاب « النفس » : إن العقل الذي ليس بالقوة لا يعرف العدم » . ولما كان الشر — كما قال القديس أوغسطين — هو عدم الخير ، ولما كان الله ليس بالقوة أصلاً ، بل دائماً بالفعل ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الله غير عارف بالشرور هذا إلى أن كل علم إما أن يكون علة للمعلوم أو معلولاً له ، وعلم الله ليس علة للشر ولا معلولاً له ، فهو إذن علم لا يتعلق بالشرور أصلاً . وفضلاً عن ذلك ، فإن الشيء لا يعرف إلا بشبهه أو بمقابله ، والله لا يعرف كل شيء إلا بذاته . ولكن ، لما كانت الذات الإلهية ليست شبيهاً للشر ولا الشر مقابلاً لها ، ما دام من المحال أن يكون ثمة شيء مضاد للذات الإلهية ، فإن من الواضح إذن أن الله لا يعرف الشرور . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن ما لا يعرف بنفسه ، بل بغيره إنما يعرف معرفة ناقصة ، والشر لا يعرف من الله بنفسه ، وإلا لوجب أن يكون الشر في الله ضرورة ، ما دام المعروف لا بد من أن يحصل في العارف . ولو كان الشر يعرف من الله بغيره ، أي بالخير ، لكان يعرف منه معرفة ناقصة ، وهذا محال : إذ ليس لله معرفة ناقصة . وإذن فإن علم الله لا يمكن أن يتعلق بالشرور .

ثم يرد القديس توما على هذه الاعتراضات فيقول إن كل من يعرف شيئاً معرفة كاملة لا بد من أن يعرف كل ما يمكن أن يعرض لهذا الشيء . ولما كان هناك من بين الخيرات ما يمكن أن يعرض له الفساد بالشرور ، فإن من الواضح إذن أنه لا يمكن لله أن يعرف الخيرات معرفة كاملة اللهم إلا إذا عرف الشرور أيضاً . وكل شيء إنما يعرف بحسب حاله من الوجود . ولما كان وجود الشر إنما هو عدم الخير ، كان الله معرفته للخيرات إنما يعرف الشرور أيضاً ، كما يعرف الظلام بالنور . ولهذا فقد قال ديونيسيوس

ورد القديس الأكويني على هذه الاعتراضات أننا لا يمكن أن نقول إن الله يريد الشرور ، بدعوى أن ما هو شر في ذاته إنما يتجه نحو خير ما ، فإن من الواضح أن الشر لا يتجه إلى الخير بالذات ، بل بالعرض . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إن حدوث خير ما عن فعل الآثم إنما هو بغير قصده ، كما أن ظهور فضل الشهداء في احتمالم اضطهاد الحكام الظالمين لم يكن من قصد هؤلاء الحكام . وأما القول بأن الشر يفيد لكمال العالم وجهاله ، فهذا أيضاً بالعرض . كما مر في الاعتراض السابق . وأما الزعم بأن حدوث الشرور وعدم حدوثها حدان متقابلان على سبيل التناقض ، فإن ردنا عليه أن إرادة حدوث الشرور وإرادة عدم حدوثها ليسا متقابلين على سبيل التناقض ، لكون كل منهما موجباً . وإذن فإن الله لا يريد حدوث الشرور . كما أنه لا يريد عدم حدوثها ، بل هو يريد السماح بحدوثها ، وهذا خير :

وأما في المبحث الثامن والأربعين فإننا نرى القديس توما يواجه مشكلة الشر في ذاتها ، فيتساءل في الفصل الأول من هذا المبحث عما إذا كان الشر طبيعة ، لكي يجيب على هذا التساؤل بقوله : « إنه لا يمكن أن يكون أثر دالاً على وجود : أو صورة ، أو طبيعة ما . . فالمراد بالشر عدم ما للخير ؛ وهذا الاعتبار يقال إن الشر ليس موجوداً ولا خيراً ، لأنه لما كان الموجود بما هو موجود خيراً . كان رفع أحدهما رفعاً للآخر » . ومن الواضح هنا أن القديس توما يساير القديس أوغسطين في نظريته إلى الشر ، فيقول معه بأن الشر هو ضرب من العدم أو النقص أو الحرمان : حرمان من خير ما كان ينبغي أن يوجد في شيء ما من الأشياء . وليس معنى هذا أن القديس توما ينكر تماماً وجود الشر ، فإننا نراه في الفصل الثاني من هذا المبحث يسلم بأن الشر موجود في الأشياء ، معللاً وجوده بأن كمال العالم يقتضي التفاوت في الأشياء ، حتى تكتمل للعالم مراتب الخيرية . ولكن الشر لا يرجع إلى كمال العالم ،

ولا يندرج تحت نظام العالم ، اللهم إلا بالعرض ، أي باعتبار الخير المقارن له . ويمضي القديس توما الأكويني في مناقشة مشكلة الشر فيتساءل في الفصل الثالث : « هل الشر موجود في الخير وجوده في موضوع ؟ » كما يتساءل في الفصل الرابع عما إذا كان من شأن الشر أن يفسد الخير كله ؟ » وهو يجيب على السؤال الأول منهما بالإيجاب ، في حين نراه يجيب على السؤال الثاني بالسلب . وليس في وسعنا أن نأتى هنا على الأدلة التي يوردها القديس توما لتأييد هذا الرأي ، وإنما حسبنا أن نشير إلى اهتمامه بتفسير وجود الشر تفسيراً ميتافيزيقياً يتناسب مع نظريته الأونطولوجية العامة . ولا موضع للخلط هنا بين نظرية القديس توما في تبرير الشر ونظرية لينتنس في التفاؤل المطلق : فإن القديس توما لا يتجاهل وجود الشرور ، ولا ينتهي مع البعض إلى القول بأنه « ليس في الإمكان أبدع مما كان ! » .

ولا يتوقف القديس توما عند دراسة الشر الطبيعي أو الشر الميتافيزيقي ، بل هو يمتد أيضاً إلى دراسة الشر الخلقي أو الشر الإرادي ، فراه يقسمه إلى نوعين : الذنب ، والعقاب . وحقيقة الشر المتضمنة في الذنب أكبر من حقيقة الشر المتضمنة في العقاب : لأن نسبة الذنب إلى العقاب ليست كنسبة الاستحقاق إلى الثواب ، وإنما يجتلب العقاب ليجتنب الذنب ، فالذنب إذن شر من العقاب . وأخيراً يتحدث القديس توما الأكويني في المبحث التاسع والأربعين عن « علة الشر » ، فراه يتساءل في الفصل الأول من هذا المبحث عما إذا كان الخير علة للشر ، لكي ينتهي إلى القول بأنه ليس للشر - بنحو ما من الأنحاء - علة : اللهم إلا بالعرض ، وإنما إنما هو علة للشر بهذا المعنى » . ثم يتساءل فيلسوفنا في الفصل الثاني « عما إذا كان الخير الأعظم الذي هو علة الشر » ، لكي يجيب على هذا التساؤل بقوله إن الله صانع الشر الذي هو العقاب ، لا الشر الذي هو الذنب . وأما في الفصل الثالث ، فإننا نجده يتساءل قائلاً : « هل يوجد شر واحد أعظم هو علة كل

شر ؟ ، لكى يرد على هذا التساؤل بقوله إنه لا يجوز التسلسل فى علل الشر ، بل يجب إرجاع الشرور كلها إلى علة خيرة يلزم عنها الشر بالعرض .

(و) مشكلة الحرية :

يحاول القديس توما أن يرد للإنسان اعتباره ، فراه يؤكد أنه إذا كان الله قد خلق الإنسان على صورته ومثاله ، فما ذلك إلا لكى يصبح الإنسان - بدوره - « علة » . وهو يرى أننا لو أنكرنا على المخلوقات كل قدرة إبداعية ، لكان فى ذلك سوء فهم للخالق نفسه . وآية ذلك أن العالم الوحيد الذى يليق باله كامل صالح ذى فاعلية خيرة إنما هو عالم من العلل الفاعلية الثانية . وقد شاء الجود الإلهى أن يمنح الخلائق من القدرة ما تستطيع معه القيام بدور حقيقى فعال فى صميم الدراما الكونية ، وإن كانت فاعلية الخليفة فاعلية ثانوية عرضية ، لا فاعلية مستقلة أصلية . ولكن « الإنسان - كما يقول القديس توما - يتميز عن سائر المخلوقات غير الناطقة ، بكونه رب أفعاله . . . ولا يقال أفعال إنسانية حقيقة إلا لما كان الإنسان رباً لها . والإنسان إنما هو رب أفعاله بالعقل والإرادة . ولهذا يقال إن الاختيار هو قوة الإرادة والعقل . وإذن فأننا حيناً نتحدث عن أفعال إنسانية حقة ، فإنما نعى تلك الأفعال الصادرة عن إرادة متعمدة . وأما كل ما يفعله الإنسان ، مما عدا ذلك ، فيجوز أن يقال عنه أفعال الإنسان ، لا أفعال إنسانية حقيقة ، ما دام هذا النوع من الأفعال ليس خاصاً بالإنسان من حيث هو إنسان . ولا تخفى أن جميع الأفعال الصادرة عن قوة ما ، إنما تصدر عنها باعتبار موضوعها . وموضوع الإرادة هو الغاية والخير . وإذن فإن جميع الأفعال الإنسانية لا بد من أن تكون لغاية . . . » (الجزء الأول من القسم الثانى ، م ١ ، ف ١) .

وهنا قد يقال إن الإنسان ليس بذى اختيار : لأن كل ذى اختيار إنما يفعل ما يشاء ، والإنسان لا يفعل

ما يشاء ، بدليل قول الرسول : « لأننى لست أفعل الخير الذى أريده ، بل الشر الذى لا أريده . . » (رومية ٧ : ١٩) . هذا إلى أن فى وسع صاحب الاختيار أن يشاء أو لا يشاء ، وأن يفعل أو لا يفعل ، فى حين أنه ليس للإنسان مثل هذه القدرة ، بدليل قول الكتاب : « إنه ليس الأمر لمن يشاء ولا لمن يسعى » (رومية ٩ : ٦) ، مما يوحى بأنه ليس للإنسان مشيئة ولا سعى . وفضلاً عن ذلك ، فإن المختار هو من كان علة لنفسه ، وأما المتحرك من آخر فإنه ليس مختاراً (كما ورد فى إلهيات أرسطو) . والله محرك الإرادة ، بدليل قول سليمان الحكيم فى سفر الأمثال : « إن قلب الملك فى يد الرب ، وحينما شاء عميله » (أمثال ٢١ : ١) وقول الرسول : « الله هو الذى يعمل فيكم الإرادة والعمل » (فيلبي ٢ : ١٣) ، وإذن فإن الإنسان ليس مختاراً . وهناك اعتراض آخران : الأول منهما يقرر أن المختار رب أفعاله ، فى حين أن الإنسان ليس رب أفعاله ، بدليل قول النبى : « ليس للإنسان طريقه ، ولا للرجل أن يسدد خطواته » (أرميا ١٠ : ٢٣) . فالإنسان إذن لا يملك اختياراً . وأما الاعتراض الثانى فإنه يساير أرسطو حين يقرر فى كتاب « الأخلاق » : « أن كلا إنما يرى الغاية بحسب كلفيته الخاصة » (ك ٣ ب ٥) ، وليس فى قدرتنا أن نتكيف بهذه الكيفية أو تلك حسبما نريد ، بل إنما يحصل لنا ذلك بالطبع . فنحن إذن لا ندرك الغاية بالاختيار ، بل بالطبع . . .

ويرد القديس توما على هذه الاعتراضات فيقول إن الدليل على أن للإنسان اختياراً تلك الأوامر والنواهي والنصائح والتهديدات التى تفيض بها الكتب المقدسة ، فلولا حرية الإرادة لما كان هناك معنى للثواب والعقاب . والواقع أن من الأشياء ما يفعل دون حكم ، كالحجر الذى يتحرك إلى أسفل ، مثله فى ذلك كمثل سائر الموجودات الأخرى التى لا تملك أى إدراك . ومنها ما يفعل بحكم غير اختيارى ، كالشاة التى تحكم عند

وهنا يحق لنا أن نتساءل: على أى نحو يوفق القديس توما بين « الحرية الإنسانية » من جهة و « الجبرية اللاهوتية » من جهة أخرى؟ ورد القديس توما على هذا التساؤل بأن الله يريد كل أفعالنا ، وهو يريدنا على أن تكون بهذه الصورة أو تلك ، ولكنه يريدنا فى الوقت نفسه حرة . فالله يريد مثلاً أن أحقق هذا الفعل المعين بمطلق حريتى ، وبهذا المعنى يكون فعلى مراداً من قبل الله كما هو ، ولكن فعلى فى الوقت نفسه قد أريد حراً ، فهو إذن فعل حر فى واقع الأمر . وإذن فإن حركائى ونصرفائى محددة تحديداً أزلياً من قبل الله ، ولكنها قد جعلت بحيث تكون صادرة عنى بمقتضى ما لدى من قدرة على الاختيار ، وبالتالي فإنها أفعالى أنا بوجه ما من الوجوه .

ولكن هذه النظرية التى أطلق عليها مؤرخو الفلسفة اسم « نظرية التحديد الطبيعى المقدر » أو نظرية « التبعين الطبيعى السابق » إنما تجعل من إرادتنا الحرة مجرد مشيئات ضرورية يحققها الله فينا وبنا . ومن هنا فقد تساءل البعض عن معنى الحرية فى مثل هذه النظرية ، ما دامت الجبرية الإلهية هى التى تريد منذ الأزل شئى أفعالنا الحرة المرادة . أليس فى مثل هذا الرأى مجرد عود ضمئى (إن لم نقل عوداً صريحاً) إلى الجبرية اللاهوتية ، بل تضحية تامة بالحرية الإنسانية على مذبح القدر الإلهى ؟

يبد أن القديس توما الأكوينى يعود فيحاول أن يقدم لنا فكرة معقولة عن الحرية الإنسانية بالاستناد إلى تحليل نفسانى لمضمون الإرادة . وهنا نجد أنه يقرر أن الأمر الوحيد الذى يلزم الإرادة حقاً إنما هو الخير المطلق أو السعادة القصوى . وذلك لأن الإرادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فإن ثمة شيئاً لا بد من أن تريده بالضرورة ، وليس فى إمكانها سوى أن تريده ، وهذا الشئ إنما هو « الخير المطلق » الذى يستطيع وحده أن يشبع سورتها

رويتها للذئب بوجوب الحرب منه حكماً طبيعياً غير اختياري ، مثلها فى ذلك كمثل سائر البهائم الأخرى التى لا تحكم عن قياس بل بالغريزة الطبيعية . وأما الإنسان فإنه يفعل بحكم : لأنه يستطيع عن طريق القوة المدركة أن يحكم بوجوب طلب شئ أو الحرب منه . وليس هذا الحكم من قبيل الغريزة الطبيعية ، بل هو ضرب من القياس المنطقى . وإذن فإن الإنسان إنما يفعل بحكم اختياري ، ما دام فى وسعه أن يفعل عكس ما يفعله ، وما دام نطقه إنما يتعلق بالممكنات المتقابلات ، كما يتضح من الأقيسة الجدلية ، والحجج الخطائية . الخ . ولئن كانت الشهوة الحسية — لدى الإنسان — خاضعة للنطق ، إلا أنها تستطيع أن تخالفه فى شئ ما باشتائها لخلاف ما يرشد إليه النطق . وليس المراد بكلام الرسول عن ضعف الإرادة البشرية أن الإنسان لا يشاء ولا يسعى أصلاً ، بل المقصود أن اختياره لا يكفى لذلك ، ما لم يتحرك ويعضد من الله . وليس ضرورياً للاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه ، كما ليس يلزم لكون شئى علة لآخر أن يكون علة الأولى . حقاً إن الله هو العلة الأولى المحركة لسائر العلل الطبيعية والإرادية ، ولكنه بتحريكه للعلل الإرادية لا يزيل كونها أفعالا إرادية ، بل بالأحرى يقرر ذلك لها ، لأنه إنما يفعل فى شئى بحسب خاصيته . هذا إلى أن المدد الإلهى لا يقدح فى حرية الإرادة ، بل هو يعينها على تحقيق مشيئاتها . وأما القول بأن لكل إنسان طبعه الذى عملى عليه اختياره ، فإن القديس توما يرد عليه بقوله إن الميول البشرية جميعاً خاضعة لحكم النطق خضوع الأدنى للأعلى ، فالطبع لا يتنافى مع وجود الاختيار . وما دام فى وسع الإنسان دائماً أن يحدد موقفه من الكيفيات الواردة إليه من خارج ، فيستظل فى استطاعته دائماً أن يزيل تأثيرها عليه ، وبالتالي فإنه ليس فى هذا ما يتنافى مع قدرة الإنسان على الاختيار . (م ٨٣ ، ف ١) .

٤ — الأثر الخالد لكتاب «المجموعة اللاهوتية» في تراث الإنسانية

أما بعد ، فقد حاولنا أن نقدم للقارئ صورة سريعة لأهم القضايا الفلسفية التي ناقشها القديس توما الأكويني بمجموعته اللاهوتية . ولئن كنا قد ضربنا صفحاً عن الكثير من نظرياته في النفس ، والعقل الفعال ، والمادة والصورة ، والقوة والفعل ، والجوهر والعرض ، والذكر والتذكر ، والوجود والماهية ، وتصنيف درجات الوجود ، والأفعال الأخلاقية ، والقانون الطبيعي والقانون الوضعي . . . الخ ، إلا أننا قد عمدنا إلى إبراز المحور الفلسفي الأساسي الذي دار حوله معظم تفكيره . وربما كانت الفكرة الأساسية التي تعد بمثابة مفتاح لكل فلسفة القديس توما إنما هي فكرة «التبعية دون ما عبودية» ، بمعنى أن في العالم عللاً ثانية واقعية ، ولكنها ليست أشياء ضرورية واجبة بذاتها . والحق أن القديس توما الأكويني قد رد للإنسان (أو للخلقة كلها) اعتباره (أو اعتبارها) ، ولكنه لم يرد للإنسان هذا الاعتبار إلا في الله والله . ولهذا فقد أطلق الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك ماريان على نزعة القديس توما الإنسانية اسم «النزعة الإنسانية المتمركزة في الله» : *humanisme théocentrique* . وعلى حين أن الكثير من الفلاسفة المسيحيين السابقين كانوا يعتبرون الخلائق (وعلى رأسها الإنسان) مجرد أدوات أو علل عرضية *causes occasionnelles* ، نجد أن القديس توما ينسب إلى الموجودات فاعلية حقيقية باعتبارها عللاً ثانية ، مؤكداً أن في إنكار كل قدرة إبداعية على المخلوقات انتقاصاً من قدر الخالق نفسه . وليس رفض القديس توما لفكرة الأفلاطونيين الجدد في «الصدور» سوى مجرد دفاع عن الإنسان (وباقى الموجودات الأخرى) باسم نظريته الخاصة في «الخلق» . فليست الفلسفة التوماوية إذن مجرد «فلسفة طبيعية» *naturalisme*

اللامتناهية . ولكن لما كانت الخيرات التي تعرض لها في هذا العالم إنما هي بالضرورة خيرات نسبية لا تخلو من أوجه نقص ، فإن شيئاً لا يمكن أن يلزم الإرادة أو أن يحملها على العمل بالضرورة . ومعنى هذا أنه لما كانت الضرورة الوحيدة التي تقهر الإرادة على الفعل إنما هي السعادة القصوى ، فإن الإرادة حرة بالقياس إلى كل شيء آخر ، أعني بالنسبة إلى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما أنه لا وجود لهذا الخير المطلق في عالمنا الراهن . ما دامت السعادة القصوى أمراً ممتنعاً في عالم ناقص مليء بالشور والتعاسة ، فإن الإرادة إذن حرة بصفة عامة .

وأما عن موقف القديس توما من هذه الحرية البشرية المحددة ، فهذا ما يتضح لنا من حديثه عن «حرية عدم التجدد» *liberté d'indétermination* . وهو يقول هنا إن الإرادة تجدد نفسها في حالة تردد أمام كل خير ناقص تلتقي به ، لأنها قد تنظر إلى ما فيه من جانب خير فتتصر له ، أو قد لا ترى إلا ما فيه من جانب شر فتثور عليه . وما يحمل الإرادة على رؤية هذا الجانب دون ذاك ، إنما هو نظرهما العقلي الذي يترتب عليه حكمها العملي . وتبعاً لذلك فإن الفعل الحر عند القديس توما إنما هو ثمرة مشتركة للعقل والإرادة معاً : لأن كل تصميم إرادي إنما هو وحدة مشتركة قوامها سيطرة الإرادة على الحكم العملي ، أو بعبارة أصح ، تحديد العقل للإرادة في مجال العلية الموضوعية . وتحديد الإرادة للعقل في مجال العلية الفاعلية . وهكذا ينتهي القديس توما الأكويني إلى القول بأن حريتنا إنما تنحصر في سيطرتنا على أحكامنا ، وسيطرتنا على أحكامنا إنما تنحصر في سيطرتنا على انتباهنا . وستردد أصداء هذه النظرية من بعد عند واحد من الفلاسفة الديكارتيين المشهورين ألا وهو الفيلسوف الفرنسي المسيحي مالبرانش *Malebranche*

على غرار فلسفة أرسطو ، بل هي فلسفة طبيعية إنسانية
تحرص دائماً على تأكيد « عليّة الإنسان » .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد اتسمت نزعة
القديس توما الإنسانية — كما لاحظ بعض المؤرخين —
بصبغة وجودية ، بدليل أن الفلسفة التوماوية قد اعتبرت
« الوجود » سابقاً على كل ما لدينا عنه من « أفكار » .
والحق أن القديس توما لم يتخذ نقطة انطلاقه من
« الماهيات » ، بل من « الوجود » نفسه . وليست
المشكلة الفلسفية الأولى في نظره سوى مشكلة التعبير عن
ماهية الوجود في حدود مفهومه أو بألفاظ معقولة .
ولعل هذا هو السبب في ثورة الفلسفة التوماوية على
الدليل الوجودي (أو الأونطولوجي) الذي اصططنه
القديس أنسلم من قبل في البرهنة على وجود الله : إذ
بينما يقرر هذا الدليل أن في وسعنا أن ننقل من فكرة
« الموجود الكامل » إلى تقرير « وجود » هذا الموجود
الكامل بالفعل ، نجد أن القديس توما يؤكد — على
العكس من ذلك — أن « الوجود » (لا فكرة الوجود)
سابق على الماهية . ولا تنحصر المشكلة الميتافيزيقية عند
القديس توما في استخلاص « الوجود » من طائفة من
« الأفكار » ، بل هي تستلزم الانطلاق من واقعة الوجود
نفسها ، باعتبارها الحقيقة الأولية أو الواقعة الأولى ،
من أجل العمل على التعبير عنها من بعد في عبارات
تصورية أو حدود متعقّلة . وحين يقول الفيلسوف إن
ثمة وجوداً ، فإنه إنما يعبر عن حقيقة معروفة لدينا
بالتجربة : لأن وجود شيء إنما هو واقعة معطاة لنا
تجريبياً . وليست مهمة الفيلسوف سوى العمل على
إيضاح ذلك الشيء ، وبيان الشروط التي يفترضها
وجوده . ومن هنا فإن الفلسفة التوماوية تعلق على
الدليل الكوني (أو الكوسمولوجي) أهمية كبرى :
نظراً لأننا نبدأ في هذا الدليل من واقعة كون الوجود
معطى لنا تجريبياً ، لكي تستنتج من حدوث الموجودات
أو إمكانها ، ضرورة « واجب الوجود » . وبيت

القصيد في هذه الفلسفة أن الوجود سابق دائماً ، فهو
متقدم على الماهية ، ما دامت التجربة تدلنا على أن ثمة
شيئاً ، وإمكان هذا الشيء إنما هو شاهد على وجود
« واجب الوجود » .

بيد أن بعض خصوم القديس توما الأكوييني قد
وجدوا في فلسفته مجرد تمرد على التقليد الأفلاطوني
(أو على الأفلاطونية المحدثة بصفة خاصة) من أجل
العودة إلى أرسطو . وليس من شك في أن القديس
توما قد أخذ الكثير عن الفلسفة المشائية ، ولكن من
المؤكد أيضاً أنه قد انتقد أرسطو في أكثر من موضع ،
فضلاً عن أنه كان على علم بأن أرسطو لم يقل بالكثير
من الآراء التي نسبها هو إليه . وربما كان الأدنى إلى
الصواب أن نقول إن الفكر الأرسططاليسي قد استمر ،
وتطور تطوراً مشروعاً ، على يد القديس توما
الأكوييني ، فكان مذهب اللاهوتي بمثابة استمرار وترق
لمذهب أرسطو الكوني . وهكذا جاءت فلسفة القديس
توما الميتافيزيقية فكانت بمثابة تصحيح لنزعة أرسطو
الطبيعية المتطرفة ، كما جاءت النزعات التوماوية
المحدثة فكانت بمثابة امتداد لهذه الأرسططاليسية المعدلة
إلى العصور الحديثة نفسها .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل عما دفع بفلاسفة ممتازين
من أمثال جليسون وماريتان إلى الرجوع بالفلسفة الحديثة
نحو توما الأكوييني . وقد تكفل جاك ماريتان بالرد على
هذا التساؤل في كتاب قيم له بعنوان : « من برجسون
إلى القديس توما » (سنة ١٩٤٤) . فحاول أن يظهرنا
على الجوانب الإنسانية الخالدة في فلسفة القديس توما ،
وكشف لنا عما في هذه الفلسفة من واقعية ، وعقلية ،
ووجودية . وقد بين لنا ماريتان في هذه الدراسة العميقة
كيف نجح القديس توما في تحقيق ضرب من التصالح
أو التوافق بين العقل والسر le mystère في صميم قلب
الوجود ، وكيف استطاع أن يجعل من الفلسفة استمراراً

بين لنا كيف أن « اللطف » la grâce (أو النعمة الإلهية) استمرار لحالة الفطرة (أو الطبيعة) ، لا قضاء عليها ، وكيف أن النشاط البشرى (أو الفعل الإنسانى) تثبيت لدعائم ملكوت الله على الأرض ، لا تمرد عليه . . . وحسب توما الأكوينى فخراً أن يكون بعض فلاسفة القرن العشرين أنفسهم قد شعروا مرة أخرى بالحاجة إلى التماس أسباب اليقين عنده !

٥ - نصوص مختارة من المجموعة اللاهوتية^(١)

أ - (يناقش القديس توما الأكوينى قضية وحدانية الله ، فيتساءل في الفصل الثالث من المبحث الحادى عشر قائلاً : « هل الله واحد ؟ » ، ثم يعرض بادئ ذى بدء للشكوك أو الإشكالات التى تثار حول هذا الموضوع فيقول :)

« ... يظهر أن الله ليس واحداً ، فقد قيل فى الرسالة الأولى للقديس بولس إلى أهل كورنثوس (٨ : ٥) : « قد وجد كذلك آلهة كثيرون وأرباب كثيرون » . هذا إلى أن الواحد الذى هو مبدأ العدد لا يجوز حمله على الله : إذ لا يحمل كم على الله ، كما أنه لا يجوز أن يحمل عليه الواحد المساوق للموجود ، نظراً لأنه يتضمن عدماً ، وكل عدم إنما هو نقص ، والنقص لا يليق بالله . وإذن فلا ينبغى القول بأن الله واحد .

ولكن ثمة نصاً آخر يعارض ذلك ، ألا وهو قول الكتاب (فى سفر التثنية) : « اسمع يا إسرائيل : إن الرب إلهنا إله واحد » (٦ : ٤) .

والجواب أن يقال إن كون الله واحداً ثابت من ثلاثة أمور :

أما أولاً : فمن بساطته . وواضح أن ما يكون به الشئ شخصياً لا يجوز صدقه بحال على كثيرين :

(١) اعتمدنا فى هذه الترجمة على الأصل اللاتينى ، مع الاستعانة بالترجمتين الفرنسية والعربية .

للاهوت ، مع ربطها ربطاً عقلياً بالحكمة المسيحية . ونحن نعرف كيف بدأ ماريثان حياته الفلسفية بالثورة على الحدس البرجسونى ، فليس بدعاً أن نراه يعود إلى منطق القديس توما بصرامته العقلية . ولكن « المنطق » الذى التقى به ماريثان عند القديس توما ليس هو ذلك المنطق الأرسسطالىسى الصرى ، بل هو ذلك المنطق التوماوى الأونطولوجى ، بما فيه من تحديد لمراتب الوجود ، أو ما فيه من تصنيف لأنواع الموجودات . والظاهر أن روح ماريثان المنطقية قد وجدت فى الفلسفة التوماوية إشباعاً لميلها إلى التصنيف : فإن الفلسفة التوماوية ترتفع من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، لكى لا تلبث أن ترقى إلى التصوف ، متدرجة فى هذا الانتقال عبر سلم منطقى من المراتب الوجودية . وليس من شك فى أن هذه « الطوبوغرافيا » الكاملة لمناشط الروح البشرية قد بدت لماريثان (وغيره من أنصار الحركة التوماوية الجديدة) بمثابة خريطة دقيقة للمعرفة .

ولكن ربما كان العامل الفيصل فى رجوع الكثيرين إلى القديس توما إنما هو الرغبة فى بعث الميتافيزيقا من مرقدتها ، لكى تقوم بدورها الفعال فى ميدان النشاط الفلسفى . وأصحاب هذا الاتجاه يريدون للقديس توما أن يتحدث إلى معاصرتهم باللغة التى يفهمونها ، فهم يحاولون أن يخلصوا الأونطولوجيا التوماوية من بعض الشوائب التى لم تعد تتفق مع العلم الحديث ، لكى يقدموا لأبناء عصرهم فلسفة تكاملية تتكفل بحل كل مشكلات الإنسان المعاصر . وربما كان من بعض أفضال القديس توما على الفكر الفلسفى - فيما يقول هؤلاء - أنه قد أظهرنا على أن الإنسان ليس فكرة ، وإنما هو شخص يحيا فى الكون ، ويوجد أمام الله . ولا بد من تحقيق التواصل بين الإنسان والكون والله ، إذا كان لنا أن نقدم للوجود صورة متسقة متكاملة . وقد حاول القديس توما - فى كتابه الضخم « المجموعة اللاهوتية » - أن يقدم لنا هذه الصورة ، فاستطاع أن

لأن ما به سقراط لإنسان يجوز صدقه على كثيرين ،
وأما ما هو به هذا الإنسان ، فلا يجوز صدقه إلا على
واحد فقط . فإذا ، لو كان سقراط إنساناً بما هو به
هذا الإنسان ، لامتنع وجودناس كثيرين كما يمتنع
وجود سقراطين كثيرين . على أن الأمر كذلك بالنسبة
إلى الله : لأن الله هو عين طبيعته ، فهو إذن في الآن
نفسه إله ، وهذا الإله . وإذن يمتنع وجود آلهة
كثيرين .

وأما ثانياً : فن عدم تناهي كماله ، فإن الله مشتمل
في ذاته على كل كمال الوجود ، ولو كان هناك آلهة
كثيرون ، لوجب أن يتأيزوا فيما بينهم ، فيصدق على
الواحد شيء لا يصدق على الآخر . ولو كان الأمر
كذلك ، لكان أحدهم عادماً لكمال ما ، ومن كان فيه
عدم فهو ليس كاملاً على الإطلاق . وإذن فإن من
الحال أن يكون هناك آلهة كثيرون . ولهذا فإن الفلاسفة
المتقدمين حينما وجدوا أنفسهم مضطرين إلى القول بمبدأ
غير متناه قالوا بمبدأ واحد فقط .

وأما ثالثاً : فن وحدة العالم . والمشاهد أن جميع
الكائنات مرتبة فيما بينها ، لانتفاع بعضها ببعض .
والأمور المتباينة لا يمكن اتفاقها في ترتيب واحد ،
ما لم تكن مرتبة من واحد : لأن سوق الكثير إلى ترتيب
واحد من قبل واحد ، أولى منه من قبل كثير ، إذ
الواحد علة للواحد بالذات ، وأما الكثير فليس علة
للوحد إلا بالعرض ، أي من حيث هو واحد من
وجه ما وإذن فلما كان الشيء الأول غاية في الكمال ،
وأولاً بالذات لا بالعرض ، وجب أن يكون الأول
السائق لجميع الأشياء إلى ترتيب واحد واحداً فقط ،
وهذا هو الله .

وإذن فإن جوابنا على الإشكال الأول هو أن القول
بآلهة كثيرين قد نشأ عن ضلال بعض الناس الذين
كانوا يعبدون آلهة كثيرين معتقدين أن الكواكب

السيارة وغيرها من النجوم أو كلاً من أقسام العالم أيضاً
آلهة . والرسول يعقب على هذا الاعتقاد بقوله : « لكن
لنا إله واحد . »

وجوابنا على الإشكال الثاني أن الواحد من حيث
هو مبدأ العدد لا يحمل على الله ، بل على ما يقوم
وجوده في المادة فقط ، لأن الواحد الذي هو مبدأ العدد
من جنس الرياضيات التي يكون وجودها في مادة ،
وإن تجرد عن المادة بالاعتبار . وأما الواحد المساق
للموجود فهو شيء إلهي لا تعلق لوجوده بالمادة . ولئن
لم يكن في الله عدم ما ، إلا أنه بحسب طريقة تصورنا
لا يعرف لدينا اللهم إلا بطريق العدم^(١) والتزيه . ومن
هنا فإنه لا يمتنع أن يحمل عليه بعض ما يقال بطريق
العدم ، ككونه غير جسمي وغير متناه ، وبالمثل
يقال عليه إنه واحد

(المجموعة اللاهوتية ، م ١١ ، ف ٣)
ب - (يعرض القديس توما الأكويني لمناقشة
مشكلة قدم العالم (أو حدوثه) في المبحث السادس
والأربعين ، فيتساءل في الفصل الأول قائلاً : « هل
مجموع المخلوقات قديم ؟ » ، ثم يتعرض لدراسة الشكوك
التي تثار حول هذه المشكلة فيقول :

« . . . يظهر أن مجموع المخلوقات المعروف الآن
بالعالم ، لم يكن له ابتداء ، بل هو قديم : لأن كل
ما كان لوجوده ابتداء ، فإنه قبل أن يوجد كان ممكن
الوجود ، وإلا لكان وجوده مستحيلاً . فإذا لو كان
لوجود العالم ابتداء ، لكان قبل ابتدائه ممكن الوجود .
والممكن الوجود إنما هو المادة التي هي بالقوة : بالنسبة
إلى الوجود الذي يكون بالصورة ، وبالنسبة إلى اللاوجود
الذي يكون بالعدم . فلو كان لوجود العالم ابتداء
لكانت المادة قبل العالم . ولا يمكن وجود المادة دون

(١) كلمة « العدم » هنا إنما تعني « السلب » فهي مستعملة هنا
بالمعنى المنطقي .

الصورة : فإن مادة العالم مع الصورة هي العالم . وإذن يلزم أن يكون العالم قد وجد قبل ابتداء وجوده ، وهذا محال .

« . . . ثم لأنه ليس من شأن ما له قوة على الوجود دائماً أن يكون تارة موجوداً وتارة أخرى غير موجود ، لأن مدة دوام أى شيء إنما تكون على قدر مبلغ قوته . وكل ما لا يقبل الفساد يملك القوة على الوجود دائماً ، ما دامت قوته لا تنحصر في زمان محدود الأمد . وإذن ليس من شأن ما لا يقبل الفساد أن يكون تارة موجوداً وتارة أخرى غير موجود . وكل ما لوجوده ابتداء إنما يكون موجوداً تارة وغير موجود تارة أخرى . فإذن ليس من شأن ما لا يقبل الفساد أن يكون لوجوده ابتداء . ولما كان في العالم أشياء كثيرة غير قابلة للفساد كالأجرام السماوية وجميع الجواهر العقلية ، فلقد ترتب على ذلك ألا يكون لوجود مجموع العالم ابتداء . . .

(ويمضى القديس توما الأكويني في سرد الأدلة المؤيدة لتقديم العالم بشيء من التفصيل إلى أن يقول . . .) « إذا فرضت العلة الكافية فرض المعلول : لأن العلة التي لا يلزم من وجودها وجود المعلول علة ناقصة محتاجة إلى الغير في وجود المعلول . والله علة كافية للعالم ، غائية باعتبار خيريته ، ومثالية باعتبار حكمته ، وفاعلية باعتبار قدرته . . . وإذن فلما كان الله قديماً ، كان العالم قديماً أيضاً .

« هذا إلى أن ما كان قديماً ، فإن مفعوله قديم أيضاً . وفعل الله هو عين جوهره الذي هو قديم . فالعالم إذن قديم أيضاً . »

(ثم يحاول القديس توما بعد ذلك تفنيد هذه الاعتراضات — على طريقتة المعروفة في الرد على كافة الشكوك — فيقول :)

« حقاً لأنه قبل أن يوجد العالم كان ممكناً أن يوجد ، ولكن لا بحسب القوة الانفعالية التي هي الهوى ، بل

بحسب قوة الله الفعلية ، وكما نقول عن شيء ما لأنه ممكن على وجه الإطلاق ، لا باعتبار قوة ما ، بل من مجرد نسبة الحدود الغير متناقضة ، بحسب مقابلة الممكن للمستحيل . . .

« هذا إلى أن ما له قوة على الوجود دائماً ، فإنه لا يكون — منذ حصوله على تلك القوة — موجوداً تارة وغير موجود تارة أخرى ، وأما قبل حصوله عليها فإنه لم يكن موجوداً . وإذن فإن تلك الحجة التي أوردها أرسطو في كتاب السماء لا يلزم عنها على الإطلاق ألا يكون لوجود غير الفاسدات ابتداء ، بل يلزم عنها أنه لم يبتدئ وجودها بالطريقة الطبيعية التي يبتدئ بها وجود الكائنات والفسادات . . . »

« وفضلاً عن ذلك ، فإن المعلول لا يصدر عن العلة الفاعلة بالطبع بحسب صورتها فحسب ، بل هو يصدر أيضاً عن الفاعل بالإرادة بحسب الصورة السابقة في تصوره ، والمعينة منه . وإذن فإنه وإن كان الله منذ الأزل علة كافية للعالم ، إلا أنه لا يلزم عن ذلك جعل العالم صادراً عنه ، اللهم إلا بحسب ما استقر في سابق تحديد إرادته ، بمعنى أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود ليكون بذلك أوضح دلالة على صانعه . »

« هذا إلى أنه متى وجد الفعل لزم عنه المفعول ، بحسب اقتضاء الصورة التي هي مبدأ الفعل : وما يسبق تصوره وتحديدده في الفواعل الإرادية يعتبر كالصورة التي هي مبدأ الفعل . فإذن ليس يلزم عن فعل الله القديم أن يكون مفعوله قديماً ، بل أن يكون على حسب ما أراده الله ، أى أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود » (المجموعة اللاهوتية ، م ٤٦ ، ف ١)

ج - (يهتم القديس توما الأكويني بمشكلة الشر ، فتراه يعرض لها بالبحث في المبحث الثامن والأربعين من « المجموعة اللاهوتية » ، تحت عنوان عام هو : « في تمايز الأشياء على وجه الخصوص » . وهو يتساءل

في الفصل الثاني من هذا المبحث قائلا : « هل الشر موجود في الأشياء ؟ » وهذا نص حديثه :

« . . . يظهر أن الشر ليس موجوداً في الأشياء : لأن كل ما يوجد في الأشياء إما شيء ما ، أو عدم شيء ما ، وهو اللاموجود . وقد قال ديمونسيوس في الأسماء الإلهية « إن الشر بعيد عن الموجود ، وهو أيضاً أبعد عن اللاموجود » . فالشر إذن لا وجود له أصلاً في الأشياء .

« هذا إلى أن الموجود والشيء متساويان : فلو كان الشر موجوداً ما في الأشياء ، للزم أن يكون شيئاً ما ، وهذا مناف لما مر بنا في الفصل السابق .

« وفضلاً عن ذلك ، فإن الأكثر بياضاً هو ما كان أخلى عن السواد ، كما جاء في كتاب الجدل ، وبالمثل الأكثر خيرية أيضاً ما كان أخلى عن الشر . والله يفعل دائماً ما هو أكثر خيرية بأعظم جداً مما تفعل الطبيعة . وإذن فإن الأشياء المبدعة من الله لا يوجد فيها شيء هو بمثابة شر .

« لكن يعارض ذلك أنه لو كان الأمر كما ذكر ، لانتفت جميع النواهي وشتى ضروب العقاب التي لا تتعلق إلا بالشرور .

« والجواب أن يقال إن كمال العالم يقتضي التفاوت في الأشياء لتكتمل به جميع مراتب الخيرية . وللخيرية مرتبتان : إحداها ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث لا يمكن أصلاً أن يفقدها ، والأخرى ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث يمكن أن يفقدها . وهاتان المرتبتان موجودتان أيضاً في الوجود نفسه ، لأن من الأشياء ما لا يمكن أن يفقد وجوده كغير الفاسدات ، ومنها ما يمكن أن يفقده كالفاسدات . وتبعاً لذلك فإنه كما أن كمال العالم لا يقتضي وجود موجودات غير فاسدة فحسب ، بل يقتضي أيضاً وجود موجودات غير فاسدة ، فكذلك يقتضي أن يكون من الأشياء ما يمكن

أن يفقد الخيرية ، مما يترتب عليه أن يفقدها أحياناً . وحقيقة الشر قائمة بأن شيئاً يفقد الخير . فإذن واضح أن الشر موجود في الأشياء كالفساد سواء بسواء ، لأن الفساد أيضاً شر ما .

« إذن جوابنا على الاعتراض الأول أن الشر بعيد عن الموجود مطلقاً ، وعن اللاموجود مطلقاً : إذ أنه ليس ملكة ولا نفيّاً صرفاً ، بل هو عدم خاص . وعلى الثاني أن الموجود يقال على ضربين : كما ورد في الإلهيات فيقال أولاً « موجود » كما يدل على كينونة الشيء بحسب انقسامه إلى عشر مقولات ، وبهذا المعنى يكون الموجود مساوفاً للشيء . وعلى هذا النحو لا يمكن أن يكون عدم ما موجوداً ، وبالمثل لا يمكن أن يكون الشر موجوداً .

ويقال ثانياً « موجوداً » لما يدل على صدق القضية القائم في التركيب ، ويعبر عنه بلفظ « هو » ، وهذا هو الموجود الذي يقع في جواب : « هل هو » . وبهذا المعنى نقول إن العمى هو في العين ، وبالمثل كل عدم خاص . وعلى هذا النحو يقال للشر أيضاً موجود . وقد جهل البعض هذا التفصيل ، ولاحظوا أن بعض الأشياء يقال عنها إنها شريرة ، كما لاحظوا أنه يقال أيضاً أن الشر هو في الأشياء ، فظنوا أن الشر شيء ما .

« وجوابنا على الإشكال الثالث أن الله والطبيعة وكل فاعل إنما يفعل ما هو أكثر خيرية في الكل ، لا ما هو أكثر خيرية في كل جزء على حدة ، اللهم إلا إذا كان ذلك بالنظر إلى نظام الكل . والكل الذي هو مجموع المخلوقات يكون أكثر خيرية وأوفر كمالاً إذا كان فيه من الأشياء ما يمكن أن يفقد الخيرية ، بل ما يفقدها أحياناً ، دون أن تمنعه الله من ذلك . والسبب في ذلك من جهة أن من شأن العناية الإلهية ، لا أن تنقض الطبيعة ، بل أن تحافظ عليها ، كما قال ديمونسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ؛ ومن مقتضيات طبيعة الأشياء أن ما يمكن أن يفقد شيئاً يفقده أحياناً . ومن جهة

أخرى ، فإن الله هو من تمام القدرة بحيث أنه يقدر أن ينتزع من الشر خيراً ، كما قال القديس أوغسطين في أنكير يدون . وإذن فإنه لو لم يسمح الله بوجود شر ما ، لارتفعت خيرات كثيرة : فلو لا فساد الهواء لما تولدت النار ، ولو لا مقتل الحمار لما حفظت حياة الأسد ، ولو لا ظلم الباغي لما ظهر عدل الله وصبر المحتمل . (المجموعة اللاهوتية ، م ٤٧ ، ف ٢)

د - (يتعرض القديس توما لدراسة مشكلة الصلة بين الله والشر فيحاول أن يناقش القائلين بأن الله هو علة الشر ، مبتدئاً بعرض آرائهم ، فيقول :)

« ... يظهر أن الخير الأعظم الذى هو الله إنما هو علة الشر ، ففى سفر أشعياء يقول الله : « أنا الرب وليس آخر ؛ أنا مبدع النور ، وخالق الظلمة ، ومجرى السلام ، وخالق الشر » . وفى سفر عاموس يقول النبي : « أم يكون فى المدينة شر ولم يفعله الرب ؟ » .

« هذا إلى أن معلول العلة الثانية يرجع إلى العلة الأولى . والخير هو علة الشر كما مر فى الفصل السابق . فإذا كان الله علة كل خير ، يلزم أن كل شر هو من الله أيضاً .

« وقد ورد فى الطبيعيات أيضاً أن علة نجاة السفينة وغرقها شيء واحد بعينه . والله هو علة نجاة جميع الأشياء ، فهو إذن علة كل هلاك وشر :

« لكن يعارض ذلك قول أوغسطين فى كتاب ٨٣ « أن الله ليس صانع الشر ، لأنه ليس علة الميل إلى اللاوجود » .

« والجواب أن يقال إن الشر القائم بنقص الفعل يتسبب دائماً عن نقص الفاعل ... والله ليس فيه نقص ، بل هو الكمال الأعظم . فإذا كان الشر القائم بنقص الفعل أو المتسبب عن نقص الفاعل لا يمكن أن يسند إلى الله باعتباره علة . وأما الشر القائم بفساد بعض الأشياء

فإنه يسند إلى الله على أنه علة . وهذا واضح فى الأشياء الطبيعية والإرادية : فقد مر فى الفصل السابق أن فاعلاً من حيث يصدر بقوته صورة يلحقها فساد ونقص ، يصدر بقوته ذلك الفساد والنقص . وواضح أن الصورة المقصودة من الله بالأصالة فى المخلوقات هى خير نظام العالم . وقد مر فيها سلف أن نظام العالم يقتضى أن يكون فيه ما يمكن نقصه ، بل ما ينقص أحياناً . وتبعاً لذلك فإن الله بتسبيه فى الأشياء خير نظام العالم يسبب فيها الفساد بطريق اللزوم وبالعرض كقوله فى سفر الملوك : « الرب يميت ويحيى » . وأما قوله فى سفر الحكمة : « إن الله لم يصنع الموت » فلما راد به أنه لم يصنعه كأنه مقصود بالذات . ونظام العالم يرجع إليه أيضاً نظام العدل الذى يقتضى معاقبة الأثمة . وإذن فإن الله هو صانع الشر الذى هو العقاب ، لا الشر الذى هو الذنب ...

« ... وعلى ذلك فإن جوابنا على الاعتراض الأول أن هاتين الآيتين تشيران إلى شر العقاب لا شر الذنب . وجوابنا على الاعتراض الثانى أن معلول العلة الثانية الناقصة يسند إلى العلة الأولى الغير ناقصة ، باعتبار ما له من الكينونة والكمال ، لا باعتبار ما فيه من النقص ؛ كما أن كل ما فى العرج من حركة فهو متسبب عن القوة المحركة ، وأما ما فيه من العوج فليس عن القوة المحركة ، بل عن التواء الساق ، وبالمثل ، كل ما فى الفعل الشرير من الكينونة والفعل إنما يسند إلى الله على أنه علة ، وأما ما فيه من النقص فهو ليس متسبباً عن الله ، بل عن العلة الثانية الناقصة .

« ويرد على الاعتراض الثالث بأن غرق السفينة إنما يسند إلى الربان على أنه علة ، من حيث أنه لا يفعل ما يطلب لنجاة السفينة . وأما الله فإنه لا يهمل فعل ما هو ضرورى للنجاة ، وبالتالي فإنه ليس ههنا أدنى مماثلة .

(المجموعة اللاهوتية م ٤٩ ، ف ٢)

تحرير المرأة لقاسم أمين

بمقام
الدكتور ماهر حسن فرمى

الأستاذ المساعد بجامعة عين شمس

بالمدرسة التجهيزية ، وهى الخديوية الآن . كان الفنى يعود إلى بيته ، فيوزع جهوده بين دروسه وبين قراءة كتب الأدب الفرنسى والاجتماع والتاريخ ، فيحصل أضعاف ما يحصله زملاؤه فى المعرفة العامة . لم يتلق المعرفة المدرسية كأنها أول العلم ومنتهاه ، بل كان واسع الاطلاع ، جذبه الأدب لأن فى أعماقه نفساً شاعرة ، وجذبه التاريخ ليعرف ماضى بلده وحاضره وجذبه كتب الدين لأنه عاش فى عصر الجامعة الإسلامية ، وجذبه كتب القانون التى وجدها فى مكتبة أبيه ، ولكن العجيب أن تجذبه كتب الاجتماع فى ذلك الوقت المبكر .

كان قاسم مفرط الذكاء ، ولكنه لم يكن من المتفوقين فى حياته الدراسية هذه ، لأنه لم يكن يستطيع أن يقاوم رغبة ملحة فى توسيع دائرة اطلاعه ، ووقف بجانبه والده يشجعه على هذا الاتجاه ، وكأنما كان يلوح فى ولده دلائل نبوغ ، ففهمه أكثر مما فهمه أساتذته . حتى إذا اتجه اتجاه والده القانونى ، وأوفت سنوات دراسته على الانتهاء بمدرسة الحقوق ، ظهرت مقدرته على التركيز ، فكان أول الناجحين فى إجازة الحقوق عام ١٨٨١ ، وتلك سن مبكرة فى ذلك الوقت .

لا شك أن قاسم أمين يعتبر من أبرز المصلحين الذين ظهوروا على مسرح الحياة فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، فقد استطاع أن يحول التيار الاجتماعى الذى كان يسير فى مصر ، وأن يحمل الشعلة التى أضاءت حياة ما عرفت النور منذ قرون ، وفتحت قلب كل فتاة للنهضة الحقة التى يتطلبها الوطن من رجاله ونسائه على السواء . وحياة هذا المصلح الكبير تعتبر صورة رائعة من صور الكفاح المستمر لتحقيق المبدأ والإخلاص للعقيدة .

ولد قاسم بالإسكندرية فى أول ديسمبر عام ١٨٦٣ من أب تركى وأم مصرية ، وكان أبوه محمد أمين حاكماً لكردستان من قبل تركيا ، ثم منحته بلده بعض الإقطاعات فى مصر - وكانت فى نواحي دمنهور حسب العقود التى تذكرها الأسرة ، فرحل إلى مصر ليقم بها نهائياً . وهكذا قدر لقاسم أمين أن ينشأ فى التربة المهيأة لمبدئه الذى احتضنه بعد حين .

وعندما أتم قاسم دراسة الابتدائية بمدرسة رأس النين ، انتقل به أبوه إلى القاهرة ، واختار سكناً بالحلمية - وهى إذ ذاك حى أرستقراطى - ثم ألحقه

كتابه (رأس المال) . وهذه السلسلة من رجال الثورة الاشتراكية هي التي أظهرت الطبقة العاملة ، وحاولت أن تخلص أفرادها من برائن الرأسمالية ، وانتهت أيضاً بأن ألغى الرق ، وأصبح العبيد بنعمون بما ينعم به الأحرار . كشفت الطبقة العاملة كما كشفت حقوق العبيد ، وحقوق المرأة أيضاً . فقد كانت هناك حركة نسائية في فرنسا ، وكانت هناك حركة نسائية أخرى في إنجلترا وأمريكا ، وكانت بعض ولايات أمريكا تقوم بتجربة جديدة في ذلك الوقت ، هي منح الحرية السياسية للنساء .

أفكار العدالة والحرية والمساواة والتقدم تعيش داخل أوروبا ، فهي بضاعة محلية لا تصدر إلى الخارج أبداً . ففي الخارج التكالب على منابع الثروة وإرسال الجيوش للإبادة . استولت فرنسا على تونس عام ١٨٨١ وها هي ذى إنجلترا تقاتل لتنشب أنيابها المسعورة في جسم مصر . ويتبع قاسم أنباء القتال الدائر في بلده ، فيقرأ في الصحف الفرنسية عن مقاومة جيش عرابي وهزيمة الإنجليز في كفر الدوار وانضمام المصريين جميعاً لجيش المقاومة فيطمئن قلبه ، ولكن الأسى يستبد به بعد ذلك ، حين يقرأ عن خديعة بريطانيا للسلطان العثماني وظفرها بمنشوره عن عصيان عرابي ، وتتوالى الأنباء مسرعة عجلة عن خيانات بعض باشوات مصر ، وأخيراً تنتهي موقعة التل الكبير بانتصار سهل لم تكن تعلم به بريطانيا ، انتصار الخيانة على الشجاعة وانتصار الظلم على الحق ، وأكبر الظن أنه في الوقت نفسه انتصار للحضارة الغربية على المدنية الشرقية . كان موقفه عسيراً هناك ، فما الذي يستطيعه قاسم ؟

ولم يظل تفكيره ، فقد اقتلعت الأحداث نفسها ، ووجهته إلى الطريق . كان جمال الدين ومحمد عبده قد تواعدا على أن يلتقيا في باريس لمواصلة جهودهما من أجل تكتل المسلمين ، ومن أجل محاربة الاستعمار في مصر . وهناك بدأ المجاهدان في تأليف جمعية العروة

لم يتحير الفتى بعد ذلك وهو يبحث عن طريقه في الحياة ، فقد بعث إليه مصطفى فهمي المحامي وعرض عليه أن يعمل بمكتبه ، وقبل قاسم تحت إلحاح والده ، ورغم علمه بقسوة مصطفى فهمي المتناهية على كل المحيطين به ، واختلافه معه في كثير من الأمور التي تتعلق بتدخل الأجانب في شئون مصر . وأحب مصطفى فهمي الفتى الذكي قاسماً ، ولكن فتانا لم يكن يبادل نفس الحب ، كان يحترمه لصلته بوالده ولعلمه ، ولكنه كان يبغض فيه قسوته ووطنيته الزائفة . وقاسم وطني متحمس شأن الشباب المثقف في ذلك الوقت ، وقد كان واحداً من تلك الحلقة الذهبية التي أحاطت بجمال الدين الأفغانى . واستمع الطالب الفتى لأستاذه الشيخ يتحدث عن الوطنية وعن الجامعة الإسلامية ، وعن تنقية الدين من البدع ، وتحمس لكل ذلك شأن تلاميذ جمال الدين ، بالرغم من صغر سنه ، ولكنه أشرب تعاليمه ، واستقى من نفس الكأس التي شرب منها كل أعلام عصره .

ولم تطل إقامة قاسم بمصر ، فقد آن له أن يرحل إلى فرنسا ليتم تثقيفه في بعثة من تلك البعثات التي أثرت حياتنا وأخصبها . ويتطلع قاسم إلى الحياة من حوله فيجد تقدماً في العلوم الرياضية والطبيعية ، والحركة الصناعية في تطور هائل . وفكرة الحرية السياسية التي أتت بها الثورة الفرنسية أواخر القرن الثامن عشر قد تطورت إلى أيديولوجية جديدة يعتنقها المجتمع ، فأصبحت حرية اجتماعية ، وحقوقاً للعامل ، وإلغاء للرق ، وانطلاقاً للمرأة . وكانت محاولة الاشتراكيين منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تهدف إلى إدراك المساواة الاجتماعية والاقتصادية إلى جانب المساواة السياسية التي اعترف بها القانون . في سنة ١٨٢١ دافع « سان سيمون » عن حقوق العمال ، وفي سنة ١٨٤٠ كتب « برودن » كتابه (ما هي الملكية ؟ هي السرقة) وفي سنة ١٨٦٧ كتب « كارل ماركس »

الوطني السياسية ، فانضم إليها قاسم أمين ، ورأى فيها متغصناً لأشجانه وآماله . ولكن الاستعمار البريطاني استطاع أن يخارب الجمعية في باريس ، وأن يغلق أمام جريدتها كل منفذ يصل بينها وبين القراء ، فتوقفت عن الصاور ، ورحل جمال الدين ، ورحل محمد عبده ليواصل الجهاد الذي لا يملانه في مكان آخر . وبقي قاسم في فرنسا ، ولم يكن بينه وبين امتحانه النهائي سوى شهر ، انقطع فيها لدراسته . وكانت النتيجة النهائية نصراً له ولكل مصري ، كان أبرز المتفوقين ، فحصل على ميدالية ذهبية ، وطلب إليه أستاذه « لرنود » أن يعمل معه بضعة شهور يكتسب فيها خبرات عملية . وفي صيف عام ١٨٨٥ أن لقاسم أمين أن يعود إلى وطنه ، فرحل إلى مصر والذكريات تتزاحم في خاطره عن الحضارة الغربية ، وعن مصر الثائرة يوم تركها ليركب البحر إلى عالم جديد عليه .

عاد قاسم ليعمل في سلك القضاء ، وكان حزب الإصلاح قد تفرق ، رحل زعيمه جمال الدين ، ورحل أستاذه الشيخ محمد عبده ، واختفى زميله عبدالله النديم وخفت صوت مصر ، ولم يعد هناك بد من أن يبدأ كل مثقف من طريق ، حتى تلتقي الطرق في ميدان تتجمع فيه كل دروب الإصلاح . انتقل قاسم بعد بضع سنوات من قسم قضايا الحكومة إلى رئاسة نيابة بني سويف ، فكان أول عمل قام به أن أطلق سراح كثيرين من المتهمين الذين سجنهم الإدارة عدواناً . فحرية الأشخاص صورة مصغرة لحرية البلاد ، ولبدأ الحرية الذي اعتنقه من قبل ، وهو عدو للاستبداد الممثل في كيان الاستعمار فليكن عاشقاً للحرية منفذاً لها بقدر ما يستطيع وما يطيق . بقي قاسم في بني سويف سنتين ، انتقل بعدها في نفس المنصب إلى طنطا ، وهناك دأبت بعض مواهبه حتى وصلت إلى عبدالله النديم ، الرجل الوحيد من العرايين المحكوم عليه بالإعدام وكان مختفياً بمديرية الغربية منذ بداية الاحتلال المشنوم ، فقدم نفسه لقاسم حتى يتصرف

في الأمر بما تقتضيه حكمته . لا بد أن يثير النديم في مشاعر قاسم الزمالة في الوطنية وفي الفكر ، ولكن ماذا يستطيع قاسم أن يصنع ؟ إنه يطبق القانون ، والنديم محكوم عليه بالإعدام ، هل يتنكر لمبادئه فيقيدته ويأخذ منه الاعتراف ولو عن طريق القسوة ؟ لا ، لم يفعل ذلك قاسم ، بل قام له من كرسيه وأحسن معاملته وأمر بأن ينظف مكانه في السجن ويضاء أيضاً ، وأن يمكن من شرب القهوة والدخان كما يشاء ، وأمه بالمال من عنده . ثم سافر إلى القاهرة ليلتمس له العفو اكتفاء بما ذاقه مدة السنوات التسع التي اختفاه ، وكانت الصحف قد بدأت حملة كبيرة من أجل الإفراج عنه . ولم يرجع قاسم إلى طنطا إلا بعد أن صدر قرار مجلس الوزراء بالإفراج عنه وإبعاده إلى الشام ومنحه مائة وخمسين جنيهاً ليستعين بها في منفاه . وكأنما كانت الأقدار تهيب قاسماً ليقوم بهذا العمل الوطني فيعين النديم على الخلاص لأنه لم يلبث أن عين هو وسعد زغلول مستشارين بمحكمة الاستئناف ، وهكذا بلغ قاسم أمين في الحادية والثلاثين ما لم يبلغه إلا الأقلون من رجال القضاء في الخمسين .

لم يكن قاسم يتقيد في أحكامه بحرفية القانون إذا لم يصادف النص مكان الاقتناع منه ، وهو في هذا مثل كثير من المفكرين والقضاة الذين أخذوا بأحكامهم جديداً في العدالة وفي التشريع ، وكانت محاولة فهم دوافع المتهم ، أهم عنده من تطبيق حرفية القانون ، وتلك بذور المصلح الاجتماعي ، نجاهها منذ ذلك الوقت في كثير من أحكام قاسم ، تصوراً عياً بمجهر القانون ، وحرصاً على إنصاف الضعيف من القوى ، وكأنما كان يتمثل له بلده يستبد به الاحتلال دون سند من قانون . وكأنما كانت حياة قاسم القضائية آثار طبعته حياته العائلية ، فهو عادل في معاملته لزوجته ، يقدر لها اهتمامها بشئونه ، كريم في عشرته ، يخصص لها جزءاً من وقته بعد ظهر كل يوم يتحدثان فيه ، قبل أن

يخصص لكتبه وقتها المقدس من السابعة إلى العاشرة : ولم يكن في حياته العائلية بهم كثيرًا بالتقاليد الجاحدة التي كانت سائدة في ذلك الوقت ، فهو لا يأكل وحده ، وإنما يأكل مع زوجته ، وهو لا يمنعها من الخروج ، وإنما يدعها تخرج لزيارة صديقاتها ، فراه في تقاليد عصره ، رأى مصلح ثائر ، لا يجارى الناس على عاداتهم إن لم يقتنع بها .

ولم تقتصر جهود هذا المصلح على دائرة عمله الوظيفي ، فهو مؤسس « الجمعية الخيرية الإسلامية » التي لا تزال موجودة إلى الآن « بدرب الجمايز » . وهو أحد مؤسسي الجامعة المصرية ، التي كانت رسالتها تهدف - عند هؤلاء المؤسسين - إلى تحطيم عتق الزجاجة ، والخروج إلى آفاق أرحب نستطيع أن نخدم فيها الوطن عن طريق العلم الذي لا يصلنا إلا صداه من أوروبا ، وبذلك تسرى دماء نقية في عروقنا ، تدفعنا إلى النشاط والتحرك . على أن أكبر عمل إصلاحى قام به ، هو دعوته إلى تحرير المرأة ، الذي أثار ضده عاصفة من المعارضة والتهميم ، فهو خطوة جريئة جداً في ذلك الوقت الذي كانت الدعوة فيه إلى تعليم المرأة مجرد بصيص ضئيل من النور يتسرب متلصصاً . ومن هنا كانت هذه الضجة الشديدة فقد اتهمه العامة بالمروق من الدين ، وحرم قصر عابدين عليه ، واشتعلت المعركة في الشام والعراق على صفحات الجرائد ، وألقت الكتب في الرد على دعوته ، ولكن ذلك كله لم يثبط همته ، بل وجد فيه نوعاً من الإغراء بالاستمرار والثبات ، وهو واثق أن البذرة الصالحة لا بد أن تنبت وتزهر ، مهما لقيت في طريقها من عقبات موقوتة ، وهكذا ظل يحمل المشعل دون ملل ، حتى ودع الحياة التي أحبها ، ورحل إلى موكب الخالدين في الثالث والعشرين من أبريل عام ١٩٠٨ .

ترك لنا قاسم أمين خمسة مؤلفات تتصل جميعها بفكرة الإصلاح الاجتماعى ، وأولها كتاب « المصريون »

الذى ألفه بالفرنسية ونشره عام ١٨٩٤ . والدارس لهذا الكتاب يدرك أنه صورة من صور الكفاح بين الشرق والغرب ، فهو يرد فيه على آراء الدوق الفرنسى داركور التي نشرها في كتابه « مصر والمصريون » . والدوق الفرنسى كان متشبعاً بجملة من الآراء التي قيدها بعض المفكرين الغربيين في القرن التاسع عشر ، فالنقد المنصف لا يشير أحداً ، ولكن الذى أثار قاسماً هو المطاعن القاسية غير المنصفة التي رمى بها مصر وهاجم الإسلام .

ويبدأ قاسم أمين رده وهو مؤمن بمبدأ التقدم ، وأن هذا التقدم قد يتعثر في بعض الأخطاء ، ولكنه في النهاية لا بد أن يتغلب . فإذا كانت مصر في أول الطريق فقد مرت فرنسا بنفس الطريق من قبل ، لكن الجهل والفقر لم يقفأ حجر عثرة في سبيل تطورها . ثم يتحدث قاسم بعد ذلك عن ذوبان الطبقات في المجتمع المصرى كما لاحظ ذلك الدوق الفرنسى ، والعجيب أن الدوق داركور حين لاحظ تبيع الطبقات أواخر القرن الماضى هاجم ذلك الوضع لأن المجتمع لا يستقيم عنده إلا بوجود طبقات اجتماعية متميزة ، وهنا يجد قاسم أمامه الفرصه ليعرض للإسلام عرضاً يوضح بعض جوانب القوة التي يجملها الدوق . فالإسلام قد ساوى بين الناس ، ولم يجعل لمسلم فضلاً عن مسلم إلا بالتقوى بل هو قد سبق كل النظم الثورية بألف عام حين أنكر امتيازات المولد والثروة ، وليس في الإسلام طبقة يصل عن طريقها الفرد إلى ربه . والإسلام من بين الأدیان جميعاً هو الذى يقرر أن عمل المرء وجهده يرفعانه حتى يصل إلى أعلى المراتب مثلما وصل كثير من العلماء المسلمين دون نظر إلى نسبهم .

وينتقل إلى موضوع المرأة في الإسلام ، فىرى الإسلام قد سبق كل الشرائع في تقرير حقوق المرأة قبل أن تعرفها أوروبا بائني عشر قرناً ، فليس للزوج عليها إلا سلطان معنوى ومعاملة بالمعروف ، وإذا كانت

المرأة الشرقية محجبة فان ذلك لا يرجع إلى الإسلام بل يرجع إلى عصور خلت من الجهالة . على أن الحجاب في مصر ليس معناه السجن في المنازل ، فالمرأة تخرج للزيارات وللأسواق ، ولكن الحقيقة التي لا بد من التسليم بها هي الجهل ، غير أن الأمل معقود على الرغبة الموجودة عند الرجال في تثقيفهم من أجل جيل جديد . ولا يرى قاسم أمين في تعدد الزوجات ولا في الطلاق هذه البشاعة التي يراها كتاب الغرب ، لأن من الثابت إحصائياً أن المرأة الغربية هي التي تعيش لغرائزها وقد أدرك المشرع الإسلامى هذه الأخطار ، فحلل تعدد الزوجات وجعل الأصل واحدة واشترط العدالة بين الزوجات ، كما أباح الطلاق لكنه أوجب الوساطة بين الزوجين ، وجعل الطلاق أبغض الحلال إلى الله .

ثم يتناول في الفصول الأخيرة موقف الإسلام من العلم ، فيورد أحاديث الرسول في الحث على طلب العلم ، ويهاجم رأى داركور الذى ادعى فيه أن الإسلام قد وأد العلوم ، ثم يلهب حماسة حين يرى أوربا التي تأخذ علينا الضعف والفقر والجهل هي التي تقيم في سبيل تطورنا العقبات والسدود ، وفي كل مظهر من مظاهر حياتنا نجد الأيدي الأجنبية تعبت بمصالحنا في سبيل منفعتها .

منذ ذلك الوقت بدأ قاسم أمين يبحث في عيوب المجتمع ومشاكله وبدأ يضع أصابعه على كثير من التناقض التي أثارها الدوق ليعيد البحث فيها بحثاً هادئاً . فكتب سلسلة مقالاته التي نشرها متتابعة في جريدة المؤيد عام ١٨٩٨ ، ثم جمعت فيما بعد تحت عنوان « أسباب ونتائج وأخلاق ومواعظ » . وقد تضمنت هذه السلسلة تسعة عشر مقالا تدور حول ثلاثة عناصر هي النواحي الاقتصادية وأسس التربية السليمة ومستوى موظفى الدولة . فنحن نتكاسل في كثير من الأحيان عن جلب الرزق وتركنا مواردنا دون استثمار فكانت النتيجة أننا أصبحنا مجال صراع الأمم الغربية من أجل السيطرة

علينا ، ويتحدث عن مغامرات الأجانب في بلادنا من أجل الربح الوفير كأنما كان ينظر بعين المستقبل إلى ما ينبغي أن تقوم به من أجل زحزحة الأجانب عن مواردنا الاقتصادية . ثم يعود فيتعمق المشاكل الاجتماعية فيجد أكثرها ترتد إلى سبب جوهرى ، هو إهمال التربية الروحية التي تعود الطفل أن يفهم الفضيلة والريضة وأن يمارس الفضيلة ويتجنب الرذيلة ، ولا سنبل إلى ذلك إلا أن تكون الأسرة التي نشأ فيها الطفل قد فهمت دورها حق الفهم . وبعد أن يتحدث قاسم عن أهمية التربية وأسسها ينظر نظرة نقدية تلحظ العيوب التربوية في مجتمعنا ، وتلك هي الخطوة الأولى للإصلاح دائماً .

وأول ما تقع عليه عينه هو حب النفس ، وحب النفس فطرة في الإنسان ، ولكنه إذا تضخم بحيث يصل إلى درجة الأنانية والسعى من أجل الصالح الخاص بغض النظر عن الإضرار بالغير كان رذيلة مدمرة . وإذا كانت الأم في العائلة هي المربية الأولى . فهل من الحكمة أن تكون هي نفسها مجردة عن كل حلى التربية ؟

ولعل أبرز صور الأنانية إنما تتجلى في الموظف الكثير الحديث عن أمجاده والموظف المتكاسل والموظف الذى لا ينسى لحظة مصلحته الخاصة وينسى دهرأ مصالح الناس والموظف الذى يظن وظيفته مركزاً للتعالي والاستبداد . فكرة التربية إذن تسرى في كل مقالاته ، ولكن الفكرة التي طغت على كل فكرة سواها هي تربية النشء ، وحين فكر في تربية النشء فكر في الأسرة وفي المرأة .

وهكذا خصص قاسم أمين كتابه « المرأة الجديدة » ليرد حجج الذين يعارضون تحريرها ، فمن ادعاءهم ما يزعمون من أن المرأة مخلوق ناقص العقل والتفكير ، وأنها أضعف عزيمة من الرجل وأقل قدرة منه على مقاومة الشهوات ، وهو يرد على ذلك بأن التشريع الفسيولوجى والتجربة في البلاد التي منحت المرأة حريتها قد أثبتت أن المرأة مساوية للرجل في الملكات مثلما حدث

أن يمشى ثم يتعلم المشى بالتدريج مستنداً إلى الحائط ، فإذا استقل بالمشى لم يحسنه إلا بعد أن يتعرض للوقوع على الأرض مرات ، فلا ينبغي أن نكون كالأب الأحمق الذى يخاف على ولده إذا مشى أن يسقط فيمنعه من المسير ، حتى إذا كبر عاش مقعداً مشلولاً . ويعتمد على إحصاء عام ١٨٩٧ ، الذى يدل على أن جملة النساء اللاتي يشتغلن بحرفة أو صنعة يمثل اثنتين في كل مائة من مجموع النساء ، ولا يدخل فيه الفلاحات اللاتي يعملن في الزراعة ولا النساء اللاتي لا عائل لهن ممن يعشن عالة على أقاربهن ، ويتساءل : ألا ينبغي لهذا العدد من النسوة أن يزودن بما يعينهن في معركة الحياة ؟ ثم يعود فيعتمد على إحصائية وفيات الأطفال في القاهرة ويقارنه بوفيات مدينة ضخمة كلندن ، فيرى أن عدد الوفيات في أطفال القاهرة يزيد على ضعف عدد الموتي في أطفال لندن ويرجع ذلك دون شك إلى جهل الأم بالثقافة الصحية .

أما الكتاب الوحيد الذى نشر بعد وفاته فهو « كلمات » ويشتمل على كثير من الحكم الموجزة ، والحكمة فلسفة الخاصة ، كما أن المثل فلسفة العامة ، وقد عرف العرب المثل والحكمة فهى خلاصة تجربة مرت بانسان عميق الإحساس ، فنحن عندما نقرأ قول قاسم « النفس الضعيفة تنحني للقوى وتنكش أمام الظالم وتهاب كل صاحب سلطة » أو ننظر إلى قوله « لا تكمل أخلاق المرء إلا إذا استوى عنده مدح الناس وذمهم إياه » أو نسمعه يقول « يوجد أناس متى رأيتمهم أو سمعتمهم تشعر بنقص في خلقهم ، كأنهم صنعوا بغاية السرعة ، فلم ينالوا حظهم من الإتيان المعهود » ، حين نقرأ هذه الأقوال ، نحس حقيقة أنها خلاصة تجارب عاناها في الحياة تركزت في تلك الكلمات ، وندرك أن تياراً واحداً يجمع كتابه « كلمات » على تفرقه هو التيار الإصلاحى ، ندرك كذلك أن الكتاب على صغر حجمه قد وعى من التجارب أكبر من حجمه بكثير ،

في ولاية « يومنج الأمريكية » . ومن الغريب أنه في الوقت الذى لا يعفيها القانون من العقوبة إذا ما ارتكبتها ولا تعفيها الشرائع السماوية من المسؤولية ، ولا يعفيها رأى العام من الخطأ ، لا يود أحد أن يعترف بأنها مختارة . فهم حين يلتفتون إلى الشرق يضعون نصب أعينهم امرأة مثالية ، وحين يلتفتون إلى الغرب يتمثلون امرأة مبتذلة ، والمعتقدات الموروثة تقيدهم قيداً لا فكاه منه في كل خطوة يخطونها . ومن هنا نهج في كتابه منهجاً علمياً ، فهو يرفض أن يقبل أى دعوى من الادعاءات الشائعة دون أن يقوم عليها الدليل العلمى القاطع . وينبه إلى وجوب الأخذ بالأسلوب العلمى إذا أردنا أن نصل إلى نتيجة . فتتصور نظريتنا مطبقة في قرية ثم في مدينة ثم في إقليم ، ونتمثل النساء في جميع أعمارهن وأحوالهن وطبقاتهن : وننصورهن في المدرسة وفي البيت وفي الغيط وفي الدكان وفي المصانع . ثم نستعرض حال النساء في غير بلادنا ونقف على حال المرأة في الأزمان الحالية والتقلبات التى طرأت عليها . ويرى قاسم أمين أن الحكم على استعداد المرأة لا يكون عادلاً ومنصفاً ومستوفياً لشروط البحث العلمى المحايد إلا إذا منحنا المرأة الفرصة التى منحها الرجل لتثقيف عقله ودعم ملكاته خلال الأجيال الطويلة ، ويرفض أن يصدق ما يذاع عن حرارة الجو وأثره في إثارة الشهوات ، مما يتذرع به الداعون إلى حبس المرأة في البلاد الشرقية ، ما لم يقيم على صحة هذا الزعم دليل علمى ، ويستشهد برأى عالم ليطالئ يقول إن العفة تكتسب بمنح الحرية للمرأة ، وأن اختلاف الأجواء لا أثر له في ذلك . ويعتمد على علم النفس وعلم وظائف الأعضاء في التبدليل على أن قوة البنية وسلامة الأعصاب هما أهم ما يعين الإنسان على ضبط نفسه . ويقيم الدليل من حياتنا السياسية على أن الحرية هى منبع الخير للإنسان وأصل ترقيته وكماله الأدبى ، ثم يبين أن النمو الأدبى لا يختلف في سيره عن النمو المادى : فانطلق محبوب قبل

ونؤكد أن كل كتبه تترد إلى نبع واحد يتدفق في كل الاتجاهات ، الدراسات والنقد والمقالات والحكم ، وهو الإصلاح الاجتماعي .

• • •

تحرير المرأة

ولكن كتاباً واحداً من مؤلفات قاسم هو الذي أثار ضجة وصراعاً وهو في الوقت نفسه الذي كتب لقاسم الخلود ، ذلك هو «تحرير المرأة» كما قلنا . وعندما اخترمت فكرة هذا الكتاب في ذهن قاسم ، عرض على صديقه أحمد شفيق أن يشاطره العمل في تأليف الكتاب ، فاعتذر بأن الأفكار لم تنهياً بعد لقبول مثل هذه الدعوة ، وزاد اعتذار الصديق من حماسة قاسم أمين ، فلو انتظر المصلحون دائماً رضاء الرأي العام لما تغير العالم عما كان عليه في العصور البدائية . إنه يستطيع أن يمضي وحده ليهيئ الأفكار للإصلاح الاجتماعي ، إصلاح نصف المجتمع ، وغاية ما يريد هو أن يلفت المجتمع إلى ما وصل إليه ، لا أن يحقق كل ما يرغب فيه «لأن تحويل النفوس إلى وجهة الكمال في شئونها مما لا يسهل تحقيقه ، وإنما يظهر أثر العاملين فيه ببطء شديد في أثناء حركته الخفية» . وهو يعلم أن الناس لا تقبل آراءه ببساطة ، ولكنه لا يرجع عما يعتقد أنه الحق .

يرى قاسم المسلمين منتشرين في أطراف الأرض ، فهل هم أنفسهم متحدون في عاداتهم وتقاليدهم وأساليب حياتهم ؟ أليست الحقيقة أن لكل أمة في كل فترة من الزمن آداباً خاصة بها ترتبط بمدى تقدمها العقلي والاجتماعي ؟ إن بقية الحقيقة أن هناك تلازماً بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة . إن الغربي الذي يحب أن ينسب كل شيء إلى دينه ما دام راقياً ، يعتقد أن المرأة الغربية قد ترقى لأن دينها قد ساعدها على نيل حريتها ، والواقع أن الإسلام قد سبق كل الشرائع في تقرير مساواة المرأة

للرجل ، فأعلن حريتها واعتبر لها كفافة شرعية يوم كانت في حضيض الانحطاط عند كل الأمم . لماذا إذن هوت المرأة إلى هذه المنزلة السيئة ؟ لا دخل للإسلام في ذلك ، ولكنها عادات ورثناها عن الأمم التي انتشر فيها الإسلام ، فلم تبدل تقاليدها بعد أن أسلمت ، ثم كانت الحكومات الإسلامية سبباً في استمرار تلك التقاليد القاسية ، فالحاكم يستبد بالحاكوم والرجل يستبد بالمرأة .

بعد هذا التمهيد الذي عرض فيه لحالة المرأة السيئة وحاول أن يتتبع الجذور التاريخية لتلك المنزلة وينبه إلى براعة الإسلام منها ، بدأ يرد على سؤال كان يردد على صفحات الجرائد في ذلك الوقت عن «الرجل والمرأة وهل يتساويان» مع وضوح قوته الجسدية والعقلية ؟ فيرى قاسم أن الرجل إذا فاق المرأة فذلك يرجع إلى أنه قد مارس الأعمال العضلية والعقلية فقويت بنيته ونما عقله يدوم الممارسة في الوقت الذي حرمت فيه المرأة من استعمال القوتين تقريباً ، فلا شيء إذن يمنع المرأة المصرية من الاشتغال بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة مثل المرأة الغربية إلا جهلها وإهمال تربيتها .

ولكن البيئة مختلفة هنا والعقول غير مهيأة ، فيتواضع في مطالبه حتى تنهياً تلك العقول بفعل التطور لقبول المزيد . ولم يدع قاسم إلى خروج المرأة لميدان العمل إلا في حالات الضرورة كأن يتوفى زوجها أو يكون فقيراً محتاجاً إلى المساعدة ، أو لم تزوج إطلاقاً فلا بد لها إذن من التعلم لتمكين من العمل في وظيفة شريفة بدلا من الانزلاق إلى هاوية الرذيلة . ولكن الدعوة إلى العمل برغم الشروط التي وضعها ، كانت غريبة على المجتمع ولم يكن من الممكن أن تجتذب أنصاراً عديدين في وقت سريع لسيطرة المحافظة الشديدة .

ولا سبيل إلى سعادة الأمة إذا لم يسعد الزوج في بيته ولم تسعد الزوجة مع زوجها ، ولم يسعد الأبناء في

بيئة صالحة . والطفل لا يعيش إلا بين النساء . في الفترة التي يكون فيها عقله ونفسه أشبه بصحيفة بيضاء قابلة لكل ما ينقش فيها سواء أكان خيراً أم شراً . ومن جهل الأم أن تترك طفلها مشرداً في الطرقات يتمرغ في الأتربة تمرغ صغار الحيوانات ، وأن تملأ قلبه فزعاً بالجن والشياطين وألا تعرف من وسائل الحفاظ عليه سوى تعليق التعاويذ والطوف حول القبور والتسبح بالأضرحة . إننا نجد في هدى نبينا ما ينبغى أن نفتدى به حين قال في شأن عائشة : « خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء » . وعائشة امرأة لم تؤيد بوحي وإنما سمعت فوعت وعلمت فتعلمت ، ولذا ينبغى أن نبداً بتربية المرأة تربية تنقلنا من جميع العيوب التي يقدفنا بها الأجنبي كل يوم ، وترتد كلها إلى إهمالنا تربية المرأة .

ولكن ما بال أكثر الرجال يعارضون تعليمها وتثقيفها في الوقت الذي يشكون فيه من الشكوى من جهالتها ؟ لقد رسخ في أذهانهم أن تعليمها وعقمتها لا يجتمعان ، والواقع أن البطالة التي ألفتها النساء عندنا وصارت طابع حياتهن هي أم الرذائل ، والتعليم يرفع من قدر المرأة ويرد إليها إحساسها بشخصيتها وكيانها ويسمح لها أن تفكر في أعمالها ، والمرأة المتعلمة تخشى عواقب الأمور ويكون لها من كرامتها ما بصونها عن الدنس .

إلى هنا كان قاسم يعرض لموضوع تربية المرأة وتعليمها عرضاً منطقياً ، يسوق فيه الأدلة العقلية ، ولكنه حين ينتقل للموضوع الخاص بحجاب المرأة سنرى أثر قراءاته الدينية ، لأن القرآن الكريم والحديث الشريف عرضا له من قبل ، وهو بمس جوهر الحياة الاجتماعية الإسلامية . ثم إن قاسم قد أيد الحجاب من قبل حين رد على الدوق الفرنسي ، فلا ينبغى حين يدعو إلى السفور اليوم أن يكون متناقضاً مع نفسه ،

ولكن هل دعا قاسم حقيقة إلى السفور ؟ الواقع أنه لم يدع إلا إلى الحجاب الشرعى ، فالغربيون قد غالوا في السفور إلى درجة قد يصعب معها أن تتصون المرأة ، ونحن غالبنا في الحجاب حتى صيرنا المرأة متاعاً من المقتنيات ، وحرمانها نعمة الحياة الحقة ، وبين هذين التقيضين درجة تسمو عليهما ، هي درجة الحجاب الذي حدده الإسلام .

وينقل قاسم عن « لاروس » أن نساء اليونان كن يستعملن الحجار إذا خرجن ويخفين وجههن بطرف منه كما هو الآن عند الشرقيين ، معنى هذا أن الحجاب لم يستحدثه المسلمون ، وأن المغالاة فيه كانت معروفة قديماً عند كثير من الأمم ، فإذا كنا قد غالبنا نحن أيضاً فيه ، فما ذلك إلا اتباع لعادة موروثه ألبسناها لباس الدين كسائر البدع التي تمكنت من الناس باسم الدين . وقد اتفق الأئمة على أن الوجه والكفين مما يباح للمرأة أن تظهر بها دون حجاب أمام الأجنبي ، والمذهب الشافعى يبرر ذلك بأن المعاملة والشهادة تستدعى سفور الوجه واليدين ، والمالكية والحنابلة يتفقون على هذا أيضاً ، وينقل نصوصاً كثيرة للفقهاء تؤكد هذا الرأي حتى إذا خلص منه راح يسوق من الحجج المستخلصة من واقع حياتنا ما يثبت به ضرورة الاقتصاد على الحجاب الشرعى ، فمن الغريب أن تحضر المرأة مغلفة من رأسها إلى قدميها ثم تبيع أملاكها أو توكل في زواجها ، وكثيراً ما أظهرت الوقائع القضائية مآسى التزوير في مثل هذه الأحوال : فتزوج المرأة بغير علمها وتجرد من أملاكها على جهل منها . ثم كيف يمكن لامرأة محجبة أن تراول عملاً تعيش منه إن كانت فقيرة ؟ وكيف يمكن لتاجرة أو زارعة أو عاملة أن تتحرك في قيدها ؟ لا شك أن هذا لم يسمح به الشرع ولا يسمح به العقل .

أخوف الفتنة لإذن هذا الحجاب ؟ هل اعتبرت عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة ، حتى أبيع

للرجال أن يكشفوا وجوههم لأعين النساء ، ومنع النساء من كشف وجوههن لأعين الرجال ؟ إن على من يخاف الفتنة من الرجال أن يغض بصره كما أن على من تخافها من النساء أن تغض بصرها ، والقرآن صريح في ذلك حين يقول : « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ، ذلك أزكى لهم ، إن الله خبير بما يصنعون وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ، ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها » . على أن أسباب الفتنة ليست فيما ظهر من أعضائها وما خفى ، بل فيما يصدر عنها من أفاعيل أثناء سيرها ، والنقاب من أشد أعوان المرأة على ذلك إذ هو يخفى شخصيتها ،

ولكن الحجاب من مفاهيمه أيضاً قصر المرأة في بيتها والحظر عليها أن تخاطب الرجال . ونساء النبي كن مأمورات بالاستقرار في بيوتهن ، فإذا عن نساء المسلمين ؟ إن قوله تعالى في نساء النبي « لستن كأحد من النساء » يشير إلى عدم الرغبة في المساواة . والحجاب على ما ألفناه مانع عظيم يحول بين المرأة وارتقاها وبذلك يحول بالتالي بين الأمة وتقدمها . وربما يقال إن في الإمكان أن تكمل المرأة دراستها وتربيتها في بيتها ، ولكن الحقيقة أن الحجاب يحجب المرأة عن العالم ، فلا ترى إلا سفايف الأحداث في بيتها ، ويقتل الرغبة في التفكير وفي الحركة نفسها . ولو أخذنا رجلاً بلغ الأربعين من عمره وحجبناه عن العالم ، وألزمناه أن يعيش بين أربعة جدران وسط النساء والأطفال والخدم ، لشعر بالتخاطب تدريجي في قواه العقلية والجسمية . لذلك تصاب أغلب نساؤنا بالتشمع أو فقر الدم ، ومتى ولدت مرة تداعت بذاتها وذبل جسمها وظهرت عجوزاً وهي في ريعان شبابها ، على أن المرأة التي تخاطب الرجال تكون أبعا عن الأفكار السيئة من المرأة المحجبة ، لأنها اعتادت الاختلاط بحيث أصبح أمراً طبيعياً . وبديهي أن المرأة التي تحافظ على شرفها وهي غير محجوبة ، لها

من الفضل أضعاف ما لزميلتها لأن عففتها اختيارية ، أما تلك فعفتها قهرية ، ولا أدري كيف نفتخر بعفة نساؤنا ونحن نعتقد أنهم مصونات بقوة الحراس وارتفاع الجدران . أيقبل من يحين دعواه أنه رجل طاهر لأنه لم يرتكب جريمة وهو في السجن ؟

وبعد أن أحس قاسم أنه فند حجج رجال الدين بالرجوع إلى مفاهيم الإسلام في أصولها ، وأوضح أثر الأسلوب المتبع في فساد الطبائع وتزييف الحقائق ، وفند الآراء الشائعة ، لم يبق أمامه إلا أن يستثير النخوة ويستحث المشاعر . الغريب حقاً ألا يوجد رجل فينا يثق بأمرائه مهما اختبرها وعاشت معه ، ومن العار ألا نثق في أمهاتنا وبناتنا ونصور أنهم لا يعرفون صيانة أنفسهم ، ثم ماذا يفيد الرجل أن يمتلك جسم المرأة إذا غاب عنه قلبها ؟ ثم بعد ذلك ألا يبدد الرجل منا أمواله دون مبرر حين يبني بيتين ويؤث بيتين ويأتي بفريقين من الخدم ، فريق للرجال وفريق للنساء في قسم الحریم ، ثم لا بد له أن يأتي بعريتين لأننا لا نقبل أن يركب الرجل مع زوجته أو حتى مع والدته عربة واحدة ؟ إن الجرائم ترتكب من حولنا ، فالقتل والنهب والقذف وغيرها ترعج الساكن وتقلق المطمئن ومع ذلك نتحمل مصائبها ونجهل في تظهر المجتمع منها بالطرق المشروعة عن طريق القانون أو التربية . فلم استثنينا خطيئة المرأة ، وصنعنا بها ما لم نصنع بالرجل ؟

ومن العجيب أن الحجاب نفسه قد رق حتى صار فتنة لا سترأ ، ونحن في مرحلة تطور سوف تستمر حتى تبلغ مداها ، فالحكمة أن نتداركها بتنظيم التيار لا بالوقوف أمامه ، وذلك عن طريقين ، أولهما أن يكون حد السفور هو الحجاب الشرعي ، وثانيهما التحصين عن طريق التربية السليمة . ولكن هل قال قاسم كل ما يريد ؟ لا فقد كان يعلم أن الطفرة مهلكة ، وحتى التطور والانتقال لا بد أن تحدث فيه أخطاء ،

ولكنه يؤمن بأن إمكانية المرأة تستطيع أن تخدم المجتمع ، وأنه لا يستطيع أن يسبق عصره بمدى طويل ، فلا يستطيع أن يقول إلا ما يمكن أن يستسيغه جانب على الأقل من أهل عصره ، وعلى مدى الأيام سينتقل التطور من مرحلة إلى مرحلة .

بعد أن ناقش قاسم القضية وأحس أنه انتهى فيها إلى رأى قاطع ، انتقل إلى موضوع من أخطر الموضوعات وأكثرها أهمية ، وهو موضوع المرأة والأمة . وهو يبدوه متسائلاً عن سر ضعف الأمة الإسلامية ذلك السؤال الذى طالما رددته من قبل أساتذته ، ثم يجيب عنه بأن ضعفنا العلمى هو السبب ، فقد سبقنا عصر البخار والكهرباء ولم نلحق به ، فأتانا الغربى غازياً ، لأنه ملك القوة العلمية . ومن المحال أن نأمل فى نهضة علمية شاملة ما لم تكن الأمهات قادرات على تهيئة جيل جديد للنجاح . فخطاى المرأة إذن هو أكبر عقبة تقف أمامنا ولا بد أن نزيل تلك العقبة . وقد أثبتت المرأة فى أوربا أن انخطاها كان عارضاً لا طبيعياً ، فقد وصلت إلى درجة لم يكن يحلم بها أكبر المصلحين فى يوم من الأيام . فهى رأس مال عظيم نحن مقصرون فى الانتفاع به ، مثلنا مثل الغنى الذى يدفن ماله ، ولو استثمره لعاد بالنفع عليه وعلى بلده . وإذا كانت المرأة الغربية قد دخلت الوظائف العامة ، فالمرأة الشرقية تستطيع أن تخدم بلدها متى ترفت ، على الأقل عن طريق الجمعيات الخيرية ، وما أكثر حاجتنا إلى تلك الجمعيات وما أشد قدرة المرأة على العمل فيها لما جبلت عليه من رقة الإحساس والصبر الطويل الذى لا يتحملة أعظم الرجال جلدأ .

هل تضرب الأمثلة من التاريخ ؟ إن طائفة عظيمة من الأحاديث النبوية قد رويت عن عائشة وأم سلمة وغيرهما من أمهات المؤمنين ونساء الصحابة . وهل ننسى أن عائشة قد تدخلت فى مسألة الخلافة وكانت

رئيسة للحزب المعارض فى يوم ما ؟ وهل ننسى أيضاً أن عدداً كبيراً من النساء اشتهرن بخدمة العلم ؟ إن الناظر إلى هذه الفروع جميعاً يجدها ترتد إلى أصل واحد هو تربية المرأة . حرمانها التربية السليمة وحجبناها عن الدنيا وعن نور المعرفة ، فعشنا معها فى الظلام ، فلكى تشرق الشمس ثانية علينا ينبغى أن نفتح النوافذ ، لنرى شروق صباح جديد .

وبعد أن انتهى قاسم من عرض فكرته وتحليلها ، رأى أن أحكامنا الشرعية نفسها بحاجة إلى الوقوف عندها . فينظر إلى آراء الفقهاء فى الزواج وتعدد الزوجات والطلاق ، ويعود ينظر مرة ثانية إلى نصوص التشريع فتتملكه الحيرة . فالقرآن يقول : « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة » . والفقهاء يعرفون الزواج بأنه « عقد يملك به الرجل بضع المرأة » فأى اختلاف بين مفهوم القرآن ومفهوم الفقهاء حول الزواج ؟ إنه فى عرف الفقهاء صلة مادية محضه ، وفى عرف القرآن صلة قوامها المحبة . ولما وصلت منزلة الزواج إلى هذه الدرجة عند الفقهاء سرى أثرها بين المسلمين ، وكان من نتائج ذلك أن يتم عقد الزواج قبل أن يرى كل من الزوجين صاحبه ، فى حين أن أحاديث الرسول تبيح أن ينظر الرجل إلى خطيبته ، لأن العلاقة الزوجية تقوم على توافق بين نفوس الزوجين وائتلاف بين الطباع والأخلاق ، فأين نحن من هذا ؟ إن الجيل الجديد لا يرضى الزواج بزوجة لم يرها وأم جاهلة لأبنائه ، فينبغى أن نزن مطلبه بميزان العقل والشرع ، وهو فى الحقيقة ليس إلا رجوعاً إلى الأصول النقية للإسلام . وإذا رجعنا إلى تلك الأصول ، وجدنا آية تعدد الزوجات تعلق وجوب الاكتفاء بزوجة واحدة على مجرد الخوف من عدم العدل ، ثم تصرح آية أخرى بأن العدل غير مستطاع ، ولا يعذر رجل يتزوج أكثر من امرأة إلا فى حالة الضرورة ، كأن تصاب امرأته بمرض مزمن أو تكون

عاقراً . أما تعدد الزوجات في غير هذه الحالة ، فليس إلا نتيجة لاعتبار المرأة متاعاً كسائر المتاع الذي يملكه الرجل . على أن قيام العداوات بين أعضاء العائلة الواحدة نتيجة لتعدد الزوجات كفيلاً بأن يصرف الرجل العاقل عن هذا التعدد وأن يكتف شربه في طلب اللذائذ . وكذلك الأمر بالنسبة للطلاق ، فالمطلع على إحصائية الطلاق في مدينة القاهرة خلال السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر يدرك أن كل أربع زوجات يطلق منهن ثلاث وتبقى واحدة فقط ، وهي نسبة مزعجة توضح مدى الانهيار الذي أصاب الأسرة عندنا . وإطلاق الحرية للزوج في الطلاق مهما كان أرعن أو عابثاً ، أمر خطير بالنسبة لكيان الأسرة ، وإذا رجعنا إلى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ، وجدنا أبغض الحلال إلى الله الطلاق ، ووجدنا أن مضمون القرآن يحتمل أن يكون الطلاق أمام القاضي الذي يحاول التوفيق وإصلاح ما بين الزوجين قبل أن يمزق وثيقة الرباط المقدس . وأخيراً ، أليست الزوجة المثقفة الواعية قادرة على رأب الصدع في أكثر الأحيان ؟ أليست قادرة على احترام زوجها لها فلا يفكر في تعدد الزوجات ولا يفكر في الطلاق ؟ يرى صديقة ورفيقة له في رحلة الحياة الشاقة فهون متاعب الرحلة وهو يستند إلى ذراعها ، ولا يعود يفكر إلا في سعادة بيته وأبنائه . وهكذا حاول قاسم أن يجتهد في الشريعة الإسلامية ، ورأى نصوص القرآن وأحاديث الرسول ، تحت النور الذي أضاءه فقهاء مجتهدون مثل الشيخ محمد عبده .

والواقع أننا إذا نظرنا إلى آراء قاسم أمين اليوم رأينا أنه لم يكن مسرفاً ، فهو قد دعا إلى الحجاب الشرعي ، ودعا إلى تربية المرأة وتحميلها مسؤولية جيل جديد يطمح في نهضة قومية شاملة . ونقف اليوم ننظر إلى مطلع القرن العشرين ، فنسمع قاسماً ينادى بأرائه ، وتعالى الصرخات ضده ، ونعود ننظر إلى الحاضر ، فنرى المرأة قد تبوأ مكاناً رفيعاً ، فلا تعلو وجوهنا الدهشة ، ذلك أن قاسماً

حين فتح لها باب الحياة الطليقة ، أدرك كثير من المفكرين أن الأيام لا بد أن تسير بها مسرعة إلى نهاية الطريق .

والسؤال الذي يبقى بعد ذلك يتعلق بمنهج في عرض آرائه . فنحن عندما نقارن بين أسلوبه وأسلوب بعض معاصريه ندرك أن قاسماً كان من الكتاب الذين تحللوا من قيود الصنعة وكتبوا بأسلوب حر جديد أشبه شيء بالتيار الصافي الذي ذهب بكل الشوائب التي تجمعت على مر القرون . وإلى جانب ذلك نلاحظ روح المنطق الجدلي ، فهو يذكر لنا القضية ويعرضها عرض المحامي الذي يريد أن يكسب القضية ، ومن أجل هذا نجده في كثير من الأحيان يقسم الفكرة إلى جزئيات يناقش كل واحدة منها من كل وجوها ، حتى إذا انتهى منها تجمعت الصورة الكلية في الإطار العام .

والمناذج التالية من كتاب « تحرير المرأة » توضح خصائصه السابقة :

نصوص مختارة

١ - « عاشت المرأة في انحطاط شديد أيّاً كان عنوانها في العائلة ، زوجة أو أمّاً أو بنتاً ، ليس لها شأن ولا اعتبار ، ولا رأى ، خاضعة للرجل لأنه رجل ولأنها امرأة . ففى شخصها في شخص الرجل ، ولم يبق لها من الكون ما يسعها إلا ما استتر من زوايا المنازل ، واختصت بالجهل والتعجب بأستار الظلمات ، واستعملها الرجل متاعاً للذة ، يلهو بها متى أراد ، ويقذف بها في الطرق متى شاء ، له الحزبة ولها الرق ، له العلم ولها الجهل ، له العقل ولها البله ، له الضياء والفضاء ، ولها الظلمة والسجن ، له الأمر والنهى ولها الطاعة والصبر ، له كل شيء في الوجود وهي بعض ذلك الكل الذي استولى عليه . من احتقار المرأة أن يطلق الرجل زوجته بلا سبب . من احتقار المرأة أن يقعد الرجل على مائدة الطعام وحده ثم تجتمع النساء من أم وأخت وزوجة

ويأكلن ما فضل منه . من احتقار المرأة أن يحال بينها وبين الحياة العامة والعمل في أى شىء يتعلق بها ، فليس لها رأى في الأعمال ولا فكر في المشارب ولا ذوق في الفنون ولا قدم في المنافع العامة ولا مقام في الاعتقادات الدينية ، وليس لها فضيلة وطنية ولا شعور ملي .

٢ - « أليس من جهل الأم بقوانين الصحة أن تهمل ولدها من النظافة فيعلوه الوسخ وتتركه متشرداً في الطرق والأزقة يتمرغ في الأتربة كما تتمرغ صغار الحيوانات ؟ أليس من جهلها أن تدعه كسلان يفر من العمل ويضيع وقته الذى هو رأساله مضطجعاً أو نائماً أو لاهياً مع أن سن الطفولة لا يعرف الكسل ، وهو سن النشاط والعمل والحركة ؟ أليس من أثر جهلها أننا جميعاً مصابون بشلل في أعصابنا حتى صرنا لا نتأثر من شىء مهما بلغ في الحسن والقبح ؟ فإذا رأينا عملاً جميلاً مدحناه من طرف اللسان ، وإذا شاهدنا فعلاً قبيحاً استهجنناه بهز الرعوس وظاهر من القول بدون أن نشعر بانبعاث باطنى يقهرنا على الاندفاع إلى الأول ولا على الابتعاد عن الثانى ؟ أليس من جهلها أن تسلك في تأديب ولدها طريق الإخافة بالجن والعفاريت وأن تأخذ من وسائل صيافته ووقايته من المضبرات تعليق التعاويذ بالطواف به حول القبور وفي زوايا الأضرحة ، وغير ذلك مما لا يبالي به إلا الجاهلون بأصول الدين وفضائل الأعمال ، وله من الأثر السيئ في أنفس الناشئين بل وفي أرواح الرجال ما يجر إلى كل شر ويبعد عن كل خير ؟ »

٣ - « وأما خوف الفتنة الذى نراه يطوف في كل سطر مما يكتب في هذه المسألة تقريباً فهو أمر يتعلق بقلوب الخائفين من الرجال وليس على النساء تقديره ولا هن مطالبات بمعرفته . وعلى من يخاف الفتنة من الرجال أن يغض بصره كما أنه على من يخافها من النساء

أن تغض بصرها . والأوامر الواردة في الآية الكريمة موجهة إلى كل من الفريقين بغض البصر على السواء . وفي هذا دلالة واضحة على أن المرأة ليست بأولى من الرجل بتغطية وجهها .

« عجباً ، لم لم يؤمر الرجال بالتبرقع وستر وجوههم عن النساء إذا خافوا الفتنة عليهن ؟ هل اعتبرت عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة ، واعتبر الرجل أضعف من المرأة عن ضبط نفسه والحكم على هواه ، واعتبرت المرأة أقوى منه في كل ذلك حتى أبيح للرجال أن يكشفوا وجوههم لأعين النساء مهما كان لهم من الحسن والجمال ، ومنع النساء من كشف وجوههن لأعين الرجال منعاً مطلقاً خوف أن يفلت زمام هوى النفس من سلطة عقل الرجل فيسقط في الفتنة بأية امرأة تعرضت له مهما بلغت من القبح وبشاعة الخلق ؟ » .

٤ - « وإن سمح لى القارئ أن أبدى هنا كل ما أظنه صواباً ، أقول لا يمكننى أن أفهم أن الطلاق يقع بكلمة مجرد التلفظ بها مهما كانت صريحة . نعم إن الأعمال الشرعية لا تستغنى عن الألفاظ إذ لو حللنا أى عقد لوجدناه مركباً من ظهور إرادة أو مطابقة لإرادتين حصل الاستدلال عليهما أو عليهما من الألفاظ التى صدرت شفاهياً أو بالكتابة ، ولذلك فليس الغرض الاستغناء عن الألفاظ وإنما مرادنا أن اللفظ لا يجب الالتفات إليه في الأعمال الشرعية إلا من جهة كونه دليلاً على النية . فينتج من ذلك أنه يجب أن يفهم أن الطلاق إنما هو عمل يقصد به رفع قيد الزواج وهذا يفرض حتماً وجود نية حقيقية عند الزوج وإرادة واضحة في أنه إنما يريد الانفصال من زوجته ، لا أن يفهم كما فهمه الفقهاء وصرحوا به في كتبهم أن الطلاق هو التلفظ بحروف (ط ل ا ق) . »

تدبير المتوحّد لابن باجه

بسم
الدكتور محمد مصطفى حامى

أستاذ التصوف الإسلامى وفلسفته بمعهد الدراسات الإسلامية

بين المشرق والمغرب

يلاحظ المتأمل فى تاريخ الحياة العقلية والروحية الإسلامية أول ما يلاحظ أن شمس الفكر والروح الإسلاميين قد بزغت أول ما بزغت من المشرق العربى ، فإذا هى قد ملأت العالم نوراً وعرفاناً ، وأشاعت فيه من الحركات الفلسفية الخصبية ، والعلمية المنتجة ، والروحية المشرقة ، ما كان له أبعد الآثار فى تاريخ الحضارة العربية ، بل فى تاريخ الحياة الإنسانية كلها .

على أن هذه الشمس المشرقة لم تلبث أن دارت بها دوائر الزمن ، وأن عدت عليها عوادي الخطوب والخن ، فإذا هى تزاور عن العقول والأرواح تارة ، وتقرض العقول والأرواح تارة أخرى ، وما فتئت كذلك حتى قضى عليها زماناً بأن تجنح إلى المغيب عن المشرق الذى طلعت منه ، وأفاضت أنوارها عليه ؛ ولكنها لم تغب لكى تغرب إلى غير ما إشرق ، وإنما هى قد غابت من المشرق حيناً من الدهر ، وكانت غيبتها مما تكاثف حولها من سحاب وضباب ، وما سترها عن الأنظار والأذواق من حجاب ، ثم سرعان ما قويت

أنوارها واشتدت ، فإذا هى تعود مرة أخرى إلى الإشرق ، فتشيع أشعتها فى كل الآفاق ، وتملأ بهدايتها كل الأنظار والأذواق ؛ ولكن إشرقها فى هذه المرة لم يكن كما كان فى المرة الأولى من المشرق ، وإنما كان إشرقاً عجباً ولكنه ملائم لطبيعتها ، لأنه كان إشرقاً من المغرب الذى لا يختلف فى بيئته عن بيئتها ، لا سيما أن هذه البيئة أو تلك كانت سواء فى كل من المشرق والمغرب فيما يستظلان به من ظل الإسلام ، وفيما ينهلان منه من مناهل صافية انبثقت مياهاها الشافية على يد محمد عليه الصلاة والسلام ، ثم على أيدي الصحابة والتابعين ، ومن جاء بعد أولئك وهؤلاء من الزهاد والعباد والصوفية الصالحين ، والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والحكماء الإشرقيين ، وغير أولئك وهؤلاء من قادة الفكر والروح المصلحين .

وحسبنا من هذه الصفوة الممتازة أن نشير إلى من ظهر منهم من الفلاسفة فى كل من المشرق والمغرب الإسلاميين ، لأن موضوعنا بالفلسفة الإسلامية ألتصق ، وصلته بها وبتاريخها أوثق : فقد عملت الفلسفة عملها ، وآتت أكلها ، فى حياة الفكر العربى فى المشرق الإسلامى أولاً على أيدي الكندي والفارابى وابن سينا وابن الهيثم

بشيء من علم المنطق ، فنظروا فيه ، ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال ، فكان فيهم من قال :

برح بي أن علوم الورى

اثنان ما إن فيهما من مزيد

حقيقة يعجز تحصيلها

وباطل تحصيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر ، أخذق منهم نظراً ، وأقرب إلى الحقيقة ، ولم يكن فيهم أثقب ذهنياً ، ولا أصح نظراً ، ولا أصدق روية ، من أبى بكر ابن الصائغ « ابن باجة » . غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية ، قبل ظهور خزان علمه ، وبث خفايا حكمته .

وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفاً . وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حد التزايد ، أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره . (ابن طفيل : حى بن يقظان ، تحقيق وتعليق أحمد أمين ، طبعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٢ ، ص ٦١ - ٦٢)

سيرة ابن باجة

فيلسوفنا هو أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ ، ويعرف بابن الصائغ ، وبابن باجة ، وباجه (بتشديد الجيم) هى - كما يقول ابن خلكان - كلمة أفرنجية معناها « فضة » ، كما يطلق عليه رجال المدرسة اللاتينية في أوروبا اسم « افنبس » Avenpace .

ولا يعرف عن حياة ذلك الفيلسوف في نشأته وتطورها أشياء كثيرة من شأنها أن تعطى عنه ترجمة كاملة ، أو تعين على تأليف سيرة له متكاملة ، إلا أنه ولد في سرقسطة حين كان القرن الخامس الهجرى قد أشرف على نهايته ، وإلا أن ذلك كان في ظل دولة المرابطين الذين كان لإلهم أمر الحكم في المغرب

وابن مسكويه والرازى الطيب وإخوان الصفاء والبيروفى والغزالي وكثير غيرهم من الفلاسفة الخالص وغير الخالص ، ثم انتقلت هذه الفلسفة من المشرق إلى المغرب على أيدي الرحالة الذين رحلوا عن بلادهم في الأندلس إلى بلاد المشرق ، على نحو ما رحل مسلم بن محمد الأندلسي ، فكانوا يعودون ومعهم نسخ من الكتب والرسائل التي صنفها الفلاسفة من أهل المشرق ، ومن ثم عرف مسلمو أسبانيا وغيرهم من أهل الكتاب في شمالي أفريقيا وصقلية ، ومجسفات الفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء والغزالي ، وظهرت طائفة صالحة من العلماء والفلاسفة في المغرب ، تأثرت بفلاسفة المشرق ، فكان ابن باجة الذى تأثر الفارابي ، وكان ابن طفيل الذى تأثر ابن سينا ، وكان ابن رشد الذى نقد الغزالي وفند آراءه ، وكان غير أولئك وهؤلاء علماء في الطبيعيات والرياضيات ، وفلاسفة أصحاب أنظار في المسائل الكلامية والإلهيات ، وفي الأمور التي تتصل بالأخلاق والاجتماع والسياسة وغيرها من العمليات ، وفي غير هذا كله من أنواع العلم وألوان المعرفة وأصناف الفن .

ولما كان الكتاب الذى اتخذنا منه موضوعاً لهذا الحديث ، لفيلسوف أندلسي هو ابن باجة ، وكان من الملائم لطبيعة هذا الموضوع أن نتعرف على ما كانت عليه ، وما انتهت إليه الفلسفة الإسلامية في الأندلس ، فلعلنا واجدون فيما يقدمه ابن طفيل من مقدمة استهل بها قصته الفلسفية « حى بن يقظان » ، ما يعطينا صورة لما كانت عليه الحياة العقلية والروحية في تلك البلاد .

وما كان لصاحب « تدبير المتوحد » من منزلة بين فلاسفة عصره ووطنه : فقد قال ابن طفيل ما نصه :

« إن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفاتقة ، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم ، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ، ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم

مسموماً بفعل ابن زهر الطبيب وقد كان أحد الحاسدين له والحاقدين عليه ، وكانت وفاته في رمضان سنة ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م) ، وذلك على حد رواية كل من القفطى في « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، وابن خلكان في « وفيات الأعيان » حيث يتفقان في ذكر هذا التاريخ .

ثقافة ابن باجة ومكانته

كان ابن باجة من الصفوة المثقفة ثقافة واسعة ، بحيث تنوعت أنواع المعارف التي ألم بها ، وتعددت مصنفاته بتعدد النواحي العلمية والفلسفية والأدبية التي شارك فيها . وآية ذلك أنه كان عالماً له خطره في العلوم الطبيعية والرياضية والطبية ، كما كان مستعمقاً فلسفة اليونان وعلوم المتقدمين ، وكما كان مشاركاً مشاركة علمية وعملية في الفنون الموسيقية ، متميزاً في علوم اللغة العربية والفنون الأدبية ، وكما كان فوق هذا كله حافظاً للقرآن ، حتى لقد كتب فيه أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الإمام الكاتب الغرناطي الفاضل المتميز في العلوم الذي صحب ابن باجة واشتغل عليه زماناً ، والذي توفي بقوص ، فقال عنه ما نصه ، وذلك في صدر المجموع الذي نقل فيه بعض أقاويله :

« هذا مجموع ما قيد من أقوال أبي بكر بن الصائغ رحمه الله في العلوم الفلسفية ، وكان في ثقابة الذهن ، ولطف الغوص ، على تلك المعاني الشريفة الدقيقة ، أعجوبة دهره ، ونادرة الفلك في زمانه ؛ فإن هذه الكتب كانت متداولة بالأندلس من زمان الحكم مستجلبها ، ومستجلب غرائب ما صنف بالشرق ، ونقل من كتب الأوائل وغيرها ، نضر الله وجهه ، وتردد النظر فيها ، فما انتهج فيها لناظر قبله سبيل ، وما تقيده عنهم فيها إلا ضلالات وتبديل » . وبعد أن وازن ابن الإمام بين ابن حزم ومالك ابن وهب الأشبيليين استطرده ، فقال عن ابن باجة : « وأما أبو بكر

الإسلامي يومئذ ، وإلا أنه قضى حياته كلها في عهد تلك الدولة التي كان حكامها من التشدد في الدين ، والإمعان المسرف في أخذ النصوص المقدسة على ظاهر حرفيتها ، بحيث لم يكن للفكر الحر حظ من الانطلاق ، ولا للبحث العلمي بمعناه الدقيق نصيب من اتساع الآفاق ، الأمر الذي لم تتح معه الحرية للفلاسفة وأشباههم من أهل الفكر ، بقدر ما أتيحت لغيرهم من أهل الحديث .

ومع ذلك فقد كان هناك من أصحاب النفوس المرهفة ، وأرباب العقول المترفة ، من كانوا يرون أنه لا بد لهم من أن ينهلوا من موارد المعرفة ، ومن أن يلتمسوا في الثقافة تغذية نفوسهم ، وترقية عقولهم ، لدى بعض الصفوة الممتازة من أبناء العصر وقادة الفكر الذين كان ابن باجة أثقبهم ذهنًا ، وأصحهم نظراً ، وأصدقهم روية ، وذلك على حد تعبير ابن طفيل فيما أثبتناه له آنفاً ؛ ومن هنا نرى أبا بكر بن يحيى - صهر على الأمير المرباط - وكان حاكماً لسرقسطة زماناً ما ، يتخذ من ابن باجة جليساً ووزيراً ، مما أوغر صدور الحاسدين عليه ، وأطلق ألسنة الحاقدين بالإرجاف به ، على نحو ما يصوره لنا الفتح بن خاقان في كتابه (قلائد العقيان ومحاسن الأعيان ، القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ ، ص ٣١٥ - ٣١٦) .

وبعد سقوط سرقسطة رحل ابن باجة عنها إلى اشبيلية سنة ٥١٣ هـ ، وهناك في إشبيلية وضع كثيراً من مصنفاته ؛ ثم قصد بعد ذلك إلى غرناطة ، ومن بعدها إلى فاس حيث أقبل على بلاط المرابطين فيها ، وهناك أحاطت به الدسائس ، ودبرت له المكائد ، إذ ألب خصومه ومن بينهم الفتح بن خاقان ، السلطان والجمهور عليه ، فنسبوه إلى التعطيل ، واتهموه بإشاعة الأباطيل ، مما انتهى به إلى التكفير ، وقضى عليه بسوء المصير ، إلا أنه قد كتبت له النجاة أولاً ، ثم لم يلبث بعد ذلك طويلاً حتى دبر له أن يموت

ابن باجة « فنهضت به فطرته الفائقة ، ولم يدع النظر والتنتيج والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله ، وكيفما تصرف به زمنه ، وأثبت في الصناعة الذهنية ، وفي أجزاء العلم الطبيعي ، ما يدل على حصول هاتين الصناعتين في نفسه ، صوته ينطق عنها ، ويفصل ويركب فيها ، فعل المستولى على أمرها .

« وله تعاليل في الهندسة وعلم الهيئة تدل على بروعه في هذا الفن . وأما العلم الإلهي فلم يوجد في تعاليله شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً ، إلا نزعات تستقرأ من قوله في « رسالة الوداع » ، واتصال الإنسان بالعقل الفعال ، وإشارات مبددة في أثناء أقاويله ، لكنها في غاية القوة والدلالة على بروعه في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهابها ، وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له وإليه كان التشوق بالطبع لكل ذي فطرة بارعة ، وذو موهبة ترقبه عن أهل عصره ، وتخرجه من الظلمات إلى النور ، كما كان رحمه الله ، وقد صدرنا هذا المجموع بقول له في الغاية الإنسانية على نهاية من الوجازة ، تعرب عما أشرنا إليه من إدراكه في العلم الإلهي ، وفيما قبله من العلوم الموطئة له ، وعسى أنه قد علق فيه ما لم يعثر عليه :

« ويشبه أنه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم ، فإنه إذا قرنت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالي ، وهما اللذان فتح عليهما بعد أبي نصر بالمشرق في فهم تلك العلوم ، ودونا فيها ، بان لك الرجحان في أقاويله ، وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو ، والثلاثة أثمة دون ريب ، وآتون ما جاءته من قبلهم من بارع الحكمة عن يقين تمتاز به أقاويلهم ، ويتواردون فيها مع السلف الكريم » . (ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، بيروت ١٩٥٧ م ، ج ٣ ، ص ١٠٠ - ١٠٢) .

على أن ابن باجة الذي يبدو هنا فيلسوفاً وعالمياً وطبيباً وموسيقياً ، لم يكن هذا كله فحسب ، وإنما كان كذلك ، وكان شيئاً آخر غير ذلك : كان شاعراً له من نظم الشعر ملكة منازة وذوق مصقول وقدرة على آداء المعاني الدقيقة آداء رائعاً ، والتعبير عنها تعبيراً بارعاً ، كما تبين خصائصه الشعرية تلك من خلال النماذج التي أوردها له كل من المقرئ في « نفع الطبيب » والفتح بن خاقان في « قلائد العقيان » ، وابن خلكان في « وفيات الأعيان » :

فن هذه النماذج مثلاً قوله وهو في الاعتقال يخاطب ذا الوزارتين أبا جعفر يزيد بن مجاهد :

لعلك يا يزيد علمت حالي
فتعلم أى خطب لقد لقيت
ولاني إن بقيت بمثل ما بي
فن عجب الليالي أن بقيت
يقول الشامتون شقاء نحت
لعممر الشامتين لقد شقيت
أعد لهم الأمان من الليالي
وسالمهم بها الزمن المقيت
وما يدرون أنهم سيسقوا
على كره بكاس قد سقيت

وقوله وقد عزم عماد الدولة يوماً على قتله ، فلما نعى إليه ذلك نظم البيتين التاليين يخاطب فيهما نفسه :

أقول لنفسي حين قابلها الردى
فراعت فراراً منه يسري إلى يميني
تري تحملي بعض الذي تكرهينه
فقد طالما اعتدت الفرار إلى الأهني

وإذا كان ابن باجة يبدو هنا في هذين البيتين وفي الأبيات الخمسة السابقة ، شاعراً حكيماً ينطوي شعره على كثير من المعاني الحكيمة التي تتصل بما يقع للإنسان في الحياة من أحداث ، وما يعرض له من خطوب ،

فإنه يبدو من ناحية أخرى شاعراً غزلاً ، رقيق الحس
وشيق اللفظ ، لطيف المعنى ، يفيض شعره الغزلى حباً
وشوقاً وحنيناً فضلاً عما يصوره لوعة وأسى وأنياباً ،
وذلك على الوجه الذى يظهرنا عليه وقد فارقته أحبته ،
فإذا هو يعبر عن حبه لهم ، وشوقه إليهم ، وحفظه
لمودتهم ، فيقول :

أسكان نعمان الأراك تيقنوا
بأنكم فى ربع قلبى سكان
ودوموا على حفظ الوداد فطالما
بلىنا بأقوام إذا استؤمنوا خانوا
سلوا الليل عنى مذ تناءت دياركم
هل اكتملت بالغمض لى فيه أجفان
وهل جردت أسياف برق سماؤكم
فكانت لها إلا جفونى أجفان

ومن هذا القبيل تصويره الرائع لحاله بعد أن فارقته
أحبته ، وتركوه يتلظى بنار لوعته ، وذلك فى قصيدته
التي يقول فيها :

ضربوا القباب على أقاحه روضة
خطر النسيم بها ففاح عبيرا
وتركت قلبى سار بين حمولهم
دأبى الكلوم يسوق تلك العيرا
هلا سألت أسيرهم هل عندهم
عان يفك ولو سألت غيورا
لا والذى جعل الغصون معاففاً
لهم وصاغ الأقحوان ثغورا
ما مر بي ربح الصبا من بعدهم
إلا شهقت له فعاد سعيرا

ومع أن ثقافة ابن باجة العلمية والفلسفية ،
وملكته الموسيقية والشعرية ، كان كل أولئك خليقاً
بأن يضع الرجل موضع التقدير والإكبار ، فى نظر
بعض الذين عاصروه أو كتبوا عنه ، على نحو ما فعل

كل من ابن الإمام وابن طفيل ، إلا أن ابن باجة قد
ابتلى بخضم متعسف متكلف ملك عليه الهوى وسوء
الغرض كل نفسه ، فإذا هو يصدر فيما كتب عن
الفيلسوف والعالم والشاعر عن حقد وحسد ، وكرهية
شديدة ، وإذا هو ينعى عليه فى عقيدته ونزعتة ، وفى
فلسفته وسياسته ، وفى تصرفه وفطرته ، وإذا هو يبالغ
فىما نسبته إلى ابن باجة أو نسب ابن باجة إليه مبالغة
مبقتة لم تخرجه عن حد الإسراف على نفسه فحسب ،
بل على ابن باجة وعلى الحق جميعاً . ولعل ما صدر
عنه هذا الخضم الذى كان كذلك وهو الفتح بن خاقان
من بغض وشنآن ، كان راجعاً إلى أن الفتح كان قد
أرسل إلى ابن باجة يطلب شيئاً من شعره ليورده فى
كتابه « قلائد العقيان » ، فغالطه ابن باجة مغالطة أحقته
عليه ، فذكره ذكراً قبيحاً فى كتابه (القفطى : إخبار
العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ،
ص ٢٦٥) .

وأى شيء أبعد عن الحق وأقرب إلى الباطل ،
وأدل على سوء النية وإساءة الحكم ، من أن يكون العلم
والفن والأدب ، وكلها مقومات محمودة للإنسان
الراقى ، مثاراً للقليل والقال ، ومصدراً للضلال
والانحلال ، ومدعاة إلى أن يصور المتقوم بها ، المترسم
نهجها ، كما هو شأن ابن باجة ، فى هذه الصورة
الشوهاء التى صورته فيها الفتح بن خاقان فى قول له
مسهب فى غير طائل ، مغرق فى كل افتراء وباطل ،
كان يقول عنه :

« نظر فى تلك التعاليم ، وفكر فى أجرام
الأفلاك وحدود الأقاليم ، ورفض كتاب الله الحكيم
العليم ، ونبذه وراء ظهره ثانى عطفه ، وأراد إبطال
ما لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، واقتصر
على الهيئة ، وأنكر أن تكون له إلى الله تعالى فيئة ،
وحكم للكواكب بالتدبير ، واجترم على الله اللطيف
الخير ، واجترأ عند سماع النهى والإيعاد ، واستهزأ

سألت متى اللقاء فقيل حتى
يقوم المهامدون من الرجاء
(ابن خاقان : قلائد العقيان ، ص ٣١٦ - ٣١٧)

آثار ابن باجة

أحصى كل من ابن أبي أصيبعة والقفطى وغيرهما
من ترجموا حياة ابن باجة ، طائفة كبيرة من الآثار ،
في علوم وفنون كثيرة من تلك التي شارك فيها هذا
الفيلسوف العالم الشاعر ، والتي تعد مرآة صادقة تتجلى
عليها العناصر المختلفة التي تألفت منها ثقافته الفلسفية
والعلمية ، وقدرته على التحصيل والشمول . على أن
أكثر ما خلف ابن باجة من آثار فأنما هو شروح
وتعليقات على مذهب أرسطو وغيره من الفلاسفة ،
لا سيما ما كان من مؤلفات المعلم الأول في المنطق
والطبيعيات ، ومن هنا كانت مصنفات ابن باجة التي
تنطوى على أنظار مبتكرة وأفكار طريفة قليلة ، أو هي
كتب ورسائل ناقصة ، ونظرات مختلصة ، وخطرات
مختصرة ، ليس لها ضابط ، ولا بينها رابط ، لأنه يبدأ
الكلام بالحديث عن شيء ، ثم لا يلبث أن ينتقل منه
إلى الحديث عن شيء آخر . ولهذا نرى فيلسوفاً معاصراً
لابن باجة ، وهو أبو بكر بن طفيل ، يتحدثنا عن
مؤلفات فيلسوفنا ابن باجة فيقول :

« وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هي
غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه « في النفس »
و « تدبير المتوحد » ، وما كتبه في المنطق وعلم
الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ،
ورسائل مختلصة ، وقد صرح هو نفسه بذلك ، وذكر
أن المعنى المقصود برهانه في « رسالة الاتصال » ،
ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيتاً ، إلا بعد عسر
واستكراه شديد ، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع
على غير الطريق الأكمل ، ولو اتسع له الوقت مال
لتبديلها » (ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ٦٢) .

بقوله تعالى : « إن الذي فرض عليك القرآن لرادك
إلى معاد : فهو يعتقد أن الزمان دور ، وأن الإنسان
نبات له نور ، حاميته تمامه ، واختطافه اقتطافه ، قد
حى الإيمان من قلبه فما له فيه رسم ، ونسى الرحمن
لسانه فما يمر له عليه اسم ، وانتمت نفسه إلى الضلال
وانتسبت ونفت يوماً تجزى فيه كل نفس بما كسبت
فقصر عمره على طرب وهو ، واستشعر كل كبر
وزهو ، وأقام سوق الموسيقى ، وهام بحادى القطار
ونسقا ، فهو يعكف على سماع التلاحين ، ويقف عليها
كل حين ، ويعلن بذلك الاعتقاد ، ولا يؤمن بشيء
قادنا إلى الله في أسلس مقاد ، مع منشأ وخيم ، ولو لم
أصل رجيم وله نظم أجاد فيه بعض إجادة ،
وشارف الإحسان أو كاده » (الفتح بن
خاقان ، قلائد العقيان ، ص ٣١٣ - ٣١٤) .

وليس أدل على ما طويت عليه نفس الفتح بن
خاقان من حقد وضيغينة على ابن باجة ، من أنه بعد أن
اعترف له ببعض الإجادة والإحسان في نظمه ،
لم تطاوعه نفسه في أن يترك هذا الإحسان وتلك الإجادة
في النظم دون أن يتهم صاحبه بالإغارة على معاني
الشعراء المتقدمين وذلك على النحو الذي فعل في رثائه
للأمير أبي بكر ، إذ أن ابن باجة في نظر ابن خاقان
إنما كان في هذا الرثاء ، سارقاً لمعنى من معاني أبي العلاء
مما أورده هذا الأخير في أمه من رثاء ، وذلك على حد
ما يعبر عنه ابن خاقان في قوله عن ابن باجة :

« . . . وكثيراً ما يغير هذا الرجل على معاني
الشعراء ، وينبذ الاحتشام من ذلك بالعراء ، ويأخذها
من أربابها أخذ غاصب ، ويعوضهم منها كل هم
ناصب ، وهذا مما أطال به كمد أبي العلاء ونغمه ، فانه
أخذه من قوله يرثي أمه :

فيا ركب، المذون ألا رسول

يلغ روحها أرج السلام

ومهما يكن من شيء فنحن نستطيع أن نلم
بمصنفات ابن باجة ، سواء ما كان منها شرحاً أو
تعليقاً ، وما كان منها تصنيفاً أو تأليفاً ، وذلك على
الوجه التالي :

(أ) فن شروحه وتعليقاته العلمية :

- ١ - تعاليق في الهندسة وعلم الهيئة .
- ٢ - شرح كتاب « السمع أو السماع الطبيعي »
لأرسطوطاليس .
- ٣ - قول على بعض كتاب « الآثار العلوية »
لأرسطوطاليس .
- ٤ - قول على بعض كتاب « الكون والفساد »
لأرسطوطاليس .
- ٥ - قول على بعض المقالات الأخيرة من كتاب
« الحيوان » لأرسطوطاليس .
- ٦ - كلام على بعض كتاب « النبات »
لأرسطوطاليس .
- ٧ - جواب على سؤال عن هندسة ابن سيد
المهندس وطرقه .
- ٨ - كلام على شيء من كتاب « الأدوية المفردة »
لجالينوس .
- ٩ - كتاب « اختصار الحاوي » للرازي .

(ب) ومن مصنفاته أو مؤلفاته العلمية ما يأتي :

- ١ - كتاب « التجريبتين على أدوية ابن وافد » ،
وقد اشترك مع ابن باجة في وضع هذا الكتاب أبو الحسن
سفيان .

٢ - كلام في الاسطقسات .

٣ - كلام في المزاج بما هو طبي .

(ج) ومن شروحه وتعليقاته الفلسفية ما يأتي :

- ١ - تعاليق على كتاب أبي نصر الفارابي في
« الصناعية الذهنية » .

٢ - تعاليق حكيمية متفرقة .

٣ - شرح على مدخل فرغريوس .

(د) ومن مصنفاته أو مؤلفاته الفلسفية ما يأتي :

- ١ - قول في التشوق الطبيعي وماهيته .
- ٢ - أسباب البرهان وحقيقته .
- ٣ - قول على القوة النزوعية .
- ٤ - كتاب النفس ، وكلام في الفحص عن النفس
النزوعية ، وكيف هي ، ولم تنزع ، وبماذا تنزع ؟
- ٥ - فصول تتضمن القول على إتهام العقل
بالإنسان .
- ٦ - فصول قليلة في السياسة المدنية ، وكيفية
المدن ، وحال المتوحد فيها .
- ٧ - كلام في الغاية الإنسانية .
- ٨ - كلام في الأمور التي بها يمكن الوقوف على
العقل الفعال .
- ٩ - « رسالة الوداع » ، وقد سميت بهذا الاسم
لأن ابن باجة كان على وشك سفر طويل ، وكان يريد
أن يودع بعض آرائه لصديق من أصدقائه ، وكان
يخشى ألا يلتقي بعد عودته بهذا الصديق ، فترك له هذه
الرسالة ، وجعل لها هذا الاسم . ولهذا الرسالة قيمة
فلسفية خاصة ، لأن فيها آراء ابن باجة عن المحرك
الأول في الإنسان ، وهو العقل ، وعن الغاية الحقيقية
للإنسان وللعلم وللبحث الفلسفي ، وهي القرب من
الله ، والاتصال بالعقل الفعال الذي هو فيض من الله ،
وسبيل هذا الاتصال وذلك القرب إنما يختلف عند
ابن باجة عما هو عليه عند الصوفية ، لأنه عند هؤلاء
عبارة عن ذوق ووجد ، وعند فيلسوفنا ليس إلا
عبارة عن منهج علمي ، وبحث نظري ، وتعقل
فلسفي ، ومن هنا عاب ابن باجة على الغزالي قوله أن
الخلوة هي سبيل انكشاف العالم العقلي للإنسان ،
ومشاهدة الأمور الإلهية التي من شأنها أن توقع في قلب

الإنسان المعرفة اليقينية ، وتولد في روحه السعادة الحقيقية .

١٠ - « كتاب تدبير المتوحد » ، وهو أهم كتب ابن باجة ورسائله الفلسفية بصفة عامة : ذلك بأن المؤلف إنما يرسم ها هنا منهجاً يسير عليه الإنسان من حيث هو فرد في نفسه ، ومن حيث هو عضو في جماعة ، كما يرسم هذا المنهج لهذه الجماعة من حيث هي مؤلفة من جملة أفراد كلهم متوحد ، وكلهم متشابه ، وكلهم ينبغي أن يحقق الغاية القصوى من وجود الإنسان المتوحد أو الجماعة المتوحدة ، وهذه الغاية هي الاتصال بالعقل الفعال الذي يستلزم في تحقيقه به ، وتحقيقه له ، أن تقدم مقدمات ، وأن تؤدي واجبات ، مما تبين معه القيمة النظرية والعملية لمذهب ابن باجة في « تدبير المتوحد » ، وذلك على الوجه الذي أرجو أن أوفق إلى الإبانة عنه مجملاً واضحاً فيما يلي :

كتاب ابن باجة في تدبير المتوحد

يلاحظ المتأمل فيما خلف ابن باجه من آثار علمية وفلسفية ، أن كتابه في « تدبير المتوحد » هو أمتع وأجمع وأنفع هذه الآثار من الناحيتين النظرية العقلية والعملية التطبيقية ، وأن ما أشار إليه مجملاً في كتبه ورسائله الأخرى ، قد ذكره وأبان عنه مفصلاً في هذا الكتاب ، وأن مذهبه الفلسفي المتكامل يمكن أن يتبين ها هنا على وجه أوضح ، وفي عبارة أصرح ، وإن لم تخل من غموض في بعض المواطن ، إلا أنها كانت كذلك على وجه العموم .

وقد ظل كتاب « تدبير المتوحد » ، أو ظلت أجزاءه التي بقيت منه بعبارة أدق زماناً طويلاً في بطون المخطوطات ، لا يكاد يعرفها أو ينتفع بها أحد ، إلا من خلال تلخيصه الذي وضعه له أحد كتاب اليهود في القرن الرابع عشر الميلادي ، وهو موسى الزربوني ، وذلك في شرحه العبري على قصة « حنن بن يقطان »

لابن طفيل . وظل هذا التلخيص مطوياً أيضاً حتى نشره الدكتور هرزج (Dr. Herzog) ، برلين سنة ١٨٩٦م ، بعد ما نشره من قبل الأستاذ مونك (Munk) فيما ضمنه فصول كتابه (أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية Mélanges de philosophie juive et arabe) ، باريس سنة ١٨٥٩م . وقد عكف المستشرق الأسباني الأستاذ ميجيل أسين بالاثيوس (M. A. Palacios) على نشر ما أتيج له من أجزاء الكتاب في متنها العربي ، بعد تحقيقها مع ترجمتها والتقديم لها بالأسبانية ، وأخرج هذا كله في طبعته التي صدرت عن المجلس الأعلى للبحوث العلمية ، مدريد وغرناطة ، سنة ١٩٤٦م . على أن ابن رشد كان قد ذكر من قبل كل أولئك كتاب « تدبير المتوحد » ، وذلك في آخر كتابه « في العقل الهولاني » بما يأتي وهو قوله : « أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدبير المتوحد في هذه البلاد (أسبانيا) ، ولكن هذا الكتاب غير كامل ، هذا إلى أن من العسير فهم مقصوده . ولعل فيما يذكره ابن رشد هنا ما يدل على أن ابن باجة قد ترك هذا الكتاب ناقصاً دون أن يتمه . ومهما يكن من شيء فإن أتم وأوفى ما تهبأ لنا الوقوف عليه من هذا الكتاب حتى الآن ، هو ما اشتملت عليه طبعة الأستاذ بالاثيوس ، لأنها أوردت النصوص بحرفيتها ، على حين أن موسى الزربوني فيما أورده من تقسيمه للكتاب إلى فصوله الثمانية لم يفعل أكثر من تلخيصه لها ، ولعله لم يكن في هذا التلخيص دقيقاً ولا أميناً ، بحيث كان الكتاب بمنجاة من أن تشوبه شوائب هي إلى الأفكار والعقائد اليهودية أقرب منها إلى الإسلامية .

وكتاب « تدبير المتوحد » - كما يفهم من عنوانه - يمكن أن يؤخذ على أنه رسم أو تخطيط لما ينبغي أن يكونه الإنسان الكامل الذي يسميه ابن باجة بالمتوحد من ناحية - ولما تتألف منه وتقوم عليه الحياة الراضية

في المدينة الفاضلة من ناحية أخرى . ويتبين هذا
وذاك إذا تأملنا مع فيلسوفنا العناصر الرئيسية التي
تنطوي على ما يعنيه بتدبير المتوحد حتى يكون إنساناً
كاملاً ، وما يريده بالمدينة المثلى حتى تكون مدينة
فاضلة : فما معنى كل من التدبير والمتوحد ؟ وأي فرق
أو شبه بين المتوحد وبين الصوفية ؟ وكيف يكون
تدبير الإنسان المتوحد تدبيراً تسقط معه صناعة الطب
وصناعة القضاء وغيرهما من الصناعات التي تستنبط
بحسب التدبير الناقص ، بحيث لا يحتاج هذا الإنسان
المتوحد في تدبيره إلى إحدى الصناعتين أو كليهما أو
ما عدهما ؟ وما هي خصائص المدينة الفاضلة وصفات
أفرادها ، وكيف ينعدم فيها كل من صناعتي الطب
والقضاء ؟ وأي أوجه شبه وأوجه اختلاف بين الجهاد
والحيوان والإنسان ، وذلك من حيث الأفعال التي
بعضها أفعال جمادية ، وبعضها الآخر أفعال بهيمية ،
وطائفة ثالثة منها أفعال إنسانية ؟ وكيف تتميز الأفعال
الإنسانية بالاختيار الذي يستند إلى الروية ويعتمد على
الإرادة ، على حين تصدر الأفعال البهيمية عن الغريزة ،
وتتحقق الأفعال الجمادية بالطبع ؟ وما هي الأفعال
الإنسانية التي تضاف إلى المتوحد ، ويمكن أن يفعلها ،
وما غاياتها التي ترمى إليها ، وما أصناف الناس بحسب
قيمهم التي تنطوي عليها أفعالهم من الناحيتين النفسية
والخلقية ، فضلاً عن الناحية الطبيعية التي تتمثل فيها لهم
من أمزجة حيوية ؟ وأي أفعال تلك التي تسمو عن غيرها
من الأفعال الإنسانية ، حتى تصبح خليفة بأن تسمى
أفعالاً روحانية من ناحية ، وأفعالاً إلهية من ناحية
أخرى ، وعن أي صنف من أصناف الإنسان تصدر
هذه الأفعال التي هي كذلك ؟ وماذا للصور التي يتعقلها
أصناف الإنسان من أنواع بعضها صور هيولانية جزئية
وبعضها الآخر صور روحانية كلية ؟ وكيف السبيل إلى
الصور الروحانية ، وما أحوال هذه الصور الروحانية ،
وما مواقف الناس من الصور الروحانية من ناحية ،

ومن الصور الجسمانية من ناحية أخرى ؟ وماذا على
المتوحد من واجبات لا بد له من أدائها ، ومن غايات
لا بد له من تحقيقها ، ومن غاية قصوى هي الاتصال
بالعقل الفعال ، الذي إذا تحقق له فقد حقق الكمال ؟
كل أولئك مسائل عرض لها ، وتعمق فيها ، وعبر
عنها ابن باجة في عبارات واضحة جلياً ، وغامضة
أحياناً ، ولأنه ليسرف في الإغماض في بعض المواطن
حتى يكاد أن يخفى المعنى الذي ينطوي كلامه عليه ،
خفاء لا يتبين معه المقصود منه . ومع ذلك فسأحاول
هنا أن أوضح المشكل ، على وجه يمحو وضحه
ما يكتنف الكتاب من إغماض ، ويبدد ما يشوبه من
لبهام ، بحيث تبين حقائقه التي تنطوي عليها ألفاظه
ومعانيه ، وتتضح دقائقه التي ترمى إليها أغراضه
ومرامييه :

١ - فلماذا وقفنا مع ابن باجة عند أول كتابه في
« تدبير المتوحد » ، ألفيناه يستهل هذا الكتاب ببيان
معنى كل من لفظي « التدبير » و « المتوحد » : فأما
لفظة « التدبير » فلأنها في لسان العرب تقال على معان
كثيرة أشهر دلالتها أنها ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ،
ولهذا فهي لا تقال على الفعل الواحد ، وإنما تقال على
جملة أفعال ، وبهذا المعنى يطلق على الله أنه مدبر
العالم ، وتدبيره للعالم هو التدبير المطلق ، كما أنه هو
أشرف أنواع التدبير ، لأنه إنما قيل له تدبير لما بينه
وبين إيجاد الله تعالى للعالم من شبه مظلون . وأما لفظة
« المتوحد » فلأنها تعني عند ابن باجة هذا الإنسان المفرد
الذي يحيا سواء في نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل
فيها على سعادة مفردة أيضاً . وهي تطلق على الفرد
الواحد ، وعلى الجماعة أو المدينة المولفة من أفراد
مفردين ، يحيا كل منهم في نفسه ، ويحيا كلهم فيها
بينهم ، حياة يدبرها الفكر ، وتوجهها الروية ، وهم
فيما يخضعون له من فكر وروية ، وفيما يأخذون به
أنفسهم من تدبير في أفعالهم النفسية والخلقية والاجتماعية ،

إنما يعيشون كأنهم غرباء عن ليس منهم ، ولا شبيهاً بهم ، من أفراد الجماعة ، أو من أهل المدينة ، ومع ذلك فإنهم يعايشون ويواصلون ويخالطون غيرهم ممن يختلفون عنهم ، ويتميزون بتوحدهم من دونهم ، ولكن في غير ما انقطاع عنهم ، ولا اعتزال لهم . وهؤلاء - كما يقول ابن باجه - « هم الذين يعنونهم الصوفية بقولهم الغرباء ، لأنهم - وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم - غرباء في آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب آخر هي لهم كالأوطان . . . » (تدبير المتوحد ، مدريد وغرناطة سنة ١٩٤٦ ، ص ١١) .

وإذا كانت تلك هي الحياة التي يحياها المتوحد أو المتوحدون ، وكانت أفعالهم إنما تصدر عن الفكر ، ولا تخضع إلا لمنهجه ، ولا تسعد إلا في ظله ، فقد أصبح كل منهم ، كما أصبحت جماعتهم أو مدينتهم في غير ما حاجة إلى طب الأبدان أو طب النفوس ، فلا أطباء ولا قضاة ، لأن أهل هذه المدينة أو تلك الجماعة يحكم صدورهم عن الفكر وخضوعهم لمنهجه ، لا يطعمون إلا الملائم من الغذاء ، وإذن فلا أمراض ، وبالتالي فلا أطباء . وكذلك يحيا هؤلاء المتوحدون في حياتهم الاجتماعية ، فصلاهم لا تقوم إلا على المحبة والمودة والإخاء ، فلا بغضاء ولا شحنة ، ولا جرائم ولا أخطاء ، وإذن فليس ثمة وجود بينهم ، أو لزوم عندهم لصناعة القضاء . وها هنا يفرق ابن باجه بين المدينة الفاضلة الكاملة ، وبين غيرها من المدن التي ليست بفاضلة ولا كاملة ، وهي التي يسميها بالمدن الأربع البسيطة فيقول : « . . . فن خواص المدينة الكاملة ألا يكون فيها طبيب ولا قاض ، ومن الواحق العامة بالمدن الأربع البسيطة أن يفتقر فيها إلى طبيب وقاض ، وكلما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها إلى هذين أكثر : وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف . وبين أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطى فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه ، وأن

آراءها كلها صادقة ، وأنه لا رأى كاذب فيها ، وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطاق وحدها ، وأن كل عمل غيره فإن كان فاضلاً فبالإضافة إلى فساد موجود . . . » (تدبير المتوحد : ص ٩) .

٢- وإذا كان التدبير لا يطلق عند ابن باجه إلا على ترتيب جملة من الأفعال ، فقد عني فيلسوفنا بتحليل هذه الأفعال ، فإذا هو يبين أن منها أفعالاً اضطرابية ، وأفعالاً غريزية ، وأفعالاً اختيارية ، وأن كل ضرب من هذه الأفعال إنما يصدر عن ضرب من الكائنات : فالأفعال الضرورية هي التي تلحق الجهاد لأنها تحصل له اضطراباً ، والأفعال الغريزية هي التي تحصل من الحيوان لأنها تقع بالغريزة ، والأفعال الاختيارية هي التي تحصل من الإنسان لأنها تصدر عن اختيار قائم على فكر وروية ، كما أنها تتميز عن غيرها من الأفعال الجهادية والحيوانية بأن لها غاية : فالإنسان الذي يكسر حجراً مثلاً لأنه عثر به وخذش منه ، إنما يفعل فعلاً هيمياً ، على حين أن الإنسان الذي يكسر هذا الحجر أو يلقيه جانباً ، لكي لا يعثر به أو يخذش منه غيره ، إنما يأتي فعلاً إنسانياً ، كما أن الإنسان الذي يطعم القراسيا حتى يلين بطنه وينقى بدنه ، إنما يفعل فعلاً إنسانياً بالذات وحيوانياً بالعرض ؛ ولو قد كان يطعم القراسيا لمجرد تذوقه لحلاوتها ، واستشعاره لذتها ، لكان فعله حيوانياً بالذات إنسانياً بالعرض . ومن هنا يقال مع ابن باجه إن الباعث على الفعل الحيواني هو الغريزة التي للنفس الهيمية ، على حين أن الباعث على الفعل الإنساني هو الرأي أو الاعتقاد الحقيقي .

وأكثر أفعال الإنسان إنما تتألف من عناصر بعضها حيواني ، وبعضها الآخر إنساني ؛ وقبلما يوجد لدى الإنسان أفعال حيوانية خالصة ، بل أغلب ما لديه أفعال يغلب عليها أن تكون إنسانية ، وهذه الأفعال هي ما ينبغي أن يكون للمتوحد . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان الفعل الإنسان قد يوجد خلواً من الهيمي ، فقد

ثرت على ذلك أن من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب ، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ، ولا ما يحدث فيها ، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله إلهياً من أن يكون إنسانياً (تدبير المتوحد : ص ١٦) .

على أن الإنسان الذى تصدر عنه الأفعال التى هى كذلك هو المتوحد الذى يعنى ابن باجة بتدبيره فى كتابه ، والذى لكى يكون متوحداً حقيقة ، فلا بد له من أن يستزيد من الفضائل الأخلاقية ، أو — على حد تعبير ابن باجة نفسه — (أن يكون هذا الإنسان فاضلاً بالفضائل الشكلىة ، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء ، لم تخالف النفس البهيمية ، بل قضت بذلك الأمر من جهة أن رأى قضى به . . . ولذلك كان الإنسان الإلهى ضرورة فاضلاً بالفضائل الشكلىة » (تدبير المتوحد : ص ١٦) .

وهكذا نتبين مع ابن باجة كيف يتهاى للنفس الحيوانية فى خضوعها للنفس الناطقة أن تتحلّى بالفضائل الأخلاقية ، لا سيما أن هذه الفضائل ليست شيئاً إلا تشهى النفس الحيوانية التى للإنسان فى نزوعها إلى الكمال ، ونتبين أن الإنسان المتوحد الذى له من الأفعال الإنسانية ما هى خليفة أن تكون من أجله أفعالا إلهية ، خلى هو الآخر بأن يكون إنساناً إلهياً ؛ ونتبين بعد هذا كله أن الإنسان لو لم يستزد من الفضائل الأخلاقية ، بحيث كانت النفس الحيوانية غالبية عنده على النفس الناطقة ، أو عاقبة له عن الفعل الإنسانى أو الإلهى ، لكان الفعل ناقصاً لا غناء فيه ولا غاية له ، ولما كان الإنسان إنساناً فاضلاً ، ولا متوحداً كاملاً ، أو بعبارة أدق ، لما كان إنساناً إلهياً ؛ ونتبين أخيراً أن ابن باجة ينظر إلى الإنسان الذى لم تظهر فى أفعاله نفسه الناطقة على نفسه الحيوانية ، على أنه حيوان أعجم ، بل على أن البهيمية خير منه ، لأن الحيوان إنما يصدر فى أفعاله عن طبيعته الخاصة التى توجهها الغريزة ، على حين أن الإنسان الذى لا يلائم

بين نفسه الناطقة ونفسه الحيوانية ، ولا يخضع نفسه الحيوانية لنفسه الناطقة ، ولا يكبح جماح غضبه وشهوته ، إذ هو قد أظهر غريزته على فكره ورويته ، إنما هو حيوان بالمعنى المطلق : ذلك بأن لديه فكراً يدبر ، وروية تفكر ، ولكنه لا يعمل هذه ولا ذاك ، وإنما هو على الرغم من معرفته الخير بفكره يتبع طبيعته الحيوانية ، ويجرى فى أفعاله على مجرى نفسه الغضبية والشهوية ، ولعل الفكر لدى إنسان من هذا الطراز هو أعون ما يكون على الإستزادة من الشر ، إذ هو يعرف الخير ، ولكنه لا يفعل مع ذلك إلا الشر ؛ وها هنا « تكون فكرته عند ذلك شرّاً زائداً فى شره كالغذاء المحمود فى البدن السقيم ، كما يقوله ابقراط : البدن الردى كلما غذوته زدته شرّاً . . . » (تدبير المتوحد : ص ١٧) .

هذا فيما يتعلق بالأفعال الإنسانية والحيوانية ، أما فيما يتعلق بالأفعال الجهادية التى تلحق الجهاد كالهبوط الذى يحصل بالطبع ، والصعود الذى لا يكون إلا بالدفع ، فإن ابن باجة يرى أن هذه أفعال لا شك فى أنها تقع بالضرورة ، دون أن يكون فيها للكائن اختيار أو له منها غاية البتة ، إذ ليس للكائن الهابط أو الصاعد أن يكف باختياره عن الهبوط أو الصعود ، إذ ليست الحركة هنا آتية من ذات الكائن ، ولا من تلقائه ، على نحو ما هو الشأن فى الفعل الإنسانى ، ولا حاصلة عن غريزة ، كما هو الشأن فى الفعل الحيوانى ، وإنما هى مفروضة على الجهاد فرضاً ، وحاصلة له حتماً ، وليس له أن يعنى من ورائها قصداً . ويعنى هذا كله عند ابن باجة أن العمل الغائية أو الغايات الحقيقية ، لا يمكن أن تكون إلا للأفعال الإنسانية ، أو لتلك التى تسمى على الإنسانية حتى تصبح خليفة بأن تكون إلهية .

٣ - وبعد أن بين ابن باجة أن الأفعال الإنسانية هى وحدها التى ينبغى أن تتعين بها الغايات ، وأن الغاية العليا التى ينبغى أن يحققها المتوحد بادئذى بدء

هى إدراك الأمور الروحانية ، عرض الفيلسوف للصور الروحانية وأنواعها المختلفة ، فلم بها للمأ شاملا ، وتحدث عن أنواعها وما يندرج تحت كل نوع منها حديثاً مستفيضاً ، وهو فيما ألم به ، وتحدث عنه قد أظهر أن الصور الروحانية هى أسمى أنواع الصور ، لأنها صور مفارقة للمادة ، ولهذا كانت معقولة ، كما أنها إذا اتصلت بالمادة ، فإن اتصالها هذا لا يغض من قيمتها ، ولا يطعن فى روحانيتها ، لأن العقل يستطيع أن يتعقلها مفارقة :

٤- ولما كانت الأفعال الإنسانية متصلة بالصور الروحانية على أوجه مختلفة من الاتصال ، فقد قسم ابن باجة تلك الأفعال الإنسانية بحسب هذه الصور الروحانية إلى الأقسام التى نوجزها فيما يلى :

فهناك أفعال لا غاية من ورائها إلا وجود الصورة الجسمية فقط ، كالأكل والشرب والدثار والمسكن . ويلاحظ على هذه الأفعال لأول وهلة أنها لا ترمى إلا إلى الالتذاز المادى ، ولكنها مع ذلك يقصد بها إلى تمام الصورة الجسمية .

وهناك أفعال غايتها الصور الروحانية الجزئية ، وهذه الأفعال على أصناف تختلف باختلاف طبيعة الصور التى إليها تكون غايتها ، وتتفاوت بتفاوت مراتب هذه الطبيعة من الشرف : ففها أفعال تتجه نحو الصور الروحانية الموجودة فى الحس المشترك ، كعناية بعض الناس بملبسهم ومسكنهم ، فها هنا لذة وإن كانت متصلة بشيء حسى ، إلا أن لها حظاً من روحانية ؛ ومنها أفعال تتجه نحو الصورة الروحانية الموجودة فى التخيل ، كلباس السلاح فى غير الحرب ، وما يضعه الملوك عندما يدخل عليهم العامة والغرباء عنهم ، ومنها أفعال يقصد بها إلى الالتذاز ، كالتبسم والتودد والبر والهزل وحسن الحديث وحفظ الأخبار والأمثال والأشعار ؛ ومنها أفعال يقصد بها إلى الكمال فقط ، وهذه هى الفضائل الفكرية وهى العلوم ، والفضائل الشكلية كالسخاء والنجدة والإلف وحسن المعاشرة والرفق والتودد والأمانة ، والفضائل المظنونة كإليسا وإفراط الغيرة والأنفة ، فكل أولئك أفعال لا يقصد

فهذه الصور هى عند ابن باجة على أصناف أربعة : أولها صور الأجسام المستديرة ، وثانيها العقل الفعال والعقل المستفاد ، وثالثها المعقولات الهيولانية ، ورابعها المعانى الموجودة فى قوى النفس ، وهى الموجودة فى الحس المشترك ، وفى قوة التخيل ، وفى قوة الذكر . ويطلق ابن باجة على المعقولات من هذه الصور اسم الروحانية العامة ، كما يطلق على ما دونها وهى الصور الموجودة فى الحس المشترك ، اسم الروحانية الخاصة . وإنما كانت هذه صوراً خاصة لأن لها نسبتين : إحداهما خاصة وهى نسبتها إلى المحسوس ، والأخرى عامة وهى نسبتها إلى الحاس المدرك لها ؛ كما كانت تلك صوراً روحانية عامة ، لأن لها نسبة واحدة خاصة ، وهى نسبتها إلى الإنسان الذى يعقلها . وليست الروحانية فى هذه الصور على درجة واحدة ، وإنما هى تتفاوت بتفاوت نسبة الجسمية فى كل منها ، أى بتفاوت نسبة كل ما إلى قوة من قوى النفس ، وحظ كل من هذه القوى من الجسمية : فالجسمية الموجودة فى الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجودة فى التخيل ، والجسمية الموجودة فى التخيل أكثر من الجسمية الموجودة فى صور القوة الذاكرة ، ولا جسمية أصلاً فى صورة القوة الناطقة ؛ ومن هنا كانت الصور الروحانية الخالصة هى التى ترتفع عنها الجسمية ، وتتركها القوة الناطقة ، فكانت بهذا أرفع

منها شيء أكثر من أن الإنسان يهوى أن يفعلها ، فيحصل له عن فعلها كمال صورته الروحانية ؛ ومنها أفعال ينال بها كمال الصورة الإنسانية التي ستكون له في ذكره بعد موته ، وهذه يؤثرها أكثر الناس لذاتها ، حتى لقد ظنوا أنها السعادة ، كما نظر العرب إلى ذكر الإنسان بعد موته على أنه عمر ثان له ، وذلك على حد قول شاعرهم :

أماوى إن المال غاد ورائح

ويبقى من المال الأحاديث والذكر

وعلى حد قول غيره وهو :

« ذكر الفتى عمره الثاني » .

وهناك أفعال غايتها تحصيل الصور الروحانية التي ينعمها ابن باجة بالعمامة ، وهو إنما يعنى بها الكلية ، وهذه هي أكمل الصور الروحانية على الإطلاق ، وهي كثيرة كالتعليم والاستنباط وما جانس ذلك ، كما أنها في مرتبة وسطى بين الصور الروحانية التي تبرز بها جسمانية وبين الصور الروحانية المطلقة التي ليس بها شائبة من جسمانية ، والتي هي الغاية القصوى للمتوحد الذي يبحث عن البهجة العظمى .

ويستتبع تقسيم الصور إلى أصناف على الوجه الذي رأينا ، تقسيم الناس إلى طبقات على الوجه الذي يلي : فمن الناس من يراعى صورته الجسمانية فقط ، وهو الخسيس ؛ ومنهم من يعانى صورته الروحانية فقط ، وهو الرفيع والشريف . ويتفاوت هذان الصنفان من الناس كل في طبقته من ناحية ، وكلاهما في طبقتيهما من ناحية أخرى ، بمعنى أنه كما أن أحسن الجسماني من لا يحفل بصورته الروحانية عند صورته الجسمانية ، ولا يلتفت إليها ، فكذلك أفضل مراتب الشريف هو من لا يحفل بصورته الجسمانية ، ولا يلتفت إليها ، إلا أن من لا يحفل بصورته الروحانية أصلاً ، فهو إنما يقصر مد وجوده ، على حد تعبير ابن باجة نفسه (تدبير المتوحد : ص ٥٨ - ٥٩) .

٥ - وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن يكون الفلاسفة على رأس أعلى مرتبة من مراتب الناس : ذلك بأن الإنسان الروحاني الذي يتشبه بصورته الروحانية منصرفاً عن صورته الجسمانية ، لا بد له من أن يفعل بعض أفعال جسمانية معينة ، ولكن لا لذاتها ، في حين أنه يفعل الأفعال الروحانية لذاتها ، فكذلك الفيلسوف لا بد له من أن يفعل أفعالا روحانية كثيرة ، دون أن تكون هذه الأفعال مقصودة لذاتها ، في حين أنه لا بد له من أن يفعل أفعالا معقولة لذاتها : فهو لا يأخذ من الجسماني إلا بالقدر الذي يعينه على مد وجوده ، ولكن على ألا يبعده بعداً تاماً عن الروحاني ؛ وهو كذلك لا يأخذ من الروحاني إلا بالقدر الذي يلزم ضرورة للمعقول ؛ وهو يقنع بعد هذا وذاك بالوقوف عند المعقول المطلق : فبالجسماني يكون مجرد كائن إنساني ، وبالروحاني يصبح كائناً أسمى من ذلك ، وبالمعقول يصير كائناً إلهياً ، ولكن بشرط أن يختار من الأفعال أسماها ، وأن يتصل من كل طبقة بأرقاها ، وأن يتميز هو في نفسه بما هو أسمى وأجمل من صفات المتوحد في المدينة الفاضلة ، أو المواطن في الجمهورية الكاملة .

٦ - أما كيف يكون ذلك كذلك ، فقد أوجب ابن باجة على المتوحد واجبات ينبغي له أن يأخذ نفسه بأدائها ، سواء فيما بينه وبين نفسه ، أو فيما بينه وبين أشباهه ، أو فيما بينه وبين ربه : فعلى المتوحد ألا يفعل فعلاً بحيث تكون غايته منه هي الصور الروحانية لذاتها ، لأن هذه الصور الروحانية ليست غائية البتة بالنسبة إلى المتوحد ، ولو أنها وسيلة إلى تحقيق الغاية ، كما أن على المتوحد أن يعتزل الذين لا يقننون إلا عند هذه الصور الروحانية وحدها ، ولا يتعلقون إلا بها ، لأن مثل هذه الصور قد يترك في نفسه آثاراً قد تكون حائلاً بينه وبين الحصول على السعادة الحققة . وهذا يعنى بعبارة أخرى أنه يجب على المتوحد ألا يشارك الإنسان المادى

كما أنها في الأفعال التي يستعان بها على تحصيل هذه الصور ، وهذه الأفعال أدخل ما تكون هي الأخرى في باب النظر وحساب العقل . وعن طريق البحث النظرى العقلى يصل المتوحد إلى هذه الصورة النظرية التي تنطوى في تشوقها على الكمال ، والتي لهذا سميت بمعاني المعاني ، والتي أرفعها هو العقل المستفاد ، وهو فيض من العقل الفعال ، كما أن به يتعقل المتوحد ذاته من حيث هو وجود عقلى . وها هنا يستطيع العقل الإنسانى للمتوحد أن يعقل ذاته وذوات العقول الهيولانية والعقول بالفعل ، أى أنه يستطيع أن يعقل الوجود الذى هو بحقيقته عقل بالفعل ، وها هنا أيضاً إذا تحقق العقل الإنسانى للمتوحد بهذا الوجود العقلى على هذا الوجه الذى يعقل فيه ذاته وذوات العقول الأخرى وكل المعقولات ، فقد تحقق بالاتصال بالعقل الفعال ، وتلك لعمري أقصى غاية من غايات الكمال .

نصوص مختارة من كتاب تدبير المتوحد

ها هي ذي طائفة من النصوص المختارة من كتاب « تدبير المتوحد » ، أقدمها بين يدي القراء شواهد على أسلوب ابن باجة في التأليف والتحرير ، ومنهجه في النظر والتفكير ، ومذهبه في التوحد والتدبير :

١ - قال ابن باجة في خصائص المدينة الفاضلة :

« ولما كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء ، وذلك أن المحبة بينهم أجمع ، ولا تشاكس بينهم أصلاً ، فلذلك إذا عرى جزء منها من المحبة ، ووقع التشاكس ، احتيج إلى وضع العدل ، واحتيج ضرورة إلى من يقوم به وهو القاضي ؛ وأيضاً فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب ، فإن هذا خاصتها التي تلزمها ، فلذلك لا يغتذى أهلها بالأغذية الضارة ، فلذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية الاختناق بالفطر ولا غيره مما جانسه ، ولا يحتاجون إلى معرفة

ذا الصورة أو الصور الجسمانية ، ولا بواصل هذا الذى ليست له غاية إلا الصورة أو الصور الروحانية المطلقة وهي أرفع الصور الروحانية ، وإنما يجب عليه أن يشارك أهل العلم من الفلاسفة والمشتغلين بالصور المعقولة الخالصة ؛ وإذا كان أهل العالم كثرة في بعض المواطن ، وقلة في بعضها الآخر ، ولعلمهم لا يوجدون أبداً أحياناً ، فقد وجب على المتوحد في بعض الأرباط والأحيان أن يعتزل من ليس من نوعه ، ولا من أهل العلم ، ولا من المشتغلين بالصور المعقولة الخالصة ، وألا يخالط أحداً من أولئك وهؤلاء إلا في الحدود التي تقضى بها الضرورة ، ولأجل الأشياء التي لا بد منها ، ولا منصرف عنها ، وألا يستمع للغوهم حتى لا يحتاج إلى إبطال أكاذيبهم . وإذا لم يكن ذلك كذلك فهل من الملائم للمتوحد أن ينصب نفسه قاضياً بين الذين يعايشهم ، بدلاً من أن يفرغ لنفسه يكملها ، ولصوره المعقولة يفضلها ؟ الحق أنه خير له أن يفرغ لإقامة شعائره الدينية ، بحيث يؤدي أعمال العبادة لخالفه في السر كما لو كان ذلك شيئاً يستحق عليه اللوم ، ويخلق به أن يخفيه عن القوم ، وأن يقصد إلى المواطن التي تزدهر فيها العلوم ، وأن يتصل بالمتقدمين في السن ممن يمتازون بعلمهم وحكمتهم ، وخبرتهم وحسناتهم ، مضطجاً الفضائل العقلية في مواصلة الكمال من الرجال ، لا في مخالطة الشباب الذين ينقصهم كثير مما يكمل به الشيوخ .

٧ - أما بعد : فإذا ينبغي أن يحققه المتوحد من غاية وراء هذه الأفعال والصور والواجبات التي لا بد له من أن يقبل عليها ، ويتشبث بها ، حتى يكون متوحداً فاضلاً في مدينة فاضلة ، ومواطناً كاملاً في جمهورية كاملة ؟ الحق أن ابن باجة قد ردد القول أكثر من مرة في كتابه « تدبير المتوحد » بأن الغاية القصوى والسعادة العظمى للمتوحد ، إنما هي في الصور المعقولة عقلاً خالصاً ، وهي الصور التي يتخذها النظر موضوعاً له ،

مداواة الخمر إذ كان ليس هناك أمر غير منتظم ؛ وكذلك إذا أسقطوا الرياضة حدثت عند ذلك أمراض كثيرة ؛ وبين أن ذلك ليس لها ، وعسى أن لا يحتاج فيها في أكثر من مداواة الخلع وما جانشه ؛ وبالجمله الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من خارج ، ولا يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه في دفعها ، فإنه قد شوهه كثير من الأصحاء تبرأ جراحهم العظيمة من تلقاء أنفسهم ، إلى أشياء آخر تشهد بذلك » (تدبير المتوحد : ص ٨ - ٩) .

٢- وقال ابن باجة فيما بين الإنسان والحيوان والجماد من أوجه الشبه وأوجه الخلاف :

« كل حي فإنه يشارك الجمادات في أمور ، وكل حيوان فإنه يشارك الحى فقط في أمور ، وكل إنسان فإنه يشارك الحيوان غير الناطق في أمور : فالحي والجماد يشتركان فيما يوجد للأسطقس الذى ركبا منه ، وذلك مثل الهبوط إلى أسفل طوعاً ، والصعود إلى فوق قهراً ، وما جانش ذلك ؛ وكذلك يشارك الحيوان الحى في هذه ، إذ هما من اسطقس واحد ، ويشاركه أيضاً بالنفس الغذائية والمولدة والنامية في أفعالها ؛ وكذلك يشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في كل هذه ، ويشاركه أيضاً في الحس والتخيل والذكر والأفعال التي توجد له عن هذه ، وهى للنفس البهيمية ، ويمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوة الفكرية وما لا يكون إلا بها ، فلذلك يوجد له التذكر ، ولا يوجد لغيره . . . » (تدبير المتوحد : ص ١٣) .

٣- وقال ابن باجة في أصناف الناس :

« من الناس من تغلب عليه الجسمية فقط ، وهؤلاء هم أخس الناس ؛ ومنهم من تغلب عليه الروحانية اللطيفة جداً ؛ ومنهم من يوجد فيه كل واحدة من هذه ، وهذه تختلف بالأكثر والأقل .

والصنفان الأولان قليلا الوجود ، إلا الجسماني أكثر ؛ وأما الطرف الآخر - وهو الروحاني الأكل - فأقل وجوداً ، وفي هذا الصنف يعد أويس القرنى وإبراهيم ابن أدهم ؛ وأما هرمس فإنه الطرف الأقصى من هذا الصنف على ما يقوله أرسطو في كتاب « نيقوماخيا » ، وهذا الصنف بالأقل والأكثر ، وذلك بأن يقترن به سائر تلك أو يكون عمله بأحدها أو ببعضها ، فلذلك يوجد في هذا الصنف طرفان متقابلان ، لا يطلق على أحدهما الحسة ، بل يقال بتقييد ، ويطلق على الآخر الشرف ، فيقال منفرداً دون تقييد . . . » (تدبير المتوحد : ص ٤٥) .

٤- وقال ابن باجة في الغايات التي يتضمنها المتوحد :

« الغايات التي يتضمنها المتوحد فهى ثلاث : إما أن تكون لصورته الجسمانية ، أو له ورته الروحانية الخاصة ، أو لصورته الروحانية العامة ؛ فإن الغايات التي له - وهى جزء مدينة إقامية - فقد تلخصت في العلم المدنى ؛ وأما التي تنصبها له في مدينة - من حيث هو جزء مدينة - فإن من أفعاله فيها ما يليق بالمتوحد ، فيكون إحدى هذه ؛ وأما أن يكون في المدينة الفاضلة فقد تلخص أمر المدينة جملة في العلم المدنى ؛ والروية والبحث والاستدلال ، وبالجمله فالفكرة تستعمل في نيل كل واحد منها ، فإنه إن لم تستعمل الفكرة كان ذلك فعلاً بهيمياً ، ولا شركة للإنسانية فيه من جهة من الجهات أكثر من أن الموضوع جسم خلقته خلقة إنسان ؛ وأما من كان غرضه غرضاً بهيمياً - سواء ينال بفكرة إنسانية أو لم ينل - كان جرى إنسانيته وجرى البهيمية واحد ، ولا فرق بين أن يوجد حينئذ خلقته خلقة إنسان قد استبطن بهيمة ، أو يكون بهيمة مفردة . وبين أن ما له هذا الفعل البهيمى لا يلثم منه مدينة ، ولا يكون جزء مدينة أصلاً ، فهو إنما يوجد

للمتوحد ، وغايات المتوحد كما قلناه » .
(تدبير المتوحد : ص ٥٤ - ٥٥) .

٥ - وقال ابن باجة في واجبات المتوحد :

« فالتوحد الظاهر من أمره أنه يجب عليه أن لا يصحب الجسماني ، ولا من غايته الروحانية المشوبة بالجسمية ، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم ؛ ولأن أهل العلوم يقلون في بعض السير ، ويكثر في بعض ، حتى يبلغ في بعضها أن يعدموا ؛ فلذلك يكون المتوحد واجباً عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه ، ولا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية ، أو بقدر الضرورة ، أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم - إن كانت موجودة - وليس هذا مناقضاً لما قيل في

العلم المدنى ، ولما تبين في العلم الطبيعي ، فانه تبين هناك أن الإنسان مدنى بالطبع ، وتبين في العلم المدنى أن الاعتزال شر كله ، لكن هذا إنما هو بالذات ، وأما بالعرض فخير ، كما يعرض في كثير مما في الطبع ، مثال ذلك أن الخبز واللحم غذاء بالطبع ونافع ، وأن الأفيون والحنظل سموم قاتلة ، لكن قد تكون للجسد أحوال غير طبيعية ينفع فيها هذان ، ويجب أن يستعملوا وتضرر فيها الأغذية الطبيعية ، فيجب أن تجتنب ، ولكن هذه الأحوال هي ضرورة أمراض ، وهي خارجة عن الطبع ، فهي نافعة في الأقل وبالعرض ، والأغذية نافعة في الأكثر بالذات ؛ ونسبة تلك الأحوال إلى الأبدان كنسبة السير إلى النفس . . . » (تدبير المتوحد : ص ٧٨ - ٧٩) .



تأملات في التاريخ لياكوب بوركات

بمستم
الدكتور احمد محمد محمود

حياة بوركات ومؤلفاته

وياكوب كريستوف بوركات سويسرى الأصل، واسمه كأغلب السويسريين لا ينطق على نحو واحد، فقد ينطق على الطريقة الألمانية: بوركهاردت، أو ينطق على الطريقة الفرنسية: بوركار. ولد سنة ١٨١٨ في مدينة بال. وينتمى إلى أسرة مسيحية عريقة شاركت مشاركة فعالة في حكم هذه المدينة. وتعلم بوركات العلوم الإنسانية واللاهوت في جامعة بال. وفي جامعة برلين، حيث كانت الدراسات التاريخية متقدمة على سائر البلدان، حضر محاضرات تمثل كافة اتجاهات التاريخ، إذ استمع إلى رانكة ودرويسن وبوبك وياكوب جريم. وسنرى أنه برغم استفادته الجمة من هذه الدراسات لم يتبع أى أستاذ من هؤلاء الأساتذة. فهو مثلاً لم يقر الاتجاه القائل بتركز التاريخ حول أحداث السياسة، أو أنه عبارة عن سيرة الدولة من الناحية السياسية. كما أنه لم يفهم الموضوعية بنفس المعنى الذى ذكره رانكة صاحب مبدأ *wie es eigentlich gewesen ist* (سرد الوقائع التاريخية على حالها). إذ كان أسلوبه

بعد أن فرغت من الاطلاع على أهم مؤلفات بوركات كنت بين أحد أمرين: إما أن أكتب عن أحد كتبه التاريخية المشهورة، أو أختار كتاباً من مؤلفيه الآخرين اللذين أودعهما تأملاته في التاريخ ومنهجه في البحث التاريخي: وفي البداية، اتبعت الرأى الأول، وشرعت في تلخيص كتابه الشهير «حضارة عصر النهضة في إيطاليا». واعتمد التلخيص على استبعاد أكثر الوقائع التاريخية، وتخصّص ذلك في النهاية عن الاهتمام إلى ملامح عامة لنظرة بوركات إلى أحداث عصر النهضة، أو إلى أحكام عن الأحداث الكبرى في هذا العصر. هذا يعنى أن التلخيص قد أدى إلى الابتعاد عن مقصد المؤلف في كتابته التاريخية، حيث لا انفصال بين سرد الوقائع، وأحكام المؤلف عنها، وأسفر عن الاقتراب من روح المؤلف في النوع الثانى من كتبه. ومن ثم رأيت أن الأوفق هو اختيار أحد كتب هذا النوع الثانى وهو «تأملات في التاريخ» للعرض في التراث الإنسانى، ولا بأس إذا أردنا الانتفاع على أفضل وجه من كتبه التاريخية الصرفة أن نترجمها كاملة إلى لغتنا العربية.

أكثر اتساعاً بالطابع الشخصي ، أى أنه كان يكتب التاريخ بروح الفنان لا بروح العالم .

ويرجع هذا إلى روحه الفنية وتعلقه بالفن ، ودراسته تاريخه على يد كوجلر في بون ، وتأثره بكتابه الذى ظهر في هذا الموضوع . ولذا أعاد نشر هذا الكتاب بعد وفاة كوجلر ، وأضاف إليه مادة من عنده .

وكانت أول وظيفة شغلها بوركارت هي رئيس تحرير مجله Basler Zeitung . ثم عين بعد ذلك محاضراً في التاريخ ، وتاريخ الفن في بال . وبعد إقامة قصيرة في زيورخ عاد سنة ١٨٥٨ إلى بال ثانية أستاذاً للتاريخ بها . وبعد عشرين سنة طلب إليه شغل كرسي التاريخ في جامعة برلين الذي خلا بوفاته رانكه ولكنه رفض مبارحة بال ، أي فضل الاقتصاد على إلقاء محاضراته على مجموعة من الطلبة لا يزيد عددها عن الستين طالباً .

ويهم كتاب سيرة بوركارت بهذه الواقعة : التي تدل من ناحية على سمو مكانة بوركارت مؤرخاً ، لأن شغل وظيفة كان تحتلها رانكه لم يكن بالأمر الهين ، وإن كانوا يرجعون هذا الرفض إلى أسباب تتى . فيقال مثلاً إن الأحداث قد غرت من نظرته إلى ألمانيا .

فبعد إعجابه الشديد بألمانيا الذي يظهر خصوصاً في رسائله التي كتبها إلى شقيقه أثناء دراسته ، إذ كتب له مرة : « لئنني مثل شاوول بن قيس الذي ذهب للبحث عن الخمر الضالة فعثر على تاج الملك . . . وكم أود أن أركع ، وأقبل تربة ألمانيا المقدسة ، وكم أحمده الله لأن لغتي التي أتكلمها هي الألمانية . . . فيا له من شعب ! ويا له من شباب رائع ! ، ويا له من بلد ! إنها الجنة بعينها » . بعد كل هذا ، لم تعد ألمانيا بهم ، ولم يعد بهم — كما وعد — بتعريف السويسريين أنهم ألمان أصلاً . فبعد سنة ١٨٤٨ ، تغيرت نظرته إلى ألمانيا ، بعد أن أصبحت معقلاً لبسارك وفاجنر !

وقد يقال إنه أثر عدم الابتعاد عن سويسرا لحديثها ، لأنها تمثل النقطة الأرضية — خارج الأحداث — التي حدثنا عنها في تأملاته ، ولهذا لم يبارح سويسرا سوى مرة واحدة حيث زار لإيطاليا مهبط الحضارة في نظره وأقام بها ستة كاملة محاولاً دراسة فنها وتاريخها بالرجوع إلى أهم نفائسها ومراجعها التاريخية .

وقيل كذلك إن بوركارت — بوصفه من أبناء العائلات العريقة — قد تشاءم بعد ثورة سنة ١٨٤٨ ، وازدادت مخاوفه من الانقلابات في أوروبا فأثر البقاء في سويسرا باعتبارها أكثر بلدان أوروبا أمناً وطمأنينة ، وإن كانت سويسرا نفسها لم تنج من آثار هذه التقلبات ، فبعد أن كانت بال حتى سنة ١٨٤٠ لإحدى الكانتونات الأوليغارشية المحكومة على طريقة القرون الوسطى تغيرت الأحوال في سويسرا كلها بعد سنة ١٨٤٧ ، أي بعد حرب السوندر باند Sonder bund واتجهت إلى الحكم الديمقراطي وتحولت إلى مدينة صناعية مادية غنية ، كما هي الآن .

وكان المفروض لو صحت مثل هذه التفسيرات ، أى الربط بينه وبين الأحوال في سويسرا تارة ، أو بينه وبين ثورة سنة ١٨٤٨ تارة أخرى ، أن يحاول بوركارت الهروب إلى جزيرة نائية تحقق له أهدافه ، والتفسير الوحيد الذي نراه مقبولاً هو القول بأن بوركارت مفكر حر عظيم التقدير للحضارة الإنسانية ، يبغض أشد بغض كل ما يسيئ إليها أو يخط من قدرها سواء حدث ذلك عن طريق الدهماء وطغياهم ، أو عن طريق أى حاكم أحقق . ولهذا عبرت كل كتاباته عن شدة التعلق بالحضارة والخوف على مصيرها ، والاعجاب بأى حاكم مثقف يعرف كيف يحافظ على هذه الحضارة . وقد تطرف أحياناً عندما أنساه بريق الحضارة ؛ أن الإنسانية ذاتها منبع كل حضارة .

أما القول بوجود رواسب أوليجاركية عنده
حالت دون تقبله التقدم الذي حدث في القرن التاسع
عشر ، وأدت إلى هروبه إلى عالم وهمى رومانتيكى هو
القرون الوسطى فتكذبه الأحداث ، لأن بوركارت
لم يحيا حياة أرسطراطية ، بل عاش راهباً في حجرتين
فوق دكان خباز ، لا تربطه بالحياة العامة ومباهجها
سوى محاضراته في التاريخ وتاريخ الفن التي ظل يلقيها
على طلبته القلائل في جامعة بال ، وأحاديثه مع
حوارييه ومريديه . فقد توقف عن الكتابة بعد بلوغه
الأربعين من عمره ثم ترك الآخرين بعد ذلك يشرفون
على طبع كتبه ونشرها ، ولم يسمح بنشر محاضراته
وأحاديثه إلا وهو على فراش الموت ، وبعد تردد
كبير . ولذا ظهرت هذه المؤلفات بعد موته سنة ١٨٩٧ .
وقد يرجع إلى عزلته وزهده في الحياة ونفوره من أية
ضجة يحاط بها اسمه ، اختفاء اسمه إلى حن ، وعدم
ظهور مدرسة تدعو إلى نظرياته وأرائه ، كما أن حماسة
الناس في تلك الفترة للنظريات المضادة لأرائه قد
ساقهم إلى نسيانه ، ولكنهم عادوا فتذكروه ثانية
عندما تحققت نبوءاته وعندما ظهر أنه لم يكن متشائماً
فحسب ، ولكنه كان متحرراً من الغاية والغرض ،
لهذا اتسمت نظراته بالصدق والإخلاص ، وعلى
الأخص في تاريخ السياسة ، التي قيل إنه يجهل مسائلها ،
باعتباره مؤرخ فن فحسب . وكان الاهتمام بتاريخ الفن
لثم ، أو كأن هناك تعارضاً يحول دون فهم الناس
لتاريخ السياسة وتاريخ الفن معاً ! . والحقيقة أنه قد
اعتبر أن فهم التاريخ عن طريق السياسة لن يكون
إلا جزئياً ، لهذا أراد توسيع مجاله بحيث يتناول
جوانب الحياة والفكر كافة . فلم تعد الأحداث التي
ليس لها طابع سياسى مجرد خلفية توضع في كتب
التاريخ بقصد الزينة ، بل أصبح التاريخ يمثل الحياة
بكافة أعماقها ومن كل زواياها . وهو نفس الاتجاه الذي
أصبح سائداً في الوقت الحالى ، ولعل هذا يفسر السر

في اهتمامنا حالياً ببوركارت وبأسلوبه في الكتابة التاريخية
أكثر من اهتمامنا بمؤرخين فطاحل مثل رانكه أو نيبور
أو مومسن ، أى أولئك الذين جعلوا علم التاريخ مرادفاً
لعلم السياسة ، أو مدخلا لها .

• • •

هذا النوع من التاريخ الذى كتبه بوركارت
يتطلب بغير جدال معرفة واسعة ، قد توفرت له
— كما رأينا — بفضل دراساته المتعددة الجوانب ، أى
بعد دراسة التاريخ على يد جهابذته ، وبعد دراسة الفن
ودراسة اللاهوت . ألا يبدو غريباً بعد ذلك ما ذكر
عن نفور بوركارت من دراسة الفلسفة ، ومن سخريته
منها ، وإنكاره أن يكون لها أى أثر على العالم لأن معانيها
الكلية تبدو هزيلة عندما تباعد عن وقائع الحياة
المشخصة ، وعندما تدور حول نفسها وكأنها سيسفوس
في الأساطير اليونانية الذى كان يعتقد أنه نقل الأحجار
من مكانها ، في حين أن كل ما كان يفعله هو إعادة
إلى النقطة التي بدأت منها . وأغلب الظن أن غموض
محاضرات شلنج الفلسفية التي استمع إليها بوركارت في
برلين كان سبب نفوره من الفلسفة . فيروى بوركارت
أنه بعد استماعه إلى إحدى هذه المحاضرات وكانت في
فلسفة الأديين (أو الفلسفة الغنوصية) شعر بالفزع
بحيث توهم بإمكان حلول أى إله من الآلهة التي يؤمن بها
الأسويون بأطرافها المتعددة وضخامتها التي تجعلها
شبهة بالمردة في قاعة المحاضرات .

ولكن تحامل بوركارت على الفلسفة قد دل على
مغالاة بغير شك ، لأنه كان معجباً بفلسفة من
المتشائمين مثل شوبنهاور وإدوارد فون هارتمان . ولعله
كان فيلسوفاً أكثر منه مؤرخاً — دون أن يدري —
عندما ذكر أن الهدف النهائي للتاريخ ليس جمع المادة
التاريخية وغربلتها ، وعندما قال إن الوقائع العامة أهم
من الوقائع الجزئية ، كما أن الوقائع المتكررة أهم من

القوطى وفن عصر النهضة ، وأضعف أحكامه الفنية ظهرت عند كلامه عن فن النحت .

وتركت زيارة إيطاليا في نفسه أثراً هاماً ، لهذا لم يقتصر على دراسة فنها ، بل خصها بدراسة من أفضل الدراسات التاريخية الخالدة ، كما اختار عصرها من أهم عصورها وأكثرها تعقيداً . وظهرت هذه الدراسة في

كتابه الثالث Die Kultur der Renaissance in Italien (حضارة عصر النهضة في إيطاليا - بال سنة ١٨٦٠) وفيها ظهرت أصالته في كتابه تاريخ الحضارة ، وأهم بوركارت بعصر النهضة بوجه خاص ، لأنه يمثل في نظره الأساس الذى بنى عليه العالم الحديث ، كما يمثل بدء انطلاق الفرد وتحوره . فلم يزد الفرد قبل ذلك عن مجرد شذرة من طبقة أو عائلة أو قبيلة . إذ كانت التقاليد مقدسة وطبقات المجتمع منظمة في نظام هرمى راسخ لا يجوز لفرد تصور إمكان تغييره أو تحويله . وبمجيء عصر النهضة ، ظهر الفرد الكامل L'Uomo Universale ، وبذلك عبرت الشخصية الإنسانية عن نفسها على أفضل وجه ، في عالم السياسة والفكر والفن على حد سواء . ودافع بوركارت عن روح الفرد ، وغفر لبعض الطغاة من أمثال شيزارى بورجيا شروهم لأنه كان لا ينفر إلا من طغيان الطوائف أو الجماعات ، أما طغيان الأفراد فلا يؤدى في نظره إلى شر فادح .

وكأنه شعر أن ما ذكره في كتابته عن حضارة النهضة في إيطاليا لم يكن مستوفياً ، ولذا ألف كتاباً آخر عن عصر النهضة أسماه Geschichte der Renaissance in Italien (تاريخ عصر النهضة في إيطاليا - شتوتجارت سنة ١٨٦٧) .

وانقطع - كما رأينا - عن الكتابة واقتصر على إلقاء المحاضرات . وجمع مريدوه وتلامذته محاضراته وأحاديثه في كتب أربعة نشرت بعد وفاته . أولها

الوقائع الفريدة الفذة ، وعندما توهم إمكان تثبيت التاريخ وإلغاء ما فيه من ضرورة حتى يستطيع أن يرى معاني محددة راسخة . وثمة رسائل عديدة أرسلها إلى نيتشه تضمنت خواطر يصح نسبتها إلى الفلسفة ، ولا بد أن نيتشه قد تأثر بها في فلسفته تأثراً عميقاً .

...

بقى بعد ذلك الكلام عن مؤلفاته . وأولها هو كتاب Die Zeit Constantins des Grossen (عصر قسطنطين العظيم - بال سنة ١٨٥٣) . وفيه حاول تصوير سيكولوجية عصر هام هو القرن الرابع الميلادى الذى تميز بقلقه وتلهفه إلى التجديد ، ففيه صراع بين روح القدم المتمثلة في ديكولتيان ، وروح التجديد المتمثلة في قسطنطين . واعترف بوركارت بدور قسطنطين في تدعيم المسيحية ، إلا أنه خالف ما قيل عن تدنيه العميق ورآه واقعياً يعمل حساب كل كبيرة وصغيرة . ولا يقر بوركارت كذلك القول بأن المسيحية قد ازدادت قوة ومناعة عندما أصبحت ديناً رسمياً ، إذ رأى أن العناصر المتدنية الأصيلة قد لجأت إلى الأديار وتحولت إلى رهبان ونساك . ويتركز الكلام في الكتاب كذلك على الإمبراطورية الرومانية ، ونظام حكمها وصلة الدولة بالكنيسة ، واضطهاد المسيحيين ، وكيف حاولت الفلسفة اليونانية التوفيق بين اتجاهاتها السابقة للدين المسيحى وبين المسيحية ، فأسفر ذلك عن ظهور النزعة الإفلاطونية الجديدة . وفي رأى بوركارت أن ما قضى على العالم القديم ليس البرابرة أو المسيحية ، بل لقد قضى هذا العالم على نفسه بنفسه .

وثانى كتاب لبوركارت كان في الفن . وهو ثمرة إقامته في إيطاليا . هذا الكتاب هو Der Cicerone (شيشرون - بال سنة ١٨٥٥) ويتألف من أربعة أجزاء . وحظى هذا الكتاب بتقدير أستاذه كوجلر وبعض أساتذة تاريخ الفن الآخرين . وفيه إشادة بالفن

الكتاب

والفصول الأربعة الأولى من الكتاب عبارة عن محاضرات أُلقيت في جامعة بال في الفترة ما بين سنة ١٨٦٨ ، سنة ١٨٨٥ ، وأضيف إليها محاضرة ترجع إلى ما قبل ذلك التاريخ ، كان عنوانها « مقدمة لدراسة التاريخ » . وهذه الفصول تدور حول مظاهر التاريخ الثلاثة (الدولة والدين والحضارة) أو قوى التاريخ كما أسماها بوركارت ، وحول أزمت التاريخ . أما الفصل الخامس فكان في الأصل ثلاث محاضرات عامة أُلقيت في متحف بال سنة ١٨٧٠ تحت عنوان « عطاء الرجال في التاريخ » . والفصل السادس كذلك تضمن محاضرة واحدة أُلقيت في متحف بال سنة ١٨٧١ . وقام ياكوب أورى ابن أخت بوركارت بتحويل هذه المحاضرات إلى كتاب ، وأمضى عدة سنوات لتحقيق ذلك ، وهو الذي اختار له اسم Weltgeschichtliche Betrachtungen « تأملات في التاريخ » .

وفي تمهيد الكتاب يبين لنا بوركارت أنه لا يسعى إلى وضع أية أسس للتاريخ ، ولا يرمى إلى كتابة أى شيء في فلسفة التاريخ . فلسفة التاريخ في نظره شيء هجين مليء بالمتناقضات ، لأن مهمة التاريخ تقتصر على ترتيب الأحداث ، وهذه مهمة غير فلسفية . أما الفلسفة فهي حين تحاول الكشف عن مشكلة الحياة تخضع مادتها لتصوراتها ومقولاتها . وهذا اتجاه آخر غير اتجاه التاريخ :

وبعد هذه للإشارات ، انتقد بعض صور من فلسفة التاريخ ، كان بينها فلسفة التاريخ عند هيجل الذي ذكر لنا أن الفكرة الوحيدة المعطاة في فلسفته التاريخية هي فكرة العقل ، فكل شيء في هذا العالم يتبع نظاماً معقولاً ، ومن ثم فإن تاريخ العالم أيضاً يتبع اتجاهها معقولاً . وفي النهاية لم يثبت شيئاً آخر بعد رجوعه

هو كتاب Beiträge zur Kunst-geschichte von Italien (مقال في تاريخ الفن في إيطاليا — بال سنة ١٨٩٨) : والثاني هو Griechische Kulturgeschichte (تاريخ حضارة اليونان في أربعة أجزاء — برلين من ١٨٩٨ — ١٩٠٢) : والثالث هو Weltgeschichtliche Betrachtungen (تأملات في تاريخ العالم — شتوتجارت سنة ١٩٠٥) وهو موضوع هذا المقال . والرابع والأخير هو Historische Fragmente (شذرات تاريخية — شتوتجارت سنة ١٩٢٩) . وصدرت له ترجمة للإنجليزية بعنوان The Judgement in History (الحكم في التاريخ) .

• • •

هذه إذن سيرة بوركارت ، الذي قد نختلف عنه كثيراً في نزعه التشاؤمية ، وفي إيمانه بالحضارة أكثر من إيمانه بالإنسان أحياناً ، وفي دفاعه عن حرية الفرد حتى إذا تعارضت مع صالح الجماعة . إلا أننا مع هذا نراه يمثل نوعاً ضرورياً من المفكرين الذين يحتاج إليهم كل عصر . فكما يلزم وجود مفكرين يذكرون الناس دوماً ببطونهم وحاجاتهم ، يلزم كذلك وجود مفكرين آخرين يذكرون الناس بأرواحهم وعقولهم ، وبأسمى ما حققته هذه الأرواح من نفائس يصعب تكرارها ثانية . لهذا ينبغي ألا ننظر إلى هذا النوع النادر باستخفاف أو نعهده ممثلاً للفكر الكمال . وفي حالة اختلافنا معه في الرأي علينا أن نتمثل أفكاره وأن نتمثل عصره . حينئذ سنرى أنه قد عبر عن روح سامية ، وأنه من القلائل الذين فهموا التاريخ فهماً صحيحاً ونجحوا في صيانة الفكر التاريخي من أى عبث ومن أى أحكام زائفة .

إلى تاريخ العالم سوى أن أحداث العالم يجب أن تتبع اتجاهها معقولاً . وخضعت فلسفة التاريخ عند هيجل لمسلمة أخرى أسماها « غاية الحكمة الأبدية » التي تؤكد انتصار الخير في النهاية على كل شر ، وانتصار النواحي الإيجابية على أية نواح سلبية . والتاريخ في نظر هيجل لم يزد عن مجرد أدلة تثبت مسلمة هيجلية قائلة إن الروح تتجه دوماً إلى الحرية . ويتساءل بوركرات هل بوسعنا حقاً تبين غاية الحكمة الإلهية الأبدية ؟ إن هذا الافتراض الجريء بمعرفة خطة العالم يؤدي إلى أغاليط اعتمدت على مقدمات باطلة ، تجعل أية دراسة للتاريخ بلا قيمة . وأكثر هذه الأغاليط لإسرافاً في التضليل ، القول بأن الحاضر يعد كاملاً بالنسبة لأية أحداث مضت ، أو أن الماضي هو مجرد مقدمات لهذا الحاضر . والحقيقة أن هذا الماضي له قيمة في ذاته ، كما أن له قيمة لنا وللمستقبل . فالفلاسفة إذن مشغولون على الدوام بالبحث عن أصل الأشياء . ومن المنطقي أن يهتم المستقبل . أما المؤرخون فقادرون على تناسي البحث في أي أصول أولى ومن ثم فهم غير مطالبين بالكلام عن المصير أو عما سيحدث مستقبلاً .

وبعد أن بين بوركرات أن منهجه لن يخضع لأية مسلمات فلسفية كالتى يزعمها فلاسفة التاريخ ، ذكر لنا أن التاريخ عنده سيكون مقصوراً على السلالات التى قامت بدور فعال في الماضي . فهو لن يتضمن أى بيان افتراضى عن أحوال البدائين ، بل سيختص بتلك الشعوب صاحبة الحضارات الواضحة المتميزة . واستبعد بوركرات أيضاً أية إشارة إلى تأثير الأرض والجو على أحداث التاريخ ، كما استبعد من موضوع التاريخ أى كلام عن تحركات الحضارة بين الشرق والغرب ، لأن هذه مسائل شغل فلاسفة التاريخ بها أنفسهم .

ومهمة المؤرخ يمكن أن تستخلص من مهمة التاريخ . وما يهم بوركرات هو الجوهر الروحي الذى يظهر في عدة مظاهر متغيرة ، عبارة عن أحداث تاريخية عرضية عابرة ، يتكون منها في النهاية كل ليس بإمكاننا حله . وكل حادثة مهما كانت ضآلتها لها جانب روحي تكمن فيها فكرة باقية . والكثرة المتنوعة من شعوب وحضارات بينها أوجه تباين واختلاف تدفعنا باستمرار إلى البحث عن صورتها الروحية الكامنة في أعماقها ، والتي يمكن أن تفسر سائر نواحي الاختلاف بين الشعوب .

من هذا يتضح أن مهمة المؤرخ ، التى تدفعه إلى النفاذ إلى أعماق الوقائع المتغيرة ، دون تأثير بمظهرها الخارجى ، ودون تعصب ضد من يختلفون عنه في النظرة ، أمر شاق . وقلائل هم في الواقع الذين يستطيعون بلوغ نقطة أرشميدية خارج الأحداث . وقلائل أيضاً هم أولئك الذين لم يستبعدهم الماضي بحيث يستطيعون التحليق عالياً بعيداً عن تأثيره .

فالمادة التاريخية تظهر في أشكال معقدة لا حصر لها . وهى تارة تفصح عما في باطنها عن طريق جموع الشعب ، وتارة أخرى تتكلم من خلال الأفراد . وأحياناً تعبر عن آماني الشعوب والأفراد ، وفي أحيان أخرى تظهر في شكل سوريات بعيدة عن المنطق ، فتحطم الدول والأديان والحضارات .

ولن نصل إلى روح هذه الأحداث التاريخية اعتماداً على الحدس والتخمين . فعلينا بذل قصارى جهدنا لجمع أكبر قدر من الوقائع التاريخية حتى يتسنى لنا في النهاية إنشاء صورة روحية شاملة لهذه الأحداث . ونظرة كل عصر إلى هذا التراث الهائل من الوقائع يدخل في نطاق معرفتنا بالتاريخ — مهما اختلفت عن نظرتنا الحالية — لأنها متضمنة في هذه الوقائع في شتى الأحوال .

والخوض في أعماق الأحداث التاريخية على هذا النحو ليس أمراً متعذراً ولكنه يتعذر عند الشعوب البربرية التي تقدس عاداتها وتقاليدها ولا تقبل أى استقصاء لها ، حتى جمدت في شكل طقوس ورموز تصلح للدراسات الأنثوجرافية وحدها . وهو متعذر كذلك عند الأمريكيين أصحاب الحضارات التي لا تاريخ لها ، الذين تبدو رواسب الماضي في حياتهم في صورة مبهمه ، والذين حاولوا خلق نموذج إنساني ضحل قلقت خال من كل عمق تاريخي .

ويثق بوركارت في قدرة العقل الإنساني على رؤية الأحداث العرضية في شكل مثالي ، لأن العقل مثالي في جوهره ، خلافاً لمظهره الخارجي . ومهما غيرت الأحداث من الشكل الخارجي للجواهر ومهما تعرضت هذه الجواهر لتقلبات الزمن فما زلنا نعرف بها ونقر وجودها ، وأوضح مثل لذلك في فنون العصور الغابرة ، ألسنا قادرين حتى اليوم على الإعجاب بأشعار هوميروس .

ودراسة التاريخ ليست مجرد حق أو واجب ، بل هي حاجة ماسة لنا ، لأن هذه الدراسة وحدها هي التي تشعرنا بحريتنا عندما نمعن في إستغراقنا في الماديات والضرورات ، ولكن علينا دوماً أن نذكر أن هذه الدراسة لن تكون سهلة هينة . فعلى أن نراعى الأخراج التي تلتف حول الحقائق ، والتي جاءت بفعل تضارب آراء المفكرين والمفسرين . وعلينا ألا ننسى معتقدات عصرنا وأهوائنا الشخصية . وليس أدل على تأثير أهوائنا من أن التاريخ يزداد إثارة للاهتمام في نظرنا بمجرد اقترابنا من الكلام عن العصر الذي نحيا فيه . هذا يعني أننا كلما ابتعدنا في الزمان تسنى لنا رؤية أحداث الماضي في صورة أوضح وأصح . ومن حسن الحظ أن التاريخ القديم قد ترك لنا عدة آثار وشواهد تساعدنا على دراسة الأحداث التاريخية في نموها

وازدهارها واضمحلالها ، كما نعرفنا كيف تتفاعل العوامل الفكرية والسياسية في كل عصر . ولا شك أن ما نعرفه عن تاريخ أثينا هو أفضل مثل لما نستطيع تحقيقه في المعرفة التاريخية .

وعلى ألا نسرف في التعصب لبلادنا ولقوميتنا . ففي عالم الفكر ينبغي أن يتناسى المفكر أى حدود قائمة بين قطر وآخر . ولا يصح القول بوجود أية أفضلية روحية حققة لعصر على آخر ، أو أن أى عصر قادر على الاستغناء عن ماضيه ، أو قادر على الاكتفاء ذاتياً دون حاجة إلى ماضيه . وكما لا يوجد اكتفاء ذاتي حق في الصناعة ، كذلك لا وجود لاكتفاء ذاتي لأى عصر في التاريخ . وعند دراسة تاريخ أى بلد ينبغي عدم تجاهل وثوق إتصال هذه الدراسة بدراسة تاريخ العالم ، لأن هذا البلد جزء من كل . فهو يستفيد منه ويتأثر بأوصابه وأرزائه .

ويؤيد بوركارت ما تردد عن نهضة البحث التاريخي في القرن التاسع عشر ، بعد أن أصبحت الرحلات والأسفار سهلة ميسورة بفضل ما حدث من تقدم في استعمال البخار . وازدادت من جراء ذلك المعرفة الفيلولوجية ، وتيسرت المراجع وأصبحت الدول أعظم اهتماماً بالتنقيب عن آثار التاريخ ووثائقه ومستنداته . وإلى جانب هذه المميزات المادية ، ثمة مميزات أخرى ساعدت على تقدم هذه الدراسات ، بعضها سلبى ، والآخر إيجابى . أما الناحية السلبية فتتمثل في عدم مبالاة الدول بالنتائج التي تسفر عنها أبحاث التاريخ برغم اهتمامها بإنشاء المتاحف وجمع الوثائق . ويرجع هذا إلى عدم تأثير سلطان الدولة بمثل هذه الأبحاث ولهذا تركت للمؤرخين الحبل على غاربهم إتباعاً لسياسة Laissez faire التي اشتهر بها القرن التاسع عشر في سائر المجالات . كما أن الهيئات الدينية لم تعد قوية كما كانت فيما مضى ، إذ لم تعد قادرة على التشكيل بمن

يوجهون لها أى نقد . أما النواحي الإيجابية ، فترجع إلى الثورة الفرنسية وما أحدثته من زيادة في الإهتمام بالبحث عن أصلها وأسبابها . وإلى جانب هذا ، حدث تقارب بين الحضارات ساعد على اطلاع المفكرين في سائر الأنحاء على تراث البلدان الأخرى ، فأصبح هذا التراث في حاجة إلى دراسات عميقة شاملة ، لا يكفيها علم واحد يخصص للدراسة طرائف عصور الماضي ، كمنهوم التاريخ فيما مضى ، بل أصبح المطلوب هو صورة شاملة مستوفاة للبشرية جمعاء .

بقيت مسألة واحدة في هذا التمهيد ، وهى خاصة بالصلة بين العلم (وهو يقصد هنا العلم الطبيعي) والتاريخ . ففى هذين الفرعين من المعرفة ينبغى أن يتحقق أعظم قدر من الموضوعية والتزهد عن الغاية والغرض . على أنه من الواجب عدم الخلط بين التاريخ والطبيعة . فالطبيعة تهتم بالأنواع وتعمل على الإرتقاء بها ، ولكنها لا تبالي بالفرد واختلافاته ، بل هى تبيح الصراع بين الكائنات من أجل البقاء ، وقد تتعرض للإبادة كائنات كاملة من الناحية العضوية ، وقد تبقى كائنات أخرى أقل منها كمالاتها . والسلالات الإنسانية التى فى مثل هذه الحالة الطبيعية لا تختلف فى أحوالها عما يحدث فى عالم الحيوان .

أما التاريخ فيمثل انشغافاً عن الطبيعة جاء نتيجة لاستيقاظ الوعي . ولكن هذا الوعي لم ينجح فى قمع الناحية الطبيعية تماماً حتى فى أسمى صور الحضارة والمجتمع . فإلى جانب المظاهر العقلية ما زال الإنسان يشعر بحاجة ملحة تدفعه إلى استعباد الآخرين وإلى الحرب منهم خوفاً من استعبادهم له . وإذا كنا نستطيع قسمة الكائنات الطبيعية إلى حيوانات لا فقارية ، ونباتات مزهرة (فرغمية) وأخرى مختفية الأزهار ، فلسنا قادرين على تقسيم الإنسان فى ناحيته الروحية إلى مثل هذه الأنواع المحددة . والمظاهر الطبيعية تتميز

بتحديدها وسهولة حصرها . أما المظاهر الروحية فمختلفة : لأنها قلقة تمثل حالة توتر دائم وتحفز لبلوغ كمال لا يتحقق . وكلما ازداد الكائن إرتقاء فى سلم الكمال ، ازداد تلهفاً ونهماً لبلوغ هذه الغاية . وفى حالة الطبيعة ، ترى كائنات الأنواع الراقية من الحيوانات باقى الكائنات إما أعداء لها أو أصدقاء . أما الإنسان فدائم التأثير بعوامل مختلفة ، ودائم التناقض والتردد بفعل مؤثرات أكثرها خفى غير محدد ، والكوارث فى الطبيعة ترجع إلى أسباب خارجية ، أما فى حالة الإنسان فما يحدث هو اضمحلال باطنى نتيجة لنقص فى حيوية الروح تجعل الكائن أكثر تعرضاً لأية صدمة تأتية من الخارج .

المؤثرات الثلاثة فى الأحداث التاريخية

يسلم بوركارت بأن اتساع موضوع التاريخ قد يتطلب بيان كل مؤثر من المؤثرات الكبيرة التى أثرت فى أحداث التاريخ على حدة ، وإن اعترف بتداخل هذه المؤثرات . وقد جعلها ثلاثة هى : الدولة والدين والحضارة . والدولة والدين يمثلان ركنين ثابتين إلى حد ما ، أما الحضارة فهى عنصر دائم التغير والاختلاف . ولا صحة لأى قول بأن أى ركن من هذه الأركان الثلاثة أهم من الركنين الآخرين ، وأى كلام فى هذه الناحية هو محض هراء . وبعض العصور يصح وصفها بأنها عصور دينية ، كما أن عصوراً أخرى قد بدت وكأنها تحيا لغايات الحضارة . وفى عصور النهضة التاريخية الكبرى سمت هذه الأركان الثلاثة إلى ذروتها وتبادلت التأثير .

(أ) ولنبداً كلامنا عن الدولة فنذكر أن أى محاولات تبذل لتحديد كيف بدأت الدولة فى الظهور لن تكون مثمرة . فافتراض قيام الدولة لإعتماداً على عقد سابق يناق العقل . وكانت هذه الفكرة عند روسو مجرد أمل أو مثل أعلى ، لأنه لم يقصد بيان ما حدث فى

التاريخ ، ولكنه قصد الكلام عما ينبغي أن يحدث فليس لدينا أية أدلة تاريخية تدل على ظهور دولة ما إلى الوجود بناء على عقد حقيقى تشترك فيه جميع الأطراف . ولا يصحح مثلاً وصف الاتفاقات التى حدثت بين الرومان المهزمين والتيوتونيين المنتصرين على أنها تعاقدات بحق . فالقول إذن بإمكان ظهور أية دولة فى المستقبل لإعتماداً على مثل هذه العقود غير مؤكد : ولو ظهرت مثل هذه الدول لانتست بالضعف ، لأن اشتراك الناس فى تحرير عقد يعنى حدوث ثروة ومشاحنات لا تنتهى حول مبادئها وأصولها .

ويتكلم بعض الناس عن أصل الدولة ، وهم فى الحقيقة يقصدون الكلام عن أصل السلالات التى تنتمى إليها الشعوب المختلفة . فهل نستطيع حقاً معرفة أصل أية دولة من اختلافاتها العنصرية الطبيعية ؟ الواقع أن مثل هذا الكلام مردود ، لأن ما يرجع إلى الطبيعة والفطرة فى أخلاق الشعوب جزء ضئيل لا يصح مقارنته بما حصل عليه أى شعب لإكتساباً فى ماضيه الطويل نتيجة لتجاربه المتعددة .

وقد يقال فى معرض الربط بين أصل الدولة وأصل السلالات المختلفة أن الدول القوية قد انتمت إلى سلالات وعناصر متجانسة . ومثل هذه الحالة نادرة الحدوث لأن ما يمثل الدولة وسلطانها هو مجرد قبيلة أو عائلة لا يلزم أن تكون من نفس السلالات التى تمثل باقى الأفراد .

فهل نشأت الدولة أصلاً نتيجة لحاجة الأفراد إلى العدالة ؟ للأسف أن مثل هذه الحاجة لم تتحقق إلا بعد نزف دماء غزيرة وبعد مضى مدة طويلة . فالطبيعة الإنسانية ليست خيرة بحيث تختصر الطريق وتتهدى إلى العدالة قبل إشباع غرائزها الأخرى .

ونخلص بوركارت من مثل هذه المناقشة الطويلة إلى نظريتين : الأولى هى أن القوة كانت سائدة فى

البداية ، ولسنا بحاجة إلى تعمق فلسفى كبير لإدراك أن تفاوت الناس فى المواهب والقدرات هو الذى أدى إلى هيمنة القوة . الثانية : أن الدولة قد نشأت نتيجة لمؤثر خارجى أدى إلى إمتزاج العناصر فى صورة خاصة ، كما يحدث فى الكيمياء عندما تظهر المركبات الكيميائية بفعل عوامل خارجية .

ويفرق بوركارت بعد ذلك بين ظهور الدول الكبيرة والدول الصغيرة فى التاريخ . فالدول الكبيرة قد ظهرت لتحقيق غايات خارجية كبرى ، أى لحماية حضارات معينة وصيانتها ، وهو ما تعجز عن الاضطلاع بأعبائه أية دول صغيرة . أما الدول الصغيرة فنشأت كمواقع يتجمع فيها أكبر قدر من الناس : وظهرت فى مثل هذه الحالات أفضل نماذج للروابط بين المواطنين كما هو الحال فى مدن اليونان ، وينبغى أن تقتدى أى دول صغيرة بالمثل الذى عرضه اليونانيون : أما الدول الصغيرة التى يسودها الطغيان مثل التى نصادفها فى عصر النهضة فلا أمان فيها ولا استقرار . وغالباً ما تبتلعها دول أكبر . فيندر حدوث أى استقرار فيها إلا بعد تحولها إلى جزء من كيان أكبر .

وكل دولة ترمى إلى توطيد مكانتها فى الداخل ، وإثبات شخوصيتها فى الخارج . ولا يمكن أن تفكر فى صالح دولة أضعف منها ، ولا فارق حقيقى بين ما يفعله الناس وما تفعله الدولة فى هذا الشأن . والاختلاف الوحيد بين الحالتين هو أن شهوات الناس هى التى تحدد خطواتهم ، أما الدولة فقادرة على تبرير سلوكها عقلياً ومنطقياً .

والدول توطد مكانتها فى الداخل بإلغاء كل الامتيازات الموروثة وبإخضاع جميع الأفراد لقوتها . وقد تلجأ إلى وسائل أعنف لتوطيد مكانتها بالنسبة للقوى خارجها ، كما حدث أحياناً فى القدم فى صورة فطرية ، بالسلب والنهب واسترقاق الشعوب الخارجية وإذلالها .

وقد لا يكون القصد من اخضاع الجيران للضعفاء هو حرمانهم من حريتهم إتقاء لشرهم ، بل لمنع قوى أخرى من استغلالهم لصالحها وتسخيرهم لأغراضها . وقد يظهر منهم لدى الدولة الأقوى يدفعها إلى التهام الأضعف منها بغير فائدة أو طائل . وربما سعت الدول الأضعف بنفسها للخضوع للدول الأكبر منها لئلا ترات في ذلك صالحها ، لأن هذا يضمن لها اجتياز الحدود والإفلات من دفع الرسوم الجمركية وزيادة نشاطها التجاري .

ويلطف بوركارت من أثر هذه الصورة المتشائمة التي جعلت الشر والاستبداد أساساً لقيام الدول فيرى أن أية دولة برغم اعتمادها على الجرائم والظلم والتعسف في بدايتها ، لتوطيد مركزها ، مرعومة بعد ذلك على تحقيق نوع من العدالة والالتزام قيم أخلاقية معينة يقبلها الأفراد عن طيب خاطر عندما يعرفون أن مكاسبهم من قيام الدولة أعظم بكثير من حالة التحفز الدائم للقضاء على الآخرين أو الدفاع عن النفس .

(ب) الدين : والأديان تعبر عن طبيعة الإنسان المتنافزة ببقية الوطيدة . وهي تمثل ناحية سامية مكمله لكيان الإنسان الحسى المادى ، كما أنها تعكس معتقدات الحضارات المختلفة فيما خفى من أسرار الحياة . ومع هذا فلا يصح القول بأن صورة هذه الجوانب الخفية في أذهان الناس على حال واحد ، بل هي معرضة للتغير المفاجئ أو التدريجى . ومنشأ الدين مختلف عن منشأ الدولة . فالدين أسمى مثل لفكرة ربما اعتنقها فرد واحد في البداية ثم تحولت شيئاً فشيئاً إلى عقيدة عالمية قادرة على البقاء إلى الأبد . فدراسته بالغة الأهمية لأنها تبين لنا كيف تسيطر أية فكرة عابرة على عقول البشر فتجعلهم يزدرون توافه الحياة الدنيا ، بل وتجعلهم يقبلون متهللين على قتل نفوسهم بأيديهم عندما يترهبون أو يستشهدون في سبيل عقيدتهم . وينبغى ألا نقارن

الأديان الروحية السامية بأديان الهمج ، لأن الشعوب الهمجية تزرع تحت نير مخاوف دائمة ، ولن تساعدنا دراسة أديانها على معرفة أول علامات للروح في بزوغها ، لأن هذه الأديان لا تعرف ما هى الروح ، بعد أن أحاطتها بخرافات وأوهام . وتكشف دراسة مضمون أديان المتحضرين كذلك عن تفاوت بين المتدينين . فثمة أديان يعبد فيها الناس الملك الإله ، وأخرى فرضت على الشعوب المغلوبة على أمرها لا أثر لفحوى روحى فيها . ونوع ثالث طقوسه عبارة عن رقصات نهكية خليعة . وأخيراً هناك أديان أسمى يعبد فيها الإنسان الرب عبادة خالصة من أية غاية ، ويدرك فيها العباد خضوعهم الكامل للإله ومشيتته .

وتختلف الأديان كذلك في ناحية إهتمامها بالأخلاق . فالأخلاق عند اليونانيين مثلاً كانت مستقلة عن الدين ، وكانت تابعة للدولة .

وينفر بوركارت من نسبة فكرة الدين عند المتحضرين إلى الخوف . وهى فكرة شاعت كثيراً عند بعض البراجماتيين أو أصحاب مذهب المنفعة في الأخلاق . فلو كان ذلك كذلك لما تدين الإنسان إلا في أحط اللحظات التى يمر بها ، ولما عرف الله إطلاقاً عندما تسمو روحه وتخلق في أفاق عالية . وأصحاب الأرواح المعتلة لا يعرفون الدين في معناه الصحيح ، لأن الدين يتطلب خلو الروح من أى إنحراف أو علة نفسية . هذا يعنى أن واجبتنا تحتم التفرقة بين الدين في صورته السوية الصحيحة والأديان المنبعثة من المخاوف كعبادة مظاهر الطبيعة وقواها أو عبادة الأسلاف والفتيشية . وفيها يبرز الناس مخاوفهم الصديانة ونجسومنها في شكل الآلهة التى يعبدونها . والأرجح أن الأديان التى اعتمدت على المخاوف قد سبقت عبادة الله الخالصة ، ومن ثم يكون الإنسان قد عرف تعدد الآلهة قبل إيمانه بالوحدة الإلهية .

ولدى جميع الناس حاجات ميتافيزيقية تسوقهم إلى الدين . وهذه الحاجة أقل إلحاحاً عند أولئك المستغرقين في أعمالهم وفي مطالب الحياة اليومية ، والذين تقل فرص التأمل عندهم ، ومن ثم فإنهم يضطرون في معرفة الله إلى الاعتماد على غيرهم من الذين أمكنهم معرفته عن طريق التأمل والاستغراق فيه . وهناك أرواح حساسة قادرة على عبادة الله دون حاجة إلى معجزات أو إلى رؤى أو أية علامات مادية دالة على وجود قوة خارقة للطبيعة .

ويقسم بوركارت بعد ذلك الأديان إلى أنواع ثلاثة :

(أ) نوع يعنى بالحياة في المستقبل وبالمثوبة والعقاب ولديه فلسفة في الأخرويات كالموت والخلود والحساب .

(ب) والنوع الثاني لا يحتوى على أى أفكار في المسائل الغيبية كدين اليونانيين مثلاً الذى اعترف بعجز الفرد عن الخوض في مثل هذه الأمور ، ولذا بدت نظرياته في العالم الآخر فاترة .

(ج) النوع الأخير مثل العقيدة الهندوكية التى تؤمن بخلود الدنيا وتناسخ الأرواح ، وإن كان بوذا قد حاول تحرير الإنسانية من هذا النوع من الخلود بفكرة النيرفانا .

ويزداد نفوذ الكهنة في أى دين تبعاً لمكانة فكرة الخلود فيه . فالكهنة يستغلون غموض هذه الفكرة وشدة تأثيرها على العوام ، خصوصاً إذا نجحوا في الربط بين قدرتهم على الاتصال بهذه القوى الخفية والقدرة على تبرئة المرضى من عللهم باعتبار المرض أثر من آثار الخطايا .

والأديان القومية أو المحلية بمعنى أصح ، أسبق في الظهور من الأديان العالمية . فهى وثيقة الصلة بذكريات الشعوب وحضارتها وتاريخها . ودور الآلهة فيها هو

حماية هذه الشعوب أو ردها . وهذه الأديان شديدة التعلق بالبطولة ، تعد الناس على الدوام بازدهار أحوالهم ، على أن نظرة هذه الأديان القومية المحلية ورموزها التى لا تفهم إلا في نطاق محدود تجعلها خاضعة لبعض معوقات قومية وتعزلها عن العالم الخارجى وتحد دعوتها خارج عالمها . ولعل أهم سبب حال من انتشار الدين اليهودى هو صيغته المحلية .

أما الأديان العالمية كالبودية والمسيحية والإسلام فظهرت متأخرة عن الأديان المحلية . وهى تعمل على تحطيم الحدود بين الشعوب بقضائهما على أية تفرقة بين الطوائف والطبقات . وتظهر آثار ذلك في ترحيبها بالفقراء والعبيد . وتستغنى هذه الأديان عن الأحاجى والرموز المعقدة . وبعض الأديان قد استبعدت كل عقائد دوجماتيقية وقنعت بطقوس سهلة واضحة للعبادة بحيث يسهل علينا فهم أسرارها لأول وهلة ، أما الأديان الأخرى فقد تعمدت - حرصاً على زيادة نفوذ الكهنة - لإختراع طقوس معقدة ظهرت في أصغر الدقائق ، وتركزت للفرد أقل قدر من الحرية في تعبدته .

وينتقل بوركارت إلى الكلام عن كيف يضمحل تأثير الدين . والدين في بدء عهده يفرض قواعد وأصوله ، وقد يقيم الكهنة وأنصار هذا الدين نظاماً مماثلاً لنظام الدولة ، أو دولة داخل دولة كما يقال . وبقدر نجاح هذه النظم في التفاعل مع الحياة الدنيوية تتحقق لها القدرة على البقاء ، وإن كان هذا البقاء مقصوراً على مظهر الدين الخارجى فحسب ، إذ سرعان ما تفقد أرواح الناس من أيدى هؤلاء الكهنة عندما يبحثون عن عقائد أخرى أقدر على إشباع حاجاتهم الميتافيزيقية . وفي مثل هذه الأحوال يسمى الكهنة أى ابتعاد عن طاعتهم ورجوع إلى روح الدين الخلاقة الحققة مروفاً وابتعاداً عن الدين .

الخلاص من البوذية . ولولا تأييد قسطنطين لتيودسيوس
لظل دين اليونان والرومان باقياً حتى اليوم .

(ج) الحضارة : يمكن تعريفها بأنها خصائص
ذهنية تتحقق تلقائياً بغير تدخل لإرغامى من أية سلطة
أخرى . وهى دائمة التأثير فى كل من الدولة والدين ،
وهى أكثر تعرضاً للتغيرات والتقلبات . وهى تعمل
على مراجعة أحوال الدولة والدين وتبين متى يختلف
شكل كليهما عن جوهره .

والحضارة تتألف من مكونات لا حد لها تمثل
نشاط أى مجتمع برمته . وكل مكون من هذه المكونات
معرض للازدهار والاضمحلال . والكلام معجزة
الإنسان هو محور كل حضارة ، ومصدره هو الروح
الإنسانية . واللغات هى التى تكشف عن روح أى شعب
أو تعبر عنها . واللغات فى أول عهدها تتميز بخصبها .
وهى تفوق فى هذه الناحية اللغة بعد تقدمها فى الزمن .
ففى البداية كانت أجهزة الإنسان العضوية — خصوصاً
الأذن — أكثر حساسية ، ولعلنا نصادف هذه الظاهرة
بوجه خاص لدى الشعوب اليونانية والجرمانية . وهكذا
يكون الناس قد حصلوا على آلة الكلام فى صورة
مكتملة قبل استخدامها ، أى أنهم كانوا قادرين على
الإفصاح عن أشياء كثيرة عندما لم يكن متوفراً لديهم
إلا القليل من المعانى التى تستحق الكلام . ويبدو أن
الأحداث التاريخية المتتالية وسيطرة الأشياء على الكلمات
كانت سبباً فيما أصاب الحواس فيما بعد من تبلد .

وبعد الكلام عن اللغة روح كل حضارة ، يجئ
الكلام عن مظاهر الحضارة . والفنون أكثر الأشياء التى
أبدعتها الروح إلهاماً وعموضاً . وهى فى هذا الشأن
تفوق العلوم التى تمثل المظاهر الروحية للضرورات
العملية : كما تمثل الأشياء فى تعددها اللانهائى . والمهمة
الأولى للعلم هى جمع أشياء موجودة — بغير فضل من
العلم — وتصنيفها . ومن ناحية ثانية ، العلم يكتشف

وتتوقف سيطرة الدين وقدرته على مقاومة تيار
المروق على الطبقة الاجتماعية التى ينتمى إليها أتباعه أو
على نفوذها . والدول الصغيرة التى تبرز فيها النواحي
الدينية بحاجات الدولة أقدر على حماية الدين من الدول
الكبيرة أو بمعنى أصح من الإمبراطوريات الكبيرة .
هذا يفسر لنا لماذا نجحت الدول — المدن فى عدم اعتناق
المسيحية على عكس الإمبراطورية الرومانية التى
عجزت عن مقاومة تأثير الدعوة للمسيحية فاضطرت
للاستسلام لها فى النهاية . ويرجع العداء الذى قوبلت به
المسيحية فيما بعد إلى أسباب سياسية لا إلى أسباب
متصلة بالعقيدة ذاتها .

وأفزع الحروب هى الحروب الدينية ، وخاصة
بين الأديان التى تؤمن بالعالم الآخر وبالاستشهاد فى
سبيله ، والتى تربط بين الأخلاق والدين والتى لمصطبغ
فيها الدين بصبغة قومية . وحروب المتحضرين أقسى
من حروب غير المتحضرين لأن وسائل الدفاع والهجوم
لا حصر لها ، كما أن الفقهاء قادرين على تبرير أشنع
الجرائم الأخلاقية فى سبيل الغاية السامية وهى النصر
فى الحرب .

وأخيراً يجئ الكلام عن اضمحلال الأديان .
ولا يرجع سبب ذلك إلى التفكك الداخلى وحده ،
أو إلى تفرق المتدينين أشتاتاً بسبب اختلاف حظهم من
الإيمان أو الوعى . كما أنه لا يرجع إلى ظهور دين
جديد أفضل تحقيقاً لحاجات الناس الميافيزيقية (لإذ أن
الاضطهاد قد أدى فى كثير من الأحيان إلى شدة تمسك
المتدينين بأديانهم ، كما يلاحظ عند الأقليات ، كما
أدى إلى ممارسة شعائر الدين فى الخفاء) . هذا يعنى أن
الأديان قادرة على التغلب على كل هذه العقبات ولكنها
غالباً تعجز عن مواجهة خطر واحد وهو خطر إعلان
الدولة الحرب عليها واستخدامها كل قواها وسلطانها
لمحاربتها . وفى الهند مثلاً أمكن للبراهمة بمساعدة الدولة

الروابط بين الأشياء ويصوغها في صيغة قوانين :
أما الفلسفة فرسالتها هي الكشف عن القوانين العلوية
للوجود وللموجودات التي ظهرت منذ الأزل .

فالغن إذن مختلف عن الفلسفة والعلم ، لأنه قادر
على الاضطلاع برسالته دون نظر إلى الواقع وإلى سائر
الكائنات . ولا شأن له بالكشف عن قوانين كالعلوم
فهو يظهر نتيجة لتذبذبات خفية في الروح . وما ينطلق
نتيجة لهذه التذبذبات لن يظل مجرد شئ شخصي عرضي
بل يتحول إلى رمز خالد ذي دلالة .

ويزعم أغلب الناس أن الفن محاكاة للوجود
الطبيعي ، وأن عليه أن يظهر الأشياء على حقيقتها ،
وأن رسالته هي تجسيم الأشياء في أشكال خالدة يمكن
تذكرها . على أننا إذا رجعنا إلى الفنون المختلفة سنرى
أن الفن لا شأن له بفكرة المحاكاة . ففي فن العمارة مثلاً
تستطيع غريزة الإبداع المثالي أن تعبر عن نفسها على
أفضل وجه دون تقيد بواقع أو غيره . فهي تمثل لنا
ماهية الفن على خير وجه ، وإن كانت تخضع لغايات
نفعية أخرى ، كما تخضع في أشكالها الخارجية لأنماط
متكررة تقليدية . أما الشعر فيمثل المشاعر على أفضل
نحو ، كما تمثل الفلسفة الفكر .

ولقد انتشرت الحضارة اعتماداً على التجارة بوجه
خاص . فالصلة إذن وثيقة بينهما ، بل ثمة تشابه بين
التبادل التجاري والتبادل الفكري والحضاري . وكثيراً
ما كانت مراكز التبادل التجاري مراكز لتبادل الفكر
وأشهرها بغير منازع هي أثينا وفلورنسا . وفي هذه
المراكز ظهرت نسبة كبيرة من الفطاحل الذين أثروا
في العالم .

والحضارة في حاجة إلى الانطلاق : ولا يعرف
رجالها قيوداً أو عوائق تحول دون عدم لإنجاز رسالتهم :
والمشتغلون بالمسائل الفكرية يجب ألا يعرفوا الطائفية
أو التعصب . وإن كان هذا التعصب وهذه الطائفية

يفيدان الصناعة والتكنولوجيا . إذ برعت بعض طوائف
معيّنة في إتقان حرفها اعتماداً على احتفاظها بأسرارها
وتخصصها فيها .

وينتقل بوركارت إلى الكلام عن الصلة الحقيقية
أو الظاهرية بين الحضارة والأخلاق . وينتقد ما ذكره
فيلسوف الحضارة الألماني فرايتاج عن التباين في هذه
الناحية بين أخلاقيات القرن السادس عشر وأخلاقيات
القرن التاسع عشر . فقد زعم فرايتاج حدوث تقدم
أخلاقي خلال هذه الحقبة بانت أثاره في ازدياد
إلتصاف المواطنين بالأمانة والشعور بالواجب ، خلافاً
للحالة التي كانت سائدة في القرن السادس عشر أو
الخامس عشر . وتناسى فرايتاج أنه بمجرد تعرض
الناس للخطر وشعورهم بعدم الاطمئنان خلال فترات
الحروب أو غيرها تنكشف الطبيعة الإنسانية على
حقيقتها ويصبح لا اختلاف بين أي قرن وآخر .

ويظهر بوركارت تشككاً أيضاً في حدوث تقدم
في الفكر مصاحب لتقدم الحضارة . فما حققته العلوم
في القرن التاسع عشر من كشوف متعددة في سائر
نواحي المعرفة قد أحدث اضطراباً في النظرة الفكرية
الإنسانية العامة . ويعمل الزعم الذي ساد في عصره عن
حدوث تقدم أخلاقي في الحاضر بتوهم الناس وجود
تماثل بين سهولة حصول الناس على المال وتدفعه بين
أيديهم ، وبين التقدم الأخلاقي أو الحضاري .

وبعد أن انتهى بوركارت من تحديد مفهوم كل
من الدولة والدين والحضارة تحدث عن حالات تفاعل
هذه المؤثرات الثلاثة في التاريخ . وهذه الحالات هي :

- ١ - الحضارة في حالة خضوعها للدولة .
- ٢ - الحضارة في حالة خضوعها للدين .
- ٣ - الدولة عندما تخضع للدين .
- ٤ - الحضارة عندما تهيم على الدولة .

٥ - الدين في حالة خضوعه للدولة .

٦ - الدين الخاضع للحضارة .

حربة النشاط العقلي ، كما ترك الفن حراً بشرط عدم تعارضه مع سلطة الدولة ووسطوتها .

وفي العصور الحديثة ، لدينا صورتان هامتان لتحكم الدولة في الحضارة إحداهما كانت بشعة للغاية أثناء حكم الإمبراطورية العثمانية ، والثانية كانت في عصر لويس الرابع عشر في فرنسا الذي جعل الحضارة تنسم بطابع خاص ، وحاول باتباع كافة السبل فرض قواعد لتوجيه الفكر الفرنسي وتقييده في أنماط ثابتة ما زالت تعرف باسم الكلاسيكية الجديدة . واستمر أثرها واضحاً حتى بعد الثورة الفرنسية .

والحالة الثانية هي حالة الحضارة الخاضعة للدين : والأديان محقة إلى أبعد حد عندما تعتبر نفسها أصل الحضارات . وليس هناك ما يحول أحياناً دون اعتبار كلمة دين مرادفة لكلمة حضارة ، وإن وجب مراعاة اختلاف أساسي بينهما . فالدين ينبع من حاجة ميتافيزيقية ، أما الحضارة فتنبع من ضرورات مادية وفكرية .

والدين أساساً يرى أن رسالته لن تتحقق على أفضل وجه إلا في حالة خضوع كل من الدولة والحضارة له . لهذا سعت الأديان - خاصة عندما كان لها نظم كهنوتية - إلى التحكم في الدولة وتوجيه الحضارة وفقاً لأغراضها . وأقوى سلاح لجأ إليه رجال الدين لتوطيد سلطتهم هو الإيحاء بأن لديهم وساطة خفية بالله سبحانه وتعالى ، وأنهم قادرون على إرشاد الناس في مسائل الحساب يوم القيامة والتكفير عن الخطايا . وبعد القرن الرابع ازدادت سلطة الكنيسة بحيث تحكمت تحكماً كاملاً في الحضارة ، واختفى كل فكر دنيوى . ومن حسن حظ الإنسانية أن خضوع الدولة للكنيسة قد حدث في بيزنطة وحدها ، إذ لم تتمزج السلطان (الدولة والدين) في سلطة واحدة في روما .

ويعترف بوركارت بأن هذه القسمة مجرد وسيلة للإيضاح ولترتيب ملاحظاته التاريخية الوفيرة ، ولذا لا يصح تشبيه هذه المقولات بالمقولات المنطقية المحددة بدقة كافية ، كما هو الحال في العلم ، لأن التاريخ - كما يكرر - ليس علماً ، ولهذا ينبغي أن تتصف مقولاته بالمرونة ، ولا يصح وصفها بأنها جامعة مانعة .

ونبدأ بالحالة الأولى . وأفضل مثل لحالة الحضارة الخاضعة للدولة هو مصر القديمة ، والدولة في مصر القديمة كانت قد توطدت بعد آلاف السنين . وساعد الدين على توطيد أركانها بقوانينه المقدسة ، ومن ثم أصبح الفكر وكل المعارف في خدمة هذه السلطة العاتية . وأدى هذا إلى تبعية الفرد تبعية كاملة للدولة ، فلم يعد حراً في بحثه عن المعرفة أو في نقله معرفته إلى الآخرين . كما أن القدرة الإبداعية قد خضعت لقيود صارمة : وظهر تحكم الدولة في الحضارة في مصر قديماً في شتى الصور . إذ اعتبرت الدولة مسائل الفن والعلم من الأمور المقدسة وجعلت أسرارها ملكاً لطائفة معينة . والفن بطبيعة الحال كان في خدمة الملك بوجه خاص وأدى التحكم في حرية الفنانين إلى تجميد الطابع الفني في أسلوب يكاد يعتبر متكرراً بحيث يتعذر وقوع أى خطأ في معرفته . ويصح قول الشيء نفسه عن آشور وبابل وفارس . إذ نظر في هذه البلدان إلى أى تميز للفرد أو إبتعاد عن الأصول الموضوعية على أنه شيء كرهه يتحتم النفور منه .

والإمبراطورية الرومانية كذلك قد جعلت نشاط الأفراد في وجوهه المختلفة تابعاً للدولة . لذا لم تظهر أثناء حكم الدولة الرومانية أية حضارة ، إذ تركزت براعة الرومان في فن الحكم وحده . وفي عهد بعض الأباطرة الرومانيين الصالحين ، تركت للأفراد أحياناً

والفنون على اختلاف أنواعها قامت في الفترات الحاسمة من التاريخ بدور هام في خدمة الدين . وصلة أى فن بالدين وثيقة الصلة بمدى نفيع هذا الفن للدين . وكلما ازدادت هذه الصلة وثوقاً ، ازداد تحكم الدين ، واتجه الفن إلى التجسد وعدم القدرة على الابتعاد عن الطريق المرسوم له ، كما هو الحال في مصر القديمة أو بزنطة . وكان الشعر هو أول الفنون تحرراً من سيطرة الدين . ويرجع هذا إلى أن رجال الدين قد اعتبروا الكتب المقدسة ذروة الشاعرية ومن ثم اعتقدوا بألا ضرورة للجوء إلى الشعر لتحقيق رسالتهم في الدعوى إلى الدين ، وساعد هذا على تحرر الشعر واتجاهه إلى المعاني الدنيوية .

أما الفنون التشكيلية فقد ظلت أمداً طويلاً خاضعة للدين ، كما أن الدين هو الذى حدد لفن العمارة أصوله وغايته . على أن خضوع الفن هذه الفترة الطويلة قد ساعد من جراء تكرار الأنماط التي حددها الدين على ظهور براعة وإتقان عند الفنانين . كما يظهر في صور المادونا أو صور صلب المسيح . ولعل حرية الفنان وعدم تقيده بموضوع واحد أو فكرة واحدة في الفن الدنيوي قد حال دون قدرته على تحقيق إتقان مماثل .

والحالة الثالثة هي حالة الدولة الخاضعة للدين . ولم يتم إدراك اعتماد روابط المجتمع البشرى على الدين إلا متأخراً . وما من شك في أن الدين كان عنصراً قوياً في تقوية دعائم الدولة ، وعلى الأخص بعد الهزات العنيفة التي تعرضت لها الدول . هذه الصلة بين الدولة والدين تبين كيف ساعد الكهنة في كثير من الأحيان على تعزيز مكانة الدولة بادعاء قدسية قوانينها وصدورها عن الله ، فأدى هذا إلى ازدياد نفوذ كل من الحكام والكهنة على حد سواء ، وأدى هذا بالطبع إلى قمع حرية الفرد . إذ نظر إلى كل عصيان للقانون على أنه

إنتهاك لحزمة القانون المقدسة ، ويستحق أقصى عذاب وعقوبة . وأهم مثل تاريخي لهذا النوع من الامتزاج بين السلطة الدينية وسلطة الدولة نصادفه عند اليهود الذين كانوا لا يتصورون وجود انفصال بين سلطة الدين وسلطة الدولة ، وإن كانت الثيوقراطية اليهودية قد تحولت مؤقتاً إلى حكومة استبدادية دنيوية على عهد الملك داوود والملك سليمان . وبوسعنا القول بوجه عام بأن شدة حرص اليهود على الخضوع لأحكام دينهم ، ولو ظاهرياً ، قد حالت أحياناً دون تأثيرهم بأى تقدم حدث في الحضارة .

وعلى نقيض هذه الحالة الثيوقراطية كانت الحالة عند اليونان والرومان . إذ كانت أديانهم خاضعة لكل من الدولة والحضارة ، فكانت آلهتهم آلهة دولة وآلهة حضارة ، أى لم تكن الدولة ثيوقراطية على الإطلاق ، ومن ثم اختفى نظام الكهنة عندهم . ومثل آخر مشابه لذلك هو الكنائس البروتستانتية في ألمانيا وسويسرا والسويد . فقد كانت كنائس هذه البلدان من البداية كنائس دولة .

والحالة الرابعة هي حالة الدولة الخاضعة للحضارة : والدولة في مراحلها الأولى تخضع للحضارة ، خصوصاً إن كانت هذه الحضارة متميزة بالدين - كما رأينا . وأول مثل نعرفه لهذه الحالة ظهر في المدن الفينيقية . إذ كشفت النظم المتبعة هناك من ملكية أو جمهورية أو أرستقراطية أو بلوقراطية عن غايات حضارية توجه الدولة . فلم تعرف هذه البلدان أى قوانين مقدسة أو نظم طائفية ، فقد كانت حضارتها وثيقة الصلة بمصالحها وشؤونها التجارية .

فإذا عدنا ثانية إلى المدن اليونانية سنرى كذلك أن نظام مدنها كان خاضعاً للحضارة . فقد سادت فيها حرية الفرد سواء في التجارة أو الصناعة أو الفلسفة . ولعل الديمقراطية التي عرفتها كانت نتيجة لخضوع

الدولة لمطالب الحضارة - أو الفكر كما يصح القول :
وكان تفوق أثينا في الفكر على حساب قدرتها السياسية ،
إذ كان لديها خبرات في شتى الموضوعات ، وإن
لم يكن لديها خبرة صحيحة في مسائل السياسة العملية
مما أدى في النهاية إلى تدهورها ، وإن كانت قد بقيت
بعد تدهورها السياسي كمرکز إشعاع روحي قدم للعالم
والعصور التالية آيات في الفلسفة والشعر والفن .

ومراكز الإشعاع الحضاري لا يمكن أن تزيف
أو تقلد . فإن خلق الجو الذي يساعد على ازدهار
الحضارة وانطلاق العباقرة ليس أمراً سهلاً هيناً كما ظن
تيمورلنك مثلاً عندما نقل إلى سمرقند كل الفنانين
والصناع والعلماء الذين عثر عليهم في البلدان التي احتلها
ودمرها ، ولكنهم خيبوا ظنه ، فلم يخلقوا حضارة هناك
ولم يبدعوا فناً ، وكل ما فعلوه هو موتهم في سمرقند .

وبالمثل عندما تجمعت العقول المستنيرة في المدن
الحديثة بطريقة مصطنعة ، فإنها لم تستطع أن تعيد سيرة
أثينا أو فلورنسا ثانية ، لأن أصحاب المواهب
لا ينتقلون إلى مثل هذه المدن إلا بعد إشتهارهم . وقلائل
منهم هم الذين يبدعون شيئاً بعد بلوغ الشهرة ونادر من
قام منهم بأبداع شيء له قيمته .

وعلى نقيض أثينا كانت روما ، إذ كانت سياستها
متفوقة على حضارتها . والأمر بالمثل في العصر الحديث
في ملكيات مثل فرنسا وأسبانيا . ففيها كانت الدولة
أقوى بكثير من الحضارة . وازدادت سلطة الدولة
في هذين البلدين رسوخاً عندما تحالفت مع سلطة الدين :
ولم تسيطر الحضارة على الدولة في صورة جدية إلا في
القرن الثامن عشر عندما تناسى النابليون أحداث
السياسة وبدأوا يهتمون بفولتير وروسو . ولعل ظهور
كتاب مثل العقد الاجتماعي لروسو قد فاق في أهميته
حرب السبع سنوات . وازدادت قوة الحضارة بفعل
موثر آخر هو الثورة الصناعية التي تمخضت عن زيادة

ضخمة في استخراج الحديد والفحم واستخدام الآلات
في الصناعة . وقد يضاف إلى ذلك الكشف الجغرافية
الحديثة واستعمار القارات الأخرى . فإن كل هذه
العوامل مجتمعة ، يضاف إليها الثورة الفرنسية وشيوع
الوعي السياسي والاقتصادي قد أدى إلى اعتبار الدولة
مجرد قوة بوليسية ، تحمي نشاط الأفراد . وإن كانت
الدولة قد أرادت زيادة نفوذها لمواجهة هذه الأحوال
الجديدة ولمواجهة إساءة الأفراد لحررياتهم بعد شعورهم
بالسطة والنفوذ .

وهكذا شخص بوركات الأزمة السياسية التي
اجتازتها أوروبا في القرن التاسع عشر على أنها صراع بين
قوة الدولة وقوة الحضارة .

والحالة الخامسة هي حالة الدين عندما يخضع
للدولة . وأول مثل يصح ذكره لبيان هذه الحالة هو
اليونان والرومان اللتين لم تعرفا إطلاقاً أي نظام كهنوتي ،
وكانت نظريتهما للحياة دنيوية صرفة . وكانت لهما
طقوس بحق ، وإن لم تساعد على سيطرة الدين على
الدولة . وآلهة اليونان والرومان كانت ذات طابع
إنساني . فكثيراً ما نشبت خلافات ومشاحنات بينها .
فهى آلهة دولة تضطلع بمهمة حمايتها . فأبولون مثلاً إله
الفن كان مسئولاً عن مسائل المستعمرات !

والحالة السادسة هي حالة الدين عندما يخضع
للحضارة . والدين قد نشأ في بعض الأحيان من حضارات
معينة ، كما أن جوهره يتعرض للتغير بتأثير حضارات
الشعوب والعصور الأخرى ، وبحق لا وجود لدين
لم يتأثر بحضارة شعبه وعصره . والفترات التي خضعت
فيها الحضارات خضوعاً كاملاً للدين محدودة للغاية .
ولعل أبرزها قد حدثت في مسيحية القرن الحادي عشر
وذهبت المحاولات الجديرة بالإشارة التي بذلها الآباء
البندكتيون هباء من جرائ تعصب البابا كلونيه . ولكن

سرعان ما عادت للحضارة سيطرتها في القرن الثاني عشر . وظهرت المصالح الدنيوية للفرسان وسكان المدن فتضاءلت سلطة الكنيسة وبدأ هذا بوجه خاص في ظهور بعض المذاهب الفلسفية العقلية أو الداعية لوحدة الوجود في مدرسة باريس على الأخص .

وهيمنت الكنيسة على الحضارة مرة أخرى من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر وسادت لاهوت القرون الوسطى وتحول العلم إلى صورة مدرسية . وأخيراً في العصر الحديث اضطرت المسيحية إلى مساهمة الحضارة في صورة لم يسبق تحقيقها إطلاقاً . فقد اضطرت في دعوتها إلى الاعتراف بأن غايتها هي الإنسان وحده . وأصبحت الكتب المقدسة خاضعة للنقد والتحليل مثل سائر الكتب . أما الأخلاق فقد اتجهت إلى تدعيم ذاتها دون اعتماد على الدين . وسادت النظريات القائلة بأن منبع الأخلاق هو الضمير الإنساني أو الهاتف الكامن في أعماق الإنسان .

هزات التاريخ

والفصل الرابع قد يعا . من أفضل فصول الكتاب وأمتعها . إذ ترك فيه بوركارت أسلوب التصنيف الذي اتبعه في الفصلين السابقين ، كما أثبت أن معرفته بتاريخ السياسة ليست أقل قدرّاً من معرفته بتاريخ الفن أو الحضارة كما زعم ناقدوه . ولقد رأيت ترجمة كلمة Krise الألمانية أو كلمة crisis الإنجليزية بكلمة هزة ، بدلا من كلمة أزمة ، لأن بوركارت لم يقصد بكلمته الشدائد وحدها ، ولكنه قصد الأحداث الفاصلة ونقط التحول في التاريخ .

والحرب هي أول نوع من الهزات التاريخية ومن العوامل الضرورية لتحقيق التقدم . فمن بين الرزايا التي ابتلى بها البشر شعورهم بأنهم لن يبلغوا وعياً كاملاً بأنفسهم إلا في حالة اضطدامهم بالآخرين وإشعار

الآخرين بوجودهم . ولهذا غالباً ما تنقض دولة على أخرى منتحلة أعذاراً قد لا تبدو دواماً مقبولة لتبرير اعتدائها . وغالباً ما يكون هذا العذر هو استحالة الوصول إلى اتفاق ، « فإذا لم نبادر (بالقيام بعمل جدي) سيبادر الآخرون » . والشعب لا يشعر بقوته بحق إلا في حالة الحرب أي في حالة صدامه مع شعوب أخرى . ولعل هذا يؤيد وصف هرقليطس للحرب في معرض الثناء عليها بأنها أصل كل الأشياء . ولن ندهش بعد ذلك عندما يشرح لاسولكس (وهو مؤرخ أشار إليه بوركارت كثيراً) هذا القول بقوله إن الصراع علة كل نمو وإن التوافق لن يتحقق إلا بعد صراع بين القوى . . . فالصراع بدل على توفر قوة حيوية لدى الطرفين معاً . فالحرب في نظره شيء سام وهي تمثل قانوناً عالمياً لأنها كامنة في الطبيعة بأسرها فلا عجب إذن إذا عبد الهنود الإله شيفا إله الدمار . والمحارب يقدم على الحرب طرباً لأن الحروب تظهر الجو كأنها الزوابع الرعدية . فهي تقوى أعصاب المحاربين وتعيد إليهم فضائلهم البطولية التي كانت الأساس الذي نهضت على أكتافه الدول . فتحل بذلك محل الجبن والتراخي والتناق .

ولا يقبل بوركارت هذا الدفاع المتطرف عن الحرب على عواهنه . فهو يعترف بأن السلام الدائم يؤدي بالعقل إلى الجمول والتبلد ، كما أن الحرب عندما تخضع كل جوانب الحياة لفترة ما لهدف واحد ، أسمى أخلاقياً بلا شك من مظاهر أنانية الفرد . فهي تساعد على توجيه طاقات الناس لغاية سامية كما تساعد على إظهار بطولاتهم . إلا أن بوركارت يستدرك ويقرر ضرورة اتصاف هذه الحرب بعدالتها واستقامة غايتها كالحرب الدفاعية التي خاضها الهيلينيون ضد الفرس ، أو كحرب البلاد الواطئة ضد أسبانيا . كما ينبغي أن تكون هذه الحرب حرباً بحق . فإن المشاحنات

إلا أنهم لم يدركوا لإدراكاً واضحاً كيف سيكون حال الكنيسة الجديدة المرتقبة .

أما الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ فكان من المتعذر إلى أبعد حد إيقاف اندلاعها ، إذ كانت الطبقات المتعلمة شديدة التحمس لتحقيق يوتوبيا ، كما أن العوام كانوا حاقدين متحفزين للانتقام ، وإصلاح الكنيسة أو طبقة النبلاء الفرنسية العريقة كان أمراً مستحيلاً حتى برغم أن كثيرين منهم قد رأوا المصير المحتوم الذى يتوقع أن تؤدى إليه هذه الحالة . ولو أفلح هؤلاء النبلاء فى اتخاذ موقف سليم لمساعد ذلك على تخفيف وطأة الثورة ،

والهزات التاريخية لا تعتمد فى مراحلها الأولى على المحرومين والمعلمين ، بل تعتمد على أصحاب الأرواح الفعالة . وبفضل دورهم الريادى تتحقق البداية . فهم الذين ينهون الناس إلى إمكان استغلال اللحظات الحاسمة . ويشيع الأمل بين الناس من جراء ذلك . وقد تظهر بعض نواح مثيرة للسخرية فى هذه المرحلة من جراء إصراف الناس فى التفاؤل وتوقع الخير العميم فى المستقبل ، وتعذيب بعض الناس للترفيه عن الثوار ، وأغلب هؤلاء الضحايا أبرياء . ونختفى التشاؤم إلى حين ، بل قد تتضاءل الجرائم لتأثر الأشرار أنفسهم بهذه اللحظة الحاسمة . ويستشهد بوركارت بما جرى فى الحرب الصليبية الأولى .

ولا يلزم إطلاقاً أن يسبق اللحظات الحاسمة برامج واضحة محددة ، لأن الإثارة أكثر أهمية ، أو كما قال بوركارت : « لاعداد الانفجار أهم بكثير من لاعداد أى برامج » . وبوجه عام لا تظهر قيمة أى حركة حاسمة حققة إلا عندما تختبر فى مواجهة عناصر مضادة قوية . فالحركات الزائفة تنتهى على الفور بمجرد تعرضها للمعارضة مهما كان الصخب الذى تحدثه .

فإذا لم تستطع حركة التحول بلوغ لحظة حاسمة كان معنى هذا ضرورة البحث عن لحظة حاسمة أخرى

الصغيرة بين الدول قد تحل محل الحرب ولكنها لا تساعد على إحداث هزة حقيقية . والأمر بالمثل فى حالة الحروب التى ظهرت فى القرن الثامن عشر ووصفت بأنها : « رياضة الملوك » . ومع هذا فلم يرض بوركارت عن الحروب التى حدثت فى عصره والتى ظهرت فى مجموعتها كأنها هزات كبيرة إلا أن كل حرب بمفردها قد ظهرت هزيلة فى غايتها ومقصدها ، لأن قصرها قد جعلها تفتقر إلى خصائص الأحداث الفاصلة ، ولم يكن لها آثار ملحوظة على الحضارة ، كما أنها تكلفت أموالاً باهظة سيشرع بها الناس مستقبلاً . ولا يلزم إطلاقاً أن نتوقع خيراً عميماً من آثار هذا الدمار ، وهل بوسعنا التنبؤ بظهور غابة مشجرة جديدة فى أرض قاحلة .

ثم يفيض بوركارت بعد ذلك فى الكلام عن أنواع الهزات التاريخية الأخرى ذاكراً أمثلة متعددة منها ، ثم يناقش مسألة تاريخية هامة وهى هل كان بالإمكان الحيلولة دون حدوث الهزات الكبيرة فى التاريخ . وظهور الامبراطورية الرومانية وتوسعها - فى رأيه - كان من الأحداث الحاسمة المحتمة ، كما أن التوسع الإسلامى كان محتتماً . إذ كان من الواجب انصاف الساسانيين والبيزنطيين بخصائص مختلفة عن خصائصهم لكى يوقفوا الغزو الإسلامى الذى وعد المستشهدين بالجنة كما وعد المنتصرين بالمتاع فى الحياة الدنيا . أما حركة الإصلاح الدينى فى القرن السادس عشر ، فقد كانت الحيلولة دون وقوعها أمراً ممكناً ، كما لم يكن من المستبعد تخفيف حدة الثورة الفرنسية .

ففى حركة الإصلاح الدينى ، كان يكفى قيام الطبقة الحاكمة بإصلاح نظام القساوسة مع إنقاص طفيف لممتلكات الكنيسة . إذ بين الملك هنرى الثامن والحركة المناهضة للإصلاح من بعده ما كان يستطيع القيام به فى هذا الشأن . فحقاً ظهر تدمير عميق بين الناس

وقد تظن الجماعة الثائرة أن هذا الموقف لصالحها لأن معنى ذلك هو عدم قدرة أصحاب النفوذ على القضاء عليهم . ولهذا تلجأ الجماعة الثائرة إلى الإكثار من التظاهر والاتصال بالناس ، لأنها بهذه الوسيلة تزيد من التهاب مشاعر الجماهير وتشعر جميع الأطراف بمدى قوتها وعدم تعرضها للوهن . وتكثر الخطب الحماسية . وأهم ساحة يتبارى فيها الخطباء هي الجمعيات الوطنية .

وإذا نجح الانقلاب ، وقضى على الاستبداد القديم وممثليه ، تحدث أول ظاهرة تثير الدهول وهي الخلاص من الرواد الثائرين وإحلال آخرين محلهم . وقد يرد ذلك إلى ضرورة القضاء على القوى المتصارعة على النفوذ وتوحيد الجهود تحت قيادة واحدة كما حدث في الحرب الأهلية في إنجلترا التي أشعلها الفرسان ثم تولى أمرها بعد ذلك البرلمانيون (Round heads) وحدهم دليلاً على أن غاية هذه الحرب ليست الدفاع عن الدستور ، بل التحرر . وقد يندفع رواد الثورة ويسرون وراء خيالاتهم وأوهامهم ويرون أنفسهم في النهاية مسئولين عن تسير الأمور . وتتابع الأحداث في سرعة فائقة ، ويداس تحت الأقدام كل فاشل في الاضطلاع بالمهمة العسيرة الملقاة على عاتقه . وسرعان ما يظهر جيل آخر من القادة ، يختلف عن الرواد الأوائل من حيث نضجه وعدم حنقه على الأحوال التي أدت إلى الثورة . وتكثر المحاولات والأخطاء ، كما تكثر الضحايا ، وتنتهي الأمور إلى أوضاع لم تخطر على بال أي زعيم أو مفكر مثالي . ويظهر نفوذ جديد ، كما تظهر معسكرات متطاحنة جديدة ، وتختفى أغلب الآراء المثالية وتصبح طاعة السلطة الجديدة هي أهم ما يرمى إليه أصحاب النفوذ الجديد .

وبعد استقرار الأحوال ، يشعر المثاليون باليأس لاستحالة الإصلاح ، ويهولهم الجشع السائد ، ومحاولات استغلال النفوذ نتيجة لتوقف الرقابة على المسئولين ،

ونتيجة للغنائم التي وقعت في أيديهم ولشعورهم بالاطمئنان إلى عدم المؤاخذه ، فتحدث أزمة جديدة ويبدأ التفكير في قلب الأمور ، وهكذا دواليك .

ويتكلم بوركارت عن أسباب ردود الفعل التي تتعرض لها الثورات ، فيذكر أنها تحدث لأسباب خمسة . أولها : الشعور بالإجهاد بعد الاندفاع في دوامة الأحداث المثيرة . وثانيها : أن جموع الشعب لا تشعر بالإثارة والحماسة إلا في البداية وتنصرف بعد ذلك عن الثورات وتصاب باللامبالاة أو قد تشغل بحصر غنائمها وتدبر أمورها وفقاً لذلك . وثالثاً : العنف بمجرد انطلاقه يؤدي إلى استيقاظ قوى خفية في النفوس ، تبعيد الناس إلى حالة من المهيبة لا رابط ولا ضابط لها فينتهي الأمر إلى القضاء على مثالية الثورة في أول عهدها . رابعاً : اختفاء أقوى رجال أشعلوا الثورة بعد إعدامهم ، أما من يخلفون هؤلاء الأقوياء فهم غالباً من أوساط الناس . وخامس سبب هو أن الأحياء الباقين من ممثلي هذه الحركة يصادفون تحولاً داخلياً عميقاً . فبعضهم يرى الاكتفاء بالاستمتاع بالحياة . والبعض الآخر تركز أمله في النجاة من مصير الثائرين .

وفي النكسات التي تعقب الثورات التي أخفقت أهدافها كثيراً ما يستسلم الناس ويخضعون لأكثر الحكومات حماقة ويرضون بأتفه مقابل ويعتبرون أنفسهم سعداء إذا لم تؤد سوء الأحوال إلى حدوث تدخل أجنبي .

وأوضح تغير يحدث بعد أي انقلاب ناجح أو فاشل هو إعادة توزيع الثورة . ففي كل ثورة ، يظهر نفر من الأشداء أصحاب القلوب المتحجرة القادرين على العوم مع التيار قد عقد العزم من اليوم الأول للثورة على الاستفادة من أوضاعها ومشكلاتها . وقد ينكل ببعض المنتمين إلى هذا النوع . ولكن هذا النوع لن ينجح إطلاقاً . وسرعان ما يصبح هذا النوع

عظماء التاريخ

وشخصيات الماضي والحاضر التي تسهونا ونصفها بالعظمة هي الشخصيات التي تسيطر أفعالها على كيانها ، وبغيرها لا نستطيع تخيل وجودنا . فالروس مثلاً قد يبغضون بطرس الأكبر (هذا بالرغم من أن ما حققه من أمجاد قد أصبح في عصر بوركارت مثار شك) إلا أنهم ما زالوا يقدرونه رجلاً عظيماً . فبدونه لا يستطيعون تصور كيف كانت ستصبح حياتهم . على أننا لا نصيب أحياناً في تحديد مفهوم العظمة . فقد ننسبها خطأ إلى رجال أساءوا لمساءة عظمى ، أى أننا قد نخلط بين القوة والعظمة ، وقد نبالغ كثيراً في تقدير شخصياتنا بحيث نعتقد أنها قادرة على قياس هذه الظاهرة في سهولة ويسر .

ولكن التاريخ قادر على تحريرنا من هذا الاضطراب ومن الوقوع في مثل هذه الأخطاء . لأن الشعوب المتحضرة قد أمكنها تحديد عظمائها ، وإدراك ما أسدوه لها من خير ، وتقدير أفعالهم تراثاً قيماً جيداً جديراً بالخلود . ومع هذا فن واجبنا أن نحتاط قبل أى كلام عن العظمة ، لأنها ليست من المسائل الواضحة البقية . إذ قد ينبع الشعور بها من ناحية خفية في الإنسان لا يسهل الإفصاح عنها في أحكام منطقية معقولة تستند إلى أدلة وبيانات . فأى معيار لقياس العظمة إذن غير محقق وفيه تأرجح . ونحن قد نرجع العظمة أحياناً إلى أسباب ذهنية ، ونرجعها في أحيان أخرى إلى أسباب أخلاقية . وقد يكون إيماننا بالعظمة نتيجة لاقتناع أو اعتماداً على أدلة ، أو مجرد شعور . على أننا في آخر المطاف نسلم بأن العظيم إنسان بدونه يبدو العالم غير مكتمل . فبفضله وحده أمكن تحقيق أشياء معينة ، وبغيره ما كنا قادرين على تخيلها . وإذا وجد قول مأثور يقول : « بألا وجود لإنسان لا يعوض » أمكننا أن نضيف إليه بأن العظماء هم القلائل الذين لا يمكن

صاحب نفوذ وسلطة حقيقية ، وسرعان ما يعرف كيف يوجه الأحداث لصالحه فيوقف الثورة في اندفاعها وبعدها عن غاياتها الأساسية . ولقد حرصت هذه الطائفة في فرنسا بعد سنة ١٧٩٤ . وسنة ١٧٩٥ على إحداث استقرار كما حرصت على إقامة حكومة مستبدة قادرة على المحافظة على سلطاتها . والاستبداد الذي يعقب الانقلابات يهدف أساساً إلى استعادة هيبة الحاكم وطاعته . والناس يقبلونه عن طيب خاطر بسبب الفظائع التي صادفوها من جراء حكم الأشقياء والعابثين الذين عاثوا في الأرض فساداً . والديمقراطيات ذاتها قد رضت بالاستبداد بعد أن عانت من التخبث . ففى هيلاس ارتضوا تنصيب الرجل الذي حطم استقراطيتهم واعتبروه الشخص الأوحاد القادر على تنفيذ إرادتهم . ولما ظهر أن هذا لم يتحقق قال هيرياس الديمقراطي مخاطباً الطاغية أوتيديموس : « أوتيديموس . إنك شر لا بد منه لأننا لا نستطيع أن نحيا في ظلك أو نحيا بدونك » .

والطاغية قادر على تحقيق أفعال خير فلا حد لها . والشئ الوحيد الذي يعجز عن تحقيقه هو توطيد دعائم حرية الفرد . ولو حاول أية طاغية إقامة حكم دستوري حق فإن هذا سيؤدى أولاً إلى تنحيته في أسرع وقت ، ولن تجيء الحرية في أعقابه ، بل سيجيئ مستبد آخر قد تكون شخصيته أضعف من شخصية الأول وأسوأ منها . والناس قادرون على تناسي حريتهم مؤقتاً بفضل أية مميزات أخرى خصوصاً إذا تذكروا الشرور التي حدثت فيما مضى . وأهم ظاهرة تتحقق خلال أى حكم مستبد هي الرخاء العظيم الذي قد يزبل من أذهان الناس كل آثار سيئة ظهرت خلال أحداث الانقلاب الدامية . وبوركارت برغم اعترافه بشرور الخزات التاريخية إلا أنه يراها ضرورية لحياة الأمم . (وقد رأيت ترجمة الفقرة التي أثنى فيها على هذه الخزات كاملة في المختارات التي اخترتها من الكتاب في نهاية البحث) .

تعويضهم ، وأنهم يتميزون بقدراتهم المذهنية والأخلاقية الفذة . وهذه القدرات موجهة لغاية عامة ، لصالح شعب بأسره أو حضارة بأسرها ، أو الإنسانية ذاتها .

ويشيد بوركارت بالقرن التاسع عشر . وبأنه كان أكثر العصور دراية بالعطاء الذين ظهرُوا في ثِيّ العهود . ومرجع هذا هو التبادل الفكري وسهولة الاتصال بين الأمم . فقد ساعدت هذه العوامل وغيرها على إزالة الغرابة التي نشعر بها نحو المختلفين عنا حضارة وثقافة ، كما ساعدت على زيادة قلوبنا اتساعاً وزيادة اتصاف أحكامنا بالإنصاف . ولا بد من التنويه بفضل الدراسات التاريخية التي تقدمت في القرن التاسع عشر وقامت بمراجعة جميع وقائع الماضي وأدلتها ، كما قامت بتصحيح أكثر أحكامها عن عطاء الرجال والمشهورين في التاريخ . مما أدى إلى استبعاد الزائفين منهم واستبقاء العطاء الحقيقيين وحدهم . وبفضل هذه الدراسات التاريخية أمكن الاطلاع على آيات الفن والشعر في الماضي . وهنا يلزم الإشادة بأفضال فنكلمان والنزعة الإنسانية التي سادت في القرن الثامن عشر .

والعظمة كانت نادرة على الدوام . بل ربما سترداد بمرور الأيام نادرة . وأول أمثلة يذكرها بوركارت للعظمة كانت في مجال العلم والفن والشعر . فغير عطاء هذه الحالات ما تحقق أى تقدم . ولا اختلاف في الرأي حول عظمة الفلاسفة والعلماء والفنانين لأن منجزاتهم لا تمس حياة الرجل العادى مساً مباشراً ، ومن ثم ندر اهتمام العوام بأمرهم أو حدوث خلاف في الرأي بينهم في تقدير عظمتهم .

وهنا يفصح بوركارت عن رغبته في عدم الاعتراف بعظمة المخترعين أو المكتشفين برغم كثرة التماثيل التي شيدت لتقديرهم وتكريمهم ، وبرغم وفرة آثار كشوفهم في حياة الأمم . والسبب الذي يذكره بوركارت ويظهر فيه جانباً من الغرابة هو أن هؤلاء

المخترعين والمكتشفين لم يعنوا بالعالم في شتوله مثل الفنانين والشعراء الفلاسفة الذين عبروا عن المضمون الباطني للعصر والعالم في أنشكال مثالية ، وحاولوا نقل هذه الأنشكال إلى الأخلاف كـراث خالد . ولا يعترف بوركارت بعظمة أحد من المكتشفين خلاف كولمبس لأنه كرس حياته في سبيل إثبات فرض من الفروض مما يضعه في صف واحد إلى جانب الفلاسفة . على أنه يمكن الاعتراض على ذلك بالقول بأن العالم كان يستطيع الاستغناء عن كولمبس . فإن يستحيل الكشف عن أمريكا حتى لو مات كولمبس في مهده ، وهو حكم لا يصح قوله عن اسكيلوس أو فيدياس أو إفلاطون . ولو مات راقيل في مهده لما ظهرت لوحته الشهيرة « التجلي » :

ولا بد من الإشادة بفضل العطاء الذين ظهرُوا في مجالى الطبيعة والرياضيات . فقد تحرر الفكر بأسره عندما رفض كوبرنيك اعتبار الأرض مركز الكون ، واكتفى بجعل الأرض مجرد كوكب يدور حول الشمس . ويصح القول بأن مرتبة جاليليو وكبلر لا تختلف عن مرتبة الفلاسفة لأن نظرياتهم كانت الأساس الذي بنيت عليه نظرتنا إلى الكون والفكر .

أما عباقرة الفلاسفة فيمثلون العظمة في أصح صورها لأنهم نجحوا في تقريب الإنسانية من حل مشكلة الحياة وذلك بفضل أبحاثهم الكلية الشاملة التي نظرت إلى مشكلات الكون والكون والحياة والإنسان نظرة جامعة واحدة . وغالباً لا تترك العلوم التجريبية الجزئية الروابط التي تربطها بأفكار كبار الفلاسفة .

أما ما ذكره بوركارت عن رسالة الفن وعظمة الشعراء والفنانين فقد كان جديراً بالترجمة ، لذا ترجمت أهم فقراته . على أنني قد أضيف إلى هذه الفقرات مسألة هامة أشار إليها بوركارت عندما اعترف بالأهمية لانتصاف الشعراء أو الفنانين بالعظمة في

الأوربية . وأسمى مثل للعظمة قد ظهر عند أولئك الذين نجحوا في تحويل الشعوب من حالة بدائية إلى حالة حضارية . أما أولئك الذين استعملوا العنف بغير مبرر أو طائل ، فلا يصح نسبة العظمة إليهم .

وفي الانقلابات والثورات يظهر لفيث من الأفراد الذين يوصفون بالعظمة . وقد تناسب مواهب هؤلاء الأفراد المراحل الأولى من الثورات أو الانقلابات . ولكن الثورة تمر بمراحل متعددة ، وقلائل هم الذين ينجحون في اجتياز جميع هذه المراحل . هؤلاء هم العظماء بحق ، لذا لا يصح وصف روبسبير أو ماريو في الثورة الفرنسية بالعظمة برغم ما لهم من أهمية تاريخية .

والعظيم بطبيعة الحال صاحب مواهب متعددة . وهذه المواهب تتكشف على أكل وجه ، وتلقائياً كما أنها تنمو وتتفاعل مع ثقة العظيم بنفسه وما تصادفه هذه الثقة من ازدهار ونمو . وهي تسير المهام الملقاة على عاتقه . فالعظيم يبدو متكاملاً في كل المواقف التي تواجهه ، بل تبدو شخصيته الجبارة أكبر من هذه المواقف . وإذا اعترضت سبيله أية عقبة عرف كيف يذللها . والأشياء التي تبدو في نظرنا جملة التعقيد تبدو بسيطة في نظره . فهو قادر على رؤيتها في وضوح مهما بدا فيها من غموض ظاهري ، كما أنه قادر على تركيز ذهنه على مسألة والانتقال منها إلى مسألة أخرى بغير شعور بالإرهاق ، أو باضطراب في تفكيره . وعندما يواجهه أى موقف فإنه يراه على حقيقته ويدرس أنسب المتيسرة له ، ويحرص على عدم الانخداع بالمظهريات وعلى عدم التأثر بأى صخب يحيط بالمشكلة . وهو يعرف مصدر قوته معرفة صحيحة ، كما يعرف وسائل تسير الرأى العام والسيطرة على البرلمان والصحافة والهيئات كافة . فهو يعرف نواحي قوتها الحقبة والوهمية بحيث يدعش زعماء هذه الهيئات عندما

مظهرهم الشخصي لأن عملهم الفني يستلزم تركيزاً على مقصد واحد . فغيره لا يمكن تصور أية عظمة . وشعورنا بهذه الناحية في العمل الفني هو الذى بأسرنا . فالفنانون الأصلاء عظماء بهذا المعنى وأولئك الذين لم يتصفوا بالعظمة وفقاً للتفسير الذى ذكرناه سيخفقون في زوايا النسيان برغم أية مواهب فذة قد يتصفون بها . وكبار الفنانين قد بذلوا جهداً ومشقة في بداية دراساتهم ولم يتوقفوا عن التعلم قط ، ولا شك أن استمرار التعلم بعد بلوغ العظمة والتألق أمر أكثر مشقة ، إلا أنه يجب أن يتوفر حتى يتحقق الاتصاف بها . وعلينا ألا نتصور أن العظمة وسيلة لبلوغ السعادة . فعلينا ألا نتناسى تعاسة الفنانين والشعراء وكثرة تعرضهم للأخطار في حياتهم وأعمالهم .

وبعد أن أفاض بوركارت في الكلام عن العظمة في الفن ، وأظهر انحيازه الواضح للفنانين والشعراء باعتبارهم أصحاب ملكات، خلافة وأفضل معبرين عن روح الحضارات المختلفة انتقل إلى الكلام عن العظمة عند الرسل واعترف بوجودها لأنهم لم يكتشفوا الأديان اعتماداً على حل بعض المعادلات ، أو نتيجة للاستقراء وملاحظة تصرفات الناس ، بل اكتشفوا هذه الأديان لأن روح المجتمع كامنة في نفوسهم ولوجود شعور ميتافيزيقي جارف في أعماقهم قد امتزج بجوهر أخلاقي عميق .

وأخيراً يخص بوركارت بالعظمة بعض أفراد تركز فيهم التاريخ وعبروا أفضل تعبير عن روح الدولة والدين والحضارة . هؤلاء الرجال يمثلون الطفرات والثقلات المفاجئة من حضارة إلى حضارة أخرى . ويضرب لذلك مثلاً بجنكيز خان الذى نجح في نقل المغول من حالة البداوة إلى قوة ساحقة بتقى شرها . وقام بطرس الأكبر بشيء مماثل في روسيا لأنه حول روسيا من بلد متخلف إلى بلد ناهض على الطريقة

يكشفون أن الرجل العظيم قد سخرهم لتنفيذ مآربه بغير درايتهم . والتأمل البحث لا يتفق مع مثل هذه الشخصيات العظيمة التي تعتمد أولاً على إرادة عظيمة ، أى أنها قد خلقت لمواجهة المواقف العملية . ففيها سحر يجذب إليها كل عنصر من عناصر القوة ، وقدرة على تسخير الآخرين لغايتها .

أما أئمن ملكة يتمتع بها العظماء فهي عظمة الروح التي تتمثل في القدرة على التخلي عن المصالح الشخصية في سبيل تنفيذ فكرة مثالية ، وفي القدرة على إنكار الذات إذا اقتضت الضرورة ، لا بدافع الحرص ، ولكن اعتماداً على طهارة القلب .

* * *

إلى هنا نكون قد انتهينا من عرض الكتاب الذي يصبح القول بأنه مدخل لكل دراسة لمؤلفات بوركارت ، لأنه يمثل منهجه التاريخي الذي لم يبتعد عنه في أى كتاب من كتبه . ولقد أشرنا في البداية إلى ما حدث من صراع بين تاريخ الحضارة الذي يمثله بوركارت وبين أنصار التاريخ السياسي . وهذا الصراع لم يعد له وجود الآن ، ويستطاع القول بأن أسلوب بوركارت في الاهتمام بمظاهر التاريخ كلها هو الذي انتصر في النهاية .

ولكن بوركارت تعرض للنقد من مدرسة تاريخية أحدث منه هي مدرسة كروتشه المتأثرة بالفلسفتين المثالية الألمانية والفلسفة المثالية الإيطالية . وتنكر هذه المدرسة ما ذكره بوركارت عن إمكان رؤية التاريخ من نقطة أرشميدية خارجه ، لأن الحاجة إلى التاريخ لا تظهر إلا بعد الانغماس في أحداث العالم ونقائضه . فالجوء إذن إلى نقطة أرشميدية يدل على روح متعارضة مع التاريخ . ولعل هذه الروح اللاتاريخية هي التي ساقطت بوركارت إلى تناسي أن التاريخ يهتم بالأحداث الدينامية وحدها في تفاعلها وتشابكها وصراعها الدرامي ،

ولكن بوركارت لجأ بدلاً من ذلك إلى كتابة تاريخ حضارات محددة ، فبدا التاريخ في نظره لا في صورة دراما ، بل كأنه صورة ثابتة منتهية فأدى هذا إلى تغير موضوع التاريخ لأنه لم يعد الروح التي تسعى إلى خلق أشكال جديدة ، بل أصبح يروى مأساة الإنسان التي حدثت في الماضي .

ويرى كروتشه أن اتجاه بوركارت إلى تحديد ثلاثة مظاهر للتاريخ وهي : الدولة والدين والحضارة فكرة لم تنبع من أية ضرورة تأملية روحية ، بل مجرد إطار نظم فيه ملاحظاته المبعثرة . على أن كروتشه لم يكن منصفاً عندما قرر حكماً ظالماً بأن أسلوب بوركارت في التاريخ قد تجلى فيه الهروب من العالم ، ومن العالم القبيح المحيط به ، وأنه قد مجد العصور الوسطى لهذا السبب ، لأن اتهامه بالهروب من العالم يمكن أن ينسب إلى أى مؤرخ يتبع أى اتجاه في دراساته التاريخية ، يدرس الماضي ويركز اهتمامه عليه .

مختارات من الكتاب

في معرض الثناء عن الميزات التاريخية يمكن أن نقول أولاً إن الانفعال هو أصل كل الأشياء العظيمة ، وما أعنيه هو الإنفعال الحق الذي يتجه إلى ما هو جديد ، لا إلى مجرد الخلاص من كل ماهو بال عتيق . فهو يؤدي إلى استيقاظ قوى غير متوقعة في الأفراد ، بل هو يؤدي إلى تغير نظرة الناس إلى الآلهة ذاتها . ومن كان بغير شخصية معروفة يستطيع جعل الآخرين يشعرون بوجوده ، إذا تحطمت الحواجز أو أصبحت وشيكة التحطم .

والثورات وما يصحبها من تعصب (مع مراعاة سن أولئك الذين يندفعون فيها) ينبغي اعتبارها علامات حققة للحياة . والثورة ذاتها شيء مفيد للطبيعة فهي تشبه الحمى . والتعصب يدل على أنه ما زالت هناك أشياء يقدرها الناس أكثر من الحياة وأكثر من

ممتلكاتهم : على أن الناس ينبغي ألا يتصفوا بالتعصب
فحسب في موقفهم من الآخرين ، كما ينبغي ألا تنسم
أفعالهم بالأنانية وحدها .

وكل نهضة روحية تحدث على شكل طفرة سواء
في الفرد أو في المجتمع . والهزات التاريخية تدل على
ظهور روابط جديدة نشأت نتيجة لما حدث من تغير .

والهزات التاريخية تظهر الأرض أولاً من أى
ضرب من النظم التي ابتعدت عنها الحياة منذ أمد بعيد ،
والتي ما كان بالإمكان الخلاص منها على أى نحو آخر
لأن استمرارها في البقاء قد جعلها تتمتع بامتياز خاص .
وإلى جانب هذا فإن الهزات التاريخية تساعد على الخلاص
من الكائنات الزائفة التي ما كان من الضروري ظهورها
إلى حيز الوجود ، وإن كانت مع هذا قد اكتسبت
بمرور الزمن مكانة راسخة في نسيج الحياة . وبحق ينبغي
أن يوجه إليها اللوم إذا حدث تفضيل لأوساط الأشياء ،
وابتعاد عن كل شيء فيه سمو . والهزات التاريخية
تقضى على الخوف المتراكم بفعل القلق والاضطراب
وتفسح الطريق أمام الشخصيات القوية .

وثمة صلة خاصة بين الثورات والفن والأدب
خصوصاً عند عدم القضاء على ملكات الأفراد الروحية
أو قمعها بقصد والوقوف لها بالمرصاد ، كما حدث
عندما حرمت بعض الأديان ممارسة التصوير أو النحت
أو كتابة الملاحم .

.... وحالات القلق العام تؤدي إلى نهوض
القوى الروحية العظمى التي ظلت كامنة حتى ذلك
العهد ، إلى حد يدهش له مثيرو هذه الثورات .
أما أولئك الذين لا يقدرّون على غير الجمعية فلا حول
ولا قوة لهم على أية حال في أوقات الرعب .

ففي مثل هذه الأوقات يمكن ملاحظة غرام
المفكرين والشعراء أصحاب الحيوية بنحو الخطر ،
لأنهم أصحاب حيوية ، ولا تسهّوهم إلا الأجواء

المنعشة . والتجارب التراجمية العظيمة قد تساعد على
نضج الروح وعلى تزويدها بمعايير جديدة وعلى
الاهتداء إلى أحكام عن الحياة أكثر تحرراً وإستقلالا .
ولولا تدهور الامبراطورية الرومانية في الغرب ،
لما غدت لكتاب مدينة الله للقديس أغسطين مثل هذه
المكانة ، كما أن دانتى كتب كوميدته الإلهية وهو
في المنفى .

وليس ضرورياً للفنانين والشعراء وصف المضمون
الفعلى للعهود النائرة التي يعيشون خلالها . أو أن
يمجدوها كما فعل دافيد أو موتى . وبكفى في هذا
الشأن شعورهم بتحقيق معنى جديد للحياة ، كما تكفى
معرفتهم ما يحبونه وما يبغضونه ، وما يتصف بالتفاهة
وما له قيمة جوهرية فيها .

أما من ناحية الفكر الفلسفى فلم تبلغ حريته حداً
مماثلاً لما يحدث خلال الأحداث التاريخية الكبرى ،
كما قال ريتان . فالفلسفة قد ازدهرت في أثينا برغم كل
ما ظهر في الحياة في أثينا من هوس وعدم اتزان . وهى
تلك الحياة التي ظلت قلقة على الدوام ، وصاحبها رعب
مستمر ، وبرغم الحروب والمحاكمات السياسية والدينية
والنفاق والأخطار التي كان الناس يتعرضون لها في
أسفارهم عندما كانوا يخشون الأسر والبيع كعبيد .
وفي أوقات الهدوء النسبي من ناحية أخرى ،
تستغرق العقول في جو مشبع بالمصالح الفردية والحمول
مما يسلبها عظمتها . وفي هذه الحالة يندفع أصحاب
المواهب العادية إلى الصفوف الأولى ويخدعون أنفسهم
عندما يظنون أن الفن والأدب مجرد أشياء تأملية ،
وأنهم قادرون على إظهار الحذق دون تكبد مشقة ،
لذا ليست هناك عبقرية دفيئة ستنتطق ، وغالباً لا وجود
حتى للموهبة ذاتها .

وعلى أصحاب الأصالة أن ينتظروا مجئ أوقات
العواصف ، عندما تندثر قوانين النشر وحقوقها على

الفور . ففي مثل هذه العواصف يتغير جمهور القراء
ونحنفى أصحاب النفوذ الذين ساندوا أناساً على
شاكلتهم .

* * *

فلنحاول هنا أن نبحث على وجه عام لماذا يوصف
الشعراء والفنانون بأنهم عظماء .

فيسبب عدم رضى الروح الإنسانية عن المعرفة
البحثة التى تتمخض عنها العلوم المتخصصة ، بل وبسبب
عدم رضاها عن الاستبصار والتأمل المتصلين بعالم
الفلسفة ، بعد إدراك لكثرة أشكالها وصورها ولطبيعتها
الغامضة ، فإنها تدرك وجود قوى أخرى تستطيع أن
تستجيب لدوافعها الخفية ، أى أنها تنتهى إلى أن هناك
عوامل كبيرة محيطة بها تتكلم فقط بلغة الصور مخاطبة
الصور التى تحملها الروح الإنسانية فى أعماقها . إنها
عوامل الفن . وستنسب العظمة إلى ما يمثل هذه العوالم
بغير تردد . إذ أنها مدينة لها بكل ما يطرأ من زيادة على
ما فى أعماقها من جوهر وقدرات . إذ أن هذه الفنون
قادرة على الإحاطة بما يقارب كيان الإنسان بأسره
عندما يسمو هذا الوجود إلى ما هو فوق الحياة العادية ،
كما أنها قادرة على التعبير عن حالاته الروحية فى صورة
أسمى مما يستطيع هو نفسه ، أو على تزويده بصورة
متسامية للعالم بعد استبعاد رواسب الأشياء الحادثة الطارئة
منه ، مع الاقتصار على تجميع كل ما اتسم بالسمو
والجمال وكان له دلالة . فى مثل هذه الحالة تصبح حتى
المأساة ذات قيمة كسلوى للنفس .

فالفنون ملكة من ملكات الإنسان . وهى عبارة عن
قدرة وخلق . والخيال ، الذى يمثل باعثها الحيوى
ومركزها قد نظر إليه دواماً على أنه شىء إلهى .

فإن القدرة على صياغة شكل واضح محسوس لما هو
فى أعماقنا ، وعلى تمثيله بحيث نستطيع رؤيته كصورة
خارجية لباطن الأشياء : أو كشف عنها ، لشىء نادر

إلى أبعد حد . لأن إعادة خلق ما هو خارجى فى شكل
خارجى أمر فى متناول الكثيرين . أما الأمر الآخر
فإنه يسوق المشاهد أو المستمع إلى الاعتقاد بأن خالق
هذا العمل قادر على عمل هذا الشىء دون غيره ، ومن
ثم فلا غناء عنه .

وفضلاً عن ذلك ، فنذ قديم الأزل ، ونحن نرى
الفنانين والشعراء على صلة وثيقة بالدين والحضارة .
فإن أعظم غايات الماضى ومشاعره قد أفصححت عن
نفسها من خلالها ، واختارتهم لساناً لحالها .

فهم وحدهم قادرون على تفسير سر الجمال وتجسيم
شكل خالد له . فكل ما يمر بنا فى الحياة فى سرعة
ولا يظهر إلا نادراً ويتعذر تكراره ، يجمع هنا فى عالم
من الأشعار أو الصور ، فى الألوان أو الأحجار أو
الأنغام . ويتألف منه عالم أكثر سمواً على الأرض .
ويبحث فى العمارة والموسيقى نحن نطلع على نوع من الجمال
لا وجود له فى غير الفن . فبغير الفن ما كان بوسعنا
أن نشعر بوجود هذا الجمال .

أما فى عالم الشعراء والفنانين فإن العظماء بحق هم
الذين يكشفون عن عظمتهم بفضل ما لهم من تأثير -
حتى أثناء حياتهم - على فهم ، فهنا كما هو الحال فى
أى مجال آخر يضطر الناس إلى الاعتراف أو إدراك أن
الموهبة العظيمة شىء نادر للغاية . فالتناس يشعرون أن
هذا الفنان لا يمكن أن يعوض بأى حال ، وأن العالم
سوف يكون ناقصاً ولا يمكن تخيله بغير وجوده .

* * *

فى السعادة والنحس فى التاريخ

..... إن تركر ذاتنا على مصالحنا ، وشدة تعلقنا
بذاتنا المثيرة للسخرية إلى أبعد حد قد تدفعنا إلى الظن
بأن العصور السعيدة هى التى تظهر فيها على نحو ما قرابة
بطابعنا . وإلى جانب هذا ، فإنها قد دفعتنا إلى الاعتقاد
بأن ما يستحق الثناء فيما تحقق فيما مضى ، وفيما حققه

الأفراد ، هو ما اعتمد عليه وجودنا الحالى وصالحنا النسبي .

وكان العالم وبارئجه قد وجد فقط من أجلنا ! .
لإذ أن أى إنسان يتوهم أن كل العصور قد حققت غايتها فى شخصه ، كما يعجز عن رؤية نفسه مجرد موجة من الموجات العديدة العابرة . ولو أنه استطاع أن يفلح فى إنجاز كل شىء فى قدرته على وجه التقريب لأمكن تبرير اعتقاده . ولو أنه كان يبحث عن إحداث تغيير فإنه سيتمنى رؤيته وقد تحقق وربما ساعدت هذه الأمنية على تحقيق ما يبتغى .

على أن كل فرد - ونحن أيضاً - قد وجد لا من أجل ذاته فحسب ، بل نتيجة لكل ما ظهر فى الماضى ومن أجل المستقبل كله .

وتبدو مطالب الشعوب والعصور والأفراد بالسعادة والرفاهية وسط هذا الكل الهائل المريع شيئاً ثانوى الأهمية . فنظراً لوجود وحدة للحياة الإنسانية ، فإن ما يبدو فى تقلبات الأحداث فى الزمان والمكان من نهوض وتدهور وتوفيق وتعثر هو مجرد وهم يلوح لإدراكنا الهش . فالحقيقة أن حياة الإنسانية خاضعة لضرورة أعلى .

فلذا علينا أن نحرر الناس تماماً من استخدام كلمة « سعادة » وأن نستعوض عنها كلمة أخرى ، وإن كنا كما سنبين فيما بعد لن نستطيع الاستغناء عن كلمة « تعاسة » . فإن التاريخ الطبيعى يطل علينا على كفاح مريع من أجل الحياة ، وهذا الكفاح المريع نفسه قد طغى إلى ما هو أبعد من ذلك على حياة الأمم وتاريخها .



من آثار مصطفى عبد الرزاق

بسم الله

الدكتور عثمان أمين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة

١ - تقديم

« من المشتغلين بتاريخ الثقافة الإسلامية من يريدون أن يخلصوا بعنايتهم الجانب المصرى من هذه الثقافة ، فيدرسوا سير العلماء والأدباء من المصريين الذين ساهموا في نشأة المعارف الإسلامية ، وساهموا في السير بها إلى الكمال . وهم بهذه الدراسة يهدفون لدرس خصائص الجانب المصرى من الثقافة الإسلامية . ويرى أهل هذا المذهب أن في ذلك عوناً على استيفاء البحث في الآداب والمعارف الإسلامية : فإن الثقافة الإسلامية ذات فروع وعناصر متفاوتة يجب تعرف ألوانها ومذاهبها للإحاطة بكل ما لهذه الثقافة من خصائص ومميزات . وفي هذا الاتجاه نوع من توزيع العمل بين المشتغلين بخدمة غرض مشترك ، وهو تلك الثقافة الإسلامية التي هي تراث مجيد للشرق الإسلامى ، بل هي في تاريخ الثقافات الإنسانية تراث مجيد .

ولمصر خاصة فائدة من هذا الاتجاه ، إذ هو سبيل إلى توثيق الصلة بين الماضى والحاضر ، وإلى مراعاة الاتساق بين حلقات التاريخ . وحق على المصلحين والمجددين في جماعة من الجماعات أن يتبينوا ما سجل

التاريخ من منازع هذه الجماعة في علومها وآدابها حتى يسيروا في تجديدهم وإصلاحهم على هدى .
غير أن المصريين متهمون بأنهم يبخسون فضل أهل الفضل منهم ، على حين يمنحون الغرباء تقديرهم جزافاً . فواجب علينا أن نبرئ من هذه التهمة قومنا ؛ ومن وسائل ذلك أن نحى ذكرى العطاء من أسلافنا ، وأن ننصف اليوم من قد يكون التاريخ لم يعطهم كل ما يستحقون من إنصاف .

هذا التنبيه إلى واجب المثقفين المصريين نحو العطاء من أسلافهم ، استهل أستاذنا مصطفى عبد الرزاق بحثه الطريف عن « الليث بن سعد » المصرى . ومن حق الأستاذ علينا ، نحن تلاميذه المترسمين مثاله وآثاره ، أن نوذى بعض هذا الواجب نحوه ، لعلنا نحفظ اليوم بعض ما ضيعه قومنا ؛ ولعلنا ، إذ ندرس في هذه الصفحات سيرة من أكرم السير في تاريخنا المعاصر ، نهلى إلى الناشئين من أبنائنا مثالا جميلا « لسيد من سادات أهل زمانه » علماً وفضلاً وسخاء ونبلاً ، وطرزاً فريداً من رواد الثقافة العربية في مصر إلى منتصف هذا القرن ، وحامل لواء المدرسة الفلسفية الإسلامية بعد الإمام محمد عبده .

سنة ١٩٠٥ حزن عليه حزناً شديداً فاضت به رسائله ومرائيه ، وكان مما قال :
كان في هذه الحياة رجاء

قد دفناه يوم مات الإمام
وأراد أن يسر غور ثقافته الإسلامية ، لتواجه الثقافة الغربية محتدياً في ذلك حذو أستاذه الإمام محمد عبده ، فدرس اللغة الفرنسية ، وسافر إلى فرنسا ، في صيف سنة ١٩٠٩ والتحق في بادئ الأمر بالسربون ، حيث تابع الاستماع إلى المحاضرات المشهورة التي كان يلقيها حينذاك عالم الاجتماع الفرنسي « إميل دوركايم » في علم الاجتماع . ثم عين محاضراً للشريعة الإسلامية في كلية الحقوق بجامعة ليون ، تلبية لدعوة الأستاذ « لامبير » أستاذ القانون بتلك الجامعة ؛ وحضر في جامعة ليون دروس الأستاذ « جويلو » في تاريخ الفلسفة ، ودروساً في تاريخ الأدب الفرنسي . وتولى تدريس اللغة العربية والمحاضرة في الأدب العربي بكلية الآداب بجامعة ليون خلفاً للأستاذ « جاستون فييت » الذي ندب للتدريس في الجامعة المصرية . واستطاع مصطفى عبد الرزاق ، إلى جانب عمله بهاتين الكليتين بجامعة ليون ، أن يعد رسالة للدكتوراه في الآداب عن « الإمام الشافعي أكبر مشرعي الإسلام » .

وبحادثنا الأستاذ علي عبد الرزاق - حفظه الله - عن رأيه في أثر إقامة أخيه مصطفى عبد الرزاق في فرنسا ، فيقول : « أعرف أن أثر هذه المرحلة في حياته كان كبيراً جداً ، أكبر مما كنت أتوقع ، وأكبر من أن يستسيغه عقل . وأذكر أنني نازعته غير قليل في بعض ما حسبته يومئذ تغيراً غير جميل ، وأخالي قسوت أحياناً في مجادلته . وكان هو في أكثر أحواله يحسم الجدل بيننا بابتسامة هادئة ونظرة حانية وكأنه يقول : « رويدك حتى ترى وتعرف ، كما رأيت وعرفت » . وكان في ذلك - عليه رحمة الله - صادقاً وحكيماً » .

وغنى عن البيان أن مصطفى عبد الرزاق ، الذي أطلق تلاميذه عليه لقب « الفيلسوف الكامل » ، لم يدون مذهباً فلسفياً بالمعنى الضيق الذي يقصده الكتاب حين يتحدثون عن « مذاهب » الفلاسفة أو « أنساقهم » ، ولكننا مع ذلك نستشف من خلال مؤلفاته وأحاديثه ، بل من خلال حياتها كلها ، فلسفة أخلاقية إنسانية ، زاخرة بالمثل العالية الباقية ، مثل الحق والخير والجمال ، تلك التي تهدي الناس في كل زمان ومكان إلى إصلاح النفوس وارتقاء المجتمعات . ولقد عاش مصطفى عبد الرزاق هذه الحياة الفلسفية « الجوانية » بأجل معانيها وأكمل صورها ، نازعاً منازع الأستاذ الإمام ، ناهضاً برسالاته الإصلاحية ، فكانت فلسفته امتداداً لفلسفة أستاذه وتأكيداً لاهتمامها بالتربية الخلقية من حيث هي الدعامات القوية لهضمة الأمة العربية .

٢ - سيرته وآثاره وفلسفته

١ - السيرة : ينتسب مصطفى عبد الرزاق إلى أسرة مصرية عريقة ، اشتهر كثير من أبنائها بنبوغهم وسعة علمهم وسمو أخلاقهم : ومشاركتهم مشاركة فعلية في خدمة القضية الوطنية .

ولد سنة ١٨٨٥ في « أبو جرج » إحدى قرى مديرية المنيا . وكان أبوه الشيخ حسن عبد الرزاق باشا رجلاً واسع المعرفة ، وفي الوقت نفسه من أكثر الشخصيات تأثيراً في الحياة السياسية المصرية . بدأ مصطفى عبد الرزاق دراسته في « أبو جرج » ، ثم واصل هذه الدراسة - كما كان مألوفاً حينئذ - في الجامع الأزهر .

وفي بداية سنة ١٩٠٣ بدأ الشيخ مصطفى يتابع دروس الإمام محمد عبده بالرواق العباسي في شرح « دلائل الإعجاز » للجرجاني ، وفي تفسير القرآن . وأعجب مصطفى بالأستاذ الإمام إعجاباً لا متناهياً ، وعبر عن هذا الإعجاب شعراً ونثراً . فلما مات الإمام

ومن باريس كان الشيخ يرسل مقالاته إلى « الجريدة » بعنوان « صفحات من سفر الحياة » ، ظهرت كلها من مايو إلى أغسطس سنة ١٩١٤ باسم « مذكرات الشيخ الفزاري » .

وعاد مصطفى عبد الرزاق إلى مصر سنة ١٩١٥ ، بعد أن نال حظاً موفوراً من الثقافة الغربية ، فاختير سكرتيراً عاماً للأزهر ، ثم مفتشاً للمحاكم الشرعية ، وكان يعمل في الوقت نفسه بمعاونة عدد من المصريين والأجانب ، على إنشاء جامعة الشعب التي كانت تلقى فيها - إبان الحرب العالمية الأولى - محاضرات عامة في الآداب والعلوم والفنون . وفي تلك الجامعة ألقى مصطفى عبد الرزاق سلسلة محاضرات عن محمد عبده ، نشرت في كتاب سنة ١٩٤٥ .

وحينما أنشئت « الجامعة المصرية » رسمياً سنة ١٩٢٥ دعت كليات الآداب بها لإلقاء محاضرات في الفلسفة الإسلامية . وكان من حسن حظنا أن استمعنا إلى هذه المحاضرات القيمة ، وأن نتلمذ على ذلك الأستاذ الملهم ، وأن نقدر عمق تعاليمه وتقديرنا لنبل أخلاقه . واستطاع الشيخ مصطفى أن يلفت أنظار الطلاب في تلك الكلية لدراسة الفلسفة الإسلامية التي كانت قد أهملت زمناً طويلاً . وكان أخص ما عجز محاضراته في كلية الآداب تلك الروح العالية التي ألهمتها : روح الروية والتحرر والنزاهة العقلية ، وهي صفات قد اقترنت بالسماة البارزة التي امتازت بها شخصية أستاذنا الأخلاقية .

كان مصطفى عبد الرزاق أول أستاذ مصري للفلسفة الإسلامية في كلية الآداب ، ففي محاضراته بها ، تلك المحاضرات التي نشرت بعنوان « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » رسم الخطوط الأساسية للفلسفة الإسلامية ؛ وكان وهو يلقي الضوء على جوانب المشكلات الكبرى - يرد - بهدوءه المألوف - على الذين أنكروا على الفكر الإسلامي أصالته . ولقد أدرك

الأستاذ ببصيرته النافذة أنه وإن يكن المسلمون قد قبلوا في قصورهم للعالم عناصر مستمدة من الفكر اليوناني ، إلا أنهم مع ذلك كان لهم منهج خاص وثقافة مميزة ذات أصالة ، وأن الفكر الإسلامي الحقيقي لا يلتبس في فلسفة الفارابي وابن سينا بقدر ما يلتبس في أصول الفقه الإسلامي وعلم الكلام . وإلى جانب تقلده لكرسي الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة كان أستاذاً عضواً فرئيساً للجمعية الخيرية الإسلامية ، وعضواً في الجمع العلمي المصري ، وعضواً في مجمع اللغة العربية ، ورئيساً للجنة الأوقاف والمعاهد الدينية بمجلس النواب .

وفي سنة ١٩٣٨ أختير الشيخ وزيراً للأوقاف في وزارة محمد محمود باشا ، وتجدد شغله لهذا المنصب ست مرات آخرها في أكتوبر سنة ١٩٤٤ . ولا جرم كان دخوله الوزارة حدثاً تاريخياً ، لأن أحداً من الأزهرين قبله لم يشغل مثل هذا المنصب . ولكنه الشيخ ظل حريصاً على طابعه الأزهرى ، ولم يشأ أن يتخلى عن الجبة والقفطان ، ولم يكن يخلو من تأنيق في ولائه لزيه التقليدي ، ويتضح ذلك من مقال طريف مملوء بالدعابة كتبه يناجي فيه العمامة . وفي سنة ١٩٤٥ انتخبته الجمعية الفلسفية المصرية رئيساً فخرياً لها .

وكان تعيينه شيخاً للأزهر ، خلفاً للشيخ المراغي ، تنويحاً لحياته العلمية الحافلة . وفي هذا المنصب الديني الرفيع ، وهو منصب شيخ الإسلام ، كان مصطفى عبد الرزاق مجدداً واسع أفق النظر ؛ عمل بمجد وحصافة ، طوال الفترة التي تقلد فيها هذا المنصب رغم قصرها . فبدأ بادخال اللغات الأجنبية في الأزهر وشجع البعثات العلمية إلى الخارج : فأرسل بعثات من الأزهرين إلى إنجلترا وفرنسا لدراسة اللغتين الإنجليزية والفرنسية : بقصد تدريس هاتين اللغتين في الجامعة الأزهرية . وأرسل مبشرين مسلمين إلى أوغندا كما

أرسل بعثة من المدرسين إلى الأقطار الحجازية لدراسة العقيدة الإسلامية هناك .

وهكذا نهج مصطفى عبد الرازق نهج أستاذه الشيخ محمد عبده في التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية ، وكافح كفاحاً موصولاً لتجديد الجامعة الإسلامية العتيقة التي كانت تضم أكثر من ثلاثين ألف طالب وفدوا إليها من مختلف أقطار الأرض ، ولكن تقلد مصطفى عبد الرازق لمشيخة الأزهر لم يخل من عسر وإرهاق وصعاب . وليس من شك في أن أستاذنا ، وهو على ما نعلم من رقة ووداعة ونبيل ، قد احتمل الكثير من مكاره الاضطراب إلى أن يحيا بين قوم هو بطبيعته وجوانيه أبعد الناس عن دنسائهم وأهوائهم . ولعل وفاته حسرة وأسى في الخامس عشر من فبراير سنة ١٩٤٧ جاءت مثلاً صارخاً على طغيان البرانية في البيئة الأزهرية ؛

(ب) آثاره : كان مصطفى عبد الرازق من خاصة تلاميذ الإمام محمد عبده وأقربهم إليه بروحه وعقليته : فقد جمع بين القديم والحديث ، والإسلامي وغير الإسلامي ، والشرقي والغربي ، ثم تمثل كل أولئك في قلبه الكبير وعقله الراجح وخبرج به إلى الناس في صورة لا عهد لهم بها من قبل : صورة هي من صنع مصطفى عبد الرازق نفسه . وظل الرجل وفيأ لروح أستاذه ، حريصاً على تطبيق مبادئه وتعاليمه : فلم تفته فرصة إلا انتهزها للكتابة في الصحف عن سيرة الإمام وآرائه ووجهته في الإصلاح ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فألقى عنه كما قلنا سبع محاضرات في جامعة الشعب ، كما ترجم إلى الفرنسية «رسالة التوحيد»^(١) ، بالاشتراك مع صديقه الفرنسي برنار ميشيل ، ونشرت الرسالة في باريس سنة ١٩٢٥ مصدرة بمقدمة مستفيضة عن حياة أستاذه ومذهبه

(١) أنظر تحليلنا لملة الرسالة في «تراث الانسانية» أكتوبر

عام ١٩٦٤ .

ومؤلفاته . وعنى فيها خاصة بدراسة آرائه الدينية ، وتصوره للدين ، وتسامحه ، ورأيه في الصلة بين الدين والعقل ، وبين الدين والأخلاق ، والدين والمجتمع . وبسط القول في الدين الإسلامي في نظر محمد عبده ، وفي الخصائص العامة للإصلاح الذي نهض به . وفوق هذا كله جاهد مصطفى عبد الرازق بقلمه ولسانه وحياته العملية لخدمة الدعوة الإصلاحية ، ونشر الحرية الفكرية التي دعا إليها محمد عبده والأفغانى .

أما كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» فهو عبارة عن محاضرات ألقاها على طلاب الفلسفة في الجامعة المصرية ، ابتداء من سنة ١٩٢٧ إلى سنة ١٩٣٩ وقد نشرها سنة ١٩٤٤ بصورتها كما كتبت وقت إلقائها ، من غير تنقيح ولا تعديل ، وفي صياغتها التعليمية . والكتاب كما جاء في تقديمه «يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها . والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي ، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي . أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين . ويتلو هذا البيان شرح لمنهج في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية مغاير لهذه المناهج : فهو يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى وتتبع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره . ويلي بيان هذا المنهج تطبيق له وتوضيح بما هو أشبه بالنموذج والمثال . ثم لهذا التمهيد ضميمته في علم الكلام وتاريخه ، ليست مقطوعة الصلة به ، إذ هي لا تعدو أن تكون نموذجاً أيضاً من نماذج المنهج الجديد» .

وبعد أن عرض الكتاب لمقالات الغربيين في الفلسفة الإسلامية ، وبحث آراء «تشان» و«رنان» و«جوتيه» وغيرهم ، قال : «أما بعد فإن الناظر فيما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية

و تاريخها لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم . وإذا كنا ألمعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني نشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم ، فإننا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والإنصاف والتسامح ، مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر . وليس يؤنسنا من ذلك أن تهب في بعض البلاد نزعات كانت ركبت ريجها ، ليس من شأنها أن تخلص نفوس الناس من عوامل العصبية والهوى ، مثل نظرية تفوق السلالة النوردية الشاملة لشعوب أوروبا الشمالية التي تحيا في ألمانيا لهذا العهد ؛ ومثل فكرة تفوق البيض على السود المنتشرة في أمريكا الشمالية ، وفكرة تفوق الجنس الأبيض على الجنس الهندي التي دعت إلى تسمية المتولدين بين إنجليز وهنديين تسمية خاصة في بلاد الهند وفي بلاد أفريقية الجنوبية ، بل نحن نرجو أن يغلب العلم والحق هذه النزوات التي لا يسندها علم ولا حق . ويقوى رجاءنا أن نجد في أمريكية نفسها أصواتاً تقرر باسم العلم أحياناً ما نقرره نحن الآن .

هذه الكلمة الهادئة البناءة في تقدير جهود الغربيين برغم ما يشوبها أحياناً من نزوات العصبية تمثل خير تمثيل روح أستاذنا مصطفى عبد الرازق في كل ما يعرض له من ماثرات الأهواء . وكلمة أخرى تنسم بالإنصاف والنزاهة في الحكم على آراء المخالفين ، قال في صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية : « وليس بين العلماء نزاع في أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس . ولعل هذا هو الذي يجعل الباحثين في تاريخ التفكير الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها ، أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة ، يجعلون ذلك همهم ، ويتحرون على الخصوص لإظهار أثر

الفكر اليوناني في التفكير الإسلامي واضحاً قوياً . وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمي ، برغم ما قد يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها . والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره ، مهما يكن من شأنها ، فهي أحداث طارئة عليه ، صادفته شيئاً قائماً بنفسه ، فاتصلت به لم تخلقه من عدم ، وكان بينهما تمازج أو تدافع ، لكنها على كل حال لم تمنح جوهره محواً » .

وفي كتابه عن « الإمام الشافعي »^(١) تحقيق علمي دقيق ، لا يخلو من روح نقد لطيفة ومن دعاية رقيقة : بحث سيرة الشافعي وبعد أن ذكر اختلاف الروايات عن أمه قال : « ولو أن أم الشافعي كانت بهذه المثابة من دقة التفريع وقوة الاستنباط لعرف التاريخ على الأقل اسمها ، وعرف أين وافاها حمامها ، وفي أي زمن » ! ويتحدث عن مذهب الشافعي في الفقه واتجاه المذاهب الفقهية قبله ، وجهده في جمع أصول الاستنباط الفقهية وقواعدها علماً ممتازاً ، وجعل الفقه تطبيقاً لقواعد هذا العلم ، وبهذا يمتاز مذهب الشافعي عن مذهب أهل العراق وأهل الحجاز ، وأهل الرأي وأهل الحديث . ويقول : قبل الشافعي كان الناس يتكلمون في مسائل « أصول الفقه » ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة ، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها ، فاستنبط الشافعي علم « أصول الفقه » ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع . « إذا كان الشافعي هو أول من وجه الدراسات الفقهية إلى ناحية علمية ، فهو أيضاً أول من وضع مصنفات في العلوم الدينية الإسلامية على منهج

(١) سلسلة « أعلام الإسلام » . القاهرة ١٩٤٥ .

علمي ، بتصنيفه في أصول الفقه : وهو الذي رتب أبوابه وميز بعض أقسامه من بعض ، وشرح مراتبها في القوة والضعف .

و « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » كتيب يشتمل على أربعة بحوث عن الكندي ، والفارابي ، والمتنبي ، وابن الهيثم ، وابن تيمية . وفيه يجرى على طريقته المشهورة في تحقيق الأخبار عن كل واحد ، وعن نشأته وبيئته وثقافته ، وأسلوبه . نراه يبسط القول في نسب الكندي وقبيلته ويتحدث عن شخصيته فيقول :

« ويظهر أن نوع الحياة التي كان يحياها الكندي الفيلسوف بحكم ما فيها من عزلة وانقطاع عن مجامع الأدباء والعلماء ، واتصال بالترجمين والفلاسفة ، وهم غير مسلمين ولا عرب ، لم يكن من شأن ذلك أن يجعل الكندي خفيفاً على أرواح من يرون في الحياة غير ما يرى » . ويقول في آثاره وآرائه ومنزله العلمية : « فيما أسلفنا دليل على إحاطة الكندي بكل أنواع المعارف التي كانت لعلمه على اختلافها إحاطة تدل على سعة مداركه وقوة عقله وعظم جهوده . . . أما شأنه في الفلسفة فهو أهم شؤونه ومظهر عبقريته ومناط الخلود لاسمه في ثنایا التاريخ » ، وقد كان منحاه « في فهم معنى الفلسفة وتقسيمها باعتبار الموضوع توجيهاً للفلسفة الإسلامية منذ نشأتها . والكندي هو الذي وجه الفلسفة الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو ، وهو الذي وجهها في سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين . وليس فيما بين أيدينا من آثار الكندي ما يمكننا من استخلاص مذهبه الفلسفي نسقاً كاملاً » .

أما الفارابي فقد حقق الأستاذ نسبة وموطنه ومولده ونشأته ونمط حياته وقصص نبوغه ومواهبه ومكانته الفلسفية ، ثم قال : « والفارابي من خير المفسرين لكتب أرسطو خصوصاً في المنطق . وأثره في هذا الباب هو الذي جعله يستحق التلقب بالمعلم الثاني ، إذ كان أرسطو هو المعلم الأول » وقال : « ولا ينتهي

فضل الفارابي عند تفسير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها ، والتمهيد لذلك للنهضة الفلسفية في الإسلام التي تكاملت من بعده ، بل له أيضاً أنظار مبتدعة ، وأبحاث في الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية ، لم تنهأ بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلاً وافياً ثم عرض لنظرية الفارابي في ترتيب العلوم وتقسيمها ، وقال : « ولعل ما نسمة اليوم : الموسوعة ، أو : دائرة المعارف ، أو : المعلمة ، لا يخرج في الجملة عن أن يكون من هذا الباب ، فليس مجانباً للحق قول من يرى أن الفارابي هو أول من وضع دائرة معارف . ولسنا نعرف من قبل الفارابي من قصد إلى تدوين جملة المعارف الإنسانية في زمنه موطأة جملة يسهل تناولها على المتأدين » .

وفي كتاب « الدين والوحي والإسلام » ثلاث دراسات بسط فيها مختلف الآراء عن هذه الموضوعات الثلاثة : فعرض للعلاقة بين الدين والعلم ، وشرح مفهوم الدين عند الفرنجة وعند الإسلاميين ، وحدد معاني كلمة « الوحي » في اللغة وفي القرآن وفي السنة ، وذكر أهم النظريات في تفسير الوحي عند المتكلمين والفلاسفة والصوفية المسلمين وعند الإسلاميين في العصور الحديثة . وختم هذه الدراسات ببحث عن الإسلام ، والنظريات المختلفة في العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لكلمة « إسلام » ووقف عند الرأي الراجح في هذا الموضوع .

ولكن الذي يستحق التنويه به في هذا الكتيب أن نظرت فيه هي نظرة الفيلسوف « الجواني » الذي يفرق بين روح الدين وبين شعائره الخارجية ، والذي يجعل الاعتبار الأول للنيات والمقاصد من وراء الأعراض والمظاهر ، وهو يقول : « هذا والأعمال البدنية نفسها لا يكون لها اعتبار في دين المسلمين بحسب صورها الظاهرة ، وإنما هي معتبرة بالنيات والهيئات النفسانية التي هي مصدرها » .

(ج) فلسفته : كان أستاذاً — رحمه الله — يعتقد أن هنالك شيئاً هو فوق العلم وفوق الفن ؛ وهذا الشيء هو ما يطلق عليه اسم الأخلاق . وقد كان الفلاسفة الرواقيون يسمونه « فن الحياة » ، وهو أعلى الفنون : لأن موضوعه هو الجمال بمعناه الصحيح ، أى جمال الروح . وكان الأستاذ يرى أن الأخلاق ينبغي أن تكون فناً للحياة ، أى أن ترسم قاعدة ثابتة لسلوك الشخص مع نفسه وبلقاء الله والناس ، وبمعنى أن يكون للإنسان في حياته موقف مقرر وخطة مرسومة ، حتى لا تتجاذبه الأهواء والانفعالات . فإذا بلغ الإنسان هذه المرتبة كان حكيماً . وآية الحكمة هي ما يلازم سلوك الإنسان من ثبات واستقرار . ولكن هذا الثبات — فيما يرى الأستاذ — يجب أن يكون في فعل الخير ، وليس الخير هو ما يطلبه الجمهور عادة من اللذات أو المال أو الصيت ، إنما الخير ، الذى هو عنده جمال الروح ، هو الحب والسماحة والجود .

وكثيراً ما كان الأستاذ يحدثنا فيقول : إن هنالك فلسفة جميلة بزغت منذ فجر الفكر الإنسانى ، وثبتت على أحداث التاريخ ، وهى فلسفة كرام النفوس ، أولئك الذين عاشوا للعالم كله لأنفسهم ، وظلوا على وفاق مع قانون المحبة والسخاء . وكان أول من مارسها أنبياء الشرق ، ثم أذاع تعاليمها كبار المفكرين والحكاماء ، من سقراط إلى أفلاطون وأرسطو ، ومن أرسطو إلى الرواقيين وأفلوطين . ومن أفلوطين إلى الفارابى وديكارت ، ومن ديكارت إلى كانط وغاندى . وكان أولئك جميعاً كانوا سلالة عظيمة واحدة أنجبت أقطاب الفلسفة الروحية على مدى العصور ، وجميعهم قد استطاعوا أن يستشفوا جوهر الدين ، وأوغل بعضهم فيه ، فأداهم نظرهم إلى فلسفة عاشوا عليها . وهذه الفلسفة تتلخص كلها في حالة نفسية يصح أن نطلق عليها الاسم الجميل الذى اختاره ديكارت ، اسم

« الأريحية » : وتلك حال النفوس التى تعطى ولا تأخذ وتسعى إلى إسعاد الغير مهما كابدت من عناء .

لقد علمنا ديكارت أن النفوس لا تكون كباراً بغير العواطف الكبار ، وجعل الفيلسوف لعاطفة الصداقة في المجتمع الإنسانى أسمى مكان ؛ وأوصت الأديان من قبل بأن يحب الإنسان لأخيه الإنسان ما يحب لنفسه . ولكن مصطفى عبد الرزاق يذهب إلى أبعد من ذلك ، فيطالب الإنسان بأن يحب لغيره أكثر مما يحب لنفسه . والواقع أن هذا طابع الحب الحقيقى ؛ فليس الحب هوى جامعاً يريد التغلب والامتلاك ، ولكنه فضيلة تبتغى أن تعطى دائماً ، وأن تعطى من غير حساب .

والحب إذا فهمناه على هذا الوجه وجدناه أمراً في مقدورنا ، لأنه مفطور فينا ، مغروس في جبلتنا ، فلا نحتاج إلى إيجاد له إنما نحتاج إلى إزالة العوائق التى تقام في سبيله ، ومصدرها الأنانية وغلبة الأهواء . ولذا فالحب هو أصل كياننا ، وصميم وجودنا ، ولا حياة لنا بدونه .

وكان أستاذنا يقول أيضاً إننا جزء من كل ، وأن واجب الجزء أن يعمل من أجل الكل ؛ والكل الذى ننتمى إليه هو الإنسانية ؛ فكان الأستاذ يود أن يتجه نظام التربية إلى تقوية هذا الشعور ، شعور المحبة والتعاطف والتعاون بين أفراد الإنسانية . وكان يرى أن علاج أمراضنا الاجتماعية يقوم على إصلاح أخلاقى يثبت بين الطبقات انسجاماً ، ويوجه النفوس إلى الخير المركز فيها ، وإلى تقوية أواصر الرحمة ، وتزكية عواطف الأريحية ، وتخليص القلوب من أدران الحقد ومن رق الأنانية . وكان يقول : يجب أن يقوم بناء المجتمع على السماحة والسلام ، أى على الشعور بأننا جميعاً أسرة واحدة متآزرة ، أصلها واحد ومصيرها واحد .

الأستاذ الإمام . والتي تبيينها تلاميذه والمتصلون به في مراحل حياته ، تساهم في تكوين صورة لرجل أعم قلبه رحمة ونوراً .

٣ - تلخيص « من آثار مصطفى عبدالرازق »^(١)

(أ) الكتاب : في دراسة مستفيضة عنوانها « شخصية رائدة : الشيخ مصطفى عبد الرزاق » كتبها باللغة الفرنسية صديقنا الفاضل الأب قنوت ، ونشرها في القاهرة سنة ١٩٦٠ في « مجلة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية » ، قال حفظه الله : « إن من لم يقدر لهم أن يعرفوا من الشيخ مصطفى عبد الرزاق إلا مؤلفاته الفلسفية المنشورة ، لا يخطر لهم أبداً على بال أن هذا الرجل الذي يتناول في بحثه أشد الموضوعات جفافاً ويعالجها معالجة علمية دقيقة جداً ، في أسلوب مقتصد رصين خال من الزخرفة والمحسنات ، هو نفسه ذلك الذي رزقه الله قدرة الكاتب الأملئ ، المبدع في الوصف الأخاذ لمشاهد الحياة في الأزهر وللوقائع اليومية المتنوعة التي تقع في القاهرة أو في باريس ، والقادر على التحليل اللطيف لمشاعر قلب نابض متفتح لتباشير الحب ، والتعبير القوي عن آمال شعب يكافح من أجل حريته ، ومطامح شباب يطلب المثل الأعلى ، والتسجيل الصادق لعادات شعبية في طريقها إلى الزوال ؛ والدفاع الحازم عن المرأة وحقوقها . . ومع ذلك فهي هنا مفتاح تلك الشخصية الجذابة : شخصية شيخ الأزهر السابق ، ولعل الكتاب الذي نحن بصددده يكشف عنها للكثيرين من القراء » . ذلك قول حق ، فما من أثر من آثار مصطفى عبد الرزاق يمثل شخصية أستاذاً كما عرفناها مثل هذا الكتاب : كل مقال فيه ، بل كل سطر وكل كلمة ، بمثابة استكشاف لعقله وقلبه وإرادته ، في

فذهب الأستاذ في الحياة الفاضلة مذهب لا يرمى إلى التشدد والتصديق والحرمان . بل يدعو إلى السباحة والأريحية والإيثار . وتلك أخلاق الإسلام ، وفيها أقوى تعبير عن روح البطولة التي تقوم على مجاهدة النفس وضونها من الانحدار في تيار الشر والأنانية . ومصدر هذه الأخلاق مصدر « جواني » ، هو الوحي الأول ، وحي القلب ، وذلك هو منبع النور الذي يضيئ للنفس الكبار على الخصوص ، ويضيئ لكل إنسان نجى إلى هذه الدنيا . فكان الأستاذ يرى أن المهمة الكبرى للفلسفة هي إزالة كل ما يحاول أن يطفى هذا النور أو يحجب ضياءه وسناه .

وإذن فرسالة أستاذنا في جوهرها رسالة إصلاح أخلاقي ، ترعى الفن الذي هو أرفع الفنون : الفن الذي يصور الروح . ولقد لخصها هو نفسه في كلمة أستاذه محمد عبده : إن الحب في عالم الإنسان كالجذبة العامة في العالم الكبير ، فهو الذي يمسك المجتمع ويصونه من البوار . فإذا استلهمت النفس البشرية هذه الفلسفة الأخلاقية عرفت أنها لم تولد لتفنى بعد حياة قصيرة على هذه الأرض ، ولكنها « هبطت إلينا من المحل الأرفع » كما عبر ابن سينا ، وجاءت من اللامتناهي ، فهي لا تقنع بما دونة مثوى ومآباً . إنها قبس من نور الله ، فإلى الله مرجعها في دار الخلود .

إن نعمة هذه الفلسفة نعمة عميقة هادئة رقيقة ، إنها نعمة علوية قد تخطت حدود المكان والزمان ، واتسقت مع النعمة الكونية الكبرى التي هي نعمة سخاء وصفاء ، وهل هناك أنقى من أن يمارس الأستاذ فلسفته تلك وأن يعيش عليها ؟ وهل هنالك أصفى من أن يعلم الناس بسرته ومثاله أن الحرك الطبيعي للإنسان إنما هو الأريحية والإحسان ؟

ولا جرم كانت شخصية مصطفى عبد الرزاق جديرة بفلسفته : فتواضعه وسباحته ونزاهته وإنسانيته ؛ وغيرها من الشائيل العقلية والأخلاقية التي توسمها فيه

(١) الناشر : دار المعارف . القاهرة ١٩٥٧ .

هدوئه السمع الرزين ، وفي تجرده عن الهوى ونفاذه إلى الحكم السديد .

هذا السفر الضخم من آثار مصطفى عبد الرازق ، نشره أخوه الأصولي الكبير الأستاذ على عبد الرازق — حفظه الله — وقدم له بكلمة عاطفية جميلة أملاها الأستاذ الدكتور طه حسين عنوانها : « مصطفى عبد الرازق كما عرفته » رسم فيها عميد الأدب العربي صورة مشرقة لمصطفى عبد الرازق أيام شبابه وكهولته ، في وقاره ورقته ، وتواضعه ، وأناته ، ورفقه ، وهدوء نفسه ، وحبه للعلم وإكرامه لأهله ، ووفائه لأصدقائه ، وبره بذوى الحاجة . وصدر الكتاب بنبعة مستفيضة تقع في نيف وسبعين صفحة ، عن تاريخ حياة مصطفى عبد الرازق كتبها الأستاذ على عبد الرازق نفسه ، فبسط القول في « بيت عبد الرازق » ومولد مصطفى ، ودرسته في « الكتاب » ، وفي الأزهر ، واتصاله بالشيخ محمد عبده ، وعلاقته بالحركة الأزهرية ثم سفره للدراسة في فرنسا ، وعودته إلى مصر ، واشتراكه في تحرير مجلة « السفور » ، وتدريسه في الجامعة الشعبية ، وانتقاله إلى « الجامعة المصرية » ، وتعيينه وزيراً للأوقاف ، ثم شيخاً للأزهر .

أما الكتاب نفسه فيبدأ بباب عنوانه « صفحات من سفر الحياة » ، وهو مجموعة مقالات كتبها مصطفى عبد الرازق ، ونشرها في « الجريدة » بتوقيع « حسان عامر الفزاري » ، وألقى الكاتب فيها بعضاً من ظلال شخصيته وروحه . وإذا كان « الأسلوب البياني هو روح المرء كما يقولون ، فالنفوس الغليظة أساليبها غليظة ، والنفوس اللطيفة أساليبها لطيفة » ، فلا شك أن قارئ مقالات أستاذنا في أسلوبها الأدبي الجميل الصافي ، يتبين فيها روحاً شفافاً وحساسية رقيقة وذوقاً مرفهاً ، ويتنسم منها نفحات من الحب والسلام والجمال . وإذا كانت نفس مصطفى عبد الرازق نفساً « لطيفة » فهي فوق ذلك نفس نائرة على كل تبدل في الحس أو

فساد في الذوق أو انحطاط في العاطفة ؛ وإن شئت فقل إن ثورة مصطفى عبد الرازق ثورة ودية متعاطفة عميقة هادئة ، غير مجلجلة ولا صاخبة .

(ب) ثورة « جوانية » : هذه الثورة « الجوانية » في جوانبها الاجتماعية والدينية والعقلية والوطنية هي التي سنقدم منها نماذج تفصح عن طريقة للكاتب فريدة وأسلوب بياني رائع . استهل الكاتب مذكرات الشيخ الفزاري بمقال عن محاضرة للشيخ المفتي (الأستاذ الإمام) محض فيها تلاميذه على تدوين اليوميات فيقول : « إن أحدكم يستطيع أن يجعل لكل يوم صحيفة يقيد فيها ما عبر به من الحواطر والملاحظات ، وما يسترعى نظره من الحوادث أو يقص فيها ما عمله في يومه . ولهذا الطريقة فوائد جمّة ، لأنها فوق نفعها في تمرين الإنسان تحمل الإنسان على مراقبة نفسه وتصفية حسابها في منتهى كل يوم » .

ثم تمضي مذكرات الفزاري فيأصه بالنقد اللاذع الهادئ موجهاً إلى ما في المجتمع المصري من عيوب انتشرت بين الناس وتشبّثت بأوهامهم ، وجعلت لها من الدين سبباً والدين منه برئ . من ذلك بدعة إقامة « حلقات الذكر » وما يستتبعها من هزات عنيفة من الرأس وصرخات عالية من الخلق : يقول الكاتب الناقد : « أعوذ بالله أن تكون من دين الفطرة تلك الهزات المضطربة وذلك الهدير الذي تفيض به الحناجر . ولوددت أن أولئك المساكين إذ لم يستفيدوا من هذا العبث لأرواحهم جعلوا منه نفعاً لأجسامهم ، فنظموا حركاته على وجه يمرن عضلاتهم العاملة ، حتى تصبح نوعاً من الألعاب الرياضية المفيدة ، وحتى يمكن أن نلتمس له من الوجهة الدينية شبها بالرمي والوثب على الخليل ، وقد ندب إليهما الشارع — صلعم — وكثير من صحبه من بعده . كلا لأنهم حرصوا على حركات تقليدية تشوه جمال الحلقة الإنسانية ونظامها ، وتشوش التناسب في النمو بين أعضاء البدن . ولأنك لنعرف

المدمنين على تلك الأذكار بعلامات لا تختلف ، إذ تغلظ رقابهم ، وتندلق بطونهم ، وتربو أسافل ظهورهم » (٨٦) .

(ج) زواج وطلاق : وفي قسم آخر من المذكرات يعرض الكاتب للمساوئ المتفشية عند كثير من الرجال ، في كثرة الزواج ، وفي إيقاع الطلاق لأنفه الأسباب ، وكأن النساء العوبة في أيديهم يبدلون كيفما شاءوا ، فيصف على لسان الشيخ الفزارى شخصية حقيقية هي شخصية أستاذ من أساتذة الأزهر ، وكان رجلاً « مزواجاً مطلقاً » ، أراد أن يطلق امرأته التي قضى معها باعترافه « ثلاثة أشهر في غاية الانبساط » . فلما سأله عن السبب قال : « لأنها لم تحمل في هذه المدة . وما أريد بالزواج إلا تحقيق ما دعا إليه النبي - صلعم - من قوله : تناكحوا تناسلوا ، فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة » وهنا نرى الكاتب يعلق في الهامش تعلية كلها سخريّة لاذعة فيقول : « وما أظن ابن عبد الله - عليه السلام - يريد أن يباهي الأمم بما يقذفه صلب سيدنا الشيخ » ! (٨٨) .

وتعرض المذكرات لموضوع تعدد الزوجات مبيّنة مضاره من اقتلاع أساس الحب ، وبذر بذور الكراهية فتقول على لسان الشيخ حسان ، واصفاً ما جرى له عندما حاول أن يجدد بعض المعاني الدينية في خطبة متبرية : « ثم جعلت أحدث الناس في أمر الزواج لأبين لهم أن تعدد الزوجات يقلع الحب من أساسه ، لأن الحب موحد لا يقبل الشرك ، وإذا ذهب الحب فعلى السعادة العفاء في هذا العالم كله . ولم أكد أنطق بهذه الكلمات حتى وقف المأذون والفقهاء وعمى الحاج على الديب وصاحوا : هذا هو علم آخر الزمان . لم يبق إلا أن نسمع من فوق منابر الوعظ الديني الكلام على النسوان والحب وماذا جرى من خطب الشيخ البولاق والشيخ السقا التي تذكرنا بالموت وتحجب إلينا الفقر ؟ - أخذ أصحابي يدافعون عني ، وقامت معركة بين الطرفين تفاذفوا فيها

أحديتهم وتقاذفوا معها جفاء القول . فبهبطت من فوق المنبر لأصلح بين خصمي وأنصاري ، معتذراً لأولئك شاكرًا لهؤلاء . ولما هدأت ثائرتهم ، وأخذوا مجالسهم مرددين الصياح المسنون : إني صائم ! إني صائم ! عدت إلى موقعي وصرفت الحديث عن هذا الحب الذي يهيج العداوة والشحناء » . ويعود الكاتب إلى موضوع الطلاق في مقالات « السفور » فينعى على المسلمين سهولة تفشيه ، فيقول : « لاحظت أن الناس في الريف إذا شاءوا أن يجعلوا لحديثهم صبغة علمية لم يجدوا بين أيديهم إلا مسائل الطلاق يتذكرونها ويتناقشون فيها ويعدون التفقه فيها من أشرف أبواب العلم . وكثيراً ما يسألون عن صور غريبة مشكلة تحير الألباب . هذا التفنن في العبث بالعصم جاء لقومنا من سهولة الطلاق إلى حد مفرط . حل عقدة النكاح حين عندنا هواناً يصبره رهناً بلفظة تقال في مزاح أو غضب من غير قصد . وتجعله نوعاً من التمرين العقلي يتلهى الفقراء بتنويع وجوهه وتشعيب صورته . وكأن هذا كان مغرباً على اللعب به في سمرهم وفي حياتهم » (٢٦٢) .

(د) أفندية وشيوخ : ويلاحظ الكاتب الجفوة الموجودة بين العنصرين المكونين للطبقة العلمية في مصر ، يعني طلاب المعاهد الدينية وطلاب المدارس النظامية « إذ ينظر كل فريق إلى صاحبه نظرة سخط لا تغضى عن عيب ولا ترى حسناً » . وهو يستشف برحابة فكره وسعة أفقه ، ما ينجم عن ذلك من إشاعة الفارقة بين أبناء الأمة الواحدة ، وهم أحوج ما يكونون إلى الوحدة واجتماع الكلمة ، في مواجهة الأجنبي الغاصب ، ويقول : إن في انقسام المتعلمين في مصر إلى أفندية وشيوخ « داء عضالاً يصل شره إلى نهضتنا العلمية نفسها » ويقول : « ولو أمكن اعتبار الأزهرين رجال كنيسة إسلامية ، فوقف دورهم في الحياة الاجتماعية عند حدود المظاهر الدينية ، وأمكن اعتبار المدرسين علماء الدنيا ، حتى لا يدخلوا في الشؤون

الدليّة بيد ولا برجل ؛ لو أمكن هذا لكان الخطب
ولما كان لتنافر هؤلاء إلا أثر طبعي في حال الأمة ؛
لكن أبناء المدارس يأبون إلا أن يحملوا مع راية العلم
الدينوي لواء الدين ليكونوا زعماء الدنيا والآخرة . .
أما رجال المعاهد الدينية فهم أيضاً لا يقنعون بأن يكونوا
حملة القرآن ورواة السنن ، بل يريدون أن يكونوا هم
العلماء من غير قيد ولا حد . وكذلك تصدم حركتنا
الفكرية الناشئة بهذا التشويش الغريب » (٩١) .

(هـ) إني صائم ! إني صائم ! : وفي المذكرات
وغيرها من فصول الكتاب إفاضة في الحديث عن
الأخلاق المتفشية بين المسلمين في رمضان ، وما يحوط
هذا الشهر الكريم من منازعات ومشاحنات وسباب
غالباً ما يرجعونها إلى ضيق النفس من الصيام . ولم يخطر
ببالهم أن الصوم إنما هو قمع الصائم نفسه عن الرذائل ،
كما هو منع الجسم عن الطعام والشراب . فتحت عنوان :
« غرة رمضان سنة ١٣٢٤ هـ » كتب الفزاري : « هذا
أول يوم في شهر الصوم . ولم تسفر تبشير الصباح حتى
بدت في الناس حركة غير عادية . فالوجوه كلها عابسة
مظلمة ، والألسنة سريعة إلى السباب والطلاق سرعة
الأيدي إلى الضرب والملاكمة . ولقد جرى لي من
الحوادث ما يكفي سرده لتمثيل أيام الصيام تمثيلاً
صحيحاً » ثم يقول : « بعد ذلك قصدت الدار فراراً
من الحامع ومحاصاتها . وما كدت أتخطى عتبة الحوش
حتى رأيت عمّاً لي يغاضب زوجته ، وآية غضبه أن
يرمي المتاع من الشباك صارخاً بين هدير الغيظ : إني
صائم . وقد كادت تصيبني قلة في أم رأسي فتقتلني .
هنالك أحسست بأن المصيبة عامة في الناس ، وأشفت
أن فصل العدوى التي وجدت بوادرها خرجاً في
الصدر ، فأويت إلى حجرتي وأشعلت سيجارة . دخلت
والدتي فجأة ، ولما أبصرتنى مدخناً والشمس في كبد
السماض ضربت صدرها مذعورة وصاحت : أجنزت
يا حسان ؟ فأقنعتها بحالي ومقالى أنني كنت ناسياً

فذكرت . ولما خرجت قلت في نفسي : لئن كان
يرضى الله هذا الصيام الشغوب الغوب ، فلن يغضبه
هذا الفطر السلمي ، وتناولت سيجارتي » (١٠٣) .
ويعاود الفيلسوف الكتابة عن الصيام في مقالات
« السياسة » التي كان يكتبها بعنوان « مذكرات مقيم » ،
فيعطينا صورة عما لشهر رمضان من أثر في حياة الناس ،
فيقول : « الناس هذا الشهر أقسام ثلاثة : فمنهم
صائمون ، ومنهم مفطرون ، ومنهم من يظهر بمظهر
الصيام وهو لا يصوم . أما المفطرون فتشم رائحة الدخان
من أفواههم وأيديهم وتلمح في شفاههم لمعة لم يذهبها
نضوب الريق . أما الآخرون فيقطبون جباهاً ليس في
أساريرها تقطيب ، ويكثرون من حديث التعب والهزال
وكل مظهر من مظاهر أجسامهم الرابية يشهد عليهم .
والسابقون السابقون نجد في أعينهم احمراراً ، وفي
نظراتهم ازوراراً ، وفي مناخرهم اتساعاً ، وفي أرنبة
أنوفهم ارتفاعاً ، وفي أفواههم تقبضاً وجفافاً . وفي
سجيتهم طياً والتفافاً . في مسامعهم طنين . فإذا حدثهم
مالت إليك وهم لا يعون . في جسومهم وهن يجعل
مشيهم ديبياً ، وفي أعصابهم توتر يدع غضبهم قريباً »
(٤٧٣) .

(و) يا رحمتاه للمجاورين ! : ويعبر صاحب
المذكرات عما أحسه من سامة للطريقة التقليدية في
الدروس الأزهرية فيقول على لسان الشيخ حسان :
« أصبحت لا أجدها أحضره من دروس الأزهر طعماً
ولا أشعر بفائدة في تكوين ملكة ولا تهذيب ذوق لهذه
الأمحاث المحدبة التي أفنى فيها حياتي جاهداً . أنا أستيقظ
من نومي قبل أن تشرق الشمس ، فما أزال أنتقل من
حلقة أستاذ إلى مشاركة رفيق في مطالعة على انفراد
بالدروس حتى آوى إلى مخدعي قبيل منتصف الليل فاتر
القوة منتبه عصب الدماغ محتاجاً إلى النوم ، غير واجد
إليه سبيلاً . وليس لي من سلوة في ثنانيا هذا العناء
المتتابع ، لا من لذة العمل في نفسه ولا من ثمرته . ثم إن

فها نعمة الله على الناس بالجمال والحب ، ولا هي مرتجاة
لخير فتكرم لخيرها ومعروفها . وكم في تلك السيئة من
مضار ! وإن أولئك الذين يمدون أيديهم طويلة إلى
الأفواه لينشرون جرائم الأمراض ، ويبذرون معها
بذور الذلة في أنفس طيبة ساذجة » (١١٣) .

(ز) مشاعر وطنية : ويعبر الكاتب عن مشاعره
الوطنية الخالصة في تعليقه على التصرف الغاشم ،
تصرف « مأمور المركز » ومساعد النيابة إبان التحقيق
في وفاة طواب محترقا ، فيقول : « يا ليت حكامنا
يدركون أنما هم حراس على القانون الموجود لكرامة
الناس لا لهوانهم ! ولبتنا نحرص على عزتنا ، فلا
نرضى بوجه أن تداس أطرافها . ويا ليت كل أب في
مصر يلقي طفله في المهدي قول المتنبي :

واحتمال الأذى وروية جانبـ

ـه غداء تضوى به الأجسام

ذل من يغبط الذليل بعيش

رب عيش أخف منه الحمام »

ويكتب أستاذنا عما شاهده من مظاهر الوطنية عند
الفرنسيين إبان الحرب العالمية الأولى ، فيقول :
« أشهد لقد سمعت التوقسان يدق في جوف هذه الجبال
موذنًا بالتجنيد العام ، فيطير إليه الناس زرافات
ووحداً . وما هي إلا ساعة حتى ينقلب هؤلاء
الفلاحون الوداعون جنوداً كل همهم أن يقتلوا أو
يقتلوا . وأشهد لقد رأيت صاحباً لي يقعد به المرض عن
السير إلى الحرب لا يلح الذاهبين إلى القتال إلا بكى .
ورأيت مريضاً بوصيه الطبيب أن لا يترك فراشه
وإلا عرض حياته للخطر ، يسير مع السائرين غير مبال
بصحته ولا برجاء حليلته الشابة الجميلة الموحدة التي
قالت لي : لقد أعلم ما يهدد حياته حتى من غير حرب ،
ولكنني لم أسرف في الإلحاح عليه عرفاناً لشرف العاطفة
التي تجيش بها نفسه . وكم رأيت من مظاهر الوطنية في

في أعماق نفسي قلقاً يترع بي إلى أماني لا موضع
لتحقيقها من هذا الوسط » (١١١) . ثم يصور ، في
أسلوب أدبي طريف وسخرية رفيعة ، عادات الأساتذة
والشايع في حلقات الدرس وصلاتهم بطلاب العلم
وترديدهم للمصطلحات المحفوظة دون نقد أو تمحيص ،
فيقول : « ذهبت عصر اليوم إلى جامع الحسين ،
وجلست قريباً من كرسي المدرس الذي أقبل محاطاً
بطائفة من الطلبة ، منهم من يحمل نعليه ، ومنهم من
يحمل المحفظة ، وآخرون يسرون في عرض الموكب
تكميلاً للأبهة . كان الأستاذ لابساً قفطاناً أصفر لونه ،
فيه خطوط سوداء ، ويحيط ب صدره الضيق نطاق من
حرير أزرق واضح الزرقة مطرزاً بأعلام مخضرة ، من
فوق ذلك جبة تضرب إلى لون الدم ، ويرتدي بدفية
من صوف برتقالي لامع . . . جلس (الشيخ) في
كرسيه ، ولبس نظارته ، ثم أخرج ملزمة المنار ،
وقرأ عبارة المتن : أحمد الله أولاً وثانياً . كانت
الساعة ٩ عربي ، فما برح العالم التحرير يقتل هذه الجملة
المسكينة بحثاً وتدقيقاً حتى أذن مؤذن المغرب . ولما
أضجرنا بإطالته على غير طائل في تطريق الاحتمالات
وتوجيه الاعتراضات ، قلت : يا سيدنا الشيخ :

ألا يجوز أن يكون كل مراد المصنف هو التلويح إلى
البيت المشهور :

لك الحمد أما ما نحب فلا نرى

ونبصر ما لا نشتهي فلك الحمد

لوى الشيخ عنقه ، ووجم مفكراً ، ثم أجاب :
هذا الاحتمال غير وجيه ، لأن الحمد في المتن مطلق
وهو في الشعر مقيد . ثم مضى في ما كان فيه . ولم يكده
يفرغ من الدرس حتى تراحم عليه الطلاب يقبلون يده
كما تراحموا عليها بمسونها بشفاهم في مفتتح الدرس »
ثم يعلق الكاتب على ذلك المشهد بتقدير قيق وإن كان
لاذعاً فيقول : « يا رحمته للمجاورين ! لا يفتأون
يقبلون الأيدي التي لا هي أيدي النساء الناعمة ، فنحي

«لله البلاد بين الرجال والنساء والأطفال ، حتى لقد خيل لى أن السماء والأرض وكل ناطق وكل صامت يتدقق حمية وحاسة ، وحتى وجدتنى فى نشوة تحجب لى أنا أيضاً أن أموت فى ظلال السيوف » (١١٩) . ويقول : « أنا من أولئك الذين يكرهون الحروب ويريدون للبشر رقياً منتظماً فى ظل السلام والحرية . وآلم شئ لقلبى أن يفترس الإنسان الإنسان كما تصنع الوحوش فى البيداء . غير أنى أنظر اليوم لى العاطفة الحزبية فى جهتها الشعرية ، فأحس بجبالها وجلالها . . . » « مشهد أليم وعيشة ضنكى فى بلاد الابتهاج والنعمة . كل ذلك صحيح ، ولكن روحاً كريمة ترفرف بأجنحة من نور فوق تلك المصائب والآلام السوداء . تلك هى عاطفة الوطنية التى تعزى الثاكلات والواقفات على باب الشكل ، وتملأ صدور الذاهبين لى ساحة الحرب الزبون أريجاً وطرباً . بارك الله فى الوطنية ، وحيا كل مجاهد فى سبيل الوطن » (١٢١) .

وتعلنج فى نفس الفيلسوف الأديب مشاعر الوطنية الصادقة إذ يتقد العصية الدينية التى تفرق بين أبناء مصر ، فيقول : « وبالجملة فإن هذا الريف جميل كله ، وليس فيه موضع للذم إلا فى شيئين : أما أحدهما فهو أنك تحتاج لى تعرف دين الناس من قبل أن تبدأهم التحية : ذلك بأنك إذا قلت للمسلم : نهارك سعيد ، لم يرض . وإن قلت للمسيحى : السلام عليكم ، غضب ولأنه لشنيع عندى أن يختلف هذا البلد حتى فى كلمة التحية ! . . . » (١٨٤) .

وفى سبيل الوطن كتب الفيلسوف دفاعاً عن الحرية ، وبياناً لأثر الإيمان بها فى نهضة الأمة ، فقال : « على أننا نحب أن يشيع فى الناس الشعور بحريتهم واختيارهم : لأن هذا الشعور ينعش النشاط البشرى ويدفعه فى سبيل العمل وهو يكبر فى المرء ثقته بنفسه ويجعل آماله عالية . وهذه الحرية المقدسة هى الأساس الثابت لحررتنا المدنية والسياسية ، فإن من الواجب أن

يكون لنا إرادة لنطالب باحترام لإرادتنا » (١٣٣) . وقال أيضاً : « لئن أدعو . . . لى الإيمان بالحرية ، مقتنعاً بأن هذا الإيمان خير كله ، ولو أثبتت جميع البراهين الفلسفية أن نظرية الاختيار الإنسانى غير صحيحة . كثيراً ما تسعد الأهم بقوة يقينها فى معتقدات شعرية حظ الأمانى فيها أكثر من حظ الحقيقة الثابتة ، بل لو شئت لقلت إنه لا يد للأهم فى نهضتها من عقائد حماسية تحرك عاطفة الكبر وأريج الطموح لى الأمد الأبعد ، وتخرج شعور المجاميع بين آن وآن عن حد الرزاة العلمية الفاترة . كذلك كان يعتقد العرب أن أمهم خير أمة أخرجت للناس . ويشهد الإنجليزى أن الأرض لم تقل حيواناً ناطقاً أشرف من قومه السكسونيين : تلك معتقدات لا يؤيدها البرهان ، ولكنها على ذلك مكنت لبنى يعرب بن قحطان فى الأرض ، وهى اليوم تجعل لسكان الجزائر البريطانية الغلبة والبطش فى جوانب المعمورة . وما أشد حاجتنا نحن أبناء مصر لى الإيمان بأن لنا إرادة ، وأنا خلقنا أحراراً » (١٣٤) .

(ح) الأخلاق الإيجابية : وكذلك دعوة الفيلسوف لى تربية وطنية جديدة ، يكون النظام فيها مطلباً من مطالب الإصلاح فى مصر : « ومن حق المعنيين بنهضة هذه البلاد أن يعملوا على تقوية وجودها بجعل النظام ملكة فى أبنائها تظهر آثاره فى الحياة الخاصة والعامة . وإن كل سعى فى تفهيمنا معنى النظام وإشاعة الذوق النظامى فيما لحو خير سعى لإصلاح الأمة ، وأعظم بركة عليها ينبغى أن نشعر ببشاعة الاضطراب والتشوش وسوء أثرهما فى حياتنا ، وأن نفهم جمال النظام ونذكر أنه سر القوة ، وبذلك نتكلف سيرة النظاميين رغبة وشوقاً حتى نعتادها » (٢٢٤) .

وهو بحث قومه على أن يتخلقوا بأخلاق إيجابية ، أخلاق الهمة والإقدام والطموح ، وأن ينفضوا عنهم غبار السلبية المتمثلة فى الفتور والذلة والاستكانة ، والحياء ، فيقول : « فى الأمم القوية يمتدح الناس

بالشجاعة والكرم والوفاء وبعد الهمة . وفي الأمم
الضعيفة يمتدحون بالحياء والتواضع والحلم والثاني
وكثرة الصمت والقناعة والصبر . وأشيع الرذائل في
الأمم القوية الكبر والتهور والغضب والطمع والغرور
والبجح وما ماثلها . وتشيع في الأمم الضعيفة رذائل
الجبن والذل وضعف الهمة . والناظر في أخلاقنا يكاد
يجد كل فضائلنا ورذائلنا من الأنواع السلبية التي تعتمد
اللين والضعف » (٢٦٧) . ويقول : « ولقومنا ولع
خاص بفضيلة الحياء . حتى ليكاد يكون كل عملنا في
تربية أولادنا هو أن نجعلهم مستحِينَ . . . ينشأ ناشئنا
حيياً في الدار . ويذهب بالحياء إلى المدرسة . ثم يخرج
إلى معترك العيش حيياً . فلا يزال بهاب الحياة حتى
يأتيه الموت وهو أشد له تهيباً . . . أنها المربون !
لا تضعفوا من قوة الشباب بعوامل التهييب والحجل .
علموا أولادنا كثيراً من الشجاعة وقليلاً من الحياء »
(٢٦٥) ثم يقول : « يا قومنا ! لا تسرفوا في التواضع
فلما إلى غير التواضع أحوج » ثم يبين أن سبب خمولنا
هو إهمال أجسامنا وأرواحنا لا مناخ بلادنا . فيقول :
« شر رذائلنا الخمول . وهو علة ضعفنا في كل وجه
من وجوه الرقي . وذلك بأن المدنية ثمرة النشاط
الإنساني . وكلما كبر ما ينفعه الناس من مجهودهم في
سبيل الحياة كانت حياتهم عظيمة ومدنيتهم راقية . . .
يقول قائلون إن مناخ هذا الوادئ يقضي على أهله
برخاوة العزيمة وضعف النشاط ، لأنه حار يعجز
القوى الإنسانية أن تحتمل شدته عناء النشاط في العمل .
ولو صح هذا القول لكان من المقدور على كل البلاد
التي ليست بذات جو بارد أن تعيش منحة محدوداً
نصيبها في المدنية كما حدد نصيبها من النشاط . والواقع
يكذب هذا . فقد عرف التاريخ مدنيت جلييلة للبلاد
التي من قبل أن يعرف مدينة في غيرها من البلاد .
كان للجو أثر في قوة الإنسان ونشاطه فقد يستطيع
الإنسان أن يغالب عدوان الطبيعة فيطفي جمرتها ويصير

نارها برداً عليه وسلاماً . وكم شقت المدنيت في
الصحارى أنهاراً وأنبئت فاجنات ، وجعلت شمسها
ظلاً ظليلاً . ليس خمولنا من عمل الجو . وما يكون
لأحد أن يظن أنه من لوازم بلادنا ولا قومنا ، فإن
أرضنا صالحة لأن تكون مهد نشاط مثمر كما كانت
كذلك لأول عهد الإنسانية بالعمل المثمر . وشعبنا
لا يزال في عروقه دم أبنائنا الأولين الذين شيدوا
بعزائمهم الكبيرة مدنيت خالدة المجد والأثر . عارض
مرض ذلك الخمول الذي يعلق بأجسامنا من أثر
الإخلال بحسن التعمد لما يصلح البنية ويحفظ عليها
صحتها وينمي لها قوتها ، ويعلق بأرواحنا من أثر
الإهمال لما تنحيا به الأرواح وهو الأمل » (٣٧٤) .

وبدافع من شعوره الوطني السليم ناصر الكاتب
قفية المرأة المصرية ودعا إلى استكمال تحررها :
« نبتهج لكل مظهر من مظاهر الرقي في حال المرأة
المصرية . ونرجو النجاح لكل سعى في سبيل تحرير
المرأة ، وتبسم لنا وجوه الأمل كلما وجدنا في نساءنا
حركة حياة شعوراً بالحاجة إلى العمل لخير أمتنا المحتاجة
إلى الأيدي العاملة من النساء والرجال . . . نرجو أن
نرى غداً في دار البر بدرب الجاهل نساء ورجالا
يقومون جميعاً على من تعولهم وتربهم الجمعية الخيرية
الإسلامية ، فتنتفع مصر بشرة المجهود المشترك من
أبنائها وبناتها في وجه من وجوه الخير تمهيداً للاشتراك
العام بين النساء والرجال في كل وجه من وجوه
الإصلاح والرقي » (٣٣٢) .

(ط) فلتخضع الأصوات ولتقل مصر كلمتها :
ولم يكف الكاتب عن المطالبة بالتعليم الإجباري حتى
لا نفل عيالا على الغرب في العلم والمعرفة . وهو
يطالب بأن يمنح التعليم كفاية من ميزانية الدولة :
« كنا نطالب بالتعليم الإجباري لتحمل الأمة طوعاً
أو كرهاً على أن تتعلم . لأن الأمة نهضت من نفسها
لتحصيل العلم نهضة مباركة ، وبقي أن يجد الظامئون

إلى ورد العرفان سبيلا . . . نريد أن يوجد في بلدنا من المدارس ما يكفى لكل طالب يريد أن يتعلم وأن يمنح التعليم كفاية من ميزانيتنا ولو تعطل كثير من مشاريع الإصلاح في مرافق الحياة . إن العلم يغني الأمة الفقيرة ، ولكن الغنى لا ينفع الأمة الجاهلة » (٣٢٣) . وهو يعبر سنة ١٩٢٦ عن اعتباطه إذ يسمع صوت مصر ممثلا في المؤتمر الوطني . فيقول : « أما المؤتمر الوطني ، مؤتمر الهيئات والأحزاب والنقابات . فهو مظهر من المظاهر التي تعرب بها الأمم عن إرادتها . في ساعات التاريخ العصبية . هو الشعب يريد أن يهتف بما في نفسه . وإذا صاح الشعب في الأرض ردد القدر صيحته في السماء . هي مصر تريد أن تقول كلمتها . فلتخضع الأصوات . ولتقتل مصر » (٤٦٦) .

ومن أجل الإصلاح الاجتماعي كتب منها إلى خطر البطالة على النظام العام في الأمة . فبعد أن ذكر أن الجرائد روت أن رجلا في القاهرة حاول الانتحار لأنه لم يجد عملا : عقب بقوله : « هذا هو الخطر الداهم . ينبغي أن يفتن له من يدهم تدبير شؤوننا الاقتصادية . فإن العاطل اليائس قد يدفعه بأسه إلى ما هو أشد نكابة بالجماعة وأشأم أثرا من الانتحار . وإذا كان تعقب الدعاة إلى الشيوعية هم الحكومة الآن . فإن ترك مجال في نظام حياتنا ليأس المرء من وجود عمل يقوته . شر من دعاة الشيوعية وأسرأ عقبي » (٤٦٧) . ونادى بالمساواة والعدالة بين أفراد المجتمع . برغم التباين الذي وضعته الطبيعة فيهم : « وإذا كانت الطبيعة قد فضلت بعض الناس على بعض تفضيلا قد لا يكون في مقدور البشر تعديله ، فإن الأمانة العليا للمصلحين هي أن يجدوا جماعات الناس خلوا من التمايز المصنوع لتتحقق جهد المستطاع معنى التساوي بين الأفراد الذي هو فضيلة العدل » (١٦٤) (ويقول : « وما نحن ممن يسر بخلق مميزات صناعية جديدة يفضل بها بعض الناس على بعض

فلاننا في حرج من المميزات القديمة التي تقف في وجه ما نريده للعالم من المساواة والإخاء والحرية » (٣٣٣) (ظ) أديب فنان : يبدو الشيخ مصطفى عبد الرازق . في المقالات التي نحن بصدد تحليلها . أديبا مرهف الحساسية : مشغولا بالجمال ، متعقبا لكل ما ينم عن الذوق والفن . يصف حفلة بدار الأوبرا المصرية سنة ١٩١٧ . فلا يقوته أن يقيد خواطره عن مثل هذه الحفلات في أوروبا ، ويعقب بقوله : « أما نحن فقلما تسنح فرصة تمكننا من تعرف جهد الجمال في قومنا . وما نلمح الجمال والزينة إلا خلسا في الطرقات وقد كثرت السيارات في هذه الأيام وأصبح الحسن يمر بنا مسرعا لا تلحقه العيون » (٣٤٤) . ونراه يصف الشباب ، في لهوه وعبه وجنونه : « يا أيها الشباب ! إن في نفوسنا أمانى وأحلاما . وعندنا بقية من الأمل هي كل ما في العيش من لذة . فإن كان هذا آخر العهد بالجنون الحلو والخيال الجميل : فيا بؤس العيش من غير جنون ولا خيال » (٢١٨) . ويعبر عما يستشعره من خلو أعيادنا من أسباب المرح والابتهاج فيقول : « ليست لنا أعياد وطنية تكون متنفسا للنشاط العواطف . وليست عندنا مواسم خلاعة وهو تجعل في حياتنا الكئيبة سلوة وعزاء . لذلك تمر بنا الأعياد متشابهة لا تختلف مظاهرها ولا تهز النفس بهجتها . . . إن هذه الأنفس البشرية ضعيفة ينبغي أن تقاد برفق ، لأنها إذا لم تجد للهو منفذاً اتخذت جدد الحياة لهوا » (١٥٢) .

وهو يصف باريس في رحلته إليها سنة ١٩٢٤ ، فيتحدث عنها حديث أديب فنان : « يروى أن عالما كبيرا من علمائنا - غير الأزهرين بالضرورة - كان قد غاب عن باريس زمنا طويلا في مصر . فلما عاد إلى ملكة المدائن : لم يمالك أن ارتقى على أرضها . وجعل يعفر وجهه في تراب الحرية . وإن كانت حرية باريس لا يلحقها غبار . . . » ثم يتبع ذلك بقوله :

« لست من هذا النوع من الغرام . بيد أنى أحب باريس حباً جما . . . ليست باريس من صنع شعب من الشعوب ولا عمل عصر من العصور ، ولكنها جماع ما استصفاه الدهر من نفائس المدينيات البائدة وما تمخض عنه ذوق البشر وعملهم من آيات الفن والعلم والجمال . باريس جنة فيها ما تشتهى الأنفس وتلد الأعين ، فيهم بالأرواح غذاء وللأبدان غذاء ، وفيها لكل داء في الحياة دواء . فيها كل ما ينزع إليه ابن آدم من جد وهو ونشوة وصحو ولذة وطرب وعلم وأدب ، وحرية في دأثره النظام لا تحدّها حدود ولا تقيدّها قيود . باريس عاصمة الدنيا ؛ ولو أن للآخرة عاصمة لكانت باريس » (٣٩٩) . ثم يصف حديقة اللوكسمبور ، ويقف وقفة فنية عند بركتها المشهورة « ذات النافورة » ويقول : « ختمت زيارة الحى اللاتينية بحديقة ليكسمبور ، وهى روضة ذلك الحى فيها جلاله وعليها طالع . . . ثم تخرج إلى ساحة تبسم الأنوار فيها والزهر ، وتنحدر على درج إلى البركة ذات النافورة ، مرتع الأطفال اللاعبين بمراكبهم الصغيرة فى أمواها ، ومن حولها ذلك » مفرقة لمن ليسوا أطفالاً . لمحت فى بعض النواحي فتاة بيدها خطاب تقرؤه ، فيشرق وجهها بالسرور وتبتسم وتلقاها فتاة تكتب فى صحيفة ، وتتلو ما تكتبه فتتحدث عبراتها . وكم يأوى إلى تلك البركة من باك ومبتسم ! ليس ماء ذلك الذى يجرى فى بركة ليكسمبور ولكنه ذوب ابتسامات ودموع ! رويدكم أيها الأطفال العابثون بذلك الماء ! » (٤٠١) .

٤ - إشعاعات

قلنا إن مقالات مصطفى عبد الرزاق ، المجموعة فى سفر آثاره ، خير معبر عن شخصيته وآرائه . ونقول الآن إن شخصية أستاذنا كانت من طراز فريد لا يتكرر ، وما نحسبنا نكون مسرفين إذا قلنا إنه من الأفاضل الذين لا يستطيع المرء إذا عرفهم أن يتركهم

كما كان قبل أن يعرفهم . وإن حياته فى الجامعة وخارج الجامعة أقرب إلى أن تكون « رسالة وجود » كما قال بعض المحدثين عن الفيلسوف « مازاريك » . ولا جرم كان مصطفى عبد الرزاق « صاحب رسالة من أجل الرسائل » ، وهى رسالة التوفيق بين القديم والجديد ، وبين الشرق والغرب . وقد أعد لها إعداداً قُل أن يعد مثله رجل آخر ، واستطاع أن يحسن أداءها بحكمته وذوقه وتسامحه » (١) .

ولقد ذكر الفارابى فى بعض كتبه أن الذى سبيله أن يشرع فى النظر الفلسفى « ينبغى أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية ، وهى أن يكون جيد الفهم والتصور ، ثم أن يكون محباً بالطبع للصدق وأهله والعدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الصواب . . . وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته ، غير غل بكلها أو بمعظمها » .

وليس من الإسراف أن نقرر أن هذه الصفات النادرة التى جعلها « المعلم الثانى » صفات للفيلسوف الكامل ، قد تحققت فى أجلى صورها عند أستاذنا مصطفى عبد الرزاق . وإذا الشيخ محمد عبده قد استحق أن يكرمه تلاميذه ومريدوه ، فوصفوه بصفة « الأستاذ الإمام » فقد استحق مصطفى عبد الرزاق من جميع من عرفوه أن يلقبوه باللقب الذى ارتضاه

(١) من كلمة للدكتور إبراهيم مذكور فى الاحتفال بالذكرى السابعة لوفاة الشيخ مصطفى عبد الرزاق (الأهرام ٢٣ - ٢ - ١٩٥٤)

الفارابي ، وهو « الفيلسوف الكامل » ، واستحق أن
نضيف إليه ، بعد الاطلاع على « آثاره » وتأملها ،
لقباً جديداً هو لقب « الثائر الجواني والأديب الفنان » .
ستترك فلسفة مصطفى عبد الرازق آثاراً مختلفة
جداً ، وذلك شأن كل فلسفة تتجه إلى العقل كما تخاطب
الشعور ، وتناصر العلم كما تقدر الدين . وقد تبدو
صورة هذه الفلسفة غير واضحة المعالم أحياناً ، ولكنها
فلسفة قد صيغت من غير الحياة ونسماتها . وهذه
النسمات تأتي من فوق ، واتجاهها بين صريح يحسه
أصحاب القلوب .

صحيح أن هذه الفلسفة قد تلقت بعض نفحاتها من
التصوف الإسلامي ومن خطرات الأفغانى ومحمد عبده

على الخصوص . ولكن يبدو لنا مع ذلك أن الروح
المبثوثة فيها روح جديدة . ومن يدرى ؟ فلعل المستقبل
يقول لأبنائنا أن المثل الأعلى الذى ينشده أستاذنا فى
حياته قد سبق مثلنا الراهنة بأشواط بعيدة .

لقد خفت صوت مصطفى عبد الرازق منذ سنين .
وقد يرى البعض فى آرائه صدى لماض بعيد قد انقضى .
ولكننى ما زلت أسمع صوت أستاذنا الشيخ كما أسمع
فى حلم جميل ، وهو يردد أنشودة الأمل والتفاؤل ،
وما زلت أراه يتطلع ببصره إلى مستقبل للإنسانية أسعد
من حاضرها .

هذه رسالة مصطفى عبد الرازق : وهى رسالة
حب وإحسان وسلام .



روبنسون كروزو لدانيال ديفو

بسم

الدكتورة أنجيل بطرس سمعان

من التراث الإنساني فحسب ولكنها ذات أهمية خاصة في تاريخ الأدب أيضاً ، فهي تعد بحق أول عمل قصصي روائي . كتبها دانيال ديفو في أواخر الحقبة الثانية من القرن الثامن عشر فكانت فاتحة لذلك النشاط الروائي الذي ازدهر في إنجلترا في النصف الأول من ذلك القرن على يد صمويل ريتشاردسون وهنري فيلدنج ولورنس ستيرن وتوبياس سموليت ، واكتمل نموه في القرن التاسع عشر وانتقل من إنجلترا إلى فرنسا وروسيا اللتين بزتا إنجلترا في هذا المضمار .

ولم يكن دانيال ديفو يدرك تماماً أهمية العمل الذي قام به وما أظنه كان يرحب بمولد هذا الفن الجديد - فن الرواية - على يديه . فقد قدم عمله للقارئ مدعياً أنه سجل لأحداث حقيقية وقعت فعلاً ولا دخل للخيال فيها . لذا فقد عمل بكل وسيلة لإيهام القارئ بصحة ادعائه ، فأضفى على أحداث قصته الخيالية جواً من الصدق والواقعية ، فوضع بذلك حجر الأساس في حرفة هذا الفن الجديد .

ونحن عندما نتحدث عن فن الرواية إنما نعني الرواية كما نعرفها اليوم ونفرق بينها وبين القصص الرومانسية أو قصص البطولة والحب التي كانت تصور

لعل أول ما يخطر لنا عند ذكر «روبنسون كروزو» هو تلك الساعات الجميلة التي قضاها معظمنا أيام الطفولة في قراءة هذا الكتاب الممتع ، متعلقين بالبطل ، متبعين لمغامراته ، مشدودين إليه وهو يجوب أطراف جزيرته النائية باحثاً عن الطعام ، مستكشفاً معالم عالمه الجديد ، أو وهو يقدح زناد فكره ليجد طريقة يصنع بها آتية تحتفظ بها بغذائه ، أو وهو يقاتل عدداً من آكلي لحوم البشر لينفذ الضحية المسكين التي كادت أن تصبح طعاماً لبعض أفراد جنسها ، مبتشئين لوحده حيناً ، فرحين بانتصاره حيناً آخر ، وأخيراً مهللين لنجاته وعودته سالماً لبلاده .

ولعل هذا الخاطر الجميل قد ينسينا ولو لبرهة قصيرة أن «روبنسون كروزو» وإن قرئت أول ما تقرأ عادة في سنوات الطفولة إلا أنها ، مثلها في ذلك مثل كثير من روائع الأدب العالمي «كرحلات جاليفر» ، و«دون كويكشوت» مثلاً ، لم تكتب أصلاً للأطفال . فسرعان ما نذكر عودتنا إلى هذه القصة فيما بعد الطفولة واستمتعنا بها كعمل أدبي فريد ، وتناولنا لها بالقراءة الجادة والدراسة والتحليل . «فروبنسون كروزو» ليست إحدى الروايات الخالدة التي راجت وأصبحت جزءاً

١٦٦٠ في سانت جايلز بلندن من أسرة مزارعين كانت قد انتقلت إلى لندن من مقاطعة نورهامبتون . أما أبوه جيمس فو فكان جزائرياً في منطقة سانت جايلز وكان ينتمي إلى جماعة البروتستانت الذين لا يتبعون الكنيسة الرسمية لانجلترا ويدعون Nonconformists أو Dissenters أى المخالفون أو المعارضون . وهم قوم يعملون إلى التطرف في الاهتمام بأمور الدين ويوصفون بالتطهريين .

أما ديفو نفسه فكان شخصية مثيرة غامضة . عمل بالتجارة والصحافة والجاسوسية والأدب وأخيراً استحق أن يلقب « بأبي الرواية » . ويختلف كتاب السيرة ومؤرخو الأدب فيما يختص ببعض تفاصيل حياته ، لما اكتشفها أحياناً من الغموض والتناقض نتيجة لمزاويله بعض أنواع النشاط التي تدعو إلى السرية والخيانة . والمعروف أن والده أراد أن يصبح قساً فألحقه بكلية نيونجتون جرين الدينية ليحصل على التعليم اللازم لذلك ولكنه لم يتم دراسته وترك هذا المعهد بعد خمس سنوات دون أن يحصل على أية مؤهلات دراسية ، ولكنه حصل على كثير من المعلومات التي اعتمد عليها كثيراً فيما بعد . كما أجاد كتابة اللغة الإنجليزية التي أصبحت من أهم الأسس التي قام عليها نجاح كتاباته الصحفية والأدبية على حد سواء . ومما هو جدير بالذكر أن ديفو لم يتلق التعليم التقليدي الكلاسيكي ولكنه تلقى تعليماً حديثاً بمعنى أنه درس اللغات الأوروبية الحديثة بدلاً من اللغات القديمة كما درس التاريخ والجغرافيا وعلم السياسة ، بدلاً من الميتافيزيقا والعلوم الشكالية .

ولم يصبح ديفو قساً ، بل اتجه نحو التجارة فعمل لدى صانع جوارب أولاً ثم استقل بتجارة خاصة به في عام ١٦٨٥ وراجت أعماله وقام برحلات تجارية متعددة إلى بعض أجزاء القارة الأوروبية مثل أسبانيا وألمانيا وهولندا .

عالمًا خيالياً قائماً على الأعمال البطولية الخارقة التي يقوم بها الأبطال والأمرء . بل والآلة أحياناً ، ولا تمت إلى عالم الواقع بصلة . كما تفرق بينها وبين القصص « البيكارية » أو قصص « الشطار » التي تقوم أساساً على وصف مغامرات أحد دولاء « الشطار » أو الأبطال المتجولين ولا تهم كثيراً بتصوير الحياة المعاصرة تصويراً واقعياً . ومن الواضح أن ديفو عندما قرر في مقدمة كتابه أنه يقدم مغامرات حقيقية وأنه يهدف من وراء ذلك إلى جانب إدخال السرور إلى قلب القارئ ، تلقينه درساً أخلاقياً . إنما كان يرمي بذلك التفريق بين عمله وبين تلك الأعمال . وهكذا نجد ديفو ينحو نحواً جديداً في كتابة الأعمال القصصية ، ويتجه نحو الواقع ليقدم شخصيات من واقع الحياة وإن وجدوا أنفسهم في ظروف غريبة مثيرة . وكأنه يباعد بين عمله وبين تلك القصص الرومانسية التي كان يرى فيها الكثيرون من أبناء عصره عبثاً ومضيعة للوقت . ومما لا شك فيه أن هذا الاتجاه كان نتيجة لمزاجه الخاص ولروح العصر الذي عاش فيه . فمن الواضح أن دانيال ديفو وبطل قصته إنما يمثلان أبناء تلك الطبقة المتوسطة التي كان نموها في ذلك الوقت فضلاً كبيراً في جعل فن الرواية ممكناً .

وجدير بنا قبل أن ننتقل إلى تحليل « روبنسون كروزو » ودراسة الصفات التي جعلت منها عملاً حياً خالداً أن نتعرف أولاً على شخصية كاتبها وأن نشير باختصار إلى بعض العوامل التي هيأت الجو المناسب لمولد فن الرواية وازدهاره .

دانيال ديفو

كتب دانيال ديفو « روبنسون كروزو » وقد شارب الستين من عمره وبعد أن كان قد اكتسب خبرات وتجارب عديدة متنوعة . فقد كانت حياته حياة حافلة متعددة الجوانب . ولد ديفو (وكان اسمه الأصلي فو فغيره في أواسط حياته إلى ديفو) في عام

عاش ديفو في فترة مضطربة من تاريخ بلاده ، فترة سادها الصراع بين أنصار المذهب البروتستانتي ويشكلون الغالبية العظمى من أبناء البلاد وبين الملوك الكاثوليك الذين حكموا إنجلترا بعد عودة الملكية إثر انتهاء حكم كروموويل . لذا استهوته السياسة ، ولكونه من أتباع المذهب البروتستانتي فقد اشترك في ثورة مونموث (١٦٨٥) التي قادها دون مونموث ضد الملك جيمس الثاني الكاثوليكي ، وكان من حسن حظ أنه تمكن من الهرب عند فشل هذه الحركة . ولكنه عاد فاشترك في ثورة ١٦٨٨ أو الثورة المجيدة التي أطاحت بجيمس الثاني وأتت بوليم الثالث البروتستانتي إلى العرش .

وقد كان ديفو يكتب النشرات سرّاً للدفاع عن المذهب البروتستانتي ، أما بعد أن فاز أنصار هذا المذهب فلم يتوان في إعلان الولاء للملك الجديد عن طريق إعلانه عن كتاباته بكل شجاعة وإقدام . وسرعان ما جذب الأنظار وعرف في أوساط البلاط ، وأصابته نشراته وخاصة ما كان منها للدعاية للملك الجديد - نجاحاً كبيراً . إلا أنه يبدو أن هذا النشاط كان على حساب تجارته ، إذ أفلس في عام ١٦٩٢ وعليه من الديون حوالي ١٧,٠٠٠ جنيهاً ، واضطر إلى الانتقال إلى بريستول حيث عاش في شبه عزلة تامة حتى أطلق عليه « سيد يوم الأحد » لأنه كان يختفي بقية أيام الأسبوع خوفاً من الدائنين . ولكنه مالبت أن استرد مكانته عن طريق كتابة النشرات . وفي عام ١٦٩٤ بدأت أنجح فترات حياته ، إذ عين محاسباً للجنة ضريبة الزجاج ثم أصبح مديراً لمصنع للأجر والبلاط ، وتحسنت أحواله المالية ، فسد ما عليه من ديون واشترى عربة وقارباً للزهوة . ولكن تجارته أفلس مرة أخرى بحيث بدا من الواضح أنه أكثر نجاحاً ككاتب منه كرجل أعمال . فبالرغم مما حققته كتاباته من أرباح إلا أن أحواله المالية استمرت في الارتفاع والهبوط إلى آخر حياته . وما

يقال إنه قضى أواخر أيامه في السجن لعدم تمكنه من سداد بعض الديون .

ومن أهم النشرات التي كتبها في هذه الفترة « مقال عن المشروع » (١٦٩٧) وفيه تقدم بمقترحات كثيرة سابقة لعصره مثل التأمين الإجتماعي وتعليم المرأة ، ثم « الإنجليزى الأصيل » (١٧٠١) وفيه دافع عن الملك ضد أولئك الذين هاجموه لكونه أجنبياً عن البلاد . أما « أقصر طريق مع المعارضين » (للكنيسة الرسمية) (١٧٠٢) فكتبه للدفاع عن هذه الفئة الدينية ولكنه كتبه بلغة عنيفة ومشابهة للغة رجال الكنيسة الرسمية الذين ظنوه خطأ دفاعاً عنهم ولكنهم ما لبثوا أن اكتشفوا ما ينطوى عليه من سخرية بالغة فأمرؤا بحرقه ، وحكم على ديفو بغرامة مالية وبالسجن والوقوف في آلة التعذيب : pillory ثلاث مرات . ومما يقال أن الشعب وقف إلى جانبه في هذه المحنة وبدلاً من أن يقذفوه بالطواطم والبيض الفاسد كما كان متبعاً مع من يقف هذا الموقف ، إلا أنهم قدموا له الزهور وجعلوا منه بطلاً شعبياً محبوباً . وعلاوة على ذلك فقد كانت فترة وجوده في السجن فرصة للتعرف على كثير من المجرمين من لصوص ومزورين وقطاع للطريق الذين أمدته قصص حياتهم بالمادة الخام لبعض أعماله الروائية فيما بعد .

وفي أول نوفمبر ١٧٠٣ أطلق سراحه نتيجة لاتفاق سرى بينه وبين هارلى رئيس الوزراء في ذلك الوقت . وعمل ديفو مخبراً سرّياً ومستشاراً للحكومة ، مقدماً خدماته ، كما يخلو لأعدائه أن يؤكّدوا ، لخزني الأحرار والمحافظين على حد سواء .

ولعل أهم ما يعيننا من نشاط ديفو في هذه الفترة هو إصداره لجريدة « ريفيو » وهي دورية سياسية أدبية كانت تصدر مرتين في الأسبوع وكان ديفو يكتب معظم مادتها بنفسه ، وتعد أول جريدة هامة ناجحة في ذلك الوقت . ويتفق النقاد جميعاً على أن ديفو قد لعب دوراً هاماً في إرساء قواعد الصحافة الإنجليزية الحديثة

وأنه اكتشف معظم أدواتها فأصبح بذلك « أباً للصحافة » كما أصبح « أباً للرواية » . فقد جعل من اللغة الإنجليزية أداة سهلة طيبة لنقل الخبر ونشر الآراء وإقناع القارئ والتأثير عليه وذلك عن طريق استخدام أسلوب بسيط ، والتخلص من المحسنات اللفظية التي كانت تثقل أسلوب الكتابة . وهو بذلك لم يخدم الصحافة فحسب ولكنه أعد الطريق لمولد الرواية التي أصبح الأسلوب السهل المعبر الذي يعتمد على الدقة والصدق ركناً من أهم أركانها . هذا بالرغم مما يتهم به معاصروه من رواد المدرسة الكلاسيكية التقليدية من سوقية وجهل بأصول الكتابة وإهمال للجمال . كذلك فقد عمل من ناحية أخرى على توسيع قاعدة القراء من أبناء الطبقة المتوسطة الذين لم يتلقوا تعليماً كلاسيكياً بتقديمه نوعاً من الكتابة يمكنهم فهمه والاستمتاع به .

وهكذا نرى أن هذه الأعمال الصحفية والسياسية قد ساعدت في إعداد ديفو لعمله الأهم والأبقى وهو كتابة الأعمال الروائية التي خلدت اسمه . فقد علمته إلى جانب ذلك كيف يقنع قراءه بصحة حقائقه وأخباره كما أكسبته تلك القدرة على اختراع التفاصيل المكانية والزمانية (circumstantial) الدقيقة واستخدام ما وصف « بالكذب الذي يشبه الصدق » كما سئى بوضوح في « روبنسون كروزو » .

أعماله الروائية

أما هذه الأعمال الروائية فكتبها في الفترة الواقعة بين ١٧١٥ و ١٧٣١ بعد أن انتقل مع زوجته وأولاده إلى ستوك نيونجتون حيث قضى بقية أيام حياته .

وكانت « روبنسون كروزو » أول هذه الأعمال وأغراه نجاحها السريع فقد ، صدر منها أربع طبعات في مدى أربعة أشهر ، على كتابة جزء ثانٍ مكمل لها أسماه « مغامرات أخرى لروبينسون كروزو » لم يصب ،

على عادة مثل هذه الأجزاء المكتملة كثيراً من النجاح . ولكنه أتبعه فيما بعد بجزء ثالث أسماه « تأملات جديدة في حياة روبنسون كروزو » لم يكن حفله في ذلك خبراً من حظ سابقه . وتوالت بعد ذلك أعماله الروائية الأخرى التي حجب نجاح « روبنسون كروزو » كثيراً من قيمتها وأهميتها . إذ يستحق بعضها على الأقل من العناية والتقدير أكثر مما يناله فعلاً من ذلك . وأهم هذه الأعمال هي :

« حياة كابتن سنجلتون » ، و « تاريخ حياة ومغامرات السيد دنكان كامبل » (١٧٢٠) ، « مول فلاندرز » ، و « تاريخ سنة الطاعون » (١٧٢٢) ، « حياة الكولونيل جاك » (١٧٢٣) ، « مذكرات فارس » و « روكسانا » ، (١٧٢٤) و « رحلة جديدة حول العالم » (١٧٢٥) ، « حياة كابتن جورج كارلتون » (١٧٢٨) .

وتعتبر الآن « مول فلاندرز » و « تاريخ سنة الطاعون » و « روكسانا » أهمها . ويذهب كثير من النقاد إلى أن « مول فلاندرز » إحدى روائع الأدب الإنجليزي الروائية على الإطلاق . وهي قصة امرأة ساقطة . دفعها ظروفها وفقرها إلى ارتكاب كثير من الآثام التي طالما تابت عنها ثم ما لبثت أن عادت إليها ثانية مدفوعة بدافع الفقر تارة وبدافع من طبيعتها العاطفية الدافئة العابثة الحبة للهو مرة أخرى . فقد ولدت في سجن ثم خدعت في مطلع شبابها وتنقلت بعد ذلك بين المحبين والأزواج وكذبت وسرقت وسجنت مرات وأخيراً تابت توبة نهائية ولزمت حياة الخلق والاستقامة قبل أن يدركها الموت . وقد نحيل لنا لأول وهلة أن قصتها لا تعدو قصة « مغامرة أنثى » على غرار قصص الأشرار البيكارية التي أشرنا إليها من قبل . ولكن الواقع غير ذلك ، فقد تمكن ديفو هنا من خلق شخصية إنسانية حية كاملة الاستدارة ، تشد انتباه القارئ وتبعث في نفسه السرور بالرغم من الظروف غير البطولية التي توجد بها والتي تخلو من الغرابة التي يعتمد عليها كتاب قصص المغامرات . فهو

لرغبة القراء الذين يلتمون في الغالبية العظمى إلى الطبقة المتوسطة في القراءة عن أنفسهم أو من يشبههم من الناس واهتمامه بالناحية الخلقية وإقناع القارئ المهتم بهذه الناحية بأن للقصة هدف خلقى .

روبنسون كروزو

والعنوان الكامل لهذا الكتاب هو « حياة ومغامرات روبنسون كروزو الغريبة المدهشة » . ويعتقد البعض أن ديفو قد اقتبس موضوع قصته عن قصة واقعية ، وقعت أحداثها لبحار اسكتلندى يدعى ألكسندر سيكليرك ذهب في عام ١٧٠٥ بصحبة الربان المعروف ولیم دامير في رحلة إلى البحار الجنوبية ، ولكنه اختلف مع هذا الربان فتركه هذا في جزيرة خالية من السكان هي جزيرة جوان فرناندز بالقرب من الشاطئ الغربى لأمریکا الجنوبية حيث بقى بمفرده حتى عام ١٧٠٩ عندما حملته إلى إنجلترا إحدى قطع الأسطول الملكى . وسواء اعتمد ديفو على هذه القصة أو على غيرها من قصص الرحالة التي كثرت في تلك الأيام فإن ذلك لا يقلل من قيمة عمله شيئاً فقد خلق عملاً جديداً مبتكراً يختلف عن تلك القصة تمام الاختلاف ، عملاً خلده على مر الزمن بينما اندثرت معظم تلك الأعمال التي يقال إن ديفو قد اعتمد عليها . ولعل من حسن حظ أن اختار لنفسه موضوعاً يثير الخيال في جميع الأجيال والأزمان ، ولكن مما لا شك فيه أن نجاح « روبنسون كروزو » يرجع إلى عوامل أخرى كذلك .

وتحكى « روبنسون كروزو » قصة حياة رجل خاض كثيراً من المغامرات ، كان أهمها إقامته بمفرده في جزيرة نائية مدة ثمانية وعشرين عاماً وشهرين وتسعة عشر يوماً . ومما يميز هذه القصة : أولاً : أن المغامرة الكبرى وهي إقامة هذا الرجل بمفرده في تلك الجزيرة لا تقدم على أنها موضوع القصة ، بل على أنها إحدى المغامرات الكثيرة التي خاضها ، ثانياً : أنه طيلة تلك

يعتمد بدلاً من ذلك على صدق تصويره لحياة تلك المرأة وكشفه عن طبيعة وجوانب شخصيتها التي تجعل منها إنسانية حية طبيعية تثير الاهتمام لا بمغامراتها ، بل لمجرد كونها امرأة . ولعل صدق الصورة التي يقدمها ديفو يرجع إلى حد كبير إلى صدق مول فلاندرز نفسها وعدم خجلها من التعبير عن مشاعرها ورغباتها والاعتراف بسعيها لتحقيق الحياة الرغدة بأية وسيلة كانت ، وإلى إصرار ديفو على نقل كل ما من شأنه استكمال هذه الصورة دون حذف أو تهذيب . ومما يرفع من قيمة هذه الصورة من الناحية الفنية أن رغبة ديفو التي يعلنها صراحة في الدعوة إلى المبادئ الخلقية القويمة لا تفسد عليه عمله . فهو يبذل تسامحاً وفهماً لتلك المرأة الخاطئة واستعداداً لقبولها كما هي ، مما يؤكد ما ينكره عليه بعض نقاده ، من معرفة بالطبيعة الإنسانية وقدرة على الخلق والإبداع نرفعانه بعيداً عن مستوى الصحفي الذي يكتفى بالنقل الحرفي للحقائق دون معرفة حقيقية بالنفس الإنسانية .

وما يقال عن « مول فلاندرز » يمكن قوله بدرجات متفاوتة عن « روكسانا » وعن « الكولونيل جاك » و « كابتين سنجلتون » وغيرهما من الشخصيات العديدة التي تنض بالحياة بين صفحاته . أما روكسانا فتبدأ حياتها أحسن حظاً من مول ، فتتزوج في سن الخامسة عشر ولكن زوجها سرعان ما يفلس تاركاً لها خمسة أطفال فتتجول إلى مهاوى الرذيلة . أما كابتين سنجلتون والكولونيل جاك فيُسرَق الأول ويُسَبَّع للغجر في طفولته وينشأ الثاني على يدى نساء . وفي جميع هذه الأعمال يقدم لنا ديفو شخصيات من واقع الحياة ، حتمت عليها ظروفها أن تناضل وتجاهد ، بل وأن تخطئ وتجرم أحياناً في سبيل العيش والبقاء ولكنها تنصرف في النهاية نتيجة لجدها وكفاحها ، وحسن حظها .

ومن العوامل التي ساعدت على نجاح هذه الأعمال من ناحية وقيام فن الرواية من ناحية أخرى إشباع ديفو

القصة ، وبالرغم مما احتوته من غرائب وأحداث مثيرة فإن التركيز يبدو واقعاً على شخصية البطل نفسه وعلى سلوكه وأفكاره ومشاعره تحت تلك الظروف القاسية التي يجد نفسه فيها . أما هذا البطل فهو شخص واقعي من أواسط الناس لا يميزه سوى جمده وجملده واعتماده على النفس وهي صفات يشاركه فيها كثير من أبناء طبقته . فإذا ما تذكرنا أن ديفو قد زعم في مقدمة كتابه أنه يقدم وقائع حقيقية لا دخل للخيال فيها أدركنا لماذا تعين عليه أن يقنعنا بواقعية قصته قبل أن يلقي بنا في سلسلة الأحداث و « المغامرات الغريبة المدهشة » التي يشير إليها عنوان القصة . لذا يبدأ الكاتب بتثبيت شخصية روبنسون كروزو في عالم الواقع عن طريق حشد عدد كبير من التفاصيل الدقيقة التي توحى بجو من الواقعية والصدق ، وكأنني به في سبيل إقناع القارئ بكذبه الكبرى يسوق أولاً عدداً من الكذبات الصغيرة الصغيرة أن يتقبلها القارئ دون جهد أو شك لأنها تبدو كالصدق .

وتوكيداً لذلك الجو من الصدق والواقعية يستخدم الكاتب طريقة ضمير المتكلم لسرد القصة أي أنه يضعها في شكل الترجمة الذاتية التي تقوم فيها الشخصية الرئيسية بدور الراوى فتكتسب بذلك قدرة أكبر على اكتساب ثقة القارئ وإقناعه بصدقها . فلنر إذن كيف يقدم كروزو نفسه للقارئ :

« لقد ولدت في مدينة يورك في عام ١٦٣٢ من أسرة طيبة : وإن لم تكن من أهل هذا البلد ، فإن والدي أصلاً من أهل برمين ولكنه انتقل إلى «هل» أولاً حيث كون لنفسه ثروة عن طريق التجارة ثم ترك تجارتها وعاش بعد ذلك في يورك - وهناك تزوج من أمي التي كان يدعى أهلها روبنسون وهم أسرة طيبة جداً في هذا البلد ، وغنم أخذت اسمي روبنسون كروتزور . ولكن نتيجة لما حدث من تحريف للكلمات في إنجلترا فنحن

نسمى الآن ، أو على الأصح نسمى أنفسنا ونكتب اسمنا « كروزو » وهكذا يسميني رفاقي دائماً .

« وكان لي أخوان أكبر مني سنّاً . كان أحدهما مقدماً في فرقة إنجليزية في هولندا تحت قيادة العقيد المعروف لوكهارت ، وقتل في المعركة التي وقعت قرب دنكرك ضد الأسبان . أما أخي الثاني فلم أعرف مطلقاً ما حدث له تماماً كما لم يعرف والدي ما حدث لي أنا ! » (١)

وهكذا ينسب الكاتب بطله لأسرة وأبوين ولأخوة مورداً أثناء ذلك بعض التفاصيل الواقعية ، قبل أن ينتقل ليعرفنا بالبطل نفسه :

« ولكوني الابن الثالث لأسرتي ولأني لم أتعلم أية حرفة فقد بدأ رأسي يمتلئ منذ وقت مبكر بأفكار السفر والتجول . وكان والدي - الذي كان مسناً جداً - قد كفل لي قدرأً كافياً من التعليم أي بالقدر الذي يمنحه التعليم في المنزل أو في مدرسة ريفية مجانية عادة ، وقرر أن أعمل بالقانون . ولكنني لم أكن لأرضى بغير حياة البحر بديلاً ، ولذا فقد دفعني ميلى لهذه الحياة لأعرض عن توسلات أمي وأهلي ومحاولاتهم لإقناعي بالرجوع عن ذلك ، لدرجة كان يبدو معها أن هناك أمراً مقدراً في هذا الميل الطبيعي الذي يدفعني مباشرة لحياة الشقاء التي كانت تنتظرني » .

ثم ينتقل الكاتب تدريجياً إلى الظروف التي أحاطت بأول رحلة لهذا الفتى والتي ارتبطت في ذهنه بعصيانته لوالديه وخشيته من غضب السماء وما قد تنزله به من عقاب . فهو يخبرنا أولاً كيف حاول والده أن يثنيه عن عزمه مبيناً له أن لا حاجة به للسفر والمغامرة في سبيل المال ، إذ يمكنه أن يحيا حياة رغدة دون أن يترك بيته وأهله ، وموضحاً له مزايا الحياة الوسطى وأنها خير من الفقر الشديد كما أنها خير من الثروة الطائلة . وجدير

(١) « روبنسون كروزو » (طبعة كولنيز ١٩٦١) ص ١٧

بالملاحظة ، أن روبنسون كروزو يقرر منذ البداية أن الدافع للسفر والتجول لم يكن مجرد الميل إلى التنقل وروية العالم ، بل هو السعى وراء الثروة والريح وتحسين المركز .

وينصت كروزو إلى نصيحة والده أول الأمر ولكن ما يلبث أن يعاوده الحنين إلى البحر فيذهب إلى والدته راجياً إياها التوسط له لدى والده ولكنها ترفض ذلك مؤكدة له أن والده لن يسمح له بالسفر ولن يبارك خطته مهما يكن من أمر . ثم هي تبدي عجبها لمعاودة ابنها الكرة بعد ما كان بينه وبين والده من حديث أبوي رقيق . ويفقد كروزو الأمل في موافقة والده فيترك التفكير في الأمر فترة من الوقت ، ولكن تغلبه الرغبة الجارحة إلى المغامرة في النهاية فيذهب لا يلوى على شيء هذا بالرغم من إدراكه لخطئه وتخوفه من نتيجته . وها هو ذا يصف بدء حياته الحافلة بالمغامرات :

« ولم أفلت إلا بعد سنة تقريباً من ذلك الوقت . ولو أني طيلة هذا الوقت لم أكف عن رفض أية مقترحات بشأن اشتغالي بأى عمل . وكثيراً ما كنت ألوم والدى ووالدى لإصرارهما الشديد على رفض ما كانا يعلمان أن ميولى تمليه على . ولكنى عندما كنت يوماً في «هل» ، حيث ذهبت عرضاً ودون نية للهرب في تلك المرة ، فقد حدث أن كان أحد أصدقائى على وشك الإبحار إلى لندن في سفينة والده وعرض على الذهاب معه مستخدماً لإغرائى تلك الكلمات المعروفة للبحارة وهى أن الرحلة لن تكلفنى شيئاً . فلم أستشر أباً أو أمّاً مرة أخرى ، ولم أبعث لهما بكلمة عن الأمر ، بل تركتهما ليسمعا به كيفما اتفق ، ودون أن أطلب بركة الله أو بركة والدى ودون أى اعتبار للظروف أو النتائج . وفى ساعة «نحس» يعلم الله ، ركبته في أول سبتمبر ١٦٥١ سفينة مصوبة نحو لندن . وإني أعتقد أنه ما من مغامر حدث قد بدأت مصائبه بسرعة أكثر مما بدأت مصائبي أو استمرت مدة أطول مما استمرت

مصائبي . إذ ما كادت السفينة تخرج من الميناء حتى أخذت الرياح تهب والأمواج ترتفع بطريقة مخيفة للغاية . ولما كنت أبحر لأول مرة فقد أصابنى الدوار والفرع بشكل لا يعبر عنه . وبدأت الآن جدياً في التفكير فيما فعلت وكيف نزل في قصاص السماء العادل نتيجة لخطئى الفادح في تركى لبيت والدى والحرب من واجبي . وتذكرت الآن نصيحة والدى القيمة ، ودموع والدى وتوسلات والدى ، ولأمنى ضميرى الذى لم يكن بعد قد بلغ تلك الدرجة من التحجر التى بلغها فيما بعد . لأمنى لاحتقار نصيحة وإلهامى لواجبي نحو الله ونحو والدى » . (١)

وكأنما تعبر هذه الفقرة مقدماً عما سيلحق بكروزو نتيجة لفعلته هذه بحيث نشعر عندما نجده في « جزيرة الأسى » بمفرده فيما بعد أن ذلك كان متوقعاً . ونلاحظ هنا بوجه خاص انزعاج كروزو وتفكيره في خطئه وشعوره بالإثم . ويلاحظه هذا الشعور بالإثم طيلة مغامراته ويقوده تدريجياً عندما يدرك مدى عناية الله به إلى علاقة أقرب وأوثق بالله . ويمثل هذا الشعور أحد الجانبين الهامين في شخصيته ، فهو لإنسان واقعى يسعى إلى الثروة من ناحية وإنسان دين من ناحية أخرى . أما في بادئ الأمر فإن تدينه لا يعدو أن يكون عادة أو أمراً آلياً ، أما بعد أن يمر بتجربته القاسية فإنه يدرك أن يد الله وراء كثير مما يحل به من أحداث فيركع ساجداً لله شاكراً له عنايته به ، وتتغير نظرته إلى الدين فيشعر بوجود الله شعوراً قوياً مختلفاً ، ويصبح الدين علاقة حية بينه وبين خالقه . ولعلنا نرى هنا أثر تربية ديفو نفسه الدينية .

فلماذا عدنا إلى أحداث الرواية وجدنا أن تلك العاصفة التى تفرق أول سفينة يركبها كروزو ليست سوى الأولى في حياته ، تتبعها ثانية وثالثة نتيجة لتصميم

(١) « روبنسون كروزو » ، ص ٢٠ .

هذا الشاب الغر على متابعة مغامراته دون أى اعتبار جدى لتلك التحذيرات التى كانت تبدو له جلية واضحة كلما شعر بخطر البحر ثم تتضاءل أهميتها وتخف حدة تأثيره بها بعد زوال الخطر ومرور قليل من الوقت . ففى كل مرة يتعرض فيها للخطر كان يتنذر أن يعود إلى أهله طالباً الصفح والغفران إذا كتبت له النجاة . ولكنه سرعان ما كان ينسى ذلك ويعاود الكرة المرة بعد الأخرى .

ولعل من سوء طالعه أن رحلته الثانية التى قام بها تجاه ساحل أفريقيا كانت ناجحة مريحة . فأغرته بالقيام برحلة أخرى إلى جزر كنارى كانت نتيجتها أن وقع فى أيدي جماعة من القراصن وبيع كعبد . ولكنه تمكن أخيراً من الهرب باستيلائه على قارب سيده الذى كان يرسله فيه أحياناً للصيد . ساعده فى ذلك خادم صغير يسمى اجزورى . ويقضى كروزو فترة من الزمن فى هذا القارب ملازماً ساحل أفريقيا إلى أن تلتقطه سفينة برتغالية هو وخادمه الصغير وكل ما يحمل من متاع إلى البرازيل . وهنا يعرض كروزو على ربان السفينة كل ما يملك لقاء إنقاذ حياته ولكن هذا يرفض ذلك محتجاً بأنه لم ينقذ حياته من الهلاك فى البحر ليتركه يهلك جوعاً على البر فى بلاد غريبة . ولكنه يطلب منه أن يبيعه قاربه وخادمه وبعض الأشياء الأخرى التى يرغب فى الاستغناء عنها فيفعل ذلك شاكراً . وهنا نلاحظ أن كروزو لم يتردد كثيراً فى بيع خادمه الصغير الأمين ولا يلوم نفسه حقاً إلا عندما يشعر بالحاجة إلى خادم آخر حين تستقر به الأمور فى البرازيل ويشتري مزرعة وتأخذ زراعته فى الاتساع . فهنا فقط يتذكر اجزورى وكيف باعه ويحزن لذلك ، ولكنه سرعان ما يبرر عمله قائلاً : لأنه لم يكن بوسعهم أن يرفض للربان طلباً .

وهنا نرى إحدى صفات كروزو المميزة فهو لا يفتأ يحلل أعماله ويناقشها ويحاول تبريرها أمام نفسه . وما ذلك فى الواقع إلا وسيلة من وسائل بناء الشخصية

التي يستخدمها ديفو . فهو لا يكفى بتقديم صورة مفصلة لما يقع لكروزو من أحداث وما يقوم به من أعمال ولكنه يكشف لنا عما يدور بخاطره من أفكار وأحاسيس وإن لم يبلغ ديفو فى ذلك درجة كبيرة بالمقارنة بمن تبعه من الروائيين . إلا أنه قد خطا الخطوة الأولى فى هذا المضمار . فعمل على توضيح ملامح شخصيته وتعميق أبعادها بحيث يمكننا القول بأن موضوع العمل القصصى لم يعد المغامرات فحسب . بل أصبح الشخصية أو الشخصيات وهو ما يتفق النقد على أنه الركن الرئيسى للرواية التى تهدف كفن لتصوير الحياة الإنسانية . فما الأحداث سوى العوامل والملابسات التى تبرز الشخصية وتكشف عن معالمها . فإذا أردنا مثلاً لذلك فلنستمع لكروزو مرة أخرى بعد أن اتسعت مزارعه بالبرازيل وأخذ يلوم نفسه لتفريطه فى الصبي اجزورى لنعلم إلى أى مدى هو دائم اللوم لنفسه ؛ دائم التطلع لشيء آخر :

« ولكن وأسفاه ! فما من غرابة فى أن أخطئ أنا الذى لا أصيب أبداً . ولكن ما من علاج للموقف سوى أن أستمع . فما أنذا قد اتخذت لى عملاً بعيداً كل البعد عن ميولى ومضاداً تماماً للحياة التى تدخل البهجة إلى نفسي والتي من أجلها تركت بيت أبى ورميت بنصيحته عرض الحائط . نعم . فما أنذا مقبل على ذلك المركز المتوسط أو الدرجة العليا من الحياة الدنيا التى نصحنى بها والذى من قبل . والتي إذا ما قررت قبولها لكنت الآن فى بيتى وما كنت تكبذت فى الدنيا من المناعب ما تكبذت . وكثيراً ما كنت أقول لنفسي لقد كان بوسعى أن أفعل تماماً فى إنجلترا وبين أهلى ما ذهبت ٥٠٠٠ ميلاً بعيداً لأفعله بين الأجانب والمتوحشين فى هذا القفر وعلى مثل هذه المسافة التى لا يمكن عندها سماع أية أخبار من أى جزء من العالم يعرف عنى شيئاً » . (١)

(١) « روبنسون كروزو » ٤ ص ٤١ .

التي اتفقت الطبيعة والسماء على منحها لي وجعلها من واجبي» (١).

وهكذا يصل بنا ديفو إلى أهم حدث في القصة وهو تحطم سفينة كروزو في عاصفة عاتية ونجاته بمفرده ليقضي الجزء الأكبر من ٢٨ عاماً في جزيرة خالية من السكان بعيداً عن طرق الملاحة المعروفة . ومرة أخرى يؤكد لنا كروزو مسؤوليته عما حدث له ويشير إلى أن رحلته هذه قد بدأت في اليوم الأول من سبتمبر ١٦٥٩ وهو نفس اليوم الذي ترك فيه أبويه لينذهب إلى «هل» قبل ذلك التاريخ بثماني سنوات .

ومما يلاحظ اهتمام ديفو بالتواريخ في هذه القصة : فكروزو يذكر تاريخ كل حادث هام في حياته ويربطه بغيره ليستنتج من ذلك أن هناك أكثر من عامل الصدفة وراءها ، هذا من ناحية . أما من الناحية الأخرى فإن هذه الدقة في تحديد الأزمنة هي أحد أوجه الأسلوب الذي يستخدمه ديفو ويعتمد فيه على التفاصيل الدقيقة المحسوسة التي تساعد في مجموعها على خلق جو من الواقعية والصدق حول ما يبدو في القصة من مستحيلات ومن أمثلة ذلك أن كروزو عندما يكتشف أنه نجا من الموت بأعجوبة وأنه الوحيد الذي نجا فإنه يخبرنا ببساطة لا تترك فرصة للشك وإن كانت تدعو للعجب والأسى : «أما عن الباقي فلم أرهم قط بعد ذلك ولا أي أثر لهم ، فيما عدا ثلاث قبعات . وغطاء للرأس وفردتي حذاء مختلفتين» (٢) أو عندما يدرك أن هذه النجاة إنما هي نجاة مخيفة ، فلا لبسه ببلة وليس لديه غير ما ليبدلها وليس لديه ما يأكله أو يشربه وليس لديه سلاح يصطاد به شيئاً يقتات به أو يدافع به عن نفسه ضد أي مخلوق قد يرغب في أن يتغذى به : «فبالاختصار ، لم يكن معي سوى سكين وغيليون وقليل من التبغ في علبة» . هذا بينما الوقت مساء والليل على الأبواب . كل هذه

«وهكذا كنت أنظر إلى حالتي بأشد الأسف . فلم يكن هناك من أتحدث معه سوى هذا الجار من وقت لآخر . ولم يكن هناك من عمل أقوم به غير العمل اليدوي وكنت أقول لأنفسي إنني أعيش تماماً كإنسان ملقى به بعيداً في جزيرة فقراء بمفرده . ولكن كم هو من العدل وكم يجب أن يفكر الناس أنهم عندما يقارنون ظروفهم الرائجة بظروف أخرى أسوأ ، فإن السماء قد تجربهم على تغيير تلك الظروف حتى يتأكدوا عن طريق تجربتهم الشخصية من سعادة ظروفهم السابقة . ولأنني أكرر أنه لمن العدل أن الحياة الانفرادية الحقبة التي تصورتها في جزيرة فقراء قد آلت إليها مصيرى أنا الذي قارنتها ظلي بالحياة التي كنت أحيها حينذاك والتي إذا ما استمرت بها لأصبحت على أغلب الظن ناجحاً جداً وغنياً جداً» (٣).

وينضح ذلك الميل إلى السفر والتجول مرة أخرى عندما يترك ديفو مزارعه الناجحة ويواصل مغامراته . ذلك أنه نظراً لحاجته وبعض جيرانه من المزارعين للخدم ونظراً لما كان كروزو قد ذكره لهم عن وجود كثير من السود الذين يمكن استحضارهم من أفريقيا واستخدمهم في مثل هذه الأعمال فإن بعض هؤلاء المزارعين يعرضون عليه أن يعدوا له سفينة لينذهب لإحضار بعض هؤلاء العبيد على أن يقوموا هم بدفع نفقات الرحلة والإشراف على مزارعه أثناء غيابه . وبعد تردد قليل يوافق كروزو على مقترحاتهم ، فيقضي بذلك على كل ما كان ينتظره من استقرار وثروة . ولكنه يدرك تماماً أنه كان بإرادته سبب كل ما أصابه من شقاء «فكل هذه المصائب والإخفاقات كانت نتيجة لتسكي الواضح العنيد بميل الأحمق للتنقل في الخارج ولتتابعة ذلك الميل معارضاً بذلك أوضح الأمور لمصلحتي ولتحقيق بواذر الحياة الناجحة

(١) ص ٤٣ - ٤٤ .

(٢) ص ٥٠ .

(٣) ص ٤٢ الجاء المشار إليه مزاح من أصل انجليزي كان

قم بالتقريب منه .

التفاصيل الملموسة تساعد على تصوير الأحداث وتعاون القارئ على « أن يمارس عن رضى إيقاف ميله لعدم التصديق » كما يقول كولير دج .

وينجح ديقو في إثارة اهتمام القارئ لهذا الموقف عن طريق الوصف الدقيق المفصل لكل ما يقوم به كروزو من أعمال وما يدور بخاطره من أفكار وإحساسات مبدئياً عبقرية نادرة في التفكير في كل ما يمكن أن يعن للمراء من تفاصيل هامة تخدم هدفه .

أما كروزو فسرعان ما يواجه الموقف ، بعد نوم ليلة هادئة في أعلى شجرة كبيرة ، بواقعية وشجاعة ، فما يكاد يلح السفينة التي ظنها قد غرقت مرتطمة بالصخور على مقربة من المكان الذي ألقت إليه به الأمواج حتى يسرع إليها وينقل منها كل ما يمكن وكل ما يحسب أنه سيحتاج إليه في إقامته التي يتصور مقدماً أنها ستكون إقامة طويلة قاسية ، مبتدئاً بالأهم فالأقل أهمية . ويعرفنا بدقته المميزة أنه ذهب إلى السفينة إحدى عشرة مرة أثناء الثلاثة عشر يوماً التي بقيتها السفينة على الصخور قبل أن يبتلعها اليم . ثم ينتقل لوصف اختياره للمكان المناسب لإقامة مسكن له ذاكرة كل الاعتبارات التي كان عليه مراعاتها وكيف عمل على المحافظة على سلامة « بضائعه » من التلف . ثم كيف نظم أوقاته بحيث جعل للعمل وقتاً وللراحة وقتاً وللصيد وقتاً وللعمل بمكان إقامته وقتاً آخر . ثم كيف بدأ بصناعة أدوات بسيطة وتدرج منها إلى صناعة أدوات أخرى أكثر تعقيداً ثم كيف استأنس بعض الماعز وأعد الأرض لزراعة بعض الحبوب وكيف حصن مسكنه وأقام حوله سياجاً من الأشجار ثم كيف نقل بعض ممتلكاته إلى كهف بعيد خوفاً عليها من الأمطار وخشية أن يدهم مسكنه خطر مفاجئ فيفقد كل شيء .

ويفلح ديقو في إقناع القارئ بحقيقة هامة هي مرور الزمن ، وهو عامل هام لإقناعه بحقيقة قضاء كروزو لكل هذا الوقت في تلك الجزيرة . ويفعل ذلك في بادئ

الأمر عن طريق المذكرات اليومية التي يدونها كروزو ولكن سرعان ما يستهلك كل ما وجدته في السفينة من مداد ولا يجد وسيلة لصنع غيره . ولذا فهو يعتمد أساساً على وسائل أقل آلية من ذلك ، فيوحي للقارئ بمرور الزمن عن طريق غير مباشر بالإشارة إلى تكاثر قطيع الماعز الذي استأنسه مثلاً ، أو إلى تزايد عدد القطط التي تولدت من قطتين أنقذهما من السفينة حتى اضطر إلى قتل معظمها ، أو إلى تعلم بيعاء استأنسه وحاول تعليمه بضعة كلمات حتى صار قادراً على تكرار بعض الجمل بكل وضوح ، أو إلى زيادة محصول القمح والأرز الذي يبدأ ببضع سنابل نمت من بضع حبات ألقى بها عفواً عند نفق كيس كان يحوى بعض المواد الغذائية التي أحضرها من السفينة ، وتزايدت مع السنوات حتى أصبحت كافية لأن يصنع منها ما يكفيه من الخبز الذي حرم منه لعدة سنوات ، أو إلى تكاثف الشجيرات التي غرسها حول مسكنه حتى أصبحت سداً منيعاً يستحيل اختراقه دون تسليق لإحدى الأشجار أو اقتلاعها . كما يشير أيضاً إلى عدد الأيام أو الأسابيع أو السنوات التي تستلزمها صناعة شيء معين ، فصناعة منضدة مثلاً تستغرق أسابيع بينما يستغرق حرق مساحة من الأرض بأدواته البدائية شهوراً ، أما قطع شجرة وإعدادها وصنع قارب منها فيستلزم سنوات . ويبدو كروزو شديد الاهتمام بالزمن بالرغم من وحدته وتشابه الأيام وعدم توقعه حدوث أمر جديد . ولكنه نخرنا من بادئ الأمر أنه قام بحساب السنوات التي قضاه في الجزيرة وأنه كان يحتفل سنوياً بذكرى مجيئه إليها بالصلاة وتقديم الشكر لله ، كما نخرنا في مكان آخر من القصة أن حسابه كان دقيقاً لدرجة أنه عندما عاد إلى العالم الخارجي وجد أنه لم يخطئ سوى في يوم واحد يرجح أنه نام بأمله أثناء فترة مرض ، ونتيجة لتناوله جرعة كبيرة من التبغ على سبيل الدواء . وهاك مثلاً لكيفية إشارته إلى مرور الزمن :

« لقد كنت الآن في السنة الثالثة والعشرين من إقامتي في هذه الجزيرة . وكنت قد تكيفت للمكان وطريقة الحياة فيه . حتى أنه لو أمكنني التأكد من عدم مجئ متوحشين إليه لإزعاجي لكنت قد ارتضيت بقضاء بقية أيامي هناك . حتى إلى آخر لحظة ، إلى أن أرقد وأموت مثل ذلك الماعز الكهل (الذي رأيته) في الكهف . كما كنت قد توصلت إلى بعض وسائل الترفيه والتسلية التي جعلت الوقت يمر بشكل ألطف بكثير عن ذي قبل .. فقد علمت ببغاتي «بول» الكلام كما أشرت من قبل . وكان يتكلم الآن بسهولة . وينطق الكلمات بوضوح . مما كان يسرني كثيراً . وعاش معي «بول» ما لا يقل عن ستة وعشرين عاماً . ولا أدري كم من الزمن كان يمكن أن يعيش بعد ذلك . فأنا أعلم أنهم يظنون في البرازيل أن البيغاوات تعيش مائة عام . ولعل «بول» المسكين ما زال حياً هناك الآن . ينادى روبنسون كروزو المسكين إلى هذا اليوم . . أما كلبى فكان رفيقاً ساراً ومحبباً لفترة لا تقل عن ستة عشر عاماً ، ثم مات من الشيخوخة » (١) .

ويظهر دينو براعة فائقة في سرد قصته بحيث يحتفظ بانتباه القارئ وتشوقه فروبنسون كروزو تملأ بنشاطه وسعة حياته الأيام المتتالية بالأعمال المختلفة التي تتفاوت بين صنع رداء من جلد الخيوان إلى صنع غليون من الطين إلى محاولة جريئة لاستكشاف سواحل الجزيرة .

وهكذا تمضي الحياة آمنة مستترة بوجه عام وإن كانت لا تخلو من مفاجآت وصعوبات ومخاطر يقابلها جميعاً كروزو بشجاعة وصبر . إلى أن يحدث يوماً ما يفزع هذا البطل ويقض مضجعه بحق . ولنتركه يصف لنا هذا الحدث في فقرة من أشهر فقرات الكتاب :

« حدث ذات يوم حوالى الظهر وأنا متجه نحو

القارب أن هالتي على الشاطئ أثر قدم رجل عارية ، يمكن رؤيتها بوضوح على الرمل . فوقفت كشخص أصابه قصف الرعد أو كما لو كنت قد رأيت شبحاً ، وأنصت وتلفت حولي ولكني لم أسمع شيئاً ولم أر شيئاً ، وصعدت إلى ربوة مرتفعة لأرى لمسافة أبعد وسرت على الشاطئ جثة وذهاباً ولكن ذلك لم يغير من الأمر شيئاً . فلم أر أى أثر آخر غير ذلك الأثر . فذهبت إليه مرة أخرى لأرى هل هناك آثار أخرى ولمعرفة ما إذا كنت قد تخيلت ذلك الأثر . ولكن لم يكن هناك مجال لذلك فقد كان هناك بالضبط ودون أدنى شك أثر قدم وأصابع وكعب وكل جزء من قدم . أما كيف جاءت إلى هناك فلم أعرف ولا كان يمكنني أن أتصور ذلك على الإطلاق . ولكن بعد أن تنازعني أفكار شتى وكنت مثل رجل مضطرب وفي غير وعيه تماماً عدت للمنزل إلى حصني وأنا لا أحس كما يقال بالأرض التي أمشي عليها . بل كنت في غاية الفزع ، أتلفت خلفي كل خطوتين أو ثلاث وأنوهم كل شجرة أو شجيرة أو جذع شجرة على بعد رجلا . غير أنه من المستحيل أن أصف كيف صور لي الخيال المزعج أشياء كثيرة ولا كم من الأفكار الغريبة قد وجدت طريقها إلى ذهني طيلة الطريق .

« أما عندما جئت إلى حصني : فهكذا أظنني قد سميت منذ ذلك الوقت فقد هربت إلى داخله كشخص مطارده - وسواء كنت قد صعدت السلم كما كنت أفعل أولاً أو دخلت من الفتحة التي في الصخر والتي كنت أسميها باباً فلا أذكر ، لا : ولا كان بوسعي أن أتذكر في الصباح التالي ، فما من أرنب فزع قد هرب إلى مخبئه أو ثعلب إلى جحره وهو أكثر اضطراباً مما جريت أنا إلى هذا المخبأ » (١) .

وهكذا يتابع القارئ كروزو بقلب واجف إلى أن

لقد كتب روسو يقول: إن «روبسون كروزو» هو الكتاب الوحيد الذي يمكن أن يعلم كل ما يمكن أن تعلمه الكتب». وأضاف أن إميل «سيقرأ هذا الكتاب قبل أن يقرأ أى كتاب آخر وأنه سيبقى الكتاب الوحيد في مكتبته لمدة طويلة، كما سيشتغل دواماً مكاناً في الصدارة».

أما إذا أردنا حكماً أكثر موضوعية فلنستطلع آراء بعض كبار نقاد الرواية. يشير والتر ألين إلى نقطة هامة عندما يقول «إن ديفو يضع التركيز طيلة الوقت لا على الجزيرة أو على الأخطار التي تحيط بالبطل، بل على كروزو نفسه كرجل... إن كروزو هو الذي يملأ الصورة وهو يفعل ذلك بصفاته البطولية حقاً، كرجل يسود الطبيعة»^(١). ثم يضيف أن كروزو أول ممثل للفردية ولكنه يقنعنا بفرديته لأنه لا يختلف عن غيره من الناس ويذكرنا بقول كوليردج الشاعر الإنجليزي المعروف من «أن كروزو لم يبلغ درجة فائقة من المهارة في كل ما فعله، فهو يجيد التجارة والخياطة وصناعة الآنية الفخارية بالقدر الذي يسد حاجاته فقط... فهو يبلغ الدرجة التي يشعر جميع الناس أنهم يستطيعون بلوغها» ولعل هذا هو سر اجتذابه للقراء فهو كما يقول كوليردج أيضاً «يمثل العالم بأجمعه. فهو الشخص الذي يمكن لكل قارئ أن يضع نفسه مكانه». وبالرغم من أنه يمثل كلاماً إلا أنه صنع المعجزات وتمكن بمفرده ودون أدنى معونة أن يتحكم في ظروفه وينتصر على الطبيعة.

أما النقطة الهامة الثانية فهي أن ديفو استطاع أن يجعل من شخصية كروزو شخصية مقنعة فنياً. وهنا أيضاً يتفق النقاد على أنها شخصية كاملة بشكل واضح هذا علماً بأن هناك مناطق بأكملها من الخبرات الإنسانية التي لا تدخل في نطاقها. ولكن ديفو قد أحسن تصوير

بكتشف معه أن جماعة من المتوحشين يؤمون الجانب الآخر من الجزيرة من وقت لآخر لإقامة احتفال يلتهمون فيه ما يحضرون من الأسرى ثم يذهبون تاركين وراءهم آثار فعلتهم البشعة. ويضطرب كروزو ويقسم أن يعاقب أولئك المتوحشين إن دم حلوا بجزيرته مرة أخرى ولكن كثرة عددهم كانت تمسك يده إلى أن حانت الفرصة فأنقذ من بين أيديهم أحد الأسرى واتخذته خادماً له، علمه اللغة الإنجليزية ولقنه مبادئ الدين المسيحي فصار خير أنيس له في وحدته. وينقذ كروزو وخادمه فرايداي (نسبة ليوم الجمعة) عدداً آخر من الأسرى ويشعر كروزو وكأنه أصبح ملكاً لرعية صغيرة تعاونه وتأتمر بأمره فيفكر جدياً في محاولة للوصول إلى شاطئ القارة الأمريكية التي يأتي منها هؤلاء المتوحشون، إلا أن سفينة إنجليزية تعرج على جزيرته عرضاً، ويدرك كروزو أن بعض بحارتها قد خرجوا عن طاعة ربانهم وحاولوا الاستيلاء على السفينة وترك الربان وبعض رجاله على الجزيرة، فينقذه هو ورجاله من بين أيديهم ويسترجع له سفينته، فيحمله هذا معه وخادمه إلى إنجلترا بعد أن يكون قد قضى في الجزيرة ثمانى وعشرين سنة وبعيداً عن وطنه خمسة وثلاثين عاماً كاملة. ويعود كروزو ليجد نفسه غريباً في وطنه فقد توفى والداه وتفرقت أسرته، ولكنه يجد نفسه ثرياً جداً فقد درت مزارعه في البرازيل أرباحاً طائلة إلا أنه بالرغم مما حقق من ثراء وما قد قاسى من أهوال فإنه يعود للسفر مرة أخرى مدفوعاً كما نبحرنا في الجزء الثاني من رحلاته، لا محب المال فحسب كما يتضح لنا الآن، ولكن بتلك الرغبة الملحة في السفر والترحال.

تلك إذن هي قصة كروزو التي ما زالت تثير الخيال وتجذب القراء من جميع الأجناس والأعمار، فما سر عظمتها؟ وما سر خلودها؟ وإلى أى مدى أثرت فيما تلاها من أعمال؟

(١) ص ٣٩.

Walter Allen, *The English Novel* (1958):

النواحي التي تناولها لدرجة تمكننا من تصور تلك التي لم يتناولها .

وجدير بنا أن نوكد هنا أنه ليس من العدل أن نهم ديفو ، كما يفعل البعض ، بجهله بأهمية الناحية الشكلية والفنية . فاختياره للشكل السردي المناسب لقصته وتسخيرها للترجمة الذاتية الخيالية لأغراضه ، في الوقت الذي لم تكن فيه حتى الترجمة الذاتية الحقيقية معروفة لأكبر دليل على عبقريته (١) . أما إبداعه في خلق ذلك الجو من الواقعية والصدق القائم أساساً على دقة الملاحظة واختيار التفاصيل فهو ما يذكره له جميع النقاد ومؤرخي الأدب بالإعجاب والثناء .

أما أهمية «روبنسون كروزو» من الناحية التاريخية فلندلل عليها من أقوال إيان وات مؤلف نشأة الرواية . يرى وات أن نشأة الرواية مرتبطة بعاملين هامين هما ازدهار المذهب الواقعي وانتشار المذهب الفردي . وترجع أهمية «روبنسون كروزو» إلى أنها أول عمل قصصي تتمثل فيه الفردية والواقعية خير تمثيل (٢) .

(١) انظر أولاً : المرجع السابق ص ٣٩ .

ثانياً : الجزء الأول ص ٥٩ من :

Arnold Kettle, *An Introduction to The English Novel* (1961).

(٢) انظر ص ٦٠ - ٦٢ من (١٩٦٠) .

Ian Watt, *The Rise of the Novel* (1960).

فكروزو شخصية واقعية تختلف عن أبطال القصص الرومانسية من ناحية وشخصية تمثل الفردية الاقتصادية من ناحية أخرى .

ويذهب وات إلى أن كروزو يمثل الفردية الاقتصادية أكثر من أي شيء آخر ، فحب المال هو الدافع الرئيسي لجميع أعماله لذا فإن العلاقات الاجتماعية وحتى علاقته بالله تأتي في المرتبة الثانية . أما أرنولد كيتل فيقول «إن روبنسون كروزو تعد من ناحية قصة في امتداح الفضائل البرجوارية وهي الفردية والعمل الخاص . . أما من ناحية أخرى أهم فلها تشيد بضرورة الحياة الاجتماعية وكفاح الإنسان عن طريق العمل لقهر الطبيعة» .

وسواء نظرنا إلى هذه القصة من خلال هذه النظرة أو تلك فما لا شك فيه أنها تمثل على المستوى الرمزي ناحية أهم وأعمق وهي شعور الإنسان بالوحدة الكاملة في علاقته مع الله والوجود . ولعل تصويرها لهذا الشعور بالوحدة التي يقاسى منها الفرد في العالم الحديث بوجه خاص هو الذي يقربها إلى نفس القارئ الحديث بالرغم مما يرى فيها من تكرار ممل وإغراق في التأملات الدينية والفلسفية التي قد تفسد عليه استمتاعه بها .



العمدة لابن رشيق القيرواني

بمستلم
الأستاذ عبد الرؤوف مخلوف

الأستاذ المساعد بالمعهد العالي الفني بالقاهرة

٤٥٦ هـ . وتحقيق ذلك كله مما أطلت مناقشته في رسالتي
« ابن رشيق ونقد الشعر » .

وأما أبوه فرشيق ، كان مولى رومياً من موالى
الأزد ، وكان بعض منافسيه غيره أنه ليس عربياً بالدم
والنسب ، فما زاده ذلك إلا إصراراً على إعلان أصلته
بالدم في الروم ، وولائه في العرب ، وذلك إذ يقول :
أما أي فرشيق لست أنكره

قل لي أبوك وصوره من الخشب

ثم قال : « ما أبغى به أباً ، ولا أرضى بمذهبه مذهباً ،
رضيت به رومياً لا دعياً ولا بدعياً » وهو في هذا يعرض
بابن شرف الجذامي الذي قالوا : إن شرفاً اسم لوالدته
ولأنه كان مطعون النسب .

وكانت صناعة رشيق صياغة الذهب ، وفي أحضان
هذه الصنعة نشأ الوليد وتفتحت على الذهب عيناه ،
حتى إذا أحس من نفسه ميلاً إلى الأدب نزح من المسيلة
إلى القيروان يدرس على مشيختها في الجامع الكبير ،
ويتلقى عنهم علوم اللغة فلما قال الشعر وقال منه ما رفعه
إلى مصاف الشعراء المقدمين وصل حبله بحبل المعز
ابن باديس الصنهاجي حاكم المغرب يومئذ ، وقال فيه من

قلما نقرأ لكاتب معاصر في النقد الأدبي ثم لا نجد
له إشارة إلى كتاب « العمدة في صناعة الشعر ونقده »
أو استشهاداً ببعض ما جاء فيه ، أو تعقيباً على ما عسى
أن يكون ورد في ذلك الكتاب الذي ألفه ابن رشيق
القيرواني في مطلع القرن الخامس الهجري ، أو في
الربع الأول منه على التحقيق .

وابن رشيق هذا هو أبو علي حسن المنسوب إلى
القيروان ، والمولود سنة ٣٩٠ هـ بقرية المسيلة إحدى
قرى المغرب ، وعلى عدة أميال من تونس من جهة
الإسكندرية .

وكانت وفاته سنة ٤٥٦ هـ في مازر بجزيرة صقلية
على التحقيق الراجح .

وأما ما ذهب إليه بعضهم من أنه ولد سنة ٣٨٥ هـ
أو سنة ٣٧٠ هـ ، وأنه مات سنة ٤٦٣ هـ وفي تونس
فلا وجه له لأن أقدم المصادر وهو الذخيرة لابن بسام
ذكر أن مولده كان في المسيلة ونسبه إليها فقال :
« ابن رشيق المسيلي » ، وابن رشيق نفسه يذكر ذلك ،
ويذكر كاتبه بسام أيضاً أن ولادته كانت سنة ٣٩٠ هـ ،
كما ثبت عندي بأدلة أن وفاته كانت في مازر سنة

الشعر ما جعل هذا يقربه ويدنيه من مجالسه ، حتى
ضمه إلى شعراء بلاطه ، أولئك الذين كان يباهى بهم
الشعراء في بلاط الفاطميين بمصر وبلاط العباسيين في
العراق ، ولا عجب فقد كان قيام الدويلات خيراً
وبركة على الحركة الأدبية آنئذ .

ومن قول ابن رشيق مخاطباً ابن باديس هذا ،
أبياته التي يقول فيها :

وذيل له رجل طحون

لما نزلت به ويد زجوج

يطير بأربع لا عيب فيها

لظهران الصفا منها عجيب

خرجت به عن الأوهام سبقا

وقل له عن الوهم الخروج

إلى الملك المعز أبي تميم

أمر بمن سواه فلا أعجيب

وأبياته التي يمدحها أيضاً فيقول :

فمت لعينك أعين الغزلان

قمرراً أقر لحسنه القمران

ومشت ، ولا والله ما حققت النقا

مما أرتك ولا قضيب البان

يابن الأعزة من أكابر حمير

وسلالة الأملاك من قحطان

من كل أبلج أمر بلسانه

يضع السبوف مواضع التيجان

وتوثقت صلة الشاعر بالملك ، فضمه إلى كتاب

ديوان الإنشاء برياسة أبي الحسن على بن أبي الرجال ،

وقد أظهر صاحبنا من الكفاية في عمله ما يقربه أيضاً إلى

قلب أبي الحسن ، فرفع إليه كتابه على ما سئرى ،

وأخذ يطريه ويمدحه كلما سنحت فرصة ، وكان

أبو الحسن هذا شاعراً يعجب شعره ابن رشيق فيروى
منه بين الفينة والأخرى في كتابه العمدة كأن يقول :

ومن قول السيد أبي الحسن - أدام الله عزه -

في صفة كاتب بالبلاغة وحسن الخط :

فضل الأنام بفضل علم واسع

وعلا مقامهم بفضل المنطق

وحكى لنا وشى الرياض وقد وشت

أقلامه بالنقش بطن المهرق

ثم يقول : « فبلغ ما أراد من الوصف في اختصار

وقلة تكلف » .

ثم يذكر له أيضاً أنه قال :

إذا مشقت عنك في الطرس أسطرا

حكيت بها وشى الملاء المنضد

بروق مجيد الخط حسن حروفها

ويعجب منها بالقبال المسدد

ويعقب على البيتين بقوله : « وهذا الشعر كالأول

في الخز ، وإصابة المفصل ، وإن أبا الحسن لكما

قال سميه أبو الطيب خاتم الشعراء :

علم بأسرار الديانات واللغى

له خطرات تفصح الناس والكتبا

بل كما قال ولي نعمته وشاكر منته - يريد

نفسه - :

إني لأعجب كيف يحسن عنده

شعر من الأشعار مع إحسانه

ما ذاك إلا أنه در النهى

يفقد التجار به على دهقانه

وهكذا بقى ابن رشيق يعيش في كنف المعز ،

وتحت ظل أبي الحسن ، حتى إذا مات هذا سنة ٤٢٥ هـ

واصل حياته في قصر المعز إلى أن كانت فتنة القيروان

وغارة المغيرين عليها ، ونزوح ابن باديس منها إلى المهديّة سنة ٤٤٩ هـ فإنه هو أيضاً قصد مع سيده إلى المهديّة ، وأقام فيها إلى أن تركها قاصداً جزيرة صقلية ، فأقام بها حتى وافاه الأجل في مازر إحدى مدن الجزيرة سنة ٤٥٦ هـ

ولا نعرف أنه انقطع عن المعز إلا من خلال شعر قاله وأشار فيه إلى أنه انقطع عنه فترة عاد بعدها نادماً على ما كان منه ، وذلك إذ يقول :

ولولا شقائي لم أغب عنك ساعة

ولا رام صرفي عن حياتك صارف
ولكنني أخطأت رشدي فلم أصب.
وقد نخطئ الرشيد الفتي وهو عارف

كتاب العمدة

ألف ابن رشيق ما يزيد على ثلاثين مؤلفاً ، بين كتاب ورسالة ، وقد أثبت ذلك وأحقيقه في رسالتي « ابن رشيق ونقد الشعر » لكن الكتاب الذي خلد اسم الرجل ووضعه في مصاف الخالدين من أعلام العرب ، والذي وصل إلينا هو كتابه « العمدة في محاسن الشعر وآدابه » أو « العمدة في صناعة الشعر ونقده » .

والكتاب ألف في القيروان أثناء استمتاع ابن رشيق بحياة الرضا والسعة في كنف المعز وظلال أبي الحسن على بن أبي الرجال ، يدل لذلك أنه يرفع الكتاب إلى صاحبه هذا فيقول بعد حمد الله والصلاة على نبيه :

« أما بعد فإن أحت من جنّي ثمر الألباب واقتطف زهر الآداب ، متنزهاً في عقول الحكماء ، متفكهاً في أقاويل العلماء ، بالغاً بهمته أعلى المراتب ، خاطباً لنفسه أسنى المطالب . . . من عرف للعلم حقه وفضله ، وسلك به طريقه وسيله ؛ وأكرم في الله مثواه ونزله ، وخص

بالقرب ذويه وأهله ؛ فاستوجب من جميل الذكر ، وحزيل النحر ، ما هو أزين في الدنيا ، وأبقى في الأخرى ، كالسيد الأجد ، والفد الأوحّد ، حسنة الدنيا ، وعلم العليا ، باني المكارم ، وآبي المظالم ، رجل الخطب وفارس الكتب أبي الحسن على بن أبي الرجال الكاتب ، زعيم الكرم وواحد الفهم . . . إلى أن يقول . . . ولم اسم كتابي هذا باسم السيد - زاده الله تعالى سموّاً - لأكون كجالب التمر إلى هجر ، ومهدى الوشي إلى عدن ، لكن تزيتاً باسمه الشريف ، وذكره الطبيب ؛ واستسلاماً بين يدي علمه الطائل وأدبه الكامل إن قصرت عن غرض رميسة

أو زل فكر أو نبا خاطر
لأنني فيه على نية

يخبر عن باطنها الظاهر

ولما عدلت في الحال عن حضور مجلسه الباهر ومنعني الإجلال من مناسبة خلقه الزاهر وطال اشتياقي إلى تلك الطلعة الكريمة . . . نفضت جراب صدري ، وانتقدت كنز معرفتي ، وأيقنت أن صورة الإنسان فضلة عن القلب واللسان ، وأن استحقاقه للفضل إنما هو من جهة النطق والعقل ، فثلث له نفسي وأهديتها إليه ، ومثلت بها حقيقة بين يديه ، إذ كانت الأنفاس منوطة بالأنفس ، والمرء لولاهما موات ملقى لا خير فيه . . . والسيد - أدام الله عزه - أعلم بمعذرتي ، وأقوم بحجتي من أن أعرض خزفي على جوهره ، أو أقيس وشلي بأجره ، بل أستقبله وأسترشده ، وأستعفيه وأستنجده . ثم إنّي لا أظهر حرفاً من كتابي هذا إلا عن أمره وبعد إذنه ، لأكون به أقوى ثقة ، وله أشد معة ، فإن وقع منه بموقع ، وحل من قبوله في موضع ، بلغت الإرادات ورجوت الزيادات .

بالمهدية ساعة وصولي إليه (إلى المعز) أدام الله عزه . .
... الخ الأبيات .

أقول يكون ذلك الاحتمال أبعد ما يكون من الواقع
لأنه لا يعقل أن يظل ابن رشيق زهاء ستين عاماً هي كل
عمره تقريباً لا يؤلف شيئاً ، ثم يؤلف العمدة على ما هو
عليه كثرة مادة وأصالة فكرة ، وغنى بالرواية في آخر
العمر سنة ٤٤٩ هـ ، ثم يكون « أتم الأنموذج وقرضة
الذهب بالمهدية أو صقلية » كما يقول الميمنى فقد كانت
هذه الفترة في حياة الرجل أغنى من سنة ٤٤٩ هـ إلى
آخريات العمر سنة ٤٥٦ هـ فترة فتن واضطرابات ،
اضطرته إلى أن يلقي رحلته كل يوم في بلد ، فن
القيروان إلى المهدية إلى صقلية ، وتلك حال لا تعين
على تأليف ، ولا تسعف بكتابة .

وأما العبارة التي يشير إليها الميمنى وأن فيها ذكر
المهدية ، فلم لا يكون ابن رشيق وفد على المهدية والمعز
بها قبل الفتنة فقال قصيدته تلك ؟ ومن الذي قال إن
المعز لم يذهب طول حياته إلى المهدية إلا سنة ٤٤٩ هـ .
بعد فتنة في القيروان : وما الذي يمنع من أن يكون
تردد عليها قبل ذلك فأنشده ابن رشيق أبياته التي
منها :

إلى الملك المعز أبي تميم

أمر بمن سواه فلا اعيج

في بعض زوراته لها ، والمهدية كانت من المدن
الداخلية في ملكه ، وولى عليها ابنه تيميا .

ألا إن الرأي أن العمدة ألف قبل سنة ٤٢٥ هـ
والميمنى نفسه رجع عما أثارته في نفسه كلمة ابن رشيق
المتقدمة ، وإن يكن وجهها « بأنها ألحقت بعد إتمام
الكتاب » . ولكن حتى هذا التوجيه لا ضرورة إليه

وأزرق الفجر يبدو قبل أبيضه
وأول الغيث قطر ثم ينسكب

ولما سترته ستر العورة وطرحته طرح القلامة لعل
الله يحدث بعد ذلك أمراً ، أسأله حسن التوفيق والهداية ،
وأرغب إليه في العصمة والكفاية بمنه ولطفه ورحمته «
ذلك ما يقوله ابن رشيق في رفع الكتاب إلى
أبي الحسن على بن أبي الرجال ، فاذا فرغ منه ختمه
بأبيات يخاطبه فيها أيضاً فيقول :

إن الذي صاغت يدي وفي

وجرى لساني فيه أو قلبي

مما عنت لسبك خالصه

واخترته من جوهر الكلم

لم أهده إلا لتكسوه

ذكراً تجده على القدم

لسنا نزيدك فضل معرفة

لكنهن مصايد الكرم

فاقبل هدية من أشدت به

ونسخت عنه آية العدم

لا تحب الدنيا أبا حن

تأني بمثلك فائق المهم

وهكذا يكون الكتاب إنما كتب في عهد أبي الحسن
على بن أبي الرجال . وأبو الحسن هذا مات سنة ٤٢٥ هـ
فيكون الكتاب كتب قبل ذلك التاريخ بيقين ، ويكون
ما ذهب إليه - احتمالاً - الأستاذ أبو البركات عبدالعزيز
الميمنى من أن في الكتاب أبياتاً تقتضى أن يكون صنفه
بالمهدية بعد السنة ٤٤٩ هـ وهي سنة انجلاء المعز إلى
المهدية - اللهم إلا أن يكون أضاف هذه العبارة فقط
بالمهدية » يريد قوله : « ومن قصيدة صنعتها بدية

فالكلمة تأخذ مكانها في الكتاب على أنه لقي المعز في المهديّة أول عهده بلفائه وقبل أن يكتب كتابه وقبل سنة ٤٤٩ هـ .

وأما عن بداية تأليف الكتاب فقد رجحت في كتابي « ابن رشيق ونقد الشعر » أنه بدأ كتابته سنة ٤١٢ هـ . لأسباب شرحها هناك ولا نطيل بذكرها هنا . وإنما ننقل الحديث إلى موضوعات الكتاب فإنها نقطة الارتكاز في هذا المقال .

موضوع العمدة

الكتاب في جملة معقود للحديث عن الشعر ومن ثم جاء وعنوانه العمدة في صناعة الشعر ونقده أو العمدة في محاسن الشعر وآدابه كما في النسخ المتعددة . يقول ابن رشيق ... وجدت الشعر أكبر علوم العرب ، وأوفر حظوظ الأدب ، وأحرى أن تقبل شهادته وتمثل إرادته لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن من الشعر لحكمة » وروى لحكمة . وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : نعم ما تعلمته العرب الأبيات من الشعر يقدمها الرجل أمام حاجته . فيستنزل بها الكريم ويستعطف بها اللئيم » مع ما للشعر من عظيم المزية ، وشرف الأبيّة ، وعز الأنفة وسلطان القدرة . ووجدت الناس مختلفين فيه . متخلفين عن كثير منه . يقدمون ويؤخرون . ويقولون ويكثرون . قد يوبوه أبواباً مبهمة ولقبوه ألقاباً مبهمة ، وكل واحد منهم قد ضرب في جهة ، وانتحل مذهباً هو فيه إمام نفسه ، وشاهد دعواه ، فجمعت أحسن ما قاله كل واحد منهم في كتابه ليكون « العمدة في محاسن الشعر وآدابه » إن شاء الله ، وعولت في أكثره على قرينة نفسي ونتيجة خاطري خوف التكرار ، ورجاء

الاختصار ، إلا ما تعلق بالخبر وضبطته الرواية فإنه لا سبيل إلى تغيير شيء من لفظه ولا معناه ليوثق بالأمر على وجهه .

ويمكن رد أبواب الكتاب في جملتها إلى ثلاث مجموعات : الأولى وتتناول الشعر والمجتمع . والثانية ويتحدث فيها عن الشعر ونقده ، والثالثة أبواب لا تمت إلى الشعر إلا من بعيد وعلى وجه التأول وأدنى مناسبة . وعلى هذا يذهب ابن رشيق يتناول الأبواب واحداً فواحداً ، وأولها تلك الجملة التي يتحدث فيها عن الشعر والمجتمع ، وما له فيه من جليل الشأن وكبير الخطر ، ويفتحها بباب يجعل عنوانه « باب في فضل الشعر » ويقول فيه : « العرب أفضل الأمم وحكمها أشرف الحكم لفضل اللسان على اليد ، والبعد عن امتحان الجسد إذ خروج الحكمة عن الذات بمشاركة الآلات : ولا بد للإنسان من أن يكون تولى ذلك بنفسه أو احتاج فيه إلى آلة أو معين من جنسه » . ثم ما يزال ابن رشيق يقول في ذلك إلى أن يقول : « ومن فضائل الشعر أن الكذب الذي اجتمع الناس على قبحه . حسن فيه ، وحسبك ما حسن الكذب واغتفر له قبحه فقد أوعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كعب بن زهير لما أرسل إلى أخيه بجير ينهاه عن الإسلام . وذكر النبي صلى الله عليه وسلم بما أحفظه . فأرسل إليه أخوه : أن ويحك ، إن النبي أوعدك لما بلغه عنك - وقد كان صلى الله عليه وسلم أوعد رجالاً بمكة ممن كان يهجوهم ويؤذيه فقتلهم - فإن كانت لك في نفسك حاجة فطر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه لا يقتل من جاء تائباً . وإلا فانج إلى نجائك فإنه والله قاتلك ، فضاقت به الأرض » . . فأنى كعب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنشده بعد أن استأمنه :

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول

متيم إثرها لم يفسد مكبول

أنبت أن رسول الله أوعدني

والعفو عند رسول مأمول

مهلاً هداك الذي أعطاك نافلاً

لمة القرآن فيه مواعظ وتفصيل

لا تأخذني بأقوال الوشاة فلم

أذب - ولو كثرت في الأقاويل

يقول ابن رشيقي : فلم ينكر عليه النبي صلى الله

عليه وسلم قوله ، وما كان ليوعده على باطل .

ثم يعقد بعد ذلك باباً يرد فيه على من يكره الشعر

ويروى عن النبي أنه قال « إنما الشعر كلام مؤلف

فما وافق الحق منه فهو حسن ، وما لم يوافق الحق منه

فلا خير فيه » ثم يذكر من أشعار الخلفاء والقضاة

والفقهاء ليؤيد القضية . وينقل الحديث بعد إلى ما صنع

الشعر بالناس ، وكيف أنه رفع منهم ووضع ، وأنه

« يرفع من قدر الوضع الجاهل مثل ما يضع من قدر

الشريف الكامل ويسنى من مروءة الذي كما يدنى من

مروءة السرى » ثم يخرج من ذلك إلى شفاعات الشعر

للشعراء ، واحتماء القبائل بشعرائها ، ثم يتحدث عن

القال والطيرة فيه ، ثم عن مضاره ومنافعه ، وما قد

يجره الشعر على قائله كالذي كان من عمر بن الخطاب

مع الخطيئة حين هجا ابن بدر بأبياته المشهورة ، ثم يذكر

أبيات أبي اللطمان التي يقول فيها :

وللشعراء السنة حداد

على العورات موفية دليلاً

ومن عقل الكريم إذا اتقاهم

وداراهم مداراة جميلة

إذا وضعوا مكابهم عليه

وإن كذبوا فليس لهم حيلة

ثم يعقد باباً يذكر فيه من تكسب بالشعر ، ومن

أنف من ذلك ، وأن العرب لم تكن تتكسب به ،

« وإنما يصنع أحدهم منه ما يصنعه فكاهة أو مكافأة عن

يد لا يستطيع أداء حقها إلا بالشكر إعظماً لها كما قال

امروء القيس يمدح بني تيم ، رهط المعلى :

أقرحشا امرئ القيس بن حجر

بنو تيم مصاييح الظلام

لأن المعلى أحسن إليه وأجاره حين طلبه المنذر بن

ماء السماء .

وعلى هذا كانت العرب تقول الشعر حتى نشأ

النابعة الديباني فمدح الملوك ، وقبل الصلة على الشعر .

فسقطت منزلته وتكسب مالا جسيماً حتى كان أكله

وشربه في صحاف الذهب والفضة ، وأوانيه من عطاء

الملوك . فلما جاء الأعشى جعل الشعر متجراً يتجر به

في البلدان حتى قصد به ملك العجم فأثابه وأجزل عطيته

علماً بقدر ما يقول عند العرب » .

ثم يحتم حديثه عن هذه الناحية وأعني بها « الشعر

في المجتمع » بحديث عن تنقل الشعر في القبائل وأنه كان

في الجاهلية ، في ربيعته ، فكان منهم مهلهل واسمه عدى

والمرقشان .. ثم تحول الشعر في قيس فمنهم النابتان . .

ثم استقر في تميم ومنهم أوس بن حجر شاعر مضر في

الجاهلية .

وينتقل الحديث في الكتاب بعد ، إلى الجانب النقدي

المتصل بمداينة الشعر من حيث فنيته ومنزلته ، ويستغرق

الجزء الأكبر من مجهود ابن رشيقي ، ويستفتح بباب

يذكر فيه القدماء والمحدثين ، وأن كل قديم من الشعراء

محدث في زمانه بالإضافة إلى من كان قبله ، ثم يذهب

ينقل من آراء النقاد في ذلك إلى أن يقول : « ولم أر في هذا النوع أحسن من فصل أتى به عبد الكريم بن إبراهيم فانه قال : قد تختلف المقامات والأزمنة والبلاد فيحسن في وقت ما لا يحسن في آخر ، ويستحسن عند أهل بلد ما لا يستحسن عند أهل غيره ، ونجد الشعراء الخذاق تقابل كل زمان بما استجيد فيه ، وكثر استعماله عند أهله بعد ألا تخرج من حسن الاستواء وحد الاعتدال ، وجودة الصنعة وربما استعملت في بلد ألفاظ لا تستعمل كثيراً في غيره . كاستعمال أهل البصرة كلام أهل فارس في أشعارهم . ونوادير حكاياتهم — قال : والذي اختاره أنا : التجويد والتحسين الذي يختاره علماء الناس بالشعر . ويبقى غابره على الدهر ، ويبعد عن الوحشي المستكره . ويرتفع عن المولد المتحل ويتضمن المثل السائر والنشيه المصيب والاستعارة الحسنة .

يقول ابن رشيق : وأنا أرجو أن أكون باختيار هذا الفصل وإثباته هنا داخلا في جملة المميزين إن شاء الله . فليس من أتى بلفظ محصور يعرفه طائفة من الناس دون طائفة لا يخرج من بلده ، ولا ينصرف من مكانه كالذي لفظه سائر في كل أرض : معروف بكل مكان . وليس التوليد والرقعة أن يكون الكلام رقيقاً سفاسفاً ولا بارداً غثاً ؛ كما ليست الجزالة والفصاحة أن يكون حوشياً خشناً ولا أعرابياً جافياً ولكن حال بين حالين » وهكذا لا يقف ابن رشيق عند حد النقل ولكن يجاوز ذلك إلى إبداء الرأي والإدلاء في كل مسألة بدلو ، يدل به على بصر بنقد الشعر ، ومعرفة بجيد الكلام ورديته ، وشروط ذلك كله وصفاته .

ثم يتحدث عن المشاهير من الشعراء ، وعن المقلين منهم والمغلبين ، وعن رغب عن ملاحاة غير الأكفاء ثم يذكر طبقات الشعراء .

وينقل الحديث بعد إلى ماهية الشعر وحده وبنيته ، ثم إلى قضية اللفظ والمعنى وإلى أيهما يرجع الفضل ، ويذكر في ذلك آراء العلماء والنقاد واختلافاتهم ، ويتحدث بعد عن الطبع والصنعة ، وعن المطبوعين من الشعراء والمصنعين ، ويذكر أن المطبوع هو الأصل الذي وجد أولاً ، والمصنوع وإن وقع عليه هذا الاسم فليس متكلفاً تكلف أشعار المولدين لكن وقع فيه منه . « والعرب لا تنظر في أعطاف شعرها بأن تجنس أو تطابق أو تقابل ، فتترك لفظة للفظة ، أو معنى لمعنى كما يفعل المحدثون ، ولكن نظرهم في فصاحة الكلام وجزالته ، وبسط المعنى وإبرازه وإتقان بنية الشعر ، وإحكام عقد القوافي ، وتلاحم الكلام بعضه ببعض حتى عدوا من فضل صنعة الخطيئة حسن نسقه الكلام بعضه على بعض في قوله :

فلا وأبيك ما ظلمت قريع
بأن يبنوا المكارم حيث شاءوا
ولا وأبيك ما ظلمت قريع
ولا برموا لذلك ولا أساءوا
بعثرة جارهم أن ينعشوها
فيغير حوله نعم وشاء
فيبنى مجدها ويقم فيها
ويعشى إن أريد به المشاء
وإن الجار مثل الضيف يغدو
لوجهته وإن طال التواء
وإني قد علقت بحبل قوم
أعانهم على الحساب الثراء
وكذلك قول أبي ذؤيب يصف حمر الوحش
والمصائد :

فوردن والعيوق مقعد رائي

الضرباء خلف النجم لا يتسلع

فكر عن في حجرات عذب بارد

حصب البطاح تغيب فيه الأكرع

فشر بن ثم سمعن حسا دونه

شرف الحجاب ورب فرع يقرع

فنكرنه فنفرن فامترست به

هوجاء هادية وهاد جرشع

فرمى فأنفذ من نحوص عاظم

سهما فخر ورشه متصم

فبدا له أقراب هاد رائعا

عنه فعيث في الكنانة يرجع

فرمى فالحق صاعديا مطمرا :

بالكشح فاشتملت عليه الأضلع

فأبدهن حنوفهن فهارب

بذ مائه أو ببارك متجعج

يقول ابن رشيق : فأنت ترى هذا النسق بالفاء

كيف اطرده ولم ينحل عقده ولا اختل بناؤه ، ولولا

ثقة الشاعر ومراعاته إياه لما تمكن له هذا التمكن .

وعلى هذا النحو يمضي ابن رشيق يناقش الموضوعات

فيذكر الأبواب . وإذا كان في حد الشعر أنه موزون

مقفى ، فإنه يعتقد باباً يتحدث فيه عن الأوزان وآخر

يذكر فيه التقفية والتصريع ، ويستغرق في ذلك جملة

تقارب خمسين صفحة من الجزء الأول من ص ١١٣ -

١٥٨ . ويتميز حديثه في الأوزان والتقفية والتصريع من

حديث العروضيين بأنه يتجاوز الشكل الخارجي إلى

الحديث عن الخس الفني والتذوق للأوزان والتقفية

والتصريع ، وكيف أن الذوق هو الذي يحكم في الشعر

وليس ما قال العروضيون ، على أن المطبوع - فيما

يرى - لا يحتاج إلى علم الأوزان والقوافي ، وإنما هو

علم يستعين به المصنفون .

ثم يذكر ابن رشيق الرجز والقصيد ، وأن النقاد

يخصون الرجز بالمشطور والمنهوك وما جرى مجراها ،

وأما القصيد فطويل الأبيات ، ومستوفاه ، وليس الأمر

على ذلك عنده لأن الرجز ثلاثة أنواع غير المشطور

ثم يذكر القريض وأنه عند أهل اللغة الشعر الذي

ليس برجز كما قال النحاس ، ويستكمل ذلك بحديث

عن القطع والطوال ، ومواطن هذه وتلك ، والمشهورين

بهذا وذاك من الشعراء .

ثم يعتقد باباً للبديهة والارتجال ، والبديهة فيما يرى

« ما فيه الفكرة والتأييد » وأما الارتجال فما كان انهمازاً

وتدققاً لا يتوقف فيه قائله كالذي صنع الفرزدق حين

نبا في كفه السيف فإنه قال مرتجلاً :

فإن بك سيف خنان أو قدر أبي

لتأخير نفس حينها غير شاهد

فسيف بني عبس وقد ضربوا به

نبا يبدى ورقاء عن رأس خالده

كذاك سيوف الهند ننبو ظلماتها

ويقطعن أحياناً مناسط القلائد

ولو شئت قط السيف ما بين أنفه

إلى علق دون الشراسيف جاسد

ويجرحه ذلك إلى الحديث عن عمل الشعر وشحذ

القرمحة له ، وكيف تمر بالشاعر أوقات وخلع ضرر

فيها أهون عليه من قول بيت ، فإذا تهادى الشاعر على

ذلك قالوا عنه : أصفى وأفصى كما يقال في الدجاجة

إذا انقطع بيضها ، ويقال فيه أجفل كما يقال لحافر

البئر إذا بلغ في حفره جبلاً تحت الأرض ، ويقال له

أكدى وأفحم من فحم الصبي إذا انقطع صوته من شدة البكاء ، فإذا ساء لفظ الشاعر قالوا اهتر فهو مهتر .

وهكذا يكشف ابن رشيق بمقالته هذه عن معرفته باللغة وأصول استعمالاتها حين تستعمل في معان اصطلاحية تشبه ما استعملت فيه أصلاً وتمت إليه بسبب ويأخذ بعد في ذكر المقاطع والمطالع والمبدأ والخروج والنهاية ، ويسلمه ذلك إلى أثر البيئة في الشعر ، وما ينبغي للشاعر أن يأخذ به نفسه من الملاءمة بين ما يقول وبين البيئة والعصر اللذين يعيشهما ومن ذلك أنه لما كانت العرب ودوابها الإبل ولها صبر على الأسفار والنصب ، وقلة الماء والعلف ، خصوصاً بالذكر دون غيرها ولم يكن أحدهم يرضى بالكذب فيصف ما ليس عنده كما يفعل المحدثون ، وأما امرؤ القيس فإنه لما كان ملكاً ذكر خيل البريد والفرانق ، على أنه لم يستغن عن ذكر الإبل للعادة التي جرت .

ثم يأخذ ابن رشيق بعد في أبواب من البلاغة بعد أن يسوق من كلمات الأقوام في تحديدها ، فيذكر الإيجاز وينقل فيه تعريف الرماني له وأنه ضربان الأول مطابق لفظه لمعناه ، لا يزيد عليه ولا ينقص كقولهم : سل أهل القرية ، والثاني : ما فيه حذف للاستغناء عنه كقوله تعالى : وأسأل القرية .

ثم يتكلم عن البيان ، والنظم ، والمخترع والبديع ، والمحاز ، والاستعارة ، والتمثيل والمثل السائر ، والتمثيل عنده ضرب من الاستعارة ، ويسوق شواهد مما جاء في القرآن الكريم ، ويتكثر من ذلك ما لم يتكثر من غيره .

ثم يتحدث عن التشبيه وأنه صفة الشيء بما قاربه وشاكله ، كما يتحدث عن الإشارة وأنها من غرائب الشعر وملحه ، وأنها بلاغة عجيبة تدل على بعد المرمى وفرط المقدرة . كما يذكر التثبيح وأن منه ما يسمونه

التجاور ، والتثبيح هو ذلك الضرب المشهور باسم الكناية ثم يذكر التجنيس وأنه ضروب ، ويختتم الجزء الأول من الكتاب بباب التريديد كما يستفتح الجزء الثاني بالتصدير ويتبع ذلك بحديث المطابقة وهي جمعة بين الضدين في الكلام أو في بيت شعر - ثم يذكر المقابلة وأنها مواجهة اللفظ بما يستحقه في الحكم ، فهذا أحد ما اتضح عنده .

ثم ينقل الحديث إلى التقسيم وكيف اختلف فيه النقاد فجعله بعضهم استقصاء الشاعر جميع أقسام ما ابتدأ به كقول بشار يصف هزيمة قوم :

بضرب يذوق الموت من ذاق طعمه

ويدرك من نجى الفسار مثالبه

فراح فريق في الأسارى ومثله

قتيل ، ومثل لاذ بالبحر هاربه

وجعله آخرون هو هذا مع زيادة تأتي تدريجاً وترتيباً ، فصعب على متعاطيه لهذا قل جداً ، وأحسنه قول زهير بن أبي سلمى :

يطعنهم ما ارتموا حتى إذا اطعنوا

ضارب حتى إذا ما ضاربوا اعتنوا

فإنه أتى بجميع ما استعمل في وقت الهياج ، وزاد ممدوحه رتبة ، وتقدم به خطوة على أقرانه ، يقول ابن رشيق ولا أرى في التقسيم عدل هذا البيت ، وبليه في بابه قول عنتره :

إن يلحقوا أكرر وإن يستلحموا

أشدد ، وإن يلفوا بضنك أنزل

وهكذا له رأى في أكثر الذي يحكى .

ويتحدث بعد عن التسليم وأن قدامة بن جعفر سماه التوشيح ، والذي سماه تسهيماً على ابن هارون المنجم وابن وكيع يسميه المظمع وهو أنواع . . .

به كيت وكيت » وأصعب الرثاء ما تشابكت فيه
العواطف كـرثاء جلييلة لزوجها حين قتله أخوها جساس
فقالت :

يا ابنة الأقوام إن شئت فلا

تعجلي باللوم حتى تسألى

ومن صعبه أيضاً الجمع بين تعزية وتهنئة ، ومن
أشده صعوبة أن يرثى الشاعر طفلاً أو امرأة ، ومن
أشجاء مـرثية ابن الزيات لأم ولده تلك التى يقول فيها :

آلا من رأى الطفل المفارق أمه

بعيد الكرى عيناه تبتدران

رأى كل أم وابنها غير أمه

يبيطان تحت الليل ينتجيان

وبات وحيداً فى الفراش تحته

بلا بل قلب دائم الحفقتان

يقول : ورثاء الأطفال يكون بذكر مخابليهم ،
وما كانت الفراسة تعطيه فيهم ، مع التحزن لمصابهم
والتفجع بهم كالذى صنع أبو تمام فى ابنى عبدالله بن
طاهر .

وعنده أن الاقتضاء والاستنجاز ينبغي فيهما البعد
عن خشونة اللفظ ، وفرق ما بينهما وبين العتاب أنهما
لطلب حاجة ، أما العقاب فلطلب الإبقاء على المودة
والمراعاة ؛ وللعقاب طرائق فمنه ما يمازجه الاستعطاف
والاستئلاف ، ومنه ما يداخله الاحتجاج والانتصاف ،
وقد يعرض فيه المن والإجحاف مثل ما يشركه الاعتذار
والاعتراف ؛ وأحسن الناس طريقاً فى عتاب الأشراف
شيخ الصناعة وسيد الجماعة أبو عبادة البـحـترى كما أن له
هو فيه قصيدة عاتب بها القاضى جعفر بن عبدالله
الكوفى ومنها :

وعلى هذا النحو يمضى الرجل فى الجزء الثانى يذكر
الاستطراد والتفريع والالتفات والتعميم والمبالغة
والإيغال والغلو والتشكيك ، والحشو وفضول الكلام
والاستدعاء والتكرار ، ونفى الشيء بإيجابه ، والتضمين
والإجازة ، والاتساع والاشتراك والتكرار والتغاير .
وبالجملة فانه أتى على أكثر ما تضمنته كتب
البلاغة فيما بعد تحت الفنون الثلاثة التى انقسمت إليها ،
وهى المعانى والبيان والبديع .

* * *

ثم يأخذ ابن رشيق فى باب آخر يسميه « التصرف
وقد الشعر » ويريد بالتصرف أن يقول الشاعر فى جملة
أغراض الشعر بحيث لا يكون فى النسيب أبرع منه فى
الرثاء ، ولا فى المديح أنفذ منه فى الهجاء ، ولا فى
الافتخار أبلغ منه فى الاعتذار ، ولا فى واحد من
الأغراض أبعد منه صوتاً فى غيرها . . . فانه إذا كان
كذلك حكم له بالتصرف . ويجرّه ذلك إلى ذكر أشعار
الكتاب ، وأنهم أرق الناس فى الشعر طبعاً ، وأملحهم
تصنيعاً ، وأحلاهم ألفاظاً وأطفهم معانى ، وأقدرهم
على تصرف وأبعدهم من تكلف .

ويخرج من ذلك إلى الخوض فى خصائص كل
غرض ، فالنسيب حقه أن يكون حلو الألفاظ رسلها ،
قريب المعانى سهلها ، غير كثر ولا غامض .
والمديح : يسلك فيه الشاعر طريقة الإيضاح
والإشادة بذكر الممدوح ، مع جزالة الألفاظ ونقاوتها .
والافتخار هو المدح نفسه إلا أن الشاعر يخص به
نفسه وقومه ، وكل ما حسن فى المدح حسن فى
الافتخار .

والرثاء ليس بينه وبين المدح إلا أن يخلط به شيء
يدل على أن المقصود به ميت مثل « كان » أو « علمنا

وقد كنت لا آتني إليك مخاتلاً
لديك ولا أثني عليك تصنعاً
ولكن رأيت المدح فيك فريضة
على إذا كان المديح تطوعاً
فقمث بما لم يخف عنك مكانه
من القول حتى ضاق مما توسعاً
وهي طويلة .

وأما الوعيد والإنذار فما لا يلجأ إليه الشاعر إلا
للضرورة ، والهجاء خبره ما تشده العذراء في خدرها
فلا يقبح بمثلها كقول أوس :
إذا ناقة شدت برحل وغرق
إلى حيكم بعدى فضل ضلها
وقول جرير :
لو أن تغلب جمعت أحلامها

يوم التفاضل لم تزن مثقالاً
وأما الاعتذار ، فأولى بالشاعر ألا يأتي ما يعتذر منه ؛
فإن اضطره المقدار إلى ذلك وأوقعه فيه القضاء فليذهب
فيه مذهباً لطيفاً ، وليعرف كيف يأخذ بقلب المعتذر
إليه ، وكيف يمسح أعطافه ، ويستجلب رضاه .
وأما الوصف فالشعر إلا أقله راجع إليه ولا سبيل
إلى حصره أو استقصائه .

تلك أبواب الكتاب الوثيقة الصلة بالشعر ونقده
وبيان محاسنه وآدابه ، ومنهجه فيها أن يسوق للظاهرة
النقدية أو البلاغية تعريفاً ، وقد يكون ذلك التعريف
منقولاً ، وفي أحيان كثيرة يذكر ذلك كأن يقول :
« وقد نقلت هذا الباب إلا ما لا خفاء به على أهل
التمييز » . ولكن شخصية ابن رشيق لا تمحى في خلال
النقول وإنما تبقى واضحة ظاهرة بينه ، وذلك مما يعقب
على الرأي ينقله ، فتارة يوافق المصدر الذي أخذ منه

ويظهر استحسانه إياه ، ويقيم الدليل على الاستحسان
وأخرى يرد الرأي ويرفضه ، ويقيم في مكانه رأياً يكون
أباً عذره ، ثم الشواهد التي يختارها تدل على بصر بجيد
الشعر ومنتخله ، ومعرفة بمواقع الجمال في فن الكلمة ،
ولا غرابة فهو شاعر مثلاً هو ناقد ، وقد قال جزل
الشعر قبل أن يؤلف كتاب العمدة ، فجاء الكتاب صنع
خير ، مع ما ضمنه من أبيات وقطع له تم عن شاعر
فحل ، وقد أحصيت من ذلك جملة في كتابي « ابن
رشيق القيرواني » أحد كتب « نوابغ الفكر » الذي
صدر عن دار المعارف .

أما عن الأبواب التي جاءت في الكتاب ولا تتصل
بالشعر ولا بصنعتة من قريب فنها باب في أنساب العرب
 وآخر في وقائعهم وأيامهم ، وبدأه بالحديث عن النبي
صلى الله عليه وسلم وغزواته ، وباب عن ملوك العرب
وفي ثلاثة الأبواب يذكر أن ما يجيئ به فيها ليس على
جهة الاستقصاء ، فإن آخرين غيره استقصوا ذلك
وأحاطوا به ، واعتماداً على كلمته تلك وعلى أدلة أخرى
نفيت أنا أن يكون الرجل مؤرخاً أو من ثقات المؤرخين
مخالفاً بذلك من ذهب إلى اعتباره أحد رجالات التاريخ^(١)
ثم يعقد باباً يذكر فيه الخيل وشيائها وكرامها ، ثم
يذكر باباً يتحدث فيه عن صلات الشعراء وجوائزهم ،
ويختتم به الكتاب ، ويقول فيه : إن أصل الجائزة أن
يعطى الرجل ما يجزه ليذهب إلى وجهه ، وكان الرجل
إذا ورد ماء قال لقيمه : أجزني أي أعطني ماء حتى
أذهب لوجهي ، وأجوز عنك ؛ فكثر حتى جعلت
الجائزة عطية قال الراجز :

يا قيم الماء فدتك نفسي

أحسن جوازي وأقل حبسي

ثم ينقل أن ابن قتيبة قال : أصل الجائزة والجوائز

(١) راجع ذلك كله في كتاب « ابن رشيق ونقد الشعر »
رسالة الماجستير .

وقد اختصره أبو عمر عثمان بن علي بن عمر الصقلي
كما اختصره ونبه علي أغلاطه الأعلم الشنتمري المتوفى
سنة ٥٤٩ هـ ، وسمى مختصره هذا : مختصر العمدة
والتنبيه علي أغلاطه ، ومثل ذلك ما صنع موفق الدين
البغدادى ، ونسخة خطية من مختصر الصقلي لا تزال
قائمة في مكتبة بلدية الإسكندرية ، والنية أن أحققها
وأرجو أن أعان علي ذلك قريباً .

* * *

أما أصول كتاب العمدة فمنها خطية في دار الكتب
العربية بالقاهرة ترجع إلى سنة ٦٦٩ هـ وهي أقدم
مخطوطاته ، وثمت أخرى يرجع تاريخها إلى سنة ٩٢٣ هـ
وهناك أخريان كتبنا سنة ١٢٩٨ وأقدم المخطوطات
أصحها وإن كان فيها سقط واضطراب في مواضع ،
وقد بينت ذلك جميعه في رسالتى آفة الذكر .

وأما طبعاته فقد طبع في تونس جزء منه كما طبع
في مصر كاملاً ثلاث مرات . وأصح هذه الطبعات
جميعاً هو طبعة حجازى سنة ١٩٣٤ ، ومع ذلك
فالكتاب جدير بأن يعاد تحقيقه وإخراجه في صورة
تكون أوفى وأكمل .

أن عبد عوف بن أصرم من بنى هلال بن عامر
ابن صعصعة ولي فارس لعبدالله بن عامر ، فر به الأحنف
بن قيس في جيشه غازياً إلى خراسان ، فوقف لهم علي
قنطرة الكر فجعل الرجل ينتسب فيعطيه علي قدر
حسبه ، فكان يعطيهم مائة مائة ، فلما كثروا عليه قال :
أجزوهم فأجزوا ، فهو أول من سن الجوائز ، قال
الشاعر :

فدى للأكرمين بنى هلال

علي علائهم عى وخالى

هم سنوا الجوائز في معد

فصارت سنه أخرى الليالى

ثم يمضى علي هذا النحو يذكر البدرة وأنها سميت
بذلك لوفورها . . . والصلة وأنها ما أخذه الرجل من
السلطان أول ما يتصل به .

* * *

ذلك هو كتاب العمدة في صناعة الشعر ونقده ،
وتلك موضوعاته وأبوابه ، وهذا هو منهج ابن رشيق
فيه ، وخبر من ذلك في التعريف به الرجوع إليه فإن
فيه لأدباً جماً ونقداً يستأهل الدراسة وإطالة الوقوف .



نفخ الطيب للمقرى

بسم
الأستاذ على أدهم

إن لم يكن أوفاهاً جميعاً وأحفظها وأجمعها لأحوال الأندلس الأدبية والسياسية والاقتصادية ، وتراجم رجالها الأعلام ، وشعرائها المبرزين ، وكتابتها الممتازين مع ذكر مجموعة من أشعارهم الرائقة ، ورسائلهم البليغة الممتعة ، ونواديرهم الطريفة ، وسائر بركاتهم وعبقرياتهم ، بل هو أقرب إلى أن يكون موسوعة شاملة لتاريخ الأندلس ومختلف وجوه الحضارة العربية الأندلسية .

ولم يكن هذا الرجل المفتون بحضارة الأندلس أندلسي المولد ، ولم ير الأندلس رأى العين ، فقد كان المسلمون في عهده قد غلبوا على أمرهم في الأندلس وأخرجوا منها ، وطردت البقية الباقية منهم أو ذابت وفيت في الكثرة الأندلسية الغالبة ، وتقلص ظل بقايا نفوذهم فيها تقلصاً تاماً ، ولكنه مع ذلك ظل طوال حياته شديد التعلق بأخبار الأندلس ، دائم الاطلاع على تاريخها وأدبها وعلومها ، مثابراً على استقصاء تلك الأخبار وجمع شتى المعلومات وطلبها في مظانها الأصلية ومراجعها الأمانة الموثوق بها .

وقد ولد المقرى في تلمسان ببلاد الجزائر ونشأ بها ، وهو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد ،

بعض المؤلفات تستمد أهميتها من الموضوع الذى تتناوله وتدور حوله وتعالج قضاياها ومشكلاته ، وبعضها تقوم مكانته على ما نحدثنا به المؤلف عن خواطره وأفكاره ونظراته إلى الكون وتأملاته ، وقد وافانا مؤلف كتاب نفخ الطيب فى المقدمة الضافية التى صدر بها كتابه بطائفة من المعلومات عن مولده ونشأته وتعليمه ودراسته وثقافته والمناصب التى وليها وأسفاره ورحلاته وما لقيه من حسد الحاسدين وكيد الكائدين وأفضى إلينا بجانب من شجونيه وأحزانه لاضطراره إلى أن يعيش مشرداً عن وطنه الذى أحبه وأولع به : وظل خلال تأيئه عنه يحدث نفسه بأن الأيام قد تهادنه وتتيح له العودة إلى مقر نشأته ومدرج طفولته ، ولكنه فى سائر فصول الكتاب يقف موقف المؤرخ الجامع الذى يستقصى الأخبار من مراجعها الماثورة دون أن يوازن بينها أو أن يرجح بعضها على البعض الآخر ، ولكنه مع ذلك واسع المعرفة حسن الذوق بارع العرض شائق الأخبار شأن المحدث اللبق الممتع الذى يستطرد من موضوع إلى موضوع آخر قريب الصلة بالموضوع الأصلي دون أن يدرك السامع ملل أو إعياء ، وكتابه من أوفى المراجع المعروفة فى تاريخ الأندلس والمغرب

مولده قبل الألف بنحو ثمانية أعوام ، وأرجح أن هذا الاستنتاج أقرب إلى الحقيقة مما قرره ليفي بروفنسال .

وبرغم اتصال المقرئ بالسلطان زيدان السعدي وتولية الإمامة والخطابة لجامع القرويين ثم توليه الإفتاء حتى سنة ١٠٢٧ فإنه وجد نفسه في أواخر السنة مضطراً إلى الهجرة متظاهراً بأنه عقد العزم على الذهاب إلى الحج ، وكعادته سكت عن ذكر الأسباب التي دعت إلى ذلك وجعلت الرحيل أمراً لا محيا عنه ، والظاهر أنه أرغم على ذلك لأسباب سياسية ، وهو يذكر لنا أنه لقي في مراكش صاحبها فأشده متمثلاً بقول على ابن عبد العزيز الحضرمي :

محبي تقتضي مقامى وحالى تقتضى الرحيل
هذان خصمان لست أقضى بينهما خوف أن أميلا
فلا يزالان في خصام حتى أرى رأيك الجميلا
فأجابه صاحب مراكش بقوله :

لا أوحش الله منك قوماً تعودوا صنعك الجميلا
ويذكر المقرئ أن أبا الحسن عليا الخزرجي القاسي الشهير بالشاحي لما سمع بعزمه على الارتحال عن الوطن كتب إليه بما كتبه أبو جعفر أحمد بن خاتمة المغربي إلى بعض أشيائه وهو :

أشمس الغرب حقاً ما سمعنا
بأنك قد سثمت من الإقامة
وأنت قد عزمت على طلوع
إلى شرق سموت به علامة
لقد زلزلت منا كل قلب
بحق الله لا تقم القيامة

ويشير إلى سبب ارتحاله إشارة موجزة في مقلمة كتابه قائلاً : « إنه لما قضى الملك الذي ليس لعبيده في أحكامه تعقب أو رد ، ولا محيد عما شاءه سواء كره ذلك المرء أو رد ، برحلتى من بلادى ونقلتى عن محل

والمقرئ نسبة إلى قرية تسمى مقرة كانت موطن أسرته القديم ، وإليها ينتسب بعض كبار علماء المغرب ، وقد حدثنا المقرئ عن مولده بمدينة تلمسان وذكر لنا أنها بلدة عظيمة من أحاسن بلاد المغرب ، وقد قرأ وحصل ببلده على عمه الشيخ الجليل أبي عثمان سعيد بن أحمد المقرئ مفتي تلمسان ، ومن جملة ما قرأ عليه صحيح البخارى ، وقد درس الأدب والفقه المالكي ، ورحل إلى فاس مرتين ، وكانت المرة الأولى سنة ١٠٠٩ وأمضى بها بعض الوقت في الدراسة والتحصيل ، وزارها مرة ثانية سنة ١٠١٣ ، ولا يذكر لنا الأسباب التي حملته على مغادرة بلده وانتقاله إلى فاس حيث استقر به المقام ، وكان على ما يبدو يتردد بينها وبين مراكش ، وكان ذلك في فاتحة عهد السلطان أبي المعالي زيدان السعدي ، وقد هيأت له الإقامة بفاس فرصة الاستزادة من العلم والتوسع في الدراسة .

ولم يذكر لنا المقرئ تاريخ مولده وإن كان قد حرص على أن يذكر لنا تاريخ رحلاته وتنقلاته ، ويقول المستشرق المعروف ليفي بروفنسال في دائرة المعارف الإسلامية إنه ولد سنة ١٠٠٠ وجاراه في ذلك^(١) الدكتور حسين مؤنس ، وقد شك في صحة هذا التاريخ الأستاذ عبد الله عنان^(٢) وقال « يلوح لنا من تتبع نشأة المقرئ وحوادث حياته حسبما يقصها علينا أنه ولد قبل ذلك التاريخ بعدة أعوام ، فهو أولاً يذكر لنا أنه « نشأ بتلمسان إلى أن رحل عنها في زمن الشيبية إلى مدينة فاس سنة تسع وألف » فلو كان مولده سنة ١٠٠٠ لما تحدث هنا عن الشيبية إذ يكون عمره عندئذ تسعة أعوام فقط أعني غلاماً حدثاً وهو ما لا ينصرف إليه الشباب » ويستخلص الأستاذ عنان من ذلك أن

(١) راجع مقال الدكتور حسين مؤنس في العدد ٥٢ من مجلة العربي صفحة ٤٧ .

(٢) راجع مقال الأستاذ عبد الله عنان عن المقرئ في كتابه « تراجم إسلامية شرقية وأندلسية » صفحة ٢٤٥ .

طارفي وتلادى بقطر المغرب الأقصى الذى تمت محاسنه
لولا أن سمسرة الفن سامت بضائع أمنه نقصاً ، وطما
به بحر الأهوال . . . وذلك أواخر رمضان من عام
سبعة وعشرين بعد الألف تاركاً المنصب والأهل والوطن
والألف » ويذكر لنا أنه لم يستطع السلو عن وطنه
قائلاً : « وربما رمت انتحافى مذهب السلو وانتحالى ،
خلال أحوال إقامتى وارتحالى ، فلم ينتقل عن تلك
الصفات حالى . . . فإن لاح سنا برق شافى أو ترنم
شاد حدا بى إلى الهيام وسافى . . . ولا أستطيع
الاعراب عن أمرى العجيب لما بى من النوى المذهل
والجوى المدهش والوجيب . . . وأضرع إليه سبحانه
في تيسير العود إلى أوطانى . . . وأن يلحقنى بذلك الأفق
الذى خيره موفور وحق من فيه معروف لا منكر
ولا مكفور » .

ويلقى الأستاذ عبد الله عنان ضوءاً على سبب
ارتحال المقرئ فيقول : « تولى مولاي زيدان الملك
دون أخويه المأمون وأبى فارس سنة ١٠١٢ هجرية ،
ولم يلبث أن نشبت بينهما حروب أهلية متوالية . وهزم
مولاي زيدان أولاً وفر إلى تلمسان . ثم استعاد ملكه بعد
عادة محاولات دموية ، وبعد أن أجلى عنه غير مرة في
سنة ١٠١٨ بيد أن عهده كان مضطرباً فياضاً بالحروب
والفتن ، ولا ريب أن المقرئ لم ترقه هذه الحياة
المضطربة وأنه اضطر إلى مغادرة المغرب تفادياً من
عواقب الفتن والدسائس المستمرة التى كانت تكدر
صفو الحياة في فاس » .

وبعد أن أدى المقرئ فريضة الحج ورد إلى مصر في
سنة ١٠٢٨ وسكنها وتزوج بها من السادة الوفائية :
ولم يلق في مصر ما كان يؤمل من طيب الإقامة والخفاوة
والتقدير والتشجيع ، وقد سئل عن حظه بمصر فقال :

قد دخلها قبلنا ابن الحاجب وأنشد فيها قوله :
يا أهل مصر وجدت أيديكم
في بنطها بالسخاء منقبضة
لما عدت القرى بأرضكم
أكلت كتي كائننى أرضة
وأنشد لنفسه :

تركت رسوم عزى في بلادى
وصرت بمصر منسى الرسوم
ونفسي عفتها بالذل فيها
وقلت لها عن العلياء صومى
ولى عزم كحد السيف ماض

ولكن الليالى من خصومى
ثم زار بيت المقدس في شهر ربيع الأول سنة
١٠٢٩ ورجع منها إلى القاهرة ، وكرر من مصر
الذهاب إلى مكة ، ففي سنة ١٠٣٧ كان قد ذهب إلى
مكة خمس مرات وأملى بها دروساً عديدة ووفد على
طيبة مدينة الرسول سبع مرات ، وأملى الحديث النبوى
بجوار القبر النبوى ورجع إلى مصر سنة ١٠٣٩ ودخل
القدس في شهر رجب من تلك السنة وأقام خمسة وعشرين
يوماً ثم رحل منها إلى دمشق فدخلها في أواخر شعبان ،
وأنزلته المغاربة في مكان لا يليق به فأرسل السيد أحمد
ابن شاهين - أحد الأدباء البارزين في دمشق - مفتاح
مدرسة الجقمقية : وكتب مع المفتاح هذه الأبيات :

كنف المقرئ شيخى مقرئ
وإليه من الزمان مقرئ
كنف مثل صدره في اتساع
وعلوم كالبحر في ضمن بحر
أى بدر قد أطلع الدهر منه
ملاً الشرق نوره أى بدر

أحمد سيدى وشيخى وذخرى
وسعى وذاك أشرف فخر
لو بغير الاقدام يسعى مشوق
جثته زائر على وجه شكرى
فأجابه المقرئ بقوله :

أى نظم فى حسنه حار فكرى
وتحلى بדרه صدر ذكرى
طائر الصيت لابن شاهين بنمى
من بروض الندى له خير ذكر
أحمد الممتطين ذروة مجد
لعوان من المعانى وبكر
حل مفتاح وصله باب وصل
من معانى تعريفه دون نكر
يا بديع الزمان دم فى ازدياد

بالعلا وازدياد تجنيس شكرى

ورأى المقرئ دمشق فاستوطنها بضعة أسابيع ،
وأملى بها صحيح البخارى فى الجامع الأموى ، ولم يتفق
لغيره من العلماء الواردين إلى دمشق ما اتفق له من
الخطوة وإقبال الناس عليه ، وجرت بينه وبين أدبائها
وعلمائها مطارحات شتى ، وكان أكثر أدبائها إقبالا عليه
وتعظيما له واعجابا به الأديب أحمد بن شاهين القبرسى
الأصل ، ويصف لنا المحيى فى خلاصة الأثر حفاوة
أهل دمشق به بقوله : « وأملى صحيح البخارى بالجامع
تحت قبة النسر بعد صلاة الصبح ، ولما كثر الناس بعد
أيام خرج إلى صحن الجامع تجاه القبة المعروفة بالباعونية
وحضره غالب أعيان علماء دمشق ، وأما الطلبة فلم
يتخلف منهم أحد ، وكان يوم ختمه حافلا جدداً ،
اجتمع فيه الألوف من الناس ، وعلت الأصوات
بالبكاء فنقلت حلقة الدرس إلى وسط الصحن إلى
الباب الذى يوضع فيه العلم النبوى فى الجمععات من

رجب وشعبان ورمضان ، وأتى له بكرسى الوعظ ،
فصعد عليه وتكلم بكلام فى العقائد والحديث لم يسمع
نظيره قط ، وتكلم على ترجمة البخارى وأنشد له
بيتين ، وأفاد أنه ليس للبخارى غيرهما ، وهما :

اغتنم فى الفراغ فضل ركوع
فعمسى أن يكون موتك بغنة

كم صحيح قد مات قبل سقيم
ذهبت نفسه النفيسة فلتة

ونزل عن الكرسي ، فازدحم الناس على تقبيل
يده ، وكان ذلك نهار الأربعاء سابع عشر شهر رمضان
سنة سبع وثلاثين وألف .

وقد تركت فى نفسه هذه الزيارة أجمل الأثر وأبقىه
فكان يكثر الاهتمام بمدحها ، ومن شعره فى مدحها
قوله :

محاسن الشام جلت عن أن تقاس بحد
لولا حمى الشرع قلنا ولم نقف عند حد
كأنها معجزات مقرونة بالتحدى
وقد تغنى بجمال دمشق ومحاسنها فى أبيات كثيرة
ومقطوعات متعددة ، ويقول فى الثناء على أهل دمشق
« لو تعرضت لأسمائهم وحلام أدام الله تعالى سؤددهم
وعلامهم لضاق عن ذلك النطاق وكان من شبه التكليف
بما لا يطاق ، فليت شعرى بأى أسلوب أودى بعض
حقهم المطلوب أم بأى لسان أننى على مزاياهم الحسان ،
وما عسى أن أقول فى قوم نسقوا الفضائل ولواء ،
وتعاطوا أكواب المحامد ملاء ، ومحبوها من المحمد
مطارف وملاء ، وحازوا المكارم ، وبذوا الموادد
والمصارم ، سؤدداً وعلاء ، فهم الذين نوهوا بقدرى
الحامل ، وظنوا مع نقصى أن بحر معرفتى وافر كامل
حسباً اقتضاه طبعهم العالى » .

الألباب ، وتصرفه في فنون البلاغة حالي الولاية والعزل ،
إذ هو فارس النظم والنثر في ذلك العصر . . . فلما تكرّر
ذلك غير مرة على أسماعهم لهجوا به دون غيره حتى
صار كأنه كلمة إجماعهم ، وعلق بقلوبهم وأضحى
منتهى مطلوبهم « وطلب منه المولى أحمد الشاهيني أن
يتصدى للتعريف بلسان الدين في مصنف يعرب فيه عن
بعض أحواله وأنبائه ، وبدائع وصنائه ووقائع مع
ملوك عصره وعلمائه وأدبائه ، وبعض ما له من المنشور
والمنظوم ، واستصعب المقرئ النهوض بهذا العبء في
أول الأمر ، وكان من دواعي اعتذاره عدم تيسر
الكتب التي يستعين بها على هذا المرام لأنه خلف أكثر
كتبه بالمغرب ، والمراجع الأندلسية نادرة في المشرق ،
ومنها كما قال هو عن نفسه « شغل الخاطر بأشجان
الغربة ، الجالبة للفكر غاية الكربة ، وتقسم البال بين
شغل عائق ولبال ، وأنى يطبق سلوك هذا المضيق من
اكتحلت جفونه بالسهاد ونبت جنوبه عن المهاد ،
وسدد نحوه الأسف سهمه ، وشغل باله ووهمه ، وبث
في قلبه تريحاً . . . فما شام بارقة أمل إلا في النادر ،
ولا ورد منهل صفاء إلا وكدره مكدر غادر » ويسترسل
الرجل في وصف الآلام التي كان يعانيها في غربته
وما لقيه من داء الحسد برغم كساد الأدب في عصره ،
ولكن صاحبه المولى الشاهيني لم يجعل له فسحة ولا
مندوحة ، ولم يقبل أعذاره ، وكرر عليه الإلحاح حتى
استجاب له ، ووعدته بالشروع في تأليف الكتاب عند
وصوله إلى القاهرة ، وبعد استقراره بمصر بدأ في
وضع تصميم الكتاب وكتب منه نبذة ، ووقف به العزم
عن المضي في التأليف وأضرب برهة « لاختلاف أحوال
الدهر نفعاً ودفعاً » ولكن صديقه الشاهيني عاد يذكره
بانتجاز الوعد ، وذكره بالأيام التي قضها بصحبته في

ومما زاده تعلقاً بالشام أنها ذكرته ببلاده التي
ارتحل عنها مرغماً وهو يقول في ذلك : « وقد تذكرت
بلادى النائية بذلك المرأى الشامى الذى بهر رائيه ،
فما شت من أنهار ذات انسجام . . . وأزهار متوجة
للأدواح ، مروحة للنفوس بعاطر الأرواح ، وحدائق
تغشى أنوارها الأحداق ، وجنان أفنانها في الحسن
ذوات أفنان . . . وعند روثي لتلك الأقطار الجليلة
الأوصاف العظيمة الأخطار تفاعلت بالعودة إلى أوطان
لى بها أوطار ، إذ التشابه بينهما قريب في الأنهار
والأزهار ذات العرف المعطار ، وكنت قبل حلولي
بالبقاع الشامية مولعاً بالوطن لا سواء فصار القلب بعد
ذلك مقسماً بهواه ، ومحاسن الشام وأهله طويلة عريضة ،
وهو مقر الأولياء والأنبياء ولا يحجل فضله إلا الأعمار
الأغبياء » .

وذكر لنا في مقدمة كتابه الباعث على تأليفه فقال
« وكنا في خلال الإقامة بدمشق المحوطة : وأثناء التأمل
في محاسن الجامع والمنازل والقصور والقوطة ، كثيراً
ما ننظم في سلك المذاكرة درر الأخبار الملقوطة . ونتفياً
من ظلال التبيان مع أولئك الأعيان في مجالس مغبوبة .
نتجاذب فيها أهداب الآداب : ونشرب من سلسال
ونتهادى لباب الألباب : ونمد بساط الانبساط ،
ونسدل أطناب الأطناب . ونقضى أوطار الأقطار ،
ونستدعى أعلام الأعلام ، فينجر بنا الكلام والحديث
شجون ، وبالتفنن يبلغ المستفيدون ما يرجون ، إلى
ذكر البلاد الأندلسية ، ووصف رياضها السندسية ،
التي هي بالحسن منوطة . . . فصرت أورد من بدائع
بلغائها ما يجرى على لساني . . . وأسرد من كلام وزيرها
لسان الدين بن الخطيب ما تثيره المناسبة وتقتضيه من
النظم الجزل . . . والإنشاء الذى يدهش به ذاكره

دمشق ، فشجعه ذلك على العودة إلى اتمام تأليف الكتاب ، وحدث له بعد ذلك عزم على زيادة ذكر الأندلس جملة ومفاخرها الباسقة ، وساعده على ذلك سبق اهتمامه بأدب الأندلس وتاريخها قبل ارتحاله من المغرب ، وكان قد اقتنى مجموعة من ذخائر الكتب الخاصة بالأدب الأندلسي وتاريخ الأندلس ، ولكنه لم يستصحب منها إلا النزر اليسير ، وترك أكثرها بالمغرب ، وهو يقول في ذلك « ولو حضرنى ما خلفته مما جمعت في ذلك الغرض وألفته لقرت به عيون وسرت ألباب » وهو يؤكد لنا أنه لم يقصد بتأليف الكتاب ربحاً مادياً ، أو مصلحة عاجلة ، وإنما ألفه وفاء لحقوق الصداقة ، وخالص الود حسب قوله « لم يكن جمعى علم الله هذا التأليف لرفد أستهديه أو عرض نائل أستجديه ، بل لحق ود أؤديه ، ودين وعد أقدمه وأبديه ، وتلبية داع أحبيه وأفديه » .

ويتحدث المقرئ عن تنسيق الكتاب فيقول : « بعد أن ضمنت تمام هذا التصنيف وأمنت النظر فيما يحصل التقريط لسامعه والتصنيف قسمته قسمين القسم الأول فيما يتعلق بالأندلس من الأخبار والقسم الثانى فى التعريف بلسان الدين بن الخطيب » .

والقسم الأول فيه ثمانية أبواب ، الباب الأول فى وصف جزيرة الأندلس وحسن هوائها واشتمالها على كثير من المنافع والمحاسن ، وذكر بعض مآثرها ، وتعداد كثير مما لها من البلدان والكور ، والباب الثانى فى فتح الأندلس على يد موسى بن نصير ومولاه طارق ابن زياد وتاريخها فى عهد الولاة من قبل بنى أمية وصيرورتها ميداناً للجهاد ، والباب الثالث فى سرد بعض ما كان للدين الإسلامى بالأندلس من العز والمكانة والقهر للعدو وأعمال أهلها فى الجهاد بالأسنة والسيوف ،

والباب الرابع فى ذكر قرطبة وجامعها الأموى والامناع بحضرتى الملك الزهراء الناصرية والعامرية الزاهرة ، ووصف جملة من منزهات الأندلس ومصانئها ، والباب الخامس فى التعريف ببعض من رحل من الأندلسيين إلى بلاد المشرق ومدح جماعة من أعلامهم وما اقتضته المناسبة من كلام أعيان البلاد التى رحلوا إليها ، والباب السادس فى ذكر بعض الوافدين على الأندلس من أهل المشرق ، والباب السابع فى نبذة مما امتاز به أهل الأندلس من توقد الأذهان وبذلهم فى سبيل اكتساب المعارف وجملة من أجوبتهم الدالة على لودعيتهم وألمعيتهم وغير ذلك من أحوالهم ، والباب الثامن فى ذكر تغلب العدو على الجزيرة بعد صرفه وجوه المكيد إليها وتضريبه بين ملوكها ورؤسائها حتى استولى عليها واستغاثت من بها بالنظم والنثر أهل ذلك العصر من سائر الأقطار حين جاءها الأعداء من خلفها ومن بين يديها ، ولم يخل باب فى هذا القسم من كلام لسان الدين ابن الخطيب .

والقسم الثانى فى التعريف بلسان الدين بن الخطيب وذكر أنبائه وما يناسبها من أحوال العلماء والأعلام الذين اقتضى ذكرهم شجون الكلام والاستطراد ، وفيه أيضاً ثمانية أبواب ، الباب الأول فى ذكر أولية لسان الدين وذكر أسلافه وما يناسب ذلك ، والباب الثانى فى نشأته وترقيه ووزارته ونجاحه ومساعدة الدهر له ثم قلبه له ظهر المحن وما لقى من حسد الحاسدين ومحن الكائدين ، وذكر قصوره وأمواله ، وغير ذلك من أحواله حتى وفاته والباب الثالث فى ذكر مشايخه الجللة وما يتصل بذلك من الأخبار والمناسبات ، والباب الرابع فى مخاطبات الملوك والأكابر الموجهة إليه وثناء غير واحد من أهل عصره عليه .

والباب الخامس في إيراد جملة من نثره ونظمه وما يتصل بذلك من بعض أزجاله وموشحاته والباب السادس في مصنفاته في الفنون ومؤلفاته المحققة ما كمل منها وما اخترمته دون اتمامه المنون .

والباب السابع في ذكر بعض تلامذته الآخذين عنه والباب الثامن في ذكر أولاده الوارثين عنه العلم ووصيته لهم وما يتبع ذلك من المناسبات ويقول لنا المقرئ إنه سمي كتابه في أول الأمر « بعرف الطيب في التعريف بالوزير ابن الخطيب » ، ولما ألحق به أخبار الأندلس سماه « بنفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب » .

ويشير المقرئ إلى فضل أهل الشام في إبحاثهم إليه فكرة تأليف الكتاب وحشم له على إنجاز تأليفه حينما قرر عزمه عن المضى في التأليف قائلاً « ولهذا الكتاب بالشام تعلق من وجوه عديدة . . . أولها أن الداعي لتأليفه أهل الشام ، وثانياً أن الفاتحين للأندلس هم أهل الشام . . . وثالثها أن غالب أهل الأندلس من عرب الشام الذين اتخذوا الأندلس وطناً مستأنفاً وحضرة جديدة ، ورابعها أن غرناطة نزل بها أهل دمشق وسموها باسمها لشبهها بها في القصر والنهر والدوح والزهر والغوطة الفيحاء .

وفي كل باب من أبواب الكتاب يحشد المقرئ مجموعة هائلة من المعلومات التاريخية والجغرافية والاجتماعية والأدبية منقولة من كتب مختلفة أكثرها يعتبر في حكم المفقود مما يجعل للكتاب قيمة لا تقدر ، ويضعه في طليعة المراجع الأولى لتاريخ أسبانيا الإسلامية من أيام الفتح إلى آخر أيام استردادها ، وفي تاريخ الحقبة الأخيرة هو المرجع الوحيد ، ويحوى القسم الأول من الكتاب بعض الرسائل الهامة كاملة مثل

رسالتى ابن حزم والشقندى في فضل الأندلس ، وفي الفصل الخاص بقرطبة يعقد مقارنات بينها وبين بعض بلاد الأندلس الأخرى ويروى الطرائف عن أهلها ومختارات من أشعار شعرائها والباب الخاص بالتراجم حافل بالمعلومات القيمة .

وفي عرضه لسيرة ابن الخطيب يذكر لنا أخبار أساتذته ومعاصريه وتاريخ غرناطة والمغرب من أوائل أيام بني نصر إلى سقوط غرناطة .

ومن المصادر التي رجع إليها المقرئ تاريخ ابن حيان مؤرخ الأندلس الجليل الشأن ومؤلفات الحميدى والحجاري وابن بشكوال والرازي وكتب ابن الخطيب وقلائد العقيان للفتح بن خاقان وغير ذلك من المراجع ؛ وللمقرئ مؤلفات أخرى كثيرة منها كتاب فتح المتعال في وصف النعال ، وإيضاء الدجنة في عقائد أهل السنة ، وأزهار الكرامة ، والبداء والنشأة ، والدر الثمين في أسماء الهادى الأمير وغير ذلك من المؤلفات ، وأرجح أن من أهمها كتابه القيم المسمى « بأزهار الرياض في أخبار عياض » وهو أشبه بكتاب نفح العليق ، وقد ألفه وهو في مدينة فاس قبل ارتحاله إلى الشرق ، وعياض من كبار العلماء الذين أخرجهم المغرب ، وكتابه « الشفا في التعريف بحقوق المصطفى » من الكتب القيمة وقد اتبع المقرئ في كتابته عن ابن الخطيب النهج الذي اتبعه من قبل في تأليف كتاب أزهار الرياض وهو جعل المترجم له نواة يجمع حولها الأخبار الجمة والمعلومات المستفيضة ويتخذها محوراً يدير حوله الموضوع ويؤلف بين شوارده ، ويضم متناثره ، وهو يحاول أن يفهم الرجل عن طريق فهم عصره ، واستقصاء معارف زمنه والإحاطة بالظروف التاريخية التي مهدت له السبيل واستفتحت له المغلق وقربت له البعيد .

وقد ألف المقرئ أكثر كتبه في القاهرة وأحسبها
كتبت جميعها قبل نفح الطيب فإنه لم يعمر طويلاً بعد
كتابه .

وقد زار المقرئ دمشق في سنة ١٠٤٠ - كما يروى
لنا صاحب خلاصة الأثر - ولقى من الأكرام مثل
ما لقيه في قدمته الأولى وعاد إلى مصر واستقر بها مدة
يسيرة ، ثم طلق زوجته الوفائية واعتزم العودة إلى
دمشق للاستقرار بها فعاقه المرض المفاجئ وكانت وفاته
في جمادى الآخرة سنة إحدى وأربعين وألف (١٠٤١)
ودفن بمقبرة المجاورين .

ومؤلف نفح الطيب علاوة على صبره في الجمع
وقدرته على التأليف والتنسيق شاعر مجيد قد لا يرتفع
شعره إلى مستوى شعر كبار الشعراء ، ولكنه كذلك
لا ينزل إلى حضيض ما يسمى بشعر العلماء المعروف
بالغثاء والركاكة والجفاف والذي يبدو فيه ضعف
الخيال ونضوب الاحساس ، وفي شعر المقرئ سلاسة
وليونة ، وعدوبة ومائية ، وعليه مسحة من جمال
الفن ، وهو يدل على نفس حساسة وشعور مرهف
وعاطفة دينية قوية ، ويمتاز نثره بأشراق الديباجة ،
ومتانة المبنى والقدرة على التصرف في استعمال اللفظ ،
وهو أقرب في نثره المسجوع إلى طريقة الكتاب
الأندلسيين ، وقد كثر إنتاجه لأنه كان متعدد الجوانب
دائم التحصيل ، وهو من غير شك من الكتاب الذين
دانوا قراء اللغة العربية بكثرة ما كتبوا وألفوا وبذلوا
من الجهد الثمر النافع .

وقد عرف له قدره ومكانته علماء عصره وما بعد
عصره ، فالحبي صاحب خلاصة الأثر يقول في مستهل
ترجمته له : « حافظ المغرب لم ير نظيره في جودة
الترجمة وصفاء الذهن وقوة البديهة ، وكان آية باهرة
في علم الكلام والتفسير والحديث ومعجزاً باهرأ في
الأدب والمحاضرات ، وله المؤلفات الشائعة » والشهاب
الخفاجي في « ربحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا »
يقول عنه « فاضل لغز المناقب مشرق ، وبدر لعلو همته
سار من المغرب للمشرق ، وهو رفيق السداد وبيت
مجدد منتظم الأسباب ثابت الأوتاد . . . وهو لفقه مالك
أكرم سيد مالك . . أما الشعر فهو أصمعي باديته
وحسان فصاحته » ويقول الشهاب الخفاجي عن إقامة
المقرئ بالقاهرة « لما رأى ما بمصر من الحسد والنفاق
وتجارة الآداب ليس لها بسوقها نفاق ولم يرض بالكساد
ومسابقة الحمير للجواد ارتحل للشام ذات العماد » وكان
يتطلع إلى لقائه ولكن « سبقت المنايا الأمانى » كما يقول
الخفاجي فلم يتح له أن يراه ويسمع منه .

وقد أخرجت مطبعة بولاق كتاب نفح الطيب
كاملاً في أربعة أجزاء كبيرة سنة ١٢٧٩ هجرية
(١٨٦٢ ميلادية) وعنى به جماعة من المستشرقين على
رأسهم العلامة المستشرق دوزي ، وقد أخرجت القسم
الأول من الكتاب الخاص بالأندلس بين سنتي ١٨٥٥
وسنة ١٨٦١ ومهد لهذه الطبعة المستشرق دوجا بترجمة
للمقرئ ، وطبع نفح الطيب بالقاهرة بعد ذلك غير مرة
والطبعة التي رجعت إليها تمت في عشرة أجزاء سنة
١٣٦٩ بمطبعة السعادة وبتحقيق الأستاذ محمد محي الدين
عبد الحميد .

مختارات من كتاب نفح الطيب

وصف المقرئ أهوال البحر في رحلته من المغرب إلى الديار المصرية فقال « ثم جد بنا السير في البر أياماً ونأينا عن الأوطان التي أطيننا في الحديث حبالها وهياماً ، وكنا عن تفاعيل فضلها نياماً إلى أن ركبنا البحر وحللنا منه بين السحر والنحر ، وشاهدنا من أهواله وتنافي أحواله ما لا يبر عنه ولا يبلغ له كنهه :

البحر صعب المرام جداً لا جعلت حاجتي إليه أليس ماء ونحن طين فما عسى صبرنا عليه فكم استقبلتنا أمواجه بوجوه بواسر ، وطارت إلينا من شراعه عقبان كواسر ، قد أزعجتنا أكف الرياح من وكرها ، كما نهت اللجج من سكرها ، فلم تبق شيئاً من قوتها ومكرها ، فسمعنا للجبال صفيراً ، وللرياح دويّاً عظيماً وزفيراً ، وتيقنا أننا لا نجد من ذلك إلا فضل الله مجيراً وخفيراً ، وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه ، وأيسنا من الحياة ، لصوت تلك العواصف والمياه ، فلا حيا الله ذلك الهول المزعج ولا بياه ، والموج يصفق لسمع أصوات الرياح فيضطرب بل ويضطرب ، فكأنه من كأس الجنون يشرب أو شرب ، فيبتعد ويقرب ، وفرقه تلتطم وتصطفق ، وتختلف ولا تكاد تتفق ، فتخال الجو يأخذ بنواصيها ، وتجذبه أبدية من قواصيها ، حتى كاد سطح الأرض يكشف عن خلالها ، وعنان السحب يخطف في استقلالها وقد أشرفت النفوس على التلف من خوفها واعتلالها ، وآذنت الأحوال بعد انتظامها باختلالها ، وساءت الظنون ، وتراءت في صورها المنون ، والشرع في قراع مع جيوش الأمواج التي أمدت الأفواج منها بالأفواج ، ونحن قعود ، كدود على عود ما بين فرادى وأزواج ، وقد نبت بنا من القلق أمكنتنا ، وخرست من الفرق ألسنتنا ، وتوهنا أنه ليس في الوجود أغوار

ولا نجود ، إلا السماء والماء وذلك السفين ، ومن في قبر جوفه دفين ، مع ترقب هجوم العدو في الرواح والغدو لاجتيازه على عدة من بلاد الحرب دمر الله سبحانه من فيها وأذهب بفتحها عن المسلمين الكرب ، لا سيما مالطة الملعونة التي يتحقق من خلص من معرفتها أنه أمد بتأييد إلهي ومعونه ، فقد اعترضت في لهوات البحر الشامى شجا ، وقل من ركبها فأفلت من كيدها ونجا ، فزادنا ذلك الحذر الذي لم يبق ولم يذر ، على ما وصفنا من هول البحر قلقاً ، وأجرينا إذ ذاك في ميدان الالتقاء باليد إلى التهلكة طلقاً ، وتشتت أفكارنا فرقاً ، وذينا أسى وندماً وفرقاً ، إذ البحر وحده لا كفى يقارعه ، ولاقوى يصارعه ، ولا شكل يضارعه ، لا يؤمن على كل حال ولا يفرق بين عاطل وحال ، ولا بين أعزل وشاكي ومتباك وباكي

ثلاثة ليس لها أمان البحر والسلطان والزمان فكيف وقد انضم إليه خوف العدو الغادر الخائن والكافر الخائن ، إلى أن قضى الله بالنجاة وكل ما أراد فهو الكائن ، وإن نهى عنه وأخطأ المائن ، فرأينا البر وكأننا قبل لم نره ، وشفيت به أعيننا من المره ، وحصل بعد الشدة الفرح وشمنا من السلامة أطيب الأريج ، فياها من نعمة كشفت عن وجهها النقاب ، يقل شكري لها صوم الأحقاب وعتي الرقاب ، جعلنا الله بآياته معتبرين ، وعلى طاعته مصطبرين ، ولم نخل في البر من معاناة الخطوب ومداراة وجوه للمتاعب ذات تجهم وقطوب ، فكم جبننا منه مهامه فيحداً ، ومسحنا بالخطأ منها أثيراً وصفيحاً ، وفلينا الفجاج وقرأنا من الطرق خطوطاً ذات استقامة واعوجاج ، وقلوب الرفقة من الفرقة في اضطراب وارتجاج ، وربما عميت على المجتهد الأدلة التي يحصل بها على المذهب الاحتجاج ، فترى

الأنفاس تعثر في زفرة الأشواق ، والأجسام قد زرت عليها من التعب الأطواق ، هذا والليل بصفحة البدر مرتاب ، وقد شدت رحال وأقتاب ، وزمت ركاب ورفعت أحداج ، وفريت من الدعة بمدية النصب أوداج ، وتساوى في السير نهار مشرق وليل مقمر أو داج ، وأديم التأويب والإسآد ، وحمل الغربة قد ائقل وآد ، ثم وصلنا بعد خوض بحار يدهش فيها الفكر ويحار وجوب فياف مجاهل يضل فيها القطا عن المناهل إلى مصر المحروسة ، فشفيينا برويتها الأوجاع ، وشاهدنا كثيراً من محاسنها التي تعجز عن وصفها القوافي والأشباع .

وفي وصف الأندلس نقلاً عن الرازي « بلد الأندلس هو آخر الإقليم الرابع إلى المغرب ، وهو عند الحكماء بلد كريم البقعة ، طيب التربة ، خصب الجناب ، منبجس الأنهار الغزار والعيون العذاب ، قليل الهوام ذوات السموم ، معتدل الهواء والجو والنسيم ، ربيع وخريف ومشتاه ومصيفه على قدر من الاعتدال ، وسطة من الحال لا يتولد في أحدها فصل يتولد منه فيما يتلوه انتقاص ، تتصل فواكه أكثر الأزمنة ، وتدوم متلاحقة غير مفقودة ، أما الساحل منه ونواحيه فيبادر بباكوره ، وأما الثغر وجهاته والجبال المخصوصة ببرد الهواء فيتأخر بالكثير من ثمره ، فمادة الخيرات بالبلد متبادية في كل الأحيان ، وفواكه على الجملة غير معدومة في كل أوان ، وله خواص في كرم النبات توافق في بعضها أرض الهند المخصوصة بكرم النبات وجواهره ، منها أن المحلب - وهو المقدم في الأفاويه والمفضل في أنواع الأشنان - لا ينبت بشيء من الأرض إلا بالهند والأندلس ، وللاندلس المدن الحصينة والمعقل المنيع ، والقلاع الحريزة ، والمصانع الجليلة ، ولها البر والبحر والسهل والوعر ، وشكلها مثلث ، وهي معتمدة على ثلاثة أركان ! الأول

هو الموضع الذي فيه صنم قانس المشهور بالاندلس ومنه مخرج البحر المتوسط الشامي الأخذ بقبلى الأندلس ، والركن الثاني هو بشرق الأندلس بين مدينة بربونة ومدينة برديل مما بأيدي الفرنجة اليوم بازاء جزيرتي ميورقة ومنورقة بمجاورة من البحرين البحر المحيط والبحر المتوسط ، وبينهما البر الذي يعرف بالأبواب ، وهو المدخل إلى بلاد الأندلس من الأرض الكبيرة على بلد لفرنجة ، ومسافته بين البحرين مسيرة يومين ، ومدينة بربونة تقابل البحر المحيط ، والركن الثالث منها هو ما بين الجوف والغرب من حيز جليقية ، حيث الجبل الموفى على البحر ، وفيها الصنم العالى المشبه بصنم قانس وهو الطالع على بلد برطانية ، والأندلس أندلسان في اختلاف هبوب أرياحها ومواقع أمطارها وجريان أنهارها : أندلس غربي ، وأندلس شرقي ، فالغربي منها ما جرت أوديته إلى البحر المحيط الغربي ، وتطر بالرياح الغربية ، ومبتدأ هذا الحوز من ناحية المشرق مع المفازة الخارجة مع الجوف إلى بلد شنتمرية طالعا إلى حوز لغرطة المحاورة لطليطة مائلا إلى الغرب ، ومجاورا للبحر المتوسط الموازي لقرطاجنة الخلفاء التي من بلد لورقة ، والحوز الشرقي المعروف بالأندلس الأقصى ، وتجرى أوديته إلى الشرق ، وأمطاره بالرياح الشرقية ، وهو من حد جبل البشكنس ، هابطا مع وادي إبرة إلى بلد شنت مرية ، ومن جوف هذا البحر وغربه المحيط ، وفي القبلة منه البحر الغربي الذي منه يجري البحر المتوسط الخارج إلى بلد الشام ، وهو البحر المسمى ببحر تيران ، ومعناه الذي يشق دائرة الأرض ويسمى البحر الكبير .

وينقل عن قرطبة ما ذكره الحجارى في المسهب « كانت قرطبة في الدولة الروانية قبة الإسلام ، ومجمع أعلام الأنام ، بها استقر سرير الخلافة الروانية ، وفيها تمخضت خلاصة القبائل المعدية والمانية ، وإليها

كانت الرحلة في الرواية إذ كانت مركز الكرماء ، ومعدن العلماء ، وهي من الأندلس بمنزلة الرأس من الجسد ، ونهرها من أحسن الأنهار ، مكتنف بديباج المروج مطرز بالأزهار ، تصدح في جنباته الأطيار وتنعر النواخير ويسم النوار ، وقرطها الزاهرة والزهرء ، حاضرتا الملك وأفقاه النعماء والسراء ، وإن كان قد أخنى عليها الزمان وغير بهجة أوجهها الحسان ، فذلك عادته وسل الخورنق والسدير وعمدان ، وقد أعذر بانذاره إذ لم يزل ينادى بصروفه لا أدان لا أمان وقد قال الشاعر :

وما زلت أسمع أن الملو لك تبني على قدر أخطارها
وينقل عن ابن سعيد في وصف أهل قرطبة
« ولأهلها رياسة ووقار ولا تزال سمة العلم والملك متوارثة فيهم ، إلا أن عامتها من أكثر الناس فضولا ، وأشدهم تشغياً ، ويضرب بهم المثل ما بين أهل الأندلس في القيام على الملوك ، والتشجيع على الولاة ، وقلة الرضا بأمورهم ، حتى أن السيد أبا يحيى أخا السلطان يعقوب المنصور قيل له لما انفصل عن ولايتها « كيف وجدت أهل قرطبة ؟ » فقال « مثل الجمل أن خفت عنه الحمل صاح وإن أثقلته صاح ، ما تدرى أين رضاهم فنقصده ، ولا أين سخطهم فتجنبه ، وما سلط الله عليهم حجاج الفتنة حتى كان عامتهم شراً من عامة العراق ، وأن العزل عنها لما قاسيته من أهلها عندي ولاية ، وإني إن كلفت العودة إليها لقاتل لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين » .

وينقل عن الشقندي في وصف غرناطة « غرناطة دمشق بلاد الأندلس ومسرح الأبصار ومطمح الأنفس ولم تخل من أشراف أمائل وعلماء أكابر وشعراء أفاضل ولو لم يكن بها إلا ما خصها الله تعالى به من كونها قد نبغ فيها النساء الشواعر كنزهون القلعية والركونية وغيرهما وناهيك بهما في الظرف والأدب » .

وينقل عن ابن مفلح في وصف اشبيلية « إن لإشبيلية عروس بلاد الأندلس ، لأن تاجها الشرف ، وفي عنقها سمط النهر الأعظم ، وليس في الأرض أتم حسناً من هذا النهر يضاهي دجلة والفرات والنيل ، تسير القوارب فيه للنزهة والسير والصيد تحت ظلال الثمار وتغريد الأطيار أربعة وعشرين ميلاً ، ويتعاطى الناس السرح من جانبيه عشرة فراسخ في عمارة متصلة ومنارات مرتفعة وأبراج مشيدة ، وفيه من أنواع السمك ما لا يحصى ، وبالجملة فهي قد جاوزت البر والبحر ، والزرع والضرع ، وكثرة الثمار من كل جنس ، وقصب السكر ، ويجمع منها القرمز الذي هو أجل من اللك الهندي ، وزيتونها مخزن تحت الأرض أكثر من ثلاثين سنة ، ثم يعتمر فيخرج منه أكثر مما يخرج منه وهو طرى » .

وينقل عن ابن سعيد « منذ خرجت من جزيرة الأندلس وطفيت في بر العدو ، ورأيت مدنها العظيمة كمراكش وفاس وسلا وسبتة ، ثم طفت في إفريقية وما جاورها من المغرب الأوسط فرأيت بجاية وتونس ، ثم دخلت الديار المصرية ، فرأيت الإسكندرية والقاهرة والفسطاط ، ثم دخلت الشام فرأيت دمشق وحلب وما بينهما - لم أر ما يشبه رونق الأندلس في مياهها وأشجارها إلا مدينة فاس بالمغرب الأقصى ، ومدينة دمشق بالشام ، وفي حماة مسحة أندلسية ، ولم أر ما يشبهها في حسن المباني والتشييد والتصنيع ، إلا ما شيد بمراكش في دولة بني عبد المؤمن ، وبعض أماكن في تونس ، وإن كان الغالب على تونس البناء بالحجارة كالإسكندرية ، ولكن الإسكندرية أفسح شوارع وأبسط وأبدع ، ومباني حلب داخلة فيما يستحسن لأنها من حجارة صلبة ، وفي وضعها وترتيبها اتقان » .

وينقل عنه وصف ثقافة أهل الأندلس « وأما حال أهل الأندلس في فنون العلم فتحقيق الانصاف في شأنهم

في هذا الباب أنهم أحرص الناس على التميز ، فالجاهل الذي لم يوفقه الله للعلم يجهد أن يتميز بصنعة ، ويربأ بنفسه أن يرى فارغاً عالة على الناس ، لأن هذا عندهم في نهاية القبح ، والعالم عندهم معظم من الخاصة والعامة ، يشار إليه ، ويحال عليه ، وينبه قدره وذكره عند الناس ، ويكرم في جوار أو ابتياح حاجة ، وما أشبه ذلك ، ومع هذا فليس لأهل الأندلس مدارس تعيينهم على طلب العلم ، بل يقرءون جميع العلوم في المساجد بأجرة ، فهم يقرءون لأن يعلموا لا لأن يأخذوا جاريًا ، فالعالم منهم بارع لأنه يطلب ذلك العلم بباعث من نفسه يحمله على أن يترك الشغل الذي يستفيد منه ، وينفق من عنده حتى يعلم ، وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم ، فان لها حظاً عظيماً عند خواصهم ، ولا يتظاهر بها خوف العامة ، فانه كلما قيل « فلان يقرأ الفلسفة » أو « يشغل بالتنجيم » أطلقت عليه اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه ، فان زل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقريباً لقلوب العامة ، وكثيراً ما يأمر ملوكهم باحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت ، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن على ما ذكره الحنجاري والله أعلم ، وقراءة القرآن ورواية الحديث عندهم رفيعة ، وللفقه رونق ووجاهة ، ولا مذهب لهم إلا مذهب مالك ، وخواصهم يحفظون من سائر المذاهب ما يباحثون به بمحاضر ملوكهم ذوي الهمم في العلوم ، وسمة الفقيه عندهم جليلاً ، حتى إن المسلمين كانوا يسمون الأمير العظيم منهم الذين يريدون تنويهه بالفقيه ، وهي الآن بالمغرب بمنزلة القاضي بالمشرق ، وقد يقولون للكاتب والنحوي واللغوي فقيه لأنها عندهم أرفع السمات . . . والشعر عندهم له حظ عظيم ، وللشعراء من ملوكهم وجاهة ، ولهم عليهم حظ

ووظائف ، والمجيدون منهم ينشدون في مجالس عظماء ملوكهم المختلفة ، ويوقع لهم بالصلوات على أقدارهم ، إلا أن يخلت الوقت ، ويغلب الجهل في حين ما ، ولكن هذا هو الغالب ، وإذا كان الشخص بالأندلس نحويًا أو شاعرًا فانه يعظم في نفسه لا محالة ويسخف ويظهر العجب ، عادة قد جبلوا عليها .

وينقل عن المؤرخ الأندلسي ابن حيان وصفه لسياسة عبد الرحمن الداخل « ولما ألقى الداخل الأندلسي ثغراً قاصياً غفلاً من حلية عاطلا أرهف أهلها بالطاعة السلطانية ، وحنكهم بالسيرة الملوكية ، وأخذهم بالآداب فأكسبهم عما قليل المروءة ، وأقامهم على الطريقة ، وبدأ فدون الدواوين ورفع الأووين ، وفرض الأعطية ، وعقد الأولوية ، وجند الأجناد ، ورفع العباد ، وأوثق الأوتاد ، فأقام للملك آله ، وأخذ للسلطان عدته ، فاعترف له بذلك أكابر الملوك ، وحذروا جانبه ، وتحاموا حوزته ، ولم يلبث أن دانت له بلاد الأندلس واستقل له الأمر فيها فلذلك ما ظل عدوه أبو جعفر المنصور بصدق حسه وبعد غوره وسعة إحاطته يسترجع عبد الرحمن كثيراً ويعد له بنفسه ويكثر ذكره » .

وينقل عن ابن حيان وصفه لمكانة عبد الرحمن الناصر « أن ملك الناصر بالأندلس كان في غاية الضخامة ورفعة الشأن ، وهادنه الروم وازدلفت إليه تطلب مهادنته ومتاحضته بعظيم الذخائر ، ولم تبق أمة سمعت به من ملوك الروم والأفرنجية والنجوس وسائر الأمم إلا وفدت عليه خاضعة راغبة ، وانصرفت عنه راضية ، ومن جملتهم صاحب القسطنطينية العظمى فانه هاداه ورغب في موادعته »

وينقل عن بعض المؤرخين في وصف الخليفة الأموي الأندلسي الحكم المستنصر « كان حسن السيرة مكرماً للقادمين عليه ، جمع من الكتب ما لا يحُد

ولا بوصف كثرة ونفاة ، حتى قيل إنها كانت أربعمائة ألف مجلد ، وإنهم لما نقلوها أقاموا ستة أشهر في نقلها ، وكان عالماً نبياً صافى السريرة . . . وكان يستجلب المصنفات من الأقاليم والنواحي باذلاً فيها ما أمكن من الأموال حتى ضاقت عنها خزائنه ، وكان ذا غرام بها ، قد أثر ذلك على لذات الملوك ، فاستوسع علمه ودق نظره وجمت استفادته ، وكان في المعرفة بالرجال والأخبار والأنساب أحوذاً نسيج وحده ، وكان ثقة فيما ينقله . . . وقلماً يوجد كتاب من خزائنه الأوله فيه قراءة أو نظر في أي فن كان ، ويكتب فيه نسب المؤلف ومولده ووفاته ويأتي بعد ذلك بغرائب لا تكاد توجد إلا عنده لعنايته بهذا الشأن .

ومن رسالة ابن حزم في الدفاع عن علماء الأندلس والإشادة بفضائلهم يتحدث ابن حزم عن كتاب جمعه أبو غالب تمام بن غالب المعروف بابن التياي في اللغة لم يؤلف مثله اختصاراً واكثراً وثقه نقل ويقول « وههنا قصة لا ينبغي أن تخلو رسالتنا منها وهي أن أبا الوليد عبدالله بن أبي محمد بن عبدالله المعروف بابن الفرضي حدثني أن أبا الجيش مجاهداً صاحب الجزائر ودانية وجه إلى أبي غالب أيام غلبته على مرسية وأبو غالب ساكن بها ألف دينار أندلسية على أن يزيد في الكتاب المذكور « مما ألفه تمام بن غالب لأبي الجيش مجاهد » فرد الدينير وأبي من ذلك ، ولم يفتح في هذا باباً البتة وقال « والله لو بذل لي الدنيا على ذلك ما فعلت ولا استجزت الكذب ، لأنني لم أجمعه له خاصة بل لكل طالب » .

ويسترسل ابن حزم في الدفاع عن علم الأندلسيين فيقول « وبلدنا هذا على بعده من ينبوع العلم ، ونأيه من محلة العلماء — فقد ذكرنا من تأليف أهله ما إن طلب مثلها بفارس والأهواز وديار مضر وديار ربيعة واليمن والشام أعوز وجود ذلك على قرب المسافة في هذه البلاد

من العراق التي هي دار هجرة الفهم وذويه ومراد المعارف وأربابها .

ورسالة ابن حزم في مجموعها دفاع بارع عن علماء الأندلس وشعرائه وأدبائه وهي من خير الآثار الأدبية التاريخية التي نقلها المقرئ في الباب السابع من القسم الأول من كتابه ، وقد ذيل ابن سعيد ما ذكره ابن حزم استيفاء للموضوع .

وينقل لنا المقرئ عن ابن سعيد المنازعة التي حدثت بين أبي الوليد الشقندي وبين أحد علماء طنجة في إظهار فضل الأندلسيين وأدت إلى كتابة رسالة الشقندي الشهيرة فيقول « قال ابن سعيد أخبرني والدي قال كنت يوماً في مجلس صاحب سبتة أبي يحيى بن أبي زكريا صهر ناصر بن عبد المؤمن ، فجرى بين أبي الوليد الشقندي وبين أبي يحيى بن المعلم الطنجي نزاع في التفضيل بين البرين ، فقال الشقندي : لولا الأندلس لم يذكر بر العدو ، ولا سارت عنه فضيلة ، ولولا التوقير للمجلس لقلت ما أعلم ، فقال الأمير أبو يحيى « أتريد أن تقول كون أهل برنا (١) عرباً وأهل بركم بربر » ، فقال « حاش لله ! » فقال الأمير « والله ما أردت غير هذا » فظهر في وجهه أنه أراد ذلك ، فقال ابن المعلم « أتقول هذا وما الملك والفضل إلا من بر العدو » فقال الأمير « الرأي عندي أن يعمل كل واحد منكما رسالة في تفضيل بره ، فالكلام هنا يطول وعمر ضياعاً ، وأرجو إذا أخليتما له فكركما أن يصدر عنكما ما يحسن تخليده » .

وقد استهل الشقندي رسالته بقوله « أما بعد فانه حرك مني ساكننا ، وملأ مني فارغاً فخرجت عن سببتي في الاغضاء مكرهاً إلى الحمية والإباء منازع في فضل الأندلس أراد أن يخرق الاجماع ، ويأتي بما لم تقبله

(١) هذا هو النص الوارد في نفع الطيب وأرجح أن الأصوب أن تكون لفظة بربر في مكان لفظة عرباً ولفظة عرب في مكان لفظة بربر .

النواظر والأسماع ، إذ من رأى ومن سمع لا يجوز
عنده ذلك ، ولا يضلّه من تاه في تلك المسالك ، رام
أن يفضل بر العدو على بر الأندلس فرام أن يفضل
على اليمن اليسار ويقول : الليل أضوأ من النهار ،
فيا عجباً كيف قابل العوالى بالزجاج وصادم الصفاة
بالزجاج ، فيا من نفخ في غير ضرم ، ورام صيد
الزاة بالرخم ، وكيف تتكرر بما جعله الله قليلاً ،
وتعزز بما حكم الله أن يكون ذليلاً ؟ ما هذه الباهتة
التي لا تجوز ؟ وكيف تبدى أمام الفتاة العجوز ؟ سل
العيون إلى وجه من تميل ؟ واستخبر الأسماع إلى حديث
من تصغى

لشتان ما بين اليزيديين في الندى

يزيد سليم والأعربين حاتم

أقن حيائك أيها المغرد بالنحيب ، المتزين بالخلق
المتحجب إلى الغواني بالمشيب الخصب ، أين عزب
عقلك ؟ وكيف نكص على عقبه فهمك ولبك ؟ أبلغت
العصبية من قلبك أن تظلمس على نوري بصرك ولبك ؟
أما قولك « الملوك منا » فقد كان الملوك منا أيضاً ،
وما نحن إلا كما قال الشاعر :

فيوم علينا ويوم لنسا ويوم نساء ويوم نسر
إن كان الآن كرسى جميع بلاد المغرب عندكم
بخلافة بني عبد المؤمن - أدامها الله تعالى - فقد كان
عندنا بخلافة القرشيين الذين يقول فيهم مشرقهم :

وإني من قوم كرام أعزة

لأقدامهم صيغت رؤس المنابر

خلائف في الإسلام في الشرك قادة

بهم وإليهم فخر كل مفاخر

ويقول مغربهم :

ألسنا بنى مروان كيف تبدلت

بنا الحال أو دارت علينا الدوائر

إذا ولد المولود منا تهلت

له الأرض واهتزت إليه المنابر

وقد نشأ في مدتهم من الفضلاء والشعراء ما اشتهر
في الآفاق ، وصار أثبت في صحائف الأيام من
الأطواق في أعناق الحمام .

وسار مسير الشمس في كل بلدة

وهب هبوب الريح في البر والبحر

ولم تنزل ملوكهم في الاتساق كما قيل :

إن الخلافة فيكم لم تنزل نسقا

كالعقد منظومة فيه فرائده

إلى أن حكم الله بنثر سلكهم ، وذهب ملكهم ،
فذهبوا وذهبت أخبارهم ، ودرسوا ودرست آثارهم :

جمال ذى الأرض كانوا في الحياة وهم

بعد المات جمال الكتب والسير

فكم مكرمة أنالوها وكم عثرة أقالوها :

ولأنما المرء حديث بعده فكن حديثاً حسناً لمن وعى
وكان من حسنات ملكهم المنصور بن أبي عامر ،
وما أدراك الذى بلغ في بلاد النصارى غازياً إلى البحر
الأخضر ، ولم يترك أسيراً في بلادهم من المسلمين ،
ولم يبرح في جيش هرقل وعزمة الإسكندر ، ولما قضى
نجه كتب على قبره :

آثاره تنبيك عن أحواله

حتى كأنك بالعيان تراه

تالله لا يأتي الزمان بمثله

أبدأ ولا يحصى النفور سواه

وقد قيل فيه من الأمداح ، وألف فيه من الكتب
ما سمعت وعلمت ، حتى قصد من بغداد ، وعم خيره
وشره أقاصى البلاد ، ولما ثار بعد انتشار هذا النظام
ملوك الطوائف وتفرقوا في البلاد ، وكان في تفرقهم

اجتماع على النعم لفضلاء الابداد إذ نفقوا سوق العلوم ،
وتباروا في المثوبة على المشور والمنظوم ، فما كان أعظم
مباهاتهم إلا قول العالم الفلاني عند الملك الفلاني ،
والشاعر الفلاني مختص بالملك الفلاني ، وليس منهم
إلا من بذل وسعه في المكارم ، ونهت الامداح من
مآثره ما ليس طول الدهر بناثم ، وقد سمعت ما كان
من الفتيان العامرية مجاهد ومنذر وخيران ، وسمعت
عن الملوك العربية بنو عباد وبنو صمادح وبنو الأفطس
وبنو ذى النون وبنو هود ، كل منهم قد خلد فيه من
الامداح ما لومدح به الليل لصار أضوا من الصباح ،
ولم تزل الشعراء تهادى بينهم تهادى النواسم بين
الرياض ، وتفتك في أموالهم فتكة البراض ، حتى إن
أحد شعرائهم بلغ به ما رآه من منافستهم في أمداحه أن
حلف أن لا يمدح أحداً منهم بقصيدة إلا بمائة دينار ،
وأن المعتضد بن عباد على ما اشتهر من سطوته وافراط
هيئته كلفه أن يمدحه بقصيدة فأبى حتى يعطيه ما شرطه
في قسمه ، ومن أعظم ما يحكى من المكارم التي لم نسمع
لها اختاً (١) أن أبا غالب اللغوى ألف كتاباً ، فبذل له
مجاهد العامري ملك دانية ألف دينار ومركوباً وكسا على
على أن يجعل الكتاب باسمه ، فلم يقبل ذلك أبو غالب ،
وقال « كتاب ألفته لينتفع به الناس ، وأخلد فيه همتي ،
أجعل في صدره اسم غيري ، وأصرف الفخر له ،
لا أفعل ذلك » فلما بلغ هذا مجاهداً استحسنت أنفته وهمته ،
وأضعف له العطاء وقال « هو في حل من أن يذكرني
فيه ، لا نصده عن غرضه » ، وإن كان كل ملوك
الأندلس المعروفين بملوك الطوائف قد تنازعوا في
ملاة الحضرة ، فإني أخص منهم بني عباد كما قال الله
تعالى « فيهما فاكهة ونخل ورمان » فان الأيام لم تزل
بهم كأعياد ، وكان لهم من الخنو على الأدب ما لم يقيم
به بنو حمدان في حلب ، وكانوا هم وبنوهم ووزراؤهم

(١) سبق رواية هذه الحادثة في دفاع ابن حزم عن الأندلسيين .

صدروا في بلاغتي النظم والنثر ، مشاركين في فنون
العلم ، وآثارهم مذكورة ، وأخبارهم مشهورة ، وقد
خلدوا من المكارم الثامة ، ما هو متردد في ألسن الخاصة
والعامة ، وبالله إلا ما سميت لي بمن تفخرون قبل هذه
الدعوة المهدية ، أسبق موت الحاجب ؟ أم بصالح
البرغواطى ؟ أم بيوسف بن تاشفين الذى لولا توسط
ابن عباد لشعراء الأندلس في مدحه ما أجروا له ذكراً ،
ولا رفعوا لملكه قدراً ، وبعد ما ذكروه بوساطة
المعتمد بن عباد فان المعتمد قال له وقد أنشدوه « أيعلم
أمير المسلمين ما قالوه ؟ » قال « لا أعلم ولكنهم يطلبون
الحزب » ، ولما انصرف عن المعتمد إلى حضرة ملكه كتب
له المعتمد رسالة فيها .

بتم وبنا فما ابتلت جوانحنا

شوقاً إليكم ولا جفت مآقينا

حالت لفقدكم أياماً فغدت

سودا وكانت بكم بيضا لبالينا

فلما قرئ عليه هذان البيتان قال للقارئ : يطلب منا
جوارى سوداً وبيضاء ، قال : لا يا مولانا ، ما أراد
إلا أن ليله كان بقرب أمير المسلمين نهراً لأن ليالى
السرور بيض ، فعاد نهاره يبعده ليلاً لأن ليالى الحزن
ليال سود ، فقال : والله جيد ، اكتب له في جوابه إن
دموعنا تجري عليه وروؤوسنا توجعنا من بعده « ويمضى
الشقندى في عقد الموازنة بين ما أخرجته الأندلس من
العلماء في مختلف الفنون وما أخرجته المغرب ويرجع
جانب الأندلس على المغرب ، وهى من الرسائل القيمة
التي حفظها لنا المقرئ في النسخ ، والشقندى منسوب
إلى شقندة وهى قرية مطلة على نهر قرطبة مجاورة لها من
جهة الجنوب .

وفى الباب الخامس من القسم الثانى ينقل لنا المقرئ
من ترجمة لسان الدين بن الخطيب لابن خلدون « وأما
المرجم به فهو رجل فاضل ، حسن الخلق ، جم
الفضائل ، باهر الخصل ، رفيع القدر ، ظاهر الحياء ،

أنا وأبي وجدى وجد جدى وقرأت بها ونشأت إلى أن ارتحلت عنها في زمن الشيبية إلى مدينة فاس سنة تسع وألف ، ثم رجعت إليها آخر عام عشرة وألف ، ثم عاودت الرجوع إلى فاس سنة ثلاث عشرة وألف إلى أن ارتحلت عنها للمشرق في أواخر رمضان سنة سبع وعشرين وألف ودخلت مصر برجب من عام ثمانية وعشرين وألف والشام بشعبان عام سبعة وثلاثين وألف وأبت منها إلى مصر أواخر شوال من العام وشرعت في هذا المؤلف بالقعدة من العام » .

وكتاب نفح الطيب - إلى جانب الأخبار التاريخية والرسائل الأدبية - يشتمل كذلك على مجموعة قيمة من القصائد البارعة والمقطعات الفائقة والنوادر الطريفة فهو خزانة علم وأدب وموسوعة معلومات وأخبار :

أصيل المجد ، وقور المجلس ، خاصى الزى ، على الهمة ، عزوف عن الضيم ، صعب المقادة ، قوى الجأش ، طامح لقنن الرياسة ، خاطب للحظ ، متقدم فى فنون عقلية ونقلية ، متعدد المزايا سديد البحث ، كثير الحفظ ، صحيح التصور ، بارع الخط ، مغرى بالتجلة ، جواد ، حسن العشرة ، مبدول المشاركة ، مقيم لرسم التعين ، عاكف على رعى خلال الأصالة ، مفخر من مفاخر التخوم المغربية ، قرأ القرآن ببلده على المكتب ابن برال والعربية على المقرئ الزواوى وغيره ، وتأدب بأبيه » ويمضى فى ذكر العلماء الذين أخذ عنهم ابن خلدون .

وفى أواخر الباب السادس من القسم الثانى يقول المقرئ ضمن حديثه عن مدينة تلمسان « وبها ولدت



أركان العلم لكارل بيرسن

بقتله
الدكتور فؤاد زكريا

أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة عين شمس

تقديم

المفاهيم الرئيسية في العلم الطبيعي ، ويرى إلى مناقشة المشكلات الهامة لمنطق البحث العلمي ، وبيان موقع العلم الحديث في الحضارة التي يعيشها الإنسان اليوم .

ولقد كان الجو الفكري الذي ظهر فيه الكتاب هو ذلك الجو المميز لإنجلترا في نهاية القرن التاسع عشر ، حيث ظهرت نزعة مثالية قوية سيطرت على الجامعات الإنجليزية الكبرى ، وقادتها فئة من الهيجليين الإنجليز المتأخرين . ولا يمكن أن يفهم هذا الكتاب على حقيقته إلا إذا نظر إليه بوصفه رد فعل على هذه النزعة المثالية التي اعتقد مؤلف الكتاب أنها من أكبر العقبات التي تحول دون تقدم العلم . وسنجد فيما بعد أن آراء المؤلف نفسه لم تبعد كثيراً عن المثالية الفلسفية ، بل اتخذت في كثير من الأحيان صبغة ذاتية متطرفة ، وإن لم يتنبه هو ذاته إلى هذه النتيجة . وعلى أية حال فقد كان هذا

الكتاب من العوامل الهامة التي ساعدت على تغيير المناخ الفكري في إنجلترا ، وعلى إرساء دعائم فهم معين للعلم ما زال يجسد له أنصاراً كثيرين في البلاد الأنجلوسكسونية - وأعني به النظرة التجريبية التي تمتد جذورها إلى القرن السابع عشر ، والتي تمثل صفة من

في كل عصر يحرز فيه العلم تقدماً كبيراً في الميدان النظري والميادين التطبيقية ، نجد مجموعة من العلماء الذين لا يكتفون بالإسهام في دفع عجلة الكشف العلمي إلى الأمام ، وإنما يقومون أيضاً بعملية نقد ذاتي يتأملون فيها حدود العلم ويراجعون مناهجه ويحددون موقعه بين سائر أوجه النشاط الفكري والروحي والمادى للإنسان . ولقد كان القرن التاسع عشر فترة تقدم علمي لا شك فيه ، ومن هنا كان من الطبيعي أن يظهر فيه بين الحين والحين عالم لا يكتفى بممارسة الكشف العلمي ، بل يحاول أن يتلمس الموقع الحقيقي للعلم بعد ذلك الشوط الطويل الذي قطعه ، فيقتحم بذلك تلك الأرض التي تصل بين العلم وبين الفلسفة ، ويغدو عالماً متفلسفاً أو فيلسوفاً علمياً .

والكتاب الذي نعرضه هنا مثل بارز من أمثلة عملية النقد الذاتي التي قام بها العلماء في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر . فهو يهدف إلى أن يشرح للعلماء ، ولغير المتخصصين في العلم ، وللمشتغلين بالفلسفة وبشئون الفكر عامة ، المعاني المحددة لعدد كبير من

الصفات الملازمة لتفكير البلاد الناطقة بالإنجليزية . وإذا كانت بعض المناقشات التي تضمنها هذا الكتاب قد فقدت قيمتها لأن تقدم العلم تجاوزها بمراحل ، فلا شك في أن موقفه الفكري العام له في تراث الإنسانية أهمية فائقة لارتباطه باتجاه من الاتجاهات الدائمة للفكر الفلسفي .

حياة بيرسن ومؤلفاته

ولد كارل بيرسن في لندن عام ١٨٥٧ ، لأب كان محامياً إنجليزياً مشهوراً . وتلقى العلم في « الكلية الجامعية » University College في لندن ، ثم في جامعة كيمبردج ، حيث أظهر مقدرة كبيرة في فروع متعددة ، منها التاريخ والأنثروبولوجيا والاجتماع والفلسفة والعلوم الرياضية . وقد عين في عام ١٨٨٢ أستاذاً للهندسة النظرية بالكلية الجامعية بلندن ، ثم عين في عام ١٨٨٤ أستاذاً لكرسي الرياضة التطبيقية والميكانيكا بنفس الكلية . وفي الفترة من عام ١٩١١ إلى عام ١٩١٣ كان يشغل كرسي « جولتن » Galton لعلم تحسين السلالات Eugenics بالكلية ذاتها . وخلال الفترة الطويلة لاشتغاله بالتدريس الجامعي ، كان يلقي محاضرات على الطلبة وجماهير المثقفين يعرض فيها الأسس الهامة لمنهج البحث العلمي ، ويشرح أهم المفاهيم المستخدمة في العلوم الطبيعية . وعلى أساس هذه المحاضرات تبلور في ذهنه كتاب « أركان العلم » الذي نقدمه في هذا البحث .

وإذا كان هذا الكتاب هو مصدر شهرة بيرسن في ميدان الفلسفة والبحث في المناهج العلمية ، فقد اشتهر بين العلماء أنفسهم لأسباب مختلفة تماماً ، أولها أنه كان من الرواد الأوائل لعلم تحسين السلالات ، الذي كان مؤسسه أستاذه « جولتن » ، وثانيها - وأهمها - أنه قام بأبحاث لها أهميتها الكبيرة في علم الإحصاء النظري والتطبيقي ، ولا سيما في ميدان تطبيق المناهج الرياضية

الإحصائية على العلوم البيولوجية . وبعد بيرسن أول رواد علم الرياضة البيولوجية Biometrics ، وقد أنشأ مجلة بهذا الاسم (Biometrika) ظل رئيساً لتحريرها من عام ١٩٠٢ حتى وفاته في عام ١٩٣٦ ، كما كان في الفترة من ١٩٢٥ إلى ١٩٣٠ رئيساً لتحرير مجلة « حوليات علم تحسين السلالات » Annals of Eugenics فضلاً عن إشرافه على معمل تحسين السلالات بعد وفاة جولتن ، وقيامه فيه ببحوث هامة ، منها تطبيقه لمبادئ هذا العلم على أستاذه جولتن في الكتاب الذي ألفه عن حياته ، والذي سيرد في قائمة مؤلفاته .

وأهم مؤلفات كارل بيرسن ، بالإضافة إلى مقالاته العلمية العديدة ، الكتب الآتية :

١ - أبحاث في الملكة البشرية وتطورها^(١) (١٨٨٣)
Inquiries into the Human Faculty and its Development

٢ - الأساس الأخلاقي للاشتراكية (١٨٨٥)
The Moral Basis of Socialism

٣ - الاشتراكية نظرياً وعملياً (١٨٨٧)
Socialism in Theory and Practice

٤ - احتمالات الموت ودراسات أخرى في التطور (١٨٩٧)
The Chances of Death and other Studies in Evolution.

٥ - الحياة القومية من وجهة نظر العلم (١٩٠١)
National Life from the Standpoint of Science

٦ - حياة فرانسيس جولتن ورسائله (في ثلاثة مجلدات . ١٩١٥ - ١٩٢٥)
Life and Letters of Francis Galton

(١) يلاحظ أن الكتاب الرئيسي للسيرة فرانسيس جولتن ، أستاذ بيرسن ، كان يحمل نفس هذا العنوان ، أي أن هذا الكتاب تعليق على كتاب « الملكة البشرية وتطورها » لجولتن .

أما الكتاب الذى نقدمه فى هذا البحث ، وهو « أركان العلم » The Grammar of Science ، فقد ظهرت طبعته الأولى عام ١٨٩٢ ، ثم ظهرت له طبعة ثانية فى عام ١٩٠٠ ، أضاف فيها فصلين عن التطور ، وفى هذين الفصلين عالج العلوم البيولوجية بنفس المنهج الذى عالج به العلوم الطبيعية فى بقية فصول الكتاب . ولكن النتائج التى توصل إليها فى مجال البيولوجيا لم تكن مرتكزة على أساس متين ، لذلك أصدر بيرسن طبعة ثالثة للكتاب فى عام ١٩١١ حذف فيها هذين الفصلين ، وأضاف فصلاً آخر عن الأفكار الثورية الجديدة فى علمى الفيزياء والفلك ، وهى الأفكار التى بدأت فى الظهور بعد مرحلة التحول الكبرى التى شهدناها مطلع القرن العشرين . ولقد كان بيرسن يعتزم إصدار جزء آخر لهذا الكتاب يعالج فيه علوم الحياة فى ضوء آخر ما وصلت إليه من تطورات ، ولكنه لم ينفذ خطته هذه لأسباب غير معلومة . لذلك ظلت هذه الطبعة الثالثة هى الطبعة المعتمدة لهذا الكتاب . وقد اعتمدنا فى هذا البحث على طبعة معادة (reissue) لها ، نشرتها مكتبة Meridian Books (بنويويورك) فى عام ١٩٥٧ .

الأفكار الرئيسية فى كتاب « أركان العلم »

منذ الصفحات الأولى لكتاب « أركان العلم » ، لا يترك بيرسن أى مجال للشك فى إيمانه المطلق بالعلم من حيث هو وسيلة الإنسان الوحيدة لحل مشكلاته . فالعلم أفضل سبيل إلى تعويد المرء الموضوعية والنزاهة فى أحكامه ، وتحليصه من التحيز والنظرة الشخصية إلى الأمور . وإذن فمن الصفات الأساسية التى ينبغى أن تتوافر فى المواطن الصالح ، أن تكون نظراته إلى الأمور علمية . ولا يتعين ، من أجل تحقيق هذا الهدف ، أن يكون المرء عالماً محترفاً أو متخصصاً ، وإنما يكفي أن يعالج الأمور بالطريقة الموضوعية ، ويستخدم فى تفكيره

منهجاً منطقياً سليماً ، ويعالج ما يحيط به من مشكلات اجتماعية وفردية بنفس الأسلوب الذى يعالج به العالم الطبيعى ما يعرض له من المشاكل .

ولا غناء لمجتمع يهدف إلى النهوض بنفسه عن اتباع الأسلوب العلمى فى كل الأمور . صحيح أننا نسمع أصواتاً كثيرة تردد - بأساليب مختلفة - الفكرة القائلة إن للعلم مجالاً محدوداً لا يتعداه ، وأن هناك وسائل أخرى تعيننا على شق طريقنا فى ذلك الميدان الواسع الذى لا يسعنا فيه العلم . غير أن بيرسن ، وإن اعترف بقصور العلم وعجزه فى ميادين متعددة ، يؤكد تأكيداً قاطعاً أن جهل العلم بمجال ما يعنى أن أى منهج آخر يجهل هذا المجال بدوره ، ويعجز عن إرشادنا فيه . وعلى أية حال فمن الخطأ الاعتقاد بأن جهل العلم حالياً يعنى أنه سيظل إلى الأبد جاهلاً فى المستقبل . فليس لنا أن نقطع بأن هناك ميادين معينة ستظل مستعصية على العلم إلى الأبد ، وبأن هناك أنواعاً أخرى من المعارف غير العلمية هى التى تهدينا فى هذه الميادين : ذلك لأن قدرات العلم لا حدود لها ، وكل ما فى الأمر أن هذه القدرات تتكشف بالتدريج ، وتقضى وقتاً وجهداً طويلاً . أما إذا ظلت هناك أمور يقف أمامها العلم عاجزاً ، مهما بلغت درجة تطوره ، فإن هذه الأمور تكون من ذلك النوع الذى يستعصى على المعرفة البشرية ، ولن يعيننا فى فهمها أى منهج آخر غير العلم . ولعل أشهر أنواع المعرفة غير العلمية هى الميتافيزيقا التى اتخذ منها الفلاسفة أداة لمنافسة العلم ، ومرشداً للسير فى المجالات التى يعجز عن إرشادنا فيها المنهج العلمى . ولكن بيرسن يؤكد أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تسمى معرفة بأى معنى من المعانى ، وإنما الميتافيزيقا نوع من الشعر غير الواعى بذاته . والفارق بين المفكر الميتافيزيقى والشاعر هو أن الثانى ينفع المجتمع إذ يقدم إليه تبصراً فى أمور قد تكون مرتكزة على حقائق علمية ، أما الأول

فيضر المجتمع لأنه شاعر لا يعترف بوظيفته الحقيقية ، بل يصوغ الشعر في لغة العقل . ويذهب بيرسن في تأكيده لأهمية العلم إلى حد القول أن الشعر نفسه ينبغي أن يبنى على حقائق العلم ، بل إن العلم أكثر إرضاء لحاستنا الجمالية ، ولشعورنا بالتوافق والانسجام ، من الشعر ذاته ، لأنه هو وحده الذي لا يتناقض مع الملاحظة والتجربة ، وهو وحده الذي يستطيع ضم كل عناصر تجربتنا في نسق منسجم متآلف .

وقائع العلم

يرتبط تفكير بيرسن ارتباطاً وثيقاً بالمذهب التجريبي الإنجليزي في صورته التقليدية الموروثة عن هيوم في القرن الثامن عشر وجون استورت مل في القرن التاسع عشر . وأوضح مظاهر تأثره بهذا التراث التجريبي الإنجليزي اعتقاده بأن العناصر الوحيدة التي يمكن أن تسمى « حقيقية » real بالمعنى الصحيح في هذا العالم هي الانطباعات الحسية sense-impressions . فالسبورة ليست جسماً أو جوهرًا واحداً له صفات معينة ، وإنما هي قبل كل شيء لون وملمس ووزن وصلابة وحرارة . وإذا كنا عادة ننسب هذه الصفات إلى جوهر معين يحملها كلها ، فإن التفكير الصحيح يثبت لنا أنه لا يوجد من وراء هذه الانطباعات شيء . فهي آخر حد تصل إليه معرفة الإنسان . وإذن فالشرط الأساسي لإدراك حقيقة هذه السبورة هو وجود انطباعات حسية مباشرة تتخذ نقطة بداية للإدراك ، ثم « استنتاج » إمكان تلقي انطباعات أخرى لو توافرت الظروف الملائمة له : مثل استنتاج أن من الممكن كسر خشب السبورة أو حرقه إذا تهيأت الظروف اللازمة لذلك :

ولكل انطباع حسى مباشر تأثير مخزن في الذاكرة ، بحيث تبعث هذه التأثيرات المخزنة من جديد لتكون جزءاً كبيراً مما نطلق عليه اسم « الموضوع الخارجى » .

ومن هنا كان بيرسن يتفق مع « لويد مورجان » على تسمية الموضوع الخارجى باسم « المركب » construct ، أعنى ما يجمع في تكوينه بين انطباعات مباشرة ، وانطباعات قديمة مخزنة . ولا ينكر بيرسن أهمية دور الاستدلالات العقلية في تكوين ما نسميه بالموضوعات الخارجية : « فنحن عندما نذكر أن كل محتويات ذهننا مبنية آخر الأمر على انطباعات حسية ، فإننا نحصر في الوقت نفسه على تأكيد أن الذهن قد انتقل ، عن طريق التصنيف والعزل ، إلى إدراكات عقلية بعيدة كل البعد عن الانطباعات الحسية التي يمكن تحقيقها مباشرة . فمحتويات الذهن في أية لحظة أبعد تماماً عن أن تكون مطابقة لنطاق الانطباعات الحسية الواقعية أو الممكنة في تلك اللحظة . ونحن نستخلص على الدوام من انطباعاتنا المباشرة والمخزنة استدلالات بشأن الأشياء التي تتجاوز نطاق التحقيق المباشر بالحس ، أى أننا نستدل على وجود أشياء لا تنتمي إلى العالم الموضوعى ، أو لا يمكن على أية حال التحقق بانطباع حسى مباشر من أنها متممة إليه في اللحظة الراهنة^(١) . ويرى بيرسن أن مهمة العلم الحقيقية هي تصنيف محتويات الذهن هذه وتحليلها ، والقيام بمقارنات واستدلالات دقيقة من الانطباعات الحسية المخزنة ، ومن الإدراكات العقلية المبنية عليها . أى أنه ، مع اعترافه بأن الانطباع الحسى هو الحقيقة الأولى لكل إدراك ، يؤكد أن هذا الانطباع لا يصبح موضوعاً للعلم إلا بعد أن يصل إلى مرحلة الإدراك العقلى conception ، أو الإدراك الحسى perception على الأقل :

ومن الطبيعى أن يؤدى هذا الموقف الذى اتخذته بيرسن منذ البداية إلى نتائج ذاتية مثالية واضحة : فليس في وسعى أن أدرك إلا وعي الخاص ، أما وعي الآخرين فيدرك نتيجة استدلال فحسب^(٢) ، وأما العالم

(١) أركان العلم ، ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٠ .

تمر بأعصاب الحس حتى المخ . فهذا هو القول العلمي الوحيد الذى يمكن الإدلاء به بشأن ما يوجد وراء الانطباعات الحسية»^(١).

هذه إذن صورة العالم عند كارل بيرسن . انطباعات حسية مباشرة هى الأساس الوحيد لمعرفتنا ، واختزان لهذه الانطباعات فى الذهن البشرى ، ثم إجراء تركيبات ومقارنات ذهنية بين الانطباعات المخزنة تتكون منها العناصر الأولية لكل بحث علمي . فالعلم إذن يتعلق بتحليل وتصنيف تلك المركبات الذهنية التى ترتد آخر الأمر إلى انطباعات حسية مباشرة ، وإن كانت صورتها الراهنة تختلف عنها كل الاختلاف . ولعلنا قد أدركنا بوضوح مدى اقتراب هذه الصورة للعالم من تلك الصورة المناظرة لها عند التجريبيين الإنجليز ، ولا سيما هيوم ، ومدى وثوق الصلة بين مهمة العلم ، كما يحددها بيرسن ، ومثيلتها عند الوضعيين فى أواخر القرن التاسع عشر (ولا سيما العالم الألمانى إرنست ماخ Mach) وفى أواسط القرن العشرين (ولا سيما الفيلسوف الإنجليزى آير Ayer) . ولن نتعرض هاهنا لنقد هذه الصورة للعالم وهذا التحديد لمهمة العلم ، وحسبنا أن نوضح ذلك الأساس النظرى الذى تقوم عليه فلسفة بيرسن العلمية ، وهو أساس ستقوم فيما بعد بتحليل مفصل له .

القانون العلمى

هل يوجد القانون العلمى فى الطبيعة ذاتها ، أو فى الذهن البشرى الذى يهتدى إليه ؟ وهل هناك قارق أساسى ، فى هذا الصدد ، بين القانون العلمى وبين القانون التشريعى ؟ يؤكد بيرسن أن هذين النوعين من القانون متشابهان فى صفة أساسية ، هى أن كلا منهما لا وجود له قبل تعبير الإنسان عنه ، ولا معنى له إلا

الخارجى فهو فى نظره « فكرة مزعومة » . ذلك لأن أقصى ما يمكننا أن نقرب به من ذلك العالم المسمى بالخارجى هو أطراف أعصابنا الحسية . وهو يشبه موقفاً بموقف عامل « التليفون » الذى لا يتصل بالمتحدثين إلا من خلال الطرف المحاور له من أسلاك « التليفون » . بل إننا فى موقف أسوأ من موقف صاحبنا هذا : إذ أننا لم نخرج أبداً من مركز « التليفون » ولم نشاهد أبداً واحداً من أولئك المتحدثين الذين تصلنا أصواتهم من خلال الأسلاك . فالعالم الخارجى بالنسبة إلينا ، كما هو بالنسبة إلى هذا العامل ، هو مجموع الرسائل أو المكالمات التى تنقلها الأسلاك (أو الأعصاب) إلينا حيث نكون . « فالرسائل تتوالى علينا من ذلك العالم الخارجى المزعوم فى صورة انطباعات حسية ، ونقوم نحن بتحليل هذه الرسائل وتصنيفها واختزانها وإجراء الاستدلال عليها . غير أننا لا نعرف شيئاً على الإطلاق عن طبيعة « الأشياء فى ذاتها » ، وما يمكن أن يوجد عند الطرف الآخر من نظام الأسلاك التليفونية الخاص بنا »^(١).

وإذن فمعرفتنا تقتصر على ما تنقله إلينا الأعصاب فى أطرافها القريبة منا ، أما ما يقع فى الطرف الآخر منها ، فيظل غير معروف وغير قابل لأن يعرف . وعالم الانطباعات الحسية هذا مغلق علينا تماماً ، ولا أمل لنا فى أن نبعد عنه خطوة واحدة . وإذن ففكرتنا عن العالم الخارجى ليست إلا « إسقاطاً » منا لانطباعاتنا الحسية خارجنا ، ولا يوجد أساس للتمييز بين ما يوجد داخلى وما يوجد خارجى سوى « كمية الانطباع المباشر »^(٢). أما ما يسميه الميتافيزيقيون بالأشياء فى ذاتها ، فلا نعرف نحن عنه إلا صفة واحدة ، هى « القدرة على تكوين انطباعات حسية ، وبعث رسائل

(١) المرجع نفسه ، ص ٦٢ .

(٢) ص ٦٥ .

فكرة العلية

لأنه مرتبط بذهن الإنسان « فالقانون العلمى : هو تلخيص أو تعبير موجز عن العلاقات والتعاقبات بين مجموعة معينة من الإدراكات الحسية والعقلية ، ولا وجود له إلا عندما يصوغه الإنسان »^(١). ولما كان بيرسن يلغى فكرة الأشياء فى ذاتها ، ويرى الطبيعة متوقفة على ملكات الإنسان فى الإدراك والاستعادة ، فإن القانون الطبيعى فى نظره متوقف بدوره على هذه الملكات ، ولا صلة له بأى شئ يخرج عن نطاق الذهن البشرى : وعلى ذلك فإن القانون الطبيعى لا تكون له صحة مطلقة إلا بالنسبة إلى نوع معين من الملكة الإدراكية ، هو ذلك النوع الذى يتوافر للإنسان السوى :

ولا يعنى بيرسن بهذا التعبير الأخير أن عملية الوصول إلى القانون العلمى عملية ذهنية فحسب ، بل يعنى أيضاً أن القانون ذاته ، بعد التوصل إليه ، ينطوى على ربط بين وقائع طبيعية وبين إدراكات عقلية تبعد تماماً عن المجال الخاص بهذه الوقائع . فالقانون العلمى ليس كشفاً لعلاقات موجودة فى طبيعة الأشياء ، وإنما هو « اختراع » لهذه العلاقات ، وهو وصف مختصر لطريقة تعاقب الانطباعات الحسية فى مجال معين ، أو اختزال ذهنى يحل لدينا محل الوصف المطول لتعاقبات الانطباع الحسى^(٢). وإذن فما يقوم به العالم عند وضعه قانوناً طبيعياً هو أن يدرس مجموعة من الظواهر ، ويصنفها ويحللها ويكشف العلاقات والتعاقبات بينها ، ثم يصف أكثر عدد منها بأبسط طريقة ممكنة . ومن هنا كان من الخطأ الفادح أن نتحدث عن القانون العلمى وكأنه « يحكم » الطبيعة : إذ هو لا يعدو أن يكون « وصفاً » للمجرى العادى لإدراكاتنا ، لا « تفسيراً » لها .

تقتصر مهمة القانون فى معناه العلمى - عند بيرسن - على وصف تعاقبات الإدراكات الحسية عن طريق اختزال ذهنى . ولما كان العلم يقتصر على الوصف ، ولا يفسر شيئاً ، فمن الطبيعى ألا ننتظر منه تعليلاً للترتيب الذى تحدث به هذه الإدراكات ، أو إيضاحاً لعللة تكرار هذا الترتيب . وبعبارة أخرى فليس من مهمة العلم أن يصفى عنصر الضرورة على تعاقب انطباعاتنا الحسية . وعلى ذلك فإن ما يسمى بالعلية ليس إلا ملاحظة حدوث تعاقب معين وتكرار حدوثه فى الماضى . أما أن هذا التعاقب سيستمر فى المستقبل ، فهذا ما يستحيل أن نجزم به ، وإنما هو موضوع للاعتقاد أو الإيمان نعر عنه بمفهوم « الاحتمال » . وليس فى وسع العلم مطلقاً أن يبرهن على وجود أية ضرورة كامنة فى التعاقب ، أو أن يثبت بأى يقين مطلق أن من الضرورى تكرار هذا التعاقب فيما بعد . فالعلم بالنسبة إلى الماضى وصف ، وبالنسبة إلى المستقبل اعتقاد^(٣).

ومع ذلك فإن للعلية مفهوماً شعبياً يشيع بين الناس ، ويرتكز على ملاحظة قدرتنا على إحداث أمور معينة بإرادتنا ، مثل رفع الحجر باليد عندما نريد ذلك : فالحوادث التى تتعاقب فى هذه الحالة تبدو راجعة إلى فعل خاص أقوم به ، وأحدثه ، وأسببه ، أى أن قوتى هى التى أدت إلى حدوث هذا التعاقب . وحتى لو سقط الحجر من يدي وكسر النافذة ، فإن الفهم الشعبى لفكرة العلية يحكم فى هذه الحالة بأن سبب هذا الكسر هو الحجر المتحرك ، بحيث يظل لفكرة الإرغام أو الإكراه دور فى هذه الحالة أيضاً ، مع أن كل ما يمكن قوله من وجهة النظر العلمية هو أن جزئيات الحجر كانت تتحرك بطريقة معينة نحو جزئيات الزجاج ، وبعد اصطدامها بها أصبحت نفس الجزئيات تتحرك

(١) ص ١١٣ .

(١) ص ٨٢ .

(٢) ص ٨٧ .

بطريقة مختلفة كل الاختلاف . وإذا كان في وسعنا أن نصف طريقة حدوث هذا التغير ، فليس في استطاعتنا أن نقرر « لماذا » حدث . وأى لإقحام لفكرة الضرورة أو القوة يقضى تماماً على الطابع العلمى لأحكامنا . ومع ذلك فإن تاريخ الفلسفة حافل بأمثلة هذا الفهم الباطل الذى يخلط بين المفهومين الشعبي والعلمى للعلية : فأرسطو حين يعجز عن تعليل حدوث الحركة في البداية ، يدخل فكرة المحرك الأول . ويستمر هذا الخلط حتى القرن التاسع عشر ، حين نجد فيلسوفاً مثل شوبنهاور يجعل من الإرادة مبدأ كونياً ، « ويضع الإرادة من وراء جميع مظاهر الكون ، تماماً كما يفعل البدائى الذى يفترض وجود إرادة إله العواصف من وراء كل عاصفة » (١) .

على أنه ليس يكفي أن نقرر أن الخلط ظل سائداً في فهم الأذهان لفكرة العلية منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحالى ، وإنما الواجب أن نبحث عن تعليل لهذا الخلط المتأصل في النفوس . والتعليل الذى يأخذ به بيرسن هو التعليل العلمى : ففكرة العلية ، في معناها الشعبي الشائع بين الناس ، راجعة أساساً إلى اعتبارات عملية تجعل من المحتم على الكائن المفكر أن يضمنى اطراداً ضرورياً على تعاقب إدراكاته . فالأصل في فكرة العلية كما تشيع في الأذهان ، هو إذن ضرورة عملية تعمل على تجسيمها في صورة ضرورة موجودة في الأشياء ذاتها . وتبلغ هذه الضرورة العملية حداً يستحيل معه أن نفهم بقولنا عالماً يقتدر إلى مفهومى العلة والمعلول (٢) ومع ذلك فإن هذا النظام المطرد بأسره ليس إلا مسألة تجربة ، واعتقادنا به ليس في حقيقة إلا اقتناعاً مبنياً على الاحتمال .

أما الفهم العلمى لفكرة العلية عند بيرسن فإنه يتفق إلى حد بعيد مع تصور جون استورت مل القائل إن

العلة هي السابق المطرد uniform antecedent . وهو يصوغ هذا الفهم على النحو الآتى : « حيثما يكون تعاقب الإدراكات د ، هـ ، و ، ز مسبقاً بلا تخلف بالإدراك ج ، أو تكون الإدراكات ج ، د ، هـ ، و ، ز حادثة دائماً بهذا الترتيب ، أى تكون نظاماً مطرداً (routine) للتجربة ، يقال إن ج هي سبب د ، هـ ، و ، ز ، بينما توصف الأخيرة بأنها نتائجها » (١) .

هذا المعنى الذى ينبغي ، في نظر بيرسن ، أن نفهم به العلية ، يودى إلى اتساع نطاق العلية وانتشارها على نحو يتجاوز كثيراً نطاق « السبب المباشر » الذى تتصوره الأذهان العادية لكل ظاهرة . وما دامت المسألة مسألة تعاقب ، فن الطبيعى ألا تقتصر ، في تحديدنا للعة ، على الظاهرة السابقة مباشرة فحسب ، بل إن كل الظواهر السابقة يمكن أن تكون أسباباً متعاقبة ، وبهذا تتسلسل العلل حتى آخر حد يمكن أن تصل إليه المعرفة الراهنة . ولنضرب لذلك مثلاً : فلو تعقبت علة نمو شجرة في حديقتي ، لوجدت هذه الشجرة راجعة إلى وجود الحديقة ذاتها ، والحديقة ترجع إلى وجود المدينة ، وهكذا تظل سلسلة العلل تمتد مكانياً إلى ما لا نهاية . كذلك فإن نمو الشجرة يرجع إلى اتصاف التربة بخصائص معينة تتصل بالتكوين الجيولوجى في العصور المختلفة ، وبذلك ترجع سلسلة العلل إلى الوراء في الزمان إلى ما لا نهاية . وهكذا فإن تعقب علة ظاهرة واحدة يجزنا إلى البحث في الكون بأسره . ومع اعترافنا بأن العلم لا يحاول التوسع في بحث العلل إلى هذا الحد ، فن الواجب أن نتذكر هذه الحقيقة حتى ندرك مدى ارتباط ظواهر الكون بعضها ببعض ، ومدى تماسك الفروع المختلفة للمعرفة البشرية .

(١) ص ١٢١ .

(٢) ص ١٥٢ .

(١) ص ١٣٠ .

ومن جهة أخرى فمن الواجب ألا نتصور هذا التعاقب الذى تتولد عنه فى أذهاننا فكرة العلة والمعلول ، على أنه تعاقب مطرد بين عناصر متماثلة تماماً . فالواقع أن التماثل المطلق بين عناصر التجربة مستحيل ، وإنما هناك تشابه متفاوت درجته ، ولا يصل أبداً إلى حد التكرار الكامل للعناصر الماضية . ومن المحال أن تتضمن التجارب العلمية المتكررة عوامل متماثلة فى كل شيء ، بل هى تنطوى دائماً على قدر من التنوع ، مهما كان طفيفاً^(١) . فأساس الموجودات إذن هو الفردية ، والتشابه بينها أمر نسبي يتوقف على مدى دقة وسائل التصنيف والقياس ، بحيث أن هذه الوسائل لو ازدادت فى المستقبل دقة لبدأ لنا أن ما نسميه اليوم متماثلاً هو فى حقيقة الأمر مختلف . وبالاختصار ، فما نسميه بالطبيعة يتألف من عناصر وظواهر لكل منها فرديته الخاص ، ولا يمكن أن يتكرر واحد منها أكثر من مرة واحدة ، وإن كنا نكتفى من أجل تحقيق أغراضنا العملية بقدر من التشابه بين هذه الظواهر ، ونتجاهل ما بينها من فروق فردية أو نعجز عن إدراك هذه الفروق نتيجة لقصور ما فى متناول أيدينا من أدوات .

الارتباط بدلا من العلية

فى وسعنا أن نستخلص من المناقشة السابقة لفكرة العلية نتيجتين أساسيتين تتعلقان برأى بيرسن الخاص فى العلية :

الأولى هى أن ما يسمى بالعلة لا يقتصر فى حقيقة الأمر على العنصر السابق مباشرة للظاهرة المراد تعليلها فحسب ، بل إن سلسلة العلل تمتد نظرياً ، فى المكان والزمان ، إلى ما لا نهاية .

والثانية أن الطبيعة لا تعرف اطراداً أو تماثلاً أو هوية تامة بين الظواهر والتكرار المطلق فيها مستحيل ،

(١) ص ١٥٣ .

بل إن الصفة الأساسية لها هى الفردية . وأقصى ما يمكننا أن نجد بين ظواهرها هو درجات متفاوتة من التشابه likeness ، أما التماثل sameness فلا وجود له .

هاتان النتيجتان الهامتان تستبعان تعديلاً أساسياً فى مفهوم العلية : فالعلة والمعلول فى تجاربنا الإدراكية المألوفة لا يدلان إلا على تشابه متفاوت فى الدرجة ، لا على تكرار مطلق . وقانون العلية ليس إلا اقتطاعاً من التجربة ، ولا يكون ماهية التجربة ذاتها . والمشكلة الحقيقية لا تنحصر فى السؤال القائل : هل يؤدي السابق ، المسمى بالعلة ، إلى تكوين اللاحق ، المسمى بالمعلول ؟ وإنما الأهم من ذلك أن نتساءل : ما هى الدرجة أو ما هو الحد الذى يؤدي فيه تشابه السابق إلى تشابه اللاحق ، وإلى أى مدى يؤدي تنوع أحدهما إلى تنوع الآخر ؟ ففى الحالات التى لا يؤدي فيها تنوع السابق إلى أى تأثير فى اللاحق يكون هناك استقلال تام ، وفى الحالات التى يؤدي فيها تنوع السابق إلى تنوع مطابق تماماً لللاحق يكون هناك اعتماد تام . غير أن الاستقلال التام والاعتماد التام حالتان متطرفتان ، تماثلان فى واقع الأمر حدّاً عقلياً للمعرفة . أما فى الحالات الفعلية التى يصادفها العالم فى أبحاثه الواقعية ، فلا وجود لمثل هذه الحالات المتطرفة ، وإنما توجد درجات لا نهاية لها من الارتباط بين الظواهر ، وهى درجات متفاوتة اقتراباً من أحد هذين الحدين العقليين وابتعاداً عن الآخر .

وهكذا يستعوض بيرسن عن مفهوم العلية - الذى يراه مفهوماً عتيقاً - بمفهوم الارتباط correlation ، الذى يؤكد أنه أوسع نطاقاً بكثير من المفهوم القديم ، لأنه يضم فى داخله كل العلاقات التى تقع بين حدى الاستقلال المطلق والاعتماد المطلق . وعلى حين أن الاكتفاء بفكرة العلية لم يكن يتيح تحديداً كمياً لدرجة الاعتماد أو الاستقلال بين الظواهر ، فإن فكرة

الارتباط تمكن من التعبير بصيغة رياضية دقيقة عن موقع الظواهر موضوع البحث بين هذين الحدين المتطرفين . ففي حالة العلية نجد أن الظواهر إما أن تكون خاضعة لهذه العلاقة أو لا تكون ، أما إذا استعصنا عن العلية بالارتباط فإن الحال يتسع لعدد لا نهاية له من الحالات الوسطى التي تتراوح بين هذا الحد المتطرف وذاك . كذلك يمكننا ، بفضل فكرة الارتباط ، أن نربط الظاهرة الواحدة بعدد كبير من الظواهر الأخرى التي قد يكون لكل منها دور متفاوت الدرجة في إحداث الظاهرة الأولى ، وهو ما يتفق مع الفهم الواسع لفكرة العلية ، بما يؤدي إليه من تسلسل لا يقف عند حد ، على حين أن المفهوم القديم للعلية يقتصر على الربط بين ظاهرتين أو مجموعتين من الظواهر فحسب . ومن جهة ثالثة فإن فكرة الارتباط تصلح للتعبير عن عالم لا يتضمن إلا عناصر فردية غير متكررة ، ولا يعترف فيه بالتماثل التام بين الظواهر ، على حين أن مفهوم العلية يفترض وجود أنماط متكررة بينها تجانس كامل . وبالاختصار ، ففي فكرة الارتباط مرونة تفتقر إليها مقولة العلية الجامدة ، وفيها إحلال للفوارق الكمية محل التفسيرات الكيفية ، يتمشى مع الاتجاه العام للعلم الحديث .

ونستطيع أن نقول إن إصرار الباحثين ، عندما تصادفهم ظاهرة معينة ، على أن يتساءلوا : ما سببها ؟ يؤدي بهم في كثير من الأحيان إلى أخطاء أو مواقف متحيزة كان يمكنهم التخلص منها بسهولة لو استعاضوا عن السؤال السابق بالسؤال : ما درجة ارتباطها بالظواهر الأخرى ؟ فالسؤال الأول يقتضى إجابة واحدة ، نهائية ، قاطعة ، هي في معظم الأحيان مستحيلة بالنسبة إلى هذا الكون العظيم التعقيد . أما السؤال الثاني فمن الممكن الإتيان بجواب معقول عنه ، واكتساب معرفة عظيمة القيمة بشأنه . ولو تناولنا ظاهرة طبيعية معقدة مثل حالة الطقس : لوجدنا أن

المكان والزمان

المكان أساساً تعبير ذهني عن قيام ملكة الإدراك بفصل الانطباعات الحسية الموجودة معاً في مجموعات من الانطباعات المترابطة . ففكرة المكان في رأي بيرسن تتوقف أساساً على قدرة الملكة الإدراكية على التمييز والفصل بين المجموعات المختلفة للانطباعات الحسية . وأساس عملية الفصل والتمييز هذه هو التعود والتجارب السابقة . وهي بطبيعتها عملية ذهنية لا تنطبق على الواقع

ونستطيع أن نقول إن إصرار الباحثين ، عندما تصادفهم ظاهرة معينة ، على أن يتساءلوا : ما سببها ؟ يؤدي بهم في كثير من الأحيان إلى أخطاء أو مواقف متحيزة كان يمكنهم التخلص منها بسهولة لو استعاضوا عن السؤال السابق بالسؤال : ما درجة ارتباطها بالظواهر الأخرى ؟ فالسؤال الأول يقتضى إجابة واحدة ، نهائية ، قاطعة ، هي في معظم الأحيان مستحيلة بالنسبة إلى هذا الكون العظيم التعقيد . أما السؤال الثاني فمن الممكن الإتيان بجواب معقول عنه ، واكتساب معرفة عظيمة القيمة بشأنه . ولو تناولنا ظاهرة طبيعية معقدة مثل حالة الطقس : لوجدنا أن

نفسه ، وإنما تحدث لاعتبارات عملية : فذهننا يقوم بوضع حدود حول مجموعات معينة من الانطباعات ، وهى حدود « اعتبارية » لا تطابق أى شئ حقيقى فى عالم الانطباع الحسى أو الظواهر .

وبوافق بيرسن على رأى لينتس القائل إن المكان هو « ترتيب » الظواهر الممكنة الموجودة معاً . ومن الواضح أن فكرة الترتيب لا علاقة لها بوجود الظواهر ذاتها ، إذ أن من الممكن تصور هذه الظواهر بترتيب مخالف ، وعلى ذلك فالترتيب إنما ينتمى إلى طريقة الذهن فى إدراك الظواهر . فمن الواجب إذن أن نتخلى عن النظر إلى المكان على أنه فراغ هائل وضعت فيه الأشياء بطريقة لا صلة لها بملكة الإنسان الإدراكية ، إذ أن المكان ليس شيئاً يضاف إلى الموضوعات الموجودة فيه ، وإنما هو لا ينفصل عن هذه الموضوعات من حيث هى مرتبة على النحو الذى تقتضيه قوانا الإدراكية . « وعلى ذلك فالقول إن الشئ « يوجد فى المكان » يعنى أن الملكة الإدراكية قد ميزته من مجموعات أخرى من الانطباعات الحسية ، التى توجد معاً وجوداً واقعياً أو ممكنأ . وقد يجوز لنا أن نتصور أن للإحساسات وجوداً بدون أية ملكة إدراكية ، ولكن لن يكون هناك عندئذ ذلك النوع من الإدراك الذى نسميه بالمكان . » (١)

والنتيجة التى ترتب على ذلك هى القول إن المكان ينتمى إلى الملكة الإدراكية « الفردية » . فكيف حدث أن تشابهت طرق الإدراك الفردية هذه بين الناس — أو بعبارة أخرى ، لماذا كان المكان عندى وعندك متشابهاً ؟

يعلل بيرسن ذلك بقوله : « فى الصراع بين جماعة وجماعة ، وكذلك بين الجماعة وبيتها ، يكون من الواضح أن أية جماعة تجنى فائدة كبرى من الاتفاق الوثيق بين الملكات الإدراكية لأفرادها ، بينما تلحق أضرار كبيرة بالجماعة التى لا يتوافر لأفرادها مثل هذا الاتفاق ،

فتكون النتيجة الطبيعية استمرار بقاء الجماعة الأولى » (١) وهكذا يتصور بيرسن أن تشابه المكان بين الأفراد المختلفين راجع إلى عوامل اكتسبت فى مرحلة معينة من مراحل الصراع من أجل البقاء ، ويربط على نحو غريب بين الرأى المثالى عند « كانت » وبين نظرية التطور ، وذلك فى تعليقه الهزيل لاتفاق الأذهان على مكان واحد رغم أن كلا منها يدرك المكان الخاص به فحسب .

ويترتب على ذلك أن السؤال عن مدى ضخامة المكان سؤال لا معنى له . فالمكان ضخيم بالنسبة إلى فقط . وأبعد النجوم ، وصفحة الكتاب الذى أمسك به ، هما بالنسبة إلى مجرد مجموعتين من الانطباعات الحسية ، والمكان الذى يفصل بينهما ليس فيهما ، وإنما فى طريقة إدراكنا . ومن المحال أن يكون المكان — كما يصوره بعض الكتاب — ممتداً إلى حد يتجاوز خيالنا ، إذ أنه فى واقع الأمر لا يمتد إلا بقدر ما تمتد ملكتنا الإدراكية . وعلى ذلك فإن سر المكان إنما يوجد فىنا ، وفى وعينا ، لا خارجنا .

وليس معنى ذلك أن بيرسن ينكر المكان اللامتناهى وإنما هو يعترف به ، وإن كان يؤكد أن هذا اللامتناهى هو المكان الذهنى أو الهندسى . ففى وسعنا أن نتصور مكاناً لامتناهياً فى الكبر ، أو انقساماً للمكان لامتناهياً فى الصغر ، ولكننا حين نفعل ذلك نكون قد انتقلنا من المكان الواقعى إلى المكان العقلى أو التصورى ، وإن كان هذا الانتقال يحدث فى كثير من الأحيان بطريقة لا شعورية ، فتكون النتيجة أخطاء لا حصر لها فى موضوع المكان اللامتناهى فى الكبر أو الصغر . وفى هذا المكان العقلى نتصور مجموعات الانطباعات الحسية على أنها محدودة بمسطحات ومحاطة بخطوط مستقيمة أو منحنية ، وهكذا يرتبط المكان التصورى ارتباطاً أساسياً بعلم الهندسة . وهنا قد يتساءل سائل : ولم كان علم الهندسة

التي تتمثل لنا بها الظواهر ذهنيًا ، وكانت الأفكار التي نصف بواسطتها تغير المكان والزمان في ظاهرة الحركة أفكاراً هندسية ، أو قوالب نميز بها ونصنف محتويات تجربتنا الإدراكية الحسية التي تندرج كلها تحت ظاهرة « الحركة » المعقدة . فعلم هندسة الحركة هو بدوره وصف ذهني أو تصوري لما يحدث في عالم المدركات الحسية من تغيرات ، نستخدم فيه مفاهيم فكرية كمفهوم السرعة velocity والعجلة acceleration والدوران rotation . . الخ . وإذن فما يطلق عليه اسم « حركة الأجسام » ليس حقيقة من حقائق الإدراك الحسي ، وإنما هو طريقة ذهنية أو تصورية نصف بها التغيرات التي تطرأ على مجموعات الانطباعات الحسية .

المادة

ينظر بيرسن إلى المادة matter على أنها بدورها مفهوم تصوري أو ذهني ، يستخدم في وصف انطباعاتنا الحسية ، ولا يطابقه وجود فعلي في الخارج . أما المادة التي يشيع وصفها بأنها علة الانطباعات الحسية فهي في رأيه كيان ميتافيزيقي لا معنى له من وجهة نظر العلم ، وفكرة لا تقل عمقا عن أي « شيء في ذاته » وعن أي إسقاط . آخر للمعاني البشرية في مجال ما بعد المحسوس ، سواء أكان هو « القوة » أم « العقل اللامتناهي » أم « الإرادة » . . الخ .

ومن الشائع أن توصف المادة بأنها صلبة وغير قابلة للاختراق . وهاتان بالفعل صفتان تتميز بهما مجموعة كبيرة من أفراد فئة الانطباعات الحسية المسماة بالمادية ، غير أنهما لا تنتميان بالضرورة إلى كل أفراد هذه الفئة . فالصلابة وعدم القابلية للاختراق أمران نسيبان ، ولا يدلان على صفة مطلقة تنتمي إلى عالم الواقع . أما القول بأن المادة تتميز بالدوام والبقاء ، فهو في رأي بيرسن قد يكون راجعاً إلى استمرار الانطباعات الحسية لا إلى استمرار شيء غير مدرك من وراء هذه

بالضرورة علماً ذهنياً موضوعاته من صنع العقل وحده ؟ يجيب بيرسن على هذا السؤال بقوله إن الهندسة تقوم أساساً على فكرتين لا وجود لهما في التجربة ، هما فكرتا المماثلة sameness والاتصال continuity . فمفهوم الخط ، مثلاً ، يفترض مماثلة تامة ، واتصالاً كاملاً ، بين كل أجزائه ، ولكن هذا الاتصال وهذه المماثلة لا وجود لهما إلا بالفكر ، أما التجربة فلا تعرف عناصر تقوم بينها مماثلة كاملة أو اتصال تام . « وهكذا لا نجد مفرأ من الاعتراف بالنتيجة القائلة إن التعريفات الهندسية نتائج لعمليات يمكن أن تبدأ في الإدراك الحسي ، ولكن حدودها لا يمكن أن تبلغ فيه . . . فالمفاهيم الأساسية للهندسة ليست إلا رموزاً تتيح لنا الوصول إلى تحليل تقريبي لانطباعاتنا الحسية ، ولكنه لا يمكن أن يكون تحليلاً مطلقاً لها . فهي اللغة الاختزالية العلمية التي نصف بها ونصنف ونصوغ خصائص تلك الطريقة في الإدراك ، التي نسميها بالمكان المدرك حسيًا . وصحتها — شأنها شأن كل المفاهيم الأخرى — إنما تكمن فيما تتيحه لنا من قدرة على تقنين التجربة الماضية والتنبؤ بالتجربة المقبلة . . . ولعلنا لن نجد مثلاً أفضل من الهندسة لإثبات أن العلم يصف عالم الظواهر بمساعدة مفاهيم لا تطابق أية حقيقة واقعة في الظواهر ذاتها » (١)

وما يقال على المكان يقال كثير منه على الزمان . فهما معاً طريقتان تميز بهما الملكية الإدراكية موضوعات إدراكها . وكل ما في الأمر أن المكان يدل على وجود إدراكاتنا معاً في زمان واحد ، والزمان يدل على تلاحق إدراكاتنا في موقع واحد من المكان — أي أن كلا من الفكرتين تعتمد في تصورهما اعتماداً أساسياً على الأخرى . والتصور الجامع بين الزمان والمكان هو الحركة ، أي تغير المكان مع تغير الزمان . ومن هنا كانت الحركة في رأي بيرسن هي الطريقة الأساسية

(١) ص ١٩٨ - ١٩٩ .

باركلى ، قد هاجم المادية لأسباب مضادة تماماً ، هي أنها تفتح الطريق للإلحاد ، وتسد الطريق أمام الإيمان الدينى . ومن المؤكد أن الذهن الفاحص يستطيع أن يستخلص دلالات كثيرة عميقة من هذه المقارنة بين فيلسوفين ينتميان إلى تراث فكرى واحد ، يحارب أحدهما المادية دفاعاً عن الدين ، ويحاربها الآخر دفاعاً عن العلم !

الأفكار الفيزيائية الحديثة

فيما بين الطبعة الأولى (١٨٩٢) والطبعة الثالثة (١٩١١) لكتاب « أركان العلم » ، حدثت ثورة كبرى فى علم الفيزياء قلبت مفاهيمه الأساسية رأساً على عقب . ولم يكن من السهل على من يكتب فى العقد الأول من القرن العشرين أن يدرك الأهمية الهائلة لنظرية النسبية وللكتشاف الضخم فى ميدان الذرة والكهرباء والمغناطيسية . ومن هنا فلم يكن فى استطاعة بيرسن ، بل لم يكن من المنتظر منه ، أن يتمكن فى الفصل الذى أضافه فى الطبعة الثالثة عن المفاهيم الفيزيائية الحديثة ، من استيعاب هذه المفاهيم وإدراك دلالتها فى نفس الوقت الذى كان يجرى فيه تعديلها بسرعة لاهثة . ومبعث الطرافة فى هذا الفصل هو أنه يمثل رأى عالم تكونت معظم أفكاره فى ظل المفاهيم القديمة لعلم الفيزياء ، ويكشف عن وقع هذا الانقلاب الضخم فى أذهان علماء ذلك العصر .

ويلخص بيرسن رأيه فى التغيير الشامل الذى طرأ على علم الفيزياء بقوله : « على حين أنه خلال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر كان مفهوم « المادة » هو الذى يعد أساسياً فى علم الفيزياء ، وكانت لهذه المادة خاصية غير مألوفة تسمى بالكهرباء ، فانه يبدو اليوم أن الكهرباء ينبغى أن تعد أهم من المادة ، بمعنى أن ما كنا نعدّه مادة أساسية ينبغى أن يتصور الآن على أنه

الانطباعات . وهو يضرب فى هذا الصدد مثلاً بالموجة : فعندما نرى الموجة تتحرك فى البحر ، تتكون لدينا عنها انطباعات حسية متماثلة ومستمرة ، بحيث يبدو لنا أن « نفس » الموجة هي التى تتحرك ، وهى التى تقترب منا ، ومع ذلك فلو ألقينا فيها قطعة من الفلين لارتفعت وانخفضت فى نفس الموقع عندما تمر الموجة بها ، ولما انتقلت معها ، مما يثبت أن الموجة ليست هي نفسها التى تتحرك . وهكذا قد تظل الموجة محتفظة بشكلها ، وتتكون لدينا عنها نفس المجموعة من الانطباعات الحسية ، ومع ذلك يكون أساسها أو مادتها متغيراً على الدوام . وبعبارة أخرى فإن تماثل الانطباعات الحسية لا يعنى فى كل الأحوال تماثل المادة الأساسية المكونة لها . ولعل مما يلفت النظر حقاً أن بيرسن يهاجم فكرة المادة ، بمفهومها الشائع ، على أساس أنها تفتح الباب لكل الخرافات الميتافيزيقية التى يبذل العلم جهداً كبيراً لكى يتخلص منها^(١) . وهو بطبيعة الحال لا يقصد أن المادية مذهب لاهوتى ، ولكنه يربط بين الاعتقاد بالمادية وبين الاعتقاد بما وراء الحس ، إذ أن المادة هي العنصر الدائم من وراء تغيرات الانطباعات الحسية . فحينما نقول بمادة خارجية « تسبب » الانطباعات المحسوسة ، نتجاوز نطاق الحقيقة الوحيدة التى يجوز لنا الاعتراف بها ، وهى هذه الانطباعات ، فنكون فى ذلك أشبه بالميتافيزيقيين أو اللاهوتيين فى شطحاتهم التى يتجاوزون بها عالم الواقع ، ويفترضون بها كيانات ليس لوجودها أى مبرر . فالمادية إذن - فى رأى بيرسن - تسير فى نفس الطريق الذى تسير فيه المذاهب الميتافيزيقية واللاهوتية ، وهى مضادة أساساً للروح العلمية السليمة . وقد وصفت هذا الرأى بأنه ملفت للنظر لأن فيلسوفاً آخر ينتمى إلى نفس التراث الإنجليزى الذى ينحدر منه بيرسن ، وهو الفيلسوف

شكل من أشكال ظواهر كهربائية عظيمة التعقيد» (١). ولا جدوى هنا من تتبع آرائه التفصيلية التي يطبق بها هذا الحكم العام على المفاهيم الفيزيائية المختلفة ، إذ أن هذه الحركة كانت - كما قلنا من قبل - ما زالت في بدايتها ، وإنما الذي يعنينا في هذا الفصل كله هو أن يرسم وجد في هذه التطورات الفيزيائية الحديثة تأييداً لرأيه القائل إن العلم لا يهتم إلا باختراع أنموذج تصوري يصف به مجرى انطباعاتنا الحسية ، ولا شأن له بتقديم تفسير للعالم المدرك حسياً بالفعل . ففكرة الإلكترون ، التي أصبحت هي الفكرة الأساسية في الفيزياء في ذلك العهد ، ما هي إلا تركيب ذهني يستحيل أن يكون موضوعاً مباشراً للإدراك الحسى ، شأنها شأن سائر المفاهيم التي أدخلتها الكشوف الحديثة على علم الفيزياء .

تحليل نقدي للمذهب الوصفى عند بيرسن

ينتمى بيرسن إلى تلك الفئة من فلاسفة العلم ، التي يؤكد أفرادها أن مهمة العلم تقتصر على الوصف لا التفسير ، وأن لغة العلم ليست إلا رموزاً مختزلة تنتمى إلى مجال الذهن وحده ، وتتيح لنا أبسط تعبير ممكن عن تعاقب الانطباعات الحسية . فهو إذن ينتمى إلى تلك المدرسة الفكرية التي ترى أن العلوم ، ولا سيما الفيزيائية ، لا تستطيع أبداً الإجابة على أى سؤال تفسرى يبدأ بكلمة : « لماذا » ، إذ أن مثل هذه الأسئلة لا يجاب عليها إلا إذا أمكننا أن نثبت أن الأشياء « يجب » أن تحدث أو أن العلاقات « يجب » أن تقوم بين الأشياء على نحو معين . غير أن المناهج التجريبية المستخدمة في العلم لا يمكنها أن تصل إلى إثبات أية ضرورة منطقية مطلقة في الظواهر التي تتناولها هذه المناهج . ومن هنا فإن قوانين العلوم ونظرياتها ، حتى لو كانت صحيحة ، فهي لا تعدو أن تكون حقائق

عارضة ، من الوجهة المنطقية ، تصف علاقات التزامن أو التعاقب بين الظواهر . أما الأسئلة التي يستطيع العلم أن يجيب عليها بحق فهي تلك التي تبدأ بكلمة : « كيف » ، أعني الأسئلة الوصفية التي تبحث في طريقة حدوث الظواهر وتعاقبها . فكل علم إذن يهدف ، تبعاً لوجهة النظر هذه ، إلى تكوين نسق شامل متكامل من « الأوصاف » لا من التفسيرات .

هذه النظرية تركز على أساس فلسفى معروف ، هو المذهب المسمى بالمذهب الظاهرى (phenomenalism) والقائل إن الموضوعات الأولية المؤكدة للمعرفة هي « الانطباعات » المباشرة في التجربة الحسية الخارجية أو في التجربة الاستبطانية الداخلية ، أما ما نسميه بالأشياء ، أو الجواهر ، فما هي إلا إضافات ميتافيزيقية لا تبررها تجاربنا المعرفية المباشرة . ولا سبيل لأصحاب هذا المذهب - مهما بذلوا من محاولات - إلى أن يتخلصوا من شبح مذهب الذات الوحيدة solipsism الذي يهددهم على الدوام . والحق أن بيرسن ، على خلاف كثير من القائلين بهذا النوع من المذهب الظاهرى ، لم يحاول كثيراً أن ينفي عن نفسه شبهة الذاتية المطلقة : إذ أن تشبيهه للذات بعامل « التليفون » الذي أقفل على نفسه أبواب « كابينه » ولم يعرف عن العالم الخارجى إلا ما يأتية خلال الأسلاك القريبة منه من أصوات - هذا التشبيه يكاد يكون اعترافاً صريحاً بالثالائية الذاتية التي يتردى فيها كثير من المفكرين الذين يتصورون في بداية الأمر أنهم هم وحدهم القادرون على محاربة المثالية والدفاع عن العلم ضد هجماتها عليه . ولا جدال في أن هذه الحجة يمكن أن تستخدم سلاحاً ذا حدين : إذ أننا نصف بالحق والجنون عامل « التليفون » الذي يتوهم أنه هو وحده الموجود ، ومعه الأسلاك القريبة منه ، وأن العالم الخارجى والناس ليسوا إلا انطباعات حسية تأتى من الأسلاك فحسب . فوجود انطباعات من هذا النوع لا يفسر إلا بعالم خارجى يبعثها ، وكذلك

أشياء كاملة - وهذا أمر يقتضيه تكويننا نفسه، لا أخطاء الإنسان البدائي ، أو التفكير قبل العلمى . أما فكرة اللون أو الصوت أو الطعم فلا نصل إليها إلا بالتجريد من هذه التجربة المباشرة ، التى هى واحدة لدى كل البشر وفى كل العصور»^(١).

وفضلاً عن ذلك ، فقد تصور بيرسن أن صورة العالم قد اختلفت نتيجة للفكرة السابقة ، القائلة إن انطباعاتنا المباشرة هى المصدر الوحيد لمعرفتنا . وهكذا تحدث مراراً عن معرفتنا التى « تقتصر » على الانطباع ولا تتجاوزه . ومع ذلك فإن كل ما أتى به فى هذا الصدد إنما هو لغة أخرى تصف نفس العالم الذى يقول به الماديون والمثاليون معاً . فالجديد الذى أتى به - هو وغيره من أصحاب هذا المذهب - إنما هو إحلال لغة الانطباعات الحسية محل لغة الأشياء ، على حين يظل العالم نفسه كما هو ، ويظل محتوى المعرفة دون أى تغير^(٢). أما أننا سنفلح يوماً ما فى وضع لغة علمية يستعاض فيها عن « الأشياء » بانطباعاتها الحسية المباشرة، فهذا ما أشك فى إمكان تحقيقه ، فضلاً عن أنه لو تحقق لكانت اللغة الناتجة أعقد كثيراً من اللغة المألوفة ، ولما أحرزنا بذلك التغير أى تقدم فى فهم العالم .

* * *

ولنتساءل بعد هذا البحث فى الأسس الأولية لفلسفة بيرسن : لماذا يحمل هذا الكاتب على فكرة التفسير ، ويدعو إلى اتخاذ الوصف هدفاً وحيداً للبحث العلمى ؟ وعلى أى أساس يدعو إلى الاستغناء عن الأسئلة التى تبدأ بكلمة « لماذا » والاستعاضة عنها

(١) انظر لكاتب المقال : « نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان » . مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٢ . ص ٣١ - ٣٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٩ وما يليها .

الحال فى انطباعاتنا التى نعجز قطعاً عن تفسير مصدرها فى ظل أى مذهب يجعل من هذه الانطباعات حقيقة نهائية لا يقوم وراءها شيء . وهكذا يقع أصحاب هذه الآراء فى سلسلة من الأخطاء التى يعجزون تماماً عن التخلص منها : كالقول إن مصدر الانطباعات المباشرة مجهول أو يستحيل أن يكون موضوعاً للمعرفة ، والعجز عن تعليل السبب الذى جعل بعض الانطباعات مباشرة وبعضها الآخر غير مباشرة ، والقول إننا نقوم « باسقاط » انطباعاتنا خارجنا ، وكأن هذه العملية الأولية البسيطة - عملية إدراك الموضوعات الخارجية - هى فى حقيقتها عملية إرادية كان يمكن أن تتم على نحو مخالف ! ومن المؤكد أن الصورة النهائية التى يكونها أصحاب هذا المذهب للعالم ، أعقد ألف مرة من الصورة التى يكونها عنه الإنسان فى موقفه الطبيعى ، وأكثر تناقضاً منها إلى حد بعيد .

ولقد دأب بيرسن طوال الكتاب على تأكيد أن « الميتافيزيقين » هم مصدر الاعتقاد بوجود أشياء خارجية . مع أن هذا الاعتقاد ملازم للإنسان فى حياته العادية دون أى تفكير ميتافيزيقى ، فهو جزء لا يتجزأ من موقف الإنسان الطبيعى فى هذا العالم . وترتب على هذا الخطأ الأساسى خطأ آخر : هو الاعتقاد بأن التجربة الأصلية هى تجربة إدراك الانطباعات الحسية المباشرة ، كالألوان والأصوات والطعوم . . الخ ، على حين أن إدراك « الأشياء » هو استنتاج لاحق لا مبرر له . ومن المؤكد أن أبسط قدر من التفكير كفى بأن يقنعنا بأن تجربة إدراك الانطباعات هى التى ينبغى أن توصف بالتعقيد ، على حين أن تجربة إدراك الأشياء المتكاملة هى الأكثر أولوية وأصالة . « فتجربة الإنسان الفعلية ليست تجربة ألوان وطعوم وأصوات ، وإنما هى تجربة

بأسئلة وصفية تبدأ بكلمة « كيف » ؟ في وسعنا أن نستخلص من كتاب « أركان العلم » عدة إجابات على هذا السؤال ، فلنحلل كلا منها لنرى مدى صحتها أو بعدها عن الصواب :

١ - من المعروف أن التفسيرات كثيراً ما تكون غائية ، بمعنى أن الظاهرة تعلق تبعاً للغاية المقصودة منها ، إذ أن الأسئلة التي تبدأ بكلمة « لماذا » كثيراً ما يجاب عليها بتحديد غاية معينة يعتقد أن فيها تعليلاً كافياً للظاهرة موضوع البحث . ولما كانت النظرة الغائية إلى الأمور قد جلبت للعلم أضراراً كبيرة لم يستطع التخلص منها كلها حتى اليوم ، فقد كان من الطبيعي أن ينفر نصير متحمس للعلم مثل بيرسن من فكرة التفسير ومن كل سؤال يبدأ بكلمة « لماذا » . ونستطيع أن نقول إن مخاوف بيرسن من النظرة الغائية مشروعة تماماً ، وكل ما في الأمر أننا قد نضطر أحياناً ، في مجالات معينة ، إلى إدخال الاعتبارات الغائية دون أن نكون قد خالفنا الروح العلمية . ففي مجال التاريخ مثلاً تحتل النظرة الغائية أهمية غير قليلة ، إذ أن كثيراً من الحوادث التاريخية تفسر تفسيراً كافياً بالغايات المقصودة منها . كذلك يوجد للغائية مجال في العلوم البيولوجية : فإذا أجبنا عن السؤال : لماذا كانت رقبة الزرافة طويلة ؟ بقولنا : لكي تستطيع أن تحصل على غذائها من الأشجار العالية ، لم يكن في إجابتنا هذه خروج عن الروح العلمية كما يبلو لأول وهلة ، إذ أن الإجابة تركز على حقيقة أساسية من حقائق التطور البيولوجي ، وهي تكيف الكائنات الحية مع ظروف بيئتها . وبالاختصار ، فحملة بيرسن على النظرة التفسيرية يمكن أن تعد مشروعة إذا كان المقصود منها استبعاد التفسيرات الغائية وتشبيه الطبيعة بالإنسان ،

وإن تكن هناك مجالات معينة لا تتعارض فيها فكرة الغائية مع وجهة النظر العلمية .

٢ - هناك فهم لغوي معين لفكرة التفسير ، يعتقد فيه أنها تفترض وجود ارتباط ضروري بين الأشياء . ولما كان العلم التجريبي يخلو بطبيعته من عنصر الضرورة ، فقد تصور بيرسن أن من الطبيعي استبعاد التفسيرات من مجال هذا العلم . ولكن هل صحيح أن كل إجابة على الأسئلة التي تبدأ بكلمة « لماذا » تتوقف على إمكان إثبات ارتباط ضروري بين الظواهر ؟ الواقع أن أساس المشكلة كلها إنما يرجع إلى معنى « الضرورة » المقصودة في كل حالة . فهناك نوعان من الضرورة :

(أ) ضرورة تحليلية ، كالقول إن الجزء يجب أن يكون أصغر من الكل .

(ب) ضرورة تركيبية ، كالقول إن كل جسم أخف من الماء يجب أن يطفو .

ولقد كانت حملة بيرسن على التفسير راجعة أساساً إلى اعتقاد موروث عن هيوم ، فيلسوف التجريبية الأكبر ، مؤداه أن التجربة لا تضمن لنا أي نوع من اليقين الضروري . وهذا صحيح إذا كان المقصود هو النوع الأول من الضرورة ، أي الضرورة المنطقية . غير أن هناك نوعاً آخر من الضرورة ، لا يقل إحكاماً عن الأول ، ويمكن أن يستمد من التجربة . فالبدء القائل إن كل جسم أخف من الماء يجب أن يطفو في الماء هو مبدأ ضروري ، ومن المحال أن يوجد له استثناء واحد ، ولكنه مع ذلك ضروري بالمعنى التركيبي ، لا التحليلي ، إذ أن تأكيد عكسه لا يستتبع أي تناقض « منطقي » . ولا جدال في أن هيوم كان يتصور الضرورة بمعناها المنطقي فحسب ، وسأبره في

٤- وأخيراً ، فإن فكرة الوصف ، كما يدعو إليها بيرسن ، تنطوى على قدر غير قليل من الغموض . ذلك لأنه يؤكد أن القوانين العلمية تركيبات فكرية نستعيض بها عن المعطيات التجريبية للإدراك الحسى ، وأن الحركة لا تنطبق مباشرة على ما يوجد فى عالم الحس ، وإنما تنطبق على تلك الفئة من المعقولات التى يستعيض بها العالم عن المعطيات الحسية . ولنسلم جدلاً بأن هذا كله صحيح ، ولكن كيف يكون العلم فى هذه الحالة وصفيّاً ؟ وهل نكون قد وصفنا محتويات الإدراك إذا استعضنا عنها بنسق من الأفكار الهندسية الغربية عنها ؟ إن ما يقوم به العالم - كما يحدد بيرسن مهمته - هو فى واقع الأمر عكس الوصف تماماً ، ومن هنا كان « كاسيرر » على حق حين قال : « إذا كانت مهمة الوصف الموضوعى ، بمعناه الصحيح ، هى تصور المعطى على أدق نحو ممكن ، دون أية إضافة أو أى حذف ، فإن هذا التحويل للتجربة الأصلية ، على عكس ذلك ، هو بعينه الذى يميز العملية العقلية التى تقوم بها الفيزياء ، وهو ما يضيف عليها قيمتها . فبدلاً من التكرار السلبي المحض ، نرى أمامنا عملية إيجابية ، تنقل ما هو معطى فى البداية إلى مجال منطقي جديد . وإنما لطريقة غريبة حقاً فى وصف ما هو حاضراً أمامنا ، أن ينصب اهتمامنا - فى سبيل تحقيق هذا الغرض - على تصورات بحثية ، لا تستطيع هى ذاتها أن تكون « حاضرة » على أى نحو ! »^(١).

ولذلك فهذه ~~الخط~~ فى فهم معنى « الوصف » لا يقل خطورة عن الخط الذى لاحظناه من قبل فى فهم معنى « التفسير » . وأساس هذا الخط راجع إلى أن معنى

ذلك كل التجريبيين من بعده ، مع أن النوع الآخر من الضرورة لا يقل عنه لزوماً . ويمكن فى الوقت ذاته أن يتركز على أساس من العلم التجريبي . وفى اعتقادى أن التجريبيين قد ارتكبوا خطأ كبيراً حين تصوروا أن الضرورة الوحيدة التى ينبغى الاعتراف بها هى الضرورة المنطقية الشكلية ، وأنها هى وحدها التى لا تتخلف ، وظنوا أن فى كلمة « ضرورة تركيبية » تناقضاً فى الألفاظ . على أساس أن الضرورة لا تكون إلا تحليلية فحسب . ذلك لأن الضرورة التى تجعل الحجر يسقط إذا ترك فى الهواء لا تقل لزوماً عن تلك التى تجعل الجزء أصغر من الكل . وإن تكن من نوع مختلف .

٣- وعلى أية حال فالبحث عن التفسير فى مجال العلم قد لا يعنى أكثر من السعى إلى الاقتناع العقلى فحسب . وبهذا المعنى يكون تفسير الظاهرة مرادفاً لتقديم إيضاح يرضى العقل ، وفهم الظاهرة فهماً كاملاً لا يكفى لتحقيقه الاقتصار على وصفها . وعندئذ يكون التفسير مشروطاً : بل يكون هو العلامة المميزة للتفكير العلمى من الخبرة المكتسبة فى الحياة العادية . فقد نعلم بفضل هذه الخبرة اليومية أن النباتات تنمو إذا رويت وتعرضت لضوء النهار ، أو أن الندى يتكون على السطح البارد للأجسام فى الصباح الباكر ، ولكن العالم وحده هو الذى يستطيع تقديم « تفسير » لهاتين الظاهرتين . بمعنى أنه هو وحده الذى يستطيع تقديم بيان مقنع لعقولنا عن أسباب حدوثهما ، ولا يكتفى بوصف التعاقبات المتضمنة فيهما . وبعبارة أخرى فقد يكون الاكتفاء بالوصف من العلامات المميزة للأذهان غير العلمية : على حين أن القدرة على تقديم التفسير هى أمر يتفرد به العالم وحده .

(١) Ernst Cassirer : Substance and Function. Dover Publications, N.Y., 1953. p. 122.

ولكن هذا لا يعنى أن هناك انفصالاً بين عالم العقل ، الذى ينتمى إليه هذا القانون ، وبين عالم الظواهر ، وإنما يعنى أن تعقد الظواهر وتداخلها يحول دون توافر الظروف التى تتيح انطباق هذا القانون فى صورته الخاصة . وبالاختصار ، فإن عدم إطاعة الطبيعة للقانون العلمى ، واستحالة تطبيق هذا القانون عليها فى صورته المباشرة ، ليس معناه أن هناك ثنائية قاطعة وانفصالاً تاماً بين عالم الذهن وعالم الظواهر ، بل إن تقدم العلم يقدم فى كل يوم مزيداً من الأدلة على تداخل هذين العالمين .

• • •

نصوص مختارة من كتاب « أركان العلم »

الكون كما تحكمه العلية وكما يحكمه الارتباط

(القسم الخامس من الفصل الخامس) :

« تكاد كل الأفكار الموروثة التى وقفت حجر عثرة فى وجه الفكر البشرى أن تكون ناتجة ، لا عن التجربة مباشرة ، وإنما عن استنباط عقلى من تجربة محدودة النطاق إلى حد بعيد . وما علينا إلا أن نتأمل المذاهب الكونية السابقة على كبرنك ، وننظر إلى تلك المفاهيم الضيقة من أمثال « المادة » و « القوة » أو « الذرة » و « الأثير » ، لنندرك مدى سيطرة المفهوم الذهنى على التجربة ، إلى الحد الذى يجعل الكثيرين ينظرون إليه على أنه حقيقة من حقائق التجربة . وضمن هذه القيود الذهنية التصورية ينبغى أن يندرج آخر الأمور قانون العلية فى صورته الصريحة المطلقة .

إن الكون مؤلف من كيانات لا حصر لها ، كل منها على الأرجح فردى ، وكل منها على الأرجح غير دائم . وأقصى ما يستطيع المرء أن يحققه هو أن يصنف

الوصف بطبيعته سلبى ، على حين أن بيرسن لا يكف عن تأكيد وجود عناصر إيجابية فى عملية البحث العلمى ، إذ يتدخل الذهن بمفاهيمه الخاصة التى لا تنتمى إلى مجال الإدراك المباشر على الإطلاق . وعلى حين أن الأفكار العقلية فى رأيه ترتد آخر الأمر إلى انطباعات حسية مباشرة ، فإنه يؤكد فى الوقت ذاته ثنائية الفكر والواقع تأكيداً قاطعاً ، وذلك حين يصبر على أن يجعل مفاهيم الرياضة والفيزياء منتمية إلى المجال العقلى وحده ، ويفصلها تماماً عن مجال الإدراك المباشر ، مؤكداً أنها لغة عقلية اصطنعت لأغراض معينة فحسب . ولقد كانت هذه الثنائية القاطعة بين التراكيب الذهنية وبين الظواهر ، وما تستتبعه من استبعاد تام للأفكار التى يستخدمها العالم فى وصف الطبيعة من مجال الطبيعة ذاتها ، موضوعاً لانتقاد كثير من الباحثين فى مناهج التفكير العلمى : إذ أنها تكرر لنفس الخطأ الذى وقع فيه ديكارت من قبل ، حين ظن أن عالم الذهن بما فيه من كليات ومبادئ عقلية يتفصل تماماً عن عالم الطبيعة المادية . صحيح أن الظواهر لا تطيع القانون العقلى حرفياً فى كثير من الأحيان ، وأن أى ظاهرتين لا يمكن أن تكونا فى هوية تامة — ولكن هذا لا يعنى أن القانون ذهنى فقط ، وأن عالم الفكر منفصل تماماً عن عالم الطبيعة . فمن الممكن أن يكون هذا الانحراف الذى نلمسه فى الطبيعة راجعاً إلى تعقد ظواهرها وتشابكها ، ومع ذلك يكون القانون صحيحاً لو وجدت هذه الظواهر فى حالتها الخاصة^(١) . فقانون القصور الذاتى ، بما يتضمنه من حركة مستمرة وسكون مطلق ، يتناول بالفعل حالة فرضية لا وجود لها فى الطبيعة المدركة ،

M.R. Cohen : Reason and Nature. Free (١) Press, (Revised Edition, 1959). p. 227.

هذين الحدين التصوريين للتجربة ، وكان لا بد لها أن تخفّق ، إذ أن الأشياء في تجربتنا ليست إما مستقلة أو معتمدة ، بل إن جميع فئات الظواهر ترتبط سوباً . والمشكلة في كل حالة هي تحديد درجة وثوق الارتباط .

إن الموقف العقلي الذي يرى بين كل الموجودات درجات متباينة من الارتباط ، لا اعتماداً واستقلالاً فحسب ، يتأمل الكون عقلياً من خلال مقولة جديدة . وهو يتحرر بسهولة من التمييز القديم البالي بين الظواهر الحيوية والظواهر الفيزيائية ، وهو التمييز الذي لا يرجع إلى هذه الظواهر ذاتها . وإنما يرجع إلى تلك الحدود التصورية التي استخلصها منها الإنسان بعقله ، ثم نسي كعاداته قدرته على الخلق اليسير ، فحولها إلى حقيقة قائمة من وراء إدراكاته الحسية وخارجة عنه . إن كل ما يمدنا به الكون هو التشابه في التنوعات : أما الإنسان فقد أضفى فكرة الاعتماد عليها رغبة منه في اقتصاد طاقته العقلية المحدودة » :

الإرادة بوصفها علة

(القسم الثالث من الفصل الرابع) :

« ليس من المستغرب أن يتأثر البشر في مرحلة مبكرة جداً من نموهم العقلي بالقوة الحقيقية : أو البادية على أية حال ، التي تمكن في نزوع إرادتهم إلى إحداث « حركة » . وعلى هذا النحو نجد أن أكثر الشعوب بدائية تنسب لكل الحركات إلى إرادة معينة من وراء الجسم المتحرك ، إذ أن أول تصور يكونونه عن علة الحركة إنما يكمن في إرادتهم الخاصة . وهكذا ينظرون إلى الشمس على أنها محمولة أثناء دورانها على أيدي إله للشمس ، وإلى القمر على أن لديه إلهاً للقمر ، بينما

هذه الكيانات ، عن طريق القياس (measurement) أو ملاحظة الخصائص ، إلى فئات من الأفراد « المتشابهة » . وفي داخل هذه الفئات يمكن ملاحظة تنوعات ، ومن هنا كانت المشكلة الأساسية في نظر العلم هي كشف طريقة ارتباط تنوع فئة معينة بتنوع فئة أخرى . فرجل العلم يبحث دائماً - عن وعي أو دون وعي في معظم الأحيان - عن جداول للارتباط . فإذا ما وجد لكل فرد محدد في الفئة ١ فرداً محدداً مرتبطاً به في الفئة ب ، قال إن ب مرتبطة ب ١ ، ولكن الواقع أنه يجد على الدوام لكل فرد مختار من ١ مجموعة من أفراد ب ، وذلك إذا بلغت قدرته على الملاحظة والقياس قدرأ كافياً من الدقة . وهذه المجموعة الأخيرة قد تكون شديدة التركيز وقد لا تكون . ومن هذه المجموعة يصل بعمليات ذهنية خالصة إلى حد نهائي تصور فيه ب بطريقة ذهنية على أنها معتمدة على ١ ، وينظر فيه إلى ١ على أنه يحدد ب على نحو مطلق . وهنا نكون قد انتقلنا من وقائع التجربة إلى الحد التصوري الذي يتمثل في الاعتماد التام . أي إلى ما يسمى بقانون العلية . غير أن النظرة الأحداث ، والأصح في نظري ، إلى الكون هي القائلة إن الموجودات كلها ترتبط بدرجات متفاوتة . فالموجودات فردية ، وليست عملية تصنيفها إلا عملية بشرية عقلية تستهدف الاقتصاد في الفكر . وأي تنوع داخل موجودات فئة معينة يتبين أنه مرتبط بتنوع مناظر بين موجودات فئة أخرى . وعلى العلم أن يقيس درجة وثوق الارتباط أو تفككه في هذه التنوعات المتلازمة : فالاستقلال المطلق هو الحد الذهني ، في أحد الطرفين ، لتفكك الروابط ، والاعتماد المطلق هو الحد الذهني : في الطرف الآخر ، لوثوق هذه الروابط . ولقد حاولت النظرة القديمة ، القائلة بالعلة والمعلول ، أن تدرج الكون تحت

كان يقول بها الروحاني القديم ، منفصلة عن الوعي :
وكلتا الفكرتين تنقلنا إلى مجال يتجاوز انطباعاتنا الحسية ،
ومن ثم فكلاهما فكرة ميتافيزيقية ؛ ومع ذلك فربما
كان استدلال الروحاني القديم ، مع فساده ، أقل
بطلانا من استدلال المادى الحديث ، إذ أن الروحاني
لم يقل بوجود الإرادة وراء مجال الوعي الذي كان يجد
الإرادة مرتبطة به على الدوام .

إن القوة بوصفها علة للحركة تقف على قدم
المساواة تماماً مع إله الشجر بوصفه علة للنمو . فكلاهما
اسم يخفى جهلنا بالسبب الذي يرجع إليه النظام المطرد
لإدراكاتنا الحسية . والضرورة في القانون الطبيعي
لا تتسم بنفس الحتمية المطلقة التي تتسم بها النظرية
الهندسية ، ولا بالوجوب المطلق الذي يطلبه المشرع
البشرى ، وإنما هي لا تعدو أن تكون تجربتنا التي نشعر
فيها بوجود نظام مطرد لا تتسم مراحلها بترتيب منطقي
أو إرادي » .

تفيض الأنهار وتنمو الأشجار وتهب الرياح بفضل
إرادة مختلف الأرواح التي تكمن فيها . وكان لا بد من
مضى عصور طويلة حتى يدرك البشر - بقدر متفاوت
من الوضوح - أن الإرادة ترتبط بالوعي ، وبتركيب
فسيولوجي محدد ، وأن الوصف العلمى للحركة محل
تدريجياً محل التفسير الروحاني ، وأتينا نستغنى في حالة
بعد الأخرى عن الفعل المباشر للإرادة في حركة
الأجسام الطبيعية . ومع ذلك فإن فكرة الإجبار ،
وفكرة وجود ضرورة ما في ترتيب التعاقب ، ما زالت
متأصلة بعمق في أذهان الناس ، وكأنها إحدى حفريات
التفسير الروحاني الذي يرى في الإرادة علة للحركة .
وما زالت هذه الفكرة للأسف مرتبطة بالوصف العلمى
للحركة ، وبالفكرة المادية للقوة بوصفها ما يجعل من
الضرورى حدوث تغيرات أو تعاقبات معينة للحركة ،
وهي الفكرة التي تعد شبحاً متخلفاً عن المذهب الروحاني
القديم . فالقوة التي يقول بها المادى هي الإرادة التي

عن الصداقة شيشرون

بسم الله
الدكتور احمد عبد الرحيم أبو زيد

كلية الآداب - جامعة القاهرة

متوسطة الحال ، وكان أبوه ينتمى إلى طبقة الفرسان التى كانت تعتبر الطبقة الثانية فى الدولة ، ولم يلعب أبوه أو أى فرد من أسرته دوراً هاماً فى الحياة العامة .

وفى مدينة روما درس شيشرون النحو والبلاغة والفلسفة والقانون على أعظم أساتذة روما فى ذلك العصر فقد درس النحو على الشاعر اليونانى « أرخياس » Archias الذى اتهم بأنه حصل على لقب مواطن روماني ضد القانون وقد دافع عنه شيشرون ونجح فى دفاعه الذى سجلته لنا خطبته المعروفة باسم Pro Archia وقد وصلتنا كاملة .

كما درس شيشرون البلاغة خاصة على « أبولونيوس مولون الروديسى » (Appolonius Molon of Rhodes) وكان أساتذته فى الفلسفة هم فايدروس Phaedrus الإبيقورى و « ديودوتوس » Diodotus الرواقى (الذى كان يقطن منزل شيشرون لعدة سنوات) و « فيلون » Philon الذى كان على رأس الأكاديمية التى كانت تسير على تعاليم أفلاطون وكان شيشرون قد التحق بالجيش فى سن الثامنة عشرة واشترك فى الحرب بين روما وحلفائها الإيطاليين .

يعتبر اسم « ماركوس توليوس كيكىرو » Marcus Tullius Cicero المعروف لنا باسم « شيشرون » رمزاً للفصاحة وذلك كما يرمز اسم « هوميروس » للشعر الملحمى واسم « شكسبير » للدراما .

وتمتدح البحاثة « فيريرو » Ferrero شيشرون لتأسيسه سلالة من الخطباء والمحامين والأساتذة مثل سلالة قيصر ورغم أخطاء هذه السلالة فقد كان لها ولا شك تأثير كبير على مصير أوروبا لا يقل عن تأثير القياصرة لفترة تقرب من ألفى عام .

وعاش شيشرون فى عصر أخذت فيه روما مكانة بلاد اليونان باعتبارها مركزاً للثقافة وكان لها المركز الأول بين أمم العالم .

ولم يكن لشيشرون مكانة أدبية ممتازة فى عصره فحسب ، بل كان نموذجاً ومعلماً للأجيال اللاحقة .

ولد « ماركوس توليوس كيكىرو » Marcus Tullius Cicero عام ١٠٦ ق . م فى مدينة صغيرة تسمى « أربينوم » Arpinum تقع إلى الجنوب من « روما » بحوالى خمسة وستين ميلاً .

وكان أبوه يحمل نفس اسم « شيشرون » أما أمه فكان اسمها هيلفيا Helvia وكانا من أسرة ريفية

وقد اشترك في الحياة العامة وهو في سن الخامسة والعشرين (سنة ٨١ ق. م) حيث قام بالدفاع في قضية مدنية خاصة بشخص يدعى « كوينكتيوس » Pro Quintio وهي قضية غامضة معقدة مجهولة التفاصيل .

وفي السنة التالية سنة ٨٠ ق. م - حيث كان « سلا » Sulla يحكم روما حكماً مطلقاً قبل شيشرون أن يتولى الدفاع في قضية « سكستوس روسكيوس » Sextus Roscius ضد « خريسوجونيس » Chrysogones أحد أتباع « سلا » . ومضمون القضية أن والد « سكستوس » كان قد قتل في روما وأراد خريسوجونيس أن يستولى على أملاكه فاتهمه زوراً بأنه عدو للشعب - ولم يكن كذلك - ولكي يضمن عدم احتجاج سكستوس الابن اتهمه بأنه قاتل أبيه ولقد نجح شيشرون في تثبيت جريمة القتل على أحد أقرباء سكستوس الذي كان له مصلحة في قتله .

ونلاحظ أن شيشرون في هذه الخطبة عرض بالنظام السياسي لسلا ، وإن كان قد ألقى تبعة فساد ذلك النظام على أتباع سلا ، في حين أنه امتدح سلا نفسه .

وقد حقق انتصار شيشرون في هذه القضية شهرة كبيرة له وجعله في مصاف أحسن خطباء العصر . وعقب ذلك رحل شيشرون الذي أنهكه العمل - إلى أثينا ورودس سنة ٧٩ ق. م ومكث هناك مدة سنتين يدرس الفلسفة والبلاغة فدرس الفلسفة في أثينا على الفيلسوف « أنتيوخوس » كما تلقى دروسه في البلاغة في « رودس » على يد « مولون » أستاذه القديم الذي نصحه بأن يترك الأسلوب المنمق في الخطابة .

ثم عاد شيشرون إلى روما سنة ٧٧ ق. م بعد أن تحسنت صحته وواصل عمله في ميدان القضاء وربما يكون في تلك الفترة قد تزوج من « تيرنتيا »

Terentia وكانت امرأة ثرية ومنتدبة ، ولكنها كانت متعصبة لآرائها وعصبية المزاج ، ورغم ذلك فقد ملكت على شيشرون عواطفه لمدة ثلاثين عاماً حتى طلقته منه سنة ٤٧ ق. م وكانت عوناً له فيها صادفه من محن بشتاتها وصمودها طوال المدة التي عاشها معه ، وقد أنجبت له طفلين هما « ماركوس » و « توليا » التي توفيت سنة ٤٥ ق. م وحزن شيشرون على وفاتها حزناً عميقاً .

وفي سنة ٧٥ انتظم شيشرون في سلك وظائف الدولة حيث عين « كوايستورا » (وظيفة خاصة بالمالية) وذهب إلى صقلية مع حاكمها الروماني وقد خدم هناك بأمانة وإخلاص وبدون تحيز ، حتى حاز إعجاب أهل صقلية .

وقد ساعده ذلك على أن يختار ممثلاً للأنعام في قضية « فيريس » Verres حاكم صقلية الذي اتهمه أهالي صقلية بسوء حكمه في الولاية وسلب أموالها (سنة ٧٣ - ٧١ ق. م) .

وفي سنة ٧٠ ق. م ألقى خطبته المشهورة ضد فيريس واتهمه فيها بسلب أموال الولاية وقد تفوق شيشرون في دعواه على دفاع « هورتنسيوس » Hortensius الذي تولى مهمة الدفاع عن فيريس ، والذي كان من أعظم خطباء تلك الفترة .

وقد دافع شيشرون بعد ذلك في عدة قضايا معظمها يتصل بمصالح طبقة الفرسان التي كان ينتمي إليها . وبعد انتصاره في قضية « فيريس » بثلاث سنين حصل على وظيفة « أيديل » Aedile سنة ٦٩ ق. م . وهي وظيفة إدارية . وفي سنة ٦٦ ق. م أصبح برايتور Praetor - وظيفة في السلك القضائي - وبعد أربع سنوات وفي عام ٦٣ ق. م أصبح قنصلاً ، وأبرز حادث وقع أثناء قنصليته هو تلك المؤامرة التي دبرها « كاتيلينا » Catilina لقلب نظام الحكم في روما .

وقد كان كاتيلينا هذا من طبقة الأشراف ، وقد فشل في الحصول على وظيفة قنصل فازرت ثائرتة ، وأعلن أنه يريد تطهير الدولة وإلغاء الديون ، تلك المطالب التي شغلت بال طبقة الفرسان . وقد اتهمه شيشرون - بحق - بأنه كان يبغى القيام بمذبحة بين المواطنين ، والاستيلاء على الحكم بالقوة وأعد شيشرون خطبة ضد كاتيلينا وعندما ألقى خطبته الأولى بما فيها من قذح لاذع وذم لكاتيلينا كان ذلك كافياً لأن يجهر كاتيلينا بثورته ويعلن آراءه على الملأ ، وقد اكتشف شيشرون المؤامرة بفطنته وعوقب المتآمرون ، وأخيراً قتل كاتيلينا وألقى شيشرون خطبه الأربع ضد كاتيلينا .

وكان القضاء على هذه المؤامرة نصراً سياسياً شخصياً لشيشرون ولكنه لم يهزأ كثيراً بهذا النصر إذ حدث عقب ذلك أن رجع « پومپيوس » منتصراً من الشرق في عهد قنصليته فلم يستقبله شيشرون استقبالا حماسياً يليق بانتصاراته الباهرة ، فأثار هذا الأمر حفيظة پومپيوس عليه وقد عمل پومپيوس على التقرب من « يوليوس قيصر » و « كراسوس » الثرى ، وتكون من الثلاثة التحالف الثلاثي الأول سنة ٦٠ ق . م ، واتفق الثلاثة على تقسيم السلطة فيما بينهم ، ولم يكن في مقدور شيشرون أن يناهض هذا التحالف علناً ، وقد أراد أن يحيط نفسه بأنصار من الأشراف ، ولكن ذلك لم يحمه من النفي لمدة عام (٥٨ - ٥٧ ق . م) بناء على اقتراح « كلوديوس » Clodius الذي كان يعمل لحساب أعضاء ذلك التحالف الثلاثي ، وكانت المهمة التي وجهت إلى شيشرون ونفى بسببها هي أنه قتل أنصار كاتيلينا بدون محاكمة . وفي سنة ٥٧ ق . م عاد شيشرون إلى روما حيث عاش بعيداً عن ميدان السياسة ولكنه استمر في الظهور في دور المحاكم ، وفي سنة ٥١ ق . م عين حاكماً في « كيليكيا » بآسيا الصغرى لمدة سنة ، كانت بمثابة نفي له أيضاً .

وفي الفترة ما بين سنة ٥٨ ق . م وسنة ٥١ ق . م قام شيشرون بعدة أعمال قضائية لم يتعرض فيها كثيراً للأعمال السياسية .

وعندما نشبت الحرب الأهلية بين قيصر وپومپيوس (٥٠ - ٤٨ ق . م) تردد شيشرون في اختيار الجانب الذي ينحاز إليه ويناصره ، وأخيراً قرر أن ينضم إلى پومپيوس حيث تبعه إلى « ديراخيوم » Dyrrachium في بلاد اليونان سنة ٤٩ ق . م ، ولكن عندما تم النصر لقيصر على پومپيوس في موقعة « فارسالوس » سنة ٤٨ ق . م اضطر شيشرون إلى الخضوع لديكتاتورية قيصر .

وخلال فترة حكم قيصر الديكتاتوري كان مجال اسهام شيشرون في الحياة العامة محدوداً ، الأمر الذي هيا له فرصة التفرغ للإنتاج الفلسفي الممتاز .

وحوالي سنة ٤٦ ق . م طلق شيشرون زوجته « ترنتيا » Terentia وعقب ذلك بقليل تزوج من « بوبليا » Publia التي كانت تصغره في السن ولم يخالف التوفيق هذه الرابطة ثم سرعان ما توفيت ابنته « توليا » Tullia وقد كان يعزها كثيراً ويفضلها على أخيها « ماركوس » ولذلك حزن كثيراً لوفاتها .

وقد سر شيشرون كثيراً بوفاة قيصر مشال الديكتاتورية . ولا عجب فشيشرون قد نصب نفسه للدفاع عن الجمهورية ، ولكنه لم يلبث أن تألم عندما أبصر الحكم عقب وفاة قيصر يتحول إلى شبه ديكتاتورية على يد أشخاص يقلون كفاءة عن قيصر أمثال « أنطونيوس » الذي هاجمه شيشرون في حين أن « بروتوس » و « كاسيوس » كانا قد اختفيا من الميدان .

عند ذلك ابتعد شيشرون عن مدينة « روما » واعتكف في منزله الريفى حزناً متردداً حائراً لا يدري ماذا يفعل كما يتضح ذلك من رسائله ، وأخيراً صمم على مهاجمة « أنطونيوس » علانية ، وقد حفظ لنا التاريخ

هذا الهجوم العنيف في خطبة شيشرون المعروفة باسم « الفيليبكا » Philippica - ١٤ خطبة - وقد ظهرت هذه الخطبة ما بين شتاء سنة ٤٤ ق. م وأبريل سنة ٤٣ ق. م. وقد عقد شيشرون الأمل على « أوكتافيوس » أحد قواد جيش الجمهورية في « موتينا » Mutina ضد أنطونيوس الذي أراد أن ينتزع حكم ولاية بلاد الغال (Gallia Cisalpina) بالقوة ، وبالرغم من انتصار جيش الجمهورية على « أنطونيوس » فإن « أوكتافيوس » انضم إلى أنطونيوس وكون معه ومع « لبيدوس » Lepidus التحالف الثلاثي الثاني وبذلك انهارت كل آمال شيشرون في إنقاذ الجمهورية. وأخيراً تغلب « أنطونيوس » و « أوكتافيوس » على بروتوس وكاسيوس في موقعة فيليبى Philippi في مقدونيا سنة ٤٢ ق. م ، ولكنهما قبل أن يتم لهما النصر في تلك الموقعة قاما بعملية تطهير في الدولة راح ضحيتها كثير من النبلاء والفرسان وكان من بينهم شيشرون الذي كان في ذلك الحين معتكفاً خارج روما ، وقد قتله جنود أنطونيوس في ٧ ديسمبر سنة ٤٣ ق. م وأرسلت رأسه إلى روما حيث علقت في مجلس الشيوخ

أعماله :

يمكن تقسيم أعمال شيشرون إلى ما يأتي :

- ١ - أعمال خطابية .
- ٢ - أعمال بلاغية .
- ٣ - أعمال سياسية .
- ٤ - أعمال فلسفية .
- ٥ - رسائل .

الخطابة :

بقي لنا من خطب شيشرون - التي تتجاوز المائة - ما يقرب من ستين خطبة ألقاها في المحاكم أو في مجالس روما أو نشرها دون إلقيائها - وقد ذكرنا بعض هذه

الخطب عند الحديث عن حياته ، وهذه الخطب إما أن تكون سياسية الطابع أو لها صلة ما بالسياسة ، وإما أن تتناول قضايا قانونية تتصل بالأفراد ويقوم شيشرون في معظمها بدور الدفاع .

وقد كان للخطابة في عهد الرومان مكانة مرموقة ، تتجاوز المكانة التي تحتلها الآن ، ولقد كان المواطن الروماني يعتقد أن البلاغة كالحرب كلاهما هام وضروري فالدفاع في قضية ما عن أحد الموكلين في وقت السلم ، له نفس أهمية الدفاع عن الدولة في وقت الحرب .

وفي أول عصر الجمهورية كانت الخطابة عملاً شرفياً لا يتقاضى عنه أجر ولكنه في القرن الأخير منها أصبح مهنة مربحة ، ومن هنا جاء الاهتمام بتعلم فن الخطابة .

وقد لعبت الخطابة دوراً هاماً في حياة روما السياسية ، حتى أنهم عدوها حرفة من الحرف علاوة على كونها فناً من الفنون الأدبية ، وكانت تدرس في المدارس الرومانية وكان للخطيب العام المكانة الأولى في الدولة باستثناء كبار رجال الجيش .

وقد أصاب شيشرون شهرة واسعة نتيجة لنجاحه في معظم هذه القضايا . وأهم ما في خطب شيشرون من مزايا هي تلك اللغة البليغة التي عالج بها هذه الخطب علاوة على مكانتها الرفيعة في عالم الخطابة والأدب .

ولقد مجد بعض كتاب الرومان القدماء هذه الخطب مثل المرابي الروماني « كوينتيليانوس » الذي نادى بعد موت شيشرون بما يقرب من مائة وثمان وثلاثين عاماً بأن خطباء الرومان ينافسون اليونان في أسلوب النثر الأدبي ويضع شيشرون في مصاف كبار الخطباء اليونان مثل ديموستينيس .

ومعظم شهرة شيشرون مرجعها خطبه ، ولقد كانت أسس النقد الأدبي الروماني توضع دائماً على

أساس أسلوب شيشرون في خطبه ، ذلك الأسلوب الذي اعتبر في عصره والعصور التالية نموذجاً للنثر الأدبي الرفيع للغة اللاتينية النقية .

وكان أسلوب شيشرون غزيراً في مفرداته ، فقد عمد إلى تشكيل الجملة اللاتينية في صورة زمنية (period) وذلك بربط الجملة الرئيسية بعدة جمل فرعية بحيث تتكون من الجميع وحدة كاملة . كما كان يقوم بالخيال المختلفة في نظام تنسيق الكلمات في الجملة ، كما امتاز أسلوبه أيضاً بالتوكيد والمقارنة والسؤال والتعجب وغير ذلك من الأساليب ذات التأثير البالغ على المستمع .

وقد امتد تأثير خطب شيشرون عبر جميع العصور باستثناء العصور الوسطى التي فضلت كتاباته عن البلاغة والموضوعات الأخلاقية .

فقد عرفت النهضة الأوربية الحديثة فضل شيشرون وكانت القدرة على الكتابة باللاتينية هي أهم مقياس الثقافة ، واتفق العلماء الإيطاليون في القرن الرابع عشر على أن لغة شيشرون لا تبارى كأداة للكلام والفكر .

وقد قلد الإنجليز أسلوب « شيشرون » في عهد الملكة « إليزابيث الأولى » وكذا في العصور المتأخرة ، فمثلاً كان أسلوب القسيس الأكبر ريتشارد هوكر Richard Hooker يشابه أسلوب شيشرون ، فقد كان يلجأ إلى نظام الجملة الطويلة التي تشمل جملاً فرعية كثيرة قبل أن يصل إلى نهاية الجملة ، ومن الذين تأثروا بأسلوب شيشرون من الإنجليز (John Milton) وإن كان أسلوب ميلتون أكثر تفككاً نظراً لأن اللغة الإنجليزية لم يكن يسودها الصرف بنفس القدر الذي كان يسود به اللغة اللاتينية – وكذلك أثرت لغة شيشرون في القرن السابع عشر في كتابات الشاعر الإنجليزي « يوب » (1) Pope

(1) يذكر الكسندر يوب هذه الأبيات :

O come, that easy Ciceronian style,
So Latin, yet so English all the while...

وفي القرن الثامن عشر تمثل إعجاب الناس بشيشرون في مظهرين هامين من مظاهر الديمقراطية أولهما المحاكمة بواسطة « المحلفين » . وثانيهما المناقشة الحرة في مجلس العموم (House of Commons) فقد تأثر هذان النظامان بخطابة شيشرون ، وكانت تشتمل على موضوعات كثيرة متشابهة عاجلها شيشرون في خطبه ، وكان الخطباء الإنجليز يتمثلون بها .

وإن ما كتبه شيشرون في الفيليبিকা (Philippica) ضد أنطونيوس كانت محاولة لمنع الجمهورية الرومانية من التحول إلى أوتوقراطية ، ولا شك أن هذا كان محبباً لرجال الثورة الفرنسية الذين أرادوا أن يحولوا الموناركية إلى جمهورية مستقرة . وقد تأثر بها كذلك رجال الثورة الأمريكية .

البلاغة :

لقد اهتم الرومانيون بدراسة البلاغة ، ومعرفة النظريات المختلفة عنها نتيجة لميولهم الخطابية وقد عثر على كتاب مهدي لشخص يدعى « جايوس هيرينيوس » "Gaius Herennius" هذا الكتاب يشتمل على دراسات وبحوث في البلاغة ، ولا يعرف على وجه التحديد مؤلف هذا الكتاب ، ويعزوه بعض الباحثين إلى شيشرون ، ولكن هذه النسبة غير صحيحة ، لأننا نعلم في الكتاب على ما يدل أنه قد كتب بين سنتي ٨٦ ق . م و ٨٢ ق . م وأنه من عمل شخص ناضج متمرس ، ولقد كان شيشرون في ذلك التاريخ لا يزال شاباً .

ولعل السر في نسبة هذا الكتاب إلى شيشرون أن شيشرون استمد منه الكثير في كتابه الأول عن البلاغة (De Inventione) .

وقد استمد هذا الكتاب مصادره عن اليونانيين . ويعالج الكتاب أنواع الخطابة ، ويقسم الأسلوب الخطابي إلى ثلاثة أقسام :

١ - الأسلوب المفخم الرفيع "grand" .

٢ - الأسلوب البسيط "plain" .

٣ - الأسلوب الوسط "middle" .

وهذا التقسيم يتماشى مع الأهداف الثلاثة التي تهدف إليها الخطابة وهي :

١ - إثارة المشاعر .

٢ - إفادة المعلومات .

٣ - خلق روح المرح .

فقد ذكر المربي كوينتيليانوس كما ذكر الأقدمون من قبله ، أنه يجب أن تتوافر في الخطيب ثلاث مزايا :

أولاً : قدرته على إفهام سامعيه موضوع خطبته .

ثانياً : قدرته على إثارة مشاعرهم .

ثالثاً : قدرته على إثارة روح المرح بينهم .

وهذه الصفات اعترف بها شيشرون ، بل وكان مثالا فيها ، فقد كان يتحلى بقدرة فائقة على عرض الموضوع الذي يعالجه على المستمعين ، بحيث يلمون بأطرافه كما كانت له نفس القدرة على إثارة مشاعرهم والتأثير في نفوسهم وإثارة روح المرح فيهم من خلال علاجه لموضوعه .

ولقد تأثر الرومان بمدارس البلاغة اليونانية ، التي كانت تبلور في مدرستين رئيسيتين ، تمثل إحداهما الأسلوب الرفيع الجزل (grand) وتسمى بالمدرسة الأسبوية وتمثل الأخرى الأسلوب السهل الواضح (plain) وتسمى بالمدرسة الأتيكية فكانت المدرسة الأسبوية (بأسلوبها الرفيع المشتغل على كثير من العبارات الجزلة المفخمة) تهدف إلى إثارة الشعور ، والتأثير في نفوس المستمعين بواسطة هذا الأسلوب الرفيع .

وعلى العكس من هذا كانت المدرسة الأتيكية - بأسلوبها السهل البسيط البعيد عن كل ختميق - تهدف في الدرجة الأولى إلى إفادة السامع معلومات عن الموضوع ، وكانت تحارب أسلوب المدرسة الأسبوية

الذي كانت تصفه بأنه أسلوب مصطنع يهدف إلى الإثارة .

ويرجع تاريخ هاتين المدرستين إلى العصر الهلنستي الذي يبدأ في القرن الثالث قبل الميلاد .

ويعتبر « هورتينسيوس » - منافس شيشرون في الخطابة - من أعظم خطباء المدرسة الأسبوية .

أما المدرسة الأتيكية فكان يمثلها يوليوس قيصر وبروتوس ولم يشأ شيشرون أن يقيد نفسه بأسلوب أى من هاتين المدرستين ، وفي ذات الوقت فإنه لم يرفض مبادئ المدرستين كلية ، وإنما حاول أن يأخذ من كلا المدرستين ما فيها من مزايا وأن يتجنب ما فيها من عيوب . فكان يأخذ على أسلوب المدرسة الأسبوية ما فيه من مبالغة وتصنع ، كما كان يعيب على أسلوب المدرسة الأتيكية أنه كان عاطلا من كل حلية ، الأمر الذي يبعده عن الغرض الحقيقي من الخطابة وهو التأثير في السامعين . وشيشرون ينتقد الأسلوب الذي لا يؤثر في المشاعر فيعيب مثلاً على خطبة بروتوس بعد موت قيصر أنها كانت جافة ، وقاصرة عن التأثير ولذلك لم تستطع أن تكسب الجماهير .

ويرى شيشرون أنه ينبغي على الخطيب أن تتوافر لديه القدرة على التحدث بأى من الأسلوبين الأسبوي الرفيع المثير للمشاعر ، والأتيكي الإخباري البسيط هذا إلى جانب الأسلوب المتوسط (middle) الذي يستعمل لإثارة المرح والسرور .

ويعتقد شيشرون أن الخطيب الحق هو الذي تتوافر لديه القدرة على التحدث بأى أسلوب حسب ما تقتضيه ظروف الخطبة . ومن هذا يتضح أن شيشرون لم يتقيد بانتهاج أسلوب واحد معين في خطبه .

ويجمل شيشرون الصفات التي ينبغي توافرها في كل خطيب جيد في خمس صفات رئيسية ، فالمتحدث الجيد في رأيه لا بد أن يتوافر فيه ما يلي :

١ - أن تكون لديه المقدرة على حسن اختيار مادته^(١).

٢ - أن يكون ماهراً في تنظيمها^(٢).

٣ - أن يجيد التعبير عنها^(٣).

٤ - أن يتمتع بذاكرة قوية^(٤).

٥ - أن يحسن إلقاءها^(٥).

وبالإضافة إلى هذا لا بد أن يتمتع الخطيب بثقافة واسعة :

وقد عالج شيشرون كل هذه القضايا الأدبية والفكرية ، وكثيراً غيرها في كتبه عن البلاغة ، هذه الكتب التي تعتبر عملاً فنياً فذاً ، له من المزايا ما جعله محل إعجاب الجميع وتقديرهم .

فقد تناول شيشرون في كتبه تاريخ الخطابة ، والخطباء الأول سواء عند اليونان أو عند الرومان ، وأوضح لنا كيفية إعداد الخطيب وتدريبه ، والقدرات التي لا بد أن تتوافر لديه ، والسبل التي ينبغي له أن يسلكها ، وباختصار فقد أعطانا فكرة واضحة جلية عن الخطابة وأسرارها ، ذلك الفن الذي لم يبلغ إنسان في الإلمام به مبلغ شيشرون .

ولكن لا ينبغي أن نفهم من هذا أن شيشرون قد جاء في بحثه النظري بمبادئ عامة . فلقد استطاع اليونانيون أن يتفوقوا في أبحاثهم النظرية ، أما الرومان فقد أخفقوا في ذلك .

وكان شيشرون يرى أن خبرة الخطيب الروماني ينبغي ألا تكون قاصرة على معرفة خطباء اليونان فحسب ، بل لا بد لها أن تقوم أيضاً على أساس من تلك الحضارة العظيمة التي كانت لروما .

inventio	(١)
dispositio	(٢)
elocutio	(٣)
memoria	(٤)
pronuntiatio	(٥)

وهكذا نلمس في كتاباته البلاغية والفلسفية روحاً وطنية قوية تتغنى بمجد روما وتهدف إلى وضع الثقافة الرومانية في مصاف الثقافة اليونانية .

لقد أراد شيشرون أن يتيح للرومان فرصة منافسة الإغريق عن طريق تلقيح الثقافة الرومانية بالفكر الإغريقي :

وأهم كتب شيشرون عن البلاغة هي :

١ - De Inventione : « عن الإبتكار »

ويعتبر أول ما كتب عن البلاغة في شبابه فقد كتب هذا الكتاب وهو لم يتجاوز العشرين من عمره .

وفي هذا الكتاب يحدد شيشرون عناصر الخطبة ، والأنواع المختلفة للخطبة وطريقة علاج موضوع كل منها »

ويقال إن لهذا الكتاب علاقة بكتاب Ad Herennium المهدى إلى « هيرنيوس » وقد أخذ شيشرون في كتابه عن هذا الكتاب الأخير وأن الكتابين (كتاب شيشرون والكتاب المهدى إلى هيرنيوس) يرجعان إلى أصل إغريقي واحد في نفس الموضوع .

٢ - De Oratore : « عن الخطيب » وقد

كتبه - على طريقة أرسطو - على هيئة حوار بين اثنين من كبار الخطباء الرومان ، وهما أنطونيوس (جد مارك أنطونيوس الشهير) وكراسوس :

وهو يتحدث في الكتاب عن طبيعة الدراسات التي لا بد أن يلم بها الخطيب وعن موضوع الخطبة وشكلها العام وطريقة إلقاءها .

٣ - Brutus : « بروتوس » وهذا كتبه

أيضاً على هيئة حوار ، وهو عبارة عن استعراض لتاريخ الخطابة لدى الرومان .

٤ - Orator : « الخطيب » وفيه يتحدث عن

الخطيب الحق ، وأنه ينبغي عليه أن يكون متمكناً من

جميع أشكال الأسلوب (الرفيع المؤثر ، والمتوسط ،
والسهل الواضح) وأن تكون لديه القدرة على معرفة
ما يناسب كل موضوع من هذه الأساليب .

ويطلب شيشرون في شرح الأسلوب ، فيعالج
مسائل النطق ، وتوزيع الكلمات في الجملة ، والإيقاع
Rhythm وغير ذلك من المسائل الفنية .

على أن ما جاء في هذه الكتب لم يكن كله من
ابتداع شيشرون ، فقد كانت هذه الكتب تدين
بالكثير للدراسات البلاغية السابقة ، سواء في اللغة
الإغريقية أو اللاتينية .

السياسة :

كانت أهم كتب شيشرون في فلسفة السياسة هي :
De Republica - ١ «عن الجمهورية» : وهو
يحمل نفس عنوان البحث الذي كتبه أفلاطون في نفس
الموضوع ، ولكنه يختلف كثيراً عن بحث أفلاطون .
فبحث شيشرون يقع في ستة كتب ، وقد بدأه
سنة ٥٤ ق . م واستمر في كتابته ثلاث سنين ، وذلك
قبل رحيله إلى «كيليكيا» بآسيا الصغرى .

وهو عبارة عن مناقشة استمرت - على ما يبدو -
ثلاثة أيام سنة ١٢٩ ق . م بين «سكيبو أفريكانوس
الأصغر» وصديقه «لايليوس» وسواهما من أعضاء
جمعية سكيبو الأدبية .

ولم يكن موضوع الكتاب «العدالة» كما تتمثل في
«المدينة الفاضلة» لأفلاطون ولكنه يدرس الدولة
نفسها وأفضل نظمها ، وحكومتها ، ومثله الأعلى للدولة
- كما جاء على لسان سكيبو - هو مدينة «روما»
حيث كانت تساس بحكمة ووطنية رجلها العظيم سكيبو
ولا يمكننا أن نتبع بدقة المناقشة في جزئها الأول
حيث لم يصلنا عنه سوى قصاصات صغيرة ، ولكن
جزءها الأخير وصلنا كاملاً ، وفيه ينهى شيشرون
المناقشة .

والجزء الذي وصلنا قسم من الكتاب السادس
خاص برؤيا للعالم الآخر ويسميه شيشرون (حلم
سكيبو) وفيه يروى لنا شيشرون كيف أن سكيبو قد
رأى في المنام مقر الأزواج الطاهرة ، وكيف أنه قد
كلف بأن يعد نفسه لمثل هذا الموطن عندما ينتهى من
رسالته في العالم الدنيوى .

٢ - De Legibus «عن القوانين» : من
المرجح أن شيشرون كتب هذا الكتاب عقب انتهائه
مباشرة من كتابه «عن الجمهورية» إذ أن هذا الكتاب
«عن القوانين» يعتبر امتداداً لكتابه «عن الجمهورية» .

وقد كتب هذا الكتاب في ستة أجزاء وإن كان
لم يصلنا إلا الأجزاء الثلاثة الأولى منه وبعض قصاصات
من الأجزاء الأخيرة .

وفي هذا الكتاب يتحدث عن القوانين ويرى أنها
شئ طبيعي ، ثم يتحدث عن وضع القوانين وعن
الحكام وحقوقهم وعن القوانين المدنية وغير ذلك .
والكتاب على هيئة حوار اعتمد فيه شيشرون على آراء
أفلاطون وخريسيبوس :

الفلسفة :

لا شك أن الفكر العالمى مدين بالكثير لنظريات
الرومان وأبحاثهم الفلسفية ، ولكن علينا إذا ما أردنا
دراسة جذور هذه النظريات والأبحاث وأصولها ، أن
نرجع إلى الفكر اليونانى ، ولا غرابة في ذلك فالرومان
قد تأثروا تأثراً كبيراً بالفكر اليونانى ، وظهرت
ملامح هذا التأثير في آدابهم وثقافتهم عموماً ، ولكن
هذا التأثير يتجلى في أوضح صورته في الفلسفة الرومانية
بأجلى مما يتضح في سواها من فروع الثقافة والفكر ،
إن قوة الابتكار الرومانية تبدو ضئيلة في ذلك الفرع
من فروع الفكر (الفلسفة) دون سواها من فروع
الثقافة والفن الأخرى .

لديه هو أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات فعلى الإنسان أن يحيا وفق ما يمليه عليه العقل .
وكل ما يحدث في الطبيعة يحدث بمقتضى الإرادة الإلهية أو القدر .

وجميع الناس أخوة في دولة العالم :

٣ - المدرسة المشائية (Peripatetics) :

وهي مدرسة أتباع أرسطو الذين كانوا يجتمعون في الـ (Peripatos) (Arcade) «ممشى مسقوف» في الجمنازيوم بأثينا ومن ثم أطلق عليهم هذا الاسم (Peripatetics) وقد دأبوا على تفسير علوم أرسطو وفلسفته ، كما دأبوا على نشر نظرية أرسطو عن الوسط (Mean) تلك النظرية القائلة بأن كل فضيلة وسط بين رذيلتين (فضيلة الشجاعة مثلا وسط بين رذيلتين نقيضتين هما الجبن والتهور) وهذه النظرية في الاعتدال تظهر بوضوح في أعمال شيشرون .

٤ - مدرسة الأكاديمية :

وتنسب إلى غابة زيتون صغيرة قرب مدينة أثينا ، وكانت مكرسة للبطل اليوناني «أكاديموس» وبها «جمنازيوم» وفي هذه الغابة كان أفلاطون وأتباعه يلقون تعاليمهم ويقررون مبادئ فلسفتهم . وقد أسسها أفلاطون سنة ٣٨٥ ق . م

والفضيلة عند أفلاطون هي المعرفة ، وهو يرى أن هناك فارقاً كبيراً بين المحسوسات وماهياتها ، فالماهيات كاملة أما المحسوسات فناقصة ، فإذا أردنا الدقة فلنأنا لا نسمي النار المحسوسة ناراً ، بل نقول إنها شيء شبيه بالنار (نظرية المثل) فالمثال هو الشيء بالذات ، والجسم هو شبح المثال . والعالم المعقول يدرك بالعقل المحض ، والمثل هي مبادئ المعرفة .

ويعتبر «كارنياديس» Carneades مؤسس ما يعرف بالأكاديمية الحديثة، وقد أنكر أن هناك علامة

والنظريات الرومانية الفلسفية يمكن اعتبارها انعكاساً لمبادئ أربع مدارس يونانية فلسفية كبرى وجدت في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد في العصر الهلينستي أي بعد عصر أرسطو .

وهذه المدارس الأربع هي :

١ - مدرسة الإبيقوريين :

٢ - مدرسة الرواقيين :

٣ - مدرسة المشائين :

٤ - مدرسة الأكاديمية :

١ - المدرسة الإبيقورية :

وقد أسسها «إبيقوروس» من جزيرة «ساموس» (سنة ٣٤١ - ٢٧٠ ق . م) وكان يرى أن الحواس هي التي تقود الإنسان إلى السعادة ، التي تتمثل - في رأيه - في اللذة والابتعاد عن الألم وكل ما تضطرب له النفس ، وأن الجسم والنفس مكونان من ذرات atoms والجسم شرط النفس فقد ولدا معاً وسوف يفنيان معاً ، وأن الإحساس ينعدم بعد انفصال الجسم عن الروح .

ويرى «إبيقوروس» أن الآلهة يعيشون في عالم خاص بهم بين العوالم ولكن ليس هناك ما يربطهم بشئون الإنسان وعالمه فعلياً أن نظمته من جهتهم وأن نفى عن أنفسنا الخوف منهم ، فعدم وجود رابطة تربطنا بالآلهة من جهة وفناء الروح بعد الموت من جهة أخرى لا يدع لنا مجالاً للخوف من الآلهة أو الموت .

٢ - المدرسة الرواقية :

وقد أسسها «زينون» من جزيرة قبرص سنة ٣٠٠ ق . م ، وكان يدعو إلى الاعتقاد بالعناية الإلهية ، والفضيلة التي هي الخير الأقصى .

وهو يجعل الواجب أساساً للأخلاق وبذلك يناقض الإبيقورية التي تقول بالآلية والانفاق والحرية ، والعقل

للحقيقة ، وأنها عصية على الإدراك ، ونادى بنظرية الاحتمال والترجيح (مذهب الشك scepticism) إذ من العسير أن نصل إلى معرفة غير قابلة للجدل والشك ، فكانه هاجم نظرية «الفكرة اليقينية» .

وقد كان «أنتيوخوس» (سنة ١٣٠ - ٦٨ ق.م) رئيساً للأكاديمية من سنة ٧٩ - ٧٨ ق.م حيث حضر شيشرون محاضراته . وكانت نظريته تجمع بين المذاهب الفلسفية المختلفة (eclectic) فكان يصطفى من هذه المذاهب خير ما فيها من آراء ثم يصوغها في نظرية واحدة تسودها فكرة أرسطو عن الوسط (Mean) .

وقد انتهج شيشرون نفس النهج ، فلم يتعصب لنظرية (الفكرة اليقينية) ولكنه أيضاً كان يعتنق نظرية الرواقين في أن الفضيلة هي خير مرشد للأخلاق . راق المذهب الرواقى الرومان أكثر مما راقهم أى مذهب فلسفى آخر ، ويرجع إعجابهم بهذا المذهب إلى قربهم من مبادئهم الأخلاقية (الجد والصرامة والبساطة والولاء ... الخ) .

وقد كان تأثير الرومان بهذا المذهب عميقاً حتى لقد أصبح عندهم كالعقيدة فتأثر به رجال القضاء وأصبح أساساً في العلاقات التجارية مع الأجانب وفي العلاقات الدولية عموماً كما أضحي منبعاً للاستقوار والسلم الرومانى . والفضل في كل هذا لمجهودات شيشرون .

أفكار شيشرون الفلسفية :

تلقى شيشرون أول دروسه في الفلسفة على الفيلسوف الإبيقورى (Phaedrus) «فايدروس» ثم تتلمذ على الفيلسوف الرواقى "Diodotus" «ديودوتوس» ولكن تأثره بنظريات (Philo) «فيلو» فيلسوف الأكاديمية سنة ٨٨ ق.م كان أعمق من تأثره بفلسفة «ديودوتوس» (Diodotus) وهكذا تتلمذ شيشرون على ثلاثة من كبار الفلاسفة الذين كانوا يمثلون أهم ثلاث مدارس فلسفية في عصره .

وعندما بلغ شيشرون العشرين من عمره (سنة ٧٩ ق.م) أوصى إلى محاضرات (Phaedrus) «فايدروس» الإبيقورى و «أنتيوخوس» Antiochus الأكاديمى المجمعى (eclectic Academic) في أثينا . وفى السنة التالية استمع إلى محاضرات «بوسيدونيوس» (Posidonius) الرواقى المجمعى في رودس . كما أنه تأثر إلى حد كبير بالفيلسوف المشائى «كراتيپوس» (Cratippus) .

وهكذا نرى أن معرفة شيشرون بالنظريات الفلسفية القديمة والحديثة كانت عميقة وواسعة بحيث لم يجارها فيها أحد .

وقد تأثر شيشرون بجميع هذه النظريات ، وانتهى به الأمر إلى اعتناق مذهب التجميع والشك eclecticism الذى كان مناسباً لشخصيته المترددة القلقة .

وشيشرون نفسه يقرر أنه من أتباع الأكاديمية الحديثة ، ويبدو أن تأثره بتعاليم «أنتيوخوس» Antiochus كان عميقاً ، والشك في نظر شيشرون لا يعدو أن يكون تمرداً على التعصب (dogmatism) للنظريات المختلفة . وهو يمجّد حرية إبداء الرأى^(١) .

والحقيقة عنده تعادل الاحتمال وليس اليقين القاطع ، وقد راقّت هذه الآراء شيشرون ، وذلك لتوافقها مع أغراض الخطابة ، إن الفصاحة في رأيه هي طفل الأكاديمية ، فتعاليم الأكاديمية هي أوصى منهل للخطباء والسياسيين ورجال الأدب في حين لم يعن الرواقيون ولا الإبيقوريون بقوة التعبير ، بالإضافة إلى أن المذهب الأكاديمى كان قريباً إلى إدراك الناس ، ولذا كان للأكاديمية مكانتها الرفيعة بين الناس ، فقد كان «فيلو» Philo خليفة سقراط وأفلاطون .

ورغم هذا فإن الإحساس بالحاجة لإيجاد أساس ثابت للأخلاق ، واتهام الأكاديمية الحديثة بأن مذهبها

(١) أنظر كتابه «عن الواجبات» الفصل الثالث . الفقرة الرابعة سطر ٦٠ ، De Offic. III-IV. 60

خال من مثل هذا الأساس ، كل ذلك دفع شيشرون إلى اعتناق المذهب الرواقى ، وكان يزداد له تعصباً كلما تقدمت به السن ، لدرجة أنه كان يرغب فى قصر وصف الفيلسوف على الفلاسفة الرواقيين فقط ، وكان يعتقد النظرية الرواقية القائلة بأن الفضيلة هى المرشد الأول للأخلاق .

ولم يكن المذهب الإبيقورى يروقه كثيراً ، حتى أنه كان عازفاً عن مجرد فهمه أو تقديره وهكذا نرى أنه مزج - بطريقة مجمعة - مبادئ الأخلاق عند الرواقيين بأصول فلسفته المتأثرة بالأكاديمية الحديثة . ومبادئ فلسفة شيشرون ليست أصلية أو مبتكرة عموماً وإنما كانت إلى حد كبير مجرد نقل وتجميع للنظريات اليونانية ، وشيشرون ذاته يعترف بهذا ويرى أن مجهوده الفلسفى لا يعدو النسخ أى أن فلسفته صورة طبق الأصل من الفلسفة اليونانية ويقول عن فلسفته « لئننى لا أمدّها بشئ سوى الكلمات وهى كثيرة لدى » ولكن كلمات شيشرون وضعت بطريقة خلاصة لا تبارى بحيث كان لها التأثير الأكبر على لغة الأجيال اللاحقة فكأن أصالة شيشرون لا تتمثل إلا فى الأسلوب الذى كتب به فلسفته ، كما أنه أسهم فى إمداد القارئ الرومانى بعدد من الشروح والتعليقات التاريخية لتوضيح هذه الفلسفة . وأبحاث شيشرون ذات قيمة كبيرة بالنسبة لمؤرخ الفلسفة ، إذ أنها تتناول التطورات الأخيرة للمدارس الفلسفية المختلفة ، وكان يهدف من وراء ذلك إلى وضع النتائج التى انتهت إليها المدارس الفلسفية التالية لأرسطو أمام قارئيه ، وسرعان ما انتشرت النظريات الرواقية بين مثقفى الرومان ، وتأثر مفكرو المسيحية بشروح شيشرون لها ، كما تأثرت بها الأجيال المتعاقبة .

وقد وجدت المبادئ الأخلاقية التى نادى بها شيشرون صدى قوياً فى نفوس الجاهل . فقد أخرجها للناس فى شكل واضح مبين ، ويمكن اجمال هذه

المبادئ على حد تعبير شيشرون نفسه فى كلمة الإنسانية (Humanitas) هذه الكلمة التى تبلور فيها مبادئ وخصال الرجل المتحضر :

وأهم ما تتميز به هذه الإنسانية من مبادئ هو « العطف » فلا بد من أن يكون أساس معاملة الإنسان لأخيه الإنسان هو العطف والشفقة والحنو لأن الإنسان نفسه جدير بالاحترام إذ يحمل فى نفسه بعض القيم الموروثة . وقد بنى شيشرون رأيه هذا على المبادئ الرواقية التى تنادى بأخوة الإنسان للإنسان دون النظر إلى موطنه أو جنسه أو مكانته ، وقد كان شيشرون هو الداعية لهذا المبدأ . وقد نالت أبحاث شيشرون شهرة كبيرة فى حياته وعقب موته ، وكان غرضه من أبحاثه تلك أن يقرب الفلسفة الرواقية إلى الفكر الرومانى ، وقد أحرز فى ذلك نجاحاً كبيراً فلقد ساعدت أبحاثه على نشر المبادئ الرواقية بين الرومان وخاصة الطبقة المثقفة فيهم ، حتى أن أباطرة الرومان أنفسهم أصبحوا يميلون إلى الفلسفة الرواقية ، وكان أولهم الإمبراطور أوغسطس :

كما تأثر بشروح شيشرون الفلسفية - كما ذكرنا - مفكرو المسيحية .

وكانت كتاباته الفلسفية رائد النهضة الإيطالية فى سعيها لتحرير الإنسان الغربى من مفاسد واضطرابات العصور الوسطى .

وكان شيشرون فى نظر علماء النهضة بطل الفكر الحر والإرادة الحرة والحربة الشخصية تلك المبادئ التى كانت النهضة تنادى بها . وقد احتل شيشرون هذه المكانة فى نفوس علماء النهضة نظراً لمناهضته للأوتوقراطية ونظراً أيضاً لتلك الروح المضيفة التى لمسوها فى أبحاثه الفلسفية .

كما كان لهذه الأبحاث أثرها فى القرن الثامن عشر ويظهر هذا الأثر فى إعلان الأمريكين لحريتهم وحقوقهم ، كما يظهر أيضاً فى برنامج الجمعية الوطنية

الفرنسية الأولى . إن « فولتير » وفلاسفة بريطانيا أمثال « لوك » (Lock) و« هيوم » Hume يدينون بالكثير لفلسفة شيشرون .

أعماله الفلسفية :

١ - Paradoxa : وهو عبارة عن بعض حكم رواقية تناولها شيشرون بالشرح بطريقته البلاغية ووضع لها أمثلة من التاريخ المعاصر ، فمثلا الحكمة القائلة بأن « الرجل غير الحكيم يعد غيباً » كان يقصد بها « كلوديوس » .

٢ - Consolatio : « العزاء » بعد أن فقد شيشرون ابنته « توليا » التي توفيت سنة ٤٥ ق . م حزن على فقدانها حزناً شديداً ، وذهب إلى منزله الريفي في « استورا » ووجد عزاءه في دراسة موضوع فلسفي ، فكتب « عن العزاء » De Consolatio الذي يعتبر محاولة من شيشرون ليعزى نفسه عن فقد ابنته ، وقد فقد هذا الكتاب ولم يصلنا منه سوى قصاصات قليلة جداً .

٣ - Hortensius : « هورتنسيوس » أو De Philosophia « عن الفلسفة » وهو عبارة عن حوار حول تمجيد الفلسفة التي حاول « هورتنسيوس » الخط من شأنها في الوقت الذي امتدح فيه الخطابة . وكان شيشرون يهدف من وراء كتابة هذا الكتاب إلى تحبيب الفلسفة إلى نفوس الرومان وحشهم على دراستها . وقد فقد هذا الكتاب أيضاً ولم يتبق منه سوى قصاصات قليلة . وقد تأثر بهذا الكتاب فلاسفة المسيحية خصوصاً « سانت أوغسطين » St. Augustine الذي امتدح كتابات شيشرون .

٤ - De Finibus Bonorum et Malorum : « حدود الأعمال الخيرة والشريرة » . ويقع هذا الكتاب في خمسة أجزاء ويعتبر من أهم كتابات شيشرون الفلسفية ويحتوى على مقارنة بين المدارس الفلسفية المختلفة

(الإبيقورية والرواقية والمثالية) من خلال موقفها من قضية الخير والشر ، ونلاحظ أن شيشرون لم يتطرق في هذا البحث إلى أعمال أرسطو وإبيقوروس نفسها وإنما فند نظريات أتباعهما .

٥ - Academica : وهو بحث في فلسفة المدرسة الأكاديمية ، نشأتها وتطورها حيث تحدث فيه أولاً عن المدرسة الأكاديمية القديمة شارحاً نظريات « أنتيوخوس » وحاول أن يبرهن على تفوق المدرسة الأكاديمية الحديثة بزعامة « فيلو » وأوضح معالم الاختلاف بين الأكاديمية القديمة والحديثة .

وهذا الكتاب يعد المصدر الرئيسي لدراسة الفلسفة الأكاديمية :

٦ - Tusculanae Disputationes : « المناقشات التوسكولية » . وقد سميت بهذا الاسم لأنها كتبت في منزل شيشرون الريفي ببلدة « توسكولوم » Tusculum وهي عبارة عن مناقشات بينه وبين بعض أصدقائه المفكرين حول بعض القضايا الفكرية وتقع في خمسة أجزاء ، يتحدث في الجزء الأول منها عن « الخوف من الموت » وفي الثاني عن « احتمال الألم » وفي الثالث عن « الشقاء من الألم » وفي الرابع عن « الأشياء الأخرى التي تقلق النفس » وفي الخامس عن « الفضيلة وكفائها لتحقيق السعادة » :

وهو يزي أننا لا يجب أن نخشى الموت سواء كانت النفس خالدة أو فانية ، وأن علينا أن نحتمل الألم ونتغلب على الحزن والقلق النفسي ، وأن الفضيلة كافية بذاتها لتحقيق السعادة للبشر :

وكان هدف شيشرون من ذلك أن يخفف عن قومه آلامهم الناجمة عن قلق الأوضاع واضطرابها في ذلك العهد ، وكان لأبحاثه تأثير كبير رغم أنه اعتمد فيها على البلاغة أكثر من اعتماده على المنطق .

٧ - De Natura Deorum : « عن طبيعة الآلهة » : هذا الكتاب أيضاً على هيئة حوار ، تحدث فيه

عن وجود الآلهة ، وفند نظريات الإبيقوريين والرواقيين
والأكاديميين وشكوكهم ، ولم يعرض لآراء مؤسسى
هذه المدارس ، وإنما فند نظريات أتباعهم .

٨ - De Divinatio « عن علم الغيب » : وقد
وضع شيشرون هذا البحث فى كتابين يمكن اعتبارهما
تكملة لكتابه السابق « عن طبيعة الآلهة » .

وقد بحث شيشرون فى الكتابين علم الغيب
ومعتقدات الفلاسفة عنه ، وفى الكتاب الأول نرى
« كوينتوس » شقيق شيشرون يدافع عن آراء الرواقيين
الذين يذهبون إلى أن علم الغيب ممكن ، وأن الوحي
— الذى يأتى عن طريق التنبؤات (oracles) والمتنبئين
(prophets) صادق ، وفى الكتاب الثانى يرد شيشرون
على أخيه معارضاً آراءه ومستخدماً نظرية الأكاديميين ،
وهكذا لا نرى لدى أى من الأخوين آراء أو أفكاراً
مبتكرة إذ ترجع كل الآراء والأفكار إلى النظريات
الرواقية والأكاديمية .

والغريب فى الأمر هو أن شيشرون — الذى لم يكن
يعتقد فى الخرافات — يعرض لعلاج موضوع عن
الخرافات العامة والنظم الدستورية الخاصة بهذه المعتقدات
٩ - De Fato : « عن القدر » . وقد كتب
شيشرون هذا البحث فى كتاب واحد وصل إلينا جزء
منه ، وفيه يتم شيشرون بحثه فى الديانة .

وسبب كتابة هذا الكتاب أن « هيرتيوس » حضر
لزيرة شيشرون سنة ٤٣ ق . م وطلب منه أن يكتب
نحناً عما إذا كان القدر يتدخل فيما نقوم به من أعمال
أو لا . وشيشرون فى هذا الكتاب يعارض آراء
الرواقيين عن القدر .

١٠ - De Senectute « عن الشيخوخة » :
وقد كتب هذا الكتاب سنة ٤٤ ق . م على هيئة حوار
مفروض أن يكون قد حدث سنة ١٥٠ ق . م ولكن
الكتاب فى حقيقته بحث فى تمجيد الشيخوخة . ويدور

هذا الحوار بين « كاتو » الشيخ وضييفه سكيپو
ولايلىوس اللذين حضرا لزيارته ، ثم توجهوا إليه ببعض
الأسئلة عن الشيخوخة فأجابهما الشيخ مدافعاً عن
الشيخوخة ومادحاً لها ، فهى فى رأيه ليست عبئاً يثقل
حملة ، بل هى على العكس محبة لطيفة ، وقد قصد
شيشرون بهذا البحث أن يسرى عن صديقه الحميم
« أتيكوس » الذى أهدى إليه الكتاب وكذلك عن نفسه
بعد أن بلغا من الكبر عتياً .

١١ - De Amicitia « عن الصداقة » : وقد
أهدى شيشرون هذا الكتاب لصديقه أتيكوس والكتاب
مكتوب على هيئة حوار أيضاً ، وأهم المشتركين فى
الحوار « لايلىوس » صديق سكيپو أفريكانوس الأصغر
والمفروض أن هذا الحوار قد دار عقب وفاة سكيپو
(١٢٩ ق . م) بأيام قليلة ، عندما زار « فانيوس »
و « موكيوس سكايفولا » حاهما « لايلىوس » . وقد
قص « سكايفولا » على شيشرون هذا الحوار .

الرسائل

لدينا ما يقرب من ثمانمائة رسالة لشيشرون ، وقد
تبادل هذه الرسائل مع صديقه الحميم « أتيكوس » ومع
« بروتوس » وغيرهما من الأصدقاء .

وقد نشرت هذه الرسائل بعد موته ، وهى تعطينا
فكرة واضحة عن الحياة الاجتماعية فى الأيام الأخيرة
للجمهورية الرومانية ، كما تعطينا فكرة عن شخصية
شيشرون نفسه .

كما يوجد لشيشرون أيضاً بعض الكتابات الشعرية
ولكنها ليست فى مستوى شعرى مرتفع ، وبعض هذه
الكتابات من ابتكاره ، وبعضها الآخر عبارة عن
ترجمات شعرية .

وأهم مقطوعاته الشعرية مقطوعة « عن عصرى »
De Temporibus meis التى يعالج فيها موضوع
قنصليته .

عن الصداقة

الفصل الأول :

في الفصل الأول من الكتاب يهدي شيشرون بحثه لصديقه « أتيكوس » ذلك البحث الذي يتناول موضوع الصداقة في شكل حوار يشترك فيه « لايليوس » وصهره « فانيوس » و « سكايفولا » وذلك عقب وفاة سكيو أفريكانوس صديق لايليوس بأيام قليلة .

وفي إهداء شيشرون بحثه لصديقه « أتيكوس » اعتراف بفضل هذا الصديق الذي كان بحثه دائماً على الكتابة في موضوع الصداقة ويبين له مدى جدارة الموضوع بالدراسة في ذاته ومن ناحية أخرى فإن تناول موضوع الصداقة بالدراسة ملائم لتلك الصداقة الوثيقة التي تربط شيشرون بأتيكوس .

وقد أجرى شيشرون الحديث عن الصداقة على لسان « لايليوس » نظراً لأنه أجدر الناس بالحديث عنها فقد كانت الصداقة التي تربط بينه وبين سكيو مضرب الأمثال .

ويذكر « شيشرون » أن « موكيوس سكايفولا » و « جايوس فانيوس » حضرا إلى منزل صهرهما « لايليوس » ثم بدأت بينهم المناقشة ، « فانيوس » و « سكايفولا » يسألان ، و « لايليوس » يجيب . ويقول شيشرون لصديقه أتيكوس بأنه سوف يرى في هذا الحديث صورة لشخصه .

الفصل الثاني :

وفي الفصل الثاني يتحدث « شيشرون » عن كلمة « الحكيم » sapiens وكيف أن الناس يعدون لايليوس حكيماً ، كما اعتبروا « ماركوس كاتو » حكيماً من قبل ولم يكن تلقيه بالحكيم Marcus Porcius Cato Sapiens لمجرد المزايا الشخصية والخلقية التي كان يتمتع بها فحسب ، وإنما أيضاً لثقافته ، ويرى أن

« لايليوس » يختلف عن الحكماء السبعة عند اليونان (١) باستثناء سقراط ، إذ أن البعض لا يضعون هؤلاء الحكماء السبعة في مرتبة فلاسفة الأخلاق (moral philosophers) ويقول « فانيوس » إن الناس يسألونه كما يسألون « سكايفولا » كيف استطاع لايليوس أن يتحمل ألم موت صديقه « سكيو أفريكانوس » ، ويؤمن سكايفولا على كلام فانيوس ذاكرة أن لايليوس قد تحمل ألم موت صديقه في شجاعة ورابطة جأش ويبدى لايليوس تواضعه حين يصفه فانيوس بأنه حكيم .

الفصل الثالث :

في الفصل الثالث يستمر لايليوس في حديثه فيقول إنه سيكون كاذباً لو أنه أنكر شعوره بالألم والأسى لموت سكيو الذي لم يكن له صديق مثله ولن يكون ، وإن كان يعتقد أن مبعث أساءه وألمه إنما هو حرمانه من صداقة سكيو ، وليس هو حادث الموت في ذاته ، فإن الموت لا يعد مؤلماً بالنسبة لسكيو الذي عاش حياة مجيدة ، بلغ فيها أقصى ما يمكن أن يبلغه مواطن روماني بل أقصى ما يمكن أن يصبو إليه لإنسان سواء في حياته أو مماته، وما أهمية أن يطول عمره بضع سنين أخرى ؟! فلم يكن في حياته محتاجاً إلى إضافة مزيد من السعادة والمجد ولقد جعلته نهايته السريعة لا يحس بألم الموت .

كما أن تمجيد الشعب له واحتفاء به جعله يبدو وكأنه صاعد إلى السماء لا ذاهب إلى العالم السفلي .

(١) « السبعة الحكماء » اسم خلعه القدماء على سبعة رجال ذوى حكمة عملية ، سياسيين ومشرعين ، وفلاسفة للعصر ما بين ٦٢٠ و ٥٥٠ ق . م ، وقد سجلت المصادر قوائم بأسماء مختلفة ولكن جميع القوائم تحتوي على اسم سولون (من أثينا) وطاليس (من ميليتوس بآسيا الصغرى) وبيثاكوس (طاغى ميتيلين بجزيرة ساموس) وبياس (من بريني بآسيا الصغرى) وتحتوي بعض القوائم على اسم برياندر (طاغى كورنثة) وكليو يولوس (من رودس) وخيلون (من اسبرطه) .

الفصل الرابع :

اللقب - وإنه سيكون أكثر سعادة لو ظلت ذكرى صداقته لسكيبو خالدة .

إن أعظم شيء يسره هو أن يحتفظ التاريخ بذكرى تلك الصداقة القوية التي كانت تربطه بسكيبو ، كما احتفظ بذكرى الصداقات الأربع^(١).

ثم يصدق فانيوس على كلام « لايليوس » وينتبهز فرصة كلامه عن الصداقة ويطلب منه أن يحدثهما عنها ، ويشرح لهما طبيعتها ، وحكمتها وآراءه فيها .

الفصل الخامس :

في الفصل الخامس يبدأ لايليوس حديثه عن الصداقة ، فيقول إن موضوع الصداقة من الموضوعات النبيلة التي يصعب عليه الحديث عنها ، لأن الحديث عنها يحتاج إلى فيلسوف ، ولكنه يستطيع أن يطلب منهم أن يضعوا الصداقة فوق أي شيء في العالم ، فليس هناك ما هو أنسب ولا أحب للإنسان منها سواء في الرخاء أو في الشدة .

وهو يرى أن الصداقة إنما تنمو وتتوثق عراها بين الأخيار - وهو لا يقصد بالأخيار ذلك المفهوم المثالي البالغ حد الكمال الذي ذهبت إليه الفلسفة الرواقية فهي تهوّم في أفق خيالي فتري أنه ليس هناك رجل فاضل ما لم يكن « حكيماً » وأنه من العسير على البشر أن يصلوا إلى معنى الحكمة والخير الأقصى عندهم .

ويرى « لايليوس » أنه يجب أن ننظر إلى الأشياء الواقعية التي نلتمحها في واقع حياتنا لا إلى تلك الأشياء الخيالية التي تخلقها خيالاتنا وأوهامنا، وهو لا يؤكد أن المواطنين الرومانيين - الذين يعدّهم أجداده حكماء - كانوا حكماء بالمفهوم الذي يذهب إليه فلاسفة الرواقية ، ذلك المفهوم الذي يصعب إدراكه .

في الفصل الرابع يستمر لايليوس في حديثه ويقول إنه يؤمن بخلود الروح وإنه لا يوافق أولئك الفلاسفة المحدثين الذين يذهبون إلى أن الروح تنفث بفناء الجسد ، وأن كل شيء يتلاشى بالموت . وأنه يتفق مع الفلاسفة القدماء سواء أسلافه الرومان الذين كانوا يجولون الموتى ، أو فلاسفة اليونان الذين عاشوا في جنوب إيطاليا أو سقراط الذي اشتهر بأنه أكثر الجميع حكمة ، هؤلاء الذين قالوا جميعاً بخلود الروح وأنه عندما تترك روح الشخص جسده تجد الطريق أمامها مفتوحاً للعودة إلى السماء ، حيث تعود روح الشخص الطيب والعاقل بسرعة .

ولقد كان سكيبو يؤمن أيضاً بذلك ، وقد اشترك لايليوس في مناقشة مع سكيبو عن خلود الروح التي عرف سكيبو عنها الكثير من سكيبو أفريكانوس الأكبر في رؤيا عرضت له في نومه .

وقد سعدت روح سكيبو إلى السماء في سرعة ويسر لأنه كان من فضلاء القوم، ولهذا فهو يخشى أن يكون حزنه على صديقه مبعثه الغيرة وليس مبعثه الصداقة .

أما إذا كان الرأي الثاني القائل بأن الروح تنفث أيضاً بفناء الجسم صادقاً وأن الإحساس يتعدم حقيقة بالموت فانه إذن لا يوجد نفع أو ضرر أو ألم بعد الموت لأنه إذا ما انعدم الإحساس فإن الإنسان يغدو وكأنه لم يولد ، ورغم ذلك فإننا نفرح لمولده ، وسوف تسر الدولة أيضاً طالما هي باقية .

ويقول لايليوس إنه سعيد بذكرى صداقته لسكيبو الذي سعد بصحبته والذي كان متفقاً معه في آرائه العامة والخاصة وكذلك في رغباته وميوله ، لذلك لم يكن لقب « الحكيم » الذي أضفاه عليه فانيوس مبعث سرور كبير له - خصوصاً وهو لا يرى نفسه جديراً بهذا

(١) الصداقة بين أخيلوس وباروكليس ، فيسيوس وپيريثوس ، أورستيس وپيلاديس ، دامون وپيثياس .

ولكنه إذا ما سلك الإنسان طريقه في الحياة بشرف وأمانة وعدل ، دون أطماع أو غطرسة أو استهتار ، مثل أولئك المواطنين الذين امتدحهم الأجداد ، كان جديراً بأن يعد في الحقيقة من الأخيار فإن الذين يسلكون في حياتهم مثل هذا المسلك إنما يسرون في أعمالهم - قدر استطاعتهم - على مقتضى الطبيعة التي هي خير مرشد إلى الحياة الفاضلة *optima dux bene vivendi*»

ويرى «لايلوس» أننا نأق إلى هذه الحياة وبيننا نوع من الترابط ، وأنه كلما قويت الصلة بين شخص وآخر ازداد هذا الرباط الذي يجمع بينهما قوة ومتانة ، ولذلك فإن مواطنينا أفضل لدينا من الأجانب ، والأقارب أعز علينا من الغرباء ، إن الطبيعة نفسها هي التي تخلق الصداقة بين هؤلاء الناس ، ولكن مثل هذه الصداقة لا تقوم على أساس متين .

ولأنما تفوق الصداقة القرابة لأن الشعور الطيب بين الأقرباء قد يزول وبزواله يزول معنى الصداقة بينما تبقى صلة القرابة ، في حين أن ذلك الشعور الطيب يظل قوياً بين الأصدقاء .

فيمكننا أن نتعرف على قوة الصداقة من الحقيقة التالية : وهي أنه من بين تلك الروابط العديدة التي لا حصر لها والتي أوجدتها الطبيعة بين البشر ، من بين تلك الروابط العديدة رابطة واحدة وثيقة ومتينة ضيقت الطبيعة من حدودها فجعلتها شعوراً متبادلاً بين اثنين أو ثلاثة على الأكثر ، وتلك هي رابطة الصداقة .

الفصل السادس :

في الفصل السادس يتحدث لايلوس عن مفهوم الصداقة ، ويرى أنها توافق في جميع الأمور الدنيوية والدنيوية ممتزج بالحب والشعور الطيب . وباستثناء الحكمة ، فإن الآلهة لم تمنح الخالدين من الناس شيئاً أروع من الصداقة في رأيه .

وهناك من يفضل عليها الثروة أو الصحة أو النفوذ أو الجاه أو اللذة ولكن هذه الأشياء - في مجملها - سريعة الزوال والفناء ، إذ تتحكم فيها ظروف الدهر وتقلباته .

أما أولئك الذين يجدون في الفضيلة خيرهم الأسمى فانهم بلا شك يختارون الجانب الأسمى والأكثر نبلاً ، إذ أن الفضيلة تخلق الصداقة وتعمل على رعايتها والحفاظ عليها ، ولا يمكن أن توجد صداقة على الإطلاق بدون فضيلة^(١) . وهو يفسر الفضيلة بما عليه واقع الحياة ، والدلالة اللغوية العادية من مبادئ ، ولا يدخل في مفهومه للفضيلة أولئك الرجال الفضلاء الخياليين ، الذين لا يوجدون في عالمنا ، والذين يتحدث عنهم بعض الفلاسفة .

وإن الصداقة لتؤدي كثيراً من الخدمات في هذه الحياة .

وكيف يمكن أن توجد حياة جديرة بأن نحياها - كما يقول إينيوس^(٢) - إذا لم تشمل على شعور طيب من صديق ، ما أروع أن يكون لك صديق تبته ذات نفسك وكأنك تتحدث إلى نصفك الثاني .

إن الإنسان يحتاج للصداقة سواء في رخائه أو شدته ، فهو محتاج إلى صديق يشاركه سعادته وسروره كما هو محتاج إلى صديق يقاسمه متاعبه وآلامه .

إن كلا من الثروة والجاه والصحة واللذة ، لها مناسبتها الخاصة وميزتها الخاصة فبزة الثروة أن تنفق منها ، وميزة الجاه أن تغدو مبعجلاً بين الناس وميزة اللذة أن ترفه عن نفسك وميزة الصحة أن تصونك من

(١) انظر الفصل الخامس فقرة ١٨ هذا هو مذهب الرواقين وسقراط .

(٢) كوينتوس اينبوس هو شاعر الرومان العظيم ، ولد في برونديزيوم سنة ٢٣٩ ق. م. وتوفي سنة ١٠٩ ق. م. ، ويعد كتابه «الحوليات» أهم أعماله ، وفي ذلك الكتاب يعرض تاريخ روما منذ بدايته حتى عصره .

الأمراض ، وتمكنك من أداء أعمالك الجسدية - وكل ميزة من هذه الميزات وقتية وجزئية ، لها مناسبتها الخاصة التي تستغل فيها استغلالاً وقتياً في حين أن الصداقة تجمع بين كل هذه المزايا .

الفصل السابع :

يستمر لايلوس في الفصل السابع في حديثه عن الصداقة فيقول إنها تضيء الطريق أمام الأمل في المستقبل ، وترفع من الروح المعنوية ، وإذا ما زالت المحبة من العالم تفككت الروابط بين أفراد الأسرة ، وأعضاء الدولة ، فالصداقة نوع من الروابط التي تجمع بين أفراد الأسرة ، وأعضاء الدولة ، بل وهي نوع من الروابط في العالم الطبيعي .

إن الفيلسوف « إمبيدوكليس » يعتقد أن العالم محكوم بقوتين رئيسيتين وهما المحبة والكراهية ، والمحبة في نظره هي القوة الحافظة في الطبيعة .

ما أجمل أن يشارك صديق صديقه في مواجهة الأخطار :

الفصل الثامن :

وفي الفصل الثامن يناقش لايلوس مبعث الصداقة وأصلها ، وهل هي ناشئة عن احتياج الشخص لغيره الآخرين ، أو هي ميل طبيعي في الإنسان ؟

وهو ينتهي إلى أنها ميل طبيعي ، إن كلمة الصداقة (amicitia) مشتقة من كلمة الحب (amor) ولها القوة الرئيسية في جعل المحبة متبادلة .

وحقيقة أنه قد يترتب عليها نوع من النفع ، ولكن المنافع المترتبة على الصداقة الحققة مختلفة تماماً عن تلك المنافع الموقته التي يسلمها شخص ما بدافع المجاملة وتحت ستار الصداقة ، فالصديق الحق يسدي المعروف لصديقه بدافع الإخلاص لصداقته والشعور الودي الطيب نحوه :

ولنا قد نحب شخصاً ما إذا ما وجدناه على خلق نبيل ، لأننا نرى في هذا الشخص مثلاً بارزاً للشرف والفضيلة ، فليس أحب إلينا من الفضيلة ، والفضيلة تجذبنا بقوة إلى المحبة وقد تخلق روحاً من المودة بيننا وبين الأشخاص الذين لم نتعرف إليهم قط ، بسبب ما كانوا عليه من فضيلة واستقامة . وللصداقة أصلها في الطبيعة .

الفصل التاسع :

ثم يتابع في الفصل التاسع حديثه عن الصداقة الحققة الأصلية ، والصداقة الزائفة الموقته التي تزول بزوال المنفعة المترتبة عليها .

وكما كان الشخص متسلحاً بالفضيلة والحكمة بحيث يكبح جماح نفسه ويعف عن الدنبا يمكنه أن يكتسب الصداقة ، ويحظى ثمارها .

والصداقة الحققة هي التي لا تنبئ على توقع النفع ، فإننا حين نسدى لأصدقائنا معروفاً ، فلا ينبغي أن نتوقع منهم رده إلينا ، كما لو كان ديناً من الديون . إننا لا ننشد الصداقة انتظاراً لما يترتب عليها من منافع ، إذ أن كل نفعها وثمارها تكمن في المحبة ذاتها .

وإذا ما كانت الصداقة مبنية على المنفعة فإنها تتلاشى بتلاشي هذه المنفعة . ولما كانت الطبيعة أبدية لا تتغير ، فإن الصداقة الحققة كذلك خالدة وأبدية .

الفصل العاشر :

في هذا الفصل يشرح لايلوس العوامل التي تؤدي إلى فطم عرى الصداقة ومجملها :

- ١ - اختلاف المنافع والآراء السياسية بين الأصدقاء وتناقضها .
- ٢ - ما يحدثه مرور الزمن من تقلبات وتغيرات مثل الحزن ومشكلات الحياة ومسئولياتها .
- ٣ - التنافس على الجاه والشهرة والمناصب .
- ٤ - الطموح إلى المنافع غير المشروعة التي تأبأها

الأخلاق والعدالة ، والتي تؤجج نيران العداوة في الصدور إذا ما رفض الصديق أداها .

الفصل الحادى عشر :

يعرض هذا الفصل للمطالب المشروعة التي لا ضير في طلبها من الصديق ، والمطالب غير المشروعة التي لا ينبغي أن تطلب من الصديق .

فلا بأس في أن يطلب الصديق من صديقه كل ما هو فاضل ونبييل ، ولكن ليس له الحق في أن يطلب منه ما يحيد عن سبيل الفضيلة ، أو كان مخزياً ومعيباً ، إذ لا يمكن للصدقة أن تدوم إذا ما تنكب الشخص طريق الصواب ، والشخص النبيل الخلق يربأ بنفسه عن أن يضعها موضع الخزي نزولاً على نزوة صديقه ودفع الصديق إلى أداء عمل ضار يساوى تماماً ما لو فعله بنفسه .

الفصل الثانى عشر :

فليكن إذن من مبادئ الصدقة ألا نطلب إلى أصدقائنا أداء أعمال مخزية ، أو أن نقوم نحن بهذه الأعمال إذا ما طلبوا منا القيام بها .

ثم يورد أمثلة من التاريخ الرومانى واليونانى ، ويرى أنه من العار أن يلجأ الشخص إلى تبرير أخطائه ، ليس فقط الأخطاء العامة ، وإنما أيضاً الأخطاء التي يرتكبها في سبيل الصدقة ، كمالو حاول تبرير جريمة الخيانة ضد الدولة بأنها كانت من أجل صديقه ، وينبغى لنا أن نرشد الصديق الطيب الصالح إذا ما أوقعته الصدق في صداقة من هذا النوع ، نرشده إلى هجران صديقه إذا ما ارتكب جنابة الخيانة ، إذ أنه ينبغى معاقبة الخونة كما ينبغى معاقبة أعوانهم بدرجة لا تقل قسوة عن عقوبة مدبرى الخيانة أنفسهم .

الفصل الثالث عشر :

فليكن إذن من المبادئ الأساسية للصدقة ، ألا نطلب من أصدقائنا إلا كل ما هو شريف ونبييل ،

و ألا نفعل من أجلهم إلا كل ما هو شريف ونبييل ، وألا ننتظر حتى يطلب منا ذلك وأن نكون دائماً مستعدين لمساعدتهم دون تردد أو تقاعس ، وأن نقدم لهم نصحننا دون أن يطلبوا منا ذلك ، وأن نقيم لنصيحهم المحلصة وزنها .

ولا ينبغى أن ننأى بأنفسنا عن الصدقة المتحمسة المتفانية كما ينادى بذلك بعض فلاسفة اليونان - حتى لا يرهق الشخص نفسه في سبيل الآخرين إذ أن لدى كل شخص ما يشغله من مشاكل وأموره الخاصة ، والإهتمام بشئون الآخرين وقضاياهم سوف يحمله عبئاً ثقيلاً وينبغى للإنسان أن ينأى بنفسه عما يرهقها ويقلقها ليحيا حياة سعيدة - إن الصدقة ليست كما يرى البعض مجرد نشدان الحياة والعون ، وليست تابعة عن مجرد العاطفة والرغبة الصادقة ، ولو كان الأمر كذلك لبحثت المرأة الضعيفة عن الصدقة أكثر مما يبحث عنها الرجال لأنها أكثر احتياجاً منهم للحماية ، وكذلك لبحث عنها الفقراء أكثر من الأغنياء والرجال التعمساء أكثر من السعداء .

ولا ينبغى لنا أن ننأى عن الأعمال النبيلة ضناً بأنفسنا على العناء والارهاق ، وإذا ما وضعنا في اعتبارنا ما يكلفه العمل النبيل من تعب وعناء ، فلا ينبغى أن ننسى الجانب الآخر وهو الفضيلة فإننا إذا ما هربنا من المسؤولية فإننا في الوقت ذاته نهرب من الفضيلة التي تحتقر الصفات التي تضادها وتعارضها ، فالشفقة تمتق الأذى وضبط النفس تمتق التهور ، والشجاعة تمتق الجبن .

إننا لا ينبغى أن ننأى عن الصدقة لأنها تكلفنا بعض الجهد والعناء فلولا عواطفنا لما كان هناك فرق بيننا وبين الأحجار والأشجار ، وإن الفضيلة تكمن في العلاقات والروابط المختلفة خصوصاً رابطة الصدقة . وإن قلب الرجل الفاضل يسر برخاء صديقه ويأسى لتعاسته وشقاقه .

الفصل الرابع عشر :

يعود في هذا الفصل فيتحدث عن كنه الصداقة وأصلها ، فيرى أنها تنجم عن ميل طبيعي متبادل بين الصديقين ، وإنه لا شيء أروع من الحب المتبادل .

أما أولئك الذين ينشدون الصداقة للمنفعة والمصلحة فانهم يجرّدون الصداقة من أهم مقوماتها وأقدسها ، وإن قيمة المنفعة الناجمة عن الصداقة لا يمكن أن تقاس إلى جنباً لأصدقائنا في ذاته ، إن الصداقة ليست وليدة المنفعة وإنما المنفعة هي وليدة الصداقة .

الفصل الخامس عشر :

في هذا الفصل يقول لايلوس إنه لا ينبغي لنا أن نلقى بالاً إلى أولئك الذين أفسدهم الترف حين يتكلمون عن الصداقة التي لا يعرفون عنها أي شيء سواء من الناحية النظرية أو العملية .

من هو بحق السماء الذي يفضل أن يعيش غارقاً في النعيم محاطاً بكل أنواع الترف على أن يكون محباً أو محبوباً ، إن مثل هذه الحياة الخالية من الحب هي حياة الطغاة التي تخلو من الولاء والمحبة والثقة والصلوات الوثيقة ، حيث يظلها دائماً الشك والتوجس وعدم الاطمئنان وحيث لا يكون هناك محل للصداقة .

فمن ذا الذي يستطيع أن يحب رجلاً يشعر بالخوف منه ، أو رجلاً يترقب منه سوء ، والدليل على ذلك هو أن أمثال هؤلاء الطغاة يهجرهم أصدقاؤهم بعد أن تهاوى عروشهم .

وكذلك حال الرجل الغني إذ ليس له أصدقاء حقيقيون ، إن الثروة ليست عمياء فحسب ، بل إنها تصيب أيضاً بالعمى أولئك الذين يبتلون بها .

إننا نلاحظ أن الجاه والنفوذ والسلطة والغنى تغير نفوس الذين كانت تتميز أخلاقهم بالسماحة فيحتقرون أصدقاؤهم القدامى ، وينشدون أصدقاؤهم جدداً ، إنهم

قد يستطيعون بنفوذهم وسلطتهم و ثروتهم أن يشتروا أي شيء ما عدا الصداقة التي يمكن أن تسمى عدة الحياة .
إن الحياة المجردة عن الصداقة لا يمكن أن تعد حياة سعيدة .

الفصل السادس عشر :

في هذا الفصل يتحدث عن حدود الصداقة ، فيعرض ثلاثة آراء في هذا المجال :
الأول : أن نشعر نحو أصدقائنا بنفس الشعور الذي نشعر به نحو أنفسنا .

الثاني : أن عطفنا على أصدقائنا ينبغي أن يتساوى وعطفهم علينا .

الثالث : أن يقدر الشخص صديقه بمقدار ما يقدر نفسه .

ولا يوافق شيشرون على واحد من هذه الآراء الثلاثة .

فبالنسبة للرأي الأول يرى أن خطأه تابع من أننا قد نفعل أشياء لصالح أصدقائنا لا نفعلها أبداً لصالحنا الخاص ، فانا من أجل الصديق قد نتوجه بالطلب أو الرجاء إلى شخص ما ، وقد نخاطبه بحدة أو نهاجمه ، ومثل هذه الأشياء قد لا تكون مشروعة ولا مناسبة فيما يتعلق بنا من أمور ، أما بالنسبة لما يتعلق بأصدقائنا فهي مناسبة ومشروعة جداً ، وفي كثير من الأحيان يحرم الرجال النبلاء أنفسهم من المنفعة ويؤثرون بها أصدقاؤهم أو يسمحون لأصدقائهم أن يتمتعوا بهذه المنافع أكثر مما يتمتعون هم أنفسهم بها .

أما بالنسبة للرأي الثاني الذي يجعل الصداقة نوعاً من الأخذ والعطاء المتبادل في الأعمال والرغبات المخصصة بين الأصدقاء فإن هذا الرأي ينحدر بالصداقة إلى لون من ألوان الحساب ، ويوجب تعادل كفتي الميزان بحيث لا يرجح الشيء المبدول بمقابلته ولا ينقص عنه ، إن الصداقة الحقّة أكثر غنى وتسامحاً من هذا ، فلا

ينبغي أن نأسف لأن الجانب الأرجح كان من نصيب الصديق ولا ينبغي أن تتوقع أنك سوف تحصل على أكثر مما أعطيت .

أما الرأي الثالث القائل بتقييم الشخص لصديقه بمقدار تقييمه لنفسه فهو أسوأ الآراء الثلاثة إذ كثيراً ما يكون أحد الصديقين خائر العزيمة ، ضعيف الطموح إلى تحسن وضعه فثقل هذا الصديق لا ينبغي لصديقه أن يقيمه كما يقيم نفسه ، بل يجب عليه أن يبذل ما في وسعه كي يقوى من روحه وعزمته وأن ينمي آماله وأفكاره ويقويها .

الفصل السابع عشر :

في الفصل السابع عشر يتحدث عن الحدود الحقيقية للصدقة ، فيرى أنه من الواجب تقديم العون للصديق إذا ما تعرضت حياته أو سمعته للخطر ، ولو أدى الأمر إلى أن يتنكب الإنسان الطريق سوى قليلا ، ما دامت النتيجة في النهاية غير مشينة .

ولما كانت الصدقة هي أهم ما يمتلك الإنسان ، لذلك ينبغي عليه أن يعنى بها أكثر مما يعنى بالأشياء الأخرى التي تدخل في ملكيته ؛ هناك من يستطيع أن يخبرك عن عدد ممتلكاته من الماعز والأغنام ، ولكن ليس في وسعه أن يخبرك عن عدد أصدقائه ؛ إنه يهتم بالأولى ويهمل اختيار الأصدقاء ، وليس لديه من الدلائل والعلامات ما يساعده على معرفة الأصلح للصدقة .

ويجب علينا أن نختار أصدقاءنا من بين أولئك الأشخاص الذين يتصفون بقوة العزيمة وبعدم التردد والذبذبة ويتحلون بالخلق السوى ، أولئك الذين يندر وجودهم وإنه يصعب على المرء في الحقيقة أن يحكم على الصديق ما لم يجربه ، لذلك ينبغي أن نجرب الصدقة نفسها لنستمد منها الحكم على الأصدقاء ، وإن الصديق لا يعرف إلا في وقت الشدة .

الفصل الثامن عشر :

ابتداء من الفصل الثامن عشر ، وحتى الفصل العشرين يتحدث لايلوس عن الصفات التي ينبغي توافرها في الصديق . وأول هذه الصفات أن يكون الصديق مخلصاً إذ لا تستقر الصداقة بدون الإخلاص وثاني هذه الصفات سلامة الطوية ، فينبغي أن نراعى لدى اختيار صديق أن تكون شخصيته واضحة غير ملتوية ، وأن يكون صريحاً في التعبير عن شعوره وأن يحس نحونا بمثل إحساسنا نحوه ، فإذا ما كانت شخصية الصديق ملتوية أو لم يكن يتأثر بنفس الظروف التي تتأثر بها ولا يشاركنا مشاعرنا فإنه لا يكون مخلصاً ولا ثابتاً على صداقته .

كما يجب ألا يفرح الصديق للاتهامات التي توجه إلى صديقه ، أو أن يصدقها إذا وصم بها شخص آخر صديقه ، بل عليه أن يرفضها وينكرها ، وألا يحامره حتى مجرد الشك في كذب هذه الاتهامات . كما ينبغي أن يكون هناك نوع من الحديث الرقيق العذب ، والسلوك المهذب النبيل بين الأصدقاء تلك المظاهر التي تمنح الصداقة دفئاً من نوع خاص ، أما الجدية في كل الأحوال فإنها تؤدي إلى نوع من الثقل على النفس ، فيجب أن تكون الصداقة منطلقة غير مقيدة وأكثر طلاقة وجاذبية من أي شيء لطيف آخر .

الفصل التاسع عشر :

في هذا الفصل يتحدث عن الصداقة القديمة . وكيف أن الشخص يفضل الصديق القديم على أن ينشئ صداقة جديدة ؛ وكيف يجب على الصديق إذا ما ارتفع عن طريق الجاه أو الثروة أو العبقرية ألا يتعالى على أصدقائه القدامى ، بل يجب أن يشركهم فيما وصل إليه من رفعة وأن يحاول أن يعلى من شأنهم .

الفصل العشرون :

وغير محتمل ، ففى هذه الحالة تفصم عرى الصداقة فى الحال ، وكذلك إذا ما تبدلت طبائع الشخص وميوله — كما يحدث أحياناً — أو إذا ما حدث خلاف فى وجهات النظر السياسية فلن ذلك يؤدى إلى فصم عرى الصداقة ، ويجب فى هذه الحالة ألا يصل الأمر إلى حد العداوة البغيضة بين الصديقين ، إذ أن أبغض شيء هو أن تدخل فى حرب ضد شخص كان يوماً ما صديقك ، بل يجب على الإنسان أن يحتفظ بحلمه وهدوئه وأن يتحكم فى زمام أعصابه ولا يترك الزمام للغضب يشتت به ، وألا تتحول الصداقة إلى عداوة وبغضاء ، ويجب أن يتذكر الشخص المضار أنهما كانا يوماً ما صديقين ، وألا يعالج الشر بالشر ، إنه بذلك يجعل الشخص المسمى جديراً باللوم والتقريع .

وتفادياً لكل هذه العوامل المؤدية إلى فصم عرى الصداقة ينبغى أن « لا تتسرع فى اتخاذ الصديق » وتأكد قبل كل شيء — أنه جدير بالصداقة .

الفصل الثانى والعشرون :

فى هذا الفصل يعرض بعض الملاحظات العامة حول الصداقة ، فىرى أن بعض الناس ينشدون أحياناً أصدقاء يتمتعون بمزايا لا تتوفر فيهم أنفسهم ، فى حين أن الواجب أن يتحلى الشخص أولاً بالأخلاق الفاضلة النبيلة ثم بعد ذلك يبحث عن قرين تنعكس شخصيته هو فى طباعه وأخلاقه . إن هذا يجعل أساس الصداقة متيناً ، كما يؤدى إلى أن يحترم كل منهما الآخر ، وإذا فقدت الصداقة الاحترام المتبادل بين الصديقين ، فإنها تفقد أعظم شيء يزينها .

وإن من الخطأ أن يعتقد الإنسان أن فى الصداقة متسعاً للانغماس فى جميع ألوان السلوك المشين ، فقد منحنا الطبيعة الصداقة لتكون فى خدمة الفضيلة ، لا أن تكون من أعوان الرذيلة ، وإذا ما امتزجت الفضيلة بالصداقة فإنه يتكون بينهما نوع من الارتباط

فى الفصل العشرين يواصل حديثه عن الصفات التى ينبغى توافرها فى الصداقة ، فىرى أنه ينبغى على الأصدقاء الذين يتفوقون على أقرانهم أن يحرسوا دائماً على أن يشعروا أقرانهم بأنهم على قدم المساواة ، وعلى ذلك ينبغى لأولئك الأقران ألا يحزنهم تفوق أصدقائهم عليهم سواء فى المواهب أو فى الثروة أو فى الجاه والمناصب ؛ إن أولئك الذين يكونون فى مستوى أقل يشكون دائماً من أن أصدقائهم لا يهتمون بمصالحهم بالقدر الكافى ، أو يلومون أولئك الأصدقاء خصوصاً عندما يتحدثون عن عمل قاموا به من أجل أولئك الأصدقاء المتفوقين ؛ وليس مستحسنًا من الصديق أن يمن على صديقه بما أسدى إليه من أبادى ، ومن واجب الصديق الذى أسدى إليه المعروف أن يتذكر ذلك من نفسه .

وينبغى للأصدقاء المتفوقين أن ينزلوا قليلاً عن مستواهم ليرفعوا من مستوى أصدقائهم الذين هم أقل منهم شأنًا ؛ والصداقات تتكون فى مرحلة الرجولة وليست قبل ذلك .

وعلى الصديق أن يحذر الاستسلام لعواطفه إذا ما تعارضت هذه العواطف مع مصلحة صديقه وتسببت فى تعطيلها ، كما إذا لم يحتمل الشخص فراق صديقه إذا ما رغب هذا الصديق فى الرحيل لمصلحة تخصه ، إن إعاقته عن مثل هذا السفر دليل على الضعف ، يجب أن تقدر ما يطلبه منك الصديق وأن تقدر فى الوقت نفسه ما تعطيه له .

الفصل الحادى والعشرون :

وفيه يتحدث عن العوامل المؤدية إلى فصم عرى الصداقة ، وأهم هذه العوامل أن تبدو من الشخص نقبضة يضار منها صديقه ، وفى هذه الحالة يقاطع الصديق صديقه بالتدريج ، إلا إذا كان الخطأ فادحاً

القوى يحق للإنسان كل ما يصبو إليه من الشرف والمجد والطمأنينة والسرور ، هذه الأشياء التي بدونها يغدو الإنسان تعساً .

لذلك ينبغي ألا تنساق إلى الصداقة قبل أن تختبر أخلاق الصديق ونحكم عليها وألا نؤجل ذلك إلى ما بعد الصداقة ، فكثيراً ما يكتشف أولئك الذين يعتقدون أن لهم أصدقاء حقيقين أنهم مخدوعون عندما تلم بهم كارثة تمتحن فيها صداقة أصدقائهم .

الفصل الثالث والعشرون :

في هذا الفصل يقسم الصداقة ، فيقول إن ما من أحد يشك في مزايا الصداقة ، باجتماع الآراء ، فقد لا يأبه بعض الناس بشأن المال ، أو يقتنعون بالقليل منه ، وقد لا يأبهون بشأن الجاه والمناصب التي تكون عادة مجالا للتطاحن ، وقد لا يأبهون بغير ذلك من الأشياء الأخرى التي يمكن أن تكون مثاراً لإعجاب بعض الناس وطموحهم ، ما عدا الصداقة فإنها تشغل ذهن جميع الناس ، يفكر فيها السياسيون والعلماء والأدباء ورجال الأعمال في أوقات فراغهم ، وحتى أولئك الذين يكرسون كل وقتهم للتسلية ، إن جميع هؤلاء يعتقدون أن الحياة الحققة لا تساوى شيئاً بدون صداقة ، إن الصداقة تضم بشكل أو بآخر حياة كل شخص ، ولا تسمح لأية طريقة من طرائق الحياة أن تشذ عنها ، لا يمكن لأي شخص أن يعيش بدون صداقة .

إن الطبيعة البشرية لا تميل إلى الوحدة ولا تجد فيها كفايتها وسرورها .

الفصل الرابع والعشرون :

في هذا الفصل يرسم الحدود التي ينبغي أن تلتزمها المعاملة بين الأصدقاء . فيرى أن الصداقة قد تتعرض أحياناً لمواقف تكون فيها مثاراً للشك ، أو مبعثاً للغضب ، وينبغي للرجل العاقل الحكيم أن يتجنب مثل

هذه المواقف ، أو يهون من شأنها أحياناً ، أو يتحملها ما استطاع ذلك ، إن من واجب الصديق على صديقه أن يخلص له النصيحة ، وأحياناً أن يتوجه إليه باللوم على بعض الأمور وهذا دليل عمق الصداقة والإخلاص ، وعلى الصديق الآخر أن يتقبل مثل هذه الأشياء بروح طيبة وألا يؤولها تأويلاً سيئاً .

إن التملق والنفاق قد يخلق الصداقة ، كما أن الصديق قد يخلق العداوة ، فالصدق الذي يثير غضب الصديق قد يعرض الصداقة للخطر ، ولكن التملق - مهما كان شأنه - أكثر سوءاً من هذا الصدق ، فإن مدح أخطاء الصديق وتبريرها قد يؤدي به إلى التماهي في هذه الأخطاء التي تقوده إلى التهلكة .

وعلى كل فينبغي للصديق أن يكون حذراً ، وأن يتجنب العنف والقسوة في نصيحته وأن يخفف لومه من الكلمات المؤذية القاسية ، وحتى لو تملق صديقه فينبغي أن يكون حقيقياً في تملقه بحيث يتفق هذا التملق والأخلاق الدائمة المهدبة وأن يتعد عن التملق المروج للرذيلة .

إن الحياة مع صديق تختلف عن الحياة مع طاغية . وينبغي للصديق أن يصغي لصوت الحقيقة الصادر عن صديق مخلص .

ويجب على الصديق أن يبغض الرذيلة وينفر منها ، وأن يطرب للنصيحة ويهش لها .

الفصل الخامس والعشرون :

في هذا الفصل يتابع حديثه عن التملق ، فيرى أنه من الصفات الأساسية في الصداقة أن تبذل النصيحة وتتقبله دون من أو استعلاء ، فعلى الصديق أن يمنح صديقه نصيحة بروح كريمة دون عنف أو قسوة ، وأن يتقبل منه النصيحة برضا ودون اشمزاز أو نفور .

وإنه لا شيء أسوأ في علاقات الصداقة من المداينة والكلام المنمق المعسول والتملق الكاذب ، إن هذه

الأشياء تبعداً عن الحقيقة والإخلاص في القول التي لا معنى للصدقة بدونها .

ويجب أن ننأى بهذه الرابطة المقدسة عن مثل هذه الصغائر التي هي من خصال الرجل المخادع المذبذب ، وعلينا أن نميز الصديق المتملق المداهن من الصديق الحقيقي المخلص ، كتميزنا الشيء المطلق الزائف من الشيء الحقيقي الخالص .

الفصل السادس والعشرون :

في هذا الفصل أيضاً يواصل حديثه عن مساوئ التملق ، فيرى أن مثل هذا التملق الضار إنما يسيء إلى الشخص الذي يتقبله ويسر به ، فالشخص الذي ينتشى بكلام المتملقين إنما يتملق في الحقيقة نفسه ويخدعها ، وإن الشخص الذي يدعى الفضيلة والنبيل يسره أن يتملق الناس ، وإن الصداقة تموت عندما يعزف الصديق عن الإصغاء إلى الحقيقة من فم صديقه ؛ وقد لا يجد الصديق أمامه مفرأ من أن يلجأ إلى طريق النفاق والمداينة ؛ والمتملق يبالغ دائماً في ذكر الأشياء التي ترضى غرور الآخر وتسعده .

وبالرغم من أن التملق له أثره على أولئك المعجبين بأنفسهم إلا أنه ينبغي لأقوياء الشخصية أن يحذروا ذلك

التملق ، خاصة ذلك التملق الذكي الملفوف ، فإن التملق المكشوف يمكن أن يفضح بسهولة ولا يندفع به إلا الحمقى والأغبياء ، ولكن ينبغي أن نحذر ذلك التملق الخفي الحاذق .

الفصل السابع والعشرون :

في هذا الفصل يختم لابلوس حديثه ، فيلور آراءه السابقة عن الصداقة ويلخصها فيقول :

١ - إن الفضيلة هي التي تخلق الصداقة وتهبها القوة وصفة الاستمرار .

٢ - إنها ميل شخص لشخص آخر دون إجبار ، أو طمع في نفع ، ولو أن الصداقة قد تستبيح المنفعة ولكن دون سعي إليها أو انتظار لها .

٣ - التساوى في العمر قد يساعد على الصداقة ، ولكن قد يصادق الإنسان من هم أصغر منه سناً .

٤ - يجب أن نشد أصدقاء نتبادل معهم المحبة ، وإلا فقدنا جميع مسرات الحياة .

٥ - لا شيء - باستثناء الفضيلة - يمكن أن يعادل الصداقة .

٦ - إن الصداقة أجمل نعمة منحها السماء للأرض .

الآنسة چولى لأوجست سترندبرج

بمبلم

الدكتور عزيز سليمان

أوسكار سترندبرج تاجراً ثم أصبح وكيلاً للسفن فى السويد أما أمه فكانت من طبقة اجتماعية أقل شأنًا - فقد كانت ابنة لحياط وأصبحت خادمة ثم عاملة فى مقهى تقدم الشراب للرواد . وفى ١٨٤٣ اتخذها أوسكار عشيقه له أنجب منها ثلاثة صبيان قبل أن يتزوجها شرعياً ثم ارتفع العدد حتى بلغ اثني عشر ، مات خمسة أطفال منهم ثم ماتت هى فى سن التاسعة والثلاثين بمرض السل . وإن عائلة هذا شأنها لا يمكن أن توفر الطمأنينة لأطفالها فالاختلاف الطبقي بين مستوى الأب ومستوى الأم الاجتماعي لا بد أن يترك أثره النفسى على الطفل فيصبح منقسماً فى ولائه لإحدى الطبقتين الاجتماعيتين وكلما تقدمت سنه ازداد الانقسام النفسى ، فهو تارة مدافع عن طبقة أمه أى طبقة العمال وسرعان ما يرتد عنها إلى طبقة أبيه طبقة أصحاب رأس المال . ثم إن هذا الانقسام يتخذ فيما بعد صوراً أخرى غير صورته الأولى .

وبذكرنا وضع سترندبرج فى طفولته بوضع الطفل دافيد هربرت لورنس الذى أصبح كاتب إنجلترا الشهير ، فلقد كان دافيد منقسماً فى حبه الأبوى تارة نحو أبيه وتارة أخرى نحو أمه حتى إذا ما كبر كره أباه

سترندبرج عملاق السويد وأشهر كتابها ورائد من رواد الفكر الأدبى وزعيم من زعماء مدارس المسرح الأوروبى فى القرن التاسع عشر ، عاصر المشاهير ابنس النرويجى وزولا الفرنسى ونيتشه الألمانى وشو ووايلد الأيرلنديين وقامت بينه وبين بعضهم كتابات ومراسلات أدبية وفنية مسرحية أصبحت فيما بعد أسساً ومناهج لأفكار هؤلاء العباقرة الذين أثروا الإنسانية بتراثهم . وسترندبرج مثل حى يضرب به ويشار إليه عندما تثار مشكلة الكتابة وتأثيرها بحياة الكاتب وبشخصيته . كما يأتى ذكره عند دراسة العلاقة الإيجابية بين العبقريه والجنون . فلقد كادت كتاباته أن تكون تعبيراً عن حياته ومخرجاً من مكبوتاته الوجدانية ومتنفساً لعقدة فى اللاوعى ، وأسلوباً للهروب منها أو التغلب على آلامه فى حياته سواء كان هو سببها أو كانت للظروف الاجتماعية ولمزاجه النفسى ولتكوينه السيكلوجى آثارها العميقة فى هذه الآلام والمصائب .

سيرته

عائلته : ولد سترندبرج فى يناير سنة ١٨٤٩ فى أعقاب سنة ١٨٤٨ المشهورة بثوراتها . وكان أبوه

وثعلق بأمه تعلقاً غريباً لأنها كانت مدرسة أطفال بينما كان أبوه عاملاً فقط .

طفولته

غير أن الظروف لم تقف عند هذا الحد ، بل إن أزمة مالية حلت على أبيه فأعلن إفلاسه عند مولد أوجست وخيم على طفولة العبرى الصغير بؤس وكآبة وانتهى بالعائلة الفقر إلى الامتهان بعد أن كانت من ذوات المال والسلطان . وزاد الطين بلة أن عدد العائلة بلغ تسعاً ، هذا بالإضافة إلى خادمتين . وعندما تحسنت الأمور لم يتحسن حال الطفل أوجست لأن أباه كان دائماً يجرمه عطفه وحنانه لافتقاره إلى تفهمه على حقيقته وكثيراً ما ضربه عقاباً له على أخطاء لم يقترفها الصغير ، بل كان يضربه حتى « يعترف » بأنه اقترف ما لم يقترفه في حقيقة الأمر ، بل يقال إن أباه لم يحفل كثيراً باستقبال المسرح الملكى بروما له (أوجست) وكان تعليقه على هذا الحدث الهام هو « هراء » ! وفي هذا ما يكفى للكشف عن مدى تجاهل الأب لابنه وفي نفس الوقت عمماً ينتهى به هذا التجاهل من رواسب وعقد نفسية تعيش في وجدان ولا وعى الطفل العبرى حتى إذا ما كبر تأثر عقله واختل .

وعندما بلغ أوجست سترندبرج السنة الثالثة عشرة من عمره ماتت أمه ولم يحاول أبوه أن يعوضه عطفاً عن حرمانه هو وأخوته عطف الأم ولكنه تزوج - بعد سنة واحدة - من مدبرة أمور البيت وكانت أصلاً حائكة ملابس بروتستانتية قال عنها سترندبرج لصديق له فيما بعد :

« دخلت علينا هذه الدمية البروتستانتية حائكة الملابس بروح قدسية ولكنها ركلت إلى خارج البيت روح الطفولة » .

وقد أثار هذا الزواج عواصف في نفس الفتى المرهف الحس - وما أشبهه ببودليير عندما تزوجت أمه بعد وفاة أبيه - ويقال إن أوجست (والاسم يعنى « العظيم ») الفتى قد شاهد مسرحية « هاملت » ورأى نفسه في شخصية بطلها الشاب معذباً منقسماً على ذاته لا يعرف للحياة تفسيراً كاملاً . فارتضى في أحضان الدين لعله يجد فيه السلوان والرحمة لما يقاسيه ولكنه سرعان ما ثار ضده وكان هذا الوضع - الاقبال على الشيء ثم الادبار عنه فالثورة عليه - نموذجاً مصغراً لحياته . فلم يستقر له المقام على حال من الأحوال . وقد لخص أوجست سترندبرج طفولته في هذه الكلمات :

« كان يخشى لكلمات إخوته وشدة أخواته شعر رأسه وتحقير جدته و « خيرزانه » أمه وعصا أبيه » .

في معترك الحياة

وجد الشاب العبرى فرصة للهروب من هذا العذاب فاشتغل « معاوناً في تثقيف وتعليم » (tutor) أبناء عائلة نبيلة المقام وعندما بلغ الثامنة عشرة التحق بجامعة أوبسالا ثم تركها واشتغل مدرساً في مدرسة كرهها فتركها وعمل معاوناً في تعليم وتثقيف أبناء طبيب يهودى فاستهوته دراسة الطب ولكنه في ١٨٦٩ حاول الاشتغال بالتمثيل وعندما فشل في ذلك اتجه نحو التأليف المسرحى وحالفه الحظ هذه المرة فكتب مسرحيته « محروم من حماية القانون » (١٨٧٠ - ١٨٧١) - وفي عنوانها نبوءة لمستقبل حياته - فجاءت على هوى الملك كارل الخامس عشر الذى سمح له باستقباله في السنة التالية ومنحه راتباً يعيش عليه . والواقع أن أوجست سترندبرج كان قد عاد إلى جامعة أوبسالا في سنة ١٨٧٠ مرة أخرى حتى يحصل على الدرجة الجامعية الأولى ولكن عندما توقف الراتب الشهري الذى كان الملك قد سمح به له - لسبب ما - انقطع سترندبرج عن الجامعة للمرة الثانية دون أن يحصل على

درجته العلمية وبدأ من هذه اللحظة يعاني اضطراباً في جهازه العصبي دفعه إلى التفكير في الذهاب إلى مستشفى الأمراض العقلية ، ولكنه اشتغل بالصحافة وانتهى من كتابة مسرحيته التاريخية الأولى « السيد أولاف » في سنة ١٨٧٢ وكان من الممكن أن يستمر في كتابة المسرحيات ولكنه انقطع عنها فترة وترك الصحافة وعمل كاتب تلغراف في سنة ١٨٧٣ وبعد مدة ترك هذا العمل واشتغل مساعداً لأمين مكتبة بمكتبة استوكهلم الملكية وانتظم في العمل من سنة ١٨٧٤ حتى سنة ١٨٧٩ ثم حتى سنة ١٨٨٢ مصنفًا للمخطوطات الصينية بالمكتبة مما يدل على سعة وتشعب اهتمامه ، بقدر ما يكشف عن قلقه وعدم وضوح الطريق للتعبير عن عبقريته .

سترنديرج والمرأة

وفي سنة ١٨٧٥ قابل سترنديرج البارون فرانيجل وزوجته البارونة سيرى فون أسن (التي ولدت في سنة ١٨٥٠ وماتت في ١٩١٢) والتي كانت أخطر النساء في حياة أوجست سترنديرج . وبالرغم من وقوعه في غرامها إلا أن علاقته بها وبزوجها اتخذت طابعاً يكشف عن روااسب الطفولة فيه فوقف منهما موقف الابن من أبويه بدلا من موقف عاشق الزوجة ولقد قوى هذا الشعور ونماه كون عائلة البارون جارة له أثناء طفولته — فكانا يسكنان المنزل المجاور للمنزل الذي ماتت فيه أم سترنديرج والذي دخلت فيه زوجة الأب لتحل محل أمه . ومن المحتمل أن تزاحم في وجدان الطفل وفي لاوعيه الذكريات وتحديث عملية احلال وابدال تحل فيه صورة البارونة محل صورة الأم الراحلة وشجع هذه العملية جمود وقسوة زوجة الأب ولقد كتب سترنديرج فيما بعد للبارون :

« لقد أحببتكما كلاكما ولم يكن بوسعي يوماً أن أفرق بينكما في أفكارى وكثيراً ما رأيتكما في أحلامي . »

ومن الطبيعي أن حرمانه من العطف الأبوى في طفولته قد دفعه إلى عملية الاستبدال هذه ولم يكن من الطبيعي أن تستمر هذه العلاقة الشاذة دون محاولة لانهائها . فقرر سترنديرج أن يهاجر من السويد وأن يرحل إلى باريس هروباً من البارونة سيرى فون أسن وفعلاً ركب المركب^(١) ولكنه سرعان ما حزن إليها وإلى أستوكهلم وألح على قبطان السفينة أن يعود به إلى الشاطئ وإلا فقد جن جنونه . وما زال يلح عليه حتى عادت السفينة به إلى الشاطئ حوالى خمسين ميلاً جنوبى استوكهلم وهناك في الغابات الموحشة أمضى الحارب الوهّان عامين لا يعرف ما يريد : « كنت كوعلى برى أسير على نبات عش الغراب وغيره من النباتات الغضة في خيلاء وكنت أقطع الفروع الصغيرة أو أرمى بنفسى نحو الأشجار . ماذا كنت أريد ؟ أنا نفسى لم أعرف » وبعد ذلك ألقى بنفسه في بحر البلطيق وكان أكتوبر قارس البرد وكان سترنديرج يرمى من ذلك إلى أن يصاب بالتهاب في الرئة كذريعة لأن يحضر إليه البارون والبارونة . . . طبعاً ! وفعلاً وصلت البارونة مع زوجها إلى سريرته في الفندق الذى نزل به مريضاً . وعاداً به إلى استوكهلم .

البارونة سيرى وأثرها في مسرحياته

وهناك لعب القدر دوره في حياة سترنديرج . تركت البارونة زوجها في سبيل سترنديرج واشتغلت ممثلة . ويبدو أن الموقف بعث في سترنديرج مشاعر الكبرياء التى يستشمرها الرجل الذى تفضله المرأة على زوجها وخصوصاً لأن العنصر الطبقي كانت له أهميته في الموضوع . كان واعياً أن ابن الخادمة قد قنص

(١) لم يركب القطار لأنه كان يمتد أن القطار — في اضطراب حركته — يفصم عرى النخاع الشوكى . وكانت هذه إحدى نظرياته العلمية !

بارونة^(١) قال سترندبرج معلقاً على رحيل البارونة إليه : « ابن الشعب فاز بالجلد الأبيض » ، العامى فاز بالأرستقراطية ، وراعى الخنزير قد عشق الأميرة ولكنه دفع الثمن غالياً » .

تزوج العاشقان ومارست سيرى التمثيل بنجاح محدود وسرعان ما تعكر جو الزوجين . لم يرض سترندبرج أن يرى زوجته مع الممثلين ، تحيا حياتهم وتشاركهم فى مزاحهم أثناء إعداد المسرحية مثلاً . غار سترندبرج على البارونة سيرى وبدأت مشاعر الحقد والغيرة طريقها إلى قلبه . ومع ذلك فإن هذه الفترة من حياة سترندبرج تسجل نجاحاً مرموقاً فى حياته كفنان فصادفت قصته « الغرفة الحمراء » (١٨٧٩) نجاحاً طيباً خصوصاً لسخريتها من الحياة فى استوكهلم . وبعد الانتهاء من هذه القصة بدأ على التو كتابة مسرحية « سر النقابة » وانتهى منها فى العام التالى (١٨٨٠) وبدأ فى كتابة مسرحية « رحلة پر السعيد الحظ » فى العام ١٨٨١ ولكنه أتمها مع اتمام مسرحية أخرى هى « زوجة السيد بنجت » فى نفس العام (١٨٨٢) . ولقد كان كافياً أن تؤكد له هذه المسرحيات والقصة اسماً فى ميدان الكتابة والتأليف وتمهد له سبل اليش والاستقرار فى عاصمة بلاده خصوصاً وأنه أصبح أباً لطفلين . ولكن الواقع كان على خلاف المألوف .

لقد سببت أمانة سترندبرج وصدقه عداوة الناس له مما اضطره إلى أن يرحل عن استوكهلم فى عام ١٨٨٣ ويذهب وعائلته إلى فرنسا ثم سويسرا وألمانيا والدانمارك طوال ست سنوات قضاها سترندبرج فقيراً مجهداً . وفى العام التالى لرحيله صودرت المجموعة الأولى (من القصة القصيرة) بعنوان « متزوج » واتهم المؤلف بالزندقة التى كان يعاقب عليها القانون فى السويد فى

ذلك الوقت بالسجن لمدة سنتين . ومن حسن حظ سترندبرج فى هذه الآونة أنه كان خارج السويد : ولكن الزوجة لم تنته لأن باعها بعيد عنها مما دفع أحد أصدقائه^(١) أن ينصحه بالعودة إلى استوكهلم للدفاع عن قضيته بدلا من أن يتحمل الناشر المسئولية عنه . وتحت ضغط رأى العام سافر سترندبرج إلى استوكهلم ودافع عن القضية حتى كسبها واعتبر . فى هذه اللحظة رجل الساعة . ولكن جهازه العصبى تأثر من شدة ما لاقاه من تعنت وحرمان وقلق وضيق مادمى ومعنوى . فازدادت الأزمة العصبية التى لازمتها منذ سنة ١٨٧٢ وزاد الأمر تعقيداً غيرته المحمومة على زوجته التى اتهمها بخيانته جنسياً مع الرجال ومع النساء على السواء ، وكانت سيرى قد صادقت امرأة يهودية مستهتره ، ودفعه الهوس إلى أن يظن أنه ليس والد طفليته على الإطلاق .

والعجيب أن سترندبرج من القليلين الذين يدفعهم الهوس إلى الابداع الفنى مما يدفع البعض إلى الربط بين العبقرية والجنون . فلقد أفرغ سم غيرته وحقدته على زوجته أدباً وفتناً فى مسرحيته الخالدة « الأب » وفى السنة التالية (١٨٨٨) ظهرت إلى العالم « الأنسة چولى » ثمرة هذا الانهيار العصبى والعائلى كذلك . وفى سنة ١٨٩٢ تم الطلاق بين العاشقين : ابن الخادمة الذى أصبح كاتباً عبقرياً والبارونة التى أصبحت ممثلة من الدرجة الثانية :

فريدا أول

وسرعان ما رحل سترندبرج مرة أخرى عن استوكهلم والسويد بأسرها وذهب إلى ألمانيا لعله يروح عن نفسه المعذبة . وفى أوائل سنة ١٨٩٣ قابل الصحفية

(١) بيورسن ، الكاتب الرومى ، وكان نفسه قد واجه مثل هذا الموقف عند ما اتهم بأنه عاب « فى الذات الملكية » فذهب بيورسن مدافعاً عن قضيته بدلا من الجريدة التى نشرت خطابه .

(١) تماماً كما قصص عامل المزرعة ايدى تشارلى فى قصة « عشيق ليدى تشارلى » للكاتب الانجليزى المعاصر د . هـ . لورنس .

شكسبر وأعجب بها وبتمثيلها . وبعد ذلك كتب لها « دوراً » في مسرحية « عيد الفصح » وانتهى الاعجاب والتقدير بالزواج في سنة ١٩٠١ .

هاريت بس وبرتا فوكنز

ولكن زواجه الثالث لم يكن أحسن من سابقه ، بل كان كله إذلالاً وحرماناً فقد شكوا من هذه المثلة الشابة (كان عمرها اثنين وعشرين عاماً) ومما فرضته عليه من ذوقها وسلوكها . ولكنه كان أحمق في غيرة عليها ومتطرفاً في حبه للتملك وأرغم هاريت ألا تقرأ « دفاع مجنون » كما أرغم فريدا من قبل . وقد انتهى هذا الزواج بالطلاق في سنة ١٩٠٤ بعد أن أنجب طفلة وأنجب « مسرحية حلم » كان يكتبها وهو في حالة « هلوسة » . وعندما تزوجت هاريت بممثل (في سنة ١٩٠٨) عصره الأسى وعاش في وحدة ولكنه عندما كان في الستين من عمره عرض على ممثلة شابة اسمها برتا فوكنز - وكان عمرها عشرين عاماً - أن تزوجه ولكنها رفضت بعد أن وافقت للمرة الثانية عندما حذرها سترندبرج قائلاً « فكرى جيداً فيجب أن تكونى مستعدة تماماً فستكون حياتك كأنتك في دير للراهبات : سوف تقابلين قليلاً من الناس - بعض أصدقائى فقط ، من كبار السن » . وأمضى سترندبرج آخر أيامه وحيداً « مريضاً لا يقابل أحد » حتى مات بالسرطان في مايو سنة ١٩١٢ .

جنون سترندبرج

ولا شك أن حياة كهذه لا بد وأن تعترىها الأمراض النفسية والعقلية وقد ذكر مؤرخو سترندبرج^(١) الكثير من هذه الأمراض نذكر منها : مرض انفصام الشخصية (Schizophrenia) وعقدة النقص ومرض الكآبة

(١) انظر ص ٧٧ في كتاب

W.A. Berendsohn, « Strindbergproblem ».

النفساوية الشابة فريدا أول التي كانت تصغره بحوالى أربعة وعشرين عاماً إذ كان عمره حينذاك أربعاً وأربعين سنة وكانت هى في العشرين من عمرها ولقد كتبت فريدا أول كتاباً عن زواجها أسمته « زواج من عبقرى » ضمنته الذكريات العطرة مع زوجها العظيم . وفي هذا العام نشر سترندبرج قصة بالفرنسية « اعترافات مجنون » كان قد كتبها فيما بين سنتي ١٨٨٧ و ١٨٨٨ . وفيها يسجل آلامه وما قاساه في زواجه الأول (من البارونة سبرى فون رانجل) ويذكر مؤرخو سترندبرج أنه كان قد منع زوجته الشابة (الثانية) أن تقرأ القصة ولكنها بالرغم من القسم الذى أدته قد حثت فيه وقرأت القصة مما جعل سترندبرج يقبل على نشرها ، بعد أن غضب من زوجته وثار عليها . وانتهت فترة الإقامة في ألمانيا بمحاولة الزوجين الرحيل إلى النمسا ليعيشا مع جد وجدة فريدا أول ولكن سترندبرج تشاجر معهما وترك زوجته والمولودة ورحل من النمسا راجياً الإقامة في باريس وهناك فيما بين سنتي ١٨٩٤ و ١٨٩٦ تدهورت صحته العقلية كما جاء في كتابه عن حياته والذى سماه بحق « الجحيم » (Inferno) وفي سنة ١٨٩٦ بعد تجوال وهروب من آلامه وحظه النكد عاد إلى وطنه مرة أخرى وبعد سنة تم طلاقه للمرة الثانية . وبعد سنتين بدأ كتابة ثلاثيته « الطريق إلى دمشق » التى تكشف عن عبقرية درامية نادرة وليس فقط كما يظن النقاد - التعبير الفنى لنفس تعسة وقلب كبير مهيب الجناح وعقل أكبر من أن يحده العالم وتقاليدته فنار مجنوناً عليها . وأهمية « الطريق إلى دمشق » تجتاز حدودها إذ أنها بدأت مرحلة درامية بلغ إنتاج سترندبرج فى أثنائها فيما بين ١٨٩٨ و ١٩٠٣ تسع عشرة مسرحية . كانت مسرحياته تجد طريقها للمسرح وكان يبحث لها عن الممثلين والممثلات وقد أسند « دور » شخصية « السيدة » فى مسرحيته الثلاثية « الطريق إلى دمشق » إلى هاريت بس التى رآها مرة تمثل فى إحدى مسرحيات

كان سترندبرج ذاتياً كل الذاتية - وإن كان يبدو مستقلاً - في محاولة الوصول إلى حقيقة الكون وإلى ماهية الخالق سبحانه وتعالى .

أعماله

ولقد أسهم سترندبرج في المدارس الفنية المختلفة فكتب بأسلوب المدرسة الطبيعية مسرحيات طبيعية مثل « الأب » ، « الأنسة جولى » ، « الدائنون أو رقصة الموت » . كما استقى من التاريخ مادة درامية فكتب مسرحيات تاريخية مثل « جوستاف فاسا » ، وجوستاف أولف و « كرستينا أوجستاف الثالث » ويهتم بهذه المسرحيات التاريخية دارسو سترندبرج المتخصصون أو السويديون وأهل سكاندينافا . كما كتب سترندبرج مسرحيات ذات أفكار خيالية (Plays of Fantasy) مثل مسرحية « الحلم » و « سوناتا الشبح » و « الطريق إلى دمشق » وفي هذه يتردد الكاتب عن المذهب الطبيعي الذي يسجل فيه الحياة كما يتصورها نتيجة طبيعية لحصلة القوى المؤثرة في الكائن الحي والإنسان - موضوع مسرحياته - ويعود إلى عالمه الخاص يستمد منه المادة الفكرية فيرسلها كأنه يراها حلمًا أو رؤيا بعيدة بين الحلم والحقيقة . كما كتب « مسرحيات الغرفة » متأثراً بموسيقى الغرفة^(١) (Chamber music) ولأنه أراد أن يكتب مسرحيات لمسرح « الجهد المشترك » (Intimate Theatre) المناقض في تكتيكته للأسس الفنية التي يعتمد عليها « المسرح التجاري » الذي يعتمد على النجم أو الممثل الأول وقد اشترك سترندبرج مع

(١) في القرن التاسع عشر أصبحت لموسيقى الغرفة حفلات وعروض خاصة بها مما دعا بعض الموسيقيين إلى التخصص في دراسة الجهد المشترك لجميع أعضاء الفرقة خصوصاً بعد أن كبر حجم البيانو مما كان عليه أيام موتزارت إلى الحجم الذي استخدمه شومان في كتابة الحامية الوترية لجمهور الكونسرت في قاعة صغيرة وليست لغرفة كما كان الحال في القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر . انظر قاموس جروف للموسيقى الجزء الأول - لندن ١٩٢٨ ص ٥٩٩ .

والقنوط ومرض الطفلية (infantilism) مرض الشذوذ الجنسي المكبوت (suppressed homosexuality) ومرض السادية (sadism) ونقيضها (masochism) ومرض جنون الاضطهاد (persecution-mania) ومرض الأجورافوبيا أو الخوف من الأماكن المتسعة كالمليادين أو الساحات (agoraphobia) ومرض الخوف من البرق .

أسلوبه ومعتقداته

وأسلوب سترندبرج وأفكاره مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحياته وما مر به من آلام وما صادف من طفولة تعدة تركت في نفسه أثراً لم تتمكن الأيام إلا من تعميق جذورها حتى اختلطت عليه الأمور . فأصبح الخيال عنده حقيقته « هو » وأصبح « هو » المنبع الذي لا ينتهي لأفكاره ، فأغرق في ذاتيته وقدها فأصبحت كتبه سيرة حياته مقنعة كما أصبحت سيرة حياته المدخل الرئيسى لفهم كتبه وأفكاره . ولقد ذكرنا تاريخ حياته وعرفنا كيف ارتبطت مؤلفاته بأحداثها . أما أفكاره ومعتقداته فقد تنوعت وتباينت وتناقضت حتى يستحيل على القارئ أن يتفهمها دون إلمامه بسيرته وتعايشه وجنونه . بدأ سترندبرج حياته مغالياً في الإيمان ومظهراً للناس عواطفه ومشاعره الدينية . وبعد ذلك رفض الإلهام السماوى وقبل مذهباً يسمى (Deism) ومؤداه الاعتقاد في وجود إله حاكم الكون لا عن طريق الوحي السماوى ولكن عن طريق الأسس العقلانية . وسرعان ما دفعه هذا التفكير إلى اعتقاد آخر أساسه نكران وجود الله (atheism) ولكنه عاد ثانية إلى الدين وأصبح في منتصف الطريق إلى الكاثوليكية الرومانية ثم ترك الطريق كلية واتجه إلى نوع من الصوفية في بحثه عن الله (theosophy) ودفعه هذا الاتجاه إلى البوذية ومنها إلى أنواع أخرى ثم انتهى من مطافه بالعودة إلى المسيحية^(١)

(١) انظر كتابه A Blue Book, I, 1907.

سترنديبرج عندما بدأ كتابه «جو عاصف» في يناير ١٩٠٧ كان يعتبر «الآنسة چولى» نموذجاً لمسرحية الغرفة» .

سترنديبرج والمدرسة الطبيعية

والواقع أن سترندبرج ساهم في المدرسة الطبيعية متأثراً بإميل زولا^(١) الذى قاد الحركة الطبيعية^(٢) في المسرح في فرنسا معلناً ثورته على الفن والمسرح الرومانسى في الربع الأخير من القرن التاسع عشر عندما بلغت العلوم البيولوجية مكانها بفضل نظرية دارون في أصل الكائنات وتطورها وكذلك بفضل كلود برنار الذى وضع أسس الطب التجريبي والذى حورها إميل زولا واستخدمها أساساً للحركة الطبيعية بقوله إن بناء الشخصية في المسرح لا يجب أن يتعدى الاهتمام بالبيئة الاجتماعية التى تنسلخ منها الشخصية وكذلك الاهتمام بعامل الوراثة ذلك لأن الشخصية ترث الصفات السيكلولوجية تماماً كما ترث الصفات الجسمية وقد أدت هذه النظرة إلى تغيير المفاهيم الدرامية فاختلف بذلك المفهوم المأسوى عما كان عليه في المسرح الأغريقى وعما أصبح عليه في المسرح الاليزابيثى . إذ كان الصراع الدرامى عند الإغريق يمثل صراع الإنسان ضد قوى الطبيعة التى لم يكن يفهم سرها أو يتمكن من الوصول إلى تفسير كامل شامل لكنها فرأى فيها إرادة الآلهة ولكنه فشل في فهم دستورها إذ رآها تنزل النعمة على الخيرين والأشرار على السواء فأسند بذلك الإنسان الأغريقى المأساة إلى مزاج الآلهة . ولكن هذه النظرة تطورت في العصر الاليزابيثى فلم يعد مفهوم الصراع الدرامى بين الإنسان والآلهة ولكنه أصبح بين

الممثل أوجست فلاك في إعداد هذا المسرح مادياً وفنياً فكتب له أربع عشرة مسرحية وصف أسلوبها لأحد أصدقائه :

« شكلها مألوف ، فكرتها بسيطة ، وشخصياتها قليلة ، وخيالية بلا قيد يحد الخيال ، ولكنها تعتمد على الملاحظة والخبرات والدراسة الواعية بسيطة ولكن ليس في بساطتها ما يخل بعمقتها . ليس هناك جهاز ضخيم لتنفيذها وليس بها أدوار ثانوية تافهة ، ليس بها أى نوع من « المسائل الميكانيكية القديمة^(١) - أو المسرحية ذات الفصول الخمسة المركبة تركيباً آلياً حسب القواعد التى تمتد إلى بعد منتصف الليل . فان مسرحية « الآنسة چولى » قد بلغت مآساتها وأثبتت أنها النوع المناسب للرجل العصري الذى يحاسب على وقته ويخاف عليه^(٢) »

وتبدو هذه الرسالة لأول وهلة أنها تتحدث عن الأسلوب الفنى للمسرح الطبيعى وسنناقشه قبل حديثنا عن مسرحية « الآنسة چولى » ولكن الكاتب الأمريكى ايفرت سبرنشورن^(٣) يقول عن «جو عاصف» وهى المسرحية الأولى من مسرحيات الفرقة « أنها تبعث فينا جو أواخر الصيف وهذا يرمز إلى نهاية أيام سترندبرج ويحاول سترندبرج أن يمسح بواسطتها مرارة ذكرى زواجه من هاربيت بوس التى تركته - كما ذكرنا - بعد ثلاث سنوات لتتزوج من شاب يماثلها سناً . ولكن هذا طبعاً لا يمنع أن تكون مسرحية « الغرفة » فى تكنيكيتها أو فى أسلوبها الفنى قريبة جداً من المسرحية الطبيعية خصوصاً وأن ايفرت سبرنشورن نفسه يذكر فى الصفحة التالية من الكتاب نفسه « أن

(١) يقصد آية « المسرحية الجيدة البناء » .

(٢) من خطاب لسترندبرج لصديقه أدولف بول فى ٦

يناير ١٩٠٧ .

(٣) انظر كتاب

A. Strindberg — Chamber Plays, New York, p. viii.

(١) انظر كتابه Le Naturalisme au Théâtre

(٢) انظر مقال عزيز سليمان عن الحركة « الواقعية فى

المسرح » فى مجلة المسرح عدد شهر أغسطس ١٩٦٤ ومقاله عن الحركة الطبيعية فى المسرح فى مجلة المسرح عدد شهر مارس ١٩٦٤ .

الآنسة جولى - وهى ابنة الكونت - وجان خادم أبيها^(١) والفكرة بسيطة وتنحصر فى عملية استمالة تقوم بها الآنسة جولى للخادم . وقد قال سترندبرج إنه سمع قصة كهذه تستميل فيها ابنة عائلة راقية من عائلات استوكهلم خادماً ثم تنتهى رومانسياً بأن ترك الفتاة طبقها الاجتماعية الراقية وتصبح عاملة فى « بار » . ولكن سترندبرج فى أمانته للنظرة الطبيعية فى المسرح تتبع الخطوات التى تسلكها طبيعياً مثل ابنة الكونت فوجد من التزييف الدرامى أن تنتهى هذه النبيلة إلى خادمة لأن ارتباط ابنة الكونت بطبقها أقوى من أن تهبط إلى مستوى خادمتها وأن الحل الحتمى هو أن تنتحر وهذا ما فعلته الآنسة جولى .

ولعل اهتمام سترندبرج بالجو المحيط بشخصياته يتمثل فى اختيار زمن المسرحية . ففى « الآنسة جولى » ينتصف الصيف فى إحدى قرى السويد ويحتفل القرويون فى المساء احتفالاً بانتصاف الصيف ويشربون ويأكلون ويغنون ويرقصون فى نشوة بالصيف وبالزهر وبالحياة - ففى الشتاء تموت الحياة فى الأرض فلا شمس ولا زرع . الكونت غير موجود فى المنزل الريفى . ابنته جولى وحيدة فى القصر الذى يقف فى حديقته تمثال لكيبويد إله الحب . ويبدو من بدء المسرحية اهتمام سترندبرج برسم الشخصيات نفسياً ومزاجياً وبحساب تحركاتها كنتيجة لدوافعها الغريزية الطبيعية . فأول عبارة نسمعها فى المسرحية يقولها جان التابع (أو الخادم) يصف فيها جولى هذه الليلة بالذات قائلاً : « الآنسة جولى مجنونة هذه الليلة .. مجنونة تماماً ! »

الإنسان ونفسه ولعل المثل الأوضح هو انقسام هاملت على ذاته وتردده فى الاختيار بين الموت والحياة أو بين الثأر لأبيه أو الأخذ بالفلسفة ونجد فى الصراع بين عطيل ونفسه مثالا آخر لمفهوم المأساة عند شكسبير وعند كتاب الدراما فى القرن السابع عشر . أما المفهوم الحديث للمأساة فيرجع فى حقيقة الأمر إلى إميل زولا الذى رأى أن قدر الإنسان ليس فى السماء ولكن فى « دمه » أى فى الصفات النفسية والمزاجية والجسمانية والفسولوجية أى كما قال زولا فى تركيبه « الفسيوسيكولوجى » وهذا حصيلة عوامل الوراثة والبيئة . وهذا المفهوم يختلف طبعاً عن مفهوم المدرسة الرومانسية التى رأت أن الصراع الدرامى قائم بين الإنسان والمجتمع . فالإنسان فى المفهوم الرومانسى يولد طفلاً بريئاً ، نظيفاً بلا جريرة أو شرور ولكن المجتمع الشرير أو قل منبع الشرور ومنتج الرذيلة هو الذى يلطخ هذه البراءة بلون الخطيئة . لكن الإنسان فى المفهوم الطبيعى يولد وفى أنسجته الفسيوسيكولوجية أثار الأجداد وآلامهم فهو يرث آسائهم وهو فى بطن أمه - يرث الأمزجة والتكييف الوجدانى والاتجاهات والميول العاطفية التى - مع آثار البيئة - تحركه وتدفعه دفعاً لا هوادة فيه إلى مصيره المحتوم - وهنا عنصر المأساة ومفهومها . ولقد سجل سترندبرج مفهومه عن المدرسة الطبيعية وأسسها الفنية فيما سماه النقاد « مانفستو المدرسة الطبيعية » وهو المقدمة التى كتبها لمسرحيته « الآنسة جولى » .

الآنسة جولى

فى مسرحية الآنسة جولى يسجل سترندبرج صراعاً مريراً بين الذكر والأنثى لا من حيث هما كذلك فقط بل أيضاً من حيث هما ممثلان لطبقتين اجتماعيتين مختلفتين ولعل القارئ يجد للوهلة الأولى السبب فى بعض الاسهاب فى كتابة سيرته . فبطلا هذه المسرحية هما

(١) الارتباط القائم بين طرفى العلاقة فى المسرحية له صدى أساسى فى حياة سترندبرج . فالخادم هنا هو سترندبرج ابن الخادمة والآنسة جولى هنا هى انعكاس لصورة البارونة سبرى فون اسن زوجة البارون رانجل الذى تركت زوجها وتزوجت سترندبرج . وهنا نجد سترندبرج يعبر عن المكبوتات النفسية ويستخدمها فنياً . والواقع أن سبرى لم تنتحر ولكن سترندبرج يحب أن يرى طلاقها منه انتحاراً لها .

بلحمهم ودمهم ويرجعهم إلى أصولهم ويكشف عن
بيئاتهم فإذا بالمرحبة « شريحة حية دامية من الحياة »
Slice of life .

وتعود الآنسة جولى إلى القصر بعد أن تركها التابع
جان فتجده فى المطبخ يتحدث مع الطاهية (٣٥ سنة)
ثم تمتدح رقصه ومظهره خصوصاً بعد أن خلع معطف
التابع وارتدى معطفاً أنيقاً وتقول بالفرنسية عبارة
« إنك ظريف يا سيد جان » فيرد عليها بالفرنسية كذلك
« إنك تريد المداعبة يا سيدتى » ولما لم تفهم الطاهية
هذا الحوار تنام وهى جالسة فى مقعدها - ويدور
الحوار على الوجه التالى :

جولى : يمكنك (تقصد الطاهية كرسيتين) أن تصبح
زوجة لطيفة لك وربما مارست الشخير فى
نومها أيضاً .

جان : (وعمره ثلاثون سنة) لا إنها لا تفعل هذا
ولكنها تتكلم أثناء نومها !

جولى : (وعمرها خمس وعشرون سنة) وكيف
تعرف أنت أنها تتكلم فى نومها ؟

جان : قد سمعتها !

* * *

وبعد برهة صمت تجلس الآنسة جولى - ابنة
الكونت - تابع أبيها بحوارها وتقدم له شراب البيرة
وتسقيه ولكنه يردد ربما لأنه يفضل نبيذ سيده ! ولكنها
تجعله يشرب فى نخب صحتها وترغمه أن يقبل يدها
أولاً ثم يقبل حذاءها ! وهنا يخامر الشك التابع ولكنه
يستجيب لنداء غامض مبهم وتأتى الطاهية كرسيتين
ببعض الأصوات التلقائية فى نومها وسرعان ما تقوم
من كرسيتها وتمشى - وهى ما زالت نائمة - إلى سريرها
خارج المطبخ . ويحاول التابع أن ينبه الآنسة جولى إلى
ما قد يقوله الخدم أو القرويون عن هذا الموقف ولكنها

وبعد برهة يخبرنا أنها تقود الراقصين والراقصات وذلك
برقصها « الفانز » مع حارس مزرعة الصيد (وتذكرنا
هذه العلاقة بعلاقة زوجة اللورد تشاترلى وعشيقها
حارس مزرعة الصيد) ويخبرنا جان أن جولى تركز
عينها عليه وأنها سرعان ما انطلقت من حلبة الرقص فى
« الجرن » ودعته للرقص معها ، ثم يصفها بعد ذلك وهى
ترقص معه بأنها كانت مجنونة . وترد الطاهية كرسيتين
على جان (وهذه كانت تتمنى أن تزوجه) قائلة إن
الآنسة جولى مجنونة دائماً ولكن حدة الجنون زادت
منذ أسبوعين - عندما انفصمت الخطوبة - ونعلم فيما
بعد أن الخطيب كان « شاباً رقيقاً رغم غناه » كما يقول
جان تابع الكونت . ويفصح سترندبرج عن السمات
السيكولوجية وعن عوامل الوراثة - وهى الأساس
الذى تعتمد عليه المدرسة الطبيعية فى الدراما فيقول
على لسان التابع :

جان : « الآنسة جولى عالية القدر وعظيمة فى بعض
النواحى كما هى على العكس فى بعض النواحى
الأخرى تماماً كأماها ... »

ثم يصف الأم الكونتيسة ويجد العلاقة بين الأم
وابنتها - تماماً كما كان يفعل جيهارت هوبمان^(١) فى
ألمانيا أو زولا فى فرنسا أو ابسن فى النرويج ، وينتهى
إلى أن السلوك الإنسانى لا دخل للمرء فيه إذ أنه موروث
تماماً كلون العين أو لون البشرة وبناء على ذلك - وهذا
هو المهم - ليس هناك ما يبرر الأحكام الأخلاقية على
السلوك . فإذا كانت الآنسة جولى مجنونة لأن أمها
كانت مجنونة كذلك فليس من العدل فى شيء أن يأتى
حكمنا قاسياً على سلوكها وأخلاقها . إن سترندبرج
لا يحكم - كما كان يفعل الرومانسيون - على شخصياته
أحكاماً أخلاقية وإنما كل ما يفعله هو أن يقدمهم لنا

(١) انظر مقالى عن المسرح الطبيعى عند جيهارت هوبمان فى

مجلة المسرح عدد شهر فبراير سنة ١٩٦٥ .

بعد نقاش نشيط تلقائي تقنعه أنه إن كان جان يظنها غريبة الأطوار فإن الحياة نفسها غريبة الأطوار كذلك ثم تحكى له حلماً تراه من آن لآخر :

جولي : « . . . وأنا أتذكره الآن . لقد صعدت قمة عامود وها أنا أجلس في الذروة ولا أعرف سبيلاً للزول . وكما هبطت بنظري أصابني الدوار ومع ذلك فيجب أن أنزل بالرغم من أنني تعوزني الشجاعة لأن أرمي بنفسى إلى الأرض . لا يمكننى أن أبقي على وضعى . أشتاق إلى الهبوط ولكنى لا أهبط . ومع ذلك فلن يهدأ بالى قبل أن أنزل ، لا راحة لى حتى أهبط وأهبط حتى أبلغ الأرض وإن بلغت سطحها فإن رغبتي هي أن أنزل حتى أصل إلى أعماقها ! . . . هل شعرت أنت يوماً بمثل هذا الشعور ؟

جان : لا . فأنا أحلم عادة أنني مستلق تحت شجرة طويلة في غابة سوداء وأريد أن أعلو وأعلو حتى أبلغ الذروة وأنطلق ببصرى عبر المزارع وفوقها حيث تشرق الشمس وأريد أن أفتش في عش الطير حتى أجد البيضة الذهبية . ولذلك فأنا أصعد الشجرة وأصعد من جديد ولكن جذرها غليظ أملس حتى أن الطريق إلى الفرع الأول يبدو طويلاً . غير أنني أعلم أنني إذا بلغت الفرع الأول فسأصل إلى القمة في سهولة ويسر كأننى أتسلق سلماً . إنى لم أصل إليها بعد ولكن ذلك أمر مفروغ من تحقيقه حتى ولو كان ذلك في الحلم^(١) فقط .

(١) في مسرحية « رحلة خارج السور » وأيضاً في مسرحية « خيال الظل » وكلاهما للدكتور رشاد رشدى نجد الشخصيات تتحدث عن أحلامها التي يستخدمها الكاتب كرموز تكشف عن الجبايا النفسية .

وواضح أن الحلم هنا يلعب دوراً رئيسياً في الرمز إلى المكونات العميقة في النفس . والحقيقة أن الحلم من حيث هو رمز لا ينحصر كأداة في أسلوب التعبير الرمزي ، بل نجده كذلك في أسلوب المدرسة الطبيعية ، إذ أن هذه تهدف إلى فتح المغاليق النفسية وتشير إلى الدوافع الكامنة لها .

وواضح كذلك أن هذين الحلمين متوافقان فهما يعملان معاً في اتجاه واحد ، أحدهما يريد أن يهبط من علوه والثاني يريد أن يعلو من الدنيا ولا شك أن الحلمين يرمزان إلى الرغبة في التوافق وفي التمازج والتلاقى في نقطة هي أساساً لقاء المحرومين .

وفعلاً تخرج الآتية جولي إلى حديقة القصر (حيث يوجد إلى الشمال الإله كيوبيد وحيث تنقل إليها نسائم منتصف الصيف صدى صيحات وغناء وموسيقى الراقصين والراقصات احتفالاً بهذا العيد) وتدعو جولي التابع جان ليسير معها وتتأبط ذراعه وضوء القمر يحرسهما ويمهد لهما السبيل إلى الحب^(١) .

وفي حلم من أحلام اليقظة يقص الشاب جان للعاشقة جولي أول قصة غرام له وهو غلام : كانت فتاة أحلامه البنت جولي . ولم يفرق الحاجز الاجتماعي بين حبه لها رغم أنه كان حين ذاك يعيش مع اخوته السبعة وكان ثامنهم خنزيرهم ! وكان يرعى الحيوانات في أراضي الكونت أبي جولي . وبعد تعليق على هذا الحلم تطلب جولي من جان أن يقود مركباً يخرج بهما إلى البحيرة حتى يشاهدا شروق الشمس - ونسمع أصوات القرويين في مرحهم وصخبهم - وخشية أن يراهم الفلاحون يدخل العاشقان غرفة التابع جان وسرعان ما يملأ المسرح عدد من القرويين يغنون بعض الأغاني يلحون فيها إلى العاشقين المختبئين . وأخيراً يخرج

(١) انظر القصة القصيرة « ضوء القمر » للكاتب الفرنسي جى دى موباسان .

المحبان كأنهما آدم وخواء بعد أن ذاقا معاً الفاكهة المحرمة .

والآن ، كيف يهربان من أعين الناس ومن ألسنتهم ومن آذانهم التي تتحسس الهمسات والهمهمات ؟ جان رجل عملى ويتنهر الفرصة السانحة ليحقق رموز أحلامه : لقد عاش خادماً تابعاً وقد جاءت الفرصة لأن يصعد جذع الشجرة الغليظ الأملس حتى يبلغ الفرع الأول . إنه يعرض على العاشقة جولى - التي تهرب نفسياً من الموقف فتري أن خير طريق لعلاج الأمر هو الهيام الرومانسى به - أن يرحل إلى سويسرا أو إلى بحيرات إيطاليا - وهناك يفتحان فندقاً سياحياً .

جان : هذه فكرة طيبة لحياة رائعة . خذى رأيي قضية مسلماً بها . نرى كل يوم وجوهاً جديدة ، حقائب جديدة ، ما من دقيقة تنفرد فيها الموموم بنا أو تمرض فيها أعصابنا . لن نبحت عن العمل فهو يأتي إلينا . فى الليل والنهار تدق الأجراس وتصفر القطارات والسيارات العامة غادية رائحة ، بينا طوال الوقت تتدفق قطع الذهب فى مكتبتي . هذه هى الحياة عندي .

جولى : نعم حياة رائعة بالنسبة لك . أما أنا فكيف يكون حالى ؟

جان : سيدة الفندق ، وزينة الإدارة كلها ! بنظراتك أنت وبطباعتك وسلوكك أنت يتأكد المشروع ويصبح ضخماً . ما عليك إلا أن تجلسى كملكة فى إدارة الفندق وبللمسة الجرس الكهربي يتحرك عبيدك طوع أمرك ويسير النزلاء فى «استعراض» أمام «عرشك»

ويخلق جان فى أعلى الفروع مكرراً الحلم السابق بعد أن بلغ جذع الشجرة وتملكه . إنه يريد أن يصبح كونتاً ! وعلى جولى أن تمهد له السبيل . ولكن ابنة الكونت لا تريد هذه الأحلام . إنها تريد الحب ولا تريد شيئاً غير الحب ، الآن وقبل كل شيء آخر .

وينتهى الأمر كما هو واضح بصراع درامى أساسه تنافر الرغبات هى تريد منه شيئاً ملحاً وهو يريد منها شيئاً ملحاً كذلك وكلما زادت الرغبة إلحاحاً اشتد الصراع حتى بلغ مداه ولكن التابع الحالم يشعل «سيجاراً» - وليس سيجارة - ويتناول الموقف المتأزم ويحاول حله :

جان : اجلسى ! الآن . وأنا سأجلس هنا - ودعينا نتحدث كأن شيئاً لم يحدث .

جولى : يا إلهى ! يا إلهى ! يا إلهى ! أنت من الشعور ؟
جان : ليس هناك من هو أكثر منى تمتعاً بالشعور ولكنى أتملك نفسي وأمسك بزمامها .

جولى : منذ برهة كنت تقبل حداثى . والآن !
جان : نعم كان هذا حين ذاك ! أما الآن فأمامنا أمور أخرى تشغل بالنا .

جولى : لا نتحدث إلى هذه الفظاظ !
جان : لا ، بل أتحدث معك بحكمة . لقد أتيت عملاً كله جنون ولا يجب أن تأتى بشيء مثله .
الكونت ربما يعود هذه اللحظات :

ولكى يصل جان إلى تحقيق أحلامه لا بد له من مال ابنة الكونت ولكن جولى لا تملك شروى نقير ولا يمكن طبعاً أن تواجه أباه على هذه الحال ويتبلور الصراع فى هذا الموقف ويبدو أولاً أن لا حل له إلا الدموع والبكاء والصياح : وتصرخ جولى : «إن الخادم خادم دائماً» ! ولكن جان يرذلها الصاع صاعين

في هلو و برود : « والعاهرة دائماً عاهرة » ! وتحل
المرارة محل الحلاوة ، وبعد برهة يسعى جان إلى قبلة
فتنفر منه جولى كمن ينفر من حيوان كرهه . وبعد
صراع على المستوى العاطفى تنهار جولى وتشرى بعض
التيذ وتعود بها الذكري إلى طفولتها فتذكر علاقة
أبيها بأماها .

جولى : ... كانت أمى من عائلة شعبية وكان والدها
من عامة الناس تماماً ولكنها ربيت على نظرية
المساواة بين الرجل والمرأة وعلى نظرية تحرر
المرأة وعلى نظريات أخرى مشابهة مما دعاها
إلى أن تقرر عدم رغبتها فى الزواج وعندما
مارس أبى الحب معها رفضت الزواج به
ولكنها تزوجته فى نهاية الأمر . ولقد جئت
أنا للوجود على الرغم من رغبة أمى . . . وأرادت
أمى أن أصبح « ابنة الطبيعة » : وكان على أن
أدرس كل ما يدرسه الصبيان حتى أكون
مثلاً حياً بأنه لا فرق بين المرأة والرجل وكان
يجب على أن أرتدى ملابس الأولاد وأن
أعرف كيف أسوس الخيل وأخرج للصيد ،
بل أكثر من هذا كله كان على أن أجرب
وأندرب على أعمال المزرعة . وعلى ضيعتنا
كان الرجال يقيمون بأعمال النساء وكانت
النساء تقمن بأعمال الرجال وانتهت التجربة
إلى حافة الافلاس وأصبحنا أضحوكة البلدة .

ويتضح من كلام جولى مدى تأثير سترندبرج
بحياته الخاصة وبطفولته . كما يتضح كذلك موقفه من
النساء عامة ونظريته إليهن - وهى نظرية تختلف اختلافاً
كلياً عن نظرية ابسن معاصرة . ولعلنا نتذكر بالمناسبة
عبارة « فتاة النادى الابسينى » وهى الفتاة المتحررة التى
لا ترضى أن تكون ألعوبة « للرجل » ، بل شريكة له
لها حقوقها مساوية لحقوقه « ، بل لعلنا نذكر « لونا »
بطلة « أعمدة المجتمع » للكاتب ابسن ، فقد كانت

تلبس ملابس ركوب الخيل وتحمل سوطاً فى يدها
وكانت أول من سافرت إلى أمريكا ووقفت أمام عائليها
وكبار بلديتها الصغيرة لتكشف القناع عن فسادهم المستتر
تحت « راية الدفاع عن الدين والأخلاق » .

وبينا يدافع ابسن عن المرأة الحديثة نرى سترندبرج
يسخر من المرأة ومن مطالباتها بحقوقها المدنية - التى
كانت صيحة العصر حينذاك . إن سترندبرج يرسم
صورة أم جولى كما لو كانت مجنونة (١) ومدعية فلسفة
لا حاجة لها بها ولا شك أنه يريد أن يجعلنا نصل إلى
حقيقة هامة فى المسرح الطبيعى وهى أن للوراثة عاملاً
هاماً فى سلوك الشخصية الدرامية . أى أن جولى قد
ورثت عن أمها هذا المس من الجنون الذى نراه ظاهراً
فى سلوكها . والواقع أن سترندبرج لا يريد منا أن نحكم
على بطلته جولى حكماً أخلاقياً فتقول إنها فاجرة غانية
فاسدة فتل هذا الحكم الأخلاقى جائر لأن جولى ورثت
هذا السلوك وهذا المزاج وهذه الميول الطبيعية . وبعد
ذلك يضيف سترندبرج إلى عامل الوراثة عاملاً آخر
وهو عامل البيئة كمؤثر فى سلوك البطلة جولى . إن أيام
طفولتها تلاحقها فى خيالها وتعرقل سيرها والعادات
التي اكتسبتها تقف دون تحقيق أحلام التابع جان .

جولى : ... والآن يا جان ! تعال معى فقد أحضرت
المسال .

جان : ... قدراً كافياً ؟
جولى : يكفى للبداية ! تعال معى فلا يمكننى أن
أسافر اليوم وحدى ، يوم منتصف الصيف
فى قطار فاسد الهواء ملئاً بمجموع الناس الذين

(١) أظن أن الكاتب الإنجليزي بيتر وقد تأثر بسترندبرج فى
رسم شخصية Agnes . وهى بطلة مجنونة بتقدم المرأة . انظر
The Notorious, Mrs. Ebbsmith

محملقون في وجهي ... لا ... لا يمكنني أن
أفعل هذا .. لا يمكنني !

وبعد ذلك تستيقظ الذكريات : ذكريات الطفولة
في أيام منتصف الصيف .

جولي : ... وصورة الكنيسة تعلوها الفروع الخضراء
وأوراق الزنبق : وصورة المأدبة المعدة
للأقرباء والأصدقاء وبعد الوليمة الحديقة
والرقص والموسيقى والزهور والمرح واللعب .
آه قد يطير المرء طيراناً ولكن ذكرياته
تلاحقه وبعد ذلك ننوء بالتحسر وبثأنيب
الضمير .

ونصر جولي على أن تأخذ معها في رحلة الهرب
طائرهما الصغير رفيق طفولتهما وصباها ولكن جان يخشى
أن يكشف سرهما وهما يحملان قفص الطائر فيأمرها
بأن تتركه ولكن كيف تترك رمز حياتها .

جان : .. ألقه واتركه ، يا لك من مجنونة .

جولي : إنه الشيء الوحيد الذي يخصني والذي أحمله
معي ، إنه الكائن الحي الوحيد الذي يخلص
إلى منذ برهنت ديانا على خيانتها . لا تكن
قاسياً . دعني آخذ الطائر معي .

جان : اتركي القفص والطائر ، إنني أقول لك ولا تعلى
من صوتك وإلا سمعتنا كرسيتين .

جولي : لا ، لن أترك طائري في حوزة غرباء ، بل
أفضل أن تقتله أنت على أن أتركه أنا .

وينهى جان الموقف بأن يمسك بسكين يجرز الطائر
فتثور جولي ثورة عارمة كأنه قتل روحها وتظهر جانباً
خفياً من نفسياتها وشخصيتها .

جولي : (صارخة) اقتلني أنا أيضاً : اقتلني يا من
يجسر على قتل كائن برئ بدون أن يرتجف !
أواه كم أمقتك وكم أحتقرك وأكرهك .

إن دماً يحول بيننا وإني لألعن الساعة التي
وقعت عيناي فيها عليك ، إنني ألعن الساعة
التي تكونت فيها بأحشاء أمي !

جان : ما الفائدة من لعناتك ؟ هيا بنا نرحل !

ولكن جولي لا تستمع إليه . إن عينها مجذوبتان إلى
حيث قتل الطائر وقد ذهب إليه على الرغم من إرادتها
قائلة :

جولي : لا لن أذهب ، لا يمكنني ... لا بد أن
أرى ... صه . إن عربة في خارج المنزل ..
أنظن أنني لا أطيق منظر الدم ! أنظني
ضعيفة لهذا الحد ؟ ! آه كم أحب أن أرى
دمك ومخك على منضدة الجزار ، وأن أرى
كل بني جنسك من الرجال في بحر من الدم
تماماً كهذا الكائن المسكين ... أعتقد أنني
قادرة أن أشرب من جمجمتك وأن أشعر
بالسعادة وقدمى تستحان في دم صدرك وأن
أكل قلبك كله ... أنت تظن أنني ضعيفة !
وأنت تظن أنني أحبك ... وأنت تظن أنني
أريد أن أحمل نتاجك تحت قلبي وأن أغذيه
بدمي ، وأن أحمل طفلك وأن آخذ اسمك
أيها الكلب الذي يلبس حول عنقه حلقة من
مالى ، أيها الخادم الذي تتحلى أزرار معطفه
برسم اسمي ... هل أتقاسمك أنا وطاهيتي^(١)
فأصبح ضرة ومنافسة لخادمتي ! أواه ،
أواه ، أواه أنظني جبان تريد الهروب -
لا بل سأبقى ! والآن ! اعصفي يا رياح
واقبل يا حطام^(٢) ... سيأتي والذي بعد قليل
وسيجد مكتبه مكسوراً وما به من نقود
مسروقة فيدق هذا الجرس .. مرتين لتابعه

(١) كرسيتين التي كانت تعلم بالزواج من التابع جان .

(٢) عبارة « اعصفي يا رياح واقبل يا حطام » تسجل مدى

تأثر سترندبرج بمسرحيته « الملك لير » لشكسبير .

ثم يرسل رسولا للشرطة وعندئذ سأقول كل
شيء...
جان : إن الدم الملكي يتكلم ! حسناً « برافوا !
ليدى جولى » .

وتدخل الطاهية كرسيتين وتلقى جولى بنفسها بين
ذراعيها تطلب منها المساعدة ولكن الطاهية تحس أن
شيئاً ما قد حدث وسرعان ما تفهم الموضوع كله
وينحصر الموقف الآن فى العلاقة الثلاثية : امرأتين
ورجل . وتقف الطاهية موقف الخادم التى لا تريد أن
ترك عاشقها يذهب إلى امرأة أخرى حتى لو كانت
سيدتها . وتحس جولى هذا وفجأة يدخل الأب حجرتة
وتنهار جولى طبعاً ولكنها تطلب من عشيقها وخادمها
جان أن يأمرها بأن تقتل نفسها .. يأمرها وهى فى حالة
نوم مغناطيسى بحيث تفقد هى كل سلطان وقوة دفاع .

جولى : (كأنها فى نشوة وحلم جميل) ها أنا نائمة
تماماً - والغرفة كلها تبدو لى كدخان ...
وأنت كمدفأة من حديد . والمدفأة تشبه
الرجل فى ثياب سوداء وعلى رأسه قبعة عالية.
وعيناك تضيء كجمره الفحم وهى تخبو وعلى
وجهك يبدو تراب النار ...

وعندما يأمرها جان أن تخرج « إذ لا طريق غير
ذلك » نرى جولى تخرج وفى يدها موسى الحلاقة
لتنتحر ويسدل الستار عن مأساة طبيعية فى اندرجة
الأولى . ولقد كتب سترندبرج بعض المسرحيات على
منهج المدرسة الطبيعية ولكنه ثار على المذهب الطبيعى
وترك لخياله أن يعبر عن الكون والإنسان بأساليب
أخرى كما ذكرنا من قبل .



فهرس المجلد الثالث من تراث الإنسانية

ويشمل :

- ١ - فهرست الكتب .
- ٢ - فهرست المؤلفين .
- ٣ - فهرست بأسماء الباحثين .

حجامة
علاء محمد محمد

الكتب

رقم الصفحة	الجمهورية	رقم الصفحة	الأب جوريو
٢٠٢ - ٢٨٤	أفلاطون	٣٣٢ - ٣٣١	بلزك
٦٨٠ - ٦٦٧	جيتا		الأدوار في معرفة النغم والأدوار
	الحرب والسلام	٥٥٥ - ٥٤٨	صفى الدين الأرموى
٦٧٤ - ٦٥٣	تولستوى		أركان العلم
	حركة القلب والدم في الحيوان	٩٣٥ - ٩١٧	كارل بيرس
٣٦٤ - ٣٤٨	وليم هارثي		الآنسة جولى
	حسن المحاضرة	٩٧٢ - ٩٥٩	أوجست سترندبرج
٦٤٤ - ٦٣٠	السيوطى		الأصقاع الشمالية
	الحكايات	٢٨٣ - ٢٧١	نانسن
٦١٩ - ٦١١	الأخوين جريم		أصل الجليل والجميل
	الحكم	٨٤ - ٦٧	ادموند بيرك
٣٢٠ - ٣١٣	ابن عطاء الله السكندرى		الاعتراقات
	حياة الحيوان الكبرى	٦٦٦ - ٦٤٥	القديس أوغسطين
٧٨٣ - ٧٧٦	الدميرى		بدائع الزهور في وقائع الدهور
	دائرة المعارف الأولى	٢٧٠ - ٢٤٩	ابن عباس
٥٧٢ - ٥٥٦	ديدرو		تأملات في التاريخ
	دراسة في التاريخ	٨٥٨ - ٨٣٣	ياكوب بوركارت
٣٤٧ - ٣٣٣	ارنولد توينبى		تاريخ المادية
	دون كيخوته	٤٩٢ - ٤٧٩	لانجه
١٠٠ - ٨٥	سرفنتيس		تحرير المرأة
	ديوان حكمة	٨١٦ - ٨٠٥	قاسم أمين
٤٣٩ - ٤٢٧	بول فيرلين		تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردوثة
	الرحلة	١٣٩ - ١٢٦	البيرونى
١١٦ - ١٠١	ابن بطوطه		تدبير المتوحد
	روبنسون كروزو	٨٣٢ - ٨١٧	ابن باجه
٨٨٨ - ٨٧٦	دانييل ريفو		تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق
	الزيج الصائى	٦٦ - ٥٤	مكويه
١٩٢ - ١٨٣	البشاني		الجرة المحطمة
	سيفجريد	٥٢٣ - ٥٠٧	هاينرش فون كلايست
٧٢١ - ٧٠٤	جان جيرودو		جرمانيا
		٣١٢ - ٣٠٣	تاكيثوس

المجموعة اللاهوتية

القديس توما الأكويني ... ٧٨٤ - ٨٠٤
مذهب الذرات الروحية

ليبنس ... ٥٩٧ - ٦١٠
مستقبل العلم

أرنست رينان ... ٢١١ - ٢٣١
مغامرات الأفكار

وايتهد ... ٦٨٨ - ٧٠٣
مقال عن الإنسان

ارنست كاسيرر ... ٣٧٧ - ٣٩٤
المقاييس والمكايل

محمود حمدي الفلكي ... ٤٢ - ٥٣
ممثلو الإنسانية

والف والدو أمرسن ... ٤١٣ - ٤٢٦
من آثار مصطفى عبد الرازق

مصطفى عبد الرازق ... ٨٥٩ - ٨٧٥
منطق (الشفاء)

ابن سينا ... ٤٩٣ - ٥٠٦
موبى دك

ملفيل ... ٣٦٥ - ٣٧٦
ميديا

يوربيدس ... ٢٣٢ - ٢٤٨
نظريات النشاط الإشعاعي الأساسية

رذرفورد ... ١١٧ - ١٢٥
نصح الطيب

المقرى ... ٩٠١ - ٩١٦
الوجود والزمان

هيدجر ... ٥٢٤ - ٥٤٧
وفيات الأعيان

ابن خلكان ... ٦٧٥ - ٦٨٧

كورنى ... ١٤٠ - ١٥٢
العروة الوثقى

جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ... ٤٤٠ - ٤٥٦
العمدة

ابن رشيقي القيروانى ... ٨٨٩ - ٩٠٠
عن الحرب

كلادو زفتز ... ٧٢٢ - ٧٣٦
عن الصداقة

شيشرون ... ٩٣٦ - ٥٨
الفرس

ايسخيلوس ... ٦٢٠ - ٦٢٩
الفهرست

ابن التديم ... ١٩٣ - ٢١٠
في قانون السكان

توماس روبرت مالتوس ... ١٦٩ - ١٨٢
قوانين التقليد

جيريل تارد ... ٤٥٧ - ٤٧٨
الكامل

المبرد ... ٣ - ١٨
كشف الظنون في أسامى الكتب والفنون

حاجى خليفة ... ٣٩٥ - ٤١٢
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

ابن رشد ... ١٥٣ - ١٦٨
لعبة الحب والمصادفة

ماريفو ... ٧٥٤ - ٧٧٥
المبادئ الأولى

هربرت سبنسر ... ١٩ - ٤١
مجمع الأمثال

الميدانى ... ٧٣٧ - ٧٥٣

المؤلفون

رقم الصفحة

ابن إياس أبو البركات محمد بن أحمد الحنفى
(١٤٤٨ - ١٥٢٤ م)

بدائع الزهور في وقائع الدهور ... ٢٤٩ - ٢٧٠
ابن باجه محمد بن يحيى (القرن الخامس الهجرى
٥٣٣ هـ)

تدبير المتوحد ... ٨١٧ - ٨٣٢
ابن بطوطه أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد
(١٣٠٤ - ١٣٧٧ م)

الرحلة ... ١٠١ - ١١٦
ابن خلكان أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن
أبى بكر (١٢١١ - ١٢٨٢ م)

وفيات الأعيان ... ٦٧٥ - ٦٨٧
ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد (١٠٥٨ -
١١٢٦ م)

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (١٠٥٨ - ١٠٦٨)
ابن رشيقي القيرواني = الحسن بن رشيقي القيرواني
ابن سينا أبو علي شرف الملك الحسين بن عبد الله
(٩٨٠ - ١٠٣٧ م)

منطق الشفاء ... ٤٩٣ - ٥٠٦
ابن الصائغ = ابن باجه محمد بن يحيى
ابن عطاء الله السكندري أبو الفضل تاج الدين أحمد بن
محمد بن عبد الكريم (٦٥٨ - ٧٠٩ هـ)

الحكم ... ٣١٣ - ٣٢٠
ابن مسكويه = مسكويه أحمد بن محمد
ابن النديم أبو محمد إسحاق بن إبراهيم (٧٧٢ - ٨٥٠ م)
الفهرست ... ١٩٣ - ٢١٠

أبو البركات محمد بن أحمد الحنفى = ابن إياس
أبو البركات محمد بن أحمد الحنفى

أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى =
الدمري أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى
أبو الريحان محمد بن أحمد = البيروني أبو الريحان محمد
ابن أحمد

رقم الصفحة

أبو العباس أحمد بن محمد = المقرئ أحمد بن محمد
ابن أحمد

أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبى بكر =
ابن خلكان أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن
أبى بكر

أبو العباس محمد بن يزيد = المبرد أبو العباس محمد
ابن يزيد

أبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان = البتاني أبو عبد الله
محمد بن جابر بن سنان

أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد = ابن بطوطه
أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد

أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب = ابن مسكويه أبو علي
أحمد بن محمد بن يعقوب

أبو علي شرف الملك الحسين بن عبد الله = ابن سينا
أبو علي شرف الملك الحسين بن عبد الله
أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد = الميداني أبو الفضل
أحمد بن محمد بن أحمد

أبو الفضل تاج الدين أحمد بن محمد عبد الكريم =
ابن عطاء الله السكندري = أبو الفضل تاج الدين أحمد
ابن محمد بن عبد الكريم

أبو محمد إسحاق بن إبراهيم = ابن النديم أبو محمد إسحاق
ابن إبراهيم

أبو محمد عبد الله بن مسلم = ابن قتيبة أبو محمد
عبد الله ابن مسلم

أبو الوليد محمد بن أحمد = ابن رشد أبو الوليد محمد
ابن أحمد

أحمد بن محمد بن أحمد = المقرئ أحمد بن محمد بن
أحمد أبو العباس

الأخوين جريم : فلهلم (١٧٨٦ - ١٨٥٩ م)
وباكوب (١٧٨٥ - ١٨٦٣ م)

الحكايات ... ٦١١ - ٦١٩

ادموند بيرك (١٧٢٩ - م)

أصل الجليل والجميل ... ٦٧ - ٨٤

الارموى عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر = صفى الدين

الارموى عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر

أرنست ردفورد - ردفورد

أرنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢ م)

مستقبل العلم ... ٢١١ - ٢٣١

أرنست كاسيرر (١٨٧٤ - ١٩٤٥ م)

مقال عن الإنسان ... ٣٧٧ - ٣٩٤

أرنولد توينبي (١٨٨٩ - م)

دراسة التاريخ ... ٣٣٣ - ٣٤٧

أرنولد جوزيف توينبي = أنولد توينبي

أفلاطون (٤٢٨ - ق م)

الجمهورية ... ٢٨٤ - ٣٠٢

أنوريه دي بلزاك = بلزاك

أوجست سترندبرج (١٨٤٩ - ١٩١٢ م)

الآنسة جولي ... ٩٥٩ - ٩٧٢

ايسخيلوس (٥٢٥ - ٤٥٦ ق م)

الفرس ... ٦٢٠ - ٦٢٩

البتاني أبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان (٨٥٤ -

٩٢٩ م)

الزيج الصابي ... ١٨٣ - ١٩٢

بلزاك (١٧٩٩ - ١٨٥٠ م)

الأب جوريو ... ٣٢١ - ٣٣٢

بول فيرلين (١٨٤٤ - ١٨٩٦ م)

ديوان حكمة ... ٤٢٧ - ٤٣٩

بيركورني = كورني

البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد (٩٧٣ - ١٠٤٨ م)

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة

أو مردولة ... ١٢٦ - ١٣٩

تارد = جبريل تارد

تاكيتوس

جرمانيا ... ٣٠٣ - ٣١٢

تولستوى (١٨٢٨ - ١٩١٠ م)

الحرب والسلام ... ٥٦٣ - ٦٧٤

توما بروكاسكا = توما الاكوينى

توماس روبرت مالتوس (١٧٦٦ - ١٨٣٤ م)

في قانون السكان

١٦٩ - ١٨٢

جان جبريل تارد = جبريل تارد

جان جيروود (١٨٨٢ - ١٩٤٤ م)

سيجفريد ... ٧٠٤ - ٧٢١

جبريل تارد (١٨٤٣ - ١٩٠٤ م)

قوانين التقايد ... ٤٥٧ - ٤٧٨

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر = السيوطى

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر

جمال الدين الأفغانى محمد بن عبد الله محمد بن الصفار

حاجى خليفه كاتب جلبي مصطفى ابن عبد الله

(١٦٠٩ - ١٦٥٧ م)

كشف الظنون في أسماء الكتب والفنون ... ٣٩٥ - ٤١٢

الحسن ابن رشيق القيروانى (١٠٠٠ - ١٠٧١ م)

العمدة ... ٨٨٩ - ٩٠٠

دانيل ديفو (١٦٦٠ - م)

رينسون كروزو ... ٨٧٦ - ٨٨٨

الدميرى أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى

(١٣٤١ - ١٤٠٥ م)

حياة الحيوان الكبرى ... ٧٧٦ - ٧٨٣

ديديرو (١٧١٣ - ١٧٨٤ م)

دائرة المعارف الأولى ... ٥٥٦ - ٥٧٢

ردفورد (١٨٧١ - م)

نظريات النشاط الاشعاعى الأساسية ... ١١٧ - ١٢٥

سرفنتيس (١٥٤٧ - ١٦١٦ م)

دون كيخوته ... ٨٥ - ١٠٠

السيوطى جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر

(١٤٤٥ - ١٥٠٥ م)

حسن المحاضرة ... ٦٣٠ - ٦٤٤

شرف الملك الحسين بن عبد الله = ابن سينا أبو على شرف

الملك الحسين بن عبد الله

شيشرون (١٩٦ - ٤٣ ق م)

عن الصداقة ... ٩٣٦ - ٩٨

صفى الدين الأرموى عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر

(١٢١٦ - ١٢٩٤ م)

الأدوار في معرفة النعم والأدوار ... ٥٤٨ - ٥٥٥

فريد رش البرت لانجه = لانجه

فريديوف نانيس = نانيس

قاسم بن محمد أمين المصري (١٨٦٣ - ١٩٠٨ م)

تحرير المرأة ... ٨١٦ - ٨٠٥

قاسم أمين = قاسم بن محمد أمين المصري

القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م)

الاعتراقات ... ٦٦٦ - ٦٤٥

القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م)

المجموعة اللاموتية ... ٨٠٤ - ٧٨٤

كاتب جلبي مصطفى ابن عبد الله حاجي خليفه =

كاتب جلبي مصطفى ابن عبد الله

كارل بيرسن (١٨٥٧ - ١٩٣٦ م)

أركان العلم ... ٣٥ - ٩١٧

كلاوزفنز (١٧٨٠ - ١٨٣١ م)

عن الحرب ... ٧٣٦ - ٧٢٢

كورني (١٦٠٦ - ١٦٨٤ م)

السيد ... ١٥٢ - ١٤٠

لانجه (١٨٢٨ - ١٨٧٥ م)

تاريخ المادية ... ٤٩٢ - ٤٧٩

ليننس (١٦٤٦ - ١٧١٦ م)

مذهب الذرات الروحية ... ٦١٠ - ٥٩٧

ليوتولستوى = تولستوى

ماركوس توليوس كيكرو - شيشرون

ماريفو (١٦٨٨ - ١٧٦٣ م)

لعبة الحب والمصادقة ... ٧٧٥ - ٧٥٤

المبرد أبو العباس محمد بن يزيد (٨٢٦ - ٨٩٩ م)

الكامل ... ١٨ - ٣

محمد بن عبد الله محمد بن الصفار محمد بن صفور

الحسيني جمال الدين الأفغاني = محمد ابن عبد الله محمد

ابن الصفار محمد بن صفور الحسيني

محمد عبده بن حسن خير الله (١٨٣٨ - ١٨٩٧ م)

المروة الوثقى ... ٤٥٦ - ٤٤٠

محمود حمدي الفلكي (١٨١٥ - ١٨٨٥ م)

المقاييس والمكايل ... ٥٣ - ٤٢

ابن مسكويه أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب

(٣٣٠ - ٤٢١ هـ)

تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق ... ٦٦ - ٥٤

مصطفى بن حسن بن أحمد عبد الرازق (١٨٨٥ -

١٩٤٧ م)

من آثار مصطفى عبد الرازق ... ٨٧٥ - ٨٥٩

مصطفى عبد الرازق = مصطفى بن حسن بن أحمد

عبد الرازق

المقرى أحمد بن محمد بن أحمد أبو العباس

١٩٩٢، ١٠٠٠ - ١٠٤١ هـ

نفع الطيب ... ٩١٦ - ٩٠١

ملفيل (١٨١٩ - ١٨٩١ م)

موني ديك ... ٣٧٦ - ٣٦٥

الميداني أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد

(١١٢٤ - م)

مجمع الأمثال ... ٧٥٣ - ٧٣٧

نانسن (١٨٦١ - ١٩٣٠ م)

الأسقاع الشمالية ... ٢٨٢ - ٢٧١

هاينرش فون كلايست (١٧٧٧ - ١٨١١ م)

الجرة المحطة ... ٥٢٣ - ٥٠٧

هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣ م)

المبادئ الأولى ... ٤١ - ١٩

هيدجر (١٨٨٩ - م)

الوجود والزمان ... ٥٤٧ - ٥٢٤

والف والدو أمرسن (١٨٠٣ - ١٨٨٢ م)

تثلو الإنسانية ... ٤٢٦ - ٤١٣

وايتهد (١٨٦١ - ١٩٤٧ م)

مغمرات الأفكار ... ٧٠٣ - ٦٨٨

وليم هارثي (١٥٧٨ - ١٦٥٧ م)

حركة القلب والدم في الحيوان ... ٣٦٤ - ٣٤٨

ياكوب بوركارت (١٨١٨ - م)

تأملات في التاريخ ... ٨٥٨ - ٨٣٣

ياكوب كريستوف يوركارت = ياكوب بوركارت

يوربيدس (٤٨٠ أو ٤٨٥ - ٤٠٦ ق م)

ميديا ... ٢٤٨ - ٢٣٢

الباحثون

رقم الصفحة

رقم الصفحة

إبراهيم اليبارى

انجيل بطرس سمعان

رويسون كروزو ... ٨٨٨ - ٨٧٦

أنور عبد العليم

الأصقاع الشامية ... ٢٨٣ - ٢٧١

بول غليونجى

حركة القلب والدم في الحيوان ... ٣٦٤ - ٣٤٨

حسن شحاته سقمان

تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق ... ٦٦ - ٥٤

حسين فوزى النجار

عن الحرب ... ٧٣٦ - ٧٢٢

زكريا إبراهيم

المبادئ الأولى ... ٤١ - ١٩

الوجود والزمان ... ٥٤٧ - ٥٢٤

اعتراغات القديس أوغسطين ... ٦٦٦ - ٦٤٥

المجموعة اللاهوتية ... ٨٠٤ - ٧٨٤

صوفى عبدالله

الأب جوريو ... ٣٣٢ - ٣٢١

عبد الرؤوف مخلوف

العمدة ... ٩٠٠ - ٨٨٩

عبد العزيز الأهوانى

دون كينخوته ... ١٠٠ - ٨٥

عثمان أمين

العروة الوثقى ... ٤٥٦ - ٤٤٠

من آثار مصطفى عبد الرازق ... ٨٧٥ - ٨٥٩

على أدهم

مستقبل العلم ... ٢٣١ - ٢١١

مثلو الإنسانية ... ٤٢٦ - ٤١٣

الحرب والسلام ... ٦٧٤ - ٦٥٣

نفع الطبيب ... ٩١٦ - ٩٠١

على درويش

ديوان حكمة ... ٤٣٩ - ٤٢٧

لعبة الحب والمصادقة ... ٧٧٥ - ٧٥٤

الكامل ... ١٨ - ٣

الفهرست ... ٢١٠ - ١٩٣

كشف الظنون في أسرار الكتب والفنون ... ٤١٢ - ٣٩٥

حسن المحاضرة ... ٦٤٤ - ٦٣٠

إبراهيم سكر

ميدنيا

٢٤٨ - ٢٣٢

أبو الوفا الغنيمى التفتازانى

حكم ابن عطاءالله السكندرى ... ٣٢٠ - ٣١٣

أحمد حمدى محمود

أصل الجليل والجميل ... ٨٤ - ٦٧

مقال عن الإنسان ... ٣٩٤ - ٣٧٧

تأملات في التاريخ ... ٨٥٨ - ٨٣٣

أحمد سعيد الدمرداش

المقاييس والمكاييل ... ٥٣ - ٤٢

أحمد عبد الرحيم أبو زيد

عن الصداقة ... ٩٥٨ - ٩٣٦

أحمد فؤاد الأهوانى

منطق الشفاء ... ٥٠٦ - ٤٩٣

السيد محمد بلدوى

موانين التقليد ... ٤٧٨ - ٤٥٧

أحمد محمد الحوفى

وفيات الأعيان ... ٦٨٧ - ٦٧٥

أحمد محمود الساداتى

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ... ١٣٩ - ١٢٦

إسماعيل بسيونى هزاع

نظريات النشاط الاشعاعى الأساسية ... ١٢٥ - ١١٧

إمام إبراهيم أحمد

الزيج الصابى ... ١٩٢ - ١٨٣

أميره حلمى مطر

الجمهورية ... ٣٠٢ - ٢٨٤

جلجامش
على نقد هبات

تراث الإنسانية

سلسلة تناول بالتحريث والبحث والتحليل
مواضع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

بأستلام

الصفوة المتميزة من الأدباء والكُتّاب والعلماء

هديتي للصديق علي المدن

المجلد السابع

دار الرشاد الحديثة

جہانگیر

سلسلة تناول بالتعريف والبحث والتحليل
مراجع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية
بإسلام
صفوة الممتازة من الأدباء والكتاب والعلماء

1

ج.ب.م.ش
علاء الدين محمد

أدب الكاتب لابن قتيبة

بسم
الاستاذ محمد خلف الله محمد

مقدمة

العربي ، وتصنيف شعرائه ، وضبط موسيقى الشعر وأوزانه . وهذه هي المرحلة التي خلد تاريخ الثقافة العربية أسماء أعلامها : من أمثال الأصمعي وأبي عمرو ابن العلاء والكسائي والفراء والأنخفش وأبي زيد الأنصاري والخليل وسيبويه وأبي عبيدة وابن سلام الجمحي .

وكان من الطبيعي في مرحلة الازدهار الثقافي وتنوع التأليف وخصوصاً في القرون الهجرية الثالث والرابع والخامس أن تكثر الكتب ذات الطابع التوجيهي في اللغة والشعر والكتابة والخطابة والنقد والبلاغة ، وأن يعنى المؤلفون بإيضاح معالم الطريق ، وبيان الأدوات الضرورية للمتخصصين في بعض مهن التعبير ، والشادين في مختلف الفنون الأدبية ؛ وظل هذا الاتجاه ملحوظاً في بعض نواحي تراثنا العربي إلى اليوم .

ومن أوائل من عنوا بهذا الاتجاه في كتبهم ، ووضعوا له منهجاً التزموه في معظم ما كتبوا ، عالم أهل السنة في بغداد في القرن الثالث الهجري ، « أبو محمد عبدالله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري » الذي عاش على الأرجح من الأقوال من ٢١٣ إلى ٢٧٦ من الهجرة

لم يكد القرن الأول الهجري ينتهى حتى كانت رقعة الإسلام قد اتسعت شرقاً وغرباً ، من أواسط آسيا إلى المحيط الأطلسي ؛ وانتشرت مع الإسلام لغة كتابه ودولته ، فأخذ الملايين من غير العرب يتعلمون اللغة العربية ويكتبون بها في أدبهم وتأليفهم ، ويستعملها الكثير منهم لساناً للتخاطب في الحياة اليومية ، واتجهت الحضارة العربية الإسلامية إلى الإفادة من تراث الأمم القديمة بنقل الكثير منه إلى اللغة العربية ؛ وأخذ العهد يبعد بكثير من العرب - في هذا المجتمع الواسع الجديد - عن مواطن سليقتهم وفصاحتهم ، فأصبح من الضروري - خدمة للدين وكتابه وسنته وثقافته ومجتمعه العالمي - أن يعنى علماء العربية في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، بإرساء القواعد الأولى لتقنين اللغة في نحوها واشتقاقها ، ودلالات ألفاظها ، وبيان القياس والشاذ ، والفصح والغريب ، والجيد والضعيف من وجوه استعمالها ، والبدء في وضع المعاجم لها ؛ وأن تتجه بعض جهودهم كذلك إلى وضع الأسس الأولى لنقد الأدب

(٨٢٩ إلى ٨٨٩ م)^(١). والذين ترجموا لهذا المؤلف الكبير قديماً وحديثاً متفقون على أنه كان عالماً أديباً ، اتصل بنواح كثيرة من المعرفة : من لغة ونحو وشعر وحديث وفقه وتاريخ ومذاهب ، وأنه ممن يمثلون امتزاج الثقافات المختلفة في القرن الثالث الهجري^(٢) ، وفيه يتمثل التقارب أو الاندماج الذي انتهت إليه مدرستا « البصرة والكوفة » بعد أن أصبحت « بغداد » حاضرة الخلافة ومركز الحياة العقلية .

(١) ولد ابن قتيبة سنة ٢١٣ هـ - ٨٢٨ م ببغداد وقيل بالكوفة وكان أبوه من مرو ، ومن ثم نسب إليها فليل المروزي . وبعد أن درس ابن قتيبة علوم اللغة والحديث دراسة واسعة ، تولى القضاء زمناً يدينور ، ومن هنا جاءت نسبه الدينوري . ثم انتقل إلى بغداد فظل يزاول التدريس والتعليم بها إلى أن توفي أول رجب سنة ٢٧٦ هـ - ٣٠ من أكتوبر سنة ٨٨٩ م . وقيل في ذي الحجة سنة ٢٧٠ هـ - مايو سنة ٨٨٤ م .

راجع عن ابن قتيبة وحياته ومؤلفاته :

(أ) المراجع الأدبية والتاريخية العامة : كالفهرست لابن النديم ، وتاريخ ابن خلكان ، وتاريخ بغداد للخطيب ، وكتب الطبقات (للحويين والمفسرين والفقهاء) ومعجم الأدباء لياقوت ، وتاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان ، وتاريخ الأدب العربي تأليف كارل بروكلمان وضحي الإسلام لأحمد أمين .

(ب) مقدمات الطبقات الحديثة لكتب ابن قتيبة : مثل هيون الأخبار ، والشعر والشعراء ، والأشربة ، ومشكل القرآن وغريب القرآن وتأويل مختلف الحديث .

(٢) « هذه الثقافات التي ذكرنا من فارسية وهندية ويونانية وعربية ومن يهودية ونصرانية وإسلامية التقت كلها في العراق . ولكن كل ثقافة في أول أمرها كانت تشق لنفسها جدولا خاصاً بها يمتاز بلونه وطعمه ، ثم لم تلبث إلا قليلاً حتى تلاقحت وكونت نهراً عظيماً تصب فيه جداول مختلفة الألوان والطعوم ، مختلفة العناصر (ص ٣٩٤) » . وبعد فإن نحن أردنا أن نختار من يمثل هذه الثقافات مترجمة لا نجد خيراً من « الجاحظ » و « ابن قتيبة » و « أبي حنيفة الدينوري » ، كل واسع الاطلاع غزير العلم كثير التأليف ، نال حظاً وافراً من العلوم المختلفة : أولهم زعيم المتكلمين من المعتزلة ، وثانيهم زعيم أهل السنة ، وثالثهم زعيم علماء النبات ، كل أديب وعالم ولغوي ومؤرخ ، وعلى الجملة فكانوا هم ثلاثتهم دائرة معارف زمانهم » (أحمد أمين : ضحى الإسلام ج ١ ط ٣ - ١٩٣٨ - ص ٤٠٧ - ٤٠٨) .

« وكان غرض ابن قتيبة من أكثر مصنفاته » كما يقول بروكلمان - « أن يقدم إلى الطبقة التي عظمت مكانتها واتسع نفوذها في ذلك العصر - وهي طبقة الكتاب وأصحاب الدواوين الذين كانوا طليعة طبقة المنشئين فيما بعد - ما يسد حاجتها من عدد الثقافة الأدبية والتاريخية ، ولكنه تناول أيضاً في اثنين من مصنفاته ، مسائل الخلاف الديني التي كانت سائدة في عصره ، فنصب من نفسه مدافعاً عن القرآن والحديث تجاه مطاعن الفلسفة وأهل الشك من علماء الكلام » .

ومن هذه المصنفات كتاب « المعارف » وقد جمع فيه من التاريخ القديم ما يحتاج إليه الأديب والعالم ؛ وكتاباً « تأويل مشكل القرآن » و « تفسير غريب القرآن » ، وهما من الكتب التي أفاد منها من جاء بعده من علماء الدراسات القرآنية ؛ وكتاب « تأويل مختلف الحديث » في الدفاع عن أهل الحديث ضد مزاعم الفرق الأخرى وشبهها واعتراضاتها ؛ وكتاب الأشربة - وهو كتاب يجمع بين الفقه والأدب ، وقد تناول فيه ابن قتيبة مسألة الأنبياء التي شغلت علماء الفقه في أيامه وفي الأيام السالفة ؛ وكتاب « الشعر والشعراء » وهو من الكتب المعتمدة في تاريخ الأدب والنقد العربي ؛ وكتاب « عيون الأخبار » وهو من الكتب الجامعة لأنواع من المعارف والأخبار والنصوص الأدبية ؛ ثم الكتاب الذي نحن بصدد الكلام عليه ، وهو « أدب الكاتب »^(١) .

كتاب أدب الكاتب

حاول ابن قتيبة في هذا الكتاب أن يضع منهجاً للثقافة اللغوية الضرورية لكتاب الدواوين ، وأن يكشف

(١) من هذه المصنفات كذلك كتاب « الإمامة والسياسة » - وفي نسبه إلى ابن قتيبة شك - وهو يضم روايات تاريخية تستند لها طائفة كبيرة من نصوص الخطب والعهود والكتب والوصايا من أول الخلفاء الراشدين إلى استخلاف المأمون .

عما كان يقع فيه كتاب زمانه من الخطأ أو الوهم في معاني الألفاظ أو الاشتقاقات والتراكيب . والكتاب — على ما نعلم — أول كتاب منظم في الموضوع في تاريخ التأليف العربي ، لم تسبقه إلا أقوال أو رسائل توجيهية ، لعل أطول ما حفظه التاريخ منها رسالة عبد الحميد بن يحيى (كاتب مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية) التي وجهها إلى الكتاب ، والتي يقول منها : « فنافسوا يا معشر الكتاب في صنوف العلم والأدب ، وتفقهوا في الدين ، وابدأوا بعلم كتاب الله عز وجل ، والفرائض ، ثم العربية فإنها ثقاف ألسنتكم وأجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم ، وارووا الأشعار ، واعرفوا غريبها ومعانيها ، وأيام العرب والعجم ، وأحاديثها وسيرها ، فإن ذلك معين لكم على ما تسمون إليه بهممكم ، ولا يضعفن نظركم في الحساب فإنه قوام كتاب الخراج منكم . . . »^(١).

ويعد كتاب « ابن قتيبة » من أمهات كتب الأدب العربي ، وإلى هذا يشير « ابن خلدون » في « مقدمته » في عبارته المشهورة التي يقول فيها :

« وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين وهي : أدب الكاتب لابن قتيبة ، وكتاب الكامل للمبرد ، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي ، وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها » .

وقد عني بشرحه والتعليق عليه جماعة من العلماء : منهم ابن السيد البطليوسي (المتوفى سنة ٥٢١-١١٢٧) في كتابه : « الاقتصاب في شرح أدب الكاتب » (نشره عبدالله البستاني في بيروت سنة ١٩٠٠ وسنة ١٩٠٥)

(١) راجع الرسالة بتمامها في كتاب الوزراء والكتاب للجهشيارى ط الخليلي ١٩٣٨ ص ٧٣ وما بعدها .

وقد تناول البطليوسي في كتابه تفسير خطبة أدب الكاتب لابن قتيبة (وهو يسميه أدب الكتاب لا أدب الكاتب كما هو مشهور) وذكر أصناف الكتب ومراتبهم وجل ما يحتاجون إليه في صناعتهم ، وتكلم على مشكل إعراب الأبيات الواردة في الكتاب ومعانيها وما حضره من أساء قائلها ، ونبه على ما غلط فيه « ابن قتيبة » أو الناقلون عنه وما منع منه وهو جائز .

ومن هؤلاء العلماء أبو منصور الجواليقي (المتوفى سنة ٥٣٩-١١٤٤) في كتابه « شرح أدب الكاتب » نشر مكتبة القدس سنة ١٣٥٠ هـ وفي صدره مقدمة لمصطفى صادق الرافعي .

كما قام بشرح خطبة الكتاب كثيرون منهم : أبو القاسم الزجاجي المتوفى سنة ٣٥٠ هـ . وللشيخ طاهر الجزائري تلخيص للكتاب طبع بمصر سنة ١٣٣٧ هـ .

يقع كتاب « أدب الكاتب » في مقدمة وأربعة كتب (أو أبواب) : الأول في المعرفة ، والثاني في تقويم اليد ، والثالث في تقويم اللسان ، والرابع في أبنية الأفعال والأسماء . فأما المقدمة — أو الخطبة — فيبدو أن « ابن قتيبة » كتبها وهو في حال شديدة من الضيق وعدم الرضى عن موقف الأدب والعلم في عصره : فقد رأى أهل زمانه — كما يقول — عن سبيل الأدب ناكبين ، ومن اسمه متطيرين ، ولأهله كارهين : الناشئ منهم راغب عن التعليم ، والشاذي تارك للزيادة ، والعلماء مغمورون ، والعلم صار عاراً على صاحبه ، وأموال الملوك صارت وقفاً على شهوات النفوس .

يقول « ابن قتيبة » في تصوير هذا الموقف : « فأبعد غايات كاتبنا أن يكون حسن الخط ، قويم الحروف ؛ وأعلى منازل أديبنا أن يقول من الشعر أبياتاً في مدح قينة ، أو وصف كأس ؛ وأرفع درجات لطيفنا أن يطالع شيئاً من تقويم الكواكب ، وينظر في

شيء من القضاء وحد المنطق ، ثم يعترض على كتاب الله عز وجل بالطعن وهو لا يعرف معناه ، وعلى حديث رسول الله (ص) وهو لا يدري من نقله ؛ قد رضى عوضاً من الله تعالى ومما عنده بأن يقال : فلان لطيف وفلان دقيق النظر . يذهب إلى أن لطف النظر قد أخرجه عن جملة الناس ، وبلغ به علم ما جهلوه ، فهو يدعوهم الرعاع والغثاء والغثر ، وهو لعمر الله بهذه الصفات أولى ، وهي به أليق

(ص ٢ - ٣ أدب الكاتب - طبعة ليدن ١٩٠٠)

ثم يستمر « ابن قتيبة » فيذكر لإعراض الناس عن علم الكتاب وأخبار الرسول وعلوم العرب ولغاتها وآدابها ، وانحرافهم إلى المنطق والعلوم والفلسفة المترجمة ، وتحذلقهم بالكون والفساد والكيفية والكمية والجواهر والعرض . وهو يعير كثيراً من كتاب زمانه بأنهم - كسائر أهل ذلك الزمان - قد استطابوا الدعة ، واستوطأوا مركب العجز ، وأغفوا أنفسهم من كد النظر ، وقلوبهم من تعب الفكر ، حين نالوا الدرك بغير سبب . ويورد أمثلة من جهالة بعضهم في بلاط الخلفاء .

الموقف - إذن - لم يكن يسمح بالسكوت ، بل كان ينادى بطلب الإصلاح . وقد انتدب « ابن قتيبة » للقيام بمهمة العلاج يقول :

« فلما رأيت هذا الشأن كل يوم إلى نقصان ، وخشيت أن يذهب رسمه ، ويعفو أثره ، جعلت له جظاً من عنايتي ، وجزءاً من تأليفي ، فعملت لمغفل التأديب كتباً خفافاً في المعرفة ، وفي تقويم اللسان واليد ، يشتمل كل كتاب منها على فن ، وأعفيت من التلويل والتثقيب ، لأنشطه لتحفظه ودراسته إن فاءت به همته ، وأقيد عليه بما أضل من المعرفة وأستظهر له بإعداد الآلة لزمان الإدالة ، أو لقضاء الوطر عند تبين فضل النظر ، وألحقه - مع كلال الحد ويبس العلية -

بالمهفين ، وأدخله - وهو الكودن - في مضمار العتاق »^(١) . (ص ٩ أدب الكاتب) .

فكتاب أدب الكاتب - إذن - يقدم نواحي من التثقيف الضروري لكتاب الدواوين في اللغة والرسم والاشتقاق ، على حين تتكفل الكتب الأخرى لابن قتيبة بنواح من المعارف الأدبية والدينية وما إليها من ميادين الثقافة الإسلامية .

ويوجه ابن قتيبة نظر كتاب زمانه إلى عناصر الثقافة التي كان يتثقف بها كتاب العجم - والتي حدثنا عنها « الجهمشيارى » بعد ذلك بقرن في كتابه « الوزراء والكتاب » ؛ وإلى ضرورة النظر في جمل الفقه ومعرفة أصول من حديث رسول الله (ص) وصحابته ، فهم عرضة أن تجيء في طريقهم بعض المصطلحات الفقهية : كالتخايرة والمزبنة وبيع الغر^(٢) وإلى دراسة أخبار الناس وتحفظ عيون الحديث ليدخلوها في تضاعيف سطورهم إذا كتبوا ، ويصلوا بها كلامهم إذا حاوروا . وهو متنبه إلى ضرورة التزود من الخبرة العملية في بعض ميادين الكتابة الديوانية ؛ وهو من جهة أخرى - شأن كثير ممن جاءوا بعده من مؤلفي الأدب والبلاغة - كالكافضى الجرجاني وعبد القاهر وابن الأثير - متنبه إلى ضرورة توافر الاستعداد العقلي وجودة الذهن والقرينة إلى جانب الأدوات والثقافات المكتسوبة ، حتى يتبهاً النجاح للكاتب في صناعته أو الأديب في أدبه .

(١) من الكلمات والأساليب الواردة في هذه النصوص المقتبسة من ابن قتيبة : قوله : وأرجع درجات لطيفنا : يريد باللطيف هنا المتفلسف ، سعى لطيفاً للطف نظره وأنه يتكلم في الأمور الخفية التي تخبوها أذهان العامة . و « الفثر » : هم الجهال الأغبياء واحده أثير . و « الكودن » : البغل أو البرذون أو الفرس المجين ، وفي أصل معناها البطء وكثرة الشم .

(٢) « المخابرة » : أن يعطى المالك الفلاح أرضاً يزرعها على بعض ما يخرج منها كالثقل أو الربيع ، و « المزبنة » : بيع ما لم يعلم كيلاً أو عدداً أو وزناً بمقدار معلوم . و « بيع الغرر » : بيع ما لا يوثق بتسلمه كبيع السمك في الماء أو الطير في افواء وبيع ما يجمله المتبايعان والأنواع الثلاثة منبى عنها .

القسم الأول كتاب المعرفة

القسم الأول من « أدب الكاتب » ، وعنوانه : كتاب المعرفة - يقدم ذخيرة من المعارف اللغوية مما كان كتاب العصر في حاجة إليه ، أو مما كان يجيئهم الخطأ من قبله : كبعض الألفاظ التي يضعها الناس في غير موضعها ، وبعض الألفاظ الشديدة التقارب في المعنى ولكن بينها فروقاً دقيقة ، وبعض التعابير الأدبية التي تجهل أصولها ، وبعض الجموع المشككة التي جاءت على غير قياس ، وجموع الأيام والشهور .

فن أمثلة الألفاظ التي كان الناس - في عصر ابن قتيبة - يضعونها في غير موضعها لفظة « الطرب »^(١) هي أصلاً في الاستعمال العربي القديم خفة تصيب الرجل لشدة السرور أو لشدة الجزع ، ولكن الناس يذهبون إلى أنها في الفرح دون الجزع ؛ ولفظة « القافلة » ، وهي في أصل معناها الرفقة الراجعة من السفر ، ولكن الناس يذهبون إلى أنها الرفقة في السفر ذاهبة كانت أوراجعة :

وهناك أزواج من الألفاظ كان الناس في عصره لا يكادون يفرقون بين كل زوج منها : كالكذب والخلف ، والفقر والمسكين ، والخائن والسارق ، والبخل والليم ، والحمد والشكر . . . على أن لكل منها ظلاً خاصاً من الدلالة .

وإذا كان « ابن قتيبة » ينبه إلى ما في استعمال الناس من انحراف عن الجادة اللغوية فإنه يستدرك كذلك على بعض أصحاب اللغة : فن هؤلاء - مثلاً - من يخطئ الناس في قولهم : « خرجنا نتزّه » ، إذا خرجوا إلى البساتين ، فالتزّه عند هؤلاء اللغويين إنما هو التباعد عن الماء والريف ، ومنه يقال : فلان يتزّه عن الأقدار

(١) راجع التعليق على بعض هذه الألفاظ والأساليب في خاتمة هذا الكتاب .

أى يباعد نفسه عنها ؛ وفلان تزيه كريم ، إذا كان بعيداً عن اللوم . ولكن « ابن قتيبة » يقول :

« وليس هذا عندي غلطاً ، لأن البساتين في كل مصر وفي كل بلد إنما تكون خارج المصر ، فإذا أراد الرجل أن يأتيها فقد أراد أن يتزّه أى يبعد عن المنازل والبيوت ، ثم كثر هذا واستعمل حتى صارت التزّه القعود في الحضر والجنان . . . » (ص ٣٩ - ٤٠ أدب الكاتب) .

ومن الكنايات والأمثلة العربية المشهورة التي يرجعها « ابن قتيبة » إلى أصولها قولهم للمتزوج : « بالرفاء والبنين » ، وأصل الرفاء الالتحام والاتفاق : وقولهم : « بنى فلان على أهله » ، وأصله أنه كان من أراد منهم الدخول على أهله ضرب عليها قبة ، فقبل لكل داخل على أهله : بان .

وقولهم : « ادفعه إليه برمته » ، أصله أن رجلاً دفع إلى رجل بعيراً بجبل في عنقه ، والرمة : الجبل البالى ، فقبل ذلك لكل من دفع شيئاً بجملته ولم يحتبس منه شيئاً ؛ وقولهم : « فلان نسيج وحده » ، أصله أن الثوب الرفيع النفيس لا ينسج على منواله غيره ، وإذا لم يكن نفيساً عمل على منواله سدى عدة أثواب .

ويقولون : « بيننا وبينهم مسافة » ، أصله من سوف وهو الشم ، وكان الدليل بالقلادة ربما أخذ التراب فشمه ليعلم أعلى قصد هو أم على جور ، ثم كثر ذلك حتى سمي البعد مسافة :

وفي هذا الكتاب أبواب لأصول الأسماء : كالمسمين بأسماء النبات مثل قتادة ؛ وبأسماء الطير مثل القطامي (الصقر) ؛ وبأسماء السباع مثل أوس (الذئب) والمسمين بالصفات وغيرها مثل مرثد (من رثدت المتاع إذا نضدت بعضه فوق بعض) ، ووكيح (من استوكع الشيء إذا اشتد) :

ثم يمضي المؤلف فيتحدث عن حذف ألف الوصل في « بسم الله » - إلا إذا توسطت كلاماً فثبت ألفها ، وهذا هو ما جرت عليه المصاحف في الحالين ؛ ويفصل القول في أحكام ألف « ابن » بالصورة التي نعرفها ونجرب عليها الآن ؛ وفي ألف الوصل في الأمر من مثل : أتى وأذن وأمر ، وأحكامها إذا دخلت عليها الفاء أو الواو أو ثم . ويقول - فيما ألفه مقطوعة مضمومة مثل : أو كرمك . أو نبثكم - إن الحكم أن تقلب ألف القطع واواً في الكتاب وعلى ذلك كتاب المصحف ، ثم يضيف : « وإن شئت كتبت ذلك بألفين على مذهب التحقيق وهو أعجب إلى » . ويذكر أن السر في زيادة ألف الوصل بعد واو الجماعة - في مثل وردوا - هو مخافة التباسها بواو النسق (العطف) :

« ولما فعلوا ذلك في الأفعال التي تنقطع واوها من الحروف التي قبلها نحو : ساروا وجاءوا - فعلوا ذلك في الأفعال التي تتصل واوها بالحروف قبلها نحو : كانوا وباتوا ، ليكون حكم هذه الواو في كل موضع حكماً واحداً . . . » (ص ٢٤٧) .

أما في مثل يغزو ويدعو مما ليست واوه واو جمع فقد رأى بعض الكتاب المعاصرين لابن قتيبة ألا تلحق به الألف - وهو ما نجري عليه الآن - « غير أن متقدمي الكتاب - كما يقول « ابن قتيبة » - لم يزالوا على ما أنبأتك من إلحاق ألف الوصل بهذه الواوات كلها ليكون الحكم في كل موضع واحداً » .

ويعرض لكتابة الماضي الثلاثي المهموز اللام (مثل قرأ) عند إسناده لألف الإثنين فيرى أن تكتبه بألفين « لتفرق بالألف الثانية بين فعل الواحد وفعل الإثنين ، وكان الكتاب يكتبون ذلك فيما تقدم بألف واحدة » ، والألفان - عند ابن قتيبة - أجود مخافة الالتباس .

أما الأسماء الأعجمية المستعملة مثل : إبراهيم واسماعيل فتحذف الألف كما يترك صرفها - إلا داود فإنه لا تحذف ألفه وإن كان مستعملاً لأن الألف لو

وفيه باب عن النبات وأسمائه ، والنخل ، والخيل وما يستحب من خلقها ، ثم بيان عيوبها وأسماء أعضائها وشياتها وألوانها والسوابق منها ؛ وباب عن معرفة ما في الإنسان من عيوب الخلق ، وأسماء أعضاء الجسم ، وفروق الأسنان في الإنسان والحيوان ؛ وأبواب في معرفة الطعام والشراب ، وأسماء الجماعات ، ومعرفة الآلات ، ومعرفة الثياب واللباس والسلاح وأسماء الصناعات ، ومعرفة الطير والموام وجواهر الأرض . ومن أمثلة المجموع المشكلة أو التي جاءت على غير قياس : نفاس جمعاً لنفساء ، وجلجل جمعاً لجلي ، وفرادى واحده فرد ، وسواسية واحده سواء ، والزبانية واحدهم زبينة . . .

القسم الثاني كتاب تقويم اليد

يخصص « ابن قتيبة » هذا الباب لما يشكل على الكتاب من صعوبات الكتابة . وهذا الجزء من كتابه من أقدم ما وصلنا من الصدر الأول في الهجاء ورسم الحروف ، وفيه ملحوظات نافعة في رسم المصحف ، وله قيمته في الدلالة على اتجاهات التفكير العربي في ذلك العصر في تطوير قواعد الرسم . والمؤلف يبدؤه بقوله :

« قال أبو محمد : للكتاب يزيدون في كتابة الحرف ما ليس في وزنه ليفصلوا بالزيادة بينه وبين المشبه له ، ويسقطون من الحرف ما هو في وزنه استخفافاً واستغناء بما أبقى عما ألقى إذا كان فيه دليل على ما يحذفون من الكلمة ، والعرب كذلك يفعلون ، ويحذفون من الكلمة واللفظ نحو قولهم : لم يك ، وهم يريدون لم يكن ، ولم أبل ، وهم يريدون لم أبال ، ويختزلون من الكلام ما لا يتم الكلام في الحقيقة إلا به استخفافاً وإيجازاً إذا عرف المخاطب ما يعنون به . . . » (ص ٢٣٤ - ٢٣٥ أدب الكاتب) :

حذفت - وقد حذفت منه إحدى الواوين - لاختلاف الحرف ؛ ولا يستعمل من تلك الأسماء ولا يتسمى به كثيراً نحو قارون وطالوت فلا تحذف ألفه .

وكتبوا « الرحمن » بغير ألف حين أثبتوا الألف واللام ، ويقول ابن قتيبة : « فإذا حذفت الألف واللام فأحب إلى أن يعيدوا الألف فيكتبوا : رحمان الدنيا والآخرة » .

وإذا اجتمعت أن ولا ، لا تظهر أن في الكتاب ما كانت عاملة في الفعل ، فإذا لم تكن عاملة أظهرت أن وقد اجتمعاً في الآية الكريمة (لئلا يعلم أهل الكتاب أن لا يقدرون على شيء من فضل الله) وتكتب أيضاً : علمت أن لا خير عنده ؛ وتكتب إلا تفعل كذا يكن كذا ، لا تظهر إن . ويقول في شأن هاء التانيث :

« كتبوها تاء في مواضع من القرآن وهاء في مواضع ، فأما من كتبها تاء فعلى الإدراج ، وأما من كتبها هاء فعلى الوقف ، وأجمع الكتاب على أن كتبوا : « السلام عليكم ورحمت الله » بالتاء ؛ وأعجب إلى أن تكتبه كله بالهاء على الوقف عليه ، إلا ما أجمعوا عليه في رحمت الله خاصة في أول الكتاب أو آخره » .

أما الصلوة والزكاة والحياة فتكتب بالواو اتباعاً للمصحف ، ولا يكتب شيء من نظائرها إلا بالف . ويفصل ابن قتيبة في هذه بعض الشيء فيقول :

« وقال بعض أصحاب الإعراب إنهم كتبوا هذا بالواو على لغات الأعراب ، وكانوا يميلون في اللفظ بها إلى الواو شيئاً ؛ ويقال ، بل كتبت على الأصل ، وأصل الألف فيها واو ، ولولا اعتياد الناس لذلك في هذه الأحرف الثلاثة وما في مخالفة جماعتهم لكان أعجب الأشياء إلى أن يكتب هذا كله بالألف . . . » .

وتكتب في صدر الكتاب : سلام عليك ؛ وفي آخره : السلام عليك ، لأن الشيء إذا بدئ بذكره كان نكرة ، فإذا أعدته صار معرفة .

ويرى - في إذا - أن تكتب بالألف ، لا تكتب بالنون ، لأن الوقوف عليها بالألف ؛ ولكنه يورد فيها رأياً « للفرء » خلاصته : أنه ينبغي لمن نصب إذاً الفعل المستقبل أن يكتبها بالنون . ويعقب عليه بقوله : « وأحب إلى أن تكتبها بالألف في كل حال لأن الوقوف عليها في كل حال بالألف » .

ويفرق بين ثمان وبين مثل جوار وسوار (في المنع من الصرف في حالة النصب) إذ يرى أن سبيل ثمان ليس سبيل جوار وسوار في الامتناع من الصرف لأن ثمانياً بمنزلة « رجل ثمان » منسوب إلى الثمن ، خففت ياء النسب فيه ، وألحقت الألف بدلا منها ، ويستدل لذلك بقول الأعشى :

ولقد شربت ثمانياً وثمانيا

وثمان عشرة واثنتين وأربعاً

وفي مثل يقرأه ، وهذا ملأهم ، والله يكلاك ، يقول إن بعض كتاب زمانه كان يدع الحرف على حاله بالف ، ويدل على الهمز والإعراب فيها بضمة يوقعها على الألف . وفي مثل « وهم مستهزون » يذكر أن الذي عليه المصحف ومقدمو الكتاب هو كتابتها وأو فوقها همزة وضمة ، غير أن بعض الكتاب كتبوه بياء قبل الواو « مستهزون » ، وذلك حسن في رأيه .

ويشير « ابن قتيبة » إلى نظام التاريخ في العربية فيقول : وإنما أرخت بالليالي دون الأيام (لتسع ليال بقين ، ولثمان ليال خلون ، وإحدى عشرة ليلة خلت ، أو ثلاث عشرة ليلة بقيت) لأن الليلة أول الشهر ، فلو أرخت باليوم دون الليلة لذهبت من الشهر ليلة . وحين يكون المعداد أياماً وليالي يقع العدد على الليالي ، والعلم محيط بأن الأيام قد دخلت معها ، فتقول : سار فلان خمس عشرة ما بين يوم وليلة . ولا يغلب المؤنث على المذكر إلا في الليالي خاصة ، تقول : سرنا عشراً ، فيعلم أن مع كل ليلة يوماً .

وله في تذكير العدد وتأنيته رأى جرى فيه على رأى القلة من النحويين ، يقول :

« العدد يجرى في تذكيره وتأنيته على اللفظ لا على المعنى ، تقول : لفلان ثلاث بطات ذكور وثلاث حمامات ذكور . . . ، وكتبت لفلان ثلاث بحلات ، فتوثت على اللفظ والواحد سجل مذكر ، ومررت على ثلاث حمامات فتوثت والواحد حمام . . . » (ص ٢٩٩ - ٣٠٠) .

ويعقد باباً لما يكثر من النسب ، فيتحدث عن النسب إلى المقصور بأنواعه ، والممدود ، والنسب إلى فعلى ، وإلى مثل على وعدى وقصى وأمية ، وإلى الاثنين والجمع . ثم يذكر أن العرب تنسب إلى ما في الجسد من الأعضاء فيخالفون النسب إلى الأب والبلد ، فيقولون للعظيم الرأس : رؤاسى ، وللعظيم الشفة : شفاهى ، ويقولون رقبانى وشعرانى ؛ وفى صنعاء وبهراء يقولون : صنعانى وبهرانى ؛ وفى اليمن والشام وتهامة : يمان وشام وتهام . وفى النسب إلى مصغر مشهور تلقى منه الباء ، فتقول فى جهينة : جهنى ، ومزينة مزنى ، وهذا هو القياس إلا ما أشدوا . وكذلك الأمر فى المشهور من أسماء القبائل والبلدان على فعيل أو فعيلة ، فتقول فى ربيعة وبجيلة : ربعى وبجلى . وإذا لم يكن الاسم مشهوراً لم تحذف الباء فى الأول ولا فى الثانى . وإن نسبت إلى اسم قبل آخره باء ثقيلة خففتها ، فقلت فى أسيد : أسيدى .

وينقل « ابن قتيبة » إلى المنع من الصرف فيذكر أن أسماء القبائل (مثل تميم) لا تنصرف ، وأسماء الأحياء (نحو قريش وثقيف) مصروفة . ومما جعلوه قبيلة فلم يصرفوه مجوس ويهود . وكلمة « أول » بحسب موقعها ، فإن كانت صفة - مثل رأيتُه عاماً أول - منعت من الصرف ، وإن كانت غير صفة - مثل عاماً أولاً - صرفت . أما أشياء فهى عنده غير مصروفة لأن وزنها أفعلاء ، وهو فيها على ما يبدو يجرى على رأى

الكوفيين ، والأخفش من البصريين . والفصل الأخير من هذا الباب يتضمن ملحوظات فى التذكير والتأنيث ؛ فن الكلمات ما يوثت بمعنى ويذكر بآخر : فدرع الحديد موثثة ، وأما درع المرأة وهو قميصها فذكر .

وفعول بمعنى فاعل لا يلحقها التأنيث ، وشذ « هى عدوة الله » (شبهوا عدوة بصديقة) ، ومفعيل كذلك ، وشذ فيها امرأة مسكينة (شبهوا مسكينة بفقيرة) ، ومثله مفعول فيما لا يوصف به مذكر ، نحو مرضع وملبن . وقال بعضهم : امرأة مرضع - إذا كان لها لبن رضاع ، ومرضعة - إذا أرضعت ولدها (أرادوا الفعل) ؛ ووزن فاعل مما لا يكون وصفاً للمذكر لا يوثت ، فإذا أرادوا الفعل قالوا : طالقة وحاملة . وقد يأتى فاعل وصفاً للمؤنث بمعنىين ، فلا يوثت بمعنى ، ويوثت بالآخر ، نحو : « امرأة طاهر من الحيض » و « امرأة طاهرة نقية من العيوب » . والرجل زوج المرأة ، والمرأة زوج الرجل ، لا تكاد العرب تقول زوجته ، وفى القرآن : « اسكن أنت وزوجك الجنة » .

القسم الثالث كتاب تقويم اللسان

يحشد « ابن قتيبة » فى هذا القسم طائفة من الألفاظ يكثر فيها احتمال الخطأ إما لتقارب اللفظين منها فى اللفظ والمعنى - فربما وضع الناس أحدهما موضع الآخر ؛ وإما لتقارب الألفاظ واختلاف معانيها ؛ وإما لاختلاف الأبنية فى الحرف الواحد لاختلاف المعانى ؛ وإما لاختلاف المصادر من الصدر الواحد (أى الفعل الواحد) بحسب المعانى :

فن الأول الجهد والجهد : فبضم الجيم معناها الطاقة تقول : هذا جهدى أى طاقتى ، وبالفتح معناها المشقة ، تقول : فعلت ذاك بجهد . على أن « ابن قتيبة » يشير إلى قول من يجعلون الكلمتين بمعنى واحد ،

مستشهدين بالآية القرآنية « والذين لا يجدون إلا جهدهم » فقد قرئت بالوجهين .

وفلان قرن فلان (بفتح القاف) إذا كان مثله في السن ، وهو قرنه (بالكسر) إذا كان مثله في الشدة ؛ وجئت في عقب الشهر (بضم فسكون) إذا جئت بعد ما يمضي ، وجئت في عقبه (بفتح فكسر) إذا جئت وقد بقيت منه بقية ؛ والطفلة من النساء (بفتح الطاء) الناعمة ، والطفلة (بالكسر) الحديثة السن .

ومن أمثلة ما تتقارب ألفاظه وتختلف معانيه : رجل غمر (بفتح الغين) واسع الخلق ، والغمر (بالكسر) الحقد ، والغمر (بالضم) غير المحرب . ومن النوع الثالث وهو ما تختلف فيه الأبنية في الحرف الواحد لاختلاف المعاني :

صغتاً مفعال ومفعل تقول : امرأة متنام ، أى من عاداتها أن تلد كل مرة توأمين ، ومتئم : أى وضعت اثنين في بطن . ومثل ذلك مذكر ومذكر ، ومثلاث وموئث . والأصل في مفعال أن يكون دام منه الفعل نحو سكير وضليل ؛ ومثل ذلك فعول وفعال (نحو قتول للرجال وقتال) . ومن النوع الرابع وهو الذى تختلف فيه المصادر من الصدر الواحد : رأيت في النوم رؤيا ، ورأى في الفقه رأياً ، ورأيت الرجل رؤية ؛ وأضفت الرجل : أنزلته ، وضفته : نزلت عليه ، وضيفته : أنزلت منزلة الضيف . ويتحدث « ابن قتيبة » في هذا الكتاب عن الأفعال التى تهمز ، والعوام تدع همزها ؛ وما يهزم من الأسماء والأفعال ، والعوام تبدل الهمزة فيه أو تسقطها ؛ وما لا يهزم ، والعوام تهززه . فمن الأول : توضأت ، وهنأتك بالمولود ، وتواطأنا على الأمر ، وقرأت الكتاب ، وملأت الإناء . ومن الثانى : أكلت فلاناً إذا أكلت معه ولا تقل واكلته ؛ وضربه بالسيف فما أحاك فيه (وحاك خطأ) . ومن الثالث : رجل عذب ، والناس يقولون أعذب ؛ وفلان أعسر يسر وهو الذى يعمل بكلماته يديه (ولا يقال أيسر) .

وهناك ما يشدد ، والعوام تخففه (مثل جاء نعى فلان) ؛ وما جاء مخففاً والعوام تشدده (مثل : الرباعية والرفاهية والقدوم والدخان : .) ، وما جاء ساكناً والعامية تحركه (مثل شغب الجند - ولا يقال شغب) وما جاء محركاً والعامية تسكنه (مثل الوحل بفتح الحاء إذا كان مصدراً ، وإذا كان اسماً فهو وحل بالكسر) : وبلى ذلك أبواب صغيرة عن تحريفات العامية في الحركات : فهناك ما جاء مفتوحاً والعامية تكسره (كتان) ؛ وما جاء مكسوراً والعامية تفتحه (ضفة النهر) ؛ ومفتوحاً والعامية تضمه (شلت يده) ، ومضموماً والعامية تفتحه (على وجهه طلاوة) ؛ ومضموماً والعامية تكسره (الفلفل) ؛ ومكسوراً والعامية تضمه (الخوان) ؛ وما جاء على فعلت بكسر العين والعامية تقول بفتحها (شركت الرجل فى أمره) ؛ وما جاء على فعلت بفتح العين والعامية تقول بكسرهما (حرصت على الأمر) .

القسم الرابع كتاب الأبنية

وهو كتاب كبير يتناول أبنية الأفعال وأبنية الأسماء ومعاني كل منها في أبواب حافلة بالفقه اللغوى تكشف عما في طبيعة لغة الضاد من دقة ومنطق وتصرف في الأساليب : فالفعل الرباعى أفعّل - مثلاً - يستعمله العرب في الدلالة على ألوان من المعاني . تقول : أتيت فلاناً فأحمدته أى وجدته محموداً ، وأقتلت الرجل أى عرضته للقتل ، وأرعيت الماشية جعلتها ترعى ، وأشكيت الرجل أحوجته للشكاية ، وأشكيت نزعته عن الأمر الذى شكاني له ؛ وأركب المهر أى حان أن يركب ، وأخس الرجل أى بخس من الفعل ، وأضاءت النار وأضاءت غيرها . وقد تستعمل العرب فعل وأفعّل متفقين في المعنى ومتفقين أو مختلفين في التعدى : تقول عمر الله بك دارك وأمرها ، وضاء الأفق وأضاء ،

وخلف الله عليك بخير وأخلف ، وسمح الرجل وأسمح
وتقول : طلعت على القوم وأطلعت ، وهرقت الماء
وأهرقته ، وفرزت الشيء وأفرزته ، ونمذت سيفي
وأعمدته ، وأنسا الله أجله ونسأ في أجله ، وغفلت عنه
وأغفلته .

وتدخل العرب فعل (المضعف العين) على فعل
وأفعل إذا أرادت تكثير العمل والمبالغة : تقول أغلقت
الأبواب فإذا أردت الكثير والمبالغة قلت غلقت ،
ومثله أجدت وجودت وكسرت وكسرت ؛ وتقول
جولت في البلاد وطوفت إذا أردت كثرة التطواف
والجولان فيها فإذا لم ترد الكثرة قلت جلت وطفيت ،
وفي القرآن الكريم (جنات عدن مفتحة لهم الأبواب)
وفجرنا الأرض عيوناً . وربما تجيئ لا يراد بها التكثير
نحو كلمته وعلمته ، وصبحت القوم أى أتيتهم صباحاً ،
وقد تجيئ مضادة لأفعلت نحو أفرطت أى جزت المقدار
وفرطت أى قصرت .

وعلى هذا النمط يستعرض المؤلف أبواب فاعلت
وتفاعلت ، وتفعلت ، واستفعلت وافتعلت ، وافعولت
ومواضع كل . ثم يعقد باباً لفعلت (الثلاثي المفتوح
العين) في الواو والياء نحو : كنوت الرجل وكنيته ،
ونحوت الكتاب وأنحوه ومحيته أحماه ؛ وباباً لأبنية من
الأفعال مختلفة بالياء والواو بمعنى واحد مثل تحوزت
إلى فئة وتحيزت أى انحزت ؛ وباباً لما يهمز أوله من
الأفعال ولا يهمز بمعنى واحد مثل وكدت عليهم
وأكدت ، قال الله جل تناوّه : « ولا تنقضوا الأيمان
بعد توكيدها » ؛ وباباً لما يهمز أوسطه من الأفعال
ولا يهمز بمعنى واحد مثل رقأت في الدرجة ورقيت
(بكسر القاف) وترك الهمز أجود ، قال الله عز وجل
(أو ترقى في السماء ولن نوؤمن لرقيك) وأما رقأ الدمع
فهو مهموز ، ويقال رقأ يرقأ رقوئاً ؛ وباباً لفعلت
(مفتوح العين) وفعلت (مضمومها) بمعنى مثل صلح
الشيء وصلح ؛ وباباً لفعلت (مكسور العين) وفعلت

(مضمومها) بمعنى مثل سفه يسفه وسفه يسفه ،
وسخى يسخى وسخو يسخو وباباً لفعل (مفتوح العين)
يفعل (بضم العين وكسرهما ، وهكذا يستمر المؤلف في
بقية أنواع الأفعال على اختلاف حركاتها في الماضي
والمضارع .

ومن أبواب هذا القسم باب للمبدل مثل مدهته
بمعنى مدحته ، والأيم والأين الحية ، والقبر جدث
وجدف ؛ وباب لإبدال الياء من أحد الحرفين المثلين
إذا اجتمعا مثل تظنيت من الظن وأصله تظننت ؛ وباب
لما تتكلم به العامة من الكلام الأعجمي ، قال « الأصمعي »
الزرجون : الخمر وأصله بالفارسية زرقون أى لون
الذهب ، والسجنجل المرأة بالرومية فيما أحسبه . قال
« أبو عبيدة » ربما وافق الأعجمي العربي ، ولم يكن
أبو عبيدة يذهب إلى أن في القرآن شيئاً من غير لغة
العرب ، وكان يقول هو اتفاق يقع بين اللغتين ، وكان
غيره يزعم أن القسطاس الميزان بلغة الروم ، والغساق
البارد المثلث بلغة الترك ، والمشكاة الكوة بلسان الحبشة ،
والطور الجبل بالسريانية ، واليم البحر بالسريانية ،
وروى عن ابن عباس أنه قال : التنور بكل لسان عربي
وعجمي .

ومن أبواب هذا القسم باب لدخول بعض الصفات
(الحروف) على بعض : فنه دخول « من » على « عند »
تقول جثت من عندك ، وعلى « عن » ، قال ذو الرمة :
« إذا نفحت من عن يمين المشارق » . وتقول : كنت
مع أصحاب لي فأقبلت من معهم ، وقال الكسائي :
سمعت بعض العرب يقول : أخذته من كم كان ذاك ؛
قال سيديويه : العرب تقول جثت من عليه كقولك من
فوقه . . . وقال الكسائي : من تدخل على جميع حروف
الصفات إلا على الباء واللام وفي . ومنه باب لدخول
بعض الصفات مكان بعض : تقول : لا يدخل الخاتم
في أصبعي أى على أصبعي ، قال الله عز وجل
« ولأصلبكنم في جذوع النخل » أى على جذوع

والمؤلف يفيض في هذا الباب إفاضة ظاهرة ، ويكثر فيه من الاستشهاد بالقرآن والشعر .

ويتناول المؤلف بعد ذلك أبنية الأسماء مفصلاً القول فيما فيه لغتان من ذوات الثلاثة الأحرف ، صحيحها ومعتلها ، وما فيه لغتان مما جاء على فعلة ، ومما جاء على فعال ، وما جاء على فعال وفعيل ، وفعال وفعول ، وفعال وفعال ؛ وما فيه لغتان مما جاء على مفعل ، ومما جاء على مفعلة ، وعلى فعلل ، وهكذا في بقية صيغ الأسماء : من أفعل وفعل ، وفعيل وفاعل ، وفعول وفعيل ، وفاعل وفعال ؛ ومنه باب لما جاء فيه لغتان من حروف مختلفة مثل القرطم (بضم القاف والطاء) والقرطم (بكسرها) ، ورجل ترعية (بضم التاء وكسرها) للذي يجيد رعية الإبل ؛ وباب لما يقال بالباء والواو مثل رجل سبروت وسبريت ، وبينهما بون في الفضل وبين ؛ وباب لما يقال بالهمز والياء مثل اليرقان والأرقان ، وآخر لما يقال بالهمز والواو مثل وسادة وإسادة ؛ وباب لما جاء فيه ثلاث لغات من بنات الثلاثة مثل رأيته قبلاً (بفتح القاف والباء) وقبلاً (بكسر القاف وفتح الباء) وقبلاً (بضم القاف والباء) أى معانية ؛ وما جاء فيه ثلاث لغات من حروف مختلفة الأبنية مثل برقع (بضم الباء والقاف) وبرقع (بفتح القاف) وبرقوع ؛ وما جاء فيه أربع لغات ، مثل عنوان (بضم العين أو كسرها) وعنوان وعلوان (بضم العين فيهما) وما جاء فيه خمس لغات مثل الشمال والشمال ، والشأمل ، والشمل والشمل (بسكون الميم أو فتحها في الأخيرتين) ، وما جاء فيه ست لغات مثل فسطاط وفستاط وفساط (بضم الفاء أو كسرها في الجميع) .

وكما عقد المؤلف باباً لمعاني الأفعال عقد آخر لمعاني الأسماء : فكل اسم على فعلان (بفتح العين) فعناه الحركة والاضطراب ، وشذ منه شيء ؛ فقالوا الميلا وموتان الأرض وليس همامن الحركة في شيء ؛

وعلان (بسكون العين) كثيراً ما يأتي في الجوع والعطش وما قاربهما ؛ ومما قارب هذا المعنى فبنوه بناءه لهفان وحران ؛ ومما ضاده فبنوه بناءه شعبان وريان ؛ وفعل (بكسر العين) يأتي في الأدوية وما قارب معناها ، ويدخل فيه ما يدل على عيب ، وما تعقد ولم يسهل ؛ وقد يدخل فعيل على فعل في بعض هذا الباب مثل سقيم ومريض ؛ وجاءت أشياء مضادة لما ذكر فبنوها على فعل مثل أسر وبطر ؛ وأفعل يجيء للصفات بالألوان وبالعيوب والأدواء ؛ وفعال (بضم الفاء) يأتي كثيراً فيما يرفض وينبذ ؛ وفعالة (بكسر الفاء) تأتي كثيراً في الصناعات والولايات ؛ والأسماء التي بنيت على فعيل تجيء وأضدادها على بناء واحد وما أقل ما تختلف : قالوا : كثير وقليل ، وكبير وصغير . وهناك باب لشواذ البناء مثل فعل (بضم الفاء وكسر العين) ؛ وباب لشواذ التصريف مثل جمع غداة على غدايا في قولهم : «إني لآتيه بالعشايا والغدايا» فجمعوا الغداة غدايا لما ضمت إلى العشايا ؛ وباب لما جمعه وواحد سواء مثل الفلك (بضم الفاء) للسفن وواحد ؛

وباب لما جاء على بنية الجمع وهو وصف للواحد مثل ثوب أسمال ؛ وباب لأبنية نعوت المؤنث فما كان من النعوت على فعلان (بفتح الفاء) مثلاً فالأنثى فعلى في الأكثر نحو غضبان وغضبي ، وما كان على فعلان (بضم الفاء) فثوئه بالهاء نحو خصمان وخصمائه . ويتنهي هذا القسم - وبانتهائه ينتهي الكتاب - بآبواب أبنية المصادر ؛

خاتمة

هذا الكتاب الذي عرضنا منهجه وخلاصة مادته ونماذج من بحوثه يعد كتاباً رائداً في التوجيه اللغوي والأدبي في صناعة الكتابة العربية .

إن هناك عنصرين رئيسيين يمكن أن يبررا الصبغة الغاضبة التي أعلنها « ابن قتيبة » على الموقف الأدبي والعلمي في عصره : أولهما شدة إقبال الناس إذ ذاك على الثقافات المترجمة من اليونانية والفارسية والهندية . وقد كان هذا أمراً طبيعياً ، فلكل جديد لذة ، والثقافات المترجمة كانت من نوع جديد على العقلية العربية ، فهي تريد أن تلتهم منها أكبر قدر في أقصر وقت ، وكان الخلفاء العباسيون يشجعون هذا الإقبال ، ويعتزون به . وكان طبيعياً كذلك أن يثير هذا الإقبال غير علماء الثقافة العربية الإسلامية الذين كانوا حريصين على المقومات الرئيسية للمجتمع الإسلامي ، تلك المقومات التي تستمد من الدين واللغة وعلومهما .

« ابن قتيبة » - رغم مشاركته في معرفة بعض اللغات القديمة كالفارسية - ورغم قراءته في كتبها وإفادته منها - زعيم من زعماء علماء الدين ، حريص على أن تأخذ الثقافة الإسلامية الأساسية المكان الأول من الاهتمام والإقبال ، وعلى ألا تطغى الفلسفة والمنطق والفلك فتشغل الناس عن ثقافتهم ، وقد تزعزع ثقتهم بمقوماتهم . وهو موقف لا يختلف كثيراً من موقف محافظينا في الثلث الأول من القرن الحاضر . وما صنعه « ابن قتيبة » في تعبير بعض كتاب عصره بالانصراف إلى الدعة وعدم النشاط الفكري شبيه بما صنعه بعض نقادنا المحدثين مع شعراء عصرهم حين رموهم بالكسل العقلي وعدم العناية بتثقيف أنفسهم .

وهذه النصيحة التي يعلنها ابن قتيبة في أدب الكاتب تتردد أصدائها في كتبه الأخرى وعلى الأخص في كتابه « تأويل مختلف الحديث » إذ يشكو ما دأب عليه أهل الكلام في عصره من ثلب أهل الحديث وامتئانهم ، والإسهاب في ذمهم ، ورميهم بحمل الكذب ، ورواية المتناقض ، ويشند « ابن قتيبة » في الرد على هؤلاء وتهجين مذاهبهم وتفنيد شبههم واعتراضاتهم على بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : وهو يهزأ

وقد نسج على منواله كثيرون ممن جاءوا بعد « ابن قتيبة » ، وإن اختلفت زوايا معالجتهم للموضوع باختلاف ثقافتهم ومحاوَر اهتماماتهم ، وباختلاف طبيعة المعارف ووظيفة الكتابة في أزمنتهم : منهم « الجهشيارى » في كتابه « الوزراء والكتاب » ، و « أبو بكر محمد بن يحيى الصولى » صاحب كتاب « أدب الكتاب » ، و « أبو جعفر النحاس » صاحب « صناعة الكتاب » ، و « أبو هلال العسكري » مؤلف كتاب « الصناعتين » ، و « الثعالبي » في « فقه اللغة » و « ابن الأثير » في « المثل السائر » . وأوسع كتاب في التأليف العربي في هذا الباب « صبح الأعشى في صناعة الإنشاء » للقلقشندي « المصري » (القرن الثامن الهجري) الذي نظر في مؤلفات السابقين ونقدها وقرر أنه لم يكن من بينها تصنيف جامع للمقاصد ، ولا تأليف كامل بالمصادر والموارد ، وبين أن كاتب الإنشاء في الحقيقة لا يستغنى عن علم ، ولا يسعه الوقوف عند فن ، وأن لكل نوع من الكتابة مادة يحتاج إليها بمفردها ، وآلة تخصها لا يستغنى عنها . ولهذا وضع كتابه المعروف في أربعة عشر مجلداً ، وجعل منه موسوعة للمعارف التي يحتاج إليها الأديب وكاتب الإنشاء :

وكتاب « ابن قتيبة » - إلى جانب كونه رائداً في هذا الميدان من التأليف - له شأنه من الوجهة التاريخية في تصوير المعارف التي كانت تعد ضرورية للأدباء وكتاب الدواوين في القرن الثالث الهجري ، وفي بيان ما لايس مرحلة الترجمة في العصر العباسي من إقبال على العلوم المستحدثة المنقولة عن الثقافات القديمة ، وما كان لذلك من أثر على الدراسات الأساسية وأصحابها في الثقافة العربية الإسلامية .

وهذه نقطة أفاض فيها المؤلف في مقدمته ، ونخب - قبل التعرض لمادة الكتاب - أن نقف قليلاً عند الصورة القائمة التي رسمها المؤلف في خطبة كتابه ، وأن ننظر إليها نظرة فحص وإمعان :

من تشدقهم ببعض الألفاظ الجديدة التي جاءت مع الثقافات المحلوبة : كالظفرة والتولد والعرض والجوهر والكيفية والكمية والأينية وما إليها . ويتناول زعماء الفرق والمتكلمين وأهل الرأي والقياس بالتجريح ، ويخص « الجاحظ » وهو زعيم المعتزلة في عصره بنصيب من نقده .

والعنصر الثاني في غضبة « ابن قتيبة » أن كثيراً من الكتاب الذين كانوا يعملون إذ ذاك في دواوين الدولة كانوا من الموالي ، وأن المرحلة ذاتها كانت مرحلة مد في النفوذ الفارسي والتركي وجزر في النفوذ العربي في بلاط الخلفاء .

والظاهر أن الكتاب بحكم سلطتهم في بلاط الخلفاء العباسيين ، وتحكمهم في أقدار الناس وأرزاقهم - كانوا يثرون على أنفسهم سخط كثير من العلماء والمثقفين فالجاحظ - رغم رضاه عن طريقةتهم في البلاغة والتماسهم من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشياً ولا ساقطاً سوقياً - يعلن غضبه على أفعالهم ولؤم طباعهم وتعاليمهم على الناس ، وتعرضهم للمال لا يحسنون من تأويل النصوص الإسلامية ويؤلف في ذلك رسالة - مطولة - بعنوان « دم أخلاق الكتاب » .

و « ابن قتيبة » يستشهد لجهالة كتاب زمانه بشاهدين : أحدهما عن كاتب تختلف الرواية في شخصه والمشهور - كما يقول البطليوسي - أنه أحمد بن عمار ابن شاذى وزير المعتصم - وكان لا يحسن شيئاً من الأدب ، وتحكى الرواية أن المعتصم نفسه كان قليل البضاعة من الأدب ، وأنه ورد عليه كتاب عامل « الجبل » وفيه : « أنهم مطروا مطراً كثيراً أكثر عنه الكلا » ، فقال لابن عمار : ما الكلا ؟ فتردد في الجواب وتعثر لسانه ، ثم قال : لا أدري . فقال « المعتصم » : انا لله وإنا إليه راجعون ، خليفة أى وكاتب أى ! ثم قال : أدخلوا على من يقرب منا من الكتاب ، فأدخل عليه « محمد بن عبد الملك الزيات » - وكان

يتولى قهرمة الدار ، وله حظ وافر من الأدب والنظم والنثر ، فسأله : ما الكلا ؟ فقال : النبات رطبه ويابس والرطب منه خاصة يقال له خلا ، واليابس منه يقال له حشيش . ثم اندفع يصف له النبات من حين ابتدائه إلى حين اكتماله إلى حين هيجه . فاستحسن « المعتصم » ما رأى منه وقال : ليتقلد هذا الفتى العرض على : فكان ذلك سبب ترقيه إلى الوزارة . والرواية مع تأييدها لبعض ما يصفه « ابن قتيبة » تتضمن الجانب الآخر المشرق من الصورة وهو وجود مثقفين من الكتاب ، وحرص الخلفاء على اصطناعهم وإفساح المجال لهم في خدمة الدولة .

وقد اعتمد بعض مؤرخى الثقافة العربية في العصر الحديث على كلام « ابن قتيبة » في تصويره للعصر العباسي : فجورجى زيدان - مثلاً - في تاريخه للأدب العربية (ص ١٧٩ ج ٢ ط المعارف) يقول : « ظهر أثر الانقلاب الأدبي في ألفاظ اللغة العربية ، فتنوعت معاني بعضها حتى خرجت عما وضعت له في المعاجم ، وشق ذلك على أدباء اللغة فوضعوا المقالات أو الكتب في انتقاد ذلك وإصلاحه ، ولكنه قلما أفاد لأن ذلك التنوع حدث بطبيعة العمران ، ومن انتقده « ابن قتيبة » في أدب الكاتب . . . »

ويقول في موضع آخر (ص ١٨١ ج ٢) : « ظهرت في هذا العصر شكوى الشعراء من ذهاب دولة الشعر - وانقضاء العصر الذى كان الشعر فيه يثير النفوس ويستنهض الحمم - بذهاب الخلفاء والأمراء الذين كانوا يعرفون قدر الشعر ويقدمون أصحابه بالسخاء وقد عبر « ابن الرومي » (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ) عن ذلك بقوله :

ذهب الذين تهزهم مداحهم
هز الكما عوالى المران
كانوا إذا امتدحوا رأوا ما فهمو
فالأريحية منهمو بمكان

ويقول في موضع ثالث (ص ٢٠٦ ج ٢) مصوراً
الكساد الذي أصاب صناعة الأدب :

« وأصاب صناعة الأدب في هذا العصر كساد
— كما أصاب الشعر — للأسباب التي قدمناها : من
فساد الدولة ، واشتغال الملوك والأمراء عن التنشيط ،
وانصراف الناس إلى الفلسفة والطبيعات والمنطق من
العلوم الحادثة عندهم ، وشيوع الشعوبية ، والظعن على
العرب وكفاءتهم وعلومهم ، فأصبح الأدباء يشكون
كساد بضاعة الأدب ، وفساد عقيدة الناس بالفلسفة ،
وتقاعد الأدباء عن إتقان صناعة الإنشاء . . . »

ثم يورد « جورجى زيدان » كلام « ابن قتيبة »
الذى أوردناه سابقاً : « رأيت كثيراً من كتاب
زماننا . . . الخ .

هذه الصورة التي صورها « ابن قتيبة » — وتابعه فيها
بعض مؤرخي الأدب كجورجى زيدان — لموقف
الدولة إذ ذاك من الأدباء والعلماء تبدو محل نظر : فنحن
إذا رجعنا إلى تراجم الكثيرين من أولئك الأدباء والعلماء
وجدنا أنهم حظوا بالتقدير والتشجيع من الخلفاء
والوزراء وولاة الأقاليم ، وأن علماء اللغة والأدب
خاصة كانت سوقهم رائجة في بلاط الخلفاء وفي تثقيف
أولياء العهد : فالمعروف أن « أبا تمام » — مثلاً —
(توفي سنة ٢٣٢ هـ) مدح المعتصم وسجل فتح عمورية
ومدح آل طاهر في خراسان وغيرهم ؛ وأن « البحرى »
(توفي ٢٨٤ هـ) خرج من الشام إلى العراق ومدح جماعة
من الخلفاء — أولهم « المتوكل على الله » — وخلقاً كثيراً
من الأكابر والرؤساء وأقام في بغداد دهرًا طويلاً ؛
وأن « ابن المعتز » (٢٩٦ هـ) تثقف على « المبرد »
و « ثعلب » وغيرهما ؛ وأن المتوكل — وكان عازماً على
اختيار من يؤدب ولده — لما بلغه أمر الجاحظ (٢٥٥ هـ)
استقدمه إليه في « سر من رأى » ولكنه لما رآه استبشع
منظره فأمر له بعشرة آلاف درهم وصرفه ؛ وأن « ابن
أبي الدنيا » (٢٨١ هـ) كان يؤدب « المكتفى بالله » ؛

وأن أبا عثمان المازنى (٢٤٩ هـ) عاصر « الواثق بالله »
و « المتوكل على الله » وجالسهما ونال جوائزهما ، ومن
جملتها جائزة على إعراب :

أظلم إن مصابكم رجلاً

أهدى السلام تحية ظلم

وأن « أبا اسحاق الزجاج » (٣١١ هـ) صار مؤدباً
« للقاسم بن عبيد الله بن سليمان » فكان ذلك سبب
غناهِ ؛ وأن ابن دريد (٢٢٣ — ٣٢١ هـ) رحل إلى
نواحي فارس وصحب « ابنى ميكال » وهما يومئذ على
عمالتها ، وألف لهما كتاب « الجمهرة » ، وكانت تصدر
كتب « فارس » عن رأيه ، ولا ينفذ أمر إلا بعد توقيعه
ثم انتقل إلى « بغداد » بعد عزل « ابنى ميكال » عن
فارس فأجرى عليه الخليفة « المعتذر » خمسين ديناراً
في الشهر إلى وفاته ؛ وأن « المتوكل » بعث في طلب
« الزبير بن بكار » (من نسل عبد الله بن زبير) لتأديب
ولده ، وأمر له بعشرة آلاف درهم وعشرة تخوت
وعشرة بغال يحمل عليها رحله إلى « سر من رأى » ،
وأن البلاذرى المؤرخ (٢٧٩ هـ) صاحب « فتوح
البلدان » تقرب من « المتوكل والمستعين والمعتز » ،
وعهد إليه هذا بتثقيف ابنه عبد الله . وما لنا نذهب
بعيداً ، فابن قتيبة نفسه قد عمل كتابه « أدب الكاتب »
« لعبيد الله بن يحيى بن خاقان » وزير المتوكل وتوسل
به إليه فأحسن « عبيد الله » صلته واصطنعه وعنى به عند
المتوكل حتى صرفه في بعض أعماله .

ثم إن العصر الذى عاش فيه « ابن قتيبة » كان
حافلاً — إلى جوار من ذكرنا — بكثير من الأدباء
وعلماء اللغة والحديث وغيرهم ، كأبى سعيد السكرى
(٢٧٥ هـ) الذى جمع أهم ما بين أيدينا من أشعار
الجاهليين وصدر الإسلام من القبائل والأفراد إلى
أيامه ؛ « وقدامة بن جعفر » (٣٣٧ هـ) صاحب كتابي
« نقد الشعر ونقد النثر » و « ابن الأنبارى » (٣٢٨ هـ)

صاحب كتاب الأضداد وشارح المفضليات و «أبي جعفر النحاس» (٣٢٨ هـ) شارح المعلقات ؛ واللغويين «أبي عمرو الهروي» (٢٥٥ هـ) و «أبي حاتم السجستاني» (٢٥٥ هـ) و «أبي العباس المبرد» (٢٨٥ هـ) صاحب «الكامل» . وفي ذلك العصر عاش جماعة من كبار المؤرخين «كابن عبد الحكم» (٢٥٧ هـ) صاحب فتوح مصر والأندلس والمغرب ؛ و «محمد بن حبيب» (٢٤٥ هـ) مؤلف كتاب القبائل والأيام الكبير وقد ألفه «للفتح بن خاقان» ؛ و «أبي حنيفة الدينوري» (٢٨٢ هـ) صاحب كتاب الأخبار الطوال ؛ و «ابن طيفور» (٢٨٠ هـ) مؤلف تاريخ بغداد ؛ و «اليعقوبي» (٢٧٨ هـ) ؛ و «ابن جرير الطبري» (٣١٠ هـ) . وعاش فيه من الجغرافيين الحمذاني (٣٣٤ هـ) مؤلف «الإكليل» في وصف اليمن ، وكتاب «صفة جزيرة العرب» . وعاش فيه من علماء الحديث أصحاب الكتب الستة : «البخاري» (٢٦٥) و «مسلم» (٢٦١) و «ابن ماجه» (٢٧٣) و «أبو داود» (٢٧٥) و «الترمذي» (٢٧٩) ، والنسائي (٣٠٣) .

لقد أطلنا قليلا في ذكر أولئك الأعلام لنبرز الوجه الآخر من صورة القرن الثالث الهجري ، ولنبرز ما نرجحه من أن «ابن قتيبة» اندفع مع حماسه للعلوم الأساسية وغضبه من الإقبال على الفلسفة والمنطق والكلام والعلوم المستحدثة ، ومن موقف الفرق وأهل الرأي من علماء الحديث فجاءت صورته التي رسمها لعصره مائلة إلى جانب واحد .

أما مادة الكتاب من حيث الأوضاع اللغوية فيبدو منها أن «ابن قتيبة» - في معظم ما نبه إليه - كان يحرص على الفصيح ويدعو إلى الاستمساك به ، ويحذر مما عداه من الاستعمالات المرجوحة ، أو التي كانت تعد في أيامه من لحن العامة . ويظهر أنه في هذا كان يتابع «الأصمعي» الذي عرف بكثرة تخطئته للاستعمالات الجائزة أو الواردة على قلة . وقد نبه إلى هذا «البطليوسي»

في شرحه لأدب الكاتب بقوله : «وكان الأصمعي عفا الله عنه يتسرع إلى تخطئة الناس وينكر أشياء كلها صحيح» (الاقضاب في شرح أدب الكتاب ص ١٤١) .

وقد حاولنا أن نتبع «ابن قتيبة» في كثير مما نبه إليه فوجدنا - كما وجد البطليوسي - أنه لم يعن العناية الكافية بأن ينسق بين أبواب كتابه : فاللفظ الذي يعد لحناً في أحد أبواب الكتاب يذكر استهلاماً مرجوحاً في باب ثان ، ثم يذكر في باب ثالث ضمن ما ورد فيه لغتان . وأمر آخر لحظناه : ذلك أن «ابن قتيبة» يجري أحياناً على رأي القلة أو الرأي المرجوح في اللغة أو النحو . ثم لا يكلف نفسه عناء التنبيه إلى الآراء الأخرى حتى تكتمل الصورة أمام القارئ . ولهذا الظاهرة خطرهما : فالكتاب من أمهات كتب الأدب واللغة ومراجعتهما : وإذا اعتمد القارئ الحديث على ما فيه من التصحيح والتخطئة في الاستعمال اللغوي دون اطلاع على ما استدرك على «ابن قتيبة» ، ودون رجوع إلى المعاجم المطولة أو الحديثة فربما ضيق واسعاً ومنع جائزاً .

ومن الواضح أن الموقف اللغوي في أيام «ابن قتيبة» وفي أواخر مرحلة التقنين اللغوي لم يكن محددًا ولا قاطعاً : فالخلاف بين العلماء كان قائماً في كثير من المسائل ، والمذاهب لم تكن موحدة في أمر ما ورد عن العرب على سبيل الكثرة أو القلة ، ولم يكن العلماء على اتفاق في شأن السماع والقياس ؛ والخلاف بين البصريين والكوفيين في هذا معروف . ولعل تأرجح^(١) موقف ابن قتيبة أحياناً في كتابه راجع إلى مدرسة بغداد التي يجيئ هو على رأسها ، والتي ورثت المدرستين وحاولت أن تقرب ما بينهما من تعارض واختلاف .

(١) من أشار من القدماء إلى اضطراب موقف ابن قتيبة أبو الطيب اللغوي (المتوفى سنة ٣٥١ هـ) في كتابه «مراتب النحويين» (مصر ١٩٥٥ ص ٨٤-٨٥) ومن المحدثين أحمد أمين في كتابه «ضحى الإسلام» (ج ١ ط ٣ - ١٩٣٨ - ص ٤٢٥-٤٢٦) .

من سرور وسمر وغناء وما إليها ، وهذا التغليب الذى يخطئه « ابن قتيبة » و « صاحب القاموس » قد سجله « المعجم الوسيط » - الذى أخرجه مجمع اللغة العربية فى القاهرة فى ١٩٦٠ - ١٩٦١ - فقال : « وأغلب ما يستعمل اليوم (الطرب) فى الارتياح مما يحرك فى النفس الطرب » . وكلمة « القافلة » فى أصل معناها : الرفقة الراجعة من السفر . ولكن الناس فى عصر « ابن قتيبة » استعملوها للرفقة فى السفر ذاهبة كانت أو راجعة . واستعمالنا الحديث كذلك . يقول المعجم الوسيط : (القافلة) : الرفقة الكثيرة الراجعة من السفر أو المبتدئة به ، يكون معها دوابها وأمتعتها وزادها (ج) قوافل .

والركب - عند « ابن قتيبة » - « أصحاب الإبل وهم العشرة ونحو ذلك » ، ولكن البطليوسى يعلق على هذا فيقول :

« هذا الذى قاله ابن قتيبة قد قاله غير واحد من اللغويين . وحكى يعقوب أن عمارة بن عقيل قال : لا أقول راكب إلا لراكب الإبل خاصة ، وأقول فارس وبغال وحمار . ويقوى هذا الذى قاله قول قريب العنبرى :

فليت لى بهم قوماً إذا ركبوا

شئوا الإغارة فرساناً وركباناً

والقياس يوجب أن هذا غلط ، والسماع يعضد ذلك . ولو قالوا إن هذا هو الأكثر فى الاستعمال لكان لقولهم وجه . وأما القطع على أنه لا يقال راكب وركب إلا لأصحاب الإبل خاصة فغير صحيح ، لأنه لا خلاف بين اللغويين فى أنه يقال : ركب القرس وركب البغل . وقد قال الله تعالى : « والحيل والبغال والحمير لتركبوها » فأوقع الركوب على الجميع .

وقول ابن قتيبة أيضاً : إن الركب عشرة ونحو ذلك ، غلط آخر ، لأن الله تعالى قال « والركب أسفل

ومن الظواهر التى تستلفت النظر فى تاريخ التطور اللغوى أن كثيراً مما كان يعده « ابن قتيبة » مرجوحاً أو من لحن العامة قد ثبت على الزمن وعاش إلى اليوم فى بعض البيئات العربية اللسان ، بل وربما ثبت له الغلبة على ما كان يعد أفصح أو أصح فى الصدر الأول . وتلك ظاهرة تستحق أن تدرس وأن تبحث عليها وأسرارها ، فلعل كثيراً منها كان من لغات القبائل^(١) ، ولعل بعضها يمتاز بسمه فيه يجعله أيسر فى النطق أو أخف على السمع ، أو أوضح فى الدلالة .

وفى ما يلى أمثلة توضح النواحي التى أشرنا إليها فى هذه الخلاصة :

يقرر « ابن قتيبة » فى كتابه أن الناس فى عصره يستعملون « الطرب » فى الفرح دون الجزع على حين أنه فى الاستعمال العربى القديم « خفة تصيب الرجل لشدة السرور أو لشدة الجزع » ؛ وصاحب القاموس يؤيد « ابن قتيبة » فى هذا فيقول : « الطرب محرقة الفرح والحزن ضد أو خفة تلحقك تسرك أو تحزنك ، وتخصيصه بالفرح وهم » .

ويبدو أن الاستعمال القديم للطرب فى الفرح والحزن يقرب مما يذهب إليه بعض المحدثين من علماء النفس - مثل « وليم ماكدوجال » - فى تعريف الانفعال emotion بأنه خفة أو هزة مقرونة بأعراض جسمية تصاحب إثارة الغريزة ، وهو عندهم أعم من أن يكون خفة لذة أو ألم . ومن الملاحظ أن ما جرى عليه الناس فى عصر ابن قتيبة فى استعمال لفظ الطرب استمر إلى اليوم فى البيئات الناطقة بالعربية ، فنحن فى بيئتنا المصرية - مثلاً - نكاد نقصره على ما يتصل بالفرح

(١) « قال رجل لأبي عمرو بن العلاء : أخبرنى عما وضعت مما سميت عربية ، أيدخل فيه كلام العرب كله ؟ فقال : لا ، فقلت : كيف تصنع بما خالفتك فيه العرب وهم حجة ؟ فقال : أحمل على الكثير وأسى ما خالفنى لغات » . (أحمد أمين « ضحى الإسلام » ج ٢ ط ١ - ١٩٣٥ ص ٢٥٩) .

منكم» يعني مشركى قريش يوم بدر ، وكانوا تسعائة وبضعة وخمسين . والذي قاله «يعقوب» فى الركب هو العشرة فما فوقها ، وهذا صحيح ، وأظن «ابن قتيبة» أراد ذلك فغلط فى النقل . .» (ص ١٥١ - ١٥٢ الاقتضاب) .

وكلمتا سداد (بفتح السين) وسداد (بكسرها) يذكرهما «ابن قتيبة» فى باب اللفظين يكثر فيهما احتمال الخطأ لتقاربهما فى اللفظ أو المعنى : فالأولى (بالفتح) السداد فى المنطق والفعل أى الإصابة . والثانية السداد (بالكسر) كل شئ سددت به شيئاً ، مثل سداد القارورة وسداد الثغر . ويقال : أصبت سداداً من عيش أى ما تسد به الخلة ، وهذا سداد من عوز . . . والذي قرره «ابن قتيبة» هنا هو الفصيح الشائع فى الاستعمال اللغوى ، ويذهب بعض المعاصرين الحريصين على سلامة اللغة إلى التزامه وتخطئة ما عداه . ولكن «البطليوسى» يعد هذا مما لم يلتزم «ابن قتيبة» الدقة والوضوح فى تقريره ، فقد قال فى باب ما جاء فيه لغتان استعمل الناس أضعفهما «ويقولون سداد والأجود سداد» وقال فى باب أبنية الأسماء : «سداد من عوز وسداد» (بالفتح والكسر) فسوى بين اللغتين .

وفى باب ما تختلف فيه المصادر من الصدر الواحد (أى الفعل الواحد) يذكر ابن قتيبة : رأيت فى النوم رؤيا ، ورأى فى الفقه رأياً ، ورأيت الرجل رؤية . ويستدرك عليه البطليوسى بأن هذا هو المشهور ، ولكن قيل فى رؤية العين رأى كما قيل فى الفقه ، ورؤيا كما قيل فى النوم . ويستشهد للأول بالآية (يرونهم مثلهم رأى العين) ، وللثانى بقول المتنبي : «ورؤياك أحلى فى العيون من الغمض» ويبرر «البطليوسى» الاستشهاد بالتنبي - وهو من المحدثين - بأن كثيراً من كبار النحاة كانوا معاصرين له ولم ينكروا عليه هذا القول :

ويفرق «ابن قتيبة» بين أمد ومد ، تقول : أمدته بالمال والرجال ، ومددت دوائى بالمداد ، قال الله عز وجل (والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر) هو من المداد لا من الإمداد . ولكن «المعجم الوسيط» يرادف بين اللفظين فيقول : «ومد الشئ : زاد فيه ، يقال مد النهر النهر ، وفى التنزيل العزيز «والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر» ، ومد الجيش : أعانه بمدد يقويه ، ومد القوم الجيش : كانوا مدداً له ، ومد الدواة : زاد مدادها ، ومد القلم : غمسه فى الدواة ، وأمد النهر : مده ، وأمد الدواة زاد فى نقسها ، وأمد فلاناً : أعانه وأعانه .

ويلاحظ فيما يورده «ابن قتيبة» من الأفعال المهموزة والعوام تدع ههنا أن ذلك مستمر فى بعض بيناتنا العربية إلى اليوم فى مثل توضأت ، وهنأتك بالمولود . . . الخ . ومنه عند «ابن قتيبة» فى الأسماء الأوزة والأوز ، وعامة عصره يقولون وزه . و «البطليوسى» يستدرك على ابن قتيبة فى هذا فيقول : «حكى يونس بن حبيب فى نوادره أن الأوز لغة أهل الحجاز ، وأن الوز لغة بنى تميم» (١٩٣ الاقتضاب) ، والمعجم الوسيط يقول : الوز : الأوز واحدة وزه .

وينكر ابن قتيبة - وعزت (بالتخفيف) ذاكراً أن الأصمعى لم يعرفها ، والصحيح عنده وعزت إليه فى كذا (بالتشديد) وأوعزت . ولكن البطليوسى - كعادته فى التنبيه على تشدد الأصمعى يعلق على هذا فيقول :

«إن كان «الأصمعى» لم يعرف وعزت (خفيفة) فقد عرفها غيره ، فلا وجه لإدخالها فى لحن العامة من أجل أن الأصمعى لم يعرفها ، وقد أجاز «ابن قتيبة» فى باب فعلت وأفعلت باتفاق المعنى وعزت وأوعزت ، فإن كان قول الأصمعى عنده هو الصحيح فلم أجاز قول غيره فى هذا الموضع الآخر» ؟ (١٩٦ الاقتضاب)

ويذكر « ابن قتيبة » - في باب ما جاء خفيفاً -
والعوام تشدده : الدخان والقدوم ، والشجى (في
قولهم : ويل للشجى من الحل) : الشجى خفيف ،
والحلى مشدد ، وكذلك كنانى فلان ، وقشرت الشيء
وأقشره مخففة .

ويلاحظ في دخان و قدوم وقشر أن التشديد فيها
مستمر في عامتنا اليوم . أما الشجى ، فإن « البطليوسى » -
في تعليقه على ما أورده ابن قتيبة فيها - يعجب لما ذهب
إليه أكثر اللغويين من إنكار التشديد في هذا اللفظ ،
إذ لا خلاف بينهم في أنه يقال : شجوت الرجل أشجوه
إذا أحزنه ، وشجى يشجى إذا حزن ، فإذا قيل شج
بالتخفيف كان اسم فاعل (صفة مشبهة) من شجى
يشجى فهو شج ، وإذا قيل : شجى بالتشديد كان اسم
المفعول من شجوته أشجوه فهو مشجو وشجى . ويورد
البطليوس خبر مناقشة قديمة^(١) في هذا فيقول :

« وقد روى أن ابن قتيبة قال لأبي تمام الطائى :
يا أبا تمام أخطأت في قولك :

ألا ويل الشجى من الحل

وبالى الربع من إحدى بلى

فقال له أبو تمام : ولم قلت ذلك ؟ قال : لأن
يعقوب قال : شج بالتخفيف ولا يشدد .

فقال له أبو تمام : من أفصح عندك ، ابن الجرمقانية
يعقوب أم أبو الأسود الدؤلى ، حيث يقول :

ويل الشجى من الحل فإنه

نصيب الفؤاد لشجوه مغموم !

(١) إذا صح أن لقاء ونقاشاً حدثا بين ابن قتيبة وأبي تمام
فلا بد أن كان ذلك وابن قتيبة قتي لم يتم العقد الثانى من عمره فقد ولد
سنة ٢١٣ هـ ، وكانت وفاة أبي تمام سنة ٢٣٢ هـ .
أما يعقوب فقد توفي سنة ٢٤٣ هـ . (٢٤٤ ، ٢٤٦) (بركلان
- ترجمة العربية - ج ٢ ص ٢٠٥) والجرمقانى : واحد الجرامقة ،
قوم من المعجم صاروا بالموصل في أوائل الإسلام (قاموس) .

ويلقى البطليوسى على هذا فيقول :

« والذى قاله أبو تمام صحيح ، وقد طابق فيه
السماع القياسى ، وقد قال أبو داود الإيادى ، وناهيك
به حجة :

من لعين بدمعها مولية

ولنفس مما عداها شجية »

(الاقتضاب ١٩٧ - ١٩٨)

ويورد « ابن قتيبة » كثيراً من تحريفات العامة
بإسكان المتحرك أو تحريك الساكن أو ضم المفتوح أو
كسر المضموم . . . الخ . وإذا راجعنا كثيراً من هذا
وجدناه مصححاً في قواميس اللغة الأخرى ، ومن
ذلك كلمة الصبر (بمعنى المر) فابن قتيبة ينكر على
العامة تسكين الباء فيها . والبطليوسى فيقول : إن هذا
الإنكار ظريف ، لأن كل ما كان على فعل (مكسور
العين أو مضمومها) فإن التخفيف فيه جائز ، وقد
ذكر « ابن قتيبة » ذلك في أبنية الأسماء . وإذا خففوا
مثل هذا فربما أبقوا حركة الحرف المخفف على ما قبله ،
وربما تركوه على حاله فيقولون في فخذ فخذ وفخذ
(بفتح فسكون أو كسر فسكون) .

على أن موقف « ابن قتيبة » في جملة محل نقد
من البطليوسى ، وهو ينبغى عليه اضطرابه فيه ويقول :
« ومثل هذا الاضطراب والتخليط يحير بال القارئ
لكتاباه ، وكان ينبغى أن يجعل ذلك في باب واحد ،
ولا ينكر الشيء تارة ، ثم يجيزه تارة أخرى » (٢٠٥
الاقتضاب) .

والمعجم الوسيط يثبت كثيراً مما عده ابن قتيبة من
تحريفات العامة : فقد وردت فيه - مثلاً - الضفة
(بفتح الضاد وكسرها) والمرفق والمرفق (على وزن
مسجد ومنبر) وخصوصية ولصوصية تردان فيه
بالضم فقط ، وهو ما ينكره ابن قتيبة ، على حين يذكر
البطليوسى أن الفتح والضم جائزان فيهما ، إلا أن الفتح
أفصح ، حكى ذلك « ثعلب » وغيره . ويورد المعجم

الوسيط طلاوة (بضم الطاء وكسرها) والدوارة (بفتح الدال وضمها) والخوان (بضم الخاء وكسرها) .
وفي باب الأفعال التي يخطئ العامة فيحرفون صيغها يذكر ابن قتيبة ما يلي :

« يقال استخفيت من فلان ، ولا يقال اختفيت ، إنما الاختفاء الاستخراج ومنه قيل للنباش مختف ؛ ورجل منهوم ولا يقال نهم ؛ وتقول لا يساوى هذا الشيء درهماً ، ولا تقل لا يسوى ؛ ويقولون فلان مستأهل لكذا ، وهو خطأ ، إنما يقال فلان أهل لكذا ، وأما المستأهل فهو الذى يأخذ الإهالة أى الشحم ؛ ويقولون : لم يكن ذلك فى حسابى ، وليس للحساب وجه ، إنما الكلام : ما كان ذلك فى حسابى ، ومنهم من يجعل الحساب مصدر حسبت ، وقد يجوز على هذا أن يقال : ما كان ذلك فى حسابى ويقال : هذا ماء ملح ، ولا يقال : مالح . . . »

هذه بعض أمثلة مما يعده ابن قتيبة خطأ وتحريفاً فى الصيغ . فإذا ما رجعنا إلى الشراح والمعاجم وجدنا استدراكات على هذه الأمثلة . فالبطلوسى - مثلاً - يقول فى شأن ملح ومالح : « هذا الذى قاله ابن قتيبة قد قال مثله يعقوب وأبو بكر بن دريد وغيرهما ، ورواه الرواة عن الأصمعى ، وهو المشهور من كلام العرب ، ولكن قول العامة لا يعد خطأ ، وإنما يجب أن يقال : إنها لغة قليلة ، وقد قال ابن الأعرابي : يقال شيء مالح ، كما قالوا شيء حامض » (٢١٦ الاقتصاب)

ويورد المعجم الوسيط (فى مادة خفى) : اخفى الشيء : استقر وتوارى ، ويقال : اخفى منه ، واخفى الشيء : أظهره واستخرجه ، وتخفى : استتر وتوارى ، واستخفى : تخفى . وكذلك فى مادة أهل يقول : استأهل الشيء : استوجبه واستحقه ؛ وفى نهم يقول نهم فى الشيء نهم نهماً ونهامة : أفرط الشهوة أو الرغبة فيه ، يقال : نهم فى الطعام ونهم فى العلم فهو نهم ونهم ؛ ونهم بالشيء : أولع به فهو منهوم .
وبعد فنحن مدينون لابن قتيبة بما ضم كتابه « أدب الكاتب » من توجيه فى اللغة والرسم والاشتقاق ، وبما سجل من ظواهر الاستعمال اللغوى فى تلك المرحلة المتقدمة من تاريخ لغتنا ، وبما جمع من ضروب المعارف اللازمة حينذاك للكاتب والأديب ، وبما أثار كتابه الرائد فى بابيه من التعليق والشرح والنقد ، وبما عبد للمؤلفين من بعده من مناهج التأليف المنظم فى التوجيه اللغوى والأدبى . وإذا كان موقفنا من الكتاب وصاحبه هو موقف الإعجاب والتقدير ، فإن مقتضيات التطور والتحقيق اللغوى تتطلب منا أن نناقش الآراء الواردة فى الكتاب ، وأن نضع إلى جانبها ما قد يكون هناك من آراء أخرى قديمة أو حديثة ، وأن نقيد من كل ذلك فى الفهم الحقيقى لطبيعة اللغة ، والإفادة من خصبها وتروثها ، وتهيئة الفرص لنموها وتطورها حتى تواكب حياة المجتمع العربى النامى المتطور ، وتفى بأغراضه ومطالبه .



النيلونجتلد

بمقام
الدكتور مصطفى ماهر

الصورة النهائية . وأهم أمثلة هذه الملاحم : النيلونجتلد
والجودرونلند .

مقدمة

صاحب النيلونجتلد

يتضح من مقدمتنا القصيرة أن البحث عن صاحب
الملاحم الشعبية بحث لا ينتظر له الوصول إلى شئ . وربما
سمح أهل البحث لأنفسهم بالبحث عن مؤلف «الصيغة
النهائية» . كما فعلوا في حالة النيلونجتلد . وقد يؤدي
البحث إلى شئ وقد لا يؤدي . ونتيجة البحث عن
مؤلف الصيغة النهائية للنيلونجتلد تلتخص في أنه رجل
من الفرسان عاش في نهاية القرن الثاني عشر وصدور
القرن الثالث عشر ، يحترف الأدب ويعيش على
ما يتلقى من هبات يخلعها عليه خاصة مطران باساو .
ويبدو أنه من أهل النمسا أو جنوب ألمانيا الحالية تلك
المنطقة المسماة «بايرن» أو بافاريا . هذا ما أدى إليه
البحث . فلسنا نعرف إذن اسم الرجل ولا نعرف موطنه
ولا ثقافته ولا هدفه . ولعل في هذا خير . فقد أدى
إلى تأكيد صفة الشعبية التي تنسم بها الملحمة الشعبية
العميقة التي تغطي فترة ثمانية أو تسعة قرون من الزمان :

يتجه النقاد وعلماء الأدب إلى تقسيم الأدب الملحمي
الألماني في العصر الوسيط وعلى وجه التحديد في الفترة
ما بين الربع الأخير من القرن الثاني عشر والربع الأول
من القرن الرابع عشر إلى نوعين : الملاحم الفنية أولا
والملاحم الشعبية ثانياً .

أما الملاحم الفنية أو الملاحم البلاطية فقد نشأت في
بلاط الفرسان وفي البيئة الفرسانية تتقمص اتجاهاته فتقلد
الملاحم الأجنبية والملاحم الفرنسية المنسوبة إلى كرتيان
دي تروا على وجه الخصوص ، وأمثلة هذا النوع كثيرة
منها ملاحم هارتمن فون أوى : اريك . . إيفلين . .
هاينريش المسكين : وملحمة جوتفريد فون شتراسبورج
تريستان وايزولده : وملاحم فولفرم فون اشنباخ :
برتسيفال . . تيتوريل . . فيلهلم .

وأما الملاحم الشعبية أو الملاحم البطولية فقد خلقها
الشعب من أصول تاريخية كانت في وقت ما حقيقة
وواقعاً ، وحولها إلى أناشيد صغيرة ثم إلى أناشيد كبيرة
ثم إلى ملاحم ظلت الأفلام تتناولها بالتحسين والتجميل
والزيادة والتعديل حتى وصلت إلى صورة نعتبرها

النيلونجند

النيلونجند اسم مكون من جزأين ، ليد ومعناها : نشيد ، ونيلونجند ومعناها على الأرجح : أبناء ثم أهل نيل ، وكان نيل ملكاً على أرض أسطورية تسمت باسمه ، وكان آل نيل هؤلاء أو النيلونجند يمتلكون كنزاً هائلاً . على أن كلمة النيلونجند لا تؤدى هذا المعنى إلا في الجزء الأول من النشيد ، أما في الجزء الثاني فتستعمل للإشارة إلى البورجوند وخاصة أبطاهم الأسطوريين : جونتر . . جرنوت . . جيزلهر . . كريمهيلد . . هاجن . . فولكر . والبورجوند فرع من أمة الفندال (أو الوندال) زحف حول عام ٢٥٠ بعد الميلاد إلى المنطقة المحيطة بنهر الماين وأقام دولة حول مدينة فورمس ثم أتى الهون وحطموها عام ٤٣٧ .

موضوع النيلونجند

وصلتنا من مخطوطات النيلونجند مجموعة كبيرة تشمل ١٠ مخطوطات كاملة و ٢٢ ناقصة . وتدل هذه المخطوطات الكثيرة على الشعبية التي كانت لهذا النشيد الضخم . ويتكون النشيد من ٣٩ مغامرة (= فصل أو باب) ، مقسمة إلى جزأين - جزء أول يمتد من المغامرة الأولى إلى التاسعة عشرة ، وجزء ثان من المغامرة العشرين إلى التاسعة والثلاثين . وتبلغ رباعيات النشيد كله ٢٣٧٩ رباعية حسب طبعة بارتش أى ٩٥١٦ بيتاً ذا مصرعين . وبعض الطبعات تضيف رباعيات أخرى تستمدّها من بقية المخطوطات يصل عددها أحياناً إلى ٥٠ أو يزيد .

الجزء الأول

حياة زيجفريد ونهايته

(١) نشأت في بلاد البورجوند بفورمس الواقعة على نهر الراين فتاة جميلة كريمة تفوق بجمالها وكاملها

بنات البلاد من أقصاها إلى أقصاها ، « كريمهيلد » ، ابنة الملك دنكرات والملكة أوته . وكان الملك الأب قد توفي وترك الحكم لابنه جونتر ، وهو أخو كريمهيلد ، يعاونه أخواه الملكان جرنوت وجيزلهر . ويحارب تحت لواء ملوك فورمس فرسان مغاوير هم هاجن فون ترونيه (ترونيه = مدينة جنوب فورمس) ، وقريبه أورتفين ، وفولكر فون التساى (التساى = مدينة جنوبي فورمس غير معروف مكانها على وجه التحديد) مدبر مائدة الملك ، والعاذف (شيلمن) . ويحدث أن ترى كريمهيلد في المنام حلاماً مخيفاً يؤرقها أشد التأريق ، رأت صقراً برياً روضته وربته تربية رفيعة كلها عناية واهتمام ، وأنه يموت أمام عينيها بين مخالب نسرين انقضاً عليه وخنقه وعذابه . وتقص كريمهيلد المنام على أمها فتفسر لها الأم ما رأت قائلة إن الصقر رجل عظيم ستناله ثم تفقده . ولكن كريمهيلد لا تعبأ بكلام أمها وترد عليها قائلة إنها لا تفكر في الرجال ولا تريد أن يدخل الحب حياتها فيأتيها بالألم والحزن ، وترجو أن تعيش حتى تموت دون حب ودون زواج . لكن الحلم لا يزال يراود الفتاة حتى يتحقق .

(٢ - ٤) : وينتشر خبر جمال الأميرة البورجوندية في طول البلاد وعرضها ويعلم به القاصي والداني ، ويأتى الفرسان يطلبون يدها فلا يظفرون بها . ويسمع عنها زيجفريد ابن الملك « زيجموند » والملكة « زيجيلينده » من مدينة سائنن (كسانن حالياً ، في ألمانيا قرب حدود هولندا الآن) حاضرة دولة النيدرلند على الراين ، وكان زيجفريد قد بز أقرانه وحقق المعجزات وأصبح فارساً يشار إليه بالبنان . وها هو ذا الآن يخرج في ٤٠٠ من أعظم فرسان زمانه ، ليخطب ربة الجمال والأدب والكرم ، الأميرة الفريدة كريمهيلد ، ولا يستمع لتحذير والديه إياه من تكبر أبطال البورجند . وتصل الزيارة الملكية ممتطية أجود الجياد ومتزينة بأجمل الثياب إلى فورمس ، فيدهش ملك فورمس لأمرها

كريمهيلد بخبر النصر العظيم ، ويرى الرسول وجه كريمهيلد يتهلل فرحاً ، ويتلقى منها جائزة صفية على ما أتى من خبر جميل . منذ ذلك الحين تركز اهتمام كريمهيلد على زيجفريد وراحت تنتظر عودته . وعاد زيجفريد وأطلت كريمهيلد خلصة من نافذتها ورأت العصابة المنتصرة والملوك الأسرى ورأت بطل النيدرلند زيجفريد يتقدم موكب النصر .

(٥) : ويقم جونتر حفلة عظيمة للبطل دعى إليها من أنحاء البلاد كل العطاء والكبراء ، وظهرت ابنة الملك أخت الملوك إلى جانب أمها أوتيه يحف بها الحراس ويحيط بها فتيات الشرف . وتحبي كريمهيلد بأذن جونتر البطل زيجفريد ، وينظر الاثنان بعضهما للبعض نظرات مفعمة بالحب ، ويذهبان إلى الكنيسة ، وتشكر كريمهيلد البطل على الخدمة التي أداها لاختوتها . ويرد عليها بأنه أراد بها رضاها . وأصبح زيجفريد يرى كريمهيلد كل يوم .

(٦ - ٧) : وكانت تعيش في الناحية الأخرى من البحر ، في ايسلند ملكة جميلة ذات قوة هائلة نذرت ألا تزوج إلا من يغلبها في ثلاث مسابقات : رمي الرمح - قذف الحجر - القفز . تلك هي الملكة برونهيلده . وكان من يفشل في المسابقات يلقي الموت على يديها من فوره . فلما علم الملك جونتر بها أراد أن يتزوجها ، ووعد زيجفريد بتزويجه من أخته كريمهيلد أن ساعده في الحصول على برونهيلد . وركب جونتر وزيجفريد ومعهما هاجن وأخوه دنكفارت سفينة إلى ايسلند فوصلا بعد رحلة استمرت اثني عشر يوماً ولاحت قصور الملكة المنيقة المتخذة من المرمر الأخضر . ورأى زيجفريد الملكة ذات الكبرياء في النافذة فعرفها . ونزلت الجماعة من السفينة إلى الأرض ، فأمسك زيجفريد بزمام حصان جونتر ، حتى يعتقد أهل ايسلند أنه من أتباعه . ثم ركب الأربعة الجياد إلى قصر الملكة ، وركب جونتر زيجفريد جوادين أبيضين بلون الثلج ، وركب هاجن

ولا يستطيع أحد أن يخبره خبر القادمين ، من هم ومن أين ولماذا أتوا . فبرسل إلى القادمين واحداً من رجاله هو هاجن فون ترونيه العليم بالبلدان والأمم ليستجلى الأمر ، ويعجز هاجن عن التعرف عليهم ، ولكنه يعتقد أن هذه الأبهة والعظمة لا يمكن إلا أن تكون للبطل زيجفريد الذي سمع بمغامراته الفريدة . ويحكي هاجن ما يعلم من أخبار زيجفريد فيقول إنه صارع الثنين الهائل وصرعه واستحم في دمه فاكتسى جسمه بطبقة قرنية عجيبة لا تنفذ فيها السيوف والرماح ، وأنه غلب أمة النيبيلونجن واغتم من عتاه الغياهب كنزاً عظيماً من الأحجار الكريمة والذهب الأحمر ، وانزع من القزم الخطير « البريش » معطف الاخفاء ، وهو معطف ذو طاقة إذ ما لبسه إنسان عجزت الأبصار عن الإحاطة به ، وبهذا أصبح زيجفريد صاحب الكنز بلا منازع . وهكذا ينصح هاجن الملك بأن يحسن استقبال القادم ولا يغفل له فينال غضبه ويحل به الويل والوبال . ويستقبل الملك جونتر ورجاله المغاوير الضيف القادم أحسن استقبال ويبدون له الحفاوة والتكريم . ويجب زيجفريد على السؤال الذي وجه إليه عن سبب حضوره ، بقوله إنه يريد أن يغلب الملك ويستولى على أرضه وشعبه . وتودى هذه الإجابة بالطبع إلى إثارة البلاط البورجوندى . ولكن زيجفريد يفكر في كريمهيلد سيدة الحسن والجمال فينصرف عن الحرب ، ويقبل التشريف العظيم الذي يحيط به البلاط البورجوندى ، ويشترك في الاستعراض العسكري الذي يقام تكريماً له ، ويفوق جميع الأبطال . ويبقى زيجفريد عاماً كاملاً لا يرى كريمهيلد ، التي كانت تقبع في الحجرات الداخلية وتنتظر إلى زيجفريد من نافذتها الصغيرة . ويعتصم زيجفريد بالصبر والجهاد . ويدخل الحرب من أجل الملك جونتر ضد الملك لوديجر في ساكسونيا والملك لوديجاست ملك الدينمرك ويغلبهما ويأسرهما . ويسبق عودته إلى فورمس رسول إلى الملك ورسول إلى

ودنكفارت جوادين أسودين بلون الغراب . فلما رأتهم الملكة برونيهلده عرفت زيجفريد وسلمت عليه قبل الآخرين ، ولكنه استدركها قائلاً : هذا إسراف في الاختفاء بي ، يا مولاتي ، إنك تسلمين على قبل سيدى ! واستمعت الملكة إلى رغبة جونتر ، وتلت عليه شروطها وبدأت المسابقة . ولما كان جونتر واثقاً من فشله مقدماً فقد اتفق مع زيجفريد على أن يلبس هذا معطف الاختفاء وينتصر له ، بينما هو يمثل أمام الناظرين الحركات تمثيلاً وترى الملكة القوية الرمح على درع جونتر الذى يعتمد على زيجفريد فيهنز ويتحطم فيه ، ثم يرمى زيجفريد المحتفى الرمح على درع الملكة فتقلب . وتنقل إلى الحجر فتقفه بعيداً ، ثم يقذف زيجفريد حجره أبعد منها . ويأتى دور القفز فتقفز الملكة قفزة هائلة ، ويدفع زيجفريد جونتر فتلوح قفزته للناظرين أعظم . ويحمر وجه برونيهلده من الغيظ ، ولكنها تعترف لجونتر بالانتصار وتعلن على الملأ تولية جونتر عليهم .

(٨ - ٩) : ثم ترك زيجفريد جونتر وصاحبيه وركب السفينة سراً إلى مملكة النيبلونجن حيث كان كنزه . وهناك هزم العملاق الواقف على المدخل لحراسته ، وصارع القزم البريش الذى أنكره وتنصل من الإخلاص له وهزمه هو الآخر ، ثم اختار ألفاً من النيبلونجن الأشداء وعاد بهم إلى ايسلند وقال إنهم من رجال جونتر . وفرغت الملكة برونيهلده من تدبير أمر المملكة وسارت إلى جانب جونتر متجهة معه إلى فورمس ، وسبقهم زيجفريد إلى هناك حاملاً الخبر السار .

(١٠) : وهكذا تحقق الحلمان ، حلم زيجفريد ، وحلم جونتر . واحتفلت فورمس بعرسين ، عرس زيجفريد - كرىمهيلد وعرس جونتر - برونيهلده . ولكن برونيهلده كانت أبعد من أن ترضى بالهزيمة عن طيب خاطر ، وكان زيجفريد يستهويها ويلوح لها الرجل الوحيد الجدير بها . فلما رأته إلى جانب كرىمهيلد بكث

بكاء مرأ ، وادعت كذباً أنها تبكى حزناً على كرىمهيلد التى لم تزوج ملكاً عظيماً ، بل تزوجت رجلاً من تبع جونتر . ويرد عليها جونتر بقوله إن الأمر ليس كما تتصور ، ويعددها بأن يقص عليها حقيقة الخبر فيما بعد . ولكنها لا تهدأ بالاً ، بل يتملكها الغيظ ، وتستبد بها الغيرة فتزد جونتر في ليلة العرس الأولى إلا أن يحكى لها الخبر . ويرفض جونتر ، فتصارع وتقهره بقوتها الخارقة وتوثقه بحزامها وتعلقه طول الليل من يديه ورجليه على مسار عال بالحجرة ، ثم تحل وثاقه في الصباح بعد أن يتوسل إليها ويتضرع . ويسر جونتر إلى زيجفريد بمحتته فيعده زيجفريد بأن يلبس معطف الاختفاء في الليلة التالية ويساعده . ويدخل زيجفريد الحجرة بالفعل ويهزم برونيهلده العاتية وهى تظن أن جونتر هو الذى غلبها . ثم ينصرف حاملاً معه خاتماً انتزعه أثناء الصراع من أصبع برونيهلده وغانماً حزامها . ويقدم زيجفريد فيما بعد الخاتم والحزام هدية إلى كرىمهيلد . وتبين الأحداث فيما بعد أنها كانت هدية مشومة .

(١١) : ويعود زيجفريد ومعه كرىمهيلد إلى دياره فينزل له أبوه عن الحكم ويعيش مع زوجته سعيداً . ويرزقان ابناً يسميانه جونتر ، كذلك يرزق الملك جونتر وبرونهيلد ابناً يسميانه زيجفريد . وتنقضى سنوات عشر من السلام ، ولا يدور بخلد أحد أن هناك فتنة نائمة توشك أن تستيقظ .

(١٢ - ١٣) : لم تهدأ نفس برونيهلده أبداً ، كانت تضطرب بين الحزن على ما فقدت والغيرة من زيجفريد . وكانت كثيراً ما تحاول إثارة حفيظة جونتر على زيجفريد معتقدة أن زيجفريد عامل من عمال زوجها فتصفه بالتهاون والاهمال . ولا يجرؤ جونتر على مصارحتها بحقيقة وضع زيجفريد . وأخيراً لجأت إلى الناحية الضعيفة في جونتر ، ناحية القراية ، وألحت عليه أن يوجهوا دعوة إلى كرىمهيلد التى طال غيابها ،

وزاد شوقهم إليها ، لتأتى فى زيارة إليهم . وأرسل جونتر رسلا إلى زيجفريد وكريمهيلد يحملون إليهما دعوة ، فوجدوهما فى قلعة النيبلونجن بالنرويج . وقبل زيجفريد وكريمهيلد الدعوة . وذهبا فى معية هبة إلى فورمس ، حيث أعد احتفال ضخم ، تزينت له المدينة كلها . وبدأ الاحتفال بصلاة مبكرة فى الكنيسة ، واستمر عشرة أيام ، وشمل صنوفاً من الألعاب والمصارعات والترويحيات .

(١٤) : وفى اليوم الحادى عشر كان حفل الفروسية قد بدأ منذ قليل ، وجلست برونهيلد وكريمهيلد يتجاذبان أطراف الحديث . وتذكرتا يوم عرسهما منذ عشر سنين ، وتكلمتا عن زوجيهما ، فقالت كريمهيلد لأنها فخورة بزوجها الذى ينبغى أن تخضع البلاد كلها لامرته . فنارت برونهيلد وقالت إن هذا لا يمكن أن يتحقق أبداً ما دام زوجها جونتر على قيد الحياة . واستمر الشجار بين الملكتين ، فروت برونهيلد لكريمهيلد كيف قدم زيجفريد نفسه لها يوم أتى جونتر يطلب يدها ، كواحد من عمال جونتر . وردت كريمهيلد عليها بأن هذا موضوع لا خير فى الخوض فيه . وانصرفت الملكتان مغيطتين ، كل تفكر فى تأكيد نفوذها وإثبات رفعتها . وعند المغرب التقتا على مدخل الكنيسة فأمرت الملكة برونهيلد الملكة كريمهيلد بأن تتأخر وتفسح لها المكان قبلها ، فلكل قدره ، ولا يلبث أن تقدم الأمة على امرأة الملك . وهنا فقدت كريمهيلد السيطرة على نفسها وقالت لغريميتها إنها لا تزيد عن أن تكون فاجرة ، فقد حصل عليها قبل جونتر زيجفريد ، ونصحتها بأن نصمت وترك الخنثى فى غيبته ، وأهانها بقولها أن مثيلاتها غير خليقات بزواج الملوك . ودخل الجميع الكنيسة ، وبعد الصلاة انتظرت برونهيلد كريمهيلد وطالبتها باقامة الدليل على ادعائها الفظيع . فأخرجت لها كريمهيلد الخاتم . لكن برونهيلد لم تقبله دليلاً وردت بأنه سرق منها . وهنا أخرجت كريمهيلد

الحزام فقضى الأمر . وتأججت نفس برونهيلد بالرغبة فى الانتقام من زيجفريد ، وقررت أن عارها لا يغسله إلا موت زيجفريد . وحكت برونهيلد الأمر كله لزوجها جونتر فاستدعى زيجفريد وتحدث معه ، وكان رأى زيجفريد أن الصمت هو خير علاج للمشكلة التى لا تزيد عن أن تكون مشاجرة نسائية طارئة لا تتأجج إلا لتخمد ويتراكم عليها العفاء . وألح جونتر على زيجفريد أن يتخذ إجراء أكثر حسماً ، فأعلن زيجفريد على رءوس الأشهاد أنه لم يمس برونهيلد وأن الإهانة التى لحقت بها مردودة . واعتقد جونتر أن الأزمة قد انتهت . ولكن الأزمة لم تنته . فقد أتى هاجن فون ترونيه وسأل الملكة برونهيلد عن سبب بكائها ، فحكت له محنتها ، فقرر أن ينتقم لها بقتل الرجل الذى سبب دموعها ، زيجفريد . وانضم إلى المتآمرين جونتر وجيزلر . وحاول جونتر فى أول الأمر أن ينقذ زيجفريد ، وكانت أياديه عليه كثيرة ، فلم يوفق إلى ذلك واقتنع بكلام هاجن . ووضع المتآمرون خطة أو على الأصح دبروا خدعة تتلخص فى إشاعة خبر نشوب حرب ثم دعوة الجيش للذود عن البلاد ورجاء زيجفريد الاشتراك مع الجيش . وفى طريق الزحف ينقض الجيش على زيجفريد ويقتله .

(١٥) : وأتى رسل كذب إلى فورمس ، تنفيذاً لخطة هاجن ، وأعلنوا تجدد تحرشات الملكين لوديجاست ولوديجر ، وكان البورجوند قد أطلقوا سراحهما بعد أن أخذوا الوعد والميثاق منهما . وما إن سمع زيجفريد بالخبر حتى تطوع للحرب وعجل بأخذ الأهبة . وكان الجيش على قدم وساق ، وراح هاجن إلى كريمهيلد ليودعها . فوجدتها آسفة على ما جرى بينها وبين برونهيلد . ولم تكن تعلم أن أتى ليودعها هو عدو زوجها اللدود . فرجته أن يرعى زوجها أثناء القتال ويسهر على حياته . وقالت له إنها وقد علمت فيه الاخلاص والتفانى ، تريد أن تنزهه إلى مكان بين كتنفى

زيجفريد وقعت عليه ورقة شجرة أثناء استحمامه في دم
التنين فلم تنغص بطبقة القرنية كباقي الجسم ، وأصبحت
بذلك المكان الوحيد الذي يمكن إصابة زيجفريد فيه ،
حتى يأخذ ذلك في اعتباره وهو يحرسه أثناء المعارك .
واتفق هاجن مع كريمهيلد على أن تعلم له مكان الورقة
على رداء البطل بصليب . وهكذا قرر هاجن أن يضع
خطة أخرى . فصرف النظر عن الحرب ، وأمر برسل
كذب آخرين أن يأتوا بنبا السلام . وعاد الجيش .
وتقرر أن يذهب الفرسان لصيد الحيوان في غابة
فامبغفالد ، ودعى زيجفريد إلى الصيد .

(١٦) : وذهب زيجفريد قبل الصيد إلى زوجته
ليودعها فحاولت أن تردد عن رحلته ، فقد استبدت
بها الهواجس ولاحقها الأحلام المزعجة كما طافت بها
قديماً — حلم الصقر والنسور — حلمت هذه المرة أن
خنزيرين بريين لاحقاً زيجفريد في المرج فاحمرت
الزهور بلون الدم ، وخر جبلان عليه فلم يبقيا له على
أثر . ولكنه ذهب لرحلة الصيد التي دعى إليها . وبز
زيجفريد الجميع في تتبع الحيوان وإصابته . وصاذ في
ختام جولته دباً ربطه في سرجه وجره إلى مكان صحبة
الصيد . وأوقدت النيران وأعدت الألوان لوجبة في
العراء . وادعى هاجن أنه نسي الخمر وأنه يعرف مكاناً
فيه نبع ماء قراح تحت شجرة زيزفون (= موجود
للآن ويعرف باسم نبع الزيزفون ، في غابة أودنغالد) .
واقترح أن يتسابق هو وزيجفريد وجونتر في الوصول
إليه . وكان زيجفريد أول المتسابقين . وانحنى الواحد
وراء الآخر ليطنى ظمأه ، وبينما زيجفريد يشرب ،
تناول هاجن رمح — رمح زيجفريد — وسدد إليه ضربة
قاضية مكان الصليب الذي رسمته كريمهيلد . وبحث
زيجفريد عن شيء يصيب به هاجن ، فلم يجد سوى
درعه فتناوله ، وألقاه بقوته الخائرة على هاجن فهوى
بترنح . ثم أتى الفرسان ورأوا زيجفريد في هذه الحال
فراحوا يبكونه وينتحبون عليه . وقال زيجفريد بصوت

المحتضر لقتله إن فعلتهم لن نجر عليهم إلا الوبال ، فلما
عمل قدر سمحوا لأنفسهم به مع الفارس الشجاع الذي
أخلص لهم وقدم لهم الكثير من الخدمات . واستوصاهم
— خاصة جونتر — بزوجه خيراً ثم لفظ أنفاسه الأخيرة
ودمه يخضب زهور المرج .

(١٧) : وفي الليل حملت جثة زيجفريد إلى
فورمس ، ووضعها هاجن أمام باب حجرة كريمهيلد .
وفي الصباح المبكر استيقظت كريمهيلد للذهاب إلى
الصلاة مبكرة ، فرأى بعض رجالها جثة على الباب
لم يتعرف عليها ، فأسرع إلى سيدته بالخبر ، فعرفت
دون أن تنظر إلى الجثة ، أنها جثة زوجها ، وخرت
على الأرض ، دون أن تفتح فيها بكلمة . فلما أفاقت
لنفسها أمسكت رأس زيجفريد المخضبة بالدم وقالت له
إنها ستنتقم له ممن قتله هذه القتلة الغيلة . وتوقعت
كريمهيلد أن يكون القاتل هو هاجن . وأتى أبو زيجفريد
الملك زيجموند وأهله ليكون زيجفريد . وصنع لزيجفريد
نعش من ذهب وفضة ووضع فيه ونقل إلى الكنيسة
ليدفن بها . وهناك نادى كريمهيلد جونتر ثم هاجن
أن يتقدما ناحية الجثة ، إن أرادا أن يثبتا براءتهما من
دمه . فلما اقترب هاجن من الجثة نرف جرحها ،
فتأكدت كريمهيلد من أن القاتل هو هاجن . ودفن
زيجفريد .

(١٨) : وعاد الملك زيجموند إلى النيدرلند ليرعى
حفيدة ، ورفضت كريمهيلد دعوته لإياها لمصاحبتها إلى
هناك ، وبقيت في فورمس في مسكن ابنته عند الكنيسة
تدور قبر زوجها المقتول كل يوم .

(١٩) : وظلت كريمهيلد أكثر من أربع سنوات
صائمة عن الكلام ، لا تغفر لأخيها جونتر ولا لهاجن .
وأخيراً تدخل جيزلر وتوسط ليوثق بينها وبين أخيها
جونتر . واقترح عليها اخوتها أن ينقلوا إلى فورمس
كنز النيلونج الذي قدمه زيجفريد هدية الصبيحية إليها ،
وكان لا يزال في مكانه الأصلي ببلاد النيلونج .

اكيفارت ورجال المخلصون لها حتى النهاية ، متجهة إلى بلاد الهون :

(٢١) : ويرافق كريمهيلد إلى أن تبلغ مدينة فيرنجن على الدانوب (مكانها حالياً مدينة بفورينج قرب رجنسبورج) أخوها جيرنوت وجيزلر : وتستأنف رحلتها إلى باساو الواقعة عند ملتقى نهر «الإن» بالدانوب وهناك يستقبلها خالها المطران بلجريم (أو بلجرين) استقبالا رائعاً يتم عن كرمه وعظمته ويرافقها إلى أن تصل موترن على الدانوب فيودعها وتستأنف رحلتها إلى أن تصل إلى نهر تريزن المتفرع من الدانوب ، فتستريح في قلعة كان اتسل قد ابتناها لزوجته المتوفاة هلشه . وتأتي وفود الأمم الخاضعة لاتسل من روس وإغريق وبولونيين وفالاخين على ظهور الجياد وتنضم إلى الموكب .

(٢٢) : وعند تولن أتى الملك اتسل وحوله حاشية ضخمة تضم أربعة وعشرين ملكاً يأترون بأمره لاستقبال كريمهيلد . وكان من بين هؤلاء الملوك الخاضعين لاتسل «ديريش فون برن» أمير القوط . ويتجه الموكب إلى فيينا حيث يقام الاحتفال بالزواج على أروع مستوى وبعد أن تنتهي أيام الاحتفال تتركب كريمهيلد واتسل سفينة هائلة تحملهما إلى اتسلنبورج . على أن كريمهيلد لم تنس في غمرة الاحتفال زوجها المقتول ، وكم تبلت عيناها بالدموع !

(٢٣) : وتمر الأعوام وترزق كريمهيلد بابن تسميه أورتليب ، ولكنها لا تنسى جرحها قط . وبعد ٢٦ عاماً على وفاة زيجفريد ، تجلس كريمهيلد مع زوجها الملك اتسل وتدبر خطة الانتقام ، فتقول له إن الهون لا بد ينظرون إليها نظرتهم إلى اليتامى لأن أهلها وأقاربهم لم يحضروا لزيارتها ، فيقرر اتسل ارسال وفد على رأسه عازف الكمان لدعوة البورجوند إلى زيارته عندما يحول الحول ، وتؤكد كريمهيلد على الوفد أن يتمسك بحضور هاجن لأنه العليم الخبير بالمسالك والطرق .

ووافقت ، فراحت عربات كثيرة لتخرج الكنز المائل من كهفه وتحمله على سفينة لتنقله إلى كريمهيلد : وأنت السفينة باللاكس والأحجار الكريمة والذهب بكيات كبيرة حتى إن الأبراج والحجرات لم تستوعبها إلا بشق الأنفس . وتسلت كريمهيلد عن حزنها بتوزيع المال على الفقراء والمحتاجين . وخشى هاجن أن تجمع كريمهيلد الناس حولها ولقضيبتها بكنزها الذي لا يفرغ ، فأخذ منها المفتاح ، ثم حمل الكنز وأغرقه في الراين . حلت بهاجن ، وبالبورجوند ، الذين ساعدوه أو سكتوا عليه ، لعنة الذهب المعروفة في الأساطير الشمالية القديمة ، تلك اللعنة التي تضع الناس وتضيع منهم الذهب ، فلا هم بقوا ولا بقي المال .

الجزء الثاني

نكة البورجوند

(٢٠) : وانقضت ثلاث عشرة سنة على كريمهيلد في هذه الحال ، غيرتها من المرأة التي صورها النشيد في أوله إلى امرأة امتلأ قلبها بالكراهة والحقد والثأر . وتصادف أن ماتت في المحر هلشة زوجة اتسل ملك الهون العظيم ، فقرر أن يطلب الزواج بكريمهيلد . وأرسل بعثة من الهون برياسة الماركجراف روديجر فون بشلارن وصلت فورمس ، وعرفهم هاجن . وأعد لهم استقبال حافل . وحمل روديجر السفارة إلى الملك . وكان رأى الملك وأخويه القبول ، أما هاجن فكان يرى الرفض خوفاً مما لا يحمد عقباه . وانتهى الأمر بترك سفارة ملك الهون تقابل كريمهيلد . ورفضت كريمهيلد الطلب ، لأنها فقدت رجلاً لا يمكن تعويضه : وألح روديجر ، وأصرته هي على الرفض . ولم توافق إلا بعد أن وعدها بأن يساعدها الهون على الانتقام من غريمها . وأقسم لها روديجر . فوضعت يدها في يده أمام الأَشْهاد دليلاً على الموافقة . وخرجت كريمهيلد في حاشية من الوصيفات ومعها الماركجراف

(٢٤) : وعندما يصل وفد اتسل إلى فورمس ويبلغ الدعوة ، تبدأ مشاورات طويلة مستفيضة مرتابة يشترك فيها ملوك البورجوند ورجالاتهم ، وتنتهى بقبول الدعوة ، رغم تحذير هاجن . وإذا كان هاجن قد فشل في إقناع قومه بخطورة الرحلة ، فقد نجح في إقناعهم بالتوجه إلى اتسل مدججين بالسلاح ، مكتملي العدة ، مصطحبين صفوة الفرسان والأبطال . ويعود الوفد الهوني إلى بلاده حاملاً رد البورجوند بالإيجاب ، فتفرح كريمهيلد .

(٢٥) : وقبل أن يبدأ البورجوند رحلتهم ترى الملكة الأم أوتة حلماً فظيماً ، ترى طيور المملكة كلها ميتة ، فتحذر قومها من شر مستطير فلا يسمع لها أحد . ويسير الموكب بمئات من البورجوند ومئات من النييلونجن وآلاف من العبيد ، ويتقدم الموكب هاجن فون ترونيه مقدماً العون والمساعدة ما استطاع . وما إن يصلوا إلى الدانوب حتى يفاجئوا بقيضانه ، ويذهب هاجن باحثاً عن سفينة فيتناهى إلى سمعه وهو على الشاطئ صوت كائنات في الماء ، يتبين أنه صوت « غيد الماء » أو « الغيد البجع » . ولما كان يعلم أن غيد الماء لمن قدرة على قراءة الغيب فقد أخفى ما تركن من ملابس على الشاطئ ورفض أن يعيدها إليهن إلا إذا أطلعته على غيبه . وسمع من واحدة من الغيد البجع تحذيراً من فناء محقق ينتظره وصحبه جميعاً على يد الهون لا يقلت منهم سوى القس . ولكنه أصم أذنه عن التحذير . وكان يقيم على الشاطئ الآخر بحار الماركجراف الباييرى (البافارى) الزه ، فناداه هاجن مدعياً أنه من رجال الماركجراف فأتى البحار بالسفينة ، واغتاظ عندما تبين أن المنادى كذب عليه وضربه بالمجذاف فما كان من هاجن إلا أن قتله ، وأخذ سفينته تفوح منها رائحة الدم الساخن إلى قومه وعكف طول اليوم على نقل البورجوند ومن معهم . وبقي في النهاية القس وحده ولسبب ما في نفسه ، رفض هاجن نقله ، بل وألقى به

في مياه الدانوب ، وكلما حاول القس الاقتراب من السفينة كلما رده هاجن ، حتى أعادته يد الله إلى الشاطئ حيث كان . وتأكد هاجن من أن نبوءة غادة الماء هي الحق ، وحطم في ثورة من الغضب الأعمى السفينة التي نقلتهم .

(٢٦) : وهكذا لم يعد أمام الموكب البورجوندى إلا أن يتقدم ناحية بلاد الهون ، فلا جسر ولا سفينة تعيده إلى وطنه إن أراد رجوعاً . وبينما الزحف يتقدم ، أتى الجيش الباييرى بقيادة الماركجرافين الزه وجلفرات لينتقم لمقتل البحار ، ودارت معركة حامية بالليل في ضوء القمر ، فلما أصبح الصباح كان ميدان القتال مفروشاً بالجثث ، وكان البورجوند هم المنتصرون .

(٢٧ - ٢٨) : ويتجاوز الموكب باساو إلى أرض الأمير روديجر فون بشلارن ، فيلقاهم الأمير بالترحاب والتكريم ، ويستضيفهم في قلعته ثلاثة أيام ويغدق عليهم ، ويقبل خطبة ابنته ديتلنده لجيزلر . ثم يرافق روديجر وخمسمائة من رجاله الضيوف إلى مملكة الهون . وهناك يلقون استقبالا حافلاً . وأول من يلقاهم هو ديتريش فون برن أمير بلاد الاميلونجن (فرع من القوط الشرقيين) الذي يحذرهم من خطر يتوقعه ، فقد رأى كريمهيلد تبكى كل يوم منذ نزلت أرض الهون وتأكد من أنها لم تنس ما جرى لزوجها البطل القاتل زيجفريد . وتحجى كريمهيلد القادمين تحية تفاق ، تظهر لهم شيئاً من الود ، وتبطن لهم كثيراً من الشر . حتى إذا لقيت هاجن سألتها عن كنزها ، كنز النييلونجن ، هل أحضره معه كما تقضى المراسم في مثل هذه الأحوال ، تعبيراً عن نية طيبة بعد إذ دعى . ولكن هاجن يرد عليها بأنه لم يحضر سوى الشيطان وسلاحه . وهنا علمت كريمهيلد أن أحداً ممن حولها قد حذر القادمين ، وتساءلت عنه ، فكشف لها ديتريش فون برن عن نفسه ، ووصفها بأنها عروس الشيطان .

(٢٩ - ٣٠) : على أن ديتريش لم ينضم إلى هاجن كحليف في المعركة الوشيكة . ووجد هاجن له في فولكر ، عازف الكمان الفارس الجريء ، حليفاً ومعيناً . وجلس الرجلان الحليفان مرة أمام القصر على مقعد من الحجر وكأنهما حيوانان متوحشان وركز الهون عليهما أبصارهم . كذلك أطلت كريمهيلد من نافذتها ورأت قاتل زوجها حياً طليقاً قوياً جريئاً يجلس أمامها ، فبكت بكاء مريراً وتوسلت إلى رجال اتسل أن يثأروا لها من هاجن . فتجمع المئات منهم وقد تدججوا بالسلاح ، ونزلت امرأة اتسل والتاج فوق هامتها وتقدمت إلى ساحة القصر ناحية هاجن تريد أن ترغمه على الاعتراف بفعلته . فلما رآها الفارسان تتقدم نحوها ، جددا العهد وتعهدا على الكفاح معاً مهما عظم الخطر . ولم يستمع هاجن إلى نصيح فولكر له باظهار الاحترام المفروض لكريمهيلد كملكة ، بل عمداً إلى الاستفزاز والاستخفاف والاستهزاء . فلم ينهض واقفاً عندما أقبلت عليه ، بل وضع على حجره سيفاً لامعاً تزيينه زبرجدة مذهشة ، ما إن رآته كريمهيلد حتى تعرفت عليه فقد كان سيف زيجفريد الذي آل إلى هاجن بعد اغتياله البطل النيدرلندي . ووجهت كريمهيلد كلاماً قاسياً إلى هاجن ، فسألته عن دعاه إلى أرضها ، وسألته عن قاتل زوجها ، فرد عليها بكل وقاحة ، أنه هو قاتله ، وأنه قتله انتقاماً لما حل بالملكة برونهيلد ، وأنه مستعد لمنازلة من يريد أن ينتقم منه . ونظرت كريمهيلد إلى رجالها الهون تلتمس فيهم رجلاً ينازل الفارس المتحدى فلم تجد ، فقد كان هاجن فارساً مغواراً قوياً سريعاً مهيئاً ، وكذلك كان فولكر . ولما لم يواجه التحدي أحد ، قام الفارسان ودخلا قاعة الملك اتسل للوقوف بجانب ملوكهم ، إذا نشب قتال . وكان الملوك في حضرة اتسل يلقون منه الترحيب والتكريم ، ولم يكن اتسل يعلم بتطور الأمور وبما جرى بين كريمهيلد وهاجن . وبعد أن مد السباط ، ودار الشراب ، انتقل الضيوف

إلى قاعة كبيرة نصبت لهم فيها أسرة ليناموا . وصحبا هاجن وفولكر لحراسة الثأمين . وبالليل يرى فولكر رجالاً من الهون عليهم أسلحتهم يقبلون لتنفيذ خطة وضعتها كريمهيلد ، فيونجهم على رغبتهم الجبابة في سفك الدماء ، فيعودوا . وفي الصباح يوقظ هاجن النيلونجن ويحضهم على لبس دروع الحرب ، بدلاً من لبس ثياب التشریف ، وعلى حمل السيوف بدلاً من حمل الورود .

(٣١ - ٣٢) : وذهب الجميع إلى الكنيسة للصلاة ثم أقيم حفل لاستعراض ألعاب الفرسان ، لم يشترك فيه رجال ديتريش ولا رجال روديجر ، خشية نشوب صدام . لكن الصدام حدث بالفعل ، إذ قتل فولكر بسيفه رجلاً من الهون ، وحمل الهون السلاح للانتقام ، فنزل اتسل ، ومنع رجاله بيده ، ولم يكن يعلم بما يجيش في الصدور . وقبل الغداء ، حاولت كريمهيلد استمالة ديتريش فون برن إليها ، فلم تفجح ، ثم حاولت استمالة بلودين ، أخى زوجها ، ووعدته بجائزة فقبل . وبدأ الغداء في القاعة الملكية في حضرة اتسل . وتحدث اتسل إلى ضيوفه حديثاً جميلاً ، وقدم لهم ابنه أورتليب ، وقال لهم إنه يود لو أخذه معهم فربوه تربية فرسانية لائقة . فرد هاجن رداً استفزازياً بقوله إن الملك الصغير يلوح بائساً هزيباً وإنه شخصياً لن يضيع معه وقتاً . وغضب اتسل غضباً شديداً لهذا الاستفزاز غير المتوقع . وبينما هذا يحدث في قاعة الملك ، يتنقض بلودين على جماعة من البورجوند فيهم دنكفارت حيث أنزلوا ، ولكن دنكفارت يعالجه بضربة يطيح بها رأسه . وتنشب معركة حامية بين البورجوند والهون يأتي فيها الهون على البورجوند جميعاً ، ويهرب دنكفارت إلى قاعة الملك حيث السباط ممدود ، فيدخلها عنوة .

(٣٣) : ويعلن خبر مقتل من كان معه من النيلونجن جميعاً ، ويوجه الكلام خاصة إلى هاجن . وينهض هاجن والشرر يتطاير من عينيه ، ويعلن أنه

بالعطش الشديد وسط الحريق . وفي الصباح عاد القتال مرة ثانية .

(٣٧) : ويتوسل اتسل وكريمهيلد إلى روديجر فون بشلارن ، الأول بحق الاخلاص للبيت المالك ، والثانية بحق الوعد الذي وعده لإياها عند طلب يدها ، أن ينتصر للهون . ويختار روديجر في أمره فقد ارتبط أخيراً بالبورجوند برباط صداقة أوشك أن يتحول إلى مصاهرة ، ولا يريد أن يخونهم هكذا بين عشية وضحاها . ولكن حيرته لا تدوم طويلاً ، فيقرر أن ينزل البورجوند . ويذهب إليهم برجاله وتُدور معركة يموت فيها بعد أن يقتل الملك جرنوت ويفنى فيها رجاله جميعاً . وتشتد شكوى كريمهيلد ويتأجج غضب اتسل

(٣٨) : وبلغ الأمير ديتريش فون برن خبر أقرب إلى الإشاعة يفيد أن الملك اتسل قتل أو ربما الملكة كريمهيلد . فأرسل رجاله برئاسة المعلم هيلدبراند للاستعلام من المصادر المباشرة وأمرهم بعدم الدخول في معارك . فلما علم الأميلونجن بموت روديجر ، طلبوا من البورجوند جثته ، فرفض البورجوند ووجهوا إليهم الإهانة واستفروهم . فدخل الأميلونجن برياسة هيلدبراند القتال دون انتظار أمر من ديتريش أميرهم . وكانت نتيجة المعركة الضارية فناء الأميلونجن جميعاً إلا هيلدبراند الذي خرج من المعركة جريحاً ليحكى لسيده الخبر ، وفناء بقية البورجوند إلا جونتر وهاجن ،

(٣٩) : فلما علم ديتريش بالخبر تسلم وذهب إلى البورجنديين الباقين ، وطالبهما بالتكفير عما فعلا بالاشتراك مع رجالهما من سوء ، وحضهما على أن يقدموا أنفسهما له رهينة . وعرض أن يحميها وأن يعيدهما إلى بلادهما معززين مكرمين . فأبى الاثنان . فنازلهما الواحد بعد الآخر ، وسلمهما لكريمهيلد ، فوضعتهما في السجن ، كل في زنزانه على حدة ووعدت بمعاملتها معاملته الرهائن . وذهب كرمهيلد إلى هاجن تطلب منه أن يدها على مكان الكنز الذي أغرقه ، فرد عليها بأنه نذر الأيويوح بمكان الكنز

سيقدم إلى الملك اتسل شرباً على روح المرحوم ويدق عتق أورتليب ، ابن اتسل وكريمهيلد ، ويلقى رأسه في حجر أمه . ثم يضع حارسين على باب القاعة ، ويعمل سيفه في الحاضرين . ويستأذن ديتريش فون برن من الملك جونتر أن يخرج برجاله من القاعة ، فيعلن الملك هدنة . وهنا يخرج ديتريش ومعه كرمهيلد واتسل ، ومئات من رجاله ، كذلك يخرج روديجر ورجاله . وينقض النيلونجن على ألفين من الهون بقوا في القاعة فيقتلونهم جميعاً .

(٣٤ - ٣٥) : وبعد أن ينتهي حمام الدم الهائل يخرج هاجن متعاليًا ، ويهين الملك اتسل ، ويصمه بالجن ، ويسخر من كرمهيلد التي تزوجت مرتين . فتعلن كرمهيلد عن جائزة عظيمة لمن يأتيها برأس هاجن . فيتحمس الماركجراف ايرنج (من الدنمارك) وينازل هاجن والنيلونجن ، فيصيب هاجن بجرح عميق ، لكنه يخر صريع ضربة قاضية يسدها إليه هاجن . ويبهب هافارت (من الدنمارك) وارنفرید (من تورنجن) للأخذ بثأر رفيقهم ايرنج ، لكن هاجن ورجاله يفتكون بهم عن آخرهم .

(٣٦) : وفي المساء يحاول ملوك البورجوند التصالح مع الهون ، لكن اتسل لا يريد أن يتصالح ، كذلك كرمهيلد . وأخيراً يأتي جيزلر يستعطف أخته . وتوضح له كرمهيلد مطلبها : أنها تريد هاجن ، هاجن وحده . وتدعوه إلى أن يمكنها منه ، فتنتهي الحنة نهائياً ، ويعود البورجوند إلى أرضهم . لكن البورجوند يرفضون تسليم هاجن ، صديقهم المخلص ، ويفضل اخوة كرمهيلد الموت على خيانة الصداقة ، بغض النظر عما إذا كانت كرمهيلد على حق في طلبها أو لم تكن . وتشعل كرمهيلد النار في البيت الذي ينزل فيه البورجوند فتأقي النيران على عدد كبير منهم ، ويبقى ستائة على قيد الحياة ، هؤلاء شربوا دماء القتلى الدافقة عندما أحسوا

ما دام واحد من سادته على قيد الحياة . فأمرت كريمهيلد بأخيها الملك جونتر أن يقتل ، وحملت بيدها رأسه إلى هاجن حتى ييوج لها بمكان الكنز . ولكنه أبى وبكى الملوك الثلاثة ثم قال لها إن مكان الكنز سيظل سرّاً لا يعلمه غيره إلا الله ، وأهانها بوصفها بـ « امرأة الشيطان » . وهنا أخرجت كريمهيلد سيف زيجفريد من جرابه ودقت به عنق هاجن . وما إن يعلم هيلديبراند بقتل كريمهيلد لجونتر وهاجن ، حتى يمزقها أرباباً ، لأنها أخلفت ما وعدت ديتريش فون برن به ، من المحافظة على سلامة الأسيرين .

حول النيبلونجيلد

هذا النشيد الهائل الذي قدمنا عرضاً لأحداثه الأساسية هو « الصيغة النهائية » التي صبت فيها صيغ أخرى كثيرة نشأت في مراحل سابقة . نشأت هذه الصيغة النهائية حول عام ١٢٠٠ ميلادية في بايرن أو في النمسا . واللغة المستعملة هي التي تدفعنا مبدئياً إلى هذا التحديد الجغرافي ، فهي اللغة الألمانية العليا الوسيطة . ويدفعنا ثانياً إلى هذا التحديد دراسة المعلومات الجغرافية الواردة بالنشيد ، فطالما كان الحديث عن جنوب ألمانيا أى عن بايرن والنمسا كانت المعلومات دقيقة ، والأبعاد مضبوطة ، فإذا ما انتقل الحديث إلى مناطق أخرى اضطرب وأظهر التفاوت . أما التحديد الزمني - حول عام ١٢٠٠ - فيعتمد على إشارة الشاعر العظيم فولفرم فون اشنباخ إلى موضوعات من النشيد ، إشارة لا يمكن أن تتأخر على عام ١١٩٠ ولا أن تتقدم على عام ١٢٢٠ هذا من ناحية . ومن ناحية ثانية على مدة تولى المطران فولفرم فون اللينبرشتسكيرشن كرسي المطرانية في باساو ، وهي تمتد من عام ١١٩١ إلى عام ١٢٠٤ . وليس من شك في أن هذا المطران رعى شاعر النيبلونجيلد وأكرمه ، فرد الشاعر جميله بخلق شخصية مطران باساو بلجريم ووضع في النشيد في مكان كريم

جميل . وهكذا اخترنا مكاناً وسطاً وقلنا حول عام ١٢٠٠ . هذه هي الخطوة الأولى في جولتنا حول النيبلونجيلد ، أما الخطوة الثانية فتقودنا إلى مراحل تكونه . والمرحلة الأولى هي الوقائع التاريخية .

وقد حدثت بالفعل أحداث دامية فظيعة في الفترة بين القرن الرابع والقرن السادس الميلادي فيما يسمى بهجرة الشعوب أو تجوال الشعوب . فقد فوجئت أوروبا عام ٣٧٠ بعيد الميلاد بزحف خطير قادم من آسيا قوامه أمم أسيوية من المغول كانت قد تحركت من موطنها في أواسط آسيا تجاه الصين ، وصدها الصينيون عام ٨١ قبل الميلاد . فغيرت وجهتها وسارت تجاه أوروبا : هؤلاء هم « الهون » . كانوا أمة تركب الجياد وتحيا حياة خشنة لا تهاب الموت ولا تعرف لها في غير العنف نشاطاً . فلما نزل الهون أوروبا والتحموا بالجرمان أصابوهم بضر بليغ . وأشاعوا فيهم الرعب والفرع ، وأخرجوهم من ديارهم وزحزحوهم ناحية الجنوب والغرب : وكان الجرمان قد احترقوا الزراعة وأصبحوا أمة مستقرة نوعاً ما ، مرتبطة بالأرض .

والتحم الهون أول ما التحموا بدولة القوط في جنوب شرق أوروبا ، فأعملوا فيها التخريب ، وفي أهلها التقتيل ، حتى إن ملك القوط « ارمانرش » وقد أيقن من عجزه انتحر عام ٣٧٥ بالقاء نفسه على سيفه . وآل إلى الهون من آل من القوط : ومن استطاع الفرار فر إلى ناحية الغرب ناشراً أخبار الزحف الهوني . وهكذا دالت دولة الجرمان أو دولة ذلك الفرع من الجرمان الذي يسمى بقوط الشرق أو القوط الشرقيين أو الأمالر أو الأملونجن : دالت بعد ٢٥ عاماً من الرفعة بلغتها من عام ٣٥٠ إلى عام ٣٧٥ على يد ارمانريش . أما فرع القوط الغربيين فقد عرف وضعاً مختلف نوعاً ما عن وضع قوط الشرق : كان لقوط الغرب صلة بالإمبراطورية الغربية ، تارة يقيمون داخل حدودها ، وتارة يثورون عليها ، وتارة أخرى يدافعون عنها .

فلما دق الهون أجراس الخطر وراء ظهرهم ، اتجهوا عبر البلقان والتقوا بجحافل القيصر الرومانى فالنس وهزموه فى ادريانوبل (أدرنة حالياً) عام ٣٧٨ ، واضطروا القيصر التالى تيودوسيوس إلى اعتبارهم حلفاء الإمبراطورية وإلى منحهم بهذا حقاً شرعياً فى البلاد ، بل إن الدولة الرومانية عينت زعيمهم (جرمانى ، قوطى اذن) ألاريش الأول (٣٩٥ - ٤١٠) والياً من قبل بيزنطة على إقليم بلقانى شرقى بحر الأدرياتيک . وقد تحرك هذا الملك القوطى فغزا إيطاليا واستولى على روما عام ٤١٠ وغنم كميات كثيرة من الذهب والفضة وآلاف من الثياب الحريرية . واستأنف قوط الغرب تجوالهم فعبروا بقيادة آنهاولف (٤١٠ - ٤١٥) جاليا (تقريباً فرنسا الحالية) إلى إسبانيا ، بعد أن التحموا بالبورجوند وهم فرع من العناصر الجرمانية المسماة بالفندال أو الوندال . فلما نزل القوط الغربيون لإسبانيا وجدوا فيها عناصر من الفندال (لاحظ أن الأندلس أصلها فاندالوسيا نسبة إلى الفندال) فتحاربوا معها حروباً انتهت بهجرة الفندال إلى أفريقيا وغزوهم قرطاجنة . ومن شمال أفريقيا حيث أقاموا دولة قوية ، اتجه الفندال ضد الدولة الرومانية الشرقية والغربية معاً ، وحطموا أساطيلهم ، وغربوا ریاستهم فغزوا رومولوس أوجستولوس وعينوا أودواكر عام ٤٧٦ . هذا ما كان من أمر الفندال وقوط الغرب . أما الهون فكانوا قد تمكنوا فى وقت قصير نسبياً من إقامة دولة قوية مستقرة فى المنطقة الواقعة بين نهر الفولجا ونهر الدانوب على رأسها الملك أتيلا . وكانت عناصر الهون سواء قادها أتيلا أو قادها من هو دونه تثير الرعب وتبحث عن مواطن الشقاق . وهكذا سجل التاريخ سقوط دولة البورجوند وضیاع عرش ملکہا «جوندهارى» عام ٤٣٦ على يد اتيوس وجيش من المرتزقة الهون لم يكن لأتيلا به شأن . واتسمت هذه العملية العسكرية بالعنف الشديد ، ويكفى أن نذكر أنها أتت على أهل الملك

جميعاً . أما أتيلا فيهما من أمره فى هذا المقام أنه تزوج عام ٤٣٥ من جرمانية اسمها هيلديكو وأنه أسرف ليلة العرس فى الطعام والشراب فواتته أزمة قلبية أنهت حياته . وظل الصدام بين الهون والجرمان قائماً إلى أن انتهى بالتخلص من الهون بالإبادة أو بالرحضة ناحية الشرق . ولا بد لنا أن نعود مرة ثانية إلى الحديث عن قوط الشرق وكنا قد تركناهم فى البلقان يقيمون فيها بتصريح من قيصر بيزنطة ، بل ويحكمون مناطق منها تحت سمعه وبصره . وفى عام ٤٨٨ كلف القيصر اتيينزلى ملك القوط تيودرش الملقب الأكبر بالزحف على إيطاليا وتخليصها من أودواكر ، وفى عام ٤٩٣ عقد تيودريش مع أودواكر اتفاقاً ينص على اشتراكهما معاً فى الحكم ، وأقام حفلة بهذه المناسبة ، كانت فى حقيقتها مصيدة وقع فيها أودواكر وقتل ومن معه . ولا ينبغي أن نخلط بين تيودريش الأكبر هذا (٤٥٤ - ٥٢٦) وبين سميه تيودريش الأول ملك جماعة قوط الغرب (٤١٨ - ٤٥١) الذى بلغ بمملكة القوط الغربية حول تولوز درجة كبيرة من التقدم والقوة ، والذى حارب الهون حرباً كانت فيها نهايتهم الحقيقية رغم أنه لقي أثناء القتال حتفه .

من هذا العرض الموجز للظروف التاريخية التى أحاطت بأوروبا فى عصر تجوال الشعوب نخرج بعناصر هامة وبشخصيات هامة :

- سقوط دولة البورجوند على يد جيش من المرتزقة الهون لم يكن لأتيلا به شأن .

- زواج أتيلا بجرمانية وموته بالسكنة القلبية لافراطه فى الطعام والشراب .

- انتحار أرمانرش ليأسه من انقاذ دولته وأهله من الهون .

- قيام تيودرش الأكبر بالهجوم على روما بتكليف من قيصر بيزنطة .

— قتل تيودرش الأكبر أودواكر بالخدعة الخسيسة .

— تصدى تيودرش الأول للهون قصد حاسم وموته في الميدان .

هذه العناصر التاريخية وغيرها هي نواة المرحلة الثانية ، مرحلة الأساطير . وقد تكونت في المناطق الألمانية المختلفة أساطير متنوعة ، تخلط الأحداث بعضها ببعض وتضيف إليها وتحذف منها . وترتب هذه الأساطير ترتيبات متباينة ، منها الترتيب على أساس الشخصية الأساسية ، فنقول مثلاً أسطورة ارمانرش أو أسطورة أتيلا . . . الخ ، ومنها الترتيب على أساس المنطقة الجغرافية وهو الذي سنتبعه هنا في إشارتنا السريعة إلى الأساطير الألمانية التي نعتقد أنها خرجت من الوقائع التاريخية لتكون أساساً للأناشيد الشعبية أو للملاحم الشعبية :

١ — الأسطورة القوطية الشرقية : وتدور حول شخصية « ديتريش فون برن » وهو تيودرش الأكبر ملك قوط الشرق الذي غزا إيطاليا وأقام فيها دولة عظيمة حول فيرونا (= برن بالألمانية) ، وتلحقه الأسطورة بأتيلا فتجعله واحداً من ملوكه . وتحفظ له صلته بارمانرش الذي انتحر يائساً من الانتصار على الهون .

٢ — الأسطورة الفرنكية ، أو أسطورة النيدر راين وتدور حول زيجفريد — أو زيجورد كما تسميه الأناشيد الاسكندنافية — بطل الأراضي الواطئة الذي كان يتخذ له من سانتن أو اكسانتن مقراً . والأصل التاريخي لشخصية زيجفريد غير معروف بالضبط .

٣ — الأسطورة البورجوندية : وأبطالها الملك البورجوندى جوتنر ، وهو جوند هارى الذى عرفه التاريخ ، ومعه أخواه جرنوت وجيزلهر ، وأبطال أمثال هاجن وفولكر . وتذكر الأسطورة لجوتنر أما هي

الملكة أوتة ، وأختها هي الملكة كريمهيلد . ومقر البورجوند مدينة فورمس على الراين . أما الأحداث الفظيعة التي أدت إلى هلاكهم فنقله الأسطورة إلى بلاد أتيلا ، إلى البحر .

٤ — الأسطورة الهونية : وبطلها أتيلا ملك الهون الأعظم وغازى العالم الذى يخضع له أربعة وعشرون ملكاً . واسم أتيلا فى الأسطورة اتسل أو أتلى ، وزوجته اسمها « هلشة » ، وساعده الأيمن اسمه روديجر فون بشلارن ، وهى شخصية لا نعرف أساسها التاريخي .

٥ — الأسطورة اللانجوباردية : وتدور حول الملك روتر والملك أورتنيت أو أوتنيت ، وهوجوديتريش وفولديتريش ، ومكانها شمال إيطاليا والتيrol والشرق .

٦ — الأسطورة الألمانية : وتدور حول فالتر فون فاسينشتاين وهيلديجونده .

٧ — الأسطورة الفريزية أو الشمالية أو السكسونية الشمالية . ومكانها الجزائر الشمالية عند فريسلاند ، وتدور حول هتل ملك الهيجلونجن ورجاله : فاته وهوران وفروته ومورونج . وزوجة هتل اسمها هيلده ، وله منها بنت اسمها جودرون .

من هذه الأساطير دخلت الأربع الأولى خاصة فى تكوين النييلونجليد ، وكان لأسطورة زيجفريد ، أو زيجورد ، أو إن شئت الأسطورة الفرنكية ، مكان الصدارة . ولا بأس من أن نعرض هذه الأسطورة بشئ من التفصيل على أساس النصوص الشمالية لئلا نرى مدى استفادة النييلونجليد منها .

زيجور ابن زيجموند تلقى التربية على الحداد الجريء الحكيم رايجين فتشأ شاباً قوياً جسوراً . وحرص رايجين زيجورد على قتال أخيه (أخى رايجين) فافير الذى حرمه نصيبه من الميراث وصنع له سيفاً لهذا الغرض اسمه جرام ، ومنحه الرب أودهين جواداً هائلاً . وهكذا خرج زيجورد لمصارعة فافير ، وكان قابلاً فى

مرج جنيتا في شكل تنين يحرس كنز النيبلونجن الهائل .
أما هذا الكنز فكان أصلاً في مملكة نيبل أو نيغل الواقعة
في أعماق المياه السحيقة حيث دنيا الموتى ، والتي يسمى
سكانها لهذا نيغلونجار أى النيبلونجن . وغاص الآلهة
أودھين ولوكي وهونير إلى هذا المكان السحيق وأخرجوا
الكنز ، واضطروا للتخلي عنه لأبي رايجين وفافنير ،
وبثوا الذهب لعنتهم منذ ذلك اليوم ، فلا يحتكم على
الكنز إنسان إلا وتحل عليه . هناك في مرج جنيتا حفر
زيجورد لعدوه فافنير ، التنين ، حفرة ، وقع فيها
فضربه بسيفه ، فحرق قلبه ، ووقع فافنير يلفظ أنفاسه
الأخيرة ويتنبأ لزيجورد بنهاية فظيعة كنهايته ، نتيجة
للعنة الآلهة . وشرب زيجورد من دم قلب التنين ، فعلم
لغة الطير ، ووجد الطيور تنصحه أن يقتل رايجين أيضاً
لحبس طويته ولعزمه على قتله . فدق عنقه . وحمل على
جواده شيئاً من الذهب وسار . وفي الطريق وجد الأسد
من النار المستعرة إلى عنان السماء ، فنفذ فيها فوجد
شخصاً مدرعاً ينام ، فرفع خوذته فوجده امرأة ،
فشق درعها بسيفه الحاد ، فصاحت وقالت له إنها
برونهيلد ، فالكيرة (= جنية جرمانية ترفع الأبطال
لل فردوس) وأن الرب أودھين دس في رأسها شوكة
فنامت عقاباً لها على تركها أحد الأبطال يموت . وحرماها
الرب أودھين من الاشتراك في المعارك ، وتنبأ لها بأنها
ستزوج رجلاً من البشر . فقررت ألا تزوج رجلاً
يعرف الخوف . وقدمت برونهيلد لزيجورد قرناً به جعة
تقوى الذاكرة وعلمته الكتابة والحكمة ، ثم افترقا وقد
تعاهدا على الحب والاخلاص . ويذهب زيجورد بكنزه
إلى جيوكي ، وهو ملك له مملكة على نهر الراين ،
فيتحالف مع أبنائه . ويحدث أن ترى ابنة هذا الملك
واسمها جودرون ، حلماً مفزعاً . ثم تقدم لزيجورد ،
بناء على إلحاح أمها واسمها كريمهيلد ، شراباً منسياً
صنعتة الأم وكانت عليمة بالسحر . فينسى زيجورد
برونهيلد ويتزوج جودرون . ويريد جوناو أخو

جودرون أن يخطب برونهيلد لنفسه ويصطحب معه
زيجورد . ويحاول جوناو أن ينفذ عبر النار التي اشترطت
برونهيلد فيمن يريد الزواج بها عبورها ، فيفشل ،
ويتمصص زيجورد شخصيته ويحتاز النار ، ويطلب يد
برونهيلد ، فلا تملك إلا الموافقة . ويضع زيجورد سيفه
في الفراش حداً فاصلاً بينه وبينها ، ويتبادلان الحوام .
وعندما يقام الاحتفال بزواج جوناو من برونهيلد ، بعد
فراغ زيجورد من مهمته ، يصحو من النسيان الذي
أغرقه فيه المشروب السحري ، ويتذكر عهده الذي
قطعه لبرونهيلد ، ولكنه يلوذ بالصمت . وفي يوم من
الأيام تذهب المرأتان جودرون وبرونهيلد إلى نهر الراين
لتغسل شعرهما ، فتختلفان فيمن تغسل ناحية المنبع ،
وتريد برونهيلد أن يكون لها هذا الامتياز لأن زوجها
أحسن من زوج جودرون . فتغتاظ جودرون وتحكي
لبرونهيلد أن من قهرها لم يكن جوناو ، بل زيجورد ،
وترى الخاتم . وتطلب برونهيلد من زوجها أن يقتل
زيجورد ، فيكلف أخاه الأصغر جوتورم بالمهمة فيقتله
وهو نعان إلى جانب جودرون فتتخضب بدمه .
وكانت تأوهات جودرون تصل إلى برونهيلد فتقابلها
هذه بالضحك . ويستمر نحيب جودرون ، فتقتل
برونهيلد نفسها بالسيف ، ويحرق الناس جثتها وجثة
زيجورد . ثم تزوج جودرون الملك أثلي ملك الهون
أخا برونهيلد . وما إن يسمع أثلي بخبر الكنز الذي جلبه
زيجفريد والذي بقى الآن في حوزة اخوة زوجته حتى
يطمع فيه ، فيدعو اخوة زوجته إليه ويطلبهم بالكنز ،
فيرفضون وتقوم معركة يموت فيها شعب هؤلاء الملوك ،
ويلقون هم أيضاً فيها حتفهم بعد عذاب طويل . ويحاول
أثلي أن يتصالح مع زوجته ، بعد أن قتل اخوتها وشعبهم
فتقتل ولديها منه ، وتقدم له في جاجهم جعة مختلطة
بدمهم ، وتقدم له قلوبهم ليأكلها . وفي الليل تقتله
وتشعل النار في القاعة التي يرقد فيها رجال أثلي ، ثم

تقفز إلى البحر لتتحرر فتدفعها الأمواج حية إلى قلعة الملك يوناكور الذى يتخذها زوجة له .

هذه هي المرحلة الأسطورية لاذن من تطور مادة الملحمة . تتبعها مرحلة الأناشيد البطولية القصيرة . وقد حفظت لنا مجموعة « الأيدا » ، وهى ديوان من الأشعار الجرمانية القديمة سجل فى إيسلاند ، أناشيد تدور حول هذه المادة ، يهمنها بصفة خاصة النشيد المسمى بـ « نشيد أتلي القديم » ونشيد « زيجورد القديم » . وإليك مثيل من هذه الأناشيد :

نشيد زيجورد القديم

عقد زيجورد قاتل الثنين حلف الاخوة مع جوناور وهوجنى ابني الملك جيوكى ، وتزوج أختهما جودرون ويريد جودرون أن يطلب يد برونهيلد التى أقسمت ألا تزوج إلا من يقهر نيرانها المستعرة . زيجورد يعد بتقديم عونه . جوناور يحاول اجتياز النار دون جدوى . فيعيده زيجورد حصانه ، لكن الحصان يرفض التقدم . وهنا يتقمص زيجورد شخصية جوناور :

كانت النار تتأجج ، وكانت الأرض تتأرجح ،
وألسته النار ترتفع إلى عنان السماء .
ولم يجرؤ واحد من مرافقى الملك
على اجتيازها ممتطياً صهوة جواده :

ولكن زيجورد حصانه « جرانى » بسيفه « جرام » ،
بذلك السلاح الذى صنعه ريجين .
وهبطت النار أمام ابن الأمراء
وانطلقت ألسنها أمام الجدير بالمدح :

وبدخل زيجورد ويسمى نفسه جوناور . وثياس برونهيلد وتحزن . ولكنها تقبل الزواج تمسكاً منها بوعدها وتقتسم الفراش معه ثلاث ليال . وهو يضع سيفه اللامع بينهما ، ويرد على استفسارها عن سبب ذلك بقوله إنه كتب عليه أن يتزوج هكذا أو يموت . ثم يقبضان

الخواتم . ويعود إلى الجماعة ، فيتخذ كل شخصيته ، ويعودون إلى بلاط الملك . ويعطى زيجورد خاتم برونهيلد لزوجته جودرون .

وبعد مدة تتشاجر جودرون وبرونهيلد عند الاستحمام فى النهر ، فى أمر رجليهما وفيمن يمتاز على الآخر . وتكشف جودرون لغريمتها أن زيجورد هو الذى شق النيران وقاسمها الفراش ، وترى الخاتم . فتشجب برونهيلد كأنها قضت نحبها ، وتصوم عن الكلام اليوم بطوله . ولما سألتها جوناور عن سبب ألمها ، قالت إنها الآن تعلم كل شئ . زيجورد خانها كليهما ، عندما قاسمها الفراش ، وقالت إنها لا تريد أن يكون لها رجلان تحت سقف قاعة واحدة . « إما أن يموت زيجورد أو أموت أنا » . فقرر جوناور أن يهلك زيجورد : ولما فاتح أخاه هوجنى فى ذلك قال هوجنى :

« ماذا ارتكب زيجورد مما يوجب التكفير ،
حتى تروم قتله وهو الرجل الشجاع ؟ »
جوناور :

« لقد أقسم الرجل النبيل أيماناً ،
أيماناً حنث بها جميعاً .
لقد خاننى ، وكان عليه أن يخلص لى
ويحفظ العهود كلها »
هوجنى :

لقد حرصت برونهيلد على عمل شرير
وأشعلت الحقد ، وأيقظت الأذى :
فلما لا ترتاح لبقاء جودرون مع زوجها ،
ولا تريد أن تظل زوجتك » .

فقطعوا الدودة ، وطهوا الذئب ،
وقدموا لجوتروم طعاماً من لحم الذئب « جبرى » ،
قبل أن يقولوا على التآمر
لبسط يدهم لقتل البطل النابه .
وقتل زيجورد جنوبى الراين :

وصاح الغراب من أعلا الشجرة :
« لسوف تحمر سيوف أثلى بدمائكم ،
والحيانة تقتل القاتل » .

ووقفت جودرون في الخارج ، ابنة جيوكى ،
وكانت كلمتها الأولى :

« أين تركتم زيجورد البطل الأمير .
إذ أصدقائي ينتظون جيادهم في الطليعة ؟ »

« فسكنوا جميعاً عندما سمعوا كلامها .
ورد هو جنى على ذلك قائلاً :

« لقد قتلنا البطل ،
والحصان يميل برأسه على جثة سيده » .

فضحكت برونهيلد للمرة الأخيرة -
ودوى الصدى في البيت كله - من أعماق قلبها :
« لكم أن تحكموا البلاد والرجال طويلاً ،
بعد أن قتلتم الأمير الجريء ! »

فقال جودرون . ابنة جيوركي :
« نطقنا نطقاً فظيعاً بكلام آثم .
ألا فليقع جونا القاتل في يد الأرواح .
وليكن الثأر جزاء العمل المشين » .

فتكلمت برونهيلد . ابنة بودلى :
« بل احكموا السلاح والبلاد .
كان كل شيء سيوؤل إلى زيجفريد
لو تركتموه يعيش .

ويا له من عار . لو حكم
ملك جيوكى وأمة القوط ،
وهناك خمسة أبناء مغاوير أنجبهم
الملك ليحكموا الشعب » .

وجن الليل . وشربوا ما شاءوا
وتبادلوا الكثير من الأحاديث الفكهة .
ثم ناموا جميعاً ، عندما ذهبوا للفراش ،

إلا جونا ، فقد رقد بلا نوم .
كان يحرك قدمه ، ويكثر من الكلام ،
ويفكر برغمه دائماً ،

فيما قاله الغراب والنسر ،
من أعلا الشجرة عندما قفلوا راجعين .
وصحت برونهيلد . ابنة بودلى ،
ابنة الأمراء . مبكرة قبل طلوع النهار :
لقد حدث الشيء الأليم - فما يقدم أو يؤخر
إن أثرنا الألم أو تركناه ! »

فسكنوا جميعاً عند هذه الكلمات .
وفهم القليلون طبيعة النساء

عندما عبرت هذه باكية عن العمل
الذى أغرت إليه الرجال وهى تضحك .
« أى جونا ، لقد رأيت في المنام ما يفزع ،
رأيت القاعة باردة ومخدعى رطباً .

ورأيتك يا أمير حزيناً
مغلل الأقدام تسير إلى جيش الأعداء .

هكذا يفنى النيبلونجن
وتفنى أممهم القوية : لأنكم تعاهدتم على الحيانة .
لقد نسيت يا جونا كل النسيان ،
أن دمكما تساقط في الأثر جميعاً .

فبئس الجزاء الذى جزيته
وكان السباق في الملمات دائماً .

وقد علم البطل عندما أقبل جريئاً
ليطلب يدى :

بأى حزم يتمسك حامى الشعب
بالعهد حيال الحاكم الشاب .

لقد التمس سيفه القاطع الموشى بالذهب .
ووضعه بيننا ، هكذا فعل الأمير النبيل .
وكان حدا السيف القاطعان قد قسيا في الجمر ،
وكوى باطنه بالسهم الزعاف » .

يحكى هذا النشيد قصة قتل زيجورد وينهى إلى أن قتلته اغتالوه في العراء . وهناك من يقول إنهم قتلوه وهو نائم بيته في فراشه . ومن الألمان من يحكى أن مكان القتل كان غابة . ونشيد جيودرون القديم يروى أن زيجورد وأبناء جيوكي ذهبوا جميعاً إلى ساحة التقاضى ، فلقى هناك حتفه . والجميع يتفقون على أن قتلته اغتالوه وهو نائم لا يدافع عن نفسه .

يعطينا هذا النشيد فكرة عن المادة بعد أن تحولت من مرحلة التاريخ إلى مرحلة الأسطورة ، فرحلة النشيد الشعبي الصغير . حدث تغير في أسماء الأبطال ، حتى الأبطال الأساسيين ، وتغير في الدوافع المحركة لهم في أعمالهم ، وحدث تشكيل للوقائع التاريخية . ونتجت عن هذه التطويرات الشاملة مادة النييلونجريد في صيغته النهائية ، التي نميل إلى النظر إليها باعتبارها المرحلة الختامية . ولا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن وضع الصيغة النهائية (وواضح من التعبير أن صيغاً أخرى سبقها) تم في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر ، أى تم في عصر الازدهار الفرساني العظيم ، فن الطبيعي أن تتسم الصيغة النهائية بسماة العصر فتأخذ الأفكار المسيحية مكاناً وتلعب دوراً في تحوير الأحداث ، ويتحرك الأبطال حسب قواعد السلوك الفرسانية المهذبة ، خاصة في التحيات والتسليمات والاستقبالات ، ويظهر تأثير الشرق واضحاً في الناحية الشكلية التي تكتسب رونقاً وجمالاً وتنوعاً عظيماً . هذه الاتجاهات فرضت نفسها على شاعر النييلونجريد ، والأمثلة التي سنختم بها مقالنا كفيلة بتوضيحها .

انتشار النييلونجريد

كان النييلونجريد مشهوراً في زمانه شهرة كبيرة بدل عليها عدد المخطوطات الكاملة أو الناقصة التي وصلت إلينا . ولم تكن شهرته مقصورة على ألمانيا وحدها ، بل تعدتها إلى بلدان كثيرة ، فقد تبين من

سياق حديثنا أن اسلاند اهتمت بمادة النييلونجريد في أناشيد الايدا . وأنشأت الرويج التيدرسكاساجا حوالى عام ١٢٦٠ معتمدة في بعض الأحيان على مصادر ألمانية لا بأس من أن يكون بينها النييلونجريد . فلما دخلت المطبعة ألمانيا طبعت قصة زيجفريد ذى القرنية (في القرن السادس عشر) . وعفا النسيان على النييلونجريد ردىاً من الزمن حتى قام أحد المدرسين واسمه ك . ه . ميلر عام ١٧٨٢ باخراج طبعة كاملة له ، مستكلاً ما بدأه الناقد الأديب الألماني المههم بودمر ، الذى نشر عام ١٧٥٧ جزءاً أسماه « انتقام كريمهيلد » . وفي عام ١٨٢٦ ظهرت طبعة على أسس علمية نقدية بعناية العلامة الألماني الكبير كارل لخنن ، ثم أخرج كارل بارتش عام ١٨٦٦ طبعة علمية نقدية أخرى (هى التى اعتمدنا عليها في هذا المقال) لم يتقدم عليها أحد إلى يومنا هذا . كان ميلر عندما أخرج النييلونجريد ، يعتقد أن الناس سيهافنون على الكتاب تهافتاً شديداً . ولكن النتيجة كانت تختلف عن ذلك بعض الاختلاف . ويصح أن نورد هنا تعليق الملك فريدريش الأكبر على الكتاب وكان قد تلقى نسخة منه هدية من الناشر ؛ كتب إليه يقول : « هذه الأشياء في نظرى لا تساوى طلبة برود ، ولا تستحق أن تخرج من غبار النسيان . وأنا على الأقل لن أقبل الابقاء في مكتبتى على شئ حقير مثل هذا ، بل سأؤدفه وأضرب به عرض الحائط » . (من خطاب بتاريخ ٢٢ فبراير ١٧٨٤) وقد يقول البعض ، إن الملك فريدريش الأكبر كان يفضل الرقة الفرنسية على الغلظة الألمانية عموماً ، ويحترق اللغة الألمانية وما يكتب بها . لكن جوته تلقى أيضاً نسخة من الناشر فتركها وأهملها ولم يعد إليها إلا في عام ١٨٠٦ ، فاهتم بها ، بل وترجم إلى الألمانية الحديثة جانباً منها . وبدأ الاهتمام العظيم بالنييلونجريد وبالبطل زيجفريد . فظهرت ثلاثية مسرحية بعنوان « بطل الشمال » من تأليف لاموت فوكيه من عام ١٨٠٨ إلى عام ١٨١٠ . وفي عام ١٨٣٤

نشر راوباخ تراجيديته « كنز النيلونجن » . ثم نشر جايل ملحمته « رحلة الملك زيجورد » عام ١٨٤٦ . أما عام ١٨٥٣ فهو عام مشهود في تاريخ مسادة النيلونجن ، فيه نشر الشاعر الموسيقى الفرز ريشارد فاجنر رباعيته « خاتم النيلونجن » - « ذهب الراين » - « الفالكيرة » - « زيجفريد » - « غروب الآلهة » . وفي عام ١٨٦٢ نشر الأديب الألماني العظيم فريدريش هيل ثلاثيته المسرحية « النيلونجن » . ثم نشر فيلهلم يوردان عام ١٨٦٩ ماحمة باسم « النيلونجن » وفي عام ١٩٠٩ نشر باول ارنست تراجيديا باسم « برونيهلد » ، وفي عام ١٩١٨ نشر الأديب نفسه تراجيديا ثانية باسم « كريمهيلد » . وفي عام ١٩٤٣ ألف ماكس مل دراما اسمها « النيلونجن » ، وفي عام ١٩٥١ ألف الأديب نفسه تراجيديا اسمها « محنة النيلونجن » .

أمثلة من النيلونجنيلد مترجمة من اللغة الألمانية القديمة

يبدأ النشيد هكذا :

« المغامرة الأولى » :

لقد حكيت لنا في أخبار قديمة عجائب كثيرة
عن أبطال مغاوير ، وعن بطولات عظيمة ،
عن أفراح واحتفالات ، وعن دموع وآهات ،
فاسمعوا عجباً عن نزال الرجال الأفذاذ .

شبت في البورجوند صبية كريمة

لا مثيل لجمالها في البلاد جميعاً

اسمها كريمهيلد : لقد كانت امرأة حسناء .

من أجلها مات أبطال كثيرون .

وكان حرياً بالبنت الحبيبة أن يسعى لحبها المحبون .

أحبها الكثيرون من الأبطال المغاوير ، ولم يكرها أحد .

كانت ذات جسم كريم ، جميل جمالا لا حدود له ،

وكانت فضائل العذارى حليتها .

كان يعولها ثلاثة ملوك كرام أغنياء ،

جونتر وجرنوت الرجلان الحميدان

وجيزلر أصغرهم ، ذلك الفارس المختار :

كانت الفتاة أختهم ، وكانوا هم أوصياء عليها :

كان السادة كراماً ، ذوى حسب رفيع ،

وذوى قوة وجرأة بلا حدود ، كان هؤلاء الأبطال خيرة

أهل البورجوند . والبورجوند اسم بلادهم :

وكانت لهم أعمال عجيبة في بلاد « اتسل » :

كانوا يقيمون في « فورمس » على الراين بقوتهم :

وكان يخدمهم في بلادهم كثير من الفرسان المغاوير

بشرف جدير إلى نهاية حياتهم .

ثم ماتوا في آخر الأمر نتيجة صراع امرأتين كريمتين :

وكانت أمهم ملكة غنية جريئة القلب اسمها السيدة « أوته »

وكان أبوه ، ويدعى دنكرات ، هو الذى أورثهم الملك

بعد وفاته ، وكان رجلاً قوياً ،

نال في شبابه شرفاً كثيراً عظيماً :

كان الملوك الثلاثة ، كما ذكرت

ذوى قدرة كبيرة . وكان ينضوى لهم كذلك

أحسن الأبطال ، الذين قيل عنهم

لأنهم كانوا أقوياء شجعان لا يترددون في أعنف

المعارك » :

أما المغامرة السادسة فتصف رحلة جونتر إلى

ايسلاند لطلب يد برونيهلد . وما كان ينبغي أن يذهب

البورجوند إلا في أبهى حلة . لهذا التمس جونتر من

أخته كريمهيلد أن تقوم بمهمة إعداد حلل المسافرين :

فقامت بالمهمة خير قيام . ودعت أخاها جونتر ومن

معه وبدأت العمل :

« وبعد وداع جميل ، انصرف الأبطال :

فاستدعت ثلاثين من الفتيات

نادت عليهن الملكة كريمهيلد من حجرتها ،

وكن ذات مهارة وبراعة في مثل هذا العمل .

حرير عربى أبيض كالثلج

وحرير من ززمنك أخضر جيد كالبرسيم
رصعوه بالأحجار الكريمة . فكانت أثواباً حسنة .
فصلتها بنفسها كريمهيلد الفتاة الرائعة .

واتخذت البطانة من جلود الأسماك الغريبة

التي يدهش الناس لكثرة ما جمع منها ،
وغطيت البطانة بالحرير ، وهكذا أعدت الثياب .
وما أكثر ما قيل من العجب عن هذه الثياب البراقة .

من مراکش ومن ليبيا جلبوا

أحسن حرير على وجه الأرض

يليق بآل الملوك ، بكميات كبيرة .

فقد أرادت كريمهيلد الجميلة أن تبين نبل احساسها .

ولما كان الهدف هو سفارة رفيعة

فقد لاحت لهم التوشية بفراء النمى غير لائقة .

ووشوا الناحية العلوية بمخمل أسود كالكحل

يليق بالأبطال المغاوير في الاحتفالات العظيمة .

فتلاأت الأحجار الكريمة على الذهب العربى .

ولم تبخل الفتيات بالجهد فقط .

وتمت الثياب في سبعة أسابيع .

كذلك أعدت أسلحة الرجال الشجعان في هذه المدة .

وتحكى المغامرة الثالثة والثلاثين عن المذبحة الرهيبة

التي أقامها البورجوندى في قاعة الملك اتسل عندما أتاها

دنكفارت أخو هاجن بنجر إبادة من كان معه من

الرجال جميعاً على يد الهون .

قال هاجن : « يدهشنى جداً

أن يتهامس رجال الهون هنا .

لعلهم يتمنون التخلص من الرجل الذى يقف بالباب
والذى أتى البورجوندى بالخبر الشوم .

لقد سمعت منذ زمن طويل كريمهيلد تقول

إنها لن تقوى على تحمل ما فى قلبها من ألم طويل .

فلتشرب فى ذكرى المرحوم ولنضحى بنبذ الملك .

وليكن أمير الهون الصغير أول القتل .

وسدد هاجن ضربة إلى الصغير أورتيب

فتفجر الدم وانساب من السيف على يديه

وطار رأس القتل فاستقر فى حجر الملكة .

وجرى تقتيل كبير هائل فطبع بين الرجال .

ثم وجه بعد ذلك ضربة إلى مربى الصبي

عاجلة بيديه ، مربى الصبي الذى كان يقوم على أمره ،

فتدحرج رأسه من المنضدة إلى الأرض .

وما أسوأ الجزاء الذى أوتيه المربى !

ولمح على مائدة اتسل العازف على الكمان :

فعاجله هاجن فى ثورة غضبه

بضربة قطعت يده اليمنى على قوس الكمان وقال له :

« جزاء سفارتك إلى بلاد البورجوندى » .

فقال فربل عازف الكمان : « واأسفى على يدي ،

ماذا فعلت بك يا سيد هاجن فون ترونيه ؟

لقد أتيت بحسن نية إلى بلادكم بلاد السادة .

وكيف أخرج الآن من الأوتار النغم ، وقد فقدت يدي ؟

ولم يعبأ هاجن بما إذا كان هذا سيستطيع العزف أو لا

يستطيع .

وتقدم ينزل فى البيت الفظائع العنيفة

برجال اتسل ، فقتل منهم الكثير .

وأتى فى البيت على عدد عظيم منهم .

أحاديث خيالية لوالتر سافيدج لاندور

بمستلم
الدكتور نظمى لوقا

١ - حياته

التأبد صفة تلازمه ولو لم يكن التأبد اسماً له في وثيقة ميلاده (سافيدج). فقد عاش فرداً متفرداً أقرب إلى حياة الأوابد، لا تخلو سوراته من ضراوة، في خصوصيات معيشته وفي الرأي والسياسة والفن على السواء..!

كان مولده في «وارويك»، في الثلاثين من شهر يناير سنة ١٧٧٥، أى في مثل اليوم الذى أعدم فيه الملك شارل الأول، وفي السنة نفسها التى اندلعت فيها حرب الاستقلال الأمريكى. وهى آية أو أرهاص بولادة إنسان يعتبر جورج واشنطن بطله المبرز، ويبغض الملوك أكثر مما يبغض سائر طوائف الناس!

وأسرته من الطبقة الوسطى العليا المثقفة الميسورة الحال. فوالده طبيب تخرج في أكسفورد ومارس الطب في وارويك، قلب إنجلترا النابض والإقليم الذى ولد فيه شيكسبير، وأمه أيضاً من بنات الطبقة الوسطى العالية ذات الثراء والمحدد القديم. وهى الزوجة الثانية لأبيه، وهو بكر أبنائها، وقد أوصت له بكل ثروتها فأعفاه ذلك منذ باكورة شبابه عن التماس عمل يتكسب

منه. ولئن قيل «رب ضارة نافعة»، فالأحرى في هذا المقام أن يقال «رب نافعة ضارة»! لأن هذا اليسر المبكر حرمه التنظيم والتزام المنهج والتقييد بالأصول التى تفرضها كل مهنة على من يمارسها طلباً لأسباب الرزق والنجاح المادى. وبذلك كتب عليه أن يظل طيلة حياته رغم عبقريته الضخمة «تلميذاً أو طبيباً»، أى طالب حكمة وفن ومعرفة في رحاب آلهة الأولمب، ولم ينتقل قط من مرحلة التحصيل إلى مرحلة الممارسة والاحتراف - على حد تعبير هافلوك إليس -

ومن دلائل تفرد ولا مرأ أنه ولد ونشأ في عالم هو منه على طرفي نقيض في معظم الأحيان ومن معظم الوجوه: أسرة محبة له تدله وتبذل له المال عن سعة، ثم ميراث كبير جنبه متاعب السعى والارتزاق، فضلاً عن بنية مفرطة القوة والحيوية. ولكن الدنيا والنظام الاجتماعى اللذين أغدقا عليه هذا الاغداق كله لم يظفرا من أحد من الكتاب بمثل ما ظفرا به من سافيدج لاندور من أفانين الزراية والتحقير، فقد عاش حياته كلها نصيراً متحمساً لجميع المتمردين والثائرين من شتى الأجناس وفي شتى الميادين.

يتمتع بها كبار الأساقفة في بريطانيا ، وإن مال إلى مناهج في علاج تلك الأدواء أقرب إلى الرحمة ، وليس من بينها الشق على كل حال !

وتغيرت أراؤه في الجمهورية أيضاً ، وجنح إلى الاعتقاد بأنها لا تصلح لجميع المجتمعات ، فكتب إلى المفكر الأمريكي امرسون في سنة ١٨٥٦ يقول إن جمهورية كجمهوريةكم تثير مقتي واشمئزى ، لأنها تمارس ديموقراطية متفسخة ، وكل متفسخ مترافق يفسد بنية الأمة والدولة كما تفسد الآلة بالتفكك بين أجزائها وتراخيها . ولم يكن يقتصد في اعجابه بتوماس بين محط أصنام الأفكار التقليدية السائدة وصاحب الأسلوب الإنجليزي المتين الذي يسلكه في نظره إلى جوار جولدميث .

أما رأيه في الجماهير فيلخصه بيتان له شهيران :
« أمقت الغوغاء ، وإن كنت أطيق

جمعاً من الناس يبدى رأيه . . ولكن بلا ضوضاء »
وفي سن الثالثة والثلاثين كون فرقة سلاحها على حسابه وتوجه بها إلى أسبانيا لمساعدة الأسبان في طرد الفرنسيين الغزاة سنة ١٨٠٨ . . فكان أشبه بدون كيشوت إنجليزي في أرض دون كيشوت الأسباني العتيق ! وسرعان ما تبددت أحلامه كسلفه الأسباني ، وعند أول صدام تبخرت فرقته من الهوة أمام نيران الفرنسيين المحترفين المدربين ، وكاد يقع شخصياً في الأسر . . وسرعان ما اكتشف في الملك فرديناند الأسباني طاغية اسوأ من الفرنسيين الغزاة يسوم شعبه اسوأ نظم الحكم الغاشم ففارق البلاد ورد إليه براءة رتبة الكولونيل بخطاب تنديد ناري !

وهكذا ظل لاندور إلى ختام حياته : فارس الحرية الحقيقية لا يقبل فيها مغالطة ولا مساومة ، وظل أبطاله الخياليون كماة الحرية في جميع العصور . ولكنها الحرية التي لا تيسخها الدهماء باسم الديموقراطية ، بل الحرية

وقد كان هذا ديدنه منذ بواكير صباه . فبعد أن تعلم في مدرسة « رجي » الشهيرة أوفده والده إلى جامعة أكسفورد التي تخرج فيها من قبل ، ولكن الجامعة العتيقة طردته من رحابها في سنة ١٧٩٣ بسبب آرائه الجمهورية المتطرفة ، وله من العمر يومئذ ثمانية عشر عاماً ، وهزيم الثورة الفرنسية في تلك الفترة يلقي الذعر في قلوب الملكيين جميعاً في سائر بقاع الدنيا ، بعد أن أنتت المقصلة في باريس على رقاب الملك والملكة وزهرة النبلاء بالآلوف . . . وكان شاعره المفضل في مدة دراسته الجامعية وما قبلها « ميلتوت » شاعر الجمهوريين وزميل كرمويل ، وعدو النظام الملكي في بريطانيا الذي أقض مضاجع الملكيين أمداً طويلاً بنثره وشعره على السواء .

ولا ينبغي أن يذهب بنا الظن إلى تأييد لاندور للفوضوية أو التطرف في المذاهب الاجتماعية ، فهو لم يكن على غرار الشاعر شيللي مثلاً في مناصرة مذهب جوردين ، بل كان منحاه الأساسي فردياً متطرفاً داخل إطار النظام الاجتماعي السائد ، وجمهورياً مع المحافظة على الملكية الفردية والنشاط الفردي الحر في عالم الاقتصاد . فهو ضد السلطة التي تقيد حرية الفرد الممتاز سواء كانت هذه السلطة ملكاً أو نظاماً اجتماعياً شمولياً أو سلطة كنسية ، بل النظم - في رأيه - ينبغي أن تخدم حرية الفرد :

ومن طرائف ما يروى عن صباه أثناء دراسته الثانوية أنه نادى جهرة بأمنيته الأثيرة ، ألا وهي قدوم الجمهوريين الفرنسيين غزاة إلى إنجلترا كي يشتقوا ملكها بين لصين كبيرين ، أحدهما كبير أساقفة كنتربري ، كي يحكم إنجلترا بعد ذلك رجل حصيف ممتاز العقل والضمير من طراز كرمويل !

ولم يفارقه هذا التطرف حتى آخر أعوامه التسعين ، حين كتب مندداً بالحبوس والإيرادات الضخمة التي

التي يقوم على صيانتها حكم الصفوة الممتازة عقلياً وخلقياً فهو حر وجمهوري ، ولكنه أرستقراطي في طريقة الحكم أرستقراطية فلسفية لا مراة فيها ، ويرى الملكية المستبدة والديمقراطية الغوغائية طرفين يمثلان رذيلة السياسة ومحنة الحرية الحققة .

وهو أيضاً عدو الأحزاب ، لأنه عدو «القطعان» ، والأحزاب في نظره صور من نظام القطيع الذي يحجر على حرية الفرد الممتاز في تفكيره ويقرر « أن كل عضو في حزب يحكم على نفسه بالعبودية ، ولئن بدأ حزبيته بالحماسة لفكرة ما ، فلا بد أن ينتهي بالغفلة والانقياد ! » وفي سن السادسة والثلاثين تزوج ، ولكن زواجه جاء مناقضاً لمفهوم الزواج القويم في نظره ! فهو القائل في بعض كتاباته : « إن الموت ذاته أقل خطورة وجدية من الزواج . . فالموت ليس ضربة تنزل بالمرء ، وإنما هو محض توقف عن الحياة . أما الزواج فيفتح الباب أمام عدد هائل من الأجيال كى تبرز إلى الوجود ... ولكن قائل هذا الكلام ما إن شاهد في حفل راقص فتاة مليحة حتى هتف « ويايم الله هذه أملح فتاة في القاعة ! ولأتزوجها ! » وإن هى إلا أسابيع قلائل حتى كان قد تزوجها فعلاً . وهى لا تعدو أن تكون حسناء ريفية عادية في كل شئ ، أحدث منه سنّاً بكثير ، ولا تصلح على الإطلاق رفيقة حياة لعبقرى من طراز لاندور ! وما أكثر ما عبرته فيما بعد بفارق السن بينهما أمام أهلها ! واضطر بعد ثلاث سنوات من الزواج إلى الرحيل عن إنجلترا في زورق لصيد المحار حتى يباعده بينه وبينها بأسرع وقت عازماً على الافتراق عنها فراقاً أبدياً . ولكن الاتصال عاد بينهما فيما بعد على دخن ، وظلت المتاعب والمنغصات تلاحقه منها سنوات طويلة ، إلى أن أراحه الموت في النهاية ! وهكذا عاش منذ سن الأربعين تقريباً في مهجرة بايطاليا معظم الوقت ، وكلما تقدمت به السن ازداد

شبهه بالأسد شكلاً وصوتاً وصولاً وضراوة وتكبّراً : وجهه مستدير ، وشعره كاللبد ، وعينه الواسعتان يكاد ينبعث من نظراتهما شرر مادي ، وصوته كالزئير ولهجته ضارية رهيبية ، وسوراته التي لا تؤمن في أى لحظة تنذر بشر مستطير ، وآراؤه في شتى الأمور متطرفة ليس بينها اتساق ، وليس يعينه في شئ أن يكون فيما بينها أشد التناقض ، فكل رأى عنده يمثل لإرادة مستقلة بنفسها تستمد قيمتها من صدورها عنه ! وأما ضحكاته فأشبه شئ بغضبه : انطلاق بركاني مزلزل يهز به بدنه كله حتى لتدمع له عيناه . . . فهو في جميع أحواله مبرق مرعد ، ينطق كل شئ فيه بالقوة الجبارة والابهة . . وكل هذه الصفات فيه طبيعية على ضخامتها لا زيف فيها ولا تكلف ، فهو أقوى وأعظم من أن يتكلف لأحد شيئاً يخالف سمته . . :

ولقد وصفه « لاي هنت » وصفاً موجزاً بديعاً حين قال « ما أشبهه بسنديانة جبلية تنبت الزنابق ! » فهو شديد الرقة مع الأطفال يحب صحبتهم ويسايرهم ويلهو معهم ويضحك كأنه واحد منهم . . . وأما حبه للحيوانات والأزهار فلا يوصف . وكان أحب حيوان إليه الكلب . ومن طرائف عشقه للأزهار أنه غضب ذات يوم على طباخه الغني فألقى به من النافذة إلى الحديقة ، وفي اللحظة التالية شوهه مطلاً من هذه النافذة التي يرقد تحتها الطباخ المصاب بما لا يعلمه إلا الله من الرضوض ، وأخذ يصيح بصوته الجمهورى في أسى وجزع شديدين : « ويحى ! لقد غاب عني أننى زرعت أزهار البنفسج في هذا المكان ! » .

أما النساء فكان شديد التهذيب معهن - كما ينبغي للسيد المهذب الأصيل - وينظر إليهن على الأرجح نظره إلى سلالة رفيعة من الأزاهير !

٢ - أدبه

الغموض والاندفاع الذى يفسد التوازن . فكأن كل عمل يخرج من سن قلمه صرح من المرمر كتلك الصروح التى عرفتها روما فى عصرها الزاهر . ويبدو ذلك فى شعره وفى نثره على السواء .

ولعله من القلائل الذين أوتوا موهبة فذة فى النظم والنثر معاً . ولعل أشبه الناس به فى هذا سلفه العظيم ملتون الذى دانت له الموهبتان وكان مثلاً يحتذى لاندور منذ يفاعته . وليس من المصادفات أن الشبه بينهما يمتد إلى قوة الشخصية والرفع الأبنى والصرامة ومناصرة الحرية والاعجاب بالبطولات الأخلاقية . . وعدم التوفيق مع النساء بعامه وفى الحياة الزوجية خاصة .

ومن آيات تفردته فى زمنه وأتمته على نمط لا يسهل أن يتكرر ، أنه عاش فى عصر زاخر بكتاب كبار منهم والتر سكوت ووردسورث وكولريديج وهازلتي ، وصار لكل منهم أتباع ومدرسة ومقلدون . أما هو - على شموخ عظيمته ومكانه وظفره بتقدير أعظم . معاصريه - فعاش ومات بلا مدرسة ولا حواريين ولا مقلدين .

ولوالتر سافيدج لاندور نقد أدبي غزير ، وهو فى نقده ينتمى إلى مدرسة ازدهرت قبل ظهور « سانت بييف » و « تين » وجددت شباب النقد . وأهم ما يوجه إليه عنايته فى النقد بما يتصل بالألفاظ والعبارات والأسلوب ، مع ميل إلى اللذع وتشديد النكير . . . وتغافل عن مواطن القوة والجمال الحقيقية . فهو يقول مثلاً عن « ويلهلم مايستر » لجوته إنها « مقرزة » . وأما والتر سكوت فكان يسميه « كاتب حانات البيرة » . . وإن كان فى أواخر حياته قد أطرى قصصه اطراء كبيراً وصار يقرأها بلذة عظيمة . وأما تشالز لام فكان يعجب به كثيراً ، ورثاه عند وفاته بقصائد من أجمل أشعاره . فى حين لم يظفر كولريديج منه إلا بتقدير غير حماسى : ولعل أحب الشعراء من معاصريه إلى نفسه « كيتس »

هذا المعمر المتفرد بنفسه وآرائه وأدبه عاش طيلة عصر الرومانسية فى إنجلترا من غير أن يغمس ، بل ومن غير أن يشارك فيها ، وربط بتاريخه الطويل بين انحسار الكلاسية هناك فى القرن الثامن عشر وبين نهضة للقرن التاسع عشر الذى شهد البحث عن معيار جديد يرد إلى الأدب والحياة الأدبية توازنهما . ومن علامتهم كبريائه أنه لم يحاول قط السعى إلى الشهرة ، مكتفياً بالتقدير والاحترام المتأخرين اللذين ظفر بهما من جانب قلة مختارة . ولا عجب فى ذلك ، فهو فى حياته كلها يتنادى - كما أشرنا آنفاً - بأن الصفوة الممتازة وحدها يقام لها وزن فى الذوق والفكر والسياسة . وهو فى كل ما يمارسه من الأدب حريص على تحرى الكمال مع تحكم شديد وسيطرة على جراح العاطفة والالهام . ولئن كان الماضى المحيد مصدر وحيه غالباً ، إلا أنه يعالجه بحجارة متوقدة وذهن عبرى ، فكأنه يعيد خلق أبطاله القدامى فى إطار الحاضر ، وبمنظرة لا تتحول عن المستقبل وما ينشده فيه للبشرية من ألوان الكمال والسمو . .

ولعل الحائل الأكبر بينه وبين الجمهور العريض ، بعد قلة ثقته بذلك الجمهور وارتياحه بذوقه وقدراته ، أنه لم يكن يستقى الهامه من مشاعر سواد معاصريه ، بل من روح مثل أعلى فى عصر الأقدمين الذهبي . فالفكر أوضح فى هذا الالهام من دوافع العاطفة والوجدان . وجانب المعرفة والحكمة أرجح فى ثمرات فنه من المشاعر البسيطة المنطلقة كما يعهدا سواد الناس . فهو أديب حكيم أقرب إلى الفضائل الرواقية فى الشكل والمضمون . وما أبعد ذلك عن روح عصر صار فيه جمهور القراء خضماً هائلاً بعيداً عن دسامة القوام ورسائنه .

ومن كان هذا شأنه لا بد أن يكون حريصاً على الوضوح والتناسق فى الشكل والصياغة ، وعلى الجزالة والفحولة فى الأسلوب ، وعلى تنقية عمله من شوائب

رحلة للحكمة والاعتبار وامن النظر وتهذيب العقل ،
ثم لا شئ بعد هذا لمن يطلب بعد هذا كله شيئاً آخر . !

٣ - الأحاديث الخيالية

والحادثات الخيالية تكاد تكون نسيج وحدها في
الأدب الإنجليزي ، ومن أبرز النماذج في بابها في الآداب
القديمة والحديثة كافة بوجه عام . وهذه الحادثات
الخيالية اقترنت شهرة والتر سافيدج لاندور الباقية على
الزمن ومكانته المتفردة في أخلاق الناس .

وهذه الأحاديث يتضمن مادتها فواصل من مناظر
والتقاءات تعتبر شذرات من قصص تاريخي أو مسرحيات
لو أن مؤلفها اتجه إلى كتابة شئ من هذا القبيل . . .
ولكن تعوزها صفة المتابعة أو الاستمرار التي يتميز بها
كل فن منظم على وجه العموم . وأكبر ما تتميز به من
خصائص هي سر الاهتمام الشديد الذي تثيره لدى
القارئ المدقق أنها تميظ اللثام عن خفايا النفوس والتقابل
بينها تقابلاً يكشف عن وجوه التباين الجوهرية فيها .
ويلمح القارئ المدقق أيضاً تياراً تحليلياً سيكولوجياً باعته
عند المؤلف ولا شك الفضول الأخلاقي والفلسفي
وإدراك عميق لاتساع الدنيا للنقائص من شتى الأنواع .

وسافيدج لاندور لا يفتأ يصدر في ثنايا الحادثات
أحكامه ولا يتردد في الانحياز بحماسة وحمية إلى جانب
دون جانب ، فتأتي هذه الصور الفنية الخيالية زخرة
بانطباعات وآرائه في مختلف شئون الحياة وقيمها ومناهج
سلوك الناس فيها . وليس من النادر أن يصل في بعض
هذه الأحكام إلى الحدة في التعبير والعنف الشديد في
الانحاء باللائمة أو الحماسة المحلقة في التأييد والتحجيد
والاعجاب ، مع شئ خفيف من الفكاهة الساخرة بين
الحين والحين .

إن كل محادثة تبعث إلى الحياة قطبين من أبطال
الأقديمين أو مشاهيرهم بصفة بارزة من صفات الطباع

الذي وصفه بأنه أعلى شعراء زمنه قدراً وأرخصهم قديماً .
فلا يفضل من بعض نواحيه أحد من شعراء الإنجليز
قاطبة سوى شكسبير . وأما لورد بايرون فكان نصيبه
منه الازدراء الشديد ، وإن كان على بينة من قوة
شاعريته في بعض المواطن ، ويبدو أن اصطحاب
وجدان بايرون في آفاق عاطفية متمردة على القيم الفاضلة
أنحط لاندور المحتشم الوقور . ولكن عندما قضى
بايرون نحب مدافعاً عن قضية من قضايا الحرية كتب
لاندور مرثية من أبلغ مرثيه تحية لاستشهاده . ومع أن
شيلي عاش في يزا بايطاليا حقبة أقام فيها لاندور بتلك
المدينة نفسها إلا أنهما لم يلتقيا قط ، رغم اعجاب كل
منهما بشعر صاحبه . ومرجع ذلك إلى شائعات سوء
التي أحاطت بسلوك شيلي فنشرت منه موطنه الجليل !
ولاندور في نقده ، وفي شعره ، وفي نثره الذي
يتدفق بالشاعرية والقوة والرصانة كاتب لا يوصف
بالسهولة أو الخفة ، فهو مهيب ، جليل ، وعز في
بعض الأحيان كالجليل المعشب الذي تجلله الثلوج وتقوم
على جانبه وسفوحه المروج والغابات .

وفي مجاله المحدود يعتبر فناً كبيراً ولا شك ،
إلا أنه خارج مجاله يفتقر إلى القدرة المعمارية التي تمكنه
من حفظ التناسب بين أجزاء عمله . وهذا أكبر الفارق
بين الصروح المشيدة وجبال الطبيعة التي لا يحدها نسق
معين .

إن كتابته تتدفق بالقوة ، وتفيض بأوصاف
الحيوية وتحليل الطباع ، ولكنها خالية من الحركة
والأحداث . فلن يجد القارئ المتعجل فيه « عقدة »
ولا « حبكة » ولا « بؤرة اهتمام » محددة . إن القارئ
مع لاندور العظيم في نزهة جبلية أو خلوية على الأقدام
ليست لها غاية وراء الرياضة ذاتها ، فليس له أن يتوقع
منه « مفاجأة » أو « نقطة انتهاء » تعتبر بيت القصيد
أو خاتمة المطاف التي شد إليها الرحال . فهو رفيق في

والأخلاق . وقد يتفق عصرهما وحضاراتهما أو لا تتفقان ، إلا أنه شديد الحرص على إبراز بنسأ الشخصيتين وظروف زمانيهما وثقافته عصريهما أشد الإبراز ، ثم يدور بينهما الحوار الذى يكشف عن الدوافع والكوامن ، ويلقى الضوء على اختلاف تكوينيهما النفسى والحضارى ، ويلقى الضوء أيضاً — بطريق غير مباشر — على مشكلات العصر الحاضر ، وعلى العبرة الباقية للإنسان عموماً أياً كان عصره وموطنه بابرار القيم والمعايير الأخلاقية التى هى لباب كل فعل وكل تحليل .

وأهم ما يتميز به فن لاندور تلك القدرة الخارقة على إبراز خصائص الشخصيات وخصائص حضاراتها وثقافات بيئتها بقوة تبهز العقل ، مستعيناً بأحداث ونوادير تبلور فيها تلك الخصائص بصورة أخاذة نافذة إلى الصميم تغنى عن كل إطالة ووصف شمولى . وهذا جانب من الفن التصويرى الرفيع الذى لا يتأقى الإبداع فيه لمعظم الكاتين ، وإليه يرجع سر الإعجاب الشديد بلاندور .

وأسلوبه فى ذلك كله فخم جزل موسيقى يتدفق بطاقة شعرية باطنة تغنيه عن إيقاع الشعر المنظوم كما يألفه الناس ، وبذلك استحق عن جدارة لقب « أشعر النافرين الإنجليز » ، مع اقتدار عظيم على اختيار الكلمة السديدة المحكمة الموجزة التى تغنى ما لا تغنيه المطولات فى النفاذ إلى لباب الشخصية فى مجموعها كله ، سواء فى ذلك جانب الانفعال أو جانب المنطق أو جانب الأهواء .

إن هذا الكاتب شاعر فى صميم تكوينه يتفجر بطاقات ثورية فى لغة قوية شديدة العراقة والرصانة ، ويوجه عناية كبرى لتقد الطبيعة البشرية سواء منها ما يتمثل فى الأدب وما يتمثل فى الشخصيات التاريخية الفذة . فهو ناقد الحياة فى الفن وفى الطبيعة . وهو قبل

هذا وذلك ما يسميه الشاعر براوننج « شاعر درامى عظيم فى قالب نثرى » . وأظهر ما تتجلى قوته وخصائصه الفنية فى المحادثات الخيالية التى كتبها فى أزهى وأقوى وأخصب سنوات النضج من عمره الطويل . وقد تخير لبطلتها حشداً ضخماً من الشخصيات التاريخية المتباينة الألوان والطباع . فرى هانيبال غازى روما يحمل على صدره جسد عدوه القائد الرومانى الباسل ماسيلوس وهو مختصر . ونرى أبيقور تتساقط عبارات الحكمة من فمه ممزوجة بالقبلاط وهو يتحدث إلى صديقاته الحسان من تلميذاته فى الحديقة المشهورة خارج أسوار أثينا . أو نسمع بياتريس تتلقى القبلية الأخيرة من عاشقها الشاعر دانتي وتعلق على تلك القبلية فى أسى مومج . أو نرى كاترين بعد أن قتلت زوجها القيصر تحاور صديقة لها عن حكمة الحياة والسياسة وشهوات الدنيا !

ومما يجدر بالذكر أن لاندور يملك ناصية فنه على الخصوص فى الأحاديث القصار ، حيث يتحول الإنجاز والتركيز إلى طاقة شعرية متبلورة ، فاذا بالقطعة الأدبية أشبه بتمثال بديع من البرونز الذى شكلته نار العاطفة المتأججة فصارت له غدوبة اللحن الموسيقى لشدة انسجامه وصفاء تركيبه .

ومعنى هذا أن الفن الدرامى فى هذه الأحاديث فى « ساكن » وليس فناً « متحركاً » . أى أنه ستاتيكى وليس ديناميكياً . فلا تطور فى الأحداث ، وإنما هو موقف درامى محدد المعالم ، تلخص فيه حياتان حافلتان فى أعماق حالاتهما .

وكثيراً ما قيل عن لاندور ودراياته القصار هذه أن طبيعته « الأولمبية » تجعله لا يرى فى مستوى المسامطة إلا من ارتفعوا من البشر الفانين إلى مستوى الأرباب مثله ، أما الطبيعة البشرية العادية فلا يعرف عنها شيئاً ، وهذا سر نفوره أو تجاهله لها فى كتاباته ، وهو أيضاً سر تحبط حياته الشخصية فى معاملاته مع البشر العاديين ،

حتى زوجته وأصحابه وشركاؤه في المصالح المختلفة .
وسر تحبته في اختيار زوجة أبعد ما تكون عن التجاوب
معه من جميع الوجوه . وسر ضيق الناس بكبريائه غير
الطبيعية بالنسبة لهم ، وحقيقته هضاً لهم غير الطبيعية
بالنسبة له . فالتفاوت بينه وبين عامة الناس تفاوت
ضخم في الطبع وفي « الحجم » معاً . . !

وقد ظل لاندور يكتب الأحاديث الخيالية على مدى
عشرات من السنين ، حتى قبيل وفاته في سن التسعين ،
فبلغ عددها مائة وخمسين . وبعض ما كتبه بعد الثمانين
من العمر أذهل كاتباً عظيماً مثل كارلايل حتى لقد أبى
أن يصدق أن ذلك الفحل المسن كتبها في تلك الفترة من
عمره ، وخالها عملاً قديماً يرجع إلى ما قبل سنوات
طويل ، فهي « أشبه بتجالد كرامة الرومان ، تسمع في
أسلوبها وبنائها وتبادل الأفكار فيها مثل وقع السيوف
على الخوذات الفولاذية ! » .

والواقع أن لاندور كان يعتبر الأحاديث والمحاورات
أنسب الأشكال الأدبية للأعمال الفنية العظيمة . ويضرب
مثلاً لذلك بأفضل ما كتبه هومر وملتون وأفلاطون
وشيرون ، لأن ذلك الشكل الأدبي يتيح للأفكار
أقصى قوة في التعبير ، وأعظم فرصة للإيضاح والتفسير
وبيان أوجه المخالفة والحجج المؤيدة والمفندة من كل
جانب .

وينبغي ألا يعزب عن بالنا أن لاندور لم يكن
مؤرخاً ، بل أديباً فناناً ، ولذا يبيع لنفسه التصرف في
أحداث التاريخ كى يتيح أكبر فرصة ممكنة لخدمة
غرضه والنفاذ إلى ما يريد إبرازه من المباني . ولذا قد
يلتقى في الحديث من لا يمكن أن يلتقى بالفعل لاختلاف
زمانيهما ، وقد يقع من الأحداث ما لم يسجل التاريخ
وقوعه إطلاقاً . إلا أن ما يفترضه ذريعة لتصوير
شخصه على أقوى صورة ممكنة تكشف لنا طبائعهم
كما لا تكشفها لنا كل أحداث الواقع . وقد كتب

حاشية مهرها بتوقيعه على أحد تلك الأحاديث - وهو
حديث كاترين قيصر روسيا بعد مقتل زوجها
بتدبيرها - قائلاً ما نصه : « ليس من الضروري أن
نحيط عامة القراء علماً بأن كاترين لم تكن حاضرة
مصرع زوجها حقاً . وليس من اليسر أيضاً أن نصدق
بمحضور كليمنسترا مصرع زوجها على عهد الإغريق :
ولكن ههنا نحن كتاب الدراما عموماً ليس الواقع ، بل
الطباع » .

وفن لاندور في هذه الأحاديث قائم على عمق
التصوير مع الاحتشام في العبارة والاقتصاد في اظهار
الانفعالات ، إلا أنها على أشد ما يكون من الإحتدام
تحت غشاء الوقار الظاهري ، فلا بد للقارئ كى يدرك
جمالها وروعها الفنية من استخدام كل حواسه وقدرته
على التخيل والمعايشة والمعاناة الجادة المخلصة ليصبح في
جو الحديث الحقيقي ، وأن يكون على دراية سابقة
بالشخصيات ودورها التاريخي حتى يفهم مرامي حوارها .
كل حديث إذن لوحة حية . ولكنها لوحة قصيرة
المدى ، تتلخص فيها « أنصب » لحظات الشخصيات
من جهة المستقبل ، وأحفلها بآثار ماضيها ، وأزخرها
بحكمة وجودها كله .

٤ - نمط من الأحاديث الخيالية

يذكر التاريخ أن بطرس الأكبر - مؤسس الدولة
الروسية الحديثة كما كان يدعى ومخرج الروس من
البداوة إلى الحضارة بالمعنى الغربي المستحدث - أمر
بإعدام ابنه الأكبر ألكسيس الذى كان على نقيضه في
الشمال والشيم . وفي هذا الحديث الخيالى يصورها
سافيدج لاندور في ذلك الموقف الدرامى الهائل صورة
تبرز أعظم خصائص كل منهما على أتم ما يكون التقابل
بين سمات الطباع وعناصر التفكير والأخلاق :

بطرس الأكبر وابنه ألكسيس
بطرس : وهكذا - بعد فرارك من بيت أبيك -

عدت مرة أخرى من فيينا : فهل تواتيك
الجرأة حقاً بعد هذه الإهانة أمام أنظار
أوروبا كلها على أن تمثل أمامي ؟

الكسيس : أى إمبراطورى ووالدى ! لقد أتواى إلى
حضرة جلالتك لا بناء على رغبتى الخاصة :

بطرس : أصدق قولك هذا تمام التصديق . .

الكسيس : ما كنت لأغضب جلالتك .

بطرس : أى أمل كان يحدوك أيها المتمرد فى فراك
إلى فيينا ؟

الكسيس : الأمل فى السلام والعزلة للنجاة بحريتى
الخاصة والأمل فى الأمانى والسلامة ،
والأمل قبل هذا كله فى ألا أسئ إلى
جلالتكم مزيداً من الاساءة .

بطرس : لقد ظفرت بتحقيق هذا الأمل الأخير ،
فهل كنت تتخيل أن شقيقى عاهل النمسا
كان عسياً أن يستبقيك فى بلاطه . . .
تكلم !

الكسيس : لا يا سيدى ! لقد تخيلت أنه عسى أن
يمنحنى موضعاً للملاذ والالتجاء .

بطرس : هل حملت معك إذن شيئاً من المال ؟

الكسيس : قطع قليلة من الذهب كل ما كان معى .

بطرس : كم كان عددها ؟

الكسيس : نحو الستين .

بطرس : إنه كان حرياً أن بمنحك وعوداً مقابل
نصف هذا المال ، فى حين أن ضعف هذا
المبلغ لا يكفى لشراء بيت أيها الجاهل
المنكود !

الكسيس : كنت أعرف ذلك ، وإن كان مولدى
لا يؤهلنى فيما يبدو لشراء بيت فى أى
مكان ، فقد كان سخاؤك يا والدى منذ ذلك

الحين يكفى جميع حاجاتى على تباين
أنواعها .

بطرس : لم أكفك حاجتك إلى الحكمة ، ولا حاجتك

إلى الواجب ، ولا حاجتك إلى الفطنة ،

أو الشجاعة ، أو الطموح . لقد رببتك

بين حراسى وجيادى ، بين طبولى وأبواقى

بين أعلامى وصواري . وحينما كنت طفلاً

لا تكاد تستطيع المشى أخذتك إلى الترسانة

— مع أن دخولها ممنوع على الأطفال

بمقتضى التعليمات — وهناك دحرجت

أمامك قنابل المدافع فوق ألواح من الحديد

وأربيتك الأسلحة الجديدة اللامعة من

سيوف وحراب ، ووخرت ظاهر يدي

إلى أن أنبتق الدم من أكثر من موضع منها

وجعلتك تلعبه بلسانك ، ثم فعلت بدمك

مثل ذلك . وفى مرحلة تالية ، ابتداء من

سنتك العاشرة ، مزجت بالخمير التى

أسقيك أياها مسحوق البارود ، ووضعت

الفلفل فى ثمرات الخوخ التى تأكلها ،

وصببت على الشام الذى تنفكه به شيئاً من

المياه الراكدة فى قيعان السفن بعد أن مزجته

بقليل من القطران الذى يقوى البنية ،

وأحضرت فتيات ليسخرن بك ويناوشنك

وهن يتحدثن بلهجة البحارة . كل ذلك

صنعتة لأزيد من بسالتك ، فما أجدى هذا

كله شيئاً . وأستجمع ذاكرتك لتسترجع

كيف كنت أفودك بنفسى قدماً إلى الشرفة

عندما كان يجرى من تحتها شق المحكوم

عليهم أو إعدامهم بالرصاصة ، وكيف

كنت أريك فى كل يوم أنصافاً وأرباعاً

من أجساد الناس ، وكنت أرسل تابعاً

أو ياوراً لحضار الرعوس إلينا ، ثم أرفع

القلنسوة السوداء من فوق عيونها وأجعلك
رغم إرادتك تحديق في تلك العيون بثبات ،
أيها النكس الجبان الذى لا صلاح لشأنه !
... والآن نعود إلى موضوع فرارك
الفاضح من القصر ، وفي فترة من السلم
والهدوء أيضاً ! لتدخل إلى صميم الموضوع
هل دعاك للقدوم عليه أخى عاقل النساء ؟
أدعاك أو لم يدعك ؟

ألكسيس : أفى وسعى أن أجيب عن هذا السؤال بغير
إيذاء أو إساءة إلى جلالته الإمبراطورية ؟
بطرس : ذلك فى وسعك . فأى إيذاء تستطيع أنت
أو كائناً من كان باللسان لمن كان على
شاكلته ؟

ألكسيس : عند لحظة توجهى إليه لم يوجه إلى دعوة ،
بل ولا أستطيع القول بأنه دعانى للقدوم
عليه فى أى وقت . وإن كان قد قال إنه
يرثى لى ويشفق على .

بطرس : مم ؟ إعقل لسانك . ولندع هذه المسألة تمر
واعلم أن العواهل لا يظهرون الرئاء لأحد
إلا حينما يريدون اصطناع الخونة . فعندئذ
تنقلب قلوبهم أرق وأخنى من الأحشاء .
لقد أظهر الرئاء لك هذا الحنون العطوف
عندما ظن أن باستطاعته النكاية بأبيك عن
طريقك . فلما وجد أباك أقوى مراساً من
مدى كيده انقلب عطفه صوب الأب ،
مندداً برعونة الابن وشقه عصا الطاعة على
والده ، وأبى كل الإباء أن يعاونه على
ما يغضب الرب . ومع هذا فلا بد أنه فى
البداية مهد لك السبيل من جانبه وإلا
لما وجدت المرأة على مغالبة حياتك
بالتطفل عليه . هيا تكلم ... فلم تكن

لديك فى أى وقت من الأوقات بدية
تسغفك للكذب ... أطلعنى على الحقيقة
بحذافيرها .

ألكسيس : لقد قال لى إننى إذا احتججت يوماً ما لى
ملاذ ألقأ إليه فبلاطه مفتوح أمام وجهى .
بطرس : مفتوح ! وهذا أيضاً شأن الحانة ! بيد أن
الناس يؤدون هناك ثمن ما يحصلون عليه .
مفتوح حقاً ! وهل وجدته هكذا ؟

ألكسيس : لقد استقبلنى برقة وعطف .
بطرس : أراه هكذا صنع .
ألكسيس : إن الزرابة يا والدى ليست المصير الذى
أستحق .

بطرس : حقاً حقاً ! لم يكن ذلك مقصوداً .
ألكسيس : يا والدى الرحيم ! عاقبنى إذن كما تشاء .
بطرس : أيها الوغد ! وتهم أيضاً بتقبيل يدي ؟
أتجهل أن إمبراطور النساء أقصاك عنه بلا
اكتراث كما يقصى الورقة الخارجية التى
أحرقها الشمس وأفسدتها الرمال من نبات
الخنس ؟

ألكسيس : لست أجهل هذا وأسفاه !
بطرس : لقد طردك بناء على أمرى . ولو أنى طلبت
إليه ابنته كى تكون ضجيعة لمغولى بوذى
كلموكى من أخس أتباعى لبذل ابنته وهو
يحمد الله على السلامة .

ألكسيس : أى والدى ! أى ذنب لى فى وضاعته ؟
بطرس : ليس لك فى وضاعته ذنب ، ولكن جرمك
أشد من هذا . فقد كان مرادك أن تقوض
النظم التى قضيت عمرى كله فى إنشائها
 وإقامتها . وإنى لأعلم أنك لم تبتهج قط
بانتصارأتى .

الكسيس : لقد طالما ابتهجت بسعادتك وسلامتك .

بطرس : كذاب ! جبان ! خائن ! عندما سقط البولنديون والسويديون أمام ضرباتي ، أترك هنا من قلبك ؟ هل سكرت ابتهاجاً بهذا النصر في بيتك أو خارج بيتك وتوجهت بآلاء الحمد والثناء إلى رب الجيوش وإلى القديس نيقولا ؟ ألم تلازم في هذه المناسبة الفذة الصمت والسكينة والاكتئاب ؟

الكسيس : لقد تملكى الأسى لتلك الحسارة التي لا تعوض في الأرواح البشرية . آلمنى أن أرى أشجع الناس وأنبههم يسقطون صرعى قبل غيرهم ، وأن أرى أرق الناس وأدمهم نهياً للأحزان قبل سواهم ، وأن أرى الزهادة والتقشف تقتلعهما لتحل محلهما خلائق التطرف ، وأن أرى النظام وقد حلت محله الفوضى ، وأن أرى جلالتك تدمرون الخطط المحيطة التي كنتم وحدكم قادرين على ابتداعها وصيانتها .

بطرس : أنا دمرتها ؟ كيف ؟ عن أى الخطط تتكلم ؟

الكسيس : عن خطط تمدن أهل موسكو والأقاليم التابعة لها . فقد كان البولنديون متمدينين إلى حد ما . أما السويديون فأشد أعم القارة الأوروبية تمدناً . وكانت لهم دراية ممتازة بعلم الحرب ، وهم من الشجاعة والبراعة بحيث كلفك مصرع كل رجل منهم سبعة أو ثمانية من رجالك .

بطرس : كذاب ! حتى ولا ستة ! ومتمدنون حقاً ! إن أبواب كبير الأساقفة عندهم في « أوبسال » لم أجدها تساوى ثلاثة جنهات

وليس مما وصل إليه علمى أن بولندا والسويد لا بد أن تكونا الأمتين الوحيدتين اللتين تنجيان أكابر العواهل والأمراء . فأى حق لهما في انجذاب أمثال جوستاف وسويسكى ؟ هذا أمر ينبغي أن توليه أوربا عنايتها قبل أن يعم السخط والتمرد فيفعل سواد الشعب بنا ما اختصاصنا نحن العواهل بفعله بسواد الشعب . ولكنى أضيع كلمتى هباء ، فلا محل لمناقشة سفهاء لا شك في غفلتهم وسفاههم مثلك . فأنت إذن كنت تمنى لو أنى تركت البولنديين والسويديين آمنين في سربهم ! وهما ما هما : أمتان على مثل هذا القدر من القوة والبأس !

الكسيس : ولأنهما قويتان ، فضلاً عن غير ذلك من الأسباب كان يهجنى أن أراهما منصرفين إلى شأنهما ، إلى أن يزداد شعبناً عدداً وعدة وازدهاراً .

بطرس : وهكذا إذن وصل بك الأمر إلى مجادلتى - وفى مواجهتى - بحقى المطلق فى ممارسة السلطة العليا فى البلاد .

الكسيس : سيدى ! حاشا لله !

بطرس : حاشا لله حقاً ! وهل يكثرث الأوغاد من أمثالك مما يغضب الله ؟ إن الله يأبى أن يعصى الابن أباه ، ويأبى عشرات الأشياء الأخرى . ولست راغباً فى أن يكون خلقي ممن يحلمون بالموتى .

الكسيس : أبتاه ! لى لم أحلم بأحد من هذا القبيل .

بطرس : بل حلمت ، وتحذت عن حلمك بهم . وأحسبهم يسمون السيئين . . . أولئك القوم الرعاة المشهورين بالهمجية والتوحش

في المنطقة الواقعة بين شمال البحر الأسود وشرق بحر أورال ، في الزمن القديم .
والآن من الذي أخبرك أيها الأستاذ الجهد أن أولئك القوم أسعد حالاً منا لأنهم كانوا أحراراً يتنقلون بعرباتهم بين مواضع الرعي من نهر إلى نهر يتاجرون بأمانة وذمة ويقاتلون بشجاعة ولكنهم لا يبدؤون أحداً بالايذاء والاعتداء ، حتى إذا اعتدى عليهم أحد لقنوه درساً لا ينساه . إن منشي روما العظيم - كما سمعت في هولنده - قتل أخاه الشقيق لأنه ندد بضعف أسواره . فهل تنتظر مني وأنا منشي دولة أعظم من روما أن أدع ابناً منحلاً يهزأ بمدينتي ويفضل عليها حياة الرعي والتجوال في الآفاق ؟ ألم أخلق لرعاياي لحامهم وألبسهم السراويل ؟ ألم أشكل منهم جيوشاً نظامية تتقدمها فرق الموسيقى ؟ وهل الأقواس والسهام في نظرك أفضل من المدافع ؟ والرعاة أفضل من الفرسان المنظمين ؟ وألبان الخيول أفضل من البراندي ؟ واللحم النيء أفضل من المشوى ؟ إن معتقداتك تقوض التهذيب ونظام الحكومة من أساسه .

الكسيس : إنني لم أحاول يا مولاي قط نشر آرائي بين الناس .

بطرس : وهيأت تستطيع ذلك لأنك لن تجد استجابة من أحد .

الكسيس : إنني لم أقل في أي وقت من الأوقات من شأن المدينة ، بل كنت على العكس أحزن لما يعترض طريقها من العقبات .

بطرس : عقبات ؟ ماذا تعني بذلك ؟

الكسيس : عندما أجد أفضل الناس مكانة وعبقرية يبغيض بعضهم بعضاً بحيث يتحولون إلى نهابين كذابين في سبيل إلحاق الأذى وتشويه السمعة بنحوصهم في الرأي أو السياسة ، وعندما أسمع الناس يستنجدون بالله الرحمة والعدل كي يعينهم على القيام بالمذابح الوحشية ، ويتوجهون إليه سبحانه بالشكر عندما يوفقون في كل ما تسهجنه الشرائع والأديان ، عندئذ أنظر متحسراً مفتشاً بين أشد الشعوب تخلفاً وهمجية عن شعب أشد همجية من شعبنا بمدينته المزعومة . وهذا هو السبب بأني أبديت الإعجاب بأسلافنا الرعاة السيثيين الذين لم يعتنقوا المسيحية ، ومع ذلك كانوا أوفر نصيباً من سائر المسيحيين من الشرف والفضيلة والاعتدال والعدل والاخلاص والعفة والمسألة .

بطرس : يا لك من ملحد شرير ! أتلقي على أنا قيصر موسكو دروساً في العقل والدين ؟ كلا وحق الثالوث المقدس ! إنك لست ابناً لي . ولو لمست ركبتي مرة أخرى لحطمت أصابعك بهذا الصولجان . ابعد عني أيها المتزلف المداجي والعبد الآبق .

الكسيس : أبنى ! أبنى ! إن قلبي محطم ! فان كنت قد أسأت إليك فاغفر لي !

بطرس : إن الدولة تطالب بعقابك عقوبة خارقة للمعتاد .

الكسيس : إن كانت الدولة تطلب ذلك فليكن لها ما تريد . ولكن ليخف غضب أبنى على !

بطرس : إن العالم سيحكم فيما بيننا . فسوف أدمغك بالعار .

ألكسيس : أناشدك يا أبى وقبصرى ألا تجعل مخلوقاً
حقيراً مثلى يكون سبباً لتوجيه اللوم والاتهام
إليك يوماً ما !

بطرس : اتهمى أنا أيها العاصى ! أيها الخائن !

ألكسيس : لا تدع أحداً يتكلم عنك بما يسوء يا أبى !
إن صوت الرأى العام يهز القصور وينفذ
إلى ما وراء القبر ويسبق عربة الرب فى
يوم الدينونة العظيم حيث يدوى ذلك
الصوت أعلى من جميع الأصوات .

بطرس : فليذهب صوت الرأى العام إلى الشيطان !
أنا لا أعرف شيئاً بهذا الاسم هنا فى
بطرسبورج ، وكنيستنا الروسية لا تعرف
عنه شيئاً ، وقوانيننا تحرمه . أما أنت أيها
البهيم الممسوخ فقد نفضت يدى منك ! .
أيها المستشار ! هوه ! هيا اقرب ! هل
كنت نائماً أو مشغولاً باحصاء دنائرك ؟

المستشار : أمر مولاي !

بطرس : هل مجلس الشيوخ منعقد فى تلك القاعة ؟

المستشار : بكامل أعضائه يا مولاي .

بطرس : قد هذا الفتى إلى هناك ، ودعهم يحاكمونه
أنت فاهم طبعاً ماذا أعنى .

المستشار : إن أوامر جلالتكم أنفاس حياتنا .

بطرس : ولتعلم أولئك الأوغاد أنهم إذا تراخوا فى
الحكم فسأجرب فيهم شحنى الجديدة من
القب الذى استوردته من ليفونيا . . فهو
موجع عند الجلد أشد الإيجاع .

ولم يلبث المستشار أن عاد بعد دقائق صائحاً : مولاي
مولاي !

بطرس : تكلم يا هذا ! غير معقول أن يكونوا قد
حكموا عليه بالموت من غير أن يتمهلوا إلى

أن يتموا تلاوة عريضة الاتهام ؟ وإلا
كيف عدت بهذه السرعة ؟
المستشار : لم يحدث هذا ولا ذاك يا مولاي .

بطرس : إذن يطير رأسك عن كتفيك .

المستشار : مولاي !

بطرس : عليك اللعنة وعلى كلمة مولاي هذه التى
تكررها دواماً ! ما الخبر ؟

المستشار : وأسفاه ! لقد سقط على الأرض .

بطرس : اربطه إلى كرسيك إذن ، ذلك الجبان !
ما الذى جعله يسقط ؟

المستشار : يد الموت ، واسم أبيه .

بطرس : أنك تحيرنى . أوضح .

المستشار : لقد أخبرناه أن جريمته ثابتة ، وأن
عقوبتها الموت .

بطرس : إلى هنا والكلام جميل .

المستشار : فابتسم !

بطرس : ابتسم ؟ إن التبجح لن يجديه نفعاً . ولكن
من ذا كان يتوقع هذه الجرأة من رخو
مثله ؟ أكمل : ثم ماذا ؟

المستشار : لقد قال بهدوء بعد أن أصعد زفرتين أو
ثلاثاً « قودونى إلى المشقة ، فقد سئمت

الحياة لأن أحداً لا يحبنى ! » فرق قلبى
له وبكيت وأنا قابض على ورقة الاتهام

فوق صدرى ، فتناول طرفها بأنامله وقال
« أتلى على هذه الورقة . إن صمتك ودموعك

تؤكدان أنها تتضمن الحكم باعدامى ،
ولكن القانون يجب أن يأخذ مجراه الشكىلى

فلا تبقى فى الانتظار طويلاً . إن أبى يقول
بحق لئننى لست شجاعاً ، ولكن الموت

الذى يقودنى إلى الله لن يفرغنى » .

بطرس : لقد رأيت نفرأ من أولئك الجبناء الخرعين

الأوغاد يموتون بثبات . وهل تلوث عليه
الوثيقة ؟

المستشار : جانباً منها فقط يا مولاي ! عندما ورد فيها
اسم جلالتك تمهونه بالخيانة والشروع
بالتمرد وقتل جلالتكم خر على الأرض
فاقد النطق ، فرفعناه لتجده لا حراك به .
فقد سبقنا الموت إليه !

بطرس : يا لك من وغد متوحش عديم التدبر !
كيف يواتيك قلبك على ذكر ذلك كله
لأب تأكل ! لأب لم يملأ بطنه بعد
بالطعام ! هيا ابني بكأس من البراندى .

المستشار : هل تحبون جلالتكم أن أنادى : . . أحد
الخدم ليأتىكم بما تشاءون ؟

بطرس : هيا اذهب واحضر الكأس بنفسك أيها
العيار المحتال اللعج ! إنكم جميعاً وعلى
السواء يجب أن تطيعوني وتخضعوني ، أنتم
على اختلاف مراتبكم خدم لى . . اسمع !
احضر الزجاجة بأسرها ! فلا بد لى من
ترطيب لسانى ! . . . اسمع ! هات أيضاً
معك شريحة من لحم الخنزير المملح ، وشيثاً
من الفسيخ ، والبطارخ ... وقطعة كبيرة
من الجبن الجيد القوى !

ج. ج. ج. ج.
ع. ع. ع. ع. ع.



حول تعليم الخطيب كوينتيليان

بمتم
الدكتور إبراهيم بكر

ثانية إلى روما عام ٦٨ م كتاب من أتباع الامبراطور جالبا Galba . وقد ظل في روما منذ ذلك الحين حتى نهاية حياته . وبعد عودته إلى روما ببضع سنوات ، وذلك في الفترة المبكرة من حكم الامبراطور فيسباسيان Vespasian ، أصبح أول أستاذ رسمي للخطابة ، وكان يتسلم راتب هذه الوظيفة من خزنة الامبراطورية ، وكان هذا المرتب يعادل ما يساوي حوالى ٩٠٠ جنيه سنوياً ؛ وقد ظل في هذا المركز تحت رعاية ثلاثة من الأباطرة هم فيسباسيان وتيتوس Titus ودوميتيان Domitian . وفي نفس الوقت كان يعمل كمحام أمام المحاكم الرومانية . وهذا النشاط المزدوج في المحاماة والتدريس استمر حوالى عشرين عاماً ، انقطع بعدها عن هذا النشاط ، وكرس كل وقته لتأليف عمله الخالد « حول تعليم الخطيب » Institutio Oratoria ، الذى نشر حوالى عام ٩٣ م ، وقد وصلنا كاملاً . لم يكن هذا الكتاب أول محاولة لكوينتيليان في ميدان النقد والأدب ، فقبل البدء في كتابة هذا العمل بحوالى ثلاث سنوات ، كان كوينتيليان قد نشر مقالة بعنوان « حول أسباب تدهور الخطابة » De causis

يعتبر كوينتيليان أحد جماعة الأدباء البارزين الذين جعلوا أسبانيا ؛ طوال القرن الأول الميلادى - ذات شهرة خاصة كمرکز من مراكز الحضارة الرومانية له أهمية كبرى في خلق نشاط أدبي . من بين هذه الجماعة سنكا Seneca الأب والإبن ، وكتاب الشعر لوكان Lucan ومارشال Martial وكتاب النثر بومبونوس ميلا Pomponius Mela وكولوميليا Columella ، وعلى رأس هؤلاء جميعاً كوينتيليان Quitilian ، أول أستاذ للخطابة احتل كرسى الأستاذية، الذى أنشأته الامبراطورية الرومانية ومولته من خزانتها، وأعظم مرجع في اللاتينية للتربية والتعليم . ولد ماركوس فابيوس كوينتيليانوس Marcus Fabius Quintilianus في بلدة كالاجوريس Calagurris من أعمال أسبانيا في أعالي نهر إبرو Ebro ، حوالى عام ٣٥ م . وقد تلقى تعليمه في روما ، حيث كان والده يعمل في الغالب كمدرس للخطابة ، وذلك على يد أعظم أساتذة ذلك العصر ، من بينهم دوميتيوس أفير Domitius Afer . ولا بد أن يكون كوينتيليان قد رجع إلى موطنه الأصلي بمجرد أن انتهى من إتمام دراسته ، لأننا نسمع عن عودته مرة

Corruptæ eloquentiæ (ك . تخ . م ، ٣) (١)،
وهي مفقودة ؛ كما نشر في شبابه بعض مرافعاته
(ك . تخ ، ٧ ، ٢ ، ٢٤) وهي مفقودة أيضاً .

لقد كان كوينتليان رجلاً ذا حيثة في الامبراطورية
الرومانية ، وقد كرمه الامبراطور دوميتيان ، بعد
اعتزاله التدريس والحاماة ، بأن منحه رتبة القنصل ،
وعينه مشرفاً على تربية وريثيه ، وهما ولدا ابن أخيه
فلافيوس كليمنس Flavius Clemens . ومع ذلك
لم تكن حياة كوينتليان الخاصة تخلو من المتاعب . فقد
أثقلت الأقدار كاهله بالنكبات أكثر من مرة ، فقد
اختطف منه الموت زوجته أولاً وهي لا تزال في
ريعان الشباب ، ثم ولديه من بعدها الواحد تلو الآخر ،
تاركين إياه بمضى سنواته الأخيرة في وحدة ممضة .
ونحن لا نعرف بالضبط التاريخ المحدد لوفاة كوينتليان ،
ولكن المحتمل أنه لم يمتد به الأجل طويلاً إلى ما بعد
نهاية القرن الأول الميلادي .

ومن ثم فإن « حول تعليم الخطيب » ثمرة إنتاج
أستاذ ماهر ، تلقى تعليمه على يد أشهر أساتذة العصر ،
واشتغل بالحاماة في محاكم روما ، ونال إعجاب أكثر
من امبراطور . ولذلك فنحن نتوقع الكثير من رجل
موهّل كل هذا التأهيل للعمل الذي وضع فيه كل خبرته
العملية وأفكاره الناضجة عن فن التربية والتعليم . لقد
كان هذا الكتاب « حول تعليم الخطيب » ، كما يقول
كوينتليان نفسه ، ثمرة مجهود سنتين من العمل الشاق ؛
ولم تكن هاتان السنتان مخصصتين للكتابة بقدر البحث
والقراءة ، التي يتطلبها مثل هذا العمل الضخم ، ومع
ذلك فلم يكن كوينتليان راضياً كل الرضا ، ويبدو أنه
كان ينوى تأجيل النشر ، عملاً بنصيحة هوراس
للكتاب ألا ينشروا أعمالهم إلا بعد العام التاسع من تأليفها

(١) ك = كوينتليان ، تخ = حول تعليم الخطيب م =

حتى يتم صقلها ؛ ولكن ناشره المدعو تريفو Trypho
سمع عن العمل ، فما زال يلح عليه ويؤكد له ضرورة
نشره لشدة الحاجة إلى مثل هذا العمل ، حتى استسلم
كوينتليان في النهاية وسمح له بنشره . (ك . تخ .
رسالة إلى تريفو ؛ م . ١ ، ١) . ولكن يبدو أن هناك
سبباً آخر اضطر كوينتليان أن يسارع بنشر كتابه ؛
فقد ظهر باسمه في السوق كتابان عن فن الخطابة ، ولم
يكن هو الناشر أو المؤلف الفعلي لهما ؛ ولم يكن هذان
الكتابان سوى بعض محاضرات ألقاها كوينتليان على
طلبة الشبان ، الذين قاموا بنشرهما باسم أستاذهم ، بدافع
من التحمس والولاء له ، وفي نفس الوقت عملاً على
ترويج الكتابين (م . ١ ، ٧) . ويبدو أن هذين
الكتابين هما اللذان لا يزالان يحملان اسمه خطأ في
بعض المخطوطات ، الأول بعنوان Declamationes
Majores والثاني بعنوان Declamationes Minores .

ومن تعليق كوينتليان على نشر هذين الكتابين ، يبدو
أنه لم يكن راضياً عن نسب بعض أجزائها إليه ، فهو
أمر معروف أنه حتى أحسن الطلبة كثيراً ما يكتبون في
كراسات محاضراتهم أموراً لا يقرها الأستاذ ؛ ومن
ثم فقد قرر أنه ما دامت الكتب تنشر باسمه ، فمن
الأفضل له أن يكتبها بنفسه .

إن هذا العمل Institutio Oratoria هو
الكتاب المنظم الوحيد ، الذي يلخص ويناقش كل
النظريات والمشاكل التعليمية ، التي واجهت المهتمين
بالتربية والتعليم أثناء القرن الأول الميلادي وما قبله .
وكان الغرض منه فيما يبدو محاولة تقريب وجهات
النظر بين الأفكار والنظريات المتضاربة ، التي أثارها
السابقون عليه . إن عنوان الكتاب أضيق من محتوياته ،
فإن الترجمة الحرفية للعنوان هي « حول تعليم الخطيب »
أو « حول تعليم الخطابة » ، ولكن الكتاب في الواقع
أوسع وأعمق بكثير مما يدل عليه العنوان . فإنه ينفذ إلى
جذور كثير من المشاكل الأساسية في التربية والتعليم ،

تعليم الخطيب « قد خصص كلية للتثقيف مع بعض الإشارات إلى التدريب العملي .

لقد وضع الكاتب بنفسه خطة العمل في مؤلفه ، وقسمه إلى اثني عشر كتاباً . (ك . تخ ، ١ . م ٢١ - ٢٢) الكتاب الأول يتناول موضوع التعليم قبل مدرسة الخطابة ، ويبدأ بمرحلة التعليم منذ الطفولة ثم التعليم الأولى ، أى تعليم المبادئ الأولى في الكتابة والقراءة ومبادئ الحساب وذلك عند مدرس خاص بذلك يسمى "litterator" ، ثم التعليم المتوسط عند مدرس الأدب المسمى "grammaticus" . والكتاب الثاني يتناول معالجة الموضوعات التي تدرس في مرحلة التعليم العالي والتي يقوم بتدريسها مدرس الخطابة ، وهى الموضوعات المتعلقة بموضوع الخطابة نفسها . وهذا يؤدى بنا إلى تعريف الخطابة ، التي تنقسم بالضرورة إلى : ١ - اختيار الموضوع المناسب ويسمى "inventio" ، ٢ - استخدام الأسلوب المناسب ويسمى "elocutio" . الخمسة كتب التالية (من ٣ إلى ٧) مخصصة لاختيار الموضوع المناسب أى الـ "inventio" والموضوع المتصل به وهو ما يسمى "dispositio" أى ترتيب عناصر هذا الموضوع المختار . والأربعة كتب التالية (من ٨ إلى ١١) مخصصة لموضوع استخدام الأسلوب المناسب أى الـ "elocutio" والموضوعين المتصلين به وهما تذكر الكلام memoria وطريقه الإلقاء pronuntiatio . والكتاب الثانى عشر والأخير مخصص للكلام عن شخص الخطيب الكامل ، والمبادئ التي يجب أن يتمثل بها ، ونوع القضايا التي يترافع فيها وطريقة إعدادها ، وغير ذلك من الموضوعات المتصلة بالخطيب نفسه :

وللكتاب الأول أهمية خاصة عند الدارسين الحديثين ، إذ تظهر فيه عظمة كوينتيليان كعلم ؛

التي لم تواجه الرومان فحسب ، بل تواجهنا نحن الآن أيضاً . وهذا ما يجعل عمل كوينتيليان يتميز عن بقية الأعمال العادية الأخرى التي تحمل عنوان « فن الخطابة » "Ars Rhetorica" أو « حول فن الكلام » "De Arte Dicendi" : وقد وضح كوينتيليان بنفسه لماذا اختار هذه الطريقة غير العادية فقال : « إن كل الذين كتبوا في فن الخطابة يبدأون وهم يفترضون أن قارئهم يعرفون كل فروع التعليم الأخرى معرفة جيدة ، ويزعمون أن واجهم هو إعطاء اللمسات الأخيرة للبلاغة فحسب . ربما كانوا يزدرون المراحل الأولى للتعليم باعتبارها أقل أهمية ؛ أو ربما اعتبروها خارج عملهم الأساسى ، بحجة أن واجبات كل مرحلة من مراحل التعليم المختلفة قد تحددت وتميزت عن الأخرى ؛ أو ربما ، وهذا يبدو أكثر احتمالاً ، لم يروا مجالاً كبيراً للشهرة في معالجة موضوع ، رغم أهميته ، بعيد كل البعد عن استعراض عضلاتهم في البلاغة ؛ كما هو الحال في العمارة ، يعجب الناس بالمظهر الخارجى ، ويغفلون عن الأساس . ولكنى أعتبر كل شيء ضرورى لتدريب الخطيب ليس غريباً ولا دخيلاً على فن الخطابة . إن المرء لا يستطيع أن يصل إلى القمة في أى موضوع دون أن يبدأ من نقطة ما . وعلى ذلك ، فاني لن أرفض معالجة أقل الأمور أهمية ، تلك الأمور التي بدونها لا يمكن للأمور ذات الأهمية الكبرى أن تجد لها مكاناً ؛ بل إنى سأبدأ عملي بتعليم الخطيب ، كما لو كان قد عهد به إلى لأقوم على تنشئته منذ طفولته » .

ولكن يجب أن نضع في اعتبارنا منذ البداية ، أنه لا النظريات ولا المقالات في أى علم أو فن لها أية قيمة ، ما لم يدعمها الاستعداد الفطرى . ومن ثم فإن نظرية كوينتيليان في التعليم تعتمد أساساً على ثلاثة عناصر : الاستعداد الفطرى ، التثقيف ، والتدريب العملي (ك . تخ ، ١ . م ٢٦ - ٢٧) وكتابه « حول

فقد تعرض في هذا الكتاب لكل المشاكل التي كانت تواجه رجال التعليم في عصره . وبلى الكتاب الأول في الأهمية الكتاب الثاني ، الذي يعرض فيه طرق ووسائل تعليم الخطابة ؛ والكتاب العاشر الذي يعطينا فيه بياناً بالمؤلفين الجديرين بالدراسة ، مع إصدار حكم نقدي على كل منهم ، وقد أصبحت هذه الأحكام شائعة مشهورة ؛ ثم الكتاب الثاني عشر ، الذي يعرض فيه وجهة نظره في الخطيب الكامل .

لقد بدأ كوينتليان كتابه الأول بالتعبير عن ثقته التامة بالعقل الإنساني وبقيمة التعليم في العمل على ترقية هذا العقل . إنه يرفض الزعم القائل بأن فئة قليلة من الناس هي التي منحت القدرة على فهم واستيعاب ما يلقي إليها ، وبأن معظم الناس ، لغباء عقولهم ، يضيعون جهدهم ووقتهم في محاولة الدراسة . ومن رأيه أن الأغلبية الساحقة من الناس على درجة كافية من الذكاء لتقبل التعليم بسرعة ، « فإن التعقل والتعليم » ، كما يقول كوينتليان ، « طبيعة بالنسبة للإنسان ، كالطيران بالنسبة للطيور ، والجرى بالنسبة للخيل » . فإذا فشل طفل ما في تحقيق هدفه ، فن الواضح أن هذا لا يرجع إلى نقص إمكانياته الطبيعية ، وإنما يرجع إلى عدم رعايته الرعاية الحقة . وليس معنى هذا أن كوينتليان يجهل اختلاف الامكانيات الطبيعية بين الأطفال ، بالعكس إنه يعترف بها ويقرر أنها ستؤدي إلى نتائج مختلفة ، ولكن الذي ينكره أشد الإنكار هو إمكان وجود أي شخص لا يستفيد شيئاً ما من الدراسة (ك. ت. خ . ١ ، ١ ، ١ - ٣) . وهذا رأى فريد في حكمته ، فكمن من تلميذ بطئ الفهم لا أمل فيه قد تغير وتحول بفضل معونة وتشجيع مدرس ماهر ، وكم من تلميذ مجتهد يبشر بمستقبل مزهر قد فشل في تنمية مواهبه نتيجة لخطأ في وسائل التدريس : ولهذا فإن كوينتليان ينصح الآباء بضرورة العناية بأطفالهم بمجرد ولادتهم .

وعلى ذلك ، فإن كوينتليان يبدأ من البداية . فهو أولاً يؤكد ضرورة الاهتمام بحسن البداية ، ويعطينا تفسيراً نفسياً لهذه الأهمية ، فإن تثبيت الانطباعات المبكرة والعادات السيئة وعدم سهولة تغييرها أمر معروف . (١ ، ١ ، ٥) ولذلك فإنه يصر على أن تكون المربيات والخدم والأطفال ، الذين سيكونون في معية الطفل أثناء فترة تربيته الأولى ، ذوي أخلاق حميدة ويحسنون النطق والكلام ، وإلا امتلأ عقل الطفل من البداية بالتافه من الأمور ، فهم أول من يسمع الطفل ، وكلامهم أول شيء يحاول محاكاته (١ ، ١ ، ٤ - ٥) .

إن رأى كوينتليان فيما يتعلق بأثر الوالدين المتعلمين على تربية أطفالهم هو رأى عصري . فليس الأب وحده هو الذي يساعد على تقدم أطفاله ؛ بل الأم أيضاً لها دورها وأهميتها . « فإن كورنيليا Cornelia مثلاً » ، كما يقول كوينتليان ، « وهي أم الأخوين جراكوس Gracchi لها فضل كبير في فصاحة ولديها » (١ ، ١ ، ٦) والوالدان غير المتعلمين أيضاً عليهما ألا يدخرأ وسعاً في سبيل رعاية أطفالهما (١ ، ١ ، ٧) . وهناك شخص آخر له أهمية كبرى في فترة حياة الطفل المبكرة ، وهو ما يسمى بالـ paedagogus ، وكان هذا عبداً يصحب الطفل في ذهابه وعودته من المدرسة ومراقبة سلوكه وتصرفاته ، ولم يكن من واجبه تعليم الطفل إلا بعض المبادئ الأولى أحياناً . وبالإضافة إلى ضرورة أن يكون هذا الـ paedagogus حسن السير والسلوك حتى لا يكون ذا تأثير سيئ على أخلاق الطفل ، يرى كوينتليان ضرورة أن يكون على درجة كبيرة من التعليم ، أو فليعرف تمام المعرفة أنه ليس بمدرس بالمرّة ، فلا يلقن الطفل أي تعاليم حمقاء ؛ فليس أضر بالعلم من انصاف المتعلمين (١ ، ١ ، ٨) وإذا كان الوالدان غير متعلمين ، وإذا لم يتمكنوا من العثور على مربية مثالية

أو paedagogus ممتاز ، وجب عليهم أن يضعوا بجانب الطفل أى شخص متعلم ، ليصحح له في الحال أى تعبيرات خاطئة يمكن أن يكون قد سمعها من حوله ، وذلك قبل أن تصبح عادة يصعب تغييرها (١ ، ١ ، ١١) بالاختصار يجب أن يوجه الطفل من البداية توجهها حسناً من الناحية الخلقية والعلمية .

لقد حدد بعض النقاد سن السابعة لتكون السن التى يبدأ فيها الطفل تعليمه ، باعتبارها أقل سن يمكن أن يبدأ منها فهم ما يلقى إليه من معلومات وتحمل مشقة التعليم . ولكن كوينتليان يرى أنه لا ينبغي أن يضيع أى جزء من حياة الطفل دون تعليم ، خاصة إذا علمنا أن المبادئ الأولى للتعليم تعتمد أساساً على الذاكرة ، وهى أقوى ما تكون لدى الطفل في سنى حياته الأولى . وإذا كان الطفل في هذه السن المبكرة ، أى قبل السابعة ، قادراً على تقبل المبادئ الأخلاقية ، فلماذا لا يقدر على تقبل المبادئ التعليمية ؟ حقاً إن الطفل لن يتقدم كثيراً قبل سن السابعة ، ومع ذلك لا ينبغي أن نستهن بأى فائدة يمكن أن يحصل عليها الطفل قبل هذه السن مهما كانت هذه الفائدة ضئيلة ، فإن هذه المبادئ الأولية ستعود الطفل القدرة على تحمل أمور أكثر مشقة في حياته المقبلة . وعلى أية حال فإن الطفل في حاجة إلى أن يعمل شيئاً ما بمجرد أن يستطيع النطق والكلام ، فأى شئ أفضل له من أن يعمل ما يمكن الاستفادة منه فيما بعد ؟ (١ ، ١٥ ، ١٩)

ومع ذلك لم يكن كوينتليان غافلاً عن إدراك الاختلاف بين قدرات الطفل في مراحل عمره ، على العكس فقد كان ينصح ألا يرغم الطفل على التعليم ، بل يجب أن نبذل غاية جهدنا في جعل الدرس على شكل تسلية ، ولأنضغظ على الطفل في هذه السنوات المبكرة ، خشية أن يكره التعليم ، وهو لم يعرف

بعد قيمته . كما أنه يربنا كيف نجعل التعليم أمراً محبوباً لدى الأطفال . « أسأل الطفل ثم امتدح لإجابته ، لا تجعله يشعر بالارتياح لأنه يجهل شيئاً ما ؛ وفي بعض الأحيان ، عندما يرفض أن يتعلم ، اجعل طفلاً آخر يتعلم أمامه لتثير حماسه ؛ وأحياناً أخرى اشركه في منافسة واجعله يعتقد أنه متفوق ، شجعه دائماً على بذل كل مجهود ، وذلك بمنحه بعض المكافآت التى يحبها الأطفال في مثل هذه العمر » (١ ، ١٥ ، ٢٠) . كما يمتدح كوينتليان أيضاً الطريقة التى كانت شائعة في عصره لاستمالة الأطفال للتعليم ، وهى إعطاؤهم حروفاً من العاج يلعبون بها ، أو استعمال أى شئ آخر يبتجج الطفل في هذه السن المبكرة بلمسه أو رؤيته أو سماعه » (١ ، ٢٦) . ومن الواضح أن كوينتليان قد لخص في هذه العبارة كل الوسائل التى نطلق عليها اليوم اسم « وسائل الإيضاح السمعية والبصرية » .

يصر كوينتليان أيضاً على أن هذه المبادئ يجب أن يتعلمها الطفل على يد أمهر المدرسين ؛ والمدرس الذى يرفض أن يدرس هذه المبادئ الأولية لا يستحق لقب مدرس على الإطلاق . إن المدرس الماهر بحق هو الذى يستطيع أن يدرس هذه المبادئ تدريجاً صحيحاً (٢ ، ٣ ، ٥) . يقول كوينتليان « أكان أرسطو ، أعظم فلاسفة عصره ، يرضى بأن يقوم بالتدريس للإسكندر الأكبر في طفولته ، لو لم يكن يعتقد أن هذه المبادئ الأولى إنما تدرس تدريجاً سليماً على يد أمهر المدرسين ، وأن لها تأثيراً كبيراً على كل مراحل التعليم ؟ » (١ ، ٢٣) وبالإضافة إلى المؤلفات العلمية ، يجب أن يكون المدرس محمود السيرة حسن الأخلاق (٢ ، ١) . وليست هذه هى الإشارة الوحيدة عن المدرس فى عمل كوينتليان ، ولكنه يعطينا صورة رائعة للمدرس المثالى الجدير بلقب مدرس فيقول : (٢ ، ٢ ، ٤ - ٨) « ينبغي على المدرس أولاً وقبل

كل شيء أن يمكن لتلاميذه كل المشاعر الأبوية ، وأن يعتبر نفسه في منزلة من عهدوا إليه بتربية أطفالهم . لا ينبغي أن يكون متناهماً في القسوة ولا رقيقاً كل الرقة ، خشية أن يكرهه تلاميذه لقسوته الزائدة أو يمتنون له لرقته المفرطة . وليتحدث من حين لآخر عن كل ما هو شريف نبيل ، فبقدر ما يكثر من تقديم النصائح الحسنة لتلاميذه ، بقدر ما تقل مرات معاقبته لهم . ينبغي ألا يكون حاد الطبع ، ولكن لا ينبغي أن يغض الطرف عن تصحيح ما ينبغي تصحيحه . ينبغي أن يكون بسيطاً في شرحه لدروسه ، قادراً على تحمل مشقة العمل . يجب أن يكون مستعداً لأن يجيب على كل من يسأله ، وأن يسأل كل من يجلس صامتاً . عند ثنائه على تمرينات تلاميذه ، يجب ألا يكون شحيحاً ولا مفرطاً ، ففي الحالة الأولى سيكرهون العمل ، وفي الحالة الثانية سيملوهم الغرور . وعند تصحيحه لأخطائهم ، يجب ألا يكون قظاً ، وأهم من هذا ، ألا يسخر منهم ، فإن بعض المدرسين ينتقدون تلاميذهم بطريقة يبدو منها وكأنهم يكرهونهم ، وهذا يعوق كثيراً من التلاميذ عن السير في خطة الدراسة المقررة . وأخيراً يجب أن يقول لتلاميذه كل يوم شيئاً مما يحملونه معهم ، فبالرغم من أنه أثناء دروس المطالعة ربما يشير إلى كثير من التماذج المثالية الجديرة بالحاكاة ، إلا أن الصوت الحى يمد العقل بالغذاء الأكل ، وبخاصة صوت المدرس الذى يحبه ويحترمه تلاميذه ، الذين أحسن تهذيبهم . فنحن على استعداد دائماً لأن نحاكى من نحب » .

وعندما ينمو الطفل بعض الشيء ، ويأتى الوقت لترك ذيل أمه أو مربيته ، ليعد نفسه لنوع من الدراسة أكثر جدية ، عندئذ تنهض مشكلة من أهم المشاكل وهى : هل من الأفضل أن يتلقى الطفل تعليماً خاصاً بالمنزل ، أو يذهب إلى المدرسة العامة ؟ نخبرنا كوينتليان أن هناك بعض الناس الذين يرفضون

أن يذهب أبناؤهم إلى المدارس العامة ، وحجبتهم في ذلك أمران ، الأول أن المدارس تستقبل عدداً كبيراً من التلاميذ مختلفى المشارب والأهواء ، ومن ثم وجود جو فاسد بالمدرسة أمر محتمل جداً ، وقد يؤثر ذلك على أخلاق أطفالهم بمرافقتهم لبعض هؤلاء الزملاء الأشرار ؛ والثانى أن المدرس الخاص يعطى عناية لتلميذه أكثر مما يعطيها مدرس المدرسة ، الذى يضطر إلى توزيع مجهوده على جميع أفراد فصله (١ ، ٢ ، ١ - ٢) . ولكن كوينتليان ، بنظرته الثاقبة ، يدحض هاتين الحججتين ، ويشرح لنا سبب تفضيله للمدارس العامة . فهو أولاً يعترف أن المدارس يمكن أن يكون لها مساوئها ، ولكن ألا يمكن أن يكون جو المنزل فاسداً أيضاً ؟ أليس من المحتمل أن يكون المدرس الخاص سيئ الخلق ؟ وهناك طبعاً خطورة في مخالطة الطفل للبيد بالمنزل ، وهم كما نعلم على درجة كبيرة من فساد الخلق ، وهذه الخطورة أشد بكثير من مخالطة زملائه بالمدرسة مهما بلغ بهم سوء الخلق . إن الأطفال لا يمتصون الأخلاق السيئة من المدارس ، ولكنهم يحملونها معهم إليها مما يرون ويسمعون بالمنزل . (١ ، ٢ ، ٤) وهنا ينتهز كوينتليان الفرصة لهاجم جو المنزل الذى قد يفسد أخلاق الأطفال ، فيقول : « إننا نفسد أخلاق أطفالنا بأنفسنا . نفسد طفولتهم بالحياة الناعمة التى يحبوها ، فتلك التربية المفرطة فى الرقة التى نسميها ولعا وهياما بهم تضعف قوتهم العقلية والجسدية . فأى رفاة سوف لا يرغب المرء ، عندما يصبح رجلاً ، وقد كان يزحف على الأرجوان فى طفولته ؟ إنه يعرف معنى الطهى ، ويصبح من أجل الحار ، قبل أن يحسن نطق كلماته الأولى . إننا ندرّبهم على الرقص قبل أن نمرّنهم على الكلام السليم . إنهم ينشأون مدللين فى مقاعد خاصة يحملها الخدم ، وإذا لمسوا الأرض تعلقوا بأيدي الأتباع ، التى تمتد لمساعدتهم من كل

جانب . إننا نسر ونبتج عندما يقولون شيئاً ما غير لائق ، ونبتسم لهم ونقبلهم ، عندما نسمعهم يرددون ألفاظاً ، لا يمكن احتمالها حتى ولا من بعض الشبان الأجانب الخشيين . وليس هذا منهم بعجيب ، فقد تعلموه منا ، إذ سمعوا منا مثل هذه الألفاظ . إنهم يرون محظياتنا ومن نعشق من الصبية ، وكل حفلة عشاء تجلجل بالأغاني الخليعة ، وتعرض أمام أعينهم كثيراً من الأشياء التي ينجل المرء من ذكرها . ومن مثل هذه الأمور تنشأ العادة ، والعادة في وقت ما تصبح طبيعة ثانية . إن الأطفال المساكين يتعلمون هذه الرذائل ، قبل أن يعرفوا أنها رذائل ، ومن ثم يصبجون مخشيين مرفهين . » (١ ، ٢ ، ٦ - ٨) قد يرى البعض مبالغة فيما قال كوينتليان ، ولكنه يصف ما يراه رأى العين وهناك بعض الشواهد الأخرى التي تؤيد قوله . (سنكا ، رسائل ، ١٦٠ ، ٩٤ ، ٥٤ ، ٩٥ ، ١١ ، تاكينوس ، محاوراة حول الخطباء ، ٢٩) . بل إن مثل هذه التصرفات قد نجدتها أيضاً بين بعض العائلات في أيامنا هذه . وعلى ذلك فإن البيت هو الذي ينبغي تقويمه ، وإذا تم ذلك ، فإن جو المدرسة سيكون جواً صالحاً . وعلاج مثل هذه المخاوف أمر سهل ميسور ، وخاصة إذا كانت طبيعة الطفل تتجه نحو الفضيلة ، فمن الممكن أن يكرس الوالدان عنايتهما لرعاية أطفالهما ، وذلك باختيار وسيلة حازمة لتربيتهم كما يمكن في نفس الوقت أن يلازمهم صديق ما كريم الأخلاق له تأثير عليهم ، أو معتق مخلص ، فهذه الرعاية وتلك الرقابة الدائمة يمكن أن يقيوما أخلاق الأطفال وتبعدهم عن كل ما يبعث الخوف في نفوس والديهم (١ ، ٢ ، ٥) . هذا هو رأى كوينتليان في الموضوع ، الذي لا يزال يشغل أذهان رجال التربية والتعليم في هذه الأيام ، أعنى أثر العائلة على الطفل ، وقيمة التعاون الذي يجب أن يقدمه المنزل للمدرسة .

أما الاعتراض الثاني الموجه ضد المدارس ، وهو أن مدرساً واحداً يستطيع أن يمنح تلميذاً واحداً رعاية أكثر ، فقد رد عليه كوينتليان بالإجابة المتوقعة من مدرس ، وهي أن معظم مواد التعليم هي بطبيعتها يمكن توصيلها في الحال إلى الجميع وبنفس المجهود الصوتي ؛ فإن صوت المدرس ليس ولمة من الطعام لا تكفي إلا لعدد معين من الناس ، ولكنه كالشمس التي توزع ضوءها وحرارتها على الجميع . فليس هناك ما يمنع التلميذ إذن ، مهما تكن طبيعته ، من أن يكون هو هو نفسه مع المدرس في المدرسة (١ ، ٢ ، ٩ ، ١٣ - ١٤) . وهنا أيضاً عمدنا كوينتليان ببعض الأسباب النفسية التي تجعل المدارس أفضل للمدرس والتلميذ من التدريس الخاص . إن جميع المدرسين الأكفاء يشعرون بالسعادة عندما يحاضرون في عدد كبير من التلاميذ ، أما المدرسون الأدنى مرتبة ، فإنهم ، لشعورهم بالنقص ، يقبلون التدريس لتلميذ واحد ، وحتى على فرض أن بعض الوالدين استطاعوا أن يجدوا لتعليم أطفالهم بالمنزل أمهر المدرسين وأوسعهم علماً ، فهل سيضيع مثل هؤلاء المدرسين كل وقتهم مع تلميذ واحد ؟ وهل يمكنهم أن يبذلوا من روحهم ومجهودهم في مخاطبة تلميذ واحد بالقدر الذي يبذلونه في مخاطبة عدد كبير من التلاميذ ؟ وفوق هذا وذاك ، هل يمكن لانتباه أي تلميذ أن يظل مركزاً على شيء واحد دون أن يصيبه كلل أو ملل ؟ إن وسائل التنويع بالمدرسة بالطبع أكثر وأيسر (١ ، ٢ ، ١١) . ومع ذلك لم يجهل كوينتليان أضرار الفصول المكتظة ؛ ولذلك فإنه ينصح خيار المدرسين ألا يرهقوا أنفسهم بتحمل عدد كبير من التلاميذ لا يستطيعون التحكم فيه ، فالمدرس يجب أن ينشئ علاقات طيبة مع تلاميذه ، وهذا لن يكون ميسوراً ، إذا كانت الفصول مزدحمة ؛ كما يجب أن ينظر المدرس إلى التدريس لا على أنه عبء ثقیل واجب الأداء ، بل

على أنه عمل ممنوع جدير بالحلب . ومع ذلك فإن أى مدرس ، مهما كانت درجة تذوقه للأدب بسيطة ، سيوجه بالطبع عناية خاصة لأى تلميذ يلح فيه النجاة والاجتهاد مهما كان عدد التلاميذ فى فصله كبير ، حتى ولو كان الدافع جلب الشهرة والمجد للمدرس نفسه (١ ، ٢ ، ١٥ - ١٦) . وحتى على فرض أن كثرة عدد التلاميذ هو العيب الوحيد للمدارس ، فهل يجعلنا هذا ننسى فوائدها الجمّة ؟ إن الكمال المطلق مستحيل تقريباً . وهنا يبدأ كوينتليان فى ذكر مزايا المدارس العامة .

« أولاً التلميذ الذى يتعلم ليصبح خطيباً ، والذى سينفق معظم وقته وسط عامة الناس ، ينبغي أن يعود منذ صباه أن يجابه الناس ولا يخجل من لقاءهم . فليس من مصلحة الطفل أن يبقى بالمنزل ليتلقى تعليمه ، فإن مثل هذا التعليم قد يجعل الطفل معزلاً ، والمعزل بعيد كل البعد عن أن يكون خطيباً ناجحاً . فلأنه قد تعلم فى ظلام العزلة ما كان ينبغي أن يتعلمه فى ضوء النهار ، فسوف يعيشه ضوء الشمس ، عندما يحين الوقت لحنى ثمار دراساته ، لأنه سيجد أن كل شيء جديد وغريب غير مألوف . وفوق ذلك ، تنشأ بالمدارس الصداقات ، التى تظل عراها متوطدة حتى سن الشيخوخة وكأنها مرتبطة برباط مقدس ... وأين سيتعلم الطفل ما يسمى سرعة البديهة ، إذا عزل عن المجتمع الذى يعيش فيه ؟ فى المنزل أيضاً لا يتعلم التلميذ إلا ما يلقي عليه ، ولكنه فى المدرسة يتعلم ما يلقي عليه وعلى غيره من الزملاء . إن العقل فى حاجة إلى إثارة دائمة ؛ وفى المنزل ، إما أن يفقد العقل حيويته ، وإما أن يمتلئ بالغرور ، فإن الشخص ، الذى لا يقارن نفسه بأى شخص آخر ، فإنه بالضرورة سينسب لنفسه من القوة أكثر مما له . أما فى المدرسة فإن التلميذ سيسمع المدرس يوماً يثنى على كثير من المجتهدين ، ويصحح كثيراً من الأخطاء ؛ وعند ما يؤثب زميل بالمدرسة ،

سيكون ذلك رادعاً للآخرين ، وعندما يُمدح المجد ، سيكون ذلك دافعاً لهم على الاجتهاد . كل هذه الأمور تثير العقل ؛ فإن التلميذ سيحسها مهارة له ، لو تفوق عليه أحد أقرانه ، وسيعتبرها شرفاً كبيراً لو تفوق هو على من يكبرونه » (١ ، ٢ ، ١٨ - ٢٢) . وهناك أيضاً مشكلة هامة قد ناقشها كوينتليان ، وهى مشكلة دراسة ميول الطالب وتوجيهه حسب هذه الميول . يبدو أن بعض النقاد المعاصرين له كانوا ينادون بضرورة ترك التلميذ على أهوائهم يختارون الدراسات التى تلائمهم . ولكن كوينتليان ، وإن كان يعترف بأهمية موافقة الدراسة لميول الطالب الطبيعية ، فقد يناسب بعض الطلبة دراسة التاريخ ، والبعض الآخر دراسة القانون ، وقد يبرع آخرون فى قرض الشعر ، وآخرون لا يصلحون إلا للحرف الأرض وبذر الحب ، إلا أنه لا يوافق إطلاقاً على ترك التلميذ على أهوائهم دون أى رقابة ، ودون الخضوع لمنهج دراسى منظم تحت إشراف المدرس وتوجيهه . وليس معنى ذلك أنه يحارب الميول الطبيعية ، وإنما معناه بكل بساطة أن ميول التلميذ الطبيعية يجب ألا يعوقها أى شيء إلا التنظيم والتهديب والتشذيب ، وإذا كانت هناك ميول أخرى معطلة أو ناقصة يجب أن تنشط وتنمى لتصبح ذات فعالية . وإلا فلن يكون للتعليم ضرورة على الإطلاق لو كانت الميول الطبيعية وحدها كافية بحالتها الفطرية . (٢ ، ٨ ، ١٠ - ١١) . وبالإضافة إلى دراسة الاختلاف بين ميول الطالب من الناحية العلمية ، ينبغي على المدرس أيضاً أن يلاحظ سلوكهم وطباعهم ، فبعض الطلبة لا ينتجون إلا بالضغط عليهم ، وبعضهم يحقن لجرد لإصدار الأوامر إليهم ؛ وقد يعوق التهديد تقدم البعض ، وقد لا يثير البعض الآخر ، والعمل المستمر قد يناسب البعض ، والبعض الآخر قد يناسبهم التركيز السريع ... وهكذا . (١ ، ٣ ، ٦) وقد

الأشياء ، التي تترك أثراً سيئاً على عقلية التلميذ وشخصيته . (١٤ ، ٣ ، ١) .

ومن ثم ليس « للعصا » مكان عند كوينتليان : وفي رأيه أنه لن يكون هناك أدنى ضرورة لاستعمال أى لون من ألوان العقوبة البدنية ، إذا كان المدرس حاذقاً ، وهنا عمدنا كوينتليان ببعض الوسائل ، التي استعمالها هو في العمل على تحسين أعمال تلاميذه . إذا كان عمل الطالب مليئاً بالأخطاء بصورة غير مرضية ، فقد كان يشجعه ويستحثه على المحاولة مرة ثانية ، إذ في استطاعته أن يعمل ما هو أفضل ؛ فلا شيء يجعل الدراسة شيئاً ممتعاً كالأمل . وإذا كان أحد الطلبة مثلاً يميل إلى المبالغة في استعمال المحسنات اللفظية في أسلوبه ، فقد كان يشير إلى أنه سيأتي وقت ما لا يصبح فيه مثل هذا الأسلوب مناسباً ، وهكذا لا يستحوذ على الطالب الشعور بأنه بلغ الكمال (١٤ ، ٢ ، ١٣ - ١٤) . وفوق ذلك ينبغي على المدرسين أن يضعوا نصب أعينهم دائماً أنه يجب عليهم ، عندما يتعاملون مع التلاميذ الصغار ، أن يبذلوا أقصى جهدهم لجعل التعليم شيئاً جذاباً بقدر ما يستطيعون . (١ ، ١ ، ٢٠ ، ٢٦) .

إن الترويح عن النفس ضروري جداً في رأى كوينتليان ، وخاصة عندما تعلم أن اليوم المدرسي كان طويلاً ، فلا أحد يستطيع تحمل العمل المستمر . وفي التعليم والدراسة يعتبر الترويح عن النفس أكثر أهمية . إذ لا يستطيع أحد إرغام عقله على العمل . ومن ثم فإن التلاميذ ، بعد يوم عطلة ، يصبحون أكثر نشاطاً وحيوية وقابلية للتعليم . ولكن ينبغي أن يكون هذا بصورة محدودة معقولة ، وإلا جعل التلاميذ ينصرفون عن دراستهم لشدة ميلهم إلى الكسل واللعب . ومن ثم فإن كوينتليان يسمح للتلاميذ ببعض الألعاب فاللعب في رأيه دليل على حيوية الطفل ، والطفل المكتئب خامل الحركة لن يكون في يوم ما متحمساً

ذهب كوينتليان في هذا السبيل إلى حد أن نصح المدرسين بمراعاة الخلاف بين أعمار التلاميذ ، فلا يسمح للتلاميذ الصغار أن تجلس في فصل واحد مع الكبار ، لاختلاف مشاربهم ونزعاتهم ، حتى لا يكون هناك أدنى خوف من احتمال إفساد أخلاق الصغار (١٤ ، ٢ ، ٢) وهكذا نرى أن التدريس في نظر كوينتليان لا يخضع لطريقة محددة أو لمجموعة من القواعد الثابتة ، وإنما هو عبارة عن عملية ماهرة من عمليات التغير المستمر من جانب المدرس حسب الظروف والأحوال ، وذلك يستلزم مجهوداً شاقاً ومهارة فائقة من جانب المدرس . وليس معنى ذلك أن ليس للعلم أهمية ، بالعكس ، فمن الواضح أن كوينتليان إنما يقصد أن أهم مميزات المدرس الماهر سعة الاطلاع في مادته ، وبراعة ماهرة في طريقة اختيار الوسيلة المناسبة لمقتضى الحال .

إن كوينتليان يرفض رفضاً تاماً توقيع أى عقوبة بدنية على التلاميذ ، ويعنف بشدة أولئك المدرسين الغير جديرين باسمهم ، الذين يسيئون استعمال حقهم في معاقبة تلاميذهم . كم هي عصرية وحديثة فكرة كوينتليان بأنه « لا ينبغي أن يسمح لأى إنسان بسلطة مطلقة على الأطفال وهم في سن صغيرة لا يستطيعون معها مقاومة سوء استغلال هذه السلطة » (١٧ ، ٣ ، ١) والأسباب التي يسوقها لرفضه هذه القسوة ، كلها أسباب نفسية ومنطقية معقولة . فهي أولاً عمل مخز ومهين لأى ولد حر ، ثانياً إذا كانت حالة التلميذ من سوء بحيث لا يمكن إصلاحها بتوبيخ رقيق ، فإن العقوبة البدنية ستجعله أسوأ مما هو ، ثالثاً ليست العقوبة البدنية وسيلة عملية للإصلاح ، فقد يمكن ضرب التلميذ الصغير ليذاكر ، ولكن كيف يمكن التعامل معه عندما يصبح شاباً عليه أن يواجه دراسات أكثر صعوبة ؟ وأخيراً عندما يضرب التلاميذ فإنهم يتألمون ويخافون ، والنحوف والألم من أخطر

لدراسته . وبعض الألعاب لها قيمة تعليمية للأولاد ،
فمثلاً سؤال كل منهم للآخر جميع ألوان الأسئلة
سوف ينشط عقولهم . وفي الألعاب تظهر شخصية
التلميذ وأخلاقه على الطبيعة ، وفي هذه الحالة يستطيع
المدرس أن يعمل على إصلاح عيوبه ونقائصه في
الوقت المناسب (١ ، ٣ ، ٨ - ١٣) .

إن التلميذ المثالي ، عند كوينتليان ، ينبغي أن
يكون كريم الخلق ، بالإضافة إلى تفوقه في دراسته ،
بل « إن الفضيلة أهم بكثير من التفوق في الدراسة »
(١ ، ٢ ، ٣) . مثل هذا الطالب المثالي « سوف
يتعلم ما يدرس له ، يتبع مدرسه ولا يسبقه . فإن
النبوغ الذي يظهر قبل أوانه نادراً ما ينتج ثماراً
طيبة . فإن مثل هؤلاء التلاميذ ، الذين يعملون
الأمر البسيط بسهولة ويندفعون دون تبصر بعرض
أعمالهم دون أن يسألوا ، كمثل الحب الذي يذرف فوق
سطح التربة فينبت قبل نضجه ، أو مثل بعض
الحشائش التي تشبه نبات القمح تنمو صفراء قبل
موعد الحصاد ولكنها فارغة دون ثمار . ومجهد
مثل هؤلاء الطلبة تكون ثماره مؤقتة ، ولكن سرعان
ما يتوقف تقدمهم ، ويزول إعجابنا بهم . إن الطالب
الحسن هو الذي يشجعه الثناء ، ويسره التفوق ،
ويبكيه الفشل » (١ ، ٣ ، ٦) ولكن أعظم ما قاله
كوينتليان في هذا قوله بأنه « ينبغي أن يحب التلميذ
مدرسه بقدر ما يحبون دراستهم ، وأن يعتبروهم
كوالديهم . فإن مثل هذا الحب سيدفعهم إلى التقدم ،
ولمحاولة كسب رضا مدرسه المحبوب ، الذي
لن يستمعوا إليه بسرور فحسب ، بل سيتنافسون
فيما بينهم على محاولة التشبه به . سوف يقبلون على
المدرسة بسرور أكثر ، وسيتهجون كثيراً عندما يثني
عليهم ، وسيكون غضبهم أقل عندما يصحح
أخطائهم . » وسيدلون قصارى جهدهم ليجعلوا
أنفسهم محبوبين لدى مدرسه ، وذلك بتكريس

أنفسهم للدراسة . فكما أن واجب المدرس أن يعلم ،
فإن واجب التلميذ كذلك أن يتعلم ، أو على الأقل
أن يظهر رغبته الأكيدة في التعلم . فهذان الواجبان
ينبغي أن يسيرا جنباً لجنب ، وإلا فشلا كلاهما .
(٢ ، ٩ ، ١ - ٣)

ولم يهمل كوينتليان أمر الموضوعين اللذين مازالا
يشغلان عقل رجال التربية والتعليم في عصرنا هذا ،
أعني قوة الذاكرة والمحاكاة . فهو يعتبرهما من أهم
المميزات التي تبين قدر استعدادات التلميذ الطبيعية
للتعلم . وقد كانت الذاكرة مهمة جداً في العالم
القديم وفي العصور الوسطى قبل اكتشاف الطباعة .
ويرى كوينتليان « أن الذاكرة الجيدة يجب أن
تستقبل المعلومات بسهولة ، وأن تحتفظ بأمانة بما قد
استقبلته » (١ ، ٣ ، ١) وقد تحقق كوينتليان من
أنه بالرغم من أن الذاكرة يمكن أن تعتبر هبة من
الطبيعة ، إلا أنه يمكن تقويتها وتنميتها ، ككل القدرات
والإمكانات الطبيعية الأخرى ، بالتقريب والتدريب .
إن كل العلوم والمعارف سوف تذهب أدراج الرياح ،
إذا كان كل ما نتعلمه يفر منا ؛ فتقوة الذاكرة هي
التي تجعلنا نسترجع الحقائق والمعلومات المتعددة
المحتزنة في تلافيف المخ . وليس اعتباراً أن سميت
الذاكرة « كنز الفصاحة » "Thesaurus eloquentiae" .
وقد لاحظ كوينتليان التطور النفسي للذاكرة في قوله
لأنه « بينما نقول شيئاً ما ، لا بد وأن نكون نفكر في
شيء آخر على وشك أن نقوله ؛ وحيث أن العقل يتطلع
دائماً إلى الإمام ، فهو إذن في بحث مستمر عن شيء
بعيد ؛ والذاكرة ، التي يخزن فيها العقل بطريقة
سرية عجيبة بكل ما يكشف ، هي التي تلعب دور
الوسيط وتمدنا بكل ما تسلمته من الخبرة » (١ ، ٢ ، ٣) .
إن استخدام الذاكرة استخداماً مناسباً من أصعب
المشاكل في ميدان التربية والتعليم . وقد عرف كوينتليان
هذه الحقيقة معرفة جيدة ، عند ما أبدى تعجبه من

(٢، ٧، ١-٢) ، فإن ترتيب الأفكار وبناء التراكيب الفني لأعمال الكتاب العظام سيساعد على توجيه الذاكرة (١١، ٢، ٣٩) . وبالإضافة إلى هذا فإن الطلبة سيتعرفون على أحسن النماذج ، ومن ثم فإنهم باللاشعور يحاكون الأساليب التي نقشت في ذاكرتهم ، وسيكون في استطاعتهم أيضاً أن يقدموا من أقوال مختلفي الكتاب ما يريدون من الشواهد والاستدلالات والأسانيد التي تناسب مقتضى الحال ، وسوف يكون لهذا أهمية كبرى فيما بعد عندما يلعبون دور المدافع أو ممثل الاتهام (٢، ٧، ٣-٤) .

ويجدرنا كوينتليان من خطورة تنمية الذاكرة بمجرد وسائل الحفظ عن ظهر قلب بطريقة ميكانيكية ؛ بل إنه يعتبر التقسيم والترتيب المعقول مهمين جداً . (١١، ٢، ٢٧-٢٨ ، ٣٢) . ومع ذلك إذا كانت ذاكرة أى شخص ضعيفة إلى حد أن نسيان أية كلمة قد يسبب التردد والارتباك أو الصمت الكريه ، فمن العبث أن يربط مثل هذا الشخص نفسه بالكلمات حرفياً ؛ وأسلم طريقة لمثل هذا الشخص أن يستوعب عناصر الموضوع استيعاباً تاماً ، ويترك نفسه يتكلم بحرية ؛ ولكن هذه الطريقة لا تفيد عملياً إلا من يحسنون الكلام ارتجالاً (١١، ٢، ٤٨-٤٩) .

وكوينتليان يلفت نظرنا أيضاً إلى أهمية استغلال الأذن مع العين . فمن رأيه أن المرء إذا أراد أن يحفظ شيئاً عن ظهر قلب وهو صامت ، فإن عقله سيكون عرضة لأن يكسل ، وقد تقتحمه أفكار أخرى . فينبغى إذن أن ينشط العقل بالصوت بحيث لا يكون مرتفعاً ولا مجرد دمدمة ؛ وفي هذه الحالة ستحصل الذاكرة على معونة مزدوجة في القراءة ، من الرؤية بالعين والإصغاء بالأذن . (١١، ٢، ٣٣) .

وعند الكلام عن المحاكاة كوسيلة من وسائل التعليم ، ينبغى أن نذكر أن التعليم الرومانى منذ بدايته

أن المرء قد ينسى أحياناً أحداثاً حديثة العهد ، ومع ذلك قد يتذكر أحداثاً مضى عليها زمن بعيد ، وعندما قال « ماذا يستطيع المرء أن يقول عن حقيقة أن بعض الأشياء ، التي يكبد المرء في البحث عنها في ذاكرته ، ترفض أحياناً أن تواتيه عندما يريد لها ، ثم تأتى فجأة على غير توقع منه » (١١، ٢، ٦-٧) . لم يجد كوينتليان تفسيراً معقولاً لمثل هذه الأسئلة . ولكنه يقرر أنه بالرغم من صعوبة التحقق من قوة الذاكرة ومعرفة إمكاناتها الخارقة ، فإنها تساعد الخطابة على الوصول إلى مكانتها الحققة ، لأنها تمد الخطيب بالأفكار فحسب بل بالألفاظ أيضاً ؛ كما أن الذاكرة القوية تكسب الخطيب الثقة وسرعة البديهة ، التي تعطى التأثير بأن كلماته ليست معدة من قبل بل هي وليدة وحى الساعة . (١١، ٢، ٢، ٧-٨، ٤٦) وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار الذاكرة موهبة يمكن إتمامها وتقويتها . وتركيز العقل بلا شك له أهمية في هذا الشأن (١١، ٢، ٩-١٠) . ودقة الملاحظة كذلك تساعد الذاكرة ، لأنها تثبت كثيراً من التفاصيل التي تنقش بعمق في المخ . (١١، ٢، ١٧) ومع ذلك فإن أفضل وسيلة لتقوية الذاكرة ، كما يقول كوينتليان ، هي التدريب والعمل "exercitatio et labor" وحيث أن الإهمال يضعف الذاكرة ، فينبغى على الأطفال أن يحفظوا كل ما يمكنهم حفظه عن ظهر قلب منذ فجر حياتهم في التعليم (١١، ٢، ٤٠-٤١) . وفي رأى كوينتليان أنه من الأفضل أن يبدأ التلميذ الصغير بحفظ الشعر (١١، ٢، ٤١) ، لأنه أسهل في الحفظ من النثر (١١، ٢، ٣٩) نظراً للوزن والإيقاع ، ولأنه يجذب الأطفال أكثر من النثر (١، ١، ٣٦) وبالنسبة للطلبة من الشبان فإنه من الأفضل لهم أن يحفظوا عن ظهر قلب مقطوعات مختارة من مشاهير الخطباء والمؤرخين من أن يحفظوا موضوعاتهم هم ،

قد ربط بين المحاكاة كوسيلة لتعليم التلاميذ الأخلاق الحميدة والسلوك الحسن ، وبين المحاكاة كوسيلة لتعليمهم القراءة والكتابة والكلام السليم . فإن المدرس ، عندما يقرأ مع تلاميذه أعمال الكتاب العظام ، فإنه يرمي إلى هذين الهدفين ، أعنى إعطاءهم نماذج أدبية يحاكونها في كتابتهم ، وتبصيرهم في نفس الوقت بما في هذه الأعمال من نماذج أخلاقية يقتدون بها في حياتهم المستقبلية . إن قيمة المحاكاة كوسيلة فعالة من وسائل تنمية إمكانيات التلميذ ، مهما كانت هذه الإمكانيات ، أمر معترف ومسلم به منذ أفلاطون . (يقارن بروتاجوراس ٣٢٥ - ٣٢٦) . وكوينتيليان ، أعظم رجال التربية في عصره ، يؤكد أن كل التصرفات في الحياة تقوم على أساس الرغبة في عمل ما توافق عليه عند الآخرين ، وهذا هو السبب الذي يجعل الأطفال ينسخون أشكال الحروف التي يتعلمون كتابتها ، والموسيقين يتبعون صوت أستاذهم ، والرسمين يبحثون عن النماذج في أعمال أسلافهم ، والفلاحين يسيرون بالخبرة على نفس المنهج المتفق عليه في الزراعة . والواقع ، كما لاحظ كوينتيليان ، « أن الدراسات الأولية في أى فرع من فروع المعرفة تعتمد إلى حد كبير على مستوى النماذج التي توضع أمام المتعلم » (١٠ ، ٢ ، ٢) .

ومع ذلك فإن كوينتيليان كان يدرك إدراكاً تاماً أن المحاكاة وحدها لا تكفى فإن أعظم الإمكانيات التي تميز شخصاً عن آخر ، كالعبقرية ، والقدرة على الخلق ، لا يمكن محاكاتها (١٠ ، ٢ ، ١٢) . وعلى ذلك فإن المحاكاة وسيلة واحدة من وسائل التعليم . ولكن إذا لم يفعل المرء أكثر من محاكاة أسلافه ، فلن يكون هناك تقدم . إن العبقرية بلا شك لا يمكن أن تقف عند حد المحاكاة ، فالرجل البدائي ، بالرغم من أنه لم يجد أمامه نماذج يحتذيها أو يتعلم منها ، قد صنع الكثير بمقدرته الفطرية ، وأورث أعقباه حضارات عظيمة : فينبغي على الطالب إذن أن يجاهد

ليعمل ما هو أفضل من النماذج التي يحلو حلوها ، فإذا لم يبرزها فهو على الأقل سيكون في مستواها . ثم إنه من الصعب ، نقل شيء عن الأصل نقلاً مضبوطاً ؛ ومن ثم فإنه من الأسهل أن يتكرر المرء شيئاً جديداً ، من أن يعيد ما أنتجه الآخرون (١٠ ، ٢ ، ٩) .

وحيث أن المحاكاة من أهم مميزات التعليم الروماني منذ البداية ، فإن اختيار النماذج ، التي ينبغي محاكاتها ، كان من أهم المشاكل التي ناقشها مدرسو الأدب والخطابة . كان البعض يوصى بقراءة المؤلفات السهلة في المدارس ، إذا ليس من العسير فهمها أو محاكاتها . لكن كوينتيليان كان يدعو إلى ضرورة أن يقرأ التلاميذ من البداية أحسن المؤلفين (٢ ، ٥ ، ١٨ ، ١٩) إن تاريخ النقد الأدبي القديم كان عبارة عن محاولة دائمة للكشف عن أحسن النماذج الصالحة للمحاكاة . وقد شهد العالم الروماني المعركة بين القديم والحديث ، وهي معركة ليست قاصرة على الرومان ، بصورة ليس لها نظير في أى عالم آخر قديماً أو حديثاً . وقد بلغت هذه المعركة ذروتها في عصر أوغسطس ، ولم تتوقف على أيام كوينتيليان . ولكن اهتمام كوينتيليان الشديد بالإنتاج الأدبي جعله يرى مميزات معينة في محاكاة كل من القديم والحديث (١ ، ٨ ، ٨ - ٩ ، ٢ ، ٥ ، ٢١ - ٢٦) .

وعلى أية حال ، سواء كانت النماذج قديمة أو حديثة ، ينبغي على المدرس أن يستحث تلاميذه على البحث عن أحسن مميزات نماذجهم ، وتجنب العيوب التي يقع فيها القدماء والحديثون . كما يجب على كل طالب أن يختار من النماذج ما يتناسب مع قوته واستعداداته ؛ فهناك بعض النماذج التي لا يمكن لشخص ما محاكاتها ، إما لأنها فوق طاقته ، وإما لأنها لا تتناسب مع مزاجه وطبعه . والمحاكاة لا يصح أن

تقتصر على استعمال الألفاظ والأساليب ؛ بل ينبغي أن يلاحظ الطالب توافق نماذج مع كل الظروف والأحوال ، وتنوع الوسائل المستخدمة ، والقدرة على البرهنة والتنفيذ ، والمهارة في استمالة كل العواطف (١٠ ، ٢ ، ٢٧) .

إن المدرسين الأغريق والرومان ، الذين كانوا يستخدمون المحاكاة كوسيلة لتعليم تلاميذهم ، كانوا يقومون بعمل تحليل دقيق للنماذج التي يعرضونها عليهم ؛ والغرض من هذا التحليل إيقاف الطالب على ما في هذه النماذج من جمال وقبح في الأسلوب وبناء التراكيب . وقد أمدنا كوينتليان بصورة واضحة لإحدى المحاضرات المدرسية في فصل من فصول مدرسة الخطابة به عدد من التلاميذ فقال : يقرأ التلاميذ على التوالى بصوت مرتفع ، ليتعلموا الطريقة الصحيحة للنطق السليم الواضح . عندئذ يشرح المدرس وقائع القضية المتصلة بالخطبة المعروضة على الطلبة كنموذج للدراسة ، لكي يفهموا ما يقرأون بوضوح أكثر . ثم يحلل المدرس الخطبة تحليلاً دقيقاً ، ثم يبين الصنعة والمحسنات البلاغية التي استعملت في كل جزء من أجزاء الخطبة . وقراءة الخطب الضعيفة أيضاً لها فائدتها ، إذ سيبين المدرس للطلبة ما فيها من نقص في الذوق عند استخدام المحسنات البلاغية . ولا ينبغي أن يقتصر واجب المدرس على هذا فحسب ، بل ينبغي أن يوجه إلى طلبته من حين لآخر بعض الأسئلة ، ليختبر قدرتهم ومعلوماتهم ، ومن ثم يتحاشون الإهمال ، وفي نفس الوقت يتدربون على النقد وعلى البحث والتنقيب عن المحاسن والعيوب بأنفسهم . (١٣ ، ٥ ، ٦ ، ١٣ ؛ قارن ١ ، ٨ ، ١٣ وما بعده ، حيث يمدنا بمحاضرة لمدرس الأدب)

لقد أبدى كوينتليان اهتماماً ملحوظاً بوسائل تعليم الأطفال القراءة والكتابة . فهو لا يوافق على

الطريقة الميكانيكية التي كانت شائعة في عصره ، وهي تعليم الأطفال أسماء الحروف بالترتيب قبل معرفة أشكالها ؛ فمثل هذه الطريقة تعوق معرفة الأطفال لها ، لو تغير نظام ترتيبها ؛ ولذلك فهو يرى أن تعليم الكتابة يجب أن تسير جنباً إلى جنب مع تعليم القراءة . (١ ، ١ ، ٢٤ - ٢٥) . ولكنه من ناحية أخرى يوافق على الطريقة التي كانت شائعة لتعليم الأطفال الكتابة ، وهي حفر أشكال الحروف على لوح من الشمع ليتمكن الأطفال من السير فيها بأقلامهم ، حتى يألفوا أشكالها وتتمرن عضلات أصابعهم وتعود كتابتها كتابة صحيحة وبسرعة (١ ، ٢٧) . وهو لا يوافق على الفكرة المعروفة ، وخاصة في فصول الكبار ، بأن تحسين الخط أمر لا أهمية له ، ويصر على وجوب أن يتعلم الطفل من البداية حسن الكتابة بسرعة وبوضوح ، فالبطء في الكتابة يعوق تسلسل الأفكار ، والخط غير الواضح لا تسهل قراءته (١ ، ٢٨) .

ويبدو أن كوينتليان قد أدرك ما نسميه الآن « طريقة المقاطع » أي التعليم بطريقة تقسيم الكلمة إلى مقاطع ؛ فهو يؤكد أن المقاطع يجب أن تعلم للطفل بمنتهى الإتقان ، خشية أن يضل عند الكتابة . وأحسن طريقة لهذا هو تكرار المقاطع مرة بعد أخرى حتى تنطبق في الذاكرة ، عندئذ يبدأ التلاميذ في تكوين كلمات من المقاطع ، وجمل قصيرة من الكلمات . وهنا نحذرن كوينتليان من السرعة في القراءة ، خشية أن تكثر أخطاء التلميذ ، وكثرة التصحيح ، التي ستعيق ذلك ، يمكن أن تفقده الثقة بنفسه (١ ، ٣٠ ، ٣٢) . أما السرعة في القراءة فسوف يتعلمها الطفل فيما بعد وبالتدريج (١ ، ٣٣) . ووضوح النطق أيضاً له أهمية كبيرة ، وأفضل وسيلة لهذا قراءة بعض التراكيب ، ذات المقاطع المتشابهة أو المتناظرة ، قراءة سريعة جداً (١ ، ٣٧) .

ومشكلة التنقيط punctuation أيضاً لها أهمية بالغة ، وخاصة عند ما نعلم أن الإغريق والرومان لم يستعملوا في كتاباتهم علامات التنقيط المعروفة لنا الآن . فالطفل يجب أن يتعلم من البداية متى يتوقف ، ومتى يرفع أو يخفض من صوته ، وكيف يلون صوته حسب معنى كل جملة ، ومتى يسرع من إيقاع لقائه ومتى يقلل من هذه السرعة (١ ، ٨ ، ١ - ٣) .

ولم يهمل كوينتيليان مشكلة الهجاء ؛ وقد كانت من المشاكل المحيرة في عصره . فعند هجاء الكلمات المركبة ، هل يكتبها المرء حسب صوتها الأصلي أو حسب صوتها الجديد ؟ فمثلاً الكلمة "Tinit" إذا أضيف إليها في أولها المقطع ob فهل تكتب optinuit أو obtinuit ؟ وقد أعلن كوينتيليان عن رأيه في هذا الشأن لصالح الطريقة الصوتية ، فقال « إن هجاء الكلمات يجب أن يكون حسب نطقها ، ما لم يقتض العرف غير ذلك ؛ إذ ماذا يقول المرء بشأن بعض الكلمات التي يختلف نطقها عن هجائها ، مثل كلمة consul التي تنطق بدون الحرف n » (١ ، ٧ ، ٧ وما بعده) .

عندما يتم التلميذ مرحلة تعليمه الأولى ، بأن يتعلم القراءة والكتابة ومبادئ الحساب ، كان يذهب إلى مدرس الأدب grammaticus ليتم مرحلة تعليمه الثانية . وبالرغم من أن دراسة الأدب كانت الأساس الذي تقوم عليه الدراسة في هذه المرحلة من مراحل التعليم ، إلا أنه لم يكن المادة الوحيدة التي تدرس ؛ فبالإضافة إلى دراسة الأدب بفرعيه - نحو وأدب صرف - كانت الموسيقى والرياضة والفلك والفلسفة والخطابة ضمن مناهج التعليم ، التي كانت تختلف إلى حد ما من مدرس لآخر ؛ فلم يكن هناك مقررات موحدة أو امتحانات أو أى تدخل من جانب الدولة . وكانت هذه المواد التي تدرس في تلك المرحلة يطاق عليها اسم artes liberales أى الفنون الراقية .

ويجب أن نعرف من البداية أن التخصص ، بمفهومه الحاضر ، لم يكن معروفاً عند الإغريق وبالتالي عند الرومان . ومن ثم لم يكن الغرض من دراسة هذه المواد إلا إيقاف التلاميذ على المعلومات العامة ، التي يمكن أن تساعد على فهم ما يدرس لهم من نصوص أدبية وكان معظمها من الشعر ، والتي يمكن أن تفيدهم في حياتهم المستقبلية .

كانت وظيفة مدرس الأدب تعليم التلاميذ الكلام والكتابة في لغة صحيحة ، وشرح الصعوبات اللغوية ، وتفسير الإشارات التاريخية والفلسفية الواردة في النصوص (١ ، ٤ ، ٤) ، ومعالجة الأوزان المختلفة ، والتعليق على الكتاب (١ ، ٨ ، ١٣) ويمكن تقسيم هذه الدراسة إلى قسمين رئيسيين : الأول فن الكلام والكتابة الصحيحة (recte loquendi scientia et scribendi ratio) ، والثاني تفسير الشعراء (poetarum enarratio) يسبقه قراءة سليمة (emendata lectio) ويصحبه نقد أدبي (iudicium) . وكان القسم الأول يسمى أحياناً methodice . ويعالج الجانب الشكلي من الأدب أى القواعد والإنشاء ، وكان القسم الثاني يسمى historice ويعالج الجانب الموضوعي من الأدب . وبالرغم من أنه لم يكن هناك حد فاصل بين دراسة الشكل والمضمون في المدارس الرومانية ، إلا أننا نلمح التمييز الموجود الآن بين دراسة قواعد اللغة وأدب اللغة .

لم تكن الدراسة عند مدرس الأدب قاصرة على المحاضرات الشفوية التي كان يلقها المدرس ، بل كانت تمرينات الإنشاء التي يكتبها التلاميذ تلعب دوراً هاماً في تلك المرحلة من التعليم . وكانت هذه التمرينات تسمى progymnasmata ، وهي عبارة عن سلسلة من التمرينات المتدرجة في الإنشاء تبدأ من البسيط إلى ما هو أصعب ؛ والغرض منها تأهيل وإعداد

تناول بالمدح والذم الفضائل والردائل نفسها
(٢، ٤، ٢٢)

٨ - المقارنة (exercitatio comparationis) ،

وهي لا تعتبر تمريناً جديداً ، فهي إما متصلة بالمدح
والذم ، وإما متصلة بالموضوعات العامة (٢، ٤، ٢١) .

٩ - التمثيل (prosopopœia) وفيه يكتب التلميذ
موضوعاً على لسان إحدى الشخصيات التاريخية أو
الأسطورية . وهذا التمرين مفيد جداً للطالب الذي
سيصبح خطيباً ؛ فسوف يدربه على المبادئ العامة
لمراعاة مقتضى الحال (٣، ٨، ٤٩ - ٥١) .

١٠ - الوصف وقد ناقشه كوينتيليان عند الكلام
عن الصور البلاغية تحت اسم enargia (٨، ٣ ،
٦١ وما بعده) وفائدة هذا التمرين أنه يمكن الطالب
من وضع الحقائق أمام أعين سامعيه في صورة حية
واضحة .

١١ - المقال (Thesis) ، وفي هذا التمرين
يكتب الطالب في مشكلة عامة (quaestio infinita)
مثل « هل ينبغي أن يتزوج الرجل ؟ » أو « أيهما
أفضل ، الحياة في الريف أو في المدينة ؟ » (٢، ٤ ،
٢٤ - ٢٥) .

١٢ - وأخيراً مدح وذم القوانين (legum
laus ac vituperatio) وقد أعطى كوينتيليان أهمية
كبيرة لهذا التمرين (٢، ٤ ، ٣٣ وما بعده) نظراً
لفائدته العظيمة للطالب ، سواء في مدرسة الخطابة أو
في المحاكم ، وذلك عندما يضطر إلى مهاجمة بعض
القوانين التي تتعارض مع مصلحة قضيته ، أو عندما
يدافع عن بعضها الآخر التي تدعم وجهة نظره .

كانت الخطابة أيام كوينتيليان لها ثلاثة مظاهر ،
نظري وتعليمي وعملي . وهذه المظاهر الثلاثة تتمثل

الطالب للتمرينات الأكثر صعوبة ، التي سوف
يتدرب عليها عند مدرس الخطابة وهي ما تسمى
declamationes . وقد أمدنا كوينتيليان بمعلومات
تفصيلية عن كثير من هذه التمرينات ، وأشار إلى أن
الثلاثة أنواع الأولى منها هي وحدها التي تخص
مدرس الأدب ، أما الأنواع الباقية فهي تخص
مدرس الخطابة ؛ ولكن نظراً لإهمال مدرس الخطابة
تدريس هذه التمرينات ، فقد أصبحت كلها من
اختصاص مدرس الأدب (١، ٩، ٦) :

١ - الحكاية (fabella) ، وفيها يتعلم التلميذ
كيف يحكي ويكتب بأسلوبه الخاص في لغة سليمة
حكاية مما قرأ . وفي هذا التمرين يتعلم التلميذ أولاً
كيف يحلل كل بيت من الشعر ثم يضع المعنى في
كلمات أخرى (١، ٩، ٢) .

٢ - الحكم والأقوال المأثورة (sententia
et chria) وهي تمرين في التعليق على بعض الحكم
والأقوال المأثورة (١، ٩، ٣ - ٥) .

٣ - القصة القصيرة (narratiocula) (١، ٩، ٩)

٤ - القصص (narratio) (٢، ٤ ، ١٧ - ١٨)

٥ - الدحض والإثبات (opus destruendi
confirmandique) وفيه يتناول التلميذ أي موضوع

يحتمل الصدق والكذب ، ويؤكد أو ينفيه
(٢، ٤ ، ١٨ - ١٩)

٦ - المدح والذم ، وفي هذا التمرين يتعلم التلميذ
كيف يمدح (landare) شيئاً أو شخصاً ما لأنه
فاضل ، أو يذم (vituperare) شيئاً أو شخصاً ما
لأنه سيئ (٢، ٤ ، ٢٠)

٧ - الموضوعات العامة (communes loci) ،
وهي تشبه المدح والذم ، ووجه الخلاف بينهما أنها

في عمل كوينتيليان Institutio Oratoria ، بالرغم من أن الناحية العملية لم تعالج بالتفصيل :
 فيما يخص الناحية النظرية للخطابة ، فقد سار كوينتيليان على النهج الذي اتبعه أسلافه من قبل وقبل كل النظريات والتقسيمات التقليدية التي كانت معروفة في عصره (٣ ، ٣ ، ١ وما بعده) . وهذه الناحية النظرية كانت تعتبر الأساس الذي لا يمكن أن يستغنى عنه الطالب ، فهي كقواعد اللغة التي كان لابد من تعلمها عند مدرس الأدب . وقد كان الطلبة يتعلمون هذه النظريات من كتب وضعت خصيصاً لهذا الغرض ، كما أنها كانت موضوع محاضرات شفوية يلقيها مدرسو الخطابة كجزء أساسي من برنامج الدراسة (قارن ١ ، م ، ٧) .

وفما يخص الناحية التعليمية ، فقد قبل كوينتيليان أيضاً النظام التقليدي الذي كان قائماً في عصره ، حيث كانت وظيفة مدرس الخطابة تركز في إلقاء محاضرات على نظريات الخطابة ، وفي تعليم الطلبة كيفية تطبيق ما أخذوه من نظريات بتمرينهم على ما يسمى declamatio بنوعيه controversia ، suasoria . هذا إلى جانب الاستمرار في دراسة النصوص الأدبية ، وإن كانت النصوص هنا في الغالب نصوصاً ثرية من التاريخ والخطابة (٢ ، ٤ ، ٢) . لم يكن الغرض من قراءة النصوص في هذه المرحلة تمكين الطالب من متابعة الكلمة المكتوبة في سهولة ووضوح ، وإنما الغرض منها توضيح طريقة كل خطيب في المناقشات وترتيب هذه المناقشات واختيار الألفاظ المناسبة لإقناع نوع معين من المستمعين (٢ ، ٥ ، ٦ وما بعده) . ومهما كانت قيمة النظريات ، فلا شيء يعدل التطبيقات العملية بالتمرين على يسمى declamatio .

كان الطلبة يتمرنون أولاً على الـ suasoria لأنها كانت تعتبر أسهل من الـ controversia . وكانت هذه الـ suasoria عبارة عن خطاب يتوجه به الطالب إلى شخصية أو جماعة معينة يدعو فيه إلى عمل أو تجنب شيء معين في ظرف معين . وهذا التمرين كان يتطلب من الطالب أن يكتب ما يسمى prosopopoeia ، أعني خطاباً يتضمن الكلمات التي يمكن أن يوجهها شخص معين إلى شخص أو جماعة معينة تحت ظروف معينة طبقاً لقانون الاحتمال والضرورة . (٣ ، ٨ ، ٤٤ وما بعده) . وقد ذكر كوينتيليان بعض عناوين لمثل هذه الموضوعات : هل ينبغي أن يصر قيصر على غزو جرمانيا حتى عندما شاهد كل جنوده من حوله يكتبون وصاياهم ؟ (٣ ، ٨ ، ١٩) هل ينبغي أن يقبل نوما Numa العرش عندما عرضه عليه الرومان ؟ (٧ ، ١ ، ٢٤) .

ثم تأتي مرحلة التمرين على الـ controversia وهي آخر مرحلة من مراحل تعليم الخطابة . وهذا التمرين كان يتمثل في تدريب الطلبة على كل أنواع الموضوعات القضائية التي تشبه تماماً الموضوعات التي كانت تناقش في المحاكم الرومانية : كان مدرس الخطابة في هذا التمرين يبدأ باقتراح موضوع قضية ما على الطلبة ، وقبل أن يبدأوا في معالجته ، كان المدرس يوضح لهم الخطوط العريضة للموضوع (٧ ، ٣ ، ٣٠ - ٣٤) ، ثم يبدأ الطلبة في معالجة الموضوع كل حسب ميوله وإمكاناته . كان يترك للطلبة قدر كبير من الحرية في اختيار الزاوية التي يعالجون منها الموضوع : وكان المدرس في العادة يرى كتابات طلبته لتصحيحها أو لتقديم بعض المقترحات . وبعد التنقيح كان الطلبة يحفظون خطبهم عن ظهر

قلب ويلقونها أمام زملائهم في حضرة المدرس الذي يقوم بنقدها من كل الوجوه (٢، ٢، ٩-١٣) وأهم النصائح التي قدمها كوينتليان لجعل هذا التمرين ذا فائدة عظيمة مايلي :

١ - موضوعات القضايا المقترحة للتمرين يجب أن تكون واقعية مما يحدث في الحياة بقدر المستطاع كما يجب على الطالب عند إعداده لخطبته أن يسير على نهج ما يحدث في المحاكم (٢، ١٠، ٤) .

٢ - يجب أن تذكر أسماء للشخصيات التي تلعب دوراً في الموضوع ، وأن تستخدم لغة الحياة اليومية وأن تقدم بعض الدعايات أو الفكاهات من حين لآخر (٢، ١٠، ٩) .

٣ - أن يكون استعمال المحسنات البديعية والصور البلاغية متفقاً مع طبيعة الموضوع ومستمداً من سياق

سير الأحداث ، لا مجرد عرضها فحسب كنوع من الاستعراض (٢، ٤، ٣٠-٣١) .

وبمراعاة هذه النصائح ، كما يقول كوينتليان ، لن يكون هناك أى خلاف بين هذا التمرين وبين الخطب الحقيقية التي تلقى في المحاكم (٢، ١٠، ٩) . ومن ثم فإن الطالب الروماني ، وقد كان يتدرب يومياً على مناقشة أى جانب من كل أنواع القضايا المختلفة ، كان يدخل المحاكم الرومانية وهو مزود بكل مايساعده على القيام بدور الدفاع أو النيابة . ولم تكن مدرسة الخطابة تؤهل الطالب ليكون محامياً فحسب ، بل ليكون أيضاً أحد الموظفين المسؤولين عن إدارة عجلة الامبراطورية الرومانية المترامية الأطراف ، أو ليكون أحد رجال الأدب الذين كانوا يحتلون مكانة بارزة في ذلك العصر المزدهر .



رئيس شاتوبريان

بمقتسم
الدكتور محمد غلاب

أستاذ الفلسفة بقسم الدراسات العليا بجامعة الأزهر

تمهيد

على أن هناك شواهد ومستندات أخرى يستطيع المؤرخ - إذا رجع إليها - أن يهتدى في حياة هذا الكاتب إلى أوثق الأخبار، وأصدق الأنباء . وسنحاول - بقدر المستطاع - استخراج تاريخ شاتوبريان الصحيح من مذكراته الشاملة الفاتنة .

حياة شاتوبريان

ولد شاتوبريان في ليلة ليلاء اشتدت فيها هوج العواصف ، وعلى صخب الرياح من ليالى سبتمبر سنة ١٧٦٨ في مدينة « سان مالو » بمقاطعة بريطانيا الفرنسية ونشأ في قصر « كومبور » العظيم مهد هذه الأسرة العريقة المحب البعيدة في أغوار الماضي نبلا وفخاراً .

نشأ شاتوبريان في هذا القصر المظلم الموحش الذى لا يرى فيه إلا والديه وأخته « لوسيل » وخادمته ، فكان لهذه النشأة الحزونة أثر عميق في حياته .

قصر عظيم كثير الأجنحة متعدد الغرف والردهات ، متشعب المسالك والطرق ، مظلم الممرات والمنعرجات ، يخيل إلى الجالس فيه من فرط السكون أنه يسمع دقات القلوب ، ونبضات الأفئدة

لا يوجد من بين الكتاب المحدثين كاتب تشبه حياته الشخصية أو الأدبية حياة شاتوبريان ، لأنها حياة مفعمة بالغرائب والمدهشات التى لا نظير لها في حياة الكتاب الآخرين . ويمتاز تاريخ هذا الأديب الموهوب بأنه وصل إلينا كاملاً غير منقوص ، لأن شاتوبريان كفانا مؤونة البحث والتنقيب ، وأعفانا من مهمة التفكير والتأويل ، إذ كتب بخطه مذكرات أثبت فيها كل خطوة من خطوات حياته ولم يغادر كبيرة ولا صغيرة من تاريخه إلا أحصاها في صراحة ووضوح ، وبدقة وإتقان يصلان إلى حد الإعجاز .

بيد أنه ينبغي للمؤرخ الحايذ أن يكون قوى التمييز ، سليم الذوق ، مستقيم المنطق ، دقيق الملاحظة حتى يستطيع إبعاد ما عسى أن تكون الكبرياء قد أدخلته في حياته رغم إرادته وقسر رغبته ، لأن بعض خبثاء العصر كان يطلق عليه اسم « الكاذب المخلص » فأما كذبه فقد أتى من أنه كان يخالف الواقع أحياناً حين يتحدث عن نفسه مدفوعاً بالكبرياء أو الخيال . وأما إخلاصه فنشوه أنه كان لا يعتمد الكذب ولا يرمى إليه .

ويحس المقيم فيه كأنه في مقبرة بناجى فيها الأموات ،
ويتخاطب أهل الحياة الأخرى :

هذا هو موضع نشأة شاتوبريان وسر طفولته .
وهو لذلك ذو أثر بارز في كتابته ، بل لا يستطيع
المؤرخ أن يفهم حياته ومزاجه دون أن يحيط بوصف
هذا القصر الرهيب الذى لا يقدر على تصوير رهبة
ووحشته وظلامه غير شاتوبريان نفسه .

بادر الكونت دى شاتوبريان إلى إدخال ابنه في
مدرسة دينية ، وهو لا يزال في نعومة أظفاره ، فدرس
فيها دراسة عادية لا يمتاز فيها بشيء سوى شهرته
بين زملائه الصغار ببراعته في الإنشاء ، وامتياز جملة
وعباراته بالجمال الفائق والحسن الرائع :

ولما بلغ سن الرجولة التحق بالحرس الملكي ،
وما زال يترقى في هذا السلك حتى أصبح قائداً ساطعاً
وكان اسمه في الجيش إذ ذاك يقترن باسم نابليون
فكانا متنافسين ثم التقيا أثناء الثورة التقاء الخصمين
المتعاندين بل المتعادين وفي أثناء عمله في معية الملك لحقته
منه كلمة جارحة نزعته من نفسه الميل إلى مرافقته :

ولما انفجر بركان الثورة الفرنسية وأيقن شاتوبريان
بأن الملك هالك لا محالة ، سافر إلى أمريكا وانقطع
في هذه الدنيا الجديدة عن فرنسا وحوادثها . وكان
ذلك في سنة ١٧٩١ ، فكان لهذه الرحلة على خياله
أثر ضخم ظهر في المستقبل في شعره الرائع ، ونثره
الساحر ، لأن ليلى الدنيا الجديدة ، وسكونها الشامل
لا سيما في البلاد القريبة من الشواطئ ، أنتجت في
مؤلفاته فكراً قوية تشبه أجواء تلك البلاد ومناخها ،
وهذا شيء طبيعي لأن مجرد مرور الخيال بذهن
شاتوبريان كاف لأن يدفعه إلى وصف ما لا يعرفه في
شيء من الدقة التي لا تكاد تختلف عن الحقيقة :

عاد شاتوبريان إذن من أمريكا كاتباً عظيماً ،
بوساطة ما طرق ذهنه من أخيلة غريبة ، وتصورات

عجيبة وقد ظلت هذه الأخيلة مستولية على نفسه ،
مؤثرة تأثيراً قويا في جميع مؤلفاته ومقالاته على اختلاف
أنواعها ، وتباين أصنافها ، فأسلوبه رصين ، وجملة
قوية ، وتعبيراته فائنة . وقد رافق هذا الأسلوب كاتبنا
طول حياته . فثل كتابته على أثر عودته من أمريكا
كمثلها في آخر حياته ، وأسلوبه حين كان كاتباً عادياً
كأسلوبه حين أصبح أحد رجال السياسة ، فسفيراً
ثم وزيراً .

ولما هدأت الثورة بعض الشيء وزال عهد الفرع ،
عاد شاتوبريان إلى فرنسا ولكن مقامه فيها - بسبب
اضطراب الأحوال في ذلك الحين - لم يدم طويلاً ،
إذ لم يلبث أن اضطرت الظروف السياسية والاجتماعية
إلى مغادرة فرنسا في سرعة واستعجال ، فغادرها إلى
بلجيكا ، ثم إلى إنجلترا وقد ظل بعيداً عن وطنه عشرة
أعوام كاملة لاقى فيها كل صنوف المحن والإحزن ،
وذاق مرارة الفقر والفاقة إلى حد أن كان يقتات من
الحشائش النابتة في الحدائق العامة :

ولما عضه الفقر بنابه فكر في أن يعيش من مهنة
تدريس اللغة الفرنسية في إنجلترا فنجح نجاحاً باهراً
واكتسب من المال ما يكفيه ويقوته :

وقبل مغادرته إنجلترا تسلم رسالة تنبئه بوفاة أمه ،
وتسلم مع هذه الرسالة وصية حارة منها تنبئه فيها من
وراء الموت بأنها لا تريد منه أكثر من عودته إلى
حظيرة الدين التي كان قد خرج منها متمرداً على عقيدته
وتعاليمه ، فتأثر تأثراً شديداً وعاد بعاطفته إلى المسيحية
فكتب عنها ما يعلى من شأنها لإرضاء لروح أمه .

ولما أصبح شاتوبريان لا يملك من المال ما يستطيع
أن يقيم به في باريس ، فقد سافر إلى إحدى القرى
وأقام فيها مع زوجته الطيبة القلب تقاسى إلى جانبه
ألوان الألم الناشئ من الضنك والضيق :

وبينما كان شاتوبريان على هذه الحالة في قريته يعيش مع زوجته إذ انقضت عليه صاعقة من الحزن المبرح والاكتئاب القاتل ، فقلبت كيان حياته رأساً على عقب ، وهدت قوته وذهبت بمرحه وسروره ، تلك الصاعقة هي موت شقيقته المحبوبة التي كانت له كل شيء في هذه الحياة . وكان ذلك المصاب الأليم في سنة ١٨٠٤ .

تغير وجه العالم إذن في نظر شاتوبريان منذ الآن وأصبح بعد وفاة أخته «لوسيل» شقيقة الروح ووحيدة الفؤاد ، ورفيقة الطفولة البريئة ، وصورة الحب الملائكي ، ومثال النقاء والصفاء ، وروح التضحية والوفاء «لوسيل» التي حين وقف شاتوبريان في كفة ، وكل أسرتها في كفة رجحت الأولى على الثانية في غير تردد ولا ارتباك ، بل في سرور وسعادة والتي وقفت حياتها على إيساعده وتحقيق هدوئه وابتسامه للحياة وابتسام الحياة له . فلما صدع رأسه وأهب مخه وقلب نظام أعصابه هذا الحادث ، كان هو الأول الذي زعزع رزائنه ووقفه موقف الخفة والضعف ، فلم يقو على البقاء في فرنسا ، بل في أوروبا كلها بعد نزول هذه الكارثة على حياته ، فسافر إلى «أورشليم» ماراً ببلاد الإغريق ثم بمصر . ولما عاد من هذه الرحلة كتب كتاباً شيقاً سماه «من باريس إلى أورشليم» وصف فيه كل البقاع التي مر بها وصفاً دقيقاً ، لأن الحادثة الأخيرة كانت قد شحذت ذهنه وأهبت قريحته .

أخذ شاتوبريان بعد وفاة لوسيل شقيقته ينظر إلى كل شيء في الحياة بمنظار أسود ، فبدل أن يعد تسامح نابليون معه نبلاً ووداعة ، اعتبره إهانة واحتقاراً ، فاغتاظ من هذا الخيال الذي سكبه التشاؤم الجديد في رأسه وبدأ ينشئ سلسلة مقالات جارحة لا عهد للناس بمثلها في فرنسا في ذلك الحين يشبه فيها نابليون بنرون طاغية روما ودكتاتورها المحرم السفاك .

فلما رأى الامبراطور أنه خرج على حد المؤلف أصدر أمراً بنفيه من باريس ، وكان في استطاعته أن يصدر أمراً بإمراؤه تحت المصلحة ، ولكنه كان معه رحماً إلى أحد غريب يتنافى مع قسوة نابليون وصلابته .

بيد أن أصدقاء شاتوبريان والمغرمين بأدبه ، قد اعتبروا هذا الأمر من نابليون قاسياً أشد القسوة ، بل عدوه جنائياً لا يغتفرها التاريخ مهما طال بها المدى ، لأن معنى نفى الكاتب من باريس في رأيهم هو القضاء المبرم على حياته الأدبية كلها ، والحيلولة بينه وبين الإنتاج النافع المفيد ، وهذه جريمة لا تعادلها جريمة . ومهما يكن من شيء فقد غادر شاتوبريان باريس ترافقه زوجته إلى إحدى القرى الصغيرة ، وهناك أقاما معا عشرة أعوام كاملة لأنه لم يستطع العودة إلى باريس إلا بعد سقوط نابليون ، وكانت هذه الأعوام العشرة التي قضها شاتوبريان في المنفى ، أخصب سنى حياته التأليفية ، إذ فيها كتب : (١) «من باريس إلى أورشليم» (٢) الشهداء (٣) «مذكرات ما وراء الرمس» وهو الكتاب الذي قلنا إنه ينبغي الحذر مما فيه ، لأن الخيال والكبرياء قد عبثا بكثير من أنبائه وحوادثه . (٤) مؤلفات أخرى ومقالات سياسية كثيرة .

حياته الأدبية والسياسية

لا يكاد نابليون يسقط ويعود لويس الثامن عشر إلى العرش حتى ينشر شاتوبريان هجاء عنيفاً ، عنوانه «بونابارت وأسرّة بوربون» : ويبلغ إعجابه بنفسه ويلتذنه لجزاء هذا الهجاء حدا يقترب من حدود الغرور ، إذ يصفه لنا بأنه يعادل - في تأييده للملك - جيشاً كاملاً . ولا ريب أن هذه الحملة اللاذعة التي يشيع بها امبراطورية نابليون ، توثق العرى بينه وبين لويس الثامن عشر ، ولكن ذلك لا يدوم طويلاً ، إذ لا يلبث كاتبنا المتنقل المفرط في الاعتزاز بذاته ،

مؤتمر « فيرونا » الذي كان المقصود من عقده تقرير
مصير أوروبا عامة

ولكنه لا يوشك أن يرضى عن هذا الظفر ويستمتع
بالمزتين السياسية والاجتماعية الناجمتين عنه حتى يعلم
بسقوط وزارة الأحرار وبإمكان إسناد الحكم إلى
المحافظين الذين هو أبرز أنصارهم الأفذاذ فيستولي
الطموح على مشاعره وأحاسيسه، ويحول كيانه إلى بركان
ثائر مضطرب ، وسرعان ما يتم له ما يريد ، فيعرض
عليه منصب وزير الخارجية فيمتنع مليا وإن كان
ينحرق شوقاً إلى الوزارة ثم يقبل في نوفمبر سنة ١٨٢٢
وعند ما يتولى مهام منصبه يملاً مقعده تماماً كما
يعبر رجال السياسة فلا يكون صغراً على اليسار ،
ولاً بصاماً ينفذ آراء غيره ، وإنما يحتمل مسؤولية
منصبه كاملة فيدفع فرنسا إلى أن تساهم مساهمة سياسية
وعملية في الحرب المدنية التي اشتعل لها في اسبانيا
في ذلك الحين بين أنصار الحكم الدستوري وأشياخ
السلطة المطلقة فتشترك في مناصرة الآخرين على
الأولين .

بيد أن الأمور بالنسبة إليه لا تلبث أن تفسد ،
إذ أن الملك ورئيس الوزارة - وهما يمتنان كاتبنا
لصلفه وكبريائه - بصممان على إقصائه عن الوزارة
وتم لها ما يريدان في يونيو سنة ١٨٢٤ . ولذا ذاك
تحدث أزمة عنيفة تمزق حياته السياسية وتحوله عن
مبدأ الملكية المطلقة إلى الملكية الدستورية ، ليكون على
طرفي تقيض مع الملك الذي قد غير مبدأه أخيراً ومع
رئيس الوزارة الذي كان من أنصار الحكم المطلق .

وأياً ما كان ، فلا يمضى على إقصائه عن الوزارة
أكثر من أسبوعين حتى يشرع في حملته الصحفية
العنيفة التي يبدوها بمقالات حادة هائلة خليقة بالإعجاب
فتصيب في الصميم رئيس الحكومة الذي طوح بأبرز
وزرائه إلى عرض الطريق .

المغالى في التمسك بكرامته أن يختلف مع الملك فتسوء
العلاقة بينهما وتتوتر الصلة إلى حد أن يعلن شاتوبريان
أنه تخلى عن الملك .

وفي سنة ١٨١٧ يزور شاتوبريان صديقه مدام
دى استال في مرضها الأخير فيلتقى في منزلها
بصديقتها الفاتنة جوليت ريكاميه ، وكان قد رآها
قبل ذلك منذ اثني عشر عاماً ، فكان هذا اللقاء
فرصة لتوثق العلاقة بينهما .

ومما ينبغي التنويه عنه في هذا الصدد أن هذه
العلاقة لا توشك أن توجد حتى يكون لها من الثمار
العملية ما يلفت الأنظار . فمن ذلك مثلاً أن جوليت
ريكاميه لا تلبث أن تبذل مجهوداً جباراً في نجاح
شاتوبريان ورفعتيه ، وتستخدم لذلك تأثير زوجها
وسلطان أصدقائها ومعارفها ، وتضاف جهود هؤلاء
جميعاً إلى جهود أصدقاء مدام دى دوراس فتنتج
أسمى النتائج وأعظمها في حياة كاتبنا .

وفوق ذلك فإن جوليت ريكاميه تنزل له عن
السيادة في ندوتها يستقبل فيها من يشاء ويرد عنها من
يشاء دون معارضة ولا نزاع . ومن ثم كان هذا
التاريخ مبدأ ذلك الدور الهام الذي لعبه شاتوبريان في
سياسة الدولة الفرنسية ، فأصدقاء جوليت يبذلون
مجهوداً حاراً في إصلاح ما بينه وبين الملك . وإذا
يبلغون من ذلك ما يريدون يهدفون إلى غاية أخرى
لا يزالون بها حتى تتحقق ، وهي تعيينه سفيراً لفرنسا
في برلين ، ويتم لهم ذلك في سنة ١٨٢٠ . ولكنه
لا يصبر على هذا طويلاً فيستقيل في سنة ١٨٢٢ ثم
يعين سفيراً في لندن . وفي تلك المدينة يستقبل الشهرة
واتجد بعد أن صحب فيها البؤس والضنك وقتاً غير
قصير .

على أن هذا لا يرضى مطامعه التي لا تقف عند
حد ، فلا يزال يكافح حتى يظفر بتمثيل فرنسا في

ولا يمضي على ذلك وقت طويل حتى يتوفى لويس الثامن عشر ويخلفه على العرش شقيقه «شارل العاشر» وكان من الممكن أن يتغير وجه التاريخ بالنسبة إلى شاتوبريان ، ولكن الملك الجديد يحمل لكايتنا من الكراهية أكثر من سلفه . وفوق ذلك فإنه يحتفظ برئيس الحكومة السابق فلا يتبدل موقف شاتوبريان قيد أنملة . وحينئذ تستمر تلك الحملة إلى ديسمبر سنة ١٨٢٦ .

وبعد بضعة أشهر من هذا التاريخ تسقط الوزارة ويختار الملك رئيس حكومته من الأحرار فيأبى أن يشترك شاتوبريان في وزارته ولا يقبل التعاون معه إلا بأن يعين سفيراً في روما فيوافق على ذلك ويسافر إلى وظيفته الجديدة في ١٠ أكتوبر سنة ١٨٢٧ . ولكنه يكتب في الثالث والعشرين من الشهر نفسه إلى مدام ريكاميه أن تعمل على نقله إلى باريس غير أن المصادفة - أثناء ثوائه في روما - تشاء أن يجرى انتخاب البابا فيبذل جهوداً موفورة لانتخاب أشد المرشحين ميلاً إلى فرنسا ويكمل هذا السعي بالنجاح فيضاف ذلك إلى قائمة أعماله لوطنه . وأخيراً يعود إلى باريس في مايو ١٨٢٩ بيد أن ثورة سنة ١٨٣٠ تنتهى بطرد آخر ملك من فرع بوربون واستبداله بملك دستورى من فرع أورليان فيحدد هذا نهاية الدور السياسى الذى كان شاعرنا يقوم به في نشاط على مسرح الحياة الفرنسية والذى يمكن إجماله في ثلاث كلمات وهى : الدين ، والحرية ، والعرش الشرعى .

وإذ كان شاتوبريان نموذجاً من نماذج النبيل ، فإنه يأبى أن يبقى متمتعاً بالمرتبات وألقاب الشرف القديمة في ظل نظام لا يؤيده ، بل هو في نظره غير شرعى يستحق التمرد والمروق . وأكثر من ذلك أنه يظل طول حياته يرفض - في إباء وشتم المنح التى يتقدم بها إليه الملك « لويس فيليب » كما جعل يرد كل مايلوح

إليه به البونابرتيون ، لأن السيدة كارولين ملكة نابولى وشقيقة نابوليون الأول ، والسيدة أورتناس ملكة هولندا ووالدة « نابوليون » الثالث كانتا صديقتين لچولييت ريكاميه وكان من الميسور لكل منهما أن تغمر شاعرنا في بحر نعمائها وحمايتها لو أنه أراد شيئاً من ذلك .

وعندما يتقلص شبح السياسة من حياته يخصص جهوده للأدب فيعكف على تحرير مذكراته التى عنوانها « مذكرات ما وراء الرمس » والى بيعها مقدماً ليتفق على حياته التى صارت - بسبب عزته وكرامته - محدودة الدخل ، ولكنه اشترط ألا تنشر إلا بعد وفاته .

ومما ينبغى ملاحظته هنا أن هذه المذكرات كانت تتلى فصولاً في ندوة مدام ريكاميه فيجد فيها السامعون صوراً صادقة أمانة لمشاهير أهل العصر مما لا يتيسر إلا لموهبة شاتوبريان وفي مثل حياته الطويلة الحافلة :

غير أن النواميس الطبيعية لاتعرف الرحمة ، والسنن الكونية لا تألف الشفقة ، ولاتمت بصلة إلى العواطف والأحاسيس فلا يلبث الفلك أن يدور دورته المحتومة التى يحرك بها رحى الحياة لتطحن هذين الكائنين الممتازين المؤلفين كما تطحن في كل ساعة من ساعات الليل والنهار الألوف والألوف ، ولتسحق قلبيهما العطوفين كما اعتادت أن تسحق من القلوب مالا يحصيه عدولا ينسدرج تحت حصر ، فلا يلبث شاتوبريان وچولييت أن يلاقيا من عسف الشيخوخة وارهاقها ما لا طاقة لها باحتماله فتفقد چولييت الفاتنة بصرها شيئاً فشيئاً ، ويعجز شاتوبريان عن السير على قدميه ، ويصبح أشبه شئ بالطائر الذى أصيب في جناحيه ، وحيل بينه وبين التحليق فكف عن التغريد ، واستوت لديه الحياة والموت .

ميزة منتجاته

تتماز مؤلفات شاتوبريان بالعمق والتحليل النفسى ، والتصوير العاطفى ، وبأنها كانت أولى الكتب التى وضعت أبداً القراء على مساوى العصر التى صورها فى «رينيه» على ماسيجى ، وبأن حب الطبيعة وتذوق جمالها بارزان فيها بروزاً واضحاً وهذه الظاهرة الأخيرة لم تتضح قبل ذلك إلا فى كتب «روسو» وبرناردان دى سان پير «مؤلف رواية الفضيلة» أو «بول وفرجينى» التى نقلها إلى العربية المغفور له السيد المنفلوطى .

كتب شاتوبريان أثناء نفيه فى إنجلترا مؤلفاً ضخماً يقرب من ألفى صفحة ، وعنوانه «الناشيز» وهم سكان إحدى ولايات الميسيسيبي . وبعد أن أتم نسخ هذا الكتاب فقدت منه النسخة الوحيدة التى كان يملكها ، وظلت مفقودة عدة سنين ثم عثر عليها ، وفى أثناء فقدتها اقتبس من حوادثها ما جعله موضوعاً لروايته الفخمين «أنا» التى نشرها فى سنة ١٨٠١ و«رينيه» التى ظهرت سنة ١٨٠٢ والتى هى موضوع تلخيصنا وتحليلنا فى هذا الموجز .

رينيه

توشك أن تكون رواية رينيه مجهولة لدى قراء العربية جهلاً تاماً رغم أنها من عيون منتجات المدرسة الرومانسية على الإطلاق . والسبب فى هذا واضح وهو أن الحظ لم يسعدها إلى الآن بترجمة جيدة كما أسعد روايتي «آلام فرتر» و«رفايل» .

يكاد النقاد يجمعون على أن هذه الرواية تعتبر نموذجاً قياً لإنتاج الرومانسين وسجلاً دقيقاً شاملاً لمحمد أهل الجيل الذى ألفت فيه ومساوئهم ، ففيها يلقى القارئ الأخيصة المحلقة فى سماء «الأنهية» ، والأحلام المتغلغلة فى ليل الأبدية ، وملائكة السعادة المرفرفة

وفى ٤ يولية ١٨٤٨ بنطفىء مصباح هذه الحياة المتألثة النادرة المثال فاحتفل باريس بمجازاة العبرى الراحل احتفالاً مهيباً يدل على يقظة الوعي وحسن التقدير .

وبعد أن نفيق جوليت من صدمة الألم تخصص جهودها المتخاذلة السائرة بخطوات وثيدة نحو الفناء للإشراف على نشر مذكرات صديقها العظيم والسهر على جمع مؤلفاته المتفرقة ، ومقالاته المتناثرة .

ولما كان نشر تلك المذكرات قد أسخط كثيراً من الأسر التى عرض كاتبها لأفرادها بالنقد وإزاحة الستار عن أسرارهم وكشف نواحيهم الخفية ، فإن هذه الأسر تطالب بمحو الفصول التى تشوكها من ذلك السجل الخطير القاسى . ومن هذا تنبئ صعوبة موقف جوليت بإزاء تلك التعقيدات .

ولا يفوتنا - قبل أن نغادر هذا الموقف - أن نسجل هنا أن ندوة هذه السيدة كانت أحد عوامل التماسك الأدبى فى باريس فى القرن التاسع عشر ، وأن الكاتب الذى لم يشأ له الحظ أن يظفر بالتقدير فى هذه الندوة يكون سىء الطالع إلى حد بعيد ، لأن مجرد الاتفاق على تركية أى كاتب ، كان كافياً فى سطوع اسمه فى اليوم التالى لهذه التركية عندما يتناوله «سانت بوف» فى صحيفته بالثناء بعد تلقى الوحي من هيئة الندوة . ونحسب أن هذا البيان كاف فى إعطائك صورة واضحة عن مقدار التأثير الأدبى الذى استمتعت به تلك البيئة الممتازة التى كان شاتوبريان يعيش فيها ، بل على رأسها يرفع من الكتاب والأدباء من يشاء ، ويخفف من يشاء ، بيده الإزهار والإذواء ، بل التخليد والإفناء . ولولا أنه كان نزيهاً نبيلاً لحاق الضرر والشر بكثير من الكتاب الناشئين ولكنه كان برعى وجه الحقيقة ، ويسجل ما يوحى به إليه الفن الأدبى دون سواه .

شقيقته «أميلي» التي كانت أسن منه قليلا ، والى ألف بينها وبينه اتفاق الذوق وتشابه المزاج تأليفاً محكم الأواصر والعرى ، فشبا معاً وجعلا يتقاسمان لذة الزهات ، ويتذوقان حب الطبيعة ، وينعمان بحال الشعر الذي كان رينيه قد وهبه ذات نفسه منذ الطفولة الناعمة :

بيد أن هذا الهناء البريء لم يلبث أن ذوت زهوره ، وجفت أوراقه ، فقد توفى والدهما ، وسرعان ما انتقلت ملكية القصر وما إليه إلى أخيهما الأكبر . ولم يكن إذ ذاك بد من أن يوكل أمر هذين الناشئين إلى بعض الأقارب ليكفلوهما ويقوموا على تربيتهما . وقد قلب هذا الحادث كيانهما رأساً على عقب ، وصدمه صدمة عنيفة قاسية جعلتهما يفقدان فجأة من أحلامهما اللذيذة ، ويهويان بغتة إلى أرض الحياة العملية المليئة بالألم والشر ، والمفعمة بالبوشر والتعاسة :

وعلى أثر انتباههما من دوار هذه الصدمة فكرا في أن يقنفا بنفسيهما في حظيرة الرهبانية لقطعاً كل روابطهما بهذا العالم الأسود الشرير ، ويخلصا لملك الملك المشفق الرحيم . ولكن القى لا يستطيع لذلك صبراً ، ولا يقوى على رياضة نفسه على تنفيذ هذا العزم ، وترغب نفسه الجائعة في الفرار من هذه البيئة المحدودة ، ويشتاق قلبه المحزون إلى مخاطر الأسفار والمغامرات فينفذ هذا التصميم . فعلا ويرتحل بعد أن يسجل تسجيلاً مشوباً بالألم والضنى أن شقيقته يبدو عليها أنها مستريحة لرحيله إن لم تكن مغتبطة سعيدة .

ومهما يكن من الأمر فإنه يقذف بنفسه إلى العالم الطويل العريض فيزور الآثار القديمة في مختلف الأصقاع ، ويستمتع بالمناظر الجميلة في متباين البلاد ، وينعم بالمدن الكبرى ومن يقطنها من العطاء والأفذاذ ويتأمل كل هذا تأملات دقيقة عميقة . وهنا لا نجد

بأجنحتها النورانية في فراديس الهناء ، وشياطين البؤس مهمهمة متمتعة في غياهب الظلمات وغيابات الجحيم : وفيها يلتقى بالعواطف الحادة والأحاسيس الملتهبة والرغبات الملحة ، والأهواء العنيفة . وفيها يعرف القارئ آلام الحياة وشقاء العيش ، ويذوق مرارة الصعوبات ، ويدرك قسوة العقبات : وبالإجمال : هي لوحة أمينة لذلك العصر الثائر المضطرب المفعم بالقلق ، المليء بالضجر ، وهو عصر الثورة الفرنسية الهائلة المحتاجة التي كانت بمثابة حد عملاق فصل به التاريخ بين القديم والحديث

لقد تردد في البيئات الأدبية في كثير من الأحيان أن «رينيه» بطل هذه الرواية هو شاتوبريان نفسه ، وأن المؤلف لم يزد فيه شيئاً على رسمه صورة حياته الخاصة في أدق دقائقها ، وأعمق تفاصيلها ، وقبل أن ندلى برأينا في هذه الشائعة الشهيرة ينبغي أن نلتمس إلى هذه الرواية للماعة عاجلة لنيسر لك الاستنتاج والحكم :

ألف شاتوبريان هذه الرواية في لندن (سنة ١٧٩٦) ولما عاد إلى فرنسا نشرها مع «عبقريّة المسيحية» في سنة ١٨٠٢ وكان ذلك قبل انفجار الرومانسية في فرنسا ، فساهم بها مساهمة فعالة في نشأتها وانتشارها .

ومجملها أن «رينيه» وهو شاب فرنسي - قد ارتحل إلى أمريكا ليدفن نفسه في عزلتها ، وانضم إلى قبيلة هندية في تلك البلاد وعاش فيها عيشة بدائية تتفق مع تلك البيئة . وهناك جعل يقصص على الأب «سويل» وهو أحد المبسوئين الكاثوليك في تلك الأصقاع ، وعلى الرئيس الهندي الشيخ «شالتنكس» كيف تخلى عن الحياة العملية ، وعلى أثر أية فاجعة غادر أوربا وتلخص قصة هذا البطل في أنه ولد ونشأ في قصر عتيق منعزل وسط غابات مترامية الأطراف وفي هذا القصر قضى طفولته ومبدأ شبابه إلى جانب

بدأ من تنبيه شاتوبريان إلى أن رينيه - على أثر موت والده - كان فقيراً معدماً وأنه هو وأخته قد وكل أمر الإنفاق عليهما إلى بعض أقاربهما ، وأنه بالتسالى لا يستطيع القيام بنفقات تلك الأسفار الطويلة البعيدة فن أين يأتي بكل هذا المال الذى يمكنه من تحقيق رغباته ؟ ولكن لا يفوتنا أن نذكر أن شاتوبريان - فى رواية رينيه - يصور لنا حياته الخاصة ، فينسئ أن بطل الرواية كان فقيراً .

ومهما يكن من الأمر فإن الذى لا ريب فيه هو أنه لا يحس فى قرارة نفسه بالسعادة بل هو لا يشعر بالرضى والاطمئنان والسر فى غيبة السعادة من حياته هو أن هذه الرحلة الطويلة قد كشفت له كثيراً من غوامض الوجود ، فأخذ يفكر فى خفاياه ومعمياته حتى صار لا يرى إلا الحياة على حقيقتها ، وأننا لسنا إلا أشياء ضئيلة ، وطفق يسأل نفسه قائلاً : « إلى أين ذهبت تلك الشخصيات العظمى التى طالما أحدثت ذلك الضجيج المدوى فى أنحاء المعمورة ؟ » وكأنه يجيب نفسه على هذا التساؤل فيقول : « إن الزمان قد خطا خطوة فتجدد وجه العالم » .

وفى هذه الرحلة يقف بنا فوق قمة بركان «إتسنا» فى صقلية ليرسم لنا صورة شاب ملء القلب بالأهواء الحادة ، وقد جلس على حافة فم البركان يندب حظ الفانين من بنى الإنسان الذين يرى مساكنهم فى أسفل الجبل ثم يضيف إلى ندبه قوله « على هذا النحو فى كل حياتى تمثلت أمام عيني خلقاً هائلاً ، وغير ممكن الانكشاف وإلى جانبي هوة فاغرة فاها » .

وبعد هذه الرحلة يعود إلى وطنه ، وكله أمل فى أن يكون قد قضى على هذا القلق العنيف المتغلغل فى أعماق نفسه ، وتلك الرغبة الحادة التى تتعقبه فى كل مكان ، ولكنه لا يكاد يستقر فى أرض الوطن حتى يباغته ذلك السلوك الغريب من جانب شقيقته

فيحدث فى نفسه من الاضطراب أضعاف ما كان يشعر به قبل رحيله وكان من بوادر هذا السلوك المدهش أنها عندما تعلم بعودته إلى الوطن واعتزازه زيارتها تكتب إليه ألا يفعل بحجة أنها ليست مستيئة من استقرارها فى مكان معين بسبب أعمالها وشواغلها وإذ ذاك يحس بأن ذلك الإغضاء من جانبها ، أو ذلك النسيان أو التناسى لحنائهما القديم يحرجه فى صميم فؤاده ، ويحز فى نفسه ، فيعزم أن يعيش فى الوحدة التامة والعزلة المقللة فريسة لفقدان الثقة الذى يمزق أواصر قلبه .

وفى هذه العزلة يحس كأن عاطفة سوداء غامضة تنهش فؤاده ، ويخيل إليه أنه قد خلق لأحداث فاجعة تتكشف عن موت وتنتهى إلى سفك دماء ، وأن هذه الأحداث هى التى ستهي له أن ينشر جناحيه ويطير نحو أمكنة مجهولة يتوق قلبه إلى رؤيتها ، وهو يرسم لنا هذه العاطفة الملتهبة فيقول : « لانهضى وهبى ودمدى أيتها العواصف التى يجب أن تحمل رينيه فى أجواء حياة أخرى » ثم هو يسير فى خطوات واسعة ، ووجهه ياتهب حمرة ، والريح تصفر فى شدة دون أن يحس برداً ولا مطراً كأنه مسحور معذب أو كأن به مسامن شيطان قلبه .

وإنه لعلى هذه الحالة إذ يضعف شديد يصيبه فجأة فينس ويصمم على الانتحار .

وعلى أثر هذا يكتب إلى « اميلى » رسالة بقصد تنظيم أعماله ، ولكن هذه الأخيرة - لأنها معتادة على أن تقرأ ما بين طيات القلب الأخوى من أسرار - لا تجد عسراً فى أن تتنبأ بكل ما اعتزمه . وفى الحال تسرع إليه غارقة فى دموعها وتهتف به قائلة : أيها الجاحد أتريد أن تموت وأختك على قيد الحياة ؟ أنت تهتم قلبها ؟ إننى فهمت كل شيء كأنى كنت معك ثم لا تزال به حتى تستسمه بكل محرجة من

في العناية بمعالجة المصائب بالأدواء المصيبة من صاحباتها .

هذا هو موجز تلك الرواية الفاجعية الساحرة ، وفي بطلها المحزون المعبذب يرى القارئ جيلاً كاملاً ماثلاً للعيان بصورة أكثر قتومة واسوداداً من صورة « فريز » فإن رينيه - إذ يوصف هذا الوصف الدقيق ، ويحلل ذلك التحليل العميق بأسلوب شاتوبريان الذي لا يقارن - تتجسد فيه كل آلام العصر المكونة من عناصر شديدة التباين ، مليئة بالمفارقات : فن انهيار في الثقة واليقين إلى موت عنيف إلى خيبة أمل أخلاقية أو علمية ، إلى أحلام إنسانية سامية لا تكاد تخلق في عالم النور حتى تهوى كلمى صريعة من ضربات الأحداث الواقعية المتوحشة ، وتنسحق تحت سنايك التجارب العملية ، إلى بأساء قاسية شديدة الوطء ، وترزح تحت القوى الممتازة ، إلى نفى مفعم بالعزلة المريرة الوحشية ، إلى غيبة تامة للمواساة والتأسي ، إلى فقدان كامل للإيمان بالعمل المنتج ، إلى تأليه عامة متموجة لا تتحدد غاية ، ولا تعين نهاية إلى أهواء هائجة ناتجة غير ممكنة الإشباع والإرواء . وتلك هي العناصر الأساسية التي يتألف منها مجتمعة جوهر القلق والضجر والحزن والانقباض وما إلى ذلك من الأعاصير التي اجتاحت ذلك العصر ، وأصاب كل أهل ذلك الجيل ، وكانت عنوان تلك الحقبة ، والتي استطاعت ريشة شاتوبريان أن تصورها في رينيه فتبدع التصوير ، وتحددها فتحكم التحديد .

والآن ماذا ترسم رواية « رينيه » من حقائق واقعية في حياة شاتوبريان ؟ لا ريب أنها قد اشتملت على كثير من أحداث حياته الفعلية ، لأنه لا ينبغي أن يغيب عنا أن الصور الثرية أو الشعرية عند هذا الكاتب وأضرابه من أفذاذ الخيال ليست كلها أحلاماً ، أو أوهاماً ، وإنما هي تحتوي من الحقائق على مقدار لا يقل عما تشتمل عليه من أخيلة ولما أبدع في

الأمان ألا يحاول بعد الآن العدوان على حياته ، فلا يسع رينيه إلا أن يعود إلى الحياة ، لأن مشهد هذه الأخت المحبوبة التي تلقت من الطبيعة شيئاً إلهياً كان يسحره ويغمره في الغبطة والسعادة .

بيد أنه مع الأسف لا يلبث أن يلح أن « أميلي » تفقد الهدوء والصحة وهكذا لا تنقضي بعد ذلك ثلاثة أشهر حتى تأخذ حالتها العامة في الهبوط يوماً بعد يوم وأخيراً ترتحل خفية بعد أن ترك له كتاباً حزينا مؤثراً تقول له فيه إنها يجب عليها أن تدخل الدير لتسبح لإلهامها الديني وتذكره بقسمه وتنصح له أن يتزوج لكي يضع حداً لارتبائه الدائم ، أولينيم هذا الارتباك على أقل تقدير .

وإذ ذاك يستولى اليأس على رينيه ويهرول إلى الدير ليحارب هذا المشروع إذا كان الوقت لا يزال فيه متسع لذلك ، ولكنه لا يستطيع أن ينفرد بها ، لأن قواعد الدير القاسية تحول بينه وبين أمنيته ، فلا يسهه إلا أن يكفئ بمشاهدة الطقوس الأخيرة التي تسجل تخصصها لربها ، وبينما هو منحني على التابوت الذي مدت فيه « أميلي » كما يمد الجثمان في القبر إشارة إلى تخليها عن عالم الحياة ، إذ به يسمع بضع كلمات تفوه بها أخته فتقع على قلبه وقوع الصاعقة حيث يفهم منها بغتة أنها كانت تحبه حباً غير أخوي ، وأنها تتمنى الموت عقاباً لها .

وأخيراً يشعر رينيه بانفعال مأساوي واقعي ليس من نوع الأخيلة التي تطوف به عادة . وحينئذ تنقش عليه أهواء وأحاسيس قاسية انقضاض الوحش على فريسته ، ولا تزال تهش قلبه وتقضم فؤاده حتى تنزل به أعنف ألوان التعاسة والشقاء ، ومن العجب أنه إذ يصل إلى هذه الحالة المريرة يفقد الرغبة في الموت ، ولكنه يصمم على أن يهجر أوروبا نهائياً ويرتحل إلى أمريكا . وهناك يتسلم كتاباً من رئيسة الدير تنبئه فيه بأن « أميلي » قد توفيت ضحية الإحسان والإخلاص

التي لا تعرف إلى الهوادة أو إلى الاعتدال سبيلا والتي لا تمكنه من الهدوء والاطمئنان لحظة واحدة .

ومما صورته شاتوبريان في هذه الرواية من الحقائق الواقعية نشأته في ذلك القصر الموحش الرهيب ، وكذلك حبه لشقيقته « لوسيل » التي كانت تكبره بأربعة أعوام .

كانت « لوسيل » فتاة غريبة الأطوار ، حادة المزاج ، مذعنة كل الإذعان للعاطفة لا ترضى من أى شيء بأقل من نهايته القصوى ، روحية إلى حد التنسك متحمسة إلى درجة التألم ، وقد أحبت شقيقها حباً عطوفاً أساسه الحنان ، وعناصره الوفاء والإخلاص والتفاني والفداية ، وكان لها في حياته أثر عميق ، ولقد جعل كاتنها ذكريات هذا الحب الأخوى المتبادل بأحرف الخلود في مذكراته التي عنوانها « مذكرات ماوراء الرمس » وفي هذه المذكرات تحدثنا في أسلوبه الفاتن الساحر بأنه مدين لهذه الأخت بأنها هي التي بعثت في نفسه للمرة الأولى رسول إلهاماته الشعرية . وقدروى كذلك للسيدة « بولين دى بومون » كثيراً من المواصلة التي كانت تلك الأخت تسرى بها عن نفسه منذ الطفولة ، وكيف أنها كانت بالنسبة إليه كأنها دمية أهديت إليه منذ نعومة أظفاره وأنه كان يدعوها « لوسيله » :

بيد أنه بانتهاء تصوير هذه الطفولة العطوفة البريئة النقية ، وتلك العلاقة السامية ، وذلك الوفاء الصافي الرفيع تنتهى المشابهة بين « لوسيل » و « أميلي » فقد كانت « لوسيل » مثلاً أعلى في الفداية حين نصب الإيثار وطغت الفردية ، ونموذجاً في التعزيد ، حين انصرف الأصدقاء عن التأييد ، وظلت تناصر أخاها في أخرج الأوقات ، وتسبقه إلى احتمال الكوارث والنكبات ، واقتحام المواقف الخطرة في سبيل تعزيز طلباته وإرضائه إلى قصوى غاياته :

التصوير إلى هذا الحد الذى بهر العقول ويسحر الألباب ، وهو في تأييد هذا يقول :

ولمّا في الغابات قد تغيت بالغابات ، وفوق ظهور السفن قد صورت المحيط ، وفي المعسكرات قد تحدثت عن الأسلحة ، وفي المنفى قد عرفت المنفى ، وفي البلاطات والقصور الملكية والمجتمعات الرسمية درست الأمراء والسياسة والقوانين .

ونحن إذا ألقينا نظرة فاحصة على هذه الرواية ألقينا أن أهم ما يلفت الأنظار فيها هو تلك الصورة الأمينة البديعة الصنع لأخلاق مؤلفها وطباعه : فخياله الجامح الذى لا عنان له ، وكبرياؤه التى تتعدى كل مقياس والتي كانت تسعده في وسط همومه المتراكمة وأحزانه المتعاقبة ، وتدفقه إلى الابتسام في أثناء وجومه وعيوسه لأن هذه الأرزاء والنكبات ، وتلك الهموم والأحزان كانت - في رأيه - بمثابة دليل قاطع على سموه على بيئته مادام أنه موثق بأن الآلام هي الامتياز الموجه والرجحان القاسى للنفوس العالية ، واعتداده بعبقريته إلى حد يزيد على المألوف ، وإيمانه برسالته في الحياة الأدبية ، كل ذلك يبدو بارزاً ملموساً في شخصية رينيه :

ومن مميزات بطل هذه الرواية أنه لا يكاد يظفر برغبة حتى يحس بضآلتها ، ويتقد شوقاً إلى غيرها وكذلك كان المؤلف على وجه الدقة ، إذ أنه رغم هذه الأفتدة الكثيرة المهالكة على حبه ، المولعة بغرامه وتلك القلوب المتفانية في الوفاء له ، وهاتيك الشخصيات الرفيعة المهافتة على مواهبه ومنتجاته تهافت الفراش على الأنوار الساطعة ورغم مكانته الرفيعة التي كانت الملايين تغبطه عليها ، ومجده المعترف به من الجميع دون معارضة ولا نزاع ، رغم هذا كله كانت نفسه مفعمة بالقلق والارتباك والتطور المتوالى الذى لم يكن ينتهى من سؤال حتى يكون قد أعد نفسه لغيره ، وأرسل في تعقبه جميع قوى الأهواء الحادة

نماذج من رواية ريفيه

شباب ريفيه :

في كل خريف كنت أعود إلى القصر الأبوي المنتصب في وسط الغابة على مقربة من بحيرة في أحد الأقاليم النائية ، وكنت حياً منطوياً على نفسي أمام أنى ولم أكن أجده نفسي في حبور وسرور إلا مع أختي « أميلي » لأن اتساقاً عذبا في المزاج والذوق كان يربطني بهذه الأخت التي كانت أسن مني قليلا .

كنا نحب أن نتسلق الربوات معاً ، وأن ننزه فوق صفحة البحيرة ، وأن نجوس خلال الغابات أثناء تساقط الأوراق وتلك هي الزهات التي لا تزال ذكرياتها تملأ نفسي بالسعادة إلى الآن . أوه ! يا سراب الطفولة والوطن ألا تفقد إذن حلاوتك ؟

كنا تارة نسير صامتين مصغيين إلى ذلك الحوار الأصم الصادر عن رياح الخريف أو إلى طقطقة الأوراق اليابسة الحزينة التي نخرجرها تحت خطواتنا ، وتارة أخرى كنا - في لعبتنا البريئة - نتعقب الخطاف في المروج ، أو نلاحق قوس قزح فوق التلال المبللة بالأمطار ، وأحياناً أيضاً كنا نغمغم بأشعار نلهمنا لها مناظر الطبيعة لأنني منذ مطلع شبابي كنت أداعب عرائس الشعر ، ولا يوجد أكثر شاعرية من قلب في السادسة عشرة في جده أهوائه : ولا غرو فصباح الحياة كصباح اليوم مفعم بالنقاء والانسجامات .

وفي أيام الآحاد والأعياد ، طالما سمعت في الغابة الكبرى رنين الناقوس البعيد يدعو إلى الكنيسة رجال الحقول ، وكنت أصغى في صمت إلى تلك الدعوة التقيية ، وكانت كل انتفاضة من انتفاضات الناقوس تحمل إلى نفسي الساذجة براءة الأخلاق الريفية وهدوء العزلة ، وجهال الدين ، وذلك الاكتئاب

الحلو المنبعث عن ذكريات طفولتي الأولى . كل شيء يوجد في تلك التخيلات السحرية التي يغمسنا فيها رنين ناقوس مسقط الرأس ، أي الدين والأسرة والوطن والمهد والحد ، والماضي والمستقبل :

حقاً إن « أميلي » وأنا كنا نستمتع أكثر من أي شخص آخر بهذه الفكر الجدية المليئة بالحنان ، لأنه كان لدى كلينا قليل من الاكتئاب في أعماق قلوبنا ، وكنا قد تلقينا ذلك من الإله أو من أمتنا .

الشخصية المعذبة

الرحيل :

لقد صممت على الرحيل ، وفي أثناء توديع شقيقي احتضنتني بين ذراعيها بحركة تشبه السرور كما لو كانت سعيدة بمفارقتي ، وبإزاء ذلك لم أستطع أن أضع نفسي من التفكير ، في مرارة ، حول زعزعة الصداقة البشرية ، ومع ذلك فقد قلقت بنفسى وحيداً فوق هذا المحيط العاصف من العالم الذي لا أعرف فيه مرفأ ولا مهلكة فزرت أول الأمر الشعوب التي لم تصد باقية وذهبت فجلست فوق أنقاض روما وإغريقيا ، تلك البلاد التي دفنت قصورها تحت التراب : واختفت قبور ملوكها تحت الشوك والعوسج : أوه يا قوة الطبيعة ، يا ضعف الإنسان ، إن أحد الأعشاب يحرق غالباً أصلب رخام هذه القبور التي لم يستطع رفعها أولئك الموتى الأقوياء ..

العودة :

وعبثاً ضاع ما كنت أومل أن أعثر عليه في بلادى مما يهدئ هذا القلق أو تلك الرغبة الحادة التي تلاحتني في كل مكان : إن دراسة العالم لم تعرفني شيئاً ، ومع ذلك فلم تعد لدى حلاوة الجهل .

إن شقيقتي - بوساطة - سلوك غير قابل للشرح - تبدو كأنها تسر بزيادة ضجري، فقد غادرت باريس قبل عودتي إليها ببضعة أيام وكتبت إليها أنني عازم على اللحاق بها ، فأسرعت إلى الرد على لتصرفني عن اعتزاي بحجة أنها ليست واثقة من الموضع الذي استدعوا إليه أعمالها . أية فكرة محزنة دارت بخلدني حينئذ عن الصداقة التي يصيرها الاجتماع فاترة ؟ وتمحوها الفرقة والتي لا تقاوم محنة التعاسة ، وهي أقل من ذلك صلابة أمام السعادة .

وهكذا لم ألبث أن ألفت نفسي في وطني أشد عزلة مني على الأرض الأجنبية فأردت بادئ الأمر أن أقذف بنفسي ردىاً من الزمن في عالم ليس له عندي دلالة ولا يفهمني . ولقد كانت نفسي - ولم يكن أى هوى قد أبلأها - تبحث عن شخص يستطيع أن يربطها به ، ولكنني لمحت أنني كنت أعطى أكثر مما آخذ ... وكنت أعامل في كل مكان على أنني ذو عقلية روائية ولم ألبث أن أحسست بالخجل من الدور الذي كنت أمثله ، وجعلت أتقزز شيئاً فشيئاً من الأشياء والأناسي ، فصممت على أن أنسحب إلى إحدى الضواحي وأن أعيش مجهولاً تماماً . ففعلت وأحسست بدياً بقدر كاف من السرور في هذه الحياة الخافتة المستقلة . ولما كنت غير معروف ، فقد جعلت أندمج في الجماهير التي هي صحراء واسعة من الأناسي . غير أن هذه الحياة التي سحرتني أولاً ، لم تلبث أن صارت بالنسبة إلى غير محتملة ، فقد كنت أشعر بالتعب من تكرار ذات المناظر وذات الفكر . وقد جعلت أسير غور قلبي وأسائل نفسي عما أشبهه . حقاً إنى لم أكن أعرفه ولكنني ظننت فجأة أن الغابات ستكون ممتعة بالنسبة إلى ... وشرعت في تنفيذ هذا المشروع بالحرارة التي أودعها دائماً كل خططي ، فارتحلت على الفور لكي أدفن نفسي في كوخ كما سافرت سابقاً لكي أطوف حول العالم .

إن الناس يهيموني بأن لي أذواقاً متنقلة وبأنني لا أستطيع أن أستمع وقتاً طويلاً حتى يوم واحد ، وبأنى فريسة خيال يسارع إلى الوصول إلى نهاية الملذات كما لو كان دوامها بزهة . واحر قلباه إنني أبحث فقط عن هناءة مجهولة تتعقبني غريزة خاصة بها . هل ذنبي أنني أجد في كل مكان حدوداً ، وأن كل ما يتم لي لا يصير له في نظري أية قيمة ؟ .

يفاجئني الخريف وأنا في وسط هذه الريب فأدخل مرحاً في شهور العواصف ، وكنت تارة أتمنى أن أكون أحد أولئك الفرسان المقاتلين الهائمين على وجوههم في وسط الزوابع والسحب والأشباح ، وكنت تارة أخرى أغبط حظ أحد الرعاة حين أراه يدفء يديه على نار أعشاب متواضعة أوقدها في إحدى زوايا الغابة ، وكنت أستمع إلى أغانيه المكتسبة التي تذكرني بأن أغاني الإنسان الطبيعية هي حزينة حتى حين يعبر عن السعادة . وطالما كنت أتابع بعيني الطيور العابرة التي تطير فوق رأسي فأتحيل الشواطئ المجهولة والمناخات البعيدة التي تتجه إليها ، وأتمنى أن أكون فوق أجنحتها وكانت هناك غريزة خفية تعذبني فكنت أحس أني أنا نفسي لست إلا كائنات رحالا ، ولكن صوتاً من السماء يبدو أنه يقول لي : « أيها الإنسان إن أوان هجرتك لم يؤن بعد فانتظر حتى تهب ريح الموت ، وحينئذ ستنشر جناحك وستطير نحو تلك الأصعاع المجهولة التي يبتغيها قلبك .

وإذ ذاك كنت أسير بخطوات واسعة قائلاً : « إنهم سريعا أيها العواصف المشبهة التي يجب أن تحمل رينيه إلى أمكنة حياة أخرى .

وقد كان وجهي ملتبهاً والريح تصفر في شعري ولم أكن أحس بالمطر ولا بالبرد وكنت مسحوراً معذباً قد تسلط على شيطان قلبي ..

حقبة اليأس

نجيب على رسالتى ، أنت إلى فجأة لتباغتنى بمقلتها .

إنك - لكى تدرك مقدار مسرتى الأولى عندما رأيت أميلى وكيف كانت فيما بعد مرارة آلامى - ينبغي أن تتصور أنها كانت هى الإنسانية الوحيدة التى أحببتها وأن عواطفى كانت تمزج فيها بحلاوة ذكريات طفولتى استقبلت لذن أميلى فى نوع من الانجذاب القلبي ، ولم أكن منذ وقت طويل أجداً أحداً يفهمنى بحيث أستطيع أن أفتح قلبي أمامه .

ألفت أميلى بنفسها بين ذراعى وهتفت قائلة : « أيتها الجحود أتريد أن تموت وأختك موجودة ، وترتاب فى قلبها لا تشرح شيئاً ، ولا تعتذراً فأنا أعرف كل شيء ، وقد فهمت كل شيء كما لو كنت معك هل أنا التى تريد أن تخدعنى ؟ أنا التى رأيت نشأة عواطفك الأولى ؟ هذه نتيجة طبعك التعس وتقرزاتك ومظالمك . أقسم لى - أثناء احتضانى لإياك - أقسم لى أن هذه هى المرة الأخيرة التى تسلم نفسك فيها لى جنونك . أقسم لى أنك لن تحاول أن تعتدى على حياتك أبداً .

كانت أميلى وهى تنطق بهذه الكلمات ، تنظر إلى بلاشفاق وحنان ، وتفعم جبهتى بقبلايتها فكانت كأنها أم بل كانت شيئاً آخر أكثر حناناً . وسرعان ما انفتح قلبي مع الأسف لجميع المسرات ، وكنت كأني طفل لا أطلب إلا المواساة وأذعنت لسلطان أميلى وأديت القسم الذى طلبته ، بل لأننى لم أكن أرتاب فى أنه يمكن أن أكون شيئاً منذ الآن .

أمضينا أكثر من شهر فى تعويد أنفسنا على بهجة وجودنا معاً ، وعندما كنت فى الصباح أستمع لى صوت أختى - بدلا من أن أجده نفسى وحيداً - كنت أشعر بانتفاضة سرور وسعادة . ولا غرو فإن أميلى قد تلقت من الطبيعة شيئاً إلهياً ، فنفسها كانت مشتملة

يا أسفا : لقد كنت وحيداً على هذه الأرض وأحسست بالتحطم يستولى على جسمى ، وشعرت بأن ذلك التقزز من الحياة الذى كنت أحس به منذ الطفولة يعود لى فى قوة جديدة ولم ألبث أن صرت لا ألمح وجودى إلا عن طريق عاطفة قوية من الضمير :

حقاً لى كنت أكافح بعض الوقت ضد آلامى ، ولكن بلا اكتراث ودون أن يكون لى التصميم الحازم على قهرها . وأخيراً عندما لم أستطع أن أجده دواء لهذا الجرح الغريب الذى أصاب قلبي ، والذى لم يكن فى أى مكان ، وكان فى كل مكان صممت على أن أغادر الحياة :

كان كل شيء يفر منى فى الوقت ذاته : الصداقة والمجتمع والعزلة . لقد جربت كل شيء ، وكان كل شيء شؤماً على ، فنبذنى المجتمع ، وهجرتنى « أميلى » فإذا يبقى لى عندما تفشل حتى العزلة فى مهمتها ؟ وهى آخر متكأ كنت أعتمد عليه وقد شعرت أنه هو أيضاً يغوص فى الهوة .

ولما كنت قد صممت على التخلص من عبء الحياة ، فلم أحدد ساعة الرحيل حتى أتذوق اللحظات الأخيرة من الحياة فى عمق ، ومع ذلك فقد حسبت أن من الضروري أن أتخذ لإجراءات تتعلق بثروتى وألقيت نفسى مضطراً إلى الكتابة لى « أميلى » . وفى أثناء ذلك بدت فى رسالتى - على غير قصد منى - بضع شكائيات تتعلق بنسيانها لإياى . ومما لاريب فيه أنى تركت الحنان الذى يطفو فوق قلبي ، تتضح ملامحه شيئاً فشيئاً . حقاً لى كنت أحسب أنى أخفيت سرى ، ولكن أختى - لتعودها على أن تقرأ ما بين طيات نفسى - لم تلق عناء فى التكهن به فانزعجت من لهجة التضايق التى كانت تسود رسالتى ومن أسئلتى عن أعمال لم أكن أنشغل بها البتة . وبدلاً من أن

على ذات الرشاقة البريئة التى فاز بها جسمها ، ووداعة
عواطفها كانت غير متناهية ، وروحها لم يكن فيها شيء
سوى اللذة والخيال الحالم ، وكانت كأن قلبها وفكرها
وصوتها تنهد مجتمعة . لأنها اقتبست من المرأة الحياء
والحب ، ومن الملك النقاء والانسجام .

رأى شاتوبريان فى شباب عصره :

مما لا سبيل إلى الشك فيه أن ماورد فى هذه
الرواية من تصوير رينيه ، أو رسم الاتجاه العام
للشباب فى أوائل القرن التاسع عشر لم يكن لوحة
صادقة لأفكار شاتوبريان كما زعم بعض السطحيين
فى ذلك الحين ، بل إنه كان صرخة غاضبة من
جانب ذلك الكاتب الممتاز ضد تلك الميوعة التى
ذاعت إذ ذاك واشتد خطرها ، لأنه كان ساخطاً
كل السخط على أولئك الشبان المشتهرين الذين
لا ثبات لهم على شيء ولا مبدأ لهم فى أى أمر ، ولا
عقيدة تقيدهم ، وقد بذل جهوداً جبارة فى تصوير
تلك الطباع المزعزعة والعقائد المزلزلة ليقزز منها
الشباب البرئ المستقيم . ومن آيات ذلك هذه الدروس
القاسية التى لقن رينيه إياها على لسان الأب « سويل »
- بعد أن استمع إلى تاريخه - والتى جاء فيها مايلى :
« لا شيء فى تاريخك يستحق الإشفاق الذى يبدىه
الرئيس الجليل نحوك هنا . فأنا أرى فيك شاباً مفعم
الرأس بالأوهام ولا يعجبه شيء ، وهو يتوارى عن
أعباء المجتمع ليلقى بنفسه إلى أحلام عابثة . لا يكون

المرء إنساناً رفيعاً لأنه يرى العالم تحت مظهر بغىض ،
لأن المرء لا يمتقت الأناسى والحياة إلا بسبب عدم
النظر البعيد . مد نظرك إلى أبعد من ذلك فلأنك
ستصير عما قريب مقتنعا بأن تلك الآلام التى تشكو
منها هى عدم محض . ولكن العار هو فى أنك لاتستطيع
التفكير فى التعاسة الحقيقية لحياتك دون أن تكون
مضطراً إلى الاحمرار . إن كل الطهر والفضيلة والدين
وكل تيجان تلك القديسة (الأخت) لا تكاد تجعل حتى
فكرة همومك من الأمور المسموح بها . إن أختك
كفرت عن خطيئتها ، ولكن إذا كان ينبغى أن أعلن
رأى هنا فإننى أخشى أنه - بوساطة عدالة مفزعة -
يبرز من داخل القبر اعتراف يهز نفسك بدورها :
ماذا تصنع وحدك فى أعماق الغابات حيث تسهلك
أيامك وتهمل جميع واجباتك ؟ ستقول لى : إن
قديسين مدفونون فى الصحراء . ولكن هؤلاء قد
أتوا إلى الصحراء بدموعهم ، وكانوا يستعملون - فى
إطفاء أهوائهم - الزمن الذى قد تضييعه أنت فى إشغال
أهوائك أما الشاب المغرور الذى حسب أن الإنسان
يستطيع أن يكتفى بذاته ، إن العزلة رديئة بالنسبة
إلى من لا يعيش فيها مع الإله . لأنها تضاعف قوى
النفس فى ذات الوقت الذى تنزع فيه منها موضوع
كل تمرين . ألحق أن من تلقى قوى يجب أن يخصصها
لخدمة أمثاله ، فإذا تركها سدى ، فإنه أولاً يعاقب
بشقاء خفى . وقريباً أو بعيداً ترسل إليه السماء عقاباً
رهيباً » :



كشاف الزمخشري

بمقام
الأستاذ أمين الخولي

مع كثرة عياله . . ولعل الأسرة كانت تقيّة حسنة
التدين ، كما يمكن أن يفهم ذلك من قول الابن أيضاً .
ويمكن من هذا الطريق كذلك القول بأن الأب كان له
حظ من علم . . وعلى ما يظهر لم ينعم محمود بحياة الأسرة
طويلاً ، ولا كثيراً .

بيئته الطبيعية :

منطقة خوارزم ، التي فيها زمخشري ، مسقط رأس
محمود ، وفيها « جرجانية » مرقده الأخير ، ومتردده
في حياته ، بعد كل هجرة ، أو مجاورة ، منطقة
توصف بالخصب وكثرة المزارع ، والفواكه ،
والمعاصر ، وامتداد العارة ، وكثرة المدن ، الفسيحة
الشوارع وذوات الأسواق الحافلة ، مع الازدحام
بالسكان ، في تلك الحقبة التي عاشها أبو القاسم ، وإن
تغيرت بها الأحوال ، على تغير الأوقات ؛ بفعل
الزمن ، وبما لها من صفة تعرضها لذلك . هي أنها نغر
من ثغور الإسلام ، ومركز للغزو المتصل ، لمن حولها
من غير المسلمين . . ولكل ذلك من أمر بيئته ما له من
آثار البقاع على الطباع ، كما قال الأقدمون .

هو أبو القاسم : محمود بن عمر بن محمد بن عمر ،
منسوب إلى زمخشري ، لإحدى قرى خوارزم ، من
منطقة أواسط آسيا ، لدى نهر جيحون .

جنسيته :

أعجمي ، قالت دائرة المعارف الإسلامية ، غير
مرة : إنه فارسي ؛ وليس في المصادر العربية ، وبخاصة
التي أحالت إليها الدائرة ، ما يصرح بفارسيته . . نعم
إن الزمخشري يعرف الفارسية ويكتب بها ، ومنطقة
خوارزم قد ازدهرت فيها الثقافة الفارسية ، لكن هذه
المنطقة تنسج للترك والفرس ، فلا وجه للقطع بفارسية
الرجل ، قبل أن تؤيد ذلك دلائل واضحة .

وفي كل حال فإن الزمخشري مستعرب ، يبدو
أنه أحب العروبة حباً تم عنه أقواله في الزراية بالشعوبية
والإشادة بالعرب .

أسرته :

من سواد الناس ، لعلها لم تكن ميسورة الحال ،
كما يفهم من أقوال الابن في شعره ، عن فقر أبيه ،

بيئته المعنوية :

للمنطقة المذكورة في هذا الوقت ، مواتاة ثقافية ، بما ورثت من قديم الحضارة الفارسية ، وما تيسر لها في ذلك العهد ، من مناصرة للعلم ، وتكريم للعلماء ، من حاكم صالح كنظام الملك ، ينشئ المدارس الداخلية ، يجرى فيها الرواتب ، على الطلاب والأساتذة ويدفع حاجتهم كلها .. وكان العلم الديني ، بطبيعة العصر هو العلم المرعى ، الذي توجه إليه العناية وتنشأ له المدارس .

وعلى ذكر العلم الديني نشير إلى خصوصية اعتقادية في تلك البيئة ، إذ كانت خوارزم كما هي ثغر من الثغور ، وقلعة حدود تواجه المخالفين ، وتقف على أهبة دائمة لقتالهم ، فتظهر لذلك الصورة الإسلامية ، وتعلن الشعائر الدينية ، لتحجي الشعور الديني ، ثم تكون بموقعها الشرقي القاصي ، من الدولة الإسلامية مسرحاً للنزعة الشيعية بأوى إليها الاعتزال ، إذا قلق غيرها من المواطن ، لما بين التشيع والاعتزال من صلة ، يعرفها مؤرخ العقيدة الإسلامية ، فبالصفة الإسلامية العامة فيها كانت في ذلك العصر الذي عاش فيه الزرخشري ذات حمية مذهبية اعتزالية ، حتى رادفت النسبة إلى خوارزم النسبة إلى الاعتزال ، فدلّت « خوارزمي » على معتزلي ؛ وكذلك كان الزرخشري معتزلياً حريصاً على إعلان اعتزاله ، وتعريف نفسه ، إذا قدم نفسه .

معالم حياته :

في هذه البيئة : ماديا ومعنويا ، نشأ محمود بن عمر ، تلك النشأة ، التي قلما تسعنا المصادر التاريخية فيه وفي غيره ، بالكثير من خبرها ، فتظل طفولة الذين دخلوا تاريخنا من الرجال ونشأتهم كالمجهولة ، إلا من لقطات مبعثرة ، في ثنايا تراجمهم القصيرة غالباً ، فلا نعرف منها إلا الملامح العامة لحياة العصر والمنطقة .

وما عرفناه من عام تلك الملامح يهيئ لصاحبنا ثقافة دينية ، بوسائلها من الدرس اللغوي والأدبي ، الذي يخدم المقاصد الدينية العليا ؛ وقد يتنبأ لبعضهم من تلك الوسائل الأدبية ما يجعل له مشاركة معروفة في حياة الدرس اللغوي والأدبي ، وقد كان لمحمود من ذلك قدر ترك أثره في نشاط الرجل اللغوي والأدبي ، الذي يقدر في الحياة الأدبية .

وإذا كان للاعتزال طابعه المعروف ، من النزعة العقلية ، واحترام حرية العقل ، فإن لصاحبنا ، الفخور باعتزاله - على ما أشاروا إليه - نصيبه من تلك العقلية المتحررة بالنسبة لمن حوله .

وقد خرج الفتى إلى بخارى من مدن المنطقة ، طلباً للعلم ، وتلمذ فيها على أخص أساتذته وراعيه ابن جرير القضي - ت ٥٠٧ هـ - ثم رحل إلى خراسان ، واتصل بالحياة العامة طلباً للمكانة فيها ، وقد كانت حياة العلماء ، في تلك المجتمعات مرهونة بحماية الحكام وأولى الأمر ؛ ولو أنه لم يظفر بمراعاة ، من ذوى السلطان ، فرحل إلى أصبهان ؛ ثم إلى بغداد ، والرحلة وسيلة لمتابعة تلقى العلم ، والاستزادة من الرواية ، ومناظرة العلماء ؛ ثم يكون معها ما يمكن أن يكون من صلة بذي سلطان ؛ ثم قصد مكة للحج ، وفيها جاور بالحرم مجاورته الأولى عامين ، عاد بعدها إلى خوارزم حيناً ، عاوده بعدها الحنين إلى مكة ، فاتخذ طريقه للعودة إليها ماراً بالشام ؛ وجاور الحرم مجاورته الثانية لثلاث سنين ، ولهذه المحاورات اشتهر بلقب جار الله ؛ وفي مكة ألف كتابه الكشف الذي تقصد الحديث عنه هنا ؛ وعاد أخيراً إلى خوارزم ، عن طريق بغداد ؛ وفي وطنه الأصلي وافته منيته ، بمدينة « جرجانية » قصبة خوارزم سنة ٥٣٨ هـ .

وفي تلك المهجرات والرحلات لقي أمراء وذوى سلطان كانت له بهم صلات ، وله فيهم مدائح سببت

له أحوالا نفسية ، تردد فيها بين تحمل وترفع ، عاهد الله بعده الا يظأ عتبة سلطان ، ولاذ بجوار الله في بيته الحرام ؛ ومفصل تاريخه يعرض أطوار ذلك كله ، ويجد فيه مفاتيح أدوار حياته مما ندعه لنعرض شيئا من :

ملاحم نفسية :

يجدى مثلها على متفهم الزمخشري ، في مجال أوسع من هذا ، وقد يلقي بعضها أضواء على ما يتناول هنا من الترجمة التحليلية ، فن هذه الملاحم أثر البيئة الطبيعية بخصبها ونضرتها على ذوق الرجل ، ومزاجه الفني فيما يمارسه من أدب إنساني شعراً ، له فيه ديوان ، ونثراً له فيه فنون . وأثر الأسرة بتدنيها ، وفقرها ، أيضاً على نفسه لا محالة . ثم أثر البيئة المعنوية بمذهبيتها ، والتعصب لاعتزالها ، تعصباً يفضي إلى شيء من التشبث الذي لا نتخرج في تسميته عناداً . .

ثم بعد ذلك التأثير العام يكون التأثير بالموثرات الشخصية ، مادية ومعنوية ، فن المادى أنه كان مقطوع الرجل أثراً لسقوطه عن ظهر دابة ، أو بفعل البرد الشديد ، عاملاً مضاعفاً لأثر السقطة ، أو عاملاً مستقلاً في اتلاف الرجل ، وقد اتخذ بدلها رجلاً من خشب ، كان يكره ظهورها فيسدل عليها ثيابه الطويلة وبذلك يعرج في مشيته ، وكانت هذه الآفة مع النقص العضوى مظنة أن تكون قطعت لربية ، فكان يحمل معه شهادة خلق كثير ممن اطلعوا على حقيقة ذلك ، دفعاً للربية ! ! وفي ذلك ما يكرهه لأكثر من اعتبار كما نرى . . وتأثيره النفسى محتوم . .

ثم الرجل مع ذلك لم يتزوج ، ولم ينعم بمتعة الأسرة والولد ، ولذلك ما له من وقع على نفسه ؛ وهو كذلك صدى لتأثر نفسى ، بالعرج أو بغيره من سبب ، لا تعين المرويات عنه على تحديده !

ومن المعنوى في ملاحمه النفسية أنه قوى الاعتداد بنفسه ، وقد يعرض هذا من خلال إسراف في التواضع

نجد صورة منه فيما كتبه إلى الحافظ السلفى حين طلب منه إجازته ، فانا نجد في هذا المكتوب من التواضع الشديد ما هو فرصة ومناسبة لعرض مدائح من مدحوه بأسمائهم وأقوالهم ؛ ثم بيان سبب ما يسميه اغتراراً منهم بما رأوا فيه من النصيح للمسلمين ، وايصال الشفقة إلى المستفيدين ، وقطع المطامع عنهم . . . حتى يعد مزايا نفسه المعترزة بقوله : وعزة النفس ، والربء ، بها عن السفاسف الدنيات ، والإقبال على خويصتى ، والاعراض عما لا يعنينى . . . الخ .

ولذا كنا نستنتج اعتداده استنتاجاً من مثل هذه العبارات فانه في تقديره لكتابه الكشاف الذى تقدم عنه هذا الحديث واضح العبارة في هذا الاعتزاز لقوله :

إن التفاسير في الدنيا بلا عدد

وليس فيها لعمري مثل كشافى

إن كنت تبغى الهدى فالزم قراءته

فالجهل كالداء والكشاف كالشافى

ويمكن القول في اطمئنان إلى أن لهذا الاعتداد الواضح أكثر من سبب في حياة الشيخ - على ما شرحنا منها إجمالاً - فالآفة ، والفقر ، وما خفى من أسباب عزوفه عن الزواج ، كل أولئك مما يسبب ضرباً من الاستعلاء نترك إيضاحه للترجمة المحررة المفصلة ، لتتحدث عن :

شخصيته العلمية :

في العلم الدينى ، الذى هو في أساسه نقل ورواية ، يليها فهم وتأويل . . . وإذا ما أردنا أن ننظر في تقدير الأقدمين لهذه الشخصية العلمية فسنجد في ذلك الحال تقديرات مختلفة باختلاف آفاق المقدرين ، وتغاير زوايا النظر إلى الرجل .

فهناك التقدير المفلت الذي لا تدق فيه العبارات ، بل يحتكم فيه السمع في عصور سيطرته المتوسطة والأخيرة ، وهو تقدير يشبه أكثر ما يشبه تقدير الصحافيين عندنا اليوم ، في السخاء بالأوصاف ، وإطلاق القلم في غير تحرز ، وإطاعة الهوى غضباً ورضاً ؛ ومن مثل ذلك تسمع عن شخصية الزمخشري العلمية أنه : الزمخشري ، من هو بأحسن النعوت حري ، صاحب التأليف الزاهرة والتصانيف النافعة الباهرة الإمام الكبير في الحديث والتفسير والنحو واللغة والمعاني ، والبيان وغيرها بلا معاني كان إمام عصره غير مدافع تشد إليه الرحال من كل مكان شاسع . . . ويمضي هذا السجع حتى في أسماء الكتب فيقال عن الكشف : هذا الكتاب في تفسير القرآن ، ولم يدرك شأوه فيه إنسان . . وقد يخف السجع ، لكن لا ينضبط التقدير ، بل يظل مرسلًا متوسعاً .

ثم هناك تقدير الخصومة عندما تختلف المقالة الدينية والنحلة الكلامية ، فيقال فيه مثلاً : حنفى الفروع ، معزلى الأصول ، له دسائس خفيت على أكثر الناس فلماذا حرم بعض فقهاءنا مطالعة تفسيره ، لما فيه من سوء تعبيرة ، ويصل القول إلى « سوء أدبه » ؛ ولا يقف الأمر عند قسوة العبارة بمثل هذا فقط ، بل يؤلف مثل كتاب « الانكشاف عن أقراء الكشف » . . وقد يخف الأمر نوعاً ما فتؤلف الكتب المفردة في تتبع اعتراضاته والرد عليها . . . ويقال بالنظر فيه لمن أحكم عقائد السنة ، حتى يعلم ما فيه من بدعة .

على أنا في هذا المقام ، من تقويم الزمخشري لا نهمل الإشارة إلى تقدير ، فيه دقة وضبط هو تقدير أصحاب الحديث ، فيما سموه « علم الرجال » وهو تقدير يتأسس على الشعور بالمسئولية ، لا ترسل فيه العبارة جزافاً ، كما في التقدير الساجع ونحوه ، لكن نقيمه جرأة في الحق ، واعتبار أقدار الرجال ، بل أهراضهم ، ملكاً للحقيقة والتاريخ ، وعملاً علمياً ، تحرم فيه المحاملة ،

وهون في سبيله كل اعتبار شخصي أو حصانة فردية ، وتحتكم فيه موازين منضبطة . . فاذا ما هرضنا الزمخشري على هذه الموازين الحساسة كثيراً سمعنا مثل قول الذهبي^(١) فيه :

« الزمخشري ، المفسر النحوى صالح ؛ لكنه داعية إلى الاعتزال أجارنا الله ، فكن حذراً من كشفه » .

و « صالح » هذه تعبير عندهم اصطلاحى يعين منزلة الراوى ، وهى الدرجة الأخيرة في التعديل . . وهم عند الكثير ، والأكثر ، منهم لا يقبلون رواية المبتدع إذا كان داعية إلى بدعة ، وقد سمعت ذكره بأنه داعية إلى الاعتزال ، فهو مردود الرواية إذن حسب أصولهم العامة ، وقد صدق الخبر الخير ، فغتم الزمخشري كل سورة من الكشف بحديث في فضلها ، وأحاديث فضائل القرآن سورة سورة مما أعلنوا أنه موضوع ، بحسن نية ، لترغيب الناس في الاشتغال بالقرآن ، حين انصرفوا عنه إلى غيره ، وهم في أصول الرواية يخطئون من ذكر هذه الأحاديث من المفسرين .

تلك مناح مختلفة في تصوير شخصية الزمخشري ، وبوجه خاص ، في تفسيره ، ونحن اليوم ربما لا نغنى بالزمخشري المحدث الراوى ، لأن هذه أهون نواحي نشاطه العلمى ؛ فإذا ما نظرنا إلى شخصية المفسر فيه لم نغضب من اعتزاله كثيراً ؛ لأننا نلوذ بقدر من التسمع الدينى مطمئن له روح الإسلام ولا ننظر إلى الاعتزال تلك النظرة الساخطة المنفرة ، لكن من ذلك شيئاً يدخل في التقدير الزيه للزمخشري المفسر ، وهو شئ منهجى نحتاج إليه في هذه المرحلة التى يعيننا فيها ، من تجديد الثقافة الإسلامية تحرير مناهجها ، وتصحيح خطتها . وذلك الشئ الذى نرى فيه الجور على منهج الزمخشري في التفسير هو :

(١) في كتابه « ميزان الاعتدال في نقد الرجال » ج ٢

ص ١٥٤ الطبعة الأولى .

أنه - كما قال في خطبة كشافه - قد ألقه إجابة
لمقترح إخوانه في الدين ، من أفاضل الفئة الناجية
العبدية ، أي المعتزلة ، على ما أفاض في بيان ذلك -
صفحات ١٥ - ١٨ ج ١ ط محمد مصطفى سنة
١٣٠٨ هـ - ثم هو مع ذلك لا يريد أن يدع لغير الاعتزال
من المقالات الإسلامية مجالاً ، فيكون الحق بينه وبين
سواه ، فيسمح كما يقال اليوم بشئ من التعايش السلمي
بين الآراء والمذاهب المختلفة ، بل هو يجعل العلماء
المعظمين هم علماء المعتزلة ، ويجعل الإسلام هو الاعتزال
ويقول ذلك بجهير عبارته ، غير مرة عند تفسير الآيتين
١٧ ، ١٨ من سورة آل عمران - ص ٢٩٧ ج ١
كشاف ، الطبعة السابقة - فهو في هذا المقام يقول : « إن
المراد بأولى العلم الذين عظمهم هذا التعظيم حيث جمعهم
معه ومع الملائكة في الشهادة على وحدانيته وعدله هم الذين
يثبتون وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة ، والبراهين
القاطعة ، وهم علماء العدل والتوحيد ، أي قومه المعتزلة .
ويقول : « وقوله إن الدين عند الله الإسلام جملة
مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى ، وفائدة هذا التوكيد
أن قوله « لا إله إلا هو » توحيد ، وقوله « قائماً بالقسط »
تعديل ؛ فإذا أردفه قوله « إن الدين عند الله الإسلام
فقد أذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد ، وهو الدين
عند الله ، وما عداه فليس عنده في شئ من الدين » .
ثم هو في مثل قوة تأصيله هذا المعنى يقسو على
مخالفه ، وهم كثرة المسلمين وجمهرهم ، ولا سيما
في عصره ، فهو مثلاً : يسميهم النواب - أي
الحشوية - والأنمار من الأحداث ، ويصفهم بأن رأس
ما لهم المكابرة - كشاف ج ١ : ٧١٧ الطبعة السابقة .

ومن عرض لفهم نص ودرسه بمثل هذا الرأي
العنيف ، والمعاملة القاسية لمخالفه لا يتهياً له - في سهولة -
الفهم التزيه لهذا النص ، بل هو ، في غير شك ، خليق
بأن يعتسف الفهم ، ولا يبدو له معتسف الطريق
إلا سهلاً معبداً ، كما يعرف ذلك كل من جرب أن

يفهم نصاً ما ، وهو مشحون النفس برأى فيه مسيطر ،
واتجاه معين ، فكيف وما في النفس عقيدة ونحلة ،
وعصبية لكل أولئك ، بحفها ما عرفنا في ملاحمه
النفسية ، من اعتداد وتجبّر .

وهذه هي التي نحس أثرها السيئ ؛ على المنهج ،
الذي تقوم دقته وصحته ، على سلامة الصدر ، وبراءة
النفس . . وذلك - فيما أشعر - هو التقدير والتقييم
الدقيق لشخصية الرجل العلمية ، في غير ضجر ولا برم
بالاعتزال وآرائه ، بعد الذي فتر من حدة التمدّج .

تلك هي شخصية المفسر ، في متكاثر التقديرات
القديمة ، وهذا هو وجه الرأي ، في غير عصبية ما ،
وياملاء تجارب الحياة دون تجن ولا تعسف في تقدير
شخصية الزمخشري .

وكما وجدنا الخلاف في تقويم شخصية المفسر فيه
فإن اختلافاً كذلك يجري ، في تقييم عمله النحوي ،
في كتابه الكبير « المفصل » فإن قوماً يرفعونه ما شاء الله
أن يرفعوا ، ويقولون إنه لا مسألة في كتاب سيويوه
إلا وردت في هذا المفصل - ثم إلى جانب هذا من
يقول : إن الزمخشري نحوي صغير . . ومن يؤلف في
بيان أخطاء المفصل ؛ والفصل في ذلك مما لا يتسع له
مجال الكلام هنا ، فندعه لمن يفرغ له في سعة .

وبحسبنا تقييم شخصية الزمخشري المفسر ، تمهيداً
للحديث المفرد عن كتابه الكشاف بعد كلمة مجملة عن :
مؤلفات الزمخشري :

وقد عد منها ياقوت في معجم الأدباء خمسين كتاباً ،
ثم عقب بقوله : وغير ذلك . وهي تتناول فنوناً مختلفة ،
كالفقه ، وأصوله ، واللغة ، والنحو ، والأدب
الإنشائي شعراً ونثراً ، وأدب الدرس والبحث ، والتراجم
وحسبنا أن نلم بالمطبوع منها اجبالاً ، ونشير إلى
مكان الموجود .

فن ذلك في العقائد :

رسالة في كلمة الشهادة ؛ موجودة في برلين .
وله مؤلف اسمه مسائل الغزالي موجود ببرلين
لا يعرف موضوعه بالضبط .

وفي القرآن وعلومه :

— كتاب الكشف ، في قراءات القرآن ، موجود
بالمدينة .

— اعراب غريب القرآن الذي يسمى « نكت
الاعراب في غريب الاعراب » ، ولا يعرف وجوده
وفي التفسير ألف كشفه المشهور ، الذي ستفرده
بالكلام فيما يلي :

وفي الحديث وعلومه له :

— الفائق في غريب الحديث ؛ أو : في تفسير
الحديث ولقته ، وهو مطبوع .

— مختصر الموافقة بين أهل البيت والصحابة ؛
والأصل الذي اختصره الزنجشیری ، لأبي سعيد إسماعيل
الرازي ، وهذا المختصر مخطوط في التيمورية .

— خصائص العشرة الكرام البررة ؛ مخطوط في
برلين .

وله : متشابه أسماء الرواة ، لا يعرف وجوده .

وله في الفقه وأصوله مؤلفان لا يعرف وجودهما .

وفي اللغة له :

— أساس البلاغة : معجم مطبوع متداول ، يتميز
عن غيره من المعاجم بتخير عبارات المبدعين واستعمالات
المغلقين — كما يقول — فلا يكتفى بسرد المفردات
ومعانيها ، كما هي العادة الشائعة في المعاجم ، فهو بذلك
يبين أثر الاستعمال في دلالة الكلمة .

وقد يعد من ميزته إفراد الحجاز عن الحقيقة ،
والكنابة عن التصريح ، كما يقول هو ، ويقول غير .

واحد بعده ؛ لكن كاتب هذه الكلمات لا يساير القوم
كثيراً في التسليم بهذه الخبيصة ، إذا ما أريد فيها من
الحجاز معناه البلاغي الاصطلاحي ؛ وفي مقدمة الطبعة
الأنخيرة للأساس ، مصورة عن طبعة دار الكتب ، بحث
كاف في بيان وجه هذه المخالفة — ص و ، ز — من
هذه المقدمة ، يرجع إليه من يشاء .

وله في اللغة :

مقدمة الأدب الذي ألفه لتعليم الفرس اللسان العربي
وزوده بشروح باللغة الفارسية ، وهو مطبوع .
وله بعد ذلك مؤلفات لغوية متعددة ، كجواهر
اللغة ، وكتاب الأجناس ؛ وصميم العربية ، وغير ذلك
مما لا يعرف وجوده حتى اليوم .

وفي النحو ، له :

— النموذج أو النموذج ، وله شهرة ، دعت إلى
وضع شروح عدة له ، مطبوع بعضها ، كما هو
مطبوع .. ثم له :

— المفصل ، وهو مطبوع عدة طبعات ، وله
شروح متعددة ، أشهرها شرح ابن يعيش ؛ وقد قلده غيره
في هذا الاسم (للفصل) ، والمفصل المقلد في الاسم مخطوط .
وللزنجشیری نفسه شرح لمفصله ، وحاشية عليه ،
لا يعرف وجودهما .. وله في النحو كذلك :

— المفرد والمؤلف ؛ ولم ينل حظاً من الشهرة ،
وهو مخطوط بالقاهرة ، واستنبول ..

ثم له كتاب :

— محاجات ، ومتمم مهام أرباب الحاجات ، في
الأحاجي والأغلوطات ؛ في مسائل نحوية مسوقة في
مسالك الحاجة ، في سلوك المعاينة ، وهو مخطوط بدار
الكتب المصرية . ويختلف إيراد هذا الاسم في ياقوت
عما هنا .

ويذكر له كذلك ياقوت : الألغاز النحوية ، فهل

هو هذه المحاجات أو غيرها ؟

وله بعد ذلك : شرح لكتاب سيبويه ، والأمالى
فى النحو ، وغير ذلك مما لا يعرف وجوده حتى الآن .
وفى العروض ، له :

القسطاس ، وهو مخطوط بـ برلين .
وفى المادة الأدبية ، له :

— المستقصى فى الأمثال ، ومنه مخطوطات
متعددة ؛ ومنه مختار باسم « زبدة الأمثال » موجود
مع شرح فارسى وحواشى تركية .
وفى الأمثال له مع ذلك « سوائر الأمثال » لا يعرف
وجوده . وله :

— ربيع الأبرار فيما يسر الخواطر والأفكار ، فى
الأدب والمحاضرات ؛ وقد طبع ، واختصر ، وأضيفت
إليه زيادات .. وله :

— شرح لامية العرب للشنفرى ، الذى يسمى
أعجب العجب فى شرح لامية العرب ، أو أعجب
الإعجاب فى شرح لامية الاعراب ؛ وهو مطبوع ..
وله فى هذا المجال :

— نزهة المستأنس ، كما فى أدباء باقوت . وفى
دائرة المعارف الإسلامية — زخمشى — يسمى نزهة
المؤتئس ونزهة المقتبس ، وهو مخطوط فى استنبول .
وفى الجغرافيا الأدبية ، له :

— الأمكنة والجبال ، والمياه .. مطبوع .

وفى التراجم ، له :

مجموع من كلام الشافعى ، وأبى حنيفة ، ومناقب
لأبى حنيفة ، ولا يعرف وجودها .
وله فى الأدب الإنشائى :

من النثر :

— نوايغ الكلم ، أو الكلم النوايغ ، مطبوع ،
وله شروح أشهرها شرح السعد التفتازانى . ثم له :
— أطواق الذهب ، وقد ترجم ، وطبع ، وقد

ينشر باسم النصائح الصغار ، وبهذا الاسم ذكر فى
الكشاف . وقيل : إنها التسمية الأصلية ، وقد نسيت ،
وراج اسم الأطواق . ويذكرها باقوت باسم نصائح
الصغار وقد قلد الزخمشى فى هذا الكتاب كثيرون ،
منهم صاحب كتاب « أطباق الذهب » والكتاب من
النقد الاجتماعى القيم ، كقوله فى وصف علماء السوء :
« ما لعلماء السوء ، جمعوا عزائم الشرع ودونوها ،
ثم رخصوا فيها لأمرء السوء وهونوها ؛ إنما حفظوا
وعلقوا ، وصفقوا وحلقوا ، ليقيموا المال وييسروا ،
ويفقروا الأيتام ويوسروا ، أكمام واسعة ، فيها أصلال
لاسعة ، وأقلام ، كأنها أزلام ، وفتوى ، يعمل بها
الجاهل فيتوى » .

— وله مقامات ؛ وهى مجموعة من الرسائل
الخلقية ؛ وتعرف باسم النصائح الكبار ، ويوردها
باقوت أيضاً باسم نصائح الكبار .

— وله شرح المقامات السابقة ؛ وقد طبعت
المقامات — أو النصائح الكبار — مع شرح المؤلف لها .
— وله ديوان خطب ، وديوان رسائل متعددة ،
وكتب أخرى ، لم يعرف وجودها حتى الآن ، ولا
نظيل بسردها .

ومن الشعر ، له :

ديوان مخطوط بمصر ، باسم ديوان الأدب ، وله
ديوان التمثيل ، لا يعرف ما هو .

وحسبنا هذا من العرض الخفيف لآثار الزخمشى ،
غير الكشاف ؛ لتتكلم عن :

الكشاف

الذى سماه : « الكشاف عن حقائق التنزيل ،
وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل » .

وهو أشهر ما يعرف به اليوم الزخمشى المعتزلى ،
المباهى باعتزله ، تلك المباهاة التى تدلنا على سبب
تأليفه ، وهو كما يقول :

خطلة الكشف :

وهي استعمال جوانب ثقافته المختلفة ، من لغوية بعلومها ؛ وأدبية بذوقها ونقدها ، وعروبها المتصلة بالفارسية ، اتصالاً قوياً ؛ ودينية ، على اختلاف نصيبها من صنوف العلوم الدينية ، ولا سيما علم الكلام ، واستعمال كل ذلك وما إليه ، من عدة علمية للزخشي في توجيه القرآن ، عند كل مناسبة قريبة أو بعيدة في آياته إلى تأصيل المبادئ الاعتزالية ، وتبيين أن معانيها ، ودلالاتها ، القرية والبعيدة ، لا تؤدي إلا إلى هذه المفاهيم الاعتقادية الاعتزالية ، مع التعجب من أن يفهم منها غير هذا الذي يقرره ، ومع التطاول على المخالفين في ذلك ، بعبارات قاسية نابية - على ما سبقت الإشارة إليه - ص ٨٩ - ؛ وفي بعض الأحيان تأخذه العزة بالخروج عن الحد ، فيكون في تعبيره ما ليس مؤدباً ، في حق الرسل ، عليهم السلام ، على ما يحسه من تلك التعبيرات محايده ، بل شديد الاعتدال ، والميل إلى التحرر . . ولا يتسع المقام هنا لسوق أمثلة من تلك التعابير ونحوها . وإنما حسبنا أن نسوق موجزات وتوجيهات تبين ما يمكن أن نسميه « معزلة » القرآن ، إذا جاز هذا الاشتقاق ؛ وذلك في تقرير : منهج تفكير المعزلة العقلي ، وفي توجيه الآيات إلى مبادئهم الأساسية المعروفة لمذهبهم منذ ظهر ، والتي ظلت مميزات ذلك المذهب ، على اختلاف الأزمان ؛ وأول ذلك عمله في

تقرير منهج تفكير المعزلة العقلي :

وتقديمهم العقل على السمع ، وقولهم بالحسن والقبح العقليين وإنما السمع منه للعقل من غفلته ؛ فكذلك يعطون للعقل ، في تفسير القرآن ، منزلته المتقدمة هذه ؛ ويمضون الزخشي في تفسير مثل آية الاسراء - ١٥ : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » . أو آية الشورى - ٥٢ « ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان » يناضل في دفع أقرب ما يفهم من مثل هاتين الآيتين ،

« ولقد رأيت لإخواننا في الدين ، من أفاضل الفقة الناجية العدلية - يعني المعزلة - الجامعين بين علم العربية والأصول الدينية ، كلما رجعوا إلى في تفسير آية ، فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب أفاضوا في الاستحسان والتعجب ، واستطروا شوقاً إلى مصنف يضم أطرافاً من ذلك ، حتى اجتمعوا إلى مقترحين أن أملى عليهم الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، فاستغفيت فأبوا إلا المراجعة والاستشفاع بعظماء الدين ، وعلماء العدل والتوحيد .. يعني المعزلة .

وبعد أن بين أن هذا العمل واجب عليه كفرض العين ، وسبب استغفائه مع ذلك بحال الزمن قال :

« .. فلما صمم العزم على معاودة جوار الله ، والإنابة بحرم الله فتوجهت لتلقاء مكة وجدت في مجتازي بكل بلد فيه مسكة من أهلها ، وقليل ما هم ، عطشى الأكباد .. فهز ما رأيت من عطفي وحرك الساكني من نشاطي ... فلما حططت الرحل بمكة ، إذا أنا بالشعبة السنية ، من الدوحة الحسينية الأمير الشريف الإمام ... أبي الحسن على بن حمزة بن وهاس ... أعطش الناس كبدا ... حتى ذكر أنه كان يحدث نفسه ، في مدة غيبي عن الحجاز ، مع تراحم ما هو فيه من المشادة ، بقطع الفيافي ، وطى المهامه ، والوفادة علينا بخوارزم . ليتوصل إلى إصابة هذا الغرض » .

وهكذا كتب الزخشي كشفه الاعتزالي في كنف الشيعة ، وبين الاعتزال والتشيع من الصلة ما أسلفنا بيانه ، فتمحض الغرض من هذا الكشف ، في نصرة الاعتزال ، وتوجيه التأويل إلى ذلك ؛ وبهذا تحدد الهدف الأساسي من هذا التفسير بما يحدد القول في :

من الدلالة على أن السمع هو طريق المعرفة ، ومنى الوحى تكون - انظر تفسيرها فى مكانها من سورها ، على اختلاف طبقات الكشف -

وهو يكبر من شأن هذا المنهج فى الفهم ، ويرى أن ما يذكر فى القرآن من تدبر الآيات مثل آية ٢٩ - ص : كتاب أنزلناه إليك مبارك ، ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب » : إنما هو « التفكير فيها ، والتأمل الذى يودى إلى معرفة ما يدير ظاهرها ، من التأويلات الصحيحة ، والمعاني الحسنة » ويمضى فى النعى الشديد ، بعبارته المصنوعة ، على من اقتنع بظاهر المتلو ، وأنه بالاقتناع بظاهر المتلو لا يحول منه بكثير طائل ؛ وبعد إطالته يقول فى حمية : ... إن أحدهم ليقول والله لقد قرأت القرآن ، فما أسقطت منه حرفاً ، وقد والله أسقطه كله ، ما يرى للقرآن عليه أثر فى خلق ، ولا عمل ، والله ما هو بحفظ حروفه وإضاعة حدوده ، والله ما هؤلاء بالحكماء ، ولا الوزعة ؛ لا أكثر الله فى الناس من مثل هؤلاء ، اللهم اجعلنا من العلماء المتدبرين ، وأعدنا من القراء المتكبرين » - انظر تفسير التدبر من هذه الآية فى مكانها من الطبقات المختلفة - وخطته العقلية فى التفسير ، وما قد يكون موضع ملاحظة فيها من جوانب مختلفة ، مما للقول فيه مجال لا فرصة له هنا . . . وفى :

تقرير مبادئ الاعتزال :

نجده يستعين بهذه القوة الثقافية والاعتداد العقلى ، والفهم السابق لمعنى التدبر ، والإجلال الكبير للتأويل ، وإدارة الظاهر ، إلى ما وراءه ، وهى الاعتبارات التى تنادى بها تسميته كتابه هذا الكشف ، وأنه كشف عن حقائق غوامض التنزيل ، وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل .

يستعين بكل هذه القوى ، ويعتز بهذا المنهج ليقرر :

التوحيد :

بتزويهم الكامل ، وأن الله واحد لا شريك له ، من أى جهة ؛ ولا كثرة فى ذاته ألبته ، منزه عن مشابهة الحوادث كل التنزيه ، ويمتد ذلك إلى أن صفاته عين ذاته ، وأنه لا يرى بالأبصار فى الدنيا ولا فى الآخرة - وتترتب على هذه مشكلات كانت مقاتل للناس ، كخلق القرآن وإحداثه ، أثرأ للقول فى وصفه تعالى بالكلام ؛ وكسالة الرؤية التى فى مثل آية : وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة « القيامة » - ٢٢ و ٢٣ - وترى فى الكشف عن مشغلة هذه المسائل ، فقد كانت - على ما يروى - أول جملة فى كتابه هذا هى قوله : الحمد لله الذى خلق القرآن ؛ وكانت محاولة فى تغييرها من خلق إلى جعل ؛ ثم غيرها النسخ - على ما يقال - إلى (أنزل) . وتراه مجدداً فى تأويل ما ورد فى القرآن ، من الوجه ، واليد ، والقبضة ، ونحوهما ، والاستواء على العرش ، وأشباه ذلك . إمعاناً فى التنزيه ، الذى هو توحيد المعتزلة ، الذى أحبوا أن ينعتوا أنفسهم من أجله بأهل التوحيد والعدل ، وترى فى الكشف كثيراً من اعتزاز الزمخشري بهذه التسمية . وأما هذا :

العدل :

فهو عندهم أن الله لا يحب الشر والفساد ولا يفعل القبائح وأنه يريد خير ما يمكن لخلقه ، وأن الخلق مخلوقون لغاية ؛ وأنهم أحرار الإرادة يخلقون أفعالهم ، ويثابون ويعاقبون عليها ... وعلى هذا يجتهد الزمخشري فى تأويل الآيات التى لا تقرر وجوب الأصلح على الله ، ولا تصرح بأن الأفعال من العباد ، كما يحتاج إلى مثل هذا الجدل ، فى بيان خفى الحكم ، التى لا تدرك فى فعل الله بسهولة ؛ وهكذا يحتاج إلى الوقوف عند آيات مثل آية الأنبياء / ٢٣ « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .. وآية الأنعام / ٣٩ « من يشأ الله يضلله ومن

أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر :
الآية ، وآيات غيرها .

فإلى هذه الأصول الاعتزالية الكبرى ، وما يتفرع
عنها من تفصيلات ، ونقط خلاف بين المعتزلة وغيرهم
تتجه عناية الزمخشري في تأويله الذي هو عنده التدبر
على ما بينا ؛ وهو - كما أسلفنا - يستعين بكل ما يمكن
الاستعانة به في التأويل ، من ملحظ لغوي ، أو معنى
حديثي ورد في حديث ، ربما لا يكون حسب قواعد
النقاد ، في درجة تجعل الاعتماد عليه ذا قيمة ؛ وقد
أشرنا إلى تقويم الزمخشري حسب قواعدهم في نقد
الرجال ؛ كما يستعين بأوجه القراءات في الآي ، إذا
كان بعضها يؤيد فكرته في التأويل ، كما يستعين بالجانب
المنطقي الأرسطي ، الذي كان إلى عهده قد سيطر على
التفكير الإسلامي في كافة ميادينه . . وإذا ما دخل
متفهم النص ومفسره ميدان الفهم والتفسير بمثل هذه
المذهبية العنيفة ، التي وصفناها فلن تخلو محاولته في
الفهم من تكلف متمحل ، لا يتقبله النص في يسر
وسهولة ؛ وهو ما كان للزمخشري منه نصيبه الذي
لا يسلم منه المعتدل غير المتمذهب ، ولذلك كان
الكشاف موضع العناية والتأليف الكثير ، في نقد
تأويله ، ورد الأمر فيها إلى الرأي المقابل ، وأكثر ما ألف
من ذلك شيوعاً كتاب « الانتصاف » لابن المنير
الاسكندري ، وهو مطبوع على هامش الكشاف ، في
غير طبعة من طبعاته .

وبما بين الاعتزال والتشيع من صلة أشرنا إليها ،
ولما كان من تأليف الكشاف في كنف ابن وهاس
أمير مكة الشيعي بدت في الكتاب أيضاً نزعة تعصب
على من قاومهم الشيعة ، فعند الأمويون بغاة عند تفسير
آية الأنفال / ٤٥ « يأبأ الذين آمنوا إذا لقيتم فئة » .
الآية .

وفي هذه المحاولات الاعتزالية كانت للزمخشري
ملاحظ بلاغية فنية ، تستحق البحث المفرد .

يشأ يجعله على صراط مستقيم » . ومثل آية الانعام - ٧٨
« . . وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله ، وإن
تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك ، قل كل من عند
الله ، فما ل هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً »
وكذلك هو فاعل في تقرير الأصل الثالث وهو :
الوعد والوعيد :

وهو عندهم أن الثواب المستحق للعبد واجب على
الله ؛ والكافر مخلد في النار ، ولا غفران لكبيرة إلا
بعد التوبة ، وفي هذا يكون القول عن الخلود ، في
الآيات التي يرد فيها ذكر ذلك ؛ ويكون تفصيل
الذنوب عند ذكر الكبائر في مثل آية النساء / ٣١
« إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
وندخلكم مدخلا كريماً » . . ثم يحث الأصل الرابع
من أصولهم وهو :

المنزلة بين المنزلتين :

أى منزلتي الإيمان والكفر ، وأن الفسق بينهما
منزلة بين المنزلتين ؛ وذلك لبيان حال المحرمين في
الأمة ، ومصيرهم الآخروي ، فهل مرتكب الكبيرة من
الأمة لا يزال مؤمناً ، كما تقول بعض الفرق كالمرجئة ،
أو هو قد صار كافراً كما يقول الخوارج مثلاً ؛ أو هو
في منزلة بين الإيمان والكفر هي الفسق وهو قول
المعتزلة . . والقول في هذا يثار عند آيات العقاب
الآخروي ، على الكبائر كقتل النفس مثلاً - وللمعتزلة
أصل خامس هو :

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وهو كالتوحيد مشترك بين المسلمين جميعاً إلا أن
للمعتزلة فيه مبالغة في مداه ليكون إقامة لحكم الله على
كل من خالف أمره أو نهيه . سواء أكان كافراً أم
مسليماً ، وهذا الأمر بالمعروف هو ما صارت به هذه
الأمة خير أمة في آية آل عمران / ١١٠ « كنتم خير أمة

قصة الأسيرين لپلا وتوس

بمقام
الدكتور محمد سليم سالم

وقد أجابه أحدهم ، وكان يشغل منصب القنصلية في سنة ٢٠٦ ق . م :

سيصب آل ميتيلوس الشرعي رأس الشاعر نايقيوس . وقد تحقق تهديد خصومه ؛ ففنى نايقيوس إلى ولاية أفريقية ومات في أوتيكا UTICA ، لأن القذف كان معاقباً عليه في رومة من أقدم العصور .

ولد پلاوتوس في بلدة سارسينا من أعمال أومبريا حوالي سنة ٢٥٤ ق . م . واسمه كاملا : تيتوس ماكبيوس پلاوتوس . وقد جاء پلاوتوس إلى رومة ليعمل في المسرح عملاً لاشك في أنه يدوي . ويقال إنه اكتسب من ذلك بعض المال ، فرغب في الاشتغال بالتجارة الخارجية ، وأخطارها كثيرة في ذلك العصر ، عصر القراصنة والسفن الشراعية . ولكنه خسر ماله وعاد إلى رومة ، فلم يجد عملاً غير إدارة طاحونة من تلك الرحي الثقيلة التي تستعمل في طحن الحبوب . وفي فترات راحته ، دبح قصصه المسرحية ليحصل على ما يسد به رمقه .

وهذه قصة طريفة ولا ريب ، ولكنها غير مقبولة . فأولا إدارة الطواحين كانت من العقوبات المعروفة التي كان يعاقب بها العبيد . ومن ناحية

پلاوتوس : هو عميد الكوميديا الرومانية بلامنازع ، وأول من حمل لواءها في رومة ، وأوقف كل جهوده عليها . وهو ثالث ثلاثة ازدهروا في العصر العتيق وكتب كل منهم قصصاً كوميدية .

فليقيوس أندرونيكوس (٢٨٤ - ٢٠٤ ق . م) عرض أول قصة كوميدية مقتبسة من الأدب اليوناني في عام ٢٤٠ ق . م بمناسبة انتهاء الحرب الهونية الأولى . وقد عاصر پلاوتوس نايقيوس الذي ألف ملحمة عن الحرب الهونية الأولى في الوزن الساتورتى وترجم كذلك قصصاً يونانية ألبسها لباساً رومانياً . وقد ذكر پلاوتوس زميله في شعره ؛ ففى قصة الجندي التفاج نجد أن پلاوتوس يذكر سجن نايقيوس لهجائه آل ميتيلوس :

لقد سمعت أن شاعراً رومانياً اضطر إلى أن يسند رأسه إلى يده بينما يقوم زوجان من الأغلال على حراسته طوال الوقت في سجنه !

وكان مما قاله نايقيوس في القذف في آل

ميتيلوس :

القدر والقدر وحده هو الذي جعل من آل

ميتيلوس قناصل في رومة .

أخرى كان أحرار الرومان يأفون من الأعمال
اليومية التي لا تليق بكرامتهم . ومن ناحية ثالثة من
الصعب أن يكتب المرء قصصاً مسرحية في أوقات
راحته من هذا العمل المضني .

ولكنها قصة جذابة في نفس الوقت ، لأننا نستطيع
أن نتصور پلاوتوس الذي خسر ماله واضطر إلى
أن يقبل عملاً مضنياً منكباً على كتابة قصصه المقتبسة
من الأدب اليوناني .

كان للرومان قبل أن يهلوا من المورد اليوناني
العذب قصص مسرحية مرتجلة ليس لها موضوع
وكانت تسمى ساتورا أو الخليط .

أما القصص البالية نسبة إلى الرداء pallium
اليوناني الذي كان يرتديه الممثلون عند عرضها على
المسرح فهي مأخوذة عن الأدب اليوناني ،
وكانت عادة كتاب المسرح القدامى من أمثال ليقيوس
أندرونيكوس ونايقيوس (حوالي ٢٧٠ - حوالي ١٩٩)
أن يخلطوا قصتين يونانيتين أو أكثر ليخرجوا منها
قصة لائتنية واحدة .

وقد اقتبس شعراء الرومان قصصهم الكوميدية
من قصص كتبها شعراء الكوميديا الحديثة ولكن لم
نعثر إلى الآن على أحد تلك الأصول التي اقتبس منها
كتاب المسرح الروماني . ولذا كانت إلى عصر غير
بعيد ، تمثل هذه القصص الرومانية كل ما نعرف عن
الكوميديا الحديثة .

والكوميديا الحديثة New Comedy هي نتيجة
لزوال الحرية الأثينية في أوسع معانيها . وإذا تذكرنا
أن ميناندر أعظم شعراء هذه المدرسة كان صديقاً
لديمترىوس الفاليري الذي حكم أثينة من قبل مقدونية
أدركنا مبلغ تدهور أثينة . كانت الكوميديا القديمة
وعلى رأسها أرسطوفانيس شخصية سياسية .

أما للكوميديا الحديثة فهي كوميديا الأخلاق التي
تهاجم الرذائل دون المساس بالأشخاص . ووضوعاتها

قليلة جداً ، ومتى عرف المرء قصة من قصصها . فقد
اطلع على أنموذج كثر ترديده . فهناك هاشق والده ،
وعبد تابع لهذا الشاب كل همه اختلاس أموال سيده
الأكبر لمساعدة سيده الأصغر . وهناك أب بخيل
وجندي نفاج أو طفيلي وقح . أما الفتاة نفسها فقد
يثبت أنها حرة فيتم الزواج بينها وبين حبيبها .
وتنتهي القصة دائماً في سلام .

ومن أشهر قصص پلاوتوس التي خلدت

مسرحيتان أحدهما تحمل اسم الوعاء Aulularia
وقد أخذ عنها مولير الشاعر الفرنسي قصة البخيل
L'Avare والثانية قصة أبناء مينانخموس
Menaechmus وهي التي أخذ منها الشاعر الإنجليزي
شكسبير قصة كوميديا الأخطاء Comedy of Errors .

وملخص قصة الوعاء أن رجلاً يدعى بوكليو
Euclio كان بخيلاً ، ولكنه كان أميناً مجداً يعتمد
على نفسه . وكان يسكن إلى جواره رجل اسمه
ميجادوروس . وبجوار منزل الرجل الأخير يقوم
معبد الأمانة Fides . وعندما تبدأ القصة نعلم من
المقدمة التي يلقيها روح جد الأسرة أن بوكليو قد
عثر على وعاء صغير مملوء بالذهب كان جده قد
خبأه ولم يخبر به أحداً لئلا يخرسه . وقد بقي
هذا الكنز مخبأً حتى كشفت عنه روح جد الأسرة
عطفاً منها وشفقة بابنة بوكليو المسماة فايدريا
Phaëdria . وكان شاب اسمه ليكونيديس
Lyconides قد اعتدى عليها في الحفلات الليلية في عيد
الإله كيريس (ديميتر) فحملت منه ، وقد حان
موعد الوضع . وفي نفس الوقت تقدم ميجادوروس
بخطب هذه الفتاة إلى أبها ووافق أبوها على ذلك .
ولما علم ليكونيديس بذلك طلب إلى خاله ميجادوروس
أن يفسخ خطبته وأن يترك له هذه الفتاة التي حملت
منه . ويوافق خاله على ذلك . وفي هذا اليوم المحدد
للزفاف ، وبعد أن يهدأ الاستعداد في دار بوكليو ،

يحن جنون الرجل خوفاً على وعائه . فيطرد جميع من بالدار حتى يطمئن على أن وعاءه ما زال باقياً في مكانه . وتنتاب بوكليو المخاوف ، فيحمل الوعاء ليدفنه في معبد الأمانة . ولكنه يلحظ أن عبد ليكونيديس يرقبه ، فيأخذ وعاءه ليدفنه في غابة سيلفانوس . والعبد ما زال يراقبه دون أن يدري . فإذا ما ابتعد بوكليو عن المكان ، سطا العبد على الكنز فحملة وذهب . وعندما يكشف بوكليو ضياع ماله ، تنور ثائرته فيسرع إليه ليكونيديس ظناً منه أن بوكليو قد سمع عن علاقته بابتته . ويدور عندئذ حوار بارع يحاول فيه ليكونيديس أن يعتذر عن فعلته ، ويظن بوكليو أنه جاء ليعترف له بالسرقة . وعندما يتضح الأمر أمام بوكليو ، يعده ليكونيديس بمساعدته في العثور على كنزه واسترداده . ويعترف عبد ليكونيديس لسيدة بأخذه الوعاء ، وبطالبه سيده برده إلى صاحبه . ويتزوج ليكونيديس حبيبته .

الفصل الرابع

المنظر التاسع

بوكليو وليكونيديس

• • •

بوكليو : (صاحباً) ، لقد هلك . لقد انتهت . لقد قضى على . إلى أي جهة أجرى ؟ وإلى أي جهة لا أجرى ؟ أمسك ! أمسك ! على من ؟ من هو ؟ إلى لا أدري . إلى لا أرى شيئاً . إلى أسير على غير هدى . ولا أستطيع أن أتبين بالدقة إلى أي جهة أنا ذاهب ، أو في أي مكان أنا ، أو من أكون . إلى أضرع إليكم أن تمدوا إلى يد المعونة . إلى أرجوكم وأنوسل إليكم أن ترشدوني عن الجاني . ماذا تقول أنت ؟ لقد

عزمت على أن أضع ثقتي فيك . ظاهر من وجهك أنك رجل طيب . ما هذا ؟ لم تضحكون ؟ إلى أهرقكم جميعاً . إلى أعلم أن هنا لصوصاً كثيرين يجلسون في ملابس بيضاء ويخفون أنفسهم بالمساحيق المصنوعة من الطباشير ، كأنهم أناس أخيار . آه ، هل الجاني واحد من هؤلاء ؟ لقد أهلكتي . قل إذن : من الجاني ؟ ألا تدرى ؟ ويلي أنا الشقي ! لقد هلكت شر هلكة . لقد انتهت شر نهاية . إلى في حال يرثى لها . لم يحمل إلى هذا اليوم غير الأسى والحزن والجوع والفقر . لقد كابدت ، أنا الشقي ، أكثر من أي مخلوق على ظهر البسيطة . ما فائدة الحياة عندي أنا الذي فقدت هذا القدر الكبير من المال الذي قمت على حراسته دائماً ؟ إلى قد دمرت نفسي ، وأهلكت فؤادي وأزهقت روحي . أما الآن فهناك آخرون فرحون بمالي ، وبما وقع على من الشر والخسارة . إلى لا أستطيع الاحتمال .

(يدخل ليكونيديس من دار خاله ميجادوروس) .

ليكونيديس : (لنفسه) ، من هذا الرجل الذي يصرخ أمام دارنا ويئن أنيناً حزيناً ؟ إنه بوكليو نفسه . لقد هلك . لقد كشف السر . إنه يعرف الآن أن ابنته حامل مني . لست أدري هل أذهب أو أبقى ، وهل أتقدم إليه أو أهرب . ماذا أستطيع أن أفعل ؟ لست

أدرى ، قسماً بالإله پولوكس .
(يوكليو يتجه نحو مصلى الصوت)

يوكليو : من يتكلم هنا ؟

ليكونيديس : أنا الشقى .

يوكليو : لا ، بل أنا الشقى الذى هلكت شر
هلكة ، أنا الذى نزل به كل هذا
العدد الكبير من الشرور العظيمة
والأحزان .

ليكونيديس : اشرح صدرك .

يوكليو : وكيف السبيل إلى ذلك ، إني أضرع
إليك ؟

ليكونيديس : لأن هذه الفعلة التى تقلق فؤادك ، هذا
العمل .. إني أعترف بأنى أنا الذى فعلته .

يوكليو : ما هذا الذى تنطق به ؟

ليكونيديس : هو الحق الصراح .

يوكليو : أى شر ، أيها الفتى ، أصابك منى حتى
فعلت فعلتك هذه التى دمرتنى أنا
وأطفالى .

ليكونيديس : لقد حملنى على ذلك أحد الآلهة . إنه
هو الذى أغوانى .

يوكليو : وكيف كان ذلك ؟

ليكونيديس : إني أعترف بأنى ارتكبت ما ارتكبت ،

وإني أعلم أن ذلك كان خطأ منى ؛

ولهذا فإني أتقدم إليك لأرجوك أن

تعفو عني وأن تطرد الغل من صدرك .

يوكليو : لم تجرأت على أن تقدم على ذلك : أن
تمس ما ليس لك بحق ؟

ليكونيديس : ماذا تريد الآن ؟ لقد قضى الأمر ،

ولا يمكن أن يعاد الشيء إلى حالته

الأولى . وإني أعتقد أن هذه مشيئة

الآلهة . وإلا فإني أعلم أن ذلك لم يكن

ليحدث .

يوكليو : ولكنى أعتقد أن الآلهة تريد أن أهلكك
في دارى مكبلاً بالأغلال .

ليكونيديس : قل خيراً !

يوكليو : لم امتدت يدك إلى ما هو ملك لى دون
إذنى ؟

ليكونيديس : فعلت ذلك تحت تأثير الخمر والحب .

يوكليو : أيها الشاب الجريء ، أتأتى إلى ، أيها

الوقح ، لتلوك مثل هذه اللغة ؟ فلو

جاز ذلك ، وأمكن تقديم مثل هذا

العدو ، لسلب حلى المحصنات علانية

في وضوح النهار . فإذا ما قبض على

الجاني ، اعتذر بأنه كان تحت تأثير

الخمر ، وأنه أتى ما أتى تحت تأثير

الحب . ما أُرخص الخمر والحب

إن سمح للسكران وللعاشق أن يفعلوا

ما يشاءون .

ليكونيديس : لقد تقدمت إليك بوازع من ضميرى
أطلب الصفح عن زلتى .

يوكليو : إني لأحب أولئك الذين يفعلون الشر

ثم يلقون بالمعاذير . إنك كنت تعرف

أنها ليست ملكاً لك : وكان الواجب

عليك ألا تمسها .

ليكونيديس : لقد تجرأت على لمسها . ولهذا فإني

لا أعارض في الاحتفاظ بها عن طيب

خاطر .

يوكليو : (هائجاً) ، أتحفظ بما لى رغباً عني ؟
رغم أنفى ؟

ليكونيديس : (مهدئاً) ، لا . لا . بعد موافقتك

طبعاً ورضاك . هذا هو رجائي . ومع

ذلك فإني أعتقد أنه ينبغي أن تكون

لى . أجل ، يا يوكليو ، إنك

ستكشف ، كما أقول ، إنه ينبغي أن تكون لي .

يوكليو : (مهدها) ، إن لم ترد ... !

ليكونيديس : ماذا أرد ؟

يوكليو : ما أخذت منى خفية . وإلا . قسما بهرقل ، سأحملك إلى دار القضاء ، وسأقيم عليك الدعوى .

ليكونيديس : أنا أخذت منك شيئاً مملوكاً لك ؟ من أى مكان ؟ وما هو ذلك ؟

يوكليو : (متهمكاً) لتكن محبة جوبيتير لك بقدر جهلك بهذا الموضوع !

ليكونيديس : إلا إذا أفصحت لي عما تطلب .

يوكليو : إني أرجوك ، ملحقاً في رجائي ، أن ترد إلى الوعاء المملوء بالذهب الذي اعترفت بأنك سلبته .

ليكونيديس : لم أقل ذلك ، قسما بالإله پولوكس ، ولم أفعله .

يوكليو : أنتكر ؟

ليكونيديس : أجل ، إني أنكر تماماً ، إذ لا علم لي بالذهب أو الوعاء .

يوكليو : رد إلى ذاك الوعاء الذي سرقت من

غاية سيلفانوس . هيا ، رده إلى .

إني أفضل أن أقاسمك إياه . ومع أنك

لص سلبني مالى ، فإن أقيم في طريقك

العراقيل ، ولكن هيا ، رد إلى الوعاء .

ليكونيديس : إن من يدعوني لصاً ليس معافى في

عقله . لقد ظننت أنك ، يا يوكليو ،

قد اطلعت على أمر آخر يهمني

شخصياً . إنه أمر خطير . وإني

أرغب في أن أحدثك عنه حديثاً

طويلاً إذا أكان لديك من الفراغ

ما يسمح لك بذلك .

يوكليو : خبرني بالحقيقة ، ألم تأخذ حقيقة ذاك الذهب .

ليكونيديس : لم أخذه ، قسما بالآله .

يوكليو : وأنت لا تدري من أخذه ؟

ليكونيديس : وهذا أيضاً يدخل في يمى .

يوكليو : وأنت إذا عرفت من السارق ، فستخبرني به .

ليكونيديس : سأفعل .

يوكليو : وألا تأخذ لنفسك جزءاً منه أيا كان مالكه وألا تأوى اللص في دارك .

ليكونيديس : سأفعل .

يوكليو : فإن حثت ؟

ليكونيديس : فليفعل في جوبيتير العظيم عندئذ ما يروق له .

يوكليو : هذا يكفى . هيا الآن . تحدث عما تريد .

ليكونيديس : إن كنت لا تعرفني جيداً ولا تعرف إلى أى أسرة أنتمى : فبيجادوروس هذا خالى ،

وكان أبى يسمى أنتياخوس واسمى

ليكونيديس : وأمى هى يونوميا .

يوكليو : إني أعرف نسبك . ولكن ماذا تريد

الآن ؟ إني أود أن أعرف ذلك .

ليكونيديس : إن لك ابنة في دارك من صلبك ؟

يوكليو : أجل . إنها هنالك في دارى .

ليكونيديس : إني أظن أنك وافقت على خطبتها إلى خالى ؟

يوكليو : إنك على علم بالأمر كله .

ليكونيديس : لقد أمرنى أن أحمل إليك نبأ فسخه للخطبة .

يوكليو : فسخ الخطبة ! وقد أعد كل شئ

للعرس . ليت جميع الآلهة والإلهات

يهلكونه هلاكاً تاماً ، ذاك الذى

بسببه فقدت هذا القدر الكبير من

« ليست هذه بقصة مطروقة ولا هي كالتقصص الأخرى فليس بها أبيات قدرة لا يحسن ذكرها ، وليس بها نخاس أثيم ولا مومس شريرة ولا جندى نفاع » .
 قصصة الأسيرين . تعتمد اعتماداً كلياً على ولاء العبد لسيدته وتطور حول هيجيو الذى قسا الزمان عليه فقسا قلبه بعض الشيء فهو يقول بمرارة : « لا يرحمنى أحد ! » .

وتتلخص القصة فى أن رجلاً من سراة أيتوليا اسمه هيجيو كان له ابنان . اختطف أحدهما وهو لا يزال طفلاً عبد شير من رقيق هيجيو وفر به وباعه ، ولم يستطع هيجيو أن يعرف شيئاً عن العبد الأبقى ولا عن ابنه ، وقرت عينه بالابن الثانى واسمه فيلوپوليوس . وبعد عشرين سنة شبت الحرب بين أيتوليا وإيليس Elis واشترك الابن الثانى فى القتال فأسر . وقد بدأ هيجيو يشتري الأسرى الإيليين الذين تبيعهم الحكومة الأيتولية بين الحين والحين . وكل هم أن يجد وسيلة يفتدى بها ابنه الأسير . وعندما تبدأ القصة نعلم من المقدمة prologus كل هذه الأمور ، كما نعرف أن هيجيو اشترى أخيراً أسيرين أحدهما فيلوكراتيس والثانى عبده تينداروس ، وأن هذا العبد : تينداروس : هو فى الحقيقة ابن هيجيو الذى اختطفه أحد عبيد هيجيو وفر به وباعه فى إيليس إلى والد فيلوكراتيس . ولما كان الطفلان فى نفس السن تقريباً ، فقد أصبح تينداروس تابعا لفيلوكراتيس ومقرباً إليه . ونعلم كذلك من المقدمة أن الأسيرين قد تبادلا ثيابهما حتى يطلق سراح السيد على أنه العبد ، ويبقى العبد فى الأسر على أنه السيد حتى يتم تبادل الأسرى بين هيجيو وبين والد فيلوكراتيس .

وتبدأ القصة فعلاً بظهور إيرجاسيلوس الذى يندب حظه كطفيل ويشكو جوعه منذ أن أسر فيلوپوليوس . ويقابله هيجيو ويحاول أن يشرح

الذهب ، يا لشقاى ! يا لتعاسى !
 ليكونيديس : اشرح صدرك . وقل خيراً . فإنى أرجو أن يجلب لك هذا الأمر ولا يبتك السعادة . قل : لتفعل الآلهة ذلك !
 يوكليو : لتفعل الآلهة ذلك !
 ليكونيديس : ولترسل الآلهة لى حظاً مماثلاً .

• • •

ويستمر ليكونيديس فى حديثه فيخبر يوكليو باعتدائه على فايدريا ورغبته فى الزواج منها ويتم كل شيء فى سلام ويرد الوعاء إلى يوكليو .
 لقد وصلنا عشرون قصة من تأليف پلاتوتوس وشذرات من قصة فيدولاريا Vidularia وهذه القصص هى التى اختارها فارو من بين مائة وثلاثين مسرحية كانت فى القرن الأول قبل الميلاد تنسب إلى پلاتوتوس .

لقد كتب پلاتوتوس للمسرح لاللقراء . وهذا يفسر جميع عيوب قصصه الفنية ، كما يفسر شدة الإقبال على عرض قصصه فى النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد . وقد أرضى پلاتوتوس الذوق الرومانى بالإكثار من المحسنات البديعية الملائمة للفن اللاتينى وبالإكثار من الإشارة إلى العادات والقوانين والأماكن الرومانية حتى أصبح من الصعب القول أين ينتهى الجزء اليونانى وأين تبدأ الأشياء الرومانية . لقد شعر پلاتوتوس أنه كان رجلاً من الشعب أوتى موهبة فى كتابة المسرحيات لإمتاع الشعب . فپلاتوتوس إيطالى صميم من ناحية دقة الملاحظة وسرعة الرد والظرف ، وهو لا يتردد أن يضع حادثاً من الحياة الرومانية إن كان مثيراً للضحك .

وعلى الرغم من قلة الموضوعات التى عالجتها الكوميديا الحديثة فقد كتب پلاتوتوس قصة الأسيرين Captivi وموضوعها بعيد جداً عن المؤلف فى الكوميديا الحديثة . فكما يقول پلاتوتوس نفسه :

صدره ويدعوه إلى غداء اقتصادى إن لم يجد أفضل من ذلك :

ويحتل هيجيو بفيلوكراتيس ظناً منه أنه العبد ليسأله عن مركز أسرة سيده وراثتها . ويطلق فيلوكراتيس لنفسه العنان فى اختراع الأسماء والمبالغة فى وصف ثراء أسرة فيلوكراتيس . ثم يحتل هيجيو بتنداروس الذى يظنه السيد ويؤكد تينداروس لهيجيو أنه من أسرة غنية حقاً .

ويوافق هيجيو على إرسال فيلوكراتيس الذى يظنه العبد إلى سيده فى إيليس ليحاول أن يفتدى ابنه الذى عرف أن رجلاً من إيليس اسمه مينارخوس كان قد اشتراه . ومع أن مينارخوس هذا هو فى الحقيقة طبيب من إيليس إلا أن تينداروس يخبر هيجيو بأنه أحد أتباع والد فيلوكراتيس ويحثه على إرسال فيلوكراتيس حتى يتم تبادل الأسيرين .

وبعد أن يتم استخراج جميع الأوراق اللازمة يتأهب فيلوكراتيس للرحيل . وفى منظر مؤثر يصرع إليه تينداروس ألا ينساه .

وبعد أن يرحل فيلوكراتيس . يذهب هيجيو إلى إحدى مزارعه ويخبر أرسstofونتيس أحد الأسرى الإيليين بأنه قد اشترى كذلك فيلوكراتيس . ولما كان أرسstofونتيس صديقاً لفيلوكراتيس ، فإنه يطلب إلى هيجيو أن يأخذه معه ليراه . ويوافق هيجيو ويصحبه معه فى حبور ظاهر وأمل وطيد فى أن يسترد ابنه بعد وقت قصير .

وعندما يدخل هيجيو وأرسstofونتيس على تينداروس ، يفزع تينداروس ويدرك أن أمره قد يكشف - وقبل أن يدبر خطة تخرجه من هذا المأزق ، يفاجئنه أرسstofونتيس بمخاطبته باسم تينداروس بدلاً من الاسم الذى يحمله ادعاء ، وهو فيلوكراتيس . ويسر تينداروس إلى هيجيو أن أرسstofونتيس مصاب بالجنون ، وقد سبق له أن حاول قتل

أبيه وأن من الخير لهيجيو أن يتتبع عنه . وعندما يستمع أرسstofونتيس إلى ذلك ، تثور ثائرته ، مما يؤكد قول تينداروس . ولكن تينداروس يحاول أن يفهم أرسstofونتيس الموقف بإشارات سرية ، غير أن هيجيو يرى ما يحاول تينداروس ، فيبدأ فى الشك . وعندما يصف أرسstofونتيس صديقه فيلوكراتيس وصفاً دقيقاً ، لا يخامر هيجيو ريب فى أنه خدع وأن السيد قد فر وترك له عبده . وفى ثورة جامحة من الغضب يأمر هيجيو أن يكبل تينداروس بالأغلال وأن يرسل إلى المحاجر ، وهو لا يعلم أنه ابنه من صلبه .

ويدافع تينداروس عن نفسه ويذكر هيجيو بأنه لم يعرفه إلا منذ أيام وليس من المعقول أن يتساوى لإخلاصه له وولاءه لسيدة الذى عاش معه عشرين سنة . ويدرك أرسstofونتيس غيابه ويندم أشد الندم ولا سيما عندما يرسله هيجيو مرة أخرى إلى المزرعة .

ويبدأ القسم الآخر من القصة بظهور ايرجاسيلوس الطفيلى وقد أتى من الميناء بجرى بسرعة مذهلة فيقابله هيجيو وهو حزين . وعندئذ يطلب ايرجاسيلوس بالولائم دون أن يذكر السبب ، ويرفض هيجيو أن يستمع إليه . ولكن ايرجاسيلوس يخبره الخبر ، وعندئذ يعطيه هيجيو الحرية ليفعل ما شاء فى إعداد الولائم .

ويعود هيجيو مصطحباً ابنه وعبده الآبق وفيلوكراتيس . ويخبر فيلوكراتيس بما جرى لتينداروس بعد كشف الخدعة . ثم يأمر باحضاره من المحاجر . ويذهب الشابان إلى الحمام ويبقى هيجيو للاستفسار من عبده الآبق عما حدث لابنه الذى خطفه . ويخبره هذا بأنه باعه إلى والد فيلوكراتيس فى مدينة إيليس . ويستدعى هيجيو فيلوكراتيس ليتبين له أن تينداروس هو ابنه . وعندما يظهر تينداروس على المسرح يبدأ فى وصف المتاعب التى لاقاها فى قطع الأحجار ، ثم يظهر سروره بعودة فيلوكراتيس . وعندئذ تزف إليه بشرى كشف والده وأنه حر وأن والده هو هيجيو نفسه .

وترفع الأغلال من تينداروس لتوضع في رقبة العبد
الآبق الذي يرسل بدوره إلى المحاجر .

* * *

هيجيو و أرسstofونتييس

(هيجيو في نشوة من الفرح بعد سفر فيلوكراتيس
وكله أمل في أن يفقدى ابنه) .

هيجيو: (لنفسه) ما ألد أن يقوم المرء بعمل خاص به
يعود بالفائدة على الصالح العام ، كما
فعلت أنا نفسي أمس عندما شريت
هذين الرجلين . فكلما رأي إنسان ،
اتجه نحوه وهنأني على هذا العمل .
لقد استوقفتني الناس كثيراً وعطلوا
أعمالي كثيراً حتى كدني التعب . ولقد
نجوت بصعوبة من هذه الهاني ، أنا
الشقي . وذهبت في النهاية إلى البرتور
وماكدت أستريح هنالك قليلاً حتى
طلبت جوازاً . فلما أعطى إلى سلمته
توا إلى تينداروس . وقد يمم شطر
دارهم ومن هناك عدت توا إلى داري
بعد أن انتهيت من هذا العمل . وبعد
ذلك ذهبت إلى أخي . حيث يوجد
أسرى آخرون . وقد سألتهم : أيعرف
أحد منهم شخصاً يدعى فيلوكراتيس
من بلدة إيليس . فصاح ذلك الرجل
(مشيراً إلى أرسstofونتييس) أنه كان
صديقاً حميماً له . فقلت له إنه في داري .
وعلى الفور طلب مني هذا الرجل
ونصرت إلى أن أسمح له برؤيته .
فأمرت في التو بإطلاق سراحه . (إلى
أرسstofونتييس) : أما أنت ، فاتبعني
حتى تحظى بما طلبت مني لكي تقابل
ذلك الرجل .

(يدخل هيجيو وأرسstofونتييس الدار .
يخرج تينداروس من الدار والذعر بادئ
على وجهه) .

تينداروس : (لنفسه) لقد أتى الوقت الذي كنت
أفضل فيه أن أكون ميتاً لا حياً . لقد
هجرني الآن الأمل والعون والمعونة
وابتعدت عني . هذا هو اليوم الذي
لا ترتجى فيه نجاة لحياتي . والموت نفسه
ليس بنهايتي . وليس هناك أمل يدفع
عني هذا الخوف . ليس هناك من حجاب
يجب خداعي وحيلي . وليس هناك
دفاع عن خيانتني ولا مهرّب مما ارتكبت
يداي . ليس هناك ملجأ أثق فيه ولا نزل
يحل به مكري . لقد عمى الآن ما كان
غير معمي . وقد أصبحت خططي واضحة
كالشمس . ولن تستطيع إلهة السلامة
نفسها أن تنقذني ، ولو أرادت ، وليس
هناك من نهزة إلا إذا اخترق فؤادي
خدعة ما . (يفكر) : عليك اللعنة !
ما هذا ؟ ماذا أستطيع أن أبتدع ؟ وكيف
أستطيع اختراع حيلة ؟ توافه عظمي !
سأبدأ في التخريف . لا حراك بي .

* * *

(يدخل هيجيو مرة أخرى المسرح يتبعه
أرسstofونتييس) .

هيجيو : (وهو يلتفت يمينا ويساراً) أستطيع أن
أقول إلى أي جهة أسرع ذلك الرجل
بالخروج من الأبواب تاركاً هذه
الديار ؟

تينداروس : (لنفسه) لقد هلك الآن حقاً . إن
أعداءك ، يا تينداروس ، يتقدمون
نحوك . وبلى ! ماذا أستطيع أن أقول ؟

وأى حكاية أبتدع ؟ ماذا أنكر وبم أعترف ؟ إني لا أثق بشئ . هل أضع ثقتي في عبقرتي ؟ ليت الآلهة أهلكتك ، يا أرسطوفونتيس ، قبل أن يفقدك وطنك ، أنت الذى بعثت الاضطراب فى أمر أحكم إعدادة ! لقد دمرت هذه الخطة ، إلا إذا وجدت لنفسى خدعة عبقرية .

هيجيو : (وقد رأى تينداروس) (مشيراً إلى أرسطوفونتيس) اتبعنى . هاك هو الرجل . تقدم إليه وخاطبه .

تينداروس : (لنفسه وقد أشاح بوجهه عن أرسطوفونتيس) أى إنسان بين البشر أشقى منى ؟

أرسطوفونتيس : (يتجه نحو تينداروس) لم حولت ، يا تينداروس ، عينيك عنى ، ولم تحقرنى كأنك لا تعرفنى ولم تعرفنى قط ؟ إني الآن حقاً شريكك فى العبودية ، ولكنى كنت فى وطنى حراً ، أما أنت فعبداً مستعبداً فى إيليس منذ طفولتك .

هيجيو : لا غرابة على الإطلاق ، قسماً بالإله بولوكس ، إن كان يهرب منك أو يحول عينيه عنك أو إذا كان يبغضك ، وأنت تدعوه تينداروس بدلاً من فيلوكراتيس .

تينداروس : يا هيجيو ، كان هذا الرجل يعتبر من المحننين فى إيليس ؛ فلا تصغ إلى شئ مما يقول . ولقد طارد أباه وأمه فى دارهم بالحرايب . وقد يأتيه أحياناً ذاك المرض الذى يبصق عليه . وعليك أن تراجع بعيداً عنه .

هيجيو : (مبتعداً) (إلى عبده) اذهبوا به بعيداً عنى .

أرسطوفونتيس : (هائجاً) (إلى تينداروس) أقول ، يا عبد العصا ، إني مصاب بالجنون وإني طاردت أبى بالحرايب وإني مصاب بذاك المرض الذى لا بد لشفاؤه من أن يبصق على ؟

هيجيو : (مهدئاً) لا تخف . إن ذاك المرض قد نقلت وطأته على الكثيرين ، وقد كتبت لهم السلامة بالبصق عليهم ، ووجد أن ذلك كان لفائدتهم .

أرسطوفونتيس : (إلى هيجيو) ما هذا ؟ ماذا تقول ؟ أثق أنت كذلك فى قوله ؟

هيجيو : (إلى أرسطوفونتيس) فيم أثق من قوله ؟ أرسطوفونتيس : (إلى هيجيو) فى أنى مصاب بالجنون .

تينداروس : (إلى هيجيو) ألا ترى كيف ينظر إليك بوجه مكفهر ؟ إن من الأفضل الابتعاد عنه ، يا هيجيو . إن ما قلت لك آخذ فى الازدياد — إن جنونه يتفاقم . فخذ لنفسك حذرها .

هيجيو : (إلى تينداروس) آمنت أنه مجنون على التو عندما سماك تينداروس .

تينداروس : إنه لينسى أحياناً حتى اسمه ، فلا يعرف ما هو .

هيجيو : ومع ذلك فقد كرر أنه كان صديقاً حميماً لك .

تينداروس : (متهمكاً) لم أر من هو أكثر صداقة لى منه . إن ألكومبيوس وأورستيس وليكورجوس فيما بعد أصدقاء لى على النهج نفسه .

أرسطوفونتيس : أتجراً ، أيها المجرم ، على أن تسبى ؟ ألسنت أعرفك ؟

هيجيو : هذا واضح ، قسماً بالإله بولوكس :

قَدْ ذَهَبَ مِنْ هُنَا الْيَوْمَ إِلَى إِبْلِيسَ ، إِلَى
وَالِدِ هَذَا .

أَرِسْتُوفُونْتِيسُ : أَيْ أَبَ ، وَهُوَ عَبْدٌ ؟
تِينْدَارُوسُ : وَأَنْتِ الْآنَ حَقًّا عَبْدٌ ، وَقَدْ كُنْتِ حُرًّا .
وَلِأَنِّي وَاثِقٌ مِنْ أُنَى سَأَصْبِحُ حُرًّا ، إِنْ عَادَ
ابْنُ هَذَا الرَّجُلِ إِلَى هُنَا حُرًّا طَلِيقًا .
أَرِسْتُوفُونْتِيسُ : مَاذَا تَقُولُ ، أَيُّهَا الْمَجْرِمُ ؟ أَتَذْكُرُ أَنَّكَ
وُلِدْتَ حُرًّا .

تِينْدَارُوسُ : إِنِّي أَقُولُ إِنَّ اسْمِي فِيلُوكِرَاتِيسُ وَلَيْسَ
(لِيْبِر) (١) .

أَرِسْتُوفُونْتِيسُ : مَا هَذَا ؟ إِنْ هَذَا الْمَجْرِمُ ، يَا هِيْجِيُو ،
يَخَادِعُكَ . فَهُوَ نَفْسُهُ عَبْدٌ ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ
قَطْعًا عَبْدٌ سِوَى نَفْسِهِ .

تِينْدَارُوسُ . لِأَنَّكَ أَنْتِ نَفْسُكَ كُنْتِ مَعْدَمًا فِي وَطَنِكَ
وَلَمْ يَكُنْ لَدَيْكَ مَا تَقْتَاتِ مِنْهُ فِي دَارِكَ ،
فَلِأَنَّكَ تَرِيدُ أَنْ يَكُونَ النَّاسُ جَمِيعًا مِثْلَكَ .
وَلَا غَرَابَةَ فِي ذَلِكَ : فَإِنَّ مِنْ خِصَائِصِ
الْفُقَرَاءِ أَنْ يَكُونُوا كَارْهِيْنَ حَاسِدِيْنَ
لِلْأَخْيَارِ .

(١) هُنَا تَلَاَعِبَ بِالْأَلْفَاظِ ، فَفِي اللَّفْظَةِ اللَّاتِينِيَّةِ Liber هو
أَحَدُ أَسْمَاءِ الْإِلَهَةِ دِيُونَيْسُوسَ ، Liber = حر

لِأَنَّكَ لَا تَعْرِفُهُ وَأَنْتِ تَسْمِيهِ تِينْدَارُوسَ
بَدَلًا مِنْ فِيلُوكِرَاتِيسَ . لِأَنَّكَ لَا تَعْرِفُ
مَنْ يَقَعُ عَلَيْهِ بَصْرُكَ ، وَلِأَنَّكَ لَتَذْكُرُ اسْمَ
مَنْ لَا تَرَى .

أَرِسْتُوفُونْتِيسُ : كَلَّا ، وَلَكِنْ هَذَا الرَّجُلُ يَزْعُمُ أَنَّهُ
فِيلُوكِرَاتِيسُ وَهَذَا كَذِبٌ ، وَيَنْكُرُ أَنَّهُ
تِينْدَارُوسُ وَهُوَ الْحَقُّ الصَّرَاحُ .

تِينْدَارُوسُ : لَقَدْ ظَهَرَ طَبَعًا أَنَّكَ أَصْدَقُ مَنْ
فِيلُوكِرَاتِيسُ .

أَرِسْتُوفُونْتِيسُ : لَقَدْ ظَهَرَ ، قَسَمًا بِالْإِلَهِ بُولُوكَسَ ، كَمَا
يَتَرَاءَى لِي ، أَنَّكَ تَدْفَعُ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ .
وَلَكِنِّي أَرْجُوكَ ، بِحَقِّ هِرْقُلَ ، اقْتَرِبْ
مَعِي وَانْظُرْ إِلَيَّ .

تِينْدَارُوسُ : (يَنْظُرُ إِلَيْهِ) آه .

أَرِسْتُوفُونْتِيسُ : قُلْ لِي : أَتَنْكُرُ أَنَّكَ تِينْدَارُوسُ ؟
تِينْدَارُوسُ : إِنِّي أَنْكُرُ .

أَرِسْتُوفُونْتِيسُ : وَهَلْ تَدْعِي أَنَّكَ فِيلُوكِرَاتِيسُ ؟
تِينْدَارُوسُ : إِنِّي أَقْرَرُ ذَلِكَ .

أَرِسْتُوفُونْتِيسُ : (إِلَى هِيْجِيُو) وَأَنْتِ : هَلْ تُثِقُ فِيهِ ؟
هِيْجِيُو : إِنْ تُثِقِي فِيهِ أَكْثَرَ مِنْ ثِقَتِي فِيكَ . لِأَنَّ
ذَلِكَ الرَّجُلَ الَّذِي تَقْرَرُ أَنَّهُ هَذَا الْإِنْسَانُ ،

الرد على المنطقيين لابن تيمية

بمقام

الدكتور على هاشم النشار

أولاً: ابن تيمية

هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني ، ولد سنة ٦٦١ هـ في بيئة علمية خالصة ، فقد كان أبوه وجده من سادة الحنابلة في الشام .

وقد عاش ابن تيمية في عصر يجمع بين النقااض في النواحي السياسية والعلمية ، أما من الناحية السياسية فقد ابتلى المسلمون بما لم يتلوا به من قبل ، غزو التتار من الشرق وظهور الصليبيين من الغرب فضلاً عن التمزق في الخلافة الإسلامية ، فكان الانهيار السياسي طابع هذا العصر ، وأما من الناحية العلمية فقد شهد العصر نشاطاً في مختلف العلوم ، وكان الجدل شديداً بين مختلف الفرق والطوائف بين السنة والشيعة وبين الأشاعرة ومخالفهم في الكلام ، ثم بين المتكلمين والفلاسفة ، وبين رجال الفقه والتصوف ثم بين أصحاب المذاهب في الفقه ، فضلاً عما كان بين المسلمين والنصارى بعد أن آزر التتار النصارى حيناً وآزرتهم الولايات الصليبية حيناً آخر ، وقد شهد العصر سيادة الأشاعرة في الكلام باعتبارهم ممثلين لمذهب الخلف من أهل السنة والجماعة ، كما شهد العصر مقتل السهروردي

بعد أن كفره الفقهاء ، وشهد كذلك اندحار الفلسفة بعد كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» وبعد فتوى ابن الصلاح بتحريم الاشتغال بالفلسفة .

خرج ابن تيمية في هذا الوسط المضطرب بالتيارات المتعارضة يعلن غاية مزدوجة : رد عادية أعداء الإسلام من التتار بالسيف ورد المسلمين إلى العقيدة السلفية باللسان ، يقول الذهبي «لقد نصر السنة المحضة والطريقة السلفية واحتج لها ببراہين ومقدمات لم يسبق إليها وأطلق عبارات أحجم عنها الأولون والآخرون وهابوا» ، وكان ابن تيمية ضليعاً في كل علم ، كان إذا سئل عن فن من الفنون ظن السامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن وحكم أن أحداً لا يعرف مثله ، ولا يعرف أنه ناظر أحداً فانقطع معه ولا تكلم في علم من العلوم سواء كان من علوم الشرع أو غيرها إلا فاق فيه أهله ، لم يعرف تاريخ الإسلام لساناً أحد منه على الشيعة والصوفية ، ولا حفظ تاريخ العقيدة انتقادات أشد مما حفظ من انتقاداته على المذهب الأشعري ، ولا عرف المسلمون شيخاً في مثل اشتداده على الفن والبدع ، وبصرف النظر عن مدى صحة آرائه فقد كان يحذوه إلى ذلك كله إخلاص لا شك فيه ، فما كان يداهن ولا يحابي ،

ثانياً : كتاب الرد على المنطقيين

الاسم الكامل للكتاب « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان » وقد طبع سنة ١٩٤٩ عن مخطوطة وحيدة بالمكتبة الآصفية بحيدر اباد الدكن ، ويبدو أن هذه النسخة قد نقلت ضمن الكتب التي جلبها الملك صديق حسن خان ملك بوفال بالهند ثم نقلت إلى المكتبة الآصفية .

وقد قام جلال الدين السيوطي بتلخيص الكتاب تلخيصاً دقيقاً في كتابه المسمى « جهد القرينة في تجريد النصيحة » وقد حقق ونشر مع كتاب آخر للسيوطي هو « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » في مجلد واحد (١).

تباينت مواقف متكلمي الإسلام من منطق اليونان بين معارض له منكر لدراسته كابن الصلاح وبين مهاجم لمقاصد الفلاسفة دون مقصدهم في المنطق لأنه محك النظر ومعيار العلم ومن ثم فلا يوثق بعلمه من لم يدرس المنطق ، ذلك هو موقف الغزالي الذي ميز بين إلهيات أرسطو فهاجمها وبين منطق فسانده .

ولكننا في كتاب « الرد على المنطقيين » إزاء محاولة متكاملة لنقد المنطق الأرسطي على أسس منطقية ، فإن قيل عن الغزالي إنه هاجم الفلاسفة بسلاح الفلسفة فنحن إزاء هجوم على منطق أرسطو بسلاح المنطق ، وهو هجوم ينسم فيه الوعي الكامل باستناد منطق أرسطو إلى ميثافيزيقاه ، ومن ثم فلا مبرر لتفرقة الغزالي بين إلهيات الفلاسفة وبين المنطق ، إنه على حد تعبيره أن كثيراً مما ذكروه في المنطق هو أصل فساد قولهم في الإلهيات .

ومن ناحية أخرى فإن نقد ابن تيمية يستند إلى روح إسلامية خالصة من حيث أنه استطاع أن يتلمس في منطق أرسطو خصائص العقلية اليونانية التي تباين

(١) حققه وعلق عليه الدكتور علي سامي النشار .

بل يقول الحق الذي أداه إليه اجتهاده وحدة ذهنه وسعة اطلاعه ، وقد جلب ذلك كله عليه خصوصاً كثيرين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث فاستعدوا عليه ذوى السلطان فما تراجع فكان أن سجن ثم أخرج من حبسه ليظل على رأيه إلى أن اعتقل ومات في حبسه سنة ٧٢٨ هـ .

وقد ترك ابن تيمية تراثاً علمياً في مختلف العلوم المعروفة في عصره ، ويقال إنه ترك خمسمائة مؤلف لعل من أهمها :

١- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ، وفيه يرد على إمام الشيعة الأمامية في عصره ابن المطهر الحلي ناقداً لكتابه منهاج الكرامة في الإمامة .

٢- العقيدة الواسطية .

٣- العقيدة المحمدية الكبرى .

٤- الواسطة بين الخلق والحق .

٥- رفع الملام عن الأئمة الأعلام .

٦- كتاب التوسل والوسيلة .

٧- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح .

٨- المسألة النصيرية .

٩- رسالة في مراتب الإرادة .

١٠- السياسة الشرعية .

١١- الفتاوى (فتاوى ابن تيمية في الدين

والأخلاق) .

١٢- رسالة في زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور

١٣- رسالة المظالم المشتركة .

١٤- رسالة الحسبة في الإسلام .

١٥- رسالة في الاحتجاج بالقدر .

١٦- موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول .

١٧- الرد على المنطقيين .

الفكر الإسلامى تماماً ، فالعقلية اليونانية يسيطر عليها الطابع النظرى فى التفكير وتعد العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية وتهتم بالجانب الصورى من المنطق دون المادى وتجعل القياس أكثر أنواع الاستدلال يقيناً ، بينما الإسلام وضع من أوضاع الحياة العملية ومن ثم فقد نشأت العلوم الإسلامية تبعاً لحاجات الحياة ، بل إن تلبية الحاجات الإنسانية قد دعا الفقهاء فى الأحكام إلى العدول عن قياس الغائب على الشاهد إلى الاستحسان ، يقول العز بن عبد السلام إن الله شرع لعبادة السعى فى تحصيل مصالح عاجلة أو آجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ثم استثنى منها ما فى ملاساته مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح . . . ويعبر عن ذلك بما يخالف القياس وذلك جار فى العبادات والمعاملات وسائر التصرفات .

ذلك الموقف العملى فى الإسلام هو الذى يفسر لنا اتجاهات ابن تيمية حين يناصر المنطق المادى وينتقد المنطق الصورى وهو الذى يفسر لنا انتقاده لأرسطو حين عد الرياضيات أشرف من الطبيعيات لأنها أكثر تجريداً إذ لم ير ابن تيمية للرياضيات على الطبيعيات شرفاً ولا كمالات ، وهو الذى يفسر لنا مهاجمته لأفكار الماهيات والكليات وسائر التصورات إذا لم تستند إلى وجود عيني بحيث لا نعدوا الحق إذا قلنا أننا بازاء أكبر محاولة لنقد المنطق الأرسطى وهى ليست محاولة نقدية هدمية فحسب ولكنها تعارضه بمنطق مادى كان ابن تيمية رائداً لكل الاتجاهات الحديثة فى نقد منطق أرسطو من ارجانون فرنسيس بيبكون إلى المنطقية الوضعية لدى ستيننج وكارناب وغيرهما .

إن التقسيم التقليدى لأبواب منطق أرسطو هو الحدود أو التصورات ، والقضايا أو التصديقات ثم الاستدلال والقياس أهم أنواعه ، ولكن لما كانت أهمية القضايا من حيث هى مقدمات أو نتائج للقياس فإن ابن

تيمية يدمج نقده للقضايا حين يتعرض للقياس ومن ثم يكتفى فى النقد بمقامين سلبين :

١ - نقده لفكره : أن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد .

٢ - نقده لفكره : أن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس .

وفى مقابل المقامين السلبين يذكر ابن تيمية آراءه المنطقية البناءة فى الحد والقياس فى مقامين إيجابيين .

ويعنى ابن تيمية بنقده فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وابن رشد وكل من وافقهم فى التشيع لمنطق أرسطو .

١ - نقد مبحث الحد الارسطالىسى :

لقد بنى الفلاسفة كلامهم فى المنطق على الحد ، فذهبوا إلى أن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد ولم يقيموا الدليل على ذلك مع أن هذه القضية ليست بدسئية .

كان أرسطو قد ذهب إلى أن التعريف بالحد - الذى يحصل بالذاتيات المشتركة والمميزة أى بالجنس والفصل - هو أكمل أنواع التعريف ، ولكن ابن تيمية لا يوافق على ذلك ، لأن الفلاسفة قد اعترفوا أن الوصول إلى التعريف بالحد أما متعذر أو متعسر ، وهذا يعنى تعذر الوصول إلى الحقائق ، أما وقد أمكن تصور الحقائق والوصول إلى العلم فهذا يعنى إمكان الاستغناء عن الحد .

إن الأمم جميعاً من أهل العلوم والمقالات وأهل الأعمال والصناعات يعرفون الأمور التى يحتاجون إلى معرفتها ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد ، فأئمة العلوم لا يتكلمون مبتدئين بتعريف مصطلحاتهم بالحدود ، لا أئمة الفقه ولا النحو ولا الطب ولا الحساب ولا أهل الصناعات مع أنهم يتصورون مفردات علومهم فعلم بذلك استغناء التصور عن

الشيء قبل وجوده يعلم ويراد ، ويعنى كذلك تصور الماهيات أموراً ثابتة في الخارج مع أنها في الذهن ، لقد تصوروا أن الحقائق النوعية كالإنسان والفرس ثابتة في الأعيان وأنها أزلية ، وكان أفلاطون قد جعلها مثلاً ، ولكن المناطق أتباع أرسطو أثبتوها في المادة والماهية والمكان ، ذلك ما جعلهم يفترضون القول بالهوى وقيمون على أساسها القول بقدم العالم ، وذلك فاسد لإقامته على أصل فاسد : هو التفرقة بين الماهية والوجود وتصورهم الماهية حقيقة منفصلة عن الوجود ، إن الفرق معلوم بين ما هو في العقل وما هو في الخارج ولكن تقدير حقيقة ليست ثابتة في العلم ولا في الوجود باطل . هذا نقد يفصح عن وعى ابن تيمية التام بالصلة

الوثيقة بين أرسطو وبين ما بعد الطبيعة لديه ، فتصور الماهية سابقة على الوجود يؤدى بتطبيقه على موضوعات الطبيعة إلى القول بالهوى ، أى إثبات ماهية للمادة مجردة عن الصور ثابتة في الخارج أزلية أبدية ، كما يؤدى الاستناد إليها في تفسير العالم إلى القول بقدمه ، بينما النظرة التجريبية لابن تيمية لا تجعل للماهية إلا وجوداً ذهنياً بينما الوجود العيني للموضوعات الجزئية وهى أصل كل تصور كلى ، أن الموجود الوحيد في الخارج هو الشخص ذلك أن الوجود هو ما يكون في الخارج منه ، ومن ثم فلا يوجد في الخارج من الماهية إلا الأفراد والأشخاص فليست هناك في الخارج فرسية أو إنسانية ولكن هناك زيد وعمرو ، وليست هناك أعداد مجردة كما يرى الفيثاغوريون ولا ماهيات مجردة كما يرى أفلاطون ولا ماهيات مطلقة موجودة في الخارج مقارنة للأشخاص مشاركة لوجودهم كما يرى أرسطو ، إن هذا القول لا يختلف عن القول بأن « المعدوم » شئ أو أنه موجود .

أما تقسيمهم صفات الماهية إلى ذاتيات وعرضيات فتقسيم خاطئ ، ذلك أن الماهية التى في الذهن هى بحسب ما تتصوره أذهاننا فهى تزيد وتنقص وتكمل

التعريف بالحد ، وإذا كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود ولم يكن الناس قد وقفوا أو اتفقوا على أكثرها ، وإذا كان التصديق موقوفاً على التصور فهذا يعنى أن ابن آدم لم يصل إلى علم بعد وهذا من أعظم السفسطة . إن أظهر تعريف بالحد وهو تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق عليه اعتراضات مشهورة ، كذلك عامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة ، بل إن النحاة العرب قد ذكروا للاسم على طريق المنطق الأرسطاطليسى أكثر من عشرين حداً اعترض عليها جميعاً ، وعلى هذا الأساس لن نصل إلى تصور صحيح على الإطلاق ، والتصور أساس التصديق ، والاثنان يكونان العلم ، إذن فلن نصل إلى العلم .

والتعريف بالحد إنما يكون للصفات المركبة أى الأنواع التى يمكن أن تندرج تحت جنس ، أما ما لا يدخل مع غيره تحت جنس كالعقل مثلاً فليس له حد مع أنه معروف ، فعلم استغناء التصور عن الحد ، فإن قالوا : يكفى تصوره بما هو أدنى أى بالرسم فقد اعترفوا بأن التصور لا يتوقف على الحد الحقيقى أو التام .

وقد ادعى أتباع أرسطو أن الحد يميز بين اللفظ المحدود وبين غيره ، وأدى بهم هذا البحث عن الذاتيات إلى التفرقة بين المتأثرات ، وإلى اختيار صفة ذاتية دون أخرى مع تساويهما أو تقاربهما ثم لا يقيمون الدلائل على ما وضعوه من الحدود ، وهم يعيبون على السمعيات أن خبر الواحد لا يفيد العلم مع أن ذلك ما اتبعوه في التعريف بالحد .

وأدى بهم الحد أيضاً إلى البحث في الذاتيات والعرضيات والتفرقة بينهما ، وقد عدوا الذائق ما كان داخلاً في الماهية والعرضى ما كان خارجاً عنها ثم قسموا الذائق إلى ما هو لازم للماهية وما هو لازم لوجودها وبذلك فرقوا بين الماهية ووجودها ثم بين الذائق واللازم لها ، أما التفرقة بين الماهية ووجودها فذلك يعنى تصور

وتفصل فلا يستقر تصورهما ، بل الملاحظ أن التصورات تتصاعد نحو اليقين فما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه أما الصفات اللازمة للموصوف في الخارج فكلها لازمة له لا تقوم ذاتها مع عدم إحداها ولا يسبق أحدها الآخر كما يقول المناطق من أن الذاتي يسبق العرضي ، وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصورة في الذهن ولا فرق مطلقاً بين تلك الصفات ، بل إن الإنسان يمكنه أن يتصور ما يريد من الأشياء بدون أن يفكر في صفات هذا الشيء ، إنه قد يفكر في الإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان ناطق أو جسم حساس متحرك بالإرادة ناطق ، بل هناك من ينفي عن الموجودات ما يكون ذاتياً لها لازماً ومع ذلك يتصورها ، أليس ينفي قوم عن الله الحياة والعلم والقدرة .

إن التفرقة بين الذاتي والعرضي من الصفات تعود إلى أمور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج ، فليست هي تفرقة حقيقية ولكنها اعتبارية تخضع للتخيلات والتوهيمات الباطلة كذلك التقدم والتأخر في التفرقة بين الذاتي والعرضي تحكم محض لأن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا ، فليس مجرد افتراض أن هذه الصفة تتقدم وهذه الصفة تتأخر ينتج اعتبار بعض هذه الصفات ذاتية ولأخرى عرضية ، وليس هذا التقسيم فطرياً وإلا أمكن إدراكه بالبدهة دون تقليد ، فإذا لزم أن هذا التقسيم تحكمي وضعي فهو غير ثابت ، إن صفات الموصوف لازمة كلها له ولا يمكن اعتبار إحداها سابقة على الأخرى ولا إحداها لاحقة لها ، ولكن يمكننا أن نقول أن بعضها قد يخطر على البال أولاً والبعض قد يخطر ثانياً والبعض قد لا يخطر على الإطلاق فضلاً عن إن الوصف يجب أن يكون مطابقاً لحقيقة الموصوف الخارجية لا طبقاً لما في أذهاننا ، والقول بأن بين الحقائق الخارجية للموصوف صفات متقدمة وصفات متأخرة يلزم عنه كون الحقيقة أو الماهية بقدر ما في الأذهان لا يوجد في الخارج لأن

اعتبار التقدم والتأخر تابع لتقدير صاحب الذهن ومن ثم يصبح تحديد التقدم والتأخر شيئاً نسبياً بحثاً لأن الذهن كثيراً ما يخضع للتخيلات والأوهام الفاسدة .

هذا اتجاه أسمى في فهم الصفات ينكر فيه ابن تيمية على الاتجاهات التصورية نزعتها الفكرية وبعدها عن الواقعية في تصور الموضوعات الخارجية وصفاتها ، واتجاه ابن تيمية الأسمى هنا يكمل اتجاهه السابق حين قصر وجود الماهيات على الذهن وأنكر وجودها الخارجي .

ولا ندعى أن ابن تيمية قد ابتكر كل هذه الانتقادات المنطقية وغيرها - ولكن منها خطورتها ووجاهتها ، إذ لا شك أنه استفاد من الشكاك اليونانيين وربما الرواقيين من خلال ما نقله المتكلمون منهم ، ولكن الجانب الإنشائي لنقده لفكرة الحد بالمفهوم الأرسطاطليسي فضلاً عن أنه يكشف عن أصالة في تفكيره فإنه يفصح عن النظرة المتكاملة لموضوعات المنطق الصادرة عن روح إسلامية خالصة .

إن الحد الأرسطاطليسي قد أدى إلى إنكار ميتافيزيقية تخالف عقائد المسلمين فضلاً عما لزم عنه من متناقضات ، والحاجة الإنسانية لا تستقر ولا تسكن ومن ثم لا نستطيع وضع حدود أبدية ثابتة مستمرة في أى علم من العلوم لأن هذه العلوم في تطور وتحول .

فليس المطلوب من التعريف بالحد تصور حقيقة المحدود أو التوصل إلى كنهه أو ماهية اللفظ المحدود وإنما الغرض منه التمييز بين المحدود وبين غيره بوصف يلزمه طرداً وعكساً فيلزم من ثبوت الحد بثبوت المحدود ومن انتفائه انتفائه ، وبذلك يحد الحد المحدود بصفة كما يحد أعيان الأرض بالجهات فيقال حد الأرض من الجانب القبلي كذا ومن الشرقي كذا وبذلك تتميز عن غيرها ، وكما يحد الأرض إذ خيف من الزيادة للمسمى أو النقص فيه فكذلك حد النوع إنما يتوصل إليه بوصف

إن المنطق الأرسطاطليسي يقسم التصديقات إلى بديهي ونظري حيث يستند النظري إلى البديهي ولكن الفرق بينهما بالنسبة والإضافة ، وذلك لأن التفاوت بين الناس في قوة أذهانهم أعظم من تفاوتهم في قوة أبدانهم ، إن بعض الناس يعتبرون قضية من القضايا حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة ، والبعض الآخر يعلمها بالنظر والاستدلال ، ولهذا لا يحتاج الكثير من الناس في ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسه ، بل لغيره ويبيّن ذلك لغيره بأدلة هو في غنى عنها .

والحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم إلى خاصة وعامة ، فليس ما يراه إنسان ما أو يشمه أو يذوقه أو يلمسه يجب اشتراك الناس فيه ، كذلك ما يجده الإنسان في نفسه من جوعه وشبعه وألمه ولذته ، ولكن هذا لا يمنع من أن هناك حسيات عامة يشترك فيها الناس ، كذلك الأمور المعلومة بالتواتر والتجارب ، فيها ما يشترك فيها عامة الناس كالعلم بوجود مكة وبوجود الأنبياء فقد تواتر هذا إلى الناس عامة ، وكذلك الأمر في القضايا التجريبية ، إن عامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الري ، وأن قطع العنق يحصل معه الموت ، هذه قضايا كلية ولكن العلم بها تجريبي ، فالقضية التجريبية الجزئية أساس القضية الكلية ، وتسمى هذه القضايا تجريبية ، أما إن كانت خارجة عن قدرة الإنسان كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس فإن البعض يسميها حسيات .

ويشير ابن تيمية إلى تفسير للعلية سبق بها هيوم وأن كان بدوره قد استقاهما من الأصوليين ومن الغزالي حين يقول : ذلك أن التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره كمحصول الأثر المعين دائراً مع المؤثر المعين دائماً ، فبرى ذلك عادة مستمرة لا سيما أن شعر بالسبب المناسب ، فيضم « المناسب » إلى « الدوران » مع السير والتقسيم .

يلزمه طرداً وعكساً ، وبذلك يفصح المتكلم عن مراده من الكلام ، سواء بلفظه إذا كان السامع قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه ، أو بالإشارة إلى عينه أو نظيره إذا لم يكن قد تصور المسمى . إن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء وذلك من جنس الترجمة بلفظ عن لفظ مع أنهم يعدون ذلك التعريف لفظياً بالرغم من أنه المستخدم في كل العلوم وجميع أنواع المحاطبات والضروري لكل متعلم ، بل إن تفسير القرآن وغيره من أنواع الكلام هو في أول درجاته من هذا الباب ، فإن المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء وذلك الكلام ، إن من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرها لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف ، وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغيره ، فالحد اللفظي هو الوحيد المستخدم في العلوم ولا ينقص من قيمته أنهم يعدونه لفظياً .

هكذا يعبر ابن تيمية في بساطة عن الحد وقد أخذ برأيه جمع كبير من مناطق الإنجليز وبخاصة جون ستيوارت ميل ، كما نجد الاتجاه اللفظي في الحد لدى برتراند رسل الذي لم يقبل الحد الأرسطي لأنه لا فائدة من التعريف الفلسفي الذي يتجه نحو تفهم الماهية وأخذ في دراسته الرياضية بالتعريف اللفظي البحث .

وإذا كان لابن تيمية فضل سبق على هؤلاء فإنه قد استفاد رأيه عن الحد من الأصوليين الذين كانوا يحدون مصطلحاتهم تحديداً لفظياً .

٢ - نقد مبحث القضايا الأرسطاطليسي :

سبق الإشارة إلى أن ابن تيمية لم يفرد فصلاً أو فصلاً خاصة لنقد مبحث القضية لأنه اعتبر القضايا مقدمات البرهان ، وأن عملية القياس نفسها ترمى إلى الحصول على حكم كلي ، غير أنه لدواع منهجية يحسن أن نذكر نقده للقضية مستقلاً .

فتفسير العلية بالعادة سبق بها هيوم وأفكار المناسب والدوران مع السير والتقسيم سبق بها ميل في قواعد العلية حيث لا بد أن تدور العلة مع المعلول طرداً وعكساً - أو حضوراً وغيباً - ثم لا بد من السير والتقسيم لنفي ظاهرة مزاحمة للعلة وهو ما أشار إليه ميل في طريقه البواقي .

وينتقد ابن تيمية المناطقة لأنهم عدلوا المحربات والمتواترات يختص بها من علم بها ولا يحتج بها على غيره مشيراً إلى القضايا التجريبية والمتواترة قد يحصل فيها اشتراك كما قد يحصل فيها اختصاص ، والاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك كروية الشمس والكواكب كما قد يكون في جنس المعلوم المدرك كعرفة الجوع والعطش والرى والشبع ، أما القضايا المتواترة فإن عدم العلم بها لا يعنى علماً بالعدم أو عدم وجودها وإنما غاية ما عندهم أنه ليس في صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات :

وإذا كان ابن تيمية يدافع عن القضايا التجريبية وفقاً لروح الفكر الإسلامى فإن دفاعه عن المتواترات من أجل يقينية الحديث ومعجزات الأنبياء .

ويستند المنطق الأرسطاطليسى إلى القضية الكلية لأن العلم يستند في رأيهم إلى ما هو كلى ولأنها أساس القياس إذ لا بد من اشتماله على قضية كلية ، ولكن كيف توصل الإنسان إلى هذه القضية الكلية والكليات لا توجد إلا في الأذهان ومن ثم لا تفيدنا بشئ موجود ومن ثم لا يعلم بالبرهان - لاستناده إلى الكلى - شئ من المعينات وأى كمال للنفس في مجرد تصور أمور عامة كلية إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية وأى علم في هذا برب العالمين الذى لا تكمل النفوس بمعرفته وعبادته محبة وذلاً ، وابن تيمية يشير بذلك إلى أن وجود الله معين غير كلى ويمتنع تصور وقوع الشركة فيه بينما الكلى يقوم أصلاً على تصور وقوع الشركة فيه

ومن ثم فإن العلم بالكلى لا يؤدي إلى معرفة الله فضلاً عن عبادته .

على أن ذلك لا يعنى رفض ابن تيمية تماماً للقضية الكلية ولكنه يعترف بفائدتها ، ذلك أن البديهيات والأوليات العقلية كلية وهى مقدمة العلم الرياضى ومن ثم كانت واجبة القبول لا تنتقض ألبتة ، ويرى ابن تيمية في الرياضيات ترفاً عقلياً وإن كانت قد تفيد في اعتياد النفس العلم الصحيح والقضايا الصادقة والقياس المستقيم فيكون في ذلك تصحيح الذهن والإدراك فتعود النفس تعلم الحق وتستعين بذلك على معرفة ما هو فوق ، وإن كان ابن تيمية قد نحس الرياضيات حقها فذلك لأنه لا يقدر إلا علماً ينفع فأى شرف للنفس في مجرد تصور مقادير أو أعداد مجردة أو أشكال ليس فيه علم بوجود في الخارج ، وليست الهندسة علماً بالهيئة إلا للاستعانة بها على براهين الهيئة والانتفاع في عمارة الدنيا .

كذلك يعترف ابن تيمية بالقضية الكلية في نطاق الدين فقد حملت تعاليم الشرع كثيراً من القضايا الكلية كقول الرسول (صلعم) : كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ، ولكن الرسول (صلعم) الذى أوتى جوامع الكلم لم يصنع عباراته على نظم اليونان في القياس .

على أن ذلك لا يعنى تناقضاً في تفكير ابن تيمية ولكنه ينتقد الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات وظنوا ذلك كمالاً للرب من حيث أن العقل يختص بالكليات بينما يختص البدن بالجزئيات هذا قول على حد تعبير ابن تيمية في غاية الجهل .

هكذا يدرك ابن تيمية في عمق الصلة القائمة بين منطق أرسطو وبين ميثاقه يقاءه ومن ثم كانت حملته على المنطق وشاع القول « من تمنطق فقد تزندق » ، إنه إذا كانت النفس تدرك الكليات فذلك لتستطيع أن تصور حكماً عاماً على الجزئيات ، ولكن معرفة الكليات ليست كافية لتحقيق العلم فليس علماً تكمل به النفس إذا لم

حسب طلب الناظر المستدل والسائل المناظر فتخصيص العدد باثنين دون ما زاد تحكم لا معنى له واصطلاح محض ليس له مبرر معقول ولا حقيقة موجودة .

٣ - نقد نظرية الاستدلالات الأرسطاطليسية :

يذهب المناطقة إلى أن التصديق لا ينال إلا بالقياس ولم يقيموا الدليل على ذلك مع أنها ليست قضية بدئية إذ من أين لهم أن أحداً من بني آدم لا يعلم شيئاً من التصديقات إلا بالقياس المنطقي الشمولي ؟ إنها قضية سالبة وليست بدئية والسلب لا يوصل إلى العلم .

لقد قسموا الاستدلالات إلى القياس والاستقراء والتمثيل ، وحصرهم الأدلة في هذه الأقسام الثلاثة لا دليل عليه ، فإذا كان القياس استدلالاً بكلي على جزئي والاستقراء بجزئي على كلي والتمثيل بجزئي على جزئي ، فقد بقي الاستدلال بكلي على ملازم له ومطابق له في العموم والخصوص وكذلك الاستدلال بجزئي على جزئي ملازم له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار أو بالنهار على طلوع الشمس ، فذلك استدلال بجزئي معين على جزئي معين ، كذلك الاستدلال بالكواكب على جهة القبلة في الصلاة وكذلك بظهور كوكب على ظهور نظيره أو بغياب غيره أو بتوسط كوكب ثالث أو الاستدلال على المواقيت بالأمكنة ، كل ذلك مما عرفه الناس من أنواع الأدلة وليس ما ذكره من أنواع الاستدلال ، وإن كان بعضها استدلالاً بجزئي على جزئي فليس هو قياس تمثيل ، وإن حكم بهذه الأمثلة حكماً كلياً فهو استدلال بكلي على كلي ، فحصرهم الأدلة في ثلاثة ليس جامعاً ولا دلالة عليه .

وهم يزعمون أن قياس الشمول دون سائر أنواع الاستدلال يفيد اليقين مع أن قياس الشمول وقياس التمثيل سواء وإنما يختلفان يقيناً أو ظناً بالمادة المعينة ،

تعلم شيئاً من الموجودات ولا صارت بذلك عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود ، بل صارت عالماً لأمور كلية مقدرة لا تعلم بها شيئاً من العالم الموجود وأى خير في هذا فضلاً عن أن يكون كمالاً ، إن النفس لها قوتان : نظرية وعملية ولا تكمل النفس إلا بمعرفة الله وعبادته . ولا ينتقد ابن تيمية الكليات لأسباب ميتافيزيقية فحسب وإنما لمبررات أبستمولوجية - أو متعلقة بنظرية المعرفة - كذلك ، إنه يسلم بالقضية الكلية من حيث أن لها مصدراً جزئياً موجوداً في الواقع والتجربة ، فإن أصدق القضايا هي التي تستند إلى الحس والتجربة ، والقضايا الحسية لا تكون إلا جزئية كما نعلم أن هذه النار تحرق فالعلم يصدق القضية الكلية : كل نار تحرق لا يكون إلا بالأعيان فليس لنا من طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقيناً إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى ، ومن ثم فإن القضايا الجزئية أشد يقيناً من الكليات ، بل إن جزم النظائر بالشخصيات في الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات وجزمهم بكليات الأنواع أعظم من جزمهم بكليات الأجناس ، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة ، فعزم الفطرة بها أقوى .

هذا اتجاه سبق به ابن تيمية المناطقة الإنجليز وعلى رأسهم «مل» سبقاً بعيداً ، بل يكاد مل يتكلم بنفس أسلوبه مستعبراً منه مثال النار .

وذهبوا في القضية أيضاً إلى أنها مركبة من لفظين بينما قد تكون من ألفاظ متعددة إذا كان مضمونها مقيداً بقيود كثيرة مثل قوله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه » (التوبة : ١٠٠) أو قوله تعالى : « إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله » (الانفال : ٧٤) ولا يقال إن المطلوب معنيان فقط سواء عبر عنهما بلفظين أو أكثر إذ قد يكون المطلوب معان متعددة

وقياس الشمول مؤلف من حدود ثلاثة والحد الأوسط فيه وقد سماه ابن سينا الدليل هو المسمى في قياس التمثيل علة أو جامعاً أو مناطاً فالقول في قياس الشمول : كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام . . كل نبيذ حرام كما لقول بأن النبيذ مسكر فيكون حراماً قياساً على خمر العنب بجامع ما يشتركان فيه من إسكار ، فلفظ « مسكر » هو الحد الأوسط في قياس الشمول و « الاسكار » هو « مناط » التحريم في قياس التمثيل ، بل إن قياس التمثيل أبين ومن ثم استعمله كثير من الفقهاء والعقلاء .

ونظراً لأن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء في إفادة اليقين أو الظن فقد تنازع الناس في مسمى القياس فأطلقه بعضهم على قياس التمثيل وأطلقه البعض الآخر على قياس الشمول ، وعده الغزالي والمقدسي حقيقة في قياس التمثيل مجازي في قياس الشمول . ولكن بن تيمية الذي يذهب إلى أن الفرق بينهما صوري يذهب إلى أن حقيقتيهما واحدة معتبراً ذلك قول جمهور العلماء في أصول الفقه والدين .

وقد ذهب بعض متأخري المتكلمين كالجويني والغزالي والرازي والمقدسي إلى أن العقلية ليس فيها قياس تمثيل وإنما ذلك في الشرعيات وذلك خطأ لأنه إذا ثبت أن الوصف المشترك مستلزم للحكم كان ذلك دليلاً في كل العلوم وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلي لا يمكن الاستدلال بالقياس الشمولي ، فقياس التمثيل يدل بحد أوسط هو اشتراك الجزئيين في علة الحكم فهو قياس علة أو دلالة ، فإن قيل بم نعلم أن المشترك في قياس التمثيل مستلزم للحكم قيل بما نعلم به القضية الكبرى في القياس أي ببيان الحد الأوسط الذي هو المشترك الجامع .

وإذا كانت إحدى مقدمات القياس الشمولي قد تكون موجبة أو سالبة فإن قياس التمثيل إنما يكون بإثبات جامع أو بانتفاء فارق ، وإذا كان قياس

الشمول اقترانياً أو استثنائياً فإن الاستثنائي يمكن تصويره بصورة الاقتراني والعكس صحيح فالقضية الشرطية : إذا كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر يمكن ردها إلى كل مصلي فهو متطهر أو الصلاة مستلزمة للطهارة أو صحة الصلاة دليل بثبوت الطهارة أو من ليس بمتطهر ليس بمصل ، فيعود الأمر على معنى واحد هو مادة الدليل فإن كانت المادة يقينية فإن النتيجة يقينية بأية صورة من صور الاستدلال صيغت إذ ما من استدلال إلا وله لازم لا يوجد بدونه وله منافع مضاد لوجوده فيستدل عليه بثبوت ملزومه وعلى انتفائه بانتفاء لازمه ويستدل على انتفائه بوجود منافيه ، وأن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر ، بل باعتبار تضمن أحدهما لا يفيد اليقين ، بل إنه لا يصح قياس الشمول في الأمر العام إلا بتوسط قياس التمثيل لأن العلم بثبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج هو أصل العلم بالقضية الكلية فالقياس التمثيلي أصل للقياس الشمولي .

إن هذه النتيجة التي وصل إليها ابن تيمية لازمة عن اعتباره القضية الجزئية سابقة على الكلية كما أن عدم تفرقه بين القياس والتمثيل من حيث الظن أو اليقين إنما يرجع إلى نظرتيه إلى الجانب المادي من المنطق دون الصوري .

لقد قال المناطق أن الاستقراء دون القياس والتمثيل دون الاستقراء ذلك أن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن ، أما الاستقراء فانه قد يفيد اليقين إذا كان تاماً أما القياس فانه يفيد اليقين التام .

ولكن ابن تيمية يرى أن الاستقراء إذا كان تاماً ليس استدلالاً بجزئي على كلي ولا نخاص على عام ، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر فان وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلي العام .

أما القياس فقد وضع له المناطق شرائط في المادة والصورة وادعوا أنه بها وحدها نصل إلى العلم ولكن ابن تيمية يهاجم القياس المنطقي الشمولي وقد تنبه إلى أن الحد الأوسط هو العنصر الأساسي في العملية القياسية فوجه نقده الحاد إليه فالقضايا البديهية أو الضرورية ليست في حاجة إلى حد أوسط للتوصل إلى العلم بها إنما نصل إلى ذلك بحدس عقلي مطلق ، أما القضايا غير البديهية أو الضرورية لإثبات الذات أو العرضي للموضوع ، أما الذاتي فلا يحتاج إلى حد أوسط لأنه بين نفسه أما اللوازم فمنها ما يحتاج إلى وسط ومنها ما لا يحتاج ومنها ما يفترق إلى وسط واحد ومنها ما يفترق إلى أكثر من وسط ، والفرقة بين الذاتي واللازم تفرقة صناعية لا تقوم على أساس .

وهم يشترطون في القياس أن تكون إحدى المقدمتين كلية ولكن ما من قضية من القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط هذا البرهان .

ولقد قالوا لا بد للاستدلال من مقدمتين بلا زيادة وهذا قول باطل إذ قد يحتاج المستدل إلى مقدمة واحدة أو مقدمتين أو أكثر أما احتياجه إلى مقدمة واحدة فثلاً إذا كان يعرف المسلم أن كل مسكر حرام ولكنه لا يعرف أن مشروباً معيناً يسكر لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة وهي : هذا المشروب مسكر وأما الاحتياج إلى أكثر من مقدمتين فكان لا يعلم أن الرسول حرم الخمر أو أن الرسول موحى إليه من ربه أو أن الرسول حرمها على جميع المؤمنين فهو في احتياج إلى أن يقال له : محمد رسول الله حقاً فما حرمه فإله قد حرمه وأنه حرم كل مسكر تحريماً عاماً والخمر مسكر فالخمر حرام وهكذا فقد تكون المقدمات أكثر من اثنتين ، بل أكثر من عشر .

حقيقة لقد سلموا بالقياس المركب المتضمن لأقيسة متعددة سبقت لبيان أكثر من مطلوب واحد كما سلموا

بإمكان حذف إحدى المقدمتين للعلم بها أو لغرض فاسد وذلك منهم اعتراف أن ليس الاستدلال القياسي مكوناً بالضرورة من مقدمتين فقط وأن عدداً ليس أولى من عدد في مقدمات القياس والتخصيص بمقدمتين دون ما زاد أو نقص تحكم محض والذين شايعوا منطق اليونان هم وحدهم الذين تعسفوا في رد الزيادة أو تكميل النقص ليصبح اثنتين أما من ظل باقياً على فطرته السليمة من العلماء والنظار بين المسلمين وسائر طوائف الملل فلمهم ذكروا من المقدمات ما يحتاج إلى الاستدلال .

وإذا كان المطلوب هو العلم والطريق إليه هو الدليل فما عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه سواء نظم في صورة قياس أو غيره ، فمن الجهل أن يقال إننا بالقياس نعرف صحيح الأدلة من فاسدها إذ ليس في قواعد القياس ألا ما يتعلق بصورته فليس فيه ما يثبت صحة المقدمات بينما الحقيقة المفيدة في كل برهان هي اللزوم المادي .

والواقع أن أذهان بني آدم تستدل بالأدلة على المدلولات وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما في نفوسهم وقد يعبرون بعبارات مبينة لمعانيهم وإن لم يسلكوا اصطلاح طائفة معينة من أهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم ، بل إن عبارات المسلمين خير من عبارات المناطق وأبين في العقل وأوجز في اللفظ والمعنى واحد ، فإذا قلت هذا إنسان وكل إنسان مخلوق أو حيوان أو حساس أو متحرك بالإرادة فإن شئت صورت الدليل على هذه الصورة وإن شئت قلت هذا إنسان والإنسانية مستلزمة لهذه الأحكام ، والواقع أن العبرة بالمعاني العقلية لا بالصيغ والألفاظ فللمستدل أن يصوغ دليلاً دون التقيد بالمنطق الأرسطاطليسي ، وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان ، إن من كان ذكياً ذا تصرف في العلوم وسلك سلك أهل المنطق طول وضيق

الأذهان أكثر من ألف عام ولكن نظار المسلمين بينوا فساد ما أفسدوه من أصولهم المنطقية والالهية والطبيعية والرياضية فضلاً عن أنه كانت هناك فلسفة وعلوم قبل أرسطو فكيف قامت قبل منطقهم ؟

وإذ ينتقد ابن تيمية المنطق الأرسطاطليسي لحصرهم أنواع الاستدلال في ثلاثة وحصره يقين الاستدلال في القياس واغفاله المضمون أو مادة الاستدلال في طلب اليقين فانه في الجانب الإنشائي من منطقهم يقدم صوراً موجبة لما أغفله المنطق الأرسطاطليسي لقد استدلت الأنبياء على الرب بالقياس ولكنهم لم يستعملوا قياس الشمول وإنما قياس الأولى إذ لما كان الرب لا يستوى مع غيره تحت كل أصبح محالاً أن يشترك معهم في قضية كلية حسب ما يقتضيه قياس الشمول وإنما أثبت الأنبياء ما لله من كمال بطريق الأولى ، هكذا استدلت القرآن على ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وامكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية ، لقد استدلت القرآن على الله بالآيات ، والآية هي العلامة أو هي الدليل الذي يستلزم عين المدلول فالشمس آية النهار « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة » وللاستدلال على وجوده يذكر القرآن الدليل في صيغة استفهام انكار « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون » تقسيم حاصر فالخلق من غير خالق ممتنع في بداهة العقول وخلق أنفسهم أشد امتناعاً .

وهكذا جاءت الآيات بذكر آيات الله في الكون لتكون دالة على وجوده وقدرته وجاءت معجزات الأنبياء لتكون دالة على صدق نبوتهم ، فالعلم يكون هذا استلزماً لهذا هو جهة الدليل ولا دليل إلا ولا بد أن يستلزم المدلول دون حاجة إلى قياس الشمول ، بل إن هذه الآيات أقرب إلى الفطرة من القياس .

هذه الأنواع من الاستدلال ليست خارجة عما ذكره من استدلالات فحسب ولكنها كذلك تنسق

وتكلف وتعسف ، فليس للقياس فائدة علمية وكل ما يمكن علمه بقياسهم يمكن أن يعلم بدون هذا القياس لأنه لا يؤدي إلى حصول العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدون فضل عما فيه من تطويل وأتعاب للأذهان وتضييع الزمان مثلهم مثل من سئل : أين أذنه فأدار يده على رأسه ومدها إلى أذنه وقد كان يمكنه أن يوصلها إلى أذنه من تحت رأسه وهو أقرب وأسهل ! !

ومن ناحية أخرى فان القياس استدلال بالكليات على أفرادها وهو بذلك استدلال بالخفي على الجلي أو على الأجلي بالخفي وهم يعتبرون هذا في صناعة الحد عيباً بينما هو في البرهان أشد عيباً .

فليس منطق اليونان إلا أمراً اصطلاحياً وضعه رجل من اليونان لا يحتاج إليه العقلاء ولا طلب العقلاء للعلم موقوف عليه فالمعاني عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص متعلق بلغة اليونان لا سيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تصوره الأذهان أوجز لفظ وأكمل تعريف .

هكذا ينتقد ابن تيمية المنطق اليوناني لا لتعسف استدلالاته فحسب ، بل لتعلقه باللغة اليونانية ومن ثم لكل قوم لغة واصطلاح .

إن بعض النظائر ممن تعود النظر والبحث قد صارت عادة نفسه ألا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر وجدل ومعارضة مع أن ما يجادل فيه ويعارض قد يكون من الأمور الواضحة البينة عند أغلب الناس أولئك المعاندون من السوفسطائية الذين جاءت طرق المنطق لإيقاف سفسطةم ، لأنهم مرضى القلوب الذين يحتاجون إلى علاج وأدوية ولا ينتفعون بالأغذية الفطرية ، فالمنطق الأرسطاطليسي إن صلح لهؤلاء فإنه لا يصلح لعامة المستدلين وليس هو دون صور العقل المتعددة الموصل إلى اليقين .

لقد زعموا أن المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره وأنه بها قامت علوم صقلتها

مع منطق ابن تيمية في أن يقينية الدليل راجعة إلى المضمون أو المادة لا إلى الصيغة أو الصورة كما تنسق مع منطق في الاستناد إلى الوجود العيني لا الذهني الكلي فاستلزام الدليل للمدلول في الآيات هو استلزام معين لمعين ، فكان هذا نهج القرآن في الاستدلال على الغيبات إذ استدلل على الغائب بالشاهد كاستدلاله على البعث بأنه أيسر من الخلق أو النشأة الأولى « قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي أنشأها أول مرة . . . » واستخدم قياس الأولى في قوله تعالى : « أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم » .

وإذا كان الله قد انفرد عن غيره بصفات فان الآيات لا تحتاج إلى أمور كلية ، أما الأسماء المقولة عليه وعلى غيره ففقولة بطريق التشكيك لا بطريق الاشتراك اللفظي ، وكذا في الوجود وفي كل الأسماء المشتركة بين الله وعباده كالحياة والعلم والقدرة والسمع ، على أن الأسماء المشككة إن كان فيها قدر مشترك هو ما اتفق على تسميتها بالتواطؤ فإنه لا بد من إثبات التفاضل وهو مدلول الآية البرهانية القرآنية حيث إثبات خاصة الرب التي بها يتميز عن سواه .

* * *

لأنه إذا كانت كل ثقافة تسهم بقدر في تيار الثقافة الإنسانية الخالد فان هذا لا ينفي الخصائص الذاتية لكل منها ، وقد تنبه المتكلمون إلى مباينة الثقافة الإسلامية لثقافة اليونان ومن ثم كانت حملتهم على الفلاسفة ولكن ابن تيمية هو الذي تنبه إلى أن التسليم بمنطق اليونان - باعتباره منهج ثقافتهم يقوض أساس الحضارة الإسلامية إذ سيلزم عن ذلك أحكام عامة تهدم ما تبناه المسلمون من أحكام لا سيما في نطاق الالهيات ، فكانت عبقرية ابن تيمية لا في نقد المنطق الأرسطاطليسي فحسب وإنما في استخلاص منطق يعبر عن خصائص العقلية الإسلامية ويحمل طابع الحضارة فيها .

وتتضح عبقرية ابن تيمية المنطقية مرة أخرى حينما نجد منطق قد ترك بصمات واضحة في كثير من الاتجاهات المنطقية الحديثة المبينة لمنطق أرسطو : المنطق الحاوي لدى بيكون وميل - المنطق الرياضي لدى رسل - المنطق السيكلوجي والرأي في الأحكام الممكنة لدى فكتور كوزان . ثم المنطقية الوضعية لدى كارناب ومور وفنبرج وونجشتين ، ولعل من أحسن ما قيل في تقييم منطق ابن تيمية عبارة الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه في النقد بدل الشرح والتعمق لكنا بلغنا بها من الرقي مبلغاً عظيماً .

ثالثاً : نصوص من كتاب الرد على المنطقيين

النص الأول - من مقدمة الكتاب :

أما بعد، فاني كنت دائماً أعلم أن « المنطق اليوناني » لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد ولكن كنت أحسب أن قضاياها صادقة لما رأيت من صدق كثير منها ، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياها . . . وتبين لي أن كثيراً مما ذكروه في أصولهم في الالهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الالهيات مثل ما ذكروه من تركب « الماهيات » من الصفات التي سموها « ذاتيات » وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من « الحدود والأقيسة البرهانيات » بل وفيما ذكروه من « الحدود » التي بها يعرف « التصورات » ، بل ما ذكروه من صور « القياس » ومواده اليقينية .

النص الثاني - في قولهم : إن التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحد :

والكلام على هذا من وجوه :

أحدها : أن يقال : لا ريب أن النافي عليه الدليل ، إذا لم يكن نفيه بديهياً ، كما أن على المثبت الدليل ،

فالقضية - سواء كانت سلبية أو إيجابية - إذا لم تكن بدسية فلا بد لها من دليل ، وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم ، فقول القائل « إنه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحد » قضية سالبة وليست بدسية ، فنأين لم ذلك ؟ وإذا كان هذا قولاً بلا علم كان في أول ما أمسوه القول بلا علم ، فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم ؟ ولما يزعمون أنه « آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره »

النص الثالث : صناعة المنطق وضع اصطلاحى غير فطرى :

هؤلاء يقولون : إن المنطق ميزان العلوم العقلية ومراعاته تعصم الذهن عن أن يغلط في فكره ، كما أن العروض ميزان الشعر والنحو والتصريف ميزان الألفاظ العربية - المركبة والمفردة وآلات المواقيت موازين لها .

ولكن ليس الأمر كذلك ، فإن العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بنى آدم من أسباب الإدراك لا تقف على ميزان وضعى لشخص معين ، ولا يقلد فى العقلية أحد ، بخلاف العربية فإنها عادة لقوم لا تعرف إلا بالسمع وقوانينها لا تعرف إلا بالاستقراء بخلاف ما به يعرف مقادير المكيالات والموزونات والمزروعات والمعدودات فإنها تفتقر إلى ذلك غالباً لكن تعيين ما به يكال ويوزن بقدر مخصوص أمر عادى كعادة الناس فى اللغات . . .

وجاهير العقلاء من جميع الأمم يعرفون الحقائق من غير تعلم منهم بوضع أرسطو ، وهم إذا تدبروا وجدوا أنفسهم تعلم حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية .

النص الرابع : البرهان لا يفيد العلم بشئ من الموجودات :

الأول أن يقال : إذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات والكليات إنما تتحقق فى الأذهان لا فى الأعيان وليس فى الخارج إلا موجود معين لم يعلم بالبرهان من المعينات فلا يعلم به موجود أصلاً ، بل إنما يعلم به أمور مقدرة فى الأذهان .

ومعلوم أن النفس لو قدر أن كمالها فى العلم فقط - وإن كانت هذه قضية كاذبة - فليس هذا علماً تكمل به النفس إذ لم تعلم شيئاً من الموجودات ، ولا صارت علماً معقولاً موازياً للعالم الموجود ، بل صارت علماً لأمر كلية مقدرة لا يعلم بها شئ من العالم الموجود وأى خير فى هذا فضلاً عن أن يكون كمالاً .

الثانى أن يقال : أشرف الموجودات هو واجب الوجود ووجوده معين لا كلى ، فإن الكلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، وإن لم يعلم منه ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، بل إنما علم أمر كلى مشترك بينه وبين غيره ، لم يكن قد علم واجب الوجود وكذلك الجواهر العقلية عندهم وهى العقول العشرة أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من ذلك عندهم كالسهروردى المقتول وأبى البركات وغيرهما كلها جواهر معينة لا أمور كلية فإذا لم يعلم إلا الكليات لم يعلم شئ منها .

وكذلك الأفلاك التى يقولون إنها أزلية أبدية وهى معينة فإذا لم يعلم إلا الكليات لم تكن معلومة .

فلا يعلم لا واجب الوجود ولا العقول ولا شئ من النفوس ولا الأفلاك ، بل ولا العناصر ولا المولدات وهذه جملة الموجودات عندهم فأى علم هنا تكمل به النفس .

تاريخ جهانگشاى لوطا ملك الجوينى

بعلم

الدكتور محمد محمود السادى

الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

بغداد حاضرة الخلافة العباسية وقتلوا الخليفة العباسى نفسه ، ثم أشاعوا الخراب الشامل فى تلك المدينة التى كانت تضم أعظم تراث للمسلمين ، ذلك التراث الذى قام الخلفاء على جمعه قرونا طويلة جيلا بعد جيل . ولولا دفع المصريين لهؤلاء الأجلاف المخربين عند عين جالوت لضاعت كل معالم الحضارة الإسلامية ، فى الغالب ، وقضى على ملايين عديدة جديدة من أهل البلاد الإسلامية .

ولقد أنزل المغول الخراب بعيد من المدن الإسلامية والأمصار وأنهبوا ، وقتلوا مئات الألوف من سكانها ، كما هدموا أغلب مراكز الثقافة الإسلامية بعد أن ذبحوا علماءها ذبح الشاة أو ساقوهم فى ركابهم هم وأرباب الحرف والفنون الذين بعثوا بفريق كبير منهم إلى بلادهم ليقوموا على تعمیرها .

على أن هؤلاء المخربين باختلاطهم بالمسلمين وبدخولهم فى الإسلام فيما بعد ، ما لبثوا أن انقلبوا بفعل الثقافة الإسلامية يساهمون فى بناء الحضارة والمدنية فأتيت بذلك لبعض مراكز الثقافة الإسلامية أن تستعيد ماضيها القديم من جديد ، حتى صدر عنها فى القرن الثامن الهجرى بايران جملة من الكتب المهمة فى مختلف

منذ فجر الإسلام حتى اليوم لم تتعرض البلاد الإسلامية لهزة عنيفة مدمرة كذلك التى أنزلها بها الغزو المغولى مستهل القرن السابع الهجرى .

ذلك أن جموع المغول الهمج بعد أن استولت على الصين ، استدار بها زعيمها الخان الأعظم جنكيز نحو الغرب فطفت تشيع الخراب والدمار فى أراضيه ومدائه بصورة لم يشهدها العالم على أيدي أحد من طغاة الغزاة ممن سبقوهم .

فقد اجتاحت جنكيز خان أول الأمر بحشوده الكثيفة بلاد ما وراء النهر وخراسان وأجزاء من البنجاب وإيران ، لينطلق من بعد ذلك فريق من أبنائه مع قواتهم فيتوغلون فى جنوب روسيا ويتفدون إلى البحر وبولندا حتى فر من أمامهم فرسان أوروبا وأبطالها وفيهم التوتونيون محاربو بروسيا المشهورون . ولولا أن اضطر أمراء المغول هؤلاء للعودة إلى بلادهم بسبب حوادث الوراثة ما كانوا ليرجعوا عن أوروبا كلها حتى يفعلوا بها ما فعلوه بغيرها من الأقطار .

وفى الدور الثانى من أدوار هذا الغزو ، دخلت جموع المغول - يقودها هولاكو حفيد جنكيز -

فنون المعرفة سارع الأوروبيون بنقلها إلى اللاتينية فجر عصر النهضة .

وفي عهد الإيلخانيين وبرعايتهم - وهم أحفاد جنكيز وأبناء هولاكو الذين كانوا يحكمون بـ إيران في ذلك القرن - ظهرت طائفة من المؤرخين تعد كتبهم التي صنفوها بالفارسية من بين أحسن وأضبط ما كتب في التاريخ الإسلامي حتى اليوم .

ومن بين هؤلاء المؤرخين يشهر علاء الدين عطا ملك الجويني صاحب كتاب جهانكشاي ، ثم رشيد الدين فضل الله صاحب كتاب جامع التواريخ وعبدالله ابن فضل الله الشيرازي وصاف الحضرة صاحب كتاب تجزية الأمصار وترجية الآثار الذي يشتهر كذلك باسم تاريخ وصاف نسبة إلى صاحبه . وهذه المراجع الثلاثة كتبها أصحابها بالفارسية .

ويعد كتاب جهانكشاي للجويني - موضوع مقالنا هذا - أهم هذه المراجع جميعاً . فهو أوفى ثبت كتب عن دور يعد من أخطر الأدوار التي مر بها التاريخ الإسلامي ، حين انطلق المغول - بعد ظهورهم المفاجئ على مسرح التاريخ في القرن السابع الهجري - يبتاحون بلاد المسلمين وما وراءها وينشرون الدمار والخراب فيها .

وقد عاصر الجويني نفسه جانباً من تلك الأحداث وشارك فيها ودونها في كتابه .

ولا يعد كتابه أول ما كتب عن المغول فحسب ، بل لقد رجع إليه كذلك كل من عاصره أو جاء من بعده ممن تصدوا للكتابة عنهم .

مؤلف الكتاب

تقول بعض المصادر أن آل الجويني في الأصل عرب خلص ، جدهم كيسان المكنى بأبي فروه وكان مولى ثالث الخلفاء الراشدين سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه . كما ينسبهم كذلك بعض الكتاب إلى إمام

الحرمين عبد الملك الجويني ، ومن قال بذلك القاضي نور الله الشستري في مجالس المؤمنين .

ومن أسلاف الجويني كذلك من شغل المناصب الرفيعة عند العباسيين وفيهم الربيع وابنه الفضل ممن تقلدوا الحجابة والوزارة منذ أيام المنصور حتى عهد المأمون .

والثابت المعروف أن آل الجويني قد شغلوا كذلك كثيراً من المناصب الهامة عند السلاجقة وعند سلاطين خوارزم ومنها وظيفة المستوفي « صاحبديوان » ، وقد ظل هذا اللقب يعرف به كثيرون من رجال هذه الأسرة برغم اختلاف المناصب التي كانوا يشغلونها .

وكان من أجداد عطا ملك ، مؤرخنا هذا ، منتخب الدين بديع الكاتب الجويني صاحب ديوان الإنشاء عند السلطان سنجر السلجوقي ، ويذكره محمد عوفي صاحب لباب الألباب (أول ٧٨ - ٨٠) ويثبت له ما ألف من كتب ورسائل .

أما جده عطا ملك المباشر ، وهو شمس الدين محمد ابن محمد بن علي ، فكان من خاصة السلطان علاء الدين محمد شاه خوارزم ومستوفيه . وقد صحبه حين هرب من وجه المغول من بلخ إلى نيسابور عام ٦١٧ هـ (١٢٢٠ م) ، وخدم من بعده ابنه جلال الدين منكوبردى .

أما بهاء الدين محمد بن محمد صاحبديوان ، والد مؤرخنا ، فقد قضى أغلب حياته في خدمة حكام المغول الذين كان يعهد إليهم من مغولستان بحكومة البلاد الإسلامية وذلك في الفترة ما بين غزو جنكيز خان وحرب هولاكو المشهورة . وفي عهد جنتمور حاكم خراسان المغولي صار مستوفياً لخراسان ومازندران . وفي عام ٦٣٣ هـ أوفده جنتمور برسالة منه إلى الخان الأكبر أوكتاى حيث لقي عنده كل ترحيب وإكرام .

المهمة ، حتى استمع كذلك من أفواه الثقات من المغول إلى كثير من تفاصيل تاريخهم بما كان له من المكانة العالية عند حكامهم واختلاطه بأشرافهم وعظماهم .

وقد بدأ عطا ملك تصنيف كتابه هذا عام ٦٥٠ هـ و فرغ منه عام ٦٥٨ هـ .

وحين قدم هولاكو في زحفه المشهور إلى إيران ، سير الأمير أرغون ابنه الأمير كراي ملك والأمير أحمد بتكجي ومعهما عطا ملك الجويني إلى الغازی المغولي فالتحقوا بخدمته . وظل عطا ملك في خدمة هولاكو وأولاده منذ ذلك الوقت حتى آخر أيام حياته .

وحاول بعض الوشاة أن يوقع به عند هولاكو ولكنهم فشلوا في ذلك لما كان يكتنه له العاهل المغولي من التقدير والتوقير .

وبما كان لعطا ملك من الخطوة عند هولاكو استطاع أن يحمله على أن يأمر بتعمير مدينة خبوشان (قوجان) وهو في طريقه إلى منازل الاسماعيلية ، وكانت هذه المدينة قد نزل بها الدمار الشامل لبان الغزو المغولي وهجرها أهلها .

وصحب عطا ملك هولاكو في حربه للاسماعيلية ، وحمل بنفسه شروط التسليم التي يرتضيها الغازی المغولي إلى ركن الدين خورشاه آخر أمراءهم الكبار في الموت .

وعمل مؤرخنا على إنقاذ جزء كبير من كتب الاسماعيلية ، فدخل بأمر هولاكو إلى قلعتهم بعد استسلامهم وأخذ يتفحص ما تجمع لديهم من أمهات الكتب والعدد منذ أيام زعيمهم حسن الصباح ، أي لمائة وسبعين عام خلت ، فأخذ ما وجده يصلح له من آلات الفلك والأسفار ، وأحرق ما بقي بعد ذلك وفيها كتب معتقداتهم .

كذلك كان بهاء الدين هذا كثيراً ما يتوب عن هؤلاء الأمراء المغول في الحكم حين كانوا يقصدون إلى مقر الخان الأعظم ، ومن ذلك نيابته عن الأمير أرغون إلى آذربيجان وبلاد الكرج وآسيا الصغرى .

ووافاه أجله بأصفهان . وتشير جملة من المصادر إلى فضله وتفوقه في النظم بالفارسية والعربية .

• • •

ولد علاء الدين عطا ملك الجويني عام ٦٢٣ هـ (١٢٢٦ م) وما أن بلغ العشرين من عمره حتى التحق بخدمة الأمير أرغون المغولي . (وهو غير الابلخاني أرغون حفيد هولاكو) . وكان هذا الأمير ، قبل قدوم هولاكو خان في زحفه المشهور إلى فارس ، يحكم باسم الخان الأعظم في خراسان ومازندران والعراق (العجمي) وكرمان وآذربيجان والموصل وحلب . وصحب عطا ملك هذا الأمير عدة مرات في رحلاته إلى قراقورم مقر الخان الأعظم .

وزيارات الجويني المتكررة هذه لمقر الخان الأعظم هي التي أوحى إليه بتأليف تاريخه الكبير «جهانكشاي» الذي سجل فيه تاريخ المغول وفتوحاتهم ورسومهم «... أشار على بعض الخلال الأوفياء وإخوان الصفاء أن أقوم بكتابة تاريخ يخلد مآثر الأمير وأقيد فيه آثاره وأجمع فيه أخباره بما ينسخ آيات القياصرة ويمحو روايات الأكاسرة...» .

وكان مما شجعه على تصنيف كتابه هذا ، فضلاً عن اطلاعه على الكثير من حياة المغول وأحوالهم ، ما كان عليه هو نفسه من الكفاية والمقدرة وما تيسر له بحكم منصبه من الاطلاع الواسع على نظم الحكم عند المغول وسير الأمور في دولتهم ، وهو الذي طوف ببلادهم سنين عشره ورحل مرات متكررة إلى بلاد ما وراء النهر وتركستان ومواطن الأويغور ومغولستان حتى بلغ أقصى الصين : ورأى كثيراً من الوقائع

ومن بين ما احتفظ به كتاب « سرگذشت سيدنا » في سيرة الصباح ، وقد ضمن المجلد الثالث من تاريخه خلاصة لهذا الكتاب . كذلك أورد رشيد الدين فضل الله ملخصاً آخر أكثر اسهاباً لسيرة الصباح هذه في الجزء الثاني من كتابه جامع التواريخ . ولهذين الخلاصتين قيمة كبيرة بما يحتويانه من معلومات قيمة لا توجد في مصادر أخرى .

وما إن قضى هولاء على الاسماعيلية وخرب قلاعهم عام ٦٥٥ هـ حتى زحف إلى بغداد وفي صحبته جملة من أعيان المسلمين وعلمائهم ومن بينهم نصير الدين الطوسي وعلاء الدين عطا ملك الجويني .

وفي عام ٦٥٧ هـ ، أي بعد مرور عام على تخريب بغداد وقتل الخليفة المستعصم العباسي بها ، عهد هولاء بحكومة هذه المدينة إلى عطا ملك كما عهد بالوزارة إلى أخيه شمس الدين محمد الجويني .

وجهد عطا ملك ، في عهد هولاء ثم في عهد ابنه أباقا ، في تمير كثير من الأراضي الزراعية بالعراق وحرص على تخفيف الخراج عن كاهل الفلاحين ما وسعه ذلك ، وأقام بالنجف رباطاً لطلاب العلم والفقهاء .

وبحسن تدبيره تضاعف دخل العراق وعمرت قراه واستردت بغداد رونقها إلى درجة قاربت ما كانت عليه من قبل . وفي هذا يقول الذهبي في كتابه « تاريخ الإسلام » : « كان علاء الدين وأخوه فيهما كرم وسؤدد وخبرة بالأمور ، وفيهما عدل ورفق بالرعية وعمارة بالبلاد . ولى علاء الدين نظر العراق ستة نيف وستين بعد العهد القروي فأنخذ في عمارة القرى وأسقط عن الفلاحين مغارم كثيرة إلى أن تضاعف دخل العراق وعمر سوادها ، وحفر نهرآ من الفرات مبدؤه الأنبار ومنتهاه إلى مشهد على رضى الله عنه ، وأنشأ عليه مائة وخمسين قرية ، ولقد بالغ ،

بعض الناس وقال : عمر صاحب الديوان بغداد حتى كانت أجود من أيام الخلافة ، ووجد أهل بغداد به راحة » . وقد تابع الذهبي في ذلك كثير من المؤرخين . وظل عطا ملك يحكم بغداد لأربعة وعشرين عاماً ، منها ستة في عهد هولاء وسبعة عشر أيام ابنه أباقا ، وعام واحد زمن حفيده السلطان أحمد تكودرى . وتعرض عطا ملك لكثير من الدسائس التي دبرها له بعض الذين كانوا ينقسون عليه مكانته عند حكام المغول وعلى رأسهم مجد الملك يزدى وزير أتابكة يزد السابق . فلم يهتموه بالاستيلاء على الكثير من أموال الدولة فحسب ، بل وقالوا كذلك باتصاله بالمليك المصريين في حربهم مع الابلخانيين من أبناء هولاء حكام إيران ، وأنه كان يمهّد لدخولهم بغداد نفسها . على أن براءته كانت تنضح في كل مرة .

وفي عهد السلطان أحمد تكودرى ، الذى خلف أخاه أباقا على عرش إيران ، ولى علاء الدين عطا ملك حكومة بغداد من جديد ، وكان قد أقصى عنها بعض الوقت بوشاية من مجد الملك وعصابته الذين أنزل بهم السلطان الجديد عقابه وصادر أموالهم . كذلك عهد إلى أخيه شمس الدين وابنه هارون بحكومات بعض الولايات الأخرى .

ولم يطل الأجل من بعد ذلك بعلاء الدين إلا شهوراً قليلة ، فمات في الرابع من ذى الحجة من عام ٦٨١ هـ (١٢٨٣ م) ودفن بتبريز

وكان لآل الجويني عند المغول من النفوذ ما يشبه ما كان للبرامكة عند العباسيين .

وعلى رواية الذهبي ، فقد كانوا مقصد الكتاب والعلماء ، وكانوا يصلونهم بالجوائز السنية التي قد تصل إلى ألف دينار في المرة الواحدة .

وألف باسمهم كذلك جملة من العلماء ومنهم نصير الدين الطوسي الفلكي المشهور والقاضى نظام الدين

الاصفهانى وابن صيقل الجزرى . كما أشاد بهم كذلك كبار شعراء الفرس وفيهم همام الدين التبريزى وسعدى الشيرازى .

• • •

مؤلفات عطا ملك الجوينى

كتب الجوينى ، إلى جانب تاريخه الكبير ، رسالتين أواخر أيامه تعرف أحدهما باسم « تسليية الإخوان » ضمنها ما مر به من حوادث وما تعرض له من محن ، وقد حررها عام ٦٨٠ هـ . أما الرسالة الثانية فقد أنشأها فى العام التالى ، أى عام ٦٨١ هـ ، وهو العام الذى توفى فى آخره ، وهى لا عنوان لها ، وتعد ذيلًا للرسالة الأولى . وقد أفاد من مادة هاتين الرسالتين كل من كتب عن الجوينى ممن جاء من بعده من المؤرخين .

وفى « تسليية الإخوان » يفصل الجوينى ما تعرض له من المصائب والمحن بسعاية مجد الملك يزدى وعصبته زوراً وبهتاناً مرات متكررة . ومن ذلك اتهامهم له بالاستيلاء على خراج بغداد كله سنين طويلة وحبسه تلك الأموال عن بيت مال السلطان الأيلخانى المغولى . وقدروا ذلك المال المستولى عليه فى دعواهم هذه بملوين من الدنانير استحوذ عليها فى مدى عشر سنوات هى التى ولى فيها حكومة بغداد . ومنها كذلك تأمره على سلامة الدولة باتصاله بالمليك المصرين أعدائها . وكان يتعرض لكثير من المتاعب ، ومنها الحبس ، فى كل مرة حتى تثبت براءته . فيزيد السلطان عندئذ فى تشريفه له ويصله .

ويتحدث الجوينى فى رسالته الثانية عن قدوم شاعر الفرس الكبير سعدى الشيرازى إلى تبريز لتحيته وأخيه شمس الدين وكان لهما عليه أباد كثيرة . وما لقيه هذا الشاعر من حفاوة بالغة وترحيب لفت نظر السلطان أباقا نفسه ، فاستفسر عن شأن ذلك الغريب

الذى يحيطه القوم بالتبجيل والتوقير مع ما هو عليه نفسه من بساطة الحال ، ثم سأله أن يعظه .

وفى هذه الرسالة أيضاً يتحدث الجوينى كذلك عن مقتل خصمه مجد الدين يزدى وعن ولاية السلطان أحمد تكودرى ، وهو ابن هولاكو ، وأول حاكم مسلم من المغول الأيلخانيين بإيران .

ولم يترك الجوينى جانب هاتين الرسالتين فقد أنشأ علاء الدين الجوينى كذلك بعض رسائل وأوامر سلطانية وجدت ضمن مجموعة من رسائل منتخب الدين بدیع الكاتب الجوينى ، وهو خال جد والده ، وتقع هذه المنشآت فى خمس عشرة ورقة .

كتاب تاريخ جهانكشای

لم يسبق كاتب ولا مؤرخ علاء الدين عطا ملك ابن بهاء الدين محمد بن محمد الجوينى إلى معالجة تلك الموضوعات ذات الأهمية البالغة التى عالجها فى كتابه هذا وهى : تاريخ المغول وتاريخ سلاطين خوارزم وتاريخ الاسماعيليه . وكان مما يسر له إخراج كتابه هذا تيسيراً كبيراً أنه كان هو نفسه من بين أعظم عمال الدولة المغولية (الأيلخانية) ، وقد جاب بلاد المغول طولاً وعرضاً وخالط أعيانهم وشهد كثيراً من وقائعهم وشارك فيها ، كما اطلع بنفسه على كتب الاسماعيليه فى الموت بعد أن أذن له هولاكو بذلك ، فكانت هى مصادره ومراجعته الأصلية فى كتاباته عنهم .

ومن هنا صار كتابه هو المصدر الأول الذى رجع إليه كل من جاء من بعده من المؤرخين ممن تصدوا للكتابة عن تلك الحقبة التى عالجها فى كتابه .

فهذا هو عبدالله بن فضل الله الشيرازى صاحب تاريخ وصاف الذى ألفه فيما بين عامى ٦٩٩ و ٧٢٨ هـ يضمن المجلد الرابع من كتابه مختصراً كاملاً لكتاب الجوينى هذا بأجزائه الثلاثة ويصرح بأن كتابه ما هو

إلا ذيل لتاريخ جهانكشاي وتكملة لحوادثه ، ويقر له بالفضل ويمدحه :

وما أنا إلا قطرة من سحابة

ولو أنسى صفت ألف كتاب

وكذلك يفعل رشيد الدين فضل الله وزير غازان والجايتو ، فيطوى كتابه الكبير « جامع التواريخ » الذي أتمه عام ٧١٠ هـ على محتويات كتاب جهانكشاي كله ويذكر عنه بطريق التلخيص أنا وبطريق البسط والإشباع أنا آخر .

وعلى هذا النهج وقريب منه فعل أبو الفرج غريغورس بن أهرون الطبيب الملطى المعروف بابن العبري المتوفى عام ٦٨٥ هـ في تاريخه مختصر الدول ، ما كتبه منه بالسريانية أو بالعربية .

ثم ابن طباطبا المعروف بابن الطقطقي في كتابه الفخرى في الأخبار السلطانية الذي ألفه عام ٧٠١ هـ ، وشهاب الدين أحمد بن يحيى الكاتب الدمشقي المتوفى عام ٧٤٩ هـ صاحب كتابه مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ذي العشرين مجلداً ، وما جاء من بعد ذلك من التواريخ مثل تاريخ كزیده لحمد الله المستوفى وروضة الصفا لميرخوند وحبيب السير لخواند مير وما تلاها ، ما كتب بالفارسية منها أو العربية .

...

وصف الكتاب

يقع كتاب تاريخ جهانكشاي في ثلاثة مجلدات :

الأول : در تاريخ جنكيز خان وأعقاب أوتاكبك خان . أى في تاريخ جنكيز وأعقاب حتى كبك ، ويقع في ٢٣٢ صفحة من الحجم الكبير عدا الحواشي والفهارس ، وطبع في لندن هولندا عام ١٣٢٩ هـ (١٩١١ م) .

والثاني : در تاريخ خوارزمشاهيان ، أى في تاريخ سلاطين خوارزم ويقع في ٢٨٢ من الحجم الكبير عدا الحواشي والفهارس ، وطبع في لندن عام ١٣٣٤ هـ (١٩١٦ م) .

والثالث : در تاريخ منكوقا آن وهولاكو واسماعيليه . ويقع في ٢٩٢ صفحة وطبع في لندن عام ١٣٥٥ هـ (١٩٣٧ م) .

والكتاب بأجزائه الثلاثة هو من منشورات سلسلة جب التذكارية المشهورة . وقام على تحقيقه العلامة الإيراني الكبير المرحوم محمد بن عبد الوهاب القزويني وقد عمره بالحواشي المطولة والتحقيقات الدقيقة والفهارس المفصلة . وكان عماده في ذلك مخطوطاً يرجع تاريخه إلى عام ٦٨٩ هـ قابله على إحدى عشرة نسخة أخرى .

ويشمل الجزء الأول ، بعد ديباجة طويلة ، على فصل في عادات المغول ورسومهم ، ثم فصل في القوانين التي وضعها جنكيز خان وهي التي تعرف باسم الياسا الجنكيزية . وأصلها دزاصاق ، ذكرها الفرس والعرب « ياسا » و « ياسا » ترخيا . وهي مزيج من القوانين الموضوعة على إرادة جنكيز وأنفع العادات القبلية . وقد دونها له الأويغور الترك ، وهم الذين قاموا على دواوينه واضطلعوا بتأديب أولاده . وهي تنظم كافة شئون الدول والجيش والأفراد . وقد ألزم تيمورلنك وأولاده ، بعد المغول : بدورهم تشريعات الياسا كذلك ، إذ كانت لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية في الغالب . ثم يشرح المؤلف من بعد ذلك في الحديث عن جنكيز خان وخروجه من بلاده غازياً وفتوحاته في ممالك الأيغور ، ويفصل في تاريخ تاريخ الأمم الأويغورية وعاداتهم ورسومهم ، وهو فصل له أهمية تاريخية كبيرة .

وهؤلاء الأويغور ، وهم أرقى قبائل الترك كانت لهم دولة قوية بأواسط آسيا في القرن الثامن الميلادي ،

وكانوا هم أصحاب بلاد ما وراء النهر حين دخلها العرب عليهم أواخر القرن الأول الهجري . وعندهم عرف العرب صناعة الورق في سمرقند تلك الصناعة التي انتشرت على أيديهم وبفضلهم في أقطار العالم القديم .

وأقام الأويغور ، بعد إسلامهم ، دولة قوية لهم على أنقاض الدولة السامانية ببلاد ما وراء النهر وتركستان عرفت باسم دولة القره خانيين أو الایلکخانيين . وقد انقاد الأويغور الشرقيون بزعامة أميرهم إيدى قوت إلى جنكيز فور ظهوره بأراضيهم في حين قاومه الغربيون منهم .

ويذكر المؤلف من بعد ذلك ، في تفصيل ، فتوحات جنكيز في بلاد ما وراء النهر وإيران وما عانته تلك البلاد على يديه من تقتيل وتخريب ونهب ، كما يتحدث عن إخضاعه لبلاد خوارزم ، وسائر الحروب الأخرى التي ظل هذا الطاغية يمارسها حتى وافاه أجله .

ويعرض علينا المؤلف خلال حديثه هذا صفحات من البطولة والبسالة أصحابها من خيرة قواد المسلمين الذين استطاعوا أن ينزلوا بمجهودهم الفردية خسائر شديدة بالمغول قبل أن يستسلموا لهم أو يفروا من أمامهم .

ويحتم المؤرخ حديثه عن جنكيز بذكر مطاردته للسلطان جلال الدين منكوبردى شاه خوارزم وما أظهره هذا السلطان من ضروب الشجاعة الخارقة حين حاصره المغول بمفرده في مكان ضيق بشاطئ السند . ويقتل من تحته فرسان فيثب على ثالث يقفز به في الماء من علو شاهق ويبلغ الشاطئ الآخر من النهر في سلام . وحين أراد المغول أن ينطلقوا من ورائه منعهم من ذلك جنكيز بنفسه لفرط إعجابه ببطولة خصمه وشدة جلده حتى التفت إلى أولاده وقال لهم مشيراً إلى منكوبردى : « إن هذا الولد جدير بأبيه » .

ويتحدث الجويني من بعد ذلك عن تاريخ سلطنة أوكتاى بن جنكيز وعن كيوك خان وحكمه ، ويحتم هذا الجزء بفصلين مختصرين عن تاريخ توشى خان (جوجى : جيچى) وجغتاي خان ولدى جنكيز خان . والجزء الثاني ويضم ٣٣ فصلاً يخلو من مقدمة ، وأغلبه في تاريخ سلاطين خوارزم وأخبارهم ووقائعهم . ومؤسس هذه الدولة هو نوشتكين غرجه : وكان على ما يذكره الجويني ، غلاماً تركياً اشتراه السلاجقة فبلغ بكفايته عندهم ما بلغه سبكتكين عند السامانيين . وعهد إليه ملكشاه بحكومة خوارزم . وكان ابنه قطب الدين هو أول من اتخذ لنفسه لقب شاه خوارزم حين أخذ نجم السلاجقة في الأفول .

وعمل أنسر بن قطب الدين على التحرر التام من سلطان السلاجقة فاشتبك معهم في حروب متكررة مكنت منهما عدواً ثالثاً مشتركاً هم كفار الترك - الذين يعرفون باسم ملوك قره ختاي أو الكرخانية - فتحفظوا كثيراً من أراضي الدولة السلجوقية وألحقوا بهما معاً هزائم متصلة .

ودولة الكرخانيين هؤلاء عمرت خمسة وتسعين عاماً (٥١٢ - ٦٠٧ هـ) في أجزاء من بلاد النهر وتركستان الشرقية من جيحون إلى كاشغروختن وبلاساغون .

ويستطرد الجويني هنا في حديثه عن هذه القبائل فيشير إلى ملوك الطوائف من مسلمي الترك الذين كانوا يحكمون في تلك النواحي ممن ظهروا على أنقاض الدولة السامانية وظلوا يمارسون سلطانهم حتى قدوم المغول . ومن هؤلاء : الأفراسيابة أو الخانية والایلکخانية وآل خاقان ، على اختلاف تعبير المؤرخين في ذلك ، وكانوا يحكمون كذلك في أقسام من تركستان وأجزاء من بلاد النهر ، وانتهى أمرهم بالخضوع للكرخانيين .

وبرغم أن تيكش شاه خوارزم وحفيد أنسر استطاع أن يقيم له دولة لا تقل في اتساعها عن بلاد السلاجقة

إلا أنه لم ينجح في دفع خطر كُرخان القره ختاي عنه فصالحه على جزية سنوية يدفعها له . وقد نصح أولاده من بعده أن يتجنبوا كل نزاع مع كرخان هذا وأن ينظروا إليه « كتراس قوى يقف في وجه عدو جبار » ويقصد بذلك المغول (حتى قيام الساعة) . إلا أنهم لم يأخذوا بهذه النصيحة فنتج عن حروبهم معه ومع خليفته كوجلوك خان أن تمزقت تلك الجبهة القوية التي كانت كفيلة بتعويق الزحف المغولي فيما بعد لسنين طويلة .

كذلك يتحدث الجويني في هذا الجزء عن حروب السلطان علاء الدين محمد خوارزمشاه - وتذكره بعض المصادر باسم قطب الدين كذلك - مع سلاطين الغور أصحاب غزنه . وكان زعيمهم شهاب الدين محمد الغوري ، بعد أن توغل في شمال الهند وأرسخ أقدام الحكومة الإسلامية هناك ، قد طمع في أراضي جاره الخوارزمي لكنه رد على أعقابه في عنف بالغ .

وفي هذا الفصل يذكر الجويني خلفاء السلطان الغوري بالهند من قواده ومواليه ، وهم الذين تعرف دولتهم في التاريخ باسم دولة المماليك ، وكانوا يحكمون في زمن متقارب مع دولة المماليك المصريين . وكان من بين سلاطينهم أميرة حازمة قوية هي السلطانة رضية التي عاصرت شجرة الدر المصرية .

كذلك يفرد الجويني في هذا فصلا عن خلاف سلاطين خوارزم مع خلفاء بغداد العباسيين ذلك الخلاف الذي بدأ بالنزاع بينهما على العراق العجمي . وبلغ العداء بينهما ذروته حين دخل السلطان الخوارزمي غزنه ، بعد هزيمة للسلطان الغوري ، فوجد في وثائقه ما يثبت تحريض الخليفة الناصر لدين الله أحمد العباسي له على قتاله - كما حرص عليه القره ختاي كذلك من قبل - فثارت ثائرتة لذلك وأعلن خلع الخليفة العباسي وتنصيب العالم علاء الدين الترمذي مكانه ، ثم زحف إلى بغداد ليقبضه بنفسه هناك لولا أن عوقته ثلوج الشتاء تلك السنة وظهور المغول عند حدوده من بعد ذلك .

وفي فصل آخذ يتحدث الجويني عن جلال الدين منكوبردى آخر سلاطين خوارزم ، وكان قد ذكر ، في الجزء الأول ، حربه مع جنكيز بالتفصيل ، تلك الحرب التي انتهت بفراره إلى المناطق الشمالية الغربية من الهند . ولم يكن من الطبيعي أن يرحب شمس الدين التمش سلطان الهند المملوكي بشاه خوارزم في بلاده . ففضلا عما يعلمه من أطاع أبيه في السابق بالاستيلاء على أملاك الغوريين ، فقد كان يدرك تمام الإدراك أن المغول لن يقعدوا عن طلبه أبداً مما يعرض الهند لأخطارهم المعروفة .

ولئن استطاع جلال الدين أن يغادر أرض الهند ويحتاج بعض ولايات إيران ويخضع الخليفة العباسي لسلطانه ويلزم الاسماعيليين فلاعهم إلا أن المغول ما زالوا به حتى هزموه آخر الأمر وقتلوه .

وما أورده الجويني عن جلال الدين وسلاطين خوارزم كان هو المصدر الذي استمد منه النسوي مادة كتابه في تاريخه المعروف بسيرة جلال الدين منكبرتي . ويختم الجويني هذا الجزء الثاني من كتابه بذكر أمراء المغول الذين حكموا في خراسان وأولهم جنتمور ومنهم أرغون وهو الذي ولي مؤرخنا هذا شئون ديوانه .

ويبدأ الجزء الثالث بالحديث عن سر قوتي بيكي وكانت أميرة نابهة على كفاية ممتازة وإمام مكين بالياسا المغولية . وقد استطاعت هذه السيدة أن تحسم النزاع الذي شب بين أمراء المغول إثر وفاة كيوك خان وتحمل القوم على البيعة لابنها منكوبردى . وقد أقامت هذه السيدة مدرسة كبيرة ببخارى ، أرادت بها أن تعبر عن عطفها على المسلمين برغم وثنيها .

وفرد المؤلف من بعد ذلك باباً طويلاً في ذكر جلوس هذا الخان المغولي يصف لنا فيه احتفال القوم بتنصيبه أميراً عليهم ، كما يشير كذلك إلى حرص هذا الأمير على التمسك بتقاليد المغول وآدابهم وتوخي

العدل في معاملة رعاياه حتى رفع عنهم الكثير من أموال الخراج . وكان من حسن صنيعه مع المسلمين أن عهد بحكومة تركستان وبلاد ما وراء النهر إلى مسعود بك بن محمود يلواج ، فأشاع الازدهار فيها من جديد .

ومما يذكر عن هذا الخان المغولي كذلك أنه كان يوقر شيوخ المسلمين توقيراً شديداً ويصلهم بالمسال والهبات .

وينتقل الجويني من بعد ذلك إلى تفصيل أخبار اجتياح هولاكو أخى منكو لإيران . فما إن تم لمنكو لإقرار الأمور في بلاده حتى وجه أخاه هذا في السنة الثانية من حكمه على رأس جيش قوى وبخطة محكمة عبر توران إلى إيران على أن يبدأ بالاستيلاء على قلاع الأسماعية وحصونهم وتخريبها واستئصال شأفة أصحابها جميعاً ثم يسير من بعد ذلك إلى العراق لإخضاع الخليفة العباسي بها والاستحواذ على بلاده .

هذا وكان هؤلاء الأسماعية قد سارعوا لمخطوبون ود جنكيز خان حين قدم بلاد ما وراء النهر ثم انقلبوا من بعد ذلك يؤيدون الناس على المغول ، وإن استعروا في الوقت نفسه ينكلون بأهل السنة ما وسعهم ذلك .

وأعظم قلاع الأسماعية كانت الموت التي استولى عليها زعيمهم حسن الصباح عام ٤٨٣ هـ فصارت منذ ذلك الوقت مقر زعامتهم . واستسلم ركن الدين خورشاه زعيم الأسماعية لهولاكو آخر شوال من عام ٦٥٤ هـ بعد أن خربت أغلب قلاعهم وأراضيهم .

ومن قلعة الموت خرج نصير الدين الطوسي فقصده وبعض رفاقه معسكر الغازي المغولي الذي رحب بهم بعد أن أيقن من صدق نواياهم نحوه . وبلغ من اعتزاز هولاكو بالطوسي أن أقام له مرصده المشهور بمراغه .

وكان لسقوط حصون الأسماعية واندحارهم

صدي سعيداً كبيراً بين المسلمين لما كانوا يشيعونه بينهم من الرعب والفرع وينشرونه من المفاصد .

وأذن هولاكو لمؤرخنا الجويني - وكان في صحبته موقفاً من قبل الأمير أرغون - بالدخول إلى مكتبة الأسماعية في الموت ، وأن يحتفظ لنفسه بقدر مما بها من كتب العقيدة وآلات النجوم والرصد . وكان مما وجده بتلك الخزانة كتاب « سركدشت سيدنا » وهو في سيرة الصباح ودعوته .

ويتناول الجويني في الفصل التالي لذلك مذاهب الباطنية الأسماعية وأحوالهم ، فيذكر أنه بعد أيام الخلفاء الراشدين ظهرت جماعة تتظاهر بالإسلام ولكنها تتعصب للمجوسية في الباطن فأخذوا ينشرون الضلال في الناس بأن لظاهر الشريعة باطناً يخفى على أكثر الناس ، حتى ظهر الكيسانية أتباع محمد بن الحنفية فأنضموا إليهم . ويسوق الكلام من بعد ذلك عن أتباع إسماعيل بن جعفر الصادق ويعالج فكرة المهديّة والستر والنص الخاص بالإمام عندهم ، كما يذكر القرامطة ويتحدث عن قيام الدعوة الفاطمية بالمغرب وعن خلفائهم ودولتهم بمصر حتى قضاء صلاح الدين الأيوبي عليهم .

ويوقف الجويني من بعد ذلك باباً بأكمله على ذكر الصباح ودعوة الأسماعية النزارية ، ويعتمد في ذلك على كتابه « سركدشت سيدنا » الذي عثر عليه في الموت . فيذكر لنا رحلة الصباح إلى مصر - وكانت هرباً من وجه نظام الملك الوزير السلجوقي القوي عدو الباطنية وفاضح أبائهم - ثم عودته إلى كوهستان بخراسان داعياً للنزارية واتخاذهم لآلوت مقرأ له بعد استيلائه على كثير من القلاع والحصون هناك . وبعد أن يعرض الجويني علينا تعاليم الصباح ، يندد بنشاط فدائيتهم وجنوحهم إلى اغتيال مخالفيهم ، وكان أول ضحاياهم هو الوزير القدير نظام الملك . ثم يسرد علينا

من بعد ذلك أخبار خلفاء الصباح في الموت إلى أن
خرب هولاءكو ديارهم كلها . ويختم حديثه عن هؤلاء
الباطنية بشكر الله على خلاص المسلمين منهم . « فن كان
على وفاق معهم من الناس أيامهم إنما كان ذلك بدافع
الخوف منهم ، أما من كان يعاديهم فقد كان يعيش
في رعب دائم منهم وخوف مقيم » .

وفي آخر هذا الجزء الثالث رسالة صغيرة تنسب
لنصير الدين الطوسي في واقعة فتح بغداد . ويذكر
العلامة القزويني أنه وجدها ضمن ثلاث مخطوطات من
بين اثني عشر مخطوطاً رجع إليها في تحقيق هذا
الكتاب .

وليس بين أيدينا ما يدل على إلحاق الجويني بنفسه
هذه الرسالة بكتابه . وما يثير تساؤلنا هنا فقط هو
سكوته عن تسجيل أخبار هذه الواقعة بكتابه وقد كان
يصاحب هولاءكو فيها . وقد كان الجويني على كل
حال من بين غير الراضين عن مقتل الخليفة العباسي ،
مخلاف الطوسي الشيعي عدو الخليفة وريبب الاسماعيلية
في السابق . والمعروف كذلك أن الجويني كان يقرب
إليه أجباء الخليفة ومنهم الشاعر الكبير سعدى الشيرازي
الذي رثى المستعصم بقصيدتين بليغتين إحداهما بالعربية
والأخرى بالفارسية . كما بذل كذلك جهوداً كبيرة
في تعمير بغداد وراحة أهلها حين ولي حكومتها .

النموذج الأول :

بيان القواعد التي رسمها جنكيز بعد
خروجه للغزو ، والياسا التي أمر بوضعها .

لما كان الحق تعالى قد ميز جنكيز خان على سائر
أقرانه في العقل والحكمة ، وجباه دون ملوك الدنيا
باليقظة والسلطان حتى كان هو نفسه يعرف بالبدنية
عادات جبابرة الأكاسرة المشهورين ورسوم الفراعنة
والقيصرية وتقاليدهم المدونة دون ما حاجة به إلى مطالعة
أخبارهم وتقصى آثارهم ، فكان تدبيره لشئون البلاد

التي فتحها ، وخططه في القضاء على أعدائه ، ورفع
درجات أتباعه - كانت هذه كلها - من وحى خاطره
وتصنيف ضميره . ولو كان قد قدر للإسكندر
(المقدوني) أن يعيش في عصره - وهو الولوع بكشف
الأسرار وحل المشكلات - لتعلم منه ما كان يصطنعه
من ضروب الحيل وليلة الذكاء في مواجهة الأمور ،
ولوقف عنده كذلك على أسرار فتح الحصون ،
ولإخضاعها . وأعظم دليل على ذلك أنه مع ما كان عليه
خصومه من الكثرة في العدد وما تهباً لأعدائه من القوة
والشوكة حتى كان كل واحد منهم بمفرده فغفور
وقته وكسرى زمانه ، فقد خرج إليهم مع قلة عدده
وانعدام عدده ففتح كافة الأصقاع من الشرق إلى
الغرب وسخرها له . أما كل من كان يتصدى لقتاله ،
فإنه : جرياً على حكم الياسا وقواعدها التي كان
يلتزمها ، كان يقضى القضاء التام عليه وعلى كل أتباعه
وأولاده وأشباعه وأجناده ويشيع الخراب الشامل في
كل بلاده .

والحديث المنقول عن الأخبار الربانية (القدسية)
« أولئك هم فرسانى بهم أنقم ممن عصاني » ، يقصده ،
بلا أدنى شك أو شبهة ، جماعة فرسان جنكيز خان
هؤلاء وقومه .

ولقد كانت الدنيا حتى ذلك الوقت تموج بالخلق .
وكان الملوك والأشراف في كافة النواحي قد بلغوا
أقصى درجات غرور الكبرياء وبطر العظمة والخيلاء .
على أن الله تعالى (وهو القائل في حق نفسه) « العظمة
لإزاري والكبرياء ردائي » بحكم سابق وعده : جعل
لجنكيز قوة البطش وغلبة التسلط « إن بطش ربك
لشديد » . وحين عمدت أكثر الأمصار وأغلب الأقطار
إلى حربه ورفضت الاستسلام له : إذ أبطرها ما كان
لها من الثروة والعز والرفعة حتى أعرضت عن الدخول
في طاعته - خاصة بلاد الإسلام من حدود بلاد الترك
حتى أقصى الشام - فإن كل ملك أو صاحب ناحية

يراه من كلام المتوكلين ، فقد قال الله تعالى : « ومن يتوكل على الله فهو حسبه » . فلا جرم إذن أن تحقق له كل ما كان يضره ويبتغيه .

ولما كان جنكيز غير معتنق لأى دين أو تابع لأى ملة ، فقد كان لذلك بعيداً عن التعصب ، لا يرجح ملة على أخرى أو يفضلها على غيرها . وكان يحيط علماء كل طائفة وزهادها بالإعزاز والتبجيل ويرى فى ذلك الوسيلة إلى الله . فكما كان ينظر إلى المسلمين بالتوقير ، فكذلك كان يفعل مع النصارى وعبدة الأوثان . واختار أولاده وأحفاده من بعده من العقائد كل على هواه ، فمنهم من دخل فى الإسلام ومنهم من اعتنق النصرانية ، ومنهم من اختار عبادة الأوثان ، ومنهم من بقى على معتقد آبائه وأجداده القديم لا يميل إلى غيرها أبداً . وهذه الطائفة الأخيرة هى أقلهم . وبدخلهم فى المذاهب الأخرى بعد أكثرهم عن إظهار روح التعصب مع غيرهم .

فى هذا الشأن تجد الياسا الجنكيزية وفيها جميع الطوائف سواء لا تعدل عن ذلك إلى الإقرار بقيام الفروق بينها أبداً .

ومما تحويه الياسا من العادات الحميدة كذلك . إنكار الألقاب الكثيرة هى ومظاهر التكلف التى كان يجرى الملوك عليها . فهم يخلصون كل من يجلس على العرش منهم بلقب خان أو قآن ولا يزدون على ذلك . أما أولاده وإخوته الآخرون فيدعون كل واحد منهم بالاسم الذى يعرف به منذ مولده . يلتزمون ذلك فى حضوره وفى غيابه على السواء . ويذكرون أسماءهم فى المنشورات المكتوبة مجردة كذلك ، إذ لا فرق عندهم فى ذلك بين سلطان وعامى . وهم يقصدون فى تحريراتهم إلى الموضوع الذى يهدفون إلى الكتابة فيه رأساً لا يلتفتون فى ذلك إلى الألقاب وعبارات التفخيم والتعظيم .

أو أمين مدينة كان يقف فى وجهه كان يقضى القضاء التام على أهله وأتباعه القريب منهم والغريب حتى لم يكن يبقى من كل ألف شخص على أكثر من مائة ، دون مبالغة . ومصادق هذه الدعوى يؤيده ما صار إليه حال المدن التى كانت قائمة إذ ذاك .

وعلى وفق رأى جنكيز ومقتضى مراده فقد وضع قانون لكل عمل ، ودستور لكل مصلحة ، وحدود لكل جرم . ولما لم يكن لأقوام التتار خط فقد أمر جنكيز أن يقوم الأويغور بتعليم أبناء المغول الكتابة . وهؤلاء الأيغور هم الذين اضطلعوا كذلك بتسجيل هذه القوانين (الياسا) والأحكام فى الطواير ، وهم يعرفونها باسم كتاب الياسا الجامع . وكان أبناء الملوك يحتفظون فى خزائنهم بنسخة منها . فحين يجلس ملك جديد منهم على العرش ، أو يقوم الملك بتعبئة جيشه للحرب ، أو يجتمع أبناء الملك للنظر فى مصلحة الدولة وتدبير شئونها ، فإنهم يحضرون هذه الطواير ويننون قراراتهم فى ذلك بنص ما ورد فيها ، ويعبثون جيوشهم ويهاجمون المدن والبلدان ويخربونها على الرسوم التى تنص عليها .

وقد عمد جنكيز أول عهده ، حين انطوت قبائل المغول تحت لوائه ، إلى القضاء على الرسوم الذميمة التى كانت تشيع فى تلك الطوائف وإحلال العادات الحميدة التى ترفضها العقول محلها . ومن هذه الأحكام كثير يوافق الشريعة (السمحاء) .

ولم يكن جنكيز فى إنذاراته . التى يبعث بها إلى مختلف الأطراف يدعو فيها أصحابها إلى الاستسلام ، يجرى على رسم الجبابة حين كانوا يتهددون غيرهم بكثرة عددهم وقوة شوكتهم وما عندهم من العدة والعتاد ، أو يعمدون إلى تخويف عدوهم والتشديد عليه وإنما كان كل ما يفعله فى ذلك هو دعوته القبائل للانقياد له سلباً ، فإن لم يفعلوا « فإن ما تقدر عليه هو مقدور الله القديم وبعلمه » . ومن يتدبر فى هذا المعنى

ويهتم المغول اهتماماً فائقاً بالرياضة الصيد . وموجب قول القائل إن « صيد الوحوش يناسب أمير الجيوش » كان من واجبات أرباب السلاح وأصحاب الكفاح عندهم تدريب الجند على ممارسة هذه الرياضة تدريباً دقيقاً . حتى إذا ما خرج الصيادون منهم للصيد كانوا عارفين بطرائقه ونظام صفوفهم فيه بحسب عددهم من حيث القلة أو الكثرة . وهم حين يعزمون على الخروج إليه يسبقهم نفر منهم للاستطلاع .

وعلى الجند أوقات السلم أن يحرصوا دوماً على ممارسة تلك الرياضة . وعلى قادتهم أن يحرصوا عليها والغاية من ذلك ليست الصيد لذاته ، وإنما هي أن يمارس الجند الرياضة ويدوموا التدريب على الرمي بالسهم ويعتادوا تحمل المشاق .

وحين يعزم الخان على الخروج إلى الصيد - وأوان ذلك عادة هو أول دخول فصل الشتاء - تصدر الأوامر للجند المرباط عند مضارب الخان بالإعداد لذلك . فينطلق بضع عشرات منهم يعدوا مواضع الصيد ويجهزوا آلاته من أسلحة وغيرها ، ويعينوا مواضع الصفوف سواء في القلب أو في الميمنة والميسرة . وهم يسلمون زمام القيادة إلى الأمراء الكبار الذين يخرجون معهم ، وفي صحبتهم زوجاتهم وسرايهم وما معهم يحتاجونه من المأكل والشراب .

وهم يضربون حلقة الصيد لمدة شهر أو شهرين أو ثلاثة ، ويطاردون الصيد داخلها في تودة وهودة حريصين كل الحرص على ألا يفلت منه شيئاً . وإذا وقع شيء من ذلك ، ولو بالمصادفة ، تحروا الدقة الشديدة لمعرفة السبب والكشف عن علته . وهناك يأمر الأمراء بضرب الخطي ألف عصاة أو مائة أو عشرة ، بل إنهم كثيراً ما يأمرسون بقتله ، وكذلك يفعلون إذا ما لاحظوا اضطراباً في بعض الصفوف - ويعرف الواحد منها باسم « نركه » - أو تقدم بعض

أفراده عما هو مرسوم لهم أو تأخرهم عنه ، فيبالغون في تأديبهم دون تراخ أو إهمال .

ويمضي القوم شهرين أو ثلاثة على هذا المنوال يسوقون أمامهم قطعان الخراف طلباً للصيد ليل نهار ، ويتوالى تمجير رسلهم إلى الخان يعلنون له عن ولائهم له وينبئونه بالصيد وأحواله ويعلمونه بمقداره قل أو كثر ، ما سقط منه وما أفلت .

وحين تضيق الحلقة من بعد ذلك حتى تبلغ فرسخين أو ثلاثة فراسخ في محيطها ، يصلون عند ذلك بين أقسامها بالحبال وينشرون عليها اللباد ويصطف حولها الجند كتفاً إلى كتف ، وقد توسطها صفوف الوحوش تزجر وأنواع السباع تزأر ، وكأنه وعد الحق في قوله تعالى « وإذا الوحوش حشرت » ، فترى الأسود وقد انتلفت مع حمر الوحش ، والضبياع وقد أنست إلى أبناء آوى والذئاب وقد صادقت الأرناب .

حتى إذا ما استحسنت حلقاتها فلم يعد لأوابد الوحوش مجال تسرح فيه ، انطلق الخان يطاردها وسط الحلقة في نفر من خاصته ، فيرمونها بسهامهم مقدار ساعة صائدين . فإذا ما ملوا ذلك صعدوا إلى مرتفع بالحلقة فنزلوا فيه ، فيشاهدون منه أبناء الخان وهم يمارسون الصيد بدورهم . ويأتي من بعدهم - على الترتيب - صغار أبناء الخان ثم الأمراء ثم عامة الناس .

ويستمر الحال عدة أيام على هذا المنوال . حتى إذا لم يبق من الصيد شيء اللهم إلا حيوان واحد هنا واثان هناك ما بين مجروح وهزيل متقدم في السن أو وليد ، تقدم القوم إلى الخان ضارعين يدعون له ويتشفعون عنده للإبقاء على ما بقي من الحيوان ، ثم يسوقونها من بعد ذلك إلى أقرب مكان يتوفر فيه الماء والعلف . ويحسون من بعد ذلك ما صادوه ، فإذا تعذر عليهم حصر أنواعها وإحكام عددها لكثرتها اقتصروا منها على السباع وحمر الوحش فأحصوها .

ذكر استخلاص بخارى

هى فى البلاد الشرقية (أى من أراضي الدولة الإسلامية) قبة الإسلام ، وبين تلك النواحي بمثابة مدينة السلام . سوادها يضيئ ببياض نور العلماء والفقهاء وأطرافها تزدان بطرف المعالي . وهى منذ القدم مجمع تحارير كل علماء الأديان فى كل قرن وفق دين كل عصر .

اسمها مشتق من لفظة « بخار » وهى بلغة المغان (رجال الزرادشتية) مجمع العلم . وهذا اللفظ فى لغة الوثنيين من الأويغور وختاى قريب من هذا المعنى كذلك ، إذ يعرفون به معابدهم التى تضم أوثانهم . وكانت هذه المدينة تعرف قديماً باسم « جمكنت » .

وحين فرغ جنكيز من تهيئة جيشه وتجهيزه سار حتى بلغ بلاد السلطان (علاء الدين محمد شاه خوارزم) ومن ثم سار أبناءه الكبار وبصحبتهم صغار الأمراء ومعهم الجند الكثيف ووجههم إلى كل صوب ، وبدأ هو نفسه بالزحف إلى بخارى وفى رفقة من أبنائه الكبار ابنه تولى .

(ثم يورد المؤلف من بعد ذلك تفصيل المعارك التى خاضها جنكيز وهو فى طريقه إلى تلك المدينة) .

وفى أوائل المحرم من سنة سبع وعشرين وستائة بلغ « جنكيز خان » تلك المدينة وأمر بالنزول بباب حصنها : وأقام معسكره فى السهل الواقع أمام ذلك الحصن .

وما لبث جنده أن أخذ يتوافد عليه ، جموعه تزيد على جموع النمل والجراد حتى لا يدركه حصر أو يحصيه عد . وكانت أفواجه تتابع متدفقة وكأنها أمواج البحر المحيط ، ورابطت جميعها حول المدينة : وكان بداخل الحصن عشرون ألفاً من المدافعين عليهم كوك خان . وهو مغولى الأصل ، على ما يقال ،

كان قد هرب من خدمة جنكيز والتحق بخدمة السلطان ، والعهد على الراوى : وكان هذا سبباً فى إعلاء شأنه (أى بخوارزم) .

وبرز من حصن المدينة عند الغروب من الأمراء : حميد بور وسونج خان وكشلى خان ومعهم أغلب جندهم . فما إن بلغوا فى انطلاقهم هذه شاطئ جيحون حتى سقط عليهم الحرس مع رجال الطليعة من المغول فأفنؤهم عن آخرهم .

إذا لم يكن يغنى الفرار من الردى

على حالة فالصبر أولى وأحزم

وعند غروب اليوم التالى ، وقد انعكست أشعة الشمس على الوادى فبدأ وكأنه طست ملىء بالدماء ، فتح باب الحصن وأغلق باب المقاومة ، وقدم أئمة بخارى وأعيانها على جنكيز خان .

ونفذ جنكيز من الحصن إلى المدينة فدخلها وقصد مسجدها الجامع . وفيه توقف عند المقصورة ، وقد ترجل ابنه تولى . ثم قصد المنبر ، وقد ظن أن البناء هو قصر السلطان ، حتى أوضح له الناس بأنه هو بيت الرحمن .

هنالك نزل جنكيز عن فرسه وارتقى درجتين أو ثلاث من درج المنبر ليأمر رجاله عند ذلك بأن يطعموا خيولهم إذ لا يوجد بالوادى علف لهم . فانطلقوا عندئذ إلى أنبار المدينة فأخرجوا ما بها من الغلال ، وحملوا صناديق الكتاب الكريم إلى صحن المسجد : فانتزعوا ما بها من المصاحف ومزقوها وداسوها بأقدامهم ، واتخذوا من الصناديق نفسها مذادود لخيولهم . وطفقوا من بعد ذلك يديرون كوؤوس الشراب فيما بينهم وقد جلبوا القيان من المدينة ليرفنهن عنهم بالرقص والغناء ، ثم انطلقوا بدورهم يرددون أناشيدهم القومية بعد أن عهدوا إلى الشيوخ والأعيان والعلماء بدواهم وألزمهم بتعهدا فامتثلوا لأوامرهم صاغرين .

ولم يمض القوم في المكان إلا ساعات معدودات غادره جنكيز من بعدها مع خاصته وتبعه في ذلك رجاله - وفيه اختلطت أوراق المصاحف بالقاذورات بعد أن وطأها الأقدام . وهال الأمر الإمام جلال الدين ابن الحسن الرندي مقدم سادات ما وراء النهر وكان ممن يشار إليه بالبنان في الزهد والورع . وحين التفت إلى الإمام العالم ركن الدين إمام زاده ، وكان من أفاضل العلماء ، ندى الله ثراهما ، فقال له « ما هذا الذي أرى يا مولانا ، ترى أنا في يقظة أم في منام يا رباه » أشار إليه إمام زاده بالتزام الصمت تلقاء غضب الله الذي حل بهم حيث لا يجدى الكلام نفعاً .

وحين خرج جنكيز إلى ظاهر المدينة ذهب إلى مصلى العيد وصعد المنبر حيث السكان كانوا قد جمعوا له . وسأل عن أعيانهم فبرز له من بينهم مائتان وثمانون منهم مائة وتسعون من أهل المدينة نفسها ، أما التسعون الباقون فكانوا من غرباء التجار الوافدين إليها .

هنالك التفت جنكيز إليهم وأخذ يندد تنديداً شديداً بالسلطان محمد (شاه خوارزم) وما ارتكبه من الغدر ليقول لهم من بعد ذلك : « اعلموا أنكم قد اقترفتُم كبائر الإثم الكثير وأن وزرها إنما يقع على أمرائكم ، وإذا سألتوني عنم أكون أنا الذي أخاطبكم فاعلموا أني سوط الله الذي بعث بي إليكم لأنزل بكم عذابه » .

وحين فرغ من كلامه على هذا النمط نصح القوم بأن يخرجوا إليه ما يكونوا قد أخفوه من الأموال في باطن الأرض ، « أما ما عداها مما هو ظاهر فأمره معلوم » .

ثم سأل من بعد ذلك عن أمنائهم والقوامين على شئون حكومتهم من معتمديهم ، فأفصى إليه كل واحد منهم بمهام منصبه . ومن ثم خصص لهم حرساً من المغول والترك حتى لا يتعرض لهم بالسوء أحد من الجنود .

وأخذوا من بعد ذلك يجمعون الأموال من المعتمدين ، يقبلون منهم ما يقدمونه لا يستزيدوهم أو يحملوهم ما لا يطيقون . وكان الحراس يأتون كذلك كل صباح عند طلوع الشمس بجماعة الأعيان إلى مقام خان العالم .

وأمر جنكيز من بعد ذلك بإخراج جند السلطان من المدينة وقلعها الداخلية . وكان هذا الأمر مما يتعذر على الأهليين تنفيذه .

هذا وكان هؤلاء الجند بدورهم قد عمدوا في سبيل الدفاع عن أنفسهم إلى استخدام كل ما يستطيعونه من أساليب القتال والغارات الليلية . حتى أمر جنكيز بإشعال النار في كل أبنية المدينة وكان أغلبها من الخشب . فلم يمض بذلك إلا أيام قليلة حتى احترقت كلها إلا المسجد الجامع وبعض القصور التي بنيت بالطوب .

وسبق سكان بخارى أنفسهم قهراً لاقتحام القلعة . واشتعل تنور الحرب من الجانبين . فن خرج القلعة كانت الحائيق تطلق ، وعديد السهام والنشاب والحجارة تتطاير نحو أهدافها . أما داخلها فقد كان يخرج منه العرادت وقذائف قوارير النفط يزيد اشتعالها في الخارج ما تقع عليه من علف ووقود ويتطاير من لهبها شرر يملأ الجو .

وظل القتال يجري على هذا النحو لعدة أيام كان رجال القلعة يخرجون فيها كذلك في حملات متتابعة لنزال عدوهم . ونخص بالذكر منهم كوك خان ، وكان في شجاعة الأسود . وقد قاد حملات كثيرة قتل فيها عديداً من جند العدو وأرغم كثيرين آخرين منهم على الفرار ، حتى غلب على أمره نهاية الشوط . وقد شهد الخلق والخلائق هؤلاء جميعاً بالبطولة والإقدام . وكان الخندق المحيط بالقلعة قد امتلأ بحث الرجال الدواب .

الشبان والكهول الأشداء من بينهم فضموهم إلى صفوف
الجنود الذي عبي لفتح سمرقند ودبوسيه ، وسيروهم
معهم إلى هناك .

وتفرق سكان بخارى من بعد ذلك في الأرض ،
بسبب ما نزل بهم من الخراب ، تفرق بنات النعش في
السماء ، وبهذا صارت هذه الحاضرة خراباً في خراب .
وقدم أحد البخاريين إلى خراسان . وكان قد
استطاع الهرب من هناك على أثر هذه الواقعة ، فحين
سأله عما نزل بتلك المدينة أجابهم (بهذا البيت الفارسي
المشهور) :

قدموا فخرّبوا وأحرقوا

وقتلوا ونهبوا ثم رحلوا

وقد اتفق الأكابر بعد أن سمعوا منه ذلك على أن
الفارسية لا تعرف ما هو دون هذا القول في إنجازها مع
بلاغته . وكل ما هو مسطور في هذا السفر لإجماله
ونخلاصته في هذا الكلام القليل الذي أفصح به هذا
البخاري عن حال بلده .

ودفع المغول برجال الطليعة ومعهم البخاريون إلى
اقتحام المتاريس آخر الأمر ، ثم أشعلوا النيران في
القلعة نفسها ، حتى استسلم لهم من كان بها من الأمراء
والقادة والأعيان وهم صفوة أهل الزمان وخيرة رجال
السلطان فأبیدوا عن بكرة أبيهم :

الدهر يلعب بالورى لعب الصوالج بالكره
أو لعب ريج عاصف فاعلم بكف من ذره
الدهر قناص وما آل لإنسان إلا قنبره
ولم يفلت من القتل كذلك أحد من رماة القنقلين
بأعلى السور ، ومعهم أكثر من ثلاثين ألف من رجال
الحامية أوردوا جميعاً مورد الردى . كما حمل المغول
معهم صغار الأولاد وأولاد الكبار ونساء على جبال
باهر وقد مليح .

وبعد أن تم للغزاة تطهير المدينة والقلعة من الأبطال
وهدم الأسوار والمتاريس حتى سووها بالأرض ،
ساقوا أمامهم كل أهل المدينة ، رجالاً ونساء ، إلى
صحراء مصلى العيد ، وقد أعفوه من القتل واختاروا

ج. ط. م. ش.
ع. ا. ق. م. ش.

التمهيد لعلم النفس الاجتماعي لوليم مكدوجال

بمقام
الدكتورة منيرة صامى

فيها من دوافع ، وفي الوقت نفسه يعالج دوافع السلوك
الإنسانى بطريقة منهجية دقيقة ذات صلة بالحياة الواقعية
فيقدم بذلك أساساً سيكولوجياً متيناً تبنى عليه العلوم
الاجتماعية الأخرى بناءها .

ولا تقتصر أهمية هذا الكتاب على تمهيده لعلم
النفس الاجتماعى ، ولا على أنه أول محاولة تضع علم
النفس فى خدمة العلوم الاجتماعية الأخرى ، لا تقتصر
أهمية هذا الكتاب على ذلك فحسب وإنما تتمثل بقوة
فى عرضه لمذهب من المذاهب الهامة فى تاريخ علم
النفس وهو المذهب الغرضى الذى تزعم مكدوجال
الدعوة إليه ، والذى يرى أن الأغراض أهم ما يعين
السلوك النفسى وأهم ما يميزه عن السلوك الفيزيقي . وقد
غابت أهمية هذا المذهب فى كتاب مكدوجال عن عيون
النقاد بعد دراستهم للطبعات الأولى منه ، مما حدا
بمكدوجال إلى إضافة فصول جديدة إلى الكتاب ،
يؤكد فيها أهمية هذا المذهب ، ويعرض فيها آراءه بشئ
أكثر من التحليل والتفصيل . وسوف نلخص هذه
الفصول الإضافية كما وردت فى الطبعة الخامسة
والعشرين التى صدرت سنة ١٩٤٣ ، وكانت الطبعة
الأولى منه قد صدرت سنة ١٩٠٨ .

قبل ظهور هذا الكتاب ، كان الجو السيكلوجى
السائد يؤثر فيه تياران . التيار الأول التحليل النفسى
وما انغمس فيه من سيكلوجية الأعماق ، وما قام عليه
من علم نفس مرضى . والتيار الثانى علم النفس التجريبي
المعملى ، وقد انشغل بدراسة العمليات العقلية والإحساس
والذاكرة . ولم يخدم التيار الأول الناس عموماً فى حياتهم
الاجتماعية ، ولم يتناول التيار الثانى دراسة الدوافع
الإنسانية التى تهتم سائر العلوم الاجتماعية ، مما دفع بهذه
العلوم إلى أن يضع كل منها علم نفس خاص به ، يبنى
أحكامه على أساسه ، فجاءت محاولاتها مرتجلة بعيدة
عن دقة التخصص المطلوبة .

ووقف مكدوجال بين هذين التيارين ، يرى أن
علم نفس يفسر حياة الجماعات وينظمها أولى بالاهتمام
من علم نفس مرضى لا نعم فائدته إلا قلة قليلة من الناس
ويرى أن دراسة دوافع السلوك الإنسانى ، ودورها فى
حياة المجتمعات ، أولى من دراسة العمليات العقلية
والحركية . وتمخض موقفه هذا عن الكتاب الذى
نقدمه اليوم والذى جاء ليخدم الغرضين معاً : يمهّد
لعلم نفس اجتماعى يدرس سيكلوجية الجماعات وما يتحكم

المؤلف : حياته ومؤلفاته

ولد وليم مكيدوجال في لانكشير بإنجلترا في يونيو سنة ١٨٧١ وتلقى دراسته العليا في منشستر من سنة ١٨٨٧ إلى سنة ١٨٩٠ ، ثم انتقل إلى كمبرج وأكمل دراسته فيها من سنة ١٨٩٠ إلى سنة ١٨٩٤ . وعين عضواً في بعثة كمبرج الأنثروبولوجية إلى مضيق توريس Torres Straits بين أستراليا وغينيا الجديدة . وهناك زاد اهتمامه بالدراسات الأنثروبولوجية ثم عاد إلى إنجلترا ، وكان قد حصل على شهادة في الطب من جامعة كمبرج ، فعين محاضراً لعلم النفس التجريبي في الكلية الجامعية بلندن . وكون معملات تجريبياً يجرى فيه تجاربه في هذه الكلية ، كما اهتم بتكوين معمل مثله في جامعة أكسفورد حيث عين قارئاً في الفلسفة العقلية بعد ذلك ، ومكث بها من سنة ١٩٠٤ إلى سنة ١٩٢٠ . وفي هذه السنة دعته جامعة هارفرد في الولايات المتحدة الأمريكية ليكون أستاذاً لعلم النفس بها . كما دعته بعد ذلك جامعة « ديوك » في ولاية كارولينا الشمالية ليكون أستاذاً لعلم النفس ثم رئيساً لقسم علم النفس بها . ولمكيدوجال إنتاج ضخم من الكتب والبحوث والمقالات ، نذكر أهمها فيما يلي :

الكتب :

- ١ - علم النفس الفسيولوجي Physiological Psychology وصدر سنة ١٩٠٥ .
- ٢ - الجسم والعقل Body and Mind وصدر سنة ١٩١١ .
- ٣ - علم النفس : دراسة السلوك Psychology : The Study of Behavior وصدر سنة ١٩١٢ .
- ٤ - العقل الجماعي The Group Mind وصدر سنة ١٩٢٠ في لندن وفي نيويورك .
- ٥ - الأمة بين الازدهار والانحيار National Welfare and Decay وصدر سنة ١٩٢١ .

٦ - موجز في علم النفس Outline of Psychology وصدر سنة ١٩٢٣ .

٧ - الأخلاق وبعض مشكلات العالم الحديث Ethics and Some Modern World Problems وصدر سنة ١٩٢٤ .

٨ - الأمة الأمريكية ، مشكلاتها وعلم النفس فيها The American Nation ; its Problems and Psychology وصدر سنة ١٩٢٦ .

وكل هذه الكتب تخدم ميدان علم النفس الاجتماعي وله كتب أخرى في الأمراض النفسية والطب النفسي ، وفي تطور العقل وطاقات الإنسان . هذه الكتب هي :

١ - موجز في علم نفس الشواذ Outline of Abnormal Psychology وصدر سنة ١٩٢٦ .

٢ - التطور العقلي Mental Evolution وصدر سنة ١٩٢٦ .

٣ - طاقات الإنسان The Energies of Man وصدر سنة ١٩٣٣ .

هذا فيما عدا كتب اشترك فيها مع آخرين مثل :

١ - السمع والشم والذوق والإحساسات الجلدية Hearing, Smell, Taste, Cutaneous Sensations etc. بالاشتراك مع C. S. Myers ، وقد صدر سنة ١٩٠٣ .

٢ - قبائل الكفار في بورنيو The Pagan Tribes of Borneo بالاشتراك مع C. Hose وصدر سنة ١٩١٢ .

البحوث :

لمكيدوجال مجموعة كبيرة من البحوث التجريبية في الإدراك الحسي وكذلك في الانتباه ، وقد نشرت جميعها في المجلات العلمية مثل مجلة الذهن Brain ومجلة العقل Mind ومجلة المراجعات السيكولوجية Psychological Review ومجلة علم النفس البريطانية British Journal of Psychology

المقالات :

كتب مكدوجال مقالات كثيرة تشرح مذهبه وتعبر عنه مثل :

١ - مقالة إناس أم آلات Men or Robots

في كتاب علم النفس سنة ١٩٢٥ .

٢ - مقالة الانفعال والعاطفة متميزين

Emotion and Feeling Distinguished

وهي فصل من موسوعة وتنبرج في العاطفة

والانفعال . صدرت سنة ١٩٢٨ .

٣ - مقالة علم النفس الهورمي في كتاب علم النفس

سنة ١٩٣٠ .

ولمكدوجال غير ذلك من المقالات والفصول في

علم النفس الاجتماعي ، وعلم النفس المرضى وعلم النفس كدراسة جامعية ، وغير ذلك .

كتاب : تمهيد لعلم النفس الاجتماعي

An Introduction to Social Psychology

صدر سنة ١٩٠٨

يتناول الكاتب في فصل المقدمة من هذا الكتاب ما في علم النفس من نقائص جعلت العلوم الاجتماعية الأخرى مثل الأخلاق والفلسفة والاقتصاد لا تتخذة أساساً لها . وأول هذه النقائص أن قسم علم النفس الذي يهتم العلوم الاجتماعية ، وهو القسم الذي يعالج مصادر أفعال الإنسان والدوافع المنظمة للنشاط الجسمي والعقلي ، هذا القسم من علم النفس بقي على أكبر درجة من التخلف ، وما زال حتى وقت كتابة هذا الكتاب ، يسيطر عليه الغموض والفوضى والإبهام .

ومن أهم أسباب تأخر هذا القسم من علم النفس ، أن المفكرين حينما بدأوا يفكرون في الظاهرة الاجتماعية ، ركزوا تفكيرهم على المشكلات الراهنة وفسروها عن طريق الاستدلال من قواعد عامة . هذه القواعد العامة لم تكن إلا تصورات شائعة بين الناس ، نمت ببطء

خلال الأجيال ، ووضعت بصورة صريحة وإن تكن غير واضحة بواسطة اللاهوتيين والميتافيزيقيين . وحينما اعترف بالمنهج العلمي في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، استمر هؤلاء المفكرون في الظاهرة الاجتماعية يبحثون عن التفسيرات المختلفة لهذه الظاهرة ، مبتدئين بأصول ثانوية كانوا يحسبونها - خطأ - أصولاً أساسية . وبقوا على هذا الحال بدلاً من أن يسعوا إلى اكتشاف التكوين الأساسي للعقل البشري . وكان مما صرف المفكرين في ذلك الوقت عن البحث في تكوين العقل البشري ، انشغالهم في وضع قواعد عامة لهداية النشاط الإنساني في ميداني التشريع والأخلاق ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كانت هناك ثغرة كبيرة لا بد من ملئها ، ولم يكن لملأها إلا علم الحياة (البيولوجي) . فقد كان من الضروري أن ينشأ علم نفس مقارن تطوري ليكون أساساً لدراسة العقل البشري ، ومثل هذا الأساس لم يكن ليوجد قبل نظرية « دارون » وتفتح الأذهان لربط تطور الإنسان بتطور الحيوان فيما يختص بالنواحي الجسمية ، ثم بحث اتصال تطور الإنسان بالحيوان من الناحية العقلية .

كان من المنتظر للمشتغلين بعلم النفس بعد ذلك أن ينظروا نظرة أشمل لعلمهم ، وأن يدغموه كعلم ، ويثبتوا وجوده في ميدان العلوم الاجتماعية . لكن الواقع أنهم بقوا وشغلهم الشاغل بحث إدخال طريقة التأمل الباطني في المنهج العلمي التجريبي ، وإعادة النظر في الموضوعات التي سبق دراستها بهذه الطريقة التأملية . وقد ترتب على هذا الموقف للمفكرين في علم النفس نتائج وخيمة ، أدى إليها اقتباس أفكار مما كان يقده هؤلاء المفكرون حينذاك على أنه حقائق نفسية ، ثم بناء اتجاهات فكرية على أساس هذه الأفكار .

وإن في علم الأخلاق لمثلاً واضحاً في هذا الباب . فقد لعبت أفكار مضللة من النوع الذي ذكرناه ، دوراً رئيسياً في هذا العلم ، ووجهت كل مادة علم الأخلاق

في القرن التاسع عشر . وأول هذه الأفكار فكرة «السعادة النفسية»؛ تلك النظرية التي مؤداها أن موجبات السلوك الإنساني تنحصر في نوعين من الدوافع هما : طلب اللذة وتجنب الألم . وجنباً إلى جنب مع هذه الفكرة الزائفة ، قامت فكرة زائفة ثانية ، هي أن السعادة واللذة لفظتان مترادفتان . وقد اتخذت هاتان الفكرتان أساساً نفسياً للمذهب النفعي . وجعلت هذا المذهب ممقوتاً لدى كثير من المفكرين ، كما ساقنا هؤلاء المفكرين إلى الالتجاء لأفكار غامضة خفية مثل فكرة الحدس الأخلاقي أو الحاسة الأخلاقية . وكانت هذه الفكرة ثالث الأفكار الزائفة التي قامت عليها المذاهب الأخلاقية حينذاك .

وما يقال عن الأخلاق يمكن أن يقال عن العلوم الإجتماعية الأخرى ، مما يشهد على حاجة هذه العلوم كلها إلى نظرية صادقة عن الدوافع الإنسانية .

وبلخص «مكدوجال» في نهاية المقدمة الغرض الأساسي لعرضه تطور علم النفس وعلاقته بالعلوم الإجتماعية الأخرى ، فيشير إلى ضرورة التخلي عن التصور القاصر لعلم النفس والذي مؤداه أن هذا العلم هو علم الشعور ، وإلى ضرورة اقتناع علماء النفس بأن علمهم هو علم الدراسة الإيجابية للعقل من كل نواحيه ووظائفه ، أو أنه هو علم السلوك ، وهذا ما يفضل به مكدوجال .

ويختتم مكدوجال كلامه في هذا الموضوع بالتأكيد على ضرورة وضع أساس قوى لعلم النفس ، وبأن يكون هذا الأساس متمثلاً في دراسة نفسية فسيولوجية مقارنة ، تعتمد على الطريقة الموضوعية في ملاحظة سلوك مجموعات مختلفة من الناس والحيوان في ظروف مختلفة ، وأن تكون هذه الدراسة بمثابة تاريخ طبيعي للعقل ، يمدنا بالعناصر الأساسية لتكويننا العقلي الفطري .

وقد وضع «مكدوجال» هذا الكتاب ، كتاب «تمهيد لعلم النفس الإجتماعي» ليكون محاولة أولى لمثل هذه الدراسة . ويقع الكتاب في قسمين كبيرين : يتناول القسم الأول منه السمات العقلية ذات الأهمية البالغة لحياة الإنسان في المجتمع . ويتناول القسم الثاني عمل الميول الأولية للعقل البشري في حياة المجتمع .

القسم الأول السمات العقلية البالغة الأهمية لحياة الإنسان في المجتمع

يدرس المؤلف في أول فصل من الفصول الثمانية لهذا القسم من الكتاب ، طبيعة الغرائز ودورها في تكوين العقل البشري ويبدأ بعرض نظريته المعروفة التي مؤداها أن للعقل ميولاً فطرية هي الأسس الضرورية والقوى الدافعة لكل تفكير أو سلوك ، سواء كان فردياً أو جماعياً . وهي — أي الميول الفطرية — الأساس الذي ينشأ منه تدريجياً خلق الفرد وإرادته وطابع الأمة وعزيمتها . هذه الميول الأولية الفطرية تختلف في قوتها باختلاف الأجناس ، كما تختلف درجة قبولها أو رفضها باختلاف الظروف الإجتماعية في مختلف الثقافات لكنها مع ذلك موجودة وشائعة بين الناس في كل الأجناس وفي كل العصور .

الطبيعة البشرية قائمة على هذا الأساس الفطري الثابت في كل زمان وكل مكان ، والدليل على ذلك ممدنا به علم النفس المقارن . فن دراسات هذا العلم أمكن التأكد من أن هذه الميول الفطرية توجد بدرجات متفاوتة عند كل أفراد الجنس البشري ، كما توجد أو توجد بذورها عند معظم الحيوانات الراقية .

هذه الميول الهامة التي تمثل أساس الطابع البشري تنقسم إلى قسمين رئيسيين هما :

١ — الميول الخاصة أو الغرائز .

٢ - الميول العامة التي تنشأ من طبيعة العمليات العقلية عندما يصل العقل البشرى إلى درجة معينة من التعقيد في سلم التطور .

ويستعرض « مكدوجال » تاريخ كلمة « غريزة » وكيف ظلت فترة طويلة تستعمل استعمالاً مائعاً كاد يفقدها الصلاحية للاستعمال العلمي ، ثم كيف اتفق علماء النفس أخيراً (في وقت تأليف هذا الكتاب) على معنى واحد مستقر لها ، فاستعملوها لتدل على ميول فطرية معينة تظهر عند أفراد جنس معين ، ولا يمكن نزعها من التكوين النفسى لأنها عناصر فطرية موروثية . لكن على الرغم من اتفاق علماء النفس على معنى الغريزة ، تجددهم قد اختلفوا في تحديد دورها في حياة الإنسان في العصور المختلفة . فبعضهم يرى أن نمو الذكاء والقدرة على التفكير يضعف الجانب الغريزى في الإنسان ، وأننا في عصرنا الحاضر المتحضر لا نجد باقياً من غرائز الإنسان إلا قليلاً . أما البعض الآخر فيرى أن الذكاء مهماً وتطور لا يمكن أن يحل محل الغرائز ، لا عند الإنسان ولا عند الحيوانات الراقية . كل ما يحدث هو التحكم في عمل الغرائز وتعديل هذا العمل أما الفريق الثالث فيرى أن الإنسان يملك من الغرائز عدداً كبيراً بقدر ما يملك الحيوان ، وأن لهذه الغرائز مركز القيادة في تحديد سلوك الإنسان وعملياته العقلية . هذا رأى هو الذى ساد في ذلك الوقت (أيام تأليف هذا الكتاب) ، والذى أخذ به مكدوجال ووضع كتابه هذا ليدعمه وليساندته في الاعتراف بكل مجال الغرائز البشرية ووظائفها .

وبعد أن يستعرض مكدوجال السلوك الغريزى عند الحيوانات ، وهو السلوك الغريزى الخالص النقى في نظره ، يقرر أن الغريزة حتى في صورها الخالصة تكون نتيجة لعملية عقلية مميزة ، عملية لا يمكن أن توصف بأنها آلية فحسب ، لأنها عملية نفسية جسمية تشمل على تغيرات جسمية ونفسية معاً ، وأن شأنها شأن سائر

العمليات النفسية تتضمن ثلاثة جوانب هي : الجانب الإدراكى ، والجانب الوجدانى ، والجانب الزوعى . هذه الجوانب الثلاثة لا يمكن ملاحظتها ملاحظة

مباشرة لكننا نجد مبرراً لافتراض وجود كل منها . فما يبرر لنا وجود الجانب الإدراكى في هذه العملية النفسية ، أن التهييج العصبى يبدو وكأنه يعبر أجزاء من المخ من شأن تهييجها أن يؤدي إلى إحساسات وتغيرات في المحتوى الحسى للشعور . وأما ما يبرر لنا وجود الجانب الوجدانى ، فهو أن الكائن الحى يبدى أعراضاً تدل دلالة لا تخطئ على وجود وجدان وتهييج انفعالى . ولعل أوضح المبررات هو مبرر وجود الجانب الزوعى ذلك المبرر الذى يتمثل في السعى الدائب نحو الهدف الطبيعى للعملية .

وبناء على ما تقدم يعرف مكدوجال الغريزة بأنها اتجاه نفسى جسمى موروث أو فطرى ، يهيئ صاحبه لإدراك أشياء من نوع معين والانتباه إليها والشعور بتهييج وجدانى من نوع خاص ، ثم القيام بعمل له طابع معين ، أو على الأقل الشعور بدافع للقيام بمثل هذا العمل .

هذه الغرائز تحدد سلوك الحيوانات الدنيا تحديداً تاماً ، فيما عدا تعديل طفيف للغاية تدخله الخبرة على هذا السلوك . أما عند الحيوانات العليا فنجد تعديلاً أكبر يتم عن طريق التعلم من أجل التوافق مع الظروف البيئية الجديدة . فإذا وصلنا للإنسان نجد تعقيدات شاملة في السلوك الغريزى كان من شأنها أن تخفى التشابه بين الإنسان والحيوان في العمليات الغريزية زمنياً طويلاً . هذه التعقيدات عند الإنسان ذات أنواع أربعة رئيسية تبيينها في الظواهر التالية :

أولاً : تصبح الاستجابات الغريزية قادرة على أن تنشأ ليس فقط بواسطة إدراك الأشياء التى تثير الاتجاه الفطرى مباشرة ، وإنما تنشأ كذلك من التفكير

في مثل هذه الأشياء ، كما تنشأ من إدراك أشياء من نوع آخر ومن التفكير في هذه الأشياء الأخرى .

ثانياً : أن الحركات الجسمية التي تعبر عن الغريزة تتعدل وتتعدد لدرجة كبيرة .

ثالثاً : أن بضعة غرائز تثار الواحدة بعد الأخرى بسبب تعقد الأفكار التي تستحضر نشاط هذه الغرائز ، وترابط هذه الأفكار .

رابعاً : تنتظم الغرائز بدرجات متفاوتة حول موضوعات معينة أو أفكارا معينة ، وذلك بتوجيه من الميول .

ومما يلاحظ على العمليات الغريزية عند الإنسان ، أنها تكون قابلة للتعديل في نواحيها الإدراكية والزوعية ، أما المرحلة الوجدانية فتبقى بلا تغيير ، وتعين نوع الانفعالات التي تسود الشعور ، كما تعين التغيرات الحشوية التي تميز بهج الغريزة .

ليست هذه الدوافع الغريزية هي كل ما يثير السلوك البشري من قوى ، وإنما هناك العادات المكتسبة في التفكير وفي العمل . هذه العادات تنشأ لحد ما من الغرائز . فالغريزة تثير سلوكاً معيناً ، والسلوك إذا تكرر أصبح عادة ، وهذه العادة تقوى بالتكرار ، وتصبح دافعاً قوياً للسلوك . لكنها مهما قويت لا تصل في قوتها إلى درجة الدافع الغريزي . إنها مشتقة منه وثنائية بالنسبة إليه .

أما فيما يختص باللذة والألم ، فيقول « مكدوجال » إنهما ليسا في ذاتهما من دوافع السلوك ، لكنهما يوثران على العمليات الغريزية ، فتميل اللذة إلى الاحتفاظ بالسلوك وإطالة مدته ، ويميل الألم إلى قطع السلوك ووقفه .

هذه الغرائز البشرية الرئيسية يتناولها مكدوجال بالشرح والتحليل في الفصل الثالث من كتابه . فيبين الجانب الوجداني لكل منها ، ويميزه ، ويطلق عليه

اسماً خاصاً به ، كما يبين التغيرات الجسمية والحركات التي تصاحب الجانب الزوعي من كل غريزة .

أما الجانب الوجداني من الغريزة فيسميه مكدوجال بالانفعال الأولي . قد يكون هذا الانفعال الأولي غضباً أو خوفاً أو استطلاعاً . وهناك قاعدتان للتأكد من كون هذا الانفعال أولياً وأنه مصاحب لدافع غريزي . القاعدة الأولى : إذا وجد لمثل هذا الانفعال ، انفعال مماثل عند الحيوانات العليا .

القاعدة الثانية : أن يظهر الانفعال عند الإنسان بدرجة كبيرة من الشدة .

ويذكر مكدوجال من هذه الغرائز الأساسية ، سبع غرائز تشترك جميعاً في أن إثارتها تؤدي إلى أكثر الانفعالات الأولية تحديداً ، ومن هذه الانفعالات السبعة المحددة ، مضافاً إليها شعور اللذة أو الألم تتكون معظم الحالات الوجدانية .

هذه الغرائز السبع التي يذكرها مكدوجال ويميزها بانفعالاتها هي :

- ١ - غريزة الهرب ، وانفعالها الخوف .
- ٢ - غريزة النفور ، وانفعالها التقزز .
- ٣ - غريزة المقاتلة ، وانفعالها الغضب .
- ٤ - غريزة الاستطلاع ، وانفعالها التعجب .
- ٥ - غريزة إذلال الذات ، وانفعالها الخضوع .
- ويذكرها جنباً إلى جنب مع الغريزة التالية وهي :
- ٦ - غريزة تقرير الذات ، وانفعالها الزهو .
- ٧ - غريزة الأبوة .

وإلى جانب هذه الغرائز السبع ، غرائز إنسانية أخرى . وهي وإن كان بعضها يلعب دوراً صغيراً ثانوياً في تكوين الوجدانات ، إلا أنها ذات دوافع غاية في الأهمية بالنسبة للحياة الاجتماعية ، وهي :

- ١ - غريزة التوالد .
- ٢ - غريزة التجمع .

٣ - غريزة الإنشاء .

٤ - غريزة التحصيل أو التملك .

ويقوم «مكدوجال» بتحليل كل غريزة من هذه الغرائز ، فيبين ضرورتها للكائن الحي ، ويذكر التغيرات الجسمية التي تطرأ على كيان الكائن الحي إذا أثرت واحدة من هذه الغرائز ، ثم يذكر الاستجابات الحركية التي تنشأ عنها . ونذكر فيما يلي على سبيل المثال ، ملخصاً لما ورد عن غريزة الهرب :

هذه الغريزة ضرورية لبقاء كل أنواع الحيوانات . وهي عند الحيوانات العليا من أقوى الغرائز . وإذا أثرت اندفع الجهاز الحركي في الكائن الحي إلى منتهى نشاطه ، وأحياناً يبلغ هذا النشاط من الشدة والدوام درجة لا تستطيع تحملها الأعضاء الحشوية ، مما قد يسبب الإجهاد التام للكائن الحي ، وربما الموت . وكثيراً ما يحقق الإنسان مهارات خارقة في الجري والتسلق إذا أثّر عنده انفعال الخوف . وفي بعض حالات المرض النفسي ، يتمثل اضطراب المريض في الإثارة غير العادية لهذه الغريزة ، وفي تكرار هذه الإثارة بغير داع ، مما يجعل المريض يعيش في خوف دائم ، يرتعش رعباً من أقل الحيوانات إيذاءً ومن أقل الأصوات إزعاجاً ، فيحيط نفسه بمحصنات ضد هذا الخطر الوهمي .

ومثيرات هذه الغريزة عند معظم الحيوانات أشياء متنوعة ومنهات حسية سابقة على كل خبرة بالألم أو بالخطر . أما عند الإنسان المتحضر الذي أحيط في حياته بوقاية من كل خطر ، فتختلف هذه الغريزة من حيث مثيراتها بين الأفراد اختلافاً كبيراً . ومن هنا يصعب اكتشاف طبيعة مثيرات الخوف عند الإنسان البدائي ، وإن كان يمكننا القول بأن المثير عند الطفل يكون أي صوت مرتفع مفاجئ ، وأن مثل هذا الصوت يبقى من أهم مثيرات هذه الغريزة طوال الحياة .

وغريزة الهرب إذا أثرت يتبعها التوارى أو الاستخفاء بمجرد الوصول إلى المأوى . ولا شك أن هذه الغريزة عند الرجل البدائي كان لها هذا الاتجاه المزدوج . وما زلنا نجد الشخص الذي يهرب من الأصوات الغريبة في ليلة مظلمة ، أو الذي يهرب من عاصفة رعدية يخفي رأسه تحت غطاء السرير ، ويجد أمناً وراحة في هذا ، مما يدل على استمرار هذا الطابع المزدوج لغريزة الهرب . وتمثل التغيرات الجسمية الفسيولوجية هذين الاتجاهين المتعارضين لغريزة الهرب والذين يتصلان بانفعال الخوف . فنجد من الأعراض الجسمية للخوف التوقف المفاجئ لضربات القلب والتنفس وشلل الحركة . . وهذه ترجع إلى الرغبة في الاختفاء . كما نجد التنفس السريع ، وسرعة النبض ، والطاقة الحركية القوية التي تدفع إلى السلوك العنيف ، وهذه ترجع إلى الرغبة في الهرب والابتعاد عن مصدر الخطر .

وينتقل «مكدوجال» في الفصل الرابع من الكتاب إلى نوع آخر من الميول الفطرية للعقل البشري ، هذا النوع يتميز بأهميته العظمى للحياة الاجتماعية . هذه الميول هي : الإيحاء والمشاركة الوجدانية والتقليد . وهي متفقة في معالمها ، ففي كل منها تشتمل العملية التي يظهر فيها الميل على تفاعل بين شخصين على الأقل ، أحدهما الشخص المؤثر والآخر الشخص المتأثر . وفي كل منها تكون نتيجة العملية درجة من التشابه بين حركات المؤثر أو حالته النفسية وبين حركات المتأثر أو حالته النفسية . فهذه الميول تمثل ثلاثة أشكال من التفاعل النفسي تؤثر تأثيراً كبيراً في كل الحياة الاجتماعية للحيوان والإنسان .

هذه العمليات الثلاث من التفاعل النفسي بين مؤثر ومتأثر تمثل النواحي الثلاث المميزة للدوافع وهي : الناحية الإدراكية والناحية الوجدانية والناحية الزوعية . ففي الحالة الأولى الممثلة للناحية الإدراكية ، تثير فكرة

أو اعتقاد عند الشخص المؤثر فكرة مشابهة أو اعتقاداً مشابهاً عند الشخص المتأثر، وتسمى العملية حينئذ عملية إيجاء. أما في الحالة الثانية، الممثلة للناحية الوجدانية فتشير حالة وجدانية عند المؤثر حالة مماثلة لها عند المتأثر، وتسمى العملية عملية مشاركة وجدانية. أما في الحالة الثالثة الممثلة للناحية النزوعية فتكون نتيجة العملية تشابهاً في الحركات بين المؤثر والمتأثر، وتسمى العملية في هذه الحالة تقليداً.

ويضيف «مكدوجال» إلى هذه الميول الفطرية الثلاثة ذات القيمة الاجتماعية، يضيف الميل إلى اللعب. ويرى أن هذا الميل يظهر تلقائياً دون خبرة سابقة أو تعلم. وهو ميل مركب يتضمن الرغبة في اكتساب المهارة، والرغبة في الاستمتاع باللعب الوهمي، ثم الرغبة في الزهو وفي التفوق على الآخرين.

فإذا وصلنا إلى الفصل الخامس من الكتاب، وجدنا مكدوجال يتكلم عن العواطف: طبيعتها وتكوينها، كما يتكلم عن تكوين بعض الانفعالات المركبة. ذلك لأن الانفعالات الأولية كما عرضها من قبل في صورتها المجردة البسيطة، نادراً ما تظهر عند الإنسان بهذه البساطة التي تظهر بها عند الحيوان وإنما ما يظهر عند الإنسان هو مجموعة مركبة من هذه الانفعالات الأولية. وتنقسم هذه الانفعالات المركبة إلى مجموعتين:

١ - تلك التي لا تقتضي وجود عاطفة:

٢ - وتلك التي يشعر بها الشخص بفضل وجود عاطفة، يثير تكوينها هذه الانفعالات.

النوع الأول من الانفعالات المركبة يمثل الإعجاب فالإعجاب ليس انفعالا أولياً. وإنما هو حالة وجدانية معقدة وتتطلب درجة كبيرة من النمو النفسي، فليس هناك حيوان يقدر على الإعجاب بالمعنى الدقيق، ولا نستطيع أن نفترض أن الأطفال الصغار قادرون

عليه: ذلك لأن الإعجاب يتضمن انفعالن أولين هما: التعجب والشعور بإنكار الذات أو انفعال الخضوع: ونحن نشاهد التعجب عند الأطفال، كما تنفعل نحن الكبار انفعال التعجب، ويكون السبب الجهل بما نراه. لكن الإعجاب أكثر من مجرد التعجب فنحن نقرب موضوع إعجابنا ببطء شديد وفي تردد، نشعر بالصغار في حضوره وفي حالة وجود شخص نعجب به إعجاباً شديداً نخجل ونشعر بالرغبة في الانكماش والتسمر في مكاننا، ونتجنب جذب انتباهه، أى أن غريزة الخضوع وإذلال النفس تثور عندنا مع الانفعال الخاص بها وهو الشعور بسلبية الذات أو إنكار الذات.

وانفعال الإعجاب، انفعال اجتماعي بالضرورة: فهو يقتضي وجود شخص أعظم وأقوى. وحتى حينما نعجب بصورة فنية أو إنتاج أدبي يكون هذا الإعجاب له الطابع الاجتماعي، فنحن نعجب بالشخص الذي ابتدع هذا الفن:

أما النوع الثاني من الانفعالات المركبة، وهو النوع الذي يقتضي وجود عاطفة سبق تكوينها نحو الموضوع الذي يثير انفعالنا، هذا النوع تمثله الغيرة. فالغيرة تقتضي وجود عاطفة الحب. ويتضمن انفعال الغيرة الغضب من شخص ثالث يحاول انتزاع حب الشخص المحبوب لنفسه، كما يتضمن كبحاً مؤلماً يكبح به الشخص انفعاله الخافى الرقيق وعاطفة حبه:

أما كيف تتكون العواطف، فهذا ما يخص له مكدوجال الفصل السادس من كتابه. والعاطفة عند مكدوجال نسق من انفعالات تتمركز حول موضوع ما فإذا أثير انفعال معين بقوة وبكثرة بواسطة موضوع ما كان هذا هو الأساس الذي تتكون عليه العاطفة. وتحدد الخبرة تنظيم الانفعالات المكونة للعاطفة، أى أن العاطفة نمو في التكوين العقلي لا شأن له بالتكوين الفطري الموروث:

للعواطف أهمية كبيرة في حياة الأفراد والجماعات .
فهى تمثل المنظم للحياة العاطفية والمعرفية . بواسطتها
نستطيع أن نتحكم تحكماً إرادياً في دوافعنا الانفعالية
الراهنه . كذلك تنبئ عليها أحكامنا على قيم الأشياء
كما تنبئ عليها مبادئنا الخلقية ، لأن هذه المبادئ تتشكل
بواسطة أحكامنا على القيم الخلقية .

هناك ثلاث عواطف رئيسية هى : الحب والكراهية
والاحترام . ويختلف الاحترام عن الحب في خلوه من
الانفعال الحافى أو احتلال هذا الانفعال لمكانة ثانوية
فيه . بينما يحتل هذا الانفعال الحافى مكانة رئيسية في
الحب . أما المكونات الأساسية للاحترام ، فهى
حالات إثبات وإنكار الذات . أو الشعور الإيجابي
والشعور السلبي بالذات . كذلك يتميز الاحترام عن
الحب بدخول الشين أو الشعور بالعار كأحد الانفعالات
القوية المكونة له .

الاحترام إذن ، ينبئ على أساس انفعالات حول
الذات ، وأقوى هذه الانفعالات اعتبار الذات . لكنه
مع ذلك يتجه نحو الغير ، أى تمكنتنا هذه العاطفة من
احترام الغير . فكيف يحدث ذلك ؟ يجب « مكدوجال »
بأننا نحترم من يحترم نفسه . وأن احترامنا للغير ما هو
إلا انعكاس تعاطفى لاحترام الغير لنا . ونحن لا نحترم
شخصاً إلا إذا أظهر هو احتراماً لنفسه ، مهما كنا
نعجب به أو نحبه والحقيقة الشائعة التى نقول : إننا قد
نحب دون أن نحترم وقد نحترم دون أن نحبه ، تبين
بوضوح الفرق الأساسى بين طبيعتى هاتين العاطفتين :
الحب والاحترام .

أما عاطفة الحب ، حب الند للند ، فتكون قائمة على
أساس الإعجاب أو الاعتراف بالجميل أو الشفقة ،
وتنمو هذه العاطفة عن طريق التعاطف الإيجابي أى
التبادل . والتعاطف الإيجابي أهم ما يميز عاطفة حب الند
للند عن عاطفة حب الأمومة . فحب الأمومة يقوم
على أساس انفعال الحنو ، وليس من الضروري فيه

التعاطف الإيجابي ، بل يكون الحب فيه من ناحية
الأم وحدها .

ويخصص مكدوجال الفصل السابع لشرح طريقة
تكوين الشعور بالذات وعاطفة اعتبار الذات . فبين
المراحل التى يمر بها الفرد منذ طفولته المبكرة حتى يصل
إلى تكوين عاطفة اعتبار الذات وما تقتضيه من شعور
بالذات . هذه المراحل هى :

أولاً : مرحلة السلوك الغريزى الذى لا يشكله غير
تأثير الألم واللذة .

ثانياً : مرحلة السلوك الغريزى الذى يخضع لتأثير
الثواب والعقاب من المجتمع .

ثالثاً : مرحلة التعقيد بما يتوقعه الشخص من ذم
أو مدح المجتمع .

رابعاً : المرحلة العليا التى ينظم السلوك فيها مثل
أعلى يكون من شأنه أن يجعل الشخص يتصرف بالطريقة
التي تبدو له صواباً بصرف النظر عن مدح أو ذم
المجتمع .

ويشرح مكدوجال كل مرحلة من هذه المراحل
وكيف تؤثر في الأنا التجريبى الواقعى حتى تصل به إلى
تكوين عاطفة اعتبار الذات ، وتصبح هذه العاطفة هى
الموجه للسلوك .

ويفرق « مكدوجال » بين عاطفة اعتبار الذات
وبين الكبرياء . فهى تمتاز على الكبرياء بتضمنها عنصر
إنكار الذات جنباً إلى جنب مع عنصر إثبات الذات .
أما الكبرياء فتقتصر على إثبات الذات .

أما العناصر التى تؤدى إلى أخلاقية عاطفة اعتبار
الذات أى التى تؤدى إلى صبغها بالصبغة الأخلاقية ،
فهى :

أولاً : تأثير السلطة أو القوة ممثلاً في الثواب والعقاب .

ثانياً : دافع التعاطف الإيجابي والانسجام الشعورى
الإنفعالى مع الزملاء .

هذه العاطفة قد تمتد وتشمل بالإضافة إلى الذات ، أشخاصاً آخرين . فعاطفة اعتبار الذات عند الأب تمتد لتشمل الإبن وكل ما يتصل به . وذلك للتوحد الذاتى بين الأب والإبن ، بل تمتد لتشمل الأسرة بأسرها . فنجدته يراعى دائماً أن تقف أسرته موقفاً مرضياً أمام الأسر الأخرى . وتمتد أكثر لتشمل مدرسة الشخص ومدينته ومهنته وأمته . ومن هذا الامتداد لعاطفة اعتبار الذات تنشأ بواعث سلوك تتضمن التضحية بالنفس .

ويشرح مكدوجال فى الفصل الثامن كيف يصل الشخص إلى المستويات العليا من السلوك الاجتماعى . فالشخص لا يقف فى سلوكه الاجتماعى عند حد طلب الاستحسان وتجنب الاستهجان من حوله ، لأن فى ذلك أنانية واضحة ، وهو لا يعمل حساباً حتى لهذا الاستحسان أو الاستهجان إذا تصرف بعيداً عن أعين الناس ، ثم إن السلوك المعتمد على استحسان أو استهجان المجتمع يكون مبنياً على أساس طبيعة التقاليد الخلقية التى ينشأ الفرد فيها ، ولكل مجتمع تقاليد الخاصة به ، وقد لا تعترف بهذه التقاليد المجتمعات الأخرى . كل ذلك من شأنه أن يجعل استحسان الجماعة أو استهجانها ، والثواب أو العقاب ، دوافع غير كافية للسلوك الاجتماعى فى مستوياته العليا ، ذلك السلوك الذى يرضاه الإنسان كإنسان لنفسه ، بصرف النظر عن استهجان الجماعة أو استحسانها ، وبغير تقييد بتقاليد مجتمع محدود .

لا بد للشخص الذى يصل إلى المستويات العليا من السلوك الاجتماعى ، لا بد له أن يكون عواطف غيرية مجردة أى غير متعلقة بشئ عيى ، مثل حب الخير والعدالة ، هذا بالإضافة إلى تكوين عادة نقد الذات وهذه العادة تنبثق من عاطفة اعتبار الذات حين تبلغ هذه العاطفة درجة كبيرة من القوة والتماسك .

كذلك من الضرورى للوصول إلى أعلى مستويات السلوك الاجتماعى ، أن ترتبط العواطف الخلقية الخاصة بعاطفة أكثر شمولاً ، أو عاطفة سائدة بين كل العواطف

عاطفة نحو حياة خلقية كاملة أو مثالية . فإذا اكتسب الشخص هذه العاطفة ، فإنه يهدف لتحقيق مثل هذه الحياة الخلقية المثالية ، ليس لنفسه فحسب ، وإنما لكل الناس . ما استطاع إلى ذلك سبيلاً .

وينهى « مكدوجال » القسم الأول من كتابه بفصل عن الإرادة . والإرادة عنده ، أو جهد العزيمة ، تنشأ حينما يعانى الشخص صراعاً خلقياً ، ويكون الدور الذى يقوم به هو مناصرة جانب الدافع الأضعف .

ويتميز الفعل الإرادى عن الأفعال النزوعية الأخرى بهاتين الظاهرتين :

أولاً : أن مركز الشخصية ونواها ، أو الشخص ذاته ، أو ذلك الجانب الذى يعده الشخص والأشخاص الآخرون أهم جوانب نفسه ، هو الذى يقف إلى جانب الدافع الأضعف ويؤازره ويقويه .

ثانياً : أن يركز الشخص انتباهه على فكرة فى بؤرة الشعور ، ويبذل جهداً فى تركيز الانتباه على هذه الفكرة .

مكدوجال إذن يتفق مع « وليام جيمس » فى أن تركيز الانتباه شرط أساسى للعمل الإرادى . لكنه يختلف معه ومع « فندت » فى جعل كبت الأفكار المنافسة للفكرة التى يتركز عليها الانتباه شرطاً أساسياً كذلك للفعل الإرادى . ذلك أن مكدوجال يرى أن الإرادة تتضمن بالضرورة زيادة إيجابية فى الطاقة التى تحافظ بها الفكرة على نفسها فى الشعور والتى تمكنها من تقرير عمليات جسمية وعقلية تتمشى معها .

وينهى مكدوجال هذا الفصل : بالنظر فى العلاقة بين الإرادة وبين الخلق Character . فقد عرف الخلق بأنه ما ينشأ عن الإرادة كما عرفت الإرادة بأنها ما ينشأ عنه الخلق . فما هو الخلق ؟

لا شك أن العواطف تكون جانباً كبيراً مما نسميه بالخلق . لكن هناك شيئاً إضافياً إلى جانب العواطف يدخل فى تكوين الخلق . ومما يؤيد ذلك وجود أشخاص

يتملكون عواطف قوية ، لكنهم لا يملكون خلقاً قوياً . ذلك لأن أحد الشروط الضرورية للخلق القوى تنظيم العواطف في نسق تسلسلي منتظم . هذا التنظيم يقتضى سيادة عاطفة من العواطف تكون في كل الحالات قادرة على إمداد الشخص بدافع سائد يوجه كل السلوك نحو تحقيق هدف أساسي واحد .

والعاطفة السائدة قد تكون عاطفة مجردة مثل حب العدالة ، وقد تكون عاطفة عينية مثل حب المال . لكن هناك عاطفة واحدة إذا سادت تولد عن سيادتها الخلق القوى بأكمل معانيه . هذه العاطفة هي عاطفة اعتبار الذات . وهذه العاطفة ليست عاطفة أخلاقية ، فهي وإن كانت تولد الخلق إلا أن الخلق الذي يتولد منها ليس خلقاً أخلاقياً . فلكي ينشأ هذا الخلق الأخلاقي يجب أن ترتبط عاطفة اعتبار الذات بعاطفة نحو مثل أعلى ، وأن تسود هذه العاطفة بحكم العادة سيادة دائمة .

القسم الثاني

الميل الفطرية للعقل البشرى وتأثيرها في حياة المجتمعات

يتناول مكدوجال في الفصل الأول من هذا القسم ، غريزتي التناسل والأبوة . فيبين كيف أن الغريزة الأولى من أقوى الغرائز عند الإنسان حتى أن ضبطها وتنظيمها يعد من أصعب المشكلات التي تصادف الفرد وتصادف المجتمع . ولذلك نجد هذه الغريزة قد أخضعت في كل العصور وفي كل المجتمعات لتقاليد اجتماعية صارمة ، ولقوانين محاطة بأشد العقوبات لمن يخرج عليها .

وغريزة التناسل لا تعمل جنباً إلى جنب مع غريزة الأبوة عند كثير من الأنواع الحيوانية ، لكنها تنصل اتصالاً وثيقاً بغريزة الأبوة عند الإنسان وتعمل معها جنباً إلى جنب ، حتى أن مكدوجال يرى أنه يوجد ارتباط قوى بين قوتي الغريزتين ، كلما قويت إحداهما

قويت الأخرى . كما أن العمليات الاجتماعية المترتبة على هاتين الغريزتين متداخلة وممزجة تماماً بحيث يصعب التمييز بين ما هو خاص بغريزة التناسل منها وبين ما هو خاص بغريزة الأبوة . والغريزتان معاً يدفعان الفرد إلى كمية من النشاط والفاعلية أكثر مما يدفعه إليه كل الدوافع الأخرى مجتمعة .

وغريزة الأبوة بوجه خاص ، وهي أساس النظام الأسرى الذي هو الشرط الأساسي لصحة المجتمع ، هذه الغريزة تدفع إلى أفعال فيها توضيحات تتمثل في كبح الميول الأنانية من ناحية الآباء ، وفي الكدح المتواصل من ناحية الأبناء . ولما كانت هذه التوضيحات من ناحية الآباء والأبناء ، شرطاً ضرورياً لبقاء المجتمع ونموه ، سواء كبر هذا المجتمع أو صغر ، كانت نظم الزواج وواجبات الآباء محاطة بأكثر الضمانات الاجتماعية قداسة ، وكانت هذه الضمانات مجسدة في الرأي العام التقليدي وفي العادات وفي القوانين الرسمية .

وينتقل مكدوجال في الفصل الثاني من هذا القسم من الكتاب ، وهو الفصل الحادى عشر ، ينتقل إلى الكلام عن غريزة المقاتلة . فيبين كيف يختلف الأشخاص اختلافاً كبيراً في نصيب كل منهم من هذه الغريزة . فهي قوية للغاية عند البعض ، ضعيفة للغاية عند البعض الآخر . وليس هناك ما يدعونا للظن بأن هذه الغريزة قد ضعفت في المجتمعات المتحضرة الآن ، فهي عند الأوربيين - في ذلك الوقت كما يرى مكدوجال - أقوى مما كانت عند البدائيين وكل ما في الأمر أن طرق التعبير عنها قد تغيرت بتقدم الحضارة . فلم يعد التعبير عنها يقتضى عدواناً جسمى ، أو عراكاً فردياً ، وإنما أصبح التعبير عنها يظهر في صورة حرب جماعية . وأصبحت أهم وظيفة من وظائف الدولة الحديثة الآن هي التحكم في هذا القتال ، لكننا لا زلنا بعيدين عن الوقت الذى يقرر فيه القانون الدولى

الاستغناء عن القتال بين الدول ، كما استغنى الأفراد في المجتمعات المتحضرة عن القتال فيما بينهم .
ويمضى مكدوجال في حديثه عن غريزة المقاتلة فيقول : قد يبدو أن هذه الغريزة الهدامة من البقايا البدائية التي يجب أن تستأصل من العقل البشرى في المجتمعات الحديثة . لكن شيئاً من التأمل يرينا أن هذه الغريزة ، فوق أنها لم تكن هدامة تماماً ، كانت أحد العوامل الأساسية في تطور النظم الاجتماعية العليا . كما كانت أحد العوامل الأساسية كذلك في نمو الصفات الاجتماعية الخاصة عند الإنسان ، تلك الصفات التي يعد نموها شرطاً أساسياً للحياة الاجتماعية على مستوى عال . ذلك أن النجاح في معركة من المعارك بين مجموعتين من الأشخاص ، لا يعتمد على قوة الأشخاص المحاربين وشراستهم فحسب ، وإنما يعتمد كذلك على قدرة الأشخاص على التعاون والزمالة وعلى الثقة المتبادلة فيما بينهم ، وعلى قدرتهم على إخضاع دوافعهم الانانية والتحكم فيها في سبيل هدف الجماعة ، وفي سبيل الانصياع لأوامر من قبلوه رئيساً . وعلى ذلك فن شأن القتال على هذا الوجه ، إذا تكرر بين الأجيال المتعاقبة ، من شأنه أن يخلق في الناس صفات خلقية واجتماعية هي الصفات الضرورية لكل تعاون فعال وللأنظمة الاجتماعية العليا .

وكما احتلت المنافسة مكان المقاتلة في حياة الفرد ، واكتسبت مع التطور أهمية كبيرة في حياة الأفراد ، كذلك احتلت المنافسة مكان المقاتلة في حياة المجتمعات ، وأصبحت هي القوة الدافعة لتطور الحياة الاجتماعية والنظم الاجتماعية .

ويعر مكدوجال مرأً سريعاً على غريزة التجمع فيقول : إن هذه الغريزة كان لها دور كبير في التطور الاجتماعي في فجر الحياة ، وعندما كان عدد الناس ضئيلاً ، وكان لا بد من تجمعهم لكي يشعروا بالحاجة إلى القوانين والنظم . أما في المجتمعات الحديثة الآن فإنها

أصبحت أقل أهمية ، وذلك لكثافة السكان التي تؤدي إلى التجمع بما فيه الكفاية .

وفي الفصل الثالث عشر يتناول مكدوجال الغرائز التي تؤثر عن طريقها الأفكار الدينية في الحياة الاجتماعية . وهي الغرائز التي تعرض لها من قبل مثل غريزة الإعجاب التي هي تعجب مع إنكار للذات ، وغريزة الرهبة التي هي إعجاب وخوف وغريزة التبجيل التي هي رهبة تمازجها عاطفة رحمة رقيقة . ويرى مكدوجال أن الدين قد أثر عن طريق الغرائز تأثيراً كبيراً في التطور الاجتماعي . فقد لعبت غريزة الخوف دوراً كبيراً في خلق الشعور الديني « الخوف من العقاب الجسمي أولاً ، ثم الخوف من غضب الآخرين ، ثم الرهبة التي يتحول إليها الخوف فيما بعد . وبنشأة اللغة وتطورها يعيش الإنسان في عالم أفكاره ، تدفعه غريزة الاستطلاع إلى التفكير في الأشياء التي تثير تعجبه وخوفه ، أي الأشياء التي يشعر أمامها بالرهبة ، ويبدأ في وضع النظريات التي تفسرها . ويبقى الخوف من العقاب الإلهي عاملاً هاماً في المحافظة على العادات والقوانين .

ويختتم مكدوجال الجزء الثاني من كتابه بفصل عن التقليد واللعب والعادة ، وأثرها في الحياة الاجتماعية . فالتقليد أقوى ميل اجتماعي يساعد المجتمع على الاحتفاظ بمعامله وتقاليده . ويلعب دوراً رئيسياً في تقدم الحضارة ، وذلك بنشره للإنتاج العمل الممتاز من جهة ، وللأفكار والثقافة من جهة أخرى ، وانتشار أي عنصر ثقافي ، مثل العقيدة أو الفن أو الاتجاه العقلي المعين ، يكون انتشاراً هندسياً ، لأن كل فرد أو مجموعة من الأفراد تقلد الفكرة الجديدة تصبح بدورها مركزاً اجتماعياً لإشعاع هذه الفكرة من جديد .

أما دافع اللعب فيمثل أحد الجذور الرئيسية للإنتاج الفني . والأعمال الفنية في أمة توجه انتباه الأفراد نحو أشياء معينة في الحياة وفي الطبيعة ، وتعلمهم أن يواجهوا

هذه الأشياء بوجودان متجانس ، كما يسعى الفن إلى صيغ علاقات الأفراد بصيغة اجتماعية رقيقة .

والعادة عند مكدوجال هي اتجاه العمليات العقلية لأن تصبح أكثر سهولة عن طريق التكرار ، أو ميل العقل لتكوين طرق فكرية وسلوكية تصبح أكثر ثباتاً عند الشخص مع تقدمه في السن ، حتى إنه ليصعب عليه إذا كبر أن يلبجأ إلى طرق جديدة .

وفي ملحق للكتاب ، يعرض مكدوجال نظريته في السلوك ، تلك النظرية التي عرضها في كتابه لكنها لم تلفت نظر النقاد في الطبعة الأولى من هذا الكتاب ، فقرر أن يخصص لها مكاناً مستقلاً في الطبقات التالية ، حتى يبرزها ويؤكد أهميتها من جهة ، وحتى يحقق أغراضاً ثلاثة كان حريصاً على تحقيقها من جهة أخرى ، هذه الأغراض الثلاثة هي :

أولاً : أن يجذب الانتباه إليها .

ثانياً : أن يقدمها كنظرية مستقلة يجابه بها زملاءه علماء النفس من جهة ، ويجابه بها المشتغلين بالفلسفة الأخلاقية من جهة أخرى ، وخاصة هؤلاء الأخيرين الذين خصهم علماء النفس بنظرتهم الإيجابية في السلوك . ثالثاً : أن يساعد دارسي علم النفس والأخلاق على فهم علاقة نظرية السلوك التي يعرضها هذا الكتاب بالنظريات الأخرى الشائعة في ذلك الوقت .

يتميز سلوك الكائن الحي ، كما يرى مكدوجال ، بالمميزات الأربع التالية :

١- إن الكائن الحي يسعى دائماً إلى هدف ، ولا يتوقف حتى يصل إلى هذا الهدف ، مهما صادفه من عقبات ، بل إن العقبات التي تصادفه قد تقوى من اندفاعه نحو الهدف .

٢- إن سلوك الكائن الحي ليس مجرد اندفاع مستمر في اتجاه معين . حقيقة يستمر السلوك رغم اصطدامه بعقبات ، لكنه يغير اتجاهه مرة ومرة حتى يتغلب على العقبة ويصل إلى الهدف .

٣- يشترك كيان الكائن الحي كله في سلوكه . فكل سلوك ليس حركة جزء محدد من جسم الكائن الحي ، كما هو الحال في الحركة المنعكسة ، وإنما يشترك الجسم كله في التركيز على العمل الذي يؤديه الفرد .

٤- سلوك الكائن الحي لا يتكرر بنفس الطريقة . فقد يثير موقف سلوكاً معيناً كان قد أثاره من قبل . لكن هذا السلوك في المرة الثانية لا يتكرر بنفس الطريقة التي حدث بها في المرة الأولى ، إنه يتحسن ويتعدل ويختار طريقة أكثر توافقاً للوصول إلى الهدف .

وينتهي مكدوجال إلى هذه الحقيقة التي تميز مذهبه الغرضي ، وهي أن موجة السلوك هو الهدف أو الغاية . فالشرط الضروري للسلوك هو أن يثار ميل نزوعي ، أو استعداد كامن . ثم أن يقوم تصور الغاية بتوجيه السلوك بالتفصيل . فإذا كان هذا التصور للغاية غامضاً أو عاماً ، جاء السلوك غامضاً ناقص التوجيه في تفاصيله ، يضل السبيل إلى الغاية . أما إذا كان تصور الغاية تفصيلياً كاملاً جاء السلوك متخصصاً موفقاً في الوصول إلى الغاية .

كذلك يخصص مكدوجال في ملحق الكتاب فصلاً للغريزة الجنسية وذلك لأن السلوك الجنسي والخبرة الجنسية يوضحان نظريته الغرضية أكبر وضوح ، وبينان طبيعة الغريزة التي يؤكدتها الكتاب من أوله إلى آخره . والتي مؤداها أن الغريزة اتجاه فطري داخلي منظم ، وأنها ليست فقط اتجاه نحو القيام بعمل معين والشعور بحالة وجدانية معينة ، وإنما هي كذلك اتجاه نحو إدراك شيء معين هو الهدف الذي يتجه إليه كل من السلوك والشعور .

وهنا يتعرض مكدوجال لنظرية « فرويد » بالنقد ، ويبين كيف خلط « فرويد » بين الغريزة الجنسية وبين عاطفة الحب ، ثم يبين ضرورة إعلاء الغريزة الجنسية في الطفولة والشباب حتى يتقدم المجتمع ويصل إلى مستوى ثقافي راق .

نصوص مختارة

« يبنى الرافضون لنظرية الغرائز رفضهم على أساس القياس التالى :

كل الأفعال يمكن تفسيرها تفسيراً آلياً .

الأفعال الغريزية المزعومة لا تفسر تفسيراً آلياً .

إذاً ليست هناك أفعال غريزية ، وليست هناك غرائز .

فى هذا الاستدلال تفتقر المقدمة الكبرى إلى الأساس المتين . إنها لا تذكر إلا فكرة مسبقة يؤيدها العلم الحديث . وذلك لأن الاستناد إلى هذه المقدمة الكبرى كمبدأ موجه فى العلوم الطبيعية كان مثيراً للغاية لكننا لا نضمن أن تثبت صلاحية هذا المبدأ ويكون مثيراً على هذا الوجه فى العلوم البيولوجية . وهذه مسألة تترك للمستقبل حلها . فهناك أساس متين لوجهة النظر القائلة بأن قبول كثير من العلماء لهذا المبدأ فى علم البيولوجى فى الوقت الحاضر يعوق تقدم هذا العلم . وذلك يجعلنا فى حاجة لأن نفتتح أذهاننا جيداً لمثل هذه المسألة الأساسية . فالزعم بأننا نعرف حلاً لهذه المشكلة ليس إلا علامة على القصور العلمى ، بل إنه من دواعى الحكمة العلمية أن نلاحظ الظواهر بدقة ، وأن نصنفها ونفسرها بمساعدة مفاهيم عامة مناسبة والغريزة إحدى هذه المفاهيم العامة التى انقذنا إليها فى محاولتنا لوضع مبدأ عام يفسر الأشكال المختلفة للمناشط غير المتعلمة عند الإنسان والحيوان .

إننا حين ننظم هذه الأشكال من المناشط ، ونبحث عن صفاتها الموضوعية المشتركة ، نجد سبع صفات تميزها عن كل تحركات العالم غير العضوى ، هذه الصفات تميزها كعمليات تعبر عن العقل ، عمليات « هورمية » (أى غرضية) بأوسع معانى هذه الكلمة ، عمليات غرضية ، تسعى إلى تحقيق هدف . هذه الصفات

وفى الفصل الثالث من ملحق الكتاب يتكلم مكدوجال عن الانفعالات المشتقة . وكان مكدوجال قد تعرض فى الجزء الأول من هذا الكتاب لانفعالى الحزن والفرح . وقال إنهما ليسا انفعالين أوليين ، وإنما هما حالة شعورية ليست أثراً مباشراً أو تعبيراً مباشراً ينتج عن إثارة غريزة ما . وإنما هى حالة تنشأ عندما يعمل أى ميل نزوعى تحت ظروف معينة . ولذلك تتميز هذه الحالة الشعورية من الفرح أو الحزن عن سائر الانفعالات ، وتسمى انفعالا مشتقاً أو ثانوياً .

وفى هذا الفصل يعرض مكدوجال لانفعالات أخرى من هذا النوع المشتق . تشترك جميعها فى أنها تظهر عندما تعمل الميول المختلفة للطبيعة البشرية تحت ظروف نفسية خاصة . وأنها لا تتصل بموقف نزوعى معين وإنما تنشأ لتلون كل الشعور بلون خاص عندما يعمل أحد هذه المواقف النزوعية فى ظروف مناسبة . ومن أمثلة هذه الانفعالات المشتقة ، انفعال الأمل وانفعال خيبة الأمل ، وانفعال القلق وانفعال القنوط ، وانفعال اليأس ، وانفعال الندم ، وانفعال الأسف وانفعال الحزن وانفعال الفرح .

وبالكتاب بعد ذلك فى الفصل الرابع من الملحق ، تعليقات على الفصول الأخرى منه ، يتعرض فيها الكاتب لبعض ما لم يتعرض له من قبل ، مثل غريزة الضحك والفكاهة وغيرهما .

ويختتم الكتاب بفصل عن غرائز الإنسان فى ضوء البحوث الأخيرة ، يشرح فيه وضع نظرية الغرائز فى مفرق الطرق بين التفسير الآلى للسلوك ، وبين التفسير الحيوى أو الغرضى له .

ونورد أهم ما جاء فى هذا الفصل فيما يلى من نصوص ، وذلك لأهميته البالغة فى الرد على الاعتراضات التى ووجهت بها نظرية الغرائز ، والتى ما زالت موضع نقاش وبحث حتى يومنا هذا .

أو المعالم الموضوعية الدالة على الغرضية يمكن حصرها فيما يلي :

أولاً : تلقائية في الحركة ، قدرة على المبادرة .

ثانياً : ميل للاستمرار : سواء كانت الحركة المستمرة ظاهرة التلقائية : أو كانت ناتجة عن تنبيه جسمي نبه به الكائن من خارج .

ثالثاً : تغيير في نوع الحركات المستمرة أو في اتجاهها .

رابعاً : توقف الحركات حينما ينتج عنها تحصيل الهدف - وليس قبل ذلك - توقف هذه الحركات عن إحداث تغير من نوع معين في الموقف .

خامساً : تستبق المتحركات بصفة عامة الموقف الجديد ، الذي تتجه هي نفسها لإحداثه . أو تمهد بطريقة ما لهذا الموقف .

سادساً : إن تكرار الموقف الذي أحدث سلسلة الحركات من شأنه أن يثير مرة أخرى سلسلة مشابهة من الحركات ، لكن الحركات التي تنشأ حينئذ تكون - إذا قورنت بالحركات السابقة - على درجة أكبر من التحسن من حيث الكفاية في السرعة أو في الدقة أو في حسن التكيف .

سابعاً : إن العمل الغرضي هو بمعنى من المعاني استجابة كلية ، أي أنه نشاط يساهم فيه كل الكيان كلما لزم ذلك . إن كل طاقات الكيان تميل إلى الاتجاه نحو الغاية الواحدة ، وكل ما عدا ذلك من العمليات المصاحبة في الكيان العضوي يخضع للنشاط الغرضي الأساسي السائد .

« هذه الصفات الموضوعية السبع للنشاط الجسمي الغرضي ، لا نجد لها في الأفعال المنعكسة ، وليست مما يتصل بهذه الأفعال ؛ لكنها توجد في كل حالات الأفعال الغريزية التي تهيأ لنا أن نلاحظها بالتفصيل .

أضف إلى ذلك أننا حين نبدي فعلاً منعكساً ، لا نشعر بأى دافع يدفعنا نحو هدف ، أو أية رغبة في هذا الهدف . لكننا حين نقوم بعمل غريزي ، نشعر بمثل هذا « الدافع الداخلي » نشعر بالحاح أو دفع أو رغبة ، مهما كان إدراكنا للهدف أو للغاية غامضاً . إن الفعل المنعكس يبدو وكأنه يثار في الجسم كاستجابة آلية لمنبه ، استجابة لم نساهم نحن كأشخاص واعي في إحداثها ، ولم نتدخل في هذا الإحداث . بينما نحن في السلوك الغريزي أو في الرغبة الغريزية : أو النزوع الغريزي ، نشعر بصفة عامة أننا نأخذ دوراً فعالاً ، وأنها نتدخل تدخلاً فعالاً ، حتى ولو كان هذا السلوك مما لا نؤيده إيجابياً ، وحتى لو كان مما نريد أن نتجنبه أو أن نقمعه . كل هذه الحقائق تحول لنا أن ننظر إلى الفعل الغريزي على أنه نوع مختلف عن الأفعال الآلية الخالصة وأنه نوع من الفعل يعبر إلى درجة ما عن الطبيعة العقلية أو النفسية للكائن الحي . لكن هذه الحقائق يتجاهلها ، أو ينحيا جانباً أولئك الذين يدعون العجز عن تمييز أى فارق بين السلوك الغريزي ، وبين السلوك المنعكس الآلي .

(ص ٤١٠ إلى ص ٤١٣ من الطبعة الخامسة والعشرون التي صدرت لهذا الكتاب عام ١٩٤٣) .

« إن الاعتراض القائل بأن السلوك الغريزي ليس إلا سلسلة من الأفعال المنعكسة ومن الاستجابات الآلية لمنبهات جسمية : هذا الاعتراض هو الاعتراض الرئيسي الذي يعترض به النقاد على نظرية الغرائز لكن بالإضافة إلى هذا الاعتراض ، نجد كثيراً من النقاد يتشبثون باعتراض آخر . قد يبدو لأول وهلة أن له بعض القبول . إنهم يقولون إن علم نفس الغرائز ليس إلا علم نفس الملكات القديم الذي يبنى على مغالطات . وكل ما في الأمر أنه قد أعد بشكل آخر . وهم يشيرون إلى تطبيقات بعض الكتاب الذين تعرضوا في دراساتهم الاجتماعية أو الأدبية لمشكلات نفسية ،

« يجب ألا ينظر علم النفس إلى الوصف التأملى
لحجرى الشعور على أنه هو كل مهمته ، فإن مثل هذا
الوصف المبني على التأمل الباطنى ، مثل هذا « العلم
النظرى للنفس » لا يمكن أن يبنى علماً ، أو هو على
الأقل لا يرقى إلى مستوى العلم المفسر ، وهو لا يستطيع
أن يكون فى حد ذاته ذا قيمة كبيرة للعلوم الاجتماعية .
إن الأساس المطلوب لكل هذه العلوم هو علم نفس
مقارن وفسىولوجى يعتمد إلى حد كبير على طرق
البحث الموضوعية ، على ملاحظة سلوك الناس
والحيوانات من كل الأنواع وتحت تأثير كل الظروف
الممكنة من صحة ومرض . ولا بد أن ينظر إليها أوسع
نظرة ممكنة من حيث مجاها ومن حيث وظائفها ، وأن
يكون بمثابة تاريخ حياة تطورى للعقل ، وفوق كل
شئ يجب أن يهدف إلى إعداد تفسير دقيق شامل لتلك
العناصر الأساسية لتكويننا ، أعنى الميول الفطرية التى
تدفع للتفكير والعمل والتى تكون الأساس الفطرى
للعقل .

ومما يسرنا أن هذه النظرة الأشمل لعلم النفس قد
بدأت تنتشر . فالعقل لم يعد ينظر إليه كصفحة بيضاء ،
أو كمرآة سحرية وظيفتها أن تتلقى فى سلبية تأثيرات من
العالم الخارجى ، أو أن تلقى بانعكاسات ناقصة لمواد
هذا العالم — « صف من ظلال الأشكال يأتى ويروح » .
ولم نعد الآن نقنع بأن نؤيد هذا التصور للعقل عند
« لوك » ، نؤيده بمبدئين فحسب للنشاط الداخلى الباطن
هما : مبدأ تداعى الأفكار وتوالدها ، ومبدأ الاتجاه
نحو تحصيل اللذة وتجنب الألم . لقد اكتشف أن التفكير
النفسى القديم كان مثله كمثل تمثيل مسرحية هاملت
مع إسقاط دور أمير الدنمرك ، أو مثل وصف الآلات
البخارية مع إهمال حقيقة وجود الدور الرئيسى للنار
أو لأى مصدر آخر للحرارة . إننا نسمع من كل
جانب أن علم النفس السكونى (الستاتيكى) الوصفى

أو الذين حلوا هذه المشكلات بالطريقة السهلة التى تسلم
بوجود غرائز تتصل بالسلوك موضع البحث فى الجنس
البشرى أو عند الأفراد المعنيين الذين يتعرضون لهم .
وهم يؤيدون هذا الادعاء بقولهم : إن مختلف الكتاب الذين
حاولوا معالجة مشكلات الغريزة بطريقة عملية أكثر ،
لم يتفقوا على الغرائز العامة المشتركة بالنسبة للجنس
البشرى ، بل إن بعضهم يقيم البرهان على أنها قليلة
والبعض الآخر يؤكد أنها كثيرة . وهنا يكفينى أن
أسوق رأى الأستاذ تولمان Tolman فى تفنيده لهذا
النقد . يقول تولمان : « إن فكرة الغرائز ، كما يقال ،
مشابهة لفكرة الملكات العقلية التى هدمت الآن تماماً .
لأن الغرائز ليست إلا تصورات مجردة رفعها علماء
النفس إلى مستوى القوى الفعالة . إن الاتهام موجه
مباشرة إلى النظريات الغائية . هذه النظريات التى تدعى
وجود دوافع أو قوى خفية وراء الاستجابات الظاهرة .
لكن ادعاء وجود هذه القوى لا يضيف شيئاً إلى تفسير
يصف الظاهرة ويبين سببها . فهل هذا الاتهام صحيح ؟
هل التصورات الغائية ، بأى معنى جاد ، ارتداد إلى
نظرية الملكات فى علم النفس ؟ إنهما من الصعب أن تبدو
كذلك . وإلا فبأى طريقة أخرى يمكننا أن نصف
الحقائق التجريبية بالبساطة والسهولة التى نصف بها مثل
هذه الحقائق : إنه مع وجود ظروف بيئية ثابتة ، يكون
المنبه الخارجى الواحد نفسه بحيث يثير فى وقت ما
استجابة ما عند شخص معين ، وفى وقت آخر استجابة
مختلفة تماماً عند نفس هذا الشخص . وأن المنبه الواحد
نفسه يثير استجابتين مختلفتين عند شخصين مختلفين .
كيف نفسر ذلك إلا بالتسليم بوجود درجات مختلفة
من الميل الغريزى . لأن رد عمل ما أو مرحلة من
السلوك رداً صحيحاً إلى غريزة معينة — كما يقول
مكدوجال — يمكننا من التنبؤ بالمرحلة التالية من هذا
السلوك » . (من ص ٤٢٢ إلى ص ٤٢٤) .

التحليلي الخالص ، لا بد أن يخفى مكانه لنظرة في العقل تكون ديناميكية وظيفية تهتم بالإرادة .

إن تقدماً آخر في غاية الأهمية لتحقيق النفع المرجو من علم النفس ، يرجع إلى الاعتراف المتزايد بمدى اعتماد العقل البشرى في تكوينه على المؤثرات المتشابهة التي تأتيه من البيئة الاجتماعية . وكذلك يرجع هذا التقدم إلى الاعتراف المتزايد بأن العقل البشرى الفردى المحدود والذي كان لا يهتم بغيره علم النفس التأملى الوصفى القديم ، الاعتراف بأن هذا العقل الفردى ليس إلا صورة مجردة لا وجود لها في الواقع .
(ص ١٣ من طبعة سنة ١٩٤٣) .

الإعجاب : هذا بالتأكيد انفعال صادق ، وهو بالتأكيد كذلك ليس أولاً لأنه حالة وجدانية معقدة ، ويتعالب درجة كبيرة من النضج العقلى . فن الصعب أن نفترض أن أى حيوان قادر على الإعجاب بالمعنى الصحيح لكلمة الإعجاب ، ولا أن نفترض أن الإعجاب مما يبيده الأطفال الصغار . إنه ليس مجرد رويًا ممتعة ، أو تأمل ممتع . وقد يجد الواحد منا لذة في رؤية شيء أو تأمله دون أن يشعر بأى إعجاب نحوه . كما أن الإعجاب ليس مجرد تقدير عقلى باعث على السرور بعظمة الشيء أو بكماله . فإنه يبدو من الضروري أن تتضمن الحالة المعقدة التي يثيرها تأمل الشيء موضع الإعجاب ، انفعالين أوليين هما : انفعال الإعجاب وانفعال إنكار الذات أو انفعال الخضوع . ويظهر الإعجاب في رغبة الاقتراب من الشيء موضع الإعجاب ، وفي مواصلة تأمله ، وهذا ، كما عرفنا ، هو الدافع المميز لغريزة الاستطلاع . والتعجب يرسم بوضوح على الوجه في حالة الإعجاب الشديد . وقد نلاحظ عند

الأطفال عنصر الإعجب يسود مشاعرهم ويعبرون عنه بوضوح في مثل هذه الجمل « كم هو عجيب ! » « كم هو ماهر ! » . . « كيف استطعت أن تفعل ذلك ؟ » وجمل أخرى من هذا القبيل مما يعبر به الطفل بطريقة طبيعية عن إعجابه ، ومما يبين بوضوح عنصر الإعجب ودافع الاستطلاع . وحينما نشعر أننا قد فهمنا الشيء الذى أعجبنا به فهماً تاماً ، ونستطيع أن نفسره تفسيراً كاملاً ، يقل تعجبنا ، ولا يبقى بعد ذلك الانفعال الذى أثاره هو انفعال الإعجاب .

لكن الإعجاب أكثر من التعجب ، إننا لا نتقدم ببساطة لفحص الشيء الذى نعجب به ، كما نفحص شيئاً يثير مجرد استطلاعاً أو تعجبنا ، إننا نقربه ببطء مع شيء من التردد ، نشعر بالصغار في حضوره ، وفي حالة وجود شخص نعجب به إعجاباً شديداً ، يصيبنا الخجل ، كما يصيب الطفل في حضرة شخص كبير غريب ، نشعر بالدافع للإنكماش ، لأن نتسمر في مكاننا ، ولأن نتجنب جذب انتباهه . أى أن غريزة الخضوع مع ما يتصل بها من انفعال إنكار الذات يثيرها إحساسنا بأننا في حضرة قوة عليا ، شيء أعظم من أنفسنا من هنا نرى أن هذه الغريزة وانفعالها في أساسها وبالضرورة اجتماعيان . إن الشرط الأول لإثارتها هو وجود شخص أكبر وأقوى من أنفسنا . وحينما نعجب بشيء مثل صورة أو آلة أو عمل فنى ، يبقى الانفعال محتفظاً بهذا الطابع الاجتماعى وتلك الدلالة الشخصية . إن مبدع العمل الفنى يكون حاضراً بوضوح في أذهاننا ويكون حاضراً كموضوع لانفعالنا ، وكثيراً ما نقول لأنفسنا « أى رجل عجيب هذا الرجل » .
(ص ١١١ و ١١٢ من طبعة سنة ١٩٤٣) .

المِلَل والنَحْل للشهرستاني

بمقام
الدكتور احمد فتواد الالهواني

- ١ -

الدين ظاهرة مصاحبة لسائر المجتمعات البشرية منذ أقدم العصور حتى اليوم . والدين إيمان بكائن مقدس يتقدم له الشخص بالعبادة ، فالقداسة والتعبد صفتان جوهريتان تميزان كل دين . ولكن الناس يختلفون بحكم طبائعهم وتقاليدهم وبيئاتهم في مظاهر التدين ، كما يختلفون في اعتقاداتهم الباطنة . وقد وجد هذا الاختلاف من قديم الزمان حتى الوقت الحاضر .

ودراسة العقائد والمظاهر الدينية تكشف عن طبائع الأمم ، ما دام الدين له هذا الأثر القوي في السلوك . وتنقسم هذه الدراسة إلى نوعين أساسيين ، دراسة تعصب وهوى وتحيز ، ودراسة تقرير وإنصاف . ومعظم الباحثين في الأديان يتجهون الوجهة الأولى ، يقفون موقف الدفاع عن عقيدتهم ينصرونها حققة كانت أم باطلة ، ويتعصبون لها ، ويذمون في الوقت نفسه عقائد مخالفيهم . وليس هذا الموقف علمياً ، لأن الروح العلمية تتطلب التجرد من الهوى والنظرة الموضوعية ، حتى يتيسر الحكم على الآراء حكماً عادلاً صحيحاً . والشهرستاني ، مؤرخ الأديان ، من هذا الصنف

الثاني ؛ ولعله أول مؤرخ للأديان هذا المنهج العلمي السليم ، وبذلك سبق فلاسفة المناهج في أوروبا بقرون عدة وعلى رأسهم ديكرت الذي اشترط في أول قواعد المنهج أن يتجنب الباحث الانحياز والهوى . وفي ذلك يقول الشهرستاني في مقدمة كتابه ما نصه : « وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم ، من غير تعصب لهم ، ولا كسر عليهم ، دون أن أبين صحیحه من فاسده ، وأعين حقه من باطله . وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكیة في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل » (ص ٢٣) سبقه إلى الكتابة عن الفرق مؤرخون ألفوا عن « المقالات » ، ولكن كان ينقصهم هذا الشرط المنهجي كما كان ينقصهم الاستيعاب والشمول . ذلك أن معظم كتاب الفرق والمقالات انصرفوا إلى تفصيل القول عن الفرق الإسلامية ، كالاسفرابيني في « التبصير في الدين » والبغدادی في « الفرق بين الفرق » . ولم يشذ عنهم سوى ابن حزم في الفصل فكتابه مستفيض ، غير أنه يقف من المخالفين موقف المهاجم ، فهو صاحب عصبية وهوى . وقد عاش أبو محمد بن حزم قبل الشهرستاني بقرن تقريباً إذ ولد عام ٣٨٤ هـ ، وتوفي عام ٤٥٦ هـ .

والشهرستاني هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ابن أحمد (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ - ١٠٨٦ - ١١٥٣ م) ولد بشهرستان بآخر حدود خراسان ، وإليها نسب ، وفيها توفي وودفن . تنقل في بلدان فارس فرحل إلى خوارزم ونيسابور ، وحج إلى مكة ، واستقر ببغداد ثلاث سنين ، حيث درس بالمدرسة النظامية . تعلم الفقه الشافعي على أحمد الخوافي الذي كان أنظر أهل زمانه وأعرفهم بطريق الجدل في الفقه . وأخذ أصول الدين على أبي القاسم الأنصاري . وسمع الحديث على أبي الحسن المدائني . قيل إنه يروى بالإسناد المتصل إلى النظام المعزلي بعض مرويات ، وكان الشهرستاني كثير الحفظ . طبع له كتابان أحدهما « الملل والنحل » ظهرت طبعته الأولى في لندن ١٨٤٦ قام بها المستشرق كيرتن ، وطبع بعد ذلك بالقاهرة عدة مرات وعدة طبعات ، آخرها طبعة محمد بدران^(١) (في جزأين ١٩٥٦ ، الناشر مكتبة الأنجلو) . والكتاب الثاني هو « نهاية الأقدام في علم الكلام » توفر على طبعه سنة ١٩٣٤ والتقديم له والتعليق عليه المستشرق الفرد جيوم . وبقي له من المخطوطات كتاب « مصارعة الفلاسفة » ، وهو موجود ضمن كتاب « مصارع المصارع » الذي ألفه الطوسي للرد عليه ، وهذا الكتاب شبيه بهافت الفلاسفة للغزالي ، ونهافت التهافت لابن رشد . وهكذا نرى أن هذه الكتب الثلاثة يكمل بعضها بعضاً ، فالملل يعرض تاريخ الأديان والآراء بوجه عام ؛ ونهاية الأقدام يقرر علم الكلام عند المسلمين بحسب ما انتهى إليه في القرن السادس الهجري ، فيبتدئ بإثبات حدوث العالم وأن محدث العالم هو الله ، ثم يتكلم عن وحدانية الله وصفاته ،

(١) الطبعة الأولى التي قام الأستاذ محمد فتح الله بدران بنشر مطبعة الأزهر ١٩٤٧ ، وهي مراجعة على مخطوطات عدة ، أما الطبعة الثانية ، وهي التي سرجع إليها ، فقد جردها من اختلافات النسخ .

وفي التحسين والتقييح وأفعال العباد ، وفي النبوات . أما المصارعة فانه كتاب يدحض آراء الفلاسفة وبخاصة في قدم العالم ، بحسب ما جاء عند الشيخ الرئيس ابن سينا .

وأشهر الثلاثة « الملل والنحل » ، فهو مرجع لا غنى عنه لكل من يشتغل بتاريخ المذاهب والأديان ، وقد ترجم لأهميته إلى بعض اللغات الأجنبية . رجع فيه صاحبه إلى مصادر تعد مفقودة في الوقت الحاضر ، لخص ما جاء فيها ، ولم يذكر أسماء مؤلفيها . صرح بذلك في مطلع الكتاب فقال : « فلما وفقني الله تعالى لمطالعة مقالات أهل العالم من أرباب الديانات والملل ، وأهل الأهواء والنحل ، والوقوف على مصادرها ومواردها ، واقتناص أوانسها وشواردها ، أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوى جميع ما تدين به المتدينون ، وانتحله المنتحلون ، عبرة لمن استبصر ، واستبصاراً لمن اعتبر » (ص ١٩) .

ولكن هذا المختصر طال حتى زاد عن خمسمائة صفحة ، فضلاً عن خمس مقدمات تمهيدية ، وهي :

١- في بيان أقسام أهل العالم جملة .
٢- في تعيين قانون يبنى عليه تعديد الفرق الإسلامية .

٣- في بيان أول شبهة وقعت في الخليفة ، ومن مَصْدَرها ، ومن مُظْهِرها .

٤- في بيان أول شبهة وقعت في الملة الإسلامية .
٥- في بيان السبب الذي أوجب ترتيب هذا الكتاب على طريق الحساب .

كان القدماء يقسمون سكان العالم بحسب الأقاليم السبعة ، ولكل إقليم طبعه الذي ينعكس على الألوان والألسن . ومنهم من قسمهم بحسب الأقطار الأربعة ، أو بحسب الأهم الأربع وهي العرب والعجم والروم

والهند ، أو بحسب الآراء والمذاهب . وهذا ما يذهب إليه الشهرستاني .

وهو تقسيم له ما يبرره ، لأن العالم الإسلامي كان ممتداً من الصين في أقصى الشرق إلى الأندلس في أقصى الغرب ، وكثيراً ما كانت بعض الدول الإسلامية تشمل أصنافاً من أرباب الديانات والنحل . يقسم الشهرستاني الناس قسمين (١) أرباب الديانات والملل (٢) وأهل الأهواء والنحل . وهي قسمة يعتبرها المؤلف أنها تقابل التضاد ، يريد أن القسم الأول هم أتباع الديانات المنزلة ممن لهم كتاب أو شبهة كتاب والثاني من ليس لهم دين منزل وشريعة سماوية . ويدخل في القسم الأول المجوس ، واليهود ، والنصارى ، والمسلمون . وفي القسم الثاني الفلاسفة ، والدهرية ، والصائبة ، وعبدة الكواكب والأوثان ، والبراهمة .

وعنوان الكتاب « الملل والنحل » اختصار لما يشتمل عليه هذين القسمين . والملة من الدين هي مجموعة الناس الذين يؤمنون بهذا الدين ويقومون بتأدية شعائره . إنهم المتبعون للدين ، والذين يكونون في الاصطلاح المسيحي « الكنيسة » . والنحلة من الانتحال ، والأتباع ، وفي اصطلاح الشهرستاني أنها تختص بالآراء والأهواء .

أما الفرق الإسلامية فهي مقسمة رباعياً إلى الصفات والتوحيد ، والقدر والعدل ، والوعد والوعيد ، والسمع والعقل والنبوة والإمامة . وتحت كل قسم أصناف من الفرق . ولذلك كانت الفرق الإسلامية الكبرى هي : القدرية ، والصفائية ، والخوارج ، والشيعة .

والمقدمة الثالثة هي أول شبهة وقعت في الخليقة ، وهي شبهة إبليس ، واستبداده بالرأى في مقابلة النص ، واختياره الهوى في معارضة الأمر ، واستكباره على آدم الذي خلق من طين . وجميع شبهات الخلق في الوقت الحاضر نابعة من جدل إبليس ، إذ قال إن الله :

« خلقتني ، وكلفتني ، وإذ لم أطع لعنني وطردني ، وإذا أردت دخول الجنة مكنتني وطرقني ، وإذا عملت على أخرجني ثم سلطني على بني آدم . فلم إذ استمهلته أمهلني ، وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكني في الحال استراح آدم والخلق مني ، وما بقي شر ما في العالم ؟ » (ص ٢٥) . فإبليس لما حكم العقل على من لا يحكم عليه العقل وهو الله تعالى ، لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق ، أو حكم الخلق في الخالق . والأول غلو ، والثاني تقصير .

والمقدمة الرابعة في أول شبهة وقعت في الملة الإسلامية ، وهناك ألوان من التنازع ظهرت بين المسلمين بعد موت النبي ، ولكنها لا تعد اختلافاً في الأصول ، مثل الاختلاف في أثناء مرضه وتوصيته ، وفي موته وقول من قال إنه رفع كما رفع عيسى ، وفي موضع دفنه ، وفي الإمامة ، وفي الميراث ، وفي قتال مانعي الزكاة ، إلى آخر هذه الاختلافات التي تعد في الفروع لا في الأصول . أما التنازع في أصول الدين فينشعب إلى باين كبيرين : الإمامة أهي بالاختيار أم بالنص والتعيين ، ثم الاختلاف في حرية العبد وقدرته منذ معبد الجهنى وغيلان الدمشقي ، حتى جاء وأصل ابن عطاء فنسج على منوالهما .

— ٤ —

وليس الشهرستاني مجرد ناقل عن القدماء فقط ، ولكنه صاحب نظر ورأى ، ولا غرو فإنه هو نفسه متكلم أصولي . وقد نسب بعض مؤرخي الإسلام إلى الحكماء والفلاسفة . وقد خرج من دراسته لشيئ الأديان والمذاهب الفلسفية بتكوين رأى خاص عن ماهية الدين ما هو ، والملة ما هي ، ومعنى الإسلام والحنيفية وغير ذلك من المفاهيم الأساسية في تاريخ الأديان . فالدين عنده هو إما الطاعة والانقياد ، وإما الجزاء ، وإما الحساب ، فالمتدين هو : « المسلم المطيع

المقر بالجزء والحساب» (ص ٤٤) . يريد أن يقول إن الدين السماوي على تغير أسمائه واحد هو الإسلام ، مصداقاً لما جاء في القرآن : «ورضيت لكم الإسلام ديناً» . وليس هذا التعريف هو الجاري في الوقت الحاضر بين علماء الغرب ، لأنه يتطلب عنصرين لا غنى عنهما هما التقديس والعبادة ، كما ذكرنا في ابتداء هذه المقالة . هذا فضلاً عن أنه يقف في معنى الإسلام عند الاستسلام والانقياد . مع أن ثمة مفهوماً للإسلام أعمق وأكثر أصالة هو الاتجاه إلى الله ، وإسلام الوجه لله ، وعندئذ يهتدى المراء بنوره ، ويتحول عن طريق الشر والبغي والعدوان إلى طريق الخير والعدل والإحسان .

ويبدو أن هذا التفسير الأخير لم يكن خافياً عن عينيه ولكنه تفسير أليق بالسلوك الفردي منه بالسلوك الجماعي والدين في نظر الشهرستاني اجتماعي قبل كل شيء ، إنه «الملة» . ذلك أن نوع الإنسان محتاج إلى اجتماع الأفراد على هيئة تعاون ، لإقامة المعاش والاستعداد للمعاد ، فكانت صورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملة ، والطريق الخاص الموصل إلى هذه الهيئة هو المنهاج والسنة ، والاتفاق على تلك السنة هي الجماعة (ص ٤٤) . ولما كان الشهرستاني يقرر المذاهب على ما هي عليه على الشرط الذي وضعه لنفسه دون انحياز أو ميل ، فقد وصف الأشاعرة - ولا ننسى أنه أشعري - بأنهم أهل السنة والجماعة ، (ص ٨٥) . يريد بذلك القول إن معظم المسلمين اتفقوا على ذلك المنهاج وتلك السنة الموصلين إلى الملة ، بحسب التعريف المصطلح عليه .

وملة إبراهيم ، وهي الحنيفية ، هي الملة الكبرى (ص ٤٤) .

وقد اختلف العلماء بشأن الحنيفية والحنفاء اختلافاً عظيماً ، ولا يوجد بين أيدينا في الوقت الحاضر شيء ثابت عنهم سوى ما جاء في القرآن في آيات متفرقة ،

يستفاد منها على الجملة أن الحنيفية هي الدين الحق ، الخالص ، الفطري ، وأنه يقابل الشرك من جهة ، والنصرانية واليهودية من جهة أخرى . أما تاريخها قبل نزول القرآن ، فلا سبيل إلى تحقيقه لعدم وجود مصادر موثوق بها يمكن الاعتماد عليها . وقد ذهب بعض قدماء المؤرخين كالمسعودي إلى أن الحنفاء هم الصابئة ، ولكن الشهرستاني يقرر خلاف ذلك تماماً ، لأنه يقابل بينهما ، فالفرق في زمان إبراهيم الخليل عليه السلام ترجع إلى صنفين ، أحدهما الصابئة ، والثاني الحنفاء (ص ٢١٠) . وكان ملوك الفرس على ملة إبراهيم ، غير أن الفرس اصطنعوا المجوسية فحرفوا الدعوة الخليلية .

وبخلاصة مذهب الصابئة - عبدة الكواكب - أنهم يقولون بالحاجة إلى «متوسط» لمعرفة الله ، وهذا المتوسط روحاني لا جسماني ، إما كوكب أو ملك . ويقول الحنفاء بوجود «متوسط» من جنس البشر على درجة من الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات ، فهو يماثل البشر من حيث البشرية ، ويمتاز عنهم بالروحانية التي بها يتلقى الوحي .

وقد أورد الشهرستاني مناقشة طريقة بين إبراهيم الخليل وأصحاب الهياكل (ج ٢ ص ٥٤ - ٥٧) . تعد من أهم المصادر عن تاريخ الصابئة .

والصابئة دين يكتنفه الغموض ، اعترف به بعض وأنكره بعض آخر ، وقد أقر بهم الخليفة المأمون ، وعدمهم أصحاب كتاب ، وكان منهم علماء وفلاسفة ، مثل ثابت بن قرة . ولا تزال طوائف من الصابئة موجودين حتى اليوم في شمال العراق^(١) .

(١) يراجع الجزء الخامس من المعنى للقاضي عبد الجبار ، وهو خاص بالفرق غير الإسلامية تحقيق المرحوم الأستاذ محمود الخصري ، صدر ١٩٦٥ ، ٢٦٣ ، وقد اعتمد فيه القاضي على كتاب الآراء والديانات للحن بن موسى ، وغيره من قدماء المؤرخين . ولكن طريقة الشهرستاني مختلفة ، لأنه يختار ويلخص .

والشهرستاني يقسمهم فريقين : أصحاب الهياكل ، وأصحاب الأشخاص . والمحور الذي يدور عليه الصابئة هو الاعتراف بمتوسط بين الله والعباد . فاتخذوا أولاً الهياكل ، وهى السيارات السبع ، لتقربهم إلى الله رب الأرباب ، ومن هنا سموا عبدة الكواكب . ثم انحدر هذا الدين ، واصطنع أتباعه الأصنام - وهى الأشخاص - لتكون أقرب إليهم وتمثل فى الوقت نفسه الهياكل ، وعبدوا هذه الأصنام لتقربهم إلى الله زلفى وهذا لعمري تفسير يسترعى الاعتبار يقدمه الشهرستاني لعبادة الأوثان فى الجاهلية ، هذه العبادة التى جعلها تقابل الحنيفية تقابل التضاد .

- ٥ -

ليس معنى ذلك أن الدين لم يبدأ إلا من إبراهيم الخليل ، لأن الدين السماوى وجد منذ آدم ، وظل مستمراً حتى محمد خاتم النبيين . غير أن الحدود والأحكام ابتدأت من آدم ، وشيث ، وإدريس .

والشريعة ابتدأت من نوح ، لما جاء فى القرآن : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » . وختمت الشرائع والممل ، والمناهج والسنن ، بمحمد عليه السلام .

ثم يروى الشهرستاني بعد ذلك قولاً آخر ، وهو أن آدم خص بالأسماء ، وخص نوح بمعانى تلك الأسماء وخص إبراهيم بالجمع بينهما . ثم خص موسى بالتنزيل وعيسى بالتأويل ، والمصطفى بالجمع بينهما . (ص ٤٥) فالدين متسلسل من لدن آدم حتى محمد ، بمقتضى النبوة التى تتصل بالله وتلقى عنه الوحي وتنهض بالرسالة . وقد انشعب النور الوارد من آدم إلى إبراهيم ثم الصادر عنه إلى شعبتين إحداهما فى بنى إسرائيل ، والأخرى فى بنى إسماعيل .

وكان النور المنحدر من إبراهيم إلى بنى إسرائيل

ظاهراً ، والنور المنحدر منه إلى بنى إسماعيل مخفياً . وكان يستدل على النور الظاهر بظهور الأشخاص ، وإظهار النبوة فى شخص شخص ، وهم أنبياء بنى إسرائيل . ويستدل على النور المخفى بابانة المناسك والعلامات .

وقبله الفرقة الأولى بيت المقدس ، وقبله الثانية بيت الله الحرام الذى وضع للناس بمكة مباركاً وهدى للعالمين .

وشريعة الأولى ظواهر الأحكام : وشريعة الثانية رعاية المشاعر الحرام .

وقد التقت الفرقتان فى جزيرة العرب ، فاليهود والنصارى « أهل الكتاب » ، وكانوا بالمدينة ، وكانوا يذهبون مذهب بنى إسرائيل .

ويقابلهم « الأميون » ، الذين ينصرون دين القبائل ، ويذهبون مذهب بنى إسماعيل ، ويعيشون بمكة .

وينص الشهرستاني على أن : « الأمي من لا يعرف الكتابة » (ص ١٨٩) . ونحن نعرف أن محمداً وصف

فى القرآن بأنه النبي الأمي . وسائر المفسرين من القدماء ، ومنهم الشهرستاني ، يقررون أن محمداً لم يكن يعرف القراءة ، غير أن كثيراً من المستشرقين يذهبون إلى أن محمداً كان يعرف الكتابة ، وأن معنى الأمي هو الوثني ، وكل ذلك ليثبتوا أن محمداً أخذ القرآن مما اطلع عليه عند اليهود بخاصة ، وهذه فرية لا تتفق مع المدلول التاريخي لمعاني الألفاظ الواردة فى لغة العرب .

وتفسير الشهرستاني معقول ومتفق مع وقائع التاريخ ، ومقبول بالذوق السليم . فقد كان هناك أهل كتاب هم اليهود والنصارى ، وكان هناك أميون هم العرب فى مكة . وقد أرسل محمد إلى الفريقين ، بل إلى الناس كافة . وفى القرآن جدل عنيف للكفار والمشركين والدهريين ، ممن يعبدون الأصنام ، ولا يؤمنون بالبعث فى اليوم الآخر ، وفيه أيضاً جدل عنيف لليهود والنصارى الذين « حرفوا » الكتاب .

واليهود هم أمة موسى ، كتابهم التوراة ، أول كتاب أنزل من السماء ، أما ما كان ينزل على إبراهيم وغيره من الأنبياء فيسمى « الصحف » ، كما أنزل الله على موسى « الألواح » .

وأصول اليهودية أربعة : الأول عدم جواز النسخ إذ عندهم أن الشريعة واحدة ابتدأت بموسى وتمت به . والثاني التشبيه ونفيه ، لأن التوراة ملئت بالمشابهات مثل الصورة والمشافهة ، والتكليم جهراً ، والنزول على طور سيناء انتقالاتاً ، والاستواء على العرش استقراراً ، وجواز الرؤية فوقاً . والثالث القول بالقدر والجبر ، فالربانيون منهم كالمعتزلة عند المسلمين قدرية ، والقراءون كالحجيرة والمشبهة . والرابع جواز الرجعة أو استحالتها ، فالذين يجيزون الرجعة يقولون إن « عزيز » أماته الله مائة عام ثم بعثه ، وإن « هارون » سيرجع بعد موته .

وكان الشهرستاني مطلعاً على مذاهب النصارى وأنجليهم ، قرأها واستقى منها كلامه الذي نقل بعضه عن ترجحات قديمة . قال : « ورأيت رسالة فولوس التي كتبها إلى اليونانيين : إنكم تظنون أن مكان عيسى عليه السلام كمكان سائر الأنبياء ، وليس كذلك ، بل إنما مثله مثل ملكيزداق ، وهو ملك السلام الذي كان إبراهيم عليه السلام يعطى إليه العشور » . والأناجيل أربعة : متى ، ولوقا ، ومرقص ، ويوحنا . وخاتمة إنجيل متى أنه قال : « إني أرسلكم إلى الأمم كما أرسلني أبي إليكم ، فاذهبوا ، وادعوا الأمم باسم الابن والروح القدس » . وفاتحة إنجيل يوحنا : « على القديم الأزلي قد كانت الكلمة ، وهوذا الكلمة كانت عند الله ، والله هو كان الكلمة ، وكل كان بيده » (ص ٢٠٢) (١).

(١) هناك بعض الاختلاف في الترجمة الحديثة المتداولة اليوم ، مثال ذلك أن فاتحة إنجيل يوحنا تقول : « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله . هذا كان في البدء عند الله ، كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان » .

والنصارى أمة المسيح ، رسول الله ، وكلمته ، المبعوث حقاً بعد موسى ، المبشر به في التوراة . له آيات ظاهرة ، ودلائل باهرة ، مثل إحياء الموتى ، وإبراء الأكمة والأبرص . ونفس وجوده وفطرته آية كاملة على صدقه : وذلك حصوله من غير نقطة سابقة ، ونطقه من غير تعليم سالف ، أوحى الله إليه إنطافاً في المهد ، وأوحى إليه إبلاغاً عند الثلاثين ، وكانت مدة دعوته ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام .

فلما رفع إلى السماء اختلفوا فيه ، وترجع اختلافاتهم إلى أمرين ، أحدهما كيفية نزوله ، واتصاله بأمه ، وتجسد الكلمة ، والثاني كيفية صعوده ، واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة . (ص ٢٠١) . وكبار فرق المسيحية - في زمان الشهرستاني طبعاً - المملكانية ، والنسطورية ، واليعقوبية ، وقد لخص آراء كل فرقة .

- ٦ -

ولو كان الشهرستاني يتبع في كتابه المنهج التاريخي التطوري ، لكان ينبغي أن يبدأ بالحنيفية ملة إبراهيم ، ثم باليهودية ، والنصرانية ، ويتبع ذلك بالإسلام ، ولكنه عني بالإسلام أكثر من غيره الملل ، فابتدأ به ، وتوسع في الكلام على فرقه التي لم يراع تطورها التاريخي ، بل ترتيب الموضوعات الكلامية وهي التوحيد والصفات ، والوعد والوعيد ، والإرجاء ، والإمامة . ولذلك بدأ بالمعتزلة ، ثم الجبرية ، والصفائية ، والخوارج ، والمرجئة ، والشيعية ، وأخيراً أهل الفروع من المجتهدين .

ومعظم مؤرخي الفرق يبدعون بالخوارج ، لأنهم أول فرقة ظهرت في الإسلام .

على أن الشهرستاني إذ يأخذ نفسه بهذا النظر الموضوعي لم يلتزم به ، بل كثيراً ما كان يرجع إلى

تتبع التاريخ لوضع المسألة التي يبحثها في إطارها التاريخي الذي لا تفهم بدونه .

ومن مزايا المنهج الموضوعي إبراز الآراء ، ومعرفة المهم منها وغير المهم ، وتقديم بعضها على بعض ، وتبين أثرها في توجيه الأحداث ؛ ومن مساوئه عدم الدقة كلما أوغل الباحث في التعميم ووضع قانون يشتمل على جميع الوقائع الجزئية . ومن مزايا المنهج التاريخي العناية بالأشخاص وتتبع الجزئيات ، فهو أكثر حياة وألصق بالواقع . ولكن الموضوعي أعلى ، وأسمى ، وأصعب ، وأكثر جرأة . ولهذا يجب أن يؤخذ رأى الشهرستاني مع احترامنا له بشئ من الحذر .

فالمعتزلة في نظره يعمهم أمور أربعة هي القول بأن الله قديم مع نفى الصفات عنه تعالى ، وهم متفقون على نفى الروية والتشبيه ، وهذا هو التوحيد . والثاني القول بالعدل الإلهي ، يريدون حرية الإنسان في أفعاله بحيث يستحق الثواب والعقاب . ولذلك سمي المعتزلة أهل العدل والتوحيد . والثالث صحة الوعد والوعد ووجوب تخليد الكافر وأصحاب الكبائر في النار . والرابع أن الحسن والقبيح يعرفان بالعقل ، وعلى الجملة يقدمون العقل على السمع . ونحن نرى أن هذا التعميم خطير ، لأن رجال المعتزلة عدد كبير ، ولكل واحد منهم آراء ينفرد بها .

يبدأ الشهرستاني فيطبق منهجه الموضوعي على « الواصلية » أصحاب واصل بن عطاء رأس المعتزلة ، ويرى أن اعتزالهم يدور على أربع قواعد ، الأولى نفى صفات الباري من العلم والحياة والقدرة والإرادة . والثانية القول بالقدر بمعنى أن العبد هو فاعل الخير والشر ، والإيمان والكفر ، وهو المخازي على فعله . والثالثة المنزلة بين المنزلتين ، أي أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً . والرابعة أن أصحاب الجمل وصفين من الفريقين فأحدهما مخطئ فاسق لا محالة .

ولو أنه كان يطبق المنهج التاريخي لبدأ باعتزال واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري ، وقوله بالمنزلة بين المنزلتين . ولكنه يبدأ بقاعدة نفى الصفات ، ويقرر أنها أصل الاعتزال ، وأن المعتزلة أخذوا هذه المقالة بعد « مطالعة كتب الفلاسفة » (ص ٥١) . وهذا تفسير جرى خطير ، يحتاج إلى سند من التاريخ ، لأن واصل ظهر في زمان عبد الملك بن مروان من خلفاء بني أمية ، ولم تكن « كتب الفلاسفة » قد ألقت بعد ، فضلاً عن أنها كانت قد ترجمت ، بل إن التأليف نفسه في هذه الفنون الجديدة لم يكن معروفاً . ويبدو أن المقصود هم المتأخرون من رجال المعتزلة لا واصل نفسه .

تحدث الشهرستاني بإيجاز عن سلسلة من رجال الاعتزال ، مبتدئاً بواصل ، ثم بالعلاف والنظام إلى أن يصل إلى الجبائسيين أبي علي وأبي هاشم ، وقد أشار في آخر مقالته عن المعتزلة لإشارة عابرة إلى القاضي عبد الجبار ، قائلا إنه من متأخري المعتزلة انتهج طريقة أبي هاشم . ويبدو أنه كان لا يميل إلى آراء القاضي ، فعارضه بأبي الحسين البصري ، الذي خالفه ، « ونصفح أدلة الشيوخ ، واعترض على ذلك بالتزييف والإبطال ، وانفرد عنهم بمسائل . . الخ » (ص ٧٨) . وقف الشهرستاني طويلاً إلى حد ما عند النظام ، الذي طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة « (ص ٥٦) ، وذكر له ثلاث عشرة مسألة انفرد بها عن المعتزلة السابقين ، من أهمها أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن ، وقد أخذ هذه المقالة عن الفلاسفة ، وكان أكثر ميله إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين . ومن أخطرها أيضاً قوله في إعجاز القرآن « بالصرقة » أي أن الله صرف العرب عن الإتيان بمثله ، ولو « خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله ، بلاغة وفصاحة ، ونظماً » . وكذلك وقف عند الجاحظ ،

لأنهم كانوا يقولون : لا تقصر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة . وقيل : إن الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة .

الباب السادس عن الشيعة ، وتعريفهم العام أنهم الذين شايعوا علماً على الخصوص وقالوا بامامته وخلافته نصاً ووصية ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده . والإمامة عندهم قضية أصولية . فهي ركن الدين . والأصول التي يجتمع سائر فرق الشيعة على القول بها ثلاثة ، التعيين والتنصيب ، وعصمة الأنبياء والأئمة ، والقول بالتولي والتبري قولاً وفعلاً وعقداً ، إلا في حال التقية .

ولم يخرج الشهرستاني على الشرط الذي أخذه على نفسه من حكاية الآراء على ما هي عليه دون تسفيهها إلا عند كلامه عن « الكيالية » ، أتباع أحمد بن الكيال كان من دعاة أحد أهل البيت بعد جعفر الصادق : ثم صرف الدعوة إلى نفسه وادعى أنه « الإمام » وأنه « القائم » . وقد زعم أن « أحمد » - أي اسم صاحب الدعوة - في مقابلة العالم العلوي والعالم السفلي . فالألف تدل على الإنسان ، والحاء الحيوان ، والميم الطائر ، والدال الحوت ، إلى أن قال الشهرستاني : « والمقابلة كما سمعها من أحسن المقالات ، وأوهى المقابلات ، بحيث لا يستجيز عاقل أن يسمعها ، فكيف يرضى أن يعتقدها . وأعجب من هذا كله تأويلاته الفاسدة . . . الخ » (ص ١٦٣) .

كان الشهرستاني منغمساً في معترك الآراء الدينية ، يجادل أصحابها ، ويسمع منهم ، إلى جانب ما كان يطلع عليه في الكتب . جادل الإسماعيلية التعليمية ، فقال « وكم قد ناظرت القوم على المقدمات المذكورة ، فلم يتخطوا عن قولهم أفنحتاج إليك ؟ أو نسمع هذا منك ، أو نعلم عنك ؟

الذي طالع كثيراً من كتب الفلاسفة ، وخلط وروج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة . ولشهرستاني أوصاف لرجال الاعتزال طريفة موجزة ، فإمامة بن أشرس : « كان جامعاً بين سخافة الدين وخلاعة النفس ، مع اعتقاده بأن الفاسق يخلد في النار إذا مات على فسقه من غير توبة » . وبشر بن المعتز « كان من أفضل علماء المعتزلة ، وهو الذي أحدث القول بالتولد ، وأفرط فيه » . وأبو الهذيل العلاف : « شيخ المعتزلة ، ومقدم الطائفة ، ومقرر الطريقة ، والمناظر عليها » .

فلما انتقل إلى الكلام عن الجبرية ، بدأ بتعريف « الجبر » ، وهو : « نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى » . ثم تكلم عن فرق ثلاث منهم هي الجهمية أصحاب جهنم بن صفوان ، والنجارية أصحاب الحسين بن محمد النجار ، والضرارية أصحاب ضرار بن عمرو ، وحفص الفرد .

ويحدثنا الشهرستاني عن « الصفائية » الذين يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ، وعد منهم الأشاعرة أصحاب أبي الحسن على ابن إسماعيل الأشعري وكيف تطور مذهبه على يد الباقلاني مرة ، ثم على يد إمام الحرمين الجويني مرة أخرى . ثم عد من الصفائية المشبهة ، والكرامية .

وعلى عادته من البدء بالتعريف يتحدث في الباب الرابع عن الخوارج ، فيقول في تعريفهم : « كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً ، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين ، أو كان بعدهم على التابعين باحسان ، والأئمة في كل زمان » .

الباب الخامس عن المرجئة ، والإرجاء على معنيين ، أحدهما بمعنى التأخير ، والثاني إعطاء الرجاء ، والمعنى الأول يصح عليهم لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد ، وكذلك المعنى الثاني ينطبق عليهم

العنصر» (ج ٢ ص ٩٥) . وهذا كما نعرف مذهب أفلاطون لا أفلاطون . وهو أيضاً يخلط بين آراء أفلاطون وأرسطو ، فيذكر عن أفلاطون أنه « حد الطبيعة بأنها مبدأ الحركة والسكون في الأشياء » .

الخلاصة أنه كان يمكن الاعتماد على مقالة الشهرستاني عن فلاسفة اليونانيين منذ مطلع هذا القرن وأواخر القرن التاسع عشر ، واعتبارها من المصادر الهامة عنهم ، أما اليوم بعد نشر كثير من المخطوطات التي كانت مفقودة أو مجهولة ، فلم تصبح لهذه المقالة ما كان لها من قيمة . وشبه بذلك ما ذكره عن المعتزلة فقد كان كما وصفه كاتب المقالة عنه في دائرة المعارف الإسلامية من أهم المصادر عن المعتزلة ، أما الآن بعد الكشف عن كتاب المغنى للقاضي عبد الجبار ، والذي يقع في عشرين جزءاً ويعد موسوعة كبرى في الاعتزال فلم يعد كلام الشهرستاني هو الحجة في هذا الموضوع ، من جهة أنه مصدر لآرائهم .

وليس ما يذكره عن آراء اليونانيين مقصودة لذاتها ، لأنه لا يؤرخ للفلسفة بمقدار ما يؤرخ للدين . ولهذا السبب وضع مذاهبهم في إطار من الفلسفة الإلهية ، فقال عنهم إن كلامهم في الفلسفة « إنما يدور على ذكر وحدانية الباري تعالى ، وإحاطته علماً بالكائنات كيف هي ؟ وفي الإبداع وتكوين العالم ، وأن المبادئ الأول ما هي وكيف هي ، وأن المعاد ما هو ومتى هو » . (ج ٢ ص ٦٥) . ومن الواضح أن هذا الإطار إسلامي لأنه يبدأ بالوحدانية ، وبالعلم الإلهي ، وإبداع العالم وخلقه ، ثم معاد الأنفس ، أي البعث في الآخرة . وروح الفلسفة اليونانية بعيدة تماماً عن « الإبداع والخلق » ، إذ العالم عندهم قديم ، وهذا صريح عند أرسطو ومن أجل ذلك كفر الإسلاميون العلم الأول ، بل إن أفلاطون نفسه لم يقل صراحة بالخلق ، بل العالم عنده قديم ، نظمته الله .

وما أورده عن الفلسفة اليونانية على الرغم من اطلاعه على مذاهبها فيه خلط كثير ، وحكايته عن الفلاسفة السابقين على سقراط ، مثل طاليس وأنكسيمانس وانكساجوراس وفيثاغورس وانبادقليس محرفة ، وتختلط بآراء المتأخرين . ولنا أن نعذر الشهرستاني في ذلك ، لأنه كان ينقل عن الكتب المترجمة في عصر الترجمة لفلاسفة اليونانيين ، أو عن أوائل الفلاسفة الإسلاميين مثل الكندي والفارابي ، وابن سينا ، ومعظم نقله عن ابن سينا ، ولكننا بعد نشر عدة مؤلفات للكندي نستطيع أن نقرر أنه نقل كذلك عنه . فهو يروي أن طاليس قال : « والإبداع هو تأسيس ما ليس بأيسى ، وإذا كان هو - يريد الله - مؤسس الأيسيات ، فمؤسس الأشياء لا يحتاج إلى أن يكون عنده صورة الأيس بالآيسية ... الخ » (ج ٢ ص ٦٦) . وتكاد تكون هذه العبارات منقولة بنصها عن الكندي من كتابه في الفلسفة الأولى ، وفيلسوف العرب كما نعلم هو صاحب نظرية الإبداع ، والتأسيس أي الإيجاد ، لأن الأيس هو الوجود . وطاليس لم يقل بشئ من ذلك أصلاً . وكلامه عن فيثاغورس ورأيه في العدد لا ينطبق على فيثاغورس ، بل على المتأخرين من رياضيين الإسكندرية ، وبين أيدينا الآن كتاب المدخل إلى علم العدد من تأليف نيقوماخوس الإسكندري نقل في عصر الترجمة ، ويتضح من الموازنة بين ما ذكره الشهرستاني ، بل ما ذكره لإخوان الصفا من قبل في أول رسائلهم ، أنهم قد نقلوا عن نيقوماخوس هذا .

ومن أمثلة الخلط في الآراء ، ما يذكره عن أفلاطون من أنه قال إن للعالم محدثاً مبدعاً أزلياً ... « فأبداع العقل الأول ، وبتوسطه النفس الكلية ، وقد انبعثت عن العقل انبعث الصورة في المرأة ، وبتوسطهما

والصنف الثالث الذين أنكروا الرسل ، وعبدوا الأصنام ، وأقروا بالخالق والبعث .

وقد عاد الشهرستاني فكرر نظرية « النور » الإلهي الوارد من صلب إبراهيم إلى إسماعيل ، وتواصله في ذريته إلى أن ظهر بعض الظهور في أسارير «عبدالمطلب» وبركة ذلك النور دفع الله تعالى شر أبرهة ، ورأى عبد المطلب تلك الرؤيا في تعريف موضع زمزم ، وبركته كان يأمر أولاده بترك الظلم والبغي .

وقد فطن الشهرستاني إلى أن الإسلام ليس بدءاً جديداً لعقيدة وأخلاق وعادات ، وقد أومأنا إلى دين الحنيفية الذي يعد الإسلام استمراراً وإحياء له . كذلك كانت العرب في الجاهلية تحرم أموراً نزل القرآن بتحريمها . كانوا لا ينكحون الأمهات ، ولا البنات ، ولا الخالات ، ولا العمت . وهذا ما نقله عن محمد بن السائب الكلبي ، فلا حاجة إلى إعادته ، من وصف للزواج والطلاق ، والحج ، والأشهر الحرام ، وغير ذلك .

- ٩ -

خاتمة الكتاب في آراء الهند . وهي مقالة موجزة تقع في زهاء عشرين صفحة ، تحدث فيها عن البراهمة وأصنافهم وهم أصحاب البددة ، وأصحاب الفكرة والوهم ، وأصحاب التناسخ ، وعن أصحاب الروحانيات الذين يعتقدون في متوسطات روحانية يأتونهم بالرسالة من عند الله في صورة البشر من غير كتاب ، يأمرهم وينهاهم . وعن عبدة الشمس وعبدة القمر ، وعن عبدة الأصنام ، وعباد الماء ، وعباد النار ، وحكماء الهند .

وقد خطأ الشهرستاني من نسب البراهمة إلى إبراهيم ، إذ أهل الهند ينفون النبوات أصلاً ورأساً ، فكيف يقولون بابراهيم نبياً . وإنما البراهمة نسبة إلى رجل منهم يقال له « براهم » . والبددة هم الذين ينتسبون إلى « البد » - أي بوذا - ومعنى « البد » عندهم شخص في

فلما انتقل الشهرستاني من فلاسفة اليونان إلى الفلاسفة الإسلاميين ، عدد أسماء البارزين منهم كالكندي ، ويحيى النحوي ، والمقدسي ، والبلخي ، وابن مسكويه ، والفارابي ، وغيرهم ، إلا أنه وقف عند ابن سينا ، لأنه علامة القوم ، وطريقته أدق عند الجماعة ونظرة في الحقائق أغوص ، ولذلك اختار نقل طريقته من كتبه ، ملخصاً إياها ، ومبتدئاً بالمنطق ، ثم بالعلم الإلهي - أي الميتافيزيقا - ثم بالطبيعات . ونحسب أن الترتيب الأصح هو أن يثنى بالطبيعات وأن يختتم بما بعد الطبيعة . أي العلم الإلهي .

- ٨ -

فاذا كان الشهرستاني لم يوفق في حكاية مذاهب الفلاسفة اليونانيين وتلخيص آرائهم ، فانما ذلك يرجع إلى جهله باللغة الإغريقية وعدم اطلاعه على كتب القوم في أصولها ، وإلى اعتماده على ما ترجم من مؤلفاتهم وكان معظمه مشوشاً وبخاصة بسبب نقل تاسوعات أفلوطين ونسبتها إلى أرسطو .

ولكنه أجاد في تلخيص آراء المجوس ، والصابئة ، والمتكلمين ؛ كما أجاد في تلخيص آراء العرب في الجاهلية ، وآراء الهند ، وبهما يختتم الكتاب .

وتلخيصه لآراء العرب في الجاهلية موفق ، وقد اعتمد عليه المرحوم مصطفى عبد الرازق في كتابه « الدين والوحى والإسلام » . ذلك أنه يقسم العرب أصنافاً ثلاثة ، الأول الذين أنكروا الخالق ، والبعث ، والإعادة ، وقالوا بالطبع الحجي والدهر المقتنى ، وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا . وهؤلاء هم الدهرية .

والصنف الثاني الذين أقروا بالخالق وابتداء الخلق ، وأنكروا البعث والإعادة . وهم الذين أخبر عنهم القرآن . « وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم » .

لم يخلق البشر على مذهب واحد ، بل جعلهم مختلفين في اللغات واللهجات والعادات والمعتقدات ، والملل والنحل . وأنهم على الرغم من هذا الاختلاف نوع واحد هو الإنسان .

ولما كانت طبيعة الإنسان التغير والتطور ، فلا جرم أن الأدیان قد تطورت مظاهرها ، وجاءت فرق جديدة في كل دين ، وأن الإسلام نفسه قد تطور مظهره ، ونبت فيه فرق جديدة ، على مر الزمن منذ القرن السادس الهجري إلى الرابع عشر . وقد شهد القرن الماضي ثورة في التفكير الديني الإسلامي وظهر جماعة من المصلحين من مثل محمد بن عبد الوهاب في جزيرة العرب ، وجمال الدين ومحمد عبده في مصر ، والسنوسى في شمال إفريقيا ؛ ولا تزال حركة التجديد ماضية في طريقها حتى اليوم .

والأمر كذلك في المسيحية التي شهدت من التطور والتجديد ألواناً وأصنافاً على رأسها البروتستانتية ، وفرقها تعد بالعشرات ، بل بالآلاف . أما الفلسفة الإلهية ، والحركة العلمية وما صاحبها من نزعة إلحادية ثم عودة إلى الإيمان ، فكل ذلك هو حديث الساعة ، مما يجدر معه أن ينهض كاتب يؤلف كتاباً جديداً في « الملل والنحل » يصور الآراء والمعتقدات في الوقت الحاضر .

مقتطفات

١ - الجاحظية :

أصحاب عمرو بن بحر أبي عثمان الجاحظ : كان من فضلاء المعتزلة ، والمصنفين لهم . وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة ، وخلط وروج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة وحسن براعته اللطيفة . وكان في أيام المعتصم والمتوكل ، وانفرد عن أصحابه بمسائل ، منها قوله : إن المعارف كلها ضرورية طباع ، وليس شيء

هذا العالم ، لا يولد ، ولا ينكح ، ولا يطعم ، ولا يشرب ، ولا يهرم ، ولا يموت . وأول « بد » ظهر في العالم اسمه « شامكين » ، وتفسيره السيد الشريف . ومن وقت ظهوره إلى وقت الهجرة خمسة آلاف سنة » (ج ٢ ص ٢٦٠) . وبوذا يسمى شامكين حقاً ، ويرسم بالحروف اللاتينية Sa k ya muni ، ولكن ليس السيد الشريف ، لأن شاكيا اسم القبيلة التي ينتسب إليها بوذا ، ومعناها بالسنسكريتية العارف ، أما اسمه الأصلي فهو الأمير جواتما ، عاش في القرن السادس قبل الميلاد . فليس بينه وبين بداية التاريخ الهجري خمسة آلاف سنة ، بل ألف ومائتا سنة .

وقد ذكر من فرقهم الجلهكية ، وهم عباد الماء ، ونحن نعلم أن في الهند اليوم طائفة كبيرة يقدسون الماء . وأصحاب تلك الفرقة « يزعمون أن الماء ملك ومعه ملائكة ، وأنه أصل كل شيء ، وبه كل ولادة ونمو ونشوء وبقاء وطهارة وعمارة . . . وما من عمل في الدنيا إلا وهو محتاج إلى الماء . وإذا أراد الرجل عبادته تجرد وستر عورته ثم دخل الماء إلى وسطه ، فيقيم ساعة أو ساعتين أو أكثر ، يأخذ ما أمكنه من الرياحين فيقطعها صغاراً ، ويلقى فيه بعضها بعد بعض ، وهو يسبح ويقرأ . وإذا أراد الانصراف حرك الماء بيده ، ثم أخذ منه فتقط به رأسه ووجهه وسائر جسده ، ثم سجد وانصرف » .

- ١٠ -

فهذا كتاب الملل والنحل ، كان يمثل عقائد وآراء الناس في العالم المعروف زمان الشهرستاني ، استمد ما دونه فيه من الكتب التي اطلع عليها ، أو مما شاهده بنفسه . ولا نزاع أن « الملل والنحل » سد فراغاً في الثقافة الإسلامية في القرن السادس الهجري ، إذ استطاع المسلم الذي كان يعيش في ظل الدول الإسلامية أن يأخذ فكرة عن الدين المقارن ، وأن يعلم أن الله

من ذلك من أفعال العباد . وليس للعبد كسب سوى الإرادة ، وتحصل أفعاله منه طباعاً ، كما قال ثمامة . ونقل عنه : أنه أنكر أصل الإرادة وكونها جنساً من الأعراض ، فقال : إذا انتفى السهو عن الفاعل ، وكان عالماً بما يفعله ، فهو المريد على التحقيق . وأما الإرادة المتعلقة بفعل الغير فهو ميل النفس إليه ، وزاد على ذلك باثبات الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة ، وأثبت لها أفعالا مخصوصة بها . وقال باستحالة عدم الجواهر ، فالأعراض تبدل ، والجواهر لا يجوز أن تنفى . (ج ١ ص ٧٢)

٢ - البهشية :

وزعم أبو هاشم أن التفضل لا يقع به انتصاف ، لأن التفضل ليس يجب عليه فعله . وقال الجبائي وابنه لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذا لم يكلفهم عقلاً وشرعاً . فأما إذا كلفهم ، فعل الواجب في عقولهم ، واجتناب القبائح ، وخلق فيهم الشهوة للقبیح والنفور من الحسن ، وركب فيهم الأخلاق الذميمة ، فإنه يجب عليه عند هذا التكليف إكمال العقل ونصب الأدلة ، والقدرة ، والاستطاعة ، وتهية الآلة ، بحيث يكون مزيجاً لعلهم فيما أمرهم . ويجب عليه أن يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به ، وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبیح الذي نهاهم عنه . ولهم في مسائل هذا خبط طويل . (ج ١ ص ٧٨)

٣ - الجهمية :

أصحاب جهم بن صفوان ، وهو من الجبرية الخالصة ، ظهرت بدعته بترمذ ، وقتله سالم بن أحوز المازني بمرور ، في آخر ملك بني أمية . وافق المعتزلة في نفى الصفات الأزلية ، وزاد عليهم بأشياء منها قوله : لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك تقتضي تشبيهاً ؛ فنفي كونه حياً ،

عالمًا ؛ وأثبت كونه قادراً ، فاعلاً ، خالقاً ؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق . . . ومنها قوله في القدرة الحادثة إن الإنسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار . وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجادات . وتنسب إليه الأفعال مجازاً ، كما تنسب إلى الجادات ؛ كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيبت السماء وأمطرت ، واهتزت الأرض وأنبئت . . . إلى غير ذلك . والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر . قال : وإذا ثبت الجبر ، فالتكليف أيضاً كان جبراً . (ج ١ ص ٨٠)

٤ - الصفاتية :

اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة ، والسمع والبصر والكلام ، والجلال والإكرام ، والوجود والإنعام ، والعزة والعظمة ؛ ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً وكذلك يثبتون صفات خبرية ، مثل اليدين والوجه ، ولا يؤولون ذلك ، إلا أنهم يقولون : هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية . ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون ، سمى السلف صفاتية ، والمعتزلة معطلة . فبالغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات ، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها . وما ورد به الخبر فافترقوا فيه فرقتين ، فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك ، ومنهم من توقف في التأويل وقال : عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثل شيء ، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبه شيء منها ، وقطعنا بذلك ، إلا أننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه ، مثل

قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى ؛ ومثل قوله خلقت بيدي ؛ ومثل قوله : وجاء ربك ، إلى غير ذلك . ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه : لا شريك له ، وليس كمثل شئ . وذلك قد أثبتناه يقيناً .

ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف ، فقالوا : لا بد من إجرائها على ظاهرها ، والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر ، فوقعوا في التشبيه الصرف ، وذلك على اختلاف ما اعتقده السلف . ولقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود ، لا في كلهم ، بل في القرائن منهم : إذ وجدوا في التوراة ألفاظاً كثيرة تدل على ذلك . ثم الشيعة في هذه الشريعة وقعوا في غلو وتقصير ، أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله تعالى وتقدس . وأما التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق . ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف ، رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير ، ووقعت في الاعتزال . وتخطت جماعة من السلف إلى التفسير الظاهر ، فوقعوا في التشبيه . (ج ١ ص ٨٥)

٥ - الزيدية :

أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم . ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها ، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم ، إلا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي خرج بالإمامة أن يكون إماماً واجب الطاعة ، سواء أكان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين . . .

وزيد بن علي لما كان مذهبه هذا المذهب أراد أن يحصل الأصول والفروع حتى يتحلى بالعلم ؛ فتلمذ في الأصول لواصل بن عطاء الغزال الأثني رأس المعتزلة ورئيسهم ، مع اعتقاده واصل أن جده علي بن أبي طالب في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل

الشام ما كان على يقين من الصواب ، وأن أحد الفريقين كان على الخطأ لا بعينه . فاقبس منه الاعتزال ، وصارت أصحابه كلهم معتزلة . وكان من مذهبه جواز إمامة المفضل مع قيام الأفضل ، فقال : كان علي بن أبي طالب أفضل الصحابة ، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها ، وقاعدة دينية راعوها ، من تسكين نائرة الفتنة ، وتطيب قلوب العامة . فان عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريباً ، وسيف أمير المؤمنين على من دماء المشركين من قریش وغيرهم لم يجف بعد ، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي . فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل ، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد ، فكانت المصاحبة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين والتؤدة ، والتقدم بالسن ، والسبق في الإسلام ، والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم . . .

ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه ، وعرفوا أنه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه حتى أتى قدره عليه ؛ فسميت رافضة . (ج ١ ص ١٣٩)

٦ - السبائية :

أصحاب عبدالله بن سبأ ، الذي قال لعلي كرم الله وجهه : أنت أنت ، يعني أنت الإله ، فنفاه إلى المدائن زعموا أنه كان يهودياً فأسلم . وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى عليهما السلام مثل ما قال في علي رضي الله عنه . وهو أول من أظهر القول بالنص بامامة علي ، ومنه انشعبت أصناف الغلاة . زعم أن علياً حتى لم يمت ؛ ففيه الجزء الإلهي ، ولا يجوز أن يستولى عليه ، وهو الذي يجي في السحاب ، والبرق صوت ، والبرق تبسمه ، وأنه سينزل إلى الأرض بعد ذلك فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً . (ج ١ ص ١٥٥)

٧- اليهود :

من يقول : لا نزول له إلا يوم الحساب . وهو بعد أن قتل وصلب ، نزل ، ورأى شخصه شمعون الصفا ، وكلمه ، وأوصى إليه ؛ ثم فارق الدنيا ، وصعد إلى السماء . فكان وصيه : شمعون الصفا ؛ وهو أفضل الحوارين علماً وزهداً وأدباً . غير أن فولوس شوش أمره ، وصير نفسه شريكاً له ، وغير أوضاع كلامه ، وخلطه بكلام الفلاسفة ووساوس خاطره . (ج ١ ص ٢٠٢)

٩- الزردشتية :

أولئك هم أصحاب زردشت بن بورشب ، الذي ظهر في زمان كشتاسب بن لهراسب الملك . وأبوه كان من أذربيجان ، وأمه من الري واسمها دغدويه . زعموا أن لهم أنبياء وملوكاً ، أولهم كيومرث ، وكان أول من ملك على الأرض ، وكان مقامه باصطخر . وبعده أوشهك بن فراوك ، ونزل أرض الهند ، وكانت له دعوة ثمة . وبعده طهمورث ، وظهرت الصابئة في أول سنة من ملكه . وبعده أخوه جم الملك . ثم بعده أنبياء وملوك ، منهم منوهر ، ونزل بابل ، وأقام بها . وزعموا أن موسى عليه السلام ظهر في زمانه ، حتى انتهى الملك إلى كشتاسب بن لهراسب ، وظهر في زمانه زردشت الحكيم قال : النور والظلمة أصلان متضادان ، وكذلك يزدان وأهرمن ، وهما مبدأ موجودات العالم ، وحصلت التراكيب من امتزاجهما ، وحدثت الصور من التراكيب المختلفة . والبارى تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما ، وهو واحد ، لا شريك له ، ولا ضد ولا ند ، ولا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة . (ج ١ ص ٢١٧)

١٠- أصحاب الهياكل :

اعلم أن أصحاب الروحانيات لما عرفوا أن لا بد للإنسان من متوسط ، ولا بد للمتوسط من أن يرى

أمة موسى عليه السلام ، وكتابهم التوراة ، وهو أول كتاب نزل من السماء ؛ أعني أن ما كان ينزل على إبراهيم وغيره من الأنبياء عليهم السلام ما كان يسمى كتاباً ، بل صحفاً . وقد ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله تعالى خلق آدم بيده ، وخلق جنة عدن بيده ، وكتب التوراة بيده » فأثبت لها اختصاصاً دون سائر الكتب . وقد اشتمل ذلك على أسفار ، فيذكر مبتدأ الخلق في السفر الأول ، ثم يذكر الأحكام والحدود ، والأحوال ، والقصص ، والمواعظ ، والأذكار في سفر سفر . . .

ومن العجب أن في التوراة أن الأسباط من بني إسرائيل كانوا يرجعون القبائل من بني إسماعيل ، ويعلمون أن في ذلك الشعب علماً لدنياً لم تشتمل التوراة عليه . وورد في التواريخ أن أولاد إسماعيل عليه السلام كانوا يسمون آل الله ، وأهل الله وأولاد إسرائيل : آل يعقوب ، وآل موسى ، وآل هارون (ج ١ ص ١٩٤)

٨- النصراني :

وقالوا في « الصعود » إنه قتل وصلب ، قتله اليهود حسداً وبغياً ، وإنكاراً لنبوته ودرجته ، ولكن القتل ما ورد على الجزء اللاهوتي وإنما ورد على الجزء الناسوتي . قالوا : وكمال الشخص الإنساني في ثلاثة أشياء : نبوة ، وإمامة ، وملكة . وغيره من الأنبياء كانوا موصوفين بهذه الصفات الثلاث ، أو ببعضها . والمسيح عليه السلام درجته فوق ذلك ، لأنه الابن الوحيد ، فلا نظير له ، ولا قياس له إلى غيره من الأنبياء . وهو الذي به غفرت زلة آدم عليه السلام ، وهو الذي يحاسب الخلق .

ولم في « النزول » اختلاف . فمنهم من يقول : ينزل قبل يوم القيامة ، كما قال أهل الإسلام . ومنهم

وأمرُوا بالتزويج بولي وشهود ، ولا يجوزون
الطلاق إلا بحكم حاكم ، ولا يجمعون بين امرأتين
(ج ٢ ص ٦٠) .

١٢ - حكماء الهند :

وكان برخمين رجلاً جيد الذهن ، نافذ البصيرة ،
صائب الفكر ، راغباً في معرفة العوالم العلوية ، قد
أخذ من « قلائوس » الحكيم حكمته ، واستفاد منه علمه
وصنعتة . فلما توفي قلائوس ، ترأس برخمين على الهند
كلهم ، فرغب الناس في تلطيف الأبدان ، وتهذيب
الأنفس ، وكان يقول : « أى امرئ هذب نفسه
وأسرع الخروج عن هذا العالم الدنس ، وطهر بدنه من
أوساخه ، ظهر له كل شئ ، وعابن كل غائب ،
وقدر على كل متعذر ، وكان مجبوراً ، مسروراً ،
ملتذاً ، عاشقاً ، لا يعمل ولا يكل ، ولا يحسه نصب
ولا لغوب . فلما نهج لهم الطريق ، واحتج عليهم بالحجج
المقنعة ، اجتهدوا اجتهداً شديداً . وكان يقول أيضاً :
« إن ترك لذات هذا العالم هو الذى يلحقكم بذلك العالم
حتى تتصلوا به ، وتنخرطوا فى سلكه ، وتخلدوا فى
لذاته ونعيمه » . فدرس أهل الهند هذا القول ، ورسخ
فى عقولهم . (ج ٢ ص ٢٧٠) .

فيتوجه إليه ، ويتقرب به ، ويستفاد منه ، فزغوا إلى
المياكل التى هى السيارات السبع ، فتعرف أولاً بيوتها
ومنازلها ، وثانياً مطالعها ومغارها ، وثالثاً اتصالاتها
على أشكال الموافقة والمخالفة مرتبة على طبائعها ، ورابعاً
تقسيم الأيام والليالى والساعات عليها ، وخامساً تقدير
الصور والأشخاص والأقاليم والأمصار عليها . فعملوا
الخواتيم .، وتعلموا العزائم والدعوات . وعينوا ليوم
زحل مثلاً يوم السبت . وراعوا فيه ساعته الأولى ،
وتختموا بخاتمه المعمول على صورته وهيئته وصنعتة ،
ولبسوا اللباس الخاص به ، وتبخروا ببخوره الخاص ،
ودعوا بدعواته الخاصة به . وسألوا حاجتهم منه الحاجة
التي تستدعى من زحل من أفعاله وآثاره الخاصة به ،
فكان يقضى حاجتهم ، ويحصل فى الأكثر مرامهم .
(ج ٢ ص ٥٢)

١١ - أعمال الصابئة :

والصابئون كلهم يصلون ثلاث صلوات ،
ويغتسلون من الجنابة ، ومن مس الميت ؛ وحرموا
أكل الجزور ، والخنزير ، والكلب ؛ ومن الطير كل
ما له مخلب . والحمام .
ونہوا عن السكر فى الشراب . وعن الاختتان .

أقوال لاو تزو للاو ستزو

بمقام
الأستاذ فؤاد محمد شبل

١ - حياة لاو تزو وعصره

تختلف آراء الباحثين في الفلسفة الصينية ؛ فيما إذا كان لاو تزو شخصية حقيقية ، أم أسطورية . ويظن البعض أن فلاسفة الطاوية قد افتعلوها لتقف ندأ للكنفوشيوسية في العراقة والأصالة . وتعني كلمة « لاو » في الصينية : الرجل المسن ، كما تعني كلمة « تزو » المعلم ؛ فالاسم بأسره يعني « المعلم العجوز » . ولا يظهر في الكتاب المتضمن آراء لاو تزو والذي يحمل اسمه - ويعرف كذلك باسم تاو تي تشينج - اسم لاو تزو أو اسم أي شخص آخر .

لكن ورد في سجلات المؤرخ - وهي أقدم مرجع في التاريخ الصيني - اسم لاو تزو . فذكرت أنه سيد من النساك عاش أكثر من مائة وستين عاماً ، وأنه اجتمع بأحد أمراء الصين بعد وفاة كنفوشيوس بزمان طويل . وتقرر مصادر صينية أخرى - ظهرت بعد كتاب سجلات المؤرخ - أن لاو تزو قد عاصر كنفوشيوس معلم الصين الأول وحكيمها العظيم ، وأن اسمه الأصلي « إرخ » Erh واشتهر باسم « تان » Tan واسم عائلته

« لي » Li . ومن ثم نجد بعض المصادر الأوروبية تردد اسم « لاو تان » و « لاو تزو » تارة أخرى . وقد عهدت إليه حكومة مملكة « تشو » Chow شتون وثائقها التاريخية . ويقال إن كنفوشيوس جاء للقاءه رغبة في الاطلاع على ما تحت يده من مراجع تتصل بموضوع الشعائر والطقوس . فقال له لاو تزو : « إن ما نتحدث عنه يتعلق بكلمات أناس ماتوا ولم يبق منهم سوى عظام نخرة . تخلص أنت من عجرتك ومن جسارتك ، وابتعد عن الطموح والادعاء . فهذه الصفات تحيق بشخصك أبلغ الإصرار . وهذا هو كل ما لدى » .

وعندما غادر كنفوشيوس مجلس لاو تزو - كما تذكر سجلات المؤرخ - قال لمريديه « أعرف أن في قدرة العصفور أن يطير ، والسماك أن يسبح ، والوحش أن يعدو : فالعصفور تعد له النبال ، والوحش تهباً له الشباك ، والسماك يصنع له الشص . لكن التنين المتواري خلف السحاب وتدفعه الرياح صوب السماء أبعد عن مداركي . . ولعل لاو تزو تنين » .

ولقد تعرض لاو تزو لتأثيرين أساسيين : المهنة والبيئة :

فهو قد شغل منصب أمين مكتبة الوثائق التاريخية والمشرف على تدوين تاريخ بلده . فأتاح له هذا معرفة وثيقة بالأحداث المختلفة ، وبتطور أحوال بلده . كما أكسبته اتصالاته بالناس على اختلاف طبقاتهم ، تجارب اجتماعية ثمينة ومعرفة وثيقة بنفسياتهم .

ومن الناحية الأخرى ؛ صاغت البيئة - التي نشأ وعمل في محيطها - آراءه وكيفت مبادئه . وكان لسوء أحوال موطنه أكبر الأثر في توجيه تفكيره السياسي والاجتماعي ، هذه الوجهة التي نلمسها في كتاباته ؛ فلقد حفل عصره بتقلل الأوضاع الاجتماعية وزعزعة القيم الخلقية وسريان الجشع في النفوس ، حتى انعدم الولاء وشجر العداء بين الناس .

وكان لاو تزو - بحكم عمله مؤرخاً - بصيراً بماضي الصين الزاهر ، عالماً بأسباب تداعي أوضاعها السياسية والاقتصادية والاجتماعية الحاضرة ، مدركاً بعوامل قوة الحكم وضعفه . ويطلق على كتاب لاو تزو اسم « الكتاب ذو الخمسة آلاف كلمة » لصغر حجمه . بيد أن تأثيره هائل على الفكر الصيني في جميع مراحل .

وتعتبر الفترة التي ظهر فيها كتاب لاو تزو من أخصب فترات الفكر الصيني ، حتى لقد أطلق عليها « عصر المدارس الفكرية المائة » . فلقد استمتع الأساتذة والفلاسفة خلالها بحرية مطلقة في نشر آرائهم ، وحظوا بتقدير الناس أدبياً والحكام مادياً . وكانت أبرز المدارس الفلسفية وقتذاك :

١ - مدرسة كنفوشيوس : وظهرت خلال القرن الخامس قبل الميلاد . وقد بشر كنفوشيوس بأسلوب للحياة تشغل فيه الأخلاق مكاناً عالياً ، وتنعدم الصلة بين الأخلاق والمنفعة الذاتية . ويوجب كنفوشيوس مراعاة مقتضيات الأخلاق الفاضلة ويدعو الناس إلى التضحية بالحياة - إن اقتضى الأمر - حفاظاً على التبعات الخلقية . ومن رأيه أن واجبات الإنسان تتحدد

بطائفة من العلاقات : فعليه واجب الولاء لحاكمه ، وواجب بنوى تجاه والديه ، وواجب تجاه أصدقائه ، وواجب التعاون مع بقية الناس لكفالة الخير للإنسانية . وتتفاوت أنواع هذه الواجبات في أهميتها : ففي المقدمة ولاء الإنسان لأولى الأمر ولوالديه . فلو التزم الإنسان الخلق القويم وأدى واجباته بأمانة ، لساد النظام واستقرت الأمور .

٢ - مدرسة موتزو : ظهرت خلال القرن الخامس قبل الميلاد . ومدار فلسفتها أنه طالما أن ثمة واجبات تتفاوت في ضرورتها ، فلا مناص من وجود تمايز وتفاوت . وبالتالي ؛ لن يتيسر جب المنازعات تماماً . ومن قبيل المثال : أنه قد يحق لإنسان ضرراً بآخر أثناء تأديته واجبه حيال والديه . وهذا ما يدعو موتزو إلى المناداة بمبدأ « الحب الشامل » . ومناط المبدأ أن يحب الإنسان بقية الناس حبه لشخصه وكحبه والديه . وقد ربط هذا المبدأ برباط ديني وثيق بقوله إن السماء تأمر بأن يحب الناس بعضهم بعضاً دون تمييز ، ومن يخالف إرادة السماء تعاقبه عقاباً صارماً .

فالى جانب هاتين المدرستين الفكريتين وغيرهما ؛ شيد لاو تزو مدرسة فكرية عرفت باسم « النأوية » . وكلمة « تاو » - أساساً - تعني السبيل والنجح .

٢ - استعراض كتاب لاو تزو

يعتبر كتاب لاو تزو من أقصر المراجع الصينية ، لكنه من أكثرها إثارة وأعظمها إلهاماً . ويتميز الكتاب بما يضمه بين دفتيه من اتجاهات استجرادية وباطنية ، وبزوجه إلى المتناقضات . وبه شرح لأول فلسفة في العالم دعائمها التعمية والتمويه ، بما تلقنه من حكمة التظاهر بالغباء والحمق ، وتبيده من توفيق من يظهر عجزه ومنقصته . فعندها أن القوة في الضعف ، والريح في القناعة ، والسلامة في البقاء في المنزلة الواطئة ، والفائز

من يسلم لخصمه ، ولا ثمرة ترتجى من الصراع في سبيل القوة :

ويعرض لاوتزو آراءه في هيئة حكم مأثورة تنكرر المرة بعد الأخرى . وفي الوسع حصر هذه الآراء في النقاط التالية :

إيقاع الحياة - وحدة العالم بأسره والظواهر البشرية - أهمية المحافظة على البساطة الأصلية للفطرة البشرية - خطورة تغالى الحكومة في التدخل في حياة البشر - مذهب حرية العمل - تأثير الروح الشامل - عبر التواضع - السكينة والهدوء - القوة حمقاء والكبر سبة وحب التسلط جنون .

وقد ألف كتاب لاوتزو إبان فترة حفلت بالقلقل السياسية والجيشان الفكرى . ولهذا فانه - مثل غيره من الكتب التى ألقت خلال هذه الفترة - بهم بعرض فلسفة للحكم وأسلوب لحياة الطبقة الحاكمة . على أن وجهة نظر الكتاب في معالجة مشكلات الحكم أوسع نطاقاً - بما لا يقاس - مما توحى به هذه العبارة . إذ تستند تعاليم لاوتزو على مبدأ جوهرى عظيم يتبلور في كلمة واحدة « تاو » التى اشتق منها تعبير « المدرسة التاوية » . والتاو عند لاوتزو هو مصدر الكائنات جميعاً ، وهو الذى يسوس جوانب الحياة بأسرها سواء أكانت بشرية أو غير بشرية ، وهو الوحدة الأساسية التى لا تتجزأ والتى تحل فيه - في نهاية المطاف - جميع متناقضات الوجود ومفارقاته .

ويبحث جانب كبير من الكتاب في طبيعة هذا السبب الأسمى وأسلوب عمله . على أنه يسلم بضرورة بقاءه - بصفة أساسية - مدلولاً لا يوصف ولا يدرك إلا من خلال نوع من الازدعان والسلبية ، وبانتفاء الصراع والارغام ؛ كما يتسم بطريقة للفعل : تلقائية - لا جهدية - لا يفرغ لها معين :

وفي المجال البشرى ؛ يصف كتاب لاوتزو الإنسان الكامل (ويطلق عليه الحكيم) بأنه على بصيرة بمبدأ التاو الخفى وأنه يتولى ترتيب حياته وتبويب أفعاله وفقاً لأحكامه . وعلى من يرنو إلى إدراك مبدأ التاو أن يكسر شوكة نفسه ويلتزم الهدوء ويصطنع السلبية ويتحرر من الرغبة وينأى بنفسه عن الشحنة .

فظاهر أن لاوتزو يتصور الحكيم حاكماً مثالياً . فانه يحدد طائفة من الوصايا يدعو الحكيم إلى انتهاجها في سياسته شؤون الحكم :

أولاً : لا يتدخل فيما لا يعنيه من أمور الناس .

ثانياً : تجنب الحرب :

ثالثاً : إحتقار الزرف

رابعاً : يعمل للعودة بشعبه إلى حالة البراءة ، والبساطة والانسجام مع الطبيعة (أى التناسق مع التاو) ويقرر حكماء الصين أن تلك حالة سادت بلادهم في سالف العصر والأوان قبل ظهور المدنية بما حملته معها من أوزار الرغبات المادية ، ودفعها الناس إلى الشحنة والتقاتل ، وقبلما يبتكر الحكام المناصب والألقاب البراقة للتغريب بالناس واصطناع القيم الزائفة لتخدير أذهانهم .

والاغراق في الغموض هو الطابع الأساسى لكتاب لاوتزو ؛ حتى أن المفسرين قد استخلصوا من دراسته نتائج يباين بعضها بعضاً :

١ - هناك من فسروه بأنه دعوة لحرية العمل وغل يد الحكومة إلى أبعد الحدود الممكنة عن التدخل في أمور الأفراد :

٢ - واعتبره آخرون مناهجاً للنسك والراغبين في اعتزال المجتمع لينصرفوا إلى تحصيل العلم واجتناء ثمار الحكمة . ولهذا السبب أصبحت التاوية - خلال فترة طويلة من تاريخ الصين - فلسفة الفرد الصينى المثقف وعزائه وقما يعتزل الحياة العامة أو يصيبه الاخفاق ،

أو يهجر مجتمع البشر ناشداً الاتحاد مع عالم الطبيعة ،
سبها وأن التاوية تعنى بوسائل الاستجابة لتحديات
عالم البشر .

٣ - طبيعة اصطلاح التاو عند لاوتزو

كلمة تاو Tao من أهم الاصطلاحات في الفلسفة
الصينية . وكانت تعنى في الأصل - كما ذكرنا -
« الطريق » أو « النهج » أو « السبيل » . وكان اللفظ
يحتوى في العصور السابقة لظهور لاوتزو على مضمون
يتعد - شيئاً ما - عن المضمون المادى ، كالقول
« سبيل الإنسان » (أو طريقه أو نهجه) ، ويقصد به
الأخلاقية البشرية والسلوك والحق . واقتصر استخدام
الكلمة - وقتذاك - على الشؤون البشرية . ولعل
لاوتزو هو أول من استخدم كلمة « تاو » استخداماً
ميتافيزيقياً محضاً . فهو الذى جاهر بأن الكون قد انبعث
وفقاً لمبدأ شامل سبق وجوده يطلق عليه « تاو » .
فالاصطلاح عند لاوتزو يماثل اصطلاح « الكلمة » في
الاديان السماوية .

ويطالعنا لاوتزو بالتعريف التالى لـ « تاو » :

« ثمة شئ لا صورة له ، إلا أنه كامل . قائم قبل
أن توجد السموات والأرض . لا صوت له ولا جوهر ،
موجود لا يتغير ، يتخلل كل شئ . إنه منشأ جميع
ما فى الكون ، لا نعرف اسمه لكن نصطلح عليه
بكلمة تاو وكنيته العظيم . يسلك التاو العظيم هذا الطريق
أو ذاك ، ويدين إليه بوجوده الآلاف المؤلفة من
المخلوقات . لا حصر لمآثره ، هو الرداء الذى يكسو
ملايين الأشياء ويرقى بها » .

ويتبين لنا من هذه العبارة - وغيرها - أن الذاتية
التي يطلق عليها لاوتزو لفظ « تاو » قائمة قبل ظهور
الكون . وتلك لديه حقيقة مطلقة لا نزاع فى شأنها ،
وتألف من جوهر أصيل . . ويكفل هذه الأصالة ،

وجود كون لانهاى أقامته هذه الحقيقة بنفسها وهى التى
تتولى الحفاظ عليه .

وإذا كان الـ « تاو » هو مصدر ملايين الأشياء ،
فلا يمكن - كما يقول لاوتزو - أن يصبح شيئاً كبقية
الأشياء . إذ يمكن أن يقال عن الأجسام أنها « كائنة » ،
لكن الـ « تاو » ليس مادة ، ومع ذلك فانه هو الذى بعث
الكون المادى إلى الوجود . ولهذا السبب يتحدث عن
التاو بأنه كائن وغير كائن : فهو غير كائن إن أشير
إلى جوهره الذى يخالف جوهر الأشياء جميعاً ، وهو
كائن إن أشير إلى فعله .

وبالتالى ، يرى لاوتزو أن « الكائن » و « اللاكائن »
قد تفجرا عن التاو ، فهما بالتالى مظهران له . ويستطرد
قائلاً :

« أبرز التاو الوجدانية ، وأنتجت الوجدانية الثنائية
وينبعث الثالث عن الثنائية ، ويتفتح الثالث عن
الحشود التى لا حصر لها من الأشياء . فالسما والأرض
وملايين الملايين من الأشياء تنبعث عن « الكائن » ،
واللاكائن هو ناتج « اللاكائن » ، لكن ليس اللاكائن
هو الصفر أو العدم » .

ويقول لاوتزو فى موضع آخر من كتابه :

« لا يدرك التاو باللمس ، يمتنع عن القياس . ومع
ذلك تكمن فيه نماذج الأشياء وأصولها ، ويضم بين
طياته الذاتية والوجود » .

ويقصد لاوتزو بعبارة « لا يدرك باللمس ويمنع
عن القياس » ، خلوه من الجوهر المادى . فى حين تعنى
عبارة « تكمن فيه نماذج الأشياء وأصولها » أنه ليس
« لالكائن الصفر » .

ولذا كان التاو هو المبدأ الشامل الجامع يصعب
- والحالة هذه - تمييزه باطلاق اسم عليه على غرار
ما يطلق من أسماء على جسم ذى وجود فردى تمييزه عن
غيره . ذلك لأن لجميع الأسماء قوة التحديد والتعيين .

٤ - تصور لاوتزو للكون

يستند رأى لاوتزو عن الكون على مذهب الطبيعة فهو يسلم بوجود علة أصلية ، كما يعترف بتجلى قوة عليا ، فهو القائل « ثمة شئ لا يعرف ولا يحدد ، يتصف بالكمال قائم قبل السموات والأرض . فبأية كيفية هو ساكن وغير ذى صورة ، راسخ بمفرده ويحيط بكل شئ علماً ، ولا خطر عليه من الاستنفاد . هو أصل جميع الأشياء ، لا يعرف له اسم لكننى أعرفه بكلمتى « تاو العظيم » .

وإذا كان الغموض يغلب على تعريفه ، لكن فكرته عن كائن أعلى لا يتغير ولا قيد على سلطانه ، شبيهة - نوعاً ما - بفكرة الأديان السماوية عن « المطلق بدون بداية وبغير نهاية » . ويلاحظ أن لاوتزو يضيف صفة « العظيم » إلى لفظ « تاو » حتى لا يختلط مقصده مع حرفية اللفظ ويعنى - كما قلنا - السبيل أو الطريق أو النهج .

ويقرر لاوتزو أن التاو كونه الواحد ، والواحد أحدث الاثنين ، والاثنان ولدا الثلاثة ، وأوجدت الثلاثة (بمعنى الخلق) جميع الأشياء ، فالموجود قد انبعث من العدم .

ويذهب بعض المفسرين إلى إيمان لاوتزو بالوحدانية لرده خلق الكون بأسره إلى التاو . بينما يذهب آخرون إلى أن قوله أن ثلاثة توجد جميع الأشياء يعنى إيمانه بالتثليث ، وبالتالي فقد أرهص بجوهر المسيحية قبل ظهورها بستة قرون .

ولقد أخذ الكون بمجامع أفكار مريدى لاوتزو وخلق ألباهم . وهذا ما نجده فى كتاب تشوانج تزو - وهو المعلم الثانى للتاوية - إذ يتساءل :

« هل تدور السماء حول محور ؟ هل تقف الأرض ساكنة ؟ هل تتنازع الشمس والقمر مركزيهما ؟

فاذا ما أطلقنا اسماً على شئ ؛ نكون قد حددناه وميزناه عن غيره ، من الأشياء المحددة المعينة بأسمائها . فأما ال « تاو » فانه - وفقاً لرأى لاوتزو ومن تبعه من تلامذته - فهو كائن فى كل مكان وهو كل شئ .

وإن التاو هو خالق الكون ؛ فكرة طريفة فى الفلسفة الصينية . فالمراجع الصينية التى ظهرت قبل كنفوشيوس - مثل كتاب الأناشيد وكتاب التاريخ - تقرر بأن السماء هى التى خلقت الكون . ويردد كنفوشيوس هذا الرأى فى مختاراته كما يردده كل من « منشيوس » و « هسون تزو » . أما كلمة تاو فقد استخدمت فى تلك المراجع بمعنى سبيل شئ ما ، وأن استخدمت مع لفظ « الإنسان » لقصد بها السبيل الذى يجب على الإنسان سلوكه .

والأمر يختلف فى كتاب لاوتزو :

إذ لا يعنى لفظ « تاو » سبيل شئ ما ، لكن بات يكون - لديه - ذاتية مستقلة تماماً ، حرة حرية مطلقة وتقوم مقام السماء فى جميع وظائفها وأعمالها ، لكن ال « تاو » هو - كذلك - السبيل الذى يسلكه الكون الجامد ، كما يسلكه الإنسان العاقل .

فلا بدع والحالة هذه ؛ أن يصاب دارس لاوتزو - فى بعض الأحيان - باللبلة الفكرية تجاه تفسير اصطلاح « تاو » بأنه ذاتية (أى كيان) وبأنه مبدأ مجرد .

ويصف لاوتزو حركة التاو بأنها « رجوع وتحول » ويفسر بعض الباحثين هذا القول بأن التاو تتسبب فى خضوع جميع الأشياء لعملية تغير دورى : فلا مناص من تحول الضعيف إلى قوى ؛ ولكن عندما تصل عملية التقدم هذه أوجها ، تحل مرحلة التأخر فيقلب القوى ضعيفاً ؛ فإذا بلغت مرحلة التأخر أدنى حدودها ، أنحلت السبيل مرة أخرى لمرحلة من التقدم ، وبالأحرى ثمة دورة لانهائية من التقدم والتأخر .

الطبيعة - وفقاً لرأى لاو تزو - بناءة وتعمل لخير الإنسان . وإذا كان ثمة صراع وتقاتل على الأرض بين مختلف المخلوقات ، فلا صلة له بعمل الطبيعة الأصل القائم على الخير والأبداع .

هـ - نظرة لاو تزو إلى الحياة

تأثرت نظرة لاو تزو إلى الحياة بالأحداث الرهيبة التي مرت بها الصين واستمرت ٢٤٢ عاماً . وحسبنا القول ؛ أن التاريخ الصيني قد سجل خلال هذه الفترة سبأً وثلاثين حادثة قتل الملك ، نصفها ارتكبه أبناء الملوك أنفسهم . وهذا يفسر دعوته إلى التزام السلبية .

وهو يعزو الفوضى التي تنتشر في البلاد إلى تعاليم الحكماء ؛ فيتهمهم بمجافاة المنطق عند عرض حكمتهم . ويشير لاو تزو هنا إلى تعاليم كنفوشيوس ، فهي - في رأيه - إذ تعلو من شأن الولاء للوالدين وللحاكم ، تضعف العلاقات البشرية الأخرى . كما يغالى كنفوشيوس في ولاء الوزير لشخص الحاكم مهما نافته سياسته . مصالح البلاد ؛ ويعتبر لاو تزو هذا التغالى عاملاً من عوامل الفوضى التي شاعت في البلاد . ويتم لاو تزو كنفوشيوس باقامة أنماط خلقية مصطنعة تبث في معتققيها رغبة عارمة للحياة والتملك . إذ يرى لاو تزو أن للخلق الطبيعي خفقة إبداعية تحقق للحياة والحرية ، التقدم المستمر والانطلاق المتصل صوب الارتقاء . في حين يخضع الخلق المصطنع الناس لاستعباد التقاليد واسترقاق العادة والعرف .

والجد في طلب العمر الطويل والتماس الخلود ؛ غايتان هامتان للتاوية ، دفعا التاويين إلى التنقيب عن إكسير الحياة مما قاد إلى ارتقاء الكيمياء الصينية على أيديهم . على أن التاوية تسلم بأن الموت أمر لا محيص عنه . وعندما يموت المرء ، يتلاشى هذا الشعور بالوجود وتزول هذه « الأنا » الغيورة للجوجة . لكن ما هو

من ذا الذي لديه الوقت لتحريركهما ؟ هل ثمة نوع من الابتكار الآلى يدفعهما إلى التحرك التلقائي ؟ هل ينحصر الأمر في دورانهما حول محور لا محيص لهما من الدوران حوله تحت تأثير قصورهما الذاتي ؟ هل تصنع السحب المطر أو أن المطر هو الذي يكون السحب ، وما الذي يسقط المطر بغزارة ؟ »

وتحت تأثير نظرة الحب العميق للكون وللطبيعة المجردة صك التاويون تعبيرهم المأثور « كل منظر يسر ، والإنسان وحده هو الخسيس » . وإذا ينفرون من عالم الناس ، ينصحون بهجر الإنسان له . ولهذا تعنى كتابات التاويين - بصفة خاصة - بتصوير النساك وصيادي الأسماك والفلاحين في معيشتهم منفردين ، في اتحاد مع الطبيعة .

ونخبرنا تشوانج تزو :

« الكون هو وحدة جميع الأشياء . فلو سلم الفرد بذاتيته مع هذه الوحدة ، تصبح فكرة الموت والحياة لديه ، وكذلك البداية والنهاية - وهي التي تعكر صفو حياته - مجرد تعاقب النهار والليل » .

واطراد العمليات الكونية . هو الذي يدفع لاو تزو ومريديه إلى النصيح بالترام السلبية . إذ تتواصل حركة المظاهر الكونية في نظام بديع يبلغ ذروة الكمال ؛ ومع ذلك - كما يقول تشوانج تزو - لا تتحدث قط . فالفصول الأربعة تتبع نظاماً واضحاً دون حاجة إلى نقاش أو لجاج ؛ وتسير جميع الظواهر الطبيعية المتعددة وفقاً لمبادئ محكمة . والحكيم العظيم هو الذي يسعى لفهم أسرار الطبيعة ويعنى باستقراء مكنوناته . وبعبارة أخرى يتبلور واجب المرء في الحياة في « تأمل الكون » .

ولإجلال لاو تزو للطبيعة يدفعه إلى نقد فكرة كنفوشيوس عن الأرض والسماء ، إذ يرى كنفوشيوس أن الطبيعة هي مجرد زوال ، لأنها تزهر وتستطيل في الربيع ثم تذبل وتغنى في الخريف والشتاء في حين أن

والحسد والبغضاء ، وهم أخيار يتحلون بالبساطة والصدق .

٦ - أسلوبه في التثقيف الذاتي

يتألف أسلوبه في التثقيف الذاتي من :

١ - البساطة ، وهي مثل التاوية الأعلى ، لأنها تنبعث عن الطبيعة وهي هدفها المرتجى .

٢ - معرفة الذات .

٣ - ضبط النفس .

فالبساطة تطرح - بعيداً - الميول والنزوات بكافة أنواعها : التشوق للخمر ، الرغبة في النساء ، الميل للثراء ، التحرق للمباهج والمسرات ، التشوف للرفاهية : وهذا هو ما يعنيه لاو تزو عندما يتحدث عن الألوان الخمسة التي تعمى أبصار الناس ، والنغات الشاز الخمس التي تصم أسماعهم ، والمذاقات الخمسة التي تثير شهياتهم ، وركوب الخيل والصيد والقنص التي تربك عقولهم . ومن رأيه كذلك أن الأشياء النادرة والطريقة تثير رغبات البشر الشريرة .

ومن رأيه أن معرفة الناس ، نوع من الحكمة ، لكن معرفة الذات هي الضياء . وتجتني الحكمة من بيئة الإنسان ومن خارج ذاته ، لكن الضياء الحق يفد من داخله ، فإذا ما غشيت الصفاء الداخلي سخابة ، حط الضباب على الحكمة . والإنسان القوي - في نظره - ليس من يتغلب على بقية الناس ، لكن من يقهر نزواته ويكبح جماح نزعاته .

وثمة نظرية هامة في كتاب لاو تزو تتصل بموضوع الضعيف والمستكين . فانه يؤمن بأن في وسع الضعيف المستكين أن يقهر القوى ويتغلب على العسير . ويسوق لفكرته هذه تفسيراً يربط بينها وبين نظريته عن التغير الدوري . فالضعيف يغلب القوى فيصير هو ذاته قوياً ، وعندئذ يصبح ضحية للضعيف .

موقف المرء ؟ يقول التاويون إن الشعور بالوجود عذاب وشر مهما يكن من أمر وضعه في الحياة .

فهل يتغير وضع الكون ، لو لم تكن هناك هذه « الأنا » ؟

يجيب لاو تزو بأن طول العمر الحق ، مناهله الحقيقة القائلة بأنه وإن كان المرء يموت إلا أنه لن يضيع هباء .

وبالتالي ؛ لا يقتصر الحال بهذا الفيلسوف على الاستكانة للموت ، بل يهجه التفكير فيه . باعتبار أن الموت يؤكد شخصيته تجاه عالم الكون اللانهائي . ومصدقاً لهذه الفكرة يقول تشوانج تزو - مرید لاو تزو - إن مكابدة تغيرات تتعدد أشكالها تعدداً هائلاً ، يبعث في النفس سروراً يفوق الحصر . ويقول بموضع آخر من كتابه « إن الحياة عندما تُقبل فلأن الوقت قد آذن بقدمومها ، وعندما تروح فلنتيجة طبيعية للأحداث . وأن تقبل جميع الأشياء التي تحدث باطمئنان وتحمل التبعة الطبيعية للأحداث في سلام ؛ يكفل الصمود للأسى والألم على السواء . وهنا يتحرر المرء من العبودية » .

وفي الحق ؛ إذا كان المتصوف المسيحي أو المسلم يسعى إلى الفناء في الله ، يرنو المتصوف التاوي إلى الفناء في الطبيعة التي يدعوها « تاو » . فالتاوية تعشق الصفات المتصلة بالطبيعة والخصائص الفطرية البدائية ؛ تستقيج الصفات التي يصطنعها المجتمع ، والخصال التي يجلبها التعليم . ولقد استهوت حالة الفطرة مفكرين آخرين في بلاد متعددة وأزمان متفاوتة . وهنا يقفز إلى خاطرنا اسم « جان جاك روسو » . ولقد تحدث أفلاطون في كتابه « القوانين » عن الرجال البدائيين بأسلوب يشابه كثيراً أحاديث التاويين عنها فقال إنه يخلو من بينهم الغنى والفقر ، وأن مجتمعهم قد أصبح يقوم - بفضل هذا - على أشرف المبادئ حيث ينتفى منه الظلم والعتو

والإنسان تدفعه الرغبة والطمع إلى التماس الجزاء الحسن والمكانة المرموقة . ولقاومة نزعاته الكامنة في فطرته ، لا بد من تلقيه - باستمرار - دروس القناعة وتعريفه الحد الذي تتوقف عنده رغباته . ولا سبيل للإنسان إلى إدراك خطورة التطلع إلى المزيد من الثراء والجاه - كما يقول لاو تزو - إلا أن يتحقق بأن ما لديه يكفي .

٧ - نظامه الخلقى

للاو تزو وجهات نظر ثلاث تجاه الأخلاقيات :

الأولى : الشفقة والتعاطف :

الثانية : حسن التدبير :

الثالثة : التواضع .

ويحذر الناس من التخلي عن هذه الأمور لأنهم لو فعلوا ذلك لتعجلوا الموت بأيديهم .

وثمة مبدأ رئيسى عند لاو تزو يقضى بانسجام اتجاهات المرء الخلقية مع نوااميس الكون الأساسية والحرص على الابتعاد عن التمرد عليها . ويعتقد بضرر النظم الاصطناعية وخطأ جميع ضروب الكد والكفاح . ولا تعنى حملته على الكفاح الحكم على أوجه النشاط جميعها بالخطأ ، لكن ينصب حكمه على ما يبذله المرء من جهد وعناء لتحقيق آمال فوق متناول قدرته ، فتثور نفسيته ويضيق صدره . وهذا ما يعنيه تشوانج تزو - خليفة لاو تزو والمعلم الثانى للفلسفة التاوية - بقوله : أولئك الذين يدركون أوضاع الحياة ، لا يرومون إنجاز شئ تعجز الحياة عن إثباته ؛ ومن يعلم تصارييف القدر لا يتطلع إلى ما فوق متناول المعرفة .

ومن شروط التقدير السليم عند التاويين : كفالة التوازن بين الإدراك الحكيم لما يمكن تنفيذه ، وما لا يتأتى القيام به من الناحية الأخرى . ومن الأمور الهامة فى هذا الشأن : التسليم بأن جميع الأشياء نسبية ، وفى هذا

ويبدو هذا التأويل معقولا للوهلة الأولى ، إلا أن تقييم فكرة الاستكانة والضعف ، يشير أمام الباحث طائفة من المشكلات . إذ يجب لاو تزو الاستمسك الشديد بصفة الاستكانة . ولو اتبعنا نصحه بالتزام الضعف والاستكانة لنبلغ القوة ؛ أفليست مرحلة القوة - وفقاً لنظرية دورية الضعف والقوة - قصيرة الأمد وتعقبها مرحلة ضعف . . . وهكذا دواليك ؟ وبالأحرى لا فائدة ترجى من اتباع الضعف وانتهاج الاستكانة فى الحياة .

ويلبى على حتمية تحول الشئ إلى نقيضه (بعد بلوغه منتهى تقدمه - أو تأخره حسب الأحوال) سلامة مبدأ التزام السكون وانتهاج خطة اللامبالاة تجاه عالم يفيض بالحركة المستدبة والتغير المستمر . لكن ثمة اعتراض على تفسير رأى لاو تزو عن حركة تحول الأشياء - تفسيراً يستند إلى مبدأ دورية التغير - ومبناه أن ثمة فارقاً جوهرياً بين مظهرى التغير : التقدم والتأخر ، القوة والضعف . . . الخ . ويجب هذا الفارق فكرة التغير ذاتها . فالتقدم بطئ متدرج والتأخر سريع وفجائى . وعملية التأخر أشبه ما تكون بطريق منحدر يجهد المرء فى بلوغ قمته ، فإذا ترك نفسه هوى إلى القاع سريعاً . ولهذا يدعو لاو تزو إلى التزام القناعة وأن يجهد المرء نفسه لمعرفة متى يقف خشية أن يهوى إلى القاع . وفى هذا يقول :

« ان التزمت القناعة ، لن تكابد الحزى ، وان عرفت متى تتم فلن تجابه الخطر » ويقول بموضع آخر من كتابه « القانع غنى » .

ويبرز هذه النقطة فى عبارة تتسم بالقوة وردت بالفصل السادس والأربعين من كتابه :

« ليست هناك جريمة أبشع من تزايد الرغبات ، ولا نكبة أفظع من العزوف عن القناعة ، ولا نازلة أسوأ من الجشع » .

يقول لاو تزو «إن إجماع الناس على وصف شيء بالجمال ، هو السبب في إدراك عقولنا فكرة القبح» . ويسوق تشوانج تزو المثال التالى لإيضاح فكرة النسبية «إذا نام إنسان في مكان رطب يحس بالام مبرحة في ظهره بعد استيقاظه ويشعر وكأنه نصف ميت . لكن هل يصدق هذا القول على ثعبان الماء ؟ ، لا يمكن للإنسان أن يعيش في الأشجار كالقردة . إن الناس يأكلون اللحوم ويتغذى الغزال بالحشائش ويهوى الجربش أكل الثعابين ، ويستمتع البوم والغراب بالتهام القران» .

ويطبق تشوانج تزو هذه النسبية على المسائل الخلقية فيقول «... فيما يتصل بالخطأ والصواب ، ليس الصواب صواباً مطلقاً ، كما لا يمكن اعتبار الخطأ خطأ مطلقاً... فلنعمل على تنسيق مظاهر الحياة داخل إطار الكون الشامل ولنضعها تنطلق في سبيلها...» .

وبالأحرى ؛ إذا لم يكن هناك شيء مؤكد ، يصبح كفاح الإنسان المضنى لاجتناء النجاح عبثاً . وفي هذا يقول لاو تزو «إن الإنسان الذى يقف على إصبع قدمه لا يقف وطيداً ، وهذا الذى يسير بأوسع الخطى لن يقطع مسافات الأرض كلها» وينصح الإنسان بقوله «إن رغبت أن تحتفظ نصلاً بحدته ، فاجتنب أن يصبح أشد مضاء . ولتجنب سطو اللصوص على منزلك فلا تملأه بالذهب والجواهر الكريمة . الثروة والمنزلة الرفيعة ، تقود الإنسان إلى الدمار ؛ مثلما أن حاصل جمع اثنين واثنين أربعة بالتأكيد» .

وتنادى فلسفة لاو تزو ومريدبه بتوقى التوتر النفسانى واجتناب القلق العقلى في أية صورة من الصور . وقد وردت بمؤلفات التاويين أمثلة عديدة توضح أن القلق عدو الإجابة في العمل وخضم التصرف الحميد ، وسبيل ارتكاب الأنطاء . فيجب أن تكون الطمأنينة سبيل المرء . ويمحض لاوتزو الإنسان النصيح بأن يتكلم

أقل ما يمكن ، لأن هذا هو أسلوب الطبيعة : فالسما والارض تعجزان عن استدامة العاصفة أو الأعصار ، وأن أولئك الذين يعلمون لا يتكلمون ، والذين يتكلمون لا يعلمون .

ومن رأيه أن في وسع الناس توقى المتاعب إن أقبلوا عن التعلم . وينصحهم بنذ الحكمة والتخلص من الفطنة ليكونوا أهنأ حالاً مائة مرة !! فالعبرة لديه بانتهاج سبيل الحق ، أى الطريق الذى تمليه الطبيعة . ويقرر «تشوانج تزو» أنه قد أتى على الإنسان حين من الدهر كانت فيه حكمة الشيوخ كاملة ، وذلك وقماً لم يكونوا قد أحسوا بوجود الأشياء ، فلما عرفوها بدأوا في تمييز أحدها عن الآخر ، ثم أقبلوا على تصنيفها ، فانبعث إلى الوجود اصطلاحاً «الخير والشر» و«الخطأ والصواب» و«النافع والضار»... الخ . وها هنا انتهك البشر حرمة الطبيعة فأحاط بهم الأذى من كل جانب .

٨ - نظرية لاوتزو السياسية

استخدم لاو تزو اصطلاح «حكيم» في مؤلفه أكثر من عشرين مرة للدلالة على الحاكم الذى ينتهج الطريق السوى ويلتزم الحق في أفعاله . ويعتبر الدولة شيئاً رقيقاً يتأثر بأقل خطأ أو أدنى رعاية . وشبه الحكيم بإناء مقدس تجب المحافظة عليه وتحاشى العبث به مهما كانت الظروف والأحوال . وبعد الدولة جزءاً من نظام الطبيعة القدسية . ويتسم النظام الطبيعى بتوازنه الدقيق ، فأى تدخل - مهما ضؤل - يُقدم الحاكم على إثباته ، يخل بهذا التوازن ويقود إلى اختلال النظام واضطراب الأمور وفسادها .

والدولة المثالية عند لاو تزو ومريدبه هى التى يتصف شعبها بالبراءة وصدق النية وسلامة الطوية ، ويتحرر رعاياها من الرغبة . ولا يقصد بالرغبة - هنا -

الفلسفة المختلفة في ابداء الرأي في أمثل الطرائق لتوحيد العالم الصيني في إمبراطورية تقرر النظام والأمن . ورنّا كثير من التاوين إلى تولى مناصب القيادة بحجة أنهم أعرف من غيرهم بما يجلب السعادة إلى الناس ، ولو أنهم اشترطوا أن يلتزم التاوى في حياته ومعيشته : البساطة الأصلية .

وتطالعنا عبارة وردت في كتاب لاو تزو « الحاكم الأريب هو من يفرغ أذهان الناس ويشيع بطونهم ، يُضعف إرادتهم ويقوى عظامهم . يجاهد في إبعادهم عن المعرفة ويقعدهم عن التفكير في الانقراض عليه . وإذا يثبط عزيمتهم عن الشعب ، يستتب النظام في كل مكان » وظاهر أن هذا القول ينأى بنا بعيداً عن ادعاء التاوية بسعيها لكفالة الحرية الفردية . فإنها تلقى في أيدي الحكام حرية التصرف بمقادير شعوبهم . وذلك لافتراضها حسن نية الحاكم ، باعتبار أنه لن يتولى منصب الحكم الخطير إلا حكيماً يعتق المذهب . وبالتالي فإنها تضع السلطان فوق الصواب والخطأ استناداً على إيمانه بأيديولوجيتها : ولا شك أن لفكرة لاو تزو عن الحاكم الأريب المنزه عن الخطأ — الذي يعتنق مبادئه — نتائج رهيبية لو انتقل الحكم إلى أيدي غير أمينة . إذ يصبح اصطلاحاً الخطأ والصواب — لديه — مجرد كلمتين يستخدمهما الجاهل والأحمق ، وما الحياة والموت والفساد والتدمير إلا ظواهر وأجزاء — وفقاً لمنطقه — من نظام الكون المتناسق . فالحقيقة لديه نسبة تخضع لأحكامه الخاصة ، ولا يستمد صلاحيته إلا من وجوده ومن ذاته نفسها . والفلسفة التاوية إذ تتضمن هذا الرأي عن سياسة الحاكم التاوى ، إنما تُطلق على البشرية وحشاً كاسراً لا يتأثر إلا بمصلحته وحدها . وليس ثمة شك في تأثير هذه الفكرة على سلوك طائفة من حكام الصين الذين اشتهروا في التاريخ الصيني بالجرور والاستبداد :

ومن مخريات القدر أن التاوية — وهي في صميمها فوضوية المنحى تماماً — تقترون اقتراناً وثيقاً بنظام الحكم . ذلك لأن بعض الحكام قد اتخذ من بعض آراء لاو تزو ركيزة فكرية لاقتراف آثام الجور والطغيان . على أن ما جبل عليه الخلق الصيني من سباحة ووداعة ، قد حد كثيراً من خروج هذا الجانب إلى حيز التنفيذ على نطاق واسع .

ومهما يكن من أمر هذا الجانب من التاوية ، فإن حرية الفرد المطلق ليفعل ما يشاء ويتبع هواه ويسير وفق نزواته ، هو الجانب الغالب في منحى التاوية التفكيرى . ولهذا يصعب على المرء أن يتصور مجتمعاً يحكم وفقاً لمنهاج فلاسفتها ، سيما وأن الدولة المثالية — عند هؤلاء الفلاسفة — سكانها قليلون وأهلها غير متعلمين أو تعليمهم بسيط ، يعزفون عن الحرب ، ويصدفون عن الترحال ، ولا يختلطون بغيرهم من الأمم إلا في أضيق الحدود الممكنة ، وحظهم من الحضارة ضئيل . وتذكرنا هذه الفكرة بما ورد في كتب المدن الفاضلة (الطوبيا) عن المجتمعات التصورية .

٩ — فكرته عن الحرب

ألف لاو تزو كتابه وقتما كانت الصين تنقسم على نفسها إلى عدد ضخم من الممالك تتجزأ بدورها إلى إمارات لا حصر لها . ويشتبك الجميع في حروب ومنازعات لا تنتهى ، أنهكت قوى البلاد الاقتصادية وأضعفت كيائها السياسى وضعضعت طاقاتها الاجتماعية فكان أن غدت مسألة البقاء على قيد الحياة ، شغل الفرد الشاغل . وهكذا ، انجهدت حكمة لاو تزو صوب حل مشكلة كفالة الحياة الآمنة للفرد . وقد صور هذه المشكلة في العبارة التالية « من يقيض له أن يعيش أيامه ، تكتب له حياة طويلة » .

وعبر لاو تزو في كثير من مواضع كتابه عن

واجبه العام ولا يباهى بفضله على رعاياه . فإذا عاد جهده عليهم بالخير ، فليتوقع منهم التكران » .
ويقول في الفصل السادس والستين من كتابه (الفقرة ١٦٠) :

« على الحاكم أن يتواضع أمام رعاياه ، ومن يتصدى لقيادة شعب فكانه آخر الصفوف » .

ومن رأى لاو تزو أنه كلما كثرت القوانين في دولة ، استفحل خطر اللصوص والمرتشين وقطاع الطريق . وينذر الحكام بأن تماديه في الجور والظلم يدفع رعاياه إلى إثارة الموت على الحياة ، فلن يخشوا بطشه وتنكيله ، فيخرجون - على طول المدى - على الحاكم الظالم .

وفي الحق ؛ أن ثمة عنصراً من الفوضوية في تعاليم التاوية ، بلغ درجة من الخطورة في صيغة بعض التاويين بترك العالم يسير وفق هواه وأن لا داعي لتقييد حرية الناس باقامة حكومة ، حتى وإن تكن صالحة .

وقد حوت مؤلفات التاويين أنباء عن حكماء ترفعوا عن تولى مناصب رئاسة الوزارة ، بل زهد كثيرون في تسم العرش . ويؤثر عن فيلسوفهم العظيم تشوانج تزو أن ملكاً من ملوك الصين دعاه لمقابلته ليعرض عليه تولى منصب رئيس الوزراء فرفض مؤثراً صيد الأسماك . ذلك لأن هذا الفيلسوف من مريدي لاو تزو - مثل جميع الصوفيين الصادقين - قد وجد في التجربة الصوفية ذاتها ، الرضى الروحاني المرتجى فلم تعد له حاجة بأوجه النشاط وألوان الجزاء التي يشدها الإنسان العادي . وطبيعي - والحالة هذه - أن يكون معتنق مذهب لاو تزو - التاوي - أبعد الناس عن العجب والخيلاء .

ومهما يكن من أمر مبادئ لاو تزو ؛ فاننا نجد في بعض مؤلفات مريديه عبارات تشير إلى هدف السيطرة على العالم . فهم قد تنافسوا مع غيرهم من أتباع المدارس

الضرورات الأساسية مثل الطعام والكساء . فان الطعام لدى العقيدة التاوية ، وسيلة لسد الجوع والكساء أداة لدفع غائلة الرد . لكن إن تجاوز الطعام والكساء كفاية الغايتين ، اعتبراً ترفاً ورفاهية تجب محاربتها . فأصناف الطعام اللسمة التي يقصد بها إمتاع الذوق ، رغبة ذميمة يجب كبتها ، والأردية الغالية القيمة التي ترتدى لارضاء نزعة التظاهر ، رغبة كريهة يجدر كبح جماحها .

وهناك رغبات يستنكرها لاو تزو ويعتبر الحاكم مسئولاً عن وجودها ، وتمثل في الألقاب والوظائف وما إليها من أسباب التمايز الاجتماعي . ولذلك ينصح الحاكم بالامتناع عن إنشاء ألقاب الشرف ، فان تمييز بعض الناس عن بقيتهم يحقق أبلغ الأضرار بالمجتمع . ونجده يقول :

« ليس بتكريم أهل الفضل تصد الناس عن المنازعة وليس بتقدير الأعمال الطيبة - وهي لا تتم لذاتها - تمنعهم عن ارتكاب السرقة . ولن تجدى الاشادة بالأفعال الكريمة في صرف أذهانهم عن الشر » .

ومن رأى لاو تزو أن الرغبة تنشأ عن المعرفة . والرغبة - كما ذكرنا - هي لديه مصدر شقاء الإنسان وتعاسته . ولهذا ينصح الحاكم بالعمل للحيلولة دون اكتساب رعاياه معرفة تستثير رغباتهم الكامنة . والرغبات هي التي نعى الناس عن سلوك سبيل الطبيعة - طريق الحق والصدق والاستقامة الذي يقودهم إلى السعادة الحقة . والحاكم الحصيف - في رأيه - من يعمل على أن يستبقى للشعب بساطته ووداعته ، بحمايته من المعرفة التي تستل من عقله الباطن رغبات جامحة تزعزع طمأنينته النفسية .

وعلى الحاكم - بالمثل - أن ينكر ذاته في علاقته بالشعب . أو بتعبير لاو تزو : « الحكيم من ينفع الشعب ولا يسعى إلى نيل إعترافه بالجميل . هو من يؤدي

كراهيته للحرب وإيثاره السلام . ومن قبيل المثال ،
قوله :

« الأسلحة نذر شر . . . ولا تستخدم الجياد في
الحروب إلا في دولة انحرفت عن الطريق السوى . . .
فاذا نشب القتال ، فعلى المرء أن ينتحب ويبدى أسفه .
فان قبض لبلده النصر ، فليقم بفروض الحداد على
صحباياه » .

وقوله :

« حيث تعسكر الجيوش يثبت العوسج ، وفي
أعقاب الجيوش الحرارة ينتج المحصول الرديء » .

على أن لاو تزو يبرر استخدام القوة في حالة الدفاع
ضد معتد لم تُجد معه وسائل الاقتناع بالجنوح إلى السلم .
وعنده أن الهزيمة نصيب المعتدى الآثم في نهاية الأمر .
ومن رأيه أن توافر الحكم الصالح في بلد ، يصدف
المعتدى عن مهاجمته ؛ وأن فساد الأمور في دولة يغري
الطامعين بالعدوان عليها .

١ - الحكم على مدرسة لاو تزو الفكرية

يقول تشوانج تزو خليفة لاو تزو :

« نشط ذهنك واستكن في وضع لا تعمل فيه
شيئاً ، فان الأمور جميعها تعني بنفسها . اجعل جسمك
يسترخي ، وتناسى المبادئ والحاجات . اطرَح نفسك
في محيط الوجود ، فك ذهنك من أغلاله ، حرر
روحك ، ألزم النسكون كما لو أنك جاهد . . . إن جميع
الأشياء توؤب إلى جذورها دون أن ندري ما تفعله ،
ولكونها تفتقر إلى المعرفة ، فانها لا تتخلى قط عن
حالة البساطة البدائية » .

فالنسبية مبدأ هام للغاية في الفلسفة التاوية يتمثل في
شعارها المشهورين : لا تقلق ولا تفعل شيئاً ، كل
شيء يسير وفق المرام » .

ويتفرع عن السلبية مبدأ آخر هو التأمل . وأساسه
امتناع الإنسان عن الاهتمام بالقوة الدنيوية وبالمركز
وبمراتب الشرف ، وفي وسعه لعززال الناس في فلاة
فيصبح ناسكاً . فاذا ما أقام بينهم ، فأجدر به لإظهار
اللامبالاة بشعورهم تجاهه . واللامبالاة والركون إلى
السكون والالتزام بالقناعة بأوطأ منزلة في الدنيا ؛ آراء
تتناهى مع الطبيعة البشرية وتجاوئ الحقائق العملية ، مما يدعو
معتنقها إلى أن يضيق ذرعاً ويسعى إلى التمرد عليها . وهذا
ما يدعو مريد لاو تزو إلى إغراء الناس باعتناق
آرائهم بالادعاء بأن الحكيم التاوي بامتناعه عن الفعل ،
يفعل - في الواقع - كل شيء ، وأن ضعفه المطلق ،
يمكنه من التحكم في العالم .

وهنا تنتقل التاوية من ناحية « التأمل » إلى ناحية
« الغائية » . ويتبدى لنا مدى تأثير المذهب الصوفي على
التاوية . فان الـ « تاو » هو المطلق ، هو المجموع لكل
ما هو كائن . فلو اعتبر المرء نفسه مجرد جزء من ذاك
المجموع ، فواضح أنه مهما يكن من أمر ما يحدث له ،
فلن يناله أذى - لكونه لا يعترف بالأذى - ومن
لا يمكن إلحاق الأذى به ، يصبح منيعاً ، والمنيع أعظم
قوة من جميع من ينالونه بالأذى ، فيرتفع إلى مرتبة
زعامة المخلوقات كلها لأنه أقوام . ويتم هذا الانتقال
في صور متعددة . فالحكيم التاوي يستعصى على
الإخفاق ، يوفق دائماً ، ومن يتصل توفيقه لا تنفذ قواه ؛

ويحمل هذا الجدل بين طياته ، شيئاً غير قليل من
السفسطة والمنطق المغلوط . بيد أنه لا يخفى أن الإيمان
الصادق بالوفاق مع اللامتناه واعتقاد الإنسان باتحاده
مع قوى الكون ، يضيف عليه الثقة بالنفس . وهذا
ما جعل لأتباع لاو تزو في الماضي تأثيراً عارماً على من
يحتكون بهم وأوحى إلى الناس بأنهم مستودع الحكمة .

وأن مدرسة لاو تزو الفكرية ، وإن عادت
الكنفوشيوسية وناهضت التنظيم الحكومي ونبذت

تنبعث إلى الوجود الحشود الهائلة من الأشياء .
ويفرط بعضها في النمو ، ولا أهمية لذلك .
إذ يجب أن يؤوب كل منها إلى الجذر الذي جاء منه
وهذه العودة إلى الجذر هي الطمأنينة ، وهي تحقيق
لمصير الواحد .

وأن قيام الواحد بتقرير مصيره هو النموذج الخالد .
والاستنارة هي ثمرة معرفة النموذج الخالد .
ومن يحظى بالمعرفة لن يؤثر فيه الخط السيئ ؛
ويحيط بكل شيء علماً .

ومن تقيض له الاحاطة الشاملة ، يخلو من الأهواء
تماماً ، وهنا تتساق ذاتيته .
والساق مثل السماء ، ومن هو مثلها تصبح مرتبته
مع التاو .

ومن يصبح مع التاو ، يغدو مثلها خالداً لا يفنى .
فان توارى جسمه في محيط الوجود ، يصبح أبعد
من أن يصيبه ضرر .

إن كنت لا تود إراقة النبيذ ، فلا تملأ الكأس
أكثر من اللازم .

ان رغبت أن تحفظ نصلك بحدته ، فاجتنب
أن يصبح أشد مضاء .
إن الثروة وعلو المنزلة والعجرفة ، تدفع الإنسان
إلى الهلكة .

فعندما تؤدي رسالتك وتتوطد شهرتك ، انسحب
من المجتمع .
فهذا هو طريق السماء .

فهلك للآخرين يجعل منك حكماً ، لكن فهلك
لذاتك يحيلك إلى مستنير .
المرء الذي يقهر الآخرين قوى ، لكن من يقهر
نفسه مقتدر .

الديمقراطية ؛ إلا أنها - من الناحية العملية - قد شاركت
الكنفوشوسية في استنابات هذا القدر العظيم للغاية من
الديمقراطية الاجتماعية والسياسية التي عرفتها الصين .
وإذا كانت الكنفوشوسية قد أعلنت من مكانة الفرد
وأبانت أهمية اعتباره غاية وليس مجرد وسيلة ؛ فقد
نادت مدرسة لاوتزو بحقه المطلق في تكييف مصيره
الروحي . وأن تقدير هذه المارسة العظيم لاتحاد الإنسان
مع الطبيعة ، قد بات وحياً وإلهاماً للفن الصيني ، وزود
الشعب الصيني بطاقة عظيمة من الحيوية مكنت ثقافته
من الصمود لتقلبات الدهر .

وأن مدرسة لاوتزو والفكرية (أى الفلسفة التاوية)
بتوكيدها الرائع للذاتية الشخصية وبعقيدتها عن نسبية
القيم جميعها ، قد ساهمت مساهمة تفوق الحصر في
استعطالة النزعة الفردية وفي تقديس الصينيين لمبدأ التوفيق
بين الآراء . وتعتبر هاتان النزعتان من أعظم عناصر
النفسية الصينية أهمية . وأن ما يؤثر عن الشعب الصيني
من رقة وتواضع ، يرجع - إلى حد كبير - إلى تأثيره
بالآراء التي بسطها لاوتزو في كتابه .

١١ - مقتطفات من كتاب لاوتزو

التاو يشبه الاناء ، وقد يبدو للناظر السطحي فارغاً
لكن يمكن سحب الماء منه إلى ما لا نهاية ، ولا يحتاج
لأن يملأ قط .

إنه جسيم وعميق ، ويبدو كما لو أنه سلف جميع
الأشياء جميعها .

فيه تغوص أحد الأسننة فتصبح ملساء .
بوساطته تحل أعقد المشكلات .

ومنه يشع نور ساطع يخطف الأبصار .
يحول المركب إلى البسيط .

إنه ساكن مثل السرمدية ، ولم يولد .

وفيا بلى طائفة من حكمه الماثورة ، وتحتوى على
شئ غير قليل من التناقض الذى أشرنا إليه فى هذه
الدراسة .

- ١ - اياك وأن تظهر أنك الأول فى العلم .
- ٢ - تبدو المهارة المتناهية كالغباء ، والفصاحة
كالعى .
- ٤ - حتى فى الانتصار ينتفى الجمال ، ومن يرى
فيه جمالا هو من يبتهج لروية مذبحه .
- ٥ - يجب الاحتفال بالنصر باقامة شعائر الجنازات
- ٦ - تسليح السماء بالحب أولئك الذين لا ترغب
فى دمارهم .
- ٧ - الكريم الجواد يتعاضم رزقه .
- ٨ - قابل الكراهية بالحب .
- ٩ - صدق الأمناء ، وصدق الكاذبين .
- ١٠ - أعارف لا يتكلم والجاهل يتكلم .

وهذا الذى يستحوذ على أنفس الأشياء ، تصبح
خسارته أفدح .
والمرء الحكيم هو من يتوقف باختياره فيظل قائماً
على رجليه .

ولست هناك نكبة أقطع من عدم القناعة .
ولا فاجعة أبشع من الرغبة فى الحصول على المزيد .
فلو أن إنساناً جرب ذات مرة الرضى العميق
الناجم عن القناعة الحققة ، فانه لن يرضى مرة أخرى
أن يكون غير ذلك .
فما الذى يفعله المرء ؟

الكلمات الصادقة ليست مزوقة ، والكلمات المزوقة
ليست صادقة .
الإنسان الصالح لا يجادل ، ومن يجادلون ليسوا
صالحين .
الحكيم ليس عالماً ، والمتضلعون ليسوا حكماء .



كتاب كليله ودمته لابن المقفع

بمقام

الأستاذ عيسى محمود ناصر

المفتش العام للغة العربية والتربية الدينية

وضعه « بيديا » الفيلسوف الهندي ، ولكن الفرس زادوا فيه ، وصبغوه صبغة فارسية .

ترجم هذا الكتاب إلى بعض اللغات الأوروبية : كالأسبانية ، واللاتينية في القرن الثالث عشر الميلادي ، وانتقل بذلك إلى البلاد الأوروبية المختلفة ، فترجم إلى الإنجليزية ، والفرنسية ، والألمانية ، والروسية الحديثة وكان النواة التي نشأ من حولها الأدب القصصي عن الحيوان والطير والحشرات ، كما كان له أثر في أشعار « لافونتين » ناظم الخرافات الفرنسي ، وكان لهذه الأشعار أثر في الأديب المصري عثمان جلال ، ف نظم كتابه : « العيون اليواقظ في الأمثال والمواعظ » وهو تمصير لأمثال « لافونتين » .

وبعد ، فالكتاب - بتعليمه الحكمة والأخلاق ، وحسن التدبير ، والسياسة في قالب أقاصيص قصيرة خرافية جرت على ألسنة الحيوان والطير ؛ ليوافق جميع رغائب الناس - يعتبر أول الكتب المطولة التي ظهرت من هذا النوع في اللغة العربية ، بل في اللغات الأوروبية . أما الأقاصيص والأمثال الخرافية التي تنسب « لإيسوب » اليوناني فقد ظهر أن أكثرها أمثال شرقية

لقد ترجم ابن المقفع كتباً عدة من الفارسية إلى العربية من أشهرها كتاب « كليله ودمته » الذي نال شهرة عالمية في مختلف العصور ، وكان له أثر ظاهر في الأدب العربي والآداب الغربية .

وهناك روايات كثيرة عن هذا الكتاب الذي يعد فتحاً جديداً في الأدب من أشهرها : أن ابن المقفع ترجم هذا الكتاب من اللغة الفهلوية « الفارسية القديمة » عن اللغة الهندية « السنسكريتية » .

ويرى بعض أهل الأدب من المتقدمين ، وكثير من أدباء الإفرنج المستشرقين أن عبدالله بن المقفع وضعه بقلمه ، وأنه نخله الهند لترغيب الناس في مطالعته وخاصة كتب الحكمة والفلسفة التي لم يكونوا يأبهون لها إلا إذا أسندت إلى القدماء .

والكتاب بهذا جمع بين التأليف ، والابتكار ، والاختيار ، والتهديب ، وأن بعض المختار هندي الأصل ، والبعض الآخر فارسي .

وقد نال هذا الكتاب من الشهرة والذيع في مشارق الأرض ومغاربها ما لم ينله كتاب غيره ، ويعد المعلم الأول لكل ذي حكمة وبيان ، وهو هندي الأصل

أو مصرية قديمة تعلمها هذا الفيلسوف اليوناني من الشرق :

وقد وضع هذا الكتاب منذ نيف وعشرين قرناً «لدبشليم» أحد ملوك الهند الطغاة بعد عصر الإسكندر الأكبر المقدوني ، فأراد «بيديا» الفيلسوف الهندي إصلاحه فألف هذا الكتاب ، وجعل النصح فيه على السنة البهائم والطير ، على عادة الهنود البراهمة في عصورهم القديمة ، فانهم كانوا يروون الحكمة على السنة الحيوان والطير ، لاعتقادهم بتناسخ الأرواح . وقد تضمن الكتاب أربعة عشر باباً ، ومقدمة ، ولم يعثر على النسخة الأصلية باللغة السنسكريتية لغة الهند القديمة .

ظل هذا الكتاب محفوظاً في خزائن الهند ، ثم سمع بفضل كسرى أنوشروان ملك الفرس ، فأنفذ إليه «برزويه» الحكيم الفارسي ، رأس أطباء فارس إلى بلاد الهند لاستنساخه ، وترجمته إلى اللغة الفارسية ، فقام بعمله خير قيام ، واستطاع أن ينقله من اللغة السنسكريتية إلى اللغة الفهلوية «الفارسية القديمة» .

وبعد ترجمته إلى اللغة الفارسية القديمة بمائتي عام قام بترجمته إلى اللغة العربية ابن المقفع أول المترجمين من اللغة الأجنبية ، وزاد عليه المقدمة .

صارت هذه الترجمة أساساً لترجمات كثيرة بالسريانية ، والفارسية الحديثة واليونانية ، والعبرانية ، والمغولية ، والأفغانية ، والتركية ، والمملوية ، كما صارت مصدراً أخذت عنه أوربة جميع ما تعرفه عن هذه الأقاصيص ، ثم اخترع بعض الكتاب حكايات وأمثالاً على نسقها ، ونسق ما يروونه عن أحد قدماء اليونان «إيسوب» الحكيم اليوناني الذي كتب مثل هذه الأقاصيص ، ثم جاء على إثر ذلك «لافونتين» ، و «فلوريان» الشاعران الفرنسيان المجددان .

ويعتبر هذا الكتاب أدباً رمزياً شائعاً في الأدب العربي ، وفي الآداب الغربية .

ولقيمة هذا الكتاب الأدبية نظم «أبان بن عبد الحميد اللاحقى» فقال في أوله :

هذا كتاب أدب ومحنة

وهو الذى يدعى كليل دمنه

كما نظم «أبو يعلى محمد» المعروف بابن الهبارية العباسى المتوفى سنة ٥٠٩ هـ كتاباً يقع في ألفي بيت على مثال «كليلة ودمنه» اخترع حكاياته وأمثاله بنظم رقيق وسمى كتابه «الصادح والباغم» وأوله :

الحمد لله الذى جبانى بالأصغرين القلب واللسان
وغير ابن الهبارية كثير من كبار الأدباء .

وقد طبع كتاب «كليلة ودمنه» في باريس سنة ١٨١٦ م البارون سلفستر دى ساسى المستشرق الفرنسى الشهير ، وهذه الطبعة لها الفضل الأكبر على جميع قراء اللغة العربية في الشرق والغرب ، فقد طبعته «وزارة المعارف» بمصر طبعة مهذبة بعد حذف حكايات العشق والمحون وغيرها مما لا يتفق مع هذا الجيل من الشباب ، وقررت على طلبة المدارس الثانوية ، وكان له أثر في السمو بأساليب الكتاب والأدباء المعاصرين .

ومما جعل للكتاب قيمة كبيرة ، اشتماله على الحكم والأمثال الجديرة بالحفظ والاعتبار ، في كل فن من فنون السياسة والاجتماع ، وأصول المعيشة ، على حسب ما تقتضيه أحوال ذلك الزمان ، وكذلك اشتماله على الخيال الرائع الباعث على السرور ، والروح للنفوس ، باختراع القصص الجميلة ، والتشبيهات والاستعارات الرائعة .

وتلك أمثلة لهذه التشبيهات الرائعة :

قال ابن المقفع على لسان الثور يندم على صحبته للأسد : «ولولا الحين^(١) ما كان مقامى عند الأسد ، وهو آكل لحم ، وأنا آكل عشب ، فأنا في هذه الورطة

(١) الحين بالفتح الهلاك .

كالنحلة التي تجلس على نور النيلوفر ، إذ تستلذ
ريحه ، وطعمه ، فتحبسها تلك اللذة ، فإذا جاء الليل
ينضم عليها ، فتتلجلج فيه وتموت .

وقوله : « لا تخفى فضل ذى العلم ، وإن أخفاه
كالمسك نجياً ويستتر ثم لا يمنع ذلك رائحته أن تفوح » .
وقوله : « الرجل ذو المروءة يكرم على غير مال ،
كالأسد يهاب وإن كان رابضاً » .

وقوله : « من صنع معروفًا لعاجل الجزاء فهو
كلقى الحب للطير لا لينفعها ، بل ليصيدها » .

كما يمتاز الكتاب بما فيه من المعاني النفسية ،
والانفعالات والخواطر التي تعترى الإنسان عند
اضطرابه ، ووقوعه في حيرة وارتباك ، أو طرب
وسرور أو حزن وندم ، أو دهش وتعجب ، ووصف
أفاضل الناس ولثامهم .

وأمثلة ذلك في الكتاب كثيرة :

منها ما جاء على لسان الغراب والجرذ والظبي
لما اشتد حزنهم على السلحفاة ، قال الجرذ :
« ما أرانا نجاوز عقبة من البلاء إلا صرنا في أشد
منها ، ولقد صدق الذى قال : لا يزال الإنسان مستمرًا
في إقباله ما لم يعثر ، فإذا عثر لج به العثار ، وإن مشى
في جدد (١) الأرض » .

ومن محاسن هذا الكتاب ما فيه من جودة استيفاء
التقسيم ، وبلاغة الإيجاز ، والإطناب كل في موضعه
كقوله :

« يا بني ، إن صاحب الدنيا يطلب ثلاثة أمور لن
يدركها إلا بأربعة أشياء أما الثلاثة التي تطلب : فالسعة
في الرزق ، والمنزلة في الناس ، والزاد للآخرة .

وأما الأربعة التي يحتاج إليها في درك هذه الثلاثة ،
فاكتساب المال من أحسن وجه يكون ، ثم حسن القيام
على ما اكتسب منه ، ثم استثماره ، ثم إنفاقه فيما يصلح

(١) الجدد بفتحيتين = الأرض المستوية .

المعيشة ، ويرضى الأهل والإخوان ، فيعود عليه نفعه
في الدنيا والآخرة » .

ثم أخذ يشرح هذه الأقسام ، وعللها بكلام هو
غاية في البلاغة .

ومن كلامه أيضاً : « فانه يقال الرجال ثلاثة :
حازم ، وأحزم منه ، وعاجز . فأحد الحازمين من إذا
نزل به الأمر لم يدهش له ، ولم يذهب قلبه شعاعاً ،
ولم تعى به حيلته ومكيدته التي يرجو بها المخرج منه ،
وأحزم منه ذو العدة الذي يعرف الابتلاء قبل وقوعه ،
فيعظمه إعظاماً ، ويحتال عليه حيلة حتى كأنه قد لزمه ،
فيحسم الداء قبل أن يبتلى به ، ويدفع الأمر قبل وقوعه .
وأما العاجز فهو في تردد وتمن وأمان حتى يهلك » .

ومن الحق أن يقال : إن الإطناب ، والتطويل في
الكتاب أكثر من الإيجاز ، لزيادة الشرح للمعاني
الحكيمة ، وتقريرها في نفوس القارئ من كل الطبقات
وفي الكتاب أوصاف كثيرة لطباع البهائم والسيباع
والطيور والحشرات ، وشرح أحوال معيشتها ،
وشهواتها ، وخصائصها ، كما يشتمل على وصف نظام
الحكومات المطلقة وما يشوبها من طبائع الاستبداد ،
والقتل والهرج كما في باب الأسد والثور وغيره ، وفي
ذلك فوائد تاريخية لنظام الحكومات ، وعبرة لمن
اعتبر .

ولابأس أن نذكر أسماء الحكايات الجميلة ذوات
الخيال الرائع فيما يلي :

- ١ - حكاية الرجل الذي نجا من مهالك كثيرة ،
ثم هلك بسقوط حائط عليه .
- ٢ - حكاية القرد المقلد للنجار .
- ٣ - حكاية العلجوم والسرطان .
- ٤ - حكاية الأرنب التي أصابها القرعة ، لتكون
غذاء للأسد ، فاحتالت عليه ، فأهلكته .
- ٥ - حكاية ثلاثة السمكات .
- ٦ - حكاية إيقاع الذئب والغراب وابن آوى
بالجمل .

٧ - حكاية السلحفاة والبطتين .

٨ - حكاية الحب والمغل .

٩ - حكاية القانص في باب « الحمامة المطوقة » .

١٠ - حكاية الناسك وابن عرس .

١١ - حكاية ابن آوى والأسد والحمار في باب

« القرد والغنيم » .

١٢ - حكاية الجرذ والسنور .

وقد طبع هذا الكتاب طبعة مصورة جميلة في مصر سنة ١٩٢٧ م وهو بهذا التصوير يغرى النشء على القراءة والتعليم ، وقد قام بهذا المجهود الكاتب الأديب محمد حسن نائل المرصفي . كما طبعته دار المعارف بمصر مصوراً سنة ١٩٦٠ م .

• • •

وقد سمي هذا الكتاب باسم حيوانين من بنات آوى ذكرا في الباب الأول وفي الباب الثاني وهما « كليله ودمنه » وتلك التسمية من خصائص بعض علماء العرب في أول عهدهم بالتأليف ، فهم يسمون الكتب بأسماء الأشياء المذكورة في أوائلها أو بأهم شيء فيها مثل : كتاب العين للخليل بن أحمد لأنه مبدوء بحرف العين .

وقد عارض كتاب « كليله ودمنه » بعض الكتاب من أخصهم الكاتب البليغ سهل بن هارون صاحب بيت الحكمة للمأمون في كتاب سماه « ثعله وعفره » اخترع قصصه وأمثاله ، واشتهر كتابه هذا زمن المأمون ، كما عارضه غيره من الكتاب المبرزين ولكن كتبهم لم تثبت أمام كتاب ابن المقفع فبادت ، واختفت آثارها .

نبوغ ابن المقفع في الترجمة

كان ابن المقفع أسبق الناس في الترجمة من الفارسية إلى العربية ، تمكنه من اللغتين ، وتأثره بالثقافتين ، وذلك في فجر النهضة العباسية التي كان أساسها الاقتباس

من حضارة الفرس والهند والروم في سياسة الملك ، ونظام المعيشة ، وكان أبو جعفر المنصور الخليفة العباسي مولعاً بتقليد فارس في سياستها ، وتدبير مملكتها .

وقد ذكر المؤرخون أن ابن المقفع ترجم أول كتاب تنطق أساليبه بالحكمة والموعظة الحسنة وهو كتاب « كليله ودمنه » الذي بقي على الدهر ، وانتفعت به أمم مختلفة حتى أصبح أساساً لتربية الشباب ، وثقافتهم ، ثم ترجم بعد ذلك كتباً كثيرة في الحكمة ، والمنطق مثل كتب أرسطو الثلاثة في المنطق ، وكتاب ايساغوجي وغيره من كتب تاريخ الفرس وملوكهم .

وهنا يجدر بنا أن نعرف شيئين أحدهما مصدر ميل ابن المقفع إلى الترجمة في هذا الفن خاصة مع أنه فن قد لا يتلقى بالقبول من أصحاب السطوة والجاه ، وسياسة الدولة ، والثاني مصدر بقاء هذا الكتاب ، واندثار غيره مما ترجمه ابن المقفع في المنطق والحكمة والأدب والتاريخ ، حتى اضطر العرب أنفسهم إلى إعادة نقلها أيام الرشيد والمأمون .

فأما الأمر الأول فلا نعرف له مصدراً إلا الحالة الاجتماعية التي كانت عليها الأمة الإسلامية في ذلك العصر من اشتعال الحروب ، واضطراب نيرانها ، وظلم الخلفاء ، وعسف الولاة والأمراء ، واحتياج الناس إلى ما يسترشدون به في العلاقة بينهم وبين رعاتهم ، وافتقار الملوك والأمراء إلى ما يستعينون به على سياسة الرعية وضبط أمورها ، فكأن هذا الكتاب من مقتضيات العصر الذي ترجم فيه ، ولم يكن من الممكن استغناء الناس عنه ، أو رغبتهم عن قراءته ، واستظهاره .

وأما الأمر الثاني فمصدره ما ذكره المؤرخون من أن ابن المقفع قد ترجم المنطق والفلسفة من اللغة الفارسية وكانت قد نقلت إليها من اليونانية .

ترجم ابن المقفع هذا الكتاب أيام اتصاله بخدمة أبي جعفر المنصور ، كما ترجم عدة رسائل وكتب في السياسة والآداب والمنطق والفلسفة باد أكثرها ، وبقي

بعضها ، ولا يعلم مؤرخو الأدب كتاباً مطولاً كاملاً
بعبارة كاتب واحد من الكتب التي صبرت على نوب
الزمان وأبدى العابثين أقدم من هذا الكتاب .

والظاهر أن ابن المقفع سلك طريقة الترجمة بالمعنى
وهي أسهل من الترجمة الحرفية وإن نبوغ ابن المقفع في
اللغة العربية جعل لترجمته ميزة عظيمة عن ترجمة أهل
زماننا الذين أجادوا الثقافتين الأجنبية والعربية ، فكانت
هذه الترجمة المثل الأعلى الذي يتحدى به ابن المقفع
الترجمين وغيرهم من سائر الكتاب .

صور ابن المقفع ترجمته لهذا الكتاب بفصل سماه
عرض الكتاب ، وصفه فيه ، وبين فضل العقل والعلم ،
وأوضحه بالأمثال والحكايات على أسلوب الكتاب
الأصلي ، وأفاض في التحريض على مطالعته وتفهمه .
فلما اطلع عليه العرب أعجبوا به ، وأخذوا يتدارسون
ويتناقلونه ، وقد تعدلت هذه للترجمة بثوال الأزمان
بين تنقيح وتصدير وتذليل ، فبلغت واحداً وعشرين
باباً بعضها هندي الأصل والبعض الآخر فارسي والآخر
عربي .

أما مقدمة الكتاب فقد جاءت على لسان علي بن
الشاه الفارسي .

ظل هذا الكتاب أثمن الكنوز التي تخرص عليها الأمم
والأفراد في تنشئة أبنائهم وتربيتهم تربية سليمة ، وهو
أثر عربي خالده ، وجه صاحبه النثر الفنى إلى الكتابة
القصصية المحببة للناس بمثل هذه القوة القادرة المتمكنة
من اللغة وآدابها .

بعض عيوب الكتاب

في الكتاب بعض عيوب لا تنقص من قدره ،
ولا تغض من قيمته الأدبية والتعليمية ، وهي إلى جانب
حسناته ليست إلا شيئاً تافهاً إذ « لا تعلم الحسنة ذاماً »
فمن هذه العيوب :

١ - تداخل بعض حكايات قليلة المغزى ، أو
ضعيفة الارتباط بالأصل المسوقة شاهداً له ، أو ضعيفة
الخيال بحيث يكون غير مقبول ، أو تتضمن رذيلة
بحسب عرفنا ، ولو سيقى للنهى عليها ، ومقت فاعلمها ،
وذلك مثل حكاية الأرنب وملك القيلة ، ومثل حكاية
ابن الملك وأصحابه ، ومثل حكاية طيران الحمامة المطوقة
وصواحباتها بشبكة الصياد .

٢ - تداخل بعض حكايات الكتاب بعضها في
بعض مما يحمل القارئ الناشئ على أن ينسى الحكاية
الأصلية التي سبقت كما في باب الأسد والثور ، وفي
باب الفحص عن أمر دمنة .

٣ - نقص صور الخيال في كثير من الحكايات
بذكر أوصاف العقلاء في حديث الحيوان مثل ذكر
الدنانير وادخارها ، والتحدث على ألسنة الحيوان يذكر
الإنسان ، والرجل والمرء .

وهذه هي الطريقة الشرقية التي امتازت بها قصص
الهنود والفرس ، وهي تناقض الطريقة اليونانية المنسوبة
إلى « إيسوب » الحكيم في أمثاله .

وبعد فالكتاب بتعليمه الحكمة والأخلاق ، وحسن
التدبير والسياسة في قالب أفاصيص خرافية على ألسنة
الحيوان والطير والحشرات يوافق جميع رغائب
الإنسان ، ويعتبر أول الكتب المطولة التي ظهرت من
هذا النوع في اللغة العربية بله اللغات الأوروبية .

والكتاب بعباراته الجزلة الرشيقة السهلة التناول على
كل من شدا شيئاً في اللغة العربية يعتبر أجمل صورة
تركها لنا المتقدمون منذ أكثر من مائتي سنة وألف .

على أننا إذا نظرنا إلى شهرة الكتاب في عالم الأدب
وجدنا أن شهرته ترجع إلى الثوب القشيب الذي كساه
إياه ابن المقفع بعربيته الفصيحة حتى قضى على كثير
من الكتب التي عورض بها .

ولا ينكر فضل ابن المقفع في مطابقة ترجمته لهذا
الكتاب أو وضعه له ، للذوق العربي الإسلامي ، فلم

بتمزج بشئ من عقائد الهنود البراهمة ، ولا الفرس
المنثوية وكان ذلك كان من أسباب بقاء الكتاب .

• • •

أمثلة من الكتاب

١ - السمكات الثلاث :

زعموا أن غديراً كان فيه ثلاث سمكات :
كيسة ، وأكيس منها ، وعاجزة ، وكان ذلك الغدير
بنجوة^(١) من الأرض ، لا يكاد يقربه أحد ، ويقربه
نهر جار ، فاتفق أن اجتاز بذلك النهر صيادان ، فأبصر
الغدير ، فتواعدا أن يرجعا إليه بشباكهما ، فيصيدا
ما فيه من السمك ، فسمع السمكات قولهما .

فأما أكيسهن لما سمعت قولهما ارتابت بهما ،
وتخوفت منهما ، فلم تعرج على شئ حتى خرجت من
المكان الذي يدخل فيه الماء من النهر إلى الغدير .

وأما الكيسة فانها مكثت مكانها حتى جاء الصيادان
فلما رأتهما ، وعرفت ما يريدان ، ذهبت لتخرج من حيث
يدخل الماء ، فاذا بهما قد سدا ذلك المكان ، فحينئذ
قالت : فرطت ، وهذه عاقبة التفريط ، فكيف الحيلة
على هذه الحال ؟ وقلما تنجح حيلة العجلة والإرهاق
غير أن العاقل لا يقنط من منافع الرأي ، ولا ييأس على
حال ، ولا يدع الرأي والجهد .

ثم إنها تماوتت ، فطفت على وجه الماء منقلبة على
ظهرها تارة ، وتارة على بطنها ، فأخذها الصيادان
فوضعاها على الأرض بين الغدير والنهر ، فوثبت إلى
النهر فنجت .

وأما العاجزة ، فلم تزل في إقبال وإدبار حتى
صيدت^(٢) .

٢ - الحماة والثعلب ومالك الحزين

قال الملك للفيلسوف :

اضرب لي مثلاً في شأن الرجل الذي يرى الرأي

لغيره ، ولا يراه لنفسه .

قال الفيلسوف :

إن مثل ذلك مثل الحماة ، والثعلب ، ومالك

الحزين .

قال : وما مثلهن ؟

قال الفيلسوف : « زعموا أن حماة كانت تفرخ

في رأس نخلة طويلة ، ذاهبة في السماء ، فكانت الحماة

تشرع في نقل العش إلى رأس تلك النخلة ، فلا يمكن

أن تنقل ما تنقل من العش ، وتجعله تحت البيض إلا بعد

شدة ، وتعب ومشقة لطول النخلة وسحقها^(١) .

فاذا فرغت من النقل باضت ، ثم حضنت بيضها ،

فاذا فقس ، وأدرك فراخها ، جاءها ثعلب ، قد

تعاهد ذلك منها ، لوقت قد علمه بقدر ما ينهض فراخها

فيقف بأصل النخلة ، فيصيح بها ، ويتوعدها أن يرقى

إليها ، فتلقى إليه فراخها .

فبينما هي ذات يوم ، قد أدرك^(٢) لها فرخان إذ أقبل

مالك الحزين^(٣) ، فوقع على النخلة ، فلما رأى الحماة

كتيبة حزينة ، شديدة الألم ، قال لها مالك الحزين :

« يا حماة ! مالي أراك كاسفة^(٤) اللون ، سيئة

الحال » فقالت له :

« يا مالك الحزين ! إن ثعلباً دهيت به ، كلما كان

لي فرخان ، جاء يهددني ، ويصيح في أصل النخلة ،

فأفرك^(٥) منه ، فأطرح إليه فرخي .

(١) سحقها = ارتفاعها .

(٢) كبر فراخها .

(٣) طائر طويل العنق والرجلين وهو المعروف عندنا

« بأبور قردان » وهو يلزم الماء وفيه حمق .

(٤) متغيرة اللون من الحزن .

(٥) أخاف .

(١) ما ارتفع من الأرض .

(٢) لقد تبارى بعض كبار الأدباء في صياغة هذه الأقصوصة

في أقل من هذا مع أداء المعاني كلها ، فلم يستطع واحد منهم ما يدل

على مقدرة ابن المقفع على البيان وتفوقه في الكتابة .

قال لها مالك الحزين : « إذا أذاك ليفعل ما تقولين ،
فقل لي : « لا ألقى إليك فرخي ، فارق لي ، وغرر
بنفسك^(١) ، فإذا فعلت ذلك ، وأكلت فرخي طرت
عنك ونجوت بنفسى » .

فلما علمها مالك الحزين هذه الحيلة طار فوق على
شاطئ نهر ، فأقبل الثعلب في الوقت الذي عرف ،
فوقف تحته ، ثم صاح كما كان يفعل ، فأجابته الحمامة
بما علمها مالك الحزين .

فقال الثعلب : « أخبريني من علمك هذا ؟ » .

قالت : « علمي مالك الحزين » .

فتوجه الثعلب حتى أتى مالك الحزين على شاطئ
النهر فوجده واقفاً .

فقال له الثعلب : « يا مالك الحزين : إذا أتتك
الريح عن يمينك ، فأين تجعل رأسك ؟ »
قال : عن شمالي .

قال : فإذا أتتك عن شمالك . فأين تجعل رأسك ؟

قال : أجعله عن يميني أو خلفي .

قال : فإذا أتتك من كل مكان ، وكل ناحية ،
فأين تجعله ؟

قال : « أجعله تحت جناحي » .

قال : « وكيف تستطيع أن تجعله تحت جناحك ؟
ما أراه يتبها^(٢) لك » .

قال : بلى .

قال : « فأرني كيف تصنع ؟ فلعمرى يا معشر
الطير ! لقد فضلكن الله علينا . إنكن تدرين في ساعة
واحدة مثل ما ندرى في سنة ، وتبلغن ما لا تبلغ ،
وتدخلن رموسكن تحت أجنحتكن من البرد والريح ،
فهنيئاً لكن . فأرني كيف تصنع ؟ » .

(١) عرضها للهلاك .

(٢) يتيسر لك .

فأدخل الطائر رأسه تحت جناحه ، فوثب عليه
الثعلب مكانه ، فأخذه فهمزه^(١) همزة دقت عنقه .
ثم قال : « يا عدو نفسه ! أترى الرأي للحمامة وتعلمها
الحيلة لنفسها ، وتعجز عن ذلك لنفسك حتى يستمكن
بك عدوك ، ثم أجهز^(٢) عليه وقتله .

* * *

٣ - الحمامة المطوقة

قال بيدبا الفيلسوف :

زعموا أنه كان بأرض سكاوندجين مكان كثير
الصيد ، ينتابه الصيادون ، وكان في ذلك المكان شجرة
كثيرة الأغصان ملففة الورق ، فيها وكر غراب .
فبينما هو ذات يوم ساقط في وكره إذ بصر بصياد
قبيح المنظر ، سبي الخلق ، على عاتقه شبكة ، وفي يده
عصا ، مقبلاً نحو الشجرة ، فدعّر منه الغراب . وقال :
« لقد ساق هذا الرجل إلى هذا المكان إما حينى^(٣) ،
وإما حين غيرى ، فلاأبتن مكانى حتى أنظر ماذا
يصنع ؟ ثم إن الصياد نصب شبكته ، ونثر عليها الحب ،
وكن قريباً منها ، فلم يلبث إلا قليلاً حتى مرت به حمامة
يقال لها « المطوقة »^(٤) ، وكانت سيدة الحمام ، ومعها
حام كثير ، فعميت هى وأصحابها عن الشرك ، فوقعن
على الحب يلتقطنه ، فعلقن في الشبكة كلهن ، وأقبل
الصياد فرحاً مسروراً ، فجعلت كل حمامة تضطرب
في حبائلها^(٥) ، وتلتمس الخلاص لنفسها .

قالت المطوقة : « لا تخاذلن في المعالجة^(٦) . ولا تكن
نفس إحداكن أهم إليها من نفس صاحبتها ، ولكن
نتعاون جميعاً فنقلع الشبكة ، فينجو بعضنا ببعض .

(١) ضربه بمخالبه .

(٢) قتله .

(٣) هلكى .

(٤) ذات طوق من الريش الملون باللون الأبيض حول عنقها .

(٥) الحبائل جمع حبال بالكسر وهى الشبكة .

(٦) لا تخاذلن وقصعن في النجاة من الشرك .

فقلعن الشبكة جميعهن بتعاونهن ، وعلون في الجو ، ولم يقطع الصياد رجاءه منهن ، وظن أنهن لا يجاوزن إلا قريباً ويقعن .

فقال الغراب : « لأتبعهن ، وأنظر ما يكون منهن » .

فالتفت المطوقة ، فرأت الصياد يتبعهن . فقالت للحمام : « هذا الصياد مجد في طلبكن ، فان نحن أخذنا في الفضاء ، لم يخف عليه أمرنا ، ولم يزل يتبعنا ، وإن نحن توجهنا إلى العمران خفى عليه أمرنا وانصرف » . ويمكن كذا جرذ^(١) هو أخ لي ، فلو انتهينا إليه ، وقطع عنا هذا الشوك !

ففعلن ذلك ، وأيس الصياد منهن وانصرف ، ويتبعهن الغراب . فلما انتهت الحمامة المطوقة إلى الجرذ أمرت الحمام أن يسقطن فوقهن ، وكان للجرذ مائة جحر للمخاوف :

فنادته المطوقة باسمه ، فأجابها الجرذ من جحره : من أنت ؟ قالت : أنا خليلتك المطوقة .

فأقبل إليها الجرذ يسعي . فقال لها : « ما أوقعت في هذه الورطة » ؟

قالت له : « ألم تعلم أنه ليس من الخير والشر شيء إلا وهو مقدر على من تصيبه المقادير ، وهي التي أوقعتن في هذه الورطة ، فقد لا يمتنع من القدر من هو أقوى مني ، وأعظم أمراً ، وقد تنكسف الشمس والقمر إذا قضى ذلك عليهما .

ثم إن الجرذ أخذ في قرض العقد الذي فيه المطوقة . فقالت له المطوقة : « ابدأ بقطع عقد سائر

الحمام » .^(٢)

وبعد ذلك أقبل على عقدي ، وأعادت ذلك عليه مراراً ، وهو لا يلتفت إلى قولها ، فلما أكثرت عليه القول وكررت قال لها :

« لقد كررت القول على ، كأنك ليس لك في نفسك حاجة ، ولا لك عليها شفقة ، ترعين لها حقاً » . قالت : « إنى أخاف إن أنت بدأت بقطع عقدي أن تمل وتكسل عن قطع ما بقي ، وعرفت أنك إن بدأت بهن قبلي ، وكنت أنا الأخيرة ، لم ترض - وإن أدركك الفتور - أن أبقى في الشوك »

قال الجرذ : « هذا مما يزيد الرغبة والمودة فيك » . ثم إن الجرذ أخذ في قرض الشبكة حتى فرغ منها ، فانطلقت المطوقة وحمامها معها . فلما رأى الغراب صنع الجرذ ، رغب في مصادقته ، فجاءه وناداه باسمه ، فأخرج الجرذ رأسه . فقال له : « ما حاجتك ؟ » .

قال : « إنى أريد مصادقتك » .

قال الجرذ : « ليس بيني وبينك تواصل ، وإنما العاقل ينبغي له أن يلتمس ما يجد إليه سبيلاً ، ويترك التماس ما ليس إليه سبيل ، فانما أنت الآكل ، وأنا طعام لك » .

قال الغراب : « إن أكلني إياك - وإن كنت لي طعاماً - مما لا يغني عني شيئاً ، وإن مودتك آنس لي مما ذكرت ، ولست بحقيق - إذ اجتثت أطلب مودتك - أن تردني خائباً ، فانه قد ظهر لي منك من حسن الخلق ما رغبتني فيك ، وإن لم تكن تلتمس إظهار ذلك ، فان العاقل لا يخفي فضله - وإن هو أخفاه - كالمسك الذي يكتم ثم لا يمنعه ذلك من النشر^(١) الطيب ، والأرج^(٢) الفائح .

قال الجرذ : « إن أشد العداوة عداوة الجوهر ، وهي عداوتان : منها ما هو متكافئ كعداوة القيل والأسد ، ومنها ما قوته في أحد الجانبين على الآخر ، كعداوة ما بيني وبين السنور^(٣) ، وبيني وبينك ؛ فان العداوة التي بيننا ليست تضرك ، وإنما ضررها عائد

(١) الرائحة الطيبة .

(٢) الأرج ربح الطيب .

(٣) السنور = القط .

(١) فار .

(٢) سائر = بقية ، ويخطئ أو يكاد من يستعملها بمعنى جميع

على فان الماء لو أطيل إسخانه لم يمنعه ذلك من إطفائه النار
إذا صب عليها ، وإنما مصاحب العدو ومصالحه ،
كصاحب الحية يحملها في كفه ، والعاقل لا يستأنس
إلى العدو الأريب .

٤ - من باب الأسد والثور

زعموا أن أسداً كان في أجمة مجاورة لطريق من
طرق الناس ، وكان له أصحاب ثلاثة : ذئب ، وغراب
وابن آوى^(١) ، وأن رعاة مروا بذلك الطريق ، ومعهم
جمال ، فتخلف منها جمل ، فدخل تلك الأجمة ، حتى
انتهى إلى الأسد ، فقال له الأسد : « من أين أقبلت »
قال : من موضع كذا .

قال : « فما حاجتك » .

قال : « ما يأمرني به الملك » .

قال : « تقيم عندنا في السعة ، والأمن والخصب »
فأقام الأسد والجمل معه زماناً طويلاً ، ثم إن
الأسد مضى في بعض الأيام يطلب الصيد ، فلقى فيلاً
عظيماً ، فقاتله قتالاً شديداً ، وأفلت منه مثقلاً^(٢) مشحناً
بالجراح ، يسيل منه الدم ، وقد خدشه الفيل بأنياه ،
فلما وصل إلى مكانه ، وقع لا يستطيع حراكاً ، ولا يقدر
على طلب الصيد ، فلبث الذئب والغراب ، وابن آوى
أياماً لا يجدون طعاماً ، لأنهم كانوا يأكلون من
فضلات الأسد وطعامه ، فأصابهم جوع شديد وهزال ،
وعرف الأسد ذلك منهم .

فقال : « لقد جهدتكم ، واحتجتم إلى ما تأكلون » .

فقالوا : « لا تهمنا أنفسنا ، لكننا نرى الملك على
ما نراه ، فليتنا نجد ما يأكله ويصلحه » .

قال الأسد : « ما أشك في نصيحتكم ، ولكن

انتشروا لعلكم تصيبون صيداً تأتونني به ، فيصيبني ،
ويعصبيكم منه رزق » .

فخرج الذئب والغراب وابن آوى من عند الأسد ،
فتنحوا ناحية ، وتشاوروا فيما بينهم ، وقالوا : « ما لنا
ولهذا الأكل العشب الذي ليس شأنه من شأننا ، ولا رأيه
من رأينا ! ألا نزين للأسد فيأكله ، ويطعمنا من
لحمه ؟ » .

قال ابن آوى : « هذا مما لا نستطيع ذكره للأسد ،
لأنه قد آمن الجمل ، وجعل له من ذمته عهداً » .

قال الغراب : « أنا أكفيكم أمر الأسد ، ثم انطلق
فدخل على الأسد فقال له الأسد : « هل أصبت شيئاً ؟ »

قال الغراب : « إنما يصيب من يسعى ويبصر ،
وأما نحن فلا سعی لنا ولا بصر لما بنا من الجوع ، ولكن
قد وفقنا لرأى ، واجتمعنا عليه ، إن وافقتنا أيها الملك
فنحن مجيئون » .

قال الأسد : « وما ذاك ؟ » .

قال الغراب : « هذا الجمل آكل العشب ، المتمرغ
بيننا من غير منفعة لنا منه ، ولا رد عائدة ، ولا عمل
يعقب مصلحة » .

فلما سمع الأسد ذلك غضب وقال : « ما أخطأ
رأيك ! وما أعجز مقالك ! وما أبعدك من الوفاء
والرحمة ! وما كنت حقيقاً أن تجترئ على بهذه
المقالة ، وتستقبلني بهذا الخطاب ، مع ما علمت من
أنى قد آمنت الجمل ، وجعلت له من ذمتي^(١) . أو لم
يبلغك أنه لم يتصدق متصدق بصدقة هي أعظم أجراً
من آمن نفساً خائفة ، وحقق دماً مهدرأ ، وقد آمنت ،
ولست بغادر به » .

قال الغراب : « إني لأعرف ما يقول الملك ،
ولكن النفس الواحدة ، يفتدى بها أهل البيت ، وأهل
البيت تفتدى بهم القبيلة ، والقبيلة يفتدى بها أهل

(١) أي جعلت له عهداً من ذمتي فحذف المفعول به العلم به .

(١) حيوان من فصيلة الكلب وفي حجم الثعلب .

(٢) مثقلاً من كثرة ما أصابه من الجراح التي أضعفته .

المصر^(١)، وأهل المصر فداء الملك ، وقد نزلت بالملك الحاجة ، وأنا أجعل له من ذمته مخرجاً على ألا يتكلف الملك ذلك ، ولا يليه بنفسه ، ولا يأمر به أحداً ، ولكننا نختال بحيلة لنا وله فيها^(٢) صلاح وظفر .

فسكت الأسد عن جواب الغراب عن هذا الخطاب فلما عرف الغراب إقرار الأسد أتى أصحابه .

فقال لهم : « قد كلمت الأسد في أكله الجمل ، على أن نجتمع نحن والجمل عند الأسد ، فنذكر له ما أصابه ونتوجه له اهتماماً منا بأمره ، وحرصاً على صلاحه ، ويعرض كل واحد منا نفسه عليه تجملاً ليأكله ، فيرد الآخران عليه ، ويسفهان رأيه ، ويبينان الضرر في أكله ، فإذا فعلنا ذلك سلمنا كلنا ، ورضى الأسد عنا ، ففعلوا ذلك وتقدموا إلى الأسد . فقال الغراب : « قد احتجت أيها الملك إلى ما يقويك ، ونحن أحق أن نهب أنفسنا لك ، فانا بك نعيش ، فإذا هلك فليس لأحد منا بقاء بعدك ، ولا لنا في الحياة من خيرة ، فليأكلني الملك ، فقد طببت بذلك نفساً » .

فأجابه الذئب وابن آوى : أن اسكت ، فلا خير للملك في أكلك ، وليس فيك شيع .

قال ابن آوى : لكن أنا أشيع الملك ، فليأكلني ، فقد رضيت بذلك ، وطببت عنه نفساً .

فرد عليه الذئب والغراب بقولهما : « إنك لمنن قدر » .

قال الذئب : « إنني لست كذلك ، فليأكلني الملك فقد سمحت بذلك ، وطببت عنه نفساً » .

فاعترضه الغراب وابن آوى وقالوا : « قد قالت الأطباء من أراد قتل نفسه ، فليأكل لحم الذئب » .

فظن الجمل أنه إذا عرض نفسه على الأكل ، التسوا له عذراً ، كما التمس بعضهم لبعض الأعذار ، فيسلم ، ويرضى للأسد عنه بذلك ، وينجو من المهالك .

(١) المصر = المدينة .

(٢) الضمير يعود على الملك .

فقال : « لكني أنا في للملك شيع وري ، ولحمي طيب هني ، وبطني نظيف ، فليأكلني الملك ، ويطعم أصحابه وخدمه ، فقد رضيت بذلك ، وطابت نفسي عنه ، وسمحت به » .

فقال الذئب ، والغراب ، وابن آوى : « لقد صدق الجمل وكرم ، وقال ما عرف » .

ثم لمنهم وثبوا عليه فزقوه .

*

تلك أمثلة من كتاب « كليلة ودمنة » نرى فيها الفن القصصي الرفيع ، والحوار المبدع المسترسل ، والحكمة السائغة ، والفكرة الواضحة ، ولمسنا فيها سعة إدراك الكاتب وجميل تصرفه ، وإحاطته بخصائص الحيوان والطير ، وتنديده بشريعة الغاب ، وجميل أسلوبه ، وبلاغة بيانه .

والكتاب كله نموذج جيد لتجارب الحياة جاءت على ألسنة الطير والحيوان لتكون الحكمة مستساغة والموعظة مقبولة ، وما أحوج الشادين في العلم إلى قراءة هذا الكتاب والانتفاع بما فيه من حكمة وموعظة حسنة صيغت في أسلوب أخاذ وبيان ناصع ، وعبارة مسترسلة ضمنت للكتاب الخلود والبقاء .

مقدمة

قدمت للقارئ بياناً موجزاً عن كتاب « كليلة ودمنة » لعبدالله بن المقفع نابغة زمانه وحسبه فخراً أن يكون صاحب هذا الكتاب الذي طبقت شهرته الآفاق ، وبقي على الرغم من حوادث الزمان ، ونوب الأيام ، وكان فتحاً جديداً ذا أدب رمزي خالده في الأدب العربي والآداب الأجنبية .

وقد أكرت من المختار من هذه الأقاصيص ، لتكون أمام القارئ يعاود قراءتها كلما اتسع لذلك وقته ، وليحمله ذلك على الرجوع إلى الكتاب ليقرأه ، ويتدبر ما فيه من المعاني والأفكار ، وليتخذ منه عوناً على تفهم

حيوات الناس ومجتمعاتهم ، فالناس هم الناس في كل زمان ومكان ، والحياة بأموالها ، وجزرها ومدها هي الحياة وإن تغيرت مظاهرها .

وقد بين ابن المقفع ذلك المعنى في عرض كتابه هذا حيث قال : « ينبغي لمن قرأ هذا الكتاب أن يعرف الوجوه التي وضعت له ، وإلى أي غاية جرى مؤلفه فيه عندما نسبه إلى البهائم والطيور ، وأضافه إلى غير مفصح ، وغير ذلك من الأوضاع التي جعلها أمثالا ؛ فان قارئه متى لم يفعل ذلك لم يدرك ما أريد بتلك المعاني ، ولا أي ثمرة تجتنى منها ، ولا أي نتيجة تحصل له من مقدمات ما تضمنه هذا الكتاب » .

وغنى عن البيان أن طالب البلاغة يجد في كلام ابن المقفع مثالا صالحا يحتذيه في الإفصاح عن ذات نفسه ، ويرى كيف ينتقى ألفاظه ، ليصوغ بها تراكيبه ، ويأتى بهذه المعاني ، وهي — وإن لم تكن جديدة — جديرة بوضعها في أساليبها المصنفة .

وابن المقفع في هذا صاحب مدرسة أدبية ممتازة كمدرسة عبد الحميد ، ومدرسة الجاحظ إلا أن مدرسة ابن المقفع ذات خصائص متميزة ، وهذه الخصائص مستمدة من حضارة الفرس ، وعلوم اليونان التي

ترجمت إلى اللغة الفارسية ، ومن الحضارة الإسلامية التي ظهرت آثارها في تفكيره ، وصفاء تعبيره .

ويمتاز ابن المقفع علاوة على ما سبق بجمال النفس ، وجمال الخلق كما امتاز بأسلوبه السهل الممتنع الذي يظن الجاهل أنه يستطيع أن يأتي بمثله ، ولكنه يعجز عن إثباته .

وقد غلب على كتاب « كليله ودمنة » أسلوبه هذا حتى نسب إليه ونسى الناس أصله الهندي ثم الفارسي . وإننا لندرج أن نعر على سائر كتبه ، وآثاره الأدبية والحكمية باللغة العربية من مؤلفات ومترجمات ، إذ في ذلك نصر كبير ، وثروة إنسانية طائلة تضاف إلى التراث العربي الخالد .

على أن كثيراً من هذا التراث قد وزع في المكتبات العربية في العالم العربي في بغداد وتونس ، والدار البيضاء ، وفي دمشق وحلب ، والقاهرة ، بل في المكتبات الأوروبية في لندن ، وبرلين ، وفيينا ، وروم ، وموسكو ، والقسطنطينية وغيرها .

وإني لأحمد الله تعالى على ما هدى لجلاء هذا الكتاب ليضاف إلى تراث الإنسانية بما فيه من صور وأفكار . إنه نعم المولى ونعم النصير .



آراء جيروم كوانيار لأناطول فرانس

بمستلم
الأستاذ علي أدلهم

ليس صاحب مذهب ولا مبشراً بعقيدة من العقائد ،
وعنده أن الأشياء والحقائق جميعها نسبية ، والذين
يؤكدون الحقائق ويقطعون بصحتها في رأيه تنقصهم
الأمانة وربما تعوزهم الصراحة ، أو أن عقولهم ليست
من المستوى الرفيع ، فهم ضيقو الفكر مخدوعون ،
ولذلك ظل طوال حياته لا تذاً بالشك ، يؤثر الرأي على
المعتقد ، وينظر إلى مناقضات الحياة نظرة تسامح
وعطف ، ولا يضيق بها ذرعاً ، كما قال عن لسان
جاليليو في كتابه « الحجر الأبيض » لو لم يكن من شأني
محاولة التوفيق بين آرائي الخاصة ، ولو كنت من
هؤلاء الذين يختصون بالتمييز والترجيح مذهباً من
المذاهب ويعرضون عن غيره لما استطعت أن أحتمل
حرية أي رأي آخر ، وما دمت قد هدمت حرتي
فلأني لا أستطيع المبادرة إلى قبول حرية غيره ، وسأفقد
ما ينبغي توفره من الاحترام لكل مذهب وطد أساسه
رجل مخلص ودان به ، ومعاذ الله أن أريد لرأيي أن
يتغلب ويسود ويستبعد كل رأي آخر وأمارس سلطة
مطلقة على العقول الأخرى .

وهذا رأي رجل ليس عنده قابلية احتمال الغناء في
سبيل البحث عن عقيدة ، وليست له رغبة في أن ينضم

أناطول فرانس أحد الكتاب النوادر الفرنسيين
الذين ينعم الإنسان بصحبتهم ، وتسبويه قراءة مؤلفاتهم
وهو من سعة الثقافة وغزارة المعرفة وبراعة الفن
بالمكانة العالية ، وهو مع ذلك سهل المرام ، عذب
المورد ، كثير الترفق بقارئه ، لا يقدم له ما يكدر ذهنه
ويتعب الخاطر ، وليس معنى ذلك أنه يتحاشى
المشكلات العسيرة الحل والأفكار الشديدة التعقيد فإن
كتبه حافلة بالمشكلات الهامة والأفكار الخطيرة ، ولكنه
يتناولها بأسلوبه الساحر ، ويعرضها عرضاً شائفاً ينفى
عنها الغموض ، ويحيطها بنجوم السخرية الرقيقة المهدبة
النفادة ، ويمتاز أسلوبه بالبساطة مع الدقة والإحكام ،
وهو في تاريخ الأدب الفرنسي الخافل بالكتاب المجيدين
والشعراء البلغاء يعد أحد الكتاب الثلاثة أو الأربعة الذين
بلغ النثر الفرنسي على أيديهم أرقى المستويات وأقصى
مراحل الإجازة والإتقان ، فهو خير مثال للعبقرية
اللاتينية ، ولإنموذج صالح للعقلية الفرنسية الحادة الفطنة
المنسرحة من أخاديع الأوهام ، وقد طرق موضوعات
شتى ، وتناول في كتبه عصوراً مختلفة قديمة وحديثة ،
وتنسم مؤلفاته بسمتين واضحتين تربط بعضها ببعض
أولاً أسلوبه المحكم السرد وثانياً موقفه من الحياة ، فهو

يوماً ما إلى صفوف المجاهدين في سبيل انتصار مثل من الأمثلة العليا ، فهو يتخير المذهب الذى يرتاح إليه ويرضى ذوقه ، ولكنه لا يخاصم سائر المذاهب ولا يتحامل عليها ، وهذا المسلك هو النتيجة المنطقية لموقف الشك الذى اتخذه أناطول فرانس واطمأن إليه . وهو موقف جدير برجل كان يرى نفسه تلميذاً لفولتير ومونتين ورينان ، ولم يكن باعث الشك في نفس أناطول فرانس عدم المبالاة ، وإنما الرغبة في التزام جادة الاعتدال والحرص على الإستمتاع بمختلف الآراء وألوان المذهب ، والإفادة منها جميعاً ، وقطف الأزاهير من رياضها المتنوعة ، وأن يرضى بذلك عقله المتطلع ، ويشبع أحاسيسه الفنية ، وكأنه كان يخشى عادية التشاؤم الكامن وراء هذا الشك الشامل فاستعان على دفع غائلته بتلك السخرية اللامعة السمحة التي عبرت عنه شخصياته الأثيرة أمثال الأب كوانيار وبرجرية ونيكياس .

وقد ولد أناطول فرانس في باريس في اليوم السادس عشر من شهر أبريل سنة ١٨٤٤ ، وكان والده - ويدعى فرانسوا نويل تيبو - بائع كتب قديمة ، ولم يكن من باعة الكتب العاديين ، فقد استكمل معرفته الواسعة بالكتب في جمع المجلدات النفيسة النادرة ، وكانت أحاديثه مع زبائنه ورواد متجره تخلق جواً أدبياً لطفولة نجله ، ولذلك نشأ أناطول فرانس محباً للكتب نزاعاً إلى القراءة والاطلاع ، وكانت والدته حسنة الإدراك تغلب عليها التقوى والبساطة ، وكانت تقرأ له في طفولته عن حياة القديسين ، وقد وصف لنا في كتابه عن ذكريات طفولته الذى أسماه « صديقى » أثر هذه القراءة في نفسه فقال « كانت والدتي امرأة تقية ، وكانت تقواها رقيقة وجادة مثلها ، وقد أثرت في نفسى تأثيراً عميقاً ، وطالما قرأت لى شذرات من « حياة القديسين » وكنت أصغى في سرور وقد امتلأ قلبي بالخوف والإعجاب ، وهكذا أتبع لى أن أعرف الوسائل التي

استطاع بها الذين اصطفاهم السيد المسيح أن يجعلوا حياتهم غالية وجديرة بالثناء والتقدير ، وعرفت ذلك الشذا العطر المتضوع من ورود الاستشهاد ، ولكن الاستشهاد كان غاية قصوى لم أعقد العزم على بلوغها ، ولم أفكر في القيام بعمل الرسول أو الواعظ لأن ذلك كان من وراء قدرتى ، وكانت الفكرة التي استولت على هـى أن أعيش عيشة ناسك ، وكانت هذه خطة أستطيع سلوكها في سر وأمن ، ولأجل ألا أضيع وقتاً في وضع آرائى موضع التنفيذ رفضت أن أناول طعام الفطور ، ولما كانت والدتي لا تعلم شيئاً عن اتجاهى الدينى الجديد لذلك خالفتنى مريضاً ، ونظرت إلى وقد احتواها القلق إلى حد أثار هـى ، ولكنى برغم ذلك ظللت صائماً ، وتذكرت مثل القديس سمعان العمودى الذى قضى حياته على العمود ، وتسلفت صهريج المياه في المطبخ ، ولكن لم يكن من الميسور بقاى هناك لأن جوليا الطاهية أنزلتنى في الحال ، وبرغم أنى أخرجت من الصهريج فقد تابعت السير في طريق الكمال بحماسة لا يعترىها فتور ، وصممت بمد ذلك على أن أحاكى القديس نيقولا الباترسى الذى أعطى ماله للفقراء ، وكانت نافذة غرفة مطالعة والدتي تشرف على رصيف مرسى السفن فألقيت من النافذة اثنتى عشرة قطعة من النقود النحاسية أو ما يقارب ذلك ، وكانت أعطيت لى لأنها كانت جديدة براقية ، وأتبع ذلك بإلقاء الكرات الرخامية التي كنت ألعب بها والحداريف ونحلة الكرباج وسوط جلد ثعبان الماء ، فصاح والدتي وهو يقفل النافذة « لقد جن الطفل » فتملكنى الغضب واستولى على الحجل حينما سمعت والدتي يصدر على مثل هذا الحكم ، ولكنى تذكرت أن والدتي ليس قديساً مثلى ولذلك لا يستطيع أن يقاسمنى الأبدان التي بناها من أنعم الله عليهم ، وقد أفرغت هذه الفكرة على قلبي الغراء :

وقد التحق أناتول فرانس بكلية ستانيزلاس الجزويتية ، ولم يكن من الأطفال الناشطين اللامعين ، كان يغلب عليه الحياء والميل إلى الاحتجاز ، وكان يعجب بأترابه البارعين الأقوياء البنية الأشداء ، وكان لا ينقطع عن القراءة والاسترسال في الأحلام ، وخطر له أن يكتب تاريخاً للعالم في أربعين مجلداً .

وكان نضجه بطيئاً ، وأراد له والده أن يعد نفسه لإحدى الحرف الخفية ولكنه لم يمل إلى أى حرفة من الحرف التى تدر المال ، ولذلك تركه والده يتسكع فى حانوته ، وينتظر قدوم الزبائن ، ويقرأ الكتب ، ويقوم بمحاولات فاشلة للكتابة محاكياً ما قرأه فى الكتب ، وهكذا كان يطوى أيام شبابه ويساعد والده فى إعداد قوائم الكتب وإعداد الفهارس ، ونظم بعض الأشعار ، وظل يعيش عالة على أبيه حتى بلغ الثلاثين من عمره ، وقد التحق حينذاك بالعمل فى مكتبة مجلس الشيوخ ، وحدث خلاف اضطره إلى تقديم استقالته ، وحصل بعد ذلك بعض المال لقاء مقدمات كان يصدر بها بعض الطبوعات الشعبية لكتب الأدب الكلاسيكى ، وقد جمع فيما بعد هذه المقدمات فى كتاب « العبقريّة اللاتينية » وتزوج بعد ذلك ، وقضى مع زوجته ثمانى سنوات ، ولم تكن حياته الزوجية سعيدة ، فقد كانت زوجته شديدة الاعتزاز بأصلها ، وكانت تنظر إلى زوجها العالم الأديب نظرة ازدراء لأنه ليس له نصيب من عراقة الأصل ، ودفعها هذا تعالى إلى فرض إرادتها الصارمة عليه ، وظل حيناً من الزمن يخشى بأسها ، وينقاد طوعاً أمراً ، ولكنه لم يستطع الاستمرار فى احتمال طغيانها ، وتمرد عليها ، وكثرت الخلافات بينهما ، وفى إحدى المرات التى احتدم فيها الخلاف بينهما رمته بكلمة جد نابية جرحت إياه ونالت كل النيل من كرامته فغادر المنزل ، وتم الطلاق فى سنة ١٨٩١ : وبعد أن قدم للطبع مجموعتين من القصائد والمقطوعات الشعرية الأولى بعنوان « القصائد الذهبية »

والثانية بعنوان « الأعراس الكورنتية » وطائفة من القصص لم تلق رواجاً ولم تصادف قبولا ولا تقديرأ من النقاد شرع فى تأليف كتابه المشهور المعروف باسم « جريمة سلفستر بونار » وقد قال أناتول فرانس نفسه لبروسسون الذى لازمه زمناً بوصفه سكرتيراً له عن هذا الكتاب « إنه أئفه مؤلفاتى جميعها وأشدها بعثاً للحمل ، وقد كتبته لأظفر بجائزة من الأكاديمية » والواقع أن هذا الكتاب كان من دواعى اختياره عضواً فى الأكاديمية ، وقد استقبله الناقد الفرنسى الشهير جيل ليمر بفصل حماسى أطرى فيه المؤلف وأثنى على الكتاب وبونار هذا رجل متقدم فى السن وأحد أعضاء المجتمع العلمى ، وهو يعيش عيشة العلماء منقطعاً إلى البحث ، وفى بعض الأحيان يطوف بنواحى أوروبا جامعاً نوادر المخطوطات ونقائس الآثار ، وهو مع ذلك لا ينسى فى روحاته وغدواته ابنة امرأة ماتت كان قد أحبها حباً خالصاً ولكن هذا الحب لم ينته بالزواج ، ولم يكن هناك مسوغ قانونى ليقم نفسه وصياً على هذه الابنة ، ولكنه مع ذلك كان معنياً بأمرها ، حريصاً على إسعادها وقد حارها من سوء معاملة إحدى المدرسات لها وأخيراً خطفها ويذهب بها إلى منزله ليوفر لها أسباب الراحة ، ويجنبها سوء المعاملة ، ويجوها بعطفه ، ويشعلها برعايته وحينما يتقدم أحد الخاطبين لا يرى الشيخ الفانى بأساً فى الموافقة على الخطبة وحرمان نفسه من الالتئاس بقرب الفتاة . ويبارك الزواج ، ويبيع الكتب التى أمضى حياته فى جمعها والتى يحبها الحب كله ليقدم للفتاة البائنة المناسبة ، وحينما تذهب الفتاة مع زوجها يعود بونار العجوز إلى حجرة مطالعته الخالية ، وقد حرم من كتبه ومن الفتاة التى اختصها بعطفه وأحاطها برعايته ، ويجد القبط الذى كان ينازعه كرسيه فى الحجرة قد افقد الكرمى واستأثر به ، والرواية فى مجموعها ثم على رقة الشعور ورهافة الإحساس ونصف جانباً من شخصية المؤلف ولعله عابها من قبيل التواضع أو من

والعواصم الزاهرة ، بحثاً عن هذا الرجل السعيد ،
وبحثوا بين الحاشية ورجال البلاط المقربين وبين كبار
رجال الدولة والأعيان أصحاب الجاه والنفوذ ، وسألوا
الفلاسفة والعلماء ، والفنانين والمحبين والشعراء ، فلم
يسمعوا إلا الشكوى المرة من الحياة والتبرم بها واستهوال
فجائعها وفظائعها ، وأخيراً تأدى بهم البحث الطويل
والتنقيب الشديد إلى وجود ناسك يعيش في الغابات
عيشة طبيعية ويزعم أنه سعيد ، ولكنه للأسف لم يكن
ملك قميصاً !

وقدر أناتول فرانس بوصفه حفيداً لفولتير الحكمة
التي انتهى إليها فولتير في رواية كانديد فقال « أعتقد
أن زرع الكرب أكثر حكمة من كتابة الكتب . . .
إن الكتب هي أفيون الغرب . . . إنها تلهيها ، وصدقني
حين أقول لك ذلك لأنني أعبد الكتب ، وقد وهبت
نفس لها منذ زمن طويل » .

وقد شاهد الذين يدرسون الخنطة فغيظهم على
العمل الذي يقومون به ، وسجل ذلك ضمن أحد فصول
كتابه عن الحياة الأدبية قائلاً « وهكذا ألقيت جانباً
كتبي وقلمي وأوراقى ، وأخذت أنظر في حسد إلى
دارسى الخنطة ، هؤلاء العمال البسطاء الذين يقومون
بعمل يعلو على كل عمل آخر ، فما العمل الذي أقوم
به إلى جانب عملهم ؟ وما أشد شعوري بالضعة والحقارة
أمامهم ! إن العمل الذي ينهضون به عمل لازم ونحن
مشعوذون تافهون ونافخون في الناي مغرورون فهل
نستطيع أن نقنع أنفسنا بأننا نقوم بعمل لا أقول نافعاً
وإنما خالص البراءة ؟ سعيد الرجل والثور اللذان يسيران
على الصراط المستقيم ، وكل ما عدا ذلك جنون أو على
الأقل نخط عشواء ومدعاة للمتعاب والهموم ، والعامل
الذي أراه من نافذتي سيدرس اليوم ثلثمائة حزمة من
الخنطة ، ثم يذهب بعد ذلك إلى فراشه متعباً وقانعاً
راضياً دون أن يشك في صلاح عمله ، آه ! إنه سرور

قبيل السخرية ، فإنها ليست بحال من الكتب التافهة ،
ولا تزال تعد ضمن كتبه القيمة ، وقد رفعت من شأنه
ووطدت شهرته حين ظهورها ، وحملت القارئين بأمر
جريدة الطان الفرنسية الشهيرة على أن يعهدوا إليه في
كتابة فصل أسبوعي في نقد الكتب ، وقد جمعت فيما
بعد هذه الفصول في أربعة مجلدات باسم « الحياة
الأدبية » وقد تجلت فيها قدرة أناتول فرانس الناقد
الأدبي البارع الذي يتبع المذهب التأثري ويدين به والذي
عنده « أن الناقد المجيد هو الذي يروى لنا مخاطرات
روحه بين طرائف الفن » والنقد عند أناتول فرانس هو
التعبير عن الأثر الذي يتركه الاستمتاع بقراءة الكتب
في نفوسنا ، وقد ظل أناتول فرانس يوالى نشر فصوله
في النقد الأدبي بجريدة الطان من سنة ١٨٨٨ إلى سنة
١٨٩٢ وقد دلت هذه الفصول على قيمته ورفعت من
شأنه فلما مات أرنست رينان في سنة ١٨٩٢ خلفه على
الزعامة الأدبية للثقافة اللاتينية هذا الناقد الجديد الذي
بلغت سنه الثامنة بعد الأربعين .

وكان أناتول فرانس حينذاك يرى أن فساد الذوق
في الأسلوب هو الخطيئة الوحيدة ، « وأنه يزعم حتى
هؤلاء الذين لم يبرزوا الذوق الحسن ، وأن الخطأ في
الذوق أشد نكراً من خرق قانون الجنابات » ، وكان
يميل في تلك الفترة إلى أن يعيش بين الكتب في عزلة
كعزلة الرهبان ، ولكنه أخذ يفكر مع ذلك في الكتابة
وقيمتها وماذا يجدى أن يضيف الإنسان صفحات قليلة
إلى تلك الكتل المكدسة من الأوراق التي سودها
المداد ؟ من الخير أن يمسك الإنسان عن الكتابة !
وإحدى الأقصوصات التي كان يرددها تكاد تشيد
بتلك البساطة التي بشر بها ودعا إليها روسو ، وأقصد
بها أقصوصة الملك الحزين الذي أخبره العرافون أنه لن
يظفر بالسعادة ويسترد راحة البال إلا إذا حصل على
قميص رجل سعيد ، فأرسل أعوانه يطوفون بالبلاد ،
ويجوبون السهول والخزون ، ويرتادون البوادي المقفرة ،

أداء عمل في دقة وانتظام ! ولكن هل أستطيع في هذا المساء أن أعلم متى أتممت كتابة الصفحات العشر ، أنى لم أقض نهاري عبثاً ، وأنى قد أستطيع النوم ؟ وهل أستطيع أن أعرف أنى حملت الحبوب إلى الأنبار ؟ وهل أعلم أن كلمائى خبز الحياة ؟ لنعلم مهما يكن عملنا أننا نوّديه بنية خالصة وقلب خال من الأضغان ، ولكن هذه الحواطر لم تمنع أناطول فرانس من تأليف الكتب ، وقد وصف لنا طفولته ونشأته في ثلاثة كتب من كتبه ، وهى « كتاب صديقى » و « بيبير الصغير » و « ازدهار الحياة » ، ومن أشهر رواياته رواية « تاييس » و « مطبخ الملكة بيدوك » و « الزئبق الحمراء » و « حديقة ابيفور » و « آبار سانت كلير » و « ثورة الملائكة » و « الآلهة ظمأى » .

وفى سنة ١٨٩٥ وقعت حادثة أخرجت أناطول فرانس من برجه العاجى إلى معترك السياسة ، وهذه الحادثة هى قضية دريفوس ، وكان دريفوس هذا ضابطاً يهودياً فى الجيش الفرنسى اتهم ببيع الأسرار الحربية الفرنسية لألمانيا ، وقد أدين وجرد من رتبته العسكرية ، ونفى إلى جزيرة الشيطان فى غانة الفرنسية ، ورأى بعض الفرنسيين الذين لم تعصف النزعة القومية والتطرف فى الوطنية بحاسة العدالة فى نفوسهم بعد البحث والتحرى التزمين أن الوثائق التى أدين بموجبها دريفوس مزورة ، وتصدى للدفاع عنه وإعلان براءته الكاتب الروائى الفرنسى اميل زولا بمقالات رنانة عنوانها « إنى أتهم » وكان أناطول فرانس قد انتقد اميل زولا فى أحد الفصول الأدبية التى كان يوالى نشرها فى جريدة « الطان » نقداً قاسياً خرج فيه عن طوره وخالف فيه طبيعته الهادئة المهذبة وأسلوبه الإنسانى السمع ، ومن أمثلة ذلك قوله « كان خيراً لو أن زولا لم يولد » ولكنه رأى أن زولا على حق فى دفاعه عن دريفوس وأن القضية قضية العدالة قبل كل شئ ، فلم يتردد أناطول فرانس فى الوقوف إلى جانب اميل زولا ، ففى صباح

اليوم التالى لظهور « إنى أتهم » راع باريس ظهور « احتجاج المثقفين » ودهش الناس لظهور اسم أناطول فرانس فى طليعة امضاءات المحتجين .

ولا نزاع أنه كان من بين أسباب خوضه عباب هذه المعركة صداقته لبعض كبار الكتاب الإسرائيليين ، وعلاقته بمدام كايقيه التى كان لها تأثير كبير فى حياته الأدبية ، ولكن السبب الأكبر الذى جعله لا يتردد هو أنه رأى فى الظلم الذى حل بدريفوس محاولة من الكنيسة للسيطرة على الجيش ، وخشى أن يسفر ذلك عن محاولة للارتداد إلى النظام القديم وانتصار الرجعية ، وهو أمر لا يستطيع الصبر عليه تلميذ فولتير فأخذ يصب غضبه فى طائفة من الكتب والرسائل واستعمل سحرته الرقيقة سلاحاً لا يفل حده ، ولم يبال بضغط الجماعات عليه ، وأعيد النظر فى قضية دريفوس وثبتت براءته مما أتهم به ، وأعيد إليه اعتباره ، وكشفت هذه المعركة أن وراء المتشكك إنساناً لم تجف فى نفسه ينابيع اليقين ، وأنه خلف الهاوى المقيم فى البرج العاجى مجاهداً لا تحذله شجاعته .

ولكنه مع ذلك ظل ينظر إلى الحياة نظرة حزينة ، روى لنا سيجير فى كتابه الممتع « أحاديث مع أناطول فرانس » أنه زاره فى الفيلا التى كان يقيم بها وكان عنده جماعة من الزائرين وقد أخذ يعلق على كلمة حزينة صدرت من حفيده قائلاً « إنه يقتدى بى ، لقد رأيت الحياة دائماً شيئاً محزناً حزناً لا يطاق » .

ولما رأى الدهشة بادية على وجوه الحاضرين استرسل فى الحديث قائلاً : « نعم ، إنى أظن الحياة شيئاً رهيباً ، ولا أعرف شيئاً أكثر مخالفة لمشاعرى وأشد اعتياصاً على فهمى من كلمات رينان التى أعلن فيها أنه يقبل بارتياح أن يبدأ حياته مرة أخرى ويمر بالمهزلة نفسها من جديد ، إن مجرد هذه الفكرة تجعلنى أقشعر » وعجب سيجير والحاضرون لهذا الاعتراف ، وقال له سيجير : إنه كان يعتقد أنه آخر من يحق له

مخاصمة الحياة ، فقد حابته المقادير ، واختصته بمواهب وقدرات لم تجد على غيره بمثلها فأجابه أناتول فرانس قائلاً : « تريد أن تقول إننى أملك موهبة الفهم ، ولكن هل تظن أن هذه الموهبة تساعد على نيل السعادة ؟ إن قوة الفهم هذه نفسها تحول بيننا وبين السعادة ، وفضلاً عن ذلك فإنى لم أوت البصيرة النافذة والفهم الذى يبدو أنك تتوهمه ، وذلك لأن الرجل الذى رزق الحكمة كاملة يلغى وجوده فوراً وبذلك يتخلص من الشباك التى تنصبها لنا الطبيعة وتحنى رؤوسنا تحت أعباء الحزن والملل وترغمنا على المسير إلى النهاية المرة بهذا الألم والعذاب الذى نسميه الحياة » .

فقال له سيجير « ولكنك كنت سعيداً ! » .

فأجاب أناتول فرانس « لم أكن سعيداً قط ساعة واحدة ولا دقيقة مفردة ، وذلك على الأقل منذ كنت طفلاً ، ولكى يكون الإنسان سعيداً عليه أن ينسى ، وعليه أن يفقد الشعور بوجوده ، وهذه النعمة لم تهب لى » وقد أعطانا أناتول فرانس صورة لنفسه وخلاصة لأفكاره فى معظم المشكلات الاجتماعية والسياسية فى كتاب « آرام جيروم كوانيار » وهو من أدل كتبه على موقفه من الحياة والمجتمع بوجه عام ، وقد أجاد أناتول فرانس فى تصوير شخصية جيروم كوانيار وحشد لها قدرته الفنية .

وبحدثنا أناتول فرانس عن الأب جيروم كوانيار بأنه كان أستاذ الخطابة فى كلية بوفيه وأميناً لمكتبة سيد دى سيز وأنه صار بعد ذلك سكرتيراً لمقبرة « الأبرياء المقدسين » وأخيراً أميناً لمكتبة من المكتبات الهامة وقد قضى تحبه قتيلاً فى طريق ليون إذ اعتدى عليه أحد اليهود القرائن ، وقد ترك عدداً من المؤلفات غير كاملة ، وذكرى أحاديثه الشائقة ، وقد روى لنا أخبار حياته العجيبة المحزنة ومصرعه الألم صاحبه وتلميذه جاك منترية المعروف باسم نورنبروش (أسياخ الشئ) وقد

لقب بذلك لأنه كان ابن طباح بشارع القديس جاك ، وكان تورنبروش يضمّر له الحب والإعجاب ويقول عنه : إنه أستاذه الصالح ويصفه بأنه كان أطيب الناس نفساً ، وقد عمل على جمع أحاديثه كما فعل زينوفاون مع سقراط .

ويقول أناتول فرانس : « وإنى أميل إلى الاعتقاد بأن تلميذ الأب جيروم كوانيار لم يقم بطبع مؤلفاته لأنه وقد تخرج على يد أستاذ قدير مثله فإن حكمه على الشهرة الأدبية كان صائباً ، وقد أعطاها قيمتها الحقيقية ، وهى أنها ليست بشئ ، وقد عرفها غير مأمونة ومتقلبة وعرضة للتغير ، وأنها متوقفة على مناسبات حقيرة ومسفة ، ولما رأى معاصريه جهلة وميالين إلى الانتقاص وعاديين فإنه لذلك لم يجد ما يدعو إلى الأمل فى أن الذين يخلفونهم سيصبحون فجأة علماء متزينين يمكن الاعتماد عليهم ، وغاية ما فى الأمر أنه تكهن بأن المستقبل وهو لا يدرى شيئاً عن مشكلاتنا فإنه لن يعبأ بتصحيح الأحكام ، ونحن واثقون كباراً وصغاراً أن المستقبل سيجر علينا جميعاً ذبول النسيان ويشملنا كلنا هدوء الصمت المطرد » .

ولذلك اكتفى جاك تورنبروش بتدوين أحاديث أستاذه وتقديمها للطبع ولكن الكتاب ظل مع ذلك أكثر من قرن قبل أن يرى الشمس ، وقد عثر أناتول فرانس - كما يروى لنا - على المخطوط عند أحد باعة الكتب وقدمه للطبع وأشرف على طبعه سنة ١٨٩٣ تحت عنوان « مطبخ الملكة بيدوك » ولم يكتف جاك تورنبروش بتدوين أعمال أستاذه وأقواله فى كتاب مترابط الأجزاء متصل الحلقات وإنما عنى كذلك بجمع أحاديثه التى لم تدون فى الكتاب ولذلك أفرد لها كتيباً يقول أناتول فرانس أنه عثر عليه مع أوراقه الأخرى ، وهذا الكتيب وهو ما أطلق عليه اسم « آراء الأب جيروم كوانيار » ، ويقول أناتول فرانس : إن ما لقيه الكتاب الأول من إقبال وتقدير هو الذى حمّله

بالروية الباطنية ، وكلاهما كان معيّنًا ، فالأول قضى على الأولاد الخداعة ، والآخر خلق أوهاماً لا يستيقظ منها الإنسان .

ولكن أنا تول فرانس لا يريد المبالغة في تقدير صاحبه فيقول : « ومن المؤكد أن الأب كوانيار لم يكن يعادل في العمل أو في الفهم أجرأ الحكماء ولا أشد القديسين تحمساً ، فإن الحقائق التي كشفها لم يستطع أن يسير معها قدماً ، وحتى في أصعب كشوفاته ظل محتفظاً بهدوء السائر المتمهل ، وهو لم يستثن نفسه استثناءً كافياً من الاحتقار الذي كان يثّره في نفسه غيره من الناس ، وكان ينقصه ذلك الوهم الثمين الذي اعتمد عليه ديكرت وبيكون اللذان كانا يؤمنان بنفسيهما حيناً عز عليهما الإيمان بأي مخلوق آخر ، وهذا الشك في نفسه جعله يعثر كنوز عقله بغير مبالاة ، وقد حرم من تلك الثقة بالنفس الشائعة بين المفكرين والتي تجعلهم يعتقدون أنهم أسما من أعظم الحصفاء ، وهو خطأ غير قابل للتسامح لأن المجد وقف على هؤلاء الذين يواظبون على طلبه ، وفضلاً عن ذلك فإن هذا كان في السيد الأب كوانيار ضعفاً وشيئاً غير منطقي ، وما دام قد استرسل مع جرأته الفلسفية إلى أقصى حدودها فقد كان عليه أن لا يتردد في أن يعلن عن نفسه أنه الرجل الأول ، ولكن قلبه ظل بسيطاً ، وروحه بقيت نقية ، وفقر روحه التي لم تعرف كيف تسمو على الدنيا سبب أذى بالغا ، ولكن هل هناك ما يدعو إلى أن أقول إنه أحب إلى على ما كان عليه ؟ ولا أخشى أن أؤكد أن الأب كوانيار الفيلسوف والمسيحي كان يمزج الأبيقورية المعنومة النظير التي تستبعد الحزن بالبساطة المقدسة التي تؤدي إلى السرور . »

ويمضي في وصف الأب كوانيار فيقول « لم أر قط قبله عقلاً يجمع بين الجرأة والميل إلى المصالحة والسلام . . . ولقد كان يحتقر الناس احتقاراً رقيقاً ، وقد حاول أن

على تقديم الكتيب الثاني الذي تبدو فيه حكمة الأب جيروم السمحة وشكه الكريم الممزج بالاحتقار للبشرية والعطف عليها في الوقت نفسه ، ويقول أنا تول فرانس : إنه لا يحمل تبعة الآراء التي أبداها فيلسوفنا في مختلف الموضوعات السياسية والأخلاقية ، وإن واجبه بوصفه ناشراً يفرض عليه أن يظهر أفكار المؤلف في ضوء ملائم ، وعقل الأب كوانيار المنطلق يطأ المعتقدات السوقية المبتذلة ولا يناصر بغير نقد الآراء الشائعة بين الجمهور إلا في المسائل المتصلة بالمذهب الكاثوليكي الذي يقف إلى جانبه ولا يحيد عنه قيد أنملة ، وفيما عدا ذلك فإنه لا يخشى معارضة العصر وهو من أجل ذلك يستحق التقدير ، ونحن مدينون له بالشكر لمحاربته لكثير من الأحكام الخاطئة والآراء الزائفة .

ويذكر أنا تول فرانس أن الأب جيروم عاش رجلاً حراً منطلقاً من إفسار الأخطاء العادية وأن الأهواء العارضة والمخاوف التي تنخلع لها القلوب لم يكن لها سلطان على نفسه ، وأن ذكائه الفائت كان له نظرة طريفة إلى الطبيعة والمجتمع ، وأنه لم يكن ينقصه لكي يروع الإنسانية ويسيرها سوى البراعة أو إرادة ملء الفجوات بين الحقائق بالسفسطة التي تجعلها متماسكة كالبنيان يشد بعضه بعضاً .

ويسترسل أنا تول فرانس في وصف الأب جيروم - وهو في الواقع يصف لنا نفسه - فيقول « كانت تنقصه الموهبة التركيبية أو إذا شئت فن التنسيق وقانونه وبدون ذلك قضى عليه أن يبدو - كما كان في الواقع - نوعاً من مزيج مكون من أبيقور والقديس فرنسيس الأسيسى ، وهذان الإثنان يبدو لي أنهما كانا خير صديقين للإنسانية في طريقها المتعثر إلى التقدم خلال الحياة ، فأبيقور قد حرر الروح من المخاوف الفارغة وعلمها أن تجعل فكرتها عن السعادة ملائمة لطبيعتها البائسة وقواها الضعيفة ، والقديس الصالح فرنسيس وهو أرق حاشية وأكثر عطفاً دلنا على طريق السعادة

يربهم أنهم لما كانوا لا يملكون مقياساً للعظمة عندهم سوى قدرتهم على احتمال الحزن فإنهم لا يدخرون لأنفسهم شيئاً أكثر نفعاً وأجمل من التقوى . . . ولقد صار يعتقد أن الكبرياء هي منبع أعظم الشرور ، وأنها هي الرذيلة الوحيدة الموجهة ضد الطبيعة ، وأن الناس على ما يبدو في الحقيقة يجعلون أنفسهم أشقياء بالفكرة المبالغ فيها التي يكونونها عن أنفسهم وعن نوعهم . وأنهم لو استطاعوا أن يكونوا فكرة أكثر تواضعاً وأقرب إلى الحق عن الطبيعة الإنسانية لاستطاعوا أن يكونوا أكثر عطفاً على غيرهم وأكثر عطفاً على أنفسهم .

« فنظرته العاطفة كانت إذن تحضه على أن يستذل إخوانه البشر بأن يربهم ما في آرائهم ومعتقداتهم ونظمهم من نقص ، وعقد عزمه على أن يربهم أن طبيعتهم الضعيفة السخيفة لم تنشئ ولم تتخيل أى شئ يستحق عناء الهجوم عليه والدفاع عنه في جد واهتمام ، وأنهم لو علموا ركافة أعظم أعمالهم وضعفها مثل القوانين والإمبراطوريات لما حاربوا إلا في اللهو واللعب كالأطفال الذين يبنون القلاع الرملية على شاطئ البحر ، فلا عجب إذن ولا داعي لأن نطن أنفسنا قد تعرضنا للنضيجة حينما نراه قد انتقص كل تصور قام عليه شرف الإنسانية ومجدها على حساب فقدان السلام . . . وكان يرى أن كل المبادئ على السواء جديرة باحتقاره . . . ولقد صار أخيراً يعتقد أن أعضاء الدولة لا يحكون بإدانة الكثيرين من نوعهم ويفضحونهم إلا إذا لم تكن عندهم رغبة في تذوق الاحترام الذي يعتقدونه في أنفسهم ، وقد جعله هذا الرأي يؤثر صحة الطالحين على صحة الصالحين . . . ولكنه ظل محتفظاً ببقاء القلب وهبة العطف وكثر الإشفاق . . . ولقد وجد بعد البحث والدراسات أن الأب كوانيار كان شخصية محبوبة سارة ، وكانت تنقصه نفخة الاحترام ، فقد حرمتها إياها الطبيعة ولم يعمل هو من جانبه على تحصيها

واكتسابها ، وكان يخشى أنه إذا أعلى من شأن إنسان فقد خط من شأن غيره ، وعطفه الشامل كان يشمل المتواضع والمتكبر .

ويحدثنا عن رأى كوانيار في عدم استطاعة الإنسان نيل السعادة بقوله « لقد كان شديد الاقتناع بأن الإنسان بطبيعته حيوان شرير ، وأن المجتمعات ليست بغیضة لأنه يستعمل كل ذكائه في تشكيلها ، ولذلك كان لا ينتظر أى خير من العودة إلى الطبيعة ، وأشك في أنه كان يغير فكره لو كان عاش حتى يقرأ كتاب « لامييل » وحينما أدركته الوفاة كان جان جاك لم يمز العالم بعد ببلاغته الصادرة ، عن أخلص المشاعر متمزجة بمنطق أكثر ما يكون زيفاً ، كان لا يزال متشرباً صغيراً ، ومن هوء حظه أنه لقي قساوسة آخرين غير الأتباع كوانيار في مقاعد مماشي ليون المهجورة . . . ولو أن جان جاك لقي فيلسوفنا الذي برئ من الأوهام لما رضى عن حكمته ، ولا شئ أبعد شهاً عن فلسفة روسو من فلسفة السيد الأب كوانيار ، وفلسفة الأخير تتسم بالسخرية الرحيمة ، وهي فلسفة منهل متساحجة وهي قائمة على الضعف البشري ، ولذلك أساسها راسخ ، وفلسفة روسو تنقصها السخرية الطروب ، وتعوزها الابتسامة العارضة ، وقد قامت على أساس خيالي ، وهو الاعتقاد بفضيلة الإنسان الأصلية ، ولذلك تجد نفسها في موقف مربك لا يبدو لها ما ينطوى عليه مما ينبعث على الضحك ، وتظهر محيرتها في فكاهتها الغثة ، وهي فظة غليظة القلب ، وكان يمكن أن لا يكون شئ في ذلك ولكنها تعيد وضع الإنسان بين القرود وتغضب بغير مسوغ حينما لا يكون القرد خيراً ، وهي في ذلك سخيفة وقاسية ، وقد ظهر ذلك في أوضح مثال حينما حاول رجال الدولة تطبيق تعاليم العقد الاجتماعي على أحسن الجمهوريات ، وكان روبسبير يحترم ذكرى روسو ، وكان لا بد أن نحشر الأب كوانيار في زمرة الأشرار ، وما كنت لأبدي هذه الملاحظة لو أن

روبسيير كان هولة ، ولكن عند العلماء ليس هناك هولاء ، وقد كان روبسيير متفائلاً ، يؤمن بالخير ، والساسة أصحاب هذه النزعة يأتون كل ما يمكن من الشر ، وإذا تدخل الإنسان في حكومة النوع البشرى فعليه أن يضع نصب عينيه على الدوام أنهم قردة ، وأنهم أشرار ، وبهذا يستطيع أن تكون له سياسة إنسانية رحيمة ، وقد كانت حماقة الثورة الفرنسية في أنها أرادت أن توطد الفضيلة على الأرض ، وحينما يريد الإنسان أن يجعل الناس صالحين وعقلاء وأحراراً ومعتدلين ومستقلين الرأي فإنه ينساق إلى الرغبة المشثومة وهي الرغبة في القضاء عليهم جميعاً ، وقد كان روبسيير يؤمن بالفضيلة ولذلك جاء بحكم الإرهاب ، وكان مارا يؤمن بالعدالة ولذلك طالب بالإطاحة بمائتي ألف رأس ، وربما كان السيد الأب كوانيار الوحيد من بين ذوى العقول في القرن الثامن عشر الذى كانت مبادئه تناقض مبادئ الثورة الفرنسية ، وما كان ليقبل أن يضع خطأ في إعلان حقوق الإنسان ، وذلك لأن هذا الإعلان يفرق تفرقة غير مقبولة بين الإنسان وبين الغوريلا » .

ويروى أناتول فرانس مؤيداً آراء كوانيار ما بأتى « زارنى فى الأسبوع الأخير أحد الرفقاء الفوضويين الذى يشرفنى بصداقته ، وأنا أوده لأنه لم يشترك بعد فى حكومة بلاده وقد احتفظ بالكثير من براعته ، وهو يريد أن ينسف كل شئ لجحد أنه يؤمن أن الناس بطبيعتهم صالحون وأفاضل ، وهو يرى أنه متى جردوا مما يملكون وأنقذوا من القوانين فإنهم ينسون أنانيتهم ويذهب ما فى نفوسهم من شر وإثم ، وأرق أنواع التفاؤل قد قادته إلى أشد أنواع القسوة والوحشية ، ومصيبته الوحيدة وجريمته الفذة هي أنه حمل روحاً من رياض الفردوس خلقت للعصر الذهبي إلى عمل طباطخ وقد قضى عليه بذلك . . . وصراحته تركه تحت رحمة منطقته وتجعله رهيباً ، وهو يفكر أحسن من وزير

ولكنه ابتداء من مبدأ فاسد ، وهو لا يعتقد بالخطيئة الأصلية وهي مع ذلك العقيدة التى لها من ثبات الأساس ما يمكننا من أن نبني عليها كل شئ اخترناه » .

ويقول أناتول فرانس أن الأب كوانيار لم يكن يرى فرقاً ذا بال بين الحكومات المطلقة والحكومات الحرة ، ففي الديمقراطية يخضع الناس لإرادتهم الخاصة وهي عبودية قاسية ، وفي الواقع أن الناس لا تعرف إرادتها سوى معرفة قليلة وهي تعارضها كما تعارض إرادة الأمير . . . والتصويت العام فى الانتخابات مخزية ومهزلة . . . والحكومة القومية مثل الحكومة الملكية قائمة على الوهم ، ونرى من ذلك أن الأب كوانيار كان رجعيّاً فى جانب من أفكاره ، وأنه لم يكن ثورياً بحال من الأحوال .

ويقول أناتول فرانس : « كان الأب كوانيار من أنصار النظام والتقدم ، ولم يكن مواطناً رديئاً ، ولم يحث أحداً على الثورة لأنه على ما يظهر كان يؤثر التغير البطيئ على التغير السريع الذى يحدث بالضربات الحاطمة والإجراءات الحاسمة ، وكان لا يبنى يردد لتلامذته قوله : إن أقصى القوانين ترق حاشيتها مع مرور الزمن وأن رحمة الزمن أكد وأضمن من رحمة الإنسان .

ويقول أناتول فرانس : إن آراء السيد الأب كوانيار تساعدنا فى اختبار ضميرنا إذا لم نكن مثل الذى التى لها عيون ولكنها لا ترى ولها آذان ولكنها لا تسمع ، وبقليل من الإيمان الحق وعدم التحيز سرعان ما نرى أن قوانيننا لا تزال مرتعاً للظلم ، وأننا ما تزال محتفظين فى عاداتنا وأحوالنا بشدة البخل والكبرياء الموروثين ، وأننا نقدر الثروة وحدها ولا نحترم العمل . . . وإذا استطعنا حينها نحكم على بعضنا بعضاً أن نلتزم الشك الرحيم فإن المعارك ستكون أقل قسوة ويكون الأب كوانيار قد استطاع أن يعمل للخير العام .

فهي مجهولة من أجل ذلك ، فكيف يستطيع المؤرخ أن يكشف علاقة هذه الحقائق بعضها ببعض ؟ وأنا أفترض في هذا القول أن أمام المؤرخ الدليل الثابت ، في حين أنه في الواقع يستشعر الثقة بهذا الشاهد أو ذاك لأسباب عاطفية ، فالتاريخ ليس علماً ، إنه فن ، ولا يستطيع الإنسان أن ينجح في هذا الفن إلا عن طريق استعمال الخيال .

وقد عاد أناتول فرانس إلى تناول هذا الموضوع على لسان الأب جيروم كوانيار في الفصل الذي عقده للكلام عن التاريخ وهو يقول في هذا الفصل : « وضع المسيو رومان ستة مجلدات على المنضدة ، وقال « أريد منك يا مسيو بليزوه أن تبعث إلى هذه الكتب ، فيها هنا كتاب « الأم والإبن » و « مذكرات بلاط فرنسا » و « وصية ريشلييه » وسأكون شاكرًا لك إذا أضفت إليها أي شيء جديد مما عسى أن يكون قد ورد إليك أخيراً من كتب التاريخ ، وبخاصة الكتب التي تتناول تاريخ فرنسا منذ وفاة هنري الرابع ، فأنا معنى أشد عناية بالاطلاع على هذه الكتب جميعها » .

فقال له أستاذي جيروم كوانيار « إنك على حق يا سيدى ، فكتب التاريخ ملأى بالمادة السهلة الخفيفة الصالحة لتسلية الرجل الأمين ، الإنسان واثق من أنه سيجد فيه طائفة كبيرة من القصص الشائقة » .

فأجابه المسيو رومان « ليس ما أنتظره من المؤرخين يا صاحب النياقة هو التسلية العارضة ، فالتاريخ دراسة جدية ، وأن اليأس لملأ قلب نفسى إذا وجدت الخيال ممتزجاً بالحقيقة ، وأنا أدرس الأعمال البشرية من حيث صلتها بسلوك الأمم ، وأبحث في التاريخ عن مبادئ الحكم » .

فقال أستاذي كوانيار « لست أجهل ذلك يا سيدى ورسالتك عن « النظام الملكي » لها من الشهرة ما يكفي ليجعلنا نعرف أنك قد تصورت مذهباً سياسياً مستخرجاً من التاريخ » .

وقد وقف أناتول فرانس من التاريخ موقف الشك جرياً على طريقته وذلك برغم حبه للتاريخ وطول اشتغاله به ، وقد أمضى سنوات طويلة في استقصاء أخبار جان دارك ليكتب عن حياتها ومغامراتها ، وقد بدأ أناتول فرانس التعبير عن شكه في التاريخ في رواية « جريمة سلفستر بونار » ، فهو في هذه الرواية يقول : « إن التاريخ الذى كان فيما مضى فناً والذى كان يهين مكاناً لانطلاق الخيال انطلقاً تاماً قد أصبح في عصرنا علماً تتطلب دراسته غاية الدقة في المعرفة » . ويقول أناتول فرانس ذلك على لسان أحد أشخاص الرواية ، ولكن السيد جليس - أحد أشخاص الرواية - يتحدث بلسان أناتول فرانس ويبسط رأيه في الاعتقاد بأن التاريخ ليس علماً وأنه لا يمكن أن يصير علماً فيقول « قبل كل شيء ما هو التاريخ ؟ إنه التمثيل المكتوب للحوادث الماضية ... ولكن ما هي الحادثة ؟ ... هل هي مجرد حقيقة عادية ؟ وهل هي أى حقيقة من الحقائق ؟ ... لا ، أنت نفسك تقول إنها حقيقة جدية بأن ينوبها ، ولكن لتنظر الآن كيف يستطيع المؤرخ أن يميز الحقيقة الجدية بالتنبؤ بها من الحقيقة التي لا تستحق ذلك ؟ إنه يعتسف الحكم بحسب ذوقه ونزواته وأفكاره ... وبالاختصار باعتباره فناً ... وذلك لأن الحقائق في ذاتها بسبب طبيعتها الذاتية لا يمكن تقسيمها إلى حوادث تاريخية وحوادث غير تاريخية ، وكل حقيقة شيء معقد إلى حد كبير ، فهل يمثل المؤرخ الحقائق في تعقيدها ؟ كلا إن هذا ليس بمستطاع ، فهو إذن يمثلها منزعة من الخصائص التي تكونها ، ومن ثم يمثلها مشدبة بقلمه مبتورة منقوصة مختلفة عما كانت عليه ، أما عن العلاقة المتبادلة بين الحقائق فليس بنا من حاجة إلى الكلام عنها ، وإذا كانت ما تسمى حقيقة تاريخية قد أظهرها واسترعى النظر إليها - كما هو محتمل - حقيقة تاريخية أخرى أو أكثر من حقيقة ولكنها ليست تاريخية بحال من الأحوال

يقال المسيو رومان « وهذه الطريقة أصبحت أول من استخلص من التاريخ القواعد التي لا يستطيع السياسيون الانحراف عنها دون الاستهداف للخطر » .
« ولقد رأيناك يا سيدى فى الصورة التى صدرت بها بكتابك وأنت فى شكل مينيرفا تقدم إلى ملك شاب المرأة التى نولته إياها الآلهة كلبو وهى ترفرف بجناحيها فوق رأسك فى حجرة المطالعة المزدانة بالتماثيل النصفية والصورة ولكن اسمح لى يا سيدى أن أذكر لك أن هذه الآلهة راوية قصص ، وأنها تقدم لك امرأة مزيفة ففى التاريخ حقائق قليلة ، والوقائع التى يتفق عليها المؤرخون هى الوقائع التى نحصل عليها من مصدر واحد ، والمؤرخون أبنا يتلاقوا يناقض بعضهم البعض ، بل هناك ما هو أدهى ! فلنأخذ أن فلافيوس يوسيفوس الذى صور الحوادث نفسها فى كتابه عن « العصور القديمة » وكتابه عن « حروب اليهود » يرويها بشكل مختلف فى كلا الكتابين ، ونيثاس ليفياس ليس سوى جامع خرافات ، وتاسيتوس هو كاهنك وصاحب وحيك تخلف فى نفسى من الأثر ما يجعلنى أراه مخادعاً متجهماً يزدرى العالم جميعه تحت ستار التوقر والتزام الجلاء ، وإنى أحترم تيوتيديس وبوليبياس وجويكشاردينى أما ميزيرى (١) فإنه لا يدرى ما يقوله أكثر مما يدرى (٢) فيلاريه والأب فى ، ولكنى أتهم المؤرخين فى حين أن التاريخ هو الذى يجب أن أهاجمه ،

فما هو التاريخ ، إنه خليط من القصص التى ترمى إلى مغزى أخلاقى أو مجموعة من الأخبار والخطب البليغة تبعاً لقدرة المؤرخ فى الفلسفة أو فى الخطابة ، وقد تجد فيه فصولاً بليغة ، ولكن يلزم أن لا تبحث عن الحق هناك ، لأن الحق يقوم على إظهار العلاقة الضرورية بين الأشياء ، والمؤرخ لا يعرف كيف

(١) ميزيرى مؤرخ فرنسى (١٩١ - ١٦٨٣) ومؤلف كتاب عن تاريخ فرنسا .
(٢) فيلاريه مؤرخ فرنسى (١٧١٦ - ١٧٦٦) .

يوجد تلك العلاقة لأنه لا يستطيع أن يقف أثر سلسلة المسببات والأسباب ، ولا تنس أنه كل مرة يكون فيه سبب الواقعة التاريخية كامناً فى واقعة ليست تاريخية فإن التاريخ يعجز عن رؤيته ، ولما كانت الوقائع التاريخية متصلة اتصالاً وثيقاً بالوقائع غير التاريخية فإنه يتبع ذلك أن الوقائع فى التاريخ ليست مرتبطة بعضها ببعض حسب نظامها الطبيعى ، وإنما يربط بعضها ببعض أفانين البيان ، واسترعى نظرك إلى أن التمييز بين الوقائع التى تبدو فى التاريخ والوقائع التى يهملها تمييز متعمد مقصود ، وينشأ من ذلك أن التاريخ بعيد عن أن يكون علماً ، لأن فى جوهره عيباً يقضى عليه بأن يظل فى فوضى الباطل ، وسيتنقض دائماً التسلسل والتابع وبدونهما لا يكون هناك معرفة صادقة ، ولنا نستطيع أن نرسم صورة لمستقبل أمة قياساً على تاريخها السالف ، على حين أن خاصة العلم هى التكهّن بما سيحدث كما نرى ذلك فى جداول حساب أوجه القمر والمد والجزر والخسوف والكسوف .

فحين المسيو رومان للأب كوانيار أنه لا يطلب فى التاريخ سوى الوقائع ، وهى وإن كانت مختلطة شيئاً ما وغير مؤكدة ومشوبة بالأخطاء ولكنها مع ذلك نفيسة للغاية بسبب موضوعها وهو الإنسان .
وأضاف إلى ذلك قوله « أعرف كيف أن مدونات التاريخ الإنسانى قد عبث بها وامتزجت بالخرافة ، ولكن بالرغم من أن التسلسل المختوم بين السبب والمسبب نأخذنا فى التاريخ فلأنى أرى فيه نوعاً من القصد الذى قد يغيب عن نظر الإنسان ولكنه قد يعود فيجده مثل أطلال المعابد المدفون نصفها فى الرمال ، وهذا وحده لا تقدر قيمته عندى ، ويزين لى الأمل أن التاريخ فى المستقبل وقد تكون من مادة غزيرة واتباع فيه أسلوب منظم سيبارى فى الدقة العلوم الطبيعية » .

فقال له أستاذى « لا تعتمد على ذلك ، فإن أكبر ظنى أن وفرة المذكرات الشخصية والمراسلات

والسجلات المنظمة ستجعل عمل مؤرخ المستقبل أصعب وأشق ، فالمستبر ايلوارد الذى وقف حياته على دراسة ثورة انجلترا يؤكده أن مدة حياة رجل واحد لا تكفى لقراءة نصف ما كتب فى أثناء القلاقل والاضطرابات ، وهذا يذكرنى بحكاية فى هذا الموضوع رواها الى الأب بلانشيه ، وسأقصها عليك كما أتذكرها ، وآسف على أن الأب بلانشيه ليس هنا ليقصها عليك بنفسه لأنه حاضِر الحاضر نمر البديهة .

وهذه هى الحكاية :

لما خلف الأمير الصغير زمير والده على عرش فارس استدعى علماء مملكته وقال لهم :

« لقد علمنى مؤدى العلامة ذيب أن الملوك إذا استرشدوا بتجاريب الماضين قلت أخطاؤهم ، ولذا صحت عندى الرغبة فى الاطلاع على تاريخ الأمم ، وإني آمركم بوضع كتاب يشمل التاريخ العام ، ولا تفرطوا فى شئ حتى يحى الكتاب كاملاً » .

فوعده جماعه العلماء بتلبية طلبه ، ولما انصرفوا من حضرته شرعوا يؤلفون فوراً ، وبعد مضى عشرين عاماً مثلوا بين يدى الملك وقد تبعهم قافلة مكونة من اثني عشر جملاً كل منها يحمل خمسمائة مجلد ، ثم تقدم عريف الجماعة وسجد على أعتاب العرش وتكلم قائلاً :

« مولاي ، يتشرف علماء مملكته بأن يضعوا عند قدميك التاريخ العام الذى جمعه تنفيذاً لمشيتة جلالتهكم وهو يدخل فى ستة آلاف مجلد ، ويتضمن كل ما تيسر جمعه عن عادات الأمم وتقلبات الدول ، وقد أدجنا فيه المدونات التاريخية القديمة التى لا تزال لحسن الحظ محفوظة ، وقد أتبعتها بشروحات وافية وتعليقات ضافية عن مواقع البلاد والتقاويم والعلاقات السياسية ، والمقدمة وحدها يحملها جمل ، والتعليقات والإضافات يوزح تحت عبئها جمل آخر » .

فأجاب الملك :

« أيها السادة ، أشكر لكم ما تجشتم من عناء ، ولكنى جد مشغول بشئون الملك ، وفضلاً عن ذلك قد تقدمت فى السن فى غضون المدة التى توفرت فيها على تأليف الكتاب ، وقد بلغت منتصف طريق الحياة كما يقول الشاعر الفارسي ، وحتى لو أوتيت بسطة فى العمر وامتداداً فى الأجل فلست آمل أن أجد وقتاً يكفى لقراءة مثل هذا التاريخ المطول ، وسيحفظ فى مخطوطات الدولة ، فأحسنوا صنعاً بعمل ملخص له أكثر ملاعبة لقصر الحياة البشرية » .

فاشتغل علماء فارس عشرين سنة أخرى وحملوا إلى الملك فى نهايتها ألفاً وخمسمائة مجلد على ثلاثة جبال .

وتقدم عريفهم الدائم ، وقال بصوت واهن « ها هو يا مولاي كتابنا الجديد ، وفى اعتقادنا أننا لم نحذف شيئاً جوهرياً » .

فأجاب الملك « قد يكون ذلك كما ذكرت ، ولكنى لن أقرأه ، فقد علتني الشيخوخة » ، والكتب المطولة لا تلائم سنى ، فاختصروه ولا تطيلوا الغيبة . فلم يترثوا إلا قليلاً حيث عادوا بعد عشرة أعوام يتبعهم فيل يحمل خمسمائة مجلد .

وقال عريفهم الدائم « فى تقديرنا أننا قد اختصرنا الكتاب اختصاراً مفيداً » . فقال الملك « لم تختصروا الكتاب اختصاراً كافياً » ، إني فى نهاية حياتي ، فاختصروا ثم اختصروا إذا كنتم تحرصون على أن أعرف تاريخ البشر قبل أن أموت » .

وظهر عريفهم الدائم أمام باب الملك بعد خمس سنوات وهو يديب متوكئاً على عكازيه وقد أخذ بلباس جحش يحمل مجلداً ضخماً على ظهره .

فقال له الجارس « اسرع فإن الملك يختصر » . والواقع أن الملك كان على فراش الموت ، فحول نظرته التى أخذت تبدو فيها علامات الموت إلى العالم وكتابه الضخم وقال متهدداً :

«سأمت إذن دون أن أعرف تاريخ نبي الإنسان»
فأجابه العالم الذي كان مثله على أبواب الموت
«مولاي سألخصه لك في ثلاث كلمات « ولدوا وتألما
وماتوا ١ » .

وهكذا عرف ملك فارس تاريخ العالم في مساء
حياته ٢ .

ولا يعنى أناتول فرانس العلم من شكه ، فجبروم
كوانيار المتحدث عن لسانه يقول في أحد أحاديثه مع
تلميذه وتابعه تورنبروش مخاطباً هذا التابع الأمين
« الإنسان في جوهره حيوان غبي ، وتقدم عقله ليس
سوى نتيجة تافهة لقلقه ، ومن أجل ذلك فإنني لا أثق
بما يدعونه العلم والفلسفة وهما في رأيي إساءة استعمال
للروية وأرقام مضللة ، وبإحدى المعاني هما المزية التي
امتازت بها الروح الشريرة على النفس ، وأنت تدرك
أنني بعيد عن تصديق كل المسائل الشيطانية التي يخيف
بها نفسه الشعب الذي يصدق بها ، وإنني أرى رأي
الكتاب المسيحيين الأوائل وهو أن الإغراء يأتي من
داخل نفوسنا وأنا الشياطين المسلطة على أنفسنا ،
ولكنني حاقداً على ديكارت وعلى الفلاسفة الذين اقتدوا
به فحاولوا أن يبحثوا عن قاعدة للحياة وعن مبادئ
السلوك في معرفة الطبيعة ، وما هي معرفة الطبيعة
يا ولدي تورنبروش ان لم تكن وهماً من أهوام الحواس
وماذا يضيف العلم إليها ؟ إنني أوجه إليك هذا السؤال
وإلى العلماء من عهد جاسندي الذي لم يكن حماراً وديكارت
وأتباعه إلى السيد الغالي فونتنل ، نظارات كبيرة
يا ولدي مثل هذه النظارة التي أضعها فوق أنفي ، إن
جميع الميكروسكوبات والتليسكوبات التي نختمل بها
ما هي إلا أشياء مصنوعة من الزجاج تزيد الأشياء
وضوحاً زيادة قليلة أكثر من نظارتي التي اشتريتها في
السنة الأخيرة من سوق في سانت لورانس ، وقد كسر
زجاج العين اليسرى التي أحسن النظر بها عن العين

الأخرى في هذا الشتاء في عقب كرسي قدم رمى به
رأسي بائع السكاكين الأعرج الذي توهم أنني كنت
أقبل كاترين صانعة الأشرطة لأنه رجل فظ قد
استطارت عقله رؤى الرغبات الجسدية ، نعم يا ولدي
تورنبروش ما هي تلك الأدوات التي يملأ بها العلماء
والباحثون أروقتهم وحجراتهم وما هي النظارات
والإسطرلابات والبوصلات إن لم تكن الوسائل لمساعدة
الحواس على استبقاء أهوامها ولمضاعفة جهلنا المشتم
بالطبيعة في الوقت الذي نضاعف فيه علاقتنا بها ؟ إن
أغزر الناس علماً بيننا لا يختلف عن الجهلاء إلا بالموهبة
المكتسبة وهي موهبة تسلية أنفسهم بالأخطاء المتنوعة
المعقدة . . . إنهم لا يكشفون سوى مجرد مظاهر جديدة
وهم ألعوبة في يد أهوام جديدة ، وهذا كل ما في
الأمر . . . ولقد أضلني يا بني حب الاستطلاع الزائد
عن الحد ، وقد فقدت بإقبال على الكتب ومصاحبة
العلماء هدوء القلب والبساطة المقدسة وطهارة الساذجين »
وقد مات أناتول فرانس في ١٢ أكتوبر سنة
١٩٢٤ بعد أن بلغ قمة الشهرة وأسمى مكانة بين رجال
الأدب والفكر الفرنسيين ، وقد احتفل بجنائزه احتفالاً
كبيراً وكان في صفوف مشيبي جنازته رئيس الجمهورية
ورئيس الوزارة ، وقبل موته بقليل أرسلت إحدى
المجلات الأمريكية إلى مشاهير الكتاب والفنانين والنقاد
في الولايات المتحدة تسألهم عمل قائمة بأعظم عباقرة العالم
مرتبين حسب تقدير أهميتهم ، وحينما روجعت
الإجابات الواردة كان الأول في القائمة شيكسبير وكان
الثاني جيتي وكان الثالث أناتول فرانس ، ولكنه
لم يسلم مع ذلك حين موته من النقد الجارح والحملات
الشعواء ، فقد كان العالم قد بدأ يأخذ بقيم جديدة ،
ويزن الأمور بمعايير مستحدثة ، فهوجمت مؤلفات
أناتول فرانس وشهرته وشخصه ، وتبع هذا الهجوم
إغفال لذكره وإعراض عن قراءة مؤلفاته بعد أن ظل
قراءة ثلاثين سنة يشار إليه بالبنان ويؤم داره القصاد ،

وتلقى كتبه الرواج المنقطع النظير ، ولو عرف أناتول فرانس في قبره ما نال شهرته وما هدم من مكانته لما أدهشه ذلك فقد كان يشك في بقاء الشهرة الأدبية ويعرف تبدل الأذواق وتغير المعايير ، قال مرة في خلال حديثه مع صاحبه سيجير : « هل يستطيع الإنسان أن يصدق بحقيقة المجد في حين أن أكثر العصور استنارة وهو عصر فولتير كان يزدرى هومر ودانتى وبعد شيكسبير مهرجاً وممجياً ؟ » .

وقد قيل في نقده: إنه كانت تنقصه القدرة الخالقة وعمق الروائي المتمكن وإن تفكيره خال من الأصالة ، وإن أسلوبه الذى اشتهر به خال من الصبغة العصرية ،

ولإنه اصطنع الشك في العصر الذى لا يعرض الشك صاحبه لأى خطر ولا يثير الغضب ويجلب المتاعب كما كان الحال في عصر فولتير ، وإن رواياته لا تقدم صورة واقعية للحياة ، وإن رأيه في المجتمع وحساسيته وعقليته الساخرة وميله إلى أن يقف موقف الهواة يمثل اتجاهات القرن التاسع عشر ، وقد تحتوى هذه النقادات على جانب من الحق ، ولكن أناتول فرانس مع ذلك كاتب فذ أوحدى الطراز ، وهو يمثل الثقافة الفرنسية في أسمى مستوياتها وقد اتخذ السخرية سلاحاً يقاوم به الظلم والطغيان والسخافات الإنسانية ، وبرغم تشاؤمه كان ينطوى على الرحمة وحب الخير للإنسانية .



تحليل الجمال . بوليم هو جارش

بمقام
الدكتور احمد صدي محمود

مقدمة

ونسيان كل مؤثرات خارجية . ومن ثم فاذا صادفنا أى انحراف لأى فنان عن غايته الفنية ، علينا أن نرجع ذلك إلى كتابات الأدعياء ، وإلى أثارها البالغة الضرر ، التى تجعل بعض الفنانين يتوهمون أنهم مطالبون بتحقيق رسالة أكبر من طاقتهم . فقد ساقهم الفلاسفة أحياناً إلى محاولة الكشف عن سر الوجود !

ولكن المفكرين قد إستمروا فى وضع نظرياتهم برغم كل ما قبل عن عدم جدوى مثل هذه النظريات . وهم يقدرّون إعتراز الفنان بفنّه وإبداعه ، ويرون هذا أمراً طبيعياً مثل إعتراز العالم بعلومه ، أو كل صاحب خبرة بخبرته . ولكن النظريات التى يضعها للمفكرين تتناول مسائل ضرورية عن الفن ، ليس هناك ما يدعو إلى عناية الفنان بها . فالفنان لا يكتب أو يرسم أو يضع ألحاناً لنفسه ، بل يبدع هذه الأشياء للمجتمع الذى يعيش فيه . والفنان الذى لا يعبأ بصدى إبداعه الفنى مريض ، أو مكابر لا يصح الالتفات إلى مزاعمه . ولقد عاش دواماً الفنان إلى جانب فلاسفة الفن ونقادهم ، وتبادلا التأثير ، بحيث بات متعذراً الآن تحديد الفضل فى تقدم الفن ، أو إرجاعه إلى طرف دون الآخر . فاذا قال الفنانون أن مثل هذه النظريات ينبغى أن تكون

الفنانون لا يعترفون فى أكثر الأحيان بكل ما يقال عن فهمهم ، فهم يعتبرون الموهبة الفنية الأصلية شرطاً ضرورياً ينبغى أن يتوفر لكل متحدث عن الفن . ولهذا بدت نظريات الجمال المختلفة - سواء صدرت عن فلاسفة أو نقاد أو مؤرخين للفن - أشياء دخيلة على الفن ، أو مجرد أفكار بعيدة عن موضوع الفن ذاته . وكثيراً ما يحذر أصحاب الوعى من هؤلاء الفنانين لإخوانهم من الوقوع فى شرك مثل هذه النظريات التى تجرهم إلى متاهات ميتافيزيقية ، أو تسوقهم إلى البحث عن قضايا بعيدة كل البعد عن الفن بمعناه الحقيقى ، كرسالة الفنان فى المجتمع ، أو سيكولوجية التذوق الفنى أو دور العقل اللاواعى فى الإبداع . وأغلب هذه الموضوعات النفسية - فى إعتقادهم - تنزع إلى الانحراف لأنها تجعل الإبداع الفنى نوعاً من أعراض المرض النفسى .

فهم يزعمون أن كل هذه المسائل لا تفيد الفنان ، بل لعلها تضربه وتسوقه إلى التكلف ونسيان دوره الأسمى : الذى يدعوّه إلى التركيز على إبداعه الفنى .

مقصودة عليهم وحدهم باعتبار الفنان المختص الأصلي بالفن والوحيد الذى يعنى به عناية عميقة ، ولن تستفيد الإستايطيقا إلا من تجاربه ومحاولاته الفنية ، كان رد المفكرين على ذلك أن مثل هذه النظريات لها قيمتها ولا جدال ، وإن وجب ظهور نظريات أخرى من غير المختصين ، ربما مثلت نظرة أخرى إلى الفن منزهة عن الغاية . ولعل الفنان يستفيد من براعة الآخرين الذين دفعهم حب الفن وحده والتعلق به — دون ممارسته ممارسة عملية — إلى التعمق فيه ودراسة صلاته المختلفة بالحياة والإنسان ، بعد إستقصاء واف لكافة وجهات النظر المنبعثة من داخل الفن، وخارجه . أما إستايطيقات الفنانين المعروفة لنا حتى اليوم ، فقد لا تزيد عن مجرد نتف من سير الفنانين الذاتية ، وبعض محاولات تقنية ، أو نشرات دعائية لتبرير ما قاموا به ، بل لقد لجأ بعض الفنانين أحيانا إلى إستعارة أقوال المفكرين ، وحاولوا تأكيدها بأمثلة من تجاربهم .

هذه خلاصة لوجهتى النظر . وفى مقالات سابقة نشرت فى تراث الإنسانية ، تكلمنا عن بعض ما قاله الفلاسفة فى مسائل الإستايطيقا . وفى هذا المقال عن الرسام الإنجليزى هوجارث ، أرجو أن أنجح فى عرض خلاصة واقية لأفكاره التى نشرها فى كتابه « تحليل الجمال » ، بعد أن أبدأ بنبذة عن حياته وأعماله .

حياته وأعماله

ولد وليم هوجارث فى لندن سنة ١٦٩٧ ، وكان أبوه وأمه من المهاجرين الذين نزحوا إلى لندن من وستمورلند . وينتميان إلى طائفة إشهرت (ببرودة) الدم . ولقد عرف هوجارث طوال حياته بالميل إلى السخرية ، وبروحه المتمردة ، التى نستطيع أن نستشفها من جملة أمثلة مختلفة . فثلا ، رغم أن والده كان من المشتغلين بالتعليم ، إلا أنه قد نفر من كل دراسة منظمة ، كما أنه لم يستطع مواصلة الدراسة فى أكاديمية سان مارتين

للفنون بعد إلتحاقه بها سنة ١٧٢٠ ، وأدرك أن هذه الدراسة لن تفيدته فائدة مشابهة للخبرة التى حصل عليها عند إشتغاله بالحفر على النحاس والفضة تحت إشراف إليس جامبل . ففى خلال العشر السنوات التى أمضاها فى الحفر على الدروع والأسلحة والأطباق الفضية ، أمكنه أن يبتكر طريقة تساعد على نقل لوحات جهابذة أعلام الفن فى مهارة . ولكنه أحس دواما أنه قادر على لإنجاز شئ أعظم من مجرد النقل والإستنساخ ، أى شئ يساعده على تحقيق المجد الفنى ، الذى سعى لإدراكه ، ومن ثم أثر الإنصراف عن النقل ، وحاول إبتكار رموز تساعد على تذكر ملامح الأشياء المختلفة التى يصادفها حوله . وسرعان ما إبتكر لغة مختزلة تمثل الأشياء الطبيعية المحيطة به ، ولم يدرك أن مثل هذه اللغة قد عرفها من قبل الأعلام القدامى . إذ أشار إليها كوتيليان فى كتابه De Oratore Institutes (حول تعليم الخطب) وكانت هذه الرموز تعلم فى القرون الوسطى . هذه الرموز قد ساعدت هوجارث على تذكر المعالم البارزة ، التى يستطيع الإنتفاع بها فى إبداعه الفنى . وربما بدت هذه الخطوة بلا أهمية كبيرة هذه الأيام ، ولكنها فى القرن الثامن عشر ، قد عنت أشياء كثيرة . إذ هى قد عنت الابتعاد عن المحاكاة ، والإعتماد على الوعى فى إنتقاء الموضوع الفنى .

وبدت كراهية هوجارث لكل صنوف المحاكاة فى إبتعاده عن تقليد القدامى ، الذين نظر إليهم نظرة تقديس . وكانت الصور المستوردة من خارج إنجلترا تباع بأن باهظة دون مراعاة لقيمتها الفنية ، كما كانت الطبقة الأرستقراطية تنباهى بتصاويرها التى قام برسمها مشاهير الرسامين فى أوروبا من أمثال كوريجيو وتينتوريتو وهولباين . وفى الحق كانت هذه الصور أقيح بكثير من صورهم الأصلية التى رسموها لمواطنيهم (التى ما زالت موجودة فى متاحف أوروبا) . وأول

صورة رسمها هوجارث (١٧٢٤) قد أبرزت حملته ضد أدعياء معرفة الفن وأنصار الكلاسيكية الجديدة وأتباع بالاديو (الفنان الإيطالى الذى حاول فرض نوع جديد من الكلاسيكية على الفن) . ففى هذا الوقت كانت (البالادية) نسبة إلى بالاديو ، تزحف على سائر أنحاء أوروبا ، وتأثرت بها أنواع الفن كافة .

واسم هذه الصورة هو Masquerades, Opera, Burlington Gate . وفيها يسخر هوجارث من اللورد بيرلنجتون زعيم هواة الفن ومقتنيه فى إنجلترا . ويسخر كذلك من هايدجر السويسرى الجنسية ، الذى كان من ندماء الملك ومن المغنى الإيطالى كوزوفى ومن ولیم كنت راعى بيرلنجتون . وفى سنة ١٧٣٥ رسم صورة أخرى لبوابة برلنجتون . واشتهرت هذه اللوحة بسبب تخريبها من الشاعر بوب ، وإن كان هوجارث قد قصد بها أيضاً السخرية من دار برلنجتون ، معقل زعماء هواة الفن فى إنجلترا .

وإلى جانب هذه الحملة الكبيرة التى وجهها هوجارث ضد هواة الفن البريطانى ، وأنصار مذهب الكلاسيكية الجديدة هناك ، والتى يقال فى تاريخ الفن أنها قد مهدت للرومانكية . شن هوجارث حملة أخرى ضد الناشرين . وقد ترجع هذه الحملة إلى نفوره من جميع المشتغلين بالنشر ، إذ اعتبرهم مسئولين عن وفاة والده المبكرة (فقد مات أبوه عندما كان ولیم هوجارث فى التاسعة من عمره) . وعانى والد ولیم هوجارث الأمرين من هؤلاء الناشرين عند إشتغاله بوضع قاموس للغة اللاتينية ، كسب منه الناشر مكاسب طائلة ، لم ينل منها ولیم ابته إلا قدرأً نحساً إلى أبعد حد .

وتذكر هوجارث هذه الحادثة عندما نشر (١٧٣٢) مجموعة لوحاته المسماة Harlot's Progress (أو سيرة غانية) ، التى ذاع صيتها على الفور ، وكانت سبباً فى شهرته ، وإن كان قد حصل منها على ربح تافه للغاية . فسرعان ما ظهرت ثمانى طبعات مزورة لها بيعت بأقل

من ثمن الصور الأصلية . وحدث شئ مماثل قبل ذلك عندما نشر طبعات لصورة Masquerades and Operas ، فاضطر لهذا السبب إلى رفع الأمر للقضاء . ثم إنتقلت القضية بعد ذلك إلى البرلمان حيث تولى الدفاع عنها لقيف من أعضاء مجلس العموم ، ونجحت القضية ، وصدر قانون بحماية حقوق النشر فى مارس سنة ١٧٣٥ . ما زال يعرف حتى الآن « بقانون هوجارث » . وبموجبه أصبح الرسام وحده صاحب الحق فى نشر طبعات لوحاته لمدة أربعة عشر عاماً . ونص القانون على إلزام المزييفين بدفع خمس شلنات عن كل طبعة غير مرخصة . وعاد هذا القانون بالنفع على هوجارث ، إذ أصبح أول فنان إنجليزى لا يخضع لأذواق الأثرياء . ويتيسر له إختيار موضوعات لوحاته وفقاً لمشيئته . وضمن هوجارث تجاربه فى هذا الصدد كتاباً صغيراً بعنوان The Case of Designers, Engravers, and Etchers (قضية الرسامين والحفارين) ونشر هذا الكتاب بغير ذكر لاسم المؤلف ، أو لتاريخ النشر . وفيه تحدث عن صلة المطابع ودور النشر بالفنان ، وكيف تدفع هذه الدور مبالغ ضئيلة للغاية ، ثم تساعد على تزوير اللوحات المستنسخة بحيث تتعذر التفرقة بين الأصل والصور الزائفة . وهذا هو سر شقاء الفنانين ، وإثراء أصحاب دور النشر والمطابع على حسابهم فى « بلد يتغنى بخريته وبخيرية أصغر المواطنين الذين يعيشون فيه » .

وأسرف هوجارث فى هذه النشرة عندما قال أن حماية حقوق الفنان ستساعد على الارتقاء بالفن وصناعات الأثاث والمنسوجات والمصنوعات « حتى يتسنى لإنجلترا أن تتبوأ مكانة مشابهة لفرنسا فى عهد لويس الحادى عشر » . وليس من شك فى أن تأمين حياة الفنانين لم يعد دائماً بالخير . إذ أنه قد حولهم أحياناً إلى مستغلين جشعين . وعلى أية حال ، لقد إستفاد هوجارث نفسه بهذا القانون ، وبدأت آثار ذلك واضحة فى مكاسبه

الطائفة التي حصل عليها بعد ذلك عندما نشر سنة ١٧٣٦ مجموعة لوحاته المسماة Rakes Progress «سيرة خليع» .

• • •

ربما كانت الأحداث التي ذكرناها هي أبرز ما يهمننا في حياة هوجارث . إلى جانب تراثه الفني الخالد . ولكن خشية القول أننا نسينا أهم حادثة في حياته . وهي الزواج . وهذه مسألة تعنى بها بعض مدارس التراجيم عناية أساسية - ولا يدفعها إلى ذلك الفضول وحب الإستطلاع وحدهما - لذا علينا أن ننوه بأن طابع هوجارث (أى التمرد على كل تقليد وأوضاع اجتماعية) قد ظهر في هذه الناحية كذلك . فقد إختطف سنة ١٧٢٩ ، ابنة سير جيمس ثورنهيل ، وكان من الرسامين الناجحين في عصره . ولم ينجح هوجارث أول الأمر في مصالحة ثورنهيل ، وإسترضائه ، وإن كانت زوجته قد أظهرت ميلا إلى الغفران والتسامح . وعلقت صورة «سيرة غانية» في حجرة الطعام ، فلما رآها زوجها سأل عن راسمها فقيل له إنه إنه زوج إبنته . وهكذا فتح ثورنهيل بيته للرجل الذي إستطاع رسم مثل هذه اللوحة ، وفي سنة ١٧٦٤ مات هوجارث . فكان الموت هو الشيء الوحيد الذي عجز عن التمرد عليه .

« » »

بعد أن تفرغ هوجارث للتصوير . طرق جميع أنواعه المعروفة . فرسم صور أشخاص (بورتريه) وصوراً تاريخية ومشاهد من الطبيعة الصامتة ، وسلاسل من الصور التي تدور حول بعض قصص المجتمع . أما صور الأشخاص . فلم تصادف هوى في نفسه لإعتمادها على التقليد والمحاكاة ، وحاجتها إلى جلد شديد وصراع مع محتكرى رسم هذا النوع . وإتصال مستمر بالطبقة الأرستقراطية (وكان هوجارث يمتقها ، ولا يميل إلى الإتصال بها) ولذا فانه رسم صوراً قليلة من

هذا النوع برغم اغرائها المادى . إذ كان « جاريك » أفضل رسامى الأشخاص يتقاضى مائتى جنيه (وهو أجر كبير للغاية بالنسبة لأحوال القرن الثامن عشر) .

وبدت صور الطبيعة الصامتة تافهة في نظره . وغير جديرة بالتقدير . لأنها لا تتطلب شيئاً أكثر من قوة الملاحظة . أما الصور التاريخية . فانها في حاجة إلى ثقافة واسعة لم تتوفر لهوجارث . ولذا إقتصر على رسم قليل منها كالصور التي رسمها في مدخل مستشفى القديس بارتولوميو بلندن . وقال هوجارث في تبرير عدم إقباله على رسم مثل هذه الصور أنها لم تلق تشجيعاً كافياً ، فلم يطلب منها خلال أربعين سنة أكثر من صورتين .

بقى بعد ذلك تصوير القصص الاجتماعية . وهو نوع ناسب طبيعة هوجارث الساخرة ، وإستطاع أن يحقق فيه أصالة وخلوداً . وفيه حاول أن يرسم موضوعات مماثلة للموضوعات التي تعرض على المسرح . وعلى حد قوله : «إن لوحاتي هي مسرحي» وكان يعتقد أن الإيماءات والحركات التي تقوم بها شخوص هذه اللوحات كافية وحدها لجعلها ناطقة مثل الممثلين الذين يظهرون على المسرح .

وأشهر صورة رسمها في هذا المجال هي Harlots Progress (سيرة غانية ١٧٣٢) . وتتألف من خمس لوحات . تدور حول الخاطئة . ولعل هذا يفسر سر نجاحها لدى جميع طبقات المجتمع الإنجليزي . واللوحة الأولى . تظهر فتاة قروية في السابعة عشرة من عمرها . برفقة أبيها في حوش خان في لندن ، وتطلب منها امرأة بدينة العمل وصيفة لها . ويقف في الصورة كذلك رجل بدين آخر تبدو عليه آثار النعمة ، ويملك مجموعة كبيرة من بيوت الدعارة (وقد توهم هوجارث إمكان إدراك مثل هذه الصناعة المعقدة لأول وهلة بمجرد مشاهدة الصورة !) ويقف إلى جانبه في الصورة واحد من صبيان القوادين .

الإشراك في هذا الجو المرح ، يقبض عليه بعد تبديده ثروة أبيه ووقوعه في الدين (ويطلبنا هوجارث أن نفهم كل هذه المعاني من مجرد مشاهدة ريك وهو واقف أمام الكونستابل) . وتتقدم فتاة صغيرة حطمها ريك في أيام نعمته لإنقاذه من السجن ، ويكافئها ريك على ذلك بالزواج من أرملة عوراء ثرية ، وجهها يشبه وجه الساحرات . ويقامر ريك بأموالها حتى ينتهي به الأمر إلى السجن ، برفقة زوجته هذه المرة ، واللعنات تندفق من فمها الواسع الخالي من الأسنان .

ولم يقف هوجارث عند هذا الحد ، بل نقل ريك المسكين إلى مستشفى المجاذيب . ولم تصادف هذه اللوحات نجاحاً مماثلاً لنجاح المجموعة الأولى . فالظاهر أن الأغنياء لم يرضوا عن السخرية بواحد من أبناء طبقتهم .

وعندما كان هوجارث في السادسة والأربعين من عمره رسم أعظم آياته وهي المجموعة المسماة « زواج على آخر طراز (موضة) » وفيها عاود الكرة ، ولانتقد الطبقة الأرستقراطية لانتقاداً مريباً . وفي اللوحة الأولى ، قدم لنا مشهد عقد زواج يشترك فيه (لايرل) عجوز بدين (وهوجارث يمقت البدانة) قدمه مصابة بعرق النساء ، ومحاطة بالأربطة ، والطرف الثاني تاجر يرتدى نظارات . وأمام (لايرل) توجد خريطة تبين شجرة عائلة Squander field (سكواندر فيلد) . وعلى بعد ، تجلس العروس ، والعريس يرتدى شعراً مستعاراً ، ووجهه غارق في المساحيق المختلفة . أما العروس فقد نسيت أن اليوم هو ميعاد قرانها فجلست تغازل وتهمس في أذن Counsler Silvertongue سيلفر تونج (ترجمة اسمه المستشار صاحب اللسان الذهبي) . والأسماء التي اختارها هوجارث ، تذكرنا بروايات جولدوني الإيطالي وكارلو جوزي .

ولم تنجح الصفقة ، أو لم تحقق الأمال التي عقدت عليها . وسرعان ما نشاهد في لوحة أخرى الزوج وهو

وفي اللوحة التالية ، وقعت الفتاة في الشرك ، وأصبحت عشيقة يهودى من الأثرياء . والمتأمل في ملاحظها يدرك مدى التغير الذي حدث في شخصيتها . فقد إختفت كل معالم البراءة والسذاجة ، وتحولت الفتاة الغريبة إلى امرأة ماهرة مخادعة . والصورة تمثلها في حجرة الجلوس ، وهي تداعب (زيونها) وترفه عنه ، ولكنها تفكر في شيء آخر إلى جانب ذلك ، وهو كيفية الخلاص من عشيق آخر محتب في الحجرة . ويتفتق ذهنها عن حيلة فارغة هي قلب صينية الطعام ، وإحداث حالة هرج ومرج ، يفر في أثنائها العاشق . وفي المشهد التالي ، نبذها اليهودى الثرى ، وأصبحت عشيقة لأحد رجال العصابات . ولانتقلت من حياة الصالونات إلى كوخ حقير . وكلما توغلت في الرذيلة ، إزداد هبوط سعرها في عالم البغاء . والسجن هو آخر المطاف ، في زعم هوجارث ، وما يعقبه هو المرض والموت ، وفي آخر هذه اللوحات ، وضع جثمانها في تابوت حقير ، وجلس المعزون والمعزيات ، وأغلبهم من الأشقياء البؤساء مثلها . بعضهم يضحك من أعماقه ، والبعض الآخر يومئ إيماءات دالة على البلاهة ، أو يسرف في ولولته بطريقة شبيهة بولولة المهرجين .

وتابع هوجارث رسم هذا النوع من القصص المسرحية المصورة ، بعد نجاح صورة « سيرة غانية » . وإختار موضوعاً آخر ، صور فيه في ست لوحات حياة شاب أرستقراطي في التاسعة عشر من عمره هو توميل ريكويل بعد وفاة أبيه . وأول هذه اللوحات تمثله محاطاً بمصنف الشعر والترزى ، وبائع الصور والتحف ، ومدرس عزف الكلافسان ، ومدرس للمبارزة جاء من باريس ، ومدرس آخر للألعاب الرياضية . وفي لوحة ثانية ، يظهر في حانة برفقة طائفة من العاهرات ، ثم تجي بعدها لوحه أخرى في بلاط الملكة كارولينا عند الاحتفال بعيد ميلاد جلالته . وفي هذا الحفل ، وعندما كان ريك يحاول

يصحب فتاة إعتدى عليها إلى أحد الأطباء لإجهاضها . كما نشهد في لوحة أخرى ، الزوجة وهي تقيم حفلا موسيقياً في بيتها وتركز إنتباهها على « الكونسر سلفر تونج » . ويبدو من صورتها المعلقة إلى جوار صورة جوبيتر ، أن صلتها لم تعد صلة (إستلطاف) فحسب . وتظهر نتائج هذه الصلة في لوحة سابعة عندما يضبط الزوج ، سلفر في مخدعه مع زوجته ، فيضطر العاشق إلى المبارزة ، ويموت الزوج ويهرب سلفر تونج من النافذة وهو شبه عار . وفي اللوحة الأخيرة ، يشق الكونسر سلفر تونج . وتتناول الزوجة مادة سامة ، فيحضر والدها التاجر مهرولا ، ويربت على كتفها بخان باحدى يديه ، وينزع خاتمها الذهبي من إصبعها باليد الأخرى ويحشره في جيبه .

ولم يقتصر هوجارث على السخرية الاجتماعية ، بل خاض غمار السياسة أيضاً ، فشر لوحات يسخر فيها من الانتخابات السياسية ومن الأحزاب في بريطانيا . هذه هي أهم اللوحات التي رسمها هوجارث ، وتحمس لها الأدباء في عصره أكثر من تحمس الفنانين . وباستثناء رينولدز ، قد يصح القول بعدم وجود ند له بين الرسامين الإنجليز في القرن الثامن عشر . فالأسماء التي تذكرها لنا مراجع تاريخ الفن مثل نيلر ، ويلي فانديكس ، لم تعد معروفة الآن . وبالرغم من أن رينولدز كان مختلف في إتجاهه الفني عن نزعة هوجارث - إذ كان شديد الحرص على إتباع الأصول الكلاسيكية التي وضعها أعلام النهضة - إلا أنه كثيراً ما أشاد بهوجارث وبأرائه . أما الكتاب الإنجليز فقد تحمسوا له حماساً أشد . إذ إعتبر بعضهم لوحات هوجارث نوعاً من الأدب في شكل لوحات مرسومة . وأعجب به فيلدنج لأنه قد إستطاع إعلاء شأن الموضوعات الكوميديّة التي كان ينظر إليها قبل ذلك نظرة إزدراء ، أو إعتبرت في منزلة أدنى من موضوعات المأساة . على أن تقدير هوجارث قد زاد وبلغ أوجه في القرن التاسع عشر ،

أى في العصر الرومانتيكى . فاننا نصادف في كتابات هازليت ولامب بعض مبالغات قد لا تروقنا في الوقت الحالى . إذ جعل لامب أحياناً هوجارث في منزلة مماثلة لشكسبير ، بل لقد قال مرة أن الشخصيات التي رسمها هوجارث في مجموعة لوحات « سيرة ريك » قد فاقت إلى حد بعيد شخصيات رواية الملك لير لشكسبير . كما قال هازليت قولاً قد أصبح مأثوراً في تاريخ الفن الإنجليزى وهو Other pictures we see. Hogarth's we read (إننا نرى الصور عادة ، أما صور هوجارث فاننا نقرأها) . هذا يدل على أن ناحية الموضوع الدراى كانت طاغية في صور هوجارث فأدى هذا إلى الاهتمام بجوانب قد تكون بعيدة عن فن التصوير في ذاته . ولا شك أن الخلاف الذى دار في القرن التاسع عشر حول الشكل والمضمون ، والقول بأن الشكل في الفن له الصدارة من الناحية الإستيطيقية ، قد يعزى إلى عناية الكتاب والأدباء بالجوانب غير الفنية في الأعمال الفنية ، بحيث أخطأوا كثيراً في تحديد المواضع الإستيطيقية بمعنى الكلمة .

وفي الحق أننا عندما نقرأ مقالات النقد التي كتبت عن المصورين لا نلاحظ فيها إطلاقاً أى كلام يخص فن التصوير بالذات . إذ كان النقاد يكتبون وكأنهم يحلون مسرحيات .

على أن هذا لن يقلل من قيمة فن هوجارث على الإطلاق . فهو يعد نموذجاً لما أصبح يدعى الفن الوظيفى أو الفن الموجه أو الفن الهادف ، أى تسخير الفن لغايات اجتماعية أو نفسية أو سياسية . ولقد إتجه نفس إتجاه هوجارث كثيرون من عطاء المصورين من أمثال جويا ودومييه ، وما زالت لوحاتهم الساخرة (كالكبريس لجويا) من نفائس الفن العالمى .

وعند عرض كتاب « تحليل الجمال » سندرك أن هوجارث كان يعرف الكثير عن الإستطيقا ، وإن كانت أفكاره قد تركزت على معان قليلة محصورة .

وحدها . وفي الحق إن إدراك الجمال من حق كل إنسان
ومن المسور الاهتداء إليه إذا نحن أحسنّا التمعّن في
الطبيعة ذاتها .

والسر الذي يحول دون إدراك الجمال هو التدقيق
في أشياء بعيدة عنه ، ولا تمت إليه بصلة . فالناس
لا يعنون عند تأملهم اللوحات الفنية بغير معرفة من
رسمها ، والنوادر التي ترونها المراجع عن صلتها بحياة
الفنان . ويقارنون بينها وبين اللوحات الأخرى متناسين
أن الحكم الجمالي يتطلب المقارنة بالطبيعة ذاتها . فالرجوع
إلى أي فنان عبقرى بالذات لن يساعدنا على تحديد
معنى الجمال . وكم بين الفنانين من إختلافات كبيرة في
تحديد هذا المعنى . فالأشكال الفنية التي رسمها بوسان
ستبدو أغلب الظن منفرة في نظر روبنز . ونندر إلتقاء
دافنشي ورافاييل في أي تصور من تصورات الجمال .
وضاعت الحقيقة بسبب ما بينهم من إختلاف . وقد
يكون أولئك الذين لم يمارسوا الفن : دراسة عملية ،
والذين لم يتأثروا بأى تعصب نتيجة لممارستهم . أو لم
يتلقوا دروساً من غيرهم (ويقصد هوجارث نفسه
بذلك) في موقف أفضل من أبرع الفنانين وهواة الفن .
فاذا قيل أن الاستغراق في الفن والتركيز عليه ، وتناسي
الطبيعة ، يساعد على تحديد كل القيم الفنية . كان الرد على
على ذلك أن استمرار الصلة بين الفنان وأى أشكال
ثابتة قد يؤدي إلى تولد بعض العادات التي تتحول إلى
عقائد قطعية جامدة . فالعين تنسى أحياناً بسبب تكرار
المشاهدة وأطرادها القبح ، وتظنه جمالاً .

وبعد أن حدد هوجارث منهجه . وأثبت أنه ينوي
الاعتماد أساساً على الطبيعة في ذاتها ، وأنه لن يكتشف
القيم الفنية من مقارنة اللوحات . أو بعد الرجوع إلى
أقوال الفلاسفة والفنانين . بين لنا كيف يبدأ البحث
في أشكال الطبيعة ، وطالبنا بأن نرى الأشياء وكأنها
محاطة بقشرة رقيقة شفافة : نجعلنا نطلع على ما في
باطنها ، بحيث لا تختلف نظرنا إليها من الخارج عن

إذ عني بوجه خاص بالاختلاف بين الخطوط . ولم
يذكر لنا بافاضة أو ذكر عرضاً - بعض مسائل هامة في
التصوير مثل الكياريوسكورو (توزيع الظل والضوء)
وتوزيع الألوان والكتل . وتصوير المكان والفضاء .
ونحن بمرور الزمن . لم نعد نرى في حركات شخصه
أية حيوية كالتى توهمها . أو توهمها معاصروه . فلعل
هذه الشخصوص تظهر في لوحاته . وكأنها توقفت عن
الحركة فجأة . أو تجمدت . كما نحدث عندما نتوقف
(الكاميرا) حالياً في التصوير السينمائي . ومن حيث
المضمون ، يصح القول أن هوجارث كان خبيراً في
الصور التي تمثل الحياة بين جدران أربعة . وأغلب
صوره تنفوح منها رائحة الخانات والأزقة . فلم يعرف
هوجارث أجواء الطبيعة في ذاتها . كما لم يعرف -
كأغلب الإنجليز - كيف يتسامى بعيداً عن الواقع
وال تجربة . ولذا زعم البعض أنه قد تأثر بفلسفات لوك
وغيره من التجريبيين الإنجليز . وكان التشابه بين آرائه
ومذاهب هؤلاء التجريبيين أمراً عرضياً . والأصح هو
إنعكاس مظاهر الحياة الإنجليزية في آرائه مثل إنعكاسها
في الفلسفات التجريبية لأقرانه من الفلاسفة .

الكتاب

يقول هوجارث في المقدمة . أن غايته من تأليف
الكتاب هي بيان المبررات التي نستند إليها عند وصف
الأشياء بالجمال أو القبح . أو الرشاقة وغير ذلك . بعد
الرجوع إلى الطبيعة ذاتها . وأنه لتحقيق ذلك قد رجع
إلى شكل الخطوط التي تتألف منها الأشياء . وإلى
إختلاف تكويناتها .

والرجوع إلى الطبيعة ضرورى للغاية . فلقد فسدت
أحكام الناس بسبب نسيانهم الطبيعة وإقتصارهم على
الرجوع إلى الأعمال الفنية باعتبارها نماذج ترشدنا إلى
القيم الجمالية ، وكأن الفنانين وهواة الفن وحدهم هم
الذين يعرفون الجمال ، وكأنه شئ موجود في رؤوسهم

نظرتنا إليها من مركزها . كما طالبنا أن نفترض أن هذه القشرة الرقيقة مؤلفة من خطوط دقيقة للغاية متشابكة ومتلاحمة . ويمكن إدراكها حسياً .

وفائدة هذه الخدعة (كما يسميها البعض) عظيمة للغاية ، لأنها ستساعدنا على التركيز على أى جزء من السطح ، وعلى النفاذ - بخيالنا - فى أعماق الأشياء بحيث نراها فى شمولها من مركزها فتتكون فى أذهاننا فكرة عنها مكتملة . ومثل هذه الطريقة هى التى تعيننا على القضاء على جزئية نظرتنا ، التى تدفعنا إلى التركيز على أجزاء قليلة من سطوح الأشياء ، وكأن أجزاءها الأخرى بغير وجود .

أسس الجمال

وإذا كانت دواعى الإيضاح ستطلب عرض كل عامل من العوامل الآتية ، على حدة ، فن الواجب مراعاة عدم إنفصال هذه العوامل فى الطبيعة . وبعد ذكر هذا التحفظ لإختار هو جارت مجموعة من المؤثرات التى تؤثر على الجمال ، وناقش كل منها على حدة . وبدأ الكلام بالتناسب ، الذى ربما كان أهمها . فهو عامل حاسم فى تحديد معنى الجمال . وكثيراً ما نتخدع العين ببعض الأشياء المتألقة التى لا تزيد عن مجرد زخارف . ولكنها لا تتصف بالجمال لإفتقارها إلى أهم شرط من شروطه وهو التناسب ، فالتناسب هو أساس الحكم على جمال الأشياء باختلاف أنواعها . وهو ضرورى فى الفنون لتحديد الجمال فيها ، مثل ضرورته فى الكائنات الحية .

وإذا تأملنا حصان السباق مثلاً سنرى أن أعضاء جسمه تناسب تناسباً يتوافق مع غايات السباق ، بحيث إذا استعصنا عن أية أجزاء بأجزاء أخرى جميلة ، كأن نستعيض عن الرأس المستقيم الذى يبدو قبيحاً فى ذاته ، برأس حصان من خيول الحرب يتميز باستدارته ،

فان شكل حصان السباق سيبدو ممسوخاً ، بسبب عدم



(شكل ١)

تناسب الأجزاء . وفى شكل هرقل مثلاً (شكل رقم ١) إتساق بين الأجزاء كافة . فهى تعبر عن القوة والجبروت . ويبدو هذا فى ضخامة عظام الصدر والأكتاف وفى تناسب عضلات الأجزاء العليا ، مع عضلات الأجزاء السفلى فى الجسم .

وثانى أسس الجمال هو التنوع . فنحن إذا تأملنا إختلاف ألوان النباتات والأزهار وأوراق الشجر والفرشات سندرك أن المغزى الوحيد لكثرة هذه الألوان والأشكال هو إدخال السرور على العين بتأثير التنوع . (وهذه فكرة كانت شائعة فى عصر التنوير فى القرن الثامن عشر . ومن أمثلتها القول بأن لون الذبابة أسود لكى ترى عندما تقف على أرض بيضاء ، أو القول بأن قشرة البطيخة مقسمة إلى أقسام متساوية حتى لا يتنازع أفراد العائلة الواحدة عند تقسيمها) فالتنوع إذن هو أهم عامل فى شعور المتذوق باللذة . وعلى عكس ذلك المائلة التى نشعرنا بالملل : وكأن الأشياء التى نراها مية خالية من الحياة .

ويستدرك هو جارت : وبين أن ما يقصده هو التنوع الذى يتبع تصميماً محدداً : لأن أى تنوع عشوائى هو مجرد فوضى أو مسخ . وكلمة التنوع عنده ذات معنى واسع للغاية ، لأنها تضم التدرج ، الذى قد نلاحظه فى شكل الهرم ، وفى إختلاف مساحة قاعدته عن مساحة قمته .

وثالث عامل يؤثر على تصور الجمال هو الإطار . ولو صح القول بأن إطار الأشكال والخطوط والأجزاء هو الذى يجعلها تبدو جميلة فى نظرنا ، لكان معنى هذا هو عدم إتصاف الأشياء بالجمال إلا فى حالة سكونها وثباتها . والعكس هو الصحيح ، لأننا نرتاح لشكل

رتيب واحد . وراعى المصورون دواما لاختيار الهرم
إطاراً يضم الأشكال التى يقومون برسمها ، ويعزى
ذلك إلى جمعه بين البساطة والتنوع .

وثمة شكل بسيط آخر يتميز بنفس الخاصة التى
يتميز بها الهرم . هذا الشكل هو الشكل البيضاوى .
فهو يجمع كذلك بين البساطة والتنوع . ويختلف فى
هذه الناحية عن الدائرة لاختلافاً مماثلاً لاختلاف المثلث
عن المربع ، أو لاختلاف الهرم عن المكعب . ومن ثم
نستطيع أن ندرك لماذا يرسم المصورون الوجه على شكل
بيضة . والسر واضح وهو أن البيضة تجمع بين البساطة
والتنوع .

وثمة شكل آخر يتصف بهذه الميزة هو شكل ثمرة
الأناناس . وتنبه الفنان المعمارى الإنجليزى كريستوفر
رن (فى القرن الثامن عشر) إلى هذه الحقيقة ، عندما
جعل نهايتى واجهة كنيسة القديس بول فى لندن على
شكل ثمرة الأناناس .

وننتقل إلى عامل آخر هو عامل التعقيد . ويرجع
هوجارث قيمة هذا العامل من الناحية الجمالية إلى أساس
سيكولوجى . فحياتنا عملية مطاردة مستمرة . وكل ثمرة
نجنحها بعد مشقة نشعرنا بلذة . فان العوائق التى تعترض
الإرادة تزيد لذة الشوق ، فيتحول الجهد المبذول إلى
رياضة ولهو وترويح عن النفس . وهذه اللذة واضحة
جلية فى رياضة الصيد والقنص . فالولع بالمطاردة كامن
فى نفوسنا ، بل هو كامن أيضاً فى نفوس الحيوانات .
وبوسعنا أن نلاحظه فى محاورة القطة للفأرة وتفضيلها
مطاردة الفريسة على إلتهامها . والعين تشعر بلذة مماثلة
عندما تشاهد الطرقات المتعرجة والمنحنيات ، وعندما
تأمل الأنهار وهى تنساب . ويستخلص هوجارث من
هذا الميل تفضيل الخطوط الثعالبية (الانسيابية) على
الخطوط المستقيمة ، وهى الفكرة الأساسية التى اعتمد
عليها مذهبه . وسنسهب فى الكلام عنها فيما بعد .

أى شئ عندما نراه متحركاً ، فنستطيع أن نراه فى
صور مختلفة . لهذا السبب تبدو الأشياء فى منظرها
الجانبى أجمل منها فى منظرها الأمامى . ومن واجب
أى فنان أن يتجنب إنتظام الأشكال (سيمترتها) حتى
لا تبدو مطردة ، حتى نستطيع رؤيتها على جملة أوجه
مختلفة ، إذا غيرنا نظرتنا إليها . وإذا أضطر المصور إلى
رسم منظر طبيعى يتسم باتساقه وتماثل أركانه وجوانبه ،
فانه يلجأ إلى التخلص من هذا الإطار بإضافة صورة
شجرة أو صورة سخابة ، فيساعده ذلك على إحداث
التنوع الذى يجعل صورته تتسم بالجمال . والثبات من
أهم العوامل التى نلجأ إليها للقضاء على الإطار .
ويقارن هوجارث مقارنة عملية بين الأشكال



(شكل ٢)



(شكل ٣)

المطردة والأشكال الخالية من الإطار .
فيعرض صورة لهنرى الثامن (شكل
رقم ٢) بدا فيها الساقان متماثلين
فخلت لهذا السبب من الجمال . على
عكس صورة تمثال أنطونيوس
(شكل رقم ٣) التى تغلب فيها المثلث
على الإطار بوساطة الثبات والتنوع ،
ويلجأ الرسام إلى الإطار عندما
تقتضى الضرورة فحسب ، أى
عندما يرغب التعبير عن فكرة الثبات
والسكون .

والبساطة بالمثل لا قيمة لها فى
ذاتها كعامل من عوامل الجمال . فهى
بغير تنوع ستبدو شيئاً مثيراً للملل .
والناس أحياناً ينسبون الجمال للبساطة ، وينسون أن
التنوع هو العامل الأساسى الذى يسبق هذه البساطة .
فالهرم مثلاً لا يعد جميلاً لمجرد بساطته ، بل لتنوعه ،
الذى سبقت الإشارة إليه . وتنوع شكل الهرم هو سر
تفضيله فى كل العصور بوصفه عاملاً من عوامل الجمال .
فالأجسام المستديرة مثلاً تبدو من كل اتجاه على شكل

ويعرف هوجارث تعقد الأشكال بأنه خاصة في الخطوط التي يتألف منها الشكل تدفع العين إلى نوع من المطاردة . وبسبب حدوث لذة من جراء ذلك ، تسمى الخطوط أو الأشكال جميلة . وبهم هوجارث بهذه الخاصة باعتبارها الأساس الذي تعتمد عليه فكرة الرشاقة أكثر من اعتمادها على أى مبدأ من المبادئ الأخرى ، ما عدا التنوع . والشكل عندما يتألف من خطوط معقدة يوهنا بالحركة . لهذا يلجأ المصورون إليه عند رسم الرقصات القروية . فنحن لن نستطيع اعتماداً على خطوط بسيطة مستقيمة تخيل الإنحناءات والانشاءات التي تصحب الحركة . ويضرب هوجارث مثلاً آخر للجمال الذي يظهر في الخطوط المعقدة البعيدة عن البساطة ، وهو منظر شعر الرأس ، الذي يزداد جماله كلما بدا مجمداً . وكما تغزل الشعراء في منظر الخصلات المجعدة ! التي ترغم العين على عدم الثبات والالتفات بمنة ويسرة .

ويلزم الاعتدال عند فهم ما يعنيه هوجارث بالتعقيد ، - كما هو الحال في أى مبدأ آخر - فإذا زاد التعقد عن حده إنقلب إلى شئ منفر تحار له العين ، لأنها ستعجز عن متابعة أى عدد هائل من الخطوط المتشابكة المضطربة .

وآخر مؤثر على فكرة الجمال هو الضخامة . وكما نشعر بالفزع مقروناً باللذة عند رؤية الصخور الضخمة ، وكما يروعنا منظر المحيطات الشاسعة . على أن جمال الأشياء الضخمة كثيراً ما ينسبنا آثارها للفزع ، فيتضاءل الشعور بالهلع ويتحول إلى إعجاب ولذة . والأشجار الضخمة تؤثر في مشاعرنا تأثيراً مشابهاً لتأثير منظر الكنائس الهائلة والقصور . ويضرب هوجارث مثلاً بقلعة وندسور وواجهة قصر اللوفر في باريس (الذي تحول إلى متحف بعد ذلك) ، ومعابد صعيد مصر بأعمدتها وتماثيلها الضخمة الرهيبة الوقورة . وفي عالم الحيوان ، نحن نعجب بمنظر الفيل والحوت ،

وبضخامتهما . وكثيراً ما يراعى مصمموا الأزياء هذه الظاهرة ، عندما يصممون ملابس الملوك والحكام والقضاة ، وعندما يطيلون ذيل الأثواب ، أو يجعلونها على شكل عباءة تلتف حول الأكتاف والعنق فتشعرنا بالروعة وتجذب لانتباهنا . فالضخامة إذن هي التي تضيف الوقار إلى الرشاقة . ومن الواجب تجنب أى إسراف في الاعتماد عليها ، لأنها وحدها قد تبدو أحياناً



(شكل ٤)



(شكل ٥)

شيئاً منفراً ثقيل الظل مثيراً للسخرية . فالضخامة التي تفتقر إلى التناسب ، تفتقر غالباً إلى الوقار والهيبة . ولعلنا نلاحظ ذلك في (الشكل رقم ٤) ، و (الشكل رقم ٥) وفيهما عدم تناسب بين ضخامة الرأس وضآلة الجسم . وهناك أشياء قبيحة مماثلة تصادفها في صور الملائكة وآلهة اليونانيين

والرومان ؛ كما نصادفها في شكل الحمار والبومة ، اللذين يبدوان ، كأنهما مستغرقان في التأمل ، أو كأنهما من بني البشر .

وبذلك يكون هوجارث قد إنتهى من مناقشة المؤثرات التي يعتمد عليها الجمال ، وظهر أن أهم عاملين يعتمد عليهما الجمال هما التناسب والتنوع . أما عامل الإطراد وعامل البساطة . فهما عاملان مساعدان ، لا يتوفر الجمال اعتماداً عليهما وحدهما . والضخامة تضفى مسحة وقورة على الجمال ، كما أن التعقيد يضفى رشاقة على الجمال ، وبهنا هذا العامل الأخير أهمية خاصة لأن هوجارث قد بنى عليه نظريته في الخطوط .

الخطوط

المصور يفترض مثل عالم الرياضة إنقسام الخطوط المستخدمة في لوحاته إلى أقسام ثلاثة : القسم الأول هو الخطوط المستقيمة ، والقسم الثاني : هو

بفضل تعدد تموجاته في عدة إتجاهات في نفس الوقت :
فأن كثرة إنثناءاته وتعرجاته تساعد على جعله يبدو
وكأنه مؤلف من جملة أشكال متنوعة . وعلى هذا
يصح وصف الخط الإنسيابي بأنه خط الرشاقة . ويمكننا
أن نمثله إذا قمنا بلف سلك رفيع حول أى جسم
مخروطى (شكل ٩) .

وجمال الأشكال يتوقف على البراعة في الجمع بين
الخطوط المختلفة . فكلما نجحنا في تحقيق التنوع ، إزداد
الشكل إتصافاً بالجمال ، بحيث يستطيع القول بأن البراعة
في التأليف والإبداع تعتمد على



(شكل ١٠)



(شكل ١١)

بوسعنا الرجوع إلى بعض الأشياء
التي تبين فيها هذه البراعة في التنوع
كشكل زهرة السوسن (شكل رقم
١٠) أو شكل زهرة الأبريس
(شكل رقم ١١) ؛ والأبنية
القوطية .
ومن الأبنية التي إتصفت بالجمال ، وتمثلت فيها
أسس الجلال التي ذكرناها على أفضل وجه ، كنيسة
القديس بولس في لندن . ففيها نستطيع أن نصادف
تنوعاً بغير إضطراب ، وبساطة بغير إجداب ،
ووضوحاً بغير جمود ، وضخامة بغير إسراف .
ومنظر كنيسة القديس بولس من الخارج أفضل من منظر
كنيسة القديس بطرس الشهيرة في روما . وإن كانت
كنيسة القديس بطرس أفضل منها من الداخل ، لإعتمادها
على عدة مؤثرات ساعدت على إبراز التنوع كمختلف
التأثيل ، واللوحات ، والإتساع المكاني .

وحرص هوجارت دوماً على تأكيد ضرورة
إجتماع كل الأسس التي تساعد على الإفصاح عن
الجمال . فأى إسراف في التنوع مثلاً يجب ألا ينسبنا
مبدأ هاماً من مبادئ الجلال هو التناسب . وفي فن
العمارة يلزم أن يبدو البناء جميلاً في نظرنا ونحن نشاهده
على بعد ، مثلاً يظهر لنا ونحن على مقربة منه .

المنحنيات ، والقسم الثالث : خطوط تجمع بين الإستقامة
والإنحناء ، ووفقاً لهذه القسمة يمكن تقسيم الأشياء من
حيث أشكالها إلى أولاً : أشكال

(-)

تتألف من خطوط مستقيمة فحسب
مثل المكعبات (شكل رقم ٦) أو (شكل ٦)
دائرية فحسب مثل الأشكال الكروية أو تجمع بين
الخطوط المستقيمة ، والدائرية مثل الأشكال الأسطوانية
والمخروطية . ثانياً : أشكال تتألف من خطوط مستقيمة

وخطوط دائرية وخطوط مستقيمة من
ناحية ، ودائرية من ناحية مثل (شكل ٧)
رؤوس الأعمدة والأواني (شكل رقم ٧)

وثالثاً : أشكال تتألف من الخطوط السابقة مضافاً إليها
الخط المتموج باعتباره يساعد على تحقيق الجلال .



(شكل رقم ٨) كالأزهار والأجراس
وغيرها من الأشكال ذات الطابع
الزخرفي . ورابعاً : أشكال تتألف من
كل الخطوط السابقة مضافاً إليها الخط (شكل ٨)

الإنسيابي (الشعباني) (شكل
رقم ٩) ويمثله هوجارت في
صورة خط ملتف حول مخروط . (شكل ٩)

وهذا الخط يضيف رشاقة إلى الجلال .

ويلاحظ أنه كلما قلت نسبة الاستقامة في الخطوط
تميزت هذه الخطوط برشاقها . فالخطوط المستقيمة
لا تختلف بعضها عن بعض إلا من حيث أطوالها ، ومن
ثم فإنها لا تفيد كثيراً ، حتى عند الإستعانة بها في
الزخارف . أما الخطوط المنحنية فأكثر فائدة . إذ
يستطاع تنوع درجات إنحنائها وأطوالها . والخط
التموج أفضل من الخطين السابقين . ففيه تنوع أكثر
منهما ، لأنه يتألف من إنحنائين متضادين في الإتجاه ،
ومن ثم فهو أكثر صلاحية كزخرف ، وأكثر إثارة
للسرور ، وتشعر اليد ارتياح عندما ترسمه .

أما الخط الإنسيابي فأكثر تنوعاً من الخط المتموج

تحتوى على نوع من الالتواء يزيد من رشاقته ، وجعلها يزداد بسبب الأنسجة المحيطة بها والعضلات المتنفة حولها ، التى تتكون من خطوط إنسيابية واضحة . وضرب مثلا لذلك هو عظمة الفخذ (شكل رقم ١٦) .



(شكل ١٦)

ولتجه هوجارث إتجاهاً آخر لإثبات قيمة الخطوط الإنسيابية ، فدعانا إلى تصور شكل أو تمثال فى حالة خلوه من الخطوط الإنسيابية ، ألا يبدو التمثال قبيحاً فى هذه الحالة ؟

ومن الميسور أن نرى شكل هذا الخط عندما نلاحظ التمثال وهو يحرك أزميله فى الأحجار المختلفة ، وعندما يلمس برفق التمثال فى آخر مراحل إبداءه . أن مثل هذه اللامسات تبدو رقيقة رفيقة أو *Il poco plu*



(شكل ١٨)



(شكل ١٧)

كما يقول الإيطاليون . ولعلنا نلاحظها فى تماثيل النساء ، أكثر مما نلاحظها فى تماثيل الرجال ، كما يتبين لنا إذا تأملنا تمثال فينوس (شكل رقم ١٧) وتمثال أبولون (شكل رقم ١٨) .

التناسب

ويتوسع هوجارث فى شرح التناسب ، بعد أن أشاد بأهميته فى بداية كلامه ، ويعترض على تعريفه بأنه

وبعد أن ذكر هوجارث أمثلة تؤيد وجهة نظره فى تفضيل الأشكال التى تعتمد على الخطوط المنحنية ، وأوضح لنا كيف تساعد هذه الخطوط فى خلق الجمال ، قام بالمقارنة بين هذه الخطوط المنحنية ، وإختار أحدها وأسماه خط الجمال . ولسهولة تحديده لجأ إلى مقارنته بخطوط أخرى قريبة منه . ونحن إذا



(شكل ١٢)

رجعنا إلى الشكل رقم ١٢ والشكل رقم ١٣ ، كان الخط الأوسط فى الشكلين هو الذى يمثل الجمال . فهو أفضل من باقى الخطوط المرسومة



(شكل ١٣)

فى هذين الشكلين ، التى تنزع فى رأيه إلى التعبير عن شئ جامد متبلد . فإذا وصفنا الخنزير والعنكبوت بالقبح علينا أن نرجع ذلك إلى إفتقار هذه الكائنات إلى خطوط من نوع الخط الأوسط المشار إليه .



(شكل ١٤)



(شكل ١٥)

ولنحاول أن نرى كيف تؤثر هذه الخطوط على جمال الأشكال المختلفة بالرجوع إلى شكل القرن (شكل رقم ١٤) و (شكل رقم ١٥) وهذا الشكل جميل فى ذاته بسبب منظره الخروطى ، ولكننا سنلاحظ إلى أى حد يزداد هذا الجمال كلما زدنا خطوطه إنثناءً وإنحناءً . هذا يدلنا على أن الخطوط كلما إقتربت من الخطوط الإنسيابية إزداد الشكل جمالا .

وبعد أن إنتهى هوجارث من الكلام عن (القرن) وكيف يزداد جمالا بازدياد التواءه وإقترابه من الشكل الإنسيابى ، إنتقل إلى الكلام عن الجسم الإنسانى ، وأرجع جماله إلى شكل العضلات والعظام التى يتألف منها ، ولاحظ هوجارث ندرة وجود أية عظام فى الجسم تنصف باستقامة شكلها ، لأن كل هذه العظام

الصدر مثلاً أمر شاق أيضاً ، لأن هذه الأجزاء بعيدة عن الإستقامة في خطوطها . ولو صح وجود مثل هذه القواعد الرياضية ، لوجب



إتصاف الساق أو الذراع

بالإستدارة الكاملة (شكل رقم ١٩) (شكل ١٩)

هذا يدل على أن أى كلام عن نسب رياضية في الجمال محض هراء . فلا قيمة إذن لكل ما جاء في الكلام



عن التناسب عند البرت دورر

أو لومازو (شكل رقم ٢٠) .

فمثل هذه القواعد لم تؤد إلى

غير البلبلة برغم محاولات هؤلاء

الفنانين أحياناً تأييد نظراتهم

بالرجوع إلى فنون أخرى (شكل ٢٠)

كالموسيقى . فقد ربط بعضهم بين تناسب أبعاد

الجسم الإنساني والتألف في الموسيقى ، الذي يمكن

إكتشافه بقياس أبعاد أوتار الآلات الموسيقية .

وبالغ لومازو مثلاً فظن أن إتباع هذه القواعد هو

الذي سيصحح القبح السائد في الطبيعة .

ويرفض هوجارث كل كلام عن مثل هذه

القواعد الرياضية ويرى أن أعيننا وحدها هي التي

تستطيع إدراك الشيء المستحب ، والتجربة هي أهم

فيصل في إدراك قواعد الجمال . فأى جزأ لإعتاد التدقيق

في شكل الحيوانات عند ذبحها يستطيع أن يحدثنا عن

شرائط التناسب فيها . وأى ملاكم في حلقة الملاكمة أو

رياضي لإعتاد رؤية الأجسام وهي عارية يستطيع أن

يعلم أى نحات أو رسام النسب الصحيحة لجمال الجسم

الإنساني .

والنساء في هذه الناحية أقدر من الرجال على تحديد

هذه النسب ، لأن الفرصة قد سنحت لهن لمشاهدة

الكثير من السيقان والأذرع والأعناق وهي عارية

(قيل هذا الكلام سنة ١٧٥٢) ، ومن ثم فهن قادرات

على تنوير جهابذة العلماء والفنانين في هذه الأمور .

إتساق بين الأجزاء فحسب ، لأن مثل هذا التعريف

يصلح للتناسب بمعناه الحسي ، ولكنه لا يفسر معنى

آخر للتناسب وهو التناسب بين روح الشيء ومادته أو

شكله الخارجى . وهذا المبدأ هو الذى خضعت له

أشكال الأشياء المختلفة كالسيوف والدروع والمدافع . الخ

وهو الذى نصادفه في فن العمارة عندما نحس بوجود

عدم تناسب بين قائم وعارضه ، أو بين العقود المختلفة

وأكتافها . ولدينا أمثلة على ذلك في عالم الحيوان أيضاً ،

تدل على ضرورة تناسب الأشكال الخارجية مع المهام

الحيوية التى تقوم بها . فأجمل هذه الكائنات هي

أقدرها على الحركة . والطيور القبيحة مثلاً تعجز غالباً

عن التحليق في الفضاء ببراعة مماثلة للطيور الجميلة !

(وهذا رأى قد دحضه برك في كتابه أصل الجليل

والجميل) ، كما أن الأسماك القادرة على الغوص في الماء

أجمل بكثير من الأسماك التى تتعثر في عومها .

فاذا اعتبرنا الحيوية والقدرة على الحركة وتناسب

الشكل الخارجى مع القدرات المختلفة مقياساً للجمال ،

سيتضح لنا أن الإنسان هو أجمل الكائنات . ويلجأ

هوجارث أحياناً إلى حجج غريبة لتبرير هذه الفكرة

كقوله إن أجزاء الجسم التى إعتدنا إخفاءها هي أقبح

هذه الأجزاء ، كما أن الأجزاء الثابتة من الجسم أقرب

إلى القبح ، من الأجزاء الكثيرة الحركة . ويستدرك

فيذكر أن القلب الإنساني يتصف بالجمال برغم إختفائه .

وبوسعنا ، أن نعرز رأيه - إتباعاً لمنطقه - بالقول بأن

القلب أكثر الأعضاء الداخلية حركة .

ثم يتحدث هوجارث عما يقال عن وجود قواعد

رياضية تحدد الجمال في الإنسان ، كالنسبة بين إرتفاع

الجسم وعرضه أو طول الساق وسمكه . ويدرك

هوجارث أن الحصول على مثل هذه النسب أمر شاق

لاختلاف شكل خطوط هذه الأبعاد المختلفة . فبعضها

أقرب إلى الإستقامة ، والبعض الآخر قريب من

الإنهياى . كما أن اختيار موضع القياس في الذراع أو

لتحتم إختياره أجزاء من الجسم ، نلمح فيها مظاهر القوة . وبراعة المثال تتكشف في براعته في الإنتقاء . فأحياناً تؤدي زيادة ضخامة الرأس إلى المسخ ، كما تؤدي زيادة حجم اليدين أو القدمين إلى زيادة قبح المثال . ويلاحظ في تمثال أبولون (شكل رقم ١٨) ، شيئاً آخر ، وهو براعة المثال في التعبير عن الجلال والسمو عندما أضاف إليه العباء فزادته حيوية ووقاراً .

النور والظل

الصورة التي يرسمها المصور قد لا تختلف في خصائصها إختلافاً كبيراً عن الصور التي تنطبع على المرآة المسطحة . والمصور إذا أحسن ترتيب الأجزاء المصنئة والأجزاء المعتمة يستطيع تقديم شيء قد لا يختلف كثيراً في مظهره عن هذه الصورة المنعكسة في المرآة . والأضواء والظلال وحدها هي التي نعرفنا أبعاد الأشياء وأشكالها .

وثمة تشابه بين الظل ، والصوت والنغم . وكما يوحى إلينا إرتفاع أى صوت أو إنخفاضه بابتعاد مصدر الصوت عن الأذن أو إقترابه منها . كذلك يستطيع إعتياداً على كثافة الظلال وإتجاهها في التدرج تصور بعد الأشياء أو قربها . والتدرج في الظل من مظاهر الجمال ، وترتاح له العين ، كما تطرب الأذن لتدرج النغمة في الارتفاع أو الخفوت .

وكثيراً ما ننخدع عند تقدير أبعاد الأشياء في الحقيقة بسبب سوء تدرج الظل . وهو ما يؤدي كذلك إلى إساءة إدراك المكان ، وإلى تصور الأشياء المستديرة مسطحة والعكس بالعكس . فالدائرة مثلاً قد تتحول عند تنوع الظلال إلى شكل مسطح أو كروي أو مقعر . وطريقة تدرج الظلال وثيقة الصلة بمتعة العين عند مشاهدتها للأشياء . فالأشكال التي تتدرج فيها الظلال في إتجاه واحد أى تزداد تصاعداً في كثافتها - وإذا عبرنا عن ذلك بالأرقام كان التصاعد على الوجه الآتي

من هذا يتضح أن هوجارث يرى أن التجربة وحدها هي التي تحدد قواعد الجمال ، ولا يصح القول بوجود أية قواعد رياضية تحدد الجمال . فالأصح هو لإرتباط هذه النسب ، بحيوية الجسم ورشاقتها وبراعة أجزائه في الحركة . ويثبت هوجارث هذه الفكرة بالرجوع إلى تمثال أنطونيوس (شكل رقم ٣) . ومجرد نقل أبعاد هذا التمثال لن يساعد على إبداع تمثال مشابه في جماله . ولو أردنا ذلك ، يكفي أن نراعي عند تحديد أبعاد الأجزاء المختلفة مدى تحقيقها لغايات مرونة الحركة ورشاقتها ، وتعبيرها عن القوة . وهذه أمور لن نعرف إلا إعتياداً على التجربة .

ويتناول هوجارث في كلامه عن التناسب مسألة أخرى وهي الصلة بين الشخصية والشكل الفني . ويضرب أمثلة مختلفة لإثبات هذه الصلة . فالسقاً مثلاً ، نستطيع إستنتاج حرفته من شكل قدميه وقصرهما ، ومن قوة عضلات الأجزاء التي يستعملها من جسمه . ومثل آخر هو تمثال أبولون (بلفدير) الموجود في روما ، والذي كثيراً ما يقارن بينه وبين تمثال أنطونيوس فتمثال أنطونيوس يدفعنا إلى الإعجاب به فحسب ، أما أبولون فيذهلنا بجلال مظهره وكأنه يعبر عن شيء أعظم من الإنسان . وأرجع البعض هذه الظاهرة إلى أسباب رياضية ، فنسبوا ذلك إلى زيادة طول الساقين والفخذين بالنسبة للأجزاء العليا . ولكن هوجارث يرفض هذه الفكرة ، لأنها قد تدل على استناد عظمة التمثال على تشويه بعض أجزاء الجسم . والأرجح هو أن الفنان قد حقق غايته إعتياداً على فكرة شائعة ، وهي تضخيم التمثال بحيث يبدو أكبر من الحجم الطبيعي . ولكن التضخيم لم يكن عشوائياً . فقد إختار المثال أجزاء معينة قام بتكبيرها ، بعد أن أدرك تناسبها مع المعنى الذي يرغب التعبير عنه . ولو أنه قصد إبراز رشاقة الحركة ، لوجب عليه الإفصاح عن ذلك بوساطة الأجزاء التي تناسب الرشاقة . ولو أنه أراد تعريفنا معنى القوة ،

يبدو برج كنيسة بلومسبري وكأنه جزء من بيت مونتاجو ، برغم إبتعاده عنه مئات من الياردات .
ويذكر هوجارث بعض نصائح عملية لوسائل



(شكل ٢٢)

إظهار قرب الأشياء أو بعدها .
فالأشياء التي يراد إظهار قربها ،
ينبغي أن تكون إختلافاتها عن
الأشياء المحيطة بها كبيرة وقوية

(شكل رقم ٢٢) ، أما الأشياء

التي يراد جعلها بعيدة ،

فينبغي أن تكون حدودها

باهتة (كما هو موضح

في الأشكال ٢٣ - ٢٤

- ٢٥) . هذه الظلال

الرقيقة الهادئة التي تفصح

عن البعد من أهم مظاهر الجبال التي تضيفها الطبيعة على

الأشياء . فهي توحى بشكل الفضاء ، ويمكننا أن

نلمحها - في وفرة - في الأوقات التي يبدأ فيها ظهور

الضباب .

وإتساع الظلال من العوامل التي تساعد على زيادة

تأكيد حدود الأشياء ، ووضوحها (شكل رقم ٢٦) ،

ولذلك نستطيع أن نرى

هذه الحدود في سهولة

ويسر أكثر مما نراها

عندما تضيق مساحات

هذه الظلال (كما هو

الحال ، شكل رقم

٢٧) ، وهو ما نستطيع

تبينه عند تأمل قلعة نندسور عند شروق الشمس أو

غروبها . والعين تشعر بارتياح عندما ترى الظلال

المتسعة ، وعلى العكس من ذلك ، عندما تبدو الظلال

وكأنها مجرد بقع صغيرة مبعثرة ، تشعر العين باجهاد

لإدراكها ، وخاصة عند محاولة التحقق من كل تفاصيل

(١ - ٢ - ٣ - ٤ - ٥) - هي أقل الأشكال حظاً من

الجمال ، وتشابه مع الخطوط المستقيمة التي أشرنا إليها .

والنوع الثاني من الأشكال ، التدرج فيه يتجه في

إتجاهين متضادين ، (ونستطيع أن نتمثله كشيء يتضاءل

في الكثافة ، ثم يزداد كثافة على الوجه الآتي : ٥ -

٤ - ٣ - ٢ - ١ - ٢ - ٣ - ٤ - ٥) . وهذا النوع

أفضل من النوع السابق ، وينظر الخطوط المنحنية .

والنوع الثالث يقابل الخط المتعرج (وصورته

بالأرقام هي ٥ - ٤ - ٣ - ٢ - ١ - ٢ - ٣ - ٤ - ٥ -

٥ - ٤ - ٣ - ٢ - ١ - ٢ - ٣ - ٤ - ٥) .

أما الظلال الإنسيابية فلا يمكن تصويرها في صورة

أرقام كما فعلنا في الخطوط السابقة .

وكما تفيدنا الظلال في تحديد أبعاد الأشياء ، تفيدنا

كذلك فائدة طائلة في تصوير المكان . والرسام يستطيع

أن يوهم المشاهدين أن هذه الظلال شيء حقيقي لا ريب

فيه . وربما إعتقد أولئك الذين لا يعرفون في علم

البصريات ذلك .

وتعتمد هذه الظلال على أسس ثلاثة هي التضاد

والإتساع والبساطة .

والإختلاف في الظل واللون وحده يكفي لبيان بعد

الأشياء عن العين ولولا ذلك لبدت الأشياء مختلطة

بعضها ببعض ولبدت الأشياء في

غير صورتها الحقيقية . ولتوضيح

ذلك ننظر إلى (الشكل ٢١) .

فلو وضعنا كرتين متساويتين ،

أحدهما بيضاء والأخرى سوداء على حائطين منفصلين

يبعد كل منهما عن الآخر ٢٠ قدماً ، فأننا سننوهم

وضع الكرتين على حائط واحد ، لو كان أعلى

الحائطين في مستوى واحد من العين . ولكن إذا

أخفت إحدى الكرات جزءاً من الأخرى ، فأننا

سندرك أنهما موضوعان على حائطين مختلفين ولذا

سننوههم

سندرك أنهما موضوعان على حائطين مختلفين ولذا

سندرك أنهما موضوعان على حائطين مختلفين ولذا

سندرك أنهما موضوعان على حائطين مختلفين ولذا

سندرك أنهما موضوعان على حائطين مختلفين ولذا

الصورة ، وهو أمر مماثل صعوبة الاستماع عندما يتحدث أكثر من شخص في نفس الوقت .

ويوضح هوجارث ما يعنيه ببساطة الظلال بالقول بأن الرسامين قد اعتادوا تقسيم لوحاتهم إلى ثلاثة أقسام أو خمسة . هي الـ Foreground (القطاع القريب الأمامي) والقطاع الأوسط Middle ground والقطاع البعيد Distance ground (الخلفي) هذا التباين البسيط بين هذه القطاعات الثلاثة يساعد على تحقيق تنوع تراتج له العين . ويشبه هوجارث تشبيهاً موفقاً بأصوات الباص والتنور والأصوات الحادة (treble) ، التي تساعد على إدراك تنوع في المقطوعة الموسيقية .



(شكل ٢٨)

ولو تجاهلنا هذه الأسس أو عكسناها سيبدو الضوء والظل شيئاً منفراً أو غير مستحب (انظر شكل رقم ٢٨) .

صورة الوجه

يلاحظ هوجارث في بداية هذا الفصل ، أنه لا وجود لأي وجهين مماثلين على ظهر البسيطة ، وإن كانت الاختلافات بين وجه وآخر في حاجة إلى مزيد من الدقة لإكتشافها . ويطبق هوجارث نظريته في الخطوط على جمال الوجه . ويختار أحد الأشكال المعروفة في الصور القديمة ، والتي أعجب بها أكثر الفنانين مثل رافايل وغيره من المثاليين والمصورين

(شكل رقم ٢٩) كما يختار أيضاً شكلاً لرأس رجل عجوز (شكل رقم ٣٠) . هذان الشكلان يشهدان بأثر الخطوط

الإنسيابية في إبراز جمال الوجه ، كما أنهما يثبتان ضرورة توفر أسس الجمال الأولى في أي شكل يوصف بالجمال .

ولتأكيد نظريته عن الصلة بين الخطوط الإنسيابية وجمال الوجه ، يلجأ هوجارث إلى الربط بين الخطوط المستقيمة والقيح ، ويعرض لنا أشكالاً مختلفة من الوجوه (أشكال رقم ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥) . وكل



(شكل ٣١) (شكل ٣٢) (شكل ٣٣) (شكل ٣٤) (شكل ٣٥)

هذه الأشكال تؤيد نظريته التي تهدف إلى إثبات أنه كلما ازدادت الخطوط المستخدمة في رسم الوجه إستقامة لزداد الوجه قبحاً ، بحيث يبدو أحد هذه الأشكال (شكل رقم ٣٥) وكأن طفلاً قد رسمه ، وربما إقترب من الأشكال الهزلية (شكل رقم ٣٦) وأثار السخرية .



والوجه هو مرآة الروح والنفس . ومهما إدعينا وجود أخطاء

في علم الفراسة ، فإننا كثيراً ما نكتفى بدراسة تعابير الوجه في فهم الشخصية (شكل رقم ٣٧) . وأوجه



الأطفال لا تصلح للدراسة . فهي تعبر عن معان قليلة للغاية . وكلما ازدادت حركات الوجه ، تيسرت دراسة الشخصية الإنسانية . وحتى في حالة (شكل ٣٧) المنافقين والبارعين في الرياء الذين يستطيعون التحكم في عضلات وجوههم كثيراً ما تنكشف شخصيتهم الحقيقية من مجرد إبتسامة .

ونحن إذا تأملنا صور القدامى ، سنلاحظ ما يشبه الإجماع على الربط بين الخطوط وطابع الشخصية . وإذا أردنا الإنتقاص من أية شخصية لن نصادف شكلاً يعبر عن هذا المعنى أفضل من شكل سيلينوس



(شكل رقم ٣٨) . وفيه تكثر الخطوط المنباعدة في كل ملامح الوجه . هذا يبين الصلة بين هذا الخط وإبراز القبح . (شكل ٣٨)

للتفرقة حتى سن العشرين فحسب ثم تتعقد الأمور بعد



ذلك بتأثير ما يطرأ من
إختلاف على شكل خطوط
الوجه (انظر شكل ٤٦
وشكل ٤٧) . (شكل ٤٦) (شكل ٤٧)

حركات الإنسان وأفعاله

بوساطة خطوط قليلة، يستطاع التعبير عن الحركة وعن
أفعال الإنسان وتعايره المختلفة. ويذكر أنه لو أراد التعبير
عن إحدى الرقصات القروية
لما احتاج إلى أكثر من
الخطوط الميينة في (شكل
(شكل ٤٨)

(٤٨) وواضح أنه يسخر فيها من منظر الراقصين .
وكل ما فعله هوجارث في هذه الصورة هو تغيير شكل
الخطوط عند الرسم من الشكل الإنسيابي إلى الشكل
المستقيم ، ويمكن بوساطة قوس مستدير وخطين
مستقيمين الإيحاء بشكل الرجل البدن . وإعتياداً على
نفس هذه الخطوط المنحنية رسم هوجارث الجزء
العلوي لإمرأة بدبنة . أما الخطوط المتموجة فتفيد
التعبير عن الرشاقة والركة .

ومهما أتقنا تصوير الحركات ، فإنها تبدو دائماً
في صورة حركة جامدة تثير الضحك . فان تحويل
الشخصيات الراقصة من حالة الحركة إلى حالة الثبات
يخلق منها صوراً مثيرة للسخرية في أغلب الأحيان .

ولا يصح القول بأن تنوع الأشكال يعتمد على
توزيع النور والظل واللون فحسب ، فبوسعنا الحصول
على هذا التنوع أيضاً من شكل الحركات المختلفة . والناس
عادة ينشدون الرشاقة ، ولذا يتعلمون السير والرقص
والمبارزة وغيرها من الحركات التي تساعد على القضاء
على تصلب عضلاتهم وأطرافهم . ويؤكد هوجارث
وجود أسس لهذه الحركات ، وإن كان الناس يعتمدون
عادة على الفطرة في محاكاة النماذج التي يرونها أقرب

وفي الأطفال ، ثمة صلة ملحوظة بين حركات
العضلات وأفعال بسيطة مثل فتح الفم أو التجهيم . وعند
رسم هذه الحركات يكتفى الرسام ببعض خطوط
منحنية ، لا تختلف عن الخطوط التي يرسمها لاطهار
حركات البلهاء .



ولإبراز الجمال في الابتسامة يعتمد
على خطوط رقيقة متموجة كما
(شكل ٣٩)



يدل (الشكل رقم ٣٩) بعكس
القهقهة فإنها تبدو قبيحة ، وتعتمد
في رسمها على خطوط أكثر إستدارة
(شكل رقم ٤٠) . (شكل ٤٠)

ثم يتحدث هوجارث عن تطور الخطوط بتقدم
السن ، ففي البداية ، الوجه يتميز ببساطته ، وبتقدم
السن ، يزداد ظهور



التنوع فيه (قارن بين
الشكلين ٤١ - ٤٢) .
ومن الميسور تحديد سن (شكل ٤١) (شكل ٤٢)
أى شخص بملاحظة خطوط وجهه وإتساع حدقة
العين (أشكال رقم ٤٣ - ٤٤ - ٤٥) . فاذا قارنا



(شكل ٤٣) (شكل ٤٤) (شكل ٤٥)

بين حدقات العين في هذه الأشكال الثلاثة سنلاحظ
أن أكبرها خاصة برجل مسن ، وأصغرها لشاب
عمره ٢٠ سنة . ويلاحظ كذلك أنه لا إختلاف
بين الذكور والإناث من حيث خطوط وجههم في
طفولتهم . ثم يظهر هذا الاختلاف بمرور الزمن ،
وبوسعنا إكتشافه من مجرد التعن في نسبة حجم حدقة
العين إلى حجم الوجه . على أن هذه العلامة تصلح

إلى الرقة والوقار ، ويتعدون عن أية نماذج يظنونها
مثيرة للسخرية .

ويحاول هوجارث تحديد خطوط رشاقة الحركات
التي تحدث عنها فيقول أن الأجسام في حركتها ترسم
خطوطاً يستطيع تحديدها مثل الدخان المتصاعد من
النار ، أو الدوائر التي نراها في الماء عند إلقاء
الحجارة ... الخ .

والخطوط المختلفة تناظر أشكال حركات الجسم
المختلفة . ومن يرى حصان الحرب العربي وهو منطلق
بغير لجام ، يستطيع أن يتصور شكل الخط المتموج
الذي يتأيل بمنة ويسرة ، ولا يسير في خط مستقيم على
الإطلاق . وهذا الإنطلاق من أفضل الأمثلة تعبيراً
عن الجمال والرشاقة . ويستخلص هوجارث من ذلك
أن رشاقة الحركات تعتمد على نفس الأسس التي تعتمد
عليها رشاقة الخطوط والأشكال .

وأكثر حركاتنا تخضع للعادة بسبب تكرارها .
وتشابه خطوط الناس في الكتابة إنما يرجع إلى طريقتهم
في الإمساك بالقلم ، وتحريكه على الورق . وأغلب
الحركات العادية التي تعتمد عليها حياة الناس تبدو عند
تصويرها في شكل خطوط مستقيمة أو دائرية ، والحركة
الإنسيابية الرشيقة نادرة . ولهذا تحتاج إلى تدريب
طويل . ويعرفنا هوجارث صورة هذه الحركات
الإنسيابية بواسطة أشكال



(شكل ٥٠)



(شكل ٤٩)

مختلفة (شكل ٤٩)
و (شكل ٥٠) . فإذا
إتبع حركات أجسامنا
(أذرعنا وسياقنا) هذين
الشكلين ، إتصفت الحركة بالجمال .

ويتكلم بعد ذلك عن حركة الرأس ، فيلاحظ أن
أي إسراف في تهذيب الأطفال قد يؤدي إلى خلق
عادات سيئة في حركة شكل الرأس كزيادة الإنحناء

إلى أسفل بحيث تلمس الرأس الصدر ، وكان الطفل
يشعر بذنب أو خطيئة . أو قد تنثنى الرأس إلى الوراء
في حركة غير طبيعية فتسبب للطفل آلاماً شديدة عند
تحريكها . ويلجأ أباء كثيرون إلى الياقات
المنشأة ، أو ربما إلى الأطواق الحديدية
لإصلاح بعض هذه العيوب . والصفائح التي
تثبت في مؤخر الرأس (شكل ٥١)
قد تكون أفضل علاج لذلك .



(شكل ٥١)

ومن الواجب ملاحظة تنافر الخطوط المستقيمة مع
رشاقة حركة الرأس كذلك ، لأن الرأس المنصلب بعيد
عن الرشاقة . أما الرأس الذي يميل ميلاً خفيفاً إلى اليمين
أو اليسار ، فأكثر إتصافاً بالرشاقة . ومراعاة الحركة
الإنسيابية عند تحريك الرأس بمنة ويسرة أمر ضروري
هنا كذلك . وهذه الحركة هي التي نعجب بها عند
ملاحظة العطاء كما أننا نسخر من الحركة المستقيمة
المضادة لها ، التي يلجأ إليها المهرجون لإضحاكنا .

وأكثر الرقصات تعبيراً عن الخطوط الإنسيابية هي
(المنويت) - وهي رقصة مشابهة للفالس كانت
شائعة قبل القرن الثامن عشر -



(شكل ٥٢)

وتتألف من جملة خطوط إنسيابية
ولو رسمنا شكل هذه الخطوط
على الأرض لبدت مماثلة (للشكل
رقم ٥٢) . ولا بد أن يشترك
الجسم بأكمله في هذه الحركة الإنسيابية ، لأنها
لا تقتصر على حركة الأقدام وحدها ، فلا بد أن تظهر
في لفئات الرأس ، وإنشاءات الجسم ، وفي رقة
الإيماءات . وكلما إبتعدت الرقصات عن هذه الخطوط
الإنسيابية ، قل نصيبها من الرشاقة . ونحن إذا حولنا
خطوط رقصة المنويت مثلاً إلى خطوط مستقيمة ،
ستبدو مثيرة للضحك والسخرية مثل بعض الرقصات
الإيطالية القروية .

لأنهينا من عرض كتاب تحليل الجمال لهوجارث ،
وتخطى بعض المراجع ، عندما تعتقد أن أثر هذا الكتاب
كان مقصوراً على بريطانيا وحدها . وهى فكرة قد
تعى إلى الإستهانة بمكانة إنجلترا فى الفنون التشكيلية .
ونحن لا ننوى هنا الدفاع عن حالة الفن فى إنجلترا ،
أو عن هوجارث وأثره فى الفن العالمى ، كما فعل
فردريك أنتال فى بحثه المستفيض بعنوان Hogarth and
his Place in European Art . ولكننا نكتفى
بالقول بأن هوجارث يكاد يعد أول مصور
إنجليزى ، تسترعى أعماله الفنية الإنتباه خارج بريطانيا ،
وقبل كتاب تحليل الجمال بعد ترجمته إلى اللغة الألمانية
واللغة الفرنسية بترحيب شديد عند الألمان والفرنسيين ،
فقد رحب به لسنج فى مجلة Vossische Zeitung
(١٧٥٤) ، وذكر أنه قد ألقى ضوءاً جديداً على
الفن ، وقضى على الخرافة القائلة أن الذوق مسألة
لا يصح مناقشتها . وفى فرنسا ، تعرض الكتاب لهجوم
ديدرو فى مقالات نشرها (١٧٦٥) وإن كان ديدرو قد
استفاد من حجج هوجارث فى تأييد نظريته إلى الجمال ،
دون أن ينسب هذه الأفكار إلى هوجارث . وأشاد
جوته فى أكثر من مناسبة بفكرة الخطوط الإنسيابية .
واليوم ، تغيرت الأفكار الإستيطاقية ، وأصبحت
بعيدة الاختلاف عن مذهب هوجارث . فلم يعد هناك
من يعنى اليوم بوضع قاعدة للجمال أو الشكل الجميل
أو الخط الجميل . ولكن هذا لا يعنى عدم الإلتفات
إلى نظرية هوجارث . فكل النظريات (مثل نظرية
دافنشى فى باراجونى - أو المقارنة بين الفنون - أو
نظرية البرقى فى كتابه عن التصوير أو النظريات المترتبة
التي فرضها ليبرون Le Brun على التصوير الكلاسيكى
بحكم رئاسته للأكاديمية الفرنسية) ضرورية لفهم
الأعمال الفنية التي ظهرت قبل القرن التاسع عشر ،
والتي لا يعترف البعض إلا بها فى عالم الفنون
التشكيلية .

ومن الناحية الفلسفية ، لا يصح الإستخفاف بتأثيرها
قام به هوجارث فى تحليل الجمال ، وفى إعتقاد نظريته على
ملحوظة عابرة ذكرها ميكل أنجلو فى معرض مقارنته
بين الخطوط المختلفة . فكثير من النظريات قد شابهت
نظريته فى إعتقادها على فكرة جزئية . ولعله قد تميز
بجراً ملحوظة عندما إنتقد إعتقاد الجمال على الخطوط
المستقيمة أو المنحنية ، وحدث هذا فى القرن الثامن
عشر ، الذى لم يستطع البرء من شدة تعلقه بالرياضة
وبتطبيقها فى سائر المجالات دون تمييز . ونظرية
هوجارث تعد إعتراضاً - ربما بغير قصد - على فكرة
راسخه ترجع إلى عهد فيثاغورس وإفلاطون - اللذين
طالما أشادا بجمال الخطوط المستقيمة والدوائر .

وربما أمكن القول أن هوجارث قد أسرف عندما
إنتقل من فكرة الجمال فى الخطوط والزخارف إلى
الكلام عن الجمال الإنسانى - كما رأى بوزانكى -
لأن الجمال فى هذه الحالة الأخيرة شئ بعيد الاختلاف
من حيث النوع أو الدرجة على حد سواء . وكما كان
فى حاجة إلى عقل مشابه لعقل إفلاطون وقدرته الجبارة
على إنشاء الأنساق الفلسفية ، لإقناعنا بهذه الوثبة الكبيرة
الجريئة .

مختارات

فى التناسب

أول مسألة جديرة بالبحث هى لياقة الأجزاء للمهام
المطلوبة منها ، والتي صنعت من أجلها ، سواء فى الفن
أو الطبيعة . فإن هذه الناحية لها أعظم أثر فى تحقيق جمال
أى شئ فى كليته ، وهذا أمر واضح للغاية بحيث يمكن
القول أن حاسة الرؤية ، التي ينفذ عن طريقها كل
إحساس بالجمال ، تتأثر تأثراً بالغاً بها ، يؤثر على
أحكامها . فعندما يهتدى العقل إلى هذا التناسب ، ويقرر
وجود شئ له قيمة جمالية إعتداداً عليه (برغم افتقار هذا

الشيء إلى الجمال وفقاً لساير الإعتبارات الأخرى) تنمى العين كل الأشياء التى تعتبرها جميلة ، وتشعر بالسرور ، خصوصاً بعد تعرفها إلى الشيء المشار إليه فترة طويلة . ومن ناحية ثانية ، من المعروف أن أية أشكال تتميز بتألقها كثيراً ما تنفر منها العين فى حالة عدم تناسبها . فالأعمدة الملتوية مثلاً ، لا جدال فى قيمتها الزخرفية ، ولكنها تشعرنا بفكرة الضعف ، ولذا فإنها تدعو دوماً إلى النفور عند إستخدامها فى غير موضعها كدعامات لأشياء ضخمة - أو تبدو ضخمة .

وأحجام الأشياء ، وأبعادها ، تخضع لفكرة التناسب واللياقة . وهذا المبدأ هو الذى يقرر حجم المقاعد وكذلك المناضد وكل أنواع الأدوات والأثاث . كما أنه يقرر أبعاد الأعمدة والعقود ، وغيرها . إذ تتركز إليه الأشياء ذات الأوزان الكبيرة . ويخضع لهذا المبدأ أيضاً تصميم الأثاث ، وأحجام النوافذ والأبواب . وهكذا نلاحظ أنه إذا إتصف أى بناء بضخامته ، يلزم أن تتناسب مع ذلك درجات السلم و (جلسات) النوافذ . وفى حالة عدم مراعاة ذلك ، ما يترتب هو إفتقار البناء إلى الجمال

* * *

التعقيد

العقل الفعال يبحث دوماً على إستخدامه . فإن متابعة الأشياء ، ومطاردتها هى الشغل الشاغل لنا طوال حياتنا . ونحن إذا نظرنا إلى هذه الظاهرة من أية زاوية أخرى ، سنرى أن هذه المتابعة والمطاردة هى التى تبعث السرور إلى قلوبنا . فكل عقبة تعترضنا ، أو تعوق ما نسعى إليه ، تعد حافزاً لتوثب العقل ، وتزيد سرورنا ، وتحول أى شيء كان سيبدو متعباً مجهداً إلى شيء يرفه عن أنفسنا ويسرى عنها .

وهل كنا سنصادف « متعة » فى الصيد والقنص وصيد السمك وغير ذلك من وسائل اللهو المحببة لأنفسنا ، لولا ما فيها من صدمات وعقبات ، ولولا

ما يعترضنا من خيبة أمل فيما نسعى إليه ؟ وإلى أى حد يبدو الرجل الرياضى حزيناً عندما لا يحاوره الأرنب ، ويراوغه ؟ . . . وإلى أى حد يبدو منشرحاً عندما تحبط محاولاته بسبب مكر الأرنب العجوز ، وسبقه كلاب المطاردة !

إن حب المطاردة فى ذاته ، مغروس فى طبيعتنا ، والضرورة هى التى تدعو إليه بغير شك ، وهو يعود علينا بالنفع . والحيوانات لديها غريزة تدفعها إلى ذلك ، كما هو واضح جلى . فكلب الصيد يبذل قصارى جهده للحاق بأى فريسة ، وإن كان لا يشعر نحوها بغير الكراهية . وربما غامرت القطط باضاعة فرائسها ، حتى تستطيع مطاردتها مرة أخرى . وأعظم متعة للعقل ، هى حل أعوص المشكلات والألغاز والرموز ، التى ربما بدت تافهة فى ذاتها . ومن المتع كذلك متابعة عقد الرواية أو القصة التى تزداد غموضاً . . . بتقديم الرواية . والعين تصادف نفس هذه المتعة عندما تشاهد الجدران المتعرجة والأنهار المنسابة فى أشكال ثعبانية ، وغير ذلك من الأشكال (التى تتألف أساساً - كما سنرى - من خطوط متموجة أو ثعبانية) .

لهذا السبب سأعرف التعقيد بأنه خاصة فى الخطوط التى يتألف منها أى شكل ، تدفع العين إلى المطاردة . وبسبب اللذة التى تتحقق من جراء ذلك ، يوصف الشيء بأنه جميل . . .

* * *

الضخامة

الأشكال ذات الأحجام الكبيرة ، حتى إذا بدت ممسوخة الشكل ، تسترعى لانتباهنا ، وتدفعنا إلى الإعجاب بها ، بسبب ضخامتها .

والصخور الضخمة التى لا نستطيع تحديد شكلها وصورتها ، تثير فينا فرعاً مقروناً باللذة . والمحيطات الشاسعة تدفعنا إلى الشعور بروعتها بفضل إتساعها .

وعندما تتدفق أشكال الجمال على العين ، وتظهر لها
كميات كبيرة منها يزداد شعور النفس بالسرور ،
ويتحول الفزع إلى إحساس بالهبة .

فكم يبدو من سمو وجلال في أيكات الأشجار
النامية ، والكنايس والقصور الشاحنة ؟ ألا تبدو أشجار
البلوط الممتدة الفروع والوارقة الظلال ذات مظهر
وقور ؟

وقلعة وندسور من الأمثلة الرائعة ، التي تشهد
بقيمة الضخامة وأثرها . فان ضخامة أجزائها المتميزة ،
تشعرنا بروعتها عندما نراها عن بعد ، وكذلك عندما
نراها عن قرب . إن ضخامتها بالاشتراك مع بساطتها ،

هى التى جعلتها من أبدع الأشياء الموجودة فى إنجلترا ،
وإن إفتقرت إلى طراز معروف فى فن العبارة :

وواجهة قصر اللوفر القديم تبدو رائعة كذلك
بفضل ضخامتها . وقد يعتقد أن هذا القصر هو أفضل
بناء فى فرنسا ، وإن كان هناك أشياء مساوية له هو فى
قيمتها بل وربما كان هناك ما هو أسمى منه ، فى كل
النواحي ما عدا ناحية واحدة هى الضخامة :

ومنذا الذى لا يشعر بسرور عندما يتخيل ذلك
البناء الشاهق الذى كان يزير فى يوم من الأيام صعيد
مصر ، وعلى الأخص عندما يتخيله ، وقد أحاطت به
من كل جانب التماثيل الرائعة التى تزيهه .



الإدارة العلمية لفردريك تايلور

بمقام
الدكتور احمد رشيد

حياته وأفكاره

ولد فردريك تايلور عام ١٨٥٦ في ولاية فيلادلفيا الأمريكية ، ونشأ في عائلة برجوازية ، وأظهر تايلور منذ طفولته تفوقاً بارزاً في دراسته الأولية ، إلا أنه كان دائب الشكوى من اعتلال صحته حتى أجمع الأطباء على نصحه بالانحياز لمستقبله دراسة تعتمد أساساً على القراءة المستمرة والاطلاع الواسع ، بل يحاول بقدر استطاعته أن يتجه إلى الأعمال التي تعتمد على الحركة اليدوية والمجهود الجسماني . وقد انصاع تايلور لمشيئة أطبائه ، فالتحق بأحد المعاهد الصناعية ، وبدأ حياته العملية عاملاً عادياً في مصنع « ميدفال » للصلب .

وأظهر تايلور تفوقاً غير عادي في عمله بالمصنع ، وجعل يشق طريقه بسرعة فائقة ، ويقفز قفزات واسعة .. حتى انتقل من عامل عادي بالمصنع إلى منصب كبير المهندسين فيه ، ولم يكن قد مضى على التحاقه بالعمل أكثر من ثماني سنوات . ولم يمنعه عمله من الانتساب إلى معهد هندسي دأب على الدراسة فيه خلال تلك الفترة حتى حصل على درجة في الهندسة الميكانيكية :

وقد أفادت صحة تايلور كثيراً من عمله هذا ، كما كان للنظام الدقيق الذي فرضه يحزم على نفسه أثر ملحوظ عليها .. فأصبحت صحته أكثر احتمالاً لمشاق الحياة :

على أن الطاقة الذهنية والحيوية الكامنة في كيان تايلور الضعيف لم تقنع بهذا المنصب الذي وصل إليه ، لذا فقد انطلق يدقق البحث في أحوال العمل في مختلف أقسام المصنع ، وانشغل بتفهم جانب هام من جوانب عصره ، شأنه في هذا شأن أقرانه من رواد الإنسانية الذين تغلب عليهم جميعاً سمة حب المعرفة ، والتعمق في تحليل ظواهر العصر الذي يعيشون فيه ومشكلاته ، وبالنسبة لتايلور كانت « الورشة الصناعية » في مصنع « ميدفال » للصلب هي مجتمعه المصغر وعصره الذي أثار فضوله .

وقد لمس تايلور بهذا واحدة من أهم مشكلات عصر الثورة الصناعية والتفوق الآلي ، محرزاً بذلك انتصاراً باهراً في ميدان من أهم ميادين العمل الصناعي . وفي ذلك الوقت .. كانت هناك مشكلة هامة تنحصر في الشك الذي بدأ يتسرب إلى النفوس في أن الثورة الصناعية الهائلة أخذت تعجز عن تحقيق وعودها .

والأسرة الإنسانية عموماً . . فاتجه بحثه نحو إمكان الاستعاضة عن القهر والإكراه بالإنتاجية .

وتساءل تايلور . . . هل ثمة تعارض بين دافع تحقيق المزيد من الربح وما يطالب به العمال من زيادة في الأجور والمهايا لو أمكن الحصول على عائد أكبر من نفس كمية العمل وب نفس عدد الآلات ؟ . . إن هذا السؤال العريض هو الذى يفسر لنا لب فلسفة تايلور ، وجهود هذا الرجل العظيم فى هذا الميدان .

وبدأ تايلور دراساته التى ما لبثت أن اتخذت شكلاً علمياً ، وتبلورت فيما يعرف الآن بالإدارة العلمية . ويجب أن نقرر أنه فى نفس الوقت الذى كان تايلور يقوم فيه بتلك الدراسات ، بل وقبل ذلك . . لم تغب هذه المشكلة عن أنظار كثير من رجال الإدارة ، وكثير من المنشآت الصناعية . ولكن كل هذه الدراسات والمحاولات لا تعد مضاهية لتجارب تايلور ونتائجها البارزة مما جعل علم الإدارة العلمية مقترناً دائماً باسم تايلور .

ونقطة البدء التى اعتمدت عليها نظرية تايلور بسيطة إلى أبعد حد . فقد اكتشف أن تحديد ما ينتجه أحد أيام العمل بالنسبة للأفراد فى الأعمال المختلفة ، وإدراك العمال له سيساعد بغير جدال على رفع الإنتاجية . وأجرى تايلور عدة تجارب عملية دقيقة فى الورش الصناعية التى عمل فيها لمعرفة ذلك ، ووصل فعلاً إلى نتائج أكيدة ، والنهوض بأى فرع من فروع المعرفة ليس بالأمر السهل ، ولا بد أن يكون ثمرة تجارب متعددة .

وتظهر أصالة تايلور فى ميدان الإدارة — ليس فقط فى اكتشافه بعض قوانينها العلمية ، ولكن فى إصراره على البحث والتجربة حتى وصل إلى ذلك . ولم تكن الأساليب التى اتبعها تايلور نظرية فحسب ، فقد لجأ كذلك إلى بعض الوسائل والأدوات والمعدات ، فقد استخدم فعلاً فى بداية اكتشافه ساعة توقيت

فالثورة الصناعية التى أحدثت تغييرات جذرية فى أساليب الإنتاج ، وساعدت — باتباع سياسة الإنتاج على نطاق واسع — على زيادة ثروة الأمم التى اتبعت أساليبها . . . هذه الثورة سرعان ما اصطدمت صداماً مباشراً مع نقيضين هما :

١ — الحاجة المستمرة إلى تحقيق المزيد من الربح للمؤسسات الصناعية الرأسمالية حتى يمكن لهذه المؤسسات أن تستمر فى تأدية وظائفها الاجتماعية فى مجتمع صناعى متقدم .

٢ — حاجة العاملين فى تلك المؤسسات إلى زيادة دخولهم حتى يتيسر لهم الحصول على حاجتهم من ذلك التيار المتدفق من السلع والخدمات التى يقدمها النظام الصناعى المتقدم .

وكانت الوسيلة التقليدية للإدارة فى مواجهة هذين النقيضين هى الحزم وتخويف العاملين بشتى الوسائل ، حتى يمكنها « محاصرة » مطالبهم وضغوطهم لزيادة الأجور والمهايا .

ومنذ اللحظة التى وطأت فيها أقدام تايلور مصنع « ميدفال » اضطر إلى الاشتراك فى هذا الصراع ، والقيام بدور رئيسى فيه . وبحكم شعوره بما يشعر به العمال . . لم تخف عليه مساوئ تلك الحوافز « الإكراهية » التى كانت الإدارة تلجأ إليها ، واستطاع — باختلاطه الدائم بهم — أن يدرك أثر تلك السياسة فى تعميق التناقض بين العمال والإدارة ، لأن النتيجة الطبيعية لاستجابة العمال لهذا النوع من الحوافز القهرية هو تفاقم نفورهم من إطار العلاقات الاجتماعية للنظام الصناعى القائم إذ ذاك .

ورغم أن التفكير « الهندسى » الفنى كان هو الغالب على تايلور ، إلا أن وجوده داخل إطار هذا الصراع جعله يركز اهتماماته على الورشة الصناعية ، وكيف يجعلها أكثر تحقيقاً لمطالب المجتمع الصناعى

وشريط تسجيل ، واستطاع أن يقيس الوقت والحركة اللازمين لإتمام الأعمال المختلفة داخل الورش الصناعية ، وبهذا أمكنه أن يحسب الوقت والحركة الضائعين ، وساعدت هذه النتائج على الإهتمام إلى وسائل خفضت الوقت الضائع إلى ٦٠٪ بدلا من ٨٠٪ . وأرجع تايلور ضياع الوقت والحركة إلى سببين رئيسيين :

الأول : سوء فهم الأفراد لأعمالهم نتيجة لسوء تدريبهم أو عدم حصولهم على الأولويات المتعلقة بتفهم أعمالهم .

الثاني : هو عدم قيام المشرفين والملاحظين بعملهم على الوجه الأكمل . وانصاف تلك الأعمال بالصفة التوكيلية وعدم اتباع الأسلوب العلمى .

وكان هدف تايلور من هذه الدراسات هو الوقوف على أصوب الأساليب لإنجاز الأعمال المتعددة للوظائف المختلفة فى المؤسسة الصناعية .

وفى عام ١٨٩٥ تقدم فردريك تايلور بأولى نتائج دراساته إلى الجمعية الأمريكية للمهندسين ، وكانت عن نظام الدفع بالقطعة . وفى هذه الدراسة ذكر تايلور أنه لو أمكننا تحديد الإنتاج المعقول ليوم عمل ، فأننا نصل بالتالى إلى تحديد متوسط العمل الذى يستطيع الفرد لإنجازه فى الوحدة الزمنية ، فإذا حددنا الأجر على هذا الأساس ، نكون قد حققنا علاقة عادلة بين الأجر والنتائج ، وخلقنا حافزا هاما لدى العاملين لزيادة إنتاجهم .

وأثارت هذه النظرية الكثير من الفضول فى دوائر المؤسسات ، ولكن نقابات العمال لم تمنح تايلور ثقها ، واعتقدت أن نظريته وسيلة أخرى تلجأ إليها الإدارة الرأسمالية لامتصاص حيوياتهم فى سبيل تضخيم أرباحها . ورغم ذلك . . استمر تايلور فى دراساته ، ونشر طبعة متفحة من بحثه عام ١٩٠٣ تحت عنوان « إدارة الورشة » ، ثم قدم فى عام ١٩٠٧ دراسة مستقلة عن فن

« تقطيع المعادن » وكيفية قياسه على ضوء دراسات الوقت والحركة .

وتحولت دراسات الوقت والحركة التى قام بها تايلور إلى علم دقيق يشمل الأعمال المختلفة للوظائف المتعددة فى ورش المؤسسات ، وأمكن الإهتمام إلى وصف دقيق لتلك الأعمال ، كما أمكن تحليل الحركات اللازمة لإنجازها وقياس الوقت الذى تستغرقه كل منها ، وأسفر ذلك عن عمل « أنماط » دقيقة للعملية الإنتاجية ، وإتاحة الفرص للنمو الذاتى للعاملين وللمؤسسة ذاتها ، إذ توصل تايلور إلى اكتشاف العوامل التى تساعد على زيادة الإنتاج ، واستطاع أن يفتح آفاقا جديدة لدراسات الإدارة ، وأن يطعمها بأصول ومبادئ هندسية فحققت نتيجة لذلك صلة بين « فن الإدارة » و « علم الهندسة الصناعية » التى تعد ركنا أساسيا فى عملية تنظيم المؤسسات الصناعية المتقدمة وإدارتها .

وبلور تايلور تلك التجارب والدراسات فى كتابه « مبادئ الإدارة العلمية » الذى أصدره عام ١٩١١ . وتوالت طبعات الكتاب ، واحتوى بعضها على بحوث أخرى لتايلور ، مع تعليقات لكبار المتخصصين فى الإدارة والتنظيم على تلك الدراسات .

ولا جدال فى أن الإنصاف يحتم الإشارة إلى جهود جماعة الخبراء والمهندسين الذين ساهموا مع تايلور ، بل ومن قبل تايلور . فى إرساء دعائم تلك المدرسة . فقد كان لثولاء فى هذا الصدد فضل لا يمكن إغفاله . ولكن . . كأي اختراع أو تجديد علمى ، تقترن الإدارة العلمية بفردريك تايلور بالذات . ربما لأنه كان أكثرهم جمعيا تعمقا فى دراسة الموضوع . أو لأنه أوسعهم شهرة وصيتا ، وأقلهم تعرضا للهجمات والانتقادات ، وأيا كان الأمر . . فلا مفر من أن نعرف لتايلور بطول الباع وقوة الدراية فى هذا الميدان ، حتى صارت الإدارة العلمية تقترن دائما باسم فردريك تايلور .

واستجابت أكثر المؤسسات الصناعية بالفعل إلى هذه الآراء ، وشرعت في تطبيق نظريات تايلور مستعينة في هذا بالمهندسين وخبراء الإدارة .

وساعد ذلك على تأكيد دور « الهندسة الصناعية » في إدارة المؤسسات الصناعية ، وفتح الباب على مصراعيه أمام الثورة الصناعية لتنتقل نحو آفاق جديدة .

إلا أن ما ظهر للعيان على أنه فاتحة عهد جديد في العلاقة بين الإدارة والعمل ، لم يكن في الواقع سوى طفرة أعقبتها نكسات . إذ أن الإدارة العليا للمؤسسات لم تكن قد تخلصت نهائياً بعد من سعيها وراء تضخيم أرباحها على كافة المستويات ، فقد كان ذلك من الصفات البارزة للإدارة الرأسمالية الناضجة ، ومن الصعب لإرغام أية ظاهرة على اتباع سبيل مناهض لطبيعتها . لذلك نرى أن الأخذ بالطرق العلمية لم يمنع المؤسسات الصناعية من تخفيض فئات الأجور الأساسية مرة بعد أخرى متعلقة بظروف الكساد الاقتصادي أو المركز المالي للمؤسسة .

ولم يضمن تطبيق الطرق العلمية الأمن والاطمئنان للعمال ، بل على العكس لقد شجع على الاستغناء عن أعداد متزايدة منهم . إذ أدى ازدياد النظام واتباع الأساليب العلمية الدقيقة في الإدارة إلى الاستغناء عن الأعمال غير الضرورية التي لا تدعو إليها الحاجة .

ومن جانب آخر أدى إمعان المؤسسات في استخدام نظم الدفع بالقطعة إلى ظهور علاقات واهية بين العامل وزملائه ، وجعله حبيس الآلة وميكانيكيها همه السعي بكل وسيلة لزيادة كسبه وإثبات تفوقه على الآلة ، حتى لو كان ذلك على حساب زملائه . وتعرضت حياة العمال اليومية لتقلبات هوجاء مبعثها تغيرات دخولهم ، حتى فقدوا الإحساس بالطمأنينة وراحة البال .

كل هذا أدركه تايلور في أخريات أيامه ، وانتابته من جرائه أزمات نفسية طاحنة ، ولكنه لم يقلل من تقديره لأهمية بحثه وكشفه ، فقد اهتدى تايلور إلى أول

وألقت نظرية تايلور مسئولية كبرى على عاتق الإدارة العليا للمؤسسات الصناعية ، فهي لم تعد مسئولة عن تدريب العمال على تأدية الأعمال طبقاً للمستويات النمطية فحسب ، إنما أصبحت مطالبة أيضاً بالتدقيق في اختيار الملاحظين والمشرفين ، وتوفير أقصى امكانيات التدريب والتنوعية لهم .

ودعا تايلور أيضاً إلى ضرورة مراعاة الطرق العلمية عند تحديد الأجور الأساسية والتشجيعية . فالأجر الأساسي يدفع كقابل لإنتاج يوم عمل على أساس المستوى النمطي ، والأجر التشجيعي يدفع لمن يقدم إنتاجاً يزيد عن ذلك ، وهكذا يتم إيجاد رابطة قوية بين الأجر والإنتاج .

وبالطبع كان شغل تايلور الأساسي هو اقناع كل من نقابات العمال والإدارات بجدوى طريقته ، وبأنها الوسيلة المثلى لتطوير الإنتاج ورفع مستويات المعيشة .

ووات تايلور الفرصة في أعقاب الحرب العالمية الأولى عندما ساد الكساد الاقتصادي واشتد . . حتى تعرضت الصناعة الأمريكية إلى أخطر تهديد صادفها منذ بدء الثورة الصناعية . وارتفعت أصوات نقابات العمال بالشكوى ، وأخذت تضغط على الحكومة الأمريكية عندما لجأت المؤسسات الصناعية إلى توفير العمال وخفض أجورهم لئتمكن من مواجهة الكساد الزاحف على الاقتصاد الأمريكي .

ولجأت الحكومة الأمريكية إلى الخبراء - وبينهم فردريك تايلور - تستشيرهم في كيفية العمل على تخفيف حدة الأزمة الاقتصادية . وأمام الكونجرس . . وعلى مسمع من الرأي العام الأمريكي ... وقف تايلور يشرح « نظريته » ويدافع عنها ، ودعا الإدارات العليا للمؤسسات الصناعية ، والنقابات العمالية في نفس الوقت إلى تقبل الآراء التي أثبتتها في تجاربه المتعددة .

مبادئ الإدارة العلمية

ظهر هذا الكتاب - كما ذكرنا - في عام ١٩١١، وكان شاملاً لأبحاثه ونظريته أو طريقته في الإدارة العلمية ، وقد بدأه تايلور بتحديد أهدافه من البحث في مشكلات الإنتاج الصناعي على الوجه الآتي :

أولاً : توضيح الخسارة الفادحة التي يتعرض لها الاقتصاد القوي الأمريكي نتيجة لعدم الكفاءة الواضح في كافة مظاهر الحياة الإنتاجية . وكان يقصد بهذا تبديد الثروة القومية نتيجة لعدم الرشد في السلوك الإنساني للأفراد .

ثانياً : محاولة إقناع القارئ أن تيسر علاج ذلك يمكن باستخدام نظم الإدارة العلمية وأساليبها ، وليس بالاعتماد على قادة عباقرة يمسون بدفة حياتنا .

ثالثاً : إثبات أن الإدارة الحقة علم ثابت يعتمد على قوانين واضحة ، وأساليب ذات قواعد ثابتة لا يرقى إليها الشك ، وأن هذا العلم يمكن تطبيقه على كافة مظاهر نشاطنا الإنساني من أبسط العمليات الفردية إلى أعقد الأعمال الجماعية .

فتايلور يرى أن « الثروة » متوفرة ويمكن أن تكفي الجميع من عمال وأصحاب أعمال على شريطة تصرف الجميع بحكمة . والتصرف بحكمة هو علم الإدارة فلا عجب إذن أن ينجذب تايلور المهندس تجاه الدراسات التي أصبحت تعرف باسم « الوقت والحركة » :

فبالنسبة له أصبحت تلك الدراسات بمثابة العمود الفقري للإدارة العلمية ، وقد أدى إغراقه في ذلك إلى تحويل كل اهتماماته إلى الورشة الصناعية في المؤسسة . وبالتالي إهمال المستويات الإدارية الأخرى التي قد تتعرض لخطر « الضياع » والعمل الزائد . . بالضبط كالورش الصناعية للمؤسسة .

ولكن إيمان تايلور ذاك - ونحن ننظر إليه الآن وبعد قرابة نصف قرن على ظهور كتابه - له مبرراته

الطريق الموصل إلى الرشد الصناعي ، وفتح آفاقاً واسعة نحو أسلوب سبيل لاستخدام الوسائل العلمية في إرشاد الجهد الإنتاجي . وإذا كان نظامه قد تمخض عن كل هذه الآثار ، فإن هذا لا يعني توجيه اللوم إلى تايلور ، بل هي قضية سياسية وأيديولوجية تخرج عن نطاق بحثه ، لذا لم يتعرض لها أثناء بحثه كيفية زيادة الإنتاجية بالعلم والإرشاد .

وتعرضت نظرية تايلور لخطر لا يقل أثراً . فقد ظهرت في الميدان الصناعي جماعات من أدعياء الخبرة بدراسات الوقت والحركة ، وعرضوا خدماتهم على المؤسسات الصناعية مقابل أجور باهظة ، وهكذا تحولت المشكلة إلى صورة تجارية بحثية ، ولم تستند إرشادات هؤلاء الأدعياء وتوجيهاتهم إلى أفضل وسائل استخدام دراسات الوقت والحركة - إلى دعائم صحيحة بل كانت أعمالهم تنسم بالتسرع والسطحية . وكانت النتيجة الحتمية لذلك فشل المقترحات والنظم التي وضعوها لغالبية المؤسسات التي لجأت إليهم . واشتدت معاناة العمال من ذلك فكثر تدميرهم ، إذ كانت المستويات النمطية للأعمال - في كثير من الأحيان - تتعدى المتوسط المعقول بكثير إرضاء لأصحاب الأعمال وأهدرت حقوق العمال حتى خيل لهم أن الطريقة العلمية هذه ليست إلا وسيلة أخرى لضياع حقوقهم لدى أصحاب الأعمال .

كل هذه الآثار لا تعني الانتقاص من قيمة طريقة تايلور في الإدارة العلمية ولا من أهميتها ، فإن تايلور كان يبحث في كيفية التوفيق بين مصالح أصحاب الأعمال والإدارة العليا من ناحية ، وبين حقوق العمال من ناحية أخرى . وهو بذلك قد ساعد على علاج مشكلات الإنتاج الصناعي ، وتطوير أساليب تنظيمه حتى يمكن للعالم أن يجني أعظم ثمار من التقدم الصناعي .

* * *

القوية ، وتصورنا للحالة في المجتمع الصناعي الأمريكي إذ ذاك ، هو وحده الذى سيساعدنا على إدراك اهتمامات تايلور .

لقد كانت المشكلة البارزة هي « علاقة العمال بالإدارة وبأصحاب العمل » ، وكانت الأزمات المتتالية التي عانت منها تلك العلاقة ، والتي سبق الإشارة إليها ، هي أبرز حقيقة تتضح أمام أى منقب أو مهتم بالتضايات الصناعية ، فليس من الغريب إذن أن يرى تايلور أن عداء العامل للإدارة ولأصحاب العمل أدى إلى اعتقاده الراسخ بأن من مصلحته ومن مصلحة زملائه من العمال أن يتباطأ في عمله قدر استطاعته . وهذا العداء - في رأى تايلور - هو أخطر ما يواجه الحضارة الصناعية . فتايلور لا يهجم من يملك المصنع بقدر ما يهجم أن لا يتوقف ذلك المصنع ، أو أن تهبط إنتاجيته . وهو هنا يذكر في كتابه إحدى الرسائل التي وجهها الرئيس الأمريكي « تيودور روزفلت » في إحدى احتفالات البيت الأبيض إلى حكام الولايات . . . والتي قال الرئيس فيها :

« إن الحفاظ على ثروتنا القومية يتوقف أساساً على كفاءتنا القومية »

وتايلور يقول أن تلك الجملة هي في الواقع نبوءة ، وهي الرابطة القوية التي تشد اهتمامه في كل صفحات كتابه . فنجد البداية . . . ودون أن يحاول البحث والتحري عن الأسباب والدوافع السياسية للنظام الصناعي . نراه ينجذب نحو كيفية نهوض المؤسسة الصناعية بعاملها وأصحابها نحو غاية الكمال . . . وهذه هي قضية تايلور .

ويبدأ تايلور كتابه بأبسط التحاليل ، فهو يدعو القارئ إلى التفكير في أحسن وسائل « الحرث » ، وليكن حرث حديقة بيته مثلاً . وهو يقول إن القارئ العادي لو قضى من ١٥ إلى ٢٠ ساعة في التفكير والتحليل ، لا بد وأن يصل بالتأكد إلى معرفة علم حرث الحديقة ،

أى إلى معرفة أحسن وسائل « حرث حديقة بيته » . ويرى تايلور أن بساطة ذلك « العلم » هي التي تجعلنا لا نتصور أنه علم ، لأنه يبدو كقضية مفروغ منها . ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة لتايلور ، فإن « علم الحرث » يعنى تحديد « المستوى المثلى » ليوم عمل ، وهذا يستلزم معرفة دقيقة بالحركات اللازمة لإتمام ذلك العمل . فالإدارة العلمية - في رأى تايلور - لبساطتها يجب أن تصبح أساساً تقوم عليه حياتنا اليومية ، وبالتالي يمكن تطبيق هذه الإدارة العلمية على الحياة الصناعية مهما كانت درجة تعقيدها .

وتايلور يبدو كفيلسوف من نوع جديد . فهو يدعونا إلى تحسين حياتنا ويقول لنا إن تحقيق ذلك سهل ميسور ، فنحن إذا عاينا على شئ من التفكير ، وقدر من الدقة ، أمكن لحياتنا أن تسير وفق « نظام » نسيطر فيه على حركاتنا وعلى وقتنا ، ونحصل بموجبه على أقصى فائدة منهما ، ومن هذا المدخل البسيط يبدأ تايلور في عرض نظريته . . . إن نقص كفاءة العمل هي سبب شقاء البشرية وعدم تمكنها من الاستفادة من التقدم العلمى الكبير الذى هيأته الثورة الصناعية . وفي الفصل الأول من كتابه يعرض لنا أسباب تلك المشكلة في نقاط ثلاث :

النقطة الأولى :

الاعتقاد الزائف المسيطر على العاملين الصناعيين والذي يجعلهم يعتقدون أن زيادة ناتج الأفراد والآلات لا بد وأن يؤدي في النهاية إلى الاستغناء عن أعداد ضخمة من العاملين وتسليمهم إلى مذلة البطالة .

النقطة الثانية :

عدم كفاءة أساليب الإدارة والتنظيم الذى خلق حاجزاً كثيفاً بين الإدارة والأفراد .

النقطة الثالثة :

شروع الأساليب غير العلمية في حث الأفراد على العمل ، وتحفيزهم لتحقيق أهداف المشروع .

ويتابع تايلور شرح هذه النقاط بصورة أوضح . .
 فيقول : لقد أدى الاعتقاد الزائف المسيطر على العاملين
 إلى تصورهم بأن أى جهد إضافي يبذله أى منهم يعد
 خيانة للمجموع لأنه سيؤدي إلى « فصل » البعض إن
 عاجلاً أو آجلاً . ويرى تايلور أن هذا الاعتقاد مبنى
 على الخطأ ، ويكفى للدلالة على عدم صحته أن أى
 اختراع فنى فى الصناعة أدى إلى العكس . . . أى إلى
 زيادة فرص العمل وليس إلى الإقلال منها .

أما بالنسبة لتخلف أساليب الإدارة . . فيرى
 تايلور أن فى الأخذ بأساليب نظامه فى الإدارة العلمية
 ما يكفل تطويرها نحو زيادة الإنتاجية ، ويؤدي شيوع
 الأساليب غير العلمية إلى خضوع وسائل تدريب الأفراد
 على أعمالهم إلى أهواء الملاحظين ورؤساء العمل
 والمهندسين ، وهذا يؤدي إلى تضارب أساليب العمل
 وضياح جهد كبير ، وأن استبدال تلك الأساليب
 بأسلوب مبنى على أسس علمية موحدة سيساعد على
 تنسيق جهود الأفراد وتوجيه الجهد توجيهاً أمثل .

فى رأى تايلور إذن إن أى عمل فى المؤسسة لا يمكن
 تحقيقه وفقاً للطريقة العلمية إلا بعد تجربة أدائه مرتين
 أو ثلاث حتى نصل إلى « مستواه » الصحيح . فالتجربة
 لها المقام الأول فى نظرية تايلور ، وهذا - فى رأيه -
 يقع على عاتق الإدارة العليا ، فهى التى « تأمر »
 وتوجه للإنتاج ، وقد نظن أن تايلور قد قصد بهذا
 الكلام تحويل الإنسان إلى مجرد آلة منفذة ، وقد نظن
 أنه يرى ترك مصائرنا بين أيدي قلة من العباقرة . . .
 والحقيقة أن تايلور لا يؤمن بالمعجزات الميتافيزيقية التى
 تنتج لنا عباقرة من غير طينة البشر . . . إنه يؤمن
 بالإنسان البسيط ، ويؤمن بأن خيال ذلك الإنسان هو
 سر نجاحه وهو الذى يحقق له كل تقدم ، فالمصادفة
 لا تتحكم فى مصائرنا ، لأن الخيال لا يتحول إلى واقع
 إلا باتباع منهج علمي .

والرجل الكفاء هو الذى يفكر دائماً ، ويصر على
 النهوض بعمله وتحقيقه على أفضل وجه . وعلم الإدارة
 - فى رأى تايلور - ينبع من هذا التفكير ومن هذا
 التساؤل .

فاذا قامت الإدارة العليا باتباع الأساليب العلمية
 والخبرات العلمية فى أعمالها ، سيتطلب ذلك بالطبع نشر
 الوعي الإداري بين كافة المستويات ، حتى يتيسر
 للجميع إدراك الأساليب العلمية الإدارية .

ويدرك تايلور مدى صعوبات تحقيق هذه الغاية ،
 فهو يعرف أن الإنسان كيان معقد يصعب التحكم فى
 سلوكه ، وإذا كان البحث العلمى قد أرغمه على اختيار
 « إنسان نمطى » ، فإن هذا لا يعنى تشابه الجميع مع هذا
 الإنسان النمطى ، على أن البحث العلمى يساعد بقدر
 الإمكان على تضيق الفجوة بين الإنسان النمطى الافتراضى
 وبين الإنسان الحقيقى ، فلا ينبغي إطلاقاً جعله
 مساوياً للأفراد الممتازين ، وأفضل من هذا أن يكون
 ممثلاً للأفراد العاديين . إن مثل هذه الطريقة لا تعنى
 تثبيت هؤلاء الأفراد عند مستوى متوسط أو عادى ،
 لأن الطريقة العلمية تعنى محاولة الارتقاء بالأفراد
 العاديين ، وتحويلهم إلى عمال فوق المتوسط .

ولتحقيق ذلك يعتمد تايلور أعظم اعتماد على قادة
 الجماعات الصغيرة . . أى الملاحظين والمشرفين . وهو
 يرى « أنهم يجب أن يقضوا كل وقتهم بين الأفراد . .
 يحثونهم على التفكير المتقدم ، ويقودونهم ويوجهونهم
 لأداء أعمالهم على أحسن وجه » . وفى رأيه أن ذلك
 يتطلب غاية الوضوح فى توزيع الأعمال والاختصاصات
 حتى يعلم كل فرد من هو رئيسه المباشر الذى يتلقى
 منه الأوامر والتوجيهات ، ولكنه يستدرك فيحذر من
 المبالغة فى ربط المرءوسين برؤسائهم ، ولا غرابة فى
 هذا . . . فتايلور من أنصار « النظام » الإداري
 لا « العلاقات الشخصية » ، فالنظام الإداري يجعل التنظيم
 يعمل كالساعة . . . كل جزء له وظيفة معروفة ،

والعلاقات بين مختلف الوظائف تتم وفقاً لروتين لا يتغير .

ومع ذلك . . . فالإنسان فرد ، وفرديته - في رأى تايلور - لا تتعارض مع النظام ، بل على العكس يصونها النظام . فالضمان الوحيد للفرد هو أن عمله في المؤسسة سيناسب مؤهلاته « الفردية » وشخصيته ومزاجه . . وتركيبه . وهذا كله يتحقق بوضعه ضمن نظام علمي دقيق ، ومبنى على دراسة كيانه كفرد ، ومعرفة اتجاهاته وميوله . فإذا تم ذلك . . رضية نفسه ، فلا يشعر بالكآبة والحزن ، وإذا أحس بأن عمله القائم لا يرضيه ، نقل في الحال إلى عمل آخر يلائمه . فالنظام العلمي يكفل له هذا ، ولكنه لا يحتمل منه الانتظار ، بل يتطلب دائماً أفضل الأعمال في أحسن الأوقات . وهنا لا تكون هناك حاجة لتدخل الرؤساء والمديرين لفترات طويلة ، ولو حدث تدخل ، فانه يتم في أضيق الحدود .

فالقائد الإداري - في رأى تايلور - لا يجب أن يتلقى سوى تقارير مبسطة وملخصة ومقارنة ، ولكنها - برغم ذلك - تغطي كل الأمور الواقعة تحت سلطته ، وما دام النظام العام للمؤسسة يسير على روتين واضح ثابت ، فان تدخل الرؤساء يكون على نطاق ضيق . . أى في الأمور الاستثنائية فحسب على حد تعبير تايلور ، وهى تلك الحالات التى لم يسبق إدراجها ضمن النظام العام للمؤسسة .

* * *

ويشرح تايلور بعد ذلك طريقته العلمية . . . وهو يرى أنها تقوم على سبع دعائم هى :

١ - تقسيم الأعمال الرئيسية في المؤسسة واللازمة لإتمام العملية الإنتاجية ، ثم إعادة تقسيم كل منها إلى « أعمال فرعية » وهكذا حتى نصل إلى العناصر الأولية للأعمال المختلفة .

٢ - دراسة وتحليل تلك الأوليات والفروع والأصول حتى يمكن الوصول إلى تحديد ما لا حاجة له ، أى حصر العمل الزائد الذى لا تحتاجه العملية فعلاً .

٣ - دراسة وتحليل طرق أداء الأفراد للأوليات والفروع والأصول بحيث يمكن - مع مراقبة أعداد متفاوتة من الأفراد - الوصول إلى أفضل طريقة لأداء كل حركة مع تحديد الوقت اللازم لأدائها .

٤ - إنشاء سجلات للأعمال المختلفة والأوقات الزمنية اللازمة لكل منها حتى يمكن الوصول إلى المستويات النمطية لكل الأعمال .

٥ - إضافة وقت إضافي لمواجهة المفاجآت أو الحوادث غير المتوقعة .

٦ - تحديد نسبة أخرى من « الزمن الإضافي » لمواجهة نقص التدريب أو عدم التعود على العمل ، وذلك بالنسبة للعاملين الجدد .

٧ - دراسة وتحليل الأدوات والأحوال المحيطة والمرتبطة بكل عمل حتى يمكن العمل على تحسينها تحت كل الظروف ، ووضع مستويات نمطية لها .

* * *

ثم يشرح تايلور هذه الطريقة بافاضة ، ويعقد مقارنة بينها وبين الطريقة العشوائية السائدة . . ويقول : إن أهم ميزة لطريقتي العلمية هى أنها تعطى زمام المبادرة للإدارة العليا للمؤسسة ، فباستبدال العشوائية والشخصية بطريقة الأنماط ، تستطيع الإدارة أن تتحكم في سير العمليات الإنتاجية وتوجيهها وفق رغبتها ، وبمزيد من الدقة فان هذا يعنى أن لهذه الطريقة مزايا أربع

١ - أنها تجعل لكل عمل « نظاماً » علمياً بدلاً من العشوائية السائدة في الإدارة .

٢ - أنها تختار وتدريب الأفراد علمياً على تأدية أعمالهم بدلاً من ترك ذلك للأهواء الشخصية للملاحظين

٣ - أنها تخلق رابطة بين كافة الأفراد . . أساسها « النظام العلمى » لتأدية سائر الأعمال ، ولا ترك التعاون بينهم فريسة للأهواء والظروف .

٤ - أنها تقسم المسئولية بوضوح بين الإدارة والعاملين ، بدلا من تركها حائرة بين الاثنين .
ويضرب تايلور أبسط الأمثلة وأعقدها لتجربة تطبيق طريقته ، فيبدأ بعملية « حمل كتل الصلب » فى الورشة ، وهى من أبسط العمليات التى لا يستخدم فيها العمال سوى أيديهم ، ويقرر تايلور أنه بمراقبة عمل حوالى ٧٤ عاملا يشتركون فى تلك العملية لاحظ أنها تتكون من الخطوات التالية :

١ - الانحناء وتلقى ما زنته ٩٢ رطلا تقريبا من كتل الصلب .
٢ - حمل ذلك الوزن والسير به بضع خطوات .
٣ - الانحناء لإلقاء الكتلة المحمولة فى مكان آخر تنقل منه إلى داخل الورشة المختصة .

ويقرر تايلور أنه بدراسة حركات هؤلاء الرجال أثناء العمل ، استطاع أن يصل إلى توقيت دقيق للعملية بجميع خطواتها . ثم اختار عاملا يمتاز بقوة الجسد ، وطلب منه العمل تحت إشرافه ، وأتباع تعليماته بدقة . وبالفعل وقف تايلور يرشد ذلك العامل ويقول له متى ينحنى . . متى يقف . . متى يسير . . متى يستريح . الخ وهكذا تحقق تفوق هائل فى كفاءة عمل هذا الفرد .

ففى البداية كان متوسط ما يحمله هذا الفرد من كتل الصلب فى يوم من أيام العمل هو حوالى ١٢ طناً . وبعد ذلك . . . وبعد تطبيق الطريقة العلمية . . أمكن لهذا العامل أن يحمل حوالى ٤٧ طناً فى يوم عمل ، وحقق لنفسه أجراً إضافياً يوازى ٦٠٪ من أجره اليومى .

ويستخلص تايلور من ذلك أن صلة الإنسان بالآلة قابلة للتغيير نتيجة للوعى الإنسانى بعمل الآلة ، والقدرة على أقلمة النشاط الإنسانى تبعاً لمواصفات العدد والآلات ، واحتياجات العمل الأصيلة .

وقد ظن الكثيرون من الباحثين أن تايلور قد ساعد بهذا الرأى على تسخير الإنسان فى خدمة الآلة . . وليس العكس . . وهذا قصور بعيد عن الحقيقة . فلم ينس تايلور أبداً أن الآلة من صنع الإنسان ، ولكن تعقد العملية الإنتاجية . . واتساعها ، يمكن أن يحول الآلة إلى عبء على الإنسان ، ما لم يكن يعرف جيداً كيف يمسك بزمامها ويسيطر عليها . والسيطرة على الآلة معناها النفاذ فى أعماق شئ جامد لا إحساس فيه ، ومحاولة تفهم نظامه وميكانيكيته . وهذا أمر شاق يتطلب جهداً كبيراً خلافاً لما يعتقد .

ولتوضيح ذلك يضرب تايلور مثلاً بالعامل الذى يقف فى مكان معين من خط إنتاج ، وبقتصر عمله على إنزال يده كل فترة محددة بدقة ليضع جزءاً بسيطاً فى هيكل معدنى يمر أمامه بنظام ميكانيكى تحكمه الآلة التى تحمله من قسم لآخر . فالآلة فى هذه الحالة لا يمكنها فهم العامل ، ولن تستجيب إلى رجائه وتوسلاته ، ولكنها تستجيب إلى النظام الذى فرض عليها . وما لم توضع طريقة تنظم صلتها بالآلة ، فاننا سنفقد حتماً سيطرتنا عليها ، ونصبح حينئذ عبيداً لها .

ويتبع تايلور نفس هذا المنطق الذى أثبت به كيف تبدد جهود البشر فى إثبات أسباب استنزاف الثروات المادية وضياعها . فالحركات الزائدة . . أو غير المنظمة . . أو غير الموجهة للناس هى المسئولة عن هذا الضياع . هذا يعنى أن الإنسان هو المسئول الأول والأخير عن عمله ، وعن مدى ما يحصل عليه من الثروات المادية . وهذه المسئولية تقتضى ضرورة توعية الأفراد ، لأن الوعى ينبغى أن يتوفر للجميع من رؤساء وعمال على حد سواء ، فهو الذى سيساعد على خلق روابط سليمة بينهم .

ويضرب تايلور أمثلة لتأكيد ذلك من تجاربه الخاصة فى مصنع « ميدفال » للصلب ، فهو عندما لجأ إلى وسائل الإقناع قد كسب رضا العمال وودهم ،

نقص العمالة ، وهو يرى أن زيادة إنتاجية الفرد تساعد على زيادة في إنتاجية المجموع ورفاهيتهم ، إن زيادة الثروة تعني في آخر المطاف زيادة فرص العمل ولبس تقليدها . ويحرص تايلور أشد الحرص على تفهم العمال لهذه الحقيقة .

ومن المسائل التي عني تايلور بتأكيدها مسألة خبرة الرؤساء وخبرة الأفراد عن طريق تدريبهم . فالمستويات النمطية لا تتحقق إلا بالملاحظة المستمرة الطويلة ، والتي تتم على أسس علمية دقيقة ، وسجلات تحليلية حافلة . ولا يتأتى نجاح الهدف من استنباط تلك المستويات إلا بفهم الأفراد لها واقتناعهم بها .

وغنى عن البيان أن الطريقة العلمية تفوق في مزاياها الوسائل النظرية التي تعتمد على الضغط والإكراه والاتصالات الشخصية والتقدير الجزافية والفردية ، وقد يحسن إجمال مزاياها فيما يلي :

فمن ناحية تضمن الطريقة العلمية وجود علاقة عادلة بين الأجر الأساسي والجهد المبذول .

ومن ناحية أخرى ، الأجور التشجيعية حق مقابل لناتج إضافي حقيقي ، وهذا هو خير حافز للأفراد للنهوض المستمر بالإنتاج لأن دافع الكسب سيحتملهم على مواصلة الإنتاج .

هذا الكلام يكشف عن جوهر مذهب تايلور ومبتغاه . فالمؤسسة الصناعية - في مذهبه - لا تبرير لوجودها إلا بتحقيقها المستمر والدائب للأرباح . فالربح هو المقياس الوحيد لنجاح المؤسسة الصناعية ، لأنه يعني أنها أعطت أكثر مما أخذت ، وبالتالي عملت على زيادة الثروة القومية . ولكن هذا وحده لا يكفي ، فمن الواجب أن يشعر العاملون بالمؤسسة الصناعية بأرباحها . . . في شكل مزيد من الأجور والمزايا بقدر يتوافق مع كل زيادة في الأرباح .

وهذا يعني تفوق هذه الأساليب على أساليب القهر والضغط التي كان يلجأ إليها بعض الملاحظين والمشرقيين في أقسام أخرى من المصنع . والجانب الإنساني - الذي يركز عليه تايلور دائماً - لا يجب إغفاله نهائياً . وقد قيل في نقد تايلور أنه قد حول العلاقات الإنسانية - في نظريته - إلى شيء أشبه بالعلاقات الميكانيكية التي لا روح فيها ، وذلك باخضاعه العمل الإنساني لأنماط دقيقة شديدة الصرامة في توقيتها .

وقد أجبنا على ذلك النقد في الجزء السابق من هذا البحث ، كما رد عليه تايلور عدة مرات في كتابه ، وبطرق غير مباشرة حين أشار إلى تفوق الإنسان دوماً إذا توفرت له القدرة على التحكم الدقيق في أعماله ، وليس هناك ما يمنع من مساعدة الآخرين بواسطة الخبراء على تحقيق هذا التحكم .

ويدرك تايلور ما يقال عن النفقات الباهظة التي تنكبدها المؤسسة في حالة لجوئها إلى الأخذ بالأساليب العلمية بسبب حاجتها إلى أشرطة تسجيل ونماذج مطبوعة وكتبة وخبراء دراسات وقت وحركة . . . الخ . ولكنه يثبت لنا أن استخدام طريقته - رغم كافة التكاليف السابقة - قد حقق وفورات هائلة كما ظهر في شركة ميدفال للصلب وشركة نبلهايم للصلب ، وهما الشركتان اللتان اتبعتا طريقته فترة ما . فقد زاد الإنتاج في أحد الأقسام ووصلت وفوراته إلى ما قيمته ٣٦ ألف دولار سنوياً .

ويؤكد تايلور أن في تعميم طريقته ما يضمن الحصول على المزيد من الوفورات ، بل وحدوث ارتفاع أكيد في مستوى دخول الأفراد العاملين في المؤسسة . وهو يستند في هذا الرأي إلى تجربته الشخصية وإلى النتائج التي حصل عليها عندما طبق طريقة دراسات « الوقت والحركة » و « تحقيق مستويات نمطية للأداء » ويهاجم تايلور هجوماً شديداً الرأي الشائع في بعض أوساط العمال بأن زيادة إنتاجية العامل تؤدي حتماً إلى

وأخيراً . . . يجب أن لا يتحقق الربح للمؤسسة وللعاملين فيها نتيجة لارتفاع مستمر في أسعارها . . .
ولأن كان معنى ذلك أن المجتمع هو الذى يدفع ثمن هذا النجاح .

ولكن الغاية التى يسعى تايلور لتحقيقها ليست « مثالية » بأى حال ، فهو لا يدعو أصحاب الأعمال إلى التضحية بأرباحهم فى سبيل « إخوانهم » من العمال ، وهو أيضاً لا يفترض أن العمال ملائكة يمكن أن يضحو بأجورهم فى سبيل أسعار منخفضة للإنتاج .

إن تايلور من البراجماتيين هذا يعنى أنه من المؤمنين بالناحية العملية . . . فهو يدرك تماماً أن زيادة الإنتاج ستزيد الأرباح والأجور ، وستساعد على انخفاض الأسعار ، وبالتالي على إشباع الرغبات كافة .

وأكثر من ذلك . . . فهو يقدم أساليب تحقيق تلك الزيادة ، ويقدمها بعد دراسات مستفيضة قام بها هو نفسه ، واستغرقت أكثر من عشرة أعوام أمضاها فى الورش الصناعية ، وكذلك قام بها غيره من مهندسى الصناعات بعد أن تأكدت لهم صحتها .

وفردريك تايلور صاحب رسالة . . . وهى رسالة جديدة فى مضمونها وفى أهدافها . وقد يتصور البعض - وهو يقرأ لتايلور لأول مرة - أنه يحاول أن يحيلنا جميعاً إلى مهندسين . . . مهندسين فى رعاية حدائقنا الخاصة ، وفى قيادة سياراتنا ، وفى إدارة بيوتنا ، وفى طرق أكلنا ونومنا وذهابنا إلى أعمالنا . وقد يكون هذا صحيحاً ، وقد يكون نتاجاً طبيعياً لعقلية تايلور وتجربته الاجتماعية . . . ولكن سرعان ما يتبين لنا - ونحن نقلب صفحات كتابه ، وننتهم أفكاره - أن المؤلف رائد حركة صناعية هامة . فهو بحق رائد ثورة . . . ثورة من نوع جديد لا تهدف إلى نزاع الجذور الممتدة فى قلب المجتمع ، أو المساس بعلاقات

الإنتاج ، وإنما هى ثورة تهدف إلى تشكيل الأسس الصناعية تشكيلاً جديداً .

وثورة تايلور يمكن النظر إليها ضمن إطار الثورة التكنولوجية التى صاحبت الثورة الصناعية وأعقبها ، وهذا يكون مكان تايلور بين أنصار الثورة الصناعية . . . وليس بين الثائرين عليها . فتايلور الذى عاصر أزهى سنوات التفوق الصناعى فى الولايات المتحدة . . . وأعنفها - لم يفقد إيمانه قط بالقيم والعلاقات التى تمخضت عنها تلك الثورة للإنسانية .

فليس فى كتاب تايلور ذلك التمرد الذى نعهده فى كتابات المفكرين السياسيين ، والفلاسفة الذين عاصروا تلك الثورة . لهذا فإن مكانه يجب أن يكون بين المخترعين أمثال « وات » الإنجليزى . فتورته التى يمتلئ بها كتابه هى ثورة تكنولوجية أكثر منها سياسية واجتماعية ، لذلك ما زال كتاب الإدارة العلمية - حتى يومنا هذا - من المراجع الأساسية لدارسى الهندسة الصناعية ، والباحثين فى علم التنظيم الإدارى ، بل إنه لم يحدث فى التاريخ المعاصر أن حظى أى مؤلف فى علم الإدارة فى مجتمع « رأسمالى » بمثل ما ناله كتاب تايلور من المعسكر الشيوعى من اعتراف به وقبول لما جاء فيه . فان لينين وستالين قطبي الثورة البلشفية لم يعترفا باصالة نظرية تايلور فحسب ، بل اعتبرها معاً أحدث « اختراع » فى عالم الإدارة ، وكررا الدعوة إلى ضرورة تعلم تلك النظرية ، وتطبيقها بقدر الإمكان فى المؤسسات الصناعية السوفيتية .

فالإدارة العلمية قد أصبحت فوق كل خلاف فى السياسة ، وأدخل تايلور بكتابه - لأول مرة - دراسات التنظيم والإدارة من باب المعرفة الواسع الذى دخلته من قبل فروع الدراسات العلمية الأخرى .

* * *

مقتطفات من الإدارة العلمية

(أ) الإدارة القديمة والإدارة العلمية :

في ظل الأنواع القديمة من الإدارة — كان النجاح يعتمد أساساً على القدرة . . . قدرة الإدارة العليا على الحصول على رضا ومبادأة العمال ، ولكن في ظل الإدارة العلمية نحصل على رضا ومبادأة العمال . . أى عملهم بالجداد ، ونياتهم الصادقة ، وروح الابتكار فيهم بنظام دقيق موحد . ولا شك أن هذا يؤدي إلى تحسن نهوض الأفراد بأعبائهم ، كما أنه يلقي مسئوليات ومهام جديدة على الإدارة العليا . وعلى سبيل المثال . . فتلك الإدارة عليها جمع المعلومات والتجارب الخاصة بالعمل ، وتصنيفها وتحليلها حتى يمكن صيغتها في مجموعة من القواعد والقوانين والأنماط الخاصة بالعمل وعلاوة على هذه المهمة . . مهمة تطور علم الإدارة بالمعنى الأسبق ، فإن على عاتق الإدارة ثلاث مهام هامة . . هي :

أولاً : تطوير كل جزء من العمل على أسس علمية حتى تستبدل العشوائية السابقة .

ثانياً : اختيار العمال وتدريبهم علمياً بدلاً من تركهم للأقدار وظروف العمل ذاتها كما كان يحدث في الماضي .

ثالثاً : التعاون بصدق مع العمال حتى يتم التأكد من أن العمل يتم بكل أجزائه وفقاً لمبادئ الإدارة العلمية (ص ٦٤ طبعة هاربر سنة ١٩٤٧) .

(ب) استجابة العمال لأساليب الإدارة العلمية :

لقد وصف الكاتب في أبحاث أخرى سلسلة من التجارب التي أجراها على العمال ، والتي بينت بما لا يقبل الشك أنه من الصعب جداً إقناع العامل ببذل المزيد من الجهد — في الأجل الطويل — بما يزيد عن المتوسط الذي نحصل عليه من زملائه في نفس العمل ما لم نضمن له أجراً إضافياً يعادل هذا الجهد الإضافي . وبينت لنا هذه التجارب أيضاً أن هناك الكثير من العمال على أهبة الاستعداد لبذل المزيد من الجهد إذا أتيحت لهم فرص الحصول على أجور إضافية ، على أن من واجبنا أساساً أن نؤكد استمرار حصوله على هذه الأجور الإضافية وارتباطها دوماً بجهدته الإضافي : « إن الذين يخشون أن تؤدي زيادة إنتاجية العمال إلى استغناء الصناعة عن بعض العمال ، فاتهم أن يفهموا أن العامل الرئيسي الذي يميز الأمم المتقدمة عن الأمم المتخلفة هو أن الأولى أكثر إنتاجية بمعدل خمس مرات على الأقل من الثانية . والحقيقة أن السبب الرئيسي لتناقص العمالة في بريطانيا هو في اتجاه عملها إلى الإقلال من جهودهم تحت الاعتقاد الزائف بأن هذا في صالح مجموعهم » . (ص ١٤٢ من نفس المصدر) .



الديكاميرون لجيوثاني بوكاشيو

بمستم
الأستاذ فوزي صالحين

ورغم أن بوكاشيو لم يعن حينذاك بأن يقرن ذلك العمل باسمه، إلا أن الديكاميرون كان السبب المباشر فيما أحرزه بوكاشيو من شهرة واسعة، فكان الثالث في سجل النهضة الأدبية في إيطاليا، وكان السابقان: دانتي الجيبري، وبتراش.

إن صدور مجموعة من القصص القصيرة الممتازة في عصرنا الحاضر، كثيراً ما يشير الجدل، وقد يتحيز النقاد إلى هذا الجانب أو ذاك، ونتيجة الجدل في الأغلب أن يعنى القراء بالكتاب الذى صدر فيتهافتون على اقتنائه، ويخلون إلى أنفسهم لينعموا بقراءته، ويستمتعوا بما يضمنه من نبضات إنسانية، ويعيشوا مع أبطاله مشاركين فيما يمرون به من أزمات، أو ما يحققون من أجداد وانتصارات، ولكن شيئاً من هذا لم يكن يحدث على عهد بوكاشيو، فلم تكن الصحف قد عرفت بعد، وكان عدد المسارح قليلاً، والكتب التى تصدر أقل، ولا شك في أن الحياة كانت قائمة مملّة، فاذا تصورنا أهل قرية في ذلك الحين عندما يحل الظلام، لوجدناهم ينامون مع الغروب أو بعده بقليل، ولكن أمراً واحداً كان يحجب إليهم السهر بعد غناء يوم طويل، ذلك عندما يتسامعون عن وصول قاص إلى القرية:

ولد الكاتب الإيطالى الكبير جيوثاني بوكاشيو في أوائل القرن الرابع عشر الميلادى في قرية سير تالدو على بعد عشرين ميلاً من فلورنسا، ويعتبر أحد المبشرين بعصر النهضة الأوروبية، بل إن ميلاد القصة القصيرة الحديثة يمكن أن يؤرخ بظهور الديكاميرون أو الأيام العشرة لبوكاشيو.

أتم بوكاشيو الديكاميرون فيما بين عامى ١٣٤٨، ١٣٥٣ م، مستوحياً فكرته من وباء الطاعون الذى حل بفلورنسا عام ١٣٤٨، يصدر بوكاشيو كتابه بوصف مؤثر لذلك الوباء المدمر الذى كان يفتك بالسكان فتكاً ذريعاً، حتى يمهّد إلى اجتماع شمل الأبطال الذين تروى القصص على لسانهم، وهم سبع فتيات حسان، وثلاثة شبان فروا إلى مكان آمن للنجاة من الطاعون، وأخذوا يسلمون أنفسهم طوال عشرة أيام برواية القصص، فيروى كل واحد من عشرتهم قصة كل يوم، بحيث يتألف من الأيام العشرة مائة قصة هى قوام ذلك الكتاب الخالد الذى أمتع القراء في العالم لمدة ستة قرون، ولا يزال حتى يومنا هذا مادة ممتعة تحتل مكانة ممتازة في جميع آداب العالم بعد أن ترجم إلى مختلف اللغات.

وكان القاصون المتجولون في ذلك العهد يلقون الحفاوة والتكريم حيث ينزلون ، يلتف من حولهم الناس في إعجاب وتقدير ، ويترقبون أخبارهم في لهفة وتشوف ، ويطير صيت البعض منهم عندما يبلغ شأواً بعيداً في قدرته على القص ، وامتلاء جعبته بالروايات الممتعة وأخبار العالم الخارجي ، وكان راوية القصص المحترف لا يستقر بمكان ، فهو لا يفتأ يسافر جرياً وراء القصص الجديد الذي يعتبر زاده في الحياة ، يجمعه مجرد تنف وأفاصيص ليصوغه في قالب الفنى الذى يرضى أذواق الجمهور من أهل القرى والمدن ، ينتقى لكل مجال ما يسليه ويمتعه ، وهذه الوسيلة استطاع بعض رواة القصص أن يكتسبوا شعبية ضخمة ، وأن يصبحوا خبراء في فن التأثير على نفوس السامعين ، ومن ثم لا يوجد أى شكل من الفنون الأدبية كالقصة كان له هذا المنبع الديمقراطى الأصيلى .

وكان بوكاشيو واحداً من أولئك الرواة الذين تميزوا بالحس المرهف، والقدرة على استيعاب الأحداث العادية وصياغتها في قالب الفنى الممتع ، فليس له الفضل في اختراع قصة واحدة من الديكاميرون ، وإنما كان يروى القصص التي جمعتها في أسفاره في أسلوب رصين من اللغة الإيطالية المتقاة .

يحيط بحياة بوكاشيو بعض الغموض ، وهو ابن غير شرعى لبوكاشيو دى تشيلينو أحد تجار قرية سيراتاللو ، ولد عام ١٣١٣ ، وأمضى سنى شبابه في نابولى (١٣٢٥ - ١٣٤٠) وبعد أن قضى زهاء عشر سنوات في التجارة ودراسة القانون ، التحق ببلاط روبرت دانجو ، وهناك التقى بكثير من الكتاب الذين شجعوه على دراسة الآداب القديمة ، فقرأ لفرجيل وأوفيد وغيرهم ، واطلع على بعض الروايات الفرنسية ، ثم وقع في حب مارياداكوينو - وهى ابنة غير شرعية لروبرت دانجو - وكانت مصدر إلهام لبوكاشيو في أغلب أعماله ، وهى التى عرفتها الأجيال التالية في

شخصية فيامبتا التى حفل بها لإنتاج بوكاشيو في الشعر والنثر .

عندما استدعى بوكاشيو إلى فلورنسا عام ١٣٥٠ خصص أغلب وقته للأدب ، وكان قد فرغ في ذلك الحين من كتابة ما يقرب من نصف الديكاميرون الذى نشره بعد ذلك في عام ١٣٥٣ أو ١٣٥٤ ، وكتب له الخلود منذ الفجر الأول لمولده ، أما السبب الرئيسى لذلك النجاح الكبير ، فهو ما تميز به الديكاميرون من حيوية خارقة ، بحيث يمكن أن يطلق عليه بجدارة « كتاب الشعب » ، فقد أحبه الناس في عهده ، كما لقي الإعجاب جيلاً بعد جيل حتى يومنا هذا ، وكان من أسباب نجاحه الأخرى أنه يعرض في كثير من القصص للعلاقة بين الجنسين عرضاً سافراً ربما لاحت فيه الإباحية ، والكشف عن بعض الدقائق التى تجافى الذوق العام في عصرنا ، إلا أن ذلك لم يكن عيباً على عهد بوكاشيو ، فقد كانت تلك القصص تروى على مسمع من السيدات دون أن تتضرع وجوههن أو يشعرن بما يخدش الحياء ، ومع هذا فالديكاميرون يزخر - كما سنرى من الشواهد التى نعرض منها بالقدر الذى يسمح به المحال - بالقصص العاطفى الرقيق ، والمشاعر الإنسانية النبيلة التى تمس شغاف القلوب ، وتخلق بالإنسان إلى سموات النبل والطهارة .

وخلال الفترة التى قضاها بوكاشيو في فلورنسا ، أوفد في أكثر من مهمة دبلوماسية ، حتى إذا كان ربيع عام ١٣٦٢ مر الأديب الكبير بأزمة دينية غيرت الكثير من أفكاره ومعتقداته السابقة ، وقام بتغيير كثير من آرائه الأخلاقية متأثراً بصديقه بترارك ، ومنذ ذلك الحين خلت أعماله من الشئ الكثير الذى كان يتميز به العمل المبكر من الإباحية ، ودعى في عام ١٣٧٣ إلى فلورنسا ليلقى سلسلة من المحاضرات عن الكوميديا المقدسة لدانتى ، فقد كان بوكاشيو من أشد الكتاب إعجاباً بصاحب الكوميديا المقدسة ، ولكن المرض

اضطربه عام ١٣٧٤ إلى العودة إلى مسقط رأسه في سيراتالدو ، ثم مات في السنة التالية .

وقبل أن نستعرض بعض الشواهد من الديكاميرون ربما كان من الأنسب أن نعرض صورة للأدب الإيطالي الذي تزعم بوكاشيو قادته ، فقد كتب باللغة القومية بعد أن كان الكتاب السابقون يتخذون اللاتينية أداة للتعبير .

لمحة عن الأدب الإيطالي على عهد بوكاشيو

ظلت اللغة الإيطالية بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية قريبة من اللاتينية ، وكان النشاط الأدبي الذي ظهر في ذلك الحين يعتبر امتداداً لتقاليد الثقافة الرومانية معبراً عنه باللاتينية ، وكان القليل من الإنتاج الذي ظهر باللغة القومية في الفترة السابقة لمطلع القرن الثالث عشر ضئيلاً في قيمته وأهميته الفنية ، ومن بين آثار تلك الفترة بعض القصائد الحزيلة ، والمواظع الدينية في القرن الثاني عشر لغتها خليط من لهجة شمالي إيطاليا واللغة الفرنسية ، وقد وجدت الخطوط الرئيسية الثلاثة المميزة لحضارة غربي أوروبا : الجنس ، والمغامرة ، والحرب ؛ طريقها إلى التعبير في أدب جنوب فرنسا (البروفانس) في الأفكار التي تعبر عن الحب والفروسية والحروب الصليبية . وقد حطمت الحملة الصليبية (١٢٠٩ - ١٢٢٩ م) حضارة البروفانس الأرستقراطية . وتفرق الشعراء إلى المناطق الأخرى ، ومن بين تلك المناطق صقلية ومقاطعات الشمال الإيطالي . وفي هذه الأخيرة قام الشعراء الرحالة الإيطاليون - التروبادور - من أمثال سورديلو دي جيونو وسيجالا بمحاكاةهم ، وكانت أول محاكاة شعرية في اللغة الإيطالية القومية في بلاط فردريك الثاني بصقلية (١٢٢٥ - ١٢٥٠) . وعالج شعراء المدرسة الصقلية موضوعات الحب في القصود ، والجماليات الصليبية ، ونذكر من بين هؤلاء الشعراء جياكومينو دالپوليا ، ورينالدو ذاكوينو ، وكانت

لغة التعبير هي اللهجة الصقلية كأساس ، ولكنها تستعير كثيراً من العبارات اللاتينية ولغة البروفانس ، ولكن جميع هذه المحاولات كانت فجأة ، وأثر الاقتباس ملموس فيها .

أما الشمال الإيطالي في ذلك الحين ، فلم تحاك اللغة القومية الدارجة فيه شعر البروفانس الغنائي ، واكتفى بمحاكاة شعر الملاحم الذي كان يتميز به الشمال الفرنسي خلال القرن الثالث عشر ، ومن بين القصائد التي سلكت مسلك المنهج الفرنسي : غزو أسبانيا وأسر باميلون .

وفي وسط إيطاليا ، في أعقاب نهضة مقاطعة أومبريا ، قامت حركة أدبية محلية يترعها فرانسيس داسيزي وأتباعه وقد كتب فرانسيس باللهجة الأومبرية ، كما انغمس عدد من الكتاب في كتابة الموضوعات الدينية وكان أظهرهم ياكوبوني داتودي (١٢٣٠ - ١٣٠٤) ، ولكن هذه المحاولات للتعبير باللهجات المحلية انتهت بظهور حركة أدبية في توسكاني يتحكم فيها تياران رئيسيان : عاطفة الحب التي تميز بها أدب البروفانس . ونظرة التقديس للمرأة وعبادة مريم العذراء . ورغم أن الحركة الأدبية الجديدة قد حافظت على تقاليد الحب السالفة ، والتي تجعل من الحب قوة غالبة تفهم العاشق وتضعه تحت رحمة معشوقته مع كل ما يصاحب ذلك من أحاسيس بالسعادة والشقاء ، إلا أنه في نفس الوقت أعاد تفسيرها كرمز للحب الإنساني المثالي الذي يتمثل في حب العذراء البتول ، وكانت اللغة التي تستخدم في تلك القصائد تنتمي بعناية شديدة ، وتستعير نسبة مرتفعة من الجمل اللاتينية ولغة البروفانس ، وقد أطلق على هذا اللون من الشعر « الأسلوب العذب الجديد » وكان من أظهر أتباع الأسلوب الجديد الشاعر جويدو جوينيزيلي (١٢٤٠ - ١٢٧٦) الذي فاق شعره أسلوب المدرسة الصقلية في عذوبة الأسلوب ورقة المضمون ؛ وقرب نهاية ذلك

القرن اتجه عدد لا يستهان به من الشعراء الإيطاليين إلى محاكاة جوينزيلي ، ثم تبعهم الكثيرون في فلورنسا ممن أضافوا الجديد إلى ذلك الأسلوب ، وكان على رأس هؤلاء دانتى أليجييري وجويدو كافالكانتى ، ودينو فريسكو بالدى ، وظل الأسلوب العذب الجديد يتحكم في الشعر الغنائى فى أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر .

انتعش الشعر التعليمى والبلاغى فى تلك الفترة متأثراً بصفة خاصة بفرنسا والأدب الكلاسيكى القديم ، وفى تلك الفترة كتب برونيتو لاتينى معلم دانتى أهم أعماله (كتاب الكنز) ، كتبه نثراً بالفرنسية ، كما ألف كتاباً تعليمياً آخر عن الشعر الإيطالى أسماه تريزوريتو « الكنز الصغير » كما تأثر كتاب آخرون بالأدب الفرنسى المعاصر . وعندما ظهرت الكوميديا لدانتى والتى أطلق عليها بعد ذلك الكوميديا المقدسة ، غطت على جميع الأعمال السابقة .

وفى مشارف القرن الرابع عشر أكدت توسكانى - ومدينة فلورنسا بصفة خاصة - سيادتها فى مجال الأدب ، ويرجع السبب الرئيسى فى ذلك إلى العوامل الاقتصادية التى كانت تسودها حينذاك ، فقد أصبحت فلورنسا فيما بين ١٢٥٩ و ١٣٤٨ م مركزاً رئيسياً للصناعة والنشاط الاقتصادى ، وازدهرت اللغة والأدب فيها تمشياً مع ازدهار أحوالها الاقتصادية ، وقد استقرت دعائم نهضتها الأدبية على يد الثلاثة الكبار : دانتى ، بترارك ، بوكاشيو .

ويعتبر دانتى (١٢٦٥ - ١٣٢١) فى الحقيقة أول المبشرين بالنهضة حين كتب الكوميديا المقدسة باللغة الإيطالية ، أما بترارك (١٣٠٤ - ١٣٧٤) فقد اشتهر بحبه للجمال وعنايته بالآثار القديمة ، غير أنه ظل يكتب باللاتينية ، وأشهر كتبه « الإنيادة » تقليداً لفرجيل ، على حين كان تلميذه بوكاشيو صاحب الديكاميرون يكتب باللغة الإيطالية .

وقد كان بوكاشيو فى مطلع حياته شاعراً ، كتب أغاني للحب ، وبعض القصائد باللاتينية ، ثم كان حبه لماريا داكوينى مصدر إلهام للكثير من إنتاجه من الشعر والقصص العاطفى منه « فيلكولو » وهى قصة مستوحاة من فلوار وبلانشيفلور الفرنسية ، وتسديدا ، وفيلو ستراتو التى استوحى منها تشوسر « ترويلس وكرابزيد » واكتشف بوكاشيو وهو فى منتصف العمر موهبته الأصيلة ، فتخلّى عن الشعر البلاغى والأساطير ، ليعبر عن الحياة الواقعية فى بساطتها ، وأخرج كتابه الخالد « الديكاميرون » ، وهو وإن كان قد ألف كتابه مرضاة لحيبة قلبه فيامتيا ، ولتسلية ملك وملكة نابولى ، إلا أن الكتاب أصبح تسلية للشعب الإيطالى كله ، ثم لكافة الشعوب .

مقدمة الديكاميرون

يستهل بوكاشيو الديكاميرون بفصل افتتاحى يمهّد به للقصص المائة التى تروى على لسان الأبطال الذين اختارهم ، ويصف كيف اجتاحت وباء الطاعون مدينة فلورنسا عام ١٣٤٨ فأصبحت معزولة عن العالم بعد ازدهارها ، وكيف تفشى فيها المرض بحيث أصبح الموت هو القدر المحتوم لكل من ابتلى بالداء الوبيل ، فما تكاد البقع القرمزية تظهر على البدن حتى يموت المريض فى غضون ثلاثة أيام .

« عم المدينة الرعب والكرب والفوضى ، وأهملت كافة القوانين من وضعية وسماوية ، وأصبح كل فرد من أهالى فلورنسا يفعل ما يشاء ، واقتحم سفلة القوم قصور الأثرياء ليعيشوا عيشة ترف ورخاء ، زاعمين أنه ما دامت النجاة من الطاعون أمراً غير مستطاع . فلا أقل من أن يلقوا الموت وهم يرفلون فى حلل النعيم . وفضل البعض الآخر أن يحبا بمعزل عن العالم ، فأغلقوا الأبواب على أنفسهم ليعيشوا على الطعام المخزون وهجر بضعة آلاف من السكان بيوتهم ليعيشوا فى

الريف تاركين وراءهم كل ما يملكون من متاع وثروات وأهل وأحباب .

« كان الأخ في ذلك الحين يفر من أخيه ، والزوجة من زوجها ، والأشد من ذلك قسوة وأمر ، أن الآباء في غمرة الملح الذي ساد البلاد كانوا يهجرون فلذات أكبادهم . كان من الخطر الداهم أن يسير الناس في الطرقات ، لأنهم كانوا يروعون بمنظر جثث الضحايا التعساء الذين صرعهم المرض ، ولقد شاهدت الكلاب بعيني رأسي وهي ترد موارد الملاك لجرد أنها لمست الثياب المهلهلة للموتى .

« فيما بين شهرى مارس ويوليو لقي مائة ألف من أهل فلورنسا حتفهم ، رغم أنه لم يكن من المتوقع أن يبلغ عدد سكان المدينة هذا الرقم الضخم قبل أن يدهمها الوباء ، ولكن نفسى تطير شعاعاً عندما تعدد ما حل بمدينةنتنا من ألوان الشقاء ، ومن ثم سوف أمحو من الذاكرة كل ما يمكن محوه ، وأكتفى بالإشارة إلى أنه في الوقت الذي كادت تخلو فيه المدينة من أهلها ، التقت في صحن كنيسة سانت مارى مساء أحد أيام الثلاثاء سبع فتيات حسان ، وهن يرفلن في ثياب الحداد ومن هذا العدد القليل كان يتألف كل الجمهور المحتشد للعبادة .

كانت كل واحدة من الحسان تمت بصلة إلى الأخرى ، إما عن روابط الدم أو أواصر الصداقة الوثيقة ، وكانت بامبينا كبراهن تبلغ الثامنة بعد العشرين من عمرها ، أما فياميتا فقد كانت تصغرها بقليل ، في حين كانت فيلومينا وإميليا ولوريتا ونيغيلي تصغرنهما بسنوات ، أما إيليزا أصغرهن فلم تكن قد تجاوزت العام الثامن عشر من عمرها .

وعندما انتهت الطقوس ، انتحت الفتيات ركناً من الكنيسة وبدأن يتشاورن فيما ينبغي لهن أن يقدمن عليه بعد أن أصبحن وحيدات في الحياة ، قالت بامبينا :

— إننى أنصح بأن نهجر فلورنسا ، لأن الحياة في المدينة باتت شديدة الخطر ، ليس لجرد أن الوباء قد داهمها ، وإنما لأن الرجال قد فقدوا صوابهم ، وأصبحوا يعيشون فساداً في الطرقات ، ويقتحمون البيوت دون وازع من القانون ، والأفضل لنا أن نلجأ إلى الريف حيث الهواء النقي ، والتلال المعشوشبة ، وحقول القمح الناضج التي تذكرنا بالحياة ، بدلاً مما يطالعنا في جدران المدينة من هجران وأحزان .

وقالت فيلومينا معقبة :

— إننى أشك في أن تتحقق لنا هذه الأمنية بغير أن يتقدم لمساعدتنا بعض الرجال .

وصاحت إيليزا محتدة :

— من أين يأتينا مثل هذا العون وقد أصبح كل من يمت إلينا بصلة القربى من الرجال في عداد الأموات بينما القلة التي سلمت من الموت قد آثرت الفرار ؟

وبينا هن يتداولن في الأمر ، دلف إلى الكنيسة ثلاثة فرسان في ربيع العمر هم بامفيلو وفيلوستراتو وديونيو ، وقد جاءوا إلى الكنيسة يبحثون عن أسرات قلوبهم وكن بالمصادفة نيفيلي ، وبامبينا وفيلومينا .

وقالت بامبينا وقد افتر ثغرها عن ابتسامة رقيقة :

— انظرن ، إن الحظ لا يزال في جانبنا ، لقد

ألقى في طريقنا ثلاثة شبان أجلاء لا أشك لحظة في أنهم يجيبون مطلبنا لو أننا دعوناهم .

وأنبأت بامبينا الفرسان بنخطتها ، راجية أن يقدموا العون لتنفيذها ، وظن الفتية في أول الأمر أن المسألة لا تخرج عن الدعابة ، ولكنهم سرعان ما قرروا مصاحبة الفتيات عندما تبين لهن صدق ما عقدن العزم عليه ، لهذا لم تكذبوا كبير الصباح تلوح حتى تحرك موكب الفتيات الحسان تصاحبهن وصيفاتهن ، والفرسان مع أتباعهم من الرجال ، مدبرين عن فلورنسا ، وعندما قطعوا من الرحلة ميلين ، كانوا قد بلغوا المكان المتفق عليه ، وهو عبارة عن تل يقع بمعزل عن الطريق ،

— والآن يا بامفيلو ، أرجوك أن تروى قصتك »
إلى هنا تنتهى المقدمة الممتعة التى يمهدها بوكاشيو
للقصص المائة ، والتى تم روايتها على ألسن الرواة فى
عشرة أيام ، بحيث لا تمر الدورة فى كل يوم حتى
يشارك كل منهم بقصة .

وقبل أن نورد نماذج منتقاة من تلك القصص ،
لا نحب أن نغفل جانباً له اعتباره بين ذلك القصص
الإنسانى الخالد ، ذلك الذى يتعرض للعواطف الإنسانية
الجائعة فى غمرة توقدها ، حيناً تستسلم النفس الإنسانية
إلى الضعف ، وتغلب عليها الغريزة المتدفقة ، وتنكشف
الستر عن الملتجئين بالدين ، فيظهرون كالبشر العادى
سواء بسوء ، ويستجيبون للواعج الحب وصباية
العشاق ، وتنكشف فى هذا اللون من القصص موهبة
بوكاشيو الضخمة عندما يهبط بالقصة من أبراج القصور
إلى أكواخ السوق وصوامع النساك ، فيجلوها بمسحة
من الواقعية التى أكسبتها تلك الشهرة وذلك الذبوع .

من القصص الإنسانية والمرح

نلمس فى كثير من القصص التى يضمها الديكاميرون
النضات الإنسانية الحية ، والتحليل الدقيق للمشاعر
الإنسانية النبيلة ، وقد اخترنا نموذجين أولهما للقصة
الإنسانية ، والآخر للقصة المرحية ، نلخصهما فى عجالة
حتى يمكن أن نقدم نماذج أخرى كاملة ، محولين عدم
الإخلال بالبناء الفنى للقصتين .

فى قصة « الأب القاسى » نجد تاندريد أمير ساليرنو
يزوج ابنته سيجيز موند وهى فى مقتبل العمر من زوج
لا تكاد تتذوق معه أول متع الحياة حتى يختطفه الموت ،
فتعود إلى قصر أبها ، وينسى الأب فى غمرة حبه وحنانه
وعطفه على الابنة أن يفكر لها فى زواج جديد يعصمها
من الزل ، ولا تستطيع سيجيز موند أن تقاوم الرغبة
بعد أن تحرك فى أعماقها ما كان ساكناً قبل الزواج ،
فتختار لنفسها عشيقاً من بين رجال القصر ، وهو

تكثُر فيه الأشجار الباسقة ، ويترى على قمته قصر
منيف ، يحيط به فناء متسع كالروضة الفيحاء ،
وبداخله الأبناء والغرف الفسيحة التى تزينها الرسوم
الرائعة ، ومن حوله تكثر المروج الخضراء ، وحدائق
ذوات رونق وبهاء ، ونافورات يتفجر منها الماء .

وعندما اطمأن الجميع إلى أن كل شئ فى القصر
قد أعد بنظام لاستقبال الوافدين ، قامت الحسان بنزهة
فى الحديقة يصاحبهن الفرسان ، وهم ينشدون أهازيج
الحب ، وينظمون أكايليل الزهور ، حتى إذا ما بلغت
الساعة تمام الثالثة أعدت المائدة فى قاعة الاحتفالات ،
وعندما فرغ الجميع من تناول الطعام ، أخذ ديونيو
ينفخ فى قيثارته بينما تعزف فياميتا على العود ، وقد
انتظم بقية الجمع فى حلقة للرقص على أنغام الموسيقى ،
وعندما انتهوا من الرقص أخذوا يغنون ، وهكذا
استمروا فى الرقص والغناء حتى حل الليل ، وحينئذ
انسحب الفرسان إلى غرفهم ، وكذلك فعلت الفتيات
بعد أن اتفق الجميع على أن تكون بامينا منذ الغد ملكة
على الحشد ، هى التى تشير بالرأى وتشرف على الطعام
والحفلات .

وفى صباح اليوم التالى ، أرسلت الملكة بامينا إلى
الجميع تدعوهم إلى الاجتماع فى تمام الساعة التاسعة ،
قائلة إن النوم خلال ساعات النهار مناف للصحة ،
وقادتهم إلى مرج كثير العشب تظله الأشجار العالية ،
وتابعت حديثها قائلة :

— من الحماقة أن نفكر فى التريض مادامت الشمس
قد علت كبد السماء ، والجو مشبع بالحرارة وليس
يسمع غير أصوات الجنادب بين أشجار الزيتون ،
لهذا دعونا نجلس فى حلقة لروى القصص ، وعندما
تم الدورة تكون حرارة الشمس قد هبطت ، فيتاح لنا
حينئذ أن نسلى أنفسنا على خير ما نحب .

وتابعت بامينا حديثها قائلة للفراس الجالس على
يمينها :

شاب من أصل متواضع يسمى جيشارد ، وتتخذ الأرملة الحسنة كل أسباب الحيلة حتى لا يفتضح السر ، ولكن الأب العجوز يتسلل ذات يوم إلى مخدع ابنته ليتبادل معها الحديث ، وعندما يجد الحجرة خالية ، والستر مسدلة على السرير يجلس على مقعد تحفیه الستر بجوار السرير ، ويستسلم إلى الكرى بينما يعود العاشقان في غفلة من عيون الرقباء ، ويستيقظ الأب على أصوات تدغدغ حسه ، وحركات تثير سخطه وغضبه ، ولكنه يكتم غيظه وينسحب في هدوء ، ثم يدع الحراس يقبضون على جيشارد دون أن تعلم ابنته ، ويذهب الأب العجوز إلى حجرة ابنته ويفصح لها عن اكتشافه قائلاً إنه لم يكن يتصور أن ابنته تنحدر إلى ذلك الدرك مع نكرة من رجاله ، بينما يوفر لها كل ما يستطيع من حب وحنان ، ويخبرها أنه أجل البيت في مصير العاشق حتى يسمع دفاعها ، وينكس الأب رأسه في مذلة وينخرط في البكاء كالأطفال ، ولا تحاول الابنة أن تطلب الرحمة أو تستدر العطف ، وتعترف اعترافاً صريحاً وتقول :

« لقد أحببت جيشارد وسأظل وفيه لحبه ما حييت ، وإن كنت أعلم أن ذلك العمر لن يطول ، وإذا كان لأحب أن يعمر بعد الموت فإن هذا ما سيحدث من جانبي . إن فضيلة هذا الشاب وقلة العناية التي نظرت بها إلى موضوع زواجي ، كان لها أعمق الأثر في نفسي ، وإذا كنت يا أبنائي لم تخلق من حديد أو رخام فلا بد أن تفكر في أن هذا هو حال ابنتك أيضاً ، وينبغي أن تذكر في هذه السن الطاعنة ما كان يزخر به قلبك في سني الشباب من عواطف جياشة ، إنني ما زلت في ربيع العمر ، وقد حرك في الزواج المبكر ما كان خامداً من العواطف ، بحيث لم يعد في مقدوري أن أتجاهل الغريزة الصارخة ، لقد كانت تلك الرغبات ولا شك هي التي أشعلت في قلبي جذوة الحب المتعطش للارتواء ، وعندما أيقنت ألا سبيل إلى مقاومة رغباتي ،

اتخذت كل أساليب الحيلة كي أغلف حبي بستر من الشرف ، وهكذا جمعت بين إشباع الرغبة والحفاظ على السمعة ، وإذا كنت قد فضلت جيشارد على غيره من رجال القصر ، فإنما كان ذلك بعد روية وطول تفكير ، ويبدو أنك كنت تتسامح لو كان حبي لرجل نبيل الأصل ، ولكن الذنب ذنب الحظ وليس الخطأ من تدبري ، إن الحظ أعمى وهو يختار أقل الناس استحقاقاً له ، بينما يتخلى عن أولئك الذين تسمو عواطفهم ويستحقون أوفى تقدير .

« ارجع إلى الأصل لتجد أننا جميعاً أبناء نفس الأب ، وأنا خلقنا من طينة واحدة ، ثم تفرقت بنا السبل في الحياة ليكون هناك نبيل الأصل ووضيعة ، وكائنات ما يكون الخلل الذي دفع الضمير الإنساني إلى فرض هذا القانون الجائر ، فانه لا تزال هناك نفوس سامية لا تزن الأمور بهذا الميزان ، ووفقاً لهذه المقاييس الرفيعة تستطيع أن تقول إنه بقدر ما تتعدد الفضائل في الفرد يكون سموه وعلو قدره ، ومن ثم يعتبر جيشارد أعرق في السمو والنبالة من جميع رجال قصرك » .

واختتمت سيجيز موند حديثها قائلة أنها تترك لأبيها أن يقضى في مصير جيشارد بما يشاء ، ولكنها ستنفذ الحكم عينه على نفسها طائعة ، طالبة من أبيها ألا ييكها حينئذ .

وفكر الأب العجوز ثم هداه تفكيره إلى قتل جيشارد وانتزاع قلبه من صدره ، وأرسل لها القلب فوق صحيفة مع رسول يحمل هذه الرسالة :

« يبعث إليك والدك الأمير بهذه الهدية لتعزيك عن فقد أشد ما تحبين » .

وأدركت سيجيز موند ما تحمله الرسالة من معنى ، وأسرعت إلى زجاجة السم كانت قد أعدتها وتجرت كل ما فيها ، وعندما علم الأب بالأمر أسرع إليها ، وقالت سيجيز موند بضعف وهي تغالب سكرات الموت :

— إذا كان قلبك لا يزال ينبض بحبي ، فاني أتقدم إليك بآخر رجاء ، إنني لا أطلب منك سوى السماح بأن أدفن علانية بجوار جيثارد حيث أبيت على أن أعيش سعيدة بجواره في الخفاء .

وخفت الأب العبرات فلم يستطع أن يجيب ابنته المحتضرة بكلمة واحدة ، ولم يكذب الأب يبارح الحجرة حتى لفظت سيجيزموند آخر أنفاسها وهي تضم قلب العاشق إلى صدرها ، وندم الأب العجوز على قسوته ولكن بعد فوات الأوان ، وسمح لجثة العاشقين بأن تدفنا في مقبرة واحدة .

وفي قصة « موعِد مع الكونتيسة » نرى لونا آخر للروح المرحّة التي تسود كثيراً من قصص الديكاميرون . . . أتم السيد سيمون دراسة الطب في بولونا ، وعاد إلى فلورنسا ليبدأ عمله كطبيب ، ولكن ما حصله من العلم كان أقل مما يملكه من السذاجة والصفات الطيبة ، وتعرف سيمون على رسامين شابين هما برونو وبافلاماكو ، وكان الشبان يعيشان عيشة مرح وترف لا تتناسب مع مظهرهما ، ووطد سيمون علاقته أول الأمر مع برونو ، وأخذ يستميله بالهدايا ، ويدعوه إلى الولائم الخافلة بالطعام والشراب ، وعندما أدرك الرسامان سذاجة الطبيب قررا أن يتخذا منه مادة للتسلية والضحك ، وعندما ألح سيمون على برونو كي يشركه معه في أسرارهم ، أنبأه الرسام الخبيث أنه عضو مع صاحبه بافلاماكو في أحد النوادي التي يقوم على خدمتها ساحر يجيب كل مطالب الأعضاء ، سواء أكانت من فاخر الثياب ، أو أطيب ألوان الطعام والشراب ، أو المتع مع الحسان الكواعب من مختلف البقاع ، وأضاف برونو أنه يفضل بصفة خاصة أن يدعو له الساحر ملكة إنجلترا أو فرنسا أو محظية الخان قائد التتار ، وألح سيمون على الرسام كي يقنع أعضاء النادي بقبوله واحداً منهم وهو صاحب الصوت الرخيم والمواهب الخارقة ، واستمهل برونو بعض الوقت ليمهد لقبوله

عضواً في النادي ، خاصة وأن النادي ينتخب كل شهر رئيساً ونائباً للرئيس يطاع لهما كل أمر ، وتجب لهما كل الرغائب ، وقد حل الدور على بافلاماكو ليكون الرئيس ، وعليه ليكون نائباً للرئيس ، ونصحه الرسام أن يتملق بافلاماكو ويسترضيه بالمنح والعطايا ، ولم يبخل سيمون على الرسام الشاب حتى تم الاتفاق بعد إلحاح على أن تتخذ المراسم الخاصة لقبوله عضواً في النادي ، يستمتع بما يستمتعون ، ويقضى من الأوقات السيدة مثلاً يقضون ، وأن تتاح له فرصة اللقاء مع الكونتيسة الشابة الحسنة التي صورها له برونو وأبدع التصوير .

اتفق معه برونو على أن يرتدي أفخر ثيابه وينتظر في مكان معين من الجبانة عندما ينتصف الليل ، حتى إذا ما رأى شيطاناً له قرون يزجر ويصخب ويلوى عنقه ويثنيه مهدداً متوعداً ، تماسك سيمون وتجلد ولم يبد عليه أنه قد شعر بأدنى خوف ، على ألا يذكر على لسانه اسم الله أو القديسين حتى لا تفسد الخطوة ، حتى إذا ما هدا الشيطان ركب سيمون ظهره ، وترك للشيطان أن يقوده إلى النادي فيصبح عضواً لا محالة ، له كافة ما للأعضاء من حقوق ، ولبس سيمون الثياب التي كان يرتديها يوم الاحتفال بتخريجه طبيباً ، وقصد المكان الذي عين له في الجبانة وهو يرتجف ، ولكن المتع المتخيلة ولقاء الكونتيسة الحسنة جعله يتجلد ، وأقبل بافلاماكو متكرراً في زى شيطان مرتدياً قناعاً بطل استخدامه الآن تطل منه القرون ، وأخذ يثور ويفور ويلوى عنقه ويثنيه ، وسيمون ينظر إليه في هلع واضطراب ، واستنجد بالله والقديسين عشرات المرات حتى ينجو من هذا الخلع ، واستجاب الله للدعاء وهذا الشيطان وانحنى له فركب ظهره ، وسار الشيطان حتى إذا بلغ المكان الذي يلقي فيه أهل القرية روث الماشية ألقاه فيه وتركه ومضى مسرعاً ، بينما كان برونو

يختبئ في مكان قريب وهو يغالب نفسه حتى لا ينفجر من الضحك .

وعاد الطبيب إلى بيته وهو ينفض عن نفسه الروث ، واستقبلته زوجته استقبالا حافلا وهي توجه له اللوم والتقريع لأنه لقي ما لقيه ولا ريب بسبب خروجه لمغازلة امرأة ، وفي الصباح جاء إلى بيته الرسامان وقد دهنا جسميهما بالطلاء ، وكشفا له عما ادعيا أنها الجراح التي تسبب فيها سيمون بحبته ورعونه فعندما استنجد بالله والقديسين أفسد الخطوة ، وحل بهما العقاب الذي خلف تلك الآثار ، وكان جزاؤهما الطرد من النادى بدلا من أن يشركا في عضويته صديقا عزيزا عليهما ، وخشى سيمون أن يفضحاه بين أهل القرية ، وألح عليهما أن يكفيا السر ، ويغفرا له ما بدر منه وما سببه لهما من شقاء ، واعدأ أن يكفر عن خطئه قدر ما يستطيع ، قائلا إنه إذا كان قد عاملهما في الماضي بود وتقدير ، فانه منذ الساعة لئيبخل عليهما بطلب ، وهكذا تمتع الشبان بكرم سيمون الذي يخشى بفضل سداخته أن ينشرا قصة عاره على الناس .

سيمون وإيفيجينيا : قصة حب

حدث منذ زمان أن كان يعيش في جزيرة قبرص رجل ذو أصل عريق وثراء وفير يدعى أريستيبوس ، وكان الرجل يحس ببالغ التعاسة من جراء ابنه سيمون ، فرغم ما يتمتع به الفتى من جسم فارع وطلعة ذات حسن ، إلا أنه كان ضعيف العقل ، وعندما اكتشف الأب أن أمهر المعلمين قد عجز عن صب القليل من المعرفة في عقل الابن ، قرر أن يباعد بينه وبين ابنه حتى لا يقع عليه بصره ، وأرسله ليعيش بين العبيد في منزله بالريف .

هناك اعتاد سيمون أن يكدح كما يفعل العبيد ، وأصبح في الواقع على شاكلتهم في خشونة الصوت وفضاظة الطباع ، إلا أنه حدث ذات يوم بينما كان

يجوس خلال المزرعة أن وقعت عيناه على غادة حسناء مستغرقة في النوم فوق العشب الأخضر الكثيف . ومن تحت أقدامها أغفت وصيفتان وخادم من رجالها ، لم يكن سيمون قد رأى قبل ذلك وجه امرأة قط ، فوقف حملت في الفاتنة مهورا وهو يستند على عصاه ، وقد تسربت إلى ذهنه أفكار غريبة ، وتحركت في أعماقه عواطف لم يشعر بها من قبل ، وظل يتأمل الحسناء فترة طويلة حتى رأى أهدابها تتحرك ، ثم رآها تستيقظ ببطء ، وأحس سيمون بنشوة غامرة تملأ جوانح نفسه ، وقالت الحسناء :

— لماذا تنظر إلى هكذا ؟ أرجوك أن تبتعد عني ،
إني أرتعد لمراك !

وأجابها سيمون حالما :

— لن أبتعد ، إني لا أستطيع !

ورغم أن الفتاة كانت خائفة ، فانه لم يتخل عنها حتى صحبها إلى دارها ، وحينئذ ذهب الفتى إلى أبيه ليقول له إنه يريد أن يعيش كسيد مهذب ، وأنه لم يعد يطبق حياة العبيد ، ودهش الأب عندما اكتشف أن صوت ابنه قد لان واكتسب عذوبة ورقة ، بينما تهذبت طباعه وهشت أساريه ، وغير الأب ثياب ابنه وسربله بملايس تليق بعلو مكانته ، وسمح له بالذهاب إلى المدرسة .

مضت أربعة أعوام منذ وقع سيمون فريسة للحب وقد غدا الشاب أنبه شباب قبرص وأكثرهم أدبا وعلمًا ، وعندئذ ذهب الشاب إلى والد إيفيجينيا — وذلك كان اسمها — طالبا يد ابنته ، ولكن الوالد أجابه بأن ابنه مخطوبة بالفعل لباسيمونداس ، وهو شاب من نبلاء رودس ، وأن احتفالات الزفاف توشك أن تقام . وهمس سيمون لنفسه في مرارة وهو يستمع إلى تلك الأنباء الأليمة :

— أو اه يا إيفيجينيا ، لقد حان الوقت لكشف لك عن مدى ولعى بك ! لقد كان حبك هو الذى خلق منى رجلا ، والزواج منك كفيل بأن يجعلنى سعيداً وعظيماً كاله ! بك سأظفر وإلا فالموت عزائى !

سارع سيمون إلى بعض أصدقائه من الأشراف طالباً منهم العون فى تدبير سفينة للقتال ، وعلى متن هذه السفينة تابع مسير السفينة التى أبحرت عليها إيفيجينيا قاصدة زودس ، وألقى على السفينة الأخرى بخطاف من الحديد وشدها نحوه حتى تلاقت السفينتان ، ودون انتظار العون من أحد ، قفز سيمون بين خصومه وظل يدافعهم عن نفسه حتى ألقوا السلاح وهو يقول لهم :

— إنى لم آت لسلبكم ، وإنما جئت لأظفر بالحسنة النبيلة لإيفيجينيا التى أحبها أكثر من أى شئ فى الوجود ، خلوا بينى وبينها وأقسم ألا ألحق بكم ضرراً !

جاءت إليه إيفيجينيا والدموع فى مآقيها فقال لها بركة :

— لا تبكى يا فاتنتى الرقيقة ، أنا أسيرك سيمون ، إن حبي العميق الدائم يساوى أكثر بكثير مما يعدك به باسيمونداس .

ابتسمت إيفيجينيا من بين دموعها بينما كان سيمون يصحبها إلى ظهر سفينته ويحبرها إلى كريت حيث أهله وأقرباء أصحابه ، إلا أن عاصفة هوجاء هبت خلال الليل وألقت غلالة على جميع النجوم فى السماء . وظلت السفينة تدور حول نفسها حتى ألقت بها العاصفة على شاطئ يقع على سواحل رودس ، وقبل أن تتمكن السفينة من الإفلاع مرة أخرى ، هاجمها باسيمونداس وأخذ سيمون أسيراً ، وقاده إلى كبير قضاة رودس وكان فى ذلك العام ليزيماخوس الذى أصدر الحكم على سيمون وصحبه بالسجن مدى الحياة بتهمة القرصنة والاختطاف .

وبينما كان سيمون يقاسى مرارة السجن يائساً من أى أمل فى استرداد حريته ، كان باسيمونداس يعد العدة لحفل زواجه من إيفيجينيا ، وكان لباسيمونداس فى ذلك الحين أخ بصغره يدعى هورميسداس ، وكان يرغب فى الزواج من حسنة اسمها كاساندرا ، وكان ليزيماخوس كبير القضاة يحب بدوره هذه الأخيرة . فكر باسيمونداس فى أنه يستطيع أن يوفر قسطاً كبيراً من المتاعب والنفقات لو أنه أقام احتفاله بزواجه وزواج أخيه فى نفس الوقت ، لهذا فقد أعد العدة لذلك مما أثار حفيظة ليزيماخوس وأغضبه أيما غضب ، وبعد طول روية وتفكير تخلّى الشرف عن مكانه للحب ، وعزم ليزيماخوس على أن يختطف كاساندرا غصباً .

ولكن من يعينه على قضاء مأربه من بين صحابه ؟ هذا ما فكر فيه ليزيماخوس ولم يتردد لحظة فى أن يستعين بسيمون وأعوانه ، خف إليهم فى السجن ليطلق سراحهم ويزودهم بالسلاح ويخفيهم فى منزله ، ثم قسمهم فى ليلة الزفاف إلى ثلاث فرق ، قصدت إحداها الشاطئ لتستولى على إحدى السفن ، بينما عهد إلى الثانية بمراقبة بوابة قصر باسيمونداس ، ونصب من نفسه قائداً للفرقة الثالثة يسانده سيمون ، واقتحمت هذه الفرقة قاعة الاحتفال حيث تقام مراسم الزواج وقتلت العريسين ، وحملت العروسين والدموع فى مآقيهما إلى السفينة التى أبحرت بين تهليل ركابها ومرحهم قاصدة كريت .

وهناك تزوج الشبان من الفاتنتين بين تهائى الأقارب والأصدقاء ، ورغم أن قتلاً عنيفاً قد نشب بين أهل جزيرة كريت وقبرص من جراء فعلتهما الشنعاء ، إلا أن الأمور سويت فى النهاية على خير ما يرجى من سلام ، وحينئذ عاد سيمون مع إيفيجينيا إلى قبرص . وحمل ليزيماخوس عروسه كاساندرا إلى رودس ، وعاش الجميع فى خير وسعادة حتى آخر أيام العمر .

جيسيبوس وتيتوس : قصة صداقة

في الوقت الذي كان يحكم فيه روما أوكتافوس قيصر - وهو الذي أصبح يلقب فيما بعد الإمبراطور أوغسطس - كان يعيش في روما شاب يدعى تيتوس كوينتوس فلافيوس ، وقد قصد الشاب أثينا ليدرس الفلسفة ، وهناك نمت علاقة صداقة وثيقة بينه وبين شاب من أشراف أثينا يدعى جيسيبوس ، ودامت العلاقة بينهما ثلاث سنوات وهما يعيشان كأخوين شقيقين ، يدرسان معاً ويعيشان تحت سقف واحد .

وذات يوم وقع جيسيبوس في غرام حسناء من أثينا تسمى سوفورنيا وتعاهدا على الزواج ، وصحب جيسيبوس صديقه لزيارة خطيبته قبل الموعد المحدد للزفاف بأيام ، وكانت تلك أول مرة تقع فيها أنظار تيتوس على سوفورنيا ، وبمجرد أن تلاقى نظراتهما وشاهد جمالها ، أحس بأنه أحبها حباً لم يسبق لرجل أن أحس بمثله نحو امرأة ، وتأججت العاطفة في قلبه إلى درجة أنه لم يعد يستطيع الأكل أو ينعم بلذة النوم ، وبرز به المرض إلى الدرجة التي أصبح معها غير قادر على النهوض من فراشه ، وحزن جيسيبوس أما حزن وأحس بعميق الأسى من أجل ما ألم بصاحبه من سقم ، ولما كان يظن أن هذا البلاء وليد مرض عقلي أصاب صاحبه ، فقد ألح عليه كي يصارحه بسبب شقائه ، ولم يستطع تيتوس أن يخفي الحقيقة عن صاحبه فقال له ملتاعاً :

- أواه يا جيسيبوس ، إنني غير جدير بأن ألقب بالصديق ، لقد وقعت في غرام سوفورنيا وهذا العشق يقتلني ، يا لي من شخص ضيع ! ولكني أتمس منك الصفع يا صديقي ، سوف ألقى الموت عاجلاً جزاء ما اقترفت من إثم وعدم ولاء !

جمد جيسيبوس في مكانه برهة وهو مشمت بين حبه لسوفورنيا وولائه لصديقه ، ولكنه استقر آخر

الأمر على أن يرد الحياة لصاحبه ولو كان ذلك على حساب سعادته ، وبعد بضعة أيام عندما أحضرت سوفورنيا إلى بيته حتى يقام حفل الزواج ، تسلم جيسيبوس بخفة إلى غرفة العروس حيث كانت ترقد سوفورنيا وأطفأ الشموع ، ثم أسرع في صمت إلى تيتوس حيث أنبأه أنه سيكون الزوج ، واعتري تيتوس خجل غامر ورفض أن يذهب إلى العروس ، ولكن جيسيبوس ظل يقنعه في رفق وعطف حتى اقتنع ، وسار تيتوس على أطراف أصابعه ، ودخل حجرة العروس المظلمة وسألها برقة عما إذا كانت تقبله زوجاً ، ولما كانت سوفورنيا تعتقد أنه جيسيبوس فقد ردت عليه بقولها : « نعم » ، وعندئذ وضع تيتوس في أصبعها خاتماً ثميناً وهو يقول : « وأنا سأكون زوجاً لك » .

وفي الصباح اكتشفت سوفورنيا الخديعة التي كانت ضحية لها ، وتسلمت من المنزل لتقص على أبيها وأمها كيف خدعها جيسيبوس وزوجها لتيتوس ، وكان رد الفعل شديداً في أثينا لما ارتكبه جيسيبوس في حق سوفورنيا التي تنتمي إلى أسرة من أشراف أثينا . ولكن الأبوين وقد وجدا أن ما حدث لا يمكن إصلاحه وافقوا على أن يصحب تيتوس عروسه إلى روما حيث لا تزوج أبناء الفضيحة ، ولكنهما قررا بعد رحيل تيتوس أن يقتصا من جيسيبوس ، وتحالفت ضده عصابة أخذت على عاتقها تلك المهمة ، ونجحت في أن تجرده من كل ممتلكاته مع طرده من أثينا بعد أن صدر عليه حكم بالنفي حتى الموت .

عندما وجد جيسيبوس نفسه خالي الوفاض لا صديق له ، رحل إلى روما سيراً على الأقدام قاصداً أن يلجأ إلى تيتوس ليلتمس منه العون ، وعندما وصل إلى روما اكتشف أن صاحبه قد صادف الثراء الواسع والجاه العريض ، وأنه أصبح يتمتع بعطف الأمير أوكتافوس الشاب ، ويعيش في قصر منيف ، ولم يجزؤ جيسيبوس

تطلع جيسبيوس حوله في دهشته ليرى تيتوس أمامه ، وأدرك أن صاحبه يحاول أن ينقذ حياته بدافع من الصداقة القوية ، وقرر بدوره ألا يقبل هذه التضحية فقال للقاضي :

— لا تصدقه يا سيدى ، أنا القاتل ولا يستحق العقاب سوى !

دهش القاضي دهشة بالغة وهو يرى رجلين يسعى كل منهما إلى حثفه ليفوز بالصلب كما لو أنه شرف لا يعد له شرف في الوجود ، وفجأة ، اندفع واحد من عتاة اللصوص كان يتابع المحاكمة ليقول بين دهشة الجميع :

— لقد مست هذه المناظرة الغربية شغاف قلبي ، ومن ثم سوف أعترف لكم بكل شيء ، لا يمكنك يا سيدى أن تصدق أن واحداً من هذين الرجلين يمكن أن يرتكب الجريمة ، فما الذى يدفع سيداً من عليه القوم أصحاب الثراء الواسع كيتوس إلى الذهاب إلى مغارة تختلف إليها اللصوص إنه لم يذهب قط إلى المكان ، أما هذا الغريب البائس ذو الثياب المهلهلة فقد كان نائماً في الوقت الذى وصلت فيه مع صاحبي إلى المغارة ، واللصوص — كما تعلم يا سيدى — يختلفون في بعض الأحيان ، خصوصاً إذا كانت الغنيمة ثمينة ، وقد كان هذا عين ما حدث البارحة ، فشرعت مديتي لأضع حداً للزراع .

وقد كان ظهور رجل ثالث يعترف بالجرم مما زاد من حيرة القاضي ، فقرر أن يعرض القضية على أوكتافيوس قيصر ، واستدعى قيصر الرجال الثلاث فثلوا بين يديه ، وعندئذ أفضى إليه تيتوس وجيسبيوس بقصة صداقتهما الغربية ، وفي الحال أصدر أوامره باطلاق سراحهما ، وإكراماً لهما أصدر العفو عن اللص القاتل .

وحينئذ صمم تيتوس على أن يعود معه جيسبيوس إلى قصره ، وأرغمه على قبول نصف ثروته ، وزوجه

على أن يلج باب القصر وهو في أسناله البالية ، وقنع بالوقوف كالشحاذ أمام البوابة على أمل أن يمر صديقه فراه ويبادلته الحديث ، ولكن تيتوس كان يخرج في كل مرة مندفعاً من القصر ، ولم يبطئ في سيره مرة واحدة حتى يراه ، وخيل لجيسبيوس أنه بات محتقراً من صاحبه ، ففضى في سبيله محسوراً مكدوداً .

سار جيسبيوس في شوارع روما على غير هدى حتى فاجأه الظلام بالقرب من مغارة تواعد اللصوص على الالتقاء فيها ، واستلقى جيسبيوس على الأرض الصلبة واستسلم لسبات عميق ، وبينما كان يغط في نومه جاء لصان يحملان ما غنمهما من أسلاب ، واختلفاً على اقتسام المسروقات ونشب بينهما شجار عنيف ، وسقط أحدهما قتيلاً بينما فر القاتل متستراً بالظلام ، حتى إذا كان الصباح اكتشف أحد الحراس الجثة وجيسبيوس غير بعيد عنها ، فألقى القبض عليه .

استسلم جيسبيوس لقدره ، واعترف بأنه القاتل حتى يلقي الموت بهذه الطريقة بدلاً من أن يقضى على نفسه بنفسه ، وإزاء اعترافه أصدر القاضي الحكم بصلبه ، وكانت تلك هى وسيلة الإعدام في ذلك الحين .

وتشاء الظروف العجيبة أن يكون تيتوس موجوداً في قاعة المحكمة بطريق المصادفة ليتولى الدفاع عن رجل فقير ، وتعرف في الحال على جيسبيوس واعتراه الدهشة البالغة من جراء ما حدث لصاحبه من سوء المصير ، وقرر أن ينقذ صاحبه مهما كلفه ذلك من ثمن ، ولكن القضية كانت قد قطعت شوطاً بعيداً وليس أمامه سوى حل واحد ، ولكن تيتوس لم يتردد برهة ، فقد تقدم من منصة القاضي بخطى ثابتة وقال بين دهشة جميع الحاضرين :

— أرجوك أن تسحب حكمك ، هذا الرجل برئ ، أنا القاتل !

من أخته فلافيا وهى شابة ذات حسن وسحر وفتنة طاغية
وحتى آخر أيام عمرهم ، عاش تيتوس وسوفورنيا ،
وجيسيوس وفلافيا فى سعادة ورخاء ، يجمعهم فى
روما نفس القصر ، ولم يكن يمر يوم حتى يضيف إلى
سعادتهم ما يملأ القلوب غبطة وهناء .

الخواتم الثلاثة : قصة ذكاه

كما ثار الكثير من الجدل حول الدين فى فلورنسا
إبان الفترة التى اجتاحتها فيه الوباء ، فقد أعاد ذلك إلى
ذاكرتها قصة ميلشيزديك . . كان الرجل من أثرياء
اليهود يعيش فى الإسكندرية أيام حكم السلطان العظيم
صلاح الدين ، وكان السلطان فى مسيس الحاجة إلى
المال بعد أن استنزفت الحروب كل ما كان فى خزائن
الدولة من أموال ، وقرر صلاح الدين أن يحتال على
اليهودى ليجرده من ثروته ، فبعث إليه رسولا يستدعيه
وعندما مثل اليهودى بين يديه قال له السلطان :

— لقد سمعت أنك من الحكماء فى مسائل الدين ،
وأريد أن أعرف منك أى الأديان تراه الدين الحق :
اليهودية أم المسيحية أم الإسلام ؟

أدرك اليهودى أن صلاح الدين يريد أن يورطه ،
فلو أنه أجاب بأن اليهودية أو المسيحية هى الدين الحق ،
فلا بد أن ينتقم منه السلطان ويحكم عليه بعدم الولاء ،
ولو أنه صرح بأن دين الإسلام هو الدين الأفضل ،
لطالبه بأن يتنازل عن جزء من ثروته للدولة مثلاً يفعل
المؤمنون ، وتردد اليهودى وأعمل فكره لينجو من
ورطته ، ثم أجاب بقوله :

— كان يعيش فى قديم الزمان يا مولاي رجل
ممتلك خاتماً ذا رونق كبير ، وقيمته ذات بال ، وقد
أعلن فى وصيته أن الابن الذى يترك له هذا الخاتم يصبح
رب الأسرة من بعده ، وأن أبناء هذا الابن ييسطون
حكمهم على أحفاد أبنائه الآخرين .

وظلت رغبة الأب تنفذ على مدار أجيال كثيرة ،
ولكن الخاتم كان فى النهاية من نصيب رجل له ثلاثة
أبناء ، وكان كل منهم فاضلاً شديداً للولاء لأبيه ،
ويحب الأب أبنائه جميعاً على قدم سواء :

ولما وجد الأب نفسه غير قادر على أن يفضل ولداً
على ولد ، طلب الرجل من أحد الصنائع الماهرين أن
يصنع له خاتمين آخرين على غرار الأول ، وجاء
الخاتمان مشابهيْن له إلى درجة يصعب معها التمييز بين
أيهما الحقيقى ، وعندما حضرت الأب الوفاة دعا كل
واحد من أبنائه على انفراد ، وسلم كلا منهم خاتمه ،
وبعد الوفاة ادعى كل من الأبناء أنه وريث الأب فى
حكم الأسرة ، ولكى يدعم كل منهم الرأى بالحجة
أخرج خاتمه الذى تلقاه من أبيه ، ولكن الاختام كانت
متشابهة إلى الدرجة التى لا يمكن التمييز بينها ومعرفة
الأصيل منها ، ولم يستطع حتى هذه اللحظة أن يحسم
الأمر إنسان ، وهكذا حدث بالنسبة للأديان الثلاث
التي صدرت عن الرب يا مولاي : اليهودية والمسيحية
والإسلام ، يظن كل من أصحابها أنه وريث الرب
العالى ، ولكن الأمر بينهم غير مؤكد كما كان بالنسبة
للخاتم الأصيل .

اغتبط صلاح الدين أشد الاغتباط وأعجبه الرد
الذى استطاع ميلشيزديك أن يتخلص به من الفخ الذى
أعده له ، وبدلاً من أن يستولى السلطان على أموال
اليهودى قسراً كما قدر قبل أن يستدعيه ، رغبه فى أن
يقدم له المال على سبيل القرض ، واستجاب ميلشيزديك
لهذا الرجاء ، وسرعان ما رد له السلطان الدين وأغدق
عليه العطايا والمنح ، بالإضافة إلى ما خلعه عليه من
منصب كبير ، واتخاذ له صاحباً فى مجلسه .

جرين بلدا : قصة زوج صابرة

قضى الفرسان والحسان أمتع الأوقات فى الرقص
والغناء ورواية القصص . وعندما انحسرت موجة الوباء

عن فلورنسا ، عاد الجميع إلى المدينة ، ولكنهم قبل أن يبدؤوا رحلتهم إليها قص عليهم ديونيو قصة باللغة الغريبة شديدة التأثير ، قال ديونيو :

جری الرجال علی أن یلصقوا بالنساء تهم التقلب وعدم استقرار العاطفة ، ولكن یحضر ذاكرتی قصة تدل علی ثبات عاطفة المرأة ، وقسوة الرجل ، ولا أشك فی أنكم سوف ترحبون بالاستماع إليها .

كان المریز جوالیری الحاکم الشاب لمدينة سالیرنو مؤمناً بأن النساء قلب لا أمان لهن ولا ضمان لاستقرار عواطفهن ، ومن أجل هذا السبب أضرب عن الزواج ، واكتفى من متع الحياة بالصید والقنص ، إلا أن رعاياه لم یكونوا راضین عن مسلكه هذا خشية أن یموت دون وریث فیركهم بلا سید ، ومن ثم كانوا یلحون علیه فی الزواج ، وقطعوا فی ذلك شوطاً بعيداً إلى حد أنهم عرضوا علیه فی النهاية أن یختاروا له الزوج المناسبة ، وأغضبه ذلك أشد الغضب فقال لهم :

— إذا رغبت فی اتخاذ زوجة أیها الأصدقاء فانی سأختارها بنفسی ، ومهما كان أصلها أو البیت الذی نشأت فیهِ فأنتم مطالبون بتقدیم واجبات الاحترام لها بما یلیق بمقامها كزوج لمولاكم ، وإلا فانكم سوف تلمسون بأنفسكم كم یشقینی أن اتخذت زوجاً حیث لم أكن أرید .

بعد ذلك ببضعة أيام بینما كان المریز یمتطی صهوة جواده ماراً بقریة غیر بعيدة عن موقع القصر ، لمح ابنة أحد الرعاة تنقل الماء من البئر إلى منزل أبیها ، وسألها المریز عن اسمها وأجابته الراعية الحسنة :

« جرزیلدا » . وقال لها مریز سالیرنو :

— حسن یا جرزیلدا ، إنی أبحث عن زوجة ، ولو أنى تزوجتك فسیكون من واجبك أن تتعلمی کیف تعملین علی إرضائی وتنفیذ كل مطالبی مهما كانت غرابتها ، دون أن تند عنك همسة اعتراض أو نظرة اكتئاب :

وأجابته جرزیلدا بقولها :

— نعم یا مولای .

وعلى الفور أرسل المریز بعض خدمه لیشتروا بعض الثیاب الفاخرة ، وارتدت جرزیلدا الثیاب الغالية ، ووضع المریز علی رأسها إكلیلاً من الزهور ثم صحبها إلى القصر ، وأقام حفلة رائعة للزواج كما لو أنه كان یعقد زواجه علی ابنة ملك فرنسا ، وأثبتت جرزیلدا أنها زوج طيبة ، فقد كانت ذات أخلاق دمتة وطباع رقیقة إلى الدرجة التى خیل لزوجها أنه أصبح أسعد رجال العالم قاطبة ، وقد أولاه رعايا زوجها ما یلیق بمكانتها من التقدير والاحترام ، وأحبوها حباً جمّاً ، ولشد ما كانت فرحتهم عندما أنجبت لهم طفلة حسنة :

ولسوء الحظ داخل زوجها شعور مبهم ، فقد خیل إلیه أنها تتصرف بهذه الرقة والطیبة لأن الریح التى صادفتها كانت مواتية ، وقر عزمه علی أن یمتحن قدرتها علی الصبر عن طریق الأذى ، لذلك أنبأها أن رعاياه مستاءون لأنه اختار زوجاً وضيعة الأصل ، وأنهم یتهامسون فیما بینهم لأنها أنجبت له طفلة ، وأجابته جرزیلدا بقولها :

— إنی أعلم یا مولای أننى وضيعة الأصل ، وأن أقل رعاياك یفضلننى نسباً ، وأنى غیر جديرة بالشرف الذی أسبغته علی ، وإنی لأرجوك أن تتصرف علی الوجه الذی یصون شرفك ویحقق سعادتك دون مانفکیر فی صالحی .

وسرعان ما وافى جرزیلدا أحد خدم المریز قائلاً لها :

— سیدنى ، إما أن أفقد حیاتی أو أنفذ مشیئة مولای ، لقد أصدر إلی سیدى أوامره بأن آخذ ابنتك و... :

لزم الخادم الصمت ولم يزد حرفاً ، وظنت جريزيلدا أن ما صدر إليه من أوامر يقضى بقتل ابنتها ، ولم تردد في أن ترفعها من المهد لتقبلها بركة ثم تلقى بها بين يديه ، وأرسل المركز ابنته الصغيرة إلى واحد من أقربائه في بولونا لتنشأ هناك وتتلقى تعليمها . وبعد بضع سنوات أخرى أنجبت جريزيلدا ولداً ، وكان ذلك من بواعث سعادة المركز عندما علم أنه رزق بورث ، ولكنه تمشياً مع خطته قرر حرمان الأم من مولودها فقال لها :

— لم يعد في مقدوري أن أواصل الحياة مع رعاياي لأنهم يقولون إنهم لا يتسامحون في أن يكون حفيد أحد الرعاة سيداً عليهم في المستقبل ، ولا بد لي من التخلص من هذا المولود كما فعلت مع سابقه .
وأجابت جريزيلدا بقولها :

— مولاي ! افعل ما تراه أفضل وأدعى لسعادتك دون أقل تفكير في صالحى ، إنى لا أجد ثمة ما يسعدنى فيما يسبب لك الشقاء .

وفي اليوم التالى أرسل المركز ابنه حيث أرسل ابنته من قبل ، وظن رعاياه أن الأب قد حكم على ولديه بالموت ، ووجهوا إليه شديد اللوم على ما تبدى من قسوته ، ولم يتوانوا عن إظهار عطفهم على الزوجة ولكن جريزيلدا لم تكن لتسمح لهم بتفريق زوجها ، بل كانت تلتمس له الأعذار .

ورغم كل ذلك فلم يكن المركز قد اقتنع بعد باخلاص زوجته ، وبعد مرور ستة عشر عاماً على زواجهما قرر الزوج أن يضعها أمام اختبار جديد فقال لها :

— أيتها المرأة ، لقد قررت أن أتخذ لى زوجة أخرى ، وسوف أعيدك إلى كوخ أبيك على نفس الهيئة التى كانت لك قبل الزواج ، وسيكون اختياري لزوجة من نفس طبقتي .

وبذلت جريزيلدا جهداً كبيراً كي تغالب دموعها ونكست رأسها في تواضع ووافقت على الطلاق ، وجردها المركز من ثيابها الفاخرة لترتدى الأسفال ، وقبل أن تسلك طريق العودة إلى كوخ أبيها ، أخبرها المركز أنه سيتزوج من ابنة كونت ياناجو ، وقال لها :
— إنى على وشك أن أبعث في طلب العروس الجديدة ، ولكنى أفتر إلى وصيفة تقوم باعداد الغرف والإشراف على الترتيبات اللازمة للاحتفال ، ولما كنت خبيرة بمسالك القصر ، أرى أن تقوى بالخدمة كوصيفة في القصر يوماً أو يومين ، عليك أن تنظمى كل شئ وتوجهى الدعوات إلى السيدات اللاتي سيحضرن الحفل ، وعندما تتم مراسم الزواج يتحتم عليك أن تعودى إلى كوخ أبيك :

وكانت تلك الكلمات بمثابة طعنات الخنجر التى أدمت قلبها ، فلم يكن من المستطاع أن تنزع حب زوجها من قلبها بالسهولة التى احتملت بها تحلى الحد والسلطان عنها ، وأخذت جريزيلدا تجول في ردهات القصر في ثيابها الخفيفة وهى تشارك الخدم في أعمالهم ، تكنس الحجرات وتنظف الأثاث ، وعندما أتمت عملها قامت بتوجيه الدعوات إلى سيدات المقاطعة اللاتي سيحضرن الحفل ، وفي اليوم المحدد شاركت في استقبال المدعوين في ثيابها الخشنة ، ولكن بوجه مشرق ونظرات حانية ، ووصل المركز في الساعة المحددة متأبطاً ذراع الزوجة الجديدة التى كانت آية في الحسن حقاً ، وعندما فرغ المركز من تقديمها لجميع الضيوف الذين هنأه أغلبهم على حسن توفيقه في الاختيار ، قال وهو ينظر باسمها إلى جريزيلدا :

— ما رأيك في عروسى ؟

— مولاي ! إنى أحبا حباً لا مزيد عليه ، ولو أنها كانت عاقلة مثلما هى رقيقة ، فلا شك أنك ستكون أسعد الناس معها ، ولكنى أرجو مخلصاً ألا تنهج مع

هذه السيدة الوديدة مثلما سلكت مع زوجها السابقة ، لأنها من أصل رفيع وهى فى ريعان الشباب ، وقد ربيت خير تربية ، بينما نشأت الأخرى لتجالد ضراوة الحياة .

وقال المركز بركة :

— اصفحى عنى ! اصفحى عنى ! اصفحى عنى !
عنى ! لى أعرف مدى ما عاملتك به من غلظة
يا جريزىلدا ، ولكنى لم أكن أومن باخلاص النساء
وثبات عواطفهن ، ولم أكن لأصدق حتى أثبتت لى
عكس ما اعتقدت ، اسمح لى فى دققة واجدة من
اللحظات السعيدة أن أصلح بعض خطئى . وأن أرد
لك كل ما حرمت عليك من سعادة طوال السنين
الماضية ، هذه الشابة الحسنة هى ابنتك وابنتى
يا عزيزتى جريزىلدا ! وانظرى ! هذا هو ابنك
ينتظر من خلفها !

وقاد المركز جريزىلدا من ذراعها وهى تبكى من
الفرح إلى أبنائها ، وحينئذ وقفت جميع المدعوات

وصحبها إلى حجرتها لتبدل ثيابها وترتدى أفخر ما لديها
من الثياب اللائقة ، ولأزمنها بضعة أيام وهم يحتفلون
وعمرحون ، وبعث المركز إلى أبيها الراعى الفقير ،
وأقطعته جناحاً من القصر ليعيش مع ابنته وأحفاده .
وزوج ابنته ، وعاش الجميع فى أتم ما يكون من السعادة
والصفاء .

• • •

كانت هذه القصة الأخيرة مثار الإعجاب الشديد
للشاعر الإيطالى المعاصر بترارك إلى درجة أنه كان
يحفظها عن ظهر قلب ، واستعان تشوسر بفكرتها فى
ترويلوس وكريزىد ، وقد أثرت قصص الديكاميرون
فى الكتاب المعاصرين لبوكاشيو ، ومن جاءوا بعده إلى
يومنا هذا ، وكما عاش كثير من الكتاب على فتات
مائدة هوميروس ، فقد حظيت قصص الديكاميرون
بنفس المنزلة وقدر لها الانتشار الواسع ، وكانت مصدر
إلهام كذلك لدرايدن وكيثس وتيسون ، وترجمت
القصص إلى كل اللغات لتكون متعة للقراء على الدوام :



مروج الذهب للمسعودي

بمقام
الدكتور علي مهدي المزبولي

ترجمة حياة المسعودي

هو علي بن الحسين بن علي ، من ذرية الصحابي
الجليل عبدالله بن مسعود ، ولذا عرف باسم المسعودي ،
ويكنى بأبي الحسن .

نشأ المسعودي في مدينة بغداد ببلاد العراق ،
وكان ينتسب إلى أسرة عربية عريقة ، واهتمت أسرته
بتعليمه وتنشئة نشأة عربية إسلامية . وكانت
مدينة بغداد حينئذ مركزاً من أعظم مراكز العلم الكبرى
في العالم ، واشتهرت بمكتباتها وما حوته من تراث
العرب المسلمين ، وضمت عدداً كبيراً من الفقهاء
والعلماء والأدباء . ولذا أتيحت الفرصة للمسعودي
ليتلقي قسطاً وافراً من العلم والثقافة .

ثم أراد المسعودي أن ينمي ثقافته ويزيد معلوماته ،
بعد أن نهل العلوم من منابعها المختلفة في بغداد . فرأى
أن يرحل إلى الأقطار المختلفة ، عربية وغير عربية ،
ليستمد المزيد من المعلومات من مشاهداته ، ويلتقي
بالثقافات المختلفة وجهاً لوجه بعد أن التقى بها في متون
الكتب . وليلمس بنفسه صوراً من حياة الشعوب ،
ويرى ألواناً من الحضارات . وكانت بغداد حينئذ تمر

بفترة سياسية قلقة ، فقد تميز العصر العباسي الثاني
بسيطرة عناصر أجنبية متعددة على الخلفاء العباسيين
واستئثارهم بالسلطة دون هؤلاء الخلفاء ، فرأى
المسعودي أن يرحل بعيداً عن هذه الاضطرابات
السياسية ، وحتى يكون أكثر حرية في تدوين تاريخ
هؤلاء الخلفاء العباسيين .

حتى إذا استقر المسعودي بعد فراغه من رحلاته
الكثيرة كان قد جمع كثيراً من الحقائق التاريخية
والجغرافية ، مما جعل المفكرين يعتبرونه مؤرخاً وجغرافياً
ورحالة .

بدأ المسعودي رحلاته في سنة ٣٠٩ هـ ، فغادر
بغداد إلى الأطراف الشرقية من الدولة العباسية ، فطاف
ببلاد فارس وكرمان ، واستقر فترة في اصطخر .
وكانت هذه البلاد مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدولة العباسية
وفي السنة التالية (٣١٠ هـ) رحل المسعودي إلى
الهند وملتان والمنصورة ، ثم عطف إلى كنيابة فصيّمور
فسرنديب (سيلان) . ومن هناك ركب البحر مصاحباً
بعض التجار إلى بلاد الصين . وجاب المحيط الهندي ،
وزار جزائره وموانيه ، وخاصة مداغسكار وزنجبار ،
ثم عاد في نهاية رحلته إلى عمان .

أما الرحلة الثانية للمسعودي ، فكانت سنة ٣١٤ هـ إلى ما وراء أذربيجان وجرجان ، ثم رحل بعدها إلى بلاد الشام وفلسطين . وفي سنة ٣٣٢ هـ رحل المسعودي إلى أنطاكية ، وزار ثغور الشام ، ثم عاد إلى البصرة . ولكنه عاود الرحيل إلى بلاد الشام واستقر فترة في دمشق .

لم تكن رحلات المسعودي هذه للزهوة أو التجارة كغيره من الرحالة ، بل كانت للاستقصاء والبحث ، ولذا جمع الكثير من الحقائق التاريخية والجغرافية ، ففوق بذلك على المؤرخين الذين دونوا تاريخهم معتمدين على الروايات أو على إنتاج من سبقهم ، دون أن يعتمدوا على المشاهدة . كما تفوق المسعودي على الرحالين الذين دونوا أخبار رحلاتهم دون أن يضعوا لها منهجاً علمياً واضحاً محدداً ، كما تفوق على الجغرافيين العرب الذين اقتصررت دراساتهم على النواحي الجغرافية دون الاهتمام بالدراسات التاريخية . وكانت رحلات المسعودي أكثر جدوى وأهمية من رحلات «المقدس» و «البيروني» مثلاً ، فقد تميز عنهما بالدقة والعمق .

جاء المسعودي أرجاء العالم القديم ، وتعرض لكثير من الأخطار والمغامرات ، وشعر بحاجته إلى الاستقرار مرة أخرى ، فكانت نهاية المطاف في مصر ، فقد استقر في مدينة الفسطاط سنة ٣٤٥ هـ . وقد نتساءل عن سبب اختيار المسعودي الإقامة في مصر دون غيرها من الأقطار العربية والإسلامية ، وقد نتساءل أيضاً عن سبب عدم عودته ثانية إلى وطنه الأول في بغداد ، رغم أنه كان يشعر في مصر بالحنين إلى بلاد العراق عامة وبغداد خاصة ، وقد عبر عن حنينه لوطنه في كثير من مواضع كتبه ، وأشاد بالوطنية وكل من يشعر بالوفاء نحو وطنه وأطنب في امتداح بلاد العراق وأبرز محاسنها . ويمكننا أن نعلل ذلك بعاملين ، أولهما اضطراب الأحوال السياسية الداخلية في بغداد ، نتيجة

تنازع وقصارع كثير من القوى غير العربية حول السلطة والنفوذ مثل الأتراك والبويهيين ، وثانيهما ما اشتهرت به مصر من هدوء واستقرار ونهضة علمية وثقافية ، وكان الأخشيديون يحكمون مصر حينئذ وقد حققوا لمصر نوعاً من الشخصية المستقلة .

ظل المسعودي مقيماً في مدينة الفسطاط بمصر حتى توفي في السنة التالية (٣٤٦ هـ) . وقد نشر في مصر كتابه «مروج الذهب» فكان لذلك أثره في تقدم الدراسات التاريخية في مصر .

تذكر بعض المصادر القديمة أن المسعودي كان يميل إلى مذهب المعتزلة . وقد أطنب الكتاب الأقدمون في الإشادة بالمسعودي ومؤلفاته ، فقال ابن شاذان في فوات الوفيات عن المسعودي أنه «كان إخبارياً علامة ، صاحب غرائب وملح ونوادر» . ووصفه ابن النديم في كتابه الفهرست بأنه «مصنف لكتب التواريخ وأخبار الملوك» . وقال ابن خلدون عن المسعودي إنه «صار إماماً للمؤرخين يرجعون إليه وأمثلا يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه» ورغم أن ابن خلدون كثيراً ما ناقش بعض الأخبار التي رواها المسعودي في كتبه ، ونقض بعضها ، إلا أنه أشاد به واعترف بفضلها على التاريخ .

واهتم المفكرون الغربيون بالمسعودي وإنتاجه العلمي فقاموا بترجمة كثير من كتبه منذ القرن التاسع عشر إلى كثير من اللغات الأوروبية ، وقال بعضهم عنه إنه «بليزوس المشرق» ، وقال البعض الآخر عنه إنه «هيرودوت العرب» .

آثار المسعودي

وضع المسعودي عشرات من الكتب ، حوت أخبار رحلاته ومشاهداته وتجاربه ، ولكن معظم مؤلفاته كان مصيرها للأسف الضياع . ومن هذه

كما طبع طبعات مختلفة في القاهرة وبعض العواصم العربية .

وللمسعودى كتب أخرى كثيرة لم تصلنا للأسف ، وقد أشار المسعودى إليها في مواضع مختلفة من كتابه « مروج الذهب » ، وهذه الكتب هي :

- ١ - كتاب المبادئ والتراكيب .
- ٢ - كتاب الرؤوس السبعة .
- ٣ - كتاب الزلف .
- ٤ - كتاب الصفوة في الإمامة .
- ٥ - كتاب الاستبصار .
- ٦ - كتاب الزاهي .
- ٧ - كتاب المقالات في أصول الديانات .
- ٨ - كتاب سر الحياة .
- ٩ - كتاب الدعوى .
- ١٠ - كتاب الاسترجاع .
- ١١ - كتاب مزاهر الأخبار وظرائف الآثار .
- ١٢ - كتاب الرويا والكمال .
- ١٣ - كتاب طب النفوس .
- ١٤ - كتاب حدائق الأذهان في أخبار آل محمد عليه الصلاة والسلام .
- ١٥ - كتاب القضايا والتجارب .
- ١٦ - كتاب الواجب في الفروض اللوازم .

منهج المسعودى في كتابه مروج الذهب

أولاً : لم يتبع المسعودى سنة من سبقه من المؤرخين ، بل وضع منهجاً جديداً ، وطور الدراسات التاريخية ، وحذا بعض المؤرخين حذوه ، وخاصة ابن خلدون . فقد حاد المسعودى عن طريقة الطبرى - شيخ المؤرخين - في كتابة التاريخ ، فقد اتبع الطبرى طريقة التأريخ بالسنين ، فكان يؤرخ لأحداث التاريخ

الكتب كتاب « أخبار الزمان ومن أباده الخلدان من الأمم الماضية والأجيال الخالية والممالك الدائرة » ، وكان يضم ثلاثين مجلداً ، لم يبق منه حتى اليوم سوى جزء واحد في مكتبة فينا ، وهو الجزء الأول . وتوجد منه نسخة في دار الكتب المصرية بالقاهرة ، وأخرى في المكتبة الأهلية في باريس . وقد أشار المسعودى إلى كتابه هذا كثيراً في كتاب « مروج الذهب » ، فكان إذا اختصر الكلام في باب من أبواب « مروج الذهب » قال « وقد فصلنا ذلك في كتابنا أخبار الزمان » . وبدأ المسعودى هذا الكتاب بالحديث عن هيئة الأرض ومدنها وجبالها وأنهارها ومعادنها ، ثم تحدث عن تقسيم الأرض إلى أقاليم وأثره في تباين الناس . كما تحدث المسعودى أيضاً عن أخبار الملوك القدماء ، وسير الأنبياء ، وانتهى المسعودى في كتابه إلى أحداث سنة ٣٣٢ هـ وهي السنة التي وضع فيها كتابه « مروج الذهب » .

ومن كتب المسعودى « الكتاب الأوسط » وهو وسط بين كتاب « أخبار الزمان » وكتاب « مروج الذهب » . وقد ضاع هذا الكتاب أيضاً ، ولكن في مكتبة اكسفورد نسخة يرى البعض أنها كتاب المسعودى كما يظن بعض الباحثين أنه توجد في بعض دور الكتب في دمشق بعض أجزاء هذا الكتاب ، وإن كان من العسير الجزم بذلك .

أما كتاب « التنبيه والإشراف » فقد جمع المسعودى فيه ألواناً متعددة متنوعة من الثقافات والعلوم ، فقد لخص فيه آراءه في فلسفة التاريخ ، ووصف صوراً من الكون ، وتحدث عن تطور آراء الفلاسفة ، والعلاقة بين كل من الحيوان والنبات والمعدن . ونجد في الكتاب أيضاً صوراً تاريخية إسلامية وصوراً جغرافية ، ووصفاً لكثير من البلاد والأقاليم . وقد انتهى من كتابه هذا في سنة ٣٤٥ هـ . وقد طبع هذا الكتاب في لندن سنة ١٨٩٤ ضمن المكتبة الجغرافية فجاء في خمسمائة صفحة ،

سنة سنة . وقد أبرز المؤرخ ابن الأثير عيوب هذه الطريقة فقال : « ورأيتم - أى من سبقه من المؤرخين - أيضاً يذكرون الحادثة الواحدة في سنين ، ويذكرون عنها في كل شهر أشياء ، فتأني الحادثة مقطعة ، لا يحصل منها على غرض ، ولا تفهم إلا بعد إمعان النظر . فجمعت أنا الحادثة في موضوع واحد ، وذكرت كل شيء منها في أى شيء أو سنة كانت ، فأنت متناسقة متتابعة ، قد أخذ بعضها برقاب بعض ... » وهو نفس المنهج الذى سبقه المسعودى إليه .

أما المؤرخ اليعقوبى ، وهو معاصر للطبرى ، فقد ابتعد عن التأريخ بالسنين ، وقسم تاريخه تقسماً موضوعياً وجعل الشخصيات التاريخية أحياناً محوراً لدراسته وخاصة عند حديثه عن العصر الإسلامى . وحذا أبو حنيفة الدينورى حذو اليعقوبى في كتابه « الأخبار الطوال » ولكن دراسته أكثر إيجازاً من تاريخ اليعقوبى . واتبع المسعودى طريقة اليعقوبى ، ولكنه طورها وأضاف إليها من تجاربه وخبراته الكثير ، ومزج الدراسات التاريخية بالجغرافية ، وفتح آفاقاً جديدة في الدراسات الاجتماعية والاقتصادية والدينية ، واهتم بمعالم الحضارات المختلفة . ولزم المسعودى الطريقة الموضوعية ، وأصبحت الشعوب والملوك والأسرات والخلفاء محاور لدراسته .

ثانياً : اعتمد المؤرخون ممن سبقوا المسعودى على الروايات عن السند ، فكان المؤرخ يقول « حدثنا فلان عن فلان ... » ، وتعدد الرواة الذين اعتمد المؤرخون عليهم ، وبعضهم من الثقة ، وبعضهم الآخر ممن اشتهر بالاختلاق أو المبالغة أو عدم الدقة . وكثيراً ما تتناقض الروايات ، وتختلف في التفاصيل والأسلوب وغالباً ما يعدد المؤرخ الروايات دون أن يرجح إحداها أو يعقد دراسة مقارنة .

وقد حاد كل من اليعقوبى والمسعودى عن هذه الطريقة ، فكانا يذكran الأخبار والأحداث من غير

سند ، واكتفيا بأن ذكرا في مقدمة كتبهما من اعتمادا عليهم من الرواة أو المصادر التاريخية . ولم يهتم المسعودى في « مروج الذهب » بأن يسند أخباره إلى الرواة ، واكتفى بذكر مصادره في مطلع الكتاب . وأضاف إلى ذلك شيئاً جديداً ميزه عن سلفه اليعقوبى ، فقد كتب دراسة نقدية مقارنة لمصادره . فتحدث عن قيمة كتاب المعارف لابن قتيبة الدينورى ، ثم أشاد بكتب الطبرى وأطب في مدحه ، فوصفه بأنه « فقيه عصره ، وناسك دهره ، إليه انتهت علوم فقهاء الأمصار وحملة السنن والآثار » ، ووصف كتابه بأنه « الزاهى على المؤلفات » كما امتدح كتاب نفطويه فالمؤلف « أحسن أهل عصره تأليفاً وأملحهم تصنيفاً » . ونقد كتاب الأوراق للصولى وامتدحه لأن المؤلف اعتمد على المشاهدة ودعم مشاهداته بالعلم والمعرفة . وأشار المسعودى إشارة عابرة إلى كتاب ابن الماشطه . ثم أطنب في مدح كتب قدامة بن جعفر ، لأنه « حسن التأليف ، بارع التصنيف ، موجزاً للألفاظ ، معرباً للمعاني » . وكان المسعودى قاسياً في نقده لستان بن ثابت بن قرة الحرانى فقد وصفه بأنه « انتحل ما ليس في صناعته ، واستنهج ما ليس في طريقته » . وأراد المسعودى أن يبرر نقده لهذه الكتب فاستشهد بعبارة لابن المقفع : من وضع كتاباً فقد استهدف ، فإن أجاد فقد استشرف ، وإن أساء فقد استقذف .

وهذه الطريقة التى استنها المسعودى ما زال يتبعها المؤرخون المحدثون حينما يخصصون مقدمة لدراساتهم يتحدثون فيها عن مصادره ، ويتقنونها ، ويقارنون بينها ، وللمسعودى فضل سبق .

ثالثاً : اتبع المسعودى طريقة النقد التاريخى ، فلم يجامل أحداً ، ولم يتحامل على أحد . ورغم ميله إلى مبادئ المعتزلة إلا أنه لم يتعصب لها . وساعد المسعودى على انتهاز هذه السياسة أنه كان بعيداً عن التيارات

موثوق فيها ، ويصحح المسعودى ما ذكره الجاحظ ، واعتمد المسعودى في تصحيحه على مشاهداته . فقال المسعودى : « وقد زعم عمرو بن بحر الجاحظ أن نهر مران ، الذى هو نهر السند ، من النيل . ويستدل على أنه من النيل بوجود التماسيح فيه . فلست أدري كيف وقع له هذا الدليل ؟ ! وذكر ذلك في كتابه المترجم بكتاب « الأمصار » وهو كتاب في نهاية الغثاء ، لأن الرجل لم يسلك البحار ، ولا أكثر الأسفار ، ولا يعرف المسالك والأمصار ، وإنما كان حاطب ليل ، ينقل من كتب الوراقين ! » . كما هاجم المسعودى الجاحظ مرة أخرى ، فنقد ما ذكره الجاحظ في كتابه « الحيوان » عن أن حمل أنثى الكركدن يستمر سبع سنوات ، ثم قال : « ولست أدري كيف وقعت هذه الحكاية للجاحظ ، أمن كتاب نقلها ، أو مخبر أخبره بها ؟ » .

خامساً : تميز المسعودى عن غيره من المؤرخين بما نسميه اليوم بالعقلية التاريخية والحاسة التاريخية . وظهرت عقلية المسعودى التاريخية واضحة في كتابه « مروج الذهب » فقد اهتم بالتطور الزمنى ، وربط بين الأحداث التاريخية . وعقد كثيراً من المقارنات . فهو يشبه مثلاً الدولة العباسية في ضعفها وانقسامها بدولة الإسكندر بعد وفاته . أما الحاسة التاريخية فقد اكتسبها المسعودى من رحلاته العديدة إلى بلاد تختلف تماماً في معالمها وحضاراتها ، ولما كان هدفه من الرحلات البحث والاستقصاء فقد اهتم بأن ينظر إلى كل ما يراه بعين النقد والاختبار والتحليل ، ووازن بين مشاهداته وبين ما سمعه من قبل أو قرأه في الكتب .

الملاح العامة لكتاب مروج الذهب

لا شك أن كتاب « مروج الذهب ومعادن الجوهر » من أعظم كتب المسعودى خاصة ، ومن أبرز المصنفات العربية عامة . تحدث المسعودى عن سبب تسمية كتابه

السياسية والمذهبية التى دفعت بعض المؤرخين إلى العصبية أو الشعبوية . وأمضى المسعودى معظم سنوات حياته في رحلات مستمرة فلم يقع تحت سطوة حاكم أو أمير ، مما يجعله يتعلمه أو يتحامل عليه ، واعتاد الحرية في التنقل ، ومارس هذه الحرية في كتابته ، وأصبح حراً في نقده التاريخي . حتى إنه لم يجد حرجاً في انتقاد الخلفاء العباسيين المعاصرين له ووصفهم بالضعف وسيطرة الأتراك عليهم ، فذكر أنهم صاروا « مقهورين خائفين ، قد قنعوا باسم الخلافة ورضوا بالسلامة » ، وأنهم كانوا « كالمولى عليهم ، لا أمر ينفذ لهم » .

ولم يكتف المسعودى بالسرد التاريخي ، بل اهتم بالتحليل التاريخي . والبحث عن المسببات والدوافع ، ونقد الأحداث ووصل إلى نتائج هامة . وحذا ابن خلدون حذو المسعودى في منهجه وزاد عليه مما جعل ابن خلدون يبرز على كثير من المؤرخين والفكرين .

رابعاً : اعتمد المسعودى في كتابه مروج الذهب على المشاهدة ، فقد كان شاهداً عياناً لكل الأماكن والشعوب التى تحدث عنها ، ولم يعتمد على الروايات السماعية التى اعتمد عليها من سبقه من المؤرخين . وساعده على ذلك رحلاته العديدة ، إذ جاب أرجاء العالم القديم ، ولذا كانت أخباره تنبض بالحياة ، وتنصف بالواقعية ، وتبعد عن الخيال أو إضافات الرواة وتحريفهم للوقائع .

تحدث المسعودى عن المشاهدة والمعاينة كأساس لدراسته فقال في كتابه « مروج الذهب » إنه رحل « تارة على متن البحر ، وتارة على ظهر البر ، مستعملين بدائع الأمم بالمشاهدة ، عارفين خواص الأقاليم بالمعاينة » والمسعودى في كتابه « مروج الذهب » يعيب على غيره اعتماده على السماع دون المشاهدة ، ومن انتقدهم « الجاحظ » فقد عاب عليه اعتماده على روايات غير

بهذا الاسم فقال : « وقد سمت كتابي هذا بكتاب (مروج الذهب ومعادن الجوهر) لنفاة ما حواه ، وعظم نخطر ما استولى عليه : من طوابع بوارع ما تضمنته كتبنا السالفة في معناه ، وقرر مؤلفاتنا في مغزاه ، وجعلته تحفة للأشراف من الملوك وأهل الدرايات ، لما قد ضمنته من جمل ما تدعو الحاجة إليه ، وتنازع النفوس إلى علمه من دراية ما سلف وغير في الزمان » .

وكتاب « مروج الذهب » دراسة تاريخية جغرافية ، ربط فيها المسعودي بين الزمان والمكان. تحدث المسعودي عن محتوياته فقال إنه تحدث فيه عن « التاريخ ، وأخبار العالم ، وما مضى في أكناف الزمان من أخبار الأنبياء والملوك وسيرها ، والأهم ومساكنها » .

ويتميز كتاب « مروج الذهب » أيضاً باهتمامه الواضح بالدراسات الاجتماعية والاقتصادية ، فوجد فيه صوراً كثيرة لحياة كثير من الشعوب عربية وغير عربية ، وكان المسعودي أول من اهتم بدراسة الحياة الاجتماعية والاقتصادية .

وكتاب « مروج الذهب » ليس تاريخاً متصل الحلقات بعضه ببعض ، ولكنه يتألف من مجموعة من الأحداث والأخبار ، رتبها المسعودي ترتيباً موضوعياً . ويمكننا أن نقسم الكتاب من الناحية الموضوعية إلى قسمين متميزين : أما القسم الأول فيتحدث فيه المسعودي عن الخليفة ، وقصص الأنبياء ، والبحار والأرضين وما فيهما من العجائب ، وتواريخ الأمم القديمة من الفرس واليونان والرومان والعرب القدماء ، وأديانهم وعاداتهم ومذاهبهم ، والشهور والتقاويم . ثم تحدث المسعودي في آخر القسم الأول عن البعثة النبوية والدولة العربية الإسلامية منذ عهد الرسول إلى خلافة عثمان بن عفان . أما القسم الثاني فيبدأ بخلافة علي ابن أبي طالب ، ثم يتناول الخلافة الأموية ، ثم يتحدث

عن الخلافة العباسية حتى عهد الخليفة المطيع لله العباسي سنة ٣٤٥ هـ ، إذ توفي المسعودي في سنة ٣٤٦ هـ .

أشار المسعودي في كتابه « مروج الذهب » إلى كثير من كتبه التي ضاعت فلم تصل إلينا ، وإلى كتب غيره من المؤلفين التي لاقت نفس المصير . مما يدل على أن المسعودي قد قرأ كثيراً من الكتب واعتبرها مصدراً لكتابه ، إلى جانب مشاهداته وما سمعه خلال رحلاته . وإن كانت بعض المعلومات الجغرافية التي أوردها المسعودي في كتابه « مروج الذهب » قد ورد ذكرها في كتب من سبقوه ، إلا أنه ينفرد بمزية لم يشاركه فيها من سبقه من الجغرافيين العرب ، إذ تحدث عن الشعوب والبلاد المجاورة للعالم الإسلامي في عصره ، كما تميز عنهم بالدقة والعمق . وطرق المسعودي مواضيع جديدة لم يطرقها من سبقه من المؤرخين المسلمين ، فقد تحدث عن تواريخ الهند والفرس والروم واليهود ، كما أبرز لنا تاريخ العرب في العصر الجاهلي وأديانهم وعاداتهم وأيامهم .

رسم المسعودي لمن يقرأ كتابه « مروج الذهب » طريقة الاستفادة منه ، وحتى يدرك القارئ الجهود الكبير الذي بذله في تأليفه ، وأشار المسعودي إلى رحلاته العديدة ، وأنه ينتهج مذهب الحياد التاريخي فلا يتعصب ولا ينحاز إلى أحد ولا يعرض بأحد ، فيقول المسعودي في كتابه « مروج الذهب » : « وجميع ما أوردناه في هذا الكتاب لا يسع ذوى الدراية جهله ولا يعذر في تركه والتغافل عنه ، فمن عد أبواب كتابي هذا ولم يمعن النظر في قراءة كل باب منه لم يبلغ حقيقة ما قلنا ، ولا عرف للعلم مقداره ، فلقد جمعنا ما فيه في عدة سنين بجهد وتعب عظيم وجولان في الأسفار وطواف في البلدان من الشرق والغرب في كثير من الممالك غير مملكة الإسلام ، فمن قرأ كتابنا هذا فليتبدره بعين الحجة وليفضل بهمة بإصلاح ما أنكر منه مما غيره الناسخ

مع صفحات كتاب مروج الذهب

(أ) الجزء الأول :

١ - في الباب الأول من كتاب « مروج الذهب » نرى المسعودى وقد سلك مسلك المؤلفين المحدثين ، فيتحدث عن دافعه إلى تأليف هذا الكتاب ، والمصادر التي اعتمد عليها ، مع عقد مقارنة بينها : يبدأ الباب الأول بحديث المسعودى عن كتابه « أخبار الزمان » ، وقد نلخص المسعودى أبواب هذا الكتاب على النحو الذى ذكرناه آنفاً عند حديثنا عن آثار المسعودى ، ثم يتحدث المسعودى عن كتابه الثانى « الأوسط فى الأخبار على التاريخ » . ثم يتحدث عن الدافع له على تأليف كتاب « مروج الذهب » فقال : « رأينا إنجاز ما بسطناه ، واختصار ما وسطناه ، فى كتاب لطيف نودعه لمع ما فى ذينك الكتابين مما ضمناهما ، وغير ذلك من أنواع العلوم ، وأخبار الأمم الماضية ، والأعصار الحالية ، مما لم يتقدم ذكره فيهما » .

ويظهر المسعودى بمظهر المتواضع فهو يعتذر عما قد يلاقه القارئ من تقصير ويعلل ذلك التقصير بقوله : « على أنا نعتذر من تقصير إن كان ، وتنصل من إغفال إن غرض ، لما قد شاب خواطرننا ، وغير قلوبنا ، من تقاذف الأسفار ، وقطع القفار ، تارة على متن البحر ، وتارة على ظهر البر : . ثم مفاوضنا أضاف الملوك على تغاير أخلاقهم ، وتباين همهم ، وتباعد ديارهم . على أن العلم قد بادت آثاره ، وطمس مناره ، وكثر فيه العناء ، وقل الفهماء ، فلا تعان إلا حموها جاهلاً ، ومتعاطياً ناقصاً ، قد قنع بالظنون ، وعمى عن اليقين » .

ثم يتحدث المسعودى عن كتبه ومؤلفاته التى أشرنا إليها آنفاً ، ودون نبذة مختصرة عن كل كتاب منها : ثم حدد أهدافه من تأليف « مروج الذهب » فقال إنه أراد « احتذاء الشاكلة التى قصدها العلماء ، وقفاها

وصحفه الكاتب ، وليرع لى نسبة العلم ، وحرمة الأدب ، وموجبات الرواية ، وما تجشمت من التعب فيها ، فإن منزلتي فيه وفى نظمه وتأليفه بمنزلة من وجد جوهرأ منشوراً ذا أنواع مختلفة وفنون متباينة فنظم منها سلكاً واتخذ عقداً نفيساً ، ثمناً باقياً لطلابه . ولتعلم من نظر فيه أنى لم أنتصر فيه للمذهب ، ولا تحيزت إلى قول ، ولا حكيت عن الناس إلا مجالس أخبارهم ، ولم أعرض فيه لغبر ذلك » .

وكما كان المسعودى قاسياً فى نقده لبعض من سبقه من المؤلفين مثل الجاحظ وستان بن ثابت بن مره ، حيث اتهمهما بعدم الدقة فيما ذكروه من أخبار ، فقد تعرض المسعودى لهجوم من ابن خلدون . فقد انتقد ابن خلدون ما ذكره المسعودى عن قصة الإسكندر وما كان من صد دواب البحر له عن بناء الإسكندرية ، واتخاذ الإسكندر تابوتاً خشبياً يحتوى على صندوق من زجاج ليعاين صور هذه الدواب فى قاع البحر حتى يصوغ لها من التماثيل المعدنية ما يجعلها تخافها وتفر من أمامها . كما انتقد ابن خلدون المسعودى فى حديثه عن مدينة النحاس التى صادفها موسى بن نصير فى فتوحه فى بلاد المغرب والتى ذكر المسعودى عنها أنها بلدة موصدة الأبواب وأن الصاعد على أسوارها كان يلقى بنفسه من فوقها . كما عاب ابن خلدون على المسعودى ما يتحدث به عن تمثال الزر زور فى روما وتجمع الزراير إليه فى يوم معلوم من السنة حاملة الزيتون ، ومنه يتخذ أهل روما زيتهم .

نال كتاب « مروج الذهب » اهتمام المفكرين فى الشرق والغرب . فقد ترجمه المستشرق « باربيه دى مينار » إلى اللغة الفرنسية ، وطبع الكتاب فى باريس سنة ١٨٧٢ فى ٩ مجلدات . كما ترجم الأستاذ « سبرنجر » الكتاب أيضاً إلى اللغة الإنجليزية وظهر الجزء الأول فى لندن سنة ١٨٤١ . كما ظهرت طبعات عربية عديدة للكتاب فى كثير من العواصم العربية .

الحكماء ، وأن يبقى للعالم ذكراً محموداً ، وعلماً منظوماً عتيداً . وأراد المسعودى أن يثبت للقارئ أن كتابه يتميز عن كتب من سبقوه فقال : « فإننا وجدنا مصنفى الكتب فى ذلك مجيذاً ومقصراً ، ومسهباً ومختصراً ، ووجدنا الأخبار زائدة مع زيادة الأيام ، حادثة مع حدوث الأزمان ، وربما غاب البارح منها على الفطن الذكى ، ولكل واحد قسط يحضه بمقدار عنايته ، ولكل إقليم عجائب يقتصر على علمها أهله . ويفخر المسعودى على أقرانه المؤلفين . إذ قد رحل كثيراً واستفاد من رحلاته . فيقول : « وليس من لزم جهة وطنه وقع بما نعى إليه من الأخبار عن إقليمه كمن قسم عمره على قطع الأقطار . ووزع بين تقاذف الأسفار ، واستخراج كل دقيق من معدنه . وإثارة كل نفيس من مكننه » .

وأشار المسعودى إلى كتب من سبقه من المؤلفين ، ونقدتها نقداً علمياً ، وأبرز ما فيها من محاسن ومميزات ، وأشار إلى بعضها إشارات عابرة : وأطنب فى مدح بعضها الآخر ، واشتد فى انتقاد سنان بن ثابت بن قره الحرانى . وقال اجمالاً عنهم : « وقد ألف الناس كتباً فى التاريخ والأخبار ممن سلف وخلف . فأصاب البعض وأخطأ البعض ، وكل قد اجتهد بغاية إمكانه . وأظهر مكنون جوهر فطنته » . وخشى المسعودى أن يكون قد أغفل ذكر بعض الكتب الأخرى فلم يشر إليها ، فقال : « ولم نذكر من كتب التواريخ والأخبار والسير والآثار إلا ما اشتهر مصنفوها ، وعرف مؤلفوها ، ولم نتعرض لذكر كتب تواريخ أصحاب الأحاديث فى معرفة أسماء الرجال وأعصارهم وطبقاتهم ، إذ كان ذلك كله أكثر من أن نأتى على ذكره فى هذا الكتاب » .

ثم أشاد المسعودى بكتابه « مروج الذهب » وعدد مزاياه ، فقال : « ولم نترك نوعاً من العلوم ، ولا فناً

من الأخبار ، ولا طريقة من الآثار ، إلا أوردناه فى هذا الكتاب مفصلاً ، أو ذكرناه مجملًا ، أو أشرنا إليه بضرب من الإشارات ، أو لو حنا إليه بفحوى من العبارات » .

وينهى المؤلف عن التصرف فى الكتاب فى أى صورة ويخوف من ذلك . ويذكرنا هذا بما نراه اليوم فى مقدمات بعض الكتب الحديثة التى يحذر مؤلفوها كل من تسول له نفسه أن ينقلها أو يترجمها أو يطبعها بدون إذن المؤلف . وإن كان المؤلف المحدث يهدد اليوم باللجوء إلى القضاء ، فالمسعودى يهدد من يعيث بكتابه بغضب الله عليه وسرعة نقمته . وأن الله سينزل به البلاء ويجعله مثلة للعالمين وعبرة للمعتبرين . ثم يقول المسعودى : « وقد جعلت هذا التخويف فى أول كتابي هذا وآخره ليكون رادعاً لمن ميله هوى ، أو غلبه شقاء ، فليراقب الله ربه . وليحاذر منقلبه ، فالمدّة يسيرة ، والمسافة قصيرة ، وإلى الله المصير » .

٢ - يتحدث المسعودى فى الباب الثانى من كتابه « مروج الذهب » عن محتويات جميع أبواب الكتاب ، فهو بمثابة فهرس مفصل لمواضيع الكتاب ، وقد بلغ عددها ١٣٢ باباً . وختم المسعودى هذا العرض بقوله : « فهذه جوامع ما حوى هذا الكتاب من الأبواب . على أنه قد أتى فى كل باب مما ذكرناه من أنواع العلوم وفنون الأخبار والآثار ما لم تأت عليه تراجم الأبواب . وهو مرتب على حسب ما قدمنا من أبوابه على تفصيل من لتاريخ الخلفاء ومقادير أعمارهم بأبواب نفردا عن سيرهم . والجوامع مما كان فى أعصارهم ، وأخبار وزرائهم ، وما جرى من أنواع العلوم فى مجالسهم ، ملوحيين بذلك إلى ما سلف من تصنيعنا ، وتقدم من تأليفنا ، فى هذه المعانى والفنون » .

٣ - يتحدث المسعودى فى الجزء الأول من « مروج الذهب » عن عدد كبير من الموضوعات

يغلب عليها الطابع التاريخي ، وهو وإن التزم الطريقة الموضوعية إلا أنه حافظ أيضاً على التسلسل الزمني . فبدأ المسعودي حديثه عن ذكر مبدأ الخلق ، وتحدث عن آدم وحواء وأولادهما . ثم تحدث عن الأنبياء واحداً بعد واحد ، فبدأ بنوح وولديه حام وسام وأولادهما ، ثم تحدث عن إسماعيل بن إبراهيم ، ويعقوب بن اسحاق ، وأيوب ، وموسى ، وشعيب ، وهارون ، ويوشع ، وداود ، وسليمان ، ولقمان الحكيم . ثم أشار إلى ملوك بني إسرائيل بعد سليمان ، وتحدث عن مولد عيسى بن مريم عليه السلام ، ثم لخص أحداث الفترة بين المسيح ومحمد صلى الله عليه وسلم ، فتحدث عن ذى القرنين وقصة أصحاب الكهف وحبيب النجار . واهتم المسعودي بالفترة السابقة لظهور الإسلام ، فتحدث عن اليمن وتنكيل ذى نواس بالمسيحيين في نجران باليمن بعد اعتناق هذا الملك الحميري لليهودية ، كما تحدث المسعودي عن أبرز الشخصيات العربية في العصر الجاهلي مثل أسعد أبو كرب الحميري ، وقس بن ساعدة الأيادي ، وزيد بن عمرو بن نفيل ، وأمية بن أبي الصلت الثقفي ، وورقة بن نوفل ، وبحيرا الراهب .

٤ - ثم ترك المسعودي التاريخ جانباً ، وانتقل إلى موضوعات يغلب عليها الطابع الجغرافي ، وإن طعمها بجوانب تاريخية واجتماعية ودينية . فبدأ هذه الموضوعات بالحديث عن أخبار الهند وملوكها ، وحكمة الهند ورأيهم في بدء العالم ، وتحدث عن البراهمة . وأشار إلى الملك دبشليم وتأليف كتاب كليله ودمنة ، وتحدث عن صنع الشطرنج ، وملك كورشر ، وعادات أهل الهند في تمليك ملوكهم والاحتفال بموتهم .

ثم دخل المسعودي في صميم الدراسات الجغرافية ، فوصف الأرض والبحار ومبادئ الأنهار والجبال والأقاليم السبعة وترتيب الأفلاك ، وناقش رأى بطليموس في صفة الأرض والأفلاك ومساحة الأرض ،

وتحدث عن كروية البحار والأدلة على ذلك ، ومنزلة الأرض من الكواكب . وختم هذا الجزء بوصف هياكل الصابئة وترتيبها على ترتيب الأفلاك السبعة ، وعدد المراتب الدينية لرجال النصرانية .

ثم خصص المسعودي صفحات كثيرة للحديث عن البحار والأنهار ، فتحدث عن تحركات البحار وأسباب تكونها . وأشاد بنهر النيل ، ثم تقدّم ما رده الجاحظ الذي زعم أن نهر السند يستمد من النيل . وكتب المسعودي عدة صفحات عن أنهار جيحون ، وجنجنس بالهند ، والفرات ودجلة وأنهار البصرة . وتحدث بالتفصيل عن البحر الحبيشي وسعته ومعادنه وخاصة اللؤلؤ والياقوت . ودرس ظاهرة المد والجزر واختصاص بعض البحار بها دون غيرها . ثم تحدث عن عدة بحار ، وخصص صفحات للحديث عن التنين والآراء المختلفة حوله . وأشار إلى أن الماء المالح أثقل من الماء العذب ، وعدد العلامات التي تدل على وجود المياه في جوف الأرض .

وانتقل المسعودي إلى تفصيل الحديث عن بلاد الصين ، فطرق جوانباً مختلفة ، فتحدث عن ملوكهم وشعوبهم ، وعقد دراسة مقارنة بينهم وبين القبائل العربية ، ودرس تاريخ الصين وأخبار ملوكهم .

وعاود المسعودي حديثه مرة أخرى عن البحار وما حولها من العجائب والأهم ، وما فيها من معادن ، وخاصة بحار الصين والهند وفارس واليمن .

٥ - ثم طرق المسعودي عدة مواضيع مختلفة ، تجمع بين التاريخ والجغرافية والرحلات . فهو يتحدث عن المسك ، ثم عن ملوك صقلية وإفريقية قبل الإسلام ، ثم يصف أرض الحبشة والسودان . ثم يقف قليلاً عند وصف حيوان الكركدن ويناقش ما ذكره الجاحظ عنه . ثم يتحدث عن عادات أهل الهند ، ومملكة طبرستان وجيدان ، وعادة حرق الموتى . ويصف شعوب

الروس والترك . ويتحدث عن بعض الطيور مثل الباز والصقر ، وبعض الحيوانات مثل القردة . ويشير إلى كثير من الممالك القديمة وحروبها وملوكها ، وخاصة ملوك السريان وبابل والفرس .

ويعود المسعودى ثانية إلى الأحداث التاريخية ، فيفصل الحديث عن الصابئة وعبادة الكواكب ، وزرادشت نبي الفرس المجوس ، ثم يتحدث تفصيلاً عن ملوك الفرس ، ويشيد بانتصار العرب على الفرس في موقعة ذي قار . ثم يعدد ملوك اليونان ، ويفصل الحديث عن الإسكندر ويناقد من قالوا إنه ذو القرنين ويتحدث عن ملوك اليونان بعد الإسكندر ، ثم ملوك الروم ، وموقفهم من المسيحية ، ويروى قصة أصحاب الكهف ، واعتناق قسطنطين المسيحية .

ويخصص المسعودى صفحات كثيرة عن تاريخ مصر قبل الفتح العربى ، فيبدأ بوصف مصر ونهر النيل ، ويصف الاحتفال بليلة الغطاس وعادات المصريين فيها ، ويصف مقاييس النيل ، ومدينة الفيوم وبحيرة تانيس ودمياط . ويصف الأهرامات وطريقة بنائها . ويشير إلى بعض عجائب مصر ، ومن نزلها من أبناء نوح ، ويتحدث عن بعض ملوك مصر ومدنها ، وبداية انتشار المسيحية فيها ، ويفسر كلمة فرعون ، ويفصل الحديث عن الإسكندرية وبنائها وملوكها وعجائبها ومنازلها .

(ب) الجزء الثانى :

١ - يتحدث المسعودى فى الفصول الأولى من الجزء الثانى عن موضوعات كثيرة متنوعة تناول الجغرافية والرحلات . يبدوها بالحديث عن السودان وأنسابهم وأجناسهم وملوكهم ، ثم يتحدث عن حيوان الزرافة ، وقلبي ملك الزنج ، وصيد الفيلة ، ولعب الشطرنج ، وأفيال بلاد الهند . ثم يصف الزبرقان بأنه (حيوان عجيب) . ويتحدث عن عادات الزنج فى

لباسهم وحليهم ، ويتحدث عن البجة والحبش وجزيرة سقطره . وينتقل إلى مصر فيتحدث عن قوص وقفت والواحات . ثم يطوف المسعودى بالقارئ بين عدة شعوب ، فيتحدث عن الصقالبة ومساكنها وملوكها وأجناسها ، ثم يذكر الإفرنجية والجلالقة والنوكبرد وملوكها :

٢ - وينتقل المسعودى إلى مواضيع تاريخية تمهد لظهور الإسلام ، ويطعمها كعاداته بألوان جغرافية وصور من رحلاته ومشاهداته . فيبدأ الحديث عن عاد وثمود ، والنبي صالح ، ومكة وبناء الكعبة ، وقدم إبراهيم الخليل إلى مكة ، وزواج إسماعيل من جرم ، وسبب تسمية إسماعيل بهذا الاسم . ويعدد أبناء إسماعيل ، ويفصل الحديث عن الكعبة ومن تولى الإشراف عليها من جرم ومن أبناء إسماعيل . ثم يتحدث عن سكان مكة الأقدمين مثل العماليق وطسم وجديس . ثم ينتقل إلى الفترة التى تولت فيها خزاعة الإشراف على الكعبة ، ويتحدث عن ظهور قبيلة قريش وبطونها ، وما وقع بين الأحلاف والمطيين ، ويتحدث عن الإيلاف والتقريش ، ورحلتى قريش إلى الشام واليمن .

٣ - وينتقل المسعودى من هذه الدراسة التاريخية إلى دراسة جغرافية ، فيصف عدة أقطار هى : الشام ومصر واليمن والحجاز والمغرب والعراق . ويتحدث عن سكنى الجبال ، وتأثير البيئة الطبيعية . ثم يعود إلى تخصيص الحديث عن بعض الأقطار مثل خراسان وفارس وخوزستان وأرض الجزيرة والهند والصين وبلاد الروم . ولا ينسى المسعودى أنه ينتسب إلى بلاد العراق ، فيتحدث عن موطنه إقليم بابل ، ويتحدث عن الحنين إلى الوطن .

٤ - ورأى المسعودى أن يفردهما كبيراً من الجزء الثانى للحديث عن بلاد اليمن قبل الإسلام ، فيذكر سبب تسمية اليمن بهذا الاسم مع مقارنة بدوافع تسمية

العراق والشام بأسماؤها : ويفصل الحديث عن العرب اليمنيين وانتسابهم إلى قحطان ، وملوكهم الأقدمين من سبأ وحمير . وتحدث عن التبابعة ، وما حدث بين بلقيس وسليمان بن داود . ويروى قصة الملك ذى نواس الذى اعتنق اليهودية وقتل المسيحيين فى أنطاكية . وأشار إلى سقوط الدولة الحميرية على يد الجيش الحبشى ، واستعانة العرب الحميريين بالفرس للخلاص من الاستعمار الحبشى .

٥- وأراد المسعودى أن يغطى أخبار العرب قبل الإسلام ، فانتقل من الحديث عن اليمن إلى الحديث عن إمارتى الحيرة والغساسنة وعلاقتهما بالدولتين الفارسية والرومانية .

٦- ثم عاد إلى الجزيرة العربية ليتحدث عن أحوالها قبل الإسلام ، فبدأ حديثه ببلاد الحجاز ، فتحدث عن البدو وسبب سكنائهم الخيام . وأشار إلى أيام العرب وهى حروبهم القبلية الجاهلية . وعدد أدبان العرب ، وأرخ للهجوم الحبشى على مكة بقيادة أبرهة . وتنقل المسعودى بين القبائل العربية ، فتحدث عن عاد وثمود وجديس وطسم وجهم . كما تحدث عن المدينتين الحجازيتين الطائف ويثرب . وفصل الحديث عن عقائد العرب فى الغيلان والمائف والجن والقباقفة والزجر والسائح والبارح والكهانة والعرافة وادعاء الغيب ، ودرس هذه الجوانب دراسة علمية واهتم بالدوافع النفسية ، وعقد مقارنة بين عقائد العرب وغيرهم من الشعوب .

٧- ثم خصص المسعودى صفحات عديدة للحديث عن التأريخ ، وتقسيمه إلى سنوات وشهور ، عند كل من العرب والفرس والأقباط والسريان ، مع عقد دراسة مقارنة . وتحدث عن الأعياد الفارسية والمسيحية ، وأسباب تسمية الشهور الفارسية والعربية والرومانية .

٨- وانتقل المسعودى بعد ذلك إلى موضوعات جغرافية ، فتحدث عن أقسام الأرض ، وعن الكواكب والجن . وأثر البيئة الجغرافية فى طبائع الناس ، وتأثير الكواكب فى حياة البشر ، وتوجههم بالعبادة لها . ويشعر المؤرخ أنه استطرد كثيراً ولذا فهو يعتذر للقارئ فيقول إنه أدرك اختلاف القراء فى الطبائع وفى دوافعهم لقراءة كتابه ، فرأى أن يجمع ألواناً مختلفة من الموضوعات .

٩- ويفصل المسعودى بعد ذلك الحديث عن الأديان ، فيتحدث عن ظهور الوثنية والهيكل وبيوت النار والأصنام ، وعقائد الهند والصين ، وعبادة الكواكب ، وعقيدة العالم فى البيت الحرام ، ودين الصابئة ، وعبادة النار . ثم يتحدث عن معابد وهايكل اليونان والرومان والصقالبة والصينيين والفرس .

١٠- ويمهد المسعودى للتاريخ العربى الإسلامى ، فيلخص أحداث التاريخ منذ بدء العالم إلى ظهور الرسول صلى الله عليه وسلم . ثم يبدأ السيرة النبوية فيتحدث عن مولد الرسول ونسبه وكنيته ، ويفصل الحديث عن طفولته وصباه ، ثم البعثة النبوية ، والمسلمين الأوائل ، وحديث الهجرة ، والجهاد والغزوات ، ثم وفاة الرسول . والمسعودى فى هذا الفصل يتبع المنهج الموضوعى ، إلا أننا نراه بعد فراغه من دراسة السيرة النبوية يلجأ إلى طريقة التأريخ بالسنين ، فقد رأى أن هناك أخباراً كثيرة عن الرسول لم يدرجها فى نطاق الموضوعات التى أشار إليها ، ولذا رأى أن يتحدث عنها متخذاً السنوات محوراً لدراسته ، ومنهج فى ذلك نهجاً جديداً ، فهو يقسم الأحداث على سنوات حياة الرسول قبل الهجرة ، فيذكر ما حدث فى السنة الأولى من مولده ، ثم ما حدث فى السنة الخامسة ثم السادسة ثم التاسعة حتى يصل إلى السنة التى هاجر الرسول فيها فيتخذ السنة الهجرية محوراً لأخباره .

١١- ويبدأ المسعودى دراسته لتاريخ الدولة العربية الإسلامية ، ويتخذ من شخصيات الخلفاء محاور لدراسته ، فيهتم بترجمة حياة الخليفة ، وأعماله وأحوال الدولة في عهده . وينتهي الجزء الثانى من مروج الذهب بنهاية عصر الخلفاء الراشدين الأربعة .

(ج) الجزء الثالث والرابع :

١- يختلف الجزء الثالث والرابع عن الجزئين الأولين ، فهما يكادان يخلوان من الدراسات الجغرافية والحديث عن الرحلات . ويجعل المسعودى الشخصيات التاريخية محوراً لدراسته . ويبدأ الجزء الثالث بخلافة الحسن بن على بن أبى طالب ، ثم يتحدث عن قيام الدولة الأموية . ويغضى الكتاب مع أحداث العصر الأموى حتى سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية ويفصل المسعودى الحديث عن الخلفاء العباسيين . وينتهى الجزء الثالث بنهاية عهد الخليفة العباسى السادس الأمين .

٢- يبدأ الجزء الرابع من مروج الذهب بعهد الخليفة العباسى السابع المأمون . ويتحدث المسعودى عن الخلفاء العباسيين حتى عهد الخليفة المطيع لله .

٣- وينهج المسعودى منهج المؤرخين المحدثين ، فيضع لكتابه خاتمة طويلة . ويبدأ خاتمته بأن يربط بين ما ذكره فى كتابه مروج الذهب وكتابه الآخرين « أخبار الزمان » و « الأوسط » . ويذكر أنه انتهى من كتاب مروج الذهب فى جمادى الأولى سنة (٣٣٦ هـ) وتحدث عن يتولون الحكم والسلطة فى هذه السنة ، وهم من الأسرة البويهية ، ويلمح باستئثار البويهيين بالنفوذ دون الخليفة العباسى المطيع .

٤- ويحاول المسعودى أن يوضح للقارئ أنه لم يكرر فى كتابه مروج الذهب ما ذكره فى كتابه الآخرين ، وتحدث عن أبرز ما تناوله من موضوعات

فى مروج الذهب فقال : « ودلنا على كتابنا هذا بالقليل على الكثير ، وبالحجر اليسير على الجليل الخطير وذكرنا فى كل كتاب من هذه الكتب ما لم نذكره فى الآخر إلا ما لا يسع تركه ، ولم نجد بداً من إيراد ما دعت الضرورة إلى وصفه ، وأتينا على أخبار أهل كل عصر ، وما حدث فيه من الأحداث ، وما كان فيه من الكوائن إلى وقتنا هذا ، مع ما أسلفناه فى هذا الكتاب من ذكرنا البر والبحر والعامر منهما والغامر والملوك وسيرها ، والأهم وأخبارها » .

٥- وأبدى المسعودى أمله فى أن تطول حياته فيؤلف كتاباً آخرأ يضمه « فنوناً من الأخبار ، وأنواعاً من ظرائف الآثار ، على غير نظم من التأليف ، ولا ترتيب من التصنيف ، على حسب ما يسع من فوائد الأخبار ويوجد من نواذر الآثار » . واختار المسعودى اسماً هو « وصل المجالس بجوامع الأخبار ومختلط الآثار » . ولم تتحقق أمنية المسعودى إذ وافته ميتته .

٦- عقد المسعودى فى نهاية « مروج الذهب » فصلاً تحدث فيه عن مدة حكم الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين . ثم عقد فصلاً آخر عن أمراء الحج منذ عهد الرسول إلى السنة التى أتم فيها كتابه .

٧- وكانت آخر فقرات الكتاب اعتذاراً من المؤلف عما يكون فى الكتاب من سهو أو تصحيف أو نقص ، أو تغيير قد يقع فيه الناسخ لكتابه فيقول : « وقد قدمنا الاعتذار فيما سلف من هذا الكتاب من سهو إن عرض أو تصحيف أو تغيير من الكاتب إن وقع ، ولما قد دفعنا إليه ، من الأسفار المتواترة ، والحركة المتصلة : تارة مشرقين ، وتارة مغربين ، وطوراً متيامنين وطوراً متشائمين ، وما يلحقنا من سهو الإنسانية ، ويصحبنا من عجز البشرية عن بلوغ الغاية ، وتقصى النهاية ، ولو كان لا يؤلف كتاباً إلا من حوى

جميع العلوم إذن ما ألف أحد كتاباً ، ولا تأتى له تصنيف ، لأن الله عز وجل يقول (وفوق كل ذى علم عليم) . وينهى المسعودى كتاب « مروج الذهب » بحمد الله تعالى والصلاة على النبي وآله .

مقتطفات من كتاب مروج الذهب

١ - تناول المسعودى بالحديث (ذكر المبدأ وشأن الخليفة وذرة البرية) فقال : « اتفق أهل العلم جميعاً من أهل الإسلام أن الله عز وجل خلق الأشياء على غير مثال ، وابتدعها من غير أصل . . . وما ذكرناه من الأخبار في مبدأ الخليفة هو ما جاءت به الشريعة ، ونقله الخلف عن السلف ، والباقي عن الماضي ، فعبرنا عنهم على حسب ما نقل إلينا من ألفاظهم ووجدناه في كتبهم ، مع شهادة الدلائل بحدوث العالم وانقضائها بكونه ، ولم نتعرض لوصف قول من وافق ذلك وانقاد إليه من أهل الملل القائلين بالحدوث ولا الرد على من سواهم ممن خالف ذلك وقال بالقدم . . . وأما ما وجد في التوراة فهو أن الله تعالى ابتداءً الخلق في يوم الاثنين ، وكان انتهاء الفراغ يوم السبت ، فاتخذ اليهود لذلك يوم السبت عيداً ، وزعم أهل الإنجيل أن المسيح عليه السلام قام من قبره يوم الأحد فاتخذوا ذلك اليوم عيداً . أما ما ذهب إليه الجمهور من أهل الفقه والآثار ، فهو أن الابتداء كان يوم الأحد والفراغ يوم الجمعة ، وفيه نفخ في آدم الروح ، وهو اليوم السادس من نيسان ، ثم خلقت حواء من آدم ، وأسكننا الجنة ثلاث ساعات مضت منه ، فكنا ثلاث ساعات ، وهو ربيع يوم بمائتي سنة وخمسين سنة من أعوام الدنيا ، وأهبط الله آدم بسرنديب ، وحواء بجدة ، وإبليس ببيسان ، والحية بأصبهان . . . » .

٢ - تحدث المسعودى عن سبب تعدد ألوان البشر وسبب تسمية آدم بهذا الاسم فقال : « ثم بعث الله جبريل إلى الأرض ليأتيه بطين منها ، فقالت له الأرض

إني أعوذ بالله منك أن تنقصني ، فرجع ولم يأخذ منها شيئاً . وقال : يارب ، إنها عاذت بك . ثم بعث الله ميكائيل فقالت له مثل ذلك ، فرجع ولم يأخذ منها شيئاً ، فبعث الله ملك الموت فعاذت بالله منه ، فقال : وأنا أعوذ بالله أن أرجع ولم أنفذ الأمر ، فأخذ من تربة سوداء وحمراء وبيضاء ، فلذلك خرج بنو آدم مختلفين في الألوان ، وسمى آدم لأنه أخذ من أديم الأرض . » .

٢ - تحدث المسعودى عن رحلاته إلى الهند ، وروى أن سبعة من حكمائها اجتمعوا للمناظرة في مسائل فلسفية « فقال بعضهم لبعض : اجلسوا حتى نتناظر ، فننظر ما قصة العالم ؟ وما سره ؟ ومن أين أقبلنا ؟ وإلى أين نمر ؟ وهل خروجنا من عدم إلى وجود حكمة أو ضد ذلك ؟ وهل خالقنا المخرع لنا والمنشئ لأجسامنا يجتلب بخلقنا منفعة أم هل يدفع بفنائنا عن هذه الدار عن نفسه مضرة أم هل يدخل عليه من الحاجة والتقص ما يدخل علينا ؟ أم هل هو غنى من كل وجه فما وجه إفتائه إيانا وإعدامنا بعد وجودنا وآلامنا وملاذنا ؟ فقال الحكماء المنظرون إليه منهم : أترى أحداً من الناس أدرك الأشياء الحاضرة والغائبة على حقيقة الإدراك فظفر بالبعية واستراح إلى الثقة ، قال الحكماء الثاني : لو تناهت حكمة الباري عز وجل في أحد العقول كان ذلك نقصاً من حكمته وكان الغرض غير مدرك وكان التقصير مانعاً من الإدراك ، قال الحكماء الثالث : الواجب علينا أن نبتدئ بمعرفة أنفسنا التي هي أقرب الأشياء منا ونحن أولى بها وهي أولى بنا من قبل أن نتفرغ إلى علم ما بعد منا ، قال الحكماء الرابع : لقد ساء وقوع من وقع موقعاً احتاج فيه إلى معرفة نفسه ، قال الحكماء الخامس : من ههنا وجب الاتصال بالعلماء الممدودين بالحكمة ، قال الحكماء السادس : الواجب على المرء المحب لسعادة نفسه أن لا يغفل عن ذلك ، لا سيما إذا كان المقام في هذه الدنيا ممتنعاً ، والخروج منها واجباً ، قال الحكماء

المسابع : أنا لا أدري ما تقولون ، غير أنى خرجت إلى هذه الدنيا مضطراً ، وعشت فيها حائراً ، وأخرج منها مكروهاً . فاختلف الهند من سلف وخلف في آراء هؤلاء السبعة ، وكل قد اقتدى بهم ، ويمم مذهبهم ، ثم تفرعوا بعد ذلك في مذاهبهم وتنازعوا في آرائهم ، والذي وقع عليه الحصر من طوائفهم سبعون فرقة .

٣- وصف المسعودى الأرض وتحدث عن حدودها وأبعادها وخطوط عرضها فقال : « قسمت الحكماء الأرض إلى جهة المشرق والمغرب والشمال والجنوب ، وقسموا ذلك إلى قسمين : مسكون ، وغير مسكون ، وعامر ، وغير عامر ، وذكروا أن الأرض مستديرة ، ومركزها في وسط الفلك ، والهواء محيط بها من كل الجهات ، وأنها عند فلك البروج بمنزلة النقطة قلة ، وأخذوا عمرائها من حدود الجزائر الخالدات في بحر أوقيانوس الغربي ، وهى ستة أجزاء عامرة إلى أقصى عمران الصين ، فوجدوا ذلك اثني عشر ساعة ، فعلموا أن الشمس إذا غابت في أقصى الصين كان طلوعها على الجزائر العامرة المذكورة التى في بحر أوقيانوس الغربى ، وإذا غابت في هذه الجزائر كان طلوعها في أقصى الصين ، وذلك نصف دائرة الأرض ، وهو طول العمران الذى ذكروا أنهم وقفوا عليه ، ومقداره من الأميال ثلاثة عشر ألف ميل وخمسمائة ميل من الأميال التى عملوا عليها في مساحة دور الأرض ، ثم نظروا إلى العروض فوجدوا العمران من موضع خط الاستواء إلى ناحية الشمال ينتهى إلى جزيرة تولى التى في بريطانيا حيث يكون طول النهار الأطول عشرين ساعة ، وذكروا أن موضع خط الاستواء من الأرض يقطع فيما بين المشرق والمغرب في جزيرة بين الهند والحيش من ناحية الجنوب ، فيعرض ما بين الشمال والجنوب في النصف مما بين الجزائر العامرة ، وأقصى عمران الصين وهو قبة الأرض بما ذكرنا ، ويكون

العرض من خط الاستواء إلى جزيرة تولى قريباً من ستين جزءاً ، وذلك سدس دائرة الأرض ، وإذا ضرب هذا السدس الذى هو مقدار العرض في النصف الذى هو مقدار الطول كان مقدار ما يظهر من العمران من ناحية الشمال مقدار نصف سدس دائرة الأرض .

٤- وصف المسعودى نهر النيل وتحدث عن منابعه فقال : « فرأيت في جغرافيا النيل مصوراً ظاهراً تحت جبل القمر ، ومنبعه ومبدأ ظهوره من اثنتي عشرة عيناً ، فتصب تلك المياه إلى بحرين هناك كالبطائح ، ثم يجتمع الماء جارياً فيمر برمال هناك وجبال ، ويخترق أرض السودان مما يلي بلاد الزنج فيتشعب منه خليج ينصب إلى بحر الزنج ، وهو بحر جزيرة قبلو ، وهى جزيرة عامرة فيها قوم من المسلمين ، إلا أن لغتهم زنجية ، غلبوا على هذه الجزيرة وسبوا من كان فيها من الزنج ، كغلبة المسلمين على جزيرة لإقريطش في البحر الرومى ، وذلك في مبدأ الدولة العباسية وتقضى الأموية ، ومنها إلى عمان في البحر نحواً من خمسمائة فرسخ على ما يقول البحريون حزرراً منهم لذلك على طريق التحصيل والمساحة ، وذكر جماعة من نواخذة هذا البحر من السيرافيين والعانيين ، وهم أرباب المراكب أنهم يشاهدون في هذا البحر - في الوقت الذى تكثر فيه زيادة النيل بمصر أو قبل الأوان بمدة يسيرة - ماء يخرق هذا البحر ويشقه من شدة جريانه ، يخرج من جبال الزنج ، عرضه أكثر من ميل عذباً حلواً ، يتكدر في إبان الزيادة بمصر وصعيدها ، فيها الشوهمان ، وهو التمساح الكائن في نيل مصر ، ويسمى أيضاً الورد .

٥- تحدث المسعودى عن ظاهرة المد والجزر فقال : « المد : مضى الماء في فيحته وسيحته وسنن جريته ، والجزر : رجوع الماء على ضد سنن مضيه وانكشاف ما مضى عليه في هيجه ، وذلك كبحر الحيش الذى هو الصينى والهندي وبحر البصرة وفارس

المقدم ذكره قبل هذا الباب، وذلك أن البحار على ثلاثة أنواع : منها ما يتأق في الجزر والمد ويظهر ظهوراً بيناً ، ومنها ما لا يتبين فيه الجزر والمد ويكون خفياً مستتراً ، ومنها ما لا يجزر ولا يمد » ثم تحدث عن أسباب المد والجزر وعلاقة تلك الظاهرة بالقمر فقال : « وقد تنازع الناس في علة المد والجزر ، فهم من ذهب إلى أن ذلك من القمر لأنه يجانس للماء ، وهو يسخنه ، فينبسط ، وشبهوا ذلك بالنار إذا أُنخنت ما في القدر وأغلته ، وإن الماء يكون فيها على قدر النصف أو الثلثين ، فإذا غلا الماء انبسط في القدر وتدافع حتى يفور فتضاعف كميته في الحس ، وينقص في الوزن ، لأن من شرط الحرارة أن تبسط الأجسام ، ومن شرط البرودة أن تضغطها ، وذلك أن قعور البحار تحمي فتولد في أرضها عذوبة وتستحيل وتحمي كما يعرض ذلك في البلاليع والآبار ، فإذا حمى ذلك الماء انبسط ، وإذا انبسط زاد ، وإذا زاد ارتفع ، فدفع كل جزء منه صاحبه ، فطفأ على سطحه وبان عن قعره ، فاحتاج إلى أكثر من وهدته ، وإن القمر إذا امتلأ حمى الجو حمياً شديداً فظهرت زيادة الماء ، فسمى ذلك المد الشهري ... » .

٦ - ناقش المسعودي ما ذهب إليه المؤرخون من أن الإسكندر الأكبر هو (ذو القرنين) فقال : « وقد تنازع الناس فيه : فهم من رأى أنه ذو القرنين ، ومنهم من رأى أنه غيره ، وتنازعوا أيضاً في ذى القرنين : فمنهم من رأى أنه سمي بذى القرنين لبلوغه أطراف الأرض ، وأن الملك الموكل بجبل قاف سماه بهذا الاسم ، ومنهم من رأى أنه من الملائكة ، وهذا قول يعزى إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، والقول الأول لابن عباس في تسميته الملك إياه ، ومنهم من رأى أنه كان بذوآبنتين من الذهب ، وهذا قول يعزى إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وقد قيل غير ذلك ، وإنما

نذكر تنازع الشرعيين من أهل الكتب ، وقد ذكره تبع في شعره واقتخر به ، وأنه من قحطان ، وقيل : إن بعض التبابعة غزا مدينة رومية فأسكنها خلقاً من الحبش ، وإن ذا القرنين الذي هو الإسكندر من أولئك العرب المتخلفين بها والله أعلم » :

٧ - أشاد المسعودي بالموسيقى فقال عنها إنها « غذاء للنفس ، ومطرب لها ، وملهيا ، تبهج عند سماعه ، وتحن إلى تأليف أوضاعه ، وقد نطق الحكماء بشرفه ، ونهت على نفاسة محله ، فقال الإسكندر : من فهم الألحان استغنى عن سائر اللذات ، وقد قالت الفلاسفة : إن النغم والأغاني فضيلة شريفة كانت تعذرت عن المنطق ليست في قدرته ، فلم يقدر على إخراجها ، فأخرجتها النفس ألقاً ، فلما أظهرتها سرت بها وعشقها وطربت إليها » :

٨ - وتحدث المسعودي عن العجائب التي شهداها في مصر أو سمع بها ، فكان مما قال : « وفي نيل مصر وأرضها عجائب كثيرة من أنواع الحيوان مما في البر والبحر ، ومن ذلك السمك المعروف بالرعاد ، وهو نحو الذراع ، إذا وقعت في شبكة الصياد رعدت يداها وعضدها ، فيعلم بوقوعها ، فيبادر إلى أخذها وإخراجها عن شبكتها ولو أمسكها بنخشب أو قصب شديد أو شقيقة وهي في الحياة هدأ من ساعته ، والفرس الذي يكون في نيل مصر إذا خرج من الماء وانتهى وطؤه إلى بعض المواضع من الأرض علم أهل مصر أن النيل يزيد إلى ذلك الموضع بعينه ... » :

٩ - تحدث المسعودي عن منارة الإسكندرية فقال : « فأما منارة الإسكندرية فذهب الأكثر من المصريين والإسكندرانيين - ممن عني بأخبار بلدهم - إلى أن الإسكندر بن فيلبس المقدوني هو الذي بناها على حسب ما قدما في بناء المدينة ، ومنهم من رأى أن دلوكة الملكة هي التي بنتها ، وجعلتها رقباً لمن يرد من

العدو إلى بلدهم ، ومنهم من رأى أن العاشر من فراعنة مصر هو الذي بناها ، وقد قدمنا ذكر هذا الملك فيما سلف من هذا الكتاب ، ومنهم من رأى أن الذي بنى مدينة رومية هو الذي بنى مدينة الإسكندرية ومنارتها والأهرام بمصر ، وإنما أضيفت الإسكندرية إلى الإسكندر لشهرته بالاستيلاء على الأكثر من ممالك العالم فاشتهرت به »

١٠- روى المسعودى أن عمر من الخطاب حين فتح المسلمون بلاد العراق والشام ومصر وغيرها كتب إلى أحد حكماء العصر فقال : « إنا أناس عرب ، وقد فتح الله علينا البلاد ، ونريد أن نتبوأ الأرض ، ونسكن البلاد والأمصار ، فصنف لى المدن وأهويتها ومساكنها ، وما تؤثره التربة والأهوية فى سكانها » . وقد رد هذا الحكيم على عمر ببحث طويل تحدث فيه عن أثر البيئة الطبيعية فى صور وأخلاق البشر فكان مما قال : « والأخلاق والصور - يا أمير المؤمنين - تناسب البلد وتحاذيه ، وتقاربه ، وتوافقه وتضاهيه ، وكل بلد اعتدل هواؤه ، وخف ماؤه ، ولطف غذاؤه ، كانت صور أهله وخلاتهم تناسب البلد وتحاذيه ، وتشاكل ما عليه أركانه ، وما أسس عليه بنيانه ، وكل بلد يزول عن الاعتدال ، انتسب أهله إلى سوء الحال » .

١١- تحدث المسعودى عن البلد الذى نشأ فيه ، أى بلاد العراق ، وعبر عن حنينه لوطنه ، ثم تحدث المسعودى عن الوطنية والوفاء للوطن فقال : « وقد ذكر الحكماء - فيما خرجنا إليه من هذا المعنى - أن من علامة وفاء المبرء ودوام عهده ، حنينه إلى إخوانه ، وشوقه إلى أوطانه ، وبكاؤه على ما مضى من زمانه ، وأن من علامة الرشد أن تكون النفوس إلى مولدها مشتاقة ، وإلى مسقط رأسها تواقفة ، ولإلف والعادة قطع الرجل نفسه لصلاة وطنه » .

١٢- وطرق المسعودى مسائل طبية فتحدث عن الجنين فى الرحم فقال : « وقد تنازع الناس فى كيفية تصور الجنين فى الرحم : فذهب قوم من أهل القدم إلى أن فى المنى قوة تصور الجنين إما منه وإما من دم الطمث . وذهب قوم إلى أن فى الرحم قالباً يتصور فيه الجنين ، وقد ذكر جالينوس فى كتابه عن بقراط أن مقام المنى الفاعل والمفعول فى تصور الجنين » .

١٣- وتحدث المسعودى عن عناصر الطبيعة الأربعة : النار ، والماء ، والهواء ، والأرض ، فقال : « فأما الطبائع الأربعة : فالنار حارة يابسة ، وهى الطبيعة الأولى . والطبيعة الثانية : باردة رطبة وهى الماء . والطبيعة الثالثة : الهواء ، وهو حار رطب . والطبيعة الرابعة : الأرض ، وهى باردة يابسة ، فائتنان منها تذهبان الضعفاء ، وهما النار والهواء ، واثنان ترسخان سفلا ، وهما الأرض والماء » .

١٤- تحدث المسعودى عن فضل صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم وخص بالحديث على بن أبى طالب فقال : « والأشياء التى استحق بها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الفضل هى السبق إلى الإيمان ، والهجرة والنصرة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، والقربى منه ، والقناعة ، وبذل النفس له ، والعلم بالكتاب والتزليل ، والجهاد فى سبيل الله ، والورع ، والزهد ، والقضاء ، والحكم ، والفقه ، والعلم ، وكل ذلك لعل عليه السلام منه النصيب الأوفر ، والحظ الأكبر » .

١٥- عاش المسعودى فى مصر فى العصر الإخشيدى ، وقد اهتم الإخشيدون بالبحث عن آثار مصر الفرعونية ، وتحدث المسعودى عن ذلك كما شاهده وسمعه فقال : « وقد كان جماعة من أهل الدفائن والمطالب ، ومن قد أعزى بحفر الخفائر وطلب

ما وجوها ذهب وفضة ، فكسروا بعض تلك التماثيل ، فوجدوا في أجوافها رماً بالية ، وأجساماً فانية ، وإلى جانب كل تمثال منها نوع من الآنية كالبراني وغيرها من الآلات من المرمر والرخام ، وفيه نوع من الطلاء الذي قد طلى منه ذلك الميت الموضوع في تمثال الخشب ، وما بقى من الطلاء متروك في ذلك الإناء . .

١٦ - وتبدو شجاعة المسعودي عند حديثه عن المطيع لله ، وهو الخليفة العباسي المعاصر له ، فقد قال عنه : « وغلّب على الأمر ابن بويه الديلمي ، والمطيع في يده لا أمر له ولا نهى ، ولا خلافة تعرف ، ولا وزارة تذكر » .

الكنوز وذخائر الملوك والأمم السالفة المستودعة بطن الأرض ببلاد مصر ، وقع إليهم كتاب ببعض الأقلام السالفة فيه وصف موضع ببلاد مصر على أذرع يسيرة من بعض الأهرام المقدم ذكرها ، بأن فيه مطلباً عجيباً فأخبروا الأخشيدي محمد بن طغج بذلك ، فأذن لهم في حفرة ، وأباحهم استعمال الحيلة في إخراجها ، فحفروا حفراً عظيماً إلى أن انتهوا إلى أزج وأقباء وحجارة مجوفة في صخر منقور فيه تماثيل قائمة على أرجلها من أنواع الخشب قد طليت بالأطلية المانعة من سرعة البلى وتفرق الأجزاء ، والصور مختلفة : منها صور شيوخ وشبان ونساء وأطفالهم وأعينهم من أنواع الجواهر كالباقوت والزمرد والفيروزج والزبرجد ، ومنها



دومينيك لأوجين فرومانتان

بعض
الأستاذ أحمد رشاد

- دومينيك : لأوجين فرومانتان
(Dominique d'Eugène Fromentin)
ونستطيع القارئ أنيوم في الحديث عن هذا الكاتب
الأخير وعن الرواية الوحيدة التي ألفها .

• • •

شخصية فرومانتان

أنه رجل حساس ، عاطفي ، متواضع ، خجول ،
منطو على نفسه ، مهذب ، مثقف ، ضعيف الصحة ،
مولع بالعزلة ، له أصدقاء أوفياء يعتز بهم ، وهو زوج
وأب سعيد ، في بحبوحة من العيش ، يعرف كيف
يتحجب إلى الناس بقدر ما يكره الفتن والدسائس .
أما الأناقة والرشاقة ولين الجانب والبساطة فهي الصفات
التي يمتاز بها .

ترك لنا الناقد المشهور « مارسيل ارلان » (Marcel
Arland) وصفاً عن الرجل وهو في أوج نضجه
بقوله : « كان رجلاً قصير القامة ، نحيل الوجه ،
لائح القوة ، بارز العظام ، أصلع الرأس ، متدلى
الشاربين ، له لحية تكسو خديه وتحجب عنقه فتكسب
وجهه استطالة » .

يعد الباحث في الأدب الفرنسي مؤلفات صغيرة
تعتبر من أروع ما عرفته تقاليد القصة . فهي تجمع بين
فن الأدب القاص وفن المشتغل بعلم الأخلاق ، دون
اسباب في التفاصيل أو استطراد في الحديث التافه في
بعض الأحيان ، والممل في أغلب الأوقات ، مما يضر
بوحدة الموضوع ويمنع القارئ من استيعابه .

إن هذه الروائع جديرة برضانا ، يتلهف الإنسان
على قراءتها وتنطبع صورها في ذهننا مهما كان موضوعها
بسيطاً . أنها تؤثر في أعماقنا إلى حد يجعلنا نشعر بالتجاوب
مع أبطالها والعيش في جوهم ومشاركهم أفراحهم ،
وأتراحهم وقلقهم وسكينتهم ، كأن هناك صلة عائلية
بيننا وبينهم .

ونستطيع التنويه بطائفة من هذه المؤلفات على سبيل
المثال لا الحصر نخص بالذكر منها :

- ادولف : لبنيامين كونستان

(Adolphe de Benjamin Constant)

- أميرة كليف : لمدام لافاييت

(La Princesse de Clèves de Mme de La Fayette)

- مون الكبير : لالان فورييه

(Le grand Meaulnes d'Alain-Fournier)

ووصفنه الروائية الشهيرة « جورج ساند » (George Sand) التي أهدى مؤلفه إليها قائلة : « إن ملامح وجهه معبرة أيما تعبير ، وعينه جميلتان . أما حديثه فيشبه لوحاته وكتاباتة تألقاً وقوة ومثانة ، وتلويناً وكماً لا حتى إن المستمع إليه لن يمل تردد حديثه مهما طال . . . وهو يتمتع باحترام يستحقه ، حيث إن أطوار حياته لا تقل رقة عن ذوقه الرفيع ، وعقله الراجح ، ومثابرة وعلو همته . فما أسعد الذين يستطيعون الفوز بصداقة هذا الرجل الممتاز الشامل » .

ونجد « ماكسيم دركان » (Maxime De Camp) يصوره هكذا في « ذكرياته الأدبية » (Souvenirs littéraires) : « لم أر جسماً نحيلاً يكتنز مثل هذه الصفات الخلابة . كان عصبي المزاج ، بلغت حساسيته درجة تجعله يتلقى الانطباعات والتأثرات من كل حذب وصوب . ثم يختزنها ليجعل منها زاداً لإنتاجه الأدبي . . . ولم تكن مثاليته النزاعة إلى الكمال لتشبع رغبته . . كما أن ضعف صحته وتقلب المرض عليه أحياناً ، يعتبران من العوامل التي تزيد في قلقه المطبوع عليه . . . فيتخاذل ولا ينكب على التأليف إلا بمجهود أو كما يقال ، كان في حاجة إلى التدريب على المثابرة » .

وإذا عجز العقل عن التغلب على الانفعالات الخفية ليعبر عنها بأفكار مقتضبة في وضوح ، فإن الأديب يجد نفسه في حالة جهاد مضمّن ليخفي هذا العجز تحت قناع المحسنات اللفظية وزخرفة الأسلوب . ولكن « أوجين فرومانتان » ليس في حاجة إلى بذل هذا الجهد فانفعالاته تنساب في هدوء وتنساق مع أسلوبه الذي يصور الأفكار في وضوح والأحاسيس في صراحة .

ولم يستعمل « فرومانتان » وهو الكاتب والرسام ، إلا البساطة في اللغة ، والقوة في التلوين حيث استطاع تجنب الكلمات الشاذة والألوان الصارخة والتراكيب اللغوية والحشو والتعقيد لاعتياده تصوير خلجات نفسه بدقة نادرة وبصيرة وقادة تبعث على الإعجاب والاحترام

لا يرفع صوته حتى لو كان في شدة الألم ، بل يطيب له الحديث بصوت خافت . وهذه الرزانة وذلك الاعتدال في الوصف يضيفان على أدبه قيمة وروعة . ويزودانه بسحر أخاذ . وفنه يدل بصراحة على أن تصوير أي منظر مهما كان ساطع الألوان ، مستطاع بكلمات رزينة هادئة .

إن « أوجين فرومانتان » رجل الزهد المتواصل : وهذا الميل إلى الزهد وتلك اللذة التي يشعر بها عندما ينكر ذاته ، وهذه المقدرة على هروبه من نفسه تشكل صميم أخلاقه . لقد هجر القضاء ، وترك السياسة وتخلّى عن الشهرة الأدبية ، بل تنازل عن الحب الذي كان منه قاب قوسين أو أدنى ، لأنه لا يهتم بالهوى ، ولا بالظفر بالمحجوب ، بقدر ما يهتم بالأحاسيس التي يبعثها الهوى في نفسه .

وهو غير مستعد ليعيش حياة آلاف الناس من حوله ، بل يطمع في حياة جوانية ، حياة لا تسير به إلى السعادة المنشودة ، وإنما حياة يهذبها هو طبقاً لمزاجه ويحاسب نفسه فيها حسب ادراكه . وله نفس تجمع بين الجموح في الهوى وكبحه ، والاقدام عليه والخوف منه ، تشبه في ذلك عباب اليم في مده وجزره .

ولقد كتب في مقدمة روايته يقول : « لقد وجدت الثقة والطمأنينة وهما خير من الافتراضات والتكهنات . لقد أصبحت على وفاق مع نفسي ، وفي هذا أكبر نصر يمكن احرازه على المستحيل . وبعد أن كنت مهملاً من الجميع ، أصبحت نافعا للبعض . واستخلصت من حياتي التي ضللت بالأمل المنتظر منها ، شيئاً غير منتظر : التواضع والحذر والحجا . فلا تجدر في الشكوى بعد أن صنعت حياتي حسب رغباتي وكفاءتي . فجاءت كالشجرة المجردة من الشوائب ، تراها وارقة عن قرب قد تشعبت جذورها في بطن الأرض لتزيدها رسوخاً وثباتاً » .

ولا شك أن مدينة «لاروشيل» (La Rochelle) مسقط رأس «فرومانتان» أثرت في خياله وفي نفسه بما حببها الطبيعة من صفاء الجو وعبوسه ، ومن راحة الأرض التي لا ترى فيها عوجاً ولا امتاً ، تريك الأفق البعيد ، قد قامت عليها أسوار واستحكامات ودور أثرية تحكى عن ماضيها المجيد . وناهيك عن جمال نهرها وأرصفتها فخرها ، ويشوب كل ذلك تناقض أنوارها وظلمتها وحياة أهلها الزاخرة التي كانت تنعكس على نظرات الفنان الشاب .

عاش «فرومانتان» طيلة حياته ، على تأملاته في البلدة التي ولد فيها وعلى ما ورثه من عادات وأخلاق آباءه وأغلبهم من البروتستانت ، وعلى ما احتفظ به من دفء الحياة العائلية وذكريات الماضي .

لم يترك «فرومانتان» مريدين تتلمذوا عليه وإن لاح لنا أن أحلام «بيير لوتي» (Pierre Loti) في طلبيلة ، وتأملات «موريس باريس» (Maurice Barrès) في لبنان ، وتحاليل «بول بورجيه» (Paul Bourget) البارعة ، هي ثمرة الانطباعات تركتها قصص رحلات «فرومانتان» في نفوس هذه الأسماء اللامعة في ميدان الأدب الفرنسي .

ومن الثابت أن قصة «دومينيك» قد أثرت ، بلا ريب ، على بعض الكتاب أمثال «أندريه جيد» (André Gide) و «رونيه بواليف» (René Boylesve) و «آلان فورنييه» (Alain-Fournier) عندما حرروا مؤلفاتهم الرائعة : «الباب الضيق» (La porte étroite) و «الصديق المخلص» (Le meilleur ami) و «مون الكبير» (Le grand Meaulnes)

حياته

ولد «أوجين فرومانتان» في ٢٤ من شهر أكتوبر سنة ١٨٢٠ في «لاروشيل» كما سبق أن ذكرنا .

وقضى سنى طفولته وشبابه في صميم الفن الروائى ، دون أن يشاطر أهله أفكارهم أو يتأثر بها . ورغم ما انطبع عليه من فيض العاطفة وروح ميالة إلى الاستغراق في الأحلام ، فانه لم يلجأ في مؤلفه الذى نحن بصدد دراسته إلى المؤثرات الخطابية أو الخرافات أو الافراط أو الانفعالات الصاخبة أو أناشيد اليأس أو النحيب أو الشعر الغنائى أو الاسهاب فى عرض آلامه أو الاندفاع فى مجال القلق أو الرضى بالتشاؤم ، كما لجأ إلى كل هذه الأمور كبار الروائيين وأفرطوا فيها . وعندما اكتمل نضوجه طرق أهم المواضيع التي اعتز بها «لامارتين» (Lamartine) و «موسيه» (Musset) و «شاتوبريان» (Chateaubriand) ألا وهى : العزلة والذكرى ومرور الزمن . بيد أنه لم يتناولها بحماسة أو بهوى جامع وإنما راح يعالجها بميزان ورجاحة كرجل واقعى يعشق الأدب الكلاسيكى ، تاركاً يراعه للعقل وللحكمة والتأمل والتناسق قبل كل شئ .

كان «فرومانتان» ثانياً أولاد طبيب للأمراض العقلية ذى شهرة واسعة ، وكانت أسرته ذات ثراء ، تملك مزرعة فى «سان موريس» (St. Maurice) وهى قرية تقع على مسافة كيلو مترين من «لاروشيل» ومرت طفولته فى هدوء وسعادة . وبعد أن أتم دراساته الابتدائية والثانوية بكلية المدينة التى ولد فيها ، نرح إلى باريس وهو فى التاسعة عشرة من عمره لدراسة القانون بناء على أمر والده الذى قرر أن يبعده هكذا عن شباك حب شغله وهيمن عليه .

ولم يمنع ميل «فرومانتان» الطبيعى إلى الشعر والرسم اشتراكه فى تحرير مجلة (La revue organique de l'Ouest) التى يديرها مواطنه وصديقه «اميل بلترمييه» (Emile Beltrémieux) إلى جانب استذكاره دراسته الجامعية .

راح يتحرف هذه المجلة من وقت لآخر بقصائده وبنقده للمعارض . وتعرف فى ذلك الوقت على المؤرخين

(Cabat) الذى لقنه أسرار الفن وكونه تكويناً متيناً مفيداً .

بدأ أول رحلة له إلى الجزائر في سنة ١٨٤٦ بصحبة صديقه «أرمان دومنيل» (Armand du Mesnil) الذى اقترن فرومانتان بعد سنوات من هذا التاريخ بابتنة أخيه . ورسم هناك بضع لوحات عرضها في السنة التالية . وأحب شمال أفريقيا حباً جماً وظن أن هذه المنطقة قد تسمح له باظهار مواهبه الفنية ، فعاد إلى الجزائر في سنة ١٨٤٨ وأعجب بالصحراء حتى شغف بها وأفرغ فنه كله فيها .

وبتدقيق النظر في لوحات «فرومانتان» يشعر الإنسان — على حد قول «أرنست جوبير» (Ernest Gaubert) — «بدقة التناسق وبالمجهود المبذول طواعية في اتقان واتزان يمان على محاولته الحد من حماسه ومن فيض ذكرياته . لقد وزع الفنان ألوانه في روعة ودقة تفصحان عن مدى ادراكه لقيمتها . . . حتى يخيل للمتفرج أنه يقف أمام جبال رزين عميق متنوع الجنبات دقيقة . إنه جمع كل الصفات الفرنسية والكلاسيكية في ذوق كامل العذوبة » .

بلغ «فرومانتان» في لوحاته حد السحر في إبراز جاذبية استواء الصحراء في ترائى أطرافها ، واختلاف آفاقها . ولقد أوضح هذه الناحية الناقد الفنى «شارل بلان» (Charles Blanc) المعروف بصرامة حكمه على الفنان في قوله : «من المصادفة العجيبة أن أكثر ما كان يحبه «فرومانتان» في الطبيعة الأفريقية ، ليست تعرجات الأرض ، ولا القرى ذاوات الأشجار الوارفة ولا غابات النخيل ولا نافورات المياه النادرة ، وإنما الصحراء التى لا نهاية لها ولا ظل ، والسماء تعلوها في صفاء » . وقصارى القول إن لوحات «فرومانتان» كانت تمتاز بطابع الدقة والاتزان والاتقان .

عاد «فرومانتان» ، بعد زواجه ، إلى الأرض التى سحرت فهام بها وأقام فيها خلال شتاء سنة ١٨٥٢ —

الكبيرين «جول ميشليه» (Jules Michelet) و«ادجار كينيه» (Edgar Quinet) والناقد الأدبى الفذ «سانت بوف» (Sainte-Beuve) الذين تفضلوا عليه بدعوته في ندواتهم ، كما اتصل بالفنان الشاب الموهوب «ميشيل كاريه» (Michel Carré) الذى لمع بفنه في كتيبات عديدة عن الأوبرات . وتردد بصحبته على المتاحف والمعارض ، مما زاد حماسه للرسم بالألوان . ولم يمنع اعجابه بلوحات «ليوناردو دافنشى» (Léonard de Vinci) من اجلاله للوحات المناظر الطبيعية للفنانين الهولنديين ، ولما أبدعته ريشة الرسامين الفرنسيين «شاردان» (Chardin) و«لوسيور» (Lesueur) ولا سيما «دولاكروا» (Delacroix) .

ولما حصل على اجازة الليسانس في القانون وبدأ يتدرب على المحاماة ، استيقن أن مستقبله لن يكون في المرافعات أمام المحاكم ، وإنما في مجال الرسم . وإن لم يحتفظ التاريخ باسم مؤلف «دومينيك» إلا كأديب ، فلا مندوحة من الاعتراف برسوخ قدمه في فن الرسم ، إذ استمر ثلاثين عاماً ينظم المعارض للوحاته التى كانت تباع بأثمان غالية ، عدا الأوسمة العديدة التى نالها ، بل إن كثيراً من لوحاته أخذت مكانها في متحف اللوفر ولا سيما «فلائك في النيل» و«صفاف النيل» اللتان رسمهما أثناء زيارته لمصر .

وعزم المحامى الشاب ، بعد تفكير عميق ، على أن يفتح والده في موضوع مشاريعه . مستمخاً إياه في ترك مكتب الأستاذ «دونورماندى» (Denormandie) الذى يتدرب فيه ، ليستطيع أن يشبع رغبته وميوله بالتفرغ لها . لم يوافق والده إلا بعد جهد شاق مشروطاً عليه أن يختار له بنفسه الرسم الذى سيلحقه به . وقع اختياره على الفنان «ريمون» الذى تخصص في المناظر الطبيعية ، إلا أن قواعده الأكاديمية وارشاداته وملاحظاته الصارمة لم توافق ذوق الرسام الناشئ الملىء بالهمة ، لذلك نراه يترك أستاذه العنيد ليلتحق برسم «لويس كابا» (Louis

١٨٥٣ ، وفي هذه الأثناء تجلت فيه موهبة الكاتب المبدع حيث عاد من هذه الرحلة الثالثة بكتابين هما : « صيف في الصحراء » (Un été dans le Sahara) و « سنة في الساحل » (Une année dans le Sahel) إن هذه الموهبة المزدوجة والمهارة في السيطرة على البراع والريشة جعلت « سانت بوف » يقول : « يتمتع « فرومانتان » بملكتين فهو يعبر بلغتين - لغة اللسان ولغة الألوان - ولا يعتبر هاوياً وإنما فناناً في كليهما ، حتى الضمير ، رقيق ، حاذق ، وغير متكلف » .

نعم ، يتمتع « فرومانتان » بموهبتين ، ولكن الموهبة الأولى ، ونعني بها الرسم ، هي التي كان يعتز بها ويكرس لها أكثر أوقاته . لقد كف عن الكتابة خمسة أعوام وعندما أمسك بالقلم ، أراد أن يحكي لنا قصة حبه ، فقدم لنا « دومينيك » التي ستقوم بتحليلها فيما بعد أعد مرسماً لنفسه في باريس أضفى عليه شيئاً من الأناقة والمرح وجعل منه خلوة مريحة يطيب له العيش فيها بين لوحاته التي كان يقوم بعرضها بطريقة منتظمة . ووصف « لويس جونس » (Louis Gonse) مترجم حياة « فرومانتان » ، هذا المرسم بقوله : « إن مرسم « فرومانتان » كان خالياً من الزخرف ولكنه أتيق . يتألق نظافة ونظاماً . يعتبر صالوناً أكثر منه مرسماً . تزيينه مدفأة كبيرة من خشب الأرو تدعو الجلوس إلى حلو الحديث . ترى على جدرانها لوحة أو اثنتين وقد لا ترى لوحات على الإطلاق . فالحياء يغلب عليه في عمله كأنه لا يريد من زائره أن يفحص إنتاجه الفني . أما اللوحة التي يرسمها فكانت دائماً تشغل وسط المرسم في ضوء ساطع . وفي جوف هذا المكان البعيد عن الضوضاء يأخذ وجه الفنان ملامح الرقة والدعة » .

وفي سنة ١٨٦٩ سافر « فرومانتان » إلى مصر ليشهد الاحتفال بافتتاح قناة السويس . ودون ملاحظاته ويوميته إلا أنها ، للأسف ، لن ترتب أو تنظم ولن

يطلع عليها المعجبون به إلا بعد وفاته بخمس سنين ؟ ومع ذلك فقد ترك لوحات عن مصر رغم زعمه أنه لم يزرها لهذا الغرض ، منها : « ذكرى من اسنا » و « الشادوف » و « زراعة قصب السكر » و « الساقية على شط النيل » عدا اللوحتين اللتين ذكرناهما فيما سبق من الكلام واشترهما متحف اللوفر ؟

لم يكن الشرق الراق ليلفت نظره ، الشرق « ذو الأضواء الذهبية الألوان ، الزاهية ، المتضاربة ، ولمعانه وعتمته » ، بل يرغب ، على حد قوله ، في الاكتفاء بالأشياء على حالها وأن يستخلص الجمال من ممكنه .

ولقد صرح « جان ماري كاريه » (Jean-Marie Carré) أستاذ كرسي الأدب الفرنسي سابقاً بجامعة القاهرة ، بشأن اللوحات المصرية التي رسمها « فرومانتان » قائلاً : « لم يكن عديم الاحساس بالنسبة لتوجعات الضوء ... وإنما كان يفضل عادة امتزاجها وتدرج ألوانها على تشعبها المتوهج ، ويطيب له استعمال الألوان التي بين الناصلة والمشبعة ... وأن بعض لوحاته المصرية تشبه لوحات الفنان الكبير « كورو » (Corot) ذوات الألوان المتناسقة في خفة وثقل ... لاهتمامه الشديد بتجانس الألوان وتألفها » .

قام « فرومانتان » بآخر رحلة له في سنة ١٨٧٥ حيث زار إيطاليا وبلجيكا وهولندا متفقداً بطبيعة الحال متاحفها ومعارضها الفنية . وكتب في السنة التي توفي فيها مؤلفه « أساتذة الماضي » (Les Maîtres d'Autrefois) حيث عبر عن تعلقه بالرسم وحبه له .

وفي ٢٧ أغسطس سنة ١٨٧٦ انطفأت حياته في قرية « سان موريس » (Saint-Maurice) التي أمضى فيها سنين طفولته . ونال إنتاجه الأدبي ولوحاته حظوة بين صفوف المجتمع . وإذا جعل منه القلم أحد أساتذة الفن النثر الفرنسي ، فإن ريشته احتفظت له بمركز مرموق بين أسماء الرسامين المستشرقين .

بسمائها المتلونة الشفافة وألوانها المتنوعة وأصواتها
وجبالها المحدودة وآفاقها المترامية .

راح « فرومانتان » وهو المراقب الحكيم والرحالة
اليقظ ، يفحص المناظر التي تقع تحت بصره . إنه الرجل
الجوال في الصحراء يقضي يومه في الخيمة أو الدوار
ويتأمل في الليل السماء الزاهية بنجومها . لقد هضم كل
هذه الأشياء الغريبة عنه ، الجديدة عليه . لقد جعل
من الليالي الممطرة ومن السراب ، ومن نافورة في ظل
النخيل ، ومن نزهة قنص وصيد ، ومن مهرجان
سباق ، ومن استراحة في قرية صغيرة ، ومن رجال
يغدون في الطرقات على ظهور الحمير ، مشاهد حيوية
في كتابيه عن الجزائر ، اللذين يفوقان لوحاته تأثيراً
وعمقاً ونبلاً .

وعلى كل ، ففي مقدمة الطبعة الثالثة من كتابه
« صيف في الصحراء » التي ظهرت في سنة ١٨٧٤ ،
يقص علينا كيف عجزت ريشته عن تصوير شعوره
تجاه الجزائر ، فعمد إلى القلم والقرطاس . ويقول في
ذلك : « لم يكن التحدث عن الشرق بعد أن تناولته
أقلام كبار الكتاب جرأة من جانبي . . إن الصدفة هي
التي أوحى إلي بالفكرة ولم تطاوعني الريشة كما لم
تسعني القريحة في تصوير ذكرياتي لامكانياتي الضعيفة
فدفعني هذا العجز في مهنتي إلى البحث عن أداة أخرى
غير الريشة . فأمسكت بالبراع . . إن للعقل أساليب
يفهمها ، وللأعين صوراً تفهمها ، واللسان الذي يكلم
الأعين غير اللسان الذي يحدث العقل . وليس الهدف
من الكتاب تكرار عمل الفنان وإنما لأعبر به عما عجز
الرسم عن الإفصاح عنه » .

ونحن نسجل هنا ، على هذا الاعتراف ، طابع
الاصواب والاعجاب . إنه الفنان الذي لا يريد أدبا في
لوحاته ولا لوحات في أدبه ، لإدراكه ما للفن
وما للأدب من حدود وقواعد .

بدأ « فرومانتان » بقرض الشعر ، وهي الطريقة
التي يلجأ إليها أغلب حديثي العهد من المشتغلين بالأدب
نظم الكثير من الأشعار التي نشر جزءاً منها - كما رأينا
في معرض كلامنا - في مجلة صديقه « بلتريميو » .
والواقع أنه لم يكن بالشاعر الملهم . ولم يخف عليه ذلك
بدليل أنه ألقى في النار حوالي ستة آلاف بيت من الشعر
رأها غير ذات قيمة ولقد أشار في القصة التي روى فيها
ترجمة حياته إلى هذه الأشعار دون مداراة فقال :
« كانت هذه الأبيات تتصدى لمواضيع مطروقة منذ
سنين طويلة . تصف الحياة في الريف وأحاسيس النفس
الجريحة والعواطف الحزينة . كانت هذه الأشعار جيدة
وذات تركيب بارع غير مقيدة . ارتجالية ، ولكن تغلب
عليها الروح الرومانتيكية . صورت شعوراً رقيقاً .
ولكن في ابتذال . أما الأفكار فكانت ضعيفة هزيلة .
لأنها محاولة تشبه تلك التي يقوم بها أي شاب يشتغل
بالأدب فيعتقد أنه أصبح شاعراً لجرد نغم موسيقى
داخلي يهديه إلى سبيل الأوزان والقوافي » .

تغلبت روح النزاهة والدقة والكمال على هذا
الكاتب ، حتى إنه نادراً ما كان يرضى عن عمله . لقد
احتفظ بمذكراته ويوميياته عن الجزائر مدة طويلة كان
يعيد عليها النظر ويزيل منها الشوائب ويضفي عليها
وضوحاً في المعنى ودقة في اللفظ . وما زال يهذبها المرة
بعد الأخرى حتى إنه لم ينشرها إلا بعد أربع أو خمس سنوات
من آخر رحلة قام بها في شمال أفريقيا . بدأ ينشر « صيف
في الصحراء » سنة ١٨٥٦ ، ثم « سنة في الساحل » سنة
١٨٥٨ . ويقول « لويس جونس » عن هذين المؤلفين :
« إن الصحراء هي الصيف الأفريقي بأصواته وألوانه
العتيقة وهذوئه المستمر وقيظه الشديد وخشونته وشاعريته
العجيبة . أما الساحل ، فهي الجزائر المختصرة الباسمة

عن الميزات العامة الدائمة الثابتة . وهذا التشريح الفني
تخدمه أثناء رحلاته في الجزائر وفي زيارته لمصر .

وهو لا يهتم بالعنصر البشرى ولا بالمناظر الخلابة ،
بل بالمناظر الطبيعية وبأشكالها وأصواتها وألوانها . وهو
يتعد عن تصورات الرومانتيكيين المبتذلة وتخيلاتهم التي
لا يستطيعها العقل عندما يتناولون الشرق بأقلامهم ،
بقدر ما يقترب من سحر الشرق الخفى اللطيف المشوب
برقة العاطفة . وعندما يذكر سماء مصر الصافية وألوان
صحرائها ونهرها وزروعها وأرضها تستشف فيه دقة
الاحساس ورقة الشعور وقوة التعبير . ويقول في ذلك :
« أريد أن أعطي الأشياء التي أراها فكرة مبسطة واضحة
صحيحة تحرك النفس وتؤثر فيها بالذكرى التي حركتني
وأثرت في . . بدون المغالاة المختلفة ، معطياً الأشياء
ميزانها الحقيقي ليتذكرها من كان يعرفها ويراه من
لم يعرفها » . إن موهبة « فرومانتان » وعبقريته تكمنان
في هذه الكلمات القليلة . وهو عندما يسرد رحلاته
لا يشتم منها رائحة العالم في الآثار أو المورخ . وإنما تشعر
بأنه تلميذ مولع يرسم خطي « أساتذة العهد الماضي »
في أسلوبهم الهادئ . الموسيقى الرقيق المقتضب الذي يشبه
الأطيان التي تلهم الشعراء .

إن ما أثار اهتمامه ليس الأهرامات التي نعتها
« بالفخامة » ولا المقابر والمعابد التي يصفها « بالبقايا
التاريخية » ولا الأقصر ولا طيبة وسقارة ولا أبيدوس ،
ولما النيل وهو ينساب بين سلسلتين من الجبال وبعض
المدن كاسيوط وأسوان وقنا ولا سينا القاهرة التي يقول
عنها : « هذه التحفة التي تشغل حياة الفنان وتحير فكره .
لأنها أجمل مدينة في الشرق . وأؤكد هذا رغم أنني
لا أعرف المدن الأخرى » .

وصرح « جان ماري كاريه » الذي لخص الصفحات
القيمة التي كتبها « فرومانتان » عن مصر قائلاً : « يرجع
الفضل « لفرومانتان » في إعطائنا صورة صادقة ومعبرة

لم يكمل « فرومانتان » مذكراته عن رحلة في مصر
خلال أكتوبر وديسمبر من سنة ١٨٦٩ على وجه
التحديد . ولقد نشرها « لويس جونس » سنة ١٨٨١
في مجلد الذي كرسه في ذلك الحين « لفرومانتان » .
ونظراً للكمية القليلة التي طبعت منه ، فلم يصل إلا لعدد
محدود جداً من القراء ، وسرعان ما نفذت الطبعة . وفي
سنة ١٩٣٥ أعاد « جان ماري كاريه » نشر يوميات
فرومانتان مصحوبة ببعض صفحات لم يسبق طبعتها
وجدها في الأصل المخطوط ، وقدم لها شارحاً الباعث
على هذه اليوميات ومزاياها والأسباب التي منعت
صاحبها من استئنافها وإتمامها ونشرها .

ويجدر التنويه هنا بأن الفضل في دعوة « أوجين
فرومانتان » إلى مصر ، يرجع إلى توصية الكاتب البولندي
« شارل ادمون » (Charles Edmond) حيث أضاف
اسم « فرومانتان » في قائمة المدعوين المرموقين لحضور
افتتاح قناة السويس وبلغ عددهم حوالى الألف ، من
بينهم الملوك والأمراء والعلماء والفنانين والروائيين
والصحفيين . كانت صورة مصر تلازم « فرومانتان »
في أجلامه حتى إنه كتب يقول في سنة ١٨٤٩ لصديقه
« نارسيس برشير » (Narcisse Berchère) « هناك أساء
لا أستطيع ذكرها دون تأثير بالغ من بينها القاهرة » .
وعندما تحققت أمنيته قرر اتخاذ أستاذه « ماريليا »
(Marilhat) قدوة ، فقد كانت لوحات هذا الفنان
الكبير الذي تخصص في المناظر الطبيعية ، « خير صورة
كاملة لرحلة يستطيع هو كتابة نصها بنفسه ، لمقدناته
الفائقة على ذلك ، مع مراعاة الدقة والرشاقة في الإنشاء
والتلوين » .

كان « فرومانتان » في انطباعاته عن مصر كما في
لوحاته ، يحذر ويشك فيما للشرق من غلو وإفراط . فهو
يتجنب البريق الذي يأسر ويخدع ، باحثاً عن الحقيقة
في إطار الأمانة والدقة دون المغالاة التي تؤدي إلى
الشطط . إنه يسعى إلى الباب ويقصد الجوهر ويبحث

وقصارى القول ، أن الأساتذة الذين يستحقون تأييده والرضا عنهم هم أصحاب « الأعمال الفنية » والطابع الشخصى الخاص ، أمثال « روبنس » (Rembrandt) و « رامبرانت » (Rubens) وإن كانت يد الزمن وأقلام النقاد تبعهما لهذه المدرسة أو لتلك .

ومن الآثار التى تركها « فرومانتان » « رسائل الصبا » و « مكاتبات ونبد » . ظهرت الرسائل فى سنة ١٩٠٩ ونشرت « المكاتبات » بمعرفة الناقد « بيير بلانشون » (Pierre Blanchon) فى سنة ١٩١٢ . ويضم هذان المؤلفان مجموعة من الوثائق الخاصة والعائلية عن الأديب الراحل لا تزيد فى حياته الخاصة أو العامة أو خلجات نفسه شيئاً جديداً أو تفاصيل غير التى ذكرناها هنا .

منشأ قصة دومينيك

حدث فى عام ١٨٣٤ ، فى مدينة « سان موريس » بجوار « لاروشيل » أن عشق صبي فى الرابعة عشرة من عمره ، يعيش مع والديه ، فتاة من جيرانه تبلغ سبعة عشر ربيعاً ، جميلة الطلعة فى ظرف ، حلوة الملامح فى دلال ، قد فقدت والدها الربان وتقطن مع والدتها الأرملة . وهو يناديها باسم « جنى كارولين ليوكادى » (Jenny Caroline Léocadie) . أما لقب أسرته فيظل فى طي الكتمان . وطبيعى أن يدخل نفسها شئ من الارتياح لشعور المحبة الناجم عن تقدير حسنها . إلا أن صغر سن العاشق الهائم بها يجعلها لا تكثر به ، ولا تعبر هيامه جدية ، بل وتسخر منه .

وتدور عجلة الزمن وتفتن الفتاة « باميل بىرو » (Emile Béraud) الموظف بمصلحة الأموال المقررة . وهو رجل عادى اختارته بمحض المصادفة ولا تشعر نحوه بتعلق كبير . لم يمنع هذا الزواج الشاب من رؤية « جنى » والتردد عليها والاستمرار فى الولع بها دون جدوى فى الواقع ، للمبادئ القوية التى تتحلى

عن مصر فى عصر نفشى فيه ميل المستشرقين إلى التنميق والاستعانة بقالب الغرابة والخيال الباهر والأنواء العنيفة المتناقضة والنوادر والتفاصيل . ولم يصل أى كاتب إلى مرتبته فى وصف وادى النيل فى فصل الخريف بروافده ومناظره الطبيعية وفيضانه وأنواره ولطافة رطوبته . لقد أثر فيه هذا المنظر وحرك أشجانه وحساسيته التى تتجاوب تماماً مع ميوله الفنية .

ثم يستأنف « جان مارى كاريه » كلامه قائلاً : « لم يستطع أحد غيره أن يصف مصر الخالدة فى أواخر الصيف ولا سحر لياليها فى شهر أكتوبر على ضفاف النيل ، وأن يرسم مثله ملامح الريف والصحراء » .

وجاءت حرب سنة ١٨٧٠ وانكسرت فرنسا واستسلم الكاتب لآلام شديدة إلى درجة جعلته يترك استئناف مذكراته عن مصر ويعدل عن نشرها .

وفى كتابه « أساتذة الماضى » الذى يعتبر محاولة رائعة للنقد الفنى : تناول فيه ملاحظاته وخطراته خلال رحلته فى هولندا وبلجيكا ، ناقلاً إلينا ما تأثرت به نفسه من انطباعات وانفعالات ، أفرحت تارة وضايقته طوراً وخيبت آماله تارة أخرى ، ذاكرة عدم رضاه عن اللوحات التى كان يدرسها هناك فى المتاحف بعناية فائقة . وهو يحاول فى كل ذلك أن يستشف طرق ووسائل عباقرة الفن الهولندى والبلجيكى والطابع الخاص الذى يتميز به كل منهم ليحكم عليهم بإيجابية الفيلسوف لا المشتغل بالتاريخ .

ونجده يستخرج خصائص الوسط والعنصر والزمن ، ليوضح التباين العميق بين الفن البلجيكى والهولندى . وثراه منهمكاً فى إبراز الناحية الفنية عند كل رسام منهم والنمط الشخصى الذى ينفرد به ، ولمساته وشكوكه وأبحاثه ومقتنياته والمؤثرات النافعة أو الضارة التى يستهدف لها والتى تنعكس على فنه فتظهر ، إما قوة شخصيته وقدرته على الإبداع ، وإما أنه مجرد مقلد .

بها وواجب العشرة الزوجية الذى يملى عليها المحافظة على شرف زوجها . وكادت تقع بين مخالف الغواية لولا عزة نفسها ونبالة أخلاقها واحترامها لشرفها .

لم يخف سلوك الشاب على والديه اللذين بلغ بهما القلق حداً جعلهما يقرران إيفاده إلى باريس في سنة ١٨٣٩ ليدرس القانون ظناً منهما أن البعد يطفى نار الهوى ويقضى على جوى لا طائل من ورائه . وكم سر القى للسماح له بروية حبيبته خلال العطلات الدراسية التى كان يقضيها بانتظام في « سان موريس » . وشاءت الأقدار في سنة ١٨٤٢ أن تقع بعض خطباته الموجهة إلى شاعلة فواده في يد الزوج . ومرت سنتان وتراخت علاقة بطلى هذه القصة تحت ضغط الأحداث .

وفجأة يظهر حادث خطير يذكى نار الهوى الكامنة في صدر العاشق الولهان . لقد علم القى أن حبيبته نقلت إلى دار استشفاء لإجراء عملية جراحية لها وأن حياتها في خطر . أسرع إلى العيادة الطبية واسترق النظر إلى المريضة لآخر مرة من خلال فرجة بين مصراعي الباب . ولفظت « جيني » أنفاسها الأخيرة في اليوم التالى ، يوم ٤ يوليو سنة ١٨٤٤ على وجه التحديد ، وهي في السابعة والعشرين من عمرها الرطب .

ويقابل الشاب في ردهة دار الاستشفاء الزوج مكتئباً حزيباً ، فيشد كل منهما على يد الآخر في صمت . والنتيجة : فناء شبابين ، واحد بالموت والثاني بالتلف من جهة ، ومن جهة أخرى بقاء رجلين لا يطيقان النظر إلى بعضهما إلا أنهما يتألمان معاً في صمت في هذه اللحظة المؤثرة الشاقة التى جلبها إليهما نكد الطالع .

يتردد الشاب على مثنى الفقيده ليضع بعض الزهور عليه . وينصحه الناس بأن يبعد بين زيارته وأن يلتزم جانب الرزانة . ويجاهر سكان « سان موريس » بأن المتوفاة لم تكن تحظى بشيء غير مألوف من الجلال ،

ولكن ما قيمة هذا اللغو ؟ وماذا يعرف أولئك المخرفون الثرثارون عن الهوى الذى يمزق أحشاء رجل مرهف الحس ويحرق قلبه ، وهم يعيشون حياة نافهة مبتذلة لا طعم لها . إن ما نعرفه نحن ، هو أن صاحبنا المقيم لم يستطع نسيان هيامه الأول فظلت ذكرى « جيني » منقوشة في فواده ماثلة في ذاكرته . ولا أدل على ذلك من اعترافه المؤثر الذى أدلى به لنا بعد مرور عشرين عاماً على هذه المغامرة ، فهذا القى ليس إلا « فرومانتان » نفسه وذلك الاعتراف هو قصة « دومينيك » . وإن كان رأى الأديب الفرنسى « ألفريد دى فيني » (Alfred De Vigny) بأن « التحفة الأدبية » هى عمل الشباب الذى ينتجه القلم في سن الكهولة ، فإن هذه الفكرة تنطبق على هذه القصة بشكل ليس له مثيل .

أهم مؤلف لفرومانتان

بدأ « أوجين فرومانتان » في تحرير « دومينيك » سنة ١٨٥٩ ، إلا أنه لم يرض عن هذه القصة لما جبل عليه هذا الرجل من دقة حتى مع نفسه ، فأعاد كتابتها بعد سنتين ونشرتها له مجلة « لاريفو دى دوموند » (La Revue des Deux Mondes) سنة ١٨٦٢ ، ثم طبعت على شكل كتاب بعد عام في دار نشر « بولوز » (Buloz) على أثر ملاحقته المؤلف عدة مرات ليمده برواية . وما إن نزلت « دومينيك » إلى السوق حتى قوبلت بحرارة وحاسة من جمهور القراء ولم يتلاش هذا النجاح ، بل امتد واشتد ودام .

وفي رأينا أن الناقد البار « اميل هنريو » (Emile Henriot) هو أحسن من عبر عن حالة « فرومانتان » النفسية عندما قرر تأليف كتابه حيث يقول بأنها « قصة

حدثت في سن العشرين وحررت في سن الأربعين ،
 أي أنها جمعت شاعرية سن الشباب التي يحملها الزمن
 على جناح الذكرى ، ويطير بها بين الحقيقة العارية
 للأحداث وبين الصورة المثالية التي تزيدها الذاكرة
 جمالاً في التكوين ، مع ما في ذلك من آمال مرجوة رغم
 مرور الزمن ، ومن العبرة التي تنتهي بها القصة والتي
 تعطيها قيمة وروعة لا يتسنى اتقانها على هذا النحو في
 سن العشرين ولا جعلها مليئة بتلك الإنسانية الفياضة .
 وقبل الشروع في تحليل « دومينيك » يجدر بنا
 الوقوف على السبب الذي جعل هذه القصة تحتفظ رغم
 التغيرات والتقلبات التي لا حصر لها في مجتمعنا منذ
 نشأتها - بهذه المكانة المرموقة في ميدان الأدب الفرنسي
 ولماذا تهيمن على العقول بهذا الشكل القوي ، وتسيطر
 على القلوب وتبعث على الإعجاب حتى أصبحت
 موضوع استحسان متزايد ؟

يرجع السبب قبل كل شيء إلى ما فيها من صراحة
 وشرف ونبيل وابداع وسحر وحقيقة وكبرياء يائسة
 تضفي عليها إغراء لا مثيل له يظل قائماً بعيداً عن نطاق
 أية مدرسة أدبية مما يبقى عليها ثوبها القشيب . ثم إلى
 ما يميزها من تحفظ في التعبير عن العاطفة وحياة الشعور
 وطهارة الذكرى وعبقريّة السرد ، والإيجاز في
 الوصف ، ولأنها كما يقول الناقد الكبير « ادمون جالو »
 (Edmond Jaloux) أصدق القصص خيالاً إذا
 أردنا التسليم بأن الخيال هو الشعر الطبيعي للنفوس
 العالية ، لأنها قصة بطولة فيها حرارة وحماسة وعفة
 مكتوبة بأسلوب قوى متين صاف شفاف يكشف
 كما يقول « جالو » أيضاً : « عن اهتزازات احساس
 مرهف يعرف كيف يجمع في إطار بهيج بين القصة
 المثيرة والأحلام الحزينة المضطربة التي تنوغل إلى نياط
 القلوب توغل بعض الأنغام الموسيقية في الأسجاع » .
 ولا يكفي كل هذا ، كما نعتقد ، لاعطاء
 « دومينيك » ذلك الطابع الخاص الذي يضعها في

مصاف روائع الأدب في القرن التاسع عشر ، وهي
 لا تعدو أصابع اليدين عدداً ، بل لا بد أن هناك شيئاً
 آخر . وللوصول إلى نتيجة حاسمة ، يحمل بنا أن نترك
 الكلام « لفرومانتان » نفسه حيث يسرد إلينا : « أنا لم
 أتنازل عن شيء ولم أضح بشيء ولم أنس شيئاً . وكل
 ما في الأمر أني أجد نفسي بعيداً عن تلك العهود المنيرة
 الباسمة التي لن تعود أبداً . فانظر إليها الآن كهود
 بدیعة جميلة . إنها عهودي التي يسبح فيها خيالي .
 وأعتقد أن كل إنسان كان له مثل هذه العهود في ناء
 سنه » .

هنا تكمن الحقيقة ومن هنا ننبثق القيمة الصحيحة
 لكتاب « فرومانتان » . نعم إنه يحسن الكلام في هذا
 المجال : فكل رجل منا عاش في أسطورة خلال سني
 شبابه . وتظل « دومينيك » باقية على مر الزمن لأنها
 تحمل بين ثناياها آمالاً ولذات وشكوكاً وآلاماً ، أحس
 بها كل فرد منا عندما بلغ من سن النضج ، فكم اختلط
 بحال المخلوقات والكائنات ، وكم اصطدم بدمامتها ،
 وكم اهتز طرباً بالسعادة ، وكم تألم أمام الكروب
 والشدائد . إن ألم الفراق وسعادة اللقاء وتصعد القلب
 عند الوداع ، ولذة المناجاة ونضرة الابتسامة ومرارة
 البكاء يوجد كل هذا في « دومينيك » كما نجد في
 أعماق أنفسنا ، ويسير كل هذا في أثره وأثرنا كالطيف
 الملازم له ولنا طيلة حياته وحياتنا . فتوجد بينه وبيننا
 التجارب العميق والتوافق التام والصدقة المتينة . وقصاري
 القول أن عدداً كبيراً من القراء يتعرفون على أنفسهم
 في هذه القصة الغنية بالشعور والأحاسيس وبالشاعرية
 التي تسيطر على الأفئدة وتسحر العقول .

والواقع أن « دومينيك » تشمل موضوعين
 متداخلين : قصة حب عنيف بقدر ما هو بائس ،
 ينتهي بفشل ، ومأساة فكرية لرجل موهوب ومثقف
 يستنتج من أزومات عاطفية ونفسية أنه من العسير
 التوفيق بين اندفاعات الأحلام ولطائف الحقيقة القاسية ،

فيقضى بقية أيامه في قرية مجهولة بعيداً عن العالم ، بين زوجته وولديه ، قد تغاضى عن الشهرة وراح يبحث عن السكينة في النسيان والعزلة والتجرد عن مباحج الحياة . ويتناول كلا الموضوعين في الواقع ، رغم ما فيهما من خيال ، قصة فرومانتان نفسه في شبابه وكهولته وحياته العاطفية والعائلية .

وقد أهدي « فرومانتان » كتابه « لجورج ساند » قائلا في تواضع :

« سيدتي ، هذا هو الكتيب الذي اطلعت عليه وإنني جدد آسف لنشره دون ما تغيير ، أى بكل ما فيه من عدم الخبرة التي تنم عن باكورة عملي . ولا علاج لمثل هذه العيوب على ما يبدو لي . . ولا يسعني بعد فقد الأمل في تصحيحها إلا أن أتركها على حالها . ولو كان الكتاب أكثر جودة لسرني اهداؤه إليك . فهل تسمحين لي ، كصديق من أصدقائك المتواضعين ، أن أتركه على حالته الراهنة تحت رعاية اسم سبق أن احتميت فيه ، وأكن له كل اعجاب وولاء واحترام ؟ »

لم يذكر « فرومانتان » كل ظروف حياته في « دومينيك » . فالكاتب إلا رواية وليست مذكراته اليومية التي عني بتقديمها إلينا . لذا راح يختار ويحذف ويغير ويؤلف . وهو يوعز أكثر مما يعرض . ويتحاشى بعض التفاصيل التي لو ذكرها لأفصحت لنا عن أمور كثيرة تتعلق بغرامه ، ولكن يلوح أنها كانت تبدو له غير ذات قيمة أو بلا فائدة .

ولو أمعنا التفكير لوجدناه على حق . فان ما جبل عليه من سحبة خاصة تملئ عليه ما يجب الاعتراف به ، وما يحسن السكوت عليه ، وذوقه الذي يدفعه إلى تجنب الضار أو علاجه ، وذلك التأثير المكتوم وتلك الأحاسيس الخفية التي تنساب في طيات كتابه ، وجو الأحلام والتخيلات الذي يغشاها ، والشعور الفياض الذي تتميز به ، والميل إلى التأمل الباطني الذي يرفع من شأنه

ويسمو به ، تجعل من هذه القصة ، قصيدة الحنان بلا مرأى ، وأنشودة مرحة ورزينة في نفس الوقت . ولا يسعنا أثناء القراءة إلا أن نفكر في مرور حياة الإنسان الضعيفة على هذه الأرض وتيار الزمن الذي يحرف كل شيء أمامه .

وعلاوة على ذلك ، فإذا كانت التعديلات والتنقيحات التي يقوم بها الكاتب تبعثنا عن الصحة الدقيقة ، فإنها لا تضر بصحة الكتاب الذي وصل إلى الهدف المنشود : فهي من جهة قصة تسحرنا بمهارة الفن الذي يرويها به ، ومن جهة أخرى فهي حب ضائع . ولقد وفي « فرومانتان » المغامرة حقها ، وإن لم يسردها كاملة ، بيد أنه من المستحيل أن نفصل بين ما فيها من قوة وتأثير وبين وجه الكاتب ومصيره الذي وضعه بين مطرقة الإيمان وسندان الشك .

ويقول الأديب « مارسيل ارلان » (Marcel Arland) : « أن أمتع صفحات الرواية ، وأكثرها وصولاً إلى أعماقنا واقناعاً لنا ، ليست تلك التي يظهر فيها الهوى بصورة مكشوفة ، وإنما التي نرى فيها ذلك الهوى يتردد ويتجاهل نفسه . ويكفي للكاتب أن يأتي بذكر صوت أو يصف جواً أو نوعاً من الأضواء ليكشف بفنه للقارئ عن تأثير بالغ الغموض وعن طور صادق من أطوار مأساة .

وعوداً منها إلى التحويل والتغيير والتعديل الذي كان يقوم به فرومانتان ، يحمل بنا التنويه هنا بأنه أخفى شخصيته تحت اسم « دومينيك دي برى » (Dominique de Bray) وهو نبيل ريفي في الأربعين من عمره ، متواضع ، فاضل ، رزين ، يملك ضيعة شاسعة في قرية « ترامبل » (Trembles) الذي يضطلع بالعمودية فيه .

وبعد أن وجد « طريق الحكمة » راح يقضى وقته في رعايته لأهله وإدارة أملاكه بنفسه والعناية بمصالح

ويضع « دومينيك » بيننا وبينه زميلاً له يقوم بمهمة الكشف لنا عن حب « فرومانتان » ، ذلك الحب الوحيد الذى امتلك عليه حواسه وهيمن عليه ولكنه لم يتحقق .

ويقول بطل القصة لزميله هذا : « أن ما سأقوله لك عن نفسى شيء قليل لا يتعدى بضع كلمات : وهو أن قروياً عاشق الأدب وغاب فترة من الزمن عن فريته ، ولم يرض عن نفسه كأديب فيعزل الكتابة ، ثم يعود إلى الدار التى ولد فيها ليقتضى بقية أيامه » .

فقد « دومينيك » والديه منذ نعومة أظفاره ، ثم شب في ضيعة « ترامبل » بن عمه وخدم . يمرح الطفل في الحقول ، وهو يتمتع بقوة البنية مع ميل إلى الوحشة وعدم الطاعة . له زملاء من أولاد الفلاحين يلعب معهم . مولع بالأساطير والحرافات وبكل ما يراه . ويقول عن نفسه : « رغم ما كان يبدو على من انشراح ومن رفع الكلفة بينى وبين رفقاتى في القرية ، كنت أشعر بالوحدة في الواقع . فقد كنت غريباً عنهم بعنصرى ، غريباً بمركزى ، في شقاق مستمر بين نفسى والمستقبل المجهول الذى ينتظرنى . . . ولكن رنخت قدماى دون أن أدري ، والله يعلم بأى رباط متين توثقت مع الأماكن التى سأضطر إلى تركها في يوم من الأيام ، وبأسرع وقت . وتطبعت في نهاية الأمر ، بعادات لا تؤدي إلى شيء اللهم إلا إلى جعلى مزدوج الشخصية سوف تعرفونه فيما بعد ، نصفه فلاح ونصفه فنان أو يجمع هاتين الصفتين معاً دون أن تتغلب أحدهما على الأخرى » .

تولى تربية « دومينيك » وتعليمه المدرس الشاب « اوجستان » (Augustin) « وهو ذو عقل ناضج مستقيم ، دقيق . قد تغذى بالقراءات الكثيرة . له رأى في كل شيء ، سريع التصرف ولكن بعد روية ، عملى وطموح فوق كل هذا » .

مواطنيه ، ومزاولة رياضته المفضلة : الصيد . وهو يساعد الذين عضهم الدهر بنابه ، محبوب من كل الناس ومحترم الجانب منهم جميعاً . (هكذا يقدم نفسه لنا في ديباجة طويلة قبل سرد ذكرياته القديمة - ولكن بعد سنين عديدة من عودة الهدوء والسكينة إليه) .

أما الفتاة الرشيقة المدللة التى أحبها في شبابه - وتدعى « جينى » - (Jenny) فكانت تعيش حياة متواضعة ، بل نافهة بين زوج موظف وثلاثة أولاد . ويطلق عليها « فرومانتان » اسم « مادلين » وحوها إلى امرأة من الطبقة الراقية تقيم في قصر ، ولها مقصورة في دار الأوبرا . وإذا كانت « جينى » لفظت أنفاسها الأخيرة في ريعان الشباب ، على أثر عملية جراحية أجريت لها ، فإنها كبطلة للرواية لا تموت ، بل يهجرها « دومينيك » في يوم من الأيام ولا يعود لرؤيتها أبداً . أما « اميل بيرو » (Emile Béraud) الموظف في مصلحة الأموال المقررة وزوج « جينى » فيجعل منه « فرومانتان » شاباً طويل القامة ، مؤدباً أنيقاً من أسرة نبيلة له ثروة طائلة . ويطلق عليه اسم « الكونت ألفريد دي نييفر » (Alfred de Nièvres) .

وأدخل فرومانتان ، في قصته ، إلى جانب هؤلاء الأشخاص الثلاثة الأساسيين ، ثلاثة آخرين : « جولى » (Julie) أخت مادلين ، وأوجستان (Augustin) مدرس دومينيك و « اوليفيه دورسيل » (Olivier d'Orsel) زميل دومينيك في المدرسة وله صلة قرابة بالأختين . ورغم الأدوار الثانوية التى يقوم بها هؤلاء الأشخاص ، فإن وجودهم يعطى للقصة روحاً حيوية ومرونة وإطالة للأحداث ، ويضفى على اعترافات « فرومانتان » شيئاً من الخيال .

وفي هذا كله ، برهان على أنه ، إلى جانب كونه فناناً عظيماً وأديباً ذا أسلوب فذ ، كان يستطيع أيضاً أن يصبح روائياً ممتازاً ذا مهارة في مزج الخيال بالحقيقة ومزج الابداع بما يجري في صميم نفسه .

أصبحت حياة هذا الصبي بفضل مدرسه ، خاضعة لقواعد الطاعة ، ومنظمة بفضل الساعات المكرسة للدراسة . إلا أن « دومينيك » لم ينس عاداته في الجولان والعدو في الحقول . ولع بعبادات الطيور وروائح الحقول فراح يتجول بين الأحراش ومزارع القمح والأودية ، بين الرياح العاصفة والحر الشديد ، والأيام الممطرة والليالي الجميلة . أنه يعيش الخريف ، ولكن الضباب الذي يكسو السماء في شهر ديسمبر ، والأمطار الغزيرة التي تروى القرية ، كانت ترغمه على الانكماش ، دون أن يقلع عن استمتاعه بجاذبية الطبيعة .

« كان السكون الذي يخيم على « ترامبل » لا يمكن لقلم أن يصفه . فكنت خلال أشهر الشتاء الأربعة ، أجمع شتات هذا العالم من المكان الذي أحدثكم منه ، أجزها وأركزها وأجهد في جعلها في حوزتي بما فيها من خفة ورقة وخيالات وذكريات وصور ، تبدو لي الحياة في كنفها ، خلال ثمانية الأشهر الباقية من السنة ، كأنها حلم جميل » .

أما « أوجستان » فيظل عديم الاحساس إزاء هذا الجمال ، وينكب بحماسة على كتابة الدراما والكوميديا التي يقلوها على تلميذه الذي لا يكثر بها . ثم جان وقت الحاق « دومينيك » بالمدرسة . وكانت كارثة بالنسبة له أن يترك اللجنة التي أمضى خمسة عشر عاماً من عمره فيها . وامعاناً من « أوجستان » في رفع معنوية تلميذه ، يقول له بلهجة مفخمة : « اترك « ترامبل » ولا تفكر فيها إطلاقاً ، لا تفكر فيها إلا فيما بعد ، عندما تسوى حسابات ثروتك . فالريف ليس لك ولا العزلة التي قد تقضى عليك . وأنت تنظر دائماً إلى عل أو إلى أسفل . والنظر إلى أعلى يا عزيزي معناه الوصول إلى المستحيل ، وإلى أسفل معناه رؤية أوراق الشجر اليابسة . وليست الحياة هنا ، وإنما في نظرتك إلى الأمام . إنك على ذكاء وافر وثروة طيبة واسم ضخم . وهذا القدر في جعبتك المدرسية يصل بك إلى كل ما تشده » .

وبعد أيام يصل « دومينيك » إلى مدينة « اورمسون » (Ormesson) ويدخل المدرسة حيث يبقى فيها ثلاث سنوات . ويصادق فتى من سنه أشقر نحيفاً ، ضعيف الصحة ، يحمل اسماً من أقدم الأسماء وأبرزها في المدينة « أوليفيه دورسيل » . وله عم وابنتا عم .

« وإحدى هاتين البنين تدعى « جولي » والأخرى « مادلين » التي كانت تكبرنا بسنة تقريباً تخرجت من الدير منذ قليل . وهي بيضاء البشرة تدل ملاحظها الفاترة على حياة العزلة وانعدام التأثير . لها عينان يغلب عليهما الوسن ، ليست بالطويلة ولا بالقصيرة ولا بالبدنية ولا بالنحيفة ، غير ظاهرة الحصر الذي كان في حاجة إلى اكتمال ووضوح . يصفونها بالحسن البالغ ، وكنت أردد ذلك طواعية دون انتباه ودون أن أعتقد » .

لم يكن « أوليفيه » في أناقته وغباء شمائله وضياعه لوقته وخلفه لمواعيده ولعبه الورق واختفائه وظهوره وكراهيته للقراءة ، وعدم اهتمامه بما يجري في العالم ، واقتناعه بآرائه ، بالرجل المثالي الذي يصلح « لدومينيك » ، ولا بالصديق الذي يستطيع رفع معنويته وإحاطته بعطفه في الوقت الذي يدخل فيه الحياة دون أن يكرهها بصحبة عدو لدود لا يفارقه : هو نفسه » .

ويبدأ في تحليل نفسه والتدرب على انتقاد أفعاله دون رحمة ، مما سبب له اضطرابات وحالات ذهول وهياج أدت إلى إصابته بأزمة في الوقت الذي بلغ فيه سبعة عشر عاماً .

فترك المدينة وراح يمضي الساعات الطويلة بين أحضان الطبيعة الباسمة السخية المليئة بالنور المشبعة برائحة الخضروات ، المنتعشة بالربيع المشرق الذي يؤثر فيه إلى جد البكاء . ثم يعود لا متعباً من هذه الزهرة الطويلة ، وإنما ممتلئاً بالتأثير الغريب . ويسدل المساء أستاره ، وبينما هو يسير في أحد شوارع المدينة ، يجد نفسه ، على حين غرة ، وجهاً لوجه مع « مادلين »

بنظراتها الهادئة ووجهها الأبيض في صحة والدها وأختها :

« فقالت لي : كيف ! أنت هنا ؟ »

« إنى لا أزال أسمع هذا الصوت النقي الخفيف للنبات الذى تشوبه لهجة أهل الجنوب وللذى اقشعر منه بدنى وقتئذ . وتناولت اليد الممتدة إلى ، بدأ صغيرة رقيقة رطبة جعلتني أشعر بدفء يدي الملهبة . وكنا قريبين من بعضنا إلى درجة جعلتني أرى ملامح وجهها بوضوح بشكل راعني لجرد الفكر في أنها هي الأخرى تستشف وجهي .

« قالت : هل أفزعناك ؟ »

« فهمت من تغير نبضات صوتها ، إلى أى حد كان اضطرابي ظاهراً . ولم يكن شيء في العالم يستطيع أن ييقيني لحظة واحدة في هذا المأزق . ورحبت أتمم بما لا أدري ، وفقدت صوابي ، وأسلمت ساقى للريح في طيش وحماسة .

عاد « دومينيك » إلى غرفته مسرعاً ليدون « سلسلة من الأمور التي لم يك ينظرها » . إنه يشعر بأن قلبه هو الذى يمل عليه هذه الصفحات الملهبة التي ظل يكتبها إلى ساعة متأخرة من الليل ، دون توقف . وعندئذ ، عاد إليه الهدوء ونام في اعياء لذيذ . ومنذ هذا الوقت ستطارده صورة « مادلين » أينما حل وتظل ماثلة في مخيلته وفي قلبه . وانتهز الشاب المحب ذهابها مع والدها إلى إحدى مدن المياه للعلاج ، ليتغذى بالذكريات في الجو الذى اعتاد العيش فيه . فصدى صوتها المنطفئ ، وعطر شعرها ، وخضخضة ثوبها ، كل هذه التخيلات كانت تهز مشاعر « دومينيك » الخجول المتحرق شوقاً . عادت « مادلين » بعد شهرين « أكثر فتنة وجالا من أثر الحياة الطليقة التي قضتها في سرور وسط أحداث مختلفة » . قامت بين الفتاة التي اكتملت أنوثتها وبين الشاب المراهق ، عقبات عديدة . فقد تزوجت « مادلين »

بالكونت « ألفريد دي نييفر » (Alfred de Nièvres) الذى تعرفت به خلال وجودها في المصيف . وسواء أجهلت أم تجاهلت غرام « دومينيك » لها ، فإنها طلبت منه أن يظل صديقها وصديق زوجها . وكظم الفتى ألمه واعدأ أياها بسماع نصيحته .

بعد أن انتهى « دومينيك » من دراسته في مدرسة « اورمسون » ، قصد باريس ليكمل دراسات أخرى . أية دراسات ؟ لا ندري ! إنه لم يستطع أن يرسم لنفسه حياة غير التي اعتادها حتى الآن . لم يخفف هذا التغير من آلامه ، بل زادها ضرماً واحدة . وتلاقى مع مدرسه ومع « أوليفيه » زميل دراسته الذى انغمس في الملاذ . واستسلم « دومينيك » لداء تحليل نفسه وأعماله ، حتى أضناه وأتلفه يوماً بعد يوم . ويقول في ذلك :

« أصبحت مرتاباً ، منعزلاً ، أجالس زملائي القدامى وأحذر الاتصالات الجديدة ، وأتجنب بقدر المستطاع الاحتكاك بالحياة الباريسية التي تصقل الطباع وتذلها إلى حد الابتذال . لم يهرنى بريقها ولم يزعجني ما تعد به من شهوات وطموح ساذج . . . كنت وحيداً أو أكاد ، لأن « أوجستان » لم يكن حراً مستقلاً ، وأدركت من أول يوم أن « أوليفيه » ليس بالرجل الذى يصادقني طويلاً .

إنه يشعر بأن قواه تخونه وأن شجاعته تنهار . وعندما ولى الشتاء وجاء الجو الصحو ، ذهب « دومينيك » إلى إحدى الحدائق العامة الكبيرة في العاصمة ليتنزه فيها . وكم كانت دهشته عندما سرى عنه غمه وخموله . لم تفارقه صورة معشوقته أثناء تجواله بين الأشجار . وعندما سمع تغريد الطيور حدث نفسه قائلاً : « كيف ؟ ألا تعرف أنى أحبها ! ألا تعلم أنى من أجلها وبسببها أفنيت حياتي وضحيته بكل شيء حتى بالسعادة التي بلغت حداً من البراءة ، جعلتني أظهر لها أن ما فعلته كان من أجل راحتها ! سوف تعتقد أنى مرت بجانبها

حذراً من جهته ، مما يمنعه من أن يبوح بأسرار قلبه في حرية تامة .

ولما تملكه اليأس وسُم هذه الحالة التي لا آخر لها والتي لم تجلب له العلاج لعذابه ، أعلن أنه سيتوم بسفر طويل ، ولكنه يعود بعد بضعة أسابيع ، ويزور « مادلين » وتفهم من أول نظرة أنه يرجع إليها منهوك القوى ، متعطشاً لرويتها . فلم تمالك نفسها من القول له : « إنك أقلقني بألى عليك كثيراً ! » .

رأت أن من واجبها مساعدته على الشفاء من حبا ومن الآلام التي سببتها له . وأدركت هي الأخرى أن ذكرياتها تحمل لهما ولكنها حاولت جاهدة اطفاء بمحاولتها التجاوب مع أسرار « دومينيك » الدفينة . راحت تتلمس الأعذار لتقبله خارج منزلها وتضرب له مواعيد في أماكن هادئة ولكن غير بعيدة عن قصرها وهنا تبلغ رواية « فرومانتان » ذروة الشعور النبيل والغرام العفيف ، فأمامنا شخصان يحبان بعضهما في الخفاء ولكنهما شريقان وفيان يدركان واجبهما ويحاولان الابتعاد عن بعضهما بمحض إرادتهما وعقلهما . بيد أنهما بشران : فالمهمة الشاقة التي التزما بها ، والقرار الدقيق الذي اتخذاه في التزام نوع من الصداقة الغرامية ، أسلمهما للضنى والهلاك . إنهما يشعان برصولهما إلى قمة الاغراء الوعرة التي ليس بعدها إلا السقوط في الهاوية المخيفة . وكادت قدم « مادلين » تنزل من جراء الدور الطويل الذي قامت به كأمينة للسر والذكرى ، وكطبيبة للنفوس .

و « دومينيك » يعلم أن للشجاعة حداً دلت عليه بعض التجارب ، وأن الفضيلة إذا تعرضت للأهواء المتلاحقة فلنأبى تصيح في خطر ، وأن أكثر الأمراض عدوى هو المرض الذي أصابه ويريدون علاجه منه ، فيصرح « مادلين » قائلاً :

« أنا رجل بائس لا قلب لى ولا شرف ، لم أعرف كيف أنجو بنفسى ، وأنت تأتين إلى وأنا أضيعك !

دون أن أراها ، وأن حياتنا سارتا جنباً إلى جنب دون امتزاج أو تلامس كجدولى ماء يجرى كل منهما في سبيله ! وعندما أقول لها في يوم من الأيام :

« مادلين ! ألا تعلمين إننى أحبك كثيراً ؟ »

فردت على قائلة :

« أصبح هذا ! » . ولكنها لن تكون في السن

التي تسمح لها بالاعتقاد فى كلامى .

ويدعو دومينيك أثناء عطلة المدرسية « أوليفيه » ومادلين وزوجها - المقيمين فى قصر فى ضواحي باريس - لتمضية شهرين فى دار « دومينيك » الريفية ، ويقرب الصيد والرحلات « دومينيك » من « مادلين » التي لم تزر أبداً هذا المكان الهادئ الذى يبعث على التأمل . ولذا تسر إليه بلباقة قائلة : « إن بلدك يشبهك ، وإنى توقعته بمجرد النظر إليك . إنه مكان شجى هادئ فيه دفء جميل . لا شك أن الحياة فيه هادئة تعين على التأمل والتروى . والآن أجد التفسير لكثير من تصرفاتك الغريبة التي تثبت من صميم طبيعة موطنك » .

وتزداد الصداقة توثقاً بينهما وتتوطد . لقد عرف كل منهما صاحبه ، مما زاد فى تقدير كل منهما للآخر . وبالرغم من مطابقة أفكارهما واندماج انطباعاتهما وتناسق شعورهما فلمهما لم يفتحا قلبهما عما يكنه الواحد منهما للآخر .

ولكن يرتخى فجأة رباط ذلك الود يعودتها إلى

باريس ، أى إلى الحياة الصاخبة المضطربة . . .

و « دومينيك » الذى سعد بوجود « مادلين » معه لمدة شهرين وفى بيته ، أصبح لا يستطيع رؤيتها إلا بمسقة لكثرة انشغالها بزياراتها وحفلاتها وواجبات الطبقة الراقية . وتمر الأيام فى أثر بعضها دون أن تبعث إليه بما يطمئنه . وعندما يخالفه الحظ فيراها ويقابلها ، فإنها إما تستمع باهتمام إلى ما يقوله لها ، وإما أنها تبدى

جديدة وحياة جديدة . لم يدفعه اليأس إلى اتخاذ هذا الموقف وإنما عزة نفس سليمة .

وهنا يظهر بوضوح انقطاع المؤلف عن الروح الرومانتيكية . لو كان من شباب أوائل القرن التاسع عشر لأضاع وقته في الانتظار ، ولتلذذ بالألم ، ولا تفجر في البكاء . ولكن بطلنا ، على عكس ذلك ، قاوم وقاوم بشدة :

« لم أكن بعد ، مراحقاً يقف به أقل حزن في المنعرج اللين للشباب ... ولم أغلق على نفسي المنافذ وإلا كنت اختنقت . ولكني أدبجت نفسي في دائرة عقل مجد ، نشيط ، عدو للخرافات منكب على العلوم والتخصص الفني ... أما أعصابي التي ما زلت أوليها بالرعاية والعناية حتى الآن ، فكنت أروضاها على احتقار كل ما فيه سقم ، واحتضان كل ما هو متين وسلم . »

ويضيف قائلاً - وفي هذا نقد قاس للرومانتيكية -
« إن ضوء القمر على ضفاف نهر السين ، والشمس الدافئة ، والاسترسال في الأحلام على شرف النوافذ ، والتزهر بين الأشجار ، والقلق الذي يساور النفس ، والاطمئنان الذي يجلبه شعاع الشمس ، وانحراف المزاج الذي يسببه لي تساقط الأمطار ، والأفكار النيرة التي توحى لي نسائم الهواء ، كل هذا الضعف الذي ينتاب القلب ، وتلك العبودية التي تسخر النفس ، والعقلية الصغيرة والأحاسيس العنيفة ، كل ذلك كان موضع بحث ودراسة وفحص ، خرجت منها بأنها أمور لا تليق بالرجولة ، كما أنني حطمت تلك الخيوط المتعددة الضاربة التي نسجتها لي يد التأثيرات والعلل . »

وانقطع إلى النشاط ، وانكب على القراءة ، وراح ينتقى من الأشعار العديدة التي نظمها زماناً ، أمهها وأحسها لينشرها دون أن يذكر اسمه . واهتم بالشئون العامة لوطنه وألف كتابين عن المشاكل السياسية التي

« مادلين » لست في حاجة إليك ، لست في حاجة إلى مساعدتك ، لا أريد منك شيئاً على الإطلاق ، لا أريد مساعدة أشتريها غالية ولا صداقة أثقلها بالحاحي ، وقد تقتلك . وسواء أتألم أم لم أتألم فهذا شأني . فلنن فصل وهو الأفضل . لنكف عن رؤية بعضنا ولننس بعضنا . ولأول كلمة أفهم منها أنك في حاجة إلى ساهرول إليك ! » .

« واتخذت موقف المريضة المهوكة القوى التي تتعذب من سماع أمور جديدة وقالت : « إذن فلم اقترحت على أموراً لا يمكن تحقيقها ؟ إنك تضطهدني كيفما شئت . اذهب يا صديقي ، أرجوك أن تذهب بعيداً عني . فأنا مريضة اليوم وليس عندي ما أسديه إليك من نصيح ، فانك تعرف أكثر مني نتيجة مثل هذا القرار عليك . فاتخذ القرار الذي تراه فهو الحد الذي سيكون منطقياً : فالتقدير الذي أكنه لك ، والصداقة التي تكنها لي ، لا يسمحان لي بالشك في نيتك . »

وتركها « دومينيك » مضطرب الفؤاد دون أن ينطق بكلمة . وبلغاً إلى « أوجستان » الذي تزوج وأصبح سعيداً بكفاحه من أجل تحسين مصيره . ويصمم على عدم رؤية « مادلين » ولكن سرعان ما ينهار هذا العزم .

وفي يوم من الأيام دعته صديقه إلى الأوبرا وقام بينهما سوء تفاهم زاد من آلام « دومينيك » الذي تسلم بعد ذلك رسالة قصيرة من « مادلين » جاء فيها : « إذا كنت تكن لي أدنى صداقة ، فلا تلاحقني بالحاح ، أنك تؤلمني بلا جدوى . وطالما احتفظت بأمل انقاذك من خطأ ومن جنون ، ولم أدخر وسعاً لتحقيق ذلك . أما اليوم فلدي واجبات أخرى أهملتها كثيراً . فتصرف كأنك لا تقطن باريس ولو لمدة وجيزة على الأقل . وقولي لك : إلى اللقاء أو الوداع يتوقف على تصرفك » أغضبته هذه الرسالة إلى درجة جعلته يتخذ قراراً حازماً بعدها . فترك شقته وأقام في حي بعيد وبدأ تجربة

تشغل أهل بلاده ، ونال نجاحاً كبيراً . وبعد هذا الإنتاج الفكري المحموم ، استجم « دومينيك » وأخذ يستعرض معرفته ومواهبه ، ثم حكم على نفسه حكماً غير عادل في نظرنا ، حيث اعتبر نفسه رجلاً ممتازاً ولكن قليل الموهبة . . .

وبعد عزلة دامت سنتين ، نعى إليه خبر مرض « جولي » التي لم يبادلها أوليفيه لوعتها وغرامها . وأن أختها مادلين توالى النهر عليها رغم ما بها من هزال وضعف . لم يتردد لحظة واحدة في زيارة الأختين اللتين تطلبان منه البقاء معهنما بضعة أيام في قصرهما . شعرت « مادلين » ، عندما رآته بعد هذه الغيبة الطويلة بانتعاش وقلق وارتياح وتأثر في نفس الوقت . وقامت بحركات تدل على أنها فقدت رزائتها ولم تعد تسيطر على أعصابها . وفي ذات أمسية بينما كانت تنهذى في حديقة القصر ، لحها « دومينيك » وتبعها . وما إن سمعت وقع أقدامه حتى عادت أدراجها مسرعة إلى القصر : « وأدركتها في اللحظة التي دخلت البهو الصغير الذي اعتادت قضاء ساعات يومها فيه ، فقالت لي :

« عاوفى على ثني الشال » . وكانت نظراتها تنبي بأنها لا تدري ماذا تفعل . وأمسك كل منا بطرف القماش الطويل المزخرف ، وثنيناه في اتجاه الطويل فأصبح كالشريط الضيق العرض . واقربنا من بعضنا ولم يبق علينا إلا أن نضم طرفي الشال إلى بعضهما وإذا بالطرف الذي في يدها ينفلت فجأة إما عن سهو أو عن اضطراب . وتقدمت نحوى خطوة أخرى ثم ترنحت وسقطت بين يدي كتلة واحدة . فأمسكت بها ، واحتفظت بها ملتصقة إلى صدري بضع ثوان ورأسها مرتم إلى الخلف ، مغمضة العينين ، باردة الشفتين . غمرت هذه المخلوقة العزيزة بقبلاقي التي تركتها نصف مائنة ، فاقدة الوعي . ثم انتابها تقلص مرعب فتحت على أثره عينيها وانتفضت قائمة على أطراف أصابعها

لتصل إلى مستوى ، وراحت تعانقني بكل قواها وتقبلني بدورها . أمسكت بها من جديد وكأني دفعتها بهذه الحركة إلى أن تدافع عن نفسها دفاع الفريسة التي تنخبط في يأس . وشعرت بأننا سنضل الطريق ، فأطلقت صرخة أحجل أن أقول عنها إنها تشبه صرخة من يحتضر ، فأيقظت في نفسي الغريزة الوحيدة التي بقيت لي كبشر : « الرأفة » . فهمت أني كدت أجعل منها ضحيتي . ولم أدر هل كانت هذه الصرخة بدافع من شرفها أم خوفاً على حياتها . وكففت عن ضمها . ولا يحق لي الافتخار بهذا التصرف الكريم ، لخروجه عن إرادتي وللنصيب الضئيل فيه للضمير البشري » .

وبعد هذا المشهد المؤثر الذي احتفظ فيه البطلان بشرفهما وكشف كل منهما عن مكنون صدره للآخر ، ونسبنا واجبهما برهة أمام جبهما الجارف المخلص ، هربت « مادلين » مذعورة كأنها أفلتت من قبضة « إنسان شرير » .

ولاقاها « دومينيك » بعد بضع ساعات . ورغم ما كانت عليه من اضطراب ، استطاعت السيطرة على أعصابها وقالت له : « إنك سترحل غداً . . . ولن نتقابل أبداً ، أسمع أنت ، أبداً ! لقد وضعت بيننا العائق الوحيد الذي يستطيع أن يفرق بيننا دون أمل في التلاقى . . . سأبذل كل جهدي لأنساك ، وإنساني أنت بدورك فهو أمر هين . . . يا صديقي ! كان لا بد من الوصول إلى هذه النهاية . آه لو عرفت كم أحبك ! تأكد أني لم أك لا تجراً للتصريح لك بهذه الجملة البارحة ، ولكني اليوم أستطيع أن أبوح بها طالما أنها ستكون سبباً لفراقنا . . . » .

لم ينطق « دومينيك » بحرف واحد . وعندما لاح الصباح ترك القصر دون أن يرى أحداً . وانقضت نهائياً عرى العلاقة التي ربطته « بمادلين » عشر سنوات .

وعاد أدراجه إلى مسقط رأسه ليعيش فيه ما تبقى من
سنى عمره .

وراحت العرى العديدة التي تربطه بأرض أجداده
وبأصله وبأمواته تهيمن عليه تدريجياً . فيتزوج ويبنى
عشاً ولن يبقى من حبه القديم غير الذكرى . وراح
« دومينيك » بين مناظر الطبيعة التي ألفها في صباه ،
وبين متابعتها دورات فصول السنة ، وبين اطمئنان
النفس وتأثرها وجهادها وتآلمها ، بدرس نفسه تحليلاً
وتشريحاً وتأخياً مع الملتفين حوله . غير أن استقصاءاته
السيكولوجية من مجال الرغبة التي لا يمكن تحقيقها
والسعادة التي لا يمكن الوصول إليها ، فلن تسكب في
صدره القلق أو الاضطراب .

• • •

يقص علينا « أوجين فرومانتان » في فصل من
روايته أنه تناول من مكتبته ذات يوم عدداً من كتب
معاصرة وحاول ، دون تحيز ، أن يعرف مدى نفعها
ودوامها . وتبين له أن قلة منها تحوز هذين الشرطين
مدى القرون . وكان هذا النوع من الحكم على كثير
من العقول الممتازة ، كفيلاً باقناعه بأنه لن يكون في
عداد خيار المفكرين ، حتى إنه قال عن نفسه : « لو أن
ملاحاً كان يأخذ النفوس الفاضلة في قاربه ، لتركني
دون شك على الشاطئ الآخر للنهر » .

لا يا سيد « فرومانتان » إنك مخطئ في تقديرك
هذا ، واطمن فإن الملاح لم ينسك ، صدقني . إنه
نقلك في زورقه مع دومينيك ، واجتاز النهر بسهولة
ووصل إلى الضفة المقابلة ، تاركاً بذلك اسمك يلعب في
مجل تاريخ الأدب .



معيَار الاختيار في ذكر المعاهد والديار لسان الدين بن الخطيب

بمقامه
الدكتور محمد كمال شبانه

نبذة عن المؤلف

ثاني اثنين أرواحا لعصر بني الأحمر ، فكشفا عن السلالة النصرية ، حتى عصرهما الذي عاشاه جنبا إلى جنب ، ولم ينل من علاقتهما الطيبة سوى التنازع على المزيد من السلطة ، في دولة طالما استبد فيها الحجاب والوزراء ، وانتقصوا من سلطة السلطان ، فكانت نهايتهم على يدى من نازعهم أمور المملكة ، بإعاز من صاحب سلطة قضائية أو إدارية ، مثلما حدث بين ابن الخطيب هذا ، وقاضى الجماعة أبى الحسن على النباهى الجذامى ، على نحو ما سنرى من خلال سيرة الأول .

هو لسان الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن سعيد بن عبدالله بن سعيد بن على بن أحمد السلماني ، نسبة إلى سلمان ، بقعة باليمن نزلت بها بعض القبائل القحطانية ، وكانت أسرة ابن الخطيب إحدى هذه القبائل ، ومن اليمن وفدت الأسرة إلى الأندلس ، حيث اتخذت قرطبة مقراً لها .

ثم هاجرت الأسرة إلى طليطلة - كما أخبر بذلك ابن الخطيب نفسه في مقدمة « الإحاطة » - عام ٢٠٢هـ

- ٨١٨ م ، وهو العام الذى حدثت فيه ثورة أهل الربض بقرطبة ، ضد أمير الأندلس الحكم بن هشام ، حيث حرص الفقهاء أهل الربض ضد الأمير ، ولكن « الحكم » قضى على الثورة في الموقعة المشهورة بموقعة الربض في ١٣ رمضان ٢٠٢هـ (٢٥ مارس ٨١٨ م) وشدت شمل القائمين بها ، فنفي من نفى ، وشرذ من شرذ ، وغادر قرطبة جمهور من المعارضين والعلماء ، ومن هؤلاء أسرة ابن الخطيب ، حيث قصدت طليطلة فبقيت بها قرابة قرن ونصف . ولما أحست أسرة المترجم له بالخطر المحدق بالمدينة - حيث أصبحت هدفاً للأسبان في أواسط القرن الخامس الهجرى (أوائل القرن الثاني عشر الميلادى) - بادرت بالزوح عنها إلى مدينة « لوشة » Loza ، مسقط رأس ابن الخطيب ، حيث ولد في ٢٥ رجب ٧١٢هـ (١٦ نوفمبر ١٣١٢ م) .

تربى ابن الخطيب في أسرة عرفت بالأصالة والعلم والجاه ؛ فقد كان أبوه عبدالله من أكابر العلماء والخاصة كما أخبر بذلك ابن الخطيب نفسه ، حيث ترجم لأبيه في كتابه « الإحاطة في أخبار غرناطة » ، فروى لنا أنه ولد في (٦٧٢هـ - ١٢٧٣ م) واستقر حيناً في غرناطة ثم عاد إلى « لوشة » مقر الأسرة ، ثم رجع ثانية إلى

غرناطة ؛ حيث التحق بخدمة السلطان « أبي الوليد إسماعيل » ملك غرناطة (٧١٣ هـ - ١٣١٤ م) .

ولما توفي هذا السلطان ، وخلفه ابنه السلطان أبو عبدالله محمد الرابع ، التحق والد ابن الخطيب بديوان كتابته أيضاً ، ثم بأخيه السلطان أبي الحجاج يوسف (٧٣٣ هـ - ١٣٣٣ م) ، حيث عاصر الكاتب الكبير ، والرئيس العظيم « أبا الحسن علي بن الجياب » ، والذي منح من قبله لقب الوزارة . وأخيراً سقط عبدالله مع ولده الأكبر - أخي لسان الدين - قتيلاً في موقعة طريف الشهيرة ، والتي تمخضت عن فوز الأسبان على المسلمين من الأندلس والمغرب ، وسقوط كل من طريف والجزيرة الخضراء ، وذلك في جمادى الأولى ٧٤١ هـ - أكتوبر ١٣٤٠ م .

لقد نشأ ابن الخطيب في العاصمة غرناطة ، وتلقى بها دراسته^(١) ، وكانت غرناطة وقتئذ ميداناً احتشد فيه الأكابر من العلماء والأدباء ، فدرس اللغة والشريعة والأدب على جماعة من أقطاب العصر ، مثل « أبي عبدالله ابن الفخار الألبيري » شيخ تلحاة في عصره ، « وأبي عبدالله بن مرزوق » فقيه المغرب الكبير ، والقاضي « أبي البركات بن الحاج البليقي » ، ودرس الأدب والشعر على الوزير « أبي عبدالله الحكم اللخمي » وعلى الرئيس « أبي الحسن علي بن الجياب » ، وغير هؤلاء ، كما درس الطب والفلسفة على حكيم العصر وفيلسوفه الشيخ « يحيى بن هذيل » . فلا نبالغ إذن إذا قلنا إن غرناطة في ذلك الوقت كانت أعظم مركز للدراسات الأدبية والعلمية والإسلامية ، في هذا القطر الغربي من العالم الإسلامي ، وكان هذا من حظ ابن الخطيب إلى حد بعيد .

هذا ، وقد تأثر مستقبل ابن الخطيب السياسي بحكم منصب والده ؛ فنذش عن الطوق ونفسه تطمح

(١) البر لابن خلدون ج ٧ ص ٣٣٢ .

للوصول إلى مركز أبيه ، فلما توفي الوالد دعى ابنه للخدمة مكانه ، وكان حينئذ في الثامنة والعشرين من عمره ، حيث تولى أمانة السر لأستاذه الرئيس « أبي الحسن بن الجياب » ، وزير السلطان أبي الحجاج يوسف الأول النصرى وكاتبه^(١) ، ثم خلف أستاذه في الوزارة ، وتقلد ديوان الإنشاء للسلطان أبي الحجاج هذا ، وكان ابن الخطيب يومئذ قد ملك زمام أرفع الأساليب شعراً ونثراً ، بفضل أستاذه الراحل ، وظهر أثر هذه التلمذة على رسائله السلطانية ، التي حررها بقلمه على لسان ملوك الأندلس والمغرب ، والتي نعها المؤرخ ابن خلدون بالغرائب ، وقد جمع ابن الخطيب نفسه منها الكثير في كتابه « ربحانة الكتاب » ، ونجعة المتنب ، كما أورد المقرئ عدداً منها في مؤلفه « نفع الطيب »^(٢) ، ويعتبر كتابه « كناسة الدكان » ، بعد انتقال السكان مجموعة من الرسائل السلطانية التي تمثل العلاقات السياسية بين غرناطة والمغرب ، في منتصف القرن الرابع عشر الميلادي .

واقصد كسب ابن الخطيب ثقة هذا السلطان ، حيث قربه من مجلسه ، وخلع عليه الجهم من النعم ، كما أصبح أثيراً لديه ، مودعاً إياه أمانة سره وكتابته ، وذلك لروعة هذه المكاتبات السلطانية التي دبحها له من جهة ، ولنجاح سفاراته مع ملوك النصارى والمغرب من جهة أخرى ؛ فقد بعثه عاهل غرناطة سفيراً إلى أبي الحسن المريني ملك المغرب عام ٧٤٩ هـ - ١٣٤٨ م .

ولما توفي السلطان أبو الحجاج يوسف قتيلاً - في يوم عيد الفطر ٧٥٥ هـ - ١٩ أكتوبر ١٣٥٤ م - خلفه في الملك ولده السلطان « محمد الخامس الغني بالله » ، واستمر ابن الخطيب في معاونته الوزير « أبي النعم رضوان » على خدمة السلطان الجديد ، كما تولى الوصاية

(١) توفي ابن الجياب بوباء الطاعون الجارف ، في شوال ٧٤٩ هـ (يناير ١٣٤٩ م) .

(٢) ج ٢ ص ٥٧٠ ، وما بعدها ، ج ٤ في عدة مواضع منه .

على الأبناء القصر للسلطان المتوفى ، ثم قام بسفارة إلى السلطان «أبي عنان المريني» عام ١٣٥٥هـ - ١٣٥٤م ولقد نجح ابن الخطيب في مهمته هذه نجاحاً عظيماً ، فقد استجاب ملك المغرب للمطالب التي حملها ابن الخطيب لصالح ملك غرناطة ، وفي مقدمتها العون الحربي لمقاومة ملك قشتالة .

ولقد ظفر ابن الخطيب بمكانة ممتازة لدى «الغني بالله» ، إذ منحه ثقتهم كأبيه من قبل ، وخلص عليه لقب «ذي الوزارتين» ، لجمعه بين الكتابة والوزارة . ولكن حدث أن اندلعت الثورة بغرناطة في رمضان ١٣٥٩م - ١٣٥٨م ، وانتهت بأن فقد السلطان الغني بالله ملكه ، واستولى أخوه الأمير إسماعيل على العرش ، كما تمخضت هذه الثورة عن مقتل الوزير «أبي النعيم رضوان» ، ثم فرار الغني بالله إلى وادي آش ، وعليه فأصبح ابن الخطيب لا يملك من الأمر شيئاً ، غير أنه حاول أن يستميل السلطان الجديد ، فقبله في الوزارة مؤقتاً ، ثم تشكك بعد قليل في نواياه ، بتحريض منافسيه وحساده ، فقبض عليه ، وصادر أملاكه ، وبذلك فقد ابن الخطيب جاهه ونفوذه ، بل ومتاعه بين عشية وضحاها .

لم تطل هذه النكبة بابن الخطيب ، فقد بعث ملك المغرب السلطان أبو سالم سفيره «الشريف أبا القاسم التلمساني» إلى ملك غرناطة الجديد ، يطلب إليه أن يسمح للملك المخلوع «الغني بالله ووزير ابن الخطيب» بأن يغادرا الأندلس إلى المغرب ضيفين عزيزين ، فرضخ سلطان غرناطة الجديد لهذا الطلب ، سياسة منه ، وابقاء على أواصر الوداد مع بني مرين ، واحتفاظاً بهم سنداً لمستقبل الدولة الإسلامية بالأندلس . وبهذا أطلق سراح ابن الخطيب ولحق بسلطانه حيث لجأ إلى وادي آش ، ومن ثم إلى المغرب ، ومعهما نفر كبير من الحاشية ، فوصل الركب فاس في ٨ محرم ١٣٦٠هـ (٨ ديسمبر ١٢٥٨م) ، حيث استقبلهم السلطان

أبو سالم استقبالا حاراً ، واحتفل بقدمهم احتفالاً عظيماً ، وألقى ابن الخطيب في هذه المناسبة بين يدي المضيف قصيدته الشهيرة^(١) ، يستنصره فيها ليعين سلطانه على أمره .

ويشهد ابن خلدون المؤرخ ذلك الحفل - بصفته من كبار رجال البلاط المريني - فيصفه لنا ويقول : إن ابن الخطيب استولى على سامعيه فأبكاكم تأثراً .

هذا وقد طاب العيش لابن الخطيب بالمغرب في رعاية السلطان أبي سالم ، الذي أقطعته الأراضي ، ورتب له الرواتب ، حيث استقر في «سلا» حوالي ثلاثة أعوام منفياً ، (٧٦٠ - ٧٦٣هـ) = (١٣٥٨ - ١٣٦١م) اقتنى خلالها الضياع والأموال ، ولكن لم ينس في الوقت نفسه نزعة الثقافة والتأليف ، فجاس خلال مدن المغرب دارساً باحثاً ، ملتقياً بالعلماء في تجواله ، وفي نهاية المطاف رجع إلى سلا ، حيث رابط بضاحية «شالة» ، قرب أضرحة ملوك بني مرين .

هذا ، وقد أصيب ابن الخطيب إبان هذه الفترة في زوجته أم أولاده ، وبالرغم من كل ما أصابه من نكبات متوالية فانه لم يقعد عن التأليف ، ولم يخلد إلى الراحة والسكينة ، ويكفي دليلاً على ذلك تلك المؤلفات التي حررها وقتئذ ، وأهمها :

- ١ - معيار الاختيار ، في ذكر المعاهد والديار .
- ٢ - نقاضة الجراب ، في علالة الاعتبار .
- ٣ - اللوحة البديرة ، في تاريخ الدولة النصرانية .
- ٤ - الحلل المرقومة ، في اللمع المنظومة^(٢) .
- ٥ - رقم الحلل ، في نظم الدول .

(١) نفع الطيب المقرئ ج ٣ ص ٤٦ - ٤٨ ، أزهار الرياض لنفس المؤلف ج ١ ص ١٩٧ - ٢٠٠ ، وهي ثمانون بيتاً .

(٢) هذا الكتاب يتحدث فيه ابن الخطيب عن تاريخ الدولة الإسلامية ، وقد أهداه إلى السلطان ابن سالم المريني ملك المغرب ، فكافأه عليه بمضاعفة رواتبه ، كما كتب في شأن المؤلف إلى سلطان غرناطة ، يطلب إليه الافراج عن ممتلكات ابن الخطيب المصادرة .

٦ - كناسة الدكان ، بعد انتقال السكان .

٧ - رسائل في فنون مختلفة ، معظمها نظمه شعراً .

وفي هذه الأثناء تم انقلاب في فاس ، ترتب عليه مصرع السلطان أبي سالم ، في ذى القعدة ٧٦٢ هـ (١٣٦٠ م) وتقلد السلطان صاحب الانقلاب الوزير عمر بن عبد الله ، الذى أعان « ابن الأحمر » المخلوع على أمره ، ووقف إلى جانبه في استرجاع عرشه ، حتى سنحت انفرصة ، ووات الظروف ، وذلك باندلاع ثورة جديدة في غرناطة ، صرع فيها السلطان إسماعيل ابن الأحمر ، على يد الرئيس أبي سعيد ، الذى فر إلى « قشتالة » عقب عودة الغنى بالله إلى الأندلس ، واستيلائه على « مالقة » ، ثم دخوله غرناطة ، وتريعه على العرش من جديد ، عام ٧٦٣ هـ - ١٣٦١ م .

لقد استدعى سلطان غرناطة الجديد « محمد الخامس الغنى بالله » وزيره المنفى ابن الخطيب ليقدم إلى دار ملكه ، برسالة مؤرخة : ١٤ جمادى الآخرة ٧٦٣ هـ (١٥ أبريل ١٣٦١ م) ليتقلد منصبه السابق ، فاستجاب له ابن الخطيب وجاز البحر ، صحبة أسرة السلطان وأسرته ، حتى وصل العاصمة ، وهناك وجد من يراحمه منصبه ، وينافسه السلطة ، وهو شيخ الغزاة « عثمان بن أبي يحيى » ، صاحب اليد على السلطان في استرجاع العرش ، فنشب خلاف بين الرجلين ، وحقد كلاهما على الآخر ، ولكن ابن الخطيب كان أشد مراساً بأساليب الكيد واللدس ، فتغلب على خصمه ، إذ زين للسلطان خطورة نفوذ « عثمان » هذا ، وبدأ يخيفه من غدره وغدر أشياعه ، فاستجاب ابن الأحمر لنصح ابن الخطيب ، وقضى على « عثمان » وآله ، في شهر رمضان ٧٦٤ هـ - ١٣٦٣ م ، وبذلك استرد ابن الخطيب كامل سلطته ، دون منأوى أو منافس ، ولكن إلى حين .

فقد شعر مرة أخرى بما يحاك حوله من دسائس ومكائد ، ورأى سلطانه يتأثر بسعاية الخصوم . وقد تزعم هذه الحملة الجديدة ضد ابن الخطيب رجلاان قويا التأثير في السلطان ، بحكم وضعيتهما في الخدمة السلطانية ، ولما لهما من مكانة سياسية في الدولة ، هذان الرجلان هما :

١ - الشاعر محمد بن يوسف المعروف بـ « ابن زمرك » ، تلميذ ابن الخطيب ، ومعاونه في الوزارة .
٢ - قاضى الجماعة المعروف ، « أبو الحسن على ابن عبد الله النباهى » ، ولى نعمة ابن الخطيب .
وحيث شعر ابن الخطيب بخطورة موقفه عند السلطان ، بين هذين الرجلين الداهيتين ، فدبر أمره على مغادرة الأندلس نهائياً ، دون أن يشعر السلطان مطلقاً بذلك ، وفعلاً طلب منه أن يأذن له في تفقد بعض الثغور والموانئ الأندلسية ، فأجابهُ السلطان ، وكان من جانبه قد أعد العدة للإبحار إلى المغرب ، حيث يحل على السلطان « عبد العزيز بن أبي الحسن المريني » وقد تم له ذلك بوصوله إلى جبل طارق ، وكان الجبل يومئذ ضمن أملاك المرينيين ، ونجحت الخطة ، إذ استقبله قائد ميناء الجبل بحفاوة ، وسهل له مهمته ، بأمر من سلطان المغرب ، وأجازه إلى « سبتة » هو ومن معه من ولده ، وقبل أن يودع هذه البقاع بعث برسالة مؤثرة إلى السلطان « الغنى بالله » ، يعلل فيها مسلكه الأخير هذا ، ويبرر له تصرفه الاضطرابى ، ثم يستسمحه في الأخير طالباً غفرانه ، راجياً عونه لأسرته التى خلفها وراءه في غرناطة .

وصل ابن الخطيب إلى « سبتة » ، ومنها التحق بتلمسان ، مقر السلطان « عبد العزيز » ، الذى احتفى به ، وأكرمه ، والذى بعث بسفرائه إلى غرناطة ؛ يلتمس من سلطانها أن يجيز أسرة ابن الخطيب ، فأجابهُ « ابن الأحمر » إلى طلبه ، وكان ذلك عام ٧٧٣ هـ - ١٣٧١ م .

الناس ، وذلك بالطعن أو العيب فيهم ، الأمر الذي يستنكره الدين ، إلى آخر ما جاء في الرسالة من مثل هذه المثالب ، وحتى مغادرة ابن الخطيب للأندلس مؤخراً رأى فيها النباهى غدرًا بالسلطان ولى نعمته ، كما كذبه في ادعائه الانقطاع للعبادة في المغرب ، وأنه لو أرادها حقيقة لقصد الديار المقدسة ، أو أبقى على نفسه في غرناطة بجوار الكفاح والجهاد ؛ لنصرة المملكة الإسلامية ، التي يهددها خطر الأسبان كل حين .

وفي الأخير ينهى النباهى رسالته بالنيل من أسرة ابن الخطيب ، وأنهم حديثو عهد بالنعمة ، وأن ثروتهم هذه لم تأت إلا عن طريق المنصب والسلطة .

وقد كان لهذه الرسالة أثر كبير فيما بعد ، حيث كانت صك الاتهام ، والتي أدين ابن الخطيب على أساس ما ورد فيها ، عندما حلت نكبته ، ودنت ساعة نفسه^(١).

هذا ، ويرجع تاريخ الرسالة هذه إلى أواخر جمادى الأولى ٧٧٣ هـ - ١٣٧١ م ، وقد تسلمها ابن الخطيب بتلمسان ، وأجاب على ما جاء بها مفصلاً ، وذلك في كتابه « الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة » ، وشدد النكير على القاضي النباهى ، ففيه يصفه بأنه « الجعسوس » ، أى القزم الدميم ، وزاد ابن الخطيب فوضع رسالة خاصة ، للنيل من خصمه اللدود ، وسماها « خلع الرسن » ، في وصف القاضي أبى الحسن .

ظل القاضي النباهى وابن زمرك على عزمهما بسحق غريمهما ابن الخطيب ، فبعد إحراق كتبه العقائدية ، عهد النباهى إلى استصدار حكم الشرع في جريمة الإلحاد ، وهو الإعدام ، وحصل من السلطان على تأييد لهذا الحكم ، وبعث القاضي أبو الحسن بنوابه

كان من المتوقع أن يهنا ابن الخطيب بهذا المقام بالمغرب ، فالسلطان قد أحله مكانته اللاتفة به ، وأبدله مما فقد الشيء الكثير ، ولكن - للأسف - اتخذ منافسوه بغرناطة من هربه - على هذه الصورة - مادة دسمة للكيد ، وأكدوا للسلطان « محمد الخامس بن الأحمر » إدانته ، وعدم وفائه لولى نعمته ، وزاد الاتهام تأكيداً أن ابن الخطيب كان حريصاً على أن يحمل معه أمواله وذخائره إلى المغرب ، وفي هذا يقول له « القاضي النباهى » غريمه - في الرسالة المعروفة التي بعث بها إليه - : « ... فهمزتم ولزتم ، وجمعتم من المال ما جمعتم ... ثم هربتم بأنفالكيم »^(١).

كان القاضي النباهى فيما سبق من أنصار الوزير ابن الخطيب ، بل إن تعيينه قاضياً للجماعة ، واستصدار ظهور هذا المنصب قد تم على يد ابن الخطيب نفسه ، كما نجد في كتاب الإحاطة ترجمة للنباهى تنبئ عن تقدير ابن الخطيب لهذا الرجل ؛ إذ ينعت بأنه « قريع بيت مجادة وجلالة ، وبقية تعين وأصالة ، عف النشأة ، طاهر الثوب ، موثر للوقار والحشمة ، بعيد الغور ، مرهف الجوانب ، ناظم ، ناثر ، نثره يشف عن نظمه ، ذاكر للكثير ، بعيد المدى في باب الزاهة ، ماض غير هبوب ... الخ ، ولكن ذلك « النباهى » تنكر تماماً لابن الخطيب ، ولم يحفظ له هذا الجميل ، بل آزر الوزير « ابن زمرك » ضده ، وسعى سعياً حثيثاً في سبيل القضاء عليه ، وتتجلى هذه الروح الشريرة ، وما يمل به الحقد الشخصى ، والضغائن الدفينة في تلك الرسالة التي بعث بها القاضي النباهى إلى ابن الخطيب بالمغرب ، وفيها يعيب عليه الانصراف إلى اقتناء الضياع والديار ، كما أنه نسب إليه في بعض مؤلفاته بعض محدثات في الدين ، مما يمس الشريعة الإسلامية ، وأنه تناول في بعض المؤلفات الأموات من

(١) المرقى في أزهار الرياض ج ١ ص ٢١٢ - ٢٢٤ حيث أورد المؤلف الرسالة كاملة .

(١) المرقى في نفع الطيب ج ٧ ص ٥٦ .

إلى السلطان عبد العزيز ، وبأيديهم هذا الحكم ، فقابل السلطان المغربي رسل غرناطة بالاستنكار ، وخاطبهم قائلاً : « هلا أنفذتم فيه حكم الشرع وهو عندكم ، وأنتم عالمون بما كان عليه !!! » ، وبالف في إكرام ابن الخطيب ، وأضفى عليه مزيداً من عنايته .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن الخطيب قد لاحظ وقتئذ قوة المغرب في عهد صديقه السلطان عبد العزيز ، ومبلغ العداء بين فاس وغرناطة - وقد بلغ أوجه ، فحرض السلطان المريني على ضم غرناطة لمملكته - وقد كان يرى من وراء ذلك إلى سحق أعدائه هناك ، وتأمين مقامه بالمغرب ، وما يتبع ذلك من حماية مصالحه الخاصة .

ويظهر أن هذه السياسة قد لاقت قبولا عند السلطان « عبد العزيز » ، فصمم على تنفيذها ، وفي ذلك يقول ابن خلدون : « ثم تأكدت العداوة بينه وبين ابن الأحمر ، فرغب السلطان عبد العزيز في ملك الأندلس ، وحمله عليه ، وتواعدوا لذلك عند رجوعه من تلمسان إلى المغرب^(١) » ، وبلغت ابن الأحمر رغبة ملك المغرب هذه ، فتخوف لذلك كثيراً ، وأسرع في إيفاد رسله بالهدايا والتحف الثينة إلى بلاط فاس ، آملاً نيل رضا السلطان عبد العزيز ، واثقاء شره . ثم تفاجئ الظروف الموقف ، فيموت السلطان عبد العزيز بعد ذلك الوقت بقليل ، ويجلس على عرش المغرب ابنه « أبو زيان محمد السعيد » ، طفلاً في الرابعة من عمره ، في ربيع الآخر ٧٧٤ هـ - ١٣٧٢ م ، وقبض على زمام السلطة الفعلية وزيره أبو بكر بن غازي ، فتغيرت الأوضاع السياسية بالمغرب تماماً ، واضطر ابن الخطيب حينئذ أن يتزلف إلى الملك الطفل ووزيره ، فألف كتابه المعروف باسم « أعمال الإعلام » ، فيمن ببيع قبل الاحتلال ، من ملوك الإسلام » ، وفيه يبرر

(١) ابن خلدون في البر ج ٧ ص ٣٣٨ - ٣٤١ .

هذا الوضع الجديد ، شرعاً ، وعرفاً ، وتاريخاً ، وأورد لذلك الأشباه والنظائر ؛ رداً على المناهضين ، صنائع بني الأحمر وعملاتهم .

وفي هذه الأثناء قام السلطان ابن الأحمر بمحاولة أخرى للإيقاع بابن الخطيب ، وذلك بأن أوعز إلى الوزير ابن غازي أن يسترد ابن الخطيب ، فامتنع ابن غازي ، وتوترت العلاقات مرة أخرى بين غرناطة وفاس ، الأمر الذي جعل ابن الأحمر يوغر صدور هؤلاء الأمراء المرينيين ، ضد النظام القائم في فاس ، وبذل في سبيل القضاء على هذا النظام مساعدات ضخمة ، كما أقنع من اتصل بهم من حكام الأقاليم - وخاصة حاكم سبتة أبو محمد بن عثمان - بأن من الأفضل للمغرب أن يكون الملك رجلاً راشداً ، لا طفلاً صغيراً ، لا يدرك شيئاً ، واتفق معه على تنصيب الأمير المريني « أبي العباس أحمد بن أبي سالم » ملكاً على المغرب ، وأنه - أي محمد بن عثمان - سيكون الوزير المستقبل ، وأعطاه المزيد من المساعدات الهائلة لتنفيذ هذا الاتفاق ، على أن يحقق هذا الوزير لابن الأحمر ثلاثة مطالب ، بعد نجاح الخطوة ، وهي :

- ١ - تسليم ابن الخطيب .
- ٢ - تسليم الأمراء المناهضين لابن الأحمر .
- ٣ - تسليم جبل طارق .

ووقعت بعض الحوادث بالمغرب ، وتمحضت عنها ثورة قاضية ، أدت إلى حدوث الانقلاب المنشود لابن الأحمر ، ونودي حينئذ بالأمير « أحمد بن السلطان أبي سالم » والياً على المغرب (٧٧٦ هـ - ١٣٧٤ م) .

وهنا أسرع السلطان الجديد بالقبض على ابن الخطيب ، وسجنه ، وبذلك تهيأت الفرصة لوضع نهاية الوزير المنكود ؛ فقد كان الوزير الجديد ببلاط فاس « سليمان بن داود » من ألد خصوم ابن الخطيب ، ومن جهة أخرى فقد أرسل سلطان غرناطة سفيره ووزيره

«عبدالله بن زمرك» ؛ ليشهد آخر فصل لهذه الرواية ، وليدق آخر مسار في نعش ابن الخطيب ، فقد عقد السلطان أحمد مجلساً من مستشاريه وكبار رجال الدولة ، ونوقش ابن الخطيب أمام هذا المجلس ، وذلك حول كافة الادعاءات المقامة ضده ، وبالأخص دعوى الاحاد ، تلك الدعوى التي صاغها القاضي النباهي من قبل ، وكان مجلساً صورياً بطبيعة الحال ؛ فان نتيجة المحاكمة كانت مقررّة ومتفقاً عليها من قبل ، في كل من غرناطة وفاس .

لقد أودى ابن الخطيب أمام شهود هذه المؤامرة ، وأفتى الفقهاء المتعصبون باعدامه شرعاً ، فأعيد إلى سجنه حيث دبر الوزير سليمان بن داود أمر قتله في السجن ، وفعلاً بعث إليه ببعض الأشرار الذين قتلوه خنقاً أواخر ٧٧٦ هـ - ١٣٧٥ م ، وفي الصباح سحبت جثته إلى الفضاء حيث تم حرقها ، ودفن بضاحية فاس (١).

ويروى المقرئ أنه تمكن مؤخرآ من معرفة قبر ابن الخطيب ، وذلك خلال إقامته بفاس ، أوائل القرن الحادى عشر الهجرى (القرن السابع عشر الميلادى) فزاره مرارآ حيث يرقد ، وفي هذا يقول : «وقد زرت مرارآ رحمه الله تعالى بفاس المحروسة ، فوق باب المدينة الذى يقال له : باب الشريعة ، وهو يسمى الآن «باب المحروق» ، وشاهدت موضع دفنه غير مستو مع الأرض ، بل ينزل إليه بانحدار كثير» (٢). رحم الله ابن الخطيب بقدر ما زود التاريخ من ذخائر ، وأهدى العلوم والمعارف من نفائس .

آثاره

مؤلفات الوزير العبقري الغرناطى ابن الخطيب متعددة الفنون ، ما بين شعر ونثر ، وتاريخ ، وطب ،

(١) ابن خلدون في البر ج ٧ ص ٣٤١ - ٣٤٢ .

(٢) المقرئ في نفع الطيب ج ٣ ص ٨٥ .

وموسيقى ، وسياسة ، وغيرها ، وهى - على وجه التقريب - تربو على الخمسين مؤلفاً ؛ ففي الترجمة التى عقدها ابن الخطيب لنفسه فى آخر كتابه «الإحاطة فى أخبار غرناطة» أورد أسماء مؤلفاته ، بيد أن قدراً هاماً من هذه المؤلفات قد أعدم قبله ، على يد الوزير ابن زمرك والقاضى النباهي بغرناطة ، عام ٧٧٣ هـ - ١٣٧١ م ، ومعظم هذه الكتب تتعلق بعلوم الأخلاق والعقائد ، أما مؤلفاته التى بين أيدينا فهى القسم الأدبى والتاريخى فى الغالب ، وقد حاول كثير من المؤرخين والمستشرقين حصر هذه المؤلفات فى فهرسهم ، ولكن حياة ابن الخطيب السياسية ، والتقلبات التى تعرض لها ، جعلت هؤلاء المستشرقين أو المؤرخين لا يفرقون بين ما ألفه الرجل فى المغرب ، وبين ما ألفه فى الأندلس .

ومع كل هذا ، فإن كتب ابن الخطيب - سواء منها ما هو مخطوط لم يحقق بعد ، أم حقق ثم طبع - تحتل مركزاً ممتازاً بين المصادر التاريخية المعتمدة ، وبخاصة عن هذا الجزء من الغرب الإسلامى فى المغرب والأندلس ؛ فقد أنارت السبيل أمام المؤرخين والعلماء ، ويسرت لهم بحوثهم عن هذه البقاع ؛ لقلة المصادر الأخرى المعاصرة ، ولأن ابن الخطيب قد عاش هذه الحقبة من القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) .

ونزيد فنقول : إن هذه المؤلفات العديدة - بصفة عامة - لا تزال تحظى بالتقدير والبحث منذ عصره حتى الآن ، لا عند العرب فقط ، بل وعند غيرهم أيضاً ؛ فذخائر ابن الخطيب تراث مشاع ، يدرسه المستشرقون على اختلاف أجناسهم ، ويرزون كنوزه إلى الفكر الإنسانى فى العالم ، ليشهد طلاب الأدب والمعرفة ما تمخضت عنه عقلية ابن الخطيب الواسعة ، مما تحتويه المكتبات العربية والأجنبية منها .

وهذا عرض موجز لأهم آثار ابن الخطيب ، مما ينسب إليه تأليفه ، سواء أكان موجوداً أم مفقوداً ، وسواء أكان مخطوطاً أم تم تحقيقه ونشره ، والذي لا أعتقد أنه بيان شامل لكل مؤلفاته ، فقد يتسنى لباحث آخر أن يعثر على مؤلفات أخرى له ، زيادة عما أعرض منها مما فاني تحصيله (١) :

١ - الإحاطة في أخبار غرناطة :

من أشهر مؤلفات ابن الخطيب ، توجد له نسخ في كل من القاهرة (الأزهر) وتونس ومدرسة والأسكوريال . وعنوان الكتاب ينبي عن موضوعه ، فقد تناول قبة أخبار هذه المدينة الشهيرة ، تاريخياً وجغرافياً وسياسياً واجتماعياً وأديباً ، منذ الفتح العربي لأسبانيا حتى عصر المؤلف (دولة بني الأحمر) ، منتهياً منه إلى عهد السلطان الغنى بالله محمد الخامس ، ثامن ملوك بني نصر ، حيث وزر له مرتين .

(١) هذا القدر من مؤلفات ابن الخطيب اعتمدنا في إبراده على المصادر التالية :

(أ) نفح الطيب ، للمقرئ ، ج ٤ : ص ٦٥٣ - ٦٥٧ .

(ب) أزهار الرياض ، للمقرئ ج ١ ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(ج) فهرس بروكلمان

C. Brockelman: Geschichte der Arabischen Literatur (1948) 13. 11. p. 339.

(د) فهرس ألفيزي

Casiri: Bibliotheca Arabi co-Hispana Es-curialensis.

(هـ) المستشرق زييولد

D. P. Gayangas : Mohamed an Dynasties, Ency. de l'Islam; art. I bnul khat ibin Spain (Vol. I. p. 307).

(و) فهرس ديرنبور

H. Direnbourg: Les Manuscrits Arabes de l'Escurial.

F. Pons Boigyes: Ensayo Bio-Bibliografico sobre los Historiadores y, V. I and V. III.

Geografas Arabigo-Espanales (Madrid, 1898), p. 334-347.

ويتألف هذا الكتاب من خمسة عشر سفرأ ، وهي في مجموعها قسيان ، كما جاء بنهاية المقدمة :

١ - « القسم الأول في حلى المعاهد والأماكن ، والمنازل والمسكن » ، وهو الخاص بالعاصمة « غرناطة » ، ويشغل هذا القسم عشرين لوحة (أربعين صفحة) .

٢ - « القسم الثاني في حلى الزائر والقاطن ،

والمتحرك والسكن » ، وهو لب الكتاب ؛ ففيه تراجم

الملوك والوزراء والقواد والعلماء والأدباء ، ومن إلى

هؤلاء ، ملتزماً في هذا الترتيب الأبجدي لا التاريخي .

ويرجع تأليف ابن الخطيب للإحاطة إلى ما قبل عام

٧٦٠ هـ ، ولكنه لم يفرغ منه إلا في أواسط عام

٧٦٥ هـ ؛ ففي نهاية ترجمته لنفسه يحدثنا عن فراغه

من « الإحاطة » بقوله : « والحال إلى هذا العهد ، وهو

منتصف عام خمسة وستين وسبعائة ، على ما ذكرته » .

هذا ، وتوجد من الإحاطة نسخة مطبوعة في

جزءين (القاهرة ١٣١٩ هـ) ، ثم نشر الأستاذ عبد الله

عنان الجزء الأول منها ، بتحقيق جديد واف ، ضمن

مجموعة (ذخائر العرب ١٧) بمعرفة دار المعارف

بالقاهرة عام ١٩٥٥ م .

٢ - « الإحاطة عن وجه الإحاطة ، فيما أمكن من تاريخ

غرناطة » :

ورد ذكر هذا المؤلف في كتاب ابن الخطيب

« اللوحة البدرية » ، فربما كان مختصراً لكتابه

« الإحاطة » ، على أنه لم يرد اسمه ضمن كتبه التي

ذكرها في هذه الإحاطة .

٣ - « مركز الإحاطة ، في أدباء غرناطة » :

مؤلف أورده المستشرقون في فهرسهم ، ويعتقد

أنه تكملة لتراجم الإحاطة .

٤ - « ربحانة الكتاب ، ونجعة المتأثر » :

عبارة عن مقتبسات من مؤلفاته الأخرى ، مثل

بستان الدول ، ورقم الحلال ، وغيرهما ، وتوجد لهذا

المؤلف الضخم أكثر من مخطوطة ، في كل من الرباط

والقاهرة ومديرية والفاتيكان ، بيد أن النسخة الكاملة منه توجد في الرباط (المكتبة الكتانية) ، بالإضافة إلى أخرى بمكتبة مدريد الوطنية .

٥ - « أعمال الإعلام ، في من بويغ قبل الاحتلال ، من ملوك الإسلام » :

وهو مؤلف في التاريخ الإسلامي ، يقع في جزئين ، أولهما خاص بالشرق الإسلامي ، وثانيهما خاص بتاريخ الأندلس ، ولا سيما ملوك الطوائف ، وبنى نصر ، وملوك النصارى ، وذلك على سبيل الإيجاز .

وقد أشار المؤلف في مقدمته إلى أن هذا الكتاب آخر مؤلف له ، فقد وضعه في الفترة الأخيرة من حياته وقبل مقتله ، استجابة للظروف التي كان يجتازها حينئذ ، وبعدها - مباشرة - انقلب الوضع ، وكانت نهاية على ما هو معروف .

توجد للكتاب نسخة في مدريد ، نقلا عن نسخة الجزائر ، وقد حقق الجزء الأول منه - الخالص بتاريخ الأندلس - الأستاذ ليفي بروفنسال سنة ١٩٣٤ م .

٦ - « الكتيبة الكامنة ، في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة » :

هذا الكتاب عبارة عن تراجم لطائفة من الأدباء والعلماء والكتاب المعاصرين للمؤلف ، متضمناً نماذج من آثارهم أشعرأ ونثراً ، ويقع المؤلف في ست وثمانين لوحة بمكتبة مدريد الوطنية ، وهي نسخة من مخطوطة الجزائر المحررة عام ٧٣٨ هـ ، وبهذا التاريخ يمكن القول بأن « الكتيبة » هذه ألفها ابن الخطيب أيام شبابه الأولى ، وأنها من بواكير مؤلفاته^(١) . وقد حقق هذا

(١) هذا الاستنتاج يراد الأستاذ محمد عبدالله عنان في مقدمة الإحاطة بينا يرى الدكتور إحسان عباس خلاف ذلك تماماً ، مستنداً إلى ما جاء بالورقة (٨٥ ب) من المخطوطة التي اعتمد عليها ، من أن ابن الخطيب ألف هذا الكتاب في جمادى الآخرة ٧٧٤ هـ ، بعد أن نفّض عن كاهله غبار السياسة ، وأخلد للراحة مؤخراً بالمغرب ، وهو ما يراه أصوب ، لكون ابن الخطيب نفسه قد سجل ذلك التاريخ في صلب الكتاب . راجع في هذا : ص ١٣ ، ١٥ من « الكتيبة الكامنة » تحقيق د . إحسان عباس .

الكتاب الدكتور إحسان عباس سنة ١٩٦٣ م ، ونشر بمعرفة دار الثقافة ببيروت ، ضمن مجموعة « المكتبة الأندلسية ٨ » .

٧ - « اللوحة البدرية ، في الدولة النصرية » .

مؤلف تاريخي موجز ، يدور حول أخبار ملوك بني الأحمر ، منذ قيام دولتهم حتى عام ٧٦٥ هـ . والكتاب مطبوع في القاهرة عام ١٩٤٧ م .

٨ - « رقم الحل ، في نظم الدول » .

نظم شعري في ألف بيت ، يتناول فيه المؤلف تاريخ الدولة الإسلامية بالشرق والأندلس ، مذيلاً كل قصيدة بشرح لها ، ويقع المؤلف في مجلد واحد ، طبع بتونس عام ١٣١٦ هـ .

وتجدر الإشارة إلى أن هذا المؤلف هو نفسه « الحل المرقومة » ، تبعاً لما جاء في نسخة مكتبة مدريد الوطنية ، والتي نسخت عن مخطوطة الأسكوريال (رقم ١٧٧٦) .

٩ - « مفاخرة بين مالقة وسلا » .

(اجماعيات)

١٠ - « خطرة الطيف ، في رحلة الشتاء والصيف » .

(تاريخ لرحلة ملكية)

١١ - « نفاضة الجراب ، وعلالة الاغتراب » .

(تاريخ مغربي)

١٢ - « معيار الاختيار ، في ذكر المعاهد والديار » .

(تاريخ أندلسي مغربي)

لقد جمع هذه المؤلفات الأربعة (٩ - ١٢)

الرميل الدكتور أحمد مختار العبادي ، في كتاب أسماه « مشاهدات ابن الخطيب في بلاد الأندلس والمغرب » ،

طبعة جامعة الإسكندرية عام ١٩٥٨ م .

١٣ - « مقنعة السائل ، عن المرض الهائل » .

عبارة عن رسالة وصف فيها ابن الخطيب الوباء

الكبير ، الذي اجتاحت الأندلس وحوض البحر الأبيض المتوسط ، عام ٧٤٩ هـ (١٣٤٨ م) ، وسقط فيه

جمهرة من أعيان الأندلس وعلائه ، وقد نشرت هذه الرسالة مع ترجمتها للألمانية بمعرفة « مجلة أكاديمية العلوم البافارية » (١٨٦٣)

Bayerische Academie der Wissenschaft.

١٤ - « الإشارة إلى أدب الوزارة » .

مؤلف يتحدث فيه لسان الدين عن واجبات الوزير ، وما ينبغي توافره من الشروط فيمن يتقلد هذا المنصب ، وبالكتاب مقامه السياسية ، والكل ما زال مخطوطاً بالأسكوريال ، وذلك ضمن المخطوطة (٥٥٤) .

١٥ - « عمل من طب لمن حب » .

مؤلف طبي كبير ، تكلم فيه المؤلف عن الأمراض المختلفة ، وشخص الإصابات ، كما شرح وسائل الوقاية ، وسبل العلاج ، وهو مهدي من ابن الخطيب إلى السلطان أبي سالم المريني ، بعد أن ألفه من أجله عام ٧٦١ هـ ، والكتاب مخطوط بمدريد ، ويقع في ١٥١ لوحة من الحجم الكبير .

١٦ - « المسائل الطبية » .

١٧ - « اليوسفي في الطب » .

١٨ - « رجز الأغذية » .

١٩ - « رسالة تكوين الجنين » .

٢٠ - « الرجز في عمل الترياق » .

٢١ - « الوصول لحفظ الصحة في الفصول » .

٢٢ - « رجز الطب » .

٢٣ - « البيطرة والبيرة » .

وكل هذه (١٦ - ٢٣) رسائل طبية ، ألفها ابن الخطيب في مناسبات شتى ، وأورد ذكرها في كتابه الإحاطة ، كما أشار إلى معظمها المقرئ في مؤلفيه : نفع الطيب ، وأزهار الرياض .

٢٤ - « عائد الصلة » .

يحتوي على تراجم لطائفة من الأعلام ، ممن لم يرد لهم ذكر في كتاب « الصلة » لابن الزبير .

٢٥ - « خلع الرسن » ، في وصف القاضي أبي الحسن ، هذه رسالة كتبها ابن الخطيب ، في جوابه عن الرسالة التي وجهها إليه هذا القاضي ، إثر مغادرة الأول للأندلس نهائياً . والتجائه إلى المغرب دون علم سلطان غرناطة « الغني بالله محمد الخامس » .

٢٦ - « التاج المحلى » ، في مساجلة القدرح المعلى » .

وهو عبارة عن تراجم لأعيان الأندلس في القرن الثامن الهجري ، وتنويه بمملكة بني الأحمر منذ نشأتها حتى عصر المؤلف ، وقد اعتمد المقرئ على هذا الكتاب في كثير من التراجم التي أوردها في كتابه « نفع الطيب » ، ويوجد « للتاج المحلى » نسخة مخطوطة ضمن مخطوط كبير بالأسكوريال (٥٥٤) .

٢٧ - « بستان الدول » .

كتاب سياسي شامل ، يتحدث فيه المؤلف عن القضاء ، والحرب والصناعة ، وأهلها ، وطبقات الشعب ، وأفرد لكل « شجرة » ، بحيث ألف من المجموع هذا « البستان » ، ويبدو أن الظروف لم تواته حتى يكمله .

٢٨ - « السحر والشعر » .

مجموعة مختارة من شعر المشاركة والمغاربة ، فيما يتعلق منها بالوصايا والمواعظ ، اختارها ابن الخطيب لولده عبدالله ، حيث أهداها إليه يافعاً . والكتاب ما زال مخطوطاً في كل من مدريد والرباط (المكتبة الكتانية) .

٢٩ - « كناسة الدكان » ، بعد انتقال السكان » .

مؤلف تاريخي ، يضم مجموعة من الرسائل السياسية بعث بها ابن الخطيب على لسان السلطان أبي الحجاج يوسف الأول ، إلى مدافره السلطان أبي عنان فارس المريني ، فيما عدا وثيقة « زواج نصرى » ، صدر بها كتابه هذا تلو المقدمة .

وقد قمت بتحقيق هذا المؤلف ، من نسخة يقيمة

بالأسكوريال (١٧١٢) ، تقع في ستين لوحة وسينشر قريباً .

٣٠ - « أوصاف الناس في التواريخ والصلوات » .

كتاب يشتمل على تراجم أدبية تاريخية ، توجد له مخطوطة بمكتبة الأسكوريال بمدريد .

٣١ - « نأفه من جم ، ونقطة من يم » .

مصنف من أشعار أستاذ ابن الخطيب ، الرئيس أبي الحسن على بن الجياب .

٣٢ - « الدرر الفاخرة ، واللجج الزاخرة » .

مختارات من شعر صديقه وأستاذه أبي جعفر بن صفوان .

٣٣ - « جيش التوشيح » .

مجموعة من الموشحات الأندلسية ، جمعها ابن الخطيب في كتاب أسماه بهذا الاسم ، ونسبها لأصحابها من أئمة التوشيح في الأندلس .

٣٤ - « روضة التعريف بالحب الشريف » .

مؤلف في التصوف ، يعزو المؤرخون إلى هذا الكتاب أنه كان وثيقة الاتهام بالإلحاد والزندقة لابن الخطيب ، حسب ما أملت الأهواء على من صاغوا صك الاتهام للرجل ، حتى سبق إلى الموت من أجله ، وتوجد للكتاب نسخة مخطوطة بالرباط ، بيد أنها ناقصة ومشوهة .

٣٥ - « استنزال اللطف الموجود ، في سير الوجود » .
(تصوف)

٣٦ - « فتات الخوان ، وسقط الصوان » .
(رسالة شعرية)

٣٧ - « المختصر في الطريقة الفقهية » .

(دين)

٣٨ - « مثل الطريقة ، في ذم الوثيقة » .

(دين)

٣٩ - « الألفية في أصول الفقه » .

(رسالة دينية شعرية في ألف بيت)

٤٠ - « النفاية بعد الكفاية » .

(رسالة أدبية)

٤١ - « كتاب المحبة » .

(اجتماع)

٤٢ - « تلخيص الذهب في اختيار عيون الكتب » .

(أدب)

٤٣ - « المنح الغرب ، في الفتح القريب » .

(أدب)

٤٤ - « مساجلة البيان » .

(تراجم أدبية)

٤٥ - « المباخر الطيبة ، في المفاخر الخطيبة » .

(أدب)

هذه المؤلفات (٣٥ - ٤٥) وردت في فهرس المستشرقين ، كما أشار إليها بعض المؤرخين القدامى .

٤٦ - « رسائل في الموسيقى » .

٤٧ - « رسائل في الفلسفة » .

٤٨ - « رسائل في الفقه » .

وهذه رسائل أخرى متفرقة ، ذكرتها الفهارس أيضاً ، وإن لم يصل إلينا منها شيء .

٤٩ - « الصيب والجهم ، والماضي والكهام » .

وهو عبارة عن الديوان الذي نسب إليه حاجي خليفة ، في كتابه « كشف الظنون » ، وتوجد للكتاب بهذا العنوان ، نسخة مخطوطة في مكتبة القرويين بفاس .

٥٠ - « طل الغمام ، المقتضب من الصيب والجهم » .

وهو مختصر لديوانه السابق ، ولكن لم يعثر عليه بعد .

موضوع الكتاب

ذكر الوزير ابن الخطيب في آخر كتابه الإحاطة أسماء مؤلفاته لإجلالاً ، وأورد من بينها مؤلفه « معيار الاختيار » ، في ذكر المعاهد والديار ، على أنه مؤلف قائم بنفسه ، ثم أدرجه في باب المقامات من مؤلفه

الضخم « ربحانة الكتاب ، ونجعة المتتاب » ، والذي يشتمل على أكثر من غرض ولون ، مما دبحه قلمه .

والمعيار - الذي نتعرض لدراسته - عبارة عن وصف شامل لبعض مدن مملكة غرناطة ، وبعض مدن المغرب ، تناول فيه ابن الخطيب النواحي الجغرافية والتاريخية والاجتماعية ، لمعظم المدن التي أوردها .

لقد بدأ أول ما بدأ بجبل الفتح (جبل طارق) ، وهو يومئذ ضمن مملكة بني مرين المغربية ، وكان طبعياً أن يبدأ الوصف بالجبل ؛ فهو كما يقول المؤلف : « فاتحة الكتاب من مصحف ذلك الإقليم ، ولطيفة السميع العليم ، وقصص المهاريق ، وأفق البارق ، ومتحف هذا الوطن المبين للأرض المفارق » ، والجبل بالنسبة للبلاد الأندلسية « محط طارقتها بالفتح طارق » ، وله دوره الهام في حماية البلاد الأندلسية ، حيث أنه « مسلحة من وراءه من العباد ، وشقة القلوب والأكباد »

أما المدن الأندلسية التي أعقبها الجبل في الوصف ، فهي - حسب الترتيب الذي أوردها به - كما يلي :

- ١ - اسطبونة Estepona
- ٢ - مربلة Marabilla
- ٣ - سهيل Fuenjerola
- ٤ - مالقة Málaga
- ٥ - بليش مالقة Velez Malaga
- ٦ - قمارش Comares
- ٧ - المنكب Almuñcar
- ٨ - شلوبانية Salobraña
- ٩ - برجة Berja
- ١٠ - دلايه Dalias
- ١١ - المرية Almaria
- ١٢ - طبرنش Tabernas
- ١٣ - بيرة Vera
- ١٤ - مجاقر Mujacar

- ١٥ - قنتورية Cantoria
- ١٦ - برشانة Purchana
- ١٧ - أوربة Oria
- ١٨ - بليش الشقراء Velez Robia
- ١٩ - بسطة Baza
- ٢٠ - اشكر Huescar
- ٢١ - أندرش Andarax
- ٢٢ - شبالش Jubles
- ٢٣ - وادي آش Juadix
- ٢٤ - فنيانة Finana
- ٢٥ - غرناطة Granada
- ٢٦ - الحمة Alhama
- ٢٧ - صالحه Zalia
- ٢٨ - ألبيرة ومنتفريد Illora e Montefrio
- ٢٩ - لوشة Loja
- ٣٠ - أرجذونة Archidona
- ٣١ - أنتقيرة Antequera
- ٣٢ - ذكوان Coin
- ٣٣ - قرطمة Cartama
- ٣٤ - رندة Ronda

وأما المدن المغربية فهي - حسب ترتيبه أيضاً - كما يلي :

- ١ - بادس ٢ - سبتة ٣ - طنجة
- ٤ - قصر كتامة ٥ - أصيلا ٦ - سلا
- ٧ - أنفا ٨ - أزموور ٩ - تيط
- ١٠ - رباط أسفى ١١ - مراکش ١٢ - أغمات
- ١٣ - مكناسة ١٤ - فاس ١٥ - مدينة الملك
- ١٦ - آقرسلوين ١٧ - سجلماسة ١٨ - تازة
- ١٩ - غساسة

وعلى هذا فقد تناول ابن الخطيب أول ما تناول من مدن الأندلس مدينة « اسطبونة » ، وانتهى بمدينة

« رندة » ، وهو في تناوله هذا للمدن لم يراع ترتيباً جغرافياً ولا تاريخياً ، بل ولا أولياً ؛ فقد كانت مدينة غرناطة مثلاً في المرتبة السادسة بعد العشرين من وصفه ، رغم أنها حاضرة المملكة ، ولها من المبررات ما يجعلها أهلاً للمرتبة الأولى من وصفه ، ولكن المؤلف حرر نفسه من كل قيد لتقديم مدينة على أخرى ، أياً ما كانت دواعي التفضيل ، وكيفما بلغت أهميته .

ولقد كان يتعرض للمدينة في وصفه ، فيتناولها من معظم ما يتعلق بها ؛ إذ يتحدث عن موقعها الجغرافي ومكانتها التاريخية ، وحالة سكانها الاجتماعية ، فيعطينا صورة واضحة إلى حد بعيد ، عن كل مدينة تناوها قلمه .

ففي وصفه لموقع مدينة « قمارش » مثلاً ، وما للموقع من أهمية ، يقول : إنها « مودع الوفير ، ومحط السفر ، ومزاحم الفرقد والغفر ، حيث الماء المعين ، والقوت المعين » . وأما منتجات البلد من محاصيله ، فقد أشار إلى أن « به الأعتاب التي راق بها الجناب ، والزباتين واللوز والتين ، والحرث الذي له التمكن » . وفي معرض الوصف الاجتماعي يستدرك ابن الخطيب ، ذاماً أهل البلد حين يقول : « إلا أنه عدم سهله ، وعظم جهله ، فلا يصلح فيه إلا أهله » .

أما إذا ارتأى مدينة حقيقة بمدح أحوالها الاجتماعية فهو لا يقصر في حقها ، فمثلاً مدينة « المرية » — على حد قوله — « محط التجار ، وكرم النجار ، ورعى الجار . ما شئت من أخلاق معسولة ، وسيوف من الجفون السود مسلوطة ، وتكك محلوطة ، وحضارة تعبق طيباً ، ووجوه لا تعرف تقطيباً » وهي — إلى جانب تلك الرفاهية وذلك النعيم ، واللذة والسرور المقيم — « لم تزل — مع الظرف — دار نساك ، وخلوة اعتكاف وامسك » ، فهو حريص في الوصف ، دقيق في الإحاطة ، شأن الخبر بالأمكن والبقاع .

خذ أيضاً مثلاً لنهج المؤلف ، في الإشادة بالاجتماعيات عند الناس ، وطريقته في العرض للحقائق ، وتقصيه لها ، حين يذكر عن مدينة برشانة أن « أهلها أولو عداوة الأخلاق البداوة ، وعلى وجوههم نضرة وفي أيديهم نداوة . يداوون بالسلافة علل الخلافة ، ويؤثرون علل التخلف على لذة الخلافة ، فأصبح ريعهم ظرفاً قد ملئ ظرفاً ، فلامجون به بسوق ، وللفسوق ألف سوق ، تشمر به الأذيال عن سوق ؛ وهي تبين بعض بيان عن أعيان » ؛ هذا من جانب ، ومن جانب آخر لهذه المثالب ، يذكر أن « وغدها (المدينة) يتكلم بملء فيه ، وحليمها يشقى بالسفيه ، ومحياها تكن حية الجور فيه » .

هذا ، وقد ظفرت بعض المدن الأندلسية بعناية خاصة من قلم ابن الخطيب ، كغرناطة ومالقة ، ولا عجب فلكل منهما مركزها الإداري والسياسي ؛ فالأولى حاضرة ملك بني الأحمر ، وزهرة المدن الأندلسية ، ولها على ابن الخطيب أباد لا تنسى ، فكان عليه أن يوفيها حقها ، وأن يعطيها مستحقها ، فيحلها — من وصفه — مكانتها اللائقة ، ولكن هذا لا يمنعه — كمؤرخ صادق — من أن يبرز لنا بعض عيوبها ، سواء في طقسها الشتوي ، وبردها الذي « يمنع الشفاه من رد النحيات » ، أو الأسعار التي « معيارها يشعر بالترهات » ، وجفاف طباع بعض أهلها ، الذي يصل إلى درجة « سوء الجوار ، وجفاء الزوار ، ونذالة الديار » ؛ فهذا المسلك من ابن الخطيب نحو المدن في وصفها يعطينا فكرة عن صدق قلمه ، وتحرره من أي قيد ؛ فغرناطة وإن كانت مقامه بجوار مخدوميه بني الأحمر ، ومحل سلطانه وجاهه — إلا أن ذلك كله لا يمنعه من إعطاء كل ذي حق حقه ، وأنه في هذا لا تأخذه لومة لائم .

لنستمع إليه في شأن العاصمة النصرية ، حين يستهل وصف حمرائها : « كرسبها ظاهر الإشراف ،

مطل على الأطراف ، وديوانها مكتوب بآيات الأنفال والأعراف » ، وفي معرض موقع المدينة ، يذكر لنا أن « هواءها صاف ، وللأنفاس مصاف . حجبت – الجنوب عنها – الجبال ، فأمن الوباء والوبال ، وأصبح ساكنها غير مبال ، وفي جنة من النبال ، وانفسحت للشمال ، واستوفت الشروط على الكمال » ، كما يتحدث مشيداً بنهر شذيل ، وفضله على جنات غرناطة ومروجها ، فيقول « وانحدر منها (جبال سيرانيفادا) مجاج الجليلد على الرمال ، وانبسط – بين يديها – الموج (فحصى غرناطة) الذى نضرة النعيم لا تفارقه ، ومدارى النسيم تغلى بها مفارقه . ريع من واديه بتعبان مبين ، إن لدغ تلؤل شطه تلهل للجبين ، وولدت حيات المذائب عن الشمال واليمين ، وقلد منها اللبات سلوكاً تأتى من الحصياء بكتل در ثمين ، وترك الأرض مخضرة ، تغير من خضراء السماء ضرة ، والأزهار مفترية ، والحياة الدنيا بزخرفها مغترة » ، إن هذه الروعة البليانية ، ودقة التعابير البلاغية ، جعلت الصورة تتجسم أمامنا ، حتى لنكاد نلمس منها كل جانب .

ثم يعود المؤلف بنا من مطافه ، إلى الحمراء مرة أخرى ، فيكشف لنا عن منشأتها الرائعة ، وجناتها الساحرة ، وكيف أنها مدرج سلالة بنى نصر ، فيقول : « وتبرجت بحمراها القصور مبتسمة عن بيض الشرفات ، سافرة عن صفحات القباب المزخرفات ، تقذف – بالأنهار من بعد المرتقى – فيوض بحورها الزرق ، وتناغى أذكار المآذن بأسهارها نغمت الورق . وكم أطلعت من أقمار وأهله ، وربت من ملوك جلة . . . » . أما مالقة – عاصمة الحموديين الأدارسة – فيتحدث المؤلف – بادئ ذي بدء – عن تاريخها كعاصمة لهؤلاء فيقول : « كرسى ملك عتيق ، ومدرج مسك فتيق ، واوان أكاسرة ، ومرقب عقاب كاسرة ، ومجلى فانتة حاسرة ، وصفقة غير خاسرة » ، ثم يشيد بشهرتها الصناعية فى الفخار والحريز . . . ومذهب فخارها

له على الأماكن تبريز ، إلى مدينة تبريز ، وحلل ديباجها بالبدايع ذات تطريز . وبعد أن يصور محاصيلها وفواكهها ، وما اشتهر به قومها من الاسهام بالبر بأوفر نصيب ، فى تخليص أسرى المسلمين من أيدي النصارى ، ووفرة أعيانها وعلماها – يتناول بعدئذ مساوى المدينة ، فيقول : « وعلى ذلك ، فطينها يشقى به قطينها ، وأزالمها تحي بها سبالها ، وسروها يستمد منها مشروبها ، فسحنها متغيرة ، وكواكب أذهانها النيرة متمحيرة . . . وطعامها لا يقبل الاختزان ، ولا يحفظ الوزان ، وفقيرها لا يفارق الأحران . . . » إلى آخر هذه المساوى أتى أوردتها عن مدينة مالقة .

وهكذا نرى أن موضوع الكتاب فى وصفه للبلاد الأندلسية أو المغربية ، قد اختط فيه ابن الخطيب موضوعية لا تبارى ، وشمولا فى الوصف لختلف النواحي ، التاريخية ، والجغرافية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، فى صورة ناطقة نابضة .

منهج ابن الخطيب فى الكتاب

عندما كتب ابن الخطيب مؤلفه « معيار الاختيار » اختط فى التحرير طريقة خاصة ، تختلف عن معظم كتاباته فى مؤلفاته الأخرى ، ذلك أنه بدأ بمقدمة معتادة أعقبها بمحاورة ، ثم انتهى إلى صميم الموضوع ، فقسمه إلى مجموعتين مستقلتين ، وأدرج كل مجموعة تحت مجلس خاص ، وقصر المجلس الأول على المدن الأندلسية ، ثم أعقبه بالمجلس الثانى فقصره على المدن المغربية . وهكذا بدأ المؤلف كتابه فى المجلس الأول ، بما جرت به عادة المؤرخين والمؤلفين المسلمين . وذلك بحمد الله تعالى ، والثناء عليه بما هو أهله . والصلاة والسلام على رسوله « ص » ، كل هذا فى قالب يتناسب والموضوع الذى يتعرض له ، وهو وصف البلدان . ثم ثنى بأن الإنسان مدنى اجتماعى بطبيعته ، لا يستقيم حاله بدون مجتمع ، وبالتالي لا يقوم المجتمع

وهكذا ينتهى نهج المؤلف فى « المجلس الأول »
من كتابه :

أما فى « المجلس الثانى » فإن الراوى يلج أحد
الأسواق ، وفى السوق « أُم تنسل من كل حذب ،
وتندب من كل متدى ومتدب » ، فى بيع وشراء ،
وتحاييل للتعايش والكسب ، بمختلف الوسائل والأعمال ،
فهناك « رقاة جنون ، بضروب من القول وفنون ،
وفهم كهل قد استظل بقيطون » ، قد ادعى العلم
بالمغيبات ، والتفسير للمشكلات والإحاطة بأسرار
الطبيعة ، وشفاء العضال من الأمراض ، وفى مجال
العلوم قد برع ، ما بين طب ورياضة وتاريخ وجغرافية ،
وحديث وتفسير ، ومتنور ومنظور ، ومنطق وبرهان ،
فهو قد جاب الأقطار فى الدرس والبحث والمعرفة .
وهنا يجد الراوى بغيته ، فقد ذكره ذلك الرجل
بالشيخ الأول ، فأراد أن يستكمل معلوماته عن البلدان ،
فاخترق إليه جموعاً بشرية من قصاده ، وخاطبه
بقوله : « بى إلى تعرف البلدان جنوح وجنون ،
والجنون فنون » فأجابه الشيخ موافقاً ، متحفظاً بأنه
« لا تجود يد إلا بما تجد ، والله المرشد » .

وهنا يسأله الراوى عن البلاد المغربية ، بادئاً منها
بـ « بادس » ، والشيخ يجيبه بمعلومه عنها ، واحد تلو
الأخرى ، حتى ينتهى منها بمدينة « غساسة » ، وعندئذ
« وجب اعتناء بالرحيل واهتمام ، وكل شىء إلى تمام »
كما قال الشيخ ؛ فقد انفض عن السوق أهله ، ولم يبق
إلا أن ينثر الراوى دنائره ؛ مكافأة طيبة لمحدثه ،
فيتناول منها ما تستغنى به النفس ، وقيل أن يتهبأ لاسير
لم ينس - وهو الحكيم المحرب - أن يزود الراوى بنصح
منظوم ، فيه مزايا التحلى بالقناعة ، والإيمان بالقضاء
والقدر ، والتحفظ على السر وكتمانه ، وتحاشى التعثر
بالناس ، وتقوى الله تعالى ؛ فالقرب منه رهن بها ،
وليست هناك خسارة أفدح من معصية الخالق . وأخيراً
نرى الشيخ قد « ضرب جنب الحمار ، واختلط فى

بدوونه ، وأنه - أى الإنسان - أحياناً يتخذ سكناه حسب
اتفق ، وأحياناً يكون له ظرف الاختيار ، مرجحاً من
الأمكنة ما غلبت حسناته على سيئاته ، وهذه الأمكنة
« كثيراً ما تنافر إلى حكمها النفر ، وأعمل السفر » ،
وأيا كان ، فإنه لا توجد مدينة قد كملت من كافة
النواحي كما يقول .

وبعدئذ يتحدث المؤلف عن خبر فى قالب قصة ؛
فهناك راو استهواه مكان ما ، فنزل به حتى حل المساء ،
وحينئذ أبصر شيخاً معه تلميذه وحماله ، وما استقر
المقام بذلك الشيخ حتى حن إلى صباه ، وضاق بمرارة
المشيب ، وقسوة الغربة ، وشعوره بأن نفسه لم تب
يقعد ، وأخيراً يسأل الله العفو والغفران ، والقربى من
رحمته يوم الحساب ، معتمداً فى إجابة سؤله على
شفاعة شبيه ، ثم تدور مناقشة بين الشيخ وفتاه ، وعندها
ينبرى الشيخ ، فيحدثنا عن مدى خبراته فى أمور شتى
نتيجة علمه وبحثه ، وجوبه ببلاد العالم ، ووقوفه بأقطار
كثيرة للدرس والبحث . وتكون النتيجة أن يتقرب
الراوى إلى الشيخ ، مطمئناً لإياه إلى حسن طويته ،
وما عليه من خلق يؤهله لأن يتشرف بالاستماع إلى
فيض علمه ، ويسأل الراوى الشيخ أن يصف له بلاد
الأندلس ثم بلاد المغرب ، فى دقة وأمانة وإخلاص ،
فأجابه الشيخ إلى طلبه ، وبدأ الراوى بالسؤال عن
جبل الفتح (جبل طارق) ، حتى انتهى من المدن
الأندلسية بمدينة « رندة » . ثم أخبر الشيخ سائله بأن
الصبح قد قارب الوجود ، وأنه قد وفاه - فى الوصف
- حسابه ، ولم يبق إلا أن يكافئه على هذه الذخائر ؛
حتى يكون له أليفاً ورفيقاً ، فينثر الراوى المال بين يدي
محدثه فيأخذ منه شاكرآ ، وأخيراً يتفقد الراوى الشيخ
على ضوء مصباح ، فلا يجد له أثراً ، « فكأن الفلك لفه
فى مداره ، أو خسفت الأرض به وبقاره » ، فيتأسى
الراوى عن هذا الفراق بأن « لكل اجتماع من خيلين
فرقة » .

الغمار ، وبقي الراوى ينتج أثر الشيخ ، ولكنه تعزى عن فراقه بأن « كل نظم إلى انتشار » .

بهذا ينهى ابن الخطيب « المجلس الثانى » ، وبانتهاء « المجلس الثانى » ينتهى الكتاب نفسه .

هذا هو المنهج الذى سلكه ابن الخطيب المؤلف فى كتابه « معيار الاختيار » ، وهو منهج - كما رأينا - قصصى ، دار فى فلك نوع خاص من القصة ، وهذا النوع هو الذى عرف من بين فنون النثر العربى باسم « المقامة » ، متخذاً من المحاوراة وسيلة لتشويق القارئ والمستمع ، وبخاصة فى صلب الموضوع ، عند وصفه للبلاد .

قيمة الكتاب الأدبية ومدى صلته بفن المقامات فى الأدب العربى

ذكرنا أن « معيار الاختيار » قد جاء فى صورة قصة محدودة ، والقصة من أدق الفنون الأدبية وأصعبها تركيباً ، وهى تتمتع من بين سائر فنون الأدب بالذيق والانتشار ؛ لما تشتمل عليه من استمالة القلوب ، وامتناع النفوس ، فالآداب العالمية قد زخرت بهذا اللون الغنى منذ أقدم العصور ، ولقد ورثنا عن العرب منذ جاهليتهم ذخيرة نفيسة من القصص ، تناولها المشتغلون بالبحث والنقد درساً وتحليلاً ، وانقسموا حيالها إلى فريقين متباينين ، ولكل وجهة ؛ فبعض المستشرقين فى دراستهم للقصة العربية يرون مع « كارادى فو » أنه « لم يسبق الأدب العربى أى أدب آخر فى نوع الأفاصيص والبعض الآخر يرى أن العرب - إبان حضارتهم - زودوا لغتهم بفلسفة الشعوب وعلومهم ، وتجاهلوا أدب القصة تجاهلاً يكاد يكون مطلقاً ، ومن ثم جهلوا أصول الفن القصصى ، فكانت قصصهم تفقد قيمتها الفنية تبعاً لذلك .

وانصافاً لاحق نقول : إن القصص العربى ، ذو ألوان مختلفة ، وقد حظيت بعض هذه الألوان بعناية العرب ، فراعوا فى صوغها مقومات القصة ، وأسس بنائها ، فجاء هذا اللون منها تحفة فنية ، لها قيمتها وروعها ، والبعض الآخر من ألوان القصة العربية فقد معظم هذه الأسس ، فكان مثاراً للنقد ، ومحلاً للملاحظة . والقصص العربى أنواع : أشهرها القصص الدينى ، ومصادره التوراة والإنجيل والقرآن ، ثم ما جاء على ألسنة الرواة والمحدثين من أخبار الأولين وقصصهم ، مزج فيها القصص الحقيقية بالخيال ، والتاريخ بالأسطورة . وكان الهدف من هذا النوع من القصص الوعظ والارشاد فى معظمه ؛ ترغيباً فى الجنة وترهيباً من النار . ومن أنواع القصص أيضاً عند العرب القصص التاريخى البطولى ، كقصة عنتر بن شداد فى حروبه ، وسيف بنى يزيد فى كفاحه ، وحرب البسوس فى طولها وشناعتها ، ومنها القصص العاطفى ، كقصة « قيس الخنوع بليلة » ، وعنتره العاشق لعلبة ، وكثير الواله بعزة ، إلى آخر هذا الألوان القصصية ، التى تزخر بها كتب الأدب العربى ، وبعض التراجم الأجنبية . على أنه من الملحوظ أن القصة العربية تطورت مع الزمن ، واتخذت فى كل عصر طابعاً خاصاً ، رقى عما قبل ، مع متانة فى البناء ، منذ الجاهلية حتى عصرنا الحاضر ، وقد تولد عن التصرف فى تركيبها نوع خاص منها ، وهو ما سمي بين فنون النثر العربى - باسم « المقامة » ، التى تركز على العناية بالأسلوب ، وتغليب الشكل على الجوهر ، فمن مقوماتها البلاغية السجع والجناس والكناية والتلاعب بالألفاظ ، ومن مقوماتها اللغوية طائفة ضخمة من شوارد اللغة ، وشواذ القواعد النحوية ، ومن مقومات أسلوبها - كذلك - تضمينها بعض آيات القرآن الكريم ، أو الحديث النبوى ، أو الحكم والأمثال ، أو المنثور أو المنظوم ، كما تشتمل المقامة على المعلومات الفقهية والطبية والعروضية

والتاريخية ، إلى غير ذلك مما عرف في عصر المولعين بصناعتها .

فالمقامة - إذن - نوع من الترف الأدبي ، وميدان للتدليل على مبلغ معرفة المؤلف بالعلوم والفنون على اختلاف أنواعها ، ولقد ابتدعها ، « بديع الزمان الهمداني » من أشهر أدباء العصر العباسي ، ويقال : إنه أنشأ حوالي أربع مائة مقامة ، ولكن لم يظفر الناس منها اليوم بأكثر من نيف وخمسين مقامة ، ومن مقاماته الشهيرة المقامة القريضية ، نسبة إلى القريض ، وهو الشعر ، لأنه موضوعها ، والمقامة الحميرية ، والمقامة الجاحظية ، والمقامة الدينارية ، والمقامة البصرية ، والمقامة الكوفية ، ثم قلده في نفس العصر كثيرون ، ولكن الحريري كان بارعاً فيها أيضاً ، ومن مقاماته المعروفة مثلاً « المقامة الصناعية » نسبة إلى صنعاء ، إحدى مدى اليمن المشهورة .

أما ماذا يقصد بالمقامة عموماً فهو تصوير بوّس الأدباء ، واحتياهم أحياناً لكسب عيشهم ، ولها رواية ينقل الخبر ، وبطل تدور حوله حوادثها .

على أن هذه المقامة قد اختفت من الأدب العربي بعد ناصف اليازجي اللبناني في كتابه : « مجمع البحرين » ، ومحمد المولحي المصري في كتابه ذي الشبه الكبير بالمقامة « حديث عيسى بن هشام » ؛ إذ لم يعد أحد بعدئذ يلتفت إلى هذا اللون الأدبي من أدباء عصرنا الحاضر .

هذا ، وقد كان من الطبيعي أن ينتقل فن المقامة من المشرق - منذ ظهوره - إلى أسبانيا ، وذلك عن طريق الرحلات التي قام بها كثير من الأندلسيين إلى الشرق يطلبون العلم ، والذين عادوا إلى موطنهم بعد أن درسوا - ضمن ما درسوا - هذا الفن ، فنشروه بين مواطنهم ، وقد لوحظ أن مقامات بديع الزمان الهمداني ورسائله - التي أشرنا إليها - قد ذاعت خصوصاً

في عهد ملوك الطوائف بالأندلس ؛ فقد قام بعض الأدباء الأندلسيين يومئذ بمعارضة هذه الرسائل والسير على نمطها ، ومن هؤلاء الأديب عبدالله محمد بن شرف القيرواني ، الذي عارض مقامات البديع ، حسبما يروى ابن بسام عن هذا الأديب المعاصر للمعتضد بن عباد بأشبيلية ٤٣٤ - ٤٦١ هـ (١٠٤٢ - ١٠٦٨ م) . كذلك روى ابن بسام عن الشاعر أبي المغيرة عبد الوهاب بن حزم المتوفى حوالي سنة ٤٢٠ هـ (١٠٢٩ م) أن هذا الأخير عارض رسالة للهمداني في وصف غلام ، وفي موضع آخر من كتاب الذخيرة يورد ابن بسام أجزاء من مقامتين ، إحداها لأبي حفص عمر الشهيد ، والأخرى لأبي محمد بن مالك القرطبي ، وهذان الأديبان عاشا في عهد المعتصم بن صمّاح بمدينة المرية الأندلسية ٤٤٣ - ٤٨٤ هـ (١٠٥١ - ١٠٩١ م) .

ونزيد تعريفاً بصلة المغرب بالمشرق حول فن المقامة ، فنذكر أيضاً أنه في أوائل عهد المرابطين بالأندلس انتشرت مقامات الحريري بالمغرب على مدى واسع ، في الوقت الذي انتشرت فيه بالشرق ، واهتم علماء الأندلس بحياة مؤلف هذه المقامات ؛ فقد روى ابن الأبار « أن كثيراً من الأندلسيين سمعوا من الحريري مقاماته الخمسين ببستانه ببغداد ، ثم عادوا إلى بلادهم ، حيث حدثوا بها عنه » ، ومن هؤلاء الحسن بن علي البطليوسي المتوفى عام ٥٦٦ هـ (١١٦٩ م) وأبو الحجاج يوسف القضاعي البُلنسي المتوفى عام ٥٤٢ هـ (١١٤٧ م) .

وقد تابع الأندلسيون الاشتغال بفن المقامة حتى نهاية عهدهم الأندلسي ، أيام بني الأحمر في غرناطة ، ومن أشهر أدباء هذا العصر الذين زاولوا هذا الفن الأدنى الوزير لسان الدين بن الخطيب ، بمقاماته العديدة التي أنشأها ، والتي منها : الكتاب الذي نتعرض لدراسته هنا ، وهو « معيار الاختيار » ، ومقاماته « خطرة

الطيف . في رحلة الشتاء والصيف » و « مقامة السياسة » وغيرها .

* * *

وعلى ضوء ما أوجزنا بيانه عن « المقامة » ومقوماتها ، ومدى صلتها بفن القصة العربية ، وعن دور الأندلسيين فيها بالنسبة للمشاركة . نستطيع أن نزن كتاب « معيار الاختيار » في هذا الميدان ، فنقول : إنه عبارة عن وصف قصصي ، جاء في صورة مقامة تقليدية : حاول بها ابن الخطيب - كما حاول في غيرها - أن يجارى فيها من سبقوه في هذا الميدان ، وفي سبيل ذلك حشد فيها المزيد من فنون القول والبيان ، وبخاصة مقدمة كل من المجلسين ، ونهايتهما ، حيث انصرف فيهما إلى حد ما عن المعنى إلى اللفظ مما أفقد المقدمة - خاصة - قيمتها الأدبية ، من أديب مثل ابن الخطيب .

ولكن عندما تناول صلب الموضوع ، فإنه - وإن كان قد غنى بالأسلوب أيضاً - إلا أن الوصف للمدن عموماً قد جاء تحفة فنية رائعة . فقد تناولها تاريخياً واجتماعياً وثقافياً ، وتمكن - رغم قيود السجع والجناس والكناية وغيرها - من إبراز هذه المعالم في صورة مشوقة .

ومع ذلك ، نرى أن ابن الخطيب لو أطلق لنفسه العنان في هذا المؤلف التاريخي ، وحرر نفسه من هذه القيود اللفظية التي كبل بها قلمه - لجاء وصفه للبلدان أبعد فناً ، وأشمل موضوعاً . فلا شك أنه حصر نفسه في نطاق ضيق ، كانت نتيجته الحتمية أن فوت علينا المؤلف انطلاقاته المعروفة عنه ، في تقصى المعاني ، والإحاطة بشتات الموضوع الذي يتعرض له .

قيمة الكتاب كوثيقة تاريخية

توجد لكتاب « معيار الاختيار » ، في ذكر المعاهد والديار « أكثر من مخطوطة ، في الأسكوريال والرباط وفاس ، وقد ورد هذا الكتاب ضمن مؤلف آخر من

مؤلفات ابن الخطيب . وهو « التاج المحلى في مساجلة القدح الملقى » (٥٥٤ الأسكوريال) ، كما ورد ضمن مؤلفه « ريحانة الكتاب ونجعة المتناوب » حيث أورده المؤلف في باب « المقامات » .

وقد ألف ابن الخطيب « معيار الاختيار » هذا عندما نفى إلى المغرب مع سلطانه الغنى بالله ابن الأحمر المعروف بمحمد الخامس ، حيث حلا ضيفين على السلطان أبي سالم ملك المغرب (محرم ٥٧٦١ - ١٣٥٩ م) ولكن ابن الخطيب لم يذكر في الكتاب تاريخ تأليفه بالضبط . وإنما علمنا الفترة التي ألفه خلالها من مؤلف آخر له (١) ، حيث ذكر به أنه دون بعض كتبه خلال السنوات الثلاث التي قضاه بسلا بالمغرب (٥٧٦٠ - ١٣٥٨ م) - (٥٧٦٣ - ١٣٦١ م) ، ومن بين تلك الكتب « معيار الاختيار » ، وقد أدرج الغزيري هذا المؤلف تحت رقم ١٧٧٧ بفهرس المخطوطات العربية بمكتبة الأسكوريال بأسبانيا .

ولما كنت قد قارنت - أثناء البحث والدراسة - بين نسخ مخطوطة هذا الكتاب ، والتي وجدتها في كل من مدريد والرباط وفاس . فقد بان لي أن أكملها وأوفاقها - كما ذكرت - مخطوطة الأسكوريال بأسبانيا (رقم ٥٥٤) . وقد ذكر ناسخ هذه المخطوطة أنه كتبها عام ٨٧٣ هـ (١٤٦٨ م) . أي بعد تدوين ابن الخطيب للكتاب نفسه بحوالى ١١٢ عاماً تقريباً . وبعد وفاة المؤلف بنحو ٩٧ عاماً .

وقد نشر المستشرق الأسباني « سيمونيت » القسم الأول من « معيار الاختيار » . بعد أن فصل عنه المقدمة التي أشرنا إلى مضمونها . وهذا القسم هو الخاص بمدن مملكة غرناطة . وعددها أربع وثمانون مدينة . تحت عنوان « وصف مملكة غرناطة » . في عهد

(١) ابن الخطيب في « نفاضة الجراب في علانة الاغتراب » مكتبة الأسكوريال بمدريد نوحه (٦٧) .

بنى نصر» (١). ثم نشر باقى الكتاب - وهو الجزء الخاص بمدن المغرب - المستشرق الألماني «مولر» ، متضمناً وصفاً لجبل الفتح ، وسبتة ، ومراكش ، وأنغمت ، فى مجموعة خاصة (٢). ولم يفت هذا المستشرق أن ينوه ببعض الأخطاء التى وقع فيها زميله الأسباني «سيمونيت» عند تحقيقه للجزء الخاص بمدن الأندلس . ثم نشر الكتاب كله فى فاس بالمغرب عام ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م ، وأخيراً أورده الزميل الدكتور أحمد مختار العبادى - كوحدة متكاملة - ضمن مجموعة رسائل لابن الخطيب ، فى كتاب أسماه : «مشاهدات ابن الخطيب فى بلاد المغرب والأندلس» ، ونشرته جامعة الإسكندرية عام ١٩٥٨ ، مديلاً «المعيار» بتعريف شاف بالمدن التى تناولها المؤلف .

هذا ، ونجد الإشارة إلى أن قيمة «الميار» تكمن فى التعريف بالوضعية التى كانت عليها كل من مملكتى بنى نصر وبنى مرين فى منتصف القرن الرابع عشر الميلادى ، وأن ابن الخطيب قد حدثنا - بحق أيضاً - بخصوصاً - عن عاصمتى كل من الأندلس والمغرب فى عصره (غرناطة وفاس) ، سالكاً نفس الموضوعية تجاه كليهما ، دون أن يخفى لوماً فيما لاحظته من مثالب بالنسبة لهاتين العاصمتين .

ونحن نعتقد من جانبنا أن المؤلف - عند تدوينه لهذا الكتاب - قد اعتمد على مصادر ثلاث :

١ - زيارته للمدن التى تناولها قلمه :

فمن المعلوم أن ابن الخطيب كان قد وزر للسلطان يوسف الأول النصرى ٧٣٣ - ٧٥٥ هـ (١٣٣٣ -

(١) راجع :

Descripcion del Reino de Granada bajo la, Dominacion de las Nazaritas (Madrid, 1861).

(٢) راجع :

Beitaaage zur Geschichte des Westlichen, Araber (München, 1866).

١٣٥٤ م) ثم لابنه من بعده الفنى بالله محمد الخامس ٧٥٥ - ٧٦٠ هـ (١٣٥٤ - ١٣٥٩ م) ثم - للمرة الثانية - عام ٧٦٢ - ٧٩٣ هـ (١٣٦١ - ١٣٩٢ م) ، وطبيعة المنصب تقتضى تفقد الوزير هناك للبلاد والثغور الأندلسية ؛ للوقوف على أحوالها ، وحركة دولاى العمل فيها ، ثم توجيه العمال وارشادهم ، بعد تحرير التقارير عن زيارته . كما أنه رافق سلطانه أبا الحجاج يوسف الأول فى زيارته التاريخية ، والتى بدأها من غرناطة فى ١٧ محرم ٧٤٨ هـ - ١٣٤٧ م ، صحبة الحاشية ، وقد أفرد ابن الخطيب رسالة خاصة بهذه الرحلة ، سماها : «خطرة الطيف» ، فى رحلة الشتاء والصيف» جاء فيها أن الركب الملكى - بعد أن غادر العاصمة - وصل إلى مدينة وادى آش ، وهناك استقبلهم الأهالى استقبالا رائعاً ، ثم اتجهت القافلة شرقاً مارة ببعض المدن والحصون الهامة ، مثل : بسطة ، وبرشانة ، وهنا صور ابن الخطيب الحالة التى كان يعانها سكان هذه المدن ؛ نتيجة كل من الغارات النصرانية والسيول الموسمية ، ثم زار الركب مدينة «بيرة» ، أقصى الثغور على الحدود الشرقية ، وقد ذكر لنا ابن الخطيب ما كان يشعر به سكان هذا الثغر من القلق والخوف ، من جراء هجوم الأعداء الأسبان المفاجئ بين حين وآخر ، كما صور لنا وعورة موقع المدينة ، وصعوبة مسالكها ، حيث اضطروا للاسترشاد بدليل ماهر ، يكشف لهم طريقهم فى الجبال بين الرواى والوهاد .

وأخيراً يعود الموكب إلى قاعدته «غرناطة» ، راجعاً من طريق آخر ، ماراً بثغر المرية ، حيث استعرض السلطان قطع الأسطول الحربى ، واستقبل رجاله فى زيهم الرائع الأنيق .

كما زار الموكب بعد المرية بعض المدن العامة ، مثل : بجانة ، ومرشانة وفينانه ، وينتهى المطاف بمدينة

وأدى آش مرة أخرى ، ومنها إلى العاصمة «غرناطة» (١) وبذلك أتاحت فرصة رسمية هامة للوزير ابن الخطيب ، حيث وقف على أحوال هذه المدن الأندلسية خلال هذه الرحلة ، وكون لنفسه ودون في مذكراته فكرة عميقة موضوعية عن كل مدينة زارها الركب السلطاني التاريخي .

أما بالنسبة للمدن المغربية فقد زار ابن الخطيب المغرب أكثر من مرة ، وفي كل مرة كان يتجول في البلاد ويتعرف عليها ، ويختلط بأهلها ، ولا سيما رجال الإدارة والعلماء والخاصة ، ولا بد أنه شافه الكثير منهم برغبته في الوقوف على معالم مدنهم وآثارهم واجتماعاتهم ، وكانت المعاينة لديه وسيلة هامة في وزن الحقائق ، وكشف الظنون ، وجلاء الشكوك .

لقد زار ابن الخطيب المغرب لأول مرة سفيراً من لدن السلطان الغني بالله ابن الأحمر ، إلى سلطان المغرب عام ١٣٥٥ هـ - ١٣٥٤ م .

ثم رجع إلى المغرب مرة أخرى ، ولكن منفياً مع سلطانه المخلوع الغني بالله ابن الأحمر ، وذلك في محرم ٧٦١ هـ - ١٣٥٩ م ، وفي هذه المرة مكث بالمغرب ثلاث سنوات تقريباً ، كما أشرنا إلى ذلك في موضعه ، وفي تلك الأثناء زار بعض المدن المغربية ، ودون بعض رحلاته يومئذ في كتابه المعروف باسم « نفاضة الجراب في علالة الاغتراب » ، الذي وضعه بالمغرب مع بعض الكتب الأخرى ، التي منها كتابنا « معيار الاختيار » .

وأخيراً استقر ابن الخطيب بالمغرب حينما فر من الأندلس ، حيث شعر بما يدسه له خصومه عند السلطان الغني بالله ، على نحو ما هو معروف من تاريخ مأساة

(١) راجع التحقيق الحديث لهذه الرحلة في كتاب « مشاهدات ابن الخطيب » في بلاد الأندلس والمغرب للدكتور أحمد مختار العبادي ، طبعة جامعة الإسكندرية ١٩٥٨ ، حيث تقع هذه الرحلة بين هذه المشاهدات ص ٢٥ - ٣٥ .

هذا الوزير ، فوصل المغرب عام ٧٧٣ هـ - ١٣٧١ م ، وبقي به حتى نكب وقتل عام ٧٧٦ هـ - ١٣٧٥ م . فهذه ثلاث زيارات قام بها المؤلف للمغرب ، سفيراً ، فنفاً ، ففاراً ناجياً بحياته ، وتعتبر فترة النفي - من بين هذه الزيارات الثلاث - فترة البحث والدرس والتأليف عند ابن الخطيب ؛ فقد منح الرواتب وأقطع الأراضي ، واستقرت نفسيته إلى حد سمح له بمواصلة تأليفه .

أما المرة الأولى فكان وقتها أضيق من أن يتسع للتجول عبر المدن المغربية ، فهو حينئذ سفير منوط به أمر رسمي ، وذو قيود وحدود مرسومة .

وأما في المرة الأخيرة ، حيث استقر نهائياً بالمغرب فترجح أن ابن الخطيب لم يتجه كثيراً للبحث والتدوين ؛ فقد كانت الهزات السياسية بالمغرب تتناوشه ذات اليمين وذات الشمال ، بفضل مواصلة خصومه - بغرناطة - السعي في القضاء عليه ، وعلى رأسهم سلطانه القديم « الغني بالله » والذي تأثر إلى أبعد حد بسعاية هؤلاء الخصوم ، ومع هذا فقد ألف ابن الخطيب إبان هذه الفترة كتابه « أعمال الإعلام ، فيمن بويج قبل الاحتلام ، من ملوك الإسلام » ؛ استجابة للظروف الجديدة التي أملت عليه إصدار هذا المؤلف .

٢ - الاطلاع والسماع :

وهذا هو المصدر الثاني من المصادر التي اعتمد عليها ابن الخطيب في تدوينه كتابه « معيار الاختيار » ونعني به قراءته لكتب من سبقوه من المؤرخين والكتاب في أوصاف المدن الأندلسية والمغربية على الخصوص ، وفي تاريخها الحافل بالأحداث ، وكذلك سماعه من شيوخه الذين تتلمذ عليهم ، في أحوال المغرب منذ القدم ، وأحداث المملكة الإسلامية بأسبانيا ، لا سيما وأنه تربى في أحضانها ، ودرج بين ربوعها ، وجاس خلال ديارها ، فحديثه عنها حديث الخبير العالم ،

وينتم على خطته البعض الآخر ، وبالتالي يكون اتجاهه متبايناً نحو كليهما ، وما يصدق على الأفراد يصدق على مجموعة منها تولف بلداً أو مدينة .

وللتدليل على هذا التأثير النفسى عند الكاتب ، وانعكاسه على ما يحرره ، نذكر أن ابن الخطيب نفسه قد صب جام غضبه على مدينة سلا المغربية ، فى رسالته المسماة «مفاخرات بين مאלقة وسلا» ، رغم أنه أقام بها طيلة فترة النفى الأولى، قرابة ثلاث سنوات، واحتوته عزيزاً مكرماً ، ولكن كان قد حدث احتكاك بينه وبين بعض الفقهاء من أهل هذه المدينة ، الأمر الذى ساقه إلى تأليف رسالة خاصة ، فى النيل من هؤلاء الفقهاء ، وهى المسماة «ملى الطريقة» ، فى ذم الوثيقة» ، فى أسلوب ممتلىء اقداعاً ، ونيلاً غير كريم من الخصوم ، وعليه — بالتالى — فلم يكن من المنتظر أن يرتفع ابن الخطيب بمدينة سلا فى المفاخرات مع مאלقة .

فنخلص من هذا إلى أن ابن الخطيب لم يسلم — إلى حد ما — من تحامل فى وصفه لبعض المدن الأندلسية والمغربية فى كتابه «معيار الاختيار» ، وبخاصة عندما كان يتناول أحوال سكانها الاجتماعية . بيد أن هذا التحامل الضئيل المفروض لن يطفى بحال على ما للكاتب من قيمة تاريخية كبرى ، ولا يمنع الدارسين لتاريخ المغرب والأندلس — فى الفترة التى عاصرها ابن الخطيب — من الاستفادة من «معياره» هذا إلى حد بعيد . . . ، إذا ما عن لهم الكشف عن الحالة الاجتماعية بهذين القطرين فى ذلك العصر ، وعن الاقتصاد ، والمحصولات الزراعية ، وأهمية الأسواق ، والصناعة الأندلسية ودورها ، وما إلى ذلك مما تناوله المؤلف ، تجاه البلاد الأندلسية والمغربية ، فى منتصف القرن الرابع عشر الميلادى .

ووصفه لها وصف المحيط بأسرارها . هذا بالإضافة إلى مجالس ابن الخطيب العلمية ، وندواته الثقافية ، التى كانت كثيراً ما تجمع رواة الأخبار ، وحفظة التاريخ .

٣ — التقارير الإدارية الرسمية :

وابن الخطيب كوزير ، وأمين سر السلطان ، لا بد وأن يطلع على كافة التقارير الرسمية ، والرسائل الإدارية ، التى كانت ترد عادة إلى الديوان من عمال وحكام الأقاليم ، فهذه التقارير وتلك الرسائل وثائق تاريخية لها أهميتها البالغة ؛ إذ على أساسها — فى العادة — تدار سياسة الدولة ، وتوجه الأمور الوجهة الصالحة ، لذلك نرى أن ابن الخطيب قد استفاد إلى حد كبير من هذه الوثائق ، بالإضافة إلى المصدرين السابقين ، وبذلك أمكنه أن يعطينا هذه الأوصاف لتلك المدن فى مؤلفه «معيار الاختيار» .

هذا ، وينبغى أن نشير أخيراً إلى أن شخصية المؤلف وعلاقتها بالآخرين لا بد وأن تنعكس على كتاباته ، وهذا ما وضع من خلال أوصاف ابن الخطيب لبعض البلاد وأهلها ؛ فانه وإن كان قد تعمق فى البحث ، على نحو دقيق ، وحلل الأسباب والمسببات حتى جاء الموضوع وثيقة تاريخية يعتمد عليها إلى حد بعيد — وبخاصة إذا اعتبرنا قلة المراجع التاريخية التى تناولت العصر الذى عاشه ابن الخطيب ، وذلك فى أخبار كل من الأندلس والمغرب — إلا أنه لا ينبغى أن نغفل الدوافع الشخصية ، والنزعات النفسية للمؤلف أياً كان ؛ فهذه وتلك لا بد وأن يحسب حسابهما ، ويقام وزنها ، فى تقييم مثل هذه الوثيقة التاريخية ، لرجل وزير كابن الخطيب ، قضى حياته بين تيارات السياسة ، تتنازع الأهواء والدوافع ، يعطف على مسلكة البعض ،

العواهل لتوماس هاردى

بعتام
الدكتور نظمى لوقا

١ - حياته

لم يشتهر شاعر وقصاص فى أواخر القرن الماضى والربع الأول من هذا القرن كما اشتهر توماس هاردى بما أشاعه فى أعماله الفنية من روح الكآبة والتشاؤم : فلا يكاد يوجد له نظير فى القدرة على مزج الجمال بالأسى ، ومزج المتعة الفنية الرفيعة بالانقباض الفلسفى الذى يزهد القارئ الحساس فى الحياة والناس . فأنغمه فى شعره رقصه على السواء حزينة . وابتساماته الكثيرة تقطر سخرية رحيمة حكيمة . وما من قارئ أتى على رواية من رواياته - وعلى الأخص روايته الشهيرة « تس سليلة آل دربرفيل » - إلا ولزمته من شاعريتها الحزينة ظلال قائمة لم يتيسر له الخلاص منها إلا بعد أيام وأيام - وأما شعره الذى ينبض عذوبة ورقة وأسى فما أشبهه فى جماله المهيّب بانبعاث الربيع فى ألف زهرة موقنة تنيه بألوانها وعبيرها الفواح وأوراقها الرفافة ، ولكنها بلا استثناء أزاهير أنبتتها الحياة فى حفل من زينتها بائقة باعتداد وعدم مبالاة بين شقوق الأحجار . . أحجار قبور غفل من الأسماء فى رجة من الأرض

لا يدرك الطرف مدى اندياح مروجها الفبحاء
الخضراء !

وحتى عندما تبدو قصة من أقاصيصه مبرأة فى ظاهرها من الكآبة باعثة على التفاؤل والبهجة ، فإن النظرة المستأنية تطلع القارئ على غور قريب جداً من ذلك السطح الخداع الضاحك على جمجمة فارغة العينين تبرز إليه بحديث طويل عن مصير الإنسان الساخر وأفراحه العابرة . . . !

ويرتد بصرنا من الشاعر القصاص المهيّب الأسوان إلى مراحل حياته منذ برز إلى هذا الوجود الذى ملأ نفسه بالحزن والانقباض فاذا به ولد فى اليوم الثانى من شهر يونيه سنة ١٨٤٠ فى كوخ منغل على حافة أراضي الغيران والمستنقعات الكبرى الممتدة فيما وراء دورشستر ، فهو إذن من مواليد ذلك الريف الذى جعله ميداناً لمعظم قصصه ، وكان والده بناء ورث عن جده شغفاً بالموسيقى جعله يشارك فى ألحان الكنيسة وترانيلها ولا سيما فى حفلات أعياد الميلاد . وقد أتى توماس هاردى فى قصته الشهيرة « تحت الشجرة الخضراء » على وصف باهر دقيق لذلك الأب الولوع بالموسيقى وألحان الإقليم ورقصاته المرحّة الموروثة عن أسلافه من الريفيين .

الصميحة البسيطة ، مشاركاً بحاسته الفنية في تعمق حركاتهم وسلوكهم وخواطرهم .

والحق أن هاردي لم يألف قط حياة المدينة الكبيرة . فحينما ألم بلندن وعمل بمكتب هندسى فيها وحصل على جائزة المعهد الملكى للعمارة لم يخالط أهل لندن كثيراً ، ولم تمتزج نفسه بنفس هؤلاء الحضريين ولا شارك في أحوالهم وعوائدهم .

ولئن اتخذ العمارة له مهنة إلا أن هواه منذ البداية كان مع الشعر والشعراء . فما أكثر ما قرأ الكتب وغاص في أعمال الأقدمين من إنجليز وإغريق ولاتين . والحق أنه مارس كل شيء حتى العمارة والبناء بروح الشاعر وإحساسه ، وقبل أن يغادر قريته كان كثير التجوال في خلائها وأريافها وغاباتها وأحراشها . ولعل شيئاً في منظره جعل الصبايا يفتن إلى ما في هذا الفن من رقة غير عادية فكان يستوقفه ويطلبن منه - وهن الرقيقات الأميات الساذجات - أن يكتب لهن رسائل الهوى والغرام إلى أحبائهن الذين هجروهن أو باعدت بينهم وبينهن ظروف الحياة أو الخدمة في ميادين القتال ، فطوحت بهم إلى الهند أو أفريقيا أو أقاصى الشرق . فكان يكتب لهن بكل جوارحه . وهكذا تلقن منهن أول درس مباشر عن أحاسيس الصبايا والعداوى الساذجات في ذلك الريف . وما أكثر ما كتب عن قلوبهن بعد ذلك في روائع قصصه فجاءت صورة المرأة دائماً في تلك القصص قريبة أشد القرب من المستوى البدائى الفطرى سواء في جانب الخير أو في جانب الشر فهن مجرد أدوات للحياة تنفذ عن طريقها مشيئتها وهن فيما يجنين مسوقات سلبيات . أو هن في أحيان أخرى ضحايا مغلوطة على أمرها ما أيسر أن يسحقهن الرجال مستعينين عليهن بهوى نفوسهن وضعفهن الغريزى . ووقع ذلك دائماً على المرأة شديد قاس يضاعف منه ما في قلوبهن من رهاقة وحساسة مفرطة .

وفى عروق توماس هاردي سرى حب الرقص والموسيقى فتراه كلما وصف رقصة ريفية في إحدى قصصه وقد سرت الخفة في أسلوبه حتى لتكاد تتطاير منه الأنغام المفراج كل مطار !

ولد الطفل توماس ضعيفاً هزيباً فظل محوطاً بعناية أبويه يخشيان عليه العطب والهلاك في أى وقت . فاذا بهذا الضعيف الميؤس من بقائه يعمر حتى يبلغ الثامنة والثمانين . وكانت حال أبويه ميسورة في ذلك المستوى المتواضع المعهود بين أبناء القرى مع اعتداد بنسب عريق في تلك الحدود أيضاً . فما أكثر المقاتلين في أجداد الأسرة . وفى هذا الكوخ المنعزل عندما يرخى الليل أستاره كان أبوه يعزف ألحان الفلاحين وأناشيد الكنيسة وكانت أمه تقص على وجدانه الصغير الحكايات التى تناقلتها أجيال من أهل القرية عمن اشتركوا في الحروب ضد نابليون ، وعن أعمال الاستعداد للملاقاة الغزو في هذه المنطقة حينما توقعوا أن ينزل بساحلها جنود فرنسا على غرة . وكانت هذه الحكايات في هدأة الليل في تلك المنطقة المنعزلة تستثير خيال الصغير ، وتجيش نفسه بالاعتداد وأمه تحدّثه بأمر الكابتن هاردي أحد أجداده وكان ربان بارجة الأميرال نلسن وإليه وجه البطل آخر كلماته حينما عاجله الموت في معركة الطرف الأغر .

وتعلم توماس في صباه هندسة العمارة وتعلم على يد مهندس مختص بترميم الكنائس القديمة بالذات . ولاتجاه توماس هذه الوجهة سبب لا يخاو من طرافة . فقد كان أبواه يريدان له أن يغدو قسيساً . ولكنه لم يجد في نفسه استعداداً لحياة الكهان . فجمع بين صناعة أبيه في البناء وأمنية أمه له في الكهانة . وكان الاهتمام بالغاً في هذه الفترة بترميم الكنائس الأثرية وإصلاحها . فجاب لهذا الغرض طول إنجلترا وعرضها ، متنقلاً بين أبرشياتها في قراها وديساكرها ، متصلاً بأبناء الريف في حياتهم

وفي سن الثامنة والعشرين تقريباً استطاع هاردي في أوقات فراغه من العمل في المكتب المعامري أن يتم روايته الأولى « الفقير والسيدة » وبعث بها إلى ناشر كبير فجاءه الرد بالقبول . وبعد قليل بعث إليه الكاتب الشهير جورج مريدث - وكان مستشاراً أدبياً لتلك الدار - ونصحته ألا ينشر هذه القصة وزوده بنصائح تنمى من موهبته الأدبية التي فطن إليها وقدرها قدرها . وأوصاه فيما أوصاه باستخدام التشويق والحوادث ، والمفاجآت . واستجاب له هاردي فلم ينشر تلك القصة ، وطبق النصيحة بحذافيرها في قصة أتمها سنة ١٨٧١ اعتمد فيها على الإثارة والتشويق ولم تصادف اهتماماً يذكر . ولم يفت هذا من عضده فكتب في العام التالي قصته « تحت الشجرة الخضراء » فجلبت إليه الشهرة لأول مرة . وتوالى بعد ذلك إنتاجه القصصى . ثم بعد قليل كثرت عليه طلبات أصحاب المجلات كي يكتب لهم المسلسلات ، وتفرغ للكتابة مقيماً في قريته إلى أن مات .

ومن أعجب ما يدل على شخصية هذا الرجل الذى يعتبر أرفع القصاصين والشعراء قدراً في بلاده ولغته في زمنه ، والذى لم تخرج أعماله الأدبية شعراً رزراً في الغالب عن إطار إقليمه المحلى فنفذ من خلال هذه الشخصيات والأماكن إلى النظرة العالمية والتقدير العالمى ، إنه عاش مجهولاً جهلاً تماماً على وجه التقريب من أبناء قريته الأقربين . ويروى الكثيرون ممن ذهبوا إلى دورشستر « كى يحجوا » إلى ذلك الرجل الجليل تحذوهم إليه روح الإعجاب الذى يرتفع إلى مرتبة التقديس - يروون أطراف النوادر وأعجبها عندما كانوا يسألون التجار والفلاحين أو صاحب حانة القرية عن منزل الشاعر القصاص العظيم ، فيقع من أسباعهم اسم توماس هاردي موقع الغرابة التى تقارب الإنكار . ثم بعد لآى ومحاورة قد يذكر الواحد منهم ذلك الشخص خالفاً عليه من الأوصاف والسمات ما لا علاقة له على الإطلاق

بجلال الفن أو انطباع الاجلال والتوقير . . . بل ولا المبالاة في قليل ولا كثير .

فقد سأل أحد هؤلاء « الحجاج » قروية عجوزاً من لدات هاردي ولا شك في السن عن الطريق إلى بيت مستر هاردي المؤلف الشهير . فأجابته العجوز أنها لا تعرف مؤلفاً بهذا الاسم ، ولكن ثمة شخصاً اسمه هاردي معروف في القرية بأنه يربى أفضل الخنازير ودلته على بيته . واكتشف « الحجاج » أن المؤلف والشاعر العظيم هو بعينه ذلك الرجل الذى لا شهرة له بين أبناء قريته المحبوبة إلا بترية الخنازير .

و « حاج » آخر بعد سنين التقى عند دخوله القرية بعضو في مجلسها المحلى . ولما سألته عن الكاتب الشاعر العظيم هاردي رفع قطب القرية الفطن حاجبيه دهشة وقال « ليس هنا غير هاردي واحد كان مقالاً فشل في عمله ولا نراه إلا متسكعاً هائماً في المسالك والدروب في الخلوات والغابة . ينظر أمامه دائماً لا يكاد يرى أحداً ممن يمرون به ، وكأنه يسير وهو نائم . فلا غرو أن يبوء بالفشل في كل ما يهيم به من عمل ! » .

وكان هذا نصيب الرجل من معرفة أهل قريته به وهو الذى عرفهم معرفة الخبير ، وأذاع ذكرهم في آفاق الأرض ، وخلد لإقليمهم وشخصهم ومغانيمهم وسماهم على مدى الدهر في جدة لا تبلى !

٢ - أدبه وخصائصه

ولقد كان غرام توماس هاردي الأديب منذ مطلع حياته ، ولم ينصرف عنه إلى القصة إلا بدافع من ضغط الظروف العملية . فقصاصه لم تجد لها منفذاً إلى النشر ، وكان الطلب على القصص شديداً - ولا سيما في صورة تلك الحلقات المسلسلة في المجلات الشهرية والأسبوعية - فراح يكتب القصص بأحاساس الشاعر وقدرته المعبرة ، وهو في الوقت نفسه يكتب الشعر لذات نفسه ، ولما فرغ للكتابة نافضاً يده من صناعة

العمارة بدت قصصه ذوات هندسة معمارية كثيرة التراكيب حافلة بالمفاجئات والطرائف ، ولكن تحت هذا الظاهر السطحي طاقة شعرية ونظرية فلسفية تعلو بكثير فوق مستوى الأحداث والمصادفات . وظل رأيه في أدبه - وهو في سن السادسة والأربعين في أوج قوته القصصية - أن شعره أرقى وأفضل كثيراً من نثره وفنه القصصي وكان بسخط سخطاً شديداً على من يرون غير هذا الرأي .

وليس معنى هذا أنه لم يكن يأخذ عمله القصصي مأخذ الجلد . كلا . فهو يسجل في مذكراته بين الحين والحين : « إن في ثكثيف لتعبير الأشياء ، على نحو ما يفعل بليني وكريفل المصوران ومن إليهما ، بحيث يبدو القلب والمعاني الداخلية واضحين للعيان بحجوبة . » ولكننا يجب ألا ننسى أن هاردي سلب نحو عشرين عاماً يكتب المسلسلات للصحف كي يعيش من هذا المورد ، فلم يكن « الدافع الداخلي » هو المسيطر الوحيد على قلمه . ولذا نجد النقاد يقسمون قصصه إلى مراحل ومستويات فنية ، ونجد هاردي نفسه يفرق بين نوع ونوع آخر منها . فثمة قصص تنبع من فيض عبقريته الخالصة ، وقصص أخرى لا تنبع خالصة من ذلك الفيض ، وإنما هي مزاج بين حرية التعبير العبقرية وضرورة المعاش . بيد أن هاردي في جميع ما كتبه بلا استثناء شاعر حكيم وقور يتميز بالبساطة التي فطر عليها أهل الأرياف ، مع رهافة حس ودقة ملاحظة وصدق فراسة وفطنة . ولا يكون قلمه في أحسن حالاته إلا إذا التزم هذه الحدود . ولذا أصر على الحياة في قريته ، وعلى الكتابة عن إقليبه في معظم الأحوال . أما ما كتبه عن الحواضر وأهلها - وهو جد قليل - فن خيال الرفي عن المدينة وأهلها استمد مادته اجمالاً . . . فلم يقدر له قط أن يفهم المدينة وأهلها . . .

ولم يزد الاطلاع على العلوم والآداب وأحوال الدنيا إلا اقتناعاً بنظرته القروية إلى الأمور ، وضيقاً

بحدقة المدينة الحديثة وقبورها ونيرها الثقيل . . . وأما النظريات الحديثة فزادت من جسامه مشكلات الوجود في نظره وضاعفت من المشاعر المقترنة بها ، فإذا به يحس تلك المشكلات مستعصية على الحل ، ترهق الوجدان وتزيده تشاؤماً وعزوفاً . . . وهذا هو الإطار المأسوي لحياة البشر في قصصه وهم يواجهون نسيجها المتشابك الذي تختلط فيه المأساة بالهزلة الساخرة . . . ولكن بغير تمرد أو شماس . فقد سجل في مذكراته بعد فراغه من آخر صفحة في قصته الشهيرة « عمدة كاستريريدج » يومين : « مهمة الشاعر والقصاص أن يبرز الأسى الكامن تحت أعظم أمور الحياة وأحفلها بالسرور ، وأن يبرز العظمة والمسرة الكامنين تحت أحفل أمورهما بالأسى والسخط » .

وما أكثر ما قيل عن طريقة هاردي البارعة في وصف المناظر الطبيعية ، فأجمعوا على أنه يكتب بالقلم وكأنه رسام يستخدم الريشة والألوان . ولكنه كان شديد الوعي مع هذا للفرق بين قلم الكاتب وريشة الرسام . فهو فطن إلى أن الرسام يمنحك المنظر دفعة واحدة بألوانه وخطوطه الكثيرة مجتمعة . . . ومن هنا « تضيء » الصورة في وجدانك وتشرق . . . أما إن جنح الكاتب إلى الوصف بالكلمات ، فلا يقدم لك الصورة إلا تباعاً ، فإذا بك لست أمام لوحة ، بل أمام كراسة أو كتالوج من الرسوم ، فيوقعك ذلك في حيرة وإبهام هما نقيض الإشراق الذي يحدثه الرسام . ولذا كان يفضل الوصف عن طريق الحركات والأفعال ، لا عن طريق الكلمات وحدها . وبذلك يشترك في الرسم الصوت والحركة معاً ، أو الأذن والعيان . . . ونجد هذه المزية في جميع قصصه حتى أقلها قيمة من حيث الفن القصصي ، مثل « يد اثلرتا » .

ولعل أعظم قصص هاردي أوفرها نصيباً من شاعريته العبقرية ، وأهمها على حسب ترتيب ظهورها : « تحت الشجرة الخضراء » . « بعيداً عن هيجة الزحام »

« عودة المواطن النازح » . « نافع البوق » . « عمدة كاستربريدج » . « سكان الأجر » . « تسي سليله آل دربرفيل » . « هود الغامض » .

ولقصة « هود الغامض » هذه أثر حاسم في حياة توماس هاردى الأدبية ، لأن المزمعين من النقاد وغير النقاد استقبلوها بعنف شديد ، منددين بما فيها من تحرر يجافي النفاق الاجتماعي في العصر الفيكتوري ، فعزفت نفس هاردى عن كتابة القصص ، وهكذا عاد إلى غرامه الأدبي الأول : الشعر ، فصار أيضاً غرامه الأخير ، وظل نحو ثلاثين سنة منذ ١٨٩٦ عاكفاً على النظم حتى نهاية حياته . وأخرج للناس أشعاراً غنائية وغزلاً بعد أن جاوز السبعين أحفل بالعمق والرقّة والشجي من أشعار أبناء الثلاثين . . . ذلك أن شيخوخته لم تذهب برهافة حسه وانفعال وجدانه بالجمال والحب ، ولكنها ذهبت بلواعج الشهوة التي يغشى دخانها ولهبها المستمر على البصيرة فيعكر صفاءها ويبلبل انطلاقتها بالتعبير الشجي الرصين !

وخلق هذا الغزل في تلك السن أن يلفتنا إلى طابع تشاؤمه الخاص . فهو ليس تشاؤم الإنكار والازورار ، ولكنه تشاؤم الاستكانة المكبوحه والتسليم الصابر على ما لا جدوى من الامتراء فيه . . .

وهكذا ظلت عاطفة الحب البسيطة الفطرية الأولية لباب العواطف الإنسانية عند هاردى ، في أعماله الفنية جميعاً نثراً وشعراً ، من بداية شبابه إلى ختام شيخوخته الجليلة في الثامنة والثمانين . فالحب عنده رباط الإنسان بالوجود ، وصلته بالطبيعة ، وغاية ما يصل إليه من استكانه غوامضها .

٣ — ملحمة الدرامية : العواهل

ودرة أعماله الشعرية بلا مرأى هذه الملحمة الفريدة في الأدب الإنجليزي ، وقد نظمها بين سنتي ١٩٠٤ و ١٩٠٨ مصوراً فيها فترة حروب نابليون في أنحاء

أوروبا ، وكفاح شعوبها وحكوماتها لاسقاطه ، وغزوه الفاشل لروسيا ، ودور إنجلترا وبطلها نلسون في الثبات له ، متنقلاً بمشاهد هذه الالبادة الشعرية بين القصور والبوارج والمسكرات وميادين القتال والحانات التي يتبادل فيها عامة الشعب التعليق على كبريات الأحداث . فاذا تمثيلية لا يمكن أداؤها في ملاعب التمثيل ، وإذا ملحمة في إطار حديث تقارن بالباذة هومبروس ، وإذا فلسفة في الحياة متكاملة واضحة المعالم ، وإذا موضوعية في تصوير الشخص و إنطاقها بما يطابق فرديتها .

ويرجع تفكيره في هذه الملحمة التي خرج بها مسرح عمله الفني من إقليمه المحلي إلى العالم الرحيب إلى ما قبل نظمها بسنين طويلة جداً . يرجع إلى سنة ١٨٧٥ أى قبل نظمها بثلاثين سنة . ففي تلك السنة سجل في مذكراته — أى قبل نشر قصته « نافع البوق » بخمس سنين وقبل نشر قصته « عودة المواطن النازح » بثلاث سنين — أن فكره يراوده على كتابة « قصيدة طويلة عن حكم المائة يوم . ثم قصيدة أخرى عن موسكو وهزيمة نابليون أمامها . وقصائد تليها — أو تسبقها — عن الأحداث السابقة والتالية بحيث يتكون من مجموعها معاً عمل واحد هو لالبادة أوروبا وحروبها مع نابليون فيما بين عام ١٧٨٩ و ١٨١٥ » . وبعد ذلك بعامين كتب في مذكراته أيضاً : « خطر لي أن أكتب دراما ضخمة تدور حول حروب نابليون أو إحدى هذه الحروب (ولكنها ليست من قبيل درامات شكسبير التاريخية) ويمكن أن تسمى باسم « نابليون » أو « جوزيفين » أو أى اسم آخر من أسماء الأشخاص » .

ولكن قبل ذلك التاريخ بزمان طويل كان هاردى مشغولاً بتسقط الأحاديث والنوادر من أفواه المسنين ، متابعاً ما كان قد سمعه من فم والدته وهو طفل عن أخبار الإقليم الذي يقيم به حينما مهدده غزو نابليون . . . وعكف أيضاً على دراسة كل ما وصل إلى يده من

مشاهد الملحمة وكأنها عرض سينمائي جبار فوق شاشة هائلة ، متنوعة المناظر ما بين معارك الجبابرة وأحداث البسطاء ، في تكوين سمفوني يكتمل فيه معنى الأنغام المتباينة . وفي المواضع التي تلزم فيها « الارشادات المسرحية » يستخدم هاردى النثر بلا تردد . وحين يظهر فلاحو ويسكس - موطن هاردى - يتكلمون بلهجتهم الإقليمية الخاصة .

وكان لا بد أن تتنوع مستويات البلاغة اللغوية لتطابق تنوع الشخصيات ومزاجها وطبقاتها وثقافتها . ولكن الشعر في جميع الأحوال يحتفظ بقوته وفحولته ، فلا يسف إلى درك الركافة في أى موضع ، حتى وهو يترجم مناقشات البرلمان التاريخية شعراً منظوماً . ولا يتخلى في أى لحظة عن نزعة العطف الإنساني ، وعن التجسيد في صور من غير ترد في جفاف التجريد اللفظي أو الفلسفي .

وبهذه الخصائص كلها جمع هاردى في «العواهل» بين الفردى والكلية ، وجاءت ملحمة أشد من « الحرب والسلام لتولستوى » عناية بالجانب العالمى من الصراع ، في حين كانت عناية تولستوى بالمشكلات العاطفية لأبطاله أشد وأعظم . فهااردى يستخدم العواطف الفردية لبنات لبناء صرح يعبر عن المأساة الإنسانية الكونية عامة . أما تولستوى فيصور مأساة العالم من خلال بوثة شخصه فرادى . . .

ففى العواهل خلاصة مقطرة مصفاة لخصيلة شاعرية هاردى في ذروتها العليا ، وفلسفته في أوسع صورها وأصرحها . وهى فلسفة يبدو فيها متشائماً من القوة التي تهيمن على مصائر الكون ، ولكنه فيما يتصل بالإنسان غير متشائم ولا منكسر ، بل عظوف على نقائصه ، محب له على ضعفه ، غير قانط من حبه للعدل ونزوعه إلى الخير واختلاجه بالهوى واعجابه بالمهور بالجميل والجليل . . .

الأعمال التاريخية عن هذه الفترة . وبذلك نجزم بأنه قبل أن يشرع في تأليف « نافخ البوق » كان قد استحضّر في وجدانه صورة متخيلة لمنطقة قريته التي ولد بها من خلال الأحداث العالمية ، ومدى تأثير هذه المنطقة بما كان يصطبغ به العالم الكبير .

وهكذا جاءت قصة « نافخ البوق » - وإن كانت في جوهرها قصة حب - وكأنها النقش البارز فوق أرضية مترامية الآفاق من الأحداث التاريخية الكبرى . . . فهى « التعليق القروى الساذج على الحياة في ريف إنجلترا عشية المعركة الحاسمة . . . » .

أما الملحمة نفسها فينكشف فيها النقاب بصراحة عن نظرة الأسى الكونى لدى هاردى ، فالبشر ليسوا نظارة هذه الالبابذة المسرحية ، ولكن هؤلاء النظارة « أهل الملأ الأعلى » من الأرواح الخالدة والملائكة وجوقات تلك الأرواح : ما بين روح الشوم وروح الاشفاق والأرواح الساعية والملائكة الموكلين بالتسجيل والتقريب . . . وفوق هؤلاء جميعاً « المشيئة » الحالة أو المنبثة في الوجود أجمع .

وفي ملحمة تاريخية من هذا القبيل لا بد لروح السنين من مكان مرموق وكلمة مسموعة . وقد يذهب الظن ببعض الناس إلى مقارنة هؤلاء الملأ الأعلى بما في إلياذة هوميرو من أرباب ، وما في ملحمة ملتون « الفردوس المفقود » من ملائكة وروساء ملائكة . . . ولكن وجه الشبه هنا لا يعدو الظاهر . فالهة هوميرو أشبه بالبشر يتدخلون في أمورهم ويعنون بها تأييداً واحباطاً . وكذلك ملائكة ملتون يتدخلون في أحوال البشر تأييداً واحباطاً . أما « المشيئة » في العواهل عند هاردى فلا تظهر على مسرح الأحداث ، ولا بين الملأ الأعلى ، ولا تدلى بقول . . . وأما الأرواح العليا التي تظهر وتشاهد وتعلق فلا تكاد تتدخل في فعل أو قول . . . اللهم إلا في موضعين أو ثلاثة وبصورة عرضية جداً - فإمهم إلا نظارة ومعلقون . . . تتوالى أمامهم

وهكذا تقف فريدة فذة ملحمة هذا الشاعر العظيم
لتصور مأساة الإنسان في مواجهة الكون . متخذاً من
التاريخ وسيلة لا غاية كى يصور لنا بأحداثه المتلاطمة
فلسفته في الوجود والإنسان . حيث يظن الإنسان أن
له غاية في الوجود ، وهدفاً يحققه وينزع إليه . وما من
غاية هناك في الحقيقة ولا هدف . . . لأن « المشيئة »
تمضى في وجهتها غير بصيرة ولا سماعة ولا مدركة .
فهذا المضى على هذا النحو الصارم تحقق وجودها الذى
لا غاية له غير تحقيقه ! غير عالمة ما تفعل ، بل وغير
عالمة بما تجره من عذاب على الكائنات . ولأنها لا تدري
شيئاً من هذا الذى يتعلق بوجودها ، فهي لا تبالي . . .
إنسان يتعذب . ومشية - أو قدر - لا يبالي .
وهذه كل قصة الإنسان الأئمة الساحرة . وكل مأساته .
وكل ملحمة . أيا كان ميدان الصراع : في قرية .
في غرام . في طموح . في قارة . أو في رحاب الكون
الفسيح . . .

٤ - مشاهد مختارة من « العواهل »

- في مفتتح الملحمة الدرامية نبصر على مسرح
الملا الأعلى الروح القديمة وجوقة السنين وروح الاشفاق
وجوقها وظل الأرض وروح الشؤم وجوقها وروح
السخرية وجوقها ، وروح الشائعات والأصضاء
والأرواح الساعية وملائكة التسجيل .

ظل الأرض

ماذا عن المشيئة المنبثة في الكون وأغراضها ؟

روح السنين

إنها - كالعهد بها - تعمل غير واعية
محققة صنعها الأبدى في مختلف الظروف ،
فاذا نقوشها المسطرة في انتشاء فنية مستعارة
تبدو وكأنها غاية ذاتها الفاترة التي لا غاية سواها ،
ولا اهتمام لها بما تتمخض عنه من النتائج

جوقة الاشفاق

ألم تنزل هكذا ؟ أهكذا لم تنزل ؟
غائبة عن وعيها أبداً !
آلية لا تدري لماذا وإلى متى ؟
فليكن ما لا مفر منه إذن ، كحالها القديم ،
وإن كنا لا نقر أنه هكذا أبداً يكون !

روح الشؤم

وكذى قبل إذن لم تنزل أدوات الصغيرة ميسرة النشاط

* * *

- مرفأ جبل طارق . . .

ملك التسجيل

كل لسان اليوم يتساءل « أين . أين نلسون ؟ »
« ما رأيه فيما يعتزمه نابليون من غزو ليس له
نظير ؟ »

ويتساءل توجسهم الرهيب المتلثم :

« فما الذى يعجز عن تحقيقه قائد أسطوله فيلنيف
متى خرج بقواته البحرية جميعها إلى عرض المحيط
بلا عائق ؟ »

روح السنين

« سأدعو نلسن الذى نزل إلى البر لأول مرة منذ
أكثر من اثني عشر شهراً مضروبة في نفسها ثلاث
مرات ، ومعه رجل استطاع وحده أن ينفذ ببصيرته
إلى حقيقة ما يضمه نابليون » .

(ويظهر نلسون ومعه كولنجوود ، بذرعان
المكان جيئة وذهاباً) .

روح الاشفاق

انظروا إلى ملامح نلسون المبهدة ، فما أشد ما عاناه
من غوائل هذا القلق الويل .

كولنجوود

إن هرب عمارتهم البحرية إلى جزر الهند الغربية لم يكن إلا وسيلة لاستدراجنا إلى هناك وليبعدونا عن هذه السواحل لتنفذ قوتهم البحرية الرئيسية إلى المحيط بلا عائق . . فليس ما يحدث في المارتينيك همه من هذه المناورة . وعندئذ ينطلق فيليني في بريست حيث يخلص قوات جانتوم البحرية من الحصار ، ويجمع تحت امرته أربعاً وخمسين أو خمساً وخمسين سفينة مقاتلة ينقض بها على سواحلنا كما يترامى له . . وربما وجهوا ضربتهم إلى أيرلندا كما كتبت إليك من قبل . . .

نلسون

أعلم يا كولنجوود الطيب أنك تثق بي . . ولكن نذراً تهجس في نفسي شر ما تكون النذر ، إن ساعاتي الحاسمة هنا باتت قصيرة . . وهي نذر تفتاني بين الحين والحين ، ولست أخشاها ، ولكني أصدقها ! ومنها يكن من أمرها فاني بعون الله سأعيش إلى أن ألتقي بهؤلاء التفاجين الأجانب . . أجل ! ولأقضي عليهم القضاء الأخير . . . وبعدها ، ليجهز على مدفعي المنون كما يشاء !

* * *

— (رأس الطرف الأغر عند انبثاق النهار ، الأسطولان الإنجليزي والفرنسي متقابلان . الأسطول الفرنسي يتقدم في صفين نحو الأسطول الإنجليزي . بارجة نلسون تصدر منها الأوامر بالرايات : « إنجلترا تتوقع من كل رجل أن يؤدي واجبه كاملاً » وترتفع صيحات الهتاف من سفن الأسطول عندئذ . . .)

فيليني على سفينه

ليكن معلوماً أننا لا نرفع راية الأميرال على أي بارجة لنا إلى أن ينتهي الاشتباك . وسيجبرهم ذلك ونستفيد من حيرتهم حين نطبق عليهم .
(سفينة الأميرال نلسن « النصر » تقترب في هدوء وضمت . وفي لحظة محددة تصب عليها المدافع من

بارجة فيليني ومن البارجة ترنداد والبارجة ريديوتابل ، وحين ينجلي الدخان يشاهد أكبر صواري « النصر » وقد تحطم ، وكذلك أطاحت القنابل بعجلة التوجيه ، وتكدس على سطحها الحطام والصرعى والجرحى) .

فيليني

عظيم ! . . ولكن انظروا . . . إن تقدمهم لم يتوقف ، وما زالوا يدنون منا في جرأة واصرار . . .

أركان حربه دودينون

إن طابورهم الشمالى يتجه نحونا ليخترق صفوفنا من الجانب لا مواجهة . . هذا هدفهم .

الربان ماجندى

ولكن لوقا قائد البارجة ريديوتابل يدرك هذا المرام ويحول دونه ببسالة وشهامة ، وها هو يعترض طريق « النصر » فتصب عليه قنابل كانت موجهة إلى أميراله هنا . . .

(بيد أن « النصر » تروغ من الريديوتابل ، وتنحرف من وراء دفة بارجة فيليني ، وتصب مدافعها الجانبية كلها عليها في عاصفة من الدخان) .

— (على ظهر البارجة النصر ، وقد احتدم أوار المعركة ونلسون واقف يصدر الأوامر وقد تحلى بكل علامات رتبته وأوسمته ونياشينه في بزة التشريفة الكبرى . . وتقصف قنبلة بالقرب منه) .

سكرتيره سكوت :

أضرع إليك يا سيدى اللورد بكل ما تملكه اللغة من عبارات التوسل أن تخلع أوسمتك ونياشينك ، فهذه الطلقة كانت موجهة إليك .

نلسون

لقد منحيت هذه الأوسمة والنياشين تشريفاً لقدرى فكيف أهين من قدرونى بالتهوين من قدرها ؟ كلا ! بل سأموت وأنا أنحلى بها ، إن كان مقضياً على أن أموت !

(يذرع سطح السفينة جيئة وذهاباً مع هاردى
أركان حربه) .

هاردى

دعنا على الأقل نلبسك معطفك السابع القديم
يا سيدى اللورد ، فالحواء قارس ، وسيغطي المعطف
كل شيء . وبذلك تظل محتفظاً بربتك وأوسمتك
وتتجاشى هذه التصويريات المردية . . .

نلسون

شكراً لك أيها الصديق الطيب . ولكن لا ، لا وقت
عندى . أوكد لك أنى لا أملك تضييع طرفة عين . . .
وسرى . . .

(بعد دقائق يسقط سكوت صريعاً برصاصه
اخترقت دماغه . وعلى الأثر تمر طلقة بين الأميرال
والكابتن هاردى فتمزق حافة حذاء هاردى وتطيح
بقفله . . ثم يتكاثر حولها القتلى أكداساً والجراحون
يفحصونهم على عجل ويرفعونهم من مواضعهم . . .
وفجأة تستقر رصاصة فى كتف نلسون الأيسر ويسقط
على وجهه) .

هاردى

ويحى ! إن ما كنت أخشاه قد وقع . .
(ويتكاثر الرجال ليحملوه فيقول لهم) نلسون :
غطوا وجهى حتى لا يعرفنى الرجال فيشغلوا
بأمرى عن أهدافهم ! تشددوا واحملونى بسرعة ،
فأنا إلا رجل من بين مئات المصروعين اليوم !

* * *

— حانة فى جنوب ويسكس بها فلاحون وملاحون
حول النار يدخنون ويشربون .

فلاح

إذن هم قد جاءوا به أخيراً ؟ وسيشيعونه فى جنازة
رنانة طنانة ؟

ملاح

نعم ، والحمد لله ! . . فن الخير أن يدفن الإنسان
جافاً من أن يدفن بليلاً ما أمكن ، بحيث لا يتجفيف
الجثمان فى الطريق . . . وقد اتخذوا حيطهم حتى
لا يحدث ذلك .

ملاح آخر

سيدفن فى كنيسة القديس بولس كما يقول العارفون
. . . وسيسير بحارة « النصر » فى المقدمة ، وسيحمل
الكابتن هاردى رتبه ونياشيته على وسادة كبيرة من
المحمل .

فلاح آخر

ولكن كيف جاءوا به إلى الوطن فى حالة يمكن
معه أن يعرض جثمانه على الملاء ؟

الملاح الأول

كما يفعلون فى مثل هذه الأحوال دائماً : فى دن
من الكحول . . .

الفلاح الثانى

عجياً ! . .

الملاح الأول (مخافتاً صوته)

ولكن ما حدث هو الآتى : طالت بهم رحلة
العودة لمعاكسة الريح وكانت « النصر » قد صارت أشبه
بالخطام ، وقلت الخمر لأنهم استخدموا كل ما كان
لديهم تقريباً فى « تحليل » جثمانه . . . ولذا . . . « بزل »
البحارة الأميرال !

الفلاح الثانى

بزلوه ؟ كيف ؟

الملاح الأول

الحكاية وما فيها أنهم عندما شرعوا فى إخراجه من
الدين اكتشفوا أن البحارة أتوا على كل ما كان فيه حتى
آخر قطرة ! وماذا كان بوسع الرجال أن يصنعوا ؟

وقد حطمتهم المعركة ولا يكادون بمسكون أودهم
لتسيير السفينة المعطوبة . . . وقد أنقذت هذه الخمر
حياتهم . . وهذا حسبهم من عذر ! وبذلك كان
الأميرال منقذ حياتهم ميتاً كما كان منقذ حياتهم وهو
يدير دفة القتال ! ولو علم ما صنعوا لسره ذلك غاية
السرور ، ولكان عسياً أن يضحك من خلال الثقب
الذى أحدثوه بالذن قائلهم : « اجرعوا يا أحباء قلبي !
فلخير أن أنن أنا وأجيف من أن تتصوروا أنتم
وتهلكوا ! » ها ها ها !

— موسكو . داخل قصر الكرملين . حجرة بها
فراش كان نابليون مستلقاً عليه ، والنهار لم يبرغ بعد .
والسنة اللهب في الخارج تلتقي أضواءها من خلال
النوافذ الضيقة . ويرى نابليون مرتدياً ثيابه ولكن بغير
نظام وتنسيق ، وذقنه غير حليق ، يذرع الحجرة ذهباً
وجيئة في اضطراب . ويرى أيضاً جولانكور ، ويسير
وكثيرون من ماريشالات حرسه يقفون في ارتباك
صامت .

نابليون (وهو بهم بالجلوس على الفراش)

كلا ! لن أذهب ! إنهم هم الذين فعلوها . لم يزالوا
وربى برايرة كما كانوا !

مورتييه (الذى عين أخيراً حاكماً لموسكو)

مولاي ! لا سبيل إلى اخماد النيران . . وأعتقد أن
هؤلاء المسكوفيين الطعام استغلوا شهرة رجالنا بالتهور
فأحرقوا المدينة وكأننا الذين أحرقناها ، ليحرقوا
محاربينا المكودين ويحرقوك يا مولاي : وكأن ذلك
من فعل أيدينا المحبولة ! . . .

(ويدخل ميرال والأمير يوجين وأمير نيوشاتل) .

ميرال

لا خيار لنا ، فليس أمامنا سوى الرحيل يا مولاي
فتحت أقدامنا الآن كميات هائلة من البارود مدفونة .
ووراء هذه النوافذ ترابط مدفعيتنا بغير حماية .

نابليون

ما كسبته أرفض التخلي عنه !

صوت أحد الحراس من الخارج صارخاً

الكرملين اشتعلت فيه النيران !

(يتبادل الجميع النظرات ويدخل اثنان من ضباط

حرس نابليون ومترجم وأسير من شرطة الروس
العسكرية) .

الضابط الأول

قبضنا على هذا الرجل يشعل النار في الكرملين . .

ضبطناه مثليماً بذات الفعل ! وأخذنا الحريق مؤقتاً ،
ولسنا ندرى كم يدوم خودها . . .

نابليون

سلوه أى شيطان أغراه بهذا . . (يسألونه بواسطة

المترجم)

الضابط الثانى

المحافظ الروسى — كما يقول — وهو الكونت

روستو بشين يا مولاي .

نابليون

هكذا ! حتى الكرملين العتيق لا تحميه قداسته من

خطتهم الجهنمية ؟ خذوه خارجاً واجعلوه مثلة سريعة

للباقين . . . (يخرجون به وسرعان ما يسمع صوت

تنفيذ الاعدام بالرصاص ، ولا يلبث الحريق أن يشتد

وتتوالى الانفجارات حتى تتحطم نوافذ الحجرة . . .) .

نابليون

خطة الاحراق مستمرة . ولا نعلم ماذا يخبثون لنا

أيضاً بعد ذلك . سأنصرف عن موسكو ونزحف إلى

بطرسبورج . لنفعلن ذلك بحق الشيطان !

(الماريشالات يتمتمون ويمزقون رءوسهم) .

المارشال بسير

عفوك يا مولاي ! فنحن جميعاً مقتنعون بأن الجو

والوقت والمؤن والطرق والمعدات والهمة والحالة
المعنوية العامة ، كلها في غير جانب هذه المحاولة الخطرة
(ويظل نابليون في وجوم صامت ، ويدخل
المارشال بيرييه) .

نابليون

ماذا ورايك يا بيرييه ؟ أمزيد من الكوارث ؟

بيرييه

جاءت الأنباء يا مولاي عن مواضع القوات
الروسية الآن . . . فالثعلب كوتوزوف بعد أن زحف
شرقاً وكأنه يقود كل قواته إلى فلاديمير غير طريقه
فجأة عن طريق ريازان ودار في حركة التفاف كبيرة
حول موسكو متجهاً إلى كالوجا ليضرب قاعدتنا هناك
ويعزل قواتنا هنا . . .

ميرا

وهذا سبب آخر يعزز الهجوم على بطرسبورج !
فأيا كانت النتائج لا بد لنا من هزيمة هذا الجيش
لنحفظ بخطوط انسحاب مأمونة عبر سمولنسك إلى
لتوانيا .

نابليون (يثب واقفاً)

لا بد أن أحسم هذا الأمر ! سنرحل وإلا كانت
موسكو هذه مقبرتنا . لعن الله السبب في هذه الحرب .
نعم ! إنه ذلك الوزير الروسي الذي باع نفسه لإنجلترا
فهو قد حرك كوامنها وجر إسكندر إليها ، وجرني
أيضاً !

(المارشالات يتبادلون نظرات عدم التصديق في
صمت ، والمارشال جولنكوف يهز كتفيه) .

نابليون

لا وقت للكلام الآن . اسمعوا . يوجين وناي
ينقضان بقواتهما مباشرة على طرق بطرسبورج ،
وسفينجارود . . وقوات داقو تنفض على طريق

سمولنسك . وفي الوقت ذاته سأنسحب أنا إلى بترفوسكوي .
والآن هيا بنا .

(يتحرك نابليون ومارشالاته نحو باب الحجرة . .
ثم يقف نابليون وينظر خلفه) .

نابليون

أخشى أن يكون هذا الحادث علامة البداية لرتل
من المتاعب المتلاحقة . فوسكو كان المفروض أن تكون
موضع راحة لي ومأوى وها هي تبخر وتلاشي !
(يخرج نابليون ومارشالاته ويتكاثف الدخان حتى
يحجب المشهد) .

* * *

— (خلاء الريف القفر بين سمورجونى وفيلنا في
فيافي لتوانيا القفر وقد اشتدت وطأة الشتاء ، والثلج
ازداد سقوطه كثافة والعممة بدأت تخيم وإن كان أحد
لا يستطيع تمييز موضع غروب الشمس . . بضعة رجال
من جنود فرنسا المهلهلين المشعثين ذوى اللحى وكأنهم
هياكل عظمية تجمدت أنوفهم وآذانهم والصديد يطل
من عيونهم . . فهم من بين آخر بقايا الجيش العظيم .
بعضهم جلبوا من الغابة أغصاناً أشعلوها ويقتطعون
بسيوفهم لحماً من جثث الخيول الميتة حولهم ليشووها
وبعضهم الآخر يأتون بفار ميت ليشووه ! ويشرعون
في الأكل بانكسار وبهيمية . . يدخل جندي يترنح
فيهمس لأحدهم ، ويسرى التهامس وتعترهم لساعة
رجفة) .

الجندي الأول (مذهولاً)

ماذا تقول ؟ أرحل حقاً ؟

القادم

نعم ! أقول لكم رحل ! تركنا عند سمورجونى
منذ ساعات ، حتى فرقته المقدسة تركها هنا ، ولعله
الآن في وارسو أو تجاوزها بأقصى سرعة نحو باريس .

الجندي الثاني (واثباً في هياج)

رحل ؟ كيف رحل ؟ لا ! .. مستحيل أن يتخلى
عنا هارباً هكذا !

القادم

رحل في عربة مقفلة ومعه مملوكه رستم وجالانكور .
وركب مونتون ودبروك زحافة خلفه ، وصدرت
أوامره ألا نعلم برحيله إلا بعد فترة كافية .
(يثب بقية الجنود مرتاعين محزونين يائسين ،
وينخرط كثيرون منهم في البكاء كالأطفال) .
كثيرون :

تخلى عنا ! بعد كل ما تحملناه من آلام ... !
آه : لن نرى فرنسا مرة أخرى .

* * *

— في قصر التويلري وقد دخل نابليون ليلاً على
جناح الإمبراطورة ماري لويز أشعث أغبر من وعشاء
السفر فلم تكده تعرفه ، ويتصل بينهما الحديث عن
أحواله :

ماري لويز

وأين الجيش العظيم ؟

نابليون (ببساطة)

اوه ! انتهى أمره ...

ماري لويز

انتهى أمره ؟ انتهى إلى أين ؟

نابليون

إلى لا شيء يا عزيزتي ؟ ..

ماري لويز (غير مصدقة)

ولكني رأيت أكثر من ستمائة ألف يعمرون تحت
أمرتك في درسدن صوب روسيا ...

نابليون (ملقياً بنفسه في مقعد وثير)

هؤلاء يرقد الآن معظمهم أكداً من العظام النخرة
ما بين ها هنا وموسكو .. لقد غلبتني عناصر الطبيعة
على أمري ... هي وحدها غلبتني .. لم تهزمني
روسيا ، بل ساء الله هي التي هزمتني ! وما بين الروعة
والسخر خطوة واحدة ... هكذا كنت أعيد القول
على نفسي عداد الفراسخ التي قطعتها في رحلتي الطويلة
إلى الوطن ... وهذه الخطوة الواحدة تجاوزتها الظروف
في هذه المسألة ! .. فقصارى القول يا عزيزتي أن
الموقف الآن سيخيف مضحك .. من أي وجهة نظرت
إليه .. ها ها ها .

ماري لويز (ببساطة)

ولكن أولئك الستمائة ألف الذين شقت حناجرهم
بالهتاف لي حتى صموا بهتافهم أذني في درسدن وهم
يزحفون إلى الشرق ... تضج أجسامهم وصدورهم
بالصبا والحماسة والمرح .. كيف تبدو عظامهم النخرة
الآن مجرد شيء سيخيف مضحك ؟ أيمكن يا عزيزتي أن
يبدو الأمر كذلك لأمهاتهم مثلاً ... ؟

نابليون (بشيء من الاستياء)

لا أراك تفهمين الموقف . كنت أعني بكلامي
مشروع الحرب ، لا أدوات هذا المشروع .. ولكن
دعينا من هذا الآن ... وسأجد وسيلة لتحسين
الأحوال ، ولكن لا بد لي أولاً من تكوين جيش
ضخم جديد .. ثلاثمائة ألف على الأقل من دماء شابة .
وفي البحر من الأسماك دائماً أضعاف ما أخرجته منه
الصيادون ! .. أما أهل باريس فلا بد أن أفعل لهم
شيئاً ... فأنا أنوي أن أكسب قبة الانفاليد حلة من
الذهب من أفخر الأنواع ، وعلى طراز مبتكر ...

ماري لويز

وفيم تذهب القبة الآن يا عزيزتي ؟

نابليون

لأقدم لأهالى باريس شيئاً يفكرون فيه ويلغظون به
كالأطفال ... ويتجادلون فى المقاهى منقسمين إلى
يمين ويسار حول الآراء الفنية التى يثيرها طراز التذهيب
وبذلك ينسون ويلات موسكو ونكبات الجيش العظيم !

...

— (فى قصر فونتنبلو بعد هزيمته الأولى ودخول
الحلفاء باريس وقد وقع التنازل عن العرش واستعد
للرحيل إلى إلبا وخلت القاعة إلا منه . ويسمع فى
الصمت صوت شحذ فى الخارج ثم يدخل المملوك
المصرى رستم ومعه المسن معلقاً بحزامه وفى يده سيفه
وقد شهره) .

رستم

بعد هذه العثرة يا صاحب الجلالة من الواضح أنك
لن تختار الحياة ، ولما كنت أدرك هذا فقد أتيتك
بسيفى .

نابليون (بإيماء فاترة من رأسه)

نعم . ها أنت أتيت بسيفك يا رستم ...

رستم

أتريد يا مولاي أن تعمله فى نفسك بيدك ،
أم تريدنى أن أفعل ذلك بيدى ؟

نابليون (ببرود)

ليس فى نيتى هذا ولا ذاك فى هذه الآونة ،
يا رجل ...

رستم

لا هذا ولا ذاك ؟ .. أترفض يا مولاي ؟ أنطبق
حياة الضيم طرفه عين على هذا الأساس المهين ؟ أتوسل
إليك إذن أن تقتلنى بسيفى هذا أو تسرحنى (يقدم
سيفه إلى نابليون الذى يهز رأسه سلباً) فلن أعيش بعد

الآن فى ظلال خزى كهذا : !

(ويخرج رستم فى ترفع وإباء ...)

...

— (فى غابة بوسى أمسية هزيمته واترلو . نابليون
على جواده الأبلق وقد سطع القمر على وجهه الحزين
الشاحب كالشمع) .

نابليون

أيها الساعة المشثومة النكراء ! لماذا لم يتخطفنى
الموت . ؟ لماذا أخطأت قطرات السم أن تقتلنى فى
فونتنبلو ؟ . لماذا لم تصبى قذيفة مدفع فى الكرملين ؟
إذن لبقى مجدى فى اخلاذ الناس لا يضاهيه على مدى
العصور مجد ! ولماذا فى احتدام معركة اليوم لم يدركنى
من الموت ، أخطأتى من قبل ، فأموت فى ساحة الشرف
كما سقط فى هدير الموقعة نلسون ، وهارولد ، وهكتور
واحشبروش وشارل ... إذن لأطلقت من سجن هذا
البدن لأهيم روحاً عظيماً ممجداً ... ولكن ما من
رصاصة شاعت أن تؤم موضعى على كثرة ما تعرضت
للمعاطب أنا الذى وجدت تاج فرنسا فى الوحل
فالتقطته بسن سيفى ! واهألى ! لقد كتب على عظام
البشر أن يكونوا شهباً تحترق لتضى الأرض ...
وهذه ساعة احتراقى قد حانت ...

روح الاشفاق

هباء يا نابليون كل هذا الاجترار لأفكارك الضيقة
الآفق .. فقد انتهت فرصتك ! وأمثالك من البشر
الذين يخوضون العالم ليصنعوا من حياتهم حقبة بارزة
بالنقمة والاضطراب والرهبة يبدون فى خريطة عناصر
الكون الأزلى كأحققر الحشرات فوق أنفه أوراق
الأشجار ... أو كقضيب الحديد المحمى الذى يحرك
السنة النار ... لأنه هكذا لا بد أن يكون ..
(ويختفى القمر .. وتسود ظلمة الليل فتخفى عن
الأنظار نابليون ، والمشهد برمته ...) .

رحلات جليفر سوفيت

بمقام
السيدة صوفى عبدالله

١ - حياته

ولد يوناثان سوفيت في يوم ٣٠ من نوفمبر سنة ١٦٦٧ بمدينة دبلن بأيرلنده وكان جده لأبيه توماس سوفيت قسيساً من أنصار الملكية ، أما جدته لأبيه فهي اليزابث درايدن عمة الشاعر المشهور . ووالده كان يسمى يوناثان سوفيت أيضاً من موظفى الخاصة الملكية في دبلن وقد مات قبل مولد كاتبنا بسبعة شهور تاركاً أسرته في ظروف عصيبة جداً . وأم كاتبنا من ذوات قرى الشاعر المشهور هريك . وقد رحلت بوليدها اليتيم لتقيم مع أسرته في لايسستر ، وهناك عهدت إلى جدوين سوفيت شقيق زوجها بترية ابن أخيه الصغير وكفالاته فبعثه عمه في سن السادسة إلى مدرسة كلكنى التي يقال عنها إنها كانت أفضل المدارس من نوعها في أيرلنده . وبعد ثمانى سنوات أخرى - أى عندما بلغ يوناثان الصغير الرابعة عشرة من عمره - أدخله القسم الداخلى بكلية الثالوث المقدس في دبلن على أمل أن يتخرج فيها قسيساً . واستلقت يوناثان الصغير الأنظار في هذه الكلية بتخلفه الشديد في دراسته ، حتى لقد رسب رسوباً ملحوظاً في مادتين من الثلاثة المواد التي تقدم

للامتحان فيها كى يحصل على درجته الجامعية التي تؤهله للوعظ والكهنوت ! . . . ومع هذا كله حظى الطالب اليتيم المتخلف بعطف المشرفين على الكلية رعاية لظروفه ولتاريخ جده الطويل في خدمة الكنيسة فمنحته الكلية درجة التخرج بصفة استثنائية أطلقوا عليها اسم « انعام خاص » للدلالة على أنها منحة وليست استحفاً عن جدارة .

وليس يوناثان سوفيت نسيج وحده في فشله الدراسى الواضح بين المشاهير في العالم ، بل ولا بين العلمين الشهيرين من ذوى قرباه من جهة أمه ومن جهة أبيه على السواء . فعلى هذه الصفة كان من قبل قريب جدته لأبيه - أو على التحقيق ابن خال أبيه - الشاعر المسرحى العظيم درايدن ، وقريب أمه الشاعر الكبير أيضاً هريك الذى خلدت قصائده المشهورة باسم « هرايدز » . ولكن ليس معنى هذا التخلف الدراسى أنه كان فى سقيم العقل كليل الذهن ثقيل الفهم . فقد أثبتت الأيام بعد ذلك أن مواهبه وملكاته الفردية كانت توجه اهتماماته العقلية وجهة تبعدها عن مجال تلك المواد الدراسية الجافة التي لا تسيغها نفسه ولا يستطيع أن يحمل ذهنه المتوقد على الاستجابة لها متقيداً بحدودها الصارمة

المزمنة . وهو من فطرت نفسه على اللمحات والشطحات
وكتب له في ضمير الغيب أن يصبح أعظم أعلام الأدب
الساخر وأنبغ الهجائيين في تاريخ الأدب الإنجليزي حتى
اليوم .

ويضاف بلا شك إلى هذا السبب الفطري سبب
آخر أعلنه سوفيت صراحة ، ألا وهو حزنه وضيقة
بحياته في تلك المرحلة بسبب ما كان يلقاه من سوء
معاملة أقاربه له وهو واقع تحت نير الحاجة إليهم .
ويبدو أن عمه جدوين كان فظاً غليظ القلب استطاع أن
يجعل خبز الصدقة الذي يبذله له شديد المرارة كأنما هو
معجون بالصاب والعلقم .

وفي سنة ١٦٨٨ مات جدوين سوفيت ، وعمر
يوناثان يومئذ إحدى وعشرون سنة ، ولم يترك لابن
أخيه ميراثاً يعتمد عليه في حياته لأنه كان قد انقلب من
الثراء إلى الاعسار الشديد والافلاس قبيل وفاته ، فلم
يخلف وراءه شيئاً سوى الديون .

وبعد ذلك بمدة وجيزة توجه يوناثان إلى والدته في
لايسستر لبحث معها أمر مستقبله . وفي السنة التالية
حصلت له أسرة أمه على عمل متواضع لدى رجل واسع
الثراء كبير الجاه من ذوى قرابتها هو السير ولیم تمبل
فكان كاتب اليد أو النساخ الملحق بحاشيته وعاش في
داره وتحت كنفه في موربارك متمتعاً بشيء كثير من
الرعاية لأن زوجة السير ولیم تمبل كانت وثيقة الصلة
بأسرة أمه وتكن لها مودة خاصة . وتدرج في اكتساب
الخبرة بالعمل وبالحياة وبالمجتمع حتى صار مخدمه
يوثره بصحبته ولا يملئ رسائله على أحد سواه ، ويعهد
إليه أحياناً بكتابة النبذ والمقالات .

وفي قصر مخدمه في موربارك والأرباض المحيطة
به التقى بالملك ولیم الثالث ذات مرة ، فالسير ولیم تمبل
كان من رجال السياسة المعدودين . وبعد ذلك كلفه
مخدمه برسالة شفوية في أمر من أمور السياسة لدى
الملك فانبرى سوفيت لهذه المهمة وكله ثقة بنجاحه في

إقناع الملك بذلك الاصلاح البرلماني المنشود . ولكنه عاد
من هناك - على حد تعبيره - « وقد تلقى أول جرعة
دواء شفته من غروره ! » .

وبمناسبة هذا الغرور نذكر أن هذا العبقري الشاب
كان شديد الاعتداد بنفسه مدركاً حقيقة قدره وعظم
موهبته ، ولم تزده ظروف طفولته اليتمة ونشأته في
كنف الحاجة ومذلتها إلا فرط حساسية ضاعفت من
كبريائه ونقمته على ظروف الحياة التي تسود العاطلين
من المواهب وتخفف من أغدقت عليهم الطبيعة هباتها .
ففي صدره على الدوام مرجل يغلي بالاستياء من وضعه
في هذا الدرك الدون من المناصب ، خاضعاً لمن
لو أنصف القدر لكانوا دونه بمراحل .

ونجد صدى لمرارته الشديدة من هذه الناحية في
رسالته الشهيرة باسم « توجيهات إلى الخدم » التي نشرت
بعد وفاته :

« تجنب أن تعلو بك السن في منصب الوصيف ،
فهو ذروة المهانة . ولذا أنصحك إن وجدت السنين
تمر بغير أمل في الحصول على منصب في البلاط أو تولي
قيادة في الجيش أو عمل من أعمال الجباية وإدارة
القصور والمزارع (وأعمال الجباية وإدارة القصور
والمزارع تنفرد دون سابقاتها بضرورة الإلمام بالقراءة
والكتابة !) أو من غير أن تسنح لك فرصة للفرار مع
ابنة مخدومك أو ابنة أخته أو ابنة أخيه ، فخير
ما تصنعه أن تخضع الطاعة على الفور وتخترق قطع
الطريق ، فقطع الطريق هو العمل الشريف الوحيد الباقي
أمامك إن سدت في وجهك تلك السبل . وفيه ستلتقي
بكثيرين من رفاقك القدامى وتعيش حياة قصيرة مريحة
ثم تغادر الدنيا بصورة مرموقة مشرفة ! » .

وقطع الطريق إنما هو كناية عن طريقة سوفيت في
الحصول على الاستقلال بأي ثمن ، فلا يكون تابعاً
خاضعاً لإنسان في عمله وعاشه ومكانته . وكان طموحه

وفي فبراير سنة ١٧٠٠ منحه اللورد بيركلي أبراشية يتولى كهنتها مع إيراد جبوس ذات قيمة يصل إلى مائتي جنيه في السنة . وكان يوناتان سويفت قد تعرف بشقيقة أحد زملاء الدراسة وهي جين وارنج المعروفة باسم فارينا منذ خمس سنين وتعلقت به ، ووجدت فارينا ذلك الدخل كافياً للزواج وألحت عليه في أمره فأبى ، واختفت من حياته . . .

ويقترن اسمه باسم امرأتين أخريين يشير إليهما بكنيتين : فانيسا وستلا . ويرد ذكر الأخيرة منهما على الخصوص في مواضع كثيرة من آثار قلمه مطبوعاً حسناً إطناباً يدل على شديد تعلقه بها ، ولا يدرى أحد على التحقيق حقيقة صلاته الحميمة بثلاثتهن . فقد ظلت هذه العلاقات لغزاً تحف به الظنون حتى اليوم .

وإلى فترة إقامته في قلعة اللورد بيركلي يرجع تاريخ محاولات سويفت الأولى في السخرية والهجاء ، وأشهرها معركة الكتب وقصة طست . وقد تداولتهما الأيدي مخطوطتين سبع سنين إلى أن قدر لهما أن تجدا طريقهما إلى المطبعة فعرف أمرهما في العالم العريض . وهذان العمالان فيهما سخرية بارعة لاذعة بالانقسامات والأحزاب الفكرية والاعتقادية الشائعة في زمنه . وحكاية الطست كناية عن طست على صورة نصف برميل يقال إن البحارة كانوا يلقونه للحيثان كي تتلهى بتقاذفه عن مهاجمة السفينة التي يركبونها .

وفي سنة ١٧٠١ دخل سويفت ميدان السياسة بمناسبة الانشقاق الذي حدث بين اللوردات من أعضاء حزب الأحرار . فنشر كتاباً غفلاً من التوقيع يقطر سخرية تلتفقه الناس وبلغ من رواجه ونجاحه أن الكثيرين من المشاهير نسبوا تأليفه لأنفسهم ، فاضطر يوناتان سويفت إلى إعلان الحقيقة . وبعد ذلك مباشرة نشر مخطوطيه القديمين « معركة بين الكتب » و « حكاية طست » فتبوأ سويفت على الفور مكانة رفيعة بين

في البداية يزدهد في خدمة الكنيسة وطمع في عمل من أعمال الدولة أو البلاط أو الجيش ، وذهب إلى بيت السير ولیم تمبل على أمل أن يبقى هناك برهة وجيزة ربّما يهيئ له منصباً يشق منه طريقه إلى المعالي . بيد أنه شعر بمرور الوقت أن مخدومه فطن إلى كفاءته ومواهبه فلم يعد متعجلاً خروجه من خدمته إلى عمل من أعمال الدولة وبدأ يوناتان سويفت يفكر في الكنيسة باعتبارها عملاً مستقلاً كريماً على كل حال ، ولئن لم يكن أفضل الأعمال لشاب طموح فهو أفضل من مكان التابع .

وفي سنة ١٦٩٤ - أى وهو في الثامنة والعشرين تقريباً من عمره - عاد يوناتان سويفت إلى أيرلنده ورسم كاهناً لبيعة صغيرة قرب بلفاست بمخصصات تبلغ مائة جنيه في السنة . إلا أنه لم يسغ حياة العزلة الجافة قسيساً مغموراً وسط رعية مغمورين معظمهم من الأميين ، فلما أرسل إليه السير ولیم تمبل يناشده العودة ويعدّه بمكانة أرفع وتقديره لأقطاب السياسة والحكم عاد إلى قصره في موربارك في مايو سنة ١٦٩٦ حيث انصرف إلى توسيع دائرة اطلاعه وتوثيق معرفته برجال زمنه وتيارات السياسة ومشكلات الحكم والمجتمع إلى أن مات السير ولیم تمبل بعد ذلك بثلاث سنين من غير أن يحقق له شيئاً مما مناه به بصورة واضحة ، فعاد يوناتان سويفت إلى أيرلنده وقبل العمل كاهناً خاصاً لدى اللورد بيركلي في قلعة دبلن ، ولكن أهم واجباته في الواقع كانت قراءة الكتب المختارة المحترمة لليدى بيركلي . ولا سيما الكتاب الأثير لديها بعنوان « التأملات » لمؤلفه روبرت بويل . وذات مساء أقدم يوناتان سويفت على عملية غش بارع ، فبدلاً من قراءة صفحات هذه التأملات قرأ لها إلى ختامها تأملات أخرى من غير أن تفتن إلى الفرق بينهما . وكانت قراءته من عمل فرغ أخيراً من تأليفه مقلداً ذلك الكاتب تقليداً محكماً مع جنوح مفرط إلى السخرية والتهكم ، وقد جعل عنوانه « تأملات في مكينة » !

الصف الأول من أدباء زمنه وصار الصديق والجلس
المخالط لعدد من أكبر النبلاء .

وفي سنة ١٧٠٧ قدم سويقت إلى لندن بتكليف
رسمي لمطالبة الملكة آن ببعض الحقوق الدستورية لأهل
أيرلنده . وفي تلك الفترة خلت أسقفية ووتر فورد
فانتظر أن يحظى بها ، ولكن أمه خاب بتعيين غيره .
وفي السنة التالية تكرر استياؤه بمناسبة خلو أسقفية
كورك ، وفشلت مهمته السياسية أيضاً وفسدت علاقته
بزعماء الأحرار فعاد حائقاً إلى أيرلنده وربط نفسه
بمجموعة حزب المحافظين وأسهم في تحرير صحيفتهم .
وتوالى كتيباته في أمهات مسائل العصر السياسية على
الصعيد الداخلي والدولي وأصبح أكبر كاتب سياسي
غير منازع . ولم يشق له غبار في قدرته على التهمك
اللاذع والتصوير الساخر وإبراز المثالب فانتشرت
هجائياته وأثارت أعظم الاهتمام . وبلغ نفوذه أوجه فيما
بين سنتي ١٧١٠ و ١٧١٤ بحيث كان أكبر الأقطاب
يترضونه ويخطبون وده .

ومما يذكر له أنه لم يستغل هذا النفوذ لاقتناء منفعة
مادية أو الحصول على منح أو مناصب تدر دخلاً ، بل
عمل على تحسين أحوال رجال الأدب من غير نظر إلى
اختلافهم معه في الرأي . وجمع اشتراكات كثيرة
للشاعر بوب كى يطبع ترجمته الشهيرة لهوميروس ،
وأسدى خدمات لا تنسى إلى كونجريف وبارنل وشثيل
وأظهر المحافظون تلكواً في تبويئ سويقت المكانة
الجديرة به في الكهنوت ، كما تلكأ الأحرار من قبل .
فعيل صبره ووجهه إلى المحافظين انذاراً أخيراً في سنة
١٧١٣ وإلا عاد أدراجه إلى أيرلنده . ولكنهم ضنوا
عليه برتبة الأسقف الكاملة ودبروا له منصب نائب
الأسقف في أبرشية القديس باتريك بدبلن في يونيه
سنة ١٧١٣ .

والواقع أن يوناثان سويقت لم يكن أصلح رجال
زمنه بمزاجه وسيرته وآثار قلمه لتولى مناصب الكهانة

الرفيعة من أسقف ونائب أسقف : ولكنه فيما عدا شروط
التقوى رجل لا غبار عليه لم يتورط في خسارة ولم يقترف
دنية في حق رجل أو امرأة . ولم يكتب سطرأ واحداً
يخالف ضميره . ولكن لغته الصريحة صراحة مسرفة في
« حكاية طست » أخذت عليه وعدت غير لائقة بأمر
من أمراء الكنيسة .

وبعد سنة من ظفرو بمنصبه ماتت الملكة آن فانقضى
كل أمل له في رتبة الأسقف الكاملة ، وإن كان
الأييرلنديون قد اعتبروه زعيمهم الذي تتمثل فيه ثقتهم
للدفاع عن حقوقهم ومطالبة الحكومة الإنجليزية بها .
وكانت منزلته بينهم تقرب من القداسة وتعلو فوق منزلة
الأساقفة أجمعين ، ولا سيما بين العامة والأميين من
مواطنيه .

وفي هدوء كاتدرائيته العريقة شرع سويقت في
أعمال أدبية أهمها وأوسعها انتشاراً إلى اليوم رحلات
جليفر الشهيرة التي كانت أول عمل أدبي يتقاضى عنه
من الناشر أجراً ، فقد كان قبل ذلك يرفض أن يكتب
بأجر . وكان ذلك في سنة ١٧٢٦ .

واستمر سويقت يكتب بطريقته الساخرة ، ولعل
أشهر أعماله المتأخرة « توجيهات إلى الخدم » التي كتبها
سنة ١٧٣٧ .

وفي السنوات الأخيرة من حياته اعتلت صحته
كثيراً . وامتد المرض إليه من أعلى إلى أسفل على نحو
ما تشيخ الشجرة العجوز . فتدرج اعتلال مزاجه حتى
صار نوعاً من الخبل في سنة ١٧٣٨ ، ثم وضع تحت
الوصاية محجوراً عليه سنة ١٧٤١ إلى أن مات في سن
السابعة والسبعين في ١٩ أكتوبر سنة ١٧٤٥ ودفن في
كاتدرائيته إلى جوار « ستلا » .

ولعل أحكم تلخيص للأثر الذي أحدثته وفاته
عقب مرضه العقلي والبدني الطويل كلمة ثاكري :
« عبقرى جبار تهاوى وتهدم . لا يملك المرء حين يفكر

في عظمته وجبروته إلا أن يشبه سقوطه وانهاره بانهار
امبراطورية هائلة .

٢ - رحلات جليفر

والطابع العام لأدب يونانان سويقت هو تلك الحرية
الشديدة غير المألوفة في زمنه في استخدام فكره النافذ
وجراته على جميع الأوضاع والقيم واخضاعها للنقد
العقل . حتى لقد قيل إن نقده العقل المحض للقيم الراضية
والسائدة تهدد مبررات الحياة نفسها بعطب شديد ،
والواقع أن إطلاق سلطان العقل كان عاطفته الوحيدة
التي يتحمس لها حساسة صادقة عنيفة ويغضب غضباً
جامحاً لكل حجر على هذه الحرية العقلية التي هي أعظم
وأثمن ما يمتلكه البشر في مواجهة الكون وغوامضه .
ومن هذا المنبع تفجرت طاقته الهائلة على السخرية بكل
ما يخالف العقل والبداهة السديدة ، ويحارب هذه
الرواسب والقيم المنافية للعقل بلد شديد تحيل للناس في
أحيان كثيرة أنه يقطر مرارة . ولهذا السبب أيضاً
لا يوجه اهتمامه الأدبي والفكري لمظاهر الحياة البشرية
السوية ، بل لموطن التعفن والخلل في قدرة جبارة على
التشريح والتجريح والهجاء .

وخلاصة جهاد يونانان سويقت الأدبي والفكري
أنه طالب حقيقة شديد الحساسية واللهفة ، مصر على تدمير
سائر التوحيات الزائفة المضللة للحقيقة ، متجلبداً في سخط
لجميع الويلات التي تصيبه في هذه الحرب الضروس
التي شنها شاملة في جميع المجالات ضد سائر أنواع
التضليل والتعيز والتدليس . وهو يعتبر ذلك الجهاد
الأمثل في سبيل شرف الإنسان باعتباره كائناً
عاقلاً لا يهدر شرفه شيء كما يهدره كل تكبير لعقله
وكل انحراف في سلوكه عن سلطان العقل وكل تقييد
لحرية ذلك السلطان العقلي الشامخ .

لقد كان قطباً من أقطاب الكنيسة الإنجيلية .
وشهد في زمنه ما بين الطوائف المنشقة من خلافات

أصلية في الرأي والاعتقاد . وشهد ما بين صفوف
الإنجيليين أنفسهم من خلافات حول المذهب . ولم يتردد
يونانان سويقت في اختيار موقف محدد من هذه
الخلافات . وكان دستوره في مواطن اختلاف الرأي
فيما يتصل بالعقيدة أن على العاقل الحكيم أن يتبع عقيدة
الأغلبية من مواطنيه على نحو ما يخضع ويطيع بإخلاص
وصدق دستور الحكم والسياسة في بلاده . وكانت
رسائله التي كتبها في الخلافات الدينية تحمل هذا الاتجاه
فهاجم الكثرة بشدة . وهاجم التعصب لدى الطوائف
المختلفة عموماً مطالباً بالاعتدال وعدم مصادرة رأي
المخالفين . ولو أدى ذلك التسامح إلى شيء يسير من
الرياء ، فالرياء في هذه الحالة أفضل من تقيضه :
التعصب والإلحاد المستهين !

ولا يسعنا إلا أن نلاحظ تقارباً شديداً بين دعوة
هذا الأسقف إلى التسامح والاعتدال وبين دعوة
الفيلسوف الفرنسي الساخر فولتير إلى التسامح والاعتدال
في أمور العقيدة أيضاً .

ولم يتردد يونانان سويقت في السخرية على أساس
عقل على الصورة العنصرية بما تنطوي عليه أحوال
المتصوفين من اختلال نفساني مرضي ، وذلك على
الخصوص في رسالته عن الفعل الميكانيكي للنفس . وقد
ذهب في هذه الرسالة في التشريح الدقيق إلى أبعد مدى
حينما حلل بصرامة مذهلة حالات معينة من النشوة
الصوفية وطابق بينها مطابقة دقيقة وبين حالات من
الهياج الجنسي والشهوات البدنية المحض . ويشعر
القارئ من لهجة سويقت في إثبات هذا التطابق أنه
ينطوي على سرور خفي بهذا الانتقام من جانب نصير
العقل البشري الحر ضد الأكاذيب الموروثة التي يتلقاها
الناس بالتقديس من غير مناقشة أو تمحيص .

وفي المجال الفكري المحض نجد « المعركة بين
الكتب » حرباً شعواء يشنها ضد السطحية وضيق الأفق
والتعمق الزائف في الدراسة والمغالطة . وضد موجة

الجيل الجديد من الأدعياء الذين يزعمون التصدى لإنشاء أدب عصرى مع الجهل أو التجاهل الوقح بأعمال العالقة الأقدمين أساندة الثقافة والأدب والفكر الخالدين . فهوؤلاء وهؤلاء حشرات طفيلية تفسد جو الأدب والفكر على أنحاء مختلفة كلها هزيل فاسد ضار . فلا بد للفكر الحقيقى والأدب الحقيقى من ذوق سليم وعقل يقظ وعلم عميق وإطلاع واسع وفهم حى متجدد . فلا التكلف صالح للبقاء فى أبواب الجمود التقليدى ولا الجهل صالح للبقاء بوقاحته المستحدثة !

وفى كل مجال من هذه المجالات يتخذ الكتاب الواحد من كتب يونانان سويقت هدفاً معيناً وموضوعاً محدداً . ولا يخرج على هذه القاعدة إلا فى كتاب واحد هو بيت القصيد من هذه السطور ألا وهو « رحلات جليفر » ففيه يتسع هدف سويقت اتساعاً غير مألوف لديه . فهو دراسة السلوك البشرى من طرفيه المتناقضين ضالة وضخامة . وتبدو فيه فلسفة سويقت متداخلة فى نسج العمل الأدبى مع شئ كثير من السخرية التى لا تبعد عن صميم الواقع وهى تخلق فى عالم الأسطورة والخرافة ، متناولاً بالنقد والمجاء السلوك الاقتصادى والتفكير العلمى ومناهج البحث عن الحقيقة والتقدم الآلى وطموح البشر بجميع أنواعه .

ولا تم رحلات جليفر على تقدير كبير من جانب سويقت لحركة التقدم العلمى الحديث على نحو ما كانت فى زمنه . فإذا به يستهزئ بنظرية نيوتن فى الجاذبية وبما وصل إليه بنتل من استنتاجات . فهذه كلها فى نظره فروض وألعيب يتخذها الفكر ثم لا تلبث جلدتها أن تبلى وتنقضى موجة « موضتها » لتحل موجة أخرى محلها . ولعل هذه هى الناحية الوحيدة فى كتابات سويقت التى جنح فيها إلى الشكوكية والإنكار .

ومن أطرف عناصر رحلات جليفر بلا شك تصويره الساخر لعالم السياسة والملا الأعلى من رجال السلطة والحكم وسيداته ، واللوالب الخفية الحقةرة

غالباً التى تختفى وراء مظاهر الأبهة والشعارات الطنانة والمعارك السياسية الجادة . فإذا به يعرى أمجاد ذوى البأس والسلطان من طيالسها الخادعة ليعرضها لأنظار الناس هزيلة غير جذيرة إلا بالرتاء والازدراء .

ولا يعفى من مبضعه الحاد وأنواره الكاشفة الفاضحة النظام الملكى عموماً فى كل زمان ومكان ، وما يكتنفه من حياة الفساد والتناق والفسائس فى البلاط ، وخيوط خفية تتصل فى نهايتها بأحط الشهوات وأرخصها متمثلة فى المحظيات والعشيقات ، وفى المحظيين والعشاق المقربين إلى هؤلاء العشيقات . وإلى وسائل الرشوة والتحاسد والصغار فى الخصومة . وكيف يكتسى كل هذا الفساد الوبيل أمام الشعب الخدوع بهارج برامة من المبادئ والخطب الرنانة فى المحافل ومنتديات الأحزاب ومجالس النواب !

وكى يصل يونانان سويقت إلى هدفه هذا العريض ينقلنا بين عالمين متناقضين ، عالم الأقزام وعالم العالقة . وهذا التغيير الهائل فى « مستوى النظر » يتغير « المنظور » تغيراً شاملاً . وهو إذ يبدأ بعالم الأقزام يمكننا من أن نرى أنفسنا فرادى وجعاعات وقد تجردت التقاليد المرعية من قداسها المكتسبة فإذا هى على حقيقتها وهؤلاء الأقزام يمارسونها ، شئء سخيف مفرط فى السخف نستغرق منه فى الضحك ، وهو بعينه ما درجنا عليه فى حياتنا العادية ناظرين إليه بما يناقض الاستنكار والاستهجان !

وحين ينتقل بنا إلى دنيا العالقة يكشف لنا عن همجيتنا ووحشيتنا ، كما يكشف لنا أيضاً عن ضآلتنا وغرورنا ، فيخرج المرء من الرحلتين وقد امتلأت نفسه بتفاهة شأن الإنسان وتفاهة كل تلك النظم التى يستهول أمرها ويتناحر حولها . وهو شعور يملأ الجوانح أسمى وإشفاقاً وأسفاً .

ويضع جليفر أمام أنظار الإنسان القدوة الجديدة به لا فى عالم من أقزام البشر ولا فى عالم من عمالقتهم ، بل فى أرض « الخيول الفيلسوفة » حيث نرى حياة الحيوان

مثلاً محتذى للكائنات العاقلة المعقولة ، فهناك نجد السلوك السوى الذى نشدناه عبثاً فى ممالك البشر على اختلاف أنواعها . فهذه الدواب على أربع تنظر إلى جنسنا البشرى باحتقار وترى تصرفاته غير مفهومة ولا معقولة لأنها تصرفات خالية من الحكمة وليست لها غايات سديدة من مطالب الحياة الطبيعية . فحضارتنا البراقة بكل ما فيها من تقدم شئء جنونى لا تفقهه هذه الكائنات الحكيمة . وبذلك تصل سيمفونية يونانان سويقت عن البشر فى هذه الإلياذة الخرافية إلى نغمة الختام التى تفيض بإحساس واحد يطبق علينا : التشاؤم . التشاؤم من روح الإنسان . ففي هذه الروح يكن الشر الحقيقى . أما الحيوان فلا يعرف الشر الأخلاقى لأنه برئ من هذه الصفة : الروح .

ولم يفت الكثيرين من المعلقين والنقاد ترجيح صدور هذا التشاؤم المطبق عن جسم عليل ونفس أسقمها الأمراض وحزت فيها صدمات متلاحقة من الفشل وهبوط الآمال . وما أكثر ما تخيم أبحرة المرة السوداء على العقل والأعصاب فتسلمها إلى الحدة والاختلال مع نبوغ وتوقد . وفى حبال الخجل العقلى قضى هذا العبقرى أواخر حياته الممرورة . ولكن من هذه الأدخنة السوداء القائمة يتألق وهج العبقرية خاطفاً للأبصار ، خالباً للألباب . ومهما خالفناه فلن يسعنا إلا أن نعجب به .

٣ - خلاصة الرحلات

يصرح يونانان سويقت بأن غايته القصوى من كتابة رحلات جليفر فى العالمين الأكبر والأصغر وممالك شتى فى آفاق الأرض « أن يوبخ الناس ويقرعهم لا أن يسليهم ويرفه عنهم ! » ولكن هذا العبقرى لم يبلغ غايته هذه من كتابه هذا . فقد شاء ما فطر عليه البشر من أنانية وقصر نظر أن يقلب هذه الغاية ، وأنى الناس منذ نشر الكتاب فى سنة ١٧٢٦ حتى اليوم إلا أن

يجدوا فيه مصدراً للتسلية والترفيه لا يقفان عند حد ، ولم يلتفتوا إلى ما فى الكتاب من زجر وتقريع وتعنيف ! وظلت الأجيال من الكبار والصغار تقبل على رحلات جليفر بروح الاستمتاع على مستويات مختلفة ، أما الدرس والاعتبار فلم يغيرا من طبيعتهم كثيراً ولا قليلاً .

ويبدأ الكتاب على لسان جليفر فيروى طفولته ونشأته واحترافه الطب والجراحة آخر الأمر وركوبه البحر على متن إحدى السفن طيبياً لركابها فى رحلاتها إلى المشرق . وفى سنة ١٦٩٩ كانت السفينة تمخر البحار الجنوبية عندما ارتطمت بصخرة فانشقت . وظل جليفر يسبح على غير هدى ، ودفعه المد واتجاه الريح حتى مست قدمه الأرض فى ظلمة الليل ، وارتقى على الشاطئ مجهداً واستغرقه النوم حتى الصباح . وحين أيقظته حرارة الشمس هم بالهوض فإذا هو مقيد إلى الأرض . وهم بتحريك رأسه فوجدوا مشدودة الوثاق أيضاً . وأحس شيئاً يتحرك بلطف فوق ساقه ثم فوق صدره ، فحرك عينيه إلى أسفل ، ولم يلبث أن تبين مخلوقاً بشرياً لا يبلغ ارتفاعه ست بوصات (١٥ سنتيمتر) وفى يده قوس ونشاب ، ثم شعر بعدد آخر من نظرائه يزحفون فى أثره ، وبحركة عنيفة تمكن جليفر من تحطيم قيود ذراعه الأيسر ، ولكن هذه المخلوقات الصغيرة تمكنت من الفرار قبل أن يقبض عليها فى راحة يده . وأحس بثبات من السهام ترشق فى يده اليسرى فكان لها وقع كوخز الإبر . وظل يئن أسى وألماً إلى أن أقدم بعضهم على قطع الحبال التى تقيد حركة رأسه ، وعندئذ استدار قليلاً وأبصر شخصاً يبدو زعيم القوم يلقي عليه حديثاً طويلاً لم يفهم منه شيئاً . وحاول جليفر بالإشارة أن يفهمه مبلغ ما يحسه من الجوع ، ففهم الزعيم مراده وسرعان ما جئ بسلاط كثرية أقيت على جانبيه وصعداها مئات من هؤلاء الأقزام محملين بالطعام والشراب ، فيصبون سلاطهم ودلاءهم وقربهم فى فمه !

ويبدو أن رسالة سريعة وصلت امبراطورهم بمجرد اكتشافه نائماً على الشاطئ . واجتمع مجلس البلاط وقرر العناية بتغذيته وتأمين سلامته ونقله إلى العاصمة . ولهذا الغرض مزجوا الخمر التي صبوها في فمه بمخدر فاستغرقه النوم مرة أخرى . ولاحظ جليفر أن هؤلاء القوم وصلوا إلى مستوى رفيع من الإتيقان الآلى فاستطاعوا بواسطة الحبال والبكر أن يرفعوه فوق آلة ضخمة في زمن لا يزيد على ثلاث ساعات . وهذه الآلة معدة لنقل الأشجار الكبيرة وغيرها من الأحمال الثقالة . وشد إلى المركبة العجيبة ألفا وخمسمائة جواد من أضخم جيادهم . ويبلغ ارتفاع كل منها نحو أربع بوصات ونصف (١٠ سنتيمترات تقريباً) وتولت جره إلى العاصمة حيث حبسوه مقيداً بالسلاسل . وحضر الامبراطور لمشاهدته وعقد البلاط جلسات كثيرة احتدمت فيها المناقشات حول خطورة حجمه وما يترتب على تحطيمه لأغلاله . واحتمالات الحماة التي قد تنشأ عن الاحتفاظ به . بيد أن وداعة جليفر طمأنت بالهم . وتوثقت الألفة بينه وبين الامبراطور . وأخذ يدرس أحوال هذا الشعب السياسية والاختلافات الثقافية بين مبادئها . فهناك مثلاً خلاف حول ارتفاع كعب الحذاء ! وهناك أيضاً عداوة بين جزيرة ليلبيوت هذه وجزيرة بليفوسكو التي أعدت أسطولاً للغزو . وأراد الامبراطور أن يستغل ضخامة جليفر في سحق أعدائه فأطلقه وخاض ماء البحر الذي وصل إلى ركبته ثم شرع يحطم أسطول الأعداء أو يأسر سفنهم ويعود بها إلى حلفائه . وطمع الامبراطور في استخدام جليفر لغزو هؤلاء الأعداء واحتلال بلادهم واستعباد أهلها ، فرفض جليفر أن يكون أداة لهذا الغرض الممجي . فغضب الامبراطور وأخذ يدبر المكائد للانتقام منه . وفطن جليفر إلى الحقيقة فقرر الرحيل إلى جزيرة الأعداء ومن هناك أعدوا له الوسائل للإقلاع عائداً إلى بلاده وأعطوه ألوفاً من أغنامهم وأبقارهم التي يشبه حجمها النمل

الكبير والصراصير . وأخذ معه أنواعاً من الطرائف في دقة حجمها وخصوصاً من الكائنات الحية والمصنوعات المستخدمة في الحياة اليومية والفاكهة على أمل أن يربى سلالات من الأغنام والماشية والخيل في قريته . وأصر الملك على تفتيش جيوبه بدقة شديدة خشية أن يخفى فيها بعض رعاياه !

وبعد رحلة استمرت ثلاثة أيام لمح على البعد شراع سفينة انجليزية فظل يصرخ ويلوح . وأخيراً أبصره الربان وانتشله بعد أن وضع جليفر في جيوبه جميع أبقاره وأغنامه . ولكن فيران السفينة الإنجليزية كانت تغتسر أبقاره .

وبعد إقامة وجيزة في إنجلترا مع زوجته وأسرته عاوده الشوق إلى المغامرات والأسفار فاستقل سفينة تجارية كبيرة متجهة إلى الشرق أيضاً . وبعد أن اجتازت السفينة مضيق مدغشقر هاجمها الرياح الموسمية وضلت طريقها ونضب الماء العذب فنزل مع بعض البحارة إلى أقرب جزيرة للبحث عن الماء . وظل يسير مقدار ميل على غير جدوى ثم هم بالعودة فأبصر رفاقه البحارة في زورقهم يجذفون بهمة عائدين إلى السفينة ومن ورائهم مخلوق هائل يخوض الماء إلى ركبته في أثرهم .

وهكذا وقع جليفر في أسر أهالي بروبدنجناج العالقة الذين اجتمعوا حوله يتلهون به ويدفعونه بسين السبابة والإبهام ليتأملوه عن قرب وكأنه نوع غريب من الحشرات .

واحتفظ به صاحب الضيعة الذي أسره وفرحت زوجته بهذا المخلوق الصغير بعد أن صرخت لأول وهلة كما تصرخ سائر النساء لمنظر شيء يحسبته فأراً ! وزاد افتتان الزوجة به حين رآته يحسن الانحناء ويعاملها بأدب المجتمع الراقى ويستخدم الشوكة والسكين اللذين كان يحملهما في جيبه . ولم يجد جليفر عنتاً إلا من ابن ذلك المزارع وهو غلام في العاشرة مدلل يعامل الحيوانات بقسوة . أما طفله الصغير الذي لا يتجاوز عمره العام

فكان يعتبره دميته المفضلة . وفي الليل نام على وسادة صغيرة في فراش الزوجين الضخم . وهاجمه فأران في حجم كلاب الصيد عندنا ، ولولا براعته في استخدام خنجره بحيث جرح أحدهما فلاذت الفيران بالفرار لهشته بسهولة .

وفكر المزارع في استغلال جليفر تجارياً ، فراح يطوف به الموالد والقرى والمدن ويجتمع الناس لمشاهدته فيعرض عليهم ألعابه ، حتى جمع الرجل ثروة كبيرة ، وهزل جسم جليفر من شدة الإرهاق فباعه الرجل للملكة بألف قطعة ذهبية . وهكذا صار مهرج الملكة القزم واستطاع أن يرى دخائل حياة البلاط عن كثب بسهولة اختفائه تحت الكراسي وخلف الستائر . وقضى هناك ثلاث سنوات . وفي بعض الرحلات التي قام بها البلاط حملته الوصيفة في صندوق صغير خاص كأقفاص الطيور عندنا . وغفلت عنه الوصيفة على الشاطئ فحملة نسر هو وقفصه ووقعت بين النسور معركة على هذه الفريسة فسقط الصندوق في البحر وتقذفه الموج إلى أن انتشلته سفينة انجليزية مارة من هناك فأعادته إلى إنجلترا ، حيث أقسمت زوجته ألا تدعه يركب البحر بعد ذلك . ولكن قبل انقضاء عشرة أيام زاره ربان كبير المقام وظل يغريه حتى قبل العمل طبيباً وجراحاً على سفينته المتجهة إلى جزائر الهند الشرقية . وهكذا بدأت رحلة جليفر الثالثة إلى ممالك كثيرة في الشرق الأقصى حتى وصل إلى اليابان وأحاط بعادات أهلها وشرائعهم .

أما رحلته الرابعة فهي التي صار فيها رباناً للباخرة . وفي مجاهل البحر ثار عليه البحارة وحبسوه في قمرته مدة طويلة ثم تركوه على شاطئ جزيرة مجهولة . وسكانها هم « الخيول الفيلسوفة » أو الياهو . وتعرف إلى عاداتهم وأحوال معيشتهم . وحاول أسرهم أن يعلمه لغتهم . ثم بدأ يلقنه مفهوم الحق والباطل والصواب والخطأ في نظر هذه السلالة من الخيول الحكيمة ويبدى

اعتراضه ورفضه للمفهوم البشري لهذه المعاني . ثم يتطرق الحوار إلى مناقشة أحوال الحضارة الأوروبية وأنظمة الحكم والدستور الإنجليزي وسائر رؤساء الوزارات . ومن خلال هذه المناقشات تبرز حكمة هذه الحيوانات أرجح في مواطن كثيرة من سلوك البشر المتحضرين في دول الغرب المتقدمة ويفيض جليفر في فضائل هذه الحيوانات وأساليبها في تربية الأحداث والشبان ونظم السياسة والحكم لديها وسائر عاداتهم في أحوال المعاش المختلفة بما في ذلك أسلوب البناء وشعائر الدفن . ويطنب في وصف سعادته بين ظهرانيهم وتقدمه في المنطق والفضيلة : إلى أن طلب إليه أن يغادر بلادهم وزودوه للسفر فارتحل حزيناً على فراقهم الذي جاء على كره منه . ولولا ذلك لآثر البقاء .

٤ — نبذ متفرقة من الرحلات

— (في عاصمة امبراطورية الأقزام « الليبوت »)
وقد قيدوه بالسلاسل بحيث يستطيع الحركة في دائرة نصف قطرها ياردتان وبحيث يستطيع الدخول إلى المعبد القديم الذي شدوه إلى بوابته ليتوارى عن الأنظار راقداً على الأرض) .

.... وعندما ألفت نفسي على قدمي نظرت حولي . ولا بد لي أن أعترف بأنني لم أشهد في حياتي منظرأً أمتع للعين مما رأيت عندئذ . فالريف من حولي بدا وكأنه حديقة متصلة الآماد . والحقول المسورة — ومساحة معظمها أربعون قدماً مربعاً — بدت لي كأنها أحواض للزهر في هذه الحديقة المترامية . وكانت الغابات تتخلل هذه الحقول . وأعلى الأشجار فيها تراءى ارتفاعها نحو سبعة أقدام . ورأيت المدينة عن يساري كأنها منظر مرسوم للمدينة مما يستخدم على خشبة المسارح .

وكنت أعاني منذ ساعات أشد المعاناة من ضغط ضرورات الطبيعة . وليس في ذلك ما يدعو للعجب إذ

كان قد انقضى يومان تقريباً على آخر مرة أفرغت فيها أمعاني . وتنازعني هذه الحاجة الملحة وشدة الحجل أشد التنازع . فكان أفضل حل خطر لي أن أحبو إلى داخل مأوى . وكذلك صنعت ثم أغلقت البوابة خلفي وابتعدت إلى أقصى ما سمحت لي به قيود رجلي ثم خلصت بدني من ذلك العبء الممض . ولكن هذه كانت المرة الوحيدة التي اقترفت فيها هذه الفعلية المخافة للنظافة . وفي مأمولى أن يعهد لي القارئ السماح العذر فيها وقد أحاط بحالتي ومبلغ ما كنت فيه من الكرب . وبعد هذه المرة ثابرت بمجرد يقظتي في الصباح على قضاء هذه الحاجة في الهواء الطلق على أبعد مدى تسمح به قيودي . ولأحظت أنهم كانوا يحرضون على إزالة هذه النفايات على الفور ، ينقلونها في أضخم عربات النقل لديهم على يد خادمين خصصا لهذه المهمة قبل حضور أحد من الناس لمشاهدتي

* * *

— وما أسرع ما انتشرت أنباء وصولي إلى هذه البلاد في أرجاء المملكة . فأقبلوا من فجائها البعيدة في أعداد هائلة معظمهم من الأثرياء والمتبطلين وأهل الفضول . حتى لقد أوشكت القرى أن تخلو من أهلها . ولا شك أن شتون الفلاحة وإدارة الأعمال وتدبير البيوت كانت كلها قسيسة أن تتعرض للتعطيل واليوار لولا أن صاحب الجلالة الامبراطورية اتخذ التدابير الحازمة بعدد من المراسيم والأوامر الرسمية في مواجهة هذا الخطر الطارئ . واقتضت إرادته أن يعود جميع من شاهدوني إلى مقارهم ولا يقتربوا بعد ذلك من موضعي أكثر من خمسين ياردة إلا بتصريح خاص من البلاط . ومن هذا المنفذ استطاع وزراء الدولة أن يجمعوا أموالا طائلة عن طريق الرشوة ! . . .

* * *

— وذات صباح بعد انقضاء نحو أسبوعين على حصولي على حريق حضر إلى مقرى وزير الداخلية

وليس في صحبته إلا خادم واحد ، وأمر عربته أن تنتظر على مسافة بعيدة ثم أعرب عن رغبته في الاجتماع في ساعة من الزمن ، فوافقت على الفور رعاية لمقامه ، ولمزاياه الشخصية ، وعرفانا لخدماته الكثيرة التي أداها لي أثناء نظر التماساتي أمام البلاط .

وعرضت عليه أن أضطجع على الأرض كي تبادل الحديث ويكون من اليسر عليه عندئذ أن يصل إلى أذني ، بيد أنه آثر أن يدعني أرفعه فوق كفي إلى أذني طول المدة التي استغرقها محادثتنا . وبدأ بهنئي على نوال حريقى ، وقال إنه يدعى لنفسه بعض الفضل في ذلك ، إلا أنه يعترف بأننى ما كنت لأحصل على حريقى بهذه السرعة لولا الظروف الراهنة التي تسود البلاط الامبراطورى وقال : « إن أحوالنا تبدو للأجنبي مزدهرة غاية الازدهار . ولكننا في الحقيقة نعانى من آفتين شديدتى الوطأة ، ألا وهما الانقسام العنيف في الداخل والخطر المحدق من الخارج متمثلا في تهديد أقوى أعدائنا بالإقدام على غزونا . أما الانقسام الداخلى فهو قائم على قدم وساق منذ أكثر من سبعين شهراً قمرياً بين الحزبين المتنازعين على السلطان في هذه الامبراطورية ، وهما حزب الكعوب العالية وحزب الكعوب المنخفضة . . . ! » .

* * *

— (في أسر مزارع بجزيرة العمالق « بروبديحتاج » وقد أثرى الرجل من عرضه على أهل الفضول ليقوم بألعا به بلا انقطاع تقريباً منتقلا بين المدن والقرى إلى أن ساءت صحته) .

. . . وفي هذه الأسابيع القليلة من الجهد المضني المتواصل تغيرت صحتي تغيراً جسيماً ، فكلماً جنى سيدى المال من وراء عملى الشاق ازداد نهمه وجشعه حتى صرت أشبه بهيكل عظمى . ولاحظ المزارع ذلك فاعتقد أنى لا شك هالك عن قريب ، وقرر أن يفيد منى للمرة الأخيرة أكبر فائدة ممكنة . وفيما هو يفكر

ويقدر ويدبر الأمر بينه وبين نفسه أقبل ياور من ياوران
القصر موفداً من البلاط ليلبغ سيدى أمراً عالياً يحمل
على الفور إلى هناك كى تنفكه بمشاهدتى الملكة وسيدات
البلاط . وكانت طائفة من أولئك السيدات قد شاهدننى
من قبل ورفعن إلى جلالتها أنباء عجيبة عن جمالى
وتهذيب سلوكى وحسن فطنى .

وبلغ سرور جلالتها ومن حولها غايته لما أبديته من
سلوك حميد ، فقد ركعت على ركبتي والتمست شرف
تقبيل قدمها الامبراطورية بيد أن هذه الملكة الرفيعة
القدر الكريمة الخلق مدت نحوى خنصر يدها (بعد أن
رفعونى فوق مائدة) فعانقت ذلك الخنصر بذراعى
كليهما ووضعت طرف البنان بأقصى احترام على شفتى
ووجهت إلى جلالتها أسئلة عامة عن بلادى وأسفارى ،
فأجبت عن هذه الأسئلة بأقصى وضوح وأوجز كلمات
فسألتنى أبسرنى أن أعيش فى البلاط ، فانحيت حتى
مسست ظهر المائدة التى أقف فوقها وأجبتها بخضوع
إننى عبد رقيق لسيدى ، ولو كان أمرى بيدى لأزهاى
أن أقف حياتى على خدمة جلالتها . فسألت مولائى
أحب أن يبيعنى بثمان طيب . وكان يحنى ألا أعيش
شهرأ فأظهر استعدادة للنزول عنى ، طالباً ألف قطعة
ذهبية مقابل ذلك ، فأديت إليه فى التوفى واللحظة . وكل
قطعة منها فى ضخامة حجر الرخى ، تمشياً مع نسبة
التفاوت فى الحجم بين كل شىء هناك وكل شىء فى
أوربا .

* * *

— (فى دولة الخيول الفيلسوفة وقد شرح جليفر
لسيده أنظمة الحكم فى أوربا وأحوال السياسة والدستور
الإنجليزى الذى يعتبر مفخرة الإنجليز . وعندئذ جرى

ذكر رئيس الوزراء فى انجلترا فسأله سيده ماذا يعنى
بذلك) .

... فقلت له إن كبير وزراء الدولة مخلوق مبرأ
من الفرح والحزن ، ومن الحب والبغض ، ومن السفقة
والغضب . فهو لا يصدر عن عاطفة بشرية فى حياته
وعمله سوى شهوة عارمة فى إحراز الثراء والسلطان
والألقاب . ويستخدم ألفاظه لشتى الأغراض اللهم
إلا لغرض التعبير عن رأيه الحقيقى . وهو لذلك
لا يقول الصدق مطلقاً إلا فى حالة واحدة : ألا وهى
أن يعلم سلفاً أنك ستأخذ صدقه مأخذ الكذب . وهو
لا يكذب مطلقاً إلا وهو يرى إلى أن تأخذ كذبه مأخذ
الصدق . ومن يخوض فى حقهم من وراء ظهورهم
بأسوأ المثالب هم أحظى الناس لديه ، ومتى شرع فى
امتداحك أمام الناس أو فى محضرك فتق أنك منذ ذلك
اليوم مقضى عليك بالنبد . وأسوأ ما تستطيع الحصول
عليه منه وعد أو كلمة شرف . ولا سيما أن عزز ذلك
بيمين مغلفة . والحصيف العاقل من يدرك قيمة هذه
الوعود العذبة فيصون نفسه ويعتزل محيط رئيس الوزراء
قاطعاً كل أمل مطمئناً إلى هذا اليأس .

وثمة ثلاث وسائل يمكن أن ينتهجها المرء للارتقاء
إلى منصب كبير الوزراء . والوسيلة الأولى أن يعرف
كيف يستغل بحصافة زوجته أو ابنته أو أخته . والوسيلة
الثانية أن يخون أو يغتاب أو يدس لسلفه . والوسيلة
الثالثة أن يبدى همة وغيرة حماسية فى المجتمعات العامة
ضد المفاسد التى تسود حياة البلاط . والملك الحصيف
حقاً يفضل أن يختار لرئاسة الوزارة من ينتهجون الوسيلة
الأخيرة . لأن أولئك المتحمسين فى غيرتهم يتمخضون
دائماً عن أشد رؤساء الوزارات خضوعاً وخنوعاً وتقانياً
فى تنفيذ مآرب سادتهم وأهوائهم !

نهایة الأرب فی فنون الأدب للنوری احمد بن عبد الوهاب

بمستم
الاستاذ ابراهيم الابراري

تمهید

العلوم والفنون بعد أن امتحنوا مع الغزوين بذهاب جملة من كتبها المفردة .

وكان من أوائل من طالعونا في هذا العصر بالتأليف الموسوعي الوطواط جمال الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى بن علي الأنصاري (٧١٨هـ) ، فألف كتابه «مباهج الفكر ومناهج العبر» وهو موسوعة في أربعة أجزاء ، الأول في السماء والفلک ، والثاني في الأرض وما عليها وجغرافيتها ، والثالث في الحيوان ، والرابع في النبات . . . ثم النويري شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (٧٣٢هـ) صاحب هذه الموسوعة التي سنحدثك عنها . . . ثم العمرى شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله (٧٤٨هـ) صاحب الموسوعة المشهورة «مسالك الأبصار في مسالك الأمصار» وهي تقع في بضعة وعشرين مجلداً تجمع بين الأدب والتاريخ والجغرافية والتاريخ الطبيعي وغيرها . . . ثم القلقشندي شهاب الدين أحمد بن علي (٨٢١هـ) وله موسوعة المدونة باسم «صبح الأعشى في صناعة الإنشا» . وما نحب أن نستقصي في ذكر موسوعات هذا العصر كلها ، بل نجتزئ بما قدمنا لناخذ في ترجمة النويري ثم التعريف بموسوعته «نهاية الأرب» .

خلال ما يقرب من قرون ثلاثة - أي منذ سنة ٦٥٦هـ ، وهي السنة التي وقعت فيها بغداد نهياً للمغول على يد زعيمهم هولاكو ، إلى سنة ٩٢٣هـ ، وهي السنة التي دخل فيها العثمانيون مصر أيام سليم الفاتح - شهدت البلاد العربية محناً سياسية ذاقت ويلاتهما في ظل الغزو المغولي والغزو التركي اللذين ذهبا بسيادة كثير من تلك البلاد ، وكادت الأمة العربية خلال هذه القرون الثلاثة تشيع حضارتها ولغتها ، لولا أن مصر والشام بقيتا بمنجى من هذا الغزو وذاك ، ففرع إليهما العلماء من الأقطار العربية المغلوبة على أمرها يجدون في حكومتها الموحدة أيام المماليك ملاذاً ، ويجدون في القاهرة عاصمة القطرين مكاناً آمناً . وهكذا ضمنت القاهرة للغة وآدابها وتاريخها وعلومها في هذه الحقبة القاسية أن تبقى . كما ضمنت للمؤلفين في شتى هذه النواحي أن يؤلفوا . وهذه الحقبة التي جمعت ما بين العلماء من مختلف البقاع العربية على أرض القاهرة ، هي التي جمعت هؤلاء العلماء على التأليف الموسوعي يستوعبون منه أشتاتاً من

النويرى

هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن عبد الوهاب ابن أحمد بن عبد الوهاب بن عبادة البكرى النويرى . على هذا الكثرة ممن أرخوا له مثل المقرئى (١) وابن تغرى بردى (٢) وابن حبيب (٣) والسيوطى (٤) . وذهب ابن حجر (٥) إلى أنه : شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم النويرى . وهذه الرواية توافق ما أورده على مبارك (٦) .

وذهب الأدفوى إلى أنه : أحمد بن عبد الوهاب ابن عبد الكريم البكرى ، ثم قال : ينعت بالشهاب النويرى .

واجتزأ ابن كثير بذكر اسمه واسم أبيه فقال : شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب .

وثمة رواية جاءت بخط النويرى نفسه آخر السفر الأول من كتابه « نهاية الأرب » تؤيد ما أورده ابن حجر وما شاركه فيه على مبارك تقول : تجز السفر الأول من كتاب « نهاية الأرب فى فنون الأدب » على يد مؤلفه فقير رحمة ربه : أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم البكرى التميمى القرشى ، عرف بالنويرى ، عفى الله عنه .

وقد تكررت هذه العبارة فى نهاية السفر الخامس أيضاً ، وجاءت فى آخر الجزء التاسع بخط ناسخ له يدعى نور الدين بن شرف الدين بن أحمد العاملى ، وذلك

(١) السلوك (٢ : ٢ ، ق : ٢) ص : ٢٦٣

(٢) النجوم الزاهرة (٩ : ٢٩٩) والمنهل الصافى (١ : ٣٦١)

(٣) درة الأسلاك سنة ٧٢٣ .

(٤) حسن المحاضرة (١ : ٢٦٦) .

(٥) الدرر الكامنة (١ : ١٩٧) .

(٦) الخطط التوفيقية (١١ : ١٥) .

(٧) الطالع السعيد (٤٦) .

(٨) البداية والنهاية (١٤ : ١٦٤) .

فى سنة ٧٦٦ هـ . أى بعد وفاة المؤلف بنحو ثلاث وثلاثين سنة .

ولم يعرض من بين هؤلاء المؤرخين جميعاً لنسبته إلى بكر إلا اثنان ، هما : ابن كثير ، وعلى مبارك . أما ابن كثير فقال : نسبته إلى أبى بكر الصديق رضى الله عنه .

وقال على مبارك : ينسب إلى قبيلة بكر : وهى بطن من طي .

غير أنه يقول بعد ذلك : وقد ذكر النويرى فى بعض كتبه ترجمة والده فقال : هو تاج الدين أبو محمد عبد الوهاب بن أبى عبد الله محمد بن عبد الدائم ابن منجى البكرى ، تسمى قرشى ، يلقب بالنويرى .

أما عن النويرة التى نسب إليها أحمد فهى قرية بالصعيد الأدنى من مصر . كانت قديماً من إقليم « بهنسا » وهى الآن من محافظة بنى سويف شرقى أهناس بنحو ثلاثة كيلومترات ونصف .

ولم تكن النويرة القرية التى ولد فيها أحمد ونشأ ، وإنما كانت منشأ آبائه ، فلقد مر بك فيما ساقه على مبارك عن والد أحمد أنه كان يلقب بالنويرى . ويضيف الأدفوى وهو يترجم لأحمد : النويرى المختد القوصى المولد والمنشأ . وهو يعنى أن النويرة كانت موطن آبائه وعنها نزحوا إلى قوص حيث كان مولده ومرباه . ويظهر أن النويرة لم تكن كذلك القرية التى ولد فيها الأب ، ففى ترجمة أحمد لأبيه ما يشير إلى أنه ولد فى القسقاط ، فهو يقول : « وولادته بالقسقاط سنة ٦١٨ هـ » فهذه النسبة - التى علقت باسم الأب كما علقت باسم الابن - تدلنا - كما قلت - على أن الأسرة كانت لها صلة قديمة بالنويرة لم تستطع أن تمحوها صلات أخرى ببلدان أخرى .

وكان والده من علماء المالكية ، يشير إلى ذلك ما كتبه هو عنه ، ونقله على مبارك حيث يقول : « ومات

رحمه الله قبل صلاة المغرب يوم الخميس اثنين وعشرين من شهر ذى الحجة سنة ٦٩٩ هـ في المدرسة الصالحية النجمية في قاعة تدريس المالكية .

ثم قوله : وقد دفن في تربة قاضي القضاة زين الدين المالكي . فهاتان الاثنتان ترجحان ما ذهبنا إليه من أنه كان مالكي المذهب ، ولم نكن لنلتفت إلى هذه لولا ذلك التنصيص على شافعية الابن التي ذكرها غير واحد ممن أرخوا له ، فلقد ذكرها المقرئ في كتابه « السلوك » وذكرها ابن تغري بردي في كتابه « النجوم الزاهرة » و « المنهل الصافي » .

وكما كان الأب شيخاً في مذهبه المالكي ، كان الابن كذلك شيخاً في مذهبه الشافعي ، والعهد بالأسرة قدماً وحديثاً الوحدة المذهبية ، ولا يتأتى خروج على هذه الوحدة بن أسرة تملئ عن رأى مثل أسرة النويري إلا إذا كان ثمة خلاف في رأى أو خلاف في الاتجاه تتطلبه الرغبات العلمية المحيطة حينذاك : ولعل اتخاذ الدولة حينذاك « المذهب الشافعي » المذهب الرسمي لها كان له أثره في أخذ أحمد به .

ويذكر الأدفوى من شيوخ أحمد - ويكاد يكون هو المرجع الوحيد الذي استوعب في ذلك - الشريف موسى بن علي ، ويعقوب بن أحمد بن الصابوني ، وأحمد الحجار ، وزين بنت منجي ، وقاضي القضاة أبا عبد الله محمد بن إبراهيم بن جماعة ، ولا يذكر أباه ، ولقد كان فقيهاً وشيخاً . ونكاد نغزو هذا إلى أن الابن نشأ بعيداً عن الأب ويكاد يكون اختلاف البلاد، بين النويرية والفسطاط وقوص، يؤكد ما ذهبنا إليه . وإذا صح هذا كان غير بعيد ألا نجد الأب في شيوخ الابن ، وكان غير بعيد أن نجد الابن شافعيًا والأب مالكيًا .

والمؤرخون يجمعون على نعت أحمد بحميد الصفات ، يقول الأدفوى وقد صحبه : كان ذكي الفطرة ،

حسن الشكل ، وفيه مكرمة وأريحية وود لأصحابه ، وله نظم يسير ، ونثر لا بأس به .

ويقول ابن حجر : وكان حسن الشكل ، ظريفاً متودداً .

ويقول ابن كثير : كان لطيف المعاني ناسخاً مطبقاً ، وبالجملة كان نادراً في وقته .

ويقول ابن تغري بردي : كان فقيهاً فاضلاً ، وله مشاركة جيدة في علوم كثيرة وكتب الخط المنسوب . ويقول ابن حبيب وقد جود في صفته : أديب تضاعف أدبه ، وظهر سعيه ودأبه ، وارتفعت منازلته ورتبه ، واشتهرت مؤلفاته وكتبه ، كان لطيف الذات ، حسن الصفاء والصفات ، جميل الحاضرة ، بديع المذاكرة ، حصل وجمع ، وأفاد ونفع .

وهذا الرجل الذي انتهى إليه هذا كله ، انتهى إلى أن يتصل بالسلطان الناصر ، وصله به رافع بن عبادة ، وما إن اتصل بالناصر حتى وكل إليه الناصر بعض أموره ، وما زال يرقى عنده حتى ولاه نظر الجيش بطرابلس . ثم ولاه نظر الديوان بالدقهلية والمرتاحية . . وهنا تحركت نفس ابن عبادة وأخذ يحقد عليه ، فوشى به إلى السلطان وشاية ، حسبنا عن عنفها ما كان من عنف السلطان بأحمد إذ أمر بضربه بالمقارع .

وأظن أن هذه التي حدثت بينه وبين الناصر كانت القاطعة لصلته بالديوان السلطاني ، وأظن أن الرجل عاش بعدها على النسخ ، وقد مر بك قول ابن كثير فيه « كان ناسخاً مطبقاً » . وأزيدك عليه تنمة قوله فيه : « كان يكتب في اليوم ثلاث كراريس ، وكتب البخاري ثمانى مرات ، ويقابله ويجلده ويبيع النسخة من ذلك بألف ونحوه » .

ومثل هذا قاله ابن تغري بردي عنه في المنهل الصافي : « كتب صحيح البخاري ثمانى مرات .

وكان يبيع كل نسخة من البخارى بخطه بألف درهم .

وهذا الذى سقناه عن ابن كثير وابن تفرى بردى . يؤكد أن الرجل عاش على النسخ لا يجد له منفساً غيره ، ونكاد نظن إلى هذا أن غضبة السلطان عليه امتدت إلى منعه من أن يحاضر أو يدرس ، إذ لا نجد له فى ثنانيا تراجمه المختلفة إشارة إلى حضوره حلقة من حلقات التدريس كما رأينا لأبيه .

وكما فرغ أحمد إلى عمله نهاره ، فرغ إلى ربه مساءه . فكان إذا ما صلى العصر أخذ فى قراءة القرآن إلى قريب من المغرب ، وإذا أمسى أخذ فى القراءة والجمع بعد لتاريخه الكبير الذى سنحدثك عنه . وقد قست الحياة على الرجل حين ضيقت عليه بعد ما أفسحت له ، وحين آذته بأصدقائه بعد ما آنتسه بهم ، وحين أرهقت أصابع يمينه فاذا هو بهذا الإرهاق يشكو وجعاً يمهّد إلى غيره مما كان سبب موته . يقول الأدفوى ثم حصل له وجع فى أطراف أصابع يده وكان ذلك سبب وفاته .

هذه الحياة بقسوتها تلك أخرجته منها مبكراً ، وهو من أبناء الحسين . فات فى الحادى والعشرين من شهر رمضان من سنة سبعائة واثنين وثلاثين ، وقيل : ثلاث وثلاثين ، لم يذكر الأولى من المؤرخين غير حاجى خليفة فى « كشف الظنون » وعلى مبارك فى « خططه » وابن تفرى بردى فى « المنهل الصافى » وقد عاد ابن تفرى بردى فاتفق مع جميع من قدمت لك من المؤرخين فى الثانية ، فى كتابه « النجوم الزاهرة » . وهؤلاء المؤرخون جميعاً لم يذكروا شيئاً عن مولده كما لم يذكروا عمره ، وأنه كان من أبناء الحسين حين مات ، غير ابن تفرى بردى فى كتابه ، وابن حبيب فى « درة الأسلاك » .

نهاية الأرب فى فنون الأدب

وبين حياة الكسب وحياة التحصيل اجتمعت للرجل مادة علمية كثيرة هيأته لهذا التأليف الكبير .

وما نشك فى أن حياته الأولى مع إقبال الدنيا عليه حين تقلب فى الدواوين ، وحين كان إليه نظر الجيش بطرابلس ، وحين كان إليه نظر الديوان بالدهليّة والمراتجة ، مهدت له ، وكانت لها أثر قوى فى هذا العمل الديوانى الضخم ، ثم ما نشك فى أن إقبال الرجل على النسخ مكّنه من تقليب كتب وصفحات زودته بالكثير مما يحب ، وما نشك فى أن خلوته إلى نفسه بعد ما خلّت الحياة به ، أفسحت له أن يفرغ إلى هذا التأليف الكبير .

ونعنى أن الرجل أخذ فى تأليف كتابه هذا بعد ما خرج من حياة السلطان ودخل حياته هو ، من أجل هذا لم نره يرفع كتابه إلى الناصر ولا يهديه إليه ، غير أنه إذ كان فى الباب الثانى عشر من القسم الخامس من الفن الخامس من الكتاب مؤرخاً للملك الديار المصرية فى أيامه ، لم يستطع أن يغفل الحديث عن الناصر ، فإذا هو يقول : إلى حين وضعنا لهذا التأليف سنة وسبعائة فى أيام مولانا السلطان السيد الأجل المالك الملك الناصر ، ناصر الدنيا والدين ، سلطان الإسلام والمسلمين أبى الفتح محمد ، ابن السلطان الشهير ، الملك المنصور سيف الدنيا والدين أبى المظفر قلاون الصالحى ، خلده الله ملكه على مر الزمان ، وسقى عهد والده صوب الرحمة والرضوان ببركة سيد ولد عدنان .

ولم يحنى بعد هذا ما يشير إلى إهدائه إلى الناصر . وهذا الكتاب الذى لم يتركه صاحبه دون أن يشير إلى عنوانه ، حيث قال فى مقدمته : ولما انتهت أبوابه وفصوله وانحصرت جملته وتفصيله ترجمته « نهاية الأرب فى الفنون والأدب » ، لم يتركه المؤرخون دون

أن يختلفوا في اسمه ، فيقول ابن تغرى بردى في كتابيه وابن كثير وابن حبيب . وله كتاب سماه « منتهى الأرب في علم الأدب » ويسكت المقرئى وابن حجر والأدوى ثم السيوطى عن ذكر اسم الكتاب ويقولون : « وجمع تاريخاً كبيراً » ، ولكنهم كلهم بعد ذلك متفقون على أن الكتاب في ثلاثين جزءاً أو مجلداً .

وهذا التقسيم الذى اتفقوا عليه لم يشر إليه النويرى من قرب أو بعد ، وكل ما قاله أنه قسم الكتاب إلى فنون ، وجعل كل فن سفرأ ، والفنون إلى أقسام والأقسام إلى أبواب .

ويعينى هنا أن أسوقها كما أوردها النويرى ، فهى خير ما يترجم لك عن محتويات تلك الموسوعة وما هى ذى :

الفن الأول

في السماء والآثار العلوية ، والأرض والمعالم السفلية ويشتمل على خمسة أقسام :

القسم الأول : في السماء وما فيها .
وفيه خمسة أبواب :

- الباب الأول : في مبدأ خلق السماء .
- الباب الثانى : في هيئتها .
- الباب الثالث : في الملائكة .
- الباب الرابع : في الكواكب السبعة .
- الباب الخامس : في الكواكب الثابتة .

القسم الثانى : في الآثار العلوية .

وفيه أربعة أبواب :

- الباب الأول : في السحاب ، وسبب حدوثه ، وفى الثلج ، والبرد .
- الباب الثانى : في الصواعق ، والنيازك ، والرعد ، والبرد .

الباب الثالث : في أسطقس الهواء .

الباب الرابع : في أسطقس النار ، وأسمائها .

القسم الثالث : في الليالى ، والأيام ، والشهور ، والأعوام ، والفصول والمواسم ، والأعياد .
وفيه أربعة أبواب :

الباب الأول : في الليالى ، والأيام .

الباب الثانى : في الشهور ، والأعوام .

الباب الثالث : في الفصول .

الباب الرابع : في المواسم ، والأعياد .

القسم الرابع : في الأرض ، والجبال ، والبحار ، والجزائر ، والأنهار ، والعيون .

وفيه سبعة أبواب :

الباب الأول : في مبدأ خلق الأرض .

الباب الثانى : في تفصيل أسماء الأرض .

الباب الثالث : في طول الأرض ، ومساحتها .

الباب الرابع : في الأقاليم السبعة .

الباب الخامس : في الجبال .

الباب السادس : في البحار والجزائر .

الباب السابع : في الأنهار والغدران ، والعيون .

القسم الخامس : في طبائع البلاد ، وأخلاق سكانها ، وخصائصها ، والمباني القديمة ، والمعقل ، والقصور ، والمنازل .

وفيه خمسة أبواب :

الباب الأول : في طبائع البلاد ، وأخلاق سكانها

الباب الثانى : في خصائص البلاد .

الباب الثالث : في المباني القديمة .

الباب الرابع : فيما وصفت به المعقل .

الباب الخامس : فيما وصفت به القصور ، والمنازل

الفن الثاني

في الإنسان وما يتعلق به

ويشتمل على خمسة أقسام :

القسم الأول : في اشتقاقه ، وتسميته ، وتنقلاته ، وطبائعه ، ووصف أعضائه وتشبيهها ، والغزل ، والنسيب ، والمحبة ، والعشق ، والهوى ، والأنساب .

وفيه أربعة أبواب :

الباب الأول : في اشتقاقه ، وتسميته ، وتنقلاته وطبائعه .

الباب الثاني : في وصف أعضائه ، وتشبيهها . وما وصف به طيب الريق ، والنكهة ، وحسن الحديث ، والنعمة ، اعتدال القدود ، ووصف مشى النساء .

الباب الثالث : في الغزل ، والنسيب ، والهوى ، والمحبة ، والعشق .

الباب الرابع : في الأنساب .

القسم الثاني : في الأمثال ، المشهور عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وعن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم ، والمشهور من أمثال العرب ، وأوابد العرب وأخبار الكهنة ، والزجر ، والفأل ، والطيرة ، والفراسة ، والذكاء ، والكنيات ، والتعريض ، والأحاجي ، والألغاز .

وفيه خمسة أبواب :

الباب الأول : في الأمثال .

الباب الثاني : في أوابد العرب .

الباب الثالث : في أخبار الكهنة ، والزجر ، والفأل ، والطيرة ، والفراسة ، والذكاء .

الباب الرابع : في الكنيات والتعريض .
الباب الخامس : في الأحاجي ، والألغاز .

القسم الثالث : في المدح ، والمعجو ، والمجون ، والفكاهات ، والملح ، والخمر ، والمعاقرة ، والندمان ، والقيان ، ووصف آلات الطرب . وفيه سبعة أبواب :

الباب الأول : في المدح .

وفيه ثلاثة عشر فصلا . وهي :

حقيقة المدح ، وما قيل فيه . ما قيل في الجود ، والكرم ، وأخبار الكرام ، ما قيل في الإعطاء قبل السؤال . ما قيل في الشجاعة ، والصبر ، والإقدام . ما قيل في وفور العقل . ما قيل في الصدق . ما قيل في الوفاء ، والمحافظة . ما قيل في التواضع . ما قيل في القناعة ، والنزاهة . ما قيل في الشكر ، والثناء ، ما قيل في الوعد ، والإنجاز . ما قيل في الشفاعة . ما قيل في الاعتذار ، والاستعطاف .

الباب الثاني : في الهجاء .

وفيه أربعة عشر فصلا :

ما قيل في الهجاء ، ومن يستحقه . ما قيل في الحسد . ما قيل في السعاية ، والبغي . ما قيل في الغيبة ، والنيمة . ما قيل في البخل واللؤم ، وأخبار البخلاء ، واحتجاجهم . ما قيل في التطفل . وتتصل به أخبار الأكلة والمواكلة . ما قيل في الجبن ، والفرار . ما قيل في الحمق ، والجهل . ما قيل في الكذب . ما قيل في الغدر والخيانة . ما قيل في الكبر ، والعجب . ما قيل في الحرص ، والطمع . ما قيل في الوعد ، والمطل . ما قيل في العي ، والحصر .

الباب الثالث : في المجون ، والنسوان ، والفكاهات ، والملح .

الباب الرابع : في الخمر ، وتحريمها ، وآفاتهما ، وجنباياتهما ، وأسماؤها ، وأخبار من تنزه عنها في الجاهلية

ومن حد فيها من الأشراف ، ومن اشتهر بها ، ولبس ثوب الخلاعة بسببها ، وما قيل فيها من جيد الشعر ، وما قيل في وصف آلائها ، وآنيها ، وما قيل في مبادرة اللذات ، وما وصفت به المجالس ، وما يجرى هذا المجرى .

الباب الخامس : في الندماء ، والسقا .

الباب السادس : في الغناء ، والسماع ، وما ورد في ذلك من الحظر والإباحة ، ومن سمع الغناء من الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين ، والأئمة ، والعباد ، والزهاد ، ومن غنى من الخلفاء ، وأبنائهم ، والأشراف ، والقواد ، والأكابر ، وأخبار المغنين ممن نقل الغناء من الفارسية إلى العربية .

الباب السابع : فيما يحتاج إليه المغني ، ويضطر إلى معرفته ، وما قيل في الغناء ، وما وصفت به القيان ، وما وصفت به آلات الطرب .

القسم الخامس : في الملك ، وما يشترط فيه ، وما يحتاج إليه ، وما يجب له على الرعية ، وما يجب للرعية عليه . ويتصل به ذكر الوزراء ، وقادة الجيوش ، وأوصاف السلاح ، وولاة المناصب الدينية ، والكتاب ، والبلغاء . وفيه أربعة عشر باباً :

الباب الأول : في شروط الإمامة ، الشرعية ، والعرفية .

الباب الثاني : في صفات الملك وأخلاقه ، وما يفضل به على غيره ، وذكر ما نقل من أقوال الخلفاء والملوك الدالة على علو همتهم ، وكرم شيمتهم .

الباب الثالث : فيما يجب للملك على الرعايا من الطاعة ، والنصيحة ، والتعظيم ، والتوقير .

الباب الرابع : في وصايا الملوك .

الباب الخامس : فيما يجب على الملك للرعايا .

الباب السادس : في حسن السياسة ، وإقامة المملكة ويتصل به الحزم ، والعزم ، وانتهاز الفرصة ، والحلم ، والعفو ، والعقوبة ، والانتقام .

الباب السابع : في المشورة ، وإعمال الرأي ، والاستبداد ، ومن يعتمد على رأيه ، ومن كره أن يستشير .

الباب الثامن : في حفظ الأسرار ، والإذن ، والحجاب .

الباب التاسع : في الوزراء ، وأصحاب الملك .
الباب العاشر : في قادة الجيوش ، والجهاد ومكاييد الحروب ، ووصف الوقائع ، والرباط ، وما قيل في أوصاف السلاح .

الباب الحادي عشر : في القضاء والحكام .

الباب الثاني عشر : في ولاية المظالم ، وهى نيابة دار العدل .

الباب الثالث عشر : في نظر الحسبة ، وأحكامها .
الباب الرابع عشر : في ذكر الكتاب والبلغاء ، والكتابة ، وما تفرع عنها من الوظائف والكتابات ، وهى : كتابة الإنشاء ، وكتابة الديوان ، والتصرف ، وكتابة الحكم ، والشروط ، وكتابة النسخ ، وكتابة التعليم .

الفن الثالث

في الحيوان الصامت

ويشتمل على خمسة أقسام :

القسم الأول : في السباع ، وما يتصل بها من جنسها . وفيه ثلاثة أبواب .

الباب الأول : في الأسد ، والبيز ، والنمر .

الباب الثاني : في الفهد ، والكلب ، والذئب ، والضبع ، والنمس .

الباب الثالث : في السنجاب ، والثعلب ، والدب ،
والهر ، والخنزير .

القسم الثاني : في الوحوش ، والظباء ، وما يتصل بها
من جنسها .

وفيه ثلاثة أبواب :

الباب الأول : فيما قيل في الفيل ، والكر كدين ،
والزرافة ، والمهاة ، والإبل .

الباب الثاني : في الحمر الوحشية ، والوعل ، واللمط .
الباب الثالث : فيما قيل في الظبي ، والأرنب ،
والقرد ، والنعام .

القسم الثالث : وفيه ثلاثة أبواب :

الباب الأول : في الخيل .

الباب الثاني : في البغال ، والحمير .

الباب الثالث : في الإبل ، والبقر ، والغنم .

القسم الرابع : وفيه بابان :

الباب الأول : في ذوات السموم القوائل .

الباب الثاني : فيما هو ليس بقاتل بفعله ، من ذوات
السموم .

القسم الخامس : وفيه سبعة أبواب : ستة منها في الطير
وباب في السمك .

وذيلت عليه بباب ثامن ، أوردت فيه ما قيل في
آلات صيد البر والبحر .

الباب الأول : في سباع الطير ، وهي : العقبان ،
والبوازي ، والصقور ، والشواهين .

الباب الثاني : في كلاب الطير ، وهي : النسر ،
والرخم ، والحدأة ، والغراب .

الباب الثالث : في بهائم الطير ، وهي : الدراج
والحباري ، والطاوس ، والديك ، والدجاج ، والإوز ،
والبط ، والنعام ، والأنيس ، والقائند ، والخطاف ،
والقيق ، والزرزور ، والسمانى ، والمدهد ، والعقنق ،
والعصافير .

الباب الرابع : في بغاث الطير ، وهو القمري ،
والدبسي ، والورشان ، والفواخت ، والشفنين ،
والعبطط ، والنواح ، والقطاة ، واليمام ، وأصنافه ،
والبيغاء .

الباب الخامس : في الطير الليلي ، وهو : الخفاش .
والكروان ، والبوم ، والصدى .

الباب السادس : في الهمج ، وهو : النمل ،
والزنبور ، والعنكبوت ، والجراد ، ودود القز ،
والذباب ، والبعوض ، والبراغيث ، والخرقوص .
الباب السابع : في أنواع الأسماك .

الباب الثامن : يشتمل على ذكر شيء مما وصفت
به آلات الصيد في البر والبحر ، ووصف رماة البندق ،
وما يجرى هذا المجرى .

الفن الرابع

في النبات

ويشتمل على خمسة أقسام :

وذيلت على هذا الفن ، في القسم الخامس ،
بشيء من أنواع الطيب ، والبخورات ، والغوالي ،
والندود ، والمستطرات ، وغير ذلك .

القسم الأول : في أصل النبات ، وما تختص به أرض
دون أرض .

ويتصل به ذكر الأقوات ، والخضروات ،
والبقولات .

وفيه ثلاثة أبواب :

الباب الأول : في أصل النبات وترتيبه .

الباب الثاني : فيما تختص به أرض دون أرض ،
وما يستأصل شأفة النبات الشاغل للأرض عن الزراعة .

الباب الثالث : في الأقوات ، والخضروات ،
والبقولات .

القسم الثاني : في الأشجار .

وفيه ثلاثة أبواب :

الباب الأول : فيما لثمره قشر لا يؤكل .

الباب الثاني : فيما لثمره نوى لا يؤكل .

الباب الثالث : فيما ليس لثمره قشر ولا نوى .

القسم الثالث : في الفواكه المشمومة .

وفيه بابان :

الباب الأول : فيما يشم رطباً ، ويستقطر .

ويشتمل على أربعة أنواع : وهي : الورد ،

والنسرين ، والخلاف ، والنيلوفر .

الباب الثاني : فيما يشم رطباً ، ولا يستقطر .

ويشتمل على ما قيل في البنفسج ، والرجس ،

والياسمين ، والآس ، والزعفران ، والحبق .

القسم الرابع : في الرياض ، والأزهار .

وتتصل به الصموغ ، والأمنان ، والعصائر .

وفيه أربعة أبواب :

الباب الأول : في الرياض ، وما وصفت به

نظماً ونثراً .

الباب الثاني : في الأزهار ، وما وصفت به .

الباب الثالث : في الصموغ .

وفيه ثمانية وعشرون صنفاً .

الباب الرابع : في الأمنان .

القسم الخامس : في أصناف الطيب ، والبخورات ،

والغوالي ، والندور ، والمستقطرات ، والأدهان ،

والنضوحات ، وأدوية الباه ، والخواص .

وفيه أحد عشر باباً :

الباب الأول : في المسك وأنواعه .

الباب الثاني : في العنبر ، وأنواعه ، ومعادنه .

الباب الثالث : في العود ، وأصنافه ، وأنواعه ،

ومعادنه .

الباب الرابع : في الصندل ، وأصنافه ، ومعادنه :

الباب الخامس : في السنبل الهندي ، وأصنافه ،

والقرنفل ، وجوهره .

الباب السادس : في القسط ، وأصنافه .

الباب السابع : في عمل الغوالي ، والندود .

الباب الثامن : في عمل الرامك ، والسك ، من الرامك

والأدهان .

الباب التاسع : في عمل النضوحات ، والمياه

المستقطرة ، وغير المستقطرة .

الباب العاشر : في الأدوية التي تزيد في الباه ،

وتلذذ الجماع ، وما يتصل بذلك .

الباب الحادي عشر : فيما يفعل الخاصية .

الفن الخامس

في التاريخ

ويشتمل على خمسة أقسام :

القسم الأول : في مبدأ خلق آدم عليه السلام ، وحواء ،

وأخبارهما ، ومن كان بعد آدم إلى نهاية خبر

أصحاب الرس .

وفيه ثمانية أبواب :

الباب الأول : في مبدأ خلق آدم عليه السلام ،

وموسى عليه السلام ، وما كان من أخبارهما إلى

حين وفاتهما .

الباب الثاني : في خبر شيث بن آدم (عليهما

السلام) ، وأولاده .

الباب الثالث : في أخبار إدريس النبي عليه

السلام .

الباب الرابع : في قصة نوح عليه السلام ،

ونخيل الطوفان .

الباب الخامس : في قصة هود عليه السلام مع

عاد ، وهلاكهم بالريح العقيم .

الباب السادس : في قصة صالح عليه السلام مع نمرود ، وعقرهم الناقة ، وهلاكهم .

الباب السابع : في أخبار أصحاب البئر المعطلة ، والقصر المشيد وهلاكهم .

الباب الثامن : في أخبار أصحاب الرس : وما كان من أمرهم .

القسم الثاني : في قصة إبراهيم الخليل عليه السلام ، وخبره مع نمرود ، وقصة لوط ، وخبر اسحاق ، ويعقوب ، وقصة يوسف ، وأيوب ، وذى الكفل ، وشعيب عليهم السلام .

وفيه سبعة أبواب :

الباب الأول : في قصة إبراهيم الخليل عليه السلام ، وأخبار نمرود بن كنعان .

الباب الثاني : في خبر لوط عليه السلام مع قومه ، وقلب المدائن .

الباب الثالث : في خبر اسحاق ، ويعقوب عليه السلام .

الباب الرابع : في قصة يوسف بن يعقوب عليه السلام .

الباب الخامس : في قصة أيوب عليه السلام ، وابتلائه ، وعافيته .

الباب السادس : في خبر ذى الكفل بن أيوب عليه السلام .

الباب السابع : في خبر شعيب عليه السلام ، وقصته مع سدين .

القسم الثالث : يشتمل على قصة موسى بن عمران عليه السلام ، وخبره مع فرعون ، وخبر يوشع ، ومن بعده ، وحزقيل ، وإلياس ، واليسع ، وعيلا ، وأشمويل ، وطالوت ، وجالوت ، وداود ، وسليمان بن داود ، وشعيا ، وأرميا ،

وخبر نخت نصر ، وخراب بيت المقدس ، وعمارته ، وما يتصل بذلك من خبر عزيز ، وقصة يونس بن متى ، وخبر بلوقيا ، وزكريا ، ويحيى ، وعمران ، ومريم وعيسى عليهم السلام ، وقصص الخواريين ، وما كان من أمرهم فيمن أرسلوا إليه ، وخبر جرجيس .

وفيه ستة أبواب :

وذيلت على هذا القسم ذبلا يشتمل على أربعة أبواب ، ذكرت فيها ما قيل في الحوادث التي تظهر قبل نزول عيسى عليه السلام إلى الأرض ومدة إقامته بها ، ووفاته ، وما يكون بعده ، وشيئا من أخبار الحشر والمعاد .

الباب الأول : في قصة موسى بن عمران ، وهارون وغرق فرعون ، وأخبار بني قارون ، وخبر بلعم بن باعوراء ، والجبارين ، وغير ذلك .

الباب الثاني : فيما كان بعد موسى بن عمران ، عليه السلام من أخبار يوشع بن النون ، ومن بعده وخبر حزقيل ، وإلياس ، واليسع ، وعيلا ، وأشمويل ، وطالوت ، وجالوت ، وداود ، وسليمان .

الباب الثالث : في أخبار شعيا ، وأرميا ، وخبر نخت نصر ، وخراب بيت المقدس ، وعمارته ، وما يتصل بذلك من خبر عزيز .

الباب الرابع : في قصة ذى النون ، ويونس بن متى عليه السلام ، وخبر بلوقيا .

الباب الخامس : في خبر زكريا ، ويحيى ، وعمران ومريم ابنته وعيسى بن مريم عليهما السلام .

الباب السادس : في أخبار الخواريين الذين أرسلهم عيسى عليه السلام ، وما كان من أمرهم بعد رفعه ، وخبر جرجيس .

* * *

التذييل على هذا القسم ، ويشتمل على أربعة أبواب
الباب الأول : في ذكر الحوادث التي تظهر قبل
نزول عيسى بن مريم .

الباب الثاني : في خبر نزول عيسى إلى الأرض ،
وقتل الدجال ، وخروج يأجوج ، ومأجوج ،
وهلاكهم ، ووفاة عيسى عليه السلام .

الباب الثالث : في ذكر ما يكون بعد وفاة عيسى
ابن مريم إلى النفخة الأولى .

الباب الرابع : في أخبار يوم القيامة والحشر ،
والمعاد ، والنفخة الثانية في الصور .

القسم الرابع : في أخبار ملوك الأصقاع ، وملوك
الأمم ، والطوائف ، وخبر سيل العرم ، ووقائع
العرب في الجاهلية .

وفيه خمسة أبواب :

الباب الأول : في أخبار ذى القرنين ، المذكور
في سورة الكهف .

الباب الثاني : في أخبار ملوك الأصقاع ، وهم :
ملوك مصر ، والهند ، والصين ، وجبل الفتح .

الباب الثالث : في أخبار ملوك الأمم من الأعاجم ،
وهم : ملوك الفرس الأول ، وملوك الطوائف منهم ،
والمملوك الساسانية ، وملوك اليونان والسرمان ،
والكلدانيين ، والصقالبة ، والبوكيرد ، والأفرنجية ،
والجلالقة ، وطوائف السودان .

الباب الرابع : في أخبار ملوك الغرب .

ويتصل به خبر سيل العرم .

الباب الخامس : في أيام العرب ، ووقائعها في
الجاهلية .

القسم الخامس : في أخبار الملة الإسلامية ، وذكر شيء
من سيرة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، وأخبار
الخلفاء من بعده رضى الله عنهم ، وأخبار

الدولة الأموية ، والعباسية ، والعلوية ، ودول
ملوك الإسلام ، وأخبارهم ، وما فتح الله
سبحانه وتعالى عليهم - على ما سنبين ذلك -
إن شاء الله (تعالى) .

وفيه اثنا عشر باباً :

الباب الأول : في سيرة سيدنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم .

الباب الثاني : في أخبار الخلفاء من بعده : أبى بكر
وعمر ، وعثمان ، وعلى وابنه الحسن رضى الله عنهم
أجمعين .

الباب الثالث : في أخبار الدولة الأموية بالشأم وغيره .

الباب الرابع : في أخبار الدولة العباسية بالعراق ،
ومصر .

الباب الخامس : في أخبار الدولة الأموية بالأندلس ،
وأخبار الأندلس بعد انقراض الدولة الأموية .

الباب السادس : في أخبار إفريقية ، وبلاد المغرب ،
ومن وليها من العمال ، ومن استقل منهم بالملك .

الباب السابع : في أخبار من نهض في طلب الخلافة
من الطالبين ، في مدة الدولتين : الأموية والعباسية ،
فقتل دونها ، بعد مقتل الحسين بن على رضى الله
عنهما .

الباب الثامن : في أخبار صاحب الزنج ، والقرامطة
والخوارج بالموصل .

الباب التاسع : في أخبار من استقل بالملك ،
والممالك ، بالبلاد الشرقية والشمالية ، في خلال الدولة
العباسية ، وهم : ملوك خراسان ، وما وراء النهر ،
والجبال ، وطبرستان ، وغزنة ، والقور ، وبلاد
السند ، والهند : كالدولة السامانية ، والصفارية ،
والغزنوية ، والغورية ، والديلمية الختلية .

الباب العاشر : في أخبار ملوك العراق ، وما والاها ،
وملوك الموصل ، والديار الجزيرية ، والبكرية ،

والبلاد الشامية ، والحلبية : كالدولة الحمدانية ،
والديلمية والبويهية ، والسلجوقية ، والأتابكية .

الباب الحادى عشر : فى أخبار الدولة الخوارزمية ،
والجنكزخانية ، وهى دولة التتار وما تفرع منها .

الباب الثانى عشر : فى أخبار ملوك الديار المصرية
الذين ملكوا فى خلال الدولة العباسية : نيابة عن خلفائهم
وهم : الملوك العبيديون الذين انتسبوا إلى على بن
أبى طالب رضى الله عنه : وما كان من أمرهم ،
وما ملكوه من بلاد المغرب ، وكيف استولوا على
الديار المصرية ، والبلاد الشامية ، والحلبية ، والنحور ،
والسواحل ، وغير ذلك إلى أن انقرضت دولتهم ،
وقيام الدولة الأيوبية ، وأخبار ملوكها بمصر ، والشام
إلى حين انقراضها ، وقيام دولة الترك ، ومن ملك
منهم من أبنائهم ، وما حازوه من الأقاليم ، وما فتحوه
من الممالك ، وغير ذلك من أخبارهم ، وما استقر فى
ملك ملوك هذه الدولة إلى حين وضعنا لهذا التأليف فى
سنة . . . وسبعائة) فى أيام مولانا السلطان السيد الأجل
المالك الملك الناصر ، ناصر الدنيا والدين ، سلطان
الإسلام والمسلمين ، أبى الفتح محمد ، ابن السلطان
الشهير ، الملك المنصور ، سيف الدنيا والدين ،
أبى المظفر قلاون ، الصالحى ، خلد الله ملكه على ممر
الزمان ، وسقى عهد والده صوب الرحمة والرضوان ،
ببركة سيد ولد عدنان .

هذا مجموع ما يشتمل عليه هذا الكتاب ، من فنون
وأقسام وذيول وأبواب . ثم ما ينطوى فى كل باب منها
من فصول وأخبار ، ويحتوى على وقائع وآثاره

وما أملى النويرى هذا كله عن وعى وحفظ ، بل
هو خلاصة كتب كثيرة ومراجع مختلفة تكاد تجد فى
ثناياه كتباً بجملتها بعد أن لخصت تلخيصاً . منها : « إحياء
العلوم للغزالي » ، و « اللعة التورانية فى الأوراد
الزبانية » للبوفى ، و « الملل والنحل » للشهرستانى ،

و « القصيدة العبدونية وشرحها » و « فقه اللغة »
للغالبى ، و « الأمثال » للميدانى : و « الحراسة »
لأبى تمام ، ودواوين كثيرة من الشعر مثل : « ديوان
المتنبى » ، و « ديوان البحتري » ، و « ديوان البستى »
ثم بعد هذا كله تجد فيه تلخيصاً وافياً لكتاب « مباحج
الفكر ومناهج العبر » للوطواط ، وكذلك « نزهة المشتاق
واخترق الآفاق » للإدريسى .

وما يملك الرجل الموسوعى غير ما ملكه النويرى
لتستوى له مثل هذه الموسوعة الكبيرة ، وحسبه فيها
أن يحسن الاختيار وأن يجيد الاختصار ، وأن يعرف من
أين يستقى ، وأين مكان ما يريد ، وأى المراجع أوفى ، وأىها
أغنى ، وأىها أصدق ، وأى هذا كله أحب للقارئ وأنفع
للمفيد ، ثم كيف يبوب هذا كله ويسوق هذا كله
ولأنك لتقرأ له إذ يقول فى منهجه : « وما أوردت
إلا ما غلب على ظنى أن النفوس تميل إليه ، أو أن
الخواطر تشتمل عليه ، ولو علمت أن فيه خطأ
لقبضت بنائى وغضضت طرفى » .

فنحن نرى الرجل بهذا قد تجرأ الحقيقة وسعه ،
وسعى إلى تحقيق حاجة الناس جهده ، وما نرجو من
عامل أكثر من هذا الذى ألزم به النويرى نفسه .
وبعد فإليك مقتطفات من هذه الموسوعة تعرف
بها مبلغ ما فيها من جهد ، ومبلغ ما فيها من نفع
وما وراء هذا وذاك من استقصاء :

وأما مصر وما يختص بها من الفضائل .
فن فضلها أن الله عز وجل ذكرها فى كتابه
العزیز فى أربعة وعشرين موضعاً ، منها ما هو بصريح
اللفظ ، ومنها ما دلت عليه القرائن والتفسير .
فأما صريح اللفظ ، فقوله تعالى : « أهبطوا مصر
فإن لكم ما سألتكم » .

وقوله تعالى مخبراً عن فرعون : « أليس لى ملك
مصر وهذه الأنهار تجري من تحتى » . وقوله عز وجل

مخبراً عن يوسف عليه السلام : « ادخلوا مصر إن شاء الله آمين » . وقوله تعالى : « وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتاً واجعلوا بيوتهما قبلة » . وأما ما دلت عليه القرائن ، فنه قوله تعالى : « ولقد بوأنا بني إسرائيل مبوأ صدق »

وقوله عز وجل : « وآويناها إلى ربوة ذات قرار ومعين » . قال ابن عباس وسعيد بن المسيب ووهيب ابن منبه وغيرهم : هي مصر .

وقوله تعالى : « فأخرجناهم من جنات وعبور وكنوز ومقام كريم » . وقوله تعالى : « وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها » . يعني مصر .

وقوله تعالى : « كم تركوا من جنات وعبور وزروع ومقام كريم . ونعمة كانوا فيها فاكهين . كذلك وأورثناها قوماً آخرين » . يعني قوم فرعون ، وأن بني إسرائيل ورثوا أرض مصر .

وقوله عز وجل : « ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين . ونمكن لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون » .

وقوله تعالى مخبراً عن نبيه موسى عليه السلام : « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين » .

وقوله عز وجل مخبراً عن فرعون : « يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض » .

وقوله تعالى : « وتمت كلمة ربك الحمسي على بني إسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون » .

وقوله تعالى مخبراً عن قوم فرعون : « أنذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض » . يعني أرض مصر .

وقوله عز وجل مخبراً عن نبيه يوسف عليه السلام : « اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم » . وقوله تعالى : « وكذلك مكنا ليوسف في الأرض يتبوء منها حيث يشاء نصيب برحمتنا من نشاء » .

وقوله تعالى مخبراً عن نبيه موسى عليه السلام : « عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض » . وقوله تعالى : « أوأن يظهر في الأرض الفساد » . يعني أرض مصر .

وقوله تعالى : « وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى » .

وقوله عز وجل : « إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً » .

وقوله تعالى مخبراً عن ابن يعقوب : « فلن أبرح الأرض » . يعني أرض مصر .

وقوله تعالى : « إن تريد إلا أن تكون جباراً في الأرض » .

وذكر ابن عباس مصر ، فقال : سميت مصر بالأرض كلها في عشر مواضع من القرآن . والله تعالى أعلم .

وأما ما ورد فيها من الحديث النبوي صلوات الله وسلامه على قائله :

فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ستفتح عليكم بعدى مصر فاستوصوا بقبطها خيراً فإن لهم ذمة ورحماً » .

وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا فتح الله عليكم مصر فاتخذوا بها جنداً كثيفاً ، فذلك الجند خير أجناد الأرض » . فقال أبو بكر رضى الله عنه : ولم يا رسول الله ؟ فقال : « لأنهم وأزواجهم في رباط إلى يوم القيامة » .

وعنه صلى الله عليه وسلم ، وذكر مصر : « ما كادهم أحد إلا كفاهم الله مؤنته » .

وتكررت الأحاديث في فضلها .

وقال عبد الله بن عمرو : وأهل مصر أكرم الأعاجم كلها ، وأسمحهم يداً ، وأفضلهم عنصراً ، وأقربهم رحماً بالعرب عامة وبقرش خاصة .

ويقال أيضاً : لما خلق الله عز وجل آدم ، مثل له الدنيا : شرقها ، وغربها ، وسهلها ، وجبلها ، وأنهارها ، وبحارها ، وبناءها ، وخرابها ، ومن يسكنها من الأمم ، ومن يملكها من الملوك ، فلما رأى مصر ، رآها أرضاً سهلة ذات نهر جار ، مادته من الجنة ، تنحدر فيه البركة ، ورأى جبلاً من جبالها مكسواً نوراً لا يخلو من نظر الرب عز وجل إليه بالرحمة ، في سفحه أشجار مثمرة ، فروعها في الجنة ، تسقى بماء الرحمة .

فدعا آدم في النيل بالبركة ، ودعا في أرض مصر بالرحمة والبر والتقوى ، وبارك على نيلها وجبلها سبع مرات ، وقال : « يا أيها الجبل المرحوم ، سفحك جنة وتربتك مسكة تدفن فيها عرائس الجنة ، أرض حافظه مطبقة رحيمة . لا خلعتك يا مصر بركة ، ولا زال بك حفظ ، ولا زال منك ملك وعز ، يا أرض مصر فيك الخبايا والكنوز ، ولك البر والثروة ، سال نهرك عسلاً . كثر الله زرعك ، ودر ضرعك ، وزكا نباتك ، وعظمت بركتك وخصبت ، ولا زال فيك يا مصر خير ما لم تتجبرى وتتكبرى أو تخوفى ، فاذا فملت ذلك ، عراك شر ، ثم تغور خيرك » .

فكان آدم أول من دعا لها بالخصب والرحمة والرأفة والبركة .

وقال عبد الله بن عباس رضى الله عنهما : دعا نوح عليه السلام لابن ابنه بيصر بن حام وهو أبو مصر ، فقال : اللهم إنه قد أجاب دعوتى ، فبارك فيه وفى ذريته وأسكنه الأرض الطيبة المباركة التى هى أم البلاد .

قال عبد الله بن عمرو : لما قسم نوح عليه السلام الأرض بين ولده ، جعل لحام مصر وسواحلها والمغرب وشاطئ النيل ، فلما دخل بيصر بن حام وبلغ العريش ، قال : « اللهم إن كانت هذه هى الأرض التى وعدتنا على لسان نبيك نوح عليه السلام وجعلتها لنا منزلاً فاصرف عنا وباءها ، وطيب لنا ثراها ، واجمع ماءها ، وأنبت كلاًها ، وبارك لنا فيها ، وتم لنا وعدك ، إنك على كل شىء قدير ، وإنك لا تخلف الميعاد » .

وجعلها بيصر لابنه مصر وسماها به . والقبط ولد مصر بن بيصر بن حام بن نوح .

وسندكر إن شاء الله تعالى أخبار مصر وبنيه عند ذكرنا لملوك مصر وهو فى الفن الخامس فى التاريخ .

وعن كعب الأحرار : لولا رغبتي فى بيت المقدس لما سكنت إلا مصر ، فقليل له : ولم ؟ فقال : لأنها معافاة من الفتن ، ومن أرادها بسوء كبه الله على وجهه ، وهو بلد مبارك لأهله فيه .

وقال أبو بصرة الغفارى : سلطان مصر سلطان الأرض كلها .

قال : وفى التوراة مكتوب : مصر خزائن الأرض كلها ، فمن أرادها بسوء قصمه الله تعالى .

وقال عمرو بن العاص : ولاية مصر جامعة ، تعدل الخلافة .

وقال أبو حازم عبد الحميد بن عبد العزيز ، قاضى العراق : سألت أحمد بن المدبر عن مصر فقال : كشفتها فوجدت غامرها أضعاف عامرها . ولو عمرها السلطان ، لو فت له بخراج الدنيا .

ذكر من ولد بمصر من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ومن كان بها منهم

ولد بمصر من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام جماعة ، منهم : موسى ، وهارون ، ويوشع بن نون ، ودانيال ، وأرميا ، ولقمان ، وعيسى بن مريم ، ولدته

أمه بأهناس، وبها النخلة التي ذكرها الله تعالى لمريم،
على أحد الأقوال .

ولما سار عيسى إلى الشام أخذ على سفح المقطم
ماشياً ، عليه جبة صوف ، مربوط الوسط بشريط ،
وأمه تمشي خلفه ، فالتفت إليها وقال : يا أماه ، هذه
مقبرة أمة محمد صلى الله عليه وسلم .
وأما من كان بها منهم ، فكان : إبراهيم الخليل ،
وإسماعيل ، ويعقوب ، ويوسف عليهم السلام ،
واثنا عشر سبطاً .

ذكر من كان بها من الصديقين
وانصديقات ؛ رضى الله عنهم

كان بها من الصديقين : مؤمن آل فرعون الذي
ذكره الله عز وجل في القرآن ، وقيل : إنه ابن لفرعون
لصلبه ، آمن بموسى ولحق به وجعله الله نبياً وآية .
وكان بها وزراء فرعون الذين وصفهم الله تعالى
وفضلهم على قوم نمرود حين قالوا : « أرجنه وأخاه »
وقال وزراء النمرود : « اقتلوه أو احرقوه » . وأخرجت
مصر السحرة الذين أحضرهم فرعون لموسى . وكانت
عندهم مائتي ألف واثنين وثلاثين ألفاً ، وقيل أكثر من
ذلك ، آمنوا كلهم في ساعة واحدة . ولم نعلم ممن آمن
في ساعة واحدة مثل هذا العدد .
ومن فضائل مصر ونبل أهلها أنهم لم يفتنوا بعبادة
العجل .

وكان بها من الصديقات : آسية بنت مزاحم امرأة
فرعون ، وأم اسحاق ، ومريم بنت عمران ، وماشطة
بنت فرعون ، التي مشطها فرعون بأمشاط الكتان
لما آمنت بموسى .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : سمعت ليلة
أسرى نبي في الجنة رائحة ما شمت أطيّب منها ،
فقلت : يا جبريل ما هذا ؟ فقال : هذه رائحة ماشطة
بنت فرعون .

ذكر من صاهر أهل مصر من الأنبياء
عليهم الصلاة والسلام

منهم :

إبراهيم الخليل عليه السلام ، تزوج بهاجر
أم إسماعيل .

ويوسف الصديق ، تزوج بنت صاحب عين
شمس ، وتزوج زليخا بعد أن عجزت وعميت . دعا
الله لها فردّها إلى حالتها الأولى ، ورزق منها الولد .

وتسرى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بمارية
القبطية التي أهداها له المقوقس ، على ما نذكر ذلك
إن شاء الله تعالى في السيرة النبوية .

ذكر من أظهرته مصر من الحكماء
الذين عمروا الدنيا بكلامهم وحكمهم
وتدبيرهم ، وأظهروا ما خفى من العلوم

قال الحسن بن إبراهيم ، صاحب تاريخ مصر :

منهم : ذو القرنين وهو الإسكندر ، من قرية يقال
لها لوبية . وهو الذي قتل دارا بن دارا . وسيأتي خبره
إن شاء الله تعالى في التاريخ عند ذكر ملوك اليونان .

ومنهم : هرمس وهو المثلث بالنعمة : نبي ،
وحكيم ، وملك : وهو الذي صبر الرد اص ذهباً ،
وبنى الهرمين الكبيرين على أحد الأقوال . وقيل : هو
إدريس عليه السلام .

ومنهم تلميذاه : أغاثا ذيمون وفيثا غورس ، ولهما
من العلوم الموروثة : صناعة الكيمياء ، والنجوم ،
والسحر ، وعلم التارنجيات ، والطلسمات ، والبرابي ،
وأسرار الطبيعة .

ومنهم : أوسلا ، وسيزاروس ، وبندقليس ،
أصحاب الكهانة والزجر .

ومنهم : سقراط ، صاحب الحكمة ، والكلام على
البارئ جل ذكره ، وهو صاحب البلاغة .

ومنهم : أفلاطون ، صاحب السياسة ، والنواميس ،
والكلام على المدن والملوك .

ومنهم : بطليموس ، صاحب الرصد ، والمساحة ،
والحساب ، وهو صاحب كتاب المجسطى من كتب
الأفلاك ، وحركة الشمس ، والقمر ، والكواكب
المتجيرة والثابتة ، وصورة فلك البروج . وله صفة
الأمم الذين يعمرن الأرض ، وكتاب الثمرة في علم
النجوم وتسطيح الكرة .

ومنهم : أرسطاطاليس ، صاحب المنطق ،
والآثار العلوية ، والحس والمحسوس ، والكون
والفساد ، والسماء والعالم ، وسمع الكيان والسمع
الطبيعى ، ورسالة نبت الذهب ، قال : وليعقوب بن
اسحاق الكندى نحو ألف كتاب مستخرجة من كتب
أرسطاطاليس .

ومنهم : أراطس ، صاحب البيضة ذات الثمان
والأربعين صورة في تشكيل = ورة الفلك والألف
كوكب ، واثنان وعشرون كوكباً من الكواكب
الثابتة ، والزيج .

ومنهم : أنطوليوس ، صاحب الفلاحة .

ومنهم : إبرخس ، صاحب الرصد والآلة
المعروفة بذات الحلق .

ومنهم : ثاون ، صاحب الزيج المنسوب إليه .

ومنهم : أسطنس ، ودروثيوس ، ووالنس ،
أصحاب كتب أحكام النجوم ، وعندهم انتشر ذلك .

ومنهم : إيرن ، صاحب الهندسة والمقادير ،
وكتاب جر الأنقال ، والحيل الروحانية ، وعمل البنائين
والآلات لقياس الساعات .

ومنهم : فيلون البيزنطى ، وله عمل الدواليب
والأرجية والحركات بالحيل اللطيفة .

ومنهم : أرشيدس ، صاحب الحيل والهندسة
والمرايا المحرقة وعمل المجانيق ورمى الحصون ، والحيل
على الجيوش والعساكر برأ وبحراً .

ومنهم : مارية ، وقلبيرة ، أصحاب الطلسمات ،
والخواص للطبائع .

ومنهم : أبليتيوس ، وله كتاب المخروطات وقطع
الخطوط .

ومنهم : ثيودوثيس ، وهو صاحب كتاب الأكر

ومنهم : ذبوفنطس ، وله كتاب الحساب .

ومنهم : أوطوقيس ، وله كتاب الكرة والأسطوانة .

ومنهم : المشاءون ، أصحاب الرواق .

وبمصر من العلوم التى عمرت بها الدنيا علم الطب
اليونانى ، وعلم النجوم ، وعلم المساحة ، وعلم الهندسة ،
وعلم الكيمياء ، وغير ذلك ، وبها الطلسمات
العشرة .

وبادى الإسكندرانى صاحب الزيج .

والذين نشروا الطب وشرحوه جالينوس ،
صاحب الطب تعلمه بمصر ، ومن كتبها أخذ .

ومنهم : ديسقوريد : صاحب الحشائش ،
وديوجانس ، وأركاغانس ، وأرباسيوس ،
وفريقونوس ، وروفس ، هؤلاء أصحاب الطب
اليونانى .

فهؤلاء حكماء الأرض وعلمائهم الذين ورثوا
الحكمة ، من مصر خرجوا ، وبها ولدوا ، ومنها
انتشرت علومهم فى الأرض .

قال الحسن بن إبراهيم : وكانت مصر يسير إليها
فى الزمن الأول طلبة العلم ، وأصحاب العلم الدقيق
لتكون أذهانهم على الزيادة وقوة الذكاء ودقة الفطنة .

والله أعلم .

ومن فضائل مصر :

أنها تمير الحرمين الشريفين ، ولولاها لما أمكن أهل الحرمين وأعمالهما المقام بهما ، ولما توصل إليهما من يرد من أقطار الأرض .

ومنها أنها فرضة الدنيا ، يحمل من خيرها إلى سواحلها ، وذلك أن من ساحلها بالقلزم ينقل إلى الحرمين ، وإلى جدة ، وإلى عمان ، وإلى الهند ، وإلى الصين ، وصنعاء ، وعدن ، والشحر ، والسند ، وجزائر البحر .

ومن جهة تنيس ، ودمياط ، والفرما فرضة بلد الروم ، وأقصى الإفرنجية ، وقبرس ، وسائر سواحل الشام ، والثغور إلى حدود العراق .

ومن جهة الإسكندرية فرضة أفریطش ، وصقلية ، وبلد الروم ، والمغرب كله إلى طنجة ، ومغرب الشمس ؟

ومن جهة الصعيد فرضة بلد النوبة ، والبيجة ، والحبشة ، والحجاز ، واليمن .

وفيها من ثغور الرباط : البرلس ، ورشيد ، والإسكندرية ، ورباط ذات الحمام ، ورباط البحيرة ، ورباط إخنأ ، ورباط دمياط ، وشطا ، وتنيس ، والأشتوم ، والفرما ، والورادة ، والعريش ، والشجرتين ، ورباط الحرس ، وجهة الحبشة ، والبيجة . ورباط أسوان على النوبة . ورباط الواحات على البربر والسودان . ورباط قوص .

وبها من المساجد والمشاهد والآثار الصالحة ، ما لم يكن في غيرها . ولو استقصينا ذلك ، لطال بنا الشرح وانبسط القول .

وقال سعيد بن عقبة : كنت بحضرة المأمون حتى قال ، وهو في قبة الهواء :

لعن الله فرعون حين يقول : « أليس لي ملك مصر » فلو رأى العراق ؟ فقلت : يا أمير المؤمنين

لا تقل هذا فإن الله عز وجل قال : « ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون » ، فما ظنك يا أمير المؤمنين بشيء دمره الله ، هذا بقيته ؟

قال : ثم قلت : لقد بلغني أن أرضاً لم تكن أعظم من مصر ، وجميع أهل الأرض يحتاجون إليها . وكانت الأنهار بقناطر وجسور وتقدير حتى أن الماء يجري تحت منازلهم وأفنياتهم : يحبسونه متى شاءوا ، ويرسلونه متى شاءوا ، وكانت البساتين بما في النيل من أوله إلى آخره ، ما بين أسوان إلى رشيد إلى الشام متصلة لا تنقطع .

ولقد كانت الأمة تضع المكنل على رأسها فيمتلئ بما يسقط من الشجر . وكانت المرأة تخرج حاسرة لا تحتاج إلى خمار لكثرة الشجر .

ومن فضائلها النيل ، وقد تقدم ذكره في باب الأنهار .

ومن عجائبها الهرمان ، وسيأتي ذكرهما في باب المباني القديمة إن شاء الله تعالى . ومن عجائبها أن أهلها مستغنون عن كل بلد ، حتى لو ضرب بينها وبين بلاد الدنيا يسور ، استغنى أهلها بما فيها عن سائر بلاد الدنيا . وفيها ما ليس في غيرها ، وهو حيوان السقنقور ، والنمس . ولولاه لأكلت الثعابين أهلها ، وهو لها كقنافذ بحستان لأهلها .

وفيها سمك يسمى الرعاد . وهو سمك إذا أمسكه إنسان أو أمسك ما يتصل به من خيط الصنارة أو الشبكة التي يقع فيها ، ارتعدت يده .

والخطب السنط الذي لو أوقد منه يوماً وجمع ما وجد من رماده كان ملء كف . وهو صلب العود ، سريع الوقود ، بطيء الخمود ، ويقال : إنه الآبنوس ، وإنما البقعة قصرت عن الكيان فجاء أحمر شديد الحمرة .

ودهن اللسان ، والأفيون ، وهو عصارة
الحشخاش . وكان بها اللبخ ، وهو ثمر في قدر اللوز
الأخضر إلا أن المأكول منه الظاهر . ورأيت أنه أنا بها
وأكلت منه سنة ثلاث وتسعين وسبعمائة .

وبها الأنترج الأبلق .

وبها من المعادن : معدن الزمرد ، ومعدن النفط ،
والشب ، والبرام ، والرخام .

وقيل : إن بها سائر المعادن كلها .

وأهلها يأكلون صيد بحر الروم وبحر فارس طرياً .
وفي كل شهر من شهور القبط صنف من المأكول
والمشروب والمشوم ، يوجد فيه دون غيره ، فيقال :
رطب توت ، ورماني باب ، وموز هاتور ، وسمك
كهك ، وماء طوبه ، وخروف أمشير ، ولبن
برمهات ، وورد برمودة ، ونبق بشنس ، وتين
بشثونه ، وعسل أبيب ، وعنب مسرى .

ومنها أن صيفها خريف ، وشتاءها ربيع ،
وما يقطعه الحر والبرد في سائر البلاد من الفواكه
يوجد فيها في الحر والبرد ، لأنها في الإقليم الثالث
والرابع ، فسلمت من حر الأول والثاني ، وبرد
السادس والسابع .

ويقال : لو لم يكن من فضل مصر إلا أنها تغني
في الصيف عن الخيش والثلج وبطون الأرض ، وفي
الشتاء عن الوقود والقراء لكفى .

ومما وصفت به :

إن صعيدها حجازي : حجره كحجر الحجاز
ينبت النخل والدوم . وهو شجر المقل ، والعشر ،
والقرظ ، والإهليلج ، والفلفل ، والخيار شنب .
وأسفل أرضها شام : يمطر كمطر الشام ، وتقع فيه
الثلوج ، وينبت التين والزيتون والعنب والجوز واللوز
والفستق وسائر الفواكه ، والبقول والرياحين .

وهي ما بين أربع صفات : فضة بيضاء ، أو
مسكة سوداء ، أو زبرجدة خضراء ، أو ذهبية صفراء .
وحكى ابن زولاق في « فضائل مصر » أن أميرها
موسى بن عيسى الهاشمي وقف بالميدان عند بركة
الحبش ، فالتفت يمينا وشمالا ، وقال لمن كان معه :
أترون ما أرى ؟ قالوا : وما يرى الأمير ؟ قال : أرى
عجبا ما في الدنيا مثله ؟ فقالوا : يقول الأمير ؟ فقال :
أرى ميدان رهان ، وحيطان نخل ، وبستان شجر ،
ومنازل سكنى ، وذروة جبل ، وجبانة أموات ،
ونهرأ عجاجا ، وأرض زرع ، ومرعى ماشية ،
ومراتع خيل ، وساحل بحر ، وصائد نهر ، وقانص
وحش ، وصائد سمك ، وملاح سفينة ، وحادي
لبل ، ومفازة رمل ، وسهلا ، وجبلا ! فهذه ثمانية
عشر منزها في أقل من ميل في ميل .

وأين هذه الأوصاف من وصف الواصف لقصر
أنس بالبصرة حيث يقول :

زر وادى القصر نعم القصر والوادي
لا بد من زورة من غير ميعاد
زره فليس له شيء يشاكلة
من منزل حاضر إن شئت أو بادي
تري به السفن والظلمان حاضرة
والضرب والنون والملاح والحادي
وقال أبو الصلت أمية بن عبد العزيز الأندلسي ،
يصف جبل الرصد مثل ما وصف به قصر أنس :
يا نزهة الرصد المصري قد جمعت
من كل شيء حلا في جانب الوادي
فذا غدير ، وذا روض ، وذا جبل
فالضرب والنون والملاح والحادي
فهذه نبذة من فضائل مصر ، ولولا الرغبة في
الاختصار ، لكانت فضائلها تكون كتاباً مفرداً .

* * *

وهذه الموسوعة الكبيرة أخذ مؤلفها في كتابتها في أوائل العقد الثالث من القرن السابع الهجرى ، إذ تراه يكتب بخطه في نهاية السفر الأول أو نهاية الفن الأول : **نجز السفر الأول من كتاب «نهاية الأرب في فنون الأدب»** على يد مؤلفه بعد النص . ووافق الفراغ من كتابته في يوم السبت المبارك لعشر بقين من ذى القعدة عام إحدى وعشرين وسبعمائة ، أحسن الله تقضيه . وذلك بالقاهرة المصرية عمرها الله تعالى ، يتلوه إن شاء الله تعالى أول السفر الثانى «الفن الثانى فى الإنسان وما يتعلق به» .

ونرى فى آخر السفر الخامس : «كمل السفر الخامس من كتاب نهاية الأرب فى الفنون والأدب على يد مؤلفه فقير رحمة ربه . . . ووافق الفراغ من كتابته فى يوم الأحد المبارك لثمان بقيت من شهر ربيع الأول سنة اثنتين وعشرين وسبعمائة بالقاهرة المصرية .

وقد أخذت دار الكتب المصرية فى طبع تلك الموسوعة الكبيرة منذ سنة ١٣٤٧ هـ (١٩٢٩ م) ، وفى تلك السنة ظهر السفر الأول منها بإشراف القسم الأدبى ، وقد انتهت منها إلى الجزء الثامن عشر ثم تولت الدار المصرية للتأليف والترجمة عن دار الكتب لإخراج سائر أجزائه الباقية ، وأسندتها إلى جملة من المحققين ، وهى الآن آخذة فى طبعها ، على أن تتوجها آخر الأمر بفهرس جامع .

وقبل أن نودع النويرى وكتابه «نهاية الأرب» نحب أن نشير إلى أنه لم يكن له ثمة كتاب له عرف غير هذا الكتاب . والذين ترجموا له كلهم لم يشيروا إلى كتاب آخر ، غير أن عبارة على مبارك التى أوردها عن النويرى والتى تقول : «وقد ذكر النويرى فى بعض كتبه ترجمة والده» ، تثير شكاً بأن ثمة كتباً أخرى له .



أحاديث الإثنين لسانت بيث

بمستم:

الدكتور على درويش

مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

ما أصعب العثور عليه ! ... يقول الأستاذ « بيث مورو » الأستاذ بالسوربون (Pierre Moreau) : « لو أن هناك إنساناً يمكن أن نجده في أعماله ، وفي نفس الوقت يفلت منا دائماً ، لكان هذا الإنسان هو لسانت بيث » ! ... كان هذا الرجل كلفاً بدراسة النفوس البشرية واكتشاف خباياها ، وكان يبلغ دائماً ما يريد في هذا المجال بفضل مواهبه الفذة ؛ ومن يدري ، فربما حدا به شعوره بهذه المواهب إلى أن يصعب عن عمد مهمة النقاد الذين سيعنون بعد وفاته بدراسته حتى لا يتوصلوا إلى مثل ما كان يتوصل هو إليه في يسر : أليس هو القائل لهم : « ... لا تسألوني عما أحب وعما أعتقد ، ولا تتغلغلوا في أعماق نفسي » ؟ ... ثم أيسبغ أن يكون قد نهج نفس هذا النهج الذي أوصى به النقاد من بعده « أيها النقاد الفضوليون ، الذين لا تكلون ... لنكن - بطريقتنا الخاصة - مثل ذلك الطاغية الذي كان له في قصره ثلاثون غرفة لا يعرف أحد أبداً في أيها بنام » ! .. نعم إن سبر غور هذا الرجل أمر عسير ، وإن الدراسات العميقة التي خصصت له لتدل جميعاً على أن حياته حدثٌ مطرد الأهمية في تاريخ الأدب ،

في عام ١٩١٠ كتب « جول تروبا » (Jules Troubat) ، آخر سكرتير « لسانت بيث » (Sainte-Beuve) : « لقد قال لي سانت بيث ذات يوم : « إنك سوف تنهك حتى نهاية حياتك في تصحيح تجارب المطبعة » ، والواقع أن حياتي لم تمتلئ إلا بحياته طوال الأربعين عاماً التي انقضت على وفاته ، ذلك لأن الإنسان ما يكاد يدخل حياة هذا الرجل حتى يقع فيها ، وكأنها انسكلوبيديا حية يمكن أن تغذى جيلاً كاملاً من الجياع » ... أربعين عاماً !؟ - بل خمسين ! ، فنذ عدة أعوام توفي « جان بونرو » (Jean Bonnerot) بعد أن عكف على دراسة سانت بيث ونشر رسائله خلال نصف قرن من الزمان . لقد سمي نفسه بحق « سكرتير سانت بيث بعد مماته » والغريب أن مامن أحد توفر طويلاً على دراسة سانت بيث يستطيع أن يزعم أنه فهمه فهماً جيداً ، وأثار جميع الجوانب الغامضة في حياته وشخصيته ! صحيح أنه يقول : « لو أن عليّ أن أحكم على نفسي لقلت : « إن سانت بيث يتذرع دائماً بتصوير شخص من الأشخاص ليصور لنا جانباً من جوانب شخصيته هو » ! ، وصحيح أنه يوجد فعلاً في إنتاجه ؛ ولكن

وبالرغم من أنها ثبت أنه يختلف كثيراً عن الأسطورة التي نسجت حوله ، فإن النظرة الموضوعية المدققة تقود دائماً إلى هذه النتيجة المؤلمة المشفقة معا : إن سانت بيث لم ينصف بعد كل الإنصاف !

ولد سانت بيث في الثالث والعشرين من ديسمبر عام ١٨٠٤ بمدينة « بولني » (Boulogne-sur-Mer) ، وهي ميناء يقع على بحر المانش ؛ وكان أبوه قد توفي قبل ذلك بعدة أشهر ، فكفلته أمه وعمته . وشب في جو تحميم عليه الكتابة فأدركته « الشيخوخة » وهو في سن الصبا ، فضلاً عن أنه - كما يقول - كان قد ذاق طعم الحزن وهو في بطن أمه .. وتلقى علوم المرحلة الابتدائية والمتوسطة في مسقط رأسه ، ولكنه كان « يدرك تماماً ما ينقصه » فوفق في إقناع أمه - بالرغم من ضآلة مواردها - بأن ترسله إلى باريس ليستكمل تعليمه ... ويرحل إلى العاصمة في عام ١٨١٨ ، وينضم إلى معهد « لاندري » (Pension Landry) حيث يجود العلوم التي تلقاها في أواخر سني حياته « ببولني » (Boulogne) ويلتحق في نفس الوقت بكلية شرلمان (Collège Charlemagne) حيث يعيد كذلك ما تلقاه من قبل .. ويدفعه التعطش للمعرفة إلى الذهاب كل مساء إلى « الآتينية » (L'Athénée) حيث يتابع من الساعة السابعة إلى الساعة العاشرة الدروس التي تُلقي في علم وظائف الأعضاء ، والكيمياء ، والتاريخ الطبيعي ... وفي هذه الفترة يظهر نزوعه إلى دراسة الطب ، فتأتي أمه لتقيم معه في باريس .. ولو أنه اختار الحقوق بدلا من الطب لما جاء نقده بمقوماته الحالية التي سنعرفها بعد حين ... ولو أن القدر شاء له أن يزاول مهنة الطب بدلا من مهنة النقد لكان مثلاً أعلى للطبيب في جميع البلاد والعصور : يقول : « لقد اخترت الطب لأنه نافع في كل زمان وكل مكان ..

نافع حقيقةً إن زوول بهمة وذكاء .. فكثيراً ما يمنح أكثر من الصحة ؛ يمنح السعادة ... ذلك لأن هناك أمراضاً كثيرة تأتي من النفس ؛ والمواساة المعنوية هي خير علاج لها .. ثم إن الكسب المادي الذي يحصل عليه الطبيب من الأغنياء لا يسمح فحسب بعلاج الفقراء بدون مقابل ، وإنما أيضاً بأن يقتسم معهم ما يناله منه .. يسمح له بأن يأخذ من البعض ليعطى البعض الآخر ، وبأن يصبح همزة وصل فعالة بين المستويات الاجتماعية المتعارضة ، وبأن يقضي إلى حد ما على اللامساواة التي توجد في المجتمع في حين أن الطبيعة تأبأها « على أن سانت بيث إذا كان قد خسرته مهنة الطب (بالرغم من دراسته الطب) فقد كسبه الأدب ؛ كتب يوماً إلى صديقه السويسري ج . أوليفيه (Juste Olivier) يقول : « لقد كنت أريد أن أرى ، وحين رأيتُ ما أريد لم أجد لدى الشجاعة على مزاوله هذه المهنة لأن الجانب العملي كان ينفرنى » .

وفي الوقت الذي كان سانت بيث يواصل فيه دراسة الطب أنشأ أستاذه القديم « دييوا » (Dubois) صحيفة « لوجلوب » (Le Globe) التي لم تلبث أن غدت لسان حال المدرسة الرومانسية الوليدة ... ويعهد « دييوا » إلى تلميذه اللامع بكتابة بعض المقالات النقدية القصيرة .. وتظهر هذه المقالات بتوقيع « س . ب » .. ويظل الأستاذ بوجه تلميذه يأخذ بيده حتى يأتي يوم يقول له فيه : « إنك الآن تحسن الكتابة ، وتستطيع أن تسير وحدك » ... وفي أوائل عام ١٨٢٧ يخصص سانت بيث - استجابة لرغبة دييوا - مقالين لديوان فيكتور هوجو « Odes et Ballades » ؛ ولم يكن الناقد قد رأى الشاعر بعد ؛ ويَعْجَب هوجو بكتاب المقالين ، ويذهب لمقابلته في الصحيفة فلا يجده .. وبعد يوم واحد أو يومين يقصد سانت بيث إلى بيت فيكتور ليرد إليه زيارته : بداية صلة وثيقة ستصل إلى مرتبة

الأخوة ، ثم ستفصم عراها لتستحيل إلى قطبعة
مريرة .. سانت بيث يقرض الشعر ويرنو إلى بلوغ
المجد عن طريقه ؛ وهو يرى في هوجو أستاذاً يمكن
أن يعينه على تحقيق هذا الطموح ! ... وهوجو يستعد
لتزعم المدرسة الرومانسية الناشئة ؛ وهو يرى في
سانت بيث من المواهب ما يغرى باجتهاده إلى صف
الحركة الجديدة ليصبح ناقدها ومروج مبادئها ! ..
وتقوى الصلة باطراد بين الرجلين .. ويذهب شارل
(Charles-Augustin de Sainte-Beuve) إلى بيت
فيكتور كل يوم مرة أو مرتين ؛ ويطلب له أن
يمكث فيه ساعات متصلة سواء كان صديقه حاضراً
أم غائباً ؛ ويأتى يوم يؤثر فيه - ويتمنى - أن يجده
غائباً ! فما أمتع الحديث مع زوجته « أديل »
(Adèle) ! إن بينهما تجاوباً نفسياً ينبع من أعماقهما
الكثبية ، وهو يستطيع باعترافاته البائسة البائسة أن
يتسلل إلى طيات نفسها بفضل ما يثير فيها من
انفعالات يظهر صداها على أسارير وجهها ، أو ترجمه
عباراتها التي تجيء تارة مشفقة مواسية ، وتارة أخرى
مشبعة باعترافات استدرجتها اعترافات ! .. ويأتى
يوم يضيق فيه الحب بسرره فيبوح به للزوج ! ..
ولكن عجباً : الزوج يُبقى على صداقة المتيم بزوجه ،
وهذا الأخير يسخط عليه ويناصبه العداء ! .. ربما
لأنه يجد فيه الغريم الذى يستأثر بمفاتن تلك التى يحبها
هو ؛ وربما لأنه يجد فى جو القطيعة ما يبرر خيانة
« الصداقة » القديمة : إن المدقق فى سلوك « سانت
بيث » وعقده النفسية لا يستبعد على كل حال
هذين الاحتمالين معاً ... المهم أن هذه الصلة بارتفاعاتها
وانخفاضاتها ، بين « الصديقين » قد أثرت أعمق التأثير
فى نفسية « سانت بيث » ، وفى مشاريعه فى الحياة ،
وبالتالى فى إنتاجه .

والشئ الذى يعيننا الآن هو أن « سانت بيث »
فكر جدياً فى وقت من الأوقات فى الرحيل إلى « لوزان »

والتجنس بالجنسية السويسرية ، وأنه سافر إليها فعلاً
فى أواخر عام ١٨٣٧ ولم يمكث فيها إلا حتى صيف
العام التالى .. عام دراسى واحد ملىء بالنشاط ،
صرفه بعيداً عن باريس ومشاكلها أستاذاً للأدب
الفرنسى فى جامعة لوزان أو فى « أكاديمية لوزان »
كما كان يطلق عليها فى ذلك الحين .

وبعضى عامان (١٨٤٠) : إن رفاق الكفاح
فى مجال الأدب - الذين عرفهم منذ عام ١٨٢٤ -
يحتلون الآن مناصب سامية فى الدولة .. بعضهم
صاروا وزراء فى حين أنه يعاني شظف العيش .
وبالرغم من أنه بلغ السادسة والثلاثين من عمره
لأن ضالة موارده تجبره على الاكتفاء بغرفتين
صغيرتين من غرف الطلبة المتواضعين . . ويفكر
بعض أصدقائه القدامى تيرو فيكتور كوزان وريموزا
(Thiers, Rémusat, Victor Cousin) فى معالجة
هذا التناقض الصارخ بين سخاء المواهب وتقير الحياة
فيوفقون فى تعيين سانت بيث أميناً بمكتبة « مازارين »
(Bibliothèque Mazarine) ... ثم ينتخب فى ١٨٤٤
عضواً بالأكاديمية الفرنسية ، ويشاء القدر أن يلقي
خطبة الاستقبال زوج « أديل » ، فيكتور هوجو !
كانت جلسة مثيرة للفضول ، ولكن لم تلبث أن سادها
الوقار الذى يليق « بغريمين » سابقين هما الآن من
أبرز كتاب العصر ومفكريه .

ثم تندلع نيران ثورة فبراير ١٨٤٨ التى يزعم
بعض المناهضين لسانت بيث أنها أصابته بهلع متعدد
الألوان .. والحقيقة هى أنه كان يتابع أحداثها باهتمام
المواطن الواعى والمفكر المستنير ، ولم يغادر فرنسا بعد
سنة أشهر من حدوث هذه الثورة إلا بدافع من
الحرص على انتهاز فرصة موالية لتحسين ظروف
معيشته ، فلقد عين أستاذاً للأدب الفرنسى بجامعة
« لياج » (Liège) ببلجيكا .. عام آخر خصيب

جداول الدراسة « بالكوليج دى فرانس » بين أسماء الأساتذة المحاضرين ! .

ويظل « سانت بيث » يحاضر في مدرسة المعلمين العليا قرابة أربعة أعوام يستأنف بعدها الكتابة في صحيفة « لوكنستسيونيل » (Le Constitutionnel) . إن أمحائه منذ الآن يُطلق عليها « أحاديث الاثنين الجديدة » ... وفي عام ١٨٦٥ يعينه نابليون الثالث عضواً بمجلس الشيوخ فيقف مواقف مشرفة بدفاعه عن حرية الفكر ؛ وهنا يستعيد شعبيته في الحى اللاتيني : كتب إليه « فرانسوا لالييه » (François Lallier) نisابة عن زملائه طلبة الـ « إيكول نورمال » يقول : « إنه لابد من شجاعة في مجلس الشيوخ للدفاع عن استقلال الفكر وحقوقه ؛ إلا أن المهمة بقدر ما تكون شاقة تصبح مجيدة ... » .

ويقبل صيف عام ١٨٦٩ فتشند وطأة المرض على « سانت بيث » : لونه يشحب ، وصوته يخفت ، والألم يستبد به ، ومع ذلك فهو ينصت إلى قراءات سكرتيره « تروبا » ، وعلى عليه ردوداً رقيقة مقتضبة على ما يتلقى من رسائل ، ويتحدث مع زواره في قضايا الأدب والحرية . ثم تزداد حاله سوءاً في الخريف ، وتخبئ منيته في الثالث عشر من أكتوبر ... وفي بيته يشرح طبيبان جثته فيدركان أن ما أفضى إلى الوفاة خراج في البروستاتا وحصوات ثلاث في المثانة ، إحداها في حجم بيضة الدجاجة والأخرى أصغر قليلاً ، ويُسقل الجثمان في جنازة يسير فيها جمهور غفير يقدر بستة آلاف شخص من بينهم الكتاب والفنانون والأطباء والعمال ، بل والطلبة أيضاً وكانوا قد أجروا في الحى اللاتيني مداولات انتهت بتقريرهم الاشتراك في جنازة الكاتب الكبير بالرغم من أنه كان عضواً في مجلس الشيوخ ! ... كان « سانت بيث » متواضعاً حتى في ماته ! فقد كان قد

بالإنتاج خرج منه بدراسة قيمة عن « شاتوبريان » (Chateaubriand) كما خرج من السنة الدراسية التي حاضر خلالها في أكاديمية لوزان بدراسة دسمة عن مفكرى « بور رويال » وعلمائه (Port-Royal) . وما يكاد يعود إلى باريس في سبتمبر عام ١٨٤٩ حتى يبدأ في نشر سلسلة أمحائه التي تعرف في تاريخ الأدب بأحاديث الاثنين . كانت هذه « الأحاديث » تنشر خلال ثلاثة أعوام في صحيفة « لوكنستسيونيل » (Le Constitutionnel) ثم تولت نشرها ابتداء من عام ١٨٥٢ صحيفة « لومونيتور » (Le Moniteur) الموالية للحكومة .

وتعاون « سانت بيث » مع صحيفة « لومونيتور » (Le Moniteur) يسىء إلى مصالحه ويؤثر تأثيراً سلبياً في شعبيته : ففى نفس العام (١٨٥٢) يعينه الوزير فورتول (Fortoul) أستاذاً للشعر اللاتيني « بالكوليج دى فرانس » (Collège de France) في الكرسي الذى كان يشغله « تيسو » (Tissot) . ولكن الطلبة يتظاهرون ضده ، ويحدثون في المدرج يوم افتتاح محاضراته كثيراً من الصخب والضجيج ... ولا يباس « سانت بيث » فيأتى من جديد ليلقى محاضراته الثانية ، ولكنه يُستقبل بالهتافات العدائية وصيحات الاستنكار التي سمع مثلها في محاضراته الأولى ! لا جدوى إذن في الإصرار ! .. لم يخسر الأدب شيئاً على كل حال ، فقد نشر « سانت بيث » في عام ١٨٥٧ دراسة عن فيرجيل استمد مادتها من تلك المحاضرات التي لم تُلَقَ ! ... على أن الحكومة حرصت على أن تعوض الناقد الكبير عما فقدته في « الكوليج دى فرانس » ، وأن تواسيه على ما وجده فيها فعينه في مدرسة المعلمين العليا (Ecole Normale Supérieure) ، كان ذلك في عام ١٨٥٧ ، والغريب أن اسمه - حتى ذلك التاريخ - ظل مدرجاً في

يرحل المرء إلى حيث لا يرى دائماً سوى إطارات من السعادة لا يملك أن يضع فيها لوحته ؟ ... حياته سلسلة من الشقاء والإذعان الذى هو فى الواقع نوع من اللامبالاة الهدامة ، يقول : « لم يكن لى ربيع ولا خريف ، وإنما صيفٌ جاف ، لافح ، كتيب شاق التهم كل شئ » ... وهو لا يئن من عقده النفسية فحسب ، وإنما أيضاً من ظلم الناس ولا سيما الحاققين عليه بسبب نقده الحر الشريف : يقول : « ... إني أخشى الوجوه الجديدة ، بل ولا أبحث عن جميع من عرفهم ، فأنا لم أصادف دائماً فى هذا العالم وبين الجمهور الرافة إزاء آرائى وإزاء شخصى » ... الحق يقال إنها حال تدعو إلى النفور من المجتمع ، و « سانت بيث » يقول وهو فى السادسة والثلاثين من عمره : « إن كل فن السعادة - إن صح التعبير - يكون فى سن معينة فى قدرة المرء على الانعزال عن الناس فى الوقت المناسب . »

على أن « الناس » رجالٌ ونساء ، وهو يستطيع أن ينزول عن الرجال ، ولكنه لا يقوى على البعد عن النساء ! .. لماذا ؟ لأنه لا يكل فى بحثه عن الحب ؛ وإذا كانت عقدة دمايته تعجز عن تثبيط عزمته ، فلأن شعوره بمواهبه العقلية الفذة يمدّه بشحنة متجددة من الإصرار .. إنه يريد أن يمتع نفسه بأنه رغم كل شئ قادر على غزو قلوب النساء ! ذكاؤه حاد ، وحديثه طلى جذاب ، وثقافته من أوسع وأندر الثقافات ، وهو يثير فعلاً إعجابهن ، ويتوصل فعلاً إلى غزوهن ، ولكن غزو العقول فيهن لا القلوب ! « ماري داجو » مثلاً (Marie d'Agoult) تقول عنه « إنه من هؤلاء الرجال الذين يتركون وراءهم أينما ساروا خطاً من نور » ، وتستميله لزيارتها بإلحاح ، إلا أنها هى نفسها التى تكتب إلى « فرانز ليزت » (Franz Liszt) « سيرابض فونشو » (Fonchaud) عندي من الساعة الرابعة حتى الساعة السادسة ليحول

أمل على « لأكوساد » (Lacaussade) عبارتين أو ثلاث أوصاه بالأقول غيرها على قبره : « وداعاً يا سانت بيث ، وداعاً يا صديقنا ، وداعاً » ؛ حتى كلمة الشكر كان قد أوصى بها هى الأخرى : « أيها السادة الذين رافقتموه إلى هنا ، لكم الشكر باسمه .. أيها السادة ، لقد انتهت الجنائز » ، قالها « لأكوساد » بمجرد أن وُضع الجثمان فى القبر .. كثيرون بكوا على الراحل العظيم ، وأكثر منهم هؤلاء الذين أحسوا على الأقل بمثل ما عبر عنه الروائي الكبير « فلوير » (Flaubert) حين كتب إلى صديق له ليلة الكارثة : « ... مع مَنْ يمكن الآن التحدث فى الأدب ؟ - إنه كان يحبه ؛ وبالرغم من أنه لم يكن صديقاً لى بالمعنى الدقيق فإن موته يحزننى بالغ الحزن . إن كل ما يتعلق بالقلم فى فرنسا أصيب بفقدته بخسارة لاتعوض .. »

ولكن أخسر « سانت بيث » نفسه بموته شيئاً ؟ أيفضل الحياة لو أنه بُعث من جديد ؟ ... لا ، من غير شك ! فإذا كان يغريه فى حياته بالبقاء فيها ؟ : قامة ممعة فى القصر ، ورأس أصلع ، وخليفة قبيحة إن لم تكن دميمة ، وتعاسة مقيمة منذ الطفولة ، وخيال حزين ، وقلق ممض دائم ، وحساسية مرهفة إلى حد المرض ، وعقل لا يريح لأنه من أوسع وأعمق عقول العصر ، وإخفاق فى أعز الأمنى : فى الحب ، وفى بلوغ المجد عن طريق الشعر لا النقد ، وفى مشاريع الزواج ! هذا هو « سانت بيث » الذى لم يكن فى وسعه أن يقول مثل الدكتور « فيرون » (Véron) « انى افتقر إلى الحرمان » ! ، وإنما قال على لسان الشخصية التى ترمز إليه « جوزيف ديلورم » (Joseph Delorme) إنه قاسى من البرد ومن التعب بل ومن الجوع ؛ والذى أطلق يوماً هذه الصيحة المفعمّة بالمرارة : « فيم يجدى السفر ؟ فيم يجدى أن

وجوده بين « سانت بيث » وبين مصارحته بحبي وحننا تفعل ؛ فإن « سانت بيث » لا يوجد أمام امرأة إلا و « يلتهب » ويخيل إليه أنه يحبها ، ويبتها هذا « الحب » إن وجد إلى ذلك سبيلاً .. والحب عنده لا ينجي من قلبه ، وإنما ينبع من كل جسمه ! وهنا الخطورة ، وهنا سخرية القدر بالنسبة لرجل لا يغري النساء فيه إلا عقله الجبار ! سعيه وراء إنصاف نفسه المعقدة المعذبة يجعله ينشد الحب ، والحب يقترن بالرغبة ، والرغبة المتعطشة دواما تصبح سلوكا في الحياة يقول : « إننى - مثل سليمان وابقور - تغلغل في الفلسفة عن طريق الفلسفة ؛ وهذا أفضل من التغلغل فيها بمشقة عن طريق المنطق كما فعل هيجل وسبينوزا » . وهو يفهم سر هذا ولا يضيره التصريح به : كتب إلى « أديل كوريار » (Adèle Couriard) وهو في الثالثة والخمسين من عمره : « لقد كان لى دائما قلب ككلب أمين بحث عن سيد له ، وعثر عليه في ظروف متباعدة ونادرة ثم فقده . لقد عشت دائما حيثما اتفق ، اللهم إلا بحياة عقلى الذى سيطرت عليه دون قلبى » ... بل إن عجزه عن السيطرة على قلبه كان يضعف أحيانا من سيطرته على عقله . ومعنى آخر كان إحساس قلبه يؤثر أحيانا في أحكام عقله ، يقول : « إننى فى الواقع رجل يتميز بالدقة والإيجابية البالغتين ، وحيثما لم يتدخل الحب جاءت نظرتى صادقة . »

كتب « سانت بيث » ذات يوم إلى « جورج صاند » : « إن الإنسان ليس أبداً شيئاً كله ، حتى حين يفعل الشر » ، وقد كانت حياته فى مجموعها أفضل بكثير - كما قلنا - من الأسطورة التى نسجت حولها .. وهو يحلل نفسه بهذا التواضع الجرم : « إننى كما أحكم على الناس أحكم على نفسى .. إننى أقل مزايا مما يظن .. إنتاجى - وهو هزيل القيمة - أقسى من عقلى .. تعثرت كثيراً فى شبابه .. صرفت وقتاً طويلاً

قبل أن أكتشف طريقى السليم .. اعتنقت المذهب تلو المذهب .. لست عقلاً فذاً ، ولكنى اكتسبت ذوقاً واخترت مما كان يمر أمامى .. لدى بعض الرقة ، ولكنى أتميز خاصة بالحساسية ... لأنها وتر أناحت لى ظروف طيبة أن أمس بها حساسية آخرين .. ولكن ما أفضال كل هذا ! ... لتريث فى تصديق هذا الحكم بكل عناصره ، فالتقد كان هذا الرجل يشعر بكيانه ، ولكنه أساء تقييم الكثير من مظاهر نبوغه . ويزيد من تشويه الحقيقة تواضعه المفرط ، ويقينه من أن النقد نوع من أنواع الأدب الثانوية .. كان تواقاً إلى مجد الشعراء المرموقين ، وحين خذل العصر أشعاره أصيب بخيبة أمل لم تفارقه حتى مماته ... نعم إن الحقيقة تطمس الكثير من جوانب حكم « سانت بيث » هذا على نفسه ؛ وأبرزه مواطن الضعف فى هذا الحكم طريقة تقدير صاحبه لعقله ، وإنه لتقدير مجحف . وما كان ينبغي أن يفرط « سانت بيث » فى تواضعه على هذا النحو وهو الذى قال عنه « شيرير » (Edmond Scherer) « إنه يفهم كل شئ » ، وقال عنه « جان پريفو » (Jean Prévost) « إنه أذكى رجال القرن الذى عاش فيه » ... وصحيح أنه كان متقلباً ، وأنه القائل عن نفسه : « قبل أن يموت هذا المخلوق الذى يسمى باسعى ، كم من الرجال يكونون قد ماتوا فى » ! كان نقده فى البداية نقد معركة دافع فيه عن مفاهيم الرومانسية ، واصطبغ بالسانسيونية بعض الوقت ، ثم بكاثوليكية « لامينيه » (Lamennais) المتحررة ، وبعد التحرر من الرومانسية شاع فيه الذوق الكلاسيكى بتأثير الصالونات التى كان الكاتب يغشاها بدافع من طموحه إلى عضوية الأكاديمية ؛ وفى عهد الامبراطورية تزعم « سانت بيث » نوعاً من الكلاسيكية الجديدة ... وصحيح أن أحكاماً له على هذا الكاتب أو ذاك تنبؤ لأول وهلة متعارضة ، ولكن المدقق فيها يدرك أنها

تم عن وحدة في التفكير على كل حال ؛ وسانت بيف نفسه يعلق على ما يقال في هذا الشأن بقوله : « لست أدري إذا كنت قد تغيرت إلى الحد الذي يزعمونه في إعجابي بهؤلاء أو أولئك الكتاب في عصرنا .. ولكنني أعرف جيداً أنني لم أتغير في المبادئ التي كانت تحملني على الإعجاب بهم .. بقي أن يُعرف أينما حاد أكثر من غيره ، هم أم أنا . »

ولكن ما هي سبل « سانت بيف » في اكتشاف حيدهم ؟ - إنه أولاً مرهف الحساسية كما فهمنا من تحليله لنفسه وكما نعرف فعلاً ... وهو من « هواة النفوس » : يقول : « لقد عشت دائماً عند الآخرين ، وبحثت دائماً عن عشي في نفوسهم ، ولن أتغير الآن » .. وهو ذو فضول متأجج دوماً : يقول عنه « كوفيليه فلوري (Cuvillier Fleury) » : « لقد وُلد باحثاً ... إن له نفساً محبة للاستطلاع كما للناس عيون » ... ولماذا نذهب بعيداً ؟ ؛ إن « سانت بيف » نفسه يتحدث في مكان ما عن « فضوله ، وعن رغبته في أن يرى كل شيء ، وفي أن ينظر إلى كل شيء عن كثب ؛ وعن اللذة الفائقة التي يحسها حين يعثر على الحقيقة النسبية لكل شيء ... » ... كتب يوماً إلى « مدام دار بوفيل (Mme d'Arbouville) » يقول إنه لم يكف « عن رؤية لوح الخشب الذي تغطيه السجادة ، أو تحت السقف المذهب » ... ويعاوده تواضعه فيكتب إلى « آديل كوريار (Adèle Couriard) » : « لست إلا متأملاً في الطبيعة في ذاتها ... في تنوعها الشديد . لست إلا واحداً من أبسط تلاميذ مدرسة « جوته » (Goethe) » ؛ قال هذا بعد أن جاوزت سنه الخمسين ، ولو أن « جوته » سمعه لشعر بمزيج من الزهر بنفسه والإكبار لتواضع هذا الناقد العظيم الذي كان هو قد أعجب به يوم كتب أول مقالين له عن فيكتور هوجو في صحيفة « لوجلوب » ، في عام ١٨٢٧ ..

كان عمر « سانت بيف » ثلاثة وعشرين عاماً ! ... وهو يقدر شيئاً اسمه الحقيقة جعل منه دعامة لاستقلال تفكيره وقلمه ، وكان شعاره الذي نادى به هو « الحقيقة ، الحقيقة وحدها » ؛ ولكن متى أُرضت الحقيقة جميع الناس ؟ ! إنها إن كانت مبدأ الناقد جرّت عليه الحصومة تلو الحصومة ، وخلقت ضده ضغائن لا تنتهي ... ولكن « سانت بيف » يؤثر الحصومات والضغائن على مجاملة أصحابها بمجاملة تمقتها استقامته ولا ترتضيها نزاهته في مهنته : يقول في مذكراته الخاصة : « لقد أغضبت كثيرين في حياتي بسبب ما في من جانب طيب ، وبسبب تمسكي بالاستقامة والحقيقة ، واستقلالي في الحكم » ، كما يقول : « إن العقول العميقة الحقة تشعر بأشد الحرج وهي تؤدي دورها في هذا العالم : إن قالت ماترى وما هو حق اعتبرها الناس شريرة ! »

كيف كان « سانت بيف » يتوصل إلى قول الحق ؟ - بالعمل المضني الطويل ، يقول : « لا توجد سوى طريقة واحدة لفهم الناس فهماً جيداً ، هي ألا نتعجل في الحكم عليهم ، وأن نعيش معهم ، وأن نتركهم يفسرون أنفسهم بأنفسهم ويوضحونها يوماً بعد يوم لتبرز في النهاية معالمها في نفوسنا نحن ... وكذلك بالنسبة للكتاب الراحلين : اقرأوا ، اقرأوا .. دعوا أنفسكم على سجيتهما ، فسوف ينتهي الأمر بأن ترسم شخصياتهم ويُسَمع كلامهم » ... والعمل الطويل في حياة « سانت بيف » يقترن بالدقة المتناهية والأمانة العلمية التي لا تعرف التهاون في أبسط التفاصيل : سجلات المكتبة الوطنية بباريس تثبت أنه كان يستعير أحياناً أكثر من خمسة وعشرين مؤلفاً لإعداد مقال واحد من مقالاته الأسبوعية ، أحاديث الاثنين ... ورسائله تزخر بال رغبات التي تم عن باحث أصيل : هنا يطلب إيضاح تفصيل من التفاصيل ، وهناك يلتمس ضوءاً يعينه على التحقق من واقعة من

الوقائع ... الخ . ويحدث هذا خاصة حين يتناول البحث واحداً من الأحياء : إنه يعتمد - في التثبت من الحقيقة - على شهادة الموثوق بهم من المعاصرين بحيث يحىء بحثه تحقيقاً أدبياً يتميز بالموضوعية والنزاهة : يقول : « إننى على استعداد لأن ألوذ بأقصى أقاصى العالم من أجل تفصيل دقيق ؛ شأنى فى ذلك شأن عالم الجيولوجيا الذى يسعى وراء قطعة من الحصى » . . وظل يجهد نفسه فى العمل حتى أواخر أيام حياته ، لأنه كان يجد فيه وسيلة للفرار من واقع وجوده الكئيب المنكوب : يقول فى شيخوخته : « منذ أعوام ألقى بنفسى فى الدراسة العنيدة فراراً من العواطف التى كنت لا أزال فريسة لها بالرغم من قوات الشباب . إن العمل الهادىء البطيء لا يكفينى لأن أهدى نفسى ؛ وإنما لابد لى من أن أعمل بعنف ... وهكذا كان يهبط فى بئر أول كل أسبوع ولا يخرج منها إلا بعد أن يفرغ من إعداد «حديث الاثنين» ! : « فى بداية الأسبوع ، من يوم الاثنين إلى يوم الأربعاء ، وأحياناً إلى يوم الخميس يتوفر على القراءة ... أيام مرهقة يقضيها أمام مكتبه المشحون بالأوراق قارئاً ، ومدوناً أفكاره بالقلم فى هوامش الصفحات أو على قصاصات متناثره بجانبه ، أو ملخصاً بخطه العصبى فقرة من الفقرات ، أو مسجلاً مقارنة من المقارنات ، أو مثبناً صورة من الصور ، أو مسرعاً بتدوين كل خطوة البحث لمقال من المقالات على ظهر مظروف رسالة كان قد تلقاها فى الصباح . وحين تتعب عيناه كان سكرتيره يقرأ له بصوت مرتفع بطيء بينما يدون هو ملاحظاته . وفى يوم الجمعة يصيغ المقال ، ولا يسمح لأى زائر بأن يدفع يابه .. ويظل يعمل خلال جلسة شاقة تتصل حتى المساء ، وقد تطول حتى صبيحة يوم السبت . ويرسل المقال إلى الصحيفة ، ويطبع ، وتدخل عليه بعض

التنقيحات أثناء تصحيح التجارب : تنقيحات ترمى إلى التخفيف من حدة تعبير من التعابير أو إيضاح تفصيل من التفاصيل .. ثم يُعطى الإذن بالطبع يوم الأحد ، وهنا يستطيع « سانت بيث » أن يحرر نفسه بضعة ساعات يقوم خلالها ببعض الزيارات ، أو يرد على بعض الرسائل ؛ وقد يذهب فى المساء إلى المسرح ... وفى اليوم التالى يبدأ أسبوعه الجديد على نفس الوتيرة « ! ... أسلوب فى الحياة يختصر الحياة ! ترى كم ناقد من النقاد ، فى قرن كامل من الزمان ، يفعل مثل « سانت بيث » ؟ كان يتحسر على نفسه بينما يأتى تعديل ذلك الأسلوب .. فلقد أراد دائماً أن يغذى عقله ليكون قادراً على تغذية عقول الناس . . تناقض عجيب ! : العقل يلتهم ، والجسم يذبل ! لنستمع إلى « سانت بيث » قبل وفاته بخمسة أعوام وهو يقول لصديقه « ليسكور » (Lescure) : « إنى أحق (وأنا أعترف لك بهذا سرّاً) لا على الجمهور ... وإنما على مجتمعنا بشكله الراهن ، لأن رجلاً يعمل ويؤلف منذ أربعين عاماً (هذا الرقم صحيح) يجد نفسه مقضياً عليه بأن يواصل إلى ما لا نهاية ، دون أن يفطن أحد إلى أنه يبذل كل أسبوع مجهوداً عضلياً مضنياً ، ويعرض نفسه لأن ينفجر ذات يوم عصباً من أعصابه ... إن جسدى يتوتر كل أسبوع بصورة بشعة ... مأساة ! .. ولكن ألا يرجع إليها الفضل فيما أضافه « سانت بيث » إلى تراث الإنسانية ! .. يا لأنانية الأجيال إزاء العباقرة ! .

* * *

انتاج « سانت بيث » يتميز بالضخامة والتنوع ؛ وهو يحتوى على عدة دواوين من الشعر ؛ وقصة ، ودراسات نقدية ، فضلاً عن رسائله ومذكراته التى نشرت بعد وفاته .

أولاً : الشعر :

• « كتاب الحب » Le Livre d'Amour (١٨٤٣)

وجميع مقطوعاته تتعلق بقصة غرامه بزوجة فيكتور هوجو ؛ وقد نشره « سانت بيث » سرّاً في عدد محدود من النسخ وزع بعضها على بعض النساء المقربات إليه . وتقول الوصية التي كتبها في عام ١٨٤٣ إنه احتفظ بمائتي نسخة وأربعة ... ويعتبر نقاد كثيرون أن هذا الكتاب نقطة سوداء في تاريخ « سانت بيث » لأنه يسجل تفاصيل ما كان يجدر بصاحبه أن يذكرها ؛ إن عاره مستمد من العار الذي ألحق به سمعة « أدبل » في هذه الأشعار .

وكيفما كانت جوانب الضعف في إنتاج « سانت بيث » الشعرى ، والنقد العنيف أو المترق الذي وجه إليه ، فإن له مظاهره المبتكرة : يقول فيكتور هوجو وهو يستقبله عضواً في الأكاديمية الفرنسية : « لقد استطعت في ضوء خافت أن تكتشف إحساساً هو إحساسك ؛ وأن تخلق قصيدة حزينة هي قصيدتك . لقد منحت بعض خطرات النفس تعبيراً جديداً .. إن شعرك - وهو دائماً أليم وغالباً عميق - يبحث عن جميع هؤلاء الذين يتعذبون .. وأنت تتواري حين تبهم فكرتك ؛ ذلك لأنك تأتي أن تكدر صفوهم حين تذهب للقائهم . من هنا جاء شعرك خجولاً عميقاً معاً .. إنه يمس نياط القلب الخفية ... حكم عميق مجرد من الهوى .

ثانياً : القصة :

• هي قصة « لذة » Volupté (١٨٣٤) ، الوحيدة التي كتبها « سانت بيث » : قس يروي قصة شبابه - وهو في طريقه إلى أمريكا - لتكون قدوة لأحد الشبان .. كان يتيماً من أسرة نبيلة .. أحب فتاة صغيرة ثم أحس أن حبه أهدأ من أن يرضيه .. وخلال رحلة صيد تعرف بالسيد « دي كوان » de Couaën ثم صار صديق أسرته ...

• « حياة » جوزيف دي لورم « وأشعاره وأفكاره » (١٨٢٩) Vie, poésies et pensées de Joseph Delorme وهذا الكتاب - كما يدل عليه اسمه - ليس شعراً كله ؛ وفيه يحتجب « سانت بيث » بتواضع وراء « جوزيف دي لورم » ، زاعماً أنه لم يفعل أكثر من أن جمع أشعاره وأفكاره ، مدعياً أنه كان طالباً بالطب ، ومات بالسل ... وظهور « سانت بيث » متنكراً يثبت أنه خشي أن يطالع الجمهور في مستهل حياته الأدبية ؛ والشئ البارز في هذا الكتاب هو أن صاحبه لم يعثر بعد على طريقه ، ويبدو روائياً أكثر منه شاعراً .

• « المواساة » Les Consolations (١٨٣٠) : ديوان ألفه « سانت بيث » بوحى من أواصر الصداقة التي كانت تربطه بأسرة فيكتور هوجو ... كانت هذه الصداقة - في بدايتها على الأقل - الشئ الذي أشاع السلوى في نفس « سانت بيث » وعوضه عن العزلة الطويلة التي أوحت إليه فيما مضى بكتابة « جوزيف دي لورم ... » .. وفي هذا الديوان ينتقل « الشاعر » من الصداقة إلى الحب ، ويتقرب عن طريق الحب إلى الدين . إنه يشهد على العواطف التي كان « سانت بيث » يغذيها في نفسه إزاء « أدبل هوجو » .

• « أفكار أغسطس » Pensées d'Août (١٨٣٧) ظهر هذا الديوان في باريس بعد سفر « سانت بيث » إلى لوزان إثر تعيينه أستاذاً بجامعة . وهو خلص من الأفكار الرومانسية ونغماتها الحزينة التي تميزت بها أشعار « جوزيف دي لورم » .. يقول « سانت بيث » : « إن الإنسان لا يستطيع أن يبذل نفسه بلحمه ودمه للجمهور » ، من هنا نجد أن هذه الأشعار تفتقر إلى الصراحة والشاعرية .. ينزع بعض النقاد إلى دراسة تأثيرها في شعراء كبودلير صاحب ديوان « ازهار الشر » .

ونشأت بين الشاب «آمورى» Amaury وبين زوجة دى كوان de Couaën صداقة عاطفية حرصت السيدة فيها - بالرغم من بعض الاعترافات العاطفية - على ألا تتجاوز حدود واجباتها .. ويشعر الشاب بأن حبه صار جارفاً .. وترحل السيدة إلى باريس لتكون على مقربة من زوجها الذى قبض عليه ، فيصحبها الشاب .. وهناك يندفع اندفاعاً فى الحياة الباريسية الصاخبة .. إنه ينكب على المحون بحثاً عن اللذة التى تحرمه منها السيدة de Couaën .. وهو حين يشبع رغبته يدرك أن حبه قد تضاعف ... ثم يقع فى حب امرأة أخرى هى Mme R... إنها ذكية ، وهى تنلهى برومانتيكيته ، وتضطره إلى أن يجيئ كل يوم حين ينتصف الليل ليحيبها من تحت النافذة ! ... أحب Amaury إذن ثلاث مرات أخفق فيها جميعاً .. إنه يؤثر حياة الرهبة ... ثم يعود يوماً إلى ضيعة « دى كوان » de Couaën فيتلقي من سيدتها - التى كان قد أحبها فيما مضى - اعترافها ويحضر اللحظات الأخيرة من حياتها ...

هذه القصة كتبها « سانت بيث » حين كان فى أوج حبه للمدام فيكتور هوجو .. إنها اعتراف .. وهى حدث هام فى تاريخ حياته ، وفى العصر الرومانسى كذلك .. ولقد نجحت فى عصرها ، ولكن تضاعف تأثيرها بعد ذلك ... و « سانت بيث » لا يُظهر فيها مواهب قصصية ممتازة .. وهى تُحمل بسبب شدة بطء الحركة فيها .

ثالثاً : الدراسات النقدية :

* وأهمها من غير شك « أحاديث الاثنين » التى سنفردها الشطر التالى من هذا البحث .

* « صورة تاريخية ونقدية للشعر والمسرح الفرنسيين فى القرن السادس عشر » (١٨٢٨) Tableau historique et critique de la poésie et

du théâtre français au XVIIe siècle) وهى أول إنتاج نقدى له قيمته لسانت بيث ، وفيه ينصف القرن السادس عشر الذى طغى على مجده مجد القرن السابع عشر (عصر الكلاسيكية) .. على أن أهمية هذا البحث التاريخية تفوق أهميته الذاتية لأن سانت بيث حرص فيه - بعقلية توفيقية - على إدماج الحركة الرومانسية الوليدة فى التراث القومى ، بأن جعل منها امتداداً لحركة الرينيسانس .. حين كتب « سانت بيث » هذا الكتاب كانت هذه الحركة الرومانسية قد حققت نجاحها الأول على أيدي كتاب مثل لامرتين (Lamartine) و « ألفريدا دى فيني » (Alfred de Vigny) و « فيكتور هوجو » (Victor Hugo) الذى نشر بيانها (مقدمة كرومويل) فى عام ١٨٢٧ ، وإذا « سانت بيث » يندد بالقواعد الكلاسيكية ، ويطالب بحرية قريحة الشعراء ، مستشهدا بشعراء القرن السادس عشر الذين واتهم الجسارة فقتلوا أشكال الشعر اليونانى واللاتينى والابطالى ، وابتكروا أشكالاً متعددة غيرها ... وفى عام ١٨٤٣ نشر المؤلف طبعة جديدة من كتابه : كان قد فقد تحمسه للرومانسيين فعقد مقارنة بين شعر رونسار وأتباعه (مدرسة « لابلاد » La Pléiade) وبين الشعر الذى ظهر قبيل عام ١٨٣٠ اتضح منها أنه عدل موقفه واعتدل فى إعجابه بإزاء أصدقائه القدامى .

ثالثاً : الدراسات النقدية :

* وأهمها من غير شك « أحاديث الاثنين » التى سنفردها الشطر التالى من هذا البحث .

* « صورة تاريخية ونقدية للشعر والمسرح الفرنسيين فى القرن السادس عشر » (١٨٢٨) Tableau historique et critique de la poésie et

• « صور أدبية » (Portraits Littéraires) (١٨٦٢ - ١٨٦٤) : نُشرت على شكل مقالات في عام ١٨٤٤ ، ثم جمعت في مجلدين ، وبعد ذلك في ثلاثة مجلدات (١٨٦٢ - ١٨٦٤) بعد أن أُضيفت إليها مقالات أخرى من نفس النوع كانت قد نُشرت بعد ظهور الطبعة الأولى من الكتاب .. وهذه المقالات تبرز مواهب « سانت بيث » في التحليل وقدرته الفائقة على سبر أغوار النفس البشرية ... وفيها يتحدث كذلك عن نفسه ، ويقول عبارته الشهيرة التي مؤداها أنه « يزاول التاريخ الطبيعي للنقد » .

المذكرات :

• « سمومي » (Mes Poisons)

نشرها « فيكتور جيرو » (Victor Giraud) في عام ١٩٢٦ .. و « جيرو » هو صاحب هذه التسمية التي يستمدّها من عبارة وردت « لسانت بيث » : « هنا ألوان » في حالة سموم ، إن أذبتها قليلا حصلت على ألوان ! .. و « سانت بيث » يحس هو نفسه بلذاعة هذه الصفحات إذ يقول إنها زاد ثأره ... لأنه يبدو فيها بلا رحمة ، وتبلغ قسوته حد الفظاظ أحيانا . تحتوي على أفكاره وملاحظاته عن الكتاب المعاصرين وأعمالهم .. لم تكن معدّة للنشر ولذا فيمكن أن نفاجئ فيها سانت بيث بكل حساسيته وبطريقته التي ليس بها أدنى تكلف في التعبير : يقسو على بلزاك ، ويشكك في صدق لامرتين وهو وجو وكان فيما مضى قد أزجى إليهما أرق أنواع المديح ، ويتحدث عن صداقته وعن حبه الوحيد (أدبل هوجو) ، كما يتحدث عن حياته القاسية البائسة .. ثم هو يحكم على طبيعة النقد الذي يزاوله ، يقول : « إن النقد بالنسبة إلى نوع من التحول (métamorphose) ؛ إنى أحاول فيه أن أخفي في الشخصية التي أقدمها » .

١٨٥٩ ... تبدو فيه بجلاء حياة « سانت بيث » العقلية والتأملية ورغبته في الأمان ، يقول الكاتب في أواخر حياته : « إن « بور روابال » أعمق الكتب التي كتبها وأكثرها ذاتية .. وإن الذي ينظر فيها نظرة مدققة يجدى بكل كياني ، على سجيّتي وبجميع نزعاتي » ... يعتبر بعض النقاد « بور روابال » أحسن ما كتب « سانت بيث » ، بل ويذهب ناقد كبير في القرن التاسع عشر - هو « برونيتير » (Brunetiere) - إلى أبعد من هذا : يقول بمناسبة مرور مائة عام على ميلاد سانت بيث ، في الحفل الذي أقيم في مسقط رأسه : « إنى أكاد أرى في « بور روابال » نموذجا لكتابة تاريخ الأدب ، وربما أروع ما كُتب في النقد الفرنسي في القرن التاسع عشر » .

• « صور نسائية » (Portraits de Femmes) (١٨٤٤) :

وهي صور بأدق ما في الكلمة من معان ، يعرض فيها « سانت بيث » باقة من أشهر النساء مثل مدام دي سستال ، و مدام دي سيفينييه ، و مدام رولان ، و مدام دي لافاييت ... الخ Mme de Sévigné, Mme de Staël, Mme de La Fayette, Mme Roland . الخ : يبرز شخصياتهن ، ويتغلغل في أعماقهن محاولا أن ينتزع منها أخص أسرارهن ، بل محاولا أن يكتشف من خلاهن سرّاً واحداً هو سر النساء جميعاً .. وهو في دراسته لهذه السيدة أو تلك يعطى دراسة مركزة للمجتمع الذي عاشت فيه .

• « صور المعاصرين » (Portraits Contemporains)

وهذا المؤلف يحتوي - كما يدل على ذلك اسمه - آراء نقدية في بعض الكتاب المعاصرين « لسانت بيث » ... وفي الوقت الذي يعترف فيه الكاتب بالأواصر التي تربط بينه وبينهم ، يدل على أنه مستقل عنهم استقلالاً عقلياً مطلقاً .

«سموى» وثيقة حية عن المجتمع الأدبى فى القرن التاسع عشر .

• آراء وحكم (Pensées et Maximes) :

و«موريس شابلان» (Maurice Chapelan) هو الذى جمعها ونشرها بهذا الاسم فى عام ١٩٥٤ ... وهذا الكتاب يتضمن المذكرات والآراء التى كان «سانت بيث» ينشرها فى فترات متباعدة فى آخر هذا المؤلف أو ذاك من مؤلفاته؛ وهو مذيل بـ «سموى» التى أشرنا إليها منذ حين .

الرسائل :

(Correspondance générale de Sainte-Beuve)

وقد تولى «جان بونرو» (Jean Bonnerot) جمعها وترتيبها تبعاً للسنوات ، واستطاع أن ينشر منها أكثر من عشرة مجلدات ضخمة ... أنها الرسائل التى كان «سانت بيث» يبعث بها إلى أصدقائه وكبار كتاب عصره والمعجبين به ... الخ وهى - بفضل الحواشى التى أضافها «بونرو» - منجم للمعلومات التى لا يستغنى عنها كل من يعكف على دراسة تاريخ الفكر فى فرنسا خلال الفترة التى عاشها «سانت بيث» .

* * *

فى أغسطس ١٨٤٩ عاد «سانت بيث» إلى باريس بعد أن صرف عاماً كاملاً فى لياج (Liège) ببلجيكا محاضراً فى الأدب الفرنسى بجامعة . كان قد استقال من وظيفته بمكتبة «مازارين» قبيل رحيله إلى بلجيكا ، فلما رجع إلى باريس عاوده القلق من جديد لأنه لم يكن يملك مورداً ثابتاً يستطيع أن يعتمد عليه فى حياته . صحيح أن له قلمه ، وأن لديه مادة ضخمة عن الأدب الفرنسى فى مجموعته كدسها إبان إعداد محاضراته فى جامعة «ليج» ،

ولكن كان لا بد من فرصة تواتبه ليستطيع أن يستغل كل هذا فى كفاحه من أجل الحياة ... وتسنع فعلاً هذه الفرصة المرجوة حين يعرض عليه «فيرون» (Véron) ترحيبه بأن ينشر له كل أسبوع مقالاً أدبياً فى صحيفة «كونستيتسيونيل» (Le Constitutionnel) التى يديرها ... ويقبل «سانت بيث» هذا العرض ، عازماً على ألا يمحك فى عمله الجديد إلا سنة واحدة ! ... إلا أن النجاح المنقطع النظير الذى ستحرزه باطراد مقالاته سيربط بها مصيره بالرغم من الجهود المضنية التى سيبدلها فى إعدادها ، والتى ستجعله كثيراً ما يشكو فى رسائله من «سخره رجل الأدب الكادح» .. هذه المقالات هى التى يُطلق عليها «أحاديث الاثنين» لأنها كانت تظهر يوم الاثنين من كل أسبوع ... ظهرت الأولى منها فى أول أكتوبر عام ١٨٤٩ ، وظهرت الأخيرة فى ٢١ نوفمبر عام ١٨٦٨ ، أى قبل وفاة الكاتب الكبير بعام واحد ، ولم تتوقف إلا خلال الأعوام الأربعة التى قضاها سانت بيث فى التدريس بمدرسة المعلمين العليا بباريس ، أى فى الفترة بين عامى ١٨٥٨ و ١٨٦١ .. من هنا جاء احتجابه فى تلك الفترة بمثابة حفاصل : المقالات التى نُشرت قبله تسمى «أحاديث الاثنين» ، وتلك التى ظهرت بعدها يُطلق عليها «أحاديث الاثنين الجديدة» .. الأولى تملأ خمسة عشر جزءاً ، والآخرى تقع فى ثلاثة عشر ؛ وهى لم تظهر جميعاً فى صحيفة (Le Constitutionnel) وإنما نشر شطر كبير منها فى صحيفة «لومونيتر» (Le Moniteur) ؛ ففى كلا المرحلتين - تلك التى سبقت التدريس بكلية المعلمين ، وتلك التى تلتها - بدأ «سانت بيث» بصحيفة (Le Constitutionnel) ، وانتهى بصحيفة (Le Moniteur) بل ونشر بعض هذه «الأحاديث» أيضاً فى صحيفة «لوطان» (Le Temps) ... محاضراته فى جامعة

« لبيح » كان يلقبها في أيام الاثنين، و« أحاديث الاثنين » امتداد لها من حيث أنها شبيهة بالمحاضرات ، وإن كان صاحبها لا يلقبها بصوت مرتفع من فوق المنصة ، وإنما يمنحها شكل الأحاديث و« يلقبها بصوت خفيض » في غير زهو ولا تألق !

ويبدو أن « سانت بيث » سعد أما سعادة بهذه الفرصة المآلى واته في مجال النقد الأدبي ، إذ قال ما نحرص هنا على الاستشهاد به ، لأنه يدلنا على المنهج الذي اعتزم السير عليه في « أحاديث الاثنين » : « .. في الواقع لقد كانت هذه رغبتى .. منذ وقت طويل كنت قد أملت أن تسنح لي فرصة لأن أصبح ناقدًا على النحو الذي أفهمه بأنضج وربما بأجسر ما حققته بالسن والتجارب ... لقد شرعت إذن للمرة الأولى في إنتاج نقد واضح صريح . »

وبعد أن ذكر بأنواع النقد التي زاوها قبل ذلك : نقد معركة جدلي مع الرومانسيين ، وأكثر حيدة وتصويري بعد ثورة ١٨٣٠ ... بعد ذلك يقول : « إن الزمن يقسم من جديد ، وإن العاصفة والصخب في الشوارع يجبران كل شخص على تضخيم صوته ، وإن تجربة حديثة تزيد من احساس كل عقل بالخير والشر ، بالعدل والظلم ، ولذا فقد اعتقدت أن هناك وسيلة لأن أضاعف جسارتى ، دون أن أدخل بقواعد اللياقة ، ولأن أقول في النهاية بوضوح ما يبدو لي إنه الحقيقة عن الأعمال والكتّاب » ... في « أحاديث الاثنين » يعمد « سانت بيث » إذن إلى النقد المتحرر ، أما في « أحاديث الاثنين الجديدة » فيظهر مناصراً للامبراطورية الثانية (عهد نابليون الثالث) وإن كان لم يجد عن دوره كناقد موجه وأخلاقي عميق : صحيح أنه يتغنى بمجد الامبراطور ولكنه يعود كثيراً إلى فكرة عزيزة على نفسه مؤداها أن نظاماً حكماً ليتحتم عليه أن يرمى الآداب ؛ ويردد كثيراً أن

مهمة الناقد هي الحكم على الكتّاب وتوجيههم ... وهو يظهر هنا وهناك أستاذ النقد بلا جدال ، يقول : « إنى أشكر الضرورة ، هذه المهمة الكبرى ، لأنها أجبرتني فجأة على أن أتحدث إلى الناس جميعاً ، وإن أنكلم بلغتهم . »

و « أحاديث الاثنين » لانتصب على الأدب وحده ، وإنما على التاريخ والفلسفة والفن أيضاً ... وهي لا تتناول كبار الكتّاب وحدهم ، وإنما تشعب بحيث تشمل كذلك كتاباً من المرتبة الثانية كان « سانت بيث » يختارهم ليوجه اهتمامه إلى ابراز مظاهر تعقد البيئات التي عاشوا فيها والمشاكل التي حاولوا حلها ... إنها كما يقول « ماكسيم لوروا » (Maxime Leroy) : « عمل فريد بين الأعمال التي انتجها القرن التاسع عشر ... فيها قصة وفن وفلسفة واشتراكية وتاريخ وهجاء وعلم نفس ، وكل ما يجعلها نافعة ونابضة بالحياة ، مهما اختلف القراء من حيث نوع تخصصهم ، ودرجة فضولهم ، وأسلوب حياتهم »

* * *

عرف القرن التاسع عشر في فرنسا اتجاهات متعددة في النقد الأدبي ؛ وهي اتجاهات عاصر سانت بيث « معظمها ، ولكنه لم يكدهم يبلغ نضجه ويبلور نظرياته ويطبقها حتى أخذ ضوء الأسماء اللامعة الأخرى يشحب باطراد ... كان « فيلمان » (Villemain) يرى أن الأدب هو التعبير عن المجتمع ، فوحد بين النقد والتاريخ محاولاً إبراز التأثير المتبادل بين المجتمع والكتّاب . . . إنه يمثل إذن النقد التاريخي ... وكان « سان مارك جيراردان » (Saint-Marc Girardin) يتخير في نقده أنواعاً من الانفعالات ، ويبين كيف تحدث عنها مختلف الكتّاب من قدامى ومحدثين ، ليستخلص في النهاية مجموعة من الحقائق الأخلاقية . . . النقد بالنسبة إليه وسيلة والأخلاق غاية . . . إنه يمثل إذن النقد الأخلاقي .

وكان « نيزار » (Nisard) يرى أن للنقد مثلاً أعلى ؛ ما يقترب منه يعد جيداً ، وما يبتعد عنه يعتبر رديئاً . . . إنه إذن يمثل النقد العقيدى . . . ثم جاء « تين » (Taine) - وسانت بيث في أوجه - فاعترزم تطبيق وسائل العلم على النقد الأدبي ، وكان كل همد منصباً على البحث عن « الملكة المسيطرة » عند الكاتب الذى ينقده عن (La faculté maîtresse) ، لأنها تفسر كل شيء غير ها . . . إنه إذن يمثل النقد العلمى . . . فأين « سانت بيث » من كل هذا ، وما منهجه ، وطبيعة نقده ، ونتائج طريقته المبتكرة ؟ - هذا ما سنحاول إبرازه في الجزء التالى من البحث .

لكى نفهم نقد « سانت بيث » ينبغى أولاً وقبل شيء أن نفهم الجووجدانى الذى عاش فيه ، ألا ننسى أهم مقومات شخصية الرجل . . . سانت « بيث » - كما رأينا - يجمع بين الفضول العلمى النهم وبين دقة الملاحظة المتأمله ، ويمكن القول إنه ذو عبقرية بصرية . وهو يهيم بالحقيقة فى ذاتها ، كيفما كان شكلها . . . وهيامه بالحقيقة يجعل منه - فى نفس الوقت - إنساناً واقعياً يرى الناس كما هم ، والأشياء مجردة من كل ما عسى أن يعدل - بالتزيين أو بالتشويه - طابعها الأصيل ، وهذه الواقعية تجعله يزن بميزان دقيق قدرات الناقد كإنسان مهما كان هذا الناقد حاد الذكاء ، عميق الفكر ، صادق الحكم . يقول : « ما من شخص يحق له أن يقول « إني أفهم الناس » . . . وكل ما فى وسعه أن يقوله هو : « إني فى طريقى إلى فهمهم » . . . وهو غيور على استقلاله فى رأى ، لا يبيح لأى اعتبار أن يؤثر فيه مهما كان هذا الاعتبار يتعلق بكاتب عظيم ذاعت شهرته ورسخ مجده فى أذهان الناس ؛ من هنا أغضب كثيرين من رجال الأدب والدين والسياسة كانوا قد ظنوا فى وقت ما إمكان اسمائه فقطنوا إلى عجزهم بعد ذلك . . . وهو من أجل هذا يعتز بكرامته لا يفرط فيها مهما اصطدمت بخطر ضياع لقمة العيش

. . . وهو موضوعى ومرن فى موضوعيته : إن أحسن نخطأ حكم من أحكامه اعترف به وعدله . . . وهو يمتد شيئاً اسمه المذاهب لأنه يرتاب فيها ؛ ولقد ضاعف من هذا الارتباب تجربته العملية العابرة مع بعضها . إلا أن سلامة نظرياته وتماسكها جعلاً منه فى النهاية صاحب مذهب إلى حد كبير . يقول عنه « تين » (Taine) : « ما من شك فى أنه لم يعرض مطلقاً مذهباً من المذاهب ؛ فان ناقداً مثله نخشى خطورة التأكيدات الواسعة الدقيقة . . . نخشى أن يسئ إلى الحقيقة بحبسها فى صيغ معينة . ومع ذلك فيمكن أن نستخلص من كتاباته مذهباً كاملاً لقد كانت لديه جميع المعارف المفصلة التى تقود إلى النظرات الشاملة » .

و « سانت بيث » يدرك رسالة النقد الصحيح ، وقد شرفها إذ أداها على الوجه الأكمل ، يقول : « إني أرى فى النقد شيئين يبدوان متعارضين بالرغم من أنهما ليسا كذلك : الناقد ليس إلا رجلاً يحسن القراءة ، ويعلمها للآخرين . . . والنقد كما أفهمه وكما أود أن أزاوله ابتكار وخلق مستمر » ، ويقول فى مكان آخر : « إن الناقد وحده لا يفعل شيئاً ولا يستطيع شيئاً . . . والنقد الجيد لا يؤثر إلا بفضل اتفاقه مع الجمهور وتعاونه معه . . . وأستطيع القول إن الناقد ليس سوى سكرتير الجمهور ، ولكنه سكرتير لا ينتظر أن يملأ عليه ، بل يخمن ، ويوضح ، ويصوغ كل صباح فكرة الناس جميعاً » .

مثل هذه النظرة إلى مهمة النقد تستتبع عند صاحبها التفكير فى المنهج الذى يتبعه ؛ ولقد كان « لسانت بيث » منهج حدده فى مستهل حياته العملية وظل يطبقه بعد ذلك . قال : « حين تشرع فى الكلام عن كاتب من الكتاب ، عليك أن تبدأ بقراءته بنفسك قراءة واعية ، وأن تدون الأجزاء المميزة له ، وأن تسجل مذكراتك . . . وعليك بعد ذلك أن تبسط بمهارة الصفحات المقارنة التى أعدتها عن هذا الكاتب ، وأن

بما فيه من صراحة وبدائية ، قبل أن يختلط به كل ما هو مكتسب ، وربما مصطنع .

* * *

كان « سانت بيث » في الطور الأول من حياته كناقذ يعتمد في دراسة الإنتاج الأدبي على تحليل حياة صاحبه . . وكان في ذلك مبتكراً من غير شك : عندما أطلع « ألفريد دي فيني » (Alfred de Vigny) في عام ١٨٢٩ على مقاله عن « راسين » (Racine) ، كتب إليه يقول : « حقاً ، لقد خلقت نقداً سامياً هو ملكك وحدك ؛ وإن طريقتك التي تجعلك تنتقل من الرجل إلى عمله ، وتبحث في أحشائه عن أصل إنتاجه لمي منيع لا ينضب للملاحظات جديدة ونظرات عميقة » . وظل « سانت بيث » يتطور في منهجه في النقد حتى صار في « أحاديث الاثنين » شبيهاً بعلماء الأحياء . . فما معنى هذا ؟

قال « جورفيل » (Gourville) : « كثيراً ما راودت عقلي فكرة مؤداها أن للناس تقريباً خصائص كخصائص الأعشاب » ، وقرأ « سانت بيث » هذه العبارة فأثارت له الطريق لتطوير منهج كان يطبقه بطريقة غريزية ، يقول : « إن هذه الملاحظة إن فهمها الشخص فهماً جيداً ذهبت به بعيداً ، فؤداها أننا يمكننا — كما هو الحال بالنسبة لعلم النبات الذي يصنف النباتات — أن نصنف كذلك العقول . وإني لأعتقد ذلك جيداً . . سوف يظهر في يوم من الأيام متأمل كبير يصنف العقول تبعاً لطبائعها . . وربما يأتي ، يتولى إنتاجنا — نحن الأكثر تواضعاً — إعداد العناصر له ، ووصف الأفراد وصفاً دقيقاً بتقريبها من أنماطها الحقيقية : وهذا هو ما أحاول عمله باطراد . . وهكذا أخذ « سانت بيث » يتطور تدريجياً من محلل للنفس إلى « عالم أحياء » في مجال العقول . يقول في مذكراته : « لم يعد لي سوى متعة وحيدة : إني أحلل ، أنخير

نقرأها دون أن تفهم نفسك إلا من بعيد . . وهكذا ينتهي الأمر به إلى الإفصاح عن نفسه وإلى الارتسام في أذهان مستمعيك » . . وإذا كان للكاتب تلاميذ ومعجبون فيمكن كذلك أن ندرسه من خلالهم لأن « العبقرية ملك يخلق شعباً ، والتلميذ حين يبرز في غلو ملامح أستاذه إنما يعيننا على الاحساس بعبويه إحساساً أقوى » . . على أن منهج « سانت بيث » لم يكن جامداً بحيث خضع له خضوعاً أعمى ، وإنما هو منهج مرن استطاع أن يطويعه بفضل إحساسه العميق بالفن ؛ من هنا وفق سانت بيث في أن يمنح نقده نوعاً من السحر ، يقول : « إن ما أردته في النقد هو أن أدخل فيه نوعاً من السحر ، وفي نفس الوقت قدرأ من الحقيقة أوفر من ذلك القدر الذي كان يوضع فيه من قبل . . وبكلمة واحدة أردت أن أشبع فيه الشاعرية وبعضاً من السيكلوجية » . . بل كثيراً من السيكلوجية ! . . فلقد كانت دراسة النفس البشرية تحتل المرتبة الأولى من اهتمام « سانت بيث » ، قبل دراسة الأدب في ذاته . . أراد أن ينزع النقاب عن الطبيعة البشرية ، فبحث عن الجزء الدائم فيها الذي يخضع للملاحظة الثابتة في كل العصور ، ليرى في الإنسان في النهاية كل الإنسان . . ما من شخصية يعرفها أو يصادقها أو يدرسها إلا ويتسلل إلى أعماقها ، لينصت إلى « همسات أحاسيسها الغامضة » ، محاولاً بذلك أن يكتشف « القاسم المشترك الأعظم » بين الناس جميعاً ، من هنا كان — كما قيل عنه — هاوي نفوس . أما إن كان موضوع دراسته نابغة من النوابغ أو عبقرياً من العباقرة ، فانه لا يكتفي باستعراض مظاهر نبوغه أو عبقريته وبتحليلها ، وإنما يتوغل في الموهبة ليصل إلى أصولها وليدرس مرحلة شبابها ، لأن النبوغ في هذه المرحلة يكون أصدق منه في أية مرحلة أخرى ، يقول : « . . . إني لا أعرف متعة يمكن أن يشعر بها الناقد أرق من تلك التي يجنيها حين يفهم نبوغاً شاباً ، ويصفه

العضوية . يقول : «أيها الأطباء والأخلاقيون ،
لا تنسوا أنه كان مصاباً بمرض في الكبد» .

. . .

ولكن ما معنى «تاريخ طبيعى فى الأدب» ؟ -
معنى هذا أولاً أن يحاول النقد التوصل إلى مثل ما يتوصل
إليه العالم الفيزيولوجى ، مع الفارق . . عليه أن يدرس
الكاتب من خلال إنتاجه وعقله وفى ضوء فيزيولوجيته
بالمعنى المادى الدقيق لهذه الكلمة . . وعليه أن يقسم
الكتاب تبعاً لأنماط إنسانية ، أو أسر ، كما يفعل علماء
الأحياء بحيث تجئ مجاميع متميزة من حيث الأصل
والأخلاق . . ويعين على هذا تحرر الناقد من الانفعالات
التي تصدر عن الذوق ، واستبعاده لاعتبار اللذة التي
تأتى بقراءة العمل الأدبى . . ويشرح «سانت بيث»
بدقة كيفية الانتقال من دراسة الفرد إلى دراسة
«الأسرة العقلية» فيقول : «إن الأسر الحقيقية
و «الطبيعية» للبشر ليست مفترطة فى العدد . . وإذا
ما دققنا النظر وأجرينا تجاربنا على عدد كاف منهم أمكننا
أن نعرف بأن طبائع العقول المختلفة تنتمى إلى بعض
أنماط . . فمثلاً هذا المعاصر الوجيه الذى درسناه جيداً
وفهمناه يشرح لنا مجموعة كاملة من الأموات ؛ ذلك
لأن التشابه الحقيقى بينه وبينهم واضح جلى ، ولأن
بعض خصائصهم «الأسرية» تلفت النظر ؛ وهذا
يشبه تماماً ما يفعله علماء النبات والحيوان بالنسبة للفصائل
النباتية والحيوانية . . إن هناك تاريخاً طبيعياً للعقول .
وإن الفرد الذى نلاحظه جيداً يجعلنا ننسبه إلى الفصيلة
التي حددناها ، وبضاعف الضوء الملقى عليها .

صحيح أن العقول القذة تتجول بين أسر متعددة ،
ومجموعات مختلفة . . ولكن سانت بيث فى تتبعه
لتطورها يهتدى إلى ذلك الشيء الذى يستمر عالقاً بها
مهما تعددت رحلاتها ، والذى يبقّى على الصلة الوثيقة
التي تربطها بما تنتمى إليه من أنماط إنسانية ، «فمثلاً

نباتات لدراسها ، إلى «عالم أحياء» العقول ؛ وإن
ما أتوق إلى إنشائه هو التاريخ الطبيعى الأدبى . . .
ويتأجج طموحه الشخصى وطموحه من أجل العلم
فيقول : «إن ما أصنعه الآن هو التاريخ الطبيعى
الأدبى . . . إننى إن صرت فى ميدان تاريخ الأدب وفى
النقد تلميذاً لبيكون (Bacon) لبلغت الحد . . أتحنى
أن تعين جميع هذه الدراسات الأدبية يوماً على إرساء
الأساس لتصنيف العقول» . . ثم يشعر بإيجابية الجهود
التي يبذلها فيقول بلهجة مفعمة بالثقة : «إن تاريخ
الأدب يصنع اليوم كما يصنع التاريخ الطبيعى ، أى
بالملاحظات والمجموعات» .

ومن المؤكد أن دراسة «سانت بيث» للطب
كانت من أهم عوامل تطور منهجه فى النقد . . فلقد
كان دائماً حريصاً على دراسة تأثير الظواهر المادية فى
ظواهر النفس الكامنة ، وعلى استخلاص فعل الأمزجة
فى العقول ، وعلى اكتشاف تأثير الطبيعة الفيزيقية على
الطبيعة الخلقية ، بحيث استطاع فى أواخر حياته أن يسمي
إنتاجه النقدي «دراسة حقيقة فى فيزيولوجيا الأخلاق» .
وهو من أجل هذا كان يشرح الأموات والأحياء على
السواء ! . . كتب يوماً إلى صديقه «شانتولوز»
(Chantelauze) يقول : «إنى أزعم فيما يتعلق
بالمرض الذى أودى بحياة «كاميل جوردان» (Camille
Jordan) أنه كان مريضاً من أمراض الصدر .
ولست أتذكر إذا كان ما حملنى على هذا الاعتقاد
هو شهادة مباشرة ، أو إحدى الذكريات ، أو استنتاج
من الاستنتاجات . وهذه هى النقطة الوحيدة التي
أطلب إليك رداً بشأنها» . . . وكان «أرمان
كاريل» (Armand Carrel) معروفاً بشدة غضبه
وسرعته ، ولكن «سانت بيث» هو وحده الذى
حاول أن يرد هذا الاستعداد النفسى إلى عوامله

يهم به ، ويوصى بالرجوع إليه . . كتب مرة إلى صديقة يقول : « إني أهنئك على توجيه عقلك نحو قراءات تاريخية . وعلى ترك الميتافيزيقا تسريح قليلا . ما إن يهم الإنسان بالتاريخ حتى تشيع الحيوية في كل شيء . . . ويجد الفصول أمامه مجالا رحبا . . . »

* * *

حين نادى « سانت بيث » - في أحاديث الاثنين - بنظرية « التاريخ الطبيعي للعقول » لم يعدل عن منهجه القديم في النقد ؛ ذلك المنهج الذى يؤسس تفسير الإنتاج الأدبى على دراسة حياة الكاتب . . . وإنما جاءت نظريته نتيجة لتطور هذا المنهج ، وفى نفس الوقت وسيلة فعالة لبلورته وتعميقه . . كان « سانت بيث » - فى « صور معاصرين » مثلا - يرى أن الكاتب يخضع لمؤثرات ثلاثة يتحتم على النقد أن يتبينها ، وأن يتناولها بالدراسة : « الحالة العامة للأدب حين استهل إنتاجه ، والثقافة التى تلقاها ، والمواهب التى رزقها » . . ثم صار فيما بعد أكثر طموحاً وأكثر دقة . . صار يدعو الناقد إلى « أن يضع عدسته المكبرة على عينه ، وأن يحمل مشرطه فى يده » إذ يتحتم عليه أن يبحث فى الدم وفى المزاج . . ظل يقول : « إن الأدب ، إن الإنتاج الأدبى بالنسبة إلى لا يتميز مطلقاً ، أو على الأقل لا ينفصل عن بقية الرجل . . أستطيع أن أتذوق إنتاجاً ما ، ولكن يصعب على أن أحكم عليه حكماً مستقلاً عن معرفة الرجل نفسه . . ويمكننى أن أقول : « هذه الثمرة من تلك الشجرة » . وهكذا تقودنى الدراسة الأدبية طبيعياً إلى الدراسة الأخلاقية » . . ولكنه وسع فيما بعد مجال هذه الدراسة فصار يقول : « . . بعد أن يتثبت الناقد من أصل الرجل العظيم موضوع دراسته ، ومن أقربائه المباشرين ، وبعد أن يلم بثقافته ودراساته ، يبقى أن يفحص الوسط الذى عاش فيه ، والذى ساعد على نمو عقله ؛ اللهم إلا إذا كان قد نبغ بصورة فجائية بلا إعداد ، بحيث جاء هو نفسه مركزاً تجمع حوله

هذا الشاعر أو المؤرخ أو الخطيب مهما تألق الشكل الذى يتخذه سيظل كما خلقته الطبيعة مرتجلاً للعبقريّة . . . أسر ومجموعات ! . . . ماذا يقصد « سانت بيث » بكلمة مجموعة ؟ - إنها « رابطة طبيعية شبه تلقائية تجمع بين مواهب شابة لا تتشابه بالضبط ، ولا تنتمى إلى أسرة واحدة ، ولكنها انطلقت معاً ، وفى ربيع واحد . . وتفتحت تحت نجم واحد . . وهى تحس أنها ولدت بأذواق واستعدادات متباعدة ولكن من أجل رسالة مشتركة » معنى هذا مثلاً أن راسين وكورنى وموليير ولابروير ولافونتين وغيرهم من الكلاسيكيين يكونون مجموعة مميزة ، وأن هرجو ولامرتين وألفريد دى موسيه ، وألفريد دى فبى ، وغيرهم من الرومانسيين يألّفون مجموعة أخرى . . الخ .

وتصنيف العقول لا يمكن أن يحققه فرد واحد أو أفراد ، وإنما تتكفل به جهود الأجيال المتعاقبة . . هو فى هذا مثل العلوم التى تمهد محاولات المشتغلين بها الطريق لمن يأتون بعدهم . . علينا إذن أن نسجل ملاحظتنا لينتفع بها أحفادنا ، فقد تعيينهم على التوصل لنتائج نعجز نحن عن الحصول عليها . وهكذا نجد أن « سانت بيث » لم يزعم أنه قادر على استخلاص قوانين محددة ، وإنما هو يعلن صراحة محاولته « فهم أكبر عدد من مجموعات العقول ، من أجل علم أعم يتكفل آخرون من بعده بتنظيمه » . وحتى بالنسبة للأجيال القادمة لا يخفى « سانت بيث » إحساسه بصعوبة المهمة ، يقول : « إذا فهم جيداً - من الوجهة الفيزيولوجية - الأصل والسلف والأجداد ، ألقى ذلك ضوءاً كبيراً على الخاصية الجوهرية الكامنة للعقول . . ولكن هذا الأصل العميق كثيراً ما يتوارى . . . » الدور الذى يقوم به التاريخ إذن فى هذا المنهج دور حيوى : فلكى نصف العقول لا بد من مقارنتها ؛ ولكى نقارنها لا بد من معرفتها ؛ ولكى نعرفها لا بد من الالتجاء إلى التاريخ . من هنا نجد أن « سانت بيث » كان كلفاً به .

للعقول ، وتُعرف أقسامها الأساسية . وحينئذ ستؤدى معرفة الخاصية الجوهرية لعقل من العقول إلى استنباط خصائص أخرى كثيرة » .

« سانت بيثف يحدد لنا طريقاً ، ويترك لنا حريتنا ، منه نتلقى بعض الحكم الممتازة ، ومعها نكتسب بعض عادات طيبة ، وبعد ذلك نفعل ما نريد ، وكيفما نريد فلا شئ فيه تعسفى أو استبدادى . . . إن سانت بيثف أستاذ لا يطلب منا إلا العهد بالتمسك بالحقيقة » . لقد أطل على الإنسانية من عل ، وتابع أطوارها بنظرة طويلة ثابتة ؛ وبذلك أسهم اسهاماً قيمياً فى خلق مفهوم واقعى للحياة فى أعماق الفكر . . . وهو كما يقول « لاروميه » (Larroumet) أكمل معلم يلحن تقديس الحقيقة وحج الآداب .

و « أحاديث الاثنين » عمل أدبى خالد . . . توفى « سانت بيثف » منذ قرابة قرن من الزمان ، ومع ذلك فلا يزال هذا « الحديث » أو ذاك يخدم الموضوع الذى يطره أكثر أحياناً من كتب كاملة تخصص له . « والحديث » يرجع إليه دائماً ، أما هذه الكتب فقد تظهر اليوم وتومت غداً . . . يقول « جوستاف لانسون » (Gustave Lanson) : « أحاديث الاثنين ستظل تقرأ طويلاً ؛ ستظل تقرأ ما بقيت لغتنا » .

وكبار النقاد يعترفون بفضل « سانت بيثف » عليهم « تين » (Taine) — فى القرن الماضى — يقول عنه : « إننا جميعاً تلاميذه » . . . و « إميل هنريو » (Emile Henriot) يتحدث عنه منذ أعوام فيقول : « الأستاذ ، أستاذنا . . . » .

وإذا كان نقد « سانت بيثف » عالمى ، فلأنه قبل كل شئ إنسانى . ولعل خير ما يذكر فى هذا الصدد قول « تين » : « إن سانت بيثف لم يخدم سوى العقل

آخرون » . . . كما صار يوصى النقاد بما كان يفعله هو : محاولة العثور على إجابة دقيقة عن عدد لا يحصى من الأسئلة التى تتعلق بالكاتب : « ماذا كان رأيه فى الدين ؟ . . . أى انفعال كان يحس أمام منظر الطبيعة ؟ . كيف كان يتصرف إزاء النساء ؟ . كيف كان سلوكه بالنسبة للمال ؟ . . . أكان غنياً ؟ . . . أكان فقيراً ؟ . . . ماذا كان « الريحيم » الذى يسير عليه ؟ . . . ماذا كانت طريقته فى حياته اليومية ؟ . . . ماذا كانت رذيلته أو مواطن الضعف فيه ؟ . . . وحين ينصب النقد على إحدى النساء ، تبذ هذه الأسئلة : « هل كانت جميلة ؟ » . . . « هل أحببت فى حياتها ؟ » . . . وهكذا يبحث « سانت بيثف » عن الرجل الذى يحتجب وراء الكاتب ، لأن الكتب لا تحوى كل حقيقته . . . انه يستجوب الحياة . . . ويتذوق بوجه خاص كتب الرجال الذين ليسوا كتاباً محترفين ، لأن أدهم أكثر تلقائية ، وأقرب إلى الحياة ، وأصدق فى التعبير عن مشاعر النفس . . . ومذهب كهذا أهم مميزاته أنه واقعى ، تعبيرى ، سيكولوجى ، أخلاقى . . . إنسانى وكفى : يقول أحد النقاد : « إن هذه الشخصيات التى جردها من ثيابها تتكلم ، وتجول أمامنا . . . ونحن نراها كما رآها هو ، عارية . . . « لازماتها » التى لاحظها تدهشنا كما أدهشته . . . حتى لغاتها ، حتى أصواتها وصلت إلينا كما سمعها هو . . . » . . . ويقول آخر إن إنتاج « سانت بيثف » يضم أدباء ومؤرخين ومطوورين وسياسيين وعسكريين ووجوهاً مجيدة ، وأخرى مغمورة أو مجهولة . . . إنه متحف عجيب للإنسانية ، أو على حد تعبير « تين » (Taine) « مجموعة من أعشاب التجارب » . . . ولكنها « أعشاب » تستعيد نضرتها وألوان الحياة . . . هذا المتحف الإنسانى يحوى مادة قيمة لتجارب أخرى ستؤدى فى المستقبل إلى نشأة علم جديد : « سياتى يوم — نخل إلى أننى لمحت من خلال ملاحظاتي — يتكون فيه علم تتحدد فيه الأسر الكبرى

الإنسانى . . . وهو من بين الخمسة أو الستة الذين خدموه أكثر من غيرهم فى فرنسا خلال هذا القرن (التاسع عشر) .

تذيل

أولاً - عن منهج «سانت بيث» :

عن الكتاب وإنتاجهم والدراسة الأخلاقية :

« . . . نحن لا نملك الوسائل الكافية لتأمل القدامى . كل ما فى وسعنا هو أن نعلق على الإنتاج ، ونعجب به ، ونتخيل الكاتب أو الشاعر من خلاله . . هذا كل ما تسمح به حالة معلوماتنا الناقصة وفقر المصادر . . إن ثمة نهر طويل - لا يمكن عبوره فى معظم الحالات - يفصلنا عن كبار القدامى ؛ فلنحييهم من ضفتنا .

« أما بالنسبة للمحدثين ، فالأمر مختلف تماماً ؛ وإن النقد - وهو يعد منهجه تبعاً للوسائل - يلتزم فى هذه الحال بواجبات أخرى . وإن فهم إنسان جديد وفهمه بعمق ، لا سيما إذا كان هذا الإنسان شخصاً ذائع الصيت ، هو شئ عظيم لا ينبغي إغفاله . . » .

وبعد أن يتحدث «سانت بيث» عن ذلك اليوم الذى سوف ينشأ فيه علم يقسم العقول إلى أسر ، يقول : « . . . وكيفما كان الأمر ، فإني أتصور أننا سنتوصل مع الزمن إلى توسيع علم الأخلاق ، إنه اليوم فى مرحلة شبيهة بتلك التى كان عليها علم النبات قبل جوسيه (Jussieu) ، وعلم التشريح قبل كوفيه (Cuvier)

ولكن هذا العلم سيقظ دائماً « فنأ محتاج إلى فنان ماهر ، شأنه فى ذلك شأن الطب الذى يتطلب من الذى يزاوله كياسة طبية ، والفلسفة التى ينبغي أن تحم توافر الكياسة الفلسفية فى هؤلاء الذين يزعمون أنهم فلاسفة ، والشعر الذى يأبى أن يمسه غير الشعراء » .

عن الأصل والقرابة :

« . . . من المؤكد أنه يمكن التعرف ، يمكن العثور على الرجل العظيم - جزئياً على الأقل - فى والديه ، ولا سيما فى أمه . . وكذلك فى إخوته وأخواته ، بل وفى أبنائه . . . إن فيه علامات أساسية كثيراً ما تكون مقدّمة بسبب شدة تركيزها والتحامها معاً . . إلا أن جوهر هذه الملامات يوجد عارياً وفى حالة بساطة عند الآخرين الذين يرتبط بهم برابطة الدم : إن الطبيعة وحدها قد تكفلت بتهيئة وسائل التحليل . . » .

عن دراسة تطور النبوغ :

« ليس المهم فحسب أن نفهم موهبة من المواهب فى طور إنتاجها الأول ، وبعد بلوغها ونضجها ، وإنما هناك مرحلة أخرى حاسمة ينبغي اعتبارها إن أريد فهم هذه الموهبة فهماً شاملاً : هذه المرحلة هى التى تفسد فيها الموهبة وتنحرف . . ومهما استعملنا ألفاظاً أكثر ترفقاً فإن هذا لن يغير شيئاً فى الحقيقة التى مؤداها أن كل نبوغ ينتهى إلى هذه المرحلة . . يوجد فى حياة كتاب كثيرين لحظة يضل فيها النضج المرجو طريقه ، أو تبلغ فيها الموهبة النضج وتتجاوز به ، أو يستحيل فيها الإفراط فى المحاسن إلى عيوب . . لحظة بعض المواهب يجمد فيها ويحجم ، وبعض آخر يتراخى . . ومنها ما يصلب أو يثقل أو يحنق بحيث تستحيل فيه الابتسامة إلى تجعيد . . وبعد أن نكون قد درسنا الموهبة فى مرحلة شبابها وازدهارها ، علينا أن نغتنم إلى المرحلة الأخرى التعسة التى يتغير فيها شكلها وتصبح بالشيخوخة شيئاً آخر .

« إن من طرق الثناء العادية فى عصرنا أن يقال لشخص من الأشخاص وهو يطعن فى السن : « إن نبوغك لم يكن فى يوم من الأيام أكثر شباباً منه الآن »

... لا تطيلوا الإصغاء إلى هؤلاء المداهنين ، فإن هناك لحظة محتومة تظهر فيها شيخوخة النفس

عن محاولة فهم الكاتب :

يحدد « سانت بيث » مجموعة من الأسئلة يتحتم على الناقد أن يحاول العثور على إجابة عنها ليعينه ذلك على سبر غور الكاتب الذى يدرسه (أشرنا إلى هذه الأسئلة فى سياق الحديث) ، ثم يقول : « ما من إجابة عن سؤال من هذه الأسئلة لا تهم الحكم على الكاتب وعلى كتابه نفسه ، اللهم إلا إذا كان هذا الكتاب فى الهندسة البحتة مثلاً .

« كثيراً جداً ما يحدث أن يعنى الكاتب فى الغلو أو فى تكلف مضاد لرذيلة فيه ، أو لنزعة خفية له ، بغية إخفائها وتغطيتها . وأثر هذا وإن كان مقنعاً أو غير مباشر إلا أنه يمكن إدراكه والتعرف عليه . كل ما ينبغى عمله هو أن يقلب العيب ! ، فلا شيء أشبه بالفجوة من الانتفاخ » .

عن النقد الطبيعى أو الفيزيولوجى :

« لا ينبغى أن نحيف هذا اللفظ أحداً (لفظ فيزيولوجى) . لا ينبغى أن يندد أحد بمادية مزعومة مثلما حدث فى مكان ما . . . فليس هناك ما يبرر مثل هذا الاتهام ، إن فهم المنهج فهماً دقيقاً ، وإن استخدم كما يجب . . . ذلك لأننا مهما عنيينا بالتغلغل فى الإنتاج الأدبى ، وفى الأصول والجذور ؛ ومهما درسنا خصائص المواهب وأبرزنا الصلات التى تربطها بالأهل والمحيطين ، فإن هناك شيئاً سيظل مستغلقاً يستحيل شرحه هو كنهه العبقريّة . . . » .

ثانياً - نصان مختاران من « أحاديث الاثنين » :

الفريد دى موسيه المراهق العبرى

إن كل جيل كجيش من الجيوش يتحتم عليه أن يدفن أمواته ، وأن يمنحهم ما يدين لهم به من تكريم . ولن يكون من العدل أن يحتجب الشاعر الساحر الذى اختطفته يد المنون منذ حين ، دون أن يتلقى - وسط ما قيل وما سيقال من أحكام حقّة وصادقة عن نبوغه - بعض كلمات الوداع من صديق قديم شهد خطواته الأولى . لقد كانت نغمة ألفريد دى موسيه الفاتنة معروفة لنا وعزيزة علينا منذ أول يوم ؛ وكانت قد ذهبت إلى قلوبنا بجلتها ونضارتها ؛ وكانت أوثق ما تكون صلة بالجيل الذى كنا نحن ننتمى إليه ، ذلك الجيل الذى كان أشد ما يكون شاعرية واستعداداً للإحساس والتعبير ! . . . إنى لأتصوره الآن منذ تسعة وعشرين عاماً وهو يدخل دنيا الأدب ؛ كان ذلك أولاً فى حلقة فيكتور هوجو الخاصة ، ثم فى حلقة ألفريد دى فيني (Alfred de Vigny) والأخوين « ديشان » (Deschamps) . يا لها من بداية ! يا لها من خفة رقيقة لا تكلف فيها ! يا للمفاجأة التى أحدثها ، ويا للسحر الذى أثاره حوله بأول أشعار قرأها :

« اندلسيه » (Andalouse) « دون باريز » (Don Parez) ، « جوانا » (Juana) ! كان ذلك الربيع بعينه ، ربيعاً كاملاً من الشعر يتألق أمام أعيننا .

لم يكن قد بلغ بعد الثامنة عشرة من عمره : جبينه يئم عن حيوية واعتزاز ، وجنته النضرة لا تزال تحتفظ بآثار الطفولة . . . كان يتقدم بقدمين راخنتين ، عيناه فى السماء كما لو كان واثقاً من النصر ؛ مليئاً بفخره بالحياة . ما من أحد كان يمكن أن تنم هيأته الأولى مثله عن العبقريّة المراهقة . كل هذه المقطوعات المتألقة ، وهذه ينباع الصادرة عن القريحة التى بلى نجاحها منذ

ذلك الحين ، والتي كانت مع ذلك جديدة في الشعر الفرنسي :

— أيها الحب ، يا آفة الدنيا ، ويا أيها الجنون الكريه . . .

— ما أجملها في المساء ، تحت أشعة القمر . . .

— أيها الكهول المهديمون ، ذوو الرؤوس الصلعاء العارية . . .

وكل هذه الفقرات التي تبدو وكأنها تحمل طابع شكسبير ، وكل هذه الانطلاقات الجموحة وسط أنواع من الجسارة المثوبة والابتسامات ، وكل هذه الومضات من الحرارة والعاصفة المبكرة . . . كل هذا كان يبدو مبشراً لفرنسا بـ « بايرون » جديد . وإن الأغاني الوسيمة الأنيقة التي كانت تنطلق كل صباح من بين شفتيه لتجري تواء إلى شفاه الجميع ، كانت في مثل شبابه . أما الانفعال فكان يخمنه ، ويرتشفه بعنف ، ويريد أن يتقدمه . كان يلتمس سره من أصدقائه الأغني منه تجربة والذين لا يزالون مبتلين من أثر الغرق . . . وفي الملهى ، والاجتماعات ، والحفلات المرحية ، كان إن صادف اللذة لا يتعلق بها ، بل يحاول بالتفكير أن يستخلص منها الكتابة والمرارة . . . كان يقول لنفسه وهو ينكب عليها بجموح ظاهري — ليزيد من طعمها — إن تلك اللذة ليست سوى لحظة عابرة لا يمكن بعد حين علاجها ، وأنها لن تعود أبداً تحت ذلك الشعاع نفسه : « وكان في كل أمر من أموره يزيد أن يجيئ إحساسه أقوى وأحد بالقدر الذي يتجاوب مع نفسه . . . كان يجد أن زهور يومه لا تكفيه ، ويود لو استطاع أن يقطف الزهور جميعاً ليشمها وليعبر تعبيراً أعمق عن روح عطرها .

ولقد اقترن أول نجاح حققه بهم اعتراف . كانت هناك مدرسة جديدة ، مدرسة لا تسود غيرها من المدارس وإن كانت أكثر منها حظوة عند الناس . . . وبينما كان موسيه قد صدر عن نفسه فانه كان يمكن أن

يبدو وكأنه تفتح في ظل تلك المدرسة ، ولذا فقد حرص على أن يظهر أن ذلك لم يحدث ، أو كان يمكن ألا يحدث ، وأنه لا يشبه إلا نفسه . وهنا أيضاً كان يسرع كذلك بفارغ الصبر من غير شك . . ماذا كان يخشى ؟ إن تطور هذا النبوغ الممغن في الصراحة والحيوية كان يكفي لأن يفصح إفصاحاً تلقائياً عن ابتكاره . إلا أن موسيه لم يكن من هؤلاء الرجال الذين ينتظرون ثمرة الزمن وتعاقب الفصول . . .

(أحاديث الاثنين : الجزء الثالث عشر)

بلزاك مصور العادات

لقد كان بلزاك فعلاً مصور عادات هذا العصر ، وربما كان أقرب كتابه إليه ، وأكثرهم ابتكاراً وعمقاً ، منذ حدوثه وهو يعتبر القرن التاسع عشر موضوعه وهوايته ، فاندفع إليه بحمية ، ولم يخرج منه قط . إن المجتمع يشبه امرأة : إنه يريد مصوره ، ومصوره الذي يستأثر به وحده ، وقد كان بلزاك ذلك المصور . . وهو في تصويره له لم يكن متأثراً مطلقاً بالتقاليد ، وإنما جدد وسائل ريشة هذا المجتمع الطموح المدلل وحيلها ؛ هذا المجتمع الذي حرص على ألا يبدأ تاريخه إلا ببدايته ، وألا يشبه أى مجتمع سواه . من أجل هذا ازداد إعزازاً لبلزاك .

ولد بلزاك في عام ١٧٩٩ ، وكان في الخامسة عشرة من عمره إبان سقوط الإمبراطورية : إذن فقد عرف العصر الإمبراطوري وأحسه بما تتميز به عين الطفولة من الفطنة والعمق اللتين يتكفل التفكير بإكمالهما فيما بعد ، وإن كان لا شيء يعدل ما فيهما من صفاء مبكر . قال أحد في مثل عمره : « كنت في طفولتي أتغلغل في الأشياء بحساسية من القوة بحيث كنت أشعر وكأن سلاحاً مرهقاً يدخل قلبي في كل لحظة » ؛ وهذا ما استطاع بلزاك أن يقول هو الآخر . وانطباعات الطفولة هذه حين تنتقل فيما بعد إلى الأحكام والصور

تمدها بمادة من الانفعالات الغريبة التي تضيء عليها
رقة وحيوية .

وبلغ سن الشباب لبان عهد عودة الملكية ، فاجتازه
وشاهده كله ربما كأحسن ما يشاهد الأشياء فنان*
متأمل ، أى من أسفل ، وسط الجموع ، بين الألم
والنضال ، بما للنبوغ والطبيعة من رغبات عريضة
كثيراً ما تتيح تخمين الأشياء المحرمة ، وتخليها ،
وتعمقها قبل أن تصبح في النهاية حقيقة واقعة . ولقد
أحب بلزك ذلك العهد ، فقد بدأ يحقق الشهرة في نفس
الوقت الذي كان يستقر فيه النظام الجديد المنبثق عن
ثورة يوليو عام ١٨٣٠ . ولقد شاهد هذا النظام يقدم
راسخة ، بل ومن عل إلى حد ما ؛ وحكم عليه بما فيه من
تناسق ؛ وصوره تصويراً خلاصاً بأنماطه ، وأبرز ما فيه
من نقوش برجوازية . وهكذا نجد أن هذه العهود
الثلاثة المختلفة كل الاختلاف من حيث الشكل ، والتي
احتواها النصف الأول من هذا القرن ، قد عرفها
بلزك ، وعاشها جميعاً ؛ كما نجد أن أعماله بمثابة مرآة
لها إلى حد ما .

من استطاع مثلاً أن ييذه في تصوير كهول
الإمبراطورية ونسائها الجميلات ؟ من استطاع أكثر
منه أن يمس مساً لذيذاً « الدوقات » و « الفيكونتات » في
أواخر عهد عودة الملكية ، تلك النساء التي كن في
الثلاثين من أعمارهن ، واللائي انتظرن ظهور من يتولى
تصويرهن بقلق غامض ، إلى حد أنهن حين صادفنه
سرى في أبدانهن ما يشبه شحنة كهربية من الاعتراف
بالجميل ! ثم من وفق أكثر منه في مفاجأة الطبقة
البرجوازية وتصويرها في قوتها وانتصارها في ظل
الأسرة التي أتت بها ثورة يوليو ١٨٣٠ ؟ ...

ها هو إذن مجال رحيب ، ينبغي أن نعترف بأن
بلزك قد حددته لنفسه بكل اتساعه منذ البداية ، وبأنه
جال فيه ، ونقب في جميع أنحائه ، وكان يجده أضيئ
من أن يرضى شجاعته وحميته . لم يكن يرضى بالملاحظة
والتكهن ، ولذا فقد كان في كثير من الأحيان يبتدع
ويتخيل ...

(أحاديث الأثنين : الجزء الثاني)



أعز ما يطلب لمحمد بن تومرت

بسم
الدكتور محيى هويدى

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

المشرق والمغرب

والفلاسفة ما بين الإقليمين أمراً مألوفاً . لكن إغفال مؤرخى الفلسفة الإسلامية لتتبع تاريخ فلسفة الإسلام فى الشمال الإفريقى ، وقصر اهتمامهم على الفلاسفة الأندلسيين من الأمور الواضحة . وهذه الصفحات التى تخصصها للحديث عن محمد بن تومرت مهدي الموحدين وفلسوفهم قبل أبى الوليد بن رشد ، ولتحليل كتابه « أعز ما يطلب » قد قصد من ورائها الاهتمام بتاريخ فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى . لا بل فى القارة الأفريقية كلها (ومصر جزء من هذه القارة) . فلعل هذا الاتجاه يمدنا بأبعاد جديدة لفلسفة الإسلام . ولعل فيه إحياء لعلم مقالات الفرق الإسلامية وصياغة جديدة له . إذ ليس من المستساغ أن يظل هذا العلم متجمداً فى صورته القديمة التى خلفها لنا أسلافنا كتاب الفرق . وليس من المعقول أن يشرق الإسلام بنوره على مصر وبلاد الشمال الأفريقى ثم بعد ذلك على بلاد القارة الأفريقية كلها . ولا نجد فى جميع هذه البلاد صدى لكل ما كان يعج به المشرق العربى من مناقشات فى أمور التوحيد والمسائل الكلامية والعقائدية .

• • •

جرت عادة مؤرخى الفلسفة الإسلامية على تقسيمها إلى فلسفة إسلامية فى المشرق وفلسفة إسلامية فى المغرب وهم يقصدون بالفلسفة الإسلامية فى المغرب تلك الفلسفة التى قامت فى الأندلس أو أسبانيا الإسلامية على يد فلاسفة من أمثال ابن رشد وابن باجه وابن طفيل وابن ميمون . وأحسب أنه قد آن الأوان لأن نفهم فى تاريخ الفلسفة من كلمة « المغرب » ما نفهمه حالياً من هذه الكلمة فى مجال السياسة عندما نتحدث عن المغرب ونقصد به الشمال الإفريقى . حقاً . إن المسلمين فى الشمال الأفريقى قد نظروا إلى الأندلس منذ القرن الأول الهجرى - بفضل تطلعات موسى بن نصير وطارق بن زياد - على أنها مجرد امتداد لبلادهم : إقليم البربر . وظلت الأواصر بين الإقليمين تقوى وتشد فى القرون التالية ، حتى كانت الدولة تقوم فى الشمال الإفريقى فتسارع إلى بسط سلطانها على الأندلس ، ويصبح حكمها حكاماً للإقليمين معاً ، كما حدث ذلك مثلاً فى قيام دولتى المرابطين والموحدين ، وحتى أصبحت انتقالات الأفراد العاديين والتجار والعلماء والفقهاء

ترجمة محمد بن تومرت

اختلف المؤرخون في تحديد السنة التي ولد فيها محمد بن عبد الله بن تومرت الملقب بمهدي الموحدين ، وهو الرجل الذي أسس دولة الموحدين التي قامت على أنقاض دولة المرابطين بالمغرب والأندلس . فقد ذكر ابن الأثير في « الكامل في التاريخ » أن ابن تومرت عندما توفي عام ٥٢٤ هـ كان يتراوح عمره ما بين ٥١ عاماً ، ٥٥ عاماً . الأمر الذي يدعونا إلى تحديد السنة التي ولد فيها إما بعام ٤٦٩ هـ أو بعام ٤٧٣ هـ . وذكر القفطي في إخبار العلماء بأخبار الحكماء « وحاجي خليفه في « كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون » أن ابن تومرت ترك الإسكندرية بعد رحلته إلى المشرق عام ٥١١ هـ وكان عمره حينذاك ثمانية عشر عاماً . وهذا يقودنا إلى أن نتخذ من عام ٤٩٣ هـ العام الذي ولد فيه ابن تومرت . وبازاء هذا الاختلاف في تحديد السنة التي ولد فيها المهدي أثر بعض المؤرخين من أمثال عبد الواحد المراكشي في « المعجب في تلخيص أخبار المغرب » وابن أبي زرع في « الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس » عدم التعرض إطلاقاً لهذه المسألة ، واكتفوا بتحديد السنة التي أسس فيها المهدي دولة الموحدين وهي سنة ٥١٥ هـ .

وبالإضافة إلى هذه النقطة الغامضة في تاريخ حياة ابن تومرت ، فإن هناك نقطة غامضة أخرى تتعلق بلقائه في شبابه بالإمام الغزالي ، في تلك الرحلة التي اعتزل فيها الغزالي الناس وسلك سبيل التصوف واستمرت عشر سنوات (٤٨٨ - ٤٩٩) ، بدأت برحيله عن بغداد عام ٤٨٨ هـ وزار خلالها بيت المقدس ومكة ومصر . فإن كثيراً من الشك يحوم حول هذا اللقاء . فابن الأثير يقول إن لقاءهما تم في بغداد وإن كان يشكك في اللقاء : « وكان ابن تومرت قد رحل في شبابه إلى بلاد المشرق

في طلب العلم . . ووصل في سفره إلى العراق واجتمع بالغزالي والكنيا واجتمع بأبي بكر الطرطوشي بالإسكندرية وقيل إنه جرى له حديث مع الغزالي فيما فعله بالمغرب من التملك فقال له الغزالي إن هذا لا يتمشى في هذه البلاد ولا يمكن وقوعه لأمثالنا . كذا . قال بعض مؤرخي المغرب والصحيح أنه لم يجتمع به . « وابن خلدون يقول في كتاب « العبر وديوان المبتدأ والخبر » (الجزء السادس) : « ولقي فيما زعموا أبا حامد الغزالي » مما يشعر بأنه يشك في هذا اللقاء . وابن خلكان في وفيات الأعيان يذهب إلى أن اللقاء بينهما تم في بغداد ، فيقول : « رحل إلى المشرق في شبابه طالباً للعلم فانهى إلى العراق واجتمع بأبي حامد الغزالي والكنيا الهراسي وطارطوشي وغيرهم وأقام بمكة مدة مديدة وحصل طرفاً من علم الشريعة والحديث النبوي وأصول الفقه والدين » . وابن أبي دبنار في « المؤنس في أخبار أفريقية وتونس » يقدم لنا بصدد هذا اللقاء روايتين مختلفتين . فيقول في الأولى « وأول أمره كان متقشفاً مشغولاً بطلب العلم فرحل إلى المشرق ولازم أبا حامد الغزالي ثلاث سنين وحصل عليه علماً عظيماً . وكان أبو حامد إذا رأى ابن تومرت يقول لا بد لهذا البربري من دولة . فذكر بعض الطلبة لابن تومرت مقالة الشيخ وأخبره أن ذلك عند الشيخ في كتاب فلازم ابن تومرت أبا حامد إلى أن أطلعه على ذلك فقفل إلى المغرب سنة عشر وخمسمائة » (طبعة تونس ، ١٢٨٦ هـ ، ص ١٠٧) . ويذهب في الرواية الثانية إلى عكس ما قرره في الأولى فيقول : « ولما اتسعت دعوة ابن تومرت وفد إليه (أي إلى عبد المؤمن تلميذ ابن تومرت وخليفته) أهل اشبيلية بالبيعة في سنة ٥٤٢ هـ . وفيهم أبو بكر بن العربي فسأله عبد المؤمن : هل رأى المهدي عند الشيخ أبي حامد الغزالي ؟ قال : ما لقيته . ولكن سمعت به . فقال له : فما كان أبو حامد يقول فيه ؟ قال : كان يقول لا بد لهذا البربري من شأن » (نفس الطبعة ، ص ١١٠) . أما صاحب

المعجب فيقرر أن اللقاء تم في الشام لا في العراق : « كان ابن تومرت حاضراً لمجلس الغزالي في الشام وروى له ما فعل أمير المسلمين بكتبه التي وصلت إلى المغرب من إحراقها وإفسادها . وابن تومرت حاضر ذلك المجلس . فقال الغزالي حين بلغه ذلك : ليذهبن عن قليل ملكه وليقتلن ولده . وما أحسب المتولى لذلك إلا حاضراً مجلسنا » . ولكنه يعود فيشكك في اللقاء قائلاً : « وقيل إنه لقي أبا حامد الغزالي أيام ترهده فالله أعلم » .

لكن المستشرق جولدتسيهر في المقدمة الفرنسية التي كتبها وهو يقدم كتاب « أعز ما يطلب » لابن تومرت يقرر أنه اطلع شخصياً في دار الكتب بالقاهرة وفي الهند أيضاً على نسختين للجفر الذي قيل إن الإمام الغزالي استخرجه من جفر الإمام علي بن أبي طالب ، وفيه يرد ذكر ابن تومرت باعتبار أنه لقي الغزالي وقام باستنساخ الجفر . وبالرغم من هذا فإن جولدتسيهر يقول إن هذا كله وجميع ما ورد في هذا الجفر من عمل الأسطورة وينتهي في بحثه إلى هذه النتيجة : « علينا أن نلغي من تاريخ حياة ابن تومرت واقعة لقاءه مع الغزالي »

I. Goldziher : Mohammed Ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Nord de l'Afrique au XIe siècle, Alger, Pierre Fontana, 1903, p. 12)

جولدتسيهر : محمد بن تومرت وإلهيات الإسلام في الشمال الأفريقي إبان القرن الحادي عشر الميلادي ، الجزائر ١٩٠٣ (وذلك لأن ابن تومرت قام برحلته إلى المشرق عام ٥٥١ هـ ، وكانت رحلة الغزالي إليه قد انتهت في عام ٤٩٩ هـ .

وباستثناء هاتين النقطتين الغامضتين في حياة ابن تومرت : وهما تحديد السنة التي ولد فيها ولقاؤه الشخصي مع الغزالي فإن ترجمة حياة ابن تومرت لا تثير صعوبات أخرى . فهو رجل من أهل السوس ،

من قبيلة تسمى هرغه ، بطن من بطون المصامدة . وهو علوي يتصل نسبه بالحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب . رحل في شببته إلى المشرق ، واختلف في الإسكندرية إلى مجلس أبي بكر الطرطوشي وجرت له به وقائع في معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أفضت إلى أن نفاه متولى الإسكندرية عن البلاد فركب البحر واستمر بالسفينة على عادته من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أن ألقاه أهل السفينة في البحر . فأقام أكثر من نصف يوم يجرى في ماء السفينة عائماً حولها ، لم يصبه شيء . فلما رأوا ذلك من أمره أنزلوا إليه من أخذه من البحر . وما إن وصل إلى بلاد المغرب في بجاية حتى أظهر بها تدريس العلم والوعظ ، ومالت إليه القلوب . فأمره صاحب بجاية بالخروج . فخرج منها إلى ملالة حيث لقي عبد المؤمن بن علي . فعرف فيه ضالته . وتسمى بالمهدى . وانتقل إلى مراکش أيام خلافة أمير المسلمين يوسف بن علي بن تاشفين ، خليفة المرابطين . ورأى فيها من المنكرات أكثر مما عاينه في طريقه إليها ، فزاد من أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر . فكثرت أتباعه . وناظر فقهاء المرابطين فأفحمهم ، لأن علمهم كان محصوراً في فروع الفقه والخلافات ، ولم تكن لهم دراية بعلم الأصول . وأخذ يشيع عند الناس أنه المهدي المنتظر ، القائم في آخر الزمان ، الذي جاء ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً . وأخذ يستنفص المرابطين ملوك المغرب ويطعن فيهم وفي تبرج نسائهم ، ويدعو إلى خلع طاعتهم ويكسر مزاميرهم وآلات الطرب عندهم ويريق الخمر حيثما وجدها . وينادي بأحياء السنة وإمادة البدع التي انتشرت في عهد المرابطين ، ويجاهر بأنهم - أي المرابطين - كفرة مجسمون مفسدون في الأرض .

وأخذ يدعو بعد هذا إلى بيعته عن طريق تلاميذه الذين أثبتوا عند الناس إمامته ، وزرعوا في قلوبهم محبته حتى قوى سلطانه ، وسمى كل من دخل في

طاعته وبايعه وسار في طريقته موحداً ، وأطلق على أتباعه اسم الموحدين . وعلمهم التوحيد باللسان البربرى وسمى العشرة الأوائل من أصحابه السابقين الأولين ، وجعل الخمسين الأوائل للرأى والمشورة ، ثم قسم أتباعه الآخرين إلى طبقات . « منهم أهل الدار وأهل الجماعة وأهل الساقة وأهل خمسين وأهل سبعين والطلبة والحفاظ وأهل القبائل . فأهل الدار للامتحان والخدمة ، وأهل الجماعة للتفاوض والمشورة ، وأهل الساقة للمباهاة ، وأهل سبعين وخمسين والحفاظ والطلبة لحمل العلم والتقى وسائر القبائل لمداغة العدو » (السلامى : الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى - أربعة أجزاء في مجلدين ، الجزء الأول ، ص ١٣٨) . ونسبهم إلى جهاد المرابطين . وانتشر أمر المهدي بجميع بلاد المغرب والأندلس ، وكتب له النصر على جيوش على ابن يوسف بن تاشفين ، أمير المرابطين . وكانت وفاة المهدي عام ٥٢٤ هـ . وتلاه تلميذه وخليفته عبد المؤمن بن علي ، ومن بعده خلفاؤه ولهذا تسمى دولة الموحدين التي أسسها ابن تومرت عام ٥١٥ هـ أحياناً بدولة بني عبد المؤمن (انظر تاريخ حياة ابن تومرت في كتاب البيدق : « كتاب أخبار المهدي ابن تومرت وابتداء دولة الموحدين » . وكان البيدق رفيق ابن تومرت في رحلته إلى المشرق) .

* * *

الاتجاه العام في مذهبه

كان محمد بن تومرت في شبابه يدرس العلم ويظهر التعشق والورع والزهد في الدنيا . وبعد عودته من رحلته إلى المشرق . « كان جل ما يدعو إليه - كما يقول المراكشي عنه في المعجب - علم الاعتقاد على طريق الأشعرية » . ويؤكد ابن خلدون أيضاً في « العبر » (ج ٦ ، ص ٢٦٦) أن ابن تومرت كان أشعري الاتجاه بوجه عام ، باستثناء أقواله في الإمام

المعصوم التي كان فيها متبعاً للشيعية الإمامية ، فيقول : « كان قد لقي بالمشرق أئمة الأشعرية من أهل السنة ، وأخذ عنهم واستحسن طريقهم في الانتصار للعقائد السلفية والذب عنها بالحجج العقلية المدافعة في صدور أهل البدعة . وذهب إلى رأيهم في تأويل المتشابه من الآي والأحاديث بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن اتباعهم في التأويل ، والأخذ برأيهم فيه اقتداء بالسلف في ترك التأويل وإقرار المتشابهات كما جاءت ، فطعن على أهل المغرب في ذلك وحملهم على القول بالتأويل ، والأخذ بمذاهب الأشعرية في كافة العقائد ، وأعلن بامامتهم ووجوب تقليدهم وألف العقائد على رأيهم مثل المرشدة في التوحيد . وكان من رأيه القول بعصمة الإمام على رأى الإمامية من الشيعة وألف في ذلك كتابه في الإمامة الذي افتتحه بقوله : « أعز ما يطلب » ، وصار هذا المفتتح لقباً على ذلك الكتاب » .

لكن القول بأن ابن تومرت كان أشعرياً بوجه عام يجب ألا يؤخذ على علته . إذ بوسعنا أن نلخص معارضته للأشاعرة وللغزالي في النقاط التالية : مسألة صفات الله ، فقد تصورهما الأشاعرة على أنها معان قديمة قائمة بالذات الإلهية ، وآثر ابن تومرت أن يكون موقفه بازائها هو موقف السلف . فهي تدل عنده على الأسماء الحسنى التي سمي الله بها نفسه من غير اشتقاق أو اصطلاح أو تأويل : « وأسماء البارئ سبحانه موقوفة على إذنه ، لا يسمى إلا بما سمي به نفسه في كتابه أو على لسان نبيه لا يجوز القياس والاشتقاق والاصطلاح في أسمائه » (أعز ما يطلب ، ص ٢٣٧ - ٢٣٨) . مسألة تكليف العبد ما لا يطيق ، فقد ذهب الغزالي والأشاعرة بعامة إلى أن الله تعالى أن يكلف العبد ما لا يطيق ، ورأى ابن تومرت أن هذا غير جائز . فهو يقول : « إذا لم يكن الفعل مما يدخل تحت استطاعة المكلف سقط تكليفه به . قال الله عز وجل لا يكلف

الله نفساً إلا وسعها» (أعز ما يطلب ، ص ٢٩) .
مسألة ربط الأشاعرة بين القول بالجواهر الفرد والبرهنة على حدوث العالم . فقد قسم الأشاعرة المحدثات إلى ثلاثة أقسام : جسم مؤلف ، وجوهر مفرد ، وأعراض تطرأ على الجواهر والأجسام (انظر مثلاً كتاب التمهيد لأبي بكر الباقلاني وكتاب الإرشاد لإمام الحرمين الجويني) . واحتلت مسألة الجواهر الفردة أو الأجزاء التي لا تتجزأ عندهم مكاناً رئيسياً في مذهبهم حتى أقاموا عليها البرهنة على وجود الله لأن القول بها يمنعنا من تسلسل التقسيم في الماضي إلى غير نهاية ، ويضطرنا إلى الوقوف عند حد ، ومن ثم يصبح القول بالحدوث ميسوراً ، ولأنهم ذهبوا - بالإضافة إلى هذا - إلى أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض ، ولما كانت الأعراض حادثة ، وجب أن تكون الجواهر حادثة كذلك لأن ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث وما دام العالم حادثاً في جواهره وأعراضه فلا بد له من محدث وهو الله . أما ابن تومرت فبالرغم من أنه وافق الأشاعرة في قولهم بالجواهر الفرد وذهب مثلهم إلى أن « الأجرام على ضربين : منفرد ومؤلف » ، إلا أنه أثر في البرهنة على وجود الله أو في أن العالم محدثاً ألا يعتمد إطلاقاً على هذه النظرية الغامضة ، وفضل عليها البراهين البسيطة الواضحة التي وردت في كتاب الله ، على نحو ما سنعرف ذلك فيما بعد - بوسعنا أن نبرر أيضاً في مجال الخلاف بين ابن تومرت والغزالي بصفة خاصة ما هو معروف من اتجاه الغزالي نحو المكاشفة والدوق الصوفي ، وهذا الاتجاه يغير تماماً الطابع العقلي الذي طبع مذهب ابن تومرت وجاء متمشياً مع مزاجه العام في التفكير ، باعتباره رجل دولة - وأخيراً فإن الأشاعرة والغزالي على رأسهم قد عارضوا القول بالإمام المعصوم ونقدوها نقداً شديداً (انظر مثلاً المنقذ من الضلال للغزالي) ، في حين أن هذا القول يمثل دعامة رئيسية في مذهب ابن تومرت .

غير أن هذا القول بالإمام المعصوم قد أغرى بعض الكتاب بالقول بأن ابن تومرت كان شيعياً . لكن هذا غير صحيح ، إذ أن ابن تومرت سلفي من أهل السنة ، بالرغم من أنه علوى النسب . أما فكرة الإمام المعصوم عنده ، فقد قال بها لضرورة سياسية وهي تولى السلطة والوصول إلى الخلافة وبث دعوته في نفوس البربر . والحق أن أقواله في هذا الصدد لا تخرج عن أقوال الشيعة الإمامية . فهو يقول مثلاً : « لا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بوجود اعتقاد الإمامة في كل زمان من الأزمان إلى أن تقوم الساعة . ما من زمان إلا وفيه إمام لله قائم بالحق في أرضه من آدم إلى نوح ، ومن بعده إلى إبراهيم قال الله تبارك وتعالى له إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين . ولا يكون الإمام إلا معصوماً من الباطل لهدم الباطل . وجعله خليفة وأمره أن يحكم في الناس بالحق ولا يتبع الهوى وأمر الناس بطاعته والأخذ بسنته والانقياد بأمره والافتداء بفعله والرجوع إلى علمه » . ثم يتحدث عن الإمامة في عصره فيقول : « جاء المهدي في زمان الغربية . . . وخصصه الله بما أودعه فيه من معاني الهداية ووعد قلب الأمور عن عاداتها وهدمها بهدم قواعدها . من ناوأه فقد تقمع في الردى وليس له التطرق إلى النجاة . . . » . ثم يحكم ابن تومرت بتكفير كل من عصاه فيقول : « إن الإيمان بالمهدي واجب وأن من شك فيه كافر وأنه معصوم فيما دعا إليه من الحق لا يجوز عليه الخطأ فيه » . وكل هذه الأقوال لا تخرج عن أقوال الشيعة في الإمامة وفي العصمة . لكننا نجد أن ابن تومرت عند حديثه عن الإمامة وتسلسلها بعد النبي قد امتدح - على عكس الشيعة - خلافة أبي بكر وعمر وعثمان . وهذا ما لا يقول به الشيعة باستثناء فرقة الزيدية التي ذهبت إلى جواز خلافة المفضول مع وجود الأفضل . فهو يقول مثلاً : « ثم كان أبو بكر إماماً

بعده (أى بعد النبي) خليفة على عباد الله وأميناً في دينه ، فبذل المجهود وانقاد له المسلمون بالسمع والطاعة واختاره لهم الرسول للصلاة . . . » ثم إننا نجد ابن تومرت يروى كثيراً من الأحاديث المنسوبة إلى السيدة عائشة رضى الله عنها ، الأمر الذى لا نلتقى به في كتب الشيعة .

وهناك اتجاه ثالث في تأويل مذهب ابن تومرت ، يرمى أصحابه من ورائه إلى القول بأن ابن تومرت كان ظاهرياً ، وأنه كان متأثراً بابن حزم (توفى عام ٥٤٥هـ) . وقد ذهب إلى هذا رأى جولد تسهر ، وقطع بأن ابن تومرت لا بد وأن يكون قد أطلع على كتابات ابن حزم (انظر المقدمة الفرنسية التى كتبها وهو يقدم لكتاب «أعز ما يطلب» ، ص ٥٣-٥٤) نظراً للتطابق الذى وجده بين أفكار الفيلسوفين (مسألة صفات الله - مسألة نقد كل منهما للبحث فيما أطلق عليه ابن تومرت علل الشرائع - اتفاقهما في مهاجمة الأشاعرة - معارضتهما لمذهب الإمام مالك باعتبار أنه المذهب الذى كان سائداً في عهد المرابطين وأخذهما بالظاهر في كثير من المسائل الفقهية) . ومما يؤيد هذا الرأى ما ذهب إليه صاحب المعجب عند حديثه عن خلافة أبى يوسف يعقوب أحد خلفاء عبد المؤمن : «وفي أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء وأمر باحراق كتب المذهب بعد أن مجرد ما فيها من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن . . . وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن . وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنهما لم يظهره وأظهره يعقوب هذا» (المعجب للمراكشى - نشرة محمد سعيد العريان ومحمد العربى العلمى ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ٢٧٨ - ٢٧٩) . لكننا نرى أن ابن تومرت كان عقلياً ولم يكن ظاهرياً حسيماً كابن حزم ،

وأن تأثره بابن حزم قد يكون واضحاً في ميدان الفقه ، أما في ميدان التوحيد والعقيدة فهو عقلى وليس ظاهرياً .

كتاب أعز ما يطلب

نشر المستشرق جولد تسهر كتاب أعز ما يطلب عام ١٩٠٣ عن مخطوطة في مكتبة باريس الأهلية يرجع تاريخ كتابتها إلى عام ٥٧٩ هـ (١١٧٨ م) . ورقمها في كتالوج المخطوطات العربية بها هو ١٤٥١ . والكتاب هو «كتاب أعز ما يطلب مشتمل على جميع تعاليق الإمام محمد بن تومرت مما أملاه أمير المؤمنين عبد المؤمن ابن على رحمهما الله تعالى» . وقد جاء في أول الكتاب «سفر فيه جميع تعاليق الإمام المعصوم المهدي المعلوم رضى الله عنه مما أملاه سيدنا الإمام الخليفة أمير المؤمنين أبو محمد عبد المؤمن بن على أدام الله تأييدهم وأعز نصرهم وممكن سعودهم» . وجاء أيضاً في أوله أن الكتاب «فيه من الكتب أعز ما يطلب . الكلام في الصلاة . الدليل . الكلام في العموم والخصوص . الكلام في العلم . المعلومات . الكلام على العبادة . العقيدة . التنزيهات . التسييحان . حديث عمر . اختصار مسلم . كتاب الفلول . كتاب تحريم الخمر . كتاب الجهاد وشعر الأحمس . وعلامات المهدي وتعاليق صغار» .

أما العبارة الأولى في الكتاب فهى : «بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وآله . أعز ما يطلب» وأفضل ما يكتسب ، وأنفس ما يدخر ، وأحسن ما يعمل ، العلم الذى جعله الله سبب الهداية إلى كل خير ، هو أعز المطالب وأفضل المكاسب وأنفس الذخائر وأحسن الأعمال» . فالكتاب إذن قد افتتح بكلمات : «أعز ما يطلب . . . العلم» وصار هذا المفتتح لقباً على الكتاب كله ، كما يقول ابن خلدون .

نتناول في تحليلنا الذي ستقوم به الآن للكتاب ذلك
الجانب الفقهي ، بل سنكتفي بتحليل أهم الآراء
الفلسفية التي اشتمل عليها .

* * *

تحليل أهم الآراء الفلسفية في الكتاب

١ - قلنا إن مذهب ابن تومرت ذو طابع عقلي .
ومن مظاهر هذا الطابع حرصه على إقامة التوحيد على
أساس عقلي . فقد ذهب ابن تومرت إلى وجوب العلم
بالتوحيد وتقديمه على العبادة . والعلم بالتوحيد لا يكون
إلا عن طريق العقل : « بضرورة العقل يعلم توحيد
سبحانه » . واحتوى كتاب أعز ما يطلب على فصل في
« فضل العلم » عدد فيه ابن تومرت الآيات والأحاديث
التي وردت في تكريم العلم والعلماء . مثل قوله تعالى :
« شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً
بالقسط » ومثل قوله : « يؤتى الحكمة من يشاء ومن
يؤتى الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » . وقال تعالى :
« وهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » وقال
لنبيه « قل ربي زدني علماً » . ولا ننسى كذلك أن
أول عبارة في كتاب « أعز ما يطلب » تكريم للعلم فهي
تقول : « أعز ما يطلب وأفضل ما يكتسب وأنفس
ما يدخر وأحسن ما يعمل العلم الذي جعله الله سبب
الهداية إلى كل خير » . وأول أبواب العلم بالله تعالى
وبوجوده . والعلم بوجوده ينبني على نفس التشبيه .
والتشبيه على ثلاثة أنواع : التقيد بالزمان والتقيد بالمكان
والتقيد بالجنس . وذلك لأن التقيد بتخصيص ، وحديثنا
هنا عن الوجود المطلق « الذي استحالت عليه القيود
والخواص » . لم يتقيد وجوده باختيار مخترع . مختار
ولم يتخصص وجوده بتخصيص مقدر مقتدر ولم يرتبط
وجوده بوجود على الإطلاق ، ولا مسابقة قبلية
ولا متابعة بعدية ولا مفارقة جرمية ولا ملازمة غيرية »
(أعز ما يطلب ، ص ١٩٦ - ١٩٧) . والنتيجة التي

وفي آخر الكتاب : « تم كتاب الجهاد بحمد الله
وحسن عونه وبتمامه كمل جميع تعاليق الإمام المعصوم
المهدي المعلوم رضى الله عنه مما أملاه سيدنا الإمام
الخليفة أمير المؤمنين أدام الله تأييدهم وأعز نصرهم
ومكن سعودهم . وذلك في العشر الأواخر من شعبان
المكرم سنة تسع وسبعين وخمسمائة » .

ولا نعرف لابن تومرت كتاباً آخر باللغة العربية
غير كتاب « أعز ما يطلب » . أما كتاب « المرشدة في
التوحيد » الذي أشار إليه ابن خلدون في نص سابق ،
فقد تضمنه كتاب « أعز ما يطلب » في أحد فصوله
بعنوان « التزيهان والتسييحان » . وتضمن كذلك كتاباً
آخر له هو كتاب العقيدة . وقد نشر هذان الكتابان
على انفراد ، نشرهما المستشرق لوسياني Luciani
ويبدو أن كتاب « أعز ما يطلب » كما وضعه ابن
تومرت كان أصلاً كتاباً في الإمامة كما ذكر ابن
خلدون في النص السابق . وكان قد وضعه ابن تومرت
- كما وضع جميع كتبه - باللغة البربرية ، مع حرصه
فيه وفي كل من كتاب العقيدة والمرشدة ، على أن
يبقى الآيات القرآنية باللغة العربية في غضون النص
انبربرى (أما في كتبه الأخرى التي كتبها إلى عامة
الجمهور ممن لا يعرف العربية ، فلم يتورع ابن تومرت
عن ترجمة الآيات القرآنية فيها باللغة البربرية ، فكان
هذا أول من ترجم القرآن إلى لغة أجنبية) . أما كتاب
« أعز ما يطلب » الذي نشره المستشرق جولد تسيهر
والذي اعتمد ناعليه هنا ، وضم - فيما اشتمل عليه -
كتابه العقيدة والمرشدة ، فهو وإن كان من إملاء
عبد المؤمن بن علي ، خليفة ابن تومرت ومريده ، إلا أنه
من وضع ابن تومرت باللغة العربية ، وآثر تلميذه
عبد المؤمن أن يكون مشتملاً على « جميع تعاليق الإمام
المعصوم المهدي المعلوم رضى الله عنه » .

والكتاب بعد هذا يشتمل على كثير من الآراء
الفقهية في الصلاة والعبادات وما إلى ذلك . ولن

يستخلصها ابن تومرت من هذا هي بطلان قياس الغائب على الشاهد . وهو في هذا يعرض بالأشاعة الذين كثيراً ما عيب عليهم قياس الغائب على الشاهد ، لكنه لا يذكرهم بالاسم . يقول ابن تومرت : « بطل قياس الغائب على الشاهد إذ لا جامع بينهما لأن كل واحد منهما مصاد للآخر لأن ذا يفعل وذا لا يفعل ، وذا قد قديم وذا محدث ، وذا مفتقر وذا غني ، فإذا قيس أحدهما على الآخر بطلت حقيقتهما لأن القياس إنما يصح بين المماثلين وبين المختلفين إذا كان بينهما شبه . والباري سبحانه ليس له مثل ولا شبيه . فإذا ثبت هذا وصح : بطل به التشبيه وبطل به قياس الغائب على الشاهد » (ص ١٦٨) .

ومن مظاهر هذا الطابع العقلي للمذهب ابن تومرت قول صاحبه بأن الشريعة تجري على سنن العقل ، وهو في هذا يندد بمن يظن أن الشريعة خلو من الحكمة ، وينقد طائفة من الناس ذهبت إلى أن العقل ليس فيه إلا الإمكان والتجوز وهما شك ، والشك ضد اليقين ، ومحال أخذ الشك من ضده ، واعتماداً على هذه الحجة وأمثالها رأت هذه الطائفة أن الشريعة خالية من الحكمة . « هذه إشارة نرد على بعض من لا خلاق له فيما ذهبوا إليه من أن الشريعة لا حكمة فيها ، وأنها ليست على سنن العقل جارية ، طعناً منهم في الدين وجهلاً بحكمة الله تعالى » (ص ١٦٤) . ولا أدل على أن الشريعة تجري على سنن العقل وأنها ليست خلواً من الحكمة كما افترى المفترون أن القرآن الكريم مليء بالآيات التي تدعو الإنسان إلى تحكيم عقله والتي نجد فيها برهاناً أو براهين على حدوث العالم . فالليل والنهار والناس والدواب والأنعام والطيور والسموات والأرض وجميع المخلوقات كل هذه أشياء حادثة « وإذا علم الإنسان حدوث جسم واحد علم حدوث سائر الأجسام لمساواتها في التحيز والتغير والجواز والاختصاص والحدوث والافتقار إلى الفاعل . . . وإذا علم أنها موجودة بعد أن لم تكن علم

أن المخلوق يستحيل أن يكون خالفاً » (ص ٢٣٣) . يقول الله تعالى : « أفى الله شك فاطر السموات والأرض » ويقول : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً » . . إلى آخر هذه الآيات المعروفة التي أردها مثلاً أبو الوليد ابن رشد في أول كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » والتي قرر على أساسها أن « الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها » وأن الحكمة والشريعة « أختان رضيعتان » . وهذا كله من أجل أن يثبت ابن رشد « لهؤلاء الذين ظنوا بالحكمة سوءاً من ناحية مخالفتها للشرع أنها أى الحكمة أكثر اتفاقاً مما ظنوا مع أصول الشرع عندما يقفون على كنهها ، وليثبت أيضاً للذين ظنوا بالشرع سوءاً من ناحية عدم اتفاقه مع الحكمة أنه أى الشرع أكثر اتفاقاً مع الحكمة إذا روعي في تأويله التأويل المشروع وعدم خرق الإجماع » .

٢ - ويجرنا هذا إلى الحديث عن نظرية التأويل عند ابن تومرت : تلك النظرية التي نكاد نقطع بأن ابن رشد تأثر بها تأثراً كاملاً . فالعلم عند ابن تومرت إما أن يكون مصدره العقل وإما أن يكون مصدره السمع . والعلم الذي يأتي عن طريق السمع يقوم على القياس الشرعي أما العلم الذي يأتي عن طريق العقل فيقوم على القياس العقلي . ولا فارق عند ابن تومرت بين القياس العقلي والقياس الشرعي : « لا فرق بين القياس العقلي والشرعي في الاطراد إذا حقق معناه . فإن القياس العقلي هو المساواة فيما يجب ويجوز ويستحيل . والقياس الشرعي هو المساواة في الوجوب أو التحليل أو التحريم » (ص ١٧٣ - أعز ما يطلب) . فالقياس الذي يقيس به الشرعيون المحرمات على المباحات مثلاً قياس فاسد ، وكذلك قياسهم التحليل على الوجوب . وإنما يجب عليهم أن يقيسوا الوجوب على الوجوب ، والتحليل على التحليل ، والتحريم على التحريم . وقد أدى عدم مراعاة الشرعيين لهذه القاعدة أن مزقوا الشرع

كل ممزق . مثال ذلك ما حكى عن بعضهم في قوله عليه السلام « من بدل دينه فاضربوا عنقه » ، أنه أوله بمعنى أن النساء لا يقتلن إذا بدلن أديانهم وقال إنما هذا خطاب للرجال بدليل النهي عن قتل النساء في حديث آخر . فيقال له : هل تماثلت المعاني أو اختلفت ؟ وتماثلها باطل . فإن المعاني مختلفة . إذ المعنى في ترك قتل النساء لأجل ضعفهن وقلة فائدتهم في القتال . وهذا في الجهاد . أما قتل من بدل دينه فانه نكاح وردع يدخل فيه كل من فعل ذلك من الرجال أو النساء (ص ١٧٤) والأمر شبيه بهذا في القياس العقلي . فقد قلنا إن القاعدة فيه تقوم على المساواة فيما يجب وفيما يجوز وفيما يستحيل . وهو محصور في النفي والإثبات . وكل ما تعدى ذلك فهو غير جائز . فالقياس الذي يقيس به بعض المتكلمين الغائب على الشاهد قياس باطل ، لأنه ليس قائماً بين المتماثلين . ولا تماثل بين القديم وغيره إذ لا غيرية له ولا مثل له . هذا فضلاً عن أن البحث في ذات الله ووحدانيته وصفاته بحث في دائرة الواجب ، وهي دائرة مختلفة عن دائرة الجائز وعن دائرة المستحيل لأن هاتين الدائرتين يدخل فيهما الجهل والشك والظن ، وكلها من أصول الضلال الذي لا يغنى عن الحق شيئاً : « وإذا علم وجوب وجود الله سبحانه في أزليته علم استحالة تغيره لاستحالة انقلاب الحقائق ، إذ لو انقلب الواجب جائزاً ، والجائز مستحيلاً لبطلت المعلومات » (ص ٢٣٥) .

هذا التقابل بين القياس العقلي والقياس الشرعي — وهو تقابل نجد نظيراً له عند ابن رشد — من شأنه أن يقرب بين الحكمة والشرعة ، لأنه إذا طبقت بدقة القواعد المقررة في كل منهما ، فسنجد أنه لا تعارض بينهما على الإطلاق .

والقياس الشرعي عند ابن تومرت جائز . ولكنه جائز بشروط . والقاعدة العامة فيه التوقف والتحري ، كما كان موقف الصحابة بشأنه « ولا يقال إنهم (أي

الصحابة) يستخرجون من عقولهم أحكاماً وشرعة . ومن تقول عليهم ذلك فقد افترى » (ص ١٧٥) . أما شروطه فمنها أنه « لا يجوز تقديم قياس على خبر » (ص ١٧٤) ، ومنها أنه لا يجوز إلا في المحكم ، أما المتشابه فلا يلزم اتباعه ولا العمل به . وموقف ابن تومرت من التشابهات هو موقف السلف الصالح : « ما ورد من التشابهات التي توهم التشبيه والتكييف كآية الاستواء وحديث النزول وغير ذلك من التشابهات في الشرع فيجب الإيمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف » . وموقفه من الصفات أشرنا إليه سابقاً ويتلخص في إقراره بأسماء الله الحسنى وهي موقوفة على إذنه . ويضيف ابن تومرت أن علينا أن نفهمها على أنها استحالات للنقائص : « فإذا علم انفراده بوحدانيته على ما وجب له من عزته وجلاله علم استحالة النقائص عليه لوجوب كون الخالق حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً من غير توهم تكييف » (ص ٢٣٥) لكن إذا كان القياس الشرعي غير جائز إلا في المحكم ، فعلينا أن نلاحظ أن المحكم إما أن يكون واضحاً لا إشكال فيه ، وهو لا يثير مشكلة ، وإما أن يكون ملتبساً . والملتبس ما يكون به عشرة أشياء : « منها التعارض ومنها الاحتمال ومنها اختلاط الأعيان المتناقضة الأحكام ومنها طرود الشك بعد اليقين في الأعمال ومنها اختلال النقل ومنها التباس التواتر بالآحاد ومنها فرع تنازعه أشباه ومنها مقابلة القياس للخبر ومنها مقابلة القياس للعمل ومنها مقابلة اللفظ للمعنى » . والملتبس له ضوابط تضبطه . فإذا تعارض حكمان شرعيان مثلاً ، فحكم التعارض الجمع ، فإن تعذر فإن الحكم المتأخر أولى من المتقدم ، فإن تعذر فالذي عليه العمل ، فإن تعذر فالترجيح بالصحة والكثرة . ولا بد للقياس الشرعي من مراعاة هذا كله . فالقياس مثلاً يسقط إذا قوبل بالعمل ، ورجع العمل ، ويسقط إذا قوبل بالخبر والكثرة والتواتر . . . وهكذا . أما أن يستخرج

رجال الشرع من عقولهم أحكاماً شرعية » ، فهذا غير جائز .

وينتقل ابن تومرت بعد كل هذا الحذر الذى اتخذته لنفسه فى تطبيق القياس الشرعى - وهو أمر نجد نظيراً له عند ابن رشد ليس فقط فى مجرد الفكرة ، بل فى الألفاظ كذلك - إلى نظريته فى التأويل . فيقول : « السائلون ثلاثة : مسترشد ومستفت ومناظر . فالمسترشد يسأل عن الحكم وعن الدليل . والمستفتى هو الذى يسأل عن الحكم . وأما المناظر فليس هذا زمانه » (أعز ما يطلب ، ص ٢٢٠) . وواضح أن المناظر هو ما يقابل عند ابن رشد طائفة الجدليين ، والمسترشد هو الذى يقابل البرهانيين ، أما المستفتى فمن الممكن أن نقول إنه يقابل الخطابين عند ابن رشد ، لكن من الجائز أيضاً أن نقول إنه يمثل العوام فى إيمانهم الأعمى وفى رغبتهم الصادقة فى التعرف على أحكام الشريعة دون إجهاد أنفسهم فى التفتيش عن الأدلة والبراهين العقلية التى تختفى وراء المظاهر . وقد أراد ابن تومرت أن لا يرهق نفسه بتتبع المناظرين أو الجدليين من متكلمين (أشاعرة ومعتزلة) ومن فلاسفة فقال « وأما المناظر فليس هذا زمانه » . ولكن كتاب « أعز ما يطلب » يحتوى على مآخذ كثيرة ضدهم ، سنعرض لبعضها فيما يلى من النصوص المختارة من الكتاب وهذه المآخذ قد أفاد منها ابن رشد فى نقده الشامل للمتكلمين والفلاسفة الذى قدمه لنا فى كتابه « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » .

وابن تومرت يجيز التأويل ، وهو يجيزه بصفة خاصة للمسترشد الذى يسأل عن الحكم وعن الدليل . وذلك لأن هذا المسترشد لن يقع بالوقوف عند الدلالات الظاهرة للألفاظ . وقد يوقعه حرصه على البحث عن الدليل والبرهان فى التجسيم أو التعطيل . ولهذا يصبح التأويل هنا ضرورة . ومن المبررات القوية للتأويل أن اللغة التى نزلت بها شريعتنا الغراء تفتح المجال

أمام كثير من التأويل (وسنعرض لهذا فى النصوص) . وأصحاب التأويل يلجأون إلى القياس العقلى . لكن مهمتهم عسيرة . إذا راعوا فيها الشروط التى ذكرناها فى القياس العقلى وأهمها المساواة فيما يجب وفيما يجوز وفيما يستحيل ، فإنهم سينتهون إلى أقيسة صحيحة . أما إذا لم يراعوا هذا ، ولم يراعوا قانون التأويل الأساسى وهو « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب » ، فإنهم سينتهون حتماً إلى أقيسة فاسدة (سنعرض أمثلة منها فى النصوص) .

٣ - لكن هذه الاتجاهات العقلية فى مذهب ابن تومرت لها حدودها التى يجب أن تقف عندها . وأرل هذه الحدود أن ابن تومرت نادى بأن « العقل ليس له فى الشرع مجال » (ص ١٧) وأن « العقل لا مدخل له فى السمع ، والسمع لا طريق له إلا التوقيف » (ص ١٤٦) . وقد يبدو هذا المبدأ متعارضاً مع الاتجاهات العقلية التى حاولنا إبراز أهمها فى التحليلات السابقة . ولكن ابن تومرت لا يقصد بالشرع هنا التوحيد ، ولكنه يقصد به الشرع فى معناه الضيق ، أى التشريع أو الفقه فى جميع أبوابه وأحكامه . وابن تومرت يعارض معارضة تامة تدخل العقل فى هذا الميدان ، وذلك ليحطم تلك القداسة التى أحاط بها فقهاء المرابطين الذين فى معناه الضيق الذى حصروه فيه ، وليقاوم احتكارهم للدين - مفهوماً فقط بمعنى الفقه والخلافيات فى الفروع - ذلك الاحتكار الذى زاد من إقبال السلاطين وجميع أفراد الشعب عليهم وأصبحوا فى نظر الجميع أصحاب الحق الوحيدين للتحدث باسم الدين ، فامتلاأت جيوبهم من كثرة الفتاوى التى أصدروها ، وازداد معنى الدين بها غموضاً فى نظر الناس . وكتاب أعز ما يطلب ملى* بالنقد الذى وجهه ابن تومرت ضد فقهاء المرابطين فى هذا الصدد ، وضد

نصوص مختارة من الكتاب

١- يقول ابن تومرت في بيان ترابط حلقات الشريعة وتماسكها :

« العبادة لا تصح إلا بالإيمان والاخلاص والإيمان هو التصديق .. والإيمان والاخلاص لا يصحان إلا بالعلم ، إذ يستحيل كون التصديق دون علم وهذا معلوم بالضرورة . وكذلك العلم أيضاً لا يصح إلا بالطلب ، إذ يستحيل التوصل إلى العلم دون طلب له ، وهذا أيضاً معلوم ، والطلب لا يصح إلا بالإرادة إذ يستحيل طلب شيء دون إرادة له وقصد إليه وهذا أيضاً معلوم ، وكذلك الإرادة لا تصح إلا بباعث إذ من المحال أن تصدر إرادة من مريد من غير باعث يبعث عليها وهذا أيضاً معلوم ، والباعث أيضاً لا بد من معرفته والعلم به إذ يستحيل كون الإرادة دون باعث معلوم وهذا أيضاً معلوم ، وهذا الباعث معلوم وهو الرضاء والخوف وهما الرغبة والرغبة بالوعد والوعيد وهذا أيضاً معلوم ، والوعد والوعيد بالشرع وهذا أيضاً معلوم ، وصدق الرسول بظهور المعجزة وهذا أيضاً معلوم ، والمعجزة بأذن الله سبحانه . فهذه الجملة كلها متعلق بعضها ببعض ، ومرتبطة بعضها ببعض ، لا يصح وجود شيء منها دون وجود غيره ، ولا يمكن وضع شرط منها في غير موضعه . وهي كالسلك المنتظم إذا انتثر بعضه انتثر جميعه ... وقد اضطرب من لا تحقيق عنده في هذا الباب كل الاضطراب ، واختلفوا فيه غاية الاختلاف ، ونصبوا الأدلة بينهم وأكثروا الجدل فلم يحصلوا من ذلك على طائل . فذهبت طائفة منهم إلى أن أول الواجبات الإيمان ، وذهب آخرون إلى أن أول الواجبات العلم ، وقال آخرون الإرادة . وكل يقيم حجته وينصب دليله ويبطل حجة صاحبه ويدفع قوله وينقض دليله . والعجب كل

لغراقهم في الخلافات ، مع ما صاحب هذا كله من تجسيم وتشبيه ، ومع ما صاحبه أيضاً من فسق وفجور وإباحة لشرب الخمر وتبرج للنساء ، حتى قال ابن تومرت عنهم إنهم « كانوا يتقبلون في السحت والحرام ، يأكلون فيه ويشربون ، وفيه يغدون وفيه يروحون » (ص ٢٦١) . وقد اشتمل كتاب « أعز ما يطلب » على أبواب كثيرة في تحريم الخمر ، مثل « باب في أن الخمر داء وليس فيها شفاء ، باب في أن الله لعن شارب الخمر وذكر ما أعد له من الذل والهوان وأليم العذاب ، وباب في تحريم الخمر بالكتاب والسنة والإجماع » ... الخ . وحكم ابن تومرت بتكفير المرابطين (الملتزمين) وحرمة معونتهم ، ونادى بأن دارهم دار كفر .

ونستطيع أن نذكر كذلك في مجال الحد من سلطة العقل في مذهب ابن تومرت ، أن مهدي الموحدين كان جبرياً متطرفاً ، وهو أمر يمشى جنباً إلى جنب مع أفكاره في الإمامة والعصمة . يقول المهدي : « إن التكليف ثبت على جميع العباد وأنه لا يتخصص بالأعيان ... وأن الدين لا يثبت بالأقوال ولا يرجع إلى الاختيار ولا أهواء العباد وأنه لا يثبت بالإكراه أيضاً ، وأن الله .. لا يكلف بالمشيئة إنما يكلف بالأمر » (ص ٢٥٥) . ولهذا نجده في مسألة الثواب والعقاب يرى ربطهما بوجوب التكليف ، تماماً كما فعل ابن رشد ، ولا يجعل منهما مبرراً لحرية الإرادة على نحو ما ذهبت المعتزلة . فهو يقول : « وأما فائدة إثبات الوعد والوعيد فليميز أن الفعل يتعلق به الجزاء والثواب وأن الترك يتعلق به اللوم والعقاب ... فلما علق الثواب بالفعل والعقاب بالترك كان ذلك ثمرة الفعل والترك وفائدتهما . فوجب حينئذ الامتنال رجاء الثواب على الفعل وخيفة العقاب على الترك . فهذه فائدة الوعد والوعيد لأنهما شرط في الوجوب » (ص ٢٨) .

• • •

العجب من عدولهم في ذلك عن الطريق وخروجهم عن سبل التحقيق ، وتسوغهم الخلاف فيما لا يجوز فيه الخلاف » (ص ٢٢٢) .

٢- يقول ابن تومرت في أهمية اللغة العربية ودراستها في فهمنا للشريعة ، ثم في أنها - أى اللغة - تفتح المجال لكثير من التأويل :

« فاللغة بها جاءت شريعتنا فإذا بطلت اللغة بطلت الشريعة والأحكام . والاعراب أيضاً به تنصلح المعاني وتفهم . فإذا بطل الاعراب بطلت المعاني ، وإذا بطلت المعاني بطل الشرع أيضاً وما يبدو عليه أمر المعاملات كلها من المخاطبات والأقوال » (ص ١٩٣) . ويقول في تبرير التأويل إن اللغة بها « التشبيه والاستعارة وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ووصف ما لا يعقل بصفة من يعقل وتسمية الشيء بما يوئل إليه وتسمية الشيء بأصله وتسمية السبب بالمسبب وتسمية الشيء بمعظمه وتسمية الشيء بما يقاربه وتسمية الشيء بما يقارنه وتسمية الشيء بما يشاركه وتسمية الشيء باسم ما يخالفه وتسمية الشيء باسم ما يناقضه وتسمية الجملة باسم البعض وتسمية المعاني بأسماء الأشخاص » (ص ١٨٢) .

٣- ويقول في شرحه لأنواع الأقيسة الفاسدة التي يصل إليها أصحاب التأويل ويتوهمون خطأ بسببها قيام تعارض بين الحكمة والشريعة حيث لا وجوب لهذا التعارض .

« إن القياس الفاسد على خمسة أضرب : قياس الوجود وقياس العادة وقياس المشاهدة وقياس العلل وقياس الأفعال . فأما قياس الوجود فهو قياس الجسمة الذين قالوا بأن جميع ما شاهدنا وجوده على ثلاثة أقسام : جواهر وأعراض وأجسام . وأدى بهم هذا إلى أن يلحقوا الجسمية بالله سبحانه أو أن يقولوا بأنه جوهر متحيز . أما قياس المعطلة الذين قالوا إن جميع ما شاهدناه من موجودات إنما هو ولد من والد وزرع

من زارع وطائر من بيضة ، وطرودوا ذلك في جميع الموجودات فجزم ذلك إلى إبطال الفاعل . وأما قياس المشاهدة فهو قياس أصحاب الجهة الذين قالوا إن جميع ما شاهدناه من موجودات لم نشاهد شيئاً إلا في جهة . وكذلك الغائب عنا أى البارى سبحانه . وأما قياس أصحاب العلل الذين قالوا بأن قيام العلم بالعالم علة في كونه عالمًا شاهداً فكذلك ينبغي أن يكون في الغائب . فوصفوا علم الله تعالى بأنه علة . لكن هذا خطأ . إذ أن العلة يجوز أن تفارق المعلول ويجوز أن تبقى معه فليس بقاؤها بأولى من مفارقتها ولا مفارقتها بأولى من بقائها إلا بمخصص . وأما قياس الأفعال فانهم أرادوا بذلك خروج بعض المخلوقات عن أن يكون البارى سبحانه خالقها لخيالات توهموها . وذلك أنهم قالوا رأينا شاهداً بأن كل من فعل فعلاً اتصف به ، فمن اعتدى أو ظلم سمي بذلك جائراً وظالماً : فدل هذا على أن البارى سبحانه لا يفعل ظلماً ولا جوراً : إذ لو فعل هذا لسمى به . والذي قالوه باطل لأن البارى سبحانه لا تتصف أفعاله بالجور والظلم » (ص ١٦٥ - ١٦٦) .

وليس من شك عندنا في أن ابن رشد قد تأثر بهذا النقد الذى وجهه ابن تومرت ضد أصحاب الأقيسة الفاسدة في معظم ما قدمه لنا من نقد في « كتاب مناهج الأدلة وعقائد الملة » ضد المتكلمين والفلاسفة . مع ملاحظة أن ابن تومرت كان منطقياً مع نفسه عندما أنكر على الله سبحانه التحيز والجهة معاً : بينما نجد ابن رشد ينفى عنه التحيز لكنه لا ينفى الجهة .

٤- ويقول في انحصار مصادر الشريعة ليسد الباب أمام فقهاء المرابطين وفتاواهم :

« أصول الشريعة وفروعها منحصرة . وانحصار أصولها في عشرة وهى أمر الله ونهيه وخبره بمعنى الأمر وخبره بمعنى النهى وأمر الرسول ونهيه وخبره بمعنى الأمر وخبره بمعنى النهى وفعله وإقراره . وانحصار فروعها وهى الأحكام في خمسة وهى الواجب والمندوب

والمحظور والمكروه والمباح . . . فان قال قائل لم حصرتم الشريعة في هذه العشرة وتركتم الإجماع والقياس . وهما أصلان في الشريعة فيقال لهما داخلان فيما قدمناه ومتضمنان فيما عددناه . وذلك أن الإجماع داخل تحت الأمر وهو قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . . . وأما القياس . . . فعناه تساوى الغيرين في الحكم ، ولا عبرة بالقياس إذا ورد الخبر . . . وكل ما كان عليه العمل وكان القياس يناقضه فالواجب اتباع العمل » (ص ١٦٣ - ١٨٠) .

• - ويقول فيما أطلق عليه اسم « تسبيح الباري سبحانه » جامعاً آيات الله في الكون ودلائل الأكوان والعناية الإلهية في هذه الأسطر القليلة البليغة ، مفضلاً لها

في مجال البرهنة على وجود الله تعالى على كل البراهين العقلية التي ساقها الفلاسفة في هذا الباب :

« سبحان من أرسى مهاد الأرض بالشاغحات وارتفعت بقدرته السماوات ودبر الأزمان بالنور والظلمات وتدكدكت لجلاله القاسيات وأثار السحاب بالعاصفات وأنزل الشجاج من المعصرات فأخرج به من الأرض البركات وقسم بعدله الأقوات ، سبحان من قيد الخلق بالحركات والسكنات وصورهم بتباين الهيئات وسخرهم بتسلط الحاجات وأظهر عجزهم بتبدل الحالات . . . سبحان من أوضح لعباده الآيات وأظهر لهم الدلالات على فاطر السموات فنطقت بوجوده الجمادات » (ص ٢٤٢ - ٢٤٣) .



تأملات مرقس أورليوس

بسم
الأستاذ على أدهم

مقدمة

يقرب من المستحيل ، فهو يرى أن الحاكم يجب أن يكون فيلسوفاً ، وأن يكون في الوقت نفسه غير راغب في الحكم ، لأن حبه للفلسفة أقوى من حبه للحكم والسيطرة .

ومهما يكن حظ رأى كبير الفلاسفة وشيخ المفكرين من الصواب والحكمة فإن هذه الصورة التي تمثلها ، صورة الحاكم الفيلسوف الزاهد في الحكم ، قد تحققت إلى حد كبير بعد موت أفلاطون بقرون معدودة في الإمبراطور الفيلسوف الروماني مرقس أورليوس ، فهو الحاكم الذي كان يؤثر الخلوة بين كتبه والفراغ للمطالعة والدرس على تقلد السلطة واحتمال أعباء الحكم ، وهو القائد الأعلى للجيش الذي كان يذهب لخوض المعارك وإراقة الدماء وازهاق الأرواح وهو يفضل السلم ، وأن يعيش الناس أمة واحدة في ظل الأمن المستقر والمحبة الدائمة والإخاء والعدالة .

وفي رأى الكثيرين ممن توفروا على دراسة حياة هذا الإمبراطور الفيلسوف أنه كان أقرب إلى نموذج للإنسان الذي كاد أن يخلو من العيوب ويبرأ من النقائص ، وأنه وصل إلى مرتبة من السمو يصعب على غيره بلوغها ، فكان لا تغضبه الإساءة إليه ، بل يعطف

يقول أفلاطون في جمهوريته على لسان سقراط « لا يمكن خلاص المدن من الشقاء ، بل خلاص الإنسانية جميعها ما لم يملك الفلاسفة ، أو يتفلسف الملوك والحكام فلسفة صحيحة تامة ، أى ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد ، وما لم ينسحب من حلقة الحكم الأشخاص الذين يقتصرون على إحدى هاتين القوتين ، فلا تبرز الجمهورية التي صورناها في بحثنا إلى حيز الوجود ، ولا ترى نور الشمس ، والذي حملنى على التردد في إبداء هذا الرأى هو شعورى بأنه يصاد الرأى العام كل المضادة ، لأنه يعسر الاقتناع بأنه وسيلة لحصول الفرد والدولة على السعادة » .

وفي موضع آخر يقول « والحقيقة أن خير الدول هى الدولة التي يكون حكامها زاهدين في الحكم ، ومثل هذه الدولة تحكم في هدوء ، وشر الدول هى الدولة التي يحرص حكامها على الحكم أشد الحرص » . وهذان هما شرطا الحكومة الصالحة في رأى صاحب الجمهورية ، وكان يبدو له هو نفسه أن توفرهما

والنفوذ البعيد المدى كيف تعرض له المتاعب وتساوره
 المموم ؟ ولكن الواقع أن حياة مرقس أورليوس كانت
 حافلة بالأكدار والنكبات ، والحروب والثورات ،
 والزلازل والطواعين ، وبرغم تجلده القليل النظير
 وصبره العظيم بلغ به الحال إلى أنه صار يرحب بقدم
 الموت ويرى فيه السبيل للخلاص من متاعب الحياة
 وأحزانها ومشكلاتها التي لا نهاية لها ، ولا يد للإنسان
 باتقانها ، وكان كثيراً ما يفكر في أسلافه من الأباطرة
 الرومانيين ليذكر نفسه أنه بعد قليل سيلحق بهم ،
 ويصبح مثلهم خيراً من الأخبار وسيرة من السير ،
 وأن من الخير له أن يؤدي واجبه باخلاص وأمانة
 ما دام قادراً على العمل ، وكانت فكرة أنه سيموت
 غداً تحته على أن يقضى أيامه في محاولات نبيلة وأعمال
 مجيدة ، وكان يمر بخياله والده بالتبني أنطونينوس بيوس
 والإمبراطور هادريان صاحب الشخصية الغامضة
 اللامعة والذي أدرك بعينه المهمتين ما تنطوي عليه
 نفس مرقس أورليوس من خير وصلاح وهو غلام
 ناشئ ، ثم يفكر في تراجان الفاتح العظيم الذي مد
 حدود الإمبراطورية ووطد العدالة في أنحائها وفي غيره
 من الأباطرة حتى يصل إلى أغسطس قيصر وسلفه
 يوليوس قيصر ، وكلهم قد أدركهم الموت ، وطواهم
 الزمن ، وهو سيكون في آثارهم ، ولكن لا تزال أمامه
 الفرصة سانحة ليعمل الخير ويسدى المعروف ويحسن
 السيرة .

وما من شك في أن مرقس أورليوس من أنبل
 الشخصيات التي يلتقي بها الإنسان في رحاب التاريخ
 وأحبها إلى النفس ، وهو مثل يذكرنا دائماً بالأعلى التي
 يمكن أن يبلغها الإنسان . برغم ضعفه وغلبة الأهواء
 عليه ، فقد كان يحكم إمبراطورية من أعظم
 الإمبراطوريات التي عرفها التاريخ ، وكانت الملائه
 جميعها ميسرة له ، والمتع برمتها قريبة منه ، ولكنه
 أعرض عن ذلك كله ، وكبح جماح نفسه ، وراضها

على المسئ ، ويدرس أخلاق الناس ويتعرف طبائعهم
 لا لكي يقع على أخطائهم وجوانب ضعفهم ، وإنما
 لكي يهتدى إلى محاسنهم الخفية ومزاياهم الكامنة ، وكان
 مثلاً نادراً في الاعتدال والتسامح وعذوبة النفس
 وسجاجة الخلق وكرم السجية ، ومعظم الناجحين في
 الحياة يقدمون ضريبة من الثناء يمتزج فيها التقدير
 العاطف بالتقديرات السابقة والسابقين وأسلافهم الأولين ،
 ولكن مرقس أورليوس وهو في الخمسين من عمره
 وبين أعماله الكثيرة الناصبة ومشاغله الهامة المضنية
 يأوى إلى حجرته ويلوذ بصمته ليعدد مآثر الرجال
 الصالحين الذين عرفهم وأفاد منهم ، وكان يعرف
 ما تنطوي عليه نفوس البشر من شر وأثرة وإحسان
 وأحقاد ولكنه كان يعتمد أن يغض الطرف عن ذلك
 كله ويبحث عن المحاسن وينشد الجمال الأتلاق ،
 وكان لا يفكر في أخطاء غيره وإنما يراقب نفسه مراقبة
 شديدة ، ويحاسبها على أخطائها حساباً عسيراً ، ويجهد في
 علاج عيوبها ، وهمه أن يجعل المسئ محسناً وأن يجعل
 المحسن مزيداً من الاحسان ، والعين العاطفة الودود قد
 تستبين في النفوس محاسن لا تراها عين الساخر الكليلي
 المزاج ، وقد يرى بسلامة طبعه واستقامة بصيرته أبعد
 مما يرى الساخرون وأصدق مما يرون ، فوراء الضعف
 البشري قد تكون هناك دوافع أكرم وأنبل ، وكان
 يتلقى الكوارث والخطوب والأحداث الفاجعة بصبر
 المؤمن المحتسب ، وجلد الحكيم الصبور ، وهو يذكرني
 بقول المتنبي في إحدى مدائحه لسيف الدولة :

وانا للتلقي الحادثات بأنفس

كثير الرزايا عندهن قليل

يهون علينا أن تصاب جسمنا

وتسلم أعراض لنا وعقول

وقد يقال إن رجلاً مثل مرقس أورليوس قد
 رفعته الأقدار إلى ذروة السلطان والسيطرة الكاملة

أقوى رياضة على مجافاة الشر ، والامعان في سبيل الخير ، والعمل لاسعاد البشر ما وسعته قدرته ، وسمحت به ظروف عصره ، وأحوال بيئته ، وطبيعة مجتمعه ، ومن سوء حظ البشرية أن أمثاله في التاريخ نواذر وقليلون .

مولده ونشأته وحياته وتأملاته

ولد مرقس أورليوس بروما في ٢٦ أبريل سنة ١٢١ ميلادية ، وفي السنة الخامسة من حكم الإمبراطور هادريان ، وكان جده لأبيه م . أنيوس فيروس حينذاك والياً على المدينة ، وقد أمضى طفولته وباكورة صباه في بيئة غاصة بكبار رجال الدولة ، وكانت روما حينذاك تعد حاضرة العالم ، وقد بلغت الدولة الرومانية أوج العظمة والبهاء ، وعم السلام والرخاء والرغد ، ومنذ حدائنه حظى بالاقتراب من ذلك الإمبراطور اللامع القدير وقد خصه هادريان برعايته ، وأسبغ عليه عطفه ، والمعلومات التاريخية عن حياته في تلك السنوات الباكورة قليلة ، وقد ذكر لنا في تأملاته أسماء أساتذته والانطباعات التي تركها في نفسه أصدقاؤه الأوائل ومدرسه .

وكان والده أنيوس فيروس ، وقد مات وهو من كبار ضباط الحرس الإمبراطوري ، مثل تراجان وهادريان سليل لإحدى الأسر الرومانية التي انتقلت من إيطاليا إلى أسبانيا واستقرت بها على مقربة من مدينة قرطبة الحديثة ، وكان جده من أعضاء مجلس الشيوخ ، وأبوه من أشراف عصره وقد اختير قنصلاً للمرة الثالثة في سنة ١٢٦ ميلادية ، أما والدته فهي دوميتيا لوسيلا وكانت من أغنى الوارثات في روما ، وكان والدها قنصلاً ، وكانت عمته زوجة تيتس أورليوس أنطونينوس الذي أصبح فيما بعد إمبراطوراً وصار يسمى أنطونينوس بيوس ، وقد تقلب في أسمى مناصب الدولة وعرف ببساطته واستقامته ونبل أخلاقه .

ونشأ مرقس أنيوس فيروس - كما كان يسمى في أول أمره - في حداق تل كاليبان ، وقضى السنوات الأولى من حياته في تلك الحداق وفي بيت جده القريب من قصر لاتران ، وعرف منذ كان طفلاً بالتزام الجدة ، والترفع عن لحو الصغار ، وكان من شأن الدراسة التي تلقاها ليكون رجلاً صالحاً للمناصب العالية أن تجعل غلاماً شديد الولع بالمعرفة مثله يبدو أكبر سناً من حقيقته ، وكانت أسرته شديدة العناية بتربية أبنائها وتثقيفهم ثقافة عالية ، وكانت والدته تتحدث اليونانية بطلاقة وتجدها كتابة ، وقد عنى بلاط هادريان بتشجيع دراسة الثقافة اليونانية ، وعملت دوميتيا لوسيلا على تعليم ابنها الوحيد على الطريقة اليونانية ، وكان للغة اليونانية والثقافة اليونانية تأثير كبير في نفوس الرومانيين المثقفين في ذلك العصر ، وكان من أوائل أساتذته في الأدب اليوناني افغوريون وجيميناس ، وكان الرومانيون يعنون عناية خاصة بالتربية الأخلاقية ، وقد أشار مرقس أورليوس إلى ذلك في الكتاب الأول من التأملات قائلاً « لقد تعلمت ألا أتحمز للمركبات الخضر أو للمركبات الزرق ، وألا أكون في جانب المصارعين من تراقيا أو المصارعين من سامنيام ، وأن أتحمّل أعباء العمل في سرور وارتياح ، وأن أقنع بالقليل ، وأن أفتح أذني نفسي ولا أتدخل فيما لا شأن لي به ، وألا أفتح أذني للواشين في يسر وسهولة » وقد روعى في اختيار أساتذته الأولين أن يكونوا ممن يشجعونه على تحرى البساطة بين أغراءات الثراء الجم والمكانة السامية ، وكان أفاضل الرومانيين في القرن الأول الميلادي والقرن الثاني يعملون على تشجيع أبنائهم على كراهة البذخ والولوع بالمظاهر .

وواضح من إشارات كثيرة في تأملاته وأخباره أن العناية بالشعائر الدينية كانت تحف به منذ مولده وأن عقيدته الفلسفية التي كونها حينما قارب الكهولة

كانت تتضمن احترام الدين ، و يروى أنه وهو في السابعة من عمره ألحقه الإمبراطور هادريان بكلية سالى وأنه كان من جوقه الشبان الذين كانوا يتغنون ويرقصون حاملين الدروع المقدسة عند الآلهة مارس في الربيع والخريف ، وقد أقبل الغلام الناشئ على أداء واجبه الكهنوتي بالعناية والدقة اللتين عرف بهما فيما بعد حينما ولى شؤون الدولة العليا فأجاد الرقص الجاد ، وأتقن حفظ الأناشيد والقاءها ، حتى صار مقدم المرتلين وعميداً للكلية فيما بعد ، وألحقه هادريان بفرقة الفرسان ، وكان هذا الإلحاق هو الطريق المتبع في دخول أبناء أعضاء مجلس الشيوخ إلى الحياة العامة حينما يبلغون السابعة عشرة من عمرهم ، وكان مرقس في هذا الاختبار وفي غيره يعد كأنه من البيت الإمبراطورى ، كما أن ظهوره في مسيرة الفرسان في منتصف شهر يوليو كانت تعد في نظر الرومانيين ترشيحاً له ليكون ضمن الذين قد يقع عليهم الاختيار في وراثة العرش الإمبراطورى .

وحان الوقت لذهابه إلى المدرسة ، ونجحت مشكلة في هذا الموضوع ، فهل يلحق مرقس بمدرسة من المدارس العامة مع سائر الطلبة أو يدرس في بيته ، وكان كثيراً ما يدور البحث في روما حول المفاضلة بين إلحاق الشبان بالمدارس واختيار مدرسين خاصين لتعليمهم في منازلهم ، وقد بحث كونتليان هذا الموضوع وكان يؤثر الذهاب إلى المدارس العامة ، وكان والده قد توفى ، ورأى جده لوالده أن يتلقى مرقس تعليماً منزلياً ، ولم يضمن بمال لجعل هذا التعليم صالحاً ، فدرس له الرسم دايوجينيتاس ، وقد درس تحت إرشاده الموسيقى والهندسة ، وقرأ اليونانية والمؤلفين اللاتينيين على أحسن أساتذة عصره ، فكان أستاذه في الأجرومية الإسكندر الكوتيوى - وهو يونانى من آسيا الصغرى - وكان من كبار علماء عصره .

وبرغم أنه كان ضعيف البنية فقد عنى بتربيته البدنية ، ومارس الملاكمة والمصارعة والجري والصيد ولعب الكرة ، وقد علمه دايوجينيتاس ممارسة الزهد وخشونة العيش وترك النوم في الفراش الوثير وعدم الاصغاء إلى قارئ الكف والسحرة والعرافين والمشعوذين والذين يدعون طرد الأرواح الشريرة ، ولم يقبل مرقس على دراسة الفلسفة إلا بعد أن بلغ مبلغ الرجال ، وكان ينظر إلى الفلسفة باعتبارها أسلوباً في الحياة لا بوصفها دراسة للمشكلات الغامضة المستعصية ، وقد بدأ بتعود التخفف من الطعام ، وازدراء مباحج الحياة ، وهو في الحادية عشرة من عمره ، وأقبل على الدراسة أقبالا شديداً مضياً نفسه ومكلفها أكثر من طاقتها مما كان يبعث أصدقاءه وبخاصة أستاذه وصديقه العلامة فرونتو على أن يحضوه على التبكير في النوم والاعتدال في الدراسة والترقى بنفسه ، وكانوا يضعطون عليه في بعض الأوقات لزيارة المسرح والاشتراك في الصيد وحضور حفلات المصارعة ، وكان يلاحظ عليه أنه لا ينى عن التزام الجد في شتى المناسبات ومختلف الحالات ، وقد اضطر فرونتو إلى أن يلومه على ذلك وينكر عليه مظهر الحزين المهوم وهو في وسط المجتمع ، ولكنه برغم ذلك كان محبوباً من أصدقائه ومعاشره لرفقة حاشيته وصدق مودته وجميل عطفه وحسن منطقته حتى مع الذين لا يعرفونه ، لقد كان جاداً ولكنه لم يكن خشناً ولا فظاً وكان حياً ولكنه لم يكن جباناً .

وهكذا كان مرقس أورليوس في صباه ، ويعزو المؤرخون جمال أخلاقه وطيبة نفسه إلى طبيعته أكثر مما يعزونها إلى الأسلوب الذى اتبع في تنشئته وتربيته وأنهكت الإمبراطور هادريان الأعباء الجسام التى احتملها والجهود الشاقة التى بذلها في الرحلات والتعرض للرياح الباردة في جو بريطانيا وللشمس المحرقة في سماء إفريقيا حتى ابيض شعره ووهنت قوته ودب الضعف

في بنيته ، فأخذ يفكر في وراثة العرش ، واختيار الخلف الصالح للنهوض بمطالب الإمبراطورية ، وكان هادريان دائم التعهد لهذا الصبي الذي كان حينذاك قد فقد والده ، فحينما بلغ الخامسة عشرة من عمره في ٢٦ أبريل سنة ١٣٦ ميلادية خطب له ابنة لوسياس سيونياس كومودس الذي أعلن بعد ذلك بقليل اختياره وارثاً لعرش الإمبراطورية ، وقد قرب ذلك مرقس أورليوس من تسلم العرش ، ولم يرزق الإمبراطور هادريان أولاداً ، ولم تكن حياته الزوجية سعيدة ، وكان يعد مرقس أورليوس بمثابة حفيده ، وكان هادريان كثير التردد في اختيار الوارث للإمبراطورية ولكن رأيه استقر في النهاية على اختيار لوسيسوس سيونيوس كومودس ، وكان رجلاً حسن الذوق ناضج التجربة ينتمى إلى إحدى الأسر القديمة الكريمة ، وكان واسع الثراء ولكن هذا الاختيار لم يرض الرأي العام ، فقد كان هذا القيصر الجديد رجلاً أبيقوري المزاج ، يقرض الشعر ويستطيب ألوان الطعوم والأشربة ، والأرجح أنه كانت له مزايا حملت هادريان على اختياره ، وربما كان لكرهه أعضاء مجلس الشيوخ لهذا الاختيار أثر في إشاعات السوء التي حامت حول سمعته ، ومهما يكن من الأمر فقد أدركته الوفاة في سنة ١٣٨ ميلادية ، وعاد هادريان إلى التفكير في وارث للعرش ، وفكر في مرقس ، ولكن سنة لم تكن تسمح بالقدرة على حمل أعباء الإمبراطورية فقد كان حينذاك في السابعة عشرة من عمره ، وأخيراً وقع اختيار هادريان على ايلياس هادريانوس بيوس زوج عمه مرقس أورليوس إنيا فاوستينا ، وكان رجلاً ناضج التجربة والسن محبوباً من أعضاء مجلس الشيوخ ، وتم هذا الاختيار في اليوم الخامس والعشرين من شهر فبراير سنة ١٣٨ ميلادية ، وفي اليوم نفسه أشار هادريان على أنطونينوس بأن يتبنى مرقس اينوس فيروس (مرقس أورليوس) ولوسيسوس سيونياس كومودس ابن القيصر

الذي سبق ترشيحه للوراثة وكان في الثامنة من عمره ، وبموجب ذلك كان ورثة الإمبراطورية ثلاثة ، واشتد مرض الاستسقاء بالإمبراطور هادريان ، وأسلم الروح في التاسع من شهر يوليو سنة ١٣٨ م .

ولم يلق تسلم أنطونينوس عرش الإمبراطور معارضة ، وأحسن الإمبراطور التصرف فأطلق عليه لقب « بيوس » أي الصالح الورع ، وكان الرجل خليقاً بهذا اللقب .

وقد كانت السنوات الثماني الأولى من حكم أنطونينوس بيوس فترة تجربة ودراسة لمرقس أورليوس وفي سنة ١٣٩ م منح لقب « قيصر » ، ولكن لم تتقرر وراثته للعرش من الناحية الشرعية إلا في سنة ١٤٦ ميلادية ، وألغيت خطبته لابنة ايلياس ، وخطبت له ابنة أنطونينوس بيوس فاوستينا الصغرى ووالدتها عمته فاوستينا ، واستمر مرقس في تلقي دروسه على أساتذته الخاصين ، وكان يضاف إلى ذلك حضوره لبعض مجالس الإمبراطور وتقلده بعض المناصب العامة ، وقد أحضر له هيرودز أتيكوس من أثينا ليعلمه الخطابة ، كما جاء أبولونيوس الفيلسوف الرواق من شالسيديون لتعليمه ، ولم يكن يتقصه إلا التدريب في الجبش ، وربما كان الحائل دون ذلك صحته ، فقد كان دائماً ضعيف البنية .

وكانت العناية بدراسة البلاغة شديدة في القرن الثاني الميلادي في العالم الروماني ، واقرن ذلك بحركة تجديد في البلاغة اللاتينية تزعمها فرونتو أحد أساتذة مرقس أورليوس المقربين ، وقد اكتشفت في أوائل القرن التاسع عشر الرسائل المتبادلة بين التلميذ وأستاذه ، وأهمية هذه الرسائل في لعصر الحاضر أنها ترينا العلاقة الودية الصمیمة التي نشأت بين فرونتو والقيصر الشاب ، وهو يقول عنه في تأملاته « لقد علمني فرونتو أن الحسد والرياء والنفاق تصحب الطغيان والاستبداد ، وأن هؤلاء الذين نسميهم أبناء البيوتات مجردون من العطف

العائلي» وفي إحدى رسائله إلى فرونتو يقول «إني أعد نفسي سعيداً لأنك علمتني قول الصدق» .

وانتهى مرقس أورليوس إلى دراسة الأخلاق دراسة جدية وبخاصة تحت إرشاد راستيكاس ، والظاهر أنه اعتقد أنه درس الأدب بما فيه الكفاية ، وتزوج في سنة ١٤٦ ، وفي السنة نفسها رفعت منزلته إلى مكانة أسمى ، وأخذ يشارك في الحكم ، ومن ذلك الحين أصبح اليد اليمنى للإمبراطور ، وبدأت مشكلات الدولة تستأثر بوقته ، ولكن ذلك لم يمنعه من قراءة أبيكتيتوس وغيره من الفلاسفة الرواقين .

وقد شغل في السنوات ما بين سنة ١٤٥ وسنة ١٦١ مباشرة واجباته الاجتماعية والسياسية ودراساته الفلسفية والقانونية ، كما أخذت الحياة الزوجية جانباً من وقته .

وقد كان راستيكاس ممن حببوا إليه الفلسفة الرواقية التي كانت توافق مثله العليا ، وكان راستيكاس سياسياً بارعاً ، وجندياً كما كان فيلسوفاً ، وقد وزر لمرقس أورليوس في السنوات الأولى من حكمه .

وقد ذكر لنا في الكتاب الأول من تأملاته الأساتذة الذين أفاد منهم ودرس عليهم ، ومنهم الإسكندر الأفلاطوني ، وكلوديوس سيفرس وهو من المشائين أتباع أرسطو ، وقد كان لهؤلاء المفكرين والفلاسفة تأثير قوى في نفسه ، وقد تأثر كذلك بالإمبراطور الشيخ وكان رجلاً نافذ النظر يجيد فهم أخلاق الرجال ، كما تأثر مرقس بالسياسيين ورجال الدولة الذين خالطهم في بلاط والده بالتبني .

وكان حكم أنطونينوس بيوس من العهود الصالحة المزدهرة القليلة النظير في تاريخ البشر ، ويرجع ذلك إلى أنه كان لا يكل من العمل ، ويحسن اختيار مساعديه ويدقق في هذا الاختيار ، ولا يتساهل أو يبلين مع حكام الأقاليم ، وقد تحرى الاقتصاد في النفقات ، وكانت هذه السياسة الاقتصادية لازمة بعد إسراف الإمبراطور

هادريان ، وكانت سياسته الخارجية قائمة على « طلب السلم مع الشرف » ولم يحدث في عهده سوى حروب هينة الخطب في بريطانيا وموريتانيا ، وبعض الاضطرابات في فلسطين برغم أنه ألغى بعض القوانين الشديدة التي فرضها هادريان على اليهود ، ولم يكن أنطونينوس من الراغبين في سياسة التوسع ، ولذلك اكتفى بالمحافظة على حدود الإمبراطورية ، ومن مآثره أقواله « أفضل انقاذ حياة رعيتي على محاربة أعدائي » ، ولعظيم ثقة الدول المحاورة لحدوده في عدالته ونزاهته كانت ترتضيه حكماً فيما ينشب بينها من منازعات ، ولذلك قال عنه بوزانيوس بحق « إنه جدير بأن يدعى أباً البشر لا أباً لبلاده وحدها » وكان مرقس أورليوس يقول عنه « إنه كان يخشى الله دون أن يعتقد بالخرافات » وفي اليوم السابع من شهر مارس سنة ١٦١ ميلادية مات الإمبراطور الأروع النبيل أنطونينوس بيوس بقصره في لوريام ميتة هائلة وقوراً جديرة بأن تحتم بها حياة كحياته المثالية الرفيعة ، ولما شعر بدنو الأجل ووشك الرحيل أحكم تدبيره ، ونظم شئون أسرته الداخلية وأصدر أمره بنقل تمثال الحظ المصنوع من الذهب من حجرته إلى حجرة ابنه المتبني مرقس أورليوس ، وكانت التقاليد المرعية تقضى بوضع هذا التمثال في حجرة الإمبراطور الجالس على العرش ، وأغمض الإمبراطور الصالح بعد ذلك جفنيه ، وودع عالم الدثور والفناء ، وقد شمل الحزن عليه الإمبراطورية جميعها ، وأقيم له في كل قلب مأتم ، وتبارت شتى طبقات الأمة الرومانية في الاحتفال بمنعاه ، وتكريم ذكره ، والإشادة ببره وتقواه ، والتحدث عن خلاله الكريمة ، ومناقبه الغر وكيف أنه ولي الحكم فأحسن السيرة ، ونشر الأمن والطمأنينة ، ولم يظلم أحداً ، مما بعث مؤرخ الدولة الرومانية الكبير جيبون على أن يقول في خلال الحديث عن حكمه « يمتاز حكمه بالميزّة النادرة ، وهي تزويد التاريخ بمواد جد قليلة ، والتاريخ

في الواقع لا يزيد إلا قليلا عن تسجيل جرائم البشر وحقاقتهم وكوارثهم .

وتسّم عرش الإمبراطورية مرقس أورليوس ، وكان في طليعة أعماله إثبات حق لوسيوس فيروس في وراثة العرش ، ولم يكتف بجعله « قيصر » ، بل عمل على أن يكون « أغسطس » وأن يشترك معه في الحكم وأن يكون نظيراً له برغم فارق السن بينهما وفارق الخبرة والتجربة ، وكان في هذا الاقتراح مغامرة لا تخلو من الخطورة ، فالمشاركة المتساوية في الحكم قد تؤدي إلى وقوع الشقاق واتساع شقة الخلاف ، إلا إذا قبل أحد الشريكين أن يظل في المؤخرة ، أو إذا قسمت الإمبراطورية بينهما ، ولم يكن هذا الحل الأخير مأمون العاقبة ، وسابقة الخلاف بين انطوني واكتافيان كانت لا تزال ماثلة للأذهان ، ويقول الأستاذ المؤرخ بيوري في هذا الصدد « في حالة مرقس ولوسيوس كان التوازن محفوظاً ، لأن لوسيوس كان طبيب النفس حين الشأن غير طموح ، وراغباً في ترك المبادأة لأخيه الأكبر منه سنّاً ، ولو أنه كان قوياً عظيم الهمة لكان الخطر الذي يهدد التوازن قليلاً ، لأنه في تلك الحالة كان مرقس أورليوس يلتقي إليه في سرور بمقاليده الأمور الهامة » .

والتاريخ لا يشيد كثيراً بمآثر لوسيوس ، ولكن مما يذكر له بالتقدير أنه برغم مشاركته في الحكم لمرقس أورليوس تقبل أن يكون الرجل الثاني وظل يضممر لمرقس الحب والولاء .

وفي السنة التي ارتقى فيها العرش مرقس أورليوس ولدت له الإمبراطورة فاوستينا طفلين توأمين ، وهما كومودس وأنطونينوس ، ولم يعيش أنطونينوس الصغير سوى أربع سنوات ، أما فيروس فقد مات بعد توليه الحكم بثمانى سنوات ، وبذلك خلا الطريق لكومودس لوراثة العرش .

وسارت أمور الإمبراطورية على خير ما يرام فترة قصيره ، ولكن تواتت بعد ذلك الكوارث والحوادث الفاجعة ، فحدث زلزال رهيب في مدينة سيزيكاس الواقعة على بحر مار مورا ، وطغت مياه نهر التبر وأغرقت الأراضي الواقعة على ضفتيه ، وعمت المجاعة ، وهاجمت جيوش البارثيان الحدود الشرقية للإمبراطورية واقتحموا أرمينيا ، وتابعوا تقدمهم إلى سوريا بعد أن هزموا الحاكم الروماني الذي تصدى لإيقاف تقدمهم ، فاختار مرقس أورليوس حاكماً جديدين لكبادوسيا وسوريا ، واتفق الرأي على إرسال لوسيوس إلى الشرق وبقاء مرقس أورليوس في العاصمة لتصريف شؤون الإمبراطورية ، واستطاع القائد الروماني أفيدياس كاسيوس أن يوالى انتصاراته على جموع البارثيان بين سنة ١٦٤ وسنة ١٦٦ حتى تمت للرومان الغلبة عليهم ، وتخلصت الإمبراطورية من الخطر الذي هدد حدودها الشرقية ، ولكن الإمبراطورية تعرضت في أعقاب ذلك لخطر آخر أشد فتكاً وضراً ، فقد أصيبت الجنود الرومانية بوباء الطاعون وحملوا جراثيمه إلى بلادهم عند عودتهم إليها ، ومما زاد في خطورة الوباء الجارف نشوب الحرب بين الرومان وقبائل الماركوماني في الحدود الشمالية للإمبراطورية ، ولما كان الوباء قد قضى على عدد كبير من سكان البلاد الرومانية لذلك وجد مرقس أورليوس مشقة في إعداد الفيالق اللازمة للحرب ، واضطر إلى اتخاذ إجراءات شديدة ، ولم يتردد في إرسال المصارعين والأرقاء وقطاع الطرق مع الجيوش إلى ساحة القتال ، ومن جراء الفقر الذي أحدثه الوباء لم يجد الإمبراطور مناصاً من بيع المجوهرات الإمبراطورية وما في القصور من التحف والثمنيات لتدبير المال اللازم لإعداد الفيالق ، وقد استطاع أن يدفع الخطر عن إيطاليا ، ولكن الحرب نفسها كانت لا تزال في بداية أمرها ، وقد تراجعت جموع الغزاة لزاء تقدم الجيش الإمبراطوري ، وقدم

الكوادى الطاعة والخضوع ولكن الماركوماني ظلوا يقاومون .

ومات لوسياس فيروس في هذه الفترة ، واضطر الإمبراطور المسلم إلى قيادة الفياق والإشراف على إدارة رحي المعارك لرد عدوان الماركوماني والكوادى الذين عادوا إلى محاربة الرومان .

وقد كتب مرقس أورليوس معظم تأملاته على مقربة من نهر الدانوب ، ولم يكتبها للأجيال التالية أو ليقرأها الناس ، وإنما كتبها لتكون له مرشداً ومعيناً في مواجهة الأزمات في السنوات الباقية من حياته ، ولم يكن مرقس طوال حياته يتمتع بصحة جيدة ، وكان الأرق ملازماً له ، وربما كان للأحداث التي توالى على الإمبراطورية منذ تسلمه زمامها أثر في ذلك فقد حملته أكثر مما تحمل بنيته فزادت حالته الصحية سوءاً ، وهو على الحدود ، وقال عن نفسه في حديث له مع صاحبه ديوكاسيوس « رجل عجوز ومريض ، ولا أستطيع تناول الطعام دون ألم أو أنام بغير عناية » وذاعت أنباء مرضه حتى وصلت إلى الشرق وبلغت مسامع قائد الجيوش الرومانية في سوريا إفيدياس كاسيوس ، وكان رجلاً مثقفاً وقائداً قديراً نجبه مرقس أورليوس ويقدر كفايته : وقد أقنع هذا القائد الطموح نفسه بوصفه رومانياً من الطراز القديم أن رجلاً فلسفى النزعة دمث الأخلاق على رأس الأمور لا يحسن السياسة ، فالفلسفة اليونانية ضارة بالدولة ، ووجد من يعطف على آرائه ويشاركه فيها ، ويروى أنه نبذ الإمبراطور بأنه « امرأة عجوز تنفلس » . وآل به الأمر في النهاية إلى خلع الطاعة ، وإعلان الثورة ، وكانت التهمة التي قذف بها الإمبراطور هي استناده مناصب الدولة إلى قوم ليس لهم ضمان من المال والثروة والجاه أو سابقة من الفضل ، وبعضهم لم يحصل علماً ولم يتلق درساً .

وكان إفيدياس كاسيوس موصوماً بالقسوة ، والوحشية ، ولكن لم يكن هناك شك في قدرته ، وقد جعلته انتصاراته على البارثيان نظيراً للإمبراطور تراجان في عقول الناس ، ويروى بعض المؤرخين أن الإمبراطورة فاوستينا زوجة مرقس أورليوس كانت ترى هذا الرأي ، وقد ولدت لمرقس أطفالاً كثيرين ، وليس هناك من البراهين ما يكفى لاتهمها بعدم الاخلاص له والشك في حسن سيرتها ، ولكن من المحتمل إلى حد ما أنه كان يشعر بأنها لا تعطف على أفكاره ، وليس من المستبعد أنها كانت تفكر في مصير ابنها كومودس إذا مات الإمبراطور المعتل الصحة ، وربما بدا لها أنها ستجد حامياً ومعيناً لابنها في شخص إفيدياس كاسيوس .

وذاعت إشاعات كاذبة عن موت الإمبراطور ، فأيقظت الطموح الحاجع في نفس إفيدياس كاسيوس ولم ينتظر حتى يتثبت من صدق الإشاعات المتناثرة ، وخرج على الإمبراطور مطالباً بالعرش ، ووصلت الأخبار إلى الإمبراطور وهو على ضفاف الدانوب فأخفاها في بادئ الأمر عن جنده ، وفكر في الخطوة التالية . وخرج أخيراً من صمته وقال إن الأسف والغضب لا يغنيان شيئاً ولو أنهما طبعيان في شؤون البشر ، والأمور تسير في مجراها تبعاً للعناية المقدسة ، ولكن من دواعي الاستنكار قيام الحرب الداخلية وبخاصة إذا تولى كبرها رجل كان يوده الإمبراطور ، فهل هناك سبيل للثقة بالناس والإيمان بهم ؟ وود الإمبراطور أنه لو كان في الامكان دعوة كاسيوس إلى المناقشة وعرض قضيته أمام الجيش أو مجلس الشيوخ ، وقال إنه كان مستعداً للتخلي عن الأمر لو ظهر صواب هذه الخطوة ، « لأننى لم أستمِر في احتمال مشاق العمل والتعرض للخطر إلا للصالح العام ، ولقد قضيت الكثير من الزمن هنا بعيداً عن الحدود الإيطالية وأنا رجل في الشيخوخة يعانى المرض » .

ولكن لم يكن من الميسور تدبير مثل هذا الاجتماع ، فلا بد إذن من الالتجاء إلى السلاح ، وبالرغم من أن كاسيوس كانت له شهرة في قيادة الجيوش وإحراز الانتصارات إلا أن الفيلالي الشرقية كانت تعرف أنها لا قبل لها بمقاومة الفيلالي القادمة من الغرب ، وفضلاً عن ذلك فإن بعض القواد الأكفاء في الشرق لم يكونوا راضين عن سلوك كاسيوس .

وقال الإمبراطور لبعض خاصته إن كاسيوس قام بالثورة مسوقاً بأشاعات باطلة ومتى تبين له بطلان هذه الإشاعات فإنه سيندم ويعود إلى الطاعة ، وأخشى أن ينتحر أو أن يغتاله أحد جنوده ويفلت من الإمبراطور الانتصار الأكبر ، وهذا الانتصار هو العفو عن كاسيوس والصفح عن زلته !

واستدعى مرقس أورليوس ابنه كومودس من روما ، وعقد صلحاً مع البرابرة ، ورفض المساعدة التي تقدموا بها للاستيلاء في اتحاد الثورة ، وارتحل إلى الشرق ، ولم تقع معارك ، فقد اغتيل كاسيوس واحتز رأسه ، وذهب اللذان توليا قتله إلى مرقس أورليوس ليقدموا له الرأس ، فأبى الإمبراطور أن يرى ذلك الدليل على انتهاء حياة كاسيوس ، وأمر بدفن الرأس ، وعامل الولايات التي اشتركت في الثورة في لين ورفق ، وتبع ذلك موت زوجته فوستينا ، وكان لوفاتها وقع شديد في نفسه ، فأنشأ بعض المعاهد لإيواء البنات اليتامى تكريماً لذكرها .

وفي حياة الإمبراطور مرقس أورليوس مسألة شائكة لا يزال يدور حولها البحث ويختلف الرأي ، وهي موقفه من الاضطهاد الذي أصاب المسيحيين في عصره ، وقد حاول بعض المؤرخين أن يشكوا في صلة الإمبراطور بحوادث الاضطهاد التي وقعت في مدينة ليون ، ولكن يظهر أنه من الثابت أن مرقس أورليوس قد أقرها — كما يقول ماثيو ارنولد وهو أحد المعجبين بالإمبراطور الفيلسوف — والواقع أن جانباً

مما أصاب المسيحيين في عصر الأباطرة المصلحين من أمثال تراجان وأنطونينوس بيوس ومرقس أورليوس كان يرجع إلى تصورهم الخاص للمسيحية التي كانوا يحاولون إطفاء نورها وإخاد أنفاسها ، فقد كانوا يرونها من الناحية الفكرية والفلسفية شيئاً بخيفاً لا خير فيه ولا غناء ، وكانوا يعتقدون أنها من الوجهة الأخلاقية تغرى بالفساد ، وتبعث على الشر والإجرام ، أما من الناحية السياسية فكانوا يرونها هادمة للدولة مفككة لعرى المجتمع ، وكانت الفكرة الغالبة هي أن المسيحيين جمعية سرية تعمل في الخفاء لتحقيق أغراض مريبة ضارة ، وكانت جمهرة الشعب الروماني لا تشك في أن هؤلاء المسيحيين كفرة ملاحدة ، يستحلون المحرمات ، ويتهمون حرمة الآداب ، ولا يتورعون عن أكل لحوم البشر ، وكانت الديانة الرومانية من ناحية أخرى بغیضة إلى نفوس المسيحيين ، يمتقونها أشد المقت ، ولا يكتفون في معارضتها بالمقاومة السلبية الصامتة ، ولا يمتنعون عن تقديم القرابين فحسب ، بل يحرضون غيرهم من الطوائف على أن يسلك مسلكهم ، ولا يقنعون بترك تماثيل الآلهة ، بل يعمدون إلى إسقاطها من فوق القوائم التي ترتكز عليها ، ولذا كان الرومانيون يمتقون المسيحيين ويسئون بهم الظن ، وكانت الاجتماعات التي يعقدها المسيحيون مثاراً لأعاجيب الروايات وغرائب الظنون في الأوساط الرومانية ، وكانت كراهة الشعب الروماني للمسيحيين من القوة والتأصل بحيث كان يجد الحكام والأمراء صعوبة كبيرة في كبح جماحها وصد تيارها الجارف ، وكان من السهل أن تنتقل هذه الآراء والمعتقدات من العامة إلى الخاصة .

وقد يعجب الإنسان كيف أن تعاليم سامية كتعاليم السيد المسيح تستهدف لمثل هذا التصوير الخاطئ والعرض المشوه ، ولكن السبب الحقيقي هو أن المسيحية كانت روحاً جديدة في العالم الروماني ، وكان مقدراً أن هذه

شابت صفو حياته وشغلت تفكيره في السنوات الأخيرة من حياته ، وأقصد بذلك نكبته بابه كومودس ذلك اللفظ الغليظ القلب المنتكس الطبيعة ، وقد أشار الإمبراطور إلى بعض ما عاناه منه في قوله في تأملاته « ما الذى يستطيع أن يفعله شر الناس من الأعمال السيئة إذا ظلت مصرأ على العطف عليه والاحسان إليه ؟ وإذا ترفقت في لومه حينما تلوح الفرصة وألقيت عليه في اللحظة التي يحاول فيها الإساءة إليك أمثال هذا الدرس في غير غضب » اعرض عن ذلك يا ولدى فقد ولدنا لغايات أخرى ، إنك لا تسئ إلى وإنما تسئ إلى نفسك . وأبصره بلباقة المبادئ العامة التي تقضى بأن تكون هذه هي القاعدة ، وأنه لا النحل يعمل عمله ولا الحيوانات التي تعيش في القطيع ، ولا أنتقصه ولا أهينه وأسخر به ، بل أقول كل ما أقوله له بلهجة الواثق العاطف كأنه صادر عن قلب لم تؤثر فيه مرارة الغضب ، ولا أحدثه كأني معلم المدرسة أو لأكسب إعجاب الحاضرين ، وإنما أستعمل نفس الصراحة التي أتحدث بها إليه حينما نكون منفردين معاً » .

ولكن هذا العطف الأبوى والترفق الفلسفى والنصح البليغ لم يصلح لدوء الحظ من شأن نجلة المنكود كومودس وأصبح من "واضح قبل وفاة مرقس أورليوس بخمس سنوات أن ابنه ووارث عرشه لن يكون صورة أخرى له ، وأنه لن يحتذى مثاله ويسير سيرته حتى شك الناس في بنوته ونسبته إليه ، ولكن ليس هناك من الأدلة ما يكفى للتشكيك في أبوته ، ويرى بعض الباحثين أن كومودس مل التعليقات الأخلاقية والنصائح الأدبية التي كان يقدمها له والده وضاق بها ذرعاً وأن هذا الشعور أحدث في نفسه نوعاً من رد الفعل جعله يتجه في الاتجاه المعارض لاتجاه والده .

ويقول رينان إن مرقس أورليوس كان أعرف من غيره باستحالة استخراج أى شئ من هذا الكائن الوضعي ، وبرغم ذلك لم يدخر وسعاً في تربيته ، وألقى

الروح الجديدة سترزل قواعده وهز كيانه ، وكانت هذه الروح الجديدة تشبه الروح الديمقراطية في العالم الحديث ، ومثل كل روح حديثة ينفر منها الناس في مستهل أمرها نفوراً غريزياً لأنها تليح لهم بعالم جديد مجهول ، ولا عجب أن تلقى الروح الجديدة شدة ومقاومة من العالم الذى يشعر شعوراً غامضاً خفياً بأنها ستقبله رأساً على عقب ، وتقوم على أنقاضه ، وكانت الدولة الرومانية شديدة الحرص على توطيد نفوذها ، وتقرير سلطانها ، فهي لا تسمح بأن تقوم داخل حدودها وبين بصرها وسمعها جماعة تتحداه ، وتخلع طاعتها ، وتعمل على هدمها .

وكان الإمبراطور مرقس أورليوس بحكم مركزه يعد حامى التقاليد الرومانية والقيم على الدولة وشؤونها ، ولم يكن في وسعه بحكم نشأته وثقافته وتقاليد قومه ومثلهم العليا أن يرى المسيحية على حقيقتها وينفذ إلى لها ويقدر ما في آدابها من سمو وتسامح وإنسانية ، وكان حتماً عليه أن يراها شيئاً مناقضاً للنظام ، هادماً للمجتمع ، فواجب الدولة مقاومته ، وكسر شوكته ، والقضاء عليه ، وهو بحكم مركزه أول من يفرض عليه الإشراف على ذلك رعاية للأمانة التي يحملها ، وصيانة لمكانة الدولة ، ولكننا نرى برغم ذلك كله أن هذا الإمبراطور الحكيم الفيلسوف العظيم القلب واللب قد أساء بعض الإساءة عن غير قصد إلى المسيحية ، وقد تغتفر هذه الإساءة لغيره من الذين لا يتعمقون الأمور ولا يطيلون البحث والدراسة ولا يراجعون أنفسهم فيما يصدر عنهم من الأعمال ، ولكنه كان رجلاً ، الكمال بغيته ، والنزاهة شيعته ، والحق طلبته ، فهو لا يقاس على غيره ، ويطلب منه أكثر مما يطلب من سواه ، وقد يكون برئ الساحة واضح العذر ، ولكنه مع ذلك كله سيئ الحظ في هذه المسألة .

وليست هذه أول مسألة لازمه فيها سوء الحظ ، وتنكر له فيها القدر ، فقد أساء إليه الحظ إساءة أخرى

أمامه المحاضرات أحسن الفلاسفة ، وكان يصغى لهم وهم يعلمونه ، ويسمح لهم بالمضى في القول وقد نال منه السأم وبرزت أنيابه ، ولكن إذا كان الإمبراطور على بينة من أخلاق ابنه فكيف قبل أن يكون خليفته ولم يقدر خطورة وضع مثل هذا الإنسان على رأس الأمور يرسله مقاليد الحكم ؟ أليس في ذلك اهدار لمصلحة الدولة والوطن والإنسانية ؟ أما كان في وسعه أن ينحيه عن ورائة العرش ويختار لها غيره ممن يصالحون لتولى الحكم ؟ ولكن الظاهر أن مرقس أورليوس الطيب النفس كان يرى أن ابنه حينما يضطلع بأعباء الحكم يقدر تبعاته الجسام ، وأن هذا التقدير يصلح منه ويسمو به ، وليس من الجرائم أن يحسن الإنسان الظن ويؤمل خيراً ، وفضلاً عن ذلك فإنه كان من الصعب أن يلغى الإمبراطور ما سبق أن أقره ووافق عليه مجلس الشيوخ والرأى العام الرومانى ، وهكذا شاءت الأقدار أن يكون شر الناس خليفة لخيرهم .

وكانت تنتظر هذا الرجل الرصين الوديع في سنواته الأخيرة آلام أخرى ، وتجارب جديدة مرة قاسية ، فقد تحطفت الموت أصدقاء طفولته ، وأخدان شبابه ، وأصبح هؤلاء السادة الغطارف الذين جمعهم حوله أنطونينوس ونعم بصحبته مرقس أورليوس طى الأرماس ، وأحس أنه في جيل لا يفهمه ، وأخذ يطيل التفكير في الموت ، ويعمق في تحليل الحياة .

وفي العاشر من شهر مارس سنة ١٨٠ ميلادية مرض الإمبراطور مرضه الأخير ، واستعد لقاء الموت ، وأمسك عن الطعام والشراب ، واستدعى ابنه كومودس ورجاه أن يتابع الحرب القائمة حتى يصل بها إلى النهاية . وفي اليوم السادس من مرضه استدعى أصدقاءه ، وخطبهم بلهجته المألوفة وسخريته الخفية المهدبة ، وتحدث إليهم عن غرور الحياة وباطلها وعدم الاكتراث بالموت ، فتفجرت عيونهم بالدموع وسالت عبراتهم ، فقال لهم « لماذا تبكون من أجلى ؟ لا تفكروا في غير

إنقاذ الجيش ، وكل ما في الأمر هو أنني أسبقكم .. فالوداع » .

وسئل من يوصى بابنه ؟ فأجاب « أوصيكم به إذا وجدتموه جديراً بذلك ، وأوصى الآلهة الخالدين » . وحزن الجيش عليه حزناً شديداً لأنه كان يحب الإمبراطور الفيلسوف ويعبده عبادة ، وكان يعرف المنحدر الذى ستسقط فيه الإمبراطورية بعد موته ، وكان لا يزال به بقية من القوة تكفى لأن يقوم بتقديم نجله للجيش ، وقد مكنته قدرته على الاحتفاظ بهدوئه والسيطرة على نفسه برغم الآلام التى يعانها من أن يظل جليداً رزيناً حتى في تلك اللحظة القاسية .

وفي اليوم السابع شعر بقرب الخاتمة ، وكان لا يرى غير نجله ، وأبعدته بعد دقائق خشية أن تصيبه عدوى المرض الذى أصابه ، وربما كان ذلك مجرد عذر ليريح نفسه من محضره البغيض ، ثم غطى رأسه كأنه يحاول النوم ، وفي الليلة القادمة أسلم الروح ، ونقلت جثته إلى روما ، ودفن في مقبرة الإمبراطور هادريان ، وكان كل فرد من أفراد الشعب يشعر بأنه قد فقد أباً يشجيه فقداه أو أخاً يؤلمه رحيله أو ابناً يشق عليه موته أو صديقاً يوجعه افتقاده ، وفي يوم الاحتفال بدفنه لم يكن يسفح عليه دمع فقد كان جميع الناس يعتقدون أن مثله لا يموت ، وأنه قد انتقل من الحياة الأرضية الفانية وعاد إلى الآلهة التى أعارته الأرض حيناً من الزمن !

وكان الذى تمكنه أحواله من اقتناء تماثال الإمبراطور في منزله ولا يفعل ذلك يذم ويلام ، وكان جميلاً من الناس ومشرفاً للإنسانية هذا الوفاء الزيه والتقدير الصادق البرئ لهذا الرجل العظيم !

ويقول رينان في كتابه عنه تعليماً على ذلك « لم تكن هناك عبادة أكثر شرعية من ذلك ، وهى لا تزال عبادتنا إلى اليوم ، وكل منا يحمل في نفسه الحزن على مرقس أورليوس كأنه قد مات بالأمن ، فيه جلست

الشعور وجمود الحس وقساوة القلب التي استهدف لها الرواقيون ، فقد حاولوا إخماد العواطف نزولاً على حكم العقل ، وكان لزاماً عليهم أن يحمّدوا كذلك الحب والعطف ، أما مرقس أورليوس فقد سلم بوجود حرية الإرادة ليستطيع الصّبح عن الغير ، وكان يرى كذلك أن الخير والشر طبيعيتان كازدهار الورد في الربيع ، وهذا التناقض أفسد عليه مذهبه الفلسفي ، ولكنه أفاض على تفكيره من ناحية أخرى روحاً إنسانية جذابة .

ولم تنقذه من صرامة النّسك وظلام اليأس طيبة القلب وحدها ، وإنما اشترك معها في الانقاذ إيمانه بقوة العقل الإنساني ، فهو يقول لنفسه في تأملاته « اعمل على أن تتذكر على الدوام أنك رجل وأنتك روماني ، وليكن ديدنك أن تؤدي أعمالك في رزاة غير متكلفة وبإنسانية وحرية وعدالة » .

ويقول كذلك « إن السلطة المقدسة ليست سوى الروح والعقل اللذين يملكهما كل إنسان » فإلهه هو الضمير الإنساني ، وليس له إيمان محدد فيما يخص الآلهة سوى هذا الإيمان .

وهو لا يؤكد شيئاً ، ولأفكاره دائماً وجهان ، وجه يفترض وجود الله والروح ، ووجه آخر يفترض أنهما غير موجودين ، فهو يقول مثلاً « الدنيا إما أن تكون أخلاطاً من الذرات تجتمع حيناً وتفرق حيناً آخر وإما أن تكون وحدة منسقة خاضعة لقوانين النظام والعناية ، فإذا صح الرأي الأول فلماذا أطلب البقاء حيث الطبيعة فوضى والأشياء تجب خطب العشواء في اجتماعها وتفرقها ؟ ولماذا أعني بأى شيء آخر غير عودتي إلى عنصر الأرض في أسرع وقت مستطاع ؟ ولماذا أجثم نفسي المتاعب وأسومها العذاب ؟ فلأعمل ما أريد فإن عناصرى ستبتدد وتفرق ، ولكن إذا كانت هناك عناية فاني سأكبر حاكم الدنيا العظيم وأطمئن إلى رعايته وألوذ بنجاه » .

الفلسفة على العرش ، وبفضله حكم الدنيا حيناً من الزمن أحسن رجال عصره وأعظمهم ، وكان من الخير حدوث هذه التجربة ، فهل تحدث هذه التجربة مرة أخرى ؟ وهل تبلغ الفلسفة الحديثة في دورها مرتبة الجلوس على العرش كما بلغت الفلسفة القديمة ؟ وهل يكون لها مرقس أورليوس الخاص بها ويحفه رجال من أمثال فرونتو وجويناس راستيكاس ؟ وهل تصير أمور البشر مرة ثانية إلى أيدي أعقلهم وأكثرهم حكمة ؟ .

وقد ترك مرقس أورليوس للإنسانية كتاباً يعد من أسمى الكتب التي كتبها القدماء وأبقاها على الزمن ، وهو كتاب « التأملات » وليس هذا الكتاب مجرد مجموعة أفكار فلسفية أو خواطر أخلاقية صالحة للوعظ والتبشير والهداية والارشاد ، وإنما هو قصة نفس كانت تنشذ الحقيقة وتعني بمشكلات الحياة الكبيرة ، وتدعيم التفكير في معنى الحياة والموت ، وهو مناجاة مستمدة من مأساة حياة رجل كبير القلب ، راجح العقل ، لا يريد أن يذبح عقيدة أخلاقية أو أن يقدم لك مذهباً فلسفياً ، ولكنه مع ذلك يستولى عليك ، ويلمس قلبك .

وقد انتهى إلى فكرة أن على الإنسان أن يحدد رغباته إذا أراد أن يكون سيد نفسه ، وهي نفس النتيجة التي انتهى إليها شوبنهاور والبوذيون ، وهي نوع من الانتحار الداخلي وكبت الرغبات والميول والأهواء .

والوصية التي يوصينا بها الرواقيون والبوذيون وشوبنهاور ومرقس أورليوس هي أن نعمل على أن نكون مثل الأحجار التي لا تحس شيئاً ، ولكن إذا كانت الأحجار لا تحس ولا تشعر وبذلك تتخلص من الألم فهي كذلك لا تستشعر الحب ولا تعرف الإيمان ، وقد كان قلب مرقس أورليوس حاسفاً بالحب والعواطف الإنسانية الكريمة ، عامراً بالإيمان بعدالة الكون وقداسته ، وواضح أن هناك نوعاً من أنواع التناقض ، ولكنه تناقض مقبول ، لأنه أنقذه من جفاف

ويقول في مناجاة أخرى « اعمل وتحدث وفكر كأنك معرض للموت في كل لحظة من لحظات حياتك وماذا في الموت مما يروع ويهول ؟ إذا كانت هناك آلهة فانك لن تعذب لأنها لا تمسك بسوء ، وإذا لم يكن هناك آلهة أو كانت لا تحفل بال مخلوقات الفانية أمثالنا فان عالماً بغير آلهة ولا عناية إلهية لا يستحق أن يعاش به ، ولكن الواقع أن وجود الآلهة واهتمامها بأمور البشر من المسائل التي لا خلاف فيها ، وقد منحت الإنسان القدرة على تجنب الكوارث الحقيقية . . » .

ولم يستطع مرقس أورليوس أن يخرج من هذه الحيرة ، ويطمئن إلى حل نهائي لهذه المشكلة ، وهذا هو مصدر مأساة حياته الأخلاقية ، فكان هناك صراع دائم في نفسه بين اليقين وبواعث الشك ، وكان هذا اليقين الذي لا يفتأ يطارد الشك ويغالبه مصدر همه ونصبه وعذابه وآلامه ، وقد ظل كذلك إلى النهاية يشك ويؤمن ، ويحارب إيمانه الشكوك ، وقد مات وهو في غمرة الهيجاء ونقعها المثار ، ولكنه لم ينهزم !

وقد كان في بعض الأحيان يسمو إلى القيم العالية حيث الصمت الذي لا تصل إليه ضجة الأرض وضوضاؤها ، والهدوء الذي لا تشوبه عواصف الأهواء والشهوات ، والحكيم الذي يظل متوغلاً في تلك الأعلى المرتفعات لا مفر له من أن يقضى على إرادة الحياة في نفسه ، وإذا قضى الإنسان على إرادة الحياة في نفسه فقد قضى كذلك على إرادة الفضيلة وإرادة الخير ، وقد استطاع مرقس أورليوس أن يجمع أهواءه ، ويروض جراح نفسه ، ولكن نبع الحب والعطف ظل في نفسه عذباً فياضاً يذكرنا بتلك الأسطورة التي تروى عن ساكياموني البوذا ، وذلك أنه في خلال السنوات الطويلة التي قضاها في الصحراء جالساً بغير حراك كانت عيناه معقودتين بالسما ، وكان دائم التفكير في الأبدية حتى قارب الوصول إلى النرقانة ، وتصلبت مفاصل ذراعيه الممدودتين وطارت فوقه خطاطيف ،

فلما رآه ثابتاً لا يتحرك ظننته حجراً أو جذع شجرة ، فعششت في راحة يده ، وكانت تعود إليها في كل ربيع ولكنها في يوم من الأيام طارت لكي لا تعود مرة ثانية ، فلما عرف ذلك هذا الذي أخذ في نفسه كل رغباته ، وقمع لإرادة الحياة والذي أصبح لا يألم ولا يفكر ، واستمتع بهدوء النرقانة عز عليه فراق الخطاطيف فطفرت الدموع من عينيه .

وهكذا القلب البشري — كما يقول الكاتب الروسي الكبير مرزكوفسكى في مقاله القيم عن مرقس أورليوس — « لا يصل إلى الهدوء المطلق والحكمة الخالصة لأنه لا يستطيع أن يحرم على نفسه الحب » وربما كان هذا الضعف هو مصدر قوته وآية مجده وعظمته .

ويعد مرقس أورليوس أحد كبار ممثلي الفلسفة الرواقية التي وضع أساس مذهبها زينون القبرصي حوالي سنة ٢٩٠ قبل الميلاد في أثينا وكان لهذا المذهب تأثير بعيد المدى في تاريخ الدولة الرومانية ، وقد استجاب الرومان لهذا المذهب الفلسفي بوجه خاص لأن نزعته العملية كانت تلائم المزاج الروماني ، فالرومانيون كانوا يوثرون حياة العمل على حياة الفكر ، والفلسفة الرواقية لا توجه عنايتها إلى مشكلات ما وراء الطبيعة وإنما تناول مشكلات الحياة الراهنة وتحاول أن تضع أساساً أخلاقياً عملياً لحياة الإنسان ، وتبصره كيف يفيد من حياته في الكون على الوجه الأكمل . وقد استأثرت هذه المشكلة بجانب كبير من تفكير أفلاطون وأرسطو ، ولكنهما يربطان بحوثهما الأخلاقية والسياسية ببحوث ما وراء الطبيعة ، في حين أن الفلسفة الرواقية تفرق الفلسفة بواقع الحياة ، وتعنى بالمسائل الفكرية من ناحية تأثيرها على الحياة العملية ، والفضيلة عند الرواقيين قائمة على أن يعيش الإنسان طبقاً لقوانين الكون ، وقد حاولوا تفسير العالم الطبيعي لكي يحرروا أذهان الناس من الخوف والاعتقاد بالخرافات ، وآثروا النظرية الذرية التي أبدىها ديموقريطس لأنها تجعل لكل شيء سبباً

طبيعياً ، على أن مرقس أورليوس لم يكن رواقياً خالصاً فقد أخذ من المذهب الرواقى ما يلائم تفكيره ويرضى نوازه ، وأفاض على الرواقية من شخصيته ما لطف من جفائها وألان من حداثتها ، واستخلص جوهرها ، وعاش حياته طبق ما اقتبسه من تعاليمها وارتضاه ليكون له منهج حياة ، ولقد وسع مرقس أورليوس نطاق الفلسفة الرواقية وبث في تعاليمها روحاً إنسانية كانت تفتقدها ، وقد سجل خواطره في كتاب التأملات الذى كتبه على الأرجح لنفسه لا ليقرأه الناس .

ومن المشكلات التى حاولت المذاهب الفلسفية أن تواجهها مشكلة أصل الشر ، وخطورة هذه المشكلة أنها أول اعتراض يوجه إلى مسألة وجود انغاية الالهية الشاملة للكون ، وقد واجه الرواقيون هذه المشكلة فى جرأة ، وأنكروا الوقائع ، وقالوا إن العالم كامل لا عيب فيه ولا نقص ، وكل مانسميه شراً لازم لوجوه الخير العام ، ومرقس أورليوس يقر الرواقيين على هذا الرأى ويقول « هل فتاوك مر الطعم ؟ إذن دعه ، وهل هناك شجر سائك فى طريقك ؟ إذا كان الأمر كذلك فتجنبه ، وإلى هنا تكون قد أحسدت الصنيع ، ولكن لا تسأل « ما هذه الدنيا التى تحوى مثل هذه الأشياء ؟ وذلك لأن الفيلسوف الطبيعى سيفضحك منك ، وسيكون فى احتجاجك هذا من الصواب مثل ما فى محاولة إيجاد خطأ فى عمل النجار لأنه يساقط النشارة أو عمل خائط الثياب لوجود خرق فى حانوته » .

ومعنى ذلك أنه ليس هناك شر مطلق ، والشر الموجود تابع للخير ، ريقول مرقس أورليوس « إن الشر بوجه عام لا يضر بالكون ، وكذلك فى الموضوعات الخاصة لا يؤذى أحداً ، إنه لا يتعب إلا من كان يستطيع أن يتخلص منه فى أى وقت يشاء » .

وفى بعض الخواطر لا يشير مرقس أورليوس إلى القانون العام وهو يعده العناية الإلهية التى تشمل الكون برعايتها ، وإنما يشير إلى وجود الآلهة الذين يوجهون

الأشياء كلها أحسن توجيه ، ولكنه فى الوقت نفسه لا يؤكد تأكيداً قاطعاً ، فهو متردد بين الآلهة وبين الذرات ، أو بين العناية الالهية وبين المصادفة ، وهو يكثر من ذكر العناية الالهية ، ولكنه يرينا فى الوقت نفسه أن الإنسان يستطيع أن يكون قانعاً فى ظل المصادفة ولا يتحدث عن الحياة الأخرى حديث الواثق المستيقن ، والروح لا تهلك فى رأيه لأنها جزء من الألوهية . ولكن مسألة الحياة الأخرى من المسائل التى لم يكثر من إثارتها ، والحياة الحاضرة هى مناط اهتمامه ، وهو مع ذلك يستخرج من زوال الحياة وقصر مدتها معنى أخلاقياً نبيلاً ، فلا يقول « لنأكل ونشرب لأننا سنموت غداً » وإنما يقول « لنحسن الاستفادة من هذه الحياة فليس لنا حياة سواها » وعزاؤنا الوحيد عن الموت هو فى شعورنا بالقيام بالواجب المنوط بنا ، فإذا كانت حياتنا صالحة خيرة فلنقنع بالموت سواء أكرثت سنوات عمرنا أم قلت ، وكان أبيقور يوصى أتباعه بأن يشعروا وهم يودعون الحياة شعور الضيف الخارج من المأدبة وقد شبع واستمتع ، ولكن الرواقيين يرون أن يكون وداع الناس للحياة كوداع الممثل للمسرح بعد أن يقوم بأداء دوره ، ويقول مرقس أورليوس فى تأملاته « اعرفنى سمعك أيها الصديق ، لقد كنت من مواطنى هذه المدينة العظيمة ، فإذا بهم أقضيت بها خمس سنوات أم قضيت ثلاث سنوات ليس غير ؟ إذا كنت قد راعيت قوانين التعاون فإن طول الزمن أو قصره لا يحدث فرقاً ، فما وجه الغبن إذا كانت الطبيعة التى أنبتتلك هنا تأمر بازالتك ؟ لا تستطيع أن تقول إن الذى أقصاك طاغية مستبد أو قاض ظالم ، كلا ، إنك تترك المسرح دون أن يلحقك ظلم كما يتركه الممثل الذى أخلى سبيله سيد الحفل ، ولكنك تقول إننى لم أشترك إلا فى ثلاثة فصول ، والمسرحية تم فى خمسة فصول ، ولكن فى الحياة تكمل المسرحية الفصول الثلاثة ، والذى أمر بتمثيل المنظر الأول أصدر أمره

بأنهاء المسرحية ، ولست محاسباً على ادخالك المسرح
أو على إخراجك منه ، ففر عيناً بانسحابك فان الذى
أخرجك راض وقانع مثلك » .

ويقول فى خواطره عن قبول الإنسان لما يكون
« كل ما يحدث عادى ومألوف مثل الورد فى الربيع
أو مثل التفاح فى الخريف ، ومن هذا القبيل الأمراض
والموت والنفائى والخداع وكل ما يسر الحمقى أو يثير
نقمتهم » .

ويعود إلى تأكيد ذلك فى خاطرة أخرى فيقول
« لا شيء يصيب الإنسان إلا وفى استطاعته أن يحتمله ،
وبعض الناس قد تعرضوا لحن جد قاسية واستطاعوا
احتياها بشجاعة دون أن تنال منهم إما لأنهم أقل فهما
لها وإما لأنهم عندهم كبرياء أكثر من غيرهم ، وما يزرى
بنا وينتقص من كرامتنا أن يكون الجهل أو الغرور
أجدى علينا من الحكمة » .

ويقول « كل ما يصيبك قد قسم لك من الأبدية ،
وهذه السلسلة من الأسباب التى يتكون منها القدر ، قد
ربطت وجودك بوقوع الحوادث التى تحدث لك »
ويتحدث فى الكتاب الأول عن ما لأقاربه وأساتذته
عليه من فضل فيقول عن جده لأبيه « لقد كان جدى
لأبى فيروس قدوتى فى الزرع إلى الخير ومجافة
الغضب » ويقول عن أبيه وأمه « بتذكرى لأخلاق
والدى تعلمت أن أكون متواضعاً موطأ الكنف ، وأن
أكون ناهض الهمة ، أما والدتى فقد علمتني احترام
الدين وأن أكون كريماً بخياً ولا أمتنع عن الإساءة إلى
أى إنسان فحسب ، بل لا أجيل بفكرى خاطر الإساءة
إلى أحد على الإطلاق ، ومنها تعلمت أن أعيش عيشة
بسيطة بعيدة عن البذخ والاسراف ، كما أشكر جدى
الأعلى لوالدى لأبى لم أذهب إلى مدرسة عامة ، بل
أحضر لى مدرسين صالحين وتعلمت أن على الإنسان أن
ينفق بسخاء فى هذا السبيل » .

ويشيد بما أفاده من تعليم دايوجينيتس وراسنيكاس
وأبولونياس وسيكتوس وفرونتو والاسكندر الأفلاطونى
وغيرهم .

ووجه مرة إلى نفسه هذا اللوم « لقد نسيت رابطة
القرابة المقدسة التى تربط كل إنسان بالنوع البشرى ،
وليست هى قرابة الدم والولد ، وإنما هى قرابة المشاركة
فى نفس الفهم والادراك ، وقد غاب عنك أن الروح
العاقلة لكل إنسان مستمدة من الله ، وأننا لا نملك
ما لنا ، فأطفالنا وأجسادنا وأنفسنا كلها مستعارة من
السماء ، كل ذلك على ما يظهر قد نسيته » .

وفى يوم آخر يظهر أن الناس أفرطوا فى الإساءة
إليه فقد كتب فى سجله الخالد حيناً ثاب إلى نفسه فى
هدأة الليل « هكذا نظام الطبيعة ، والناس من هذا
الطراز لا يستطيعون العدول عن ذلك ، وليس لهم فيه
حيلة ولا عنه مذهب ، وتعجبنا من ذلك يشبه دهشتنا
حينما نرى شجرة التين وهى تحمل التين ، وتذكر أنك
أنت وخصمك بعد فترة جد قصيرة سيمضى بكما الموت
وسرعان ما يغمر اسمكما النسيان » .

وفى الخاطرة الثلاثين من الكتاب السادس يقول
لنفسه « حاذر حتى لا تصبح قيصراً ، وتصطبغ بتلك
الصبغة ، وهذا من الأمور التى يسهل الانغماس فيها ،
فانظر لنفسك ، وكن صريحاً مخلصاً مستمسكاً بالفضيلة
ملازماً للتواضع متحريراً الجذ والوقار ، وانشد العدل
والصلاح ، وترفق بالناس ، وعاملهم باللين ، واجهد
فى أداء الواجب ، واعمل على أن تكون كما ترضى لك
الفلسفة ، واحترم الآلهة ، وادفع السوء عن البشر ،
وهذه الحياة قصيرة المدى ، وكل ما تستطيع أن تغنمه
من فوائد لها هو التقوى والأعمال الزهية الخالصة ،
ولتكن قدوتك فى أعمالك جميعاً أستاذك أنطونينوس ،
فتشبه به فى اتباعه الدائم لما يوصى به العقل ، وسيره
على منهج واحد فى مختلف الظروف والأحوال ،

في الحياة المستوى الذي يرضى الآلهة ، لأن الذي يصل إلى هذا المدى يؤدي كل ما تطلبه منه القوى الخالدة .
ويقول في الخاطرة السابعة من الكتاب نفسه « لا تدع الأحداث تزعجك ، ولا تمكن الأشياء الخارجية من أن تستغرق أفكارك ، واعمل على الاحتفاظ بهدوء عقلك ، وصفاء تفكيرك ، حتى يكون في مكتنتك أن تتعلم شيئاً حسناً ، ودع الانتقال من شيء إلى شيء على غير هدى ، وهناك نوع آخر من هذا التجوال بحسن تجنبه ، لأن بعض الناس يبدو أنهم مشغولون ولكنهم لا يصنعون شيئاً ، وهم يرهقون أنفسهم ، ويددون قواهم ، ولا يقصدون بلوغ غاية أو تحقيق مطلب » .

ويقول في الخاطرة الثامنة « ينذر أن يكون الإنسان غير سعيد لأنه يجهل أفكار غيره من الناس ، ولكن هذا الذي لا يتعرف أفكاره هو الشقى حقاً » .

وفي الخاطرة السابعة من الكتاب الثالث « لا تحسب أنك تظفر بفائدة من نقض وعد ، أو نكث عهد ، أو ترك التواضع ، أو بالكرهية وسوء الظن أو بلعن أى إنسان أو بالميل إلى عمل لا يحتمل الضوء ولا يقوى على مواجهة الدنيا ، لأن الذي يقدر قيمة عقله ويضع عبادة آلهته المقدسة فوق كل شيء ليس في حاجة إلى أن يقوم بعمل محزن ، ولا يستنذله خطب ، وليس في حاجة إلى العزلة أو إلى الصنجة ، وأكثر من ذلك أنه لا يفر من الحياة ، ولا يجرى وراءها ، ولا يبالي بطول الزمن أو قصره الذي تسكن فيه روحه جسده ، وإذا قدر له أن يسلم روحه في هذه اللحظة فانه سيكون مستعداً لذلك استعداداً لأى عمل آخر يمكن أن يؤديه في تواضع وترقق ، لأن هذا ديدنه الوحيد طوال حياته - وهو أن يكون عقله مشغولاً على الدوام بما يليق بمخلوق اجتماعي عاقل » .

ويقول في الخاطرة الثامنة من الكتاب نفسه « إذا اخترت إنساناً قد صقلته الفلسفة ، وهذبته ، فانك لن

وطهارة نفسه ، وهدوء نظراته ورقة روحه وعذوبتها ، واحتقاره للشهرة والمظهر الكاذب ، وحرصه الكريم على أن يتعرف عمله ويستجلى أسرارها ، ويخلص إلى دخاله ، وانظر كيف كان لا يغادر موضوعاً من الموضوعات إلا بعد أن يوسعه بحثاً وتنقيباً ويحيط بكلياته وجزئياته ، ويستوعبه استيعاباً ، فلا تند عنه شاردة ولا واردة ، وكيف كان يحتمل ما يوجه إليه من اللوم والتأنيب الظالم دون أن ينسب بكلمة ، وكيف كان يستأنى ولا يتعجل في عمل أى شيء وكيف كان يسد أذنيه عند سماع أقاويل السوء ، وكيف كان ينظر إلى أعمال الناس وأخلاقهم ويدرسها دراسة مزهة عن سوء الظن والرغبة في استنباط العيوب والتهدى إلى المساوئ والميل إلى السفسطة والمغالطة ، وكيف كان يراعى الاقتصاد في بيته وفراشه وملبسه وطعامه وخدمته ، وكان دأبه الصبر والجلد والعكوف على العمل حتى المساء ، وتذكر حبه لأصدقائه وكيف كان يحتمل المعارضة ، والسرور الذي كان يلم بنفسه حيناً كان يأخذ بالرأى الذي يفضل رأيه ، وتقواه التي لم يكن بها أدنى أثر للاعتقاد بالخرافات ، فكر في ذلك كله ، وتشبه به في هذه الصفات جميعها حتى تلقى ساعتك الأخيرة بنفس مطمئنة ، وضمير خالص كما لقيها » .

ويقول في الخاطرة الخامسة من الكتاب الثاني « لتذكر دائماً أنك رجل وأنتك رومانى ، ولتؤد كل عمل تضطلع به بجدية غير متكلفة وإنسانية وحرية وعدالة ، وانظر لنفسك حتى لا تسترسل مع الأوهام التي قد تغف حجب عثرة في سبيل تلك الصفات ، وهذا في استطاعتك إذا كنت تقوم بأى عمل كأنه آخر عمل تتولى إنجازها ، وإذا كانت شهواتك وأهواؤك لا تضغط على عقلك ، وإذا عملت على الخلاص من هوج التسرع وإذا خلت نفسك من عدم الاخلاص وحجب الذات وإذا لم تشتك من مصيرك ، وترى من ذلك أنه ليس على الإنسان إلا اتباع أشياء قليلة ليبلغ

تجد فيه شيئاً غير سليم أو ضعة أو زيفاً ، ولا يستطيع الموت أن يفجأ حياته ناقصة ، ومن ثم لا يستطيع لإنسان أن يقول إنه قد ترك المسرح قبل استيفاء لعب دوره ، وفضلاً عن ذلك فإنه ليس فيه شيء من الصغار أو التكلف ، وهو لا يرتبط بغيره ارتباطاً وثيقاً ، ولا يتحاشى الناس ويعتزلهم .

وفي الخاطرة الثالثة من الكتاب الرابع « من عادات الناس المألوفة أن يلوذوا في الاعتزال بالأماكن التي لا يأوى إليها أحد ، أو يذهبوا إلى شاطئ البحر والجبال التماساً للعزلة ، وهذا ما التمسته في أغلب الأوقات وحرصت عليه ، ولكن يعد كل شيء أن هذا مجرد وهم من الأوهام الدارجة ، لأنه في وسعك أن تلوذ بحمي نفسك حيناً تريد ذلك ، وعقل الإنسان هو أكثر الأمكنة تحراً من الجماعات ومن ضوضاء الدنيا إذا كانت أفكار الإنسان من هذا النوع الذي يكفل له السكينة التامة ، وقوام هذه السكينة حسن تنظيم العقل ، ولذلك فإن الطريق الذي تسلكه هو أن تعمل على الاستفادة من هذه العزلة ، وتجدد فضيلتك في ظلها ، ولكي تحقق هذه الغاية عليك أن تزود نفسك بطائفة من التعاليم لا نزاع فيها لكي يستقيم فهمك ، وتعود إلى عملك راضياً قانعاً ، ومن أمثلة ذلك الشر الذي يزعجك ، فإذا واجهك هذا الشر فما عليك إلا أن تتناول الترياق المضاد له وتفكر في أن الكائنات العاقلة إنما وجدت للتعاون على ما ينفع الجميع ، وأن اصطناع الأناة جزء من العدالة ، وأن الناس لا يحسنون السلوك لأنهم مغلوبون على أمرهم ، وفكر كذلك في كم من الناس قد تورطوا في مشكلات ، وقضوا أيامهم في منازعات وسوء ظن وعداوات ، وهم الآن موتى وقد حرقت جثثهم ، ولم يبق منها سوى الرماد ، فاهدأ ولا تعكر صفو نفسك بعد ذلك ، وربما كان توزيع الدنيا لا يرضيك ، وعليك في هذه الحالة أن تفكر في الجانب الآخر ، فالعناية الالهية أو الذرات هي

المسيطرة على الكون ، وفضلاً عن ذلك فأنك قد تذكر البراهين التي تثبت أن الدنيا كما هي مدينة عظمى وجماعة متعاونة ، ولكن ربما كانت حالتك الصحية هي التي تؤثرك ، وفكر في هذه الحالة أن عقلك لا يتأثر بخشونة تيارات الاحساسات أو بنعومتها إذا خلا بنفسه وفكر فيما له من مزايا وقدرة ، وحيناً يقوم بذلك فلتذكر فلسفة اللذة والألم التي أصغيت لها ووافقت عليها حتى في تلك اللحظة ، وقد يكون طلب الشهرة هو الذي أثار همك وشغل بالك ، فإذا كان هذا مثار نعمتك فلتفكر في أن الأشياء سرعان ما تختفي ويحمر عليها النسيان أذباله ، وأي فوضى هائلة على جانبي الأبدية ، التهليل والتصفيق ! فكر في فراغ الصوت وعدم استقرار الامتلاك وضالة حكم هؤلاء الذين يعطونه لنا وضيق نطاقه ، لأن عالمنا الأرضي كله ليس سوى نقطة واحدة ، وفي الحيز الصغير ما أضال مكان إقامتك ، وما أهون شأن هؤلاء المعجبين بك ، ومهما يكن من الأمر فلا تنس أن تلوذ بعالمك الصغير المحدود ، وعليك قبل كل شيء ألا تستعين بالضغط أو المحاهدة في هذا السبيل ، بل تقدم في حرية وفكر في الأمر بوصفك كائناً بشرياً ومواطناً وإنساناً فانياً ، ولتضع نصب عينك من بين ذخائرك حكمتين ، وهما أولاً أن الأشياء لا تستطيع أن ترعج الروح ، بل تظل في الخارج مسلوية الحركة ، وأن الازعاج وإحداث الاضطراب يأتيان من الرأي الذي يحول في الروح ، وثانياً أن تفكر في أن المنظر أخذ في التحول والانزلاق إلى العدم ، وأنت أنت نفسك قد رأيت تغيرات كثيرة ، وموجز القول أن الدنيا كلها تحول وانتقال والحياة رأى .

وفي الخاطرة العاشرة من الكتاب الرابع « كن على بينة من أن الحوادث تسير سيراً عادلاً ، وإذا أحسنت النظر في الأمور فأنك لن تدرك ارتباط الأسباب بالمسيبات وحدها ، بل ستعلم أن هناك توزيعاً للعدالة

مشرفاً على إدارة الشؤون الدنيوية يعطى كل شيء حقه
فراقب الأمور كما بدأت ولتكن أعمالك مطابقة لأعمال
الرجل الصالح - وأقصد الرجل الصالح في عرف
الفلسفة ومعناها الدقيق .

ويقول في خاطرة أخرى « أليس لك عقل في
رأسك ؟ نعم إنك قد رزقت عقلاً ، فلماذا إذن لا تنتفع
به ؟ لأنه إذا كانت هذه الموهبة - موهبة العقل - تقوم
بوظيفتها فاني لا أرى ماذا تحتاج إليه أكثر من ذلك .

ويقول « في الوقت الحاضر طبيعتك واضحة متميزة
ولكنك عما قليل ستختفى في الكل ، أو بالأحرى
ستعود إلى العقل العام الذي وهبك الوجود .

ويقول « لا تعمل كأنك ستطوى عشرة آلاف
سنة ، فإن الموت واقف لك بالمرصاد على كتب منك ،

فلتكن صالحاً لعمل شيء خلال أيام حياتك ، وهذا في
وسعك .

ويقول « لا تفقد اتزانك ولا تخطط خبط العشواء
ولتكن نيائك مخلصه ومعتقداتك أكيدة .

ويقول « ضع نفسك بغير تردد في يد القدر ودعه
يهيئ لك ما يريد من الحظ .

« الذي يقوم بعمل مجيد والذين يتحدثون عن هذا
العمل جميعهم أشياء قصيرة العمر سريعة الزوال .

وهكذا يشير الإمبراطور الفيلسوف في مختلف
خواتمه وتأملاته التي كتبها ليقوى بها على مواجهة
الحياة ولقاء الموت إلى الاكتفاء بحسن السيرة وصفاء
السيرة ، والقيام بالواجب على أحسن الوجوه ،
وحسب الإنسان ذلك في رحلته الأرضية القصيرة المدى
السريعة الزوال .



البرنسيبيا لاسحق نيوتن

بمقام :

الأستاذ أحمد سعيد الدرداش

الأستاذ بكلية الفنون التطبيقية

تمهيد

الفرغاني والبيروني وابن الهيثم ، ورياضيات اقتبسوها عن الخوارزمي والنيريزي ، وجابر بن أفلح .

لقد كانت كل هذه المغامرات في المحيطات أول الشعاع الذي أنار الطريق نحو العلم الأوربي ، بل حددت مناخ هذا الفكر لسنين طويلة ، وبقينا نجد بصماتها في برنسيبيا نيوتن ، ذلك لأنها أظهرت مشاكل جديدة لم يكن للفكر عهد بها ، فالشراع قد استبدلوه من النوع المربع إلى النوع المثلث الذي كان يستخدمه الملاحون العرب ، واستجابته لضغط الرياح واتجاهه يحتاج إلى حلول سريعة ، ومن ثم نشأت مفاهيم رياضية جديدة صاغها العالم الهولندي كريستيان هويجنز في متوازي أضلاع السرعة ، ومتوازي أضلاع القوى .

ولكن كيف للسفين أن يعرف الوقت ، وهو يمر عبر عباب البحار والمحيطات ، والزمن يمر تبعاً ليلالي وأياماً ؟ مصباح ضخم من البرونز شاهده العالم الإيطالي جاليليو في إحدى الكاتدرائيات ، وهو يتذبذب مرات ومرات ، فسرده ذهنه عن القداس ، وقاس ذبذبات المصباح وهي تتناقص رويداً رويداً ، قاسها بذبذبات قلبه ، فدهش عندما وجد أن زمن ذبذبة صغيرة هو نفس زمن ذبذبة كبيرة .

سفائن في البحر موشكة أن تقلع ، كل سرب منها حول المرائي قد تلاقى واحتشد ! ، ومغامرون في البحر عمالقة أشداء يبتغون اقتحام الضباب الكثيف الذي ران على الأفق البعيد ، محتجباً خلفه ذلك الكون الغامض اللانهائي ، بحارة من البرتغال يصلون إلى شواطئ أفريقيا ، ويلتفون حولها حتى شرقها ثم المحيط الهندي ، فيصیبون العرب ، وتجارة العرب بصدع شديد ، وملاحون من الأسبان يخوضون المحيط الأطلسي حتى شواطئ كوبا .

ما كان لهؤلاء أن يحققوا أهدافهم لولا العلم العربي في الأندلس ، علم من قديم يشرق ، وينبوع ما وفي يتدفق ! نقله تراجمة أسبان ، أمثال تيفولي وجيراردو دي كريمونا في طلبيلة ، ويهود أمثال أسرة ابن طبون في غرناطة ، وابن حسداي في برشلونه ، وغيرهم أمثال موسى بن ميمون .

أزياج زودت الفلكيين بمعلومات غزيرة ، يسرت رحلات المحيط بالاستعانة بالأفلاك ، استمدوها من البتاني والزرقلی ، وشروح في علم الهيئة أخذوها عن

تلقف الفكرة العالم كريستيان هويجنز عام ١٦٥٦ م وأدرك أن هذا المصباح المعلق يرشده إلى دراسة «البندول» ومن ثم عيسى أساساً لقياس الوقت ، وصاغ بحوثه عن هذه الدراسات في قانون رياضي هكذا :

$$T = 2\pi \sqrt{\frac{L}{g}}$$

أي أن الزمن T اللازم لحدوث ذبذبة واحدة ، يرتبط بالنسبة التقريبية T ، والجذر التربيعي لطول «البندول» L مقدراً بالأقدام ، وعكسياً مع الجذر التربيعي لعجلة الجاذبية الأرضية g ، وتقدر بحوالى ٣٢ قدماً - ثانية - ثانية .

فالبندول الذى طوله قدما ١,٥٧ يستغرق ١,٥٧ ثانية ليكمل ذبذبة كاملة .

وها هو تيخو براهيه العالم الفلمنكى يتابع بحوثه في الفلك ، في مرصده بجزيرة هفين بالمضيق الذى يفصل بين السويد والدانمارك ، بحوثاً استغرقت عشرين عاماً ، حصل منها على أعظم مجموعة من المعلومات الفلكية ، وأكثرها دقة قبل اختراع المنظار ، واستأنفها ساعده الأيمن العالم النمساوى « كبلر » بعد أن طرد من جامعة جراتز ، فأمضى عدة أعوام في إكمال بعض الجداول عن حركات النجوم ، وخرج من هذه الدراسات بوضع قوانين تخضع لها حركة الكواكب :

أولها : أن الكواكب كافة تسير في قطاعات ناقصة تحتل الشمس إحدى بؤرائها : فحركاتها بيضية الشكل .

ثانيها : يسمح الخط الوهمي الواصل بين الشمس والكوكب مساحات متساوية من فلك الكوكب في أزمنة متساوية ، ذلك لأن الكواكب في أثناء سبوحها حول الشمس ، تزداد سرعتها عندما تقترب من الشمس في « حضيض » المسار ، كما تقل سرعتها بالابتعاد عنها (في الأوج) .

ثالثها : أن النسبة بين مربعات أزمنة دوران الكواكب المختلفة حول الشمس ، تساوى النسبة بين مكعبات متوسطات أبعادها عن الشمس .

ونشط علم البصريات في فرنسا على يد ديكارت ، وفي إنجلترا على يد نيوتن ، مستمداً ينابيعه من بحوث ابن الهيثم في هذا العلم ، بل يكاد يكون نقلاً كاملاً له ، ولكن بتخريج جديد يتجاوب مع روح الحضارة الأوروبية .

لقد كانت الضربة القاصمة التى أصابت القسطنطينية عام ١٤٥٣ م ، بيد الأتراك العثمانيين نقطة تحول كبير في تاريخ العلم بأوروبا ، فهرب كثير من علماء بيزنطة يحملون معهم التراث الهيلينستى : وتراث الأغارقة ، إلى القوميات الأوروبية الناشئة في الوسط والشمال . والتقت هذه العلوم مع علوم العرب الصاعدة من جزيرة صقلية ، حيث غمرتها الحضارة الإسلامية لأكثر من مائتى عام . كما التقت مع علوم الأندلس التى روت هذه الجزيرة أكثر من خمسمائة عام . وساعدت مطابع فينسيا وروما على نشر هذه العلوم مترجمة إلى اللاتينية واللغات الأخرى .

وتشكلت روح الحضارة الأوروبية تشكلاً كاذباً ، على غرار الكتل المنصهرة من المعادن التى لا تتبلور حسب الشكل الطبيعي لبلوراتها . بل تضطر إلى ملء الأشكال الجوفاء الموجودة في الطبقات الجيولوجية ، مما تركه البلورات القديمة بفعل التعرية . ثم تحجرت تلك الحضارة لسنين طويلة . وكادت تختنق . وساعدها على ذلك تحكم البابوية . وحجرتها المتواصل على العقول المتحررة ، فأحرقت جردانو برونو حياً ، وأرغمت جاليليو على التنكر لآرائه .

غير أن العلم لم يطق أن يعيش طويلاً مكبلاً بالأغلال ، فأمسى أشد انفعالا ، كلما هبت الريح زاد اشتعالا ، فخرجت إنجلترا على الكنيسة الكاثوليكية ، واعتنقت

البروتستانتية مذهباً لها عام ١٥٥٩ م ، حتى تسترد حريتها في ظل الثورة العلمية الكوبرنيقية ، التي كانت ترى الكون على صورة فضاء لانهاى ، ضلت فيه الأجرام السماوية اللانهائية ، على نقيض الحضارة الإغريقية التي كانت ترى الكون مغلقاً إغلاقاً تاماً بواسطة قبة السماء المادية ، وينتظم بواسطة التناسب والانسجام بين جميع الأشياء القريبة الظاهرة مباشرة ، فهو كل منزعل مادي مجسم ليس وراءه شيء .

لقد اتخذ اليوناني رمزه الجسم المنزعل الحاضر الساكن ، ولهذا كانت الفيزيكا اليونانية استاتيكا الأجسام وفيزيكا القرب ، أما روح الحضارة الأوروبية فقد ابتكرت ديناميكا المكان اللامتناهي ، وفيزيكا البعد أى التأثير من بعيد ، بينما كانت الفيزيكا اليونانية فيزيكا قرب لا تستطيع أن تتصور التأثير بدون الملامسة : إلى اليوناني ينتسب التقسيم إلى صورة وهيولى ، وإلى العربي ينتسب تصور الجوهر وخواصه الظاهرة والخفية ، وإلى الأوروبي القوة والكتلة .

والفيزيكا الغربية تقوم كلها على عقيدة واحدة هي « القوة » ، « القوة » هذه كمية أسطورية لم تصدر عن التجربة العلمية ، وإنما آمنت بها هذه الفيزيكا إيماناً ، ثم طبقتها على التجربة العلمية ، وفرضتها عليها فرضاً : أسطورة تذيب المادة الطبيعة ، كما يذيب الطراز القوطى الذى يمثل روح الحضارة الأوروبية ، الكتلة الحجرية فى كاتدرائياته ، تلك الكتلة التى تخلق كالشبح فى فيض من الصور والخطوط الحالية من كل ثقل ، والتى لا تعرف للحدود معنى .

نجم لانهاى من الإنجازات ، فى شتى المجالات ، فى موسيقى السيمفونيات التى تعبر عن البعد العميق ، وفى تصوير المدرسة الفلمنيكية حيث يستخدم رمبرندت اللون الأزرق والأسود والأخضر ، وهى التى توحى بالمنظور اللانهائى ، وفى المسرحيات شكسبير الذى يخلق شخصية هملت التى لا تستقر فى مكان ، بل تراه يحول

فى الآفاق البعيدة مدفوعاً بحنين عنيف ملح إلى البعيد واللانهاى ، وفى الفلسفة ديكرت نراه كثير التنقل والترحال بين فرنسا وهولاندا والسويد ، باحثاً عن المجهول الذى يمثل الحقيقة ، وفى الفلك جاليليو وكبلر وفلامستيد يجوبون أنحاء الكون الغامض الحدود غير حدود ، وفى الرياضيات كافليبرى الذى مهدت بحوثه الطريق إلى حساب التفاضل والتكامل ، وفى اللوغاريتمات نابيير وبرجز ، وفى المناظر ديكرت ونيوتن وفرما ، ذلك المحامى الشاب الذى درس الرياضيات وتعمق فيها بنفسه كعالم هاو ، حتى مهدت بحوثه مولد الهندسة التحليلية ، وفى المعرفة الفلاسفة ديكرت وبسكال ولوك .

وفى الجامعات بالرمو وبادوا بايطاليا ، والسربون بفرنسا ، وبال بسويسرا ، وكامبردج وأكسفورد وجريشام بالانجلترا وجراتز بالنمسا ، وفى الجمعيات العلمية : الجمعية الملكية بالانجلترا ، والأكاديمية العلمية بفرنسا ، وجمعية دى لانسى بايطاليا ، وفى تكنولوجيا التعدين أجريكولا بفارسوفيا ، حيث استحدثت وسائل جديدة لاستخراج وتنقية الفلزات من معادنها ، الموجودة فى ذلك الوقت بأوروبا ، أو التى عثرت عليها البعثات الاستعمارية فى أمريكا الجنوبية .

هكذا كانت المفاهيم جميعها تنبض بالامتداد والاتجاه ، أمام القرن السابع عشر الميلادى ، ذلك القرن الديناميكي الآلى الذى يقف فى مفترق الطريق ، يلقي نظرة عبر الحضارات كلها ، بما فيها الحضارة التى ينتسب إليها ، وكأنه ينظر فيما وراء سلسلة من قمم الجبال تمتد فى الأفق البعيد ! !

ليه يا تاريخ العلم أيها السجين ! ! لشد ما طال انتظارك لعبقري جهنم ، يفك عنك قيودك التى خنقتك تحت تأثير التشكل الكاذب لمفاهيم الحضارات السابقة ، وسهيك ألواناً من الأنماط العلمية التى لم تكن تعهدا من قبل ، تلك الأنماط التى أرغمت القرون

التالية لكي تتمثلها وتسير على هديها ، فتقفز الحضارة الأوروبية وثبات سريعة ، ثم تسير فوق الزمان خجبا ! لا عليك بعد اليوم ، فقد أتاك استحق نيوتن بعلم جديد في البرنسيبيا !

ولكن من هو نيوتن هذا ؟

تاريخ نيوتن

ولد استحق نيوتن ليلة عيد ميلاد عام ١٦٤٢ م ، في السنة التي توفي فيها جاليليو ، والتي قامت فيها الحرب الأهلية بين تشارلس الأول والبرلمان الإنجليزي ، في قرية وولز ثورب الصغيرة في مقاطعات لانكشير ، على بعد ستة أميال من مدينة جرانثام ، بعد وفاة أبيه المزارع الفقير ، وكان ضعيف البنية حتى خيف عليه ألا يعيش ، وتزوجت أمه فتركته يعيش مع جدته ، ثم مات زوجها الثاني عام ١٦٥٦ م ، فعادت مع أنجالها الثلاثة منه إلى قريتها ، وطلبت من ابنها الأكبر استحق نيوتن أن يساعدها في الزراعة لتربية اخوته ، ولكنه فضل التعليم في جرانثام حيث أخذ قسطاً يسيراً من اللاتينية واليونانية والتاريخ القديم .

وفي عام ١٦٦١ م التحق بكلية ترينيتي في سن الثامنة عشرة ، وكرس حياته لدراسة العلوم الرياضية على يد الأستاذين بارو ، وواليس ، فكان لهما الفضل الأكبر في تكوينه ، وشغف أثناء دراسته ببحوث ديكارت في الرياضيات ، ويقول نيوتن في مذكراته إنه قرأ بامعان أعمال فيثا وواليس في حساب الأعداد اللانهائية عام ١٦٦٣ م وما بعدها ، وفي عام ١٦٦٤ م أدى امتحاناً للحصول على المجانية بالكلية ، وحصل عليها رغم تنديد أحد المتقدمين ، واسمه الدكتور بارو أستاذه بجهل نيوتن بهندسة اقليدس ، مما حدا بنيوتن إلى إعادة دراسة هذه الهندسة بعناية كبيرة ، حتى انه استخدمها فيما بعد استخدام الخبير المفكر حين قدم للعالم تفسيره الرياضي للجاذبية الكونية ، كان نيوتن

قد وصل إلى نتائجها عن طريق الفرع الجديد من الرياضيات الذي ابتدعه ، وهو حساب الفيض أو الانسياب (التفاضل والتكامل) كما كان يسميه ، ولعلمه بأن سائر الرياضيين ما زالوا يجهلون هذا المولود الجديد من الرياضيات ، ولكي ينأى عن انتقادهم الذي كان يضيق به صدره كثيراً ، أعاد كتابة تدليله في قالب هندسي ، حتى لا ينكرون صحة النتائج التي وصل إليها .

وهكذا كان لنقد بارو للطالب الناشئ أكبر الأثر في النهاية .

وفي عام ١٦٦٥ م حصل نيوتن على درجة البكالوريوس بمرتبة عادية دون تمييز خاص .

وفي منتصف ذلك العام هبط لندن وباء الطاعون المشهور ، فسبب وفاة شخص واحد من بين كل عشرة أشخاص من أهل لندن خلال بضعة أشهر من انتشاره ، فأغلقت جامعة كمبرج أبوابها ، لقربها من مركز الوباء وعاد الطلبة إلى منازلهم ، وهكذا عاد نيوتن إلى القرية التي ولد فيها بعيداً عن هذا الوباء ، ومكث ثمانية عشر شهراً في عزلة ريفية ، كانت أكثر الفترات إنتاجاً في حياته ، حيث توصل إلى الاكتشافات التالية :

١ - نظرية ذات الحدين بأى أس ، وصل إليها عند بحثه طريقة واليس في إيجاد مساحات المنحنيات التي على صورة $v = (1 - s^2)$ حيث s عدد صحيح موجب على أساس فكرة اللامتقدمات ، وهي فكرة نجد فيها بصمات نظرية الجواهر الفرد للمكان ، تلك النظرية التي ابتدعها العلماء العرب وأهمهم الرازي . وأخفق واليس في إيجاد المساحة عندما تكون المنحنيات أمثال منحنى الدائرة $v = (1 - s^2)$ ، ونجح نيوتن في إيجادها أثناء عزله بالقرية ، وبذلك توصل إلى نظرية ذات الحدين بأى أس .

٢ - وفي مايو ١٦٦٥ م توصل إلى طريقة المسافات وفي نوفمبر عرف الطريقة المباشرة للقياس أو الانسياب ، وهي مبادئ ما نسميه اليوم بحساب التفاضل ، وكان قد بذل بذورها أستاذه الكبير بارو .

٣ - وفي نفس العام شرع يفكر في الجاذبية ويتصورها ممتدة إلى مدار القمر ، وقارن بين القوة اللازمة لبقاء القمر في فلكه مع قوة الجذب على سطح الأرض .

وفي الواقع كان معروفاً أن القوة التي تؤثر في جسم ما على بعد مسافة ف من نقطة خروج هذه القوة تتناسب عكسياً مع مربع ف وليس مع ف ، ويمكن التعبير عن قوة الجذب بين كتلتين ك ، ك' بالصورة الرياضية

$$ق = > \times \frac{ك ك'}{ف^2}$$

حيث > ثابت الجاذبية

وحتى عام ١٦٦٥ م لم يكن هناك تعريف واضح أو قياس لمفهوم القوة في علم الميكانيكا ، والكتلتان ك ، ك' تعبران عن أجسام صغيرة جداً بالنسبة للمسافة ف التي تفصلهما .

كان نيوتن شاباً حدثاً لا يتجاوز الأربعة والعشرين عاماً ، حينما وضع الخطوط الأساسية لموضوع الجاذبية ، واستمر يتابع براهين هذه القوانين في صور رياضية ديناميكية لعشرين سنة أخرى ، أثبت خلالها أن تأثير الجاذبية لكرة كبيرة يمكن حسابه على أساس الافتراض بأن كتلة هذه الكرة قد تركزت في مركزها .

وفي عام ١٦٦٧ م عاد نيوتن إلى كمبرج ، وانتخب عضواً في كلية تريتني ، وفي السنة التالية نال درجة الماجستير في الرياضيات ، وما وافى عام ١٦٦٩ م حتى تخلى له بارو عن كرسيه ، فأصبح أستاذاً لهذه الكلية ، وكان سنه وقتئذ سبعة وعشرين عاماً ، أما الأستاذ بارو فقد أصبح عميداً لها .

واختار نيوتن لمحاضراته الأولى علم البصريات ، وكان قد قام ببحوث كثيرة ظلت حبيسة بين جدران الجامعة فترة طويلة ، ولكنه ما إن انتخب لعضوية الجمعية الملكية حتى أرسل إلى هذه الهيئة بمقال قام على محاضراته ، سرعان ما أدى إلى شهرته بين علماء أوروبا ، ولكنه ما لبث أن وجد نفسه وسط عاصفة شديدة من النقد والمشاحنات من زميل له في الجمعية الملكية اسمه روبرت هوك مكتشف نظرية المرونة ، الذي وجد نفسه وقد ابتلعت شهرته هويجنز في الميكانيكا ، وها هو نيوتن على وشك أن يكتسح في بحوثه الجديدة .

واستمر نيوتن في نشر مقالات عدة في مادة الضوء في المختارات الفلسفية ، وهي الصحيفة الرسمية للجمعية الملكية ، نجد بصمات الحسن بن الهيثم في كثير منها ، وفي إحداها تقدم بنظرية تقول إن الضوء يتكون من جسيمات صغيرة جداً تخرج من الأجسام المضيئة خلال الفراغ ، وهذا يتعارض مع النظرية الموجية لهويجنز التي تؤكد ضرورة وجود وسط لا وزن له ، غير مرئي اسمه « الأثير » لا يمكن إدراكه بالحواس ، ولكنه ينتشر في الفراغ ، ويملأ الفراغات الصغيرة الموجودة غير جزئيات الهواء والمواد الأخرى .

لم تكن هذه الفكرة الأخيرة غريبة عن الذهن الإنساني ، إذ أنها توجد واضحة تماماً عند مذهب « اليوجا » أحد المذاهب الهندية العديدة .

وفي عام ١٦٧٥ م صدر استثناء خاص بالنسبة لنيوتن يسمح له باستمراره أستاذاً لكرسي لوكاس بجامعة كمبرج مع الاحتفاظ بعضوية الكلية ، دون أخذ العهد الكهنوتي ، رغم أن العضوية بكلية ترييني تنهى بعد فترة معينة ما لم يكن صاحبها من رجال الكهنوت .

وبين السنوات ١٦٧٣ - ١٦٨٣ كانت محاضراته في كمبرج في علم الجبر ، لا سيما ما كان يتعلق فيها

بنظرية المعادلات ، نموذجاً مبتكراً ، حتى انه طبعها على صورة كتاب عام ١٧٠٧ ، وقد ظهر فيها تقدم ملموس في المادة لا سيما فيما يتعلق بالجذور التخيلية .

وانتشرت المقالات العلمية في مجلة المختارات الفلسفية الإنجليزية ، وجريدة المعرفة الفرنسية ، كلها تشير إلى ارهاصات في إمكان الوصول إلى معادلة رياضية ديناميكية لحركة الكواكب ، وكان أكثر الباحثين شهرة في ذلك الوقت هم : هوك وهيرجنز وهالى وسير كريستوفر رن ، والأخير كان فلكياً ثم أصبح مهندساً معمارياً من الطراز النادر ، فبنى كاتدرائية سان بول بلندن ، تلك الكاتدرائية الشاذة ذات النظام القوطى ، اشتغل كريستوفر رن مهندسة المعمار حينما وجد أن الاشتغال بالعلم لا يشبع من جوع . لم يقتنع هؤلاء العلماء ببراهين كبلر الهندسية في القوانين الفلكية ، وذهب هالى إلى نيوتن في كمبرج عام ١٦٨٤ م ، وطلب منه حلاً لهذه المشكلة التى عجزوا عن حلها ، فأخبره نيوتن أنه سبق له منذ خمسة أعوام أن أثبت أن مدار النجم تحت تأثير الجاذبية قطاع ناقص ، ووعد بارسال مذكراته ومحاضراته في هذا الشأن للجمعية الملكية ، تلك المذكرات التى أصبحت نواة لمؤلفه الكبير البرنسيبيا ، وهو الذى نحن بصدد تلخيصه ، والذى نشر مطبوعاً بأجزائه الثلاثة على نفقة هالى في صيف عام ١٦٨٧ م ، فأحدث دويلاً هائلاً في الأوساط العلمية وغيرها بأوروبا ، رغم أنه كتب بلغة صعبة حتى يبتعد عن شروء انتقادات أنصاف المثقفين ، وكان لفولتير الفيلسوف الفرنسى المعاصر الفضل في الدعاية لهذا المثلن الكبير في فرنسا ، حتى إنه ما إن وافي عام ١٦٨١ م حتى كانت الطبعات كلها قد نفذت .

وفي عام ١٦٨٧ وقف نيوتن وقفة مشرفة في دفاعه عن امتيازات جامعة كمبرج ، حين كانت مهددة من الملك جيمس الثانى بادخال أنصاره في الوظائف الرئيسية بالجامعة ، وفي عام ١٦٨٩ م اختارته

الجامعة ليمثلها في البرلمان تقديراً لهذه المواقف الحاسمة ، فكانت فرصة ساعدته على التعرف بالفيلسوف الإنجليزى المعاصر جون لوك ، وبالكثير من أصحاب الجاه والنفوذ . وفي عام ١٦٩٠ م تنازل عن كرسيه وعاد إلى كمبرج .

ورغم انهماك لوك في الفلسفة ، فقد كان يعمل سكرتيراً لوزارة التجارة ، وعلى اتصال وثيق برجال السياسة ، وساءه أن يكون رياضى وفيلسوف مرموق مثل نيوتن يعيش على الأجر الضئيل الذى يتقاضاه أستاذ جامعة وعضو بارز فيها ، وكان العلماء هم أقل الناس دخلاً ، وقد سبقهم التجار ورجال الأعمال في تكوين الطبقة البرجوازية الصاعدة ، حتى أصبحوا نداءً لرجال الحكم ، وتبرع تاجر ثرى من هذه الطبقة في إنشاء كلية جريشام التى سميت باسمه تمجيذاً له .

وهكذا عين نيوتن بفضل وساطة لوك وأصدقائه ، وكيلاً لمصلحة صك النقود عام ١٦٩٥ م بمرتب سنوى قدره ٥٠٠ جنيه ، ثم أصبح رئيساً لها فيما بعد ، فاستقال من عضوية جامعة كمبرج ، وانتخب رئيساً للجمعية الملكية وبقي شاغلاً هذا المركز حتى يوم وفاته في ٢٠ مارس عام ١٧٢٧ م ، ودفن في دير وستمنستر .

وفي أثناء قيامه بأعمال مصلحة صك النقود لم يتوان عن دراسة علم الخيمياء ، ووجدت في مكتبته مؤلفات كثيرة في هذا العلم باللغة اللاتينية ، لأنه كان يأمل الوصول إلى قانون عام يربط جميع العناصر الموجودة في الكون ، على غرار القانون العام للجاذبية الذى تخضع له الكواكب في السماء ، كما تخضع له الأجسام فوق الأرض ، ولكنه فشل في ذلك .

عاش نيوتن حياته كلها عزباً لم يتزوج قط ، لذلك كثيراً ما يواصل العمل حتى ساعات الهزيع الأخير من الليل ، غافلاً عن وجبات طعامه ، كما كان يرى كثيراً داخل مطعم الكلية وحذاؤه خارجاً إلى كعبه ، وجواربه

مؤلفات نيوتن

- ١ - البرنسيبيا : طبع الجزء الأول في ٢٨ أبريل عام ١٦٨٦ م ، والجزء الثاني في ٢٠ يونيو عام ١٦٨٧ م والجزء الثالث في ٦ سبتمبر عام ١٦٨٧ م .
- ٢ - البصرييات نشر لأول مرة عام ١٧٠٤ م وكان قد سبق عرضه على الجمعية الملكية البريطانية قبل ذلك بأكثر من عشرين عاماً .
- ٣ - مراسلات اسحق نيوتن مع تلميذه الأستاذ كوتس وعظماة آخرين نشرت عام ١٨٥٠ م .
- ٤ - مجموعة بحوث ومذكرات نيوتن في الرياضيات العامة ونظرية الفيض نشرت في لوزان وجنيف بسويسرا عام ١٧٤٤ م .
- ٥ - مجموعة بحوث اسحق نيوتن لم يسبق نشرها ، وجدت بمكتبة بورتسموث بكامبردج نشرتها جامعة كاليفورنيا عام ١٩٦٢ م . بعد ترجمتها من اللاتينية بمعرفة روبرت هال ، وماري بواسي هول .
- ٦ - بحوث أخرى واكتشافات لاسحق نيوتن نشرها تيرنبل عام ١٩٤٥ م .

البرنسيبيا (١)

ألف نيوتن هذه الموسوعة الضخمة من ثلاثة أجزاء ، ونشرها في ٨ مايو عام ١٦٨٧ ، وهي مكتوبة باللغة اللاتينية ، ثم نفذت فأعاد صياغتها تلميذه الوفي روجر كوتس لشرح ما غمض من نظريات أستاذه ، والطبعة التي نعتمد عليها هي التي أعاد كتابتها باللغة الإنجليزية فلوريان كاجورى ، ونشرت في جامعة كاليفورنيا عام ١٩٣٤ م .

يسهل نيوتن مقدمة الكتاب شارحاً الغرض الذي من أجله ألفه ، وهو محاولته استخدام الرياضيات إلى

(١) اسم المتن بالكامل : القواعد الأولية الرياضية للفلسفة

الطبيعية .

متدلية وغير مشدودة ، وشعر رأسه قد تبعثر ، وكانسان لم يكن نيوتن مرحاً تماماً أو سعيداً ، وكثيراً ما كان يضيق صدره بالمشاحنات والانتقادات التي كان يوجهها إليه زملاؤه .

ولترك نيوتن قليلاً ، وننظر عبر التاريخ فنجد أن كل حادثين تاريخيين ، يظهران الدقة في أحوال واحدة نسبياً ، كل في حضارته الخاصة ، يكون لهما بالتالي معنى مناظر تماماً ، وعلى ذلك يمكننا الافتراض بأن فيثاغورس وديكارت متناظران من الوجهة الرياضية ، وكذلك أفلاطون ولا بلاس ، وأرشميدس وجوس .

أما من وجهة نظر الطبيعيات والرياضيات فيمكننا الافتراض بأن ابن الهيثم ونيوتن متناظران .

ولكن نيوتن يختلف عن ابن الهيثم من الناحية الأخلاقية ، فلقد أغفل الأول تماماً في مؤلفه البرنسيبيا ذكر كل الذين مهدوا الطريق له أمثال بارو وجاليليو وكبلر وكوبرنيك وهويجنز وفلامستيد ، والآخر كان رئيساً للمرصد الملكي بإنجلترا ، وهو الذي أمد نيوتن بجميع الأرصاد الفلكية ، وكثيراً ما كان نيوتن يرأسه بغلظة قائلاً « أنا لم أطلب منك تفسيراً رياضياً ، ولكن كل ما أطلبه هو جدول أرصادك » . ولهذا وصفه فلامستيد بأنه مكار ، مخادع ، طموح ، شديد الحسد من الثناء على الغير ، ولا يتحمل المعارضة .

ومن ناحية أخرى نجد ابن الهيثم لا يغفل فضل العلماء الأغارقة ، بل كثيراً ما يذكرهم بالثناء ، فيقول هذا ما عمله أبولونيوس الفاضل ، أو هذا ما عمله غيري . . . الخ ، أو كما ذكر البيهقي عن ابن الهيثم قوله « إذا وجدت كلاماً حسناً لغيرك ، فلا تنسبه إلى نفسك ، واكتف باستفادتك منه ، فان الولد يلحق بأبيه والكلام بصاحبه ، وإن نسبت الكلام الحسن الذي لغيرك إلى نفسك ، نسب غيرك نقصانه ورذائله إليك » .

أبعد مدى في ميدان الفلسفة الطبيعية ، وليس في ميدان الصناعة وهي الميكانيكا التطبيقية التي تشمل الحرف اليدوية حسب قوله ، ويقصد بالفلسفة الطبيعية كل ما يتصل بالجاذبية ، والدفع إلى أعلى ، وقوى المرونة ، ومقاومة الجذب أو التنافر ، وكل هذه القوى تؤثر في جزيئات المادة التي تبني منها الأجسام ، وهي قوى غير معروفة تماماً ، ولكن تفسيره الديناميكي الآلي لشيء ظواهر الطبيعة يلقي بعض الضوء على فاعليتها .

وواقع الأمر أن الصفة المميزة للبرنسييا التي أدت إلى نتائج مثمرة والتي تدعو إلى الإعجاب حقاً ، هي تلك المقومات الذهنية التي عبر عنها القانون الآلي الفيزيقي بأسلوب رياضي ، وهذا يعني بطريقة ما أو بأخرى ، أن البحث العلمي في هذا الاتجاه ، يؤدي حتماً إلى قانون العلية التي تخضع له سلسلة من الظواهر ، وكون هذا القانون قد عبر عنه بنمط رياضي ، فإن هذا يصبح دليلاً على أن القصور الذهني قد أمكن اللحاق به ، وتشكيله في قبضة المحسوس ، وأن العلاقات بين هذه التصورات الذهنية علاقة نسبية بسيطة ، بعيدة عن التعقيد .

ولنعد إلى البرنسييا نجد أنها تحتوي على معطيات وبدسيات وتعليقات وتعاريف وقوانين وحواش صب معظمها في قالب إقليدي ، ولنقتضب بعضاً منها حيث يقول في التعاريف ما يلي :

تعريف رقم ١ :

كمية المادة (الكتلة) هي ما تقاس به ، نتيجة كثافتها وجرمها (حجمها) معاً ، وعلى ذلك يمكن التعبير عنها جبرياً في المعادلة : $ك = ح \times ث$ حيث ك الكتلة ، ح الحجم ، ث الكثافة .

وكتلة المادة تقاس بوزنها الذي يتناسب معها ، كما سبق أن برهنه التجريبيون بواسطة استخدام « البندول »

تعريف رقم ٢ :

كمية الحركة هي ما تقاس به ، نتيجة السرعة وكمية المادة معاً .

أما التعبير الحديث لهذا التعريف فهو أن كمية الحركة ، التي يطلق عليها عادة اسم « الدفع الميكانيكي » أو حتى مجرد « قوة الدفع » لأي جسم هي حاصل ضرب سرعته في كتلته .

وحركة المجموعة هي مجموع حركة الأجزاء ، ولذلك عندما تضاعف مقدار حجم ما (أي تضاعف كتلته) مع تساوى السرعة في الحالتين ، تضاعف الحركة (أي قوة الدفع الميكانيكي) ، أما إذا تضاعفت السرعة كذلك فإن كمية الحركة تصبح أربعة أمثال قيمتها الأصلية .

تعريف رقم ٣ :

إن الحمول أو قوة المادة على الاحتفاظ بحالتها ، هي القوة التي يستطيع بها أى جسم ، على قدر ما أودع فيه منها ، المثابرة على حالته الراهنة ، سواء أكانت هذه الحالة هي السكون أم التقدم بحركة منتظمة في خط (مستقيم) معتدل .

وتتناسب هذه القوة دائماً مع (كتلة) الجسم الذي يتضمنها ، وهي لا تختلف في شيء عندما تكون الكتلة في حالة خمود إلا في طريقة تصورنا لها ، فيسبب ما جبلت عليه المادة من طبيعة الحمول ، لا يسهل تغير الحالة التي عليها الجسم ، سواء أكانت هذه الحالة هي السكون أم الحركة ، وبذلك يكون الحمول بالمعنى المشهور هو « القصور » أو قوة عدم النشاط .

[مرة أخرى نقول أن هذا التعريف لم يكن جديداً في تاريخ علم الميكانيكا ، فقد ذكره يحيى النحوى العالم الهيلينسي بالإسكندرية في النصف الأول من القرن السادس بعد الميلاد ، حيث ناقض آراء أرسطو في الحركة ، فقال إن للجسم المتحرك مدافعة يدافع بها

ما يعترض سبيل حركته ، واستغل الفكرة فريق من الفلاسفة الفرنسيين في القرن الرابع عشر الميلادى ، وسموا هذه الظاهرة بالمدافعة .

أما الفلاسفة الإسلاميون أمثال ابن سينا والرازى ونصير الدين الطوسى وابن رشد ، فقد أطلقوا عليها « الميل القسرى أو المعاق » فيقول ابن سينا في طبيعيات الشفاء .

« إن الأجسام الموجودة ذوات الميل كالثقيلة والخفيفة ، أما الثقيلة فما يميل إلى أسفل ، وأما الخفيفة فما يميل إلى فوق ، فإنها كلما ازدادت ميلا كان قبولها للتحريك القسرى أبطأ ، فان نقل الحجر العظيم الشديد الثقل ، أو جره ليس كنقل الحجر الصغير القليل الثقل أو جره ، ورج الهواء القليل في الماء ليس كرج الهواء الكثير » . [

تعريف رقم ٤ :

القوة المؤثرة هي فعل يقع على الجسم ، ليغير من حالته سواء أكانت هذه الحالة هي السكون أم الحركة المنتظمة في خط معتدل (مستقيم) .

وتقتصر هذه القوة على مجرد الفعل فحسب ، إذ ينتهى تضمن الجسم لها بمجرد انتهاء ذلك الفعل ، فأى جسم إنما يحتفظ بكل حالة (يعنى حركة) جديدة يكتسبها ، وذلك نتيجة قصوره الذاتى فقط ، ولكن القوى المؤثرة تختلف في مصدرها عن ذلك ، ففما ينشأ عن صدمة ، ومنها ما ينجم عن ضغط ، كما أن منها القوة المركزية النابذة .

[مرة أخرى نقول إن الفلاسفة الإسلاميين ومنهم أبو البركات هبة الله في القرنين العاشر والحادى عشر الميلادى قد أدركوا التعريفين السابقين ادراكاً لا وجه للتشكك فيه كالاتى :

(١) أن الجسم الذى يلزمه سبب حركته تزداد حركته على التواصل ، لولا مقاومة الوسط

سواء أكانت الحركة طبيعية أم قسرية .
(ب) أن الجسم الذى يفارقه سبب حركته يظل مستمراً في الحركة التى استفادها من القاسر ، لولا مقاومة الوسط من ناحية ، ولولا سبب حركة طبيعية فيه إلى جهة خاصة من ناحية أخرى . [

تعريف رقم ٥ :

القوة المركزية الجاذبة هي التى تسحب أو تطرد الأجسام في أى اتجاه نحو نقطة مثل المركز .

تعريف رقم ٦ :

المقدار المطلق للقوة الجاذبة هي ما تقاس به ، متناسباً مع فاعلية السبب الذى تبثه القوة من المركز ، نافذة حول الامتداد المحيط بها .

(من أمثلة ذلك المجال المغنطيسى لقطب ، وكية المغنطية للقطب) .

تعريف رقم ٧ :

مقدار العجلة الناشئة من القوة الجاذبة ، هو ما يقاس به متناسباً مع السرعة التى تحدث في زمن معلوم .

(وهذه هي شدة المجال عند نقطة ما ، فمجال الجاذبية هر عجلة الجسم الطليق الساقط ، ويظهر ضمناً من هذا التعريف أن أية نقطة تكتسب سرعة « تحت تأثير القوة » ، وهذه السرعة تزداد نسبياً مع الزمن) .

تعريف رقم ٨ :

المقدار الباعث لقوة الجذب هو ما تقاس به ، متناسباً مع الحركة التى يحدثها في زمن معلوم فعلى ذلك إذا كانت العجلة ح ، فان مقدار القوة المسببة هي ك ح حيث ك كتلة الجسم ، ويلاحظ أن مقدار العجلة

القانون الثاني :

يتناسب التغير في الحركة أى في (الدفع الميكانيكى) مع القوة المحركة المؤثرة ، ويتم في اتجاه الخط المستقيم الذى تؤثر فيه تلك القوة .

فاذا ما نجمت حركة عن قوة ما ، فان ضعف هذه القوة مرتين ينجم عنه ضعف تلك الحركة ، كما أن ضعف القوة ثلاث مرات يعطى ضعف الحركة ثلاث مرات كذلك ، سواء وقع تأثير القوة كلها فجأة أو على التدرج ، أو حتى على التتابع ، وإذا ما كان الجسم يتحرك من قبل ، فان تلك الحركة الناجمة عن القوة (نظراً لأنها تأخذ دائماً نفس اتجاه القوة التى تولدها) ، تضاف أو تطرح من الحركة الأولى ، وذلك على الترتيب إذا كانت فى اتجاه واحد أو فى إتجاهين متضادين ، وتحدث الإضافة بميل عندما ينحرف اتجاه إحدهما بالنسبة إلى اتجاه الأخرى بحيث تنتج حركة جديدة تركب من تحديد الحركتين .

وتنتج القوة هنا عن الدفع أو التصادم مثلاً ، ويمكن التعبير عنها جبرياً كحاصل ضرب الكتلة فى السرعة أى :

$$ق = \Delta ك \times ع$$

وقد عبر عنها نيوتن باعتبارها مرادفة للتغير الذى يحدث ، وليس معدل التغير كما فى القانون :

$$ق = \frac{د ك \times ع}{د}$$

وعلى أساس هذا القانون نستطيع أن نقترح وحدة للقوة ، ونعرفها بأنها القوة التى عندما تؤثر فى جسم كتلته « جرام » واحد تكسبه عجلة قدرها سنتيمتر واحد فى الثانية لكل ثانية ، وتسمى وحدة القوة هذه باسم « داین » ، وقيمتها صغيرة جداً ، إذ تبلغ نحو قدر القوة التى تسحب بها الخلة حملها .

مرادف للقوة ، ولو أنه يشير إليها فى القوة الجاذبة ، وعلى ذلك يمكن تحقيقها لأى قوة أخرى .

هذا ويتبع تلك التعاريف عدة شروح وتعليقات ، أدخل فيها نيوتن مفاهيم المطلق والنسبى للزمن والمكان والامتداد والحركة .

وبعد أن فرغ نيوتن من تعريف فكرة الكتلة ، والدفع ، والقصور الذاتى ، والقوة ، انتقل إلى صياغة القوانين الأساسية للحركة هكذا ..

القانون الأول :

كل جسم فى حالة السكون يبقى ساكناً ، وكل جسم فى حالة الحركة بسرعة منتظمة ، وفى خط معتدل (مستقيم) يبقى كذلك ، ما لم يرغم على تغيير حالته هذه بفعل قوى تؤثر عليه .

فمثلاً تستمر القذائف فى حركتها ما دامت لا تعوقها مقاومة الهواء ، ولا تسوقها إلى أسفل قوى الجاذبية ، والنحلة (لعبة الأطفال) عندما تستمر أجزاءها ، بسبب تماسكها ، تنساب على جانب من جوانب الحركة فى خط مستقيم لا تبطل دورانها إلا تحت تأثير عامل الإبطاء بالهواء ، أما أجسام الكواكب والمذنبات التى هى أكبر حجماً ، والتى تصادفها مقاومة أصغر فى الفضاء الحر الطليق ، فإنها تحتفظ بمحركات سبوحها ، ودورانها خلال أزمنة أطول بكثير .

(هذا القانون هو تخريج دقيق وحاسم لما كان يدور من مجادلات عند العلماء الإسلاميين الفلاسفة عن الحركة ، وهى متداخلة ومتشابهة نوعاً ، ومن أمثلة ذلك قول أبى البركات هبة الله العالم العراقى (١٠٨٧ - ١١٦٥ م) فى الجزء الثانى من كتاب المعتبر فى الطبيعيات ما يلى :

« وإذا لا مقاومة فى الخلاء فالمرى فيه لا تلتقى قوته ما يبطلها ، وهى لا تبطل بنفسها ، لأن الشئ لا يبطل ذاته ، وإذا لا مقاومة فى الخلاء فالمرى فيه يتحرك أبدياً » .

القانون الثالث :

لكل فعل رد فعل مساو له في المقدار ، ومضاد له في الاتجاه ، أو بعبارة أخرى ، يتساوى دائماً ويتضاد في الاتجاه الفعلان المتبادلان بين جسمين عندما يؤثر أحدهما في الآخر .

فعندما يسحب جسم جسم آخر أو يضغط عليه نجده يعاني (من هذا الجسم الأخير) قدرأ مماثلاً من الشد أو الضغط ، فمثلاً عندما تضغط بأصبعك على قطعة من حجر نجد أن أصبعك تعاني كذلك ضغطاً من هذا الحجر ، وعندما يسحب حصان ما حجراً مربوطاً في حبل فانه يقع تحت تأثير مماثل تجاه الحجر ، وذلك لأن الحبل المشدود يترأخي تارة ويستقيم أخرى ، بحيث يجعل الشد تجاه الحصان هو عينه الشد تجاه الحجر ، وبذلك يحول دون تزايد أحدهما دون الآخر .

(مرة أخرى نقول إن هذا القانون سبق لأبي البركات هبة الله البرهان عليه في الفصل الرابع والعشرين من كتاب المعتبر في الطبيعيات حيث يقول : « النظر فيما قيل من أن بين كل حركتين متضادتين سكونا » ويؤيد كلامه بالحلقة المشدودة بين مصارعين بقوة ، ولكنها في حالة سكون ، مما يدل على تعادل القوتين ، ويقول :

« لكل واحد من المتجاذبين في جذبها قوة مقاومة لقوة الآخر ، وليس إذا غلب أحدهما فجذبها نحوه تكون قد خلت منه قوة جذب الآخر » .

(ومن جهة أخرى ، فاننا في الوقت الحاضر ، نستخدم مبدأ التراجع ، أى رد الفعل في بناء شتى الصواريخ ، فعندما تنبثق الغازات الناتجة عن احتراق جميع الوقود مندفعة من فتحة ضيقة إلى الخلف بسرعة فائقة ، ينجم عن ذلك أن يندفع جسم الصاروخ إلى الأمام ، وتتوقف السرعة النهائية التي يحصل عليها

الصاروخ عندما ينفذ وقوده على النسبة الوزنية بين الصاروخ والوقود) .

وبعد أن ينتهى نيوتن من سرد قوانين الحركة ، يتبعها بملاحق تقتضب منها ما يأتي :

الملحق الأول :

إذا أثرت في جسم قوتان معاً ، فإن مساره يقع على قطر متوازي الأضلاع ، في الوقت الذي كأنما يرسم فيه ضلعاً متوازي الأضلاع بوساطة القوتين ، كل على حدة .

(في الواقع أن هذه النتيجة سبق لـهويجزز استنباطها ، وسمعت بها الجمعية الملكية البريطانية) .

الملحق الثاني :

يختص بتكوين وتحليل اقوى في المواضيع الاستاتيكية .

الملحق الثالث :

ينص على أن قوة الدفع الكلية لمجموعة من الأجسام لا تتغير بتأثير أحدهما على الآخر ، فكل السرعة مفروض فيها أنها تتجه في خطوط متوازية ، مع الأخذ في الاعتبار الاتجاهات الموجبة والاتجاهات السالبة بالنسبة لمساراتها ، وإذا لم تكن هذه السرعة تتجه في خطوط متوازية ، فإنها تحلل في إتجاهين متعامدين .

(مرة أخرى نجد بصمات ابن الهيثم ، حيث كان أول من قام بتحليل السرعة في إتجاهين عمودين أى « قسطين متعامدين » في كتابه الناظر) .

الملحق الرابع :

ينص على أن مركز ثقل مجموعة من الأجسام غير المعرضة لأى نوع من القوى الخارجية ، سوى القوى المتبادلة بينها ، يكون في حالة سكون أو في حركة مستقيمة .

الملحق الخامس :

ينص على قانون بقاء الطاقة ، الذى سبق لجاليليو وتورشيللى البرهنة عليه .

الملحق السادس :

ينص على أن الحركة المتبادلة لمجموعة من الأجسام لا تتغير إذا اكتسبت كل المجموعة عجلات متساوية ومتوازية .

ثم ينتقل نيوتن فى كتابه الأول خلال التعليقات عن المادة التى تمتاز بخاصية القصور ، إلى ميكانيكا مسارات الكواكب ، فيثبت أن الجسم الذى يتحرك فى منحنى مخروطى ، مثل الدائرة أو القطع الناقص ، أو القطع المكافئ ، أو القطع الزائد حول نقطة ثابتة تقع فى البؤرة ، إنما يخضع لقانون التربيع العكسى لقوة الجذب مع الافتراض بأن الجسم يتركب من جسيمات عديدة ، والجسم الذى يشغله يمكن إهماله .

وفى منتصف هذا الكتاب فى نهاية القسم الثالث ، يعتبر نيوتن المسارات وكأنها عبارة عن أشكال هندسية تجريدية ، وفى نهاية القسم الثامن من الكتاب يقول : « انتهينا الآن من دراسة الأجسام المتحركة فى مسارات ثابتة ، ويبقى علينا الآن تخصص الدراسة للحركة فى مسارات تدور حول مراكز القوة » .

وفى الفصل الخامس عشر يثبت نيوتن قانون المساحات ، الذى سبق لكبلر الوصول إليه حسابياً ، وهو أن الخط الوهمى الذى يخرج من مركز القوة فى البؤرة ، ويمر بالكوكب يقطع مساحات متساوية فى أزمنة متساوية ، وأن قوة الجذب فى حالة القطع الناقص بين الكوكب وبين مركز القوة تتناسب عكسياً مع مربع المسافة ، وهذا هو أساس قانون الجذب العام الذى ينص على الآتى :

« تتجاذب كل الأجسام المادية بقوة تتناسب تناسباً طردياً مع كتلتها ، وعكسياً مع مربع المسافة بينها » .

وعندما استخدم نيوتن هذا القانون ، استطاع أن يعطى أول تفسير لظاهرة « ترنج الاعتدالين » التى عرفها البشر منذ عهد بلوتارخ ، فقد برهن على أنه لما كان محور دوران الأرض يميل على مستوى فللكها (الدائرة الكسوفية) ، فانه يلزم أن تسبب قوى جاذبية الشمس التى تؤثر فى الانتفاخات الاستوائية للكرة الأرضية ، حركة الدوران البطيئة التى يعملها محور الأرض حول الخط العمودى على (الدائرة الكسوفية) ، والتى تبلغ فترتها نحو ٢٦٠٠٠ سنة .

ولقد قوبل هذا التفسير بمعارضة قوية من معاصريه من الفلكيين ، إذ على أساس قياسات خاطئة كان الرأى السائد فى ذلك الوقت أن شكل الأرض كالكثامة ، حيث يقل عرضها عند خط الاستواء ، وليس كالبطيخة التى يزيد فيها البعد عند خط الاستواء بمعنى أنها مفلطحة عند القطبين (قياسات كاسيني وولده ، ١٦٥٢ - ١٧١٢) .

ولقد حققت قياسات العالم الرياضى دى موير تويس المعاصر لنيوتن ، فى رحلته إلى لابلاند صحة وجهات نظر نيوتن ، الذى فسر على نفس المنوال ظاهرة المد والجزر فى المحيطات ، فعزاها إلى عدم التساوى فى قيم قوى الجاذبية التى تؤثر بها الشمس على نصف الكرة الأرضية ، الذى يواجهها ، ونصف الكرة الذى فى الناحية الأخرى .

ويختص الكتاب الثانى من « البرنسبيا » بحركة الأجسام فى وسط مقاوم ، وليس به أية إشارة إلى علم الفلك ، وأهم هذه الحركة هى التى ترتبط باعتماد المقاومة على السرعة ، ثم مسائل الهيدروستاتيكا ، والهيدروميكانيكا ، والحركة التذبذبية والمراوح ، والحركة الدائرية للموائع ، وحركة القذفيات .

كل هذه الدراسات قد بحثت رياضياً وميكانيكياً ، بطريقة تدل على العبقرية المفرطة فى الذكاء ، فى نمط

جديد انفرد به نيوتن يعتمد على طرق التحليل والانسياب والنهايات .

أما الكتاب الثالث من البرنسيپيا فعنوانه « النسق الكوني في تدبير رياضي » .

وهو بشكل أهم لإنجازات نيوتن من جهة تطبيق الميكانيكا على الكون ، باعتباره خاضعاً لنظرية الجاذبية وفيه دراسة عن حركة الكواكب حول الشمس ، وحركة التوابع حول الكواكب وهي مركز الجاذبية ، وظاهرة الحركة في الأرض من جهة سقوط الأجسام والقذائف ، وهو يقول :

« كل الأجسام مهما كان نوعها مجهزة بظاهرة التجاذب المتبادل » .

« بكل جسمين يجذبان مع بعضهما بنسبة كتلتهما طردياً ، ومربع المسافة بينهما عكسياً » .

فالقمر تبعاً لكمية المادة به يجذب الأرض ، ومن جهة أخرى تجذب البحار فوق الأرض القمر ، والكواكب تتبادل الجاذبية فيما بينها ، والمذنبات مع الشمس .

وتتعاذل جاذبية القمر والأرض مع القوة المركزية النابذة ، وتنطبق هذه القاعدة على جميع الأجسام التي تتحرك في مدارات دائرية ، وإذا كان هناك مانع يقاوم حركة الكواكب فلا بد وأنه يكون ضعيفاً جداً في مقاومته ، ويتوسع نيوتن في ذلك لكي يهدم نظرية الذريرات التي كان ينادي بها ديكرات ، تلك الذريرات التي تملأ الفضاء الكوني بين الكواكب والنجوم ، نظراً لما كان بين فرنسا وانجلترا من تنافس شديد في جميع المجالات .

ويمتاز هذا الكتاب بالشمول في جميع الظواهر الكونية في أسلوب يسهل قراءته ، دون الاعتماد كثيراً على القوانين الرياضية ، ويختتم أبواب الكتاب قائلاً : « هذا النسق الكوني البديع للشمس والكواكب والمذنبات ، يتحرك طبقاً لمشورة ، وتحت سيطرة إله نابه قري » وان مجموع حاصل ضرب الكتلة في السرعة

لشقي أنواع الأجسام في الكون تعتبر ثابتة ، ومعنى ذلك أن مجموع قوى الدفع في الكون ثابتة .

وقبل أن ننهي كلامنا عن البرنسيپيا ، يحق لنا أن نقول إن هذا المجهود الضخم يعتبر حدثاً في تاريخ العلم من الطراز النادر ، انفردت به عقلية نيوتن النابهة ، ورغم ذلك فقد فشلت البرنسيپيا عند نشرها لأول مرة في اقناع كثير من العلماء الذين عاصروها ، فمثلاً اعتبر هويجنز فكرة الجاذبية العامة التي جعلها نيوتن محوراً لبحوثه ، تخريباً غامضاً ، نابعاً عن شعور فيضي ، والذهن البشري لا يستطيع إدراك مثل هذا الافتراض ، وان نظرية الذريرات التي سبق لديكرات أن أعلنها أسهل ادراكاً للعقول ، ومن الأسف أن نجد كثيراً من العلماء في عصر نيوتن قد تأثروا بنقد هويجنز ، مما عاق سرعة انتشار المفاهيم النيوتونية بعض الوقت .

معركة مع هوك

كان روبرت هوك من العلماء التجريبيين المشغولين بالفيزيكا في جامعة كمبردج ، وهو مؤسس نظرية المرونة ، وقد هاجم نيوتن ، واتهمه بسرقة آرائه التي أودعها كتابه « محاولة لاثبات الحركة السنوية للأرض من الأرصاد » وقد سبق له نشر هذا الكتاب عام ١٦٧٤ م أي قبل نشر البرنسيپيا ، واعتمد على نصوص واردة في كتابه هذا ، منها على سبيل المثال ما يلي :

١ - كل الأجسام الأرضية كائنة ما كانت ، لها خاصية الجذب أو قوة الجاذبية نحو مراكزها ، فهي لا تجذب مكوناتها فقط لكي تمنعها من الانفصال بعيداً شأنها شأن الأرض ، ولكنها تجذب أيضاً كل الأجسام الأرضية المجاورة لنشاطها .

٢ - كل الأجسام كائنة ما كانت حينما ترغم على التحرك بحركة بسيطة ، فإنها تستمر في جريتها في خطوط مستقيمة حتى تصادف قوى مؤثرة أخرى ، فتتحرف

معركة مع لينينز

لينينز فيلسوف ألماني لا يقل عبقرية عن نيوتن ، وكان كثير الترحال بين ألمانيا وفرنسا وإنجلترا ، مختلطاً بالملوك والأمراء وأصحاب الجاه ، وهو صاحب نظرية الذرات الروحية أو المونا دولوجي ، وفضلاً عن اشتغاله بالفلسفة كان يشتغل أيضاً بالعلوم الرياضية ، وأصبح صديقاً لنيوتن أثناء زيارته لإنجلترا ، وكثرت المراسلات بينه وبين نيوتن عن طريقته الجديدة في الحركة والانسياب ، وفي الفروق المتناهية في الصغر مثل ϵ و δ ، و σ في الاحداثيات المتتالية لنقطة على منحنى .

ولقد ذكر نيوتن في الطبعة الأولى للبرنسيبيا المكاتبات التي دارت بينهما ، كما ذكر أنه أخفى عنه طريقته للحركة كلغز حرفي ، في الوقت الذي أوضح لينينز طريقته لنيوتن صراحة ، وتختلف الطريقتان في التعبير والرموز المستخدمة ، ولكن حدث في عام ١٦٩٩ م أن نشر رياضي سويسري مغموور ، كان يعيش في إنجلترا حاقداً على لينينز ، أن الأخير استمد فكرته من طريقة نيوتن ، فنار لينينز واحتج أمام الجمعية الملكية ، وكتب نقداً قاسياً عام ١٧٠٥ م عن الموضوع الأول للحركة .

ومن جهة أخرى أصر جون كيل أستاذ الفلك بأكسفورد على أن لينينز هو الذي سرق طريقة نيوتن ، فرفع لينينز أمره إلى الجمعية الملكية التي كان نيوتن رئيساً لها منذ عام ١٧٠٣ م ، ولم يتحرك نيوتن نافياً هذا الاتهام ، وعينت لجنة لكتابة تقرير عن الموضوع كله ، وانتهت اللجنة من تقريرها عام ١٧١٢ م ، مؤكدة أحقية نيوتن في أسبقية الكشف لحساب التفاضل والتكامل قبل لينينز بخمسة عشر عاماً .

يقول بروسر في كتابه « حياة نيوتن » أن معظم مسودة التقرير كتبت بخط رئيس الجمعية أي بخط

أو تنحني حركتها لكي تصبح مساراتها دائرية أو قطعاً ناقصاً أو منحنى آخر مركباً .

٣ - قوى الجاذبية هذه تزداد فاعليتها كلما قرب الجسم من مركزها .

ويتضح الآن من هذه المفاهيم التي أودعها هوك كتابه المشار إليه ، أنها أقرب إلى الروح الميتافيزيقية ، وإن كانت ملاحظتها شديدة الشبه والتطابق مع آراء نيوتن ، ولكنه لم يسعفها بهرايين رياضية مستحدثة كما فعل نيوتن في البرنسيبيا ، ولم يذكر هوك صراحة مقدار هذه الجاذبية من جهة الكم ، بل اكتفى بذكرها من جهة الكيف .

وواقع الأمر أن هذه المفاهيم كان يحس بها العصر كله ، والمشتغلون بالعلم في إنجلترا منذ عام ١٦٧٠ م كانوا على علم بقانون كبلر الثالث وقانون هويجنز في الحركات التذبذبية .

$$\frac{f}{d} = \theta$$

حيث θ مقدار ثابت

$$\frac{f}{d} = \theta$$

وبحذف d من المعادلتين نجد أن :

$$\frac{\theta \times f}{f} = \theta$$

أي أن قوة الجاذبية Q تتناسب عكسياً مع مربع المسافة f .

بيد أن هذا الاستنباط يصبح صحيحاً في الحركة الدائرية فقط ، ولكن نيوتن عممها جميعاً على جميع أنواع الحركة ، ولا سيما في القطع الناقص .

والحق يقال ان كثيرين من الذين يشتغلون بتاريخ العلم ، ينسبون هوك فضلاً في تمهيد الطريق ، والمساهمة غير المباشرة في البرنسيبيا .

اصحق نيوتن . واشتدت المعركة بعد ذلك ، واستمرت طويلاً حتى بعد وفاة لينتز عام ١٧١٦ م ووفاة نيوتن عام ١٧٢٧ م ، وأصبحت موضوع كبرياء كل من إنجلترا وألمانيا .

وواقع الأمر أن كلا منهما كان يعمل منفرداً في وقت واحد ، في مادة سبق أن جمعها كبلر وكافالييري وفرما ، وبسكال ، وواليس ، وبارو ، فليس غريباً إذن أن يصلا إلى نفس النتائج .

دكتور ارنست ماخ ينتقد نيوتن

نشر ماخ عام ١٨٨٣ م في براغ مؤلفاً في علم الميكانيكا ، مخصصاً فيه حوالي خمسين صفحة ينتقد فيها إنجازات نيوتن ، نقضها فيما يلي :

التعريف الأول :

إن فكرة الكتلة غير واضحة ، فنيوتن يعرفها بأنها حاصل ضرب الحجم في الكثافة ، علماً بأن الكثافة نفسها تعرف بأنها كتلة وحدة الحجم ، فهكذا عرف نيوتن مجهولاً بمجهول ، وكان يجب استنباط الكتلة من العلاقات الديناميكية بين الأجسام .

التعريف الثاني :

لا غبار عليه لأنه يتضمن معياراً قياسياً لتقدير كمية الحركة .

التعريف الثالث :

عن القصور أصبح غير ذي موضوع أمام التعاريف التي تليه من ٤ - ٨ عن القوة ، وفكرة القصور ذاتها يمكن استنباطها من واقع القوة التي هي دالة للعجلة .

التعريف الرابع :

عن القوة باعتبارها مسببة للعجلة ناقص غير مكتمل نظراً لوجود حالات أخرى كثيرة مثل الضغط والتمدد ، والتجاذب والتنافر لم تدخل العجلة في معيارها .

ويضيف ماخ إلى ذلك أن العجلة المتجهة إلى المركز ، وهي المذكورة في التعريف الخامس كقوة مركزية جاذبة ، ميزها نيوتن في التعاريف رقم ٦ ، رقم ٧ ، رقم ٨ على أنها مطلقة ، ومعجلة ، ومحركة .

ومن جهة أخرى فإن القانون الأول والثاني للحركة واضح من تعاريف القوة التي ذكرت سابقاً ، وفيها يستنبط باستحالة العجلة إذا لم توجد قوة ، ومن ثم يحدث السكون أو تحدث الحركة في خط مستقيم ، ثم يضيف قائلاً انه طالما نسب للعجلة مقياساً للقوة ، فليس من المناسب إذن أن يقول نيوتن ثانياً أن التغير في الحركة يتناسب مع القوة .

ثم يستطرد ماخ بعد ذلك في إعادة صياغة تعاريف وقوانين نيوتن كما يجب أن تكون على أسس تجريبية ، ولكنه يوفيه حقه في هذا المجهود الضخم ، وفي هذه الابتكارات الفذة التي أضافها إلى العرفان المتراكم .

اشبنجلر ينتقد العلم النيوتوني

ثبتت نيوتن الزمان لكي يقيسه اعتباراً من لحظة ما ، لهذا انتقد اشبنجلر الفيلسوف الألماني (١٨٨٠ - ١٩٣٦) فيزيقا نيوتن على أنها تصور لم ينفذ إلى جوهر الزمان ، وإنما تعلق بشبحه ، فسلبه حيويته واتجاهه ، وصفة المصير فيه ، ثم إن ميكانيكا نيوتن تسمح لنا ، إذا ما عرفنا وضع وسرعة جسم في لحظة معينة ، أن نعرف ابتداءً وبالذقة كل الحركة التي سيحركها الجسم بعد ذلك ، وعلى ذلك فإذا استطعنا أن نعرف بالذقة أوضاع وسرعة كل الجسيمات التي يتكون منها العالم المادي ، استطعنا أن نعرف تماماً كل ما سيحدث لهذا العالم في المستقبل ، وكأن كل شيء كان رتيباً من قبل ، مع العلم بأن الزمان تغير مطلق ، لأنه تتابع مستمر ، وهذا التغير ليس معناه أن شيئاً أو أشياء تتغير ، بل معناه أن الزمان هو هو تغير ، لأن التغير لا يحتاج إلى

شيء يكون موضوع التغير ، والحركة لا تقتضى وجود متحرك ، لأن الحركة هي ذاتها تتحرك .

والمكان ثابت أما الزمان فديمومة ، لذلك يصبح مستحيلاً جعل الزمان والمكان كميتين من نوع واحد ، كما يظهر بوضوح من تحليل الكمية المتجهة ذات أربعة الأبعاد المعبر عنها بالرموز s, v, c, h فإن هذه الأبعاد الأربعة تظهر في التحويلات أنها متساوية تماماً ، ومعنى تساويها أن الزمان والمكان متساويان في النوع تمام المساواة ، لأن s, v, c, h وهى أبعاد المكان ، تتحول إلى h رمز الزمان ، فكأن العلم النيوتونى لم يفعل أكثر من أنه وضع إلى جانب المكان العادى نوعاً ثانياً من المكان سماه باسم الزمان .

كذلك لا سبيل مطلقاً إلى وجود التشابه بين الزمان وبين العدد ، بين الديمومة وبين أى نوع من فروع العلم النيوتونى ، ولهذا فشلت المحاولة العميقة الرائعة التى حاول بها نيوتن أن يحل مشكلة الزمان بواسطة حساب التفاضل والتكامل ، لأن المشكلة الميتافيزيقية للحركة قد لعبت فيها دوراً كبيراً ، إلا أنها فشلت ، لأن فايرشتراسه قد أثبت وجود دالات ثابتة ، لا يمكن تفاضلها مطلقاً ، أو على الأقل لا تتفاضل إلا تفاضلاً جزئياً .

ثم جاء العلم الحديث ، والنظرية النسبية فتغيرت المفاهيم تغيراً كلياً ، فبعد أن أنتج تطبيق قوانين ميكانيكا

نيوتن على حركات الجسيمات بعض النتائج الطيبة المشجعة ، تبين فى نهاية الأمر أن هذا التطبيق يكاد يكون من المستحيل ، فقد كشف الفيزيقيون فى الثلاثينات الأخيرة ، وعلى رأسهم بلانك العالم الألمانى المشهور ، ولويس دى بروى العالم الفرنسى الكبير ، عن وجود طائفة من الظواهر الجديدة من المستحيل تفسيرها بواسطة العلم النيوتونى ، وهذه الظواهر هى الظواهر المعروفة باسم الظواهر الكمية ، ومرجع ذلك إلى سببين رئيسيين : الأول أنه لكى تفسر خواص المادة ، لا يكفى أن نعتبرها مكونة من ذرات فحسب ، بل لا بد من أن يضاف إلى هذه الذرات أمواج ، أى أن يجمع بين فكرة الموجه ، وفكرة الجسيم ، أو بين فكرة المادة والطاقة والاشعاع ، والثانى أنه لكى تصاغ قوانين الظواهر الكمية لا بد من ادخال ثابت كونى جديد ، لم يكن معروفاً فى العلم النيوتونى ، وهو ثابت بلانك h ، مما جعل بعضهم يقول فى صورة شعرية إن فى حائط الجبرية العلمية فى الفيزيقا الحديثة ، ثغرة يقاس عرضها بثابت بلانك .

وكانت نتيجة هذا كله أن قامت ميكانيكا جديدة هى الميكانيكا الموجية ، نسبة إلى اعتبار الموجه مضافة إلى الذرة ، مكان الميكانيكا القديمة التى ابتدعها نيوتن ، والتى انكشفت داخل قوقعتها ، وأصبح مكانها اليوم فى متاحف العلوم .



سيرة عنتره (ملحمة شعبية عالمية)

بمقام
الدكتور عبد الحميد يوسف

عظيم مثل « هيبوليت تين » بهذه السيرة العربية ، ووضعها بين الروائع الملحمية العالمية مثل سيكفريد ، ورولان ، والسيد ، ورسم ، وأوديسوس ، وأخيل : كما أن الشاعر الفرنسي لامارتين كانت تأخذ النشوة ، ويستبد به الطرب كلما ذكر هذا البطل العربي عنتره ، أو اطلع على جانب من ملحمة الرائعة .

ولم يكن انتخاب الشعب العربي لهذا البطل الجاهلي بلا سبب حيوى أملاه عليه موقفه من ذاتيته القومية العامة من ناحية ، ومن الشعوب الأخرى التى تسلت إلى موطنه وغلبته على مصالحه من ناحية أخرى . ومن الواضح أن الشعب العربي إنما اعتصم بموطنه الأصلي ، وهو الجزيرة العربية ، والتفت إلى عصر نقاء الجنس وهو الجاهلية ، عندما أحس بوجوداته القومية ينبض دفاعاً عن الحمى والنفس ، بعد انحسار موجة الفتوح الإسلامية ، واستئثار غير العرب من الممالك وأشباههم بمقدرات الحكم في أجزاء من الوطن العربي وإبان ذلك الصراع الدموى الطويل الذى عرف بالحروب الصليبية . . . من أجل هذا كله انتخب الشعب العربي مثالا بارزاً للفروسية العربية الجاهلية وهو عنتره بن شداد العبسى الملقب بأبى الفوارس ، وهو الذى جمع

تعد « سيرة عنتره » العربية الشعبية بحق من رواائع الملاحم العالمية ، فما من مصنف ينتظم هذه الروائع ، يخلو من عرض موجز أو مفصل لهذه السيرة التى تؤكد حقيقتين بارزتين ، هما : أن الآداب الشعبية ليست كلها محلية محصورة فى بيئة جغرافية محدودة أو وطن معروف ، وأن الشعوب تتبادل التأثير والتأثير على اختلاف الأجناس والأديان والألوان ، على الرغم من اختلاف العصور وتباعد الديار . والباحثون إذا تجاوزوا ما فى الملاحم الشعبية من وجوه التماثل ، فإنهم يسجلون ، وبخاصة عن سيرة عنتره ، أنها كانت من الروائع التى احتفلت بها أوروبا فى القرن الثامن عشر ، وربما قبل ذلك ، ثم أصبحت من الموضوعات الأساسية فى الدراسات الأدبية بصفة عامة ، وفى دراسات الأدب المقارن بصفة خاصة إبان القرن التاسع عشر ، ولم يقل أحد من الدارسين فيها الكلمة الفاصلة إلى الآن ، فما أكثر ما فيها من العناصر الثقافية والأساليب الفنية التى تحتاج إلى تحقيق تاريخى ، وتحليل أدبى . وإذا كنا نلمس منذ البداية تشابهاً أو تطابقاً بين بعض حلقات هذه السيرة ، وبين ملحمة السيد الإسبانية ، وأغنية الرولان الفرنسية ، فإننا لا نستطيع أن نغفل إعجاب ناقد أدبى

وأخلاقهم قبل الاحتلال الإنجليزي للديار المصرية ، وكانت سيرة عنتره الأخت الشقيقة لسيرة بنى هلال ، عرف المتخصصون في الأولى بالعناترة ، والمتخصصون في الثانية بالهلالية . . ومن اليسر أن يتبين الدارس النواة الأصلية التي أصبحت على مر الأجيال والقرون سيرة شعبية كأنها الشجرة المورقة بجذورها وساقها وأغصانها وثمارها .

أبو الفوارس في الجاهلية

وهناك سؤال ينبغي على كل باحث أن يجيب عنه قبل أن يعرض للنواة الأصلية التي تطورت حتى أصبحت سيرة شعبية ، وهذا السؤال هو : لماذا حفر عنتره بن شداد العبسى صورة شخصيته ، وأحداث سيرته في ذاكرة الشعب العربي دهرأ طويلا ، ولم تحتفل هذه الذاكرة بأنداده من فرسان الجاهلية ، وفيهم من كان أعرق نسباً ، وأوفر مالا ، وأقوى شكيمة ؟ . .

لقد ذكر الشعب العربي الزير سالم فترة من الزمن ، ولهج بسيف بن ذى يزن فترات ، ولم يكن لهما مع ذلك نفس المكانة التي لا تزال لعنتره في وجدان الشعب العربي إلى الآن . وتكن الإجابة في أن محور سيرة عنتره ابن شداد العبسى يدور حول الحرية التي افتقدها المواطن العربي عندما-التفت إلى الجزيرة في مرحلة نقاء الجنس ، وإذا أردنا أن نجمل سيرة هذا الفارس في عبارة واحدة ، فاننا نستطيع أن نقول : إنها كانت صراعاً أراد به صاحبه أن يحقق وجوده كفرد حرّ في مجتمع حرّ ، يضاف إلى ذلك أنه كان شاعراً ، فالحدث في سيرته واقع وتعبير معاً ، ولم تكن فطنة الشعب لتغفل عن هذه الحقيقة التي يمكن أن تكون حافزاً شخصياً لكل مواطن عربي ، وقومياً لكل مجتمع عربي . ولذلك تجاوز عنتره عصره ودياره وظل بملحمته جزءاً لا يتجزأ من التراث الشعبي الحى . وإذا كان من العسير على المؤرخ أن يحقق سيرة عنتره من تلك الأخبار

بين الفتوة والتبريز في الشعر ، والذي أسهم في أيام العرب المشهورة ، والذي كان من أصحاب المعلقات . ولقد شغل الباحثون أنفسهم ، ولا يزالون ، بمحاولات الحكم على هذه السيرة الشعبية من ناحية النوع الأدبي ، ومن ناحية البناء الفني ، ومن ناحية التاريخ ، وقلما عنوا بالبائع الأصل الذي أثرها . وهى تكفيها من نصوص الأدب الشعبي ، تكاملت في بيئات عربية مختلفة ، ولم تبلغ غايتها من الكمال إلا بعد أن استنفدت الأجيال والقرون في الغناء والتطور والتراكم ، ولهذا الحقيقة دلالتها الكبيرة ، وهى : أن الوجدان القومى تشبث بالمثل الذي انتخبه ورآه ملائماً لما يريد أن يعبر عنه ، فلم يحتفظ به حقبة تقصر أو تطول ، ولم يجعله موضوع غنائه في بيئة واحدة مهما كانت ، وإنما ظل يعبر بوساطته عن هذا الوجدان بأبعاده التاريخية ، وبما تصور من أمجاده ، وبما أراد أن يرسم من معارفه ، وبما اعتصم به من قيم يفرض على أفراده جميعاً التصعيد إليها في السمى ، وفي الفكر وفي التعبير وفي السلوك جميعاً . ولا يردّ اهتمام الشعب العربي بشخصية عنتره على هذا النحو إلى رواة الأخبار كالأصمعى وأبى عبيدة وأمثالهما ، وإنما يردّ إلى الفترة التي عاشها هذا الفارس العربي ، واشتهر بخلايقه ومواقفه ووقائعه حتى تجاوز ذكره منازل بنى عبس إلى الجزيرة العربية أولاً ، وإلى الوطن العربي الكبير ثانياً . . . ولقد ذكر عنتره أيام النبى صلى الله عليه وسلم ، ولهجت به ألسنة بعض الصحابة ، وتردد اسمه في صدر الإسلام ، وحمل الفرسان أخباره مع الفتوح ، وذكر الجاحظ أنه كان زاد العامة في السمر ، ونمت هذه الشخصية بنمو الوجدان القومى العربي حتى تكاملت صورة الملحمية ، وتخصص في سردها وإنشادها فريق من القصاص الشعبيين ، وسجل العلماء الذين صحبوا الحملة الفرنسية هذه الحقيقة ، كما سجلها ادوارد لين الذى وصف عادات المصريين المحدثين

والروايات الماثرة ، فإن من السهل على دارس الأدب الشعبي أن يتبين النموذج الأول بما يتسم به من تعميم ، وملامحه البارزة هي التي استغلها الشعب في ذلك الأثر الأدبي الضخم الذي اتخذ مكانه بحق بين روائع الملاحم العالمية ، وهو نموذج الفارس العربي الجاهلي .

ولقد عرفت الأمة العربية الفرس من قديم ، ولا يستطيع المؤرخون أن يحددوا على التحقيق الفترة التي دخل فيها هذا العنصر الحثي الجزيرة العربية ، وكل ما يستطيعون قوله هو أن الفروسية كانت نظاماً له عرفه المكن ، وتقاليده الرائجة مما يدل على قدم هذا النظام في الجزيرة ، وبديهي أن الفرس كانت شارة السؤدد والشرف والغنى ، ولم يكن كل أعرابي يملك فرساً ، واعترف المجتمع بمكانتها فصانها ، وثقف تربيتها ، وحفظ لها أنسابها ، وبرز إلى الوجود فن عملي يرتبط بها في الحرب والرحلة ، وفي التدريب على الكر والفر وحمل السلاح ، والمعجم العربي القديم غني بالألفاظ الخاصة بالأفراس في مراحل نموها وشيائها وأوصافها ومزاياها ، وبكل ما يقرن بها من ثقافة عملية متنوعة ، وحفلت الحياة تبعاً لمكانتها هذه بالبيئات المتخصصة في تربيتها وتدريبها ، كما حفلت بالتناظر حولها كالمناصرة على النسب والأصل والجاه والقوة ، واتخذت الفرس موضوعاً من أهم موضوعات المناظرة ، فكان الرهان عليها ، وكان التسابق بين الأفراس ، وكانت الحروب التي اشتجرت بسببها ، مثل يوم داحس والغبراء الذي أسهم فيه عنزة بن شداد العبسي .

والفروسية العربية الجاهلية تلخص جميع الفضائل التي ينبغي أن يتحلى بها كل عربي حر ، وتجملها كلمة « المروءة » التي كانت تعني القدرة على حماية النفس والأهل والجار والضعيف والمال ، والتي كانت تعني إلى جانب هذا كله الاستعلاء على الصغائر والبسذل بلا مقابل ، وهذه الفضائل لا يمكن أن يتحلى بها ضعيف البدن والنفس ، فالفروسية إذن تعني الحرية في إطار

الفضيلة ، كما يريد لها المجتمع ، وتعني القوة وما ينبغي لها من قدرة ومن دربة ومن استعلاء . وإذا كانت الفروسية الأوروبية في أخريات القرون الوسطى نظاماً أرستقراطياً حفزت إليه عواطف الحب بانتخاب فتاة تشبه العذراء ، كما حفزت إليه العاطفة الدينية بمحاربة الخارجين عليها ، فإن الفروسية العربية الجاهلية عرفت الحب العفيف هي الأخرى ، وعملت على حماية الوطن والنفس والمال ، كما عملت على تحقيق التفوق والامتياز على المجتمعات الأخرى . . . عرفت الفروسية الأوروبية الحب والدين والحرب ، وعرفت الفروسية العربية الجاهلية الحب والحرب فقط ، وهذا هو الإطار العام الذي حاول فيه عنزة بن شداد العبسي ، بل صارح ، من أجل أن يحقق وجوده وتفوقه وامتيازه حتى استحق آخر الأمر أن يلقب بعنزة الفوارس .

وما نريد أن نقع في الدور المنطقي باستخلاص سيرة عنزة وشخصيته من شعره ، أو بتحقيق هذا الشعر على أساس من تحقيق الأخبار والروايات والأيام ، فإن ذلك لا يجدى هذا البحث شيئاً ، وحسبنا أن نسجل فقط ما استقر منذ البداية في الأخبار ودواوين الأدب من أن عنزة لم يولد حراً كغيره من فتيان العرب . فقد كانت أمه أمة حبشية تدعى زبيبة ، وولد على شاكلتها أسمر مشقوق الشفة حتى لقب بعنزة الفلحاء ، وعلى الرغم من انتسابه إلى شداد بن قراد من عبس ، فإنه كان عبداً يحس بعقدة الدونية في مجتمع الأحرار بين اخوته وأبناء عمومته وما أكثرهم . وهذا الإحساس بالمغايرة بينه وبينهم في المعاملة والمكانة ، جعله ينفر من ذل الهوان ورتابة العمل وضآلة الشأن . وأدرك أن الفروسية ربما كانت وسيلته الوحيدة إلى الحرية وكانت حظ الأحرار ، بل حظ الأشراف ، فاحتال بوسائل مختلفة حتى تدرب عليها . ولقد أعانته على بلوغ غايته ، بسطة في الجسم ، وقوة في العضل ، وقدرة على الصبر ، ومرونة في الحركة ، وليس من

شك في أن الإحساس بالمغايرة جعله يلتفت إلى ذاته المفردة أكثر من سواء ، ويعمل جهده على حمايتها من الضيم والأذى ، فكان سريع البادرة ، يرد العدوان ، حتى اشتهر أمره بالجلد في العراك ، واللد في الخصومة وليس من شك أيضاً في أنه عانى كثيراً من عوامل الصراع النفسى بين الواقع الذى كان عليه ، وبين ما ينبغي أن يحققه لنفسه . . . وهذه المواجهة للفارق بين الواقع والمثال عملت على تصفية نفسه من الصفات وحفزته إلى الاستعلاء . . . لم يكن كغيره من العبدان مستسلماً لوضعه مفلساً له ، وإنما كان إيجابياً في العمل على تغييره مهما لقي من عنت ومهما وضع في سبيله من عقبة . . . وكانت السبيل الوحيدة هى أن ينهض بعمل عام يفيد منه المجتمع كله ، وكانت فرصته عندما أغار على الحمى مغر ، وضعفت لإرادة الأحرار عن رده ، فتنادوا مشيرين إلى عنزة ، وكان الحوار العبرى بينه وبين أبيه ، وهو الحوار الذى لم يظفر بوساطته بالحرية فحسب ، وإنما ظفر بتصحيح نسبه أيضاً ، فقد « أغار بعض أحياء العرب على بنى عبس فأصابوا منهم واستاقوا إبلا فقبعهم العبيسون ولحقوهم ، فقاتلوهم عما معهم - وعنزة يومئذ فيهم - فقال له أبوه « كر » فقال : العبد لا يحسن الكر ، وإنما يحسن الحلاب والصر ، فقال أبوه : كر وأنت حر . . . وقاتل عنزة يومئذ قتالا حسناً ، فادّعاها أبوه بعد ذلك وألحق به نسبه » (١).

وهكذا أصبح عنزة بن شداد العبسى فارساً حراً بين فرسان أحرار ، ولكن العقدة النفسية التى حفزته إلى تحقيق الوجود الحر لم تبدد ، وإنما ظلت تعمل عملها المستمر لتحقيق التفوق ، ذلك لأنه إذا كان قد أحرز المساواة فى الحرية من الناحية المعنوية ، فإن لونه الأسمر ظل كالحاجز بينه وبين الآخرين ، بل ظل كالعلامة التى تعبر عن أصل مختلف ، ولذلك لم ينقطع

(١) أبو الفرج الأصبهاني : الأغاني : ج ٨ ص ٢٣٩

هذا الفارس الأسمر عن الشعور بالمغايرة ، والإحساس بالنقص ، ولا بد لمثله أن يحقق عملاً خارقاً يرغب المجتمع على الاعتراف - لا بمساواته - ولكن بامتيازته . ومن حق كل امرئ حر أن يبنى بآبته عمه ، وبخاصة فى المجتمع العربى الذى لا تزال بعض تقاليده راسخة فى البداوة وما يشبهها إلى الآن ، فإذا أراد أعرابى أن يزوج ابنته كان عليه أن يحصل على الإذن من ابن عمها أولاً ، ومع ذلك أحب عنزة ابنة عمه عبلة ، واقرن اسمه بها ، ولهج بذكرها فى شعره ، ووضعت الحواجز أمام هذه الرغبة ، وأتى له أن يحققها وهو الذى لم يولد حراً من أم حرة . . . وهو الأسمر المعروف بشفته الفلحاء ، واندفع الفتى يتفوق على الفرسان ويستكمل مقومات المثال الذى تنشده الجماعة فى الفارس الكامل ، وكثيراً ما غضب وهجر قومه لكى يحسوا الفراغ بدونه ، ويستشعروا الحاجة الملحة إليه ، وتتحول أخباره إلى المألوف فى بطولات الخوارق ، ويطلب عمه من ابن أخيه أن يقوم بالمستحيل لكى يحظى بشرف الإصهار إليه ، أن يأتى بالنوق العصافير .

وتختلف قصة الحب التى قرنت اسم عبلة بعنزة فى أذهان الرواة والعلماء وعامة الناس عن مثيلتها فى العصر الإسلامى ، فنحن نذكر أن أبا الفوارس ، ردد اسم صاحبه كثيراً فى شعره ، بل أنه جعلها محوراً رئيسياً تدور عليه مملقته المشهورة ، ومع ذلك لم تقم هذه القصة على الصراع بين الحب الأفلاطونى من ناحية ، وبين عرف الجماعة أو تقاليدها من ناحية أخرى كما هو الشأن فى قصة « ليلي والمجنون » . . . كان الحب عند عنزة حافزاً رئيسياً من الحوافز النفسية على تحقيق الوجود ، والظفر بالحرية ، والتفوق على الفتيان والأنداد ، ولم تكن رمزاً لوجود خلاف أو صراع بين الفرد وبين إطاره الاجتماعى . . . كانت عند عنزة العامل على الالتحام بالإطار الاجتماعى ، وتأكيد المثال الذى ترنضيه الجماعة لكل فرد حر من أفرادها الأحرار ،

أصرة تضعف أمامها جميع الأواصر . . . إنه ليس كائناً خارجاً عن ذات الفارس ، ولكنه جزء لا يتجزأ من شخصيته ، وبينهما من التعاطف ما يجعله نجى الفارس ، وكأنه القرين الخفى أو القوة الدافعة إلى النصر ، أو الضمير الضابط للسلوك . ولقد عرفت الآداب الأوروبية هذه الحقيقة الرائعة في شعر الفروسية العربية فسجلتها ونقلت الكثير من شواهدا . وعنزة في معلقته سمح كريم يستعلى على الصغائر ، وينهض بما ينبغى للفروسية من تقاليد في الشراب وما إليه فهو « هتاك رايات الخمار » ومن الظلم لشعر الفروسية الجاهلية أن يحكم عليه بمعيار أخلاقي فحسب ، فلا تزال أمثال هذه التقاليد موجودة في البيئات الجرمانية التي ترد أصولها إلى الفروسية .

وفطن الشعب العربي إلى هذه المقومات جميعاً في عنزة بن شداد العبسى فانتخبه ، موثقاً لإياه على غيره من الفرسان الجاهليين ، وألف من صراعه في سبيل الحرية وظفروه بها عن طريق النفع العام ، ومن حبه العذرى العفيف لابنة عمه ، ومن عمله الدائب على تحقيق الوجود والتفوق معاً ، ومن اتصافه بالمروءة العربية التي تجمع في قوسها أسباب القوة والشهامة والاستعلاء وحماية الأهل والوطن والمال ، وإغاثة الضعيف والملهوف . : ألف من هذا كله نواة متحدة العناصر ، منسجمة الأجزاء ، وأخذ ينمىها ويصقلها لتكون تعبيراً متكافئاً عن رأيه في نفسه وعن موقفه من غيره ، وعن الأهداف التي ينبغى أن يعمل لتحقيقها ، فكانت الملحمة التي أخذت مكانها بين الروائع من ملاحم الشعوب .

تاريخ السيرة

ولقد حرص بعض مؤرخى الأدب العربى الجاهلى شرقين ومستشرقين ، على الموازنة بين الأخبار والروايات من جهة ، وبين المعالم التاريخية البارزة من جهة أخرى لكي يحددوا الفترة الزمنية التي استغرقتها

أما ليلي وصاحبها قيس ، فكانت قصتهما رمزاً لتطور جديد من النموذج في القبيلة إلى الشخصية الفردية في المجتمع الإسلامى . والحب في القصتين عذرى عفيف . وهو ما ميز عنزة بن شداد العبسى عن الفرسان الجاهليين النابيين في نظر الشعب العربى ، فانتخبه وعمل على تجسيم شخصيته والتزيد في سيرته وأخباره ووقائعه . ولا بد للباحث أن يفرق هنا بين صنيع الخبر التاريخى ، أياً كانت صلته بالواقع ، وبين الملحمة الشعبية ، فإن الأول يتسم بالتعميم ويؤثر التبرير ، وقد يميل إلى التعليل ، أما الثانية فتجنح إلى التفصيل والتخصيص بما تعرض من شخوص ومواقف وعلاقات وأقوال . . وأياً كان الأمر من ناحية التحقيق التاريخى ، فإن قصة الحب كانت محوراً رئيسياً جعلت عنزة لا يذكر إلا إذا ذكرت معه صاحبه عبله . وليس أدل على هذا الاقتران من قيام تقاليد الزواج في بعض البيئات البدوية إلى الآن بتمثيل فروسى لعنزة وعبله حتى في بعض إمارات الخليج العربى .

وكان من الطبيعى أن يتحد التفوق في الفروسية بالنبوغ في الشعر لإبان العصر الجاهلى وفي مرحلة نفاء الجنس ، ذلك لأن الشعر لم يكن مجرد ترجية فراغ يقوم بوظيفة التسلية والترفيه ، ولكنه كان في واقع أمره جهداً حيويًا تتطلبه القبيلة في تحقيق وجودها المتميز بأنسابها ، المتفوق بأيامها ، ولذلك امتزجت الفروسية بالشعر ، واشتهر بهما معاً صوألون قوالون من فرسان الجاهلية . ولا تحجب الطبيعة الغنائية الغلبة على الشعر الجاهلى وظيفته الحيوية في القبيلة ، ومهما استطاع الباحث أن يتبين بعض المقومات الشخصية في عنزة العبسى ، فإن هذه المقومات إنما تصور النموذج والمثال لما ينبغى أن يكون عليه الفارس الجاهلى ، وهذه معلقة عنزة المشهورة تصور بجلاء هذا النموذج ، وذلك المثال ، فهو لا ينزل إلا خصماً يكافئه قوة وشجاعة ، وكرم محتد . وهو « يعف عند المغنم » والعلاقة بينه وبين فرسه

حادثة أو واقعة ، ولكي يضبطوا التاريخ — ولو بصورة مقاربة — لميلاد علم من الأعلام أو رفاقه . ونحن نسجل هنا أن الجاهلية المعروفة ليست كل الزمان الذي سبق التاريخ العربي المدون . . . إنها ليست عصر ما قبل التاريخ العربي ، ولكنها الجاهلية الثانية باعتراف المؤرخين الأقدمين أنفسهم ، وسبقها من غير شك جاهلية أولى أطول عمراً . والجاهلية الثانية التي أثمرت عنزة بن شداد العبسي ، إنما سبقت الإسلام بفترة وجيزة ، وعلى الرغم من القول المردّد في إنكار الروايات والأخبار المتعلقة بهذا الفارس الشاعر ، وعلى الرغم أيضاً من شك بعض الدارسين فيما نسب إلى أبي الفوارس من شعر فصيح ، فإن هناك علاقة وثيقة بين هذا الفحل من أصحاب المعلقة ، وبين أيام داحس^(١) والغبراء ، وهي الأيام المشهورة بوقائعها التي اشتجرت بين عبس وذبيان وما من كتاب سجل « أيام العرب » طوالها وقصارها إلا وذكر معها اسم الشاعر الفارس عنزة بن شداد العبسي ، ولقد جمع عنزة في هذه الأيام بين الفروسية والشعر معاً ، وما أكثر ما أبلى فيها البلاء الحسن هجوماً ودفاعاً وحماية للضعائين ومن شعر عنزة في وقعة الفروق التي تبعد عن سوق هجر نصف يوم يقول عنزة :

ونحن منعنا بالفروق نساءنا
نُطْرِفُ عنها ميسلات غواشيا
حلفت لها والخيل تدبى نحورها
نفارقكم حتى تهزوا العواليا
ألم تعلموا أن الأسنة أحرزت
بقيتنا لو أن للدهر باقيا
ونحفظ عورت النساء وننقى
عليهن أن يلقين يوماً مخازيا

(١) ابن فرسين لقيس بن زهير وتشمل هذه الحرب أيام المريقب وذئ حسان واليمرية والمباوة وفروق وقطن

ونحن إذا حاولنا أن نوّرخ لهذه السيرة الشعبية فلإن علينا أن نتذكر حقيقة بارزة لا يمكن اغفالها وهي استحالة تحديد فترة مضبوطة استغرقتها قريحة أديب ما في الجمع والتأليف ، ذلك لأن الآثار الشعبية تنسم بالحياة والمرونة معاً . . . تسقط منها حلقات ، وتضاف حلقات ، ويتعدل السياق ، وتختلف الوظائف وإن ظلت المحاور الرئيسية على حالها لثبات الحوافز إلى وجود هذه الآثار وتفاعلها المستمر مع وجدان الشعب العربي . وليس صحيحاً أن يزعم دارس أن هذه السيرة وأشباهها قد نجمت في حدود سنوات بأعيانها ، وأنها من تأليف شخصية معروفة بمقوماتها النفسية وخصائصها الأسلوبية . والصحيح أنها كانت نواة ثم نمت على الأيام حتى تكاملت فاستقرت آخر الأمر على صورة ثابتة لا تكاد تتغير ، والصحيح أيضاً أنها ، حتى بعد مرحلة التكامل والثبات ، تتعرض لما تتعرض له النصوص الشعبية ، وقد فتتفرط بعض حلقاتها ، وتتخذ أشكالاً جديدة ، وقد تنمو خلية منها بمعزل عن أصولها ، وقد تتبدد كلها وتبقى ظواهر في أمثال الشعب ، أو بعض تقاليده .

وتفضل سيرة عنزة غيرها من السير الشعبية التي نمت عن نواة في العصر الإسلامي المتأخر ، مثل سيرة بني هلال ، ذلك لأن عنزة بن شداد العبسي من فرسان الجاهلية ، ومن فحول الشعر الفصيح ، أما بنو هلال فهم جمع حاشد من فرسان قيس ، كروا على الوطن العربي أواخر العصر الفاطمي ، ومن اليسير على الباحث أن يوازن بين مقومات عنزة في الأدب الفصيح ، وبين مقومات السيرة الشعبية أو أن يوازن بين النواة ، وبين تلك الصورة المتضخمة في الأدب الشعبي .

وهناك أخبار تحاول أن تعلل السبب في تأليف سيرة عنزة ، بل تحاول أن ترد هذه السيرة إلى مؤلف بعينه ، وهذه الأخبار تزعم أن قصر الخلافة الفاطمية في الديار المصرية تعرض لفضيحة تزرى من شأنه بين

العامه ، فطلب إلى أديب معروف بأن يؤلف قصة مشوقة تلهي الشعب عن فضيحة القصر ، فكانت سيرة عنتره ، ونحن قبل أن نناقش تلك الأخبار ، نرى من واجبتنا أن نسجل ، أن الأدب الشعبي العربي ، بل كل أدب شعبي كثيراً ما ينجح إلى خلق قصة تبرر أصلاً من الأصول أو تلتقي سبباً من الأسباب ، وهو أسلوب شعبي يعتمد إلى تغطية الثغرات ، والإيهام بمعرفة المجهول ، والميل الدائم إلى التبرير ، لا بمنطق العقل ، ولا بتسجيل الواقع ، ولكن بأسلوب التخيل الفني .

وقد نقل أحد مؤرخي الأدب العربي المحدثين أنه قد « نشأ بمصر من أفاضل الرواة الشيخ يوسف بن إسماعيل كان يتصل بباب العزيز في القاهرة فاتفق أن حدثت ربية في دار العزيز لهجت الناس بها في المنازل والأسواق فساء العزيز ذلك وأشار إلى الشيخ يوسف أن يطرف الناس بما عساه أن يشغلهم عن هذا الحديث . وكان الشيخ يوسف واسع الرواية في أخبار العرب كثير النوادر والأحاديث ، وكان قد أخذ روايات شتى عن أبي عبيدة ، وعن ابن هشام وجهينة اليماني الملقب بجهينة الأخبار وعبد الملك بن قريب المعروف بالأصمعي وغيرهم ، فأخذ يكتب قصة لعنتره ويوزعها على الناس ، فأعجبوا بها واشتغلوا عما سواها . ومن تلطفه في الحيلة أنه قسمها إلى ٧٢ كتاباً والزم في آخر كل كتاب أن يقطع الكلام عند معظم الكلام الذي يشترك القارئ إلى الوقوف على تمامه فلا يفتر عن طلب الكتاب الذي يليه فإذا وقف عليه انتهى به إلى مثل ما انتهى الأول ، وهكذا إلى نهاية القصة . وقد أثبت في هذه الكتب ما ورد من أشعار العرب المذكورين فيها غير أنه لكثرة تداول النسخين لها فسدت روايتها بما وقع فيها من الأغلاط المكررة بتكرار النسخ » .

وهذا القول يعني أنها من تأليف شخص واحد بذاته وأن بناءها الفني الضخم تكامل في إطار زمني محدد وبخافز من خارج نفسية هذا المؤلف . هو قول

لا يحتاج إلى كبير عناء في نقده ، وإن كان يدل على إعزاز العامة من العرب للبطل عنتره .

ومما يدخل في باب الإيهام الفني تشبث السيرة نفسها ، بعد أن تكاملت ، بالانتساب إلى واحد من أعظم الرواة والإخباريين وهو الأصمعي ، ولم تحفل السيرة بترجمة صحيحة لهذا الراوية الفحل ، ولم تشغل مستمعها أو قراءها بعد ذلك بطاقة الحياة الإنسانية ، ولكنها عمدت إلى أسلوبها المقرر المعروف بالجنوح إلى المبالغة في الخيال ، فقد ذكرت أن الأصمعي من المعمرين ، وأنه عاش ما يقرب من سبعة قرون ، ولم يكن هذا التلفيق عبثاً ، وإنما كان فنياً في جملته وفي تفصيله للإيهام بأن هذا الراوية عاصر أحداثاً وأجيالاً ، وأن ذاكرته كانت بمثابة التاريخ القومي للأمة العربية بأسرها . وحرصت السيرة على أن تذكر أنها إنما نشأت في العصر الذهبي للدولة الإسلامية ، أي في عصر هارون الرشيد ، وفي بلاطه ، وذلك لكي تؤكد الحافز على تكاملها وهو الموازنة الضرورية بين واقع الأمة العربية المغلوبة على أمرها في أوليات الحروب الصليبية ، وبين عصر البطولة الجاهلية ، وما ينطوي عليه من فضائل نقاء الجنس ، والعصر الذهبي الذي بلغته أمة العرب والإسلام أيام الرشيد عندما كانت هي الأمة المستكملة للتفوق الحضاري على غيرها من الأمم . فإذا أضفنا إلى هذا كله التشبث بالمنهج الفني نفسه ، تأكيداً لواقعية الأحداث بالقول بأنها روايات مباشرة عن عنتره نفسه ، وعن حمزة ، وأبي طالب ، وحاتم الطائي ، وامرئ القيس ، وهانيء بن مسعود ، وحازم المكي ، وعمرو بن ود ، ودريد بن الصمة ، وعامر بن الطفيل ، فانا نكاد نقطع بأن التشبث بالأصمعي ، وإيراد أسماء هؤلاء الأعلام جميعاً ، لا يدل على حقيقة تاريخية أو شبه تاريخية ، بقدر ما يدل على الإيهام الفني بواقعية الأحداث والشخوص ، وإن خرجت عن المألوف والممكن والمعقول :

وكل من يراجع هذه السيرة في صورتها المتكاملة المدونة يجد أنها تردد مصطلحات معروفة في عالم التأليف العربي ، وهي مصطلحات متباينة الدلالة ، وتوهم بدورها ، بأن السيرة متعددة المصادر ، متنوعة الموارد ، مختلفة الأطوار . فهي تذكر - مثلاً - الراوى وهو كما نعلم مصطلح يدل على جامع الأخبار والأقوال عن طريق المشافهة واللقاء المباشر ، وتذكر الناقل ، وهو لفظ يدل على حكاية الخبر بحذافيره ، كما يدل على التطور من الرواية الشفوية إلى النسخ والتدوين ، وتذكر المصنف ، وهو الذى يعمل على الجمع والترتيب معاً ، وهو مرحلة أقل هوناً من المؤلف . ويبدو أن هذه المصطلحات إنما اقتبست من رواية التاريخ والأدب الفصيح ، ونحن نعلم أن المعرفة العربية ، احتفلت منذ البداية بالخبر والإسناد معاً ، وهو تقليد نفذ إلى منهج الأدباء الشعبيين الذين اتخذوا في مجتمعاتهم سمت العلماء ومكانتهم .

ويدخل في هذا الباب ما تورده السيرة أيضاً ، من أن لها موردين رئيسيين ، أو روايتين مختلفتين ، فهي تذهب إلى أن هناك « السيرة الحجازية » لكي تدخل في روع المتذوقين أنها جمعت من أفواه أبطالها مباشرة ، وجنحت تبعاً لذلك إلى جعل الحجاز هو الموطن الأول لأحداثها ، وهو تلفيق لا يحتاج إلى معاناة في رفضه ، وذكرت أيضاً ، أن هناك السيرة العراقية ، وربما أسهمت العراق في نمو هذا الأثر الشعبي ، ولكن القول بوجود رواية عراقية متميزة ، لا يستند هو الآخر إلى واقع أو شبه واقع . . . وخير من هذا كله أن يحاول الباحث تمييز الإشارات التي تنطق ببيتها وعصرها ، والتي تدل مجتمعة على أطوار النمو والتكامل .

لقد استغرق مسرح الأحداث في هذه السيرة الشعبية العالم المعروف بأسره قبل الكشف الجغرافية ، كما أن الزمن الذى استغرقته يستوعب ما يقرب من ستة قرون ، ومع ذلك فإن الباحث يستطيع أن يحدد

- بصفة مقاربة - المرحلة الأولى لنموها عن النواة الجاهلية الأصلية إلى شجيرة تنم عن فصيلتها ، وذلك بالرجوع إلى المجلد الحادى والثلاثين من هذه الملحمة الطويلة الضخمة ، فإن عنتره يغوص في نفسه ، ويستجمع وقائع سيرته وهو يختصر بقصيدة طويلة ، وهو فيها يفاخر بانتصاراته في جزيرة العرب ، وفي العراق ، وفارس ، والشام ، ولكنه لا يشير من قريب أو بعيد إلى بلاد الروم ، أو الأندلس ، بل لا يذكر شيئاً عن برقة ومصر والسودان والحبشة وبلاد الهند : وهذه القصيدة إنما تنبض بعاطفة حب واحدة وهي العاطفة التي عرفناها عند عنتره بن شداد الفارس الجاهلى ، ولذلك يمكن أن يقال إن النواة التي أثمرتها الفروسية الجاهلية ، والتي قرنت اسم عنتره بعبلة ، وجعلت منهما المحور الرئيسى للأحداث هي التي ترعرعت في مرحلتها الأولى ، ثم مرت بعد ذلك بمرحلة تالية تكاملت فيها .

ويذهب المستشرقون إلى أن سيرة عنتره إنما بدأ تصنيفها في أوائل النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى ، وإن كان قد أورد بعض الأدلة التي تبين أن هذه السيرة كانت معروفة في طورها الأول قبل ذلك بحوالى ثلاثة قرون (١) .

ولا يزال الدارسون يعكفون على النظر في مخطوطات هذه السيرة المبعثرة بين دور الكتب في القاهرة وصنعاء وإستنبول وباريس ولندن وبرلين وغيرها . وقد تنهى دراساتهم إلى نتائج ذوات قيمة في ترجيح فترة زمنية أو فترات زمنية ، استغرقتها هذه الملحمة الضخمة في التطور ثم التكامل فالثبات على صورتها الأخيرة التي يعرفها العالم الآن ، بيد أن هذه النتائج لن تخرج على الترجيح إلى اليقين ، ذلك لأن مثل هذا النص الشعبي في تأليفه وتذوقه جميعاً ، لا يمكن

(١) دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة البرية ، ج ١٢

أن نخضع للأصول والقواعد التي تخضع لها نصوص التراث الرسمي ، أو الفصيح المعبر ، ولقد فات بعض الباحثين أن النص الشعبي ، وإن قام في أصله على الحفظ والرواية الشفوية ، والأداء المستقل عن القراءة فإنه يتوسل بالتدوين في بعض البيئات والعصور . وهذا التوسل لا يخرج عن شعبيته بحال من الأحوال . والمتخصصون في الفنون والآداب الشعبية يقررون هذه الحقيقة ويسجلون بعض الشواهد التي توسلت بالتدوين ويذهبون إلى أن الشواهد الشعبية المدونة متأخرة عن مرحلة الإبداع وما تلاها ويلاحظون أن بعض المحترفين يلجأون إلى التدوين ، خوفاً من ضعف الذاكرة ولكنهم في الوقت نفسه كثيراً ما يستعملون رموزاً خاصة بهم يثبتونها في تصاعيف النص حتى تظل النصوص مصونة ، إلا على أصحاب الحرفة ، كما أنهم يسقطون في أحيان أخرى مشاهد كاملة ويكتفون بمجرد الإشارة إليها لأن هذه المشاهد من الذبوع والشهرة بحيث لا تند عن الذاكرة . وهي مشاهد كثيراً ما ينقلونها من سيرة إلى سيرة . ومن أجل ذلك كان من الضروري أن يعتمد الباحث على الأداء الحي المتكامل وأن يعتمد على تحليله من داخله قبل أن ينظر في المخطوطات .

وتقودنا هذه الحقيقة إلى حقيقة أخرى لا تقل عنها أهمية ، فيما يتعلق بتاريخ السير الشعبية العربية بصفة عامة ، وتاريخ سيرة عنتر بصفة خاصة وهي أن الظواهر الأسلوبية لا تقوم هي الأخرى دليلاً على عصر التأليف أو بيئته أو شخصية المؤلف أو المؤلفين لأن سيرة عنتر وأمثالها تخضع للقوانين التي تحكم المأثورات الشعبية ، فإن هذه المأثورات تسير في طريقين متعاكسين ، أولها من قاعدة الهرم الاجتماعي إلى ما فوقها من الطبقات الاجتماعية والثاني يسير من قمة الهرم الاجتماعي إلى سفحه .

ولا يتعارض هذا السير مع شعبية تلك المأثورات كما أن القرية كثيراً ما تأخذ من البداوة وكثيراً ما تعطي المدينة . وفي مقابل هذا تتقبل البيئة الريفية بعض ما تصدره المدينة من القيم والمثل ومن التعابير الأدبية والفنية . وسواء أكانت سيرة عنتر قد انحدرت من القمة إلى السفح وبدأت جزلة اللفظ معربة التركيب أنيقة الصياغة ، أو ارتقت من القاعدة فصقلت ألفاظها وأحكمت عباراتها فإنها في الحالين ارتبطت بالشعب : هو الذي انتخبها ونماها ، أو أعان على تنميتها وهو الذي جعلها جزءاً لا يتجزأ من كيانه المعنوي يعبر بها عن ذاتيته العامة وموقفه الخاص في مختلف البيئات وعلى مر القرون . ونحن نضرب المثل على الفارق بين أسلوبيين في نسخ السيرة ولننظر في هذه العبارة الأنيقة : « قال الأصمعي ؛ ونزلت عليهم البوائق . وحقت منهم الحقائق . وتضاربوا بالسيوف على العواتق فقطعت منهم العلائق وتطاعنوا بالزمام فكانوا للدروع خوارق ، وتضاربوا بالسيوف فكانوا كالصواعق ، فلم ير إلا رمح خارق وسيف بارق وفارس شاق والخصم لخصمه معانق والشجاع في الدم غارق . والقنا عليهم قد مد على الفرسان سرادق ، فسبحان العظيم الخالق ، والحاكم بالفنا على الخلائق^(١) » وهذا وصف يتسم بالعميم لإحدى المعارك التي خاضها عنتر منتصراً على أعدائه ، ومن الممكن تطبيقه على أية معركة أخرى في سيرة شعبية غير هذه السيرة .

أما المثل الثاني فهو أيضاً على تعميمه يختلف عن الأول من ناحية الأسلوب : وهو تصوير لمعركة خاضها مظفراً الغضبان بن عنتر « قال الراوى : انهما حملا على بعضهما بعض وجالا طولاً وعرض ومال كل

(١) من مخطوطة عن المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية بالقاهرة مصورة من نسخة بمكتبة أحمد الثالث باستانبول ، وتجد وصفاً لها وتحليلاً في (سيرة عنتر للدكتور محمود المنفي ذفي) رسالة جامعة ص ١٣٢

بطولة عنزة

وهذه السيرة يغلب عليها الطابع المالحى وهى تماثل السير الشعبية الأخرى من هذه الناحية ولكنها فى الوقت نفسه أوسع مجالاً من شقيقاتها . وهى كغيرها من الملاحم تختلف عن كتاب « ألف ليلة وليلة » الذى يجمع المتخصصون فى الآداب الشعبية على جعله مثالا للقصص الشعبى على الرغم من أساوبه وبنائه الفنى . ويأتى الاختلاف من الناحية الوظيفية فى كل منهما ، فإن اللبلى تعمداً إلى التشويق بالجمع بين التنوع والتداخل معاً ، أما سيرة عنزة فأدنى إلى الكائن العضوى الذى أخذ فى النمو حتى تصخم عندما تكاملت صورته . ووظيفة اللبلى هى العمل بوساطة القصص على إثارة الوسط الذهبى فى السلوك وهو الاعتدال وعدم الاستجابة لنزعات الغضب وهى وظيفة عرفتها الحكايات الشعبية الهندية قبل « ألف ليلة وليلة » بأحقاب وأحقاب . بيد أن سيرة عنزة إنما تستجيب لحوافز قومية وإنسانية ، وقد تحولت آخر أمرها إلى عامل حيوى من عوامل التسلية والترفيه بتفريغ شحنة الشعور عند العرب بوسيلة تخيلية تجعل الحلم مقدماً على الواقع فى نفوس الجماهير .

ويستطيع الباحث أن يستجلى مراحل البطولة العنترية فى السيرة باستجلاء مختلف الوظائف التى تقوم بها . وإذا كان الدارسون قد استطاعوا أن يتبينوا فى كتاب « ألف ليلة وليلة » بيئات مختلفة تكاملت فيها اللبلى مثل بيئة الهند وفارس وبيئة العراق وبيئة مصر فإننا بالاعتماد على الجانب الوظيفى فى السيرة نستطيع أن نتبين الحلقة العربية القومية والحلقة الإسلامية والحلقة الإنسانية إلى ما يشوب هذه الحلقات من حصيلة معرفة وركام أساطير .

ولقد استغرقت السيرة خمسة قرون أو تزيد ، واستنفدت فى تأليفها حتى تكاملت مرحلة أطول . وهى لذلك تشبه بؤرة العدسة فى تجميع المعارف والخبرات

منهما على صاحبه واحترز من وقع طعانه ومضاربه وتتلمت فى أيديهما سيوفهما وكلت سواعدهما فعند ذلك حقد الغضببان على خصمه وهجم عليه كأنه فرخ الجان وضربه بالحسام فالتقاه بكفه فانقطع وأثنى على رأسه فوقع وعن جواده مال وانصرع فصاحت بنو مزينة فحملت على الغضببان حملة عنان فهنا لك علم مقصودهم فحمل والتقاهم بقلب أقوى من الحجر وجنان أجرى من تيار البحر إذا زخر وسطا على الشجعان ومال على ذلك الجمع وأبلاهم بالنضرب والطعان فصار يحول فيهم وحده وهم يتنافرون من بين يديه ، وما منهم أحد يستطيع الوصول إليه وداموا على ذلك الحال إلى وقت الزوال^(١) وعلى الرغم من الفارق بين المشهدين فإننا نلاحظ التفاوت الهائل فى الأسلوب مما يؤكده تداخل الثقافة الشعبية فى العلم التقليدى والأدب الرصين ، وهذا ثمرة الحركتين اللتين تسير فيهما المأثورات الشعبية صعوداً وهبوطاً بين قمة الكيان الاجتماعى وسفحه .

وليس من شك فى أن التدوين ثم الطباعة ، قد أعانا على ثبات هذه الملحمة الشعبية الزائفة وارثيا بها من ناحية الثقل والتناسب ، ولكن ذلك لم يمنع الناصخين والطابعين من التحريف فى أحيان كثيرة ومن التزويد وإقحام عناصر تخرج عن إطارها الفنى . وخير للدارس أن يحاول الإبانة عن عناصرها أو حلقاتها الكبيرة ، لأن فى ذلك الكشف عن الحوافز التى دفعت الشعب العربى إلى انتخاب عنزة بن شداد العيسى الشاعر الفارسى ، إلى انتخابه وتصويره بطلا قومياً وإنسانياً فى وقت واحد وهذه البطولة هى التى استوعبت مثل الشعب العربى وقيمته الأخلاقية وآماله فى تحقيق الوجود والتفوق ، كما حققهما عنزة فى سيرته الشعبية الرائعة .

(١) سيرة عنزة بن شداد - طبعة القاهرة - مطبعة سعيد الخصوصى ، المجلد السادس ص ١٥٤

بالإقرار له بالغلب . ويصدر في سلوكه عن حب
عذرى لابنة عمه عبلة ، ويجعل من حبه هدفاً يمتزج
بتحقيق المضائل والمثل : من أجلها ومن أجل المجتمع
بأسره حقق ذاته ، وباسمها كان القسم حتى في حومة
الوغي ، وبين قعقة السلاح وسقوط الأبطال ، تماماً
كما هو شأنه في الأدب الفصيح حين يهتف بهذين
البيتين الرائعين :

ولقد ذكرتكَ والرماح نواهل

منى وبيض الهذ تقطر من دمي

فوددت تقبيل السيوف لأنّها

لمعت كسارق نغرك المبتسم^(١)

ومن أبلغ أمارات الفروسية العربية الإلحاح على
علاقة الفارس بسلاحه رماً كان أو سيفاً ، وهى علاقة
تسبغ الحياة على السلاح وتمنحه اسماً يخصه ويعرف
به وتجعله جراحة أصيلة من جوارح الفارس لا تنفصل
عنه فالسيف ليس وسيلة فحسب ولكنه إرادة الفارس
المحققة لأهداف الفروسية . وليست سيرة عنتره بدءاً
في تأكيد هذه العلاقة بين ملاحم العرب الأخرى ولكنها
تبالغ في تصويرها . ويشبه عنتره في عشقه لسيفه ، وفي
حرصه عليه بطلا آخر في سيرة عربية أخرى هو
« دياب بن غانم » في سيرة بني هلال الذى أوصى ،
إذا بلغتة الوفاة أن يدفن إلى جانب سيفه : ومن هذه
الأمارات البليغة أيضاً تعلق الفارس بالفرس فإنها
أعظم بكثير من أن تكون مجرد مطية للفارس تعينه على
الرحلة وعلى القتال : لأنها أكبر من أن تكون شارة
عز وسؤدد لصاحبها في المجتمع الذى ينتسب إليه . ولقد
كان « الأبحر » فرس عنتره رفيق سلاح فيه ملامح
إنسانية ، بل فيه أحياناً ملامح أسطورية ، وليس هناك
أوفى من الفارس لفرسه ، ولا أحب من الفرس للفارس
وإن صورة عنتره وهو يتأهب للمعركة أو يخوض

والنعاير والروايات والأخبار ، ولما كانت الشعوب
ليست جزراً منعزلة عن الجماعات الإنسانية الأخرى ، فإن
سيرة عنتره تعكس تراكم الثقافة العربية على مدى
القرون ولا تجد بأساً من تمثل ثقافات أخرى من بلاد
فارس ومن بزنطة وروما ومن قلب إفريقيا ، بيد أن هذه
العناصر الثقافية كلها قد انتخبها مزاج الشعب العربى ،
وطبعها بميسمه .

ولنبداً بالحلقة العربية القومية وهى تضرب بجذورها
في جزيرة العرب ، وهى موطن نقاء الجنس وتنظيم
تاريخ الشعب العربى في الجاهلية والإسلام معاً وهى
تشبه - إلى حد ما - أيام العرب التى تنقسم إلى أيام
جاهلية وأخرى إسلامية . ولقد فطن مؤلفو السيرة إلى
وجوب المزاوجة بين الوظيفة القومية والوظيفة الدينية
فهدهوا لأحداث الملحمة بقصة سيدنا إبراهيم عليه
السلام وساروا في ذلك على منهج مصنفى التاريخ العام
ومنهج النسابة الذين يقدمون لوقائع التاريخ أو سلاسل
النسب ، بالحديث عن سيدنا إبراهيم وفى ذلك إرهاب
بظهور الإسلام في الوقت نفسه .

وفي هذا الإطار نشأ عنتره مع إبراز الاستعداد
لنشأته ، وعند القصص الشعبي الصورة الكاملة للفارس
العربى كما ينبغي أن تكون في خياله ، ولذلك رأينا
هذا القصص يرسم صورة عنتره في طفولته مخالفة كل
المخالفة لصورة الأطفال والغلمان فقد كان وهو رضيع
يمزق الأقمطة ، ويسقط الخيمة وهو في الثانية من
عمره ، ويقتل الكلب وهو ابن أربع ، والذئب وهو
ابن تسع ، والأسد وهو فى ، حتى إذا استكمل مؤهلات
الفروسية نهض بتبعاتها كخير ما ينهض الفارس المثالى
وتجاوز الدفاع عن القبيلة إلى توحيد الجزيرة العربية
فنزل الأقران حتى اعترفوا به مقدماً عليهم وصرع
الأعداء الذين يكافئونهم عزيمة وجلداً وإقداماً . وهو في
هذه المعارك والثارات يحقق فضائل الفروسية ويوحد
العرب ويستعلى على الصغائر ويكتفى من بعض أعدائه

غمارها أو يعود منها منتصراً على عدوه لمن أروع
الصور في ملاحم الشعوب على اختلاف عصورها
وبيئاتها .

وكان من الطبيعي أن تتطور الوظيفة القومية العربية
إلى وظيفة إسلامية، ذلك لأن الوظائف لا تتعارضان
ولكنهما تتكاملان والوجدان الإسلامي إنما هو نمو
للوجدان القومي العربي . وكان من اليسير على القصاص
الشعبي أن يمزج الوجدانين ، وما أيسر أن يتوسع في
الوجدان القومي حتى يلتقي بوجدان أرحب هو الوجدان
الإسلامي ، وأمامه « أيام العرب الإسلامية » ولكنه
لم يصدر في توسعه عن عصبية ضيقة ، قبلية كانت أو
إقليمية ، وإنما صدر عن مثل أعلى يحاول تمهيد الحياة
للإسلام . من أجل هذا كله تجاوز عنتر بن شداد
الجزيرة العربية ورحل إلى فارس وإلى بلاد الروم وسار
- ولكن بطريق عكسي في نفس الربوع التي سارت
فيها الفتوح الإسلامية . وكان عنتر يعين قوماً ويحارب
أقواماً ، وفي هذه المرحلة ظهرت ملامح من المجتمعات
الصليبية ، وبرزت شواهد تدل على معرفة القصاص
الشعبي ببعض مقومات المجتمعات الصليبية ، ويبدو أنه
تقف هذه المعرفة في الفترة الأولى من الحروب
الصليبية ، ويبدو أيضاً أنه استمد معرفته من تلك
الجيوب التي تسللت إلى داخل الوطن العربي . . ولقد
صورت السيرة الشعبية التسامح الإسلامي كأعظم
ما يصور ، وفرفت بين السلام وبين الاستسلام
وليس هناك اعتراف بهذه الفضيلة أقوى من
اعتراف المستشرقين أنفسهم وهم يوازنون بين
صنيع سيرة عنتر من ناحية وصنيع الملاحم
الأوربية التي تكاملت في القرون الوسطى . وهالك
ما يقوله أحد هؤلاء المستشرقين :

« أما العطف الواعي على المسيحية والنظرة السمحة
إليها فإن الصورة التي نستشفها من سيرة عنتر في ذلك
تسمو كثيراً على الصورة التي تتكشف لنا عن النظرة

التي تنظر بها الملحمة الماثورة عن مسيحية القرون
الوسطى إلى الإسلام حيث يصور المسلمون وهم
يعبدون أصناماً من قبيل أبولو، وكاهو، وكوملان،
وجوبتر، ومارجو، ومالكدان ، وتيرفاجان وما إليها ،
وتنظر سيرة عنتره إلى الحروب الصليبية نظرة لا تخلو
من العطف والاعجاب . صحيح أن الصليبيين يذكرون
فيها فيقال إنهم أولئك الذين يشخصون إلى الأراضي
المقدسة طلباً للغنائم وفراراً من العقاب . إلا أن الفرنجة
يقاتلون في سبيل الرب وفي سبيل نشر الدين » (١).

ومن الظواهر التي لها دلالتها في هذه السيرة أنها
كانت تحاول أن تجعل الأعداء ، في معظم الأحيان
أنداداً للبطل عنتر ، بل إنها بالغت كثيراً في الإلحاح
على هذه الظاهرة حتى جعلت بعض فرسان الصليبيين
من أبناء الفارس العربي وفي هذا ، ما يدل على
الاعتراف بشجاعتهم ، ورد هذه الشجاعة بطريقة فنية
لا تقيم وزناً للواقع التاريخي إلى أصل عربي فنحن نجد
أن ولدي عنتره الذين أخذوا بالثأر من قاتل أبيهما
فارسان من بيئة غير إسلامية هما الفارسان المسيحيان ،
بل الصليبيان الغضنفر قلب الأسد وهو ابنه من أخت
ملك رومه التي تزوجها وهو في رومه والجوهران
(ولعله جوفري) وهو ابنه من أميرة أفرنجية، وما أروع
القصاص الشعبي الذي أبرز بنوتهما للبطل العربي
قبل حادث مصرعه ثم ألقى عليهما تبعه الثأر لأبيهما .
وما أروع كذلك عند تصويره لذين الفارسين غير
الإسلاميين ، وهما يتلقيان نبأ موت أبيهما، وكل ما يريد
أن يقوله عن طريق الفن القصصي هو أن الشجاعة سمة
من سمات العرب حتى ولو برزت في بيئة أخرى .

ومن اليسير أن يواجه المرء القيم الإنسانية في الآثار
الأدبية الكبيرة مثل سيرة عنتر ، فإن التحول من الصورة
القومية العربية إلى الصورة الإسلامية العامة يعني

(١) برنهاد هيلر : دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة
العربية المجلد ١٢ ، ص ٤٦٢

بالضرورة إبراز الفضائل الإنسانية الثابتة التي لا تكاد تتغير على اختلاف العصور والبيئات وعلى تباين الأديان والألوان، ولعل هذا هو السبب الذي جعل الملاحم تشابه في بعض الأنماط والتمازج والصور، ولعل هذا هو السبب أيضاً الذي جعل الباحثين يختلفون في البحث عن السبب . وأياً كان الباعث على التماثل أو التشابه فإن سيرة عنتره ، كغيرها من الملاحم ، تنأى بجانبها عن التخصيص ويعينها ذلك على إبراز الفضيلة العامة من خلال الشخصية أو الموقف . . الشجاعة والحب والإيثار والتضحية والوفاء ، كل أولئك فضائل ثابتة تخرج في يسر من الإطار القومي أو الحضاري الإسلامي إلى الدائرة الإنسانية الشاملة ، ومن هنا كانت المرحلة الإنسانية في سيرة عنتره لا تقوم برأسها كجزء يمكن إبرازه أو فصله ولكنها تندخل في أكثر تضاعيف هذه الملحمة الشعبية . ونحن الآن ، إذا تركنا جانباً ، المعارف الخاصة بالبيئة الجاهلية وبالقرون الأولى من الإسلام والمجتمع الصليبي فإننا نواجه دائماً المثل الإنسانية العليا مشخصة ومجسمة وواضحة من خلال الوصف ، والتصوير ومن الإلحاح على نتائج الصراع ، وإن كان مرتكزاً على الحرب في جملته وثمت حوادث كثيرة تؤثر السلام على الحرب في ملحمة تقوم دعائمها الأولى على المبارزة والالتحام . وتبلغ الملحمة ، في هذه الناحية أوجها الفني عند ختامها الذي يلخص نبل مقصدها فلقد كانت نهاية البطل على يد غريمه الأسد الرهيب ، وكما بالغت السيرة في قوة عنتره وشجاعته وبصره بنون القتال بالغت كذلك في تصوير غريمه حقداً ولدداً في الخصومة جعلاه لا يستطيع أن ينام عن ثأره من عنتره . وامتزج الفن القصصي بما ينبغي للصراع من تناقض بين الخصمين فالبطل عنتره متسامح عن إعزاز بشامته وكثيراً ما غلب خصمه الأسد الرهيب على أمره ، وأوقعه في أسرهِ ، ثم لا يلبث أن يطلق سراحه . ولكن هذا الخصم يعيش بضغنه ويعود إلى التربص

بعنتره ، ولقد أفقده بطل الملحمة بصره آخر الأمر ، ولكن وزر بن جابر - وهو اسمه - ظل يتدرب على الرغم من كف البصر ، حتى استطاع أن يرمى الطير والغزال بقوسه مستعيناً على ذلك بالقدرة على تتبع أصواتها . وهي صورة فذة بين ملاحم الشعوب . ونجح في أن يصيب عنتره بأحد سهامه ومات وهو يتعثر ور أنه أخطأ الهدف . وكانت نهاية البطل الملحمي الكبير أبي الفوارس عنتره مناسبة لشخصيته كنموذج رائع للفارس البطل . . لقد ظل على صهوة جواده الأجر طوداً يتحاماه الأعداء بعد أن فارق الحياة .

قال الراوى : « . . . وسارت بنو عبس وتقدمت بين يديه وهو ينظر إلى عيلة والدموع تتحادر من عينيه فلما غابت عنه وهو متكئ على رمح يديه فشق شقة ونفخ نفخة فارقت روحه جسده والجواد واقف تحته لم يتحرك من مكانه لأن هذه كانت عادته منذ تربيته ونشأته وكان عنتره مدة حياته إذا نام ينام على ظهر حصانه . . . هذا وهؤلاء العربان يظنون أن عنتره على قيد الحياة ولم يعلموا أنه شرب شراب الوفاة إلا أنه واقف يطلب منهم الحرب والقتال فقالوا لبعضهم يا ويلكم ارجعوا على أعقابكم من قبل أن تعدموا نفوسكم ! ! ! » (١) .

وارتفع عنتره بن شداد العبسي إلى مقام أسمى من مقامات آخرين في نظر القصاص الشعبي . ونحن نعلم أن العربي يفاخر بنسبه الذي يقص أثر آبائه ، وهو مع ذلك يفاخر بخوئلته . ولقد كان عنتره عديم الخال لأنه ولد من أمة حبشية ، بيد أن السيرة الشعبية لم تزل تسير ببطئها في إفريقيا حتى يبلغ قلبها ثم يتجه إلى بلاد الحبشة ، لا يتوقف عن رحله ولا يحجم عن وقعة وهناك تستبين له الحقيقة - في تصور القصاص الشعبي - وهي أن زبيبة أم عنتره من نسل ملكي . . إنها ابنة

النجاشي ملك الحبشة !!! ! ! وتبعاً لذلك فقد كان من حقه أن يفاخر بشرف الانتساب إلى عيس وشرف الانتساب إلى ملوك الحبشة في وقت واحد وفي هذا تعليل فني بررت به الملحمة تفوقه في قوة البدن وقوة النفس، كما بررت ترفعه عن الصغائر وعفته عند المغنم . وإذا كان عنتره العيسى العربي قد تفوق في الفروسية فقد جعلته السيرة يتفوق على الشعراء . وما أروع الحيلة التي اصطنعتها تصويراً لإمارته على شعراء العربية ، لقد استغلت ما أثر عن أبي الفوارس باعتباره واحداً من فحول الشعراء في الجاهلية ومن أصحاب المعلقات ، ولذلك ألحت السيرة على فضيلة الشعر إلحاحها على فضيلة الفروسية ، وجمعت بين أصحاب المعلقات بطريقة فنية لا تقيم وزناً للرواية الأدبية المحققة ، وعقدت مباراة شعرية لا تختلف عن مبارزة الفرسان ، وحكمت آخر الأمر بالتفوق والسبق لمعلقة عنتره . . وسأيرت منهجها حين جعلته من أعلم الناس بفقهاء اللغة العربية وبأيام العرب وأنسابهم ، ومن ثم أصبحت لسيرة عنتره وظيفة تعليمية إلى جانب وظيفتها الملحمية . ولا يغفل القصاص الشعبي عن العظة التي لا بد أن تستخلص من كل موقف ومن كل شخصية . والسيرة بهذه المثابة كتاب جامع للمعارف وللعظات مع الحرص على طابعها الملحمي وبنائها الفني .

وتكتنف السيرة عروق أسطورية لا تنمرها المبالغة في الخيال فحسب ، وإنما تجيئها من شوائب قديمة ومن

تصورات شعبية ، وهذه العروق الأسطورية تباين المبالغة في القدرة عند الأبطال والشخص مبالغة تتجاوزها حدود الممكن والمعقول ذلك لأنها مجموعة من الأفكار والتخيلات ومن التفسيرات غير المعقولة لبعض الأعمال والظواهر ، وهناك شواهد كثيرة عن طول الحياة بحيث يعمر بعض الناس القرون ذوات العدد ، وعن الفأل والطيرة والحسد وعن أرض العفاريت وكهف الساحرات اللاتي يأتين فيه بالعجب العجيب . . وليس من شك في أن تلك الرواسب الأسطورية سمة من سمات الأدب الشعبي وهي تضاف إلى ما في سيرة عنتره وغيرها من القدرة على قتل الأسود ومن النسوة المسترجلات ، ومن التشويق بتتابع الأحداث لا باخفاء النتيجة التي يفصح عنها التنبؤ بوساطة النجوم أو الرمال أو الأحلام ، وما إلى هذا السبيل . وكما بدأت السيرة تمهد لظهور الإسلام بقصة إبراهيم عليه السلام فقد ختمت بدخول نبي عيس في زمرة المسلمين .

وهكذا انتهت الملحمة الشعبية التي تعد من روائع الملاحم العالمية وإن كان الراوى الشعبي يختم كلامه دائماً باعتبارها سجل معارف وأخبار ومواظف يقول : « . . . قال الراوى لهذه الروايات والفنون فقد رأيت من سير الأولين وأخبار المتقدمين وما نقل عن القرون الماضية ما فيه عبر لأولى الألباب وحكمة بالغة يدرى المتدبر بها عين الصواب » .

مبحث في الفهم الإنساني

بسم الله

الدكتور محمد فتح الدين

التعارض في وجهات النظر بين المفكرين في ذلك القرن، فقد كانت هنالك حركة دافعة للتحرر من رق العرف المدرسي المتزمت ، وكان لا محيص لكل مفكر من أن يختط لنفسه نهجاً معيناً يلتزم به في النظر إلى المشكلات التي تمثل إزاءه : هل ينظر إلى الطبيعة المادية من حيث هي ، ومن خلال هذا النظر يستخلص المبادئ العامة لهذه الطبيعة ! أم يركز جهده على النظر إلى العقل أولاً ؟

أما « ديكارت » أبو الفلسفة الحديثة وإمام العقليين فلم يشأ من البداية أن يتورط في النظر إلى الطبيعة نظرية مادية علمية ، بل آثر أن يتجه إلى الفكر متوسماً فيه معيناً لا ينضب للمفاهيم الأصيلة لكل علم رياضياً كان أو مادياً . وفي إطار هذه النظرة اقتصر « ديكارت » على التفسير العقلي البحت ، حتى في تفسيره للعالم لم يشأ أن ينظر إلى المضمون الحسي ، بل اقتصر على الخصيصة العقلية له وهي الامتداد . وقد يؤخذ على هذا الاتجاه الديكارتي أنه لا يزودنا بالدعامة الأولى للبحث العلمي وأعني بها التقاط المبادئ العامة من خلال التغلغل في الظواهر الجزئية القائمة بالفعل في الطبيعة ، وهذا هو الذي دعا إليه « فرنسيس بيكون » ، وواصل الدعوة

أولاً : حياة « لوك » ، ومقومات فكه ومؤلفاته
جری الباحثون في تاريخ الفكر الفلسفي على تمييز تيارين أساسيين هما التيار العقلي والتيار التجريبي . يذهب الأول إلى أن ثمة أفكاراً أولية (a priori) قائمة في العقل قبل كل تجربة ، بينما يرى الثاني أن الأفكار لا يمكن إلا أن تكون بعدية (a posteriori) أي تأتي إلى العقل بعد التجربة لا قبلها . وليس معنى هذا أن التيار العقلي ينكر التجربة ويسقطها أو أن التيار التجريبي يستهين بالعقل ، وإنما التجريبيون يبدأون من التجربة ليصلوا إلى العقل ، والعقليون يبدأون من العقل ليصلوا إلى التجربة . فعند العقليين العقل هو المهيمن على التجربة وعند التجريبيين لا يعدو العقل أن يكون أداة تستخدم في الانتفاع بحصيلة التجربة .

وللقرن السابع عشر - وهو الذي تنتمي إليه فلسفة « لوك » - الفضل الأكبر في إثارة الاهتمام بكل من العقل والتجربة معاً . وله الفضل أيضاً في تزويدنا بأهم الفروض والتأملات والخواطر بصدد ما عسى أن يكون من علاقات قائمة دائماً بين ما يمكن أن نسميه المادة وما يمكن أن ندعوه الفكر . وكان لا بد أن يثور

إليه تحليلاً وتفصيلاً « اسحق نيوتن » . بيد أن لديكارت الفضل في أنه زود البحث العلمي في ميدان الطبيعيات بأداة وثيقة تمكن لهذا البحث من الدقة والضبط ومن الاقتصاد في الجهد ، أعنى بها أداة الرياضة ؛ وإن تكن هذه الأداة ضئيلة القيمة إذا لم ترتبط بالبحث العلمي التابع من حميم الواقع المادى . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نلاحظ أن « ديكارت » وهو يتصدى لمشكلة المعرفة ، دمجها بميتافيزيقاه في تفسير الوجود .

وأما « جون لوك » ، فقد كان حريصاً من البداية على وضع مشكلة المعرفة في إطار مستقل ، وقد ارتأى أنه لا بد أولاً من النظر في شروط المعرفة وحدودها قبل النظر في طبيعة الوجود . ومن أجل ذلك أفرد لها كتابه « مبحث في الفهم الإنسانى » . ويقال إن الذى حداً بالفيلسوف الإنجليزى إلى نقد العقل البشرى بتحديد طاقاته وإمكاناته في هذا الكتاب رغبته في الوصول إلى الأسس السليمة التى ينهض عليها كل من الأخلاق والدين . وقد كان « لوك » يبغي أن يضع علماً دقيق الموازين للأخلاق ، ولذلك كان شعاره دائماً أن ثمة ميلاً أصيلاً تتمثله في الطبيعة البشرية : وهو أن الإنسان يروم من المعرفة حياة خيرة سليمة ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بتحديد ضوابط الفهم الإنسانى . فبناء الحياة كله لا يستقيم إلا بارساء أسس المعرفة .

ولد صاحب هذه الفلسفة في ٢٩ أغسطس سنة ١٦٣٢ في قرية « رينجتون » Wrington بسومرست Somerset . وكان والده محامياً حباه منذ طفولته وفي صباه بخالص العناية والرعاية والتوجيه ، وكان حريصاً على أن يكفل له تربية استقلالية متحررة . وقد كان لهذا أثر عميق في اتجاه « لوك » إلى التأمل الفلسفى المتأنى الوقور في المعرفة والنفس والأخلاق والتربية والسياسة . ونلاحظ أثر هذه التوجيهات السديدة التى حظى بها وهو في رعاية أبيه فيما ضمنه كتابه « خواطر في التربية »

(١٦٩٣) ، حيث يوصى بالاستعاضة عن منهج خضوع الطفل خضوعاً أعمى لوالديه بذلك الحنان المعتدل الذى يصل بين الطرفين بوشائج متينة .

وقد استفاد « لوك » إلى أقصى حد في المدرسة والجامعة على حد سواء بالمعرفة والخبرة معاً وكان لهذا أثره بلا ريب في تشكيل مذهبه الفلسفى فيما بعد . أنفق ستة أعوام في دراسة اللغات القديمة في مدرسة « وستمنستر » على الطريقة المدرسية التى تلقاها بها « ديكارت » في معهد « لافلش » ، ولقى عنتاً وعناء شديدين في حفظ النصوص عن ظهر قلب كما كان يجبره على ذلك معلموه ، فضلاً عن كتابة موضوعات الإنشاء باللغة اللاتينية . وقد كان يضيق بذلك الجهد الذى يبذله في غير ما جدوى . ولم يكن هنالك إلى جانب ذلك دراسات ذات شأن تتصل بالطبيعة اللهم إلا بعض المعارف الجغرافية . ولذلك نراه يحذر المربين من ذلك المنهج العقيم الذى يشدد في استظهار النصوص ، ويدقق في دراسة اللغات بأصولها وقواعدها النحوية والصرفية ، فإن هذا من شأنه أن يطمس شخصية المتعلم ويسلبه قدرأ كبيراً من حيويته ويثد ما لديه من شغف وتطلع .

وحين قصد « لوك » أكسفورد سنة ١٦٥٢ ، كانت النزعة البيوريتانية متغلغلة إلى جانب النزعة المدرسية في مناهج الدراسة ، فواجه ذات المحنة التى واجهها « ديكارت » في معهد « لافلش » : تزمت رجال الدين ، وهيمنة الطريقة المدرسية على برامج التعليم وكما ثار « ديكارت » ثار « لوك » ، بل إن رغبة « لوك » في النظر الفلسفى وفي التأمل والبحث قد أثارها كتابات « ديكارت » نفسه . فإن مؤلفات « ديكارت » كما يصرح بذلك « لوك » هى التى حفزته للبحث وشجعت على مواجهة ما في الاتجاه المدرسى من عقم . وقد تهيات « لجون لوك » الإحاطة بدراسات المفكر

انفرنسى «جسندى» الذى كان مهاجم أسس فلسفة «ديكارت» ، كما أحاط أيضاً بآراء الفيلسوف الإنجليزى «توماس هوبز» . وقد صادفت الفترة التى قضاهما فى الجامعة ربحاً من التسامح جعلت القاسمين عليها يفسحون صدورهم لحرية التفكير ، وبخاصة لأولئك الذين يدينون بالعقيدة البروتستانتية . وقد ظل «لوك» يدعو للتسامح طيلة حياته ، وانعكست هذه النزعة عنده فيما كتب ، يعزز هذا أنه فى مسهل حياته كان يعتزم الانتماء إلى رجال الدين أى الاتجاه نحو الكنيسة ، بيد أن إيمانه بالتسامح ورغبته فى التحرر جعلتا تنفيذ هذا العزم أمراً مستحيلاً .

وفى مؤلفه «رسالة عن التسامح» الذى صدر سنة ١٦٨٩ ، شدد «لوك» النكير على كل شخص ينصب من ذاته وصياً على الآخرين ، يفرض عليهم عقيدته عنوة وقسراً . وثمة عبارة له لها دلالتها فى هذا الصدد يقول فيها : إن كل من يبحث ثم ينتهى من البحث إلى أن يأخذ الخطأ دون الصواب أو الباطل دون الحق ، فقد أدى واجبه خيراً ممن يسلم بالصواب أو بالحق تسليماً دون بحث أو فهم» . ويختص «لوك» الدراسات الأخلاقية والمباحث الدينية بأهمية عظمى ، وكم تمنى لو اختزلت القواعد الأخلاقية فى مجموعة منسقة من المبادئ العامة ، ولو اختصرت الطقوس الدينية فى شعائر بسيطة تخلو من التعقيد والمبالغة .

وقد استقر عزم «لوك» على دراسة الطب ، ولذلك عكف على البحث فى العلوم المرتبطة به ، وهيات له صداقته للعالم البحاثة «روبرت بويل» دراسات فى الفيزياء والكيمياء . وكان اهتمامه بالبحث العلمى حافزاً له على التعمق من طريق يختلف عن ذلك الذى سلكه «ديكارت» . وكان «بويل» يعنى عناية كبرى بالمنهج التجريبي فى الكيمياء ، وكان يزدرى محاولات الباحثين الذين كانوا يتخذون من هذا العلم

وسيلة لتحقيق غايات نفعية بعيدة عن المجال العلمى الخالص . وقد كان «بويل» أول من أوضح الهدف من التحليل الكيميائى ، أعنى الكشف عن العناصر التى تتألف منها المواد المركبة ، وهى العناصر التى يمكن تحليلها إلى عناصر أبسط منها . وقد تنبأ «بويل» بأن فى وسع الإنسان مع البحث المتصل أن يكتشف كثيراً من العناصر التى لا تخطر على باله ، كما أنه شك فى كثير من المواد التى كانت معتبرة مواد أولى . وقد انعقدت أواصر الصداقة أيضاً بين «لوك» وبين علم من أعلام الطب هو العلامة «سيدنهام» Sydenham وكان «سيدنهام» حريصاً على الانتفاع بالمنهج التجريبي فى ميدان الطب ، وقد ضمن أبحاثه كتيباً بعنوان «فن التطبيب» وجه فيه الأنظار إلى ضرورة العناية بالملاحظات والاعتماد عليها لا على الأحكام المسلم بها . وكان «لوك» يصحبه فى زيارته لمرضاه وينتفع بنصائحه ، وقد استفاد من ذلك فوائد جمة .

تلكم صورة لبعض صداقات «لوك» لأعلام الباحثين فى الميدان التجريبي وهى تدلنا على مدى تأثير هؤلاء فضلاً عن دراساته فى هذا الميدان فى تكوينه الفلسفى . بيد أن «لوك» لم يأنس فى فن الطب اشباعاً لشغفه بالمعرفة ، فلم يشأ أن يجعل من الطب مهنة تلازمه طوال حياته . وسرعان ما امتدت اهتماماته إلى الميدان الاجتماعى والسياسى فكانت صداقته لشخصية من ألمع الشخصيات السياسية فى عصره ، وهو اللورد «شافتسبرى» . التحق بخدمة هذا اللورد طبيباً للأسرة وسكرتيراً خاصاً له ومعلماً لأولاده . وكانت آراء «لوك» السياسية آراء تحررية وكان ينتمى إلى حزب «الهويج» وكذلك كان شأن اللورد (١) .

(١) الحزبان الرئيسيان فى إنجلترا فى ذلك العصر هما «الهويج» و «التورى» ، والحزب الأول هو المتحرر والثاني محافظ . وكان أنصار الهويج حريصين على التوسع فى سلطات البرلمان وتضييق الخناق على سلطان الملك .

ولما أفل نجم اللورد « شافتسبرى » فى الميدان السياسى سنة ١٦٧٢ ، انزوى « لوك » منطقياً على نفسه . بيد أن السلطات الحاكمة أخذت تنظر إليه نظرة ريبة وتشكك ، ملاحقة له مضيقة عليه الخناق فضلاً عن اعتلال صحته ، مما حدا به إلى الزواج إلى فرنسا إبان أعياد الميلاد . وفى فرنسا قضى بضعة أعوام متنقلاً بين باريس وليون ومونبلييه وأفينيون ، وكان معنياً بالبحث التاريخى والتأمل فى الميدان الاجتماعى ، واتصل بكثير من المفكرين من أتباع « جسندي » المناهض للفلسفة الديكارتية . كما اطلع على الكثير من الكتب حول هذه الفلسفة . وفى أبريل سنة ١٦٧٩ عاد من باريس إلى لندن مفعماً بأجمل الذكريات .

وفى سبتمبر ١٦٨٣ رحل إلى هولندا ، وأنفق فى تلك البلاد أكثر من خمس سنوات شبه منفى من وطنه ، وكانت سنوات زاخرة بالنشاط الفكرى والعمل السياسى . وفى تلك الفترة كتب « رسالة عن التسامح » التى ألعنا إليها . (كتبها باللاتينية فى غضون شتاء ١٦٨٥ - ١٦٨٦ ثم نشرت سنة ١٦٨٩ وترجمت بعد ذلك إلى الإنجليزية) . وفى تلك الفترة أيضاً اشتد اهتمامه بالبحث فى إمكانيات العقل وحدوده ، وتبلورت فى ذهنه الأفكار الأساسية لكتابه « مبحث فى الفهم الإنسانى » . ومن هنا يتضح لنا أن شواغله السياسية لم تحل بينه وبين الانصراف إلى التأمل ، بل يمكننا أن نقول إن لاقتحام « لوك » معترك السياسة وخوضه الحياة العملية ومغامراته بين الإقامة والرحيل أعمق الأثر فى تخصيب مذهبه الفلسفى وفى تلك الصبغة العملية التجريبية التى اصطبغت بها نظراته الفلسفية .

وقد ظهر مؤلفه الضخم « مبحث فى الفهم الإنسانى » فى مسهل سنة ١٦٩٠ . ويعد هذا الكتاب بحق عملاً من الأعمال الفلسفية الخالدة . يذكر لنا صاحبه فى مقدمته أنه عكف على تأليفه إثر مناقشة جرت بينه

وبين بعض الأصدقاء حول إشكالات تتصل بالدين والأخلاق . وقد ارتأى أن من الخير لنا أن نشرع فى تحديد طبيعة تصوراتنا وفى تحليل أصول مفاهيمنا ، قبل أن يناقش بعضنا البعض الآخر فى مشكلات شائكة ضاربة فى صميم حياتنا ، ولو فعلنا لاستطعنا أن نجعل مناقشاتنا مشمرة مفضية إلى نتائج مقنعة . ويلاحظ أن « لوك » قضى فترة طويلة فى إعداد هذا الكتاب أثناء مقامه فى فرنسا وإبان منفاه فى هولندا . ولئن كان هذا السفر القيم قد صدر سنة ١٦٩٠ ، فإن « لوك » قد أنجزه بالفعل سنة ١٦٨٧ ، وهو يضم أربعة أبواب : الباب الأول يتصدى لنقد نظرية الأفكار والمبادئ الفطرية . وفى الباب الثانى عرض للأصول التى تنبع منها أفكارنا ، أى تحليل للتجربة الحسية ، ورد الأفكار المركبة إلى أبسط عناصرها . وفى الباب الثالث بحث فى صلة الفكر باللغة وتأثير الألفاظ فى التفكير ، وتحليل للفلسفة المدرسية على ضوء هذه العلاقة بين اللغة والفكر ، فهى فى نهاية الأمر فلسفة ألفاظ وليست فلسفة معانى ومضامين . وفى الباب الرابع والآخر يعنى « لوك » بتحديد الإطار العام للمعرفة ، وبذلك نجد أن نظرية المعرفة تتبلور فى هذا الباب الأخير ، ومن هنا يذهب كثير من الباحثين إلى أن هذا الباب والباب الثانى أى تحليل التجربة الحسية كتباً قبل البابين الأول والثالث .

إن فلسفة « لوك » كما بينا وجدت غذاء دسماً فى مغامراته وتجاربه وخبراته ، وفى مواجهته للمشكلات الدينية والأخلاقية والسياسية ، ولا ريب فى أن نظراته فى الدين والسياسة والتربية والأخلاق قد تأثرت بنظريته فى المعرفة ، بحيث يمكننا أن نقول إن هناك فى صميم فكر « لوك » الفلسفى تجاوباً أصيلاً بين هذه الجوانب المختلفة التى امتد إليها نشاطه الفكرى . ومن هنا جاء إنتاجه غزيراً متنوعاً ، فصدر له فى نفس العام الذى صدر فيه « مبحث فى الفهم الإنسانى » أى سنة ١٦٩٠

كتابه : « بحثان في الحكومة » في جزئين يضم نظريته السياسية . وتنطوي هذه النظرية في صميمها على خصال مفكر يؤمن بكرامة الإنسان وبحرية الفكر والصحافة ويدعو إلى التسامح في مجال العقائد الدينية ، والعمل على أن يكون للدولة التوجيه والإشراف في المجالات الاقتصادية من أجل النهوض بالمجتمع . ويعتبر هذا الكتاب تقنياً لأصول الثورة التي تمت سلمياً سنة ١٦٨٨ ، وكانت تستهدف إخضاع الملك للرقابة البرلمانية وإشراف البرلمان على الميزانية والجيش ، هذا إلى تعزيز استقلال القضاء ، والأخذ بفكرة مسئولية الوزراء . بيد أننا ينبغي أن ننبه إلى أن هذه الثورة قد تبلورت في تصور أرستقراطي للمجتمع . فقد كان معظم الناس في تلك الفترة حريصين على أن يدفعوا عن أنفسهم بحماس بالغ تهمة اعتناق الديمقراطية وكأنها رجس من عمل الشيطان . وبعد « جون لوك » فيلسوف هذه الثورة ، وتمتاز آراؤه بالاعتدال والتبصر . وفي هذا الكتاب الذي يشغل مكاناً مرموقاً في تراث الفكر السياسي ، يعرض « لوك » في جزئه الأول عرضاً تحليلياً نقدياً للنظريات المنصبة على شكل الحكم . فالحكومة تنهض على أحد الأسس التالية : إما أن تستمد سلطتها من الله ، وإما أن تكون هذه السلطة مرتكزة إلى القرابة أو أن تكون مستندة إلى العقد . وقد وضح « لوك » أن « فيلمر » أثبت أن الشكلين الأولين ممتثلان ، سواء أكانت السلطة منبثقة من الله أم مستمدة من القرابة . وعلى هذا يرى « لوك » أن ثمة احتمالين جوهريين لأساس الحكم : إما أن تكون الحكومة تعبيراً عن إرادة الله أو أن تنهض على أساس عقد بين المواطنين . اختار « لوك » الاحتمال الثاني ، فوضع أسس نظرية العقد الاجتماعي ، باسماً هذه النظرية في الجزء الثاني من كتابه مهاجماً الحق الإلهي للملوك ، مدافعاً عن حرية المواطنين . وقد ارتأى أن الحكم لا يمكن أن يكون

مشروعاً إلا إذا أتى استجابة لرضا المواطنين وتلبية لرغباتهم .

وبعد بحث « لوك » في « معقولة المسيحية » وقد صدر سنة ١٦٩٥ دراسة جريئة لمفكر حر ، توخى أن يستخلص مبادئ المسيحية صافية نقية ، من الكتاب المقدس . وقد بين أن العقيدة تصفو إذا تحررت من شوائب الطقوس المعقدة ونأت عن المناقشات اللفظية العقيمة . وتعتبر دراسة « لوك » للمسيحية في تلك الفترة ذيادة عن وقار الدين واستنكاراً صريحاً لألوان التعذيب والاضطهاد التي كان يسام بها الناس أحياناً من رجال الكنيسة ، وتبسيطاً للعقيدة بحيث لا تنجم على الأنفاس صيغاً جوفاء تشوه جمال التقوى . لذلك لا نعجب إذ يغدو « لوك » هدفاً لحملات شديدة من رجال الدين في عصره ، اتهموه فيها بالمروق على العقيدة الدينية والتكهن على الكنيسة . والإنصاف يقتضينا القول بأن فيلسوفنا كان مسيحياً مخلصاً نقياً ، تشهد حياته كما تم رسائله وكتابات عن عمق مشاعره الدينية . ولم يقصر رجال الكنيسة هجومهم على آرائه الدينية ، بل طعنوا كذلك فلسفته ، لأنهم رأوا أن هذه الفلسفة هي أساس نظريته للدين . وليس من شك في أن النزاع بين الكنيسة والفلاسفة على أيام « لوك » كان مظهرًا من مظاهر التعارض الصارخ بين العرف المدرسي وبين حركة الاستنارة والتجديد . وليس أدل على ذلك من شدة العنف في حملة رجال الكنيسة على « لوك » ، على حين أنه يعد من أصحاب الآراء المعتدلة . وقد أفضت هذه الحملة إلى تحريم الاطلاع على كتابه « مبحث في الفهم الإنساني » في جامعة أكسفورد .

كان لهذا أسوأ الأثر على الفيلسوف ، فاستبد به الحزن ، ولم يكن يملك إلا الحسرة والسخرية المرة من هذا الموقف الشائن . وأنفق أيامه الأخيرة في هدوء ودعة إلى أن وافته المنية في ٢٧ أكتوبر سنة ١٧٠٤ .

هذا أننا لا نعرف هذه المبادئ بالاستدلال مع أننا نستخدمها فيه . « فإن من يحشم نفسه مشقة النظر بشيء من الانتباه في عمليات الفهم ، سيجد أن هذا القبول الحاضر للذهن لبعض الحقائق لا يعتمد على سجل أصلي في العقل أو استخدامه (أى في الاستدلال) ، بل على ملكة للذهن متميزة تماماً منهما » وهى ملكة الحدس كما سيتضح لنا ذلك فيما بعد .

ليس في مستطاعنا إذن أن نتخذ من الموافقة الكلية - على فرض قيامها - حجة على فطرية معرفة المبادئ . كما أنه ليس من الممكن أيضاً أن نطلب لهذه المعرفة أية أولية في الزمن ، فمن الواضح أن معرفة المبادئ من حيث هى مجردة تأتى فيما بعد . فالإحساس وتميز الأحمر من الأبيض ، كل ذلك سابق على معرفتنا بمبدأ عدم التناقض ، فمن الغريب أن يوصف هذا المبدأ بأنه مطبوع في العقل أصلاً .

بيد أن الحجة ليست خاصة بالسبق الزماني ، بل بالضرورة المنطقية . فالمبادئ ضرورية ضرورة منطقية وواضحة بذاتها . وما نكاد نفهم ما تعنيه الكلمات في القضية « الشيء هو ذاته » حتى يتعين تصديقها . فهل مثل هذه الضرورة وهذا الوضوح الذاتي يفسران فقط بالأخذ بأن المبادئ مطبوعة فطرياً في الذهن ؟ يرى « لوك » أن من المسلم به أن المبادئ واضحة بذاتها ، ولكن الأمر كذلك في حقائق أخرى كثيرة لا تعتبر حقائق فطرية ، مثل ذلك ، الحقائق الرياضية ، فسواء أكانت هذه الحقائق ضرورية أم واضحة بذاتها فليس هذا دليلاً على فطريتها . إن المبدأ « الشيء هو ذاته » مبدأ ضرورى مسلم به لا لأنه مبدأ فطرى ، بل لأن اعتبار طبيعة الأشياء المشمولة في هذه الكلمات لا يجعلنا نفكر فيها على نحو آخر . إننا نتقبلها بالحدس كما نتقبل كون ٢ ، ٢ تساوى ٤ .

نخلص « لوك » من هذا بأن ليس ثمة ما يظهر أن المبادئ المستخدمة في التأمل كبداً الهوية ومبدأ عدم

وقد كان الشعار الذى يعتز به متجلياً في عبارة ضمنها آخر خطاب إلى صديقه الحميم « ليمبورش » : « إن عشق الحقيقة لذاتها أهم جانب في الكمال البشرى ، وقمة جميع الفضائل » .

ثانياً : تلخيص تحليلي لكتاب « مبحث في الفهم الإنسانى »

١ - نقد نظرية الأفكار والمبادئ الفطرية :

يستنكر « لوك » رأياً شاع بين عدد من المفكرين - ومن الواضح أنه يشير إلى « ديكارت » والديكارتيين وإلى أفلاطونى « كبردج » - مفاده أن ثمة مبادئ فطرية من قبيل أن الشيء لا يناقض ذاته وأن الكل أكبر من الجزء . والحجة التى يحتجون بها على فطرية معرفتنا بهذه المبادئ هى أننا جميعاً نوافق عليها . ولئن كانت الموافقة الكلية ليست في ذاتها دليلاً على فطريتها ، فالثابت مع ذلك أن هذه الموافقة الكلية غير مسلم بها . ذلك أن عدداً كبيراً من أفراد الجنس البشرى لم يسبق لهم البتة أن تصوروا مثل هذه المبادئ ، كالأطفال والبدايين .

ومضى بنا هذا إلى نقطة أخرى ، فقد يحتج بأننا قادرون على الأقل على معرفة هذه المبادئ بالقوة . فإذا كان هذا يعنى أننا نملك من البداية قدرة على معرفتها فإن « لوك » لا يعترض على ذلك إذ يقر بالقدرات الطبيعية أو الملكات . أما إذا كان معنى هذا أن ثمة قضايا مضمرة في الذهن ، من قبيل « الشيء هو ذاته » ، ولكنها لم يصرح بها بعد ، كان رد « لوك » أنه ليس ثمة قضية يمكن أن يقال إنها في الذهن الذى لم يعرفها وليس على وعى بها . فإذا كان المقصود بعد ذلك أننا سنعرف هذه المبادئ حين نستدل ، يجيب « لوك » بأننا سنعرف أيضاً أن $7 + 5 = 12$ حين نستدل ، ولكن لا أحد يفترض هذه معرفة فطرية . ويضيف « لوك » فضلاً عن

وبناء على ما تقدم فهناك مصدران أساسيان لجميع الأفكار التي تشكل وحدها دون غيرها خامات النشاط العقلي بأسره :

أولاً : الإحساس الخارجي : فالحواس تنقل إلى الذهن إدراكات عديدة متميزة تميز الطرائق المتنوعة التي أثرت بها الموضوعات الخارجية عليها . ومن ثم تصل إلينا أفكار الأصفر والأبيض والحر والبارد والصلب واللين والمر والحلو ، وهي ما ندعوه صفات حسية تشكل في الذهن الإدراكات . هذه الإدراكات هي مصدر معظم الأفكار التي لدينا ، وهي تعتمد تماماً على الحواس ، هذه الإدراكات هي الإحساس الخارجي .

ثانياً : الإحساس الباطني : ويتمثل في ذلك النشاط الذي يمارسه الذهن بعملياته التي تدور حول الأفكار التي انتقلت إليه من الحواس ، من إدراك وتفكير وشك واعتقاد ، وينجم عن ذلك بعض انفعالات مثل الرضا والضيق . ونستقبل من هذا النشاط أفكاراً متميزة تميز الأفكار التي نستقبلها من الموضوعات الخارجية التي تؤثر على حواسنا . مثل هذه الأفكار لا علاقة لها بالإحساس الخارجي فهي تنشأ من ثم عن الإحساس الباطني .

هذان هما المصدران الوحيدان اللذان تأتي منهما الأفكار البسيطة وليس في الذهن أدنى فكرة لم تأت إليه عن أحد هذين المصدرين . وإذا تنجم معرفتنا عن مصدرين متميزين ، الإحساس والإدراك ، نرى « لوك » يتخذ موقفاً مختلفاً تماماً عن موقف المدرسة الحسية . فبينما يذهب « جسندي » و « هوبز » وهما مفكران سابقان عليه ، و « كاندياك » و « هلفشيوس » وهما متأخران عنه إلى أن انطباعات الإحساس هي المصدر النهائي لكل ما لدينا من معرفة ، يتميز « لوك » بالمصدر الثاني للأفكار وهو الإحساس الباطني أو

التناقض تعرف معرفة فطرية ، فإذا يكون الأمر بالنسبة للمبادئ العملية التي يدعى كونها فطرية ! يبدأ « لوك » بالتساؤل عما إذا كان هناك مبادئ من هذا القبيل نتفق عليها جميعاً ، فيجد من الضروري التسليم بوجود بعض ميول مشتركة في الجنس البشري . فن المشترك عند الناس جميعاً « الرغبة في السعادة وكرهه الشقاء » ، بيد أن هذه نزعات وليست انطباعات للحقيقة في الفهم . أما فيما يختص بالمبادئ الأخلاقية ، فهناك اتفاق أكبر على المبادئ التأملية منه عليها ، وبالتالي فإذا كنا قد تبينا أن هذه الأخيرة ليست فطرية فالأولى ليست بالأخرى كذلك . ومن غاية الوضوح أن منبع مبادئنا الأخلاقية هو عقلنا ، أو التربية التي نتلقاها من الآخرين أو آراء الأصدقاء المحيطين بنا ، وعرف البلاد التي نعيش فيها . ويعتقد « لوك » أن ثمة قوانين للأخلاقية ثابتة وسرمدية ، ولكنها لا تعرف بأية معرفة غامضة فطرية وهي ليست مغروسة ابتداء في الأذهان . ومن الأكيد أنه إذا كان الناس جميعاً قد عرفوا المبادئ الأخلاقية معرفة فطرية لما شاهدنا كثيراً من الأمم تخرق بعض هذه المبادئ أو معظمها ولا تخجل من ذلك .

٢ - التجربة منبع الأفكار :

بعد أن ندد « لوك » بنظرية الأفكار الفطرية ، تصدى للبحث في عناصر المعرفة القائمة في الذهن . وقد شبه الذهن بصفحة بيضاء ليس فيها خصائص ولا أفكار . وهنا نحن لنا أن نتساءل من أين جاءت كل هذه الذخيرة من الأفكار التي شكلتها خيلة الإنسان التي لا تنفذ لها طاقة ؟ يجيب « لوك » على هذا التساؤل بأنها تأتي من التجربة . فبالملحظة التي نديرها على الموضوعات الخارجية المحسوسة وحول النشاط الداخلي للذهن نترود بالإدراك والتفكير وهما الركنان اللذان يركز عليهما النشاط العقلي .

الإدراك المتمثل في نشاط الذهن . وبذلك تكون نظريته في مصدر المعرفة نظرية تجريبية وليست حسية على نحو ما نجد عند أسلافه وأخلافه من الحسين .

ويعتبر الباب الثاني من « المبحث » محاولة لإحصاء الأفكار البسيطة وهي أفكار الإحساس وأفكار الإدراك ورد أفكارنا الأخرى مهما تكن مركبة إلى هذه الأفكار البسيطة . فأفكار الإحساس بعضها يأتي إلى الذهن من حاسة واحدة مثل الألوان والأصوات والأذواق والروائح والحرارة والبرودة أما الأفكار التي نحصل عليها من أكثر من حاسة فهي الحيز أو الامتداد والشكل والسكون والحركة . وثمة أفكار تنجم عن نشاط الذهن كاللذة أو البهجة والألم أو الضيق والقوة والوجود والوحدة .

هذه الأفكار البسيطة هي خامات معرفتنا . وحين يزود بها العقل تكون له القدرة على تكرارها والمقارنة بينها وتوحيدها بطرائق لا تكاد تنتهي ، ويمكنه بذلك أن يشكل منها أفكاراً مركبة جديدة . ولكن ليس في وسع العقل على أى نحو من الأنحاء أن يبتكر أو يشكل فكرة واحدة بسيطة جديدة في الذهن لا تأتي من المصدرين اللذين أشرنا إليهما . إن قدرة الإنسان في هذا العالم الذي يكتشفه لا تتخطى تشكيل الخامات المادية التي في متناول يده تشكيلاً جديداً دون أن يكون في وسعه خلق ذرة من مادة جديدة أو أن يعدم ذرة من مادة قائمة . وكذلك شأن عقله يشكل من الخامات ما يروم ولا يسعه أن يخلق خامة أو يعدم خامة موجودة .

وفي استقبال الأفكار البسيطة لا يبدى العقل نشاطاً إيجابياً ، وإنما دوره سلبي بحت ، فهو لا يستطيع أن يرفض تقبل هذه الأفكار أو أن يعدها . فهو أشبه بالمرآة لا يمكنها أن ترفض استقبال الصور المنعكسة على صفحتها أو تعدل فيها أو تمحوها . فالعقل قبل دخول

الأفكار البسيطة ، أشبه بحجرة مظلمة والإحساس الخارجى والإحساس الباطنى بمثابة النوافذ التي يلج منها الضوء . ولكن ما يكاد الضوء أن ينفذ إلى هذا المكان المظلم ، حتى يكون للعقل قدرة لا حد لها لتعديل هذا الضوء وتحويله . ففى وسع العقل أن يبدع أفكاراً مركبة من أفكار بسيطة في تنوع لا ينتهى بالجمع والمقارنة والفصل . وهذه الأفكار المركبة لا يقابلها محسوس خارجى كما هو الشأن في الأفكار البسيطة .

وتشمل الأفكار المركبة أنماطاً ثلاثة :

١ - الضروب ، وهي تدل على صفات لا تتقوم بذاتها ، بل توجد في غيرها كالجمال في الزهرة أو الحديقة .

٢ - الجواهر ، وهي أفكار دالة على أشياء توجد بذاتها وتوصف بالضروب ، كالزهرة والحديقة والإنسان .

٣ - العلاقات ، وهي أفكار تعبر عن روابط كفكرة الأبوة والأخوة والأصغر .

والأفكار المركبة وهي ثمرة النشاط الإيجابي للعقل جعلت الفلاسفة العقلين يظنون أنها فطرية نابعة منه ولا دخل للتجربة فيها ، ولذلك يحرص « لوك » على تحليل بعض الأفكار المركبة كأمثلة وشواهد يثبت بها أنها لا تعدو في نهاية الأمر أن تكون أفكاراً بسيطة آتية بدورها من التجربة . ففكرة اللامتناهى لا تعدو أن تكون ضرباً بسيطاً لكم ، ذلك لأن العظم ليس إلا ضرباً بسيطاً للمكان ، والسرمدية ضرباً بسيطاً للزمان . فهي من قبيل الأفكار السلبية تنشأ حين يمحى العقل قدماً في التفكير دون بذل أى جهد لوقف توغله الذي لا يقف عند حد . فهذه الفكرة ولادة نشاط العقل بتأليفه بين أفكار بسيطة مستمدة من التجربة . فالعقل يبدأ من المتناهى ، ذلك أننا لما كان وجودنا وجوداً متناهياً محدوداً بالمكان والزمان فإننا نتصور مكاناً

لا نهاية له وزماناً لا يحده حد وذلك بطريق المقارنة والتخيل .

أما فكرة الجوهر ، فهي التي يسقط في يد « لوك » إزاءها . فإذا فحصنا فكرتنا عن الجواد أو الإنسان أو قطعة الذهب ، ففي وسعنا أن نخل هذه الفكرة إلى عدد من الأفكار البسيطة مثل الامتداد والشكل والصلابة والوزن واللون مجتمعة . ولكن من ملاحظة ما شاع بين الفلاسفة في عصر « لوك » وقبلة من أن ثمة جوهرًا معينًا تلتقى عنده هذه الصفات أو تقيم فيه وتنجم عنه ، يتساءل « لوك » لئن كان في وسعنا أن نشكل فكرة واضحة عن الصفات المختلفة ، فهل نستطيع أن نشكل فكرة واضحة أو نعطي تفسيراً معقولاً للجوهر ؟ ويجب صراحة بالسلب ، ففكرة هذا الجوهر « فكرة مشوشة مضطربة تنتمي إليها الصفات وتقيم فيها » . إن اسم جوهر يدل على سند ، مع أننا لا نملك يقيناً أية فكرة واضحة ومتميزة عن ذلك الشيء الذي نفترض كونه سنداً .

إن من يتساءل عن كنه الجوهر لن يكون أسعد حالاً من الهندي الذي حين زعم أن العالم يحمله فيل ضخمة سئل وما الذي يسند الفيل ؟ فأجاب بأنه سلحفاة ضخمة ، فحين سئل من جديد وما الذي يسند السلحفاة ؟ أجاب أنه شيء ما لا يعرفه . إن اللجوء إلى « شيء ما » معناه أننا نتحدث كالأطفال حين يسألون عن معنى هذا الشيء الذي لا يعرفونه يجيبون بأنه شيء ما ولكنهم لا يعرفونه . ومن ثم يرى « لوك » أن التمييز بين الجوهر والضروب أو الأعراض تمييز لا نحسم فيه . ويبدو أن ثمة نبرة شك هنا عند « لوك » نستشفها من خلال تحليله .

ويوصي « لوك » أولئك الذين يسرفون في الحديث عن الجوهر أن « ينظروا ما إذا كانوا في استخدامهم لها يطبقونها على الله اللامتناهي تطبيقيها على الروح

المتناهي والجسم بمعنى واحد ، وما إذا كانت تمثل ذات الفكرة عندما تسمى تلك الموجودات المختلفة غاية الاختلاف جواهر » . وهو يرى أن كلمة جوهر حين تدل على المادة وعلى الذهن (متناهيًا وغير متناه) تعبر في كل عن معنى مختلف تمام الاختلاف . ولعل مما يجعل الأمر واضحاً في المناقشات الفلسفية ، على الأقل بين أولئك الذين يسلمون بثنائية المادة والذهن ، أن يستعاض عن كلمة جوهر حين تطبق على الموضوعات غير الجسمية بكلمة ذهن ، وحين تطبق على الموضوعات الجسمية بكلمة مادة .

وتأسيساً على ذلك يتناول « لوك » الروح اللامادي والجسم ، فهو يرى أن ليس ثمة صعوبة في فكرة روح لامادي كما أنه ليس ثمة مشقة في فكرة الجسم . وليس ثمة بالتالي تناقض ما في كون الفكر يمكن أن يوجد منفصلاً ومستقلاً عن الصلابة . كما أنه ليس ثمة تناقض في كون الصلابة يمكن أن توجد منفصلة ومستقلة عن الفكر ، فهما معاً فكرتان بسيطتان مستقلة كل منهما عن الأخرى . وما دامت لدينا فكرتان بسيطتان عن الفكر والصلابة ، فلنستدرى لم لا نسلم بوجود شيء مفكر بدون صلابة ، كما نسلم بوجود شيء صلب بدون تفكير أعني المادة ، ما دام ليس من العسير أن نتصور كيف أن الفكر يمكن أن يوجد بدون المادة والمادة يمكن أن توجد بدون الفكر .

ويختتم « لوك » الباب الثاني بفصل قصير ولكنه مثير للاهتمام عن تداعي الأفكار . وقد يكون « لوك » أول من استخدم هذا الاصطلاح وهو يعني به أن بعض الأفكار ارتباطاً طبيعياً ، وبعض الأفكار الأخرى تلتقي في أذهان الناس بحيث لا تكاد فكرة تمن للذهن حتى تتوارد سائر الأفكار المرتبطة بها . ومن الأمثلة التي يسوقها على ذلك : أن بعض الأطفال يقترن عندهم إحساسهم بالألم ببعض الكتب بحيث يصبح الكتاب مكروهاً لهم وتغدو القراءة أيضاً عذاباً لا يطاق .

٣ - تحديد الإطار العام للمعرفة^(١) :

لم يكن « جون لوك » أول فيلسوف انجليزي بذل عناية كبرى للموضوعات السيكولوجية ، ولكن في كتابه « مبحث في الفهم الإنساني » دراسات مشمرة وملاحظات قيمة جعلته أنفذ تأثيراً في هذا المجال ، بحيث أن الباحثين الذين يؤرخون لعلم النفس ينوهون بلوك دائماً حين يتحدثون عن الأصول السيكولوجية للمعرفة . بيد أن غاية « لوك » هي البحث في طبيعة المعرفة الإنسانية وحدودها ، ولا شك أن هذا البحث يقتضى تحليل عناصر المعرفة أى أصولها السيكولوجية ، وهذا هو ما نهض به « لوك » في الباب الثانى ، فهناك الجانب الذاتى أى الذات العارفة وهناك الجانب الموضوعى أى الأشياء الخارجية ، وهناك الارتباط بين الذات والموضوع بالإحساس والإدراك والتصورات . ثم تحديد الإطار العام للمعرفة بطريقة التحليل المنطقى التى لاحت بوادرها فى الفصول الأخيرة من الباب الثانى وبدأت واضحة غاية الوضوح فى الباب الرابع .

ففى الباب الرابع تقيم للعلاقات وهى النمط الثالث من أنماط الأفكار المركبة وتحديد لطبيعة الحدس والفرقة بينه وبين البرهان ، وكل هذه جوانب أشار إليها « لوك » فى عرضه لعناصر المعرفة وأرجأ النظر إليها نظراً تحليلية حينما يفرغ إلى النظرة المنطقية الشاملة .

يرى « لوك » أن الذهن لا يسعه اكتساب المعرفة إلا إذا عمد إلى الربط بين الأفكار بعضها والبعض الآخر وينجم عن ذلك العلاقات :

١ - الهوية .

٢ - الإضافة .

(١) يقتضينا الحرص على تسلسل الأفكار الأساسية للكتاب فى هذا التلخيص التحليل أن ننتقل من الباب الثانى حيث يستعرض « لوك » عناصر المعرفة إلى الباب الرابع حيث يحدد الإطار العام لها مرجئين الباب الثالث وهو عن صلة اللغة بالفكر إلى نهاية المطاف .

٣ - الارتباط الضرورى .

٤ - الوجود الحقيقى .

فالهوة مفادها أن الفكرة تكون على ما هى عليه والفكرة الواحدة ليست هى الفكرة الأخرى وهى مبدأ عام شامل فى المنطق لا يستطيع تصور معرفة بدونه . وفى الإضافة ترتبط الأفكار بعلاقات مجردة عديدة كقولنا إن المثلين تتساوى مساحتهما لو تساوت فيهما القاعدة والارتفاع . أما المبدأ الثالث وهو الارتباط الضرورى فيتمثل فى الأبحاث المنصبة على ظواهر الطبيعة التى تستهدف اكتشاف القوانين أعنى الارتباط العلى بين الأشياء . أما المبدأ الرابع وهو الوجود الحقيقى ، فيتضح فى كل قضية نؤكد فيها وجود جوهر أو نفى وجوده مستقلاً عن إدراكنا مثل ذلك القضية القائلة : « أنا موجود » .

ويقتضى الارتباط الضرورى معرفة حدسية ندرك بها العلاقة إدراكاً فورياً مثلاً ندرك العين الضوء . والمعرفة الحدسية لا تتوسل بالاستدلال كوسيط ، وهى معرفة تفرض ذاتها علينا فلا نستشعر تجاهها تردداً ولا تخامرنا فيها شك . وعلى هذه المعرفة الحدسية ينهض اليقين والوضوح . ههنا نرى « لوك » وقد أصر من قبل فى الباب الثانى على أن المعرفة تنهض على اكتساب أفكارنا من التجربة بالإحساس الخارجى والباطنى دون الارتكان إلى أفكار فطرية سابقة على التجربة ، يذهب إلى أن الحدس أو الوضوح الذاتى لا يقل شأنًا عن التجربة . بيد أننا نلاحظ أنه رغم تأكيد أهمية الحدس فى المعرفة يقر بأن مجاله محدود لقصور الذهن البشرى . فالذهن كثير من الأحيان لا يدرك العلاقة القائمة بين فكرتين إدراكاً فورياً ، بل يلوذ بأفكار تتخذ صورة الاستدلال من التجربة ، ومن هنا يلاحظ « لوك » أن البديهيات الهندسية تدرك بالحدس المباشر على حين أن حقائق الهندسة تخضع لبراهين تجعل الذهن

لا يتقبل النتيجة بيقين مباشر مطلق ، بل يتأدى إليها بالتدرج .

وكما أن للمعرفة شكلاً حدسياً فلها كذلك شكل برهاني يلجأ إليه الذهن لعجزه عن إدراك جميع الأشياء بطريقة حدسية . وهناك شكل ثالث أقل يقيناً حين ينظر إلى الأفكار على أنها مظاهر للوجود الحقيقي لشيء ما يقع خارج الإحساس . ولهذا الإدراك وضوح ينتفى معه الشك فيه . مثل ذلك إدراك الشمس عند النظر إليها نهائياً ، يختلف عن إدراكها عندما تخطر فكرتها للذهن ليلاً . فالفكرة في الإدراك الأول تمثل شيئاً واقعياً وفيها يقين أقل من يقين المعرفة الحدسية أو البرهان العقلي ، ولكنه يقين في درجة أعلى من المعرفة الاحتمالية .

هنا يقر « لوك » بوجود الأشياء الفعلية دون أن يلتمس تفسيراً لهذا الوجود ، بل يرده إلى الإرادة الإلهية وإن كان يعترف بأن هذا ليس دليلاً مقنعاً . وهنا يحق لنا أن نتساءل كيف يتأتى لنا أن نحكم باتفاق الأفكار مع الواقع ما لم نتوصل إلى الوجود الواقعي على نحو مستقل عن الأفكار ذاتها ؟ لا يكاد « لوك » يتصدى لهذه المشكلة وإن كان يقر بصعوبتها ، وإنما يؤكد ضرورة أن تأتى أفكارنا البسيطة منسقة مع الواقع . إلا أننا ينبغي أن نفرق بين الوجود الحقيقي للأشياء الماثلة لحواسنا والأفكار الماثلة لها . وعندما تأتينا الأفكار من الذاكرة في غيبة موضوعاتها الحسية تكون المعرفة احتمالية . فعندما أرى الشمس فعلاً أعلم أنها موجودة على الحقيقة أما عندما تخطر بذهني فكرة الشمس ليلاً وأتوقع على هذا عودتها إلى الظهور في الصباح لا يكون هذا إلا حكم احتمالي ، وإن يكن يصل عملياً إلى مرتبة اليقين .

وإدراك الأشياء الخارجية يتطوى ضمناً على إدراكنا لذاتنا . فلا يتأتى لنا أن ندرك الأشياء الخارجية

دون أن يكون لدينا إدراك بحقيقة الذات . كيف أسمع وكيف أبصر شيئاً ما خارجاً عني دون أن أعرف على نحو أوثق أن ثمة كائناً يبصر ويسمع هو أنا ، فكل إدراك لما هو غيري هو في الآن نفسه إدراك لأنائي .

ومما تقدم يمكننا أن نلخص الأركان الأساسية للمعرفة عند « لوك » على النحو التالي :

أولاً : الموضوعات الخارجية موجودة وجوداً مستقلاً عن معرفتنا بها . ويمكن لهذه الموضوعات أن تستمر في الوجود حتى لو لم يكن هنالك أفراد يدركونها . والأفكار من جهة أخرى تعتمد على نشاط الذهن أي النشاط العقلي بالرغم من أنها لا يمكن أن تقوم وتشكل إلا إذا كانت عناصرها مستمدة أصلاً من الإحساس .

ثانياً : الموضوعات الخارجية أي الأشياء لها صفات لا تستمد من العقل ، وعلى ذلك فالأفكار التي تمثل الصفات في العقل ليست مستمدة منه ، وإنما هي مستمدة أصلاً من الصفات الأولى في الأشياء أعني الكيفيات البسيطة ، فمثل هذه الكيفيات تعتبر إذن حقيقية .

ثالثاً : الأشياء الخارجية وصفاتها لا يؤثر فيها أننا نعرفها ، ولكن الأفكار تخضع لتأثير العقل كمرحلة ثانية بعد استقبال العقل في المرحلة الأولى للأفكار البسيطة .

رابعاً : لا توجد الأشياء الخارجية على نحو ما تبدو عليه الأفكار المركبة (الجوهر ، العلية ، الهوية . الخ) بل على نحو ما تكون الأفكار البسيطة (اللون ، الشكل ، الطعم . الخ) ذلك لأن الأفكار المركبة ليس لها مقابل حسي خارجي مباشر . وعلى ذلك فما دام العقل يبني هذه الأفكار المركبة بناء مختلفاً عن البناء الواقعي للأشياء ، فكل معرفة تمثل الأفكار المركبة (البرهانية ، الاحتمالية) ليست معرفة وثيقة شأن

المعرفة المستمدة من الأفكار البسيطة (الإدراكية ،
الحلدية) . وعلى ذلك فالمعرفة المبينة على الأفكار
المركبة عرضة للخطأ .

والملاحظ أن موقف « لوك » هنا على نقيض موقف
« ديكارت » . فنقطة البداية عند « لوك » هي إنكار كل
أساس فطري للمعرفة — بيد أن تمييز « لوك » بين
أفكار بسيطة وأفكار مركبة يقضى حتماً إلى التسليم بأن
هنالك أفكاراً ذاتية ، وما دام الفيلسوف التجريبي قد
سلم بمثل هذه الأفكار فقد فتح في مذهبه ثغرة تمكن
أنصار المذهب العقلي من البرهنة على أن جميع الصفات
ذاتية وليس ثمة صفات قائمة بالفعل في الأشياء .

لقد وضعنا « لوك » في مأزق ، فهناك أفكار من
ناحية وهناك أشياء خارجية من ناحية أخرى .
ولم يستطع « لوك » أن يعزز لنا ذلك اليقين الذى نسعى
إليه في خطواتنا العلمية وهو يقين لا يمكن أن نستند فيه
إلى شهادة الحس ، بل لا محيص عن أن ينبع من النشاط
العقلي ، وهو ما سلم به « لوك » ضمناً في تمييزه بين
الأفكار البسيطة والأفكار المركبة وقوله إن للعقل في
تأليف الأخيرة نشاطاً إيجابياً . ولكنه سرعان ما يتراجع
فيذكر لنا أن الأفكار البسيطة التى يؤدى العقل فيها
دوراً سلبياً أشد يقيناً ومتانة من الأفكار المركبة .

٤ — اللغة والفكر :

أهم ما يبسطه « لوك » في العلاقة بين اللغة والفكر ،
تلك النقائص التى لا مفر منها في استخدام اللغة والأخطاء
التي تقع فيها نتيجة الإهمال ، والوسائل التى يرى أنها
كفيلة بتلافئها .

فاللغة يمكن أن تستخدم للتسجيل الخاص لأفكار
الفرد ، وفي هذه الحالة يكون الفرد حراً تماماً في
اختيار رموز لغته ، ولا يستلزم تمتد إلا أن يكون هناك
اتساق بين الرموز واتفاق عليها لنقلها إلى الآخرين ،

بحيث تعنى الكلمة ذات الفكرة عند المتحدث من
جانب وعند المستمع من جانب آخر . هذا مثل أعلى
تحول دون تحقيقه أسباب أهمها اثنان :

١ — حيثما كانت الفكرة التى ترمز إليها الكلمة
مركبة كان من اليسير على المستمع أن يغفل جانباً من
مضمونها قصد إليه المتحدث أو أن يضمها شيئاً أغفله
المتحدث ، ومن ثم فهما لا يستخدمان الكلمة بنفس
الطريقة ولن يكون في مقدورهما أن ينقلا خواطرهما
الواحد منهما إلى الآخر نقلاً خالصاً .

٢ — قد لا يكون للفكرة أى ارتباط في الطبيعة
وبالتالى لا يكون لها نمط ثابت يستطيع المستمع أن
يفحصها على ضوءه ، مثل ذلك فكرة الجمال أو النعمة .

وبينما لا نحتاج إلى الدقة في الاستخدام الجارى للغة
في الحديث العادى تتضح هذه الدقة ضرورية في نقل
الحقائق العلمية . فهنا لا بد من فحص الكلمات الدالة
على أفكار الجواهر والضروب المختلطة بما في ذلك
العلاقات فحصاً بالغ العناية . وليس الأمر بهذه
الخطورة في حالة أسماء الأفكار والضروب البسيطة .
ذلك لأن كلمة « أزرق » تفهم فوراً في معناها التام ،
يفهمها كل من رأى الأزرق أو كل من يعرف أن
الكلمة تشير إلى ذلك اللون . وكذلك الضروب البسيطة
فعنى ٧ أو مثلث واضح على أكمل وجه .

إن هناك نقائص لا مفر منها في الكلمات وبخاصة
الدال منها على أفكار الضروب المختلطة والجواهر . وثمة
نقائص أخرى في استخدام اللغة يمكن أن نتجنبها وهى
تعزى إلى الخطأ والاهمال يحملها « لوك » في سبع :

١ — نحن قد نستخدم كلمات لا تكون لدينا أفكار
مطابقة لها فنردد أصواتاً كالتى يرددها البيغاء .

٢ — قد نستخدم الكلمات في غير ثبات ، فنعبر
بكلمة واحدة عن مجموعة من الأفكار البسيطة .

٣- قد نوثر الغموض لنخلع على كلماتنا إلهاباً من الروعة والفخامة نخفي به ما في خواطرنا من خلط ولبس ، ويشدد « لوك » هنا النكير على المنطقة والمحامين .

٤- قد نأخذ الكلمات على أنها الأشياء أعنى أننا قد نقع في غلطة افتراض أنه حيثما كانت هنالك كلمة فلا بد أن يكون هنالك شيء مطابق لها .

٥- نجعل كلمات تقوم مقام أشياء لا نستطيع الدلالة عليها .

٦- نستخدم كلمات معناها واضح لنا غير عابئين بأن نجعل هذا المعنى واضحاً للآخرين .

٧- نكثر من كلمات الاستعارة والكناية والتشبيه . ولئن اغتفر هذا في الحديث والشعر فهو لا يغتفر في معرفة حقائق الواقع .

ويقترح « لوك » بعض الوسائل لملافة هذه العيوب

١- ينبغى الاحتياط بحيث إذا استخدمنا كلمة فلا بد أن نكون على بينة من الفكرة التي تدل عليها .

٢- ينبغى معرفة هذه الفكرة بدقة وتميز . فإذا كانت الكلمة تدل على فكرة بسيطة لزم أن تكون هذه الأخيرة واضحة ، وإذا كانت تدل على فكرة مركبة وجب أن تكون هذه متحددة بحيث نعرف الأفكار البسيطة التي نجمت عنها وأن تكون هذه الأفكار البسيطة واضحة .

٣- ينبغى احترام المواضع المتبعة في استخدام اللغة ، وأن تستخدم الكلمات ، كلما أمكن ذلك ، في اتساق مع الاستخدام المألوف لها .

٤- إذا انحرفنا عن الاستخدام المألوف ينبغى أن نبين بأية طريقة نفعل ذلك . وكذلك حيثما كان هناك ثمة شك حول الاستخدام الملائم للكلمة ينبغى أن نجعل استخدامها واضحاً . ففي حالة أسماء الأفكار البسيطة

نسوق الأمثلة وفي حالة الضروب المختلطة نلوذ بالتعريف ، وفي حالة الجواهر نجتمع بين ضرب الأمثلة والتعريف .

٥- يجب بقدر الامكان استخدام الكلمة ذاتها في نفس المعنى باطراد . ولكن لسوء الحظ نضطر في كثير من الأحيان إلى استخدام ذات الكلمة في معاني مختلفة عن بعضها اختلافاً طفيفاً .

ويأمل « لوك » أنه بالأخذ بهذه القواعد تأتي الكلمات صنواً دقة للأفكار ويمتنع الخلط والتوهم .

ثالثاً : نصوص مختارة (١)

الجهل يتخطى معرفتنا تخطياً لا حد له :

لما كانت معرفتنا غاية في الضيق ، كما بينت ، فقد عمدنا بقبس من النور أن نلقى نظرة على الجانب المظلم وأن نحيط بجهلنا ، وهو من حيث كونه أوسع بما لا نهاية من معرفتنا ، قد يعيننا كثيراً على تهدئة المنازعات وعلى تنمية المعرفة النافعة لو قصرنا خواطرنا ، حين نكتشف إلى أى مدى تكون لدينا أفكار واضحة ومتميزة ، في حدود تأمل تلك الأشياء التي تكون في متناول مفاهيمنا ، ولا نلقى بأنفسنا في هوة الظلام (حيث لا تكون لنا عيون نرى بها ، ولا ملكات تدرك أى شيء) على زعم ألا شيء يتخطى دائرة إحاطتنا . إننا لكي نقنع بنحرق هذا التصور الأخير ، لا نحتاج إلى أن نمضي بعيداً . فكل من يعرف شيئاً يعرف في المقام الأول أنه ليس في حاجة إلى البحث

(١) ارجع إلى « مبحث في الفهم الإنساني » في جزئين (الأول يشمل البابين الأول والثاني ، والجزء الثاني يضم البابين الثالث والرابع) نشره مع مقدمة مستفيضة « ألكسندر كاميل فريزر » سنة ١٨٩٤ - أكسفورد .

John Locke : An Essay Concerning Human Understanding (Collated and Annotated, by A.C. Fraser), Oxford, 1894.

أولاً : لا يمكن أن تكون لدينا معرفة أبعد مدى مما لدينا من أفكار .

ثانياً : لا يمكن أن تكون لدينا معرفة أبعد مما يمكن أن يكون لدينا من إدراك لذلك الاتفاق أو الاختلاف . هذا الإدراك يكون (١) إما إدراكاً بالحدس ، أو المقارنة المباشرة بين فكرتين ، (٢) أو بالعقل بفحص الاتفاق أو الاختلاف بين الفكرتين بتدخل أفكار أخرى ، (٣) أو بالإحساس بإدراك وجود الأشياء الجزئية . (ج ٢ ص ١٩٠)

عن المعرفة الحدسية :

تألف معرفتنا كلها ، كما ذكرت ، في النظرية التي تكون للذهن على أفكاره ، وهذه النظرية هي أقصى ضوء وأعظم يقين يكون في مقدورنا بملكاتنا وفي طريقنا إلى المعرفة ؛ فليس من ضياع الوقت أن نتأمل بعض الشيء في درجات وضوحها . إن الوضوح المختلف لمعرفةنا يبدو لي كامناً في الطريقة المختلفة للإدراك التي يمارسها الذهن في الاتفاق والاختلاف على فكرة من أفكاره . ذلك لأننا لو تأملنا في طرائقنا في التفكير ، سنجد أن الذهن يدرك أحياناً اتفاق فكرتين أو اختلافهما إدراكاً مباشراً منهما دون تدخل أية فكرة أخرى . وهذا ، في ظني ، ما يمكننا أن ندعوه معرفة حدسية . ذلك لأن الذهن هنا لا يتجشم أدنى مشقة في الرهنة أو الفحص ، بل يدرك الحقيقة كما تدرك العين الضوء بأن تتجه إليه . وعلى هذا النحو يدرك الذهن أن الأبيض ليس أسوداً ، وأن الدائرة ليست مثلثاً ، وأن الثلاثة أكثر من الاثنين وتساوي ١ + ٢ . مثل هذه الأنواع من الحقائق يدركها الذهن عند النظر لأول مرة في الأفكار معاً ، بالحدس الخالص ، دون تدخل أية فكرة أخرى ، وهذا اللون من المعرفة هو أوضح وأيقن لون في مقدوره . هذا الجانب من المعرفة لا يقاوم ، وهو ،

طويلاً عن أمثلة على الجهل . فأحقر وأوضح الأشياء التي نصادفها في طريقنا لها جوانب مظلمة لا تستطيع النظرة العجلى أن تنفذ إليها . وأوضح الأفهام وأوسعها عند المفكرين ، تقف حائراً مغلوطة على أمرها لئلا كل جزئية من جزئيات المادة . إننا لن نعجب من أن يكون الأمر على هذا النحو حين ندخل في اعتبارنا أسباب جهلنا التي أفترض ، مما سبق بيانه ، كونها ثلاثة أسباب : أولاً - الحاجة إلى أفكار . ثانياً - الحاجة إلى علاقة بتكسب بين الأفكار التي لدينا . ثالثاً - الحاجة إلى تحديد الأفكار وفحصها .

(ج ٢ ص ٢١٢-٢١٣)

الفهم بدون تجربة ، أشبه بالحجرة المظلمة :

« تلکم هي الطريقة الوحيدة (يعنى التماس المعرفة من التجربة) التي أستطيع أن أكتشفها والتي تأتي بواسطتها أفكار الأشياء إلى الفهم . فإذا كان لدى البعض أفكار فطرية أو مبادئ منزلة ، ينعم بها العقل ، وإذا كانوا مستوثقين من ذلك ، فمن المستحيل على الآخرين أن ينكروا عليهم تلك الميزة التي يبرزون بها أقرانهم . أما أنا فحسبي أن أتحدث عما أجده في نفسي : إنني لا أزعم أنني أعلم ، وإنما أنا أبحث ، ومن ثم فليس في مستطاعى إلا أن أقر هنا ثانية بأن الإحساس الخارجى والإحساس الباطنى لا يعدوان أن يكونا طريقين للمعرفة يستخدمهما الفهم ، وهذا هو ما يسعنى أن أجده . هذان الطريقتان وحدهما ، بقدر ما أستطيع أن أكتشف : هما النافذتان اللتان ينفذ منهما الضوء إلى الحجرة المظلمة » .

(ج ١ ص ٢١١-٢١٢)

عن حدود المعرفة :

إن المعرفة ، كما ألمعنا : تكمن في إدراك الاتفاق أو الاختلاف في أية فكرة من أفكارنا ، ويترتب على ذلك :

كالشمس الساطعة ، يفرض علينا أن ندركه مباشرة حالما يتجه الذهن نحوه ، ولا بدع مكاناً للتردد والشك أو الفحص ، بل يغمر الذهن فوراً سناه الوضاء . على هذا الحدس يعتمد كل يقين وكل وضوح في معرفتنا . (ج ٢ ص ١٧٦ - ١٧٧)

العقل والمعرفة البرهانية :

لكلمة « عقل » في اللغة الإنجليزية دلالات مختلفة . فهي تدل أحياناً على المبادئ الصحيحة والواضحة ، وأحياناً على العلة ، وبوجه خاص العلة الغائية . ولكنني سأعتبرها هنا ذات دلالة مختلفة عن ذلك كله ، أعني أنها تعبر عن ملكة في الإنسان يتميز بها عن السائمة ، ويكون من الجلي أنه يتخطاها بفضلها .

* * *

وإذا كانت المعرفة العامة ، كما بينا ، تتألف في إدراك الانفاق والاختلاف بين أفكارنا الخاصة ، ومعرفة وجود جميع الأشياء الخارجة عنا (باستثناء الله وحده ، حيث أن وجوده يعرفه كل إنسان معرفة يقينية وبرهن على ذلك من وجوده الخاص) نحصلها بحواسنا فقط ، فأى مكان يكون لممارسة أية ملكة أخرى ، غير الحس الخارجى والإدراك الباطنى ؟ وما وجه الحاجة إذن إلى العقل ؟ إن حاجتنا إليه لعظيمة جداً لتوسيع معرفتنا .

(ج ٢ ص ٣٨٥ - ٣٨٦)

(...) ويمكننا في العقل أن ندخل في اعتبارنا الدرجات الأربع التالية : الأولى : وهي أعلاها ، اكتشاف الحقائق والوصول إليها . والثانية : تنظيمها وترتيبها ترتيباً منهجياً ووضعها في سياق واضح صالح ، ليتيسر إدراك ارتباطها وقوتها . الثالثة : إدراك ارتباطها . والرابعة : الوصول إلى نتيجة صحيحة . هذه الدرجات الأربع يمكن أن نلاحظها في أى برهان رياضى : فتمن ندرك ارتباط كل جزء بالجزء الآخر

حين نقيم البرهان ، هذا جانب ، وجانب ثان أن ندرك اعتماد النتيجة على جميع الأجزاء ، وجانب ثالث أن نجعل البرهان واضحاً جلياً في ذاته ، وجانب مختلف عن هذه الجوانب الثلاثة كلها ، أن نجد لأول مرة هذه الأفكار والبراهين الوسيطة التى تشكل منها البرهان . (ج ٢ ص ٣٨٧)

عن الأفكار المركبة :

لقد اعتبرنا إلى الآن تلك الأفكار التى لا يعدو الذهن فى تقبلها أن يكون سلبياً ، ألا وهى الأفكار البسيطة التى نستقبلها من الإحساس والإدراك ، كما ألعنا ، ويترتب على ذلك أن الذهن لا يستطيع أن يشكل فكرة أو أن تكون لديه فكرة لا تتألف منها . ولكن مع كون الذهن سلبياً فى استقبال جميع أفكاره البسيطة ، نراه ينهض بمجموعة من الأفعال الخاصة به ، حيث يشكل أفكاراً جديدة تكون أفكاره البسيطة خامات وأساساً لها . وأفعال الذهن التى يمارس بها نشاطه على الأفكار البسيطة هى ثلاثة أفعال رئيسية : (١) جمع أفكار بسيطة عديدة فى فكرة واحدة مجمعة وهكذا تشكل جميع الأفكار المركبة . (٢) الجمع بين فكرتين سواء أكانتا بسيطتين أم مركبتين جنباً إلى جنب بحيث ينظر نظرة شاملة دون توحيدهما فى فكرة واحدة ، وبهذه الطريقة يصل إلى جميع أفكار العلاقات . (٣) فصل الأفكار عن جميع الأفكار الأخرى التى تصحبها فى الوجود الواقعى ، ويطلق على هذا التجريد ، وبشكل بذلك جميع أفكاره العامة .

(ج ١ ص ٢١٣ - ٢١٤)

فكرة العلاقة أوضح من الأشياء التى تربط بينها :

لئن كانت العلاقة غير متضمنة فى الوجود الواقعى للأشياء ، ولكنها خارجة عنها ومستقرة منها ، إلا أن الأفكار التى تعبر عنها الكلمات الدالة على علاقات ، هى

الصعب افتراض أنه لا يعرف جلبة الأمر حين يقارن بينهما ، وعلى ذلك فهو حين يقارن بين شيئين تكون لديه فكرة واضحة جداً عن تلك العلاقة . ومن ثم ، فأفكار العلاقات قادرة على الأقل أن تكون أكمل وأميز في أذهاننا من أفكار الجواهر . فلما كان من العسير عامة أن أعرف الأفكار البسيطة التي تشكل علاقة ما أفكر فيها أو لدى اسم لها ، مثلما أقارن بين شخصين من حيث انهما وهما إلى أب واحد ، فمن غاية اليسر أن نشكل أفكار الأخوة دون أن يكون لدينا بعد فكرة كاملة عن الإنسان .

(ج ١ ص ٤٣٠ - ٤٣١)

في كثير من الأحيان أوضح وأشد تميزاً من تلك الجواهر التي تنتمي إليها بالفعل . فالتصور الذي لدينا عن الأب أو الأخ أوضح بقدر كبير وأشد تميزاً من التصور الذي لدينا عن الإنسان . أو ، إذا شئت ، من الأيسر أن تكون لدينا فكرة عن الأبوة من أن تكون لدينا فكرة عن الإنسانية ، ويمكنني بيسر أعظم أن أتصور ما يكونه صديق من أن أتصور ما يكونه الله ، ذلك لأن المعرفة بفعل واحد أو فكرة واحدة بسيطة ، هي في معظم الأحيان كافية لتزويدني بفكرة علاقة . ولكن معرفة جوهر موجود تستلزم تجميعاً دقيقاً لأفكار شتى . إن أى شخص حين يقارن بين شيئين ، من



الوسيلة الأدبية للشيخ الحسين بن أحمد المرصفي

بسم

الاستاذ محمد عبد الغنى حسن

والفقهاء والأدباء والشعراء وأصحاب الفنون والصناعات :
فالبغدادى - وهو نسبة إلى بغداد - علم يلتقى عليه
كثير من الرجال ما بين حافظ ومقرئ ومحدث ومؤرخ
ومؤدب ومتصوف ومتكلم وفقه وشاعر . والبلنسى
- وهو نسبة إلى مدينة بلنسية بالأندلس - علم يلتقى
عليه طائفة من رجال الفكر العربى تقرب من العشرين
عداً . والسلاوى - وهو نسبة إلى مدينة « سلا »
بالمغرب - علم يشترك فيه بضعة عشر من الرجال
على رأسهم السلاوى المؤرخ صاحب كتاب « الاستقصا »
المشهور .

ولقد دخلت قرية « مرصفا » ميدان إنجاب الرجال
من العلماء والأدباء من قديم ، فاليها ينسب الشيخ
نور الدين خليل المرصفى المدفون على مقربة من ضريح
السيدة عائشة ، وقد كان صوفياً مشهوراً بالزهد
والقوى ، وهو والد الإمام الصوفى الشيخ على خليل
المرصفى ، الذى يقرن اسمه باسم القشبرى المتصوف
المعروف الذى كان شيخ خراسان وإمامها فى القرن
الخامس الهجرى . وقد اختصر على خليل المرصفى
رسالة القشبرى المشهورة بالرسالة القشبرى .

يخلط كثيرون من غير أهل التحقيق بين أصحاب
النسبة الواحدة ، وقد يذهبون فى الخلط إلى حد أنهم
ينسبون آثار شخص معين إلى مشابهه فى النسب ، فتراهم
يخلطون - مثلاً - بين الجرجانى صاحب « الوساطة » ،
والجرجانى عالم البلاغة وصاحب « أسرار البلاغة »
و « دلائل الإعجاز » . ويخلطون بين ابن عساكر
المحدث ، وابن عساكر الدمشقى المؤرخ ، ويخلطون
بين الحصرى القيروانى الشاعر الأديب صاحب « زهر
الأدب » وبين الحصرى القيروانى المقرئ الأديب
الشاعر الذى كان قريباً فى المعاصرة من صاحبه بوضع
عشرات من السنين ، حتى لا تظهر الفروق بينهما
إلا لأهل التحقيق والنظر الدقيق .

وهناك مئات ومئات من أصحاب النسب المتشابهة
ليس هذا مجال سردها ، ولكنه مجال الإشارة إليها فى
معرض الحديث عن « المرافقة » أو « المرصفين » .
فكثيراً ما يصادفنا اسم « المرصفى » فنجد أنفسنا
محتاجين إلى تحديد أهم . وهم جميعاً على اختلاف
عصورهم ينتسبون إلى قرية « مرصفا » من أعمال محافظة
القليوبية . وكثيراً ما كانت العواصم والمدائن والقرى
مصادر اشتراك فى النسب يلتقى عليه طائفة من العلماء

وقد ظلت « مرصفا » أو « مرصفي » مصنعا لتخريج العلماء والأدباء إلى غير بعيد من عهدنا . ففي القرن التاسع عشر ظهر فيها الشيوخ المرافقة محمد بن أحمد المرصفي ، وابنه الشيخ أحمد شلبي المرصفي الذي اشتغل بالتدريس في المدارس الأميرية ، والشيخ أحمد شرف الدين المرصفي الذي كان زميلا للشيخ حسين صاحب « الوسيلة الأدبية » في التدريس بدار العلوم في أول إنشائها سنة ١٨٧٢ . ولقد كان شرف الدين هذا يدرس تفسير القرآن الكريم وعلم مصطلح الحديث على حين اضطلع الشيخ حسين المرصفي بتدريس الأدب العربي والنقد على نسق جديد لم يألفه الناس في ذلك الحين .

على أننا بصادفنا مرصفي آخر نزع إلى تعلم اللغة الفرنسية حينما أتيج له أن يضم إلى البعثة التعليمية بفرنسا ، وهو الشيخ زين المرصفي الذي ظفر بترجمة وجيزة في كتاب « تراجم أعيان القرن الثالث عشر » الذي صنفه المرحوم أحمد تيمور « باشا » ليدخل به ميدان الترجمة للرجال في القرن الهجري الماضي .

أما أقرب المرافقة إلى زماننا هذا فهما اثنان لا يجوز أن يغفلهما تاريخ الأدب المعاصر ، أما أولهما فهو الشيخ « سيد بن علي المرصفي » الذي لا يزال بعض الناس يخلطون بينه وبين الشيخ حسين بن أحمد المرصفي صاحب « الوسيلة الأدبية » ، وأما ثانيهما فهو الأديب محمد حسن نائل المرصفي الذي كان يعلم العربية في مدارس الفرير بالقاهرة ، ولم يقنع بعمله في التدريس فتركه إلى الصحافة المصرية التي دخل ميدانها بإنشاء مجلة « الجديد » التي كانت بعد « البلاغ الأسبوعي » و « السياسة الأسبوعية » مجتلي لنشاط المصريين في عالم الصحافة بعد أن ظن كثيرون أنه وقف على السورين المتمصرين .

ولا نجد معدى من الوقوف هنا وقفة قصيرة عند الشيخ سيد بن علي المرصفي ، حتى يتضح ما بينه وبين

الشيخ حسين المرصفي من ملايسات تدعو إلى اللبس . . فالشيخ حسين صاحب الوسيلة لم يدرك القرن العشرين لأنه توفي سنة ١٨٨٩ م ، أي بعد الثورة العربية بسبعة أعوام ، أما الشيخ سيد المرصفي فقد أدرك من القرن العشرين أكثر من ثلاثة عقود ، حيث توفي سنة ١٩٣١ . والشيخ حسين المرصفي معروف بكتاني « الوسيلة الأدبية » و « الكلم الثمان » وإن كان له كتاب ثالث في إنشاء الرسائل ، أما الشيخ سيد بن علي المرصفي فقد اقترن اسمه باسم العالم الإمام « المبرد » حيث شرح كتابه المعروف باسم « الكامل » في كتاب يقع في ثمانية أجزاء باسم « رغبة الآمل » من كتاب الكامل ، كما اقترن اسمه بحاسة أبي تمام حيث شرحها في كتاب أسماه « أسرار الحماة » .

وعلى ما ذكرناه من بعض المرافقة الذين امتازوا بالعلم والأدب فإن الشيخ حسين المرصفي كان بلا شك أكثرهم جهداً ، وأوضحهم أثراً ، وأبعدهم تأثيراً في حركة النهضة التي جاء بها القرن التاسع عشر . ويخل إلينا أنه جاء في وقته المناسب . فالشيخ رفاعة رافع الطهطاوي كان بلا شك رائد حركة الإحياء على عمومها وكان لا بد من أن يجيء معه أو في أعقابها من يوطئ للتجديد في نواح مختلفة من الفكر . ولم يطل الزمن بعد رفاعة الطهطاوي حتى ظهر محمود سامي البارودي في حركة إحياء الشعر العربي ، وظهر الشيخ حسين المرصفي في حركة تطوير الدراسة الأدبية . وكان لا بد من هذه الحركة الضرورية في إبانها سواء أ جاءت على يد الشيخ حسين المرصفي أم على يد غيره . وقد صاحب هذه الحركة حركة أخرى في تطوير أساليب الكتابة العربية جاءت على يد عبدالله فكري الذي كان له في الشعر مشاركة جعلته من الشعراء المقدمين في ذلك الزمان . ولكن فضله في إحياء النثر وفي بعث الكتابة الديوانية من جديد كان واضح الأثر . ومن هنا

لا يفوتنا أن نشر إلى جهود هؤلاء الثلاثة في حركة تطوير الشعر والأدب والنقد والكتابة .

وعلى الرغم مما للشيخ حسين المرصفي من مكان في ميدان الأدب والنقد كان حظّه من التعريف به في كتب تاريخ الأدب والتراجم أضال من حظ صاحبيه : البارودي وعبدالله فكرى ، فلم نجد له ترجمة مطولة مفصلة ، ولم يعن واحد من رجال عصره بالترجمة له ، إلا المغفور له على مبارك « باشا » حين تحدث عنه في بضعة أسطر وهو يتناول الحديث عن قرية « مرصفي » في الجزء الخامس عشر من الخطط التوفيقية . ويظهر أن هذا الإغفال قد جر إلى إغفال المؤرخين التاليين ، فأغفله جرجي زيدان وهو يترجم لما يقرب من تسعين علماً من أعلام النهضة في كتابه المشهور « تراجم مشاهير الشرق » . ونحن نعرف أن جرجي زيدان كان يحاول إنصاف الناس من زمانهم ، فلو استطاع أن ينصف الشيخ حسين المرصفي بالترجمة له لفعل ، ولكن يبدو أن الحصول على مواد السيرة له كان متعذراً عليه ، فأغفله إغفال غير المتعمد . . وكذلك فعل حسن السندوبي صاحب كتاب « أعيان البيان » الذي ترجم فيه لطائفة من أعلام القرن التاسع عشر ، ولو كان تحت يد السندوبي مادة للترجمة للشيخ حسين المرصفي ما تأخر ، فهو حفي بأهل البيان الذين يجي المرصفي في مقدمتهم . ولقد كنا نأمل أن يستدرك المرحوم أحمد تيمور « باشا » ما فات جرجي زيدان وحسن السندوبي وهو يترجم لأربعة وعشرين علماً من أعلام البيان والعلم والأدب والشعر في كتابه الموسوم « تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر » الذي طبع بعد وفاته .

وكان المؤرخين الذين جاءوا بعد على مبارك باشا قد استكثروا على الشيخ حسين المرصفي تلك الأسطر التسعة التي جاءت في « الخطط التوفيقية » ، فرأيناها تنكمش إلى سطرين أو ثلاثة عند الأب لويس شيخو

اليسوعي في كتابه « الآداب العربية في القرن التاسع عشر » ، وإن كان المؤرخ عبد الرحمن الرافعي قد نقل إلينا الأسطر التي جاءت في « الخطط » في كتابه الذي أرخ به لعصر إسماعيل ولم يزد عليها شيئاً .

وقد كان من الممكن أن تطول ترجمة الشيخ حسين المرصفي في كتاب « الخطط التوفيقية » لعل مبارك كما طالت تراجم أخرى لبعض معاصريه . ولم يكن على مبارك يضمن بالترجمة على أعلام عصره ، بل كثيراً ما كان يطلب منهم أن يمدوه بآثارهم وأخبارهم ليُدونها في كتابه وهو في مرحلة تأليفه . ويظهر أن الشيخ حسين المرصفي لم يشأ أن يمد على مبارك بما يلقي أضواء قوية على حياته ، فقد كان فيه بعد عن إظهار النفس ، وكان فيه ميل شديد إلى التواضع وإنكار الذات . ومن هنا لم يترك لنا ترجمة نفى بحاجات المؤرخ .

ولقد كان من حظي أن أكتب للشيخ حسين المرصفي ترجمة مطولة ، وكانت أول ترجمة مفصلة عن الرجل لم يفت الدكتور محمد مندور أن يشير إليها في بحث له عن أدب^(١) المرصفي الكبير ، كما لم يفت الباحث الجليل المرحوم الأستاذ محمد عبد الجواد أن يشيد بها ، وأن ينقل منها سطوراً كثيرة في كتابه الذي أصدره عن الشيخ المرصفي بعد ذلك بعنوان « الشيخ الحسين بن أحمد المرصفي » ، والذي صدر عن دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٢ . ومن هنا أسدى الزمان إلى المرصفي بعض الإنصاف الذي كان قد فاته ، فظهر عنه في زماننا دراستان وكتاب قائم بذاته ، بعد أن كان كل حظّه من الترجمة له بضعة أسطر في كتاب الخطط التوفيقية لعل مبارك .

ويظهر أن عنصر « التأخير » كان شيئاً ظاهراً في حياة الشيخ حسين المرصفي . فقد تأخرت به الترجمة

(١) مجلة الهجلة . العدد التاسع والعشرون - مايو سنة ١٩٥٩

المطولة حياته إلى ما بعد وفاته بستين عاماً . . وقد لحقه « التأخير » في طلبه للعلم ، فلم يدخل المكتب إلا بعد أن كبر عن الطفولة . وكان في هذا أشبه بأبيه الذي لم يدخل كتاب القرية إلا بعد سن الثامنة عشرة ، وهي سن ينقطع فيها طلب العلم عند الكثيرين ، ولكن والد المرصفي لم يجعلها نهاية لطلب العلم ، بل جعلها بداية له . وإذا كان الأبناء في كثير من الأحيان يحملون مشابه قوية من آبائهم ، فإن الشيخ حسين المرصفي كان كثير الشبه بأبيه العالم الأزهرى العزيز النفس المترفع عن الناس المسمى بالشيخ أحمد حسين المرصفي المكنى بأبي الخلاوة ، وهي كنية لم نقف على تعليل لها . فقد كان الشيخ حسين قليل الإمام بالناس والمخالطة لهم — كأبيه تماماً — وكان قليل الإكثار من الأصدقاء إلا ما كان بينه وبين عبدالله فكرى « باشا » . والحق أن سماحة عبدالله فكرى كانت تحمل الناس على أن يخطبوا مودته . . . وكان المرصفي الابن شديد القناعة مثل أبيه الذى كان لا يرى في وليمة إلا نادراً ، وكثيراً ما كان يدعوه الأمراء إلى منازلهم فلا يجيبهم . . وكان الابن قوى الحافظة كأبيه ، فقل أن يسمع شيئاً إلا حفظه . ولم يكتف بحفظ المتون التي كان يقبل الناس على حفظها في ذلك الزمن ، بل زاد عليها المتون التي لم يبال الناس بحفظها ، كمتن « جمع الجوامع » للإمام السيوطي في علم النحو ، و متن « تلخيص المفتاح » للخطيب القزويني في علوم البلاغة .

وما إن أتم الشيخ حسين المرصفي تعليمه في الأزهر حتى عين فيه مدرساً . وقد أخذت اتجاهاته الأدبية تظهر في دروسه ، فلم يهتم بعلوم الفقه والأصول والتوحيد والتفسير والحديث والصرف والمنطق والنحو ، بل كان ينزع في دروسه منزعاً أدبياً ، إلى حد أن بعض المؤرخين ذكر أنه كان يقرأ في دروسه كتب أعلام البلاغة ودواوين متقدمي الشعراء . وظل الشيخ حسين المرصفي يلقي دروسه في الأزهر إلى شهر ربيع الآخر

سنة ١٢٨٨ هـ — يوليو سنة ١٨٧١ م . ففي ذلك التاريخ وفي عهد نظارة على مبارك الثانية للمعارف المصرية نظمت دروس عامة بالمدرج الذي كان يسمى « دار العلوم » بسرأي درب الجواميز — كما يذكر مؤرخ التعليم في مصر أمين سامي — وكان يحضر هذه المحاضرات طلبة المدارس العالية ، وفريق من طلاب الأزهر الراغبين في زيادة التحصيل وتنوع المعرفة ، كما كان يحضرها على مبارك « باشا » نفسه ومعه فريق من كبار رجال المعارف وموظفي الحكومة تشجيعاً للناس على شهودها .

ورثي في هذه المحاضرات أن تزود المستمع بفيض من المعرفة في مجالات مختلفة من العلم والأدب والفن . واختير لها من المحاضرين نفر من ذوى القدرة والأصالة في موضوعاتهم ، فكان الشيخ حسين المرصفي لتدريس « العلوم الأدبية » ، وبروكش « باشا » للتاريخ العام ، والمسيو بكيت لعلوم الطبيعة ، وفرانس « باشا » للفن الأبنية ، وفيدال « باشا » لعلم السكك الحديدية ، والشيخ أحمد المرصفي — مواطن الشيخ حسين المرصفي — للتفسير والحديث ، وإسماعيل « باشا » الفلكي ناظر المهندسخانة لعلم الفلك ، والشيخ عبدالرحمن البحراوى للفقه الحنفى ، وأحمد ندى « بك » لعلم النبات .

وظل الشيخ حسين المرصفي مواظباً على إلقاء محاضراته ، التي وجد فيها المقبلون عليها والمستمعون لها شيئاً جديداً لم يألفوه في المعاهد العالية ، ولم يسمعه الشيوخ في الأزهر ، فقد كان يعرض نصوصاً أدبية وينقدها ويوازن بين بعض النصوص القديمة والحديثة موازنات لم يعرفها ذوق ذلك العصر . . .

ومن حسن الحظ أن هذه المحاضرات كانت الزواة لإنشاء مدرسة « دار العلوم » ، ورثي أن تكون هذه الدروس منهجاً دراسياً لمعهد جديد اقترحه على باشا مبارك في يوليو سنة ١٨٧٢ . ومن ذلك التاريخ ترك

الشيخ حسين المرصفي التدريس بالأزهر ليكون أول أستاذ للأدب العربي والنقد الأدبي في دار العلوم ، بل ليكون أول رائد لها في العصر الحديث .

ومن مزايا الشيخ حسين المرصفي التي جعلت أحكامه في الأدب والنقد صحيحة أنه رجل عرف قدر نفسه وعرف طاقته فلم يتجاوز بها إلى ما وراءها مما ليس في قدرته . فقد كان كثير من شيوخ الأزهر وعلمائه في ذلك الحين يعرفون العروض ويقرضون النظم على أساسه ويسمونه شعراً . . . ولكن الرجل - على الرغم من قدرته على النظم - لم يجرؤ أن يزعم لنفسه شرفاً ليس من أهله . فكان يرى أن الملكة إذا لم توات امرأ فلا خير من معالجة القريض حتى لا ينجى غثاً بارداً ، وكثيراً ما حمل في دروسه - وخاصة بـمدرج دار العلوم - على الشعر الغث البارد . ولقد حملته مرة مناسبة خاصة على أن يمدح صديقه الشاعر البارودي شعراً ، ولكنه أحسن أن الشعر ليس من استعباده فهدد للآبيات بقوله : « وعلى أن ليس من طبعي أن أقول الشعر إما لفوت أو ان تحصيل وسائله ، ولم تكن إذ ذاك دواع ترشد إليه ، وإما لأن الاستعداد الذي سلف التنبيه على أن لا بد منه لم يكن في خليقتي - أنطقتي حبه ، يعني حب البارودي - بأبيات أجملت فيها صفته » ثم أخذ بعد هذا يسطر الآبيات . وهي أبيات ذكرها المرصفي في الوسيلة الأدبية (جزء ٢ ص ٥٠٢) ولم نعر له على أبيات غيرها ، مما يقوى اليقين عندنا بأن الرجل قد عرف طبعه في الأدب والنثر فلم يتجاوزه إلى ما ليس من طبعه . . .

ولقد عرف ولادة الأمور في مصر فضل الشيخ حسين الرصفي ، فرأوا أن يفيدوا منه في المجلس العالي للتعليم . وقد كان لعلي مبارك باشا فضل في اجتلاب الشيخ إلى هذا المجلس والمشاركة في عضويته ، وكان على مبارك رئيساً لهذا المجلس وناظراً للأشغال في ذلك الحين . وقد يقال إن صداقة علي مبارك باشا للشيخ حسين

المرصفي كانت عنصراً فعالاً في هذا الاختيار ، ولكن الحق أن كفاية الشيخ المرصفي وآراءه الجديدة بالنسبة إلى عصره ، واتجاهاته المحددة في الأدب والثقافة كانت أرجح كفة من كل اعتبار ، فقد رئي أن يكون المجلس العالي للتعليم ممثلاً لعناصر مختلفة ، وكان عنصر الشيوخ ممثلاً أحسن تمثيل ، حيث اجتمع في عضوية المجلس أربعة من ألع الشيوخ وأوسعهم ثقافة في زمانهم ، وهم الشيخ حسونة النواوي مدرس الشريعة في مدرسة الحقوق يومذاك ، والشيخ محمد عبده الذي كان في ذلك العهد رئيس تحرير « الوقائع المصرية » ، وهي اللسان الرسمي للحكومة ، والشيخ زين المرصفي من علماء الأزهر ، والمترجم له الشيخ حسين المرصفي المدرس بدار العلوم .

وكان من الحسنات الأولى لهذا المجلس العالي للتعليم أنه تم في عهده إنشاء أربع مدارس ابتدائية هي مدارس المنصورة ، وقلوب ، والجيزة ، وطوخ ، كما أنشئ في دورته الأولى قلم الترجمة في نظارة المعارف بتاريخ ١١ أكتوبر سنة ١٨٨١ ، وعين الأديب الناصر المفكر أديب إسحاق ناظراً له .

وكان الشيخ حسين المرصفي ممن فقدوا نعمة البصر ونور العين في طفولتهم البكرة ، فقد أصيب بفقد البصر في الثالثة من عمره كما يذكر الأستاذ محمد عبد الجواد نقلا عن رواية لابنه الشيخ عبد العزيز المرصفي ، وهذا زال الشك حول كونه ولد أكمه . وهي شبهة كنت قد أثرتها في ترجمتي للشيخ واختلف فيها المؤرخون ، إلى أن جلا الأستاذ عبد الجواد غمامها ، وأزاح ظلامها .

وقد دخل الشيخ المرصفي المدرسة التي أنشئت لتعليم من فقدوا البصر طريقة الكتابة والقراءة ، وتعلم طريقة Braille قبل أن يحاضر في دار العلوم بعامين . ثم وجد الفرصة مواتية ليتعلم اللغة الفرنسية على الطريقة نفسها ، فأتقنها كتابة وقراءة وكلاماً .

نظرات صادقة وآراء صائبة ، في الترجمة اللفظية حين
تجئ ركيكة بمجها السمع ، وفي ترجمة المضمون حين
تظهر للمعنى حسناً وقدرأ . ففي كتابه « دليل المسترشد
في فن الإنشاء » يأتي بنص فرنسي من نصوص حكايات
لافونتين الشعرية يشتمل على محاوره بين فقير عالم وغنى
جاهل في تفضيل العلم أو الغنى ، ثم يورد ترجمته
اللفظية فتجئ ركيكة منحطة ، وبعدها يأتي بترجمتها
على طريقة ترجمة المضمون ، فتأتي عالية العبارة ،
جيدة النمط .

مؤلفات المرصفي

اشتهر الشيخ حسين المرصفي بكتابه « الوسيلة
الأدبية » ، وهو مجموع المحاضرات التي ألقاها على
طلبة دار العلوم في أول إنشائها ، وتعد الوسيلة ، كما
سنذكر بعد ، أول كتاب في تدريس الأدب والنقد على
طريقة جديدة في القرن التاسع عشر ، مهدت بعد ذلك
لما استحدث من طرائق في القرن العشرين . وإذا كان
المرصفي مجدداً في « الوسيلة الأدبية » على قدر ما سمح
به عصره ، فقد جدد في دراسة التربية الوطنية بكتابه
الآخر : « الكلم الثمان » ، ويقصد بها : الأمة ،
والوطن ، والحكومة ، والعدل ، والظلم ، والسياسة ،
والحرية ، والتربية . ويظهر التجديد والابتكار حتى
في عنوان هذا الكتاب ، بل تجاوزه إلى المقدمة ، التي
لم يستهلها الشيخ بعبارات التحميد والفواتح المعروفة في
الكتب القديمة ، بل بدأها بعد البسملة بالبيتين الآتين :
أرجو قبول هدية لقبها الكلم الثمان
أهديتها لأولى النهى فتيان أبناء الزمان

وفي « الكلم الثمان » تظهر ملامح كثيرة من معرفة
الشيخ حسين المرصفي باللغة الفرنسية ، ففيها عبارات
واصطلاحات وتعريفات معربة عن الفرنسية . كما جرى
فيها قلم الشيخ بأسلوب مترسل في عصر كان الزخرف
فيه مستعملاً . ومن نماذج هذا الكتاب قوله مشيراً إلى

ومسألة تعلم المرصفي للغة الفرنسية ليست محل
شك ، فقد رواها الثقات من المؤرخين وعلى رأسهم
على مبارك باشا الذي يذكر أنه تعلمها في أقرب زمن ،
وأنه لم يصادف عقبة في تعلمها ، وبدل كلام المرصفي
نفسه على هذه السهولة التي تصادف متعلم اللغات
الأجنبية ، فيقول في كتابه « دليل المسترشد في فن
الإنشاء » في معرض الحديث عن تعلم اللغات الأجنبية :
« أن يستأنفوا - يعنى الصبيان المبعوثين - إتقان معرفة
لغة أسلافهم . ثم يتعلمون مبادئ اللغات وأوليات
قواعدها - وذلك أمر سهل ليس فيه عسر ، فإن عناية
القوم - يعنى الأجانب - بضبط لغاتهم ، كعنايتهم
بضبط سواها قد يسرت وسهلت تحصيلها . فإذا مهر
المتعلم في لغة أسلافه ، المعروفة المادة ، المجهولة الصورة ،
وهو لا يحتاج لزمن طويل ، متى كان المتعلم حاذقاً
ونصح في التعليم ، طلب الانتهاء في معرفة اللغات ،
واستقصى تحصيلها ، وهو أمر يسير أيضاً » وهكذا
نرى أن الشيخ حسين المرصفي كان يرى أن تعلم اللغات
شئ يسير سهل التحصيل . ولعله في هذا كان يعبر عن
تجربته الخاصة في تعلم الفرنسية .

ولا أدري لماذا شك المرحوم الدكتور محمد مندور
في تعلم المرصفي للغة الفرنسية وإتقانه إياها ؟ لقد علل
الدكتور مندور لوجهة نظره بأنه « لم يحس في كتاب
« الوسيلة الأدبية » الضخم بأي أثر للثقافة الفرنسية
وآدابها عند مؤلفها^(١) . . . » والحق أن المرصفي تعلم
الفرنسية وأتقنها قراءة وكلاماً ، فهي حقيقة لا خلاف
فيها ، وخاصة أن مترجم سيرته وصديقه على مبارك
« باشا » قد ذكرها . ولكننا لا يجوز أن نفعل أن
المرصفي قد تعلم الفرنسية على كبرة من السن ، فلم
يستطع أن يقرأ في أدبها ما يمكن أن يبين في آثاره . على
أنه كان له في بعض كتبه الأخرى غير « الوسيلة »

(١) مجلة المجلة - العدد التاسع والعشرون - ص ٣٧

منهج الدراسة : « فأذا انتهى التعلم العام ، وتحصلت الناشئة على المعارف العامة ، التي لا تخص طائفة دون طائفة ، شرع بهم رؤساؤهم وأهل النظر في تدبيرهم في المعارف الخاصة وأعمالها ، كل شخص يلحق بطائفته التي أدى اختياره والتفرس فيه ، وامتحان ميله ورغبته إلى معرفة أهليته لها ، واستحقاق أن يدرج في عدادها ، يقوم كل على أتم وجه بما يسند إليه ، ويربى له ، ويرصد لتحصيل ثمرته ، واجتلاب منافعه . . . » .

ومن غرائب المفارقات أن الشيخ المرصفي كان يرسل في ثره في الوقت الذي كان يجري فيه معاصره عبدالله فكرى باشا على طريقة السجع والمحسنات . فسبق بذلك المرصفي إلى أسلوب الترسيل الذي استعمله بعد ذلك بقليل الشيخ محمد عبده الذي يعد صاحب فضل في تخلص الكتابة المربية في أخريات القرن التاسع عشر من السجع وبعض المحسنات .

ويبدو الشيخ المرصفي في كتابه « الكلم الثمان » مصلحاً اجتماعياً ، ولقد كانت حالة مصر قبيل صدور هذه الرسالة في سنة ١٨٨١ تدعو إلى بعض الأصوات المصلحة الجريئة الداعية إلى الحق . فلم تكن الثورة العربية قد قامت بعد ، ولكن الأفكار في الأمة كانت تهباً لها ، فرى الشيخ في كتابه هذا بحث على التعاون ، ويدعو إلى الدفاع عن الوطن ، ويبحث على نشر التربية الصحيحة وينتقد بعض الصور الاجتماعية الواهية كمجالس الذكر والذاكرين ، ويعرض بخطباء المنابر في عصره ويرى ضرورة استعدادهم لأداء وظيفتهم ، واختيار الموضوعات التي يتكلمون فيها . ولقد كان المرصفي ممن أحسوا الفروق بين الطبقات ، فلاحظ طبقة الملاك وغناهم ، كما لاحظ سوء حالة من عداهم من المسخرين في خدمتهم ، وكان شديد الإحساس (بما بقى في نفوس العمد من ظلم الأهالي)^(١) .

(١) صفحة ٢٦ من كتاب الكلم الثمان

وقد أشار المرحوم أمين سامى « باشا » في خطاب ألقاه بدار العلوم سنة ١٨٩٥ إلى كتاب ثالث للشيخ المرصفي وقال عنه إنه باق بدون طبع ، وهو كتاب : « دليل المسترشد في فن الإنشاء » ويقع هذا المخطوط في ثلاثة مجلدات تقرب صفحاتها من الألف . فالأول في ٤٠٩ صفحات ، والثاني في ٣٥٧ صفحة ، والثالث في ٢٣٢ صفحة .

ولقد فات المرحوم الأستاذ محمد عبد الجواد أن يشير إلى كتاب رابع للشيخ حسين المرصفي ، وهو كتاب « زهرة الرسائل » الذي طبع في مصر على الحجر في تاريخ غير معلوم ، وقد ذكره يوسف أليان سركيس في معجم المطبوعات العربية ، ولم يتح لنا الاطلاع عليه .

الوسيلة الأدبية

قلنا قبل هذا إن الوسيلة الأدبية هي الكتاب الذي اشتهر به الشيخ حسين المرصفي . وقبل أن نقول كلمتنا فيه لا بأس أن نشير إلى ما نعت به أديب من أدباء عصر المرصفي هو الشيخ حسن أبو زيد سلامة ، وأغلب الظن أنه كان كاتب هذه المحاضرات إملاء عن الشيخ ، وأنه كان المشرف على طبعها . ويقول الشيخ حسن أبو زيد هذا في وصف الوسيلة : « قد تم بإسعاف الألفاظ الجليلة ، طبع مجموع لفنون الأدب وسيلة ، حوى من كل علم أحسنه ، واشتمل على نفائس درر مستحسنة . بنات فكر اخترعتها فكرة سليمة ، وعرائس خدر أبرزتها محاسن كريمة ، فهو وسيلة الأدب ، ومبلغ لتمام الأرب . . . » والحق أن هذا النعت من النعوت العامة التي تنطبق على كل كتاب في موضوعه ، فهو لم يحدد لنا طريقة الكتاب ولا منهجه ، ولم يقل لنا مزاياه وخصائصه .

وقد أوجز لنا مؤرخ معاصر^(١) للأدب العربي نعت «الوسيلة الأدبية» في أسطر قليلة بأن المرصفي فيها «عرض علوم العربية عرضاً جديداً بأسلوب جديد ، وبخاصة علوم البلاغة ، مبيناً منزلة كل منها في نقد الكلام . ولم يكنف بهذا ، بل حاول التطبيق النقدي ، وصحح كثيراً مما أخطأ فيه القدماء ، وكان له ذوق مرهف لمعرفة مواطن الحسن في الكلام » .

على أن «الوسيلة الأدبية للعلوم العربية» قد ظفرت بدراسيتين جادتين ، أولاهما للأستاذ محمد عبد الجواد في كتابه «الشيخ الحسين بن أحمد المرصفي» ، وثانيتهما للدكتور محمد مندور في مقال له بمجلة المحلة . وقد خلاص الدكتور محمد مندور إلى نتيجة لا بأس من إيرادها هنا ، وهي (أنتا لا نستطيع أن نفعل عند حديثنا عن النقد والنقاد في نهضتنا الأدبية المعاصرة مثل الرائد الشيخ حسين المرصفي ، الذي بعث النقد التقليدي ، وساعد في حركة البعث الأدبي كله وطوائفه مساعدة فعالة ، بل اهتدى بفطرته السليمة إلى بعض ما تردى فيه بعض نقاد العرب القدماء مثل قدامة بن جعفر عندما عرف الشعر في كتابه «نقد الشر» بقوله : «إنه الكلام الموزون المقفى» وجاراه في هذا التعريف جميع من خلفه ، على حين نرى الشيخ حسين المرصفي بفطرته الأدبية السليمة يقول : «وقول العروضيين في حد الشعر إنه الكلام الموزون المقفى ليس بحد لهذا الشعر باعتبار ما فيه من الإعراب والبلاغة والوزن والقوالب الخاصة . فلا جرم أن حدهم ذلك لا يصلح له عندنا ، فلا بد من تعريف يعطينا حقيقة من هذه الحيشة ، فنقول : إن الشعر هو الكلام البليغ ، المبني على الاستعارة والأوصاف ، المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي ، مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده ، الجارى على أساليب

(١) الأستاذ عمر الدسوقي في كتابه «في الأدب الحديث»

العرب المخصوصة به » ويكفيه فخراً في هذا التعريف أنه فطن إلى خاصية أساسية تميز الأدب عامة ، والشعر خاصة عن غيره من الكتابات ، وهي التصوير البياني ، بدلاً من التعريف الجاف .

والحق أن هذا التعريف للشعر الذي أعجب به المرحوم الدكتور محمد مندور وظنه للشيخ حسين المرصفي ، وأسس عليه ما أسس من أحكام وتقدير وإعجاب بالشيخ المرصفي هو كله حرفاً حرفاً لابن خلدون ، وقد نقله المرصفي في كتابه «الوسيلة الأدبية» منسوباً إلى ابن خلدون ، ولكن الدكتور مندور قد توهم أنه للشيخ المرصفي بسبب تداخل الكلام بعضه في بعض في طبعة الوسيلة الأدبية !! وهذا الكلام لابن خلدون قد جاء في فصل من مقدمة ابن خلدون عنوانه «فصل في صناعة الشعر ووجه تعلمه» . وعجيب جداً أن ينزلق الدكتور مندور هذا المنزلق ، ولا يتفطن إلى كلام ابن خلدون عن الشعر — وهو معروف مشهور — فينسبه إلى الشيخ المرصفي ويرتب عليه ما يشاء من أحكام !!

على أن هذا التعريف لخلدون في الشعر الذي حسبته الدكتور مندور من مبتكرات المرصفي في «الوسيلة الأدبية» يذكرنا بتعريف آخر سابق عليه لابن حازم القرطاجني من أدباء القرن السابع الهجري . وهو ممن ترجم لهم المقرئ في «نفح الطيب» و «أزهار الرياض» وترجم لهم الإمام السيوطي في «بغية الوعاة» . والحق أن تعريف ابن حازم القرطاجني للشعر يفوق تعريف ابن خلدون ، بما أودعه من قوة التخيل في الشعر ، وعنصر الإثارة والأنفعال وتحريك النفس ، وحسن التصوير البياني . ولا بأس هنا من إيراد تعريف ابن حازم للشعر حتى يتضح وجه المقابلة بين التعريفين ، وحتى يعرف موقف الشيخ المرصفي صاحب الوسيلة منهما . قال ابن حازم : «الشعر كلام موزون مقفى ، من شأنه أن يحجب إلى النفس ما قصد تحجيبه إليها ، ويكره إليها

ما قصد تكريره . لتحمل بذلك على طلبه ، أو الهرب منه ، مما يتضمن من حسن تخيل له ، ومحاكاة مستقلة بنفسها ، أو متصورة بحسن هيئة تأليف الكلام ، أو قوة صدقه ، أو قوة شهرته ، أو بمجموع ذلك . وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب . فأن الاستغراب والتعجب حركة للنفس ، إذا اقترنت بحركتها الخيالية قوى انفعالها وتأثيرها .

فابن حازم القرطاجنى قد سبق ابن خلدون إلى التفتن للخواص التي تميز الشعر . ولعله من أوائل الأدباء العرب الذين تفتنوا إلى ما في الشعر من عنصر الانفعال والتأثير وقوة التخيل ، بالإضافة إلى ما فيه من حسن التصوير البياني .

ولقد اضطر الشيخ المرصفي - وهو في معرض الكلام عن الشعر - إلى تعريفه ، ولكنه لم يأت لنا بتعريف من عنده كما وهم المرحوم الدكتور محمد مندور ، بل لجأ إلى الفصل الذي عقده ابن خلدون في «المقدمة» عن صناعة الشعر ووجه تعلمه ، فنقله في فصل خاص . وكان المرصفي أميناً - كشأنه في أكثر ما نقله - فأشار في آخر صفحة ٤٦٣ من الجزء الثاني من «الوسيلة الأدبية» إلى هذا النقل عن مقدمة ابن خلدون . ولا أدري كيف خفي هذا على الدكتور مندور فظن الفصل الخاص بصناعة الشعر هو من كلام المرصفي ومن ابتكاراته : وأسس على هذا ما أراد من أحكام كما ذكرنا قبلاً ، كما رتب عليه أن للشيخ المرصفي رأياً في «وحدة البيت» لا وحدة القصيدة : مع أن هذا الرأي رأى ابن خلدون بلحمه ودمه وألفاظه وحروفه حرفاً حرفاً ليس للمرصفي فيه كلمة واحدة ، وما هو إلا ناقل أمين لم يغفل أن ينسب القول إلى صاحبه ... ؟

ولقد كان الدكتور محمد مندور واهماً حين تحدث عن الشيخ المرصفي قائلاً : (فالشيخ حسين نفسه لا يزال يقرر أن البيت مثلاً وحدة شعرية مستقلة

بذاتها ، حيث يقول في مسهل حديثه عن الشعر : إنه كلام مفصل قطعاً قطعاً متساوية في الوزن ، متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة ، وتسمى كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتاً ، ويسمى الحرف الأخير الذي تنفق فيه روياء وقافية . وينفرد كل بيت بإفادته في تركيبه ، حتى كأنه كلام وحده ، مستقل عما قبله وما بعده ، وإذا أفرد كان تاماً في بابه . . .) فليس هذا كلام المرصفي وإنما هو ناقله بالحرف الواحد عن ابن خلدون وناسبه إليه . ومن هنا كان كلام الدكتور مندور عن «وحدة البيت» عند المرصفي أحق أن يكون عن ابن خلدون . . .

وهذا التعريف لخلدون للشعر - المنسوب وهماً إلى الشيخ المرصفي لمجرد أنه ذكره في الوسيلة - يظهر بوضوح قضية «وحدة البيت» في القصيدة العربية . ويفصح عما أفصح عن مناهج القدامى من شعراء العرب من حيث الاهتمام بالبيت من القصيدة كأنه وحدة مستقلة قائمة بذاتها . وهي المناهج التي سار عليها النقاد من قديم والتي يحاول الشعراء اليوم أن يتحرروا منها ، بل نجح كثير منهم في هذه المحاولة الجديدة ، يجعل القصيدة كلها وحدة موضوعية . فأن هذه الخطرات الحاطة بالمنطقة في كل بيت تخرج القصيدة العربية عن الوحدة الموضوعية المنشودة لها .

ويبدو لنا أن قبول الشيخ حسين المرصفي لرأي ابن خلدون والقدماء في «وحدة البيت» دون تعليق أو محاولة للتجديد هو نوع من التمسك بالقديم مع مراعاة اعتبارات الزمن والملابسات ، فأن الزمن في عصره كان غير ملائم للدعوة إلى وحدة القصيدة كاملة . فقد كان الشعر في أيامه - وخاصة على يد محمود سامي البارودي - يمتضي في حركة إحياء للقديم بمحاكاة النماذج العربية القديمة الرائعة . فكان من غير المعقول أن تظمر الحركة من «إحياء» إلى «تجديد» لم يكن الذوق العام مستعداً لاستقباله ، ولا مهيباً له . . .

على ألسنة البلاغيين وأصحاب البيان . ولكنه - كعادته في عدم قبول الآراء قضايا مسلماً بها مهما كان مصدرها - لم يكن راضياً كل الرضى عن تعريف ابن خلدون للذوق ، فعقب عليه مستدرجاً بكلام قال فيه : « وأما قوله في تفسير الذوق فأبين منه ما سألقيه عليك ، وذلك أن بين الأشياء تناسباً ، بحيث متى استوفت عند اجتماعها حظها منه ، قامت منها صورة بتفاوت الناس في إدراك حسنها طبعاً وتعلماً . فمنهم من لا يدرك ذلك ولا يلتفت إليه . وليس مدركوه سواء فيه . فمنهم من يقنع بأدراك ظواهر الأشياء ، ومنهم من ينتهى إدراكه إلى اعتبار دقائقها وخوافيها . وتعتبر ذلك بما تشاهده من شدة سرور بعض الناس عند رؤيته للأشياء المناسبة التي يلائم بعضها بعضاً ، وشدة نفرتة وانقباضه عند رؤية خلافها ، لا يختص ذلك بشيء دون شيء . ففراه يتأمل الأبنية وأوضاعها ، وما اشتملت عليه من مكملات الانتفاع بها ، فإذا أدرك فيها التناسب اللائق بها ، رأيته قد انشرح صدره ، وتجدد سروره ، وأخذ في نعتها والثناء على صناعتها . وذلك مثل تعتبر به غيره ، وتتأمل تفاوت الناس في ذلك الإدراك . فالإدراك الذي يتعلق بتناسب الأشياء ويوجب الاستحسان والاستقباح هو المسمى « بالذوق » . وهو طبعى ينمو ويتربى بالنظر في الأشياء والأعمال ، من جهة موافقتها للغاية المقصودة منها » .

وبكفى المرصفي فضلاً في « الوسيلة الأدبية » أنه نبه الناس في عصره إلى كتب لم يكونوا يقرءونها ، فجاءت نقوله عن هذه الكتب تأكيداً لبيان حاجة الأدباء إلى القراءة : ونهت الناس إلى قيمة تلك الكتب التي كاد ينقطع العهد ما بينهم وبينها . لقد نقل بعض الأراجيز من كتاب « الصادح والباغم » ونقل كثيراً من أبواب ديوان الحماسة لأبي تمام . ولم يكنف بالنقل ، بل أوصى بالاطلاع عليه وعلى غيره . وقرأ كتاب « الصناعتين » لأبي هلال العسكري ، فأعجب به ،

ومن هذا النقل لكلام ابن خلدون في وحدة البيت يتضح لنا أن الشيخ حسين المرصفي لم يكن في ذهنه أن يكون « مجدداً » في أصول النقد الأدبي ، وإنما كان « محيياً » لها . وما كان له أن يكون غير ذلك . فأن حركة « التجديد » لم تكن في القرن التاسع عشر قد تهيأت لها الظروف الملائمة . ولم يشذ الشعر في هذا عن النثر ولا عن الدراسات الأدبية والنقدية . فأن الشعر - مثلاً - بعد أن نفى عنه محمود سامي البارودي أثواب البلى ، وأعاد إليه رواء القديم وقوته ، لم ينزع إلى التجديد إلا في القرن العشرين ، حين نهض رجال من أمثال العقاد ، والمازني ، وعبد الرحمن شكرى ، وخليل مطران ، وميخائيل نعيمة بدعواتهم المختلفة إلى التجديد في الشعر ، وإلى نقد النماذج المعاصرة لهم المقلدة التي كانت تعد في ذلك العهد قمة لا تطاول .

وكذلك النثر لم يطرأ إلى الترسى والانطلاق والتحرر من قيود المحسنات دفعة واحدة ، بل كان لا بد أولاً من حركة « إحياء » لروائع النثر العربى ، على يد عبدالله فكرى « باشا » الذى أحيا الكتابة - وخاة الديوانية - وأعاد لها ديباجتها ورونقها ونصاعتها ، ولكن في إطار السجع وبعض الزخارف ، التي لم يأت التخلص منها إلا في مرحلة تالية ، على يد رجال من أمثال الشيخ محمد عبده ، وأديب إسحاق في أخريات القرن التاسع عشر ، فلما جاء القرن العشرون كان النثر مستعداً للترسل المطالب ، والانعقاد جملة من زخارف القول .

على أن فضل الشيخ حسين المرصفي في النقد الأدبي الذى « أحيا » حركته في محاضراته التي جمعت في كتابه « الوسيلة الأدبية » يظهر جلياً في ذوقه السليم في الموازنات التي كان يعقدها في هذا الكتاب الممتع ، بين الأدباء والشعراء . وقبل أن يكون المرصفي ذيقاً بطبعه وفطرتة ، كان ذيقاً بعلمه واطلاعاته وقرائاته الواسعة . فقد أورد في الجزء الثانى من الوسيلة كلاماً جيداً لابن خلدون في تفسير ثامة « الذوق » التي تدور

ورأى مؤلفه قد رتبته على عشرة أبواب ، فأثر أن يلخص الكتاب كله تلخيصاً دقيقاً ، وأن يودعه « الوسيلة » ، مصرحاً في ذلك بقوله : « وهأنذا ملخص لك منه ما تقع الكفاية به في ذلك الغرض » . وقد استغرق تلخيص كتاب « الصنائع » سبعين صفحة من كتاب « الوسيلة الأدبية » . وأعجب المرصفي بكلام مؤرخنا ابن خلدون في صناعة الشعر وتعلمه ، وفي الذوق ، فنقله كله ، مصرحاً بهذا النقل كعادته في أكثر مما كان ينقله ، مما لا يدع مجالاً للخلط بين كلامه وكلام غيره . ولما بلغ موضوع الكتابة والتمكن في معرفتها نقل عن القلقشندي صاحب « صبح الأعشى » كلامه في الأصول التي يعتملها الكاتب في مكاتباته ، وبلغ المنقول هنا أربع عشرة صفحة .

ولا بد هنا من وقفة قصيرة عند الكتب التي نقل عنها الشيخ حسين المرصفي في كتابه « الوسيلة الأدبية » حتى تتضح لنا ميول الرجل واتجاهاته في القراءة ، وذوقه في مطالعته التي جعل منها مادة وافرة لكتابه ، وحتى نستطيع أن نحكم على المصادر والمراجع التي كونت ثقافته في الأدب والنقد . لقد نقل الرجل عن كتاب « المثل السائر » لابن الأثير ، وهو كتاب جيد في البلاغة وصفه ابن خلكان بقوله : « جمع فيه فأوعى ، ولم يترك شيئاً يتعلق بفن الكتابة إلا ذكره » ، ونقل عن « مقدمة ابن خلدون » في غير موضع وخاصة في الشعر والكتابة والذوق ، ونقل عن « يتيمة الدهر » للثعالبي ، ونقل عن « صبح الأعشى » للقلقشندي ، وأفاد كثيراً من « الكتاب » لسيبويه في النحو ونقل عنه في غير موضع ، كما نقل عن « المفصل » للزمخشري ، وعن « عروس الأفراح » لابن السبكي بهاء الدين بن أحمد ، وهو في شرح « تلخيص المفتاح » في علوم البلاغة ، ونقل عن « حسن التوسل » في صناعة الترسل » لشهاب الدين الحلبي من أدباء القرن الثامن الهجري الذين اشتهروا بالبلاغة وحسن الإنشاء .

أما إفادته من كتاب « الصنائع » لأبي هلال العسكري فتبدو في السبعين صفحة التي تلخصها منه . أما دواوين الشعر العربي وكتب الأمثال والمقامات والرسائل فقد نقل المرصفي من نماذجها الجياد ما دل على حسن اختياره وسلامة ذوقه وإصابة استشهاده .

ولم يقف المرصفي بالنقل عند القدماء ، فقد جاء إلى الحديث من معاصريه يروي لهم ، وينقل عن بعض كتبهم . فروى لمحمود ساعي البارودي ، ولعبدالله فكري ، ونقل عن طريق التلخيص أربعة أبواب في فنون الكتابة من كتاب « المطالع النصرية » للشيخ أبي الوفاء نصر الموريني الذي كان معاصراً له ، والذي تولى رئاسة التصحيح في مطبعة بولاق الأميرية بعد عودته من إمامة البعثة العلمية في باريس .

لقد كان المرصفي أميناً في النقل عن كتب غيره ممن سبقوه أو عاصروه ، فهو يشير إلى المنقول عنه في أكثر حالاته ، ولكنه في حالات قليلة ، بل نادرة ، لا يصرح باسم من نقل عنه أو أخذ منه ، كما فعل في حديثه عن نقد الشعر وسقوط درجته — كيفما كان — عن درجة الكتاب العزيز من البلاغة . فتراه هنا يقول : « وهأنذا مورد لك من ذلك أنموذجاً » ، قال أحد المصنفين في ذلك الغرض .

وقد لا يكتفى المرصفي بذكر اسم المؤلف الذي ينقل عنه ، بل يضيف إلى ذلك نعتاً بما يراه — في تقديره — أهلاً له من النعوت ، وقد يضيف إلى نعت المؤلف المنقول عنه نعت كتابه والحكم عليه حكماً صحيحاً في إيجاز ودلالة كافية . وتدل هذه النعوت في مجموعها على مبلغ إعجاب الشيخ المرصفي بمن ينقل عنهم وبمصنفاتهم . اسمعه وهو يقول في الجزء الأول من الوسيلة صفحة ١٠٩ عن كتاب « الخلاصة » في النحو المشهور بألفية ابن مالك : « وقد آن أن نمضي معك في تقرير المسائل النحوية على ترتيب « الخلاصة » لحسنه ، وعموم استعمالها ، والانتفاع بها شرقاً وغرباً .

منذ نظمها ابن مالك - رحمه الله تعالى - فلقد كان صادق النية ، صحيح العزم ، شديد الاجتهاد في تأييد الإسلام ونفع المسلمين ، حتى إن الناس بعده أكثروا من نظم ألفيات مختلفة وزادوا فيها على « الخلاصة » ولم يلتفت إليها » . واسمعه وهو ينقل في الجزء الأول صفحة ١٠٧ نصاً عن ابن خلدون فيقول عنه : « قال أحد أكابر عقلاء الأمة ، وقدوة سائر الأمم ، في إخراج التاريخ عن كونه قصصاً وأحاديث يتعجب منها ، أو يضحك عليها ، إلى جعله أكبر مرب للعقول ، وأجل مظهر للإنسانية : عبد الرحمن بن خلدون - رحمه الله تبارك وتعالى عليه » . فانظر أي وصف يصف به المرصفي مؤرخنا الكبير ابن خلدون ويصف مقدمته .

ويظهر أن إعجاب الشيخ حسين المرصفي بابن خلدون كان لا يقف عند حد ، فقد نقل عنه مراراً في الجزء الأول من الوسيلة وفي الجزء الثاني منها . وكان لا يكتفى بنقل كلامه ، بل كان يعقب عليه ويعاق ، ويشرح ويفسر ، كأنما يجد لذة كبرى في مناقشة ذلك العقل العربي الكبير

ونخيل إلينا أن هدف المرصفي من « الوسيلة الأدبية » كان في أن يجعل منها موسوعة أدبية واسعة الأطراف . ويقول على مبارك باشا إن المرصفي جمع فيها نحو اثني عشر فناً . ولكننا من طول تتبعنا لها وتنقيرنا فيها وجدناها تشتمل على فنون كثيرة ، ففيها علوم النحو ، والصرف ، والبلاغة ، والعروض ، والقوافي ، والكتابة ، والإنشاء ، وقرض الشعر ، والموازنات الأدبية ، والطرائف ، والأمثال ، والمقامات ، والنقد ، واللغة ، وفن المقولات العشر ، والتاريخ ، وتواريخ نشأة الفنون ، وتاريخ التربية ، والكتاب ، وتدوين العلوم ، ونشأة اللغة العامية وعلاجها ، وخارج الحروف وغير ذلك من المسائل التي توسع دائرة معارف القارئ .

وعلى الرغم من استغراق المرصفي في الكتب القديمة وطول صحبته لها ، وأخذها عنها ، نراه ينزع إلى ترك تقسيماها وهجر تبويبها القديم المألوف . فلا يستعمل في التقسيم والتبويب ألفاظ : المقدمة ، والباب ، والفصل ، والكتاب ، ولكنه يعدل عنها عدولا تاماً ، ويستعمل بدلا منها ألفاظ : « الصدر » ، و « الجهة » وما إليها . ولقد ترك المرصفي نفسه على سجيته في « الوسيلة » ، فكان كثير الاستطراد ، يخرج من موضوع إلى موضوع ما دام يرى في ذلك الخروج أو الاستطراد نوعاً من الاهتمامات الأدبية التي كان يراها أحق بالذكر ولو في غير موضعها . فقد يكون مثلاً في موضع الحديث عن قاعدة نحوية وشرحها ، ولكنه يجد المجال يدعو إلى الاستطراد ، فيخرج من موضوع القاعدة إلى موضوع أدنى ساقط إليه المناسبة . وخير مثال نحضرنا على هذا ما صنعه في الجزء الأول من الوسيلة ص ١٣٠ حيث كان يشرح العبارة : « كل امرئ مجزى بعمله . إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر » ويتعرض للحديث عن حذف كان واسمها في مثل هذه العبارة . ولكنه انتقل من القاعدة النحوية إلى إيراد مقامة من مقامات الحريري عنوانها « المقامة النحوية » ، ومهد لهذا الانتقال أو الاستطراد بقوله : « وعلى هذه المسألة بنى أبو محمد الحريري مقامته الرابعة والعشرين ، الموسومة بالمقامة النحوية ، ورأيت إيرادها في هذا الموضع ، ملتصقاً من الطلبة أن ينعموا أنظارهم في كيفية سياقها ، وتحليل البلغاء على إيراد المسائل العلمية في الأساليب الأدبية ، عسى أن يلحوا الغاية التي لها منعي من يكدر نفسه ، ويتحامل على قواه ، ويصرف من نفيس عمره في تعلم الفنون المتعلقة باللغة العربية . . . » ولم يكتف المرصفي بهذا الاستطراد المفاجئ في نقل مقامة الحريري ولكن غلب عليه طبع الأديب وواجب المعلم ، فأخذ يفسر ما أودع هذه المقامة من النكت العربية والأحاجي النحوية . ولم يكتف بهذا أيضاً فأورد قصة ندماني جذيمة

على طولها . وقد استغرق هذا الاستطراد نحو عشر من صفحات « الوسيلة » لم يجد لها المرصفي كثيرة في هذا المقام . . .

ولم يضمن الشيخ المرصفي في كتابه بالاستشهادات الكثيرة ما بين آيات قرآنية ، وحديث نبوي ، وأشعار ، وطرائف ، وأمثال ، وحكايات ونوادر . وقد كان قصده في هذا المنحى ظاهراً ، حتى عمد القارئ والطالب بأكبر قدر مستطاع من الشواهد التي تعين على تربية الملكة ، وتحسين الذوق . وقد كان هو حافظاً لكثير من جيد الشعر والنثر ، ودعا إلى الاكثار من الحفظ — وخاصة في الشعر — حين يقول في الجزء الثاني من « الوسيلة » نقلاً عن ابن خلدون : « اعلم أن لعمل الشعر وإحكام صناعته شروطاً أولها الحفظ من جنسه ، أي من جنس شعر العرب ، حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها ، ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب . وهذا المحفوظ المختار أقل ما يكفي فيه شعر شاعر من الفحول الإسلاميين مثل ابن أبي ربيعة ، وكثير ، وذو الرمة ، وجربير ، وأبي نواس ، وحبيب ، والبحترى ، والرضي ، وأبي فراس ، وأكثره شعر كتاب الأغاني لأنه جمع شعر أهل الطبقة الإسلامية كله والمختار من شعر الجاهلية . ومن كان خالياً من المحفوظ فنظمه قاصر ردئ ، ولا يعطيه الرونق والحلاوة إلا كثرة المحفوظ . فن قل حفظه أو عدم ، لم يكن له شعر ، وإنما هو نظم ساقط ، واجتناب الشعر أولى بمن لم يكن له محفوظ . ثم بعد الامتلاء من الحفظ وشحن القرينة للنسج على المنوال يقبل على النظم ، وبالأكثر منه تستحكم ملكته وترسخ . وربما يقال إن من شرطه نسيان ذلك المحفوظ ، لتمحي رسومه الحرفية الظاهرة ، إذ هي صادرة عن استعمالها بعينها ، فإذا نسبها وقد تكيفت النفس بها انتقش الأسلوب فيها . كأنه منوال يأخذ بالنسج عليه بأمثاله من كلمات أخرى ضرورة » . وقد وهم المرحوم الدكتور محمد مندور

مرة أخرى فظن أن هذا الكلام للمرصفي لا لابن خلدون ، ورتب عليه أن هذه العبارات المرصفية هي جماع الأسس السليمة للبعث الشعري المعاصر ، بل لكل خلق شعري سليم . . . وأسس على هذا الوهم موازنة بين الناقد الفرنسي « ديهامل » وبين المرصفي ! وكان حق الموازنة أن تكون بين ديهامل وبين ابن خلدون . . . !

وبلاحظ أن المرصفي في إيراد القصائد والأشعار الجيدة لفحول شعراء العرب قد راعى التسلسل الزمني ، وتدرج العصور التاريخية من الجاهلية إلى وقته . فقسم الشعراء إلى طبقات ثلاث : الطبقة الأولى للعرب جاهليين وإسلاميين من المهلهل إلى بشار بن برد ، والثانية للمحدثين الذين كانوا يحرصون على موافقة العرب ويجتهدون في سلوك طرائقهم من أبي نواس إلى من قبل عبد الرحيم المعروف بالقاضي الفاضل ، والثالثة بالشعراء الذين غلب عليهم استعمال النكات والإفراط في مراعاة البديع وهم من القاضي الفاضل إلى هذا الوقت . . .

واقدم سبق الشيخ حسين المرصفي المستشرق الألماني بروكلمان ، والأستاذ حسن توفيق العدل المتخرج في دارالعلوم وأحد أساتذتها ، إلى مراعاة تسلسل العصور من الجاهلية إلى الإسلام فما بعده في تدريس الأدب العربي ، وهي الطريقة التي أصبحت سائدة بعد ذلك في كتب الأدب العربي وتاريخه ككتاب جرجي زيدان ، وكتاب الوسيط للشيخ أحمد الإسكندري ، وكتاب تاريخ الأدب العربي لأحمد حسن الزيات .

ومن حسنات الشيخ حسين المرصفي في كتاب « الوسيلة الأدبية » أنه خلاص القواعد « والأحكام التي اشتملت عليها العلوم الآلية من سواقات الشبهات ، وتناقض العبارات ، حتى يسهل عليك ضبطها وجودة حفظها ، ويتهيأ لك ملاحظتها متى شئت » ولكي « يبتدئ الطالب بتحصيل الفنون الأصلية صافية نقية من

الشبهات والاعتراضات وإيراد العبارات المنقوضة . ج ١ ص ٢١٤ . وبهذا التلخيص والتخليص من الشواثب والمباحكات والمناقضات كانت أبواب النحو والصرف والبلاغة في كتاب « الوسيلة الأدبية » مطلباً سهل المثال لكل طالب ، وخلت من التعقيدات والشبهات التي كانت في كتب الأقدمين : وبهذا أيضاً مهد الشيخ حسين المرصفي السبيل لكتب جديدة في قواعد اللغة العربية والبلاغة والصرف ألفها متخرجون في دار العلوم من تلاميذه وتلاميذ تلاميذه ، ككتب « الدروس النحوية » التي تخرج بها كثير من طلبة المدارس حتى العقد الثالث من القرن العشرين .

نصوص مختارة من الوسيلة الأدبية

● « إن أنفس الشعراء من العرب لم يتفقا على سلوك طريق بعينها - يعني في الأساليب - وإنما هي مذاهب مختلفة ، وطرق متشعبة كما قال الله تعالى في صفتهم : « ألم تر أنهم في كل واد يهيمون » . فليس هناك طريق معينة يلتزمها السالك ، وإنما المدار على أن توافق التراكيب التي يستعملها المستعمل تراكيب العرب ، حسب ما بينته القوانين العلمية . على أنه لا يصح تقليد العرب في جميع ما نطقوا به . فقد عرفت مما سلف أن بعض كلامهم يجب اجتناب مثله ، وأنهم لا يتابعون إلا فيما كان أوفق للغرض من الكلام ، وهو التفاهم ، وفي خصوص الشعر والإنشاء من التأثير في الطباع وتحويلها إلى الميل الذي يريده الشاعر والكاتب . ففي الحماس مثلاً يكون الكلام مهيجاً للقوى ، مثيراً للغضب ، باعثاً على الحمية . وفي الغزل يكون ساراً للنفوس ، مريحاً للخواطر . وفي العتاب هادياً للموافقة ومولداً للرضى ، إلى غير ذلك مما تضطرك إلى معرفته مطالعة الأحوال من جهة الإيصال إلى المرغوب ، والحماية من المرهوب . فنقرر بجميع ما سلف أنه لا طريق لتعلم صناعة الإنشاء إلا حفظ كلام الغير

وفهمه وتمييز مقاصده . وها أنا مستشهد على ذلك بما هو حاضر معنا في هذا العصر المخالف بالكلية للعصور التي كان أمر الشعر والكتابة الصناعية قائماً ، ورغبات الملوك وأعيان الأمراء فيهما متوفرة ؛ إذ كانت الدولة عربية وأمراؤها من العرب أو من غيرهم ، وهم مضطرون لأثقان معرفة لسانهم ، حسب ما كانت تبعث الحاجة إليه ، ويتوقف تحصيل الأغراض عليه ، وبتغير الدولة تتغير الأحوال ، فإن الكتابة الصناعية بلسان الدولة القائمة باللغة درجتها باللسان العربي أو أعلى ، كما تسمعه من العارفين بطرائف اللسانين ، ومحاسن اللغتين . وليس يقوى أمر كما هو بديهي إلا بحسب قوة الحاجة إليه . هذا الأمير الجليل ، ذو الشرف الأصيل ، والطبع البالغ نقاؤه ، والذهن المتناهي ذكاؤه محمود سامي باشا البارودي ، لم يقرأ كتاباً في فن من فنون العربية ، غير أنه لما بلغ سن التعقل ، وجد من طبعه ميلاً إلى قراءة الشعر وعمله ، فكان يستمع بعض من له دراية وهو يقرأ بعض الدواوين ، أو يقرأ بحضرته ، حتى تصور في برهة يسيرة هيات التراكيب العربية ، ومواقع المرفوعات منها والمنصوبات والمخفوضات حسب ما تقتضيه المعاني والتعلقات المختلفة ، فصار يقرأ ولا يكاد يلحن . وسمعت مرة يسكن ياء المنقوص والفعل المعتل بها المنصوبين ، فقلت له في ذلك ، فقال : هو كذا في قول فلان ، وأنشد شعراً لبعض العرب ، فقلت : تلك ضرورة ، وقال علماء العربية لأنها غير شاذة ، ثم استقل بقراءة دواوين مشاهير الشعراء من العرب وغيرهم ، حتى حفظ الكثير منها دون كلفة ، واستثبت جميع معانيها ، ناقداً شريفها من خسيسها ، واقفاً على صوابها وخطئها ، مدركاً ما كان ينبغي وفق مقام الكلام ، وما لا ينبغي . ثم جاء من صنعتته الشعر اللائق بالأمراء ، ولشعر الأمراء كأبي فراس والشريف الرضي والطغرائي تميز عن شعر الشعراء كما ستراه . . . »

● « وعلى أن ليس من طبعي أن أقول الشعر
إما لقوت أو أن تحصيل وسائله ، ولم تكن إذ ذاك دواع
ترشد إليه . وإما لأن الاستعداد الذي سلف التنبيه على
أن لا بد منه لم يكن في خليقتي ، أنطقني حبه - يريد
محمود سامي البارودي - بأبيات أجملت فيها صفته
وهي هذه :

زكا أميري طبعاً واعتلى شرفاً
فدار حيث تدور الشمس والقمر
ونال ما نال عن كد الرجال فلا
من عليه لشخص حين يفتخر
بفضله كل أهل الأرض معترف
كما تصادق فيه الخبر والخبر
لا يجهل الرتبة العليا يعمرها
ولا يتيه بها ما أعظم الخطر
صحبه وهو سر في مخايله
حتى تحير من إعلانه الكبر
فما أخذت عليه شبه بادرة
ولا تخيلت أمراً منه يعتذر
أدامه الله نقى من فضائله
ومن فواضله ما أثبت الشجر

وإلى هنا ما أظن إلا أنك تحققت بمعرفة تميز شعر
الأمراء بما يظهر عليه من آثار عزة النفس ، ويشمل
نواحيه من البراعة والمثانة ، ويلوح فيه من تحير
الألفاظ ، برعاية ما هو أوفق بالأدب ، أو الأليق
بالمدح ، أو الأوقع في الزجر ، أو الأجلب للعطف
والرضى ، أو الأدخل في النصيحة ، أو الأنسب
بالغزل ، أو الأهمج في الحماس إلى غير ذلك من
المقامات ، وبانحصار أغراضه فيما أمر بقصره عليه
أبو نواس حيث يقول :

الشعر ديوان العرب أبداً وعنوان الأدب
لم أعد فيه مفاخرى ومديح آبائي النجب

ومقطعات ربما حليت منهن الكتب
لا في المديح ولا الهجاء ولا المحون ولا اللعب
وتبعه المترجم - يريد محمود سامي البارودي -
في هذا المعنى وزاد عليه في الإحسان حيث يقول :

الشعر زين المرء ما لم يكن وسيلة للمدح والذام
قد طال ما عز به معشر وربما أزرى بأقوام
فاجعله فيما شئت من حكمة أو عظة أو حسب نام
واهتف به من قبل تسريحه فالسهم منسوب إلى الراي
ونبه بقوله : « واهتف به من قبل تسريحه » على
أنه لا ينبغي أن يكتفى الشاعر بالنظرة الأولى ، فللنفس
خداع ، وربما تنبت بعد أن غفلت ، واستقبحت
ما استحسنت . ولذلك يقول الأول :

لا تعرضن على الرواة قصيدة
ما لم تبلغ قبل في تهذيبها
فإذا عرضت الشعر غير مهذب

عدوه منك وساوسا تهذي بها
ويروى أن زهيراً أحد مشاهير شعراء الجاهلية كان
يقول القصيدة في ستة أشهر ، ثم يرددها في نفسه ويكرر
النظر فيها ستة أشهر . ولذلك تسمى قصائده بالحوليات .
ولم كان صعوبة الشعر والنثر أشد منه في ذلك ، من جهة
تخير الألفاظ وتلازمها ، وتناسب المعنى لتبين جودة
السباق يقول الخطيئة :

الشعر صعب وطويل سلمه
إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
هوت به إلى الخضيض قدمه
والشعر لا بسطيعه من يظلمه
ولم يزل من حيث يأتي يحرمه
يريد أن يعربه فيعجمه
من يسم الأعداء يبق ميسمه

من يظلمه : أي يتكلفه ولا يأتي به في إبانته .
ويريد أن يعربه : أي يأتي به عربياً ، بوضع الألفاظ

موافقة الرب ، ويجتهدون في سلوك طرائقهم من
أبي نواس إلى من قبل عبد الرحيم المعروف بالقاضي
الفاضل ، والثالثة بالشعراء الذين غلب عليهم استعمال
النكات والإفراط في مراعاة البديع ، وهم من القاضي
الفاضل إلى هذا الوقت . الطبقة الأولى : قيل إن
« عديا » الملقب بالمهلhel هو أول من أطال الشعر
ورقعه ، ولذلك لقب المهلهل ، من قولهم : ثوب
هلهل ، إذا لم يكن مدامج الخيوط ، بحيث يشف
عما وراءه . وإنما كانت الشعراء قبله تقول قطعاً
تذكر فيها الوقائع وتفخر . ولكن اتفقت كلمة العلماء
على أن أول من جود الشعر وأطال القصائد ، وجعلها
مشملة على أصناف من المعاني هو امرؤ القيس .

في مواضعها اللاتقة بها ، وسلامة التركيب مما يعبد فهم
المعنى منه . وقوله : من يسم الأعداء ، إشارة إلى أن
وضع الشيء في موضعه ، كما يعترف به ذوو الإدراك
إذا وقفوا عليه ، موجب لبقائه وارتباطات العناية به .
وإذا قد عرفت أن لا سبيل لمعرفة الصناعة إلا بكثرة
الحفظ ورعاية ما نهناك على رعايته ، فقد آن أن نورد
لك ما يكون مثالا لما ينبغي أن تحصله للحفظ وترديد
النظر فيه من قصائد لمشاهير الشعراء .

وينبغي بحسب نشأة الشعر وما عرض له من التغير
أن نجعل الشعراء في ثلاث طبقات : الطبقة الأولى
للعرب جاهليين وإسلاميين من المهلهل إلى بشار بن
برد ، والثانية للمحدثين الذين كانوا يحرصون على



عن الحرية On Liberty

بجون ستوارت مل

بقتلم
الدكتور حسين فوزي لبحار

ملاحع العصر

كان عصراً يمزج بالقيم والآراء والانفعالات والصراع الفكري والسياسي والتطور الاجتماعي الذي يغير من أوضاع العالم السابق ويدفعها نحو الشكل أو الصورة التي تنشدها الطبقة النامية المتفوقة الغالبة بما تعتق من مثل ومبادئ تدعم كيانه وتحقق مصالحها حتى يدان منها إلى طبقة أشد قوة تعتق من المبادئ والمثل ما يدعم كيانه ويحقق مصالحها هي الأخرى ، وتمضي عجلة التطور في سبيلها تحقق من غاية الإنسان ما ينشده لحياته من نمو وازدهار .

وفي كل مرحلة من مراحل الصراع ، في أي شكل من أشكاله ، فكرياً أو سياسياً أو اجتماعياً ، تتلاحم قوى عديدة ، وتشتبك آراء ومثل وقيم ، لتسفر عن غلبة بعضها وتفوقها تفوقاً يجعل لها السيادة على العصر ، ويتخذ هذا التلاحم أو الاشتباك صورة صراع بين القديم والجديد بما يقف وراء كل منهما من قوى تشده وتسنده .

وتتجمع في هذا الصراع كل قوى الماضي أمام القوى الناشئة النامية ، وينصهر في بوتقته كل تناقض

بين القوى المتحالفة للجديد أمام القديم الذي قضى تلقائياً ومنذ زمن على كل تناقض ظاهري في كيانه الفكري والسياسي والاقتصادي ، وإن بقيت بذور التناقض الخفي كامنة تهيئ لمرحلة جديدة من مراحل التطور والصراع تغلب فيه الحركة الخفية الدائبة مظاهر السكون البادي .

وقد اجتمعت وتلاحمت وتشابكت في القرن التاسع عشر كل قوى الماضي بما حققه من تطور ونمو وبما حفل به من أفكار ومثل وبما جناه من تغيير للقوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة . فتركت لمسها البارزة في هذا القرن دفعت به إلى ما نشهده في القرن العشرين من صور الصراع الفكري والسياسي والاجتماعي والعلمي ، أخذ يسفر - كما نعتقد - عن تغير هائل في شكل هذا العالم وصورته ، يعلى من شأن الحياة والكرامة الإنسانية ويمهد في الجانب العلمي لعصر الفضاء القادم بما يمكن أن يعتوره من تغيير نتوقه وإن كنا لا ندرك مداه أو صورته في شكل الحياة وفي مثل الإنسان الروحية والفكرية .

من سلطة البابوية وسيطرة الكهنوت وأمراء الإقطاع ،
بنقل السلطة العليا من الكنيسة إلى حكومة مدنية .

وسخرت هذه الطبقة الجديدة الكبرياء القومى للجهاير
التي بقيت تعيش في إطار الاقتصاد الزراعى لتجميد
الدولة القومية فقد أزكت الحرب هذا الشعور القومى
وأبرزته ، فامتزج السكسون والكلت مع الغزاة
النورمانيين في بريطانيا لمواجهة تحالف المقاطعات
الفرنسية في حرب المائة سنة ، واتحد الأمراء المسيحيون
في أسبانيا ضد المسلمين ، واستطاعت أسبانيا أن تتحد
تحت راية شارل الخامس لتمضى في ظل السيادة القومية
إلى كشف العالم الجديد . ونما الشعور ذاته في دول
صغيرة كسويسرا واسكتلندا في كفاحهما ضد جيران
أقوياء ، كما أدت الحروب الأهلية إلى اتحاد الجهاير
حول الملك ، فحروب الوردتين في إنجلترا حملت
الناس على الالتفاف حول ادوارد الرابع الذى يمثل لديهم
الأمن والنظام وحماية السلام الذى ينشدونه ، وانتهت
الحروب الأهلية في فرنسا ثم الحروب الدينية بعد ذلك
إلى تنصيب هنرى الرابع أول ملوك البوربون ملكاً على
فرنسا .

وعملت الطباعة وانتشار الكتب على تقليل الفروق
بين اللهجات الإقليمية فنشأت لغة موحدة أخذت تحل
محل اللاتينية ، وأصبح للشعب الواحد أداة تعبير واحدة
غدت على مر الأيام ولها آدابها القومية المميزة ، وازداد
عدد القراء فانتشرت الثقافة وامتدت إلى طوائف كانت
محرومة منها من قبل .

وبقيام الدولة القومية نشأت النظرية السياسية الحديثة
لتبرير انتقال السلطة من البابا وأمراء الإقطاع إلى الملك
الذى يحكم لمصلحة الشعب وتسند البورجوازية
التجارية لتحقيق مصالحها النامية ، فردا على ادعاء البابا
أنه المصدر الإلهى للسلطة ، نشأت نظرية الحق الإلهى

فالقوى التي أثبتت وجودها على مسرح الحياة
الأوربية في أعقاب القرون الوسطى بقيت تثبت وجودها
وتؤكد كيائها خلال القرون التالية . حتى بدأت قوى
جديدة تعلن عن نفسها في القرن التاسع عشر وتثبت
وجودها وبدأت مرحلة الصراع الخالدة بينها وبين القوى
القائمة ، ولما تنته ، حتى أخذت قوى أخرى جديدة
تعلن عن نفسها في وجه القوتين المتناحرتين لا ندرى
ما يمكن أن تسفر عنه ولكن أقيم ما فيها أنها تؤمن
بالإنسان والكرامة الإنسانية وتوقير الحياة على الأرض
في جذور تمتد إلى السماء .

وكان العامل الرئيسى في هذه القوى الجديدة التي
خرجت بأوروبا من العصور الوسطى إلى عصر النهضة
ظهور طبقة التجار الغنية التي تكونت منها الطبقة الوسطى
أو الطبقة البورجوازية التي أخذت تنفس على أمراء
الإقطاع ورجال الكنيسة امتيازاتهم التقليدية وترى فيها
وفهم عائقاً صلباً يحول دون تقدمها ونموها فعملت على
القضاء عليها وتحطيمها بما تبنته من مثل وأفكار تعبر
عن إرادتها ومصالحها .

أما العامل الثانى فكان نتيجة لهذا العامل الرئيسى
حين اتجهت الثورة التجارية إلى القضاء على النظام
الإقطاعى وتبنت فكرة الدولة القومية التي تمنح مصالحها
اتساعاً وعمقاً إلى أبعد مدى تصل إليه الدولة ، مما أدى
في النهاية إلى تقلص حدود المجتمع الإمبراطورى وإنهيار
المثل الأعلى لعالم مسيحى واحد تتمثل وحدته في سلطة
الكنيسة الروحية ، وتضعف من وحدته السياسية
والاجتماعية بسيادة النظام الإقطاعى . وقيام مثل أعلى
جديد قوامه دولة قومية مستقلة تتمتع بكافة حقوق
السيادة على أراضيها تتحدد مسئوليتها في ذاتها وتجد
الضمان لوجودها وسيادتها في القوة . تستعر فيها حمى
الوطنية وتعلو كلمة الملك الذى وجدت فيه هذه الطبقة
البورجوازية النامية مناط مصالحها ومعقد أملها وحياتها

للملوك ، ورداً على سلطة أمراء الاقطاع ، نشأت نظرية سلطة الملك المطلقة على أراضيه ، وامتزجت النظريتان في النهاية في نظرية سياسية جديدة هي نظرية الملك المطلق الإرادة العالم المستنير الذى يتوخى مصالح شعبه ، أو المستبد العادل كما صورته « هوبز » في كتابه « العملاق » Leviathan ، يستند في حكمه إلى الحق الطبيعي دون الحق الإلهي ، فقد زالت الحاجة إلى مثل هذا الزعم بعد أن قضت الدولة القومية على كل سلطة كهنوتية ، وأصبح الأساس النظرى للحكم علمياً وليس دينياً .

وتنسق نظرية السلطة المطلقة ومضمون العصر الذى عاشته وسيطرت فيه على اتجاهات الفكر السياسى ، وإن تأثرت من حيث الشكل دون الجوهر بالصورة الغالبة على المجتمع الذى نشأ فيه أصحابها ودعائها من المفكرين ، فكيافلى ، رغم ميله إلى النظام الدستورى نادى بالسلطة المطلقة لتحقيق الوحدة والنظام لإيطاليا ، بينما رأى « بودان » الذى نجح في ترويج « هنرى الرابع » سنة ١٥٨٩ ملكاً على فرنسا ، أن الملكية المطلقة هي أفضل أنواع الحكم ، فالدواة في تعريفه « مجموعة من الأسر تحكمها سلطة عليا ويحكمها العقل أيضاً » وهذه السلطة المطلقة هي الأصل في قيام الدولة ووجودها ، وهي سلطة تعلو على المواطنين والرعايا ، لا تخضع لغير القانون الإلهي ، فهي مصدر القانون ، بل والعرف أيضاً ، ولها حتى أن تحدد القانون الإلهي لأن مسئوليتها تجاه الله وحده ، فإنها إذ تجل وتعلو من التشريع الإلهي ، تحظى من الرعايا بطاعة القانون . ويتفق هذا الاتجاه مع ما كانت عليه فرنسا من انقسام وتناحر ديني أدى بها إلى الحرب الأهلية فكان لا بد من سلطة عليا تقضى على الفرقة الدينية وتقر النظام .

وكان الحال في إنجلترا غيره في إيطاليا وفرنسا ، فبالرغم من التناحر الديني الذى قاد « هوبز » إلى نفس

النظرية التى انتهى إليها « بودان » تراه أمام قوة الطبقة التجارية النامية في إنجلترا وتطلعها إلى السلطة ، يبنى نظريته على أساس شعبي ولكنها تناقض في نتائجها ما كانت تتطلع إليه البورجوازية التجارية القوية ، ولجأ إلى فكرة العقد الاجتماعى يستهدىها منطق غايته . ولم تكن فكرة العقد الاجتماعى غريبة على التفكير الأوربي ففي التشريع الرومانى أن كل سلطة أو حق في وضع القوانين يعود إلى الشعب إلا أنه تنازل عنهما بمقتضى قانون Lex Regia للإمبراطور فأصبح له وحده حق وضع القوانين وحق تفسيرها .

ورأى الإمبراطور في القرون الوسطى فيها سنداً لحقوقه أمام سلطان الكنيسة ، واعتنقها الأمراء فقامت العلاقات بين الحاكم والمحكوم على أساس من الواجبات المتقابلة التى تحكمها عقود ضمنية أو حقيقية .

فالأساس الذى تقوم عليه نظرية العقد الاجتماعى أن كل سلطة مصدرها الشعب ويحولها إلى الحاكم ليقوم بالوظائف التى تقتضيها الولاية ، مما يمكن أن يكون سنداً للحاكم باعتباره مصدر السلطات التى آلت إليه من الشعب ، أو سنداً للشعب باعتباره المصدر الأصلي لتلك السلطات ، وواجه الأمراء الكنيسة بالتفسير الأول ، كما واجه خصوم الاستبداد السياسى من رجال الكنيسة والطبقة الوسطى الحاكم بالتفسير الثانى .

ولجأ « هوبز » إلى نظرية « العقد الاجتماعى » لتبرير قيام « دولة مطلقة » تملو سلطتها على أية سلطة أخرى معتمداً في تبريره على تفسيره ناطبيعة البشرية ، وهي — كما يرى — طبيعة شريرة « لا تعرف الراحة في الحصول على القوة » يدفعها الخوف والتنافس لتحقيق ذاتها ، فاذا لم تقم سلطة تحكمها وتسوسها هلك الناس جميعاً في صراعها الدائم : مما يحملهم على طلب السلام وعلى ترويض نزواتهم بالاتفاق مع بعضهم البعض على إقامة سلطة تكبح جماح الفرد وتحميه في الوقت ذاته

وهي سلطة واحدة فريدة مطلقة يتفق فيها الأفراد على حاكم تتمثل فيه السيادة التامة ، ولا يبطل هذا الاتفاق أو التعاقد إلا حين يعجز الحاكم عن تأمين السلام وإقرار النظام وحماية المجتمع .

وعلى عكس « هوبز » جاء « لوك » ليضع للعقد الاجتماعي شكلاً غير الذي وضعه هوبز مع اتفاقهما معاً في جوهر العقد وفي التفسير العلمي لقوانين الطبيعة . واختلافهما في التأويل . فصفة التعاقد قائمة والعالم تحكمه قوانين طبيعية تتفق مع العقل وهي قوانين إلهية أزلية ، ولكن « لوك » يؤول الطبيعة البشرية على غير ما يؤولها هوبز فينبأ يراها هوبز « حرب الجميع ضد الجميع » *bellum omnium contra omnes* يراها لوك ، حرية كاملة يمارس الناس فيها أعمالهم وبتصرفون في ذواتهم وممتلكاتهم على ما يرونه ملائماً لهم ، لا يستأذنون فيها لإنساناً ولا يعتمدون على أحد ، وهي حرية تسودها المساواة فليس لإنسان أن ينال أكثر مما يناله الآخر ، فحيث يتساوى أفراد النوع الواحد في الانتفاع بكل ما تمنحه الطبيعة وبنفس المواهب ، فمن حقهم أن يتساووا تماماً مع بعضهم البعض ، وهي حرية أيضاً يحكمها القانون الطبيعي ، وأحكامه ملزمة ، فحيث يتمتع الناس بالمساواة والاستقلال فليس لأحد منهم أن يضير إنساناً آخر في حياته أو صحته أو حريته أو أملاكه ، أو يعتدى عليه أو يوقع به نوعاً من الأذى ، وعلى كل منهم أن يصون قانون الطبيعة ويحافظ عليه ويعاقب كل من يتجاوزه أو يعدوه ، وحق الملكية - كما يراه لوك - أقدس الحقوق الطبيعية إطلاقاً .

فاذا مارس الإنسان حقه الطبيعي في مجتمع منظم نشأت الفوضى مما يحمل أفراد المجتمع على الاتفاق فيما بينهم لإقامة سلطة مشتركة تؤول قانون الطبيعة وتضمن حقوق الأفراد وهذا الاتفاق هو « العقد الاجتماعي » ، وحين يجتمع الناس على هذه الصورة ينشأ الكيان

السياسي الواحد الذي يدين لحكم الأكثرية . وتقوم السلطة التي تحكم وفق القوانين الثابتة المستقرة التي يعرفها الشعب والتي أعلنت عليه ولا تتضمن غاية أخرى غير أمنه وسلامه وخيره العام . وحين يتجاوز الحاكم حدود القانون ويخفق في تأمين الحقوق الطبيعية للأفراد حقت لهم الثورة عليه ، فالشعب هو الفيصل الأخير في كل سلطة مدنية .

ويأخذ العقد الاجتماعي صورة مماثلة عند روسو وإن أنكر التفسير العقلي للطبيعة البشرية واستلهم مشاعره وإيمانه أكثر مما استلهم تفكيره وعقله ، وجاء فكره مزاجاً رائعاً لأفكار عصر الاستنارة ومشاعر العصر الرومانسي فكانت أحسن تعبير عن روح عصره ، فحيث أقام الآخرون الدليل على « دين الطبيعة » حمل هو الناس على الإيمان بها ، وحيث افترض مفكرو عصر الاستنارة الحرية والمساواة ، نادى بهما حقيقة نافذة غير منكورة ، فالناس في أعماقهم صالحون ولكنهم أشرار والمجتمع سيئ ، لأن التربية سيئة والتنشئة شريرة ، فاذا بربرا تربية صالحة ونشأوا في مجتمع سوى غدوا صالحين وأصبح المجتمع طيباً ، ونمت الحرية بينهم ، في الفرد أولاً عن طريق التربية ، وفي المجتمع ثانياً بإقامة دولة تحكمها سلطة سليمة منظمة .

فاذا تحقق مثل هذا المجتمع تحققت الحرية في طاعة القانون ، وهو القانون الذي يقبله الفرد عمل حريته على أساس العقد الاجتماعي تبعاً لإرادة الكل أو لإرادة الأكثرية فعلي جميع الأفراد أن يقبلوا إرادة الأكثرية ، وهي شيء يختلف عن الإرادة العامة التي لا يمكن التعبير عنها إطلاقاً ، فتكون إرادة الكل أفضل ما يمكن أن يحدد تحديداً دقيقاً أحسن ما يبغيه المجتمع ، أو بعبارة أخرى أن الأكثرية في تصويت حر تعرف ما هو أحسن شيء بالنسبة لها .

وقد سادت نظرية العقد الاجتماعي الفكر السياسي الحديث حتى الثورة الفرنسية التي مجدت تعاليم روسو

جلب مقدار من النقد يفوق ما تصدره منه ، وأصبح تراكم النقد أساساً للثروة القومية ، مما أدى إلى ثراء التجار وفقر المستهلكين ، فقد ارتفعت الأسعار الوقت الذى وقفت الأجور فيه عند حد معين لا تنمو ولا تزيد .

ويعبر « توماس مان » عن هذا الاتجاه للتنظيم الاقتصادى القومى ، فى كتابه "England's Treasure by Foreign Trade" السياسى حتى ظهور آدم سميث - بقوله : « إن التجارة الخارجية هى الأساس الطبيعى لزيادة ثروتنا وتدفع المال على خزائنا . وعلينا أن نلتزم فيها بمبدأ أن نبيع سنوياً للخارج أكثر مما نبتاع منه ، فإن ما ندفع به إلى الخارج من بضائعنا يجب أن يعود علينا بمزيد من الثروة ، فالتجارة الخارجية هى المصدر الرئيسى للثروة طالما أن التجارة الداخلية تحقق ربحاً للبعض هو فى الحقيقة خسارة للآخرين » . وحمل توماس مان على سياسة إسبانيا فى تخزين الذهب « فالمال - كما يقول - قوام التجارة ، والتجارة تنضاعف بالمال ، وعلينا أن نتسع فى تجارتنا ، فنستورد من البضائع الأجنبية ما إذا أعدنا تصديرها ، عاد علينا بربح يفوق ما أنفقناه عليها » .

وعرف هذا التنظيم التجارى بالمركنتلية "Mercantile System" ، وظل هذا التنظيم قائماً حتى أخذت طبقة التجار تشعر بقدرتها على الوقوف وحدها ، وغدت القيود المفروضة على التجارة والصناعات اليدوية عبئاً ثقيلاً عليها تعوق حريتها فى العمل فطالبت بالحد من تدخل الحكومة وإشرافها ، كما طالبت بحماية حقوق الملكية وحرية التعاقد ، وقامت جماعة « الفيزيوقراطيين » بالدعوة إلى حرية التجارة ملتجئين من قانون الطبيعة - كأرباب الفكر السياسى حينذاك - مسوغاً لدعوتهم بالوصول إلى « فيزياء اقتصادية » فإن

فأعلنت من شأن الحرية والإخاء والمساواة مما يستهوى أفراد الطبقة الوسطى أو البورجوازية النامية التى ظفرت بالحكم والسلطة ، وجاهير الطبقة الدنيا من العمال والمزارعين وإن لم تظهر بكسب يذكر .

وصاحب هذا التطور فى الفكر السياسى ولازمه ملازمة وثيقة تتلقى منه وإليه تأثيراً متبادلاً ، تطور فى الفكر الاقتصادى يعكس مصالح طبقة التجار النامية كما كان الفكر السياسى يعكس مطالبها وتطلعاتها إلى الحكم والسلطة .

وقد رأينا ما كان لطبقة التجار النامية من أثر فى نشأة الدولة القومية الحديثة ، وما كان لقيام الدولة القومية من أثر على مصالحها وكيانها الاجتماعى ونمو تلك المصالح إلى المدى الذى وصلت إليه الدولة فى اتساعها ، ورأينا كيف لعبت هذه الطبقة دورها على مسرح السياسة حين انحازت إلى جانب الملك وتوجته بالحق الإلهى المقدس ليفل من سلطة البابا والكنيسة ، وأضفت عليه من السلطة ما يفوق سلطة الاقطاع بتأييد حقه فى السيادة المطلقة على أراضيه .

وفى ظل الدولة القومية اتجه التنظيم الاقتصادى إلى بناء دولة قوية عظمى تضاعف من أرباح التجار وثرائهم ، واضطلعت الدولة بهذا التنظيم فحل التنظيم القومى للتجارة محل الإشراف أو التوجيه الذى كانت تقوم به النقابة أو سلطة المدينة فى العصور الوسطى ، وغدا امتلاك الذهب والفضة مظهر الازدهار الاقتصادى للدولة والدعامة الكبرى لحكومة قوية ، فعملت الدول التى تملك المناجم على اكتنازهما ومنع تصديرهما مع استيراد أكثر ما يمكن استيراده منهما وهى سياسة أدت إلى تعويق التجارة وإن لم تعق تدفق النقد أو الاحتفاظ به ، أما الدول التى لا تمتلك مصادر السبائك فاتجهت إلى التنظيم التجارى وشجعت التجارة الخارجية ووضعت قيوداً صارمة على الاستيراد بغية

أفراده يعانون الظلم والفقر» فطالب بالأجور العالية للعمال .

وبعد أن يحدد آدم سميث ما للعمال من حقوق على أرباب الأعمال ، يعود إلى تقديس الحرية الاقتصادية فيترك لكل فرد - ما دام لا يعدو قوانين العدالة - أن يسعى لتحقيق مصلحته الخاصة في حرية تامة ، وليس « للملك » أن يعوق هذه الحرية ، وما عليه إلا أن يقوم بواجباته التي يحددها له ، وهي : حماية المجتمع من عدوان المجتمعات الأخرى ، وحماية كل فرد من أفراد المجتمع من طغيان أو ظلم أى فرد آخر ، مما يستدعى إقامة نظام دقيق لتأمين العدالة للناس جميعاً ، ثم العمل على إقامة وصيانة المنشآت والمؤسسات العامة التي لا يقبل الأفراد أو الهيئات القيام بها لأنها لا تحقق لهم مصلحة خاصة .

ومع ما في تعاليم آدم سميث من اتجاه إلى تنظيم العلاقة بين العمال وأرباب الأعمال ، تنظيمًا يقوم على تحقيق العدالة للطرفين ، وإلى تحديد واجب الدولة تجاه المجتمع تحديداً يحمل الدولة أحياناً على التدخل لإقرار العدالة وتوجيه المشروعات العامة ، فقد أسدل ستار كثيف على هذه الاتجاهات وبقي آدم سميث ممثلاً للفردية وحرية العمل المطلقة . مما أدى إلى تلك النظرة القائمة في نظرية « مالتوس » عن السكان ، وفي « قانون الأجور الحديدى » ونظرية « تناقض المصالح الطبقة » اللذين حملتا « ريكاردو » إلى نفس النتيجة التي وصل إليها مالتوس ، وهي الاحتفاظ بمستوى الأجور بتحديد إنتاج العمالة أو بعبارة أخرى تحديد الزيادة في عدد العمال بتحديد عدد أطفالهم . وكانت هذه النظرة القائمة ثمرة الإيمان بقانون الطبيعة الحتمى إيماناً يحول دون أية محاولة للتغيير .

وكان هذا التطور في علم الاقتصاد السياسى متمشياً إلى حد بعيد مع تطور الفكر السياسى ،

الحقائق الاجتماعية تخضع لقوانين ثابتة تربط بينها لا تتغير ولا تبدل ، يقبلها الناس ويؤمنون بها حالما يكشفون عنها » وهذه القوانين ليست من صنع البشر ، وما فى قدرتهم أن يصنعوها ، فهى قوانين أزلية خالدة تتفق مع العقل وتعبّر عن إرادة الله ، وكلما أمعنوا فيها ازدادوا توقيراً لها ، وعلى قدر ما هى بسيطة فهى أكيدة وضرورية تتمثل فى بديهات ثلاثة هى : « الملكية ، والأمن ، والحرية » ووظيفة الحكومة فى نظر الفيزيوقراطيين هى أن ترعى هذه الحقوق الطبيعية وليس من حقها أن تتدخل فى التجارة التى يجب أن تترك لأربابها لأنهم - وليس الحمقى من موظفى الحكومة - خير من يعرف كيف يجمع المال ، وخير ما تقوم به أن تلغى جميع القيود والعوائق التى تفرضها المركنتلية مما يعبر عنه « كوزنى » خير من يمثلهم بقوله : « إن خير ما تقوم به أية سلطة تشريعية أن تلغى القوانين التى لا جدوى منها » . لنترك كل شىء حراً تماماً ، فالطبيعة - التى تعبّر عن ذاتها فى المنافسة التجارية - يجب أن تكون حرة لتحقيق الانسجام .

وأصبح شعار الفيزيوقراطيين : دعه يعمل . دعه يمر . « Laissez faire — Laissez passer » وتناول « آدم سميث » مبادئها فطورها لتلائم طبيعة الاقتصاد الإنجليزى ، فقد مجد الفيزيوقراطيون الزراعة وعدوها المصدر الرئيسى للثروة إذ كانت فرنسا أمة زراعية بينما قامت فى إنجلترا طبقة تجارية قوية رغم بقائها حتى ذلك الوقت أمة زراعية من الطراز الأول ، فاتخذت التجارة أساساً ومحوراً لتعاليمه وعد العمل لا الأرض مصدر الثروة مع إيمانه باتجاه الفيزيوقراطيين إلى المنافسة الحرة والاقتصاد الحر ، إلا أنه كان أكثر ميلاً إلى العمال والمزارعين منه إلى التجار وأرباب الصناعة « إذ أن مصالحهم - كما يقول - لا تتفق أبداً مع مصالح الجماهير . الذين تعرضوا لظلمهم وخذاعهم » ولا يمكن لمجتمع أن يحقق الازدهار والجانب الأكبر من

فالمركنتبلة تتلاءم مع مصالح البورجوازية التجارية التي أقامت الدولة القومية ودعمت بناءها ، والاقتصاد الحر يساير نشأة الاتجاهات الدستورية وتقييد سلطة الملك في الحكم حين أحست البورجوازية التجارية بقدرتها على الوقوف وحدها ، وأخذت تتطلع إلى الحكم ، كما يساير الديمقراطية التي دعا إليها روسو على أساس الحقوق الطبيعية ، وظفرت في الثورة الفرنسية بكل أمانها وتطلعاتها في ميدان السياسة والاقتصاد .

المذهب النفعي

ويبدو أن فلاسفة السياسة ورجال الاقتصاد لم يكن يعينهم شكل الحكم بقدر ما عناهم تأكيد مبادئ معينة إذا تحققت في أى شكل من أشكال الحكم كان هذا غاية ما يطلبون . هذه المبادئ هي : الأمن والحرية وحقوق الملكية ، وحين يختلفون على شكل الحكم ، لم يكن اختلافهم يعنى تعصباً لشكل معين بقدر ما يعنى الوسيلة التي تتحقق بها هذه المبادئ التي تستند إلى قانون الطبيعة وتقبلها العقل وكيفتها الإرادة الالهية ، فترى هوبز يرسم صورة كاملة للحاكم المستبد المستنير الذي ترتفع إرادته فوق إرادة رعاياه ليحقق لهم ما يتطلعون إليه من خير يقوم على كفالة الأمن والحرية وحقوق الملكية ، و « فولتير » الذي يؤمن بالأقلية المثقفة ، وجماعة الأنسكلوبيديين التي التفت حول « ديدرو » ، والفيزيوقراطيين من رجال الاقتصاد ولم يكن لهم اهتمام ملحوظ بالسياسة ، وإن أعجبوا بالنظام الدستوري في إنجلترا ، قد رأوا حكم ملك مطلق مستنير كفرنريك الأكبر في بروسيا أو شارل الثاني في إسبانيا أو كاترين الثانية في روسيا أو جوزيف الثاني في النمسا أصلح من الحكم الدستوري الأحق في إنجلترا ، مع إيمانهم جميعاً بالحرية التي يفرضها القانون الطبيعي وخاصة ما يتصل منها بالملكية والأمن والحرية الاقتصادية ، فالملك المستنير لا يفرض استبداده على الجماهير

ولا يتجاوز حدود القانون ، بل يصونه ويحميه ، ولا يتدخل إلا فيما له مساس بالصالح العام .

أما الدستوريون وعلى رأسهم جون لوك ، فلا تعدو مطالبهم مطالب دعاة « الاستبداد المستنير » فتراهم يؤمنون بالمبادئ الأساسية للقانون الطبيعي والطبيعة البشرية ويتفقون معهم على أن الأمن والحرية وحقوق الملكية حقوق طبيعية يتقبلها العقل . وتتضمنها الإرادة الالهية ، وإن اختلفوا في تفسير الطبيعة البشرية فيما يراها هوبز - كما قلنا - حرب الجميع ضد الجميع ، يراها لوك « حرية كاملة » ويكيف كل منهم شكل الحكم وفقاً لتأويله الخاص بما يراه متفقاً مع القانون الطبيعي .

إلا أن تأويل الطبيعة البشرية تأويلاً عقلياً فحسب طبع الفكر بالآلية ، ونأى به عن الخبرة الإنسانية بكل ما فيها من اتساع وشمول ، فكانت الحركة الرومانسية رد فعل طبيعي لآلية قانون الطبيعة ظهرت آثاره الأولى في تفكير روسو حين أنكر التفسير العقلي للطبيعة البشرية واستهدى إحساسه ومشاعره وخبراته الشخصية تفسيره لها ، دون أن يتنكر للإنسان الطبيعي ، فالإنسان الطبيعي ليس هو الذي يفكر تفكيراً عقلياً بحكمه المنطق ، وإنما هو الذي يشعر ويتأثر ، وهو إنسان نقى طيب تفسده البيئة ويفسده الاجتار والقسر « فكل شئ طيب وجميل عندما يخرج من يد الله ، ولكنه يفسد حين تتناوله يد الإنسان » .

لم ينكر روسو ولا غيره من فلاسفة الفكر السياسي في القرن الثامن عشر قانون الحقوق الطبيعية ، وإن اختلفوا في تفسير الطبيعة البشرية ، وإن ثار روسو بالتفسير العقلي واستهدى مشاعره وإحساساته ، وكان أقدر من غيره على استهواء عصره بما طبع فكره من إحساس ملء بالعاطفة كان صدى حقيقياً لبرم الناس بآلية التفكير العقلي ، حتى جاء « جيرمي بنتام » فسفه

قانون الحقوق الطبيعية واستهدى العقل حوافره فيما يعود على صاحبه بالنفع واعتبر التفسير العقلي للطبيعة البشرية أقرب إلى المعرفة الحديثة منه إلى المعرفة اليقينية القائمة على العقل والمنطق . فكل حق من الحقوق يجب أن يبقى ويسود ما دام يعود بالنفع على الفرد والمجتمع ، وما من حق يصبح له أن يبقى ما دام لا يعود بالنفع على المجتمع ، وحتى نحكم على حق ليبقى أو يبطل علينا أن نتبين وضعه في زمانه ومكانه وأن نقدره ونزنه ونتعرف عليه في ذاته دون أى ارتباط بحقوق أخرى مهوشة كأن نخلط مثلاً بين حق التملك وحق الحرية ، وعلينا أيضاً أن نستهدى النفع من إبقائه أو إلغائه .

فالحق هو ما يبدو نفعه للإنسان وتتأكد فائدته للمجتمع ، فالحرية الفردية هي الحرية النافعة ، والأمن النافع هو ما يعود على الناس بالنفع دون زيادة ، والإنسان أقدر على معرفة ما ينفعه من غيره ، وليس لأية سلطة أن تقرر طبيعة هذه المنفعة أو كيف تتحقق ما لم يرض الناس عنها ، والرضا شرط أساسى للفصل بين حق الفرد وحق السلطة ، فإذا تحقق الرضا ، فالسلطة أن تقرر ما لها من حق على الأفراد وما للأفراد من حق عليها ، ولا يحد من هذه السلطة سوى مقاومة الأفراد المشروعة حين يتبينون أن الشر الذى يعود عليهم من المقاومة أقل مما يعود عليهم من الخضوع « فسلطة الحاكم العليا وإن كانت محدودة ، إلا أنها يجب بالضرورة ألا تكون محدودة ما لم يحددها اتفاق واضح » والأكثرية هي التي تتحدد ما هو نافع لها من غيره ، فإذا وقعت في الخطأ ، فأنها أقدر من غيرها على معرفة ما تريد ، وتكون قد حققت على الأقل ما تريد .

والمنفعة هي أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ومقياس السعادة فيما تحققه من لذة ، ومقياس المصرة فيما تجلبه من ألم ، وقد خطا بنتام خطوة جديدة في التجريب العلمى بحسابه الكمى للذة والألم وشارك بذلك في الاتجاه العلمى للقرن التاسع عشر .

وينتهى بنتام إلى ما انتهى إليه روسو في طبيعة السلطة ، فالأكثرية هي التي ندين غايتها ونعرف منفعتها وهي التي تحكم ولها الطاعة ما دامت تلتزم قانون الأكثرية . فإذا عدته أو تجاوزته ، كان العدوان على القانون أو تجاوزه مبرراً لقيام الثورة ، وإن أدخل « بنتام » عامل الحساب الكمى للذة والألم فقال : إن مبرر الثورة هو في إدراك الناس لما يعود عليهم منها من نفع أو ضرر ، فإذا كان التسليم بالأمر الواقع أهون ضرراً من الثورة ، فليس هناك ما يبررها ، أما إذا تبينوا أن الخضوع سيعود عليهم بضر أعظم ، وأن الثورة ستؤدى بهم إلى نفع أعظم كانت الثورة عملاً مشروعاً تبرره المنفعة العامة .

وقد انتهت الديمقراطية الفرنسية - كما نرى - إلى تعاليم روسو كما انتهت الديمقراطية الإنجليزية إلى تعاليم بنتام ، وجون ستيوارت مل وكان كل منهما موافقاً لمشربه فهناك من يقول : إن المثل العليا الفرنسية ظلت متصلة بتعاليم « بودان » عن الحكم المطلق المستنير ، ولم يكن قيام الثورة خروجاً على تلك المثل ، وإنما كانت ثورة على مفاسد البوربون ولم ينبذ الفرنسيون الحكم المطلق إلا بعد أن فشلت تجربتهم مع نابليون هي الأخرى ، وكان لتجربة الحكم الجمهورى خلال الثورة ما أكد سلامته في أذهان الفرنسيين خلال القرن التاسع عشر بعد أن فشل البوربون في استعادة الولاء الشعبى أثر عودتهم إلى الحكم بعد هزيمة الإمبراطور في « واترلو » فلم يملأوا الفراغ الذى تركه نابليون ، ولم يحكموا الحكم المستنير الذى ينشده الشعب .

وسبقت فرنسا بالثورة إلى إقامة بناء المثل العليا للديمقراطية ، بينما ظلت إنجلترا تخوض معركة الصراع الفكرى والسياسى وتتجارب مع التطور الاجتماعى تجارباً كان يقياها من مواجهة الثورة ، وحققت بالتدريج ما حققته الثورة بالطفرة ، ونستطيع أن نقول : إن

العاطفية التي تسم التفكير الفرنسي هي التي تحمل الفرنسيين على الانفعال والثورة وهذه العاطفية هي التي جذبتهم إلى روسو وأحاسيسه الفائرة الجياشة ، بينما حمل البرود الذي يطبع التفكير الإنجليزي ، الإنجليز على الاستقرار العقلي والاستجابة المرنة للتجريب فكانت تعاليم بنتام العقلية الرشيدة التي تتوخى المنفعة ، وإن انتهت إلى نفس الشكل الذي ينشده روسو للسلطة الحاكمة ، أقرب إلى مشربهم وإلى أسلوبهم في التفكير ، وبينما انتهت الديمقراطية الفرنسية إلى قواعد محددة نهائية ، نرى الديمقراطية الإنجليزية تخوض معركة الصراع الفكري والسياسي لتصل إلى نفس النتائج ، بل إلى ما هو أبعد من تلك النتائج من تحقيق المثل الأعلى للديمقراطية الاشتراكية فان الفردية التي مجدها كل من روسو ومل تحمل في طياتها بذور الجماعة التي تتوخاها الديمقراطية الاشتراكية .

ولا نغفل ما كان لتقدم الثورة الصناعية في إنجلترا عنه في أوروبا وقوة الطبقة الوسطى النامية التي يغنيها التطور الصناعي ، وتقاليد النبالة الإنجليزية التي تقذف بغير الأكبر من أبنائها إلى غمار الشعب قد جعل القوتين المتصارعتين ندين متكافئتين يتلقى كل منهما القوة من الظروف المحيطة به ، فلم يجد أى منهما - مثلاً - أى ضير في تملك الطبقة الناشئة من العمال - التي أخذت تثبت وجودها - ضد أصحاب الأعمال والممولين .

ولم يكن الصراع بين هاتين القوتين - المحافظين والأحرار - حاداً إلى درجة المواجهة العنيفة ، التي حالت مرونة المحافظين دون وقوعها . وبدأ أن كل ما ينشده المحافظون هو الإبقاء على الامتيازات الطبقية القديمة للبلاط والكنيسة وملوك الأرض ، أما ما عدا ذلك فقد برهنوا على مرونة عظيمة في الاستجابة للأمر الواقع ، فأيدوا الحق المطلق للملكية الخاصة ، وبنفس الحماس أيدوا رجال الأعمال في الدفاع عنها ضد مصادرة

الحكومة أو عدوان الجماهير ، كما أيدوا مبدأ حرية العمل .

إلا أن الثورة الصناعية كانت في جانب الأحرار دون المحافظين ، حين أخذوا يعبرون تعبيراً صحيحاً عن مطالب رجال الأعمال ، واستهوا إليهم المثقفين والوطنيين ، ويعيننا من أمرهم نظرتهم إلى الحرية ، فلم تكن الحرية لديهم مبدأ برافاً يستهوى الجماهير فحسب ، بل كانت وسيلة لرفع ظلم قائم ، هو في الحقيقة عدوان عليها ، وتمثلت في دعوتهم للفردية والحرية الاقتصادية والمنافسة الحرة وحرية العمل ، كما كانت تعني استلام الطبقة المتوسطة للسلطة الفعلية ، كما تعني المساواة الغاء الامتيازات والفوارق الطبقية التي تحول بين الفرد والوصول إلى ما يبغيه من تقدم وارتفاع ، وأدت دعوتهم إلى تطبيق المعرفة العلمية على الصناعة ، إلى التفاف رجال الأعمال حولهم ، وحظيت دعوتهم من المذهب النفعي الذي يمثله « جيرى بنتام » بكل تأييد إذ كانت نظرتهم إلى الحرية نظرة عملية تحدوها المنفعة ويحدوها القضاء على كل ما يعوق الفرد من نمو وأزدهار .

وفي هذا المضمار سار تلميذه « جون ستوارت مل » فأرسي قواعد المذهب النفعي على دعائم ثابتة من الحرية والفردية ، وغدا داعية الراديكاليين الفلاسفة وإن نحا به - متأثراً بالتجربة والتطور الجديد منحنى يكاد يكون جديداً ، أغضب منه غلاة الراديكاليين .

جون ستوارت مل

ولد عام ١٨٠٦ وراضه أبوه « جيمس مل » أكبر مريد بنتام ، منذ الفظام على المعرفة الشاقة ، فدرس اليونانية وهو ابن ثلاث ، وقرأ « هيرودوت » وبعض محاورات « أفلاطون » ومؤلفات « أكسينوفون » و « لوسيان » وهو ابن ثمان ، ومن الثامنة إلى الحادية عشرة ألم بكل آثار الفكر اليوناني من « هوميرو »

ورحل إلى فرنسا حين بلغ الرابعة عشرة وقضى بها عاماً في صحبة « صمويل » شقيق جيرمي بنتام وهناك تعلم الفرنسية ودرس الخلق الفرنسي فاستهواه أكثر مما كان يستهويه خلق الإنجليز وأشاد بمشاعره الرقيقة وعواطفه الودية على غير ما عهده من جهامة الإنجليز ومظهرهم العدائي على ما يقول ، مما حمل بعض مؤرخي الإنجليز على القول ساخرين بأن حكمه هذا ما هو إلا رد فعل عكسي لموقف الإنجليز من النفعيين .

واتجه إلى الكتابة وهو في السادسة عشرة من عمره ، وتعرف إلى قتي في مثل سنه من طلاب جامعة كمبردج كان متحمساً للمذهب النفعي وعلى درجة عالية من موهبة الخطابة هو « تشارلس أوستن » ، وعرف أبوه من صلاته بتشارلس وتحمسه للمذهب النفعي ما حمله على إلحاق « جون » بكلية « ترينيتي » بكمبردج وكان يعتقد أن الجامعات معقل الرجعية وأنها معوق للمواهب المتفتحة ، وهناك التف حول له جماعة من الطلاب فألف منهم جمعية تبشر بالمذهب النفعي . وانقطع عن الجامعة بعد أن عين كاتباً في شركة الهند الشرقية عام ١٨٢٣ وقضى بها حياته العملية وتدرج في وظائفها حتى وصل إلى مثل ما وصل أبوه فيها من قبل .

ولم يمنعه العمل عن متابعة نشاطه الفكري والسياسي فأخذ يكتب في الصحف داعياً لمذهبه ومذهب أبيه جيمس وأستاذه « بنتام » مهاجماً خصومه في قسوة وعنف يحولان أحياناً دون نشر مقالاته واتصل بالمثالية الألمانية في الفلسفة والشعر وقرأ « جيته » كما قرأ « وردزويرث » و « كولردج » من شعراء الطبيعة الإنجليز فتكشف له عالم كان مغلقاً عليه أضفى على تفكيره عمقاً وأصاله كانا لها أبعد الأثر في تطوير فكره وفلسفته عن النفعية فاكتسب المذهب النفعي على يديه جدلة وعذوبة وحيوية واعتدالا وحكمة وإن ظل في تفكيره ومثله الأعلى الاجتماعي على تعاليم أستاذه

و « ثيوسيديد » و « سفوكليس » و « ابروييد » إلى « أريستوفان » و « ديموستين » ، وفي الحادية عشرة قرأ كتاب « الخطابة » لأرسطو ، ومضى في تعلم الرياضيات وحده ، وتعلم اللاتينية في الثامنة من عمره وقرأ في عامه الثاني عشر آثار « فرجيل » و « هوراس » و « ليفي » و « لوكريوس » و « شيسرون » وألم ببعض علوم الطبيعة والتاريخ ، ووعى كتابات « جيبون » و « هيوم » و « روبرتسون » ، وزود فكره بقبصص المغامرين والرحالة مما أبدع الخيال الشرقي والغربي « كألف ليلة وليلة » و « روبنسون كروزو » و « دون كيشوت » كما درس الاقتصاد السياسي وتعرف على نظريات « آدم سميث » و « ريكاردو » وغيرهما ، وولج عالم الفلسفة من بدايته فقرأ منطق أرسطو وأفلاطون ، ولم يكن قد تجاوز الرابعة عشرة من عمره ، مما يدخل في باب الخوارق ، ولكن إجماع مؤرخيه عليها لا يدع مجالاً للطعن فيها .

وكان أبوه خفياً به ، فطن إلى ذكائه فأعده ليحمل رسالته ورسالة صفيه بنتام ، وخشى أن ينتهي قبل أن يعد وليده للرسالة المرجاة ، فوعده بنتام بكفالاته ورعايته وكتب جيمس إليه يقول : « ما من خاطر يفزعني ويحمل الضيق إلى نفسي كما يفزعني ويضايقني خاطر الموت ، فأرى أنني أفارق هذا العالم وعقل الصغير لم يتكون بعد ، فان رحبت مسروراً برعايتك له وتربيته ، فلأنه ورثنا الخلق بكل منا » .

وبقدر ما راضه أبوه على المشقة في طلب العلم ، لم يكن ليضن عليه بكل ما يعينه على المعرفة فأعد له مكاناً معه حيث ياوذا إلى كتبه وكتاباته ، وما كان يضيق بالفتى إذا قطع عليه عمله بسؤال يضمنه ، وكثيراً ما كانا يقضيان نزهاتهما الصباحية يناقشان ما يقرأ ، وكانت له قدرة على الاستقراء والتبثيل الذهني أعانته على استيعاب ما يقرأ وفهمه وربط معارفه الغزيرة بعضها إلى بعض .

« بنّام » ، فأخذت السعادة - وهى جوهر النفعية - على يديه معنى جديداً فأفكر أن تكون السعادة غاية مباشرة أو شعوراً قائماً ، فحالماً تسأل عما إذا كنت سعيداً . توقف شعورك بالسعادة بانصرافك إلى السؤال وجوابه ، كما تبين كيف يروض الألم فيحوّله إلى إحساس بلذة الحياة وما فيها من متع . وكان يقول إن أزمته النفسية كانت تحول بينه وبين الاستمتاع بالموسيقى التى يحبها .

واتصل بمذهب « سان سيمون » واستهوته فكرته التى تقوم على إعادة تنظيم المجتمع عن طريق العلم ، وفى موجة من الحماس أعلن فى عام ١٨٣١ أن المثال الذى ينشده هذا المذهب هو أرقى ما يمكن أن ينشده المجتمع الإنسانى لتقدمه وارتقائه ، وجذبه الفلسفة الوضعية وهى التى تحمّس لها أتباع سان سيمون حتى قال إنه تخلى فى تلك الفترة من حياته عن نفعية بنّام ، وإن ظلّ يعتبرها أحسن إعداد للمذهب الوضعى وأدى به خلافه مع « أوجست كونت » صاحب المذهب الوضعى إلى جفوة أعلن بعدها عودته إلى تعاليم بنّام واعتناق مذهبه .

وارتقى فى وظائف شركة الهند الشرقية إلى أعلى درجاتها ، فلما حلت الحكومة الإنجليزية محل الشركة فى حكم الهند عام ١٨٥٨ ، رفض أن يأخذ مكانه بين أعضاء مجلس إدارة الهند ، فقد كان يرى حكم الإنجليز للهند قائماً على الجور وإغفال مشاعر الأهلىن ، وأحيل إلى التقاعد بمعاش قدره ألف وخمسمائة جنيه فى العام . ولم يحل عمله فى الشركة بينه وبين البحث والإنتاج العلمى فتوالى كتيبه فى الصدور حافلة بالفكر الجديد فى كل ميدان طرقة ، وحفلت المحلات والصحف بأبحاثه ومقالاته فى الفلسفة والسياسة والمنطق وفيما يراه دفاعاً عن « مذهب المنفعة » ، وفى مطالب الإصلاح الاجتماعى والنيابى وحقوق المرأة وفى الدفاع عن مبادئ الراديكاليين وفى غيرها من ميادين البحث المألوفة لدى مفكرى هذا العصر .

وأخذ جانب الراديكاليين الفلاسفة وكانوا يمثلون الجناح المتطرف فى حزب « الهويج » الذى أصبح حزب الأحرار فيما بعد ، ويدبنون بنفعية « بنّام » ومذهبه فى الإصلاح الاجتماعى والسياسى ، وأراد أن يدفعهم إلى انتهاج سياسة مرنة لا تقف جامدة عند الحدود التى رسمها مذهبهم مع احتفاظها بجوهر المذهب ولعله أراد أن يشدهم إلى التحوير الذى أدخله على فلسفة بنّام ، مما أثار الضيق فى نفوس المزمّنين منهم ، كما أراد أن يحتملهم على تكوين حزب قوى يتلاءم مع الواقع فى التبشير بمبادئه والدفاع عنها .

وفى عام ١٨٦٥ انتخب عضواً فى مجلس العموم ففضى بين جدرانه ثلاث سنوات يبشر بمنهاجه فى الإصلاح الاجتماعى والسياسى وينادى بتحرير المرأة ويحاول التوفيق بين شيعته من الراديكاليين وطائفة العمال الناشئة التى أخذت تثبت وجودها وتنصرف عن الراديكاليين إلى الائتلاف حول دعوة « روبرت أوين » واشتراكيته الجديدة . وإن لم ينزع عن نفسه ثوب الراديكالية التى رأى العمال - بالرغم مما حققته لهم من مكاسب - انصرافها إلى طائفة الممولين ، إذ راح يقنع العمال عبثاً بأن مبادئ الراديكاليين تخدم مصالحهم ، فى الوقت الذى كان يقاوم فيه بعض مطالبهم كإباحة حق الانتخاب لكل مواطن ، فباءت محاولته بالفشل .

وعندما أجريت الانتخابات التالية هزمه منافسه مرشح « التورى » : فأب إلى عزله وأبحاثه حتى وافته منيته عام ١٨٧٣ بعد حياة حافلة تسّم فيها قمة الفكر الإنجليزى قاطبة .

وخلت حياته من الخزات العنيفة إلا ما كان من غرامه بالسيدة « هاريت » زوجة المستر « تيلور » أحد أرباب الأعمال المشغولين بالتجارة ، وكان فى الرابعة والعشرين من عمره حين عرفها وتدلّه فى حبها وبادلته حباً بحب ، وكانت امرأة ذكية تصغره بثلاث سنوات ، ولعت

امتيازات الطبقات القديمة ووضعت السلطة في أيدي الطبقات الشعبية النامية وقذفت بأفكارها إلى كافة الشعوب الأوروبية التي وصلت إليها جيوش نابليون الظافرة .

ففى فينا اجتمع أقطاب « الحلف المقدس » ليضعوا نظاماً لأوروبا يحول دون عودة الأفكار الثورية أو أمثال نابليون إليها ، ويعمل على استئصال كل رأى حر أو عقيدة تخالف الأوضاع التي رسموها للمجتمع والدولة ، فعاق الحياة الفكرية في ألمانيا ، وقضى على الحركة الدستورية في إيطاليا ، وعاد بأسبانيا إلى أحضان الحكم المطلق ، وأنكر الديمقراطيات النائرة في أمريكا الجنوبية .

وبلغت الموجة ذروتها عام ١٨١٨ ، فحصل « مترنخ » على مراسيم « كارلسباد » الرجعية ونال تأييداً كاملاً لسياسته من قيصر روسيا ، وقبض المملوكيون المتطرفون على زمام الحكم في فرنسا بعد اغتيال « دوق دى برى » عام ١٨٢٠ ، وفى مراسيم « تروباو » و « ليباخ » و « فيرونا » فى العامين التاليين ، بدأ كأن الرجعية قد حققت انتصاراً كاملاً فى أوروبا .

وامتدت الموجة إلى إنجلترا فصدرت قوانين الغلال سنة ١٨١٥ لمصلحة الملاك ، وعطل قانون الحرية الشخصية "Habeas Corpus" سنة ١٨١٧ ، كما صدرت قوانين « سدموث » الستة سنة ١٨١٩ بتقييد الحريات العامة واعتقال المناوئين للحكومة .

إلا أن الرجعية لم تصمد طويلاً أمام لطيات الأحرار فى كل مكان ، ففى إنجلترا كانت الثورة الصناعية فى جانب الأحرار والفرديين ، وكانت مرونة المحافظين وقوة المعارضة البرلمانية التى أعلنت ، حتى عندما بلغت الرجعية ذروة القوة والبطش ، استنكارها لقوانين « سدموث » الستة ، فضلاً عما بلغته طبقة الممولين من قوة ، سبباً فى انقراض إنجلترا من ثورة تعصف بها كثورتها

بالفلسفة والعلم ودرست المنطق ، انصرف عنها زوجها إلى مشاغله فانصرفت إلى قراءة « مل » وكلفت به حتى قالت عنه « إنه يمثل غاية ما فى البشرية من سمو » وكلف بها ، وانتظم لقاؤهما على الغذاء مرتين فى الأسبوع ، ولم يأبه زوجها بعلاقتها السافرة ، حتى صاحبها « مل » فى جولة بأوروبا للنقاها من مرض أصابه ، وضاق أهله وصحبه بعلاقته بها ، فلم يلق بالآلهم واعتزلهم فقد أغناه الحب عن كل عسرة فى الوجود ، وقضيا فى هذه العلاقة التى وصفها بالبراءة واحداً وعشرين عاماً قبل أن يتزوجها عام ١٨٥١ بعد وفاة زوجها بعامين .

وبرد إليها « مل » الفضل فى الكثير من إنتاجه مما نوه به وأشار إليه فى سيرته وأهداها أعظم ما كتب ، كتابه « عن الحرية » فلما قضت عام ١٨٥٨ إثر التهاب رئوى هزته الفجعية فاعتزل الناس ، وثنى إلى دار فى « أفنيون » بطل منه على قبر الغالية ولا يتركه إلا إلى « بلاكهيث » حيث يقيم بعض الوقت مع ابنة زوجته ويختلف إليه مريدوه بين حين وآخر ، ولم يجد عزاءه فى غير العمل فوجهه كل وقته حتى وافته منيته فى الضاحية التى تضم رفاة الغالية الراحلة .

آثاره وفكره

كان صورة خالصة لعصره ولتياراته الفكرية الصاخبة المتشابكة ولا تجاهه العلمى القائم على التجريب والتطور ، فأنهت النظرية السياسية إلى إعلاء الفردية والحرية وانتهى المجتمع إلى سيادة طبقة الممولين ، وهى التى خاضت معركة الصراع الطبقي حاملة لواء الحرية ضد الرجعية المحافظة التى بدا أنها تستسلم مرغمة وتخلى الطريق للأفكار الجديدة بالرغم من عودتها ظافرة إلى تسم السلطة المطلقة بعد « مؤتمر فينا » وعودة البوربون إلى حكم فرنسا . بعد الانتصار الذى حققته الثورة الفرنسية لفكرة الحرية والديمقراطية وبعد أن حطمت

على شارل الأول ، فصدر قانون الإصلاح النيابي سنة ١٨٣٢ بمنح الطبقة الوسطى حق الانتخاب بعد أن هددت وزارة الأحرار اللوردات المحافظين بإدخال عناصر جديدة إلى طبقتهم تكفل لهم الأغلبية في مجلس الأعيان ، كما حددت سلسلة من القوانين كان آخرها قانون العشر ساعات الذي أجاز عام ١٨٤٧ ، ساعات العمل للأطفال والصبيّة فيما دون الثامنة عشرة ، واعترفت الدولة بكفالة أوقات الفراغ للعمال ، وأجازت حقهم في تكوين النقابات ، وظفر الكاثوليك بحريتهم الدينية ، وأدت حملة « ريتشارد كوبدن » زعيم الراديكاليين على قوانين الغلال إلى الاعتراف بمبدأ حرية التجارة ، وتخفيف القيود الجمركية على أقوات الشعب ، كما أخذ « روبرت أوين » يعلن عن مبادئه واتجاهاته الاشتراكية التي انتزعت العمال من أحضان الراديكاليين وبدأ أنها الوريث الطبيعي للاتجاهات الراديكالية التي تبنت قضية الأحرار وحققت أعظم الانتصارات لمطالب العمال ولكنها في تأييدها للممولين كانت تفصم ما بينها وبين العمال من ود وتضافر ، وعبثاً حاول « مل » اقناعهم بما تجلبه لهم سياسة الراديكاليين من خير ونفع . وقد تبني الراديكاليون فلسفة بنتمام ومذهبه في الإصلاح السياسي والاجتماعي ودانوا بفعليته وغلوه في الفردية وأدى الصراع السياسي بين المحافظين والأحرار في إنجلترا إلى تحقيق الكثير مما كان يدعو إليه الراديكاليون ، وتضافرت ظروف عدة أدت إلى انتصار النزعة الفردية بقيام نظام اقتصادي حر صاعق من قوة الممولين ، وزاد في ثرائهم ، ونظام سياسي حملهم إلى مقاعد البرلمان ، إلا أن القوى الجديدة الناشئة ، قوة العمال ، لم تكن في صف هذا النظام الذي وضع السلطة الحقيقية في أيدي الممولين ، وبينما كانت أحوال العمال تزداد فقراً وسوءاً كان الممولون يزدادون متعة وثراء ، مما حمل بعض المصلحين من أمثال « ماكرولي وشافسبري » إلى مطالبة الحكومة بالتدخل

لصالح العمال ، وكان لدعوتهم تأثيرها على « جون ستوارت مل » فنزع إلى التخفيف من غلواء الفردية ، كما كان لفشل الديمقراطية الفرنسية بعد ثورة ١٨٤٨ أثرها في تقديره لصدق الديمقراطيين فأدرك أن النظم وحدها لا تكفي لتحقيق التغيير المنشود ، وأن التربية السياسية والفردية في دنيا الواقع هي التي تمهد الأرض للنظم الجديدة وتهيئ العقول والقلوب لتقبلها والإيمان بها والحرص عليها وتحول بينها وبين الردة أو النكسة وتحميها من التدهور والفساد .

وكان « مل » يضيق في البداية بالاشتراكية فحمل عليها في بحوثه الأولى في « الاقتصاد السياسي » ، ولكنه عاد يخفف من ضيقه بها وأخذ يوائم بينها وبين نزعته الفردية ، فقد اقترحت الاشتراكية الفكر السياسي والاجتماعي بالحجة والمنطق لإقناع الناس بها ودعوتهم إليها ، وفي فرنسا تألفت الحكومة المؤقتة بعد ثورة ١٨٤٨ من الجمهوريين والاشتراكيين ، فكان من أعضائها « لويس بلان » أبرز دعاة الاشتراكية الفرنسية بعد « سان سيمون » وكان يرى في استثمار موارد الطبيعة والمساواة في توزيع عائد الاستثمار على الناس ما يحقق سعادة المجتمع ، وفي إنجلترا مهد « ماكولي » و « شافسبري » بعظفهما على مطالب العمال ، لاشتراكية « روبرت أوين » الذي طالب بتنظيم الحياة الاقتصادية بما يكفل العدالة الاجتماعية ويضمن توزيعاً أفضل للثروة بالقضاء على الرأسمالية والحد من حرية التجارة ، وفي ألمانيا طالب « كارل ماركس » بالملكية العامة لوسائل الإنتاج بينما كان « فردريك إنجلز » أحد أصحاب المصانع في مانشستر يدعو للاشتراكية في إنجلترا ، فاتفقا على وفاق وحد بينهما في التفكير فكان ما بينهما من تعاون فكري حين نزع ماركس إلى إنجلترا ولم يكن « مل » ممن يضيقون بالتطور أو يقفون جامدين أمام النزعات الجديدة التي تأخذ طريقها إلى

قلوب الناس وعقولهم ، وكانت واقعيته وإيمانه بالتطور يهديانه إلى الرشد من فكره ، فلم يكن من العسير عليه أن يدرك الصالح المنشود من الواقع القائم ، وأن يطور تفكيره لتحقيق هذا الصالح المنشود ، فالفردية المطلقة قد تنجى على سعادة المجموع ، والجماعية قد تحطم شخصية الفرد وتسلبه حريته ، ولكن التوازن بينهما قد يحقق ما لا تحققه أيهما وحدها . فإذا كان بنّام قد ضحى بسعادة المجموع إذا تعارضت مع سعادة الفرد ، فإن « مل » وإن ظل على إيمان أستاذه بنّام وأبيه جيمس بأن سعادة المجموع هي سعادة كل فرد من أفرادها ، إلا أنه خالفهما في أن على الفرد أن يضحي بسعادته لأسعاد المجموع إذا حملته منفعة الآخرين على ذلك ، فأقر بهذا تضحية الفرد في سبيل الجماعة ، بل إنه أوجب على الحكومة أن تتدخل لحماية الأفراد من أنفسهم أو من عسف غيرهم ، كأن تجبرهم على التعليم ونادى لذلك بفرض التعليم الإلزامي ، كما أوجب عليها أن تتدخل لحماية الزوجات من عسف الأزواج واضطهادهم وإنقاذ الأطفال من أجبار آبائهم لهم على أعمال يكرهونها أو لا تتحملها قدراتهم :

بالوصاية عليها وينشد مصلحتها ، كما أنكر مثل هذه الحرية على الأطفال والقصر : فن هو في حاجة مثلهم إلى العناية بأمرهم والقيام بمطالبهم أحوج إلى حمايتهم من أنفسهم ومن أذى يقع عليهم من غيرهم ، وما داموا تحت الوصاية ولم يبلغوا بعد سن الرشد الذي يخولهم الاستقلال بأنفسهم فليس لهم الحق في الحرية أو الاستقلال بالرأى .

وقد أخذ « مل » يراجع تفكيره في مذهب بنّام منذ اتصل بالفكر الألماني عام ١٨٢٦ وهو في العشرين من عمره واستهوته الفلسفة الوضعية ، ولكنه لم يجد عن النفعية وإن عدلها وطورها إلى الصورة التي كادت تبدو فيها مخالفة أو خارجة على نفعية بنّام وفرديته الحادة التي تقوم على الأنانية والأثرة وتحقيق الذات وتحقيق فيها سعادة المجموع بتحقيق سعادة الفرد . وأخذ يتجه إلى خلق نوع من التوازن بين الأنانية والغيرية وبين الفردية والجماعية ويربط حرية الفرد بمصلحة المجموع ، ويؤيد تدخل الحكومة فيما يراه محققاً لمصالحهم ومصلحة المجموع ، مما يبدو واضحاً في كتابه « عن الحرية » .

عن الحرية

كان يعتقد أن كتابه « عن الحرية » هو أثره الخالد الذي يطاول الزمن ويبقى على الأحقاب فيصلاً بين الحرية الفردية والسلطة العامة التي يحكمها العرف أو يحكمها القانون سلطة المجتمع أو سلطة الدولة ، وصح ما تبينه ، فما من كتاب أكثر اقناعاً وأعلى منطقاً ككتاب « عن الحرية » ، وما من مفكر عرض للحرية في اخلاص وإيمان كما عرض لها جون ستيوارت مل ، وما من نظرية تحدد غاية الدولة كما تحددها نظريته في الحرية وفي الاقتصاد السياسي ، وإن عفت نظريته الاقتصادية وبقيت نظريته عن الحرية أسمى ما يمكن أن يحدد النفع الاجتماعي للحرية ، وأقوى ما يكتب عن حقوق الأفراد .

وجره هذا إلى التسليم بالاستبداد وسيلة مشروعة لحكم الأمم المتأخرة التي ما زالت في طور البداية ، فالحرية لا مكان لها في أم لا تستبين حرية المناقشة ، قاصرة عن إدراك معنى الحرية ، وكانت تلك هي حجة الاستعمار في حكم المستعمرات بما دعاه « رسالة الرجل الأبيض » في نشر الحضارة . ولم يكن بالطبع ما يعنيه مل فقد حمل على الاستعمار الإنجليزي في الهند ، وطالب برد الحكم فيها إلى أبنائها من الهنود ، ووقف ينتصر للمسألة الأيرلندية ويطلب إلى حكومته كعضو في مجلس العموم النظر إليها على أساس من العدل والانصاف وإن قاوم فكرة فصل أيرلندا عن إنجلترا .

وأنكر أيضاً على مثل هذه الأمم الحق في الحكم الديمقراطي فعلياً أن تخضع لاستبداد العاهل الذي يقوم

والمناقشة ، والثالث بالفردية كعنصر من عناصر الحياة الطيبة ، والرابع بحدود سلطة المجتمع على الفرد ، والخامس بما دعاه « تطبيقات » ويقصد بها تطبيق مبادئه وآرائه على المجتمع .

وتتضمن هذه الفصول بما عرضت له من شتى النواحي فكرة واحدة هي الحرية في كل أشكالها ومراميها وانطلاقاتها .

ونراه يحدد الغرض من كتابته فيقول : « لا يتناول هذا المقال ما يسمى حرية الإرادة ، وهي التي تتعارض مع ما يدعى خطأ بفلسفة الضرورة ، ولكنه بحث في الحرية المدنية والاجتماعية ، وطبيعة الحدود التي يمارسها المجتمع شرعاً في سلطانه على الفرد ، وهي مسألة قلما اتضحت أو كان من اليسير مناقشتها والكتابة عنها ، مع ما لها من تأثير بالغ بصورتها الكامنة على قضايا العصر العملية . وتوشك أن تصبح أخطر ما يشغل الأجيال القادمة في المستقبل ، وهي أبعد من أن تكون محدثة ، فقد ناشت البشرية منذ القدم ، ومع التقدم الذي أحرزته فضائل متحضرة من بنى الإنسان قد أخذت تسفر عن وضع جديد نحتاج معه إلى بحث جاد يختلف عما مضى » .

ويمضى في شرح مفهوم الحرية عند الأمم القديمة لا سيما اليونان والرومان والإنجليز ، ولعله حين خصهم بذلك ، فلأن الفكر اليوناني والروماني يمثلان المنابع الأصلية للفكر الأوربي الحديث ، أما الإنجليز فلأنه ينتسب إليهم ويكتب لهم ، فيقول إن الظاهرة البارزة في تاريخ تلك الأمم هو الصراع بين الحرية والسلطة لحماية الأفراد من استبداد الحكام ، إذ كان هؤلاء الحكام - فرداً أو جماعة - يحكم الضرورة خصوصاً للرعية ، يستندون في حكمهم إلى حق الفتح أو الوراثة ، وينتفى أمام سلطتهم المطلقة كل حق للمحكومين ، وكثيراً ما كانوا ينتفضون تلك السلطة في وجه الرعية ، لذلك كان مفهوم الحرية حينذاك هو تقييد سلطة الحاكم على

لم يلجأ في كتابه إلى استجداء العاطفة والشعور ، ولم يكن لاتجاهات العصر الرومانسي أثر كبير على تفكيره ، وإن أضفت مراهبه الفسيحة وانطلاقه الفكري وفهمه العميق للتاريخ على حججه ومنطقه الاستقرائي عذوبة وحيوية .

كان تفكيره امتداداً لتفكير القرن الثامن عشر وإيمانه بالعقل ، غير أنه كأستاذة بننام ، لم ير في جمود القانون الطبيعي ما يحقق نظريته للحياة ، تلك النظرة التي تقوم على تنمية الفضائل واذكاء العقل لدى الأفراد فمنفعة المجتمع لا تتحقق إلا بضمان حرية الفرد . وفي هذا الإطار تتحدد غاية الحكومة ، فتبي عرفنا الغايات التي تضمنها الحكومة وتعمل على حمايتها وتشجيعها ، أمكننا أن نحدد أفضل شكل لحكومة تتكيف مع تلك الغايات وتتلاءم معها .

ولا تقاس الحكومة الصالحة إلا بمقدار ما يتمتع به أفرادها من فضائل الخلق والسلوك والتقدم العقلي العام ، أو بعبارة أخرى ، بمقدار ما تصطنعه من مواطنيها وما تصنعه بهم ، ولا يتأتى ذلك ما لم تفسح لكل فرد أوسع مدى لتنمية مواهبه واذكاء ملكاته ، فإن حرية الفكر وحرية العمل هما أثمن ما تقدمه الحكومة لرعاياها وليس لأى فرد أو جماعة أن تعوق حرية الإنسان إلا دفاعاً عن النفس ، وما من مسوغ لاستخدام القوة المشروعة ضد إرادة الفرد ، إلا لمنعه من إيقاع الأذى بالآخرين ، فسلوك الفرد حيال غيره هو ما يقع تحت رقابة المجتمع ، أما سلوكه حيال ذاته فما لا يصح لأى فرد أو جماعة أن يتعرض له ، فالإنسان سيد نفسه ، له مطلق الحريق على جسده وعقله ، فإذا بدر منه ما يسيئ به إلى نفسه فما على المجتمع إلا أن يقومه بالنصح والتعليم والاقناع فإن لم تجد فن حقه أن ينبذه إذا وجد في ذلك خيراً له .

ويقسم « مل » كتابه عن الحرية إلى خمسة فصول ، يمهّد في أولها لفكرة الحرية ، ويخص الثاني بحرية الفكر

المحكومين بعهود أو ضمانات هي التي ندعوها « حقوقاً سياسية » ، أو باقامة حدود دستورية يصبح فيها الشعب أو بعض هيئاته شريكاً في السلطة . فلا يتخذ الحاكم قراراً دون موافقتها .

ثم نشأت الأنظمة الديمقراطية فكان القائمون على السلطة ممثلين للأمة أو وكلاء عنها تتمثل إرادتهم لإرادة الأمة مدة إنابتهم عنها ولها حق عزلهم متى شاءت ، وإن كان هناك من يرى أنه متى توحدت إرادة الحاكم وإرادة المحكومين فلا خوف من الاستبداد إذ لا يعقل أن يستبد الشعب بنفسه وعلى الشعب أن يأتى بحكامة على سلطتهم ما دام قد حدد لهم طريقها ومداها .

ولما كانت السلطة لا تمثل الإرادة العامة ، وإنما تمثل إرادة الأكثرية أو من يقومون مقامها ، فليس من البعيد أن يقع الضيم على الأقلية الخارجة على الاجماع ، مما يحملنا على توقيه بتقييد سلطة الحاكم على الأفراد .

إلا أن أخطر ما يتعرض له الفرد هو استبداد المجتمع فقد درج الناس على تقاليد وعادات يرون في الاجماع عليها ما يسوغها ، يستوى في ذلك ما يسنده العقل والمنطق أو ما يقوم على الهوى والوهم ، وإن حملتهم المصلحة على الهوى غالباً ، أو حملهم الوهم الذى تطيب به نفوسهم ، ما تنبئ عليه عواطف من الحب والكراهة تحد سلوكهم أمام القانون أو أمام الرأى العام . وأكثر ما تنبئ تلك العواطف سافرة في العقيدة الدينية حيث يتجلى شعور الكراهية والحقد للمخالفين ، وإن أدى الخلاف إلى تقرير الحرية الدينية ضماناً لكل فريق في البقاء والدفاع عن مذهبه بعد أن تعذر على أئمة القضاء على المخالفين ، وكان هذا الجانب من جوانب الحرية وحده الذى لقي من التأييد ما ينكر على المجتمع فرض سلطانه على المخالفين ، إلا أن ما ساعد على تقرير هذا الحق هو انصراف الناس عن الدين ، والملل

من الجدل الدينى الذى يعكر على الناس راحتهم وهناءهم ولكن هذا الحق ما زال مقيداً لا يجوز نقد العقيدة وإن أجاز نقد الكنيسة ، أو يجوز أشياء ويقف دون أشياء أخرى ، وطالما ظل المجتمع على فطرته من التعصب لعقيدته بقيت حوافره تحمله على التعرض للمخالفين مما يعوق حرية الفكر والضمير .

فسلطة المجتمع التي يمثلها سيادة العرف ، وسلطة الحكومة التي يمثلها القانون هما ما يحملنا على تقرير مبدأ واضح بسيط ، وهو ألا يجوز التعرض لحرية الفرد إلا لحماية الغير منه ، أو لمنع من الإضرار بغيره ، فهو الغاية الوحيدة التي تبرر السلطة التي تحكمه ، وتنفذ دونها كل غاية حتى وإن كانت لحماية الذات ، فلا يجوز إرغام الفرد على انتهاج سلوك معين بحجة حمايته من الإضرار بنفسه أو ماله ، وإن تكن أسباباً كافية لمناقشته فيما ينبغي عليه لحفظ ذاته وماله ، إلا أنها ليست على الإطلاق سبباً للحد من حريته . فالإنسان حر في ذاته مطلق التصرف في جسمه وعقله . . وإن كان هذا مما لا ينطبق على القصر من الأطفال والمراهقين ، ممن يحتاجون إلى رعاية غيرهم وتوجيههم ، ولا يندرج على الشعوب المتأخرة فهي أشبه بالقاصر الذى يحتاج إلى الرعاية والتوجيه ، فاذا قدر لها حاكم مصلح ينض بها ، جاز له أن يتخذ ما يترعى له من إجراءات تكفل له غايته ، وليس لها أن تعترض عليه ما دام الإصلاح مستغاه وقصده ، فالأصل في الحرية ألا يجوز منحها قبل أن يصبح الشعب قادراً على أمره مدركاً لصالحه يعي حرية المناقشة ويعرف معنى المساواة ، وإلا وجبت عليه الطاعة لعامله ، حتى إذا بلغ الشعب رشده - كالشعوب التي نكتب لها هذا البحث - لا يصبح الاستبداد جائزاً ، ولا يصبح إكراهه على أمر حقاً .

ويستغنى « مل » عما يؤيد رأيه من حق الفرد المجرى في الحرية ، ولا يجب أن يتخذ من حافز المنفعة

— لا باعتبارها مرداً لكل حافز أخلاقى ولكن باعتبارها أساساً لكل ما للإنسان من مصالح خالدة ككائن حى متطور — سنداً لحجته فليس هناك ما يبرر إرغام الفرد أو الحد من حريته إلا فيما يتصل بمصالح الغير ، فإذا وقع منه ضرر على الغير استحق الجزاء القانونى أو الجزاء الأدبى الذى يوقعه به المجتمع حينئذ تداعت صولة القانون ، ويعنى بهذا أن حق الفرد فى الحرية أقوى وأبرز من أن نسوق له البراهين والحجج لتأييده . وإن كان هناك ما يحجز حمل الفرد على القيام بعمل ينفع منه الآخرون ، كما رغامه على القيام بواجبه فى الدفاع عن الوطن أو أداء الشهادة أمام المحاكم تحقيقاً للعدالة ، بل إن المجتمع ليحاسبه إذا تقاعس مثلاً عن إنقاذ آخر من الهلاك أو التصدى لظلم يحيق بمستضعفين ما دام قادراً عليه ، فالفرد قد يوقع بتقاعسه كما يوقع بأقدامه الأذى بغيره ، والقاعدة فى الحالين هى ما يسببه من أذى للآخرين ، وإن كان الأذى فى اقدامه بين لا يقبل الشك وفى احجائه أو تقاعسه مما يقبل الشك ، ما لم ينتف الشك فى الأذى الذى يقع عن تقاعسه .

إلا أن الفرد فى مسئوليته أمام القانون وقبل المجتمع عما يمس مصالح الآخرين ، قد يخضع لظروف يكون من الأجدى فيها رفع المسئولية عنه ، إذا أدى الارغام مثلاً إلى ضرر أشد مما لو ترك وشأنه ، ليحل الوازع والضمير محل القانون .

أما ما يتصل بسلوك الفرد ولا يؤثر فى الغير أو يؤثر فيهم طوعاً ورضا وقبولا فهو المنطقة الحرام فى حرية الإنسان . وتمثل :

أولاً : فى حرية الضمير وما يتصل بها من حرية الفكر والعقيدة والتعبير والمناقشة بأوسع معانيها .

وثانياً : فى حرية الفرد فى اختيار ما يوافق ذوقه ومزاجه وتكييف حياته على ما يحب ويرضى ما دام

لا يتعرض للآخرين بأذى حتى وإن جلب على نفسه المضره .

وثالثاً : حرية الاجتماع للراشدين دون اكراه أو تدليس لأى غرض لا يضير الغير .

فما من مجتمع لا يحل تلك الحريات ويكفلها إلا وهو مجتمع غير حر مهما كان طرازه ومهما تكن حكومته ، فجوهر الحرية يقوم أصلاً على الانطلاق الذى يحمل الأفراد على السعى وراء مصالحهم أيا كان يريدون وكيفما يبتغون ما داموا لا يتعرضون بالأذى للغير ، فالفرد سيد نفسه وبدنه وعقله ، ولا تعانى الإنسانية من حرية يتطلق فيها الناس كما يحبون كما تعانى من تكميلهم بقيود يفرضها الغير .

ويستطرد « مل » فيقول إن التسلم بمبدأ الحرية لم يحل بين المجتمع واملاء سلطانه على الأفراد ، بل إنه ليرغمهم على ما يرضاه لذاتهم أو حياتهم الاجتماعية لا بقوة الرأى العام فحسب ، بل يلجأ إلى القانون مستعدياً إياه ، حتى فيما لا يصح أن يعدوا إليه ، ما دام الاتجاه السائد يعلى من سلطان المجتمع ويوهن من قوى الفرد ، وتلك سوءة لا يرجى زوالها بقدر ما نخشى تفاقمها ، فما زال الناس حكاماً ومحكومين نزاعين إلى فرض آرائهم وميولهم على الغير يحملهم عليه ما يجيش بنفوسهم من خير وشر على جد سواء هما من خصائص الطبيعة البشرية ، وهى نزعة لا يغفل غرمها غير حاجتها إلى القوة ، وما دامت تلك القوة فى ازدياد ، فإن يقف دونها حائل ، ما لم يكن لها وازع من الضمير .

وينتهى « مل » من هذا التهيد ، ليبداً بجانب من جوانب البحث يراه متصلاً بما ساقه من آراء عن سلطة المجتمع ، هذا الجانب هو « حرية الرأى » وما يتدرج تحته من « حرية التعبير والكتابة » فهما وإن كانتا شائعتان فى البلاد التى تتمتع بحريتها الدينية والسياسية إلا أن أصولها العملية والفلسفية ما زالتا غامضتين فى

أذهان العامة ولا تجدان التقدير الجدير بهما من قادة
الرأى العام ، فإذا وعيناهما كان ذلك خير تمهيد لجواب
البحث الأخرى .

١ - حرية الفكر والمناقشة :

ويبدأ هذا الموضوع بتقرير مبدأ يراه سياج حرية
الفرد القمين برفع كل ضيم أو إكراه يقع عليه من
جانب الدولة أو المجتمع أو كليهما معاً ، وهو ألا يجوز
لأية حكومة سواء بنفسها أو بتأييد الشعب أن تخرس
فرداً واحداً عن إبداء رأيه ، فلو اجتمع الناس قاطبة
على رأى وخالفهم فيه فرد واحد لما جاز إخراسه ،
فليس الاجماع دليلاً على الصواب وليست القلة دليلاً
على الخطأ ، وحرمان الفرد من إبداء رأيه مضره للناس
وحرمان للإنسانية من دواعى الرقى والتقدم ، فإذا كان
الرأى صواباً فقد حرم المجتمع من فرصة التغيير ، وإن
كان خطأ فقد حرم من فرصة المقارنة التى تؤكد ما هو
عليه من حق ، فإذا ادعينا العصمة فى الاجماع ، فقد
أقمنا اليقين على باطل ، وكفى بذلك دليلاً على خطئ
تقييد حرية الرأى .

إلا أن الناس يعرفون أنهم ليسوا فى عصمة من
الخطأ ، ولكنهم يمتصون فى طريقتهم متعصبين لما هم
عليه ، لا يرددهم عنه حتى يقينهم بأنهم على خطأ ،
فالإنسان نبت عالمه صغر هذا العالم أو اتسع ، حزباً كان
أو طائفة أو نخلة أو طبقة من الطبقات ، وكلما تعدى
الإنسان بفكره عالمه الضيق إلى عالم أرحب ، كان هذا
دليلاً على رحابة أفقه وتحرر تفكيره ، وبعد نظره ،
ولكن الناس يصدرون فى أحكامهم عن اجماع ضيق ،
لا يدينون بغيرها ، حتى وإن أدركوا أنها نقيض
ما يصدر عن غيرهم ، فلم نخطر ببالهم أن المسيحى فى
لندن كان من الممكن أن يكون بوذياً فى بكين ، وكم
من أجيال مضت يئذ القوم أحكامها ومعتقداتها فى
أجيال لاحقة ، فليس هناك يقين مطلق ، فإذا كنا

نفترض الصواب فيما نراه فعلياً أن نجلوه بالبحث
والمناقشة وإبداء الرأى فى صوابه أو ضلاله ، وعلى
الإنسان أن يهتدى بعقله ليقوم ذاته ، ولن تهديه التجربة
قدر ما تهديه المناقشة ، ولن يرى الحق إلا من خلال
ما يسمع من آراء غيره ، ولن نكون له ثقة فيما يرى
إلا بمقارنته بما يرى الغير .

ومن الغريب أن يسلم الناس بحرية الرأى ولا يسلمون
بتطبيقها إلى المدى القمين بها ، ولا يدعون العصمة
فيجيزون المناقشة ولكنهم يقصرونها على ما يحتمل الشك
ويحرمونها على ما يعتقدون ثباته من مبادئ أو معتقدات
وقاتهم أن فرداً واحداً قد يدحضها لو أتيح له مناقشتها .

وثمة من يرى منهم حماية الرأى من الطعن لا مطابقتها
للحق ولكن بدعوى نفعه للمجتمع ، ويضعون على
الحكومة عبء حمايته مؤمنين بأنه لن يتعرض له أو
يعترض عليه إلا من فسدت نيته وضل قصده ،
ويحرمون على هذا مناقشة العقيدة لما لها من نفع للمجتمع
فلم يأتوا بجديد إلا ادعاء العصمة لاتفاق الرأى مع
الحقيقة إلى اتفاقه مع المنفعة ، وإن كانت المنفعة هى
الأخرى ليست من العصمة والثبات ما يحول دون
مناقشة الرأى فيها وإن كانت صحة الرأى دليل منفعة
فليس هناك ما يحول دون دحض الرأى لدحض منفعته
حتى وإن اتخذ المجتمع مما يراه من نفعه عائفاً عن
مناقشته .

ويضرب « مل » مثلاً لذلك هو - كما يقول -
أعسر ما يمكن أن يستعين به ، وهو التعرض للإيمان
بالله والحياة الآخرة ، أو لآى قانون من قوانين الأخلاق
يجمع الناس على صحته ، سواء من حيث مطابقتها
للحقيقة أو للمنفعة ، « ولا أقول أن الاعتقاد بصدق
العقيدة مدعاة للعصمة ، بل أن ما أقوله إن ادعاء
العصمة معناه إجبار الغير على قبول ما نراه فى العقيدة
دون أن نسمع رأيه فيها ، ولا أستطيع أن أدعى العصمة

حتى وإن كانت لحماية أعز معتقداتي « فالرأى مهما بلغ فساداً ومهما كان من إيمان الناس بضرره ، فليس هناك ما يبرر حرمان صاحبه من عرضه والدفاع عنه حتى وإن تعرض هذا الرأى بالنقد للعقيدة أو الآداب المرعية ، فالحق يوجب أن نستمع إلى كل رأى مخالف مهما بلغ اجماع الناس على مخالفته .

ويستقرئ مل التاريخ فيروى كيف خطأ المجتمع « سقراط » وآتهه بإفساد عقول الشباب وحمل حكومة أثينا على محاكمته والحكم بإعدامه وهو أجدر أهل جيله بالتقدير والاكبار . وكيف واجه شهداء المسيحية من الانكار والتعذيب ما يحملنا على السخط على معذبهم واتهامهم بكل نقيصة ، وما كان الذين عذبوهم على هذا القدر من سوء ، بل كانوا أهل غيرة ومروءة واخلاص لما درجوا عليه ، فان توهم مسيحيي سوء والشر فيمن كانوا يرجمون الشهداء فليذكر أن « القديس بولس » كان أحد أولئك الراجمين . وما كان الامبراطور العادل الحكيم « ماركوس أوريليوس » إلا أحد معذبهم .

وليس أمعن في الضلال من القول بأن الاضطهاد محنة على الحق أن يجتازها ليفوز ، إذ لا يثبت الحق غير صموده للظلم ومجاهته للباطل ، إلا أن التاريخ شاهد عدل على ما في هذا القول من افتراء على الحقيقة فكهم قهر الباطل الحق وقضى عليه ، فان لم يقض عليه تماماً ، فقد عاق ظهوره ، وعطل انتشاره ، فقد سبق « لوثر » دعاة آخرون للإصلاح الديني ، وما تبدأ دعوتهم حتى يقضى عليها ، ولم تسلم حركة لوثر من الاضطهاد والتنكيل حتى بعد أن انتشرت فقد قضى عليها في كثير من البلاد ، وكان من الممكن أن يقضى عليها في إنجلترا لو لم تمت الملكة ماري ، فالاضطهاد سلاح ماض لا يفيل غربه غير قوة معارضة ، وما انتشرت المسيحية إلا لأنها بين كل فترة وأخرى من فترات الاضطهاد تستروح

أنفاسها وتستعيد كيانها ، فلم يكن الاضطهاد يلم بها إلا قصيراً من الوقت تنلوه فترة طويلة من السكوت عنه .

ومن السخف أن نظن الحق قوة لها من القدرة على الصمود ما ليس للباطل ، فالناس سواء في تعصبهم للحق أو للباطل وليس لأحدهما من القدرة ما يغلب به الآخر ، إلا أن الحق وإن أخذ مرة أو مرات ظل قائماً متوارياً حتى تواتيه الفرصة للظهور حين يفلت من الاضطهاد ويبدأ في الانتشار ويستجمع من الأنصار ما يصمد بهم للمحن .

ومن المين أن نظن شره الاضطهاد قد زالت فما زلنا نعاقب على بعض الآراء ونحمل على من يجهر بها ، وإن كنا لا نخرق مخالفتنا أو نمثل بهم إذ أن الدساتير تحميهم وتضمن حريتهم الفكرية ، إلا أن صولة الرأى العام أشد ضراوة من صولة القانون ، نخشاه كل من لا يجد القدرة في نفسه على مواجهة أوضاعها مما يقضى على الشجاعة الأدبية ويحمل على التضييل والخداع حين يلجأ أرباب الرأى إلى كتمان ما في نفوسهم ولقاء الناس برأى آخر ، لا يستوى على الحق في ضمايرهم ، فتملق أفكارهم وتجذب عقولهم وتحرم الإنسانية من ثمرات أذهانهم ، فلن يبدع المفكر ما لم ينطلق بفكره إلى رحبات الحق الفساح فاذا قيل إن العقل يخطئ أحياناً فان الفائدة من الاعتصام به أجل من صواب يقوم على المحاكاة والتقليد ، وحرية الفكر فضلاً عما تضيفه على الأعلام من أصالة وتفتح فانها تمنح القدرة والتبصر الذهني للطبقة الوسطى ، فالثورة على الجمود مفتاح التقدم ، وقد مرت أوروبا في تاريخها الحديث بتلك الثورة ثلاث مرات : الأولى في أعقاب حركة الإصلاح الديني ، والثانية في النصف الأخير من القرن الثامن عشر ، وإن اقتصرنا على الطبقة المستنيرة ، والثالثة في أيام « جيى » و « فشته » في

ألمانيا ، وإن لم تصمد طويلا ، وهزت تلك الثورات أركان المجتمع القديم ومهدت لقيام مجتمع جديد تنفياً ظلاله اليوم ، وإن كان الجمود يوشك أن يخيم على أوروبا ، ولن تخلص من جمودها ما لم تمكن للحرية الفكرية في ربوعها .

فالرأى مهما بلغ صوابه لا بد وأن تمحصه المناقشة وإلا غدا عقيدة ميتة ، ولا نحب أن نفترض ضلال رأى من الآراء ، ولكن علينا أن نتحرى أسباب صدقه وكيف أدى بالناس إلى اعتناقه بالبحث والمناقشة ، فكيف من رأى آمن الناس به حتى رفعوه فوق كل جدل ثم لا يلبث أن يتقوض أمام المناقشة الحرة الصريحة . فالرأى المستنير هو الذى يقوم على التفسير العقلى للظواهر وبحث أسبابها ونتائجها ، فاذا غامت الآراء واختلط الحق بالباطل فما من سبيل للتفرقة بينهما غير البحث الحر والمناقشة الصريحة .

وحتى نفند رأى الخصم علينا أن ندرس حجته ونقيم الدليل على بطلانها ، وقديماً قال « شيشرون » أعظم خطباء عصره : إن عنايته بدراسة أدلة خصمه تفوق عنايته بدراسة أدلته نفسه ، فاذا أقمنا الحجة على رأى من الآراء دون أن نقوض الحجة المضادة ، غامت الحقيقة وتعسر الحكم ، ولا يكفى فى هذا سماع الحجة على لسان الغير ممن يميل بهم الهوى ، بل يجب أن نتحررها من مصادرها الحقيقية غير مشوبة بالهوى أو المين حتى تتجلى الحقيقة ويمكن الفصل بين الحجتين .

وقد يرى البعض قصر مناقشة العقائد على إبداء العلل التى تقوم عليها دون مناقشتها أو التهجم عليها ، فاذا كانت دراسة الرياضيات تقوم أولاً على دراسة الأصول والمقدمات لاثبات نظرية هندسية أو قانون رياضى اثباتاً لا يقبل الجدل ، فمن باب أولى أن نعرض بالبحث والمناقشة للعلوم الفلسفية والدينية والأخلاقية والاجتماعية حيث يشتد الخلاف على الرأى ويختلف الناس على الحقيقة .

كما يرى المناهضون لحرية الرأى إغلاق باب المناقشة دون العامة والدهماء وقصرها على المتنورين بحجة أنهم لا يقدرّون عليها ولا يتسنى لهم الوصول إلى أعماقها ، وأن الحقيقة لن تفيد من نخيمهم أو مناقشتهم كثيراً أو قليلاً ، فاذا سلمنا بهذا الرأى فلا أقل من تفتح مغاليت البحث والمناقشة على مصاريحها للمتنورين . وقد أخذت الكنيسة الكاثوليكية بهذا التمييز فأباححت للقسس أو من تثق فيهم . أن يعرفوا دعوى الخارجين عليها ليقيموا الدليل على بطلانها وحرمتها على غيرهم ، وإن حرمت عليهم جميعاً حرية التأمل والاستقراء . وهو ما خرجت عليه الكنيسة البروتستانتية فاعتبرت كل إنسان مسئولاً عن عقيدته . ولا نخال هذا أمراً يسيراً ، فمن العسير أن نميز بين المتنورين وغير المتنورين كما هو من العسير - فى وقتنا هذا - أن نحول بين إنسان وقراءة ما يريد .

وقمين بهذا الرأى أن يصيب العقائد بالجمود والعقول بالأحمال والضماير بالفساد ، بل إن تحريم المناقشة أو منعها مما يؤدى إلى الغموض ، فتتحول التعاليم إلى ألفاظ مهمة غير مفهومة حين تلبس الألفاظ والمعانى بعد أن يأتى التواتر والعادة على جوهر العقيدة ولا يبقى منها غير ألفاظ جوفاء يرددها اللسان دون وعى أو إدراك ، فلشد ما تبدأ العقائد والمذاهب الفكرية حية جياشة بالمعانى ، وتبقى حية جياشة طالما غذاها النقاش وقومها البحث لتعلو كلمتها على غيرها ، فاذا أحرزت الغلب ، استكانت إليه فتغتر المناقشة ثم تتلاشى حتى يدركها الجمود فتبدأ فى الانحطاط والأفول حين تطبق على عقول أصحابها فتغلّفها بالجهل والجمود ، لا يستوى الناس عليها فى سلوكهم ، مع إيمانهم بها ، كما يستوون على العادة أو العرف أو هوى النفس ، ولا يبقى لها فى نفوسهم غير الاجلال والتوقير ، ولكنهم يستسلمون طائعين لمآربهم ومصالحهم فى الحياة الدنيا ، فعلى قدر ما يؤمنون بتعاليم العهد الجديد ووصاياه

نراهم لا يسرون على هداها ولا يقتفون آثارها ، لأنهم غفلوا عن فهمها واستقراء حكمها وفهم مدلولاتها .

وما يجرى على العقيدة الدينية يجرى على غيرها من المذاهب والآراء فإننا إذا سلمنا بها هي الأخرى وغدت موضع اليقين في أعماقنا ، أهملناها وأهملنا التفكير فيها مما يؤدي بنا إلى الخطأ والضلال .

ولا يعنى هذا أن الحق لا يقوم مع الاجماع ، أو أنه لا حق إلا مع الشك والخلاف ، أو أن الاجماع على حقيقة يقوض تأثيرها في الضمائر ، إذ أن أرق المجتمعات هي التي يصل فيها أكبر عدد من الحقائق إلى مرتبة اليقين فلا يدحضها شك ولا يقوضها خلاف ، وما من سبيل غير حرية المناقشة للوصول إلى اليقين في كل ما يعن لنا من أفكار أو نعرف من حقائق ، وما من شك في أن المناقشة الجادة الصريحة للحقيقة تلو الحقيقة كفيل باستقرار الآراء وثباتها ، وبقدر ما يكون الرأي الصائب الثابت المستقر نافعا ، بقدر ما يكون الرأي الخاطئ الثابت المستقر مضرأ ، فتقييد المناقشة ليس على الدوام أمراً نافعا أو محموداً ، إذ أن الاجماع على رأي مهما بلغت صحته يصرف الناس عن التفكير فيه وتأييد صحته أو كشف نغوضه ، وهي خسارة لا نتقيها ما لم نجد بديلاً لها بأن نهى الأذهان دائماً لإدراك وجوه الاتباس ومعرفة الخطأ من الصواب . وإلا فلا غنى لنا عن المناقشة ، المناقشة السقراطية الحرة التي تثير الشك في المألوف من الآراء والمعتقدات ابتغاء الكشف عن حقيقتها .

ومن هذا القبيل كانت المناقشات المذهبية في العصور الوسطى ، إلا أن مقدماتها كانت تستند إلى المنقول دون المعقول ، وتستقى مقوماتها من الكتاب المقدس وترتفع بها فوق كل جدل ، فغدت عقيدة لا تكشف عن جديد .

فالرأى الجماعى إما أن يكون خطأ مما يقتضى وجود رأى آخر يصححه ، وإما صواباً يستلزم فهمه وإدراكه قيام رأى خاطئ يحاول نقضه ، وقد يتأتى لكل من الرأيين المتناقضين جانب من الصحة ، ولن نكشف عن الحق في تلك الحالات جميعاً إلا بالمناقشة والجدل . فما من رأى إلا وفيه جانب من الصواب وجانب من الخطأ وأخرى بنا ألا نصيب بمن يدلنا على النقص في آرائنا ، فبينما كان أرباب الفكر في القرن الثامن عشر يعلون من شأن العقل ويشيدون بمعالم الحضارة الجديدة ويحملون على معالم البداءة القديمة ، جاء « جان جاك روسو » فحقر من شأن تلك الحضارة ونادى بالعودة إلى بساطة الطبيعة : ولم يكن روسو أصدق منهم ، بل لعلمهم كانوا أقرب منه إلى الحقيقة ، إلا أن آراء روسو قد عرضت لحقائق أخرى أهملها هؤلاء وكشفت عن معان جديدة لم يلقوا إليها بالا .

ولا نزاع في أن الحياة السياسية كغيرها من جوانب الحياة الأخرى لا تقوم إلا على رأيين متعارضين ، وحجتين متقارعتين تقفان على طرفي نقيض بين المحافظة والتجديد ، حتى يكتب لأحدهما الفوز والغلب بتمييزه بين ما هو قمين بالبقاء ، وما هو حرى بالزوال ، على هدى الجدل العقلي الحر النزيه ، حتى يكشف ما غمض منها وما استغلق فهمه من حقائقها .

ورب معترض يقول : إن المبادئ الثابتة المقررة ، وخاصة ما اتصل منها بمسائل لها خطورتها ، كالآداب المسيحية : تعبر عن الحق الكامل ، ولا حاجة بها إلى جدل أو نقاش ، فإذا بشر إنسان بغيرها ضل وأخطأ ، إلا أن « مل » يرى أن عبارات الإنجيل مبهمة غامضة ، أقرب إلى أسلوب الشعر والخطابة منها إلى أسلوب التشريع المحدد : ومن أراد أن يتخذ منه أساساً لنظام أخلاقي مكتمل : لا يجد بداً من الرجوع للتوراة ، وأنها لتحتوى حقاً على نظام مفصل كامل إلا أنه نظام همجي ، وكان « الرسول بولس » يستنكف الإسرائيليات

أساساً لتفسير تعاليم المسيح ، ويفترض وجود نظام أخلاقي سابق في الآداب اليونانية والرومانية نلمح آثارها في رسائله حتى أنه أجاز العبودية والرق ، هذا فضلاً عن أن ما نسميه « الآداب المسيحية » كانت من وضع الكنيسة الكاثوليكية وليست من وضع المسيح . ثم إن الآداب المسيحية تلتزم السلبية أكثر مما تنحوا إلى إيجابية ، يراها « مل » ، رد فعل للوثنية التي جاءت المسيحية للقضاء عليها ، فكانت ناهية عن الرذائل أكثر منها داعية للفضائل ، وأثارت مخاوف الناس من الشر أكثر مما حبيت إليهم الخير . فإذا أنعمت فيها النظر رأيت أنها طاعة عمياء تحض الناس على الازدعان لكل سلطة ماثلة والخضوع لكل سلطان قائم ، وإن أنكرت عليهم الطاعة فيها بخالف العقيدة ، وإن تضمنت تعاليم المسيح — كما يقول — كل ما يرمى إلى إثباته ، ولا تناقض مع المبادئ التي يجب أن تتوافر في أى نظام خلقى ، ولكنها لا تتضمن كل الحق الذى يقيم نظاماً خلقياً كاملاً ، ويقتضى الانصاف أن يكون للملحدين مثل ما يراه المؤمنون حقاً لهم على الملحدين من النظر إلى ديانتهم بعين الحق فينظر المؤمنون في الحادهم بنفس العين . فالتاريخ شاهد عدل على أن أروع ما فى تراث الإنسانية من مبادئ الأخلاق قد بشر بها رهط عرفوا المسيحية وأنكروها ، ولم يرتضوا الإيمان بها .

ويختتم « مل » عرضه بحجج أربع يدلل بها على أن صلاح الناس عقلياً وفى كافة شؤونهم إنما يستلزم كفالة حرية الفكر والمناقشة هي :

أولاً : إن اخاد رأى قد يحمّد حقاً ومن ينكر احتمال ذلك قائماً يدعى العصمة :

ثانياً : إذا افترضنا لآخاد رأى مجافاته للصواب ، جاز افتراض أنه يتضمن بعض الحق ، وهو الواقع فعلاً ، فلا تكتمل الحقيقة إذن إلا إذا قارع رأى السائد رأى مخالف .

ثالثاً : فإذا كان رأى صواباً واشتمل على كل الحقيقة وجب كفالة الحرية فى مناقشته مناقشة جادة ليقع فى أذهان الناس على ثقة ويقين . رابعاً : وتضعف الآراء وتلاشى حتى تفقد تأثيرها على الأخلاق ، وتغدو العقيدة ألفاظاً جامدة جوفاء لا تحقق خيراً ولا نفعاً ولا تؤثر فى سلوك الناس إذا ما حيل بينها وبين المناقشة .

ولا يجوز الحجر على حرية المناقشة حتى وإن تجاوزت حدود العرف والآداب فتعين مثل هذا الحد الفاصل جد عسير ، والإنسان بطبعه يضيق بما يخالفه أو يكشف خطأه ، والواجب أن يلتزم الناس الحق والاخلاص فى النقاش وأن يحذروا التعرض لحسومهم فى أشخاصهم وتهكم عليهم وخاصة إذا كانوا من الخارجين على آرائهم . فالرأى العام هو الحكم ، وما أحرانا أن نلتزم الحق فى محاربة التعصب والشطط والتناقض ، وما أحرانا بالتزام الأمانة فى مقارنة الخصم وتفنيد حججه .

٢ - الفردية عنصر من عناصر الحياة الطيبة :

وبعد التمهيد الذى ساقه « مل » لموضوعه ، وبعد أن أسهب فى الحديث عن حرية الفكر والمناقشة بعرض للفردية كعنصر من عناصر الرفاهية أو الحياة الطيبة ، ويبدأ فى البحث عما إذا كانت مبررات حرية الفكر والتعبير تكفى لأن تكون مبرراً لحرية التصرف أو حرية العمل بشرط ألا تسبب ضرراً للغير . وقبل أن يمتضى فى عرض رأيه ، يؤكد هذا الشرط الأخير فيقول : « ليس هناك من يدعى بأن حرية العمل قرين حرية الفكر » فالرأى يفقد حرمة إذا وقع منه ضرر ، فلا حرج على من يقول أن تاجر القمح يقتل الناس جوعاً ، أو أن الملكية الخاصة ضرب من السرقة ، ولكن إذا كان هذا القول فى جمع من الغوغاء تجمهر أمام متجر للغلال ، فإنه مما يوقع قائله أو ناشره تحت

طائلة العقاب ، ويوجب على الرأي العام أو القانون منعه ، فعند هذا الحد تنتهى حرية الفرد ، إذ لا يجوز له أن يجلب السوء للآخرين أو يكون سبباً في سوء يقع عليهم ، أما إذا كان تنفيذه رأيه لا يعدو ذاته فلا ضير من أن تطلق له حرية العمل كحرية الرأي سواء بسواء ، ما دام لا يتسبب في ضرر للآخرين . فما يصدق على حرية الرأي يصدق على حرية العمل ، ولن تستقيم الحياة ما لم تتأكد شخصية الفرد ، ولن ترق الحضارة ويطرده تمدن ما لم يكن للفردية كيانها المستقل .

ومما يعوق حرية التصرف أن يرى السواد الأعظم من الناس ما تعارفوا عليه من أوضاع اجتماعية صالحاً لكل فرد ، وأكثر منه إعاقه أن يهمل الفلاسفة والمصلحون هذا الجانب من جوانب الفردية وكأن الناس لم يخلقوا إلا ليقلد بعضهم بعضاً تقليد القردة ، فيحولوا بين الفرد وبين الخلق والابداع ، وبين النمو والتطور ، وكأن تجارب البشرية وما فيها من تنوع لا تهديهم إلى ما في طرائق الحياة من تمايز ، وأن لكل فرد أن يختار حياته ما يرضيه وما يراه متفقاً مع خصاله وسجاياه مهتدياً بما كان من تجارب الآخرين ، فإنها وإن لم تكن شاملة ، لكافة الخبرات أو مناسبة لظروف كل فرد ، مع أنها صالحة ، فان تقليدهم لها دليل على ما أفادوا منها ، وهى بهذا قميئة بالتقدير ، إلا أن العادات مهما كانت صالحة ومناسبة ، فليس للإنسان أن يدين بها لا شئاً إلا لأنها مقرررة تدين بها الجمهرة من الناس ، فإنه في هذا يغدو أقرب إلى مرتبة الحيوان ، ولا يميز الإنسان على الحيوان غير الإدراك والفطنة . وهما في حاجة إلى التدريب والمران .

فطالما نزع الإنسان إلى التقليد والمحاكاة ، ولا يرى الرأي إلا أن الغير يرويه جمده فكره وتبلد ذهنه وغاضت عواطفه ، فأما الذى يختار لنفسه فإنه يلجأ إلى

التأمل ويركن إلى البصيرة ويستلهم العاطفة في أناة وتبصر حتى يحكم ويختار فيؤمن باختياره ولا يتخلى عنه ، فإذا راقته بعض خبرات الغير استعان بها واهتدى بهديها على هدى وبصيرة دون تقليد أو محاكاة كحاكاة القردة ، وإنما عن فطنة وإدراك ينمو بالمران والتفكير . وقد يسلم الناس بهذا ، وبأن الإنسان حر فيما يهديه إليه عقله ، ولكنهم يأبون التسليم له بالانقياد إلى رغباته وأهواء قلبه ، إلا أننا يجب أن نعرف أن رغبات الإنسان وأهواءه ، كزواجه ومعتقداته ، جانب جوهرى من جوانب الإنسان الكامل . وما من ضرر من هذه الأهواء إلا عندما يختل توازنها ، ولكن الضرر لا يتأتى إلا من وهن الضمائر ، فإذا كان الضعير حياً راضها على التعادل والتوازن فالأهواء والرغبات دليل العواطف الزاخرة والحيوية الجياشة وهى صانعة الأبطال ودافع الناس إلى الخير ، فإذا أداها أو عقنا انطلاقها عقنا المجتمع عن الانطلاق والتقدم .

وليس هناك ما نخشاه منها بعد سيادة القانون والنظام ، ولكن الخطر جاثم في سلطة المجتمع التى تهدد الفردية وتقضى على استقلال الشخصية وتعوق نمو الدوافع الفطرية مما يجلب الشر كل الشر .

وعرض « مل » في هذا الصدد لنظرية « كالفن » التى توجب الطاعة التامة وتعتبر الإرادة وحرية الخيار شراً مطلقاً ، فقد صاغ الله تعالى للناس حياتهم وحدد لهم واجباتهم وكل خروج عليها ذنب ومعصية وما دام الإنسان نزاع بطبعه إلى الشر ، فلا سبيل إلى خلاصه إلا باستئصال تلك النزعات والقضاء عليها .

ويقول إن هذه النظرية الكالفنية قد بدأت تنسرب إلى أفكار الناس فاعتقد البعض أن الحد من نوازع الإنسان وأهوائه هو عين ما ترضاه الإرادة الإلهية ، ولكن إذا كان الدين يعرفنا أن الله خالق الإنسان حكيم عاقل ، فأحرى بنا أن نعرف حكمة ما غرسه في نفوسنا

منها : فنتعهدا ونرعاهما : فانه - جل شأنه - ليس
ويبتهج إذا ما رأنا نقرب في تحقيق ما ركب في طباعنا
من المثل العليا : ونمضى في تقوية ما غرس في نفوسنا
من قدرة على الإدراك والعمل والاستمتاع . وهناك من
من المذاهب الأخرى غير مذهب « كالفن » ما يقول
إن النزعات والمواهب والملكات لم تخلق في الإنسان
لا لشيء إلا لشكر وتجدد : فتوكيد الذات في الوثنية
لا يقل جدارة أو فضلاً عما يستحقه « انكار الذات »
في المسيحية . وإن كان من الخير أن تتعادل النزعتان ،
ويتوازن الجانبان : بما هو أدنى إلى الكمال من الاسراف
في الشهوات أو الامعان في التقشف .

وأكرم الإنسان ألا يعوق حوافره ورغباته عن
التفتح والانطلاق ليؤكد ذاته وينمي شخصيته بشرط
ألا يجور على الغير فيعوق نوازعهم عن الانطلاق
ويعطل فرديتهم عن التفتح والنمو ، مما يعوق نمو المجتمع
بأفراده : فاطلاق الحرية للأفراد جد عسير ما دامت
طبيعة المجتمع تقوم على المعاشرة والاجتماع ، فالقيود
التي نرضاها لحرية الفرد ليست مما يعوق نمو الأفراد :
فلن الانطلاق في جانب جناية على الآخرين في جانب
آخر ثم إن هذا القيد إذ حد من أنانية الفرد نمي جانبه
الاجتماعي . فأصبح محباً للخير الذي يجلب المنفعة للغير ،
على أن لا يؤدي ذلك إلى انكار ذاته والاستبداد بشخصه
سواء كان الواعز فيه الإرادة الإلهية أو إرادة الإنسان .

وجدير بنا أن ننفع باطلاق الحرية بما تضيفه على
العابرة من تفتح وانطلاق : يكشفان عن المجهول
ويرودان بهم آفاق الخلق والابداع فتتجدد الحياة على
الأرض وتستقيم فلا تبلى ولا يجمد لها أوار . فما من
جديد في الحياة إلا وهو من عمل الفرد . وما من شيء
طيب إلا وهو وليد فكر عبقرى .

إلا أن النزعة الغالبة ترمى إلى سيادة الطبقة الوسطى
مهما يكن من إكبار الناس للعبقرية والنبوغ ، ففى

الزمن الماضي كان الفرد قوة في ذاته ، فإذا كان عبقرياً
أو ناهياً ، كان قوة عظيمة ، ولكن الزمن قد تغير
فتلاشت إرادة الفرد في إرادة الجماعة ، وكف سلطان
الجماعات قوة الأفراد وغدت السلطة ، إما للجماهير
ولما للحكومات ما دامت تعبر عن نوازع الجماهير
وأهوائهم ، ومهما يكن من جلال هذا النظام وقدرته
فليس إلا نظاماً متوسطاً ، فلن تستطيع حكومة ديمقراطية
أو حكومة أرستقراطية أن ترتفع عن هذا المستوى في
كل ما تقوم به من أعمال ، إلا بقدر ما تستسلم للأكثرية
الحاكمة لتوجيه فرد أو أقلية من هم أغزر علماً وأرجح
عقلاً .

ولا أؤيد بذلك مبدأ « عبادة البطل » فما هو حق ،
وكل ما ندعيه لعبقرية ما أن تقوم بالارشاد والتوجيه ،
وأن تترك لها الحرية على المخالفة والخروج عن المألوف ،
وليس هذا حقاً للعابرة وحدهم وإنما هو حق لكل فرد
فإذا أوتي الفرد قدراً من التميز والخبرة كان اختياره
أفضل ما يختار لنفسه من حيث الذوق ومن حيث
الطبع .

إلا أن الرأي العام يعوق كل نزعة للاستقلال
والنفرد : ولا تختلف نظراته للأفذاذ والمتفردين عن
نظراته للمستهترين والمتهتكين ، فتتضاءل الهمة ، وتفيض
العواطف ، وتضعف العزائم ، كما يلزم العادة
ويصطنعها وهي شر ما يبتلى به التقدم والارتقاء سواء
تجلى في دعوة للحرية أو دعوة للإصلاح وكلاهما يخالف
لسلطان العادة ، فإذا استحكمت العادة ، وتضاءلت
شخصية الفرد أصيبت الأمة بالجمود مما يهدد الشعوب
الأوربية كما قضى من قبل على شعوب الشرق ، وقضى
على كل دعوة للإصلاح أو للحرية .

٣ - حدود سلطة المجتمع على الفرد :

ومضى « مل » بعد أن أبرز ما للمجتمع من سلطان
على الأفراد في تقرير الحد الفاصل لتلك السلطة فيقول

إن ما يخص الفرد وحده هو من حقوقه ، وما يخص المجتمع فهو حق للمجتمع .

فالفرد حين يعيش في رحاب المجتمع ويتمتع بحمايته ، يرى نفسه مديناً له : ومطالباً بسلوك معين قبل أفراد ، فعليه - أولاً - أن يتحاشى الأضرار بمصالح الغير ، وعليه - ثانياً - أن يتحمل نصيبه من التضحية التي يتطلبها المجتمع ، كحمايته من الأذى أو دفع العدوان عنه ، فإن أهمل ذلك حتى عليه عقاب المجتمع عن طريق القانون أو طريق الرأي العام ، فإن كان في عمل الفرد مضرة بالغير لاتصل إلى الاعتداء على حق من حقوقهم المقررة كان للرأي العام دون القانون حق عقابه ، وفيما عدا ذلك فللفرد حريته كاملة غير منقوصة ، فإذا جاز لنا إرشاده وتقويمه بما للناس على بعضهم البعض من واجب الرعاية ، لم يجوز لنا إكراهه على شيء أو حمله عليه عنة وقسراً ، فما من إنسان أبصر بمصلحته غير نفسه ، وإن كان عليه أن يكون بصيراً بما يتفق عليه الناس من قواعد عامة كي يكون عليماً بما ينتظره منهم ، ويحظى بتقديرهم ، فليست من القائلين بأن صفات الفرد وعيبره الذاتية مما لا يجوز أن يؤثر في رأي الناس فيه ، فإنه ولا شك قمين بالتقدير إذا ما تحلى بالصفات التي تعود عليه بالخير ، فإذا كان عاطلاً منها إلى درجة شائنة كان حقيقاً بالاستهجان بل والتحقير ، فقد يقترف المرء أفعالا لا تلحق بغيره أدنى مضرة ، ولكنها تحملنا على أن نصفه بالسفه أو الحمق أو الانحطاط ، ومن الخير له أن نحذره منها ، وعلينا أن نتوسع في هذا الخير ، بأكثر مما تجيزه آداب اللياقة التي تعارفنا عليها ، فإذا قلنا لإنسان إنه مخطئ فلا يصح أن يقال أننا نتجاوز حدود اللياقة أو إننا نتدخل في شؤون الغير ، فذاك الحق في أن نتجنبه دون أن تضطهده ، وذاك الحق أن تحذر الغير منه ، أو تؤثر الغير دونة بخيرك وبرك .

وخاية ما أقوله ، وأعمل على إثباته ، هو أنه لا يجوز للمجتمع أن يتدخل في شؤون أفراد إلا فيما يتجاوز

ذواتهم إلى ذوات الآخرين ، فالإنسان حر في كل ما يتعلق بذاته ، ولكنه ليس حراً في أن يصيب الآخرين بضرر ، فالكذب والغش والخداع والظلم ، بل السلبية التي تؤدي إلى مضرة بالغير ، مما تعرض صاحبها للتوبيخ ، إن لم تؤدي إلى الجزاء القانوني عندما تقع تحت طائلة القانون ، وإن كانت هناك صفات تولد خلقاً خبيثاً كالنفاق والطمع والأنانية والحسد ، تسم صاحبها بالحمق وتفقده الهبة والكرامة ، ولكنها لا تجزى العقاب إلا إذا ترتب عليها إخلال بواجبات الفرد نحو غيره ، فهناك فرق كبير بين ما يستحقه الفرد لعيب ذاتي ، وبين ما يستحقه لعيب تقع مضرته على الغير ، فإذا كنا نتجنب الشخص لعيب في ذاته ، فليس من حقنا أن نغص حياته ونقلق راحته فحسبه ما ينال من سوء المصير ، بل إن واجبتنا حياله أن نهون عليه بارشاده إلى سبيل الخلاص لا أن نزيد في آلامه بخلاف ما إذا أصاب الغير بضرر فرداً كان أو جماعة ، فإن على المجتمع بصفته حامياً لكل أفراد أن يوقع به أشد العقاب .

ولكن من الأفعال الذاتية ما يمس الآخرين بطريق غير مباشر ، فالسفه وتبديد المال قد لا يقف ضرره على صاحبه ، بل يمتد إلى ذوي قرباه أو من يعولهم ، والإضرار بالصحة قد يؤدي إلى العجز فيصبح الفرد عالة على غيره ، فإن لم يكن هذا أو ذاك فإنه قدوة سيئة يمكن أن تمتد عدواها إلى المجتمع .

ومثل هذه الأفعال إذا تجاوزت الذات إلى الإخلال بحقوق الغير وقعت تحت طائلة الجزاء الأدبي ، لا لسلوك ذاته ، ولكن لما يترتب عليها من أذى للآخرين ، فمن يتفق ماله في وجه مشروع كمن يتفق ماله سفهاً إذا كان المال معداً للانفاق على الأسرة أو للوفاء بدين ، ومن يقترف فعلاً ذمياً يؤلم ذوي قرباه ، كمن يقترف فعلاً غير ذمياً بالمعنى المقصود ولكنه يسبب الضيق لمن يعاشره ، أو من يقارف فعلاً ذاتياً محضاً لا يستحق

العقاب ، ولكن اقترافه إياه أدى إلى الاخلال بواجبه نحو الجمهور كالشرطي الذي يسكر أثناء قيامه بعمله ، حينئذ يتجاوز السلوك نطاق الحرية ، ويلج دائرة الجزاء الأدبي أو القانوني متى أصاب فرداً أو جماعة بضرر . وليس هناك ما هو أشد إثارة على التمرد والاستخفاف بقوانين المجتمع ، كالحل من حرية الأفراد وكبت نوازعهم ، ففهم من لا يطبق التدخل في شئونه الذاتية فيجهر بالعصيان ، ويصبح هذا العصيان سمة على الشجاعة وعلامة على الهمة ، كما حدث في أيام شارل الثاني ، حين اندفع الناس إلى المحون والاستهتار بعد الكبت والتقصيف في عهد « البيوريتان » ، ثم إن الجمهور كثيراً ما يسعى التصرف حين يتدخل في شئون الأفراد لأنه ينظر إلى سلوكهم من خلال مقاييسه الخاصة التي تتصل بمصالحه أو عواطفه . ومن الخطأ أن يكون شعور الغير مقياساً للحكم على سلوك الأفراد ، فقلما يعرض الجمهور لسلوك الأفراد إلا عندما يتجاوز المألوف لديهم أو يشذ عنه . فراه محقت - مثلاً - من يدين بعقيدة غير عقيدته ، فالأسبان يصمون كل من يدين بغير الكاثوليكية بالاحاد والكفر ، وسكان أوربا الجنوبية يحرمون زواج القسس ، ولا يعدونه مخالفاً للدين فحسب ، بل يعدونه فسداً وفجوراً ، فإذا يكون موقف البروتستانت منهم ، وماذا لو قام الكاثوليك بفرضها على غيرهم ؟ لا ريب أنهم سيهون للمقاومة وينهضون للمعارضة . ولا نستبعد أن يقوم البيوريتان في بلادنا نحن معشر الإنجليز ، بفرض مذهبهم من التقشف والزهد على الجمهور إذا ما غدت لهم الأغلبية في البرلمان .

ويمضي « مل » في أمثلته فيذكر ما اقيته طائفة « المورمون » من اضطهاد لا لسبب إلا لأنها تبيح تعدد الزوجات ، فعلى قدر ما تتسامح فيه مع المسلمين والهنود والصينيين لا نطبقه بالنسبة لنا ، أو لغيرنا من المسيحيين ومع كراهيتي لفكرة تعدد الزوجات ، إلا أننا يجب أن نذكر أن المرأة وهي التي يقع عليها الحيف قبله راضية

مختارة ، فقد ترى أن من الخير لها أن تكون إحدى الزوجات من أن تقضي العمر عائساً ، ثم بأي حق يمكن أن نجبر تلك الطائفة على غير ما ترضى ما داموا لا يسببون ضرراً لغيرهم وارتضوا أن ينزحوا بعيداً إلى حيث يقيمون في عزلة عن المجتمع الذي يستنكر عقيدتهم ؟

وينتهي « مل » من هذا الفصل - كما ينتهي في الواقع من بحثه عن الحرية - فيتحدث عن الردة التي يمكن أن تصيب الحضارة ويقول إن الحضارة إذا لم تجد من يدافع عنها فخير لها أن تذوي حتى يجهز عليها القادرون من الهمج ، لتبعث على أيديهم من جديد كما كان مصير الحضارة الرومانية .

ويختم « مل » بحثه بما دعاه « تطبيقات » فيقرر حقيقتين هما خلاصة بحثه عن الحرية : أولاً أن الفرد حر فيما يفعل ، وليس للمجتمع أن يفرض عليه أية مسئولية فيما يتعلق بذاته منها ، إلا أن ينصح ويرشد وبوجه . وثانيتهما : أن الفرد لا يسأل أمام المجتمع إلا إذا مست أفعاله الغير ونالهم بضرر ، وللمجتمع حينئذ أن يوقع بالفرد من العقاب الأدبي أو القانوني ما يراه كفيلاً بحماية مصالحه .

وحتى لا يترك ظلاً من الشك حول الحدود التي يراها لإقامة المسئولية يعود إلى مناقشة تطبيقاتها في بعض الحالات فيرى أن بعض الأفعال الفردية قد تسبب ألماً أو خسارة للغير أو تحرمه نوعاً من المنفعة ، وهي وإن كانت في الغالب نتيجة نظام اجتماعي فاسد ، إلا أنها أنفع للفرد وأنفع للمجموع ، فحيث يفوز الإنسان بالسبق وينجح على غيره ينفع نفسه وينفع المجموع وإن سبب فوزه ألماً أو خسارة لمنافسيه ، وهو فعل مشروع ما لم يكن الغش والخديعة أو الاكراه وسيلة للنجاح .

ولا يرى « مل » في القيود التي تفرض على التجارة والصناعة ما يتعارض مع الحرية الشخصية ما دامت

قاصرة على ما يمس المجموع ، فإذا عدتها كانت خطأ لا يجوز إغفاله ، فراقبة الغش وفرض شروط صحية على المصانع وتحريم بيع السموم ، ومنع تصدير الأفيون إلى الصين مما يحمي مصالح المشتري لا تعد اعتداء على حرية البائع ولا تتعارض مع مبدأ حرية النجارة أو الحرية الشخصية ، كما لا يعد منع ارتكاب الجرائم اعتداء على حرية من ينتهونها ، أو وضع بطاقة على قوارير السموم قيداً على الحرية .

ويهدينا حق المجتمع في درء الجرائم بالتدابير الواقية إلى الحدود الفاصلة لسلطة المجتمع على الأفعال الذاتية ، فالسكير حر في معاقرة الخمر ، ولكنه يجب أن يقع تحت طائلة العقاب إذا ارتكب جريمة تحت تأثير الخمر ، فيوضع أولاً تحت رقابة خاصة ، فإذا عاد وجب تأديبه وعقابه .

فالأفعال التي يقع ضررها على فاعلها ولا تتعداه ، لا تقع في حدود المسؤولية أو العقاب ، فإذا تجاوزته إلى الغير جاز تحريمها كالجرائم المخلة بالحياة إذا وقعت قهراً .

ويستطرد « مل » في هذه التطبيقات فيعرض لإباحة القمار وتحريمه وفرض الضرائب على الخمر للحد من انتشارها وغير ذلك بما يراه متفقاً مع المبادئ التي رسمها للحرية ، كما يعرض لطبيعة العقود والاتفاقات التي تقع بين الأفراد بوصفهم أفراداً مستقلين أو أفراداً في مجتمع ولحق الحكومة في فرض التعليم الإلزامي ، وعقد الامتحانات العامة ومنح الدرجات العلمية ولمدى ولايتها على الأفراد فيما يتعلق بمصالحهم الشخصية والاجتماعية ، ويقرر أن الاعتراض على التدخل الحكومي حيث لا يتضمن التدخل اعتداء على الحرية يكون على ثلاثة أوجه :

أولاً : حيث يقوم الأفراد بالعمل بصورة أكثر اتقاناً مما تقوم به الحكومة .

ثانياً : حيث يكون العمل أدعى لتربية الأفراد وإن كان قيام الحكومة به أجدى وأحسن مما لو قام به الأفراد .

ثالثاً : ما يترتب على التدخل الحكومي من اتساع سلطتها بلا موجب ، حيث يتحول القادرون والطامحون إلى أذنان لموظفي الحكومة ، وحيث تصبح سيطرة الحكومة على الأعمال التي تسيرها الهيئات الأهلية قيداً على الحرية . ويشند هذا القيد كلما علت درجة الآلة الحكومية من الاتقان ، فيتحول الجهاز الحكومي إلى بيروقراطية مسيطرة مما يتعذر معه الإصلاح . وتنحدر معه الدولة إلى الانحطاط ، مما ينبغي معه توزيع السلطة على أوسع نطاق يتفق مع حسن الإدارة ومرونة العمل .

ويستحسن « مل » نظام الإدارة الأهلية ويقترح توزيع السلطة على أكبر عدد من الموظفين المنتخبين محلياً ، وقيام مكتب للمراقبة تابع للحكومة المركزية يعاون الإدارة المحلية بجمع المعلومات وتعميم التجارب الناجحة في المناطق الأخرى ، ويكون له حرية العمل على ألا تتجاوز سلطته إلزام الموظفين المحليين بصيانة القوانين التي تضعها الهيئة التشريعية ولا يترك للإدارة المركزية غير الإشراف على تنفيذها فإذا لم تنفذ كان لها أن تلجأ إلى الهيئات القضائية للفصل في أوجه الخلاف أو لعرض الأمر على الناخبين .

وتعميم هذا النوع من مكاتب الاستعلام والتوجيه في كل الإدارات كفيل باستقامة الأمور وتحقيق المنفعة بعيداً عن المغالاة والإسراف . فلا غبار على عمل يفسح الحرية للأفراد وينمي إرادتهم . وإنما يبدأ الشر حين يصبح العمل معوقاً للحرية قاتلاً للهمة ، فالأهم بأبنائها وقيمة الدولة بقيمة أفرادها .

وهكذا ينتهي مل بتقرير الحرية المشروعة للفرد في إطار المجتمع الذي يعيش فيه ، وحاول أن يقيم نوعاً من

ولقيت نظرية مل في الحرية والمنفعة أرضاً طيبة في مصر في مطلع هذا القرن حين أخذ لطفى السيد يبشر بها ويدعو إليها على صفحات الجريدة ، ويبدع لها مسمى جديداً على العربية هو « مذهب الحريين » ، واستهوت النظرية كثيراً من المثقفين فقام الأستاذ طه السباعي في شبابه المبكر عام ١٩٢٢ بترجمة كتاب مل عن الحرية ، وأعاد طبعه عام ١٩٤٣ وكنا نود أن يبدل ما هجر من ألفاظ وكلمات بمرادفات الحديثة كلفظ « أميري » ، وإن كنا ندين له بفضل التعريف بمعنى بقي غامضاً في الشرق إلى عهد قريب ونعترف له بالدقة وجزالة الأسلوب وأمانة الترجمة .

التوازن بين الفردية والجماعية وخرج على مذهب أستاذه بنتام في طبيعة المنفعة فقد فضل بنتام منفعة الفرد على منفعة المجتمع بينما فضل « مل » منفعة المجتمع على ألا تطغى على حرية الفرد ، وجعل يضرب المثل أمثلة عديدة ويسهب ويطنل في شرح نظريته حتى يؤكد لها للناس ، وكأنه يخشى أن يضلوا حقيقتها إذا لم يتحوط لكل شك في مدلولها .

وقد سادت النزعة الفردية في القرن التاسع عشر حتى أخذت الجماعية تزحمها بزوغ النظرية الاشتراكية التي تركت آثارها واضحة في تفكير « مل » حين حاول أن يقيم نوعاً من التوازن بينهما .

الجماعية
علاء الدين



جلجامتش
على شذوذهات

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
مواضع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

بأستلام

الصفوة المتميزة من الأدباء والكاتب والعلماء

هديتي للصديق علي المدن

المجلد الثامن

دار الرشاد الحديثة

بعثة (المتحدة) للكشف العلمي للمحيطات و للسير و قبل طومسون

بمستلم
الدكتور أنور عبدالمعالم

أستاذ ورئيس قسم علوم البحار بكلية العلوم بجامعة الاسكندرية

مقدمة

الاستوائية الخائقة بشجاعة ، ولم تكن الأجهزة والآلات التي في متناول أيديهم متقدمة بالقدر الذي نعرفه الآن . وعلى الرغم من كل هذا فإن النتائج التي حصلت عليها البعثة ظلت ثابتة لا تنزعزع حتى اليوم ، إلا في أحوال يسيرة . ومبلغ العظمة في هذه البعثة أيضاً أنها أخذت على عاتقها مهمة المبادأة والتحريك السريع للكشف عن أعماق المحيطات في وقت كانت فيه دول أخرى من شمال أوروبا تفكر في هذا العمل ، فاستأثرت وحدها بالفخر كله .

لقد أبحرت السفينة « المتحدة » من ميناء سوئها مبيتون الإنجليزي في السابع من شهر ديسمبر سنة ١٨٧٢ وعادت أدرجها في ٢٤ مايو سنة ١٨٧٦ ، ثم صدرت مجلداتها الخمسون التي أشرنا إليها في الفترة فيما بين عامي ١٨٨٠ - ١٨٩٥ حاوية لنتائج فحص العينات التي جمعتها البعثة ووزعت للدراسة على عدد كبير من العلماء المتخصصين كل في فرع تخصصه ، وروعي في اختيارهم أن يكونوا من ألع علماء العصر وأقدرهم بصرف النظر عن جنسيتهم ، ومن ثم فقد ساهم في كتابة هذه المجلدات علماء ينتمون لجنسيات مختلفة بالإضافة إلى العلماء البريطانيين ، إلا أن مهمة الإشراف

قلما تخلو مكتبة من مكتبات الجامعات الكبرى أو معهد من معاهد علوم البحار المعروفة اليوم من نحو خمسين مجلداً ضخماً تضم بين دفتيها ثلاثين ألفاً من الصفحات كتبها ٧٦ عالماً وسجلت فيها بدقة وأمانة نتائج أول بعثة علمية منظمة خرجت تجوب المحيطات العظمى لمدة ثلاث سنوات ونصف السنة ، قطعت خلالها قرابة ٦٩,٠٠٠ ميل بحري لتدرس أعماق المحيطات والخواص الطبيعية والكياوية لمياهها ، وأحياءها الغريبة التي تعيش بين نور السطح وظلمات أعماق السحيقة ، إلى جانب تركيب قيعان المحيطات وما عليها من جبال وهضاب وأخوار وأخاديد . تلك هي بعثة السفينة « تشالنجر » Challenger Expedition أو « المتحدة » التي ضرب ملاحوها وعلمائها المثل الأعلى في الشجاعة والبطولة والمثابرة والإيثار ليحققوا للعلم نصراً مؤكداً . هذه الحفنة من الرجال عملت أغلب الوقت تحت أسوأ الظروف المعروفة في البحر التي قد تتعرض لها سفينة تسير بالشرع كسفينتهم ، وتحملوا زمهرير البرد في المناطق القطبية وحارة القليظ في الأجواء

على إصدار هذه المجلدات وتنسيقها قد وكلت على التوالى إلى عالين بريطانيين من أعضاء البعثة هما السير ويفيل طومسن C. Wyville Thompson (١٨٨٠ - ١٨٨٢) ثم السير جون مري John Murray (١٨٨٣ - ١٨٩٥) .

ولما كانت الطبعة الأولى لمجلدات هذه البعثة قد نفذت منذ زمن طويل ، فقد فكر الإنجليز مؤخراً في إعادة طبعها مرة أخرى ، وبدأ هذا العمل منذ سنتين : هذه المجلدات الخمسون لم تكتب في الواقع إلا للعلماء المتخصصين ، وفيها وصف دقيق للمحطات الهيدروجرافية وهى مليئة بالأرقام والقراءات والرسوم البيانية والمنحنيات والجداول ، وبها تسجيلات لخواص المياه الطبيعية والكماوية ، ووصف علمى مصور للأنواع الفريدة الجديدة للعلم من عالمى النبات والحيوان ومشاهدات عن مميزاتا وتشريحها وبيئتها ، وذلك إلى جانب دراسات عميقة للجغرافية المحيطات والجزر وللتيارات والمد والجزر وللرواسب البحرية التى تكسو قاع المحيط وتوزيعها وأنواعها . الخ .

وإلى جانب ما تقدم ذكره فقد أصدر السير ويفيل طومسن مجلدين إضافيين عقب عودة البعثة بزمن قصير (عام ١٨٧٧) دون فيهما ملخصاً ميسراً للبعثة ونتائجها العامة اعتمد فيه إلى حد كبير على يومياته التى كان يسجلها أولاً بأول ، وهو ما نعرضه فى هذا المقال : وقبل أن نفعل ذلك نرى لزماً علينا أن نستعرض فى لمحات سريعة تاريخ الكشف الاقيانوسية قبل بعثة المتحدة (تشالنجر) حتى يتيسر لنا إدراك الأثر الذى تركته هذه البعثة فى علوم البحار .

الكشف الاقيانوسية قبل بعثة المتحدة

إن أغلب الكشف الاقيانوسية التى تمت قبل بعثة «تشالنجر» كانت تهدف فى الواقع إلى البحث عن طرق جديدة للملاحة والتجارة أو إلى اكتشاف أراض جديدة

لم تكن معروفة من قبل . وإذا رجعنا إلى الماضى البعيد لوجدنا فى حضارة المصريين والفينيقيين القدماء كل المقومات التى تجعل منهم ملاحين مهرة لا يرههم ركوب البحر أو التوغل فيه . ولربما كان هؤلاء الناس أول من بنى سفناً كبيرة تستطيع التوغل فى البحر ، كما أعانهم علم الفلك الذى نبغوا فيه على الاهتمام بالنجوم فى السير فى البحر . ويحدثنا التاريخ عن قناة ملاحية شقها المصريون القدماء فى عهد الملك سيزوستريس كانت تصل البحر الأحمر بالنيل ، كما يحدثنا أيضاً عن أنباء البعثة التى أرسلت فى عهد الملكة حتشبسوت إلى جنوب البحر الأحمر وبلاد «بنت» ثم عادت محملة بأشجار الطيب والأفاويه والعاج وريش النعام ودونت أخبارها على جدران المعابد ، هذا إلى جانب أخبار بعثة بحرية أخرى عرفت باسم بعثة «نخاو ابن بسمتيك» أحد ملوك الأسرة السادسة والعشرين وقد دارت هذه البعثة حول سواحل إفريقيا وعادت من الغرب عن طريق جبل طارق .

أما اليونان القدامى فقد توغلوا هم الآخرون بسفنهم فى البحر الأبيض المتوسط شرقاً وغرباً ودون هوميروس فى الياذته الكثير من هذه المغامرات كما أشرفوا على المحيط الأطلسى الذى راعتهم أمواجه فأطلقوا عليه اسم بحر الظلمات وحسبوه جزءاً من الاقيانوس العظيم المحيط لإحاطة دائرية بالأرض ، ولم تجرؤ مراكبهم على السير فيه ، باستثناء ملاح منهم يدعى «بيثياس» فى القرن الرابع قبل الميلاد يقال إنه توغل شمالاً فى المحيط الأطلسى حتى بلغ سواحل الترويج .

وفى عهد اليونان القدامى ظهرت الجغرافيا الرياضية والفلكية وطلعت شخصية بطليموس بمصنفاته الفلكية الجغرافية على ما سواها وامتد أثرها طويلاً فى العصور الوسطى : كما تقدم الهنود والفرس القدماء فى تلك العلوم أيضاً .

الملاح البرتغالي قد عدد في عام ١٤٩٧ من السفن العربية إلى الشمال من موزمبيق نحو ١٥٠٠ سفينة . وعنها يقول « يحمل الربانة (العرب) بوصلات لتوجيه السفن وآلات للرصد وخارطات بحرية » .

ومن قبل ابن ماجد بزمان طويل أيضاً تحدثنا المخطوطات عن رحلة « التاجر سليمان » (٨٥١ م) الذي عاش في القرن الثالث الهجري وفيها وصف ممتع للمناطق بين سيرا ف و كانتون وللظواهر الجوية كالزوابع والأنواء الخلزونية المعروفة في بحر الصين والفلبين ولغريب حيوانات البحر ووحوشه بما فيها الحيتان . ومن القرن التاسع الميلادي تأتينا من ناحية أخرى أنباء مغامرات الملاحين النرويج المعروفين بقبائل الفيكينج ومحاولتهم الوصول إلى جرنيلاندة وأمريكا وقد تحدثنا عنهم بما فيه الكفاية في مقال نانسن والأصقاع الشمالية الذي نشر من قبل في « تراث الإنسانية » (١) .

وما إن دالت دولة العرب في الأندلس في أواخر القرن الخامس عشر حتى رجحت كفة البرتغال في السيادة البحرية في الغرب وإن كان العرب لا يزالون حتى ذلك الوقت مسيطرين على زمام الأمور في المشرق . فكتشف كولمبس جزر الهند الغربية في عام ١٤٩٢ ودار ماجلان حول الأرض بين أعوام ١٥١٩ - ١٥٢٢ م ومما يوثق عن هذا الملاح الأخير أنه اعتقد بأن أعرق بقعة في المحيطات تبلغ ٧٠٠ متر ، وتقع بين جزيرتي سان بول وتينوروس في المحيط الهادي وتبين فيما بعد أن العرق الحقيقي لهذا الغور يزيد عشرة أضعاف عن ذلك ولكن محاولة ماجلان كانت الأولى من نوعها على أية حال .

ثم إن علم الخرائط كان متقدماً في إيطاليا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلادي ثم انتقلت هذه الشهرة إلى إسبانيا في القرن السادس عشر وأصبحت

(١) العدد ٤ مجلد ٣ لسنة ١٩٦٥ .

ثم جاء العرب وامتدت دولتهم من المحيط إلى الخليج وازدهرت العلوم على أيامهم وكانوا قد هضموا علوم الهند وفارس واليونان وزادوا عليها ، ونبغوا في علوم الرياضيات والفلك وفي تأليف الأزياج الكبرى ، واشتهر منهم من علماء القرنين التاسع والعاشر الميلادي الخوارزمي وكان أول من عرف العرب والغرب بمنهج الحساب الهندي ثم الكندي وله رسالة « في البحار والمد والجزر » والبتاني وابن يونس وغيرهم وغيرهم . كما أدخل العرب تعديلات هامة على « الاسطرلاب » وعرفوا « بيت الابرة » وهما من أهم أدوات الملاحة ، وبفضل هذا التقدم تجاوزت معرفة العرب لحدود العالم الذي عرفه اليونان من قبل وتوغلوا في البر والبحر أكثر مما توغلت الأمم التي سبقتهم ، فعرفوا سواحل آسيا حتى كوريا الشمالية والمحيط الهندي بأسره وأرخبيل الملايو ، ويقال إنهم داروا حول إفريقيا من الشرق إلى الغرب .

وصنف منهم في الجغرافيا الطبيعية والوصفية والفلكية الكثيرون من أمثال ابن خرداذبة واليعقوبي والمسعودي والاصطخري وابن حوقل والمقدسي والبيروني والقزويني والإدريسي وابن بطوطة وغيرهم وغيرهم ممن أثروا الفكر الأوربي فيما بعد لقرون طويلة . كما نبغ من الملاحين العرب ربانة مهرة من أمثال أحمد بن ماجد النجدي (القرن التاسع وأوائل العاشر الهجري) وهو الذي أرشد أسطول فاسكو دي جاما من ساحل إفريقيا الشرقية إلى الهند ومؤلفاته وأرجيزه في علوم البحار والجغرافيا الملاحية مثل « حاوية الاختصار في أصول علم البحار » و « كتاب الفوائد » تعد بمثابة المرشديات البحرية للملاحة في المحيط الهندي أو « البورتولانات » Portulans كما عرفها الغرب . وكان هذا الملاح العظيم يلقب بالمعلم لمهارته . وليس أدل على سيادة العرب في الملاحة من أن فاسكو دي جاما

لهذه الدولة هي الأخرى السيادة البحرية لفترة طويلة من بعد ذلك ، وإن ظلت هولندا تنافسها فيها من آن لآخر . ويعزى ابتكار آلة « السدس » إلى اسحق نيوتن وبفضل هذه الآلة أمكن تحديد المواقع البحرية بدقة ، كما تمكن الفرنسي « بوشيه » من ابتكار فكرة خطوط الأعماق المتساوية وتمثيلها على الخرائط البحرية .

وفي القرن الثامن عشر انتقلت السيادة البحرية إلى الإنجليز فمسح جيمس كوك السواحل حول أستراليا ونيوزيلاندة في الفترة بين ١٧٦٩ - ١٧٧٢ كما اكتشف جزر ساندويتش في المحيط الهادى . وكان الدافع إلى التوغل في البحار الجنوبية في تلك الفترة هو الاعتقاد في نظرية قديمة تقول بوجود أراض مجهولة ذات مساحات شاسعة لم تعرف بعد في نصف الكرة الجنوبي لتحديث التوازن بين مساحة اليابسة والمساحة المغطاة بالماء وهي الأرضى التي كانت تسمى باسم Terra incognita australis وفي الفترة بين ١٨٣٩ - ١٨٤٣ م اكتشف السير جيمس كلارك روس الإنجليزى مزيداً من المناطق والجزر غير المعروفة في البحار الجنوبية أيضاً وتمكن من قياس عمق المحيط إلى ٢٤٢٥ قامة .

ويعزى إلى البارون بلنجهاوزن الروسى أنه كان أول من رأى شواطئ القارة المتجمدة الجنوبية وذلك في عام ١٨٢٠ .

وفيما يتعلق بدراسة الظواهر الطبيعية والبيولوجية للبحر بالإضافة إلى الملاحظات التي تقدم ذكرها عن قياس الأعماق وعن المد والجزر وعن الأعاصير والزوابع البحرية وعن غرائب حيوان البحر وحيثانه التي وردت في كتب الأقدمين - نجد أن الدراسات العلمية قد اتخذت شكلاً آخر منذ أوائل القرن الثامن عشر وإن سارت ببطء شديد هي الأخرى وأول دراسة منظمة من هذا النوع قام بها الكونت لويجي فرناندو مرسيلي في عام

١٧٣٥ م في خليج مرسيليا ، إذ قاس الأعماق ودرجة حرارة الماء وملوحته كما اختبر طبيعة القاع واستعمل أنواعاً من الشباك البدائية والجرافات في استخراج العينات من قاع الخليج الضحل نسبياً . وقد كتب هذا الباحث رسالة بعنوان « التاريخ الطبيعي للبحر » وكان أول من عارض مبدأ « البحر ليس له قرار » .

وفي عام ١٧٧٠ أصدر بنيامين فرانكلين في أمريكا خريطته المشهورة لتيار الخليج لأول مرة . كما قام « موري » Maury عالم الأرصاد الأمريكى بعد ذلك بنحو قرن من الزمان بدراسة أكثر تفصيلاً لتيار الخليج وللعوامل الطبيعية الأخرى في البحر كالرياح والتيارات ودرجات الحرارة . وألف عن ذلك كتابه المشهور المسمى « بالعوامل الطبيعية للبحر » كما دعا إلى تأسيس الجمعية الدولية للملاحة والأرصاد الجوية ونظم أول مؤتمر لها من نوعه في بروكسل ببلجيكا في عام ١٨٥٣ .

وفي عام ١٨٦٥ تمكن عالم دانمركى يدعى فورشهامر من تحليل عينات من ماء البحار والمحيطات بدقة واكتشف حقائق قيمة عن نسبة الأملاح إلى بعضها في ماء البحر ، ساعدت مستقبلاً على ابتكار طريقة لتقدير درجة ملوحة البحر .

ولا يفوتنا أن ننوه في ختام هذه العجالة بفضل صيادى الحيتان الذين جابوا البحار القطبية الشمالية والجنوبية من دول اسكندناوة وإنجلترا وأمريكا مقتفين أثر الحوت ، وما جمعوه من معلومات ومشاهدات قيمة عن الشواطئ والجزر وعن خواص البحار التي جابوها مما كان له أثر أيضاً في تراكم المعلومات عن البحار والمحيطات حتى القرن التاسع عشر الميلادى .

استكشاف الأعماق

وعلى الرغم من كل هذه المشاهدات السطحية للظواهر الطبيعية والبيولوجية في البحر فقد ظلت أعماق

وتبدأ منطقة العدم أو « اللاحياة » على أعماق تزيد على ٣٠٠ قامة . (١)

« ثم جاء عالم يدعى « واليش » Wallich (١٨٦٠ م) كان يعمل على مركب من مراكب مد أسلاك التلغراف على قاع البحر ، وحدث بأن نجوم البحر التي استخرجها من عمق ١٢٠٠ قامة كانت معدتها تحتوي على أنواع من الكائنات الأولية الدقيقة مما زرع الاعتقاد السائد بأن قاع البحر يجذب قاحل . ولم يتقبل الناس بطبيعة الحال هذا الرأي بسهولة على أساس أن الأحوال السائدة في الأغوار البعيدة لا تساعد بحال من الأحوال على قيام الحياة . وعلى الرغم من أن مثل هذه الأحوال كانت في حكم المجهولة إلا أنه كان من الممكن التكهن ببعضها بالحساب : ومن ذلك أن الضغط يزداد بزيادة العمق حتى إن الكائن الحي الذي قد يعيش على عمق ٣٠٠٠ قامة يتعرض جسمه لضغط يعادل ثلاثة أطنان على البوصة المربعة ! وكان مجرد التفكير في مثل هذا الأمر يجعل العلماء يترددون في بحث أمر الحياة على الأغوار البعيدة ! ثم جاءت بعد ذلك بارقة من الأمل أنبأت عنها بحوث العلماء في اسكتلندا ، فقد أدلى هؤلاء العلماء بجرافاتهم إلى أعماق تراوح بين ٣٠٠ - ٤٠٠ قامة في البحار الشمالية وتمكنوا من استخراج أنواع مختلفة من الحيوانات البحرية . وكانت هذه التجربة بمثابة ضربة قاضية على المدرسة الانجليزية التي اعتنق علماءها نظرية « اللاحياة » حتى ذلك الوقت .

وكان ذلك حافزاً لعالم اسكتلندي من علماء الحيوان في أدنبرة يدعى ويفيل طومسن الذي أوردنا كلامه فيما

(١) من العلماء الذين نادوا بهذا الرأي عالم الحيوان الانجليزي المشهور « ادوارد فوربس » E. Forbes الذي قام بدراسات على أحياء القاع ببحر إيجه باليونان عام ١٨٤٠ - ١٨٤١ م واعتقد بأن الحيوانات البحرية تنقل في العدد والتوزيع بزيادة العمق حتى تنعدم كلية بعد عمق ٣٠٠ قامة .

البحار سرّاً لا يعرف الناس عنه شيئاً لأجيال طويلة . وما برح العلماء أنفسهم حتى منتصف القرن التاسع عشر يعتقدون بأن قاع البحر في الأغوار السحيقة يجذب قاحل لا أثر للحياة فيه . وكان هذا الأمر في حد ذاته حافزاً من الحوافز التي عجّلت تجهيز بعثة علمية كبعثة « المتحدية » لاستكشاف هذه الأعماق .

ويسرد السير ويفيل طومسن في كتابه عن البعثة تنابع الحوادث التي أدت إلى اختار فكرة القيام ببعثة لاستكشاف الأعماق في ذهنه فيقول : « بدأت هذه الحوادث بتنفيذ الشركات لمشروع جليل هو مد « كابلات » التلغراف على قاع المحيط ليصل بين الدنيا الجديدة والدنيا القديمة (في منتصف القرن التاسع عشر) . فقد لفت هذا المشروع نظر العلماء إلى منطقة طالما كانت مبعثاً لكثير من الروايات والأساطير ، ألا وهي قاع البحر العميق . وكانت أول معالم الطريق إلى هذا العالم الغريب المغمور تحت سطح الماء هي بطبيعة الحال القيام بجسات لتجديد الأعماق ، ثم أعقبها نجاح العلماء في الحصول على فئات صغير من رواسب الأعماق لمعرفة تركيب قاع البحر .

وبينما كانت الأمم تسعى لتقريب المسافات بينها وتحقيق الاتصال التلغرافي عبر المحيط ، كان هناك فريق آخر من العلماء يعيش في عالم آخر ، لا يعنيه شيء قدر معرفة أنواع الحياة البسيطة والمعقدة التي تعمر الأرض والمحيطات . وكانت وسائلهم في جمع هذه العينات من المحيطات محدودة للغاية . ومن ثم نشأ الاعتقاد بأن الحياة على قاع البحر لا يعدو توزيعها سوى نطاق ضيق يحيط بالسواحل حتى عمق محدود ، تنعدم بعده الحياة كلية ؛ أما الحياة النباتية في البحر فتتعدى على أعماق مائة قامة وأما الحيوانات فتندر ندرة عجيبة بعد هذا العمق ولا يمثلها سوى الكائنات الأولية بسيطة التركيب .

وفي هذه الأثناء أدخلت تعديلات هامة على ترمومترات الأعماق وذلك بإحاطتها من الخارج بجدار آخر من الزجاج السميك وكان زجاجها من قبل يتأثر بالضغط السائد على الأعماق البعيدة فيعطى قراءات غير دقيقة . وقد استرعت هذه البحوث عن الحياة في الأعماق البعيدة انتباه الرأي العام كما استرعت انتباه الشركات التي كانت تعمل في مد خطوط التلغراف على قاع البحر وكان مهمها معرفة طبيعة هذا القاع وتركيبه ومدى تأثير أسلاك التلغراف بالحرارة وبأنواع الحيوانات التي تنمو عليها من الخارج وذلك إلى جانب تحديد العمق بدقة .

تجهيز البعثة

وتشجع « ويفيل طومسن » و « كاربنتر » على أن يعدا العدة لبعثة طويلة الأمد لاكتشف العلمي عن أعماق المحيطات وبخاصة بعد أن فشلت محاولات بعض دول أوروبا في تجهيز بعثات مماثلة . وكتب الدكتور كاربنتر خطاباً بهذا المعنى لقائد الأسطول فأعدت البحرية مذكرة بالموضوع عرضت على « لوردات البحرية » الذين أبدوا استعدادهم لتجهيز البعثة إذا جاء الاقتراح من الجمعية الملكية . . وفيما يلي مقتطفات من خطاب الدكتور كاربنتر المؤرخ ١٥ يونيه سنة ١٨٧١ إلى الجمعية الملكية بلندن وقد أرفقه بنسخة من مجلة « نيتشر » العلمية^(١) تعزز رأيه .

« . . إن ما نرى إلى علمنا مؤخراً حول نشاط بعض الدول الأخرى لاقتحام ميدان الكشف العلمي الطبيعية والبيولوجية لأغوار البحر ليحملنا على تنبيه حكومتنا إلى أن الوقت قد حان لضرورة إعداد برنامج علمي أكثر استكمالاً وتنظيماً مما نفذناه بغية دخول هذا الميدان الجديد . . كما ينبغي أن تدرج الاعتمادات اللازمة (للمثل

(١) مجلة Nature مجلة علمية تسجل فيها ملخصات من نتائج البحوث الهامة قبل نشرها بالتفصيل .

تقدم ولزميل له يدعى كاربنتر على التقدم في عام ١٨٦٨ إلى الجمعية الملكية بلندن بالتماس لمتنحهم الأميرالية التسهيلات اللازمة لبحث موضوع العوامل الطبيعية والبيولوجية على قاع البحر في المناطق العميقة . وأجيب العالمان إلى طلبهما ووضعت البحرية تحت تصرفهما مركباً صغيراً قديماً أجرياً عليه اختباراتهما في المنطقة الواقعة بين سواحل اسكتلندا وجزر فارو لمدة شهرين متتابعين تحت ظروف قاسية في البحر . وكان جزاؤهما من هذه التجارب حصيلة من الحيوانات المختلفة جمعها بالجرافات من أعماق تزيد على ٦٠٠ قامة لأول مرة ، وقد خيل للعالمين في ذلك الوقت أن هذه الحيوانات تربطها صلات بأنواع الحيوانات المنقرضة ، كما فوجئنا بحقيقة أخرى توصلنا إليها عن طريق قياس درجات الحرارة على الأعماق البعيدة ، وهي أن درجة حرارة الماء على الأعماق البعيدة ليست كما كان يظن الجميع بأنها درجة ٤ م بل إنها تزيد أو تنقص عن ذلك تبعاً للظروف . وبناء على هذه التجربة قرر العالمان بأن أعماق البحار فيها طبقات مختلفة من المياه تحتفظ كل طبقة منها بخصائص معينة من حيث توزيع الحرارة وتعيش فيها أنواع من الحيوانات تتلاءم مع درجات الحرارة السائدة في كل طبقة ، كما أثبتنا أيضاً بأن ماء البحر بين السطح والقاع يحتوي على مواد عضوية ذائبة أو معلقة فيه .

وقد حفزت هذه النتائج المبدئية ويفيل طومسن وزميله على تكرار هذه التجارب خلال فصل الصيف التالي ووضعت الأميرالية هذه المرة تحت تصرفهما لهذا الغرض مركباً أحسن حالاً من زميلتها الأولى . وساعدهما الحظ أيضاً في هذه المرة فقد كان الطقس ملائماً فتمكنا من استخراج حيوانات حية بالجرافة من عمق لم يتوصل إليه أحد سواهما من قبل وهو عمق ٢٤٣٥ قامة !

هذه البعثة (في ميزانية العام القادم منذ الآن دون تأخير إذا أريد تنفيذ مثل هذا البرنامج .. وإلى أقترح أن يقوم مجلس الجمعية الملكية بالمبادرة ويتبنى هذا الموضوع - وهو الذى عمل دائماً على تشجيع العلوم وتقدمها في بلادنا - فيعين لجنة لوضع خطة العمل بالاتفاق مع رئيس المجمع العلمى ورؤساء الجمعيات العلمية الكيماوية والجغرافية والجيولوجية والزولوجية وجمعية ليندوس . بحيث تكون الخطة جاهزة للعرض على الحكومة في نهاية شهر نوفمبر القادم » .

وقد لقي هذا المطلب استجابة وفي ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٧١ شكلت لجنة من رئيس الجمعية الملكية ومن الدكتور كاربنتر وفرانكلاند وهوكر وهاكسلى والدكتور ويفيل طومسن وضم إليها أعضاء عن البحرية كما فوضت لتضم من تراه إلى عضويتها .

وفي آخر نوفمبر من نفس العام كانت اللجنة قد انتهت من إعداد تقريرها وأوصت بضرورة تهيئة سفينة تتحمل السير في البحر لمدة أربع سنوات متصلة ، وعليها من المؤن والمعدات والتجهيز المعملى ما يكفى لتحقيق أغراض البعثة . وقد وقع الاختيار بالفعل على سفينة حربية تدعى المتحدة (تشانجر) H.M.S. Challenger حمولتها ٢٣٠٦ طناً تسير بالشرع وعليها ماكينة إضافية تعمل بالبخار قوتها ١٢٣٤ حصاناً لتنفيذ هذه المهمة ، وأختير لقيادتها القبطان ناريس G. Nares وهو رجل كفء على جانب كبير من الخبرة بأعمال المسح البحرى . ويساعده طاقم من الضباط والمهندسين عددهم ٢٢ رجلاً^(١) . أما مجموعة العلماء فقد رشحتهم الجمعية الملكية وربطت مرتباتهم وذلك على الوجه التالى :

(١) بخلاف بحارة السفينة وعددهم ٢٤٠ رجلاً توفى منهم في الطريق أحد عشر بحاراً وغادر منهم السفينة في الموانئ المختلفة ١٥ بحاراً نتيجة المرض .

الدكتور ويفيل طومسن : رئيساً علمياً للبعثة بمرتب سنوى قدره ١٠٠٠ جنيه

المستر وايلد : سكرتيراً للرئيس ورسام البعثة ومرتبه السنوى ٤٠٠ ج

المستر بوكانان : كيمائى بمرتب ٢٠٠ جنيه
المستر موسى : للتاريخ الطبيعى بمرتب ٢٠٠ جنيه

المستر جون مرى : للتاريخ الطبيعى بمرتب ٢٠٠ جنيه

الدكتور فون فليموس سوم : للتاريخ الطبيعى بمرتب ٢٠٠ جنيه

ويلاحظ أن الأخير هو من علماء النمسا ووقع الاختيار عليه في آخر لحظة بعد أن اعتذر عالم بريطانى يدعى سترلينج عن الانضمام للبعثة بعد ترشيحه . هذا وقد أدخلت بعض التعديلات على السفينة لتلائم المهمة الجديدة التى أسندت إليها فازيل ستة عشر مدفعا من مدافعها الثمانية عشر وعدلت مقصوراتها وحولت صالاتها لمعامل للبحث والدراسة وركبت عليها أوناشر وآلات جديدة وأضيفت إلى حجراتها معامل جديدة كما روعى أن تثبت جميع الأجهزة والآلات المعملية بما يضمن عدم قلقها أثناء اضطراب البحر . كما زودت مخازن السفينة بجميع ما يحتاج إليه العمل بالبحر من أدوات ورتب كل صنف منها في صناديق خاصة وذلك إلى جانب آلاف من صناديق الزجاجات والأواني لحفظ العينات وأوعية مملأى بالفورمالين والكحول لحفظها . وحملت السفينة على ظهرها أيضاً أطناناً من الحبال المختلفة السمك والطول لشتى الأغراض ، من بينها نحو ٢٥٠٠٠ قامة من حبال الكتان المثينة لجر الجرافات وحبل طوله ١٠,٠٠٠ قامة لسبر الأعماق وغيرها متعددة الطول والسمك للعمليات الثقيلة والخفيفة هذا فضلاً عما اشترته المركب أثناء وقوفها بالموانئ من

الحيطات العظمى» كما رسمت اللجنة المذكورة خط سير السفينة وحددت برنامج العمل على الوجه الآتى : « تتجه السفينة من ميناء سوهامبتن إلى سواحل البرتغال وأسبانيا ثم تعبر المحيط الأطلنطى من ماديرا إلى جزر الهند الغربية ومن ثم تتجه إلى جزيرة برمودا ومنها إلى جزر الأزور والرأس الخضراء ثم تيمم شطر سواحل البرازيل وأمريكا الجنوبية ثم تعبر الأطلنطى مرة أخرى من الجنوب إلى رأس الرجاء الصالح . ومن هناك تتجه إلى جزر مريون والكروزية وكير جولين ثم إلى أستراليا ونيوزيلاندة وتواصل السير إلى الجنوب من منتصف المحيط الهندى حتى تقترب قدر الإمكان وفى الحدود التى تتطلبها سلامة المركب من حواجز الجليد على شواطئ القارة المتجمدة الجنوبية .

ومن نيوزيلاندة تخرق السفينة بحر المرجان ومضيق توريس وتتجه غرباً حتى تصل إلى ما بين جزيرتى بالى ومليوك ومن هناك إلى جزر السليز وبحار السولو ثم إلى مانىلا . ومن مانىلا تتجه السفينة شرقاً فى المحيط الهادى وتزور غينيا الجديدة وجزر السلمون . ثم تواصل رحلتها إلى اليابان حيث تمضى بعض الوقت هناك .

ومن اليابان تعبر السفينة المحيط الهادى إلى جزيرة فانكوفر ثم تتجه جنوباً إلى الحوض الشرقى لهذا المحيط وتعود إلى الجزر البريطانية من حول رأس هورن (فى جنوب أمريكا الجنوبية) .

ومن ثم يتضح أن خط سير السفينة يكون قد شمل المحيطات العظمى الثلاثة وهى المحيط الهادى والمحيط الأطلنطى والمحيط الهندى إلى جانب المحيط الجنوبى العظيم الذى يتكون من تلاقى المحيطات الثلاثة الكبرى فى نصف الكرة الجنوبى وتكون السفينة قد مست أيضاً سواحل القارة الجنوبية المتجمدة .

إن هذا الطريق ليهيئ الفرصة لدراسة العديد من ظواهر المحيطات الكبرى بما فيها تيار الخليج والتيارات

حبال إضافية . ولقد اتبعت السفينة فى سبر الأعماق نفس الطريقة التقليدية القديمة التى تعتمد على ربط ثقل بحبل وإدلائه إلى القاع مع تعديلات بسيطة تلائم العمل فى الأعماق البعيدة وزود الثقل أيضاً بأنبوبة معدنية تغوص قليلاً فى رواسب القاع لتجمع عينة منها . والطريقة المشار إليها متعبة للغاية وتستنفد الكثير من الوقت عند جس الأعماق البعيدة . ويكفى أن نقول إن سبر غور قاع على عمق ٤٠٠٠ قامة كان يقتضى يوماً بأكمله من أيام عمل البعثة ، هذا فضلاً عن عدم دقة العمق المسجل بهذه الطريقة لانحراف الحبل بواسطة التيارات تحت الماء .

هذا وقد زودت السفينة بقوارب مساعدة يعمل بعضها بالمحركات لتيسر الدراسة فى المناطق الضحلة وحول الجزر .

وما أن تمت كل هذه الاستعدادات حتى أبحرت السفينة كما أشرنا من ميناء سوهامبتون بين دقات الطبول وعزف الموسيقى وتوديع الأهالى ، وعشية إبحارها تفقدتها « لوردات البحرية » وبعض الوزراء . وجدير بالذكر أن البعثة المذكورة فقدت فى رحلتها الدكتور فون فليموس سوم النمساوى وكان قد أصابه المرض فى الطريق بين جزر هوائى وتاهيتى ، كما فقدت اثنين من ضباطها أيضاً .

ومن عجب أن هذه الفئة القليلة من العلماء على سطح السفينة تمكنوا من جمع ذخيرة من العينات والمعلومات وسعها المحلدات الخمسون وكانت فى حد ذاتها فتحاً جديداً للعلم .

خط السير وخطة العمل

ورد فى تقرير اللجنة الرسمية التى عهد إليها أمر وضع برنامج العمل للبعثة بأن « الغرض الأساسى لها يتضمن بحث العوامل الطبيعية والبيولوجية لأحواض

أولاً - دراسات، الصيغية :

تقوم البعثة خلال عبور أحواض المحيطات العظمى بجمع المعلومات من محطات محددة الموقع بدقة . بين كل محطة وأخرى مسافة معقولة . وفي كل محطة منها « موقع » الوقت وحالة البحر ودرجات الحرارة على السطح وفي الأعماق المختلفة . كما تقاس كثافة المياه ويرصد العمق وطبيعة القاع . وتؤخذ عينة من القاع بالجرافة كلما سنحت الظروف . وفي مسار التيارات تقاس درجات الحرارة على الأعماق : صفر : ١٠ ، ٥٠ ، ١٠٠ قامة . ولتقدير أعماق المحيطات المقام الأول في أعمال البعثة ومن ثم فيجب قياسها في جميع الأحوال الممكنة حتى ولو لم تكن الظروف لتسمح بالقيام بعمليات أخرى سوى ذلك . إن معرفة « كوتورات الأعماق » في المحيطات لتلقى الضوء على المشاكل المتعددة المتعلقة بالتاريخ القديم لكوكب الأرض وجغرافية المحيط في الأحقاب الجيولوجية المختلفة ، كما تلقي الضوء على مشاكل التوزيع الجغرافي المعاصر للحيوانات والنباتات البحرية وعلى طبيعة دورة المياه . وتمثل درجات الحرارة على منحنيات بيانية ليسهل مقارنتها وتجميع معلومات عن شدة الريح واتجاهها وعن التيارات السطحية وسرعتها واتجاهها وعن درجة رطوبة الجو . ودرجات حرارة الماء على الأعماق المختلفة أهمية كبرى في تمييز الطبقات المختلفة من المياه . ويضيف طومسن : « ومن خبرتنا في شمال الأطلنطي وجد أن درجة الحرارة على أعماق تزيد على ألف قامة لا تزيد عن الصفر (المئوي) كثيراً » .

وثمة مسألة احتمال صعود المياه الثقيلة إلى أعلى (ضد قوى الجاذبية) عندما يصطدم تيار قاعي بحرف أو جبل يعترض مساره وهي مسألة تثار حولها جدل كبير . وجزر « الأزور » من أحسن المواقع التي يمكن اختبار هذه المسألة عندها . ولتقدير درجات الحرارة

الاستوائية وكذلك لدراسة الأحوال البيولوجية لبحر الأنتيل وحيوانات المياه العميقة في جنوب الأطلنطي التي لا تزال مجهولة حتى اليوم ، وذلك بالإضافة إلى القيام بدراسات هامة عن الأحياء التي تعيش على حواف البحر الجنوبي » .

ويضيف التقرير بأن أهمية خاصة يجب أن تعطى للدراسات النباتية والحيوانية على جزر ماريون والكروزيه وكيرجولين أو لأية مجموعات أخرى من الجزر يحتمل العثور عليها في المنطقة الواقعة جنوب شرق رأس الرجاء الصالح . ومن المحتمل أن يكتنف البحث في تلك المناطق صعوبات جمة إلا أننا يجب ألا نغفل عن أن « الفونة »^(١) البحرية لهذه المناطق تعتبر في حكم المجهولة كما يحتمل أن توجد أوجه شبه بينها وبين « فونة » العروض المتطرفة في نصف الكرة الشمالي . وقد لا تسنح فرصة أحسن من هذه الرحلة لدراستها وكل إضافة جديدة عنها تعتبر إضافة قيمة للعلم .

« ولنفس هذه الأسباب أيضاً يجب أن تعرج البعثة قدر الامكان على جزر « أوكلاند وكامبل » وبصفة خاصة على جزر الماركيز وفيجي وفريدلي إذ من المحتمل أن توجد حيوانات المنطقة القطبية الجنوبية هناك على أعماق قليلة نسبياً . . . » .

وينوه التقرير أيضاً بضرورة القيام بدراسات عن تركيب الشعاب المرجانية وجمع مزيد من الصخور والمعادن ودراسة التيارات البحرية والاهتمام بالجغرافيا الطبيعية وتوزيع الأحياء في النصف الشمالي للمحيط الهادئ ، وكل هذا بالإضافة إلى القيام بدراسات أنثروبولوجية وأثنولوجية لشعوب جزر المحيط .

هذا وقد احتوى برنامج الرحلة على تفصيلات لأقسام الدراسات المختلفة نجلها فيما يلي :

(١) « الفونة Fauna » هي مجموعة الحيوانات التي توجد في منطقة من المناطق مرتبة حسب التقسيم الطبيعي لدلالات علم الحيوان ، ويقابلها لفظ فلورة Flora بالنسبة للنباتات .

على الأعماق المختلفة وبخاصة في البحار الجنوبية أهمية كبرى أيضاً في تحديد التيارات الباردة أو الدافئة ومساراتها .

ولدراسة حركات المياه السطحية والعميقة أهمية كبرى في فهم الدورة العامة للمياه في المحيطات واما إذا كانت هناك تيارات عميقة من الأحواض القطبية نحو خط الاستواء . ولا يجب أن ندع فرصة تمر دون أن تسجل مشاهدات عن المد والجزر في أية بقعة من العالم . كما تؤخذ قراءات دقيقة لمستوى سطح البحر مرة في كل ساعة قمرية^(١) .

وتقدر كثافة المياه السطحية والعميقة بدقة مع استعمال الميزان الحساس كلما اقتضى الأمر ، كما تقدر درجة شفافية المياه مع تسجيل حالة السماء وارتفاع الشمس في الأفق وقت القياس .

ولما كان الأستاذ « شوف » قد نشر بحثاً قيمياً في عام ١٨٣٢ عن العلاقة بين قراءة البارومتر عند مستوى سطح البحر وبين خط العرض فعلى البعثة أن تحقق هذه العلاقة .

ثانياً - الدراسات الكيميائية :

وتتضمن التعليقات الخاصة بهذا القسم معلومات عن طريقة جمع عينات المياه وحفظها وتحليلها وتقدير درجة ملوحتها وكذلك تقدير الغازات الذائبة في ماء البحر وتلك التي تحتويها المثانات الهوائية للأسماك حال استخراجها بالشباك .

ثالثاً - الدراسات النباتية :

ويجمل البرنامج وظيفة عالم النبات على السفينة في أمرين أولهما أن يجمع مجموعات كاملة من نباتات المناطق التي تزورها البعثة ويحفظها كما يدون ملاحظات عن النبات الحى وتركيبه وبيئته وأطواره

(١) الساعة القمرية تساوى ساعة واحدة شمسية ودقيقتين .

كلما اقتضى الأمر ذلك . وعلى الضباط والبحارة أن يعاونوه على أداء مهمته في الحالة الأولى .

ويلاحظ أن دراسة النباتات على الجزر المعزولة في وسط المحيط لها أهمية خاصة بالنسبة للتطور ، فبعض هذه النباتات تمثل الأثر الباقي من « فلورة » منقرضة كما هي الحال على جزيرة سانتا هيلينا في المحيط الأطلنطي وبعضها الآخر يمثل أنواعاً متطورة ، مع الاهتمام بدراسة نباتات كل جزيرة على حدة من مجموعات الجزر المختلفة . كما أن الكثير من الجزر التي ستمر عليها البعثة لا تزال نباتاتها مجهولة . ثم يعدد البرنامج بعد ذلك أسماء الجزر والمناطق التي يجب أن يعتنى بدراستها من الوجهة النباتية في المحيطات الثلاثة الكبرى وعلى سواحل أستراليا وفي أرخبيل الهند ، ومنها في الأطلنطي جزر : الرأس الخضراء وترتسيان دى كونها وترينيداد (والساحل الإفريقي بين مراكش والسنغال) ، وفي المحيط الهندي جزر : سيشيل وأميرانتى ومدغشقر وسوقطرة بالإضافة إلى الساحل الشرقى لأفريقيا شمال إقليم ناتال . أما في المحيط الهادى فتهتم البعثة بشمال اليابان وكوريل وجزر اليوشن فضلاً عن المناطق المدارية مثل جزر فيجي وتاهيتى ومارشال وسلمون وكارولينا وذلك بالإضافة إلى شواطئ المكسيك وأمريكا الجنوبية بين ليمّا وفالبريزو :

كما يراعى تصوير النباتات بالفوتوغرافيا أو رسمها رسماً دقيقاً وتعطى عناية خاصة لموضوع إنبات البذور بعد تعرضها لماء البحر وعن طرق انتشار النباتات المختلفة :

ثم يدخل البرنامج بعد ذلك في تفاصيل دقيقة كأن ينوه مثلاً بجمع النباتات من أماكن بعينها على الجزر أو الاهتمام بشجرة خاصة مجهولة النوع ويطلب المزيد من العينات منها أو بزيارة تلك الجزر في مواسم غير تلك المواسم التي سبق أن جمع الرحالة منها عينات ، مع العناية بجمع النباتات الطبية والنباتات اللازهرية

والمعادن والصخور منها ، وكذلك الاهتمام بجمع الأدلة عن الارتفاعات أو الانخفاضات التي اعتورت ساحل البحر في العصور المختلفة .

« وعلى البعثة أن تنتهز الفرصة أيضاً لتصوير أنماط من أجناس البشر الذين تقابلهم بمقياس موحد ليسهل مقارنة الصور مع تدوين الملاحظات عن المميزات الطبيعية لكل جنس وعن اللغة والعادات والمخلفات الأثرية والأدوات التي يستعملونها ، كما تجمع عينات من شعر الرأس للسلالات غير المختلطة من البشر » .

ويعطى لكل محطة من المحطات رقم مسلسل في يوميات السفينة بحيث يدون هذا الرقم مع كل عينة من العينات التي تجمعها البعثة من نفس المحطة . وعلى كل باحث أن يحتفظ بمذكرة يدون فيها مشاهداته يوماً بيوم ويقدم هذه المذكرة من آن لآخر لرئيس البعثة الذي يدون بدوره في يومياته الرسمية كل ما يفيد العلم من ملاحظات .

نتائج البعثة وأثرها في تقدم علوم البحار

ولئن دلت الملاحظات السابق ذكرها على شيء فعلى أن البعثة المذكورة كانت قد أعدت لكل أمر عدته واتخذت كل الاحتياطات الضرورية التي تكفل نجاحها في مهمتها . ومنها حسن اختيار الرجال ، سواء المدنيين منهم أو العسكريين ، وقد نوه الرئيس العلمي للبعثة بالتعاون الممتاز الذي لوحظ بين الفريقين ، وكان له أكبر الأثر فيما أحرزت البعثة من نجاح . وبالإضافة إلى ذلك فقد جهزت السفينة بالعدد والآلات وبأجهزة جمع العينات من أحسن ما عرف حتى ذلك الوقت ، كما عهدت البعثة إلى بعض الصانع المهرة بتحويل أو ابتكار الأجهزة الجديدة التي كانت في حاجة إليها ، وتشيد البعثة أيضاً بالمعونة التي تلقتها من بعثة ألمانية صغيرة زارت بريطانيا قبل إبحار « تشالنجر » وأطلعها على بعض الأجهزة الجديدة .

كالسراخس والطحالب والفطريات والدياتومات ، والنباتات العالقة بالأصداف والمرجان وكذلك النباتات الدقيقة التي توجد معلقة في الماء وأثرها في تلون ماء البحر . حالات خاصة .

رابعاً - الدراسات الحيوانية :

ولما كان رئيس البعثة من علماء الحيوان ولديه من الخبرة ما يمكنه من إرشاد زملائه أثناء الرحلة فلم ترد نصوص كثيرة مفصلة في هذا الباب سواء عن طرق جمع الحيوانات المختلفة أو حفظها وتثبيتها فيما عدا ملاحظات بسيطة عن الأماكن الهامة من وجهة نظر توزيع « الفونة » مثل منطقة بولينيزيا وماكرونيزيا مع فحص الأعماق وطبيعة أحياء القاع على خط وهمي يصل ما بين اليابان وجزيرة فانكوفر في الشمال وعلى خط آخر يمتد جنوباً إلى جزيرة فالبريزو ، وذلك بالإضافة إلى دراسة التوزيع على جانبي « خط والاس » الهيدروجرافي في أرخبيل الملايو .

كما يؤكد البرنامج ضرورة فحص الضوء المنبعث من أية كائنات بحرية بواسطة المنشور أو بواسطة المطياف لبيان تركيبه وألوانه .

والواقع أن الدراسات الحيوانية قد احتلت الجانب الأكبر من موسوعة مجلدات البعثة فيما بعد وذلك بالإضافة إلى المشاهدات الهامة عن الحيوانات النادرة أو الغريبة التي وصفها ويفيل طومسن في مجلديه الإضافيين عن الرحلة . كما يجب أن ننوه أيضاً بمجهود العالم جون مري وملاحظاته عن الأصل العضوي للتكوينات الطباشيرية وغيرها على قيعان المحيطات وعلاقتها بالأحياء التي تعيش على السطح .

خامساً - دراسات تكميلية :

وتشمل التركيب الجينولوجي للمناطق غير المعروفة حتى ذاك الوقت مع جمع عينات من الحفريات

ويبدل برنامج البعثة على دراسة عميقة وللمام بكل ما عرف أو كتب عن البحار والجزر وحيواناتها ونباتاتها حتى وقت قيامها ، ويضاف إلى كل ذلك الصفات الإنسانية الممتازة التي يجب أن يتحلى بها مجموعة من الناس كتب على أفرادها أن يعيشوا معاً ليل نهار لمدة ثلاث سنوات ونصف السنة على ظهر سفينة تمخر بهم غياهب المحيطات في أجواء متقلبة .

ويمكن القول بأن البرنامج الذي وضع للبعثة قبل قيامها قد تحقق على أحسن وجه ممكن . وعرف العالم لأول مرة الكثير من خبايا أعماق المحيطات وأسرارها . فقد وصفت البعثة لأول مرة أعداداً هائلة من أنواع الأسماك التي تعيش في البيئات السحيقة وألقت الضوء على طرق معيشتها وطباعها ، ومنها الأسماك « الفوسفورية » التي ترصع جسمها بقع تضيئ بضوء خافت جميل وترتب هذه البقع بنظام خاص يتميز به كل نوع منها كما ألقت البعثة الضوء أيضاً على الأحوال السائدة على هذه البيئة السحيقة . ومنها على سبيل المثال أن درجة حرارة الماء على أعماق تزيد على ألف قامة ثابتة تقريباً في جميع المحيطات وهي درجة منخفضة تقرب من الصفر المئوي . ثم إن التوزيع الجغرافي لحيوان القاع العميق متجانس تقريباً من القطبين إلى خط الاستواء ، حيث لا يوجد أثر لتقلب الفصول أو لتعاقب الليل والنهار على هذه الأعماق التي يسودها ظلام مطبق .^(١)

كما وضحت البعثة لأول مرة أيضاً « كنتورات الأعماق » للمحيطات وإليها يرجع الفضل في اكتشاف سلسلة جبلية ممتدة من شمال المحيط الأطلنطي إلى جنوبه وهي المعروفة باسم « السلسلة الفقرية » لهذا المحيط وتقسمة إلى قسمين كبيرين أحدهما يعرف باسم الحوض الشرقي والآخر باسم الحوض الغربي .

(١) انظر كتابنا بعنوان « أضواء على قاع البحر » رقم ٤٨ في سلسلة المكتبة الثقافية .

ولقد جمعت البعثة من رواسب قيعان المحيطات نحو ١٢,٠٠٠ عينة عنى بدراستها جون مري والأب رينار الفرنسي وقاما بتقسيمها ودراسة خواصها وثبت أن هذه الرواسب هي هياكل صلبة لحيوانات أو نباتات دقيقة عاشت في الطبقات السطحية للمياه وعند موتها تساقطت كرزاذ المطر على القاع العميق فكسته ببساط متمد فسيح يتركب أحياناً من هياكل تدخل المادة الجيرية أو الطباشيرية في تركيبها وهي تنتمي لأنواع من الكائنات تسمى المنخربات تنضوي تحت قبيلة الحيوانات الأولية المعروفة باسم « الأولي » وأحياناً أخرى تنتمي إلى قبيلة الصدفيات المنحثة « البتيروبودا » كما قد يكون بساط الرواسب آنف الذكر من مادة طينية أخرى أكثر صلابة هي مادة « السيليكا » ومنها تتكون أغلفة كائنات دقيقة تعرف بالدياتوم وهي تنتمي لعالم النبات وليس لعالم الحيوان . وثمة أنواع من الحيوانات الدقيقة لها هياكل من السيليكا أيضاً وتعرف باسم « الراديولاريا » وهي تساهم بدورها أيضاً في تكوين بساط الرواسب على القيعان العميقة للمحيطات . وهذه الهياكل وتلك تقاوم عوامل البلى والذوبان نظراً لصلابتها وترسب ببطء شديد على قيعان المحيطات وتغطي مساحات شاسعة منها .

ولبعثة المنحدية (تشالنجر) الفضل في اكتشاف نوع جديد من الرواسب الطينية على أعماق كبيرة جداً يسمى بالطين الأحمر وتغطي هذه الرواسب مساحات شاسعة هي الأخرى من قاع المحيط ويتركب هذا الطمي من مواد مختلفة بعضها معدني وبعضها من أصل بركاني وتتناثر فوقه عقد المنجنيز وأسنان أسماك القروش المنقرضة .

وثمة رواسب أخرى تكسو القيعان القريبة من شواطئ القارات وهذه تتركب في جملتها من رواسب الأنهار والحصي والأصداف وحببيات الرمل والطيني

والرعد ، وتختلف كل الاختلاف في خواصها عن رواسب القيعان العميقة . ومن عجب أن توجد في بعض الأحايين قطع كبيرة من الجلاميد على قاع المحيط العميق ، وهذه صخور أرضية من غير شك حملتها الثلجات وجبال الجليد التي انفصلت من شواطئ القارات وظلت هائمة في المحيطات حتى ذابت فسقطت تلك الحجارة إلى القاع .

وأثبتت البعثة أيضاً أن قاع المحيط ليس مستوياً دائماً ، بل تتوره جبال وهضاب وأخاديد أو أخوار عميقة ، وأقصى عمق سجلته البعثة بالطريقة التقليدية التي اتبعتها في قياس الأعماق هو ٤٧٥٠ قدم (١) وذلك في خنادق على القاع بجوار جزر ماريانا في المحيط الهادى ، كما رسمت البعثة كثيراً من خطوط الأعماق المتساوية للمحيطات .

وأما عن أنواع الحيوانات الجديدة التي وصفها البعثة من الأعماق المختلفة فقد بلغت ٤٧١٧ نوعاً جديداً وهي بذلك تكون قد ساهمت مساهمة فعالة في الكشف عن أنواع جديدة من الأحياء على كوكب الأرض لم تكن معروفة من قبل . وتنتمي هذه الأنواع التي جمعتها البعثة من بين السطح وأعماق وصلت إلى نحو ٤٥٠٠ قدم إلى قبائل وفصائل مختلفة من أقسام عالم الحيوان مثل القشريات ونجوم البحر وقنابد البحر وخيار البحر والأصداف ، ومنها أنواع من القاع العميق لا مثيل لها اليوم على ظهر الأرض بين الكائنات الحية وأقرب أشباهها يوجد في الحفريات التي انقرضت من ملايين السنين . وبذلك تكون البعثة

(١) القائمة ١٨٢٠ مترأ وأقصى عمق سجل في المحيطات إلى اليوم هو ١١٠٥٠ مترأ وسجلته سفينة الأبحاث السوفيتية «فيتياز» صيف عام ١٩٥٩ وحتى عام ١٨٩٥ لم يكن معروفاً في جميع المحيطات سوى ٥٥٠٠ بقعة يربو عمقها على ٥٥٠٠ متر . ويرجع الفضل اليوم إلى جهاز سبر الأعماق بصدى الصوت المعروف «بالاكوسوندر» في مسح قيعان المحيطات بدقة .

قد نقلت منطقة «الاحياء» التي كان «فوربس» قد حددها بنحو ٦٠٠ متر من قبل إلى نحو ٨٥٠٠ متر على الأقل . .

كما دحضت البعثة بعض المعتقدات القديمة التي ظلت كحقائق ثابتة لزمان طويل ، ومنها فكرة وجود قارة مغمورة تحت سطح الماء هي قارة اطلانتيس التي ظلت حية في الأذهان منذ عهد اليونان القدامى . وكذلك فكرة وجود أصل الحياة على قيعان المحيطات على شكل «أميبا ضخمة» ، هي «أميبا الأعماق» . وكان أول ما نادى بها العالم الألمانى ارنست هيكل . وقد أثبتت البعثة أنها مادة جيرية لا أثر فيها للبروتوبلازم أو مادة الحياة .

ويرجع الفضل لبعثة المتحدية (تشانجر) أيضاً في عمل أول دراسة مفصلة للحاجز المرجاني الأعظم وحيواناته ، وكذلك في وضع أسس التوزيع الجغرافى للأحياء البحرية على نطاق واسع . ومن وجهة نظر الملاحة استطاعت البعثة أن تدرس الكثير عن التيارات البحرية والمناخ كما اكتشفت جزراً جديدة وضحتها على الخرائط .

ويرى كثير من العلماء أن موسوعة بعثة المتحدية العلمية التي دونت فيها نتائج الرحلة هي بمثابة «الكتاب المقدس لأعماق البحر» .

ولا غرو والحال كذلك أن جعل هؤلاء العلماء تاريخ هذه البعثة بمثابة بداية لعلم جديد هو علم البحار والمحيطات الذى يطلق عليه اسم «الاقيانوغرافيا» أو «الاقيانولوجيا» .

وإذا كان الأمر كذلك فإن لهذه البعثة الفضل أيضاً فيما وصل إليه هذا العلم في وقتنا الحاضر من تقدم . فقد دفعت عجلة البحث العلمى في هذا المجال خطوات كبيرة إلى الأمام ، وشجعت بعثات أخرى على ارتداد أعماق المحيطات ، مزودة بمراكب حديثة وأجهزة

ضباب خفيف . وما إن توغلنا بالسفينة في الخليج حتى فوجئنا بسراب مخيف لم نعهده من قبل ، اختلطت علينا فيه صور البحر والأرض والسماء بحيث أصبح من المتعذر على الراى أن يفرق بينها . وتجردت المعالم على الشاطئ من أبعادها الحقيقية ، فبدت الأكواخ البيضاء كالأعمدة أو المنارات العظيمة ، بينما خيل إلينا أن جميع الجزر الصخرية المنخفضة قد توجت بالعمارات والأبراج وظهرت لنا على الأفق جزر جديدة لا محل لها في الواقع على الخرائط ، وبدت كأنما تشكل نهاية الأفق وما لبثت أن تبددت كالأشباح رويداً رويداً كلما أطال المرء النظر إليها . .

أما القوارب الخفيفة التي يعمت شطر الشاطئ فقد بدت هي الأخرى كأنما شدت إلى السماء وارتفعت على قوائم فوق البحر بينما علتها صورها المقلوبة التي بدت في الواقع أوضح من الأصل . وكأن هذه الصور قد طبعت فوق أرضية ناعمة من الضباب الرمادى .

جديدة وآلات الكترونية تجمع الأرصاد وتحصى النتائج ، بل وتمكن الإنسان نفسه مؤخراً من ارتياد أعماق بقعة في المحيطات وهو بداخل غواصة صغيرة يرى من خلال نافذتها الزجاجية ما لا عين رأت من قبل من أسرار القاع العميق ، بل واكتشف الإنسان مؤخراً أن هذا العالم الصامت الذى طالما أبدع الشعراء في وصفه لم يعد عالماً صامتاً بعد اليوم ، بل يعج بمختلف الأصوات والنغمات من جميع الطبقات . ويكفى أن نعلم أن في وقتنا الحاضر تجوب أكثر من خمسين سفينة علمية بحار العالم ومحيطاته في كل يوم وليلة .

ونختتم هذا المقال بفقرات من كلام السير ويفيل طومسن من كتابه آنف الذكر وفيها وصف ممتع لظاهرة السراب الذى شاهده على سواحل نوبا سكوتيا ونيوفونلاند وعنه يقول :

« أشرفنا على هاليفاكس صبيحة التاسع من شهر مايو وكان الجو صحو ساكناً لا يبدد صفوه سوى



الشاهنامه

للفردوسى

بمستم
الدكتور محمد الخشاب

- ١ -

دولة فارسية داخل دولته ، فقد تبع ذلك قيام دويلات منها القوية والضعيفة ، الصفارية والسامانية والعلوية والزيارية والبويهية ، وكلها فارسية . ثم جاءت دولتان تركيتان ، الغزنوية والسلجوقية . واستتبع قيام الدويلات الفارسية لإحياء الروح الفارسية والحنين إلى إحياء اللغة الفهلوية في صورتها الإسلامية الحديثة لتكون لغة للعلم والأدب والديوان ، ومن هذا الاتجاه الفارسي كان عزم الفردوسى على أن يتفرغ لينظم الشاهنامه . ولم يكن قيام الدويلات التركية ليوقف معارضا لهذا التيار فكثير من وزراء السلاطين الأتراك كانوا فرسا وكانت أمنيته تشجيع الأدب الفارسي واستخدام اللغة الفارسية في أعمال الديوان .

اختلف الكتاب في اسم القرية التي ولد بها الفردوسى ذهب البعض إلى أنها شاداب (دولتشاه) وذهب آخر إلى أنها رزان (مقدمة بايستر) وذهب العروضى صاحب « جهار مقاله » - وقد زار طوس بعد وفاة الفردوسى بحوالى مائة سنة - إلى أنه ولد في قرية باز من ناحية الطابران . ويأخذ الكتاب المحدثون برأى العروضى في هذا . واختلف الكتاب أيضاً في اسم الفردوسى ،

الفردوسى هو أكبر شعراء القرن الخامس الهجرى وأحد الشعراء الفرس العظام . نظم الشاهنامه فبلغ الأوج في نظمه ، وهى الملحمة الفارسية التى تصور القصص الإيراني القديم كما تعطى صورة تاريخية صادقة لكثير من جوانب الحياة فى العصر الساساني الذى سبق الفتح العربى لبلاد الفرس . ثم إنه نظم « يوسف وزليخة » متجهاً فى نظمه القصة نحو الأدب الإسلامى الخالص .

عنى كتاب السير وأدباء الفرس بالفردوسى وحاكوا حول حياته الكثير من القصص حتى أن استخلاص حقيقة حياة الرجل من هذه القصص المختلفة أصبح أمراً لا جدوى منه ، وإنما على الباحث أن يقرأ كتابى الفردوسى ، الشاهنامه وقصة يوسف وزليخة ، للتعرف على حياة الشاعر الذى كرس حياته للنظم والذى حرص أشد الحرص على أن ينظم الكتاب الإيراني المعروف فى الفهلوية باسم خدائ نامه والذى يعد أعظم أثر أدبى باللغة الفارسية .

والفردوسى حين قام بهذا العمل الأدبى الكبير إنما كان يعمل على إحياء القومية الإيرانية التى بعثها المأمون (١٩٨ / ٨١٣) حين أذن بقيام الدولة الطاهرية ، أول

منصور أو حسن أو أحمد . أما كنيته « أبو القاسم »
فيتفقون عليها . وكذلك يتفقون على لقبه الشعري
« الفردوسى » ، وفي طوس بستان يعرف باسم الفردوس
ولعله ينسب إلى هذا البستان .

ويذهب العروضى إلى أن الفردوسى كان من دهاقين
(أصحاب الضياع) طوس . ويؤيد هذا قوله فى الشاهنامه .
ولم يذكر كتاب التذكار تاريخ ميلاد الفردوسى .
ولكن يتبين من بعض أشعاره فى الشاهنامه ما يرجح
هذا التاريخ . فهو يقول إنه فرغ من آخر فصل فى
كتابه فى اليوم الخامس والعشرين من شهر اسفندرامز ،
وكان قد مضى على الهجرة أربعائة سنة ، وكان عمره
فى ذلك التاريخ قد اقترب من الثمانين .

ومن هذا يتضح أنه فرغ من الشاهنامه فى ٢٥
فبراير عام ١٠١٠ (٤٠٠ هـ) . فاذا ذهبنا إلى أنه كان
فى السادسة والسبعين أو السابعة والسبعين حينذاك فإن
مولده قد يكون بين سنتى ٣٢٠ / ٩٣١ و ٣٢٣ / ٩٣٤ .
وفى الشاهنامه نصوص أخرى قد تغير هذا
التاريخ قليلا ، ذلك أن الفردوسى يذكر السنوات
بالتقريب لا بالتحديد . وقد أخذ الإيرانيون ، حين
احتفلوا بالعيد الألفى للفردوسى ، بهذا التاريخ الأخير
وعلى أساسه أقاموا حفلهم الذى مثل مصر فيه الأستاذان
الراحلان عزام والعبادى . فى هذا الاحتفال قال المغفور
له السيد فروغى « إن الخلاف على تاريخ مولد الفردوسى
ليس أمراً هاماً فإن الخلاف فى سنتين من ألف سنة
لا يقدم ولا يؤخر شيئاً فإذا قلنا إن مدى الخلاف خمس
سنوات فليس هذا شيئاً لأن المهم هو إحياء ذكرى
الفردوسى » . وأقيم العيد الألفى للفردوسى فى يناير
سنة ١٩٣٤ .

ويبدو أن الشاعر كان يعيش فى صباه من غلات
ضيعته ، وأنه كان حريصاً على رى ضيعته رياً معتدلاً
بحيث لا يغرقها الماء إذا فاضت القناة ولا يجرقها الجفاف
إذا امتنع الماء . بهذا يتحدث فى الشاهنامه .

وعرف شاعرنا العربية معرفة جيدة وعرف
الفهلوية معرفة جيدة كذلك . وكانت درايته بتاريخ
إيران دراية عميقة شاملة . أما العربية فهى لغة الثقافة
فى ذلك العصر ، ومهما يكن من ظهور النزعة الفارسية
والانجاء إلى إحياء اللغة الفارسية فإن لغة القرآن لم يهمل
أمرها . وقد كتب العلماء حينذاك باللغتين العربية
والفارسية ومنهم من كان يكتب الكتاب نفسه باللغتين
جميعاً . كتب ابن سينا والغزالي والرازى وغيرهم
باللغتين ومن هنا عرف أن الحضارة العربية الإسلامية
تقوم على العربية والفارسية . والفردوسى نفسه حين
سَم سِير الملوك فى إيران اتجه إلى القرآن الكريم يأخذ
منه سورة يوسف لينظم قصة دنيّة فيها الدليل على إتقانه
اللغة العربية . ولا خلاف بين الكتاب على معرفة
الفردوسى للغة العربية إنما الخلاف على معرفته اللغة
الفهلوية . نولدكه يرى أنه لم يكن يعرفها . أما عزام
وماسيه فيذهبان إلى أنه كان يعرف هذه اللغة ، ونحن
معهما فى هذا . فالفردوسى فى قصة « بيزن و منزه »
يقول إن صاحبه حدثه بقوله : « إن كنت لا تنام فاصغ
إلى حتى أقرأ عليك من الكتاب الفهلوى قصة لتنظمها »
و « كان يقرأ وأنا أنظم » . ويقول « فإن كنت تجهل
الفهلوية فاعلم أن أروند هو دجلة عند العرب » . و « أن
ورز رود هو ما وراء النهر عند العرب » . ويفسر كلمة
بيوراسب - وهى لقب الضحاك - بأن بيور فى
الفهلوية هى ده هزار فى الفارسية (عشرة آلاف فى
العربية) . ويقول إن بيت المقدس يسمى بالفهلوية
كنك دز هوخت . وهكذا .

ويذكر عوفى فى « لباب الألباب » شعراً للفردوسى
يقول فيه إنه اجتهد كثيراً وقرأ كثيراً بالعربية والفهلوية .
ولذا كان مصدر الشاهنامه « الخداينامه » قد عرف
عنه الكثير باللغتين العربية والفارسية قبل الفردوسى فإنه
من غير المحتمل أن يتم نظم الكتاب كله مما عرف من

أجزائه التي نقلت إلى العربية أو الفارسية . إنما المحتمل أن يكون لدى الفردوسي هذه الترجمات الجزئية بالعربية والترجمة الفارسية له ثم النص الفهلوي أيضاً . إلى هذا الرأي الأخير اتجه فون روزن في بحثه الأخير عن التراجم العربية لخداى نامه . وقد انتهى فون روزن إلى أن ترجمة ابن المقفع ، وهي أولى ترجمات الخداينامه ، تلتها ترجمات منها ما كان نقلاً صادقاً عن النص الفهلوي كالذي عمله محمد بن الجهم البرمكي وزادويه بن شاهويه الإصفهاني ؛ ومنها ما كان تأليفاً عن طريق الترجمة كالذي عمله محمد بن مطيار الإصفهاني وهشام بن قاسم الإصفهاني ، وقد استعان هذان الكاتبان بنصوص فهلوية من كتب أخرى ؛ ومنها ما كان تصنيفاً عن طريق الترجمة كالذي عمله موسى بن عيسى الكسروي والموبذ بهرام بن مردانشاه ، وقد أضافا روايات من نصوص أخرى أو مما سمعاه من الموابذة والدهاقين . ويذكر حمزه الإصفهاني في تاريخه أن الموبذ بهرام راجع نيفاً وعشرين من الترجمات العربية لخداى نامه وأن الكسروي لم يجد نصين متفقين من هذه الترجمات .

وتتفق المقدمتان المبكرتان للشاهنامه على أن « أبو منصور المعمرى » ترجم إلى الفارسية — عن الفهلوية — كتاب خداينامه الذي كتبه دانشور وذلك بأمر من « أبو منصور بن عبد الرازق » وإلى طوس في العهد الساماني حوالي سنة ٣٤٧ / ٩٥٧ . وقد ساعد المعمرى في ترجمته أربعة من الفرس هم : تاج الخراساني ، يزدان داد بن شاپور ، ماهويه بن خورشيد ، شادان ابن برزین . ومهما يكن من أمر رواية المقدمتين فإن عزام وماسيه يلاحظان أن الفردوسي ذكر شادان بن برزین في أول قصة كليله ودمنة كأنه الذي حدثت بهذه القصة . ويقول عزام ، نقلاً عن نولدكه ، أن شاهوى الذى يذكره الفردوسي راوياً في مفتتح قصة وضع الشطرنج قد يكون تحريف ماهويه أحد الأربعة المترجمين ، وأن

ماخ مرزبان هراة الذى يروى الفردوسي عنه سيرة هرمز بن أنوشروان يمكن أن يكون هو تاج أحد هؤلاء الأربعة . ولاحظ عزام أن الأربعة الذين ترجموا الكتاب كانوا مجوساً « ولم يكن غير المجوس إذ ذاك يعنى بالفهلوية ويجيد قراءتها » ، ولسنا نوافقه على هذا الرأي فإن إسلام الرجل لا يحول دون حبه لثقافة أمته ، وأسماء المترجمين الذين ذكرهم حمزة الإصفهاني والبيروني والبلعمي وغيرهم تدل على أنهم كانوا مسلمين . ولكن قد يكون من هؤلاء المترجمين الذين قصدهم أستاذنا عزام مجوس . أما ماسيه فيرى أن هؤلاء الأربعة إيرانيون من الولايات الشرقية ، فهم من هراة وسيستان ونيسابور وطوس .

من هذا يتبين أن آثار الفرس وقصصهم كانت معروفة باللغتين العربية والفارسية وأن الفردوسي كان لديه هذه التراجم ، أو بعضها ، وكان لديه النص الفهلوي أيضاً .

* * *

عهد نوح بن منصور الساماني إلى شاعر شاب ذاع صيته في الشعر الفارسي حينذاك — القرن الرابع الهجري — اسمه الدقيقي (أبو منصور محمد بن أحمد) بأن ينظم الشاهنامه فبدأ بنظم قصة كشتاسب الذى ظهرت رسالة زردشت في عهده والذي خصته الأوستا (الأستاق) بفصل تضمن نصح زردشت له بالإيمان بالدين الجديد ودخول هذا الملك في الزردشتية .

نظم الدقيقي ألف بيت من هذه القصة وحال الموت دون مضيه في نظم الكتاب ، يقول الفردوسي « ولكن سوء الخلق كان خدن شبابه ، فكان يقطع أوقاته بالبطالة وصحبة الأشرار حتى بغته الموت فتوجه بتاجه الأسود . لقد سلط الخلق الدميم على الروح الجميل ، وما نعم يوماً بالحياة . ثم انقلب به جده فقتله أحد عبيده » . ويعبر الفردوسي عن ترجيب الفرس بالدقيقي

في نظم الشاهنامه قائلاً : « قال الدقيقي سأنظم هذا الكتاب
ففرح الناس به أي فرح » .

وعزم الفردوسي على نظم الكتاب فإن ما لقيته
قصص الأبطال من ترحيب الفرس شجعه على المضي
فيما أحقق فيه سلفه الدقيقي . « ورغبت في الحصول على
كتاب خدای نامه كي أنقله إلى لغتي وكم من رجل
سألت عن الكتاب دون جدوى . وكنت أخشى مر
الزمان وقصر الأجل فأتركه لغيري ؛ ثم ما آمل من
ورائه من مجد قد يذهب سدى ؛ وقد لا أبجد العظيم
الذي يثيبنى بصلة على قد ما بذلت من جهد ، فإن الدنيا
تعج بالخلف والزمن غير موات لمن ينشدون حسن
الثواب . ومضى زمان لم أفص فيه لأحد بمكنون صدرى
فإني لم أبجد من هو جدير بأن أحدثه بسرى . . ثم كان
الصديق الأمين الذي هو قطعة من نفسى فكاشفته
بالأمر فقال : إنها فكرة حسنة ولسوف تسعد بها .
سأتيك بالكتاب الفهلوى (الهنلوى) فامض قدماً
ولا تتوان . إن لك موهبة النظم . وإنك على سبك قصص
الأبطال قادر . قص على الناس من جديد حوادث هذا
الكتاب يقدرك أصحاب السلطان وتنال الجزاء الذي
تبغى » . وجاءه صاحبه بالكتاب فاطمأن الفردوسي إلى
أن الطريق بدأ يفتح لتحقيق رسالته .

كان الفردوسي قد بلغ حوالى الأربعين من العمر
حين بدأ ينظم الشاهنامه ، وكان عليه أن يتفرغ للنظم
والقراءة والاستماع إلى قصص شيوخ الموايدة أو غيرهم
من يعون قصص إيران في صدورهم . كان عليه إذن
أن يترك ضيعته فلا يفلحها بنفسه فإن الفلاحة والأدب
لا يجتمعان . ويتاح له أمر ذكى من ذرية الأبطال ،
له دراية بالشعر وله ولع بأن يرى أمجاد أمتة منظومة في
سفر باللغة الحديثة ، هذا الأمير هو والى طوس
« أبو منصور محمد » الذى يتعهد الفردوسي ويهيئ له

من أسباب الحياة ما يجعله فى غنى عن سؤال غيره .
« ورعاني رعاية حسنة ولم يكن شئ يكدر صفو حياتى
حتى لقد رقيت من أرضنا الدنيا إلى السموات العلى
بفضل ما نغمرنى به من المال ، فقد كان يرى الذهب
والفضة لا يساويان أكثر مما يساوى التراب » :

وأخذ الشاعر فى المضي فى النظم ، وأخذ الناس
يتناقلون ما نظم من قصص وأصبح الفردوسي ذائع
الصيت فى كل مكان حتى أنه هداً نفساً إذ أصبح من
الخالدين .

واغتيل الأمير « أبو منصور » حاميه وراعيه ،
وكاد النور الذى يضى له حياته أن ينطفئ لولا أن قيض
الله له حى (حسين) بن قتيبة والى خراج طوس الذى
لم يكن يتلقى شعر الفردوسي دون أن يبعث له بعهاء
جزيل « وهو الذى أعطانى الغذاء والكساء ووهب لى
الذهب والفضة فكنت أدفع ما على من الخراج دون
مشقة وعشة فى رغد وهناء » .

ولم تكن الحياة السياسية مستقرة لآل سامان ،
وبدأت القبائل التركية تتطلع إلى الحكم ، والقصة الأثرية
التي تصورها الشاهنامه للحرب بين توران وإيران بدأت
جليّة وقد اقترّب الفردوسي من الفراغ من كتابه .
وعلائم الإدبار بادية على الدولة السامانية التي احتفى في
ظل حكامها وعلائم الإقبال بدت واضحة للتورانيين
الذين كانوا أمراء للجند السامانيين . ففي ٣٥١ / ٩٦٢
يظهر الب تكين التركي فى غزنة . وفى ٣٩٠ / ٩٩٩
يستولى الب على غور وخراسان ، وتأخذ الدولة
الإيلخانية ما وراء النهر . وهذه الأحداث تؤثر أشد
التأثير فى حياة الشاعر الذى تخلى عنه الأمراء الذين
ساندوه ، واضطر أن يعتمد على غلات ضيعته مرة
أخرى ، والنظرة السوداء سيطرت على رؤيته للأشياء ،
وجاء ضغثنا على إباله سقوط الثلج الذى أثلث الزرع
وأحال الحياة إلى موات . « وتجمع السحاب وأظلم

الذى بذل فيها ، فقد قوبل عمله المحيد بالصد ونكران الجميل « بلغت الخامسة والستين وإن روحى قلق كتيب . وأشعر أنى كلما مضيت أبحث فى سبر الملوك يتوقف عن السير نجمى وبأفل . كم من عظيم بلغ الأوج فى نسبه وعلمه بفضل كتابى وكمن من حاكم اشتهر بكلامى . كلهم يستنسخ شعرى بالحن وأنا فى مكان قصى أنظر وأرى . لهنم يحسبوننى أجيراً مرتزقاً فى أسرهم . لست ألقى منهم غير « أحسنت » ولقد خارت قواى مع هذا الثناء الرخيص ، أما خزانهم العامرة فوصدة أمام قلبى الكبير . »

* * *

بعض مخطوطات الشاهنامه تذكر أن الفردوسى أتمها فى هذه الظروف الحزينة سنة ٣٨٤ / ٩٩٤ ، والبندارى مترجم الشاهنامه للعربية (٦٢٠ / ١٢٢٣ - ٦٢٤ / ١٢٢٧) من هذا رأى . ويرى ماسيه أنه يمكن القول بأن الفردوسى أتم فى هذا التاريخ كتابته الأولى للشاهنامه ، ثم إنه استكمل ما فاتة فى الكتابة الأولى وفرغ من هذا كله سنة ٤٠٠ / ١٠١٠ .

ويذكر الفردوسى فى مقدمة « يوسف وزليخة » أنه مل ذكر الملوك .

وضاقت خراسان فى وجه الشاعر ولم ير بدأ من التفكير فى الهجرة إلى العراق . وكان من الطبيعى أن يفكر الفردوسى فى الدولة البويهية ، فأمرأوها فرس يحبون لإحياء التراث الفارسى وهم شيعة وهوى الفردوسى معهم . ثم إن دولتهم تمتد إلى الغرب والجنوب من فارس فهى بعيدة عن خراسان . ومهما يكن من أمر الخصومات بين أمراء البويهيين فإنها أقل خطراً من فتن خراسان . وسار الفردوسى إلى مدينة الرى (من نواحي طهران) ليتوجه منها إلى إصطهبهان ثم إلى إقليم الأهواز . كان أمير البويهيين حينذاك « بهاء الدولة أبو منصور فيروز » (٣٧٩ - ٤٠٣) ، وكان من رجاله الموفق

القمر وهطل الثلج من السحاب الأسود فلا ترى نهراً ولا سهلاً ولا جبلاً ولست بقادر على رؤية جناح الغراب ولم يبق لى من زاد أطعمه أو وقود أصطلى بناره ، وعلى أن أنتظر الموسم القادم للشعير . فى هذه الأيام التى أظلم نهارها ، وفى حالة الفزع الذى ينتابنى مما على من الخراج ، وبينما كسا الثلج الأرض فكأنها جبل من العاج ، كسدت بضاعتى والأمل معلق بصديق يأتى لنجدتى ؟

كانت هذه حالة الفردوسى وهو فى الثامنة والخمسين من عمره ، وتحمل الأديب مشاق الحياة ، حاملاً العسر على اليسر ، ولكنه حين قارب الخامسة والستين أوجعه ريب المنون فقد مات ولده وكان فى السابعة والثلاثين . وبكى الشيخ ولده وزهد من بعده فى المجد الذى كان يرتقب وأصبحت الدنيا لديه لا تساوى شيئاً ، لقد هده الحزن وأحس بأنه لاحق مستبج . « لقد كانت نوبتى فى الرحيل ولكن ولدى الشاب ارتحل فخلف لى الحزن الذى أحالى جسداً بغير روح . لى أحدث خطاى عساى أن ألحق به ، لى معه حين ألقاه عتاب رقيق : لقد كانت النوبة نوبتى فى الرحيل فلم ارتحلت يا بنى دون إذن منى ورضا وحرمتنى راحة البقاء . لقد كنت لى الفرج عند الشدة فما الذى حملك على أن تسلك طريقاً غير طريق صاحبك الشيخ الكبير . ألقى فى الشباب رفاقاً فآثرتهم على ومضيت وخلفتنى وحدى . »

« إنه حين بلغ السابعة والثلاثين لم تعجبه هذه الدنيا فغادرها . . غادرها وقد ترك لى الحزن والقهر وأغرق فى الدم عيني . إنه الآن فى عالم النور وسيختار لأبيه مكاناً يقربه فيه . لقد انقضى زمن طويل ولم يعد أحد من رفاقه فى الطريق ، لعله ينتظرنى ويود أن ألحق به . »

والشاهنامه التى كبرت ونمت وكادت تم والى كانت رسالة يعمل لها أصبحت شيئاً لا يستحق الجهد

(أبو علي حسن بن محمد بن إسماعيل الإسكافي) الذي
 حث الفردوسي على نظم « يوسف وزليخة » وذلك بين
 سنتي ٣٨٠ / ٩٩٠ و ٣٨٦ / ٩٩٦ . وأشرقت آمال
 الشاعر من جديد . فإنه قد يظفر برضا « ملك الإسلام »
 وحسبه أن يظفر بإحدى مراتب حاشية بهاء الدولة إذا
 ما تقبل شعره قبولاً حسناً .

هكذا يصف المؤرخون والشاعر نفسه إقامته في
 العراق وإلى من كتب يوسف وزليخة . وهناك رواية
 أخرى تقول إن الشاعر في أواخر حياته سار إلى بغداد
 حيث طلب إليه الخليفة أن يكفر عن نظمه مجد إيران
 المزدية بنظم قصة مستمدة من القرآن . وعندنا أن هذه
 الرواية وضعت رداً على توهم بعض الكتاب أن الشاهنامه
 قامت على أساس من الشعبية ومحاولة رد الشاعر إلى
 الطريق المستقيم . والحق أن الشاهنامه عمل فني رائع
 قصد به إحياء تراث إنساني عظيم حرص العرب على
 إخراجهم باللغة العربية قبل أن يحرص الفرس على إخراجهم
 نثراً أو نظماً بالفارسية الحديثة . وأمهاث الكتب العربية
 مليئة بالكثير من الأخبار الواردة في الشاهنامه . وإحياء
 النص العربي للشاهنامه . ترجمة البنداري ، كان أول
 رسالة للدكتوراه قدمت إلى الجامعة المصرية (جامعة
 القاهرة) . والنظر إلى الشاهنامه على أنها وليدة عصبية
 معينة يتجافى مع ما لهذا الأثر الخالد من قيمة فنية لا مراء
 فيها . وينفي ماسيه رواية توجيه الخليفة للفردوسي لينظم
 قصة من القرآن .

أرضت قصة « يوسف وزليخة » الأوساط الدينية
 ولكنها لم تستطع أن تعلو على الشاهنامه وتنال شهرتها
 وذيوها . وكان الفردوسي ينشد الأمان والسلام في
 العراق ولكنه وجد الأحوال فيه تتبدل . والموفق :
 الذي عاونه وهياً له سبيل الاتصال بالأمير البويهى :
 يفقد مكانته عند الأمير الذي يأمر بإلقاء القبض عليه .
 ويفقد الشاعر مكانته أيضاً ويفكر في الانتقال إلى

إصفهان ثم إلى موطنه ، طوس ، حيث كانت الدولة
 في يد محمود الغزنوى .

لم يكن قد مضى وقت طويل على وفاة صاحب بن
 عباد الذي كان من وزراء البويهيين ، والذي شجع
 الشعراء والكتاب . وكانت سريرة صاحب سنة متبعة
 من بعده ، ولعل الفردوسي أراد أن يحظى في خان
 لنجان - من ضواحي إصفهان - بعطف الحاكم الذي
 قد يحقق له بعض الرجاء .

جاء في مخطوطين للشاهنامه أبيات تقول بارتحال
 الفردوسي إلى إصفهان وتصوره وقد بلغ خان لنجان
 معدماً لا يقدر على شيء فيأخذه الحاكم ويكسوه
 ويطمعه . ولكن رجل سوء يسعى بالشر ، كالحمار ،
 بينه وبين الحاكم ويخاف الفردوسي أن يتغير قلب
 الحاكم عليه . ويحدث أن يخرج الشاعر في رحلة
 معه في نهر « زرين رود » ويقع الفردوسي من القارب
 ويكاد يغرق فيشمر الحاكم ويجذبه من شعره وينقذه
 ويرده سالماً إلى السفينة ويبدى الفرح بنجاته فيهب
 الفقراء ذبيحة فداء له .

ويختلف الكتاب في نسبة هذه الأبيات للفردوسي .
 يرى قروغى أنها منتحلة فهي تم عن أسلوب أحد
 النساخ المتأخرين . ويرى تقى زاده أنها صحيحة وكان
 نولدكه وشيفر يريان صحتها كذلك . ونحن نؤيد نسبة
 الأبيات للفردوسي .

ويخرج الفردوسي من إصفهان قاصداً خراسان ،
 طوس ، حيث الدولة التركية : الغزنوية ، قد استقر
 لسلطانها محمود الأمر في المشرق الإسلامي . ترى هل
 يريد الشاعر الذي بلغ من الكبر عتياً والذي يصف
 نفسه « بأن دوحة شبابه ذبلت ، وظاهر إهابه تغضن ،
 وألف قامته بعد الاعتدال صارت كالمدال ، وعقد
 لآلى أسنانه آذن بالانسلال والانحلال » هل يريد أن
 يعود لوطنه حنيناً إليه ؟ أم أن بلاط السلطان محمود قد

استهواه وجذبه إليه . يصور العروضي في جهار مقاله كيف كان محمود يجمع أهل الأدب والعلم في بلاطه ورسالته لحوارزمشاه معروفة ومعروف أن ابن سينا رفض التوجه إليه . ويصور العتي في تاريخه أن وزير السلطان : « أبو اليباس الفضل بن أحمد » كان يؤثر اللغة الفارسية ويستخدمها في الدواوين والرسائل وأن العربية في عهده أهمل شأنها « حتى كسدت سوق البيان وبارت بضاعة الإجابة والإحسان » ، فن الطبيعي أن يلقي الشاعر الذي نظم الشاهنامه بألفاظ تكاد تكون قاصرة على الفارسية عطف هذا الوزير الذي قد يتيح له فرصة القربى من السلطان محمود . مهما يكن فإن الفردوسي سار إلى طوس وفي نيته تقديم كتابه لسلطان الدولة الجديدة التي أدالت من السامانيين . وما أيسر أن يسطر الشاعر أبيات الشعر في مقدمة كتابه وفي ثناياه وخاتمته ، يقول « ما عرف الناس مثل هذا الملك مذ خلق الله العالم . لقد لاح تاجه على العرش فازدانت الأرض كأنها قطعة من العاج وضياء . كلا لا تجعل الشمس المضيئة مثلاً له ، فمحمود قد وضع على تاج الشمس عرشه . . . وقد طلع نجمي به وكان غارباً ، وفاض معين الفكر وكان ناضباً . . . » .

وفي طوس لبث بعض الوقت ، لعله كان يكتب مدائح محمود ويوجه النصائح له في ثنايا كتابه ، وفيها لقي أخا محمود حاكم خراسان « الأمير نصر » كما لقي الحاجب أرسلان الجاذب ، والفردوسي يحفظ لها حسن لقاءه .

ويذكر العروضي في جهار مقاله أن رجلين عاونا الفردوسي في هذه الفترة هما « علي الديلمي » الذي كتب الشاهنامه في سبعة مجلدات و « أبو دلف » الذي كان ينشدها . ومع هذين الصديقين توجه الفردوسي إلى غزنة ، إلى حضرة السلطان محمود ، وإلى وزيره « الفضل بن أحمد » الذي يحب اللغة الفارسية ويؤثرها

في أعمال الديوان . هو إذن يسير قاصداً « محمود » الملك الشجاع الأصيل ، الذي يغلب على العير برائن الأسد . ملك العالم - محمود - مسعر الهيجاء ، وناثر رؤوس الأبطال على الغبراء » ، وقاصداً « الفراش المبسوط على الزمان ، الذي لا يطويه الحدثان . مكان السرير من ذلك البساط الممهد ، مجلس « الفضل بن أحمد » الذي نشر في المملكة الطمأنينة ، وأوحى إلى الكبراء العقل والسكينة . ما ظفرت الملوك بمثله وزيراً ، حزمًا وجوداً ورأيًا منيراً . طاهر اليد ، فصيح اللسان ، مخلص لله وللسلطان . لقد كشف غنى الغم والحزن ذلك الوزير العادل رب الفطن » . وهو في سعيه إلى غزنة ينشد « الجواد المفضل الذي لا تضرب دون نواله الأقوال » ، وفي يمينه كتابه « تمر عليه السنين ويتلوه كل حكيم فطين » ، « وطدته قصرًا عظيم الخطر ، بهزأ بعصفت الريح والمطر » .

ولكن القدر الذي حرم الفردوسي من حماته ورعلاته يضمن عايه بالإقبال هذه المرة أيضاً وقد أوشك على الثمانين . من قبل اغتيال الأمير « أبو منصور محمد » وإلى طوس ، فلما ذهب للبويهيين وحماه « الموفق » لم يلبث هذا أن غضب عليه السلطان فعزله وقتله . وفي هذه الرحلة الأخيرة يظهر الوزير « الميمندي » وهو أفغانى - من غزنة - وينجح في إقصاء منافسه « الوزير الفضل بن أحمد » ويقتله ، وتعود اللغة العربية لغة الديوان ، ويتوارى إلى حين محبو التراث الفارسي واللغة الفارسية ، وعلى أية حال يتغير الجو بالنسبة للفردوسي ، ويذهب الأمل في أن يكون الكتاب « عونى في الكبر وعمدنى بالمال والمجد والصيت الأغر » يذهب هذا الأمل أدراج الرياح . محمود تركى صميم لا يستطيع أن يتذوق ما ذكره الفردوسي من غلبة أبطال إيران على توران ، مهما تكن روعة هذا القصص الإيراني . ومحمود بنى سياسته على التشدد في التمسك بالدين فلا يستطيع أن يجيز الإشادة بالمزدية . والوزير الميمندي يعرف

لشاهنامه قدرها ولكنه لم يكن يستسغ استخدام الفارسية في الأدب وفي الديوان فهو لا يستطيع أن يكافئ الفردوسي المكافأة التي يستحقها صاحب هذا العمل العظيم . ثم إن هذا الوزير جاء على أثر ضائقة مالية هي التي أودت بسلفه وكان السلطان محمود في حاجة إلى المال الكثير لغزواته في الهند فلم يكن في مقدور الميمندى أن يشير بإعطاء الفردوسي صلة تتناسب مع قيمة الشاهنامه وهو الحريص على توفير المال للسلطان . وقد رأينا أن الفردوسي ذهب إلى بلاط البويهيين حين رأى ما سبق القضاء على الدولة السامانية من فتن ، فهو إذًا شيعي من طوس ، وهو يلجأ إلى الدولة الشيعية . فهو إذًا شخص غير مرغوب فيه من الدولة الجديدة الغزنوية . ولو أن الميمندى قدر الشاهنامه كعمل فني لا دخل للمذهب الديني فيه فإنه قد يعرض نفسه لمنافسه ولمن يحيطون بالسلطان الذي كان بنفسه حريصاً أشد الحرص على أن يقصى الشيعة من حوله . وقد تعرض رجل من كبار رجال هذا السلطان لسخط خلفه مسعود ولم تكن جريزته تؤدي إلى شتته لولا أنه أتهم بصلته بالخليفة الفاطمي بالقاهرة . فالتشيع كان أمراً غير مرضي عنه من الغزنويين ، ومن هنا كان الوزير الميمندى غير حريص على مكافأة الفردوسي المكافأة التي يستحقها . والفردوسي لم يذكر الميمندى في الشاهنامه ، فقد كان عازماً على تقديمها للسلطان في عهد وزيره القتيل « الفضل » . تحدثنا العروضي في جهاز مقالها بأن السلطان سأل من حوله كم يعطى الشاعر فقالوا خمسين ألف درهم واستكثروا هذا المال فأرسل السلطان له عشرين ألف درهم . ولا تعد هذه الصلة شيئاً إذا قيس بما كان يبذله محمود للشعراء الذين يمدحونه . وكان « محمود » لم يلتفت إلى الكتاب الذي جمع « تراث الفرس » الذي حرص على إحيائه العرب والفرس جميعاً ، إنما عني بذكر اسمه في الكتاب فتمثل جوده في هذا المبلغ الضئيل مكافأة على حشر اسمه بين أسماء الأبطال الذين أشاد

بهم الفردوسي في كتابه . وكما فكر ابن سينا في أن يلجأ إلى الزياريين فكر الفردوسي ، وهو الخبير بتاريخ إيران القديم ، في أن يلجأ إلى أمير لا شك في صحة نسبه إلى الساسانيين ، وهو أمير تابع في ذلك الوقت للزياريين (ابن الأثير سنة ٣٨٨) . وشد الشاعر ، وهو ضيق الصدر ، رحاله إلى طبرستان . هناك يحكم رجل من أسرة قارن ، إحدى الأسرات الست القديمة في تاريخ إيران ، اسمه شهریار . والمعروف أن طبرستان — كما يقول « لوسترانج » في « بلدان الخلافة الإسلامية » — هي آخر إقليم إيراني دخل في الإسلام . وأن حكامه الذين حملوا لقب اصبهيد (سباهد) ظلوا بعد الفتح العربي لبلادهم يحكمون مستقلين ، لهم نقودهم الفهلوية ولهم دينهم الزردشتي ، وكانوا كما يقول « كريستنسن » فرعاً من الأسرة المالكة الإيرانية القديمة . وظلت أسرة قارن تتمتع بامتيازها في تحديد سلطة الملك ، وفي التتوج بتاج أصغر من تاج الملك ، في العهد البرقي وكانوا يحملون لقب « پهلو » . وشهریار الذي قصده الفردوسي هو « شهریار بن شروين بن رستم بن سرخاب بن قارن بن شهریار بن شروين بن سرخاب بن مهر مردان بن سهراب » . سار الفردوسي إلى طبرستان التي يظنها جبل ديباوند موطن السيمرغ الذي تبنى زال والد رستم ، وهما البطالان اللذان أشادت بهما الشاهنامه ، لعله يجد عند أميرها ملاذاً بعد أن اقترب من الثمانين وأصبح خالي الوفاض وإن كان بين يديه أعظم كتاب في الأدب الفارسي . ويلتقي بشهریار ويقول : « سأحول هذا الكتاب من اسم محمود إلى اسمك فإن هذا الكتاب كله أخبار أجدادك ومآثرهم » . ولكن شهریار يهدئ من روع الشيخ الكبير ، فهو عاطف عليه ، يحب للعمل الرائع الذي قام به ، عازم على أن يمنحه بعض المال ليعينه عوناً ما . خفى على الفردوسي أن الزياريين ، والأمير من أتباعهم ، قد أصبح هواهم مع محمود منذ سنة ٤٠٣ / ١٠١٢ ، ولا يستطيع شهریار أن يأتي بعمل

بغضب « محمود » ، والشاهنامة التي لم يقدرها محمود
لا يستطيع هو أن يبدي إعجابه بها ولا أن يصل الشاعر
بما يتكافأ معها . هون على الفردوسي وأكد له « أن
محموداً حمل على هذا وأن الكتاب لم يعرض عليه وأنه
سعى بك ، ثم أنت رجل شيعي ، وكل من تولى
آل البيت لم تستقم له أمور الدنيا إذ لم تستقم لهم أنفسهم .
وكان الفردوسي قد نظم مائة بيت في هجاء السلطان
محمود فعرض شهريار أن يشتري هذه الأبيات ، كل
بيت بألف درهم ، على أن تبقى الشاهنامة باسم محمود
وعلى أن يمحى شهريار أبيات الهجاء . وقبل الفردوسي .
وبعد قرابة مائة عام يذكر العروضي ستة أبيات من
هذا الهجاء تبين مدى غضب الشاعر على محمود الذي
خيب أمله فيه . « لقد قالوا طاعنين : إن هذا المنطبق
شاب على حب النبي وعلى ، ولئن حكيت لم حبي
لأحمن مائة مثل محمود . إن ابن الأمة لا يرجي خيره
ولو كان أبوه ملكاً . حتام أطبل الكلام في هذا ،
وهو كالبحر لا أعرف له قراراً . لم يكن للملك قدرة
على الخير وإلا لرفعني على العرش ، ولم يكن عظيم
الأصل فلم يحسن أن يستمع أسماء العطاء » .

والأرجح أن محموداً لم يسمع هذا الهجاء فلو أنه
لم يمح وعرف به محمود لما عرف لشهريار حقه فكافأه
ولما استطاع الفردوسي أن يعود إلى بلده طوس
بعد مرأضة شهريار له . ومن المستبعد أن يعيد
الفردوسي سطر هجائه لمحمود بعد أن قبل شراء شهريار
لهذا الهجاء ، وبعد أن وعد ببقاء الشاهنامة باسم محمود ،
وترك مديحه إياه — وهو في جميع مخطوطاتها — .

وعاد الفردوسي إلى طوس مهد شبابه ، جسداً
محطماً وروحاً حزيناً : « قليل من الناس يتجاوزون السبعين
وأنا أدري أن ليس لهؤلاء غير الألم والبكاء على حياة
أية حياة . لقد مس المرض قديمي فأقعدني وأذنى ففهيما
وقر . وعدت على السنين وأسلمتني إلى الفقر والعوز » .

ثم يتجه إلى السماء يسألها : « أيها السماوات العلى لماذا
أفقرتني في شيخوختي ، لقد كنت سمحة معي في
صباي فلما كبرت تركتني للهوان . . » .

وفي غزنة كان السلطان محمود قد ندم على سوء
تصرفه مع الفردوسي . هل هي وساطة شهريار « الذي
قدم لمحمود بدأ عظيمة وقد عرف له محمود حقه » كما
يقول العروضي ؟ أو هل هو « نصر » وإلى خراسان
الذي تدخل عند أخيه السلطان محمود ليرضى عن
الفردوسي ويقدر عمله ؟ أو هل هي قصص الشاهنامة
وكان يتغنى بها الناس في كل مكان عرفت فيه ؟ كل
هذه الفروض جائزة كما يقول « ماسيه » . وبيروى
العروضي أنه « سمع سنة ٥١٤ في نيسابور من الأمير
معزى أنه سمع من الأمير عبد الرزاق بطوس أن
محموداً كان في الهند مرة ، وبينما هو عائد منها إلى غزنة
عرض له ثائر في قلعة حصينة وكان منزل محمود في اليوم
الثاني عند باب هذه القلعة ، فأرسل إليه رسولا أن ائت
غداً وقدم الطاعة . . فلما كان الغد ركب محمود . وبينما
الرئيس الكبير (أحمد بن حسن الميمندي) يسير عن
يمينه إذ عاد الرسول وأقبل شطر السلطان . فقال السلطان
لرئيس الكبير ، ماذا يكون الجواب . فأشد الرئيس
بيت الفردوسي : إن لم يأت الجواب كما أريد فأنا
والجرز والميدان وأفراسياب . قال محمود لمن هذا
البيت الذي تنبعث الشجاعة منه ؟ قال للمسكين
الفردوسي الذي احتمل العناء خمساً وعشرين سنة وأتم
هذا الكتاب وما جنى أية ثمرة . قال محمود : أحسنت
بما ذكرتني فقد آسفني أن يحرم عطائي هذا الرجل
الحر ، ذكرتني في غزنة لأرسل إليه شيئاً . . ثم أمر له
بستين ألف دينار ، يعطاها نيلجا وتحمل على الإبل
السلطانية إلى طوس ويعتذر إليه . ومضت سنون
والرئيس في شغل هذا . . وأخيراً وصل النبلج سالماً
إلى الطابران » . (كانت طوس تتألف من المدينتين
التوأمين الطابران ونوقان) .

والمعروف أن الوزير الميمندى عزل سنة ٤١٦هـ / ١٠٢٥ . وسبق عزله هزات عنيفة لمركزه . ورغم أخوته في الرضاة للسلطان محمود ومع ما بلغه من قوة حين أصبح وزيراً ، فإن خصومه كثر عددهم ، ونجحوا آخر الأمر في إقصائه وولى مكانه حسنك (أبو علي الحسن بن أحمد العباس) .

وبصور سيف الدين حاجي في كتابه « آثار الوزراء » (منشورات جامعة طهران ١٩٥٨) ما كان من محاولات للإيقاع بالميمندى وقد طالت سنوات قبل عزله . وحسبك هذا شق : كما قلنا ، في عهد السلطان مسعود بحجة صلته بالخليفة الفاطمي بمصر وكان شقيقه بإيعاز من خليفة بغداد (القائم بأمر الله) . ومن المحتمل إذاً أن الميمندى ، مجاراة لميل أقوى خصومه ، رق للفردوسى وعمل على كسب رضا السلطان عنه .

ومهما يكن فإن الشاعر الشيخ المخطم يتوفى قبل أن ينال صلة السلطان « فبينما الإبل تدخل من باب رودبار كانت جنازة الفردوسى تخرج من باب رزان » .

أما صلة السلطان فهناك روايتان عنها . واحدة تقول إن الفردوسى خلف بنتاً عظيمة النفس أرادوا أن يسلموا إليها هبة السلطان فأبت : حرصاً منها على كرامة أبيها وإجلالاً للشاهنامة التى أصبحت بعد موت ناظمها فوق الصلوات . قالت « لا حاجة نى إلى هذا المال » ، فعمروا به رباط جاده فى حدود طوس . والرواية الثانية تقول إن المال عرض على أخت الفردوسى فأخذته وأنفقته على إقامة جسر على النهر الذى كان يروى أو يطغى على أرض الفردوسى فحققت لأخيها أملاً طالما تمناه فى أشعاره .

وتلاحق تهمة التشيع جنازة الفردوسى ، يقول العروضى إن واعظ الطبران المتعصب لم يجز حمل جنازة الفردوسى إلى قرافة المسلمين بحجة أنه كان رافضياً وأن الناس أطلوا الحديث إلى هذا الواعظ

دون جدوى ، وكان للفردوسى حديقة عند هذه البوابة - اقتناها من صلة شهریار - فدفنوه بها . وزار العروضى قبره فيها سنة ٥١٠ / ١١١٦ .

* * *

أقام أرسلان الجاذب ، حاجب طوس من قبل السلطان محمود ، قبة على قبر الفردوسى . وهدمت القبة وأعيدت فى عهد المغول . وفى القرن العاشر الهجرى كتب دولتشاه أن قبر الفردوسى معروف يزوره المعجبون به . وفى القرن نفسه كتب نور الله الشسترى أن القبر أصبح خراباً كطوس نفسها وأن هدمه كان بأمر من عبيد الله خان الأوزبكي و« أن كثيراً من الناس . وخاصة من الشيعة الإمامية ، يزورون هذا القبر الذى شرفت بزيارته » . (تاريخ بخارى : فامبرى ، ترجمة الساداقى) .

ورأى سايكس . صاحب تاريخ إيران : القبر وصوره فى كتابه : ولا يتبين فى الصورة إلا أحجار مثورة فى العراء .

ومن بلغ شهرة الفردوسى ، وخلف أثرأ كالشاهنامة ، هو أس التراث فى أمة ، لا يعنيه قبر مشيد ، وكأن مولانا الرومى يعنيه حين يقول :
« لا تبحث تحت الثرى عن ترابنا
فقلوب أحبائنا خير قبورنا »

فى عام ١٩٢٥ تألفت فى طهران جمعية لإحياء ذكرى الفردوسى وتشيد قبر له . وفى سنة ١٩٣٤ احتفلت إيران بمرور ألف عام على الفردوسى وأقامت له قبراً مهيباً حيث دفن . يراه الزائر على مسافة أربعين كيلو متراً من مشهد . مدينة الرضا عليه السلام .

- ٢ -

والشاهنامة ستون ألف بيت بالتقريب ، والمطبوع والمخطوطات تختلف فى العدد . وإذا استثنيت الأبيات الألف التى نظمها الدقيقى وأدخلها الفردوسى فى

كتابه : فإنها تكون كلها نتاج شاعر واحد . ولا يبارى الشاهنامه في طولها كملحمة إلا بعض الملاحم الهندية ولكن الشاهنامه تمتاز بأنها نظم شاعر واحد .

وهي تتناول قصص وتاريخ أربع أسر : البيشدادية (أهل العدل) ، الكيانية (كى) ، كاوى بمعنى الملك) ، الأشكانية ثم الساسانية .

ولم تمس الشاهنامه إلى الأسرة السلوكية : خلفاء الإسكندر .

والقصص الذى يروى تاريخ الأسرتين الأولى والثانية يكاد يكون خرافياً كله . فلوك الأسرة الأولى عشرة حكموا ٢٤٤١ سنة ؛ وملوك الأسرة الثانية عشرة أيضاً حكموا ٧٣٢ سنة .

وقصص الأسرتين موصولة ومتصلة بالأساطير الهندية إلى عهد هراسب الذى كان قد ترك الملك وتفرغ للعبادة ثم جاء الملك التركى ارجاسب وقتله .

بعد هراسب أتى عهد كشتاسب ، الذى ظهر في أيامه دين زردشت ، وبه تبدأ القصة التاريخية وتكون أقرب إلى التاريخ ، ويمكن إدخال الدور الأكمني (المخامنشي) في هذا العهد . فكوروش الكبير (الثاني) هو كيخسرو وقمبيز هو كيكاوس وبهم هو ارت خستر (اردشير الأول - ارتجزرسيس) وهكذا . والشاهنامه ، على خلاف التاريخ ، تنهى هذه الأسرة بحكم الإسكندر المقدوني وتجعله ضمن الكيانيين ، فهو ليس أجنبياً عن إيران حتى يعد غازياً لها إنما هو ابن داراب ، وداراب هو أخو الملك دارا الثالث الذى تزوج بنت فيليب ملك الإغريق فأنجبت له الإسكندر الإيراني .

والأسرة الثالثة ، الأشكانية (دولة البرت) ، حكمت في الشاهنامه ٢٠٠ سنة ، ولا تذكر الشاهنامه أسماء حكامها جميعاً ، وهي تعدهم أجانب ولا تعنى بهم . والتاريخ يذكر ، بعد الإسكندر ، السلوكيين

ثم الأشكانيين (البرت أو ملوك الطوائف) الذى ينهى عهدهم اردشير مؤسس الأسرة الساسانية .

والساسانيون حكموا ، حسب الشاهنامه ، ٥٠١ سنة وملوكهم ٢٩ . وفي التاريخ أنهم حكموا ٤٤١ سنة وملوكهم ٣٦ ملكاً . وتاريخهم ثابت مما كتب عنهم سواء عند مؤرخي اليونان أو في الكتب اليهودية ثم العربية . وفي هذا القسم الأخير تعتبر الشاهنامه مصدراً تاريخياً للحضارة الإيرانية بوجه عام .

* * *

تصور الفترة الأولى من الشاهنامه التحول الحضارى لشعب إيران . فالملك قد اختير على أساس القدرة على فض المنازعات بين القبائل المتخاصمة أو على الحكم في الخلاف بين الأفراد . فهو القاضي الذى يرتضى الناس حكمه ولذا يجب أن يعرف بالعدل . وهو قريب من الله وفيه من روحه ولذا فإنه يعبد وهو يقضى بالملك إلى أبنائه من بعده . والدنيا سكنت بالإنس والجن فكان على هذا الملك أن يحمي الشعب من الشر الذى يذيعه الشياطين ، وأن يحارب هذه الشياطين التى تتمثل في التين وغيره من الحيوانات الخفية المفسدة . وفي هذه الأثرة اكتشف الملوك وسائل الحياة من الملابس والنار والزراعة والكتابة وأكل لحم الحيوان . كما قسموا المجتمع إلى طبقات وأقاموا العائز ونظموا الجيش .

فالملك هو شئت مثلاً يجتاز الجبل ذات يوم مع بعض رجاله فيرى ثعباناً ضخماً يتطاير الشرر من عينيه وتظلم الدنيا من حر أنفاسه ، فيأخذ حجراً ويلقيه عليه بكل قوته فاذا الثعبان يجرى ليختبئ ولكن الحجر يقع على صخرة فتخرج شرارة من تكسرهما ويحمر موضع الشرر . وبدأ ظهور النار . وقد دعا الملك الناس إلى التوجه بالشكر إلى الله لأنه هداهم إلى النار . وفي الليل أشعل ناراً عظيمة التف حولها مع صحبه وشربوا الخمر . وسما هذا الاحتفال سده (السدق) .

الحيتين . واتخذ إبليس هيئة الطبيب ودخل على الملك فقال له هذا قدر كتب عليك والعلاج أن نطعم الحيتين حتى لا يضحج منهما الملك وطعامهما لا يكون إلا من أدمغة البشر . فأخذ الملك برأى الطبيب وقتل ما لا يحصى من الخلق لإطعام الحيتين بأدمغتهم . كان كل ليلة يأمر بقتل رجلين .

وكان لجمشيد طفل هربت به أمه إلى الهند وأحسن تربيته حتى إذا شب وعرف ما يجريه الضحك من المظالم في إيران أخذ يستعد لتخليص البلاد من شره . والضحك في الوقت نفسه يسرف في الدماء ويتبع أخبار هذا الولد - أفريدون - الذي حدثه المنجمون عن أمره ويجمع الضحك العلماء والزهاد من حوله عسى أن يدفع عن نفسه بعونهم . وذات يوم يثور « جاوه » وهو حداد قتل أحد ولديه وجاءت النبوة في اليوم التالي على الابن الثاني . ورفع « جاوه » قطعة الجلد التي يغطي بها قدميه عند تطريق الحديد الحماة ونادى من ورائه خلق كثيرون بشعار أفريدون الذي اتجه القوم إلى محبته ليأخذوه ويجلسوه على عرش أبيه . ويقود أفريدون الثوار ويهزم الضحك وفي اللحظة التي يريد أن يهوى بجزره على رأسه كالصاعقة يمثل ملك أمامه ويقول « إن الله يأمر بحد أجل هذا الثعبان حتى يعذب طوال الزمان ، شد وثاقه والقه حبساً فوق جبل دناوند » . وبهذا انتهى عهد الضحك الذي دام ألف سنة .

وظل علم جاوه « درفش كاويان » علم إيران منذ ذلك الزمان .

* * *

وعيد أفريدون يوم ارتقائه عرش إيران أول يوم من ماه مهر ، وعرف هذا العيد باسم المهرجان .

وكان له ثلاثة أبناء زوجهم من ثلاث أخوات هن بنات ملك اليمن (سرو) . واستقر له ملك الدنيا فأثر الاعتزال للتعب وقسم ملكه بين أولاده الثلاثة . فأعطى

والملك جمشيد الذي حكم ٧٠٠ سنة استخدم الحديد وأعد منه السيوف والرماح ونسج منه الدروع وعمل الجواشن والتجايف وسائر أدوات الحرب في زمانه . وعرف الملابس من الكتان والإبريسم وعلم الناس كيف يغزل الغزل وينسج . واستحدث الأبنية وشاد المدن . واستخرج الذهب والفضة والياقوت والفيروز فرصع بها المناطق والأساور والعصائب . ثم استخرج الطبيب : المسك والكافور والبنبر . وأظهر علوم الطب وخواص الأدوية . وصنع المراكب وجاس بها البحار . وكان يسخر الجن فعمل نخناً مرصعاً بالجواهر ورتب له حملة منهم فكان يجلس عليه وهم يرفعونه في الهواء ويحملونه إلى حيثما أراد . ووضع عيد النوروز فقد كان حمل الجن لتخته أول يوم في السنة والشمس في برج الحمل فعيد اليوم وسماه النوروز . وقد طغى وله في الحكم ٣٠٠ سنة ونسى ربه فنهاه رجال الدين عن ذلك فلم يأبه لقولهم فكان أن غلبه الضحك وحمله على الحرب ٤٠٠ سنة ثم قده في نهاية الأمر نصفين بمنشار .

والضحك (ازدهاق) وهو بيوراسب (صاحب عشرة آلاف فرس) ، كان أبوه مرداس ملكاً تقياً في الصحراء التي يسكنها الفرسان رماة السهام - العرب - وجاء إبليس إلى الضحك وزين له قتل أبيه ليرقى عرشه فاستجاب لإبليس وقتل أباه . وكان يحب الأكل فتزيا إبليس في زى طباط وأخذ يهيئ له خير أنواع الطعام ، وكانت الأطعمة المعروضة قليلة عندهم ، فأثر ذلك في نفس الضحك وقرب الطباط منه حتى صار أقرب الناس إليه . وذات يوم قال الضحك للطباط : اقترح حاجة أقضها إليك . فقال الطباط دعني أقبلك بين كتفيك ، فأذن له ، ثم اختفى الطباط فلم يعد يره الملك ، وخرج من كل واحد من كتفيه حية سوداء ، وجاء الأطباء فقطعوا الحيتين فعدتا ، كغصن الشجرة ، من جديد . وتكاثر الأطباء ولم يجد طبهم في اقتلاع

«سلم» بلاد الروم و «تور» الصين وبلاد الترك و «ليرج» إيران وجعله ولياً للعهد . وتسّم كل منهم عرشه . ولكن سلم وتور حقداً على أخيهما وطعنا في القسمة التي أجراها أبوهما وقالاً لهنّما كانا أحقّ بولاية العهد من ليرج . وبعثا برسول إلى أفريدون منذرين متوعدين . فلما علم ليرج بهذا عرض على أبيه أن يذهب مسالماً إلى أخويه وأن يعمل على إخماد ما في قلوبهما من الحقد عليه وذلك بأن يترك ملكه قسمة بينهما . وسار إلى أخويه فأحسن استقباله ، وكان يعاملهما معاملة كلها ود وإخاء ، وكلما جرى على لسان أحدهما قول جارح قابله بالكلمة الطيبة . والكبراء حول الأخوة يشهدون عتو سلم وتور وهدوء ليرج وسلامة منطقته ورجاحة عقله وإثاره السلام وحقن الدماء ؛ فكانوا يتحدثون عنه في إكبار وإجلال ويتهامون فيما بينهم بأن رأى أفريدون هو الصواب فهذا الشاب أجلر أخوته بولاية العهد . ويشعر الأخوان بما يتهامس به الناس ويدركان ما كسبه ليرج من تقديرهم . فيشب تور على أخيه ويرميه بكبرى من ذهب فيتوسل إليه ليرج ألا يقلت منه الزمام وأن يهدأ حتى لا تكون فتنة بين التورانيين والإبرانيين ؛ ويقسو قلب تور فيستل خنجره ويطعن أخاه فيقتله ويحتر رأسه . ويرسل الأخوان رأس ليرج إلى أبيه .

ويحزن أفريدون حزناً شديداً ويبكيه بكاء مرّاً حتى يفقد بصره . ثم يعلم أن جارية بالقمصر حامل من واده ليرج ، وتلد الجارية بنتاً ، فلما تكبر يزوجه من ابن أخيه فتلد منه منوهر الذي يسعد جده به ويجد فيه عوضاً عن ابنه ليرج ويرد الله إليه بصره .

ويعد منوهر جيشاً ومعه قارن (صاحب الأسرة التي ينتسب إليها شهربار الذي قدم الفردوسي الشاهنامه إليه بعد أن يثس من محمود الغزنوي) ، وسار الجيش إلى توران فهزم جيش تور ثم انقض عليه منوهر واحتز

رأسه . ثم سار إلى حيث سلم ، وكان قارن قد قطع عليه سبل الفرار فقتله أيضاً .

ويعود منوهر منتصراً إلى جده الأكبر أفريدون الذي يقر به عيناً ، فيرى الوقت قد آن لأن يبوئه عرش إيران وليجعله خليفته ، ثم إنه يعهد برعايته إلى سام ، البطل الإيراني ، ويشعر بدنو أجله ، بعد أن حكم ٥٠ سنة . وموت أفريدون يبدأ عهد الأبطال في الشاهنامه ، وتطفئ أخبارهم على أخبار الملوك . ولا تشير الأستاق (الأوستا) إلى الأبطال بينما تذكر الملوك الخرافيين .

وهؤلاء الأبطال هم سام وابنه زال ثم رسم بن زال وأخيراً سهراب بن رسم .

* * *

ولد لسام ولد طالما انتظره ، وتطير حين رأى شعره أبيض فأخذه إلى جبل وتركه فيه . وجاءت السيمرغ (العنقاء) فرأت الطفل فأشفقت عليه وحملته إلى عشها ونشأته مع أفرانها . وكبر الولد ورأته القوافل وهي تسير بجانب الجبل وتحدث الناس عن الإنسي الذي يعيش في شعبة الجبل بين أفران العنقاء . وسمع سام بقصة ابنه ورأى في منامه رسولا يخبره بقصته ، وسار إلى الجبل بنفسه بحثاً عن ولده ورأته السيمرغ فأبلغت الولد ، وكانت تسميه داستان ، ونصحته بأن يقبل أن تحمله إلى أبيه . ونزعت ريشة من جناحها وطلبت إليه أن يحتفظ بها حتى إذا ما حزبه أمر أحرق الريشة فتحضر السيمرغ وتقضى حاجته . وعظم شأن زال وتبناه منوهر وأبلى بلاء عظيماً في حكم الهند والسند حين ناب عن أبيه سام الذي وجهه الملك للحرب في مازندران .

وأحب زال روضه بنت ملك كابل ، وهي من نسل الضحاك ، وتزوجها بعد مشاورات طويلة وتردد . فقد كان الملك يخشى مصاهرة بيت الضحاك . ولكن زال ينجح في إقناعه بعد أن يجتاز امتحاناً عقده

الموازنة له وسألوه عن اثنتي عشرة أحجية أجاب عنها .
(أوديب له موقف مماثل) .

وحملت روضه ، فلما جاءها الخاض تعسرت
وأوشكت على الهلاك . وزال واقف ترتعد فرائصه
ويبكي . وفجأة يذكر ريشة السيمرغ التي معه فيخرجها
من جيبه ويحرقها ، فتحضر السيمرغ ومعها الخير
والأمان ، تأمر زال بأن يأتي بحديدة حادة ويعطيها إلى
آس حاذق ليشق بها خاصرة روضه ثم يستخرج الولد ؛
ثم وصفت له الدواء الذي يوضع على الجرح قبل أن
يخيط . وأمرت بأن تسقى الوالدة من الشراب ما يفقدها
الوعي حتى تتم هذه العملية (القيصرية) . ونظرت
السيمرغ في حنان إلى زال ونزعت ريشة من جناحها
تركها له ثم حلقت . وجاء الآسي وقام بالأمر واستخرج
ولداً لم ير له مثيل ، جمالاً وقوة ، كأنه ابن عشر سنين .
ولبت روضه مغشياً عليها يوماً وليلة فلما أفاقت ورأت
ولدها بجانبها حذقت فيه وحنت عليه وقالت « برسم -
أي نجوت » . فسمى الولد « رسم » .

وجيء للطفل الرضيع بممرضات عشر ، فلما تم فطامه
كان يأكل أكثر من نصيب خمسة رجال . وفي شبابه
المبكر كان يصرع الفيل الثائر بضربة واحدة .

وامتنحه زال ليرى مدى دهائه بجانب ما أوتي من
قوة ، فكلفه بفتح قلعة حصينة ، فتخفى رسم ورجاله
في زى التجار وخبأ السلاح في أكيسة الملح ، ودخل
القلعة فجعل عاليها سافلها . فاطمأن الوالد إلى قدرة
ولده وكتب بذلك إلى جده سام .

* * *

ومات الملك منوجهر وكان قد أوصى بالملك لولده
« نوزر » وأوصاه بأن يتبع النبي الجديد إذا ظهر بناحية
المغرب ، وحذره من جنود بشنك ملك الترك وابنه
افراسياب ونصحه بأن يستظل بحماية الأبطال ، سام
وأولاده . ولم يكن نوزر جديراً بالملك ، كان لاهياً

عابثاً . ويرسل بشنك جنوده وعلى رأسهم ابنه
افراسياب . ويموت سام في زابلستان فيذهب افراسياب
إلى إيران منتهزاً فرصة تغيب زال لحضور العزاء في أبيه .
ويؤسر الملك نوزر ثم يقتل بعد أن يغلب زال جنود
الترك ويقتل أعيانهم . ويلجأ أولاد نوزر إلى زال .
وينصب هذا الملك زو بن طهما سب ، وهو أحد أحفاد
أفريدون . ويلم القحط بالبلاد ويعجز جيشا توران
وإيران عن متابعة الحرب ويعقد الصلح بين الطرفين .
وتذهب الغمة وتخضر الأرض وتكثر الخيرات ولكن
زو يموت ويعود افراسياب ليجتاح إيران . ويموت الملك
الجديد كرشاسب وتزحف طلائع الترك على إيران
ويلجأ الأشراف إلى زال فيعهد إلى ابنه رسم بالأمر
ويطلب إليهم تنصيب ملك على إيران حتى لا يبقى
الملك بغير رجل من آل أفريدون . فأشار المؤيد بكيقباد
وسار رسم ليخبره بهذا وليكون في دولته بطل
الأبطال .

* * *

ويبدأ عهد الكيانيين مع البطل رسم . وحول
رسم روايات كثيرة . منها المخاطر التي اجتازها وهو
يخلص كيكافوس من « سپيد ديو » - العفريت الأبيض -
وقتله ملك مازندران الذي كان يستعين بالشياطين .
وتذكر القصص دور « الرخش » فرس رسم .

ولكن القصة التي اشتهرت هي قصة صلة رسم
بسيده من توران ومولد ابنه سهراب ثم الحرب بين
الأب وابنه دون أن يعرف أحدهما الآخر . وهي القصة
التي لحصها سانت بييف Sainte-Beuve بالفرنسية
كما نقلها للإنجليزية ماتيو آرنولد Mathew Arnold

قال الفردوسي : خرج رسم ذات يوم للصيد عند
حدود توران ، وبعد الصيد نام وترك « الرخش » يرعى
فجاء جماعة من أهل مدينة سمنجان وسرقوا « الرخش »
فسار رسم إلى هذه المدينة وقابل ملكها وطلب منه أن

صلة الرحم ثم يتبدد هذا الأمل. وتنتهى المعركة بأن يقتل
رستم ولده سهراب ويراه وهو يحتضر ويستمع إليه
يقول : « إن كنت أنت رستم فإنما قتلتنى وأنت أعمى
القلب ، فكلم تعرفت إليك وتملكت لك فما تحرك عرقك
ولا لان قلبك . فحل الآن معاقب جرشنى . . فإن أرى
حين ودعتنى شددت على عضدى خرزة وقالت هذه
من أهلك » . . فلما رأى رستم الخرزة فقد من الحزن
الصواب ، فلما تاب إلى رشده أسرع فى إرسال رسول
يطلب من الملك كيكائوس دواء لإيقاف نزيف ولده . .
ويأتى الملك النذل أن يسعف الولد والوالد جميعاً ، غلبه
طبعه السئ . . وعاد الرسول ليخبر رستم بمنع الملك
الدواء عن ولده فيسرع بنفسه للملك وفى الطريق يلاحقه
الخبر بأن سهراب مات . .

وقد أبدع « عزام » حين نظم ، على مثال شعر
الشاهنامه ، سماع أم سهراب بقتله :

وأخبرت الأم أن البطل	بسيوف أبيه أناه الأجل
ففرقت الدرع أظفارها	فلاححت تلالاً أبشارها
تئن وتجار جهد الحزين	ويبتأها الغشى فى كل حين
تلف أصابعها بالشعر	فتجتر من أصلهن الطرر
وتندى على الخلد دمع الدم	وتكبو وتنفض فى المأتم
ومدت لها سنة فى العمر	لنوح الليالى وندب النهر
وأسلمت الروح مما بها	فطاررت تحن لسهرابها

وينتقل الفردوسى بعد قصة سهراب ورستم إلى
قصة جديدة لسياوخش بن كيكائوس . تزوج كيكائوس
من سودبه بنت ملك هاموران (حمير) ، كما أنجب
ولداً من فتاة تركية يتصل نسبها بأفريدون وسمى الولد
سياوخش ، وعهد بتربيته إلى رستم . وتتكرر القصة
التي كانت بين امرأة بوتيفار وسيدنا يوسف (امرأة
العزیز وسيدنا يوسف فى القرآن) . فتراد سودبه ابن
زوجها سياوخش عن نفسه فلا يجاوب وتخبر الملك

يحضر الرخش بالحسنى . وهذا الملك من روعه واستضافه
فى قصره . وفى الليل جاءت تهمينه ابنة الملك ، فعقد
عليها برضاها . فلما أذنت الشمس بالطلوع أعطاها خرزة
كانت مشدودة على عضده ، وقال لها : « إن رزقت
أنثى فاربطها فى قرونها ، وإن رزقت ابناً فشدبها على
عضده » . ثم إن ملك سمنجان دخل غرفته وبشره
بالعبور على فرسه . فسر رستم وركب الرخش وانطلق
إلى إيران . ووضعت ابنة الملك ولداً سمته سهراب ،
كان يشب فى يوم ما يشب غيره فى سنة . فلما كبر سأل
أمه عن أبيه وجدده فقد وجد نفسه أطول أقرانه قدأ ،
وأوسعهم صدرأ ، وأشدهم بأسأ . فقالت له أنت ابن
رستم من شجرة زال بن سام بن نيرم . وما استعلوك
إلا لأن ذلك البيت أصلك . . فقال سهراب : لأجمعن
جيشأ عظيماً من الترك ولأخلعن كيكائوس عن عرشه
وأنقل تاج إيران إلى رستم ، وأعطف إلى بلاد توران
وأنزعهما من يد أفراسياب فأكون مع أبى ملكى هذه
الدنيا . وبلغ أفراسياب أن سهراب جمع جيشأ حوله
وأنه يتصدى لاكتساب المجد . . وبعث أفراسياب
برجلين من ثقافته ليسيرا مع سهراب فى مسيرته لإيران
ويبدلا أقصى المكر حتى لا يعرف أباه رستم عند
الملاقاة . وكان أملاه أن يقتل أحدهما الآخر . وفى الطريق
التقى رستم بقائد قلعة واشتبكا فى المبارزة ، وكتب
رجل فيها إلى الملك كيكائوس ينبئه بهذا الفارس التركى
الذى لم ير مثله والذى يشبه سام بن نيرمان فى عراكه
ونبه الكاتب ملك إيران إلى ضرورة الاستعداد للملاقاة
جيش هذا الفارس . فلما بلغ الكتاب الملك تشاور مع
رجاله واتفقوا على استنهاض رستم فى زابلستان ليحضر
بنفسه ويدفع شر هذا التركى الشجاع .

واستخدم الشاعر وسائل الإثارة فى نفسيتى رستم
وسهراب ، وكثيراً من الظروف التي كانت تحول دون
معرفة أحدهما الآخر ، واللقاء بين البطلين تم على مراحل
ويقرب أمل القارئ من أن البطلين سيعرفان ما بينهما من

كيكاوس بخيانة ولده له فيأمر الملك بأن يجرى الابتها
على ولده ، ويأمر بإشعال النار ويمرق سياوخش بفرسه
هذه النار فتكون برداً وسلاماً عليه ويخرج منها سالماً .
ويأمر الملك بقتل سودبه ولكن سياوخش ، مقدراً حب
أبيه لها وما سيكون من نعمته عليه بعد قتلها ، يناشد أباه
أن يعفو عنها ، فيعفو .

ويعود أفراسياب فيحشد الجيوش لغزو إيران
ويتقدم ، وينتهاز سياوخش الفرصة لينجو بنفسه من
حباط كيد سودبه فيعرض على أبيه أن يخرج لدفع
العدو مع رسم . ويخرج البطلان ويضطرب أفراسياب
ويرسل رجلاً من قبله يطلب الصلح . ويتشاور بطلا
إيران ويقرران القبول . لقد بعث إليهما أفراسياب مائة
نفس من الأمراء الكبار تأكيداً لصدق ميله وإيثاره
السلم . وبعد التشاور أوفد سياوخش رسم ليشرح الأمر
لكيكاوس . ويغضب هذا ويهين رسم : « أحسب أن
سياوخش شاب غر لم تصبه المكارة ولم تعضه النوايب .
ألست أنت الجذيل الخنك والعذيق المرجب ومن يتعلم
منه الملوك ؟ سآمره أن يهجم غير متلبث على أفراسياب
في تخيمه ويضع فيهم السيف ويوسعهم القتل والأسر .
أما الأمراء الذين أوفدهم أفراسياب فيحضرون عندي
لأستقيم كأس المنون » .

وتمسك رسم بأهداب السلم وآداب الحرب وقال
لكيكاوس : « ليس يحسن في الأحداث أن ينتشر عن
سياوخش أنه أخضر الذمة وغدر بالرهائن » . ويتهم
الملك رسم بأنه يشير بهذا لإثارة للدعة ، وركوناً للرأفة
ويحتد رسم ويخرج غاضباً ويذهب إلى زابلستان .

أما سياوخش فيلقى رسول أبيه الذي يقص عليه
ما جرى مع رسم ويحمل إليه أمر الملك بأن يحل «طوس»
محل رسم ، ثم يبين له الرسول مدى حقد أبيه عليه
والمصير الذي ينتظره إذا هو عاد دون قتال أفراسياب .
فوجم سياوخش لما حزنه من تنكر أبيه عليه وما يخشى من

عاقبة ذلك ، ويأبى أن يسلم الرهائن إلى أبيه . وكان على
سياوخش أن يختار أحلى أمرين كلاهما مر . فهو
لا يريد أن يذهب إلى إيران حيث أبوه الملك النزق
الشرير الضعيف الذي وقع في هوى امرأة لعوب وهو
مجبور على أن يختار اللجوء إلى أفراسياب فيتخذ من العدو
صديقه . ويشير رجال أفراسياب بوجوب استقبال
سياوخش على الرحب والسعة ، ويقبل ملك الترك هذا
الرأى بعد تردد شديد فقد كان المنجمون يخشون هذا
اللقاء الوديع ، والناصحون يرون أن ملك إيران صائر
إلى سياوخش والخير أن يكرمه الترك وهو في محنته .
ويلقى سياوخش أود الخالص من أفراسياب الذي
يزوجه ابنته فرنكيس ، ويهب له ولاية في دولته .
هناك يعيش سياوخش ويحكم ويشيد مدينة كنكدز
فتكون كالجنة في الأرض . وكان نجم سياوخش إلى
النحس أميل ، فإنه يثر حقد كراسيوز أخى الملك
فيوقع هذا بينه وبين أخيه وينجح مسعى السوء بين
الصديقين « إنه قد تغير عما كان عليه ، وقد تكررت
الرسائل إليه من أبيه كيكاوس في السر ، وكذلك تأتيه
الرسائل من أطراف الروم والصين ، وهو لا يشرب
الآن إلا على اسم كيكاوس » ، ويقرر أفراسياب إنه
سلم لمن سألته وحرب لمن حاربه . ويقتل سياوخش .
أما فرنكيس فتحزن لقتل زوجها وتحاول أبوها
إسقاط الجنين الذي في بطنها ولكن أميراً تركياً ينقذها
وهو بمكيده كراسيوز من العالمين ، ويسمى المولود
كيخسرو كما أراد أبوه .

أما كيكاوس فيدرك أنه تسبب في قتل ولده
فيجلس للغزاء ويحجى رسم كالأسد الغاضب فيشبع الملك
تعنيفاً ولوماً ويسرع إلى بلاطه فيدخل إلى حيث تقيم
زوجه سودبه فيجذبها من شعرها ويخرجها ويقدها
بسيفه نصفين . ثم يأخذ جيشه ويسير إلى بلاد الترك .
ويحتل رسم توران ويأسر ابن أفراسياب . أما هذا
فيهرب إلى الصين ويصحب معه كيخسرو بن

سياوخش . وينجح جيو ابن أخى رسم فى اختطاف كيخسرو . وكان كيخسرو ينتظر هذا الخلاص الذى حدثته أمه به وكان نبوءة لأبيه قبل مقتله .

ويحضر كيخسرو إلى إيران ويلاقى جده كيكائوس الذى قام ونزل له عن تختة واعتقه وقبل وجهه ، وحضر جميع الأصهبندية والأمراء وسلموا عليه بالسلطنة عدا « طوس » ، « صاحب الكوس والمداس الذهبى وحافظ الدرغش الجاويانى » فكان يتعصب لعم كيخسرو « فرى برز » ويقول « كيف يجوز أن يكون الحافد وارث التاج والتخت مع وجود الابن . ونحن لا نرضى ملكاً من نسل أفراسياب » . ويختلف الأمراء ويلجأون إلى كيكائوس ليقضى برأيه فيشير بأن من يفتح منهما قلعة بهمن يكون صاحب الحق فى التاج . وينجح كيخسرو فى فتح قلعة الشياطين ويعود إلى إيران فيبايعه الأمراء جميعاً ملكاً عليهم .

وكيخسرو هو كوروش فى (الآثار الباقية) ، للبيرونى ، وهو ثالث الكيانيين والثالث عشر من ملوك الشاهنامه . وهو بقية من المقدسين فى الدين الآرى القديم . وهو آخر الملوك الذين تشرك فيهم أساطير الأبتاق والفيدا . وقصة ولادة كيخسرو فى توران وتربيته بين الرعاة وما كان من إشفاق جده أفراسياب من زوال ملكه على يده ، وقتل الجلد بيد حافده فى النهاية تشبه كل الشبه ما يرويه هردوت عن ولادة كوروش وما كان بينه وبين جده لأمه استياجس ملك ميديا . (پيرنيا وعزام) . وتدور الحرب سجالاً مع التورانيين أيام كيخسرو ويلعب رسم دور البطل الأعظم فيها . وتجربى وقائع : كاموس الكشاني ، ورسم مع أكوآن الجنى ، وحرب الإثنى عشر رخا وغيرها .

وتنتهى حياة كيخسرو فى غموض . فهو يعتزل فى آخر أيامه ويخلو إلى ربه ويطلب إليه أن يأخذه إلى جواره . كان وقد نصره الله ومكنه من أعدائه وأتاح

له الثأر لأبيه وبلغه ملك المشرق والمغرب ، يخشى أن يملك العجب مقاده فيصير مثل الضحاك وجمشيد وأفراسياب ولهراسب الذين كفروا بالله وجعلوا أنفسهم آلهة من دونه . ويجتمع عظماء إيران الذين هالم تصوف الملك وعزلته وانصرافه عن الملك بعد أن استقر له الأمر وهدأت الفتن ، وكما كانوا يلجأون إلى زال ورسم فى الحروب والمعارك استعانوا بهما لإقناع الملك بأن يعود إلى الحكم ويترك مناجاة ربه . ويشند زال فى حديثه مع كيخسرو ويصبر هذا ولا نخاشن زال فى الجواب فليس هذا حسناً عند الله وهو لا يأمن موجودة رسم إن هو تطاول على أبيه الشيخ المهيب ، يقول له : « لى سئمت التاج والتخت والأمر والنهى ووقفت بين يدى ربي فى هذه الأسابيع الخمسة أتضرع إليه وأسأله أن يخلص روحى من هذه الأرض المكدره حتى استجاب دعوى وحقق أملى . ولقد رأيت فى المنام كأن ملكاً نزل على وهمس فى أذنى : « إنك قد أعطيت ما سألت فتجهز إلى جوار الله الكريم ، ولا تقم فى هذه الدنيا الكدره ، وفرق الأموال على المحتاجين والفقراء والمساكين . » فاعتذر زال عما بدر منه ، وأدرك الحاضرون أن كيخسرو ليس بمجنون إنما هو من الواصلين .

وكما انتهت حياة « يدهشتر » وأخوته والذين كانوا فى وداعهم تنتهى حياة كيخسرو ومرافقيه . تقول « المهاهارته » إن يدهشتر وإخوته يسرون بعد أن اعتزل الملك ويودعهم الرجال والنساء ثم يرجع المودعون ، ويستمر السائحون فى رحلتهم حتى يبلغوا متاهة يهلكون فى رمالها ما عدا يدهشتر الذى يسير قدماً لا يعبأ بشيء ومن ورائه كلبه حتى يدخل السماء حياً (ورتز) ؟ وتقول « الشاهنامه » إن كيخسرو صعد إلى جبل وفى أثره العطاء والنساء والرجال زهاء مائة ألف نفس ييكون ويضجون حتى طن بصياحهم السهل

وصمم كشتاسب وأمره مطاع وعصيانه حرام في دين
زردشت .

وببذل رستم الكثير من الود نحو الشاب البطل
ويقبل أن يصحبه إلى كشتاسب ولكن دون قيد ،
وتلعب الأقدار دورها ويحسب اسفنديار أن رستم
يخدعه . وينشب القتال بين البطلين ، ومن حولهما
رجالهما ، ودون إذن بقتال يشتبك الرجال ويقتل
ولدان من أبناء اسفنديار ، فيفقد هذا صوابه ويمطر
رستم وابلا من سهام تصيبه وتضطره إلى أن يعتصم بجبل
ويطلب استئناف القتال في الصباح . ويجد أفراسياب أن
الليل أقبل بظلامه فلا يلاحق خصمه . ويلجأ زال ،
الشيخ الكبير الذي لم يفلح مسعاه للسلام ، إلى العنقاء
فيحرق جزءا من ريشتها التي سلمتها له عند مولد
رستم ، فتحضر العنقاء وترفرق على رستم وتغمره
بخناها ثم تدخل منقارها في جراحاته وتخرج منها نصالا
أربعة ثم تمسحها بجناحها فتلتهم . وصنعت مثل ذلك
بالرخش واستخرجت منه ستة نصال . ثم قالت لرستم
« لأى معنى تعرضت لقتال اسفنديار . . وقاتله لا يرى
الخير بعده . . وتقتصر مدته ويلقى العناء بقية عمره ،
ويذوق العذاب بعد موته ؟ فإن رضيت بهذه الحالة
فاركب وأبصر العجب » . فركب رستم وسار إلى
ساحل البحر . فأسفت العنقاء على شجرة من الطرفاء
فقالته : « أقطع من هذه الشجرة قضيباً مستقيماً . .
وركب عليه نصلاً عتيقاً ، واجعل له قذذا . ثم إذا جاء
اسفنديار يطلب قتالك فتضرع إليه وابك بين يديه
فلعلك تصرفه عن قتالك بلحو لسانك . فإذا لم يفعل
فوتر قوسك وسدد نحو عينه هذا السهم . . فإنه يصيب
عينه ، ويكون في ذلك حينه » . وأرشدته إلى الطريق ،
ثم ودعت « زال » وطار .

ونزل البطلان إلى الميدان فلما تقاربا قال اسفنديار :
« أيها السجزي ! كأنك قد نسيت صنيعي بك بالأمس ،
وكان ظني أنك تكون اليوم محمولاً إلى الرمس . إنك لم

والجبل . ثم إن الملك التفت إليهم ونبههم إلى أنه يحتاج
طريقاً صعباً لا ماء فيه ولا عشب ، فانصرف عنه زال
ورسم وجودرز ، وتبعه الباقون . . ولما طلعت الشمس
ركب الملك وغاب عن أعينهم فهاموا على وجوههم
يطلبونه ويبكون . . ثم تغيمت السماء واشتد الهواء
ومطروا ثلجاً هلكوا تحته أجمعين .

وكان كيخسرو قد بايع لهراسب ليخلفه ، ولم
يكن زال ورسم عن هذا الاختيار راضين . ويأتى بعد
لهراسب كشتاسب . وفي عهده ظهر زردشت فاعتق
ديانته . واشتهر ابنه اسفنديار (أمه كتيون بنت ملك
الروم) بالبطولة .

واسفنديار هو بطل قصة المنازل السبعة (هفتخوان
اسفنديار) وقد وضعت هذه القصة محاكاة لقصة رسم
المعروفة بهذا الاسم . فكما اجتاز رسم : في مازندران ،
سبع عقبات : رخش رسم والأسد : العطش يضعف
رسم ، رسم يقتل الثنين ، قتل رسم امرأة ساحرة ،
رسم يأسر أولاد ، حرب رسم أوزنك الجنى ، قتل
رسم الجنى الأبيض : يجتاز أفراسياب سبعة خطوب .
واسفنديار هو بطل دين زردشت أيضاً . تعاون
في نشره بالسيف وعاون الوزير جاماسب في إحيائه .
واسفنديار هو الذى خلص والده كشتاسب أكثر من
مرة وهو الذى قتل ملك الترك ارجاسب .

ويلقى اسفنديار من أبيه مثل ما لقي سیاوخش :
فإن كشتاسب حريص على الملك حرصاً أنساه الشفقة على
ولده البطل ، فهو يستمع إلى كرزم الذى سعى إليه
بالوبيعة وصور له أن ابنه يتأمر عليه ، وقر في نفس
كشتاسب أن يتخلص من اسفنديار .

وكان رسم في زابلستان ملكاً لم يبايع ملك الملوك ،
فأمر هذا ابنه اسفنديار أن يذهب إلى زابلستان ويأتى
برسم أسيراً في القيد . وعبثاً يحاول الابن أن يثنى أباه
عن طلبه ، ذاكرأ رسم وحروبه وإنقاذه إيران .

تبرأ إلا برقية أبيك وسحره . وسأشد عليك اليوم سبيل
حيثه ومكره . فأجعل بدنك كالغربال بصادات
النبال . . . » . فقال رسم : « إني ما جئت اليوم
للقتال . وإنما جئت لأتضرع إليك عساك تجنح إلى
السلم وتطفئ من قلبك نار الحقد » . ولكن القادر يدفع
أفراسياب إلى الشر ويصوب رسم عليه السهم فيصيب
عينه فينقلب عن ظهر فرسه ثم يماسك وينزع السهم
ويجري إليه ولده بهمن . ويختصر اسفنديار ورسم قائم
في مكانه ويلتفت إليه البطل وهو في نزعه الأخير
ويقول له : « لم يقتلني غير أني كشتاسب حيث أكرهني
على قتالك والآن فهذا ولدي بهمن تسلمه مني واحمله
معك إلى زابلستان وربّه تربية الوالد لولده » . ويضع
رسم يده في يد اسفنديار ويعاهده على أن يربي ولده
ويسعى له حتى يكون ملكاً . وموت اسفنديار .

أما رسم فيقتله أخ له من أبيه اسمه شغاذ . هياً له
حفرة غرز في قاعها نصولاً محددة ثم غطاها . ودعا
رسم إلى الصيد فوقع برخشه في الحفرة فزقته الحراب
ولكنه نخرج مشخناً بالجراح القاضية من الحفرة ويطلب
إلى أخيه أن يعطيه قوسه ونشابين ليذود بها السباع عن
نفسه حتى يموت . وقدم شغاذ لأخيه قوسه ووترها
فتناولها رسم وخاف شغاذ فتدرس بشجرة دلب كانت
هناك مجوفة قد أتت عليها السنون . فرمى رسم الشجرة
بنشابته فتغذت فيها وخلصت إلى شغاذ فخاطته مع
الشجرة وأصمته . ويموت رسم وتنتهي حياة أعظم
أبطال الشاهنامه .

* * *

وتمضي الشاهنامه بعد ذلك : فتم تاريخ الأكمينين
وتجعل الغزو الإغريقي إيرانياً صرفاً فالإسكندر مهم
وليس أجنبياً ثم تتحدث عن الأشكانيين ثم الساسانيين
فتصور عصورهم الزاهية ثم عصر التحلل الذي جعلهم
فريسة سهلة للمال للفتح العربي .

* * *

لا بد من الانتقال الآن إلى فن الفردوسي في
الشاهنامه فالحديث يطول لو تحدثنا عن العهد الساساني
كما تصفه الشاهنامه : إنما يكون هذا موضوع مقال
على حدة .

والشاهنامه وهي نقص وقائع البطولة والانتصارات
الكثيرة والخزائم القليلة لا تكتفي بالحرب وحدها . إنما
هي تتحدث عن الحرب والمآدب - رزم ويزم -
وتتحدث عن الحب حديثاً عذباً كالذي ذكرنا بين
زال وروذبه وكالذي كان في العهد الساساني بين خسرو
وشيرين . وعنيت الشاهنامه بالحديث عن الخيل فرخش
رسم وبهزاد سياوخش لهما نصيب مرموق في الكتاب .
وتتحدث الشاهنامه أيضاً عن الصيد . وكان رياضة
الفرس المفضلة . ولعب الكرة والصولجان والأدب
وتذوق الموسيقى .

والملاحظ في الشاهنامه أن الكلمات العربية قليلة
فيها . لا تتجاوز ٤٣٠ كلمة . وربما عمد بعض النساخ
إلى وضع هذه الكلمات . والفردوسي عمد إلى أن يجعل
الشاهنامه إيرانية خالصة فهي تروي تراث أمة وعلى
الشاعر الفنان أن ينظم هذا التراث بلغة هذه الأمة
ما استطاع . فليس عن تعصب أن يعمل الشاعر إلى
إحياء لغة الإيرانيين . وإذا نحن رجعنا إلى الترجمة
العربية لبعض أجزاء الخدای نامه أو لكتاب تنسر فإننا
نجد في هذه الترجمة آيات من القرآن والحكم والأمثال
العربية : لأن المترجم إلى العربية يكتب إلى العرب
ويحاول التقريب بين العرب والفرس . أما الفردوسي
فينظم الشاهنامه بالفارسية للفرس فلم يكن عليه أن يكثر
من الألفاظ العربية . وروعة الشاهنامه في أسلوبها هذا .
وهي بهذا الأسلوب . الذي يعد أوج انشعر الفارسي
الذي يتحدث عن التراث : من أيسر النصوص فهما
لطلاب الثقافة الفارسية . فهو السهل الممتنع كما يقولون .

* * *

حبيب ، وأترج كأنه يفوح عن مسك سحيق وعنبر فتيق . فقعد بن يدي ينقر الجنك ويترنم ، ويسقيني المدام ويزمزم ثم قال : إن كنت لا تنام فاصغ إلى حتى أقرأ عليك من الكتاب الفهلوى قصة لتنظمها » .

* * *

منوهر يختبر ذكاء زال :

فأحضر منوهر موابذته وعقد مجلساً عظيماً ، وجاءوا بزوال فأمرهم أن يباحثوه ويسائلوه : فتصدى موبد وسأله عن اثنتي عشرة شجرة جذب بأضباعها السموق ، ومد من أعضاها البسوق ، قد تشعب من كل واحدة ثلاثون غصناً لا يرى الناس فيها زيادة ولا نقصاً .

وسأله آخر عن فرسين أحدهما كبحر من القار والآخر كالبلور النضار ، لا يزالان يتراكضان ، يتعاقبان ولا يتسابقان .

وسأله آخر عن ثلاثين فارساً يعرضون على السلطان ، إذا عبروا نقص منهم واحد ، وإذا رجعوا فلا ناقص ولا زائد .

وسأله آخر عن روضة معشبة يرف نباتها في روثق الغضارة ، وتروق العيون بالبهجة والنضارة ، ثم ينحى عليها ذو منجل ينزل بساحتها مكروه الخطب ، ويجمع في حصدها بين اليابس والرطب .

وسأله آخر فقال : شجرتان من بواشق الأشجار ، نابتتان في البحر الزخار ، على كل واحدة منهما وكر لطائر يصبح على إحدهما ويمسى على الأخرى ، إذا طار من هذه تساقطت أوراقها ، وإذا وقع على الأخرى راق العيون لإبراقها ، فتكون أبداً أحدهما ناضرة والأخرى ذابلة .

وسأله آخر عن بلدة طيبة حصينة في ذروة جبل ، تركها الناس وعمدوا إلى أرض تبت القناد فأرسوا بها الأوتاد ، وبنوا بها الدور وشيدوا فيها القصور وتناسوا

كان للفردوسي مقلدون كثيرون من الفرس ، على مدى التاريخ ، ولكن أحداً لم يبلغ بنظمه روعة شعر الفردوسي ، فشتان بين رجلين أحدهما يتخذ من عمله رسالة يكرس لها حياته والثاني يقلد مجرد تقليد . وقد ذكر الكتاب أسماء هؤلاء المقلدين (عزام وندا) وأما الأدب الأوربي فقد تأثر بترجمة مول للشاهنامه ، فقد تلها ترجمات كثيرة بلغات مختلفة . واتخذ بعض الكتاب قصة من قصص الشاهنامه وأقام عليها قصة جديدة وقد ذكرنا بعض هذا في ثانيا البحث .

والشاهنامه بأسلوبها هذا السهل الممتنع ، وبروعة ما فيها من قصص حافز للهمم ، مهذب للنفوس ، شاهد بالقيم الإنسانية العالية ، لا تزال جديرة بالقراءة العميقة التي قد تلهم بأدب ينفع الناس . وقد تأبه المصريون لهذا الأثر العظيم فنقله البنداري للغة العربية في القرن السابع الهجري ، وكان عزام في القرن العشرين أول من نبهنا إلى الشاهنامه حين نشر ترجمة البنداري .

— ٣ —

قال قبل أن يكتب قصة بزن ومنيزه :

« لله ليلة سوداء ذات جناح أحمر كأنه طلي بالمداد أو لبس ثوب الحداد . لا يرى فيه بهرام ولا كيوان ولا عطار . وكان النجوم فيها مثل العيون رواق . قد توارى قمرها بالحقاق ، وقطعت ظلماً أشواط الإحداق . وقد ألقت على الأرض بالجران ، ووقف الفلك فيها عن الدوران . لا حس فيها ولا همس ، كأن الأحياء فيها حالقوا الموت . فاستولى على السهاد ، ونبأ بني الوساد . فصاحت بالغلام وقلت : قد طال الظلام ، وشرد عن عيني المنام . فقم وأشعل الشمعة وهي المجلس وأحضر الشراب واستنطق الجنك والرباب ، فقام والنعاس يرتق في عينيه ، والترف يميل بعطفه . وجاء بشمعة كالمذهب على رأسها تاج من الذهب . ثم جاء برحيق ، وorman كصبر عقيق ، وسفرجل كأنه سرر

تلك البلدة الطيبة ، فبينما هم كذلك إذ خسفت بهم
أرضهم ، وقامت عليهم القيامة ، وحالقتهم الحسرة
والندامة .

قالوا لزال : إن أوضحت هذه الرموز كنت العالم
الخبير ، فأطرق ساعة ثم رفع رأسه وأعاد تلك المسائل ،
ثم قال :

أما الشجرات الاثنتا عشرة فهي عدة الشهور مع
الأيام ، على تعاقب الأزمنة والأعوام .

وأما الفرسان فهما الملوان يتعاقبان ولا يتسابقان .
وأما أعداد الفرسان وما يظهر فيها من النقصان
فذلك إلى نقصان الشهر وأنه تارة يكون تسعة وعشرين
وتارة ثلاثين .

وأما الشجرتان اللتان عليهما معشش الطائر فإن العالم
من وقت حلول الشمس في برج الحمل إلى أن تبلغ إلى
الميزان يتبرج كالخريدة المعطار ، في حلى الرياحين
والأزهار ، ومن حين حلولها العقرب إلى أن تحل
الحوت يقبع بين أشجاف الحداد وأطمار السواد .
فالشجرتان كنايةتان عن عضدى الفلك الدوار والطائر
عبارة عن الشمس الباهرة الأنوار .

وأما البلدة الطيبة فهي دار القرار ومنزل الأبرار ،
والأرض التي آثروها عليها فهي الدنيا قرارة الأكدار
وموطن الأخطار . . بينا أنت إلى نعيمها راكن ، وفي
ظلالها وادع ساكن ، إذ تزلزلت من تحتك ، وأمطرت
مكارها من فوقك . . إن هذا الإنسان ، وإن طاول
الكيوان ، فليس يصحبه منها غير سترة تحت حفرة ،
فإن اكتسب فيها الذكر الجميل ، أحرز هنالك الأجر
الجزيل ، وإن زرع العدل والإحسان ، حصد الروح
والريحان . ثم إن صاحب المنجل كناية عن الأجل
يحصدنا كحصد النبات . . . »

• • •

ومن قصة مزدك :

واتصل بقباد رجل فصيح اللسان ، غزير العلم ذو
رأى وعقل ، اسمه مزدك . وأقبل عليه قباد واتخذ
دستوراً (وزيراً) وخازناً . فاتفق أن أصاب الناس في
ذلك العهد لزبة شديدة احتبس فيها القطر وهلك الزرع
فاجتمع أكابر إيران على باب قباد ، وضجوا مما هم
فيه من الضيق والشدة وعدم الأقوات . فقال لهم مزدك :
إن الملك سيزيل ظلامتكم ويحقق طلبتكم . ودخل على
الملك وقال : ماذا تقول في رجل معه جملة من الترياق
المحرب ، وعنده رجل قد لدغته الحية وهو على شرف
الموت وصاحب الترياق يمنعه عنه ويضن به عليه ويدعه
حتى يموت ؟ قال الملك إن صاحب الترياق مأخوذ بدم
هذا اللدغ ويحب أن يقتل به . فقام مزدك وخرج وقال
للمعتظمين : إني فاوضت الملك في أمركم فانصرفوا الآن
وعودوا إلى الدركاه غداً . قال فانصرفوا وعادوا بكرة ،
كما سبق الوعد . فدخل مزدك على الملك ودعا له وأثنى
عليه ثم قال : قد أجبتي أمس عن مسألتى ، وأريد
اليوم أن تجيبني عن مسألة أخرى أسألك عنها . فقال :
سل . فقال مزدك : ماذا تقول فيمن حبس رجلاً وقيده
ومنعه الطعام والشراب حتى مات ؟ فقال : هذا
المسكين متقلد دم لم يسفكه . فخرج مزدك عند ذلك
وقال لمن حضر من المتعلمين : إن الملك قد أباحكم
ما في الأهراء من الغلات فابسطوا أيديكم وأينما وجدتم
منها شيئاً فاستبيحوه . ففعلوا ذلك وطلنت المدينة
وماجت العامة الذين أخرجتهم المحاعة وانتهيت غلات
السلطان وغيره . فأنهى إلى الملك ذلك وأخبر بأن مزدك
هو الذي رخص لهم في ذلك . فاستحضره وسأله عن
السبب الذي حمله على ما كان . فقال : إن الجائع هو
اللدغ والطعام هو الترياق ، وقد أباح الملك دم صاحب
الترياق إذا لم يتدارك حشاشة اللدغ المشرف على الموت
وقد رأيت الناس يموتون جوعاً ولا خبر عند أرباب

الغلات المدخرة من ذلك ، فأباحتهم لياها على مقتضى حكم الملك وقوله . فسكت قبأد . واستعلى أمر مزدك وطالت باعه وكثرت أشياعه وأتباعه . وخالف الأنبياء في مللهم وباين العلماء في طرقهم . وكان يقول : ينبغي أن تكون أمور العالم على السواء . ولا يقع تفاوت في نعم الله بين الأغنياء والفقراء . ويكون الغنى كالسدى والفقير كاللحممة . . » (البندارى) .

* * *

ومن حكم بزرجمهر التي يذكرها الفردوسي :
أخلاق العاقل المنجية له خمسة : وأخلاق الجاهل المردية سبعة . أما الخمسة المنجية فهي ألا يجزع على ما فات ولا يفرح بما هو آت ، ولا يرجو ما لا يكون ، ويحذر من عواقب الأمور ، وإذا حزبه حازب كافحه من غير جبن ولا خور . وأما السبعة المهلكة فأحدها أن يغضب من غير موجب للغضب ، والثاني أن يعطى من لا يستحق فيكون غير مأجور ولا مشكور .

والثالث ألا يعرف قدر نفسه فيكفر نعمة ربه . والرابع ألا يكتم سره ويفشيه . والخامس أن يتكلم بما لا يعنيه فيقعد ملوماً مهموماً . والسادس أن يأمن غير ثقة ويصاحب غير ذي مقّة . والسابع أن يكذب ويصر على الكذب . (البندارى) .

ومن وصف الفردوسي للطقس حين تكثر الثلوج ، رحلة الكيكاوس :

« كان ذلك في أحد أيام الربيع التي تبهج القلب وتنضر الأرض . وفي تلك اللحظة هبت ربيع عاصف من الجبل هلع من هولها قلب كيكاوس . أظلمت الدنيا كأنها جناح الغراب . وتعذرت معرفة السهل في الأودية واحتجبت قمم الجبال تحت الثلوج التي كست الأرض بردائها الأبيض الكثيف . وأخذت الرياح العنيفة تهب بقوة وتصب جام غضبها على هذا المكان ثلاثة أيام بلياليها . وتركز البلل على الخيام وما فيها ، وسرى البرد القارس في الوجود كله فلم يعد لأحد قدرة على شيء »



اللاؤوكون بحوث هولست لسنج

بمستلم
الدكتور أحمد محمد محمد

فقد اتجهت إلى البحث عن أدب ألماني أصيل يتبع أسلوباً قومياً متميزاً ، ويجعل الألمان إغريق العصر الحديث . فتعمقوا دراسة الحضارة الهلينية ، ولم يقنعوا بالرواسب التي ظلت سائدة في الروايات المتناثرة عن اليونان ، والتي اقتصر عليها الإيطاليون والفرنسيون ، والتي أسموها بالمذهب الكلاسيكي الجديد ، بل درسوا نفائس الحضارة اليونانية ذاتها وأعادوا تقويمها .

وخشوا أن يتحولوا كغيرهم إلى مجرد مقلدين ليونان ، فدرسوا حضارات الشمال والحضارة القوطية ، واكتشفوا أمجادهم في العصور الوسطى وقاموا بدراساتهم . وأسفرت هذه الدراسات عن غاية شاقة بحق وهي محاولة التوليف بين كل هذه العناصر المتنافرة . وخذعوا أنفسهم أحياناً ، وتجاهلوا كثيراً من النقائص والمتقالات . فتصوروا شكسبير ، مثلاً ، ممثلاً لسوفوكليس ، وتصوروا فلسفة أرسطو في كتاب فن الشعر صالحة للتطبيق على آداب الأمم كافة في شتى العصور . ثم نسبوا لأنفسهم في النهاية هذا المزاج الغريب من المكونات التي قد تعد متنافرة وأسموه أدباً قومياً ، بعد أن قاموا بتطعيمه بأساطيرهم وحكاياتهم الشعبية وأحلامهم وتطلعاتهم لإنشاء أمة موحدة ، فرسموا

الألمان مصابون بداء المثالية بمعناها الفلسفي ومعناها العام . فهم يعشقون التأمل لذاته ، ويبغضون كل التصاق بالواقع . وقيل إنهم حرّموا نعمة رؤية الأشياء على حالها . فالنظرة المباشرة في ظنهم دليل على السطحية ولذا غاصوا في أغوار بعيدة تعرضوا بسببها للضلال ، وإلى رؤية الحقائق الواضحة في صورة مشوهة مخاطة بستاثر كثيفة من الغموض . وهم يسرفون في الإطلاع في كافة جوانب موضوعات دراساتهم ، ولكن كثيراً ما حدث تفاوت بين غزارة اطلاعهم وضآلة ما يستخلصون من موضوع البحث .

فالألمان إذن في نظرهم إلى الحياة وفي أساليبهم الفكرية على حد سواء يتميزون بالمثالية بخيرها وشرها . وبوسعنا أن نلاحظ هذه الظاهرة حتى في تاريخ أدبهم الذي لم يبدأ بمعناه الصحيح إلا في القرن الثامن عشر . وعندما بدأ الوعي الألماني الحديث لم يجذ إلا قلة من الألمان ، أغلبهم من الأريستقراطيين ، اتباع الأساليب التي عرفتها البلدان المجاورة لهم ، التي استطاعت الإرتقاء بالفن والأدب بفضل عدم تعرضها لمؤثرات سياسية مماثلة للمؤثرات التي تعرض لها الألمان . أما الأغلبية العظمى (وعلى الأخص أبناء الطبقة المتوسطة المتنورة)

بذلك الطريق أمام كل أمة حاولت فيما بعد إنشاء أدب قومي .

هذا الحلم الكبير ، وهذه المهمة العسيرة ، التي قد يسميها البعض معجزة قد تحققت بفضل جهود عدة أدباء ومفكرين قد نسيت أسماؤهم أغلبهم الآن . ولكن أهم الشخصيات التي ساهمت في خلق هذا الأدب الألماني القومي كانت بغير مرأى شخصية جوتهولت إفرايم لسنج ، الذي تفخر به جميع المراجع الأدبية الألمانية ، بل وجميع المراجع في سائر البلدان ، باعتباره مثلاً أعلى للكفاح والنضال في سبيل تحقيق غاية سامية دون تورط في رذائل أو سخافات .

* * *

ولد جوتهولت إفرايم لسنج في ٢٢ يناير سنة ١٧٢٩ في بلدة كامنتس في إقليم سكسونيا بألمانيا . وهو ينتمي إلى عائلة من القساوسة كانت شديدة الحرص على أداء رسالتها الدينية في الدعوة للمذهب لوثر ، وإن كان بعض أفرادها قد تميزوا أيضاً بحرية العقيدة . ومن بين هؤلاء جد جوتهولت ، الذي حصل على شهادة الدكتوراه لبحث قدمه عن الحرية الدينية . أما والد جوتهولت فكان إلى جانب نشاطه الديني ، من أصحاب الاستعداد الحسن للبحث العلمي ، ومن المتمكنين في اللغتين الفرنسية والإنجليزية وبعض اللغات الشرقية القديمة . وترجم عدة مراجع هامة ، وكان يميل إلى اشتغال ابنه في نفس العمل الذي كرس حياته له .

والتحق جوتهولت بمدرسة كامنتس ، ثم قصد إلى مايسين وهو في الثالثة عشر من عمره حيث تعلم بأحدى مدارسها . وهناك بدأت عنايته بالأدب . فقرأ في نهم بلاوتوس وتيرنس ، كما ألف قصيدة شعرية لاتينية في مدح الجنود الساكسونيين .

وفي السابعة عشرة من عمره ، اتجه إلى لايبزج ، والتحق بجامعة وأتم دراسته في خريف عام ١٧٤٦ .

وحرص أثناء إقامته هناك على تهذيب نفسه وصقلها . فتعلم الرقص والمبارزة وركوب الخيل ، وبدأ يشاهد المسرح ، وكتب قصة أسماها الباحث الصغير ، عرضت على مسرح لايبزج وصادت نجاحاً عند الجماهير . ودفعه الوله بالمسرح إلى تمضية سهراته في رفقة الممثلين من الجنسين . ولم تكن موارده المالية تسمح بأية حياة من هذا النوع فتورط في الدين ، واضطر إلى مغادرة لايبزج والاتجاه إلى برلين ، بحثاً عن عمل . وعرف والداه من رسائله شدة تعلقه بالمسرح ومحاولته تقليد مولير واقتفاء أثره لإنشاء مسرح ألماني على غرار مسرح مولير . كما عرفا بتشككه في التعاليم البروتستانتية ، واعتقاده أن الإيمان مسألة شخصية لا بد أن يقررها كل فرد لنفسه . فغضب أبوه وأرسل إليه ينصحه بالعودة إلى الصراط المستقيم ، ولكن جوتهولت كان قد قرر اتباع نهج يتوافق مع ميوله وتأملاته ، ولهذا لم يحرص بتاتاً على اتباع مثل هذه النصيحة أو غيرها . فلقد تميز منذ حداثة بشدة الحيوية والقدرة على السخرية وبالميل إلى القراءة والقدرة على استيعاب ما يقرأ في أسرع وقت ، كما كان من بين صفاته الثورة على القيود وسهولة التحرر من الصداقات إن أحس بتعارضها مع أهدافه . واشتهر أيضاً بكرهه للعنف والإيمان بضرورة تقبل الأوضاع على علاتها ، وعدم افتعال التغيير والإصلاح . هذه الصفات المتعارضة تفسر قلقه الدائم وعدم استقراره في مكان واحد بمجرد شعوره بالاصطدام مع أية عقبات . وفي أحيان أخرى ، على العكس من ذلك ، فإنه كان يرحل من أي مكان بمجرد شعوره بالاستقرار وبأنه قد حقق غايته ، وبأن إقامته في هذا المكان لم تعد مستساغة ! فعندما غادر برونزفيك إلى برسلو مثلاً قال في تبرير مسلكه : « إن هذا لا يرجع إلى نفوري من برونزفيك ، ولكنه يرجع إلى أن البقاء طويلاً في أي مكان يميل إليه المرء لن يعود عليه بالنفع » .

فاذا تبعنا في إيجاز خطواته سنرى أنه قد اتجه بعد انتهائه من الدراسة في لايبزج إلى برلين في نوفمبر ١٧٤٨ ، ولكنه غادرها مرة أخرى إلى لايبزج سنة ١٧٥٥ ، ثم عاد ثانية إلى برلين سنة ١٧٥٨ . وبعد سنتين نرح إلى برسلاو ولم يستقر فيها طويلاً ، بل بارحها إلى هامبورج وأخيراً استقر في سنواته الأخيرة في برونزفيك . وكان طبعياً أن يصحب هذه الهجرة الدائمة ، تقلب في الوظائف المختلفة ، وتعرض للفشل جملة مرات . فقد اشتغل أحياناً في تنظيم المكتبات ، كما حدث في بداية حياته عندما قام بتنظيم إحدى المكتبات العامة التي يملكها أحد الأثرياء ، وفي نهاية حياته كذلك ، عاد إلى أعمال المكتبات عندما عين في وظيفة صغيرة (١٧٧٠) هي أمانة مكتبة ذوق برونزفيك في فولفنبوتل .

وأصدر مجلة الرسائل الأدبية (١٧٥٩) وشاركه في تحريرها مندلسون (الذي أصبح فيلسوفاً فيما بعد) والناشر الألماني نيقولاى . وظلت الرسائل الأدبية تظهر حتى سنة ١٧٦٥ ، وإن كان لسنج قد مل الكتابة فيها بعد سنوات قليلة وترك هذه المهمة لكل من مندلسون ونيقولاى .

وفي برسلاو أصبح سكرتيراً للجنرال تاونتسين الذي تعرف إليه عن طريق الشاعر كلايست . وعاش هناك حياة خصيبة مختلفة غاية الاختلاف عن حياته الأولى . فقد أنجز فيها أهم كتبه كاللاوكون ومينافون بارتهيليم . وتعلم هناك المقامرة ، واستمر يمارسها فترة طويلة .

وأخفق في محاولة شغل عدة وظائف ، كان من بينها إدارة المكتبة الملكية في برلين . وكان اسمه واسم فنكلمان من بين الأسماء المرشحة لشغل هذه الوظيفة . ولكن الملك فردريك - وكان مولعاً بالفرنسيين - عدل عن اختيارهما ، وعين فرنسياً في هذه الوظيفة بعد أن استكثر مرتب هذه الوظيفة على أى ألماني .

ولما قتل فنكلمان في تريستا ، حاول شغل مكانه في روما ، ولكنه عدل عن هذه الفكرة لعدم عثوره على مال يكفي لدفع نفقات السفر إلى هناك ، فقد عرف لسنج دواماً بأساءة التدبير ، وبشدة ارتباك أحواله المادية ، حتى اضطر قبل مغادرته برسلاو إلى بيع مكتبة زاخرة بالمؤلفات القيمة ، بأزهد الأسعار ، وندم على ذلك أشد ندم .

ومن الأحداث التي تهمننا في تاريخ الأدب صلة لسنج القصيرة بفولتير . فلقد كان مقياً ببرلين عندما وصل فولتير إليها سنة ١٧٥٠ . وهناك تعرف إليه عن طريق سكرتيره ريشتر . وأعجب به فولتير في البداية إعجاباً كبيراً . وكلفه بكل أعمال الترجمة التي كان في حاجة إليها . وكان من المتوقع أن تتوطد هذه الصداقة ، وأن تعود بأعظم فائدة على لسنج بسبب الصداقة المشهورة بين الملك فردريك وفولتير ، ولكن العلاقات ساءت بين فولتير ولسنج بسبب حادثة تختلف المراجع المختلفة في تأويلها وفي رواية أحداثها .

والرواية التي أرجحها هي استعارة لسنج مخطوطة كتاب لويس الرابع عشر قبل نشره من سكرتير فولتير - بغير علمه - وتسرب بعض محتويات المخطوطة مما أدى إلى تشكك فولتير (وكان معروفاً بشدة الحرص والدهاء) ومقاطعته لسنج . ويميل المؤرخون إلى رد كل المصائب التي لحقت بلسنج إلى هذه الواقعة ، لأن مقاطعة فولتير كانت تعني منخط الملك على لسنج ، واضطهاده له ، وحرمانه من أية وظيفة مرموقة ، كما حدث في حالة وظيفة مدير مكتبة برلين .

ولكن يبدو أن النحس الذي صادفه لسنج كان يرجع إلى ما هو أبعد من ذلك ، كما نستطيع أن نتبين من حادث أليم حدث له عندما كان في قرابة الخمسين من عمره . فلقد تأخر لسنج في الزواج ، إذ تزوج سنة ١٧٧٦ من أرملة تاجر للحريير في هامبورج تعرف إليها

في هذه البلدة ، وكانت تتميز بثقافتها ورقة شعورها . وكان متوقفاً أن يعود زواجه منها عليه بالخير العقيم ، لأنه كان سيحقق له الاستقرار الذي ينشده . ولكن زوجته مرضت مرضاً خطيراً دام أسبوعين قبل أن تضع مولودهما الوحيد الذي لم يعيش أكثر من أربعة وعشرين ساعة . وبعد ساعات من موته ماتت الزوجة كذلك . وكتب لسنج إلى أحد أصدقائه في الفترة القصيرة التي كانت تعيشها زوجته في غيبوبة بعد موت الطفل رسالة حزينة قد تعد من أفضل الرسائل الحزينة الصادقة في الأدب العالمي . فلقد قال في هذه الرسالة : « إنني أنتهز فرصة استغراق زوجتي في غيبوبة لأشكرك على عظيم اهتمامك . . . كانت فرحتي قصيرة إلى أبعد حد . لقد فقدت هذا الابن ، وأنا شديد التعلق به ! لقد بدت عليه ملامح الفطنة ، وكم كان فطناً إلى حد بعيد ! . ألا يدلنا على فطنته أنهم قد اضطروا إلى سحبه إلى العالم الخارجي بوساطة ملقط من الحديد ؟ . وألا يدلنا على ذلك أيضاً أنه سرعان ما اكتشف شقاء هذا العالم ، فأنتهز أول فرصة وهرب منه ؟ ونجح المخادع في سحب أمه إليه ، لأن الأمل واهن للغاية في بقائها إلى جوارى . . . كم تمنيت أن أسعد مثل الآخرين . ولكن الأمور قد جاءت على غير ما أشتى » .

وبرغم هذه الكارثة ، استمر لسنج في كفاحه واستفاد من المصائب التي حلت به بدلاً من أن ينحني لها ، بل لقد تميزت سنوات حياته التي عاشها بعد ذلك بوفرة ما فيها من إبداع وأصالة ، حتى مات في ١٥ فبراير سنة ١٧٨١ بعد أن وضع الأساس الأول للأدب الألماني بمعناه الصحيح ، وبعد أن عانى الأمرين من إساءة فهم الكثيرين له . فلم يفهمه على حد قول جوته : « سوى العظماء من أمثاله . أما أوساط الناس فقد رأوه دواماً خطراً يهددهم » .

* * *

لم يترك لسنج ناحية من نواحي الأدب إلا طرقها . وتفاوت حظه من النجاح في هذه المجالات المختلفة . وبوجه عام ، استطاع حصر مؤلفاته في نوعين . النوع الأول : هو أعماله الإبداعية من روايات تمثيلية^(١) (شعرية ونثرية) ودواوين شعر . والنوع الثاني : هو أعماله النقدية . وسوف نتناول النوع الأول في إيجاز شديد . فان ما حققه لسنج في هذه الناحية قد كان عظيم الأثر في نظر الألمان وحدهم ، لأن لسنج قد عرفهم في رواياته (التي بدا فيها سعة الاطلاع) جوانب لم يعرفوها ، أو عرفوها في صورة ممسوخة . ولكن هذه الروايات لم تترك أثراً يستحق الذكر خارج ألمانيا ، ولم تستطع أن تنافس الروائع الكلاسيكية الفرنسية ، كما ظهرت فيها محاكاة واضحة لبعض القصص والروايات الإنجليزية ، كما حدث مثلاً في رواية « مس سارة سامسون — ١٧٥٥ » ، التي صادفت نجاحاً كبيراً في ألمانيا ، وتنبه المفكرون والنقاد إلى شدة تشابهها مع رواية The Merchant of London « تاجر لندن » تأليف ريتشاردسون ، التي اعتمدت حوادثها أيضاً على شخوص من الطبقة المتوسطة . وكانت هذه النزعة سائدة في القرن الثامن عشر ، واعتبرت اتجاهاً ثورياً . إذ جرت العادة في ذلك العهد أن تكون أحداث الروايات إما خاصة بالطبقة الأرستقراطية ، أو متجهة إلى السخرية من العوام للترفيه عن الأرستقراطيين .

وفي كوميديا « مينا فون بارنيلم — ١٧٦٧ » استمر في اختيار شخوص روايته من أبناء الطبقة المتوسطة ، وتميزت هذه الرواية بأصالتها . إذ اختار لها شخصية حقيقية عرفها في حياته . هذه الشخصية هي شخصية الماجور المتقاعد فون تلهام . كما كان من بين شخصيات هذه الرواية : شخصية الأرملة التي ذهبت

(١) أول رواياته هي Der Freigeist (المفكر المتحرر)

و Der Schatz (الكنز)

فاذا إنتقلنا إلى النوع الثاني ، وهو الكتابة النقدية التي توافقت أعظم توافق مع شخصية لسنج وجرأته وتعلقه بالحقائق ، والتي تركزت فيها عبقرية لسنج في النقد وكفاحه المستميت لإنشاء أدب ألماني متميز يمكن التفرقة بينه وبين الآداب المحيطة به ، ويجمع خلاصة مميزات الفن في عصوره المختلفة (هذه الكتابات التي دفعت ماكولاى إلى اعتبار لسنج أول ناقد عظيم يظهر في أوروبا وتناسى في هذا الرأى مونتاني الفرنسي في القرن السادس عشر) - فسرى أصالة حقة وألمعية فائقة قد جعلت كتبه في هذه الناحية جديرة بكل إعجاب وبحث ودراسة واستقصاء . وفي هذه المقالات النقدية التي تناولت أهم قضايا الفن والأدب واللاهوت والتي كتبت في عبارة مشرقة مركزة خالية من الغموض والإبهام اللذين عرفا عن أكثر أدباء ألمانيا ، كتب لسنج نوعين من المقالات . اتجه النوع الأول إلى وضع أسس للأدب الألماني ، كما اتجه النوع الثاني إلى المشاركة في حل مشكلات الاستطيقا .

وظهرت مقالات النوع الأول في مجموعة مقالاته ودراساته التي نشرها في (١٧٥٨) في Litterature Briefe « الرسائل الأدبية » كما ظهرت أيضاً في المقالات التي نشرها في هامبورج عن الدراما تحت عنوان Hamburgische Dramaturgie ، والتي قصد بها النهوض بحركة التمثيل في ألمانيا . وكانت هذه المقالات تنشر في مجلة تصدر مرتين في الأسبوع وقصد بها نقد الممثلين ، وتعريفهم بأخطائهم ، كما قصد بها أيضاً تثقيف رواد المسرح والارتقاء بذوقهم الفني .

وكتب لسنج أغلب هذه المقالات . ولكن المشروع توقف بعد سنتين بسبب نفور الممثلين من أية انتقادات توجه إليهم ، وبسبب عدم اقبال الجماهير على المناقشات المجردة التي تناولت الدراما ومهمتها وتاريخها . وإلى جانب ما تضمنته هذه المقالات من انتقادات لجوتشيد

تطلب العون من الماجور ، وشخصية خطيبته التي تزوجها رغم أنفه ، وشخصية الوصيعة اللعوب (التي تأثر فيها بالأدب الفرنسي) . ولم ينس لسنج في هذه الرواية تمجيد القومية الألمانية والجيش البروسي (الذي اشترك فيه زهاء أربع سنوات) وإظهار الولاء للملك فردريك . كما لم ينس السخرية من الفرنسيين . فن بين شخصيات هذه الرواية شخصية مغامر فرنسي يتكلم الألمانية بلكنة غريبة تثير الضحك .

وبلغت رواياته البورجوازية ذروتها في دراما « إميليا جالوتى » ١٧٧٢ التي عرض فيها الصراع بين البلاط والطبقة البورجوازية . وتمشياً مع الروح الجديدة التي اشتهر بها القرن الثامن عشر ، تمثلت في الشخصيات البورجوازية التي ظهرت في هذه الرواية كل المثل العليا للفضيلة عند صراعها مع مؤامرات البلاط ودسائسه ، ومجون أبناء الطبقة الأرستقراطية .

وربما اعتبرت آخر رواياته الشعرية « ناثان الحكيم » ١٧٧٩ « أفضل الدرامات التي ألفها . فقد بثها خلاصة تجاربه ومعتقداته . وفيها دعوة إلى التسامح ودعاية للمساوية واستنكار للجمود الدينى وضيق أفق بعض رجال الدين . ولعل سخط رجال الدين البروتستانتين على هذه الرواية كان من أسباب شهرتها في خارج ألمانيا . وحاول لسنج تناول أسطورة الدكتور فاستوس التي تدور حول حب العالم للحقيقة والآلام التي عاناها في سبيلها ، ولكنه عدل عن مشروعه ، بعد عدم اهتدائه إلى قرار حاسم حول دور الشيطان .

هذه الروايات كلها قد أثبتت حقيقة بالغة الأهمية ، وهي أن الإحاطة بالأصول الدرامية والشكل الفنى وطرافة الموضوع ليست سبباً كافياً لخلود أى عمل فنى . فهناك سر آخر وراء الخلود ، لعلنا ما زلنا بعيدين عن فهمه .

ونبرات صوتهم ، وبعدم التشبه بالبيغاوات ، كما أبدى أكثر من مرة إعجاباً بالمثلين اليونانيين القدامى (اعتماداً على ما ترويه المراجع عنهم ، ولو أنه شاهدتهم بنفسه لما اختلفت نظرتهم إليهم عن نظرتهم إلى معاصريه) وأرجع براعتهم في الأداء إلى تعلمهم البلاغة والخطابة اللتين كانتا في عهد لسنج قد بدأتا في الاضمحلال والتدهور .

وأغلب الانتقادات التي ذكرناها كانت موجهة إلى كورنى بالذات ، وإن كان لسنج لم ينس غيره من الأدباء الفرنسيين ، وقد يستثنى من ذلك مولير وديدرو وحدهما . ففى هذه المقالات على سبيل المثال نقد وسخرية لاذعان لرواية سميراميس لفولتير (لا أظن أن فولتير قد أحس بهما) وكيف ظن الكلاسيكيون الفرنسيون أن عظمة الدراما تستند إلى فخامة مناظرها وحشد الجموع على المسرح ، وسخر لسنج من الشبح الذى ظهر فى سميراميس ، وقارنه بشبح هاملت الشهير ووصفه بأنه لا يثير رعب الأطفال أنفسهم . وعندما جعل فولتير الشبح يقتحم البرلمان فى وضخ النهار فانه قد دل بذلك على جهله بطبائع الأشباح ، لأنه قد نسى أن الأشباح لا تتصف بمثل هذه الجراءة . وأية امرأة عجوز تستطيع أن تعرف مدى خوف الأشباح من ضوء الشمس ومن اقترحام الجموع الكبيرة . وسخر لسنج أيضاً من شدة حرص فولتير على إرضاء السيدات المتأنقات عند تأليفه مسرحياته .

على هذا النحو ، كتب لسنج مقالات كانت بعيدة الأثر فى إثارة اهتمام الألمان بالمسرح ، وكان لها بفضل طرافتها وأصالة نقدها وأسلوبها الساخر أثر عظيم خارج ألمانيا . واليوم هدأت المعركة الحامية الوطيس التي دارت فى القرن الثامن عشر حول أى الفريقين أكثر تمثيلاً للروح الكلاسيكية الهلينية . واتضح لنا أن كليهما قد انحرف بتأثير روح القرن الثامن عشر عن القيود القديمة

بسبب اتجاهه إلى محاكاة الكلاسيكيين الفرنسيين ، وانتقاد للشاعر كلوبشتوك بسبب إسرافه العاطفى ؛ تناولت هذه المناقشات عدة مسائل أثارت الإهتمام خارج ألمانيا مثل نقده للأسس التي ابتكرها الأدباء والمفكرون الفرنسيون وقيدوا بها حرية الفن والأدب ، وارتكنوا عند اختراعها إلى بعض ملاحظات عابرة جاءت عند أرسطو كمسألة الوحدات الثلاث التي قدسها الفرنسيون ، ولم ينتبهوا إلى أن حالة التمثيل عند اليونان هي التي أرغمتهم على ضرورة التقيد بوحدة الزمن ووحدة المكان ، وإن كان أرسطو ذاته قد اعترف أن وحدة الفكرة هي الوحدة الأساسية فى الدراما وأن الوحدتين الأخريين تابعتان لها .

واندفع لسنج أحياناً فى الدفاع عن وجهة نظره فذكر مثلاً صلاحية تطبيق مذهب أرسطو فى الدراما على درامات شكسبير ! . وكان شكسبير هو مثل لسنج الأعلى فى الدراما . فهو وحده الذى فهم الإنسان ، وقدم أروع نماذج له كالتى نصادفها فى شخصيات الملوك والمتسولين والبعلاء والمهرجين . كما أنه أفضل من أحاطوا بالعواطف الإنسانية كالغيرة والحسد والحقد . . . الخ . ودافع لسنج عن اتهام شكسبير بالخلط بين الكوميديا والمأساة ، وكان الحياة الإنسانية تعرف أى انفصال بينهما . وأشاد لسنج ببراعته فى الربط بين الأحداث ورسم الشخصيات واختيار الشخصوس التي تساعد على توضيح الفكرة التي يسعى لعرضها على عكس ما يحدث فى التراجميات الفرنسية التي لا نعرف فيها سبباً لدخول الممثل المسرح أو خروجه منه ، والتي نفاجاً فيها بأحداث غريبة لا تمت بصلة إلى موضوع الرواية .

وكان لسنج ينصح الممثلين دوماً فى هذه المقالات بالاندماج فى أدوارهم والابتعاد عن كل آلية وتكلف ، وضرورة التحكم فى كلماتهم وتعابيرهم وإيماءاتهم

ثعبانين كبيرين من جزيرة تندوس لقتله وقتل إبنه ، وإن كان السبب الحقيقي لمقتله هو زواجه بغير إذن من أبولون .

واشتهرت القصة بعد ذلك عندما ردها فرجيل في إحدى قصائده ، وعندما صنع تمثال من الرخام يمثل الأب وإبنه في صراع مرير مع الثعبانين . وهذا التمثال محفوظ حالياً في الفاتيكان وهو من آيات المدرسة البرجانية ، وقام بنحته ثلاثة مثاليين من رودس هم : اجيساندر وبوليديوروس ، و أثيندورس (من مدرسة النصف الثاني من القرن الأول الميلادي) . وعرض هذا التمثال في قصر الإمبراطور تيتوس ، وكانت له قيمة فنية عظيمة في ذلك العهد . وعندما أعيد الكشف عن الآثار الرومانية كان من أوائل التماثيل التي ذاعت شهرتها . واختار لسنج لاسم هذا التمثال عنواناً طريفاً لكتابه الذي يتناول قضية إستاتيكية هامة هي إثبات الاختلاف بين التصوير والشعر ، واستحالة تطبيق قواعد واحدة على هذين الفنين . إذ يلزم مراعاة الفروق الكامنة في طبيعة كل منها .

وما جعل الناس لا ينتبهون إلى هذه الحقيقة هو اعتقادهم أن الشعر والتصوير متشابهان ما دام الاثنان يتركان أثراً حسناً مماثلاً في النفس ، أو اعتقاد الفلاسفة أن قواعد جمال الأجسام التي تراعى في التصوير ، يمكن تطبيقها على الأفعال والأفكار على نحو مشابه لتطبيقها على الأجسام . واندفع بعض النقاد وأرغموا الشعر على طرق مجالات لا يحسن الإفصاح عنها غير التصوير ، وسمح البعض للتصوير بتناول موضوعات لا تناسب مع غير الشعر . وظهرت آثار هذا الخلط في الشعر في صورة افتتان بالوصف ، وفي التصوير في صورة افتتان بالمعاني الرمزية والمجازية . لقد أراد هؤلاء النقاد من المصورين إبداع لوحات مصورة ناطقة ، فكانت النتيجة هي ظهور قصائد شعرية خرساء .

ولا اختلاف في هذه الناحية يستحق الذكر بين كورني ولسنج . ففي هذا القرن كانت الروح الرومانتيكية قد بدأت تتسرب إلى الأدب والفنون في صور مختلفة . وبانت آثارها عند لسنج في شدة تحمسه لشكسبير واهتمامه بأشعار المايسترزنجر (أساطين الغناء) ، والمينيزنجر ، ومحاولة الربط بينهما وبين القوالب الكلاسيكية القديمة .

ويبدو أن لسنج قد تأثر بالفرنسيين دون أن يدري ، ولقد اعترف هو ذاته بشدة تأثره بديدرو . وكل من يقرأ مقالاته ويعجب ببراعة منطقها وبما فيها من تدرج في عرض قضايا الفكر . إذ لا تستخلص فيها النتائج إلا بعد تريث في عرض خلاصة وجهات النظر ومناقشتها - يلمح على الفور مدى تأثره بالفرنسيين وبراعتهم في كتابة المقال .

وإن صح القول بأن اهتمامنا بهذه المقالات قد قل بعض الشيء عن اهتمام القرن الثامن عشر بها ، فإن الأمر لم يكن كذلك فيما يتعلق باللاوكون . فقد تناول لسنج في هذا الكتاب عدة مشكلات إستاتيكية قد أثرت تأثيراً هاماً على الإستاتيكا (الألمانية بوجه خاص) وما زلنا نشعر بآثار هذه المشكلات حتى وقتنا الحاضر . وهذه ناحية سنرجي الكلام عنها حتى ننتهي من عرض الكتاب

اللاوكون

لاوكون أمير طروادى أسطوري كان أخاً لأحد الكهنة الأبولونيين . وفي رواية أخرى أنه كان من كهنة بوسيدون . ولقد تناول مأساته كثيرون ، في طلبتهم سوفكليس في رواية لم يبق منها إلا شذرات قليلة .

والرواية التي يقبلها الثقات إلى حد بعيد هي القول بأن لاوكون قد أصر على مقاومة الحصان الخشبي الذي أنشئ لغزو طروادة ، فانتقم منه أبولون بأن دفع

ما قاله فنكلمان إذن لم يكن صحيحاً ، فهو قد خلط بين التربية الأوروبية الحديثة التي تدعو الناس إلى ضبط النفس وعدم إظهار أى انفعال ، وبين أحوال اليونانيين الذين كانوا لا يخجلون من انفعالاتهم أو من أية مظاهر للضعف الإنساني ، بل كانوا يتركون أنفسهم على سجيئتها . ومع هذا فقد كان اليوناني يبذل قصارى جهده حتى لا يجعل أوجاعه وآلامه تحول دون إقدامه على القيام بأسمى أعمال البطولة التي تتجاوز كل حدود إنسانية . فلا عجب بعد ذلك إذا رأينا أسمى أبطالهم ، وأخلداهم ذكراً ، يكون في مواضع البكاء ، ويولولون ويندبون بغير شعور بأى خجل . وبوسعنا أن نذكر في هذا المقام هرقل الذى قد تبدو صرخاته وعويله مثيرة للسخرية في وقتنا الحالى ، ومتعارضة مع ما عرف عنه من شجاعة وجرأة وقوة .

خصائص التصوير

وبعد أن أثبت لسنج أن علامات الهدوء التي ظهرت على تماثيل اللاووكون لا ترجع إلى خصائص يونانية فحسب ، كما بين فنكلمان الذى خلط بين خصائص اليونانيين وخصائص الفنون التشكيلية ، اتجه في سبيل التهديد لنظريته إلى الكلام عن خصائص الفنون التشكيلية (التصوير والنحت) ، فقال إن التصوير وفقاً لمفهومه في القرن الثامن عشر ينزع إلى محاكاة الأشياء بغير التفات إلى مميزاتها الجمالية ، ولكنه كان عند اليونانيين مقصوراً على تصوير الأشياء الجميلة وحدها . فلم يتجه الفنانون اليونانيون إلى تصوير أى شيء غير الجميل ، وكانت أعمالهم الفنية تبعث السرور بسبب اكتمال الأشياء التي تمثلها . ونفروا لهذا السبب من رسم الأشياء القبيحة ، وبدلنا على ذلك إحجام أى مصور عن رسم أى شخصية تتسم بالانحراف أو تدعو إلى النفور ، بعكس ما يصنعه المحدثون (في رأى لسنج) . واشتركت الدولة أيضاً في إرغام الفنانين على ملاحظة الاقتصار على رسم الأشكال

هذه هي القضية التي تذكرها لسنج عندما قرأ وصف فنكلمان (من أوائل مؤرخي الفن التشكيلي في العصر الحديث) لتمثال اللاووكون ، وقوله عنه إنه يمثل الصفاء والهدوء الروحي والبساطة ، أى الخصائص التي عرفت عن اليونانيين . فتعابير الأعمال الفنية عند اليونانيين - في نظر فنكلمان - برغم اختلاف انفعالاتها لا تكشف إلا عن روح صافية وديعة . فلقد تعرض لائووكون وولده لآلام مبرحة يمكننا أن نتمثلها من منظر الثعبانين اللتفين حول بطنه . ولكن الوجه لا يظهر هذا الألم . ولم ينبعث من جوفه أى شيء خلاف بعض الآنات الصامتة . فهو يتألم ، ولكن ألمه قد بدا في صورة اتسمت بالنبل والسمو ، بحيث أننا نتمنى تحمل الكوارث والحن بروح سمحة مماثلة لروح هؤلاء الأبطال اليونانيين . أما الرومان - في نظر فنكلمان أيضاً - فكانوا مختلفين عن اليونانيين . وبدلنا على ذلك أن الشاعر فرجيل قد تناول موضوع اللاووكون نفسه ، ولكننا نستطيع أن نستمع إلى صراخه في كل نبذة من نبرات قصيدته .

فسر فنكلمان إذن الخلاف بين تماثيل لاووكون اليوناني وقصيدة لاووكون الرومانية ، بأنه اختلاف بين اليونانيين والرومان . ويرد لسنج على هذه الدعوى بالرجوع إلى أمثلة أدبية أخرى عند اليونان ، وبين أن هوميروس قد سمح لبعض شخصيات رواياته بالصراخ والعويل (على عكس اعتقاد فنكلمان) . فالاله مارس ذاته عندما تعرض لسهام ديوميد قد صرخ صرخة هائلة وكان عشرة آلاف من المحاربين قد اشتركوا في الصراخ . وبرغم شدة عناية هوميروس بابرار اختلاف الالهة عن الآدميين ، إلا أنه قد عمد في مسائل الألم والصراخ ، إلى جعلهم يتأوهون ويولولون كالآدميين سواء بسواء . فهم من حيث السلوك وحده آلهة ، أما من حيث مشاعرهم وانفعالاتهم فانهم يتأوهون ويعبرون مثل سائر البشر .

الجميلة . فقد حثت بعض القوانين اليونانية الفنانين على ضرورة مراعاة الجمال ، ودفعتهم إلى العناية باظهار الأشكال التي يقومون برسمها في صورة مثالية ، ومنعهم من الإساءة إلى كل مقاييس الجمال . وإلى نفس هذه الروح ، يمكن أن يزدى أيضاً تقليد إقامة نصب تذكاري لكل منتصر أولمبي ، وإقامة تماثيل للأبطال الذين ينتصرون في ثلاث مرات متعاقبة .

من هذا يتضح أن الجمال عند القدامى كان أسمى غاية تسعى لتحقيقها الفنون التشكيلية . وأدرك القدامى أن هناك بعض الانفعالات ستبدو عند تصويرها على شكل تجعيدات قبيحة تسيء إلى جمال الوجه ، ومن ثم عمدوا إما إلى تجنب إظهار هذه الانفعالات ، أو إظهارها في صورة مخففة لا تؤدي إلى تشويه الجمال ومسحه .

وفي سبيل تحقيق هذه الغاية ، تحول تعبير مثل التعبير عن الغيظ والحنق إلى تعبيرات جادة وقورة ، وتحولت الكتابة والغم إلى أسى وأسف ، واختفت كل مظاهر سورات الغضب من أعمالهم الفنية . وعلينا عندما نشاهد اختلافاً بين الأعمال الفنية والأشياء التي تعبر عنها ألا نرجع ذلك إلى عجز الفنانين أو عدم قدرتهم على محاكاة التعبيرات التي تبدو قبيحة في حالة نقلها إلى التماثيل أو اللوحات ، بل علينا أن نرد ذلك إلى قاعدة أساسية شاعت عند اليونانيين وهي الاكتفاء بالمشاعر التي تجمع بين الجمال والسمو . ولذا كان الفنان يفضل إخفاء أية مشاعر تبدو في صورة غير مستحبة ، تسيء إلى عمله الفني . فكان لا يظهر مثل هذه المشاعر تاركاً للآخرين تأويلها أو استنباطها .

هذه القاعدة نصا دافها في تمثال اللاووكون . فقد حاول مبدعه تحقيق أسمى قدر من الجمال يتوافق مع الآلام التي تعانها شخصيات هذا التمثال . فاضطر إلى تحويل الولولة والصيحات إلى نهديات ، لا لأن الصيحة تدل على روح تفتقر إلى سمو ، إنما بسبب إساءة

شكل الصيحة إلى الجمال المراد إبرازه في التمثال ، ويمكننا أن ندرك ذلك إذا تخيلنا لاووكون فاغراً فمه ، أو متأوهاً . إن شكله في هذه الحالة ، لن يبدو جميلاً حتى إذا عبر عن الجمال والألم في نفس الوقت . ولكننا سنراه شكلاً مفرعاً يثير الإشمئزاز ، لأن منظر الألم من المناظر الكريهة ، ولن يدعونا إطلاقاً منظر المعاناة إلى الشعور بالشفقة . فشكل الفم وهو مفتوح سيبدو في أية لوحة مصورة كأنه بقعة سوداء . وفي النحت سيبدو مجرد فجوة قائمة ، وكلاهما من الأشياء التي تنفر منها العين .

وتغيرت الأحوال في الفن التشكيلي بعد ذلك في العصور الحديثة . فقبل إن غايتها قد أصبحت الحقيقة والتعبير . وكما تضحى الطبيعة بالجمال في سبيل غايتها ، كذلك ينبغي أن يخضع الفنان الجمال لغايات عمله الفني ، وألا يسمح بغير القدر الكافي من هذا الجمال الذي يتناسب مع الحقيقة والتعبير .

ويعترض لسنج عما يقال عن إمكان تحول غاية التصوير من الجمال إلى التعبير . وأول حجة يسوقها هي القول أن المصور لن يستطيع أن يرسم أكثر من لحظة عابرة للطبيعة الدائمة التغير والتقلب . وكل ما يهم المصور هو اختيار لحظة موفقة تحقق الغاية التي يسعى إليها ، وهي تقديم موضوع يصلح للمشاهدة والتأمل مراراً . فالخيال إذن يلعب دوراً كبيراً في التصوير ، لأنه يحاول أن ينزع من الطبيعة أفضل ما تتضمنه من معان غير عابرة ، كما يحاول أن يصلح من عيوبها حتى يتسم ما ينتقيه منها بالكمال . ومن ثم يستبعد المصور التأوهات والصيحات لأنها مجرد أشياء عابرة لن تستمر طويلاً . ولو ظهرت في أية لوحة ، أو في أي تمثال وعبرت عن معنى ثابت ، لدلت في هذه الحالة على الأنوثة بدلاً من دلالتها على الفحولة . وكان هذا المعنى هو الذي جال بخاطر صاحب تمثال اللاووكون .

وإذا رجعنا إلى تيموماخوس (وكان من المصورين المولعين بتصوير المشاهد الشديدة الانفعال ،

فيلجأ لهذا السبب إلى إضافة مؤثرات أخرى تحقق هذه الغاية . فأحداث التعذيب مثلاً عندما تمثل على المسرح قد تدفعنا إلى الاستخفاف بها لشعورنا بأنها غير حقيقية ، ولذا يلجأ الشاعر الدرامي إلى سبل أخرى قد تحقق ما يبتغيه من تأثير ، كأن يعرض البطل للجوع أو العطش ، أو يجعله يشعر بئس قاتل . ومن الشخصيات الخالدة في الأدب اليوناني ، التي استطاعت تحقيق مثل هذا الأثر شخصية فيلوكتيس الذي ظهر محاطاً بكافة مظاهر الحرمان .

ولم يفهم كتاب الدراما الفرنسيون هذا المعنى ، وكادوا ينجحون في القضاء عليه ، عندما أحاطوا فيلوكتيس بالرفاق . وزارته في مكان عزله في الجزيرة الفقراء أميرة جميلة تصحبها وصيفتها ! وعلى حد تعبير لسنج : « لست أدري هل كان الموقف يتطلب مثل هذه الوصيفة أم أن الشاعر الفرنسي هو الذي كان يشتهي مثل هذه الوصيفة لنفسه . فلا يمكن لأي شاعر فرنسي أن ينسى إظهار امرأة جميلة ذات عينيْن ساحرتين » . أما أبطال الدرامات اليونانية فكانوا يعبرون عن كافة المشاعر التي يتعرض لها الإنسان ، فكان من بين هذه المشاعر ما يستدر الشفقة ، كما كان بينها ما يثير الملح والخوف . شيء واحد فقط كان الكاتب الدرامي يحرص عليه وهو عدم إساءة هذه المشاعر إلى بطولة شخص دراماته ، أو استحثاثنا على إزدراءها .

تمثال اللاؤوكون وقصيدة اللاؤوكون

وبعد أن تحدثت لسنج عن الاختلافات العامة بين الفنون التشكيلية والشعر اتجه إلى الحديث عن كيف ظهرت آثار هذه الاختلافات في كل من تمثال اللاؤوكون وقصيدة اللاؤوكون .

ففي قصيدة اللاؤوكون وصف الشاعر الحيتين ، وتعتمد المبالغة في إظهار طولها وإثارتها للرعب . إذ

ولوحته التي رسمها لأجاكس في حالة غضب ، والتي رسمها لميديا وهي تقتل أولادها من أخلد اللوحات في الفن اليوناني (سنرى إذا تأملنا لوحاته أن المصور قد تجنب إظهار اللحظة العارضة التي يرتفع فيها الانفعال إلى ذروته حتى لا تحدث أثراً سيئاً عند من يتأملون الصورة . فاختار لحظة أخرى سابقة لها . فلم يرسم ميديا مثلاً وهي تذبح أطفالها ، بل رسم موقفاً آخر . إذ فضل خضوعاً لغاية الجمال التي ينبغي أن تتحقق في التصوير أن يصور تردد ميديا الذي تغلب عليه عاطفة الأمومة ، على تصوير وحشيتها التي تتعارض مع الجمال . كما أن أجاكس لم يرسم في حالة هذيانه وغيابه عن الوعي ، بل رسمه تيمو ماخوس جالساً ، يشعر بالضيق بعد أن مرت نوبة الجنون التي تعرض لها . لقد رأى المصور أن الهدوء الذي يعقب العاصفة أكثر تعبيراً عن الجمال من منظر ثورة أجاكس وهذيانه .

خصائص الشعر

وبعد أن بين لسنج أن غاية التصوير هي الجمال ، انتقل إلى الكلام عن الشعر وذكر أن الشاعر غير مرغم البته على اختيار لحظة واحدة تمثل موضوعه الفني ، كما هو الحال عند الممثل أو المصور ، لأن ما يعنيه هو عرض فكرة واحدة أو فعل واحد يستغرق لحظات متعددة . ففي قصيدة اللاؤوكون قام الشاعر بعرض قصة هذه الصبيحة ، وعرفنا بواعثها . ولم ينس التحدث عن بطولة اللاؤوكون ، وماضيه الوطني المجيد وبذلك أمكنه تعريفنا بأن صيحاته لا ترجع إلى نقص فيه ، بل هي ترجع إلى ألم تصعب مقاومته .

هذا يدل على أن الشعر لا يتجه إلى تخفيف التعبير أو إخفائه كما هو الحال في التصوير ، بل يعتمد إلى إبرازه ، لأنه غايته الأولى . فلا عجب إذن إذا رأينا الشاعر الدرامي في بعض أحيان يخشى ألا تكون الآلام التي يعرضها علينا غير كافية في التأثير على مشاعرنا ،

استطاعنا الالتفاف حول الإبتين وحول الأب عندما هرع لإغاثتهما . وصور الشاعر الآلام التي لحقت بالجميع في صراعها مع هاتين الحيتين ، وكيف نفتنا السم في وجه الأب عنا . ما حاول تخليص ولديه . وجعل الشاعر الذراعين حرتين طليقتين حتى يتسنى للأب وابنيه مقاومة الحيتين فيزداد من جراء ذلك الأثر الدرامى . فهل ٤٦ المثال إلى محاكاة الشاعر بغير قيد أو شرط ؟ . الواقع أن المثال قد اشترك مع الشاعر في ناحية واحدة فقط وهي عدم تقييد الذراعين . ولكن ثمة اختلافاً بعد ذلك بين التمثال والقصيدة . ففي القصيدة ألفت الحيتان مرتين حول جسم لاووكون ومرتين حول عنقه ، وكانت رأسهما تحلقان عالياً فوق رأس لاووكون . ونجح الشاعر بهذه الوسيلة في تحقيق غايته ، لأننا نستطيع أن ندرك الأوجاع التي لحقت بلاووكون بتأثير التفاف الثعبانين حول الجسم ، وتأثير السم الزعاف الذى نفث في وجهه . أما المثال ، فكان مضطراً إلى عدم تغطية سائر أجزاء الجسم ، لأن ما يهمه هو إبراز شكل عضلات جسم لاووكون ، و . . . تنقلص بتأثير مقاومتها للحيتين . والتفاف الحيتين حول العنق كان سيؤدى إلى إفساد الشكل الهرمى للتمثال الذى ترتاح له العين . وعلو رأس الثعبانين فوق رأس لاووكون سيسبى إلى جمال التمثال بغير شك ، كما نستطيع أن نلاحظ إذا تأملنا الصورة القبيحة التى رسمها أحد المصورين فيما بعد لهذا المشهد .

وتنبه المثالون القدامى إلى ضرورات فهم ، ولذا نقلوا التفافات الثعبانين من العنق وجذع الجسم إلى الأفضاخ والقدمين ، لأن إخفاءهما لن يؤدى إلى إضعاف التأثير الجمالى للتمثال . ولم يؤثر هذا النصرف البتة على معنى التمثال . فمن يتأمله يشعر على الفور بمحنة لاووكون وعدم قدرته على الحركة أو تحرير أعضائه جسمه .

ويذكر لسنج اختلافاً آخر بين القصيدة والتمثال : ففي القصيدة ، يرتدى لاووكون ملابس مهيبة : أما المثال فقد اتجه إلى تجريد شخصيات تمثاله من الثياب ، مما أدى إلى توجيه بعض انتقادات إليه بسبب تناسيه الأصول المرعية ، وعرضه مثل هذه الشخصية المهيبة في مثل هذه الصورة غير اللائقة . ولكن هؤلاء النقاد وأمثالهم قد تناسوا ضرورات فن النحت . فنظروا أى رداء سميك لن يكون مقبولا عند نحتة بواسطة الأحجار . ولهذا فضل المثالون الإبتعاد عن الحقيقة على عدم مراعاة أصول فهم ، وعلى عدم مراعاة غاية النحت ، وهى الجمال ، لأن الرداء لن يبدو في صورته المنحوتة أجمل منه في الطبيعة على الإطلاق . ولن يتساوى شكل الرداء مع شكل الجسم في الجمال بأية حال . أما في القصيدة ، فإن وجود الرداء لن يفسد البتة من تأثير القصيدة . فهو لن يحول دون شعورنا بالآلام التى عاناها لاووكون ، بل لعله يزيد من هذا الأثر .

ويفترض لسنج الرأى المقابل لرأيه ، والذى لجأ إليه كثيرون من النقاد والمفكرين (أى القول بأن المثال قد أبدع التمثال قبل ظهور قصيدة الشعر ، أى أن القصيدة مستلهمة من التمثال . وهذه قضية هامة قد تعمقها كثيرون من المفكرين الألمان كان بينهم جوته وشوبنهاور ، ولن نخوض في تفاصيلها هنا) ويقول إنه لو حدث ذلك ما قنع الشاعر فرجيل إطلاقاً بمثل هذه الفكرة البسيطة التى ظهرت في تمثال اللاووكون ، ولصح قول ريشاردسون بأن الشاعر لم يلجأ إلى قصة اللاووكون إلا بوصفها مقدمة للوصف المؤثر للتدمير النهائى للمدينة . ولعل الشاعر قد قصد عندما أبرز الكارثة التى حلت بأحد المواطنين أن يسترعى انتباهنا إلى الكارثة الكبرى التى حلت بالمدينة .

اعتراضات على تناسي المفكرين الفروق بين الشعر والتصوير

وانتقل لسنج بعد ذلك إلى مناقشة المفكرين الذين أصروا على تأكيد التشابه بين التصوير والشعر والذين اعتقدوا أن الصلة بين الفنانين والشعراء صلة قائمة منذ الأزل ، فطالما تبادلاً التأثير . وفي مساواة هؤلاء المفكرين الشعر والتصوير تناس للفروق الأساسية بينهما ، وكأنهما فن واحد يخضع لقواعد واحدة . واختار لسنج مفكراً إنجليزياً ثانوياً (لم يعد معروفاً الآن) هو جوزيف سبنس ، وصوب سهام نقده إليه . فقد تعرّس سبنس هذا عندما صادف اختلافات بين الشعر والتصوير عجز عن تفسيرها ، إذ تساءل - في دهشة - عن سر تحلى الإله باكوس بالقرون ، في الشعر ، بينما لا توجد قرون مماثلة في التماثيل . ولجأ سبنس إلى حجج مختلفة لتعليل ذلك كالقول بجهل القدامى ، أو القول بصغر حجم القرون مما جعلها تختفي وراء النيجان أو أغصان الغار التي تحلى رؤوس الآلهة . كل هذه الحجج الباطلة قد أبعدته عن التفسير الحقيقي . فقد نسي أن قرون باكوس لم تكن قروناً حقيقية مثل قرون « الفون » و « الساتيرات » إنما كانت مجرد حلية توضع فوق الرأس ، ترتدى أو تنزع وفقاً للمشيئة . . والشاعر يستطيع اعتماداً على القرون الإيحاء بأفعال الآلهة ، وصفاتها . أما إظهار القرون في الفن التشكيلي ، فانه يؤدي إلى إفساد جمال الصورة ، أو جمال التمثال .

ومثل آخر هو وصف الشاعر ستاتيوس والشاعر فاليريوس فلاكوس لفينوس وهي غاضبة ، بحيث بدت في تشبيهاً شبيهاً بعاصفة هوجاء ، بدلا من أن تشبه آلهة الحب . ولم يعثر سبنس في الأعمال الفنية القديمة على صورة لفينوس في حالة غضب . وفسر ذلك بالظن أن الشاعر يتميز بحرية أعظم من الحرية التي يتميز بها النحات أو المصور . ولكن غاب

عن فطنته أن كثيراً من الأشياء التي تبدو حسنة في الوصف الشعري ، لا تظهر كذلك في حالة التمثال أو الصورة . وبدلاً من أن ينتهي سبنس إلى هذه النتيجة فانه قد وجه اللوم إلى الشاعرين المشار إليهما ، وذكر أنهما ينتميان إلى عصر اضمحل فيه الشعر الروماني ، فبدا لهذا السبب في وصفهما لفينوس قدر كبير من سقم الذوق وفساد الحكم ، على عكس العصور الذهبية للشعر التي لا يصادف فيها أى ابتعاد عن قواعد التعبير الفني .

فلم ينتبه سبنس إذن إلى أن الآلهة والكائنات الروحية لا تظهر في الشعر والتصوير على نحو واحد . فالفن يعرض أشكالاً تجمع بين المعاني المجردة والمشخصة ، ويحاول استحثاثنا على الالتفات إلى المعاني المجردة وحدها ، وإلى إقناعنا بأن أى ملامح شخصية تحيط بها إنما جاءت بفعل ضرورات هذا الفن . أما عند الشاعر ، فإن الآلهة كائنات حقيقية فعالة تتصف إلى جانب خصائصها العامة بخصائص ومشاعر شخصية ، قد تغلب في بعض الأحيان على خصائصها العامة . وفينوس مثلاً لا تمثل في نظر الفنان أى شيء آخر غير الحب . ولذا فإنه مضطر إلى الاختصار في تعابيره الفنية على ما يوحى لنا بهذا المعنى . وبماكانه أن يصفى عليه بقصد استهواننا للنظر إليه بعض الملامح الجميلة الرشيقة - باعتبار أن الحب يقترن بالجمال والسحر . وأى انحراف عن هذه التأثيرات يؤدي إلى عدم تذوقنا للصورة أو التمثال . فإذا اتجه المصور إلى جعل الجمال يتصف بالسمو والجلال بدلاً من التواضع فستتحول فينوس على الفور إلى آلهة أخرى هي يونون . ولو أنه جعل سحرها نابغاً من الجبروت لتحولت إلى مينرفا .

من هذا يتضح أن ظهور فينوس في صورة غاضبة أو اتجاهها إلى الانتقام سيبدو في نظر الممثل دليلاً على التناقض الصارخ :

أما في نظر الشاعر فإن فينوس لا تمثل الحب وحده بل هي آلهة حب . وإلى جانب هذه الصفة فإن لها صفاتها الأخرى المتصلة بشخصيتها . فلا بأس إذن إذا جعلها الشاعر ثور وتغضب .. الخ . والشاعر يستطيع أن يلجأ عند الوصف إلى معان سلبية وإلى الجمع بين أية خصائص مختلفة برغم تناقضها . فلا يهمل أن تظهر فينوس دائماً في صورتها الرشيق ، أو أن ترتدى ثياباً ذات لون لازوردي . كل هذه الاختلافات بين الشعر والتصوير يدركها كل من يفهم التصوير فهما حقيقياً ، ويعرف أن أحكام أى منها لا تلزم بالضرورة في الفن الآخر .

وعند المقارنة بين المصور والشاعر ينبغي الالتفات إلى مدى الحرية التي تمتع بها الإثنين في إنجازهما لعملهما . فمن الواجب دراسة المؤثرات التي تؤثر بها العمل الفني . وكثيراً ما كان للدين مثل هذا الأثر . ويظهر هذا في التماثيل المخصصة للعبادة ، والتي كثيراً ما اتجه المثلثون إلى إيقاظها بالرموز لكي تحدث الأثر المطلوب : وأدى عدم نقاء العمل الفني أحياناً بتأثير ذلك إلى إساءة تفسيره ، ونسبة أشياء بعيدة عن الفن إليه .

فالقرون التي ظهرت في تماثيل باكوس في معبد لينوس مثلاً ، كان الدافع لإبداعها هو إمساك ابنته بها لإنقاذ أبيها . ولكن الفنانين الذين لم يقصدوا إنشاء تماثيل لكي توضع في المعابد ، قد تمتعوا بحرية جعلتهم لا يلجأون إلى مثل هذا النوع من الرمز أو المسخ . ويستخلص لسنج من ذلك أن العمل الفني هو الشيء الذي أراد الفنان بإبداعه غاية فنية فحسب ، أى كان الجمال هو هدفه الوحيد . أما الأعمال الأخرى التي تشتمل منها أية غايات غير فنية فلا يصح نسبتها إلى الفن . والفنون التشكيلية — كما رأينا — لا تستهدف أى شيء آخر غير الجمال ، ولكنها إذا اضطرت إلى التعبير عن أية معان أخرى بعيدة عن رسالتها الأصيلة ، فإنها

تضطر إلى ابتكار رموز ، تصبح بمرور الزمن وبسبب كثرة تكرارها أصولاً مرجعية في الفن . وواضح أن الشاعر غير مرغى على اتباع مثل هذه الرموز ، لأن لغته تسمح بالتعبير في وضوح عن أى معنى يقصده بغير لجوء إلى رموز أو إشارات متفق عليها . ولذا تظهر في الفن رموز في كثير من الأحيان مثل شكل الأنثى التي تمسك باللجام في يدها للتعبير عن العفة أو التي تستند إلى عمود للتعبير عن الوفاء . والمصور ربما كان مضطراً إلى الاستعانة بهذه الرموز للتعبير عن مثل هذه المعاني ، ولكن هل هناك ضرورة تتطلب قيام الشاعر بالمثل .

وبعد أن انتهى لسنج من نقد سبنس تابع فكرته الأساسية لبيان الاختلاف بين الشعر والتصوير فانتقد الكونت كايوس (Caylos) من أشرف فرنسا في القرن الثامن عشر ، وكان مولداً بالآثار والدراسات الكلاسيكية) ، لأنه قد خلط هو الآخر بينهما فظن أن من الواجب أن يلجأ الشاعر إلى الرموز وإلى المعاني الرمزية في شعره ، كما رأى أن الشعراء كثيراً ما تأثروا بالأعمال الفنية وقاموا بمحاكاتها في قصائدهم .

ولو صح هذا الكلام ، ولو صح قيام هوميروس بنقل المعاني التي ذكرها من بعض الأعمال الفنية التي اطلع عليها لأدى ذلك إلى انحطاط منزلته في تقديرنا بغير مراء .

ويميل لسنج إلى الاعتقاد بإمكان استبحاء المصور موضوعه من الشاعر ، وإن كان العكس غير صحيح . وتعليل ذلك هو أن التنفيذ في التصوير أعسر من الإبداع بعكس الشعر ففيه الإبداع هو كل شيء ، لأن انتزاع المعنى الشعري من الخيال أعسر بكثير من التعبير عنه في كلمات . والتعبير في الفنون التشكيلية اعتماداً على مادة وسيطة كالرخام مثلاً أشق بكثير من التعبير بوساطة الكلمات . من هذا يتضح أن التنفيذ (أو الناحية التقنية

فى الفن كما نقول حالياً) فى الفنون التشكيلية أكثر صعوبة من الإبداع والأصالة .

ويحبذ لسنج فكرة استلهام الشعر فى التصوير ويقول ان المصور الذى اتبع الأوصاف التى ذكرها الشاعر تومسون ، قد صور مشهداً جميلاً يفوق فى جماله من اعتمد على الطبيعة اعتماداً مباشراً . فالمصور الثانى لا يصادف أى عناء لأنه يرى الأصل أمامه ، أما الأول فانه يضطر إلى قدح زناد فكره حتى يتمكن من تمثيل الشيء الذى أمامه . والأول يبدع عملاً جميلاً اعتماداً على المحسوسات التى يراها ، أما الآخر فإنه لا يعتمد على أكثر من تمثيلات واهنة غامضة .

ولكن لسنج يستدرك ويذكر أن شعور الفنانين بأن الابتكار ثانوى فى فهم لم يكن دائماً ذا أثر محمود . فإن معرفة الفنانين اعتماد براعتهم على التنفيذ قد جعلتهم أحياناً لا يبالون بالأصالة . ولهذا لم تتقدم الفنون التشكيلية تقدماً مماثلاً لما حدث فى سائر الفنون . ولكن هذا التكرار ليس أمراً سيئاً كما يبدو لأول وهلة ، لأنه يساعد كثيراً على سرعة تأثير الفن التشكيلى وفوريته . ولعل السبب الذى دفع الفنانين إلى الخوف من الابتكار ليس صعوبات الناحية الآلية فى التصوير واستغراقها وقتاً طويلاً كما ذهب الكونت كايلوس إنما يرجع بمعنى أصح إلى سبب أعمق من ذلك ، وهو التزام التصوير بحكم طبيعته موضوعات محددة كما سنرى .

وثمة اختلاف آخر بين الشعر والفن لأن الشعر قادر على تناول الموضوعات المرئية وغير المرئية على حد سواء . أما التصوير ، فإن موضوعه أساساً هو المرئيات . والمصور قد يتناسى أحياناً الاختلاف بين المرئيات وغير المرئيات فيترتب على ذلك إبداع أشياء ممسوخة أو تدعو إلى الحيرة . ويضرب لسنج مثلاً لبيان الاختلاف بين الشاعر والمصور فى هذا الصدد فيذكر أن الشاعر عندما يتناول الصراع بين الآلهة ، فانه يتناول

جوانب كثيرة غير مرئية ويتيح للخيال فرصة تأملها وتخيل الآلهة فى عظمتهم وفى تسامهم على الآدميين ، ولكن المصور مقيد بعوائق فنه التى ترغمه على الاقتصار على المرئيات . فهو مرغم فى حالة الآلهة على تصويرها فى صورة أشخاص . ولو لجأ إلى تضخيمها أو تغيير ملامحها لبدت أقرب إلى الوحوش منها إلى الآلهة . والمبالغات التى قد يطالعنا بها الشر عن قوة الآلهة وقدرتها على زحزحة الأحجار أو تصويرها مهما كان ثقلها — كالحجر الذى ألقاه مينرفا على مارس مثلاً — ستبدو غريبة لا معنى لها إذا أقدم أى مصور على تصويرها . فصور الآلهة قد نستطيع أن نتخيلها لو قرأنا الشعر ، ولكن التصوير يفسدها . ومهما اتصف المصور بالبراعة ، فإنه لن يستطيع تصوير الآلهة فى أية صورة أخرى غير صورة البشر .

ويلجأ المصورون عندما يحاولون الإحياء بالأشياء غير المرئية إلى إحاطة الأشياء العادية بسحب رقيقة . والقصد من هذه الفكرة هو الإحياء لتأمل الصورة بتناسى ما يرى فى الصورة ، وبتخيل هذه الأشياء كأنها غير مرئية . وهذه الفكرة مأخوذة عن الشاعر هوميروس الذى كان يحيط أبطاله بسحابة رقيقة ، أو بالظلام ، عندما يريد إخفاءها من رماح الأعداء . هذا التعبير الشعارى اللطيف عندما يتم نقله إلى التصوير فانه يظهر فى شكل سحابة حقيقية تختفى وراءها البطل ، وكأنه يختفى وراء ستار . مثل هذه الفكرة لن تبدو مستحبة على الدوام فى التصوير ، ولن تمنى نفس المعنى المجازى الذى يقصده الشاعر ، لأن ما يقصده الشاعر هو القول : « عليك أن تتخيله وكأنه غير مرئى » .

ويحاول لسنج إثبات عدم صلاحية كل موضوعات الشعر للتصوير بالقول بأننا إذا افترضنا ضياع مؤلفات هوميروس كلها (الإلياذة والأوديسا) ، وأن مابقى ليدكرنا بها كان مجرد لوحات مصورة تمثل بعض المشاهد التى استشهد بها الكونت كايلوس . فهل نستطيع

بمجرد الاطلاع على مثل هذه اللوحات تذكر ما كتبه هوميروس ؟

فلنتصور مثلاً قيام أى مصور بتصوير مشهد الطاعون ، كل ما يستطيع المصور فى هذه الحالة أن يفعله هو رسم جثث ومراسم جنازية ، وإله قابع فوق إحدى السحب (للإيهام بأنه شىء غير مرئى) . مثل هذا المعنى سيدو هزيلا للغاية بالنسبة لأشعار هوميروس وناحية أخرى يتميز بها الشعر وهى الموسيقى التى تتردد أصداؤها فى مقاطعه ونبراته ، التى تعجز فرشة المصور عن محاكاتها أو ترديدها . والتصور لا يتفوق إلا فى رسم المراثيات الثابتة بعكس الشعر الذى يستطيع أن يصور أى حركات متتابعة متلاحقة ، كصورة بانداروس مثلاً فى الكتاب الرابع من الإلياذة . وفيها صور لنا هوميروس بانداروس وكيف أمسك بالقوس فى يده ، كما صور لنا الحركات المتتالية للسهم ، بحيث يستطيع من لا يعرف أى شىء عن هذا الموضوع أن يتعلم فن القوس والسهم بمجرد اطلاعه على هذا الوصف . من هذا يتضح أن الشعر قادر على وصف المراثيات التى تتعرض للتغير . بعكس التصوير ، فإنه لا يستطيع أن يعرفنا بغير المراثيات الثابتة . فالتصوير إذن يعنى بالمكان وحده وبالأشياء المتجاورة ويتناسى وجود الزمان والأحداث التى تتعاقب فيه .

التصوير فن المكان والشعر فن الزمان

وبعد هذه المقارنات التفصيلية بين الشعر والتصوير ، حدد لسنج الموضوعات التى تصلح للتصوير فقال إنها الأجسام التى تتألف من أجزاء متراسة تقع فى مكان واحد . أما موضوع الشعر فهو الأفعال التى تحدث متعاقبة ومتتالية فى زمان .

ولو حاول التصوير عرض موضوعات الأفعال المتغيرة ما استطاع أن يقدمها إلا فى مجموعة من الصور

المتعاقبة التى لا تظهر فيها غير أجسام ثابتة . أما الحركة ، والأفعال وما تتعرض له من تغير ، فلأنها تستخلص من الاختلاف الذى يظهر فى هذه الصور .

والشعر يعنى بالأفعال ، ولكن الأفعال لا تحدث فى فراغ أو خواء ، بل يضطلع بها أشخاص . وقارئ الشعر يستطيع أن يدرك صورة الشخص القائم بهذه الأفعال من خلال وصف الشاعر .

ومن يتأمل هوميروس سيرى أنه لم يصف غير أحداث متعاقبة ولم يرسم صورة لشخصية أو لأجسام إلا عندما تطلبت الأحداث ذلك . فالصور التى رسمها لن تصلح مادة للتصوير — كما توهم النقاد — لأن ما يحتاج إليه المصور لكى يصوره هو كل مكتمل وليس أجزاء متعاقبة . ولو أقدم المصور على محاكاة هوميروس لكان بحاجة إلى عدد لا حصر له من الصور . ويكفى فى هذا الصدد ذكر مشهد إبحار السفينة ورسوها . مثل هذا المشهد لن يحتاج إلى ما هو أقل من خمس صور أو ست لو أريد التعبير بالصور عن كل المعانى التى قصدها هوميروس . وهوميروس لم يتورط إطلاقاً فى رسم الموضوعات التى يتفوق فيها التصوير بحكم طبيعته فهو مثلاً عندما أراد تصوير الصولجان لم يستطع بالطبع أن يظهر ألوانه المتعددة الساحرة فلجأ إلى فكرة أخرى وهى سرد تاريخه وكيف صنعه الإله فولكان ، وكيف اكتسب بريقاً بفضل جوبيتر ، ثم تحلى به بعد ذلك الإله ميركورى ، وأصبح يمثل صولجان الحرب فى يد بنلوب ، كما يمثل عصا تريوس الراعى المسالم .

ويقارن لسنج بين الشعر والتصوير فى ناحية هامة ، وهى ناحية البراعة فى الوصف . وهو يرى أن إدراك معالم أى شىء تتطلب نظرة خاطفة تنتقل بين أجزاء الشئ المختلفة بحيث تبدو كأنها نظرة واحدة . فالسرعة لازمة لكى ندرك أى شىء فى كليته وشموله . ولكن هذه السرعة تتعارض مع رسالة الشاعر ، لأنه فى انتقاله

من وصف جزء إلى جزء آخر غالباً ما يترتب : وغالباً ما يركز على جزء ما عندما يرى أن التركيز سيحدث الأثر الشاعري المطلوب . ويترتب على ذلك في النهاية نسيان المستمعين للشعر ما قيل في أول الأبيات عند استماعهم وصف الأجزاء الأخيرة التي يصفها الشاعر . وما يسفر عنه ذلك هو تعذر الإحاطة بالكل في السرعة المطلوبة ، اللهم إلا إذا كان المستمعون يتمتعون بذاكرة فذة تساعدهم على نسيان هذه الفواصل الزمنية وعلى تجميع الأوصاف الجزئية بحيث تتحقق صورة شاملة واضحة :

إن مثل هذه الصورة الشاعرية الجامعة في وصف الأشياء غالباً ما تكون أكثر وهناً وتفككاً من أية صورة مرسومة تعتمد على الخطوط والألوان . صحيح أن اللغة لا تعجز عن تمثيل أى كل مادي ، ولكن يلزم في هذه الحالة مراعاة خاصيتين من خصائصها وهي أنها تتألف من ألفاظ لا تدل إلا على أشياء متتابعة وأنها قد نبعت من الأشخاص ولم تنبع من الأشياء ولذا تحتل كثرة من التأويلات . وإذا أمكن للمستمع التغاضي عن هاتين الخاصيتين وتناسي أن اللغة لا تنفى بغير الأشياء المتعاقبة في الأزمان ، وليس من شأنها وصف الأجسام المتجاورة في مكان واحد ، فإنه سبى عن الأوصاف التي يقرأها في الشعر ويستفيد منها .

ولكن هل يعد تخلي اللغة عن هاتين الخاصيتين (عدم تحديدها وتركيزها على الأشياء المتعاقبة) ميزة لها . إن الشعر في الواقع لا يهدف إلى الأوصاف الواضحة ، لأن هذه هي مهمة النثر . أما ما يرمى إليه الشعر فهو استحثاثنا على تخيل المشاعر التي كنا نشعر بها في حضرة الأشياء التي يتحدث عنها الشاعر . فإذا ترك الشاعر مثل هذه المهمة الجليلة كان هذا دليلاً على إفلاسه . فلا عجب إذا نظر بوب في سنواته الأخيرة بازدراء إلى أشعار الوصف التي أضاع فيها وقته في صباه . كما أن كلايست قد نظر إلى قصيدته « الربيع »

نظرة خالية من كل تقدير . ولو قدر له أن يحيا طويلاً لما كان من المستبعد إقدامه على تغييرها . ويستخلص لسنج من هذه المناقشة قاعدة أساسية هي ضرورة تخصص الشاعر في المتعاقبات في الزمان ، وتخصص المصور في النواحي المتجاورة في المكان .

وتبعاً لهذه القاعدة انتقد قيام بعض المصورين مثل فرانكسكو مازولي لقيامه بتصوير مشهدين في نفس الصورة ، كما انتقد تيسان لإقدامه على تصوير قصة الابن المنحل وحياته التي سادها الانحلال ، وتعاسته ثم تكفيره عن خطايا ، في صورة واحدة . فتجاوز مهمة التصوير (وهي رسم شيء مكتمل) والقيام برسم أحداث متفرقة متباعدة في الزمان يدل على عدم إدراك المصور لمهمته . ويعمد المصور البارع الذي يدرك قصور التصوير وإضطراره إلى التركيز على لحظة واحدة ، إلى اختيار أفضل اللحظات وأغناها بالمعاني ، كما يلجأ إلى البراعة في ترتيب شخوص صورته ، وإلى الاقتصاد في اختيار مكونات الصورة .

والشاعر بحكم هذه القاعدة مضطر إلى التركيز على جانب من الأحداث أو الأشياء التي يتحدث عنها ، بدلاً من سردا جملة واحدة . ولكن الشاعر ببراعته في اللغة قد يستطيع اختيار كلمات مشبعة بالمعاني تجعلنا نتوهم أنه قد جمع فيها أكبر قدر من الأوصاف التي يرى التعبير عنها . ولنضرب مثلاً لذلك هو وصف الدرع عند هوميروس ، (وهي مسألة قد شغلت كثيرين من المفكرين في القرن الثامن عشر نذكر منهم الشاعر بوب ومدام دارسيه) فهو لم ينس في هذا الوصف الدقيق أن يعرفنا مادته وشكله وكل الصور التي كانت مرسومة على سطحه الرحيب مما ساعد المصورين المحدثين على إبداع رسوم تمثل هذه الأشكال تمثيلاً دقيقاً . ولا يفهم من ذلك أن هوميروس قد اعتدى على حدود الشعر . فهو لم يصف الدرع جملة واحدة ، بل وصف المراحل المتتابعة التي يمر بها صنع الدرع . فنحن

الجمال والدمامة في التصوير والشعر

وتنتقل المقارنة بين الشعر والتصوير بعد ذلك إلى ناحية أخرى وهي القدرة على عرض الأشياء الجميلة . والجمال الطبيعي يعنى وجود اتساق وانسجام بين الأجزاء المختلفة . ولكي يظهر هذا الاتساق ينبغي أن توجد هذه الأجزاء متجاورة . لذا أصبح الجمال هو الموضوع الذى تتميز به الفنون التشكيلية .

أما الشاعر وبحكم اضطراره إلى عرض الجمال اعتماداً على صور جزئية متعاقبة ، فإنه لا ينجح في إحداث تأثير مماثل لتأثير المصور ، ومن ثم فإنه يتجنب أى وصف للجمال على هذا النحو . فتمتد اختلاف بين منظر أى شئ مكتمل الأجزاء ومنظره مجزأ إلى أجزاء متعاقبة . إن الحالة الأخيرة لا تستحثنا إلى الشعور بالجمال . اللهم إلا إذا تذكرنا حالات مكتملة مماثلة بمجرد رؤيتنا للقطات الجزئية التى يعرضها الشاعر .

وهوميروس هو أفضل من تنبه إلى هذه القاعدة أيضاً . فهو يكتفى بالإشادة بجمال هلين ، ولكنه لا يقحم نفسه فى عرض تفاصيل مفاتها ، لأنه واثق أن مثل هذا العرض لن يساعد على إحداث الأثر المطلوب . فلا صحة إذن لاعتقاد بعض النقاد أن الشعراء العباقرة قادرون على تحقيق ما تنجح فى إبرازه اللوحة المصورة ويرى لسنج أن ما يمكن الإفصاح عنه على أفضل وجه بواسطة الخطوط والألوان ، هو شئ تعجز الكلمات عادة عن التعبير عنه . فإذا كان دولشى قد أثبت على وصف الشاعر أريوستو لإحدى النساء الجميلات ، فإن لسنج بعد أن قرأ هذا الوصف يرى هذه القصيدة أفضل تحذير لجميع الشعراء بعدم اتباع مثل هذا الاتجاه غير السديد .

ربما استشففنا من بعض قصائد أريوستو بعض قواعد التناسب التى عرفها القداى . وربما اعتقد البعض أن هذه القصائد قد دلت على معرفة كاملة بالتلوين

لا نتخيل عندما نقرأ الوصف الدرع ذاته ، بل نتخيل العانع البارع عندما قام بصنعه ، فنراه وهو يمسك بالقادوم ، ويقف أمام السندان ، ونرى الحديد عند صهره وسبكه ، كما نرى الصانع الفنان وهو يتخيل الأشكال المختلفة التى ينوى تزيين الدرع بها . ولكن النقاد الذين لم يرضوا عن وصف هوميروس للدرع قد انتقدوا هذا الوصف لعدم درايتهم بما بين الشعر والتصوير من اختلاف . فقليل إن هوميروس قد ملأ الدرع بعدد كبير من الأشكال ، ما كان ميسوراً أن يحتويها سطحه . وأثبت بوافان (عالم اليونانيات الفرنسى جان بوافان) ذلك عندما قام برسم تخطيطي للدرع وفقاً للأبعاد التى ذكرها هوميروس ، ولكنه نسي أن الشاعر لا يعنى بالأحداث أو الأوصاف باعتبارها متجاورة فى مكان واحد ، بل إن ما يعنيه هو اللحظات المتعاقبة التى قد لا يستوعبها مكان واحد . ولهذا فإننا إذا جمعنا صور هوميروس على شكل لحظات أى حولناها من صورتها الشعرية إلى الصورة التى تناسب التصوير ، لاحتجنا بغير جدال إلى عدد كبير من الصور كل منها تمثل لحظة من الزمان . فكل مشهد من هذه المشاهد العديدة التى صورها الشاعر بأشعاره فى حاجة إلى صورة منفردة . هذه المعانى يستطيع الشاعر إدماجها فى صورة مركزة غير مقيدة بأى تجاوز فى المكان ، أو اشتراك فى لحظة واحدة كما هو الحال عند المصور .

وظن الشاعر بوب أن هوميروس قد صور هذه المشاهد وفقاً لقواعد التصوير ، أى أنه لاحظ التباين وقواعد المنظور . الخ . ولكنه تناسى أن فن التصوير أثناء حرب طروادة لم يكن قد توطد بعد كما شهد المؤرخ بليني وآخرون . وبدلاً من أن يعترف بوب بالاختلاف بين التصوير والشعر ، فإنه قد جعل الشاعر يتنبأ بقواعد التصوير التى ظهرت بعد أكثر من ألف سنة من وفاته .

لا تختلف عن معرفة تيسان بها ، ولكن ما هي الفائدة التي سنجنيها من قراءة بعض أشعار تعرفنا بالجمال في صورة مادية ؟ إن الشعر يرمي إلى شيء آخر وهو تعريفنا بالجمال الذي ينبض بالحياة ، والقصيدة الشعرية الحقة هي التي تدفعنا إلى الإحساس بالانفعال الصحيح الذي نشعر به في حضرة الجميل . فلا قيمة إذن لترديد الشاعر أوصاف الجمال التي نراها مصورة ، أو لترديده النسب المختلفة لتقاطيع الوجه . وكأن الشاعر مدرس رسم يعرف تلاميذه الصغار كيف يرسمون بعض نماذج الجمال :

وأحسن فرجيل (ولم يكن لسنج عليه كثير اختصاصاً عندما كان يقارنه بهوميروس) عندما أكد عجزه عن تصوير جمال هلين كما ينبغي ، وإن كان هذا لا يرجع إلى خطئه ، بل يرجع إلى حدود فنه . فهو إذن جدير بالثناء لأنه قد عرف كيف يراعي حدود هذا الفن ، لذا لجأ إلى حيلة طريفة لوصف الجمال . إذ تخيل رساماً يرسم معبودته في حضرتها . ولم يكن الشيء الذي يبغيه هو رؤية أجزاء الوجه وهي ترسم أمامه ، بل تخيل المحبوبة حاضرة أمامه وكأنها تتحدث أو تبسم . والشعر لن ينحسر كثيراً إذا تجنب وصف الأشياء الجميلة لأنه يعوض ذلك بشيء آخر يتناسب مع قدراته وهي وصف الأثر الذي يحدثه الشيء الجميل ، وهكذا يستطيع أن يوحى لنا بوجود الشيء الجميل دون أن يعرض لنا تفاصيله . والشيء الذي تحدثت عنه الشاعرة اليونانية سافو وجعلها تفقد وعيها وصوابها ، لا أخالنا نتصوره من الأشياء القبيحة . والشعر قادر على منافسة التصوير في وصف الجمال على نحو آخر عندما يحول الجمال إلى سحر . والسحر عبارة عن جمال في صورة متحركة ، ومن ثم لا يصبح من الموضوعات التي تناسب التصوير . وموضوع الفن التشكيلي يقتصر على الموضوعات الثابتة كما رأينا ، لذا يترك المصور استخلاص الحركة لفطنة المتأملين للوحاته .

ولقد طالب الشاعر أناكريون بالمستحيل من المصورين عندما طالبهم بجعل صورة محبوبته تنسم بالسحر الذي ينبغي أن يشع من ذقنها الرقيقة ومن عنقها المرمرى . فهل كان هذا ميسوراً ؟ . إن التصوير بمعناه الصحيح ليس قادراً على تحقيق ما يبتغيه أناكريون . فالمصور يستطيع رسم الذقن في أكمل استدارة ممكنة ، ويستطيع أن يبرز فتنة الوجه وملاحمه ، وأن يختار أفضل الألوان التي تناسب العنق بحيث يجعلها قريبة إلى الحياة ، ولكنه سيعثر لا محالة إذا حاول أن يخطو أية خطوة بعد ذلك . وبعد أن تحدثت لسنج عن الجمال انتقل إلى الدمامة ، وما تنبيه في كل من الشر والتصور . ولكي نحكم على أي شيء بالدمامة علينا أن نراه مكتملاً ، لأن الدمامة لا تظهر كما ينبغي في حالة النقاط الجزئية . وهي في هذه الناحية ماثلة للجمال . وفقاً لذلك ، فإنها ليست من الموضوعات المناسبة للشعر . ومع كل هذا فقد رسم هوميروس الدمامة في أبشع صورها عندما تحدث عن أحد أبطاله . فما الذي دفعه إلى وصف الدمامة مع معرفته أن الشعر يختص بالصور المتلاحقة ، ومع إحجامه عن القيام بفعل مماثل في حالة الجمال ؟ . ألا تؤدي تجزئة أوصاف الدمامة إلى التخفيف من حدتها ، وإلى إضعاف الوصف كما يحدث في حالة الجمال ؟ . ويعترف لسنج بصحة هذا الرأي ، وإن كان هوميروس محقاً فيما اتبعه ، لأن تجزئة أوصاف الدمامة تؤدي إلى التخفيف من خصائصها المنفرة (!) ومن ثم يستطيع الشاعر تحويل هذه الدمامة إلى أشياء مثيرة للسخرية أو الرعب . فهوميروس قد صور الشخصية (التي أشرنا إليها) قبيحة لكي يجعلها مثيرة للسخرية . ولم يعتمد على الدمامة وحدها لإحداث هذا الأثر ، بل لجأ إلى إظهار التباين بين هذه الصورة القبيحة التي تبين عدم الاكتمال وبين صورة أخرى تمثل الكمال . والشيء المثير للسخرية لا يعتمد على قبح الملامح وحدها ، بل يجب أن تكمله صفات خلقية قبيحة كذلك . فايزوب كان سيتصف

إلى تخفيف نفورنا ، بل سيدهونا إلى التساؤل عما دفع الفنان إلى تخيله مثل هذا المعنى المنفر ، وإلى التشكك في سلامة ذوقه .

وربما قيل اننا قد نعجب بمثل هذه الصور التي تمثل الدمامة باعتبارها تشيع فضولنا وميلنا للاستطلاع . ولكن مثل هذا الشعور مؤقت لا يعتد به ، وسرعان ما يزول ولا يبقى سوى الشعور بالنفور من الأشياء الدميعة أو ما بمائلها .

والأمثلة التي ذكرها أرسطو للدمامة لا تمثل أشياء دميعة في الواقع ، لأن الحيوانات المتوحشة ليست دميعة ولكنها تثير الرعب . وسر شعورنا بالارتياح عندما نتأمل صورها هو أنها لا تماثلها من ناحية إثارتها للرعب ، إنما هي تشبهها من حيث المظهر وحده . وعلى ذلك يرفض لسنج اعتبار الدميم موضوعاً للفنون التشكيلية ، لأن الدمامة تثير النفور على الدوام ، ولا شيء يخفف من وطأتها . فهي قد تثير السخرية أمداً قصيراً في حالة عدم إحداثها أى ضرر ، ولكنها تظل بعد ذلك على الدوام موضع استهجان واستنكار .

والشاعر يستطيع تطعيم مبدعاته ببعض النواحي الدميعة المنفرة التي تتباين مع الطابع العام لشعره فزيد من تأثيره . والأشياء المنفرة تساعد على إشاعة السخرية في حالة مقارنتها بالأشياء الجميلة ، كما يظهر لنا عنه أريستوفان . وأهم شرط عند تقديم المنفر في الشعر هو إحسان اختيار الموضع المناسب الذي لا يتعارض مع الأثر العام للقصيدة الشعرية أو الدراما في صورتها الكلية كما نلاحظ عند هوميروس وعند سوفوكليس .

* * *

واضح من هذا العرض شدة تعلق لسنج بالشعر ، واعتقاده أنه أسمى منزلة من التصوير . ولا أميل إلى إرجاع ذلك كما جاء في كثير من مراجع تاريخ الفن إلى نقص في معرفة لسنج بالفنون التشكيلية . فالأرجح في رأيي هو شدة تعصب المفكرين في القرن الثامن عشر

بقبح مماثل لشخصية هوميروس التي تحدثنا عنها ، لولا حكمته وفضله وأثرهما في الحيلولة دون إثارته للسخرية . والدمامة عندما لا يتسبب عنها أى ضرر تثير السخرية ، ولكنها عندما تحدث ضرراً تصبح شيئاً مثيراً للرعب . واستشهد لسنج بشكسبير في هذه الناحية ، وقارن بين شخصيتين من شخصياته اشتغرا بميلهما للشر وهما إدموند الابن الحرام لإيرل جلوستر في رواية الملك لير ، وريتشارد دوق جلوستر الذي لجأ إلى كل الحيل الدنيئة والخبيثة للحصول على العرش ، ونجح وأسمى نفسه ريتشارد الثالث . والشخصية الأولى لا تثير فينا رعباً مماثلاً للرعب الذي تحدثه الشخصية الثانية . فان الشخصية الأولى — برغم شعورنا بما فيها من جوانب شريرة — تستدر شفقتنا وهي تشكو المجتمع وظلمه ، وأحكام الناس الخالية من كل شفقة . ولكن شخصية إيرل جلوستر في صورتها الشرسة المتغطرسة لا تمثل أى شيء سوى الشيطان ذاته .

ومن حيث الصلة بين الدمامة والتصوير : فان المصور قادر على محاكاة الدمامة ، لأنه يستطيع محاكاة جميع المراتبات ، الجميلة والقيحة على حد سواء . ولكن الفن الرفيع يمنع ذلك .

وقد يقال إن صور الأشياء القبيحة كثيراً ما تتحول إلى أشياء مستحبة . ويدلنا على ذلك أن المشاهد المروعة أو المحزنة ليست من المشاهد التي ننفر منها عندما نراها مصورة ، لأننا لا نبغض الشر إلا إذا تصورناه شيئاً حقيقياً ، فاذا عرفنا أن الشرور أشياء موهومة مصطنعة ستتحول مشاعرنا من النفور إلى الارتياح .

ولكن النفور ليس مرتبطاً بحقيقة الشيء المنفر فحسب ، لأننا نشعر بنفور حتى إذا أدركنا أن ما نراه ليس شيئاً حقيقياً البتة . والأمر بالمثل فيما يتعلق بقبح الأشكال ، لأن الأشكال القبيحة تثير الاشتمزاز ، وتعد شيئاً متعارضاً مع ميلنا إلى النظام والاتساق . واعتقادنا أن الأشياء التي نراها ليست حقيقية لن يؤدي

للحضارة الهلينية والرومانية . وفنونها . هذا التعصب هو الذى دفع لسنج إلى تناسى نفائس الفن التشكيلى الفلمنكى الأقرب عهداً من الفن اليونانى والرومانى . (وهو نفس السبب الذى دفع فنكلمان برغم معرفته الواسعة بالفنون التشكيلية إلى إصدار عدة أحكام يسخر فيها من الفن الفلمنكى) .

وأدى تركيز لسنج دراسته على الفن اليونانى إلى توهمه أن الجمال وحده هو غاية الفنون التشكيلية . هذا الحكم وإن صح عن آثار اليونان والرومان : فانه إن يصح إطلاقاً على العصور الذهبية للتصوير سواء عند الإيطاليين فى عصر النهضة : أو عند الفلمنكيين : أو عند الأسبان . أو عند المدارس الفرنسية المتعددة التى ظهرت فى القرن التاسع عشر . والتى لم يعرفها لسنج : والتى أثبتت - كما أثبت رمبرانت من قبل - أن الفن التشكيلى لا يعرض لحظة من الزمان فحسب . كما اعتقد لسنج متأثراً بالمفكر الإنجليزى كيمز : بل هو قادر على عرف تاريخ طويل حافل . وما يتميز به المصورون العباقرة هو قدرتهم على رسم لوحات تظهر التغلب على كل معوقات فهم . ففى مثل هذه اللوحات : لا نرى ألواناً أو أشكالاً ثابتة فحسب . بل نتوهم أحياناً أنها تتحرك أمامنا . ونادر أن تشابهت نظراتنا المتكررة إلى أية لوحة خالدة . ففى كل مرة ننتبه إلى شىء جديد لم نكتشفه فى المرات السابقة .

وربما كان لسنج متشككاً فى صحة ادعائه : كما يبين من ثائق اختبارات التى قمت بترجمتها فى نهاية البحث : والتى تبين كيف يتحایل المصورون على مظاهر الثبات والسكون فى لوحاتهم : فتبدو اللحظة الواحدة المشار إليها وكأنها تجر فى أذيالها جملة لحظات أخرى .

ومن الأفكار الهامة التى تضمنها كلام لسنج وأحدثت أثراً كبيراً فى الاستطابقا ، تفرقه بين فنون المكان وفنون الزمان . والألمان مولعون بمثل هذا النوع من

النظريات . كما تدلنا على ذلك تفرقة أخرى مشهورة لهم بين النظرة الطبيعية إلى الحياة والواقع ، والنظرة التاريخية . ولا أستطيع أن أؤكد وجود صلة واعية بين هاتين الفكرتين . ولنا حاجة إلى بيان بطلان هذه الفكرة . أو إلى القول بتغير نظرتنا إلى المكان والزمان تغيراً شاملاً . أى أننا نراها الآن فى صورة مغايرة إلى أبعد حد للصورة التى زعمها لسنج .

هذا النقد لا يعنى تناسى قيمة الكتاب وأصالته : فلقد عرض مشكلة هامة بانث آثارها فى تاريخ الاستطابقا وفى تاريخ الفن : وترتبت عليها عدة نتائج ما زلنا نعانى من آثارها حتى الآن . ففى أغلب الإستطائقيات التى ظهرت بعد لسنج (خصوصاً الألمانية منها) نصادف ترتيباً هرمياً للفنون . وهذه الفكرة تعنى وجود شىء مشترك بينها يسمح بمثل هذه المقارنة : وربما حدث تجاهل الاختلاف بين الفنون على نحو آخر . إذ اعتقد أحياناً أن مضمون الفن واحد والاختلاف هو اختلاف فى الشكل فحسب : فقام الفنانون وفقاً لذلك بنقل موضوعات الفنون الأخرى وإعادة عرضها فى صورة لم تتناسب غالباً مع خصائص فهم .

وأغلب الظن أن الفنون التشكيلية : كانت أكثر الفنون تأثراً بهذه النزعة . إذ اعتبرتها أكثر المذاهب المثالية الألمانية أحط الفنون مرتبة بسبب شدة تقيدها بالحاكاة والواقع . وهذا هو ما دفعها إلى التحرر من طابعها . فحاولت تقليد الموسيقى تارة وتقليد فن العمارة تارة أخرى . . . الخ . وما زال التصوير يعانى الأمرين بسبب حيرته التى تورط فيها ، أو بسبب إساعة المفكرين فهمه : أو تصورهم أنه أحط منزلة من الشعر والموسيقى .

فكتاب لسنج : برغم عدم اكتماله : (لأن النية كانت متجهة فى البداية إلى تأليف ثلاثة أجزاء فى هذا الموضوع) عظيم القيمة إذن : لأنه محاولة قيمة للتنبه

إلى ضرورة الالتفات إلى أوجه الخلاف بين الفنون ،
وإلى عدم افتعال أى تأثير متبادل بينها . وهو الأمر
الذى يعزى أحياناً إلى نبوع كل الفنون من الإنسان ،
أو من روح حضارية واحدة .

نماذج من الكتاب

التصوير فن المكان والشعر فن الزمان
(من الفصل السادس عشر)

... لو صح القول أن التصوير ياجأ فيما يحاكي إلى
وسائل أو رموز مختلفة عن الوسائل والرموز المستعملة
في الشعر (التصوير يستخدم أشكالاً وألواناً في المكان ،
والشعر من ناحية أخرى يستخدم أصواتاً منطوقة في
الزمان) ، وإذا سلمنا بأن هذه الرموز ينبغي أن تتصل
اتصالاً مناسباً بالأشياء التى ترمز إليها . فى هذه الحالة
فإن هذه الرموز عندما ترص متجاورة لن تستطيع أن
تعبر إلا عن الموضوعات التى تتألف من أجزاء متراسة
بجوار بعضها البعض . كما أن الرموز المتتابعة لن تعبر
إلا عن موضوعات تتألف من أجزاء متتابعة .

والموضوعات التى تتألف من أجزاء متجاورة
متراسة تسمى بالأجسام ، ومن ثم فإن الأجسام
بخصائصها المراتية هى الموضوع الذى يختص به التصوير
والموضوعات التى تتألف من أجزاء متتابعة تسمى
بوجه عام بالأفعال ومن ثم فإن الأفعال هى الموضوع
الذى يختص به الشعر .

على أن الأجسام ليست موجودة فى مكان فحسب ،
بل هى موجودة أيضاً فى زمان . فهى مستمرة فى
الوجود . وقد تظهر فى أية لحظة من لحظاتها فى مظهر
مختلف ، أو تتجمع مكوناتها فى صورة مختلفة . وكل
مظهر من هذه المظاهر المؤقتة ، أو كل تكوين من
هذه التكوينات نتيجة لأشياء سابقة له . ومن ثم فإنه يعد
المحور الذى يتركز عليه أى فعل . من هذا يتضح أن

التصوير يستطيع أيضاً أن يحاكي الأفعال ، وإن كان
هذا لا يتحقق إلا فى صورة غير مباشرة بوساطة
الأجسام .

ومن ناحية أخرى ، فإن الأفعال لا تستطيع أن
تحدث اعتماداً على نفسها ، بل ينبغي أن تكون مرتبطة
بكائنات معينة . فمن حيث أن الكائنات إذن عبارة عن
أجسام ، أو ينظر إليها على هذا النحو ، لذا يستطيع
القول أن الشعر قادر على تصوير الأجسام ، وإن كان
هذا لا يتحقق إلا فى صورة غير مباشرة بوساطة الأفعال .
فالتصوير بسبب تألف مبدعاته من أشياء متراسة
لن يستطيع أن يصور غير لحظة واحدة من اللحظات
التي يستغرقها أى فعل ، ومن ثم فإنه مضطر إلى اختيار
أنسب اللحظات التى توحى بالفعل ، وتشرح فى
وضوح ما سبقها وما يعقبها .

وبالمثل ، فإن الشعر فى مبدعاته التى تعتمد على
أحداث متلاحقة لن يستطيع الإفصاح عن أكثر من
خاصة واحدة من خصائص الأجسام ، ومن ثم فإن عليه
إختيار الخاصة التى يستطيع أن تعرفنا فى أكمل صورة
حسية مستطاعة الجسم المقصود ، والناحية التى يراد
تمثيلها .

* * *

متى يمكن تجاوز حدود الشعر والتصوير
(من الفصل الثامن عشر)

... مرة أخرى إذن أؤكد أن موضوع الشاعر
هو الأحداث المتعاقبة فى الزمن ، أما المصور فموضوعه
هو ما يظهر فى المكان .

وإن عرض حادثتين متباعدتين بالضرورة فى نفس
الزمنة الواحدة -- (كما فعل فرانشسكو مازولى عندما
صور لغته اب نساء بعض القبائل ، كما بين فى نفس
الزمنة مصالحة النساء لأزواجهن وأقاربهن) أو كما
حدث عند تيسان الذى صور (قصة الابن المتهتك

وحياته المنحلة وتعاسته ثم ندمه في النهاية) - يعد تطفلاً من ناحية المصور في عالم الشاعر . وهو أمر لا يرضى عنه إطلاقاً أى ذوق سليم .

ومحاولة تعريف القارئ صورة الكل بتعداد الأجزاء المختلفة أو الأشياء المختلفة الواحدة تلو الأخرى (أى الأشياء التى لا يمكن الإحاطة بها في الحياة الفعلية إلا بمجرد نظرة خاطفة لو أريد التأثير بالشئ في شموله) يعد تطفلاً من الشاعر على عالم التصوير ، ويؤدى إلى تبديد قدر كبير من الخيال بغير مبرر .

إن التصوير والشعر يشبهان عالَمين متجاورين متحابين . وبينما لا يسمح الواحد منها للآخر بأى اعتداء على أراضيه ، إلا أنهما قد يسمحان في ترفق بأى أشياء تحدث على حدودهما ، أى أنها يتغاضيان في سلام عن أية اعتداءات صغيرة على حقوقهما بتأثير الظروف أو العجلة .

ولتأييد هذا الرأى لن أذكر ما يحدث في اللوحات التاريخية الكبرى عندما تمتد اللحظة الواحدة بعض الشئ ، ولكننى أكتفى بالقول بأنه قلما توجد لوحة واحدة غنية بالشخص ، تقوم فيها الشخصيات بعرض الحركة المناسبة أو الوضع الذى يتناسب مع حركة الفعل المطلوب . ففي بعضها تبدو الحركة أسرع مما يجب ، وفي البعض الآخر تظهر أبطأ قليلاً . هذه الحرية التى يتمتع بها الفنان ، ينبغى أن يحرص على موازنتها أثناء قيامه بترتيب مكونات لوحته كأن يبرز بعضها إلى الأمام أو يرجعها إلى الخلف وسوف أكتفى بذكر ملاحظة ذكرها الهر منجز عن الأردية التى عرضها رافايل في لوحاته . فهو يذكر أن كل ثنايا الأردية في صوره كان لها ما يبررها . إذ كانت تدل على حركة الأطراف ، كما كانت تدل على اتجاهها . وفي بعض أحيان كانت هذه الثنايا تعرفنا أشياء سابقة للوحة ويمكننا أن ندرك من شكل هذه الثنايا

هل تحركت الساق أو الذراع إلى الأمام أو إلى الخلف . أو هل بدأت حركتها من الانقباض إلى الاستقامة أو العكس . ولا يمكن أن ينكر أن الفنان في مثل هذه الحالات ، يحاول الجمع بين لحظتين في الوقت نفسه . فمثلاً عندما تتحرك أية قدم إلى الأمام بعد انثنائها إلى الخلف ، يتبع ذلك على الفور حركة مماثلة في الرداء المحيط بها ، اللهم إلا إذا اتصف قماش الرداء بصلابته وفي هذه الحالة فإنه لن يناسب التصوير على الإطلاق . ولا يمكن للرداء أن ينثنى إلا الانثناءات التى يتطلبها وضع الساق على الذراع . وحتى ظهور ثنايا أخرى هو الجمع بين حركة الرداء في هذه اللحظة ، وحركته التى حدثت في لحظة سابقة لذلك . ولكن منذ الذى يصر في هذه الحالة على ضرورة دقة المصور ، الذى ارتأى ضرورة عرض حادثتين ترجعان إلى لحظتين مختلفتين . ومنذا الذى لا ينثنى عليه لأنه قد أدرك ذلك ، وتمتع بالشجاعة التى جعته يقترف خطأ عديم الأهمية لتحقيق قدر أعظم من الكمال في التعبير .

ويغتفر للشاعر اقتراف خطأ مماثل . فهو عندما يحاكي الأشياء المتعاقبة لا يسمح له في أية لحظة بتناول أكثر من جانب أو خاصية من الأشياء التى يعرضها . ولكن إذا تميزت لغته ببراعة تساعد على التعبير عن أكثر من معنى بوساطة أى كلمة واحدة ، فلماذا لا يفعل ذلك لأننى لا أبغى من ذلك تبرير ما يقوم به الشاعر والمصور اللذان سبق أن جعلتهما شبيهين بالجارين المتحابين . فإن التشبيه ليس برهاناً على صحة هذه القضية ، أو مبرراً لعدم اتباعها . على أننا نستطيع القول بأنه كما تقترب في حالة المصور اللحظتان المنفصلتان بحيث نتصورهما بغير تردد وكأنهما لحظة واحدة ، كذلك في حالة الشاعر ، فإن الملامح المتعددة التى تصور الأجزاء ، والتى تتبع زمانين بينهما تعاقب سريع ، يضيق فيه الفاصل الزمنى ، بحيث أننا نتخيل كأنهما قد حدثا في وقت واحد

عجائب الآثار في التراجم والأخبار لعبد الرحمن الجبرتي

بمعلم

الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى

وقد عاش المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي في الوقت الذي خيم فيه الركود على الوطن العربي ، وسجل في كتابه «عجائب الآثار» تاريخ مصر منذ أواخر القرن السابع عشر حتى الربع الأول من القرن التاسع عشر ، وقدم لنا صورة عن مصر لا تكاد تختلف في خطوطها العريضة عن صور الحياة في الحواضر العربية الأخرى : الصورة التي قدمها البديري عن دمشق والغزي عن حلب ومطالع السعود عن بغداد . فصور الحياة في هذه الولايات العربية لا تكاد «تختلف إحداها عن الأخرى» لأن المقومات التي قامت عليها حياة المجتمعات فيها تكاد تكون واحدة ، والأنظمة التي وضعها السلاطين العثمانيون لحكمها كانت واحدة^(١) . ويسجل الجبرتي أن من أسباب تدوير الكتابة التاريخية في مصر العثمانية تسرب الكتب التاريخية من البلاد : «فإننا لم نر من ذلك كله إلا بعض أجزاء مدشته بقيت في بعض خزائن كتب الأوقاف في المدارس» ؛ كما يربط هذه الظاهرة بتعدد الفتن واستفحال النزاع بين الفرق العثمانية والبيوتات المملوكية وما ترتب على ذلك من تلف كثير من المكتبات :

ازدهرت مدرسة التاريخ في مصر في العصور الوسطى وبلغت أوجها في القرن الخامس عشر الميلادي^(٢) ، وكان هذا الازدهار مرتبطاً بوجه عام بما بلغته الحضارة العربية من تقدم وانتعاش . ثم طرأت عدة عوامل كان لها أثرها في اضمحلال الحضارة العربية ليس فقط في مصر ، بل في قواعدها الأخرى في المشرق والمغرب : فقد استهلكت الحضارة العربية - الإسلامية حيويتها ، ثم تأثرت تأثراً بالغاً بتحول طرق التجارة عن مصر والمشرق العربي - في أعقاب حركة الكشف الجغرافية - إن انخراطات والعالم الجديد ورأس الرجاء الصالح . وفي النهاية وقعت الكتلة العربية من العالم الإسلامي في أيدي الأتراك العثمانيين الذين آثروا لأسباب عسكرية ودينية ، أن يعزلوا ملكهم من العالم الخارجي . وحدث كل ذلك في الوقت الذي عرفت فيه أوروبا النهضة والإصلاح الديني وظهور الملكيات الحديثة التي ضعفت الإقطاع وتحالفت مع الطبقة الوسطى لتدعيم الدولة الحديثة ، مصطنعة أساليب حديثة تقوم على وسائل الكشف واخترعات .

(١) أحمد عزت عبد الكريم : حوادث دمشق اليومية ،

ص ١٠ .

(٢) انظر محمد مصطفى زيادة : المؤرخون في مصر في

القرن الخامس عشر .

« ثم ذهبت بقايا البقايا في الفتن والحروب وأخذ الفرنسيون ما وجدوا إلى بلادهم » - هذا إلى ازورار الخاصة عن كتابة التاريخ : « وعدوه من شغل البطالين وقالوا أساطير الأولين » .

لهذا فإن ظهور مؤرخ كعبد الرحمن الجبرتي يعد ظاهرة متفردة ليس لها تفسير واضح ، وإن يكن هذا متصلاً بالبيئة العلمية التي نشأ فيها وبالظروف المادية التي أحاطت به ، وهي ظروف يسر لم تنح للكثير من الكتاب سواء في عصر الجبرتي أم في غير عصره . هذا إلى وضعه الاجتماعي الذي سهل عليه الإحاطة بأحداث عصره ، وحبه للاستطلاع الذي انتقل به إلى مواطن الأحداث ، وما تميز به من دقة وموضوعية . وأخيراً فإن معاصرته لعصور ثلاثة قد أضفى على تاريخه أهمية خاصة : فقد عاش الجبرتي في أواخر العصر المملوكي - العثماني وشهد الحملة الفرنسية وأوائل حكم محمد علي . وهو أول مفكر في مصر الحديثة نستطيع أن نستخلص من آثاره موقفه من حضارة الغرب ، لا لأنه - كما هو الحال بالنسبة إلى رفاعا رافع الطهطاوي - قد لمس الحضارة الأوروبية في منابعها الأصلية ، بل لأنه عاصر أول عدوان أوروبي على مصر في العصر الحديث ، وسجل انعكاساته لدى المصريين ، وهي انعكاسات يشبهها المؤرخ أرنولد توينبي بموقف بني البشر من أعمال مجموعة من السوبرمن .

عبد الرحمن الجبرتي

ولد عبد الرحمن الجبرتي في عام ١٧٥٤ م ، وكان الوحيد الذي تبقى من الأبناء الذكور الذين أنجبهم الشيخ حسن الجبرتي - وكان من علماء الأزهر - وهو ينتسب إلى أسرة نزح أجدادها من جبرت بالحيشة . وكان الشيخ حسن ذا أوقاف وأملاك تدر عليه موارد غير يسيرة وتضفي عليه بحبوحة من العيش وتمكنه من الإنفاق على كثير من المشايخ الناشئين والمهاجرين الذين

كانوا هم وغيرهم دائبي الترداد على منزله الكائن بمجبة الصنادقية بالقاهرة المعزية . وقد لمس الشيخ حسن في ابنه ووحيد عبد الرحمن مخايل النجابة : فقد حفظ القرآن وهو في سن الحادية عشرة ، وكان يصغى إلى أحاديث والده ويحاول أن يفهم ويستوعب ما يسمعه . لهذا أخذ الوالد يقص على الابن أحداث العصر وأخبار الولاة والأمراء والمشايخ الذين عرفوه - حتى إذا ما توفي ترك له أموالاً طائلة وصدقات وطيدة أطرافها الأشياخ والمريدون من الطلبة والأصدقاء من الأمراء والكبراء . وما لبث عبد الرحمن أن تخرج في الأزهر بعد أن درس شتى علوم الفقه واللغة . ثم أكب على خزانة والده يستزيد من علوم الفلك والحساب والهندسة وغير ذلك ، وعقد حلقات التدريس وفق ما جرت به عادة المبرزين من مشايخ الأزهر . ولم يكن الجبرتي راضياً عن زملائه في المهنة - وعدم الرضى هذا هو المسئول في كثير من الأحيان عن عادة التفكير الجاد والكتابة ؛ فقد أخذ عليهم أنهم « افتتنوا بالدنيا وهجروا مذاكرة المسائل ومدارسة العلم إلا بمقدار حفظ التاموس مع ترك العمل بالكلية . وصار بيت أحدهم مثل بيت أحد الأمراء : . . واتخذوا الخدم والمقدمين والأعران وأجروا الحبس والتعزير والضرب بالفلقة والكراييج . . واستخدموا كتبة الأقباط وقطاع الجرائم والإرساليات نلباد وقدروا حتى طرف لأتباعهم ، وصارت لهم استعجالات وتحذيرات وإنذارات عن تأخر المطلوب مع عدم سماع شكاوى الفلاحين - . ومخاصمتهم القديمة مع بعضهم بموجبات التحاسد والكراهية المحبولة والمركوزة في طباعهم الخبيثة . وانقلب الوضع فيهم بضده ، صار دينهم واجتماعهم ذكر الأمور الدنيوية والخصص والالتزام وحساب الميرى والفائز والمضاف والرماية والمرافعات والمراسلات والتشكى والتناجى مع الأقباط واستدعاء عظمائهم في جمعياتهم وولائمهم والاعتناء بشأنهم والتفاخر بتردادهم عنهم والمهاداة فيما

بينهم زيادة عما هو بينهم من التنافر والتحاسد والتحاقد على الرياسة والتفاقم والتكالب على سفسف الأمور وحطوط الأنفس على الأشياء الواهية مع ما جبلوا عليه من الشح والشكوى والاستجداء وفراغ الأعين والتطلع للأكل في ولائم الأغنياء والفقراء والمعاتبة عليها إن لم يدعوا إليها ، والتعريض بالطلب وإظهار الاحتياج لكثرة العيال والأتباع واتساع الدائرة وارتكابهم الأمور المخلة بالمروءة المقسطة للعدالة : كالاتحاد في سماع الملامى والأغاني والقيان والآلات المطربة وإعطاء الجوائز والنقوط بمناداة الخلبوص وقوله وإعلامه في السامر» (١) « وقد زالت هيبتهم ووقارهم من النفوس وانهمكوا في الأمور الدنيوية والحطوط النفسانية والوساوس الشيطانية ومشاركة الجهال في المآثم والمسارعة إلى الولائم في الأفراح والمآثم ، يتكالبون على الأسمطة كالبهايم - فتراهم في كل دعوة ذاهبين وعلى الخوانات راكعين وللكباب والمحمرات خاطفين وعلى ما وجب عليهم من النصيح تاركين» (٢).

ولا شك أن الجبرتي قد سر حين طلب منه أستاذه محمد مرتضى الزبيدي أن يغاونه فيما بدأ فيه من الترجمة لأعلام المائة سنة المنصرمة : من مصريين وحجازيين ، خاصة وأن عبد الرحمن كان قد نشأ في بيت علم واتصل برجال مصر من أمراء وكبراء ومشايخ وأعيان . وقد أوصاه الزبيدي بالالتفات إلى الأعلام المشهورين و « بالتخير والتحرز » . وطفق الجبرتي يدون الأسماء - وكان من الطبيعي أن يبدأ بالمشايخ ، ومن كان منهم شيخاً للأزهر ، ثم أشياخ الأروقة وأرباب الحلقات ومن كان أبوه يطلق عليهم اسم « الطبقة العليا » ، ثم الطبقة التي تليها ممن اشتهروا بالعلوم الفقهية والعقلية والنقلية والشعر والأدب والخطابة

- وغير ذلك . كما شرع يدون أسماء أمراء الوجاقات والصناجق ومن بلغ منهم مشيخة البلد ومن شاركه في الحكم . وحين اتسع العمل أمامه طلب مساعدة صديقه إسماعيل الحشاش . ولما كان الحشاش من عدول المحكمة ، وبها صكوك وحجج ، فقد طلب منه الجبرتي أن يدون أسماء الناس وأعمارهم - وكان يتردد على الديوان حيث دفاتر الكتبة والمباشرين . وقرر الجبرتي الطواف بالقرافات لقراءة المنقوش على القبور ، والاتصال بأقرباء الذين ماتوا للرجوع إلى أوراقهم . إن كانت لهم أوراق .

وقد تعجل الجبرتي الترجمة لأشهر أعلام المائة المنصرمة ، وبذل جهداً كبيراً في تحري الأخبار الصادقة والتواريخ الدقيقة وتقصى آثار المترجم لهم لدى أهلهم وأصدقائهم . وجمع هذه التراجم في كراريس عديدة ، كما جمع إلى جانبها كثيراً من الحوادث والوقائع في أوراق متناثرة يسميها طيارات ، تستقل كل منها بحادث معين ينوى تحقيق صحته فيما بعد - وهذه الطيارات لا تكاد تختلف عن « الفيشات » التي يلجأ إليها الكتاب المحدثون .

وتبدو جدية الجبرتي في تحري الحقيقة التاريخية والدقة الموضوعية من قوله : « وانقضت السنة (١٢٢٥ هـ) بحوادثها التي قصصنا بعضها - إذ لا يمكن استيفائها للتباعد عن مباشرة الأمور وعدم تحققها على الصحة وتحريف النقلة وزيادتهم ونقصهم في الرواية - فلا أكتب حادثة حتى أتحقق صحتها بالتواتر والاشتهار - وغالبها من الأمور الكلية التي لا تقبل الكثير من التحريف . وربما أخرت قيد الحادثة حتى أثبتتها ويحدث غيرها وأنساها ، فأكتبها في طيارة حتى أقيدها في محلها إن شاء الله تعالى عند تهذيب هذه الكتابة - وكل ذلك من تشويش البال وتكدر الحال وهم العيال وكثرة الاشتغال وضعف البدن وضيق العطن (ج ٤ ، ص ١٢٤) .

(١) ج ٤ ص ٦٨ - ٩ .

(٢) نفس الجزء ص ٢٤٥ .

التركية - وتم ذلك في عام ١٨٠٧ ، بل إن يوسف باشا قد استشف تضلع الجبرتي في علم الفلك فعهد إليه بتحرير التقاويم والتوقيت ورتب له مكافأة على قيامه بذلك .

وأغلب الظن أن الجبرتي لم يعتزل الحياة العامة بعد خروج الفرنسيين ، ولم يقتصر نشاطه على العلم والتأليف ؛ بل خاض مع المشايخ فيما خاضوا فيه من الاهتمام بشئون الرعية بقدر ما يسمح له بالالتفات إلى مشاغله الخاصة ، لا سيما وأن الثناء على كتابه « مظهر التقديس » قد قوى عزمه على متابعة مشروعه التاريخي . وفي عام ١٢٢٠ هـ (١٨٠٥ م) ، وهو العام الذي اشتعلت فيه الثورة في القاهرة ضد فوضى الحكم العثماني وشهد تولية محمد علي ، رأى أن يجمع التاريخ الذي انشغل به خمس عشرة سنة . وقد سهل عليه ما كتبه عن الحملة الفرنسية متابعة مشروعه ، فأخذ يستعين بأوراقه وكراريسه ويكاد ذاكرته : فوضع تمهيداً تحدث فيه عن التاريخ وفائدته ، ثم أتبعه مقدمة ضافية تفلسف فيها في تقسيم طبقات الناس ، ثم بسط النصيحة للحكام بمراعاة العدل وحسن السياسة . ثم ألم إلمامة سريعة بتاريخ مصر حتى الفتح العثماني ، وتدرج منه إلى أواخر المائة الحادية عشرة . وإن يكن تاريخه يبدأ بالفعل بعام ١١٠٠ هـ (١٦٨٨ - ٩ م) ، بحكم أن نهاية المقدمة ليست بأي حال من الأحوال عرضاً منتظماً للأحداث ، بل إنها لا تحتوي على أية مادة تاريخية إلا في القليل النادر . وبعد المقدمة شرع يتابع السنين واحده فواحدة : يبسط حوادثها ثم يترجم لمن ماتوا فيها . ولما وصل إلى الحملة الفرنسية اكتفى بإثبات كتابه « مظهر التقديس » برمته بعد أن حذف مقدمته وبعض فصوله ، وعاد إلى أمانته التاريخية وقوم بعض الحوادث وصححها . ثم وإلى تنسيق الأحداث على النمط الذي اختطه لنفسه : فقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء ، وسار بالجزء الأول حتى آخر عام ١١٨٩ هـ وبالثاني

وحين أنت إلى مصر الحملة الفرنسية دون في كرايسه أعمالها ومنشورات القادة ومراسلاتهم كما وصلت إليه ، خاصة وأنه تردد على بعض منشاتهم وأقام بعض الصلات مع رجال الحملة وأصبح عضواً في الديوان الوطني في عهد الجنرال منو . وحين خرجت الحملة من مصر في عام ١٨٠١ رأى أن يشارك المصريين أفراسهم وأن يحتفي بالعثمانيين الذين عادوا إلى حكم مصر ، فوضع كتاباً سماه « مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيين »^(١) أهده إلى الوزير العثماني يوسف باشا . ولا يستبعد أن الجبرتي الذي كان قد تعاون مع الفرنسيين قد خشي على نفسه بعد ذهابهم ، خاصة وقد انقلب المصريون على من تعاونوا مع الفرنسيين ، فألف كتاب « مظهر التقديس » ليبرئ نفسه ويعان ولأهه للدولة العثمانية . وقد أفاض في هذا الكتاب في سرد أحداث الحملة الفرنسية ، ولم يذكر فيه شيئاً عن اتصاله بالفرنسيين وحضور حفلاتهم ومشاهدة تجاربهم العلمية ومفاوضة علمائهم ، وأغفل واثق محاكمة سليمان الحلبي ، ولم يذكر عن نفسه أنه كان عضواً بالديوان الذي أنشأه منو . وأثر الجبرتي في كتابه أن يكون أسلوبه مرسلًا حين يسرد الأحداث اليومية ، ومسجوعاً حين يصف المعارك والفتن - وهو نفس الأسلوب الذي اتبعه فيما بعد حين وضع كتابه « عجائب الآثار » . وحين عاد الوزير العثماني إلى الأستانة عرض الكتاب على السلطان سليم الثالث الذي أمر كبير أطبائه مصطفى بهجت بنقله إلى

(١) يقال إن المؤرخ الراحل محمد شفيق غربال قد حقق « مظهر التقديس » تحقيقاً علمياً قبل وفاته . وقد نشرت وزارة التربية والتعليم المصرية تحقيقاً للكتاب قام عليه أحمد زكي عطية وعبد المنعم عامر ومحمد فهمي عبد اللطيف وحنفي عامر (١٩٦١) . كما قام محمد عطا بنشر مظهر التقديس في جزأين في سلسلة اخترنا لك (٥٩ - ٦٩ سنة ١٩٥٨) .

وللجبرتي مخطوطة تحت عنوان « تاريخ مدة الفرنسيين بمصر » هي جزء من كتاب مظهر التقديس : يحتمل أنه وضعها في عام ١٧٩٨ بسبب انفعاله بمجادة احتلال الفرنسيين لمصر .

حتى آخر عام ١٢١٢ هـ وبالثالث حتى آخر عام ١٢٢٠ هـ - وأسماه «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» . وقد انتهى الجبرتي من تدوين هذه الأجزاء الثلاثة في عام ١٢٢١ هـ (١٨٠٦ م) (١).

وقد وقف الجبرتي من محمد على موقف المعارضة العنيفة منذ أوائل حكمه ، وظل حتى عام ١٢٤٠ هـ (١٨٢٥ م) - وهو عام وفاته - يدون الحوادث على الطريقة التي شرحناها ، ويسندها إلى مصدر ثقة أو شاهد عيان أو شاهد سماع . وفيما يتعلق بالأحداث العامة كان يتوجه بنفسه لمعاينتها ، وكان يتصل بمن يأنس فيهم الاتصال بالأحداث . لهذا فإن الجزء الرابع أقرب إلى مذكرات كان يمني النفس بتهذيبها وتنسيقها ، وفصوله مسهبة وسياقه منتظم ، وإن بدت بعض الفصول ممعنة في القصر .

وفي عام ١٢٣٧ هـ (١٨٢٢ م) قتل ابنه خليل . وقد كثرت الإشاعات والأقاويل بهذا الصدد ، وقيل إن الحادثة متصلة بنقده لحكم محمد علي . وأياً كان الأمر ، فقد تأثر الجبرتي تأثراً عميقاً بهذه الفاجعة ، فلم يقو على استكمال تاريخه - وكان قد وصل فيه إلى أحداث الثورة اليونانية . وظل يندب ابنه حتى ذهب بصره ، وقبع في داره أعمى لا يقرأ ولا يكتب إلى أن أدركته الوفاة - وهذا مما يفسر أن نهاية الجزء الرابع من تاريخه تبدو مبتورة (٢).

وقد بقي تاريخ الجبرتي محظوراً طبعه وتداوله إلى أن رفع الحظر في عهد الخديو توفيق - فطبع الجزءان الثالث والرابع ، ثم طبع الجزءان الأول والثاني في عهد الخديو عباس الثاني . وفيما بين عامي ١٨٨٨ و ١٨٩٦ ظهرت له ترجمة فرنسية كاملة في تسعة أجزاء قام بها شفيق منصور (يكنى) وعبد العزيز خليل وجبرائيل نقولا كحيل وإسكندر عمون تحت عنوان :

Merveilles biographiques et historiques ou chroniques du Cheikh Abd el-Rahman el-Djabarti.

وترجم بعض الجزءين الثالث والرابع إلى اللغة الروسية ، مع مقدمة وبعض الملاحظات تحت عنوان :

I.M. Fil'shtinsky, Egipet v period ekspeditsii Bonaparta, 1798-1801 ; Kh. I. Kil'berg, Egipet pod vlast'yn Mukhammada Ali, 1806-1821 ; (Moscow, 1962-63).

وصدر لتاريخ الجبرتي فهرس تاريخي وضعه جاستون ثييت وعبد الرحمن زكي تحت عنوان «فهرس عجائب الآثار في التراجم والأخبار» (١). هذا إلى المختصرات التي توخت تبسيط هذا التاريخ وتقديمه إلى القارئ العادي - ومن ذلك «الختار من تاريخ الجبرتي» الذي قام عليه محمد قنديل البقلي ونشرته مطابع الشعب في عام ١٩٥٨ في عدة أجزاء .

أهمية تاريخ الجبرتي

لم يقتصر الاهتمام بتاريخ الجبرتي علينا نحن العرب بل إنه أثار الاهتمام في العالم الخارجي حيث اهتم به البعثات والمستشرقون واعتبروه مصدراً رئيسياً لا غنى عنه بالنسبة إلى تاريخ مصر في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر . ومن ذلك أن ماكدونالد - في دائرة المعارف الإسلامية - يقول عن تاريخ الجبرتي إنه «باعتباره صورة تفصيلية للحياة الشرقية له

(١) أدى انتشار هذه الأجزاء الثلاثة في حياته إلى عدا بعض المشايخ له بوجه خاص ، وذلك لما احتوى عليه تاريخه من نقد مرير لبعض الناس .
(٢) يذكر موريه في بحثه :

Reputed Autographs of Abd al-Rahman al-Jabarti and Related Problem.

أن الجبرتي ظل حتى نهاية حياته يبيع وينسخ الكتب في القاهرة ، وأنه لهذا خط أكثر من نسخة من كتبه التاريخية . قارن هذا تحليل شيبوب : عبد الرحمن الجبرتي .

قيمة اجتماعية عظيمة - وقد أفاد منه لين لهذا الغرض في التعليقات التي وضعها لكتاب ألف ليلة وليلة .
ومما يجعل كتاب «عجائب الآثار» مصدراً من الدرجة الأولى ما تميز به مؤلفه من دقة واستقصاء للأحداث والتحفظ في ذكرها . كما أنه يتميز بالموضوعية التي نستشفها من تأكيده أنه يكتب للحقيقة والتاريخ :
« ولم أقصد بجمعه خدمة ذي جاه كبير ، أو طاعة وزير أو أمير . ولم أداهن فيه دولة بفاق أو مدح أو ذم مبين للأخلاق . . . لئيل نفساني أو غرض جسماني » . وهذه الموضوعية لا تجعل من تاريخ الجبرتي عرضاً بارداً للأحداث ، بل إن كتاباته تفيض بالحرارة التي من ورائها عمق انفعاله بالأحداث . ثم إن الجبرتي محب لبلده ، يشاركه أفراحه وأتراحه - فهو لا يقتصر على تسجيل الأحداث والنظر إليها من بعيد بحجة التجرد والموضوعية المطلقة التي هي خرافة في مجال العلوم الإنسانية ، طالما أن من يكتب كائن حي لا بد له ميوله واتجاهاته وانفعالاته . ومما يجعل تاريخ الجبرتي صورة نابضة بالحياة أن تاريخ مصر العثمانية أغنى بكثير من تاريخ سوريا أو العراق في نفس هذه الفترة ، وإن يكن هذا لا يقلل من تمكنه كمؤرخ : فقارئ الجبرتي يحس دائماً بالحياة الجياشة التي يصورها وأنه يعيش في ألبو الحقيقي لمصر وللعصر ، خاصة وأنه تميز بالدخول مباشرة إلى لب الموضوع الذي يدونه ومن رسم صورة كاملة نابضة بالحياة .

وقد امتاز الجبرتي عن تقدمه من مؤرخي مصر بأنه لم يقصر اهتمامه على علمية القوم والأحداث الهامة : فقد عنى بالأمور الجلية والحقيرة والرفيعة والوضيعة ، ولم يدع شيئاً نغى إلى علمه ، مهما عظم أو صغر ، إلا ودونه في دقة مدهشة . وهو محب للإتقان حيناً ، عجول يرم أحياناً . لذلك نراه دقيق التحري أميناً في النقل نزيهاً في الرواية ، يكشف عن آرائه فيما يعرض له : فينبسط وينقبض ويسخر ويتهمك ويشتط ويغضب .

وهو دقيق الملاحظة ألمعي الذكاء نفاذ البصيرة . إلا أنه مهما حاول السمو عن مستوى عصره ، فقد بقي مشدوداً إليه لا يسمو إلى النظرة الشاملة . وهو ضيق الأفق بحكم بيئته ، لا يعرف شيئاً عما نسميه بالسياسة العليا ، ولا يتنبه إلى كبار الأوروبيين الذين زاروا مصر في حياته . وقد أولع بالتغني بالعدل والتشجيع على ظلم الحكام - وهو يفهم أن العدل إنما هو إقامة الشريعة والرفق بالرعية ، مما جعله يقف موقف النقد والتحدى من مستحذات الأمور ، وخاصة ما جاءت به الحملة الفرنسية . فهو من رجال الدين بحكم بيئته ووضعهم الاجتماعي ووظيفته ، لا يسمو إلى مستوى فحول الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى ممن وصلت بهم حضارتهم إلى درجة من الثقة بالنفس لا تستنكف الأخذ والعطاء ، بل تعده مصدراً من مصادر تجديد الحوافز وشحن العزائم .

وقد تأثر الجبرتي كثيراً بالصدقة والصحة : فهو يعلن ميوله الشخصية وإثارة هذا على ذلك . ولهذا كان لوالده وأصدقاء والده وأشياخه نصيب وافر من تاريخه ، مع محاولة الإنصاف وإجتهاد النفس على تحري الحق أو ما يراه حقاً . وقد أتقن فن الترجمة بقدر ما أتيج له ، وبرع في تصوير الشخصية وإبراز خلق المترجم لهم براعة فائقة . على أن ولعه بالتراجم جعله يترجم لكل من عرفهم ومن لم يعرفهم من كبراء وأمرء ، ومن كل رفيع ووضيع ، حتى إنه ترجم لخدمة النعال في المساجد والوقادين والمجنوبين ، بل لمن لا يعرف لهم ترجمة . ولعله انفرد بين المؤرخين بالتوسع في وصف القاهرة ومساجدها وشوارعها وعطفاها وتاريخ ما فيها من قصور وقلاع ومنازه . ولقد أسهب في ذكر الشعراء ، يستشهد بالكثير من شعرهم ، وقد يستشهد بشعر بعض المتقدمين ، ولكنه لا يشعر بتضله في الأدب والشعر . ثم إنه فقيه صوفي لا بد أن يولى هذه مشايخ الصوفية ويشرح معانيهم وأغازهم . وهو أيضاً

عالم فلكي يجب أن يذكر الأحداث الفلكية ويحاول تفسير الحوادث على ضوءها في بعض الأحيان - ولعل تطلعه في العلوم الحسابية جعله يطيل الجدل في النقود وسكها وما فيها من ذهب وفضة . ولقد عني عناية خاصة بالسلع وأثمانها وتوفرها ونقصها ، وأصبح يستعيد الذكريات القديمة حتى يصلها بما سبق له تدوينه أيام اشتغاله بالتراجم لشيخه مرتضى الزبيدي : فيسرد حوادث السنة متابعاً ترتيب الشهور ، ثم يختتمها بتلخيص الحالة العامة وتراجم الذين ماتوا .

والجبرتي في الجزئين الأول والثاني من « عجائب الآثار » ينقل عن غيره من المؤرخين : كالإسحاق والدمرداشي وأحمد شابي عبد الغني . ولهذا فإن قيمة مؤلفه في هذين الجزئين - باستثناء ما عاصره ودونه في النصف الثاني من الجزء الثاني - لا يعتد بها كثيراً من الناحية العلمية بسبب نقله من عدة مصادر دون تمحيص . وفي بداية الجزء الأول نجده متحفظاً إلى أقصى حد فيما يتعلق بمصادر أوائل الحكم العثماني لمصر - ومن ثم فليس ثمة دليل على إشارته إلى ابن إياس والقرماني وابن زنبيل باعتبارهم ثقات عن الفتح العثماني - إذ أن وصفه لهذه الحادثة من القصر بحيث لا يمكننا التحقق من مصادره . ومع ذلك فإنه أسهب في وصف تعادى الفرق العثمانية وتنافس أمراء المالك على الحكم ووسائلهم ومصارعهم . والحملة الفرنسية التي يبدأ بها الجزء الثالث تعتبر حداً فاصلاً في تاريخ الجبرتي . فقد كانت مصر حتى الحملة لا تزال غارقة في سبات العصور الوسطى ، إلى أن آذنت الحملة برجعها إلى المشاركة في الفكر العالمي . والفارق كبير بين العقلية الأوروبية التي مثلتها الحملة وبين العقلية الشرقية التي كانت تتمثل في مصر المملوكية - العثمانية بمقدار الفارق الزمني الطويل الذي قطعناه في تأخر وقطعته أوروبا في تقدم . ولقد حدث الأثر الجديد في مصر في عهد الحملة الفرنسية ذاتها وإن كان قد بدأ ضعيفاً . فالصريون قد ذهلوا لمقارنة

تأخرهم بتفوق حكامهم الجدد - ونلاحظ ذلك كله في الجبرتي ذاته ، فإنه يمثل أفكار عصره . ومما يدل على الأثر الجديد الذي امتد إليه أنه بات بعد وفود الفرنسيين إلى مصر أكثر نقداً وجرياً وراء الأسباب والنتائج ، وقد قل تعصبه الديني للدرجة التي أدت به إلى تمحي زوال العثمانيين . كما قل أثر غيبية التفكير في تفسيره للأحداث ، وإن ظل حتى نهاية حياته محدود الأفق : إذ لم يستطع التخلص من إطار العام الذي شكل تفكيره وبنيت عليه شخصيته .

وهو يبدأ الجزء الثالث بالكلام عن سنة ١٢١٣ هـ (١٧٩٨ م) - عام نزول الفرنسيين أرض مصر ، ويعد هذه السنة « أولى سنى الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة والنوازل الهائلة وتضاعف الشرور وترادف الأمور وتوالى الخن واختلال الزمن ، وانعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع وتتابع الأهوال واختلاف الأحوال وفساد التدبير وحصول التدمير وعموم الحراب وتواتر الأسباب - وما كان ربك مهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون » . وبهذا يلمح الجبرتي إلى استحقاق أهل مصر لما نزل بهم من كارثة الغزو الأجنبي . والصفحات القائمة التي خصصها لحكم إبراهيم ومراد في الجزء الثاني من تاريخه لا تترك مجالاً للشك في أنه كان يكن لهذا العهد مقتناً شديداً مرده ألوان المظالم التي أنزلها الحكام بالحكومين وفساد طوية الرعية . فالأجناد « متنافرة قلوبهم منحلة عزائمهم مختلفة آراؤهم حريصون على حياتهم وتنعمهم ورفاهيتهم ، مختالون في ريشهم مغترون بجمعهم محتقرون شأن عدوهم مرتبكون في رويتهم مغمورون في غفلتهم - وهذا كله من أسباب ما وقع من خذلانهم وهزيمتهم » . أما الفلاحون فقد سلب الله عليهم « بسوء أفعالهم وعدم ديانتهم وإضرارهم لبعضهم البعض من لا يرحمهم ولا يعفو عنهم . . . وإذا ألزم بهم ذو رحمة ازدروه في أعينهم واستهانوا به وبخدمه ومأطووه في الخراج وسموه بأسماء

وتمردت بعض الفئات الاجتماعية على الأوضاع الموروثة وارتدت ما كان محرماً عليها من ملابس وامتنعت الخيول وتحدثت العرف الإسلامي بالأكل والشرب علناً في رمضان وبتعاطي المسكرات . وتداخل الفرنسيون في صميم حياة الناس فنبهوا عليهم بالامتناع عن دفن الموتى بالترب القريبة من المساكن ، وبنشر الثياب والأمتعة والفرش بالأسطحة عدة أيام وبتبخير البيوت خوفاً من الطاعون . وهدموا المساطب والبوابات جرياً وراء تحصين القاهرة واشتدوا في الإرهاب والتكيل خاصة كلما نشبت ثورة أو اضطراب . ومع ذلك فهو يندد بالهياج الشعبي وما اتصف به من إسراف - فهو يقول في وصف ثورة القاهرة الأولى : « وخرجت العامة عن الحد وبالغوا في القضية بالعكس والطرده . وامتدت أيديهم إلى النهب والخطف والسلب ، فهجموا على حارة الجوانية ونهبوا دور النصارى الشوام والأروام ، وما جاورهم من بيوت المسلمين على التمام . وأخذوا الودائع والأمانات وسبوا النساء والبنات » .

وتبدو موضوعية الجبرتي من إشارات بحب الفرنسيين للعلم - فهو يسجل أنهم أفردوا للمدبرين والفلكيين وأهل المعرفة والعلوم الرياضية والهيئة والنقوشات والرسومات والمصورين والكتبة والحساب والمنشئين حارة الناصرية وأنهم جعلوا بيت حسن كشف جركس مكتبة رحبوا بزوارها : « حتى أسأفهم من العساكر إذا حضر إليهم بعض المسلمين ممن يريد الفرجة لا يمتنعون اندخول إلى أعز أماكنهم ويتلقونه بلباشة والضحك وإظهار السرور بمجيئه إليهم وخصوصاً إذا رأوا فيه قابلية أو معرفة أو تطلعاً للنظر في المعارف بذلوا له كل مودتهم ومحبتهم - ويحضرون له أنواع الكتب المطبوع بها أنواع التصاوير وكرات البلاد والأقاليم والحيوانات والطيور والنباتات وتواريخ القدماء وسير الأمم وقصص الأنبياء » وأشاد بأنهم « كانوا يعطون الرجال زيادة عن أجرتهم المعتادة ويصرفونهم بعد الظهر ويستعينون في الأشغال

النساء وتمنوا زوال التزامهم بهم وولاية غيره من الجبارين الذين لا يخافون ربهم ولا يرحمهم لينالوا بذلك أغراضهم بوصول الأذى لبعضهم . وكذلك أشياخهم إذا لم يكن الملتزم ظالماً يتمكنون هم أيضاً من ظلم فلاحهم لأنهم لم يحصل لهم رواجع إلا بطلب الملتزم » . أما العلماء فقد سبق أن أشرنا إلى رأى الجبرتي فيهم ، وهو رأى يدل على انحدر مستواهم وعدم ارتفاعهم إلى مستوى الوضع الذي خلعه على أنفسهم ، أو خلعته عليهم القيم الإسلامية كما كانت عليه في العصور الوسطى .

وبرتبط أثر الحملة الفرنسية في تفكير الجبرتي بما أثارته في آفاق المصريين بوجه عام : فقد كانت بالنسبة إلى المصريين بمثابة تحد ضخم لهم ولقوماتهم . حقيقة إنها فشلت في خلق نظام سياسي - اجتماعي على أنقاض فوضى الممالك ، كما فشلت في تطوير نوع من الحكم الذاتي لم يكن مقصوداً لذاته على أي حال . بل كان مجرد وسيلة للربط بين الحاكم والمحكوم ، وفي محاولة لإرساء دعائم إدارة مدنية حديثة تحت السيطرة الفرنسية . وحقيقة أيضاً إن قصر مدة الاحتلال الفرنسي وعداء السكان للفرنسيين قد عرقلا انتشار أية مؤثرات أوروبية في المجالين الاجتماعي والثقافي . إلا أنها - من ناحية أخرى - هدت قوى الممالك المادية والمعنوية . ومهدت للقضاء النهائي عليهم وبالتالي أفسحت المجال لإدخال النظم الحديثة . وأهم من هذا أنها أوجدت أمام المصريين نمطاً حضارياً متفوقاً نظروا إليه بعين الشك لمخالفته لما ألوفهم . ولكنهم لم يكونوا يستطيعوا مدافعة أثره في بعضهم : كالشيخ حسن العطار وعقوب حنا وغيرهما .

ويستقيح الجبرتي ما شاءت له ميوله وتقاليده مستحدثات الفرنسيين : كإفلات بعض الرجال والنساء وتحللهم من التل الأخلاقية التي انطبع بها المجتمع المصري خاصة وقد أبيع البغاء العلني ، وسفرت بعض النساء ولبسن الملابس الملونة واختلطن بالرجال ،

وسرعة العمل بالآلات القريبة المأخذ السهلة التناول المساعدة في العمل وقلة الكلفة : « كاستعمال العربات ذات العجل لنقل التراب بدلا من النقل اليدوي البحت في الغلقان والقصاع وغير ذلك . ومن الأمثلة التي يسوقها الجبرتي لترخي الفرنسيين احترام القانون ما ذكره من إعدام بعض جنودهم الذين قاموا بأعمال السطو - فقد « قتلوا ثلاثة أنفار من الفرنسيين وبندقوا عليهم بالرصاص بالميدان تحت القلعة قبل إنهم من المتسلقين على الدور » . ومنها أيضاً ما ذكره وهو نص بيان الديوان الذي أشار إلى عقاب بونايرت للخارجين على القانون ولو كانوا من جنسه أو ملته : « وقد اقتض من عسكره الذين أساءوا بمنزل الشيخ محمد الجوهري وقتل منهم اثنين بقراميدان وأنزل طائفة منهم من مقامهم العالي إلى أدنى مقام ، لأن الخيانة ليست من عادة الفرنسيين خصوصاً مع النساء والأرامل ، فإن ذلك قبيح عندهم لا يفعله إلا كل خسيس » . وقد استفاد في وصف محاكمة سليمان الحلبي قاتل كليبر وأعجب بطريقة الفرنسيين في المحاكمة التي أحيطت بكافة ضمانات العدالة ، واكتشف أن الإجراءات الجنائية لها قوانين تنظمها ، كما أورد تقرير الطبيب الشرعي والجراح عن إصابات كليبر وسبب وفاته وشهادة الشهود وكل ما ورد بملف القضية من استجوابات في محضر التحقيق وأشاد بعناية المحاكمة .

وهكذا كان الجبرتي من القليلين الذين أعجبوا بما يستحق الإعجاب من أعمال الفرنسيين . فلقد حاول بونايرت أن يرضى المصريين بشئ الوسائل : فهو يفهمهم أنه أتى إلى مصر برضى السلطان العثماني ، ويلوح لهم بالحكم الذاتي ، ويستثير فيهم مصر الفرعونية التي تقطعت بها الأسباب ، ويخاطبهم بلغة الثورة الفرنسية الداعية إلى الحرية والمساواة . ولكن العلماء أبوا تزيين صدورهم بالطيلسان المثلث الألوان رمز الثورة الفرنسية الذي كان يتلقفه الأحرار في أوروبا - بل رأوا فيه رجساً من

عمل الشيطان - ويصف هذه الحادثة بقوله : « طلب صاري عسكر بونايرته المشايخ ، فلما استقروا عنده نهض بونايرته من المجلس ورجع ويده طيلسانات ملونة بثلاثة ألوان كل طيلسان ثلاثة عروض أبيض وأحمر وكحلي - فوضع منها واحداً على كتف الشيخ الشرفاوي فرمى به إلى الأرض واستعفى وتغير مزاجه وامتقع لونه واحتد طبعه . فقال الترجمان : يا مشايخ أنتم صرتم أحباب الصاري عسكر وهو يقصد تعظيمكم وتشريفكم بزيه وعلامته ، فإن تميزتم بذلك عظمتمكم العساكر والناس وصار لكم منزلة في قلوبهم - فقالوا له : لكن قدرنا يضيع عند الله وعند إخواننا المسلمين » . ورفض العلماء أن يعينوا قاضياً من بينهم بدل القاضي التركي قائلين إن تعيينه من حق السلطان ، وأنكروا عرض بونايرت الوظائف عليهم وقالوا له إن العامة لا يخشون سوى الأتراك . واشتد المصريون في قتال الفرنسيين حين اصطدم تصورهم للحكم ووظيفته ومداه بتصورهم هم - فقد كانوا لا يكادون يعرفون لهم حكومة حقيقية تحكمهم وكان تدخل الإدارة العثمانية في شئونهم ضيقاً متقطعاً - هذا بينما الفرنسيون قد جاءوا من عالم تطور فيه الحكم إلى حلقة متتابعة من الأنظمة الدقيقة المتصلة بنشاط الأفراد جميعاً . وكان هذا التطور هو الذي وجههم إلى تنظيم الملكية وترتيب الأحوال الشخصية وإعادة ربط الضرائب . وكان هذا كله ، بالإضافة إلى الشعور الديني ، من وراء ثورة القاهريين مرتين على الحكم الفرنسي واستمرار أعمال التمرد في الأقاليم .

* * *

وجلا الفرنسيون عن مصر في عام ١٨٠١ ، ونعرضت البلاد للقلق العام المترتب على النزاع على السلطة وسوء سلوك الجند العثمانيين الذين اعتبروا مصر بلداً مفتوحاً يسوغ لهم أن يطالبوا فيه العنان لغرائزهم ولصوصيتهم . وخرج الشعب يدافع عن وجوده وكرامته ، فهبأت مصر لحركة شعبية إيجابية وصلت

إلى حد الثورة ، وحاصرت الطوائف الشعبية القلعة وأعلنت خلع الوالى العثماني خورشيد باشا الذى اعترض على ما حدث وعده اعتداء على حقوق السلطان وقال إن الفلاحين لا يملكون حق خلعهم . وركب الجميع إلى بيت محمد على وقالوا له : « إننا لا نريد هذا الباشا حاكماً علينا ولا بد من عزله من الولاية » - فقال : « ومن تريدونه يكون والياً ؟ » قالوا له : « لا نرضى إلا بك وتكون والياً علينا بشروطنا لما نتوسم فيه من العدالة والخير » . وترجم هذه الحركة قادة المصريين من المشايخ - وعلى رأسهم نقيب الأشراف عمر مكرم - الذين اعتبروا أنفسهم أولى الأمر لأنهم حملة الشريعة المتصدون لرفع الظلم .

وناصب الجبرتي محمد على العداء « لأن في طبعه داء الحسد والشره والطمع والتطلع لما في أيدي الناس وأرزاقهم » ، ولأنه « فتح بابه لنصارى الأروام والأرمن فترأسوا بذلك وعلت أسافلهم ولبسوا الملابس الفاخرة وركبوا البغال والرهوانات وأخذوا بيوت الأعيان التي بمصر القديمة وعمروها وزخرفوها وعملوا فيها بساكنين وجنائن وذلك خلاف البيوت التي لم بداخل المدينة - ويركب الكلب منهم وحوله وأمامه عدة من الخدم والقواسم » - ولأنه « يحب الشوكة ونفوذ أوامره في كل مرام ولا يصطفى ويحب إلا من لا يعارضه ولو في جزئية أو يفتح له باباً يهب منه ريح الدراهم والدنانير أو يدلّه على ما فيه كسب أو ربح من أى طريق أو سبب من أى ملة كان » - ولأنه « لم يكن له من الشغل إلا صرف همته وعقله وفكرته في تحصيل المال والمكاسب وقطع أرزاق المسترزقين والحجر والاحتكار لجميع الأسباب ، ولا يتقرب إليه من يريد قربه إلا بمساعدته على مراداته ومقاصده ومن كان بخلاف ذلك فلا حظ له معه مطلقاً ، ومن تجاسر عليه من الوجهاء بنصح أو فعل مناسب ، ولو على سبيل التشفع ، حقد عليه وأبعده وعاداه معاداة من لا يصفو أبداً » .

وضاق الجبرتي بإجراءات الاحتكار التي طبقها محمد على وما كان من « استمرار المبتدعات والمكوس والتحكير وإهمال السوقه والمتسبين حتى عم غلو الأسعار في كل شيء » . وبحكم وضعه الطبقي والاجتماعي أخذ يندد بتضييق الوالى الجديد على الطبقات الغنية القديمة : من ملتزمين وأعيان ونظار أوقاف وكبار تجار - وغير ذلك . بل إن إبراهيم باشا ، ابن الوالى وحاكم الصعيد ، اشتد على أصحاب الحقوق المكتسبة : « وإذا قال المتشفع والمترجى للمتأمر ينبغي مراعاة مثل هذا ومساحته لأنه يطعم الطعام وتنزل بداره الضيقات فيقول له : ومن كلفه بذلك ؟ فيقال له : وكيف يفعل إذا نزلت به الضيوف على حسب ما اعتادوه ؟ فيقول : يشترون ما يأكلون بدراهمهم من أكياسهم ويغلقون أبوابهم ويشغلون بأنفسهم وعيالهم ويقتصدون في معاشهم فيعتادون ذلك ، وهذا الذى يفعلونه تبذير وإسراف ونحو ذلك على حسب حالهم وشأنهم في بلادهم ، ويقول الديوان أحق بهذا ، فإن عليه مصاريف ونفقات ومهمات ومحاربات الأعداء » .

ولكن الجبرتي لا يتخلى عن موضوعيته : فيشيد ببعض ما قام به محمد على من أعمال كإعادته لسد المواصل إلى الإسكندرية ، وكان قد تحرب وزحف منه ماء البحر المالح وأتلف أراضى كثيرة وخربت منه قرى ومزارع . ووصف محمد على بأنه له « مندوحة لم تكن لغيره من ملوك هذا الزمان » ، وإن يكن قد تحفظ بقوله : « فلو وفقه الله لشيء من العدالة ، على ما فيه من العزم والرياسة والشهامة والتدبير والمطاولة لكان أعجوبة زمانه وفريد أوانه » . وحين بنى محمد على حائطين في رشيد على يمين البوغاز وشماله ينحصر بينهما الماء فلا تطفئ الرمال وقت ضعف النيل ، أكبره الجبرتي ووصف ما قام به بأنه « من أعظم المحرم الملوكية التي لم يسبق لمثلها » . وحدث أن مصرياً - اسمه حسين جلي عجوه - ابتكر جهازاً يوفر نصف الطاقة الحيوانية

اللازمة لدق الأرز ، فشجعه محمد على واقنعه بأن في أولاد مصر نجابة وقابلة للمعارف - فعمل على تعليم بعضهم .

وهكذا يقف الجبرقي شامخاً باعتباره المؤرخ المصرى الذى توخى الحقيقة التاريخية ، ولم يقف من الأحداث موقفاً سلبياً ، بل انغمس فيها وعمل على تسجيلها . وهو من آخر من كتبوا الحوليات في مصر : إذ ما لبث أن انصبت على البلاد الموجة الغربية التى جرفت الكثير من الأساليب والعادات القديمة . وفى مجال التاريخ أخذت تظهر المؤلفات التى تتوخى الاهتمام بالأسباب والنتائج ، وتنحو منحى الوحدة الموضوعية وربط أطراف الموضوعات التاريخية بعضها ببعض . كما ظهرت الكتابات التاريخية المتخصصة ، وتطورت كتابة التراجم ، وظهرت فيها اتجاهات تنزع إلى التحليل النفسى وتبرز أثر البيئة المادية والمعنوية . على أن كل ذلك يتصل بتاريخ النهضة الفكرية في مصر الحديثة .

مصادر البحث

أ - العربية

- أحمد عزت عبد الكريم : حوادث دمشق اليومية (١١٥٤ - ١١٧٠ هـ = ١٧٤١ - ١٧٦٢ م) -
 جمعها الشيخ أحمد الليدي الحلاق ونقحها
 الشيخ محمد سعيد القاسمى (القاهرة ١٩٥٩) .
 جمال الدين الشيال : التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسع عشر . (القاهرة ١٩٥٨) .
 خليل شيبوب : عبد الرحمن الجبرقي - سلسلة اقرأ : رقم ٧٠ (القاهرة ١٩٤٩) .
 صبحي وحيد : في أصول المسألة المصرية (القاهرة ١٩٥٠) .
 عبد الرحمن الجبرقي : عجائب الآثار في التراجم والأخبار - طبعة بولاق .
 : مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيين - نشر وزارة التربية والتعليم المصرية (١٩٦١) .
 لويس عوض : المؤثرات الأجنبية في الأدب العربى الحديث - المبحث الثانى : الفكر السياسى والاجتماعى - القسم الأول : من الحملة الفرنسية إلى عهد إسماعيل . (القاهرة ١٩٦٣) .
 محمد أحمد أنيس : مدرسة التاريخ المصرى في العصر العثمانى . (القاهرة ١٩٦٢) .
 : حقائق عن عبد الرحمن الجبرقي مستمدة من وثائق المحكمة الشرعية - المجلدان التاسع والعاشر من المجلة التاريخية المصرية (١٩٦٠ - ١٩٦٢) .
 محمد مصطفى زيادة : المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر (القاهرة ١٩٤٩) .

ب - الافرنجية

- Ayalon, David, The Historian al-Jabarti, in : Historians of the Middle East, edited by Bernard Lewis and P.M. Holt. (London, 1962).
 — Holt, P.M., Al-Jabarti's Introduction to the History of Ottoman Egypt (B.S.O.A.S., XXV, part 1, London, 1962, pp. 38-51).
 — Moreh, S., Reputed Autographs of Abd al-Rahman al-Jabarti and Related Problems. (B.S.O.A.S., XXVIII, part 3, London, 1965, pp. 524-540).

مؤلفات الجبرقي

- ١ - عجائب الآثار في التراجم والأخبار (٤ أجزاء) .
- ٢ - مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيين .
- ٣ - تاريخ مدة الفرنسيين بمصر .
- ٤ - مختصر تذكرة الشيخ داوود الأنطاكي .
- ٥ - نقد لكتاب ألف ليلة وليلة .

تريستان وايزولد بجوتفريد فون شتراسبورج

بمقام
الدكتور مصطفى ماهر

تمهيد

تريستان وايزولد «Tristan und Isold» ، قصة شعرية أنشأها الشاعر الألماني الفذ جوتفريد فون شتراسبورج Gottfried Von Strassburg حول عام ١٢١٠ ، ولم ينشئ غيرها على قدر ما نعرف ، لا من النثر ولا من الشعر ، بل إنه ترك درته هذه ناقصة ، لم يتمها ، ولا بد أن يد المنون اختطفته ، بعد أن سطرت يده هو البيت رقم ١٩٥٤٨ بقليل . ولكنه صنع للإنسانية تحفة من أعظم تحفها ، لا تقتصر عظمتها على إفادة القارئ المتأمل وامتناعه ، بل تتجاوز ذلك إلى إلهام الأديب الخلاق والشاعر المبدع في كل زمان ومكان . وهي تحفة إنسانية بكل ما في هذه الكلمة الدسمة من معان ، فلم تكن مادة « تريستان وايزولد » ملكاً لجوتفريد ، ولا ملكاً لمن سبقه إلى معالجتها ، ولن تكون ملكاً لمن تبعه ويتبعه إلى معالجتها . إنها ملك الإنسان .

عصر جوتفريد

ويبغى علينا في محاولتنا فهم جوتفريد فون شتراسبورج وعمله أن نضع أنفسنا في زمانه ومكانه حتى لا نعامل الأحياء معاملة الموتي أو الجوامد . جوتفريد

فون شتراسبورج واحد من عمالقة قلائل حملوا عصرهم يعرف في الأدب الألماني بعصر الازدهار الأول أو بعصر الكلاسيكية الأولى أو بعصر الفروسية أو بالعصر البلاطي أو بعصر الملوك الاشتوفيين . وهذه الأسماء كلها صحيحة ، وقد تعددت لأنها تذهب في تحديد هذا العصر أكثر من مذهب ، وتبصر به في أكثر من ناحية . يمتد هذا العصر من الربع الأخير للقرن الثاني عشر إلى مشارف القرن الرابع عشر ، أي أنه يعد نحو ثلاثة عشر عقداً أو نحو قرن وربع قرن من الزمان . أما العمالقة الآخرون الذين نهضوا بأدب هذا العصر مع جوتفريد فون شتراسبورج فهم :

— هرتمن فون أوى (بين عام ١١٦٨ و ١٢١٥ على وجه الاحتمال) صاحب القصص الشعرية الجميلة : ايريك — جريجوريوس — هاينريش المسكين — ايفانين .

— فولفرم فون اشينباخ (بين عام ١١٧٠ وعام ١٢٢٠ تقريباً) صاحب القصص الشعرية الفريدة : بارتسيفال — فيلالهم — تيتوريل .

— هاينريش فون فيلديكه (بين منتصف القرن الثاني عشر ومطلع القرن الثالث عشر) صاحب الانبياء

— فالتر فون در فوجلهايم (بين عام ١١٦٨ وعام ١٢٢٨) صاحب الأغاني والقصائد التي لم يطاولها من بعده أحد حتى جاء جوتة .

هؤلاء الأدباء كانوا من غير رجال الدين . فها أعظم التغير ! من قبل كان الأدب حرفة رجال الدين يكلفون به ويحتكرونه احتكاراً ويشكلونه بقولهم (اذكر جامع الأنجيل لتاسيان و هلياند أو حياة المسيح المخلص وكتاب الأنجيل وغير ذلك كثير) لأنهم هم الذين أخذوا بنصيب من العلم . أما الآن فحملة الأدب « دنيويون » منخرطون في سبيل الفروسية أو مؤمنون بثقافة الفروسية ، مقيمون في بلاط الأمراء أو متصلون بهم ومتخذون أمزجتهم وميولهم . كان أهل أوروبا في القرون القليلة الماضية قد امتصوا مجموعة من الحضارات أتتهم على الأغلب عنوة ، امتصوا الفكر المسيحي وما أتى معه من طرف من ثقافة الإغريق والرومان ، وامتصوا الكثير من الثقافة العربية من أسبانيا تارة ، ومن جنوب فرنسا (البروفانس) المتأثرة بحضارة الأندلس تارة أخرى ، وأخذوا عن العرب والمسلمين الكثير عبر إيطاليا وأثناء التحامات الحروب الصليبية . كانت الحياة في ألمانيا من قبل التأثير العربي الإسلامي — سواء من المشرق العربي أو من المغرب العربي — تعرف بلاط الأمير وتعرف طبقة الفرسان ، ولكن الصورة التي تشكل بها بلاط الأمير والقالب الذي ظهر فيه الفارس في ذلك العصر المزدهر ، يمحلان على الجزم بتأثير أنماط الحضارة العربية . وقد حدثت تطورات سياسية مختلفة في الديار الألمانية شجعت على هذا التحول الذي شهدته المجتمع والذي تهمنا منه ناحية حلول « الدنويين » أو أهل الدنيا محل أهل الدين أو رجال الدين في حمل رسالة الأدب ، وناحية ازدياد قوة ورفاهية الأمراء واهتمامهم بالآداب . ويمكننا أن نلخص هذه التطورات السياسية أو الأحداث السياسية هنا ونستعين بملخصها على التعمق نوعاً ما في فهم

أصول هذه التطورات وعلى تصور المكان الذي اتصلت فيه .

كانت حقبة الملوك الزالين قد انتهت بظهور صراع شديد بين القيصر الألماني الذي كان يمد سلطانه إلى شمال إيطاليا وبين البابا الذي لم يكن يرضى أن يترك السياسة والحكم في الدنيا لأهل الدنيا (قارن هاينريش الرابع وما حدث بينه وبين البابا) . وأصبح البابا طرفاً في انتخاب القيصر الألماني ، وكان القيصر الألماني في حقيقته أميراً من بين الأمراء ، صاحب إمارة من بين أصحاب الإمارات ، ولا يقوى إلا بالجيش والفرسان والاعتماد على إخوانه . وهكذا تمكن البابا من دفع الأمراء الألمان على اختيار قيصر ضعيف هو كونراد الثالث (١١٣٨ — ١١٥٢) حتى نخلو له الجو . وقد تم للبابا ما أراد ، وتعثّر كونراد في ألمانيا وتعثّر أكثر في إيطاليا . وهكذا بدأ الأشتوفيون بداية فاشلة . وكونراد الثالث هذا ، القيصر الأشتوفي الأول (كلمة اشتوفي صفة من « شتوفن » اسم قلعة في منطقة شفاين بجنوب غرب ألمانيا) هو الذي اشترك مع لويس السابع ملك فرنسا في الحملة الصليبية الثانية التي منيت بالفشل . وإذا كانت سياسة البابا قد نجحت مع كونراد الثالث ، فقد فشلت مع خلفه « فريدرش الأول » بارباروسا ، الذي كان قيصرًا قويًا محنكاً مستنداً على عصبة من أولى القوة والبأس . فأعاد سلطان ألمانيا على شمال إيطاليا ، ودعم قبضته على ألمانيا نفسها ، وحارب البابا الكسندر الثالث فلم يتغلب عليه لتحالفه مع الفرنسيين ، ولكنه مهد للسياسة المستقبلية وهي ضم جنوب إيطاليا إليه عن طريق زواج ابنه مع الأميرة كونستانسه ، لكي يضع البابا بين شقي الرعي . وخلف فريدرش بارباروسا ابنه هاينريش السادس (١١٩٠ — ١١٩٧) الذي كان أقوى القيصرية الألمان نفوذاً وأوسعهم ملكاً . وهنا ينبغي أن نتوقف وقفة قصيرة ونشير إلى فشل الحرب الصليبية بعد أن قاد المسلمين صلاح الدين الأيوبي الذي

حول الحروب الصليبية إلى نهايتها خاصة بعد انتصاره في حطين عام ١١٨٧ . ونعود الآن إلى هاينريش السادس لنجده يموت مبكراً ولنجد موته يبدأ عهداً جديداً من الفوضى في أوروبا وألمانيا . عاد البابا إلى التدخل في انتخاب القيصر الألماني ، وعاد الانقسام بين الأمراء الألمان . تولى أوتو الرابع (١١٩٨ - ١٢١٥) وهو من حزب البابا ، ونصب حزب الاشتوفيين فيليب ابن بارباروسا . وقامت حروب أهلية انتهت بموت فيليب عام ١٢٠٨ . فلما استتب الأمر لأوتو حارب البابا . فخلعه الأمراء ونصبوا فريدریش الثاني (١٢١٥ - ١٢٥٠) الذي حمل التاج في روما عام ١٢٢٠ واتجه إلى الشرق في محاولة صليبية جديدة باءت بالفشل . ثم حدث له ما حدث لأسلافه ، إذ اختلف مع البابا ، فأخرج البابا من المسيحية وأعلن خلعه ، فهاجم هو البابا واضطر البابا إلى الفرار إلى فرنسا . ونصب الأمراء الألمان جماعة من الملوك ضد فريدریش الثاني . وشاعت الفوضى والحروب الأهلية . ومات فريدریش عام ١٢٥٠ فماتت الإمبراطورية الألمانية .

يظهرنا هذا العرض الموجز على أسباب ظهور الاتجاه الديني في الأدب خاصة منذ عهد بارباروسا ، وعلى أسباب قوة الفرسان الذين كان العصر كله يتحرك بمشيتهم لاتصال النزاع ، وعلى أسباب استقلال الأمراء كل في إمارته سيد وفي بلاطه ملك . هذا هو الزمان الذي نشأت فيه الكلاسيكية الأولى وهذا هو المكان الذي احتواه . وفي هذا الزمان والمكان عاش جوتفريد فون شتراسبورج وأنتج .

من هو جوتفريد فون شتراسبورج ؟

هذا سؤال لا نعرف له جواباً شافياً . واضح من الاسم أنه من مدينة شتراسبورج الالزاسية . هذا هو كل ما في الأمر . كذلك وصلتنا قصة شعرية ضخمة اسمها تريستان وايزولد لم يتمها صاحبها ، ولم يذكر

اسمه ، وما كان يمكن أن يذكر اسمه إلا في آخرها على عادة العصر . ولكن جماعة من الأدباء تناولت القصة وحاولت اكتمالها وذكرت أن اسم المؤلف هو جوتفريد وأنه من شتراسبورج فنسبت القصة إلى اسمه ، نسبة صحيحة لا نكاد نشك فيها ، ولكننا لا نعرف عن الرجل شيئاً . وقد سعى الباحثون في القرن الماضي إلى استجلاء هذا المكنون وظنوا أن جوتفريد كان كاتب مدينة شتراسبورج . ولكن البحث الحديث كذبهم . ومما يذكر عن جوتفريد ، استقاء من قصته ، أنه لم يكن من رجال الدين ، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل ، وأنه كان يتقن اللغة الفرنسية إتقاناً كبيراً ، وأنه كان من عامة الشعب ولم يكن فارساً أو نحو ذلك فلم يذكره معاصروه ومن أدركوه بما يفيد غير ذلك . لم يسمه أحد « السيد جوتفريد » بل سموه « جوتفريد » مما يقطع بأنه كان من عامة الناس .

رفع جوتفريد فون شتراسبورج يده عن قصته « تريستان وايزولد » حول عام ١٢١٠ أي في الوقت الذي أتم فيه معاصره العظيم فولفرم فون اشينباخ درته « بارتسفال » . ولهذا يمكننا دون التورط في تواريخ بعينها . أن نقول إن جوتفريد أدرك القيصر فريدریش بارباروسا وعصره المحيد وأدرك القيصر هاينريش السادس وأدرك أوتو الرابع وغيره فيليب ، وأنه على الأرجح لم يشهد تنصيب القيصر فريدریش الثاني (١٢١٥) . وهذا يعني أنه عاش جزءاً كبيراً من حياته في ظل القياصرة المظفرين ، وفي ظل الاستقرار . وهذا يعني أيضاً أنه عاش مرحلة الحروب الصليبية الخامسة وأنه تأثر بما كان فيها من تيارات .

أحداث « تريستان وايزولد »

يشمل النص الذي بين يدينا من قصة تريستان وايزولد ١٩٥٤٨ بيتاً تنظمها ٢٤٥ صفحة مزدوجة (أي ذات سهرين) هي طبعة العلامة فريدریش رانكه .

(اعتمدنا على الطبعة التاسعة منها التي ظهرت في عام ١٩٦٥ في زيوريخ وبرلين).

ويمكن أن نقسم الأحداث إلى ثلاثة فصول كبيرة : نشأة تريستان ورحلته الأولى إلى أيرلنده - رحلة تريستان إلى أيرلنده للمرة الثانية وقيامه بايزولد - نفى تريستان ونهايته . وهذا هو التقسيم الذي أخذ به هلموت دى بور (المجلد الثاني من تاريخ الأدب الألماني ، نشر هلموت دى بور وريشارد نيفالد ، ميونيخ ١٩٦٠ ، ص ١٣٠ وما بعدها) . وهناك تقسيم آخر أكثر تفصيلاً اصططنه العلامة الفرنسي جوزيف بدييه في رواية « تريستان وايزولده » هو :

- ١ - طفولة تريستان .
- ٢ - مورولت الأيرلندي .
- ٣ - الحسنة ذات الشعر الذهبي .
- ٤ - الشراب السحري .
- ٥ - برانجين والوعول .
- ٦ - شجرة الصنوبر الكبيرة .
- ٧ - القزم فرونسن .
- ٨ - قفزة من الكنيسة .
- ٩ - غابة موروا .
- ١٠ - الناسك أوجرين .
- ١١ - المخاضة العجيبة .
- ١٢ - حكم بالسلاح .
- ١٣ - دعاء البلبل .
- ١٤ - الجرس العجيب .
- ١٥ - ايزولد ذات الأيدى البيضاء .
- ١٦ - قاهردين .
- ١٧ - ديناس دى ليدان .
- ١٨ - تريستان مجنوناً .
- ١٩ - الموت .

وقد قسم الناسخ الذي كتب مخطوط هامبورج الورقي في عام ١٧٢٢ أو الذي كتب الأصل الذي نسخ

هذا عنه : القصة إلى ٢٦ فصلاً حسب الأحداث لا الفكرة كما فعل بدييه فيما بعد .

تبدأ القصة بحديث عن الأمير « ريفالين » أمير بارمينيرلاند وحرية المظفرة ضد واليه « مورجن » وتقتل منه إلى وصفه رحلة قام بها إلى الملك الشهير « مارك » . ملك كورنيفال وإنجلترا . ولقد أحسن الملك مارك استقبال ضيفه ريفالين وأقام حفلاً عظيماً تبارى فيه الفرسان ما شاء لهم التبارى . وبرز فيه ريفالين وتفوق على الآخرين بما أوتي من مهارة وسرعة وقوة وبراعة فأعجبت به النساء كل الإعجاب . وكان إعجاب النساء بالفارس أسمى تقدير لقروسيته في ذلك العصر . وكانت الحسنة بلنشفلور أخت الملك مارك أكثر النساء إعجاباً بريفالين . بل إنها أحبه وأوسعت له في قلبها مكاناً . وما لبث أن أحبها هو أيضاً . ويصف جوتفريد هذا الحب وصفاً رائعاً :

ريفالين ذو الفكر واللب

حدث له ما بين

أن الروح المحبة

تشبه الطائر الطليق تماماً

الذي ينطلق بالحرية التي لديه

إلى الغصن المدهون بالصمغ (= الخيزر) فيحط عليه

وعندما يحس بالصمغ ويتملص منه

ويهم بالطيران

تزداد ساقاه النضافاً .

فيحرك ريشه وينتفض

فلا يلمس من الفرع

جزءاً مهماً رق

إلا ويزيد قيده وبحكم وثاقه .

فيضرب بكل ما أوتي من قوة

من هنا إلى هناك ومن هناك إلى هنا

حتى ينتهي في النهاية

إلى هزيمة ذاته بمقاومته

وإلى الرقود لصيقاً على الغصن

.....

هذا ما حدث لريفالين .

(الأبيات من ٨٤١ إلى ٨٥٨ ثم ٨٧١) وجوتفريد فون شتراسبورج يتوسع دائماً في وصف الحب ، وتحليله ، وله فيه نظرية سنعرض لها في جزء خاص . وخرج ريفالين ، على ما كان متبعاً في ذلك العصر ، لمنازلة أعداء الملك مارك . فأبلى في ذلك بلاء حسناً ولكنه أصيب بجرح شديد قربه من الموت . فذهبت إليه بلنشفلور واعتنت به حتى برأ . فلما استعاد قوته أخذها إلى دياره زوجة له . ولكن حياة ريفالين امتلأت بعد ذلك بالمعارك كما كانت ممثلة بها من قبل ، وانتهى أمره فيها إلى إصابة أودت بحياته . وكانت زوجته بلنشفلور حاملاً فوضعت ابناً هو تريستان وماتت عقب الوضع وتركت الصغير يتيم الأبوين .

وشب تريستان في رعاية عامل ريفالين « روال » كأنه من أبنائه ، حتى بلغ الرابعة عشر فغامر حتى نزل بلاطاً هو بلاط الملك ماركة أو مارك ، وهو خاله . ولكنه لم يكن يعلم بأمر القرابة وكذلك الملك لم يكن يدري شيئاً عنها . وتقدم تريستان في الفروسية حتى رسم فارساً وأظهر من الشجاعة والقوة ما لم يستطعه الآخرون . وكان أهم عمل قدر عليه هو منازلة العملاق الهائل مورولت الذي كان يثير الرعب في البلاد ويفرض على الملك مارك أداء أتاوة أو جزية كان هذا يؤدها صاغراً . ولم تكن منازلة هذا العملاق فرداً لفرد أمراً هيناً ، بل أمراً بالغ الخطورة . فقد تلقى تريستان من سيفه المسموم ضربة أحدثت به جرحاً لم يعرف أحد سيلاً لمداواته .

وعلم تريستان أن العملاق مورولت له أخت هي ملكة أيرلنده وأنها متضلعة من الطبابة وأنها وحدها تعرف مرهماً إذا وضع شيء منه على الجرح برأ والتأم . فتنكر في زي اللاعب تنناريس وقصد ديار الملكة الأيرلندية واسمها الملكة ببراعته الموسيقية فعالجته حتى شفى وعينه مدرساً

للموسيقى لابنتها الحسنة إيزولد . وجاء اليوم الذي قرر أن يعود فيه إلى بلاده ، فخرج سليماً معافى متصراً سعيداً ، وسلك طريق الإياب . ولقيه خاله أعظم لقاء ، وسعد لعودته أعظم السعادة ، وعينه وريثاً له مما أثار حقد الحاقدين ممن يعتقدون أنهم أوتوا بسطة في الجسم والمال وأنهم أولى بالعرش منه . فلا عجب إذن أن يكلف الملك مارك ولي عهده تريستان بأكبر وأصعب مهمة ألا وهي مهمة خطبة إيزولد لتكون زوجة له — أي للملك مارك — وهي ابنة العدو القديم . والمهمة صعبة لأسباب كثيرة ، فقد أقام تريستان في بلاط ملكة أيرلنده متنكراً ، وظل مدة طويلة يدعى أنه لا يزيد على أن يكون العازف تنناريس ، وقد أحب تريستان إيزولد وأحبته هي ولم يزد الحب عن مجرد الحب شيئاً ولعل إيزولد منت نفسها أن يعود تريستان إليها يوماً ليخطبها لنفسه ، وقد طلب تريستان عون الملكة فعاونته وشفته من جرح كان لا محالة مهلكه وكان هو قاتل أخيها العملاق مورولت . فكيف يعود الآن إلى الملكة ؟ وبأى وجه يرجع الآن إلى إيزولد ؟ لا بد له من الإتيان بعمل هائل ، بعمل خارق للعادة يكون فيه خير وسعد لأيرلنده وملكها حتى يحق له أن يسلك السبيل إليها .

وهكذا جاءت الرحلة الأيرلندية الثانية لتريستان . نزل تريستان سراً ودخل في صراع أليم مع التنانين الفظيعة التي كانت تفسد على أهل أيرلنده أمرهم كله أو جلّه وكانت تجعلهم يعيشون في رعب دائم ، حتى رصد البلاط جائزة رفيعة لمن يخلص البلاد من شر هذه التنانين . ولم تكن هذه الجائزة الرفيعة سوى يد الحسنة إيزولد . من قتل التنانين وخلص البلاد من شرها حق له أن ينال إيزولد ذات الشعر الذهبي . وهكذا غلب تريستان التنانين . فلما تم له ذلك وقع مغشياً عليه من فرط التعب ، فوجدته النسوة وحملته إلى البلاط . وهناك عرفت الملكة أنه هو قاتل مورولت ، عرفت ذلك من سيفه ومن أثر القتل الباقي فيه . واغتازت

ولما بدت كورنيقال في الأفق أفاقاً إلى نفسيهما، وأحسا
بإثمهما، ولكنهما قررا مع الخادم الوفية برنجن أن يستمرا
في حبهما وأن يستعينا على أمرهما بالحيلة والخداع، وتعاهد
الثلاثة على الاخلاص حتى الموت بعضهم للبعض .
ووصل الركب . واستقبله الملك أحسن استقبال . وأخذ
الملك يستعد لعقد القران والثلاثة يقررون الخطط
لخداعه . وفي ليلة عقد القران بدأ تنفيذ أول خطة إذ
قاسمته الفراش « برنجن » دون أن يدري ، وبهذا بقي
سر الجريمة التي ارتكبتها تريستان وليزولد في الطريق
مكتوناً . وسرعان ما فكر تريستان وليزولد في التخلص
من برنجن بالقتل لأنها هي الوحيدة التي تعلم السر
والتي يخشى أن تبوح به . ولكن خطة القتل لم تنجح .
وتعترض القصة حكاية لا تمس صلبها هي حكاية خطف
الفارس « جاندين » ليزولد، وكثيراً ما تعترض القصص
في العصور الوسطى فصول اعتراضية من هذا النوع .
وسارت حياة تريستان وليزولد في بلاط الملك
مارك على الحب والخديعة . ظل الاثنان على علاقتهما ،
يتبادلان الحب ، ويطيعان ما يتأجج في دمهما ، وكلما
لاحظ أحدهم شيئاً وحذر الملك ، عرف الاثنان كيف
يكيدان ويمكران ويخرجان من الموقف . وظل الملك
مارك يؤمن بطهر ليزولد ولا يشك فيها أدنى شك ،
وظل يثق في تريستان ولا يرتاب فيه أقل ريبة . ولكن
سرعان ما تغير الوضع ، وكثر الكلام وتردد الملك مارك
بين التصديق والتكذيب ، وأراد أن يلزم جانب العدل
فلا يحكم على ليزولد إلا بعد تثبت . وهنا تبدأ سلسلة من
المحاولات لكشف الحقيقة لا تصل إلى شيء لشدة مكر
الحبيبين . وأول من وشى بالحبيين هو تروكسيس الذي
كان له دور مشين أثناء إقامة تريستان الثانية في أيرلندة .
من محاولات مارك مثلاً وقوفه متخفياً في قلب أغصان
شجرة ليفاجئ الحبيين ، ولكنهما يلاحظان وجوده
فيتحدثان بحديث يبعد عنهما الشبهة تماماً . كذلك هناك
فصل مؤثر جرت فيه محاولة تحكيم الله باستعمال حديد

الملكة ، ولكن تريستان استطاع ، مستعيناً برنجن
الخادم المخلصه ، أن يهدي من روعها ويصور لها الأمر
على نحو آخر أقرب إلى صالحه . كذلك تعرض تريستان
في الوقت نفسه إلى محنة أخرى ، إذ ادعى تروكسيس
الجبان أنه هو الذي قهر الثنائين . ولكن تريستان لم
يعدم الحيلة ليكشف كذب الجبان وليؤكد قوته
وبانتصاره . وأعلن تريستان على الفور مهمته فطلب يد
ليزولد الجميلة لخاله وسيده الملك مارك . ونجحت
المهمة وبدأ الاستعداد للعودة إلى كورنيقال . وكانت
ليزولد ما تزال تحمل في قلبها كرهاً شديداً لتريستان
قاتل خالها مورولت ، حل محل حبها الشديد له قديماً .
ولكن الأمر لاح كأنه قد قضى ، فقد تقرر زواجها
من الملك مارك وخرج تريستان من الموضوع . وأعدت
الملكة الأم شراباً سحرياً ليشرب منه ليزولد ومارك .
كان هذا الشراب السحري يؤدي بشاربيه إلى التأجج
حجاً ، وإلى الارتباط برباطه إلى الأبد ولم يكن هناك
شيء يخفف منه أو يوقف مفعوله .

وفي الطريق ظمى تريستان وظمى ليزولد فشرب
تريستان وسقى ليزولد من الكأس التي وضعت الملكة
الأم فيها مشروبها السحري . وجاءت الخادم برنجن
الوفية متأخرة ورأت ما حدث ففرغت أشد الفزع
وأخذت الاناء وألقت به في البحر . ولكن المقدر حدث
فتحول كره ليزولد إلى حب عنيف ملتهب وامتلاً قلب
تريستان بمثله . وتحدد هذا مصير الاثنين : الحب الذي
لا تقف أمامه عقبة . . . والحيلة النافذة التي تمهد لهذا
الحب كل طريق . وتمتع الحبيبان بالحب الحرام طوال
أيام الرحلة دون أن يفكر أحدهما في الأثم الذي
يتورطان فيه ، فما كان يليق بتريستان أن يفعل ما فعل
وقد كلفه خاله وسيده بالمهمة واثمنه عليها ، وما كان
يليق بليزولد أن ترتكب ما ترتكب وهي في الطريق
إلى من سيصبح زوجها . ولكن ما الحيلة والشراب
السحري يجري في دماهما ويصب فيهما لهيباً لا يهدأ ؟

متأجج ، وفي هذه المحاولة أيضاً تمكنت إيزولد من إثبات براءتها كذباً . وينتهي الأمر بالملك مارك إلى نفى إيزولد وتريستان . فيذهبان إلى الغابة ويعيشان هناك في كهف أجمل عيشة ، يطلقان لأنفسهما العنان ، وينطلقان في الحب لا ينعص عليهما منغص ، ولا يقترب منهما عزول . ويكتشف مارك مخبأهما في كهف الحب ، ويتصادف أن يجدهما راقدين أحدهما بجوار الآخر وبينهما سيف . وكانت تلك علامة على الظهر في ذلك العصر (راجع النيبلونجليد) فانخدع الملك مارك مرة أخرى ولام نفسه وعفى عن الاثنين وأعادهما إلى البلاط . وعاد الاثنان إلى البلاط ، ولم يكفا عن حبهما الأبدي . وذات يوم فاجأهما الملك مارك في البستان متعاقبين أوثق عناق ، فلم يعد به حاجة إلى دليل . ورأى الاثنان أن الملك مارك قد اكتشف العلاقة ، فقرر أن يبتعد أحدهما عن الآخر .

لم يعاقب الملك مارك إيزولد واتباع في ذلك نصح أصدقائه ، وترك تريستان ينفي نفسه ويرحل بعيداً . فرحل إلى نورمانديا ، ولكن الحب لم يفارق قلبه ، بل ظل يتأجج به ويؤرقه ، وظل الحنين إلى إيزولد يملك عليه نفسه ، ولا يفارقه لحظة . وراح تريستان يتأزل ويصارع ويقهر العتاه ويغلب الغاصبين حتى قربه أمير أروندل «قايدين» إليه ، وعرض عليه أن يتزوج من أخته واسمها إيزولد ذات الأيادي البيضاء أو إيزولد بيضاء اليدين .

وهنا تمف قصة جوتفريد فون اشتراسبورج . ولكننا نعرف من المصادر المختلفة بقية القصة . يتزوج تريستان من إيزولد بيضاء اليدين ، ويستمر في حياته المضطربة ، فيكثر من الزوال والصراع ، ولا ينسى إيزولد الشمرأ قط ، بل يدفعه حبه لها ، وحينئذ إليها ، إلى التماس كل السبل للوصول إليها ويتم له ذلك . مرة يتنكر جاعلاً نفسه مريضاً مصاباً بالبرص يتلمس العلاج على يد إيزولد المتضلعة من الطبابة

وينزل بلاط مارك فلا يعرفه أحد إلا إيزولد ، ومرة أخرى يتخفى في هيئة مجنون ويلتقي بإيزولد . وبينما تريستان يخوض المعارك من أجل الأمير قايدين ، يصيبه جرح مميت لا يستطيع أحد علاجه إلا إيزولد ، فيرسل إليها من يبلغها الخبر ويرجوها الحضور لإنقاذه من موت محقق ، ويرجو الرسول أن يرفع على المركب وهو قادم علماً أبيض اللون إذا كانت إيزولد معه ، وأسود اللون إذا أتت بدونها ، حتى يعرف الخبر قبل أن ترسو السفينة . ولكن إيزولد بيضاء اليدين تغتاظ ويتحرك قلبها بغيرة سوداء مقبلة بعلم أسود فيلفظ أنفاسه الأخيرة . وتصل المركب مقبلة بعلم أسود فيلفظ أنفاسه الأخيرة . وتصل إيزولد الشقراء بعد فوات الأوان فترى تريستان جثة هامدة فترتمي عليها وتموت من فورها . ويصل خبر موت تريستان وإيزولد إلى الملك مارك ، ويعلم بقصة الشراب السحري فيغفر للحبيبين ، وكيف لا يغفر لها وقد علم أنهما كانا من تأثير الشراب السحري كالريشة يحركها الريح فلا تستطيع رداً أو صداً . ويقرر أن يدفنها في مقبرتين متجاورتين ، فإذا بشجرة تخرج من قبر تريستان وتدخل فروعها في قبر إيزولد ، وكلما قطعت الشجرة نمت ومدت فروعها إلى قبر الحبيبة ، فما كان للموت أن يفرق بين اثنين ربطتهما الحب .

مادة تريستان وإيزولد

ليس جوتفريد فون اشتراسبورج أول من عالج قصة تريستان وإيزولد من الألمان ، فقد سبقه إلى ذلك أبلهارت فون أوبرج بقصته « تريسترانت وإيزالده » . والمعتقد أن أبلهارت من قرية أوبرج قرب مدينة براونشفايغ وأنه كان متصلاً ببلاط هذه المدينة وربما كان متصلاً أيضاً بالبلاط الإنجليزي بهنري الأسد وزوجه الثانية ماتيلده (ابنة هنري الثاني واليانور دي بواتو) . ويحتمل أن يكون إبلهارت قد فرغ من قصته « تريسترانت وإيزالده » حول عام ١١٨٠ . وقصته

هي أقدم رواية كاملة لمادة تريستان وإيزولد . وليس هناك شك في أن أيلهارت استخدم مصدراً أو مصادر مختلفة ، ربما نفس المصدر الذي استخدمه بيرول الفرنسي في قصته التي وصلتنا في ٤٥٠٠ بيتاً . في قصة أيلهارت نجد الفصول الرئيسية المختلفة التي في قصة جوتفريد فون اشتراسبورج ونجد أيضاً بقية الأحداث التي لم يعش جوتفريد ليروها بقلمه . أيلهارت يحكي عن مولد تريستان (تريسترانت) ونشأته ووالديه ريفالين وبلنشفلور (أخت الملك مارك) . كذلك يحكي عن موت الوالدين وتيمم تريستان ودخوله في ولاية آخر ويتبعه عندما يكبر ويصارع مورولد (أو مورولت) ويصاب بجرح ثم يسافر إلى الملكة الأيرلندية طالباً الشفاء ، ويلتقي بالحسنة أيزالده (إيزولده) . ثم يعود به إلى خاله الملك مارك الذي يكلفه بالذهاب إلى أيرلنده وطلب يد إيزولده زوجة له . فيذهب إلى هناك ويصارع الثنائين ، وينجح في مهمته ويعود بإيزولد . وفي الطريق يشرب معها خطأ من المشروب السحري وتشتعل نار الحب بين الاثنين . وفي رحاب الملك مارك تتصل سلسلة من الخيانات ، تبدأ بوضع الخادم برنجين (أو برنجينه) في فراشه بدلاً من زوجه حتى لا يعلم بسوء ما حدث ، وتتطور إلى محاولة قتل الخادم الوفية ، ثم إلى تصنت الملك مارك على تريستان وإيزولد وراء شجرة ثم تجارب إثبات براءة البريء ، ثم هرب الاثنين إلى الغابة والحياة في كهف الحب . وتصل إلى نفى تريستان وبقاء إيزولد في معية الملك مارك . ويذهب تريستان إلى الملك هافيلين ويعاونه بقوة ويصادق ابنه كيهيديس ويلتقي بإيزولده بيضاء اليدين ، ويعود متخفياً إلى إيزولده الشقراء ويرأها سرّاً . وتنتهي القصة بموته ، على نحو ما ذكرنا من قبل .

الأحداث مشابهة تقريباً لما في قصة جوتفريد . والحقيقة أن مادة تريستان وإيزولد تشغل الباحثين منذ زمن طويل يريدون أن يعرفوا مصدرها وأن

يتابعوا تطورها من يد ليد أو على الأصح من قلم إلى قلم . ولا شك في أن مادة تريستان وإيزولد شأنها شأن المواد الأدبية القديمة ترجع في أصلها الأول إلى وقائع تاريخية لا يستطيع البحث أن يكشف عنها دائماً . ثم تتحول هذه الوقائع التاريخية إلى أساطير بإضافة عنصر التحويل إليها وبتغيير أشخاصها وأماكنها أحياناً وبمزج الأشياء المتفرقة المتباعدة بعضها مع البعض الآخر . كما أوضحنا في مقالنا « النيلونجيليد » الذي نشر في هذه المحلة منذ بضعة أشهر . والمعتقد أن قصة تريستان وإيزولد تجمع على الأقل أسطورتين رئيسيتين . أولاً أسطورة حب الإنسان لجنية . . وتبدأ هذه الأسطورة عادة باجتناب الجنية للإنسان بقوة السحر - وهذا هو ما يجري على تريستان إذ يتورط في صراع العملاق مورولت ، وهو أخو الجنية الأم (الملكة) ، فيجرح جرحاً يقربه من الجنية ، لأنها هي الوحيدة التي تستطيع علاجه . ثم تحمله سفينة إلى حيث الجنية (الجنية - العملاق - الجرح - السفينة) - والمرحلة الثانية في هذه الأسطورة هي عودة الإنسان إلى جماعة البشر وإلى حب امرأة من البشر . . وهذا هو ما يحدث لتريستان عندما يذهب إلى الملك هافيلين أو الأمير قايدين ويتزوج من إيزولد بيضاء اليدين ، وهي امرأة من البشر . والمرحلة الثالثة هي استعادة الجنية لحبيبتها الإنسان والالتجاء وإياه إلى ملكوت الجنيات وكثيراً ما تستعمل الجنية في هذه المهمة السفينة - وفي قصة تريستان شيء من هذا مثلاً : التجاء تريستان وإيزولد إلى الغابة وإلى كهف الحب وكذلك منظر موته وحضور إيزولد الشقراء إليه . ولكن قصة تريستان وإيزولده لا تنتهي هذه النهاية لأنها ممتزجة بأساطير أخرى كما قلنا ، نشير منها إلى الأسطورة الرئيسية الثانية وهي أسطورة الخيانة الزوجية وهي قديمة جداً في الثقافة الكلتية ، وتسير في خط واضح هو اثمان رجل آخر على زوجته وخيانة هذا الأمانة .

شئ من الإيجاز طرفاً من مكوناتها الأسطورية والتاريخية الكثيرة المعقدة . والمتخصصون في تريستان وإيزولد ينترون وجود أصل قديم للقصص التي عرفت في فرنسا ثم تناقلتها البيئات الأخرى ، ويطلقون على هذا الأصل الافتراضي اسم «أورترستان» أي الصيغة الأولى لتريستان ويضعونه في منتصف القرن الثاني عشر أو قبله بقليل أو بعده بقليل (بدييه - شوبرله) . هذه الصياغة الأولى أو هذه القصيدة البدائية أو النمط القديم أو الأورترستان شئ لا طاقة لأحد على وصفه أو تحديده ، وكذلك لا طاقة لأحد على إنكار وجوده . ويدفعنا الظن إلى القول بأنه كان أقصر من الصيغ المتأخرة وبأنه لم يكن يضم قصة والذي تريستان ريفالين وبلانشفلور وبأنه لم يستعمل عنصر الشراب السحري الذي يشعل الحب أبداً ، وبأنه كان يقف عند هرب الحبيبين إلى كهف الحب بالغابة . ويرى رانكه أن الصياغة الأصلية لا بد كانت تشتمل على الأجزاء التالية :

(أ) صراع تريستان ومرولت ثم الرحلة الخطيرة إلى الجنية . ثم العودة إلى كورنيغال د

(ب) إيزولد هي زوجة مارك ، تقع في هوى تريستان وتريد دفعه إلى الاتصال بها ، فيهرب الاثنان إلى الغابة برفقة كلب أمين . ولكن تريستان يظل مخلصاً لسيدة فلا يمس إيزولد ، بل يدع السيف يفصل بين فراشيها . ويصل مارك إليهما ويأمرهما والسيف بينهما .

(ج) ذات مرة يخوض تريستان وإيزولد عبر نهر فترفع المياه إلى أعلى ساق إيزولد فتعنفه ، ويتطور الأمر إلى تورط تريستان في خيانة سيدة مارك .

(د) يلقي تريستان النصل في الماء وهكذا يصل مارك إلى اكتشاف مكانهما . ثم يصيب

وهناك عناصر من أساطير أخرى مثل عنصر فرار تريستان وهو عنصر معروف في الأساطير الأيرلندية وفيها ينبد المجتمع الحبيب أو الأحباء فيلوذ أو يلوذون بالغابة . كذلك هناك عنصر سفر الشاب بحثاً عن حبيبة أو زوجة ، وعنصر قتال الثنائين ومشروب الحب والعروس المدسوسة ، واغتيال الشريك (هنا برنجين) وعنصر التنكر ، كلها عناصر ربما أخذت من مصادر أيرلندية . وقد أظهر الباحثان زنجر وبورداخ أن شخصية إيزولد بيضاء اليدين مستقاة من مصادر عربية . وليست شخصية إيزولد بيضاء اليدين وهي العنصر العربي الوحيد في القصة ، بل إن القصة مليئة بالعناصر العربية صغيرة وكبيرة ، في الأحداث وفي الشخصيات وفي الأسلوب . أما البحث وراء تاريخية تريستان وإيزولد فلم يؤد إلى نتائج حاسمة . تمكن البحث مثلاً من الكشف عن أصل اسم تريستان والجزم بأنه اسم بكتي (نسبة إلى ملوك البكت الذين سكنوا أسكتلنده قبل الكلتيين) كثيراً ما استعمل في القرون السابع والثامن والتاسع وكان أصلاً «دريستان» ومنه تفرعت الأسماء تريستان وتريسترات وتريستان . أما الملك مارك فقد كان له وجود حقيقي ، كان ملكاً مشهوراً في كورنويل (كورنيغال) . وأما اسم إيزولد فأغلب الظن أنه اسم جرمانى من «إيسهلد» أو «إسفالدا» أو «إيبلدا» ومن هذه الأصول تفرعت أسماء إيزولد المختلفة : ايزنت - ايزويت - ايزيه - ايزولت - ايزول - ايزيلت - ايزود - ايزوته .

ومكان قصة تريستان وإيزولد هو أرض الكلتيين : أيرلنده (إيزولد ومورولد) وكورنيغال (مارك) وبريتاني (مسقط رأس تريستان وإيزولد بيضاء اليدين)

تريستان وإيزولد عند الفرنسيين

لم ينشئ جوتفريد فون شتراسبورج ولا سلفه أيلهارت فون أوبرج مادة تريستان وإيزولد التي بينا في

وهكذا أتيح لحفيدة الشاعر البروفنسالى الأول أن تعيد الحياة التى ألفتها فى البلاط فى بواتيه ، إلى بلاط وستمنستر ، واهتمت بالأدباء والشعراء وأشعلت جذوة مبدعة منذ عام ١١٥٤ خاصة عندما أصبحت «ملكة إنجلترا وسيدة أيرلنده ودوقة نورمانديا والأكتيتين وجاسكونيا ، وكونتيسة بواتو وسانتونج وأنجوموا وليموزان وأوفيرنى وبوردو وآجن وأنجوومين وتورين» وأبنتها ماتيلده (من هنرى الثانى) تزوجت من هنرى الأسد ، ويعتقد غالبية النقاد أنها كانت «سيدة» الشاعر أيلهارت فون أوبرج ، صاحب تريسرانت وايزالده وملهمته ، فقد مدحها ورفعها ما استطاع . فلما عزل القيصر بارباروسا هنرى الأسد من ساكسونيا ذهبت ماتيلده وزوجها إلى بلاط أبيها وكان لماتيلده هناك تأثير أدبى هام . أما الابنة الأخرى لاليانور وهى مارى (من لويس السابع) فقد تزوجت هنرى الأول أمير شامبانيا ، وكانت مارى هذه هى سيدة وملهمه كريستيان دى طروا شاعر فرنسا الشهير فى ذلك الحين الذى يهمننا هو ملاحظة الاتصال الوثيق بين البيئات الأوروبية المختلفة بعضها البعض وارتباطها فى شخصية اليانور وبناتها ، هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية ملاحظة اتصال هذه البيئات بالشرق وقربها منه على الأقل (اليانور فى بواتيه وفى سوريا) . ويكاد العلماء يجمعون على أن الأورترىستان أو الصياغة الأولى لترىستان وايزولد نشأ فى بلاط اليانور فى بواتيه قبيل منتصف القرن الثانى عشر على يد شاعر مجهول لنا . وقد استند هذا الاجماع على شواهد منها أبيات للشاعر البروفنسالى برنارت دى فنتادور (حول عام ١١٥٠) التى تذكر «العاشق ترىستان والعذاب الذى لقيه من ايزوت الشقراء» .

وإذا قلنا إن الأورترىستان نشأ فى بلاط بواتيه فعنى ذلك أن واحداً أو كثيرين حملوا المادة من مهدها إلى هناك . وقد أظهر البحث منذ حوالى ثلاثين سنة أن عملية

مارك ترىستان بمرح غيث ، وترنمى ايزولد على صدره ويتعانقان فيحنقها ويموتان معاً . من هذه الصياغة الأصاية بصورتها هذه أو بصورة شبيهة خرجت قصص توماس وبيروول وأيلهارت . وقصة الصياغة الأولى وكذلك قصص صياغات توماس وبيروول وأيلهارت مرتبطة بامرأة شهيرة هى «اليانور دى بواتو» وابنتها «ماتيلده» . ولدت اليانور دى بواتو (فى عام ١١٢٢) وسط بيئة مهتمة بالأدب والفن ومثله العليا من فرسانية وشهامة وحب وغزل . وكان جدها الدوق وليم التاسع دوق إقليم الأكتيتين الفرنسى القريب من أسبانيا ، ولا يخفى أن إقليم بواتو الذى تنتسب إليه اليانور هو الإقليم الذى شهدت عاصمته «بواتيه» المعركة الشهيرة بين المسلمين والفرنجية والذى ظل على اتصال بالبيئة الثقافية العربية الإسلامية النشطة فى أسبانيا . وجد اليانور هو أول شاعر بروفنسالى (تروبادور) نسمع به ، أما وليام العاشر والد اليانور فقد مات فى عام ١١٣٧ وترك اليانور فى سن الخامسة عشرة تصبح أغنى أميرة فى أوروبا وسيدة على أوسع ملك فيها . وفى العام نفسه تزوجت من الملك لويس السابع ملك فرنسا وكانت تعتقد أنها تزوج ملكاً بمعنى الكلمة يعيش فى ابهة الملوك ويحفل بالأدب والفنون ، فإذا بها تكتشف أنه أشبه شىء بالرأب الزاهد الذى لا يعرف له شيئاً يهتم به إلا الحروب الصليبية . وقد اشترك لويس السابع فى الحملة الصليبية الثانية (١١٤٧ - ١١٤٩) مع القيصر الألماني كونراد الثالث والأمير فريدرش الذى سيصبح القيصر فريدرش بارباروسا ، وأخذ لويس السابع زوجه اليانور معه إلى الشرق فى هذه الحملة التى فشلت فشلاً تاماً . ولم تحتل اليانور البقاء مع لويس أكثر مما فعلت فطلقت منه فى عام ١١٥٢ وتزوجت هنرى «بلاننا جينيه» الذى سيصبح هنرى الثانى ملك إنجلترا وكان يصغرها بأكثر من عشر سنين . وكان هنرى يحب الأبهة ويشجع الفنون والآداب :

النقل هذه تمت على يد قصاص يدعى بلزيريكوس أو بليرى أو بريرى ، وأنه فعل ذلك أيام أبى اليانور . وقد ورد ذكر بريرى هذا فى شعر توماس على أنه من العليمين بحكايات الملوك البريطانيين . وإذا كان هذا هو الاسم الوحيد الذى وصلنا ، فليس معنى هذا أن عملية النقل أنجزها هذا الرجل وحده ، فالمؤكد أن بلاط وليم العاشر كان يعج بالقصاصين العليمين بالأساطير الكلتية وغيرها . المهم أن مادة تريستان وايزولد وصلت إلى هذا البلاط وأنها اختلطت بعناصر من مصادر مختلفة منها المصدر العربى وصيغت على نحو يوافق المزاج الأوروبى فى صياغة قديمة أو فى صياغات قديمة .

وأول من أنشأ قصة حول مادة تريستان وايزولد هو شاعر فرنسا العظيم فى العصر الوسيط كريستيان (أو كرتيان) دى طروا . وقد ضاعت قصته ، ولكن إشاراته إليها فى قصصه الذى بقى ، وخاصة فى «كليجيه» يقطع بوجودها ، ويوحى بأنه استعمل صيغة أقدم . وكانت عادة الكتاب المتبعة فى العصر الوسيط عامة هى «الاقتباس» ، هى التماس المادة فى «مصدر» والتشرف بذكر هذا المصدر لا التخرج منه . وصيغة تريستان ، على قدر ما تجمع لدينا من أخبارها ، تتحدث عن الصراع بين الخال وابن أخته على حسناء ، ولكنها تنصرف فى أمر الحب المحرم الآثم وتجده حلاً من السحر .

وهناك قصة بيروول ، التى يسمونها أيضاً الصيغة العامة ، التى وصلتنا فى قطع مجموع أبياتها حوالى ٤٥٠ بيتاً ، تحكى جل الحكاية ، على ما يبدو للجمهور واسع ، ومن هنا تسميتها بالصيغة العامة . والعلاقة بين قصة بيروول وقصة أيلهارت غامضة . بعض النقاد يذهب إلى أن أيلهارت استمد مادة قصته من بيروول ، والبعض الآخر يرفض ذلك . والرأى الوسط هو أن الاثنين استعملا مصدراً ، تالياً على الأورترستان فى الأغلب ،

هو ما يسمى «بالقصة» . وقد أشرنا من قبل إلى علاقة أيلهارت باليانور التى ارتبط اسمها واسم بلاطها بترستان أوثق ارتباط . وتنقسم قصة بيروول (نشأت بين عام ١١٧٠ و ١١٩٠ أو بعد ذلك أو قبل ذلك ؟) تنقسم إلى قسمين قسم أول (بيروول الأول) وقسم ثان (بيروول الثانى) . فى القسم الأول يعالج بيروول الحوادث إلى حياة الحبيين فى الغابة ، على نحو يشابه أيلهارت . أما القسم الثانى - بيروول ٢ - فيختلف عن أيلهارت أشد الاختلاف . فلعل بيروول استخدم مصدراً آخر غير «القصة» أو لعل كاتب «بيروول ٢» شخص آخر والقصة الأخرى التى يعرفها تاريخ الأدب الفرنسى هى قصة توماس . والموجود منها حوالى ٣٠٠ بيت من الشعر تصل بالحكاية إلى ختامها . توماس البريطانى ألف قصته باللهجة الأنجلو نورمانية فى وقت مناظر لوقت بيروول تقريباً ، ولسنا نعرف هل كان توماس إنجليزياً أم كان من بلاد أخرى ؟ المهم أنه صاحب فضل كبير فى تطوير مادة تريستان وايزولد وتشكيلها بشكل رفيع متأثر بذوق البلاط ، الذوق الاليانورى . مصطنعاً أسلوباً ليناً حسن الجرس ، مرهف الغنائية . نجد توماس مثلاً يخفف وصف العاطفة الجياشة من الأصل الوحشى العنيف الغليظ وينتج نهجاً رقيقاً نافذاً إلى أعماق نفوس شخصياته ما استطاع إلى ذلك سبيلاً . وحديث توماس عن الحب حديث مغمم بالمفاهيم البلاطية ، أو حديث يدور حول تحديد مفهوم الحب البلاطى . والحقيقة أن معالجة توماس لتأثير المشروب السحرى على قلب تريستان وايزولد ومارك معالجة جديدة بالاعجاب . فتوماس يرفض فكرة الحب بغير لقاء سابق ، ففى حين يتورط بعض المؤلفين فى جعل تريستان يحب وايزولد على غير لقاء سابق ، يشترط توماس هذا اللقاء ويتمسك به ، ثم يأتى المشروب السحرى فيقوى علاقة نشأت بالفعل . وإذا كان المشروب السحرى من شأنه أن يثير الحب ، وإذا كانت مقتضيات القصة تفرض أن

يظل مارك على حب ايزولد ، فإن توماس يبقى في كأس المشروب السحري شيئاً يصل إلى مارك ويشربه فيمتلئ قلبه بحب ايزولد إلى النهاية . إنك تحس أن توماس رجل تعلم وعرف المنطق واجتهد في أن يربط الأسباب والمسببات .

جوتفريد فون شتراسبورج وتريستان وايزولد

تأثر جوتفريد فون شتراسبورج بتوماس خاصة ، واتبع نصه اتباعاً وثيقاً . ولكنه كان يعرف المؤلفين الآخرين ونصوصهم ، وخاصة أيلهارت . في الأبيات ١٣١ وما بعده يقول متحدثاً عن مصادره :

« أنا أعرف أن هناك كثيرين قرأوا (وحكوا ؟) عن تريستان .

ولكن ما أقل أولئك الذين أحسنوا القراءة (والحكاية ؟) . فإذا كنت أسلك السبيل نفسه الآن وأقول فيه كلمتي

.....

فإنني أنصرف على نحو آخر :

ولا ألومهم : فقد تكلموا

بنية كريمة خالصة

وأرادوا خبري وخبر الدنيا .

ولا ريب أنهم تصرفوا عن حسن نية :

وكل ما يفعله الإنسان عن حسن نية

هو أيضاً خير وعمل صالح .

أما ما قلته

من أنهم لم يحسنوا القراءة (والحكاية ؟)

فأمر واقع ، على نحو ما تحدثت .

لم يقص هؤلاء بالحق (= اعتماداً على مصدر)

مثلاً فعل توماس البريطاني ،

الذي كان أديباً سيّداً في القصة

وقرأ في الكتب البريطانية :

حياة الأمراء جميعاً
وحكاها لنا وعرفنا بها .
ومثلاً قال عن تريستان
الصواب وذكر الحقيقة (المصدر ؟) .
بدأت أنا أبحث بحثاً حاراً
في كل أنواع الكتب
الرومانية واللاتينية
ورحت أجتهد وأكد
حتى أنشئ
هذا الأدب على صواب .

جوتفريد يقرأ إذن مصادر مختلفة باللغات الرومانية (يعني الفرنسية ؟) واللاتينية — ربما تواريخ الأمراء ، ويعتمد على توماس البريطاني الذي كان في رأيه الوحيد الذي لزم الصواب والذي استمد القصة من مصادرها الحقيقية والذي أنشأ قصة جعلته سيّداً في ميدان الأدب : ولكن جوتفريد أصيل ، يتحدث عن الحب حديث من خبره وعرفه ، ويرتب الأحداث ترتيباً يدل على أنه تصورهما على نحو متكامل وأنه اتخذ له فيها مذهباً .

والعنصر الرئيسي في قصة تريستان وايزولد في صياغة جوتفريد هو الحب الذي يرتبط به الكيان الفرسان بمغامرات أخلاقية وغير أخلاقية . وقد شهدت هذه الفترة من العصر الوسيط اهتماماً كبيراً بالحب ، وأنشأت له وحوله الكثير من الشعر الغنائي ، وألفت له الكتب تبحث في أسبابه وأحواله وقواعده . والبحث في احتمال تأثير البيئة العربية الأسبانية على ظهور هذا الاتجاه في أوروبا بحث هام خليق بأن يفرد له مقال خاص . المهم أنه في عصر تأليف تريستان ظهر كتاب أندريه كاييلان (أو شابلان) أو على الأصح ظهرت كتبه الثلاثة في الحب (باللاتينية) ، وبها جزء طريف عن قواعد الحب ، يلخصها فيما يلي :

١ — ليس الزواج مبرراً لعدم الحب .

٢ — من لا يعرف الغيرة لا يقدر على الحب .

٢٣ - من أرقه التفكير في الحب قل طعامه وقل نومه .

٢٤ - كل فعل من المحبوب مرتبط بالتفكير في المحبوبة .

٢٥ - الحب الحق لا يستحسن إلا ما يعتقد أنه سيسر محبوبته .

٢٦ - الحب لا يمنع شيئاً عن الحب .

٢٧ - لا يمكن أن يمل المحبوب من وصال محبوبته .

٢٨ - أقل الظن يدفع العاشق إلى الشك في محبوبته

٢٩ - ما عرف الحب من أرقه الاثم .

٣٠ - العاشق الحق لا يفتأ يتأمل محبوبته .

٣١ - ليس هناك ما يمنع المرأة من حب رجلين ، ولا الرجل من حب امرأتين .

هذه القواعد تقرّبنا من مفهوم الحب عند جوتفريد .

الحب عنده شيء قوى ، هائل يتملك الإنسان ويتسلط عليه ويجرده من إرادته . وما شراب الحب إلا رمز على

هذه القوة الهائلة . وما أسعد جوتفريد عندما وجد عنصر

« الشراب السحري » ، فقد حسم به مشكلة العلاقة

بين الحب والأخلاق ، لأن الشراب السحري يجرد

الإنسان من إرادته ، ومن تجرد من إرادته أصبح تأييمه

عبثاً أو ظلماً . فلا إثم إلا على من كان في وعيه ،

وكان يتصرف عن عمد وإرادة . جوتفريد يجعل الشراب

السحري رمزاً ، ويدخل في مفهومه عن الحب عناصر

من الصوفية ، كما بينت البحوث الحديثة . جوتفريد

فون شتراسبورج يصور حبيبين تريستان ولانزولد في

سعيهما نحو الوحدة الصوفية أو الاتحاد الصوفي على

صعيد الحب ونهايتهما نهاية الشهداء ، شهداء العشق ،

لوقوف الدنيا منهما موقف العدو . ولهذا نجد جوتفريد

في مقدمته يتجه بقصة الحب الصوفية هذه إلى أصحاب

« القلوب الكريمة » وحدهم ، ولا يتجه بها إلى العامة ،

الذين لا يطبقون الصوفية ولا يفهمون الربط بين الحب

٣ - لا يمكن أن يرتبط إنسان بحبين .

٤ - الحب دائم الزيادة أو النقصان .

٥ - ما ينال الحب من محبوبته ضد إرادتها لا لا طعم له .

٦ - لا يمكن أن يحب الرجل إلا إذا بلغ الرجولة الكاملة .

٧ - ينبغي أن يحزن الأحياء على حبيب مات لمدة عامين .

٨ - لا يحق أن يحرم إنسان من الحب بغير سبب كاف .

٩ - لا يمكن أن يحب إنسان إلا إذا جذبه إغراء الحب إلى ذلك .

١٠ - من عادة الحب تجنب دار البخل دائماً .

١١ - من غير المقبول أن يحب الإنسان من قد ينجل من الزواج بها .

١٢ - الحبيب الحق لا يميل إلى التمتع بحب واحدة سوى حبيبته .

١٣ - نادراً ما يدوم الحب بعد أن يكتشف .

١٤ - سهل المنال من الحب يصبح مقبهاً ، وصعب المنال من الحب يصير عزيزاً .

١٥ - كل حبيب يشحب عادة عندما يرى حبيبته

١٦ - قلب العاشق يرتجف عندما يرى حبيبته فجأة

١٧ - الحب الجديد يطرد القديم .

١٨ - حسن الخلق وحده يجعل الإنسان خليقاً بالحب .

١٩ - إذا خفت الحب فما أسرع ما ينهي وما أندر ما يعود .

٢٠ - العاشق دائماً خجول .

٢١ - عاطفة الحب تزداد دائماً بالغيرة الصادقة .

٢٢ - اندفاع الحب وعاطفته يزدادان عند الشك في المحبوبة .

والألم ، بين الحياة والموت في كل واحد ، في وحدة واحدة على طريقة أهل الصوفية .

وجوتفريد يحدثه هذا عن أصحاب القلوب الكريمة يقسم الواقع إلى قسمين ، قسم رفيع وقسم وضعيف ويضع القسمين أحدهما ضد الآخر . والقسم الرفيع هو الذى ذاق الحب ، وخبره خبرة عميقة ، فبلغ الفضيلة وبلغ الشرف والرفعة (انظر القاعدة رقم ١٨ من قواعد كابيلان) . جوتفريد ينقل مفاهيم الصوفية من صعيد الدين إلى صعيد الحب ، ويستعمل مصطلحاتها . هدف العاشقين هنا اتحاد بدنى روحى على أرقى مستوى ، ولا شأن له بالمعروف فى الاتحاد الصوفى ، اللهم إلا إذا عيننا المنهج . فى مفهوم الاتحاد الصوفى « الغرامى » نقرأ هذه الأبيات :

هائم وهائمة

رجل ، امرأة — امرأة رجل ،

تريستان ايزولد — ايزولد تريستان .

نراه يبدأ فى البيت الأول بربط الهائم والهائمة بحرف العطف « و » ، ثم ينتقل إلى التوحيد بينهما فيرفع حرف العطف ، فكأنما تريستان وايزولد كائن واحد . والحب عند جوتفريد شيء يقصد لذاته ، تريستان يحب ايزولد وينالها لا لأنه برع فى المغامرات وأتى بالكثير من أعمال القوة ، وإنما ينالها لأنه جدير بالحب (انظر قواعد كابيلان) ، وايزولد تستجيب للحب وتقابل به الحب ولا تفعل ذلك مقدمة ثمناً أو مكافأة ، بل لاحتساسها بلقاء من يملأ قلبها . إنه حب فوق كل شيء ، حب لا حدود له . والحب هنا لا يسعى إلى الزواج ، وأتى له هذا ؟ (انظر القاعدة الكابيلانية الأولى) إنه حب لذاته ، فيه الحس وفيه الروح . وجوتفريد لا يجرد الحب من ناحيته الحسية ، بل يراها جانباً الظاهري الذى لا بد منه لكمال الحب . وهكذا يخرج جوتفريد بمفهومه هذا عن المفهوم الاجتماعى . والمجتمع لا يعترف من الحب إلا بالزواج . وقد يعترف بالحب

المجرد عن الحس . أما هذا الحب فلا بد له من مكان آخر غير المجتمع بصورته المعروفة . ومن هنا يأتى تقسيم المجتمع إلى قسمين .

وقد كان تقسيم المجتمع إلى قسمين ، واحد مغنياً وواحد عليناً ، شائعاً فى ذلك العصر ، فعاصر جوتفريد الشاعر فولفرم فون اشينباخ يقسم المجتمع إلى قسمين ولكن على أساس آخر هو : المقدرة الفرسانية . وفى قصة جوتفريد نشاط فرسانى ، على عادة العصر ، ولكنه لا يقسم المجتمع ، بل لا يواجه هذه المشكلة أبداً . هذا النشاط الفرسانى ثانوى ، يمهّد للأحداث الرئيسية ، مثلاً الصراع بين تريستان ومورولت : يمهّد للقاء تريستان وايزولد لا أكثر من ذلك ، فلست نجد تريستان يتوسل ببراعته وتفوقه على مورولت ليصل إلى قلب ايزولد ، بل على العكس لا بد لتريستان أن يخفى أمر هذا الصراع لأن مورولت هو خال ايزولد الحسناء . ويؤكد جوتفريد على ثقافة تريستان ، ويصفه بأنه كان يجيد القراءة ويحسن العزف ويتقن الكلام بأنه كان رجلاً يتميز بأدب الندماء . وكذلك ايزولد ، أروع ما يصفه بها جوتفريد هو « أنوثتها » هو طبيعتها الرقيقة . وأن ايزولد لتبقى امرأة فى كل حال ، امرأة بكل ما تتصف به المرأة من صفات مميزة . (قارن صورة المرأة فى النبلرنجنيلد مثلاً) .

والفصل الخاص بكهف الحب ، بصور قمة الاتحاد الصوفى بين الحبيبين اللذين عجز المجتمع بقسمه الوضع عن شمولهما . ليس كهف الحب عند جوتفريد ، كما كان عند سابقيه ، مكان هاربين طريدين ، بل هو رمز الاتحاد على أعلى مستوى له . الحبيبان عند جوتفريد لا يخرجان طريدين ، بل يسعيان إلى مكان خليقتهما . وجوتفريد يصور هذا المكان ، هذا الكهف ، كأنه الجنة ، ويضع فيه « سريراً من البللور » يرفع به مفهومه عن الحب إلى أعلى درجات النقاوة والصفاء .

وفي بروكسل وفي هامبورج (نسخة هامبورج هذه صنعت في القرن الثامن عشر في عام ١٧٢٢ نقلا عن نسخة خطية قديمة ، وهي تقسم القصة إلى ٢٦ فصلا لكل عنوان مفصل يلخص مضمونه) .

وهناك مجموعة كبيرة من بقايا المخطوطات أو من المخطوطات الجزئية استعملها العلماء في تحقيق النص وفي الدراسات الفيلولوجية والأدبية المختلفة ، نكتفي بالإشارة إلى وجودها . أما الطبقات التي ظهرت للنص محققاً فنذكر منها طبعة ر . بيششتاين (لايبنتسج ١٨٦٩ وبعد ذلك) وطبعة مارولد (لايبنتسج ١٩٠٦ وبعد ذلك) ثم الطبعة الهامة التي أخرجها ف . رانكه عام ١٩٣٠ والتي اعتمدنا عليها في طبعة عام (١٩٦٥) .

وأول من أخرج نص تريستان وايزولد في العصر الحديث (وكان أدب العصر الوسيط قد توارى تحت غبار الماضي والنسيان عدداً من القرون) هو كريستيان هاينريش مولر في مجموعته المسماة « سلسلة الآداب الألمانية في القرن الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر » ، المجلد الثاني ، برلين عام ١٧٨٥ . ومنذ ذلك الحين كثرت الطبقات ، خاصة بعد أن أصبحت دراسات الآداب الألمانية في العصر الوسيط علماً خاصاً على يد الأخوين جريم في القرن التاسع عشر .

مكملو تريستان وايزولد

علمنا أن جوتفريد لم يتم قصته ، وأنه تركها ناقصة على الأرجح لموته . وقد تناول اثنان من الأدباء القدماء قصة جوتفريد واستعانوا بمؤلفات أخرى مشابهة لا كمالها . هذان هما أولريش فون تورهايم (بين ١٢٢٥ و ١٢٣٥) وهاينريش فون فرايرج (حول عام ١٢٩٠) . ولا شك أن اهتمام جماعة من الأدباء (ربما بايعاذ من الأمراء) باكمال هذا العمل الناقص دلالة على تقدير لقيمه ، وعلى استحسان القراء له . وقد أفدنا من هذا الاهتمام إفادة جوهرية تلخص في معرفة اسم صاحب

ويظهر أن جوتفريد كان مقتنعاً من أن هذا اللون من الحب لا دوام له ، لأنه لا يستند على أساس من الواقع ، وأنه كان يريد أن يسير بقصته إلى المنقلب ، فيأسف على سوء ما حدث للمحبين ، ويتابع التراجيديا إلى انحطاط الحب من الرفعة إلى الضعة . وربما أراد جوتفريد بعد مشهد الانحطاط ، أن يصور انتصار مفهومه في النهاية ، بقاء المحبين الخالدين ، واتحادهما في الموت إلى الأبد .

مخطوطات تريستان وايزولد لجوتفريد

وصلتنا قصة تريستان وايزولد الشعرية لجوتفريد فون شتراسبورج في مخطوطات أهمها ١١ مخطوطاً ، منها ستة مخطوطات من الرق :

م - مخطوط ميونيخ ويرجع إلى القرن الثالث عشر وهو على الكثير من الصور ، ويرجع إلى القرن الثالث عشر ، ولكنه غير كامل .
هـ - مخطوط هايدلبرج ويرجع إلى القرن الثالث عشر أيضاً .

ب - مخطوط بلا نكنهايم ، وهو محفوظ الآن في الأرشيف التاريخي لمدينة كولونيا ، ويرجع إلى القرن الرابع عشر ، وهو على الصور .

ف - مخطوط فلورنسا ، بالمكتبة القومية هناك ، ويرجع إلى القرن الرابع عشر .

ن - مخطوط برلين ، وهو بمكتبة برلين ، ويرجع إلى القرن الرابع عشر .

ف - مخطوط فيينا بالمكتبة الملكية ، ويرجع إلى القرن الرابع عشر .

أما المخطوطات الورقية الخمسة فهي ترجع غالباً إلى القرن الخامس عشر وهي خالية من الصور وبعضها يحمل عناوين لفصول قسم الناسخ القصة إليها . وهذه المخطوطات محفوظة في مودينا ، وفي كولونيا وفي برلين

« تريستان وايزولد » لأنه مكان من عادة الأدباء ألا يذكروا أسماءهم إلا في آخر مؤلفاتهم (وربما ذكر بعض الأدباء اسمه في مقدمة مؤلفه كما فعل هرتمن فون أوى في « هاينريش المسكين ») ، وهكذا لم يرد اسم جوتفريد في قصته . ولكن أولريش فون تورهايم وهاينريش فون فرايرج ذكرا اسم جوتفريد فصحت نسبة العمل إليه . وقد اعتمد الأدبيان المكملان على نص أيلهارت رغم اتهام جوتفريد له بعدم معرفة القصة على حقيقتها ، وكان الأخرى بهما أن يعتمدا على المصدر الذي رجع هو بصفة أساسية إليه وهو نص توماس . ولكن نص أيلهارت كان أقرب مثالا وأكثر إغراء .

والمحقق الذي أضافه أولريش فون تورهايم يتميز بالإيجاز الشديد ، وليست له قيمة أدبية كبيرة . ولأولريش فون تورهم نشاط مشابه في اكمال قصة فيللاهالم للشاعر الألماني العظيم فولفرم فون اشينباخ . ويبدو أن العصر عرف اتجاهًا يميل إلى اكمال أعمال الكبار التي لم تتح لهم الفرصة لاكملها .

تريستان وايزولد بعد جوتفريد

لقيت مادة تريستان وايزولد رواجًا شديدًا في البلاد المختلفة . في الرويخ مثلاً ظهرت عام ١٢٢٦ قصة تريسترام الرويحي ، وفي إيطاليا ظهرت في مطلع القرن الرابع قصة حول تريستان ، وفي القرن الرابع عشر نشأت قصة تريستان التشيكية . وفي الوقت نفسه تقريباً ظهرت قصة السيد تريستراند في إنجلترا . أما في فرنسا فقد ظهرت — علاوة على ما سبق أن أشرنا إليه — قصة نثرية عن تريستان في النصف الأول من القرن الثالث عشر . وقد حظيت القصة بصيغها المختلفة باهتمام العلماء في فرنسا ، ولا بد أن نشير هنا إلى « رواية تريستان وايزو » التي صاغها جوزيف بدييه من جديد منذ أكثر من ربع قرن ، والتي نقلنا تقسيمها في موضع آخر من هذه الدراسة . والطريف في هذه الرواية أن بدييه

استخدم فيها النصوص الأساسية المعروفة كلها تقريباً ، استخدم توماس وبيرول وأيلهارت وجوتفريد ، واتبع منهجاً وسطاً بين الترجمة والتأليف ، واصطنع أسلوباً شبيهاً بأسلوب العصر الوسيط .

أما الألمان فقد ألفوا قصة أخرى (قصيرة) عن تريستان في نهاية القرن الثالث عشر أو في مطلع القرن الرابع عشر في براج ، وألفوا في الوقت نفسه أو قبله بقليل في منطقة الألزاس عن الموضوع نفسه بعنوان « تريستان راهباً » وهي قصة مغامرات طريفة . ولما دخلت المطبعة ظهرت في ألمانيا رواية نثرية عن تريستان وايزولده طبع في أواخر القرن الخامس عشر أكثر من مرة ، وكانت محلاة بالصور ، واعتمد النص على قصة أيلهارت خاصة وقد ترجمت هذه الرواية الألمانية الشعبية إلى اللغة الدنمركية في منتصف القرن التاسع عشر ، وكانت الدنمرك تعرف رواية دنمركية باسم « تريستان وانديانا » منذ نهاية القرن الثامن عشر لا يعرف مصدرها ، وإن كان المعتقد أن يكون رواية ألمانية ضاعت . وأوحت الرواية الألمانية المطبوعة التي تحدثنا عنها ، إلى الشاعر العامل هانز زاكس بخمس أغان وبتراجيديا (عام ١٥٥١ و ١٥٥٣) . وفي عصر الرومانتيكية ظهر اهتمام مجدد بتريستان وايزولد فألف كارل امير من قصة شعرية (ماحمة) لم يتمها (١٨٤١) على أن الفضل يرجع إلى ريشارد فاجنر ، الشاعر الموسيقي ، في صياغة مادة تريستان وايزولد الصياغة النهائية في الدراما الموسيقية « تريستان وايزولده » . كتب فاجنر النص في عام ١٨٥٧ ووضع موسيقاه في عام ١٨٥٩ ، ومثلت الأوبرا لأول مرة في ميونيخ في عام ١٨٦٥ . وكان فاجنر في هذا الوقت متأثراً بحب ماتيلده فيزندونك وما لقيه فيه من خبرة عميقة خلافة . وقد قرأ فاجنر تريستان وايزولد في ترجمة هـ . كورتس (عام ١٨٤٤) وترجمة زيمروك (١٨٥٥) وتأثر « بشوبنهاور » وربما « بنوفاليس » ، فتم له من هذه

الموثرات جميعاً خلق العنصر الجوهري وهو الحب إلى الموت وفي الموت ، هو الحنين إلى الحب والوصال في الموت ، هو الرمز الخالد لخلاص الإنسانية في وحدة الكل وانسجامه .

أمثلة من قصة تريستان وأيزولد

أعدت الملكة ايزولد الأم مشروب الحب السحري وأعطته للوصيفة برانجين وأوصتها الوصيفة التالية (البيت ١١٤٤٩ وما بعده) :

أخذت السيدة الحكيمة (الملكة ايزولد الأم) الشراب وتكلمت مع برانجين بصوت خفيض ،
قالت لها : « أى برانجين ، يا عزيزتى وبنت أختى أرجو ألا يكون كلامي ثقيلاً عليك ،
فقد قررت أن تذهبي مع ابنتي في سفرها .
لذلك فافتحي لي ذهنك
وانتهبي إلى كل ما أقول لك :
خذي هذا الكأس بما فيه من شراب
واجعليه في حفظك وصونك ،
وانتهبي إليه جداً أكثر من كل ما عداه .
حذار أن يأتي كائن من كان على الأرض
ويمد يده إليه !

احفظيه بكل جد وجهد

حتى لا ينعم به أى إنسان .

واجتهدي أشد الاجتهاد

عندما تقترب ايزولد ومارك

من وصال الحب

أن تقدمي لها هذا الشراب على أنه نبيذ

ليشرباه معاً كله .

.....

لأنه شراب الحب والهيام :

فلا تنسى هذا قط . »

وسارت السفينة بايزولد وتريستان ومن معهما إلى أرض الملك مارك . وكانت ايزولد حزينة وكان تريستان يواسيها (١١٥٤٠ وما بعده) :

وأعطيت السيدة (ايزولد) في الرحلة

بشارة من تريستان

حجرة بالسفينة

خفية متوارية

لتقيم فيها .

هناك كانت الملكة

وفتياتها معها

ولا يدخلن إلين رجل أبداً

إلا تريستان من وقت لآخر :

فكان يدخل أحياناً

ويواسي الملكة

عندما كانت تجلس باكية .

كانت تبكي وتنتحب

لأنها تركت هكذا بلدها

الذي تعرف أهله

وتركت أصدقاءها جميعاً

لترحل مع قوم لا تعرفهم

.....

وهكذا كان تريستان يواسيها

على أحلى ما يستطيع

في كل ساعة .

عندما كان الحزن يحل عليها .

كان يأخذها بين ذراعيه

بكل حلاوة ورفق

بطريقة لا تختلف عن

الزوج مع زوجه .

كان الرجل المخلص يجتهد

في أن يكون للحسناء

تحفياً عما بها من هم .

فلما تكرر

تطويقه اياها بذراعيه ،

فكرت ايزولد الجميلة

في موت خالها

وقالت له محتدة :

« كفالك ياريس » (ريس المركب !) ، ابتعد ،

وابعد ذراعيك عني !

أنت رجل جد شرير ،

فلماذا تلمسني ؟

فيقول : « آه ، أيتها الجميلة ، هل أسئ التصرف ؟

فترد : « نعم ، لأنني أكرهك » .

ويتقرب تريستان إلى ايزولد ويحدث بينهما كلام

وعتاب . وفي الطريق يقتربان من الشاطئ طلباً للراحة ،

ويذهب من بالسفينة كل في ناحية ، ويبقى تريستان مع

ايزولد ، ويعطشان ، ويشربان على غير علم من الاناء

الذي به الشراب السحري ، فإذا بالحب يشتعل في

قلبيهما . (١١٧٤٥ وما بعده) :

فلما أحس تريستان بالحب

فكر على الفور

في الاخلاص والشرف

وأراد أن يحسم الأمر حسماً .

ولكنه ما لبث أن ثار على نفسه وقال :

« دع يا تريستان الأمور تجري مجراها

ولا تهتم » .

كان قلبه يريد أمراً

وكان هو يصارع لإرادته ،

وكان يشتهي ضد رغبته .

كان يريد هذا ، ثم يريد ذاك .

وفي الطريق حاول الرجل الضائع

مراراً وتكراراً

محاولات كثيرة ، واجتهد في الاستقامة طويلاً .

وكان أمره مع الاخلاص

بضطرب بين حالين متلاصقتين قاسيتين :

كان كلما رآها بعينه

بدأ الحب الجميل

يوثج قلبه ويوقد حسه ،

ثم يفكر في الشرف ، فيصرفه فكره عن الحب ،

ثم ما يلبث الحب أن يعاوده ،

والحب صاحب الأمر والنهي ،

فيتحتم عليه الامثال .

اختلجت في نفسه : الرغبة

والاخلاص والشرف في وقت واحد .

ولكن اختلاج الحب كان أقوى

وكان يحدث به ما هو أشد من الألم ،

وكان يؤرقه

أكثر مما يؤرقه الاخلاص والشرف مجتمعين .

وكان قلبه ينظر إلى الاثنين ويضحك

وتشيع عيناه عنهما .

كان إذا لم يرها

يحس بالقلق أشد القلق .

وكثيراً ما كان يرى نفسه ،

مثل الأسير

الذي يريد الهرب

ثم يعود إلى التفكير ويقول في نفسه :

« قف في وجه هذا ! ورد ذاك !

اصرف هذه الرغبة !

ابعد هذا الحب ! وفكر في شيء آخر »

ولكنه كان إذا تناول قلبه وحسه

وهو في الطريق

وحاول أن يغيرهما

لم يجد فيهما

إلا ايزولد والحب .

الأول للهجرة ، وذلك بنقله بعض الألفاظ من معانيها اللغوية إلى حقائق عرفية شرعية . وقد ظهرت آثار هذا الثبت وأينعت في القرن الثالث الهجري بفضل المدنية التي ازدهرت من أواخر القرن الثاني الهجري فأثرت في كل شيء بما في ذلك تفكير الناس وتعبيرهم ، وبفضل التدوين ، فإن التدوين يستلزم تحديد المعاني في ألفاظ تدون للدلالة عليها . ويقتضى صيغ الأحكام بالصيغة العلمية . ولقد كان للاختلاف بين فقهاء الحجاز وفقهاء العراق أثره الواضح في إمعان النظر في أدلة الأحكام ومصادرها وتحديد ما يدل عليه الدليل وتمييزه عن غيره . وقد أدى ذلك إلى وضع كثير من المصطلحات التي كونت ثروة ضخمة ظهر أثرها جلياً في دراسة العلوم القانونية باللغة العربية .

وكما أثرت مدنية الإسلام في الدراسات الفقهية ، فقد ظهر أثرها أيضاً في العلوم الأخرى . فنشأت دراسات أسفرت عن علوم واضحة المعالم منهجية الأسس في اللغة والدين والقرآن والحديث والشرعية بصفة عامة ، علوم تداولها العلماء وعلموها لطلابهم وذخرت بالمصطلحات العلمية .

ولقد كان لمدرسة المفكرين الأحرار في الإسلام وهي مدرسة المعتزلة بحوث عقلية هدفها الملاءمة بين العقل والنقل . فكان من الطبيعي أن تظهر في كتاباتهم مصطلحات واضحة ذات مفهوم محدد ، استعملوها في مجادلاتهم وسجلوها في كتبهم ، مثل كتاب المغني لشيخهم القاضي عبد الجبار الهمداني الذي نشرت أغلب أجزائه أخيراً . فن أصولهم الخاصة اصطلاحات العدل والتوحيد ، والوعد والوعيد ، وما يتبعها من الصلاح والأصلح والحسن والقبيح العقليين والجبر والاختيار وما إلى ذلك ؛ ثم المنزلة بين المنزلتين ، والقول بالمعروف والنهي عن المنكر .

وقد تبني الفلاسفة المسلمون ، بعد ذلك ، كثيراً من مصطلحاتهم مثل الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر

الفرد ، والجوهر والعرض ، والحركة والسكون ، والجسم والروح ، وهي كلها ألفاظ عربية اختيرت في دقة متناهية بما يلائم المعاني التي يراد التعبير عنها .

أما عصر الترجمة ، فقد مر بدورين : دور النقل المعجل إشباعاً للنهم العقلي ، وقد كان من الطبيعي أن تتسلل في هذا الدور بعض المصطلحات الأعجمية مثل : هيولى وأسطقس ، وفنطاسيا ، وناموس . . . الخ . ودور التحييص والإتقان فيما ترجم ويترجم ، وفيه ظهر العقل العربي مارداً جباراً مستبصر المدارك مستدير الملكات ، فراجع ما نقل في هدوء ووضع مصطلحات عربية خالصة بدلاً من المصطلحات الأعجمية ، بل جدد وزاد وأبدع وأجاد .

وقد نقل المسلمون عن العبرية والسريانية والفارسية والهندية واللاتينية واليونانية . وترجموا بعض الكتب عدة مرات وفقاً للأصول التي عثروا عليها . وغذت مدارس الإسكندرية وجنديسابور وحران المسلمين بالكتب والمترجمين من مسيحيين ويهود وصابئة وهنود وفرس . وقد تكونت بفضل الترجمة مصطلحات علمية في الطب والكيمياء والفلسفة والمنطق والسياسة وجميع العلوم التي ترجمت . واعتمد المترجمون في هذا الحال على اللغة العربية أولاً ، فاستعملوا الحجاز باستعارة ألفاظ ذات دلالات لغوية معروفة ، وشاءوا لها تأدية معاني جديدة ، ولجأوا في بعض الأحيان إلى العلوم الأسبق تكويناً مستعملين بعض مصطلحاتها للتعبير عن المعاني الجديدة ، وبهذا ظهر بعض المصطلحات المشتركة بين العلوم المختلفة عند المسلمين ، كما أشار الخوارزمي ، وكما سنبين ذلك في جزء لاحق من هذا الفصل إن شاء الله .

ولم يقف العرب عند هذا ، بل نحتوا ، واشتقوا ، واستعملوا المصدر الصناعي . فقالوا بالهوية والماهية وما إلى ذلك ، وضموا « لا » النافية ليشيوا لفظاً جديداً

فقالوا باللاأدرية واللاهائية وهو ما يسمى بالتركيب المزجى .

وهكذا نرى أن العرب قد لجأوا فى مصطلحاتهم العربية والدخيلة إلى المحاز والاشتقاق والترجمة والتعريب ولم يستعينوا بالنحت إلا فى النادر ، ولجأوا أيضاً إلى التركيب المزجى .

وهناك كتب كثيرة تناولت المصطلحات العربية ، منها كتب عامة أى تعرضت لمجموعة من العلوم ، وكتب خاصة تخصصت فى فن معين . ونذكر منها على سبيل المثال - لا الحصر - كشف اصطلاحات الفنون للتهانوى المتوفى سنة ١١٥٨ هـ ، وكليات العلوم لأنبى البقاء الحسينى المتوفى سنة ١٠٩٤ هـ ، والتعريفات للجرجانى المتوفى سنة ٨١٦ هـ ، والبصائر النصيرية فى علم المنطق للساوى المتوفى سنة ٣٨٠ هـ . وكتاب مفاتيح العلوم للخوارزمى .

٢ - حياة الخوارزمى

إن الخوارزمى الذى نقصده هنا ، هو أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب البلخى الخوارزمى ، وهو باحث من أهل خراسان . وقد قال عنه ابن خلكان فى « وفيات الأعيان » والمقريزى فى « خطط المقريزى » إنه محمد بن أحمد بن يوسف ، وانفرد المقريزى بإضافة لقب « البلخى » بدلا من قوله « الخوارزمى » . وهو عالم آخر غير أبى عبدالله محمد بن موسى الخوارزمى ، الرياضى المعروف ، والذى عاش فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى . إذ أن عالمنا هذا عاش فى القرن الرابع الهجرى ، وألف كتابه الوحيد وأهداه إلى أبى الحسن عبيدالله بن أبى السبى الذى كان وزيراً من وزراء نوح الثانى السامانى ، فقد كان يشغل منصباً إدارياً فى بلاطه بنيسابور من سنة ٣٦٦ حتى سنة ٣٨٧ هـ .

وبقدر ما ذخرت المراجع العامة بأخبار محمد ابن موسى الخوارزمى ، وأفاضت فى ذكر أخباره وكتبه ، فقد ضلت على محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمى ، فلم يذكر أغلبها عنه شيئاً ؛ والذى ذكر عنه لم يزد على مقتطفات هزيلة ، وكذلك الحال بالنسبة للمراجع الأجنبية التى حفلت بذكر أخبار العالم الأول . فقد نال شهرة عظيمة عند الإفرنج ودخل اسمه المعاجم الإفرنجية فقيلاً : *Algorismus Guarismo Algorithm* . وقد تعلم أهل الغرب علم الحساب عن كتابه فى الحساب بعد أن ترجم إلى اللاتينية وعن كتب أخرى بنيت على هذا الكتاب . وقد نشر فرديريك روزن النسخة العربية لكتاب الجبر والمقابلة للخوارزمى سنة ١٨٣١ م وطبعها فى لندن ونشر معها ترجمة إنجليزية له مع تعليق باللغة الإنجليزية . وبعد ذلك ترجم « مار » الفصل الخاص بالمساحات معتمداً على النسخة التى حققها روزن . وفى سنة ١٩١٥ نشر كاربنسكى ترجمة عن النسخة اللاتينية التى ترجمها روبرت أوف تشستر عن الأصل العربى . هذا ، وقد حقق الكتاب المرحوم الدكتور على مصطفى مشرفة والدكتور محمد مرسى أحمد عن نسخة محفوظة بأكسفورد ، ونشر هذا التحقيق فى القاهرة سنة ١٩٣٧ . وللخوارزمى هذا غير كتاب الحساب وكتاب الجبر والمقابلة كتاب فى تقويم البلدان شرح فيه آراء بطليموس وكتاب رابع جمع بين الحساب والهندسة والموسيقى والفلك . (الدليل الجغرافى . ط . مركز تبادل القيم الثقافية ، ص ٣٢٠ ، القاهرة ١٩٦٥) .

ويقول فان فلوطن *G. Van Vloten* الذى نشر كتاب « مفاتيح العلوم » فى ليدن فى يناير سنة ١٨٩٥ وقدم له باللغة اللاتينية إن الخوارزمى (أبو عبدالله محمد ابن أحمد بن يوسف) كان يستعمل مقاييس وأوزان أهل خراسان فى إشرافه على توزيع المياه فى مرو . وكان الخوارزمى على علم تام باللغة الفارسية ، فقد كان يرجع الكلمات العربية إلى أصلها الفارسى . ومن المحتمل أنه

كان يعرف شيئاً من اللغات اليونانية والسريانية والسنسكريتية . ومما لا شك فيه أن معرفته بهذه اللغات أفادته من مؤلفات العلماء أمثال أفليدس ونيقوماخوس وهيروفيلون . غير أنه لم تكن من عاداته ذكر أسماء المراجع التي اعتمد عليها إلا فيما ندر ، عدا ما يتعلق بالخليل بن أحمد الذي جاء ذكره في كتابه ثلاث عشرة مرة ؛ وذكر أيضاً أسماء ابن درستويه والأصمعي وابن المقفع ورسائل إخوان الصفاء .

ولم تذكر المراجع تاريخ مولد الخوارزمي ؛ واتفق أغلبها على ذكر تاريخ الوفاة ، فقد ذكر المستشرق فيدمان E. Wiedemann في دائرة المعارف الإسلامية وحاجي خليفه في كشف الظنون وفان فلوطن G. Van Vloten في مقدمته لمفاتيح العلوم وبروكلمان في تاريخ الآداب العربية وجورج سارتون في المدخل إلى تاريخ العلوم Introduction to the History of Science أن الخوارزمي توفي سنة ٣٨٧ هـ . ولكن البغدادي في كتابه تاريخ العارفين قال إنه توفي حوالي سنة ٣٨٠ هـ . وفي رأينا أن التاريخ الأول هو الأصح إذ أنه ظل يعمل في بلاط نوح الثاني الساماني من سنة ٣٦٦ هـ حتى سنة ٣٨٧ هـ .

٣ - مفاتيح العلوم

لم يدلنا أى مرجع من المراجع العامة التي تحدثت عن الخوارزمي أن له كتاباً آخر غير كتاب مفاتيح العلوم . وقد نشر الكتاب في القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ أى منذ ثلاثة وأربعين عاماً في مائة وخمسين صفحة من القطع الكبير ، وذيّل بفهرس عام في أربع صفحات . ولم يكتب على غلافه إلا العبارة التالية التي تقول « عني بتصحيحه ونشره للمرة الأولى سنة ١٣٤٢ هـ إدارة المطبعة المنيرية » . وقد قام النشر على نسخة خطية مكتوبة بخط نسخ منقوط واضح القراءة ، على ما يبدو من إحدى ورقات المخطوط التي صورت وظهرت في أول الكتاب . ومن أسف لم يكشف الناشر عن اسم

المخطوط ولا عن المكان الذي حفظ فيه . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإننا لا نستطيع القول بأن هذا النشر محقق ، فهو لا يعدو أن يكون طبعاً للمخطوط كما هو بدون تعليق أو شرح أو حتى تصحيح .

وليس صحيحاً أن هذا النشر هو الأول كما ذكرت طبعة القاهرة ، إذ أن كتاب مفاتيح العلوم طبع طبعة علمية أخرى منذ أكثر من سبعين عاماً في ليدن ، بتحقيق فان فلوطن G. Van Vloten في يناير سنة ١٨٩٥م معتمداً في نشره على خمس مخطوطات ، متخذاً مخطوطة ليدن أساساً ، ومراجعاً لها على أربع مخطوطات أخرى : ثلاث مخطوطات من المتحف البريطاني ، والرابعة هي مخطوطة برلين التي توجد ضمن مجموعة لاندبرج . وقد قدم له الناشر مقدمة ضافية ، وإن لم يذيله بفهرس عام كما فعلت نشرة القاهرة ، اكتفاء بالتقسيم الذي ذكره المؤلف في أول الكتاب للمقالات والأبواب والفصول وقد وقعت نشرة فلوطن في ثلاثمائة وثمان وعشرين صفحة من القطع الكبير ، منها مائتان وستة وستون صفحة للنص ، وثلاث وخمسون صفحة للمصطلحات التي وردت في الكتاب ، وتسع صفحات لأسماء البلدان عدا مقدمة باللغة اللاتينية في سبع صفحات .

هذا ، وقد نشرت الألفاظ الاصطلاحية التاريخية التي وردت في الكتاب في المجلد السابع من المحلة التاريخية المصرية سنة ١٩٥٨ مضبوطة محققة بمعرفة الدكتور يحيى الخشاب والدكتور الباز العريني ومقدماً لها بقلم المرحوم الأستاذ محمد شفيق غربال . وقد انفرد الدكتور يحيى الخشاب بضبط الفصلين الأول والثاني من الباب الثاني من المقالة الأولى المختص بعلم الكلام : وموضوع الفصل الأول « في مواضع متكلمي الإسلام » ، وموضوع الفصل الثاني « في ذكر أسامي أرباب الآراء والمذاهب الإسلامية » . وأورد شروحاً على ما ورد فيها من مصطلحات من كتب : كشاف اصطلاحات الفنون للهانوي ، وكتاب تبصرة العوام في معرفة مقالات

القصيرة التي قدم بها الكتاب . ومفاتيح العلوم - كما يتبين من اسمه - يعد مدخلاً للعلوم ومفتاحاً لأكثرها . ويتحدث عن الألفاظ المصطلح عليها في كل علم والتي تواضع عليها العلماء واتفقوا على معانيها والمحال الذي تستعمل فيه ، وهي ألفاظ - كما يقول الخوارزمي - خلقت منها أو من أجلها كتب اللغة . وقد تحرى في مصطلحاته « الإيجاز والاختصار » ، وتوفى التطويل والإكثار ، وابتعد عن ذكر المشهور والمعروف بين الجمهور ، وكذلك الغامض الغريب الذي يحتاج إلى شرح طويل وتفسير كثير .

وقد قسم الخوارزمي « مفاتيح العلوم » إلى مقالتين : تحتوى المقالة الأولى على ستة أبواب ، فيها اثنان وخمسون فصلاً ؛ وتحتوى المقالة الثانية على تسعة أبواب ، فيها واحد وأربعون فصلاً ؛ وبذلك يكون الكتاب كله يحتوى على خمسة عشر باباً ، فيها ثلاثة وتسعون فصلاً . وقد خصص المقالة الأولى بالعلوم الأدبية أو ما يغلب عليها روح الأدب من فقه وعلم كلام ونحو وكتابة دواوين وشرع وعروض وأخبار . وخصص المقالة الثانية بالعلوم التي تغلب فيها روح العلم من فلسفة ومنطق وطب وحساب وهندسة وعلم النجوم وموسيقى وحيل وكيمياء .

ويبدأ الخوارزمي كتابه بالحديث عن الفقه في الباب الأول من المقالة الأولى ، فيتكلم في أصول الفقه والطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج وشروطه والبيع والنكاح والديات والفريضة والنواذر . فهو في أصول الفقه يذكر أنها ستة أصول : ثلاثة متفق عليها وهي الكتاب والسنة والإجماع ، وثلاثة مختلف فيها وهي القياس والاستحسان والاستصلاح ؛ وهو في كل ذلك يضع شروحاً وتعريفات توضح السبيل لمن يشتغل بعلم الأصول . أما فيما يتعلق بالطهارة ، فيعرف الخوارزمي الماء المضاف ، والماء المطلق ، والماء المستعمل ، وسور الكلب ، والتحري ، والاستنثار . وفي فصل

الأنام للسيد المرتضى ، والترجمة العربية لكتاب بيان الأديان ، وكتاب الملل والنحل للشهرستاني ، والترجمة العربية لكتاب شرفنامه ، وكتاب الزيدية ومنشأ نحلهم لأحمد تيمور ، وكتاب تاريخ الزيدية وأصل عقيدتهم لعباس العزاوي ، وكتاب مختصر كتاب الفرق بين الفرق للبيهقي ، ومختصر كتاب الفرق بين الفرق للبيهقي بقلم عبد الرزاق بن رزق الله الرسغني ، وكتاب الفهرست لابن النديم ، وكتاب أصل الشيعة وأصولها للشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، وكتاب تنسير ترجمة يحيى الخشاب عن الفارسية ، وكتاب التبصير في الدين للأسفرائيني ، وكتاب ناصر خسرو (بالفرنسية) ليحيى الخشاب ، وغير ذلك من المراجع .

واشترك الدكتور يحيى الخشاب مع الدكتور الباز العريني في ضبط وتحقيق الفصل الخامس من الباب الثاني من المقالة الأولى أيضاً ، وعنوانه « في أسامي أرباب الملل والنحل المختلفة » ، والفصل السادس الذي يتكلم عن « عبدة الأصنام من العرب وأسماء أصنامهم » ، والباب الرابع بأكمله ويحتوى على ثمانية فصول تناول الكلام عن الألفاظ التي تستعمل في كتابة الدواوين كديوان الخراج وديوان الخزن وديوان البريد وديوان الجيش وديوان الضياع والنفقات وديوان الماء ، ومواصفات كتاب الرسائل ؛ وكذلك الفصول الأول والثالث والسادس والثامن والتاسع من الباب السادس الذي يتكلم في الأخبار فيذكر ملوك الفرس وألقابهم وملوك اليمن في الجاهلية وألقابهم ، ويذكر بعض الألفاظ التي يكثر جريها في أخبار الفرس وأخبار عرب الإسلام وملوك عرب الجاهلية وملوك الروم . وقد قام الدكتور يحيى الخشاب بضبط وتحقيق الألفاظ الفارسية وقام الدكتور الباز العريني بضبط وتحقيق الألفاظ العربية معتمدين على بعض المراجع العامة .

قلنا إن الخوارزمي كتب كتابه للوزير أبي الحسن عبيد الله بن أحمد العتبي . وقد بين ذلك في المقدمة

الصلاة والأذان يعرف الثوب والترجيع والتحريم والتشهد . ويتحدث عن الصوم فيعرف الفلس والاعتكاف ، والفجر الأول ، والفجر الثاني . ثم يعرف - عند الكلام على الزكاة - الورق ، والنصاب ، والركاز ، والكسعة ، وما إلى ذلك من أوزان ومكاييل تستعمل في مجال الفرض الثالث من فروض الإسلام وعندما يتكلم عن الحج يعرف القران ، والتمتع ، والإفراد ، والاستلام ، والهدى ، والتجمير . وفي الفصل السابع يتكلم عن البيع والشركة ، فيعرف بيع الغرايا ، وبيع الغرر ، وبيع المزابنة ، وبيع المحاقلة ، وبيع النجش ، وبيع المضاربة . ثم يتناول الكلام عن النكاح والطلاق في الفصل الثامن ، فيعرف زواج الشغار ، وزواج المتعة ، وطلاق الظهار ، والإيلاء ، والملاعة ، والقرء ، والاستبراء ، والحلل . ويتكلم عن الدييات في الفصل التاسع ، فيعرف الغرة والقسامة ، والأرش والشجاج . وفي الفصل العاشر يتكلم في الفريضة فيعرف العصة ، والكلالة ، والأكدرية ، ثم يعرف التناسخ في مجال الوراثة . وعندما يتكلم عن النوادر في الفصل الحادي عشر يعرف اليمين ، والنكول ، والجرح والحجر والتدبير ، والمكاتب ، والتعجيز ، والرقبي .

وهكذا يسر الخوارزمي فيما يتعلق ببقية أبواب وفصول المقالة الأولى من كتابه ، فيعرف المصطلحات التي ترد في علوم اللغة والكلام والنحو والشعر والعروض والأخبار .

أما المقالة الثانية من « مفاتيح العلوم » فهي - كما قلنا - تتناول الفلسفة والمنطق والطب وعلم العدد والهندسة وعلم النجوم وعلم الموسيقى وعلم الحيل والكيمياء . ويبدأ الخوارزمي مقالته هذه بالكلام في الفلسفة ، وقد اعتبرها من علوم العجم وهي العلوم التي وقف عليها هذا الجزء من كتابه ، وقد قسم الباب الخاص بها إلى ثلاثة فصول : تكلم في الفصل الأول عن

أقسام الفلسفة وأصنافها ، وفي الفصل الثاني عن « جمل ونكت عن العلم وما يتصل به » ، وفي الفصل الثالث عن « ألفاظ ومواضع يكثُر جريها في كتب الفلسفة » أما فيما يتعلق بأقسام الفلسفة ، فيبدأ الخوارزمي الكلام فيها بأن كلمة الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية وهي فيلاسوفيا وتفسيرها محبة الحكمة ، « ومعنى الفلسفة علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصح » . ثم قسمها قسمين : جزء نظري ، وآخر عملي . والنظري له ثلاثة أقسام : قسم يفحص فيه عن الأشياء التي لها عنصر ومادة ويسمى علم الطبيعة ، وقسم يفحص فيه عن ما يخرج عن العنصر والمادة ويسمى علم الأمور الإلهية ، وقسم يفحص فيه عن أشياء موجودة في المادة لا عن أشياء لها مادة مثل المقادير والأشكال والحركات ويسمى العلم التعليمي والرياضي . وهذا القسم متوسط بين العلم الأعلى وهو الإلهي وبين العلم الأسفل وهو الطبيعي . ثم يتناول الخوارزمي الفلسفة العملية فيقسمها إلى ثلاثة أقسام أيضاً : القسم الأول هو علم الأخلاق ، والثاني تدبير المنزل ، والثالث السياسة . ويرجع المؤلف مرة أخرى إلى الفلسفة النظرية ليذكر الفروع التي تقع تحت أقسامها ، فيذكر أن العلم الطبيعي يندرج تحته علم الطب وعلم الآثار العلوية وعلم المعادن والنبات والحيوان وجميع طبائع الأشياء التي تقع تحت فلك القمر ، وكذلك صناعة الكيمياء . ويذكر أن العلم التعليمي والرياضي ينقسم إلى أقسام أربعة : الأريثماتيقي أي علم العدد والحساب ، والجومطريا أي علم الهندسة ، والاسطرونوميا أي علم النجوم ، وعلم الموسيقى . هذا فيما يتعلق بأقسام العلم الطبيعي والعلم التعليمي . أما العلم الإلهي فقد أفرد له الخوارزمي فصلاً خاصاً به سماه « في جمل العلم الإلهي » ، فذكر أن « الله تبارك وتعالى عز وعلا هو موجد العالم وهو السبب الأول والعلة الأولى وهو الواحد والحق ، وما سواه لا نخلو من كثرة من جهة أو جهات ، وصفته الخاصة أنه واجب الوجود ، وسائر الموجودات

ممكنة الوجود» . ثم عرف العقل الفعال بأنه القوة الإلهية التي يهتدى بها كل شيء في العالم العلوى والسفلى من أفلاك وكواكب وجباد وحيوان وإنسان . وعرف أيضاً العقل الهبولانى ، والنفس ، والنفس الكلية ، والنفس العامة . ومخلص الخوارزمى بعد ذلك إلى الفصل الثالث الذى خصه بالألفاظ التي تذكر كثيراً في الفلسفة ، فعرف الهبولى ، والصورة ، والأسطقس ، والكيفيات الأولى ، والمكان ، والحلاء ، والزمان ، والمدة ، والجسم الطبيعى ، والجسم التعليمى ، والتجزؤ الطبيعى ، والتجزؤ التعليمى ، وفنطاسيا التي قال فيها إنها القوة الخيلة من قوة النفس وهي التي يتصور بها المحسوسات في الوهم وإن كانت غائبة عن الحس وتسمى القوة المتصورة والمصورة . وعرف أيضاً الأرواح عند الفلاسفة ، ورأى أنها ثلاثة أقسام : الروح الطبيعية وتشترك بين الحيوان والنبات ، والروح الحيوانية وتشترك بين الحيوان الناطق وغير الناطق ومكانها القلب والروح النفسانية وهي تخص الإنسان ومكانها الدماغ . ثم عرف الكون والاستحالة والإرادة والمحال والكيان والنواميس .

أما الباب الثانى من المقالة الثانية فقد خصه الخوارزمى بالكلام في المنطق وقسمه إلى تسعة فصول : تكلم في الفصل الأول عن إيساغوجى أى المدخل ، والثانى عن قاطيغورياس أى المقولات ، والثالث عن بارى ارمينياس أى العبارة ، والرابع عن أنولوطيقا أى القياس ، والخامس عن أفودقطيقي أى البرهان ، والسادس عن طوبيقي أى الجدل ، والسابع عن سوفسطيقي أى السفسطة ، والثامن عن ريطوريقي أى الخطابة ، والتاسع عن بيوطيقي أى الشعر . ويلاحظ أنه اتبع التقسيم التقليدى لأجزاء المنطق الذى عرف منذ أرسطو وسار عليه فلاسفة الإسلام ، وما كان له أن يفعل غير هذا ، وهو الذى لا يهتم بالموضوع بقدر اهتمامه بالمصطلحات الواردة في العلم .

وقد تناول المؤلف في الباب الثالث من هذه المقالة موضوعات الطب في سبعة فصول : فتكلم في الفصل الأول عن التشريح كما عالج الأمراض والأدواء والأغذية ثم الأدوية المفردة والمركبة وأوزان الأطباء ومكاييلهم في بقية فصول هذا الباب . وقد عرف الشرايين والعروق والعضلات والأعصاب والمشيمة والشبكة والقرنية والاثني عشر وغيرها ، كما عرف من الأمراض السمنة والهبرية والبهق والحصف والقوباء والجذام والسح والسرطان والصرع والبرقان ، كما تكلم عن الأدوية المفردة فقال : إنها إما نباتية وهي ثمر أو جذور أو زهر أو ورق أو قضبان أو أصول أو قشور أو عصارات أو ألبان أو صموغ ؛ وإما معدنية ، وإما حيوانية ، وشرح الأفاقد والسنبل الهندى والميعة والساذج والضرو والجنطايانا واليبروج وعصى الراعى وعنب الثعلب ولسان الثور .

وفي الباب الرابع تعرض الخوارزمى لموضوعات الأريثماتيقي ، فعرف الكمية المفردة والكمية المضافة والأعداد والنسبة وحساب الهند وحساب الجمل ومبادئ الجبر والمقابلة .

وتناول في الباب الخامس الهندسة وعالج موضوعاتها في أربعة فصول : الأول في مقدمات الصناعة ، والثانى في الخطوط ، والثالث في البسائط ، والرابع في المجسمات .

وتحدث في الباب السادس عن علم النجوم ، فعرض أسماء النجوم السيارة والثابتة وصورها وتركيب الأفلاك وآلات المنجمين كالاسطرلاب وأنواعه المختلفة من هلالى وكروى وزورقى وصدقى وغيرها .

وخص الباب السابع بالموسيقى وآلاتها وإيقاعاتها . والباب الثامن بالحيل من نحو جر الأثقال بالقوة اليسيرة وآلاته ، وآلات الحركات .

وختم الخوارزمى كتابه بالباب التاسع من المقالة الثانية وخصه بالكيمياء وقسمه إلى فصول ثلاثة : فصل

في آلات الصناعة ، وآخر في العقاقير والأدوية من
الجواهر والأحجار ، وثالث في تدبيرات هذه الأشياء
ومعالجتها .

والخوارزمي في جميع فصول كتابه يعرف
المصطلحات تعريفات مختصرة أحياناً ، أو تعريفات
تقرب من الشروح أحياناً أخرى ، وإن كان إلى المنهج
الأول أميل . وهو في تعريفاته على العموم يراعى الدقة
والإيجاز ويضع اللفظ في مكانه المناسب ويستخدم
التعابير العلمية .

ومما لا شك فيه أن الخوارزمي في كتابه « مفاتيح
العلوم » يعد من العلماء المستقرئين ذوي الاطلاع الواسع
والقراءة الشاملة ؛ فقد اطلع على ما كتبه غيره من علماء
وفقهاء وفلاسفة ومتكلمين ، واستخلص تعريفاته من
مجالات استعملهم لها ؛ وهذا شأن من يريد أن يبرز
المصطلح العلمي في الحقل الثقافي ، فهو يهتم أساساً بما
تواضع عليه علماء كل علم وبما اصطالحوا عليه ،
وباللفظ الذي نال حياة في كتاباتهم ، ثم يسجل هذا
كله في قاموس مصطلحاته . فالمهمة الأساسية لواضع
القاموس الاصطلاحي هي التسجيل بالإضافة إلى الثقافة
الواسعة والتزام المنهج العلمي في التبويب ، وهو
ما نلاحظه في كتاب مفاتيح العلوم وما يبدو واضحاً في
فصوله المختلفة . فإنه يذكر المصطلح الواحد في أماكن
متفرقة في كتابه حسب التبويب الذي سار عليه ،
ويفرق - بالطبع - بين استعماله عند طائفة من أهل العلم
وبين طائفة أخرى غيرهم . فهو في الفصل الأول من
الباب الثاني من المقالة الأولى الذي خصه بالكلام عن
« مواضع متكلمي الإسلام » يذكر تعريف « الشيء »
عند المتكلمين بأنه « ما يجوز أن يخبر عنه وتصح الدلالة
عليه » . وفي مكان آخر من الكتاب يذكر أن « الشيء »
في كلام أهل الجبر والمقابلة هو الجذر المجهول » وذلك
في الفصل الخامس الذي عنوانه « في وجوه الحسابات »

من الباب الرابع من المقالة الثانية عند الكلام في
الأرتمياتيقي .

ويعرف « المعلوم » - عند المتكلمين - بأنه
« ما يصح أن يقال فيه هل يوجد ، والمعلوم هو المنتفى
الذي ليس بكائن ولا ثابت » ؛ ويقول بصدده - في
مجال الكيمياء - « إن الخارصيني جوهر غريب شبيه
بالمعلوم » .

ويعرف « الجوهر » - عند المتكلمين بأنه « المحتمل
للأحوال والكيفيات المتصادات » ويعرفه - عند
الفلاسفة - بأنه « كل ما يقوم بذاته كالسما والكوكب
والأرض وأجزائها والماء والنار وأصناف النبات والحيوان
وأعضاء كل واحد منها » .

ويذكر معنى « الاسم » - عند النحويين - بأنه
أحد أجزاء الكلام الثلاثة . ثم يذكره - عند المنطقيين -
بأنه « كل لفظ مفرد يدل على معنى ولا يدل على زمانه
المحدود ، كزيد وخالد » .

ويعرف « الخط » - عند المتكلمين - بأنه « المجتمع
من الجواهر طولاً فقط » ؛ ويقول - عند الكلام في
الأعداد المسطحة والمخمسة - « إن الواحد بمنزلة النقطة
لأنه لا ينقسم ، الاثنان بمنزلة الخط لأنهما لا ينقسمان
إلا مرة واحدة ، كما أن الخط لا ينقسم إلا طولاً » .
وفي مجال علم الجغرافيا يعرف خط الاستواء قائلاً : إن
« خط الاستواء من الأرض هو الخط الذي يقابل معدل
النهار ، وهو حيث يرى القطبان الجنوبي والشمالي
ملاصقين للأرض ، والليل والنهار مستويان فيه أبداً » .
وعند الكلام « في آلات المنجمين » يقول : « إن خط
الاستواء هو الخط المقسوم الآخذ من المشرق إلى
المغرب المار على مركز الصفيحة . وخط نصف النهار
هو الخط الذي يقطع خط الاستواء على زوايا قائمة
وابتداؤه من العروة » .

ويُعرف « الرجعة » عند الشيعة - بأنها عند بعضهم
« رجوع الإمام بعد موته » ، وعند بعضهم الآخر

— في المنطق — « اسم للمقولة السابعة ويسمى النصفة وهي مثل القيام والقعود . . . » .

هذه بعض المصطلحات التي وردت في كتاب « مفاتيح العلوم » والتي تستعمل في علوم مختلفة ، سقناها للدلالة على مدى الدقة التي وصل إليها المصطلح العلمي عند القدماء ، ومدى وضع المعنى الاصطلاحي في تعبير موجز دال ، ومدى أهمية كتاب الخوارزمي في محاولة دراسة شاملة للمصطلحات العلمية عند العرب . وإن المتأمل فيها ليروعه تلك العقلية الفذة التي كان لها أثر واضح في كل مجالات العلم الموضوعية وكيف امتد هذا الأثر إلى المجال الاصطلاحي .

٤ — منتخبات من الكتاب

١ — في أصول الفقه : أصول الفقه المتفق عليها ثلاثة : كتاب الله عز وجل ، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإجماع الأمة . والمختلف فيها ثلاثة : القياس ، والاستحسان ، والاستصلاح . فأما كتاب الله سبحانه ، فإن سبيل الفقيه أن يعرف تأويله ووجوه الخطاب فيه من الخصوص والعموم ، والناسخ والمنسوخ ، والأمر والنهي ، والإباحة والحظر ، ونحوها مما شرح في التفاسير وكتب الدين . وأما سنة الرسول صلى الله عليه وسلم فهي ثلاثة أضرب : أحدها القول ، والثاني الفعل ، والثالث الإقرار . فalcول ما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال . والفعل ما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه فعله . والإقرار ما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه أقر عليه قومه ولم ينكره عليهم . ثم من الأخبار (خبر التواتر) وهو ما رواه جماعة من الصحابة وقد اتفق عامة الفقهاء على قبوله . ومنها ما هو (خبر الواحد) وهو ما يرويه الرجل الواحد من الصحابة ، وأكثر الفقهاء يقولون بقبوله على شرائط يطول الكلام بذكرها . ومن الحديث ما هو متصل ، وهو الذي إلى النبي صلى الله عليه وسلم

« رجوعه بعد غيبته » . ويقول عنها — عند علماء الفلك — « بأن رجوع الكواكب ورجعتها هو سيرها طولاً على خلاف نضد البروج » . ويعرفها — في ألفاظ ديوان الكتابة — بأنها « حساب يرفعه المعطى في بعض العساكر بالنواحي لطمع واحد إذا رجع إلى الديوان » ، و « الرجعة الجامعة يرفعها صاحب ديوان الجيش لكل طمع من صنوف الاتفاق » .

ويعرف « الردف » — في علم العروض — بأنه « حرف لين قبل الروى مثل ياء . . . » ، ويعرفه — في علم الأخبار — بأنه « هو خليفة ملك الحيرة وكان له المرباع من الغنائم وكان يجلس على يمين الملك ويشرب بغيره قبل الناس كلهم ، والردافة هي الخلافة » . ويقول عنه — في المنطق — بأن « النتيجة ما ينتج من مقدمتين كقولك كل إنسان حي ، وكل حي نام ، فنتيجة ما بين المقدمتين كل إنسان نام ، ويسمى الردف أيضاً » .

ويعرف « الضرب » — في علم العروض — بأنه « الجزء الأخير من البيت » ، ويعرفه — في الأريثماتيقي — بأنه « تضعيف أحد العددين بأحد الآخر » . ويعرف « العرض » — في الفلسفة — بأنه « ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته ، كالبياض والسواد والحرارة والبرودة ونحو ذلك » ، ويعرفه — في علم الكلام — بأنه « أحوال الجوهر ، كالحركة في المتحرك ، والبياض في الأبيض ، والسواد في الأسود » .

ويعرف « القلس » — في الفقه — بأنه « هو ما خرج من الخلق ملء الفم أو دونه » ، ويعرفه — في علم الحيل — بأنه « الحبل الغليظ الذي يشد به السفن وغيرها » . ويعرف « القول » — في الفقه — بأنه « ما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قاله » ، ويعرفه — في المنطق — بأنه « ما تركب من اسم » .

ويعرف « الوضع » — عند كتاب ديوان الجيش — بأن « يخلق على اسمه فيوضع عن الجريدة » ، وهو

الرابع المجبرة وهم خمس فرق . . والمذهب الخامس مذهب المشبهة وهم ثلاث عشرة فرقة . . والمذهب السادس المرجئة وهم ست فرق . . . والمذهب السابع مذهب الشيعة وهم خمس فرق .

٤ - في وجوه الإعراب على مذهب فلاسفة اليونانيين - الرفع عند أصحاب المنطق من اليونانيين واو ناقصة : وكذلك الضم وأخواته المذكورة . والكسر وأخواته عندهم ياء ناقصة . والفتح وأخواته عندهم ألف ناقصة . وإن شئت قلت الواو الممدودة اللينة ضمة مشبعة والياء الممدودة اللينة كسرة مشبعة والألف الممدودة فتحة مشبعة وعلى هذا القياس . الروم والإشمام نسبتها إلى هذه الحركات كنسبة الحركات إلى حروف المد واللين أعني الألف والواو والياء .

٥ - قانون الخراج أصله الذي يرجع إليه وتبني الجباية عليه وهي كلمة يونانية معربة . الرزنامج تفسيره كتاب اليوم لأنه يكتب فيه ما يجري كل يوم من الخراج أو نفقة أو غير ذلك . . . الموافقة والجماعة حساب جامع يرفعه العامل عند فراغه من العمل ولا يسمى موافقة ، ما لم يرفع باتفاق بين الراجع والمرفوع إليه فإن انفرد به أحدهما دون أن يوافق الآخر على تفصيلاته سمي محاسبة .

٦ - الفئ ما يؤخذ من أرض العنوة . . الخراج ما يؤخذ من أرض الصلح . . . العشر ما يؤخذ من زكاة الأرض التي أسلم أهلها عليها والتي أحيها المسلمون من الأرضين أو القطائع . . . صدقات الماشية هي زكاة السوائم من الإبل والبقر والغنم دون العوامل والمعلوفة .

٧ - التسبيب أن يسبب رزق رجل على مال متعذر ليعين المسبب له العامل على استخراجها فيجعل رداً للعامل وإخراجاً إلى المرتزق بالقلم . . . الحبة سدس سدس مثقال ، وإن شئت قلت ربع تسع مثقال ، والدينار ست وثلاثون حبة ، والشعيرة ثلث الحبة ،

واحد عن آخر من غير أن ينقطع ، والمرسل والمنقطع ما يرويه أحد التابعين الذين لم يروا النبي صلى الله عليه وسلم ، مثل الحسن البصري وابن سيرين وسعيد بن المسيب ، ويقول : قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم من غير أن يذكر من حدثه به عنه - وقد قبله كثير من العلماء وزيفه بعضهم . وأما الإجماع فهو اتفاق الصحابة من المهاجرين والأنصار . وكذلك اتفاق العلماء في الأمصار في كل عصر دون غيرهم من العامة . وأما القياس فقد قال به جمهور العلماء غير داود بن علي الأصفهاني ومن تبعه . والقياس نوعان : قياس علة ، وقياس شبه . فقياس العلة أن تجمع المقيس والمقيس به علة ، وقياس الشبه أن لا تجمع المقيس والمقيس به علة ، ولكن يقاس به على طريق التشبيه . وكثير من الفقهاء لا يفرقون بينهما . وطرده العلة هو أن تجعل مطردة في جميع معلولاتها . وأما الاستحسان فهو ما تفرد به أبو حنيفة وأصحابه ، ولذلك سموا أصحاب الرأي : ومثال ذلك جواز الحمام وإن كان ما يستعمل فيه من الطين والماء مجهول المقدار . وقيل : الاستحسان هو قياس ، لكنه خفي غير جلي . وأما الاستصلاح فهو ما تفرد به مالك بن أنس وأصحابه : ومثاله ما أجاز به من تعامل الصيارفة وتبايعهم الورق بالورق والعين بالعين بزيادة ونقصان ، وإن كان ذلك محظوراً على غيرهم لما فيه من الصلاح للعامة .

٢ - أيس هو خلاف ليس . قال الخليل بن أحمد ليس إنما كان لا في أيس فأسقطوا الهمزة وجمعوا بين اللام والياء ، والدليل على ذلك قول العرب : ايتني بكذا من حيث أيس وليس .

٣ - في ذكر أسامي أرباب الآراء والمذاهب من المسلمين وهي سبعة مذاهب : أحدها المعتزلة ويتسمون بأصحاب العدل والتوحيد وهم ست فرق . . والمذهب الثاني الخوارج وهم أربع عشرة فرقة . . . والمذهب الثالث أصحاب الحديث وهم أربع فرق . . . والمذهب

والدينار مائة وثمان شعيرات ، والشعيرة ثلث ربع تسع مثقال ؛ وقد تختلف هذه المقادير باختلاف البلدان لكن ذكرت ما هو أعم وأشهر .

٨- الترصيع أن يكون الكلام مسجعا متوازن المباني والأجزاء التي ليست بأواخر الفصول مثل قول أبي البصير : حتى عاد تعريضك تصريحاً وتمريضك نصحيحاً التضرير هو ضد الترصيع وهو أن لا تراعى توازن الألفاظ ولا تشابه مقاطعها . . . المضارعة أن يكون شبيهاً بالاشتقاق ولا يكونه ، كما قال بعضهم ما خصصتني ولكن خستني .

٩- العروض هو الجزء الأخير من النصف الأول من البيت وهي مؤنثة ، وبها سمي علم العروض لأنه إن عرف نصف البيت سهل تقطيعه . . . الضرب ذو الجزء الأخير من البيت . . . السبب الخفيف حرفان أولهما متحرك والثاني ساكن مثل قد وعلامته ١٥ والسبب الثقيل حرفان متحركان مثل أر وعلامته ٥٥ وذلك أن علامة الحركة عند العروضيين حلقة كالهاء وعلامة الساكن خط كالألف .

١٠- المرازبة جمع المرزبان وهم ما وراء الملوك ، وهم ملوك الأطراف ، ومرز هو الحد بالفارسية مرزبان وهو صاحب الحد ، وكانت الفرس تسمى صاحب النهر أعني جيحون مرز توران أي حد الترك ، وكان أهل خراسان يسمونه مرز إيران أي حد العراق .

١١- الله تبارك وتعالى وعز وعلا هو موجد العالم وهو السبب الأول والعلّة الأولى وهو الواحد والحق وما سواه لا يخلو من كثرة من جهة أو جهات وصفته الخاصة أنه واجب الوجود وسائر الموجودات ممكنة

الوجود . . . العقل الفعال هو القوة الإلهية التي مهتدى بها كل شيء في العالم العلوى والسفلى من الأفلاك والكواكب والجماد والحيوان غير الناطق والإنسان لاجتلاب مصلحته وما به قوامه وبقاؤه على قدر ما تنبأ له وعلى حسب الإمكان ، وهذه القوة التي في الأشياء التي في العالم الطبيعي تسمى الطبيعة . . . العقل الهولاني هو القوة في الإنسان وهي في النفس بمنزلة القوة الناطقة في العين : والعقل الفعال لها بمنزلة ضوء الشمس للبصر ، فإذا خرجت هذه القوة التي هي العقل الهولاني إلى الفعل تسمى العقل المستفاد .

١٢- الشرايين هي العروق النابضة ، واحدها شريان ، ومنبتها من القلب تنتشر فيها الحرارة الغريزية أي الطبيعية وتجري فيها المهجة وهي دم القلب : وأما العروق غير النوايض فمنبتها من الكبد ويجري فيها دم الكبد . ومن الشرايين الأبهريان وهما يخرجان من القلب ثم يتشعب منها سائر الشرايين .

١٣- الترياق مشتق من تريون باليونانية ، وهو اسم لما ينهش من الحيوان كالآفاعي ونحوها ويقال له بالعربية أيضاً الدرياق . . . السكنجين هو المركب من الخل والعسل ثم يسمى بهذا الاسم وإن كان مكان العسل سكر ومكان الخل رب السفرجل أو غيره .

١٤- علم النجوم يسمى بالعربية التنجيم وبال يونانية اصطنوميا : واصطر هو النجم ونوميا هو العلم .

١٥- علم الهيئة هو معرفة تركيب الأفلاك وهيئتها وهيئة الأرض . . . فلك البروج هو الدائرة التي ترسمها الشمس يسيرها من المغرب إلى المشرق في سنة واحدة وهو مقسوم اثني عشر قسما وهي البروج .

التغيرات أو فلسفة أليين واليانج

بمصلح
الأستاذ فؤاد محمد شبل

معان محدودة . واتسمت قراءة هذه الشقوق بالصعوبة البالغة ، فكان أن اتخذ العرافون متواليات ثلاثية ، وضعوا لكل متوالية معنى خاصاً : وشاعت هذه الطريقة لمعرفة الطوالع ، حتى أصبحت الجيوش تستخدمها في المعارك ، ويستعين بها الملوك في رسم سياستهم ، ويعتمد عليها أفراد الشعب في توجيه شئونهم الخاصة . ثم أقبل العلماء أنفسهم على الاستعانة برموز كتاب التغيرات في أبحاثهم ودراساتهم ، حتى أصبحت عماد الفكر الصيني في السياسة والفلسفة والأدب والأخلاقيات والاجتماع والقانون والطب . الخ . ولم تبرا مدرسة فلسفية واحدة من الاستعانة بكتاب التغيرات بطريقة أو بأخرى . وما برح لهذا الكتاب تأثيره على الفكر الصيني حتى وقتنا الحاضر .

٢ - المتوالية الثلاثية

قوام كتاب التغيرات أن ظواهر الكون بأسره تتألف في جوهرها من عاملين : إيجابي ، وسلبى . وقد حصر مؤلف الكتاب هذه الظواهر في ثمان أساسية ومثل كلا منها في متوالية ثلاثية الخطوط :

١ - التعريف بالكتاب

يعتبر كتاب التغيرات Yi Ching من أمهات تراث الصين الثقافى التى يحصرها فلاسفتها فى مؤلفات خمسة هى :

- ١ - كتاب التغيرات
- ٢ - كتاب التاريخ (أو الوثائق)
- ٣ - كتاب الأناشيد (أو الأشعار) والموسيقى
- ٤ - كتاب الطقوس
- ٥ - حوليات الربيع والخريف

ولكتاب التغيرات منزلة رفيعة عند المفكرين الصينيين ، أنزلته منزلة التقديس : وينسب إلى الملك الحكيم فوهسى Fu Hsi . وترجع الأساطير العهد بتأليفه إلى عام ٣٣٢٢ قبل الميلاد .

والكتاب - فى الأصل - سجل للعرافة والكهانة . إذ يضم بين دفتيه رسوماً اقتبسها مؤلفه - أو مؤلفوه - من الرسوم التى تنشأ عن إحراق صدف السلفهة . فهذه الرسوم ، بعضها مستقيم ، والبعض الآخر مكسور . فكان أن وضع الكهان والعرافون لكل مجموعة من الخطوط مغزى خاصاً ورموزاً تشير إلى

وترمز المتوالية إلى تلاقى ظاهرة كونية سلبية -
بأخرى إيجابية ، ونتيجة هذا التلاقى :

فالظاهرة الإيجابية يطلق عليها كتاب التغيرات
اسم اليانج . ويعنى فى الأصل « الشمس » ويرمز
إليها بشرطة متصلة —

ويطلق على الظاهرة السلبية اسم « الين » ويعنى
الاصلاح « القمرى » ويرمز إليه بشرطة متقطعة - -
ويتكون كتاب التغيرات - أساساً - من تجميع
ثمانى متواليات ترمز إلى العناصر الثمانية الأساسية :
السما - الرعد - الرياح - النار - الماء - الجبال -
المستنقعات . وهاك بياناً بهذه المتواليات ؟

(١)	(٢)	(٣)	(٤)
=====	=====	=====	=====
(٥)	(٦)	(٧)	(٨)
=====	=====	=====	=====

فالمتوالية (١) ترمز إلى السماء . وإذ كانت هى
الرب الأعظم ، لأن السماء مصدر الأمطار ، فقد
أصبحت ترمز إلى الأب . ونظراً لأن الرب هو رمز
الأسرة ، ترمز المتوالية الى ، القوة ، السيادة .. الخ .
وتتألف المتوالية من خطوط سليمة (يانج) ، وفى هذا
توكيد مبدأ الذكورة المطلق .

والمتوالية (٢) ترمز إلى الأرض ، وهى الأم
التي تنلقى الأمطار . وفى مجال المعانى تدل على :
الحنان : المودة ، العطف ، الطاعة ... الخ . وتتألف
المتوالية من خطوط جميعها متقطع ، توكيداً لمبدأ
الأنوثة المطلق .

ومن اتحاد المتوالتين (١) و (٢) ينتج :
المتوالية (٣) ؛ وتدل على الابن الأكبر . ويلاحظ
أن الخط الأسفل سليم مثل الخطوط التي تمثل الأب ،
وتشير المتوالية فى مجال المعانى إلى : التحرك والانطلاق
والتحفز .

المتوالية (٤) تدل على البنت الكبرى . ويلاحظ
أن الخط الأخير من المتوالية متكسر (ين) . وتدل
المتوالية فى مجال المعانى على اختراق الأشياء والنفوذ
إليها .

المتوالية (٥) ترمز إلى الابن الثانى ؛ وفى مجال
المعانى الوعورة وشدة الانحدار .

المتوالية (٦) ترمز إلى البنت الثانية . وفى مجال
المعانى إلى السطوع واللمعان ... الخ .

المتوالية (٧) ترمز إلى أصغر الأبناء ؛ وفى مجال
المعانى إلى التوقف والصد ... الخ .

المتوالية (٨) ترمز إلى صغرى البنات . وتدل
فى مجال المعانى على الرضاء والمسرة والحبور
والغبطة .. الخ .

وبعدما تحددت هذه المعانى الأساسية ؛ أخذ
الباحثون من شراح كتاب التغيرات ، يقيمون عليها
المظاهر الكونية المختلفة ، وشرعوا يطابقونها على
جميع الأشياء :

فالعاصفة ابن أكبر يرمز إليه بالمتوالية =====
بينما أن الريح بنت كبرى يرمز إليها بالمتوالية ===== .
ويعتبر الماء ابناً ثانياً يرمز إليه بالمتوالية =====
بينما أن النار بنت ثانية يرمز إليها بالمتوالية ===== .

ويعتبر الجبل ابناً أصغر يرمز إليه بالمتوالية
===== ، لكن تعتبر المستنقعات بنتاً صغرى يرمز
إليها بالمتوالية ===== .

وبعبارة أوضح ، كانت المتواليات الثمان
- الثلاثية الخطوط - تمثل لدى قدماء الصينيين
عناصر الكون ذات الأهمية القصوى لهم وهى فى السماء
الشمس والقمر والرياح والعواصف ؛ وعلى الأرض :
الجبال والمستنقعات ، ومن الأشياء : الماء والنار .
وقد ربطوا بين هذه المتواليات بعلاقات الأبوة
والأمومة والبنوة .

٣ - المتواليات السداسية

من المتواليات الثمان ذات الخطوط الثلاثة - السالفة الذكر - ركبت في العصور التالية متواليات تتألف الواحدة من ستة خطوط . وتم ذلك عن طريق مزج متواليتين من ذواتي الخطوط الثلاثة - إحداهما بالأخرى . فيتكون - من ثمة - أربع وستون متواليات جديدة تتألف الواحدة من ستة خطوط .

ويطالعنا كتاب التغيرات بمتواليات سداسية الخطوط فريدة في نوعها ، وتركيبها :

==
==
==
==
المتواليات بحالة سكون (خط متقطع - -)
تتلوه حركة (يانج خط متصل - -) ، يتلوه ين ثم يانج ثم ين ثم يانج . وباجتماع الين واليانج تتم عملية اليانج (أى الحركة والانطلاق) . ويعنى تكرار الاجتماع ، توكيد عملية الارتقاء .

والأشياء بفطرتها في تغير مستمر . ويحمل التغير في الكون بين طياته الزيادة والنقصان ، القდوم والذهاب ، الهدم والبناء . . . الخ . فلا نهاية إطلاقاً لعملية التغير ؛ لأن ما يأتى ، يجب أن يذهب ؛ وما يذهب ، يجب أن يأتى مرة أخرى .

ومصافاً لهذا الرأى ؛ يرمز إلى الرخاء واليسر والرفاهية . . . وما إلى ذلك من المعانى بالمتواليات السداسية الخطوط :



(أى ثلاثة خطوط ين بأسفلها ثلاثة خطوط يانج) . فان تغيرت للأحوال وحل القحط والإحمال والضيق . . . وما إلى ذلك من المعانى ؛ انقلب وضع

ويفسر كنفوشيوس نشوء المتواليات الثلاثية الثمان بأن « الأول الأعظم » هو مصدر التغير وعقلته . وهو قد قسم نفسه اثنين كونا السماء (اليانج) والأرض (الين) . وانقسم الاثنان إلى أربع كوتت الفصول : الربيع والخريف والشتاء والصيف . وعلى أساس فكرة اليانج والين (الجامد واللين) ؛ تكونت المتواليات الثلاثية الثمان . وعندما اتخذت تلك المتواليات ترتيبها المناسب توطد بذلك - كما يقول كنفوشيوس - منهاج السماء والأرض وتحددت رموز كل من : الرعد ، الرياح والماء والنار والجبال والمستنقعات .

وباستكمال دورة المتواليات الثلاثية الثمان يتم :
أولاً - تحديد الفوارق بين مواضع جهات البوصلة الأصلية الأربعة وجهاتها الفرعية .
ثانياً - انجاز عمليات الإنتاج والنماء والحصاد والتخزين .

ثالثاً - التعرف على صور الين واليانج
رابعاً - اضماء القدرة على الاختراق والنفوذ على طاقة الفعل الروحية الخيرة .

خامساً - ابلاغ الأشياء جميعها مرتبة الكمال . ويربط شراح كتاب التغيرات بين المتواليات الثمان والفضائل الخمس الثابتة التي عينها كنفوشيوس في مختاراته : الحب والعدالة والحشمة والحكمة ، الإيمان الحق .

فالسلك الصالح : تستثيره المحبة ، وتوطده الحشمة وتنظم العدالة أوضاعه ، ويحدد الإيمان الحق أبعاده ، وتكمله الحكمة .

وهذه الفضائل الخمس - وفقاً لكنفوشيوس - هى جماع الفضائل البشرية وهى الروابط التى تصل السماء بالإنسان ، وعن طريقها يتمكن الحكيم من فهم دلالة السماء وتنظيم العلاقات البشرية وإدراك أسمى أشكال السلوك .

خطوط اليانج الثلاثة لتوضع فوق خطوط الين الثلاثة ، على النسق التالى :



كذلك ترمز السداسية :



(وهى عبارة عن خط يانج — تتلوه خمسة خطوط ين — —) إلى عملية التحلل : ويلاحظ أن خط اليانج (ويرمز إلى الحركة والانطلاق) قد تلتته خمسة خطوط ين (ويدل على التفكك والسكون) . فاذا تغيرت الحال بعودة الشئ إلى الحركة ؛ انقلب وضع السداسية فأصبح :



ومنه يبدو أن اليانج قد تغلب في نهاية المطاف ، فعاد النشاط وتجددت في الشئ الحياة ؛ وبالمثل ، ترمز السداسية :



إلى الحركة المنطلقة المستمرة المتواصلة ؛ وفيها خطان متقطعان (— —) رمز الين ، يتلوهما خط يانج (—) وهو رمز الحركة . فاذا ما توقفت الحركة ، يرمز إلى العملية بالسداسية :



أى خط يانج (رمز الحركة) يتلوه خطان للين (رمز السكون) يتلوهما خط يانج الذى يتلوه بدوره خطان للين :

٤ — مدرسة الين واليانج الفلسفية

استخدم الصينيون — منذ عهد بعيد — فكرة الين واليانج لتوضيح ظواهر الوجود ؛ فالتأوية (١) — ابان ازدهارها — قد استخدمت الاصطلاحين لشرح مبادئها . ويطالعنا في هذا المقام عبارة تنسب إلى لاو تزو تقول « ان التساو (أى السبيل أو النهج) قد أنتج الواحد ، والواحد أنجب الثنائية ، وتطورت الثنائية إلى التثليث ، وانبعث عن التثليث الآلاف المؤلف من الأشياء . وتضم الأشياء جميعها بين طياتها « الين » وتشتمل على اليانج ، وبفضل الين واليانج ، يتوافر للأشياء التناسق والانسجام » . وتأسيساً على هذا الرأى ، يرتب كل شئ في الوجود تحت أى من الفصيلتين ، باعتبار الين أنثى ، واليانج ذكر :

وبالتالى :

تنتمى السماء والشمس والنار إلى فصيلة اليانج . وتلحق الأرض والقمر والماء بفصيلة الين .

ويدلل كتاب التغيرات على صدق الفكرة بأن العدسة المحرقة تستجلب النار من الشمس ؛ فى حين أن المرأة — وهى يانج — إذا ما تركت فى العراء ليلاً تلتقط الندى — أى الماء — من القمر .

وتجب ملاحظة أن ثنائية الين واليانج ؛ لا تعنى تلك الثنائية المألوفة خارج الصين . وتعنى لدينا : الخير والشر ، والروح والمادة . . . وهى ثنائية ينفصل أحد شقيها عن الآخر ويبيانه تماماً . فعلى العكس ؛ ينادى المنطق الصينى — كما بسطه كتاب التغيرات — بأن الين واليانج يكمل أحدهما الآخر ؛ وبفضل هذا التكامل يتوافر للكون انسجامه

(١) رجاء مراجعة بحثنا عن لاو تزو — عدد مارس ١٩٦٦ من تراث الإنسانية .

وتناسقه . فالشتاء - وينتسب إلى فصيلة الين - يتحول إلى صيف وهو من فصيلة اليانج .

فالين هو العنصر السهل ، اللين ، المدعن ، وهو السالب الساكن .

واليانج هو العنصر المتين الخشن ، وهو الموجب ، الحامل للحركة .

ويرمز اليانج إلى السيادة ، أما الين فيرمز إلى التكامل .

وإذا كان اليانج - بحكم طبيعته - هو العنصر المبدع ، فانه يصبح في حالة سكون وقما يصدف عن الإبداع . فاذا ما أخذ يحقق الإبداع ، يغدو في حالة فعل وحركة .

وإذا كان الين - بحكم طبيعته - على استعداد للاستجابة لنداء القوة المبدعة . فاذا توافرت لديه قابلية الاستجابة ، يصبح في حالة فعل وانطلاق .

وجميع الأشياء توضع - أو ان إبداعها - في قائمة اليانج ، بينما توضع الأشياء - أوقات استجابتها - في قائمة الين . ويتيسر لكل شيء أن يكون في وضع « اليانج » كما يتيسر لكل شيء أن يكون في وضع الين .

وإذا كان لكل من الين واليانج معنى مختلف ، إلا أنهما مترابطان ولا غنى لأحدهما عن الآخر . فالشمس تغرب ، فيطلع القمر ، ولكل وظيفة واحدة هي لإضاءة الأرض . كذلك إذا ولى الشتاء أقبل الصيف ، فاذا راح الصيف وفد الشتاء . ويتعاقب الصيف والشتاء ثم دورة السنة .

وإذا وصل شيء إلى حد التمام ، يكون قد بلغ - بالضرورة - مكانه السليم . ويقصد بالمكان السليم ، الموضع الذي يجدر أن يكون فيه ، أى يصبح كائناً في البيئة المناسبة له . فوضع الزوجة السليم ، صلتها بشئون الأسرة الداخلية ، ومناط موضع الزوج السليم صلته بشئونها الخارجية . إذ

تمثل العلاقة السليمة ركن العدالة الركين في العالم . فاذا فحصنا نظام الأسرة ، نجد أن مكان الزوج الطبيعي أن يصبح - دون بقية أفرادها - الزعيم والمسيطر . فالأسرة الطبيعية هي التي يكون فيها الوالد والداً والابن ابناً .

وإذا كانت الكنفوشيوسية قد اتجهت في بداية عهدها إلى بحث مشكلات السياسة والعلاقات البشرية ، فلم تعر الموضوعات الميتافيزيقية ما تستحقه من رعاية واهتمام ، فلقد انبعثت مدرستان فكريتان لسد هذا النقص في التفكير الصيني ، وتبلورتا في مدرسة الين واليانج ، والمدرسة التأوية .

ويعبر الفيلسوف « تونج شونج - شو » عن رأى هذه المدرسة الفلسفية في طبيعة الين واليانج بقوله :

« يوجد الين واليانج في نطاق الكون في حالة أثرية وينغمر جميع الناس فيهما على الدوام مثلما ينغمر السمك في الماء على الدوام . والفارق بينهما وبين الماء أن جيشان الماء منظور ، في حين أن فوران الين واليانج غير منظور . على أن وجود الانسان في الكون مثل ارتباط السمك بالماء . ويوجد هذا الأثر في كل مكان ، لكن ليست به لزوجة الماء . فالمقارنة بينه وبين الماء ، كالمقارنة بين الماء والطين . وعلى ذلك يبدو أن ثمة في الكون عدمية ، ومع ذلك فثمة هيولى . أن الناس مغمرون على الدوام في هذه الكتلة الدوامة التي تحملهم قدما في تيار واحد ، بانتظام أو بغير انتظام » .

وإذا كان الوصف السابق يوحى إلى الذهن باعتبار كل من « الين » و « اليانج » أثراً - مادياً أو سائلاً - لكن لا ينظر إليهما بهذه الصورة المادية . فالحق يقصد من وراء تشبيه هذا الفيلسوف ، تقريب الأمر إلى الذهن . إذ يصف الين واليانج بموضع آخر من مؤلفه بأنهما « قوتان متعارضتان تتبعان سير السماء الراسخ لكنهما

لا ينشأ في وقت واحد . وهذا يعني أنه وقماً ينبعث اليانج ، يتراجع الين ؛ والعكس بالعكس .
 رُيُخَصَّ فلاسفة الصين من دراساتهم لكتاب التغيرات إلى نتيجة عملية مدارها أنه إذا كان كل شيء في الحياة ينقلب إلى نقيضه — إذا ما وصل منه — فعلى الرجل العاقل أن يتخذ أهبة للأحداث التي تفد مع التغير ويحتاط لصروف الزمان . وعلى السياسي الحصيف أن يضع في ذهنه دائماً المخاطر التي لا بد وأن تفد وفقاً لمنطق التغير . ونجد أحداً حكماءهم « هسي تزو » يقول :

« ان الإنسان الذي يجعل الخطر ماثلاً في ذهنه هو الذي يحتفظ بمكانته ، والذي يرى النكبات قائمة أمام ناظره هو الذي يعيش ، والذي يعمل حساباً للفوضى المتفشية ، يصبح في مكنته السيطرة على المجتمع . ومن تقدر له السيطرة على المجتمع ، يجب أن ينسى امكانية تعرض حكمه للاضطراب . فالسلطان الحكيم هو من لا ينسى العدوان في أوقات السلم ، والذي يتخذ الحيطة ضد العابثين بالأمن . ويجب أن يتحلى المرء بالتواضع لأن الدنيا إذا أقبلت لا تلبث أن تدبر » .

ويستوقف نظر الباحث في كتاب التغيرات ؛ ذلك التشابه المذهل بين المذهب الفيتاغوري ودراسة الصينيين للرموز والأعداد وفقاً لكتاب التغيرات :
 ١ — وردت العبارة التالية بالملحق الثالث من كتاب التغيرات « في التغيرات ، ثمة الأول الأعظم الذي أبرز الصيغتين (الين واليانج) إلى الوجود » . إذ تماثل هذه الفكرة القضية الفيتاغورية القائلة « من الجوهر الفرد ينشأ الاتحاد الزوجي غير المحدد » .

٢ — إذا ما اخبرنا مجموعة عشرة أزواج من المتناقضات التي ذكرها الفيتاغوريون — كالمحدود والمطلق — فواضح أن ما يطلق عليه المحدود يطابق تماماً ما يدعوه شرح كتاب التغيرات باليانج . كما

أن ما يسميه الفيتاغوريون « المطلق » يطابق « الين » الصيني .

٣ — تستمك الفلسفة اليونانية — عامة — بالفكرة القائلة بأن المطلق يكون المادة وأن المحدود يكون الصورة وأن الأشياء الطبيعية هي حاصل تأثير الصورة على المادة . وبالمثل ، يعتقد شرح كتاب التغيرات في الصين فكرة أن اليانج إيجابي ، فيمنح — من ثم — القوة ويضفي القدرة ؛ في حين أن الين سلبي ، فهو — لذلك — يتلقى ويتسلم على أن ثمة فارقاً بين النظريتين الصينية واليونانية يتبين في ناحيتين :

الأولى — يجعل شرح كتاب التغيرات من المحدود (أي اليانج بالاصطلاح الصيني) معادلاً للمربع ، ومن المطلق — أي اللامحدود — (وهو الين في الاصطلاح الصيني) معادلاً للمستطيل . ومن رأيهم أن السماء (وهي مظهر اليانج المعين) مستديرة والأرض — مظهر الين المعين — مربعة .

وهنا تعرض لنا نقطة لا يختلف فيها الفيتاغوريون عن شرح كتاب التغيرات : فإن الفيتاغوريين يعتبرون الأعداد الفردية — وتطابق المحدود — أعداداً مربعة ، بينما أن الأعداد الزوجية — وتطابق المطلق — أعداد مستطيلة . كذلك يعتبر شرح كتاب التغيرات أعداد اليانج (واليانج هو المحدود) فردية وأعداد الين (والين هو المطلق) زوجية . وهذا هو سبب تمثيل اليانج بخط فردي متصل (—) ، في حين يمثل الين بخط زوجي (متقطع — —) .

الثانية — يجعل الفيتاغوريون من المحدود مطابقاً للسكون ، والمطلق معادلاً للحركة . وهذا يخالف وجهة النظر الصينية على طول الخط لمعادلتها اليانج (أي المحدود) بالحركة ، والين (أي المطلق) بالسكون .

ه - الحكم على مدرسة لين واليانج

تضم نظريات لين واليانج (وهي قوام كتاب التغيرات) الشيء الكثير من السخافات ، لكنها تتضمن - في نفس الوقت - بدايات العلوم والفنون الصينية . فالحق ؛ يتبلور هدف الآراء المتصلة بالين واليانج في إيجاد نظام فكري شامل جامع إلى أبعد الحدود . وبالأحرى ، خلق مدرسة فكرية تستطيع الإحاطة بظواهر الكون بأسره وتفسرها . فهما يقل عما في منهاجها من قصور علمي ، وما يظهر من ضعف فروضها ، لكن تستبين لنا روح علمية من خلال نشداتها تنظيم ظواهر الكون وتنسيقها في إطار مذهب علمي ، وسعيها إلى معرفة الأسباب والدوافع : وقد يبدو - للوهلة الأولى - زوال تأثير مدرسة لين واليانج من التفكير الصيني ، بفعل اقترحام الفكر الأوربي - الغربي والماركسي - معاقل الفكر الصيني . غير أن الاقترحام ظاهري محض ، وحسبي للتدليل على هذا الرأي ، فكرة الثورة الدائمة عند ماوتسي تونج وغيرها .

فالكون عند الزعيم الصيني في حالة تغير دائم يبنى عليه استمرار قيام التناقضات بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، حتى بعد زوال الطبقات . ولا تتأني تسوية هذه التناقضات إلا بسلسلة « لانهائية » من التغيرات الوصفية (النوعية) . إذ لا مناص من نشوء تناقض بين قوى الإنتاج - نمواً متصلاً - وبين جهود الأفراد لتكييف أنفسهم وفقاً لهذا النمو . ويحل هذا التناقض محل الصراع الطبقي .

وتناقض فكرة ماوتسي تونج عن الثورة الدائمة ، الفكرة الماركسية على طول الخط . فها هنا يتبدى لنا تأثير فكرة لين واليانج ، التي تعني - فيما تعنيه - انبعاث الشيء من تقيضه في سلسلة من التوالد والتكاثر لا نهاية لها من التفاعلات . بينما قد تأثر

تفكير كارل ماركس - وهو يهودي الأصل - بفكرة اللجنة الموعودة ، فكان أن دفعه إلى اعتبار المجتمع اللاطبقي الذي ينتفي منه عنصر الإرغام - ممثلاً في الدولة - وحيث يحصل الجميع على احتياجاتهم في يسر وسهولة ووفرة ؛ اعتبره غاية الغايات . أي أنه اللجنة الواردة في الكتب المقدسة ، تنتصب على الأرض في دنيا الناس .

وتقر فكرة لين واليانج أن لكل من الاصطلاحين معنى مختلفاً . لكنهما مترابطان ولا يمكن فهم أحدهما بدون الآخر ، ولهذا تأثيره على نظرية التناقضات عند ماوتسي تونج . فانه يعتقد بأن عملية التحول تقوم على تحويل نوع ما - أي نوع - إلى نوع آخر ويتم التحول نتيجة للتغير في العلاقة الكمية بين أوجه التناقض الغالبة وأوجهه الخاضعة المغلوبة على أمرها ، وينجز على طريق أولي ذي اتجاه واحد . ويقول الزعيم الصيني « الأشياء المتناقضة تكمل وتم - في نفس الوقت - بعضها بعضاً ، وهي تشكل الدعامات التي بفضلها تستند التناقضات بعضها بعضاً ويحافظ أحدها على بقاء الآخر ووجوده . وإذا كانت الأضداد - بحكم طبيعتها - تخالف أحدها الآخر ، فهي - من الناحية الأخرى - مترابطة ترابطاً وثيقاً متداخلة في بعضها متلاحمة ولا غنى لأحدهما عن الآخر : فلا تفهم السهولة عن غير الصعوبة كذلك بدون السهولة لا توجد صعوبة . فالحق أنه من غير الواجهة الأخرى التي تعارض الواجهة ؛ تفقد كل واجهة مبرر وجودها » . ويطالب ماوتسي تونج بالعمل على كشف وجهة تطور التناقض ؛ والقاعدة - كما يقول - إن الواجبات المتعارضة تحول نفسها - في ظل ظروف خاصة - إلى أضدادها ؛ وتتخذ الحركة في جميع الأشياء : أما وضع السكون النسبي وأما التغير المطلق الواضح ؛ وينشأ وضعاً الحركة

— كلاهما — عن صراع عاملين متعارضين الإتجاه داخل الشيء نفسه^(١) ؟

ولمدرسة الين واليانج تأثير آخر على تفكير الزعيم الصيني يتبين من قوله إن الريح قد شرعت تهب من الشرق من جديد . بمعنى أن رياح التغير أخذت تنطلق وستقود إلى انتقال النفوذ والسلطان من الغربيين إلى الشرقيين . فان مناط فكرة الين واليانج ، تحول الين إلى يانج وهذا إلى ين . . . وهكذا . أى استحالة استدامة وضع من الأوضاع وثبات موقف إلى ما لا نهاية . فالزعيم الصيني يعتبر نهضة الصين الحالية تغييراً في ميزان القوى الدولية يبشر باسترداد الصين مكانتها الحضارية المرموقة التي فقدتها بانتقال القوة غرباً .

٦ — مقتطفات من كتاب التغيرات

١ — عملية التغير الشامل

السماء مرتفعة والأرض منخفضة ، وبهذا تتحدد السماء والأرض . ومصدّقاً لهذا يتحدد مكان الشريف والوضيع ولكل من الحركة والراحة وضعه الثابت ، ومن هنا يختلف القوى عن الضعيف وتتطابق السبل وفقاً لأنواعها ، وتنقسم الأشياء إلى رتب . لذلك يحدث الحظ الحسن والحظ السيئ . وفي السماء تبدل الظواهر وعلى الأرض تعرض الأشكال . وعن طريق عرض الأشكال يصبح التغير والتحول واضحاً . وهكذا تتفاعل خطوط المتواليات الثلاثية الثمانية الضعيفة والقوية ويؤثر كل منها في الآخر ويتأثر به . إن الأشياء يستفزه الرعد فينبعث موسم برد يتلوّه موسم حرارة . إن طريق السماء يكون المذكر . أما طريق الأرض فيكون المؤنث . تميز السماء الابتداء العظيم ، بينما

(١) رجاء الاطلاع على مقالتنا « فلسفة المتناقضات عند ماوتسي تونج » بعدد فبراير ١٩٦٦ من مجلة الفكر المعاصر .

تضفي الأرض على الأشياء تمامها . ان ادراك السماء مستمد من السهولة واليسر .

ان تعاقب حركة الين واليانج يؤلف ما يطلق عليه « السبيل القويم » . ومنه ينبعث الشيء الصالح . ويبلغ مرتبة الكمال بفضل الفطرة البشرية . وعندما يميز الانسان « السبيل القويم » يطلق عليه « الانسانية » لكن الحكيم يطلق عليه الحكمة . وتعاقب الين واليانج هو عامل الانشاء واعادة الإنشاء :

٢ — بدايات الثقافة البشرية

عندما كان فوهسي^(١) يحكم العالم ، تطلع إلى السماء لرصد مظاهرها ، وشخص إلى الأرض ليعاين أشكالها . فلاحظ أشكالها وسماتها وكيف توائم نفسها وفقاً لبيئتها . وأحوت إليه دراسته لبدنه نفسه ، طائفة من الآراء ، لكنه مضى أبعد من ذلك فاستخلص أفكاراً قيّمة من دراسته للأشياء الأخرى وبفضل دراساته هذه ابتكر الثماني المتواليات ذات الخطوط الثلاثية ، لكي يفقه فضائل الكائنات الروحانية وليصف أحوال جميع المخلوقات . وهو أول من عقد الحبال وصنع الشباك لصيد الأسماك واصطياد الطير والحيوان . وقد اقتبس الفكرة من دراساته لإحدى المتواليات الثلاثية .

ولما مات « فوهسي » ظهر شين تونج^(٢) الذي علّم العالم فوائد حرث الأرض وتطهيرها من الأعشاب واقتبس ذلك من دراسة إحدى المتواليات الثلاثية . وهو الذي شيّد الأسواق وعلم الناس مبادلة منتجاتهم الزراعية والصناعية بمنتجات غيرهم ، سيراً بدراسته لمتواليات ثلاثية .

وبعد موته ظهر في العالم « الامبراطور الأصغر » و « ياو » و « شون »^(٣) وقد استفادوا من معرفتهم بكنه

(١) امبراطور الصين الذي ينسب إليه تأليف كتاب التغيرات .

(٢) هؤلاء أباطرة أسطوريون . وما يزال الصينيون إلى وقتنا

الحاضر يضربون بهم المثل في فعل الخير وإيثار النفع العام .

« البين » . فاذا ما بلغ سكونه منتهاه فتد دورة جديدة من النشاط . ومن ثمة ، تتعاقب الحركة والسكون ، ويغدو كل منهما منشأ الآخر .

وعن طريق تحول اليانج واتحاده مع الين ، تتولد العوامل الخمسة الرئيسية : الماء ، النار ، الخشب ، المعدن ، التراب ، وبفضل توزيع هذه القوى المادية الخمس توزيعاً متناسقاً ، تسلك الفصول الأربعة سبيلها المعروف .

وتؤلف العوامل الخمسة نظاماً واحداً للين واليانج . ويؤلف الين واليانج « الأول الأعلى » . وتكون السماء عنصر التذكير ، وتكون الأرض عنصر التأنيث . وبوساطة تفاعل هاتين القوتين الماديتين ، يتم تكاثر آلاف الأشياء المولفة وتحولها ، وتتكاثر ألوف الأشياء وتوالد في تحول لانهائي .

والإنسان وحده هو الذى يتلقى القوى المادية في أحسن حالاتها ، فهو بذلك أشرف المخلوقات وأذكاه وأبرعها . ويتبدى شكله المادى وينمى روحه الوجدان . ويترب عن احتكاكه بالعالم الخارجى واستجابته لتحدياته ، استنارة المبادئ الخلقية الخمسة الكائنة في طبيعته وهى : الشفقة ، العدالة ، الذوق ، الحكمة ، الايمان الصحيح ، وهنا ينطق صوب الحركة والنشاط ، ويميز الخير من الشر . والإنسان الحصيف هو من ينمى هذه الصفات في ذاته ، بينما ينهك حرمتها الإنسان الخسيس .

هـ - الإخلاص

الاخلاص جوهر الحكمة ، عظيم هو مبدأ السماء ، البارئ . منه تستمد جميع الأشياء بداياتها ، وهى منبع الاخلاص . ويتغير طريق مبدأ السماء ، ويتحول لكى يحصل كل شئ على فطرته السليمة وينال قسمته ونصيبه ، ومناط طريق السماء حركة الين واليانج المتعاقبة ، وما ينبعث عن نهج السماء خير ، والحكيم هو الإنسان المخلص .

التغير في إراحة الناس من متاعب الحياة . إذ أبانوا للناس أن التغيرات إذا بلغت في سيرها منتهاه ، تعدل خط سيرها . فيمكنها هذا من الانطلاق في طريقها إلى أن تصل إلى منتهاه فتعدل سيرها من جديد . وتظل هكذا أبد الأبدى ودهر المداهرين بفضل معونة السماء التى توفر الخير . وبفضل تواضع هؤلاء الأباطرة وسماحتهم ، انتظمت أحوال الدنيا ، وانبعثت إلى الوجود الابتكارات الهامة مثل استئناس الحيوانات واستخدامها في النقل ، كما اخترعت القوارب للنقل المائى .

وظهر بعد هؤلاء الأباطرة حكماء أرشدوا الناس إلى تشييد الدور لحمايتهم من الرياح والأمطار والبرد والحر ، وعلموهم دفن موتاهم . وتوجت جهود الحكماء باختراع الكتابة والقراءة . وتم هذا كله بفضل الاستعانة بمنطق التغير .

٣ - سداسية السماء والأرض

جميع خطوط متوالية السماء متصلة  وتعتبر عما هو عظيم ومبدع ونافع وقويم وراسخ . فالسما هي منشأ جميع الأشياء . وبفضلها تبدى في أشكالها الكاملة . ويتبلور أساوب السماء في التغير والتبدل بحيث ينال كل شئ في الكون فطرته السليمة التى تحددها السماء . وعندئذ يتحقق للكون الوحدة والتجانس .

أما الأرض فجميع خطوطها الستة متقطعة  وتدين لها جميع الأشياء بمولدها . وهى تتلقى - طائعة - تأثيرات السماء . فهى ساكنة سكوناً تاماً ، صفتها الوداعة والسماحة ، وهى تتبع سيدها .

٤ - الأول الأعظم

إن الأول الأعظم يولد - بفعل تحركه - اليانج . فاذا ما بلغ نشاطه منتهاه ، يركن إلى السكون ، وفى خلال فترة سكونه يولد

الخـراج لأبي يوسف

بمـتـلـم
الدكتور على حسنى الزربوطى

ترجمة حياة أبى يوسف :

كان مولد يعقوب بن إبراهيم ، الذى اشتهر بأبى يوسف ، فى عام ١١٣ هـ ، وهو من أسرة عربية ، عريقة فى أصلها ، فقيرة فى مالها . وينحدر من الصحابى الجليل سعد بن حبة ، وهو من أنصار المدينة المنورة . وكان مولد أبى يوسف فى العصر الأموى ، وشهد انتشار الدعوة العباسية فى العراق وخراسان ، ثم عاصر قيام الدولة العباسية فى سنة ١٣٢ هـ وكان حينئذ فى التاسعة عشرة من عمره . فشهد مطلع العصر العباسى الزاهر ، وعاصر عهود الخلفاء العباسيين الخمسة الأول

تلقى أبو يوسف علومه الأولى فى العراق ، فدرس دراسة دينية من قرآن وحديث وفقه ، ودراسة أدبية من نحو ولغة وشعر . وكان ممن تلقى منهم العلوم الدينية محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى . وأبدى أبو يوسف نبوغاً وتفوقاً ، رشحه ليكون فى مقدمة تلاميذ إمام عصره أبى حنيفة . وأدرك أبو حنيفة مواهب تلميذه ونبوغه ، فكان يمدّه بالمال ليسد به حاجات الحياة وحتى يتفرغ لتلقى العلم على يديه . وكان أبو يوسف واحداً من ثلاثة من أبرز تلاميذ أبى حنيفة الملازمين له ، أما

التلميذ الثانى فهو محمد بن الحسن الشيبانى ، والتلميذ الثالث هو زفر . وكان أبو يوسف أكثرهم فقراً ، فقد كان للشيبانى موسراً حتى إنه أنفق على تعلمه النحو والشعر والفقه ثلاثين ألف درهم . كما كان هذيل ، والد زفر ، والياً على البصرة .

وكان أبو يوسف يلازم أستاذه فى كل مجالسه ليتلقى عنه الدين والفقه والعلم . وكان أبو حنيفة فى سعة من العيش ، يحترف التجارة ، يبيع الخبز ويجلس فى السوق ، ولذا كان معاصروه يطلقون عليه اسم النعمان ابن ثابت الخزاز . وشارك أبو يوسف أستاذه مجلسه فى السوق ، مما أفاده فى حياته العملية إذ اطلع على دقائق النشاط الاقتصادى ، وعرف ما يجرى فى الأسواق من معاملات تجارية وبيع وشراء ، فنمت معلوماته عن الاقتصاد والضرائب . وقد بلور هذه المعلومات فيما بعد فى صورة علمية منهجية دقيقة فى كتابه الخراج .

حتى إذا أتم أبو يوسف دراسته رحاز نصيباً وافراً من العلم ، أخذ يشق طريقه فى الحياة ، ترنوه عينا أستاذه ، فتدرج فى المناصب حتى تولى منصب القضاء فى عهد الخليفة العباسى الثالث المهدي ، وكان هذا المنصب حينئذ من أبرز مناصب الدولة . وقد اشتهر

المهلى بالعدل ، حتى إنه كان أول الخلفاء الذين جلسوا للنظر في المظالم ، مما أتاح الفرصة لأبي يوسف لممارسة وظيفة القضاء في حرية ، وبدون تدخل من الخليفة : وقد خالف أبو يوسف في ذلك مسلك أستاذه أبي حنيفة الذي رفض أن يتولى منصب القضاء في عهد الخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور ، كما تذكر بعض المصادر التاريخية ، كما رفض من قبل هذا المنصب أيضاً حينما عهد به إليه ابن هبيرة عامل مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين . وينسب المؤرخون رفض أبي حنيفة منصب القضاء في عهد الخليفة المنصور إلى ميله إلى العلويين ، كما كان المنصور ينقض عهوده ، وشعر أبو حنيفة أنه عاجز عن إرضاء المنصور وحاشيته فقال له : « لو هددتني أن تغرقني في الفرات أو أن آلي الحكم لاخترت أن أغرق ، فلك حاشية يحتاجون إلى من يكرمهم لك ، فلا أصلح لذلك » .

ولم يرض كثير من المعاصرين لأبي يوسف عن قبوله منصب القضاء ، ونجد ذلك في كتابات بعض المؤرخين ، فيقول الطبري : « إنه قد تحامى حديث أبي يوسف قوم من أهل الحديث ، من أجل غلبة الرأي عليه وتفريعه الفروع والأحكام ، مع صحبة السلطان وتقلده القضاء » . فقد كان هناك في مطلع العصر العباسي كثير من العلماء والفقهاء ممن يزهدون في تولى الوظائف العامة في الدولة ، حتى يظل الدين بعيداً عن السياسة ، وحتى لا يضطر العالم أو الفقيه أن يخالف دينه أو ضميره ويمالئ الخليفة وحاشيته .

وإن كنا نجد العذر لأبي حنيفة في رفضه منصب القضاء ، إلا أننا نجد العذر أيضاً لأبي يوسف في قبوله منصب القضاء في عهد المهلى ثم ولديه الهادي والرشد . فقد رفض أبو حنيفة تولى القضاء في نهاية عصر الدولة الأموية ، وهي فترة قلقه حرجة تحفل بالاضطرابات السياسية وتيارات الشعوبية بين العرب والفرس ، كما رفض أبو حنيفة أن يلي القضاء للخليفة المنصور الذي

كان يؤسس الدولة العباسية ويدعمها ويقضي على خصومها ، ويعمل بمذهب (الغاية تبرر الوسيلة) وينادي بأن الخليفة هو ظل الله في أرضه . وقد نكل المنصور بالإمام العلوي محمد النفس الزكية وبأخيه إبراهيم ، كما قتل أبا مسلم الخراساني عضد الدولة العباسية . أما أبو يوسف فقد تولى القضاء في عهد الخليفة الثالث المهلى ، الذي كان عهده فترة رخاء واستقرار نعمت فيها الدولة العباسية بالهدوء والأمن ، واشتهر المهلى بالتدين والعدل والتسامح ، ويعتبر عهده مرحلة انتقال بين عهد القمع والشدة الذي شهده عهد أبي العباس السفاح والمنصور ، وعهد الذين والتسامح في عهود الرشيد وأولاده .

كما أن أبا يوسف كان رجلاً فقيراً ، في حاجة إلى العمل وتولى مناصب الدولة ، بينما كان أبو حنيفة تاجراً موسراً ليس في حاجة إلى الوظيفة الحكومية : ويعبر أبو يوسف عن رأيه في المال فيقول : « رعوس النعم ثلاثة : أولها نعمة الإسلام التي لا تتم النعمة إلا بها ، ونعمة العافية التي لا تطيب الحياة إلا بها ، ونعمة الغنى التي لا يتم العيش إلا بها » . وقد رأى أبو يوسف أن يجمع بين النعم الثلاثة : الإسلام ، والعافية ، والغنى ، ولكن أبا يوسف في عمله القضائي لم ينحرف أو يحد عن الحق ، بل نراه في كتابه « الخراج » يعط الخليفة هارون الرشيد في حزم وقوة ، ويتوجه إليه بالنصائح ، وحاز إعجاب ثلاثة خلفاء اختلفوا في مشاربهم ووسائل حكمهم .

بل أتاح تولى أبي يوسف منصب القضاء فرصة له ليفي لأستاذه أبي حنيفة حقه ودينه عليه . فقد حافظ أبو يوسف على مذهبه ، ودونه في كتبه . حتى إذا أصبح قاضي القضاة في عهد الرشيد ، عمل على تدعيم مذهب أبي حنيفة وبثه في الأمصار الإسلامية ، وهذه الفرصة لم تتح لغير أبي يوسف من تلاميذ أبي حنيفة العديدين ، فقد جعل أبو يوسف مذهب أبي حنيفة

يتخذ صورة عملية إيجابية . ولذا يقول الحنفية : « إنه يعمل بقول أبي يوسف في القضاء » .

وبعد وفاة الخليفة المهدي ، أقر ابنه الخليفة الهادي أبا يوسف في منصبه القضائي ، اعترافاً بفضلته وعدله ، رغم أن الهادي قد بدل كثيراً من الرجال البارزين في عهد أبيه المهدي . حتى إذا تولى الخليفة هارون الرشيد ، لمع نجم أبي يوسف ، وأنشأ الرشيد منصب « قاضي القضاء » وكان أبو يوسف أول من تولى هذا المنصب . ويشبه المؤرخون المحدثون صاحب هذا المنصب بوزير العدل في أيامنا هذه . فكان قاضي القضاء يقيم في عاصمة الدولة ، ويولى قضاة ينوبون عنه في سائر الأمصار الإسلامية ، واتسعت دائرة سلطات أبي يوسف ، فبعد أن كان ينظر في القضايا المدنية والجنائية ، أصبح يفصل في الدعاوى ، والأوقاف وتنصيب الأولياء ، كما تولى الإشراف على الشرطة والمظالم والحسبة وبيت المال . وتحدث المؤرخ السيوطي عن منصب قاضي القضاء فقال : « كان الخلفاء يولون القاضي المقيم ببلدهم القضاء بجميع الأقاليم والبلاد التي تحت ملكهم ، ثم يستنيب القاضي من تحت أمره من شاء في كل إقليم وفي كل بلد ، ولهذا كان يلقب بقاضي القضاء ، ولا يلقب به إلا هو بهذه الصفة ، ومن عداه بالقاضي فقط . . . » ولقد كان قاضي القضاء إذ ذاك أوسع حكماً من سلاطين هذا الزمان .

حاز أبو يوسف رضا وإعجاب الخليفة هارون الرشيد ووزرائه من البرامكة ، حتى إنهم قدموه على سائر القضاة ، وخاصة القاضي محمد بن الحسن الشيباني ، وهو من تلاميذ أبي حنيفة ، كما تتلمذ أيضاً على أبي يوسف . ويعلل المؤرخون ذلك بأن أبا يوسف كان يداري ويجمال ، كما كان متواضعاً سمحاً ، خبيراً بمعاملة الناس . بينما كان الشيباني متعالياً حتى إنه رفض أن يقوم للرشيد حين قدم إلى مجلس كان فيه . ورغم صداقة أبي يوسف للشيباني في صباهما ، إلا أنه

كانت بينهما وحشة في عهد الرشيد . ورغم هذه الوحشة بين الرجلين العظيمين ، فإن الشيباني يذكر في صابر كل باب من أبواب كتابه (الجامع الصغير) : « محمد عن يعقوب (أبي يوسف) عن أبي حنيفة » .

وظل أبو يوسف يتولى منصب قاضي القضاء حتى توفي مدينة بغداد بالعراق في سنة ١٨٢ هـ . وأصبح أبو يوسف قدوة يحتذى سائر القضاة الذين أتوا بعده حذوه ، وأصبحت أحكامه في الحراج نافذة طوال العصر العباسي .

آثار أبي يوسف :

تولى أبو يوسف منصباً من أخطر مناصب الدولة العباسية ، ولكن هذا لم يشغله عن البحث والدراسة والاستقصاء ، فوضع أبحاثاً فقهية عظيمة ، وكتباً قيمة أشادت بها المصادر التاريخية القديمة .

اتصل أبو يوسف بالمحدثين ، وروى عنهم ، وفي ذلك يقول المؤرخ الطبري : « كان أبو يوسف يعقوب ابن إبراهيم القاضي فقيهاً عالماً حافظاً ، ذكر أنه يعرف بحفظ الحديث ، وأنه كان يحضر الحديث ، فيحفظ خمسين أو ستين حديثاً ثم يقوم ويعلمها على الناس ، وكان كثير الحديث ، وكان قد جالس محمد بن عبد الرحمن ابن أبي ليلى ، ثم جالس أبا حنيفة ، وكان الغالب عليه مذهب أبي حنيفة ، وكان ربما خالفه أحياناً في المسألة بعد المسألة » . وكانت هذه الدراية الواسعة بالأحاديث أساساً متيناً لكثير من المؤلفات القيمة .

وكان يحاول أهل العراق أن يقارنوا بين أبي يوسف والشيباني وزفر ، وكلهم من تلاميذ أبي حنيفة . فقد روى عن المزني صاحب الشافعي أنه جاءه رجل فسأله عن أهل العراق ، قال : ما تقول في أبي حنيفة ؟ قال : سيدهم ، قال : فأبو يوسف ؟ قال : أتبعهم للحديث . قال : فمحمد بن الحسن ؟ قال : أكثرهم تفريعاً . قال : فزفر ؟ قال : أحدهم قياساً .

تحدث ابن النديم في كتابه «الفهرست» عن آثار أبي يوسف ، فذكر لنا أسماء كتبه . فقد وضع أبو يوسف كتباً عن أركان الإسلام وفرائضه ، فكان من كتبه «كتاب الصلاة» ، «كتاب الزكاة» ، «كتاب الصيام» ، «كتاب الفرائض» . كما وضع أبو يوسف كتباً تناول مسائل فقهية متنوعة ، مثل «كتاب البيوع» ، «كتاب الحدود» ، «كتاب الوكالة» ، «كتاب الوصايا» ، «كتاب الصيد والذبائح» ، «كتاب الغصب والاستبراء» . كما وضع كتاباً عن مظاهر الاختلاف في الأمصار الإسلامية بعنوان «كتاب اختلاف الأمصار» .

وكان العصر الذي عاش أبو يوسف فيه عصر نهضة فكرية ، ظهر فيه كثير من الفقهاء والمحدثين . وقد تأثر أبو يوسف بآراء أستاذه أبي حنيفة ، واهتم بتدوينها وتسجيلها ، مع جانب من التجديد والتطوير ، دون تعصب أو تحيز ، بل طعم آراء أبي حنيفة بآراء أخرى تلقاها عن أستاذ آخر له هو : محمد بن عبد الرحمن ابن أبي ليلى الذي كان خصماً لأبي حنيفة حتى إن أبا حنيفة كان يجهله في بعض القضايا ويبرز أخطائه ، كما تأثر أبو يوسف في كتبه ببعض آراء الإمام مالك بن أنس وفقهاء الحجاز .

ومن كتب أبي يوسف «كتاب الرد على مالك بن أنس» . وكان أبو يوسف قد رحل إلى المدينة المنورة ، والتقى بالإمام مالك وناظره ، وأخذ عنه ورجع عن بعض آرائه إلى قول مالك وأقوال الحجازيين ، كما خالفهم في بعض آرائهم . وقد أشاد بعض المحدثين بأبي يوسف ، وفي مقدمتهم ابن معين وابن حنبل ، ولكن المحدثين الذين عارضوا الإمام أبي حنيفة عارضوا بالتالي تلميذه أبي يوسف . فيقول في ذلك ابن عبد البر : «كان ابن معين يثنى عليه - أي على أبي يوسف - ويوثقه ، وأما سائر أهل الحديث فهم كأعداء لأبي حنيفة وأصحابه» .

شهد أبو يوسف أمجاد البرامكة في العصر العباسي ، وأدى توليه منصب قاضي القضاة إلى قيام صداقة وطيدة بينه وبين الوزراء البرامكة وخاصة يحيى بن خالد البرمكي ، وزير الرشيد ومربيه . وقد كلف هذا الوزير أبا يوسف بتأليف «كتاب الجوامع» ، فجعله أبو يوسف في أربعين كتاباً ، تحدث فيه عن اختلاف الناس والرأي المأخوذ به .

كما طلب الخليفة هارون الرشيد من أبي يوسف أن يضع كتاب الخراج ، وفي ذلك يقول أبو يوسف : «إن أمير المؤمنين أيده الله تعالى سألني أن أضع له كتاباً جامعاً يعمل به في جباية الخراج ، والعشور والصدقات والجوال» .

ومما يؤسف له ضياع جميع المؤلفات التي وضعها أبو يوسف ، ولم يبق لنا من آثاره سوى «كتاب الخراج» ، إلى جانب بعض الأقوال التي نقلها عنه الفقهاء من بعده ، وأبواب نقلها عنه الإمام الشافعي في كتابه «الأم» .

منهج أبي يوسف في كتاب الخراج :

نلمس في كتاب الخراج مدى تأثر أبي يوسف بآراء أستاذه أبي حنيفة ، فقد حافظ أبو يوسف على جوهر مذهبه ، واهتم بتدوينه ، والاستدلال له ، وترتيب مسأله وتوسيعها . وكان تولى أبي يوسف منصب قاضي القضاة عاملاً على أن يخدم فيه فقه أبي حنيفة بسلطانه . كما أن أبا يوسف نقل إلينا أقوال أبي حنيفة في كل باب من أبواب الفقه وحفظ لنا ما ضاع من تراثه .

سار أبو يوسف على نهج أستاذه أبي حنيفة في التشدد في قبول الحديث ، فلم يقبل الخبر عن الرسول إلا إذا رواه جماعة عن جماعة . وفي ذلك يقول أبو يوسف «فعليك من الحديث مما تعرف العامة ، وإياك والشاذ منه» . وكان عمر فيما بلغنا لا يقبل الحديث عن رسول

الله (ص) إلا بشاهدين ، وكان على بن أبي طالب لا يقبل الحديث عن رسول الله ، والرواية تزداد كثرة ، ويخرج منها ما لا يعرف ولا يعرفه أهل الفقه ، ولا يوافق الكتاب ولا السنة ، فإياك وشاذ الحديث ، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث وما يعرفه الفقهاء ، فقس الأشياء على ذلك ، فما خالف القرآن فليس عن رسول الله (ص) وإن جاءت به الرواية . . . » .

وهذا التشدد في الأخذ بالحديث دفع أبا يوسف إلى التوسع في القياس والاستحسان ، فما لم يكن فيه أثر كتاب ولا أثر صحيح ، فليس فيه أمام المجتهد إلا القياس والاستحسان . وقد ساعده على ذلك خبرته التي اكتسبها من ممارسته شئون القضاء ، فبرز في ذلك على غيره من الفقهاء .

طور أبو يوسف بعض جوانب فقه أبي حنيفة ، فقد رجع عن آراء له إلى الحديث الذي صح عنده ، وضيق حدود الرأي والقياس عما كانت عليه في عهد أبي حنيفة ، نتيجة اتصاله الوثيق بأهل الحديث وفقهائه كما كان لمناظرات أبي يوسف مع الإمام مالك وفقهائه الحجاز أثرها في رجوعه عن بعض آرائه إلى آرائهم . كما أدى اتصال أبي يوسف بالمحدثين إلى تدعيم مذهب أبي حنيفة بالحديث أيضاً ، وتطعيم المذهب ببعض آراء الفقهاء الحجازيين .

تفقه أبو يوسف بفقه أهل الرأي في الكوفة ، وبفقه أهل الحديث في المدينة وغيرها . ونرى أبا يوسف في كتابه الخراج يفاضل بين الأحاديث ويختار أكثرها ذبوعاً وانتشاراً ، وفي ذلك يقول : « واتبعنا الأحاديث التي جاءت عن رسول الله (ص) في مساقاة خيبر لأنها أوثق عندنا وأكثر وأعم مما جاء في خلافها » .

كما تخالف أبو يوسف في كتاب الخراج بعض آراء أستاذه أبي حنيفة ، إذ يرى اتباع الأثر ، فيقول : « وسألت يا أمير المؤمنين عما يخرج من البحر من حلية وعنب . . . » . وقد كان أبو حنيفة وابن أبي ليلى رحمهما

الله يقولان : ليس في شيء من ذلك شيء لأنه بمنزلة السمك ، وأما أنا فإني أرى في ذلك الخمس ، وأربعة أخماسه لمن أخرجه لأننا قد رويناه فيه حديثاً عن عمر رضي الله عنه ، ووافقه عليه عبد الله بن عباس ، فاتبعنا الأثر ولم نر خلافاً .

وكتاب الخراج هو خلاصة ما تلقاه أبو يوسف من علم وثقافة إلى جانب خبرته في شئون الدولة وتجاربته الشخصية . وأبو يوسف يتحدث فيه عن أمور الدولة المالية ، وهو من أصعب الأبحاث وأدقها ، ولم يكن أبو يوسف بقادر على أن يحيط بأطرافها المتعددة لو لم يكن يتولى هذا المنصب الكبير في الدولة العباسية . وساعده على ذلك أيضاً معاصرته لعهود ثلاثة خلفاء من أبرز الخلفاء العباسيين وهم المهدي والمهدي والرشيد .

ويظهر في كتاب الخراج سعة اطلاع أبي يوسف ، فقد اطلع على وثائق الدولة ودفاترها القديمة ، كما اتصل بحكم منصبه بكبار الموظفين ، واكتسب خبرة حكومية كما اتصل بشيوخ عصره في سائر الأمصار الإسلامية على اختلاف آرائهم ومذاهبهم ، فهو يروي عن أبي حنيفة ، وعن مالك بن أنس ، وعن الليث بن سعد وغيرهم ، كما يروي عن « بعض أشياخنا الكوفيين » ، وعن « بعض أشياخنا من أهل المدينة » .

وحفظ أبو يوسف لنا الكثير من أقوال صحابة الرسول وأعمالهم ، كما أبرز لنا سيرة الخليفة عمر بن الخطاب وسياسته في الحكم والإدارة والشئون المالية . فقد تمت الفتوحات الإسلامية في عهده ، ووضع أسس النظم الإدارية والمالية التي سار عليها معظم الخلفاء ، كما كان أول من دون الدواوين . ويراعى أبو يوسف ظروف الزمان والمكان ، فلا يجد حرجاً في مخالفة بعض نظم عمر بن الخطاب ، وخاصة فيما فرضه من ضرائب على الأرض ، ويعلل أبو يوسف هذه المخالفة بقوله : « إن عمر رضي الله عنه رأى الأرض في ذلك الوقت محتتملة لما وضع عليها ، ولم يقبل حين وضع عليها

ما وضع من الخراج إن هذا الخراج لازم لأهل الخراج ،
وحتم عليها ، ولا يجوز لي ولن بعدى من الخلفاء أن
ينقص منه ولا يزيد فيه . . . » .

اعتمد أبو يوسف فيما جاء في كتابه (الخراج)
من تشريع وأحكام وأخبار على كثير من الرواة نذكر
أشهرهم حسب الترتيب الأبجدي : أبان بن أبي عياش ،
الأحوص بن حكيم ، أبو اسحاق الشيباني ، إسرائيل بن
يونس ، إسماعيل بن أبي خالد ، أشعث بن سوار ،
الأعمش ، ابن جريج ، الحجاج بن أرطاة ، الحسن بن
عمارة ، الصري بن إسماعيل ، سعيد بن أبي عروبة ،
سفيان بن عيينة ، شعبة ، عبدالله بن علي ، عبدالله
الزني ، عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان ، عبد الرحمن
ابن عبدالله المسعودي ، عطاء بن السائب ، الكلبي ،
الليث بن سعد ، ابن أبي ليلى ، مالك بن أنس ، المخالد
ابن سعيد ، محمد بن اسحاق ، محمد بن السائب الكلبي ،
أبو معشر ، مغيرة ، هشام بن سعد ، هشام بن عروة ،
يحيى بن سعد ، يزيد بن أبي زياد ، وغيرهم .

الملاح العامة لكتاب الخراج :

يذكر معظم المؤرخين أن أبا يوسف كان أول من
وضع كتاباً عن الخراج . ولكن الحقيقة أن معاوية
ابن يسار وزير المهدي ، والمعاصر لأبي يوسف ، كان
أول من ألف كتاباً في هذا الموضوع ، فيقول المؤرخ
ابن طباطبا في كتابه « الفخري في الآداب السلطانية »
عن هذا الوزير : « وصنف كتاباً في الخراج ذكر فيه
أحكامه الشرعية ودقائقه وقواعده ، وهو أول من صنف
كتاباً في الخراج ، وتبعه الناس بعد ذلك ، فصنفوا
كتب الخراج » . ولكن هذا الكتاب ضاع فلم يصل
إلينا . ولذا يمكننا أن نصحح رأى هؤلاء المؤرخين ،
فنقول أن كتاب أبي يوسف عن الخراج هو أقدم
الكتب التي حفظها الأيام لنا .

ولا شك أن أبا يوسف الذي كان يتولى القضاء في
عهد المهدي قد اطلع على كتاب الوزير ، وربما استفاد
منه في تبويب ومنهج كتابه ، وإن كنا لا نستطيع
تأكيد ذلك ، لأن أبا يوسف لم يشير إلى كتاب هذا
الوزير أو إلى شخصه في صفحات كتابه ، رغم أن هذا
الوزير قد أحدث نظاماً جديدة في الخراج تغاير ما كان
متبعاً في عصر الخلفاء الراشدين والأمويين ، إذ يذكر
المؤرخ ابن طباطبا أن المهدي فوض إليه تدبير أمور
الدولة ، وسلم إليه الدواوين ، فكان مقدماً في صناعته ،
وابتكر أموراً كثيرة ، منها أنه نقل الخراج إلى المقاسمة
وكان الخليفة قبله يأخذ عن الغلات خراجاً مقررأ
ولا يقاسم ، فلما تولى هذا الوزير الوزارة قرر أمر
المقاسمة ، وجعل الخراج على النخل والشجر ،
واستمرت الحال على ذلك طوال العصر العباسي .
ولكن من اليسير علينا أن نفرس إهمال أبي يوسف
لكتاب الوزير معاوية بن يسار ، فقد كان الوزير
متكبراً متعالياً ، كم اتهم ابنه بالزندقة فأمر الخليفة
المهدي بقتله ، واضطر الوزير إلى اعتزال الوزارة
فلزم داره حتى مات سنة ١٧٠ هـ .

هذا كثير من الكتاب حذو أبي يوسف في الاهتمام
بموضوع « الخراج » ، فقد وضع يحيى بن آدم كتاباً
في هذا الموضوع وسماه « الخراج » أيضاً . كما تحدث
الإمام الشافعي عن الخراج في كتابه « الأم » . ثم ألف
أبو عبيد بن سلام كتابه « الأموال » وأصبح الخراج
أبرز مواضيع كتابه ، كما نال الخراج اهتمام الماوردي
في كتابه « الأحكام السلطانية » .

وكتاب أبي يوسف ، وغيره من الكتب التي تدور
حول نفس الموضوع ، تمد المؤرخ بكثير من المعلومات
عن أحوال الشعوب الإسلامية ، وتنظمهم الإدارية
والمالية ، إذ يطرق هؤلاء الكتاب الجوانب المختلفة من
حياة هذه الشعوب ، وتمدنا بصور اجتماعية واقتصادية
مختلفة ، كما تحوى الكتب كثيراً من الفتاوى في كثير

عرض لكتاب الخراج ومقتطفات منه :

١ - يبدأ كتاب الخراج برسالة وجهها المؤلف إلى أمير المؤمنين هارون الرشيد ، بدأها بالدعاء للخليفة ، ثم تحدث عن هدفه من تأليف الكتاب ، وأنه قد قام بتأليفه بتكليف من الخليفة .

قال أبو يوسف : « إن أمير المؤمنين ، أيدى الله تعالى ، سألني أن أضع له كتاباً جامعاً يعمل به في جباية الخراج ، والعشور ، والصدقات ، والجوالى ، وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به ، وإنما أراد بذلك رفع الظلم عن رعيته ، والصالح لأمرهم . وفق الله تعالى أمير المؤمنين ، وسدده وأعانته على ما تولى من ذلك ، وسلمه مما تخاف ويحذر . وطلب أن أبين له ما سألني عنه مما يريد العمل به ، وأفسره وأشرحه ، وقد فسرت ذلك وشرحته » .

والآراء مختلفة حول تفسير كلمة « الجوالى » التي أشار أبو يوسف إليها آنفاً . فهناك تفسير يذهب إلى أن الجوالى هي اختيار الأحسن من كل شيء ، سواء أكان من الممتلكات أم من الشاء ، الهزيل منها الصغير ، وربما كانت هذه هي وظيفة العامل في الزكاة . أما التفسير الآخر لكلمة جوالى فيذهب إلى جمع كلمة « جالية » ، وأصلها الجماعة التي تفارق وطنها وتنزل وطناً آخر ، ومنه قيل لأهل الذمة الذين أجلاهم عمر بن الخطاب عن الجزيرة العربية « جالية » ثم نقلت هذه اللفظة إلى الجزية التي أخذت منهم ، ثم استعملت في كل جزية وإن لم يكن صاحبها جلا عن وطنه . والرأى الثانى أقرب إلى الحقيقة والواقع :

ثم يتوجه أبو يوسف إلى الخليفة الرشيد بالنصيحة والموعظة فيقول : « لا تؤخر عمل اليوم إلى غد ، فانك إذا فعلت ذلك أضعت . إن الأجل دون الأمل ، فبادر الأجل بالعمل ، فانه لا عمل بعد الأجل . إن الرعاية مؤدون إلى ربهم ما يؤدي الراعى إلى ربه . فأقم الحق

من القضايا والمواضيع التي تشغل الأذهان وتختلف فيها الآراء والمشكلات التي يعانون منها . وإن كان كتاب الخراج لأبى يوسف ليس بكتاب تاريخ ، بل كتاب فقه بهم بصفة خاصة بفقه الخراج ، إلا أنه بمدنا بصور تاريخية تصور تطبيق الأحكام الفقهية في الدولة الإسلامية ويحدثنا عن الفتوح الإسلامية للعراق والشام .

ولندرك تفسر أبى يوسف للخراج ، علينا أن نستعرض بعض الآراء حول كلمة « خراج » . فقد جاء في دائرة المعارف الإسلامية أن كلمة « خراج » مشتقة من كلمة (Choregia) الآرامية أو البيزنطية ، ومعناها العام « الضريبة » . أما معاجم اللغة فهي تفسرها تفسيرات مختلفة ، فقد جاء في لسان العرب أن الخراج هو الإتاوة التي تؤخذ من أموال الناس ، كما يوسع لسان العرب نطاق الخراج بحيث يشمل الجزية التي تفرض على أهل الذمة ، ثم يلخص معنى الخراج في كلمة واحدة هي « الغلة » . أما « القاموس » فيذكر أن الخراج هو الإتاوة . والخراج في لغة العرب اسم للكرء والغلة ، ومنذ قول الرسول : « الخراج بالضمان » ويذكر « جب » و « كرامرز » في مختصر دائرة المعارف الإسلامية أن كلمة خراج فارسية اقتبسها الفرس عن الكلمة الآرامية « هلاك » . ويعرف الماوردى الخراج في الإسلام بأنه « هو ما وضع على رقاب الأرض من حرق تؤدى عليها » . ويذكر الماوردى أيضاً أن هناك فرقاً كبيراً بين الخراج والعشر ، فالخراج مقابل إيجار الأرض ، أما العشر فيؤخذ من المسلمين كزكاة على الزرع والتمر ، كما يذكر أنه لا يجوز أن يجتمع العشر والخراج ، بل يسقط العشر بالخراج . ويعرف ابن آدم أرض الخراج بأنها هي كل أرض مسحت ووضعت عليها الخراج ، ويعرفها النويرى في « نهاية الأرب » أنها كل أرض روتها أنهار الخراج ، وخصصت لزراعة الغلات المختلفة ، أو جعلت بساتين للنخل والكروم وغيرها ، أو شغلت بالطواحين .

ويدعم أبو يوسف نصائحهُ وتحذيراته بكثير من الأحاديث النبوية ، تحت على العدل وعمل الخير وتحقيق صلاح الأمة ، وتستغرق هذه الأحاديث نحو خمس صفحات . ثم مضى أبو يوسف في تدعيم أقواله ، فيذكر وصية أبي بكر لخلفه عمر بن الخطاب ، ويتبعها بخطبة لأبي بكر يوصي فيها الناس بتقوى الله ويذكرهم بالموت . ثم يذكر خطبة لعمر بن الخطاب يطلب فيها من الرعية تقوى الله وطاعته . ثم يذكر أبو يوسف

أما أحكام القرآن الكريم في قسمة الغنائم ، فيقول أبو يوسف عنها : « أما ما سألت عنه يا أمير المؤمنين من قسمة الغنائم إذا أصيبت من العدو وكيف يقسم ذلك ، فإن الله تبارك وتعالى قد أنزل بيان ذلك في كتابه فقال فيما أنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان ، والله على كل شيء قدير » . فهذا والله أعلم فيما يصيب المسلمون من عساكر أهل الشرك ، وما أجبوا به من المتاع والسلاح والكرراع ، فإن في

ذلك الخمس لمن سمي الله عز وجل في كتابه العزيز ، وأربعة أخماسه بين الجند الذين أصابوا ذلك : من أهل الديوان وغيرهم ، يضرب للفارس منهم ثلاثة أسهم ، سهمان لفرسه ، وسهم له ، وللراجل سهم على ما جاء في الأحاديث والآثار :

وبعد أن استعرض أبو يوسف سنة الرسول في قسمة الغنائم ، وآراء الفقهاء ، وما سار عليه الخلفاء ، أبدى رأيه فقال : « فعلى هذا تقسم الغنيمة فما أصاب المسلمون من عساكر أهل الشرك وما أجليوا به من المتاع والسلاح والكراع وغير ذلك ، وكذلك كل ما أصيب في المعادن من الذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص ، فإن في ذلك الخمس - في أرض العرب كان أو في أرض العجم - وخمسه الذي يوضع فيه مواضع الصدقات : وفيما يستخرج من البحر من حلية وعنبر والخمسة يوضع في مواضع الغنائم » ،

٣- والباب الثالث هو باب « الفئ والخراج » ، فذكر أبو يوسف أن المقصود بالفئ هو الخراج في العصر العباسي ، واستشهد أبو يوسف في ذلك بكثير من الآيات القرآنية الكريمة ، ثم تحدث عن سنة عمر بن الخطاب في الفئ ، وخاصة بعد فتح بلاد العراق والشام عرف أبو يوسف الفئ والخراج فقال : « فأما الفئ يا أمير المؤمنين فهو الخراج عندنا ، خراج الأرض ، والله أعلم : لأن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » ، حتى فرغ من هؤلاء ثم قال عز وجل « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً ، وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون » ، ثم قال تعالى « والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا

ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون » ، ثم قال تعالى « والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا إنك رؤوف رحيم » ، فهذا والله أعلم لمن جاء من بعدهم من المؤمنين إلى يوم القيامة » ،

وتحدث أبو يوسف عن سياسة عمر بن الخطاب نحو تقسيم أراضي بلاد العراق والشام فقال : « وقد سأل بلال وأصحابه عمر بن الخطاب رضى الله عنه قسمة ما أفاء الله عليهم من العراق والشام ، وقالوا اقسم الأرضين بين الذين افتتحوها كما تقسم غنيمة العسكر ؟ فأبى عمر ذلك عليهم ، وتلا عليهم هذه الآيات ، وقال : قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفئ ، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء ، ولئن بقيت ليلغن الراعى بصنعاء نصيبه من هذا الفئ ودمه في وجهه » ،

وأبو يوسف كعادته يبدي رأيه الخاص في نهاية كل فصل بعد أن يعرض أحكام الدين ، وسنة الرسول ، وسياسة الخلفاء ، فيقول : « والذي رأى عمر رضى الله عنه من الامتناع من قسمة الأرضين بين من افتتحها عندما عرفه الله ما كان في كتابه من بيان ذلك توفيقاً من الله كان له فيما صنع ، وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين ، وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين المسلمين عموم النفع لجماعتهم ، لأن هذا لو لم يكن موقوفاً على الناس في الأعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور ولم تقو الجيوش على السير في الجهاد ، ولما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنها إذا خلت من المقاتلة والمرزقة ، والله أعلم بالخير حيث كان » ٥

٤- ثم يعقد أبو يوسف فصلاً يتحدث فيه عن أرض العراق المعروفة بأرض السواد لما اشتهرت به من خصوبة جعل لوئها أسود ، وجعل عنوان هذا الفصل « ما عمل به في السواد » . ولخص أبو يوسف ما تناوله هذا الفصل فقال : « أما ما سألت عنه يا أمير المؤمنين

من أمر السواد وما الذي كان أهله يؤملوا به في خراجهم وجزية رءوسهم ، وما كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه فرضه عليهم في ذلك . وهل يجرى في شيء منه صلح ، وما الحكم في الصلح منه والعنوة » .

وتحدث أبو يوسف عن سياسة عمر بن الخطاب نحو أرض السواد فقال : « وافتتح عمر السواد والأهواز فأشار عليه المسلمون أن يقسم السواد وأهل الأهواز وما افتتح من المدن فقال لهم : فما يكون لمن جاء من المسلمين ؟ فترك الأرض وأهلها ، وضرب عليهم الجزية ، وأخذ الخراج من الأرض » .

وفصل أبو يوسف الحديث عن المحاورات ، والمناظرات التي دارت بين عمر بن الخطاب وكثير من الصحابة حول تقسيم أرض السواد . كما تحدث أبو يوسف عن فتح المسلمين للأراضي الفارسية ولقاء المغيرة للقائد الفارسي رستم ، وعدد انتصارات المسلمين على الفرس في كثير من المواقع الحربية ، وخاصة موقعي القادسية ونهاوند .

وكان بلال بن رباح وعبد الرحمن بن عوف يريدان تقسيم السواد ، بينما رأى عمر وعلى وطلحة غير ذلك . قال عمر : « فكيف أقسمه لكم ، وأدع من يأتي بغير قسم ؟ فأجمع على تركه وجمع خراجه وإقراره في أيدي أهله ووضع الخراج على أرضهم والجزية على رؤسهم » .

وأشار أبو يوسف عما انتهجه عمر بعد أن قرر عدم تقسيم السواد ، فقد « مسح السواد فبلغ ستة وثلاثين ألف ألف جريب ، وأنه وضع على جريب الزرع درهماً وقفزاً ، وعلى الكرم عشرة دراهم ، وعلى الرطبة خمسة دراهم ، وعلى الرجل اثني عشر درهماً ، وأربعة وعشرين درهماً ، وثمانية وأربعين درهماً » .

وتحدث أبو يوسف عن تطبيق سياسة عمر ، فقد ولى عمر عثمان بن حنيف مساحة الأراضي ، وجعل أجره على ذلك ربع شاة يومياً . وقام عثمان بمسح

الأرض ، وجعل على جريب العنب عشرة دراهم ، وعلى جريب النخل ثمانية دراهم ، وعلى جريب القصب ستة دراهم ، وعلى جريب الحنطة أربعة دراهم ، وعلى جريب الشعير درهمين ، اثني عشر درهماً . كما فرض الجزية على أهل الذمة ، فكان الموسر منهم يدفع ثمانية وأربعين درهماً ، ويدفع متوسط الحال أربعة وعشرين درهماً ، ويدفع الفقير اثني عشر درهماً ، مع إعفاء النساء والصبيان .

وقد ولى عمر بن الخطاب حذيفة على بعض أراضي السواد ، واستدعاه يوماً هو وعثمان بن حنيف ، وقال لهما : لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيق . فقال عثمان : حملت الأرض أمراً هي له مطيقة ولو شئت لأضعفت أرضي . وقال حذيفة : وضعت عليها أمراً هي له محتملة ، وما فيها كثير فضل . فقال عمر لهما : انظرا لا تكونا حملتما الأرض ما لا تطيق ، أما لئن بقيت لأرامل أهل العراق لأدعهن لا محتجن إلى أحد بعدى . وقبل وفاة عمر أوصى بأهل الذمة « أن يوفى لهم بعدهم ولا يكلفوا فوق طاقتهم وأن يقاتل من ورائهم » .

٥ - وانتقل أبو يوسف من بلاد العراق إلى بلاد الشام والجزيرة ، فخصص فصلاً جعل عنوانه « فصل في أرض الشام والجزيرة » تحدث فيه عن شروط الصلح الذي عقده المسلمون مع أهل هذه البلاد ، وذكر أبو يوسف مصدره الذي استمد منه معلوماته ، وهو شيخ من أهل الحيرة ، وهي الإمارة العربية التي قامت على مشارف الشام قبل الإسلام .

فقال أبو يوسف : « وأما ما سألت عنه يا أمير المؤمنين من أمر الشام والجزيرة وفتوحهما ، وما كان جرى عليه الصلح فيما صولح عليه أهله منهما ، فاني كتبت إلى شيخ من أهل الحيرة له علم بأمر الجزيرة والشام في فتحهما أسأله عن ذلك » . ثم نقل أبو يوسف رسالة هذا الشيخ ، وهي رسالة مطولة تستعرض تاريخ إقليم الجزيرة قبل الإسلام ، وسكانه وحدوده ، ثم

تحدث عن رسالته عن الجيوش الإسلامية وقوادها وفتوحاتها ومعاهدات الصلح المختلفة التي وقعها قواد المسلمين مع أهالي هذه البلاد ، وقد اختلفت هذه المعاهدات في نصوصها وشروطها .

٦ - عقد أبو يوسف فصلاً بعنوان « كيف كان فرض عمر لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم » ، بدأه بأن تحدث عن سنة الرسول حينما جاءه مال البحرين ، فقد أعطى كل رجل ما كان قد وعده به ، ثم قسم بقية المال « بالسوية على الصغير والكبير ، والحر والمملوك ، والذكر والأنثى » . ثم تحدث أبو يوسف عن سياسة أبي بكر ، فقد قسم المال فساوى بين الناس جميعاً ، واغترض البعض على هذه السياسة وقالوا إن بين الناس « أناس لهم فضل وسوابق وقدم » ، فأجاب أبو بكر : « أما ما ذكرتم من السوابق والقدم والفضل فما أعرفني بذلك ، وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناؤه ، وهذا معاش فالأسوة فيه خير من الأثرة » . أما عمر بن الخطاب فقد رسم سياسته فقال : « لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه » ، ولذا فضل السابقين في الإسلام وقدماء المهاجرين والأنصار محمد شهدوا موقعة بدر « وفرض لمن كان له إسلام كإسلام أهل بدر دون ذلك ، أنزلهم على قدر منازلهم من السوابق » .

وحاول البعض تملق عمر بن الخطاب فقالوا له : ابدأ بنفسك . ولكن عمر كان عادلاً ، فرفض رأيهم « فبدأ بالأقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ففرض للعباس ثم لعلي رضي الله تعالى عنهما ، حتى والى بين خمس قبائل حتى انتهى إلى بني عدى بن كعب » ٧ - رأينا أبا يوسف وقد أفرد فصلاً بعنوان « ما عمل به في السواد » أى أنه تحدث عن الماضي ، ثم نراه يعقد فصلاً آخر بعنوان « ما ينبغي أن يعمل به في السواد » ، فقد رأى وجوب تغيير السياسة القديمة المتبعة ، تبعاً لسنة التطور وتغير ظروف الزمان والمكان .

وأراد أبو يوسف أن يدعم رأيه وأقترحاته ، فذكر أنه وصل إلى هذه الآراء بعد بحث ودراسة واستشارة المتخصصين في مسائل الخراج .

قال أبو يوسف : « نظرت في خراج السواد وفي الوجوه التي يجبي عليها ، وجمعت في ذلك أهل العلم بالخراج وغيرهم وناظرتهم فيه ، فكل قد قال فيه بما لا يحل العمل به ، فناظرتهم فيما كان وظف عليهم في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه في خراج الأرض واحتمال أرضهم إذ ذاك لتلك الوظيفة » .

ثم قارن أبو يوسف بين الظروف التي تمت فيها نظم عمر بن الخطاب ، وظروف العصر الذي يعيش أبو يوسف فيه ، فقال : « فذكروا - أى أهل العلم الذين ناظرهم - أن العامر كان من الأرضين في ذلك الزمان كثيراً وأن المعطل كان يسيراً ، ووصفوا كثرة العامر الذي لا يعمل وقلة العامر الذي يعمل وقالوا لو أخذنا بمثل ذلك الخراج الذي كان حتى يلزم للعامر المعطل مثل ما يلزم للعامر المعتمل ثم نقوم بعمارة ما هو الساعة غامر ولا نحدثه لضعفنا عن أداء خراج ما لم يعمل وقلة ذات أيدينا » .

وتحدث أبو يوسف عن مشكلة الغلاء وارتفاع الأسعار أو انخفاضها ، وعلاقة ذلك بنظرية العرض والطلب ، فقال : « والرخص والغلاء بيد الله تعالى لا يقومان على أمر واحد . وكذلك وظيفة الدراهم مع أشياء كثيرة تدخل في ذلك تفسيرها يطول ، وليس للرخص والغلاء حد يعرف ولا يقام عليه إنما هو أمر من السوء لا يدري كيف هو . وليس الرخص من كثرة الطعام ولا غلاؤه من قلته ، إنما ذلك أمر الله وقضاؤه ، وقد يكون الطعام كثيراً وغالياً ، وقد يكون قايلاً ورخيصاً » .

٨ - ثم عقد أبو يوسف فصلاً عن القطائع ، فقال « فأما القطائع من أرض العراق فككل ما كان لكسرى ومرازبته وأهل بيته مما لم يكن في يد أحد » . كما تحدث

عن الصوافي فقال عنها : « وهي التي يقال لها صوافي الأثمار ، وذلك أنه - أي عمر بن الخطاب - كان أصفى كل أرض كانت لكسرى أو لأهله أو لرجل قتل في الحرب أو لحق بأرض الحرب أو مفيض ماء أو دير يريد » . ثم شرح أبو يوسف وضع هذه الصوافي والسياسة الواجب اتباعها فيها : « وذلك بمنزلة المال الذي لم يكن لأحد ولا في يد وارث ، فللإمام العادل أن يجز منه ويعطى من كان له غناء في الإسلام ويضع ذلك موضعه ولا يحاي به . . . وإنما صارت القطائع يؤخذ منها العشر لأنها بمنزلة الصدقة ، وإنما ذلك إلى الإمام إن رأى أن يصير عليها عشرأ فعل ، وإن رأى أن يصير عليها عشرين فعل ، وإن رأى أن يصيرها خراجاً - إذا كانت تشرب من أنهار الخراج - فعل ذلك موسعاً عليه في أرض العراق خاصة ، وإنما يؤخذ منها العشر لما يلزم صاحب الإقطاع من المئونة في حفر الأنهار وبناء البيوت وعمل الأرض ، وفي هذا مئونة عظيمة على صاحب الإقطاع ، فن ثم صار عليه العشر لما يلزم من المئونة . والأمر في ذلك إليك - أي إلى هارون الرشيد - وما رأيت أنه أصلح فاعمل به إن شاء الله » .

٩ - ثم عقد أبو يوسف فصولاً صغيرة ، تحدث في أولها عن أراضي الحجاز واليمن والأراضي العربية التي افتتحها الرسول ، ورأى أبو يوسف أنه « لا يزداد عليها ولا ينقص منها لأنه شيء قد جرى عليه أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكمه » . ثم عقد فصلاً عن أرض البصرة وخراسان فقال : « فأنهما عندي بمنزلة السواد وأما ما افتتح من ذلك عنوة فهو أرض خراج وما صولح عليه أهله فعلى ما صولحوا عليه ولا يزداد عليهم ، وما أسلم عليه أهله فهو عشر » . ثم جعل أبو يوسف فصلاً بعنوان « فصل في إسلام قوم من أهل الحرب وأهل البادية على أرضهم وأموالهم » ، وأبدى أبو يوسف رأيه في السياسة الواجب اتباعها نحوهم فقال : « فإن دماءهم حرام ، وما أسلموا عليه

من أموالهم فلهم ، وكذلك أرضهم لهم وهي أرض عشر » .

ثم يعقد أبو يوسف فصلاً عن « موات الأرض في الصلح والغنوة وغيرهما ، ويبدى أبو يوسف رأيه في الأرض الموات فيقول : « فإذا لم يكن في هذه الأرضين أثر بناء ولا زرع ولم تكن فينا لأهل القرية ولا مسرحاً ولا موضع مقبرة ولا موضع محتطهم ولا موضع مرعى دوابهم وأغنامهم ، وليست ملك لأحد ولا في يد أحد ، فهي موات ، فن أحيائها أو أحيائها شيئاً فهي له . ولك - أي للرشيد - أن تقطع ذلك من أحببت ورأيت ، وتؤجره وتعمل فيه بما ترى أنه صلاح ، وكل من أحياء أرضاً مواتاً فهي له » .

وينخصص أبو يوسف فصلاً صغيراً بعنوان « الحكم في المرتدين إذا حاربوا ومنعوا الدار » فقال أبو يوسف عن الحكم فيهم : « ولو أن المرتدين منعوا الدار وحاربوا سبي نساؤهم وذرياتهم وأجبروا على الإسلام » ثم تحدث أبو يوسف عن الخراج الذي يفرض على ما يخرج من البحر ، فقال : « وسألت يا أمير المؤمنين عما يخرج من البحر من حلية وعنبر ، فإن فيما يخرج من البحر من الحلية والعنبر الخمس ، فأما غيرها فلا شيء فيه » . وخالف أبو يوسف في ذلك أبا حنيفة وابن أبي ليلى فقد اعتبرا كل ما يخرج من البحر بمنزلة السمك ، واعتمد أبو يوسف في رأيه على رأى عمر وعبدالله بن عباس . ثم تحدث أبو يوسف عن الخراج الذي يفرض على العسل والجوز واللوز فقال : « وأما العسل والجوز واللوز وأشباه ذلك فإن في العسل العشر إذا كان في أرض العشر ، وإذا كان في أرض الخراج فليس فيه شيء ، وإذا كان في المفاوز والجبال على الأشجار أو في الكهوف فلا شيء فيه ، وهو بمنزلة الثمار تكون في الجبال والأودية لا خراج عليها ولا عشر » وعقد أبو يوسف فصلاً صغيراً بعنوان « قصة تجران وأهلها » ، وقد كانت مدينة تجران قبل الإسلام

مركزاً للجلالية المسيحية في بلاد اليمن . وتحدث أبو يوسف عن سنة الرسول ، والسياسة التي اتبعها أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ، ويرى أبو يوسف أن يعامل أهل نجران معاملة أهل الذمة فيدفعوا الجزية « ولو اشترى نجراني أرضاً من أرض الخراج كان عليه فيها الخراج » .

١٠ - خصص أبو يوسف فصلاً عن « الصدقات » ويرى أبو يوسف أن يتبع الولاية سنة الرسول ثم سياسة الخلفاء ، فقال : « وسألت يا أمير المؤمنين عما يجب فيه الصدقة في الإبل والبقر والغنم والخيول ، وكيف ينبغي أن يعامل من وجب عليه شيء من الصدقة في كل صنف من هذه الأصناف ؟ فرأى أمير المؤمنين العاملين عليها بأخذ الحق وإعطائه من وجب له وعليه العمل في ذلك بما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الخلفاء من بعده ، واعلم أنه من سن سنة حسنة كان له أجرها ومثل أجر من عمل بها من غير أن ينتقص من أجورهم شيء ، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينتقص من أوزارهم شيء » . ويشير أبو يوسف إلى حديث الرسول : « تجاوزت لكم عن صدقة الخيل والرقيق » . ويقول أبو يوسف « فأما الإبل والعوامل والبقر والعوامل فليس فيها صدقة . . . ولا تؤخذ الصدقة من الإبل والبقر حتى يحول عليها الحول . . . والمعز والضأن في الصدقة سواء » .

ثم يختم أبو يوسف حديثه عن الصدقات فيقول : « لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر منع الصدقة ولا إخراجها من ملكه إلى ملك جماعة غيره ليفرقها بذلك فتبطل الصدقة عنها بأن يصير لكل واحد منهم من الإبل والبقر والغنم ما لا يجب فيه الصدقة ولا يحتال في إبطال القدمة بوجه ولا سبب » .

١١ - يتحدث أبو يوسف عن عدة مواضع متنوعة ، يبدأها بالحديث عن (بيع السمك في الآجام) ويقول : « فلا يجوز بيع السمك في الماء لأنه غرر وهو الذي يصيده ، فانه كان يؤخذ باليد من غير أن يصاد

فلا بأس ببيعه » . ثم تحدث عن « إجارة الأرض البيضاء وذات النخل » فقال : « فان أصحابنا من أهل الحجاز وأهل المدينة على كراهة ذلك وإفساده ، ويقولون الأرض البيضاء مخالفة للنخل والشجر ولا يرون بأساً بالمساقاة في النخل والشجر بالثلث والربع وأقل وأكثر ، وأما أصحابنا من أهل الكوفة فاختلفوا في ذلك ، فمن أجاز المساقاة في النخل والشجر منهم أجاز المزارعة في الأرض البيضاء بالنصف والثلث . . . » . ثم يبدى أبو يوسف رأيه الخاص فيقول : « أن ذلك كله جائز مستقيم صحيح ، وهو عندى بمنزلة مال المضاربة قد يدفع الرجل إلى الرجل المال مضاربة بالنصف والثلث فيجوز هذا وهذا مجهول لا يعلم ما يبلغ ربحه ليس فيه اختلاف بين العلماء » .

ثم تحدث أبو يوسف عن « الجزائر في دجلة والفرات » واعتبرها بمنزلة الأرض الموات فمن أحيها فهي له ، بشرط عدم الإضرار بالآخرين . ثم تحدث عن « القنى والآبار والأنهار والشرب » فقال : « وكل نهر له منفعة أكثر فلا ينبغي للإمام أن يهدمه ولا يتعرض له ، وكل نهر مضرته أكثر من منفعته فعلى الإمام أن يهدمه ويظمه ويسويه بالأرض إلا ما كان للشفة » . كما قال « وكل من كانت له عين أو بئر أو قناة فليس له أن يمنع ابن السبيل من أن يشرب منها ويسقى دابته وبعيره وغنمه منها ، وليس له أن يبيع من ذلك شيئاً للشفة . . . » وله أن يمنع السقى للأرض والزرع والنخل والشجر . . . ولا بأس ببيع الماء إذا كان في الأوعية » . ثم تحدث أبو يوسف عن « الكلاء والمروج » فقال : « ولو أن أهل قرية لهم مروج يرعون فيها ويحتطبون منها قد عرف أنها لهم ، فهي لهم على حالها يتبايعونها ويتوارثونها ويحدثون فيها ما يحدث الرجل في ملكه ، وليس لهم أن يمنعوا الكلاء ولا الماء ، ولأصحاب المواشي أن يرعوا في تلك المروج ويستقوا من تلك المياه . . . » . وليس لأحد أن يحدث مرجاً في ملك غيره ، ولا يتخذ

فيه نهراً ولا بئراً ولا مزرعة إلا باذن صاحبه ،
ولصاحبه أن يحدث ذلك كله » .

١٢ - عقد أبو يوسف فصلاً عن « شأن نصارى
بنى تغلب وسائر أهل الذمة وما يعاملون به » . فقال إن
بنى تغلب ضوعف عليهم الصدقة في أموالهم وأسقطت
الجزية عن رؤوسهم وحدد أبو يوسف من تجب عليه
دفع الجزية ومقدارها فقال : « الجزية واجبة على
جميع أهل الذمة ممن في السواد وغيرهم من أهل الحيرة
وسائر البلدان من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين
والسامرة ، ما خلا نصارى بنى تغلب وأهل نجران
خاصة ، وإنما تجب الجزية على الرجال منهم دون النساء
والصبيان . وعلى الموسر ثمانية وأربعون درهماً ، وعلى
الوسط أربعة وعشرون ، وعلى المحتاج الحراث العامل
بيده اثنا عشر درهماً ، يؤخذ ذلك منهم في كل ستة ،
وإن جاءوا بعرض قبل منهم ، مثل الدواب والمتاع
وغير ذلك ، ويؤخذ منهم بالقيمة ولا يؤخذ منهم في
الجزية ميتة ولا خنزير ولا خر » . ثم تحدث أبو يوسف
عن لباس أهل الذمة وزيمهم فقال : « لا يترك أحد منهم
يتشبه بالمسلمين في لباسه ولا في مركبه ولا في هيئته »
واعتمد أبو يوسف في تفسير ذلك على قول عمر بن
الخطاب : « حتى يعرف زيمهم من زى المسلمين » .

ويرى أبو يوسف أن تؤخذ الجزية من المجوس
والصابئة والسامرة على ألا يأكل المسلمون من ذبائحهم
ولا يتزاوجون معهم . وكان الرسول قد صالح مجوس
أهل هجر « على أن يأخذ منهم الجزية ، غير مستحل
مناكحة نسائهم ولا أكل ذبائحهم » .

١٣ - عقد أبو يوسف فصلاً عن « العشور » ، وقد
حددها فقال : « يؤخذ من المسلمين ربع العشر ، ومن
أهل الذمة نصف العشر ، ومن أهل الحرب العشر ،
من كل ما مر به على العاشر وكان للتجارة ، وبلغ قيمة
ذلك مائتي درهم فصاعداً أخذ منه العشر ، وإن كانت

قيمة ذلك أقل من مائتي درهم لم يؤخذ منه شيء . . .
وما لم يكن من مال التجارة ومروا به على العاشر فليس
يؤخذ منه شيء » . ثم تحدث أبو يوسف عن سياسة عمر
في العشور وأبدى رأيه الخاص فقال : « فإن عمر بن
الخطاب وضع العشور فلا بأس بأخذها إذا لم يتعد فيها
على الناس ، ويؤخذ بأكثر مما يجب عليهم . وكل ما أخذ
من المسلمين من العشور فسيبله سبيل الصدقة وسبيل
ما يؤخذ من أهل الذمة جميعاً وأهل الحرب سبيل
الخراج ، وكذلك ما يؤخذ من أهل الذمة جميعاً من
جزية رؤوسهم وما يؤخذ من مواشي بنى تغلب فإن
سبيل ذلك كله سبيل الخراج ، يقسم فيما يقسم فيه
الخراج . وليس هو كالصدقة ، قد حكم الله في الصدقة
حكماً قد قسمها عليه فهي على ذلك ، وحكم في الخمس
حكماً فهو على ذلك . فتلك الوجوه التي عليها الصدقات
في المواشي والأموال . وعلى هذا العمل عندنا والله
أعلم » .

١٤ - ثم عقد أبو يوسف فصلاً عن « الكنائس
والبيع والصلبان » فرأى أن يبقى لأهل الذمة كنائسهم
لأنه « كان الصلح جرى بين المسلمين وأهل الذمة في
أداء الجزية ، وفتحت المدن على أن لا تهدم بيعهم
ولا كنائسهم » . ثم عقد أبو يوسف فصلاً « في أهل
الدعارة والتلصص والجنايات وما يجب فيه من الحدود »
ورسم أبو يوسف للخلقة السياسة الواجب السير عليها
فقال : « لا بد لمن كان في مثل حالهم إذا لم يكن له شيء
يأكل منه لا مال ولا وجه شيء يقيم به بدنه أن يجري
عليه من الصدقة أو من بيت المال ، من أي الوجهين
فعلت فذلك موسع عليك ، وأحب إلى أن تجرى من
بيت المال على كل واحد منهم ما يقويه » . ثم تحدث
أبو يوسف عن « الحكم في المرتد عن الإسلام » ،
فقال : « وأما المرتد عن الإسلام إلى الكفر فقد اختلفوا
فيه ، فمنهم من رأى استتابته ومنهم من لم ير ذلك » ،

وعرض أبو يوسف كثيراً من آراء الفقهاء ثم أبدى رأيه وسنده في الرأي ، فقال : « وأحسن ما سمعنا في ذلك والله أعلم أن يستأبوا ، فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم على ما جاء من الأحاديث المشهورة ، وما كان عليه من أدركناه من الفقهاء » .

١٥ - تحدث أبو يوسف في ختام كتابه عن عدة مواضيع متنوعة في فصول صغيرة ، أولها عن مصدر المرتبات التي يدفعها الخليفة لقضاته وعماله ، فقال إنها تدفع من بيت مال المسلمين من جباية الأرض والجزية ، وليس من مال الصدقة . ثم تحدث أبو يوسف « فيمن مر بمسالح الإسلام من أهل الحرب وما يؤخذ من الجواسيس » فقال : « فإن كان هذا الرجل الحربى إذا مر بمسلحة مر ممتنعاً منهم لم يصدق ولم يقبل قوله ، وإن لم يكن ممتنعاً منهم صدق وقبل قوله ، فإن قال أنا رسول الملك بعثنى إلى ملك العرب ، وهذا كتابه معى ، وما معى من الدواب والمتاع والرقيق فهذه إليه ، فانه يصدق ويقبل قوله إذا كان أمراً معروفاً . » وإن قال هذا الحربى المأخوذ إنما خرجت من بلادى وحيث مسلماً فإن هذا لا يصدق وهو فى للمسلمين إن لم يسلم ، والمسلمون فيه بالخيار إن شاءوا قتلوه وإن شاءوا استرقوه » .

ثم تحدث أبو يوسف عن « قتال أهل الشرك وأهل البغى وكيف يدعون » فقال : « لم يقاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم قوماً قط فيما بلغنا حتى يدعوهم إلى الله ورسوله » . وتحدث أبو يوسف عن الإغارات على بلاد المشركين ، وطريقة توزيع الغنائم التي يغنمها المسلمون منهم ، وتحدث عن سياسة الرسول حين فتح مكة ، وشروط الهدنة أو الصلح ، وأبرز شروط صلح الحديبية الذي عقده الرسول مع أهل مكة ، كما تحدث أبو يوسف عن السياسة التي انتهجها على بن أبى طالب حين قاتل خصومه السياسيين من المسلمين فقال : « إنه لم يقاتل قوماً قط من أهل القبلة فن خالفه حتى يدعوهم ، وإنه لم يتعرض بعد قتالهم وظهوره عليهم لشيء من مواريتهم ولا لنسائهم ولا لذراريهم ، ولم يقتل منهم أسيراً ، ولم يذفف منهم على جريح ، ولم يتبع منهم مدبراً » . ثم تحدث أبو يوسف عن أهل البغى فقال : « ولا يصلى على قتلى أهل البغى ، ويورث قاتلهم من أهل العدل من مواريتهم مثل ما يورث نظرائه ممن لم يقتل من قبل أن القاتل قتله على حق ، ولا يورث الباغى إذا قتل من أهل العدل أحداً مبرئاً منه إن كان قتله بيده لأنه قتله بباطل » . وكان هذا هو ختام المواضيع التي تحدث عنها أبو يوسف في كتابه الخالد « الخراج » .

الجماعة والمجتمع لفريدريك توينر

بمستم

الدكتور السيد محمد بدوي

أستاذ الاجتماع بجامعة الاسكندرية

منذ عام ١٩١٢ . ولذا فلم يكبد أحد بتوقع - قياساً على الدراسات التي تلقاها - أن يصبح «توينر» يوماً ما عالم اجتماع ؛ إذ أنه أثناء دراسته كان يجد ميلاً خاصاً لآراء «سبينوزا» و «نيتشه» ، ثم تأثر بعد ذلك بفلسفة «كانت» و «شوبنهاور» و «أفلاطون» و «أرسطو» .

وفي عام ١٨٧٦ تعرف في برلين على «پاولزن Paulsen» وهو فيلسوف أخلاقى كان له أثر كبير في تشكيل آرائه . فن صحبته اقتبس الفكرة التي تقول بأهمية علم النفس كأساس لكل دراسة تتخذ الإنسان موضوعاً لها وسنجد بعد ذلك في آرائه أن الطبيعة الإنسانية يجب أن ينظر لها أولاً من زاوية «الإرادة» «كما نجد أثر» «پاولزن» في معالجته للمسائل الأخلاقية ، ومحاولته ربطها بالنشاط الحيوى وبتمو الاستعدادات الشخصية للفرد سواء أكانت موروثاً أم مكتسبة .

غير أن ما يهمننا في هذا المجال ، بصفة خاصة هو توجيه «پاولزن» لتوينر نحو الفلسفة الاجتماعية ، فقد عين له الطريق التي يسلكها في أبحاثه حين نصحه بدراسة «هوبز» و «آدم سميث» و «كارل ماركس»

يعتبر فريدريك توينر ، في محيط الدراسات الاجتماعية في ألمانيا رائداً وأستاذاً . إذ نجد الأسس الجوهرية لنظريته عند الغالبية العظمى من علماء الألمان المحدثين . كما أن هذه النظرية أصبحت تدرس وتناقش في كثير من جامعات العالم ، وعلى الأخص في هولندا وبلجيكا ، والولايات المتحدة ، واليابان . وفي ألمانيا ذاتها تغلغل تأثير الكتاب الذي نستعرضه في هذا البحث وهو «الجماعة والمجتمع» ، في نفوس الجماهير إلى درجة جعلت بعض الحركات السياسية الشعبية تتخذ منه مادة أساسية لبرامجها وخططها التقدمية :

حياته :

ولد توينر في ٢٦ يوليو ١٨٥٥ في «كير شبيل أولدنزفورت» Kirchspiel Oldenswort بمقاطعة «شلزونج Schleswig» . وعند ما بدأ في عام ١٨٧٢ ، دراسته العليا في الفلسفة في جامعة ستراسبورج لم يكن في ألمانيا علم اجتماع بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة . فلم يظهر هناك إلا في أوائل القرن العشرين حيث بدأ تدريسه في الجامعات الألمانية

و «رودبرتوس» و «هيوم» و «سبنسر» و «أوجست كونت». واهتم تونيز بهذه الدراسات اهتماماً جعله يحدد طريقه نحو البحوث الاجتماعية عندما أتم دراسته العليا في عام ١٨٧٧.

ويمكن أن نميز في حياة «تونيز» العلمية مرحلتين أساسيتين. وتمتد المرحلة الأولى من عام ١٨٨١ إلى ١٩١٢، ويتخللها عدد من مرات الفشل. فقد بدأ «تونيز» بالتدريس عام ١٨٨١ في جامعة «كيل»، وفي عام ١٨٨٣ لم يكن يستمع إلى دروسه إلا طالب واحد. وحينئذ ترك التدريس وسافر إلى لندن حيث أقام فيها خلال عام ١٨٨٤، وانتهز هذه الفرصة لتتعمق في دراسة «هوبز» و «سبنسر». وعندما عاد إلى ألمانيا في عام ١٨٨٥ استأنف تدريسه بالجامعة ومنى مرة أخرى بالفشل. وفي عام ١٨٨٧ اعتكف في مكان منعزل وأخرج في العام نفسه مؤلفه الرئيسي «الجماعة والمجتمع Gemeinschaft und Gesellschaft». ولم يصادف الكتاب في بادئ الأمر، من النجاح أكثر مما صادفته محاضراته في الجامعة، بالرغم من أنه يتضمن الأفكار الرئيسية لنظريته الاجتماعية.

وزاده تخففه من أعباء التدريس إمعاناً في البحث والتأليف. وخصصت له إحدى المحلات العلمية باباً يعرض فيه بانتظام آراءه حول الكتب والبحوث التي تظهر في ميدان علم الاجتماع. ومكنت له اتصالاته بمجالات هذه الدراسة في البلاد الأجنبية من أن يصبح عضواً في «المجمع الدولي لعلم الاجتماع بباريس» عام ١٨٩٤. وفي عام ١٨٩٨ حصل بدراسته عن «المصطلحات» الفلسفية من وجهة النظر النفسية الاجتماعية (١) «على جائزة «ولبي Welby» ولكن هذه الدراسة لم تنشر إلا في عام ١٩٠٦.

Philosophische Terminologie in (١)
Psychologisch-Soziologischer ansicht. Berlin,
K. Curtius, 1906.

وقام تونيز برحلة إلى الولايات المتحدة حيث اشترك في عام ١٩٠٢ في أعمال «مؤتمر الفنون والعلوم» ونشر مجموعة من البحوث الاجتماعية نذكر منها: «نحو المسألة الاجتماعية» (١٩٠٧). والعادة Die Sitte (١٩٠٨). ثم ذاعت شهرته بعد المحاضرات والبحوث التي ألقاها في «المؤتمر الدولي للفلسفة» في هيدلبرج. وهكذا نرى كيف أخذ تونيز يشق طريقه خطوة فخطوة نحو النجاح. وهنا نقف برهة لنذكر أن فشله في المرحلة الأولى من حياته العلمية كان يرجع لسببين يعتبر الثاني منهما نتيجة للأول: أما السبب الأول فهو نظر الحكومة البروسية إليه بعين الشك والريبة. فنذ أن نشر كتابه «الجماعة والمجتمع» اعتبره أقطاب السياسة البروسية أحد أتباع ماركس، واعتبروا نظريته مظهراً من مظاهر الفكر الاشتراكي ولم يفهم هؤلاء السياسيون. بل بتعبير أصح لم يحاولوا أن يفهموا أن هذا الكتاب يعالج نظرية اجتماعية من الناحية العلمية المحضة. وكان عذرهم في عدم الفهم أن علم الاجتماع لم يكن يدرس بعد في الجامعات الألمانية. أما السبب الثاني للفشل الذي صادفه تونيز في هذه المرحلة، فهو مرتبط بالأول ارتباطاً وثيقاً. ذلك أن جامعات ألمانيا لم تكن تهتم في ذلك الحين إلا بالعلوم السياسية بوصفها أداة للسيطرة البروسية. وكانت المدرسة التاريخية، والفلسفة الهيكلية تقف موقف العداء من كل محاولة لإنشاء نظرية اجتماعية علمية. وبموازرة الحكومة البروسية استطاع علم السياسة أن تكون له الغلبة على الدراسات الاجتماعية الأخرى.

بل إن العلوم الاجتماعية نفسها كانت تقف أحياناً عقبة في سبيل ظهور علم الاجتماع العلمي. إذ كانت تستوحى آراءها من نظريات كونت وآدم سميث وسبنسر. فأدى ذلك إلى تشعب اتجاهاتها وعدم استطاعتها التزام منهج دقيق وتحديد مجالات البحث. فلم يكن من الغريب، في مثل هذه الظروف، أن

بصادف كتاب « الجماعة والمجتمع » عدم الاكتراث في بادئ الأمر . إذ أن هذا الكتاب قد أخذ على عاتقه وضع أسس النظرية الاجتماعية في صورتها التحليلية الصرفة ، وكان علماء أواخر القرن التاسع عشر في شغل شاغل عن الاهتمام بمثل هذه الدراسة التحليلية ؛ ولذلك لم يجد الكتاب من يهتم به ويقدره حق قدره إلا منذ عام ١٩١٢ .

ومنذ هذا التاريخ تبدأ المرحلة الثانية من حياة تونيز العلمية ، وهي مرحلة تتميز بالخصب والنجاح المتواصل . فأعيد في السنة نفسها طبع كتاب « الجماعة والمجتمع » بعد أن بدأ المفكرون ، في المحيط العلمي ، يكتشفون مراميهِ الحقيقية وما احتواه من أسس نظرية عميقة . وفي عام ١٩١٣ عين أستاذاً ولكنه اضطر لتدريس الاقتصاد من ناحيته النظرية والعملية . إذ بالرغم مما ظهر من أبحاثه وأبحاث زميله « زيميل Simmel » - الذي نشر في عام ١٩٠٨ أبحاثه في أشكال المجتمع - فلم يكن قد أنشئ بعد كرسي لعلم الاجتماع في الجامعات الألمانية . غير أن الدراسات والأبحاث الاجتماعية أخذت تتكون وتنتشر في المحيط الهامشي للجامعة . فتأسست في عام ١٩٠٩ « الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع » وانتخب « تونيز » رئيساً لها . وفي عام ١٩١٦ أوقف « تونيز » محاضراته مرة أخرى ليتفرغ تفرغاً تاماً لأبحاثه ، ثم عاد إلى التدريس في عام ١٩٢١ ، وأصبح ما يشغله منذ ذلك الحين هو تحقيق هدفه الرئيسي ؛ ونعني به إرساء قواعد علم الاجتماع العلمي في ألمانيا .

وفي خلال سنوات الحرب أسهم في كتابة عدة مقالات ذات طابع سياسي . نذكر منها : « القيصرية وحلفاؤها » (١٩١٤) - « مكان ألمانيا تحت الشمس » (١٩١٥) - « السياسة العالمية الانجليزية من وجهة نظر إنجلترا » (١٩١٥) - « الدولة الإنجليزية والدولة الألمانية » (١٩١٧) - « الحرب العالمية وحقوق الشعوب »

(١٩١٧) - « مسألة المسئوليات » (١٩١٩) . ومنذ عام ١٩٢٢ بدأ ظهور عدد من مؤلفاته ذات القيمة السوسيولوجية المتفاوتة . فظهر أولاً « نقد الرأي العام » (١) ، ويعتبر الجزء الأول من مشروع علمي ضخم ظهر منه الجزء الثاني في عام ١٩٣٥ بعنوان « روح العصور الحديثة » (٢) وظل الجزء الأخير دون إكمال . ومن مؤلفات « تونيز » الأخيرة نذكر مؤلفه الهام الذي ظهر في ثلاثة مجلدات بعنوان « دراسات ومحاولات نقدية في علم الاجتماع » (٣) وهو مجموعة من المقالات والأبحاث مختلفة تلقي ضوءاً ساطعاً على اتجاهات المؤلف وتعين على فهم نظريته الاجتماعية . وفي عام ١٩٤١ نشر « مقدمة في علم الاجتماع » (٤) .

وحظي « تونيز » قبل وفاته بالجد ، ونعم بمظاهر التكريم الرسمية والشعبية . وكان أكبر انتصار لجهوده أن شهد دخول علم الاجتماع بصفة رسمية في الجامعات الألمانية . ورأس حتى آخر حياته مؤتمر علم الاجتماع في ألمانيا . وها هي مؤلفاته ونظرياته تدرس الآن في كثير من الجامعات الأجنبية .

وإذا تركنا جانباً القيمة العلمية الأصيلية لمؤلفات « تونيز » من الناحية السوسيولوجية البحتة ، وجدنا أن من العوامل التي أسهمت في نجاح آرائه وذيعوها ، أنها صادفت توافقاً مع الروح الاجتماعية التي ولدها في ألمانيا نمو الصناعة الكبيرة . فنظرية « المجتمع » ، وجدت إلى حد ما صداها في التعارض بين الطبقة الكادحة ورأس المال ، وهو تعارض تحول إلى صراع حاد منذ عام ١٨٤٠ ، وحددت الحكومة البروسية

(١) Kritik der öffentlichen Meinung
Springer, Berlin 1922.

(٢) Geist der Neuzeit, Hans Buske,
Leipzig, 1935.

(٣) Sociologische Studien und Kriti-
ken. Fischer, Iéna, 1929.

(٤) Einführung in die Soziologie,
Enke, Stuttgart, 1931.

العيش في المجتمع لأن حياة المجتمع من أهم الوسائل لحفظ النوع .

وقد تعاقبت بعد ذلك النظريات والآراء التي تقول بأن علاقة الإنسان بغيره ، وتأثيره في الغير أو تأثره به جزء جوهري من الشخصية الإنسانية ، لا نستطيع إذا أغفلناه أن نفهم الدوافع الأساسية التي تسيطر على نشاط الفرد .

وهناك طائفة من العلماء المحدثين نذكر منها « أوتمار سيان Spann » الألماني ، و« ألفريد إيسيناس Espinas » الفرنسي ، هؤلاء قد حاولوا تصوير هذه العلاقة على أساس اعتبار المجتمع كائناً عضوياً تتعاون الأعضاء المختلفة فيه (وهم الأفراد) على القيام بأوجه نشاطه . فالفرد إذا نظرنا إليه كعنصر منفصل عن الجسم كله أو عن الكيان الاجتماعي بأكمله ، ظهر لنا بوضوح أنه لا يستطيع أن يكفى نفسه بنفسه . وعلى ذلك فالتأثير المتبادل بين الأفراد ، روحياً كان أم مادياً ، هو المبدأ الخالق الذي تتحقق عن طريقه الشخصية الإنسانية .

والفرق بين « المجتمع الطبيعي » ، و « المجتمع المصطنع » في نظر « سيان » ، وكذلك في نظر « تونيز » — كما سنوضحه بعد قليل — يتركز في أن « المجتمع الطبيعي » أو الجماعة التلقائية تعبر عن وحدة متكاملة ، وتبرز فيها فكرة الاندماج والتعاون التي تتجلى بأجلى معانيها في الكائن العضوي « وهذه الوحدة المتكاملة هي الشرط الأساسي لظهور القيم الروحية أو إذا شئت فقل إنها تجعل من المجتمع قوة خالقة .

والإنسان بدون اندماجه في هذا الكائن لا يكون إلا إنساناً بالقوة . والمجتمع وحده هو الذي يخرج نشاطه من حيز القوة إلى حيز الفعل ، ويحرك الإمكانيات الكافية فيه نحو تحقيق نموه الروحي .

أما « إيسيناس » فلم يقتصر على هذه الفكرة ، بل زاد عليها أن الفردية في جميع مراحلها ليست في

موقفها منه بمحاربتها للاتجاهات الاشتراكية . وحتى بعد أن خفت حدة هذا الصراع فقد وجد جزء من الشعب الألماني في نظريات « تونيز » صدى لآماله ومطامحه . ومما يؤيد ذلك أن « تونيز » نفسه قد أوضح التطبيقات العملية لنظريته ، وعرض بصراحة وشجاعة قضية الطبقات الشعبية ، وانتقد في نزاهة لا يشوبها الحقد أو الكراهية مساوئ الرأسمالية العالمية .

وكان استقبال الجماهير لنظريته عن « الجماعة Communauté » أشد حماسة وقوة ، لأنها وجدت فيها تعبيراً عميقاً عن روح الشعب ومزاجه . وإذا كان « المجتمع » يصور مرحلة التدهور العربي ، فإن « الجماعة » تصور على العكس الحالة الاجتماعية التي يجب الرجوع إليها . ومن هذا التعارض بين الواقعي والمثالي استمدت « حركة الشباب » Die Jugendbewegung القوة التي تغذيها واتسع نطاقها في جميع أنحاء ألمانيا منذ عام ١٩١٩ . وهكذا نرى أنه إلى جانب القيمة العالمية لآراء « تونيز » فإنها قد أفسحت المجال لتغيرات ومغان أيديولوجية ظل المؤلف يحتج ضدها لأنها لا تتفق مع روح البحث العلمي .

نظريته الاجتماعية

كان أرسطو أول من أوضح في العصور القديمة أن الحياة الاجتماعية من جوهر الإنسان ؛ ولخص ذلك في عبارته المشهورة « الإنسان حيوان سياسي » (أو اجتماعي) . وقد نشر الرواقيون بعد ذلك فكرتهم التي تقول إن الإنسان تتحكم فيه غريزتان أساسيتان . الأولى « أنانية » ، والأخرى « غيرية » . وهاتان الغريزتان تندجان اندماجاً كلياً في حياة الإنسان بحيث لا نستطيع أن نفصل أثر إحداهما عن أثر الأخرى . فالإنسان لا يرضى بحياة العزلة حتى ولو تهيأت له جميع أنواع الملذات . وهو حين يحافظ على حياته يدافع من الأنانية يسعى ، في الوقت نفسه ،

٣ - تنمية الذاكرة للإفادة بما تعيه في تقدم الإنسان (وهذا المظهر هو حلقة الوصل بين الحياة العضوية والحياة العقلية) .

ويذهب « تونيز » إلى أن هذه الإرادة العضوية هي مصدر الحاسة الخلقية . لأن الخير ليس إلا نوعاً من العقل العملي الغرض منه تحقيق الرفاهية للجنس البشري .

أما الإرادة العاقلة فإنها تتمثل في الفكر الخالص ومن الغريب أن يدعى « تونيز » أنها تهدف إلى غرض واحد هو سعادة الفرد دون النظر إلى المجموع . ولذلك فإنها أساس البحث عن مظاهر القوة ، والطمع ، والطموح . ومكانها خارج نطاق الأخلاق لأنها لا تولد إلا روح العدا .

هذا التناقض الذي قد يبدو في فكرة « تونيز » عن الإرادة العضوية وصلتها بالأخلاق والإرادة العاقلة وصلتها بالأخلاق ، والإرادة العاقلة وصلتها باللاخلقية ، لا يفسره إلا تذكر مذهب « نيتشة » عن فلسفة القوة . فالإنسان بالغريزة قد يميل إلى الخير (كما قال روسو) . ولكنه بالذكاء والعقل لا يميل إلا للسيطرة والغلبة .

كما أن هذه التفرقة بين نوعين من أنواع الإرادة تذكرنا بما جاء في فلسفة بركات من تفرقة بين القلب والعقل ، وبما جاء في فلسفة برجسون من تفرقة بين الإنسان الصانع homo faber ، والإنسان العاقل homo sapiens .

وقد وجد « تونيز » أن المرأة يغلب عندها النوع الأول من الإرادة (أى الإرادة العضوية) : ولذا فإن نشاطها يتميز بتغلب العاطفة . أما الرجل فيغلب عنده النوع الثانى ، ولذا فهو يحكم العقل غالباً ، ويحسب للأمر حسابها الدقيق .

على أن أهم فكرة استخرجها « تونيز » من هذا التضاد بين نوعى الرياضة هي تقسيم أنواع التجمع

الواقع إلا درجة من درجات الحياة الاجتماعية : فالكائن « الحى » مجتمع من الأعضاء بل إن العضو « مجتمع من الخلايا » فن غير الطبيعى إذن ألا تنظر إلى الفرد على أنه عضو فى المجتمع الذى يعيش فيه : والحقيقة التركيبية للعناصر التى يتكون منها الكائن العضوى ، ليست من طبيعة أخرى تختلف عن الحقيقة التركيبية للأفراد الذين يتكون منهم المجتمع وليس المجتمع نفسه إلا كائناً حياً . وعلى ذلك فالشعور الاجتماعى أو غريزة الاجتماع ليست ؛ فى الواقع ؛ إلا غريزة الحياة نفسها إذ أن الحياة لا تظهر لنا إلا على شكل تجمعات لعدد من العناصر :

وإذا كان « سپان » و « إسنياس » قد فسرا العلاقات الاجتماعية على أنها تعاون تلقائى يشبه التعاون العضوى الذى يدفع بالكائن الحى إلى النمو والتطور ، فإن « تونيز » على العكس يفسر هذه العلاقات بالرجوع إلى الحركات الإرادية للأفراد أنفسهم : وهو يميز بين شكلين من أشكال الإرادة . الإرادة العضوية « أو إرادة الحياة » (Wesenwille) والإرادة العقلية (Kurwille) .

والإرادة الأولى لا تنفصل من النشاط العملى لأنها تعبر عن الحالة الكاملة لنمو الفرد وتطوره . وهى وثيقة الصلة بنشاط الجسم ولكنها تتضمن كذلك الفكر ، أو على الأقل النشاط الفكرى الذى يهدف إلى تأكيد الكيان العضوى للفرد ، وذلك بمساعدته على التغلب على الصعوبات التى تثيرها أمامه الطبيعة . وهذه الإرادة العضوية تتخذ مظاهر ثلاثة رئيسية .

١ - جلب اللذة وابعاد الألم (وهو المظهر الذى يعبر عن حياة النمو الصرفة (Vie Végétative)

٢ - تكوين العادات النافعة (وهو المظهر الذى يعبر عن الحياة الحيوانية) .

إلى قسمين كبيرين : التجمع الطبيعي أو الجماعة
(Gemeinschaft) — Communauté ، والتجمع السياسى
(Gesellschaft) — Société .

فالتجمع الطبيعي أو الجماعة أساسها العلاقات
العضوية . وهذه العلاقات العضوية تقوم على عواطف
طبيعية وتلقائية ، ولذلك يتولد عنها الوثام وحسن
المعاشرة . وهى على أنواع ثلاثة :

علاقات الدم (وتتصل بارادة حياة النمو وحفظ
النوع) .

وعلاقات المكان (وتتصل بالحياة الحيوانية) .
وعلاقات الروح (أو العلاقات ذات الطابع
المعنوى) وتتصل بارادة الحياة العليا .

ومعنى ذلك أن العلاقات الجماعية التلقائية الأساسية
هى : علاقة القرابة ، وعلاقة الجوار ، وعلاقة
التعاطف .

والقانون العام الذى يسيطر على التجمع الطبيعي
هو فى جوهره قانون الحب .

أما المجتمع السياسى فيقوم ، على العكس ، على
علاقات عقلية بين إرادات مفكرة مدبرة . وإذا
شدت فقل إنه يقوم على حساب وتدبير للمصالح .
والمبدأ الأساسى الذى يسره هو الموازنة الحسابية بين
الوسائل والأغراض . ولذلك تنمو فيه وتنتعش أوجه
النشاط النفعى كالتبادل والتجارة والصناعة والتكنولوجيا .

ومعنى ذلك أن العلاقات الاجتماعية Sociétaires
تقوم فى أصلها على التبادل ، وهذا التبادل قد يتم بين
أفراد ليس بينهم أى صلة فى الدم ، ولا يستبعد أن
يكونوا أعداء بالطبيعة جمعت بينهم المصلحة .

قانون التملك وقانون التعاقد

ويستخلص « تونيز » من التقسيم السابق لأنواع
التجمع ، تقسيما آخر يقوم على التفرقة بين نوعين من
القانون :

(أ) قانون التجمع الطبيعي Droit Communautaire
ويتميز بفكرة التملك ووضع اليد . وهذا التملك يبدو
فى ثلاثة مظاهر أساسية :

١ - تملك الإنسان : ومن أهم مظاهره سلطة
الأب المطلقة على أفراد الجماعة (أو الأسرة الكبيرة) ،
وسلطة الزوج المطلقة على نسائه .

٢ - تملك الأشياء : : ويظهر فى الاستحواذ على
كل أرض بواسطة من يفلحها .

٣ - التملك الروحى : وأساسه سيطرة العقيدة
وتسلطها على عقول الأفراد .

(ب) أما قانون المجتمع السياسى فلا يقوم على
العواطف والمشاعر ، بل يعتبر الأفراد وحدات
مجردة . وهو لا يصاغ فى شكل حكم أو لائحة
Statut تصدر من الكبير إلى الصغير ، بل يعبر
عن نوع من « التعاقد Contrat » بين الأفراد الذين
يتكون منهم المجتمع .

وفكرة الملكية فى المجتمع السياسى لاتتخذ شكل
التملك ووضع اليد ، كما كان الحال فى التجمع
الطبيعى ، بل تصبح الصلة بين المالك وبين ما يملكه
صلة قانونية . وامتلاك الأشياء لا يصبح غاية تقصد
لذاتها بل وسيلة لتحقيق أغراض أخرى .

ويبدو لنا أن هذا التمييز بين نموذجين للتنظيم
التشريعى ، نموذج « اللائحة Statut » ، ونموذج
التعاقد Contrat « قد اعتمد إلى حد كبير على التقسيم
المماثل الذى أورده « السير هنرى من Maine » فى
كتابه المشهور « القانون القديم . Ancient Law

فقانون اللائحة يمثل القانون الطبيعى للجماعة
العضوية ، وتحده العلاقات وأنواع الترابط القائمة
على الإيرادات العضوية الفردية . وهو — كما قلنا —
فى أشكاله المختلفة يقوم على فكرة « التملك
Possession » وهو لا يصدر عن الفرد بوصفه

كائناً مجرداً ، بل يعبر عن الإرادة العضوية لمجموعة من الأفراد المرتبطين ، بعضهم مع بعض ، بروابط طبيعية ، ويكونون جماعات قد يضيق نطاقها أو يتسع يطلق عليها « تونيز » اسم « الكائنات الاجتماعية » ، وأبسطها « الكائن الاجتماعي الباطريكي L'être social patriarcal أو الأسرة وقد يتسع نطاق الأسرة فتنبثق عنها جماعات أكثر تركيباً كالجاعات الإقامية أو الجماعات الدينية. وتتصل بهذه الأشكال الرئيسية الثلاثة للكائنات الاجتماعية ، ثلاثة أشكال من أشكال القانون :

١ - القانون العائلي .

٢ - القانون العرفي .

٣ - القانون الديني .

هذا مع ملاحظة أن الدين ، في الجماعات العضوية ، يداخل في كل شئ وتسم به جميع النظم التشريعية ، وهو الذي يوحى بها ويوجهها .

والقانون العائلي هو التعبير الصريح للإرادة العضوية للكائن الباطريكي . وأول مظاهره الاتحاد الطبيعي بين الرجل والمرأة الذي يقوم على الغريزة الجنسية وعلى إرادة التناسل . ويبدو أن الزواج منذ أصوله البعيدة كان خاضعاً لتنظيم صارم محدد . وكان قانون الجماعة يحمي المرأة - وفقاً لشعائر وقواعد خاصة - طالما أنها لا تنتمي إلى رجل ؛ فالعلاقات الجنسية يحوطها سياج من التنظيم والمحرمات الصارمة "Tabous" ؛ والعلاقات الآتمة بين الأقارب incest ممنوعة لما تجره من شرور وخراب على الجماعة ولكن بمجرد أن يتم الزواج تصبح المرأة ملكاً للرجل .

وتبدو ظاهرة « التملك » أيضاً في القانون العائلي بالنسبة للأولاد ، وهي هنا مظهر من مظاهر الغريزة الطبيعية التي نجدها أيضاً عند الحيوان ، ونعني بها

غريزة الأمومة . غير أنها عند الإنسان تغدو شعوراً بالالتزام ؛ وهذا الشعور قد ظهر أولاً في صورة « النظام الأمي Le Matriarcat » حيث ينتمي الطفل إلى أمه ويحمل اسمها ويتبعها من الناحية القانونية . ويحتمل في رأى « تونيز » أن يكون هذا الشكل البدائي للقانون العائلي قد نتج عن دور المرأة الرئيسي في الإنسان واستمرار الحياة (١) .

ولم تتأكد السلطة الأبوية و « النظام الأبوي Le Patriarcat » إلا بصورة تدريجية وبعد تغير ظروف حياة الجماعة وتتخذ صورة « التملك » في هذا النظام ، مظهر القوة بعد أن كانت تقدم على الغريزة الطبيعية عند المرأة . إذ يتمتع الرجل ، الذي يغدو « عاهل الأسرة Pater Familias » بسلطان مطلق يعترف به القانون ، ويمتد هذا السلطان لا إلى زوجته أو (زوجاته) فحسب ، بل إلى أبنائه حتى ولو كانوا متزوجين ، وإلى جميع من يظلمهم سقف بيته من خدم وأرقاء وموالي وأسرى حرب .

ولم يبق اليوم في القوانين الحديثة للأحوال الشخصية إلا صوراً باهتة من القانون العائلي القديم مجردة من سماتها العضوية والعاطفية التي كانت تعطيها كل جوهرها في الماضي .

ويتصل القانون العرفي بالقانون العائلي اتصالاً وثيقاً يعبر عن العلاقات الدائمة بين الاشتراك في المكان والاشتراك في الدم . فالأسرة لا تستطيع أن تعيش دون ارتباط بالأرض التي تستغلها وما يتصل بهذا الاستغلال من روابط وعلاقات قانونية . وينشأ عن « تملك » الأرض وعن العمل الذي يتطلبه هذا التملك عادات اجتماعية تكون في مجموعها ما يسمى بالعرف La Coutume وعلى أساس القانون العرفي الذي يعبر

(١) أيدت الدراسات الأنثروبولوجية التي قام بها « باخوفين » وأثبتها في كتابه المشهور « حق المرأة » Das Mutterrecht كثيراً من آراء تونيز حول هذا الموضوع .

مكتوب ولكنه فطرى ؛ لم نتعلمه أو نقرأه ولكن تلقيناه عن الطبيعة واستيقناه من مصادرها » .

أما بالنسبة للقانون الدينى فإن « تونيز » يميز بين الإيمان والشعائر : وهو يرى أن الإيمان فى جوهره ذو طابع جماعى واضح ، إذ يعبر عن وحدة الجماعة والتفافها حول مبادئ وأفكار واحدة : وليس التدين فى جملته إلا مجموعة من الأفعال تصدر عن الإيمان .

وبصاحب الدين جميع أشكال ومراسم القانون دون أن يكون بالضرورة أساساً لها . وما ذلك إلا لأن الدين والقانون مظهران من مظاهر الحياة الجماعية أحدهما (وهو القانون) يعبر عن الحياة الواقعية والآخر (وهو الدين) يعبر عن الحياة المثالية . وتبدو هذه العلاقة بوضوح فى القانون العائلى : فالدين يكرس الزواج ويضفى عليه طابع القدسية ، ولكن الزواج ، فى حد ذاته ، نتيجة للغريزة الجنسية التى يكسبها القانون صفة الشرعية . ويتدخل الدين بصفة مستمرة فى كل ما يتصل بالعلاقات العائلية ، فتتسم بطابعه جميع المناسبات كالميلاد والوفاة وتقسيم الميراث ، وهو بذلك يدعم ويرفع من الصفة القانونية لهذه المناسبات .

والصفة البارزة فى القانون الدينى هى ، فى الحقيقة ، قيمته الخلقية . فبينما يتميز فى القانون العقلى - حسب رأى كانت وفيخته - الفصل بين « الحق » و « الواجب » ، وبين « الأخلاقية » و « القانونية » ، نجد أن التطابق كامل بين القانون الدينى والأخلاق : وتفسير ذلك نجده فى الصفات الأساسية لحياة الجماعة العضوية ، وهى التضامن الوثيق والتعاطف الروحى بين الأفراد . فالقانون الذى يؤسس على هذه الصفات يجب أن يكون تعبيراً خالصاً عن إنكار الذات أو الغيرية ، أو بمعنى أشمل عن المحبة . ولذا فإن مبادئ هذا القانون يصعب

عن الإرادة العضوية للجماعة ينظم الأفراد سلوكهم وأعمالهم ومسلوك الفرد أو الجماعات الخاصة بإزاء هذا القانون يشبه مسلك الأنسجة والأعضاء بالنسبة للكائن الحى فهم محدودون بالإطار العام الذى يسيطر عليهم . وينظم القانون العرفى حياة الجماعة حتى فى أدق تفاصيلها ، فيحدد مثلاً المساحات التى تزرع صيفاً أو شتاء ، ويحدد أجور الزراع فى الحقول والعمال فى القرى ، وينظم العلاقات بين الملاك مقررراً حق الجوار وحق الشفعة ... الخ

والغاية القصوى لهذا القانون - فى رأى تونيز وكما قرر سير هنرى من قبل - هى حفظ السلام للكائن الاجتماعى الذى يعتبر هذا القانون وسيلته الوحيدة للتنظيم . وهو ينجح فى تحقيق هذه الغاية بقدر ما يقوم فى جوهره على « التوافق » ، أى على الانسجام بين عناصر النظام الطبيعى : ولكى يضمن عدم تعكير صفو هذا الانسجام يحيد القانون العرفى أن تتحول العلاقات الفردية ، « والخدمات المتبادلة ، والمساعدات الودية إلى « واجبات ملزمة » . ويستمد القانون العرفى سلطته من الاحترام الراسخ فى النفوس لتقاليد السلف . فأعضاء الجماعة يحتفظون بالقواعد التى تلقوها عن أجدادهم ، لا لأنهم يؤمنون بفائدتها فحسب ، بل وأيضاً لأن العرف مناسبة فريدة لإظهار تقديسهم وتبجيلهم للسلف الصالح .

وعلى هذا النحو يرى « تونيز » أن القانون العرفى قانون عضوى ينبثق مباشرة من الحياة الجماعية . وهو قانون طبيعى وتلقائى كالقانون العائلى سواء بسواء ؛ لا يصدر عن الإرادة والمعرفة الموضوعية ، بل عن الشعور وعن الإحساس بضرورة إبعاد الشر وجلب الخير . فهو إذن لا يعبر عن « موقف قانونى » بقدر ما يعبر عن « موقف ضميرى » . وينطبق عليه وصف شيشرون ، المشرع الرومانى بأنه « قانون غير

التعبير عنها وترجمتها في صيغ واضحة ومنطقية كما يحدث بالنسبة للقوانين الفعلية في المجتمع السياسي .

وخلاصة نظرية « تونيز » أن الإنسان يوجد في « جماعة طبيعية » مع أهله بمجرد ولادته إذ يتحد معهم في الخير والشر . ولكنه يدخل بعد ذلك في « المجتمع » كما لو كان يدخل في أرض غريبة . والأسرة هي التعبير العام عن فكرة الجماعة الطبيعية . أما العلاقات الاجتماعية فلإنها تتكون تحت شعار « كل يعمل لمصلحته » ؛ ولا يتنازل أي إنسان عن أي شيء لزميله إلا إذا تأكد أنه سيتلقى منه شيئاً مساوياً على الأقل لما تنازل عنه، وعلى ذلك فإن المجتمع تسود فيه فكرة الحساب المغرض (كما كان يرى هوبز) ، والعلاقات القائمة على وزن الأمور بميزان العقل ؛ على حين أن الجماعة تسود فيها العلاقات القائمة على الغريزة وعلى العاطفة .

ونظهر العلاقات « الجماعية » في شكل العرف ، وبحكمها نطاق الدين . أما العلاقات « الاجتماعية » فلإنها تظهر في شكل التجارة والصناعة والعلم .

وقد كان سير التاريخ من الجماعة الطبيعية القائمة على السلطة المطلقة إلى المجتمع السياسي القائم على التعاقد . إذ ساد في العصور الوسطى نظام الاقطاع القائم على التملك والاستحواذ ؛ وكان عصر النهضة بداية التحول نحو الحالة الاجتماعية القائمة على المساواة . أما من حيث التوزيع الجغرافي فإن تونيز يرى أن مجتمعات الغرب تتميز بالمظهر الجماعي communautaire على حين أن مجتمعات الغرب تتميز بالمظهر الاجتماعي sociétaire

ويبدو لنا أن هناك نوعاً من التعسف والتجريد في هذا التقسيم الذي قسمه « تونيز » لأنواع العلاقات الإنسانية . والواقع أن كلا من فكرة « الجماعة » و « المجتمع » كما وصفهما لا تعبر عن حقيقة واقعية

وتصنيفه على هذا النحو لا يعبر إلا عن « نماذج تقديرية » لا تنطبق إلا انطباقاً جزئياً على المجتمعات الكائنة بالفعل .

وبالرغم من اعتراف تونيز بهذه الحقيقة ، فإنه يؤكد أن لتصنيفه أهمية من الناحية التاريخية ؛ إذ أن التطور الطبيعي للفكر الإنساني قد أدى إلى طغيان « الإرادة الطبيعية » . ولذلك فإنه لا يسعه إلا أن يقرر (مع الأسف) أن النموذج « الجماعي » يترك مكانه ، في مجتمعاتنا الحديثة للنموذج « الاجتماعي » .

ولقد كان لنظرية تونيز أهمية كبيرة في تاريخ علم الاجتماع بألمانيا ؛ واقتبس كثير من علماء الاجتماع وجهة نظره في التمييز بين الجماعة والمجتمع . ومن هؤلاء « فيركنت Vierkandt ومدرسته . فهذه المدرسة قد أكدت وجود « العاطفة الاجتماعية » أو الغريزة الاجتماعية » وصلتها أساساً لتكوين الجماعة . وإذا كنا نجد في تحليلها لمظهرى الحياة الاجتماعية ، أى الجماعة والمجتمع ميلاً إلى منهج علم النفس ، إلا أننا نلاحظ ، في سهولة مقدار التقدم الذى أحرزته هذه المدرسة ، إذا قارنا ما وصلت إليه من نتائج بما وصل إليه ماك دوجال وتارد وأمثالهما من المتطرفين في التشيع لعلم النفس الفردى . فالفرد هنا يحقق ذاتيته كاملة عن طريق العلاقات الاجتماعية ، وعلى ذلك فعلم النفس الاجتماعي له مجاله الخاص وهو لا يمكن أن يؤول إلى علم النفس الفردى بالرغم من اتخاذه أساساً له . ونحن إذا درسنا الفرد الوحيد ، فلا يمكن أن نجد في هذه الدراسة ما يتشابه مع موضوعات البحث في علم النفس الاجتماعي .

كتاب « الجماعة والمجتمع » :

Gemeinschaft und Gesellschaft

يشتمل هذا المؤلف على ثلاثة كتب (أو أقسام) وملحق وموضوع الكتاب الأول هو تحديد المعاني

« توجد الإرادات الإنسانية في علاقات متعددة بين بعضها وبعض . وكل علاقة من هذه العلاقات عبارة عن نشاط متبادل ، بحيث إذا كان النشاط يمارس من جهة فانه يستقبل من جهة أخرى . وهذه النشاطات تبدو لنا كما لو كانت تنزع إما للمحافظة ولما لتدمير الإرادة أو الكائن المقابل ؛ فهي إما أن تكون إيجابية أو سلبية . »

« والنظرية التي أعرضها ، وموضوعات بحثها لا تهتم إلا بالعلاقات ذات التأثيرات الإيجابية المتبادلة . وكل من هذه العلاقات تمثل وحدة في التعدد ، وتعدداً في الوحدة . فهي تتألف من متطلبات ، ومسكنات ، وأفعال تذهب وتعود ، وتعد تعبيراً عن الإرادات وعن مدى قوتها . »

والمجموعة التي تتكون من هذه العلاقات الإيجابية ، يوصفها كائناً أو موضوعاً فاعلاً بطريقة متجانسة في الداخل أو الخارج ، — هذه المجموعة تسمى « تجمعاً association » .

« والعلاقة نفسها ، ومن ثم التجمع ، يمكن أن تفهم على أنها حياة حقيقية أو عضوية ؛ وحينئذ يكون هذا هو جوهر فكرة الجماعة Gemeinschaft وإما أن تفهم على أنها تصور بالقوة يتحقق بطريقة آلية ، وحينئذ يكون هذا هو مفهوم « المجتمع » Gesellschaft » .

« واستخدام المصطلحات التي اخترناها سيوضح أن أساسها هو الاستعمال المشابه في اللغة الألمانية . ولكن مما يؤسف له أن الكتابات العلمية ما زالت تستخدمها دون أي تمييز ، بل إنها قد تخلط عن قصد بين مصطلح وآخر . ولذا يتعين إثبات بعض الملاحظات التمهيدية التي توضح التعارض بين معنى وآخر :

فكل ما يوحى بالثقة والألفة والمعيشة المشتركة يدخل في نطاق حياة « الجماعة » ، (أو هكذا نحن

الأساسية للنظرية وينقسم إلى فصلين كبيرين ، يعالج المؤلف في الفصل الأول نظرية الجماعة ، وفي الفصل الثاني « نظرية المجتمع » . أما الكتاب الثاني فموضوعه « الإرادة المفكرة » ، وهو ينقسم إلى ثلاثة فصول : فصل عن « أشكال الإرادة الإنسانية » ، وفصل ثان عن « التعارض بين شكل الإرادة » ، وفصل ثالث يشرح المعاني التجريبية لهذا التعارض كما يظهر عند الرجل والمرأة ، وعند الشباب والشيوخ وهكذا ... وينقسم الكتاب الثالث أيضاً إلى ثلاثة فصول وموضوعه « الأسس السيسولوجية للحق الطبيعي » وهو في الفصل الأول يهتم بتحديد بعض المفاهيم كالشخصية والإلزام والتعاقد والتجمع والاتفاق . أما الفصل الثاني فيشرح الصلة بين الطبيعة العضوية والقانون . ويوضح الفصل الثالث كيف تتخذ أشكال الإرادة في المجتمع ، ثم يحدد الصلة بين الكائن الاجتماعي والدولة .

وينتهي المؤلف بملحق يوضح النتائج التطبيقية للبحث ، ومدى ما يمكن التطلع إليه في المستقبل . وسنحاول الآن إعطاء القارئ العربي صورة متكاملة عن هذا الكتاب من خلال النماذج التي اخترناها من أجزاء متفرقة وراعيها فيها أن تكون معبرة أصدق تعبير عن آراء المؤلف وموضحة للدقائق نظريته^(١) .

العلاقات بين الإرادات الإنسانية — الجماعة والمجتمع في التعبير اللغوي :

يشرح المؤلف في الفصل الأول الفكرة العامة الموجهة لنظريته ويهتم على الخصوص بتحديد معاني المصطلحات الرئيسية التي ترد خلال سرد تفصيلات هذه النظرية فيقول :

(١) اعتمدنا في هذا العرض على الترجمة الفرنسية التي نشرت بالعنوان التالي :
Communauté et Société, trad. de J. Leif, P.U.F., 1944.

وحدة الدم ، والمكان ، والشعور ، والقربة ،
والجوار ، والصدقة :

« نزع جماعة الدم ، كوحدة للوجود ، إلى تأكيد
كيانها عن طريق وحدة المكان ، وتصل إلى ذلك
بتعبير مباشر في المسكن المشترك . ويؤدى هذا بدوره
إلى وحدة الشعور عن طريق النشاط والتنظيم المشترك
في اتجاه واحد ولهدف واحد . ووحدة المكان يمكن
اعتبارها الكل المتناسق للحياة الحيوانية ، على حين
أن وحدة الشعور والتفكير يمكن اعتبارها الكل
المتناسق للحياة العقلية - وهذه الأخيرة هي إذن -
في علاقاتها مع الأولى - أكثر أنواع الوحدة تحقيقاً
للصفة الإنسانية وأعلاها درجة .

وكما أن وحدة الدم تفترض ارتباطات تنصل
بالقربة ، فكذلك نجد أن وحدة المكان تفترض
علاقات بالنسبة للتربة والأرض ، ونجد أن وحدة
الشعور تفترض علاقات مشتركة بالأماكن المقدسة ،
وبالآلهة المعبودة . وهذه الأنواع الثلاثة من الوحدة
الجماعية يرتبط بعضها ببعض في المكان وفي الزمان ،
ومن ثم ترتبط في نموها وفي كل من ظواهر الخاصة ،
وكذلك بصفة عامة في تأثيرها على الحضارة الإنسانية
وتاريخها .

وكما كان هناك أناس يرتبطون بعضهم ببعض
عن طريق إرادتهم العضوية ، ويقوم بينهم اتفاق
متبادل يمكن القول بوجود « جماعة » من هذا النوع
أو ذاك . ونستطيع أن ننظر إلى هذه الأنواع المختلفة
من الجماعات ، الواحدة بعد الأخرى ، من خلال
أسمائها الأصلية المفهومة :

١ - القربة . ٢ - الجوار . ٣ - الصدقة .

والقربة لها البيت كمكان يجسم حقيقتها ؛ ففيه
تكون المعيشة المشتركة تحت سقف واحد ، وفيه
يكون الاستمتاع المشترك بما تملك الأسرة وخاصة

نصورها . أما « المجتمع » فيعني ما هو عام ، وهو
الاتصال بالعالم الخارجى . ونحن نجد أنفسنا في
« جماعة » مع ذواتنا منذ الولادة ، ونرتبط معهم
ارتباطاً وثيقاً في السراء والضراء ؛ على حين أننا ندخل
« المجتمع » كما لو كنا ندخل أرضاً غريبة . ونحن
نحذر اليافع ضد « المجتمع السيئ » ؛ ولكن تعبير
« الجماعة السيئة » يطارق الأذن كما لو كان فيه تناقض .
صحيح أن المشرعين يتكلمون عن « المجتمع العائلى » ،
ولكنهم حينئذ لا يقصدون إلا المفهوم الاجتماعى
 للعلاقة . ولكن « الجماعة العائلية » ، بتأثيراتها اللانهائية
على الروح الإنسانية ، يشعر بها كل واحد من ينتمون
إلى هذه الجماعة . وعلى هذا النحو يشعر الخطيبان
أتهما ، بالزواج ، بدخلان في حياة جماعية كاملة
communio totius vitae . أما إذا قلنا إنهما
يدخلان في « حياة مجتمعية » ، فهذا التعبير ينطوى
على تناقض في حدوده .

وتوجد « وحدة جماعية » ثم عن الاشتراك في
اللغة أو العادات أو العقيدة ؛ ولكن يوجد « مجتمع »
للعمل أو للعلوم . ومجتمعات التجارة لها من وجهة
النظر هذه دلالة خاصة ؛ وحتى مع وجود الثقة
والترابط بين أعضائها ، فلا نستطيع مع ذلك أن
نسماها « جماعات » التجارة .

ونستطيع بمعنى عام أن نتكلم عن « جماعة »
تضم الإنسانية كلها ، على النحو الذى تدعو إليه
الكنيسة . ولكن « المجتمع » الإنسانى يفهم على أنه
مجرد تجاوز بين أفراد مستقلين بعضهم عن بعض .
ومجمل القول إن « الجماعة » مفهوم قديم ، أما
« المجتمع » فهو حديث كوجود وإسم . والجماعة هي
المعيشة المشتركة الحقيقية والدائمة ؛ أما المجتمع فإنه
فقط عابر وظاهرى . وعلى ذلك نستطيع أن نفهم
الجماعة على أنها كائن حى والمجتمع على أنه تكتل
آلى ومصطنع .

الأغذية المستمدة من مؤن واحدة ، والتي تقسمها الأفراد حول مائدة واحدة . كما أن البيت يمثل وحدة العبادة حيث تقام الشعائر للأسلاف (١) حتى تظل أرواحهم غير المنظورة حامية لأهله وبحيث تكون الرهبة والتقديس المشترك حافزاً أكيداً لحياة عائلية مطمئنة ونشاط مستمر ... ولهذا الأسباب فإن الإنسان السوى يكون عادة في أتم حالات السعادة وهذوء النفس عندما يكون محاطاً بأفراد عائلته ؛ إذ أنه يحس حينئذ بأنه في بيته .

والجوار هو الصفة العامة للمعيشة المشتركة في القرية حيث يكون تقارب المساكن وتجاور الحدود في الحقل من عوامل الاتصالات العديدة بين الناس وحيث تؤدي عادة الحياة المشتركة والمعرفة الوثيقة المتبادلة إلى ضرورة الاشتراك في العمل وفي التنظيم والإدارة وإلى الابتهاال إلى آلهة واحدة تمنح الخير والبركة وتدفع البلاء . وإذا كان الشرط الجوهرى لروابط الجوار هو الاشتراك في مكان الإقامة ؛ إلا أن هذه الروابط قد تظل قائمة في حالة البعد وإن كانت بدرجة أقل من روابط القرابة . وفي هذه الحالة تبحث عما يغذيها في بعض الذكريات المشتركة أو الاجتماعات بين الحين والحين .

وتتميز الصداقة عن القرابة والجوار بهوية ظروف العمل وطرق التفكير التي تغدو نتيجة لها . فهي تنشأ من تشابه الحرفة أو الفن ولكن هذه الرابطة يجب أن تتوطد وتتدعم عن طريق محاولات من التقارب واللقاء بين حين وآخر ويحدث هذا داخل نطاق مدينة واحدة . وهكذا نرى أن أصحاب الفن الواحد وكذلك من يشتركون في عقيدة واحدة

(١) يشير المؤلف إلى عبادة الأسلاف في المجتمع اليونانى القديم انظر كتاب فوستيل دى كولانج « المدينة القديمة »

يأنس بعضهم إلى بعض لأنهم يرتبطون برباط واحد أو يشتركون في عمل واحد .

وإذا كانت الحياة المشتركة في المدينة يمكن اعتبارها نوعاً من الجوار ، وكذلك الحياة تحت سقف واحد ما دام يشترك فيها غير الأقارب والخدم ، فإن الصداقة الروحية تشكل على العكس نوعاً من الرباط غير المنظور ، نوعاً من الاتحاد الصوفى يحركه ويغذيه شعور حدسى وإرادة خالقة . والعلاقات بين الأشخاص بوصفهم أصدقاء أو رفاق ليست لها بالضرورة الصفة العضوية التي تجعلها تتأثر بشروط داخلية . فهي أقل ما تكون خضوعاً للغريزة ، وشرط العادة أقل ظهوراً فيها مما هو بالنسبة لعلاقات الجوار . فهذه العلاقات (أى علاقات الصداقة) ذات طبيعة عقلية ، ولذلك فهي إذا قورنت بعلاقات الجوار نجد أنها تقوم إما على الصداقة أو على الاختيار الحر .

الحياة المنزلية — الدوائر الثلاثة

تتكون الأسرة المنزلية من ثلاث طبقات أو دوائر تتحرك كلها حول مركز واحد . فالطبقة أو الدائرة الداخلية هي أقدم الثلاثة وهي تتألف من الرجل والزوجة أو الزوجات إذا كن يتمتعن بمركز مماثل بالنسبة لبعضهن البعض . وتأتى بعد ذلك الذرية ، وأفرادها يكونون دائرة واحدة حتى ولو كان بعضهم متزوجاً أما الدائرة الخارجية فتتكون من الخدم والأتباع ؛ وهؤلاء ولو أنهم في الحقيقة نبات خارجي ، إلا أنهم ينتمون إلى الجماعة بقدر ما يندمجون في إرادتها وروحها العامة ، وبقدر ما يشعرون بالارتياح للانتماء إليها والانسحاق في تيارها العام . وهذا الوضع أيضاً ينطبق على النساء اللائي يأتين إلى أزواجهن من الخارج . وبما أن الأولاد هم ثمرة اتحاد الزوج والزوجة فإنهم يأتون ، بوصفهم ذرية وأتباعاً ، حالة وسطاً بين السلطة والتبعية . وكذلك يمكن القول

إن حالة الخدم قد تشبه حالة الأولاد ، ولكنها تنقلب إلى استرقاق عندما تهان كرامة الإنسان .

وهناك اعتقاد خاطيء راسخ في الأذهان بأن الخدمة مهنية في ذاتها ولذاتها لأنها ضد المساواة الإنسانية . والواقع أن أى إنسان يمكن أن يهبط بنفسه أمام إنسان آخر في ظروف متباينة : إما لأنه جبل على العبودية ، أو بسبب الخوف ، أو بالعادة ، أو التأثير بالخرافة ، أو بدافع الحساب المغررض لتحقيق مصلحة ذاتية . وهذا الخضوع يكون أشد وضوحاً كلما ازدادت وقاحة السيد ووحشيته وطغيانه، أو كلما كان جشعه وجبه للاستغلال يدفعه لامتيازهم الأشخاص التابعين له . وعلى حين أنه يتعاقد معهم تعاقدًا حرًا إلا أنه يسمح لنفسه بظلمهم وإيلامهم . وإذا كان من يعامل معاملة سيئة يرضى بذلك ، فإنه « كما سح الجوخ » (أو المتعلق) ذو طبيعة أقرب إلى طبيعة الرقيق ؛ على حين أن الخادم الذى يتقاسم مع الأسرة أفراسها وآلامها ، ويكنّ لسيد الأسرة احتراماً كاحترام الابن الناضج ، ويتمتع بثقته كرفيق يستشيره في أموره الخاصة - هذا الخادم يكون ، على العكس ، إنساناً حرّاً من الناحية الخلقية ، حتى ولو لم يكن كذلك من الناحية القانونية . وينطوى الوضع القانوني للرقيق على الإجحاف والظلم وذلك لأن القانون يهدف إلى أن يكون ، بل يجب أن يكون معقولا . وهو حين يميز ، على هذا الأساس ، بين « الإنسان » و « الشيء » يتطلب في الواقع الاعتراف بإنسانية الكائن العاقل .

الاقتصاد المنزلى - البيت والمائدة

إن أول شيء يجب الاهتمام به في تنظيم المنزل هو الاقتصاد المنزلى على اعتبار أنه المظهر الذى تبدو فيه الجماعة عاملة ومستمتعة في وحدة متناسقة . والمتعة التى تتكرر دائماً - شبيهة بالتنفس - هى متعة الغذاء . ومن

هنا كان صنع الأغذية وتحضيرها هو أشد الأعمال ضرورة وأكثرها انتظاماً . وتتوزع هذه الأعمال عادة بين الأبناء والأحفاد دون الكبار . وكما أن الغاية والحقل هما المجال الخارجى الطبيعى ، فكذلك يعتبر الموقد^(١) وشعلته المتوهجة نواة البيت وجوهره الأساسى إذ أنه المكان الذى يجتمع حوله الرجال والنساء ، والشبان والشيوخ ، السادة والخدم ليستمتعوا سوياً بتناول الوجبة الأساسية ولذلك اتخذ الموقد والمائدة معنى رمزياً : فالموقد يرمز للطاقة الحية للبيت واستمراره في تتابع الأجيال ، والمائدة ترمز لاتحاد أعضاء الأسرة في احتفاظهم وتجديدهم للجسم والروح .

ويمكن القول إن المائدة هى البيت نفسه على اعتبار أن كل فرد في الأسرة يتخذ مكانه منها ويحصل على نصيبه من خيرات الجماعة . وإذا كان الأعضاء يتفرقون ويقسمون أنفسهم ليقوموا بالعمل اللازم فانهم هنا (أى حول المائدة) يعاودون التجمع ليتقاسموا فيما بينهم ثمار هذا العمل .

ويتعارض التبادل بمعناه الحقيقى مع طبيعة الأسرة وهو لا يوجد إلا خارج القسمة المشتركة للمتعة الأساسية ، وبقدر ما يرغب الأفراد في امتلاك شيء مستقل ؛ وفي هذه الحالة يحققون رغبتهم بتبادل أشياء صنعوها لأنفسهم خارج نطاق النشاط الجماعى ويستطيع البيت ذاته كوحدة - عن طريق رئيسه أو من ينوب عنه - أن يحول الفائض من منتجاته إلى سلع يرى أنها ضرورية عن طريق التبادل . ومثل هذا التبادل لا يمكن تصوره إلا إذا حدث بين أسر تدخل في نطاق جماعة تعتبر نفسها أسرة كبيرة واحدة (كما يحدث في القرية ، وفي المدينة أو بين المدينة والريف في منطقة واحدة) . وحينئذ يتم التبادل في هدوء وسلام

(١) في المجتمع اليونانى القديم كانت الشعلة المقدسة في وسط البيت رمزاً لاستمرار الأسرة ، ولذلك كان يقال « شعلة انطفأت » بمعنى أسرة اندثرت . انظر فوستيل دى كولانج « المدينة القديمة » .

وفق مبادئ يظهر عدلها للتفكير السليم ، وتبدو كما لو كانت تعبيراً عن قسمة مشتركة شبيهة بالمنفعة المشتركة حول المائدة الخافتة . وسوف نلاحظ أن هذه الحركة البسيطة هي الأصل في فكرة التبادل وفي دورة البضائع . ولكن مظاهر هذه الفكرة قد تغدو بعيدة كل البعد عن الأصل وتبدو تشويها لها مما يضطرنا - لكي نفهم التبادل في صورته الحقيقية - إلى تفسيره بالعودة إلى حاجات الأفراد وارااداتهم .

نظرية المجتمع

المجتمع عبارة عن مجموعة من الناس يعيشون بعضهم مع بعض ، ويحتفظون لآزاء بعضهم البعض بعلاقات سلمية (كما هي الحال عند أفراد الجماعة) ، ولكن لا تجمع بينهم أية رابطة عضوية ، بل يظلون دائماً منفصلين عضوياً .

« فبينما يكون الأفراد في الجماعة » مرتبطين بالرغم من انفصالهم ، فهم في المجتمع منفصلون بالرغم مما قد يؤدي إلى ارتباطهم . وعلى ذلك فلا يوجد في المجتمع نشاطات تصدر عن وحدة قبلية *a priori* وبصورة ضرورية بل بعمل كل واحد من أجل نفسه ؛ ويصدر سلوكه عن حالة من التوتر والتحفز بإزاء الآخرين . ومثل هذا السلوك السلبي الطبيعي في المجتمع ؛ فلا يقبل أى شخص أن يقوم بخدمة للآخر ، أو يعطى أى شئ للآخر ، إلا إذا كان ذلك نظير خدمة مقابلة ، أو عطاء يكون على الأقل مساوياً لعطائه . وقد يكون من الضروري أحياناً أن تكون الخدمة أو العطاء الذى يحصل عليه أكثر فائدة ، في نظره ، من ذلك الذى يقدمه ، وذلك لأن الأمل في الحصول على شئ أحسن هو وحده الذى يدفعه إلى عمل الخير .

والمجتمع المدني هو في الحقيقة مجتمع تبادل Société d'échange يهتم الاقتصاد السياسى بمعرفة

طبيعته وتصرفاته ؛ والأفراد فيه يمكن وصفهم ، حسب تعبير آدم سميث بأن « كل منهم تاجر » . وإمكان العلاقة الاجتماعية لا يفترض شيئاً آخر غير عدد من الأشخاص المجردين ، يكونون قادرين على الإنتاج وبالتالي على بذل الوعود .

والمجتمع من حيث أنه تجمع لعدد من الناس يجب أن يسود بينهم نظام اتفاق من القواعد ، يكون ، بحسب هذا التعريف ، غير محدد بحدود ؛ إذ أنه يستطيع أن يتخطى باستمرار حدوده الحقيقية . أو المحتملة .

وبما أن كل شخص في المجتمع يبحث عن منفعته الخاصة ، ولا يتفق مع الآخرين إلا بالقدر وفي المدة التي يسعون فيها معاً لتحقيق مصلحة واحدة ، فإن علاقة كل شخص بالآخر قبل الاتفاق وخارجه ، وكذلك قبل وخارج أى تعاقد خاص - هذه العلاقة يمكن تصورها على أنها علاقة عداء بالقوة ، أو حرب كامنة ، وذلك بغض النظر عن اتفاقات الإرادة التي قد تكون بمثابة معاهدات للصلح . فالمشترون والبائعون ، في وجوه نشاطهم المختلفة ، يقف كل منهم لآزاء الآخر كما لو كان يرغب ويحاول أن يعطى أقل ما يمكن من ماله الخاص ، ويحصل على أكثر ما يمكن من مال الغير . كما أن التجار الحقيقيين يجرى كل منهم في حلبة السباق . ويحاول أن يتخطى صاحبه ليكون ترتيبه الأول - إذا أمكن - في الوصول إلى الهدف . ومعنى ذلك أن كلا منهم يحاول أن يدفع الآخر بمنكبه حتى يكبو ، وبذلك تكون خسارة الواحد هي في الوقت نفسه مكسباً . للآخر . وهذه هي « المنافسة العامة » التي تحدث في شتى الميادين ؛ ولكنها أشد ما تكون وضوحاً في ميدان التجارة . وقد وصفها بعضهم للتدليل على ما أطلقوا عليه « حرب الجميع ضد الجميع » ، واعتبروا

التي تحمل معناها الحقيقية فجعلها هو الجماعة التي يجمع بينها رباط الدم .

التعارض بين الجنسين

يربط « تونيز » التعارض بين الرجل والمرأة بالتفرقة الأساسية التي أقامها بين الإرادة العضوية (أو العاطفية) والإرادة الواعية (أو العقلية) . وقد شرح تفاصيل هذا التعارض في القسم الثالث من الكتاب الثاني الذي خصصه لما سماه « المعاني التجريبية » لنظريته .

وهو يقول : « من الحقائق الشائعة والهامة في الوقت نفسه أن النساء يتحركن في غالب الأحوال مدفوعات بعاطفتهم وأن الرجال يخضعون لما عليه عليهم العقل وأنهم أكثر ذكاء من النساء فهم وحدهم قادرون على العمليات الحسابية المعقدة وعلى التفكير المجرد وربط الأفكار بعضها ببعض في إحكام وفقاً لقواعد المنطق . والقاعدة العامة هي أن النساء قلما يسلكن هذا المسلك . ومعنى ذلك أنه ينقصهن التعبير الجوهرى عن الإرادة الواعية » .

على أنه ليس بصحيح أن الرجال يلجأون إلى الإرادة الواعية وحدها عندما يقومون بنوع من النشاط الخاص وأنهم يتخذون موقفاً محايداً إزاء الطبيعة وسيطرون سيطرة تامة عليها . بل كل مافى الأمر أن نشاطهم يتطلب استخدام العقل الواعى أو المفكر . وأن هذا الاستخدام ينمى هذه الملكة لديهم .

وتفسير ذلك أن الأنثى لا عند البشر فحسب بل وكذلك عند الحيوانات الثديية تكرر مظهر وقتها لرعاية صغارها ؛ أما الذكر فعليه يقع عبء توفير الغذاء والدفاع ضد العدو المهاجم . ووظيفة الهجوم والاعتصاب - ويلبخل في ذلك اغتصاب الأنثى ذاتها - تستدعى منه أن يكون حذراً بحسن

هذه الحالة ، هي الحالة الطبيعية العامة التي فطر عليها الجنس البشرى (١) .

غير أن هذه المنافسة ، تحمل في طياتها ككل أشكال الحرب لإمكان نهايتها . إذ يقرر الأعداء ولو بتجشم المصاعب أحياناً ، أن بعض المواقف تقتضى منهم الاتفاق لأن ذلك تحقق مصلحة الجميع ؛ وبذلك يتغاضى كل منهم لصاحبه عن بعض الأمور بل قد يتحدون لتحقيق هدف مشترك (وفي الغالب يكون هذا الاتحاد ضد عدو مشترك) ؛ وعلى هذا النحو تخفف وطأة المنافسة وتتحول إلى تحالف coalition .

« هذه العلاقات التي تقوم على تبادل القيم المادية تحدث ما يناظرها في كل اتفاق اجتماعى يقوم على الكياسة ومراعاة الغير . فتبادل كلمات الثناء وعرض الخدمات التي يبدو فيها أن كل شخص يقدر موقف الآخرين ويضع نفسه في موضعهم مثل هذا الموقف في الحقيقة يخفى وراءه تفكير كل شخص في نفسه ، واهتمامه ، على العكس ، بانتصار وجهة نظره وتحقيق مصالحه الذاتية . ولذلك نرى أن كل واحد ينتظر بل يطلب من الآخر قدراً معادلاً على الأقل لما قدمه إليه من صنوف التودد والمجاملة ونراه تبعاً لذلك يزن خدماته بدقة وكذلك تملقه وهداياه الخ... على أساس أن هذه الأشياء ستحدد الغايات المطلوبة .

ولكن القول عموماً إن شروط الحياة الاجتماعية أساسها المقارنة بين خدمات ممكنة أو مقترحة وأن العلاقات بين الأشخاص تنصل بموضوعات حسية أو مادية . أما النشاط المنزه عن الغرض والكلمات الطبيعية

(١) يشير تونيز هنا إلى نظرية هوبز التي أعلنها في كتابه « التنين » Leviathan وذكر فيها أن حالة الطبيعة ، أى قبل نشأة المجتمع ، هي حالة « حرب الجميع ضد الجميع » Bellum omnium contra omnes . ومن الواضح أن تونيز يهزئ بـ هوبز ، إذ يرى ، على العكس أن حالة الحرب أو على الأصح المنافسة لم تظهر إلا بعد ظهور المجتمع .

عموماً أكثر استقبالا وأكثر إحساساً بالإنطباعات التي تفرض نفسها عليها من الخارج . وتفضل الاستمتاع بالمتعة القريبة ، الحاضرة ، المنتظمة عن البحث لبلوغ متعة بعيدة ، مستقبلية ، ونادرة .

وتتحرك إرادة المرأة بدافع الانفعال بازاء التغيرات الملائمة أو المنفرة ؛ وبالتالي فإن الإحساس لديها هو واسطة التعبير عن مشاعرها الإيجابية أو السلبية وهذا الإحساس يتكون ويزداد إرهافاً بحيث تكمن فيه المقدرة على التمييز بين الخير والشر ، والجميل والقيبح ؛ وهذا التمييز قد لا ينطبق تمام المطابقة مع معرفة الأشياء والظواهر ، وهي المعرفة الموضوعية . فهذه المعرفة نحصل عليها (بوصفها إدراكاً حسياً) عن طريق نشاط العين الفاحصة ، ثم الأذن مع الاستعانة باللمس . أما الإحساس الانفعالي فيعتمد أولاً على حواس الشم والذوق ولا يحتاج إلا للملاحظة عابرة ، وهو ما نجده عند المرأة . ويظهر في جميع التعبيرات المحملة بالمشاعر ، وفي تغيرات المزاج ، وفي الأفكار التي يرحى بها الضمير لا العقل .

ومن طبيعة هذا النشاط الذي يقوم على الإرادة العاطفية أنه يتسم بالصراحة والإخلاص والسذاجة ؛ وهي الصفات المباشرة والانفعالية عند المرأة . وكذلك عند جميع الرجال الطبيعيين^(١) في كل الظروف . وإلى هذه الصفات يرجع إنتاج العقل والإبداع الذي يصبح بواسطة رقة الشعور وحسن الاختيار والتذوق إنتاجاً فنياً ، حتى ولو كان هذا الإنتاج يحتاج - لكي يخلق أعمالاً عظيمة - إلى القوة العضلية والذكاء ، أو إلى دوافع أنانية تحرك وترفع حافز العمل عند الرجل .

(١) يقصد « تونيز » بكلمة « الطبيعيين » ، الرجال قبل أن تغيرهم حياة المجتمع السياسي .

المراقبة والتركيز ويدرب أكثر حواسه نشاطاً وهي السمع والبصر حتى تصبح من الحدة والإرهاق بحيث تدرك الأشياء البعيدة . ويؤدي ذلك بطبيعة الحال إلى نمو ملكة التنبؤ وإعداد العدة لكل احتمال . وفلك لأن الرجل هو الموجه لكل نشاط يتصل بمواجهة الطبيعة الخارجية . وهذا أمر طبيعي طالما أنه الأقوى والأكثر استعداداً للصراع وكذلك الأكثر تحركاً والأخف حركة وبمقارنتها بالرجل في هذا المجال ، تعتبر المرأة أكثر استكانة وأشد ميلاً للخمول .

ووظيفة الرجل كقائد تستلزم منه كذلك أن يعتاد إصدار الحكم بسرعة ، وأن يقرر في حزم ما يجب عمله ، في ظرف ما ، باعتبار أنه التصرف المناسب . فلا يكاد يشعر بخطر قادم حتى يأخذ لكل احتمال عدته ، ويتخذ من علاقات الخطر دعائم لتقليب الأمر على جميع وجوهه ؛ ومن خبرته السابقة بالأخطار المشابهة أساساً لرسم خطط العمل . وتبرز عند الرجل عموماً ملكة المقارنة . وتتفرع عنها صفات شكلية خاصة : كالقياس ، والوزن ، والحساب بجميع أنواعه وهذه جميعاً تتلخص في تمييز الكميات وعلاقاتها بعضها ببعض .

كما أن أنواع النشاط التي يقوم بها الرجل تستلزم نمو فكير « العلية » ؛ فعلى أساس هذه الفكرة يقوم كل نشاط علمي .

* * *

ولكن إذا كان الذكاء يُعزى بحسب الأفضلية إلى الرجل ، فهو لا يساوى على كل حال القوة الذهنية في عمومها . ويقدر ما تكون هذه القوة خلاقة وتركيبية فإن عقل المرأة هو الذي يبرزها في أجلى معانيها . وتفسير ذلك أنه ، مثلما يتميز تكوين الرجل بسيطرة « الجهاز العضلي » يتميز تكوين الأنثى بسيطرة « الجهاز العصبي » . فنياً يتصل بنشاطها السلي المتواصل تتحرك المرأة في دائرة ضيقة وهي

وتؤدى هذه الكلمة إلى رأى غريب عن العبقريه يسرد « تونيز » تفاصيله بقوله : « يبدو لنا على هذا النحو أن نواة العبقريه ، وأن أحسن ما فى الرجل يرجع إلى ما ورثه عن طريق الأم . ولذلك فإن الرجل العبقري يظل فى كثير من صفاته ، ذا طبيعة أنثوية ، فهو ساذج مخلص ودع ، لماح سريع تقلب المزاج ، هادئ أو ميال إلى الكآبة . وهو بعد ذلك حالم ، شارد الذهن ، يعيش كما لو كان تحت تأثير نشوة دائمة يعطى من ذاته للناس بإيمان وثقة .

ونتيجة لكل هذا قد يبدو مثل هذا الإنسان المتحمس - فى نظر الناس العاديين الذين يدبرون أمورهم بعقل بارد - مقهوراً أو مخبولاً ، بل أبلها أو سخيلاً ، أو كرجل ثمل بين رجال واعين . وسلوك المرأة عندما تكون أحكامها حرة غير مقيدة بقيود ، لا يختلف كثيراً عما ذكرنا ؛ ولذلك فالرجال العاديون لا يفهمونها وتبدو فى نظرهم سخيفة .

وفي الحقيقة تظهر عند الرجل العبقري فى قوة ونماء ، الصفات التى قد تظهر فى شكل ما عند الكائنات المزودة بالقدرة على الكلام . وهو أكثر النماذج اقتراباً من نموذج الرجل الكامل الذى نريد أن نصوره كشال أعلى . وذلك لأن القوة العضلية والشجاعة تتفاضل بها الحيوانات فيما بينها ؛ أما الطاقة الذهنية أو العبقريه فيختص بها النوع البشرى ، حتى ولو على سبيل الإمكان لا التحقيق . فالإنسان العبقري هو الإنسان الفنان ؛ هو الشكل النامى (أو الزهرة) للإنسان الطبيعى (البسيط والحق) .

وإذا سلكت المرأة وسلك الرجل كل حسب تكوينه : الأولى ككائن طبيعى ، والثانى ككائن مصطنع ، فإن الرجل الذى تسود عنده الإرادة العضوية يكون ، مع ذلك ، ما زال مصطنعاً بالروح الأنثوية ، وهو يتخلص من هذه الروح عن طريق

الإرادة الواعية ، والمفكرة ، وحينئذ فقط يبدو فى صورة الرجولة الخالصة . وقد يميل الشعراء والمفكرون إلى امتداح المجهول فى المرأة ، والعمق الخفى فى كيانها ومشاعرها ، والصفاء فى روحها . وهذا الميل يدل على أننا نحتاج ، فى بعض الأوقات لأن نتذكر كل ما فقدناه عندما أصبحنا نفكر ببرود ، أى عندما أصبحنا نعمل فى ضوء العقل وحده .

ومع ذلك فالطبيعة لا تدمر نفسها ، إلا لتنمى بطريقة جديدة عناصر طاقتها . إذ أن الإنسان يعود إلى لذة التأمل والمحبة اللذين قضى عليهما التدبير والتطلع ، عن طريق أصفى المعارف وأسماها ، وذلك حين تصبح المعرفة فلسفة .

تلخيص

وفى ختام هذا البحث نورد ملخصاً للأفكار الأساسية التى جاءت فى كتاب « الجماعة والمجتمع » ، وقد أثبت هذا التلخيص المؤلف نفسه فى بعض فصول الكتاب :

الفروق بين المرأة والرجل	
المزاج	
عند الرجل	عند المرأة
يتميز بالنشاط المفرط	يتميز باللون العاطفى
الصفة المميزة	
عند الرجل	عند المرأة
سيطرة العقل	سيطرة الشعور
التفكير	
عند الرجل	عند المرأة
يعتمد على المعرفة الموضوعية	يعتمد على الخدس
الفروق بين الجماعة والمجتمع	
الجماعة	
الإرادة العضوية	الإرادة الواعية
الأننا (أو الذات)	الشخصية
التملك (أو الاستحواذ)	الملكية التعاقدية
الاعتماد على الأرض أو التربة	الاعتماد على المال
سيادة القانون العائلى	سيادة قانون الائتزام

صورة سيده هنري جيمس

بمستم

الدكتورة أنجيل بطرس سمعان

رفيع وقدسية عمل الفنان الجاد^(١) ، وكرس حياته لتطبيق ما نادى به من مبادئ وآراء في أعماله المبدعة الكثيرة : فقد سعى جيمس لتوسيع إمكانيات هذا الفن مستخدماً في سبيل ذلك جميع الوسائل والأساليب الفنية الممكنة ، مستعيراً من بعض الفنون الأخرى كالتصوير والمسرح كل ما من شأنه أن يجعل الرواية أعظم تأثيراً وأكثر قدرة على تصوير الحياة ، ولذا اهتم بتأكيد أهمية الشكل والبناء الفني للرواية .

كان جيمس بالرغم من دقته المتناهية واهتمامه الشديد بالإجادة والارتقاء بعمله إلى أعلى مراتب الكمال ، كاتباً خصباً غريز الإنتاج . امتدت حياته الأدبية إلى ما يقرب من الخمسين عاماً كتب فيها تسع عشرة رواية وتسعاً وستين قصة قصيرة وثلاثة أجزاء من السير الذاتية إلى جانب ست مسرحيات وعدد كبير من كتب

يعد هنري جيمس من أعظم الروائيين في العصر الحديث ومن أهم الأسماء في تاريخ الرواية الإنجليزية بوجه خاص . فبالرغم مما لاقاه في حياته من فتور وما لاقته أعماله من كساد ، كان يعزى في كثير من الأحوال لصعوبتها وتعذر فهمها على القارئ العام ، إلا أنه يشغل الآن مكانة أدبية ممتازة ، وتحظى أعماله باهتمام كبير في الأوساط الأدبية في إنجلترا والولايات المتحدة على حد سواء . وترتكز مكانته الأدبية على سجل حافل من الأعمال الروائية والنقدية . إذ لم يكن جيمس روائياً مبدعاً من الطراز الأول فحسب ، بل كان أيضاً ناقداً هاماً في مجال نقد الرواية ، فكان أول من يمكن أن يقال عنه إنه أقام النقد الروائي على نظام موضوعي . كما أضاف إلى هذا الميدان ثروة كبيرة من الكتابات النقدية والألفاظ والعبارات النقدية التي كان يفتقر إليها .

وهنري جيمس فنان أصيل واع بقيمة فنه وقدسيته ، اهتم أكثر ممن سبقه من الروائيين الجادين من أمثال جين أوستن وجورج إليوت بتأكيد فكرة الرواية كفن

(١) انظر مقاله « الفن القصصي » في :

“The Art of Fiction” (New York, 1948),

pp. 3-23.

أو

“Views on the Art of the Novel”, compiled by Angele Botros Samaan (Cairo, 1965), pp. 115-144.

الرحلات والتراجم والدراسات النقدية والمقالات المتفرقة التي جمع منها للآن ستة أجزاء إلى جانب ما طبع من مذكراته . كذلك راسل جيمس عدداً من كبار كتاب عصره وطبعت من رسائله الخاصة والأدبية عدة أجزاء (١) .

وقد امتازت أعمال جيمس بطابع خاص نتيجة لميوله الأدبية الشخصية وظروف نشأته وثقافته من ناحية ولطبيعة مرحلة التطور التي كانت تمر بها الرواية الإنجليزية من ناحية أخرى . فقد جمع جيمس بين ثقافتين عالميتين : الثقافة الأمريكية الحديثة والثقافة الأوروبية العريقة ، كما كتب في فترة تعرضت الرواية الإنجليزية فيها لبعض المؤثرات الأوروبية بحيث جاءت أعماله وليدة تأثره بالتراث الروائي الإنجليزي من ناحية وبعض المؤثرات الخارجية الأوروبية من ناحية أخرى . فلكونه أمريكياً عاش في أوروبا رأى لزماً عليه أن يعالج « موضوعاً عالمياً » وأن يهتم بعلاقة الأمريكي بأوروبا وأثر أوروبا على الأمريكيين . أما تأثره ببعض الاتجاهات في مجال الرواية الأوروبية فلعل أهم مظاهره اهتمامه بالشكل الفني للرواية واحترامه الشديد لبعض الروائيين الأوروبيين من الفرنسيين والروس مثل بلزاك وفلوبير وترجنييف .

نشأته وبدء حياته الأدبية

ولد هنري جيمس في مدينة نيويورك عام ١٨٤٣ وقضى صباه متنقلاً بين الولايات المتحدة وأوروبا ثم عاد إلى أوروبا شاباً يافعاً متفتحاً للحضارة الأوروبية متنقلاً بين مسارحها في إيطاليا وفرنسا وإنجلترا ، وأخيراً استقر به المقام في إنجلترا وإن لم يتخذ الجنسية البريطانية إلا في عام ١٩١٥ أى قبل موته بسنة واحدة .

نشأ هنري جيمس في أسرة ثرية مثقفة ، فقد ورث أبوه ثروة كبيرة عن والده الإيرلندي الأصل الذي هاجر إلى أمريكا وكون ثروة ارتكز عليها رخاء الأسرة فيما بعد . وقد كانت هذه الثروة أداة لتثقيف الأبناء دون التقيد بالإعداد لمهنة معينة . فقد كان الأب رجلاً مثقفاً بل فيلسوفاً يرى في التقيد بمهنة معينة « تضيقاً » للأفق ، كما حدث عندما أبدى ابنه الأكبر وليم ميلاً للفن ورغبة في دراسته ، ولكنه كان يؤمن بهيئة الفرصة لأبنائه للحصول على أكبر قدر من الثقافة . ولعل هذا الميل من جانب الأب نحو عدم التحديد بالرغم من عطفه ورقته المتناهية نحو أبنائه يفسر تصميم هنري فيما بعد على كسب عيشه عن طريق الكتابة منذ سن مبكرة بل وتنزله عن نصيبه في ثروة أبيه لأخته .

ومن حسن حظ الدارس لحياة جيمس وأعماله أن ترك لنا هذا الأديب سلسلة من السير الذاتية كتبها في أواخر أيامه ، تعد سجلاً حافلاً لحياة جيمس المبكرة إلى بداية فترة اشتغاله بالأدب هي : « صبي صغير وآخرون » (١٩١٣) ، « مذكرات ابن وأخ » (١٩١٤) و « السنوات الوسطى » التي لم يتحها جيمس ونشرت بعد وفاته (١٩١٧) .

ويبدو واضحاً في هذه الأعمال احترام هنري لأبيه وتقديره له . أما الأم فقد كانت مصدر حب وحنان وإحساس بالجمال وشعور بالأمن لجميع أفراد الأسرة التي بلغ عدد أبنائها خمسة أكبرهم وليم جيمس الفيلسوف المعروف ، يليه هنري الذي يصغره بثمانية عشر شهراً ثم يتبعه ابنان آخران وابنة تدعى أليس .

وقد شغل الأب بتعليم أبنائه ، وتردد طويلاً بين أوروبا وأمريكا ومزايا كل منهما ، فقد رأى أول الأمر أن يتلقى الأبناء تعليمهم في وطنهم ولكنه عاد فقرر إرسالهم إلى أوروبا عام ١٨٥٥ . فقد كان يريد لأبنائه أن يفيدوا أكبر إفادة من تلك الثقافة الأوروبية العريقة التي تفتقدها أمريكا ولكنه عاد فاستدعاهم للوطن ليعود

(١) انظر لزيادة التفصيل الثبت البيولوجرافي الملحق بكتاب : F.W. Dupee, "The Question of Henry James" (New York, 1945).

فبرسليم مرة أخرى لسويسرا عام ١٨٥٨ حيث بقوا إلى عام ١٨٦٠ عندما عادوا إلى أمريكا حيث استقر بهم المقام في نيويورك أولاً ثم في بوسطن . وهكذا قضى هنرى طفولته متنقلاً بين أوروبا وأمريكا وتلقى تعليمه في مدارس نيويورك وجنيف وباريس وبولونيا على أيدي مدرسين من مختلف الجنسيات . وبالرغم من أن هذا التغيير المستمر قد أقلق هنرى إلا أنه قد استفاد كثيراً دون شك . لم يبرز هنرى في دراسته إذ لم يكن يستطيع معالجة أصغر مسألة ميكانيكية أو هندسية ، ولكنه قرأ كثيراً واكتسب كثيراً من التجارب .

ومن بادئ الأمر نرى سحر كلمة أوروبا يلهب خيال الصبي الصغير الذى راح يحلم بتلك البلاد إلى أن أصبح الخيال حقيقة عندما أرسله والده إلى سويسرا . وهكذا يظل هنرى الشاب مشدوداً إلى أوروبا مبهوراً بثقافتها وكنوزها الفنية ، يعبر عن ذلك كله عندما يعود إليها ليزور إيطاليا لأول مرة كشاب مستقل لا كطفل يذهب إلى المدرسة كما سنرى .

أما السنوات التى سبقت بدء حياته الأدبية مباشرة فكانت بداية فترة قلق واضطراب لا نعرف عنها الكثير ، فقد بدأت الحرب الأهلية في ربيع ١٨٦١ وأصيب هنرى في أواخر هذا العام لإصابة في ظهره منعتة من الاشتراك في الحرب ، فأثر ذلك في حالته النفسية ، ومما زاد الحالة سوءاً أن إصابته لم يمكن تشخيصها على وجه التحديد مما أدى إلى إهمال علاجها ، فقام من جرائها كثيراً من الألم والمرارة .

بدأ نشاط هنرى جيمس الأدبي عام ١٨٦٤ ونشر بين هذا التاريخ وعام ١٨٦٨ اثنتى عشرة قصة قصيرة وحوالى خمسين عرضاً للكتب ، وتعرف ببعض كتاب عصره ممن اتصل بهم بشأن نشر كتاباته مثل لويل ونورتون وبدأ صداقة وثيقة مع و . د . هاووز . ولعل أهم ما يلفت النظر بشأن هذه الفترة ليس نوع كتابته أو درجة جودتها بالرغم من أنها كانت تحوى الكثير من

دلائل القدرة على الكتابة ، بل استمراره في الكتابة وتصميم جيمس على اتخاذ الكتابة مهنة يكسب منها عيشه ، ولعل هذا يعوض ما يشعر به القارئ من أن جيمس لم يكن لديه شيء ذو بال يقوله ، إذ يدور الكثير من قصصه حول شبان مهزومين حائرين .

لم تدم هذه الفترة طويلاً على أية حال ، ففي عام ١٨٦٩ قام جيمس بزيارة لأوروبا كان لها أكبر الأثر في نفسه وأصبح هذا التاريخ نقطة تحول في حياته وكأن هذه التجربة قد فككت عقال نبوغه فأصبح لديه من ذلك الوقت ثروة كبيرة من المادة الهامة للكتابة .

وجدير بنا قبل أن نعالج هذه الفترة الغنية بمصادر الإلهام أن نوضح أن صداقات جيمس أثناء سنوات الحرب الأهلية الصعبة وما بعدها قد تركت في نفسه أثراً لا تمحى وحببت إليه إلى الأبد بعض نواحي الحياة الأمريكية : فنجد مثلاً في « صبي صغير وآخرون » ذكريات سارة عن صفات الشباب الأمريكى الذين عرفهم عن قرب من عدم تكلف وبساطة وإخلاص وحسن نية وروح اجتماعية . وهو يقارنهم بمن عرفهم من شباب بعض الجهات الأخرى التى زارها بصفاتهم المضادة لهذه الصفات الطبيعية غير المتكلفة ، إذ يبدو هؤلاء أكثر تدريباً واستعداداً وتأهباً وثسلحاً لمواجهة الحياة الاجتماعية من الشباب الأمريكى . ولعل أحب شخصيات هذه الدائرة التى عرفها جيمس لنفسه كانت قريبته ميني تمبل التى قضت في شبابه بداء الصدر ولم تبلغ من العمر أكثر من أربعة وعشرين ربيعاً ، والتى تلوح في كتابات جيمس كرمز وضاء لجميع صفات الفتاة الأمريكية الكاملة والتى أوجت لجيمس باثنتين على الأقل من خيرة بطالاته هما إيزابيل آرتشر بطل « صورة سيدة » موضوع هذا المقال وميللى ثيل بطل « جناحى الحمامة » . وعنها يكتب جيمس :

« لقد كانت طبيعية لدرجة تبلغ حد الكمال . . . كانت طبيعية في عدد من النقط وبخصوص عدد من

الأشياء ويمدَى أكثر اتساعاً من الحرية والبساطة وامتداد الأفق بدرجة تفوق بكثير ما يمكن أن تحلم به الأخريات من بنات الخوالة والعمومة» (١).

لقد كانت «تمثل صورة وقوام ما يشعر به المرء في الحياة من اهتمام ، اهتمام يمتد بعيداً بلطف أو يثبت بألفة وجمال ، كما قد يحدد ذلك رقة إحساسها الرائع المتغير ، إحساسها الخلقى ، الشخصي ، أو العصبى» . لقد كان جوهر حياتها أن تنغمس بنشاط في الحياة «لقد طالبت بها الحياة واستخدمتها وأزعجتها ، وجعلتها تتنقل في تحسس طريقها ، طريقها الغض وغير المضي من بداية السلم إلى نهايته» (٢). لقد كان موت ميني تمهل بعد نضال عنيف للتغلب على المرض نهاية مرحلة في حياة هنرى وأخيه ولیم . لقد كانت «نهاية شبابهما» .

أما المصدر الآخر لإلهام جيمس فهو أمريكيته . وهنا نجد جانباً هاماً من جزائب إعداده . فقد نشأ جيمس في بيئة أمريكية ثم انتقل إلى بيئة أوروبية ولذا أحس بأن لديه القدرة على رؤية هذه البيئة والكتابة عنها من وجهة نظر جديدة ، فهو ككاتب أمريكي يتمتع بامتيازات وفرص لا تتوفر لسواه ، كما يكتب لأحد أصدقائه :

«إننا أمريكيون مولدًا ، وعلينا أن نقوم بدورنا كذلك . إنى أعتبر ذلك عطية عظيمة من السماء . وأعتقد أن كون المرء أمريكياً بعده إعداداً عظيماً للثقافة . إننا كشعب نملك صفات جميلة ويبدو لي أننا نفوق الأجناس الأوروبية في أنه يمكننا أكثر من كل منها أن نعالج بحرية أشكالاً من الحضارة غير حضارتنا ويمكننا أن نختار وأن نمتص جمالياً ، بل وأن نجد ما نعتبره ملكاً

(١) «سيرة هنرى جيمس

"Henry James Autobiography", ed. F.W. Dupee (1956), p. 283.

هذا الكتاب يحوى كتب السير الذاتية المشار إليها أعلاه .

(٢) المرجع السابق ص ٥٠٩ .

لنا في أى مكان . . . لا بد أن يكون لنا بالطبع شيء خاص بنا - شيء مميز ومماثل - وأعتقد أننا سنجد هذا الشيء في وعينا الخلقى وفي قوتنا وخفتنا الروحية التى لم يسبق لها مثيل» (١).

ويمكن ربط مثل هذا القول بما سبق الإشارة إليه من صفات الشباب الأمريكى التى تمثله ميني تمهل ، ومما يمكن أن يطلق عليه فكرة «الأمريكية» . فقد أدرك جيمس فيما بعد أن لعلاقة الأمريكى بأوروبا وجوهاً مختلفة عبر عنها بقوله «إن كون المرء أمريكياً مصير مفعم بالتركيب والتعقيد» . ويمكن اعتبار رواياته وقصصه عمليات استكشاف للطرق العديدة المختلفة التى يمكن أن يظهر بها هذا التعقيد ، كما يقول د. و. جيفرسون في دراسته لجيمس .

أما زيارته لأوروبا عام ١٨٦٩ فقد حماته إلى إنجلترا ومنها عبر فرنسا وسويسرا إلى إيطاليا بكنوزها الفنية وآثارها ومدنها القديمة وجوها الثقافية الخاص . وقد كان لروما أثر خاص في نفسه كما كتب بخبر أخاه ولیم عن هذه التجربة وما كان لها من أثر «لا يمكن التعبير عنه بالكلام ولا يمكن مقارنته بأى شيء آخر» :

«أخيراً - وللمرة الأولى - أحيا ! [إن روما] تفوق كل شيء . . . إنها لا تشبه في شيء روما التى تخيلها - التى قرأت عنها - لقد رحت أتمایل وأئن وسط الطرقات . في حمى من المتعة . وجبت في ظرف أربع أو خمس ساعات بجميع أنحاء روما ورأيت كل شيء رؤية خاطفة - الفوراً والكوليزيوم (الذى يفوق في عظمتة كل شيء) ، البانشيون والكابيتول وكنيسة القديس بطرس وعمد تراجان وقصر سانت أنجيلو - وكل الميادين والأضلاع والآثار . إن الأثر الذى

"Selected Letters of Henry (١) James," ed. Leon Edel, 1950, pp. 51-52.

ص ٥١ - ٥٢ .

يتركه ذلك شيء لا يمكن وصفه^(١).

ولم تكن روما المكان الوحيد الذي ترك في نفسه
أثراً قوياً فقد كتب خطابات أخرى تصف تأثره بإنجلترا
وبالإنجليز وبمن قابلهم من مواطنين في الخارج . فقد
كان جيمس يتمتع بقوة خارقة للاستجابة للأماكن
المختلفة وأنواع السلوك المختلفة المرتبطة بها .

كانت زيارته هذه أصلاً للعلاج ولذا عاد إلى
أمريكا في نهايتها بعد أن قضى أربعة عشر شهراً في
أوروبا . ولكنه عاد فقام بزيارتين أخريين بعد أن
تحسنت صحته وفي عام ١٨٧٥ قرر أن يقيم في باريس
وتعرف أثناء إقامته بالحياة الأدبية الفرنسية عن قرب ،
وخاصة ببعض كبار الكتاب مثل فلوير وترجنييف ،
ولكنه ما لبث أن قرر ترك فرنسا والاستقرار في إنجلترا
في عام ١٨٧٦ . وفي إنجلترا قابل بعض الشخصيات
الهامية مثل جورج إليوت ولورد تينيسون وشارك في
الحياة الاجتماعية الإنجليزية مشاركة خفيفة أول الأمر
إلا أنه جمع مادة غزيرة نتيجة لما حققه من صلات
اجتماعية كثيرة فيما بعده .

ولعل أهم ما نتج من تأملنا لسيرة جيمس الشخصية
هو تلك الصورة القيمة لزوج الفنان المبدع ونموه
وتطوره ، وذلك السجل الدقيق لما كان يشغله في
مستقبل حياته الأدبية من موضوعات هامة .

أعماله الأدبية وتطور أسلوبه الفني

أما أهم نتائج زيارته الأولى لأوروبا فكان مجموعة
من القصص التي ترجع أهميتها إلى وصف الأماكن التي
زارها مثل « السائح الشغوف » (١٨٧١) و « سيدة
المستقبل » (١٨٧٣) ، إلى جانب سلسلة من كتب
الرحلات بدأت في الظهور عام ١٨٧٢ .

(١) "The Letters of Henry James,"
ed. Percy Lubbock (1920), Vol. I, pp. 24-5.

ويمتاز إنتاج جيمس في السبعينات بغزارته وتنوعه
فقد بلغ عدد ما نشره في الدوريات في عام ١٨٧٥ نحو
سبعين عملاً . فبالإضافة إلى القصص القصيرة وعرض
الكتب كان هناك الكثير من أدب الرحلات والنقد
الأدبي والمسرحي . وظهرت قدرة جيمس الطبيعية على
الوصف البليغ اللامع . وتعكس قصص هذه الفترة
ورواياتها قدرة كبيرة على تصوير علاقة الأنماط
الأمريكية بجوانب هامة لأوروبا والأوربيين . كما تمتاز
بثروة في المادة التسجيلية نتيجة لما تمتع به جيمس من
قوة ملاحظة وذكاء فطريين .

وهنا نواجه نقطة طال الجدل حولها وهي إلى أي
حد كان جيمس مهتماً بتقديم ما يوصف « بالموضوع
العالمي » وإلى أي حد كان مهتماً أصلاً بتقديم أنماط
أمريكية . وفي هذا الصدد يقول جيفرسون : « من
السهل أن نخطئ باعتبارنا المواقف العالمية في رواياته ذات
أهمية هامشية أو جانبية لأنها تنصب فقط بالطبع على
أولئك الأشخاص غير العاديين الذين يتزوجون من
أجانب أو الذين يصنعون لأنفسهم حياة مصطنعة مختلطة
بالحياة في الخارج أو أولئك الذين تدل حريتهم في السفر
على عدم ارتباطهم بمجتمعهم . غير أنه يمكن الرد على
ذلك بالقول بأن وضع الأمريكيين والأوربيين جنباً إلى
جنب ومقارنتهم كان وسيلة مؤثرة جداً أولاً لاكتشاف
الأنماط الأمريكية ثم لتقديم هذه الأنماط تقدماً أكثر
حدة وتأكيداً . فمن صفات القصة العالمية أنها وسيلة
« فنية » لتحديد السلوك الأمريكي وتوضيحه . ففي مثل
هذه الدراسات الصغيرة مثل « حزمة من الرسائل »
١٨٧٩ و « وجهة النظر » ١٨٨٢ ، حيث يمكن معظم
السُرور في الملاحظات التي تبديها الشخصيات التي تمثل أنماطاً
قومية واجتماعية مختلفة بعضها على البعض الآخر ، يظهر
بوضوح كبير فضل وضع الأمريكيين في وسط عالمي . إذ
فمن ناحية معينة تتطلب المادة ذاتها هذا التطور . إذ
يمكن اعتبار الكثير من حاجات الأمريكيين وأمنهم

وأوهامهم وإما متصلة اتصالاً مباشراً بأوروبا أو على الأقل فالتعبير عنها تعبيراً كاملاً أكثر احتمالاً في بيئة أوروبية . وهكذا يمكن الجدل بأن أولئك الأمريكيين الذين تزوجوا فعلاً من أجانب أو الذين أصبحوا أكثر أوروبية من الأوروبيين في مسائل المعرفة بأمور الفن هم أشكال نموذجية وحالات مفيدة ومتصلة اتصالاً مباشراً بدراسة الأمريكية . فعندما أحضر جيمس بعض الشخصيات لأوروبا كان يهين لها الفرصة لتبدو بوضوح أكثر أمريكية مما لو فعلت دون ذلك» (١).

وبالرغم من أن أعمال هذه الفترة لم تكن كلها ناجحة إلا أنها جميعاً تساعدنا على فهم تطور طريقة جيمس في الكتابة في الفترة المتأخرة . ولعل « مدام موف » ١٨٧٤ أول قصة حقق فيها مستوى رفيعاً من التكنيك أو الأسلوب الفني .

أما « رودريك هلسون » ١٨٧٥ فأول رواية هامة تحوى موقفين أمريكيين كبيرين على الأقل ، وتعالج حياة شاب أمريكي فنان يذهب ليتعلم الفن في روما ولكنه يفشل . تليها « الأمريكي » (١٨٧٦ - ١٨٧٧) وتقدم نيومان الذي يمثل رجل الأعمال الأمريكي ، وتجمع شخصيته النجاح في عالم الأعمال مع سجل مشرف في الحرب الأهلية ، في اصطدامه بالنظام الأرستقراطي الأوربي - تقدم أكثر الأنماط الأمريكية تميزاً . ويلي « الأمريكي » « الأوربي » وفيها يدير جيمس ظهره لأوروبا مسرح المغامرات والمواقف المتطرفة ويقبل على معالجة الحياة العائلية الهائلة لأسرة من أسر بوسطن المحافظة . وينقل لنا بمهارة تدعو إلى الإعجاب جو الجدلية والاهتمام بالحياة الداخلية الذي تتميز به حياة هذه الأسرة . أما الأوربيان فهما شاب وفتاة ينتميان بصلته القرابة إلى هذه الأسرة ، يعودان من أوروبا ويختلفان دون شك في كثير من أوجه سلوكيهما . ويجيد جيمس تصوير عملية الملاعة التي

تحدث بين مرح الزوار وحرمتهم الكبيرة نسبياً وبين جدية حياة الأسرة الأمريكية ووقارها . وتعد « الأمريكي » من أعمال جيمس الناجحة التي تستحق من الاهتمام قسطاً أكبر مما تحظى به فعلاً . ويمكن القول بوجه عام إن أهم موضوعات هذه الفترة هو تصوير الاتجاهات والمواقف الأمريكية في بيئات أوروبية . غير أن هذا الموضوع يعالج بأساليب مختلفة تدل على خصوصية خيال جيمس وثرائه .

أما موضوع الفتاة الأمريكية الذي شغل به جيمس في كثير من أعماله فقد عالج في عدة أعمال أهمها قصتنا « ديزى ميلار » و « حدث دولي » وروايتنا « The Reverbrator » و « صورة سيدة » . أما « ديزى ميلار » فهي قصة من النوع الذي يطلق عليه لفظ « نوفيللا » لأنها أطول من القصة القصيرة ولكنها ليست رواية . وتعد « ديزى ميلار » من خير أعماله وأنجحها . ديزى فتاة أمريكية جميلة جذابة ولكنها لا تعرف أصول السلوك في المجتمع التقليدي . وقد رأى جيمس أن خير وسيلة للكشف عن نوع سلوك ديزى أن يقدمها لنا في هذا المجتمع . ويصور لنا كيف تفزع السيدات الأمريكيات المستقرات في أوروبا ويشعرن بالحرج والارتباك من سلوكها . إذ تمثل هذه السيدات إطاراً من السلوك المقبول والمتواضع عليه والذي يعد كل عمل مخالف تأتبه ديزى تعدى إرادى أو لا إرادى عليه . ولكن فن جيمس يتلخص في تقديمه ديزى وحقاقتها من وجهة نظر عريف بطرق هذا المجتمع ولكنه في نفس الوقت متجاوب مع ديزى ، فهو سهل الوقوع تحت تأثيرها ولكنه يقف منها موقف الناقد الذي لا يتقبلها على علانها وكأنه يقف منها موقفاً وسطاً يمكنه من الحكم على سلوكها وتفهمه في نفس الوقت . وهذا الشخص مرهف الحس وعلى درجة كبيرة من الذكاء تمكنه من تحليل موقفه بالنسبة لديزى . فهو يشعر مثلاً أنه قد عاش في جنوه بعيداً عن أمريكا فترة من الزمن جعلته يحس

(١) D.W. Jefferson, "Henry James", (١) (1950), pp. 18-19.

بشيء من الارتباك في هذا الموقف ، فهو يحس أنه قد فقد الصلة بالمزاج الأمريكي الشاب . وتبرز استجابته لديزى ما تهدف القصة إلى إبرازه ، نوع جمالها الذى يصعب تحديده والإحاطة به . فكلمنا صعب تحديده هذا الجمال بمعناه الواسع والإحاطة به ، وكلمنا صعب اكتشافه في نخل أعمالها الحمقاء الخاطئة ، زاد السرور عندما ينقذها هذا الجمال في النهاية . فهى قد تبدو كما تقول إحدى تلك السيدات « عادية » أو خالية من علامات التهذيب والرقى الاجتماعى ، ولكن هذا الوصف لا يمكن أن يحيط بتلك الرشاقة الطبيعية العجيبة التى تتمتع بها . وهكذا نجد ونتربون مشغولاً تماماً بمحاولة الإحاطة بهذه الظاهرة الهائلة وهى سلوك ديزى ، وفى متابعة نشاطه الذهني تبقى القصة حية مثيرة للاهتمام والسرور . وهكذا نرى أن شخصية ديزى تجمع بين جنباتها شيئاً يندر وجوده في الحياة ، ولعل هذا ما كان يرمى جيمس إلى تصويره وما يعنيه عندما قال إن هذا النمط « شعر خالص » . فبالرغم من أنها نشأت في بيئة غير مواتية هى المسئولة عما في سلوكها من شطط وحقاقة إلا أنها تتمتع بتلك البراءة وعدم التكلف التى تتميز بها الفتاة الأمريكية والتى تنقذها في النهاية من السوقية .

وقد وجد جيمس في موضوع الفتاة الأمريكية مجالاً خصباً يمتاز بالجدّة والنضارة ويتحمل التحديات الفنية في المجال الروائي ، فقد كان في جذبتها وعدم تكلفها في وجه التقاليد وأنواع السلوك الاجتماعى الثابتة مجال للشعر والمسرح والمهابة والمأساة ، فخلق على غرار ديزى ميلر عدداً من البطلات الأمريكيات الرائعات . وإذا كانت الفتاة الأمريكية في الأعمال الثلاثة الأولى السالفة الذكر موضوعاً للمهابة الاجتماعية ، فبالرغم مما تثيره المهابة فيها جميعاً من أمور جدية ، إلا أنها في الرواية التالية من أعمال جيمس وهى « صورة سيدة » تعالج على مستوى مختلف تمام الاختلاف . فهذه رواية مأسوية من الطراز الأول ،

وبطلتها إيزابيل آرثرش كما سنين بالتفصيل من أهم بطلات جيمس وأكثرهن إثارة للعطف والاهتمام .

وتعد « صورة سيدة » علامة على الطريق في حياة جيمس الأدبية لأنها تمثل نهاية المرحلة المبكرة وأعظم أعمالها من ناحية ولأنها آخر أعمال جيمس الهامة قبل وفاة والديه في عام ١٨٨٢ وانقطاعه عن زيارة أمريكا إلى أن قام بزيارته الأخيرة في عام ١٩٠٤ ، ١٩٠٥ من ناحية أخرى .

يلي ذلك إعلان هامان هما « أهل بوسطن » ، و « الأميرة كازاماسيا » (١٨٨٥ - ١٨٨٦) وتعالج الأولى أمريكيين في أمريكا ويعتبرها كثير من النقاد من خير أعمال جيمس ، أما الثانية فتعالج المثالية الثورية وتتخذ لندن مسرحاً لأحداثها . ولعل أهم ما يجب الإشارة إليه هنا بشأن هاتين الروايتين اللتين يتفق معظم النقاد الآن^(١) ، على نجاحهما وروعتهما هو أنهما استقبلتا في الثمانينات استقبالا سيئاً جداً أصاب جيمس بخيبة أمل كادت تحرم الفن الروائي من عبقريته . ولنستمع إليه يحدث صديقه و . د . هاويز في أول ١٨٨٨ قائلا :

« لقد أقبلت على أيام شرييرة - ولكن هذا سرّ بيننا - إن هذا يبدو أمراً جلالاً . ولكنه يعنى فقط أنني أترنح تحت وطأة هذه الضربة الغامضة التى تبدو أنها قد أصابت موقفى عن طريق « أهل بوسطن » و « الأميرة » التى كنت أتوقع منهما خيراً كثيراً ولكنهما لم تعودا على شيء يذكر . فقد قللتنا الرغبة في إنتاجى والطلب له للدرجة الصفر - كما أحكم من أنه بالرغم من كتابتى لعدد من الأشياء الصغيرة الجيدة ، فإنها لا تجد لها مكاناً للنشر ، إذ يؤجلها رؤساء التحرير لشهور ، بل

(١) انظر مثلاً رأى ليفيز في الأولى

F.R. Leavis, "The Great Tradition" (1960), p. 153.

ورأى ليونيل تريلينج في الثانية

Lionel Trilling, "The Liberal Imagination" (1961 edition), p. 61.

لسنوات كما لو كانوا ينجلون منها ، وهكذا يبدو وكأنه قد حكم على بالصحة إلى الأبد .

من هذه « الأشياء الصغيرة الجيدة » « درس المعلم » ، « الكذاب » و « أوراق أسيرين » . وفي عام ١٨٩٠ أصدر « ربة المأساة » ثم « التلميذ » ولكن دون أن يحدث أى تغير فى الموقف . ولكن هذا لم يقل من عزيمته جيمس إذ استمر فى العكوف على الكتابة مؤملاً خيراً فى الأيام المقبلة :

« ولكنى على أية حال لا أبأس إذ أعتقد أننى أحسن حالا مما كنت فى أية فترة أخرى من حياتى ، وما زلت أنوى القيام بأعمال كثيرة . ومن المحتمل أيضاً أن نثرى المدفون كله سيرفس الشواهد المقامة على قبره ويبعث حياً دفعة واحدة يوماً ما » .

ولكن جيمس بالرغم من ذلك حاول الهرب من مصيره الذى كان يبدو محتوماً بأن كتب للمسرح عله ينال شيئاً من التقدير ويربح شيئاً من المال ، ولكنه سعى هذه المرحلة فيما بعد مرحلة « نشارة الخشب وقشر البرتقال » . كافح جيمس مع هذا النوع الأدبى حتى خيل له أنه تمكن منه . وأثارت بعض مسرحياته شيئاً من الاهتمام ، ولكن ما لبث جمهور المسرح أن انصرف عنه وفشلت المسرحية التى ظنها خير مسرحياته « جاي دومفيل » فشلاً ذريعاً فى عام ١٨٩٥ .

وتعد هذه الفترة من أسوأ مراحل حياته الأدبية . عبر عن بعض ما عاناه فيها فى بعض قصصه مثل « موت الأسد » (١٨٩٤) ، « السنوات الوسطى » (١٨٩٥) و « المرة القادمة » (١٨٩٥) . وجميع أبطال هذه القصص كتاب مرهفو الحس يؤلمهم إعراض الجمهور العديم الحس ، كما يؤلمهم تماماً اهتمامه الخاطئ بهم . وجدير بالملاحظة أنه وإن صور هؤلاء الأبطال بعض نواحي شخصية جيمس إلا أنهم يختلفون عنه كثيراً أيضاً . ويعتقد النقاد أن هذه الأعمال قد أسهمت بقدر فى الإساءة لسمعته إذ أن هؤلاء الأبطال بإحساسهم

المرهف للدرجة قد تبلغ حد الشذوذ ورقمهم وجمال أسلوبهم كانوا قريبى الشبه بأولئك الجمالين الذين كان ينظر إليهم بشيء من الاستنكار . ومن المتناقضات أنه بقدر ما كان لجيمس من قدرة على تصوير مثل هذه الاتجاهات بعنف وحيوية بقدر ما كان هو نفسه شخصاً مختلفاً تماماً .

ولا يسعنا إلا أن نعتبر فشل مسرحية « جاي دومفيل » حدثاً سعيداً إذ دفع جيمس إلى معاودة آماله ومحاولاته بالنسبة لعماله الأصلي وهو الكتابة الروائية ، وفى الفترة التالية وصل فنه إلى أقصى مراحل تطوره ونضجه .

وفى عام ١٨٩٧ أى بعد مرور عامين على فشل هذه المسرحية قام جيمس بعمل يكاد يكون رمزياً فى مدلوله . فقد أدار ظهره لمدينة لندن وحياتها الاجتماعية الحافلة وصلاتها العديدة واتخذ لنفسه بيتاً قديماً فى بلدة راي بمقاطعة سسكس حيث كرس حياته لعمله وفنه غير أن هذه العزلة لم تكن عزلة كاملة . فبالرغم من أنه رفض الانتماء إلى أية جمعيات أو منظمات أدبية ، بل واعتذر عن قبول شرف رئاسة الجمعية الأدبية الإنجليزية إلا أنه ظل محتفظاً بعضوية ناديه فى لندن كما ظل بابه مفتوحاً لاستقبال أصدقائه المقربين من كبار الأدباء والكتاب .

فاذا ألقينا نظرة سريعة على الأعمال الروائية التى تلت « أهل بوسطن » و « الأميرة كازاماسيا » لوجدنا جيمس يوجه اهتماماً خاصاً بالمواضيع الإنجليزية أولاً ثم يعود إلى موضوعه الأثيرى ألا وهو الأمريكى فى أوروبا . ولا يمكن القول بأن هناك نقطة بداية محددة لمرحلة اهتمامه بالمواضيع الإنجليزية فبعد « السائح الشغوف » تمضى سنرات قبل أن تستأثر هذه المواضيع باهتمامه ، وإن كانت هناك أمثلة لذلك مثل مشهد الافتتاح فى « صورة سيدة » وشخصية لورد واربرتون بها أيضاً ، إلى غير ذلك من أعمال مثل « الحدث الدولى » و « ليدى

باربارينا : « إلا أن هذه الدراسات تزداد في النصف الثاني من الثمانينات وتسود في التسعينات كما في قصة « الشيء الحقيقي » (١٨٩٣) و « ربة المأساة » (١٨٨٩ - ١٨٩٠) ، و « غنائم بوينتون » (١٨٩٦) و « السن الحرجة » (١٨٩٩) و « النافورة المقدسة » (١٩٠١) .

ويبدى جيمس معرفة تتسم بالدقة والعمق بطرق الحياة في المجتمع الإنجليزي وبتقاليده وتزمته وأرستقراطيته وماديته وقيمه وحدوده . ولكنه بوجه عام لا يؤكد التقدر الاجتماعي النوعي هنا ، إذ بينما يرى جيمس نقائص هذا المجتمع وعيوبه إلا أنه يرى فيه أيضاً « ثمرة من أنضج ثمار الزمن » . يقول جيفرسون « وإذا كان جيمس لم ينتم تماماً إلى المجتمع الإنجليزي فحد ذلك من عمله في بعض النواحي ، إلا أن ذلك أعطاه ميزة كبيرة ، إذ جعله أكثر قدرة على التركيز بحدة على بعض المميزات التي بدت له مركزية ونمطية ، وعلى بعض الشئون التي قد لا تلفت نظر الكاتب الإنجليزي أو التي قد لا ينظر إليها من وجهة نظر نقدية : . . . ويمكن القول بأن جيمس قد صور بعض نواحي المشهد الإنجليزي تصويراً أكثر حيوية وذكاء مما فعله أي كاتب آخر » (١) .

أما الفترة الأخيرة من حياة جيمس الأدبية فتشمل ثلاثة أعمال هامة يعدها كثير من النقاد ذروة ما وصل إليه الفن الروائي من ناحية الأسلوب والصناعة الفنية ، لا يشذ عن ذلك سوى نفر قليل يفضلون عليها بعض الأعمال المبكرة مثل « صورة سيدة » و « أهل بوسطن » . وهذه الأعمال هي « أجنحة النمامة » (١٩٠٢) ، « السفراء » (١٩٠٣) و « الكأس الذهبية » (١٩٠٤) هذا بخلاف عملين لم يتمهما جيمس ونشرا بعد موته هما « البرج العاجي » و « الاحساس بالماضي » (١٩١٧) .

بدا اهتمام جيمس بالحقائق النفسية والخلقية أو بما

(١) المرجع المذكور أعلاه ص ٦١ .

يشار إليه عادة بالحياة الداخلية من بادئ الأمر : وإذا كان من الطبيعي أن تزداد رؤيته للحياة نضجاً وعمقاً بمرور الزمن ، فإن ما يلفت النظر بشكل واضح هو تطور أسلوبه الفني وما يضيفه ذلك على أعماله من إحساس بالعمق وصدق الرؤية وإدراك لدقائق المشاعر والانطباعات . يبدو ذلك واضحاً أشد الوضوح إذا قارنا « ميدان واشنطن » مثلاً « بصورة سيدة » فهما تعالجان موضوعاً متشابهاً بعض الشيء . ولعل أهم ما يلفت النظر أن جيمس استمر فترة طويلة يستخدم الطريقة التقليدية في كتابة رواياته . ولكننا نلاحظ تطوراً في أسلوب التعبير الفني حتى قبل أن يبدأ في استخدام أسلوب « وجهة النظر » القائم على الاعتماد على « وعي مركزي » ، و « عنصر موحد » كما هو الحال في « السفراء » : . . . وبتطور أسلوبه الفني ازداد أسلوبه اللغوي تعقيداً وتكاثرت الصور اللفظية وزاد الاعتماد على الرمز ، وكأنما أصبح هدفه الأول الوصول بعمله عن طريق جميع الوسائل المختلفة إلى الكمال الفني الذي يستحقه موضوعه . ولا يفوتنا الإشارة هنا إلى ما يؤكد ليفيز من أن أعمال جيمس اتسمت منذ البداية بالنضج والتكامل الفني ، وإن تفاوتت درجاتها ، ووصلت إلى أعلاها في أعماله المتأخرة كما يرى غيره من النقاد .

« صورة سيدة » (١٨٨١) (١)

تعد « صورة سيدة » من خير أعمال جيمس وأنجحها فهي تتسم بكل ما يميز عمله من صفات فنية لم يفسدها بعد إسرافه في الصناعة والاهتمام بمسائل البناء والأسلوب الذين بلغا مبلغاً في أعماله المتأخرة جعل فهمها ومتابعتها أمراً شاقاً على القارئ العادي بل وأضعف - كما يذهب بعض النقاد - الإحساس بالحياة في هذه الأعمال :

(١) ظهرت « صورة سيدة » أولاً في شكل سلسلة في الولايات المتحدة في « مجلة ماكليان » (أكتوبر ١٨٨٠ - نوفمبر ١٨٨١) وإنجلترا في مجلة « أتلانتيك ماث » (نوفمبر ١٨٨٠ - ديسمبر ١٨٨١) .

أما هنا فنجد مثلاً رائعاً لتلازم الفن والحياة الذي نادى به جيمس ، كما نجد درجة رفيعة من الفنية وروعة التصوير وثرأ الأسلوب .

كان جيمس يهتم اهتماماً كبيراً بالشكل الفني لأعماله ويسعى نحو الكمال في تنفيذ فكرته بكل ثراء ووضوح ، ولذا نراه يعنى عناية خاصة ببناء قصته ويستبعد منها كل ما لا يمت إليها بصلة الحتمية . وهو إلى جانب ذلك يفضل التصوير أو تقديم المشاهد الحية على الاعتماد على السرد أو تلخيص الأحداث ، كما يؤمن بضرورة تحميل نسج القصة كل ما يرغب في نقله للقارئ دون تدخل من جانبه . ولذلك فهو يسعى إلى الاستفادة بكل إمكانيات فنه وأن يستخلص من كل مشهد أو حدث أقصى ما يمكن استخلاصه من تأثير . قوام ذلك كله شخصيات واضحة متميزة نابضة بالحياة ، ذات وعى رائع وضمائر حية متيقظة ، شخصيات تنكشف أمامنا عن طريق الحدث والديالوج ، بل وعن طريق التأمل الذاتى الذى كثيراً ما يتسم بسمة الحدث الذى يخطو بالقصة خطوات إلى الأمام ، وقدرة بالغة على تصوير الأحداث والأماكن تصويراً تجسيمياً بأسلوب معبر غنى بالصور اللفظية ، يتبع حركة الفكرة ويكون جزءاً لا يتجزأ من مادة الرواية وبنائها .

وتتميز « صورة سيدة » إلى جانب ذلك بأنها تجمع بين جنباتها أكثر من موضوع من الموضوعات التى شغلت اهتمام جيمس طيلة حياته الأدبية : إذ نجد هنا مثلاً رائعاً للفتاة الأمريكية بما تتميز به من صفات ، كما نجد الموضوع العالمى الذى يتلخص فى علاقة الأمريكى بأوربا يلف الرواية ويكون أحد عناصرها الهامة . كل ذلك فى قصة يمكن اعتبارها قصة عن الزواج أو الحرية أو القدر .

« فصورة سيدة » قصة فتاة أمريكية ذكية جميلة مرهفة الحس مستقلة الشخصية تواقفة إلى المعرفة ، تؤمن

بحريتها وتعتقد أن الحياة شيء جميل مضى وأنه ما على المرء إلا أن يستمتع بحريته ليختبر الحياة ويحيا حياة كاماة ، ويحصل على المعرفة والسعادة وتحقيق الذات . ولكنها سرعان ما تكتشف خطأها عندما تقع فريسة خدعة كبيرة فى الوقت الذى كانت تظن أنها تمارس حريتها وتختار لنفسها الحياة التى تريدتها والتى ترى فيها تحقيقاً لكل آمالها فى الحياة الحرة والمعرفة الحقة .

نشأ إيزابيل آرثر بطله هذه الرواية ، كما نعرف من مجرى القصة ، فى ولاية آلبنى بالولايات المتحدة فى أسرة لا يؤمن ربها بالشدة والصرامة فى تنشئة بناته فتتمتع هذه الابنة منذ صغرها بقسط وافر من الحرية حتى بالنسبة للفتاة الأمريكية العادية التى لا تتقيد بالتقاليد الاجتماعية الأكثر صرامة والتى تلزم بها الفتاة الأوروبية أو الفتاة الإنجليزية فى ذلك الوقت بوجه خاص .

وتبدأ الرواية بذهاب إيزابيل آرثر إلى أوروبا بصحبة خالة ثرية لها تتوسم فيها الذكاء والاستقلال فتقرر منحها فرصة زيارة عدد من البلاد الأوروبية ، وتحل بها أولاً فى إنجلترا فى منزل زوجها مسر تتشيت الذى يعيش معظم الوقت بصحبة ابنه الوحيد رالف بينما تعيش الزوجة بمفردها فى منزل لها بإيطاليا فيما عدا فترة قصيرة من كل عام تزور فيها زوجها وابنها . ثم تصطحبها إلى باريس ثم إلى إيطاليا . وتسعد الفتاة برحلتها وبلقائها بعدد من الناس وبنجاحها الاجتماعى . وتمارس إيزابيل حريتها فى رفض خطيبين يتقدمان لها مفتونين بجالها وذكائها وشخصيتها ، أحدهما نبيل إنجليزى يتمتع بالذكاء والوسامة والثراء والجاه وكرم المختد ، والآخر رجل أعمال أمريكى شاب يحبها منذ فترة طويلة ، ولكنها ترفضهما معتمدة دون شك على أن فى الحياة مجالاً لأشياء أفضل . ويرى ذلك ابن خالتها رالف تشيت ، الذى يحبها بدوره ولكن بمنعه المرض بداء الصادر من أن يبوح لها بحبه ، ويدرك أنها لا يمكن أن تتمتع بكامل حريتها واستقلالها مع فقرها ، فيقنع والده

إلى أعلى مراتب الكمال ولتطور هذا الفن على يديه ،
مما لا نستطيع شرحه هنا بالتفصيل ، فهي تلقى لنا بكثير
من الضوء على الروايات الفردية التي قدم لها وعلى
طريقة معالجتها والأسلوب الفني الذي اتبعه في كل
منها .

يقول جيمس في مقدمته « لصورة سيدة » التي
كتبها في عام ١٩٠٨ أى بعد حوالى عشرين عاماً من
كتابة الرواية نفسها :

« إننى عندما أحاول أن أستعيد هنا البذرة الأولى
لهذه الرواية أرى أنها لم تتكون إطلاقاً من فكرة
حبكة - هذا اللفظ الشرير - أو في وميض من الخيال ،
أو في مجموعة من العلاقات أو في أحد هذه المواقف
التي تبدأ على الفور عن طريق منطق خاص بها في الحركة
أمام عين القصاص ، في مسيرة عسكرية أو في حركة
اندفاعية ، في قعقة من الخطوات السريعة ، بل تكونت
في الإحساس بشخصية واحدة ، شخصية ومظهر شابة
معينة فاتنة ، شخصية كان لا بد وأن يضاف إليها جميع
العناصر العادية اللازمة للموضوع ' ، وللمشهد
بالطبع » (١) .

ويوضح جيمس أنه كان - مثله في ذلك مثل
صديقه الروائي الروسي المعروف إيفان ترجنيف -
يحس أول ما يحس بالشخصيات التي تحوم حوله وتشد
انتباهه وليس بالمشهد الذي ستظهر فيه هذه الشخصيات ،
وأنه لم يكن يستطيع التفكير إلا قليلاً في أية قصة لا تحتاج
أولاً إلى أشخاص يدفعون بها إلى الأمام ولا التفكير في
أى موقف لا يعتمد في إثارته للاهتمام على طبيعة
الأشخاص وعن طريق ذلك على طريقة سلوكهم في
هذا الموقف .

ويشرح جيمس كذلك أن نوع ودرجة إحساس
الفنان بموضوعه لها أهمية خاصة إذ يعدا التربة التي سينزغ

أن يترك لها الجزء الأكبر من الثروة التي كان سيورثها
له على أن يكتفى هو بجزء صغير منها ، ممناً النفس
بالاستمتاع بمشاهدة إيزابيل وهي تتصرف بحرية في
حياتها بعد أن كفل لها الثراء والاستقلال المادى . ولكن
إيزابيل تخيب أمله عندما تقع - رغم ذكائها وفطنتها
وما تعتقد أنها تتمتع به من قدرة على فهم الناس والتمييز
بينهم - في شرك تنصبه لها امرأة أمريكية مستوطنة في
أوروبا هي مدام مرل وعشيقها السابق ، الفنان الأرمل
الفقر جيلبرت أوزموند . وهكذا نجد إيزابيل التي
تؤمن بحريتها وتسعى للاحتفاظ بها فترفض لورد
واربرتون ثم كاسبار جودوود تقع فريسة هذه الحرية
والمثالية . تظن إيزابيل أنها وجدت بغيتها في هذا
الرجل الذي ترى فيه إنساناً حراً وفناناً أصيلاً يمكنها أن
تساعده بما لها فتكتشف بعد زواجها أنه إنسان محب
للذات ، عبد للتقاليد ، وما فنه وحبه للحرية وتعاليه
على التقاليد إلا خداع وادعاء ، وأنه ما تزوجها إلا لما لها
وما سيكفله لا بنته من عشيقته مدام مرل من نصيب
محترم يكفل لها زواجاً ممتازاً .

وقبل أن نتابع أحداث هذه المأساة لنرى كيف
تسلك إيزابيل عندما تكتشف حقيقة شخصية زوجها
وخديعتها الكبرى ، لنجد نفسها في عالم مظلم وسجن
ضيق خائق ، وكيف تحقق المعرفة الذاتية التي كانت
تنقصها بعد أن تدفع ثمن تفاؤلها ومثالياتها ورومانسياتها
غالباً ، لتتوقف برهة لندرس كيف يقدم لنا جيمس
هذه القصة وكيف يعالجها فنياً .

كتب جيمس في الجزء الأخير من حياته ثمانى عشرة
مقدمة لبعض أعماله الروائية التي أعيد نشرها في طبعة
نيويورك . وتعد هذه المقدمات في مجموعها مرجعاً هاماً
في فن الرواية وتضارع في أهميتها في رأى أحد النقاد
« فن الشعر » لأرسطو في مجال النقد الأدبى . وبالإضافة
إلى أهميتها كتعبير صادق عن كثير من آراء جيمس في
فن الرواية وكوصف لمحاولته للبلوغ بهذا الفن عملياً

(١) أنظر "Views on the Art of the Novel"، p. 252.

منها هذا الموضوع وتمثل هذه التربة وقدرتها على أن تنبت القصة بالقوة اللازمة والاستقامة اللازمة رؤيا الفنان الخلقية للحياة بقوتها أو ضعفها .

أما بالنسبة « لصورة سيدة » فقد كانت الخطوة الأولى في سبيلها هي «إمساكي بهذه الشخصية الواحدة التي تملكني منذ فترة من الزمن» . فقد كان من الكافي أن يبدو لي أنني كنت أملكها تماماً وقد تملكها لمدة طويلة من الزمن جعلتها مألوفة تماماً لي وإن لم يقلل ذلك من سحرها ، فقد كنت أراها بكل وضوح وإيلا ممتحركة متنقلة . وهذا يساوي قولي إني رأيتها مصممة على مصيرها - مصير ما - أما أي مصير من بين هذه المصائر الممكنة فقد كان هذا هو السؤال الذي يشغلني . وهكذا كان في حوزتي هذا الفرد المتميز - المتميز بدرجة قوية - بالرغم من كونه ما زال طليقاً وغير مقيد بظروف معينة ، وغير مغموس في الحومة التي ننظر إليها عندما نبحث عن الكثير مما يميز شخصية مثل هذا الفرد» (١) .

ذلك إذن هو موضوع « صورة سيدة » . والسؤال الآن هو ما الأسلوب الفني الذي صور به جيمس هذا الموضوع ؟

وللإجابة على هذا السؤال يمكننا الإشارة أولاً إلى قول لجيمس يعبر خير تعبير عن موقف الفنان الجاد من فنه واهتمامه وعكوفه على تقديم موضوعه في خير صورة فنية : يقول جيمس : « إن إحساسي بقيمة هذه الصورة لطبيعة أنني شابة - كانت تحت يدي طيلة هذه المدة - هو الذي جعلني أرغب رغبة دينية في أن أضع (كنزى) في المكان الصحيح : وهذا يذكرني ببائع العاديات الذي يفضل أن يحتفظ بالقطعة الثمينة في حوز حريز ، مهما كلفه ذلك ، على أن يبيعها لأيد لا تعرف قيمتها » .

(١) ص ٢٥٧ .

ثم يستطرد جيمس موضحاً أن النقطة الهامة هي أن حجر الزاوية الصغير الوحيد هذا كان كل ما يملك من عتاد لهذا البناء الكبير « لصورة سيدة » ، والذي صار منزلاً مربعاً فسيحاً ، وبناءً مقاماً بكفاءة هندسية فائقة ، بل إن ما يثير الاهتمام حقاً هو أن هذا البناء كان لا بد له أن يوضع حول هذه الشابة بينما تقف هي في عزلة تامة ، « فبأي عملية منطقية إذن كان لهذه الشخصية الضئيلة التي لا تعدو أن تكون ظلاً رقيقاً لفتاة ذكية جريئة أن تجدها نفسها وقد أضفيت عليها كل الصفات الرفيعة التي تجعل منها موضوعاً لرواية ؟ » ، فالرواية بطبيعتها « عملية حول شيء ما » .

والسؤال الآن هو هل كان من السهل أن تصبح ليزابيل آرثرس موضوعاً لرواية ؟ ولعل هذا السؤال يتضمن بدوره سؤالين آخرين هما : أولاً هل لهذه الشخصية من الأهمية ما يجعلها أهلاً لهذا الاهتمام ؟ وثانياً أليس الاهتمام بها أو وضعها في مركز الاهتمام عملاً شاقاً صعباً ؟ وكان جيمس يجيبنا على هذين السؤالين بقوله : « لقد أعنت النظر في هذا الإصراف فكانت النتيجة أن أدركت سحر هذه المشكلة ، فأنت إذا تبصرت أية مشكلة بذكاء لأدركت بسرعة أنها مفعمة بالقيمة . أما العجيب هنا فهو كيف تتمسك الشابات من أمثال ليزابيل آرثرس ، بل والكثيرات ممن هن أقل منها شأنًا بكثير بأنهن ذوات قيمة كبرى » .

ولعل جيمس يكشف لنا هنا عن سر اهتمامه بالشخصيات النسائية في أعماله ، فالمرأة تلعب دوراً هاماً في كثير منها . وكأنه يجيب على سؤالنا الأول عندما يشير إلى قول الروائية جورج إليوت : « إن هذه الآنية الضعيفة تحمل بين جنباتها على مر العصور كنز المحبة الإنسانية » ثم يضيف مؤمناً على ذلك بقرله إنه في مسرحية شكسبير « روميو وجولييت » يجب أن تكون جولييت ذات أهمية كبيرة كما أنه في « آدم بيد » و « ميد لمارش » و « دانيال ديروندا » وغيرها من أعمال

جورج إليوت يجب أن تكون شخصياتها النسائية مثل هيتي سوريل وروزاموند فينسي وجوندولين هارليث شخصيات هامة أيضاً . ثم يضيف وكأنه يجب على سؤالا الثاني قائلا « ولكن هذه الشخصيات تمثل أنمطة من الصعب وضعها في مركز الاهتمام ، بل يمكن القول إن هذه الصعوبة بلغت حداً جعل كتاباً كبيراً مثل ديكنز ووالتر سكوت ، بل وروبرت لويس ستيفنسون يفضلون الإحجام عن محاولة ذلك . بينما يحتّم كتاب آخرون وراء القول بأن هذه المحاولة لا تستحق القيام بها وإن كان هذا لا ينقذهم من اللوم ، إذ أن ضعف شعور الفنان بشيء ما لا يبرر تصويره له على أسوأ ما يكون التصوير » (١).

وتتضح الصعوبة عندما نرى - كما يشير جيمس - أنه حتى في حالة شكسبير وجورج إليوت فإن تسليمهما بأهمية جولييناتهم وكليوباتراتهم يعانى من أن تلك الرقاقات عندما تظهرن كالدعائم الأساسية للموضوع فإنه لا يسمح لمن مطلقاً بالاستئثار بأثارة الاهتمام ، بل يكمل نقصهن عن طريق « المساعد الفكاهي » والحبيكات الثانوية كما يقول كتاب المسرح إن لم يكن كلية بجرائم القتل والمعارك والانقلابات العالمية . وإذا أظهرن على أن لمن أهمية خاصة إلى أقصى حد ممكن فإن الدليل على ذلك يوجد في مئات من الأشخاص الآخرين الأكثر قوة والذين لهم مئات من العلاقات الأخرى الهامة بجانب علاقاتهم الواحدة بهذه الشخصيات النسائية ، كما هو واضح في حالة بطلات شكسبير مثل كليوباترا ، وبورشيا في مسرحية « تاجر البندقية » . ولعل ذلك أكبر دليل على صعوبة المشكلة التي واجهتها جورج إليوت عندما جعلت من آنيها الرقيقة إن لم تكن المركز الكلي من الانتباه فقد جعلت منها على الأقل أكثر مراكز الاهتمام وضوحاً واستثارة .

وهكذا نرى أن « سحر هذه المشكلة » كان يمكن دون شك بالنسبة لجيمس في صعوبتها ، تلك الصعوبة التي تجذب انتباه الفنان الجاد وتشجذه همه . فلقد كان من الممكن أن يتجنب تلك الصعوبة وأن يركز اهتمامه لا على هذه الآنية الرقيقة ، بل على علاقتها بالآخرين مثلاً ، ولكنه رفض هذا الشكل بإباء وصمم على البحث عن أصعب الطرق لمعالجته . فهو يحادث نفسه تأثلاً :

« لتضع مركز الموضوع في وعي هذه الفتاة نفسها فتحصل بذلك على صعوبة شائقة جميلة بقدر ما تريد . عليك أن تلتزم بذلك - بمركز الاهتمام - ضع الثقل الأكبر في تلك الكفة التي ستكون لحد كبير كفة علاقتها بنفسها . واجعلها تهتم بالقدر الكافي فقط ، في نفس الوقت ، فيما يعدو ذاتها من أشياء ، ولا تخشى من أن تجعل هذه العلاقة محدودة جداً . وضع أثناء ذلك في الكفة الأخرى الثقل الأقل وزناً (ذلك الثقل الذي يرجح عادة كفة ميزان الاهتمام) ولتضغط أقل ما تضغط ، باختصار ، على وعي اتباع بطلتك ، وخاصة الذكور منهم ، واجعل من ذلك مجرد مركز اهتمام يسهم في أهمية المركز الأعظم . ولتر على أى حال ما يمكن فعله بهذه الطريقة . وهل هناك مجال أفضل للمهارة اللازمة ؟ إن الفتاة تخلق بشكل لا يمكن إخفاءه كمخلوق فائن ، وستكون المهمة ترجمتها إلى أسمى عبارات هذه التركيبة ، وبقدر الإمكان علاوة على ذلك إلى التركيبة كلها . فإذا اعتمدت عليها وعلى شؤونها الخاصة اعتماداً كلياً فعليك أن تذكر أن ذلك سيوجب عليك أن تصورها أو أن « تفعلها » بحق : really "doing" her ، كما كان يحلو لجيمس أن يصف عملية التصوير الفني (١) .

وهكذا نرى كيف استطاع جيمس عن طريق تلك الصرامة الفنية المنظمة الرفيعة التي التزمها أن يقيم على تلك المساحة من الأرض كومة متناسقة من اللبنة التي تكون من الناحية البنائية أثراً فنياً رائعاً . كذلك فقد كان مصحماً بالرغم من إدراكه لضرورة وضع هذه اللبنة لبنة لبنة ألا يدع مجالاً لشيء يخرج عن المستوى أو المجال الذي اختاره ، وبالرغم من ذلك فإنه - باعتدائه - لم يأل جهداً للترفيه عن القارئ : « ولعل هذا هو المسئول عن تطور قصتي بما فيها من تعقيدات . فقد كان من الجوهرى أن تكون هذه الفتاة شخصية متعددة الجوانب - كان هذا على الأقل هو الضوء الذي رأيته فيه - غير أنه كان لا بد من أضواء أخرى متضاربة متصارعة ، وذات ألوان مختلفة . . لاستخدامها لإثبات ذلك . . . وهكذا وجدت نفسي ذات صباح وفي حوزتي جميع تلك الشخصيات الأخرى اللازمة للمساعدة في تاريخ إيزابيل آرتشر . . لقد عرفت فيهم الأجزاء الملموسة الحبكتي » .

أما الآن فلنحاول تتبع كيف حقق جيمس هذه الخطة الفنية في الرواية ذاتها .

أدرك جيمس من بادئ الأمر أن عليه أولاً أن يثبت شخصية بطلته وأن يكشف للقارئ عن حقيقتها ويرسي قواعد علاقاتها بمن حولها . قبل أن يقذف بها في معمعة الدراما الإنسانية التي تزلزل كياناتها النفسية والعاطفية ، ففوضى وقتاً طويلاً في بداية الرواية للتعريف بها لا عن طريق السرد أو الخبر ، بل عن طريق المشهد الحي والكشف عن الكثير مما يدور بوعياها أو بوعى الآخرين بخصوصها .

قدم لنا أولاً صورة واضحة زاهية للمنزل الرفي القديم الذي ستنزل به إيزابيل عندما تحل بانجلترا وقدمنا إلى ثلاثة رجال يتلقى اثنان منهما نبأ وصولها في برقية مقتضبة ترسلها زوجة أحدهما - والدة الآخر - من أمريكا قائلة إنها ستحضر معها ابنة أخت « مستقلة »

ويعجب الرجال لهذا القول لا يدرون ماذا تعني مسر تشيت بكلمة « مستقلة » ، أعني الاستقلال الاقتصادي أو استقلال الشخصية . ومنذ البداية نجد إشارات عابرة إلى شخصية مسر تشيت ذاتها أيضاً ، فنعلم أنها امرأة شاذة نوعاً ما في معاملتها للناس وفي ميلها إلى الاستقلال والاعتماد على النفس ونكتشف في ذلك أحد أسباب اهتمامها بإيزابيل التي تشبهها في بعض النواحي :

ولكن جيمس يسعى قبل أن يلقي لهؤلاء الرجال بهذا النبأ إلى التعريف بهم . أما الأول وهو رجل مسن يجلس في ظل شجرة كبيرة مغطياً قدميه بغطاء من الصوف ، فيبدو من تقاسم وجهه أنه أمريكي لم يغير كثيراً من طريقة حياته الأمريكية بالرغم من الثلاثين عاماً التي قضاها في إنجلترا ، كما يبدو أنه رجل طيب كريم على معرفة بطباع الناس وخلقهم :

« لا بد أنه عرف كثيراً من الرجال وإن كان وجهه يتم بابتسامته الباهتة عن بساطة تكاد تكون رقيقة ، تلك الابتسامة التي تبدو على وجهه الواسع الحاد وقضى عينه المرححة وهو يضع ببطء وعناية فنجان الشاي على المنضدة . كان حسن الهندام في حلة سوداء ، يغطي رجله بغطاء مطبوع ويلبس في قدميه شياً سميكا مطرزاً . وجلس على الخضرة بجواره كلب « كولي » جميل يلاحظ وجه سيده بنفس الدقة التي ينظر بها هذا السيد إلى البيت الذي يبدو أكثر جلالاً ، بينما كان كلب آخر يوزع اهتمامه بين الرجلين الآخرين » .^(١)

أما الرجلان الآخران فأحدهما « رجل قوى البنية بشكل ملحوظ في الخامسة والثلاثين من عمره يبدو وجهه إنجليزياً بقدر ما يبدو وجه الرجل المسن شيئاً آخر : يتمنع برجه وسيم نضر صريح ذي تقاطع مسقيمة ثابتة ، وعين رمادية اللون تبدو فيها الحيوية ، ولحية

(١) « صورة سيدة » (طبعة أكسفورد ، ١٩٦٢) ص ٣ من الآن فصاعداً سنشير إلى رقم الصفحة من هذه الرواية بعد الفقرة المستندة من نص مباشرة .

غزيرة كستنائية : وكان هذا الشخص يبدو سعيداً لامعاً غير عادي - يشع حوله جو من المزاج السعيد الذي أحصيته حضارة رفيعة - جو يجعل كل من يراه تقريباً يحسده . أما صاحب فكان مختلفاً تمام الاختلاف وبالرغم مما قد يثيره من حب استطلاع قوى فانه على العكس من الآخر لم يكن ليثير في نفس المرء تلك الرغبة العمياء في أن يجد نفسه مكانه . كان طويل القامة نحيل ، يبدو عليه ضعف البنية وتفككها - له وجه قبيح ، مريض ، ذكي ، فاتن ، ولحية وشارب لا يزيدان من جماله بشكل من الأشكال . كان يبدو ذكياً ومريضاً وهما صفتان لا تبدوان متفتحتين » (ص ٤) .

ومن حديث الرجال الثلاثة يبدو أن الأول وهو لورد واربرتون يدعى السأم بينما يميل الثاني وهو رالف تنشيت إلى السخرية من الأشياء وعدم الثقة بها ، ولكنه بالرغم من مرضه دائم المرح ومحاولة التخفيف عن والده المريض الذي يعتقد بدوره أن ابنه لم يتمتع قط برصته في الحياة ، بالرغم من مرجه الدائم .

ويتطرق الحديث تدريجياً إلى موضوع الزواج فيقول الأب للورد واربرتون إن خير علاج للملأه أن يجد لنفسه امرأة ويتزوجها « إن السيدات هن اللاتي سيخلصننا - غير أني أعني خير السيدات ، لأنني أفرق بينهن - تقرب من امرأة طيبة وتزوجها فتصبح حياتك شائقة أكثر مما هي الآن » . ذلك بالرغم مما يعلمه ابنه وصديقه خبر العلم من أن تجربته هو في الزواج لم تكن ناجحة تماماً . ويحذر مستر تنشيت لورد واربرتون بتصميم وفي شيء من المزاح من التفكير في الزواج من ابنة أخت زوجته . ويعجب لورد واربرتون لذلك لجهله بوجود مثل هذه الفتاة فيخبره صديقه بأمر البرقية التي أرسلتها الخالة من أمريكا . يقول مستر تنشيت : « يجب ألا تفكر في هذه الفتاة إذ قد لا تصلح لأن تكون زوجاً صالحاً . . . أو ربما تكون هي مخطوبة فعلاً » . وإن لم تكن مخطوبة فهو يرجو ألا تكون قد

جاءت بحثاً من زوج . ويعد لورد واربرتون تحذير مستر تنشيت قسوة من جانبه ولكنه يقول :

« من المحتمل جداً أن تكون مخطوبة ، لقد عرفت كثيراً من الفتيات الأمريكيات وكن دائماً مخطوبات ، وإن لم أجد مطلقاً أن هذا يغير من الأمر شيئاً . أما عن كونى زوجاً صالحاً فاني لست متأكداً من ذلك . على كل يمكن للمرء أن يحاول »

ولكن الأب يقول بابتسامة : « حاول كما تحلو لك ولكن لا تحاول مع ابنة الأخت هذه » . وتبدو معارضة للفكرة معارضة مقرونة بشيء كبير من الفكاهة . ويحتم اللورد ، بقدر أكبر من الفكاهة « ربما تكون في النهاية لا تستحق المحاولة » . (ص ١١) .

وببداية الفصل الثاني نعلم أنه بينما كان مستر تنشيت وضيغه يتبادلان هذا الحديث ، بغتة يرى رالف تنشيت الذي كان يتجول قليلاً في الحديقة - فتاة غريبة تقف عند مدخل المنزل وتجري نحوها كلبه وهو ينبج نباحاً ينم عن الترحيب أكثر مما ينم عن شيء آخر ، ويلحظ رالف كيف تدرك الفتاة بسرعة ترحيب الكلب فتتحنى لتلتقطه دون تردد بينما يستمر هو في ثرثرته . ويرى رالف أنها فتاة طويلة القامة ترتدى ثوباً أسود وتبدو جميلة لأول وهلة ويعجب رالف لهذا الأمر إذ يعلم أن المنزل قلما يرتاده الضيوف نظراً لمرض الأب . ويراها الرجلان الآخران في نفس الوقت ويتساءلان من تكون ، بينما يتقدم رالف نحوها فتسأله وهي ما زالت تحمل الكلب الصغير « هل هذا كلبك يا سيدى ؟ » فرد قائلاً « لقد كان كلبى منذ لحظة ولكنك تبدين بغتة وكأنه تملكينه » .

فترد قائلة « ألا يمكن أن نشترك فيه ؟ إنه في منتهى اللطف » .

وينظر إليها رالف فيجد أنها جميلة جداً ، فيقول « يمكنك أن تعتبره ملكاً لك كلية » .

ويلاحظ أن الفتاة تتمتع بثقة كبيرة بنفسها وبالناس ولكن هذا الكرم المفاجئ من جانبه يدفع بحمرة الخجل إلى وجهها فتقول « يجب أن أخبرك أني في الغالب ابنة خالتك » .

فرد قائلا « في الغالب » ثم يردف وهو يضحك « كنت أظن أن الأمر مؤكد ! » .

وتخبره الفتاة بأنها وصلت منذ نصف ساعة مع والدته التي تطلب إليه أن يذهب لرويتها في الساعة السابعة إلا ربعا . فيشكرها ويرحب بها . ويلاحظ رالف أنها :

« كانت تنظر إلى كل شيء بإدراك واضح - إلى رفيقها وإلى الكليين وإلى الرجلين اللذين يجلسان تحت الأشجار - وإلى المنظر الجميل الذي يحيط بها » ، ثم تقول « لم أر في حياتي أجمل من هذا المكان . لقد تحولت في جميع أنحاء المنزل . إنه منزل ساحر بدرجة غير معقولة » . (ص ١٢) .

وعندما تسأله عن رفيقه يخبرها أن أحدهما والده والآخر صديق لها هو لورد واربرتون ، فتبدى سعادة قائلة « لقد كنت أرجو أن يكون هناك لورد . إن هذا تماماً كما في الروايات » . ويعتذر رالف لأنه لم يعرف بوجودها قبل ذلك ويشير إلى أن والده مريض ثم يأخذها ليقدمها له فيستقبلها الأب بلطف وطيبة كبيرين . وتبدو إيزابيل ذكية ، سعيدة بماترى ، خالية من التكلف ، فعندما تعلق على جمال المنزل ويرد الأب مجابلاً بقوله إنها هي جميلة أيضاً ، تجيب دون تكلف : « نعم إنى جميلة » . ثم يلى ذلك حديث بينها وبين رالف الذي يتوق إلى مواصلة الحديث معها . يعجب رالف لعدم تقابلها من قبل فتحبره أن السبب هو خلاف نشب بين أبيها وخالتها بعد وفاة والدتها ولكن خالتها قد عادت فزارتها بعد وفاة والدها ثم تضيف :

« لقد كانت لطيفة جداً معي . واقترحت أن أذهب معها إلى أوربا » .

ويرد رالف « فهمت » ، لقد تبنتك » .

« تبنتني ؟ » وتحملق الفتاة بينما تعود الحمرة إلى وجهها تصحبها نظرة سريعة ثم عن الألم ، يزعج لها محدثها . لقد أساء تقدير وقع كلماته . وأثناء ذلك يقتررب لورد واربرتون الذي كانت تلح عليه الرغبة في رؤية إيزابيل عن قرب . وتستقر عينا إيزابيل المتسعتان عليه ثم تقول « آه ، كلا ، إنها لم تبنتاني - إنى لست مرشحة للتبني » . ويتمم رالف « إنى في شدة الأسف - لقد كنت أعنى - أعنى - » ولم يكن يعرف تماماً ما يعنى : « كنت تعنى أنها أبدت اهتماماً بي ، أنها أخذت يدي . نعم ، إنها تحب أن تهتم بالناس وتأخذ بيدهم . لقد كانت لطيفة جداً معي ولكن » ثم أضافت برغبة بادية في الإيضاح . « ولكنى شغوفة جداً برينى » .

« أتحدثون عن مسر تشيت ؟ » هكذا ابتدرهم الرجل المسن من كرسيه « تعالى هنا يا عزيزتى وحدثيني عنها . . . إنى دائماً شاكر لأية معلومات أتلقاها عنها » .

وترددت الفتاة قليلاً مبتسمة ثم أجابت « إنها حقاً طيبة جداً » ثم ذهبت لزواج خالتها الذي داعبته كلماتها . أما لورد واربرتون فظل واقفاً مع رالف تشيت ثم قال له بعد برهة « لقد كنت ترغب منذ وقت قصير في أن تعرف فكرتى عن امرأة تثير الاهتمام . . ها هي ذى ! » . (ص ١٧ ، ١٨) .

ومنذ البداية نجد تركيزاً على فكرة الحرية والاستقلال ، في برقية مسر تشيت أولاً وفي كلمات إيزابيل ذاتها ثانياً ، ثم من فم مسر تشيت في حديثها مع رالف .

وهكذا يقدم لنا جيمس بطلته عن طريق هذه المقابلة بينها وبين عدد من الشخصيات التي ستلعب دوراً هاماً في حياتها والتي تبدو سريعة التأثير بها وباستخلاص الكثير عنها في هذه اللحظات القصيرة التي تعرفها فيها . فنحن نلاحظ كيف يظهر الأب ميلاً لها منذ اللحظة الأولى وكيف تثير اهتمام الشابين الذكيين لورد واربرتون

ورالف تشيت ، كما نلحظ اعتدادها بنفسها وبجمالها
واهتمامها بكل ما حولها .

وينظم جيمس مادته في شكل عدد من المشاهد التي
تلقى مزيداً من الضوء على هذه الفتاة . فيأخذنا أولاً إلى
الوراء (الفصل الثالث) ليقدم لنا مشهد المراقبة الأولى
بين الخالة وابنة أختها - وذلك بعد أن يعرفنا بهذه
الخالة - ثم يرينا كيف رأت هذه السيدة ما أعجبها في
هذه الفتاة الغربية الصريحة التي تفضل قضاء وقتها بمفردها
في غرفة داخلية « حبيس » بعيدة عن بقية المنزل والتي
تبادر خالتها عندما تعرفها بنفسها بقولها « لا بد أنك
خالتي المحبونة » ، أو التي ترد عندما تقول لها الخالة :

- « إذا عرفت أنك ستكونين مطيعة وتفعلين كل
ما أمرك به فساأخذك إلى فلورنسا » .

- « أفعل كل ما تأمريني به ؟ لا أضن أنني
أستطيع أن أعد بذلك » .

- « لا : إنك لا تبدلين من هذا النوع ،
إنك تفعلين ما تريدن . ولكني لا أستطيع أن
ألومك على ذلك » .

- « ولكن مع ذلك ، فالذهاب إلى فلورنسا
يجعلني أعد أن أفعل أي شيء تقريباً » (ص ٢٧)

ثم يأخذنا جيمس إلى حضرة أخت إيزابيل وزوجها
(الفصل الرابع) ليسمعنا كيف يتحدثان عن إيزابيل .
أما الأخت فتتوق إلى زواج أختها التي تراها فتاة ذكية
شغوفة بالقراءة والمعرفة وأن كل ما تحتاج إليه هو
الفرصة المواتية . ولكن الزوج يرى أن إيزابيل آخر
فتاة يمكن أن يفكر في الزواج منها وأنه لا يفهمها .
ويضيف أن آخر ما تحتاج إليه هو فرصة تجعلها تنمو
وتتطور أكثر مما هي . ويحتم الزوجان حديثهما بالقول
بأن إيزابيل دون شك تشعر بالعظمة منذ زارتها خالتها ،
ودعها للسفر معها إلى أوروبا .

ثم ينفذ بنا جيمس إلى ذهن إيزابيل نفسها لئرى
تأثير دعوة خالتها عليها واستجابتها لتلك الفرصة الرائعة
في فقرة من فقرات الرواية المميزة :

« سواء شعرت بالعظمة أم لا ، فإنها على أي حال
تشعر بالاختلاف ، تشعر وكأن شيئاً حدث لها . وعندما
وجدت نفسها بمفردها في المساء جلست برهة تحت
المصباح وبداها خاليتان وقد أهملت أعمالها المألوفة :
ثم قامت وتجولت في الغرفة ثم من غرفة إلى أخرى ،
مفضلة الأماكن التي لا يصلها ضوء المصباح الشاحب ،
لقد كانت قلقة ، بل ومضطربة ، وأحياناً كانت
ترتجف قليلاً . إن ما حدث لها أهم بكثير مما يبدو ، لقد
حدث حقاً تغيير في حياتها . أما ما سيأتي به هذا التغيير
فما زال غير محدد على الإطلاق ؛ ولكن إيزابيل كانت
في موقف يجعل لكل تغيير قيمته . كانت ترغب في أن
ترك الماضي وراءها وأن تبدأ من جديد ، كما تقول
لنفسها . ولم تكن هذه الرغبة في الحقيقة وليدة هذه
اللمحة : بل كانت شيئاً مألوفاً لديها كصوت سقوط
المطر على النافذة ، كانت هذه الرغبة السبب في بدايتها
صفحة جديدة مرات كثيرة جداً . أقفلت عينها وهي
جالسة في أحد أركان حجرة الجلوس المظلمة الهادئة :
ولكن ذلك لم يكن نتيجة لرغبتها في أن تغفو وتتناسى ،
بل لأنها على العكس من ذلك كانت تشعر بأنها في حالة
صحو شديد وترغب في أن تكبح جماح إحساسها بروية
أشياء كثيرة في وقت واحد . لقد كان خيالها بطبيعته
نشطاً بشكل مضحك : فإذا لم يكن الباب مفتوحاً قفز
من النافذة : ولم تكن معتادة في الحقيقة أن تحبسه وراء
الأقفال : وفي الملاحظات الهامة ، عندما كانت تفضل
أن تستخدم عقابها فقط ، كانت تدفع ثمن إسرافها في
تشجيع قدرتها على روية الأشياء دون الحكم عليها .
أما الآن : وعندما شعرت أن ناقوس التغيير قد دق فقد
حضرها تدريجياً عدد من صور الأشياء التي ستركها
وراءها : عادت إليها سنوات حياتها ، وجلست

تستعرضها لفترة طويلة من الوقت : في سكون لا يبدده سوى دقائق الساعة البرنزية الكبيرة . لقد كانت حياة سعيدة جداً كما كانت هي شخصاً محظوظاً جداً حقاً - لقد كانت هذه هي الحقيقة التي ظهرت بكل وضوح . لقد تمتعت بخير الأشياء ، في العالم الذي لا تدعو فيه ظروف كثير من الناس إلى الحسد ، كان عدم تعرضها أبداً لشيء كرهه حقاً ميزة كبيرة . لقد بدا لإيزابيل أن الشر كان مجهولاً لها ، لأنها لمست من معرفتها بالأدب أن ذلك كثيراً ما يكون مصدر الاهتمام والعبرة . ولكن والدها قد جنبها ذلك - والدها الوسيم الذي أحبه كثيراً والذي كان يكره الشر بشدة . لقد كانت سعيدة أشد السعادة بينوتها له ، بل لقد شعرت إيزابيل بالزهو في أبوتها لها . كان يبدو لها منذ وفاته وكأنه يدير لأولاده جانبه الأكثر شجاعة وكأنه قد أفلح في تجاهل القبح الكائن في الحياة العملية بالقدر الذي تمنى تجاهله . ولكن هذا إنما رفع من حنانها نحوه ؛ فلقد كان من المؤلم أن تفترض أنه كان مسرفاً في الكرم ، مسرفاً في السباحة ، مسرفاً في عدم اهتمامه بالمسائل المادية القبيحة . . . لقد كان والدها ينظر إلى الحياة نظرة كبيرة ، ولم يكن قلقه واضطراب سلوكه في بعض الأحيان إلا دليلاً على ذلك . . . كان يجب أن تكون شريكة لوالدها فقد كانت العضو الوحيد من بناته الثلاث الذي عوضه عن كل الأشياء الكريهة التي لم يذكرها . وفي أخريات أيامه لم يقلل من رغبته العامة في ترك العالم - الذي ازدادت فيه صعوبة سلوك الإنسان كما يحلو له كلما تقدمت به السن - سوى ألم الفراق من ابنته الذكية المتفوقة الممتازة . . . أما أختها إيديث فكانت أكثر منها نجاحاً في اجتذاب الآخرين . فتسعة عشر شخصاً من عشرين (بما في ذلك الأخت الصغرى نفسها) كانوا يعرفون بأن إيديث تفوق أختها في جمالها تفوقاً لانهائياً . أما الشخص العشرين فلن يكفي بقلب هذا الحكم ، بل يرفه عن نفسه باختبار التسعة

عشر الآخرين سوقيين في ميولهم الجمالية . كانت إيزابيل في قرارة نفسها ترغب رغبة لا حد لها في الفوز بالاعجاب ، بل إنها كانت تفوق في ذلك أختها إيديث ، ولكن طبيعة هذه الفتاة كانت تقع على عمق بعيد كما أن الاتصال بينها وبين السطح كان يحول دونه عشرات النزوات القوية . . . كانت ترى الفتیان يتهافتون في أعداد كبيرة على رؤية أختها ولكنهم بوجه عام يحشونها هي ، كانوا يعتقدون أن الحديث معها يستلزم استعداداً خاصاً . كانت معروفة بحبها للقراءة فكان ذلك يحيطها بغلاف من السحب كما لو كانت إلهة في ملحمة . كانت الفتاة المسكينة تود أن يظنها الناس ذكية ، ولكنها كانت تكره أن تعتبر شديدة الشغف بالكتب ؛ كان من عاداتها أن تقرأ سراً وبالرغم من قوة ذاكرتها إلا أنها كانت تتجنب كل ما قد يبدو مباهاة بمعلوماتها . كانت ترغب رغبة قوية في المعرفة ولكنها في الحقيقة كانت تكاد تفضل على الكتاب أي مصدر آخر للمعلومات ، كان لديها حب استطلاع كبير وكانت دائماً التطلع والتعجب . كانت تحمل بداخلها رصييداً كبيراً من الحياة ، وكانت أعمق متعتها أن تشعر بالاستمرار بين حركات روحها وخلجات العالم . (ص ٣١ - ٣٤) ويذهب جيمس ليؤكد لنا أن كل ذلك لم يبعد عنها الفتان تماماً فقد كان بينهم من خفي لها قلبه وعقله معاً . وبالاختصار فقد تمتعت إيزابيل بكل ما تتمناه فتاة في مثل سنّها من الحنان والاعجاب والحلوى والزهور وفرص الرقص والاستمتاع بالموسيقى والقراءة ، فتاة لم تعرف الألم ولم تختبر الشر . يمر كل ذلك أمام ذاكرتها في شكل مشاهد وأحداث ، وهي تجلس في ذلك الركن المظلم من الغرفة الهادئة :

وكان لا بد لجيمس أن يطلعنا هنا على إحدى علاقاتها بهذا العالم المتصل بكل هذه الذكريات ولذا فهو يقدم ذلك الشاب الأمريكي الذي يحب إيزابيل ويتقدم لها في هذه اللحظة عارضاً حبه بكل عزم وتأکید

ولكن إيزابيل التي ترى في هذا الحب قيда لحريتها ،
ترده خائباً ، وإن كان هو يبدو وكأنه لن يقبل الهزيمة :
ذلك هو كاسبار جودوود الذي يستمر في عرض حبه
وإخلاصه لها إلى النهاية .

ولا يتم هذا التعريف بإيزابيل دون أن نراها كما
يراهها رالف ابن خالتها ، الشاب الذكي الفيلسوف الذي
يمثل أحد أعمدة الرواية لما يتمتع به من وعى فذ وتعاطف
مع البطلة لا يعوقه عن أن يراها بالرغم من حبه لها
بموضوعية نافذة ، ولما يلعبه في حياتها من دور فعال .
يذهب رالف للترحيب بوالدته وقبل أن يدور
بينهما حديث كاشف عن إيزابيل ، يكشف لنا جيمس
أولاً عن شخصية هذا الشاب ، فنعرف أنه جاء إلى
إنجلترا طفلاً بصحبة والديه وتلقى تعليمه في مدارس
إنجليزية ثم في جامعة أمريكية ثم أمته في جامعة أكسفورد
الإنجليزية ، وكان الأب يرغب في خلق توازن بين أثرى
إنجلترا وأمريكا في شخص ابنه . كان الأب أحد
أصحاب البنوك وسرعان ما وجد الابن طريقه إلى عمل
أبيه ولكن مرضه يمنعه من العمل المجهد ، ولذا فهو يحيا
الآن حياة خالية من العمل أو الاهتمام الجدى . « وقد
أنقذه من وطأة قسوة التضحية بالحياة العاملة معين كبير
من عدم الاهتمام ، إلا أن رائحة الفاكهة المحرمة كثيراً
ما كانت تداعب أنفه مذكرة إياه بأن أجمل المتع هي
نشوة العمل » . يشير رالف اهتمام إيزابيل ، كما تثير
هي بذكاؤها وجمالها وإقبالها على الحياة اهتمامه وتشوقه
إلى معرفة المزيد عنها ، فيخاطب والدته قائلاً :

« أما الآن فحدثيني عن هذه الفتاة . ماذا تنوين
أن تفعل بها ؟ » .

وتجيب مسرّ تشبث على الفور « أنوى أن أطلب من
والدك أن يدعوها للبقاء في جاردن كورت ثلاثة أو
أربعة أسابيع » .

ويقول رالف « دعك من هذه الرسميات ، إن
والدى سيدعوها لذلك بطبيعة الأمر ! » .

« ومن أدراك بذلك ! إنها ابنة أختي أنا ، وليست
ابنة أخته » .

« بالله يا والدتي العزيزة ، ما كل هذا الإحساس
بالملكية ! إن هذا ادعى لأن يدعوها والذى للبقاء هنا
ولكن بعد ذلك - أعني بعد ثلاثة شهور (فن المضحك
أن ندعو الفتاة المسكينة أن تبقى هنا ثلاثة أو أربعة
أسابيع هزيلة) - ماذا تنوين أن تفعل بها ؟ » .
« أنوى أن آخذها معي إلى باريس . أنوى أن
أشتري لها ملابس » .

« آه طبعاً . ولكن بخلاف ذلك ؟ » .
« سأدعوها لقضاء الخريف معي في فلورنسا » .
ويقول رالف « إنك لا ترتفعين عن مستوى
التفاصيل يا والدتي العزيزة . إنى أود أن أعرف ماذا
تنوين أن تفعل بها بوجه عام » .
وتعلن مسرّ تشبث « أفعل واجبي ! » ثم تضيف
« أظنك تشعر بشفقة كبيرة نحوها » .

« لا ، لا أظن أني أشفق عليها ، إنها لا تبدو لي
وكأنها تثير الشفقة . لكنني أحسدها . ولكن قبل أن
أتأكد من ذلك خبريني قليلاً عما تريته واجبك نحوها » .
« إنى أرى واجبي في أن أريها أربعة بلاد أوروبية -
وسأترك لها اختيار اثنتين منها - وفي منحها فرصة اتقان
اللغة الفرنسية التي تعرفها جيداً الآن » .

ويقطع رالف جبينه قائلاً « إن هذا يبدو جافاً
بعض الشيء - حتى بالرغم من حرية اختيار اثنتين من
هذه البلاد » .

فتقول الأم ضاحكة « إذا كانت هذه الخطوة جافة ،
فيمكنك أن تترك لإيزابيل أمر ربيها ! فهي دائماً مثل
مطر الصيف » .

« أتعنين بذلك أنها مخلوقة موهوبة ؟ » .
« لا أدري إذا كانت مخلوقة موهوبة أم لا ، ولكنها
فتاة ذكية - ذات إرادة قوية ، ومزاج حاد . ولا تنوى
أن تشعر بالملل » .

ويقول رالف « يمكننى أن أنجيل ذلك » ثم يضيف بغتة « كيف تتفقان أنها الاثنينان ؟ » .

« أتعنى بذلك أنى ملة ؟ لا أظن أنها تجدنى كذلك ، لانى أعرف أن بعض الفتيات قد يجدننى كذلك ؛ ولكن إيزابيل أكثر فطنة من ذلك . أظن أنها تجد عندى شيئاً من الترفيه . إننا نتفق لأنى أفهمها ؛ أعرف أى نوع من الفتيات هى . إنها صريحة جداً وأنا صريحة جداً . إننا نعرف تماماً ما نتوقعه الواحدة من الأخرى » .

« آه يا والدتى العزيزة ، إن المرء يعرف دائماً ما يتوقعه منك ! إنك لم تبعثى الدهشة فى نفسى إلا مرة واحدة ، اليوم ، عندما قدمت لى ابنة خالة جميلة لم يخطر لى وجودها قط على بال » .

« أنظنها جميلة جداً إذن ؟ » .

« جميلة جداً حقاً ، ولكنى لا أصمم على ذلك . إن ما يلفت نظرى هو ما توحى به من أنها شخص معين . من هذه المخارقة النادرة وما هى ؟ أين وجدتها وكيف تعرفت عليها ؟ » . (ص ٤١ - ٤٣) .

وهكذا يستمر الحديث بين رالف ووالدته كاشفاً عن اهتمام رالف بإيزابيل واهتمامه بوجه خاص بما تنوى الأم أن تفعله بها ولكن الأم ترد قائلة عندما يكرر سؤالها عن ذلك « إنك تتحدث عنها كما لو كانت متراً من القماش . لانى لن أفعل بها شيئاً على الإطلاق ، وهى نفسها ستفعل كل ما تريد ، لقد عرفتنى بذلك » .

ثم نرى رالف يصطحب إيزابيل فى جولة حول المنزل لتشاهد إيزابيل اللوحات التصويرية الجميلة بينما يرى رالف أنها أجدر بالنظر والتأمل من هذه اللوحات . فهى لى جانب ذكائها واستقلالها جميلة جداً .

وهكذا تتضح أمامنا تدريجياً صورة حية واضحة المعالم لشخصية فتاة جميلة ذكية حساسة مثقفة ، تعتد برأىها وحريةها وتسعى لمعرفة المزيد عن العالم والناس وتهتم بكل ما حولها . أما رالف فيجدها مثيرة جداً للاهتمام وكأنها هبة من السماء قد وهبت له فى الوقت

الذى كاد يفقد اهتمامه بكل شىء ، ويعتقد أنها أفضل بكثير من أجود عمل فى ، وأن فى رويتها متعة تفوق كل شىء فى الوجود . « فهى أنفوس من لوحة فنية لتيبيان أو تمثال إغريقى أو كاتدرائية قوطية » (ص ٦٥) وبالرغم من أنه يقبل على الاستمتاع بهذه الفرصة النادرة إلا أنه يدرك أنه لا يملك مفتاح هذه الكاتدرائية ولا يفهمها تماماً . إنها ذكية وكريمة وطبيعتها جميلة حرة ولكن ماذا ستفعل بنفسها ؟ ولكن هذا سؤال غير عادى ؟ فعظم النساء لا يصنعن شيئاً على الإطلاق بأنفسهن ، بل ينتظرن فى سلبية لى أن يأتى رجل ويقرر مصيرهن فى الحياة . ولكن إيزابيل مختلفة . إنها توحى للمرء بأن لها أهافاً شخصية . ويتمنى رالف أن يكون حاضراً ليشاهدها عندما تنفذ تلك الأهداف .

وتمر الأيام وبالرغم من رغبتها فى رؤية عدد أكبر من الناس إلا أنها تستمتع بقضاء الوقت بصحبة زوج خالتها الذى تجلس بجواره تتحدث إليه وتمطره بأسئلتها . أو بصحبة رالف الذى يصحبها للتجديف أو التجول بالحديقة الواسعة أو ما حولها فى العربة الصغيرة التى يملكها مسر تشيت .

وذات يوم يحل بجاردن كورت زائر هو لورد واربرتون الذى كانت إيزابيل قد رآته لمدة نصف ساعة عند وصولها واكتشفت أنه يعجبها . ويبقى الضيف بضعة أيام يدعو فى نهايتها إيزابيل لزيارة قصره . وتذهب إيزابيل بعد أن تأتى الأخوات لزيارتها ودعوتها رسمياً . وتعترف إيزابيل أن إحساسها الأول بالنسبة للورد واربرتون كان صادقاً فهى تعجب به بعد أن تعرفه عن قرب نتيجة لحديثهما معاً ولحديثها عنه مع رالف الذى يظنه لطيفاً جداً ومحظوظاً جداً ، بينما ترى فيه إيزابيل لأول وهلة بطلا رومانسياً ثم تكتشف أنه نبيل من آخر طراز ، فهو ديموقراطى النزعة ومعارض للطرق العتيقة ولكنه بالرغم من ذلك يحتفظ بقلبه وأملاكه ومركزه ولا يفكر لحظة فى التخلص منها ، ولذا فهى ترى فى

موقفه شيئاً من الخداع وعدم المنطق وتتوق لرؤيته في بوتقة الاختبار . ولكن مسر تشيت يؤكد لها أنه وإن قامت بالبلد ثورة فإن أحداً لن يمس لورد واربرتون بسوء ، لأنه محبوب جداً .

وتنهذ إيزابيل قائلة « إذن فلن يمكنه أن يصبح شهيداً حتى ولو أراد ذلك ! إن هذا موقف يدعو إلى الأسى » .

ويرد الرجل المسن « إنه لن يصبح شهيداً أبداً إلا على يدك » .

وتهمز إيزابيل رأسها ؛ قد يبدو أن هناك شيئاً مضحكاً في أنها فعلت ذلك بلمحة من الحزن : « لن أجعل من أى إنسان شهيداً » .

« إنى أرجو ألا تصبحى أنت شهيدة » .
« أرجو ذلك . ولكن هل تشعر نحو لورد واربرتون بالشفقة كما يفعل رالف ؟ » .

ونظر زوج خالتها إليها فترة ، بنظرة عطف ثابتة « نعم أظن أنى أشعر نحوه بالشفقة في نهاية الأمر ! » (ص ٧٨) .

ويمكن القول هنا بأنه كما تمثل إيزابيل الفحشاء الأمريكية فإن لورد واربرتون يمثل الحضارة الإنجليزية بقيمها وتقاليدها وعراقتها ، بينما يبدو رالف نتاجاً للحضارتين الأمريكية والإنجليزية معاً ، أما كاسبار جودوود فيمثل الحضارة الأمريكية الخالصة .

وتشعر إيزابيل أن لورد واربرتون يعجب بها وتحس نغمة غريبة تزحف في حديثه معها وتبعث في نفسها الخوف - الخوف من أن يعبر لها عن حبه لها - هذا في الوقت الذى تنبئها صديقته هنريتا ستاكبول الصحفية الأمريكية بوصول كاسبار جودوود الذى مايلبث أن يكتب لها طالباً رؤيتها ، وبينما تستغرق إيزابيل في قراءة هذا الخطاب في الحديقة وهى تشعر بالضيق تلتفت لترى لورد واربرتون واقفاً أمامها .

وهكذا نرى جيمس لا يألُ جهداً في معالجة موضوعه فهو لا يعتمد على المشهد الحى والصورة المجسمة فقط بل يعتمد على الصورة اللفظية والحدث الرمزى والتلميح ليوفى الموضوع حقه من الناحية الفنية أو التكنيكية . فيزابل مثلاً مثل العمل الفنى فى جمالها وإثارتها للانتباه ، ورالف يتنازل عن ملكيته لكلبه لمجرد أن تبدى إيزابيل إعجابها به ، ومسر تشيت يقول إن الشخص الوحيد الذى يمكنه أن يجعل من لورد واربرتون شهيداً هو إيزابيل بينما يتحنى ألا تصبح هى بدورها شهيدة . أما فى هذا الموقف بالذات فإنه - بينما تشعر إيزابيل بالضيق لنبا وصول كاسبار وتحشى أن يعكر وصوله صفو الجو الجميل الذى تتمتع به فى جاردن كورت ، فإنها تحس عندما يقف لورد واربرتون أمامها فى الحديقة بعد انتهائهما من قراءة خطاب كاسبار « أن ابتسامته كانت سارة وودية بصفة خاصة وقد بدا شخصه كله وكأنه يشع هذا الإحساس الطيب والحياة الطيبة الذين شعرت بسحرهما فى شعورها الأول نحوه . وكأن هذه الابتسامة قد أحاطت به كمنطقة من الجو الصيفى الصحو » (ص ١٠٧) .

ومرة أخرى يطلعا جيمس على ما يدور بخاطر هذه الفتاة وهى تواجه هذا الموقف الذى تحشى فيه أن تتقدم لها هذه « الشخصية الكبيرة » بطلب يدها للزواج والذى تشعر فيه بشيء من حب الاستطلاع والجزع فى نفس الوقت . أما الجزع فيتكون من عدة عناصر لم تكن كلها غير سارة . فقد قضت إيزابيل فى الواقع عدة أيام تحللها فيها ونجحت فى فصل السار عن المؤلم من هذه العناصر .

« لم تكن منلهفة على إقناع نفسها بأن مالكا عظيماً من ملاك الأرض ، كما سمعت لورد واربرتون يدعى ، قد أصابته سهام حبها . فقد كان التقدم بهذا الطلب من مثل هذا المصدر يحمل معه حقاً من علامات الاستفهام أكثر مما يجيب . لقد أحست إحساساً قوياً بكونه « شخصية كبيرة » ،

وشتغل نفسها بآمل هذه الصورة . وبالرغم مما قد تعرض له من إضافة دليل آخر على استقلالها الذاتي فإنه يجب القول بأنه كانت هناك لحظات كان يمثل فيها إمكان إعجاب شخصية كبيرة بها درجة من الإهانة ، بل ودرجة من المضايقة فهي لم تعرف شخصية كبيرة من قبل ، ولم يكن في حياتها شخصية كبيرة بهذا المعنى ومن الممكن ألا توجد مثل هذه الشخصيات في بلدها . عندما كانت تفكر في شخصيات ممتازة كانت تفكر في ذلك على أساس الخلق والذكاء وخفة الروح ، وما يمكن أن يحبه المرء في عقل الشخص وحديثه . هي ذاتها شخصية ذات طابع معين — كان يتعين عليها أن تدرك ذلك ، وحتى ذلك الوقت كانت رؤيتها للوعي الكامل تشغل نفسها لحد كبير بالصور المعنوية ، وبما إذا كانت الأشياء تسر روحها السامية أم لا . أما لورد واربرتون فكان يلوح أمامها ضخماً مضيئاً مثل مجموعة من الصفات والقدرات التي لا تقاس بهذه القاعدة البسيطة ، بل تتطلب تقديرًا من نوع آخر — تقديرًا أحسست الفتاة التي اعتادت الحكم السريع الحر — أنه ينقصها الصبر اللازم للقيام به . فهو يبدو وكأنه يطلب منها شيئاً لم يجروا أحد آخر أن يطلبه منها . وكان ما تحسه هو أن شخصية بارزة في مجال الملكية الأرضية ، ومجال السياسة والمجتمع قد فكرت لاجتماعها في خطة تتسم بشيء من الظلم داخل النظام الذي تعيش وتتحرك فيه . وأحسست بغريزة معينة ، غير مسيطرة ولكنها مغرية تقول لها أن تقاوم وتتم لها أن لها في الواقع نظاماً ومداراً خاصاً بها . وتقول لها أشياء أخرى كثيرة متضاربة ، كأن فتاة مثلها لا تخطئ إذا سلمت نفسها لمثل هذا الرجل وإنه لمن الشائق أن ترى شيئاً من نظامه من وجهة نظره هو . وإنه من ناحية أخرى فعلى أى حال من الواضح أن جزءاً كبيراً من هذا النظام سيبدو لها في كل لحظة كمجرد تعقيد للأمور ، بل وإن بالنظام بأكمله شيئاً جامداً يتسم بالغباء ويجعله حملاً ثقيلاً . وبالإضافة إلى ذلك

فقد كان هناك شاب أمريكي ليس له نظام على الإطلاق ولكن كانت له شخصية مستحيل عليها أن تحاول إقناع نفسها بأن الأثر الذي تركه في نفسها أثر منير » (ص ١٠٧ - ١٠٩) .

ويعرض عليها لورد واربرتون الزواج فعلاً ولكنها بالرغم مما تشعر به نحوه من ميل وإعجاب وتقدير وما يبديه هو نحوها من حب خالص نقي — مثل المصباح الذي يضيئ باستمرار في مكان لا تهب به رياح — فإنها ترفضه برفق واحترام وشعور بالشكر . لأنها لا تستطيع الزواج من لورد واربرتون . « لقد فشلت هذه الفكرة في إثارة أى شعور مستنير في صالح حرية استكشاف الحياة التي تدين بها للآن أو التي كان بمقدورها أن تدين بها الآن » (ص ١١٧) .

أما ما أقلقها وأثار العجب في نفسها فهو أنها لم تعان إلا قليلاً جداً مقابل رفضها هذه « الفرصة الرائعة » . وتتضح لنا أهمية هذه الفرصة عندما نرى رد فعل أصدقائها لهذا الرفض . أما مسر تشيت الذي تذهب إليه لتنبيهه أولاً بهذا الخبر فهو الوحيد الذي يشعر أنها أصابت بالرفض . أما مسر تشيت فتستنكر هذا الرفض ويعجب رالف لما يمكن أن تأمل فتاة ترفض شخصاً مثل لورد واربرتون أن تفعل بحياتها .

ترفض إيزابيل كذلك الشاب الأمريكي كاسبار جودوود الذي يتبعها عبر المحيط سعيًا وراء إجابة أفضل مما حصل عليه في ألباني . ترفضه إيزابيل لأن الزواج منه يعنى الحد من حريتها وخاصة بعد أن رفضت في سبيل هذه الحرية رشوة كبيرة هي الزواج من لورد واربرتون . هذا بالإضافة إلى أنه كان يبدو لها « ذافك » مربع جداً وكان قوامه مستقيماً جامداً جداً ، وكانت هذه الأشياء توحى بنقص في سهولة التوافق مع حركات الحياة العميقة » .

وهكذا ترفض إيزابيل ما تقدمه لها الحضارة الإنجليزية العريقة وما تقدمه لها الحضارة الأمريكية

الشابة . وكأنها ما زالت تبحث عن شيء أفضل .

ويبدأ فصل هام في حياة إيزابيل عندما تتعرف بسيدة أمريكية مستوطنة في أوروبا هي مدام مرل صديقة مسر تشيت التي تحضر لزيارتها في الوقت الذي يرقد فيه مسر تشيت على فراش الموت . وتذكر إيزابيل لأول وهلة ترى فيها مدام مرل - عندما تسمع شخصاً يعزف البيانو فتذهب إلى حجرة الجلوس لتراها وتظهرها نحوها تعزف بمهارة فائقة - تذكر أنه سيكون لهذه المرأة شأن كبير في حياتها . تجد إيزابيل في مدام مرل سيدة ذكية أنيقة جميلة تلفت النظر بمعرفتها وخبرتها وطريقة سلوكها ، وتخبرها خالتها أنها سيدة لا تخطئ أبداً وأن بمقدورها أن تتعلم منها الكثير . أما عندما تذهب لاستطلاع رأى رالف فيبدي هذا أنه لا يميل إليها كثيراً ولكن دون أن يذكر لذلك أسباباً معينة . ولذا فإن إيزابيل لا تتقبل آراءه التي لا تغير من علاقتها بـ مدام مرل شيئاً ، بل على العكس نجد هذه الصداقة تنمو وتقوى .

ويعتبر مسر تشيت تاركاً لإيزابيل ثروة ضخمة تقدر بسبعين ألفاً من الجنيهات . ويرجع ذلك إلى تدخل رالف الذي أقنع والده أن يترك لإيزابيل نصف نصيبه من ثروته قائلاً « أريد أن أضع بعض الريح في شراعيها . إنني أود أن أمكنها من الوفاء بمطالب خيالها » . وبالرغم من تخوف الأب من وقوعها فريسة في يد زوج يسعى وراء ثروتها إلا أن رالف يرى أن تلك مخاطرة لا مفر منها .

أما إيزابيل التي لم تكن تتوقع شيئاً من هذا القبيل فتكاد تصاب بشبه ذهول تام ، وتترأى وهي لا تدري ما تظن بأمر هذه الثروة الكبيرة . ولكنها بعد أن ترسل شيكاً لكل من أختها في أمريكا ، تبدأ في التفكير في كيفية استخدام هذه الثروة ومدى الفرص التي تمنحها لها ، وما تعنيه من قوة وما تستلزمه من جدية . وتبدي إيزابيل تخوفها من كل هذه الثروة وما تعنيه من حرية

لرالف عندما تسأله عما إذا كان يعلم بأمرها أو بسبب ترك والده لها . فهي تخشى أن تخطئ وتود أن تعلم كيف تستعملها ولكن رالف يقوى عزيمتها قائلاً : « إن الثروة قد تخيف الضعفاء ولكنها قوية » . فتسأل : « ولكن كيف تدري أنني لست ضعيفة ؟ » فيرد « آه لو كنت ضعيفة ، فاني سأكون قد بعثت نفسي » . (الفصل الحادى والعشرون) .

وتعلم مدام مرل في هذه الأثناء بما أصاب إيزابيل من حظ وافر وكأنها تشعر بشيء من الحسد ولكن ذكاءها الشيطاني يرشدها إلى وسيلة تفيد عن طريقها من ثروة هذه الفتاة الساذجة المثالية فتعمل على تقديمها لشخص يدعى جلبرت أوزموند تقول إنه صديق قديم لها وتصفه بأنه فنان وشخصية متميزة يتعين على إيزابيل لقاءها . أما مسر تشيت فتصحب إيزابيل إلى لندن فباريس ومنها إلى فلورنسا حيث يقيم أيضاً هذا الرجل الأمريكي المستوطن بأوروبا دون أن تعلم ما يدور بخلد صديقها . وفي منتصف الكتاب تقريباً يترك جيمس إيزابيل تتأمل مصيرها وماضيها وحاضرها ، ليقدم لنا أوزموند وابنته بانسى ويكشف لنا عن شيء من العلاقة التي تربط أوزموند بـ مدام مرل . وعلى عادة جيمس يبدأ أولاً بوصف الفيلا الأنيقة التي يقطنها أوزموند وبعض محتوياتها قبل أن يقدم لنا أوزموند نفسه الذي يقدم لنا وصفاً دقيقاً لمظهره (ص ٢٤٦) . أما ابنته فتاة صغيرة ترى بصحبة الراهبتين اللتين قد أتتاها من المدرسة ، مطيعة ، ربتها الراهبات على الطاعة والخضوع للسلطة . يصفها والدها بأنها زهرة نقية . وهي تمثل نمطاً من الفتيات اهتم جيمس بتصويره في كثير من أعماله . وفي هذا المشهد وبعد انصراف الراهبتين ، يكشف الروائي للقارئ عن العلاقة التي تربط أوزموند بـ مدام مرل وعن شيء من شخصيتهما الحقيقية . أما أوزموند فيتضح من كلام مدام مرل أن أسوأ صفاته ليس حب الذات كما يدعى هو ، بل التكاسل . لكن مدام مرل

تخبره أنها تريد أن يقوم بعمل ما في فلورنسا وتكشف له عن خطتها التي تلخص في أن يتقرب من إيزابيل ويتزوجها ، مشيرة إلى جمالها وشخصيتها الجذابة وثروتها الكبيرة . ويتضح من خلال هذا الحديث التفاهم التام بين هذين الشخصين اللذين يبدوان متعاونين متفاهمين وإن لم يكونا متحابين كما كانا في وقت من الأوقات . ويعد أوزموند بزيارة إيزابيل وإن كان يفضل ألا يرى رالف الذي لا يحبه ، أما الحالة فلا يعاب كثيراً لها .

وفي بداية الفصل التالي (التاسع والعشرين) تشير مدام مرل في حديثها مع إيزابيل مرة أخرى إلى أوزموند ولكن بصورة أقل تأكيداً أو صراحة مما تفعل في إشارتها لأوزموند عن إيزابيل ، معبرة عن رغبتها في أن تتعرف به كواحد من خير معارفها ومن أطف وأمهر الرجال في أوروبا . وتصوره مدام مرل على أنه شخص غير عادي ومثير للاهتمام ويستحق دون شك أن تعرفه إيزابيل .

وخلال هذه الفترة تستمتع إيزابيل بكنوز فلورنسا الفنية وتستسلم في نشوة غامرة لتأثير ما تراه من لوحات فنية وتماثيل رائعة وكنائس قديمة ومبان جميلة ، يقودها لذلك رالف الذي يتجدد حماسه الأول لهذه الأشياء وهي يقدمها لابنة خاله الشابة الممتلئة شوقاً واهتماماً .

ثم يأتي أوزموند لزيارة مدام مرل وتقدم هذه له إيزابيل . ويصور لنا جيمس مشهداً رائعاً غنياً بمدلولاته . تجلس إيزابيل ساكنة بعيداً في الظل لمشاهدة المشهد الرائع بين هذين الشخصين الرائعين وكأنها تنصت لحفلة موسيقية ستفسدها حتماً إن نهى تدخلت في الحديث . ومنذ البداية تشعر وكأن هذين الشخصين يقومان بتمثيل دور أعداء خصيصاً لاكتساب هذه الفتاة التي تبهرها مهارتهما في الحديث وفي السلوك بحيث لا تكاد تبدي حراكاً .

وبالرغم من أن جيمس يهدف كما يقرر في المقدمة إلى كشف الأمور عن طريق وعي إيزابيل إلا أنه يستخدم أيضاً وعي رالف أحياناً ، بل ومدام مرل أحياناً أخرى . فهنا مثلاً لا ترى إيزابيل ولا يمكن أن ترى ما يدور خلف الستار بين مدام مرل وأوزموند . ولكن لديها فرصة استنتاج شيء عن حقيقتهم من ملاحظات رالف عنهما . وكى يتضح لنا إصراف إيزابيل في الاعتماد على النفس وحرية الاختيار نراها بالرغم من رغبتها في استطلاع رأي رالف في مدام مرل وأوزموند لا تتقبل وجهة نظره . هذا علماً بأن رالف لا يفصح عن رأيه في كليهما وإنما يكفي بالتلميح أولاً ثم بالأفصاح فيما بعد (عندما يشعر بخطورة الموقف) . فيقول عن مدام مرل مثلاً إنها سيدة ماهرة جداً وأنها تبدو كاملة بدرجة تقلقه . أما عن أوزموند فيقول إنه يجمل كل شيء عنه فيما عدا كرهه للسوقية والابتذال وما يبدو من أن هذا هو شغله الشاغل : ومهما يكن من أمر فإنه يبدو من الواضح أن رالف لا يميل إليهما ، بل وإنه بالرغم من رفضه الأفصاح عما يدور بخلده إلا أنه لا يدع مجالاً للشك لدى إيزابيل في أنه لا يوافق عليهما ، ولكنها مبالغة في الاعتماد على رأيها ، ترجع ذلك إلى حالته النفسية ومرضه .

فحينما تسأله إيزابيل مثلاً إذا ما كان جيمس يعرف أوزموند يرد قائلاً :

« هل أعرفه ؟ ... نعم أعرفه ، لا أعرفه جيداً ولكن بوجه عام بالقدر الكافي . لم أعاشره قط كما يبدو أنه لم يجد قط أنه لا يمكنه الاستغناء عن صحبتي . من هو وما هو ؟ إنه أمر يكي غامض لا يمكن تفسيره . عاش هنا في إيطاليا طيلة ثلاثين عاماً أو أقل قليلاً . لماذا أقول إنه لا يمكن تفسيره ؟ لا شيء سوى تغطية للجهل . فأنا لا أعرف ما سبق من حياته ولا أسرته ولا أصله . ومن يدري لعله بالرغم من ذلك أمير متنكر ، فهو يبدو كذلك بعض الشيء . وعلى أي حال فهو يبدو كأمر

« إنها شخصية ممتازة إذا أردت شخصاً تعرفينه ؟
وما دمت ترغبين في رؤية العالم فلن يمكنك الحصول
على دليل خير منها » .
« أظنك تعنى بذلك أنها دنيوية ؟ »
« دنيوية ؟ إنها الدنيا الكبيرة المستديرة ذاتها ! »
(ص ٢٧١) .

وواضح أن نعمة رالف التي لا تخلو عادة من
الفكاهة والسخرية تحمل كثيراً من المعنى هنا . وقد
نتساءل لماذا لا يفصح رالف برأيه في مدام مرل ؟
السبب كما يكشف لنا جيمس هو أن رالف كان يعتقد
أن المرأتين لا تعلمان كل شيء عن بعضهما وأنه بمجرد
أن تكتشف إحداهما شيئاً من ذلك فإن علاقتهما ستفتر
وأن إيزابيل لن يلحقها من ذلك أدنى ضرر .
وتذهب إيزابيل بصحبة مدام مرل لتناول الشاي
مع أوزموند وابنته وأخته الكونتيسة جيميني ويبدل
أوزموند جهداً خاصاً للحفاوة بإيزابيل دون ابتذال
أو سوقية ، ويربها تحفه وقطعة الفنية ، ويفضى إليها
بشيء غير قليل عن نفسه وعن عدم اهتمامه بالنجاح
أمام العالم واكتفائه بالأفعال شيئاً . وترك الزيارة أثراً
قوياً في نفسها بينما يخرج القارئ بشعور لا يمكن التخلص
منه بأن البيت يشبه المتحف ، وأن كل شيء به بما في ذلك
سلوك صاحبه قد جهز خصيصاً للعرض . ويزورها
أوزموند في بيت خالتها خمس مرات في أسبوعين مما
يلفت نظر الخالة ورالف ولكن رالف لا يعتقد أن
إيزابيل ستقبل أوزموند حتى لو تقدم طالباً يدها .
أما إيزابيل فتشعر أنه مثير للاهتمام - وكأن الصورة التي
تركها في نفسها زيارتها لمنزله في أعلى التل تبقى وتقوى
بتكرار لقائهما . . صورة رجل هادئ الطبع ، ذكي ،
حساس ، ممتاز .

ويذهب الجميع إلى روما حيث تلتقي إيزابيل
صدفة بلورد واربرتون الذي يبدو أنه ما زال يحياها .
ويتكرر لقاء الأخير بأوزموند ويدرك ما يسعى إليه هذا ،

تنازل عن الإمارة في فورة من السخط وبقي في حالة
تأفف منذ ذلك الوقت . كان يعيش في روما ؛ ولكنه
اتخذ له مقراً هنا في السنوات الأخيرة ؛ أذكر قوله إن
روما أصبحت سوقية . إنه يخشى السوقية بدرجة كبيرة
هذا هو اتجاهه الخاص ؛ فليس له اهتمام آخر على ما أعلم .
يعيش من دخله الذي لا أظنه كبيراً بدرجة سوقية . إنه
رجل فقير ولكنه شريف - هكذا يصف نفسه . تزوج
في شبابه وفقد زوجته ، واعتقد أن له ابنة . وله أيضاً
أخت ، متزوجة من كونت ما من هذه الناحية . أذكر
مقابلتي لها فيما مضى . إنها ألطف منه ، فيما أعتقد ،
ولكن من الصعب تحملها . أذكر أنه كانت هناك بعض
الشائعات عنها ولا أظن أني أشير عليك بمعرفتها . ولكن
لما لا تسألن مدام مرل عن هؤلاء الناس ؟ إنها تعرفهم
خيراً مما أعرفهم أنا » . (ص ٢٦٨) .

أما بخصوص مدام مرل ، فعندما نتحدث لإيزابيل بأنه
لا تعجبها الطريقة التي يتحدث بها رالف عنها فانه يقول :
« إنني أتحدث عن مدام مرل تماماً كما أتحدث إليها
باحترام مبالغ فيه أيضاً . . . أفعل ذلك لأن مزايا مدام
مرل مبالغ فيها . . . دعيني أشرح . عندما أقول إنها
تبالغ فاني لا أعني أنها تبالي بالطريقة المبتدلة - أي أنها
تفاخر وتسرف في القول أو تصف نفسها وصفاً رائعاً .
ولكن أعني بالحرف الواحد أنها تذهب بالسعي وراء
الكمال إلى حد بعيد جداً - وأن مزاياها نفسها مبالغ فيها
فهى طيبة جداً ، وكريمة جداً ، وذكية جداً ، ومثقفة
جداً ، ومهذبة جداً ، وكل صفاتها مبالغ فيها ،
وبالاختصار فهى كاملة جداً » . (ص ٢٧٠) .

ثم يردف رالف مخاطباً إيزابيل :
« إنه من الممكن أن يجد المرء نقصاً أو نقطة سوداء
في كل شخص آخر ، حتى أنت ، أما بالنسبة لمدام
مرل فلا شيء ، لا شيء ، لا شيء » .
وتقول إيزابيل « إنني أتفق معك تماماً . وهذا هو
السبب في حبي الشديد لها » .

المشهد الذي يكشف فيه رالف أخيراً لإيزابيل عن رأيه في خطبتها .

يحد رالف نفسه في حيرة بالغة فهو يعلم أن تدخله لكشف حقيقة أوزموند ومدى خداعه لابنة خالته التي يعزها أكثر من أى شئ آخر في الوجود ، إنما يمكن تبريره فقط إذا تأكد من نجاحه في إقناع إيزابيل ، أما إذا باءت محاولته بالفشل فسيقضى عليه ، إذ ستلومه إيزابيل وتستمر في طريقها . وهكذا قضى رالف وقته شاردأً تائهاً متنقلاً بين أنحاء القصر كسفينة بغير دفة في مجرى صخرى ، أو جالساً في الحديقة على كرسي كبير من الخيزران ماداً رجله وملقياً برأسه إلى الخلف وقبعته تغطي عينيه .

« كان يشعر برودة حول قلبه : لم يكره في حياته شيئاً مثلاً كره هذا الأمر . ماذا يستطيع أن يفعل وماذا يستطيع أن يقول ؟ فسواء جهر برأيه أو تظاهر بغير ما يعتقد فسيكلفه ذلك نفس الجهد . إذ لا يمكنه الموافقة باخلاص أو المعارضة بأمل » . (ص ٣٦٦)

أما لإيزابيل فبالرغم من توقعها معارضة رالف لزواجها إذ من الطبيعي أن يكره ابن الخالة الزوج ويعارض ، إلا أنها كانت على استعداد لهذه المعارضة : لن تلوم رالف إذا لم يظهر مشاركة كافية . وتمضى ثلاثة أيام لا يتفوه فيها رالف ببنت شفة :

و ذات صباح تعود لإيزابيل من نزهتها الصباحية لتجده في بقعة جميلة من الحديقة في جلسته المعتادة فتظنه نائماً . وبالرغم من أنها لضيقها قد اتهمته بعدم الاكتراث إلا أنها لم تغفل عن ظهوره بمظهر من يشغله أمر . ولكنها كانت ترجع شروده جزئياً لسوء حالته الصحية أو لأسباب تتعلق بأعماله المالية . وتقف لإيزابيل تتأمل لحظة من الزمن . ولكن رالف يفتح عينيه فتجلس بجواره ويدور بينهما الحديث التالى :

« معذرة ، لقد أيقظتك . إنك تبدو متعباً » .

فيقلقه الأمر ويشاور رالف الذي يرى أن خير وسيلة لإنقاذ إيزابيل هي عدم التدخل . وينقل إلينا جيمس بمهارة بالغة قلق أصدقاء إيزابيل بشأن أوزموند وتقربه منها عن طريق أحاديثهم الخاصة كما هو الحال بين رالف وواربرتون وملاحظاتهم المباشرة كما هو الحال مع هنريتا التي لا تخفى ضيقها منه .

وقبل أن تترك إيزابيل روما يعبر لها أوزموند عن حبه بتمهني الاحترام واللباقة ولكنها ترفض مناقشة الأمر معه محتجة بأنها لا تكاد تعرفه وأنه خير لها أن يفترقا . ويعلق جيمس على استجابة إيزابيل لهذا الموقف بقوله :

« وعندما انصرف ، وقفت برهة تنلفت حولها ثم جلست ببطء وبشئ من التمعن . جلست هناك إلى أن عاد رفاقها ، ويداها مطويتان ، تحملى في السجادة القبيحة . كان اضطرابها - الذى لم يتناقص - اضطراباً ساكناً جداً ، عميقاً جداً . أما ما حدث فكان شيئاً توقعه خيالها طيلة الأسبوع وتقدم لملاقاته ، ولكن هنا ، عندما حدث ، توقفت ، فبشكل ما تعطل هذا المبدأ السامى . لقد كان سلوك هذه الفتاة النفسى غريباً ، وكل ما أستطيع فعله أن أقدمه لكم كما أراه ، دون أمل في أن أجعلها تبدو طبيعية » . (ص ٣٣٧)

وتقوم لإيزابيل مع مدام مرل برحلة في الشرق الأوسط ، ولتلقى بها مرة أخرى بعد عودتها ونزولها بقصر مسز تشيت في فلورنسا في أواخر الربيع أى بعد عام من الأحداث التي روينها . وفي هذا الجزء من الرواية نرى أثر إعلان خطبتها على كاسبار جودوود الذى يحضر خصيصاً من أمريكا ليراها قبل أن تزوج وليعرف شيئاً عن ذلك الرجل الذى تزوجه (الفصل الحادى والثلاثون) ثم على خالتها التي تستنكر هذه الخطبة وخداع مدام مرل لها وتعد بأن تعمل على إقناع إيزابيل بالعدول عن رأيها بأن تطلب من رالف أن يحاول ذلك ، نرى هذا في عدد من المشاهد المتتالية ، لعل أهمها

ويقول رالف «إني أشعر بتعب شديد . ولكني لم أنم . كنت أفكر فيك » .

«أتعبت من ذلك ؟ » .

«تعبت جداً . فذلك لا يؤدي بي إلى شيء . فالطريق طويل ولا أصل أبداً » .

ثم قالت إيزابيل وهي تطوى مظلتها « وإلى أي شيء تريد الوصول ؟ » .

« إلى نقطة التعبير كما يجب عما أظنه في أمر خطبتك » فأجابت بخفة « لا تفكر كثيراً في أمرها » .

«أتعنين أن ذلك ليس من شأني ؟ » .

« بعد نقطة معينة ، نعم » .

« تلك هي النقطة التي أود تحديدها . ظننت أنك قد تجدينني مقصراً في حسن السلوك ، إذ لم أهتلك بعد » .

« لاحظت ذلك طبعاً وعجبت لماذا التزمت الصمت ؟ » .

« كانت هناك أسبابا كثيرة . سأخبرك الآن » .

وخلع رالف قبعته ووضعها على الأرض . ثم جلس ينظر إليها . واتكأ إلى الخلف في ظل تمثال برنيني (الموجود في الحديقة) ورأسه يستند إلى القاعدة

المرمرية ، وتدلى ذراعه إلى جنبه ، ويداه على جانبي مقعده الواسع . بدا في وضع غير رشيق وغير مريح

وتردد طويلاً . ولم تقل إيزابيل شيئاً . كانت عادة تشعر بالأسف نحو الناس عندما يجدون أنفسهم في حيرة ،

ولكنها صممت ألا تساعد رالف في التفوه بكلمة لا تشرف قرارها الرفيع . وأخيراً قال رالف « لم أفق بعد من دهشتي . لقد كنت آخر شخص أتوقع أن أراه

وقد وقع في الشرك » .

«إني لا أدري لماذا تقول وقع في الشرك » .

«لأنك ستوضعين في قصص » .

فأجابت « فإذا أحببت القمص فيجب ألا يقلقك هذا » .

« هذا ما أعجب له . هذا ما كنت أفكر فيه » .

« إذا فكرت أنت فيمكنك أن تتصور كيف

فكرت أنا . إني مقتنعة بأنني على صواب » .

« لا بد أنك تغيرت تغيراً كبيراً . فبذ عام كنت

تقدرين حريتك فوق كل شيء » . كنت تريد أن ترى الحياة » .

فقالت إيزابيل « لقد رأيته . وأعترف أنها لا تبدو

لي الآن كما كان مفر لهذا الحد » .

«إني لا أدعي أنها كذلك . ولكني كنت أظن

أنك تنظرين إليها نظرة ودية وتحاولين رؤية الميدان بأكمله » .

« لقد رأيت أنه ليس بمقدور المرء أن يفعل شيئاً

عاماً هكذا . لا بد أن نختار المرء ركناً ويوليه عنايته » .

« هذا هو اعتقادي . يجب على المرء أن يختار خير

ركن . لم أكن أدري ، طيلة الشتاء ، بينما كنت أقرأ

خطاباتك الممتعة ، أنك كنت تختارين . لم تذكر شيئاً

عن ذلك . لقد جعلني صمتك أتخلى عن حيطتي » .

« لم يكن هذا أمر يحتمل أن أكتب لك عنه . وإلى

جانب ذلك ، فاني لم أكن أعلم شيئاً عن المستقبل . فقد

حدث كل هذا حديثاً . وحتى إذا كنت قد أخذت

حيطتك فماذا كنت تفعل ؟ » .

« كنت أقول : انتظري قليلاً » .

« أنتظر ماذا ؟ »

فقال رالف وعلى وجهه ابتسامة مضحكة بعض

الشيء « بينما وجدت يداه طريقهما المعتاد إلى جيبه :

« تنتظري نورا أقوى قليلاً مثلاً » .

« ومن أين كان لهذا النور أن يأتي ؟ منك ؟ » .

« ربما كان في استطاعتي أن أقدح شرارة أو

الثنين » .

كانت إيزابيل قد خلعت قفازيها . وأخذت ترتبهما

وهما على ركبتيها — كانت رقة هذه الحركة عرضية .

إذ لم تكن نظرتها نظرة مصالحة : « إنك تدور وتلف

يا رالف . . إنك ترغب أن تقول إنك لا تحب مستر أوزموند ولكنك خائف ! » .

« إنى على استعداد لأن أخرج ولكنى أخشى أن أضرب ؟ » « إنى على استعداد لأن أجرحه هو ، نعم — ولكن لا لأجرحك أنت . . إنى أخشاك أنت ولا أخشاه فاذا تزوجته فانه لن يكون من حسن حظى أن صرحت برأى » .

« إذا تزوجته ؟ وهل كان لديك أمل فى أن تنزى عن عزمى ؟ » .

« بالطبع يبدو لك هذا ضرباً من العبث » .
فقال ليزابيل بعد قليل « لا ، بل يبدو لى شيئاً يدعو إلى الرثاء » .

« إن هذا لا يغير من الأمر شيئاً . إن ذلك يجعنى مضحكاً لدرجة الرثاء » .

ربت ليزابيل مرة أخرى على قفازها الطويلين « إنى أعلم أنك تكن لى مقداراً كبيراً من المحبة . . هذا شىء لا يمكننى التخلص منه » .

« بحق السماء لا تحاولى . احتفظى بذلك أمام ناظريك فسيقنعك هذا إلى أى حد أتمنى لك أن تفلحى » .
« ما أقل ثقتك بى ! »

ساد السكون لحظة وبدت الظهيرة الحارة وكأنها تنصت ثم قال رالف « إنى أثق بك ، ولكنى لا أثق به »
رفعت عينيها ورمته بنظرة واسعة عميقة « لقد قلتها الآن ، وإنى مسرورة لأنك وضحت الأمر بهذه الدرجة ولكنك ستقاسى بسبب ذلك » .

« لن أقاسى إذا كنت عادلة » .

وقالت ليزابيل « إنى عادلة جداً » (ص ٣٧٠ —

٣٧١) .

يصور جيمس هذا الموقف بمنتهى الجمال والرفقة بحيث تضيف كل لمسة وكل جملة من الحديث الجارى بين هذين الشخصين إلى شعورنا بإحساس رالف المرهف وحبه ليزابيل ورغبته الصادقة فى تحذيرها وإلى إدراكنا لغضب

ليزابيل وشعورها ببطوليها لا فى الدفاع عن أوزموند فقط ، بل فى محاولتها للكشف عن فكرتها ورغبتها فى العدل تجاه رالف . يقول رالف معبراً عن مدى خيبة أمله فى مستقبلها :

« إن هذا لا يشبه فى شىء الزواج الذى كنت أتصورك ستعقدينه » . (ص ٣٧٢)
ثم يضيف مفسراً :

« لقد كنت أمتع النفس برؤيا فاتنة لمستقبلك . . كنت أسرى عن نفسى بتخطيط مصير رفيع لك . لم يكن به شىء من هذا القبيل . فما كنت تهبطى بهذه السرعة » .

« أتقول أربط ؟ » .

« إن هذا يعبر عن إحساسى بما حدث لك ، على أى حال . كنت تبدين لى وكأنك تخلقين بعيداً إلى أعلى فى زرقاء السماء ، وكأنك تبجرين فى نور وضاء — فوق رعوس الرجال . وبغته يلقى شخص ما بوردة ذابلة لم تفتح أكمامها — بقذيفة كان يجب ألا تصل إليك أبداً — وبسرعة تهبطين إلى الأرض . . إن هذا يؤلمنى ، يؤلمنى كما لو كنت أنا الذى سقطت » . (ص ٣٧٣) .

وتتعجب ليزابيل من قوله هذا بقولها : « إنه ما من شىء أرفع للفتاة من أن تزوج شخصاً يعجبها » فيجيب رالف :

« إن إعجابك بالشخص الذى نتحدث عنه هو ما أجروء على نقده ، يا ابنة خالتى العزيزة . كنت أتصور الرجل الذى تزوجينه ذا طبيعة أكثر نشاطاً وأكثر اتساعاً وحرية » . وتردد رالف ثم أضاف :
« لا يمكننى التخلص من الإحساس بأن أوزموند بشكل ما — لنقل ، صغير » . لقد نطق هذه الكلمة الأخيرة دون ثقة كبيرة ؛ كان يخشى أن تغضب مرة أخرى . ولكن أدهشه أن بقيت هادئة ، وكان منظرها يوحى بأنها تفكر .

« صغبر ؟ » لقد جعلت الكلمة تبدو هائلة ،
« أظن أنه ضيق الأفق ، محب للذات . يأخذ نفسه
مأخذ الجلد بإسراف » .

ويستمر الحديث وكل يدافع عن وجهة نظره ،
رالف يبين نقائص أوزموند وإيزابيل تدافع عما تراه من
مزاياه ومحاسنه ويختم رالف الجزء الأول من هذا الحديث
بقوله إنه ما تحدث بهذه الطريقة إلا لأنه يحب إيزابيل ،
ولكنه يضيف عندما تهمة بالنحيز نتيجة لذلك بأنه
يحبها حباً لا أمل فيه . وتقول إيزابيل في كلمات تعلق
بذهن القارئ ويذكرها بعد فشل زواجها واكتشافها
حقيقة زوجها :

« إنك تفعل خيراً بتحذيري ، إذا كنت فعلاً منزعاً
ولكني لا أعد بالتفكير فيما قلت : سأنسى ذلك بأسرع
ما يمكن . حاول أنت أيضاً أن تنساه . لقد أدبت واجبك
ولا يمكن لأى إنسان أن يفعل أكثر من ذلك . لا أستطيع
أن أشرح لك ما أشعر به ، وما أؤمن به ، ولن أفعل
حتى إذا استطعت ذلك . إنى لا أفهم فكرتك عن مستر
أوزموند . لا يمكننى أن أفهم حقها ، لأنى أراه بشكل
مختلف تماماً . إنه ليس مهماً - لا ، إنه ليس مهماً ؛
إنه رجل لا يعنيه المركز المهم على الإطلاق إذا كان
هذا ما تعنيه عندما تسميه « صغراً » ، إذن فهو
« صغبر » بالدرجة التى تحلو لك . أنا أسميه « كبيراً » -
إنه أكبر شيء أعرفه . : هل تشكو من أن أوزموند
ليس غنياً ؟ إن هذا بالذات هو سبب ميلى له . فن
حسن الحظ أنى أملك مالا كافياً . لقد مرت بي لحظات
كنت أود أن أذهب وأركع بجانب قبر والدك : لعله
قد فعل خيراً مما قصد عندما مكنتى من أن أتزوج رجلاً
فقيراً - رجلاً تحمل فقره بعزة وعدم اهتمام . إن مستر
أوزموند لم يجر ولم يكافح - إنه لم يعبأ بأية جائزة
دنيوية . إذا كان هذا ضيقاً للأفق وحجاً للذات ، إذن فكل
شيء على ما يرام : إنى لا أخشى مثل هذه الكلمات .
ولست حتى مستاءة ؛ ولكنى آسفة فقط لأنك

ترتكب خطأ كهذا . قد يخطئ الآخرون ولكنى
أعجب أن تخطئ أنت . فأنت يمكنك أن تعرف الرجل
الكريم إذا رأيت واحداً ، فلك عقل ممتاز . أما مستر
أوزموند فلا يرتكب أخطاء . إنه يعرف كل شيء ،
يفهم كل شيء وروحه أكثر الأرواح رقة وحناناً
وسمواً . لقد كونت فكرة خاطئة . إنه لمن المؤسف ،
ولكنى لا أستطيع أن أقول شيئاً . فهذا شأنك أنت
وليس شأنى » . (ص ٣٧٥ - ٣٧٧) .

ويختم رالف بقوله : « لقد قلت لك فى العام الماضى
إذا وجدت نفسك فى مأزق فأسأشعر وكأنى قد بعث
نفسى . هذا ما أشعر به اليوم » . ويضيف أنه يظن
الإنسان فى مأزق إذا كان على خطأ . وتجب إيزابيل
« إنى لن أشكو لك من أى مأزق » . (ص ٣٧٧) .

وهكذا تسد إيزابيل أذنها عن سماع النصيحة وتجدها
نفسها سعيدة بخطبتها لرجل تحبه وتحترمه ، تستسلم له
بتواضع وتزوجه بفخر وتشعر أنها بزواجها منه
لا تأخذ فقط ، بل تعطى أيضاً . أما أوزموند فكان نجاحه
فى الحصول على إيزابيل أكبر حافز للسلوك المثلثى :
فكان محباً مثالياً ، عطوفاً رقيقاً ، واثقاً من نفسه .

أما أول إشارة إلى فشل هذا الزواج فتأتى من مدام
مرل فى حديث لها مع شاب أمريكى وصديق قديم
لإيزابيل ، يود الزواج من بانسى أوزموند ويرى أن
مسز أوزموند أى إيزابيل تستطيع أن تساعد ، ولكن
مدام مرل تنصحه بالألا يكون السبب فى توسيع شقة
الخلاف بين الزوجين : يجب لإدوارد روزير بانسى
ويرغب فى الزواج منها ولكن الأب يعتقد أنه ليس
كفاً لها لأنه ليس غنياً بالدرجة الكافية . ولكن مدام
مرل ترى أن تحتفظ به مؤقتاً ، بينما ترفض إيزابيل
مساعدته رغم عطفها عليه لأنها تدرك موقف الأب منه .
تبادل بانسى الحب ولكن أوزموند واثق من أنها لن
تعصى له أمراً فقد رباها تربية صحيحة .

وجدير بالذكر أننا نرى كلا من إيزابيل وزوجها أول ما نراها بعد الزواج من خلال نظرة روزير لها - روزير جامع التحف الذي يدرك أصالة الشيء وقيمته الحقيقية بغض النظر عن قيمته الكتالوجية أو المالية . وبينما يبدى إعجابه بإيزابيل وقلقه على سعادتها فهو الذى ينطق أيضاً بكثير من الأحكام على أوزموند فى مجرى تعبيره عن استيائه من موقفه من حبه لبانسى . فعندما يقول مثلاً : « إن بانسى لا تأبه مثقال ذرة بمال الشخص » ، فترد إيزابيل « ولكن أباهاً بأبه كثيراً » ، يقول « آه لقد أثبت ذلك » . كذلك فاننا نراها من خلال موقفهما بالنسبة لحب بانسى وروزير .

وتسير الأحداث بسرعة أكبر فى الجزء الثانى من الرواية وكان جيمس يعوض عن بطء الجزء الأول وخلوه نسبياً من الأحداث ، فيحشد هنا عدداً من المشاهد الرائعة التى تحمل القصة إلى نهايتها المحتومة .

ومرة أخرى يظهر لورد واربرتون على مسرح الأحداث بصحبة رالف الذى يحضره إلى إيطاليا نظراً لاشتداد المرض عليه وحاجته إلى الانتقال إلى جو أكثر دفئاً . ومرة أخرى يبدى الصديقان قلقهما على إيزابيل وشكهما فى سعادتها عندما يكتشف كل منهما أن حجة الآخر فى الحضور إلى روما لم تكن سوى عذر واه لرويتها . ويدرك الاثنان أن إيزابيل لن تشكو تعاسها لأحد ، فهى تضع على وجهها قناعاً سميكاً من الهدوء والآلية . ثم يحضر إلى روما كاسبار جودوود وهنريتا ستاكبول صديقة إيزابيل وتكتمل الدائرة .

وتبدأ الأمور فى التعقيد عندما يبدى لورد واربرتون اهتماماً ببانسى ، وتظهر مدام مرل بغتة فى روما بعد أن ظلت بعيداً لمدة طويلة بعد زواج إيزابيل . وتلاحظ إيزابيل تغيراً فى سلوكها ومبالغة فى الابتعاد عنها وكأنها تذكر قول رالف إن مدام مرل تسرف فى كل شيء حتى إن كمالها يبدو مبالغاً فيه كما تعجب لما تسرب لها مدام مرل ذات يوم من أنها إنما تباعد حتى لا تسبب لها

أية مضايقات ، خاصة وأنها صديقة قديمة لأوزموند . وترجو إيزابيل إذا ما وجدت ما يثير غيبتها أن تلومها هى لا أوزموند .

وذات صباح تعود إيزابيل من نزهتها لتجد مدام مرل وأوزموند فى وضع يلقي كثيراً من الضوء على بعض ما ساورها من شكوك عن مدى علاقتهما . إذ تجد أوزموند جالساً بينما تقف مدام مرل وبينهما إحدى النظرات التى تطول بين شخصين رفعت الكلفة بينهما . وقبل أن تنصرف مدام مرل وبعد أن يتركهما أوزموند تفشى هذه لإيزابيل بما يدور بخاطرها بشأن إعجاب لورد واربرتون ببانسى وتشير إلى أنه بمقدورها أن تجعله يتزوج بانسى بما لها من تأثير عليه ، مذكرة إياها بأنها إذا كانت قد رفضت هى الزواج منه فلا أقل من أن تهين له فرصة الزواج من أخرى .

وفى الفصل التالى نرى إيزابيل تفكر فى هذا الأمر وترى أن زواج بانسى من لورد واربرتون سيسعد زوجها . هى تريد أن تسعد زوجها . لماذا لا تساعد إذن على إتمام هذا الزواج ؟ غريب أن يعجب لورد واربرتون ببانسى « الدمية » الصغيرة الهادئة ، ولكن من يعلم ما يعجب الرجال . وفى الوقت الذى تقرر فيه إيزابيل أنه من الجميل فعلاً أن يتم هذا الزواج يدخل أوزموند ويفسد كل شيء . فهو يصمم بدوره أنه بما لها من نفوذ على لورد واربرتون يمكنها أن تساعد على إتمام هذا الزواج . وتتساءل إيزابيل فيما بينها وبين نفسها : هل يتصور أوزموند أن إيزابيل ستساعد فى جعل لورد واربرتون الذى ما زال يحب زوجة أوزموند على أن يتزوج ابنته ؟ لا لن تفعل ذلك .

وفى الفصل الثانى والأربعين الذى يعد من خير فصول « صورة سيدة » تواجه إيزابيل هذه الصورة كما تواجه صورة مدام مرل وأوزموند كما رأتهما فى اجتماعهما الذى يدل على الألفة والقرب . وفى نظرة إلى الوراء تستعرض إيزابيل زواجها ، وكيف خدعت

فيه ، كيف خدعها أوزموند ، وكيف خدع بها هو بدوره . لقد ظنّها ستستسلم له ولآرائه وتقاليده . لقد كان أسوأ شيء بالنسبة له أن اكتشف أن لها شخصية خاصة وفكراً خاصاً . كان يتصور أنها ستقبل آراءه وتجعل منها آراءها . فلما أبدت أنها ستستخدم قدرتها على الحكم على الأشياء ، بل وستظهر احتقاراً لآرائه لم يكن باستطاعته إلا أن يكرهها :

« لم يكن هذا نتيجة لخطئها — إذ لم تمارس هي أى نوع من الخداع ؛ لقد أعجبت وصدّقت . خطت الخطوات الأولى بمنتهى الثقة ، وبغته وجدت أن المنظر اللانهائى للحياة المتكاثرة ، حارة ضيقة في نهايتها حائط كالحج : وبدلاً من أن توصل إلى أماكن السعادة العالية حيث يبدو العالم للمرء من تحته ، وحيث ينظر إلى أسفل بشعور من الرفعة والامتياز ، ويحكم ويختار ويشعر بالشفقة ، إذا بها توصل إلى أسفل ، إلى الأرض ، إلى الممالك المحدودة ، ممالك الحزن والضيق حيث تسمع من أعلى أصوات حياة أناس آخرين ، حياة أسهل وأكثر حرية ، وحيث تعمل على جعل الشعور بالفشل أكثر عمقاً . كان شعورها العميق بعدم الثقة بزوجها — كان هذا ما أظلم الحياة لها . . . لقد حدث ذلك تدريجياً — لم يحدث حتى نهاية السنة الأولى من حياتهما معاً ، تلك السنة التي اتسمت أول الأمر بألفة تدعو إلى الإعجاب . ثم بدأت تتجمع الظلال ، كما لو كان أوزموند عن عمد وسوء نية تقريباً قد أطفأ الأنوار ، الواحد تلو الآخر . كان الغسق في بادئ الأمر رقيقاً غير واضح ، وكانت لا تزال ترى طريقها فيه . ثم ازدادت كثافته بصفة مستمرة ، وحتى إذا انقشع من وقت لآخر أحياناً فقد كانت هناك أركان بالذات من المنظر الذي يمتد أمامها — أركان حالكة الظلام لا يمكن اختراقها » . (ص ٤٦١ — ٤٦٢) .

ويصور هذا الفصل خبر تصوير بوّس إيزابيل ووحدها ، فهي حريصة أشد الحرص ألا يرى أصدقائها

وخاصة رالف ما أصاب حياتها من فشل وما حل بها من ظلمة . ويتناقش الأصدقاء فيما بينهم بوّسها وفشلها : لورد واربرتون ورالف ، جودوود ورالف ، أما الوحيدة التي تحدث إيزابيل صراحة كعادتها فصديقتها هنريتا ستاكبول . وعندما يشتد المرض برالف ويقرر العودة إلى إنجلترا فتطلب إيزابيل من كاسبار جودوود أن يصحبه في سفره ، يشعر الجميع أن إيزابيل تود التخلص منهم جميعاً (لا لمجرد أن أوزموند يكره أصدقاءها) ، بل لأنها تشعر أنهم جميعاً يلاحظونها ، ويودون اكتشاف دخليتها . تقول هنريتا « إنك مثل الغزال الجريح الذي يسعى بعيداً نحو الظل الداخلى » . (٥٤٦) . أما رالف فأحر كلماته لها : « لقد كنت أرغب في الحياة من أجلك . . . ولكن يبدو أنى لا أستطيع أن أقدم لك أية خدمة » . ولكنها إذ تشعر بأن نهايتها قد حانت وعمدى عطفها عليه تقول « إذا استدعيتني فسألبي النداء » فيرد قائلاً « سأبقى هذه المتعة إلى النهاية » .

وسرعان ما تصل برقية من مسز تشبيت تطلب من إيزابيل بناء على رغبة رالف الحضور إذا أمكنها ذلك . تصل هذه البرقية في وقت تشدد فيه الأزمة بين إيزابيل وزوجها نتيجة لظن أوزموند أن إيزابيل قد عملت على إبعاد لورد واربرتون عن بانسى ، كما تلومها مدام مرل على ذلك . ويبدى أوزموند عدم موافقته على سفر إيزابيل لرؤية رالف الذي يكرهه . وفي هذه الحالة من البؤس واليأس ، تثير إيزابيل شفقة الكونتيسة جيميني أخت أوزموند التي لا تحبه كثيراً ، فتكشف لها عن حقيقة العلاقة بين أوزموند ودام مرل وأن بانسى ابنتها ، وتؤكد لها أن مدام مرل قد رتبت زواجها من أوزموند كي تحقق لابنتها حياة رغدة .

وتكاد تنهار إيزابيل تحت وقع الصدمة ولكنها تقرر السفر . وتذهب قبل سفرها لزيارة بانسى التي أعادها والدها إلى الدبر الذي تعلمت فيه ليعبدها عن روزيبر

الذى باع جميع تحفه ليتزوجها ولكن الأب رده خائباً .
وهنا نرى مثالا آخر لقسوة أوزموند وماديته — إذ
يضحي بسعادة ابنه أملاً في حصولها على زوج أغنى
وأهم اجتماعياً . ونرى الفتاة الرقيقة ترتعد خوفاً من
والدها وترجو لإزاييل ألا تهجرها وتعد لإزاييل بالعودة
وهناك أيضاً تقابل إزاييل مدام مرل بعد أن عرفت
حقيقتها . ولكن مدام مرل التي تستنتج ما حدث تخبرها
أن ابن خالتها رالف هو في الحقيقة المسئول عن كل
ما حدث لها ، فهو الذى أقنع والده أن يترك لها كل
تلك الثروة .

وقبل وفاة رالف تشكره إزاييل على عطفه عليها
ومساعدته لها وتعترف له ببؤسها وبمحاولتها إخفاء ذلك
عنه ، ولكنه يخبرها أنه كان يعلم طيلة الوقت ما تعانیه .
وهكذا يقرب الصديقان في لحظة من السعادة العميقة
والرضا . ويؤكد لها رالف بآخر أنفاسه تقريباً . أنها
« وإن كانت موضع كره فقد كانت أيضاً موضع
حب ، لا بل عبادة » .

وللمرة الأخيرة يجتمع الأصدقاء حول وفاة رالف
ويواجهنا السؤال : ماذا تفعل إزاييل الآن؟ تعلم إزاييل
أن لورد واربرتون على وشك الزواج من فتاة
أرستوقراطية وإن كان سلوكه نحوها لا يقنعها تماماً أنه
تغلب على حبه لها . أما كاسبار جودوود فيظهر أمامها
مرة أخرى ليعرض عليها حبه ويرجوها ألا تعود
لزواجها وتبقى معه : ولكنها ترفض . وكأن جيمس
يدرك ما قد يشهده قرار بطلته من شكوك في أذهان
القراء ، فيقدم لنا لمسة إنسانية بارعة عندما يصور
إزاييل وقد احتضنها جودوود في فورة من الحب
العارم ، فتشعر بضعف مفاجئ وكأنها تصبوا للاستسلام ،
وتحس لأول مرة مدى إخلاصه — وكأن حبه « يلفها
ويرفعها عن الأرض » في الوقت الذى تشعر فيه بثقل
من الرصاص يشدها إلى أسفل . ولكنها تتخلص من

بين ذراعيه لتندفع في الظلام نحو المنزل بسرعة ودون
تردد .

وهكذا نرى لإزاييل ترفض الحب والخلاص من
السجن المظلم الذى تحولت إليه حياتها لتعود إلى زوجها ،
لأن ذلك هو الطريق الوحيد الذى تراه أمام الزوجة التي
تتمتع بضمير رائع وإحساس بالواجب ، وتقبل نتائج
عملها الحر واختيارها وخطئها . طالما نوقشت هذه النهاية
وادعى القراء أنها لا تتمشى مع بقية الأحداث ولا تتفق
مع شخصية البطلة . فهم يتوقعون لإزاييل الحرية المستقلة
التي لا تخضع للتقاليد أن تترك زوجها . ولكن الواقع
غير ذلك ، فإزاييل الحرية الطليقة هي لإزاييل الفتاة
الجريئة التي لم تختبر الحياة ، أما لإزاييل التي تعود إلى
روما فهي لإزاييل الزوجة التي عرفت الحياة والتي
فقدت حريتها ولكنها ما زالت تحتفظ بفكرتها عن الحق
والواجب ، بل وعن نفسها وعن نزاهتها وقيمتها . فكما
نجد كلمتي الحرية والاستقلال تسودان الجزء الأول من
الكتاب نجد كلمتي الشرف والواجب تتكرران بشكل
ملفت في الجزء الأخير منه .

تلك إذن لمحة عن صورة السيدة التي يقدمها لنا
جيمس في بناء متناسق مترابط محكم التنظيم ونسيج فني
يفيض حيوية وثراء ، ويعتمد على اللفظ المعبر والصورة
والرمز . لقد أصاب ف . ر . ليفيز عندما أطلق على
جيمس تعبير « الروائي الشاعر » وفسر ذلك بالإشارة
إلى قول هوثورن الروائي الأمريكى « إن جيمس دائم
البحث عن صور تتخذ مكانها في تقابل تصويرى جميل
مع الحقائق النفسية التي يعنى بها . فهذا البحث بالطبع
من جوهر الشعر »^(١) . فإذا أضفنا إلى ذلك قول
جوزيف كونراد أن جيمس « مؤرخ الضمير الرائع »^(٢)
لوجدنا أن عمق اهتمامات جيمس وجلتها تتضح أولاً في

(١) انظر . "The Great Tradition," p. 129.

(٢) انظر "Views on the Art of the Novel", pp. 227- 282.

نوع المسائل النفسية والخلقية التي تشغله وفي عكوفه على تصويرها فنياً خير تصوير ثانياً ، فهذا في الواقع جوهر اهتمامه بالحياة والفن .

وهكذا نرى أن روعة « صورة سيدة » لا تكمن فقط في أهمية الموضوع الذي عالجته وفي روعة شخصية البطلة ، بل وفي المقدرة الفنية التي صور بها هذا الموضوع . أما من ناحية البناء ، فبالرغم من تعدد الشخصيات وراثتها مثلاً فإنها جميعاً لازمة وهامة بالنسبة للخطة الكلية للرواية . ففي تقابلها وتضادها توضح بعضها بعضاً وتسهم بنصيبها في الخطة الكلية . ففي تقابل لورد واربرتون وأوزموند ، وكاسبار جودوود وأوزموند ، وراف وأوزموند مثلاً تتضح لنا شخصية أوزموند وما قد يمثل . فهو من ناحية الفنان المدعى والإنسان الأناني الضيق الأفق ومن ناحية أخرى الأمريكي المستوطن في أوربا الذي تنقصه صفات الأوربي الحقيقي والأمريكي معاً ، بينما يمثل واربرتون نتاج الثقافة الإنجليزية الحقيقية الذي تغلب عليه صفاتها الحميدة ، ويمثل جودوود الحياة الأمريكية بما تمتاز به من صراحة واستقامة وما قد يصحبهما من حاجة إلى الصقل ، بينما يجمع رالف صفات كل من الحضارتين إلى جانب صفاته الشخصية من ذكاء ورقة ووعي رائع . كذلك الحال بين الشخصيات النسائية في الرواية . فمدام مرل المغتربة الأمريكية الكاملة لا تملك من الصفات الأمريكية شيئاً ولكنها تملك صفات الحضارة الاجتماعية التي تمثلها وكأنها - في سعة تجاربها ومعرفتها الاجتماعية وصعوبة الإمساك بها - العالم الكبير المستدير بأكمله كما يصفها رالف ، تقابلها مسز تشيت بصراحته وحداثته وسلوكها الذي يترك كما يشير ليفيز أثراً كحد السكين . ثم هناك الكونتيسة جيميني سيدة المجتمع التي فشلت في إخفاء أمر مغامراتها ولكنها ما زالت تحمل قلباً رقيقاً يحن لإيزابيل في محنتها وإن كانت لضعف شخصيتها وسيطرة مدام مرل عليها لم تتمكن من تحذير إيزابيل في

الوقت المناسب . هناك أيضاً هنريتا ستاكبول الصحفية الجريئة الحرة التي تمثل المرأة الجديدة ونوعاً آخر من استقلال الشخصية يقابل استقلال إيزابيل ، كما تمثل البراءة الأمريكية التي تزدهر في تعرضها الحر للعالم . يقابلها نمط الزهرة النقية والبراءة التي يسبح حولها بسياج من العناية والحيلة الذي تمثله بانسي .

أما استخدام جيمس للصورة والرمز في روايته هذه للتعبير عن الحقائق النفسية والخلقية والكشف عن حقيقة الشخصيات وتطورها فيحتاج لمقال مستقل . فإذا اتخذنا على سبيل المثال تصويره لشخصية إيزابيل في مراحل مختلفة من قصتها لوجدنا مثلاً كيف يراها رالف بادئ الأمر كعمل فني رائع ألقت به المقادير في طريقه ، ثم كيف تشعر إيزابيل بعد عودتها من رحلتها الطويلة في الشرق الأوسط من أنها أكبر سناً وأنها كالعامل الفني تزداد قيمته بمضي الوقت ، ثم كيف يتأملها روزير جامع التحف الخبير وهي تقف في أحد أبواب بيتها المذهبة في روما ، ثم كيف نشعر أن أوزموند قد أفلح في إضافة تحفة نادرة إلى مجموعته ، تحفة خدع هو في حقيقتها ، إذ لم يدرك مدى أصالتها وكأنه حطمها بلمسته ، إذ نلاحظ كيف يحلو لإيزابيل بعد فشل زواجها أن تجلس بين أطلال روما وآثارها التي تهدمت وتحطمت وكأنها واحدة منها .

ومن ناحية أخرى يراها رالف في بادئ الأمر كسفينة بود أن يضع شيئاً من الريح في شراعها ثم نراها في النهاية كسفينة تتقاذفها الأمواج في بحر عاصف . كذلك يتصورها رالف طائراً محلقاً فوق رعوس الجميع ثم يشير عند خطبتها إلى أنها أمسكت وستوضع في قفص ، بينما نشعر طيلة الوقت بوجود فكرة الفخ الذي تسعى مدام مرل لإيقاع إيزابيل فيه والتي تسعى هي نحوه نتيجة لمثالياتها وجهلها بالحياة . وفي النهاية تشعر إيزابيل بأنها سحينة ذلك القصر الكبير الذي أثنى أوزموند تبعاً لذوقه الخاص والذي أصبح رمزاً لذلك الزواج

الفاصل القائم فعلا على التقاليد التي تسحقها كالرحى
كما يقول رالف . وترى إيزابيل نفسها بدلا من ذلك
الإنسان الحر الذي كانت تتخيله ، مجرد أداة حديدية
معلقة استخدمتها مدام مرل وأوزموند لأغراضهما
الخاصة . وعندما تفكر في وفاة رالف تحسده ، وترى
في فكرة العدم الكلي فكرة جميلة كرويا حمام بارد في
حوض من المرمز في حجرة مظلمة ، في بلد حار . .
وفي النهاية عندما يعرض عليها كاسبار جودوود فكرة
البقاء معه بعيداً عن زوجها قائلاً إن العالم مكان كبير
جداً وترد قائلة لا بل العالم صغير جداً ، يبدو لها العالم
في الواقع أكثر اتساعاً منه في أي وقت آخر ، يبدو
وكأنه ممتد ويتسع أمامها كبحر هائل ، حيث تطفو هي
في حياة لا قاع لها . وتشعر وكأن المساعدة التي كانت
تتوق لها قد جاءت في سيل جارف . ولكنها ترفض هذه
المساعدة . وعندما تتخلص من ذراعي كاسبار في
الحديقة وتذهب بعيداً عنه نحو باب المنزل يعبر جيمس
عن لحظة الرؤيا التي تنبثق أمام إيزابيل بهذه الكلمات

« تلفتت حولها من كل ناحية ؛ وأنصتت قليلاً ؛
ثم وضعت يدها على المزلاج . لم تكن تدري من قبل أين
تتجه ؛ ولكنها عرفت الآن . عرفت أن هناك طريقاً
مستقيماً جداً » .

غير أن تصوير جيمس للشخصيات واستخدامه
للصورة والرمز والأسلوب المعبر ليست إلا بعض
جوانب عذته الفنية . ولعل ليفيز يعبر عن ذلك خير
تعبير عندما يقول : « إن اهتمام جيمس الدائم والعميق
بالحقائق النفسية يجد تعبيراً لا فيما يجب أن يسمى
باستخدام الرمز فحسب ، بل أيضاً في معالجته
للشخصيات والأحداث والحوار وفي كلية الحكمة ،
حتى إنه عندما يبدو وكأنه يقدم لنا رواية سلوك فهو
يعطينا شيئاً أكبر شيئاً يلعب فيه الشعر دوراً أساسياً » (١)

(١) Leavis, "The Great Tradition," p. 129.

الأشعار الغنائية لسافو

بهتم

الدكتور إبراهيم بكر

ولإيوريجيوس Eurygyos : وكان الأول يعمل ساقياً للخمر بقاعة المدينة ، وكان هذا العمل مقصوراً على شباب الأسر الكريمة الذين يتميزون بحسن المظهر ؛ وتحدثنا أخبار الرواة بأنها هاجرت من مسقط رأسها إلى مدينة ميتليني Mytilene عاصمة الجزيرة حيث عاصرت الفترة العصبية التي كانت تحتاج المدينة في ذلك الوقت ، إذ كانت الديمقراطية تعمل على الإطاحة بطبقة النبلاء القديمة ، وذلك تحت زعامة جماعة من الباحثين عن الشهرة والمجد على رأسهم ميلانخروس Melanchros وميرسيلوس Myrsilos والحكيم بتاكوس Pittakos . وليس هناك ما يدعو إلى الشك في صحة الرواية التي تقول إنها لجأت إلى صقلية فراراً من حالة الاضطرابات التي سببتها تلك الثورات في جزيرة ليسبوس ، فقد كانت صقلية وطناً ثانياً لكثير من المنفيين السياسيين ؛ ومما لا شك فيه أن أهل سيراكوز Syracuse بصقلية قد أقاموا تكريماً لها تمثالا هو قطعة رائعة من أعظم ما نحتته الفنان سيلانيون Silanion في القرن الرابع ق . م . ، وقد ظل هذا التمثال يزين قاعة مدينتهم حتى سرقه فيرس Verres في القرن الأول ق . م . Cf. Cic. In ver. II. iv. 126-127

سافو هي أعظم شعراء الشعر الغنائي اليوناني ، وقد وضعها ديونيزيوس الهاليكارناسي (Lit. comp. 23) على رأس قائمة شعراء هذا اللون من الشعر ، وجعل أناكريون Anacreon وسيمونيديس Simonides في المرتبة الثانية بعدها .

كانت سافو معاصرة للشاعر ألكايوس Alcaeus وعلى معرفة به ، وإن فاقت شهرتها شهرته ؛ وكان لها معاً أثر كبير على أسلافهما . كان اسم سافو يلقي نوعاً من السحر على الأجيال التي جاءت بعدها من إغريق ورومان ، فنسجوا حول حياتها وأعمالها القصص والروايات ، حتى أصبح من الصعب الآن التمييز بين ما هو حقيقي منها وما هو مخلاق .

ولدت سافو Sappho (أو Psappho) باجماع معظم الآراء في الأولمبياد الثاني والأربعين (أي حوالي عام ٦١٢ - ٦٠٩ ق . م . قارن سويداس ، تحت اسم سافو) بمدينة إريسوس Eresos في جزيرة ليسبوس Lesbos ، من أبوين كريمين ينتميان إلى طبقة ملاك الأراضي . كان أبوها يسمى سكاماندرونيموس Skamandronymos وأمها Kleis . وكان لها ثلاثة إخوة : لارنخوس Larichus وخاراكسوس Charaxos

وفي ميتليني عاشت سافو حياة رائعة مدهشة ، فقد جمعت حولها جماعة من بنات جنسها في معهد خاص لدرهن فيه على فنون الشعر والموسيقى ، وكانت تطلق على معهدها هذا اسم *μοισοπóλων οίκια* أى بيت راعيات الفنون (cf. fr. 108) ولكن يبدو أن هذا المعهد كان يعنى شيئاً أكثر من مجرد مدرسة يجتمع فيها الفتيات لتلقى بعض المحاضرات عن الشعر والموسيقى فقد كانت عضواته تشكلن ما يسمى *θίاسος* ، أى اجتماع ديني مقصور على الفتيات وكان مكرساً للإلهة أفروديت . ولم تكن جماعة سافو هي الوحيدة من نوعها في ميتليني . كانت هناك جماعات أخرى تحت إشراف بعض المنافسات لسافو مثل جورجو *Gorgo* وأندروميذا *Andromeda* . ولم تكن علاقة سافو بهن علاقة طيبة ، إذ قامت بينهما وبينها منازعات مصدرها الحقد والغيرة ، الأمر الذى ساعد على نشر الشائعات عنها ، فاتخذت الكوميديا من ذلك موضوعاً للفكاهة والتسلية ، مما جعل البعض يسيئون الظن بها ويصدرون ضدها أحكاماً قاسية . وكان يربط جماعة سافو ببعضهن وبرائدتهم روابط صداقة متينة وحب وودعة . ولم يكن ماكسيموس التري على خطأ حين قارن علاقة سافو بتلميذاتها بالعلاقة التى كانت تربط سقراط بأتباعه (Max. Tyr. 24) . ووجه الخلاف بينهما أنه بينما يكن سقراط يجمع حوله الشباب بتأثير شخصيته وسحر موضوع البحث عن الحقيقة ، كانت سافو مرتبطة مع فتياتها بروابط دينية أو نصف دينية على الأقل . لم يكن إذن بيت خادومات الإلهة أفروديت وراعيات ربات الفنون *Muses* مدرسة أو كلية للموسيقى والشعر ، بقدر ما كان أولاً وقبل كل شيء اجتماعاً لبعض الفتيات تحت زعامة إحداهن ، وقد كرسن أنفسهن جميعاً لعبادة الإلهة أفروديت . وكانت جماعة سافو هذه تختلف في طابعها عن جماعات الفتيات في إسبرطة ، اللاتى كن يقمن ببعض التاموس الدينية الخاصة بالإلهتين أرتيميس *Artemis* وهلين *Helen* فن الواضح أنهن لم يكرسن حياتهن كلية للعبادة ، كما

ومن العجيب ألا نرى فيما وصلنا من أشعار سافو ما يشير إلى هجرتها لصقلية . ويبدو أن سافو كانت صغيرة عندما كانت في صقلية ، حتى أنها لم تترك في نفسها أثراً عميقاً ، أو أنها كانت منغمسة في حياتها الخاصة لدرجة أنها لم تلاحظ العالم الجديد الذى دخلته . وعلى أية حال فقد عادت سافو إلى ليسبوس وأنفقت باقى أيامها في مدينة سيتليني .

وقد تزوجت سافو وأنجبت بنتاً أطلقت عليها اسم أمها *Kleis* . فهى تقول في إحدى شذراتها (٣٠) (١) : « إلى ابنة صغيرة لطيفة تشبه الزهرة الوضاعة ، ألا وهى محبوبتى *Kleis* ، التى لا أرضى بغيرها بديلاً ، حتى ولو أعطيت كل ليديا أو ليسبوس البديعة » .

ورغم أن اسم زوجها وهو كيركيلاس *Kerkylas* من جزيرة أندروس *Andros* ما هو إلا أسطورة في نظر البعض ، إلا أنه لا يوجد أدنى سبب يجعلنا نعتقد أنها لم تزوج ، لحد أن عدم الزواج كان تقليداً شائعاً بين مثيلاتها في ذلك العصر . ولكن الأمر الذى لا يقبله العقل ، إذ يبدو بعيداً عن الواقع ، هو القصة التى تحكى أنها أحببت شخصاً يدعى فاون *Phaon* ، وأنها ألقت بنفسها من فوق صخرة ، لتتخلص من تباريح الهوى . وحقيقة الأمر تنضح بجلاء عندما نعلم أن فاون *Phaon* لم يكن رجلاً ، بل قوة إلهية مرتبطة بالإلهة أفروديت *Aphrodite* - (Cf. Ath. 2. 69 d) . ويبدو أن رواية حب سافو لفاون قد شاعت على أثر ظهورها في الكوميديا الحديثة ، كما جاء في ميناندر (Fr. 312, Koch) ومن المحتمل أنها جاءت نتيجة تفسير خاطئ لبعض أشعار سافو نفسها ، التى جاء فيها وصف لجمال هذا الإله *Phaon* . وعلى أية حال فإن تاريخ وفاتها غير معروف ، ومن المحتمل أنها قد عمرت طويلاً ، وهذا إن صح الزعم القائل بأنها كانت تقصد نفسها عندما شكت من بياض الشعر ووهن أعضاء الجسم (Fr. 118, appendix, p. 434; cf. fr. 42)

١ - أرقام الشذرات لأشعار سافو حسب ترتيبها في طبعة *Lyra Graeca* by J.M. Edmonds

كانت تفعل تابعات سافو ، وإن كان يبدو من أغنية
ألتمان Alcman المسماة « أغنية العذراء » أن فتيات
إسبرطة كن يعشن في جو من المودة العاطفية : وهذا
يشير إلى احتمال وجود تشابه بين الحالتين .

كانت سافو وفتياتها محرصن دائماً على الاحتفال
بالإلهة أفروديت والإلهات التابعات لها : أعني إلهات
الرشاقة Χάρης ، وربات الفنون αἱ Μοῦσαι
وإن لم يكن هذا هدفهن الوحيد من الحياة : فقد كن
يوهطن أنفسهن للزواج : وكان عندما يأتي تكتب لهن
سافو أغنيات الزفاف . وبعد ذلك تقطع علاقتها بهن .
ولكن حتى يحين هذا اليوم : فقد كن يعشن حياة منزلة
بعيدة عن مجتمع الجنس الآخر : وأفكارهن وعواطفهن
كانت متجهة ناحية بعضهن ورائدتهن سافو . وقد
أشرفت سافو على رغباتهن الناضجة وتمكنت من
توجيهها الوجهة الصالحة : بأن تسالت في نفوسهن
بالتعاطف معهن وبالفهم الصادق لمشاعرهن وإحساسها
العميق بضرورة انجذابها نحوهن . وما بقي لنا من
أشعارها يبين لنا إلى أي مدى دخلت سافو حياة
فتياتها : ونتم كانت تبادلن الحب والمودة . وكيف
استطاعت أن تعبر عن روح رغباتهن .

قد لا يستطيع البعض ، من وجهة النظر الحديثة .
تقدير مثل هذا النوع من المجتمعات تقديراً صحيحاً .
فلم تكن العقيدة فيها شعوراً ذاتياً بالجمال . بل عبادة
حقيقية لإلهة تؤمن بها سافو وفتياتها كل الإيمان : إذ
كانت أفروديت إلهة موجودة في نظر سافو وفتياتها ،
وعبادتهن لها كانت تفرض عليهن اتخاذ موقف معين
تجاه الحياة . كانت أفروديت تعتبر راعية جمال المرأة ،
ومن ثم فإن جمال من يعبدنها أمر معترف به وجدير
بالتكريم ، وكان هذا الجمال يناقش بحرية ويقبل على
أنه سبيل للحب والإخلاص . إن عقيدة الجمال هذه
غالباً ما كان يساء توجيهها ، ولكن يبدو أنها كانت
تطوراً طبيعياً في ديانة تقبل العطايا الطيبة عندما تأتي
من الآلهة . ومما لا شك فيه أن مثل هذه المجتمعات في
إسبرطة كانت تعقد فيها مسابقات رياضية بين الفتيات ،

مثل ما كان يحدث في الاحتفال بأعياد الإلهة هيرا
في أوليمبيا (cf. Paus. V, 16, 2-8) ، أما في
ليسبوس فقد اتخذ الاحتفال بأفروديت شكلاً أبسط
وأكثر اتصالاً بالإلهة . فلم يكن النشاط الأساسي في
الرياضة : بل في الغناء . كانت أفروديت تكرم ربات
الفنون : وكان من المعتقد أن الاحتفال بهن يتطلب
الأغاني ، وكانت سافو تدرب الفتيات المكرسات
لأفروديت على الغناء .

لم تكن أفروديت الإلهة الوحيدة للحب ، كما أنها
لم تكن إلهة الحب فحسب . فقد كانت الشهوة وجميع
الرغبات الجسدية من اختصاص إروس Eros ، أما
أفروديت فكان اختصاصها أعم وأشمل وتختلف عن
ذلك : فهي إلهة الجمال أكثر منها إلهة الرغبة فيه ، كما
أنها إلهة الأزهار والبحر الباسم ، وقوتها تكمن في البهجة
والفتنة التي تلقها بسحرها على المرثيات ، ومن ثم فإن
Eros الرغبة و Peitho الاغراء تابعان لها ،
كما صورهما فيدياس Pheidias في أوليمبيا Olympia .
ولكن حيث إن جمال التكوين الإنساني يصور
أروع وأعظم ما في الكائنات من فتنة : فلا بد
وأن تكون واهبته مسؤولة أيضاً : ولو مسؤولة
غير مباشرة . عن السحر الذي ينزل بكل من يقع
نظرهم عليه . ومن ثم اعتبر الإغريق هبة أفروديت
كنوع من الجنون واعتقدوا أن زناها يحتوي على فنون
الغواية « التي تسلب حتى لب الحكيم » (cf. Paus.
V. 16, 216-217) وكما تمثل أرتميس Artemis المثال
الكامل للبراءة : فإن أفروديت تمثل اللحظات المفاجئة
للجمال المذهل الذي يطراً على المرثيات فيغوى من يقع
نظرهم عليها ويجعلهم في حالة بعيدة كل البعد عن
خبرتهم العادية . وحتى يوريبيديس Euripides كان
يراهن قوة حقيقية للطبيعة . قوة ، وإن كانت قاسية ،
لأنها منصفة : واعترف سوفوكليس Sophocles
بقوتها التي لا يستطيع أحد الصمود أمامها . أما سافو
فكانت نظرتها إليها تختلف عن ذلك ، فإن سحر الجمال

الفيزيقي بكل أشكاله ، والعواطف التي يوقظها هذا الجمال في الفتيات اللاتي لم تطمس مشاعرهن بالزواج والولادة ، كل هذا كان بالنسبة لسافو المادة التي تصوغ منها أغانيها .

كان شعر سافو يعني أساساً بالحياة في جماعتها ، فقد كانت تكتب في مناسبات محددة ولأفراد معينين ، وكانت أشعارها تعكس مشاعرهم نحو جماعتها ونحو أفراد هذه الجماعة . ويتحتم على من يريد منهم قصيدة من أشعارها أن يحاول أولاً أن يعرف الظروف التي كتبت فيها هذه القصيدة . قد يكون صواباً ، وهو أمر سهل ميسور ، تعميم معنى أشعارها وتطبيقه على مواقف إنسانية عامة ، ولكن سافو كتبت لأفراد معينين لهم صفات وطباع محددة ويختلفون عنا كثيراً ، وهذا ما يجب أن يوضع في الاعتبار . إن طبيعة هذه المسألة يمكن أن ترى بوضوح في القصيدة الأولى من كتابها الأول ، وهي عبارة عن أنشودة موجهة إلى أفروديت : « أي أفروديت الخالدة ، يا ذات العرش الوضاء ، يا بنت زيوس ، يا مدبرة الأمور ، إليك أتقدم بالضراعة : أي ملكتي ، لا تفعمي قلبي بالآم والأحزان ، بل أقبلي إلى هنا ، إن كنت قد استمعت من قبل إلى صوتي ذات مرة عن بعد وأنت تطلين من علي ، إن كنت قد تركت بيت أبيك الذهبي وأقبلت بعد أن ماكت زمام عربتك . إن يجعتك المليحتين السريعتين قد أحضراك فوق الأرض المعتمة ، وهما ترفرفان بأجنحتهما القوية عبر السماء خلال الهواء ، وسرعان ما وصلتا . وأنت ، أيها المباركة ، والابتسامة تعلق وجهك الخالد ، قد سألت عم ألمني ، ولماذا أدعوك ، وماذا في قلبي الثائر أريده أن يحدث أكثر من أي شيء آخر : » من تلك التي تودين الآن أن يوقعها الإغراء في حبك ؟ من تلك التي تلحق بك الأذى ، أي سافو ؟ وحتى لو كانت تفر منك الآن ، فإنها سرعان ما سوف تسعى إليك ، وإذا كانت لا تتقبل منك هداياك ، فإنها مع ذلك سوف تعطيك ، وإذا كانت لا تحبك ، فإنها سوف تقع سريعاً في

هواك ، رضيت أم أبت . » تعالى إلى الآن كما فعلت من قبل ، وخلصيني من الهموم القاسية ، وحققني كل ما يتطلع إليه قلبي ، حققني ، وكوني حليفتي في المعركة . »

إن الغرض من كتابة هذه القصيدة واضح إلى حد كبير . فإن سافو تستنجد بأفروديت ، لعلمها أن الإلهة قد أسرعت لنجدها من قبل . في وقت آخر ، كان يمكن لمثل هذه الأبيات أن تعد تعبيراً عن بعض المشاعر كتبها شاعرة لتخفف بها عن نفسها من ضغط أفكارها عليها . ولكن في حالة سافو ، وقد كانت تكتب أشعارها لتغنيها هي أو أفراد جماعتها ، فلا بد أن تكون هذه الضراعة لأفروديت قد ألفت لمثل هذا الغرض . لأنها ضراعة حقيقية موجهة إلى إلهة حقيقية عاشت سافو على خدمتها . إن الصدق واضح في القصيدة بصورة لا تقبل الشك ، فالقصيدة تتحدث عن حادثة وقعت في حياة سافو ، ولكن سافو ، على غير ما هو متوقع ، لا تذكر اسم المحبوبة ، بل تترك الموقف غامضاً . القصيدة وصلتنا كاملة ، وليس هناك ما يدعو إلى القول بأن اسمها ذكر بعد ذلك فيما لم يصلنا من القصيدة ولعل السبب في عدم ذكر الاسم هو أن سافو كانت قد غنت هذه القصيدة في حضور الفتاة المحبوبة بين باقي أفراد الجماعة ، وأنها كانت معروفة لدى جميع الحاضرات (Cf. Wilamowitz, Sappho und Simonides, p. 48)

هذه القصيدة توصلنا إلى قلب الحياة في جماعة سافو ، فهي ترينا كيف أن هذه الحياة كانت تسيطر عليها الإلهة أفروديت التي تعبدها وتكرمها تلك الجماعة . فطالما كانت الفتيات عضوات في هذه الجماعة ، فقد كان في إمكانهن تبادل الحب مع بعضهن ومع سافو . وليس في مثل هذه العلاقة أي غضاضة من وجهة النظر الأخلاقية اليونانية ، وحيث إنه لا يوجد أي دليل أكيد على أن هذا الحب كان مشوباً بالأنانية أو البحث عن المتعة الجسدية ، فليس هناك ما يدعو إلى توجيه أي اتهام ضد هذا الحب ، جرياً وراء قراعد أخلاقية أكثر

وكان من دواعي الفخر لنساء عصرها أن يقال عنهن
إنهن كسافو في الثقافة والحكمة وكتابة الشعر (Luc. Merc.
Cond. 36) ولعل وجود سيدة ساقطة في ليسبوس تحمل
نفس اسم الشاعرة سافو (cf. Ael. V.H. 12, 19 ; Suid.
SV. Phaon) من الأمور التي أدت إلى إشاعة الخلط
بين الشخصيتين عند بعض الرواة . كما أن التفسير
الخاطئ لكلمة *ἑταῖρα* التي تحمل في الغالب معنى
« محظية » من الأمور التي أدت إلى نفس الشيء ،
فالكلمة تحمل أيضاً معنى « صديقة حميمة » وقد
استعملتها سافو نفسها في هذا المعنى في إحدى قصائدها
(Ath. 15, 571 d)

...τάδε νῦν ἑταῖραις

(شذره ١٢) ταῖς ἑμαῖσι τέρπνα κάλως ἀείσω
« سأغني الآن لصديقاتي هذه الأغنيات غناء متقناً » .
أما عظمتها كشاعرة فأمر يكاد يكون متفقاً عليه من
جميع الرواة والنقاد ، فقد رفعها البعض إلى مصاف
الإلهة واعتبرها إلهة عاشرة لربات الفنون التسعة Muses
(cf. Anth. Pal 71, 407, 718 ; 9, 66, 506 ; Plut.
Amat. 18) وأشعارها في رأى البعض الآخر
تفوق كل شعر دبجه براع امرأة ، كما يفوق
شعر هوميروس كل شعر جاء على لسان رجل
(cf. Anth. Pal. 7, 15) وكان من عادة سقراط أن يطلق
عليها اسم « سافو الجميلة » أثناء حديثه عنها ، رغم أنها
كانت ضئيلة وسمراء ، وذلك لجمال أشعارها وروعها ،
(Max. Tyr. 24 (18), 7) ، تلك الأشعار التي تمنى
سولون الحكيم ذات يوم أن يحفظ بعضاً منها ثم لتأت
المنية (Stob. Fl. 58, 29) c

إن طبيعة عواطف سافو يمكن أن ترى بوضوح
من هذه الأبيات الرائعة التي تتحدث فيها عن فتاة رحلت
عنها ، وتستعيد أيام حياتهما معاً في شكل محادثة دارت
بينهما قبيل الرحيل (شذره ٨٣) .
« إذن فاني لن أرى أثينس مرة أخرى » .

صرامة من القواعد اليونانية . فهذا الحب كان يختلف
تماماً عن النواط الذي كان موجوداً في بلاط
بوليكرايتس Polycrates (طاغية جزيرة ساموس
في النصف الأخير من القرن السادس ق . م) ، وبالرغم
من أن الجماعتين كلتاهما لهما طبيعة تكاد تكون واحدة ،
وهي انغزال الجنس اجتماعياً عن الجنس الآخر ، إلا أن
الحب في جماعة سافو كان أسمى بكثير عن مستوى
الحب في البلاط السالف الذكر . فقد كان الحب في
جماعة سافو تطوراً طبيعياً بين جماعة تؤمن إيماناً صادقاً
بالحب وإلته ، هذا إلى جانب أن الحب بينهن كانت
تصوره قيود صرامة من القيم الروحية ، وتسمو به حاسة
سافو الأخلاقية الخاصة . حقاً كانت مشاعرها تجاه
العداري في كثير من الأحيان مشاعر عاطفية ، ولكنها
لم تكن بحال مشاعر جنسية . فشاعرها كانت مليئة
بالرقة والود ؛ فهي تحس بلوعة الفراق وذل المهجران ،
ولكن هذه كلها مشاعر طبيعية لشخصية كسافو تحس
إحساساً عميقاً وتعبر بوضوح عما تحس . وإنه لمن سوء
الحظ لطبيعة سافو الغريبة وعبقريتها الفذة أن الشذرات
الباقية من أشعارها محوطة بالغموض ومليئة بالأفكار
المتضاربة ، فهي أحياناً لودعية ، وأحياناً أخرى
خيالية ، وفي بعض الحالات عاطفية ، بل وعاطفية
جداً حتى لتبدو مرهقة شومواوية ، مما دعا البعض ،
من لا يتوخون الدقة في إصدار أحكامهم ، إلى اتهامها
بالخلاعة والمجون ، واعتبارها امرأة ساقطة ؛ وهذا
يتنافى تماماً مع الاحترام الذي كان يبديه كتاب العصور
القدمية أثناء حديثهم عنها . فأرسطو (Rhet. 1398 B)
يحدثنا عن تقدير معاصريها واحترامهم لها ، حتى إن
حكومة بلدها قد مجدها ونقشت صورتها على قطع
العملة . (Pollux IX, 84) . ويضعها سقراط في
مصاف الحكماء (Plat. Phaed. 235 B) ولا يملك
المرء ، عند سماع أغانيها ، إلا أن يتوقف عن
الشراب ويخفي كأسه خجلاً (Plut. Symp. VII, 8, 2)

«إني حقاً أود أن أموت . لقد تركتني وهي تبكي بدموع غزيرة وقالت لي «وأسفاه ! كم نحن نساء ! على الرغم مني ، يا سافو ، أرحل عنك ، أقسم لك» . وأجبتها بهذه الكلمات « اذهبي وابتهجي ، فقط اذكريني ، فأنت تعرفين مدى شغفي بك . وإن كنت لا تذكرين ، فاني أذكرك بما نسيت ، أذكرك بالأوقات السعيدة البهجة التي أمضيناها معاً . فكم من مرة ، وأنت بجانبني ، قد زينت خصل شعرك المهدلة بمجذائل من زهر البنفسج والورد الهيج ، وعقدت حول عنقك الرقيق قلائد من مئآت الأزهار ، وضممخت جللك البض ، وأنت في صدري ، بكثير من العطور الملكية الثمينة ، وكل ما تتمناه (فتاة أيونية ناعمة) حصلت عليه ، وأنت تجلسين على حشية لينة ، من أبلدى وصيفات رفيفات . وليس هناك من (تل) أو مكان مقدس أو (جدول ماء) لم نذهب إليه ؛ ولم (عملاً) الربيع (المبكر) أي غابة بشدو (البلابل) المتنوعة (إلا وتجولت فيها معي) . . . » .

وبالرغم من أن القصيدة لم تصلنا بدايتها ولا نهايتها ، وكثير من أبياتها متناثرة ، إلا أنها مع ذلك تمدنا بطبيعة الحياة بين سافو وجاعائها . فالقصيدة تسجل محادثة استعادت فيها سافو الساعات الحلوة التي أمضتها مع صديقتها التي اضطرت إلى الرحيل عنها والتي قال عنها بعض المعلقين إنها كانت تسمى أثيس . فهي تبدأ بكلمات مختصرة غير منمقة يتجلى فيها الأسى بوضوح ، ثم تنتقل سافو إلى ذكر ألوان المنع المختلفة التي كانت تمضي فيها حياتها مع صديقاتها : في الاحتفالات ، حيث كن يتزين بالزهور ويتضمنن بالطيب ، وفي يارة الأماكن المقدسة حيث يحتفلن بأعياد الإلهة أفروديت ، وفي التجوال بين المناطق الخلوية التي حبتها الطبيعة بجمال فتان وبين الأعراس وداول المياه حيث تصدح البلابل بشدوها العذب الذي يبعث في النفس الذئوة والطرب .

إن الإلهة ، التي كانت سافو وصوحيباتها يقيم على خدمتها ، هي أفروديت ، ولكن التفاصيل الدقيقة

للطريقة التي كانت تقدم بها طقوس عبادتها تكاد تكون مجهولة تماماً . وأفضل ما وجد فيها وصلنا من شعر سافو ، وله صلة بهذه الطقوس ، شذرة تتألف من أربعة أبيات (شذرة ١١٧) تصف مذبحاً من الأغصان نصب تكريماً للإلهة أفروديت وإلهات الرشاقة Xárites أما أنت ، يا ديكا ، فانسجي بيديك الرقيقتين جدائل بديةة واجدليها معاً بأغصان الزهور . فان الإلهة (أفروديت) تهتم بكل ما أبدعت زينته بالأزهار ، وكذلك ربات الرشاقة المباركات يزداد استحسانهن له ، ولكنهن يتحولن عن كل الأشياء التي لا تتوجها الزهور .

ويبدو من هذه الأبيات أن طقوس الإلهة أفروديت كانت تتم في الهواء الطلق . وربما في أحد الأعراس المقدسة . وهناك بيتان يؤكدان هذه الفكرة (شذرة ١١٢) .

«لقد طلع البدر علينا ، واتخذت العذارى أماكنهن حول المذبح . . . »

وربط إلهات الرشاقة بالإلهة أفروديت أمر طبيعي ومعروف ؛ فهو ميروس في الإلياذة (٥ ، ٣٣٨) يجعل إلهات الرشاقة ينسجن رداء مقدساً للإلهة أفروديت ، وفي الأوديسا (٩ ، ٣٦٤) يتغنى ديمودوكوس Demodocus بالطريقة التي كن يغسلن بها الإلهة أفروديت ويضممخنها بالزيت عند ذهابها إلى قبرص .

وكانت الإلهة تستدعى لحضور هذه الطقوس بالأغنيات . ولدينا شذرة (٦) تدل على أن هذه الطقوس كانت عبارة عن مأدبة تدعى إليها الإلهة لتشارك فيها :

«أى إلهة الحب ، أقبلي ، أيتها القبرصية ، وصبي برقة لرفيقتي ورفيقاتك الرحيق الممزوج بالبهجة في الكؤوس الذهبية» .

ولا بد أن تكون هذه الأبيات جزءاً من أنشودة ابتهال من سافو إلى أفروديت . ومن المحتمل أن تكون

الكوؤوس الذهبية كوؤوساً خاصة بالطقوس الدينية تستعمل في المناسبات الكبيرة ، كالأواني الذهبية التي يصفها بندار وهي تستعمل في حفلات الزفاف (Ol. vii. I ff) . وأفروديت نفسها هي التي تصب الخمر ، وإسناد الوظيفة إليها شخصياً يجعلنا نعتقد أن شرب الخمر كان جزءاً من الطقوس . وهي باعتبارها إلهة للنماء ، فقد كانت ، كالإله ديونيزيوس Dionysius مرتبطة بالخمر واهب الحياة . وكانت إلهات الرشاقة تستدعى أيضاً بمثل هذه الكلمات (شذرة ٦٨) .

« أى إلهات الرشاقة ، ذوات الأذرع الوردية الطاهرة ، أقبلن ، يا بنات زيوس » وكانت ربات الفنون مرتبطة بإلهات الرشاقة ، والربط بينهما طبيعي ومعقول ، فعبادة إلهات الرشاقة تشتمل على الغناء ، وهو من اختصاص ربات الفنون ؛ ومن ثم فإن ربات الفنون كانت هي الأخرى تستدعى لمثل هذه الولايم (شذرة ١٢٩) .

« أى ربات الفنون ، أقبلن أيضاً ، واتركن (ماواكن) الذهبي » .

وهذا البيت يجمع بينها (شذرة ١٠١) .

« والآن ، أقبلن ، أى إلهات الرشاقة الرقيقات ، وأنتن أيضاً ، أى ربات الفنون الشقراوات » .

وكان يرتبط بعبادة أفروديت أيضاً حييها الصغير أدونيس Adonis . وكان روحاً من أرواح النماء ، ولد من شجرة الآس (Ovid. Met., x, 512) التي أصبحت رمزاً تدل عليه . كانت القرايين التي تقدم إليه هي ثمار الخريف ، وكانت أحواض الزهور يطلق عليها اسم « حدائق أدونيس » (Plat. Phaed., 276 b) وكان أدونيس يحيا ويموت كل عام . وبالرغم من أن عبادته لم تلق رواجاً في معظم أنحاء العالم اليوناني ، إلا أنها كانت ذات أهمية كبيرة في ليسبوس . ولا بد وأن تكون سافو قد كتبت عن عبادته بعض الأغنيات ، فان ديوسكورديس Dioscorides قد كتب يحدثنا عنها بأنها كانت « تشارك أفروديت في نحيبها ،

عندما كانت تنوح من أجل سليل كينيراس الصغير (وهو أونيس ، cf. Ox. Class. Dict., p. 193) في الدغل المقدس للآلهة المباركة » (Anth. Pal. vii. 407) إن النحيب من أجل أدونيس يعبر عن النحيب لغروب شمل الحياة عن الحقول والحدائق ، والأغنية التي كتبها سافو لهذه المناسبة تحمل طابع الأغنية الشعبية ، وقد وصلنا من هذه الأغنية بيتان (شذرة ١٠٣) هما حوار بين أفروديت ووصيفاتها اللاتي ربما كن عرائس الغاب . ومن المحتمل أن هذه الأغنية كانت تغنيها سافو مثثلة أفروديت ويرد عليها فتيات جماعها بمثلن تابعات أفروديت . ويمكن أن ترتب على النحو التالي :

العرائس : أى كيثيريا (اسم لأفروديت) ، إن أدونيس الرقيق في النزع الأخير ، ماذا ينبغي علينا أن نفعل ؟

أفروديت : أضربن صدوركن ، يا فتيات ، وزقن ثيابكن .

إن رنة الحزن والنحيب على الإله المحضر تبدو بجلاء في الأغنية ، ومثل هذه النغمة الحزينة تظهر أيضاً في العبارة « ὦ τὸν Ἀδωνίην » ويلاه لأدونيس (شذرة ٢٥) .

كانت جيرينا Gyrinna وأثيس Athis وأناكتوريا Anaetoria أحب الفتيات إلى قلب سافو (Max. Tyr. 24, [18]) والقصيدة التالية تبين مدى شغفها بالأخيرة (شذرة ٣٨) .

« في رأى البعض أن أحسن ما على الأرض السوداء جيش من الفرسان ، وفي رأى البعض الآخر جيش من المشاة ، وفي رأى غيرهم أسطول من السفن ، ولكن بالنسبة لى فهو من بحبة المرء . ومن السهل توضيح ذلك لأى إنسان . فان هيلين ، التي كانت تفوق كل البشر جمالا ، فضلت على أفضل الرجال (وهو زوجها مينلاوس) من دمر كل شرف طرواده (باريس) دون أن تفكر مطلقاً في طفلها (هيريون) ووالدها الأجزاء ، ولكن أضلها الحب فجعلها تذهب بقلبها

مقامها الجديد وهي تتذكر أثينس بشوق وحنين
(شذرة ٨٦) .

« أثينس ، إن عزيزتنا أناكتوريا تسكن بعيداً)
في سارديس ، ولكنها كثيراً ما تبعث بأفكارها إلى
هنا ، وتفكر في الأيام التي تكنا نحياها معاً ، عندما كنت
بالنسبة لها إلهة مجيدة ، وأغانيك أحب الأغاني إليها .
ولكنها الآن قضت بين نساء ليديا ، كالقمر بعد غروب
الشمس ، كالقمر ذى الأصابع الوردية وهن من حولها
كالنجوم ، كالقمر الذى ينشر ضوءه عبر البحر
الأجاج وفوق الحقول المزهرة أيضاً ، بينما الطفل ينزل
جميلاً على الأرض ، والورود تحيا من جديد وكذلك
الحشائش الرقيقة والنباتات المزدهرة . وهي غالباً
ما تروح وتغدو عندما تتذكر حبا لأثينس الدمثة ،
ويتحرق قلبها الرقيق بلا شك شوقاً وحنيناً ، وتصرخ
بنا عالياً أن نذهب إليها هناك ، وما نود أن نقوله ،
فنحن نعرفه جيداً ، أنا وأنت ؛ لأن الليل ، الذى تنسج
خيوطه الأزهار والذى يملك آذاناً كثيرة ، يطلعنا على
كل ما بيننا » .

إن المناسبة التى أثارَت سافو لكتابة هذه الأبيات
يمكن تخمينها على النحو التالى : ترى سافو القمر يطلع
من البحر عبر ميثيلنى ويجعل ليديا على مرأى البصر ،
الأمر الذى يذكرها بصديقها التى تعيش في سارديس
تحت ضوء نفس القمر . ومشاعرها هنا ليست مشاعر
الحب بقدر ما هي مشاعر التعاطف والمشاركة الوجدانية
فقد أثارها الحب الذى تكنه الفتاة البعيدة لأثينس .
وتدخل سافو في الموضوع مباشرة حتى لتبدو القصيدة
وكأنها رد فعل لحبا هي . وطبيعة عاطفتها تظهر من
التشبيه بالقمر ، فهذا التشبيه بين كم كانت سافو تجد
المتعة في جمال الفتاة ، وتصويرها لرفعة شأنها بين الفتيات
الليديات بالقمر بين النجوم تصوير رائع ، لا لأنه
تصوير مناسب وجميل فحسب ، بل لأنه تصوير فرضه
عليها القمر نفسه وهو يتلأأل فوقها مضئاً في كبد السماء ،
إن الفتاة التى تشير إليها هذه القصيدة هي أثينس ،
والفتاة الأخرى التى رحلت إلى ليديا هي أناكتوريا .

بعيداً ، فمن السهل دائماً أن تسأل المرأة ، عندما تفكر
باستخفاف فيما هو قريب وعزيز . وهذا ما يجعلنى
أتذكر الآن أناكتوريا ، التى رحلت هنا ، والتى
أفضل سماع وقع خطاها الجميل وروية وجهها المشرق
الوضاء ، على جميع عجلات ليديا الحربية ومشاتها
المسلحين . لاني أعلم علم اليقين أن المرء لا يستطيع أن
يحصل على الأكمل ، ولكن أن يرغب فيما يشاركه فيه
غيره ، أفضل من أن ينساه » .

هذه القصيدة تلقى ضوءاً على عواطف سافو
وفها ، فهي قصيدة عن الحب ذاته . وما تريده سافو
هو حضور أناكتوريا الذاتى ؛ والجملة التى تعبر فيها
عن هذه الرغبة هي بيت القصيد ، وعلى الرغم من
بساطة هذه الجملة ، إلا أن الكلمات فيها قد أحسن
اختيارها ، حتى إن كلامها يعطى التأثير المطلوب في
الحال . ولهذا القصيدة أهمية أخرى ، فهي تلقى ضوءاً
على رأى سافو في الحب من خلال ذكر هيلين . واسم
هيلين بالذات له أهمية كبيرة ، لأنه يفسر طبيعة الحب .
إن سافو لم تنه هيلين ، كما انتهى الكايوس عندما
قارنها بثيتيس Thetis (شذرة ١٢٠ من الكايوس
في Lyra Graeca) ، ولم تمتدحها ، ولكنها تقرر
أنها فعلت ما فعلت بسبب الحب وحده . وسافو في
موقفها هذا تجاه هيلين أقرب إلى موقف هومر من أى
شاعر آخر من شعراء الإغريق ، والفرق بينهما أن فهم
هومر لمشكلة هيلين يأتي من الخارج ، أما فهم سافو لها
فمن الداخل . فسافو تفهم هيلين ، لأنها هي نفسها
تحب ، وتعلم جيداً أن المرأة عندما تحب ، فإن كل
شئ ، فيما عدا الحب ، لا يعنى شيئاً بالنسبة لها .

إن الدور الذى لعبه الليديون في هذه القصيدة بين
لنا إلى أى مدى كانت ليسبوس قريبة من آسيا العظيمة
القوية ، وتقدير هذه القوة حق قدرها بمدنا محل لفهم
قصيدة أخرى تتعلق بفتاة أخرى من تلميذات سافو
وصديقاتها وهي أثينس ، الموقف هنا واضح تمام
الوضوح . فتاة ما قد رحلت إلى سارديس Sardis
في ليديا Lydia ، وسافو تفكر فيها وهي في

وتلخص فيها حبها القديم لأنتيس . وفي هذه القصيدة بيت من أجمل ما كتب في هذا المعنى (شذرة ٤٨) :
« أى أنتيس ، كنت أحبك ذات يوم ، منذ أمد بعيد » .

وهي في نفس القصيدة تصفها عندما رآها لأول مرة ، وكانت سافو ما تزال في ريعان صباها ، بأنها كانت صغيرة غير مكتملة .

« وعندما كان شباني في أوج ازدهاره ، كنت في نظري مجرد طفلة صغيرة غير مكتملة » .

وهناك بيتان في نفس الوزن ، وربما كانا من نفس القصيدة ، يثيران إلى قصة الحب القديم بينهما (شذرة ٨٩) .

« لقد أحسنت صنعاً إذ أتيت ، فقد كنت في شوق إليك ، فأنت تشعلين قلبي غراماً بك » .

فهذه الأبيات المتناثرة تشير إلى قصة عاطفية ، فإن سافو وهي في ريعان شبابها ترى أنتيس ، ولا تأبه لها في أول الأمر ، ولكنها تقع في حبها ، وتبادلها أنتيس العاطفة ، ثم ترحل عنها إلى أندروميذا ، فتغضب سافو وينكسر قلبها إلى حد كبير .

هذه الحادثة تكشف لنا عن مشاعر سافو نحو فتيات جماعها . ومثل هذه العلاقة كانت تصل إلى ذروتها عندما ترحل عنها إحدى الفتيات إلى بيت الزوجية . ففي هذه الحالة كان يتنازع سافو عاملان . الأول مشاعرها الخاصة لانفصال إحدى صديقاتها عنها ، وكانت هذه المشاعر تلهمها كتابة قصيدة تعبر فيها عن أحاسيسها الخاصة . ولكن كان عليها أيضاً أن تكتب أغنية الزفاف ، وكانت هذه تصور بروح مختلفة تماماً . وأحسن ما يصور الحالة الأولى قصيدة مشهورة ،

كتبها سافو في حفل عرس ، عندما رأت العروس تجلس بالقرب من عريسها ، وهذه القصيدة ترينا كيف أن سافو أحست الموقف إحساساً عميقاً (شذرة ٢) .

« يبدو لي أن هذا الرجل ند للآلهة ، إذ يجلس أمامك ويستمتع ، وهو قريب منك ، إلى نغمت صوتك

وهناك أشعار أخرى جاء فيها ذكر أنتيس ، والدليل على حب سافو لها هو أشعارها . فبعد كتابة القصيدة السابقة ، تركت أنتيس سافو وانضمت إلى جماعة أندروميذا Andromeda منافسة سافو . فكتبت سافو تقول (شذرة ٨١) .

« انظري ، إن الحب ، الحلو المر ، مفكك الأعضاء ، ذلك المخلوق الذي لا يقهر ، يعصف في ، بينما أصبحت أنت ، يا أنتيس ، تكرهين التفكير في ، وهربت إلى أندروميذا بدلا مني » .

كانت أندروميذا مثل سافو ترأس جماعة من الفتيات . وكان الخروج من جماعة إلى أخرى يعتبر خيانة شخصية . وقد قارن أحد النقاد (Max. Tyr. 24 [18])

علاقة سافو مع أندروميذا بعلاقة سقراط مع السفسطائيين بروديكوس Prodicus وجورجياس Gorgias وبروتاجوراس Protagoras ، وقال « كانت في بعض الأحيان تخطنهن ، وأحيانا أخرى تدحض دعواهن أو تتجاهلهن ، تماماً كما كان يفعل سقراط » . وقد وصلنا من أعمال سافو مثلان يوضحان هذه العلاقة . في الأول تخاطب سافو فتاة معجبة ، بأندروميذا وتوضح لها أخطاء منافستها (شذرة ٩٨)
« أى امرأة ريفية في ملابس ريفية تلك التي تلهب صدرك ، مع أنها لا تعرف كيف تسدل رداءها إلى ما فوق خلاخيل أقدامها » .

وفي مناسبة أخرى توجه خطابها إلى أندروميذا في سخرية مريرة (شذرة ١٢١) :

« إنى أتشرف بتقديم أزكى تحياتي إلى ابنة الملوك الكثيرين » .

كما جاء ذكر أندروميذا في بيت آخر (شذرة ١٢٥)
« لقد حصلت أندروميذا على صفقة راححة » .

وليس هناك ما يشير إلى طبيعة هذه الصفقة ، وإن كان من المحتمل أن يكون المقصود بها ذهاب أنتيس إلى جماعها . وإذا كانت سافو تعامل منافستها أندروميذا بطريقة عاجلة ومرجلة ، فإنها تعامل عدم وفاء أنتيس لها بمجدية كبيرة . ويبدو أن سافو قد كتبت قصيدة

العذبة وضحكائك الساحرة ، التي تجعل قلبي يحنق بين جوانحي . فعندما أنظر إليك ، أى بروخيا ، تعوزني الألفاظ أو تخونني تماماً ، وينعقد لساني عن الكلام ، وفي الحال تسرى في بدني نار هادئة ، وتغيم عياني ، وتطن أذناني ، ويتصبب مني العرق ، وتنتاب جسدي كله رعدة ، وأصبح شاحبة كالعشب ، حتى لأبدو وقد صرت قاب قوسين أو أدنى من الموت » .

لا شك أن المناسبة التي أثارت سافو لكتابة هذه الأبيات هي حفل عرس ، لا لأن كلمة *conviv* تحمل معنى « زوج » ، ولكن لأنه في حفلة الزفاف فحسب يمكن للفتاة أن تجلس بجوار الرجل وتتحدث معه في حرية . ومن المحتمل أن تكون الفتاة محجة والحفل مقام في منزل أبيها . ووجود سافو بالحفل يرجع إلى أنها أستاذة الفتاة ورئيسة الجوقة التي ستغني أغنية الزفاف . ولكن فيما يخص مشاعر سافو الخاصة ، فإنها منفصلة عن واجبها حيال العروس ، فهي تشعر بالخسارة التي حاقت بها كنتيجة حتمية لهذا الزواج . والآثار الناجمة عن عواطفها المتأججة أثار فيزيقية ، كما هو واضح من ألفاظ القصيدة ، وقد جاءت مثل هذه التعبيرات في شذرات أخرى لسافو . فهي تصف الحب (شذرة ٢٨) بأنه « مسبب الألم ، ناسج خيوط الأفاقيص » (قارن شذرة ٤٢ ، ٧ - ٨) . وفي مكان آخر تقول (شذرة ٥٤) :

« أما بالنسبة لي ، فإن الحب يعصف بروحي ، كما تعصف ريح عاتية بشجرة عالية » .
وفي نهاية القصيدة تقول بأنها موشكة على الموت . والتعبير طبيعى وصادق بعد الأعراض الفيزيكية التي انتابتها . إن الرغبة في الموت تعبير شائع بين الشعراء منذ العصر الهلنستي ؛ وبالرغم من أنه قائم على عواطف حقيقية ، إلا أنه أصبح « كليشيه » ينقصه الإخلاص الصادق . أما بالنسبة لسافو ، فإنها عندما تقول إنها تود أن تموت ، فهي تعني ما تقول ، لأن تبايح الهوى بسبب الهجران

تكاد تقضى عليها ، حتى إن الموت لا يبدو أمراً حتمياً فحسب ، بل ومرغوب فيه أيضاً . ولا بد أنها كانت في مثل هذه الحالة عندما قالت : « وإنى لتسيطر على رغبة ملحة في أن أموت ، وأرى ضفاف نهر أخيرون التي تغطيها أزهار اللوتس الندية » . (شذرة ٨٥ ، ١٠ - ١٢) وعندما قالت « إنى حقاً لود أن أموت » (شذرة ٨٣ ، ٢) .

وإذا كانت هذه مشاعر سافو عندما رأت إحدى فتياتها الأثيرات تجلس بجوار عريسها ، فإن الشذرات الباقية لنا من أهازيج العرس *πρωγάμια* التي كتبها تؤكد لنا أنها كانت تستطيع أن تكبح جماح عاطفتها الشخصية ، وتكتب أغنيات في غاية الجمال والشفافية لتغني في حفل الزفاف التقليدي .

كانت لأهازيج العرس أنواع مختلفة تبعاً لزمان ومكان الحفل الذي ستغني فيه . وكانت حفلات العرس تبدأ عادة بوليمة العرس ، التي كان يحضرها العريس وعروسه ؛ وكانت هذه الوليمة تقام بمنزل والد أحدهما ، وكان يمكن للسيدات الحضور . وكان لهذه الوليمة طابع ديني ، إذ كان والد العروس يقدم القرابين للآلهة الزواج ومن بينها الإلهة أفروديت ، ومعرفة سافو لهذه الطقوس تتضح من وصفها لإحدى هذه الولائم في الأولب (شذرة ١٤٦) .

« كان هناك وعاء من الأمبروزيا المخلوطة معداً من قبل ، وقد أخذ هيرميس إبريق الخمر وصب للآلهة . وعندئذ رفع الجميع أقداحهم ، وأراقوا قرباناً من الخمر وتمنوا للعريس أطيب التمنيات جميعها » .

وأيا كان العريس والعروس المقام لهما هذا الحفل في الأولب ، فلا شك أنه صورة طبق الأصل لحفل على ظهر الأرض . وليس من الواضح أن الأغنيات كانت تغني عادة أثناء هذه الولائم ، وليس في أغنيات سافو الخاصة بحفلات الزواج ما يشير إلى ذلك بصورة واضحة . ويبدو أنها كانت تبدأ في نهاية الوليمة . وكان

الحفل ينتهى عندما تصل إلى منزل الزوجية الجديد عربية العروس التي كان تفلها وبجانها العريس وبالجانب الآخر الإشيبي المسمى παρανύμφης . وقد وصف لنا لونجوس Longus ، وهو أحد الشعراء العارفين بتقاليد ليسبوس الذين قرأوا أشعار سافو ، نموذجاً ريفياً لمثل هذه الحفلات (Longus, Daph. & Ch. IV. 40) «وعندما يأتي الليل ، كان المدعوون يصحبونهما إلى مخدع الزوجية ، كان البعض يعزفون بالآلات والبعض الآخر يعزفون بالزامير ، وآخرون يحملون في أيديهم الفوانيس والمشاغل وهم يسرون في مقدمة الموكب . وعندما يصلون إلى عتبة المخدع كانت تنطلق الأغاني في نغمت جافة خشنة تشبه أصوات الفئوس والمعاول .»

والأغنية التي كانت تغنى على هذا النحو هي أغنية الزفاف الحقة (ὕμναιος) وقد ورد وصف مماثل في هومر (It. XVIII 491-496) :

« كان هناك أعراس وولائم ، وكانوا يخرجون العرائس من حجراتهن ، ويسرون بهن خلال المدينة تحت أضواء المشاعل ، وكانت أغاني العرس التي كانت تتردد إذ ذاك عظيمة ، كان الفتية الراقصون يدورون ، ومن حولهم ترتفع أصوات النايات والزامير ، وكانت كل واحدة من السيدات تقف مشدوهة عند الباب الأمامي .»

لم يصلنا من شذرات سافو ما يشير إلى هذا الموكب وإن كان بعضها يمكن ربطه باللحظات الأخيرة منه ؛ عندما يتوقف الجمع أمام مخدع العرس . وكما جعل لونجوس المحفلين بالعرس الريفى يغنون في «أنغام جافة خشنة» فقد تركت سافو في هذه الأغاني أساوبها الشاعرى المعتاد ، واستخدمت أساوباً مغايراً قريباً من لغة الحوار المتداول بين الناس . ولعل السبب في وجود الصخب والتهريج وفحش القول في حفل الزفاف يرجع إلى فكرة إبعاد الحظ السيئ عن العروسين بجعلهما

يبدوان أقل سعادة مما هما . ومثل هذا الفحش والصخب يرى بوضوح في أغنية الزفاف الموجودة في نهاية مسرحية «السلام» لأرسطوفانيز ، ولكن هناك من أشعار سافو ما يكفى لتوضيح ذلك . كان الهزل عند سافو أقرب إلى المداعبة منه إلى الفحش . كان «البواب» شخصية هامة ، ومن ثم يستحق المداعبة بالتهكم عليه . كان على البواب أن يوصد الباب على العروسين ويمنع أصدقاء العروس من الدخول لمساعدتها ، إذا ما صاحت مستنجدة . وقد جعله ثيوكريتوس Theocritus يقول وهو يباشر عمله «الجميع بالخارج» (ἐνδοὶ παῖσαι) ثم يوصد الباب (cf. Theoc. XV. 77) وكان هناك بالطبع بعض أفراد الجوقة من أصدقاء العريس الذين كانوا يتهمون عليه . وفي هذه الأبيات تهكم سافو من أقدامه الضخمة (شذرة ١٥٤) :

« إن أقدام البواب يبلغ طولها سبعة أذرع ، ونعاله مصنوعة من جلد خمسة من الحيوان ، واشتغل بها عشرة من صانعى النعال .»

وبمثل هذه الروح المرححة تداعب العريس وتهكم على طول قامته وتقول إن السقف يجب أن يرفع عندما يدخل (شذرة ١٤٨) :

« ارفعوا السقف عالياً ، مرحباً باله الزواج Hymen ارفعوها عالياً ، أيها العمال المهرة ، مرحباً باله الزواج Hymen

فالعريس قادم وكأنه أريس ، مرحباً باله الزواج Hymen .

وهو أطول من أطول رجل ، مرحباً باله الزواج Hymen .»

ومن ناحية أخرى فانه من الطبيعى أن تمتدح سافو العروس ، وهى صديقتها ، وتبين كم هى جميلة ، وكيف أن العريس محظوظ بالزواج منها . وهنا سرعان ما يتحول موقفها من الهزل إلى الثناء . وأحسن مثال لهذا الانتقال يمكن أن يرى بوضوح من بعض الأبيات

التي تبدأ بهتنة العريس وتنتهى بأنشودة تتغنى فيها بالعروس (الشذرات ١٥٥ . ١٥٦ . ١٥٨) :

« أيها العريس السعيد ، هنيئاً لك ،

فقد تحققت لك الزواج كما تمنيت ،

وحصلت على العروس العذراء كما تمنيت ،

إن وجهها البديع يفيض رقة وعذوبة .

وأنت أيها العروس ، إن شكلك بديع للغاية .

عينك ذات لون عسلي ، ووجهك يغمره الحب .

وقد حببتك أفروديت بالتحريف والتكريم .

ويبدو أن مثل هذه الأغاني كانت تنتهى بمثل هذه

الكلمات (شذرة ١٦٢) :

« إلى الملتقى أيها العروس ، إلى الملتقى أيها العريس

الموقر » .

وهناك لون آخر من أغنيات الزفاف قد لا تجد له

مثيلاً لدى شعراء الإغريق في غير أعمال سافو . ففي

إحدى الشذرات التي وصلتنا نجد حواراً بين العروس

وفتاة أخرى تمثل العذرية (شذرة ١٦٤) :

العروس : أي عذرتي ، أي عذرتي ، إلى أين

هربت وذهبت بعيداً عني ؟

العذرية : إلى حيث لن أعود إليك ثانية ، إلى حيث

لن أعود إليك ثانية » .

ومثل هذه الأغنية لا بد وأن تكون مستمدة من

الأغاني الشعبية ، وهي تذكرنا بالحوار الذي تبادل

فيه أفروديت وتابعاتها النحيب على أدونيس (شذرة

١٠٣) . ومن المحتمل أن العروس كانت تقوم بدورها

في الأغنية ، وترد عليها إحدى زميلاتهن من فتيات

سافو .

لم يلعب الرجال إلا دوراً ضئيلاً في حياة سافو ،

ومن ثم لم يأت لهم ذكر في أشعارها إلا نادراً . فقد جاء

ذكر أخيها خاراكسوس Charaxus في بعض

الأشعار . وقد حدثنا هيرودوت (II. 135) عن القصة

التي أثارت سافو لكتابة هذه الأشعار . رحل خاراكسوس

إلى ناوكراتيس Naucratis المستعمرة اليونانية
في دلتا النيل بمصر . وهناك التقى بمحظية مشهورة يطلق
عليها اسم رودوبيس Rhodopis ووقع في غرامها ،
وصرف مبالغ طائلة من أجل تحريرها ، وعندما عاد
إلى وطنه ، عنفته أخته سافو على تصرفه هذا في إحدى
قصائدها .

كانت ناوكراتيس إحدى المراكز الهامة للتجارة

اليونانية ، ومن المحتمل أن خاراكسوس كان قد رحل

إلى هناك لأموار تتعلق بتجارة النبيذ من ليسبيا (cf. Ath.

xiii. 596 b) . ولكن أهم ما في القصة هو الجدية والصرامة

التي قابلت بها سافو تصرف أخيها ، وإن في معارضتها

لهذا التصرف الطائش مع امرأة من هذا النوع لدلالة

أكيدة على رفعة مستوى سلوك سافو نفسها . ولعل

الاسم الذي عرفها به هيرودوت ، وهو رودوبيس ، هو

اسم الشهرة الذي كان يطلقه عليها المحبون ، والاسم الحقيقي ،

وهو ماجاء ذكره في أشعار سافو ، هو دورنخا Doricha

(cf. Stob. XVII, 808; Pap. Oxy. XV, 1800, I.

Phot. s.v. 'Ροδωπίδος ἀνάθημ) . وإذا لم

تكن القصيدة التي أشار إليها هيرودوت قد وصلتنا ، فقد

وصلنا على الأقل شذرات تشير فيها سافو بعداء إلى

دورنخا . فقد جاء في إحدى الشذرات (٣٧) :

« أيها القبرصية (أفروديت) لعل دورنخا تجدك

أكثر مرارة ، ولا تفاخر مرة ثانية بقولها إنها قد

وصات إلى الحب الذي كانت تتوق إليه نفسها » .

لقد كان يكفي سافو أن تعيد إليها دورنخا حب

أخيها لها ، وقد عبرت عن هذا الأمل بتمنيتها لدورنخا

أن تجد الحب مرأً . ومن المحتمل أن هذه الشذرة جزء

من القصيدة التي أشار إليها أثيناؤوس (xiii. 596 b)

بأن سافو عنفت فيها دورنخا لأنها نخلت وبر أخيها .

وإذا كانت سافو تستخدم في الحديث عن دورنخا

ألفاظاً قاسية ، فإنها سرعان ما تصفح عن أخيها . ولدينا

شذرة هي افتتاحية لقصيدة ترجو فيها سافو لأخيها عوداً

حميداً إلى الوطن ، وتعهده بأنها ستغفر له كل أخطائه

(شذرة ٣٦) :

لسانك لا يهفو إلى قول ما هو سيء ، فلن يملأ الحياء عينيك ، - بل ستتحدث عنه بحكمة .

وذلك رداً على أشعار لأنكايوس يقول فيها (شذرة ١٢٤) :

« أى سافو الطاهرة ، يا ذات الحصل البنفسجية والابتسامة العذبة ، بنفسى كلام أود لو أقوله لك ، ولكن الحياء يمنعني » .

وربما جاء ذكر لزوجها في بعض الأشعار المفقودة (cf. Rose, H.B. G. L. p. 96)

وبالرغم من أن الجزء الأكبر من أشعار سافو كان يتصل بحياتها الخاصة ، إلا أن هناك بعض الشذرات التي لا علاقة لها بها . الحياة .
من هذه الشذرات :

« إن من يبدو جميلاً فهو جميل المظهر ، ولكن الفاضل سرعان ما يكون جميلاً أيضاً » . (شذرة ٥٨)
« إن الثراء بلا فضيلة ليس رفيقاً مأمون الجانب ، ولكنهما لو اجتمعا معاً يكونان قمة الحظ السعيد » . (شذرة ١٠٠)

« إن الموت بلاء ، هكذا يعتقد الآلهة على الأقل ، وإلا لكانوا قد ماتوا هم أنفسهم منذ أمد بعيد » . (شذرة ٩١)

هذه هي سافو وهذه هي بعض الشذرات التي وصلتنا من أعمالها التي يقال إنها كانت تملأ تسعة كتب . ومن الواضح أنها كانت واثقة كل الثقة من نفسها وفنها ، وقد عاشت أشعارها كل هذه القرون الطويلة وما زالت تحمل نفس الروعة والبهجة والطرافة التي كانت عليها وقت كتابتها لأول مرة ، ومن ثم فهي تعتبر أعظم امرأة شاعرة أنجبها الطبيعة حتى الآن ؛ فإن ذوقها السليم ، وصداقتها المتناهي في التعبير ، وخيالها البديع ، وقوة عاطفتها ، لمي مميزات وهبتها لها إلهات الفنون وربات الرشاقة ، فجعلن منها شخصية خارقة تفوق مستوى البشر ، ولذا نراها قد كرسنا معظم حياتها وفنها لمن ، كما أن أشعارها تفوح دائماً برائحة غير وحيين .

« أى عرائس البحر الشقراوات ، أرجو أن تسمحوا لأخي أن يعود سالماً ، وأن تحققوا له كل رغبات قلبه الصادقة ، كما أرجو ، وقد زالت عنه كل أخطائه السابقة ، أن يصبح بهجة لأصدقائه ، وخطراً على أعدائه ، ولعل بيتنا لا يصيبه الخزي بسبب أى رجل . كما أرجو أن يكون راغباً في أن يجعل أخته تمتلئ فخراً به ؛ ولعله ، عندما يعود في يوم قريب ، يعمل ، وهو في عز فرحة مواطنيه به ، على إزالة الألم المرير والكلمات الجارحة للشعور ، التي أصر قبل رحيله أن يملأ بها قلبي ؛ ولعاه يحصل ، إن أراد ، على زوجة جذيرة به وبعقد شرعي ؛ أما أنت ، أيها الكلبة السوداء المؤذية (والمقصود بها دورنخا بلا شك) ، فلعل سموم شرك تذهب هباء ، وتسعين لاصطياد فريسة أخرى »
لم يقتصر احتقار سافو لدورنخا ، بل تعداها إلى أخريات . فلدينا شذرة (٧١) يقال إنها موجهة إلى امرأة غير متعلمة (cf. Stob. Flor. IV, 12) .

« عندما تموتين فسوف ترقدين في عالم النسيان ولن يذكرك أحد ، لأنك لم تقوى بدور تجاه الورد نتاج بييريا Pieria ؛ فهناك الظلام ، وفي الظلام سوف تجوسين في منزل الموت ، وتتجولين بين أشباح عديمة القيمة لا وزن لها » .

ولهذه الأبيات أهمية خاصة ، لأنها تطلعنا على رأى سافو بأن الخلود الحقيقي في كتابة الشعر والأغاني ، وهي أول من عبر عن هذا الاعتقاد . كانت سافو تؤمن بهذا الرأى إيماناً صادقاً ، حتى إنها كتبت بفخر ولكن ببساطة (شذرة ٧٦) :

« إنى أقول إن شخصاً ما سيتذكرنا حتى في الأيام المقبلة » .

كما تقول أيضاً (شذرة ١١) :

« ولكني حصلت على النجاح الحق من إلهات الفن الشقراوات ، وعندما أموت لن أصبح نسياً منسياً » .
ويحدثنا أرسطو (Rhet. 1.9) بأن ألكايوس هو الشخص الذي كتبت له سافو تقول (شذرة ١١٩) :
« إذا كنت ترغب فيما هو عفو ونبييل ، وإذا كان

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والفاهرة بحال الدين أبي المحسن يوسف ابن تغري برك

بسم
الأستاذ إبراهيم الأسياري

تمهيد

واعلم علم التاريخ في نشأته نشأة الأمة العربية ، فكان حديثاً عن أنساب الناس حين كانوا قبائل مترحلة لم تستقر الأماكن تحت أرجلها ، كما كان حديثاً عن أيامهم ومآثرهم حين تشابهوا على مواقع الحيات حيث الحصب ، وحين ظهر من بينهم الأنجاد والأجداد ، وعندما استوت لهم مدن كان حديثهم عنها يمثل التاريخ الجامع لشئونهم الكثيرة ، وشاعت عصبية الوطن بعدما اختفت عصبية النسب وإذا هذه الأوطان تختصمها المؤرخون بكتب خاصة .

ومن أقدم ما انتهى إلينا من ذلك - أعني الحديث عن البلدان - أخبار الحيرة لهشام بن محمد الكلبي (٢٠٤ هـ) . وقد أخذ مؤرخو كل إقليم منذ القرن الثالث في جمع ما يتصل بتاريخ إقليمهم ، فكان من ذلك تاريخ مصر والإسكندرية للواقدي أبي عبد الله محمد بن عمر (٢٠٧ هـ) ، وأخبار مكة للأزرقي أبي الوليد محمد بن عبد الله (٢٢٣ هـ) ، ثم فتوح مصر والمغرب لابن عبد الحكم أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (٢٥٧ هـ)

وما إن أهل القرن الرابع الهجري حتى انضمت إلى هذه المدرسة التاريخية مدرسة أخرى تعنى بالحديث عن خطط البلاد ، وكان أول من ألف في ذلك أبو عمر محمد بن يوسف الكندي (٣٥٠ هـ) .

ومضت هاتان المدرستان المختصتان بالمدن تتسعان للكثير مع القرون اللاحقة ، وكان ممن كتبوا عن مصر في الجانب التاريخي :

١ - ابن يونس عبد الرحمن بن أحمد الصديقي (٣٤٧ هـ) وله تاريخان : أحدهما لأهل مصر ، والثاني للغرباء الواردين عليها .

٢ - أبو عمر محمد بن يوسف الكندي (٣٥٠ هـ) وله : فضائل مصر المحروسة .

٣ - ابن زولاق الحسن بن إبراهيم (٣٨٧ هـ) وله : الذيل على تاريخ الصديقي .

٤ - المنجم علي بن عبد الرحمن بن أحمد بن يونس (٣٩٩ هـ) وله : تاريخ أعيان مصر .

٥ - الحضرمي أبو القاسم يحيى بن علي (٤١٦ هـ) وله : ذيل أيضاً على تاريخ الصديقي .

٦ - المسيحي عز الملك محمد بن عبد الله (٤٢٠ هـ) وله : تاريخ مصر .

٧- أبو الصلت أمية بن عبد العزيز الأندلسي (٥٢٩هـ) وله : الرسالة المصرية ، ذكر فيها من اجتمع بهم من أهل مصر وما شاهد من آثارها .

٨- ابن الصبري أبو القاسم علي بن منجب (٥٥٠هـ) وله : الإشارة إلى من نال الوزارة .

٩- إبراهيم بن وسيط شاه (٥٩٩هـ) وله : جواهر البحور ووقائع الدهور في أخبار الديار المصرية .

١٠- موفق الدين عبد اللطيف البغدادى (٦٢٩هـ) وله : أخبار مصر .

١١- ابن أبي طي يحيى بن حميد الحلبي (٦٣٠هـ)

١٢- القفطى جمال الدين علي بن يوسف (٦٤٠هـ)

وله : تاريخ مصر .

١٣- التيفاشي أحمد بن يوسف (٦٥١هـ) وله :

سجع الملهيل في أخبار النيل .

١٤- أبو المظفر وحيد الدين منصور بن سليم

الإسكندري (٦٧٤هـ) وله : تاريخ الإسكندرية .

١٥- ابن ميسر المصري أبو عبد الله محمد بن علي

(٦٧٧هـ) وله : أخبار مصر ، وهو يعد ذيلًا على تاريخ

مصر للمسبحي .

١٦- ابن دانيال شمس الدين أبو عبد الله محمد

الخزاعي (٧١٠هـ) وله : عقود الجواهر فيمن ولى مصر

١٧- الأدفوى أبو الفضل جعفر بن ثعلب

(٧٤٩هـ) وله : الطالع السعيد الجامع لأسماء فضلاء

الصعيد .

١٨- ابن الدرهم الموصلي تاج الدين علي بن

محمد (٧٦٢هـ) وله : الانصاف بالدليل في أوصاف

النيل .

١٩- ابن مرزوق التلمساني شمس الدين محمد بن

أحمد (٧٨١هـ) وله : أشرف الطرف للملك الأشرف .

٢٠- ابن الطولوني حسن بن حصين بن أحمد

(٨٣٢هـ) وله : النزهة السنية في أخبار الخلفاء والملوك

المصرية .

٢١- المقرئى تقي الدين أحمد بن علي (٨٤٥هـ) وله : عقد الجواهر الأسفاط من أخبار مدينة القسطنطينية والسلوك .

٢٢- ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي (٨٥٢هـ)

وله : الإعلام بمن ولى مصر في الإسلام .

٢٣- الباعوني أبو الفضل محمد بن أحمد (٨٧١هـ)

وله : فرائد السلوك في تاريخ الخلفاء والملوك .

٢٤- ابن تغرى بردى جمال الدين يوسف

(٨٧٤هـ) وله : النجوم الزاهرة ، الذى سنحدثك عنه

وعن كتابه .

٢٥- السيوطى جلال الدين عبد الرحمن بن

أبي بكر (٩١١هـ) وله : حسن المحاضرة في أخبار مصر

والقاهرة ، وتحفة الكرام بأخبار الأهرام .

٢٦- الباعوني محمد بن يوسف (٩١٦هـ) وله :

الإشارة الوافية .

٢٧- ابن إياس محمد بن أحمد (٩٣٠هـ) وله :

بدائع الزهور في وقائع الدهور .

وتتالى من بعد ذلك في هذا الميدان مؤلفون بأساليب

تقارب وتباعده من المنهج الذى بدأه السابقون .

أما عن مدرسة الخطط فقد بدأها - كما قلنا -

الكندى (٣٥٠هـ) ثم جاء من بعده :

١- ابن زولاق الحسن بن إبراهيم بن الحسين

(٣٨٧هـ) وعنه يقول ابن خلكان : وله كتاب في

خطط مصر استقصى فيه .

٢- القضاعى أبو عبد الله محمد بن سلامة (٤٥٤هـ)

وله : المختار في ذكر الخطط والآثار .

٣- أبو عبد الله محمد بن بركات النحوى (٥٢٠هـ)

وهو تلميذ القضاعى . وقد ذكره حاجى خليفة فيمن

كتب في خطط مصر ولم يذكر اسم مؤلفه .

٤- الشريف محمد بن إسماعيل الجوانى ، وله : النقط

لمعجم ما أشكل من الخطط ، قال عنه حاجى خليفة :

وقد نبه فيه على معالم قد دثرت .

٥ - ابن نشوان محي الدين عبدالله بن عبد الظاهر (٦٩٢ هـ) وله : الروضة الهية الزاهرة والخطط المصرية القاهرة .

٦ - ابن المتوج تاج الدين محمد بن عبد الوهاب (٧٣٠ هـ) وله : إيقاظ المنفعل وإيعاظ المتوسل ، بين فيه أحوال مصر وخططها إلى سنة ٧٢٥ هـ .

٧ - المقرئ تقي الدين أحمد بن عبد القادر (٨٤٥ هـ) وله : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار .

٨ - علي مبارك (١٣١١ هـ) وله : الخطط التوفيقية .

ابن تغري بردى

بالقرب من مدرسة السلطان حسن (حتى القلعة الآن) وفي دار كانت للأمير سنجك اليوسفى ، وفي حلود سنة (٨١٢ هـ) كان مولد مؤلفنا يوسف بن الأمير تغرى بردى .

على هذا تلميذه أحمد بن حسين التركمانى ، المعروف بالمرجى ، فى ترجمته للمؤلف بآخر كتاب المنهل الصافى . ويشاركه هذا الرأى ابن العماد الحنبلى فى كتابه شذرات الذهب عند الكلام على حوادث سنة (٨٧٤ هـ) ، وابن إياس فى تاريخه .

وبخالفهم السخاوى فى كتابه الضوء اللامع فيقول : « ولد فى شوال تحقياً سنة ثلاث عشرة وثمانائة تقريباً » ويعيننا أن نقول إن الذى ذكره تلميذه التركمانى كان نقلاً عن المؤلف نفسه ، فهو يقول : سأله عن مولده فقال : مولدى بالقاهرة ... فى حلود سنة اثنتى عشرة وثمانائة تقريباً ...

وكان أبوه تغرى بردى مملوكاً رومياً جميل الطلعة اشتراه السلطان برقوق وجعله من مماليكه ، وحين شب أعتقه وضمه إلى إحدى فرق المماليك السلطانية .

وبعد أن توفى برقوق وتولى ابنه فرج بن برقوق الأمر مكانه ، نبه شأن تغرى بردى فتولى نيابة دمشق ، إلى أن كان دخول تيمور لنگ إلى الشام وانهمز فرج ابن برقوق بجيوشه أمامه ورجوع تغرى بردى معه . ثم عاد تغرى بردى إلى نيابة دمشق للمرة الثانية بعد خروج التتار عن الشام ، غير أنه ما لبث أن آتهم بالخيانة العظمى ، فهرب إلى التركمان وبقي هناك إلى أن عفا عنه السلطان ، وتزوج من كبرى بناته فاطمة ولادة نيابة دمشق للمرة الثالثة ، فبقى عليها إلى أن وافته منيته سنة ٨١٤ هـ . وحين ترك هذا الأب دنياه خلف من ورائه أبناء ستة - كان أبو المحاسن أصغرهم ، وكان عندها فى الثانية من عمره - وبنات أربعاً منهن : خوند فاطمة ، زوج السلطان فرج ، وبيرم ، وكانت زوجة لقاضى القضاة ناصر الدين بن النديم الحنفى ، وبعد وفاته تزوجت قاضى القضاة جلال الدين البلقينى الشافعى .

ونشأ رجلنا أبو المحاسن يتما ، ذاق اليم مبكراً ، فقد توفى أبوه وهو فى الثانية من عمره كما مر بك ، فتولى تربيته زوج أخته بيرم قاضى القضاة ناصر الدين محمد بن النديم إلى أن مات ابن النديم سنة تسع عشرة وثمانائة ، فتولى تربيته الزوج الثانى لبيرم وهو قاضى القضاة جلال الدين عبد الرحمن البلقينى الشافعى ، فأخذ فى تحفيظه القرآن الكريم ، وما إن أتم حفظه حتى كان الفتى قد كبر وترعرع واستعد للتلقي والتعلم ، فحفظ مختصر القدورى فى فروع الحنفية ومضى يستزيد فى دراسة المذهب الحنفى ، وهو منهج زوج الأخت الراحل ابن النديم ، ولم يلتفت للمذهب الشافعى وهو مذهب زوج أخته البلقينى ، فتفقه بالشيخ شمس الدين محمد الرومى ، وبقاضى القضاة بهاء الدين أبى البقاء الحنفى قاضى مكة ، وبقاضى القضاة بدر الدين محمود العيني الحنفى ، ودفعه ميله إلى المذهب ألا يأخذ النحو وغيره من علوم أخرى إلا عن أحناف إن وجد ، فأخذ النحو عن تقي الدين الششمسى الحنفى ، وقرأ

المقامات الحريرية على قوام الدين محمد بن محمد الحنفى ، وأخذ البديع والأدبيات عن شهاب الدين أحمد بن عمر شاه الدمشقى الحنفى .

وكانت له ملازمة لمشايخ عصره وإفادة من أديهم ومن علمهم مثل : شهاب الدين أحمد بن حجر ، وقاضى القضاة جلال الدين أبى السعادات بن ظهيرة قاضى مكة ، والعلامة بدر الدين بن العليف ، وقطب الدين أبى الخير بن عبد القوى ، وكان هذان الأخيران شاعري مكة فأخذ عنهما أبو المحاسن الكثير من شعرهما وتأدب بأديهما ، وكانت له غير هذا سماعات كثيرة على مشايخ كثيرين نخاف أن ننقل بذكر أسمائهم .

ثم حُبب إليه علم التاريخ فلأزم مؤرخى عصره مثل قاضى القضاة بدر الدين محمود العينى ، والشيخ تقى الدين المقرئى .

وكان له ولع بالفروسية فأجاد فنونها ، كلعب الرمح ورمى النشاب ولعب الكرة ، كما حذق فنون النغم والضروب والإيقاع وفاق فى ذلك أهل زمانه .

وكان إلى هذا كله ورعاً دينياً عفيفاً مع حسن محاضرة ولطف منادمة وحشمة زائدة ، وحياء كثير وميل إلى الخير ومحبة لأهل العلم والفضل والصلاح .

وهذه الحياة الجامعة بصّرت أبا المحاسن بأن يشارك فى أمور كثيرة وأن يخالط فئات مختلفة ، وحين أخذ فى التأريخ استقامت له من تلك الحصيلة الكبيرة مادة غزيرة ومكنته هذه المنافذ المختلفة من أن يسلك سبلاً متنوعة :

ولقد كان هذا القرن التاسع الهجرى من أهم القرون التاريخية ، فلقد أظلم مع أبى المحاسن جملة من مشهورى المؤرخين فى مصر ، منهم من نشأ فيها ومنهم من ألم بها مثل ابن خلدون والمقرئى وابن حجر والعينى وابن عرب شاه وخليل بن شاهين والخالدى بهاء الدين بن محمد العمرى ، وابن الصدى ، والسخاوى ، وابن

لياس ، والسيوطى وعبد الباسط بن خليل الحنفى ، وابن الطولونى حسن ، وابن زنبيل أحمد الرّمّال .

هذه العصر الحافل بالمؤرخين والكتب التاريخية هو الذى أظلم أبا المحاسن ، وقد عاش أبو المحاسن بين أجيالهم فلقد عاصر المقرئى والعينى وابن حجر وعاصره ابن الصيرفى والسخاوى وابن لياس . وحين قبض الله عليه المقرئى ثم العينى أصبحت زعامة التاريخ فى مصر لأبى المحاسن .

مؤلفاته

١ - المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى . وهو يضم تراجم الأعيان والناهين من أوائل الدولة التركية من المعز أيلك التركمانى إلى زمن المؤلف . وقد أراد به مؤلفه أن يجعله ذيلًا للوافى ، تأليف الصفاى . وقد أخذت دار الكتب المصرية فى طبعه وتولته عنها دار التأليف والترجمة .

٢ - الدليل الشافى على المنهل الصافى ، وهو مختصر للمنهل الصافى ، ومنه مصورة بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية .

٣ - مورد اللطافة فى ذكر من ولى السلطنة والخلافة . اقتصر فيه على ذكر الخلفاء والسلاطين ، وهو اختصار للدليل الشافى . ومنه مصورة بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية .

٤ - منهل الظرافة لذيل مورد اللطافة . ويشمل أسماء أمراء مصر إلى سنة ٨٨٤ هـ ، ومنه نسخة بمكتبة برلين .

٥ - حوادث الدهور فى مدى الأيام والشهور : جعله مؤلفه ذيلًا لكتاب السلوك للمقرئى فبدأه من حيث انتهى ، أى من سنة ٨٥٦ هـ ، وقد خالف المقرئى فى طريقته فأطال فى التراجم إلا ما جاء ذكره فى كتابه المنهل الصافى . ومنه مصورة بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية .

٦ - نزهة الرائي في التاريخ . وهو تاريخ متصل على السنين والشهور والأيام وفي مجلدات عدة ، منها الجزء التاسع في مكتبة أكسفورد . ويضم حوادث السنين من ٦٧٨ - ٧٤٧ هـ .

٧ - البحر الزاخر في علم الأوائل والأواخر . مرتب على السنين . ومنه جزء صغير بالمكتبة الأهلية بباريس يحوى حوادث السنين من ٣٢ - ٧٢ هـ .

٨ - منشأ اللطافة في ذكر من ولي الخلافة . يؤرخ لمصر من أقدم أزمانها إلى سنة ٧١٩ هـ . ومنه نسخة بالمكتبة الأهلية بباريس .

٩ - نزهة الإلباب في اختلاف الأسماء والألقاب .

١٠ - حلية الصفات في الأسماء والصناعات ، مرتب على الحروف يشتمل على مقاطيع وتواريخ وأدبيات .

١١ - البشارة في تكملة الإشارة ، وهو ذيل على كتاب الإشارة للحافظ الذهبي .

١٢ - الانتصار للسان التتار ، وهو في معاني اللغة التركبية .

١٣ - كتاب في الرياضيات والموسيقى .

١٤ - السكر الفاضح والعطر الفائح ، في التصوف ، ومنه نسخة بمكتبة الإسكوريال . ثم كتابه :

١٥ - النجوم الزاهرة .

وهو من أهم ما ألف أبو المحاسن ، يؤرخ فيه لمصر منذ الفتح الإسلامي إلى الدولة الأشرفية سنة ٥٨٧ هـ مع استطرادات كثيرة في أخبار البلاد المحاورة ، وهو مرتب على السنين وفي آخر كل سنة تراجم من مات فيها وزيادة النيل ونقصانه . . يقول ابن تغرى بردى في خطبة هذا الكتاب :

«أما بعد فلما كان لمصر ميزة على كل بلد بخدمة الحرمين الشريفين ، أحببت أن أجعل تاريخاً للملوكها مستوعباً من غير ميسن ، فحملني ذلك على تأليف هذا الكتاب وإنشائه ، وقمت بتصنيفه وأعبائه ، واستفتحت

بفتح مصر وما وقع لهم في المسالك ومن حضرها من الصحابة ومن كان المتولى لذلك ، وعلى أى وجه فتحت : صلح أم عنوة من أصحابها ، وأجمع في ذلك أقوال من اختلف من المؤرخين وأهل الأخبار وأربابها ، وذلك بعد اتصال سندى إلى من ولى عنه منهم رواية ، ليجمع الواقف عليه بين صحة النقل والدراية ، وأطلق عنان القلم فيما جاء في فضلها وذكرها من الكتاب العزيز ، وما ورد في حقها من الأحاديث وما اختصت به من المحاسن فصار لها على غيرها بذلك التمييز ، ثم أذكر من ولها من يوم فتحت وما وقع في دولته من العجب ، وأحدأ بعد واحد لا أقدم أحدأ منهم على أحد باسم ولا كنية ولا لقب ، ثم أذكر أيضاً في كل ترجمة ما أحدث صاحبها في أيام ولايته من الأمور ، وما جرده من القواعد والوظائف والولايات في مدى الدهور ، ولا أقصر على ذلك ، بل أستطرد إلى ذكر ما بنى فيها من المباني الزاهرة ، كالمليادين والجوامع ومقاييس النيل وعمارة القاهرة ، أولاً بأول أذكره في يوم مبتاه وفي زمان سلطانه ، مستوعباً لهذا المعنى ضابطاً لشأنه ، على أننى أذكر من توفى من الأعيان في دولة كل خليفة وسلاطان باقتصار ، بعد فراغ ترجمة المقصود من الملوك مع ذكر بعض الحوادث في مدة ولاية المذكور في أما قطر من الأقطار ، وأبدأ فيه بعد التعريف بأحوال مصر بولاية عمرو بن العاص في المملكة الإسلامية ، ثم ملك بعد ملك كل واحد على حدة ، وما وقع في أيامه إلى الدولة الأشرفية الإبنالية ، وسميته :

«النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة» .

والله الموفق والمنان ، وبالله المستعان .

ويقال إن الصحبة التي كانت بين المؤلف والأمر محمد بن جقمق هي التي حملته على أن يأخذ في تأليف هذا التاريخ ، وكان في نيته أن يختتم بحكمة غير أن المنية عاجلت ابن جقمق قبل أن يأخذ المؤلف في تأليف هذا

التاريخ الكبير ، فلقد كانت وفاة ابن جقمق نحواً من سنة ٨٣٢ هـ .

ولما فتح السلطان سليم العثماني مصر ووقع له هذا الكتاب أمر بنقله إلى التركية فنقله شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا قاضي العسكر بالأناضول يومئذ . ويقول شمس الدين ساي في كتابه قاموس الأعلام التركي أنه ترجم إلى اللغة اللاتينية وإلى لغات أوربية أخرى .

وقد ذكر حاجي خليفة أن المؤلف قد لخص هذا الكتاب وسماه « الكواكب الباهرة في النجوم الزاهرة » وقال : وهو مجلد أوله الحمد لله الذي زين السماء الدنيا بالنجوم الزاهرة . . . الخ . ثم قال : ذكر أنه اختصره حذراً من أن يختصره غيره على تبويبه وفصوله واقتدى في ذلك بحجاجة من العلماء كالذهبي والمقرئزي ، فإن الذهبي اختصر تاريخ الإسلام بسير النبلاء ، ثم اختصر سير النبلاء بالعبر ، ثم اختصر العبر بالإشارة إلى وفيات الأعيان .

وقد اهتم بنشر كتاب النجوم الزاهرة المستشرقون منذ زمن بعيد ، فأخرج منه المستشرق الهولندي جونيل مجلدين كبيرين في أربعة أجزاء مع مقدمة وملاحظات باللغة اللاتينية طبعت بمطبعة بريل في مدينة ليدن من سنة ١٨٥١ - ١٨٥٥ م .

ويشمل المجلد الأول السنين من ٢٠ - ٢٥٣ ، والثاني ٢٥٤ - ٣٦٥ هـ .

كما أخرج المستشرق الأمريكي وليم بويزر منه عشرة مجلدات مع مقدمة باللغة الإنجليزية وقد طبعت بكاليفورنيا من سنة ١٩٠٩ - ١٩٢٩ وتشتمل على السنين من ٣٦٥ - ٥٦٦ ، ومن سنة ٨٠١ - ٨٧٢ هـ . ومن هذا نرى أن الجزء الخاص بالسنين من ٥٦٧ - ٨٠٠ ، لم يخرج . وقد أخذت دار الكتب المصرية في طبع هذا الكتاب كله طبعة محققة فصورت للنسخة الخطية المحفوظة منه بمكتبة أبياصوفيا وقد

أصدرت الجزء الأول سنة ١٩٢٧ وينتهي بسنة ١٤٣ هـ ومضت تخرجه مع الأعوام أجزاء كل جزء يضم حقبة من السنين - وقد ذيل كل جزء بفهارس واسعة مختلفة وقد انتهت إلى الجزء الرابع عشر .

ثم تولت دار التأليف والترجمة بوزارة الثقافة الأجزاء الباقية ، وسوف تخرج قريباً .

وقد أعادت دار التأليف طبع الأجزاء الأولى التي طبعت في دار الكتب واقتطعت منها الفهارس لتضمها كلها معاً في آخر الكتاب بعد تمام طبعه . وهذا شيء مما جاء في كتاب النجوم الزاهرة عن ولاية الظافر :

ذكر ولاية الظافر على مصر

الظافر بالله أبو منصور إسماعيل بن الحافظ لدين الله أبي الميمون عبد المجيد بن الأمير محمد ، ابن الخليفة المستنصر معد بن الظاهر على بن الحاكم منصور بن العزيز بالله نزار بن المعز لدين الله معد ، التاسع من خلفاء مصر من بني عبيد ، والثاني عشر منهم ممن ولي من أجداده خلفاء المغرب .

بويح بالخلافة بعد موت أبيه الحافظ في جمادى الآخرة سنة أربع وأربعين وخمسمائة ، وهو ابن سبع عشرة سنة وأشهر ، لأن مولده في يوم الأحد منتصف شهر ربيع الآخر سنة سبع وعشرين وخمسمائة . وأمه أم ولد تدعى ست الوفاء ، وقيل : ست المنى .

قال العلامة شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزأوغلي سبط ابن الجوزي في تاريخه مرآة الزمان - بعد أن سباه يوسف ، والصواب ما قلناه أنه لإسماعيل - قال : « وكانت أيامه مضطربة لحدائث سنة واشتغاله باللهو ، وكان عباس الصنهاجي لما قتل ابن سلاور وزير له واستولى عليه . وكان له ولد اسمه نصر ، فأطمع نفسه في الأمر وأراد قتل أبيه ، ودس إليه سماً ليقتله . فعلم أبوه واحترز وأراد أن يقبض عليه فما قدر ، ومنعه

مؤيد الدولة أسامة بن منقذ وقبح عليه ذلك ، وقال :
 إن فعلت هذا لم يبق لك أحد ويفر الناس عنك . فشرع
 أبوه بلاطفه (يعنى الوزير عباس يلاطف ابنه نصرا)
 وقال له : عوض ما تقتلنى اقتل الظافر . وكان نصر
 ينادم الظافر ويعاشره . وكان الظافر يثق به وينزل في
 الليل إلى داره متخفياً . فنزل إليه إلى داره وكانت
 بالسيوفيين داخل القاهرة ومعه خادم له . فشربا وتام
 الظافر . فقام نصر فقتله ورمى به في بئر . فلما أصبح
 عباس (يعنى الوزير أبا نصر المذكور) جاء إلى باب
 القصر يطلب الظافر ، فقال له خادم القصر : ابنك
 يعرف أين هو (ومن) قتله . فقال عباس : ما لابنى
 فيه علم . وأحضر أخوى الظافر وابن أخيه فقتلهم
 صبرا بين يديه ، وأحضر أعيان الدولة وقال : إن
 الظافر ركب البارية في مركب فانقلبت به فغرق . ثم
 أخرج عيسى ولد الظافر . فنفروا عن عباس وابنه ،
 وثار الجنود العبيد وأهل القاهرة وطلبوا بثار الظافر من
 عباس وابنه نصر . فأخذ عباس وابنه نصر ما قدرا
 عليه من المال والجواهر وهربا إلى الشام . فبلغ الفرنج
 فخرجوا إليهما . وقتلوا عباساً وأسروا ابنه نصراً ،
 وقتل نصر في السنة الآتية » . انتهى .

وقال القاضي شمس الدين أحمد بن خلكان :
 « بوقع يوم مات أبوه بوصية أبيه . وكان أصغر أولاد
 أبيه سنّاً . كان كثير اللهو واللعب ، والتفرد بالجواري ،
 واستماع المغاني . وكان يأنس بنصر بن عباس . فاستدعاه
 إلى دار أبيه ليلا سرّاً بحيث لا يعلم به أحد . وتلك الدار
 في المدرسة الخنقية السيوفية الآن ، فقتله بها وأخفى
 أمره . قال : وقصته مشهورة ، وذلك في نصف
 المحرم سنة تسع وأربعين وخمسمائة . وكان من أحسن
 الناس صورة . والجامع الظافرى الذى بالقاهرة داخل
 باب زويلة منسوب إليه ، وهو الذى عمره وأوقف
 عليه شيئاً كثيراً » . انتهى كلام ابن خلكان . قلت :

والجامع الظافرى هو المعروف الآن بجامع الفاكهانيين
 على الشارع الأعظم بالقرب من حارة الديلم .

وقال ابن القلانسي : « إن الظافر لما قتله أخواه

يوسف وجبريل وابن عمهما صالح بن الحسن . »
 قلت : وهذا القول يؤيده قول ما نقله أبو المظفر من
 أن عباساً قتل أخوى الظافر وابن عمه صبرا (أعنى
 لما بلغه قتلهم للظافر قتلهم به) غير أن جمهور المؤرخين
 اتفقوا على أن قاتل الظافر نصر بن عباس المقدم ذكره .

قال : وكان الظافر قد ركن إليهم (يعنى أخويه

وابن عمه) وأنس بهم في وقت مسراته . فاتفقوا عليه
 واغتالوه . وذلك في يوم الخميس سلخ صفر . وحضر

العادل عباس الوزير وابنه ناصر الدين نصر وجماعة

(من) الأمراء والمؤمنين (للسلام) على الرسم . فقبل

لهم : إن أمير المؤمنين ملثث الجسم . فطلبوا الدخول

إليه فتمنعوا . فألحوا في الدخول بسبب العيادة فلم يمكنوا .

فهمجوا ودخلوا القصر وانكشف أمره . فقتلوا الثلاثة

وأقاموا ولده عيسى وهو ابن ثلاث سنوات . ولقبوه

بالباقتر بنصر الله وبايعوه . وعباس الوزير إليه تدبير

الأمر . ثم ورد الخبر بأن طلائع بن رزيك فارس

المسلمين قد امتنع من ذلك وجمع وحشد وقصد

القاهرة . وكان من أكابر الأمراء . وعلم عباس أنه

لا طاقة له به . فجمع أمراءه وأسبابه وأهله وخرج

من القاهرة فلما قرب من عسقلان وغزة خرج عليه

جماعة من خيالة الفرنج . فاغتر بكثرة من معه . فلما

حمل عليهم قتل أكثر أصحابه وانهمزوا . فانهمز هو

وابنه الصغير وأسر ابنه الكبير الذى قتل ابن سلاز مع

ولده وحرمة وماله وكراعه . وصار الجميع للفرنج .

من هرب مات من الجوع والعطش . ووصل طلائع

ابن رزيك إلى القاهرة : فوضع السيف فيمن بقي من

أصحاب عباس . وجلس في منصب الوزارة . انتهى

كلام ابن القلانسي . وما نقله غالبه مخالف لغيره من

المؤرخين . والله أعلم .

وقيل غير ذلك : أن خدام القصر كتبوا إلى طلائع
ابن رزيك وهو والى قوص وأسوان والصعيد يخبرونه
بقتل الظافر ويستجدونه على عباس وابنه نصر . وكتب
إليه فيمن كتب القاضي الجليس أبو المعالي عبد العزيز
ابن الحباب قصيدته الدالية التي أولها :

دمعى عن نظم القريض غوادى

وأرق عيني والعيون هواجع
وشف فؤادى شجوه المهادى

هموم أقضت مضجعى ووسادى
بمصرع أبناء الوصى وعرة النـ

سى وآل الذاريات وصاد
فأين بنو رزيك عنهم ونصرهم

وما لهم من منعة وذيات
أولئك أنصار الهدى وبنو الردى

وسم العدا من حاضرين وباد
لقد ند ركن الدين ليلة قتله

بخير دليل للنجاة وهاد
تدارك من الإيمان قبل دثوره

حشاشة نفس آذنت بنفاد
وقد كاد أن يطفى تألق نوره

على الحق عاد من بقية عاد
فلو عاينت عينك بالقصر يومهم

ومصرعهم لم تكتحل برقاد
وهى طويلة كلمها على هذا المنوال فى معنى النجدة .

وقد نقلتها من خط عقد لا يقرأ إلا بجهد . فلما بلغ ذلك
طلائع بن رزيك جمع ودخل القاهرة فى تاسع شهر
ربيع الأول ، وجلس فى دست الوزارة ، وتلقب
بالمك الصالح ، وهو صاحب الجامع خارج بابى زويلة
وأخرج جسد الظافر من البئر التى كان رمى فيها بعد
قتله وجعله فى تابوت ومشى بين يديه حافياً مكشوف
الرأس ، وفعل الناس كذلك ، وكثر الضجيج والبكاء
والعويل فى ذلك اليوم .

وقال بعضهم وأوضح الأمر ، وقوله : إن الظافر
كان قد أحب نصر بن عباس حباً شديداً ، وبقي
لا يفارقه ليلاً ونهاراً . فقدم مؤيد الدولة أسامة بن
منقذ من الشام ، فقال لعباس الوزير يوماً : كيف
نصبر على ما أسمع من قبيح القول ! قال عباس :
وما يقولون ؟ قال يقولون : إن الظافر بنى على ابنك
نصر . فغضب عباس من ذلك ، وأمر ابنه نصرأ ،
فدعا الظافر لبيته فوثب عليه وقتله ، وساق نحواً مما
سقتاه من قول أبى المظفر وابن خلكان . وانتهى كلامه
وقال صاحب كتاب المقتل فى أخبار الدولتين :
« ولما تم أمر الظافر ركب بزي الخلافة وعاد إلى القصر ،
ولم يقدم شيئاً على انتقامه من ابنى الأنصارى لما كان
يبلغه عنهما فى أيام والده الحافظ » .

وخبر ابنى الأنصارى أنهما كانا من جملة الكتاب
وتوصلا إلى الحافظ ، فاستخدمهما فى ديوان الجيش
قصداً لتمييزهما ، وهما غير قانعين بذلك ، لما يعلمانه من
إقبال الحافظ عليهما ، فوثبا على السادة من رؤساء
الدولة مثل الأجل الموفق أبى الحجاج يوسف كاتب
دست الخليفة ومشورته ، ومن يليه مثل القاضي
المرتضى المحنك ، والخطيرى البواب ، فتجراً على
المذكورين وغيرهم من الأمراء مع قلة دربة . فتدع
القوم عورتهم ، والخليفة الحافظ لا يزداد فيهما إلا
رغبة . ووقع لهما أمور قبيحة ، والقوم يبلغون الخليفة
خبرهم شيئاً بعد شيء ، وهو لا يلتفت إلى قولهم .
ولا زال ابنا الأنصارى حتى صار الأكبر شريك
الأجل الموفق فى ديوان المكاتب ، ولكن خصص
الموفق بالإنشاء جميعه . ولما تولى ابن الأنصارى نصف
الديوان نعت بالقاضى الأجل سناء الملك ، بعد أن
وصاه الخليفة الحافظ أن يقنع مع الموفق بالرتبة ويدع
المباشرة ، ويخدم الموفق . وصبر الأجل الموفق على
ذلك مراعاة لحاظ الخليفة . وأما ابن الأنصارى الصغير
فانه تجند فتأمر فى يوم ، وخلع عليه بالطوق وما يلزم

الأمريّة ، وصار أمير طوائف الأجناد . فقال الناس : هو الأمير الطارى بن الأنصارى ! وبينما هم في ذلك مرض الخليفة الحافظ ومات ، وآلت الخلافة لولده الظافر هذا . فراجع لما كنا عليه من أمر الظافر مع ولدى الأنصارى المذكورين . فركب الخليفة الظافر بعد العشاء الآخرة في الشمع بالقصر ، ووقف على باب الملك بالإيوان الجاور للشباك ، وأحضر ابنى الأنصارى واستدعى مولى السر ، وهو صاحب العذاب ، وأحضرت آلات العقوبة ، فضرب الأكبر بحضوره بالسياط إلى أن قارب الهلاك ، وثنى بأخيه كذلك ، وأمر بإخراجهما وقطع أيديهما وسلّ ألسنتهما من قفيهما ، وصلبا على بابى زويلة الأول والثانى زماناً .

وأقام الظافر ابن مصال المغربى وزيراً مدة شهرين فخرج عليه ابن سلال ، وكان والياً على البحيرة والإسكندرية ، ولم يرض بوزارة ابن مصال المذكور ، وتابعه عباس وكان والياً على الغربية ، وهو ولد زوجته ، فلما بلغ الوزير ابن مصال ذلك ، خرج إلى الصعيد لكونه لم يطق لقاء ابن سلال ومن معه على غير موافقة من الخليفة الظافر . ودخل ابن سلال إلى القاهرة وزيراً ، فما طابت به نفس الخليفة الظافر بالله ، فباشر الأمور مباشرة بجد . وأقام الظافر خليفة إلى أوائل سنة تسع وأربعين وخمسة ، ولم يصف بين الخليفة والوزير عيش قط ، وجرت بينهما أمور ، وثبت عند ابن سلال كراهة الخليفة فيه ، فاحترز على نفسه منه ، وأقام كذلك أربع سنين وبعض الخامسة ، حتى قتله نصر بن عباس اغتيالاً في داره . وذكر أن ذلك بموافقة الخليفة الظافر على ذلك ، لأن هذا نصراً كان قد اختلط بالخليفة اختلاطاً دائماً أدى إلى حسد أكثر أهل الدولة له على ذلك . وخشى عباس على نفسه من ولده نصر المذكور لما تم منه في حق ابن سلال ، فرمى بينه وبين الخليفة بموهمات قبيحة ، حتى قتل نصر الخليفة أيضاً . ودفعه في داره التى بالسيفيين ، وقتل أستاذين معه :

ولما علم الخليفة استخلف ولده بعده ، وهو أبو القاسم عيسى ، ونعت بالفائز بنصر الله ، وكان عمره يومئذ خمس سنين . أخرجه الوزير عباس من عند جدته أم أبيه الخليفة يوم قتل عميه يوسف وجبريل ابنى الحافظ - وهما مظلومان - بتهمة أنهما قتلا أخاهما الخليفة الظافر حسداً على الرتبة لينالها بعده . وليس الأمر كذلك ، بل عباس الوزير وولده نصر قتلاه . فراحما الخليفة هذا الصغير مقتولين ، فتفرع واضطرب وعشى عليه . ولازمه ذلك وكثر به .

قلت : وقول هذا عندى في قتل الخليفة الظافر أثبت الأقاويل . وبكلامه أيضاً يعرف جميع ما ذكرناه في أمره من أقوال المؤرخين ، فإنه ساق أمره على جلسته من غير إدخال شيء معه .

وأما تفصيل أمر عباس الوزير وابنه نصر فإن عباساً كان رجلاً من بنى تميم ملوك الغرب ، ودخل عباس القاهرة فاجتمع بالخليفة ، فأكرمه وأنعم عليه بأشياء ثم خلع عليه بالوزارة على العادة ولقبه ، فباشر عباس الوزارة وخدم الأمور وأكرم الأمراء وأحسن إلى الأجناد لينسبهم العادل ابن سلال . واستمر ابنه نصر على مخالطة الخليفة الظافر ، حتى اشتغل الظافر عن كل أحد بابن عباس المذكور ، وأبوه عباس يكره خلطته بالخليفة . وانتهى الخليفة معه إلى أن يخرج من قصره لزيارة ابن عباس بداره التى بالسيفيين ، بحيث لا يعلم عباس بذلك . فلما علم استوحش من الخليفة لجرأة ابنه ، وتوهم أنه ربما يحمله الخليفة على قتله . فقال عباس لابنه سرّاً : قد أكثرت من ملازمة الخليفة حتى تحدث الناس في حقك معه بما أزعج باطنى ، وربما يتناقل الناس ذلك ويصل إلى أعدائنا منه ما لا يزول ، ففهم ابنه نصر عنه وأخذته حدة الشباب ، فقال نصر لأبيه : أيرضيك قتله ؟ فقال : أزل التهمة عنك كيف شئت . فخرج الخليفة ليلة إلى نصر بن عباس على عادته فقتله بالجماعة الذين قتل بهم الوزير ابن سلال ، وقتل

أيضاً أستاذين كانا مع الخليفة الظافر ، وطمرهم في بئر هناك . وأصبح عباس فبايع عيسى بن الظافر ، ولقبه الفائز ، على ما يأتي ذكره في أول ترجمة الفائز .

ولما تم لعباس ما قصده من قتل الخليفة وتولية ولده الخلافة ، كثرت الأقاويل . ووقع الناس على الخبر الصحيح بالحدس . فاستوحش الناس قتل هؤلاء الأئمة . وكان طلائع بن رزيك والياً على الأشمونين ، والبهنسا ، فتحرك حاشداً على عباس . ولبس السواد وحمل شعور النساء حرم الخليفة على الرماح . فتدخل أمر عباس وتفرق الناس عنه . وصار الناس تسمعه المكورة في الطرقات من كل فج . حتى أنه رمى من طاق ببعض الشوارع وهو جائز بهاون نحاس ، وفي يوم آخر بقدر مملوءة ماء حاراً ، فقال عباس : ما بقي بعد هذا شيء . فصار يدبر كيف يخرج وأين يسلك . فأشار عليه بعض أصحابه بتحريق القاهرة قبل خروجه منها فلم يفعل ، وقال : يكفى ما جرى . فلما قرب طلائع بن رزيك إلى القاهرة خرج عباس وابنه ومعهما كل ما يملكانه طالباً للشرق . فحال الفرنج بينه وبين طريقه ، فقاتل حتى قتل زأسر ولده نصر . وفاز الفرنج بما كان معه . وذلك في شهر ربيع الأول سنة تسع وأربعين وخمسمائة . وأما ولده نصر فنذكر أمره وقتله في أول ترجمة الفائز بأوسع من هذا إن شاء الله تعالى .

وكانت قتلة الخليفة الظافر هذا في سلخ المحرم سنة تسع وأربعين وخمسمائة على قول من رجح ذلك . وله اثنتان وعشرون سنة . وكانت خلافته أربع سنين وسبعة أشهر وسبعة أيام . وتولى الخلافة بعده ولده الفائز عيسى .

ونذكر إن شاء الله أمر قتله أيضاً في ترجمة الفائز بأوسع من هذا هناك .

السنة الأولى من ولاية الظافر بأمر الله أبي منصور إسماعيل على مصر وهي سنة خمس وأربعين وخمسمائة .

فيها مطرت اليمن مطراً دماً . وبقي أثره في الأرض وفي ثياب الناس .

وفيها في المحرم نزل الملك العادل نور الدين محمود ابن زنكى صاحب الشام على دمشق وحاصرها ، فراسله صاحبها مجير الدين ، وخرج إليه هو والرئيس ابن الصوفي وبذلاً له الطاعة وأن يخطب له مجير الدين بعد الخليفة والسلطان ، وأن ينقش اسمه على الدينار والدرهم ، فرضى نور الدين وخلع عليه ورحل عنه . وعاد وافتتح قلعة اعزاز .

وفيها اختلف وزير مصر ابن مصال المغربي والعادل ابن سلاّر وجمعا العساكر واقتتلا : فقتل الوزير ابن مصال ، واستقل ابن سلاّر بالوزير والملك . وقد ذكرنا نحو ذلك في ترجمة الظافر هذا .

وفيها توفي أبو المفاخر الحسن بن ذى النون الواعظ (ابن أبي القاسم) كان فاضلاً صالحاً إماماً فقيهاً حنفياً المذهب : كان يعيد الدرس خمسين مرة . ومن شعره :

مات الكرام ومروا وانقضوا ومضوا
ومات بعدهم تلك الكرامات

وخلفوني في قوم ذوى سفه
لو أبصروا طيف ضيف في الكرى ماتوا

وفيها توفي الأمير أبو الحسن على بن دبيس صاحب الحلة . كان شجاعاً جواداً إلا أنه كان على عادة أهل الحلة رافضياً خبيثاً .

وفيها توفي قتيلا الوزير على بن سلاّر وزير الظافر صاحب الترجمة بديار مصر . كان يلقب بالملك العادل . وتولى الوزير بعده عباس أبو نصر الذى قتل الظافر ، حسب ما ذكرنا ذلك كله مفصلاً .

وفيها ملكت الفرنج عسقلان بالأمان بعد أن قتل من الفريقين خلق كثير . وكان قد تمادى القتال بينهم في كل سنة إلى أن سلموها . وأخذ الفرنج جميع ما كان فيها من المخائر وغيرها .

السنة الثانية من ولاية الظافر على مصر وهي سنة
ست وأربعين وخمسة .

فيها دخل السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه
السلجوقي إلى بغداد ، وخرج الوزير ابن هبيرة وأرباب
الدولة إلى لقائه فأكرمهم .

وهذا الرجل الذي عسى نفسه بهذه الأعمال الكثيرة
وظل مكباً عليها إلى ما قبل وفاته : لم يسلم من نقد
رجلين مؤرخين ممن عاصروه ، وهما ابن الصيرفي
والسكاوي . وما أكثر ما توغر المشاركة في عمل
صدور المعاصرين ، ثم إنا ما عرفنا السكاوي ترك
علماً من أعلام عصره دون أن يجرحه وينقده وما نجا
منه المقریزی شيخ المؤرخين في عصره ، ولا ابن
خلدون شيخ مؤرخي الإسلام .

ولقد ظل أبو المحاسن مشغولاً بعمله وتأليفه
لا يصرفه عنه صارف إلى أن توفاه الله في يوم الثلاثاء
خامس ذي الحجة سنة أربع وتسعين وثمانمائة .

وحسب هذا الراحل عزاء عما ترك من عمل
صالح ، ما كتبه عنه تلميذه أحمد بن حسن التركاني
في ترجمته له :

« ونرجو إن أطال الله عمره وفسح في أجله ليملأ
خزائن من العلوم والمصنفات في كل فن ليعلمي
باتساع باعه في التصنيف والتأليف » .

ثم قول ابن إياس فيه : « وهو الذي قد خلف
أبا المحاسن على زعامة المؤرخين بمصر : وضع لنا حقاً
أنه كان رئيساً حشماً فاضلاً خفياً المذهب وله اشتغال
بالعلم وكان مشغولاً بكتابة التاريخ » .

ثم حسب ابن تغري بردي في وصف نفسه شعره
الذي يقول فيه :

تجارة الحب غدت في حب خود كاسده
ورأس مالى هبة لفرحتى بفائده

وفيها توفي أحمد بن منير بن أحمد الأديب
أبو الحسين الطرابلسي الشاعر المشهور المعروف بالرفاء .
ولد سنة ثلاث وسبعين وأربعمائة بطرابلس . وكان
بارعاً في اللغة العربية والأدب إلا أنه خبيث اللسان كثير
الفحش . حبسه الملك تاج الملوك بوري صاحب دمشق ،
وعزم على قطع لسانه ، فاستوهبه منه الحاجب يوسف
ابن فيروز فوهبه له فنفاه . وكان هجاً خلّاتق كثيرة ،
وكان بينه وبين ابن القيسراني مهاجاة ، وكان رافضياً .
وكانت وفاته بحلب في جمادى الآخرة . ومن شعره :

جنى وتجننى والفؤاد يطيعه
فلا ذاق من يجنى عليه كما يجنى
فان لم يكن عندي كعني ومسمعى
فلا نظرت عيني ولا سمعت أذني

وفيها توفي الأمير تمرتاش بن نجم الدين البغلازي
الأرتقي صاحب ماردين وديار بكر . كان شجاعاً
جواداً عادلاً محباً للعلماء والفضلاء يبحث معهم في فنون
العلوم . وكان لا يرى القتل ولا الحبس . ومات في ذي
القعدة ، وكانت مدته نيفاً وثلاثين سنة . وقام بعده
ابنه .

وفيها توفي حيدر بن الصوفي الذي كان أقامه
مجير الدين صاحب دمشق مقام أخيه ، ثم وقع منه سعي
بالفساد ، فاستأجبه مجير الدين إلى القلعة على حين
غفلة فضرب عنقه لسوء سيرته وقبح أفعاله .

الذين ذكر الذهبي وفاتهم في هذه السنة ، قال :
وفيها توفي أبو بكر محمد بن أبي حامد بن عبد العزيز بن
علي الدينوري البسّيع ببغداد . والمبارك بن أحمد بن
بركة الكندي الحبار .

أمر النيل في هذه السنة : الماء القديم ست أذرع
وأربع وعشرون أصبعاً . مبلغ الزيادة سبع عشرة ذراعاً
وثلاث عشرة أصبعاً .

* * *

مدام بوشارى السجوتاف فلوبير

ببستلم
الأستاذ على أدلهم

لأسلوبه لإيقاع موسيقى ، ولذلك كان يقرأ ما يكتب بصوت مرتفع ليتحاشى الكلمات الخوشية والحروف المتنافرة ، وكان الذين يمرون بجانب داره - كما يروى لنا النقاد الدانمركى جورج براندز - يسمعون وهو يعيد قراءة ما يكتب فيعتقدون أنه محام يجرب ما سيقوله أمام المحكمة ، وقد كان الكاتب الروائى الروسى الكبير ليثان ترجنيف صديقاً حميماً لفلوبير ، وكان كثيراً ما يزوره فى أثناء إقامته بفرنسا ، وقد أعان أنه مما يثير العطف ويبعث على الإشفاق أن يراه وهو أقل الناس صبراً عاكفاً على المهادنة فى استبعاد العبارات الغامضة ، والتركيب المستغلفة ، باذلاً فى سبيل ذلك أقصى ما فى طاقته من الجهد ، وروى عنه استراتشى أنه حاول فى أحد مشاهد رواياته وصف حديقة نبات الكرنب فى ضوء القمر ليلاً ، فسأل نفسه « كيف يبلو منظر حديقة الكرنب فى ضوء القمر وقد أرخى الليل سدوله ؟ فأرجأ الوصف حيناً من الزمن حتى جاءت الليلة المناسبة ، فخرج من داره يحمل مفكرة فى يده ، وغشى لإحدى حداثى الكرنب ليبدون بالتفصيل الدقيق ما شاهده ، ولذلك كان لإنتاجه بالقياس إلى غيره من مشاهير الكتاب الروائيين قليلاً ، فقد كان يكتب فى

جوستاف فلوبير فى طليعة كبار الكتاب البارزين فى تاريخ الأدب الفرنسى ، وهو يعد فى تاريخ الأدب العالمى أحد الأساتذة الرواد فى كتابة الرواية الواقعية ، ولم يبلغ فلوبير هذه المكانة الرفيعة فى عالم الأدب لأنه كان كاتباً موهوباً فحسب ، وإنما ظفر بها لأنه أراد ذلك ، وعقد عليه العزم ، ولم يدخر جهداً ، ولم يحجم عن أية تضحية فى سبيل تحقيق رسالته الأدبية ، وهى مسألة لها وزنها فى تقويم عبقريته وتقدير أدبه ، ولم يعط كاتب من الكتاب أساوبه العناية التى أسبغها فلوبير على أسلوبه ، ولم يأخذ أحد من الكتاب نفسه فى مزاوله الكتابة بالشدة فى تحرير الكلام وضبطه وتصفيته وتنقيحه التى التزمها فلوبير وفرض على نفسه قيودها الثقيلة وتكاليفها المرهقة ، كان يمضى ثمانية أيام - كما يقول لاميل فاجيه فى كتابه القيم عنه - من العمل المتصل ليكتب صفحة واحدة ، وكان يصحح ما يكتبه ويعيد عليه الكرة منقحاً ومصححاً ، ويفحص كل كلمة ويزنها ويعرضها على أذنه ليختبر وقعها فى السمع ، ويعترف جرسها ، وكان يقيم لنفسه عقبات لا لزوم لها تحرياً لمراعاة الدقة والإحكام فى الكتابة ، فلا يكرر لفظة بعينها فى الصفحة نفسها ، ويعمل على أن يكون

بطء شديد ، وقد قضى قرابة سبع سنوات في كتابة أشهر رواياته ، وهى رواية مدام بوفارى ، كما قضى بعد ذلك ثلاث عشرة سنة في كتابة روايته « بوفارى وبيكيشيه » ولم تكن قد كملت حينما أدركته الوفاة .

وفلوبير في تحريره الدقة في الوصف ونفاذ ملاحظاته وبراعة تعليقاته خليفة للكاتب الروائى الفرنسى الكبير بلزاك ، ولكنه في فرط عذابه بأسلوبه وتثقيف جملة وتنطسه في اختيار ألفاظه نقيض لسابقه العظيم ، وهذه الزايا والصفات تجعل فلوبير ممثلاً لعصره ، فقد كانت الحاسة الناقدة مسيطرة عليه وعلى عصره ، ولكن تمكنها منه وسيطرتها عليه كانت تفوق سيطرتها على سائر الكتاب المعاصرين له ، وكان هو نفسه يقول عن بلزاك لصديقه لويز كوليه « أى رجل كان يمكن أن يكون بلزاك لو أنه عرف كيف يكتب ! » .

وكان فلوبير يحتمل هذه الآلام المبرحة في التأليف ويتعرض لأزمات اليأس ونوبات الضيق والكرب لا رغبة في الشهرة ، ولا استجابة لحرصه على جمع المال ، ولا بغية التقرب لامرأة يود اسمائها ، ونيل عطفها واعجابها ، وإنما بدافع إخلاصه للفن الذى كان يعد مبشراً برسائله وكاهناً في محرابه ، ومن أقواله في إحدى رسائله « إني لا أعبا فتيلاً بالدنيا ، ولا بالمستقبل ولا بما سيقوله الناس ، ولا أطمع في منزلة وطيدة ، ولا أنطلع حتى إلى الشهرة الأدبية التى كنت في بواكر أيامى أفضى الكثير من الليالى حالماً بها » ، ولم يكن فلوبير بطبيعته صالحاً للاستمتاع بأى لون من ألوان السعادة الدنيوية التى عرفها الكثيرون من هم أقل منه شأنًا ودونه منزلة ، فحينما نال كتابة « مدام بوفارى » شهرة موقوتة تسرب إليه الشك في قيمته ، وكتب إلى صديقه دى كامب « أود لو استطعت أن أجده سبيلاً لجمع قدر من المال حتى أشتري جميع النسخ الموجودة من « مدام بوفارى » وألقى بها جميعاً في النار ولا أسمع شيئاً مرة

ثانية عن هذا الكتاب » ، وكانت سبب الحالات النفسية الغالبة عليه والتي كانت تبعثه على إعلان مثل هذه النصححات النزعة الكليبية العريقة في نفسه ، وقد كتب في إحدى رسائله يقول « برغم أنى والحمد لله لم ألق قط عناء على يد أحد الناس ، وبرغم أن حياتى لم تكن تنقصها الوسائل التى أستطيع بها أن أنتحى زاوية وأنسى الناس جميعاً فاني مع ذلك أمقت شركائى في الحياة ولا أشعر أبداً بأنى زميل لهم » وقد أثارت الحياة نقمته فظل يعاني الضيق والمال ، وقال في ذلك لصديقه دى كامب « إن مخدر الملل الذى غمست فيه نفسى في إبان الشباب سيكون له تأثيره حتى أواخر أيام حياتى ، إني أمقت الحياة ، نعم إني أمقت الحياة وأجتوى كل شئ عيذكرفي بأن الحياة يجب أن تحتمل ، فالأكل وارتداء الملابس والوقوف على قدمى ذلك كله يكلفنى ما لا أطيق من العناء ، ولقد رسفت في قيوده هذا الشقاء بكل مكان حللت به » وربما كان سبب ذلك فرط حساسيته ، وهذا الضيق بالحياة يبدو واضحاً خلال روايته مدام بوفارى ، ولذا كان يقول عن هذه الشخصية العجيبة التى أوجدها « مدام بوفارى هى أنا » .

وكان فلوبير في كتابته يعتمد إخفاء عواطفه ، وقمع ميوله ، وأهوائه ، وكبت حيويته ، لأنه كان يعتقد أن التجرد التام من تيمود الميول والأهواء لازم للفن الصادق والكتابة الجيدة ، ويؤكد لنا فرنسيس ستيجملر - أحد من تصدوا لدراسة حياة فلوبير - أنه لم يكن من هؤلاء الذين تتملكهم العواطف الدنيغة في الحب وتعصف بنفوسهم عواصفه ، ولم يجرب في حياته الميل إلى البقاء مع حبيبته أبد الدهر أو الشعور بأن غيابها عنه سيقفل في وجهه أبواب الجنة ، ولم يكن الحب في رأيه أكثر من متعة جسدية ، ويستدل على ذلك بما كتبه إلى صديقه لويز كوليه قائلاً « إذا كنت تحسبن أن الحب هو الطباق الرئيسى في الوجود فإن

جوابي عن ذلك هو النفي ، أما إذا كنت تريد أن
طبق لإضافي فأني أوافقك ، وإذا كنت تعني بالحب أن
يظل الإنسان مشغولاً بمن يحب وأن لا يعيش إلا معها
وأن لا يرى في الأشياء التي ترى في الدنيا غيرها وأن
تملاً التفكير فيها نفسه وأن يشعر بأن حياته مرتبطة
بحياتها وأنها قد أصبحت شعبة من نفسه فأني أرد على
ذلك بالنفي ، وإني لم أشعر قط بضرورة معايشة أي
إنسان ، نعم قد شعرت بالرغبة وأما بالحاجة فلا .

وقد ولد فلوير بمدينة روين في ١٢ ديسمبر سنة
١٨٢١ وهو ابن آشيل كليوفاس فلوير الذي كان
كبير جراحي مستشفى المدينة ، وكان هو نفسه نجل
طبيب بيطري ، وكانت والدته آن جستن كارولين
فليريو ، وكانت تنسب من ناحية والدتها إلى أقدم الأسر
في نورماندي السفلى ، وكانت شديدة الاعتزاز بنسبها ،
وقد أوتت ابنها الاستعداد لاضطراب الأعصاب والميل
إلى احتقار الناس العاديين ، ومهما يكن من الأمر فإنها
كانت شديدة التوفر على العناية بنجلها ، وكان هذا من
أسباب إعراضه عن الزواج ، فقد قضى حياته عزباً .

وكان فلوير طويل القامة ، قوى البنية ، وقد مال
في شيخوخته إلى البدانة ، وكان كبير الأنف ، على
الجبين بارز العينين ، كث الشارب ، وقد ولد في
مستشفى هوتيل ديبه ونشأ بها ، وظل هناك حتى بلغ
الثامنة عشرة من عمره ، وأرسل إلى باريس للدراسة
القانون ، ودرس في الليسيه طالباً خارجياً ، ولم يبذل
في دراسته جهداً ، وظهر تعلقه بالأدب مبكراً ، ففي
الحادية عشرة من عمره اشترك مع بعض رفاقه في تمثيل
رواية من تأليفه .

ولم يكن فلوير في طفولته أو شبابه كثير الأصدقاء
وقد وصفته سيدة عرفته في مطلع شبابه فقالت « كان
جوستاف فلوير في ذلك الوقت يبدو كأنه يوناني في
مقبل السن ، وكان طويل القامة ، نحيف الجسم ، رشيق

الحركة كالرياضي المصارع ، غير شاعر بمواهبه العقلية
والجسدية ، وغير حافل بتقاليد المجتمع . . . وحيثما
قلت له أن النفوذ والشهرة من الأشياء المرغوبة والتي لها
قيمتهم أصغى لحدبتي في غير اكتراث وقد علا وجهه
الابتسام ، وكان يعجب بما هو جميل في الطبيعة والفن ،
وقال إنه سيعيش من أجل ذلك دون أن يفكر في
مصلحته الشخصية ، ولم يحلم قط بالحد أو المنفعة ،
وكان الذي يفيض على نفسه السرور أن يجد شيئاً يبدو
له أنه جدير بالاعجاب ، والمتعة التي يجدها الإنسان
في الاجتماع به والقرب منه باعها تحمسه لكل ما هو
نبيل ، وتفوقه العقلي يبدو في فرديته القوية ، والذي
ينقص طبيعته هو الاهتمام بالأشياء الخارجية النافعة ،
فاذا سمع قول الناس أن الدين والسياسة أو الشؤون
العملية شائقة مثل الأدب والفن فانه يفتح عينيه من
التعجب والرتاء لحالة القائلين بذلك .

وهكذا كانت حالة فلوير حينما قدم باريس
سنة ١٨٤٠ لدراسة القانون ، وقد مل الحياة بها وكره
ما يسمى « حياة الطلبة » ولم يكن قد وضع خطة لحياته
الأدبية بعد ، وكان يقضي أكثر أيامه وحيداً في شقته
الصغيرة وما يكاد يفتح كتاباً من كتب القانون حتى
يطوى صفحاته ويستلقي ساعات في فراشه مدخناً
وحالماً ، لقد صار ممن يؤثرون الاسترسال مع الأفكار
والغوص في التأملات .

وكان يتردد من الحين إلى الحين على مرسم براديه ،
وهناك لقي في أحد الأيام فيكتور هيجو وعرف السيدة
لويز كوليه وكانت إحدى النساء المتأدبات المعروفات
في ذلك العهد ، وفي سبتمبر وأكتوبر سنة ١٨٤٠
قام برحلة في جبال البرانس وجزيرة كورسيكا ،
وكان لهذا التغير في أسلوب حياته أثره الحسن في حالته
النفسية ، ووصفه لجزيرة كورسيكا في الرسائل التي
بعث بها إلى أصدقائه يتم على قدرته الفائقة على الوصف
التي تجلت بعد ذلك في مؤلفاته .

وفي سنة ١٨٤٥ مات والده ، وتوفيت شقيقته كارولين في السنة التالية ، وأصبحت والدته تعيش في عزلة ، فصمم على مغادرة باريس التي كان لا يستريح إلى الإقامة بها وترك دراسة القانون التي كان يكرهها وأثر أن يعيش في كرواسيه القريبة من روين بمنزل يستطيع أن يرى منه نهر السين والقوارب مصفدات فيه ومنحدرات ، وفي الضفة الثانية التلال المكسوة بالخرصة .

وقضى في ذلك المكان أربعة وثلاثين عاماً حتى أدركه الموت ، وعاش عيشة دراسة وعكوف على العمل لم يتخللها سوى رحلة إلى بريتاني مع صديقه ماكسيم دي كامب سنة ١٨٤٦ ورحلة معه كذلك إلى الشرق سنة ١٨٤٩ وزيارات لباريس في فترات غير منتظمة . ولم يقبل على الأدب إقبالاً جدياً إلا في سنة ١٨٤٦ وبدأ يكتب من القراءة والاطلاع ويكتب مذكراته ويسجل تعليقاته على ما يقرأ في رسائله إلى أصدقائه ، ويضع خططاً لحياته المقبلة ، وشرع في كتابة أصول روايته « لأغراء القديس أنطونيوس » ، وفي هذه السنة نفسها بدأت علاقته المعروفة بالسيدة لويز كولييه ، وظلت حتى سنة ١٨٥٤ وكانت هي العلاقة العاطفية الوحيدة في حياة فلوير .

وفي سنة ١٨٤٩ قام بالرحلة إلى الشرق السابق الإشارة إليها مع صديقه ماكسيم دي كامب وزار مالطة ومصر (وقد أصعد في النيل إلى قنا) وسوريا وفلسطين والقسطنطينية وأثينا وجزءاً من بلاد اليونان ، وفيما شاهد من مناظر ، وعاش باقي أيام حياته يحلم بالعودة إلى تلك البلاد الحافلة بالأطلال الدوارس والآثار التاريخية ، وأعجب أعجاباً بأهرامات الجيزة وأنى الهول ، وكتب في ذلك يقول « بلغنا سفح التل الذي تقوم فوقه الأهرامات في مساء الساعة الرابعة يوم الجمعة الموافق اليوم السابع من ديسمبر سنة ١٨٤٩

وأطلقت العنان للجواد الذي امتطيته وكذلك فعل ماكسيم ووقفنا عند قدمي أنى الهول . وتلقاء منظره الذي لا يمكن وصفه طافت بذهني خواطر شتى ، وحال لون وجه صاحبي حتى صار في بياض صفحة الورقة التي أكتب عليها ، وحينما أقبل المساء وغربت الشمس بدا أبو الهول والأهرامات الثلاثة جميعاً وردية اللون كأنها غارقة في الضوء ، ونظر إلينا هذا الوحش الجبار العجوز نظرة جامدة خفيفة ، ولن أنسى ما عشت الانطباع الغريب الذي خلفه ذلك المنظر في نفسي ، وقضينا ثلاث ليال عند أقدام هذه الأهرامات القديمة ، والقول الصريح أنها رائعة ، وكلما أطلت إليها النظر بدت لك أكبر وأضخم ، وأحجارها التي تبدو على مسافة عشرين خطوة مثل أحجار رصف الطرق تقرب في الحقيقة من حجم الإنسان ، وحينما تنسلقها تزداد علواً منلما يتساقى الإنسان جبلاً » .

وبعد سنة ١٨٥٠ أصبحت حياة فلوير مقصورة على حوادث حياته الأدبية ، وصار تاريخه تاريخ كتبه التي شغل بتأليفها ، وكان يقضي معظم العام في كرواسيه مقبلاً على التأليف ، ولا يسمح لنفسه بالراحة إلا مدة أيام قلائل ، وكان لا يذهب إلى روين إلا إذا كان هناك بعض أعمال تقتضي ذلك ، وحينما كان يزور باريس كان يجتمع بسانت بيف وتيوفيل جوتييه وغيرهما من الكتاب والأدباء ، وفي أواخر حياته كان يلقي الفونس دوديه وإميل زولا والأخوين إدمون جوناكور وجيل جوناكور وتلور بينهم أحاديث عن الأدب والفن ، وفي بعض هذه الزيارات كان يجتمع برينان وتين وجورج ساند .

وشغل في المدة من سنة ١٨٥٠ إلى ١٨٥٦ بكتابة روايته المشهورة « مدام بوفاري » وقد ظهرت في مجلة « ريشي دي باري » من أول أكتوبر سنة ١٨٥٦ إلى ١٥ ديسمبر من السنة نفسها ، وفي يناير وفبراير سنة

١٨٥٧ شغل بالقضية التي أهتمت فيها الدولة بالخروج على الآداب في رواية مدام بوقاري ، وقد برأته المحكمة ولكن بعد أن أبدى القاضي ملاحظات شديدة حول قيمة الكتاب من الناحية الأخلاقية .

وفيما بين سنة ١٨٥٧ وسنة ١٨٦١ شغل بتأليف رواية سلامبو وإتمام رواية لغراء القديس أنطونيوس ، وظهرت سلامبو سنة ١٨٦٢ بعد أن بذل في كتابتها جهوداً أدبية ضخمة وقام ببحوث تاريخية وأركيولوجية وفيما بين سنة ١٨٦٢ إلى سنة ١٨٦٩ عاد إلى دراسة عادات المجتمع الحديث ووصف أحواله وكانت نتيجة هذه الدراسة رواية التربية العاطفية التي ظهرت في سنة ١٨٦٩ .

وبعد سنة ١٨٧٠ تكاثرت عليه الموم والأحزان ، وكان بطبيعته ميالاً إلى الحزن والتشاؤم ، وقد قوى هذا الميل في نفسه تقادم سنه والأحداث السياسية وما لقيته رواياته « سلمبو » و « التربية العاطفية » من قلة الرواج وسوء التقدير ، يضاف إلى ذلك تعرضه لمرض عصبي أصابه كانت نوبات هيجانه تشكل خطراً مستمراً على حياته ، وكان قد فقد منذ زمن أخته وصديقه الحميم لي بوتيغان كما فقد صداقة ماكسيم دي كامب ، وفقد والدته سنة ١٨٧٢ وتقدم في الشيخوخة ، وحفت به العزلة الموحشة ، ولم تسعده في هذه الفترة سوى رعاية قريبته مدام كومنفيل وصداقة جورج ساند التي ساندته وكتبت إليه رسائل مشجعة تنطوي على كثير من التقدير والاعجاب والتشجيع ، كما راقه تفتح ملكات تلميذه جي دي موباسان ، وقد علمه فلوير العناية الشديدة بالأسلوب والتخرج من المبادرة إلى سرعة الإخراج ، ووجد فيه بحق خير متمم لرسالته ومقدر في الكتابة الفنية لطريقته وخطته .

وفي سنة ١٨٧٧ أخرج مؤلفاً به ثلاث قصص لم يلق النجاح المنتظر ، وأخذ يستعد بعد ذلك لكتابة

رواية « بوقار وبيكيشيه » وكان يؤثرها على سائر مؤلفاته ، وقد بذل في كتابتها جهداً جبّاراً وبرغم ذلك مات قبل أن يتمها ، وكان ينوي أن يخرجها في مجلدين ، ولكن المواد التي تركها لم تكن تكفي إلا مجلداً واحداً ، وقد مات في أعقاب نوبة سكتة قلبية في صباح اليوم الثامن من شهر مايو سنة ١٨٨٠ وهو في الثامنة بعد الخمسين من عمره ، وكانت جنازته في اليوم الحادي عشر من مايو ، ولم يكن عضواً في الأكاديمية الفرنسية ، ولم تلق خطب على قبره سوى كلمة وداع من لايبير أحد أصدقاء أسرته وصاحب مجلة كانت تصدر في روين ؟

وقد كانت تغلب على فلوير خليقتان ، وهما الحياء والكبرياء ، والحياء بطبيعته يغري بالكبرياء ، كما أن الكبرياء تزيد الحياء قوة وسيطرة على النفس ، وكان فلوير حياً ومتكبراً إلى حد كبير ، فكان لا يطبق المعارضة في المناقشة ، وكان أصدقاؤه يعرفون ذلك ويتحاشون مخالفته خشية ثورة الغضب التي تتملكه وتهدد حياته حينما يبارضه أحد في آرائه ومذاهبه ، وكان شديد الاحتقار لأدب القرن التاسع عشر ، وكان يرى أن كل ما لا يعنيه ليس له قيمة ، وهذا المزيج من الحياء والكبرياء كان يجعله حريصاً على أن يتحدث عن نفسه ، ولكنه مع ذلك لم يكن يشعر بالارتياح في ذلك ويسره أن يسمع الحديث عن نفسه ولو أنه يسبب له قلقاً وإزعاجاً ، وقد أفسدت سرعة غضبه ما بينه وبين صديقه ماكسيم دي كامب ، وبطبيعة الحال كان يضيء بالتقد ، فحينما كتب سانت بييف عن مدام بوقاري مقدرراً ومطرباً كتب فلوير يقول « إن مقال سانت بييف صالح كل الصلاحية للبورجوازية ، وقد بلغني أنه أحدث تأثير عظيم في روين » .

وهذه الكبرياء المقترنة بالحياء وفراط الحساسية جعلت فلوير يعيش في عزلة دائم التذمر ، وكان يحبس

نفسه في صومعته بكرواسيه مضمراً الاحتقار للبشر
متطوياً على همومه في صمت وإباء ، ولا يسمح إلا لعدد
قليل من الأصدقاء بالاقتراب منه ، ولم يسمح لأية امرأة
أن تقتحم عليه عزله لتؤنس وحشته برغم التوسل إليه
للسماح بذلك ، وقد عاش هكذا طوال حياته ، وقد
أدرك منذ مستهل شبابه أنه سيظل يعيش على هذا النمط ،
ففي الثامنة عشرة من عمره كتب يقول « لا تحسبني
متردداً في اختيار وظيفة ، فاني في الحقيقة لن أختار
أية واحدة ، لأنني شديد الاحتقار للناس إلى حد أنني
لا أريد أن أسدى لهم خيراً أو أن أسبب لهم ضرراً » ،
وفي الخامسة والعشرين من عمره كتب يقول « الجو
أكدر ، والنهر أصفر اللون ، والحشائش خضراء ،
ولا تكاد تظهر أوراق الشجر ، إنها آخذة في الظهور ،
لأنه الربيع أوان السرور والحب ، ولكن قلبي ليس به
ربيع . . . ومن عجيب الأمور أنني قد ولدت بمثل
هذا الإيمان القليل بالسعادة ، وحينما كنت في أولى
مراحل الشباب طالعتني صورة ما سألتني في الحياة من
متاعب وهموم ، لقد كانت تشبه رائحة المطعم الكريمة
التي تأتي من خلال النافذة ، فقبل أن تلمس الطعام
بيدك تدرك أنه يسبب لك المرض » وفي الثلاثين من عمره
كتب يقول « من يوم ليوم أشعر بأن نفورى من زملائي
البشر يزداد وهذا مما يسرنى » ويقول كذلك « أحب أن
أرى الإنسانية وكل ما يحترمه الإنسان وقد هان شأنه
واستخف به وسخر منه وكره وانتقص ، وهذا سبب
ما عندي من الاحترام القليل للإنسان » .

ولقد كانت حساسيته تجعله سريع الغضب ،
وسرعة الغضب كانت في دورها تجعل الحزن غالباً على
طباعه ، وحزنه كان يحيله كارهاً للبشر ، وكرهته
للبشر كانت تثير حقله عليهم ، ولذلك كان تمتع
السخف والغباء ويحبهما في الوقت نفسه ، لأنه يجد فيهما
مجالاً لاشباع هوايته في الزرابة بالناس واستصغار

شأنهم ، وهكذا كان فلوير الكاتب الروائي الفنان
ينظر إلى الإنسانية نظرة خوف واشمئزاز وسخرية
واستخفاف ، وقد أمضى حياته وهو يقول لنفسه وبعيد
القول ويكرره إن الإنسان صغير والفن عظيم ، فهو
يحتقر الإنسان ولكنه في الوقت نفسه يخدم الفن في
حماسة وإخلاص وتفان .

وكان فلوير رومانسياً وواقعياً في الوقت نفسه ،
وقد بدأ ظهوره في عالم الأدب في منتصف القرن التاسع
عشر ، فاجتمعت في نفسه مؤثرات الأربعين سنة السابقة
والأربعين سنة اللاحقة ، وهو منذ طفولته كان يؤثر
الأحاسيس العارمة ، وقد ولد ونشأ في مستشفى ،
وكان يتسلق في طفولته مع صغار الأطفال الحيطان
ليروا الجثث في قاعة العمليات ، وكان يحلم كثيراً
بالعودة إلى الشرق ويحزنه أنه لا يستطيع أن يعيش في
ربوعه ، كتب إلى صديق له يقول « أمها الرقيق القديم
العزيز متى تعود إلى الاستلقاء فوق رمال الإسكندرية
أو إلى الرقاد في ظلال أشجار الدلب على شاطئ
الدرديل ؟ وكان يميل إلى الحزن ويستطيعه ويحد فيه
متعة تبعثه على تحليله تحليلًا وافيًا ليزداد به تشبّعاً وله
تقديرًا . ومن أقواله « لم أر قط طفلاً دون أن أذكر
أنه سيصير رجلاً عجوزاً وشيخاً هاماً ، ولا رأيت مهيداً
إلا ذكرت القبر ، وكلما نظرت إلى امرأة بدت لخاطري
صورة هيكلها العظمي ، ولهذا تحزني المناظر المرحية
المفرحة والمناظر المحزنة لا تؤثر في نفسي كثيراً » وهذا
الميل إلى تذوق الحزن واستطلاع الخفايا الغامضة والنزوع
إلى الشرق وأضوائه الساحرة هي العناصر التي تتكون
منها النزعة الرومانسية ، ولكنها ليست الأساس الذي
تقوم عليه .

وأساس الرومانسية هو النفور من الواقع والرغبة
الملحة في الحرب منه ، ولذا تضيق الرومانسية بدقة
الملاحظة ، لأن الملاحظة تستدعي الخضوع للواقع ،

أن لا يظهر المؤلف في مؤلفاته ، ويجب أن لا يقحم مشاعره وأفكاره ومعتقداته ، وأن لا يجعل كتاباته نم على أفكاره وآرائه وحالاته النفسية ، وقد أكد هذه الفكرة مئات المرات في الرسائل التي كان يبعث بها إلى جورج ساند ، قال عن روايته مدام بوفاري « موضوع الرواية وشخصياتها وتأثيراتها كل ذلك من خارج نفسي . وأعتقد أن هذا ما يجب أن يكون ، وما تكتبه لا تكتبه لنفسك . وإنما تكتبه للآخرين ، والفن لا شأن له بالفنان ، فإذا كان لا يحب اللون الأحمر أو اللون الأخضر أو اللون الأصفر فإن هذا مما يضر به ، والألوان جميلة ، ولا بد من رسمها » ويقول في رسالة أخرى « ليس في استطاعتنا أن نعرف هل كان شيكسبير حزيناً أو مسروراً ؟ وعلى الفنان أن يسلك بحيث يجعل الأجيال التالية تظن أنه لم يعيش قط ، وكلما قلت قدرتي على تكوين فكرة عنه بدا لي أنه أعظم شأنًا ، ولا أستطيع أن أنجمل شيئاً عن شخصية هوميروس أورابليه ، وحينما أفكر في ميشيل أنجيلو لا أرى سوى ظهر رجل مسن ضخم الجسم يعمل في نحت تماثيله في الليل على ضوء المشعل » .

وهذه الفكرة تؤكد الجانب الواقعي في فلوبير ، لأن الفن الواقعي قوامه الخضوع للموضوع ومحاولة النظر إليه في وضوح ودقة ، والمشاعر التي تقوم بنفس الإنسان في مواجهة الأشياء قد تجعله لا يراها على حقيقتها وإنما يراها كما يود أن يراها ، فالتجرد وعدم التأثير من مستلزمات الواقعية ، ونحن بطبيعة الحال لا بد أن نشعر ، ولكن علينا أن لا نطلق العنان لمشاعرنا حينما نصف مشاعر غيرنا ، لأن التداخل من جانب مشاعرنا حينما نصف مشاعر غيرنا يغير الصورة التي نحاول تصويرها ، والفنان الواقعي حقاً لا تسيطر عليه نزعاته الشخصية ، وفنه نفسه يرغمه على أن يكبح جماح شخصيته .

والاستعانة بالعقل في دراسته ، وجعله نقطة الابتداء ، ومحور التركيز والاهتمام ، وهي تحرر نفسها من الواقع عن طريق الخيال والتعويل على الحساسية الفردية ، وبرغم العناصر الرومانسية التي كانت في نفس فلوبير فإنه كان يميل إلى مواجهة الواقع وتأمله ودرسه ، ففي السابعة عشرة من عمره كان يدون ملحوظاته عن الناس العاديين الذين يلقاهم وعن مدرسيه وأترابه من الطلبة . وقد ولد قوى الملاحظة ، نافذ النظرات ، قادراً على وصف الواقع ، وكان يعجب بكبار الشعراء الذين مثلوا النزعتين ، النزعة الواقعية والنزعة الرومانسية مثل هوميروس وأخيلوس وشيكسبير وبيرون وفكتور هيجو وشاتوبريان ورابليه وجيتي وفولتير ولابريير ولي ساج ، أي أنه كان من ناحية يعجب بالذين أوتوا الخيال العظيم المخلق والذين وهبوا الملاحظة الدقيقة الحاسمة ، وكان يحب أن يرى الأشياء بدقة ووضوح بحيث لا تخفى عليه فيها خافية ، وكان يميل في الوقت نفسه إلى أن يتخيل المشاهد الفخمة ، والمناظر الرائعة الضخمة ، أي أن عقله كان موزعاً بين حب استطلاع الواقع والحاجة في الوقت نفسه إلى انطلاق الخيال وخصوبته وقد كانت مؤلفات فلوبير نتاج اجتماع هاتين النزعتين في نفسه ، فبعد إخراج مدام بوفاري الواقعية النزعة أتم رواية سلمبو ، وهي رومانسية النزعة ، وبعد رواية سلمبو كتب رواية « التربية العاطفية » وبعد الانتهاء منها شرع في تأليف « إغواء القديس أنطونيوس » وبعدها كتب رواية « بوفار وبيكنشيه » ، ويمكن أن نستخلص من ذلك أنه كان في توالى مؤلفاته يرضى النزعتين الكامنتين في نفسه ، وحينما كان يؤلف ما يشبع خياله كان يعود بعد ذلك إلى تأليف ما يقنع نزعته الواقعية .

وكانت هناك فكرة غالبية على تفكير فلوبير ، وهي أن الأدب يجب أن يكون « غير شخصي » أي أنه يجب

رواية مدام بوفارى

وفى سنة ١٨٥٠ كانت النزعة الرومانسية قد أجهدت نفسها ، وكان بلزاك وستندال ومرميه قد مهدوا السبيل لتذوق الفن الواقعى دون أن يشبعوا الميل إلى هذا التذوق ، إشباعاً وافياً ، وبرغم أن هؤلاء الكتاب الثلاثة قد ساعدوا على خلق تذوق الواقعية فإنهم لم يمثلوا الأدب الواقعى تمثيلاً كاملاً ، وقد قام بهذا التمثيل فلوير وبوجه خاص فى رواية مدام بوفارى .

ويعرف قراء بلزاك أنه يبدأ رواياته بالاسهاب فى وصف البيئة ومختلف الأمكنة التى تقع فيها حوادث الرواية ، وبتقلب فيها أبطالها ، ويعنى بوصف دقائق المسكن الذى يقيمون به وملابسهم وسمات وجوههم وطريقتهم فى التعبير عن أنفسهم ومختلف مظاهر كيانهم الطبيعى ، ويروى لنا بعد ذلك أخبار تحركاتهم وأفعالهم ، أما فلوير فيمزج من أول الرواية وصف البيئة والمظاهر الطبيعية بوصف الأخلاق والأمزجة والأعمال ، فحينما يظهر أبطاله ويتحدثون يمثل لنا بيئتهم فى خلال حديثه عن الصفات المميزة لهم ، ففى أول لقاء بين بوفارى ولما يصف له المزعة وروالت العجوز ولما وبوفارى فى صفحة واحدة ، ويسير على هذا النمط فى مختلف فصول الكتاب .

وفلوير يعيش مع أشخاص رواياته ، فىرى ما يرون ، ويشعر بما يشعرون . وهذه هى الواقعية الحقة ، ورواية مدام بوفارى حافلة بالشخصيات الحية ، وكلهم ناس عاديون ، ولكن لكل واحد منهم مع ذلك خصائصه ومميزاته ، فهم ليسوا طرزاً معروفة ولا مختصرات موجزة للإنسانية ، ولما هم شخصيات نابضة بالحياة بادية السمات والملامح .

والحياة الرتيبة المملة الخالية مما يشوق ويعجب تؤثر تأثيراً سيئاً فى أصحاب الخيال الواسع والطموح البعيد ، وقد يصد هذا التأثير إلى حد وقوع المأساة ، وهذا هو المحور الذى دارت حوله رواية مدام بوفارى ،

يرى بعض الناس أن الواقعية هى الأمانة فى الفن ، وقد كان فلوير يفهم الواقعية على هذا الأساس ، ولذلك كان يلتزم أقصى حدود الأمانة فى رواياته الواقعية ، ولقد كانت النزعة الرومانسية متأصلة فى نفسه ، ولكنه شعر بأن الرومانسية يصحبها لون من ألوان الدجل والشعوذة والخداع والمبالغة والتضليل يموه به الكاتب على نفسه ويخدع قراءه ، والخيال قد يغتنم فرصة انطلاقه بلا كايح ليعن فى تزييف الواقع وخلق الأوهام ، وفلوير فنان له ضمير يحرص على تحرى الحقائق ، ويعنى ببذل الجهود فى التعرف على الطوائع وتصوير الواقع ، وكان لذلك يقدر صعوبة الفن الواقعى ، فإن على الفن الواقعى أن يتناول الناس العاديين ، وهم ليست لهم مميزات بارزة تميز بعضهم من بعض ، وبرغم ذلك فإن على الكاتب الواقعى أن يكون دقيقاً فى وصفه ، أميناً فى تصويره ، ليظهر الفروق الدقيقة بين الناس العاديين ، وعليه كذلك أن يذون شائناً فى عرضه بارعاً فى تصويره حتى لا تملنا واقعيته ، ويحملنا على الاهتمام بأشخاصه العاديين .

وتعد رواية مدام بوفارى فى طليعة الروايات التى استوفت شرائط الواقعية ، وقد ظهرت فى وقت كان مناسباً لظهورها ، فقد كانت موجة الأدب الرومانسى قد أخذت فى الانحسار ، ومل قراء الأدب المبالغاب الرومانسية ، وفى عالم الأدب كما فى عالم الفكر بوجه عام كلما سادت نزعة من النزعات تستنفد جهودها وتمهد السبيل لظهور نزعة مناقضة لها ، وبعد التحليق فى الخيال نميل إلى أن نرسو على شاطئ الواقع ، ولما كان الواقع نفسه لا يخلو من رتابة مملة لذلك سرعان ما تمل النفس وترتد إلى الخيال حتى تضيق ذرعاً بنوع آخر من الرتابة .

وفي تصوير فلوير لمدام بوفاري قدم لنا صورة من أروع الصور النسائية في الآداب العالمية ، فقد استقصى حوادث حياتها وأرانا تطور مشاعرها وتتابع الحالات النفسية التي استولت عليها واستبدت بها ، ولقد كان والدها روالث رجلاً عطوفاً ولكنه مجرد من العاطفة الدينية والحاسة الأخلاقية ، حسياً إلى حد ما قليل الجدية وبه شيء من الزهو والخيلاء ، وكانت لا تكاد تعرف والدتها ، وقد نشأت نشأة حسناً اتفق في ضيعة والدها ، وظلت بها حتى بلغت الثالثة عشرة من عمرها وتعلمت القراءة والكتابة دون أن تقوم بعمل أي شيء في الضيعة ، وقرأت رواية بول وفرجينيا في طفولتها ، وهي رواية لها تأثيرها في إيقاظ الأحلام الرومانسية ، وخاصة في نفس حساسة نزاعة إلى الاسترسال مع تلك الأحلام مثل الطفلة إيما التي صارت فيما بعد مدام بوفاري ومن سمات النزعة الرومانسية تطلع الإنسان إلى ما وراء آفاق حياته الراهنة ، ومن شأن هذا التطلع أن يجعل صاحبه غير قادر على تبين ما في حاضره من مزايا ونواح مقبولة ، والرغبة في التغير الدائم من أعراض النزعة الرومانسية ، وقد ظهرت هذه الأعراض على إيما منذ بلوغها الثانية عشرة من عمرها ، وألحقها والدها في الثالثة عشرة بدير الراهبات ، وقرأت روايات السير ولتر سكوت التاريخية ، فامتلاً خيالها بصور العصور الوسطى والفرسان والقلاع والجسور التي تفتح وتغلق ، وقرأت أشعار لامارتين العاطفية ، وأخرجت من الدير وعادت إلى ضيعة أبها ، ولم تكن والدتها هناك لتحمل عنها أعباء الضيعة ، وكان لهذا الانتقال من الحياة الدينية الحاملة للتأملية إلى حياة الضيعة الرتيبة الحسنة اليومية وقعه السيئ في نفسها ، ولذلك كانت تنتظر من ينقذها من الضيعة والإشراف على شؤونها ، ويلوح في أفق حياتها وهي تعاني التبرم بحياتها شارل بوفاري ، وكانت مستعدة للترحيب بأي رجل يتقدم لها ويطلب يدها ، وكان يبدو لها أن كل رجل قادر على إشباع أحلامها الرومانسية

واستنقاذها من الرتابة المملة التي تعيش فيها وتعاني أوصابها .

وقد استطاع فلوير في وصفه لشخصية شارل بوفاري أن يتغلب على صعوبات جمّة ، فشارل بوفاري أقرب إلى أن يكون طرازاً من الناس منه إلى أن يكون له شخصية ، أو هو شخصية بغير شخصية إن صح هذا التعبير ، وهو مخلوق سلبي تشكله البيئة كما شاءت مثل الماء الذي يأخذ شكل الإناء الذي يحتويه ، وهو خلو من الذكاء والإرادة والخيال ، لا يفكر ولا يحلم ولا يكاد يرى شيئاً بعينه ، فهو صدى لأفكار غيره من الناس ، ورغباته تملئ عليه ، وهو المنفذ ، ومشاعره نفسها تأخذ الصورة المطلوبة لها ، وهو يحب زوجته ولكن كما تريده هي أن تحبها ، ويحب طفلته ولكن بالأسلوب الذي يفرض عليه ، وقد تزوج في أول الأمر نزولاً على إرادة والدته وعملا بإشارتها ، وهي التي اختارت له الزوجة الملائمة في تقديرها ، وماتت زوجته الأولى ، أما في المرة الثانية فقد تزوج باختياره المرأة التي أحبها ، وكان والدها قد أصيب بكسر في ساقه فاستدعى الطبيب الريفى شارل بوفاري لمعالجتها ، وكان شارل حينذاك قد فقد زوجته الأولى ، ووفق شارل في علاج الساق المكسورة واقتضاه ذلك أن يتردد غير مرة على ضيعة ريوالت ، وتكرر لقاءه للآنسة إيما ، ولما أتم علاج الساق المكسورة وكان ريوالت قد علم بفجيعته في زوجته الأولى دعاه في ذات صباح وقدم له أجر العلاج وأهدى إليه ديكاً رومياً وقال له وهو يربت على كتفيه « لقد جربت هذه الفجيعة ، وكنت في هذا الموقف نفسه ، وحينما فقدت زوجتي العريرة كنت أذهب إلى الحقول لأخلو بنفسى وسقطت على جذع شجرة ، وبكيت ودعوت الله . . . وكنت مستطار العقل إلى حد أنى لم أر شيئاً وفكرة الذهاب إلى المقهى منفرداً ملأت نفسى نفوراً . . . وكرت

الأيام يتلو بعضها بعضاً وبالتدرج تولى هذا الشعور ، لقد ذهب وغاص في الأعماق ، أعنى بذلك أن شيئاً يبقى في القاع كما يقول الناس ، يبقى راسخاً في قلب الإنسان ! ولكن ما دام هذا هو حظنا جميعاً فعلياً أن لا نستسلم لليأس ، ولا نريد الموت لأن غيرنا قد مات ، عليك أن تتجلد ياسيد بوقارى ، وكل هذا سيزول ، فاحضر لزيارتنا ، وابنتى تفكر فيك في بعض الأحيان ، أتعرف ذلك ؟ وهى تقول إنه يبدو أنك قد نسيتها .

وعمل شارل بنصيحته ، فكان يتردد على الضيعة ويقص عليه الشيخ صاحب الضيعة طريف أخباره ، وتأكدت العلاقة بينه وبين إماما ، وشجع ذلك شارل على التقدم لخطوبتها ، وتم الزواج ، ولكن بعد انتهاء شهر العسل أدركت إماما أنها لا تحب زوجها ، ورائته على حقيقته رجلاً عادياً لا نصيب له من الخيال ولا عناية له بملبسه والمحافظة على مظهره الخارجى وليست له آراء مبتكرة ، وإنما هو يردد كالبيغاء الآراء الشائعة الممجوجة ولا يميل إلى ارتياد المسرح ومشاهدة أحدث الروايات التمثيلية وحياته في مجموعها بطيئة بليدة مكونة من أشياء صغيرة وتفاهات لا قيمة لها ، ولم يسوئها منه أنه من الناس الذين يمرون بالحياة دون أن يستبطنوا أسرارها ودخائلها فإن معظم الناس من هذا القبيل وإنما ساءها بوجه خاص أنه كان لا يفهم شيئاً ولا يحسن النظر حتى من الزاوية الضيقة التى يعيش بها ، وهو لا يرى ما يتجاوز أنفه ، وهو يعيش لأنه يجد ما يمسك عليه رmqه ويقيم أوده ، وهى تعيش في المستقبل وهو يعيش في حاضره ، وهو مستغرق في الواقع ، وهى مسترسلة في الأحلام وهو كالمقيد بالمكان الذى يحتويه ، وهى هاربة بأفكارها وطموحها من مستقر وجودها ، فهو في رأسها يمثل الحاضر الذى تضيق به وتمتته ، وإذا حدثته فهو لا يصغى لها ولا يفهم مدلول حديثها ، وكل ما تحدثه عنه مناف لطبيعته ، وقا قبلته خطيباً

ورضيته زوجاً لا لأنها أحبه وإنما بدافع من رغبته في التغير وميلها إلى مفارقة البيئة التى تعيش بها وتجربة لون آخر من ألوان الحياة ، وكانت نغمتها على حاضرها تزداد حدة مع مرور الأيام ، فهى لا تكف عن التطلع إلى التغير الذى تحلم به ، كانت كالملاح الذى ألقته به السفينة الغارقة على شاطئ مهجور ، فهو لا ينى يدير الطرف في الوحشة المحدقة به مترقباً رؤية الشراع الأبيض لائخاً في الأفق غير عارف إلى أى مكان تدفع به الرياح ، ولكنها تنتظر في كل صباح مجئ يوم الخلاص وحينما تغرب الشمس ويقبل الليل يغمر نفسها الحزن رتعاود التطلع إلى الغد المأمول .

ودعيت مع زوجها إلى حفلة أقامها مركز من أعيان الريف في ضيعته ، وكان شارل قد عالجها وهذا آلام برة أصيب بها ، وارتدت إماما خبر ما عندها من الملابس وأزييت ورقصت مع أحد الحاضرين على نغمات الكمان ، وقد زادها حضور هذا الحفل ضيقاً بحياتها فعادت غاضبة نائمة ، وأخذت تحلم بالحياة في باريس وغشيان المسارح والصالونات ، وتحدثت نفسها بأن هذا هو الوضع الذى يلائمها ويرضى نزعاتها ، وصارت حياتها الحاضرة تبدو لها في صورة أضال من حقيقتها وأنزل من مستواها الحقيقى ، وقوى شعورها بأن زوجها أكثر فظاظة وأشد نكراً ، فكانت تقول لنفسها « ما أشد فقره ولجذاب نفسه وما أحقره وأهون شأنه ! » .

وفي هذا الموقف العصيب والحالة النفسية المتأزمة ظهر في أفق حياتها العاشق المنتظر في صورة الشاب الوسيم الرشيق ليون كاتب أحد الخامن في مدينة يونفيل القريبة من روين ، وكانت قد أغرت زوجها بالإقامة بهذه البلدة وولدت له بها طفلة ، وكان ليون مثلها يحلم بالحياة في باريس ، ونحب الموسيقى ، وكان مما دار بينهما من الحديث في أول لقاء قولها له « لى لا أعرف

أجمل من الجلوس إلى جانب الموقد في المساء مع كتاب جيد بينما الريح تعصف بزجاج النافذة والمصباح يرسل الضوء الباهر في الحجرة .

فقلت إنما وقد حدثت إليه النظر بعينها الواسعتين السوداوين « هذا ما أراه تماماً » فاسترسل ليون قائلاً « إن الإنسان ينسى كل شيء والساعات تمضي بعضها في أثر بعض وينتقل الإنسان في البلاد التي يحسب أنه يراها ، وأفكار الإنسان التي يحملها تيار الرواية تجد متعة في كل تفصيل وإيضاح أو تتابع سرد أخبار المغامرات وتصبح هذه الأفكار أجزاء من الشخصيات المختلفة ، ويتوهم الإنسان أنه هو نفسه الذي يتنفس في ملابسها .

فأجاب ليون « هذا حقيقي ، هذا جد حقيقي » .
فضى ليون يقول « ألم يحدث لك أن صادفت فكرة غامضة ، فكرة غير واضحة تأتي من بعيد و برغم ذلك تعبر عن أعماق مشاعرك الخفية ؟ » .
فأجاب ليون « لقد لحظت ذلك في أغلب الأوقات ، وهذا سبب ولوعي بالشعر بوجه خاص ، فإني أرى أن الشعر أرق حاشية من النثر وأنه يفجر الدموع من عيوننا بسهولة أكثر » .

فقال ليون « ولكن برغم ذلك سرعان ما تدأمنه ، وأنا على نقيض ذلك أحب قراءة القصص التي تسترسل بدون اعتراض وتكاد تجعلك خائفة وأكره الأبطال السوقيين والمواطف المبتذلة » .

وتكررت مناسبات التقاتلها وشعر كل منهما بتقارب ميولهما ولكنهما لم يتبادلا مع ذلك ألفاظ الحب وعباراته ، وشعر ليون بأنها تحاول بكلماتها عواطفها لإرغامه على إعلان حبه لها .

وكانت تزداد في خلال ذلك كراهتها لزوجها شارل ، وكان اعتقاده بأنه لا يدخر وسعاً في العمل على إسعادها يبدو لها كأنه إهانة تدل على فرط الغباء ، وأنه

أجمل من غروب الشمس ، وبخاصة بجانب البحر » ، فأجابها ليون قائلاً « آه ، إني أهم بالبحر » فأجابته قائلة « ألا نرى أن العقل يبدو أكثر حرية وانطلاقاً حينما نواجه هذا الامتداد غير المحدود ، وأن روحنا تسمو حينما نتأمله ، وأنه يوحي إلينا أفكاراً عن المثل الأعلى وعن اللانهاية ؟ » .

فأجابها ليون قائلاً « هذا هو نفس ما يشعر به الإنسان في المناطق الجبلية ، ولي ابن عم قد سافر إلى سويسرة في السنة الأخيرة ، وقد أخبرني أن الإنسان لا يستطيع أن يتصور شعر البحيرات وجمال منحدرات المياه وتأثير الأنهار المتجمدة الضخم ، وهناك أشجار صنوبر سامقة بصورة لا تكاد تصدق متناثرة في سيول جبالها وبيوت صغيرة معلقة على هاويات وعلى مسافة ألف قدم في الأعماق أودية تلوح للناظرين حينما ينجلى الضباب ، وأمثال هذه المناظر يجب أن تملأ نفوسنا بالحاسة وتوحي إلينا العبادة والنشوة الروحية ، ولذلك لا يدهشني هذا الموسيقىقار الشهير الذي كان من عادته أن يذهب إلى أحد المواقع الفخمة ويعزف على البيانو ليثير خياله ويزيده نشاطاً » .

فسألته ليون « هل أنت موسيقار ؟ » .

فأجابها ليون « كلا ، ولكنني شديد الولع بالموسيقى » .

« وأي نوع من أنواع الموسيقى تفضل ؟ »

فأجابها « أوه ، الموسيقى الألمانية ، إنها جد حلوة »

« أتعرف الأوبرات الإيطالية ؟ »

فأجاب ليون « لم أعرفها بعد ، ولكن في نيتي أن أوالى الذهاب إليها في السنة التالية ، حينما أعترم المعيشة في باريس وأفرغ من دراستي القانونية » .

وحينما قال شارل بوفاري في عرض الحديث « أن زوجتي تؤثر أن تظل دائماً في حجرتها لتقرأ » أجابه ليون قائلاً « إن شأنها في ذلك كشأنى ، ولا شيء بالتأكيد

نوع من إنكار الجميل ، وغلب على تفكيرها الاعتقاد بأنه هو العقبة القائمة في طريق سعادتها وأنه سبب الشقاء الذى تمنّاه وألقت عليه تبة متاعها جميعها ، وكانت تود لو أن شارل أوسعها ضرباً حتى تجد مبرراً لكرهها له وضيقها به والعمل على الانتقام منه ، وكانت في بعض الأحيان تعجب من خواطرها الشريرة ، وبرغم ذلك كله كان عليها أن تتكلف الابتسام ، وتزعم أنها سعيدة ، وتدعى ذلك لتحمل الغير على تصديقها .

وكرهت هذا الرياء ومالت إلى الهرب مع ليون إلى أى مكان كان ما دامت تجد فيها حياتها وتتخلص من رتابة عيشها الملل ، ولكنها كانت في الوقت نفسه تشك في حبه لها فإذا تصنع ؟

كانت كلما فكرت في ذلك تنهر من عينها الدموع ويشد بها الكرب ، ولم يطمئن ليون لبقاء هذه العلاقة التى لم تسفر عن حب واضح صريح فأثر الابتعاد ونأى بجانيه عنها ، فأخذت تلوم نفسها وتأسى على ابتعادها عنها فقد كان النور الذى أضاء في ظلمات حياتها ، والأمل الوحيد الذى تعلقت به في نوبات يأسها ، فلماذا أضاعت من يدها هذه الفرصة السعيدة ولماذا لم تحرص على اجتذابه وتيسير أسباب اقترابه ، واكتساب عطفه وحبه ؟ وطاف ببأله أن تذهب إليه معتذرة متوسلة ، وترتمى بين يديه ، ولكنها أحجمت عن ذلك ، وكبر عليها الأمر وضاعف الأسف رغباتها وأطال حيرتها وأصبحت ذكرى ليون تثير شجاءها ورواقد آلامها .

وأخذت تهدأ ثورة حبها له وتنظف قعدة هيامها به ، وساعت حالتها النفسية واعتلت صحتها ، وفي هذه الفترة ظهر رودلف بولانجييه صاحب ضيعة لأهيشث القريبة من يونفيل ، وهو رجل أعزب له دخل سنوى لا يقل عن خمسة عشر ألف من الفرنكات ، وكان قد جاء إلى شارل ليجرى عملية فصد لحادمه ، وحضرت مدام بوفارى لإجراء العملية ، ونظر إليها بولانجييه

بعد انتهاء العملية وتبادل بعض الأحاديث مع الحاضرين ومنهم مدام بوفارى وقال لها « لقد سررت بمعرفتك » ودفع أجر إجراء العملية بغير اكتراث وانصرف .

وأعجب بولانجييه بدمام بوفارى ، واستماله جمالها ، وكان في الرابعة بعد الثلاثين من عمره ، وفي طباعه شدة وصرامة ولكنه كان واضح التفكير ، وله خبرة بأحوال النساء وطول معاشرته لمن جعلته يجيد فهمهن ، وقد أخذ يفكر في إِمّا لأنها حسناء فائنة ، وقال لنفسه « لئى أنصور أن زوجها غاية في الغباء وهى من غير شك قد سئمت معاشرته ، وأظافره قدرة ، وهو لم يحلق لحيته منذ ثلاثة أيام ، وهى بطبيعة الحال ترى أن معيشتها في هذه البلدة الصغيرة مملة ، وتفضل أن تعيش في المدينة وترقص في كل مساء ، وهذه المسكينة لا بد أن تكون نزاعة إلى الحب ، فإذا قال لها أى رجل ثلاث كلمات مهذبة فإنها ستعبد عبادته ، ولئى واثق من ذلك ، وستكون شديدة الحب قوية العطف ولكن كيف أتخلص منها بعد ذلك ؟ » وأخذ يقارن بينها وبين عشيقته التى ملها وبدأ يزهدها فيها ، وقال لنفسه « لئى أفر منها جملاً وأكثر نضارة . . . » وعقد العزم على إيجاد علاقة معها وشرع يفكر في أقرب السبل إلى ذلك ، واستقر رأيه على اغتنام الفرص ، وأن يزور شارل في بعض الأوقات ويدعوه لزيارته مع زوجته ، وتسنع الفرصة المنتظرة ويلقى إِمّا ، ويقول لها في حديثه معها :

« لقد عاكسنى الحظ في أشياء كبيرة ، ولقد عشت دائماً وحيداً ، آه فلو كان لى هدف في الحياة أو لو اقيمت عطفاً أو قابلت أحداً . . . لو حدث ذلك لكنت استنفدت كل ما عندى من طاقة ولكنك تغلبت على كل عقبة . »

فقال له إِمّا « لا أظن بعد كل شيء أن حالتك يرئى لها » .

فسألتها قائلاً « أتظنين ذلك ؟ » .

فقلت بعد أن ترددت لحظة « بعد كل شيء أنت حر وغني » .

فقال « لا تسخرى مني » فنفت ذلك عن نفسي .

وقال لها في خلال هذا الحديث « إنى لم أجد مثل هذه المتعة في الاجتماع بأى امرأة قبلك ولكنك ستسسيننى وسأكون كجسد خيال مر بحياتك ، ولكن لا ، من المؤكد أننى أمثل شيئاً في أفكارك وحياتك » .

وكان هذا اللقاء والحديث في المعرض الزراعى ، وصحبها رودلف حتى أوصلها إلى باب منزلها وودعها وعاد أدراجه .

ومر على هذا اللقاء ستة أسابيع لم يرها فيها وقال لنفسه « إنها إذا كانت قد أحببتى من اليوم الأول للقائنا فإن ذلك الحب سيقوى ويزداد ، وستكون شديدة الشوق إلى لقائى » وحيما زارها تأكد من إصابة ظنه ، ووجد الفرصة سانحة لمصارحتها بحبه لها ، والواقع أن لما لقيت رودلف في الفترة التى طغى فيها الملل على نفسها ولفها في غياهبه ، وشعرت بأنها في حاجة إلى حب يستولى عليها ، ويزود عنها السأم الذى تعانیه ، فهى كانت تحرص على الدخول إلى عالم الحب لا إلى رودلف ، وكان رودلف الذى هبأ لها الفرصة ، وأشبع في نفسها تلك الرغبة ، وقد عرفت متعة الحب ، وعاشت فترة في عالم غريب لامع كله أحلام ومتعة ونشوة ، فهى تحب الحب نفسه لا رودلف ، ورغبتها في أن تعرف الحب هى سبب الخطيئة الأولى التى وقعت فيها ثم يقع الخلاف بينها وبين رودلف وهو مأساة حياتها ، فقد اتفقت معه على أن يهربا معاً ، ولكن رودلف غير في آخر لحظة رأيه ، ونكث عهده ، ونقض وعده ، وأرسل إليها رسالة يقدم بها أعذاره ، وكان لهذه الرسالة أسوأ وقع في نفسها ، وانهارت أحلامها ، وفكرت في الانتحار ، ومرضت مرضاً شديداً ، وحيما خفت وطأة المرض صحبها زوجها شارل إلى المسرح ، وهناك

لقيت ليون ، وأعاد ذلك اللقاء نيران حبهما القديم إلى الاشتعال ، وتجددت العلاقة الغرامية بينهما ، ولكن الشاب ليون لم يقو على الثبات أمام عواطفها القوية المحتاجة ، وتعرضت لصدمة زادت همومها ، وبلبلت خواطرها ، وأوقعها في حيرة عز عليها المخرج منها ، فقد أصبحت الصكوك التى كانت تستدين بموجبها وتسرف في نفقاتها دون أن يعلم شارل واجبة الدفع ، وصارت مهددة في كل لحظة بالحجز على ما في منزلها وكل ما تملك هى وزوجها ، ولجأت إلى ليون وتوسلت إليه أن يعمل على استئانة المبلغ المطلوب سداده لتتعاشى الحجز ، ولكن ليون لم يوفق في مساعيه ، ولم يبق أمامها إلا أن تستذل كرامتها وتنزل عن كبريائها ولبائها وتذهب إلى رودلف تلتمس منه أن ينقذها من ورطتها ، ويصف لنا فلوبيير لقاءها لرودلف في الفصل من الثامن الجزء الثالث من الرواية فيقول « سألت نفسها ماذا تقوله له وما الذى نوت أن تبدأ به الحديث ، ومضت في طريقها وعرفت الأشجار والأدغال القائمة فوق الرابية والقصر الرابض في سفحها وشعرت بخنوها السابق عليه يعود إليها ، وخفق بالحب قلبها الموجع ، ودخلت من باب الحديقة الصغير كما كانت تفعل في الأيام السابقة ، ومشت في الساحة الكبرى التى كان يحف بها صفان من شجر الزيزفون وكانت أغصانه تمايل ويسمع خفيفها في الرياح ، وأخذت الكلاب المقيدة بالسلاسل تنبح ، ولكن لم يظهر أحد برغم الضجة التى حدثت ، وصعدت على الدرج الواسع المنحدر الذى يودى إلى الممشى المرصوف وكان به حجرات عدة على طريقة الأديرة أو الفنادق ، وكانت حجراته في أقصى آخر الممشى من ناحية اليسار ، وخشيت أن لا يكون هناك ، والواقع أنها كانت تأمل أن لا يكون هناك ، وبرغم ذلك كان هو أملها الوحيد ، وفرصتها الوحيدة للخلاص ، ولذلك انتظرت لحظة لكي تستعيد جأشها وتشد من عزمها ، واستعانت

بالفكر في أزمتها الراهنة على ابتعاث شجاعتهما ،
ودخلت الحجر ، وكان جالساً إلى جانب الموقد وقدماه
فوق حاجز الموقد وقد أشعل غليونه .

فقال وقد نهض مسرعاً « ها أنت ! » .

« نعم ها أنا ذا ، لقد جئت أسألك النصيحة
يا رودولف » .

« إنك لم تغفري ، إنك دائماً فاتنة » .

فأجابت في مرارة « أوه ، إن محاسني قليلة
يا صديقي ما دمت تزدريها » .

فأخذ يحاول تفسير سلوكه معتذراً عن نفسه بكلمات
غامضة لأنه لم يستطع أن يبتكر أعذاراً أقوى وترك
نفسها تتقبل كلماته وتتأثر أكثر من ذلك بصوته ورويته
حتى تظاهرت بتصديقه أو ربما صدقته فيما قاله عن
سبب انقطاع العلاقة بينهما ، لقد كان سرّاً يتوقف عليه
شرف شخص ثالث ، بل حياته ، وقالت وقد نظرت
إليه في حزن « لقد شقيت كثيراً » .

فأجابها متفلسفاً « حسن ، هذا هو نصيب الإنسان
العادي في الحياة » . فضت إنما تقول « مهما يكن من
الأمر فإني آمل أن حظك كان سعيداً منذ أفرقنا » .

« أوه ، من هذه الناحية لم يكن هذا بوجه خاص
ولا ذاك » .

« ربما كان الأحسن أننا لم نفرق » .

« نعم ربما » .

فسألته قائلة « أحقاً تظن ذلك ؟ » واقتربت منه
وتابعت الحديث بعد أن تهلت تهاداً عميقاً « أوه ! لو
كنت تعلم يا رودولف ! لقد أحبيتك حباً قليل النضير »
وأمسكت بيده وجلسا حيناً من الزمن مثل جلستهما في
اليوم الأول للقاءهما في المعرض الزراعي ، ولما رأت أنه
يجاهد في إخفاء حنوه بدافع الكبرياء قالت وقد ارتمت
على صدره « كيف تنتظر أن أعيش بدونك ؟
لا يستطيع الإنسان أن يعود فقدان السعادة ، لقد كنت

يائسة ، وخلت أنه كان يجب أن أموت . . . في حين
أنك - أنت تجنبتني » .

ولقد كانت هذه هي الحقيقة ، فقد عمل على ذلك
في السنوات الثلاث الأخيرة ، بدافع ذلك الجبن الذي
يمز الجنس الأقوى ، واسترسلت إنما في حديثها محاولة
لإغراء كاهلة العاشقة وبحركات رشيقة من رأسها « إنك
متم بنساء أخريات ، قل الحق ، أوه ! لاني أفهم ذلك
وأنا أعذرهن ، وأظنك أغويتن كما أغويتني ، وأنت
رجل فيك كل الصفات التي تمكنك من أن تجعل نفسك
محبوباً ، ولكننا سنبدأ ثانية أليس كذلك ولا نزال يجب
كل منا الآخر ؟ انظر ! لاني أضحك وأشعر بالسعادة !
. . . . تحدث إلى ! » .

كان منظرها فاتناً جذاباً وقد ترقرت الدموع في
عينها مثل قطرات الندى في غلالة زهرة زرقاء ،
وجلسها إلى ركبتيه وداعب شعرها الذي انعكست عليه
أشعة الشمس الغاربة ، بظهر يده ، فأحنت رأسها فقبل
في رفق جفنها بطرف شفتيه .

وهتف قائلاً « ولكنك تبكين ! فما سبب ذلك ؟ »

فاشتد تشجيعها ، وظن رودولف أنه مجرد تعبير عن
حبها ، ولكن لما كانت لا تزال صامتة فقد ظن أن
هذا آخر جهادها مع الاحتشام ، فغضب يقول « أوه
سامحيني ! إنك أنت المرأة الوحيدة التي أعنتني بها ،
ولقد كنت قاسياً وأحمق ، لاني أحبك وسأظل أحبك
دائماً . . . فما شأنك ؟ أرجوك أن تخبريني » وركع على
ركبتيه إلى جانبها .

« حسن ، لقد دمرت حياتي يا رودولف ! أتعريني
ثلاثة آلاف فرنك ؟ » فقال وقد أخذ ينهض من ركوعه
بالتدريج وعلت وجهه سيم الجلد « ولكن . . . ولكن
هل هذا حقيقي . . . »

فضت مسرعة في حديثها قائلة « أنت تعرف أن
زوجي قد وضع أمواله في يد المحامي ، وقد هرب

الهامي ، وكان علينا أن نفترض ، والمرضى لا يدفعون ،
وضيعة والده لم تصف بعد ، وسنحصل على المال
قريباً ، ولكن إذا لم نجد ثلاثة آلاف فرنك فإن منزلنا
سيحجز عليه اليوم ، ولقد يحدث ذلك في أية لحظة ،
وقد جئتكم معتمدة على صداقتك .

ففكر رودلف الذي اشتد فجأة اصفرار وجهه
« أوه ! هذا هو السبب الذي جاءت من أجله » ولكنه
قال في هدوء تام « ليس عندي ما يعادل هذا المبلغ
يا عزيزتي . »

وكان بلا شك صادقاً فيما قال ، ولو كان يملك هذا
المبلغ لأعطاه لها من غير شك ، ولو أنه باعتبار القاعدة
عامة من أعمال العطف التي لا ترتاح لها النفس ، وليس
أكثر قضاء على الحب من طلب المساعدة المالية ،
فنظرت إليه في صمت دقيقة أو دقيقتين ، ثم قالت :
« ليس عندك هذا المبلغ ! » وكررت ذلك قائلة « ليس
عندك المبلغ ! ... كان يجب أن أجنب نفسي هذا
العار الأخير ، إنك لم تحبني قط ولست خيراً ممن
الآخرين ! » .

ولكن رودلف اعترض حليتها قائلاً إنه هو نفسه
في ضيق مالي ، فقالت « إنني حزينة من أجلك ! نعم
أنتك مأزوم في الواقع » ورأت بندقيّة ماسورتها مرصعة
في أحد الأركان فقالت « حينما يكون الإنسان مأزوماً
لا يكون عنده ألواح من الفضة في كرنافة بندقيته
ولا يشتري ساعة حائط مغلفة بعظم الساحفة ولا صفاير
مطلبة ولا تعويذات لسلسلة ساعته ، فعنده كل
ما يريد ... وأنت في رغد من العيش ، وعندك
جوسق ، ولك ضياع وغيابات ، وتذهب للصيد
وتقضي جزءاً كبيراً من وقتك في باريس ، وإذا لم
يكن عندك شيء سوى هذه الأزرار (وتناولت أزرار
القميص من المشجب) فانك تستطيع أن تحصل منها على
المال ! آه إنني لا أريدها ! احتفظ بها . »

وألقت بها من يدها في عنف إلى حد أن السلسلة
الذهبية الرقيقة كسرت عند اصطدامها بالحائط .
فأجاب رودلف في هدوء تام كما يفعل الرجال
حينما يدافعون عن أنفسهم متخذين الغضب درعاً
« إنني لا أملك هذا المبلغ ! » .

فخرجت ، وبدأ لها كأن الحيطان تهتز وأن السقف
سينقض ، ونزلت من الممشى الطويل ، وكانت تتعثر
في أكداس الأوراق الجافة التي تذررها الرياح ،
وكسرت أظافرها في محاولة في فتح البوابة الصغيرة ،
وعلى بعد مائة ياردة توقفت عن السير لاهثة من الإعياء
وشعرت كأنها توشك أن تسقط .

وأحسّت كأن الأرض تدور بها ، وكانت لا تعي
وجودها إلا بتيار الدم السريع المتدفق في شرايينها ،
وكانت تستطيع أن تعتقد أنها سمعته يفلت منها مثل
الموسيقى التي تصم الأذان والتي ملأت ما حولها ،
وكانت الأرض تحت قدمها ألين من الأمواج وبدأت
أخاديد الأرض كأنها أمواج داكنة ، وظهر لها أن كل
ما تتذكره وأفكارها جميعها كأنها تفر منها مثل آلاف
الشظايا في عرض كبير للألعاب النارية ، ورأت والدها
ومكتب ليهيري وحجرتها ومنظراً طبيعياً آخر ، وشعرت
كأنها قد فقدت صوابها وتمشي الخوف في نفسها ،
ولكنها نجحت في استعادة جأشها ولو أنها كانت لا تزال
مضطربة النفس قد اختلط علمها الأمر ولم تستطع أن
تتذكر سبب الحالة الرهيبة التي تعانها أي أنها كان
باعثها المال ، ولم تذكر إلا شقاءها في الحب ، وشعرت
بأنها تفقد روحها في تلك الذكرى كالجرحي من
الرجال الذين يشعرون وهم يعانون غصص الموت بأن
حياتهم تنساقط من خلال جروحهم الدامية .

وأقبل الظلام ، وبدأ طير العقق يعود إلى موطنه ،
وفجأة بدا لها كأن كريات نارية تنفجر في الهواء مثل
الكرات المدوية وأنها تدور وتعلو حتى تختفي في الثلج

بين فروع الأشجار ، وظهر وجه رودلف في وسط كل منها ، وأخذ عددها في التكاثر وتقارب بعضها من بعض ، واختفت أخيراً ، وعرفت حينئذ أضواء المنازل التي كانت تضيء خلال السحاب في الأفق ، ثم أخذت تترك موقفها على حقيقته ، وقد بدا أمامها كالهواية الفاعرة ، ولهت كأن صدرها كان سيتمزق ، واتقدت في نفسها حماسة بطولية جعلتها تكاد تشعر بالسعادة ، فانطلقت إلى أسفل التل وعبرت الجسر الخشبي واجتازت الممر الضيق ، وبعد أن عبرت الميدان وصلت إلى حانوت الكيمياء

ولم يكن هناك أحد ، وهمت بالدخول ، ولكن يمكن أن يحضر أحد على صوت الجرس ولذا تلمست طريقها إلى الحائط وقد حبست أنفاسها حتى وصلت إلى باب المطبخ حيث كانت هناك شجرة مشتعلة فوق الموقد ، وكان جستن يحمل طبقاً للخارج ، فقالت لنفسها « أوه ! أنهم يتناولون عشاءهم وعلى أن أنتظر » ولما عاد قرعت النافذة قرعاً خفيفاً ، فخرج ، فقالت له « اعطني مفتاح الحجرة التي في الطابق العلوى حيث يوجد . . . »

« ماذا تعنين بذلك ؟ » . . ونظر إليها وقد عرته الدهشة لاصفرار وجهها فقد بدا أبيض اللون في ظلمة الليل ، وظهرت له غاية في الجمال وقد حفها الجلال كأنها طيف مائل ، وبدون أن يفهم ما كانت تريده أدرك أن شيئاً خفيفاً سيحدث ، ولكنها بادرت بسرعة إلى القول في نعمة رقيقة منخفضة متوسلة « إني أريده ، إعطني إياه » .

وكانا يستطيعان أن يسمعا من خلال الحاجز الرقيق صوت السكاكين والشوك في حجرة الطعام ، وادعت أنه تريده لقتل الفيران التي منعتها من النوم . فقال « ولكن لا بد من أن أخبر السيد هومز » . فأجابته قائلة « إن الأمر لا يستحق لإزعاجه » ، وسأخبره في الحال ، أرجوك أن تربني النورية .

وذهبا إلى الممر الذي يقضى إلى باب العمل ، وكان هناك مفتاح معلق على الحائط ، وصاح الكيمياء الذي بدأ يقلق « جستن ! »

فقالت « اصعد إلى الطابق العلوى ، فتبعها ، وفتحت المغلاق بالمفتاح واتجهت إلى الرف الثاني مباشرة (لأن ذاكرتها خدمتها جيداً) وأمسكت بالزجاجة الزرقاء ورفعت سداتها وأدخلت يدها وتناولت كمية من المسحوق الأبيض وشرعت في ابتلاعها .

فصاح بها ممسكاً بيديها قائلاً « توقفى ! » .

فأجابته « التزم الصمت ، وإلا حضر بعض الناس » .

فلم يدر ما يصنع ، وأراد أن يدعو أحداً لنجدة ، ولكنها طلبت إليه أن لا يقول شيئاً لأن الخطأ جميعه سيقع على سيده ، وذهبت إلى بيتها ، وشعرت فجأة بالارتياح كأنها قد أنجزت واجباً .

وهكذا وصف لنا فلوبيير عودة أمها خائبة من قصر رودلف ، وتصميمها على تناول السم ، وكيف ذهبت إلى دار الكيمياء هوميز وابتلعت الزرنيخ .

ولما عاد شارل إلى المنزل ووجدها سألها « ما الخبر » وطلب منها أن توضح له جلية الأمر ، وكانت حينئذ جالسة إلى مكتبها وقد أتمت كتابة رسالة له وطونها ، بعد أن أثبتت بها التاريخ والساعة ، وقالت له في لهجة جادة « لا تقرأ هذه الرسالة إلا غداً ، وبين هذا وذاك أرجوك أن لا توجه إلى أى سؤال » .

ويشتد بها الألم وتسوء حالتها ، ويسرع شارل إلى الرسالة ويفحصها ويقرأها ويعرف أنها تناولت السم ، ويطلب النجدة ، وتتقاذفه لجج الحزن ، فتقول له إنما « لا تبك ، فبعد قليل لن أتعبك أبداً » .

فيقول لها شارل « ولماذا ؟ ما الذى دفعك إلى ذلك ؟ » .

فتجاوبه قائلة « كان على أن أفعل ذلك يا عزيزي »
فيقول شارل « ألم تكوني سعيدة؟ وهل أخطأت؟
لقد بذلت كل ما في وسعي؟
« هذا حق . . . أنك طيب جداً . . . »

وأمرت يدها في بطء على شعره ، وعمقت عذوبة
هذا الإحساس حزنه ، وشعر بأن حياته جميعها تنهار
أركانها حينما فكر في أنه سيفقدها في الوقت الذي
تعترف فيه بحبها له .

واضطرب شارل بعد موتها إلى أن يبيع كل ما يملك
من الأشياء النفيسة وأثاث المنزل ليسدد الديون ، وفتح

في النهاية درج مكتب إماما فوجد فيه الرسائل التي كان
يبعث بها لآلها ليون ، وصورة رودلف ، فتضاعف
حزنه وكبر عليه الأمر ، ورفض أن يرى مرضاه
وآوى إلى حجرته معزلاً الناس وكان يتمشى في حديقة
داره جيئة وذهوباً وهو يبكي بصوت مسموع ، وفي
ذات يوم وجدته طفلته الصغيرة ميتاً وفي يده خصلة
طويلة من شعر إماما الأسود اللون .

وهذه هي مأساة مدام بوفاري التي بذل فلوبير
في كتابتها جهداً جبّاراً فجاءت طرفة من طرائف الفن
الحالدة في موضوعها وفي أسلوبها .



رسالة منطقية فلسفية للورثج فتجنشتاين

بسم الله
الدكتور عزيمى اسلام

بدلاً من إقامة نسقات فكرية أو ميتافيزيقية متكاملة .
أصبحت الفلسفة لديه بمعنى آخر فلسفة للفلسفة ،
وأصبح عمل الفيلسوف عنده هو أن يكون فيلسوفاً
للفيلسوف بتحليله لما يقول :

كما تعود أهمية فتجنشتاين أيضاً إلى أنه كان أول
من نادى بأن قواعد المنطق - إن هي ، إذا حللناها -
إلا قواعد اللغة ، فأوجد بذلك نوعاً من التوازي بين
قواعد كل منهما على أساس أن صورة المنطق ، ومن
ثم صورة الفكر شيء واحد : وقد تبعه في هذا
الكثير من الفلاسفة فيما بعد مثل كارناب :

هذا فضلاً عن الأثر البالغ الذي تركه فتجنشتاين
في كل التيار الفكرى الوضعى والتحليلى المعاصر ،
الأمر الذى جعل دراسة الفلسفة في اتجاهها التحليلى
أو الوضعى المنطقى شيئاً متعذراً بغير دراسة أفكار
فتجنشتاين وتحليلاته المنطقية التى اعتبرها برتراند رسل
لعمرها واتساع مجالها حدثاً هاماً في تاريخ الفلسفة .

حياة فتجنشتاين

ولد لدفيج جوزيف يوهان فتجنشتاين
Ludwig Joseph Johann Wittgenstein في

يعتبر فتجنشتاين ، على الرغم من النقد الذى
يوجه إلى فلسفته بصفة عامة ، أحد العلامات الهامة
على طريق الفكر الفلسفى المعاصر ، حتى لقد ذهب
بعض مؤرخى الفلسفة المعاصرة مثل بتشر Pitcher
إلى القول بأن فتجنشتاين كان واحداً من كبار فلاسفة
القرن العشرين إن لم يكن أعظمهم بالفعل :

وتعود أهمية فتجنشتاين إلى أن فلسفته - وخاصة
تلك المتمثلة في رسالته المنطقية الفلسفية - كانت بمثابة
نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة المعاصرة والمنطق
الجديد ، ولم يكن ذلك راجعاً إلى ما توصل إليه من
نتائج فلسفية بقدر ما يرجع إلى المنهج التحليلى الذى
اتبعه في بحثه الفلسفى ، حتى أن كثيراً من المعاصرين -
على حد تعبير دافيد بول في كتابه عن فلسفة
فتجنشتاين - يؤكدون أن كل طرق التفلسف القديمة
أصبحت غير مقبولة منذ ظهور مؤلفات فتجنشتاين :
وتعود أهمية فتجنشتاين كذلك إلى أن فلسفته
كانت أشبه ما تكون بالثورة على الفلسفة التقليدية
وذلك بدعوته إلى تغيير المفهوم القديم للفلسفة
فأصبحت عنده عبارة عن تحليل للغة التى نتكلم بها في
الفلسفة أو نعبّر بها عما نثيره من مشكلات فلسفية

وقد اختار فتنجشتين بعد انتهاء الحرب مهنة التدريس ، وتدرّب عليها في الفترة بين عامي ١٩١٩ ، ١٩٢٠ في كلية المعلمين بفيينا ، ومارس هذه المهنة لمدة ست سنوات ثم استقال منها عام ١٩٢٦ . وبدأ في خريف العام نفسه في عمل استغرق فيه طوال سنتين كاملتين ، وهو بناء منزل في فيينا لإحدى أخواته وقد تعرف إليه في تلك الأثناء موريس شليك مؤسس جماعة فيينا وفريدريش فايزمان أحد أعضائها ، ثم عاد إلى كبروج مع بداية عام ١٩٢٩ وتقدم برسالته المنطقية الفلسفية للحصول على درجة الدكتوراه ، وحصل عليها في يونيو من العام نفسه ، وأصبح ابتداء من عام ١٩٣٠ زميلاً في كلية تربيتي . وقد ظل فتنجشتين يعمل في كبروج حتى نهاية العام الجامعي ١٩٣٥-١٩٣٦ ثم رحل إلى النرويج وظل بها لمدة عام تقريباً بدأ فيه تأليف كتابه « أبحاث فلسفية » ، ثم عاد إلى كبروج عام ١٩٣٧ وخلف جورج مور عام ١٩٣٩ على كرسي الفلسفة بها حتى قامت الحرب العالمية الثانية فاشترك فيها مساهماً في الأعمال الطيبة بمستشفيات لندن ونيوكاسل . ثم اعتزل كرسي الفلسفة بالجامعة عام ١٩٤٧ وارتحل إلى أيرلندا وظل بها إلى أن أكمل الجزء الثاني من كتابه « أبحاث فلسفية » ، وقد تبين له في تلك الأثناء أنه مريض بالسرطان الذي ظل يعاني منه حتى توفي في كبروج عام ١٩٥١ .

أعماله :

لم يكن فتنجشتين مكثراً في إنتاجه الفلسفي بل كان مقلاً ، حتى إنه لم ينشر في حياته إلا كتاباً واحداً هو « رسالة منطقية فلسفية » ، ومقالا له بعنوان « بعض ملاحظات على الصورة المنطقية » . وكل ما نشر من كتاباته - سواء قبل وفاته أو بعدها - كان عميقاً يصعب فهمه أحياناً حتى بالنسبة لتلاميذه الذين كانوا يستمعون إلى محاضراته ، الأمر الذي أدى إلى ظهور

السادس والعشرين من شهر إبريل عام ١٨٨٩ بالنمسا وتلقى أول تعليم له بالمنزل حتى سن الرابعة عشرة ثم التحق بمدرسة لينتز Lintz في شمال النمسا لمدة ثلاث سنوات التحق بعدها عام ١٩٠٦ بالأكاديمية الصناعية في برلين وظل بها حتى عام ١٩٠٨ حين سافر إلى إنجلترا والتحق بجامعة مانشستر لدراسة الهندسة واستمر بها حتى عام ١٩١١ . وقد شغل في هذه الفترة - بالإضافة إلى دراسته - بأبحاث قام بها في الملاحة الجوية ، انتقل من تجاربه فيها على الطائرات الشراعية إلى إنشاء محرك نفث للطائرات وكان عمل المحرك أول الأمر هو موضع اهتمامه ، إلا أنه سرعان ما ركز كل اهتمامه على تصميم المحرك ، وكان هذا التصميم في أساسه عملية رياضية الأمر الذي دفعه إلى الاهتمام بالرياضة فاتجه أولاً إلى الرياضة البحتة ثم إلى أسس الرياضيات وفلسفتها ، وبدأ بدراسة الجزء النظري من أسس الرياضيات فقرأ كتاب « أصول الرياضيات » لبرتراند رسل الذي كان قد ظهر عام ١٩٠٣ . وفي عام ١٩١١ توقف فتنجشتين عن دراسة الهندسة وارتحل إلى ينا Jena في ألمانيا لكي يناقش أفكاره عن أسس الرياضيات مع فريجه G. Frege الذي نصحه بالتوجه إلى كبروج للدراسة مع رسل ، فعاد إليها في السنة نفسها وظل بها يدرس الفلسفة والمنطق والرياضيات فضلاً عن علم النفس والموسيقى وفلسفة الجمال حتى خريف عام ١٩١٣ حين ارتحل إلى هولنده وأقام لنفسه بها كوخاً صغيراً بالقرب من مقاطعة سكولدن ، عاش فيه متفرغاً للفلسفة حتى اندلعت الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ فتطوع في جيش النمسا ، ووقع في الأسر أثناء انهيار الجيش النمساوي المجري في نوفمبر من عام ١٩١٨ ، وظل أسيراً حتى أغسطس من العام التالي ١٩١٩ بأحد معسكرات الاعتقال في جنوب إيطاليا .

كثير من الكتب الحديثة يحاول مؤلفوها شرح أفكار فثجنشتين الفلسفية التي أوجزها في مؤلفاته القليلة . وخير مثال لذلك ظهور أكثر من خمسة أبحاث في السنوات العشر الأخيرة ، يحاول أصحابها - وأغلبهم من تلاميذ فثجنشتين ، مثل أنسكوم Ancombe أن يفسروا ما ذهب إليه في رسالته المنطقية الفلسفية التي ظهرت لها ترجمتان إنجليزيتان حتى الآن مختلفتان إلى حد ما في تناول النص الأصلي الذي كتبه فثجنشتين باللغة الألمانية .

وفيما يلي أهم مؤلفات فثجنشتين الفلسفية ، مرتبة ترتيباً زمنياً :

١ - المذكرات Notebooks التي كتبها في الفترة بين عامي ١٩١٤ ، ١٩١٦ وقد ترجمتها إلى الإنجليزية أنسكوم التي قامت بنشرها كذلك بالاشتراك مع فون رايت عام ١٩٦١ في بلاكوبل بإنجلترا وتعتبر هذه المذكرات بصفة عامة نموذجاً طيباً لأفكاره الفلسفية الأولى التي ركزها بعد ذلك وبلورها في رسالته المنطقية الفلسفية .

٢ - « رسالة منطقية فلسفية »

Logisch — Philosophische Abhandlung ونشرت باللغة الألمانية عام ١٩٢١ ، ثم باللغة الإنجليزية عام ١٩٢٢ بالعنوان اللاتيني الذي عرفت به وهو Tractatus Logico-Philosophicus بعد أن ترجمها أوجون Ogden وكتب لها رسل مقدمة طويلة وسأتناول بالتفصيل أهم أفكار فثجنشتين في هذه الرسالة فيما بعد .

٣ - « بعض ملاحظات على الصورة المنطقية »

Some Remarks on the Logical Form وهو مقال باللغة الإنجليزية نشر في « منشورات الجمعية الأرسطية عام ١٩٢٩ ، يستكمل فيه فثجنشتين الإطار المنطقي الذي أسهب في الحديث عنه في رسالته

المنطقية الفلسفية وبمكنا القول بأن هذه المؤلفات الثلاثة والرسالة بصفة خاصة توضح الأثر الكبير الذي تركه كل من فريجه ورسل في تفكير فثجنشتين المنطقي والرياضي وقد عبر فثجنشتين عن ذلك في مقدمة رسالته بقوله « لأنني لن أشير إلا إلى مؤلفات فريجه التي أنا مدين لها ، كما أنني مدين لكتابات صديقي برتراند رسل من حيث استشارة أفكارى هذه » .

٤ - مؤلفان كبيران مكتوبان باللغة الألمانية على الآلة الكاتبة (لم ينشرا بعد) .

(١) الأول منهما بحث يقع في حوالي ثمانمائة صفحة مقسمة إلى أجزاء وفصول .

(ب) والثاني يحمل اسم « ملاحظات فلسفية » Philosophische Bemerkungen وكان موضوعهما عاما شاملا ، وإن كان فثجنشتين يعطى فيهما اهتماماً خاصاً لفلسفة الرياضيات ويمثلان موقف فثجنشتين الفلسفي بصفة عامة سنة ١٩٣٠ حين بدأ يراجع أفكاره الفلسفية الأولى .

٥ - محاضرات فثجنشتين فيما بين عامي ١٩٣٠

- ١٩٣٣ ، وهي بعض الملاحظات التي استطاع جورج مور جمعها من محاضرات فثجنشتين ومناقشاته في كمبردج في تلك الفترة وقد نشرت بالعنوان السابق في مجلة مايند عام ١٩٥٤ (عدد يناير سنة ١٩٥٤ من صفحة ١-١٦ ، وعدد يولية من صفحة ٥٣٠-٥٥٩ ، وعدد يناير ١٩٥٥ من صفحة ١-٢٧) ثم أعاد مور نشرها ضمن مجموعة مقالات له ظهرت بعنوان « بحوث فلسفية » Philosophical Papers عام ١٩٥٩

٦ - « الكتابان الأزرق والبنى » Blue and Brown Books وهو العنوان المختصر لهذين الكتابين اللذين ظهرا في مجلد واحد عام ١٩٥٨ (وقد أعيد طبعهما عام ١٩٦٠ ، ثم عام ١٩٦٤) والكتاب

٩ - « قصاصات » Zettel

وهي مجموعة من الملاحظات التي كتبها فئجنشتين على قصاصات في الفترة بين عام ١٩٢٩ ، وعام ١٩٤٨ . وأغلب الملاحظات المنشورة في هذا الكتاب تتعلق بالفترة بين عامي ١٩٤٥ ، ١٩٤٨ - وقامت بترجمتها أنسكوم ونشرتها بالاشتراك مع فون رايت عام ١٩٦٦ . وتعتبر هذه الملاحظات عن أهم أفكار فئجنشتين الجديدة التي ظهرت مرتبة مبلورة في كتابه « أبحاث فلسفية » .

١٠ - « أبحاث فلسفية »

Philosophische Untersuchungen

وهو مكون من جزئين انتهى فئجنشتين من أولهما عام ١٩٤٥ ، أما الجزء الثاني فقد كتبه بين عامي ١٩٤٧ ، ١٩٤٩ وقد قامت أنسكوم بترجمتها إلى اللغة الانجليزية ونشرته بالاشتراك مع ريز Rhees عام ١٩٥٣ (وأعيد طبعه عام ١٩٥٨ ، ثم عام ١٩٦٣) . ويعتبر هذا الكتاب (١) بمثابة المراجعة الأخيرة أو التصحيح النهائي لأفكار فئجنشتين السابقة ، وقد عبر عن هذا المعنى بقوله في مقدمة الكتاب - إنني قد اضطررت أن أتبع أخطاء جسيمة فيما كتبت في الكتاب الأول مثل فكرته عن الأنا وحديه وفكرته عن الذرية المنطقية : (٢) كما يعتبر في الوقت نفسه بمثابة تطوير لأفكاره القديمة الواردة في رسالته المنطقية الفلسفية ، أو هو بمثابة إعادة ترجمة لهذه الأفكار القديمة في سياق فلسفي جديد متطور .

* * *

الرسالة المنطقية الفلسفية

Tractatus Logico-Philosophicus

تعتبر رسالة فئجنشتين المنطقية الفلسفية من أهم المؤلفات التي ظهرت في الثلاثينيات الأخيرة ، سواء بالنسبة للمنطق أو بالنسبة لفلسفة التحليل المعاصرة :

الأزرق عبارة عن محاضرات ألقاها فئجنشتين في كمبرج أثناء العام الجامعي ١٩٣٣ - ١٩٣٤ ، أما الكتاب البني فقد أملاه على اثنين من طلبته هما فرانسيس سكينر F. Skinner وأليس امبروز A. Ambrose أثناء العام الدراسي ٣٤ - ١٩٣٥ . وترجع تسمية هذين الكتابين بالأزرق والبني إلى لون الغلاف الذي كان كل منهما مغلفا به ، بحيث تداول تلاميذ فئجنشتين قراءة هذه الكتب مع تسميتها بلون الغلاف الذي كانت النسخة الأولى من كل منهما مغلفة به . وترجع أهمية هذين الكتابين إلى أنهما توضحان بصفة خاصة كثيراً من العبارات الغامضة في رسالته المنطقية الفلسفية ، كما أنهما توضحان تطور أفكاره الفلسفية - وخاصة الكتاب الأزرق - لأنه كان يحتوى على ما أسماه فئجنشتين بالفلسفة الجديدة التي تمثلت فيما بعد في كتابه « أبحاث فلسفية » .

٧ - « ملاحظات على أسس الرياضيات »

Bemerkungen über die Grundlagen

der Mathematik وهي مختارات من ملاحظات كتبها فئجنشتين فيما بين عامي ١٩٣٧ - ١٩٤٤ ترجمتها أنسكوم ونشرتها بالاشتراك مع ريز Rhees عام ١٩٥٦ ثم أعيد طبعها عام ١٩٦٤ وهي تمثل أفكار فئجنشتين الجديدة المتعلقة بأسس الرياضيات بصفة خاصة وبالعلاقة الرياضية بالمنطق بصفة عامة .

٨ - « محاضرات في الجمال وعلم النفس والدين »

وهي مقتطفات من العدد القليل من المحاضرات التي ألقاها فئجنشتين في كمبرج عام ١٩٣٨ عن فلسفة الجمال فضلاً عن عدة ملاحظات كتبها فئجنشتين عن علم النفس والدين في ذلك الوقت (وقد جمع هذه المحاضرات والملاحظات ريز R. Rhees ، وسميثيز Y. Smithies ونشرها سيريل باريت Barrett عام ١٩٦٦ .

فهي كانت ذات أثر بالغ في الفكر الفلسفي بصفة عامة ، وفيما يتعلق بالاتجاهات الفلسفية المؤيدة للاتجاه التحليلي المنطقي خاصة ، مثل مدرستي كمبردج وأكسفورد وكذا فلسفة الوضعية المنطقية .

ولا يكاد الإنسان يغالى في القول بأن هناك شبه إجماع بين دارسي الفلسفة المعاصرة على أهمية « رسالة » فتنجشتين وأثرها البالغ في الفكر الفلسفي المعاصر فيقول رامزي مثلاً في كتابه « أسس الرياضيات » (صفحة ٢٧٠) « إن الرسالة كتاب له أهمية غير عادية ويستحق أن يوليه كل الفلاسفة اهتمامهم الشديد » ، كما يقول ماكسويل في كتابه « الفلسفة والتحليل اللغوي » (صفحة ٩٣) « إن الإنسان يستطيع القول - بلا مبالغة - إن كل الفلسفة الانجليزية التالية لظهور الرسالة ، كانت متضمنة في الرسالة نفسها على نحو أو آخر » . ويعبر ستينوس عن هذا المعنى أيضاً في كتابه « رسالة فتنجشتين المنطقية الفلسفية » (صفحة ١٦) بقوله « إن الرسالة كانت ذات أثر بالغ في الحياة الفكرية المعاصرة » وهو المعنى ذاته الذي يذكره بنشر في كتابه « فلسفة فتنجشتين » (صفحة ٦) حين يقول « إن الرسالة أحدثت تأثيراً عميقاً في كل ما تلاها من أفكار فلسفية » ، مؤيداً بذلك قول موريس شليك بأن ظهور رسالة فتنجشتين كان بمثابة نقطة تحول حاسم في تاريخ الفلسفة .

هذا ويمكننا تلخيص أهمية رسالة فتنجشتين بصفة عامة في أنها قدمت لنا طريقة مثيرة وجديدة في كيفية تناول المشكلات القديمة للفلسفة ، وذلك بتحليل القضايا التي نصوص فيها هذه المشكلات تحليلًا منطقيًا يوضح أن أغلبها ليست إلا مشكلات زائفة وانما لم تنشأ إلا نتيجة لسوء فهم منطق اللغة . ولقد كان لهذه الفكرة أبلغ الأثر في فلسفة التحليل

المعاصرة المتمثلة في مدرستي كمبردج وأكسفورد ، وخاصة عند رايل وأوستن وستروسون وويزدن .

ولقد عبر دافيد بول في كتابه فلسفة فتنجشتين المتأخرة « عن أهمية المنهج الذي اتبعه فتنجشتين بقوله « يكفي أن نقول إن فتنجشتين قد ابتدع طريقة جديدة للتفلسف ، بل إن كثيراً من المعاصرين يؤكدون أن كل طرق التفلسف القديمة أصبحت غير مقبولة في الفلسفة منذ ظهور مؤلفاته » . كما أن فكرة فتنجشتين عن تحقيق القضايا في « الرسالة » بمقارنتها بالدافع الخارجي ، كانت ذات أثر بالغ في ظهور مبدأ التحقق عند فلاسفة الوضعية المنطقية بصفة عامة ، وبعد أن تطور في فلسفة إير Ayer إلى ما يعرف بالتحقق الفعلي والتحقق الممكن .

فضلاً عن أن الرسالة كانت تطبيقاً للمنطق الرمزي على أوسع نطاق ، على حد تعتبر بلا نشارد في كتابه « العقل والتحليل » (صفحة ١٣٥) ، كما كانت في الوقت نفسه استكمالاً للنقائص الموجودة في محاولات رسل وفريجه المنطقية .

كما ويعتبر فتنجشتين في « رسالته » أول من تكلم في المنطق المعاصر على أنه مجرد علامات اتفاقية لا تكشف عن طبيعة الأشياء ، الأمر الذي جعله ينتهي فيها إلى أن قضايا المنطق كلها تحصيلات حاصل .

تكوين « الرسالة » .

تعتبر رسالة فتنجشتين المنطقية الفلسفية تعبيراً موجزاً عن تأملاته في الفلسفة والمنطق والرياضيات لفترة لا تقل عن ست سنوات آخرها عام ١٩١٨ حين انتهى من كتابة مسودتها قبل أن يقع أسيراً في العام نفسه أثناء اشتراكه في الحرب العالمية الأولى . وقد نشرت الرسالة لأول مرة باللغة الألمانية عام ١٩٢١ في المجلة السنوية لفلسفة الطبيعة ثم غير فتنجشتين عنوان الرسالة إلى الاسم اللاتيني الذي

تكون العبارة رقم ٤,٥ شرحاً للعبارة رقم ٤ وللعبارات الموجودة بين رقم ٤ ورقم ٤,٥ وهكذا .

وتتكون أيضاً من عبارات فرعية أخرى رقمها فتجنشتين بأعداد مثوية مثل ١,١١ وهذه تكون تعليقا على العبارات ذات الرقم العشري مثل ١,١ وبالتالي على العبارة الأساسية رقم ١ وهكذا تنفرع العبارات بحيث تكون كل عبارة فرعية جديدة شرحاً لما سبقه أو تمهيداً لما يأتي بعدها من عبارات ، وفي هذا الصدد يقول فتجنشتين في بداية رسالته « إن الأعداد العشرية كأرقام للقضايا المنفصلة توضح الأهمية المنطقية للقضايا ، وقد ركزت على هذا الموضوع أثناء حديثي في هذا الكتاب . فالقضايا ١ ، ٢ ، ٣... الخ هي بمثابة الشروح للقضية ن كما أن القضايا ن م ١ ، ن م ٢ الخ تعتبر بمثابة التعليقات على القضية نوم ... وهكذا .

لأن فتجنشتين لا يلتزم التزاماً دقيقاً بهذه القاعدة فهو أحياناً يستخدم عبارات مرقمة بأعداد مثوية أو ألفية لكي يتناول بها القضية الأصلية مباشرة ، كما هو الحال في العبارة رقم ٢,٠١ التي تكون تعليقا على العبارة السابقة لها مباشرة وهي رقم ٢ إذ ليس في الرسالة وجود لعبارة رقمها (٢,٠) ، وكالعبارة رقم ٣,٠٠١ التي تكون تعليقا على العبارة السابقة لها مباشرة وهي رقم ٣ إذ لا وجود لعبارة رقمها (٣,٠٠) أو (٣,٠) في الرسالة .

ولقد كانت طريقة كتابة الرسالة على هذا النحو من أهم الأسباب التي أدت إلى وصف هذا الكتاب الهام بالصعوبة بل وحتى بالغموض ، وهو رأى يجمع عليه كل من تناول « الرسالة » بالدراسة مثل ارستينوس الذي يذهب إلى أن « الرسالة » عمل فلسفي بالغ الصعوبة ، ويعترف صراحة بعدم فهمه بعض عباراتها فيقول في مقدمة كتابه « رسالة فتجنشتين

اقترحه جورج مور بعد ترجمتها إلى اللغة الانجليزية على غرار الاسم اللاتيني الموسوم به كتاب سبينوزا « رسالة لاهوتية فلسفية » Tractatus Theologico- Politicus وقد قام أوجدن بترجمة الرسالة إلى اللغة الانجليزية بمعاونة بعض المتخصصين في الفلسفة من أصدقاء فتجنشتين مثل فرانك رامزي ، ونشرها كيجان بول في حوالى ثمانين صفحة باللغة الألمانية ، تقابلها صفحات ماثلة عليها الترجمة الانجليزية ، مع مقدمة لرسول تقع في سبع عشرة صفحة يلخص فيها أهم أفكار فتجنشتين الفلسفية ويشرح أهم المصطلحات الواردة بها .

وتتكون « الرسالة » من سبع قضايا أساسية - هي في نظر فتجنشتين أكثر عبارات الكتاب أهمية - رقمها بأعداد صحيحة تبدأ من ١ وتنتهى بالعدد ٧ وهي على التوالي :-

- ١ - العالم هو جميع ما هنالك .
- ٢ - إن ما هو هنالك ، أى الواقعة ، هو وجود الوقائع الذرية .
- ٣ - الفكر هو الرسم المنطقي للوقائع .
- ٤ - الفكر هو القضية ذات المعنى .
- ٥ - القضايا عبارة عن دالات صدق للقضايا الأولية . (والقضية الأولية هي دالة صدق نفسها) .
- ٦ - إن الصورة العامة لدالة الصدق هي : [ق ، غ ، ن ، (غ)] وهي تقرأ هكذا : نسبة القضية المعينة إلى سياقها في حالتى الإثبات والنفي .
- ٧ - إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه ، ينبغي أن يصمت عنه .

كما تتكون أيضاً من عبارات فرعية أخرى رقمها بأعداد عشرية مثل ٤,٥٢١,١ تكون شرحاً للقضايا الأساسية السابقة أو تعليقا عليها ، فتكون العبارة رقم ١,١ مثلاً تعليقا على العبارة رقم ١ كما

٦ - براند بلانشارد الذى ذهب فى كتابه « العقل والتحليل » إلى أن منطق فئجنشتين فى الرسالة قد بلغ حدّاً من الصعوبة أن كان منطق هيرجل إلى جانبه شيئاً واضحاً مفهوماً .

والواقع أن من يقرأ رسالة فئجنشتين يصطدم لأول وهلة بهذه الصعوبة أو بهذا الغموض ويصبح حاله كحال ينشر الذى يقول فى مقدمة كتابه عن « فلسفة فئجنشتين » إن الرسالة كتاب صعب فى عباراته عبارة عبارة ، وغالباً ما يشعر الإنسان أثناء قراءته إياها لأول مرة بأنه قد فشل فى فهم ما قد قيل فى كل عبارة على حدة . إلا أن فئجنشتين لم يكن يعتمد الصعوبة أو الغموض فى رسالته ، بل كان يرمى دائماً إلى الوضوح بقدر الإمكان ، حتى إنه جعل من الوضوح الكامل شرطاً أساسياً للفلسف ، وجعل وظيفة الفلسفة مقصورة على مجرد توضيح القضايا والعبارات بتحليلها تحليلًا منطقيًا يكشف عما إذا كانت ذات معنى أو لم تكن . ولقد عبر فئجنشتين عن هذا المعنى فى أكثر من موضع من رسالته ، وخاصة فى العبارة رقم ١١٦ ، التى تقول « إن كل ما يمكن التفكير فيه على الإطلاق يمكن التفكير فيه بوضوح ، وكل ما يمكن قوله ، يمكن قوله بوضوح » .

ونحن لو تخيلنا عن محاولة فهم كل عبارة من العبارات الأساسية فى الرسالة على حدة ، لوجدناها أشبه ما تكون بالكل المترابط ولأضحت أمامنا خطأ فكرياً متصلاً يبدأ من العبارة رقم ١ وينتهى بالعبارة رقم ٧ ماراً بالعبارات الفرعية المتوسطة التى تزيد لميضاحاً وغنى وثناء . فهو يتكلم فى العبارة الأولى عز العالم وتحليله ، ثم يتناول الوحدات النهائية التى ينحل إليها العالم . وهى الوقائع الذرية فى العبارة الثانية ، ثم يربط بين الفكر وبين هذه الوقائع الذرية فى العبارة الثالثة ، ثم بين الفكر واللغة فى العبارة الرابعة ، وبالتالى بين اللغة وبين العالم فيكون الفكر هو القضية ذات

المنطقية الفلسفية « إن عبارات هذه الرسالة تنقسم إلى أربعة أنواع هى :

أولاً : عبارات أعتقد أننى أفهمها وأظن أنها عبارات هامة ، وهى بالطبع أحسن أجزاء الرسالة .
ثانياً : عبارات أعتقد أننى أفهمها ، وإن كنت أظن أنها عبارات مضللة ، ولذا فإن قيمتها تكون نالية لقيمة العبارات الأولى .
ثالثاً : عبارات لم أفهمها ولذا فإننى لا أستطيع تحديد قيمتها .

رابعاً : عبارات تبدو من ناحية مما يمكن فهمه إلا أنها تبدو من ناحية أخرى تعطينا انطباعاً غامضاً غير محدد ، ولذا فهى ليست مما يتعذر قبوله أو رفضه .
٢ - ماكسويل تشارلزورث الذى يذهب فى كتابه « الفلسفة والتحليل اللغوى » إلى أنه لا يوجد شئ فى تاريخ الفاسفة كله يمكن أن يساعدنا على فهم الرسالة ، فهى مكتوبة على شكل سلسلة من الأقوال الفلسفية المفككة الغامضة .

٣ - فرانك رامزى الذى يذهب فى كتابه « أسس الرياضيات » إلى أن الرسالة كتاب يصعب فهمه إلى أقصى حد .

٤ - أنسكوم التى ذكرت فى كتابها « مقدمة لرسالة فئجنشتين » إن الأفكار فى كتاب فئجنشتين كانت مضغوطة جداً حتى أصبح من الضروري أن يتوقف الإنسان عند كل كلمة لينظر فى معناها حتى يمكنه أن يفهم عباراته الأمر الذى جعل باتون Paton يذهب فى التمهيد الذى صدر به كتاب أنسكوم إلى القول بأن الكتاب يتطلب مجهوداً كبيراً من القارئ حتى يستطيع أن يفهمه .

٥ - ماكس بلاك الذى يقول فى مقدمة كتابه عن رسالة فئجنشتين أننا لانكاد نجد عملاً فلسفياً من الصعب فهمه والسيطرة عليه كما هو الحال بالنسبة لرسالة فئجنشتين .

فالفلسفة ليست نظرية من النظريات ، بل هي فاعلية . ولذا يتكون العمل الفلسفي أساساً من توضيحات ، ولا تكون نتيجة الفلسفة عدداً من القضايا الفلسفية إنما هي توضيح للقضايا . فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة ، وإلا ظلت تلك الأفكار معتممة ومبهمة - إذا جاز لنا هذا الوصف .

والتحليل عند فتنجشتين هو السمة البارزة في فلسفته ، بل إن بعض مؤرخي الفلسفة المعاصرة - مثل ماكويل - يذهبون إلى أننا نستطيع أن نتكلم لأول مرة بطريقة صحيحة عن وجود فلسفة للتحليل حينما نتكلم عن فلسفة فتنجشتين .

وهو يستخدم التحليل كمنهج في الفلسفة لا كغاية فلسفية ، فهو لا يستهدفه لمجرد تقسيم العالم إلى عدد من الوقائع ، أو لرد اللغة إلى عدة قضايا ، إنما يستخدمه كي يوصله إلى غاية أبعد من ذلك ، هي توضيح المشكلات الفلسفية - وخاصة الميتافيزيقية - التي إذا حللتها زال عنها كل غموض ، واتضح أنها مشكلات زائفة ، أو أنها ليست بمشكلات أصلاً.

والتحليل عند فتنجشتين لا يضيف إلى معرفتنا معرفة جديدة ، ولا تنتج عنه مبادئ جديدة ، بل هو مجرد طريقة توضح ما نقوله - لكي نتبين بناء عليها - ما له معنى من كلامنا وما لا معنى له .

ومنهج التحليل عند فتنجشتين كما يتمثل في « الرسالة المنطقية الفلسفية » ، يعتمد على رد ما هو مركب إلى عناصره الأولى ، أو وحداته الأولية البسيطة التي لا تنحل إلى ما هو أبسط منها . فالعالم عنده بناء على ذلك ينحل إلى وقائع (عبارة رقم ١٠١) ، والوقائع تنحل إلى أشياء أو بسائط (عبارة رقم ٢٠١) ، كما أن اللغة تنحل إلى مجموعة من القضايا الأولية (٤٥٢) والقضية الأولية تنحل إلى أسماء (٤٢٢) وهكذا .

المعنى . ثم يحلل اللغة في العبارة الخامسة ، منبها إلى أن جميع القضايا عبارة عن دلالات صدق للوحدات الأولى التي تنحل إليها اللغة وهي القضايا الأولية . ثم يتكلم عن تعميم القضية وكيفية الوصول إلى صورة عامة لكل قضية ذات معنى ، أي تكون دالة صدق لقضايا أولية موضحاً الصورة العامة لدالة الصدق في العبارة السادسة ، ثم يختم رسالته بالعبارة السابعة التي ينصحنا فيها بأن نسكت عن الكلام إذا لم نستطع أن نقول كلاماً يأخذ شكل الصورة العامة لدالة الصدق الواردة في العبارة السادسة التي تعبر عن الصورة العامة للقضايا ذات المعنى .

• • •

فلسفة فتنجشتين في الرسالة :

ممكنا أن نعرض بإيجاز لأهم أفكار فتنجشتين الواردة في رسالته - وخاصة ما يتعلق منها بالفلسفة والمنطق وكانا موضع اهتمامه الرئيسي فيها - من خلال عرضنا لتحليلاته المختلفة ، وذلك على النحو الآتي :-

أولاً : معنى الفلسفة ووظيفتها :

يربط فتنجشتين بين الفلسفة والتحليل ، وهو بذلك يعطى للتفلسف بعداً جديداً غير الأبعاد التي كانت تستخدم في إقامة نسقات فكرية ميتافيزيقية متماسكة . فالفلسفة عنده منهج يتبع وأسلوب يصطاع في تناول المشكلات وليس تفكيراً تأملياً مجرداً يهدف إلى إقامة نسقات مثالية ، إنها طريقة لحل مشكلات الفلسفة لا إلى خلق مشكلات جديدة وإضافة صعوبات أخرى في طريق الفكر الإنساني . إنها تحليل للمشكلات عن طريق تحليل عبارات اللغة التي نصوغ فيها تلك المشكلات وقد عبر فتنجشتين عن ذلك المعنى بقوله في العبارة رقم ١١٢ ر ٤ « إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار .

ثانياً : تحليل العالم :

يبدأ فثجنشتين رسالته المنطقية الفلسفية بالحديث عن العالم في حين أن الغرض الأساسي من فلسفته في هذه الرسالة هو تحليل اللغة ، وبيان كيف يكون سوء فهمنا لمنطقها هو السبب في كثير من مشكلات الفلسفة . وكان الأولى به أن يبدأ بحثه باللغة وتحليلها إلا أنه فضل أن يبدأ بتحليل العالم . وأرجح أن يكون مرجع تفضيله هذا إلى أن تحليل اللغة بالطريقة التي ذهب إليها في رسالته يستلزم تحليل العالم أولاً لأن صدق أو كذب القضايا الأولية التي تنحل إليها اللغة إنما يتوقف على مدى مطابقتها ، للواقع الخارجي ، لأن القضية الأولية ليست إلا وصفاً لواقعة من الوقائع التي ينحل إليها العالم .

والعالم عند فثجنشتين « هو جميع ما هنالك » (عبار رقم ١) ، فهو يتكون من كل ما هو موجود ، وإن كان وجود هذه الموجودات يتبدى في شكل وقائع لا في شكل أشياء بسيطة منفصلة . ولذا فالعالم عنده « هو مجموع الوقائع لا الأشياء » (١، ١) ، أي أن الواقعة هي الوحدة الأولى التي ينتهي إليها تحليل العالم وإن كانت هي نفسها تنحل بدورها إلى أشياء . وهو في هذا يتفق مع رسل الذي يذهب في « فلسفة الذرية المنطقية » إلى أن « العالم الخارجي لا يمكن وصفه وصفاً كاملاً بواسطة مجموعة من الأشياء المفردة ، بل يجب أن ندخل في اعتبارنا أيضاً هذه الأشياء التي أسميها بالوقائع » ، فالواقعة عند رسل ليست شيئاً جزئياً ، بقدر ما هي مركبة من شيء (أو أكثر) بالإضافة إلى صفاته وعلاقته .

كما يتفق كذلك مع تشالز بيرس الذي يذهب إلى أن الوجود الخارجي يتعلق أولاً بالوقائع ولا يتعلق بالأشياء إلا من حيث عناصر هذه الوقائع .

ثالثاً : تحليل الوقائع

لا يكاد القارئ لرسالة فثجنشتين يجد تعريفاً محدداً لمعنى الواقعة ، إنما يمكن القول بأنها هي ما تجعل القضية صادقة أو كاذبة . وهو يستخدم كلمة واقعة في رسالته على أكثر من نحو : -

(١) فالواقعة إما مركبة (fact) Tatsache تتكون منها وقائع أخرى أبسط منها وإما بسيطة لا تتكون من وقائع أخرى أبسط منها ، ويسميا فثجنشتين بالواقعة الذرية Sachverhalt . والوقائع الذرية هي : -

١ - أبسط ما يمكن أن ينحل إليه الوجود الخارجي فإذا قلت مثلاً « سقراط حكيم » جاء هذا القول معبراً عن واقعة ذرية ، أما إذا قلت « سقراط حكيم وأفلاطون تلميذه جاء قولك معبراً عن واقعة مركبة لا واقعة ذرية بسيطة .

٢ - على من كونها أبسط وحدات ينتهي إليها تحليلنا للعالم ، إلا أنها هي في حد ذاتها مما يمكن تحليله . وليس في هذا تناقض ، فالواقعة الذرية بسيطة من حيث أنها أبسط مستوى من الوقائع يمكن أن ينتهي إليه تحليلنا للعالم ، وهي مركبة بمعنى أنها تتكون من أشياء أو عناصر بسيطة . وهذا ما يفسر لنا قول فثجنشتين « إن العالم مجموع الوقائع لا الأشياء » (عبارة رقم ١، ١) لأن الأشياء بالنسبة له ليس لها وجود مستقل منفصل عن الوقائع التي تدخل في تكوينها - « فن جوهر الشيء أن يكون مكوناً ممكناً لواقعة ذرية ما » (٢، ١١) - ولذا فالأشياء تتضمن إمكان حملها لأية حالة من حالات الواقع (٢، ١٤) - « وكما أننا لا نستطيع تحليل الأشياء المكانية خارج المكان ، فكذلك ولا الأشياء الزمانية خارج الزمان ، فكذلك لا نستطيع أن نتخيل شيئاً ما معزولاً عن إمكان ارتباطه بأشياء أخرى (٢، ١٢١) وعلى ذلك

فالشئ في ذاته ليس له وجود منفصل عن الواقعة، بمعنى أن ما له وجود هو الوقائع لا الأشياء، وإن كان وجود الوقائع معتمداً على وجود الأشياء .

٣ - أنها مستقل بعضها عن بعض بحيث أننا «لا نستطيع من وجود أو عدم وجود واقعة ذرية ما أن نستنتج وجود أو عدم وجود واقعة ذرية أخرى» (٢،٠٦٢) فن وجود واقعة ذرية ولتكن ق (الكتاب أزرق) مثلاً لا نستطيع أن نستنتج وجود واقعة أخرى ل (الكتاب على يمين القلم) أو عدم وجود واقعة أخرى مثل م (الكتاب بين القلم والمخبرة) إذ ليست هناك ضرورة منطقية ولا واقعية تستلزم مثل هذا الاستدلال .

٤ - أنها مكونة من أشياء مرتبطة بعلاقات معينة وليست مجرد مجموعة من الأشياء، وفي هذا الصدد يقول فتنجشتين «ان التركيبة التي قوامها أشياء هي التي تشكل الواقعة الذرية» (٢،٠٢٧٢) «ففي الواقعة الذرية تتشابهك الأشياء أحدها بالآخر كحلاقات السلسلة» (٢،٠٣) «أوهي ترتبط بعضها ببعض على نحو محدد» (٢،٠٣١) والطريقة التي تتشابه بها الأشياء في الواقعة الذرية يسميها فتنجشتين ببنية الواقعة، أما إمكان ترابط الأشياء على نحو معين، أي إمكان قيام هذه البنية فيسميه بصورة الواقعة . وعلى ذلك فبنية الواقعة تتعلق بالواقعة نفسها، بينما صورة الواقعة تتعلق بالأشياء التي تتكون منها هذه الواقعة وبإمكان ترابط هذه الأشياء على هذا النحو أو ذاك، أي في هذه الواقعة أو تلك .

٦ - هي ليست ثابتة بل متغيرة، أما الثابت فهي الأشياء التي تتكون منها الوقائع الذرية، ويعبر فتنجشتين عن هذا المعنى بقوله في العبارة رقم ٢،٠٢٧١ «ان الشئ هو الثابت، وهو الموجود، أما المتحول المتغير فهو البناء المركب من أشياء» والتركيبية التي قوامها أشياء هي التي تشكل الواقعة الذرية . ولتوضيح

ذلك أقول : لو كانت أممي ثلاثة أشياء أرمز لها بالرموز ا، ب، ح مرتبة على النحو التالي في واقعة ذرية (ب بين ا، ح) فإن هذه الواقعة يمكن أن تتغير بتغير العلاقة الموجودة بين العناصر التي تكونها، فتصبح مثلاً (ا بين ب، ح) وتكون هذه واقعة جديدة غير الواقعة الذرية الأولى . وقد تتغير هذه الواقعة الجديدة فتصبح مثلاً (ح بين ب، ا) وهي واقعة تختلف عن الواقعتين السابقتين .. وهكذا ظلت ا، ب، ح ثابتة بينما تغيرت الوقائع بتغير الروابط التي تربط بين هذه العناصر الثابتة .

(ب) والواقعة أيضاً إما أن تكون موجبة فتشير إلى ترابط الأشياء على نحو معين في الواقع الخارجي كأن أقول (القلم على يمين الكتاب) ويكون القلم موجوداً بالفعل على يمين الكتاب . وإما أن تكون سالبة فلا تمثل الطريقة التي توجد بها الأشياء في الواقع الخارجي، وفي هذا الصدد يقول فتنجشتين ان «وجود الوقائع الذرية أيضاً يسمى بالواقعة الموجبة وعدم وجودها يسمى بالواقعة السالبة» (عبارة رقم ٢،٠٦) . ولتوضيح ذلك نفترض أن العالم كله يحتوي على ثلاثة أشياء هي ا، ب، ح نسميها على التوالي بالرموز التالية : ل، م، ن في هذه الحالة يمكننا أن نكون القضايا الذرية الآتية :

- ١ - ل م بحيث تشير إلى الواقعة الذرية المكونة من ا، ب ولنرمز لها بالرمز ق .
- ٢ - م ن بحيث تشير إلى الواقعة الذرية المكونة من ب، ح ولنرمز لها بالرمز ق م .
- ٣ - ل ن بحيث تشير إلى الواقعة الذرية المكونة من ا، ح ولنرمز لها بالرمز ق م .

ولنفرض أن القضيتين الأوليتين ل م، م ن فقط صادقتان، أما القضية الأخيرة (ل ن) فهي كاذبة . في هذه الحالة سيكون العالم مكوناً من

واقعتين ذريتين فقط هما ق₁ ، ق₂ بحيث يعبر اتصالهما معاً عن كل الصدق الموجود في العالم .

لكن قد يكون هناك من يعترض على ذلك القول بأننا أهملنا في حديثنا عن العالم شيئاً آخر بالإضافة إلى ق₁ ، ق₂ هو عدم وجود الواقعة المكونة من ا ، ح . في هذه الحالة يمكن القول بأن العالم مكون من ثلاث وقائع هي : ق₁ ، ق₂ ، لا ق₂ وسنحتاج بالتالي إلى قضية سالبة لا موجبة لكي نعبّر بها عن لا ق₂ أو عن عدم وجود ق₂ . ولكن لكي يكون قولنا هذا صحيحاً ، لا بد - بناء على رأي فتجنشتين - أن يكون هناك في الواقع الخارجي ما يجعل هذه القضايا صادقة ، لأنه « إذا كانت القضية الأولية صادقة ، كانت الواقعة موجودة ، وإذا كانت كاذبة ، كانت غير موجودة » (عبارة رقم ٤,٢٥) ، وهو شرط متوفر بالنسبة للقضيتين الأوليتين (ل م) ، م ن اللتين تعبران عن الواقعتين ق₁ ، ق₂ على التوالي ، لكنه لا ينطبق على القضية الثالثة لا (ا ح) التي عبرنا عما تشير إليه بالرمز لا ق₂ . إلا أن الرمز لا ق₂ لا يعنى وجود الواقعة ، أو هو يعنى عدم وجود مجموعة مكونة من ا ، ح في الواقع الخارجي .

إذن ما الذى يقابل هذه القضية السالبة في الواقع الخارجي ؟ يقابلها عدم اتصال ا ، ح في مجموعة واحدة أو واقعة ذرية معينة ، وعلى ذلك فإن صدق لاق ٣ يرجع إلى انفصال ا عن ح أو عدم وجود واقعة مكونة من ا ، ح في العالم .

رابعاً : تحليل اللغة :

كان تحليل اللغة هو الهدف الأساسى من فلسفة فتجنشتين بصفة عامة ، وفي رسالته المنطقية الفلسفية على وجه الخصوص ، وقد عبر فتجنشتين عن هذا المعنى فى أكثر من موضع من رسالته . وهو حين يحلل اللغة ينتهى إلى أن أبسط وحدة نصل إليها هي

القضية لا الاسم ، كما كان الحال فى تحليله للعالم حين انتهى إلى الوقائع لا إلى الأشياء . « فاللغة هي مجموع القضايا » (عبارة رقم ٤,٠٠١) كما أن العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء .

هذا ويمكننا تصنيف القضايا عند فتجنشتين طبقاً لتحليلاته المختلفة فى الرسالة على النحو الآتى

١ - من حيث الصدق أو الكذب - وهي عنده ثلاثة أنواع :

١ - قضايا صادقة بالضرورة ، أى صادقة فى جميع الظروف الممكنة ولا يمكن تصورها على أنها كاذبة على الإطلاق ، ويسمى فتجنشتين بقضايا تحصيل الحاصل Antology ويمثل لها بالقضايا المنطقية والقضايا الرياضية ، مثل قضايا الذاتية (١ ، ٥ ، ١) ، والقضية الرياضية $(2+2=4)$. وهي فى نظره لا تقول شيئاً فائقى لا أعرف مثلاً أى شئ عن حالة الطقس حين أعرف أن السماء إما أن تمطر أولاً تمطر » (عبارة رقم ٤,٤٦١) ..

٢ - قضايا كاذبة بالضرورة ، أى كاذبة فى جميع الظروف الممكنة ، ولا يمكن تصورها على أنها صادقة على الإطلاق ، ويسمى فتجنشتين بقضايا التناقض مثل (ا ه لا ا) أو (ا هى ب ولا ب) .

٣ - قضايا يمكن تصورها على أنها صادقة ، كما يمكن تصورها على أنها كاذبة ويكون حكمنا فى هذه الحالة على مدى صدق القضية أو كذبها بناء على مقارنتها بالوجود الخارجى الذى تصوره ، وهي القضايا التجريبية أو قضايا العلوم .

ب - من حيث المعنى .. وهي عند فتجنشتين على نوعين هما :

١ - قضايا لها معنى لأنها تقول شيئاً مثل القضايا

التجريبية أو العلمية التي تتحدث عن الوجود الخارجى فتجيب رسماً له سواء كان هذا الرسم مطابقاً للواقع فتكون القضية صادقة ، أو غير مطابق للنمو الذى يوجد عليه الواقع فتكون كاذبة .

٢ - قضايا خالية من المعنى لأنها لا تقول شيئاً بحكم تركيبها مثل قضايا الرياضة وقضايا المنطق وكذا قضايا الميتافيزيقا .

فقضايا المنطق تحصيلات حاصل ولذا فهى قضايا تحليلية لا تجربنا خبراً جديداً عن الواقع الخارجى وهذا ما يفسر السبب فى « عدم إمكان إثباتها تجريبياً بأكثر من رفضها تجريبياً ، إذ لا يكفى فى قضية المنطق استحالة أن تنقضها أية خبرة ممكنة ، بل لابد لها كذلك من استحالة أن تؤيدها أية خبرة ممكنة » (العبارة رقم ١٢٢٢ ، ٦) .

وقضايا الرياضيات أيضاً تحصيلات حاصل طالما أن « الرياضيات هى إحدى طرق المنطق » عبارة رقم ٦٢٢ عند فتنجشتين . ولذا فصدق أو كذب القضية التحليلية رياضية كانت أو منطقية لا يتوقف على مدى مطابقتها للواقع الخارجى لنتحقق مما إذا كانت تصوره أم لا ، بل يتوقف على مدى اتساق القضية نفسها بحيث لا تبدو متناقضة بذاتها ، كما هو الحال فى القضية الرياضية التى هى عبارة عن معادلة ، والتي يكون صدقها موجوداً فى القضية نفسها لا بمقارنتها بالوجود الخارجى . فإذا كان هناك تعبيران يرتبط أحدهما بالآخر بعلاقة التساوى ، مثل $٤ + ٦ = ١٠$ فإن ذلك يعنى إمكان استبدال أحدهما بالآخر ويلزم أن يكون ذلك بارزاً فى التعبيرين معاً على حد سواء » عبارة رقم ٦٢٢ أى واضحاً فى القضية نفسها .

وهذا ما ينطبق أيضاً عند فتنجشتين على قضايا الفلسفة وخاصة الميتافيزيقا « فعظم القضايا والأسئلة التى كتبت عن أمور فلسفية ليست كاذبة ، بل هى

خالية من المعنى . فلسنا نستطيع إذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل ، وكل ما يسعنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعنى عبارة رقم ٤٠٠٣ .

ح - من حيث الكيف .. وهى عنده نوعان هما :

١ - قضايا موجبة - وهى التى تفيد فى رسالة فتنجشتين أن الأشياء الموجودة فى العالم الخارجى قد ترابطت على نحو معين فى واقعة ما ، وهى قد تكون صادقة إذا جاء ما تفيد به القضية رسماً صادقاً للواقع الخارجى وإلا كانت كاذبة .

٢ - قضايا سالبة - وهى التى تفيد فى فلسفة فتنجشتين أن الأشياء الموجودة فى العالم الخارجى ليست مترابطة على نحو معين مثل « (لا) ع) ب » وهى أيضاً قد تكون صادقة أو كاذبة بقدر تصويرها للواقع الخارجى .

د - من حيث الكم .. وهى عند فتنجشتين على نوعين رئيسيين هما : -

١ - قضايا تصدق كل منها على واقعة واحدة فقط ، كأن أقول « سقراط مفكر » أو « القلم على يمين الكتاب » ، وهى ما يسميها فتنجشتين بالقضية الأولية Elementarsatz ويسمىها رسل بالقضية الذرية فى مقابل الواقعة الذرية التى ترسمها هذه القضية .

والقضية الأولية هى الوحدة النهائية التى يرتد إليها تحليلنا للغة ، هى أبسط أنواع الكلام لأنها تعبر عن أبسط أنواع الوحدات التى ينحل إليها الوجود الخارجى وهى الوقائع الذرية . وكما أن الواقعة الذرية تتكون من أشياء ، فكذلك تتكون القضية الأولية من أسماء تشير إلى هذه الأشياء . وكما أن الأشياء ترتبط فى الواقعة الذرية على نحو أو آخر . فكذلك ترتبط الأسماء فى القضية الأولية على هذا النحو أو ذاك بحيث تجب رسماً صادقاً أو كاذباً لما هو موجود فى الواقع .

والقضية الأولية لا ترسم الواقعة الذرية فقط عند فتجنشتين ، بل لأنها تثبت وجودها أيضاً ، وهو في هذا الصدد يقول « إن أبسط قضية ، أى القضية الأولية ، تثبت وجود واقعة ذرية ما » عبارة رقم ٤,٢١ . فاذا قلت « ا على يمين ب » فهذا يعنى أن الوجود الخارجى موجود على النحو الذى أوضحته . وهو كون ا على يمين ب بالفعل — إذا كانت القضية صادقة . وهذه الفكرة عند فتجنشتين هى ما تسمى باسم النظرية التصويرية للغة ، تلك النظرية التى لزم عنها قوله بفكرة تحقيق القضية — وهى الفكرة المعروفة فى الفلسفة الوضعية بمبدأ التحقق — على الرغم من أنه لا يكاد يستخدم كلمة تحقق verification فى فلسفته ، بل نجده يستخدم كلمة مقارنة فيقول فى العبارة رقم ٢,٢٢٣ « لكى نكشف عما إذا كان الرسم صادقاً أو كاذباً يلزم أن نقارنه بالوجود الخارجى » ، كما يقول فى العبارة رقم ٤,١٥ « أن الوجود يقارن بالقضية » .

كما ترتب أيضاً على قول فتجنشتين بتحقيق القضية بمقارنتها بالواقع الخارجى ، نتيجة على جانب كبير من الأهمية فى فلسفته وهى القول بالأنا وحيدة (أو الأنانية Solipsism) أو بالمثالية الذاتية المتطرفة .

إذ أن مقارنة الوجود بالقضية تتم حين تكون الواقعة حاضرة فى خيرة الشخص الذى يعقد هذه المقارنة حتى يمكنه معرفة ما إذا كان هناك تطابق بينهما أم لا . ولا كانت الخبرة شيئاً خاصاً بالضرورة ، شيئاً شخصياً أو ذاتياً ، لزم عن ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف شيئاً على أنه موجود باستثناء ما يقع فى خبرته هو ، الأمر الذى يجعل معنى العالم مقصوراً على ما يدركه الإنسان ويستطيع أن يعبر عنه باللغة . كما يضيف من مفهوم اللغة ذات المعنى فتصبح محدودة بما يقوله الإنسان من قضايا تعبر عما يقع فى خبرته هو . وقد عبر فتجنشتين عن هذه النتيجة بقوله « إن معنى أن العالم هو عالمى ، يتبدى فى الحقيقة

القائلة بأن حدود اللغة (اللغة التى أفهمها) تعنى حدود عالمى » (عبارة رقم ٥,٦٢) وهو بهذا يقرب إلى حد كبير من مثالية بركلى الذاتية المتمثلة فى عبارته المشهورة « الوجود هو الإدراك » ، وإن كان قد حاول التخلي عن هذه الفكرة فى فلسفته المتأخرة بعد ذلك .

والقضايا الأولية مستقلة منفصلة كل واحدة منها عن الأخرى ، شأنها شأن الوقائع الذرية التى ترسمها : فلا تتضمن أية واحدة منها واحدة أخرى ولا تتناقض معها لأن كل استدلال منطقي يتعلق عند فتجنشتين بالقضايا غير الأولية ، « فلا يمكن استدلال أية قضية أولية من قضية أولية أخرى » (عبارة رقم ٥,١٣٤) ، فاذا قلت مثلاً « سقراط حكيم » فإن صدق هذا القول لا يستلزم صدق أو كذب القول بأن « سقراط أثينى » . أو بالعكس والقضايا الأولية تنصف كذلك بصفة بالغة الأهمية بالنسبة لمنطق فتجنشتين ، وهى أنها أسس صدق للقضايا ، بمعنى أن القضايا الأولية هى التى تخلع الصدق على القضايا (عبارة رقم ٥,١) طالما أن « القضايا هى كل شيء ينتج عن القضايا الأولية » (عبارة رقم ٤,٥٢) بناء على اتخاذ إجراء معين لإزاء إحدى القضايا الأولية . ويمثل فتجنشتين لهذه الإجراءات بالنفى والجمع المنطقي والضرب المنطقي والتعميم . . . مثل (لاق) التى تنتج عن القضية الأولية (ق) بتطبيق إجراء النفى .

٢ — قضايا لا تصدق كل منها على واقعة واحدة بل أكثر ، ولذا فهى ليست قضايا بالمعنى الحقيقى عنده بقدر ما هى دالات صدق للقضايا الأولية .

وفتجنشتين يستخدم كلمة دالة function بالمعنى الذى تستخدم به فى الرياضيات ، فاذا كانت $V = 2$ س + ٥ مثلاً ، كانت ص هى دالة س بمعنى أن قيمة س هى التى تحدد قيمة ص ، وأن قيمة ص تتوقف على قيمة س ،

فلو كانت قيمة س هي ٣ في المثال السابق ، كانت ص = ١١ . وهذا هو نفس المعنى الذي يذهب إليه فتجنشتين حين يقول إن جميع القضايا عبارة عن دالات صدق للقضايا الأولية ، بمعنى أن صدق هذه القضايا أو كذبها يتوقف على صدق أو كذب القضايا الأولية . فإذا كانت كل من ق ، ل قضية أولية ، كانت العبارة (ق ، ل) وكذا العبارة (ل ما ق أول) مثلاً دالة صدق لكل من القضيتين الأوليين ق ، ل بمعنى أن صدق أو كذب أى من العبارتين يتوقف على صدق أو كذب ق وكذا على صدق أو كذب ل . ومثل هذا النوع من القضايا (أو بالأحرى دالات الصدق تبعاً لنظرية فتجنشتين) ينقسم بدوره إلى نوعين في « الرسالة » هما :

(١) قضايا مركبة : - وتحدث عما هو مركب من واقعيتين أو أكثر ، ولذا فهي تتكون من أكثر من قضية أولية واحدة . مثل قولي « سقراط حكيم وأفلاطون تلميذه » الذي يتكون من قضيتين أوليين هما « سقراط حكيم » و « أفلاطون تلميذ سقراط » [أو قولي « القلم على يمين الكتاب وهو قلبي » وهو قول يتكون من قضيتين أوليين هما : « القلم على يمين الكتاب » و « القلم قلبي » .

والقضايا المركبة ليست إلا دالات صدق للقضايا الأولية التي تتركب منها عند فتجنشتين ، بمعنى أن صدقها أو كذبها إنما يتوقف على صدق أو كذب هذه القضايا الأولية .

ب - قضايا عامة (كلية) مثل قولي « الإنسان مفكر » ، وهو قول لا يشير إلى فرد أو جزئية واحدة [بل يتكلم عن صفة نصف بها أو خبر نخبر به عن أى فرد أو جزئية يمكن أن يتدرج تحت فئة بعينها هي موضوع الحديث : ومثل هذه القضايا ليست بالقضايا الأولية لأنها لا تشير إلى واقعة ذرية واحدة ،

بل هي دالات صدق لقضايا أولية أجرينا عليها لإجراء التعميم بحيث يتوقف صدقها أو كذبها على صدق أو كذب القضايا الأولية التي عممناها : فإذا كانت لدى قضية أولية مثل « سقراط عاقل » وأجريت عليها إجراء التعميم فوضعت اسماً متغيراً (إنسان) بدلاً من الاسم الثابت (سقراط) لحصلت على القضية الكلية التالية « الإنسان عاقل » وهي عند فتجنشتين مجرد دالة قضية وليست بالقضية ، لأن صدقها أو كذبها يتوقف على صدق أو كذب القضايا الأولية التي تتكون من أسماء مثل سقراط ، محمد ، هي كل قيم متغير القضية الكلية (أى الإنسان) :

...

موضع الرسالة في فلسفة فتجنشتين :

تعتبر الرسالة تعبيراً صادقاً عن فلسفة فتجنشتين في المرحلة الأولى من مراحل تفكيره الفلسفي ، وكان يعتقد - وقت كتابته إياها - أنه قد توصل بها إلى حل جميع مشكلات الفلسفة فراه يقول في مقدمة الرسالة ان الأفكار التي سبقت هنا يستحيل الشك في صدقها ، أو هي أفكار مقطوعة بصدقها ، ولذا فأنني أعتقد أن ما هو أساس في مشكلات الفلسفة قد تم حله نهائياً : إلا أنه بدأ يراجع أفكاره مرة أخرى بعد أن تبين فيها بعض الأخطاء ، نتيجة لمناقشاته مع بعض أعضاء جماعة فيينا مثل شليك وفايزمان ، فضلاً عن نقد بيرو سرافا Sraffa وفرائك رافري الذي يعطى له فتجنشتين أهمية كبرى في مقدمة كتابه « أبحاث فلسفية » .

ومما لاشك فيه أن أهم نقد وجه إلى رسالة فتجنشتين كان منصباً على الفكرة الرئيسية التي تدور حولها رسالته ، وهي معرفة حدود اللغة حتى لا نتكلم فيما لا يمكن الكلام فيه ولا نقول إلا ما يمكن أن يقال . ولما كان كل ما يمكن قوله عند فتجنشتين

٢- ولما ألا نعتقد في صحة هذه العبارات ،
وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نحكم على القضايا
الواردة في الرسالة بأنها خالية من المعنى :

بمعنى آخر أننا نجد دوراً في هذا النقد ، لأن
المعيار الذي أحكم بناء عليه بخلو قضايا الرسالة من
المعنى ، هو نفسه أحد أجزاء الرسالة ، فهو أيضاً
خال من المعنى وبالتالي لا يصحح لأن يكون معياراً
استخدمه في الحكم على غيره طالما أنه هو نفسه لا يفيد
أى معنى .

والرأى عندى أن فتجنشتين حين قال إن عباراته
الواردة في الرسالة على الرغم من أنها خالية من المعنى
إلا أنها تعتبر لغوا له أهمية ، كان يفيد نفس المعنى
الذي ذكره من قبل عن تحصيل الحاصل ، وعن معنى
الصفير في الرياضة : فعلى الرغم من أن قضايا تحصيل
الحاصل والتناقض لا تفيد شيئاً ولا معنى لها عند
فتجنشتين ، إلا أنها ليست خالية تماماً من المعنى «لأنها
جزء من الجهاز الرمزي ، على نفس النحو الذي
يكون فيه «الصفير» جزءاً من الجهاز الرمزي الخاص
بالحساب» (عبارة رقم ٤٤٦١١) . وكأن فتجنشتين
كان يريد القول بأننا كما نستخدم الصفير في الجهاز
الرمزي الخاص بالحساب على الرغم من أنه لا يشير
إلى فئة معينة من الأشياء ولا يعتبر متغيراً شأنه شأن
بقية الأعداد الأخرى ، وكما أننا نستخدم تحصيل
الحاصل وكذا التناقض في الجهاز الرمزي الخاص
بالقضايا ولما كانت الصدق ، فكذلك نحن نستخدم
قضايا الفلسفة لكي نرتفع فوقها ونجاوزها على الرغم
من أنها في نظره خالية من المعنى .

وعلى العموم ، فقد بدأ فتجنشتين يراجع أفكاره
الفلسفية الواردة في «الرسالة» فيما بعد ومن بينها
أفكاره عن اللغو والخلو من المعنى وكذا فكرته عن
الذرية المنطقية ، ونظريته التصويرية للغة ، وفكرته

هي قضايا العلم الطبيعي التي تتناول العالم الخارجى ،
كانت قضايا الفلسفة والميتافيزيقا بوجه خاص خالية
من المعنى ، وكانت قضاياها الواردة في الرسالة نفسها
مجرد لغو لا معنى له . ولقد كان فتجنشتين نفسه
واعياً بذلك الموقف لكنه كان يحاول تبريره فيذهب
إلى أنها قضايا ذات فائدة على الرغم من خلوها من المعنى
لأنها تكون في نظره أشبه بالدرجات التي يستخدمها
الإنسان في الصعود إلى أعلى فيتجاوزها ، ثم يلقي
بالسلم بعيداً بعد أن يكون قد حقق وظيفته فيقول
في هذا الصدد « أن قضاياى توضح الموقف على النحو
التالى : ان من يفهمنى سيعلم آخر الأمر أن قضاياى
كانت بغير معنى وذلك بعد أن يكون قد استخدمها
(سلاً) في الصعود ، أى صعد عليها ليجاوزها »
(عبارة رقم ٦٠٥٤) :

إلا أن هذا التبرير الذى فسر به فتجنشتين
موقفه من قضاياها الفلسفية لم يكن تبريراً مريحاً لدى
الكثيرين مثل كارناب ورسل وكورنفورث وغيرهم .
لكننا إذا ما ناقشنا هذه الفكرة ، فربما يتبين لنا أن
نقدر رسالة فتجنشتين على هذا النحو وهو كذلك
يحتاج إلى تبرير ، لأننا إذا ما اعتبرنا أن قضايا الرسالة
مجرد لغو ، فسنكون قد توصلنا إلى هذا الحكم
اعتماداً على بعض عبارات الرسالة نفسها - مثل
العبارة رقم ٤٠٠٣ ورقم ٦٠٥٢٢ ورقم ٦٠٥٣ التي
تفيد أن قضايا الفلسفة والميتافيزيقا خالية من المعنى :

ونحن في هذه الحالة : - ١ - إما أن نعتقد في
صحة هذه العبارات . وبالتالي يكون لها معنى . ومن ثم
فإننا نحكم على الرسالة بأنها خالية من المعنى أو مجرد
لغو . لكن هذه العبارات هي بعض عبارات الرسالة
نفسها ، فهي بالتالى خالية من المعنى شأنها شأن بقية
عبارات الرسالة ، وعلى ذلك فهي ذات معنى ، وهي
خالية من المعنى في الوقت نفسه وهذا تناقض .

عن طبيعة المعنى وفكرته عن الأنا وحدية . . وغير ذلك .

فهو مثلاً يتخلى عن فكرته التي افتتح بها «رسالته» من أن العالم ينحل إلى وقائع ذرية تتكون من أشياء أو من بسائط منطقية .. إذ أن السبب الأساسى الذى دعا فثجنشتين إلى القول بتحليل العالم إلى وقائع ، كان هو ضرورة وجود وحدات أولية ينحل إليها العالم ، لكي تقابل الوحدات الأولية التي تنحل إليها اللغة - أى أن تحليله للعالم على هذا النحو جاء تبريراً لتحليله للغة إلى مجموعة من القضايا الأولية .

ولما غير فثجنشتين من وجهة نظره بتحليل اللغة في فلسفته المتأخرة (التي تتمثل في كتابه « أبحاث فلسفية تخلى بالتالى عن فكرته السابقة في تحليل العالم .

* * *

وأخير لم يكن فثجنشتين مهتماً بالنتائج الفلسفية التي يتوصل إليها بقدر اهتمامه بالمنهج الجديد الذى يجب اتباعه في الفلسفة وهو المنهج التحليلي . ولقد تركت هذه الفكرة في كثير من الفلاسفة المعاصرين أثراً بالغاً ، فضلاً عن تأثير أفكاره الفلسفية ذاتها في فلاسفة الوضعية المنطقية وفلاسفة التحليل اللغوى .

فلقد تأثر برتراند رسل بأفكار تلميذه فثجنشتين المتعلقة بالذرية المنطقية فزاه يقول في مقدمة مقالته عن « فلسفة الذرية المنطقية » التي نشرت عام ١٩١٨ « انه معنى إلى حد كبير بشرح الأفكار التي تعلمها من صديقه وتلميذه السابق لدفيج فثجنشتين » .

كما كان تأثر فثجنشتين في رودلف كارناب أشد وضوحاً وخاصة فيما يتعلق بفكرته عن خلو قضايا الميتافيزيقا من المعنى ، وليس أدل على ذلك من أن كارناب خصص لهذا المعنى مقالا بعنوان « حذف الميتافيزيقا باستخدام التحليل المنطقي للغة » وهى نفس الفكرة التي دعا إليها أيضاً في مقاله « المنطق القديم والمنطق الحديث » . فضلاً عن تأثيره في آير Ayer وخاصة فكرته عن تحقيق القضية وارتباط معناها بمدى مطابقتها لواقع . وكذا فكرته عن خلو قضايا الميتافيزيقا من المعنى ، تلك الفكرة التي نجد صداها دائماً عند كل فلاسفة التحليل اللغوى المعاصرين مثل جلبرت رايل الذي يذهب في مقال له بعنوان « تعبيرات مضللة » الى أن العبارات الميتافيزيقية من هذا النوع لأنها في حقيقتها خالية من المعنى . وهى نفس الفكرة تقريباً التي نجدها عند فايزمان وويزوم وغيرهما .

فن الحب لأوفيدوس

بمستم
الدكتور محمد عبد الرزاق
كلية الآداب - جامعة القاهرة

وقد ظهر شعراء الإليجي منذ سنة ٧٠٠ ق م ، ويمكننا أن نعرف الموضوعات المختلفة التي طرقها الشعراء اليونان الأوائل مثل الأغنيات التي كان يتغنى بها وقت الشراب والموضوعات الحماسية التي تدور حول الحرب والسياسة والقصص المأخوذة من واقع الحياة أو من وضع الخيال والنقوش المسطورة على المقابر والمراثيات . وقد جعل شعراء الإسكندرية لهذا النوع من الشعر صورة أدبية مميزة وابتعدوا به عن أغراضه السابقة وأضافوا إليه صورة حبة من عندهم فكان « كاليماخوس » شاعر الاسكندرية أكبر داع للقصيدة الشعرية القصيرة وسيد الشعر الإليجي بعد كتابته لقصيدته المعروفة « الأسباب » Aitia ، كما كتب أشعاراً عن الحب مثل قصيدته « خصلة بيرليكيس » التي كتب عنها الشاعر الروماني كاتولوس . وقد تأثر أيضاً بكتاب غير كاتولوس بشعراء الاسكندرية فكتبوا عن الحب بالشعر الإليجي .

ولكن الرومان - وليس كاليماخوس - هم أول من ابتكروا شعراً إليجياً لا يتحدثون فيه عن قصص الحب عامة بل يعبرون عن تجاربهم العاطفية الذاتية . كما نجد في كاتولوس الذي أحب لسبيا Lesbia

كان « أوفيدوس » Ovidius شاعراً مثقفاً حمل إلينا ثقافته الواسعة سواء تلك التي أخذها عن اليونان وبخاصة شعراء الاسكندرية أو تلك التي استقها من الرومان الذين سبقوه أو عاصروه . وأعطى أوفيدوس للوزن الإليجي باتقانه وسيطرته عليه صورته النهائية واستخدمه في مجال أوسع فكتب به في الحب ، وفيما يخالج المرأة من نزعات ، وفي الشعر التعليمي ، وفي الذم وفي الأحزان . ووجد أوفيدوس آذاناً صاغية من العالم الأوربي الذي استجاب لكتاباته أكثر من استجابته لأي كاتب روماني آخر .

أما عن الحب فقد كتب شاعرنا كتباً كثيرة منها كتاب في « الغزليات » Amores وآخر في « رسائل البطلات » Heroides وثالث عن « طلاء وجه المرأة » Medicamina Faciei ورابع عن « فن الحب » Ars Amatoria وخامس عن « الشفاء من الحب » Remedia Amores .

وكانت هذه الكتب جميعاً بالشعر الإليجي الذي يقوم على بيتين من الشعر ، الأول بالوزن السداسي ، والثاني بالوزن الخماسي . ومن الصعب تحديد موضوع هذا اللون من الشعر عند اليونان والرومان .

وجالابوس الذي أحب « ليكوريس » Lycoris
وتيبولوس الذي أحب ديليا Delia وپروپرتيوس الذي
أحب « كينثيا » Cynthia وأخيراً أوفيدوس الذي
كان يحب « كورينا » .

فكان الشعر الإليجي هو أقوى أنواع الشعر
الصادر عن ذاتية الشاعر . وبالرغم من أن الغموض
يكتنف أصل هذا النوع من الشعر وتطوره عند الرومان
فإن كاتولوس قد خطا في ميدانه خطوة هامة أصبح
لها تأثير كبير على من أتى من بعده من شعراء الرومان
ومن ثم على الأدب في العالم . فقد أصبح الحب أهم
موضوع للشعر الإليجي .

والشعراء الذين ينتظرون من الشاعر أن يلتزم
بتعاليم أخلاقية قد يجدون في أوفيدوس شاعراً
مستهتراً . ولكن علينا أن نلاحظ أنه كان طبيعياً في
تفكيره ومصطلحاته ، وأنه كان يكتب للتسلية التي
هي من أهداف الأدب . وقد كان الحب موضوع
حديث من سبقوه منذ كتابة « الملاحم » حتى « الدراما » .
فلم يكن في كتابات « أوفيدوس » ما يثير الشهوات
أو ما ينافي الأخلاق . حقاً إنه كان يكتب عن الحب
ولكنه كان يكتب عن تجربة في أمر خطير في عالمنا
وهو جنس النساء ولم يظهر أي شاعر روماني معرفة
عميقة بهذا الموضوع أكثر منه ، وكما لم يظهر أي
شاعر مقلدة مثله على سرد القصص .

ولد « بوبليوس أوفيدوس ناسو » Publius Ovidius
Naso في ٢٠ مارس سنة ٤٣ ق.م بمدينة « سولمو »
Sulmo التي يطلق عليها الآن اسم « سولمونا »
Sulmona وتبعد نحو تسعين ميلاً شرق روما . وتقع
في مقاطعة « بايليجني » Paeligni في وسط إيطاليا
ويحدثنا أوفيدوس عن جوها البهيج وجداولها الكثيرة
وكانت أسرته من طبقة الفرسان .

ومعظم معلوماتنا عن حياته مستمدة من مقطوعة
له في كتابه « الأحزان » Tristia (الأحزان —

الكتاب الرابع — المقطوعة العاشرة) بالإضافة إلى
ما يخبرنا « سنكا الأكبر » و « كوينتيليانوس » عن
تعاليمه البلاغية ومميزاته بوصفه شاعراً . اهتم والده
بتربيته وأراد له العمل بوظائف الدواة فأرسله مع
أخيه الذي كان يكبره بسنة إلى روما ليتعلم فن البلاغة
والخطابة حيث درس على يد « أربليوس فوسكوس »
Arellius Fuscus و « بوركيوس لاترو » Porcius Latro
وقد أظهر أوفيدوس ميلاً إلى الشعر أكثر من ميله إلى
الخطابة . وبعد ذلك ذهب إلى أثينا كغيره من أبناء
الأغنياء إذ كانت أثينا تعتبر جامعة العالم الروماني .
وذهب أيضاً إلى آسيا الصغرى مع صديقه الشاعر
« ماکر » Macer وعنده عودته التحق ببعض الوظائف
الصغيرة مثل وظيفة التريومفير كابينتاليس
Triumvir Capitalis ^(١) و« الكنتومفير » Centumvir ^(٢)
ولكنه سرعان ما ترك هذه الوظائف المضمينة التي أرادها له
أبوه واحتشد لكتابة الشعر فقد كانت لديه فطرة قوية
نحو الشعر منذ الصغر وقد شجعه على ذلك كونه
الوارث الوحيد لممتلكات أبيه بعد وفاة أخيه . وطرق
أوفيدوس المحب للحياة السهلة المريحة موضوع الحب
في أشعاره التي كتبها بالوزن الإليجي ، هذا الوزن
أصبح على يديه في صورة جديدة تخالف ما كان عليه
في شعر « پروپرتيوس » و « تيبولوس » فكان هذا
الوزن أكثر صقلاً وصفاء من ذي قبل ، ينساب في
سرعة وخفة ورونق .

وقد جعله مناسباً للإنتاج السريع ذي التأثير المشبع
دون أن يضمّنه تعمقاً كبيراً . وهكذا ابتدأ عهد
جديد وشعر الناس بوجوده عندما نشر أوفيدوس

(١) يتكون هذا المنصب من ثلاثة قضاة يفصلون في المنازعات
بين العبيد والأشخاص من الطبقات الدنيا ويباشرون السجون ويحضرون
موت المحرّمين .

(٢) محكمة من مائة شخص يفصلون في القضايا الخاصة بالملكية
والزراعة .

حوالى سنة ١٦ ق. م. طبعته الأولى من « الغزليات » Amores وقد كتب كتباً أخرى فكانت محاولاته الثانية « رسائل البطلات » وهى مجموعة من الرسائل الأدبية الشعرية ترفعها سيدات من الأساطير إلى أزواجهن الغائبين أو محبين . وطرق بعد هذه الرسائل موضوعاً تعليمياً عن زينة المرأة فكتب عن « طلاء الوجه » ، وبعد السنة الأولى الميلادية نشر مؤلفه عن « فن الحب » قصد به أن يعالج الحب كعلم ثم كتب « الشفاء من الحب » عندما أحس أن مؤلفه « فن الحب » لا يروق الامبراطور « أوغسطس » الذى كان يهدف إلى تقويم الأخلاق. ثم تحول إلى موضوع آخر أكثر جدية فجمع عدة قصص من الأساطير تحدث فيها عن تحول شخص أو شيء إلى شكل مغاير وصاغها بدريته على سرد القصص فى إطار مناسب أكسبها نوعاً من الوحدة ، وهذه القصص احتواها كتابه المسمى « التغيرات » Metamorphoses وفى نفس الوقت الذى كان مشغولاً فيه بكتابة التغيرات كان يكتب كتابه عن « التقويم الرومانى » Fasti .

وبينما كان يواصل كتابته لهذا الكتاب حلت به ملمة نغصت عليه حياته إذ كان يعيش فى روما فى هدوء مع زوجته الثالثة التى برهنت على اخلاصها وولائها له ويقدره الجميع لمقدرته الأدبية إذ جاءه أمر امبراطورى سنة ٨ ميلادية وهو فى سن الخمسين بالنفى إلى « ترمى » Tomi التى تقع على البحر الأسود كما صودرت جميع كتبه من المكتبات العامة فى العاصمة . وقد كان نفى أوغسطس من النوع الذى يطلق عليه « ريليجاتيو » Relegatio وهو أبسط أنواع النفى إذ أن المنفى يؤمر بأن يعيش فى بلد معينة خارج إيطاليا بينما يحتفظ بحقوقه كمواطن ولا تصدر أملاكه . ويذكر أوغسطس بأن الامبراطور لم يسلبه الحياة أو الغنى أو حق المواطن^(١)

(١) Nec vitam nec opes nec ius mihi civis ademit.

ويقول فى مكان آخر إن جميع ما فعله هو أنه أمرنى بأن أترك وطن آبائى^(٢) . ولكن كان وقع الخبر عليه كالصاعقة فتألم كثيراً إذ كان يجب عليه أن يترك روما بمنسراتها ويجمعها الذى أحبه وكذلك زوجته ومنزله وأصدقائه إلى مكان قصى دون روما فى الحضارة والمدنية ويختلف فى اللغة والعادات.

وكان من نتائج تأثره أن أحرق وهو فى طريقه إلى المنفى بعضاً من أشعاره ومن بينها كتاب « التغيرات » الذى لم يتمكن من مراجعته جميعه ولكن لحسن الحظ كانت هناك نسخ منه فى أيدي أصدقائه الذين نشروه . ونحن لا نعرف حتى الآن السبب الحقيقى فى نفى أوغسطس . وهو نفسه يخبرنا بأن نفيه يرجع إلى شيئين : « قصيدة » و « غلطة »^(٣) والقصيدة هى « فن الحب » Ars Amatoria تلك القصيدة التى تتنافى مع اصلاحات أوغسطس الاجتماعية بما تحتويه من أشياء مفسدة للأخلاق . ويتضح ذلك مما يذكره أوغسطس فى الجزء الثانى من كتاب الأحران^(٤) . ولكن بما أنه قد مضى ما يقرب من عشر سنين على نشر هذا الكتاب فإنه لا بد وأن يكون السبب المباشر لنفيه هو الغلطة ويذكر أوغسطس بأنها غلطة error وليست جريمة (scelus)^(٥) . ولكنه يلوذ بالصمت ولا يفسر لنا طبيعة هذه الغلطة بل يقول إن سبب نفيه سوف

(١) Nil nisi me patriis iussit abire focis.

(٢) كتاب الأحران - الجزء الثانى - سطر ٢٠٧ : duo crimina, carmen et error.

(٣) Carmina fecerunt, ut me moresque notaret iam demum visa Caesar ab arte meos. Trist. 11.7.

(٤) «إن قصائدى مماأت السبب فى أن قيصروصنئ وأخلاق بالعار بسبب الفن (فن الحب) الذى ظهر لمدة طويلة خلت » . كان فن الحب قد نشر فى سنة ٢ ميلادية .

Tristia I. iii. 37

(٥)

بكتاب « رسائل من بونتوس » Epistulae ex Ponto كما كان هناك مقطوعته المعروفة باسم « إيبيس » Ibis وهي قصيدة هجاء ضد شخص أراد أن تصدر أملاكه . وكتب أيضاً قصيدة تعليمية بالوزن السداسي (ذلك الوزن الذي كتب به أيضاً « التغيرات ») عن الأسماك والحوانات البحرية المختلفة في البحر الأسود . كما نسب إليه مقطوعات أخرى مثل المقطوعة المسماة « شجرة عين الجمل » Nux التي يتحدث فيها عن آلام هذه الشجرة التي يقدفها المارة بالحجارة دون جريرة ارتكبتها .

كل هذه القصائد ينقصها المرح الذي نشاهده في قصائده الأولى ونجد فيها آلامه وتوسلاته الكثيرة إلى الأباطرة فقد قضى في المنفى ما يقرب من عشرين سنة قضى منها أربعاً تحت حكم الإمبراطور تيبيريوس خليفة أوغسطس ولكنه لم يمنح الإذن بالعودة إلى إيطاليا . وهكذا مات في المنفى كبير القلب سنة ١٨ ميلادية .

أعماله

الغزليات

تحدث أوفيدوس عن محبته « كورينا » Corinna ولم تكن كورينا شخصية حقيقية بل كانت من نسج خيال الشاعر . وقد خالف الشاعر بذلك المأثور عن شعر الحب الإليجي . فلقد سبقه من قبل الشاعران « تيبوللوس » و « پروپرتيوس » وكان كل منهما يحب معشوقته حقاً فكان الأول يحب « ديليا » Delia وكان الثاني يحب « كينثيا » Cynthia ولكن معشوقه أوفيدوس لم تكن سوى شخصية خيالية جعلها موضوعاً لتجاربه الذاتية .

ونعتقد أن شاعرنا ربما خاض من التجارب العاطفية الكثير ، وأن تجاربه هذه كانت متنوعة المواقف رغم وحدة الشخصية التي اتخذها موضوعاً

لا يبوح به وسيكون في طي الكتمان^(١) . وعلى كل فقد آذت هذه الغلطة الإمبراطور أوغسطس^(٢) . ونظراً لأن أوفيدوس أخبرنا بأن عينيه كانتا السبب^(٣) . فهذا يدل على أنه كان شاهد عيان لعدو ما أغضب الإمبراطور . فما هو إذن هذا الشيء ؟ اختلفت الآراء في كنهه ، فمن قائل إنه ربما كانت هناك مؤامرة ضد أوغسطس ولكن كان يجب حينئذ أن يعاقب المتآمرون عقاباً صارماً بدلاً من نفهم مع الاحتفاظ بحقوقهم المدنية . ومن قائل إنه ربما رأى زوجة أوغسطس في الحمام . ومن قائل إنه ربما كان عشيق جوليا (Julia) حفيصة الإمبراطور أو تستر على علاقتها الفاسقة ففي سنة ٨ ميلادية ، وهي نفس السنة التي نفى فيها أوفيدوس ، نفى الإمبراطور حفيده إذ أن أفعالها الخزية تتعارض مع سياسة أوغسطس لإزاء حماية الأخلاق كما تحمل العار لمنزله فربما رأى أوفيدوس عملاً مشيناً أنته هذه الحفيدة ... إلى غير ذلك من الافتراضات .

واستغرقت رحلته من روما إلى « تومي » - تلك التي كان بعضها بحراً وبعضها الآخر برأ ما يقرب من سنة - وقد كان هذا المنفى أمراً قاسياً بالنسبة لشاعر حساس متحضر كأوفيدوس فقد قاسى الكثير من مرارة المنفى والمرض وجو تلك البلاد القارس البرد كما كان دائم الشكوى من نقص الكتب والأصدقاء من الأدباء ومن هجوم القبائل المتبربرة المحيطة بالمنطقة التي كان يقطن بها وكان تواقاً للعودة إلى وطنه أو على الأقل إلى منفى آخر ألبق من تومي . كل هذه الآلام والآمال المذكورة في أشعاره التي كتبها في المنفى وأهمها كتاب « الأحزان » Tristia وأتبعه

(١) Tristia. IV. x. 99

(٢) Tristia. II. 133, 209

(٣) Tristia. III. v. 49 : peccatumque oculos est habuisse meum.

« وإن خطئي هو أن لي عينان »

لتجاربه . وربما أوحى ذلك لنا بأن «كورينا» كانت خلاصة النساء اللاتي صادقهن الشاعر في حياته فهي حيناً متزوجة ، وحيناً بغير زوج ، وتارة نراها تستدعي الإعجاب وأخرى نراها عارية من الحياء . وهذا يعزز ما نراه من أن كورينا كانت النموذج الذي اتخذه الشاعر لكل المواقف العاطفية التي عاناها في حياته رغم تعددها وتباينها بل تناقضها أحياناً .

ويحتوى كتابه عن الغزليات تسعاً وأربعين إليجية تختلف في تنوعها وقوة جيشانها مما كتبه أسلافه في هذا الميدان . وهي توضح لنا ميله الشديد لمغامرات الحب . إنه يقول : « وأخيراً فإن أية فتاة تعجب بها شخص في أى حي من أحياء روما يتطلع إليها حي » (١) . وكتاب الغزليات يشتمل على ثلاثة كتب :

يتحدث في الكتاب الأول عن كيوييد إله الحب وكيف أنه يلزمه بالكتابة عن الحب وأنها أفضل من الكتابة عن الحرب ثم يذكر أنه أسير عند كيوييد . ويتحدث في المقطوعات الأخرى عن إخلاصه لسيدة حقيرة ومحاولته الكلام بلغة تلميحية في حضرة زوج معشوقته ، واستعطافه البواب لكي يفتح الباب لمعشوقته . واعتذاره لضرب معشوقته ولعنه للقوادة التي تعلم معشوقته كى تستخدم مفاتيحها للاستمتاع والكسب ، وإخباره معشوقته بأن الحب يجب ألا يدنس ، وشكره لأحد الخدم بعد أن سلم رسالة حب من أجله ورجاؤه الفجر ألا يسرع بالرحيل . ويتحدث في الكتاب الثانى عن محاولته أن يثنى معشوقته عن رحلة اعتزمت القيام بها وتمنيه لها بولادة سهلة عندما يأتيها المخاض . وإطرائه لبلدته «سولمو» Sulmo تلك التي لا ينقصها إلا حضور معشوقته . واعترافه بعبوديته لمعشوقته كورينا . ويحتج على سيدة في المقطوعة السابعة لاتهامها إياه بأنه أحب خادمتها . وفي المقطوعة

(١) كتاب الغزليات الثانى - المقطوعة الرابعة .

العاشرة يعترف بأنه يحب وأنه يراجو أن يقع في حب فتاتين في وقت واحد .

ويصف في الكتاب الثالث سباق العربات الذى حضره مع معشوقته ، ويخبر في المقطوعة الثالثة زوجاً غيوراً بأنه بقدر ما هو يراقب زوجته بعناية بقدر ما هو تميل إلى الرذيلة . وفي السادسة يعلن نهراً عاق مروره إلى معشوقته .

وفي الثامنة يندب حظه لأن معشوقته قد فصلت عليه رجلاً ثرياً . وفي التاسعة يشكو الإلهة «كيريس» لأن عيدها قد فصله عن معشوقته . ويذكر في الثانية عشرة كيف أن أشعاره قد أعلنت عن معشوقته حتى أصبح له منافسون كثيرون . ويصف في الثالثة عشرة عيد الإلهة «يونو» الذى حضره مع زوجته ، ونلاحظ أن كتابه هذا يحتوى على مقطوعات أوحى له بكتابة مؤلفه عن «فن الحب» وذلك مثل المقطوعة الرابعة من الكتاب الأول حيث ينصح معشوقته بالسلوك الواجب عليها اتخاذه في حضرة زوجها ، أو المقطوعة الثامنة من الكتاب نفسه حيث يتحدث عن نصائح القوادة للعاهرة .

البطلات

أما كتابه عن البطلات فهو مجموعة من رسائل خيالية من سيدات من عصر الأبطال أو الأساطير إلى أزواجهن أو عشاقهن الغائبين . وتظهر هذه الرسائل مقدرة أوفيد يوس على سرد القصص وفهمه لأخلاق النساء . ويعتبر هذا الكتاب أكثر أعمال أوفيد يوس ذبوعاً .

فهناك مثلاً رسالة بينيلوبي Penelope إلى زوجها «أوديس يوس» تشكو ما هى فيه بسبب عدم عودته من حرب طرواده . والرسالة التي تبعث بها «بريسيس» Briseis محظية «أخيليس» تؤنب فيها أخيليس لعوده عن إنقاذها من «أجاممنون» الذى استولى عليها .

من ذلك الشيء الذى يسكن القلب ، وإذا كان الانسان مضطراً للبقاء في المدينة رغبة منه أو بالرغم منه فعليه ألا يقترب من الأماكن التي تعود أن يقابل محبوبته فيها . ويجب أن يقطع علاقته بأصدقائها ويحرق رسائلها ويمزق صورتها ويتخذ لنفسه فتاة أخرى .

التغيرات

قام أوفيدوس بكتابة مجموعة هامة من القصص التي تبلغ مائتين وخمسين قصة معظمها عن الأساطير اليونانية يتحدث فيها عن تحول شخصي أو شيء ما إلى شكل مغاير له تماماً كشجرة أو صخرة أو طائر أو حيوان أو زهرة أو جسم سماوى . . . وهذه التغيرات تحدث بسبب الحب والحقد والانتقام الذى ينتاب الآلهة والأبطال أو المحبين الغضاب . وجعل الشاعر بدايتها مقترنة بابتداء الخليقة حتى عصر يوليوس قيصر الذى وصفه بأنه قد تحول إلى نجم .

فيتحدث مثلاً عن «سكيلا» Scylla إحدى حوريات البحر التي أحبها إله البحر «جلاوكوس» ولكنها صدمته عن حبها فذهب إلى الإلهة «كيركي» Circe الشهيرة بالسحر كي تساعد على أن تحبه سكيلا ولكن الإلهة الساحرة نفسها أحبت جلاوكوس فلم يستجب لحبها فصممت على ألا تتمتع سكيلا بحب جلاوكوس وسممت المكان الذى كانت سكيلا قد عودت أن تستحم فيه وكان نتيجة ذلك أن تحولت سكيلا إلى وحش بحرى واتخذت الشكل الذى نشاهده في الفن - وإن كان وجهها لا يزال وجه حورية جميلة ولكن بقية جسمها اتخذ صورة وحوش في شكل كلاب تنبح . وقد واجهها أوديسيوس في رحلته البحرية بعد سقوط طرواده . وقد كان مسرح حوادث أسطورة سكيلا في مضيق مسينا حيث توجد صخرة في الجانب الإيطالي من المضيق

والرسالة التي تبعها «أوينوني» Oenone إلى باريس تذكره فيها بأيام شبابهما الحلوة على منحدرات جبل «إيدا» Ida بطرواده وكيف أنه خط اسمها على الأشجار هناك ثم تنسأل إن كان سيقراً خطابها أم أن زوجته الجديدة (هيلين) ستمننه من ذلك . أو الرسالة التي تبعها (ديدو) ملكة قرطاجنه إلى «أينياس» الذى هجرها فعزمت على الانتحار .

وكل رسالة من هذه تعبر عن مأساة ولكن في كل منها تنوع في الحوادث ، وتصوير مغاير لشخصياتها أمدها أوفيدوس بروح من عنده ووضعها في قالب حتى بمقدرته التي لا تجارى في فن القصص رغم أنه أخذ موضوعاتها عن غيره .

تطرية وجه السيدات

وهي عبارة عن كتاب يوضح الطريقة التي تتبعها السيدات في صيغ وجوههن . ووصلت إلينا في شذرات مكتوبة بالوزن الأليجي . ويعتبر كتاباً تعليمياً .

الشفاء من الحب

لاقت كتب أوفيدوس عن الحب شيئاً من عدم الاستحسان حمله على أن يسترضى هذه المشاعر بكتابه الذى أطلق عليه «الشفاء من الحب» .

وفي هذا الكتاب يذكر مثلاً كيف يجب على الإنسان أن يقلع عن الحب قبل أن يتملك منه . وإذا لم يستطع فليتنظر قليلاً حتى يفرغ الحب جميع مافي جعبته ويستنفد قواه . وبعد أن ينهل الإنسان من كأس الحب حتى يرتوى ويشعر بالمرض فليبحث عن عمل كالزراعة ، أو فلاحة البساتين أو الرماية أو صيد الأسماك ليشغل به نفسه فإن الحب ينتصر على البطالة . ويمكن للإنسان أن يرحل بعيداً فليس هناك ما يفضل السفر الطويل وتغيير المناظر للتخلص

تسمى باسمها ، ومن هنا أضيفت الأسطورة القائلة بأنها قد انتابها تغير آخر بمرور الزمن وتحولت إلى صخرة .

وكانت طريقة سرد أوفيدوس لهذه القصص غالباً ما تقوم على المزج بين القصص . ونلاحظ أنه رغم أن هذه القصص عديدة إلا أنه يسودها الوحدة كما تسود قصص «الف ليلة وليلة» ، وربما كانت قصص أوفيدوس أكثر وحدة فإن موضوعات قصصها متشابهة وتسودها روح رومانتيكية أسطورية واحدة . وقد اتبع أوفيدوس طريقة شاعر الاسكندرية «كاليماخوس» في كتابه «الأسباب» Aitiae المكون من عدة آلاف من الأبيات في قالب قصصي فجمع بين العمل الطويل والقصص القصيرة فيحتوى كتاب التغيرات خمسة عشر جزءاً .

وأخذ أوفيدوس موضوعه هذا عن الشعراء وكتساب المسرحية اليونان الذين طرّقوا موضوع الأساطير ، كما أخذ عن بعض الفلاسفة اليونان ، مثل «بيثاجوراس» Pythagoras الذى يقول بتناسخ الأرواح وأن الأشياء تتغير دون أن تفتنى .

كما أنه تأثر أيضاً بشعراء الاسكندرية فقد طرّق بعضهم موضوع التغيرات كما في مؤلف «نيكاندروس» (القرن الثانى قبل الميلاد) المسمى Heteroionumena «أشياء تغيرت» وهو يشتمل على مجموعة من القصص .

وكتب أحدهم ويدعى «بويوس» Boeus في تاريخ غير معروف Ornithogonia «أصل الطيور» ويتعلق بتغير البشر إلى كائنات مجنحة .

وكان هذا نموذجاً لعمل شبيهه كتبه «إيميليوس» Aemilius Macer أحد معاصري أوفيدوس . وتأثر أيضاً بالرومان ، مثل فرجيليوس خاصة عندما تحدث عن رحلة «أينياس» . ونلاحظ أنه لم

يشد بالوطنية الرومانية ولم تكن هدفه كما كانت عند فرجيليوس . حقاً لقد تحدث عن يوليوس قيصر كما تحدث أيضاً عن أوغسطس ولكنه لم يتخذ الأخير محوراً لحديثه بل ذكره كأنه آخر أعجوبة حيث يقول إنه يعتبر مجدداً خالداً ليوليوس قيصر أن يكون أباً لأوغسطس وإنه حينما يترك أوغسطس العالم الدنيوى سوف يحكم في السماء ويصبح إلهاً يجيب الدعوات .

من هذا يتضح أن معظم هذه القصص كانت معروفة ولكن أوفيدوس سردها بطريقة مختصرة بليغة وأكسبها لوناً جذاباً لا يستطيع القيام بمثله سوى رجل ذى مقدرة أدبية . وقد تحرر أوفيدوس في سرده لبعض هذه القصص كما أنه قد ذكر بعضاً من قصص الأساطير التي ليس لها علاقة بالتغيرات كاختطاف «بروسرينا» مثلاً وموت «أخيليس» وقصة حب «بيراموس» لثيسيبي Thisbe .

وقد طلى أوفيدوس هذه الأساطير بطلاء جديد وأكسبها حيوية أثرت في الأدب والفن في العصور الوسطى والنهضة الأوروبية .

ولقد كانت الأساطير القديمة مظهرًا واضحًا من مظاهر ثقافات كثير من اليونان والرومان المثقفين ، وبخاصة الشعراء فلاغربة في أن يطرق أوفيدوس المثقف هذا الموضوع مثلهم وأن يسبق عليه من معلوماته الوفيرة وذاكرته القوية وخياله الخصب وتصوره اللامح حياة جديدة ... ولاغربة في أن تتأثر أيضاً حضارة العصور الوسطى والنهضة الأوروبية بهذا الموضوع ...

التقويم الروماني Fasti

كتب أوفيدوس قصيدة هي تقويم للسنة الرومانية ولذلك تعتبر قصيدة تعليمية . وقد وصل إلينا منها ستة كتب يتحدث في كل منها عن شهر من أشهر النصف الأول من السنة وذلك من شهر

ينابر حتى شهر يونيو وفيها وصف الأعياد والطقوس الدينية والأساطير والحوادث التاريخية المتصلة بأيام خاصة .: وقد استقى أوفيدوس مادتها من السجلات القديمة للدولة الرومانية والتاريخ والأساطير وعلم الفلك .

ونحن نأخذ أوفيدوس نفسه بأنه استخدم السجلات القديمة .

ونحن نعرف أن «فيروس فلاكوس» Verrius Flaccus كتب تقويماً شبيهاً بما فعله أوفيدوس خصوصاً ما يختص بأيام الأعياد والاحتفالات السنوية كما كتب «فارو» Varro عن الآثار الرومانية القديمة والمعتقدات الدينية الشائعة . وكذلك كتب «إننيوس» Ennius وغيره «حوليات» Annales عن الموضوع نفسه .: وكتب «كلوديوس توسكوس» Clodius Tuscus عن علم الفلك - فمن المحتمل أن يكون أوفيدوس قد استقى معلوماته من هؤلاء جميعاً .

وقد عرض الشاعر «بروبيرتيوس» في أواخر أيامه للأساطير ولمثل هذه الموضوعات الأثرية عندما ينس من الحب وعندما شجعه «مايكيناس» وزير أوغسطس على ذلك فطرق هذه الموضوعات بالوزن الإليجي وبذا يكون قد خلق لوناً جديداً من الشعر الإليجي اقتبس أوفيدوس لكتابة تقويمه إذ أنه خالف الشعراء التعليميين السابقين أمثال «لوكرتيوس» و «فرجيليوس» الذين استخدموا في أشعارهم وزناً غير الوزن الإليجي وهو الوزن السداسي .

ويذكر أوفيدوس^(١) أنه كتب اثني عشر كتاباً ولكن ليس لدينا سوى ستة ولا يوجد ما يثبت وجود الستة الباقية حتى يكمل الجزء الخاص بنصف السنة الثاني فمن المحتمل أنها قد أحرقت مع ما حرقه

(١) كتاب الأحزان - الجزء الثاني - سطر - ٥٤٩ .

من كتاباته عند ترك روما لمنفاه أو أنها لم تكن معدة للنشر وعلى أية حال لا يمكن الجزم برأى قاطع في هذه المسألة :

ويمتاز وزن الإليجي فيها بالرقّة والسهولة ولكنه لم يبلغ من السمو والإيقاع الهرموني ما نجده عند كبار الشعراء ، كما يتلاعب أوفيدوس فيها بتصويراته وخياله :

وقد خلق أوفيدوس شعراً وطنياً وربما كان يهدف إلى إرضاء الإمبراطور أوغسطس حتى يأخذ في القصر الإمبراطوري مكان الشعارين «فرجيليوس» و «هوراتيوس» اللذين كانا قد توفيا، خاصة بعد كتاباته عن الحب التي لم تكن تساعد الإمبراطور على نشر القيم الأخلاقية في المجتمع الروماني ولكن جاء نفيه مخيباً للآمال :

Tristia (Sc. Carmina) الإحزان

وكتب أوفيدوس في منفاه أغاني حزينة في صورة رسائل بالوزن الإليجي تظهر حزنه العميق لنفيه وما يقاسيه في هذا النفي .: ويشمل مؤلفه هذا خمسة كتب تقوم على الترتيب الزمني كما أن أوفيدوس لا يذكر فيها أسماء الأشخاص المرسله إليهم حتى لا يتعرضوا لغضب الإمبراطور .

والكتاب الثاني منها يقوم على موضوع واحد أما باقي الكتب فتشتمل على عدة رسائل متنوعة لها مقدمة وخاتمة فيذكر مثلاً في المقطوعة الأولى من الكتاب الأول - الذي يحتوي على إحدى عشرة مقطوعة مجموعها ٧٣٨ بيتاً ، يذكر إرسال الكتاب إلى روما وأنه لم يعتن بتغليفه لما كانت حالة كاتبه المنفي من الأسى وأنه ليس عنده أمل في أن يجسر أحد الأشخاص على تقديمه للإمبراطور .

والمقطوعة الحادية عشرة هي الخاتمة وفيها يعتذر عن العيوب والشوائب التي تكابد منها قصائده إذ أنها

بالدراسات الأدبية واللغوية . كما أن اليأس قد تطرق إليه بدرجة كبيرة جعلت أمله ضعيفاً في الغفوة عنه .

« رسائل من بوتوس »

Epistulae ex Ponto

ولأوفيدوس أربعة كتب يطلق عليها « رسائل من بوتوس » - أى - « رسائل من تومى » .

وهي تعتبر امتداداً لكتبه « الأحران » فهي من النوع نفسه ومنظومة أيضاً بالوزن الإليجى . وتختلف عن الأحران في أنه يذكر فيها أسماء الأشخاص الذين يرفع إليهم كتبه .. وقد كتبت الكتب الثلاثة الأولى فيما بين سنة ١٢ و ١٣ ميلادية .

أما الكتاب الرابع فقد نشر بعد وفاة أوفيدوس . ونلاحظ أن الأحران والرسائل من « بوتوس » تسودها الرثابة لأنها تصور أحزان أوفيدوس العميقة التي يرددها بكثرة .

كما أن أسبابه المطرد يقلل من تأثير الجانب الحزن الذى يستجيش العواطف رغم أنها تمس أحياناً شغاف القلوب .

ويذكر أوفيدوس نفسه أن أشعاره في المنفى لم تكن جيدة مثل تلك التي كتبها في روما .

إيبس Ibis

كتب أوفيدوس في منفاه إلى جانب هذه الأشعار مقطوعة عنوانها « إيبس » Ibis مقلداً في ذلك شاعر الاسكندرية كاليماخوس الذى كتب مقطوعة بهذا العنوان هاجم فيها « أبولونيوس الروديسى » Apollonius Rhodius ولفظ « إيبس » Ibis يطلق على طائر ذى عادات قذرة كان يرى في أماكن كثيرة من الإسكندرية (Strabo, p. 823) .

ويظهر أنه كتبها في « تومى » في بداية منفاه إذ يذكر أوفيدوس نفسه (Ibis 7) أنه لم يكتب سطرأ

كتبت أثناء رحلة شاقة عبر بحر الأدرياتيك وبحر إيجه أما الكتاب الثانى فقد كتبه في المنفى ورفعته إلى أوغسطس ويختلف عن باقى الكتب كما ذكرنا في أنه لا يحتوى على عدة رسائل بل على موضوع واحد فهو عبارة عن دفاع مطول يبلغ ٥٧٨ بيتاً عن كتابه « فن الحب » وكتبه بلغة تقرب من اللغة الخطابية في المحاكم . ويذكر ضمن دفاعه أنه بالرغم من أن كتابه « فن الحب » يعتمد أنه يعلم الزنا إلا أنه ليس هناك من يتهمة شخصياً بهذا السلوك السيئ وربما كانت تسود أشعاره الحرية ولكن لا تشوب حياته شائبة .. وأنه ليس من الواجب على الشعراء أن يكونوا قد مارسوا جميع ما يقولونه في أشعارهم ، ومع أن الشعراء كانوا قد طرخوا موضوع الحب إلا أن أوفيدوس هو الوحيد الذى لحقه اللوم من جراء ذلك .

ويسرد فيه قصة حياته وأعماله وكان يرجو أن يتبدل العقاب الذى لحق به ويقنع بمنفى يكون أليق من بلدة « تومى » ، منفى يناسب زلته اليسيرة .

والقصائد في هذه الكتب صادرة عن نفس مغدبة مفعمة بالشكوى التي تستدعى الشفقة والرحمة لصاحبها ، كما يكثر فيها التوسل الذى يصل إلى درجة الذلة والعبودية فكان يبت كتبه آلامه وأحزانه وما يذنبه من مشاعر فهو أحياناً يعطف على زوجته ويظهر فيها تقديره إياها ويتحدث عن إخلاصها ويصف آخر ليلة قضاه في روما ويرفع قصيدة إلى صديق تنحى عنه أو إلى شاعر صديق أسعده نجاحه ، ويأمل أن ينجو من مصير كالذى حل بشاعرنا . وأحياناً أخرى يرسل إلى أصدقائه في روما ويصف متاعبه وأحزانه ووحشته في « تومى » ويحثهم على مساعدته في محنته . أو يتحدث عن برودة المنطقة التي يعيش فيها ووحشتها . أو يهاجم الشخص الرومانى الذى حظ من قدر شاعرنا الذى كتب ضده مقطوعته المسماة « إيبس » Ibis ونشعر فيها بألم أوفيدوس بسبب الوحدة وتحايله عليها

واحداً يحمل روح العداة لأحد خلال الخمسين سنة التي انقضت .

وفي القصيدة قاموس من الشتائم واللعنات ساقها أوفيد يوس ضد شخص مجهول الاسم اضطهد زوجته وأصدقاءه وحاول أن تصادر أملاكه ليستفيد منها . ويقال إن هذا الشخص هو الذي يشير إليه في كتابه الأحران ، (الكتاب الأول - المقطوعة السادسة - سطر ١٤ : الكتاب الثالث - المقطوعة الحادية عشرة ؛ السطر الثاني والسطر العشرون ؛ الكتاب الرابع - المقطوعة التاسعة - السطر الخامس عشر وما بعده) .

وقد صب على رأس ذلك العدو كل لعنة خطرت على باله سواء من الأساطير أو التاريخ ساعده على ذلك معرفته الواسعة بالأساطير .

وكتب أيضاً مقطوعة تعليمية Haleuticon « الصيد في البحر » بالوزن السداسي وهي الوحيدة من بين كتابات أوفيد يوس التي كتبت بهذا الوزن إذا استثنينا « التغيرات » - عن السمك وبعض المخاوف الأخرى الموجودة في البحر الأسود . ويذكر المؤرخ پلينيوس Plinius أنه كتبها في أواخر أيامه وهي غير كاملة ولم يصل إلينا منها سوى ١٣٢ بيتاً ويتحدث في القسم الأول منها عن طرق دفاع هذه المخلوقات عن نفسها حسب ما وهبها الطبيعة ، وفي قسمها الثاني عن أنواع السمك الموجودة هناك ، ونشرت بعد مئاته دون مراجعتها .

هناك مقطوعات أخرى مطبوعة في بعض الطباعات القديمة لأوفيد يوس ولكن ليس من المؤكد أنها له مثل « Nux » وهي شجرة « عين الجمل » تشكو من المارة الذين يقذفونها بالحجارة بالرغم من أنها لا تستطيع الدفاع عن نفسها ولا ذنب لها سوى أنها مثمرة ، وعدد أبياتها ١٨٠ بيتاً وربما كتبت في نهاية حياة أوفيد يوس وترمز إلى الشاعر نفسه الذي لاقى الكثير

من الاضطهاد : والإطراء على الامبراطور (الأسطر ١٤٣ - ١٤٦) يرجع أصحاب الرأي القائل بأنها لأوفيد يوس . وكذلك مقطوعة يطلق عليها Consolatio ad Liviam وهي عزاء في ٧٤ بيتاً إلى « ليفيا » لموت دروسوس Drusus ويذكر فيها كيف أن الامبراطورة « ليفيا » كانت تنتظر عودة ابنها « دروسوس » منتصراً بعد أن كان يعسكر في المانيا سنة ٩ وحاز عدة انتصارات على أعداء روما ولكن موته فجأة وحمل جثته إلى روما لدفنها أفعم قلبها بالحزن . ولكن خلوها من اطرائه المسهب والشكوى من حالته التي عودنا إليها في كتاباته المرفوعة إلى القصر الامبراطوري والمستوى اللغوى الذي كتبت به هذه المقطوعة والذي هو دون مستوى كتابات أوفيد يوس يجعلنا لانعزوها إليه .

وهناك أشعار أخرى كتبها أوفيد يوس ولكنها فقدت ولم تصل إلينا مثل مأساة « ميديا » Medea (الأحران - الكتاب الثاني - سطر ٥٥٣) وقد امتدحها النقاد القدماء خصوصاً من الناحية البلاغية ولم يتبقى لنا منها إلا بيتان . وكتب أوفيد يوس قصيدة رثاء يرثي بها الإمبراطور أوغسطس (رسائل من پونتوس - الكتاب الرابع - المقطوعة السادسة ، السطر السابع عشر) .

كما كتب قصيدة في مدح القصر الامبراطوري باللغة الجيتية وهي لغة القوم الذين كان يعيش معهم في منفاه (رسائل من پونتوس - الكتاب الرابع - المقطوعة الثالثة عشرة السطر ١٩ - ٣٦) ، والجيجانتوماخيا Gigantomachia (الكتاب الثاني من الغزليات المقطوعة الأولى - السطر ١١ - ١٦) وهي عبارة عن ملحمة أسطورية تصف موقعة بين الآلهة والعمالقة .

وقصيدة عرس Epithalamium لفابيوس ماكسيموس Fabius Maximus (رسائل من پونتوس

— الكتاب الأول — المقطوعة الثانية — السطر ١٣١).
كما كتب قصيدة رثاء لماركوس فاليريوس ميسالا
M. Valerius Messala (رسائل من بونتوس
— الكتاب الأول المقطوعة السابعة — السطر ٣٠).
وقصيدة مدح لتيبريوس في سنة ١٣ ميلادية (رسائل
من بونتوس — الكتاب الثالث — المقطوعة الرابعة —
السطر الثالث). كما كتب أيضاً مقطوعات أخرى
مثل *liber in malos Poetas* وهى عن ضعاف
الشعراء (كونيتيليانوس — نظم الخطابة (٦ — ٣ —
٩٦).

فن الحب Ars Amatoria

كتب أوفيد يوس شعراً تعليمياً من نوع جديد.
حقاً لقد كتب الشعراء من قبله هذا النوع من الشعر
مثل «إيليوس» و «لوكريتيوس» و «فرجيليوس»
ولكنه يختلف عنهم فى أنه كتب شعراً تعليمياً عن
الحب. فابتدأ بكتابة مقطوعة قصيرة لم يتبق لنا منها
إلا ما يقرب من مائة سطر يطلق عليها «عن نظرية
الوجه» *De medicamina Facie* أو *Medicamina*
faciei feminae «نظرية وجه المرأة» يتحدث فيها عن
أطلية التجميل التى تستعملها النساء لتزيين وجوههن.
أما كتبه الثلاثة المسماة «فن الحب» *Ars Amatoria*
أو *Ars Amandi* وقد أطلق عليها أوفيد يوس الاسم
الأخير^(١). وفى الكتابين الأولين تعاليم للرجال أما
الثالث ففيه تعاليم للنساء. ويحتوى الكتاب الأول على
ما يجب أن يفعله الرجل عند اختيار المرأة التى يريد
أن يستحوذ عليها ويقول مثلاً «أولا اقْبِضْ على
أرنبتك فإن الصائد يعرف كيف ينشر شبكته كى
يصطاد الوعل وصائد السمك يعرف المياه المليئة
بالأسماك أما عن الحب فإنه لا يحتاج إلى السفر بعيداً

Ars. Am. i. 1. (١)

ففى روما فى إمكانه أن يجد جميع أنواع الجمال فى
احتفالات النصر أو فى المسرح حيث تتجمع الحسان
هناك كالنحل مرتديات أفخر الثياب ولا يرغبن فى
مشاهدة المسرحية أكثر من رغبتهن أن يرمقهن الناس.
وكذلك فى السيرك حيث يمكنك الجلوس بجوار امرأة
وهناك يمكنك التحدث معها بسهولة ولا تنتظر كى
تكون المرأة هى البادئة بل كن جريئاً وسوف
لا تصادف صعوبة وامطرها بوابل من المدح والثناء.
ولا تبدأ بأهدائها الهدايا فإن هذا خطأ وسوف تجد أنه
لا نهاية لهذا الأمر إذ ستطلب منك الهدايا دون انقطاع
مختلفة الأسباب لذلك. ادرس الفنون الجميلة وغذ
عقلك حتى يمكنك إدخال السرور عليها بحديثك.
ولا تتحدث إليها كأنك أستاذ بل ابتعد عن الأسلوب
العالى فى حديثك. ادع السكر فإنه يساعدك على أن
تقول ما لا تستطيع أن تقوله وأنت صاح. ولا
تدعها تعرف عنك الإلحاح. وباختصار فإن هذا
الكتاب يعلم الحب كيف ينال حبيبته.

وفى الكتاب الثانى يعلم الشاعر تلميذه كيف يحتفظ
بمحبوبته فيقول مثلاً «ولأن المظهر الحسن له أثره
ولكن العادات الحسنة لها أيضاً قيمتها. إن الكلمات
السارة كالموسيقى تعتبر غذاء للحب. ويجب أن يمتنع
الشخص عن العراك والمنازعات ويجب أن يسمع المحبوبة
دائماً أموراً سارة».

ويقول إن المال يلعب دوراً كبيراً فى الحب
فربما لا يحتاج الحب الثرى إلى تعلم فن الحب فإن المال
هو جواز المرور إلى كسب ود المحبوبة. رفه عن
محبوبتك إذا كانت مريضة. ولا تندفع فى عواطفك
واجعل نفسك تدريجياً شخصاً لا يستغنى عنه. وعندما
تأكد أنها تنوق إليك اتركها لمدة قصيرة حتى يكون
غيابك سبباً فى ازدياد شوقها إليك ولكن لا تتركها
لمدة طويلة فإن البعيد عن العين بعيد عن الخاطر.
ولا تتجسس عليها ولا تسألها عن سنها.

روما . إنه فن الكياسة والرقّة ومعاملة المحبين . وقد كتب هذا الفن التعليمي بالوزن الإنجليزى واستفاد - كما نخبرنا هو - من تجاربه . ولا شك أن كتابة هذا لم يعجب فلاسفة الأخلاق وإن كان أوفيدىوس لم يقصد به - كما يذكر - حرائر الرومانيات ، بل الجوارى المعتقات .

ولكن ذلك ليس إلا ذراً للرماد فى العيون . كما أنه كان ضد ما يرى إليه أوغسطس من اصلاحات ومع ذلك فقد كان كتابه هذا فيه صقل للذوق والعادات الرومانية كما أنه يدعو إلى نواح فنية وأدبية فهو الذى يقول بأنه يجب ألا نزين الجسم فقط بل العقل أيضاً ، فواجب على الرجل أن يهتم كما تهتم المرأة بالموسيقى والشعر والرقص . كما يعطينا صورة للحياة فى عصره خصوصاً ما كانت تزين به المرأة .

ولا يتحدث أوفيدىوس عن الحب ذى العاطفة الجماعية التى هى بعيدة عن مجتمعه الحب للملذات . وفى رأيه أن المحبين لو استمعوا إلى نصائحه عن الحب لما كانت نهايتهم مفعجة ولما كان « تيربوس » مثلاً قد فقد عقله بحبه « فيلوميلا » أخت زوجته ولما تحول إلى طائر بسبب آثامه ولما كانت « ديدو » قد اذبحرت بسبب حبها لأينياس الذى هجرها . ولعرفت « فايدرا » خطأها عندما أحبت « هيبوليتوس » ابن زوجها . إن فن الحب شئ جديد على روما وكذلك فن الرقة والكياسة يعتبر طقساً جديداً للرومان كان أوفيدىوس كاهنه الأكبر .

وقد تأثر الأدباء المحدثون بفن الحب لأوفيدىوس مثل « مكاولى » Macaulay الذى يصفه بأنه أحسن أشعار أوفيدىوس وكذا تأثر به « جيته » فى كتابه « الإلجيات الرومانية » وكان أوفيدىوس شاعره المفضل كما أنه يقال إن قصة الرسام الإيطالى الشهير « تيزيانو » Tiziano (١٤٧٧ - ١٥٧٦) المسماة « أريادنى على جزيرة ناكوس » استوحاها من كتاب

وفى الكتاب الثالث يوجه نصائحه للنساء فيقول : « يجب أن يسرعن والا يبعخلن بعواطفهن عندما يكن يافعات فإن الكبر والتجاعيد والشعر الأبيض تلتحق بهن سريعاً . إن المنظر الحسن شئ جميل إلا أنه نادر . ولكن بشئ من الزينة تصبح المرأة جذابة وبدونها يفقد الوجه الجميل فتنته . إننى أعتقد أن ماتفعله نسائنا فى الوقت الحاضر أمر معقول ليس لأننا نملك ذهباً أو نلبس ملابس فاخرة ولكن لأننا نعرف كيف نستمتع بملاذ الحياة ولأننا انصرفنا عن عادات أسلافنا الخشنة حيث كانت تقبع المرأة فى عقردارها تحيك الملابس أو تغزل حتى تقتل وقت فراغها .

تزينى بالملابس ولكن لا تغلى فيها وتعطرى واعتنى بأسنانك وانظري كى لا تكون أرجلك مشعرة وتعلمى فن التجميل ولكن إياك أن تستخدى المساحيق أمام زوجك فإن منظر المساحيق أثناء استخدامها شئ بغىض .

تعلمى كيف تمشين وكيف تضحكين بل كيف تبكين لأنه هناك الصواب والخطأ فى استعمال أى شئ وإذا أردت أن تحافظى على جمال وجهك تحكى فى أعصابك فليس هناك امرأة أقبح منظرأ من تلك التى يستحوذ عليها الغضب وإذا أصبحت عواطف محبوبك باردة دعيه يشتم رائحة غريم له ، لاتدعيه يعتقد أنه الحصاة الوحيدة على الشاطئ ، لا تكونى نهمة ولا تكثرى من تعاطى المسكرات فليس هناك منظر أبشع من منظر المرأة السكرى ... الخ .

وكل ما ذكره أوفيدىوس ممكن حدوثه فى أية عاصمة أو مدينة كبيرة فالمرأة هى المرأة لم تتغير وكذلك الرجل هو الرجل والطرق التى يتبعها كل إزاء الآخر واحدة فى جميع العصور . إنه يتحدث عن مجتمع مح للمباهج والملذات ولا يسوده الحب العميق الذى ينتهى بفرر أو يأس أو موت ، وفى رأيه أنه ليس هناك اخلاص دائم . وفنه هذا جديد على

« فن الحب » وليس من قصة « كاتولوس » المشهورة في ذلك الموضوع .

نصوص

من الكتاب الأول — تعاليم للرجال

عليك أولاً أن تجتهد لتجد من تحب ، أنت يا من تخوض المعركة للمرة الأولى ، سيكون مجهودك ثانياً أن تكسب ود من أحببت ، وعليك ثالثاً أن تجعل الحب يستمر مدة طويلة . هذا هو سبيلي ، هذا هو ميداني الذي سوف ترسمه عروبي ، هذا هو الهدف الذي سوف تقتحمه عجالات عروبي .

وما دامت الظروف تسمح وما دام في استطاعتك أن تذهب إلى أى مكان مطلق العنان فاختر من تقول لها : « إنك أنت الوحيدة التى تعجبني » . فإنها لن تأتى إليك من نفسها عليك أن تبحث عن الفتاة التى تروق عينيك . إن الصائد يعرف جيداً أين ينصب شباكها للغزلان . ويعرف جيداً فى أى الوهاد يقيم الوعل الثائر . إن الطيور تعرف الأشجار . ومن يمسك بالشص يعرف فى أى المياه تسبح أسماك كثيرة . وأنت أيضاً يا من تبحث عن تحبه حباً طويلاً الأمد عليك أن تعرف أولاً أى مكان ترتاده الفتاة دائماً .

إننى لا أطلب منك أن تبسط شراعك للريح أو أن تقطع طريقاً طويلاً حتى تجدها . وبرغم أن « پرسوس » أحضر « أندروميديا » من بين الهنود السود^(١) . وبرغم أن الرجل الفريجي اختطف

(١) ربما يقصد بالهنود السود سكان إثيوبيا « أندروميديا » بنت « كيفيوس » Cepheus ملك إثيوبيا التى ادعت أنها أجمل من حوريات البحر فكان من لإله البحر « بوسيدون » « إلان » صب جام غضبه على وطنها وأرسل وحشاً بحرياً لتخريبه وأشارت النبوءة أنه لا يمكن إنقاذ الوطن إلا بالتضحية بأندروميديا لهذا الوحش وقد قيدت فعلاً إلى صخرة على الشاطئ وأصبحت عرضة لهذا الوحش ولكن « پرسوس » يأتى فى الوقت المناسب وينقذها ثم يتزوجها وترحل معه إلى بلاد اليونان .

الفتاة اليونانية^(٢) إلا أن روما ستعطيك فتيات جميلات كثيرات جداً حتى إنك لتقول : « إن فى روما كل ما فى العالم من فتيات جميلات »^(٣) .

ويعطى « السيرك » الفسيح فرصاً كثيرة للراغبين فى الحب . فلا حاجة هناك للأصابع التى تعبر بها فى كلام صامت ولا حاجة للمضى إشارة بالإيماء . فاجلس بجوارها فليس هناك عائق يمنعه من ذلك ثم اقترُب منها ما أمكن حتى تتلامسا .

وهذا أمر سهل إذ أن صف المقاعد يحمل على هذا التلامس إن لم تكن هى راغبة فيه ، فبحكم المكان يجب أن تلمس الفتاة . وعليك هنا أن تبحث عن بداية الحديث التعارف ودعها تسمع منك أولاً حديثاً عاماً . ولتسأل عن أصحاب الجياد التى تتقدم فى الحلبة ولا تضع الوقت . ومهما يكن الأمر فكن فى صف ذلك الذى تكون هى فى صفه . ولكن عندما يمر الاحتفال المزدهم الذى يتنافس فيه الشباب فصفق لفينوس سيدة الحب بأيد مشجعة^(٤) وإذا سقط غبار عن طريق الصدفة على صدرها — كما يحدث عادة — فلتنفضه عنها بأصابعك .

وإذا لم يكن هناك غبار فلتنفض اللاشئ . وليكن لديك أى مبرر لما قممت به . وإذا تهطل معطفها واسترسل على الأرض فلتلمه ولترفعه من الأرض المعفرة فى عناية وحينئذ سترى عيناك حمياً قدميها برضاها جائزة لك على ما قممت به .

(١) يقصد « باريس » الذى اختطف « هيليني » ورحل معها إلى طروادة بأسيا « صغرى » .

(٢) يقصد أنه سهل أن تجد الجمال فى روما دون مشقة السفر للبحث عنه فى بلاد ذاتية عن روما .

(٣) شرح أوفيدوس هذا الاحتفال فى كتاب الغزليات (Amores, 3, 2. 43 ff.) ويبدأ الحفل من قنعة الكايتول إلى سوق المدينة (الفورم) ثم إلى السيرك . وكان يحمل المحتفلون تماثيل من العاج يصنف لها عند مرورهم عشاق أصحاب هذه التماثيل فيصفق مثلاً المحبون لفينوس إلهة الحب ويصفق الجنود لمارس إله الحرب .

ولتنظر كذلك خلفك كى لا يكون هناك من يضغط على ظهرها الرقيق . إن العقول تأسرها أشياء صغيرة ، فلقد أفاد الكثيرون من تهينة وسادة الفتاة بأيد متوثبة ، أو التهوية بمروحة رقيقة ، أو وضع مقعد تحت قدمين رقيقتين ولتدع جسدك يروق بنظافته كما يروق بوعناء^(١) المعارك . لتكن عباةك ملائمة لجسدك ولا تكن ملطخة ، ولا تدع سر حذائك متجعداً ، واحذر ألا يعلو أسنانك الصدا . ولا تجعل تدميك غير ثابتين وتسبحان في حذاء واسع . ولا تشوه خصلات شعرك بحلاقة رديئة . واحلق شعرك ولحيتك عند حلاق ماهر . ولا تجعل أطافرك طويلة تتخللها القذارة . ولا تجعل الشعر ينمو في خياشيمك ، ولا تكن أنفاسك ذات رائحة كريهة .

من الكتاب الثانى تعاليم للرجال

إن العاشق يتوج في سرور أشعاري بأكاليل النصر ويفضلها على قصائد شعراء الملاحم : هكذا فعل الغريب ابن « پريام » فبسط شراعه الوضاء مصاحباً عروسه التي اختطف من مدينة « أميكلاى »^(٢) Amyclae المحاربة . وهكذا فعل من حملك ، يا « هيبوداميا »^(٣) في عربته المنتصرة وحملك على عجالات أجنبية .

لماذا تتسرع ، أيها الشاب ، ؟ إن سفينتك تبجر في وسط المحيط والميناء الذى أنشده بيني وبينه أمد

(١) الوعاء ، الغبار .

(٢) يقصد باريس الأمير الطروادى الذى اختطف هيلين من من أسبرطة .

(٣) يقصد « پيلوپس » Pelops الذى أتى من آسيا الصغرى إلى بلاد اليونان وأحب « هيبوداميا » وتزوجها بعد أن فاز في سباق العربات على أبيها الذى جعل هذا الفوز شرطاً لمن يريد أن يتزوجها .

بعيد . ليس كافياً أن تكون قد كسبت الفتاة بما مهدت لك من طريق . إنك قد حصلت عليها بفنى وبفنى عليك أن تحتفظ بها . وليست الجرأة في الاحتفاظ بمن كسبتها بأقل من الجرأة في البحث عنها . وللحظ في ذلك نصيب ولكن الأمر في حاجة إلى فن إن « مينوس » Minos لم يستطع أن يسيطر على أجنحة الرجل^(١) . ولكننى أعد العدة للسيطرة على الإله المجنح كيوييد . إنه لمخدوع كل من يلجأ إلى فن تساليا^(٢) وأن يتعاطى ما ينزعه من جهة المهر^(٣) . إن أعشاب « ميديا »^(٤) Medea لن تعمل على أن يعيش الحب ... فلو أن الحب يمكن الاحتفاظ به عن طريق السحر وحسب لكانت قد احتفظت (ميديا) بابين « أيسون »^(٥) Aeson كما احتفظت « كيركى » بأوديسيوس . إن أشربة الحب الصفراء تضر الفتيات : لأنها تؤثر في العقل ولها من القوة ما يدفع إلى الجنون . لتبتعد هذه الأشياء المدنسة ! كن رجلاً حبيبا كى تحب . ولن يمنحك الوجه أو الشكل فقط هذا الشيء رغم أنك قد تكون « نيريوس »^(٦) Nemesis الذى كان « هوميروس » القدماء مفتونا به ، أو الفتى اليافع « هيلاس »^(٧) الذى اختطفته حوريات المياه

(١) بعد أن شيد « ديدالوس » قصر اللايرنته في كريت أراد أن يعود إلى وطنه أثينا ولكن « ميثوس » ملك كريت لم يوافق على عودته مما اضطر « ديدالوس » لأن يصنع لنفسه أجنحة يعبر بها إلى بلاده .

(٢) كانت « تساليا » في شرق بلاد اليونان مشهورة بالسحر . (٣) غشاء ينمو على جهة المهر (Hippomanes) عند ولادته ويستخدم كشراب للحب .

(٤) كانت « ميديا » مشهورة بالسحر الذى ساعدت به حبيها « جاسون » كى يستولى على الفراء الذهبى .

(٥) يقصد جاسون . (٦) كان « نيريوس » أجمل وأعظم ثناءً من كان في جيش اليونان ما عدا « أخيلوس » (الليادة) - الكتاب الثانى - سطر ٦٧ وما بعده .

(٧) ذهب « هيلاس » إلى إحدى الينابيع كى يشرب فأخذت حوريات المياه بجاله واختطفوه إلى داخل المياه .

المنذبات . فلتنصف إلى المزايا الجسمية مواهب عقلية : إن الجبال ميزة سريعة التهشم فكلما تقدم العمر يصبح الجبال أقل بريقاً ثم تقتطفه السنون نفسها ، فليس البنفسج دائم الازدهار والزنبق لا يفتح ثغره دائماً . وعندما تذبل الوردة تجف ويبقى الشوك . أمها الإنسان الجميل ، سرعان ما يصبح شعرك أبيض وتظهر التجاعيد التي تحفر جسمك . فلتجعل لك الآن روحاً ، تلك التي من خصائصها أن تبقى ولتصفها إلى جمالك^(١) ولأنها الوحيدة التي تبقى معك حتى تفارق الحياة . ولا تهمل في تثقيف نفسك بالفنون الجميلة أو أن تتعلم اللغتين . إن « أوديسيوس » لم يكن جميلاً بل كان فصيحاً ورغم ذلك فإنه أشعل نار الحب في قلبي لإلهتين من إلهات البحر ... وإذا لم تكن الفتاة مشجعة بما فيه الكفاية أو ودوداً لمن يحبها ، فلتتحمل حتى النهاية ولتأبى فسوف تصبح طيبة فيما بعد .

إن الغصن الموعج ينشئ من شجرته باللين وإنه لينكسر لو استخدمت قوتك . وباللين تسبح خلال المياه وإنك لا تستطيع أن تقهر الأنهار بدلاً من أن تقبض عليك الأمواج إذا سبحت ضد التيار . إن اللين يستأنس النور وأسود « نوميديا » Numidia . ورويداً رويداً يخضع الثور للمحراث الريفي . وهل كان هناك أعنف من « أتالنتا^(٢) » النوناكريه^(٣) ورغم

(١) يذكرنا هذا بقول شاعر العربية أبي الطيب المتنبي :

وفي الجسم نفس لا تشيب بشبهه ولو أن مافي الوجه منه حراب
يفير مني الدهر ما شاء غيرها وأبلغ أقصى العمروهي كعاب

(٢) بنت « ياسوس » Jasus ابن « ليكيرجوس » ملك أركاديا . وكانت مشهورة بالصيد كما كانت ضد فكرة الزواج وقد أحبها « ميلانيون » Milanion ولم يستحوذ على قلبها ويتزوجها إلا بعد وقت طويل وجهد كبير أثناء مشاركتها الصيد « أنظر 1.1.9 Propertius » .

(٣) أي الأركادية « من أركاديا » نسبة إلى « نوناكريس » وهو اسم جبل في إقليم أركاديا .

ذلك فقد خضعت لمروءة رجل : : فبالاستسلام سرحل منتصراً . لتستسلم إذا قاومت فبالخضوع سوف تتحاشى المنتصر . عليك فقط أن تفعل ما تأمرك به ، لم إذا لامت ؛ وافق على أي شيء توافق عليه : أكد ما تؤكد وأنكر ما تنكره ؛ واضحك إذا ضحكك ؛ وتذكر أن تبكي إذا بكيت . دعها تسطر دستورها على محياك ... إن الحب نوع من الحرب : أيها الجبناء ، ابتعدوا . إن أعلام الحب هذه يجب ألا يحرسها الجبناء : إن الليل والشتاء والرحلات الطويلة والآلام المبرحة وكل جهد موجود بداخل المعسكر الأنيق .

أيها القوم ، احتفوا بي أنا شاعركم : تغنوا بمدحى . اجعلوا اسمي يتغنى به في جميع أنحاء العالم ، فقد أعطيتكم السلاح . إن إله الحدادة قد أعطى الأسلحة لأخيلبيوس . فانتصروا كما انتصر بما منحت لكم من عطايا . ولكن إذا قهر أي منكم الأمازونيات^(١) بلاحي فليخط على غنائمه :
« إن « ناسوا »^(٢) هو سيدى » .

الكتاب الثالث — تعاليم للنساء

إن المرأة لا تلوح باللهب أو الأقواس القاسية . ويندر أن أرى أن هذه الأسلحة تؤذى الرجال : غالباً ما نخدع الرجال وأما الفتيات فغالباً لا نخدعن . وإذا سألت : فإن جرائمهن في الخداع قليلة . إن « جاسون » الخادع طرد ميديا بينما كانت في ذلك الوقت أمماً ، وأتت زوجة أخرى إلى أحضان ابن « أيسون »^(٣) . وفيما تخصص دورك يا ثيسوس فإن

(١) تقول الأساطير إن الأمازونيات نساء جميلات عاربات كن يقطن منطقة « سيثيا » Scythia .

(٢) كان اسم أوفيدبيوس هو : « بوبليوس أوفيدبيوس ناسو » Publius Ovidius Naso .

(٣) يقصد « جاسون » .

« أريادنى » قد وقعت فريسة للطيور البحرية وثركت وحيدة فى مكان غير معروف (١) ... إن « أينياس » له شهرة بالتقوى ومع ذلك فإن الضيف يا « ديلو » أملك بسيف وسبب للموت (٢) . أخبركم عن سبب هلاككن ؟ إنكن لم تعرفن كيف تحبين . إنه كان ينقصكن المهارة . إن المهارة تجعل الحب يستمر ... والآن تذكرن الشيوخوخة . وهكذا لن يضيع وقت سدى . وما دامت الظروف تسمح ولا تزلن فى ربيع العمر فالعبن لأن السنين تمر مر المياه الجارية ، والموجة التى مرت لا تستدعى ثانية ، والساعة التى انقضت لا يمكن أن تعود . استفيدى من وقتك . إن الوقت ينسل بخطى سريعة . وليس المستقبل كالماضى فى الجمال .

لأنى أبدأ بالعناية بالجسد . إن العنب ينمو جيداً من الكروم المعنى بها وعلى التربة المعنى بها تسمخ عيدان القمح . إن الحب هبة الإلاه . إن كل واحدة مفتونة بمالها من جمال خلاب ولكن منكن من تحتاج لمثل هذه الهبة . إن العناية تكسبك الجمال ، والإهمال يطمسه ولو كان شبيهاً بجمال فينوس . وإذا لم تكن نساء الماضى يعتنين بأجسادهن وكذلك لم يكن للرجال القدماء أجساد تحظى بالعناية ، وإذا كانت « أندروماخى » تتأثر فى عبادة خشنة فأى غرابة فى ذلك ؟ لقد كانت هناك فى الماضى بساطة خشنة ولكن روما الآن فى عصر ذهبي وتملك الثروات الطائلة للعالم المشهور ... إننا الآن فى عصر حضارة غيرت من حياتنا ...

ولكن لا تثقلن آذانكن بالأحجار الكريمة التى يجمعها الهندي الأسود من المياه الخضراء ولا تحضرن مثقلات بملايس قد حيكمت بالذهب . وابتعدن عن الثروة التى تبحثون بها عنا . إننا نؤخذ بالأناقة

الطبيعية . لا تدعى شعرك بغبر نظام . إن لمسة باليدى واحدة تكسبك الجمال وتسليك إياه . وليس لازينة طريقة واحدة . لتختر كل مايناسبها ولتستشر فى ذلك الأمر مرآتها . إن الوجه البضاوى يفضل فرقا للشعر على الرأس يترك بدون زينة وتميل الوجوه المستديرة إلى أن تكون فى الشعر عقدة صغيرة تترك فى أعلى الجهة بحيث تظهر الأذن وقد تصبغ لإحدى النساء شعرها بأعشاب ألمانية وتبحث بفنها عن لون أفضل من لونه الطبيعى . وتسير امرأة أخرى مثقلة بشعر مستعار ... لقد نصحتك ألا يذبح من لبطيك رائحة كريهة وألا تكون رجلاك مخشوشة بشعر حاد لا تدعى حبيبك يجد علب حليك موضوعة على المنضدة .

إن الفن الخفى يساعد جمالك . من ذا الذى لا يؤذيه رؤية الصباغة تلوث جميع الوجه عندما تنزلق لثقلها وتسقط على صدرك الدافئ ؟ ! فهناك أشياء كثيرة ليس من الصواب أن يعرفها الرجال . إننا معشر الشعراء دعاة للجمال المعشوق . إن « نيميس » وكذلك « كيثلثا » مشهورة . إن الغرب والشرق يعرف « ليكوريس » (١) .

ولم يكن غرض أوفيدىوس إثارة اللذة بل التسلية ولم يكن ينظر إلى الأشياء شزراً بل كان يبتسم لها .. لقد خلق عالماً يسر به القراء فكانت رسالته موجهة إلى المجتمع المثقف فى العاصمة وإدخال السرور عليه وساعده على ذلك حيويته وفطنته وشعوره العميق بالجمال سواء الجمال الجسمانى أو جمال الطبيعة وكذلك خياله الخصب القادر على الخلق فلم يكن له نظير بين

(١) « نيميس Nemesi » إحدى معشوقات شعر « تيبولوس » و « كيثلثا » معشوقة الشعر « پروپرتيوس » « ليكوريس » معشوقة الشاعر جالوس الذى كان أول حكم من قبل الرومان عن مصر .
وجميعهم شعراء الغزل الرومان .

(١) جزيرة تاركوس Naxos .

(٢) يقصد « أينياس » الذى استضافته « ديدو » ملكة قرطاجنة وأحبته ثم انتحرت بعد أن تركها وفشلت فى إبقائه معها .

الرومان في سرد القصص ولم تكن شهرته ترجع إلى أنه كتب موضوعاً عن الحب ذلك الموضوع المحبب إلى النفس أو إلقائه للوزن الإليجي وإنما ترجع إلى قدرته كقصاص ماهر خصوصاً سرده لقصص «التغيرات» التي تعتبر كتاباً قيماً في الأساطير القديمة التي يشع منها شعر سهل ، سلس ، شفاف .

لقد كان شاعراً بالسليقة وإن كان شعره لم يبلغ جلال شعر من سبقوه خصوصاً فرجيليوس ولهذا السبب ترك باعتباره الكتابة في شعر الملاحم كشيء خارج عن نطاق قدرته ولكنه كرس نفسه لأن يكون مترجماً لعصره وإن كانت كتاباته يسودها التطويل الملل ، كما أن فلسفته لم تكن عميقة ويعيب عليه بعض النقاد استهتاره وعدم مبالاته بما تحتمه اللياقة وإنه لم يكن متديناً كما أن قصصه لا تظهر خيالا محلقاً ويكثر من الحيل البلاغية واللفظات الملحة مما جعل «سكناً» يلومه ويصف هذه الأشياء بأنها عبث أطفال (Seneca, Q.N. III, XXVII, 12...) ويصفه بأنه مولع بمهارته .

وأهم كتبه التي تأثر بها الغرب هو كتاب «التغيرات» ذلك الكتاب الذي يسرد فيه بسرعة وطلاقة وحيوية وتأمل وسهولة قصص الحب والمغامرات .

وقد نالت «قصص البطلات» في العصور الوسطى الإعجاب وأوحت للناس فكرة الرومانسية التي امتاز بها حب الفرسان في ذلك العصر .

وعندما ظهرت فكرة الرومانسية بوضوح في القرن الثاني عشر كانت ترجع في بعض أسبابها إلى المسيحية من ناحية احترام العذراء وعدم المبالاة بمتاعب الجسد ولكن من بين الأسباب التي ساعدت على نمو هذه الفكرة كتابات أوفيدوس فقد عالج الحب باعتباره علماً كما كانت مؤلفاته

مفعمة بالعواطف وقد استجابت روحه الحساسة للشعور الشخصي والطبيعة . . لذلك كان لأوفيدوس تأثير كبير على الآداب الأوروبية خصوصاً ما يتعلق منها بالحب الرومانسي وتأثر بقصصه الأدباء الفرنسيون والإيطاليون كما تأثر الأدباء الانجليز . . وقد بدأت قصصه تدخل الأدب الأوروبي في القرن الثاني عشر كما يظهر من القصة الشعرية الفرنسية المسماة «يراموس وثيسي» وهي قصة عاشقين بائسين ويقول عنها أوفيدوس بأنه لم يأخذها عن الرومان أو اليونان بل أخذها عن الشرق (Ovidius. Metam. 4. 55-160) وهي تشبه رواية «روميو وجوليت» إذ أن العاشقين تفرقهما العداوة بين أسرتهما ويتقابلان سرّاً ويموتان نتيجة وهم خاطئ عند علم كل منهما بموت الآخر . وقد ذاعت هذه القصة وكثيراً ما كان يستشهد بها نقلا عن أوفيدوس كثير من الأدباء الفرنسيين والإيطاليين في القرن الثاني عشر وما بعده . . وفي القرن الثالث عشر تُرجم كتاب التغيرات الذي يعتبر أهم كتاب أثار الطريق للرومانسية .

وترجم هذا الكتاب في القرن الثالث عشر إلى اللغة اليونانية حيث كان في متناول الحضارة الشرقية التي كانت تنزعها الامبراطورية البيزنطية وقد كان يطلق على هذه الفترة من العصور الوسطى بفترة «أوفيدوس»

وفي القرن الرابع عشر عرف تشوسر Chaucer أوفيدوس أكثر من أي كاتب لاتيني آخر ولقد أعجب بالتغيرات التي كانت مستودعاً خصباً للقصص ، وملهماً لمصوري النهضة الحديثة فأخذ تشوسر عنها قصة «يراموس وثيسي» وجعلها قصته الثانية في مؤلفه (Legend of Good Women) كما أن كتابه المسمى (The Duchess) يبدأ وينتهي بقصة Ceyx و Alcyone (Metam. 11. 410-748.)

إن تأثره فيها بشخصية « ديدو » عند أوفيدوس في كتابه التغيرات أعمق من تأثره بشخصية « ديدو » عند فرجيلوس في إنبادته .

وفي الواقع إن اشارات شكسبير عن الأساطير يرجع معظمها الى أوفيدوس وقد ترجم آرثر جولدنج Arthur Golding (١٥٦٥ - ١٥٦٧) كتاب التغيرات فأثرت دون الحاجة إلى قراءتها مباشرة عن الأصل اللاتيني في عقلية شكسبير وشعره .

وكان اهتمام أوفيدوس بالحب والأشياء الخارقة للطبيعة مناسباً لعصر شكسبير بل لشكسبير نفسه . واستمر تأثير أوفيدوس إذ أن كتابات « ميلتون » Milton تردد صدى « التغيرات » من حيث لغته وطريقة تفكيره كما تأثر أيضاً « دريدن » Dryden « ماتيو بريور » Mathew Prior وبوب Pope الذين كتبوا شعرهم بال Heroic Couplets التي تعتبر أوفيدية . وقد أثر جيته Goethe (١٧٩٥) بكتاب « فن الحب » في مؤلفه (الإلجيات الرومانية) وتأثر به الشعراء الغنائيون في القرن التاسع عشر أمثال « وردزورث » Wordsworth و « شيلي » Shelley اللذان يدينان له في كتاباتهما وقد ذكر « كيتس » Keats بأنه ليس هناك مادة أمام الشاعر أروع مما في التغيرات .

من هذا كله نرى مدى تأثر أدباء الغرب بأوفيدوس .

ونرى أيضاً أن أوفيدوس كان على حق عندما كان مولعاً بكتبه . وارتبه الأمر الذي عابه عليه بعض الرومان القدماء :

وكذلك كتابه المسمى The House of Fame به كثير من وصف أوفيدوس لمنزل الشهرة في التغيرات (Metam 12. 39 F) وقد أفاد أيضاً من خطابات أوفيدوس الخيالية في « رسائل البطلات » كخطاب أوفيدوس الخاص بباريس وهيلين في Pretty Coquette Criseyde وقد تأثر تشوسر أيضاً بالتقويم الروماني كما يظهر من قصته Lucretia في كتابه المسمى The Legend of good Women إن مقدرة تشوسر على كتابة قطع مطولة في الوصف والمقارنات ترجع إلى دراسته الكلاسيكية .

وبعد اختراع الطباعة مباشرة أخذ في طبع « رسائل البطلات » تبعاً وكان أول ترجمة لها بالانجليزية سنة ١٥٦٧ وبعد خمس عشرة سنة من ذلك التاريخ استرعت هذه الأشعار نظر « كريستوفر مارلو » Christopher Marlowe الذي أحرقت أشعاره علناً بأمر الكنيسة سنة ١٥٩٩ .

كما تأثر به عصر الملكة اليزابيث فتأثر به « إدموند سبنسر » Edmund Spenser (١٥٩٠ - ١٥٩٦) في قصته Faerie Queene وتأثر به شكسبير بقصة بيراموس وثيسبي في روايته Midsummer-Night's dream وإن كانت معلوماته في اللاتينية أقل بكثير من معلومات سبنسر إلا أن شكسبير تأثر كثيراً بكتابات أوفيدوس حتى أنه يمكن كتابة كتاب كامل عن هذا التأثير فأخذ مثلاً مقطوعته الشعرية المسماة Venus and Adonis عن أوفيدوس متأثراً بكتابه « الغزليات » Amores وقد اهتدى النقاد إلى إشارات كثيرة في رواياته مكتوبة عن كتاب التغيرات مثلاً في روايته المسماة Cleopatra التي يقول عنها النقاد

رحلات حول العالم للكابتن جيمس كوك

بقتلم
الدكتور سليم أنطون

قسم علوم البحار بكلية العلوم - جامعة الاسكندرية

القطبية الجنوبية ، وكان وجود أستراليا ونيوزيلاندا وكثير من جزر المحيط الهادى ضرب من الخدس والتخمين ومنذ خمسة قرون فقط لم يكن العالم القديم يعرف شيئاً عن أمريكا ، ولم تكن استدارة الأرض قد ثبتت عملياً بالدوران حولها .

لم تكن الحضارة المصرية القديمة حضارة نهريّة فقط بل إنها كانت تحمل أيضاً ملامح الحضارات البحرية فأنشأت الموانئ على سواحل البحرين الأحمر والمتوسط وبنت الأساطيل التي قامت برحلات بعيدة مثل رحلة حتشبسوت حوالي ١٥٠٠ قبل الميلاد إلى بلاد البنوت أو الصومال . واشتهر الفينيقيون كملاحين مهرة جابوا البحر المتوسط واستكشفوا شواطئه ، بل إنهم غامروا بالخروج إلى السواحل الأوربية والأفريقية المطلة على المحيط الأطلنطي . أما الإغريق فقد مدوا تجارتهم البحرية إلى شواطئ البحر الأسود وحملتهم غزوات إسكندر الأكبر حتى الهند شرقاً مما أضاف الكثير إلى معلوماتهم الجغرافية . ولم يكن الرومان بحارة بارعين ولكن غزواتهم حول البحر الأبيض المتوسط وعلى الأخص في أسبانيا وفرنسا وألمانيا وإنجلترا ، وسعت دائرة المعارف الجغرافية .

عشر سنوات ذهبية في تاريخ الكشوف الجغرافية ، هي نفسها سنوات مجيدة في حياة جيمس كوك . ففي ٢٨ أكتوبر ١٧٦٨ احتفل كوك بعيد ميلاده الأربعين . على ظهر سفينته « انديفر » ، وهو في مستهل رحلته الأولى حول العالم . وفي ١٤ فبراير ١٧٧٩ سقط قتيلاً على شواطئ هاواي في نهاية رحلته الثالثة ، بعد أن جاور الخمسين ببضعة أشهر . وفي خلال هذه السنوات العشر كان كوك قد « أعاد رسم خريطة العالم » ، بعد أن استكشف أو أعاد استكشاف كثير من جزر المحيط الهادى ونيوزيلانده . والساحل الشرقي لأستراليا والساحل الغربي لأمريكا الشمالية حتى مضيق بارنج شمالاً . كما استطاع أن يلتقى نظره على القارة القطبية الجنوبية وأن يتنبأ بوجودها .

قصة الكشوف الجغرافية :

لا تكاد توجد الآن بقعة في العالم لم تستكشف بعد . وباستثناء بعض الأماكن المنعزلة في القارة القطبية الجنوبية فإن هناك القليل الذي يمكن إضافته إلى خريطة العالم . ولكن الأمر لم يكن كذلك في عصر كوك أي منذ مائتي عام حين كان العالم مجهل تماماً بوجود القارة

وفي خلال القرون الثمانية التي أعقبت سقوط الإمبراطورية الرومانية حوالى عام ٤٠٠ انتقلت حركة الكشف الجغرافية إلى العرب وأهل الشمال . جاب العرب المحيط الهندي ووصلوا في رحلاتهم التجارية إلى مدغشقر وموزامبيق في الجنوب وإلى الهند وسيلان والصين في الشرق . أما أهل الشمال فقد عبروا من النرويج إلى أيسلنده ومن اسكتلندا إلى جرينلاند ومنها إلى سواحل البرادور في شمال أمريكا .

وباندلاع الحرب الصليبية توقفت التجارة بين الشرق وأوروبا ، وقاطع العرب كل الدول الأوروبية عدا البندقية التي احتكرت التجارة مع العرب وكونت ثروات طائلة من بيع منتجات الشرق إلى بقية أوروبا ، مما دفع البرتغال وجنوه إلى محاولة الوصول إلى الهند عن طريق الدوران حول أفريقيا .

وهكذا بدأ عصر الكشف الجغرافية بمحاولات البرتغاليين الالتفاف حول رأس الرجاء الصالح للوصول إلى الهند وجزر التوابل والتي انتهت بنجاح فاسكودى جاما عام ١٤٩٨ . وفي نفس الوقت تقريباً عبرت السفن الأسبانية المحيط الأطلنطي تحت قيادة كريستوفر كولومبوس واكتشفت جزر الهند الغربية ، وإن كان قصدها الأصلي الوصول إلى جزر الهند الشرقية بالبحار غرباً . واصل الأوروبيون بعد هذا استكشاف السواحل الأمريكية من الشمال إلى الجنوب بقصد العثور على منفذ يوصل إلى جزر التوابل في الشرق . وفي عام ١٥١٩ تمكن ماجلان على رأس بعثة أسبانية من اختراق المضيق الذى يعرف باسمه في الطرف الجنوبي من القارة الأمريكية ، ثم الابحار شرقاً في المحيط الهادى والوصول إلى جزر الهند الشرقية ، فكان بحارته أول من استطاعوا الابحار حول العالم .

احتكر البرتغاليون الطريق حول أفريقيا ، والأسبان الطريق حول أمريكا الجنوبية ، وظلت لهما السيادة البحرية تاركيين إنجلترا وهولندا وفرنسا محاولون الوصول

إلى الشرق بالبحث عما كان يعرف « بالمر الشمالى الغربى » في شمال أمريكا الشمالية و « بالمر الشمالى الشرقى » في شمال آسيا ولكن هذه الجهود الجريئة لم تحقق أى نجاح حتى تمكنت هذه الدول من هزيمة أسبانيا والبرتغال ومن ثم اتجهوا إلى الجنوب أيضاً .

وبتغير القوى البحرية في أوروبا ، أصبح من الطبيعى أن يتغير اتجاه هذا النشاط فبينما كانت الكشف الجغرافية الكبرى من نصيب أسبانيا والبرتغال خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر نجد أن هذا النشاط انتقل إلى هولندا وإنجلترا وفرنسا وروسيا . وبنهاية القرن السادس عشر بدأ الهولنديون والإنجليز الاتجار مع الهند . ولما كانت أستراليا تقع خارج الخطوط الملاحية بين أوروبا وجزر الهند الشرقية ، فإن سواحلها بقيت دون أن تستكشف بدقة حتى عصر كوك .

هذه لمحة سريعة عن التقدم الذى أحرزته البشرية في الكشف الجغرافية قبل عصر كوك . وقد قصدنا بها أن نعرف العالم الذى ولد فيه كوك قبل أن نتحدث عن الرجل .

حياة جيمس كوك :

ولد جيمس كوك في ٢٨ أكتوبر ١٧٢٨ في قرية صغيرة في منطقة يوركشير بالقرب من ميناء ويتبي المطل على بحر الشمال . وقد نشأ في أسرة فقيرة مما اضطره إلى مغادرة المدرسة ليعمل أجيراً مع والده في الزراعة . وعندما بلغ الثامنة عشرة من عمره كان يشتغل كباحر تحت التدريب على ظهر مركب صغير يعمل في تجارة الفحم بين شمال وجنوب إنجلترا . واستغل أوقات فراغه في دراسة الرياضة والملاحة حتى ليقال إنه ، عندما انتهى من فترة تدريبه ، كان يعرف من الملاحة أكثر من أى مستكشف سبقه إلى المحيط الهادى . وسرعان ما أصبح كوك ضابطاً في البحرية التجارية وهو في الرابعة والعشرين من عمره وكان يستطيع أن يحصل

إلى مكان قصي من العالم لرصد كوكب الزهرة . فن المعروف أن كوكب الزهرة - مثله في ذلك مثل عطارد - أكثر قرباً إلى الشمس من الأرض إليها ، وأنه يدور حول الشمس في مدار داخل مدار الأرض حولها . وفي أوقات معينة نادرة تمر الزهرة بين الأرض والشمس فعلاً بحيث تتحرك على وجه الشمس كنقطة سوداء ويتراقب الفلكيون حدوث هذه الظاهرة لأنهم يستطيعون من تعيين المدة اللازمة لعبور الكوكب حساب المسافة بين الأرض والشمس . وتستلزم هذه العملية رصد الكوكب من نقطتين تفصلهما مسافة بعيدة على سطح الأرض . وقد وقع الاختيار حينئذ على جزيرة تاهيتي في جنوب المحيط الهادى لمشاهدة عبور كوكب الزهرة . وعرضت الأدميرالية إرسال سفينة تحمل البعثة العلمية إلى هذه الجزيرة التي كان كابتن «واليس» قد اكتشفها حديثاً لحساب بريطانيا .

عاد كوك إلى إنجلترا بعد أن كانت ترتيبات الرحلة قد تمت فوقع الاختيار عليه - وهو في الأربعين من عمره - لقيادة هذه البعثة . ومنذ هذه اللحظة سوف نرى أن حياة جيمس كوك ترتبط بالبعثات الكشفية الثلاث التي قادها والتي وصفها في يومياته الشهيرة بحيث يصعب علينا أن نفصل بين حياة كوك ورحلاته ويومياته ، مما يدعوننا لأن نعالج هذه الموضوعات كعناصر متداخلة في دراسة أكثر شمولاً .

عصر جيمس كوك :

أدت اكتشافات كوك إلى إلقاء الضوء على خريطة العالم ، فاستطاع برحلاته أن يرفع الحجاب عن بقاع كانت مجهولة للعالم المتحضر ، وأن ينفي ويدحض كثيراً من الشائعات والنظريات عن وجود معالم جغرافية خيالية . وحتى نتبين الدور الذي لعبه كوك ، ونتمكن من تقويم جهده ونتأمله فأننا نعرض هنا إلى حدود العالم في عصر كوك ، والمعلومات التي كانت تحت يده

على وظيفة ربان لو قنع بالعمل على السفن التجارية . وعندما اندلعت الحرب بين المستعمرين الإنجليز والفرنسيين في شمال أمريكا عام ١٧٥٥ ، وجد كوك فرصته في أرضاء طموحه في العمل في المياه البعيدة فتقدم متطوعاً إلى البحرية الإنجليزية كببحار بسيط ، وعمل على ظهر السفينة الجبل تحت إمرة الكابتن سير باليسر ، الذي سرعان ما اكتشف كفاءته وخبرته . نال كوك ترقية سريعة واشترك كضابط في الحرب الدائرة في شمال أمريكا ، ولكن هذه المشغوليات لم تبعده عن كتب الرياضة والفلك وغيرها حتى يرفع من مستوى تحصيله في المدرسة . وكان الإنجليز يستعدون لمهاجمة كيويك وانتزاعها من أيدي الفرنسيين ، وكان نجاحهم رهناً بقدرتهم على الملاحة في نهري سانت لورانس فكلف كوك بعمل مساحة للنهر بين كيويك والبحر ، وقام فعلاً خلال أسبوع من العمل تحت جناح الظلام برسم خريطة دقيقة لهذه المنطقة ونجح في إرشاد سفن الأسطول بتحديد المجرى الملاحي بوساطات عوامات حتى تستطيع السفن الكبيرة الصعود في النهر دون عقبات واقترب احتلال الإنجليز لكيويك بالمهمة التي قام بها كوك مما أكسبه حظوة لدى رؤسائه .

اشترك كوك بعد ذلك في استعادة نيوفوند لاند عام ١٧٦٢ وقام بعمل مساحة جزء من الشاطئ فعين في وظيفة «مساح بحري لساحل نيوفوند لاند والبرادور» وظل في هذه الوظيفة حتى عام ١٧٦٧ ، أعد خلالها عدداً من المجلدات في الإرشاد الملاحي لهذه المنطقة ، والتي صدرت (١٧٦٦ - ١٧٦٨) تحمل دليلاً على كفاءته وتمكنه من علوم المساحة البحرية . وفي خلال هذه السنوات أيضاً ارتفع صيته كرياضي وفلكي برصده الكسوف الشمسي في ٥ أغسطس ١٧٦٦ ، وكتاباته في الحملة العلمية «المراجعات الفلسفية» . وفي عام ١٧٦٨ كانت الجمعية الملكية - وهي أكبر هيئة علمية في بريطانيا - تعد العدة لإرسال بعثة

عن الأراضى التى اكتشفها فيما بعد ، وعن النظريات التى كانت تراود العلماء وتشغل حيزاً من معتقدات الجغرافيين والملاحين فى ذلك العصر .

فمع انتهاء القرن السادس عشر كان هناك تقدم واضح فى معلومات الأوربيين عن توزيع اليابس والماء على سطح الأرض . واحتلت أمريكا مكانها كمساحة شاسعة من اليابس على خريطة العالم . وأخذت الرحلات خلال القرن السابع عشر والنصف الأول من القرن الثامن عشر تسد الثغرات فى معلوماتنا عن خريطة العالم ، وعلى الأخص فى المحيط الهادى ، أضخم المحيطات وأحدها اكتشافاً . ولكن « المحيط الجنوبى » ظل يمثل مساحات ضخمة من المياه التى لم تبهر فيها أية سفينة . فحتى رحلة كوك الثانية لم تكن الدائرة القطبية عند خط عرض ٣٠° ٦٦° جنوباً قد عبرت بعد ، بل إن عدداً قليلاً من السفن كان قد أبحر حتى ٣٠° جنوباً . وطبيعى أن تبقى هذه المياه مثاراً لخيال الجغرافيين والملاحين ، وأمثال يراود المستعمرين ومكاناً للتنافس بينهم ؟

شغل الجغرافيون والمستكشفون فى ذلك الوقت ثلاث قضايا هامة دار حولها كثير من النقاش ، وقدر لكوك أن يقدم للعالم — خلال رحلاته الثلاث — حلاً لهذه القضايا الثلاث التى نعرض لها هنا .

أولاً : القارة الجنوبية :

والتي عرفت حينئذ بأرض الجنوب المجهولة (Terra Australis Incongenita)

بدأت الرحلات الهامة فى المحيط الهادى تتجه خلال القرن السابع عشر إلى البحث عن أرض ضخمة مجهولة إلى الجنوب من هذا المحيط . ويرجع أصل هذه العقيدة إلى العصور الكلاسيكية ، عندما اعتقد الجغرافيون بوجود أرض فى الأطراف الجنوبية من العالم . ووضع بطليموس الجغرافى هذه

الأرض على الخريطة كجزء من اليابس يمتد بين أفريقيا وآسيا على طول المحيط الجنوبى . وبالرغم من أن كثيراً من آراء الجغرافيين القدامى قد تداعت وانتهت فى العصور الوسطى ، فإن نظرية بطليموس بقيت ذات أثر قوى ، كما ظلت خرائطه كمرجع أساسى حتى اكتشف الطريق البحرى إلى الهند .

ووجدت الفكرة القديمة قبولاً لدى كثير من مشاهير الجغرافيين فى النصف الثانى من القرن السادس عشر ، مثل الجغرافى الهولاندى « ميركاتور » ، الذى لم يضعها فقط فى خرائطه ، بل أنه برر ضرورة وجودها بأن مثل هذه الكتلة من اليابس لازم لموازنة القارات فى النصف الشمالى من الكرة الأرضية . ورغم أن هذه النظرية التى تدعو إلى التوزيع المتوازن لليابسة على سطح الكرة الأرضية لم تقبل من الجميع ، فإنها كانت عاملاً أساسياً فى إحياء نظرية القارة الجنوبية .

وجاءت الكشوف المتتالية وكل منها يحمل بعض الأمل فى وجود مثل هذه القارة . فعندما عبر ماجلان المضيق الذى يعرف باسمه فى الطرف الجنوبى من قارة أمريكا الجنوبية ، كانت هناك أرض تمتد إلى الجنوب . وظلت خرائط الأوربيين تظهرها لسنين عديدة كجزء من القارة الجنوبية الضخمة . حتى أثبت سير فرانسيس دراك أن هذه الأرض التى تعرف باسم (Tiera del Fuego) ما هى إلا جزيرة صغيرة تنتهى جنوباً برأس هورن . ولكن نتائج بعض الرحلات الاستكشافية التالية كرحلات شوتن وكبروس وجانزون ظلت تؤيد هذا الاحتمال ، فقد اتجه معظم المستكشفين فى ذلك العصر إلى أن يأخذوا كل أرض جديدة تكتشف إلى الجنوب على أنها جزء من القارة القطبية الجنوبية . وظل هذا السؤال قائماً حتى عصر كوك : هل توجد حقاً هذه القارة الجنوبية وإذا كان الأمر كذلك فما هى طبيعتها وامتدادها الجغرافى ؟

ثانياً : القارة الاسترالية :

بدأ الهولنديون استكشاف واستعمار جزر الهند الشرقية ومنها وصلوا إلى سواحل أستراليا . ولكن هناك من يرى أن سفن أسبانيا والبرتغال بلغت أستراليا قبل الهولنديين . ويعتمد هذا الرأي على بعض الخرائط التي يرجع تاريخها إلى عام ١٥٣٠ . بينما يرفض جمهور من العلماء هذا الرأي ويعتقدون أن هذه الخرائط تعتمد على الخيال أو على أحاديث الأهالي في جزر الهند الشرقية .

جاء اكتشاف القارة الأسترالية متأخراً . فقد كانت تقع خارج الخطوط الملاحية بين أوروبا وجزر الهند الشرقية . وحتى عندما عرف بوجودها فإن استكشافها واستعمارها تأخر كثيراً بسبب التقارير غير المشجعة التي عاد بها الرحالة الأوائل الذين أبحروا على طول السواحل الغربية القاحلة . ومن أمثلة هذه التقارير ما جاء في وصف واحد منهم للشمال بأن « الجانب الأكبر منه صحراء ويسكنه في بعض الأماكن قوم سود قساة متوحشون » !

استطاع الهولنديون في القرن السابع عشر أن يطردوا البرتغاليين والإنجليز من جزر الهند الشرقية ويستولوا على تجارة التوابل . وكان أهم مركز تجاري لهم ميناء باتافيا في جزيرة جاوة التي نعرفها الآن باسم جاكرتا . والواقع أن الهولنديين لم يخلوا فعلاً سوى جزيرة جاوة واكتفوا بإقامة مراكز تجارية على الجزر الأخرى . وقد وجدت شركة الهند الشرقية الهولندية أن احتلال أستراليا عملية غير اقتصادية . وخاصة أن التقارير الأولى للمكتشفين الأوائل لم تكن مشجعة . ومن ناحية أخرى فقد كان الهولنديون يرفضون أن يروا أوروبا آخر يستقر في هذه الأرض لذلك أعلنوا ملكيتهم لها وادخلوها في خرائطهم وأسموها هولندا الجديدة . لعل أول من اكتشف أستراليا هو وليم جانتزون

الهولندي ، الذي أبحر على طول الساحل الجنوبي لغينيا الجديدة ثم تابع رحلته جنوباً حتى وصل إلى مضيق كارينتاريا في شمال أستراليا واستمر يتحرك على طول ساحله الشرقي حتى أجبرته عداوة الأهالي على العودة . ولكن أهم رحلة استكشافية تسبق رحلة كوك كانت بقيادة ابل تاسمان الهولندي عام ١٦٤٢ أي قبل رحلة كوك بأكثر من مائة وعشرين عاماً ، وكان الحاكم الهولندي لجزر الهند الشرقية فان ديمن يرغب في معرفة نطاق هذه الأرض الجديدة فأرسل بعثة بقيادة تاسمان ، الذي غادر باتافيا متجهاً إلى الغرب حتى جزر موريشياس في المحيط الهندي ثم قفل عائداً إلى الشرق والجنوب الشرقي ليقع على جزيرة كبيرة أطلق عليها اسم أرض فان ديمن هي ما نعرفها اليوم بجزيرة تاسمانيا في جنوب شرق أستراليا . ومن هنا اتجه تاسمان شرقاً مع الرياح الغربية حتى وقع بصيرة على نيوزيلاند . فأبحر على طول ساحلها الغربي ومن هناك عاد إلى جاوة ماراً بشمال غينيا الجديدة .

يرى بعض الكتاب أن رحلة تاسمان كانت « فشلاً رائعاً » ! فمن سوء حظه أنه دار حول أستراليا دون أن يراها . ولكنه استطاع بذلك أن يحصر المساحة التي يمكن أن تقع فيها القارة الجنوبية : كما أثبت أن أستراليا ليست جزءاً من القارة الجنوبية : وإن كان قد توهم أن نيوزيلاند جزء من القارة الجنوبية وبالرغم من هذا فإن رحلة تاسمان تعد من أنجح الرحلات الكشفية فقد أدت إلى إضافة تاسمانيا ونيوزيلاند وعدة آخر من الجزر الصغيرة إلى خريطة العالم . وفتحت الباب على مصراعيه لرحلات كوك التالية .

ثالثاً : الممر الشمالي الغربي :

ذكرنا فيما سبق أن الطرق البحرية إلى جزر الهند الشرقية كانت تقع في أيدي الأسبان والبرتغاليين ، بينما بقيت دول شمال غرب أوروبا بعيداً عن هذا الميدان في وقت كانت النزعات القومية تفرق بينها ، وكان

التنافس على المستعمرات والاتجاه إلى التوسع هو الصفة الغالبة بينها . وكان طبيعياً أن تتجه هذه الدول إلى البحث عن طريق آخر إلى الشرق ، وأن يكون بحثها في مناطق لم تستكشف بعد . وانفرد الانجليز والهولنديون بمحاولة الوصول إلى جزر الهند الشرقية بالأبحار حول شمال آسيا شرقاً أو أمريكا غرباً . وقد بدأت محاولات البحث عن « الممر الشمالي الشرقي » في شمال آسيا وانتهت أولاً . ومن ثم اتجهت جهود الرحالة إلى العثور على « الممر الشمالي الغربي » على الساحل الشرقي لأمريكا الشمالية . وتتعاقب رحلات المستكشفين فروبشير الانجليزي (١٥٧٦ - ١٥٧٨) وجون دافيز (١٥٨٥ - ١٥٨٧) على نفقة تجار لندن ، ثم هنري هلسون (١٦٠٩ - ١٦١٠) في خدمة الهولنديين ، وباتون (١٦١٢) وبيلوت وبافين (١٦١٥ - ١٦١٦) وقد كشفت هذه الجهود عن تفاصيل كثيرة في خريطة الساحل الشرقي لأمريكا الشمالية ، ولكنها لم تنجح في الكشف عن ممر يؤدي إلى المحيط الهادى . وبقيت هذه المشكلة معلقة ليعاود كوك المحاولة في رحلته الثالثة .

• • •

هذه هي القضايا الثلاث التي شغلت بال الجغرافيين والملاحين والمستعمرين والساساة في هذا العصر ، وقدر لكوك أن يغير بشكل حاسم في أفكارهم جميعاً نتيجة للحقائق الجغرافية الجديدة التي عاد بها من رحلاته . لم يكن كوك وحده في الميدان ، ويجدر بنا أن نأخذ فكرة عن الرحلات المعاصرة له حتى نستطيع أن نقدر النجاح الذى حازه بالمقارنة بما أحرزه معاصروه من المستكشفين في نفس المياه التي أبحر فيها كوك . ففي عام ١٧٦٤ غادر جون بيرون لإنجلترا ، بتعليمات للبحث عن جزر بيبس وجزر فالكلاند ولكنه لم يجد الجزر الأولى التي قيل إنها شوهدت عام ١٦٨٤ ، واستولى على مجموعة جزر فالكلاند التي توجد بالقرب من مضيق ماجلان ، حاسباً إياها جزر بيبس ، وكان

بوجانفيل الفرنسي قد استعمرها في رحلة سابقة . واستطاع بيرون في رحلته عبر المحيط الهادى أن يكتشف عدة جزر وأن يقدم بعض الأدلة على وجود أرض إلى الجنوب ، وهو زعم لم تثبت صحته بعد ذلك .

لم تنجح هذه الرحلة كثيراً ، فقرر إرسال سفينتين بقيادة كل من واليس وكارتيريت ، ولكن السفينتين افترقتا عند دخولهما المحيط الهادى ، واتخذتا مسارين مختلفين ، فاكشفت الأولى جزيرة تاهيتى الكبيرة واكتشفت الثانية مجموعة جزر سانتا كروز ، وصححت موقع عدد من الجزر التي سبق اكتشافها .

وأسهم الفرنسيون في هذا النشاط برحلات لويس انطوان دى بوجانفيل الذى قاد عامى ١٧٦٣ ، ١٧٦٥ رحلتين لاستعمار جزر فالكلاند ثم ذهب في عام ١٧٦٦ ليسلم هذه الجزر إلى أسبانيا ومنها اتجه إلى ريودى جانيرو حيث اصطحب معه سفينة تموين ليبدأ رحلة حول العالم عبر فيها المحيط الهادى بقصد البحث عن حل لمسألة القارة الجنوبية . فزار جزيرة تاهيتى بعد اكتشاف واليس لها ببضعة أشهر ، ثم اكتشف مجموعة جزر ساموا ثم زار عدداً من الجزر التي تقع إلى الشرق من استراليا ، ومنها اتجه إلى الساحل الشمالى لغينيا الجديدة في طريق عودته إلى فرنسا التي وصلها عام ١٧٦٩ ، بعد أن غادر كوك إنجلترا في رحلته الأولى .

يوميات الكابتن كوك :

من تقاليد البحر أن يحتفظ قبطان السفينة بسجل يكتب فيه بانتظام الأحداث التي تمر بها السفينة . وعندما تكون الرحلة غير عادية ، والأصقاع التي تمر بها السفينة غير معروفة ، يصبح دفتر الأحوال هذا عملاً له أهمية كبيرة ، وخاصة إذا كتبه قبطان مثل كوك ، ذلك العالم المدقق ، ذو الحاسة السادسة للكشوف الجغرافية ، والذي كان يعرف تماماً أبعاد المهمة المنوطة به ، ويعرف كيف يحققها على أكمل وجه

يمكن . ويوميّات البحر هذه هي المصادر الرسمي لأي كشف جغرافي جديد ، ومرجع للعلماء في التاريخ للكشوف الجغرافية ، وخاصة عندما تتنازع الأمم شرف السبق إلى هذه الفتوح سواء عن رغبة علمية أو نزعة استعمارية . ولكن هذه اليوميّات في حالتها الأصلية تصبح عبئاً على القارئ الباحث أو القارئ العابر بما فيها من تفاصيل قد لا تمت بصلة كبيرة للموضوع الأصلي . لذلك يعمل أصحابها أو الناشر على إعادة كتابتها بعد تصفيتها من التفاصيل غير الأساسية . وهذه اليوميّات لمشاهير المستكشفين تعطينا عادة صورة حية لظروف المعيشة على ظهر السفينة ، وانفعال الكاتب بالأرض الجديدة وأهلها ، والأهداف الحقيقية لهذه الرحلات ومدى نجاحها .

أثارت رحلات كوك كثيراً من الخيال ، وأقبل الكثيرون على قراءتها مما جعل الناشرين يتبارون في إصدارها بمختلف اللغات وفي طبعات وأحجام عديدة وتحت عناوين متباينة . ويستطيع القارئ أن يتبين هذا الاقبال من مقدمة أحد الناشرين عام ١٨٣٣ ، والتي أعرض هنا جزءاً منها ، يقول الناشر « بين كل الملاحين الذين عرفهم العالم ، كان الكابتن كوك أكثرهم قدرة ومهارة كما فاقهم بكثير في النجاح الذي حققه . وقد أخذ وصف رحلاته الثلاث ، منذ أمد طويل ، مكاناً متفوقاً على أي أعمال مماثلة . فنشرت أعماله في جميع الأحجام ، ويمكن أن يقال أنها أصبحت مرجعاً أساسياً للمدارس . وجزءاً لا غنى عنه في مكتبة رجل البحر » .

الرحلة الأولى :

كان الهدف الأول لهذه الرحلة هو رصد كوكب الزهرة من جزر تاهيتي أثناء عبوره عام ١٧٦٩ . ولكن الآمال الكبيرة في احتمال الكشف على القارة الجنوبية دعت البحرية إلى تخصيص سفينة تحمل بعثة الجمعية الملكية إلى تاهيتي ثم تتجه بعد ذلك إلى القارة المشدودة التي كان الكل يعتقد أنها أكبر من أوربا وآسيا مجتمعتين وأنها سوف تفيض بالثروة والرخاء على أول دولة ترفع علمها عليها . تولى كوك قيادة هذه الرحلة وكان تمكنه في علوم الفلك والملاحة قد رشحه لتولي رئاسة هذه البعثة العلمية ، التي كانت تضم عدداً من العلماء منهم شارل جرين الفلكي وجوزيف بانكس عالم النبات المعروف الذي منح لقب سر وانتخب فيما بعد عضواً بالجمعية الملكية وصار رئيساً لها لمدة تزيد على الأربعين عاماً ، وترك للمتحف البريطاني مجموعات نباتية لا تقدر بثمن . وقد صحب بانكس في هذه الرحلة صديقه دكتور سولاندر وعدداً من مساعديه ، حتى يقوموا ببحوث في التاريخ الطبيعي . وقد نجح كوك في التعاون مع مجموعة العلماء وتيسير مهمتهم ، كما كان الحماس

صارت يوميّات كوك على مراحل متتالية وتحت عناوين مختلفة . ففي عام ١٧٧٢ - ١٧٧٣ نشر دكتور هوكسورث كتاباً تحت عنوان « رحلات » وتولى فيه تحرير حكاية كوك عن رحلته الأولى تحت عنوان « وصف لرحلة حول العالم في السنوات ١٧٦٨ - (١٧٧١) » .

أما قصة الرحلة الثانية فقد كتبها الكابتن كوك نفسه بالاشتراك مع جورج فورستر ابن الدكتور فورستر العالم الطبيعي ، والذين صحباه في رحلته الثانية وتولى دوجلاس إصدارها في جزيرين عام ١٧٨٤ تحت عنوان « رحلة إلى القطب الجنوبي وحول العالم » .

أما يوميّات الرحلة الثالثة فقد قام كوك بكتابتها حتى مصرعه ثم تولى الملازم « كنج » - الذي رقى فيما بعد إلى قبطان - كتابة بقية الرحلة حتى العودة إلى إنجلترا . وقد نشرت الرحلة الثالثة بواسطة دوجلاس أيضاً في ثلاثة أجزاء عام ١٧٨٤ ، تحت عنوان « رحلة إلى المحيط الهادى . . . لعمل استكشافات في نصف الكرة الشمالى » .

بانكس واخلاصه وتعاونه مع كوك الفضل الأكبر في النجاح الذي حققته البعثة . وقد أعطت هذه المجموعة من العلماء البعثة طابعاً جديداً لم تعرفه الرحلات الماثلة من قبل .

ووقع الاختيار على السفينة « انديفر » التي بنيت في ويتبي لتجارة الفحم . وهي سفينة ذات ثلاثة قلاع تبلغ حمولتها ٣٦٨ طناً ، وتمتاز بغاطس صغير ، وسعة كبيرة وامكانية رفعها على الشاطئ لعمل الإصلاحات الضرورية وكانت هذه كلها كما أثبتت حوادث الرحلة مميزات كبيرة لسفينة سوف تبحر لمسافات طويلة في مياه ساحلية لتتمكن من رسم الشواطئ الجديدة التي ستكتشفها .

غادرت « انديفر » إنجلترا في ٣٠ يولييه ١٧٦٨ ، وهي تحمل ٩٤ فرداً على ظهرها . وفي يناير ١٧٦٩ كانت تمر بكاب هورن في طريقها إلى المحيط الهادى وفي ١٣ أبريل بلغت مياه تاهيتي وبدأت في الاتصال بالأهالى . وفي خلال ثلاثة أشهر من الإقامة استطاع كوك - بفضل النظام الدقيق الذي فرضه على بحارته - أن يحافظ على علاقات المودة مع الأهالى . وأخيراً جاء يوم ٣ يونيه المنتظر الذي ثبت كما يقول كوك « أنه صالح تماماً لأغراضنا كما كنا نرجو . فلم تر سخابة واحدة طول اليوم وكان الهواء شفافاً فحصلنا على كل ميزة يمكن أن نتمناها في ملاحظة عبور كوكب الزهرة على قرص الشمس » وهكذا أمكن للبعثة أن تروى الزهرة من مكانين أو ثلاثة على الجزيرة . وبالإضافة إلى هذا قامت مجموعة العلماء بعدة رحلات داخل الجزيرة وعلى طول الساحل للدراسة الجزيرة من عدة وجوه مختلفة .

ولمى هنا كانت المهمة المعلنة للبعثة قد انتهت ، ولكن الأدميرالية كان لها هدف آخر ، ففي مظهر مغلق كان كوك يحمل أوامر سرية بأن يتقدم من تاهيتي « إلى الجنوب بقصد الكشف عن القارة (التي توجد إلى جنوب مسار والاس) حتى تصل إلى خط عرض

٤٠° إلا إذا وقعت عليها قبل ذلك ، أما إذا لم تكتشفها أو أية علامات تدل عليها في هذا المسار ، فعليك أن تتقدم للبحث عنها إلى الغرب ، بين خط العرض السابق ذكره وخط عرض ٣٥° حتى تكتشفها أو تقابل الساحل الشرقى للأرض التي اكتشفها تاسمان والتي تسمى الآن نيوزيلانده . . وإذا فشلت في اكتشاف القارة . . فعليك عندما تصل إلى نيوزيلانده أن تلاحظ خطى العرض والطول اللذين تقع عندهما هذه الأرض ، وأن تكشف أكثر ما يمكنك من سواحلها بقدر ما تسمح حالة المركب ، وصحة بحارتها ، ومخزونك من الأكل » وهكذا لم يكن رصد عبور الزهرة سوى الهدف

المعلن لبعثته كان الهدف الحقيقى لها هو الكشف عن القارة الجنوبية . وإضافة أرض جديدة للامبراطورية . وقد زود كوك عند سفره بكثير من المعلومات والخرائط والمراجع ، كان بينها كتاب دى بروس^(١) الفرنسى عن تاريخ الملاحة حول أرض الجنوب ، والذي كان يحوى عدة بيانات هامة عن القارة الجنوبية ، ودعوة حارة إلى الفرنسيين للقيام بعمل استكشافى في هذه المنطقة وتكررت هذه الدعوة في بريطانيا عام ١٧٦٦ بواسطة كالندر . ثم جاء دارليميل ، وكان من غلاة المؤمنين بوجود هذه القارة والداعين للبحث عنها ، ألف كتاباً صغيراً جمع فيه بيانات عن الرحلات السابقة لهذا الجزء من العالم ، وأعطى مخطوطاً منه إلى جوزيف بانكس قبل أن تغادر البعثة إنجلترا . وكان من رأى دارليميل أن هذه القارة تقع على مسافة قصيرة إلى الغرب من أمريكا الجنوبية . ولهذا السبب فإن كوك عندما غادر كاب هورن في طريقه إلى تاهيتي اتخذ كما يقول في مذكراته « مساراً أكثر انحرافاً إلى الغرب من أية سفينة فعلت ذلك من قبل ، ولكن هذا لم يسفر

(١) de Brosses' : Histoire des navigations aux terres Australes.

عن أى كشف حتى وصلنا إلى المنطقة المدارية حيث اكتشفنا عدة جزر .

غادرت البعثة تاهيتى فى ٣١ يوليه ١٧٦٩ أى بعد عام من بدء الرحلة . وهنا يبدأ جانبها الشيق من الناحية الجغرافية . واصططحت البعثة معها أحد الأهل إلى بناء على رغبته . وقد قدم توبيا ، وهذا اسمه خدمات جليلة للبعثة فى مراحلها التالية . وما كاد كوك يتحرك غرباً حتى عثر على مجموعة من الجزر سماها بجزر الجمعية تكريماً للجمعية الملكية ، ثم اتجه جنوباً بحثاً عن القارة المنشودة ، حتى قطع ١٥٠٠ ميل ووصل إلى ٤٠° جنوباً دون أن يعثر لها على أثر فغير اتجاهه إلى الغرب ليصل فى ٧ أكتوبر إلى نيوزيلانده .

اكتشف تاسمان نيوزيلانده عام ١٦٤٢ ، ولكن هولندا لم تستطع احتلالها ، بل إن أحداً من الأوربيين لم يرها حتى وصل كوك . وكان تاسمان يظن أنه اكتشف جزءاً من القارة الجنوبية ، ولم يكن كوك يدرك عند وصوله إذا كانت هذه هى القارة الجنوبية ، ونراه يعلق على هذا قائلاً « هذه الأرض أصبحت موضوعاً لكثير من المناقشات الشيقة ، ولكن يبدو أن الفكرة العامة تقول إننا وجدنا أرض الجنوب المجهولة » . لذلك عندما وصل كوك إلى الساحل الشرقى ، وهو الساحل الذى لم يره تاسمان أبداً ، قرر أن يبحر على امتداده حتى يتمكن من فحصه وأن يضع حداً لهذه المناقشات .

تحرك كوك ببطء فى اتجاه الجنوب حتى رأس « ترن آجين » (Cape Turn Again) ثم عاد ثانية فى اتجاه الشمال لرسم خريطة الساحل ، ثم دار حول الجزيرة الشمالية واستكشف المضيق المعروف باسمه والذى يفصل بين الجزيرتين الرئيسيتين لنيوزيلانده ، وكان تاسمان قد اعتبره خليجاً مقفلاً . ثم دار حول الجزيرة الجنوبية ، وانتهى من رسمها بدقة فى مارس ١٧٧٠ . واستطاع أن يستكشف ٧٤٠٠ ميل من السواحل فى أكثر قليلاً من ستة أشهر ، وأن يرسمها

بدقة كبيرة ، لا تزال تشهد حتى اليوم بقدرته على الملاحظة ، وكفاءته فى المساحة البحرية . وعندما حاول أحد المستكشفين الفرنسيين أن يعمل خريطة لجزء من الساحل فيما بعد ، وجد أنه « عندما قارنت خريطى بخريطة كوك وجدت أنها على درجة من الضبط والدقة فى التفاصيل حتى أنها لادهشتنى بدرجة تفوق قدرتى على التعبير . لأننى أشك إذا كانت سواحلك الفرنسية قد رسمت بدقة أكبر » .

وبانتهاء هذه المرحلة من الرحلة ، عرف كوك أن نيوزيلانده ليست القارة المنشودة . ولكنه كان قد نفذ تعليمات الأدميرالية بالضبط ، وكان يستطيع أن يعود إلى إنجلترا مباشرة . ولكنه كان يود أن يسلك الطريق الذى يمكن فيه احتمالات الكشف الجغرافى . وكان أمامه أن يعود عن طريق كاب هورن فى أمريكا الجنوبية حتى يدرس احتمال وجود القارة الجنوبية فى هذه لأصقاع ، ولكنه رأى أن يتفادى الأبحار فى هذه العروض المتطرفة « فى أعماق الشتاء بسفينة لم تعتبر كافية لمثل هذه المغامرة » . ولهذا السبب أيضاً رفض كوك الأبحار إلى رأس الرجاء الصالح مباشرة . وقرر أنه « يجب علينا أن نعود من جزر الهند الشرقية ، ولهذا السبب يجب علينا عند مغادرة الساحل أن نتجه غرباً حتى نقع على الساحل الشرقى لهولندا الجديدة ثم نتابع اتجاه الساحل إلى الشمال حتى نصل إلى طرفها الشمالى .

وبهذه الفكرة تحركنا فى اتجاه البحر فى مطلع يوم السبت ٣١ مارس ١٧٧٠ » وأثبتت هذه الخطوة نجاحاً كبيراً ، فقد وقع نظرم على الأرض مرة أخرى فى ١٩ أبريل « لقد حددت موقع هذه الأرض بخط عرض ٣٨° وأعطيها اسم نقطة هيكس (Point Hicks) الضابط الأول الذى كان أول من رآها » ولكن كوك لم ير أرضاً فى اتجاه الجنوب ورفض أن يذكر إذا كانت هذه الأرض التى اكتشفها تتصل مع تاسمانيا أو أرض فان ديمان التى اكتشفها تاسمان أم لا . وبدلاً من أن

يتجه كوك جنوباً ليفحص هذا الأمر ، قرر أن يتجه شمالاً على طول الساحل تاركاً هذه المسألة ، حتى عرف عام ١٧٩٨ أن تاسمانيا جزيرة منفصلة تماماً عن أستراليا . وفي أثناء الرحلة شمالاً كانت البعثة تنزل من وقت لآخر على الشاطئ وتتصل بالأهالي الذين كانوا يقابلونهم بكثير من الشك . وفي أحد الأماكن عاد بانكس ، وسولاندر بثروة من النباتات بدرجة جعلت كوك يطلق على الخليج الذي كانت تحيط به الحضرة من كل جانب اسم خليج النبات ، والذي لا يزال يعرف بهذا الاسم حتى اليوم . وإلى الشمال قليلاً اكتشف في ٦ مايو موقع بورت جاكسون الذي احتلته فيما بعد مدينة سيدني .

وبدأت الرحلة تدخل مرحلة خطيرة باقترابها من الحاجز المرجاني العظيم الذي يمتد ١٢٠٠ ميل على طول الساحل الشرقي لأستراليا . فقد وجدوا أنفسهم في المنطقة المحصورة بين الحاجز والساحل ، وهي منطقة تقتضي كثيراً من الحذر أثناء الملاحة بسبب الشعاب التي تختفي تحت سطح الماء وتكون عقبات ملاحية خطيرة . ولمسافة ألف ميل كان هناك دائماً رجل في مقدمة السفينة ليقبس عمق المياه تحتها ، ورغماً عن هذه الحيلة فقد وقعت أنديفر صباح يوم ١٠ مايو في مأزق خطير كان يمكن أن يقضي على السفينة وبجارتها . فبعد أن مروا بعدد من الشعاب المرجانية الخطرة وبدأ لهم أنهم دخلوا في مياه عميقة ، اصطدمت بصخرة لم يتبينوها ، وبقيت السفينة مستقرة عليها على مسافة من الشاطئ . وعمل الجميع على إنقاذ سفينتهم فأداروا المضخات والتواكل ما يمكن الاستغناء عنه من السفينة حتى عامت مع ارتفاع المياه أثناء المد التالي . وقد تبين فيما بعد أن السفينة قد نجت بأعجوبة حين اكتشفوا أن الثقب الأكبر في قاع السفينة بقي مسدوداً بوساطة حجر كبير . استطاع كوك أن يقود السفينة بخدر إلى مكان مناسب على الساحل حيث رفعت السفينة على الشاطئ لاصلاحها .

وقد أثبت هذا الحادث أن السفينة كانت اختياراً موقفاً بسبب غاطسها الصغير الذي يسمح لها بالانحار في المياه الضحلة . وفي خلال الفترة التي قضتها البعثة على الشاطئ استطاعت أن تستكشف جانباً من الأرض وأن ترى وتصطاد لأول مرة حيوان الكانجارو أكبر حيوان ثدي في أستراليا .

وفي ٤ أغسطس أنزلت أنديفر إلى البحر وتحركت شمالاً على طول الساحل لبضعة أيام ، ولكن القناة بين الحاجز المرجاني والساحل كانت تضيق باستمرار مما يزيد في أخطار الملاحة حتى قرر كوك وضباطه أن يخرجوا إلى البحر عند أول فتحة في الحاجز ، ولكنهم ما كادوا يفعلون حتى وجدوا أنفسهم في مأزق أشد خطورة . فان الأمواج والرياح وتيارات المد كانت تدفع بهم نحو الحاجز المرجاني وبجهد كبير استطاع كوك أن يبعد سفينته عن الصخور حتى تمكن في أول فرصة مواتية أن ينزل مع التيار خلال إحدى الفتحات إلى المياه الهادئة بين الحاجز والساحل .

واصل كوك رحلته شمالاً حتى وصل إلى الطرف الشمالي لأستراليا في ٢١ أغسطس ونراه يكتب « إنني الآن على وشك أن أغادر الساحل الشرقي لهولندا الجديدة الذي سرت بمحاذاته من خط عرض ٣٨° حتى هذا المكان والذي لا أشك مطلقاً أن أحداً من الأوربيين قد رآه من قبل . » .

غادر كوك أستراليا إلى غينيا الجديدة خلال ممر تورس ، وهكذا أثبت كوك أن أستراليا وغينيا الجديدة منفصلتان تماماً ، وهي حقيقة أثبتها تورس قبل قرن ونصف قبل ذلك ولكنها كانت موضع شك في عصر كوك ، الذي نراه يعلق على بعض الخرائط ويقول في تواضع « لقد اعتقدت دائماً قبل أن أرى هذه الخرائط أنه لم يكن معروفاً إذا كانت هولندا الجديدة وغينيا الجديدة أرضاً واحدة متصلة أم لا . لقد حسنا الآن النقاش في هذا الموضوع تماماً ، وكما أعتقد فان هذا

الأمر كان معروفاً من قبل ، ولكن ليس على نطاق عام ، لأننى لا أدعى لنفسى أكثر من أننى أوضحت نقطة كانت غامضة .

وصلت البعثة إلى باتافيا لتقضى بعض الوقت فى الراحة وإصلاح السفينة وتموينها ، ولكنها تعرضت لأمراض المناطق الحارة مثل الملاريا والدوسنتاريا فسقط خلال عشرة أسابيع ثلاثون من الرجال ، كان من بينهم توبيا الذى رافق السفينة من تاهيتى . ثم مات جريرن الفلكى بعد أن غادرت السفينة باتافيا فى ٢٧ ديسمبر عام ١٧٧٠ فى طريقها إلى رأس الرجاء الصالح حيث قضت البعثة شهراً . وفى ١٢ مايو ١٧٧١ وصل كوك ورفاقه إلى إنجلترا بعد غيبة استمرت أكثر من سنتين وتسعة أشهر .

كان تقرير كوك إلى الجمعية الملكية غير مرض تماماً ، فان رصد عبور الزهرة لم يأت بجديد فى تحديد المسافة بين الأرض والشمس . ومن ناحية أخرى لم تصل البعثة إلى حل لمسألة القارة الجنوبية . وعدا هذا فان رحلة كوك - بصرف النظر عن آثارها السياسية - قد أضافت كثيراً إلى جغرافية الكرة الأرضية . فقد أظهرت نيوزيلانده كجزيرتين منفصلتين ، وليست جزءاً من القارة الجنوبية كما ظن تاسمان ، كما أنها ضيقت النطاق الذى يمكن البحث فيه عن القارة الجنوبية . وبالرغم من أن كوك ليس المكتشف الأول لاستراليا فانه أضاف الساحل الشرقى بأكمله إلى المعلومات السابقة عن السواحل الأخرى ، وأثبت أن هذه القارة منفصلة تماماً عن غينيا الجديدة . واستطاع كوك أن يدعم كل هذه الاكتشافات بخرائط غاية فى الدقة .

ولعل من أهم النتائج الإيجابية لرحلة كوك ، قدرته على المحافظة على صحة بحارته فى وقت كان مرض الأسقربوط العدو الأكبر للرحلات الطويلة . ولولا الكارثة التى حلت بالبعثة نتيجة للأمراض المعدية لانتهت الرحلة دون ضحايا . فقد عرف كوك باتخاذ إجراءات

مشددة لحماية صحة بحارته ، مثل تزويده البحارة بعصير الموالح وإدخال الخضروات فى الأكل والعناية بنظافة أماكن البحارة . وهكذا كان فى استطاعته أن يعلن - عندما وصل إلى باتافيا - «لأننى أقول بكثير من الرضى لأننى لم أفقد رجلاً واحداً نتيجة المرض خلال الرحلة بأكملها» .

الرحلة الثانية :

عاد كوك إلى إنجلترا فى وقت تزايد فيه اهتمام فرنسا بالمحيط الجنوبي واحتمال الكشف عن القارة الجنوبية. فاكشف كرجيولان (Kerguelen-Trémarec) فى فبراير ١٧٧٢ الجزيرة التى تعرف باسمه فى جنوب المحيط الهندى ، وعاد إلى فرنسا فى نفس الشهر الذى غادر فيه كوك لإنجلترا فى رحلته الثانية . كذلك سافر ماريون (Marion-Dufrense) وكورزيت Corzet فى رحلة إلى الجنوب حيث اكتشفاجزيرة ماريون ثم جزيرة كورزيت فى يناير ١٧٧٢ . وهذه الجزر الثلاث تقع فى المحيط الهندى جنوب خط عرض ٤٥ . واعتبرت بواسطة مكتشفها كنقطة متقدمة للقارة الجنوبية المنشودة . لم تكن إنجلترا بغافلة عن هذا النشاط الفرنسى فى وقت اشتد فيه التنافس الاستعماري ، فقررت الأدميرالية الإنجليزية ارسال كوك فى رحلة ثانية ليجد حلاً نهائياً لمشكلة القارة الجنوبية . وأختبرت سفينتان حديثان حمولتهما ٤٦٢ و ٣٣٦ طناً ، ولم يدر أى جهد فى إعدادهما لهذه المهمة بدرجة تفوق أى بعثة سابقة . تولى كوك قيادة السفينة الكبيرة رزوليوشن (Resolution) بينما قاد السفينة الثانية أدفنتشر (Adventure) الكابتن فورنو (Furneaux) الذى خدم ككلازم ثان تحت قيادة واليس فى بعثة سابقة . وفكر العالم الطبيعى بانكس الذى رافق كوك فى رحلته الأولى أن ينضم إليه فى مهمته الجديدة ولكن هذه الفكرة لم تتحقق وسافر مع كوك عالم فى التاريخ الطبيعى - من أصل ألماني - هو جوهان

فورستر (Johann Forster) مصطحباً ابنه جورج ،
الذى شارك كوك في كتابة رواية هذه الرحلة .

وفي يوم ١٣ يولييه ١٧٧٢ غادرت السفينتان
بليموث ، وكانت التعليمات المكتوبة بتاريخ ٢٥ يونيه
تدل على الأثر الكبير الذى تركته الرحلات الفرنسية على
البرنامج الموضوع ، والذى بشرحه كوك فيقول « كان
على بعد مغادرة رأس الرجاء الصالح أن أتقدم إلى
الجنوب وأن أبذل جهدى كى أقع على رأس
سيريكسيزيون التى قال عنها مسيو بوفيت إنها تقع في
خط عرض ٥٤° جنوباً وخط طول حوالى ٢٠° ١١°
شرق جرينتش . فاذا اكتشفت هذه الرأس ، كان على
أن أثبت إذا كانت جزءاً من القارة التى جذبت أنظار
الجغرافيين والملاحين القدامى ، أو إنها جزء من جزيرة .
فاذا ثبت الاحتمال الأول ، كان على أن أبذل جهدى
في اكتشاف أكبر جزء منها بقدر ما أستطيع وأن آخذ
بيانات وملاحظات من كل نوع بقدر ما يكون نافعاً
للملاحة أو التجارة أو يعد تقدماً في العلوم الطبيعية . وقد
تلقيت أيضاً توجيهات بأن ألاحظ عدد السكان ، إن
وجدوا ، وما يتصفون به من ذكاء ومهارة ومزاج
واستعداد للتعاون . وأن أبذل جهدى بكل الوسائل
الصحيحة كى أنشئ صداقة وأعقد حلفاً معهم ، وأن
أقدم لهم هدايا من الأشياء التى يقدرونها ، وأن أدعوهم
للتجارة ، وأن أظهر لهم كل أنواع الأدب والاحترام .
أما إذا أثبت أن هذه الرأس جزء من جزيرة فقط ،
أو إذا لم أتمكن من العثور على الرأس المذكورة فإن
على فى الحالة الأولى ، أن أعمل المساحة اللازمة للجزيرة
ثم أواصل الاتجاه جنوباً ، بقدر ما أستطيع الحكم على
احتمال العثور على القارة الجنوبية وهو مما يجب أن أفعله
أيضاً فى الحالة الأخيرة ثم على أن أتقدم شرقاً لمزيد من
البحث عن القارة المذكورة ، كذلك أن أكتشف
الجزر التى يحتمل وقوعها فى هذا الجزء الذى لم يستكشف
بعد من نصف العالم الجنوبي ، وأن أبقي فى العروض

المتطرفة وأن أنفذ اكتشافاتى كما ذكر سابقاً بالقرب من
القطب بقدر ما تسمح الظروف حتى أكون قد درت
حول العالم ، وعندئذ يجب أن أتقدم نحو رأس الرجاء
الصالح ومنها إلى إنجلترا » .

غادرت السفينتان رأس الرجاء الصالح فى ٢٢
نوفبر ١٧٧٣ فى طريقهما نحو الجنوب وبالرغم من
الصيف الجنوبي فقد وزعت الملابس الثقيلة على البحارة ،
إذ كان الجو يزداد برودة . وسرعان ما شوهد أول جبل
ثلجى فى ١٠ ديسمبر ، ثم حاول كوك البحث عن
أرض بوقيه التى كان يعتقد أنها رأس متقدمة للقارة
الجنوبية ، ولكنه لم يجد أى أثر للقارة أو الجزيرة . وفى
يوم ١٧ يناير ١٧٧٣ ، عبرت البعثة الدائرة القطبية
الجنوبية لأول مرة فى تاريخ الإنسان ولكن كوك لم يقنع
بهذا ، وواصل التقدم حتى خط عرض ٦٥° ٦٧° فى
جو متزايد البرودة وظروف ملاحة خطيرة بسبب
الضباب والأمطار والثلوج والجبال الثلجية ، حتى
اضطر للعودة قائلاً « لم نستطع التقدم أكثر من ذلك فان
نطاق الثلج كان مغلقاً تماماً إلى الجنوب على طول المسافة
من الشرق إلى الجنوب الغربى دون أقل شاهد لوجود
أى فتحة فيه » . وفى هذه الظروف افترقت السفينتان
ولم تتمكن من التلاقى إلا بعد ثلاثة أشهر فى نيوزيلانده
التى اتفق على اختيارها من قبل كنقطة التقاء فى مثل
هذه الأحوال ، وكمكان مناسب لقضاء فصل الشتاء .

ومن نيوزيلانده قصد كوك تاهيتى فوصلها فى ١٦
أغسطس ١٧٧٣ ومن هناك زار عدداً من الجزر
واستكشفها من بينها مجموعة جزر « تونجا » التى سماها
جزر فريندلى نظراً للعلاقات الطيبة بين سكانها وحسن
استقبالهم للغرباء .

وقبل أن يتجه إلى الجنوب فى مهمته الأساسية قرر
المرور بنيوزيلانده وبالقرب من ساحلها افترقت
السفينتان مرة ثانية فى ٣٠ أكتوبر وفشلت كل محاولة
للتلاقى وفى ٢٥ نوفمبر بدأ كوك بحثه للمرة الثانية فى

عملاً خطيراً ومتهوراً أعتقد أنه لا يخطر على بال رجل في مثل موقفى. وقد كان من رأى فعلاً ومن رأى معظم الموجودين على السفينة أن هذا الثلج يمتد مباشرة حتى القطب ، أو ربما يتصل على أرض ما ويحيط بها منذ أيام سحيقة . وأنه هنا ، أى في جنوب خط العرض الذى بلغناه يتكون في الأصل كل الثلج الذى رأيناه متناثراً في الشمال ، والذى ينفصل فيما بعد بواسطة العواصف أو عوامل أخرى ، وتحمله التيارات إلى الشمال والى لوحظ أنها تتجه دائماً في هذا الاتجاه في هذه العروض المتطرفة . وعندما اقتربنا من هذا الثلج سمعنا بعض طيور البنجوين ولكننا لم نرها أو نرى طيوراً أخرى أو أى شيء آخر يجعلنا نعتقد أن هناك أرضاً على مقربة منا . ولكننى أعتقد أنه لا بد أن يكون هناك أرض إلى الجنوب خلف هذا الثلج . وإذا وجدت هذه الأرض فإنها سوف لا تعطى ملجأ أفضل لهذه الطيور أو أى حيوانات أخرى من الثلج نفسه والذى لا بد أنه يغطيها تماماً .

وبدلاً من أن يعود كوك إلى الجزر التى يعرفها في الشمال فإنه اتجه إلى الشمال الشرقى حتى وصل إلى جزيرة إيستر في شرق المحيط الهادى ومنها إلى تاهيتى ثم زار عدداً من الجزر المعروفة واكتشف جزيرة كبيرة هى نيو كاليدونيا (New Caledonia) واستكشف سواحلها واتصل بأهلها ثم اكتشف جزيرة نورفولك قبل أن يصل إلى نيوزيلانده لتكوين السفينة وإعطاء بعض الراحة لرجاله. وهنا استطاع أن يجد بعض الشواهد التى تدل على أن سفينته الثانية « ادفنتشر » قد سبقته إلى زيارة نيوزيلانده . غادر كوك نيوزيلانده في ١٠ نوفمبر إلى الجنوب الغربى حتى خط عرض الطرف الجنوبى لأمريكا الجنوبية ثم تقدم في اتجاه الشرق حتى وصل إلى كاب هورن دون أن يرى اليابسة ، وهكذا سقط أى احتمال لوجود القارة المنشودة في جنوب المحيط الهادى بين خطى عرض ٥٠° ، ٦٠° . واستمر

اتجاه الجنوب وفي خلال هذا الصيف الجنوبى اخترق الدائرة القطبية مرتين عند خطى طول ١٤٠° ، ١٠٦° غرباً ، ووصل إلى خط عرض ٧٠° جنوباً وفي يوم ١٤ ديسمبر شاهدوا أول جبل ثلجى وفي خلال الأسابيع الستة التالية أبحرت البعثة في جو قطبي ، تعطينا قصة الرحلة وصفاً تفصيلياً له : هو أول تسجيل دقيق لهذه الأجواء . ففي ١٤ ديسمبر قابلوا عدداً من الجزر الثلجية الضخمة ثم كمية من الثلج المفكك ، وبتقدمهم أكثر ازداد عدد الجزر الثلجية بسرعة كما ازدادت كميات الثلج المفكك . وسرعان ما أفلتوا من هذه الثلوج ، ولكن بعد أن تلقوا عدة صدمات قاسية من الأجزاء الكبيرة رغم حرصهم على تفادىها . وفي ٣٠ يناير ١٧٧٤ ، في الصباح الباكر ، رأوا ثلجاً في الأفق إلى الجنوب ، في أضواء بيضاء ثلجية غير معتادة ، فعرفوا أنها تدل على اقترابهم من حقل من الثلوج . وسرعان ما كانوا على مقربة من حافته ورأوه منتشراً شرقاً وغرباً على امتداد البصر ، وشاهدوا من مكانهم النصف الجنوبى من الأفق مضاء بأشعة من الضوء المنعكس من الثلج إلى ارتفاع كبير ، ورأوا بوضوح ٩٧ جبلاً ثلجياً في وسط الحقل وكان كثير منها في منتهى الضخامة وكانت تبدو على شكل سلسلة من الجبال يرتفع فيها الواحد فوق الآخر حتى يضيعوا في السحاب . وكانت الحافة الخارجية أو الشمالية لهذا الحقل مكونة من ثلج مفكك مفتت ولكنه متراكم بعضه على بعض بدرجة لا تسمح لأى شيء باختراقه . وكان يبلغ الميل عرضاً وفي وسطه يوجد ثلج صلب في جسم واحد متصل تبين أنه من المستحيل التقدم في هذا الاتجاه .

وصل كوك في بحثه جنوباً حتى خط عرض ٧١° ١٠° وهى أقصى نقطة بلغها إنسان جنوباً وظلت كذلك لمدة نصف قرن بعد كوك . وهنا وصل كوك إلى القرار التالى « سوف لا أقول أنه من المستحيل في أى مكان التقدم أكثر إلى الجنوب ولكن المحاولة قد تصبح

كوك في اتجاهه شرقاً فاكشف جزيرة ساوث جورجيا في جنوب المحيط الأطلنطي وهي جزيرة صخرية قاحلة مغطاة بالثلوج القطبية ، وتعد نقطة متقدمة للقارة القطبية الجنوبية . ثم واصل تقدمه شرقاً فاكشف مجموعة جزر ساندويتس الجنوبية ، وأبحر على مقربة من جزيرة بوفيه ولكنه لم يرها ، حتى ألقى مرساه السفينة أمام رأس الرجاء الصالح في ٢١ مارس وهنا عرف أن السفينة « ادفنتشر » قد سبقته في العودة بسنة كاملة . وبعد زيارة قصيرة لجزر الأزور وصلت « رزوليوشن » إلى إنجلترا في ٣٠ يولييه ١٧٧٥ بعد أكثر من ثلاث سنوات وبعد أن قطعت أكثر من ٦٠ ألف ميل أى ما يكفى للدوران حول الأرض مرتين . ولعل أكبر نجاح حققه كوك في هذه الرحلة ، هو نهايتها السعيدة فلم يفقد من بين ١١٢ رجلاً سوى ثلاثة بسبب الحوادث ورجلاً واحداً فقط بسبب المرض . وكان من المعتاد أن تفقد السفن ثلث بحارتها في هذه الرحلات الطويلة ، ولكن اهتمام كوك بنظافة عنابر البحارة وملابسهم وإصراره أن يأكلوا وجبات متنوعة ، وأن يحتوى طعامهم على خضروات ولحوم طازجة ثم تزويد مخازن السفينة بالخضروات والحساء المحفوظ كل هذا حفظ للبحارة صحتهم فلم يمت واحد منهم بمرض الأسقربوط .

كان البرنامج الذى قام به كوك برنامجاً هرقلياً . في وقت كان تحديد موقع السفينة في البحر عملاً صعباً معرضاً لكثير من الخطأ . وكانت الصعوبة المعتادة تكن في تحديد خطوط الطول وكان كثير من الاكتشافات تفقد أو يصعب العودة إليها مثل ما حدث في جزيرة بوفيه . ولكن كوك استعان بالأدوات الملاحية الحديثة وكان من أهمها جداول ملاحية جديدة وكرنومترات غاية في الدقة ، مما ساعده على بلوغ الدقة الكبيرة التى عرفت بها خرائطه وتقاريره .

نالت رحلة كوك الثانية شهرة واسعة وحظى نتيجتها بقيمتها نذكر أن أحد المستكشفين الفرنسيين وهو فرانسوا لا بروس أرسل في رحلة استكشافية إلى المحيط الهادى بعد عشر سنوات من رحلة كوك (١٧٨٥ - ١٧٨٨) . ورغم كفاءته وبرنامجه الحافل فإن رحلته أثمرت قليلاً ولكنه تقبل الأمر راضياً وأعلن في كثير من السباحة « لقد أنجز مستر كوك الكثير من الأعمال - حتى إنه لم يترك لى شيئاً سوى الاعجاب بعمله . . . » .

والدع الآن كوك يكتب تقريره عن هذه الرحلة مبيئاً نتائجها ، يقول كوك : « لقد قمت الآن بالدوران حول المحيط الجنوبي في خط عرض متطرف ، واخترقته بطريقة لا تدع مجالاً للشك في احتمال وجود قارة إلا بالقرب من القطب أبعد من أن تصلها الملاحظة . وبزيارتي مرتين للبحر المدارى فأننى لم أنته برأى قاطع بالنسبة للكشوف القدمية فقط ، ولكننى قمت باكتشافات جديدة كثيرة ، وتركت - كما أعتقد - القليل جداً الذى يمكن عمله في هذا الجزء من العالم . ولهذا فأننى راض . تماماً لأن الهدف من هذه الرحلة قد تحقق من جميع الوجوه . وأن نصف الكرة الجنوبي قد استكشف بدرجة كافية وأن نهاية قاطعة قد وضعت للبحث عن قارة جنوبية . والتي أثارت - في بعض الأوقات - انتباه بعض القوى البحرية خلال القرنين الماضيين تقريباً . كما كانت نظرية محبة بين الجغرافيين من كل العصور .

لأننى لا أنكر أن هناك احتمالاً لوجود قارة أو مساحة كبيرة من اليابسة بالقرب من القطب : بل على العكس لأننى من أنصار هذا الرأى : بل أن هناك احتمالاً أننا رأينا جزءاً منها . فهذا البرد الشديد والجزر الكثيرة والحقول الواسعة من الثلج العائم : كلها تنحوى إلى إثبات أنه لا بد أن يكون هناك أرض إلى الجنوب . ولقد أوردت بعض الأسباب التى تجعلنى أقنع أن أرض الجنوب هذه لا بد أنها تقع أو تمتد امتداداً أكبر نحو

الشمال في مواجهة المحيط الأطلنطي الجنوبي والمحيط الهندي ولأني أضيف إلى هذه الأسباب البرد الذي عانيناه إلى درجة أكبر في هذه البحار عن المحيط الهادي الجنوبي عند نفس خطوط العرض . . . » .

ثم تحتّم حديثه معلقاً على نتائج رحلته فيقول : « إذا كنا قد توصلنا لاكتشاف قارة هناك لكننا أقدر على إرضاء حب الاستطلاع ، ولكننا نرجو ونحن لم نجد لها بعد كل هذا البحث المضي أن نقلل من الحس والتخمين في المستقبل بشأن العوالم غير المعروفة والتي لا تزال في حاجة إلى الاستكشاف . ولكن مهما كان حكم الرأي العام على الأشياء الأخرى فإني - بكثير من الرضى ودون أن أدعى أى فضل سوى قيامي بالواجب - أختتم هذا الحديث بملاحظة تدعمها الحقائق وهي أننا اكتشفنا امكانية المحافظة على الصحة بين هذا العدد من ركاب السفينة ، ولمثل هذه المدة الطويلة ، وفي مثل هذه الأجواء المتنوعة . وفي وسط هذه الصعوبات والمتاعب المستمرة . وأن هذا سوف يجعل هذه الرحلة مرموقة بين المهتمين بهذه الناحية الإنسانية ، عندما يفقد النقاش حول القارة الجنوبية قدرته على جذب الانتباه وإشاعة الفرقة في الرأي بين الفلاسفة » .

الرحلة الثالثة :

عاد كوك إلى وطنه حيث نال كثيراً من الشهرة وأسبغ عليه كثيراً من التقدير فاستقبله الملك جورج الثالث ورفق إلى رتبة أعلى وعين مديراً لمستشفى جرينتش . وخلال العام التالي لعودته كانت البحرية البريطانية تستعد لإرسال بعثة إلى شمال المحيط الهادي للبحث عن الممر الشمالي الغربي الذي أوردنا عجالة عنه فيما سبق . ولما كانت المحاولات السابقة قد بدأت جميعاً من المحيط الأطلنطي لاختراق شمال القارة الأمريكية من الشرق إلى الغرب ، فقد كان هناك فسحة من الأمل في العثور على هذا الممر بالبحث في الاتجاه المعاكس وخاصة

أن الساحل الأمريكي الغربي المطل على المحيط الهادي لم يكن معروفاً بدرجة كافية . وطلب من الكابتن كوك الاشتراك في اختيار قائد لهذه البعثة ، ولكنه عرض أن يتولى قيادتها بنفسه فقبل هذا العرض في الحال وبترحيب كبير . ولعل هذه القصة تلقى بعض الضوء على شخصية كوك وهو الذي أمضى معظم سني حياته في أسفار بحرية بعيدة ، وكان يستطيع - وهو الزوج والأب - أن يركن إلى الراحة والدعة ليتمتع بما نال من الشهرة والمجد .

كان الهدف الرئيسي من رحلة كوك الثالثة هي البحث عن الممر الشمالي الغربي ، وقد عرفنا كيف فشلت الجهود الأولى للبحث عن هذا الممر . وفي عام ١٧٤٥ أعلنت الحكومة البريطانية عن جائزة قدرها ٢٠ ألف جنيه لأية سفينة تجارية بريطانية تكتشف ممراً من خليج هدسون . وحاول عدد من السفن دون جدوى أن تنال هذه الجائزة ، فقررت الحكومة تعديل شروط الجائزة لتشمل السفن الحربية ، وأن تمتد البحث إلى مناطق أخرى غير خليج هدسون . وهكذا استقر الرأي أن تكون مهمة كوك الأساسية هي البحث عن هذا الممر من الساحل الباسيفيكي . وتعاكس الأوامر الصادرة إلى كوك الأفكار السائدة حينئذ عن موقع هذا الممر ، فطلب إليه عند وصوله إلى هذا الساحل أن يتقدم شمالاً على طول الساحل . . . « حتى خط عرض ٦٥° أو أكثر إذ لم تعترضك أراض أو ثلوج وأن تأخذ حذرَكَ أن تضيع أى وقت في استكشاف أنهار أو فتحات أو لأى سبب آخر ، حتى تصل إلى خط العرض ٦٥° المذكور سابقاً . . . وعندما تقطع هذه المرحلة ، عليك أن تبحث بدقة عن مثل هذه الأنهار أو الفتحات وتستكشفها بقدر ما يبدو من امتدادها واتجاهها نحو خليج هدسون أو خليج بافن . ولذا تبين لك من ملاحظاتك أو من المعلومات التي قد تحصل عليها من الأهالي . . أن هناك تأكيداً أو حتى احتمال لوجود ممر

مأى يصل إلى الخليجين السابقين أو إلى واحد منهما ،
فعليك في هذه الحالة أن تبذل أقصى ما لديك من جهد
لتمر خلاله . . . »

وهناك أهداف جانبية للرحلة تظهر في الأوامر
الصادرة إلى كوك ، الذى كان عليه في طريقه إلى
شمال المحيط الهادى أن يستولى على الأراضى التى
لم تكتشف بعد بواسطة الدول الأخرى وأن يفحص
بدقة بعض الجزر التى قيل إنها شوهدت مؤخراً بواسطة
الفرنسيين عند خط ٤٨° جنوباً وعلى خط الطول
التقريبى لجزر موريشياس .

عاد كوك مرة ثانية إلى سفينته رزوليوشن ووضعت
تحت لوائه سفينة ثانية هى ديسكافرى (Discovery)
بقيادة كابتن كلارك وتولى الملازم كنج أخذ الأرصاد
الفلكية اللازمة على ظهر السفينة رزوليوشن وقام
أندرسون طبيب السفينة الذى صاحب كوك في رحلته
الثانية ببحوث التاريخ الطبيعى ودراسة الأهالى من
حيث العادات والتقاليد واللغات . وكان بين رجال كوك
« فانكوفر » الذى اشتهر كقائد لرحلة استكشافية تالية
ووليم بلاى الذى عرف فيما بعد كقبطان للسفينة
المشهورة بونتى التى حدث عليها العصيان بالقرب من
جزر تاهيتى عام ١٧٨٩ . وصاحب كوك معه أيضاً
أوماى من أهالى جزر الجمعية ، وكانت السفينة ادفنتشر
قد أحضرته معها إلى لندن . وقد قدم أوماى خدمات
جليلة للبعثة حتى غادرها في موطنه الأصلي . كذلك
حملت السفينتان عدداً من الحيوانات النافعة بقصد
تربيتها في الجزر التى سبق اكتشافها .

غادرت رزوليوشن بليموث في ١٢ يولييه ١٧٧٦ ،
وتبعها ديسكافرى بعد بضعة أيام . وتوقف كوك في
جزر كانارى حيث يرتفع جبل تاناريف بقمه الشهيرة
وحاول طبيب المركب أن يصل إلى القمة ولكن الوقت

لم يسعفه بفحص الجبل الذى درسه الكسندر فون هومبولت
فيما بعد بدقة كبيرة في عام ١٧٩٩^(١) .

اتخذ كوك طريقه نحو رأس الرجاء الصالح ، ومنها
اتجه إلى جزيرة كرجيولن التى اكتشفها الفرنسيون
جنوب المحيط الهندى . وكان كرجيولن قد أذاع تقارير
مشجعة عن هذه الجزيرة ولكن كوك وجدها مجردة
وموحشة إلى أقصى درجة . وأعلن طبيب المركب
« ربما لم يكتشف مكان في أى من نصفى الكرة عند
نفس خط العرض يعطى ميداناً فقيراً لعالم التاريخ
الطبيعى مثل هذه البقعة الجرداء » .

بعد هذا قضى كوك بضعة أيام في تاسانيا ثم أسبوعين
من شهر فبراير ١٧٧٧ في نيوزيلانده وأمضى ثلاثة
شهور في دراسة جزر فريندلى قبل أن يصل في ١٢
أغسطس إلى جزيرة تاهيتى .

وفي ٢ نوفمبر غادر كوك تاهيتى في طريقه إلى
مهمته الأساسية في شمال الباسيفيكي . وإلى الشمال من
خط الاستواء عثر كوك على جزيرة مرجانية صغيرة
تعلوها أشجار جوز الهند ، حيث قضت البعثة عيد
الميلاد وسمتها في هذه المناسبة جزيرة كريستاس . وفي
١٨ يناير ١٧٧٨ شاهد كوك مجموعة جزر أسماها جزر
ساندويتش نسبة إلى القائد الأول للبحرية الإنجليزية
وواحد من غلاة المتحمسين للكشوف الجغرافية . وقد
ظلت هذه الجزر تعرف بهذا الاسم مدة طويلة قبل أن
تحمل اسم جزر هاواى بلسان أهلها الأصليين . ولا تعد
هذه الجزر اكتشافاً جديداً لكوك فقد عرفها الأسبان
في القرن السادس عشر ، ولكن شيئاً لم يعرف عنها
خلال المائتى عام السابقة . قام كوك بدراسة هذه الجزر
بقدر ما اتسع له الوقت - ومن أكثر ملاحظات البعثة
طرافة أنه بالرغم من المسافة التى تفصل هذه الجزيرة
عن باقى جزر المحيط الهادى فإن لغتها قريبة الشبه من

(١) أنظر الكون لألكسندر فون هومبولت « للدكتور سليم
أنطون » تراث الانسانية ، المجلد الثانى ، العدد الثالث .

لغة تاميقي حتى أمكن التفاهم مع الأهالي بسهولة .
ولفت نظر البعثة ما يتمتع به الأهالي من طبيعة سمحة
وانطلاق كبير وقوام جميل وخبرة في السباحة .

وفي ٧ مارس وصلت البعثة إلى الساحل الغربي
لأمريكا الشمالية الذي كان يعرف في ذلك الوقت باسم
نيو البيون New Albion . وهنا كان كوك يقف على
عتبة استكشافات جغرافية جديدة فهذا الساحل شمال
٤٠° شمالاً بعد - باستثناء المناطق القطبية - أكثر سواحل
القارات حاجة إلى الاستكشاف والدراسة . وكانت كل
المعلومات القليلة لدى كوك قد تجمعت نتيجة لرحلات
الأسبان على طول الساحل إلى الشمال من مستعمراتهم
في غرب المكسيك .

واصلت البعثة سيرها شمالاً بمحاذاة الساحل وعند
منطقة سماها كوك رأس فلاطري Cape Flattery
(٤٨° ١٥' شمالاً) كتب كوك يقول « عند خط
العرض هذا وضع الجغرافيون مضيق جوان دي فوكا
الخيالي . أننا لم نر شيئاً يشبهه أو وجدنا أقل احتمال لوجود
مثل هذا الشيء » .

وفي ٢٩ مارس وجدت السفينتان مرفأ ملائماً لهما
في خليج نوتكا على الجانب الغربي لجزيرة عرفت فيما
بعد باسم جزيرة فانكوفر ، لكن كوك لم يتيقن كجزيرة
وهنا قضت البعثة شهراً في إصلاح السفينتين وقلاعهما
بواسطة الأخشاب المتوفرة بكثرة . وكانت هذه المدة
فرصة كافية للراحة وتموين السفينتين والاستعداد
للمرحلة التالية من الرحلة . كذلك أمكن للبعثة أن تقيم
صلات طيبة مع الأهالي ، وأن تعرف الكثير عن عاداتهم
وطرق معيشتهم .

أبحر كوك إلى الشمال في محاذاة الساحل ولكن دون
أن يراه إلا لماماً ، فقد اضطره الجو العاصف من ناحية
ورغبته في الوصول إلى المنطقة الشمالية بسرعة إلى
التغاضي عن هذه الفرصة لرسم خريطة لساحل . وهو
في هذا كان ينفذ الأوامر الصادرة إليه بعدم إضاعة

الوقت قبل الوصول إلى المنطقة المنشودة التي ما كاد
يصلها حتى بدأ يتفحص الساحل بدقة وخاصة فتحات
الخلجان ومصبات الأنهار . واستمر يتابع ساحل الاسكا
ويشاهد جبالها العالية ثم يمر على جزر الوتيان حتى يصل
إلى طرف أمريكا الشمالية في أقصى الغرب ثم يدخل
مر بارنج ثم مضيق بارنج الذي يفصل أمريكا الشمالية
عن آسيا والذي لا يزيد عرضه عن ٥٥ ميلاً ويصل
المحيط الهادي بالبحر القطبي الشمالي .

وكان فيتاز بارنج (Vitus Bering) الدانمركي قد
اكتشف هذا المضيق عام ١٧٢٨ وهو في خدمة بطرس
الأكبر قيصر روسيا . ورغم أن وجود هذا المضيق
كان معروفاً للحالة الروس ، فإنه لم يكن معروفاً بشكل
كاف في أوروبا الغربية وكانت الخرائط الأوربية ترسم
الطرف الشمالي لآلاسكا إلى الشرق بعيداً عن موقعه
الحقيقي . وعلى هذا يعلق كوك « إن قارة أمريكا
الشمالية تمتد أكثر إلى الغرب مما يمكن أن نتوقعه من
الخرائط الحديثة الأكثر شهرة » . ثم يضيف « وهذا
يجعل وجود ممر إلى خليج بافن أو خليج هدسون أقل
احتمالاً أو على الأقل يدل على أنه لا بد أن يكون أكثر
امتداداً . . . » .

دخل كوك ممر بارنج وتقدم في البحر القطبي
الشمالي على كل من الجانبين الأمريكي والآسيوي ولكن
البحر كان مليئاً بالثلوج حتى أصبح التقدم مستحيلاً .
وكان الشتاء يقترب فقرر كوك العودة إلى الجنوب بعد
أن وصل إلى خط عرض ٤٤° - ٧٠° شمالاً . وفي
طريق عودته قابل كوك في جزر الوتيان مجموعة من
الروس وكان رئيسهم يدعى إسماعيلوف وكان يعرف
الكثير عن جغرافية المنطقة فأعطى كوك كثيراً من
المعلومات والخرائط ، كما أن كوك سلمه تقريراً مرفقاً
به خريطة حتى يقوم بارساله إلى رؤسائه في البحرية
البريطانية .

اختار كوك جزر ساندويتش لمضى فيها الشتاء وما كاد يصل مياهها حتى اكتشف جزيرة هاواي أكبر جزر هذه المجموعة ، والتي لم يرها في زيارته الأولى . قوبلت البعثة بترحاب كبير ولكن الأمور سرعان ما انقلبت عندما افتقد البحارة أحد القوارب وحاولوا استعادته من الأهالي . وكانت طريقتهم التقليدية احتجاز واحد من شيوخ الأهالي على السفينة لحين إعادة الأشياء المسروقة . ولكن هذه الطريقة التي طالما نجحت كانت وبالا على كوك . فبينما كان مع مجموعة من البحارة على الشاطئ يحاولون أن يصحبوا واحداً من الأهالي إلى السفينة ، تجمع جمهور غاضب والتحم في معركة سريعة مفاجئة . وتأتى النهاية التعسة سريعاً ، كما يصفها تقرير البعثة :

« يرى بعض الحاضرين ، أن البحارة ، وأولئك الذين كانوا موجودين في القوارب ، قد أطلقوا النار بدون أوامر من الكابتن كوك ، وأنه كان يحرص على أن يمنع مزيداً من إراقة الدماء ، لهذا فانه من المحتمل ، أنه في هذه الظروف كانت إنسانيته سبباً في مصرعه ، فقد لوحظ أنه بينما كان يواجه الأهالي لم يلق أى تهديد ، ولكنه عندما استدار ليعطى أوامره للقوارب ، طعن رأوه يسقط ، وجروا جسده بطريقة غير إنسانية على الشاطئ ، حيث أحاط به الأعداء الذين تخاطفوا الخنجر بين أيديهم ، كل يحاول أن يشترك - بشغف وحشي - في نهايته » .

وعندما أطلقت رزوليوشن مدافعها على الشاطئ ، لم ير أى أثر للقائد . وبعد أيام قليلة أعاد الأهالي إلى البحارة المحزونين بقايا من جسد قائدهم . وخيم الحزن على الرجال الذين فقدوا في كوك قائداً شديد السمير على سلامتهم وصحتهم ، والذي ذهب مع « روح الاستكشاف والتصميم والشجاعة التي لا تقهر » .

تولى كابتن كلارك قيادة البعثة وحاول أن يتابع مهمة كوك فوصل إلى كامشاتكا (Kamchatka) في شرق سيبيريا ثم دخل مضيق بارنج في ٥ يوليه ولكن الثلوج عادت تعرقل سيره كما حدث مع كوك في الصيف السابق فانقلب عائداً عن طريق رأس الرجاء الصالح . ولكنه لم يعيش ليتم رحلة العودة فقد مات في ٢٢ أغسطس ١٧٧٩ . ووقعت مسؤولية القيادة على كابتن جور (Gore) ، الذي كان يقود ديسكافري منذ وفاة كوك والذي انتقل الآن إلى السفينة رزوليوشن ، بينما رقى الملازم كنج ليقود ديسكافري والذي تعطينا يومياته القصة الرسمية للرحلة بعد وفاة كوك .

وفي ٤ أكتوبر ١٧٨٠ وصلت السفينتان إلى قاعدتهما في إنجلترا بعد غيبة أكثر من أربع سنوات ودون أن تفقد سوى خمسة من الرجال بسبب المرض .

* * *

كان قد مضى بضعة أشهر على سفر كوك في رحلته الأخيرة ، عندما أعلنت الجمعية الملكية اختيار كوك عضواً بها ومنحه ميدالية سير جودفري كوبلي (Sir Godfrey Copley) الذهبية على البحث الذي تقدم به إلى الجمعية عن الطريقة التي اتخذها في المحافظة على صحة بخارته ، بالإضافة إلى تقدير الجمعية لاكتشافاته الجغرافية العديدة ومساحته الدقيقة للسواحل المكتشفة . وكانت عضوية الجمعية الملكية في ذلك الوقت - ولا تزال - أكبر شرف علمي يمكن التطلع إليه في الجزر البريطانية .

منحت الميدالية الذهبية إلى كوك في غيابه بخطبة كلنها تقدير وتكريم من سير جون برمنجل . ولكن هذه الكلمات الحارة لم تصل إلى مسامع كوك على الإطلاق ، فعندما كانت عائلته وأصدقاؤه ينتظرون عودته ، تلقوا خطاباً من كابتن كلارك بتاريخ ٨ يوليه ١٧٧٩ من كامشاتكا يقول فيه أن كوك لقي مصرعه في ١٤ فبراير ١٧٧٩ .

الرعاية لحقوق أسد الحارث بن أسد المحاسبي

بسم الله
الدكتور عبد الحليم محمود

كانت تفعل الأعاجيب في القلوب ، وبكتبه التي تبين
حسن الخلق : وسائل وغايات ، والتي لا يزال لها إلى
الآن أريج عطري يتجدد على مر الزمن ، فيهدى
الحيارى ، وينير الطريق أمام السالكين .

* * *

ولكن من هو المحاسبي ؟ وما لنا نتعجل ، فنتحدث
عن المحاسبي في القمة قبل أن نبدأ معه من البداية ؟
إنه الحارث بن أسد المحاسبي ، وكنيته : أبو عبدالله
ولقد نشأ بالبصرة ، واستمر بها سنوات لا يتأتى
لنا تحديدها في يقين جازم .
ثم ذهب إلى بغداد ، ويبدو أنه ذهب إليها في سن
مبكرة ، واستقر به المقام فيها .

متى ولد ؟

إننا لا نعلم بالضبط تاريخ ميلاده ، إذ أن الكتب
القديمية التي تحدثت عنه ، لم تذكر ذلك ، بيد أن جميع
الملاحظات ترشد إلى أنه ولد - على التقريب - في العقد
السابع من القرن الثاني الهجري .

أما وفاته ، فإن الكتب التي أرخت له تحدد سنة
٢٤٣ هـ ثلاث وأربعين ومائتين للهجرة .

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين .
روى صاحب طبقات الصوفية بسنده ، عن
الحارث بن أسد المحاسبي بسنده أن رسول الله ، صلى
الله عليه وسلم ، قال :

« أثقل ما يوضع في الميزان : حسن الخلق » .

ولقد وضع المحاسبي هدفاً له في الحياة يسعى إلى
تحقيقه ، هو : « حسن الخلق » :

لقد وضعه هدفاً يعمل على تحقيقه في نفسه ؛
ووضعه هدفاً يعمل على تحقيقه في مجتمعه .

أما فيما يتعلق بنفسه ، فإنه أخذها بتحقيق صفة
العبودية على أساس من القرآن والسنة لا يحيد عنه .

ولأنه ليبر عن شعاره في ذلك ، فيقول هذه الكلمة
التي تصفه حالاً ومقالاً :

« إذا أنت لم تسمع نداء الله ، فكيف تجيب داعي
الله ؟ ومن استغنى بشيء دون الله ، جهل قدر الله » .

ولم يجهل المحاسبي قدر الله ، فلم يستغن بشيء عنه
سبحانه .

وأما فيما يتعلق بالمجتمع ، فإن المحاسبي أخذ في نشر
حسن الخلق فيه بسمته ، واتباعه للسنة ، وبدروسه التي

وحياته الشخصية لا نكاد نعلم عنها شيئاً ، وقد
يمكننا أن نقول : « استنتاجاً » :

إنه قضى طفولته في شيء من اليسر ، والرخاء ،
ذلك أن والده حينما توفي ترك ثروة تقدر بسبعين
ألف درهم .

ويروى المؤرخون أن المحاسبي ، حينما توفي والده
لم يأخذ من هذه الثروة شيئاً تورعاً : ذلك أن والده
كان يقول بالقدر : أى أنه كان قدرياً يدين بمذهب
المعتزلة : فلم يستعج المحاسبي أن يشترك في الميراث
توسعاً في تطبيق القاعدة الإسلامية التي تحرم التوارث
بين أهل دينين مختلفين .

وما من شك في أن المحاسبي امتنع عن ذلك لمجرد
الورع ، والزهد فيما تجره الثروة وتستتبعه من تفكير
فيها ، وتدبير لها ، وتنمية وحفظ .

هذه الحادثة ترشد إلى أمور : الأمر الأول هو :
أن أسرة المحاسبي ، كانت أسرة ميسورة .

الأمر الثاني : هو أن والد المحاسبي كان من الذين
اشتركوا في الثقافة الدينية ، والجدل الكلامي ، وساهم
في ذلك بنصيب : وحدد المعسكر الذي يقف جندياً
في جيشه .

وما من ريب في أن العامة حينئذ لم يكونوا في
صف المعتزلة ، وما كان الذي يدين بما يدين به المعتزلة
يفعل ذلك إلا بعد دراسة واختيار ، وأن الطريق
التقليدي الذي كان يتبعه الجمهور الأعظم من الأمة إنما
هو طريق أهل السنة .

والأمر الثالث الذي ترشد إليه الحادثة هو ورع
المحاسبي الذي حمّله على أن يزهد في الميراث مع حاجته
إليه : تورعاً وتقوى .

ونبأ آخر تابين منه شيئاً عن شخصية المحاسبي ،
يقول الجنيد :

كنت كثيراً أقول للحارث : عزّلتني أنسى .

فيقول : كم تقول عزّلتني أنسى ! ؟ لو أن نصف
الخلق تقربوا مني ما وجدت بهم أنساً ، ولو أن نصف
الخلق الآخر نأى عني ما استوحشت لبعدهم .

هذه القصة ترشدنا إلى قوة شخصية الإمام المحاسبي
والواقع أن الظروف والأحوال الثقافية التي أحاطت
بالمحاسبي ، ومواقف المحاسبي منها ، وحديث تلاميذه
عنه ، وإن كان نادراً . . . كل ذلك يرشد إلى أنه كان
صاحب شخصية إيجابية قوية .

ومما يستأنس به تأييداً للقصة السابقة ، وإشارة إلى
ما للمحاسبي من شخصية قوية ، وبياناً عابراً عن بعض
أساليبه في تأليف كتبه ، ما رواه الجنيد أيضاً بقوله :

كان الحارث المحاسبي يحجّ إلى منزلنا ، ليقول :
أخرج معي نصحر : (نذهب إلى الصحراء) فأقول له
تخرجني عن عزّلتني وأمنّي على نفسي ، إلى
الطرقات والآفات وروية الشهوات ؟ فيقول :

« اخرج معي ، ولا خوف عليك ، فأخرج معي ،
فكان الطريق فارغاً من كل شيء ، لا نرى شيئاً
نكرهه » .

فاذا حصلت معه في المكان الذي يجلس فيه قال لي :

سلني

فأقول له : ما عندي سؤال أسأله

فيقول : سلني عما يقع في نفسك .

فتنال على السؤالات : فأسأله عنها ، فيجيبني
عليها للوقت .

ثم يمضي إلى منزله فيعملها كتاباً .

ترشد هذه القصة إلى أن المحاسبي لم يكن يخشى :
« الطرق والآفات وروية الشهوات » ، وأنه لم يكن
يؤثر العزلة وما فيها من أمن على النفس وعدم تشتيت
الفكر ، كلا ، إنه يجابه الحياة محاولاً السير بها إلى
ما يراه حقاً وإصلاحاً .

أن تستأثر به وحدها ؛ ولكل منها مغرباتها ؛ ولكل منها منطقها .

ووقف المحاسبي : مستوعباً ، متأملاً ، متروياً .

هل طال به الوقوف ؟

متى خرج من تأمله ؟

متى استقر به الاتجاه ؟

ذلك ما لا نعلمه ، إذا نظرنا إلى الزمن .

بيد أن المحاسبي ، وإن لم يعن بالتأريخ لحياته ،
تأريخاً زمنياً ، فإنه ترك لنا أثراً نفيساً ، أبان فيه عن
بعض أحوال معاصريه ، وتحدث فيه عن خبرته الفكرية
وعن أسبابها ، وعن كيفية خروجه منها .

وهذا الأثر نعتبره ، أساساً لكتاب : « المنقذ من
الضلال » راسماً للإمام الغزالي تخطيطه ، موجهاً له إلى
كتابته ، بل وراسماً له الطريق في حياته الروحية .

ولعل التشابه بين هذا النص الذي نثبته الآن ،
وكتاب : « المنقذ من الضلال » يجعلنا نستنتج أن التشابه
قوى بين المحاسبي ، والغزالي في حياتهما .

ولأهمية هذا النص بالنسبة ، للمحاسبي ولعصره ،
وبالنسبة لصلته بكتاب المنقذ من الضلال ثقة وثيقة ،
نثبته بأكمله ، وإن كان فيه بعض الطول .

وقد كتبه المحاسبي مقدمة ، لكتابه : « الوصايا »
الذي طبع أخيراً بالقاهرة .

يقول المحاسبي - في مفتتح كتابه : الوصايا - بعد
مقدمة موجزة .

« أما بعد ، فقد انتهى إلينا : أن هذه الأمة تفرق
على بضع وسبعين فرقة ، منها : فرقة ناجية ، والله
أعلم بسائرهما .

فلم أزل ، برهة من عمري أنظر اختلاف الأمة ،
وأتمسك المهاج الواضح ، والسبيل القاصد وأطلب من
العلم والعمل ، وأستدل على طريق الآخرة بارشاد

أما فيما يتعلق بطريقته في التأليف : فإنه يعمل أحياناً
على تلبية ما يرغب المتحدثون الإجابة عنه ، وهي
طريقة حية : إنها استجابة لما يحب المجتمع أن يرى الرأي
الصريح فيه .

ولم تكن كتبه كلها على هذا النسق ، فإن بعضها
كان إسهاماً في الحركة المقاومة لحركة الاعتزال :
وكان بعضها حلقات في التخطيط الذي رسمه
المحاسبي للإصلاح الأخلاقي في المجتمع .

* * *

على أننا قد تعجلنا الحوادث مرة أخرى ، فنتحدثنا
عن المحاسبي في القمة ولم ندرج معه تدرجاً طبعياً .

ولنعد إلى المحاسبي أول مقدمه بغداد : كان ذلك
فيما يبدو في سن مبكرة نسبياً .

وكانت بغداد حينئذ تجمّع بمختلف التيارات
الفكرية : ثقافة يونانية وافدة تريد أن تأخذ حق الإقامة
سيده متغلبة .

وثقافة فارسية ، يحاول نشرها الفرس بما لهم من
تأثير ونفوذ ، وبما لهم من مال وثناء ، وبما لديهم من
ترف فكري ، وبما في نفوسهم من كبت لزوال
ملكهم يحاول أن يتنفس - شاعراً أو غير شاعر - في
صورة ثقافة تنافس الثقافة الإسلامية البحتة .

وثقافة عربية مشوبة بثقافات أخرى ، تريد أن تجد
حلاً للتعارض والتنافس بين مختلف الألوان والأجواء
الثقافية .

وثقافة إسلامية بحتة ، تجاهد في أن تفوز في قيادة
المجتمع إلى الهداية الربانية ، والرشاد الإلهي .

وجاء المحاسبي بغداد ، متعلماً ، ومتثقفاً ، أو
مستزيداً من العلم والثقافة : يبتغي السير على السنن
المستقيم :

وأخذ في الدرس في جد واجتهاد : فتشعبت به
الطرق ، وتجادبته الثقافات المختلفة ، تحاول كل منها ،

العلماء ، وعقلت كثيراً من كلام الله ، عز وجل ،
بتأويل الفقهاء .

وتدبرت أحوال الأمة ، ونظرت في مذاهبها
وأقاربها ؛ فعقلت من ذلك ما قدر لي .

ورأيت اختلافهم بجرأ عميقاً ، قد غرق فيه ناس
كثير ، وسلم منه عصابة قليلة ؛ ورأيت كل صنف
منهم يزعم أن النجاة في تبعهم ، وأن الهالك : من
خالقهم ، ثم رأيت الناس أصنافاً :

فهم العالم بأمر الآخرة ، لقاءه عسير ، ووجوده
عزيز .

ومنهم الجاهل ، فالبعد عنه غنيمة .

ومنهم المشبه بالعلماء ، مشغوف بديناه ، مؤثر لها .

ومنهم حامل علم منسوب إلى الدين ، ملتزم
بعلمه العظيم والعلو ، ينال بالدين من عرض الدنيا .

ومنهم متشبه بالنسك ، متجر بالخير ، لا غناء
عنده ، ولا بقاء لعلمه ، ولا معتمد على رأيه .

ومنهم حامل علم ، لا يعلم تأويل ما حمل .

ومنهم منسوب إلى العقل والدهاء ، مفقود الورع
والتقى .

ومنهم متوادون : على الهوى يتفقون ، وللدنيا
يتبادلون ، ورياستها يطلبون .

ومنهم شياطين الإنس عن الآخرة يصدون ، وعلى

الدنيا يتكالبون ، وإلى جمعها يهرعون ، وفي الاستكثار

منها يرغبون ، فهم في الدنيا أحياء ، وعن العرف

موتى ، بل العرف عندهم منكر ، والسوء معروف .

فتفقدت في الأصناف نفسى ، وضقت بذلك ذرعاً

فقصدت إلى همدى المهتدين : بطلب السداد

والهدى ، واسترشدت العلم ، وأعملت الفكر وأطلت

النظر ، فتبين لي : في كتاب الله تعالى ، وسنة نبيه ،

واجماع الأمة : أن اتباع الهوى يعمى عن الرشد ،

ويضل عن الحق ، ويظيل المكث في العمى !!

فبدأت بأسقاط الهوى عن قلبي ، ووقفت عند
اختلاف الأمة ، مرتاداً لطلب الفرقة الناجية ، حذراً
من الأهواء المردية ، والفرقة الهالكة ، متحرزاً من
الاقترحام قبل البيان ، والتمسّت سبيل النجاة لمهجة
نفسى .

ثم وجدت باجتماع الأمة في كتاب الله المنزل ، أن
سبيل النجاة : في التمسك بتقوى الله ، وأداء فرائضه ،
والورع في حلاله وحرامه ، وجميع حدوده والإخلاص
لله تعالى ، بطاعته ، والتأسي برسوله ، صلى الله
عليه وسلم .

فطلبت معرفة الفرائض والسنن عند العلماء في الآثار
قرأت اجتماعاً واختلافاً ، ووجدت جميعهم مجتمعين
على أن علم الفرائض والسنن : عند العلماء بالله وأمره .

وأن الفقهاء عند الله ، العاملين برضوانه الورعين
عن محارمه المتأسيين برسوله ، صلى الله عليه وسلم :
المؤثرين الآخرة على الدنيا : أولئك المتمسكون بأمر
الله وسنن المرسلين .

فالتمسّت من بين الأمة هذا الصنف المجتمع عليهم :
والموصوفين أصفو آثارهم ، وأقربس من علمهم «
فرايتهم أقل من القليل ، ورأيت علمهم مندرساً : كما
قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم :

« بدأ الإسلام غريباً ، وسيعود غريباً كما بدأ .
فطوبى للغرباء » .

وهم : المنفردون بدينهم .

فعظمت مصيبتى بفقد الأدلاء الأتقياء : وخشيت

بغثة الموت أن يفاجئني ، على اضطراب من عمرى ،

لاختلاف الأمة ، فانكشيت في طلب عالم ، لم أجد لي

من معرفته بدءاً ، لم أقصر في الاحتياط ولم أن في النصيح

فقيض لي الرعوف بعباده ، قوماً وجدت فيهم

دلائل التقوى ، وأعلام الورع ، وإيثار الآخرة

على الدنيا .

ووجدت إرشادهم ووصاياهم موافقة لأفاعيل أئمة الهدى ، ووجدتهم مجتمعين على نصيح الأمة لا يرجون أحداً في معصيته ، ولا يقنطون أحداً من رحمته :
يرضون أبداً بالصبر على البأساء والضراء ؛ والرضا بالقضاء ، والشكر على النعماء .

يحبون الله تعالى ، إلى العباد بذكرهم أياديه واحسانه ، ويحثون العباد على الإنابة إلى الله تعالى .
علماء بعظمة الله تعالى ، وعظيم قدره ، وعلماء بكتابته وسنته ، فقهاء في دينه ، علماء بما يحب ويكره ، ورعين عن البدع والأهواء ، تاركين التعمق والإغلاء مبغضين للجدال والمراء ، متورعين عن الاغتياب والظلم والأذى ، مخالفين لأهوائهم ، محاسبين لأنفسهم ، مالكين لجوارحهم ، ورعين في مطاعمهم وملابسهم ، وجميع أحوالهم ، مجانبين للشبهات ، تاركين للشهوات ، مجترئين بالبلغة من الأقوات ، متقللين من المباح ، زاهدين في الحلال ، مشفقين من الحساب ، وجلين من المعاد ، مشغولين ببشهم مؤثرين على أنفسهم من دون غيرهم ، لكل امرئ منهم شأن يغنيه .

علماء بأمر الآخرة وأهوايل القيامة ، وجزيل الثواب ، وأليم العقاب .
ذلك أورهم الحزن الدائم ، والهم المضني ، فشقوا عن سرور الدنيا ونعيمها .

ولقد وصفوا للآداب صفات ، وحددوا للورع حدوداً ، ضاق لها صدرى . وعلمت أن آداب الدين ، وصدق الورع : بحر لا ينجو من الغرق فيه شبيهى ، ولا يقوم بحدوده مثلى ، فتبين لى فضلهم ، واتضح لى نصحتهم ، وأيقنت أنهم العاملون بطريق الآخرة ، والمتأسون بالمرسلين ، والمصاييح لمن استضاء بهم ، والهادون لمن استرشد بهم .

فأصبحت راغباً في مذهبهم ، مقتبساً من فوائدهم ، قابلاً لآدابهم ، محباً لطاعتهم ، لا أعدل بهم شيئاً ، ولا أؤثر عليهم أحداً .

ففتح الله لى علماً انفتح لى برهانه ، وأنار لى فضله ، ورجوت النجاة لمن أقربه أو أنتحلته ، وأيقنت بالغوث لمن عمل به ، ورأيت الاعوجاج فيمن خالفه ، ورأيت الرين متراكماً على قلب من جهله وجحدته ، ورأيت الحجة البالغة لمن فهمه ، ورأيت انتحاله والعمل بخدوده واجباً على .

فاعتقدته في سريرتى ، وانطويت عليه بضميرى ، وجعلته أساس دينى ، وبنيت عليه أعمالى ، وتقلبت فيه بأحوالى .

وسألت الله عز وجل ، أن يوزعنى شكر ما أنعم به على ، وأن يقوينى على القيام بحدود ما عرفنى به ، مع معرفتى بتقصيرى فى ذلك ، وأنى لا أدرك شكره أبداً . اهـ

ووجد المحاسبى نفسه حينئذ فى معسكر أهل السنة على وجه العموم وفى تيار الصوفية منهم على وجه الخصوص .

ولم يكن المحاسبى ، ذا طبيعة سلبية ، فكان لا بد من أن يدخل المعركة .

ودخل المعركة فى قوة قوية ، مسلحاً بالعلم والتقوى ومن أجل ذلك ، كان ذا أثر مزدوج .
لقد أثر باعتباره ، قدوة وأسوة .
وأثر باعتباره عالماً باحثاً .

وأثره كعالم ، كان يظهر فى دروسه ومناقشاته ، ويظهر فى كتبه .

كتبه

أما كتبه ، فإنها من الكثرة بحيث قدرها بعضهم بمائتى مصنف ، حسبما روى السبكى فى : « طبقات الشافعية » والمناوى فى : « الكواكب الدرية » .

وهذه الكتب - فى أغلبها الأعم - إنما هى فى هداية النفوس ، وترقيق القلوب ، والسير بالأرواح إلى خالم الفلاح : إنما فى أغلبها فى علم التصوف والسلوك .

يقول القيمي - كما جاء في الكواكب الدرية -
عن المحاسبي :

« هو إمام المسلمين في الفقه ، والتصوف ،
والحديث والكلام » . اهـ

ولقد كتب المحاسبي في هذه العلوم جميعها ، بيد
أن مسحته الظاهرة ، ونزعه الواضحة ، والكثرة
الكثيرة من كتبه : إنما كانت في التصوف والكلام .
أما كتبه في الكلام ، فإنها قد فقدت . ولقد رأينا
قطعة لا بأس بها من كتبه في الكلام الذي فقد والذي
كان عنوانه : « فهم القرآن » .

ومنهجه في الكتاب . يفهم من عنوانه : إنه كان
يرجع إلى القرآن في الرد ، ويتخذ منه مرشداً وهادياً .
ولعل السبب في إهمال كتبه الكلامية وفقدائها : هو
حملة الإمام أحمد بن حنبل ، عليها .

يقول الخطيب البغدادي ، في كتابه : « تاريخ
بغداد » جزء ٨ ص ٢١٤ .

« وكان أحمد بن حنبل ، يكره للحارث نظره في
الكلام ، وتصانيفه الكتب فيه ، ويصد الناس عنه » .
ويذكر هذه المسألة الإمام الغزالي في كتابه :
« المنقذ من الضلال » ، ويفصل الرأي فيها ويحسم
المسألة بحل موفق فيقول :

لقد أنكر أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبي
- رحمهما الله - تصنيفه في الرد على المعتزلة .

فقال الحارث :

« الرد على البدعة فرض » .

فقال . أحمد :

نعم ، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ، ثم أجبت عنها ،
فيم تأمن أن يطالع الشبهة من تعلق بفهمه ، ولا يلتفت
إلى الجواب . أو ينظر إلى الجواب ولا يفهم كنهه ؟
وما ذكره أحمد : حق ، ولكن في شبهة لم تنتشر
ولم تشهر .

فأما إذا انتشرت ، فالجواب عنها واجب ،
ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية . ولقد أصاب
الإمام الغزالي التوفيق في رأيه .

وما من شك في أن المعتزلة إذ ذاك كانوا يعملون
جاهدين على نشر بدعتهم .
وأن بدعتهم كانت معروفة مشهورة .

ومهما يكن من شيء ، فقد كان الإمامان : أحمد
والمحاسبي متعاصرين ، وحدث بينهما اختلاف في الرأي
يتعلق بالكتابة في المسائل الكلامية ، وحمل الإمام أحمد
على كتب الإمام المحاسبي في علم الكلام ، فقل تداول
الناس لها - فيما يبدو - واختفت شيئاً فشيئاً ، ولعل
بعضها لا يزال موجوداً ، بيد أننا لا نعلم عنها شيئاً .

على أن رأى المحاسبي في المسائل الكلامية معروف ،
تحدث عنه الشهرستاني وغيره ممن كتبوا في الملل
والنحل ، وهو الرأي السلفي ، ولم تكن حملة الإمام
أحمد عليه لرأيه وعقيدته ، فذلك أمر يتفق فيه الإمامان
وإنما كان انكار الإمام أحمد عليه للأسلوب والطريقة
التي ينصر بها الدين .

وما من ريب في أن ما قام به الإمام المحاسبي ، في
الرد على المعتزلة وغيرهم من أهل الانحراف : إنما هو
في الوقت نفسه انتصار للإمام ، أحمد بن حنبل ،
وتقوية له ، وعون على بلوغه غايته : رضى الله عنهما .

* * *

أما كتبه في أدب النفس وتركيتها ، وفي الإنابة
إلى الله ، والرجوع إليه ، وفي الرعاية لحقوق الله ، وفي
التصوف على وجه العموم : فقد بقي منها كثير ، عرفنا
عنه جملة صالحة ، لا تزال مخطوطة ، وطبع البعض في
أوروبا ، والقاهرة ، وسوريا .

ومن كتبه المخطوطة في دور الكتب :

١ - المسائل في أعمال القلوب والجوارح .

٢ - كتاب أدب النفوس .

٣ - كتاب المسائل في الزهد .

٤ - فصل من كتاب العظمة .

٥ - كتاب في المراقبة .

٦ - إحكام التوبة .

٧ - كتاب العلم .

٨ - كتاب الصبر والرضا .

أما كتبه المطبوعة ، فتتحدث بكلمات موجزة عن كل منها ، ثم تفصل القول عن كتاب الرعاية .

١ - كتاب الوهم :

أول ما طبع ، للمحاسبي : « كتاب الوهم » طبع في القاهرة سنة ١٩٣٧ وقد غنى بنشره الدكتور ا. ج. آربري ، وكتب مقدمته الدكتور : أحمد أمين وفي المقدمة يقول ، عن الكتاب :

« نحا فيه منحى طريفاً يدل عليه اسمه ، فلم يقتصر على ما ورد من الأخبار في الخوف والرجاء ، كما فعل غيره ، بل استعمل توهمه ، وبعبارة أخرى خياله في وصف شعور أهل الجنة وأهل النار ، وما يلقون من : سعادة وشقاء ، ونعيم وعذاب ، وأسلس لخياله القياد ، فتخيل ما تخيل وصور ما صور ، فهي لوحة جميلة لفنان أجاد ألوانها ، أو رواية رائعة ، لكاتب جمل منظرها ، وفصل موافقها ، وصقل لغتها ، حتى يؤثر بالحقيقة التي تتضمنها في نفوس القارئ والسمعين ، أكبر الأثر وأبلغه » .

٢ - رسالة المسترشدين :

وطبع له في « حلب » رسالة المسترشدين . « حققه وخرج أحاديثه ، وعلق عليه : عبد الفتاح أبو غدة » . وهذه الرسالة اللطيفة الحجم يوجه فيها المحاسبي الإرشاد للمسترشدين الذين يريدون أن يكونوا من ذوى الألباب العالمين بالله وبأمره .

ومنهاج ذوى الألباب - كما تحدده الرسالة - إنما هو رعاية حدود الشريعة من كتاب الله تعالى ، وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام ، وما اجتمع عليه المهتدون من الأئمة .

وهذا هو الصراط المستقيم الذي دعا إليه عباده ، فقال جل وعز :

« وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه : ولا تتبعوا السبل ، فتنفر بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون » .

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم :

« عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، عضوا عليها بالنواجذ » .

والرسالة : إنما هي إرشادات توضح بعض زوايا هذا المنهج ، فهى تتحدث عن التوبة ، والتقوى والخطرات ، والخوف من الله ، والصبر والرضا ، وغير ذلك من أحوال اللائذين إلى الله ، السالكين إليه .

٣ - كتاب الوصايا :

وطبع له في القاهرة أخيراً : « كتاب الوصايا » تحقيق وتعليق وتقديم : عبد القادر أحمد عطا . والعنوان مكتوب هكذا : « الوصايا » أو النصائح الدينية ، والنفحات القدسية ، لنفع جميع البرية وموضوعه هو موضوع الكتاب السابق ، وإن كان على صورة أوسع ، وبأسلوب فيه بعض الحدة ، وهو أقل تألقاً وجزالة من أسلوب الكتاب السابق .

٤ - كتاب الرعاية ، لحقوق الله عز وجل :

وكتاب الرعاية : هو أكبر الكتب التي بين أيدينا من كتب المحاسبي ، مخطوطة كانت تلك الكتب أم مطبوعة ، وربما لا يوجد فيما فقد من كتبه ما هو أكبر منه ، ويقع في حوالى أربعمائة وستين صحيفة من القطع الكبير .

وهو على كل حال أهم كتبه في نظر القدماء والمحدثين ، حتى لقد عرف به ، وإذا لم يذكر أحد المؤرخين القدماء من كتب المحاسبي إلا كتاباً واحداً : فانه يكون الرعاية ، وهو بالنسبة للمحاسبي ، كاحياء علوم الدين بالنسبة للغزالي ، وقد حاول المحاسبي أن يشرح فيه الطريق الذي يحقق الرعاية ، لحقوق الله تعالى ويبدأ المحاسبي ، كتاب : « الرعاية » بالحمد والثناء على الله ، سبحانه وتعالى ، ثم يتحدث عن حسن الاستماع :

« فقدم حسن الاستماع منك ، لما أجبته به ، لعل الله عز وجل ، أن ينفعك بفهم ما أجبته عنه : من الرعاية ، لحقوق الله عز وجل ، والقيام بها ، فان الله تبارك وتعالى ، أخبرنا في كتابه . أنه من استمع كما يحب الله ويرضى ، كان له فيما يستمع إليه ذكرى . يعنى : اتعاضاً ، ثم يذكر المحاسبي الآيات الدالة على هذا والأحاديث .

ويرى القارئ في هذا النص الذى نقلناه من الصحيفة الأولى للكتاب أمرين :

الأمر الأول : أن المحاسبي ، يفترض مخاطباً ، مخاطبه ، أو سائلاً يسأله والمحاسبي يجيبه .

والواقع أن الكتاب كله يسير على هذا النسق : أسئلة من مخاطب وإجابات من المؤلف .

وما من شك في أن بعض الأسئلة التى أوردتها المحاسبي قد سئلها بالفعل ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن بعض كتب المحاسبي ألف استجابة لأسئلة .

يبد أن كتاب : « الرعاية » يظهر فيه — في وضوح — من التناسق والترتيب والتخطيط ما يبعد الظن بأنه ألف استجابة — مجرد استجابة — لأسئلة وقتية .

أما الأمر الثانى الذى يتبينه الإنسان من النص ، فهو أن المحاسبي يرجع إلى الكتاب الكريم ، يستند إليه في آرائه ، إنه يقول :

« فان الله تبارك وتعالى ، أخبرنا في كتابه . . . » . وهذا التعبير أو ما فى معناه : سار فى جميع أجزاء الكتاب ، ويضاف إليه الاستناد إلى السنة ، وقد كان المحاسبي من المحدثين ، تلقى الحديث على أعلام السنة ، وتلقى عنه أعلام السنة .

وبعد أن قدم المحاسبي ، ضرورة حسن الاستماع ، بدأ فى شرح معنى : الرعاية ، لحقوق الله . وهى أمر عظيم ، أصبح عامة الناس — كما يقول المحاسبي — له مضيعين :

وما من شك في أن : « كل ما أمر الله . عز وجل ، بالقيام به ، قد أمر برعايته » . « وكل حق أوجهه الله ، جل وعز ، على عباده فى خاصة أنفسهم ، أو فيما أوجب لبعضهم على بعض : فقد أمرهم بحفظه والقيام به ، وذلك رعاية حقه الذى افترضه عليهم » .

وسواء أقلت : الرعاية لحقوق الله أم قلت : « التقوى » فان المعنى لا يكاد يختلف ، ذلك أن التقوى ، إنما هى : اتقاء الشرك فما دونه من ذنب ، من كل ما نهى الله عنه ، واتقاء تضييع واجب مما افترضه الله . والرعاية والتقوى هما : الاستجابة إلى الأمر والانتهاء ، عما نهى الله عنه .

ومن أجل ذلك تحدث المحاسبي ، عن التقوى بعد شرحه لمعنى الرعاية توضيحاً للرعاية وبياناً لها . وبين جزاء المتقين وأنهم : « فى مقام أمين » ، ويقال لهم عن الجنة :

« ادخلوها بسلام آمين » .

والناس دائماً يريدون الأمور ، محددة مرسومة ، فيسألون عن الخطوة الأولى التى يخطوها من يريد أن يسلك الطريق إلى الله ؟ وعن كيفية البدء فى الإعداد للمقام بين يديه ، سبحانه .

« فليكن أول ما تبدأ به من العدة لذلك المقام : تقوى الله ، عز وجل ، فى السر والعلانية ، ليأمن قلبك

في ذلك المقام مع قلوب المتقين ، حين ينجز لهم ما وعدهم : من الأمن ، والغبطة ، والسرور .

فالتقوى أول منزلة العابدين ، وبها يدركون أعلاها ، وبها تزكو أعمالهم ، لأن الله ، عز وجل ، لا يقبل عملاً إلا ما أريد به وجهه .

ولكن الإنسان قد يكون مغترّاً مخدوعاً بعبادته :

فكم من متقشف في لباسه ، مبتدل في نفسه ، آخذ من حطام الدنيا اليسير ، ومن مصل ، وصائم ، وغاز ، وحاج ، وباك ، وداع ، ومظهر للزهادة في الدنيا ، والرفض لها على غير صدق ، ولا إخلاص ، ولا صلاح حقيقى :

وإذا ما أراد إنسان من هؤلاء : أن يزن أعماله بموازين الدين ، إذا استيقظ فؤاده ، فأراد أن يعرف أين هو من المخلصين ؟ فعليه أن يرجع إلى نفسه ، ويعرض أيامه التي خلت من عمره في عبادته وينظر : هل أتى عليه يوم منها حفظ فيه جوارحه وقلبه عما كره الله ؟ ! وهل سلم من العجب ، والكبر ، والحسد ، والشماتة ، وسوء الظن ؟ !

ولعله بعد هذا العرض يتواضع ويبدأ في إصلاح أمره :

على أن التقوى ، وإن كانت أول منازل السالكين ، فإنها معنى عام ، يبدأ أول ما يبدأ ، حينما يعلم الإنسان أنه عبد مريبوب : « لأن أول ما يلزمك في صلاح نفسك الذى لا صلاح لها فى غيره ، وهو أول الرعاية : أن تعلم أنها مربوبة متعبدة ، فإذا علمت ذلك علمت أنه لا نجاة للمربوب المتعبد إلا بطاعة ربه ومولاه » : والطاعة سبيل النجاة .

والعلم هو الدليل على السبيل :

ولا بد للتقوى من المحاسبة ، وقد كان المحاسبى كثير المحاسبة لنفسه ، بل إنه لم يسم المحاسبى ، إلا لهذه المحاسبة .

وقد روى عن النبي ، صلى الله عليه وسلم :

« الكيس من دان نفسه ، وعمل لما بعد الموت » .

وقوله : دان نفسه : يعنى حاسب نفسه .

ولقد قال سيدنا عمر ، رضى الله عنه :

« حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا ، وزنوا أعمالكم

قبل أن توزنوا ، وتنبهوا للعرض الأكبر » .

وكتب إلى أبى موسى : « حاسب نفسك فى الرخاء

قبل حساب الشدة » .

هذا الذى قدمناه للآن يعتبره المحاسبى ، كالمقدمات

العامة للموضوع ثم يأخذ فى وصف : « منازل التوابين »

ويبين فيه اختلاف الفطر والجبيلات :

فمن الناس من نشأ على الخير ، فرعاية حقوق الله ،

عز وجل ، عليه أسهل .

ومنهم تائب بعد صبوته ، وراجع إلى الله عن

جهالته ، وإنه ليدخل فى نطاق قوله تعالى : « والذين

اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم » .

أما الثالث : فانه المصر على ذنبه المقيم على سيئاته ،

إنه : « محتاج إلى ما يحل به عقود الإصرار من قلبه ،

فيتوب إلى ربه من ذنبه ، فيلحق بصاحبيه اللذين من

قبله : الناشئ على غير صبوة ، والمنيب بالتوبة إلى

خالقه تعالى .

ما الذى يبعثه على التوبة وترك الإصرار ؟

أما الذى يبعثه على التوبة وترك الإصرار : فهو

الخوف والرجاء ، يقول تعالى :

« وأما من خاف مقام ربه ، ونهى النفس عن

الهوى ، فإن الجنة هى المأوى » .

فأخبر عز وجل ، أننا لما خاف ربه نهى نفسه عن

الهوى ، ولقد وصف الله أوليائه بأنهم يدعونه رغباً

ورهباً : أى راجين خائفين .

وينال الخوف والرجاء ، بأن تصبح المعرفة بعظم

قدر الوعد والوعيد واضحة سافرة والله ، سبحانه قد

خوفنا بالعقاب لنخوف أنفسنا ورجانا لرجيها ، ومما يعين على ذلك ، وقد أمرنا الله به : أن نفكر في المعاد ، وهجوم الموت ، وعظيم حق الله عز وجل ، ووجوب طاعته .

وحقاً إن الفكر في ذلك ثقیل على النفس بيد أنه مما يخفقه علم الإنسان بعظيم قدر ما ينال بالفكرة من المنافع في الدنيا والآخرة : ذلك أن في نعيم الطاعة في الدنيا والظفر بنعيم الآخرة سعادة لا تعد لها لذة المعاصي ولن يتذكر متذكر ، أو يفكر في المعاد والنجاة مفكر ما لم يجتمع همه ، فطريق الفكرة ومفتاحها ، إنما هو : « اجتماع الهم مع المطالبة بالعقل والتوكل على الرب لا على العقل » .

واجتماع الهم إنما هو بعدم تشتت القلب والجوارح في ميادين اللعب واللهو ، يقول ابن مسعود ، رضى الله عنه :

« طوبى لمن لم يشغل قلبه بما ترى عيناه ، ولم ينس ذكر ربه بما تسمع أذناه » .

على أن المصيرين في منازل شتى : فبهم من كثرت ذنوبه ، ومنهم من قلت ذنوبه ، ومنهم تائب من بعض ذنوبه وهو مصر على البعض الآخر .

وعلاج كل ذلك هو إدمان الفكر بالتخويف ، كالداء إذا أعضل لم يبرأ صاحبه إلا بدوام التداوى ؛ وإدمان الفكر بالتخويف يستمر إلى أن تسخو نفسه بالتوبة الخالصة النصوح التي يوقن فيها أنها كانت بمنة ربه وتفضله ، سبحانه ، لا بقوته هو فيستأهل بذلك الزيادة من الله عز وجل لأنه يقول :

« لئن شكرتم لأزيدنكم » .

وفي التفسير : لأزيدنكم من طاعتي . على أنه إذا سحت نفسه بالتوبة فتاب ، فانه يحب أن يستمر في تيقظه وحذره ، فان الاهتمام والحذر إن ألزمهما قلبه يوقظاه ، فيما يستقبل من عمره ، فاذا استمر على توبته دخل تحت قوله تعالى :

« رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه » .

ومما لا ممارسة فيه : أنه لا بد للخلق أجمعين من معرفة حقوق الله ، عز وجل ، بأسبابها وأوقاتها وعللها وإرادتها ووجوبها ، وفيهم هي ؟ وأياها بدأ الله عز وجل به خلقه ؟

فعلى العبد أن يبدأ بما بدأ الله عز وجل ، به فيبدأ برعاية حقوق الله عز وجل في قلبه إذ عنه تكون أعمال الجوارح ، وجمل حقوق الله عز وجل في القلب ثلاث : اعتقاد الإيمان ومجانبة الكفر ، واعتقاد السنة ومجانبة البدعة ، واعتقاد الطاعة ومجانبة الإصرار على ما يكره الله عز وجل من عمل قلب وبدن .

وجمل حقوق الله ، عز وجل ، في الجوارح : القيام بالحركات فيما أوجب الله تعالى ، وترك الحركات وهو السكون عما كره الله عز وجل .

على أنه مع كل ذلك ، لا بد من مراعاة حقوق الله ، عز وجل ، عند خطرات القلب الداعية إلى كل خير وشر .

وقد تكون الخطرات من هوى النفس ، والله سبحانه وتعالى ، يقول :

« إن النفس لأماراة بالسوء » .

وقد تكون خيراً .

ومهما يكن من شيء فانه إذا عرضت الخطرات عرضها على الكتاب والسنة : فما وافق قبله وما خالف رفضه : يجب أن يشهد له العلم ، أن الله عز وجل ، قد أمر بها ونادى إليها ، أو أذن فيها بأسبابها وعللها ووقتها وإرادتها فيها ، فانه قد يقبل الخطرة يرى أنها داعية إلى سنة وهي بدعة ، وقد يرى أنها داعية إلى طاعة وهي معصية ، وقد يرى أنها داعية إلى خير وهي شر : كالخطرة تدعو إلى الإخلاص بترك العمل ، وإلى التنزه عن الخلق بالفكر ، وإلى الرجاء على العمل بالعجب والعزة ، وإلى المنافسة بالחסد ، وإلى الغضب لله عز

وجل بتمنى البلاء في الدين والدنيا للمسلمين واعتقاد استحلال ما حرم الله عز وجل ، منهم ، ونحو ذلك من الخطرات ، وإلى القدر^(١) بتنزيه الله عز وجل ، وإلى رأى جهنم^(٢) : بنفى التشبيه ، وإلى التشبيه : بنفى رأى جهنم ، وإلى الاعتزال بثبوت الوعيد ، وإلى الخروج بالسيف بالغضب لله عز وجل ، أو إلى الإرجاء بتعظيم الأقدار وتنزيه الإيمان من نقصان .

وقد تخطر الخطرة تدعو إلى بدعة في الجملة يحسبها سنة ، ومما يدل على ذلك : أن قلوب أهل البدع إذا خطر بها الخطرات تدعوهم إلى بدعة عدوها سنة ، فكذلك أهل السنة : لن يدع العدو أن يدعوهم إلى البدع عند غفلاتهم من حيث لا يشعرون ، ولولا ذلك ما ابتدع أحد بدعة بعد اعتقاده للسنة في عبادة ولا غيرها لأنه قد يدعو العدو إلى الابتداع في زهده ، وفي رضائه ، وتوكله ، فيخالف زهد الأئمة المتقدمين وتوكلهم ، ورضاءهم ، ويقينهم بمخالفته السنة واعتقاده البدعة ، وهو يرى أنها سنة ، كما اعتقد قوم الزهد في الدنيا بتضييع العيال وترك وجوب حق الوالدين ، والتوكل بترك الاكتساب على الأهل والأولاد والخروج في السفر بلا زاد ، والرضا بالسرور بالبلاء إذا وقع بالمسلمين وبتحريم الدواء والدعاء وترك التقي أن المعاصي لم تكن ، وبلاشتغال بالله ، عز وجل ، بترك الفرائض وترك النوافل ، ودعوى البصائر واستنارة القلوب بادعاء علم الغيوب : من القطع على ما في ضمائر الخلق وما يسرون ويكتمون ، ويحتجون في ذلك بآثار : مثل قوله ، صلى الله عليه وسلم :

« المؤمن ينظر بنور الله » .

وكل فرقة من ذكرنا تحتج بالآثار ، والكتاب ،

(١) القول بالقدر : هو القول بحرية الإرادة : أي أن الإنسان حر فيما يأتي وفيما يدع من الأفعال ، وليس مجبوراً من الله على عمل من الأعمال .

(٢) رأى جهنم في الصفات : هو أن الصفات عين الذات .

والمقاييس ، ولكن يطول ذكرها ، وإنما أردنا تحذير جملتها ، ليعرفها العالم المثبت بالكتاب والسنة .

وكذلك الخطرات التي تدعو إلى تدوين القلوب من غير عبادات بالأعمال : كالقدر .

ورأى جهنم ، والرفض ، والاعتزال ونحوه ، فلن يميز العبد بين ذلك ، وبين ما أحب الله عز وجل ، من الأعمال والسنن إلا بشاهد العلم . اهـ

لقد تعمداً نقل هذا النص السابق بطوله ، لأنه يدل على اتجاه المحاسبي في الجانب العقدي أي أنه يحدد اتجاهه بالنسبة للفرق الموجودة في عصره ، وهو نص غاية في الأهمية ، من الناحية الصوفية ، ومن الناحية الكلامية : أما من الناحية الصوفية ، فإن المحاسبي يحمل على من يدعو إلى الإخلاص بترك العمل وإلى التنزه عز الخلق بالفكر ، ويرى أن ذلك خطرات شيطانية ، وكذلك الأمر في كل خطرة ، تدعو إلى نوع من الزهد ، والرضا ، والتوكل الذي يخالف زهد الأئمة ورضاءهم وتوكلهم ويقينهم ، أي تخالف السنة .

ومن أمثال ذلك اعتقاد قوم الزهد في الدنيا بتضييع العيال ، وترك وجوب حق الوالدين .

وإنه لمن الانحراف الشيطاني - فيما يرى - أن يمتنع قوم عن الاكتساب على الأهل والأولاد ، أو الخروج في السفر بلا زاد تحت تعلقة التوكل ، أو أن يرضى بالبلاء يقع بالمسلمين ويحرم الدواء ويمتنع عن الدعاء وكل ذلك تحت تعلقة الرضا

إلى آخر ما ذكره المحاسبي من ذلك .

أما من الناحية الكلامية ، فإن هذا النص يبين أن المحاسبي ، لا ينتسب إلى المعتزلة ولا إلى الجهمية . ولا يقول بالتشبيه ، ولا بالتعطيل ، ولا بوجوب تحقق الوعيد ، وأنه ليس من المرجئة ، وليس من الشيعة .

إن هذا النص الذي جاء في صورة عابرة : يشير إلى بعض ما كان يمكن أن يفصل لو أننا عثرنا على

الكتب التي فقدت ، ولكن أهميته لا تقل بسبب اجمالها ،
لإذ هو واضح كل الوضوح في بيان موقف المحاسبي من
الفرق الكلامية ، ومن الاتجاهات المنحرفة في التصوف .
ثم بعد هذا يأخذ المحاسبي في شرح ما يتبدى به
الإنسان من أداء الفروض وترتيب ذلك .

فإذا عرض للعبد أمران واجبان في وقت واحد بدأ
بأوجههما ، مثال ذلك في الوالدين : فإن العبد يبدأ بحاجة
والدته ، لأن برها مقدم في سنة النبي صلى الله عليه
وسلم ، وكذلك إذا وجب عليه الحج بالاستطاعة المالية
وعليه دين حل موعده ، فليؤد إلى الدائن حقه .

وإذا عرض له واجبان ، لأحدهما وقت يفوت
والآخر لا يفوت وقته بدأ بما يفوت وقته قبل الآخر ،
كالرجل يريد الحج في وقت فيه سعة من الأيام ، فيأمره
والده أن يقيم إلى آخر الوقت للحج فليطعهما .

وإذا كان في فرض ، فعرض له فرض دونه :
لم يخرج منه إلى ما هو دونه حتى يتمه ، كما إذا كان
في الحج المفروض محرماً به ، فكتب إليه والداه بالحضور
فليتمه ولا يخرج منه .

وإذا كان في فرض فعرض له فرض أوجب
منه : قطعه بعد ما يحل فيه كالصلاة ، وكما إذا أمره
والداه ألا يخرج من بلدهما ، فيحضر التغير لظهور
المشركين على المسلمين وليس في وجوههم من يقوم
بقتالهم ، فعليه الخروج وترك المقام .

وإن عرضت له نافلة وهو في واجب لم يقطعه من
أجلها .

وكذلك الفضل والتطوع : يبدأ بالفضل فالأفضل
على أن الواجب أن يبادر الإنسان بالعمل على نجاة
نفسه حتى لا يكون مثله كمثل من قال الله ، فيه :

« حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعوني لعلني
أعمل صالحاً فيما تركت » .

قال الله ، عز وجل ، مجيباً :

« كلا إنها كلمة هو قائلها ، ومن ورائهم برزخ
إلى يوم يبعثون » .

قال عبد الرحمن بن يزيد ، لرجل يعظه :
يا فلان ، هل أنت على حال ترضى فيها الموت ؟
قال : لا

قال : فهل أجمعت للنقلة إلى حال ترضى فيها
الموت ؟

فقال : لا ، ما سئحت نفسي بذلك بعد .

قال : فهل بعد الموت دار فيها مستعيب ؟

قال : لا

قال : فهل تأمن بغيته الموت ؟

قال : لا

قال : ما رأيت مثل هذا الحال رضى بها عاقل .

والعاقل هو الذي يتوب - قبل الموت - أى على
الفور ، توبة طاهرة عن الذنوب والخطايا : بأن لو قبل
له : إنك تموت الساعة ، فانه لا يجد عنده ذنباً يحتاج
إلى التوبة منه ، فيسأل النظرة من أجله .

ولقد أجاد سيدنا عمر بن عبد العزيز : في الحصى
على الذكر والفكر ، حينما قال في خطبته بـ

« ألا ترون أنكم تتقلبون في أسلاب الهالكين ،
ويرثها منكم الباقون ، كذلك حتى تردون إلى خير
الوارثين ، وأنتم تجهزون كل يوم غادياً أو راحاً إلى الله
عز وجل ، تضعونه في صدع من الأرض ، ثم في
بطن صدع : قد توسد التراب : وخلف الأحياء ،
وقطع الأسباب ، موجه للحساب : غنى عما خلف ،
فقير إلى ما قدم » .

* * *

ثم يبدأ المحاسبي شرح وتحليل الرذائل النفسية ،
ووصف العلاج لها : تلك الرذائل التي تحبط الأعمال
وتنفى الإخلاص .

« إرادة العبد العباد بطاعة ربه » .

يقول تعالى :

« من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون ، أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون » .

وقد روى عن معاوية بن أبي سفيان ، وروى عن مجاهد ، في تفسير هذه الآية قالاً : « هم المرءون » .

والآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية ، وكلام الصحابة والتابعين ، رضى الله عنهم في التحذير من الرياء ، لا تكاد تحصى .

ومن أشد ما يروى في ذلك حديث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عن أبي هريرة — فيما رواه مسلم — سمعت رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يقول :

« إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد ، فأتى به فعرفه نعمه فعرفها ، قال : فما عملت فيها : قال : قاتلت فيك حتى استشهدت قال : كذبت ولكنك قاتلت ، لأن يقال جرئ ، فقد قيل ثم أمر به ، فسحب على وجهه حتى ألقي في النار ، ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن ، فأتى به فعرفه نعمه فعرفها ، قال : فما عملت فيها ، قال : تعلمت العلم وعلمته ، وقرأت فيك القرآن . قال : كذبت ، ولكنك تعلمت ، ليقال : عالم وقرأت القرآن ، ليقال : قارئ ، فقد قيل ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار ، ورجل وسع الله عليه وأعطاه من أصناف المال ، فأتى به فعرفه نعمه فعرفها قال : فما عملت فيها ، قال : ما تركت من سبيل تحب أن ينفق فيها إلا أنفقت فيها لك ، قال : كذبت ولكنك فعلت : ليقال جواد ، فقد قيل ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار » .

وفي رواية ، أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، خط على فخذ أبي هريرة ، وقال : « يا أبا هريرة أولئك أول

وأول هذه الرذائل هو : « الرياء » ويستفيض

المحاسبي في الحديث عن الرياء استفاضة تتناسب مع تغلغله في النفوس وتشعبه بحيث يظهر فيما لا يكاد يحصى من الأعمال ، على أن جميع أعمال البر عرضة ، لأن يعصف بها الرياء ، فتصبح كسراب بقيعة . ومن أجل كل ذلك كتب عنه المحاسبي حوالى خمس وعشرين ومائة صحيفة أى ما يزيد قليلا على ربع الكتاب ووضعه تحت عنوان كتاب : « الرياء » .

ويبدأ المحاسبي ، كتاب الرياء على الصورة العادية في كتاب الرعاية كله : سؤال السائل ، وإجابة المؤلف قلت : قد وصفت لى مراقبة الله — عز وجل — وذكره الرعاية لحقوق الله عز وجل ، ووجوه طلبها .

والأول من الواجب والفضل ، فما تخاف على إن قمت لذلك ؟

قال : أخاف عليك أن تفسده بما يبطل ثوابه في آخرتك ، ويذهب بحلاوته من قلبك .

قلت : ذلك أعظم للحسرة : أن أتغنى ثم يحبط ويبطل عملى ، وما ذاك المعنى ؟ . اهـ

ومما يحبط عمل المتقى : أن يحب ، أن يحمده ويوقر بسبب عبادته .

ولا بد من الإخلاص التام ، حتى يصل الإنسان إلى منزلة الخاصة .

وما من شك في أن الإخلاص : منزلة الأقوياء والخاصة من العابدين ، ولكن الجميع مطالبون به وعلى قدر إخلاصهم يكون ثوابهم .

وقد سأل رجل رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فقال : يا رسول الله : فيم النجاة ؟ فقال :

« ألا تعمل بما أمرك الله به تريد الناس » .

فسأله عن نجاته في أعماله ، فأخبره بترك : الرياء .

لا غنى للعبد إذن عن تركه : فإذا سألت الآن عن

مفهوم الرياء فانه :

خلق الله ، عز وجل ، تسع بهم نار جهنم يوم القيامة »
فذلك أعظم الرياء عند الله ، عز وجل .

وإذا كان هذا إرادة غير الله بالطاعة ، فإن من
أنواع المرائين من يريد الله ويريد الناس أيضاً . وذلك
أقل من السابق ولكنه أيضاً رياء .

يقول تعالى :

« فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ،
ولا يشرك بعبادة ربه أحداً » .

ويقول ، صلى الله عليه وسلم ، في حديث قدسي ،
عن الله عز وجل :

« أنا أغني الشركاء عن الشرك من عمل لي عملاً ،
وأشرك معي شريكاً ودعت نصيبي لشريكي » .

ومن أخس أنواع الرياء : أن يتظاهر الإنسان
بالعبادة ، طمعاً فيما في أيدي الناس وحباً في أن يبرره
بما يظهر من طاعة ربه .

لا بد إذن من المجاهدة والمكابدة واليقظ ، لمداخل
الشیطان والنفس الأمارة وليس ذلك بسهل في مبدأ
الأمر ، والناس في هذا متفاوتون ولكن ، الله ، سبحانه
وعد بأن يعين الذي يبدأ مخلصاً في السير إليه ، حيث
قال ، سبحانه :

« والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا . . . » .

ثم يأخذ المحاسبي ، في وصف ألوان من الرياء
عديدة تأتي على شكل خطرات تتردد في النفس ،
ليكون الإنسان منها على حذر ، وبين المراءة في
القروض ، والمراءة في السنن .

ثم يتحدث عن بعض ما ينشأ عن الرياء من الأخلاق
المرذولة المذمومة .

ومن هذه الأخلاق التي تنشأ عن الرياء : مثل
المباهاة بالعلم ، والعمل ، والتفاخر بالدين والدنيا ،
وحب الغلبة .

أما علامة المرائي : فهي حب الحمد والثناء ،
وإظهار العمل من أجل الاحترام والتبجيل والمدح .

ومن أجل كل ذلك ، لا بد من إخلاص النية ،
ولا بد من أن يصل الإنسان إلى أن يكون ممن وصف
الله من عباده ، مادحاً لهم ، فقال :

« يوفون بالنذر ويخافون يوماً كان شره مستطيراً ،
ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ، ويتيمأ وأسيراً ،
إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً ،
إننا نخاف من ربنا يوماً عبوساً قمطريراً ، فوقاهم الله
شر ذلك اليوم ولقاهم نضرة وسروراً ، وجزاهم بما
صبروا جنة وحريراً » .

أما من تحدث إلى الناس بما عمل من الطاعة ، يريد
بذلك وجه الله ، وحضهم على الاقتداء به ، فليس من
الرياء في شيء ، ولأن يهدي الله بك رجلاً خيراً لك
من الدنيا وما فيها .

وقد ختم المحاسبي ، كتاب : « الرياء » بقوله :

وقد روى أن ابن السماك ، قال لجارية له : « مالي
إذا أتيت بغداد تفتحت لي الحكمة ؟ » قالت له جازيته :
يشحن لسانك الطمع ، وصدقت : إن العبد يكثر
الكلام بالخير عند الغنى ، ما لم يتكلم به عند الفقير ،
يهيج الطمع على ذلك ، أو تعظيمه للدنيا وكذلك يظهر
الخشوع وغيره من الطاعات .

ويبدأ المحاسبي بعد ذلك في : « كتاب الإخوان
ومعرفة النفس » ولا يقصد المحاسبي أن يتكلم في هذا
الباب على الصداقة وشروطها وواجباتها ، أو عن
النفس من ناحية التصور الفلسفي لها : جوهر ، كانت
أم عرضاً ، وقديمة أم حديثة كلا ، وإنما يريد أن
يتحدث في الموضوع من ناحية الإعانة على ذكر الله
والتقوى ، فقد يترك الإنسان الرياء فترة من الزمن
عازماً على ألا يعود إليه ، ثم تخور عزيمته ، وينتكت
في طريقه .

ولأجل ألا يحصل ذلك لا بد من قطع كل سبب يكون عنه الزلل والفتنة ، فإذا ما زل مع ذلك : فلا بد من المسارعة إلى الإقلاع قبل أن تألف النفس المعصية ، وتمكن في القلب حلاوة الشهوة .

وقد يكون من أسباب الزلل : مجالسة الذين لا يسلم الإنسان معهم - بسبب مجالستهم - من الزلل ، ومثل صاحب السوء ، كمثّل صاحب الكبر يعني الحداد : إن لم يحرّك بشره يعقب بك من ريحه .

ولقد قال سيدنا عمر : احذر صديقك إلا الأمين من الأقوام ، ولا أمين إلا من خشى الله ، كل هذا إذا أنس من نفسه ضعفاً ، أما إذا كان يمكنه أن يغير اتجاه أصحابه ويتغلب على تياراتهم فيوجههم إلى الخير ، فذلك حسن .

يقول إبراهيم التيمي :

« إن الرجل لبأنى القوم وهم يخوضون في الباطل ، فيصرفهم إلى الذكر ، فيكون له أجره وأجرهم » .

وبعد هذا الكتاب ، كتاب آخر يرتبط به ارتباطاً وثيقاً ، حتى لقد كان يمكن أن يكونا كتاباً واحداً ، ويكونان بذلك وحدة متحدة ، ذلك هو : « كتاب التنبيه على معرفة النفس وسوء أفعالها ، ودعائها إلى هواها » . ونكتفي في هذا بما ذكرناه سابقاً .

ومن الرذائل الخبيثة في النفس : « العجب » فبسببه هلك أئمة الضلالة ، وبالعجب تكبر المتكبرون وافتخروا المفتخرون ، واختال المختالون .

ولقد روى عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « ثلاث مهلكات : شح مطاع ، وهوى متبع ، واعجاب المرء بنفسه » .

وقد يكون العجب بالدين :

والعجب بالدين بوجوه أربعة : بالعمل والعلم والرأى الصواب والرأى الخطأ ، فالعلم : ما حفظ وفهم من الكتاب والسنة وقول علماء الأمة .

وأما الرأى الصواب : فما استنبط قياساً ، على الكتاب والسنة والإجماع ، مشبهاً بها حكمة مثل حكمة . وأما الرأى الخطأ : فما كان من غير استنباط من كتاب ولا سنة ولا إجماع الأمة . وإنما هو : تأويل بغير الحق ، وانتحال له على سبيل الجهل ، من قبل هوى النفس ، مع اعتراض من الظن أنه حق . فأما الإعجاب بالعمل والعلم والرأى الصواب ، فغنى واحد : لأنه كله منة من الله عز وجل ، ونعمة منه .

فجملة العجب بالدين : حمد النفس على ما عمت أو علمت ، ونسيان النعم من الله ، عز وجل ، عليك بذلك فحمد النفس ونسيان المنعم : هو العجب بالدين . أما إذا رأى الإنسان أن ما به من نعمة - مالا أو قوة ، أو علماً أو سداداً في الرأى ، أو طاعة وعبادة فمن الله : فانه بذلك ينفي العجب عن نفسه ، يقول تعالى :

« ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً » .

ويستفيض في الحديث عن العجب بالدنيا ، وبأعمال الطاعة ، وبالعلم ، وبالنفس ، وبالخسب ، مع أن الله تعالى ، يقول :

« إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

ومع قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لابنته ولعمته : يا فاطمة بنت محمد ، وبأصفيّة بنت عبد المطلب : عمة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « اعملا لأنفسكما ، فاني لا أغني عنكما من الله شيئاً » .

ويتحدث المحاسبي عن العجب بكثرة العدد ، وبذكر رداً على ذلك قول الكافرين :

« نحن أكثر أموالاً وأولاداً » .

ثم يأخذ المحاسبي في كتاب : « الكبر » والكبر : من علامات الذين لا يؤمنون بالآخرة ، يقول تعالى :

« فالدين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون » .

وما أُلحد كثير من الملحدين ، أو انخرِف كثير من المنحرفين ، إلا بسبب الكبر : إن الله يصرفهم عن رؤية آياته والاعتبار بها بسبب كبرهم .
« سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق » .

وإن الله ، سبحانه وتعالى ، يطبع : « على كل قلب متكبر جبار » .

وقد ينشأ الكبر عن العجب في الدين بالعلم والعمل ، فإذا كان من قبل العلم ، فإن العالم إذا أعجب بعلمه ، أخرج عجه إلى الكبر تعظماً على العباد ، فيتكبر على العوام ، وإن كان بعضهم اتقى الله عز وجل ، منه وذلك الذي خافه عمر - رضى الله عنه - على العلماء ، حين قال : « تواضعوا لمن تعلمونه ولا تكونوا من جابرة العلماء ، فلا يقوم علمكم عند الله بجهلكم ، أى لا يزكو عند الله إذا تكبرتم به .

ومن العباد قوم ضلال ، قد جمعوا إلى الضلال الكبر ، لا يرون أن أحداً يقول : الحق على الله عز وجل ، غيرهم وأنه لا مهتد في الأرض غيرهم ، وهم الذين يقولون : إن القرآن مخلوق ، وهم الذين يقولون بالوقف ، والذين يقولون باللفظ ، والذين يكذبون بالقدر ، والذين ينكرون أن الله عز وجل ، يرى في الآخرة والذين يغلطون الموازين ، ومنهم الرافضة^(١) والمرجئة ، والحرورية^(٢) والذين يكذبون بالشفاعة ، ويشتمون أصحاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، والذين يشتمون عائشة أم المؤمنين المبرأة من الإفك ورحمها الله ، ولولا ما أكره أن يطول الكتاب بذكرهم لذكرتهم فكل هذه الفرق آفة غير جائرة عن الطريق .

(١) الرافضة : هم الشيعة .

(٢) الحرورية : هم الخوارج .

لا يرون أحداً يقول بالحق ، وأنه لا مهتد في الأرض غيرهم جهلاً بالله عز وجل ، وتكبراً على عباده ، كما روى العباس ، رضى الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه قال :

« يكون قوم يقرءون القرآن ، لا يجاوز حناجرهم ، يقولون : قد قرأنا القرآن ، فن أقرأ منا ؟ ومن أعلم منا ؟ » . ثم التفت النبي ، صلى الله عليه وسلم ، إلى أصحابه ، فقال :

« أولئك منكم أيها الأمة ، أولئك هم وقود النار » . وقد يكون الكبر عن الرياء :

ويجب على كل إنسان : أن يعلم ، أن أصل بن آدم : من التراب الذى يوطأ بالأقدام إنه من حمأ مسنون والله ، سبحانه وتعالى ، يقول :

« قتل الإنسان ما أكفره : من أى شيء خلقه ؟ ! من نطفة خلقه فقدره » .

ثم إن الله تعالى ، لا يحب المستكبرين ، ويقول ، صلى الله عليه وسلم :

« لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر » .

ثم يتحدث المحاسبي عن : « الغرة بالله عز وجل » ويميز بين الغرة والرجاء فبعض المغترين : يظن أن الغرة منه رجاء ، فيقيم على معاصي الله ، عز وجل ، ويظن ذلك حسن الظن منه ، وليس ذلك بحسن ظن ، كما قال وهب : حسن الظن بالله ما جانب الغرة : وقيل للحسن : إن قوماً يقولون نرجو الله عز وجل ، ويضيعون العمل ، فقال :

هيات هيات ، تلك أمانهم يترجعون فيها من رجا شيئاً طلبه ، ومن خاف شيئاً هرب منه .

ويتحدث المحاسبي في كتاب : « الغرة » عن غرة أهل النسك ، وغرة الفقهاء ، وغرة الوعاظ ، وغرة المتكلمين .

ثم يأخذ في شرح الحسد : أسبابه ومضاره ، وما من ريب في أن جملة الحسد المحرم : أن يكره الحاسد ما يرى من غيره من النعم ويجب زوالها عنه . وأما المنافسة في خيري الدنيا والآخرة ، وأن يحب ما يرى بغيره من النعم ، أن يكون له مثله غبطة منه ، دون أن يكره لغيره ما يرى به من النعم ، فهذا لا بأس به ، بل إنه مما يحسن ومن هنا كان قوله ، صلى الله عليه وسلم :

« لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله عز وجل ، مالا فسلطه علىهلكته في الحق ، ورجل آتاه الله عز وجل علماً ، فهو يعمل به ويعلمه الناس » . فذلك الذي هو المنافسة في الخير .

ويحتم المحاسبي : « كتاب الرعاية » ب « كتاب تأديب المرید » يذكر فيه سيرة المرید في ساعات الليل والنهار : إنه يرسم فيه الدستور الذي يسير عليه المسلم ، في حياته ، حينما يعزم على أن يأخذ السمات الإسلامية الصحيح .

وفيه يقول المحاسبي :

فنعوذ بالله من الحيرة بعد الهدى : ومن العمى بعد البصر . ومن الإعراض عن الله تعالى : بعد الإقبال إليه . ونسأله السلامة والعون على ما يحب ويرضى . . .

أثر المحاسبي وكتابه «الرعاية» في الفكر الإسلامي

إن تأثير المحاسبي في الأجيال التالية له : لا ينكر . إنه من الواضح . أن تلميذه الأكبر — وإن لم يلتق به — كان الإمام الغزالي :

إن الإمام الغزالي . يعترف بأنه قرأ كتب الحارث المحاسبي . قال ذلك في كتابه : « المنقذ من الضلال » . ولقد قرأ أيضاً سيرة الحارث المحاسبي . ويتحدث عن الخلاف الذي كان بينه وبين الإمام أحمد بن حنبل ثم إنه ينقل عنه في كتابه : « الأحياء » كثيراً من الآراء والنصوص .

وفي كتاب : « الأحياء » يقول عنه الإمام الغزالي ، دون تحفظ ولا استثناء ، هذا التقدير الحائل : « المحاسبي خير الأمة في علم المعاملة » .

وله سبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس ، وآفات الأعمال ، وأعوار العبادات .

وكلامه جدير بأن يحكى على وجهه . اهـ
هذه الشهادة أو التقدير من الإمام الغزالي ، كان له أثر كبير في كتاب : « الأحياء » فإن كتاب الأحياء : تضمن تقريباً كتاب : « الرعاية » وكلمة الشيخ زاهد الكوثري : رحمه الله : سبق أن ذكرناها في المقدمة التي كتبناها ، لكتاب الرعاية : إذ يقول :

« لقد تبطن الإمام الغزالي : كتاب الرعاية في كتابه الإحياء » .

ولكن أثر المحاسبي كان أيضاً كبيراً قبل الإمام الغزالي ، يقول السبكي عنه :

« عالم العارفين في زمانه ، وأستاذ السائرين ، الجامع بين علمي الباطن والظاهر » .
ويقول الشعرائي عنه ، إنه : « أستاذ أكثر البغداديين » .

لقد كان رحمة الله عليه ، أستاذ أكثر البغداديين وعلم العارفين في زمانه ، وامتد تأثيره إلى الإمام الغزالي ، وإلى الصوفية من بعده ، واستمر هذا التأثير قرناً فقرناً ، واستمر تقدير العلماء الصوفية له قرناً فقرناً ، حتى إذا كان القرن الحادي عشر الهجري ، وكان المناوي صاحب التأليف الكثيرة المشهورة المعروفة : كتب عن المحاسبي في كتابه : « الكواكب الدرية » يقول :

المحاسبي البصري : علم العارفين في زمانه ، وأستاذ السائرين في أوانه . عالم سار بنا فضله ، وصوفي طار نبلة : برع في عدة فنون : وتكلم على الناس فأراهم الجوهر المكنون ، وأحيا القلوب بوعظه ، وشف الأسماع بدر لفظه ، تصانيفه مدونة مسطورة ،

على أن التقدير الذي نحب أن نسجله هنا : هو ما كتبه الأستاذ لويس مسينيون عن كتاب : « الرعاية » في كتابه مصطلحات التصوف :

« إن المحاسبي : سما فيه بالتحليل النفسي إلى مرتبة لا نجد لها مثيلاً في الآداب العالمية إلا نادراً » .

وبالأمس القريب خصص التلفزيون في الجمهورية العربية المتحدة عدة حلقات للمحاسبي وكتابه : « الرعاية » في برنامج : « دنيا ودين » تحدث فيها عميد كلية دار العلوم ، وعميد كلية أصول الدين ، والسيد الدكتور عيسى عبده ، تحدثوا فيها عن المحاسبي كممثل لمنهج معين من مناهج المعرفة ، وكممثل للاتجاه الصوفي السليم ، وتحدثوا عن كتاب : « الرعاية » باعتباره من الكتب ذات القيمة الذاتية الخالدة .

وأقواله مبوبة مشهورة وأحواله مصححة مذكورة ، وكان في علم الأصول راسخاً راجحاً ، وعن الخوض في الفضول جانحاً . وللمخالفين الزائغين قامعاً وناطحاً ، وللمريدين مربياً وناصحاً . . .

قال التيمي : هو إمام المسلمين في الفقه ، والتصوف ، والحديث ، والكلام وقال غيره له المصنفات النافعة الجمّة ، بحيث تبلغ نحو مائتي مؤلف ، وناهيك برعايته ، وكتبه في هذه العلوم ، أصول لمن صنف فيها .

قال في الأحياء : المحاسبي خير الأمة في علم المعاملة ، وله سبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس ، وآفات الأعمال ، وأعوار العبادات ، وكلامه جذبر بأن يحكي على نفسه .

النصــــــــــــــــوص

النص الأول

باب منازل التوايين

اعلم أن الناس مختلفون في ذلك على ثلاث منازل ، لا رابع لها :

فمنهم من نشأ على الخير ، لا صبوة له إلا الزلة عند الشهوة ، كالأزلة التي لم يعر من مثلها النبيون ، والصدّيقون ، ثم يرجع إلى قلب طاهر لم تغتوره الشهوات ، ولم يغتد اللذات من الحرام ، ولم تعقبه الذنوب ، ولم يعل قلبه الرين^(١) ، ولم تغلب عليه القسوة فرعاية حقوق الله عز وجل ، والقيام بها على هذا أسهل ، والمحنة عليه أخف ودواعي النفس له أقل

(١) الرين : الدنس

وأضعف ، لأن قلبه طاهر ، والله عز وجل عليه مقبل ، وله محب ومتول ، والولى لا يخذل وليه ، والحبيب لا يسلم إلى الهلكة حبيبه .

وقد جاء في الحديث يعجب ربك للشاب ليست به صبوة ، أى يسر به ، ويعظم قدره عنده لأن العجب على وجهين :

أحدهما المحبة بتعظيم قدر الطاعة ، والسخط بتعظيم قدر الذنب في الجرأة .

والوجه الثاني : الاستكثار للشيء ، وإنما يعجب استكثاراً للشيء ، الجاهل الذي لم يكن يعرف الشيء فلما رآه استكثره وتعجب منه ، وجل الله جل جلاله عن هذا الوصف وإن كان قد قرأ بعض القراء : (بل

عجبت^(١) (فليس هو على الاستكثار لما لا يعلم ومعنى قوله يعجب ربك للشاب ليست له صبوة : أى أن الله عز وجل : محب له ، راض عنه ، عظيم قدره عنده .

وروى في بعض الحديث عن شريح : أن للشاب الناشئ على عبادة ربه ومحبة أجر سبعين صديقاً .

وروى معاذ بن جبل ، رضى الله عنه ، عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أن الله عز وجل ، يقول : «أيها الشاب الباذل شبابه لى ، التارك شهوته من أجلى ، أنت عندى كبعض ملائكتى» .

فمن أظهر من هذا قلباً ، أو من أولى بالمعونة والتوفيق ممن لم يركب الذنوب عند بلوغه ونشأ على طاعة ربه وعبادته ، واعتاد القيام بحقه ورعاية حقوق الله عز وجل ، عليه خفيفة لطول عادته للقيام بها وتركه الركون إلى أضدادها ، قليل مكابذته ومجاهدته ، طويل بالله عز وجل شغله واشتغاله .

وآخر تائب من بعد صботه ، وراجع إلى الله سبحانه ، عن جهالته ، ونادم على ما سلف من ذنوبه في أيامه ، قد أعطاه العزم ألا يعود إلى تضييع شىء من غرضه ، ولا معاودة شىء مما سلف من ذنوبه ، والنفس منه تنازعه إلى عادتها لترده برغبتها إلى لذتها ، وهو يقمعها ، ويجاهدها ، ويخوفها عواقب ما كان منها ، وعدوه يذكرها ما فاتها ويدعوها إلى ما تركت من شهوتها ، وهو يذكرها قبيح ما كان منها . ويعظم منه الله عز وجل ، عليها بنقلتها عما يسخط به ربها عليها ، فما لبث إلا قليلاً - أن صدق الله ، عز وجل في مجاهدته ، وأمسك نفسه عن الشهوات التى تنقص عزمه - حتى يمدد الله عز وجل ، بمعونته ، فيسهل عليه سبيل الطاعة كما ضمن لمن أناب إليه ، فقال عز وجل :

«والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم^(١)» . وقال عز وجل :

«ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشد ثباتاً وإذاً لأتيناهم من لدنا أجر عظيماً . ولهديناهم صراطاً مستقيماً» .

فوعدهم الله تبارك وتعالى : أن يحملهم على الطريق المستقيم ، ويربهم الحق نهاراً سرمداً : لأنه كريم يتقرب ممن يتباعد منه ، فكيف بمن يتقرب إليه ؟ ويتجنب إلى من يتبغض إليه . فكيف بمن يتجنب إليه ؟

وكذلك روى أبو هريرة . عن النبي . صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : يقول الله عز وجل :

«يا بن آدم إن تقرب إلى فترا تقرب إليك شبراً ، وإن تقربت إلى شبراً تقربت إليك ذراعاً . وإن تقربت إلى ذراعاً تقربت إليك باعاً وإن أتيتني سعياً أتيتك هرولة» .

وإنما هذا على حسن المعونة ، وسرعة الإجابة والهداية بالسداد والتوفيق ، والاكتناف بالعصمة . فلم يلبث هذا التائب إلا يسيراً حتى يقبل الله ، عز وجل عليه بمعونة فيغلب له هوى نفسه ويقوى منه ضعفه . ويميت منه دواعي شهواته . فيقهر العقل منه الهوى . ويغلب العلم منه الجهل . ويسكن قلبه الخوف والهم . ويواصل فيه الأحرار بعد طول لونه . واتصال أفراده بالدنيا . كلما ذكر ما كان منه من ذنوبه حاج خوفه ، وغلب همه وطال حزنه . فاذا غفل عن الذكر وسها عن الفكر . نازعته نفسه قال إلى بعض الزلل الذى لم يعر من مثله الصالحون عند غفلاتهم وسهوهم ، ثم يرجع إلى الله - عز وجل - بقلب طاهر من الرين والدنس ، قد قطعه عن عادته وأعقبه بالخوف من الأمن والإصرار ، وبالرجاء الصادق من الغرة

(١) وفي هذا المعنى قوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا ، لهدينهم سبيلنا» .

(١) يشير إلى الآية الثانية عشرة من سورة الصافات وهى : «بل عجبت ويسخرون» .

النص الثاني

باب منازل أهل الرعاية ، لحقوق الله عز وجل ،
في رد الخطرات وقبولها في أعمال القلوب والجوارح
على قدر منازل أهل القوة والضعف .

والراعون ، لحقوق الله عز وجل ، في منازل
شتى ، وقد ينتقل كل راع منهم في تلك المنازل على
قدر قوته وضعفه ، فأول منزلة من الرعاية ، وأهلها
أقوى الخلق في الرعاية لحقوق الله عز وجل ، الرعاية
عند الخطرات بعد اعتقاد جمل حقوق الله عز وجل ،
فلا تخطر بقلبه خطرة من أعمال قلبه ، إلا جعل الكتاب
والسنة دليلين عليها ، فلم يقبلها باعتقاد الضمير ،
وبتركها يسكن قلبه في مجال الفكر من التمتي وغيره ،
إلا أن يشهد له العلم أن الله عز وجل ، قد أمر بها
وندب إليها ، أو أذن فيها بأسبابها وعللها ، ووقفها
ولإراداتها فيها ، فانه قد يقبل الخطرة ، يرى أنها داعية
إلى سنة وهي بدعة ، وقد يرى أنها داعية إلى طاعة وهي
معصية وقد يرى أنها داعية إلى خير وهي شر ،
كالخطرة تدعو إلى الإخلاص بترك العمل ، وإلى التنزه
عن الخلق بالفكر ، وإلى الرجاء على العمل بالعجب
والغرة ، وإلى المنافسة بالحسد ، وإلى الغضب لله عز
وجل ، بتعني البلاء في الدين والدنيا للمسلمين واعتقاد
استحلال ما حرم الله عز وجل منهم : ونحو ذلك من
الخطرات : وإلى القدر بتنزيه الله عز وجل : وإلى
رأى جهنم : بنفى التشبيه ، وإلى التشبيه : بنفى رأى
جهنم : وإلى الاعتزال بتثبيت الوعيد : وإلى الخروج
بالسيف بالغضب لله عز وجل : أو إلى الإرجاء بتعظيم
الأقدار وتنزيه الإيمان من النقصان .

وقد تخطر الخطرة تدعو إلى بدعة في الجملة يحسبها
سنة ، ومما يدل على ذلك أن قلوب أهل البدع إذا خطر
بها الخطرات تدعوهم إلى بدعة عدوها سنة ، فكذلك
أهل السنة : لن يدع العدو أن يدعوهم إلى البدع عند

والتسوية ، فهو من سالف ذنوبه هارب لرحمة ربه
عز وجل ، بهربه طالب حتى يلقاه آمناً من عذابه .
وقد جاء في الحديث عن النبي ، صلى الله
عليه وسلم :

« إن العبد ليذنب الذنب ، فيدخله ذنبه الجنة ،
قيل : يا رسول الله ، وكيف يدخله ذنبه الجنة ؟ قال
لا يزال نصب عينيه تائباً منه هارباً منه حتى يدخله الجنة .
وقيل لسعيد بن جبير : من أعبد الناس ؟ قال :
رجل أصاب من الذنوب ، فإذا ذكرها اجتهد .
وروى عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال :
« خياركم كل مفتن ثواب » .

يخبرك : أن خيار أمته لم يعرفوا من الزلل ، وأن
علمهم بالله عز وجل ، لن يدعهم حتى يرجعوا إليه
بالتوبة والإقامة .

والثالث مصر على ذنبه ، مقيم على سيئاته ، يغلبه
الهوى وضعف الخوف ، مقرر مع ذلك بأن لله عز
وجل : معاداً يبعثه فيه وهو لا يتغشاه به ، ومقاماً
يوقفه فيه ويسأله عما كان منه ، وثواباً وعقاباً يصرفه
من بعد السؤال إلى أحدهما ، ثم يحل فيه مخلداً ، إلا
ما شاء الله الملك الكريم من بعد التخليد في العذاب الأليم
فهذا إقرار بالإيمان في قلبه قد زایل به الجحد ،
وصدق به الرب عز وجل : والقلب بالشهوات مشغول
عن الفكر . والرب له مانع عن الذكر إلا الخطوة
تهيج من الإيمان بذكر المعاد ثم لا تجد موضعاً تستقر
فيه . لما غلب على قلبه من القسوة وتتابع فيه من الغفلة :
فقلبه هائج باشتغال الدنيا . لا يلزمه ذكر التخويف .
ولا يتفرغ للفكر . ولا يجد حلاوة الذكر وكيف
يكون للذكر فيه مستقر . والأشغال تنازعه ، والغفلات
تغلب عليه ؟ فهذا محتاج إلى ما يحل به عقود الإصرار
من قلبه . فيتوب إلى ربه من ذنبه . فيلحق بصاحبيه
الذين من قبله : الناشئ على غير صبوة والمنتب بالتوبة
إلى خالقه تعالى .

غفلاتهم من حيث لا يشعرون ، ولولا ذلك ما ابتدع أحد بدعة بعد اعتقاده للسنة في عبادة ولا غيرها . لأنه قد يدعو العدو إلى الابتداع في زهده وفي رضائه وتوكله ، فيخالف زهد الأئمة المتقدمين وتوكلهم ، ورضاءهم ويقينهم بمخالفته السنة واعتقاده البدعة . وهو يرى أنها سنة . كما اعتقد قوم الزهد في الدنيا بتضييع العيال وبترك وجوب حق الوالدین . والتوكل بترك الاكتساب على الأهل والأولاد . والخروج في السفر بلا زاد . والرضا بالسرور بالبلاء إذا وقع بالمسلمين . وبتحريم الدواء والدعاء . وترك التقي أن المعاصي لم تكن وبالاشتغال بالله عز وجل . بترك الفرائض . وبترك النوافل ودعوى البصائر ، واستنارة القلوب بادعاء علم الغيوب : من القطع على ما في ضمائر الخلق وما يسرون ويكتُمون . ويحتجون في ذلك بآثار : مثل قوله . صلى الله عليه وسلم :

« المؤمن ينظر بنور الله » .

وكل فرقة ممن ذكرنا تحتج بالآثار . والكتاب . والمقاييس . ولكن يطول ذكرها . وإنما أردنا تحذير جملتها . ليعرفها العالم المثبت بالكتاب والسنة .

وكذلك الخطرات التي تدعو إلى تدبیر القلوب من غير عبادات بالأعمال : كالقدر ورأى جهنم والرفض والاعتزال ونحوه . فلن يميز العبد بين ذلك وبين ما أحب الله عز وجل من الأعمال والسنة إلا بشاهد العلم : لأن الله عز وجل . أمر بذلك أو ندب إليه وأذن فيه ولا تخطر خطرة فينفية . أو يحجب قلبه عنها . إلا أن يشهد له العلم . أن الله عز وجل . قد مهي عنها وذمها بسببها وعللها وأوقاتها . فانه قد تخطر بقلب العبد الخطرة داعية إلى خير فينفية . وهو يحسب أنها بدعة . يزينها له عدوه . ومما يدل على ذلك : أن قلوب أهل البدع : إذا خطرت بها خطرة تبعهم على اعتقاد السنة نفوها وحسبوا بدعة

ولن يدع العدو أن يدعو العبد المريد إلى نفى خطرات التنبيه على الخير والشر لئلا يقبلها ، لأن على العباد وإن أرادوا الله عز وجل ، أن يصيبوا الحق بذلك .

وقد ذم الله عز وجل ، قوماً ولم يعذرهم : بأن رأوا أن الشر خير والخير شر . فقال جل وعز :

« وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا^(١) » .

وقال عز وجل :

« أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا^(٢) » .

وقال حذيفة . رضى الله عنه : لرجل سأله عن الرجل : يقاتل يريد وجه الله عز وجل ، فيقتل ، ولم يوفق للحق . فقال : ليدخل النار ممن يقتل أكثر من كذا وكذا ولكن من قاتل يريد وجه الله عز وجل ، فأصاب الحق فهو في سبيل الله .

ومن لم يوفق للحق . لم يوفق للخير . وكذلك الذى ينفى خطرات من الخير يحسبها سواء ولا يميز بين ذلك إلا بشاهد العلم من الكتاب والسنة ، وإذا تبين له بشاهد العلم إحدى الخطرتين . أنها مما أحب الله عز وجل من عمل قلب أو اعتقاد سنة قبلها وعزم عليها . وإن تبين له بشاهد العلم أنها مما كره الله عز وجل أو ذمه في كتاب الله عز وجل . أو في سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - أو اجتمعت^(٣) عليه العلماء نفاه عن قلبه وحجب قلبه عنها : فان لم يتبين له عند إحدى الخطرتين ما هي ، أهى مما أحب الله عز وجل . أو مما كره الله تعالى ؟ وقف وثبت ابتداء أو يشهد العلم له بأحد الأمرين فيقبل أو ينفى . وهو في فسخة حتى يتبين بالنظر بقلبه . أو بسؤال العلماء . إن كان مما لا يبلغه علمه فانه إن لم يفعل ذلك لم آمن عليه . أن يضل بغير دليل . فيعتمد الشر ويحسب أنه خير أو ينفى الخير ويحسب أنه شر .

(١) ١٣ : ١٠٤

(٢) ٣٥ : ٩

(٣) أجمعت العلماء على أنها ما يكره الله عز وجل .

ويعرف الشر ثم يعتقد ، أو يعرف الخير ثم يجانبه ، ولو تبين ذلك لم آمن ذلك عليه أيضاً ، فإذا فعل ذلك فقد رعى حقوق الله عز وجل ، في جوارحه فلا يخطر بقلبه خطرة تدعو إلى القول بلسانه ، فيعتقد الهم بها ، ولا يأذن للسانه ، أن ينطق بها ، حتى يتبين له في العلم بالكتاب والسنة ، أو في إجماع الأمة أن الله عز وجل ، أمر بها أو ندب إليها وأباحها ، وكذلك الداعي إلى الاستماع إلى صوت من الأصوات ، فيعتقد الهم إلى الإصغاء إلى ذلك الصوت ، إلى أن يتبين له في العلم أن الله عز وجل ، قد أذن في ذلك ، أو ندب إليه أو أباحه .

النص الثالث

باب ما ينبغي به العجب بالرأى الخطأ

قلت : أفرأيت نفى العجب بالرأى الخطأ ، إذا كان ليس بنعمة فأذكر منة الله عز وجل ، بذلك ، ولا أضيف ذلك إلى نفسى فم أنفيه ، إذ تبين لى أنه بلية وخذلان ، أو نقص في الدين ؟

قال : قد ينفى العبد العجب بالرأى الخطأ بتهمة نفسه ، وترك الاستحسان لشئ من رأيه إلا بدليل بين وحجة واضحة من الكتاب والسنة ، أو قياس عليهما واستنباط حكم في نازلة .

قلت : وكيف يتهمها ؟ وما الذى ينال به تهمة ؟ قال : لمعرفته ما بنيت عليه في الحلقة أن من شأنها السهو والغفلة ، ولما جرب منها من كثرة غلطها ، وكثرة زللها ، وسوء تأويله ما لا يحصى مراراً كثيرة ، في كل ذلك يرى أنه مصيب ، لا يشك عند نفسه في ذلك ، ثم يتبين له بعد أنه قد كان غفل وغلط ، وكان استجابة لذلك من قبل الهوى ، وتزيين الشيطان ، ولو لم يبعثه على تهمة إلا ما يعرف من عامة هذا الخلق : من غلطهم وقولهم في دين الله ، عز وجل ، بغير الحق ، وكلهم يزعم فيما يدعى الحق وهو على باطل ، وهو - مع ما هو عليه من الباطل - لا يشك أنه محق صادق ، وأن من

ألا ترى إلى ما جاء في الحديث عن ابن عمر ، عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أنه مر بزمارة راع ، فوضع أصبعيه في أذنيه ، وعدل عن الطريق ، حتى قيل له : إن الصوت قد انقطع ، فنع سمعه ، فلم يأذن له إلى ما كرهه الله عز وجل .

وكذلك إن خطرت خطرة تدعو إلى نظرة ، لم يعتقد الهم بها ، ولم يدع بصره يتردد في النظر إليها إن كانت نظرة فجأة ، حتى يعلم أن الله عز وجل ، قد أمر بها ، أو ندب إليها أو أباحها ، وكذلك يداه : لا يعتقد الهم ببطشهما وحركاتهما ، بل لا يخلى بينهما وبين البطش ، وكذلك الرجلان لا يخلى بينهما وبين المشى حتى يعلم أن الله عز وجل ، قد أمر بها ، أو ندب إليها أو أباحها ، في كتاب أو سنة أو في إجماع الأمة .

قلت : فإذا رعيت حق الله عز وجل ، عند الخطرات التي تدعو إلى عقد ضمير القلوب ، والخطرات التي تدعو إلى الهم بحركات الجوارح وسكونها ، فما تخاف على بعد ذلك ؟ وهل يجب على غير ذلك ؟

قال : نعم ، إن الله عز وجل ، أوجب فرائضه في كتابه نصاً في التلاوة وكثير من نص التلاوة مجمل بالفرض ، يحتاج إلى التفسير بما في سنة النبي صلى الله

خالفه مبطل كاذب من جميع أهل الأديان ومن أهل البدع من المسلمين ، وكثير من أهل الفتيا والرأى .

وقد علم أن النفوس طبعها بعضه قريب من بعض ، بل كلها لا تعزى من السهو والغفلة ، وما نفسه إلا من أنفس الخلق من ولد آدم ، عليه السلام ، بنيت كبنيتهم ، وغريزته كغريزهم ومع ذلك فإن المزين لهم واحد ، وهو الشيطان المرصد لهم بالعداوة ، والباغى لهم الزلل والعصيان فاذا أثبت في قلبه هذه المعرفة بنفسه آثمها ولم يعجل بما يستحسن دون النظر في الكتاب والسنة ، أو مساءلة أهل العلم والبصيرة ، ولم يزل ذلك شأن الصالحين العارفين بأنفسهم ، ولم يزلوا متهمين لآرائهم ، خائفين من أنفسهم ، من ذلك ابن مسعود ، اختلف إليه شهراً في مسألة عن امرأة مات عنها زوجها ولم يدخل بها ولم يسم لها صداقاً . فلم يجبه شهراً - مخافة الخطأ في إجابته إياهم عما سألوه عن ذلك : تهمة لنفسه وخشية لخطئها ، ثم قال لما لم يجد بداً من القول فيها قال : أقول فيها برأى فإن كان صواباً فمن الله ، عز وجل ، وإن كان خطأ فمن نفسي .

وروى عن أبي بكر ، رضى الله عنه : مثل ذلك .

وقال عمر : رضى الله عنه : إن الرأى كان من رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، صواباً ، لأن الله ، عز وجل ، كان يريه : وهو منا الظن والتكلف .

وقال أبو سعيد ، رضى الله عنه : قال الله - عز وجل - لهم وهم أصحاب نبيه ، صلى الله عليه وسلم : « لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم ^(١) » .

فكيف فيمن دونهم من الناس ؟

وقال قتادة في قوله عز وجل : لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم ، فأنتم أطيش أحلاماً ، فاتهم رجل رأيه وانصح كتاب ربه ، عز وجل .

(١) ٤٩ : ٧

وقال أبو سعيد الخدرى ، رضى الله عنه : يقول الله تعالى ، لنبيه ، صلى الله عليه وسلم ، لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم ، وقال : ونحن أصحابه ، فأنتم أعجز رأياً .

وقال ابن مسعود ، رضى الله عنه :

« أيها الناس آثموا الرأى ، ولقد رأيتنى وأنا أهم أن أضرب بسيفى في معصية الله ، عز وجل ، ومعصية رسوله ، صلى الله عليه وسلم » .

وقال سهل بن حنيف :

« أيها الناس : آثموا آراءكم » .

وقال عمر : رضى الله عنه ، آثم رجل رأيه ، ولقد رأيتنى يوم أبى جندل ولو أقدر لرددت على رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يعنى يوم صالح النبی ، صلى الله عليه وسلم ، قريشاً يوم الحديبية في إجابته إياهم ، والأحاديث في ذلك كثيرة ، وتركنا ذكرها كراهية التناول .

قلت : فاذا ثبتت المعرفة بذلك فاتهم رأيه ، كيف يتثبت حتى لا يخطئ ؟

قال : تعلم أن من كتاب الله ، عز وجل ، آيات محكمات قد أجمع المسلمون على تفسيرها ، ومنه ما يشبه ويمكن فيه التأويل ، وذلك الذى اختلف فيه ومنه مشتبّه ولم يختلف فيه إلا أهل الزيغ الذين أخبرنا الله عز وجل : أنهم يبتغون تأويله ، ابتغاء الفتنة ، لما في قلوبهم من الزيغ والضلالة : وكذلك سنة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بهذه المنزلة .

قليل علم العبد المرید للصواب : ليدین الله عز وجل ، به أن من الكتاب والسنة محكماً بين التلاوة مفسراً باجماع وأن ذلك واضح لا يحتاج فيه إلى النظر والبحث ، ولا يجب على النفس التهمة في قبولها واجتنابها إياه ، وأن الذى يمكن فيه الخطأ والصواب ، لضعف ابن آدم وسهوه ، وغفلته وغلبة هواه له ، وتزيين عدوه له :

العلم بالإيمان به ، وترك تأويله ، وذلك فيما لا يجب على العباد فيه حكم يعملون به ، فهذا ما ينفي عنك العجب بالرأى الخطأ ، حتى لا تعجب إن شاء الله خطأ في دين الله - عز وجل - من غلط تأويل ولا قياس . قلت : فالعمل الذي لم يمن به على كيف العجب فيه .

قال : الاتكال على قوتك وصبرك لما جربت من نفسك ونسيانك انتظار منة الله - عز وجل - بذلك . وقد روى الأحنف بن قيس عن النبي : صلى الله عليه وسلم ، أن داود عليه السلام : قال : يا رب إن بنى إسرائيل يسألونك بآبرهم وإسحاق ، ويعقوب ، قال ابن عباس في هذا الحديث : إن داود - صلى الله عليه وسلم - حدث نفسه أنه إن ابتلى يستعصم . وقال محمد بن كعب والمقبري في هذا الحديث : « إن الله ، عز وجل ، قال : إني ابتليتهم فصبروا ، قال : يا رب وأنت إن ابتليتني صبرت ، قال : أما إني ابتليتهم ولم أخبرهم بأى شيء ابتليتهم ، ولا في أى شهر ولا في أى يوم ، وأنا أخبرك في سنتك في شهرك هذا ، ولكن داود لم يصبر على الابتلاء ، فاحرز نفسك » :

ما اختلف فيه ، أو حادثة يحتاج فيها إلى التمثيل والقياس على الكتاب والسنة والاجماع . فعند ذلك يهيم نفسه ، ويتثبت ولا يعجل ، إذ كان الخطأ في ذلك منه ممكناً ، فالعجلة وترك التثبت غرور وخطأ وترك التفقد للدين والتحرز من القول على الله لغير الحق : فلا يعجل ، ويتثبت ولا يجترئ ويتجنب ولا يقبل ولا يعتقد ما يستحسنه قلبه وزين في عقله إلا من كتاب أو سنة أو ما اجتمعت عليه الأمة ، أو تأويل فيما اختلف فيه شبه للكتاب والسنة والاجماع أو قياس مساو لذلك إذا كان ممن يجوز له القياس والنظر ، وإن لم يكن ممن له أن يقيس ولا ينظر سأل العلماء ونظر في أقوالهم وإلى ما ذهبوا إليه ، وإن كان ممن لا يحسن أن ينظر ويميز من الذين لا يعرفون حلالاً من حرام ، ولا يحسنون التمييز لضعف عقولهم ، فليس على أولئك إلا التقليد للعلماء ، إذا سألوهم عند الحاجة ، وذلك كالأعجمي وبعض النساء ممن لا يحسنون التمييز ، وإن كان من المتشابه الذي وجب على المؤمنين الإيمان به ، ووكّل علمه إلى الله ، عز وجل ، وقف وعلم أنه ليس له تأويله ، وبذلك وصف الله عز وجل : الراسخين في



كتاب
عبد الله بن عبد الله

ثلاث مسرحيات للوبي دى فيجا

بمقام
الدكتور محمد عالى مكي

مسرح لوبي دى فيجا

يعتبر لوبي دى فيجا أعظم أعلام المسرح الإسباني على الإطلاق ، وهو فى إسبانيا والعالم الناطق بالإسبانية بمثابة شيكسبير فى الأدب الإنجليزى ، وما زالت رواياته تمثل حتى اليوم على مسارح البلاد التى تستخدم اللغة الإسبانية دون أن يفقدها الزمن غضارتها وجدها . على أن مسرح لوبي دى فيجا لم يقدر له فى العالم الخارجى ما قدر لمسرح شيكسبير من ذبوع وشهرة ، ولكن ذلك راجع إلى طبيعة كل من المسرحين ، فالإنجليزى أكثر اهتماماً بالنوازع النفسية إذ أن ميدانه هو الإنسان وسلوكه وأعماله مما هو مشترك بين سائر الأمم والمجتمعات ، أما مسرح لوبي فانه إسباني خالص قبل كل شيء ، هو مسرح وطنى تتمثل فيه حياة إسبانيا لا فى عصره فقط ، بل إنه يعكس لنا حياة هذه الأمة منذ العصر الرومانى حتى وقت المؤلف ، وليس معنى ذلك أن مسرح لوبي دى فيجا خال من تلك الشخصيات التى تعتبر نماذج بشرية عامة ، غير أنه وسماها دائماً بسمة بلاده الخاصة بحيث لم يكن من السهل فهمها وتمثلها إلا فى نطاق بيئتها .

عصر لوبي دى فيجا

وقد كان لوبي صورة صادقة لإسبانيا فى عصره ، وربما كان مسرحه جاعاً للقيم الفنية والأدبية فى ذلك العصر الذى اصطلح على تسميته بالعصر الذهبى El Siglo de Oro للأمة الإسبانية ، وهو فى فنه المسرحى يعتبر نظيراً وقريناً لأديب آخر عبقرى هو ميغيل دى ثيرفانتيس سافدرا Miguel de Cervantes Saavedra صاحب تلك الرواية الخالدة التى تعد أشهر أثر أدبى إسباني على الإطلاق : « دون كيخوتى دى لامانتشا » ، وهى التى تمثل مع مسرح لوبي الروح الإسبانية خير تمثيل .

أما هذا الذى يطلق عليه اسم « العصر الذهبى » فى إسبانيا فانه هو الذى يوافق أوج الإمبراطورية الإسبانية خلال القرن السادس عشر ، ثم بدء اختلال هذه الدولة فى أواخر هذا القرن والقرن التالى كله ، وإذا كانت إسبانيا قد ظهرت فى خلال الفترة الأولى من حكم الأسرة المعروفة باسم « أسرة النمساويين » Casa de Austria باعتبارها الدولة الأوربية الأولى من الناحيتين السياسية والعسكرية ، فان اصطلاح « العصر

الذهبي » ينبغي ألا نخدعنا ، فإن هذه العظمة التي أتيحت لإسبانيا كانت تحمل في طياتها عناصر الانحلال ، وهكذا لم يكد القرن السابع عشر يستهل حتى كانت إسبانيا في تراجع وتخلف مطرد لم يزل يشتد طوال القرنين التاليين ، ولعل ذلك العصر الذي هو موضوع حديثنا لم يكن « ذهبياً » حقيقة إلا في الفنون والأدب : هو عصر ثيرفانتيس أكبر روائى عرفته إسبانيا ، وعصر لوبي دى فيجا وكالديرون Calderon و تيرسو دى مولينا Tirso de Molina عباقرة المسرح ، وعصر بروجيتى Berruguete وجريجوريو فرنانديث Gregorio Fernandez مثالى إسبانيا الشهيرين ، وعصر خوسيه دى ريبيرا José de Ribera وموريللو Murillo وثورباران Zurbaran وفيلانكث Velazquez أمراء فن التصوير .

وقد كانت بداية هذه النهضة الإسبانية الهائلة التي كان لها في أول الأمر ظاهر سياسى وعسكرى يوحى بالقوة وإن كان ينطوى على مبادئ الانحلال هي استيلاء الملكين الكاثوليكين فرناندو وإيزابيل على غرناطة آخر معاقل الإسلام في الأندلس في سنة ١٤٩٢ . وهكذا اختتم آخر فصل من فصول التاريخ الإسلامى في هذه البلاد بعد صراع طويل استمر خلال نحو ثمانية قرون وبعد أن قدم العرب والمسلمون لإسبانيا ولأوروبا عن طريق الأندلس خلاصة تجربة حضارية تركت على أرض شبه الجزيرة آثاراً عميقة لم تندثر معالمها حتى الآن غير أن هذا الاحتكاك الدينى الطويل بين الإسلام والمسيحية على أرض إسبانيا أوهم ساسة هذه البلاد وقادة الكنيسة فيها بأن عظمة إسبانيا لن تبدأ إلا من حيث تنتهى سيادة المسلمين في البلاد ، وعلى ضوء هذا الاعتقاد ينبغي أن نفهم تاريخ إسبانيا الحديث ، فقد كان القضاء على غرناطة الإسلامية موحياً بآتمام الوحدة الدينية وبانتهاء تلك الحرب الطويلة التي دارت على أرض الأندلس قروناً طويلة . ومن هنا كانت سنة

١٤٩٢ من السنوات الحاسمة ذات المدلول العميق في التاريخ الإسباني . لا سيما وأنه وقع في نفس السنة حدثان لا يقلان خطراً عما يعنيه التخلص من آخر ملاذ للإسلام في أرض شبه الجزيرة . أولهما طرد اليهود من إسبانيا ، وبهذا بدا لإسبانيا المسيحية أنها قد استكملت عناصر وحدتها الدينية . ثم كشف أمريكا بعد أن وصات سفن كريستوفر كولمبس إلى العالم الجديد في ١٢ أكتوبر سنة ١٤٩٢ .

وقد بدا لإسبانيا المسيحية بالفعل منذ هذه السنة أنها مقبلة على عصر من العظمة لم تشهده أبداً من قبل . وأكدت هذه العقيدة سلسلة من الانتصارات المتوالية قفرت بإسبانيا إلى مكان الصدارة في أوروبا خلال سنوات قليلة . ففي سنة ١٥٠٤ غزت الأساطيل الإسبانية إيطاليا فاحتلت مملكة نابلى وجزيرة صقلية أي نحو نصف إيطاليا الجنوبي . ثم بدأ تطاع إسبانيا إلى شمال إفريقيا . ففي سنة ١٤٩٧ احتلت مليلة . ثم المرسى الكبير سنة ١٥٠٥ ووهران سنة ١٥٠٩ . وفي السنة التالية وصلت أساطيل إسبانيا إلى بجاية وطرابلس . وتأكدت سيطرة إسبانيا على جزر كنارياس .

وفي سنة ١٥١٢ استكملت إسبانيا وحدتها الجغرافية السياسية باحتلال إمارة نبرة الواقعة على الحدود بين فرنسا وإسبانيا . وكان ذلك هو آخر خطوة في توحيد إسبانيا كلها بصورتها الراهنة بعد أن اتحد عرشاً مملكتى قشتالة وأرغون بالزواج المعتقد بين إيزابيل وفرناندو . وبعد أن تم الاستيلاء على مملكة غرناطة .

ولا تمضى على ذلك سنوات حتى يتسع نطاق السياسة الأوروبية الإسبانية منذ أن بلى عرش إسبانيا حفيد الملكين الكاثوليكين كارلوس الأول (المعروف باسم شارلكان أو شارل الخامس) في سنة ١٥١٧ . وفي عهد هذا الملك وصلت الإمبراطورية الإسبانية إلى حد بعيد من الاتساع ، إذ كان ثمره زواج ابنة الملكين الكاثوليكين بالأمير النمساوى الأرشيدوق فيليب

المعروف بلقب الجميل ، وهكذا ورث عن أبويه ملك إسبانيا ومستعمراتها الجديدة في أمريكا بالإضافة إلى عرش النمسا والإمبراطورية الألمانية والبلاد الواطئة وممتلكات أسرة بورجوني وجنوب إيطاليا وصقلية وسردانية .

واستمر حكم كارلوس الأول حتى سنة ١٥٥٦ ، وزادت الإمبراطورية الإسبانية في عهده اتساعاً بعد فتح المكسيك (١٥١٩ - ١٥٢١) وببرو وشيلي (١٥٣١ - ١٥٤١) والاستيلاء على تونس (١٥٣٥) ، وبعد أن هزمت الجيوش الإسبانية ملك فرنسا فرانسوا الأول في معركة بافيا (١٥٢٥) . وهكذا نرى أن إسبانيا لم تلبث أن صارت صاحبة الكلمة الأولى في أوربا .

وظل الأمر كذلك خلال الشطر الأكبر من حكم خلف كارلوس الأول وابنه فيليب الثاني (١٥٥٦ - ١٥٩٨) ، وكان من أبرز ما تم في عصره القضاء على ثورة الموريسكيين من بقية المسلمين في جبال غرناطة بين سنتي ١٥٦٨ و ١٥٧٠ ثم الانتصار على الأسطول العثماني في موقعة ليبانتو Lepanto البحرية في سنة ١٥٧٠ ، وأخيراً ضم البرتغال وممتلكاتها في أمريكا (البرازيل) وأفريقيا إلى التاج الإسباني (١٥٨٠) . فضلاً عن فرض سيطرة إسبانيا على جزر الفيلبين (١٥٨١) وغيرها من جزر المحيط الهادي . وهكذا نرى الإمبراطورية الإسبانية تبلغ أوج اتساعها وقوتها ، وتصبح أعظم قوة سياسية في القارة الأوروبية . غير أن إسبانيا لم تنعم بذلك طويلاً ، إذ كان من المفارقات أن عصر فيليب الثاني نفسه هو الذي بدأ فيه انحلال إسبانيا ولا سيما منذ أن استطاعت بريطانيا تحطيم الأسطول الإسباني المشهور المعروف باسم «الأسطول القاهر» La Armada Invencible (الأرمادا) في سنة ١٥٨٨ ، وبهذا تبدأ قوة إسبانيا العسكرية في الاضمحلال ويستمر ذلك طوال القرن السابع عشر ، وبصورة خاصة حينما يبدأ طرد المسلمين الموريسكيين في سنة ١٦٠٩ ،

وكانت العvisية الدينية هي التي حملت ملوك إسبانيا على اتخاذ هذا الإجراء ، ولكنهم لم يفتنوا إلى مدى ما قدر أن يصيب إسبانيا من جراء طرد هذه المجموعات الكبيرة من سكان البلاد ، ويقدر المؤرخون عدد هؤلاء بأكثر من نصف مليون ، ولا شك في أن هذا العدد أقل بكثير من الحقيقي . وقد أدى هذا إلى حرمان إسبانيا من عنصر كان من أكثر عناصر أهلها نشاطاً وخبرة . إذ كان هؤلاء المسلمون هم الذين يضطلعون بوجوه النشاط الحيوي من زراعة وتجارة وصناعة . ولهذا فأننا لا نلبث أن نرى أوضاع إسبانيا الاقتصادية تتدهور تدهوراً سريعاً . ورافق ذلك سلسلة من الكوارث السياسية والعسكرية تعاقبت خلال حكم فيليب الثالث (١٥٩٨ - ١٦٢١) وفيليب الرابع (١٦٢١ - ١٦٦٥) وكارلوس الثاني (١٦٦٥ - ١٧٠٠) ، نذكر منها الحروب المستمرة مع فرنسا وإنجلترا . واستقلال هولندا وانفصالها عن الإمبراطورية الإسبانية (سنة ١٦٤٨) ثم انفصال البرتغال بدورها (سنة ١٦٦٥) . ولا ينتهي القرن السابع عشر ويبدأ في إسبانيا حكم أسرة البوربون حتى تكون إسبانيا قد فقدت مكانتها باعتبارها الدولة الأوروبية الأولى ، وتصبح فرنسا هي ورثتها في هذا الميدان .

حاولنا في الصفحات السابقة أن نوضح الخطوط العامة للعصر الذي عاش فيه لويس دى فيجا . إذ أن أديب إسبانيا المسرحي الأول لم يكن بمعزل عن أحداث هذا العصر ، بل شارك فيه وصوره وكان مسرحه تعبيراً صادقاً له ، وإن كانت أمثال هذه العبقريات الخارقة للطبيعة لا يسهل إخضاعها لمقتضيات الأحوال السياسية والاجتماعية أو قياسها بهذا المقياس الضيق المحدود .

المسرح الإسباني قبل لويس دى فيجا

يمكن أن نقول إنه لم يكن هناك مسرح بمعنى الكلمة في إسبانيا قبل لويس دى فيجا ، وإنما كانت هناك

وهي تتألف من واحد وعشرين فصلا ، وكان ذلك مما جعلها غير صالحة لأن تمثل على خشبة المسرح بصورتها الراهنة ، ولكنها مع ذلك تعد خطوة طيبة في السبيل التي سلكها المسرح الإسباني حتى بلوغه مرحلة النضج .

ومن يستحقون الذكر من بين هذا الرعيل الأول من المؤلفين الإسبان الإشبيلي لوبي دي رويدا Lope de Rueda الذي ولد في أوائل القرن السادس عشر وتوفي سنة ١٥٦٥ ، وكان صاحب فرقة مسرحية يحوب بها مدن إسبانيا ، وقد أثنى ثيرفانتيس على مسرحه ثناء عظيما ، وكان متأثرا في فنه بما كانت تقدمه الفرق المسرحية الإيطالية التي كانت تضطرب في جنبات إسبانيا في ذلك الوقت . والمؤلف الثاني الذي يعتبر مبشرا بلوبي دي فيجا هو خوان دي لاكويفا Juan de la Cueva (١٥٥٠ - ١٦١٠) وكان على عكس سابقه يعمل على تجنب الموضوعات الهزلية والشعبية ويحاول أن يخلق مسرحا أكثر جدأ وقيمة أدبية ، إذ كان يستلهم تمثيلياته من المسرح الإغريقي ومن التاريخ الوسيط والمعاصر ، ولعل أهم ما برز فيه هذا المؤلف هو ما استوحى مادته من المدونات التاريخية والأشعار الملحمية المرتبطة بتاريخ إسبانيا والتي كانت تتناقل شفاها جيلا بعد جيل^(١).

لوبي دي فيجا : حياته

إذا كان مؤرخو الأدب الإسباني قد وفقوا في السنوات الأخيرة إلى معرفة الكثير عن هذا الشاعر العبقرى خالق المسرح الإسباني فان في حياته وجوانب شخصيته أركاناً ما زالت تستحق مزيداً من الدراسة والتحليل . فالواقع أن لوبي دي فيجا يعتبر « حالة

محاولات يتفاوت نصيبها من التوفيق . وأول ما نعرفه من صور الأدب المسرحي في القرن الخامس عشر هو بعض التمثيلات ذات الطابع الديني أو اللاهوتي كل منها من فصل واحد ، وكانت هذه التمثيلات تعالج ما من شأنه أن يلهب الروح الدينية في ذلك العصر الذي كان الصراع فيه بين الإسلام والمسيحية يوشك على أن يتقرر مصيره الحاسم . فكانت الموضوعات التي يطرقها المؤلفون - وأغلبهم من رجال الكنيسة - تتناول السيد المسيح وحياته وآلامه وعن حيوات القديسين والقديسات ومواضيع اللاهوت التي تجسد فيها المعاني الروحية والقيم العقيدية والأسرار الصوفية ، فنحن نجد من شخصيات هذا المسرح اللاهوتي : الأبد والحب والفضيلة والشرف والخطيئة والإرادة والشر والسيطان والموت .

ولعل أول من أخرج المسرح من رحاب الكنيسة إلى الشارع هو الراهب الشاعر الموسيقي خوان دي لا إنثينا Juan de la Encina (١٤٦٨ - ١٥٢٩) وكان أديبا موسيقيا يعمل في بطانة أحد النبلاء الإسبانين ثم انخرط في سلك الرهبنة فكان راعيا لكنيسة مالقة ، ثم ارتقى في السلك الكنسي حتى أصبح أسقفاً لمدينة ليون ، ولم تمنعه ثقافته الدينية من معالجة الشعر الغنائي والمسرح الشعبي ، وإن كانت مسرحياته بسيطة في الشخصيات والحوار ، وعلى كل حال فهو يعتبر أول من ألف تمثيليات ذات موضوعات شعبية عادية بعد أن كان المسرح الإسباني البدائي مرتبطاً بالدين والكنيسة ، وهذا هو ما جعل مؤرخي الأدب الإسباني يطلقون عليه لقب « أبا المسرح الإسباني » .

ومن المسرحيات التي ترجع كذلك إلى ذلك العصر تمثيلية « لاثلستينا » La celestina (القوادة) التي تنسب إلى طالب كان يدرس في جامعة سلمنقة هو فرناندو دي روخاس Fernando de Rojas ، وقد كتبت هذه المسرحية في سنة ١٤٩٧ ، ويبدو عليها الطابع البدائي ، إذ هي أشبه بقصة طويلة أكثرها حوار ،

(١) انظر دراستنا عن « المسرح الإسباني في القرن السابع

عشر » - في « المجلة » ، العدد ١٦ ، أبريل سنة ١٩٥٨ ص ٤١-٥١

نفسية» كثيرة التعقيد متشابكة الأطراف شأنه في ذلك كشأن الكثيرين من عباقرة الفكر والفن والأدب ، وقد كان نشر مجموعة كبيرة من « رسائل » لوبي الخاصة في السنوات الأخيرة مما أعان على فهم كثير من هذه النواحي الغامضة من شخصيته ونفسيته^(١) ، كما أننا نجد في ثنايا مؤلفاته الغنائية والقصصية والمسرحية إشارات كثيرة إلى نفسه وإلى تفاصيل حياته ، ولو جمعت كل تلك التفاصيل ودرست دراسة علمية فاحصة بالإضافة إلى رسائله ومكاتباته فانه من الممكن أن يكون كل ذلك أساساً لبحث مستفيض تحلل فيه نفسية هذا الأديب العبقري ويصلح مدخلا إلى دراسة فنه .

ولد لوبي فيلكس دى فيجا إى كاريبو Lope Felix de Vega Carpio في ٢٥ نوفمبر سنة ١٥٦٢ في مدريد من أبوين أصلهما من قرية قريبة من مدينة سانتا ندير Santander (في شمال إسبانيا على البحر الكنتبرى) ، وكان من أسرة متواضعة معجورة تنتمى إلى عامة الشعب في ذلك العصر الذى كان التباين الطبقي فيه من أسس الحياة الاجتماعية . وكان والد لوبي حاكماً فقيراً لم يكن لديه من سعة المال ما يعلم به أبناءه ، ويذكر لوبي دى فيجا نفسه أن أخته إيزابيل كانت أمية لا تعرف حتى مجرد التوقيع باسمها .

ويشير لوبي في بعض ما كتبه إلى حياة والده التى كانت مزيجاً من المغامرات العاطفية العنيفة والتدين العميق : فقد هرب من بلده سانتا ندير إلى مدريد بعد أن أغوى إحدى النساء واختطفها على ما يبدو ، غير أن زوجته أم لوبي : فرانسيسكا فرنانديث فلورس Francisca Fernandez Flores لم تلبث أن لحقت

(١) مثل المجموعة التى نشرها جونثالث دى أميثوا ومهد لها بدراسة قيمة بعنوان : « لوبي دى فيجا من خلال رسائله » - في أربعة أجزاء

A. Gonzalez de Amezua : Lope de Vega en sus cartas, Madrid, 1935-43.

به وتمكنت من استنقاذه من بين ذراعى خيلته . كذلك نعرف من حياة والد لوبي دى فيجا أنه كان على كثرة مغامراته الغرامية وولوعه بالنساء كثيراً ما تنابه نزعات متدنية صوفية يحاول فيها التكفير عن خطاياهم فيعود المرضى ويكثر من التصدق ويسلك حياة التبتل والزهد ؛ ونحن نعرف من بين أفراد أسرة لوبي عمه ميجيل دل كاريبو Miguel del Carpio الذى كان أحد قضاة محكمة التحقيق La Inquisicion ويذكر عنه أنه كان من أكثر هؤلاء تعصباً وصرامة وقسوة ، حتى إنه كان مضرب المثل في ذلك .

وإذا كان حقاً ما يذكر من قوانين الوراثة فإننا نجد في أسرة لوبي دى فيجا التى انحدر منها كثيراً من الخصائص التى ميزت حياته . فنحن نرى في أصله المتواضع الفقير ما يفسر لنا نزوعه إلى الشعبية وكرهيته للنبلاء وللطبقات الممتازة المتعجرفة ، ونرى في حياة أبيه من التذبذب بين اللهو والولوع بالنساء وحياة الزهد والعبادة ما سنراه بعد ذلك لدى لوبي دى فيجا نفسه من ذلك في صورة أجلى وأكثر تناقضاً ، وأخيراً نجد عنده ما نلاحظه عند عمه من العصبية الدينية والبعد عن التسامح .

ولسنا نعرف الكثير عن طفولة لوبي دى فيجا ، غير أننا نعلم أنه أخذ العلم في صباه في أحد معاهد اليسوعيين ، وأنه وهو لم يتجاوز الثانية عشرة من عمره هرب مع صبي صديق له إلى شقوبية Segovia لسبب لا نعرفه ، غير أن ذلك يدل على ما كانت تتميز به شخصية لوبي منذ صغره من نزعة إلى التمرد والانطلاق . كذلك نعرف من أخباره في صباه المبكر أنه قام في هذه السنوات المبكرة بترجمة قصيدة الشاعر كلاوديانو عن « اختطاف بروسرينا » De raptu Proserpinae من اللاتينية إلى الإسبانية ، وكانت هذه الترجمة الشعرية باكورة إنتاجه الأدبي .

ولم يلبث لوبي أن التحق بخدمة أسقف مدينة أبله. ثم التحق بجامعة ألكالا دي إينارس Alcala de Henares (وهي بلدة قريبة من مدريد كانت تدعى في أيام المسلمين قلعة عبد السلام). وذلك في سنة ١٥٧٦ على وجه التقريب. ثم استكمل دراسته في جامعة سلمنقة Salamanca بين سنتي ١٥٨٠ و ١٥٨١.

ولم يكد لوبي يجاوز سن البلوغ حتى بدت ميوله إلى النساء. وبدأ في خوض مغامرات غرامية لم تنته إلا قبل موته بقليل. فنحن نعرف أنه وهو في السابعة عشرة من عمره قد عشق امرأة متزوجة هي إيلينا أوسوريو Elena Osorio زوجة أحد الممثلين. واستمرت صلاته بهذه المرأة نحو خمس سنوات، وسجل لنا قصة غرامه هذه في إحدى رواياته هي التي تحمل عنوان «لادوروتيا» La Dorotea.

غير أن المرأة اللعوب انصرفت عن لوبي وآثرت عليه رجلاً آخر من أسرة نبيلة مما حمل لوبي على هجائها هي وأسرته في أبيات عنيفة جارحة. وكان من آثار ذلك أن لوبي قدم للمحاكمة بتهمة القذف. وحكم عليه في ٧ فبراير ١٥٨٨ بالنفي من مدريد مدة ثمانية أعوام.

وفي ١٠ مايو ١٥٨٨ تزوج لوبي من إيزابيل دي أورينا Isabel de Urbina التي كان قد اختطفها من قبل في ٨ فبراير بعد خروجه من السجن. وكانت إيزابيل هذه ابنة أحد المثاليين المشهورين وأخت حاكم مدريد. غير أنه لم يبق مع زوجته إلا أياماً قليلة، فقد عادت النزعة إلى المغامرة تلح على لوبي من جديد، فاذا به يتطوع في الأسطول البحري الأسباني المعروف باسم «الأمادا». ويذكرنا هذا بانخراط ميغيل دي ثيرفانتيس أديب إسبانيا الأكبر وصاحب رواية «دون كيخوتي» في سلك الأسطول أيضاً واشترائه في موقعة ليبانتو البحرية ضد الأتراك. وأبحر لوبي دي فينجا من ميناء لشبونة في ٢٩ مايو على ظهر المركب

«سان خوان» تاركاً زوجته في أشد حالات الحزن والقلق. غير أن مغامرة لوبي الحربية انتهت على نحو محزن يشبه ما انتهت به مغامرة مؤلف «دون كيخوتي» الخالد. وإذا كان هذا قد وقع في الأسر فلننا نعرف أن «الأسطول القاهر» قد تحطم كله على أيدي البريطانيين في سنة ١٥٨٨. وكانت تلك الكارثة مؤذنة بأفول الشمس عن الإمبراطورية الإسبانية التي لم تكن الشمس تغيب عنها. وعاد لوبي دي فينجا مثل آلاف غيره من الإسبان وقد استبد بهم القنوط واليأس.

واستقر المقام بأديبنا المغامر بعد عودته في بلنسية إذ كان قرار نفيه من مدريد ما زال قائماً، وهناك قضى أياماً هادئة في دفء منزله ومع زوجته وأبنائه. وانقطع لوبي في تلك الفترة إلى الكتابة، إذ لم يكن لديه وسيلة أخرى لكسب العيش إلا حرفة الأدب. وهو يشير في مسرحياته التي ألفها حينئذ إلى نفيه وبعده عن مدريد ثم التحق بخدمة الدوق أنتونيو ألفاريث دي توليدو Antonio Alvarez de Toledo فاشتغل كاتباً له. ورافقه في رحلاته إلى طليطلة (١٥٩٠) ثم إلى ألبا دي تورميس Alba de Tormes. وفي هذه البلدة توفيت زوجته إيزابيل سنة ١٥٩٥، فبكاه في قصائد مؤثرة أشار فيها إلى وفاته لها وحبها إياها، ثم لم تلبث بناته منها أنتونيا Antonia وتيودورا Teodora أن لحقتا بأمهما بعد قليل.

ومع ذلك فإن إخلاصه لذكرى زوجته المتوفاة لم يدم طويلاً. إذ نعرف أنه تعرض للمحاكمة بتهمة علاقات غير شرعية بامرأة متزوجة هي أنتونيا تريليو دي آرمنتا Antonia Trillo de Armenta (سنة ١٥٩٦)، ولم يكتف بذلك، بل إلى هذه الفترة ترجع أيضاً صلاته بممثلة جميلة متزوجة هي كاميليا لوئيندا Camila Lucinda وكانت زوجة ممثل مغموور رحل إلى بعض المستعمرات الإسبانية في أمريكا وكان قد أحب هذه المرأة حباً عنيفاً مضطراً، وعاشت

معه في طليطلة ثم في إشبيلية حيث استقر بعد ذلك ، وأنجب منها سبعة أبناء .

وفي سنة ١٥٩٨ تزوج لوبي دى فيجا من جديد . وكانت امرأته هذه المرة خوانا جواردو Juana Guardo ابنة تاجر غنى كان متعهداً بتوريد اللحم والسمك إلى القصر الملكي . وسخر أعداء لوبي من هذا الزواج وتندروا به . إذ اعتبروه صفقة رابحة لم يسع فيها إلا من أجل ثروة زوجته . وعاش لوبي مع زوجته في طليطلة ثم انتقل إلى مدريد حيث استقر بها منذ سنة ١٦١٠ . وإن كان بين وقت وآخر يعود إلى طليطلة وأشبيلية حيث يعيش فترات مع خليلته الممثلة كاميللا لوئيندا .

وفي سنة ١٦١٣ توفيت زوجته الثانية خوانا جواردو . فعادت حياته إلى الاضطراب من جديد . فانتقل فترة إلى طليطلة حيث عاود مغامراته الغرامية بينما كان يفكر في الانخراط في سلك الرهبنة . وهو ما حدث فعلاً في سنة ١٦١٤ حين غير لوبي منهاج حياته أو هكذا كان يبدو . إذ أصبح قسيساً منقطعاً إلى حياة التبتل والرهبنة . والواقع أن لوبي كان مخلصاً في رغبته هذه ، إذ كان يشعر بثقل خطاياهم وكان يسعى إلى التحرر منها والانتقطاع إلى حياة أخرى ينعم فيها بسكينة الروح .

غير أن لوبي كان ضعيفاً أمام نفسه الهوائية المتقلبة وعواطفه العنيفة المضطربة . إذ لم يلبث وهو بأخرة من عمره أن وقع في غرام جديد . فقد عشق امرأة أخرى هي مارتا دى نيفارس Marta de Nevares وكانت مثل النساء السابقات في حياته متزوجة . وأحب لوبي هذه المرأة بكل جوارحه . وهو يصورها لنا تصويراً نرى منه كيف كان يعتبرها جاع كل ما في المرأة من جمال وفضيلة . وعاش لوبي مع مارتا السنوات الأخيرة من حياته . وأنجب منها بنتاً هي أنتونيا كلارا Antonia Clara . غير أن القدر يعود فيلاحقه بأرزائه . فتصاب مارتا بالجنون ثم تفقد البصر . وتموت بعد ذلك في سنة ١٦٣٢ وهي تناهز الأربعين سنة . وكان الله أراد

أن ينتقم من لوبي وهو على شفا قبره لمن أغوى من نساء . فيفجعه بأبنته الحبيبة إلى قلبه أنتونيا كلارا ، إذ يقيض لها فتى كان يخدم في البلاط الملكي يدعى كريستوبال تينوريو Cristobal Tenorio . فلا يزال يغويها حتى يحملها على الهرب معه .

ويقضى لوبي سنواته الأخيرة في داره في مدريد وحيداً لا مؤنس له . منقطعاً إلى كتبه وإلى حديقته الصغيرة وإلى صلواته التي أراد أن يكفر بها عن حياة قلقه لم يستروح خلالها نفحات السكينة .

ويبدو أن النكبات المتوالية التي حلت بلوبي في تلك السنوات هي التي عجبت بوفاته . فقضى نحبه في ٢٧ أغسطس سنة ١٦٣٥ . وتنكر القدر للأديب العظيم حتى بعد موته . إذ أن الدوق دى سيسا الذي كان لوبي يعمل كاتباً له كان من الجحود والقسوة بحيث أتى أن يتولى نفقات الجنازة ودفن رفات لوبي بعد أن كان قد وعد بذلك . مما أدى إلى دفن جسده في إحدى المقابر العامة حيث اختلطت برفات الكثيرين . وهكذا لم يعد أحد يعرف الآن مستقراً للموضع الذي دفن فيه أديب إسبانيا الخالد .

وقد تقلب لوبي دى فيجا خلال حياته في وظائف الكتابة الخاصة لبعض النبلاء كان أولهم الدوق دى ألبا Duque de Alba (سنة ١٥٩٠) والكونت دى ليموس Conde de Lemos (١٥٩٨) . غير أن أهم شخصيات النبلاء الذين اتصل لوبي بهم هو الدوق دى سيسا Duque de Sessa . وكان لوبي يوليه حبه ويخلص في خدمته إخلاصاً أشبه بالتذلل المقيت ، ومع ذلك فقد كان الدوق دى سيسا هو الذي تنكر لذكرى صديقه بعد موته فأبى أن يتكفل بنفقات دفنه وجنازته . على أنه كان يوده ويقربه في حياته . وكان من مظاهر ذلك أنه منحه ضيعتين في قرطبة وفي أبلّة كانتا تدران على الشاعر الأديب ما يقوم بأود حاجته .

مسرح لوبي دى فيجا

ربما لم يعرف تاريخ الأدب الأسباني ، بل الأدب العالمى كله أديباً له خصوبة لوبي دى فيجا ووفرة إنتاجه وكثرة الآثار الجيدة من هذا الإنتاج . وقد كان لوبي نائراً شاعراً وإن كان الشعر أغلب على إنتاجه ، وتضيق هذه الصفحات عن تعداد عناوين مؤلفاته التى تناولت كل الألوان الأدبية المعروفة فى عصره ، فقد عالج الرواية الطويلة والقصة القصيرة وكتب فى التاريخ والزهد ، أما الشعر فأننا نراه كذلك قد استخدمه فى الأدب الملحمى والقصصى والدينى والغنائى ، وربما كان لوبي هو أبرز الشعراء الغنائيين فى العصر الذهبى على الإطلاق . ولا يقاربه فى ذلك أحد من معاصريه .

أما آثاره المسرحية فأننا لا نعرف كاتباً فى العصور القديمة ولا الحديثة له مثل هذا العدد من المسرحيات . ويقدر مونتالبان الذى ترجم حياة لوبي عددا ما كتبه من مسرحيات بألف وثمانمائة ، وبنص لوبي نفسه على أنه كثيراً ما كان يكتب المسرحية الواحدة فى أربع وعشرين ساعة . صحيح أن هذه المسرحيات ليست فى مستوى واحد من الجودة ، ومع ذلك فانه ليس من بينها ما يمكن أن يعتبر رديئاً ، بل إن كثيراً منها تعتبر من أجمل نماذج المسرح العالمى .

وقد عالج مسرح لوبي كل ما يمكن أن يسعه التفكير من موضوعات : ففيه المسرحيات الدينية التى كانت تتألف كل منها من فصل واحد وتدور حول المسيح وآلامه أو الأسرار اللاهوتية والميتافيزيقية ، والمحاورات الفلسفية ، وتدخل فى هذا الباب مسرحيات مستوحاة من التوراة بعهدىها القديم والجديد ، ومن حيوات القديسين والقديسات أو الأساطير الدينية . ومن مسرحياته ما هو مستمد من الميثولوجيا الإغريقية القديمة ، ثم نجد جانباً كبيراً من أعماله يدور حول موضوعات تاريخية ، ولا يكاد يند عن مسرح لوبي

التاريخى عصر من العصور ، إذ نجد فيه ما كتب عن العصر الرومانى وعن التاريخ القديم سواء فى إسبانيا أو فى بلاد أخرى ، وأما العصور الوسطى فاللوبي عشرات من المسرحيات تتبع فيها تاريخ إسبانيا منذالعصر القوطى حتى أيامه ، وصور فيها حياة إسبانيا بمختلف ممالكها المسيحية والإسلامية على السواء .

ولم يخل مسرح لوبي من آثار ترك فيها الحقيقة إلى الخيال والتاريخ إلى الأسطورة ، وجنح به خياله الحصب إلى الخوض فى كل موضوع . نجد منها ما عالج به القصص المتداولة بين الرعاة ، وقصص الفروسية ، ومسرحيات استلهم فيها الأدب القصصى السائد فى إسبانيا خلال العصور الوسطى ، منها ما هو مأخوذ من مجموعات عربية مثل « ألف ليلة وليلة » ومنها ما هو مستوحى من القصص الإيطالية التى كان لها ذبوعها فى إسبانيا بحكم خضوع إيطاليا فى ذلك الوقت للإمبراطورية الإسبانية ، وأهم هذه القصص هى التى كتبها بوكاتشو Boccaccio وبانديلو Bandello وجيرالدى تشنتيو Giraldi Cinthio ، هذا فضلا عن القصص الإسبانية الأصلية .

وهناك جزء كبير من مسرح لوبي يمكن أن نطلق عليه المسرح الاجتماعى وهو يصور لنا المجتمع الإسبانى فى ذلك الوقت تصويراً رائعاً ، وهو فى ذلك لا يكاد يعزب عنه شيء ، نجد فيه حياة الملوك والنبلاء فى قصورهم والمزارعين فى حقولهم وقطاع الطرق والفجر والطبقات الوسطى ورجال الكنيسة .

كل شيء كان يستطيع قلم لوبي السجري أن يحوله إلى مسرح ، وكل شخصية تخطر على البال مهما كبرت أو صغرت كانت صالحة لكى تحتل مكانها من أدبه . وإن القارئ لمسرح لوبي ليعجب لهذا العدد الهائل من الشخصيات التى رسمها فى براعة ودقة لكل أنواع النماذج البشرية أو الخيالية : الآلهة الوثنيين والأبطال الأسطوريين والأنبياء والقديسين والرموز والأشباح ،

والملوك ، والنبل ، والجنود والبحارة والطباة والمتسولين وأهل الشطارة ، واللصوص وقطاع الطرق والأميرات وسيدات المجتمع الراقي والخدامات والقوادات ، والعاهرات .

وأهم ما يميز مسرح لوبي دى فيجا هو الطابع الشعبي الغالب عليه ، فهو مسرح « جماهيرى » بمعنى الكلمة ، غير أنه ينبغي ألا نفهم من ذلك أنه مسرح يهدف إلى إرضاء الجمهور على حساب الفن ، بل هو موجه لإرضاء الجميع ، يجد فيه ذوو الثقافة الراسخة والذوق الناضج ما يشبع فضولهم ، ويغلب ألباب الجمهور العادى بما فيه من حركة وإثارة . هو من هذه الناحية مثل مسرح شيكسبير ، ووجه العبقرية فى هذين المؤلفين أنهما عرفا كيف يقدمان أدباً يأخذ منه القارئ أو المتفرج ما يرضيه مهما كانت ثقافته ومستواه . وإن كان هناك فرق واضح بينهما هو أن شيكسبير كان يهتم بالنوازع النفسية وهى قدر مشترك بين الناس جميعاً ، بينما كان مسرح لوبي وطنياً إسبانياً قبل كل شىء ، وهذا هو ما جعل لشيكسبير عالمية أوسع وأبعد مدى مما كان لهذا الأديب الإشباني الكبير .

وقد كان لوبي كما ذكرنا من أسرة متواضعة فقيرة ، ولعل هذا هو ما جعله خير مترجم لروح الشعب نفسه ، ونحن نرى فى كثير من أعماله تصويراً لتفكير الطبقات الشعبية وإحساسها ولا سيما فى علاقاتها بطبقة النبلاء الإقطاعية المتعجرفة ، كذلك نجد فيه صورة لإسبانيا المسيحية المتعصبة التى كانت تعتبر نفسها حامية للكاثوليكية مجاهدة فى سبيلها . وإن كنا نرى مع ذلك صوراً للمسلمين المورييسكيين تستثير الإعجاب والتقدير وهذا وإن بدا من المفارقات أمر طبيعى منطقي ، فقد كان المورييسكيون الإسبان الذين احتفظوا بديانتهم حتى عصر لوبي من أهم عناصر المجتمع وأكثرها نشاطاً وفاعلية وكان كثير من الإسبان المسيحيين يكونون لهم مودة وعطفاً على الرغم من عصبية الكنيسة والحكومة .

أما اليهود فقد رسم لهم لوبي صورة منفردة تثير الاشمئزاز وهى بدورها ليست إلا تعبيراً عن شعور الشعب الإشباني كله نحو هذه الطائفة التى طالما تأمرت على الأندلس الإسلامية وإسبانيا المسيحية على السواء . ومن مظاهر هذه الروح الشعبية فى مسرح لوبي كثرة ما يرد فيه من أغان ومقطوعات كانت مما يتردد على ألسنة الناس على مختلف طبقاتهم . وهذا هو ما جعل لمسرحه طابعاً غنائياً واضحاً ولا سيما حينما ينساب إلى شاعريته . ولعل أعظم ميزة لمسرح لوبي دى فيجا هى التنوع الذى لا يعرف الحدود ولا الخضوع لقلب معين . وإذا كان المسرح بعد تطوره قد تحددت مذاهبه وأصبحنا نعرف الكتاب المسرحيين ونقوم خصائصهم سالكين إياهم فى مدارس وطوائف . فإن لوبي دى فيجا يستعصى على ذلك ، فنحن نجد فى رواياته كل ما ستأتى لنا به المدارس المسرحية التالية لعصره حتى اليوم : فيه الاتباعية والابتداعية وفيه العاطفية الحاملة . والواقعية المتطرفة ، وفيه الحركة المتوثبة والتفكير الفلسفى الهادئ . . . بل إن من الغريب أن نرى لوبي مع هذا الإنتاج الهائل الذى لا نعرفه توفر لأديب مسرحى آخر — لم يعمد إلى نقل إحدى مسرحياته من مسرحية أخرى كما يفعل كثير من المؤلفين عفواً أو عمدأ ، فهو لا يكرر أبداً . وكل ما كان يأتى به جديد يختلف عما سبقت له كتابته .

وهذا هو ما جعل لوبي دى فيجا يعتبر « أمة وحده » فالمسرح من قبله كان فى بدايته الأولى المتعثرة . وكان من المنتظر أن يمر وقت طويل حتى يكتمل نضجه ، ولكن لوبي كان فى تاريخ المسرح الإشباني « حالة » استثنائية غريبة لا تستقيم مع سنن التطور أو النمو ، إذ نرى فيه المسرح الإشباني وقد اكتمل فجأة وبغير مقدمات ، ولسنا نبالغ إذا قلنا إن إنتاجه سواء من ناحية الكم أو الكيف يعتبر كثيراً على عشرات من المؤلفين معاً . وقد كان معاصرو لوبي يشعرون بذلك ، وتكفيينا

مسرحية «بيريبانيث وحاكم أوكانيا»

إذا وضعنا نصب أعيننا ذلك الإنتاج الهائل الذى خلفه لوبي دى فيجا والذى ضاع منه الكثير وإن كان ما بقى منه يملأ عشرات من المجلدات فإنه يمكن للقارئ أن يقدر مدى الصعوبة فى التعريف حتى بمختارات قليلة من آثاره المسرحية المشهورة ، إذ أنها لن تمثل إلا جانباً محدوداً من إنتاجه ، غير أنه لا حيلة لنا فى ذلك ما دام المجال لا يسمح بأكثر منه .

ولعل من أجمل مسرحيات لوبي وأصدقها تصويراً لفنه هذه التى وقع عليها اختيارنا ، وهى التى تحمل عنوان *Peribanez y el comendador de Ocaña*

وهى مسرحية مستمدة من أغنية شعبية كانت متداولة فى الأندلس فى خلال أسطورة ربما كان لها أصل تاريخى :

ويرفع الستار فى الفصل الأول على منظر احتفال بزفاف ، فترى العروسين اللذين كانا قد انتبيا تواء من عقد مراسم الزواج : بيريبانيث *Peribanez* وهو فلاح من أسرة متواضعة وإن كان ميسور الحال ، وكاسيلدا *Casilda* وهى كذلك فلاحه رائعة الجمال فيها بساطة الريفيات وشرفهن وكرم أخلاقهن . ويقدم لنا لوبي هنا لوحة فولكلورية رائعة تمثل لنا هؤلاء المزارعين البسطاء فى أفراحهم وحفلات زواجهم وما يتخللها من رقص وأغان شعبية ، وربما كانت تلك الأغنية التى يشترك فيها الموسيقيون وأهل قرية أوكانيا *Ocaña* من أجمل ما اشتمل عليه ذلك الفصل :

ليرحب بالعروسين
شهر مايو المشرق
والمروج المرحه
والعيون والأنهار
ولترفع أشجار الحور
رؤوسها المتوجة بالخضرة

فى تقدير هذا الأديب شهادة أديب إسبانيا الأكبر ثيرفانتيس الذى سماه «الأعجوبة الجامعة للعبقريات» *El Fenix de los Ingenios* و«المارد الخارق لنواميس الطبيعة» *El Monstruo de la Naturaleza* ، وما نظنه أبعد فى هذا الوصف ولا جنح إلى الإحالة .

وقد كان من الرسوم التى وضعها لوبي للمسرح الإشباني واستقرت منذ ذلك حتى اليوم تقسيمه للعمل المسرحى إلى ثلاثة فصول ، وهو تقليد لم يكن معروفاً من قبل ، ولم يتقطع فى إسبانيا إلا فترات قصيرة تأثر فيها المسرح الإشباني بالمسرح الفرنسى خلال القرن التاسع عشر^(١).

(١) هناك طبعات كثيرة مجبوعات من مسرحيات لوبي دى فيجا بعضها تم فى عصر لوبي نفسه إما باذنه أو سطواً بغير علمه ، وفى هذه الطبعات كثير من التحريف والتشويه مما كان يدخله المثلون أنفسهم على خشبة المسرح ، وهو أمر طالما شكنا منه لوبي . وهناك مسرحيات أخرى ظلت مخطوطة فى مختلف مكتبات العالم حتى وقت قريب . وفى أواخر القرن التاسع عشر بدأ الجمع اللغوى الملكى فى مدريد فى إعداد طبعة جديدة لمسرح لوبي ما بين سنتى ١٨٩٠ و ١٩١٤ ، وقد نشرت هذه المجموعة التى لم تضم إلا مسرحياته المشهورة المتداولة فى خمسة عشر مجلداً ضخماً ، وقد اشتمل معظم هذه المجلدات (من الثانى إلى الثالث عشر) على دراسات تمهيدية لعالم إسبانيا الكبير منندث بيلايو *Menendez Pelayo* ، ولما كانت هذه الطبعة كما ذكرنا غير كاملة ولا مستوفية لكل آثار لوبي المسرحية فقد شرع الجمع اللغوى بعد ذلك فى طبع مجموعة أخرى للمسرحيات التى كانت أقل نصيباً من الشهرة والتداول أو التى لم تكن قد نشرت بعد أو التى كان مشكوكاً فى نسبتها إلى لوبي ثم أثبتت الأبحاث الحديثة صحة هذه النسبة ، وقد اضطلع بهذا العمل الناقد الأدبى إميليو كوتاريانو إلى مورى *Emilio Cotarelo y Mori* فنشر فى هذه المجموعة ٢٥٨ مسرحية فى ثلاثة عشر مجلداً يبلغ عدد صفحات كل منها نحو ٧٠٠ من القطع الكبير وبحروف بالغة الصغر والدقة . ومع ذلك فقد تبين بعد ذلك أن هاتين المجموعتين لم تستقصيا مسرح لوبي كله ، فقام بتبليها الباحث جونزالث دى أميثوا *Gonzalez Amezua* بمجموعة تحت عنوان «مسرحيات مخطوطة مجهولة لوبي دى فيجا» (مدريد سنة ١٩٤٥) . أما الدراسات والأبحاث حول لوبي فإنها ربما احتاجت إلى كتاب خاص لتعدادها ، ويكفى أن نشير إلى أن من أهمها ما كتبه منندث بيلايو والباحث الإشباني المعاصر إنترامباساجواس *Joaquin Entrambasaguas* الذى تخصص فى دراسة لوبي وإنتاجه الأدبى .

ولتحيهما أشجار اللوز
بثمارها الجديدة
وليشرع عليهما الفجر الضحوك
سيفاً خضراء
قد عطرها ندى السحر
ملقياً عليهما نيراً من أزهار السوسن

ونرى بعد ذلك بيريبانث وامرأته وحدهما في
محاورة بعد ذهاب حاكم أوكانيا . وتقول المرأة المحبة
لزوجها الوفية له إن الحاكم وعد بمكافأتهما على حسن
صنيعهما ، ولكنه يشعر بالغيرة ويتملكه شعور غامض
بأن نزول الحاكم في داره فآل غير طيب . ولكن الزوجة
الودود تزبل مخاوفه ، ويدور بين الاثنين بعد ذلك
حوار غزلى يتحدث فيه الاثنان عن حقوق الزوجين
والتراماتهما ، وهو حوار رقيق ربما كان من أجمل
القطع الغنائية في هذه المسرحية ، وقد عرف لوبى فيه
بمقدرته وبراعته كيف يستثير إعجاب المتفرجين
وعطفهما على هذين الزوجين المتحابين اللذين يعبران
في غير عمل ولا افتعال عن هذه العاطفة بين رجل
وامرأة ارتبطا برباط الزواج المقدس .

وننتقل في المنظر التالى إلى قصر الحاكم حيث نسمعه
وهو يتحدث نفسه عن الفلاحة الجميلة التى استولت
على قلبه ويعبر عن حسده لذلك « الجلف » الريفى الذى
يتمتع بهذه المرأة ، ثم يستدعى إلى حضرته أحد أتباعه
« لوخان » ويأمره أن يوصل إلى المرأة حتى يغمر
زوجها بفضله وعطاياه ، « فما أكثر الأزواج الذين
يغفلون عن شرفهم إزاء الإغراء بالمال والجاه » ، ونحن
نرى في هذه المحاورة القصيرة صورة لأولئك الأتباع
والخدم الذين لا هم لهم إلا إرضاء شهوات سادتهم حتى
ولو كانوا يقومون في سبيل ذلك بأدوار لا تشرف
المضطلع بها . وينصح « لوخان » سيده باهداء بيريبانث
زوجاً من البغال ، ويذكره بمدى ضعف النساء أمام
إغراء المادة .

ونشهد في المناظر التالية حديثاً بين بيريبانث
وكاسيلدا وهو يستعد للذهاب إلى أوكانيا ، وتذكره
زوجته بما وعد الحاكم به من مكافأتهما على صنيعهما
وتشير عليه في سداجة الريفيات بأنه لا بأس بأن يطلب

ويمضى الفلاحون في غنائهم ورقصهم ويتوالى أهل
القرية على بيريبانث وعروسه مهنتين إياهما ، فقد كان
الرجل طيباً محبوباً من الجميع ، وبينما الكل منصرفون
إلى شأنهم إذا بحفلة شديدة وأصوات استغاثة تقترب من
المجتمعين ، ثم يقدم رسول يبلغهم بما حدث : أن حاكم
قلعة أوكانيا كان في حفلة من حفلات مصارعة الثيران
قريباً من المكان الذى كان الفلاحون يحتفلون فيه بزواج
صاحبهم بيريبانث ، وتعقب الحاكم ثوراً ضخماً ثم
شرع في الإلقاء عليه بأنشوطته ، ولكن الحبل نشب في
عق جواده ، فألقى به إلى الأرض ، وهاجمه الثور
فأصابه بجراحات شديدة . ولا تمضى لحظات حتى يأتى
الرجال وقد حملوا الحاكم وهو فاقد الوعي . وتنفض
حفلة الزفاف ويقوم بيريبانث وامرأته في شهامة ومروءة
بالعناية بأمر الحاكم ، وتسهر كاسيلدا على تمريقه ،
غير أن الحاكم لا يكاد يتألك نفسه حتى يستطير لبه وهو
يرى جمال العروس ، فيشتبهها ، ويتخاطب نفسه قائلاً :

« أليس من سوء تصرف الأقدار

أن يكون هذا الجمال من نصيب فلاح جلف ؟ »

ويشفى الحاكم من جروحه بفضل عناية بيريبانث
وكاسيلدا ، ويشكر الزوجين على ما لقيه لديهما من
إكرام وحفاوة ويعدهما بالمكافأة الجزلة ، ثم يمضى وهو
يسر رغبة عارمة في إغواء امرأة ذلك الفلاح الذى
لا يكن له — بحكم عنجهيته وعمجرفته — إلا الاحتقار ،
إذ لا يراه يصلح حتى ليكون واحداً من أتباعه
وخدمه .

من الحاكم ما يستعين به على شأنه ، فثقل هذا السيد النبيل الذى قدما له المعروف من قبل لا يمكن أن يردده خائبا ، بل لا بد أن يكون ذا كراً لفضله ومروءته .

ونعود إلى مشهد يدور فيه الحوار بين حاكم أوكانيا وأتباعه الذين يريدون أن ييسروا له سبل الاتصال بامرأة بيريبانيث ، وهو يسألهم كيف يمكن أن يهدى إلى الرجل البغلين وغيرهما من الهدايا دون أن يرتاب فى الأمر ، وفيما هم فى هذا الحديث إذا بخادم يعلن إلى الحاكم أن بيريبانيث واقف على بابه ينتظر الإذن بالدخول . ويستطير الحاكم فرحاً ، وهو يرى الزوج الغيور قادماً عليه دون دعوة ولا ميعاد ، ويرى فى ذلك بشرى خير بأن الأمر موشك على أن يستقيم له وأنه سرعان ما سيقضى مأربه . ويستقبل الحاكم بيريبانيث فى حفاوة بالغة ، ويهدى إليه البغلين وهدايا أخرى قيمة من أبسطة ثمينة وحلى لزوجته . ولا يرى الفلاح الساذج فى هذا الكرم الذى يستقبله الحاكم إلا دليلاً على وفائه واعترافه بالجميل ولا يتطرق إليه الشك فى نواياه .

وفى المناظر الأخيرة من هذا الفصل نرى الملك إنريكي الثالث Enrique III الذى يصوره لنا لوبي دى فيجا فى صورة الملك العظيم العادل الذى يتطلع إليه الشعب فى محبة وإعجاب . وكان الملك قد أتى إلى طليطلة ليشهد احتفالاتها الدينية التى تقام فى شهر أغسطس ، ونحن نرى بعد ذلك بيريبانيث وزوجته مع عدد من أهل قريتهما وقد أتوا ليتفرجوا على الاحتفالات ولينظروا إلى موكب الملك . ونرى حاكم أوكانيا وقد أتى بمصور يجلسه على مقربة من بيريبانيث وأصحابه ويكلف المصور بأن يرسم صورة لكاسيلدا لكى ينقلها بعد ذلك على لوحة يحتفظ بها فى داره . ويقوم المصور بمهمته . وينتهى بذلك الفصل الأول .

ويبدأ الفصل الثانى بعدة مناظر فى القرية التى يسكنها بيريبانيث ، فترى الفلاحين مجتمعين يتحدثون عن تلك

تلك الاحتفالات الدينية التى شهدها الرجل هو وأهله فى طليطلة ، ونحن نرى الحديث يجرحهم بعد ذلك إلى الكلام عن كنيسة الصغرة وصورة القديس سان روكى التى توجد بها ، فيسوق الإيمان الساذج بعضهم إلى اقتراح تجديد تلك الصورة القديمة وتكليف أحد المصورين فى طليطلة بذلك ، ويعهدون بالمهمة إلى بيريبانيث ، فيقبل ويستعد للسفر .

ويوعز حاكم أوكانيا الذى أمضته الرغبة فى امرأة بيريبانيث إلى أحد أتباعه « لوخان » بأن يتنكر فى زى أحد المزارعين ويلتحق بالزمرة التى تعمل فى جمع المحصول بأرض بيريبانيث حتى يهتئ لسيده فرصة اقتحام دار الرجل فى غيبة منه . وينتهاز هذه الفرصة على عادته فيرسم لنا لوحة رائعة بديعة لهؤلاء المزارعين وهم بعد انتهائهم من الحصاد مخلصون إلى أغانيهم التى تنبض بحرارة الإيمان . ونرى بعد ذلك « لوخان » تابع الحاكم وقد تجسس على بيت بيريبانيث وعرف مسالكه يعوذ إلى سيده ويدله على الطريق حتى يقتحم مخدع كاسيلدا منتهزاً فرصة غياب زوجها فى طليطلة . ولكن الزوجة الوفية المخلصة لا تكاد تحس به حتى تغلق بابها وترفض لقاءه ويعود الحاكم خائباً بعد أن أحس به رفاق بيريبانيث الذين يتظاهرون بالنوم على باب داره ، ويحاول الحاكم الحديث مع كاسيلدا وهى مطلة من النافذة فيصارعها بحبه لها وبرغبته فى وصالها ويعدها بالمال والجاه لزوجها لو انقادت له ، وهنا يجرى لنا لوبي ذلك الحوار البديع بين المرأة الوفية لزوجها المحافظة على شرفه وذلك المتصور الذى يريد أن يشتريها بماله . وفيه تقول كاسيلدا :

« وإذا كان الحاكم يحبنى كما يقول
أكثر مما يحب روحه وحياته
وإذا كان يريد أن يشتري شرفى وعفتى
بعبارات من الغزل الكاذب

فلأقل له إننى أكثر حباً لبريانيث
بعباءته التى حلال لونها واغبر
منى لحاكم أوكانيا ذى الجاه والثروة
بطيلسانه الموشى بخيوط الذهب »

وهذه الأبيات التى أدخلها لوبى دى فيجا فى ثنايا
هذا الحوار هى ألفاظ الأغنية الشعبية الشائعة التى استمد
منها لوبى المسرحية كلها .

ثم تهب كاسيلدا برفاق زوجها الراقدين أمام
دارها بالنهوض . ويرى الحاكم أنه سيفتضح أمره ،
فيهرب على عجل ، وقد أقسم على أن ينتقم من المرأة
الشريفة وأن يذل قيادها طوعاً أو كراهية .

ونرى بعد ذلك فى المنظر التالى بريانيث وهو فى
مرسم المصور الطليطلى الذى أراد أن يكلفه برسم
صورة جديدة لقديس القرية ، ويكون من الصدف أن
يكون هذا المصور هو نفسه الذى قام برسم صورة
كاسيلدا من أجل حاكم أوكانيا . وبينما يتأمل بريانيث
الصور المتناثرة فى المرسم إذا به يرى صورة امرأته ،
ويستبد العجب بالرجل فيسأل المصور عن شأن تلك
الصورة ، ويبوح له هذا بالسر : أن الحاكم أمره
برسمها لامرأة ريفية تيمه هواها دون أن تظن هى
لذلك . ويقع الخبر على بريانيث وقع الصاعقة وإن
كان يخفف من ألمه ما يشهد به المصور من أنها ليست
على علم بشيء . ويخاطب بريانيث نفسه مقلباً الأمر
على وجوهه : كيف يفعل مع ذلك الحاكم الذى كان
ينبغى عليه أن يدين له بالطاعة والذى قدم إليه هو الخير
 والمعروف ثم لم يكن من جزائه إلا أنه حاول الاعتداء
على شرفه ؟ والمقطوعة التى يقدمها لنا لوبى على لسان
بريانيث فى هذا المقام من أجمل ما كتب فى تصوير
الغيرة والغضب للشرف المنتهك ، وفيها البيت الذى
جعل لوبى ختاماً لكل فقره :

« ما أسوأ حظ الفقير يا رب

إذا خطر له أن يتزوج بامرأة جميلة ! »

ويتفق بعد ذلك أن بوجه الملك إلى حاكم أوكانيا
رسالة يأمره فيها بتعبئة عدد من فرسان البلدة لكى
يشتركوا فى الحملة التى كان يعدها لقتال المسلمين فى
غرناطة ، وتعن للحاكم فكرة تعينه على إدراك مأربه
من المرأة التى زاده إعراضها عنه تصميماً على نيلها ،
فيأمر باخراج مائتين من رجال البلدة : مائة من النبلاء ،
ومائة من المزارعين . ويعن للحاكم أن يسند قيادة كتيبة
المزارعين إلى بريانيث فيرضى بذلك كبرياءه وبعده
عن منزله فى الوقت نفسه . ويلجأ الحاكم إلى تابع آخر
من أتباعه « ليوناردو » فيأمره بأن يتعقب « إينيس » بنت
عم كاسيلدا وصديقتها وأن يتظاهر لها بالحب وبعزمه
على الزواج منها حتى يتيسر له عن طريقها الوصول إلى
المرأة العنيدة .

وتمضى الخطة كما رسم الحاكم ، فيعاهد ليوناردو
وإينيس على الزواج ويقول لها إن الحاكم نفسه يريد أن
يخطبها لتابعه وأن يتحدث إليها فى شأن الخطبة ، وتلح
إينيس على ابنة عمها أن تستقبل الحاكم فى دارها ،
ويقدم بريانيث فى هذه اللحظة ولكنه لا يكاد يستقر
قليلاً مع امرأته حتى يأتيه رسول من قبل الحاكم
يستدعيه إلى حضرته . وبهذا ينتهى الفصل الثانى .

ونشهد فى أول مناظر الفصل الثالث كيف يقص
الحاكم على أتباعه مدى نجاحه فى تنفيذ مشروعه . فانه
لم يستدع بريانيث إلا ليعلن إليه أنه اختاره لكى يتولى
قيادة المزارعين المائة ، ويتصاحك الحاكم من براءة
الفلاح المسكين الذى ظن أن فى ذلك تشریفاً له فأنفق
أكثر ما لديه من مال قليل على شراء عدة الحرب
والظهور بمظهر القيادة . ونرى بريانيث بعد ذلك على
رأس فرقته المتواضعة وهو يؤدى قسم الولاء للملك أمام
الحاكم ، ويبالغ هذا فى تمثيل الدور ، فيمنح بريانيث
لقب « فارس » ويسلم إليه سيف « الفروسية » وحينئذ

يقف الفلاح الفارس فيوصى الحاكم في أبيات كلها تعريض بأن شرفه وأسرته أمانة في يديه . ويوقع كلام بيريبانث بعض الاضطراب في نفس الحاكم ولكنه لا يكاد يذكر كاسيلدا وامتناعها عليه حتى تقوى عزيمته على اغتصابها في نفس هذه الليلة بعد أن يخرج زوجها على رأس فرقته إلى دار الحرب .

ويقدم لوبي بعد ذلك مشهداً طريفاً للعرض العسكري الذي تقوم به فرقنا النبلاء والفلاحين ، ويظهر هو نفسه على المسرح تحت اسم « بيلاردو »^(١) الذي اعتاد أن يشترك به في كل المسرحيات التي ألفها باعتباره واحداً من أهل القرية المتفرجين على الاستعراض ، فيجري مقارنة بين جيشي الفلاحين والنبلاء ، ويقول إن هؤلاء الأخيرين على جمال زيههم وحسن سلاحهم لا يرون عربياً مسلماً إلا تولاهم الذعر وأطلقوا سوقهم للريح كأنهم أرانب مذعورة تهرب من كلاب صيد ، ونحن نرى في هذا التعليق الساخر مدى ما كان يكنه لوبي من الاحتقار لهؤلاء النبلاء ومدى اعتداده وإعجابه بأولئك المزارعين المتواضعين .

ويطمئن الحاكم إلى ذهاب بيريبانث فيستعد

لاقتحام داره والظفر بزوجه . غير أن الفلاح الغيور كان في رغبة من أمر ما يدور وراء ظهره فإذا به لا يبلغ مشارف البلدة حتى يترك فرقته ويعود في المساء متخفياً إلى القرية . ويتوجه بيريبانث إلى منزل صديق وجار له حتى يتسلل من هناك إلى بيته دون أن يحس به أحد . ويتربص الرجل بعد ذلك في ركن من أركان داره منتظراً ما سيحدث . أما الحاكم فإنه يتمكن عن طريق أتباعه من اقتحام البيت ، وتستيقظ كاسيلدا على أصوات غريبة في دارها ، وإذا بها ترى الحاكم يهجم عليها محاولاً اغتصابها ، فتدافع المرأة عن شرفها في بسالة واستماتة ، ويخرج بيريبانث في هذه اللحظة من مكانه ولا يتردد في قتل الحاكم بنفس السيف الذي كان قد قلده إياه في صبيحة ذلك اليوم .

ثم يحمل بيريبانث زوجته على ظهر جواده ويتوجه إلى طليطلة حيث كان معسكر الملك إنريكي الثالث . ونرى بعد ذلك مشهداً يظهر فيه الملك وزوجه وقد أتاهما رسول من أوكانيا يبلغهما أن أحد المزارعين اغتال حاكم المدينة ، فبهج الملك ويعتبر ذلك إهانة له ويأمر بالبحث عن المزارع القاتل وزوجه . ولا يكاد النداء يتردد بذلك حتى يستأذن في الدخول إلى محضر الملك أحد المزارعين ، وإذا به بيريبانث نفسه أتى هو وزوجه ليسلما نفسيهما وليشرحا قضيتهما ، ولا يتأكد الملك من صدق الفلاح المتواضع حتى يغفو عنه ويأمر بضيقه له ولأسرته ويقلده سيف الفروسية بنفسه . وبهذا ينزل ستار الحتام .

مسرحية فوتي أوبيخونا

وهذه المسرحية الثانية Fuente Ovejuna تعتبر من أشهر آثار لوبي دي فيجا وأروعها ، وإذا كانت الأولى التي عرضناها في الصفحات السابقة مستوحاة من حديث أسطوري يدور حول أغنية شعبية

(١) اعتاد لوبي دي فيجا في كثير من مسرحياته أن يقدم نفسه دائماً في دور ثانوي لا يظهر على المسرح إلا عدة لحظات تحت اسم « بيلاردو » ، وهو في هذه الأدوار يقص علينا شيئاً من تفاصيل حياته في المسرحية مما يجعل الحوار المنسوب إلى بيلاردو في مسرحه مرجعاً عظيم القيمة فيما يتصل بترجمة حياته . وهو مثلاً في هذه المسرحية يظهر نفسه فلاحاً عجوزاً يسألونه عن سنه فيقول إنه في التاسعة والستين من عمره وهو يلقي بتعليقات ساخرة لا تخلو من الفخر بكثرة ما كتب ، إذ يقول إنه لم يتعلم في مدرسة وإنه ربما لا يحسن القراءة وإن كان من الطريف أنه مع ذلك يجيد الكتابة . وولع لوبي دي فيجا بإظهار نفسه على المسرح في أدوار قصيرة عابرة يشبه ما جرى عليه الفنان الإسباني جويلا Goya من تصويره لنفسه في مكان ثانوي من الصور التي تشتمل على جموع كثيرة من الناس . ومثل هذا نراه اليوم كذلك في ميدان الفن السينمائي في الروايات التي يخرجها هيتشكوك إذ يصير هذا المخرج دائماً على أن يحتفظ لنفسه بلقطة سريعة يظهر فيها في دور ثانوي لا يستغرق إلا ثوانى معدودات .

فان « فونتي أوبيخونا » مسرحية نقلها لوبي من صفحات التاريخ .

ونحن نرى في أول مناظر الفصل الأول محاورة تجرى بين فرنان جومث دى جثمان قائد بلدة فونتي أوبيخونا (من أعمال قرطبة) ورودريجو خيرون Rodrigo Giron القائد الأعلى للجماعة قلعة رباح الدينية^(١) . وقد رسم لنا لوبي من خلال هذه المحاورة في لمحات سريعة خاطفة شخصية القائد فرنان جومث دى جثمان Fernan Gomez de Guzman ، فنحن نرى أنه فارس لا تنقصه الشجاعة ولا الجرأة ، غير أنه مغرور متكبر يحتقر عامة الشعب كما لو كانوا من طينة غير طينته ، وهو مستبد لا يراعى خلقاً ولا ضميراً في معاملة الناس . ثم يستكمل لوبي صورة القائد من خلال محاورة أخرى تجرى بين فتاتين ريفيتين من أهل قرية فونتي أوبيخونا هما باسكوالا Pascuala ولاورنثيا Laurencia ، إذ نعرف من هذه المحاورة أن فرنان جومث طالما غرر ببينات القرية مستنداً

(١) جماعة قلعة رباح Orden de Calatrava هي إحدى الجماعات الدينية العسكرية التي تأسست في إسبانيا المسيحية على غرار الطوائف التي أنشئت في أوروبا في عهد الحملات الصليبية مثل « فرسان المعبد » و « الاسبتارية » وغيرهما ، وكانت هذه الجماعات رد فعل لطوائف ماثلة أسسها المسلمون الأندلسيون في إسبانيا من المرابطين المجاهدين الذين كانوا يقومون بحماية الثغور ، ولهذا كان يطلق عليهم اسم « المغاورين » أو « الثغريين » أو « أهل الرباط » . وقد ظهرت أول جماعة من هذا النوع في إسبانيا المسيحية في عهد ملك قشتالة سانتشو الثالث في سنة ١١٥٨ ، وهي المذكورة هنا في مسرحية لوبي والتي كان يطلق عليها اسم « فرسان قلعة رباح » إذ كانت تتخذ ثغر قلعة رباح Calatrava (في المنطقة الواقعة بين ملكة قشتالة والأندلس الإسلامية) مركزاً لأعمالها العسكرية . ثم أسست بعد ذلك جماعة « فرسان سانت ياقب » Orden de Santiago وقد سميت بذلك لأن الهدف من تأسيسها كان حماية الحجاج المسيحيين إلى مدينة سانتياجو في شمال غرب إسبانيا ، وتأسست من بعد جماعة ثالثة هي المعروفة باسم « فرسان القطرة » Orden de Alcántara ، وكان لفرسان هذه الجماعات نفوذ كبير في خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر كما نرى من خلال أدب العصر الذهبي .

إلى جباهه وسلطانه ، وهو لا يرى ولا يسمع بامرأة جميلة إلا حاول اغتصابها يعاونه في ذلك أتباعه وعلى رأسهم أورتونيو Ortuño وفلورس Flores وهما إمعنان لا عمل لهما إلا تملق الحاكم وكسب رضاه حتى على حساب كرامتهما ، بل إنهما لا يتورعان عن استغلال النساء له .

ثم نشهد منظراً يجمع بعض شباب القرية والفتاتين باسكوالا ولاورنثيا ، ونسمع فيه جدلاً بريئاً ساذجاً وإن كان حافلاً بتلك الحكمة التي تجرى على ألسنة القرويين في غير تعمل ولا اصطناع ثقافة حول الحب ، فبعضهم ينكر وجوده وآخرون يؤكدونه ، ونفهم من هذا الحديث أن الفتى فروندوسو Frondoso متعلق بلاورنثيا وأنه يريد الزواج منها .

ويدخل المسرح بعد ذلك فلورس تابع القائد فرنان جومث وقواده فيعلن إلى أهل القرية قرب وصول القائد بعد عودته من الحملة الظافرة التي اضطلع بها هو والقائد الأعلى لطائفة قلعة رباح ضد سكان مدينة « تيوداد ريال » Ciudad Real الثائرين . ويروى فلورس خبر الحملة في عبارات طنانة يسبغ فيها المديح على سيده ويشير إلى بسالته واقتداره على فنون الحرب ، ولا تخلو عباراته من إشارة إلى قسوة القائد عند الحديث عن افتتاحه المدينة عنوة واستباحته لجنوده وإيقاعه الوحشى بالثائرين . ولا نلبث بعد ذلك أن نرى القائد وهو يدخل في كبرياء وقد اجتمع كبار أهل القرية لاستقباله وتهنئته ومعهم فرقة من الموسيقيين والمنشدين وهم يرفعون أصواتهم بنشيد حماسي . ويتقدم واحد من عمدة القرى التابعة لفونتي أوبيخونا فيقدم للقائد باسم هؤلاء الريفيين البسطاء هدية مما جمعه له : عربة كاملة محملة من الدجاج والخنازير واللحوم والخبز وغير ذلك . وينصرف الجمع ، ولكن القائد يأمر باستبقاء باسكوالا ولاورنثيا ويحاول أن يدخلهما إلى قلعته حتى « يربهما

ما أحرز من غنائم» ولكن لاورنثيا تسأل أورتونيو :
« ألا يكفي سيدك ما أهدى إليه من لحوم ؟ » فيجيب
التابع في مجون وصفاقة « إنه لا يريد إلا لحماً كما أنما ؟ »
وتنظر إليه الفتانان في احتقار وترفضان دخول القلعة
وتنصرفان إلى شأنهما .

ويظهر الملكان الكاثوليكيان فرناندو وإيزابيل بعد
ذلك ، فزاهما في معسكرهما يأذنان بالدخول لاثنتين من
كبار أهل مدينة ثبوداد ريال ، فيعرضان على الملكين
ما أصابهما على أيدي القائد الأعلى للجماعة فرسان قلعة
رباح والقائد فرنان جومث ، ويشكو الرجلان من
الفظائع التي ألحقها بهن القائدان ويقولان إن فرنان
جومث عاد إلى قلعته في فونتي أوبيخونا حيث يعامل
أهلها على نفس الصورة القاسية المستبدة . ويستاء الملك
لذلك ويأمر دون مانريكي Don Manrique أحد أعوانه
وثقاته بأن يذهب إلى فونتي أوبيخونا ويطلب إلى القائد
تقديم حساب عن أعماله .

ونرى بعد ذلك لاورنثيا وفروندوسو يتطارحان
الغرام في حقل على شاطئ النهر ، ويطلب القتي الريفي
إلى صاحبه أن تحدد موعداً لزواجهما . وفي هذه
اللحظة يقترب القائد فرنان جومث مطارداً ظيماً كان
يحاول اقتناصه في رحلة صيد . ويغضب القائد لالتقاءه
بالفتاة وحدها في ذلك المكان الخالي - إذ أن فروندوسو
كان قد اختفى وراء بعض الأشجار - ويحاول القائد
استمالة القروية الجميلة بليّن الكلام وبالوعود ويقول لها
إنه لا يفهم تمنعها هذا مع أن من نساء القرية المتزوجات
من وهبهن جبن في غير جهد . ولكن الفتاة تصده في
عنف وحينئذ يستشيط غضباً ويحاول اغتصابها بالقوة :
فيخرج فروندوسو ويلتقط من الأرض قوس القائد
ونباله ويهدده بالقتل لو أنه اقترب من الفتاة ، وحينئذ
يتركها القائد وإن كانت « الإهانة » التي لحقته من
جانب الشاب الغيور قد أثارت ثأثرته ، فهو يقسم على

الانتقام لا من الشابين المتحابين فحسب ، بل من أهل
القرية جميعاً .

ويبدأ الفصل الثاني بمشهد يضم كبار رجال القرية
وعلى رأسهم العمدة إستييان Esteban والد لاورنثيا
وخوان روخو وعمها وغيرهما وهم يتحدثون عن بعض
شئون عملهم من الزراعة والفلاحة . ثم يدخل عليهم
القائد بين تابعيه الوفيين فلورس وأورتونيو . ويتشعب
الحديث بين المجتمعين ، ونسمع القائد وهو يخاطب
كبار رجال القرية في تعال واحتقار . ثم يسبهم جميعاً
ويقول إنهم جهلة مترمتون ، فهم يغارون على نسائهم
حتى كأن الله لم يخلق الشرف إلا بينهم مع أن هناك من
النساء المدنيات المتحضرات من كن يتمنين أن يصفى
أمثال القائد شرف وصاله عليهن . ويغضب رجال
القرية وينصرفون فيتابعهم فرنان جومث بإساءاته
 وإهاناته دون أن يبالي بكبر سنهم أو مقامهم في القرية .
ويحاول فلورس وأورتونيو أن يخففا حدة غضبه
وينصحنه بالمداراة والرفق ولكنه يجيبهما في عجرفة :
« أترأى يريدون أن يسوا أنفسهم وهم السوق العبيد
بالسادة النبلاء من أمثالي ؟ » ثم يتساءل القائد عن
فروندوسو فيقال له إنه ما زال في القرية ، فيبيح
ويصبح :

« أبحروا على السير في أنحاء ذلك المكان

رجل حاول قتلي ؟

وهل هان قدر الرجال

حتى يتحدى مثلي - ممن إذا شهوروا سيوفهم

ارتعدت قرطبة وغرناطة فزعاً -

صبي حقير من جملة فلاحي هذا الريف

حتى إنه يوجه إلى صدرى السهم في وعيد ؟

إن هذا لنذير بقرب قيام الساعة يا فلورس ! »

ويتساءل أورتونيو كيف تركه حياً حتى تلك

اللحظة ، فيقول فرنان جومث إنه لو أراد لضرب

أعناق أهل القرية جميعاً في ساعة واحدة ، غير أنه يريد أن يوقع بهم انتقاماً لم يسبق له مثيل . ثم يتحدث عن لاورنثيا فيقول إن تمنعها عليه هو الذي يلهب من جذوة غرامه وإنها لو كانت مثل غيرها من النساء الطيبات السهلة الانقياد لما أولاهها عنايته .

وتظهر بعد ذلك لاورنثيا وباسكوالا ومنجو وهو فلاح كهل ، ويتحدث الجميع عن آخر جرائم القائد ، ويتمدحون بشجاعة فروندوسو الذي واجهه مدافعاً عن شرف لاورنثيا ، على أنهم يجمعون على أنه من الخير لفروندوسو أن يترك البلدة ويختفى عن الأنظار إذ أن القائد لن يتركه في سلام فقد أقسم على أن يشنقه من فرع شجرة . وفي هذه الأثناء تلحق بالجميع فتاة ريفية هي خائيتنا Jacinta هاربة من مطاردة خدم القائد وجنوده ، فتهرب الفتاتان الأخريان ولا تجد من الرجال إلا منجو الذي يتعهد لها بأن يحميها على قدر طاقته . ويظهر بعد ذلك جنود القائد فيحاول الفلاح الشيخ أن يمنعهم من اختطاف الفتاة ، ويدور الشجار بينه وبين الجنود ، ثم يأتي القائد على أصوات العراك ، فيناشده منجو أن يكف أتباعه عن المرأة الوحيدة العزلاء . ولكن الغضب يستبد بفرنان جومث فيأمر جنوده بأن يجلدوا منجو حتى يدموا ظهره . أما خائيتنا فانها تستعطف القائد ثم تنذره فيقول لها إن جزاء وقاحتها هو ألا تكون من نصيبه هو ، بل طعمة سائفة لرجاله وأتباعه .

ونرى بعد ذلك كهول القرية وبعض رجالها ونفوسهم تغل بالثورة والتمرد وهم يروون آخر فعلات القائد من جلد منجو والاعتداء على خائيتنا وغيرها من النساء . ثم يتغير اتجاه الحديث بعد أن يأتي فروندوسو لكي يخطب لاورنثيا إلى أبيها إستيبان . ويوافق أهل الفتاة . ولا نلبث بعد ذلك أن نرى الاحتفال بزواج الشابين وما يتخلل الحفلة من أغان وأحاديث مرحة ، غير أن الجو يكفهر فجأة باقتحام القائد وجنوده للعرس

ويأمر فرنان جومث بالقبض على فروندوسو وإيداعه السجن بتهمة إهانة « فرسان قلعة رباح » التي يمثلها القائد ، ويستشفع له كهول القرية ، ويهب أبو العروس إستيبان للدفاع عن صهره ولكن القائد يأمر جنوده بانتزاع رمح منه وبأن يوجعوه ضرباً ، وتحتج الفتاة على ما أصاب زوجها وأباها ، فيأمر بسجنها هي أيضاً تحت حراسة عشرة من الجنود .

رأينا في أواخر الفصل الثاني كيف كانت كلمات إستيبان التي واجه بها القائد فرنان جومث دى جثمان نذيراً باشتعال الثورة عليه بعد أن فاض الكأس وتقطعت حبال الصبر ، وأما الفصل الثالث فان الستار لا يكاد يرفع عن مناظره الأولى حتى نرى كبار أهل القرية وهم مجتمعون يتدبرون أمرهم ، ونرى إستيبان وقد أصبح هو محرك الثورة والحاض عليها :

« كهل قد خضبت شيبته الدموع
يسائلكم أيها الفلاحون الشرفاء :
أى مآثم عليكم أن تقيموا
على وطن ذليل ضاع شرفه ؟
وإذا كانت قد بقيت لديكم مسكة من شرف
فاذا أنتم فاعلون ولم يبق من بينكم
من لم يلحقه من هذا المتوحش عار الإهانة ؟
أجيئوني : هل فيكم أحد
لم يصب من قبله في حياته أو شرفه ؟
ألا تجتمعون فيبأكي بعضكم إلى بعض ؟
فاذا لم يبق لديكم ما يمكن أن تبكوا على فقدته
فما تنتظرون ؟ وإلام أنتم ساكتون ؟ »

ويتداول شيوخ القرية فيما بينهم وتنتطق أولى الصيحات منادية بالانتقام ، وفجأة تقتحم عليهم المكان لاورنثيا وهي مشعة الشعر ممزقة الملابس . ويصيح إستيبان وهو لا يكاد يتعرف عليها : « أليست هذه هي ابنتي ؟ » فتقول له :

« لا . . . لست ابتك . . . »

لأنى لو كنت كذلك لما تركت هذا الطاغية يختطفنى
دون أن تحرك يداً للانتقام !

أو تحاول استرجاعى من أيدي هؤلاء الخونة .
إننى لم أكن قد أصبحت بعد فى عصمة فروندوسو
حتى أطالبه هو باعتباره زوجى
بأن يأخذ بثأر شرفى المنهك ،
بل كنت أنت المكلف بعبء ذلك ! »

وتمضى لاورنثيا فى استنفارها لحمية رجال القرية
فتدعوهم « أشباه رجال ! . . . ضرب من الدواجن ! . .
لأنكم تسكنون على انتهاك أعراض نساكم ! . . . فلماذا
تتقلدون السيوف وتضطعنون مظاهر الرجولة ! » وهى
تصرخ أخيراً بأنه من الخير لهذه البلدة أن يخلو منها
« أنصاف الرجال » هؤلاء وأن يهب نساؤها للدفاع عن
شرفهن ما دام رجالها على هذه الصفة من الذل والخنوع .
وتوفى صيحة لاورنثيا ثمرتها فاذا بالرجال وكان من
بينهم المتردد والخائف يجتمعون يداً واحدة على الانتقام
والثأر ، وتجمع لاورنثيا النساء فهيب بهن أيضاً أن
يثأرن لشرفهن ، ويستجيب لها النساء فيقررن أن
يتسلحن بدورهن ويهاجمن قلعة القائد .

ونرى بعد ذلك القائد فى قلعته يحيط به جنوده وهم
يقتادون فروندوسو مقيد اليدين والرجلين والقائد يأمرهم
بأن يشنقوه ويلقوه من برج القلعة حتى يكون عبرة
ومثلاً لأهل القرية . وهنا نسمع من الخارج أصوات
ضجيج ترتفع وتقرب ، ويأتى جنود القائد فى فرع
فيعلنون عليه النبأ : لقد اندلعت الثورة وأقبلت جموع
الفلاحين نساء ورجالا فافتحمت الأبواب وهى تنادى
بالموت للطاغية وأعوانه . ولا يجد القائد بداً من الحرب
ولكننا نسمع صوته من الخارج وهو يصرخ صرخة
مدوية ، إذ قطع عليه الثائرون الطريق وقتلوه هو ومن

عمد للمقاومة من أصحابه ، بينما يعمد الآخرون للفرار
بعد أن ينتقم منهم أهل القرية شر انتقام .

ثم يظهر لنا الملكان فرناندو وإيزابيل وقد استأذن
عليهما فلورس ذراع القائد الأيمن وكان قد أفلت من
ثورة « فونتى أوبيخونا » بعد أن جرح ، ويأتى فلورس
لكى يشكو إلى الملكين ما فعله أهل القرية بالقائد ، وهو
يصف لنا قسوة انتقام القرويين ، فيقول إنهم مزقوا
لحمه وإن النساء تناهين ما تناثر من أعضاء جسده ،
ثم مضى الثائرون إلى داره فهبوا وأعملوا فيها التحريق
والهدم ، ثم يطلب من الملكين توقيع العقوبة على
الثائرين . ويتأثر الملك بما صورته فلورس من أمر هذه
الثورة الجائحة ، فيأمر بأن يحقق ثقافته فى الأمر ويروا
ما الذى أدى إلى الثورة وأن يعاقب الجناة .

ونرى بعد ذلك أهل القرية وهم يحملون رأس
فرنان جوث على حربة ويهتفون بحياة بلدهم وبحياة
الملك ، إذ أن ثورتهم لم تكن موجهة إلا ضد القائد
الطاغية المستبد ، دون أن تتجاوز ذلك إلى التمرد على
الملك أو حكومته ، وهم يعرفون أن الملك سيبحث إليهم
بمن يحقق فى أمر مقتل القائد فيتداولون فيما يكون جوابهم
جميعاً فى التحقيق .

ويأتى القاضى المرسل من قبل الملك ونسمع التحقيق
مع عدد من أهل القرية من رجال ونساء وفتيان وأطفال
فهو يسألهم عن قتل القائد ، فاذا بجواب واحد يردده
الجميع : « فونتى أوبيخونا » ، ويستشيط القاضى غيظاً
فيأمر بتعذيبهم حتى يعترفوا ويقروا ، ولكنهم يصممون
على ذلك الجواب .

ويتكرر التحقيق ، والسؤال والجواب لا يتغيران :

— من الذى قتل القائد ؟

— فونتى أوبيخونا يا سيدى .

ويكاد صواب القاضى يطير ، فيصيح فى غضب :

— ومن هو فوتى أوبيخونا ؟

— الكل فى واحد ! . . .

ونرى القاضى بعد ذلك فى محضر الملك ، وهو يقول له إنه حاول أن يعرف من هو المسئول عن مصرع القائد ، فلم يتلق منهم إلا جواباً واحداً أجمعوا عليه هو أن « فوتى أوبيخونا » قتله ، ويقول القاضى إنه لم يستطع استكشاف الحقيقة حتى بعد أن قام بتعذيب ثلاثمائة من أهل القرية ، حتى الأطفال دون العاشرة لم يكن عندهم إلا ذلك الجواب . ويستأذن القاضى فى أن يدخل على الملك طائفة من أهل القرية حتى يسألهم بنفسه ، ويدخل هؤلاء فيصفون ما كانوا يلاقون على أيدي القائد وأعدائه من عنف وعبث بالأرواح ونهب للأموال وهتك للأعراض . ويقتنع الملك فيعلن عفوه عن القرية وقبوله لحجج أهلها .

وبهذا تنتهى مسرحية « فوتى أوبيخونا » التى تعتبر من أروع ما كتب لوبى دى فينجا . ولعل أجمل ما فيها هو ما تضمنته من تمثيل واقعى حى لروح الشعب كله ، فالبطل هنا ليس فرداً بعينه ، بل القرية كلها ، ونحن نرى أن المسرحية تنتهى دون أن نعرف من هو الذى قتل القائد فرنان جومث ، وقد تعمد لوبى أن يبرز هذا المعنى ، فلب المسرحية هو تصوير ثورة شعبية بمعنى الكلمة على حاكم إقطاعى مستهتر مستبد . ولهذا فإن « فوتى أوبيخونا » كانت من أول طلائع ما يمكن أن نسميه « الأدب الثورى » وهذا هو ما يفسر انتشارها وذيوعها ، فقد ترجمت إلى الإنجليزية والفرنسية والألمانية وغيرها من اللغات فى وقت مبكر ، بل إن من الطريف أن نذكر أنها ترجمت إلى الروسية وكانت كثيراً ما تعرض فى مسارح روسيا القيصرية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، إذ كانت تعتبر متنفساً لطبقات الشعب الفقيرة الكادحة ضد سطوة الحكام الإقطاعيين المستبدين ، وكثيراً ما كان الجمهور

الروسى يحول حفلات عرض « فوتى أوبيخونا » إلى مظاهرات صاحبة تهتف بسقوط القيصر وحكومته الإقطاعية الظالمة ^(١) .

وليس من العسير علينا أن نجد تفسير هذه الظاهرة ، فنحن نرى فى مسرح لوبى ولا سيما فى هذين الأثرين المسرحيين اللذين عرضناهما : « بيربانيث » و « فوتى أوبيخونا » تصويراً لأول مظاهر الصراع الاجتماعى بين الطبقات ، وهو يلح على هذه الحقيقة ، ويرسم لنا صورة قائمة للنبل الإقطاعيين بكل ما يتصفون به من جشع وأنانية وقسوة ونزوع إلى الفوضى واستهتار بكل الشرائع السبوية أو المدنية ، ولوبى يحدد لنا الطبقات المتصارعة تحديداً واضحاً ، فنحن نرى فى المسرحيتين المذكورتين ذلك التضاد الواضح بين كتلتين : عامة الشعب وسلطة الملك من ناحية والإقطاع من ناحية أخرى . ويجدر بنا أن نشير إلى أن لوبى ملكى النزعة وهو يصور السلطة الملكية على أنها الشرعية المستنيرة التى لا تتردد فى الوقوف إلى جانب الشعب ، بينما نجد السادة الإقطاعيين هم العقبة الوحيدة فى سبيل التقدم الاجتماعى ، ويجب ألا نعتبر ائتلاف الشعب والملك هنا من المفارقات ، فقد كان النظام الملكى هو السائد المعترف به فى تلك العصور ، والواقع أن ملوك إسبانيا فى تلك الفترة التى يصورها مسرح لوبى كانوا ذوى نزعة تقدمية ديمقراطية ، وكانوا فى صراع دائم مع طبقة النبلاء والسادة الإقطاعيين ، وكثيراً ما كانوا يقفون إلى جوار الشعب العامل فى كفاحه ضد هؤلاء الإقطاعيين الذين كانوا لا يكفون عن استغلاله ، ونهب ثرواته . هذا مع أنهم لم يبذلوا أبداً أية تضحية فى سبيل قضية البلاد ، حتى الصراع مع المسلمين الأندلسيين خلال القرن الخامس عشر لم يكن يتجشم مثوته إلا

(١) من حسن الحظ أن هذه المسرحية ستشر أيضاً بالعربية قريباً ، فقد اضطلع الأستاذ الدكتور حسين مؤنس بترجمتها كاملة وسيتمكن لقراء العربية أن يقرأوها فى مستقبل قريب .

الفلاحون الفقراء ، ونحن نرى بهذه المناسبة كيف يسخر لوبي من هؤلاء النبلاء في مسرحية « بريانيث » فيقول إنهم لا يكادون يرون أندلسياً مسلماً ، بل لا يسمعون باسم فارس مسلم إلا ملاً الرعب قلوبهم . فولوا عنه فراراً .

وهناك ناحية أخرى نراها تتكرر في مسرح لوبي : هي مسألة الدفاع عن العرض المنتهك والانتقام المروع من المعتدى على الشرف ، وفي المسرحيتين اللتين عرضناهما في الصفحات السابقة أروع مثل على علاج مسألة « العرض » عند لوبي ، والحل الذي يأتي به لوبي لهذه العقدة هو القتل . . . القتل الذي لا يعرف التردد أو الاحتكام لأي قانون . . . بل القتل الرهيب القاسي الذي لا بأس فيه بأشنع صور المثلة كما نرى في مسرحية « فونتي أوبيخونا » ، فالشرف لا يسلم كما قال الشاعر العربي إلا إذا أريق على جوانبه الدم . وهذا المفهوم للشرف هو الشائع في البيئة الإسبانية قديماً وحديثاً ، وهو الذي أبرزه الأدباء الإسبان منذ لوبي دي فيجا حتى غرسيه لوركا ، إذ نراه كذلك في إسبانيا القرن العشرين في مسرحية « بيت برنارد ألبا »^(١) . وهنا ننبه مرة أخرى إلى تطابق هذا المفهوم لدى الإسبان ولدى العرب ، ولسنا نشك في أنه من جملة ما ورثه الشعب الإسباني عن الأندلس العربية .

مسرحية « كلب البستاني »

ونعرض أخيراً لأحد آثار لوبي المشهورة ، وهي « كلب البستاني » El perro del hortelano وهي تنتمي إلى لون مسرحي آخر يختلف عن اللونين اللذين عرضنا النموذجين السابقين لهما ، فهذه المسرحية ليست مستوحاة من أسطورة شعبية مثل « بريانيث » ولا من حدث

(١) « بيت برنارد ألبا » لفيدريكو غرسيه لوركا ، ترجمة د. محمود علي مكي ومراجعة الدكتور حسين مؤنس ، سلسلة روائع المسرح العالمي رقم ٢٣ ، سنة ١٩٦٢ .

تاريخي واقعي مثل « فونتي أوبيخونا » ، بل تندرج تحت ما يمكن أن ندعوه « مسرح المجتمع » ، إذ يصور فيها لوبي العادات والتقاليد المتبعة في المجتمع الإسباني المعاصر له ، تصويراً لا يخلو من النقد والسخرية .

وتدور أحداث المسرحية في نابلي بإيطاليا ، وإن كان معظم أبطالها إسبانيين ، فنحن نعرف أن نابلي وجنوب إيطاليا وصقلية كانت منذ القرن الخامس عشر تابعة للإمبراطورية الإسبانية . ويرفع الستار في الفصل الأول عن جانب من قصر إحدى سيدات المجتمع الراقى الإسباني ، وهي الكونتيسة ديانا دي بلفلور Condesa Diana de Belflor ونرى ديانا في ساعة متأخرة من الليل وهي تتعقب شيخ رجلين يهربان من قصرها ، وتزعج السيدة وتنادي خدماها وتعنفهم على إهمالهم حراسة القصر حتى إنهم يتركون رجالاً غرباء يتسللون إليه في ظلام الليل . على أننا نعرف منذ بدء الرواية شخصية هذين الرجلين اللذين اقتحما القصر ، فهما تيودورو Teodoro الكاتب الخاص للسيدة وأمين سرها وخادمه تريستان Tristan ، أما السبب في دخولهما القصر خفية فهو أن تيودورو على علاقة غرامية بوصيفة السيدة مارثيلا Marcela ، وإن كان الاثنان يتستران على هذه العلاقة خوفاً من أن تطردهما السيدة من خدمتها . وتوظف ديانا جميع خدام القصر ووصيفاته وتبدأ في مساءلهم حتى تهتدي إلى حقيقة من اقتحم منزلها ، وأخيراً تكشف لها الخادمة أناردا Anarda عن سر تلك العلاقة الغرامية بين تيودورو ومارثيلا . وتغضب ديانا إلا أنها تكتم غضبها وتستوضح مارثيلا الحقيقة ، فتعترف لها الوصيفة بكل شيء وبأن تيودورو ينوي الزواج منها . وهنا يضع لوبي أيدينا على جانب من جوانب نفسية المرأة لا يكاد يستبطنه إلا أديب موهوب مثل لوبي يعرف كيف يصل إلى أعماق النفس الإنسانية فنحن نرى أن ديانا النبيلة التي تعتر بحسبها ونسبها والتي تؤمن بالفروق بين الطبقات لا تكاد تعرف بنياً ذلك

الحب بين وصيفتها وخادمها حتى تدركها الغيرة ، وتولد فيها الغيرة شعور الحب . غير أنها كانت تكتم هذا الحب وتحاول مقاومته . إذ تراه حباً مستحيلاً لا يوصل إلى نتيجة . فديانا خاضعة لحكم تقاليد العصر التي تفرض بين الطبقات الاجتماعية أسواراً وحدوداً لا يمكن تخطيها . فهي لا تستطيع الزواج من ذلك الشاب الذي يعتبر واحداً من جملة خدمها ، ولكن اكتشافها لحقيقة الصلة بين تيودورو ووصيفتها ماريثيلا يثير في نفسها لهيب الغيرة . ويحملها على التفكير في انتزاع هذا الرجل الذي أحبه من بين ذراعي خادمته . وهنا نرى براعة لوبي في تحليل نفسية تلك المرأة النبيلة المتغترسة . فقد أثار اكتشافها للحقيقة في نفسها إعصاراً عنيفاً . فهي باعتبارها امرأة تريد أن تظفر بهذا الرجل وتنزعه من امرأة أخرى غريبة لها . وهي مع ذلك لا تستطيع الزواج منه . فلا يبقى أمامها إلا أن تفسد العلاقة بين الاثنين وتنتظر حتى يحل الوقت تلك العقدة . ومن هنا جاء العنوان الذي اختاره لوبي لمسرحيته . إذ هو تشبيه للسيدة بكلب البستاني الذي يقول عنه المثل الإسباني المعروف إنه « لا يأكل ولا يدع الناس يأكلون » Como el perro del hortelano : ni come ni deja comer

وتعزم ديانا على أن توحى إلى أمينها الخاص بحبها له بطريق غير مباشرة ، إذ أن كرامتها ومستواها الاجتماعي يفرضان عليها ألا تنزل إلى مصارحته بغرامها ، فتدعوه إلى محضرها وتسلمه رسالة تزعم أنها من صديقة لها من سيدات المجتمع الراقى تهيم حباً برجل يجهل حقيقة شعورها . وتقول في هذه الرسالة إن حبها لهذا الرجل ينبع من غيرتها من امرأة أخرى يبادلها الحب . وتطلب ديانا من كاتبها أن يبدى رأيه في هذه المسألة ، وتدور بين الاثنين محاوراة بديعة حول الحب وكيف ينبع من الغيرة ، مع أن المؤلف هو أن الغيرة هي التي تتولد عن الحب . وتتكرر المحادثات بين ديانا وكاتبها ، ويحالج

هذا الشك في أنه هو المقصود بتلك القصة المصطنعة ، ولكنه يستكثر على نفسه أن تحبه . لا سيما وأنها حريصة على عدم البوح له بشيء . ثم إنه يتهاوت عليها كثير من النبلاء ولكنها لا توليهم عنايتها . ونحن نرى كيف يتنافس على الظفر بقلب ديانا الجميلة اثنان من الكبراء : الكونت فيديريكو Conde Federico والماركيز ريكاردو Marqués Ricardo ، ولكن المرأة اللعوب التي يعجبها أن تكون موضعاً للتدليل ومثاراً للمنافسة لا تصدهما ولا تقربهما ، بل تدع لكل منهما بصيصاً من الأمل في الظفر بها . وهي تفعل مثل ذلك بكاتبها المسكين الذي لا يكاد يدخل في روعه غرامها به . حتى تستدعيه وتقول له إنها موافقة على زواجه من وصيفتها . وإن كانت تأمرهما بأن يتجنبنا كل لقاء يمكن أن يسيء إلى سمعة دارها .

ويكمل لنا لوبي في أول الفصل الثاني ملامح شخصية تيودورو . وهو يبدو هنا رجلاً ضعيف الشخصية لا يكاد يرى من سيدته ما يوحى بحبها له حتى يعامل خطيئته الوصيفة في جفاء وتكبر . فاذا ولت له ديانا ظهرها عاد إلى حبه الأول مستكيناً مستغفراً .

ونرى مثلاً لذلك حينما تستدعيه ديانا . فتقول له مصطنعة البراءة وعدم المبالاة إنها قررت أخيراً أن تزوج . غير أنها متحيرة في أمرها إذ لا تدري من تختار : الكونت فيديريكو أو الماركيز ريكاردو ، وتسأله أن يشير عليها . ولكنه يمتنع عن إبداء رأيه فتقول له إنها تفضل الزواج من الماركيز وتأمره أن يذهب لكي يبشره بأنها اختارته زوجاً لها . وحينئذ ينقطع رجاء تيودورو من سيدته . ويرى ماريثيلا فيهرع إليها متودداً راغباً في الصلح . فتسخر هذه من طمعه في تخطي الحواجز الاجتماعية والزواج من سيدته . وتعلن إليه أنها قررت قطع صلتها به وأنها قد أصبحت خطيبة فايو الذي يعمل أيضاً في قصر ديانا . ويستعطف تيودورو

مخرج لهم من ذلك هو اغتيال كاتب ديانا والتخلص من منافسته المزرية بقدرهما .

ويفكران حينئذ في استخدام أحد المحررين الذين كانت تغص بهم مدينة نابلي ، فيذهبان إلى إحدى الحانات التي يجتمع فيها أمثال هؤلاء وتسوقهم الصدفة إلى أن يختاروا لتنفيذ مهمة قتل تيودورو رجلاً كان يبدو لهم رئيس مجموعة من الأشرار تجلس في الحانة دون أن يعرفوا أن ذلك الرجل هو نفسه « تريستان » خادم تيودورو وموضع ثقته الذي عمه خير سيده منذ أصبحت ديانا تغدق عليه المال والعطايا . وينتظر أن تريستان بقبول المهمة ويطلب إلى النيلين « مقدم الأتعاب » ، ويقول لهما إن خير وسيلة لقتله هو الالتحاق بخدمته حتى تسنح فرصة للإنتهاء عليه .

ثم يلتقي تريستان بسيده تيودورو فيطلعه على ما دبر الماركيز ريكاردو والكونت فيديريكو لقتله ، ويوضح تيودورو لخادمه بما يلقي من عنت ديانا وتقلبها ، إذ أنها وإن كانت قد صرحت له بحبها إياه لا تجرؤ على أن تتخذة زوجاً لما يفصل بينهما من فوارق فرضها المجتمع ، فيفكر الخادم الوصولي الذكي في حيلة يهيئ بها أمر زواج سيده من ديانا . وأخيراً يهتدي تريستان إلى الحل المنشود ، فإن للسيدة ديانا جاراً نبيلًا عجوزاً هو الكونت لودوفيكو Conde Ludovico كان قد أرسل ابناً وحيداً له يدعى تيودورو إلى جزيرة مالطة منذ عشرين سنة ، ولكن مركباً حربياً من مراكب المسلمين في بنزرت (تونس) أغارت على الجزيرة وأسرت تيودورو ومضت به إلى بلاد المسلمين ، ومضت السنوات وانقطع أثر هذا الابن وإن كان أبوه الكونت لم يفقد الأمل في عودته . فلماذا لا يتقمص كاتب السيدة ديانا شخصية هذا الابن المفقود ويصبح بذلك وريث الكونت لودوفيكو وبهذا يصبح له من الجاه والثروة ما يكون به نداءً لديانا وجديراً بطلب يدها ؟ ويتكفل تريستان

الفتاة حتى تستجيب له أخيراً ، وتعود بينهما المياه إلى مجاريها ، ولكن بعد أن يعلن أن الكونتيسة قبيحة الشكل والخلق ، وهنا تدخل ديانا إلى المسرح فتسمع إلى كل هذا الحديث ، ولكنها تتظاهر بأنها لم تسمع شيئاً ، وتأمرة بأن يأتي لتلمية رسالة ، وإذا بالرسالة موجهة إليه هو وفيها تقول له إن الرجل الفقير المتواضع إذا باحت له سيدة ثرية نبيلة بحبها فإن من الحماقة أن يتحدث مع أخرى ، وتنصرف غاضبة . ويندم تيودورو على تسرعه بمضالحة ماريثيلا فلا يكاد يراها حتى يطلب إليها أن تقطع كل صلاتها به . ثم يأتي الماركيز ريكاردو مسرعاً بعد أن أبلغ بنبا قبول ديانا الزواج منه ، ويهرع لرؤية الفتاة اللعوب فتصطحب السداجة وتقول له إنها لم تقرر شيئاً بشأن الزواج وإنه ربما كان خدم القصر قد سمعوا ثناءها عليه فظنوا أنها قد اختارته زوجاً ، وتعتذر له عما حدث من سوء الفهم والتأويل . وأما تيودورو فإنه ينفجر أخيراً ويقول لها إنه لا يفهم تصرفاتها إذ هي تحول بينه وبين ماريثيلا غير أنها لا تمنحه بصيصاً من الأمل في وصلها . وتغضب ديانا وتصارحه بأن غيرتها من خادماتها ماريثيلا هي التي تدفعها إلى ذلك وأنه حر يستطيع أن يتزوج ممن يشاء باستثناء تلك الوصيفة ، وتثور ثائرتها فتنهال بالصفعات على وجه كاتبها حتى تخضب قميصه بالدم . على أنها لا تلبث أن تأتي إليه مراضية ملاطفة وتأمرة له بألف إسكودو (العملة الإسبانية حينئذ) حتى « يشتري قميصاً جديدة » .

ونرى في الفصل الثالث المتنافسين على قلب ديانا : الماركيز ريكاردو والكونت فيديريكو وقد شهدا ما وقع من ضرب السيدة لكاتبها ثم مصالحتهما له ، وهما يعلقان على ذلك في تشكك وتوجس ، ويهجس في خاطرهما أن هناك علاقة مريبة بين ديانا وكاتبها ، وأنه لو تسربت أنباء هذه العلاقة إلى الخارج لأصبحت فضيحة تلوث أسماء الجميع ، وحينئذ يرى السيدان النيلان أن خير

بتدبير الأمر بحيث تنطلي الحيلة على النبيل العجوز ، فيزيأ بزي تاجر أرمنى ويذهب إلى الكونت بعد أن يخترع قصة قد أحسن حبك أطرافها : فهو يقول إنه تاجر قادم من بلاد الأرمن وإن له أباً كان من تجار الرقيق ووقع له يوماً صبي أسره المسلمون في مالطة فاشتراه ورباه في بيته مع أبنائه ، وأن هذا الصبي الذى كانوا يدعونه تيودورو نشأ مع أخت للتاجر ، فلما بلغ سن الشباب أحب الفتاة واتصل بها بغير زواج حتى حملت منه ، وخشى هو على نفسه من أبيها فهرب من أرمينيا وبخثوا عنه كثيراً دون أن يوفقوا إليه ، وأخيراً بعث التاجر والد الفتاة ابنه إلى إيطاليا لكي يتحرى عنه لا لكي يرغمه على الزواج من ابنته ، بل لمجرد الاطمئنان إلى أنه حتى يرزق ، إذ كان يحبه حباً عظيماً . ويمضى تريستان التاجر الأرمنى المزيف في قصته فيقول إنه سمع أخيراً من جارية يونانية في نابلى أن هناك شاباً يدعى تيودورو يعمل في خدمة الكونتيسة ديانا دى بلفلور ، وأن أوصافه تتفق مع أوصاف الفتى الذى يبحث عنه ، فذهب التاجر إلى هناك واجتمع به وعرف منه أنه هو فعلا الفتى الهارب ورجاه هذا لا يذيع خبره إذ أنه لا يريد أن يعرف أحد عنه أنه كان عبداً . ولكن التاجر قرر أن يبلغ الكونت لودوفيكو نبأ ابنه المفقود الذى كان يائساً من عودته . وتنطلي القصة الملفقة على الكهل ، ويستطير قلبه فرحاً ويقرر الذهاب إلى دار الكونتيسة على الفور حتى يجتمع بابنه .

ويكون تيودورو في هذه الأثناء قد علم نبأ المؤامرة المدبرة لاغتياله . فيذهب إلى سيدته ويبلغها أنه قد عزم على ترك نابلى والعودة إلى إسبانيا إذ أن حياته في خطر ولا أمل في إمكان زواجه منها ، وتوافق هى على ذلك وهى منخرطة في البكاء ، إذ أنها بدأت تحب كاتبها حباً صادقاً . ونشهد أخيراً موقف الوداع المؤثر بين ديانا و تيودورو ، ولكن لا نلبث أن نرى الكونت

لودوفيكو يقتحم المكان وهو لا يتألك نفسه من الفرحة وتوتر الأعصاب ، ويبلغ الكونتيسة نبأ عثوره على ولده المفقود ، ثم يرتضى بين ذراعى تيودورو وهو يبكى . وتفاجأ السيدة بهذا الخبر ، ولكنها تبتهج وترى فيه حلاً لمشكلتها فيها هو ذا تيودورو قد أصبح نبيلاً يحمل لقب « كونت » الذى أورثه إياه أبوه ، وبهذا تتمكن من الزواج به بلا غضاضة . وهكذا تقرر عقد قرانها به في نفس تلك الليلة .

غير أن الفتى تدركه النخوة ، فينفرد بها ويصارحها بأن كل هذا ليس إلا أكذوبة اخترعها خادمه ، وتكبر هى فيه ذلك ولكنها تهمة بالغباوة وتنصحها بأن يقبل ما ساقه إليه القدر من خير وسعادة . وتنتهى المسرحية بينما نرى نبلاء المدينة مهنتين للعروسين اللذين يقرران زواج مارثيلا خطيبة تيودورو السابقة من فاييو أحد خدم ديانا وتريستان من دوروتيا إحدى خادمتها . وينزل الستار و تيودورو يخاطب جمهور المتفرجين قائلاً لهم إنه يرجوهم ألا يذيعوا سره على الملأ .

وتعتبر رواية « كلب البستانى » من أكثر روايات لوڤي نجاحاً بين الجماهير ، إذ حشد فيها المؤلف كل العناصر التى تعتبر مقومات العمل المسرحى الناجح ، ولا سيما إذا كان يدخل في باب « الملهاة » . وقد وفق لوڤي كل التوفيق في رسم شخصية الخادم الظريف « تريستان » الذى نراه يتقمص مرة شخصية مجرم محترف مصطنع لدور « قاتل القتلة » ومرة أخرى شخصية تاجر أرمنى يتكلم لغة غريبة ملفقة مضحكة ، وهو في كل ذلك لا يكف عن الحركة وتدبير الحيل واختراع الأكاذيب .

والرواية بوجه عام محكمة البناء متماسكة التكوين . ولعل خير ما فيها هو تحليل نفسية النبيلة المدللة التى تعبت بقلوب الرجال والتي تثير الغيرة في نفسها جذوة الحب الكامنة لرجل أقل منها مقاماً وقدرأ ، غير أنها

أن كل ذلك لا ينال من قيمتها المسرحية وجودتها الفنية .

عرضنا في الصفحات السابقة بعض آثار لوبى دى فيجا ، وهى ليست إلا جزءاً بالغ الضآلة من إنتاج هذا العبقرى الذى كان يقول عن نفسه إنه « كان يكتب بيدى فى وقت واحد » ، غير أنه يمكن أن يقدم لنا مثلاً على عبقرية هذا الأديب الإسباني الذى حول كل شىء إلى مسرح ، والذى يعتبر أعظم المؤلفين فى هذا الميدان خصوبة وأكثرهم إنتاجاً منذ وجد المسرح حتى اليوم .

تصمم على انتزاعه من منافستها حتى تظفر بذلك فى النهاية . ومن هنا تعتبر رواية « كلب البستانى » من أول الأعمال المسرحية التى تولى جانباً كبيراً من اهتمامها إلى تحليل النوازع البشرية ولا سيما تلك التى تختلج فى نفس المرأة .

صحيح أن هناك بعض ما يؤخذ على هذه المسرحية وهو ما نجده من تكلف وافتعال فى بعض الأحداث ، مثل ما نراه من الاعتماد على الصدفة فى التقاء الكونت والماركيز بخادم تيودورو وظنهما أنه مجرم محترف ثم تكليفهما إياه بقتل سيده ، أو فى السهولة التى انطلت بها خدعة الخادم الماكر على الكونت لودوفيكو ، غير



تاريخ آداب اللغة العربية بجرجي زيدان

بمستلم
الأستاذ محمد عبد الغني حسن

أولاً : سيرة حياة

إن مصادرننا في الترجمة لحياة جرجي زيدان - مؤرخ العرب والإسلام والحضارة الإسلامية والأدب العربي - كثيرة متنوعة ، فقد تناولته بالدراسة والترجمة بضعة كتب ظهر بعضها في العقد الأخير من القرن التاسع عشر في حياة الرجل ، كمثل كتاب « مرآة العصر » الذي أصدره إلياس زخورة سنة ١٨٩٧ في ثلاثة أجزاء ، فكان أقدم مصادرننا لسيرة هذا الرجل المتعدد جوانب الثقافة .

على أن هناك ترجمة مختصرة دقيقة له ملحقة بآخر كتابه « تاريخ آداب اللغة العربية » ، أو على وجه الدقة ملحقة بذيل الجزء الرابع من هذا الكتاب ، الذي لم يكده الرجل ينتهي من تأليفه حتى فاجأته المنية في شهر يوليو سنة ١٩١٤ ، فرأى القائمون على إصدار الكتاب من أسرة دار الهلال أن يختصموه (بخلاصة ترجمته وذكر مؤلفاته على ما يقتضيه موضوع الكتاب . . .) .

وتكاد تداني هذه الترجمة من ناحية الزمن ، تلك الترجمة الموجزة الدقيقة التي كتبها الدكتور يعقوب صروف رئيس تحرير « المقتطف » بقلمه في عدد سبتمبر

سنة ١٩١٤ من مجلة « المقتطف » فلم تزد على صفحتين ، ولكن جاء في منها وهامشها تصحيح مهم لما جاء في الترجمة الملحقة بكتاب تاريخ آداب اللغة العربية خاصاً باشتراك جرجي زيدان في تحرير المقتطف ، فقد جاء في تلك الترجمة أن إدارة المقتطف طلبت إلى جرجي زيدان سنة ١٨٨٦ « أن يتولى إدارة أشغالها ، والمساعدة في تحريرها ، ففعل » . ولكن الدكتور يعقوب صروف في ترجمته لجرجي زيدان أنكر أن يكون صاحبنا قد حرر في « المقتطف » شيئاً ، إلا خاتمة السنة الحادية عشرة ، وهي نصف صفحة فقط ، كتبها جرجي زيدان لما كان مشغولاً بإدارة المقتطف ! ومعنى هذا أن الثمانية عشر شهراً التي اشتغل فيها جرجي زيدان بالمقتطف كانت (للإدارة) فقط ، ولم يجر فيها قلمه (بالتحرير) إلا على نصف الصفحة التي أشار إليها الدكتور يعقوب صروف . . .

وقد اضطر صروف - على أدبه وحيائه - إلى تصحيح هذه الواقعة « إظهاراً للحقيقة » كما قال في تأبينه وترجمته لزميله وصديقه جرجي زيدان . . . وعلى الرغم من هذا التصحيح المنتور في مجلة المقتطف سنة ١٩١٤ ظل كثيرون من مؤرخي سيرة جرجي زيدان ومترجمي

المؤلفين» أنه توفي بالقاهرة في ٢١ أيلول «سبتمبر» سنة ١٩١٤. وذكر شارحو ديوان الشاعر محمد حافظ إبراهيم المطبوع سنة ١٩٣٧ أنه توفي في شهر أغسطس سنة ١٩١٤، بل ذكرت مجلة المقتطف في عدد أغسطس سنة ١٩١٤ أن صاحب الهلال توفاه الله بغتة في يوم الثلاثاء مساء في ٢١ يوليو سنة ١٩١٤. ولا نجد مفرأً من أن نأخذ بقول أهل الفقيده أنفسهم، فهم أدري بتاريخ وفاة فقيدهم، كما هم أعلم بكثير من أمره. فقد جاء في الترجمة التي ظهرت في ذيل الجزء الرابع من «تاريخ آداب اللغة العربية» أن مؤلف هذا الكتاب توفي في ٢٢ يوليو سنة ١٩١٤.

على أن هذا الخلاف اليسير الحين في يوم وبعض يوم، وشهر بعض شهر، يذكرنا بما وقع فيه مترجمو سيرة المفكر الثائر: أديب اسحاق، فقد كادوا يجمعون على أن وفاته كانت سنة ١٨٨٥، إلا واحداً فقط هو المستشرق الدكتور كرنيلوس فاندريك، الذي ذكر تاريخ الوفاة صحيحاً في سنة ١٨٨٤، حيث يؤكد هذا قرينة أخرى قوية، وهي أن نعي أديب اسحاق في المقتطف كان في عدد يوليو سنة ١٨٨٤ فليس من المعقول أن تكون الوفاة قد وقعت في سنة ١٨٨٥^(١)!!

هاتان حقيقتان لا بد من تصحيحهما والتنبيه إليهما في معرض الحديث عن جرجي زيدان، بمناسبة الحديث عن كتابه «تاريخ آداب اللغة العربية»، وما عدا ذلك من الحقائق والوقائع مما يتصل بسيرة هذا المؤرخ اللغوي الأديب الكبير فلا اعتراض لنا عليه.

وإذا كانت بضعة من الكتب قد أمدتنا بمعلومات هامة عن سيرة جرجي زيدان، كما أن عشرات من المقالات في المجلات قد زودتنا بحصيلة من المعارف

حياته يقعون في الوهم، ويذكرون أن جرجي زيدان قد شارك في تحرير المقتطف. ومن هؤلاء الأب لويس شيخو اليسوعي الذي ذكر في كتابه «الآداب العربية في الربع الأول من القرن العشرين» أن مجلة المقتطف انتدبت جرجي زيدان «ليكتب فيها، فنشر عدة مقالات مستحسنة»!! مع أن هذا الندب كان للإدارة لا للتحرير. وقد جرى على هذا الوهم غير تحقيق ليف من أفاضل المحققين الذين نكن لهم كل تقدير، كالأستاذ عمر رضا كحالة في موسوعته الكبيرة العظيمة «معجم المؤلفين». والأستاذ طاهر الطناحي في الفصل الجيد الذي كتبه في كتاب «عصاميون عظماء من الشرق والغرب»: والأستاذ محمد رجب البيومي في البحث الطيب الذي كتبه عن جرجي زيدان في العدد ٥٢٢ من مجلة الثقافة. الصادر في ٢٨ من ديسمبر سنة ١٩٤٨، والدكتور محمد يوسف نجم في كتابه «القصة في الأدب العربي الحديث»، وهو ينقل عن الترجمة الملحقة بتاريخ آداب اللغة العربية نقلاً حرفياً.

وهذه الحقيقة في سيرة حياة جرجي زيدان قد آن لها اليوم أن تتضح بعد أن ظلت منزوية في ركن من الإغفال والنسيان منذ قام بتصحيحها والتنبيه إليها الدكتور يعقوب صروف في سنة ١٩١٤.

ولو أن هذا التصحيح المهم قد جاء من رجل غير أستاذنا المغفور له الدكتور صروف، الذي عرفنا الكثير من خلقه العظيم، لقلنا إنه تصحيح ذو غرض، ولكن الرجل كان صادقاً في تصحيحه — كعهده في أمره كله — وما علمنا أن أحداً قام بالرد على الدكتور يعقوب صروف ليناقضه في هذه الحقيقة التي لا نعلم له مصلحة خاصة في تصحيحها.

ولست هذه هي الواقعة الوحيدة في حياة جرجي زيدان التي تحتاج إلى تصحيح، فهناك تاريخ وفاته الذي اضطرب فيه بعض من ترجموا له. فقد ذكر «معجم

(١) كان لنا حظ سبق إلى تصحيح تاريخ وفاة أديب اسحاق في بحث لنا نشر بمجلة «المعرفة» التي تصدر بدمشق عدد شهر فبراير سنة ١٩٦٥.

العام ، خافت والدتي أن يطول مقامي ويضيع مستقبلي . وكانت تكره المطاعم . وكانت منذ طلبني والدتي لمساعدته تلح عليه أن لا يطول مقامي ، وهو يعدها . فلما مضت السنة الأولى ألحت عليه أن يخرجني وبعيدني إلى المدرسة ، فقال لها : إنه قد أتم دروسه ، ولا فائدة من كثرة الدرس ، إلا إذا كنت تنوين أن تجعله كاتباً أو معلماً ، فضلاً عن أن كثرة التعليم تجعله متفرنجاً متأنقاً ، لا يأكل إلا بالشوكة والسكين ، وربما حدثته نفسه أن يلبس اللباس الأفرنجي . . . !! » .

على أن هذا المطعم كان نعمة كبرى على الغلام جرجي زيدان فيما بعد . . . فقد كان - بمن يحويهم من نخبة الطاعمين - مثاراً لطموح الفتى واتساع اهتماماته . ففيه التقى باليازجي ، وعبدالله البستاني اللغوي وغيرهما ، واستمع إلى أحاديثهم ومناقشاتهم ، وفيه التقى بطلبة الطب في الكلية الأميركية التي أنشأتها الإرسالية الأمريكية في بيروت سنة ١٨٦٦ . ولا شك أن هؤلاء الطلبة قد أثاروا حماسه لطلب العلم . ولا شك أنهم هم الذين دلوه على طريق الدخول في مدرسة الطب هناك . فدرس العلوم الإعدادية التي تؤهله للالتحاق بقسم الطب في الكلية سنة ١٨٨١ . ولم تزد مدة دراسته الإعدادية هذه على شهرين ونصف شهر . وتصور لنا هذه المدة القصيرة روح العزيمة والجد التي تجلت في الفتى منذ أول أمره . وإلى هذه الروح يشير خليل مطران في رثائه له بقوله :

ألا في سبيل الله حكمتك التي
جلاها « هلال » مالي الكون مقمر
وجد به رضى الصعاب : فما كبا
إلى أن دهاه جسدك المتعثر

ولقد كان لهذا المطعم أثر آخر في اهتمامات جرجي زيدان التي تجلت بعد هذا في اطلاعاته الواسعة على حفنة من اللغات الأجنبية . فقد التقى فيه بأحد الحرفاء

الضرورية للترجمة لحياة المؤرخ زيدان ، فأن هناك « مذكرات خاصة » للرجل قد رجع إليها ونقل عنها الأستاذ طاهر الطناحي ، وهو يترجم لصاحبنا في كتاب « عصاميون عظماء من الشرق والغرب » الذي أصدرته دار الهلال سنة ١٩٥٤ . ولا شك أن هذه المذكرات التي كتبها صاحبها في جو من الصراحة التامة وعدم التخرج من ذكر الفقر وصعوبات الحياة - تلقى أضواء ساطعة قوية على حياة هذا الرجل الذي تعد سيرته درساً عظيماً لكل من يريد النجاح في الحياة .

وتدلنا مذكرات جرجي زيدان الخاصة ، على طراز من الرجال ندر أن تقع العين من مثله على كثير . فكثير من الناس - وخاصة من بلغوا شيئاً في الحياة - يتنكرون لماضيهم ، ويستحون أن يذكر هذا الماضي البئيس أمامهم أو يذكروه هم على أطراف ألسنتهم . . . ويحاولون أن يطمسوه طمساً ، ويودون - بجذع الأنف - لو محى من تاريخهم . . . ولكن العصامي جرجي زيدان كان غير هذا . . . لقد كان أبوه صاحب مطعم متواضع في بيروت ، وقد جمع إلى الفقر الأمية في العلم ، فلم يظفر بتعليم . . . ولكن ذلك لا يمنع صاحبنا أن يقول في مذكراته : « نشأت في صباى وأنا أرى والدتي يخرج إلى دكانه في انفجر ، ولا يعود إلا في نحو منتصف الليل أو قبيله ، وأرى والدتي لا تهدأ لحظة من الصباح إلى المساء . . . » .

واضطر الغلام جرجي زيدان - وهو في الحادية عشرة - أن يجيب دعوة أبيه إياه لمساعدته في المطعم ، ولو كاتباً للحسابات على الأقل ! ووجد الأب من ابنه عوناً نافعاً فحبسه في المطعم وحجزه عن إتمام تعليمه الذي كانت نفسه تنحرق إليه . . . وخشيت الأم وخشيت معها ابنها على مستقبله . ويحدثنا جرجي زيدان في مذكراته الخاصة بعبارة السمحة الطيبة قائلاً : « ولما مضى على اشتغالي في ذلك المطعم عام وبعض

« الزبائن » المترددين عليه للطعام ، - وهو المعلم مسعود الطويل - الذى كان يشتغل بتعليم الشبان اللغة الإنجليزية فى مدرسة خاصة فتحها لهذا الغرض ، ولم يتوان جرجى زيدان عن الانضمام إلى هذه المدرسة المسائية ، وما هى إلا خمسة أشهر حتى كان صاحبنا يقرأ « رحلة كوك » بالإنجليزية فى سهولة ويسر .

وكان كتاب رحلة كوك أول كتاب يقرأه الفتى بالإنجليزية ، إلا أن كتباً عربية كثيرة قد سبقت إلى يديه ، وحصل عليها بماله الذى كان يقطعته من مصروفه . والغرام بشراء الكتب واقتنائها - مهما كانت أثمانها - ظاهرة تلفت النظر فى حياة زيدان . ويروى لنا هو نفسه فى مذكراته الخاصة كيف اقتنى لأول مرة فى حياته كتاب « مجمع البحرين » للشيخ ناصيف اليازجى ، فيقول : (كنت أسمع بكتاب مجمع البحرين ، وأحب اقتناؤه . لكنى كنت أستغليه ، لأن ثمنه على ما أظن كان أربعة فرنكات أو خمسة . ففى ذات يوم كنت جالساً بالمطعم ، فر غلام ويده هذا الكتاب مستعملاً ، وهو يعرضه للبيع ، فاشتريته منه بتسعة قروش بيروتية ، أى أقل من نصف ثمنه ، وفرحت به كثيراً . ولما رجع والدى سألنى عنه ، فأخبرته أنى اشتريته بتسعة قروش ، فزعل ، وقال : « أتدفع فى هذا الكتاب تسعة قروش ، وتبدل الدراهم بورق ؟ » . فزعلت ، ولم أجبه . ولما انصرفنا للبيت فى المساء ، وكانت الوالدة قد أعدت لنا العشاء ، أظهرت أنى لا أريد الطعام ، وذهبت للنوم ، وأنا أتوقع أن يدعوانى ، ولا يتركانى أنام جائعاً . وسمعت والدى تعنف والدى لإغضابى حتى نمت بلا أكل ، ولكنه أصر على رأيه . . . واتفق أن جاء أمين فياض - أحد أصدقاء والدى - للسهرة عنده فى تلك الليلة ، وكان يتودد إلى ، فسأل عنى ، فقيل له إنى نمت . واغتممت والدى هذه الفرصة ، وشكت إليه عناد والدى . فسأله عن سبب غضبه ، فقال : « إنه يصرف

الدراهم فى شراء الورق بلا فائدة ! » فأجابه : « اشكر الله الله يا أبا جرجى أن ابنك ينفق الدراهم فى شراء الكتب ، وليس فى السكر ونحوه . إنها نعمة يجب أن تشكر الله عليها » وسمعت كلمات هذا الصديق وأنا أنظأه بالنوم وللحال اشتد ساعد والدى ، وقامت فأيقظتنى ، وأجلستنى إلى المائدة ، وطيبت خاطرى ، وكذلك والدى . . . ولا تزال هذه الحادثة نصب عيني . . .

لقد كان الحافز إلى التعلم عند جرجى زيدان شخصياً وطبيعياً ، ولكن ظروفًا مواتية أعانت على تقوية هذا الحافز ودفعه إلى الأمام ، على الرغم من عدم مواتة الظروف المادية التى كانت تعيش فيها أسرته . ولم يبال الفتى بهذه الظروف المعاكسة وحاول دائماً أن يتغلب عليها . وعلى أبواب السنة العشرين من عمره ، وفى سنة ١٨٨٠ ، كانت قد ظهرت الطبعة الثانية لكتاب « سر النجاح » لصمويل سميلز الذى ترجمه الدكتور يعقوب صروف وأصدرته مطبعة المقتطف ، وفى هذا الكتاب صور نماذج بشرية نجحت فى الحياة ، وتغلبت على ما فيها من عقبات ، استناداً إلى العزيمة والدأب ، والجد والكفاح ، وعدم تسرب الملل واليأس إلى النفس . واقتنى الفتى نسخة من هذا الكتاب ، ورأى بعد قراءته أن المطالب العالية فى الحياة لا يقف دونها ما قد يتوهمه الناس حوائل وموانع . وكانت قراءته لهذا الكتاب مما دفعه دفعاً إلى الالتحاق بقسم الطب بالكلية الأمريكية :

ودخل جرجى زيدان مدرسة الطب ببيروت سنة ١٨٨١ ، وكان من أحسن طلابها استماعاً للأستاذة ، وإقبالاً على العلم ، وعكوفاً على الدرس ، على الرغم من انشغاله فى الوقت نفسه بأموار معاشه . وتشير المصادر إلى أنه اضطر إلى ترك كلية الطب فى العام الثانى بسبب « الاختلال المشهور الذى حصل فى تلك المدرسة »^(١)

(١) الآداب العربية فى الربع الأول من القرن العشرين -

للأب لويس شيخو ص ٧١ .

ويشير مصدر آخر حديث إلى أنه في سنة ١٨٨١ وقعت في الكلية حادثة « الحرية الفكرية » ، ويشير الأب لويس شيخو - نقلاً عن مجلة الهلال - إلى ما حدث في المدرسة من المنازعات التي كان لزيدان فيها نصيب وافر ، ثم ما حصل بين المعلمين من الانقسام بسبب التعليم بالإنجليزية بدلاً من العربية .

وقد استطعت بعد طول تنقيب وتنقيب أن أجد في السنة السابعة من مجلة المقتطف تفصيلاً - بقلم الدكتور يعقوب صروف نفسه - لحادث المدرسة الكلية الطبية ببيروت ، وما لابس من استقالة ثلاثة من المشتغلين بالتدريس فيها ، وهم الدكتور كرنيلوس فانديك المستشرق المشهور ، وأستاذ الباثولوجيا بها ، والدكتور أدون لويس أستاذ الطبيعيات والكيمياء ، والدكتور ولیم فانديك نجل العلامة كرنيلوس ومدرس المادة الطبية والحيوان بالكلية .

واتجه جرجي زيدان بعد ذلك إلى دراسة الصيدلة بدلاً من الطب مع لفيق من رفاقه المبعدين من الكلية ، وامتحنه لجنة خاصة محايدة من علماء سورية وأطبائها ، منهم الكولونيل مراد بك حكيمباشي العسكر ، والدكتور فانديك ، والدكتور لويس ، فنال شهادة الصيدلة بالنجاح في العلوم الآتية : اللغة اللاتينية ، والطبيعيات ، والحيوان ، والنبات ، والجيولوجيا ، والكيمياء العضوية والمعدنية ، والتحليل الكيميائي ، والمواد الطبيعية ، والأقرباذين العلمي والعمل .

وجاء إلى مصر بعد ذلك ، ورغب أن يدخل مدرسة الطب المصرية ، ولكن طول الدراسة فيها صرفه عنها ، فاشتغل بالعلم ، والصحافة محرراً في جريدة « الزمان » . ورافق الحملة النيلية إلى السودان سنة ١٨٨٤ مترجماً . وقد أكسبته هذه الرحلة كثيراً من التجارب الجديدة عليه .

وفي سنة ١٨٨٥ عاد إلى بيروت من مصر ، وكانت قد سبقته إليها شهرته العلمية واللغوية التي كسبها بقراءاته الواسعة ، فانتخب عضواً بالمجمع العلمي الشرقي . وهناك تعلم العبرانية والسريانية وأتقنهما وأضاف إليهما بعض اللغات السامية والشرقية الأخرى . وفي سنة ١٨٨٦ زار إنجلترا وجال جولة مفيدة في متاحفها ومكتباتها الشهيرة . وفي شتاء العام نفسه عاد إلى مصر حيث طلب إليه أصحاب مجلة المقتطف أن يتولى « إدارته » لا « تحريره » كما سلف القول . فنهض بالعبء على خير وجوه . ولكنه أثر أن يستقل بالعمل وحده ، فاستقال من إدارة المقتطف سنة ١٨٨٨ حيث تفرغ للكتابة والتأليف ، وفي هذه الفترة أتم تأليف كتابه « تاريخ مصر الحديث » .

ولم يكن « تاريخ مصر الحديث » أول الكتب التي ألفها جرجي زيدان ، فقد سبقه بضعة من الكتب ، ولعل أول كتاب ألفه هو « الفلسفة اللغوية » الذي ظهر سنة ١٨٨٥ والذي قدمه إلى الهيئات والجامع العلمية الدولية : فظفر بعضوية « المجمع الآسيوي الملكي » في إيطاليا . وتستطيع أن تحكم على العبقرية المبكرة لهذا العالم البحاث إذ عرف أنه أتم تأليف « الفلسفة اللغوية » ولم يتجاوز عمره الخامسة والعشرين . . .

أما أولى روايات جرجي زيدان التاريخية ، فهي رواية « المملوك الشارد » التي أتمها حوالي سنة ١٨٩٠ ، والتي تصور عصر محمد علي أدق تصوير .

وإذا كان كتاب « الفلسفة اللغوية » هو أول كتاب علمي لغوي ألفه جرجي زيدان : فإن كتاب « تاريخ آداب اللغة العربية » هو آخر كتاب علمي أدبي صنفه ، فما كاد ينتهي من الجزء الرابع في صيف سنة ١٩١٤ حتى أدركته منيته في شهر يوليو من العام نفسه ، على أن أول جزء من هذا الكتاب - الذي هو موضوع بحثنا اليوم - قد صدر في صيف سنة ١٩١١ ، فكأنه قضى

في تأليف هذا الكتاب ثلاث سنوات ، وإن كان قد نشر طائفة من فصوله في مجلة « الهلال » سنة ١٨٩٤ أى بعد صدورها بعامين اثنين .

ولقد دخل جرجى زيدان ميدان الصحافة الأدبية بأنشائه مجلة الهلال الشهرية سنة ١٨٩٢^(١) . وفي أول سبتمبر من ذلك العام صدر أول أعداد الهلال يحمل فيما يحمله من مقالات وبحوث ودراسات ، مقدمة لمنشئه ، يكشف فيها عن خطته وأهدافه من إصدارها قائلاً : « لا بد للمرء فيما يشرع فيه من فاتحة يسهل بها ، وخطة يسير عليها ، وغاية يرمى إليها . أما فاتحتنا فحمد الله على ما أسبغ من نعمه ، وأفاض من كرمه . والتوسل إليه أن يلهمنا الصواب ، وفصل الخطاب ، وأما خطتنا فالإخلاص في غايتنا ، والصدق في لهجتنا ، والاجتهاد في وفاء حق خدمتنا . ولا غنى لنا في ذلك عن معاضدة أصحاب الأقلام من كتبة هذا العصر في كل صقع ومصر ، أما الغاية التي نرجو الوصول إليها ، فأقبال السواد على مطالعة ما نكتبه ، ورضائهم بما نختسه ، وإغضاؤهم عما نرتكبه . فإذا تيح لنا ذلك كنا قد استوفينا أجورنا ، فننشط لما هو أقرب إلى الواجب علينا . »

وعلى الرغم من دخول « الهلال » ميدان الصحافة الأدبية منافسة « للمقتطف » التي أنشئت قبلها ببضعة عشر عاماً^(٢) ، فقد استقبلت الرصيفة القديمة زميلتها الجديدة استقبالا كريماً في باب « الهدايا والتقايرظ » من عدد سبتمبر سنة ١٨٩٢ ص ٨٤٤ ، معرفة بها وبأبوابها ، مثنية على « منشئها الكاتب الفاضل جرجى أفندى زيدان » ، موجزة الحديث عن انسجام عبارتها وجمعها لأشتات الفوائد ، متمنية لها أتم النجاح .

(١) ذكر الأب لويس شيخو أن الهلال صدر في تشرين الأول (أكتوبر ١٨٩١) ، وهو وهم .

(٢) صدرت المقتطف أولاً في بيروت سنة ١٨٧٦ عن الدكتورين يعقوب صروف وفارس نمر ، ثم انتقلت إلى مصر بعد ذلك بخمس سنوات حيث ظلت توالى إصدارها إلى سنة ١٩٥٢ .

وقد ظل اسم « الهلال » وجرجى زيدان متلازمين حتى بعد وفاة صاحب الهلال سنة ١٩١٤ . وما أغفل شاعر أو كاتب أو خطيب هذا التلازم في حفل التأبين الذي أقيم لجرجى زيدان في نادي الاتحاد السورى في ٢٨ مايو سنة ١٩١٥ ، أى بعد عشرة أشهر من وفاته . فنجد الشاعر أحمد شوقي يقول :

قد أكل الله ذياك « الهلال » لنا

فلا رأى الدهر نقصاً بعد إكمال

ولا يزل في نفوس القارئ له

كرامة الصحف الأولى على التالى

فيه الروائع من علم ومن أدب

ومن وقائع أيام وأحوال

وفيه همه نفس زانها خلق

هـا لباغى المعالى خير منوال

ونجد الشاعر حافظ إبراهيم يقول عن زيدان

صاحب « الهلال » ، واليا جرجى صاحب « الضياء » :

وكم فزت من رب « الهلال » بحكمة

وكم زنت من رب « الضياء » ببيان

ثانياً : آثاره ومؤلفاته

لقد كان جرجى زيدان متعدد النواحي الثقافية ، فلم يقف بالمعرفة عند حد . وقد هيأته ثقافته الطبية والصيدلية والطبيعية الأولى لكي يكون مؤرخاً وأديباً ولغوياً علمى المنهج . فهو مؤرخ أدب لم تنجح به عاطفة ولم يمل به خيال في الأحكام . وإنما هو صاحب عقلية علمية منهجية تجريبية . وقد ظهرت هذه العقلية في أكثر ما كتبه وألفه من كتب . فحين أخرج لنا كتابه « تاريخ مصر الحديث » ، مبتدئاً من تاريخ الفراعنة حتى العصر الحديث ، لم يكتف بالانكباب على الكتب يقرأها ويستخرج منها مادة كتابه التي نسقها تنسيقاً بديعاً ، ولكننا رأيناه يتجه إلى « المعاينة » و « المشاهدة »

و « التجربة » ، كما كان يفعل الجاحظ . وكما أوصى مؤرخنا « ابن خلدون » أن يفعل المؤرخون حسين يورخون . فترى جرجى زيدان يحصل على ترخيص من وزارة الأوقاف بتفقد الآثار العربية . ثم يجشم نفسه عناء الرحلة والنقلة إلى الآثار التي تحدث عنها في كتابه ، حتى يكون كلامه كلام الخبير المحرب . ثم هو لا يبالي أن يرحل في سبيل « العناية التاريخية » إلى ما وراء « حلفا » آخر الحدود المصرية . ويقول في مقدمته لكتاب « تاريخ مصر الحديث » : « فزرت معظم جوامع القاهرة وضواحيها . ولا سيما ما كان منها قديماً . كجامع عمرو . وجامع ابن طولون . والجامع الأزهر . وجامع السلطان حسن . وجامع السلطان برقوق . وجامع قايت باي . وجامع الغوري وغيرها . وزرت ما هنالك من البنايات القديمة كالقلعة وما جرى مجراها . وتسلفت ما صعب مسلكه منها . ولا سيما أسوار القاهرة القديمة وأبوابها . كباب النصر . وباب الفتوح . وباب الشعرية وغيرها . ومن هذه الأماكن ما قد تداعت أركانها وصعب الصعود إليه إلا بالمخاطرة . فكثيراً ما كنت أخطر بحياتي لهذه الغاية . ومن الآثار التي تفقدتها . ما عدا الجوامع والمشاهد والتكيات والشوارع . قصر الشمع أو دير النصرى في مصر القديمة . ودار التحف العربية في جامع الحاكم بشارع النحاسين . وغير هذه من الأماكن في القاهرة وضواحيها كالقناطر الخيرية وغيرها .

أما الآثار المصرية القديمة فقد تفقدتها كلها أيضاً . ولا سيما ما هو منها في مصر العليا . مبتدئاً من أهرام الجيزة بجوار القاهرة . إلى ما وراء وادي حلفا آخر حدود مصر . فزرت خرائب سقارة . وأسنا . وطيبة . والكرنك . وبينان الملوك . وجبل السلسلة . وأنس الوجود ، وأبا سنبل وغيرها . ومثل ذلك آثار مصر السفلى مبتدئاً بالمطرية ، فأتريب فغيرها . وفي مصر العليا فضلاً عن الآثار المصرية القديمة آثار استحکامات

وبنايات بناها المماليك أو غيرهم في حال محاربتهم حكومة البلاد أو دفاعهم عنها . كل هذه الأماكن تفقدتها جيداً إتماماً لمعدات التأليف . . . » .

ومن هنا يتضح لك منهج جرجى زيدان في تأليفه . فهو ليس جاع مادة . ولا حاشد معارف . بقدر ما هو محقق لها ومعين لها بالنظر . ما استطاع إلى ذلك سبيلاً . وتمتاز كتابات جرجى زيدان - وخاصة العامة - بحسن عرضها . وتنسيقها . وتنظيم الأفكار فيها . ولعله تأثر في هذا بكتابات المستشرقين ودراساتهم . فهو ينحو نحوهم من طول ما عاناه من مطالعة كتبهم وبخوشهم . وقد وفق الله جرجى زيدان إلى أن يضع معلوماته الغزيرة ودراساته الجادة في أسلوب علمي واضح مشرق العبارة . في غير تعمل ولا تصنع ولا تعقيد ولا غموض . فهو يؤدي إليك المعاني المرادة في بلاغ حسن بعيد عن الزخرفة والوشى . وينزل الألفاظ منازلها على أمدار موضعها من الكلام . وفي ترسل سهل يسير لا معازلة فيه ولا تكاف . وقد أحسن المغفور له أنطون الجميل نعت أسلوب جرجى زيدان بقوله : « من الكتاب من هم كالسيل الجارف المروع . يتدفق مرغياً مزبداً . فيثب وثبات عظيمة . وينحدر شلالات فخمة . يقف عندها المرء مهيباً . ومنهم من يشبه ذلك الجدول المترقق على الحصباء . العاكس في قاعه الصافي زرقة الماء . يناغيه على ضفتيه الزهر الندى . ويضطرب الأسماك بخبره الشجي . وليس زيدان ذلك السيل الجارف . ولا هذا الجدول المترقق . بل هو يشبه النهر الهادئ . كنه النيل مثلاً في واديه . يسير بكل سكون ووقار . فيحمل في طياته الحياة والثروة . فيحول الجذب خصباً . والتراب تبراً . . . » ومن هنا وجدت مؤلفات جرجى زيدان وكتاباته . وحتى رواياته . سبيلها إلى نفوس القراء في كل أرض عربية أو تعرف العربية .

الكثيرة الموقفة التي لقي فيها المستشرقون وغير العرب أشياء جديدة عليهم . ويكفي أن نذكر هنا رأى العالم المنصف الدكتور يعقوب صروف في مؤلفات جرجي زيدان على جملتها : « . . . واستخلص من ذلك كتباً ممتعة في آدابها ، تشهد له بسعة الاطلاع ، وأصالة الرأي ، والبراعة في التوبيخ والتنسيق ، فكان لهذه الكتب شأن كبير شرقاً وغرباً ، وترجم بعضها إلى كثير من اللغات الشرقية والغربية . وبحث في تواريخ دول الإسلام . وألف فيها كتاباً جليلاً ، وبنى على نوادرها سلسلة من الروايات التاريخية الفكاهية ، جمع فيها زبدة تواريخ تلك الدول على أسلوب لا يمله القارئ . . . » (١)

ثالثاً : كتاب تاريخ آداب اللغة العربية

تمتاز كتب جرجي زيدان في التاريخ والأدب واللغة والسير والتراجم بأصالتها ، وبأنها أثرت المكتبة العربية ، وبأنها فتحت في البحث العلمي ميادين جديدة لم يكن للناس في عهده بها عهد . . . ويكفي لبيان حيوية هذه الكتب أنها شغلت العلماء والباحثين والناقدين بنقدها ومناقشتها . والكتاب الجيد هو الذي يثير من القضايا ما لا يدع للناس سبيلاً إلى السكوت عنه . وقد كان جرجي زيدان من العلماء الذين يرحبون بالنقد ولا تضيق صدورهم به . وكثيراً ما رأينا يستحث العلماء على نقد مؤلفاته . ولا يكتفى منهم بتقريرها ، كما كانوا يفعلون في عصره - ولا يزالون يفعلون - إبقاءً على الود وإثارةً للعافية . . . ومما يؤكد هذه الحقيقة أنه لما أصدر روايته « المملوك الشارد » في سنة ١٨٩٢ أهدى نسخة منها إلى صديقه الدكتور يعقوب صروف رئيس تحرير المقتطف رجاء الكتابة عنها . وندع الدكتور صروف يكمل بقية الحديث قائلاً : « تلقينا بالأمس نسخة من رواية المملوك الشارد التي وضعها جناب صديقنا الأديب جرجي أفندي

ونستطيع أن نقسم مؤلفات جرجي زيدان إلى مؤلفات تاريخية : ومؤلفات في اللغة ، ومؤلفات في تاريخ الأدب ، ومؤلفات في الاجتماع ، وروايات . أما مؤلفاته التاريخية فهي :

- ١ - تاريخ مصر الحديث .
- ٢ - تاريخ تمدن الإسلام .
- ٣ - تاريخ العرب قبل الإسلام .
- ٤ - تاريخ الماسونية العام .
- ٥ - تراجم مشاهير الشرق .
- ٦ - التاريخ العام .
- ٧ - تاريخ إنكلترا .
- ٨ - تاريخ اليونان والرومان .
- ٩ - أنساب العرب القدماء .

أما مؤلفاته في اللغة فهي :

- ١ - الفلسفة اللغوية .
 - ٢ - تاريخ اللغة العربية .
- أما مؤلفاته في الاجتماع فهي :
- ١ - علم القراءة الحديث .
 - ٢ - طبقات الأمم .
 - ٣ - عجائب الخلق .

وليس له في تاريخ الأدب إلا كتابه الخالد :

« تاريخ آداب اللغة العربية » في أجزائه الأربعة .

أما رواياته فيبلغ عددها اثنتين وعشرين رواية تدور مع تاريخ العرب من الجاهلية ، ومع تاريخ الإسلام منذ الفتح إلى العصر الحديث .

وعلى الرغم من أن جرجي زيدان قد أفاد في بحوثه ودراساته من كتب المستشرقين والأجانب ، فإن كثيراً من كتبه ورواياته قد ترجم إلى لغات أجنبية وشرقية . ولا يقولن قائل إن بضاعة المستشرقين قد ردت إليهم بهذه الترجمات ! فإن كتب جرجي زيدان مملوءة بمعارف ومعلومات من استنباطات الرجل واجتهاداته

(١) مجلة المقتطف - عدد سبتمبر سنة ١٩١٤ - ص ٢٨٤ .

زيدان . فاعتذرنا عن انتقادها ، وأردنا أن نقرظها بذكر موضوعها وإظهار محاسنها . والإغضاء عما نظنه عيباً فيها ، فأبى إلا أن ننتقدها انتقاداً . فأجبنا الطلب وقرأنا الرواية على ما نحن فيه من كثرة الأشغال . وضيق الوقت ، وعلقنا عليها السطور التالية . . . »^(١)

ولما ظهر كتاب « تاريخ آداب اللغة العربية » سنة ١٩١١ صبر النقاد عليه حتى ظهر جزؤه الثاني بعد الأول . فاستقبلوه بالنقد والتعليق والمناقشة — مما سنعرض له بعد قليل — ولكن مؤرخنا العظيم لم يجزع للنقد ، ولم يهتز له . بل انتضى قلمه الهادئ الرزين يرد الحجة بالحجة ، ويقرع البرهان بالبرهان . في أدب جم . وعلم غزير ، وصبر جميل . حتى لم تبد من بين شفتيه لفظة نابية . . . أو كلمة جارحة .

والحق أن كتاب « تاريخ آداب اللغة العربية » لرجى زيدان يعد رائداً في التأليف في تاريخ الأدب العربي على نهج لم يسبق إليه . ومن هنا كان الاهتمام بهذا الكتاب . لمكانه من الريادة في هذا الميدان .

والحق — أيضاً — أن جهداً كريماً في هذا الميدان قد سبق به الشيخ حسين المرصفي في كتابه « الوسيلة الأدبية » الذي تحدثنا عنه في العدد السادس من المجلد الرابع من « تراث الإنسانية » . فقد خطا المرصفي خطوة — على صغرها — في ميدان التاريخ الأدبي على حسب العصور ، لا على حسب الموضوعات ودراسة النصوص كما كان يفعل القدماء . وهذه حقيقة لا ينبغي أن يفوتنا التنويه بها في مقام التحقيق .

وجاء بعد الشيخ حسين المرصفي تلميذه في دار العلوم المرحوم حسن توفيق العدل الذي تخرج فيها سنة ١٨٨٧ ، أي قبل وفاة أستاذه المرصفي سنة ١٨٩٠ بثلاث سنوات . فتنبه إلى ما في تاريخ الأدب حسب

(١) مجلة المقتطف — السنة السادسة عشرة — سنة ١٨٩٢ —

ص ٣٤٧ .

العصور من مزية . وأكد هذا المعنى في نفسه ما أتبع له من بعثة في ألمانيا واتصال بالمستشرقين هناك . وخاصة « بروكلمان » الذي كان قد وضع كتابه في تاريخ الأدب العربي على طريقة العصور . وإن كان لم يظهر مطبوعاً إلا في سنة ١٨٩٨ . وأعجب المرحوم حسن توفيق العدل بهذه الطريقة . فلما عاد من ألمانيا ليشتغل بالتدريس في دار العلوم قدم هذه الطريقة إلى طلبته فيها على هيئة مذكرات عنوانها « تاريخ آداب اللغة العربية » . ويذكر المرحوم الأستاذ محمد عبد الجواد أنها طبعت بعد وفاته سنة ١٩٠٦ بمطبعة مدرسة الفنون والصنائع الخديوية^(١) وجاء المرحوم محمد بك دياب — وهو من رجال دار العلوم أيضاً — فأصدر في التاريخ الأدبي على وفق العصور كتابه الموسوم : « تاريخ آداب اللغة العربية » الذي ظهر في جزئين سنة ١٨٩٩ — ١٩٠٠ م . وانتهى القرن التاسع عشر بهذه الكتب الثلاثة في تاريخ الأدب العربي على حسب العصور . ألفها ثلاثة من أساتذة دار العلوم أو أبنائها .

وجاء القرن العشرون فإذا بالأستاذ محمد حسن نائل المرصفي^(٢) يصدر في سنة ١٩٠٨ كتابه : « أدب اللغة العربية » مرتباً ترتيباً زمنياً كذلك . وفي سنة ١٩٠٩ يظهر كتاب « أدبيات اللغة العربية » للجماعة من أبناء دار العلوم هم محمد عاطف . ومحمد نصار . وعبد الجواد عبد المتعال . ولا يطول بنا الزمن بعد هذا أكثر من عامين اثنين حتى نرى مؤرخنا جرجى زيدان يصدر كتابه « تاريخ آداب اللغة العربية » على نحو واسع مبسط مفصل لم يألفه الناس فيما صدر قبله من كتب في

(١) مجلة الكتاب — عدد يوليو سنة ١٩٤٧ — ص ١٣٨٠ .

(٢) كان الشيخ محمد حسن نائل المرصفي من توفيق الأدباء في وقته : وهو أزهري ، ولم يتعم في دار العلوم كما ذكر ذلك خطأ خير الدين الزركلي في « الأعلام » ونقل الخطأ عنه عمر رضا كحانة في « معجم المؤلفين » . ومن آثاره في الصحافة الأدبية مجلة « الجديد » التي كانت تحفة رائعة . توفي سنة ١٩٣٥ .

تاريخ الأدب العربي . ويظهر الجزء الأول من هذا الكتاب في سنة ١٩١١ بهذا الاسم الجديد لهذا العلم الذي هو من مبتكرات جرجي زيدان . وقد سبق جرجي زيدان المرحومين حسن توفيق العدل ومحمد دياب ومحمد حسن نائل المرصفي ، ومحمد عاطف وزملاءه إلى تسمية هذا العلم بعلم « تاريخ آداب اللغة العربية » ، فإنه في سنة ١٨٩٤ وفي السنة الثانية من مجلة « الهلال » كان قد نشر فصولاً تحت عنوان : تاريخ آداب اللغة العربية ، فكان بذلك أول واضع لاسم هذا العلم ، وعنه أخذ الأساتذة السابق ذكرهم عناوين كتبهم التي سبقوا بها في الصدور والظهور منذ سنة ١٨٩٩ ، وإن كان كتاب جرجي زيدان لم يظهر - على شكل كتاب - إلا في سنة ١٩١١ .

وقد يكون جرجي زيدان على حق حين يقول عن نفسه إنه أول من كتب في « تاريخ الأدب العربي » على هذا النحو ، وإنه أول من سمي هذا العلم باسم « تاريخ آداب اللغة العربية » ؛ فإن الفصول التي بدأ بنشرها في مجلة الهلال منذ سنة ١٨٩٤ تحت هذا العنوان الجديد ، هي أقوى مؤيد لدعواه ، على أن جهود هؤلاء الرواد الذين ذكرناهم في هذا السبيل لا يجوز إغفالها أو التقليل من قدرها .

وقد استقبل الدكتور يعقوب صروف الجزء الأول من « تاريخ آداب اللغة العربية » بكلمة في مقتطف أغسطس سنة ١٩١١ تكاد تكون تقريراً للكتاب وعرضاً موجزاً له . قدمها بهذه الأسطر : « لصديقنا جرجي أفندي زيدان - صاحب الهلال - فضل لا ينكر على أبناء العربية ، بما ألفه فيها ، وآخر ما أنحفنا به الجزء الأول من كتاب « تاريخ آداب اللغة العربية » ، وهو يبحث في تاريخ آداب هذه اللغة في عصر الجاهلية وعصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموي » .

واكتفى الدكتور صروف في كلمته عن الجزء الأول بالتقريظ والعرض ؛ فلما ظهر نقد الجزءين الأولين

والثاني لحفنة من أفاضل العلماء ، لم يجد « صروف » بداً - حين حديثه عن الجزء الثالث في عدد سبتمبر من المقتطف سنة ١٩١٣ - من أن يدخل ميدان النقد بكلمة وجيزة يقول فيها : « ولا شبهة في أن كثيراً من منقولاته وأحكامه يفتقر إلى التحقيق والتحصيل ، ولكن ذلك يكون بعد هذا الجمع والتبويب . . » ويلاحظ ما في هذه الكلمة من كياسة ولباقة ؛ فقد رضى الناقد هنا بمرحلة الجمع والترتيب - على ما فيها من مأخذ وأخطاء ، على أن يأتي التحقيق بعد ذلك في مرحلة تالية . . . ! والحق أن كلمة الدكتور صروف هنا كانت دفاعاً عن صديق من صديق ، في معركة سل عليه النقد فيها سيوف نقدهم !

وتتجلى الروح العربية الخالصة في مؤلفات زيدان عامة ، وفي « تاريخ آداب اللغة العربية » خاصة ، فهو يدافع عن العرب في كل موقف ، ويغلي في تقديرهم إلى درجة كبيرة ، ويضعهم من حيث الثقافة والعقيلة في مستوى لا يقل عن مستوى الأمم ذات الحضارات القديمة كاليونان والرومان ، وينفى عنهم ما قد توهمه البداوة جهالة وتخلفاً . فيقول مثلاً في موضع الحديث عن درجة ارتقاء عقولهم : « وقد يتبادر إلى الأذهان أن أولئك البدو كانوا أهل جهالة وهمجية ، لبعدهم عن المدن وانقطاعهم للغزو والحرب . . . ولكن يظهر مما وصل إلينا من أخبارهم أنهم كانوا كبار العقول ، أهل ذكاء ونباهة واختبار وحكمة . وأكثر معارفهم من ثمار قرائحتهم . وهي تدل على صفاء أذهانهم ، وصدق نظرهم في الطبيعة وأحوال الإنسان ، مما لا يقل عن نظر أعظم الفلاسفة »^(١) ويذهب في تقدير حكمتهم درجة أخرى أكثر إغلاء في المرمي ، فيعد حكم زهير بن أبي سلمى في معلقته المشهورة مما « لا يقل شيئاً عن أحكام أكابر الفلاسفة . . . »^(٢)

(١) تاريخ آداب اللغة العربية - الجزء الأول - طبعة سنة ١٩٥٧ - ص ٣٤ . (٢) المصدر نفسه ص ٣٥ .

لصديق حسن خان القنوجي الهندي من علماء المسلمين
في القرن التاسع عشر .

وعاد جرجي زيدان بعد قليل ليصحح الرأي في
هذا الموضوع الذي أثاره فقال إن هذه الكتب وأمثالها
تعد من المآخذ الأساسية لدرس آداب اللغة ، ولكنها
لا تصحح أن تسمى تاريخاً لها بالمعنى المراد بالتاريخ اليوم^(١)
وتتجلى القيمة الحقيقية لكتاب « تاريخ آداب اللغة
العربية » لجرجي زيدان في مزايا كثيرة تنكشف بأدنى
نظرة عند القارئ المحقق المتفطن لقيمة ما يقرؤه ، وأول
هذه المزايا ما هدف إليه جرجي زيدان من « بيان منزلة
العرب بين سائر الأمم الراقية ، من حيث الرقي الاجتماعي
والعقلي » . ولم يتخل هذا الهدف عن عيني « زيدان »
لحظة واحدة في خلال الألف وخمسة مائة صفحة التي
يحتويها هذا الكتاب الضخم .

على أن جرجي زيدان لم يكتف - في معرض إثباته
لحقيقة العقلية العربية الحصبة - بتقريرها فقط ، ولكنه
يثبت بالوقائع والأدلة ما تقلبت عليه عقول العرب
وقرائحهم ، وما كان لهم من أثر في العصور المتعاقبة
عليهم ، وما كان لتلك العصور وأحداثها من أثر في
تاريخ تطورهم العقلي والحضاري .

ولا يكتفى صاحبنا بالوقوف عند هذا الحد أو
بلوغ هذا المبلغ ، ولكنه يقف عند كل علم من علوم
العرب وقفة طويلة مستأنية ، يتابع فيها نشأته ، وتطوره ،
ويراقب - مراقبة دقيقة واعية - نموه ونضجه وتشعبه
وانحلاله أو ازدهاره . فعل ذلك في الشعر الجاهلي ، وفي
العلوم الطبيعية والرياضية في العصر الجاهلي ، وفي
الخطابة في الجاهلية و صدر الإسلام . وفعل مثل ذلك
وأكثر منه في العصر الأموي والعباسي والمغولي والعثماني
والعصر الحديث الذي يبدأ منذ بداية القرن التاسع عشر .
ففي النحو - مثلاً - نراه يتحدث عن نشأته ، وأول

تم يمضي جرجي زيدان في إعظام تقديره للعلوم
عند عرب الجاهلية فيقرر « أن العرب عرفوا كثيراً من
الأمراض ومعالجتها ، وناهيك بما عرفوه وتوسعوا فيه
من أحوال الأعضاء وأوصافها ، وهو من قبيل علم
التشريح ، وهم يعبرون عنه بخلق الإنسان . وقد ألف
أدباء المسلمين كتباً كثيرة في هذا الموضوع نقلاً عن
العرب ، سيأتي ذكرها بين مؤلفات أهل اللغة . والمتأمل
فيما حوته من أسماء الأعضاء وأوصافها يتبين له أن أولئك
الجاهليين كانوا على معرفة بتشريح الأعضاء . . »^(٢) .

وقد بلغ من غلو جرجي زيدان في هذا التقدير أن
الدكتور شوقي ضيف - الذي عهد إليه تحقيق الطبعة
الأخيرة من « تاريخ آداب اللغة العربية » والتعليق عليها ،
والإضافة إليها - وجد نفسه مضطراً إلى أن يعلق على
هذا الغلو قائلاً : « ينبغي ألا نبالغ في معرفة عرب
الجاهلية بالطب ، فإن ما كان عندهم من ذلك لا يتجاوز
ملاحظات أولية بسيطة »^(٣) ! !

ولم يُخلل جرجي زيدان بين العرب ومعرفة علم
تاريخ آداب اللغة العربية وسبقهم إليه ، كسبقهم في
موضوعات أخرى . ويقرر - في هذا الشأن - أن كتب
التراجم التي ألّفها العرب فيها كثير من علم تاريخ
الأدب ، لأنهم يشفعون الترجمة بما خلفه المترجم له من
الكتب ، ويبينون موضوعات هذه الكتب ، وقد
يجاوزون هذا التبيين إلى وصفها^(٤) . وعد من هذه
الكتب المتخصصة في البحث عن المؤلفين ومؤلفاتهم
كتاب « الفهرست » لابن النديم ، و « مفتاح السعادة »
لطاشكبري زاده ، و « كشف الظنون » عن أسامي
الكتب والفنون » لحاجي خليفة ، و « أجدد العلوم »

(١) المصدر نفسه ص ١٩٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٩٩ بالهامش .

(٣) مقدمة جرجي زيدان لكتاب تاريخ آداب اللغة العربية -

من علله ، وأول من ضبط قواعده وألف فيه ، ومذهب البصريين والكوفيين . وكل هذا في معرض الحديث عن النحو في العصر العباسي الأول . فإذا بلغ العصر العباسي الثاني عالج موضوع النحو والنحاة فيه معالجة ملائمة ، فإذا بلغ - بعد عشرات وعشرات من الصفحات - العصر العباسي الثالث تناول موضوع النحو والنحاة فيه على ضوء ما تطور من دراسته ، مع بيان ما حدث فيه من تخلف أو توقف أو ابتكار ، وهكذا يمتص في بقية العصور حتى العصر الحديث .

وهكذا يتناول الرجل كل علم ، وكل موضوع في كل عصر من عصور الأمة العربية ، فيلقى عليه من الأضواء ما يكشف عن حقيقته ونموه أو تخلفه .

ولا يرضى صاحبنا من الحديث عن موضوعات العلوم وفنون الأدب بهذا القدر ، ولكنه يقف عند رجال هذا الموضوع ، أو أعلام هذا الفن ، يترجم لكل واحد منهم ترجمة قد تقصر إلى بضعة من السطور وقد تطول إلى بضع من الصفحات . فترجمته للإمام مسلم صاحب الجامع الصحيح في حديث الرسول عليه السلام تبلغ ستة أسطر^(١) ، وترجمته للمؤرخ الأديب الشاعر صلاح الدين الصفدي صاحب كتاب « الوافي بالوفيات » تبلغ أربع صفحات أو تقاربها^(٢) .

ومن المؤرخين والمؤلفين من يكتفى في تراجمه للرجال بذكر أخبارهم التي ينقلها عن مصادر ومراجع لا يرى ضرورة للإشارة إليها . ولكن جرجي زيدان قد أفاد من المستشرقين في هذه الناحية . فهو يذكر في كل ترجمة المصادر والمراجع التي يمكن الرجوع إليها لمن يريد أن يتوسع في الموضوع ، أو لمن يريد أن يهتدى إلى مآخذه ومصادره . ولقد كان بعض المؤرخين العرب يكتفى بذكر المصادر والمآخذ جملة في صدر كتابه أو في مقدمته ، كما فعل مؤرخنا المصري

العسقلاني « ابن حجر » في كتابه « الدرر الكامنة » ، في أعيان المائة الثامنة « المطبوع بحيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٤٨ هـ سنة ١٩٢٩ م . ولكن جرجي زيدان يذكر المآخذ والمصادر عقب كل ترجمة لكل علم ، شاعراً كان ، أم خطيباً ، أم مؤلفاً ، أم فقيهاً ، أم مفسراً ، أم محدثاً ، أم لغوياً ، أم صحافياً . . .

ولا يكتفى هنا بالمصادر العربية ، ولكنه يضيف إليها المصادر الأجنبية - أوربية كانت أم أمريكية . ففي ترجمته - مثلاً - للشاعر الجاهلي : « تأبط شراً » يذكر مآخذ الترجمة لحياته على هذا النحو قائلاً : « وأخبره في الأغاني ٢٠٩ ج ١٨ ، والشعر والشعراء ١٧٤ ، وخزانة الأدب ٦٦ ج ١ . وكتب عنه بور BAUR بالألمانية مقالة في سيرة حياته وشعره ، في المجلة الشرقية الألمانية سنة ١٨٥٦ »^(١) .

ولا تقتصر المصادر والمآخذ التي يسجلها جرجي زيدان في تراجم الأعلام الأدبية على القديمة ، ولكن الرجل كان متابعاً لأحدث الكتب في وقته . ففي ترجمته للمؤرخ بدر الدين العيني المتوفى سنة ٨٥٥ هـ يضيف إلى مآخذ ترجمته كتاب « الخطط التوفيقية » لعلي مبارك باشا . وفي ترجمته للشاعر الجاهلي : المتلمس ، يضيف إلى المصادر القديمة مصدراً معاصراً له وهو كتاب « شعراء النهروانية » للأب لويس شيخو اليسوعي المتوفى سنة ١٩٢٧ .

وحين يذكر جرجي زيدان كتب المؤلفين والأعلام الذين يترجم لهم ، أو دواوين الشعراء الذين يتناولهم بالدراسة ، لا يكتفى بذكر أسماء تلك الكتب وعناوينها ، ولكنه يشير إلى أماكن نسخها الخطية إن كانت مخطوطة ، وإلى أماكن طبعها وتاريخ الطبع إن كانت مطبوعة . وقد استعان في ذلك العمل بالجهد الضخم الذي بذله المستشرق الألماني بروكلان في كتابه « تاريخ الأدب

(١) الجزء الثاني من تاريخ آداب اللغة العربية ص ٢٤٦ .

(٢) الجزء الثالث - ص ١٧٤ - ١٧٨ .

(١) تاريخ آداب اللغة العربية ج ١ ص ١٦٢ .

العربي». ولكنه لم يكن في الأمر كله عالة على بروكلمان، فقد أفاد من رحلاته وزياراته هو المتعددة إلى مكتبات أوربية كثيرة، كما أفاد من ترده على «دار الكتب المصرية» واستثناسه الدائم بفهارسها. كما أفاد خاصة من مكتبة المرحوم أحمد تيمور باشا.

وتعد تعريفات جرجي زيدان بالكتب التي خلفها الفكر العربي الإسلامي على مر العصور حتى عصرنا الحديث الذي ظهر فيه كتابه - أدق وأوجز تقويم لهذه الثروة الطائلة من إنتاج الثقافة العربية، والعقلية الإسلامية. فقد يقوم الكتاب أو ديوان الشعر في سطر أو في بضعة أسطر، أو في صفحة كاملة أو قريب منها، فيقدم إلى القارئ صورة صحيحة دقيقة عن الكتاب الذي يقومه. ولا شك أن هذا التعريف للكتب التي ظهرت في العربية على مر العصور يعد مرآة صادقة صافية لتطور الحياة الفكرية عند العرب، كما يعد مقياساً دقيقاً لهذا التراث الضخم، وميزاناً مضبوطاً لمد التيارات الفكرية العربية وجزرها.

وإذا كان كثير من تلك الكتب التي وصفها جرجي زيدان حتى وفاته سنة ١٩١٤ قد تغير حاله إلى الطبع بعد أن كان مخطوطاً، كما أن كثيراً من تراجم الرجال قد استحدثت فيها دراسات وكتب جديدة منذ وفاة جرجي زيدان حتى يومنا هذا، وإذا كانت موضوعات البحث حتى عصر زيدان قد جد عليها دراسات جديدة لم تكن في عهده، كما أن كشوفاً أدبية ولغوية وتاريخية قد ظهرت في الميدان منذ لقي جرجي زيدان ربه، فإن طبعة جديدة منقحة مزيدة من كتاب «تاريخ آداب اللغة العربية» كانت ضرورية. ولقد نهض بهذا العبء الضخم رجل من علمائنا حمّال لمثل هذه الأعباء، هو الدكتور شوقي ضيف الأستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة.

وظهرت الطبعة الجديدة من «تاريخ آداب اللغة العربية» بتحقيقات الدكتور شوقي ضيف وتعليقاته

وتصويباته واستدراكاته وإضافاته الثمينة سنة ١٩٥٧. ومن عجائب المقدور أن يقوم الدكتور شوقي ضيف بعد أربعة وأربعين عاماً بتحقيق أمنية الدكتور يعقوب صروف التي تمنّاها على المؤلف في حياته بتحقيق الكتاب وتمحيصه. ولا أحسب الدكتور شوقي ضيف قد بلغ الغاية من هذا، ولكن مجهوده الضخم المصني يظهر واضحاً في كل صفحة من صفحات هذه الطبعة. ومن مظاهر الروح العلمية في هذه الطبعة الجديدة «لتاريخ آداب اللغة العربية» أن الدكتور شوقي ضيف قد أسقط عنصر المجاملة من حسابه، مع أن ولدى جرجي زيدان هما اللذان ندباه للقيام بهذا العمل. فنراه يصحح الخطأ في حرية تامة في التعبير. فقد عدّ جرجي زيدان الشاعر «عبدالله بن الدمينه» من شعراء الجاهلية. وهنا نجد في الهامش تعليقا من المحقق يقول فيه: «أخطأ المؤلف في عد ابن الدمينه من شعراء الجاهلية، فهو إسلامي»^(١). ولا نمضى في سرد أمثلة من هذه التحقيقات الثمينة، فهي كثيرة واضحة تشهد بعلم المحقق وسعة اطلاعه وطول مراجعته ومعاودته للمصادر والمراجع. ولكن يظهر أن الدكتور شوقي قد أجاز لنفسه التغير والتعديل المطلق في مادة الكتاب. كما فعل في صفحة ٢٤ من الجزء الأول - مثلاً - فقد أباح لنفسه أن يصلح قليلاً في النص كما يعترف هو نفسه في الهامش. بل جاوز الدكتور شوقي ضيف الحد في صفحة ٢٤٦ من هذا الجزء أيضاً، فوضع أسماء أربعة من رجال الحديث المشهورين في العصر الأموي بدلاً من أربعة آخرين مغموين وضعهم جرجي زيدان في الطبعات السابقة. وكان من الممكن أن يبقى الدكتور شوقي ضيف الأسماء الأربعة التي وضعها زيدان في صلب الكتاب، وأن

(١) تاريخ آداب اللغة العربية - ج ١ ص ١٧٨.

رابعاً : نبـوـصـ مختارة

لعل كلام جرجى زيدان نفسه عن « تاريخ آداب اللغة العربية » وأقسامها يكون أصدق تعبير عن قضية كان الرجل أول من حمل لواءها بشمول واتساع وتفصيل ، فلنسمعه هنا يقول : (وإذا نظرنا إلى آداب اللغة العربية وأخواتها الساميات ، رأيناها تنطبق على ما تقدم بوجه اجمالى . أما عند التفصيل فأنا نجد بين آداب هذه اللغات وتلك فرقاً كالفرق بين طبائع الأمتين . فالشعر عند الساميين أقدم آدابهم ، لكن أكثره غنائى ، وليس فيه من الشعر القصصى إلا نصف قليلة . أما التمثيل فيظهر لأول وهلة أنه بعيد عن آداب العرب ، وسرى أنه موجود فيها . . . ولا غرو إذا امتازت اللغات الأوربية بالشعر القصصى والتمثيلي ، فإن اللغة العربية وأخواتها تمتاز بنوع من الآداب كبير الأهمية ، ليس منه في لغات الأفرنج إلا نصف ، نعى « الأمثال » فأنها جزء مهم من آداب اللغات السامية ، ولا سيما العربية والعبرانية ، وتندر في سواها .

وآداب اللغة العربية التي هي موضوع هذا الكتاب أغنى سائر الآداب السامية ، بل هي على الإجمال أغنى آداب سائر لغات العالم . . . لأن الذين وضعوا آدابها في أثناء التمدن الإسلامى أخلاط من أمم شتى جمعهم الإسلام أو الدولة الإسلامية ، وفيهم العربى والفارسى والتركى والهندي والسورى والعراقى والمصرى والرومى والأرمنى والبربرى والزنجى والصقلبى وغيرهم . . . وكلهم تعربوا ونظموا الشعر العربى ، وألفوا الكتب العربية ، في الأدب والنحو والتاريخ والطب والعلم والفلسفة ، فاحتوت آداب اللغة العربية بسبب ذلك على أحاسن القرائح ، وشتات الأخلاق والآداب والطبائع ، وأدخلوا فيها كثيراً من أساليب ألسنتهم الأصلية بدون قصد أو تعمل .

يضع في الهامش الأسماء الأربعة التي يراها أولى من غيرها . . .

وكما أجاز الدكتور شوقى ضيف لنفسه الزيادة - حيث لا تجوز الزيادة - في الكتاب ، فإنه أجاز لنفسه الحذف ، والحذف الكثير ، بلا داع يبرره ، ولا سبب يسوغه . ففي مقدمة جرجى زيدان للجزء الثالث التي يرد بها على منتقديه ، نرى المحقق الفاضل يحذف ما يقرب من أربع صفحات تتناول موقف الرجل من المنتقدين ، كما تتناول موضوع انتقاد « تاريخ آداب اللغة العربية » وأسماء ناقديه وإيجاز الرد عليهم . ولا يفوتنا هنا - للتاريخ فقط - أن نذكر أسماء هؤلاء المنتقدين ، وهم الأب لويس شيخو اليسوعى الذى نشر نقده في مجلة المشرق ، والسيد كاشف الغطاء الشيعى النجفى وقد نشر نقده في مجلة « العرفان » التي كان يصدرها أحمد عارف الزين في صيدا ، والأب أنستاس مارى الكرملى ، وقد نشر نقده في مجلة « لغة العرب » التي كان يصدرها في بغداد ، وأستاذنا المرحوم الشيخ أحمد الأسكندرى الذى نشر نقده في مجلة « المنار » في سنتها الخامسة عشرة والسادسة عشرة .

ونعود هنا فنؤكد قضية اهتمام جرجى زيدان بالنقد وإيمانه بفائدته وعدم ضيق صدره به . ومن ماثوراته في هذا السبيل قوله : « لا جدال في أن الانتقاد أكثر فائدة من التقريظ ، وقد يتبادر إلى الأذهان أن انتقاد الكتب يحط من قدرها أو يذهب بفضل أصحابها ، وهو خلاف الواقع . وإذا رأينا له مثل هذا التأثير أحياناً فلأن الكتاب المتقدم لم يكن يستحق عناية المنتقدين . ولو ترك بلا انتقاد لكان أسرع إلى السقوط . أما الكتب الهامة فأنها تزداد بالانتقاد شيوعاً ورواجاً ، ويزداد أصحابها رسوخاً في عالم الشهرة »^(١).

(١) تاريخ آداب اللغة العربية - ج ٣ ص ٤ .

٣ - العصر العباسي .

٤ - العصر المغولي .

٥ - العصر العثماني .

٦ - العصر الحديث .

وقسمنا العصر العباسي إلى أطوار بحسب التقلبات السياسية كما ستراه في مكانه^(١) .

وننتقل من هذا النص إلى نص آخر يعرف فيه جرجي زيدان الشعر ، فيقول : (الشعر من الفنون الجميلة التي يسميها العرب الآداب الرفيعة . وهي الحفر والرسم والموسيقى والشعر . ومرجعها إلى تصوير جمال الطبيعة . فالحفر يصورها بارزة ، والرسم يصورها مسطحة بالأشكال والخطوط والألوان ، والشعر يصورها بالخيال ، ويعبر عن إعجابنا بها وإرتياحنا إليها بالألفاظ ، فهو لغة النفس ، أو هو صورة ظاهرة لحقائق غير ظاهرة . والموسيقى كالشعر . . . هو يعبر عن جمال الطبيعة بالألفاظ والمعاني . وهي تعبر عنه بالأنغام والألحان ، وكلاهما في الأصل شيء واحد .

هذا هو تعريف الشعر في حقيقته ، ولكن علماء العروض يريدون بالشعر الكلام المقفى الموزون ، فيحصرّون حدوده بالألفاظ ، وهو تعريف للنظم لا للشعر . . . وبينهما فرق كبير ، إذ قد يكون الرجل شاعراً ولا يحسن النظم ، وقد يكون ناضحاً وليس في نظمه شعر . . . وإن كان الوزن والقافية يزيدان الشعر طلاوة ووقعاً في النفس ، فالنظم هو الثقال الذي يسبك فيه الشعر ، ويجوز سبكه في الشعر .

وقد تقدم ابن خلدون خطوة أخرى في تعريف الشعر ، فقال : « الشعر هو الكلام المبني على الاستعارة والأوصاف ، المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي ، مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده ،

ونريد بتاريخ آداب اللغة العربية بسط ما تقلبت عليه اللغة وآدابها من أقدم أزمانها إلى الآن . . . فهي - بهذا الاعتبار - تقسم إلى أطوار ، لكل منها شأن يمتاز عن سواه ، وقد لاحظنا في تقسيم هذا التاريخ ما توالى على الأمة من الانقلابات السياسية أو الأدبية ، وما كان من تأثير ذلك على المواهب والقرائح .

ويمكن قسمة تاريخ آداب اللغة العربية حسب علومها وآدابها ، أو حسب الأعصر التي توالى عليها . ونريد بقسمتها حسب العلوم أن نستوفي الكلام في كل علم على حدة من نشأته إلى الآن ، على أن نبدأ بأقدمها ، ونترج إلى أحدثها ، فنبدأ بآداب الجاهلية ، فنذكر تاريخ الشعر مثلاً وتراجم الشعراء من نشأته ، وما تقلب عليه من الأدوار في الجاهلية والإسلام إلى اليوم . ونفعل مثل ذلك في الخطابة وغيرها من آداب الجاهلية ، وبالفقه والتفسير والأدب والنحو واللغة وغيرها من الآداب الإسلامية . وهكذا نفعل بالعلوم الدخيلة منذ دخولها وما تقلب عليها إلى الآن .

أما قسمتها حسب العصور ، فيراد بها الكلام عن العلوم كلها معاً في كل عصر على حدة . وهذا الذي اخترناه في هذا الكتاب ، لأنه يصور حالة العصور المختلفة ، وما يكون من تأثير السياسة وانقلاباتها في العلم والأدب . ولذلك فقد قسمنا تاريخ آداب اللغة العربية إلى قسمين كبيرين : يفصل بينهما أهم انقلاب أصاب العرب من أول عهد تاريخهم إلى الآن . . . نعني ظهور الإسلام . فهي بهذا الاعتبار تقسم إلى آداب اللغة قبل الإسلام وآدابها بعده . وقسمنا آدابها قبل الإسلام إلى عصرين : عصر الجاهلية الأولى ، وعصر الجاهلية الثانية ، وقسمنا تاريخها بعد الإسلام إلى أعصر أو أطوار ، تناسب انقلاباتها السياسية أو الاجتماعية . وهي :

١ - عصر صدر الإسلام .

٢ - العصر الأموي .

الجارى على أساليب العرب المخصوصة به « فهو يجعل
التفنية والوزن من شروط الشعر ، ويشترط أيضاً
استقلال كل بيت منها بغرضه ، وهو تقييد لا باعث

له ، إذ قد ترى فى الكلام المنشور معانى تؤثر فى نفسك

تأثير الشعر ، وذلك كثير فى كلامهم ، والحكم فيه
للذوق . ومن أصعب الأمور أن نعرف الشعر ، ونجعل

له حدوداً جامعة مانعة ، كما نعرف الصرف أو النحو
أو الفلك أو غيرها من العلوم والآداب . ولكنك إذا

قرأت قولاً فيه خيال شعري تعرفت الشاعرية فيه ،
وشعرت بلذة ذلك التعرف وطربت له . وقد يكون

ذلك النثر قولاً ، وإنما أطربك ما فيه من أساليب الكناية
أو الاستعارة . . . فإذا سبكته فى قالب شعري زاد

رونقاً وطلاوة ، فإذا غنيتته على توقيع الألحان زدت
طرباً به . فالوزن يزيد الشعر طلاوة ، من قبيل التوقيع
الموسيقى فى الألفاظ والحركات ، لا من قبيل المعنى .

فإذا قرأنا لبعضهم نثراً يصف به ذهوله فى الحب ،
فيقول : « إذا جئت دار الحبيب ليلاً الحاجة لى أتمسها ،

فيا ليل ! كم من حاجة لى مهمة
إذا جئتكم بالليل لم أدر ما هيا
ويكون وقعه فى النفس أشد إذا غنى عن لحن
مطرب .

وعلى ذلك فيدخل فى الشعر كثير من أقوال العرب
التي نعتها من قبيل الأمثال أو الحكم الماثورة المبنية على
الكناية ، كقولهم : « المرء بأصغريه لا يبرديه ، وعاد
الأمر إلى نصابه ، وصاحت عصافير بطنه ، ونحو
ذلك » .

فالشعر بالمعنى لا بالوزن والقافية . . . وقد رأينا
بعض متقدمى العرب يرون هذا الرأى فى تعريف
الشعر ، فقد قال بعضهم : « الشعر كلام وأجوده
أشعره » ولم يقيده بالوزن ولا القافية . وقال آخر :
« الشعر شئء تجيش به صدورنا ، فنقذه على ألسنتنا » .

حجامة
علا ، نقذ صدى



أدولف لبنيامين كونستان

معلم

الأستاذ أحمد رشاد

رجل غير واقعي

(Mme de Charrière) التي اعتاد استشارتها في أموره بقوله : « رغم إفهامهن أنني لا أكن لمن إلا الصداقة ، كن يطلبن مني الزواج مبديات استعدادهن للتضحية من أجلتي حتى بشرفهن وبكل ما يملكن . . . » . وفي الواقع ، كان لبنيامين يميل إلى الترويح الذهني أكثر من ميله إلى لذة الشهوة الجسدية . وإن صادف وهزته هذه الشهوة ، جعل استمتاعه بها مع بنات الهوى . كان كل همه التفتن في المغازلة التي يسميها مونتيكيو « بألح الكاذب » .

إن تشاؤمه ، ورخاوته ، وتردده ، وسرعة غضبه ، وخوفه من المسؤولية وقلقه المستمر من الخديعة ، شحنت حياته بالمضايقات والمتاعب والفشل ، وجعلت منه « رجلاً غير واقعي » على حد تعبيره .

إن هذا الكاتب - السويسري المولد ، الفرنسي الثقافة ، الإنجليزى النزعة - ليس إلا مجموعة من المتناقضات . وهو يعترف بأنه لم يذق طعم الحنان في صباه - وهي الحقيقة - ولكنه بمجرد أن يشعر بالشفقة عليه من أحد ، يسخر منه ويهزأ به . وبينما يصرح بأنه يكره الحياة ويحتقرها ، يتهمها بأنها لم تجلب إليه الرفعة المنشودة ، ولا علو الصيت المرتقب . وأنه إن دافع عن

يجمع بنا في مقدمة هذه الدراسة ، قبل أن نرفع الكلفة بيننا وبين بنيامين كونستان (Benjamin Constant) القول بأن هذا الرجل الذي كان يفتخر بخبرته في فنون الغرام ، وأنه اتخذ الهيام هادياً ورسولاً ، لا يجد في نظرنا مكاناً له بين كبار الأحبة ولا مجلساً له مع أهل الهوى :

لا نريد اتهامه باتخاذ ربات الحجال سبيلاً للتسلية ، وإنما نظنه يعتبر النساء - على الأقل اللاتي عاشرن - زميلات مرفهات أو صديقات في وسعهن منافسته في ذكائه . كان حبه لمن يلبس ثوب الصداقة أكثر من رداء الشهوة ، وكان يميل إلى رؤية نفسه محبوباً أكثر منه كونه محباً ، ليكون دائماً في مأمن من حرارة الحب أو الإطالة في عمره .

وسنراه في الثلاثين من عمره وسط صديقات تحاول كل واحدة منهن أسره بسحرها وإلحاحها ، لتجعل منه شريك حياتها ، ناسية أنه حريص كل الحرص على التمتع بحريته « وأن إلحاح النساء عليه في مجال الغرام جعله يفتح مدام دي شارير

له ، بفضل طول الصبر والثبات . ويعلق كونستان معترفاً بدوره : « إن منظر تلك السعادة جعلني أندم على عدم بحى عن مثلها ، فلم أكن بعد قد اتصلت بامرأة استطاعت بحبها لى ارضاء كبريائى . . . وأمام اضطراب شعورى ، قلت لنفسى : إلا من حبيبة تعشقى ؟ » .

هل سمعته أياها القارئ العزيز ؟ إن كل ما يصبو إليه ، وكل ما ينشده ، لا أن يحب ولكن أن يرى نفسه محبوباً ! إن المسكين قد فاته أن حبنا لا ينمو ولا يثبت إلا عندما ننسى حبنا الذاتى !

ولنستأنف كلامنا عنه باستشهادات مستقاة من قصته ، إذ يقول : « فى اللحظة التى كان قلبى فيها متفتحاً للحب ، وطموحى تواقاً إلى النجاح ، وقع نظرى لحظة على اللينور (Ellénore) فخلتها خير فريسة لى » . أهذا هو كلام الحب الصادق أم الرجل النهار للقرص الذى لا يهمه إلا إشباع هوايته بايقاع أكبر عدد من النساء فى حبائله ولا يرغب إلا فى اذلال المرأة باسم الحب ؟ ولكن هناك ما هو أسوأ ! إنه كثيراً ما يخلط بين الحنان العميق الصادق وبين عاطفة طارئة لمراج متقلب ، إذ يقول : « إن أية عقبة تقف فى سبيل حياتى كانت تؤرقنى . والحب الكاذب الذى كنت أبدو منذ حين ، كان يخيل لى إلى أنى أشعر بلهيبه فى أحشائى » . والأمر الذى يحيرنا فى استجلاء شخصية هذا الرجل الذى اتخذ اللعب بالقلوب هواية ، هو قوله فى قصة « أدولف » : « الويل للرجل الذى لا يعتقد فى أبدية رابطة الحب » . ثم هو يقول مستأنفاً الكلام عن مغامراته مع اللينور : « وكنت أشعر بأن رابطة حبنا لا يمكن أن تدوم » .

وإذا عارضنا أحد فى هذا الحكم متعللاً بأن هذا الشعور إنما ينطبق على أدولف بطل الرواية ، لا على بنيامين ، فارجوه الاطلاع على المذكرات الخاصة التى

قضية عادلة ، فسرعان ما ينفد صبره ويعلل ذلك بقوله : « إن الكفاح يتعبنى ، وكل ما أريده هو الراحة » . وأنه إن تفانى فى مساعدة إخوانه ، فمن باب الجمالة لا الحب . وأنه إن افتخر بحريته الشخصية ، نجده أسير النساء ، أسير الميسر وضحية التقلبات السياسية . وأنه إن أكد بأن العقيدة لم تجد سيلاً إلى قلبه وأكب على تأليف المجلدات ضد الأديان ، نراه يعترف للدوق دى بروى (Duc de Broglie) قائلاً : « لقد جمعت حوالى أربعة آلاف حادثة تعزز رسالتى ضد الأديان ، لكنى بعد تفكير عميق ، استبعدتها لعدم جدواها . وأنه إن تاق إلى رؤية اسمه يلمع بين أهل عصره ، وأفكاره تملأ صدورهم ، نراه يعترف وهو فى سن السابعة والثلاثين قائلاً : « لقد ضقت ذرعاً بالعالم وأهله حتى فقدت الأمل فى أن يستظرفنى أحد ، فيا ليتنى مت قبل هذا ! » وأنه إن انتظر طويلاً للعثور على زوجة شابة جميلة لطيفة كفيلة بضمان حياة رتيبة له ، نجده يتزوج لأول مرة بامرأة دميمة لا يحبها ولا تحفظه بالغيب . ثم يتعلق بصديقة قدممة ، يتركها مدة ، لينزوجها بعد خمسة عشر عاماً . وأنه كان يمثل عدم الاستقرار ، ولكنه بدل الاعتراف بذلك ، يحاول التخلص من هذا العيب ليقع فى أعمال صيبانية ومهاترات تافهة .

ولكى نعطى صورة واضحة لحكمنا هذا عليه ، فلا يسعنا إلا أن نتركه يتكلم عن نفسه . إنه يقول فى مذكراته : « إن ذكرى عشرين عاماً من حياتى قد ضاعت وأصبحت ملكاً لمن استحوذ عليها دونى ، الأمر الذى سيجعلنى أحتقر نفسى وسيبسط من همى إلى اليوم الذى تتغلب فيه عزمى على ترددى » . ولكننا سنرى أن هذا التردد المرذول الذى يسميه « بعذاب الحياة الأكبر » سيلازمه طيلة حياته دون استطاعته التخلص منه .

ونراه فى كتابه « أدولف » (Adolphe) يقص علينا اعترافات أحد أصدقائه نجح فى الفوز بحب امرأة

كتبها المؤلف والتي يقول فيها بالحرف في سنة ١٨٠٧ :
« سأبدأ بكتابة قصة هي في الواقع تاريخ حياتي » .

ولا نريد أن يعتقد القارئ أننا سنلازم هذه القسوة
في الحكم على عواطف وتصرفات بنيامين كونستان ،
الرجل ذي القلب الرحيم الذي ذبل قبل الألوان ،
وصاحب القريحة الوقادة ، والملل السريع ، بل إننا
نطمئن القارئ بأن الرجل يستحق أن نبعد عنه كل
ما من شأنه أن يقلل من مكانته ، لأنه في الحقيقة ، رغم
ما فيه من تباين في الصفات والأخلاق ، يعتبر كاتباً
ماهراً يتمتع بسليقة الأديب ذي الأسلوب الساحر
الأخاذ . وسحر بيانه كفيل بأن يجلب له الغفران على
زلاته . ولا يجد القارئ متعة في قراءة أروع مؤلفاته
فحسب ، بل يجد لذة في استعادة قراءتها . كما أن نبل
الكلمات التي سنسردها فيما يلي ، خير شفيح للتغاضي
عن أخطائه وأطوار طيشه : « إنني أمقت كل مدح
يتلمس العذر لإعجابه بمنطقه . إنني أمقت كل مختال
بدير دفعة الحديث حول نفسه ، ويحلل للسامعين
شخصيته بدلا من الاعتراف بأخطائه . إنني أمقت ذلك
الضعيف الذي يلقي تبعية ضرر ضعفه على الآخرين
ولا يعترف بأنه هو مصدر ذلك الضرر » .

إن ما يضيف على بنيامين كونستان صبغة العظمة
ويرفعه في أعيننا هو قضاؤه سني الصبا وأطوار الشباب
دون عقاب يكبح جماحها . وليس الخطأ من عنده ، بل
يقع التقصير على أولئك الذين كان من واجهم السهر
على تربيته . ومع ذلك فهو لا ينحو باللائمة على أبيه
ولا على مدرسيه رغم أنهم جميعاً أفرغوا في قلبه الشك
والجحود بالإيمان في سن يكون فيها الشباب عادة مفعم
القلب بالتفاؤل وقوة الإيمان . لهذا لا يجب علينا أن
نرى فيه بعين الدهشة ، تلك الطبيعة المعقدة وميله إلى
التهور أكثر من التؤدة ، وإلى التردد أكثر من الثبات ،
وإلى الاندفاع أكثر من الحزم !

ويرى بعض النقاد في بنيامين الرجل الجاف الذي
لا يعرف الرحمة ، ولكنه في الواقع ، كان يخفي وراء
ذلك قلباً رؤوفاً مليئاً بالطفية . وهو يكره في الرجال
تظاهرهم بأحاسيسهم وتأثرهم وحدهم على صاحب
المصيبة لأن غرضهم في نظره ، لا مشاطرته أحزانه
وأتراحه ، بل لباس فداحة الأمر ثوب التفاهة . ويقول
في مذكراته : « إنني من أولئك الذين يحترمون آلام
الغير ، وأدعو الله أن يحفظني من إطفاء لهيبها في قلوبهم
بعبارات المواساة التقليدية ، لأنها في نظري تدنيس
لتلك الآلام . ولا يثيرني شيء أكثر من رضا المكلوم
عنها » .

ونجده في اعترافاته رجلاً متساعاً ، يميل إلى الصلح
والمصالحة ، ولولا رجاحة عقله لظنناه يؤمن بالقضاء
والقدر وما كتب على الجبين ، وهو يقدر ضعف
الإنسان ، لذلك فهو يترقب به ويحلم عليه . ويقول في
هذا : « لا يوجد الرجل الكامل ولا يمكن أن يكون
الإنسان صريحاً كل الصراحة ولا خبيثاً كل الخبث » .
ويؤثر عن مونتني (Montaigne) قوله : « إن
الإنسان متباين الصفات ومتلون الأخلاق » . وإذا كانت
هذه الصفة لا يمكن خلعها على كل إنسان فإنها تنطبق
تماماً على بنيامين كونستان ، ذلك المخلوق الهوائي
المزاج ، الرقيق العاطفة الذي تسيره الأهواء كيف
شاءت ، لا يعرف ماذا يريد ، ولا يدري ماذا يفيد ،
كأنه لعبة في أيدي الظروف ، يدس نفسه في مآزق
ولا يستطيع الخروج منها حتى ينخيل لناقديه أنهم أمام
رجل زبقي ، يفلت من بين الأصابع ، أو رجل غامض
لا يمكن استشفاف أفكاره وتوابعه ، أو استكشاف
اعوجاجه وانحرافاته !

وكتب عن نفسه في ذات يوم يقول : « لقد هدمتني
الحياة وجوها الذي يخلق كل موهبة . . لا أدري كيف
أصف سروري لوجودي وحيداً . . . إن العزلة هي
دوائى الوحيد » .

١٧٤٢ : فقد لفظت أنفاسها الأخيرة بعد وضعه بأسبوعين .

قضى الصبي شبابه دون أن يشعر بأى عطف أو حنو . كما سبق أن قلنا . ولم يستطع أبوه أن يسهر على تربيته أو يسدى إليه النصائح لكثرة تنقلاته وما اتصف به من خجل مشوب بكبرياء . وساحة ممزوجة بخشونة فضلا عن عدم وجود تجاوب نفسي بينه وبين ابنه .

ترعرع الشاب بين أيدي عدد من المدرسين والمربين غربي الأطوار والأحوال : كان مربيه الألماني يضربه ويركله ثم يحنو عليه . وكان مدرسه الفرنسي لا يعتقد في الأديان ويميل إلى الفسوق ، وكان أستاذه البلجيكي موسيقاراً ضعيف العزيمة يترك تلميذه يلتهم المؤلفات المفسدة للأخلاق . وهناك مدرس فرنسي آخر هجر المحاماة للتدريس وحكم عليه بالنفي ، كان يرغم الشاب على نقل مسودات مؤلفاته التاريخية الثافهة ، وراهب فرنسي ترك التبعد . مثقف ومجامل إلا أنه كان خائر الإرادة انتهى به الأمر إلى الانتحار من أجل حب فتاة .

هكذا تناولت تربيته عدة أيدي متنافرة متناقضة إلى أن رأى والده إلحاقه بجامعة أكسفورد بإنجلترا . ولكن تبين له أن الجامعة لا تقبل إلا من بلغ العشرين عاماً بينما ابنه كان لا يزال في الثالثة عشرة . عاد به أبوه إلى سويسرا حيث كلف به أحد المدرسين لتثقيفه ، ثم ألقاه بجامعة ارلنجن (Erlangen) في سنة ١٧٨٢ . أظهر الفتى ذكاء ومثابرة في تحصيل العلم ولكنه كان على جانب كبير من « الشقاوة » الأمر الذي جعله يترك ألمانيا ويلحق بأبيه الذي أدخله جامعة اديمبورج لاستكمال دراسته : وكان عمره ستة عشر عاماً .

أقام الفتى عند أستاذ في الطب يؤجر غرفة في بيته لبعض الطلبة . ونشأت بين كونستان وبين زملائه صداقة أدت إلى قيام محاورات ومناقشات وتحقيقات

ولعله كتب هذا وهو يفكر فيما قاله بسكال (Pascal) بأن المصائب تنصب على رأس الإنسان ، لأنه لا يعرف كيف يستجم في غرفة . ولو أن كونستان انترم هذا العلاج لكفانا مؤونة البحث عن دراسة سكناته وحركاته لفهمه .

حياته وآثاره

كان هذا الكاتب ، بملامحه النبيلة ، ووجهه المعبر ، وشعره الأحمر المتجعد ، وعينه الصغيرتين ، وقامته الطويلة المنحنية ، وكتفيه الضيقتين ، وساقيه الرفيعتين ، يخفى في ثيابه أكثر من رجل عظيم ولكنه لم يكن واحداً منهم ؛ وعاش أكثر من حياة ولكن لم يستفد بواحدة منها . لقد سار وراء الحب دون أن يصل إليه ، وحاول الاعتقاد بأنه يعشق ولكن إله الحب كان لا يثق في تصرفاته ، فأصم أذنيه لكي لا يستمع إلى نداءاته الوهانة . ويرجع ذلك إلى ميله لجلب العراقل لنفسه ، والوصول إلى غايته عن طريق الأشواك ، والتصرف دون النظر في العواقب أو الشعور بالمسئولية في أموره وأحواله ، حتى ليبدو كأنه شخصية « فودفيل » . فغامراته تنتهي عادة بمبارزة أو بانتحار غير موفق ، بل إنك لا تعرف أكان صريحاً في شعوره أم مخاتلاً ، صادقاً أم كاذباً . ومن أقواله عن نفسه : « إن خير صفة خلعتها على السماء هي أني جعلت من نفسي مادة للسخرية ! » وكان يجدر به أن يضيف بأنه يجد لذة في جعل الآخرين مادة لسخريته .

ولد في لوزان يوم ٢٥ من أكتوبر سنة ١٧٦٧ من أسرة فرنسية بروتستنتية الأصل ، استقرت في هذه المدينة منذ أوائل القرن السابع عشر . كان والده جوست كونستان دي ريبيلك (Juste Constant de Rebecque) من مواليد سنة ١٧٢٦ يعمل ضابطاً برتبة يوزباشي في فرقة سويسرية تابعة لهولندا . أما أمه هنرييت دي شانديو (Henriette de Chandieu) ، المولودة في عام

عن الفن والأدب والفلسفة . ولكنه تعرف في هذه الأثناء ، للأسف ، بموسيقار إيطالي تعلم منه لعب الميسر أكثر من فن الموسيقى . وتعلق بهذا الداء إلى آخر يوم في حياته .

وبعد إقامة سنة ونصف في اسكوتلندا ، توجه إلى باريس في مارس سنة ١٧٨٥ بناء على رغبة أبيه . وكان يبيت في دار الكاتب جان باتست سوار (Jean-Baptiste Suard) ويتلاقى مع زواره الأدباء . ووكّل به الميسر بوميه وهو رجل تافه محتال ، فكان يطوف به على المواخير وبيوت الدعارة ، وعلم والده بالحياة التي يعيشها ابنه فأمره بالذهاب إلى بروكسل حيث نبض قلبه بأول حب .

» » »

هام بنيامين كونستان بمدام جوهانو (Mme Johannot) البالغة من العمر ثلاثين عاماً ، وهي سويسرية ساحرة الجمال على قسط وافر من الذكاء ، متزوجة من رجل أعمال عين بعد الثورة الفرنسية نائباً في الجمعية الثورية . كان هذا الحب يقوم على الفضيلة ولم يدم إلا دوام صحابة الصيف .

تلقى بنيامين أمراً من أبيه يحتم عليه العودة إلى سويسرا . فأقام في مدينة لوزان وأكّب على الدراسة وبدأ يكتب « تاريخ الوثنية » متأثراً بأفكار الفيلسوف الفرنسي هلفيسوس (Helvétius) صاحب كتاب « الروح » .

دخل قلب الفتى حب جديد في شخص مدام هاريت ، تريفور (Mme Harriet Trévor) وهي سيدة انجليزية في الخامسة والثلاثين من عمرها ، افترقت جسدياً عن زوجها ، سفير إنجلترا في تورينو بإيطاليا . كانت لا تزال تتمتع بحسن نادر وجمال أخاذ ، وكان لها أكثر من معجب . انضم بنيامين إلى جماعة المعجبين بهذه السيدة وأرسل إليها كتاباً بث فيه غرامه وشرح لها

النيران المتأججة في فؤاده من أجلها ، فلم تقبل إلا صداقته بينما كان يطمع فيما هو أكثر من الصداقة ، فذهب إليها وارتمى تحت قدميها في تمثيلية عجيبة ، ثم راح يضرب رأسه في الحائط ، مما جعل مدام تريفور في وضع محرج دفعها إلى تهديته ونصحه ، لكنه انصرف مهدداً بالانتحار . لم ينفذ تهديده هذا ، بطبيعة الحال ، كما لا يخفى على القارئ ، وراح يردد عليها مكتفياً بالصداقة .

ولقد ذكرها في كتيبه المسمى « الكراسي الحمراء » (Le Cahier Rouge) الذي حرره سنة ١٨١١ وقص فيه الحوادث التي مرت به في العشرين سنة الأولى من عمره ، ويقول عن هذه السيدة : « كانت تستقبلني في بيتها ونمكث منفردين فيه حتى الثالثة صباحاً دون أن يحدث بيننا أي شيء ، فقد كنت خجولاً للغاية رغم غرامي الشديد بها . ولم أكن أعلم وقتئذ أنه كان يجب على أن آخذ ثمرة الحب غلاباً لا استجداء . كنت أستجدي ، في الواقع ، ولا أنال شيئاً إطلاقاً . كانت مدام تريفور تنظر إلى كعشيق من طراز فريد . ولما كانت النساء عادة يحبن كل ما يشبع غرورهن ، فلم تستنكر تصرفاتي وتعودت عليا » .

لم تدم هذه الصداقة وانتهت عند عودة بنيامين إلى باريس بأمر والده .

مدام شارير وكونستان

تعرف بنيامين أثناء وجوده في العاصمة الفرنسية ، بسيدة تتمتع بقدر وافر من الثقافة والذكاء أثرت في مصيره تأثيراً ملموساً ، هي مدام دي شارير (Mme de Charrière) الهولندية الأصل البالغة من العمر سبعة وأربعين عاماً ، بينما لم يكن فتناً قد ناهز العشرين . كانت لا تزال تحتفظ بقسط كبير من الجمال والدلال . تزوجت هذه السيدة بعد الثلاثين من عمرها برجل سويسري له أملاك شاسعة ، رقيق الطباع لكنه فاطر

حتى لا يكاد يرى ، ولكن صلابته تجعله لا ينقطع أبداً .

وعندما علم بموتها صرح قائلاً : « لقد خسرت صديقة وفيه وأصبح العالم في نظري خالياً من الناس » .
إذا كانت مدام دي شارير أثرت في عقلية فتاها ، فإنها لم تغلخ في التأثير على أخلاقه وطباعه . فهو لا يزال يصرف وقته في الميسر ويستدين . وأرادت سيدة عجوز تعرف أسرته أن تزوجه من فتاة في السادسة عشرة من عمرها ، جميلة ولها إيراد يبلغ تسعين ألف جنيه سنوياً ، قاصدة بذلك إبعاده عن ذلك الداء . ولكن اتضح أن الفتاة مخطوبة . فما كان من والد بنيامين — على أثر فشل هذا الزواج واستمرار ابنه في لعب القمار ، إلا أن أوفد إليه رسولا ليحضره إليه ، بيد أن الفتى هرب إلى إنجلترا . والعجيب أنه بمجرد وصوله إلى هناك ، اشترى كلبين وقرداً ! ثم راح يطوف المدن البريطانية بحثاً عن أصدقائه وزملائه في الدراسة . وانتهى به المطاف إلى اديمبورج .

وأخيراً فكر في ضرورة العودة إلى والده ، فوصل إليه وكله خوف من عتابه ، ولكنه استقبله دون غضب أو فرح وهو يلعب الورق مع ضباط من أصدقائه ، مبادراً إياه بقوله : « آه ! أنت هنا ! كيف جئت ؟ » فقال : « تارة راكباً جواداً وطوراً عربية » . فرد عليه أبوه قائلاً : « لا شك أنك متعب . اذهب إلى الفراش » . ظل بنيامين ثلاثة أيام في عزلة تامة ، ثم ذهب لزيارة مدام دي شارير وليبت عمه في لوزان . ويجمل بنا القول هنا بأن كونستان كان يكره أسرته ومسقط رأسه لكثرة ما صبه أبوه في صدره من مساوئ الأرستقراطية السويسرية .

تشريفاتي وزوج

وجد الفتى نفسه في أوائل سنة ١٧٨٨ محروماً من دفء الحياة العائلية ، مهموماً من تجارب الحب والغرام ،

الشعور ، الأمر الذي جعلها تهرب من الحياة الزوجية إلى الإنشاء والتحرير . وعندما جاءت إلى باريس لطبع إحدى قصصها ، تقابلت مع بنيامين .

ويحق لسانت يوف (Sainte-Beuve) أن يقول بأن هذه السيدة اللامعة ساهمت أكثر من أى إنسان آخر على شحذ قريحة كونستان . ويجدر بنا — وإن بدا هذا غريباً — الاعتراف بأن هذه القريحة كانت مزدانة أصلاً بعدة معلومات ومعارف متنوعة قبل أن يعرف هذه السيدة . فرغم حياته المختلة ومجونه وسهره على موائد الميسر ، استطاع تعلم اليونانية واللاتينية والإنجليزية والألمانية والإيطالية ، وأن ينشر مقالات ذات شأن ، وأن يقرأ عدداً ضخماً من كتب الأدب والفلسفة والتاريخ .

وخلال الأعوام الثمانية التي قضها مع مدام دي شارير ، كان إما يرأسها أو يزورها في ضيعتها بمدينة كولومبييه (Colombier) . ويذكر ذلك في كتابه « الكراسي الحمراء » حيث يقول : « كم من أيام وليال قضيناها في المسامرة ! وكم كانت مدام دي شارير قاسية في حكمها على الناس ، وكم كنت أنا ساخراً بطبيعتي ، الأمر الذي جعلنا في تجاوب تام » .
مل بنيامين مع طول الوقت تلك المسامرات والأحاديث الجافة الجدية المشبعة بالتشاؤم ، الخالية من الفكاهة والمرونة . أما مدام دي شارير ، فقد فهمت صعوبة الاحتفاظ بجانبها ، بمثل هذا الفتى الطموح القلق المتقلب المليء بالشهوة ، التواق إلى الحرية ، والاستقلال .

وقرت صلة بنيامين بـ مدام دي شارير عندما تعرف بـ مدام دي ستال (Mme de Staël) ، بيد أن هذا الفتور لم يمنع الصديقة السابقة من الاحتفاظ بالشباب الذي خفف عليها وطأة حياتها الكثيرة ، حتى إنها كتبت في سنة ١٨٠٥ ، قبيل وفاتها ، تقول عن صلتها بكونستان : « إن من الخيوط ما يكون رفيعاً ودقيقاً

غادرة تركت معاشرتها له أسوأ الأثر في نفسه ، فأصيب بأزمة تدهورت على أثرها صحته ؛ ولم يكتسب من رجال البلاط إلا العداء والحسد ، فقدم استقالته وترك عمله في عام ١٧٩٤ ليعود إلى سويسرا قرير العين لبعده عن عالم لم يهضم أخلاقه وتصرفاته .

ولنذكر هنا أنه قبل مغادرته بلاط الأمير بستة تعرف بشارلوت دي هاردنبرج (Charlotte de Hardenberg) التي سنراه يتزوجها في عام ١٨٠٨ .

وصال يدوم خمسة عشر عاماً

وصل بنيامين في هذه الفترة من حياته إلى منحني هام حيث تعرف بمدام دي ستال التي فرضت سيطرتها عليه بحدة ذكائها وقوة حيويتها . امتازت هذه السيدة بميول تحررية ، وضمن لها قلمها صيتاً مدوياً في الأوساط الأدبية .

تزوجت في عام ١٧٨٦ من البارون دي ستال هولشتاين (Staël-Holstein) سفير السويد في باريس ، ولم تجد نجاحاً في بلاط لويس السادس عشر . ثم رأت من الحكمة أن تترك العاصمة الفرنسية بعد انهيار الملكية ، فلبت إلى إنجلترا ، ثم إلى سويسرا حيث جمعت حولها في قصرها بمدينة كوبي (Coppet) عدداً من النبلاء الفارين من وجه الثورة الفرنسية . وفي هذا القصر ، تمت مقابلة بنيامين مع مدام دي ستال لأول مرة في ١٩ سبتمبر ١٧٩٤ .

لاحظت عليه علامات الخجل مما بدا عليه من ارتباك في مشيته ، كما كان مدعاة للسخرية والضحك في نظرها ، بقامته الطويلة وبصره الضعيف ، لكنها غيرت رأيها فيه بعد مجالسته ومحادثته ، إذ اكتشفت فيه المحدث اللبق الواسع الاطلاع حتى إنها طلبت منه العودة إلى زيارتها مرة أخرى .

عاد إليها ليلظل معها حتى عام ١٨١٠ . وكثيراً ما حاول بنيامين التخلص من مزاج هذه السيدة الحاد

توافقاً إلى إيجاد عمل شريف يشغله عن قلقه ، وينشله من البطالة التي يعيشها ، لذلك نراه يقبل وظيفة تشريفاتي في بلاط أمير دوقية برانسويك (Duché de Brunswick) شارل الثاني السياسي المرن والإداري المحنك ، والأديب النابه . وبالرغم من تقدير بنيامين لهذا الأمير ، كان يمتق حاشيته ولم ينسجم مع الذوق الألماني وأحس بكرهية طبيعية لسكان البلد . ويقول في ذلك : « إن الألمان قوم ثقالي في التفكير وفي المزاج وفي التسلية وفي الملل » . وكانت سخرية بنيامين وتصرفاته موضع استياء من النبلاء والعظماء في البلاط ، فكانوا يعاملونه بجماء وصلابة ، فكان يهرب من الجو بقراءة اليونانية ودراسة تاريخ ألمانيا وركوب الخيل واللعب على البيانو ومكاتبه مدام دي شارير . بدأت خطاباتها تحمل إليه كل حب وحنان ، ثم راحت تظهر شيئاً فشيئاً العتاب ، إذ نجحت الأقاويل الخبيثة المغرضة في بث بذور الشك في قلب هذه السيدة وإضعاف تلك الصداقة النقية الطويلة .

هكذا وجد بنيامين نفسه في عزلة ، مكثوم القواد ، مكسور الخاطر ، فقرر الزواج في مايو ١٧٨٩ من وللملين دي كرام (Wilhelmine de Cramm) الوصيصة في بلاط شارل الثاني . لم تكن هذه الزوجة جميلة ، بل بالعكس دميعة تحمل أثر الجدري في وجهها ، محمرة الأجفان ، نحيفة القوام ، عارية من كل ثقافة ، وفقيرة فوق كل هذا . عاش الزوجان فترة ساد فيها التفاهم . ولكن سرعان ما انقلبت وللملين من امرأة ودیعة مطیعة إلى خائنة لرباط الزوجية مع أمير روسي . وعلم بنيامين بهذا فتركها ثم طلقها في سنة ١٧٩٥ .

إن هذا الشاب الذي جاء إلى ألمانيا في الواقع ليرتب حياته ويضمن لنفسه مستقبلاً باهراً بما حباه الله من ذكاء ، وسعة اطلاع وقوة قريحة ، والذي استقبل الثورة الفرنسية بحماس ، لم ينجح إلا في الارتباط بامرأة

ولهجتها الآمرة ، ولكن سرعان ما كانت تهيمن عليه فيطيط له المقام بجانبها . كان يشعر بحاجته إلى هذه « المرأة الذكر » ليقوى من عزيمته ويبعد عن نفسه التردد .

وبعد انتهاء عهد الارهاب في فرنسا ، رأت مدام دى ستال العودة إلى باريس ، ظناً منها أن في التناف المعجيين بها وانتشار صيتها ، سيجعل نجمها يتألق في سماء فرنسا . ولكن سرعان ما خاب أملها ، فعادت أدراجها إلى كوبي في نوفمبر سنة ١٧٩٥ ، أى بعد شهر من تكوين حكومة الإدارة الفرنسية (Directoire) المكونة من خمسة أعضاء والتي ظلت في الحكم أربعة أعوام .

لم يذهب بنيامين إلى سويسرا مع مدام دى ستال لاعتقاده أن النظام الجديد ستكتب له الحياة . وطالب التجنس بالجنسية الفرنسية بصفته منحدرأ من أسرة بروتستانتية مهاجرة . ثم اشترى ضيعة بمبلغ ٣٠.٠٠٠ فرنك في ضاحية باريس .

وظهر أول كتيب له بعنوان « قوة الحكومة الحاضرة في فرنسا وضرورة الانضمام تحت لوائها » . (De la Force du Gouvernement actuel en France et de la nécessité de s'y rallier)

ثم أعقبه بمؤلفين آخرين هما :
« رد الفعل السياسي »

(Des réactions politiques)

و« عواقب الارهاب »

(Des effets de la Terreur)

وبعد أن عاد الوفاق بين مدام دى ستال والحكومة الفرنسية ، سمح لها بالعودة إلى فرنسا على ألا تقطن باريس . فأقامت في ضيعة بنيامين وكان في نيّتها أن تجعل منه وزيراً . وقبل أن تهتم بأمره رأت أن تؤدى خدمة جليلة لصديقها القديم تاليران (Talleyrand) حيث استطاعت تعيينه وزيراً للعلاقات الخارجية ، أما كونستان ، فجعلت منه سكرتيرها في مساعيها

ومباحثاتها ودسائسها حتى أتعبت وأنهكته إلى درجة جعلته يكتب إلى عمته لتبحث له عن زوجة . لقد مل خليلته الأدبية المتعبة ومل استعبادها له وعدم الاستقرار الذي يعيش فيه ، وإن كان في قرارة نفسه قد اعتاد على تلك الحياة المضطربة الصاخبة بصالوناتها السياسية ، التي كان يخدم فيها مع الصحفيين الذين كانوا يعتبرونه فرنسياً دخيلاً .

وفي أوائل عام ١٧٩٧ ، أذنت الحكومة لمدام دى ستال في الإقامة بمدينة باريس حيث عادت إلى دسائسها . وهكذا ساعدت باراس (Barras) أحد الأعضاء الخمسة في « الإدارة » ، في التخلص من اثنين من زملائه ومن كثير من أعضاء البرلمان . ثم قامت بعد ذلك تناهض الإجراءات التعسفية التي اتخذها باراس ، وتستنكرها بعنف .

ووصف بنيامين أعمالها هذه بالطيش وعدم الروية فصبت عليه غضبها هو الآخر . ورأى باراس أن يتخلص من ثروة ونقد مدام دى ستال ، فأصدر أمره بطردها من الأراضي الفرنسية .

ظل كونستان في باريس ليحاول أن يثني عزم باراس ويقنعه باصدار العفو عن مدام دى ستال . وفي هذه الأثناء تقابل مع سيدة تدعى جولى تالما (Julie Talma) سبق له التعرف بها على أثر عودته من بلاط شارل الثاني .

ويجدر بنا أن نذكر كلمتين عن هذه السيدة التي نجد شبا بينها وبين بطلة قصة كونستان المشهورة .

ولدت سنة ١٧٥٦ ، ورقصت على مسرح الأوبرا وهي في التاسعة من عمرها . ثم تزوجت سنة ١٧٩٠ بالمثل الكبير تالما الذي لم يك وفيأ لها .

كانت جولى تتمتع بحسن نادر وبجمال وثرأ وثقافة ، راجحة العقل ، قوية العزيمة ، صادقة الحكم ، لمع صالونها خلال حكومة الإدارة . عشقت بنيامين

ولكنه لم يشعر نحوها إلا بالصدقة والاحترام ، فاستيقنت أنها لن تستطيع استمالة ذلك الرجل الثائر ، فانصرفت عن حبه . وماتت بمرض ذات الرئة بين ذراعى بنيامين فى مايو ١٨٠٥ ، فخلد ذكرها فى صفحات جميلة تحمل عنوان « رسالة عن جولى » (Lettre sur Julie) طبعت سنة ١٨٢٩ .

أنا لندسى وكونستان

رجعت مدام دى ستال إلى فرنسا بفضل مساعى بنيامين ، وفى رأسها أكثر من مشروع ، وأولها إيقاع الجنرال بونابارت فى حبائلها ، وهو يومئذ أكبر رجل فى الجمهورية . وعملت على مقابلته عند تاليران فى باريس عام ١٧٩٨ ، وحاولت جاهدة إغراءه بذكاها أكثر من جمالها . ولكنها أخفقت تماماً لأن بونابارت كان يمت المرأة التى تشتغل بالسياسة . فتوجهت مدام دى ستال مكسورة الخاطر ومهزومة إلى كوفى وبصحبها بنيامين كاتم سرها ووكيل أعمالها ومشاطرها أحرانها وآلامها .

وعندما عاد بونابارت من مصر وأحدث انقلاب ٩ نوفمبر سنة ١٧٩٩ الذى مهد لقيام الامبراطورية ، كانت مدام دى ستال وبنيامين فى باريس : واختلفت نظرتهما لهذا الحدث حيث تشاءم بنيامين بينما رأت هى فيه فجر الحرية . لذلك راحت تؤلم الولاثم وتبدى اعجابها ب نابوليون وبأعماله ، وهى ترمى من وراء ذلك أن تجعل من بنيامين كونستان عضواً فى المجلس الاستشارى (Tribunat) بمساعدة تاليران . وقد تم لها ما أرادت .

وقبل أن نسير وراء بنيامين فى وظيفته الجديدة ونتصدى لآرائه السياسية ، يجمل بنا الكلام عن أنا لندسى (Anna Lindsay) التى تعرف بها ، لما لها من شبه كبير ببطله قصته المسماة « أدولف » .

لأنها فتاة متوسطة الحال من أصل أيرلندى ، قامت بتربيتها الدوقة فريتس جيمس (Fritz-James) فى لندن حيث تقيم . واجتذبتها تيار المدنية وقامت بعدة مغامرات غرامية ، ثم استقرت مع شخص يدعى لاموايون (Lamoignon) أنجبت منه ولدين . وذكرها شاتوبريان فى مذكراته قائلاً عنها « إنها سيدة جميلة ساحرة ولكنها ذات مزاج عنيف » .

وعندما أجمعت على الحياة فى باريس سنة ١٧٩٩ ، اتصلت بجولى تالما وترددت على صالونها ، وتقابلت فيه مع بنيامين وتبادلا حباً جنونياً .

كانت « أنا » تطمع فى حياة رتيبة بالزواج من بنيامين ولكنه لم يكن ليفكر فى القران بها ، بل كان همه أن يزيد اسمها فى قائمة عشيقاته . وتراسلا ، واجتمعا ليفترقا على أمل التلاقى مرة أخرى . وتصرف هذا الرجل لا يدهشنا ، فقد عودنا على تصيده النساء اللاتي يشبهن فى أخلاقه وأطواره العجيبة ، ثم تركهن لينساهن فى أحضان غيرهن .

بطل التحرير

لترك مغامرات بنيامين فى الهوى لنقتفى آثاره فى مهمته السياسية . لم يحاول التزلف إلى رجال الحكم ، بل راح ينتقد موقف الحكومة من أعضاء المجلس الاستشارى . فهاجم الحكومة لعدم اعطائها الوقت الكافى لرجال المجلس لدراسة القوانين ، وطالب بحقه وحق زملائه فى فحص التشريعات فحصاً حراً . كان مذهبه السياسى يركز على الدفاع عن الفرد بما له من حقوق لا تقل عن حقوق الدولة نفسها ، مما أكسبه لقب « بطل التحرير » .

لم يعترف بمبدأ السلطة ولا بمبدأ الأغلبية وإنما بمبدأ الاستقلال الفكرى . ومن المأثور عنه قوله فى أهمية المعارضة : « ما هى حقوق وواجبات المعارضة ؟ إذا كان وجودنا لا فائدة منه ، فليستغنا عنا . وإذا كانوا

مدينة وايمر (Weimar) بالذات حيث يقيم فيها أناس من ذوى الشهرة العالمية في مجال الفكر والقلم . فقبلت عرضه . وهناك في جو من الهدوء المناسب ، استطاع كونستان أن يقوم بتأليف كتابه عن الدين .

السير وفق مهاج مخطط

كان بنيامين يتردد على المكتبات العامة ليطالع على أهم المؤلفات اليونانية في اللاهوت والعلوم ويتصل بكبار المفكرين والمؤرخين والعلماء . وكثيراً ما اجتمع على موائد الطعام بالشاعر الفيلسوف الألماني جوته ويقول عنه : « أنه رجل ذكي عميق التفكير ، له آراء جديدة ، ولكنه أقل الذين عرفتهم ببساطة . » وكثيراً ما جالس شيلر وأمضى معه أمسيات في التسامر . وكان اعجابه بهذا الأخير أكثر من اعجابه بجوته .

ظل يتابع أبحاثه طيلة سنة ١٨٠٤ حتى إذا ما ملها ، راح ينتقل ، للترويج عن نفسه في المدن الألمانية ، ولا سيما لايبزيغ وفرانكفورت . كما كان ينزح إلى جنيف ولوزان وكوبي ، لكنه كان يفضل قائمار حيث يقول : « في هذه المدينة أجد ما يشجعني على اتمام مؤلفي الذي اعتبره أهم حدث في حياتي » .

بدأ يشعر بأن صلته وعلاقته بمدام دي ستال لم تأت بالثمرة التي كان يريجوها ، رغم تضحياته ، كما يتضح من يومياته : « منذ أن تركت العزلة ، أصبحت لا أقوم بأى عمل قيم . . . أين السعادة التي كنت أشعر بها في العزلة ! . . . لقد أصبحت لا أجد اللذة التي ضحيت لها بكرامتي ، ولا الكرامة التي ضحيت لها باللذة ! » .

ولما عازمت مدام دي ستال في ديسمبر ١٨٠٤ على الذهاب إلى إيطاليا لتجد الجو الملائم لكتابة روايتها المقبلة ، انتهز بنيامين الفرصة للاستجمام ، ذهب إلى فرنسا . وجد هناك بعض صديقاته ، فأثر الإقامة مدة أطول من التي قدرها لنفسه . وتردد على جوليت

في حاجة إلينا فليعطونا الوسائل الكفيلة بقيامنا بالمهمة التي علينا من أجلها » . ثم أضاف : « إذا حدث ضرر حاسبونا عليه ، وإن خسرنا حرباً أو تأخر عقد السلام ، اتهموا المعارضة . يبقى علينا أن نصبح مسؤولين عن التقلبات الجوية وأن نسير الرياح والعواصف لإغراق الأساطيل وإهلاك الحرث » . وأنهى كلمته بهذه العبارة التي أغضبت بونابارت : « بدون استقلال المجلس الاستشاري لن يكون هناك تناسق في الأعمال ولا حياة للدستور ، بل سيرزح الشعب تحت نير العبودية والصمت ، الصمت الذي سوف تسمعه أوروبا بأسرها »

وفي اليوم التالي ، استهدف بنيامين لهجمات الصحافة وثورة بونابارت الذي صاح متوعداً المعارضة بقوله : « هناك اثنا عشر أو خمسة عشر من ذوى الأفكار المجردة يجدر بنا إلقاؤهم في البحر . فهم بمثابة الجرائم العالقة بي والتي يجب أن أقضى عليها » .

أما بنيامين ، فإنه لم يتفاعل عندما رأى بونابارت يقبض شيئاً فشيئاً بيد من حديد ، على كل السلطات معلناً أن « الحكومة الفرنسية تمثل الشعب صاحب السيادة ولا يمكن قيام معارضة ضد السيادة » . ولم يندعش بنيامين عندما رأى نفسه ، في يناير ١٨٠٢ ، معزولاً من المجلس الاستشاري مع عشرين من زملائه الأحرار .

لم يطق البقاء في هذا الجو الخانق وعاد إلى ضيعته في ضواحي باريس مشطاً المهمة ، خائر القوى . لقد أسكنت قعقة السلاح وطلقات المدافع صوت الحكمة والمقل !

وفي هذه الأثناء مات البارون دي ستال ولم يكن في الواقع إلا زوجاً اسمياً . ورأى بنيامين من واجبه أن يتقدم للزواج من أرملته ، ولكنها رفضت عرضه لأنه يفقدها لقب « بارونة » التي تريد التمسك به .

وعندما أبدت تعبها من النفي المستمر ، قال لها بنيامين إنه مستعد لمصاحبتها إن هي ذهبت إلى ألمانيا وفي

« إما أنها مجنونة وإما أنا المجنون ؛ ولا أدرى كيف سينتهي الأمر بيننا » .

واستطاع بالرغم من حياة القلق التي يعيشها ، الانتهاء من تأليف كتابه عن الوثنية الذي ابتدأه منذ عشرين عاماً ، ولكنه لم يطبع إلا في سنة ١٨٣٣ تحت اسم « الوثنية عند الرومان » .

(Du polythéisme romain)

وفي أوائل عام ١٨٠٧ ، ألف ، في مدى خمسة عشر يوماً قصته المشهورة « أدولف » التي راح يتناولها على بعض أصدقائه ، ولكنها لم تظهر في السوق إلا سنة ١٨١٦ ، بعد أن تناولها عدة مرات بالتنقيح . وسوف نحلل هذه القصة في آخر دراستنا .

بلغ بنيامين كونستان الأربعين من العمر « دون أن يحقق الفخار الذي كان ينشده » على حد تعبيره . وسبق له أن قال عن نفسه قبل ذلك ببضع سنوات « إن ما ينقصني في حياتي هو السير وفق منهاج مخطط » . ثم نراه يقول بعد ذلك : « لم ألتزم قراراً حاسماً لثقتي بقصر الحياة الإنسانية » .

إن مثل هذه العقلية ، ومثل هذه الطريقة في تفهم الأمور والأشياء لا تدهشنا إذا كان بنيامين قد وصل إلى عفوان القوة والسن دون أن يعثر على الحياة التي طالما تمنّاها ، ليكون محط أنظار معاصريه . إنه بلا أسرة ، ولا زوجة ، ولا أصدقاء ، ولا حب ، ولا سعادة ، ولا نجاح ، ولا أي مشروع مخطط للمستقبل . هذه كانت حياة هذا الرجل الذكي المثقف الذي معه ضعف عزيمته ، من اختراق أبواب الحياة ، وكبله بالسلاسل حتى أنه بدل أن يرتفع صيته ، ظل منزوياً وغير معروف إلى حين .

ونود التنويه هنا بملاحظتين عن بنيامين : الأولى أن علاقته بمدام دي ستال لم ترفع من معنويته ، بل كانت مصدر متاعب ومضايقات له . صحيح أن هذه العشيقة المتسلطة كانت تعترف بموهبة صديقها ولكنها

ديكاميه (Juliette Récamier) التي لم يكن قد هام بها بعد ، وزار أنا لندسي التي ما زالت تبحث عن زوج شرعي ؛ واتصل بجولي تالما التي أصيبت بداء الصدر وأشرفت على الموت ؛ وتقابل مع شارلوت دي هندنبرج التي كانت تأمل في أسر قلب بنيامين بعد أن فشلت في حياتها الزوجية مرتين .

هكذا أمضى بنيامين أجمل الأوقات في باريس ، ثم توجه إلى كوبي في يوليو ١٨٠٥ ، وكانت مدام دي ستال قد عادت إليها بعد رحلتها الموفقة ، فوجدها أكثر تفتحاً لدواخل قلبها ، وأكثر فيضاً في شعورها . وكان المعجبون بها يحفون من حولها ويستمعون بلذة إلى الانطباعات التي تركتها « المدينة الخالدة » في نفسها . لم يستغ بنيامين هذا المنظر واستاء من هذه الجموع ودخلت الغيرة قلبه على صديقه ، وقامت محاولات لتهدئته وترضيته . وروى آخر الأمر تمضية الشتاء في جنيف . وعرضت مدام دي ستال أن يقوم بدور تمثيلية لراسين وأخرى لفولتير ، ولكنه لم يحسن دوره ، بينما أظهرت مدام دي ستال مقدرة فائقة على التمثيل .

لم تنسه هذه التسليلات مهنته ككاتب حيث يقول : « كم أريد الانتهاء من كتابين أحدهما في السياسة والآخر في الدين ، لأترك أثراً خالداً من بعدي » .

وفي سنة ١٨٠٦ ، نشر مقتطفات من كتابه في السياسة الذي استغرق أربع مجلدات طبعت فيما بين ١٨١٨ و ١٨٢٠ تحت عنوان : دراسات في السياسة الدستورية

(Cours de Politique Constitutionnelle)

وفي شهر مايو من هذه السنة ، استدعت مدام دي ستال صديقها كونستان إلى أوكسير (Auxerre) حيث كانت تقيم مؤقتاً للإشراف على طبع روايتها الجديدة كورين (Corinne) . وما أن اجتمع العشيقان حتى قام الشقاق بينهما ، ويقول في ذلك :

كانت مشغولة عنه بمصلحتها الخاصة ، وكانت ترى فيه العشيق أكثر من الأديب ، العشيق الذى يستطيع إشباع رغباتها وملذاتها أو يخفف من حدة الشدائد التى كانت تستهدف لها من جراء تهورها . والملاحظة الثانية ، أن الشهرة التى حظى بها بنيامين فى آخر حياته ، كانت سياسية أكثر منها أدبية . فالصدفة والصدفة وحدها هى التى جعلت منه روائياً . وهذا الروائى لم يسجل التاريخ اسمه إلا بعد وفاته بوقت طويل .

شارلوت وكونستان

ورد اسم شارلوت دى هردنبرج فيما سبق من الكلام . ويحمل بنا هنا أن نذكر طرفاً من جوانب حياتها المتصلة بكونستان .

تنتمى هذه المرأة العاطفية فى شعورها ، الهوائية فى مزاجها ، البسيطة فى تفكيرها ، إلى أسرة ثرية من هانوفر (Hanovre) . كانت على وشك الطلاق من زوجها الأول عندما تعرفت بصاحب هذه الدراسة ، فى برانسويك ، واشتعل قلبها حباً به . ولكن لم تكن لديه الرغبة فى الزواج منها بعد أن مر بتجربته مع ولهمين .

رأت شارلوت ، أمام هذه الصدمة أن تتركه مدة من الزمن ، ولكنها لم تستطع ذلك بدافع عاطفتها الفياضة . وعندما أظهر لها حنانه تمتعت عنه . فغضب . فطلبت منه الصفح ؛ فلم يبد اهتماماً . فأصرت على أن يعتذر ، فتهرب ، فتملكها الغضب بدورها وقررت قطع علاقتها به نهائياً . فاستحلفها أن ترضى بزيارته لها ، فقبلت ولكنه تراجع .

ومرت عشر سنوات ، وكان كونستان فى هذه الآونة قد تعلق بمدام دى ستال . فما كان من شارلوت إلا أن عقدت قرانها الثانى على الفيكونت ألكسندر دى ترتر وهو رجل دنى لا ضمير له .

وتلاقى بنيامين بشارلوت فى باريس فى شتاء عام ١٨٠٤ - ١٨٠٥ وأفرغ كل منهما ما فى قلبه من متاعب ومآسى للآخر واتفقا على الزواج ، ولكن كان عليهما الانتظار ثلاث سنوات : فكونستان كان مقيداً بمدام دى ستال من جهة ، ولم يقبل زوج شارلوت طلاقها من جهة أخرى إلا مقابل مبلغ وفير من المال .

وفى مايو ١٨٠٧ ، التقى العشيقان فى باريس . ويقول كونستان فى مذكراته : « كثيراً ما أذهب إلى مدام دى ترتر وأشعر بسحر جمالها وبطيبتها وحنانها مما يجعلنى أحس بالسعادة بجانبها وأن قرانى بها فيه راحة الحياة .

ولكنه سرعان ما كان ينتقل من التفاؤل إلى التشاؤم ، ومن اليقين إلى الشك ، فيضيف فى مذكراته : « قضيت سهرة مع شارلوت . هل تنطفئ جذوة هذا الحب ويحل محلها السأم ؟ هذا ما أخشاه ! إن سحرها أخاذ فعلا ولكنها قلقة الشعور ولا تعرف تنويع الحديث » .

ومع كل ، فإن كانت مدام دى شارير ، وأنا لندسى ، وجولى تالما ، وحتى مدام دى ستال ، لم يستطعن الاحتفاظ به ، فإن شارلوت استطاعت ذلك . صحيح أن كونستان عندما سيصل إلى الخمسين من عمره سيهم بامرأة أخرى . ولكن هذه المغامرة ستبلغ التفاهة حدّاً يجعل شارلوت لا تعطيها أية أهمية .

ولكن لا تتعجل الحوادث : فشارلوت لا تحمل اسم مدام كونستان بعد . وعندما ستحملة ، ستضطر إلى الانتظار بعض الوقت للإقامة فى عش واحد . ففى أواخر يونيو ١٨٠٧ ، ذهبت إلى ألمانيا لتصفية موقفها مع ألكسندر دى ترتر . وأرسلت مدام دى ستال رسولا من قبلها إلى كونستان ليخبره بأنها ستنتحر إن لم يعد إليها : هب كونستان يلبي نداءها ، فلما وصل إليها وجدها تضحك وتلهو وسط زوارها ، فغضب وتركها مع بطانتها التى لم يسترح لها ، وذهب إلى لوزان . ألحت

وزوجته بالهزيمة : فذهبت شارلوت إلى والد زوجها ،
وتوجه هو إلى كوبي عند مدام دي ستال .

مناهضة الاستعمار

رأى كونستان : بعد أن أمضى شهراً وشهوراً في
كوبي ، بين البطالة وحدة المزاج وعقاب الضمير ،
أن يسافر إلى ألمانيا مع شارلوت للتعرف على أسرتها .
وهناك أقام في قصر والديها وشعر بالنشاط يدب في
أوصاله ، ولكن إلى حين . لأن البروتوكول الألماني
المتشدد لم يرقه . وخلال فترة النشاط تلك . حرر
« الكراسة الحمراء » وزار مدينة برانسويك التي أمضى
فيها ست سنوات من شبابه ، ثم عاد منها محملاً
بالذكريات المحزنة المؤلمة .

بدأ يعمل الحياة حتى مع زوجته كما بدأ هذا الملل
يجعله يأسف على الأيام التي عاشها في نزاع مع مدام
دي ستال « ذلك البركان المتقد » الذي انطلقاً بالنسبة له ،
والذي قد يلهب مرة أخرى لأناس آخرين .

وفي هذه الأثناء : وصلته أنباء هزيمة نابليون في
روسيا ، وهبت على أوروبا ريح الحرية . وبدأت قلوب
الناس تتفتح لآمال جديدة . وشاطر كونستان الناس
حماسهم ورأى أن نهاية الإمبراطور قد قربت . فنشر
في هانوفر رسالة ضد نابليون تحت عنوان « روح الغزو
والسلب »

(De l'esprit de Conquête et de l'Usurpation)

إن هذه الرسالة التي تشرف كاتبها . تعتبر بحق ،
ذات قيمة كبيرة حتى في أيامنا هذه ، ذلك لأن
الاستعمار لا يزال يصب سموه في العالم بواسطة أذنابه .
وتستحق هذه الرسالة : في الواقع ، دراسة دقيقة وافية
ولكن نظراً لضيق المقام . سنقتطف منها هاتين
الفقرتين :

« إن الدفاع عن الوطن شيء . والاعتداء على
أقوام لهم وطن يدافعون عنه شيء آخر . إن روح الغزو

مدام دي ستال في عودته إليها ولكنه تلكاً في الاستجابة
فذهبت هي إليه . ويقول في مذكراته : « جاءت إلى
وارتمت تحت قدمي وراحت تصرخ بشكل يفتت
الأكباد المتحجرة . وعدت معها إلى كوبي ورضيت
بالإقامة فيها ستة أسابيع . إن شارلوت تنتظري في
أواخر سبتمبر . فما العمل ؟ هل أدوس على مستقبلها
وعلى سعادتي ! » .

مرت الأسابيع الستة ومرت الأشهر وكونستان
لا يستطيع الفكاك من مدام دي ستال .

وأخيراً تقابل مع شارلوت في باريس سنة ١٨٠٨
وكانت قد تخلصت من رابطة الزوجية وتنتظر تكوين
حياتها الجديدة .

لم تكن لدى كونستان الشجاعة الكافية ليفتح
مدام دي ستال بمكنون صدره خوفاً من « أظافرها أن
تمزق لحمه » حسب قوله .

وأخيراً قرر الزواج من شارلوت في يونيو ١٨٠٨
على شرط أن يظل هذا القران طي الكتمان بعض الوقت .
رضيت شارلوت ، في بادئ الأمر ، عن هذا الشرط .
ثم رأت أن زوجها كثير التغيب ، كثير الأسفار إلى
كوبي ، فطلبت منه أن يثوب إلى رشده وأن يتصرف
تصرف الرجل القوي الحازم .

لم يستطع ذلك إلا في مايو سنة ١٨٠٩ عندما ضرب
ضربته القاضية بتقديم زوجته إلى مدام دي ستال التي
رأت نفسها أمام الواقع ، فراحت تكيل له أنواع المهجو
والشتم ووصمته بعدم الوفاء والأنانية والجبن . وبعد
ذلك أملت عليه شروطها : لا بد من بقاء الزواج سراً
إلى إيجاد حل مشرف لموقفها : وخلال البحث عن حل
لهذه الورطة . يجب على بنيامين أن يعيش في كوبي ؛
أما شارلوت فلتذهب حيثما أرادت .

ولما لم يمكنه الوقوف في وجه هذه الطلبات ولا
الصمود أمام تيار ذلك العتاب : اعترف كونستان

تحاول الخلط بين هاتين الفكرتين . فبعض الحكومات ، عندما ترسل جيوشها من قطب إلى آخر . تتكلم عن الدفاع عن حياضها ، كأن كل مكان تضرم فيه النيران يصبح من أملاكها » .

وقال أيضاً : « إن القوة التي تمكن شعباً من استعباد الشعوب الأخرى تعتبر في أيامنا هذه ميزة لا دوام لها . فالأمة التي تسير على هذا المنهج الاستعماري تضع نفسها في موقف أخطر من الموقف الذي تضع فيه الأقوام الضعيفة نفسها . إن مثل هذه الأمة تصبح محط الاحتقار والاشتمزاز من أهل الدنيا بأسرها . وأن الضمير العالمي والأمان القومي والسخط العام تقف في وجهها . وأن هذا الضمير وتلك الأمان وذلك السخط تصب ثورة غضبها على رأس تلك الأمة لتدمرها » . ولا نكون مبالغين إذا قلنا بأن هذه الكلمات تنطبق بالحرف على الأمم الاستعمارية الموجودة الآن . ولو أن كونستان لم يسطر غير هذه الكلمات لكفات لذكراه الخلد في سجل التاريخ وفي القلوب الحبة للتححر .

وبعد هزيمة نابوليون في معركة لاينبرج واضطراره إلى التنازل عن الإمبراطورية ونفيه في جزيرة الب (Elbe) : عاد كونستان إلى باريس سنة ١٨١٤ وحده ، تاركاً زوجته في هانوفر عند أهلها .

وجد الناس الذين أغدق عليهم نابوليون الألقاب والأموال يحاولون التقرب من الملك الجديد لويس الثامن عشر . ورغم التقدير الذي لقيه من الصحف التي امتدحت رسالته ضد الاستعمار ، انتاب كونستان شعور متناقض جعله يكتب في مذكراته بتاريخ ٢٩ مايو ١٨١٤ : « لا أعرف شيئاً عن مصري : فلم تغدق على رجل عبارات الثناء أكثر مما أغدقت على ، ولم يعلن رجل من الغزلة التامة أكثر مما عانيت » .

ثم أضاف بعد يومين : « أعتقد أن الناس بكرهوني ، وقد يكون هذا وهماً مني . ولكنني في الحقيقة أنا المشغول عن عدم وضعي في المركز الذي

أستحقه ، لا كما ينحيل إلى أنهم يرفضون هذا المركز لي » .

وأخيراً قرر الفوز بهذا المركز بعد أن انضم إلى الملكية الدستورية ، نشر عدة كتيبات يوضح موقفه ، نذكر منها : « تأملات في النظم » (Réflexions sur les Institutions) و « التفرقة بين السلطات » (Distinction des Pouvoirs) و « حرية الصحافة » (Liberté des Journaux) و « مسؤولية الوزراء » (Responsabilité des Ministres) .

نالت مؤلفاته التحررية هذه كل تقدير وكان موضع حفاوة وولائم وحفلات . ويقول في ذلك وقد عمه السرور : « لقد انتشر صيتي » .

إن كل شيء أصبح يتسم في وجه كونستان وتفتحت أمامه الأبواب على مصاريعها لمهام جديدة . ولكن في هذه اللحظة شعر بحج جارف طارئ لا يناسب وقاره يدفعه نحو مدام جوليت ريكاميه .

كاتب سياسي لامع

كانت مدام ريكاميه تعتبر أجمل نساء عصرها ، ترتدى القلوب تحت قدميها ، تتمتع بسحر لا يقاوم وذكاء وقاد . كانت تعيش في المنفى مثل صديقتها مدام دي ستال : خلال حكم نابوليون . ولما عادت إلى فرنسا في يونيو ١٨١٤ ، فتحت صالونها الأدبي لكبار الشخصيات المشتغلة بالسياسة والأدب والفن والعلم . ومع أن كونستان كان يعرف هذه السيدة منذ عشرين عاماً دون أن يشعر نحوها بأكثر من الود والصدقة ، ومع أنه كان يعرف عنها فتورها الجنسي لإزاء عشاقها - وما أكثرهم - أحس « بالنار تأكل أحشائه كما لو كان في سن الثامنة عشرة » كما يقول .

وكتب في فجر هذا الحب الأسطوري يقول : « كنت أمضي أمسياتي لدى مدام ريكاميه ، المرأة التي عشت معها في سويسرا : ورأيتها في أكثر من مناسبة

ولم أشعر وقتها بأية جاذبية نحوها ، وإذا بي على حين غرة . أجد نفسي فريسة حب جارف . ولا أدري هل أصابني مس من الجنون أم أصبحت أحمق ؟ ولكن أملئ أن أتخلص من هذا المأزق » .

ثم كتب بعد ذلك بأيام : « إن هذا الشعور : للأسف : لا يتركني وحمى الحمى انسابت في مفاصلي وامتلكت جسمي وعقلي . لقد انتهى عهد العمل والسياسة والأدب . نعم كل شيء انتهى ليبدأ عهد جوليت بالسيطرة على حياتي » .

كاد هذا الحب ينطفئ في غده لولا نصيحة السيدة جوليانا كروودنر (Juliana Krüdner) التي كان لها نفوذ على القيصر اسكندر الأول . وكانت تميل إلى التصوف وعلم النفس . لقد نصحته بالصبر والأمل . ولكنه مل الانتظار والأمل وأصبح منهوك القوى « يقضى الليل راكعاً يصلي أو مستلقياً على البساط » . غريق وجدانه إلى أن ثاب إلى رشده من شعوزة تلك المرأة . وعاد إلى العمل والسياسة والأدب .

وفي هذه الأثناء . رجت أوروبا أبناء عودة نابليون من جزيرة الب إلى فرنسا . ونشر كونستان في جريدة « جورنال دي باري » بتاريخ ١١ مارس ١٨١٥ مقالا ينتقد فيه حكم نابليون الاستبدادي الذي سبب غزو الوطن . ثم نشر مقالا آخر في « جورنال دي ديبا » بتاريخ ١٩ مارس . أعنف من الأول . مؤكداً أفكاره التحررية : مشبهاً نابليون بالطاغيتين تيمور لنك وجنكيز خان .

كان لهُذين المقالين دوى كبير . ولكنهما أغضبا أنصار الملكية وأنصار بوناپارت . ووصمه الأولون بالهوى والآخرين بالوقاحة .

وفي يوم ١٩ مارس المذكور . ترك لويس الثامن عشر باريس ليدخلها الامبراطور في اليوم الثاني .

كان من المنتظر أن ينتقم نابليون من السياسيين الذين خانوه وأن يحكم بالحديد والنار . ولكنه لم يفعل

هذا ونادى بالعفو العام . وقرب إليه كونستان باعتبارها أعظم كاتب سياسى في عصره .

اتخذت مقابلة نابليون له صفة الصراحة والود ؛ وكلفه باعداد الدستور . دهش كونستان من هذا التكليف بقدر ما سر منه . ودفعه اعتقاده في حسن نية نابليون إلى أن يقوم بما كلف به وينجزه في بضعة أيام .

رأى الامبراطور أن يكافئه . فعينه في مجلس الدولة . وأظهر كونستان من الهمة والكفاءة ما جعله ملتقى الأنظار . ونستطيع القول بأنه كان يعتبر في ذلك الوقت أكبر شخصية سياسية في نظام الحكم القائم .

ولكن انهار هذا الصرح بعد مائة يوم على أثر موقعة « واترلو » ونفى نابليون إلى « سانت هيلانه » . وكتب كونستان في مذكراته يوم ٢١ يونيو ١٨١٥ ، ليلة تنازل الامبراطور : « يا لهؤلاء الأندال ! إنهم خدموه بخاس عندما داس الحرية بقدميه . وتخلوا عنه عندما أقامها ! » .

وعاد لويس الثامن عشر والتف حوله النبلاء وطلبوا معاقبة الذين خدموا نابليون . وكان المقصود بذلك بنيامين . فما كان من هذا الأخير إلا أن أرسل خطاباً إلى الملك يبرر فيه موقفه ويبرهن بأنه ظل متمسكاً بالآراء التي تخدم مصلحة الوطن في ظل التحرر .

أنفذته هذه الرسالة من ذل المنفى . حتى إن رئيس الشرطة قال له : « لقد نجحت رسالتك وأقنعت الملك » فرد عليه بكل بساطة : « أعتقد ذلك لأنها أقنعتني أنا نفسي » .

واتضح له أن الملكيين يحاولون انقاص قدره في الصالونات ، فصمم على ترك البلاد . ويقول في مذكراته بتاريخ ٢٤ يوليو ١٨١٥ : « سأترك فرنسا لمدة طويلة . لأنني منهوك القوى . قد سئمت الناس ومدام ريكاميه . إن قلبي ورأسى في حاجة إلى الراحة .

سأذهب إلى سويسرا وإلى زوجتي . وهذا كل ما أطلبه من الله » .

ولكنه لم يترك فرنسا إلا بعد ثلاثة أشهر من هذا التاريخ ، قاصداً بروكسل حيث لحقت به زوجته في أوائل ديسمبر . ثم سافرا إلى إنجلترا في ١٥ يناير سنة ١٨١٦ . وفي لندن ، رأت قصة « أدولف » النور بعد تسعة أعوام من تحريرها . واشتراها الناشر منه بسبعين جنياً ذهباً .

أعمال النائب الكبير

عندما عاد كونستان إلى باريس في سبتمبر ، وجد نفسه في عزلة تامة : فلا وظيفة ، ولا صديق حتى أصبح غريباً في وطنه .

كانت الانتخابات على الأبواب ، وكانت شعارات المرشحين ومناقشتهم تافهة إلى درجة جعلت كونستان يفضل البقاء في قصره العاجي . وروح عن نفسه باستئناف كتابة مذكراته عن « المائة يوم » (Mémoire sur les Cent-Jours) التي بدأها في إنجلترا . وظهرت في جزئين بعد انتهائه من تحريرها بأربع سنوات . وفي هذه الأثناء ، علم بمرض مدام دي ستال ، فذهب إليها وظل بجوارها حتى لفظت أنفاسها الأخيرة في سنة ١٨١٧ ، ولم نعرف مدى ألمه على موتها لأن مذكراته تقف عند سنة ١٨١٦ .

عاد بنيامين بعد ذلك إلى أعماله الأدبية . فراسل عدة صحف تحريرية ، وألقى سلسلة من المحاضرات عن الدين ، وبدأ يطبع كتابه المسمى « دروس في السياسة الدستورية » الذي يضم مذهبه وآراءه وأفكاره واقتراحاته فيما يتعلق بالحكومة النيابية والدستور في فرنسا . واعتبر هذا البحث القيم ميثاق المعارضة البرلمانية لعدة سنوات .

كان ضمان حقوق الفرد في نظر بنيامين ، يمكن في كلمة « الحرية » وكان واجب الحكومة عنده ،

ضمان هذه الحرية في جميع أشكالها : حرية الفكر ، حرية الصحافة ، حرية الدين ، حرية السياسة ، حرية الاقتصاد أي حرية التصرف في الأموال المكتسبة بالمراث أو من العمل الإنساني . ولكننا نلاحظ فيما يتعلق بهذه العبارة الأخيرة ، تحفظاً يقربه من الاشتراكية إذ يضيف شارحاً : « إن الملكية بصفقتها من المرافق الاجتماعية ، تصبح من اختصاص تشريع المجتمع وعلى ذلك يكون للمجتمع حقوق عليها » .

ولدينا ملاحظة أخيرة : فانه وإن بنى مذهبه على مبادئ ثورة ١٧٨٩ وبالتدقيق على وثيقة حقوق الإنسان ، فهو لا يحدّد الانتخابات العامة ولا يهتم بالمشاكل الاجتماعية ، وبالتالي لا يثنى على الديمقراطية . هل تنسى كلمته المشهورة التي تبدو ساحرة لأول وهلة ولكن لا يمكن التسليم بها ولا أخذها على علاتها . يقول كونستان : « إن الحرية في رأيي هي انتصار الفردية على السلطة التي تريد أن تحكم بالوسائل الاستبدادية وعلى الجماهير التي تطالب بحق استبعاد الأغلبية للأقلية » يتضح لنا بتحليل هذه الفكرة الخلاصة في ظاهرها ، أن الفرد يجب أن يكون فوق السيادة وفوق الأمة وفوق الدولة ، أي يجعل البلد بدون حكم وبدون مراقبة ، الأمر الذي لا يتفق مع المنطق السليم .

كان كونستان يأمل بعد تجربته المؤسفة في المجلس الاستشاري ، أن يكون في يوم من الأيام ، المدافع عن الحرية والعدالة على منصة الخطابة . ولقد تهيأت له هذه الفرصة في سنة ١٨١٩ عندما انتخب عضواً في مجلس النواب ، حيث ظل محتفظاً بهذه العضوية إلى يوم وفاته . كان عضواً معارضاً وخصماً عنيداً لحزب اليمين . لم يكن بالخطيب المقهور بيد أنه كان قادراً على حسن العرض والاقناع .

وإذا كان كونستان مكروهاً من اليمين ، فلم يكن محبوباً من أعضاء حزبه ، ونعني بهم الأحرار لتبعيتهم للبورجوازية التي كانت تهتم بالمحافظة على مركزها وعلى

أمرها ومظهرها، وتسخر من أمثال هذا الرجل الصريح الذى لا يعبأ بالتقاليد والعادات المليئة بالخداع والرياء والختالة .

وفى سنة ١٨٢٦ بدأ باصدار الجزء الأول من كتابه المفضل المسمى « الدين فى منبعه وأشكاله وتطوره » (La Religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements) الذى يقول عنه البروفسور هنرى بيير (Henri Peyre) « إن كونستان يبدو فيه من كبار الباحثين فى الأدب اليونانى من ذوى الأفكار الفريدة ، متقدماً فى هذا المضمار على كينيه (Quinet) ورينان (Renan) » . ولم يظهر الجزء الخامس والأخير من هذا العمل إلا بعد وفاة المؤلف بسنة .

كان كونستان يمثل الاستقلال البرلمانى قلباً وقالباً ، كما كان يمثل المقاومة ضد الاستبداد . كان الشباب الذى يحب فيه حسن البصيرة والنزاهة يحفظ خطبه عن ظهر قلب ويقرأ بشغف واهتمام كتبه ومقالاته . وكانت الرسائل تتدفق عليه من كل أنحاء فرنسا معبرة عن التقدير له والاعجاب به .

وفى سنة ١٨٢٩ أخذ السخط يزداد فى البلاد على أثر الأوامر الملكية التى راح يصدرها شارل العاشر وريث عرش لويس الثامن عشر . وقبل ثورة الشعب فى يوليو ١٨٣٠ ، أعلن كونستان فى البرلمان قائلاً : « إننا لا نتهاجم الامتيازات الملكية وإنما نطالب الملك فقط بالتنسيق بين السلطات ، وذلك إما بطرد مستشاريه أو بقيام انتخابات جديدة » . كان كونستان يريد ، بمعنى آخر ، إما تغيير الوزراء أو حل مجلس النواب .

واختار الملك حل المجلس ، وجاءت الانتخابات فى صالح المعارضة على غير ما كان يختب . وكان على شارل العاشر إما أن يخضع أو أن يتنازل عن العرش . ولكنه اختار حلاً ثالثاً : وهو ضربه بعرض الحائط توجيهات المعارضة ، فقامت الثورة . وكان كونستان

فى الريف متعباً ملازماً الفراش يعودده الأطباء حتى إن لافاييت (Lafayette) ، رجل اليسار المعروف ، أرسل إليه يقول : « إن الناس يلعبون هنا دوراً فيه ضياع رؤوسنا ، فقدم رأسك ! » .

لب كونستان نداء الواجب وذهب إلى باريس وكان ضمن المائتين وواحد وعشرين عضواً فى مجلس النواب الذين وقعوا على وثيقة عزل الحكومة وانتخاب لويس فيليب ملكاً . ورأى المجلس الجديد على العرش أن يكافئ بنيامين ، فعينه رئيساً لمجلس الدولة .

ومات المترجم له فى ١٠ ديسمبر ١٨٣٠ ، وسار فى جنازته ، باعتباره بطلاً شعبياً ، أهالى باريس والوزراء وأعضاء البرلمان وقواد الجيش : وحمل الشباب نعشه على أكتافهم تعظيماً لرجل السياسة والأدب الذى استحق تقديرهم واحترامهم .

قصة أدولف

عندما ظهر كتاب « أدولف » ، لم يلق أى فهم أو تقدير من معاصريه . وعندما خصه الكاتب المعروف سانت بوف بدراسة فى سنة ١٨٥٢ ، لم يكن معروفاً إلا من رجال الأدب . ولم يحظ بالشهرة إلا بعد وفاة مؤلفه بأربعين عاماً : متخذاً مكانه بين روائع الأدب الفرنسى . وحكم عليه الناقد الكبير البير تيبوديه (Albert Tribaudet) بقوله : « ألف بنيامين كونستان هذا الكتيب الذى سيظل لا بساً ثوبه القشيب عبر الزمن : إنه قصة حياة فاشلة ، لا قصة فاشلة . والدليل على ذلك هو أن الرواية السيكلوجية فى فرنسا ، لم تزد خلال نصف قرن ، أكثر من السير على منوال هذه القصة المأثورة الشاملة للأهواء والأحاسيس الإنسانية ذات الرنين المستمر الصدى ، مع تعهدها بالإضافة والتعديل والتبديل والتجديد ليس إلا » . ويقول تيبوديه أيضاً : « إن « أدولف » قصة عبودية راضية ، عبودية

وهذا ما فعله بنيامين كونستان . وفي تقديرنا أن الليبور هي مزيج من أنا لندسي ومدام دي ستال وجولي تالما التي تكلمنا عنهن فيما سبق .

فالليبور : مثل « أنا لندسي » ، سيدة أجنبية لها طفلان تربطها علاقة غرامية . يفيض قلبها بالحنان والود ولكنها مستبدة : حادة الطبع إلى درجة مضايقة معشوقها . ومركز أدولف وخدين الليبور في القصة هو مركز بنيامين وخدين « أنا لندسي » . وأخيراً فإن الظروف التي تحيط بماضي الليبور مستقاة من الظروف التي أحاطت بأنا لندسي .

والليبور هي أيضاً مدام دي ستال في جهادها في الدفاع عن حبها وفي الرغبة الملحة في إطالة مدته وظهورها في مظهر الضحية . وأن بعض مواقف الليبور مع أدولف منتولة من المواقف التراجيدية الغرامية لمدام دي ستال مع بنيامين . وأن ما قاله كونستان في مذكراته سنة ١٨٠٤ عن حياته القلقة المشوبة بالآلام مع عشيقته تلك ، يمكن تطبيقه حرفياً على بطل الرواية : « كم أود ترك الشكوى ، لا من مصائب الحياة : بل من ناموس الطبيعة أي من الشيخوخة . إنني أريد ، أنا الرجل ، ألا أتحمل انفعالات امرأة ضاع شبابها . لا أريد أن أطلب بالحب بعد اتصال دام عشر سنوات ووصولنا إلى حافة الأربعين من العمر . وكما أعلنت أن الحب هجر قلبي . وهو تصریح لم أرجع فيه إلا لتهديئة أزمت الألم والغضب التي كنت أخشاها » .

وأخيراً فإن كونستان الذي كان بجوار جولي تالما ساعة لفظها أنفاسها الأخيرة : نراه يتذكر ذلك الموقف الرهيب عند وصفه احتضار بطلة روايته .

إن أدولف يظن أنه يحب الليبور ولكن عندما يجد هذه المرأة شغوفة به ، يحاول الابتعاد عنها . إنه صورة طبق الأصل لواضع القصة : فهو المعشوق المتردد أمام الحب . الذي يظل محبوباً بينما قد خلا قلبه من الغرام : لذلك كتب كونستان في يوم من الأيام هذه الجملة :

قام بتحليلها رجل وحب نفسه للحرية التي فضلها على كل شيء في حياته .

إن هذه الكلمات الوجيزة التي جاءت على لسان الناقد تعطى فكرة صحيحة عن القصة وعن طبيعة مؤلفها .

تقوم عبقرية كونستان على نجاحه في التخلص من كل ما هو جاف . وتشويق القارئ بأسلوب سلس خللاب . رغم خلو القصة من وصف الطبيعة . أو وضعها في إطار زخرفي . ورغم خلوها من التفاصيل عن الأبطال والأشخاص الثانويين . ورغم خلوها من المفاجآت ومن تكرار الحوادث أو وصف الأخلاق أو المكان الذي تجري فيه فصول الرواية . ووقائع القصة تدور في قلوب استطاع بطلها - وهو الكاتب نفسه - أن يدرسها بدقة وأن يقوم بتشرحها ، لا للدفاع عن نفسه وإنما ليثبهما ويعود عليها باللائمة . ويكشف عن الآلام . لا للشكوى منها وإنما ليتحملها في سكوت . ويقدم اعترافاته بشجاعة موضحاً أخلاقه بما فيها من رخاوة وضعف : عارضاً المواقف التي خاضها دون تميق ودون دموع . لأنه « كان أكثر أهل جياه رجولة وصراحة » حتى إنه جعل من نفسه على نفسه شاهداً وحكماً .

وإذا كان من السهل على القارئ أن يعرف في أدولف حياة كونستان : فمن العسير أن يتعرف على الشخصية التي تخفيها الليبور .

بطلة القصة

يعتقد كثير من الناس أن هذه السيدة تنقسم شخصية النساء التي اتصل بهن الكاتب اتصالاً وثيقاً . ودون الوقوع في مثل هذا الاعتقاد المبالغ فيه ، يمكن القول : كما أن الرسام يستعمل مختلف الألوان ليخرج لوحته . فالأديب يتخذ من بعض الأشخاص الذين قابلهم في حياته صورة يستخرج منها شخصية البطل .

« يدهشني أن أرى نفسي كريشة في مهب الريح ، أنا الذي كثيراً ما رغبت في التعلق بأى شيء » .

إن هذه الكلمة يمكن تطبيقها على أدولف . وفي الواقع يشعر هذا البطل بدوره بأنه غير قادر على ترك الليونر أو البقاء بجانبها ؛ غير قادر على الاعتراف بنهاية حبه لها أو اخفاء ذلك عنها ؛ غير قادر على الاحتفاظ بذكرياتها أو نسيانها .

وهذا الشعور المتناقض لاحتفاظه في حياة كونستان : فعندما كان يربط مصيره بمصير امرأة ما : كان هذا الرجل المطاوع لعقله أكثر من قلبه ، لا يكشف إطلاقاً عن مكنون صدره أو عما يحول في فؤاده . كان لا يتوانى في البحث عن طريقة تعيد إليه استقلاله وحرية . بيد أنه كان عند انفصام حبل الصلة ، يتأسف على الملهذات السابقة ويشكو من افلاته من ذلك الحب بدون روية . كانت هذه الشكوى وذلك الأسف يجعلانه يشعر فيما بعد ، بالعرفان وبالشفقة نحو التي تركها ، لأنه إذا كان الثبات ينقصه ، فإن الشعور الرقيق متوفر لديه . ويقول في مذكراته : « إن حياتي . في الواقع : لا توجد إلا داخل نفسي : ولا أظهر منها إلا جانبها الخارجي لمن يشاء . أما جانبها الداخلي فمحاط بسور منيع لا يمكن لأحد اجتيازه . وربما تصل الآلام إلى هذا الجانب الداخلي عن طريق الناس ولكنهم لن يستطيعوا الاستيلاء عليه » .

والآن نورد فيما بعد ملخص قصة أدولف مع ذكر مقتطفات منها خلال سردها .

أدولف أو عدم القدرة على الحب

أدولف هو ابن وزير يعمل في معية أمير ألماني . قد أنهى علومه في جامعة جوتنجن Goettingue في سن الثانية والعشرين . تبدو عليه علامات الحجل والتحفظ كوالده الذي يريد تدريبه على مهنته ليترث مركزه في يوم من الأيام . ويذهب أدولف للترويح عن

نفسه إلى مدينة مجاورة ويتعرف بالليونر السيدة البولندية الشابة .

على أثر اضطرابات وقعت في بولندا . انهار بيت أسرتها ونفى والدها في روسيا . وذهبت هي مع والدتها إلى فرنسا . وماتت الأم بعد بضعة سنوات . فوجدت الليونر نفسها في عزلة فعاشت بعض مغامرات عاطفية واستجابت لحب الكونت ب . . . وأصبحت خليلته . وعندما تعرفت بأدولف . كان قد قضى على علاقتها بهذا الكونت حوالي عشر سنوات .

وما أن رآها أدولف حتى سحره جلالها ووقارها ، فغازلها باضطراب نظراً لأنه كان غراً غير مجرب . لم يستطع أن يفتح لها قلبه شفاهة . ففاتها بغرامه كتابة : مشيراً لفرضة سفر الكونت . ويقول في ذلك : « رأيت الليونر رسالتى ، وهو أمر طبعى . ناشئ عن قلب رجل يصغرها بعشر سنوات . منعم بأحاسيس لم يعرفها من قبل ، تدعو إلى الصفح عنه أكثر من الغضب عليه . وردت على بخان وزودتنى بالنصائح ومنحتني صداقة خالصة . ولكنها أخبرتنى بأنها لا تستطيع مقابلي قبل عودة الكونت » .

عاش أدولف في قلق وحاول أن يخيد عن شرطها دون جدوى . ورأت هي ، خوفاً من تصرف متهور من جانبها . أن تلجأ إلى الريف بعض الوقت . وعاد الكونت وأعد وليمة كبيرة دعا إليها أدولف . وعند الذهاب إلى غرفة الطعام ، أعطى أدولف ذراعه إلى الليونر وراح يسر إليها بالآلام وآماله . ولتركه يتكلم : « إذا لم تسمح لي غداً بمقابلتك في الحادية عشرة ، فسأترك بلدي وأسرتي وأبني وأقطع كل روابطي وأتخلى عن واجباتي ، ثم أذهب إلى أية جهة لأتخلص فيها من حياة يلذك جعلها جحيماً . فردت قائلة : « أدولف ! » ثم ترددت ، فقامت بحركة كمن يريد الابتعاد عنها . ولا أدري كيف كانت ملامح وجهي في هذه اللحظة ، ولكن كل ما أعرفه هو أنه لم يسبق لي أن تقلصت

عضلات وجهي بهذا الشكل : ونظرت إلى اللينور فلاحظت على وجهها خوفاً مشوباً بالحنان . ثم قالت : « سأقابلك غداً ولكنني أستحلفك . . . » ولم تكمل الجملة لأن المدعوين كانوا في إثربنا . . . »

ظلت اللينور في بدء الطعام حاملة متهدمة . ثم راحت رويداً رويداً تزيج كابوس الكآبة وتبتسم وتشارك المدعوين الحديث . ولاحظت في نظر حبيبها من معالم السرور والعرفان ما جعلها تعطف عليه . وعند العودة إلى قاعة الجلوس تتم أدولف قائلاً : « ها قد اتضح لك أنك تسبطين على حياتي كلها . فإذا فعلت لك حتى تجدى لذة في إيلامي ؟ » .

وعندما قابل اللينور . أعلمها بأنه لم يأت إليها لانكاره اعترافه بحبها . أو ليحدثها عن شعوره الذي لا يمحوه الزمن . وإنما ليرجوها أن تنسى ذكرى لحظة جنون بدر منه . وأن تقابله كما قابلته أول مرة حتى لا يشعر بوخز الضمير لانفعال كان الأجدر به أن يخفيه في نفسه . ومما قاله لها : « إن حالي لا تخفى عليك . ولا أخلاقي المتناقضة ولا قلبي البعيد عن ملاذ الدنيا : المنعزلة وهو وسط الناس . المتألم من هذه العزلة . إن صداقتك هي سندی الوحيد في الحياة . . . لا آمل في شيء . ولا أطلب شيئاً حيث لا أريد إلا رؤيتك . ولا بد لي من رؤيتك لأعيش » .

تأثرت اللينور من هذا الكلام وانتادت لرغبة أدولف على شرط أن يلتزم جانب الوقار ولا يقابلها إلا ضمن زوارها . وأحترم هذا الشرط بعض الوقت ولكن سرعان ما دبت الغيرة في قلبه من المخاطين باللينور : فرأت تهدة له أن تقابله على انفراد في بعض الأحيان . ويقول أدولف : « هكذا تغيرت شروطها الصارمة بسرعة وسمحت لي بأن أصف لها حيي واعتادت تدريجياً على لغة الغرام : إلى أن اعترفت لي بأنها تحبني » .

وانتهى الأمر بها إلى الاستسلام له ، فراح يقول في نشوة المنتصر : « هل يستطيع بشر أن يعطينا صورة صادقة لسحرك أيها الحب ؟ ! . . . وهل يستطيع وصفك من ذاق طعمك ؟ » .

إذا كان أدولف قد شعر بارتياح لغزو قلب اللينور : فإنها كانت بدورها مسرورة بحياتها الجديدة . ولكن ساورها القلق والخوف عندما لاحظت أن أدولف بدأ يتضايق من ملاحقتها له ، ورغبتها في الاستئثار به كله . ففي الواقع إذا كان أدولف يشعر بألم الفراق إن ابتعد عن اللينور : ولو بضع ساعات : وينشرح صدره عند ملاقاتها . فاننا نراه يقول في اضطراب : « أردت أن أجعل من اللينور مجرد عشيقة ولكن تبين لي أنها تريد رباطاً يدمج حياتي في حياتها » . وهذا تفكيره إلى أن صلته بها ستراخي بطبيعة الظروف . ويقول في ذلك : « إن علاقة اللينور بالكونت ب . . . وتفاوت السن بيننا . واختلاف مراكرنا . واضطراري إلى السفر الذي حان مواعده . إن كل هذه الاعتبارات دفعتني إلى أن أمتنع بها بأكبر قسط مستطاع من السعادة في أقصر وقت ممكن » .

وبدأ الكونت ب . . . يكتشف ما يدور حوله . وبدأ أدولف يخشى على عشيقته ويسدى إليها النصح . ولكنها قالت له في تشاؤم : « لا تخف على ولا تتألم من أجلي ولنستمع بالأيام وبالساعات . . . فنفسى تحدثني بأنني سأموت بين ذراعيك . . . » .

وإرضاءً للينور . طلب أدولف من أبيه مهلة ستة أشهر ليعود إليه . ولكن هذه المهلة . جلبت للعشيقين حدة المزاج وعصبية في التصرف حتى دب الخلاف وقامت مشادات عنيفة بينهما : فهي تهمة بغشها وأن صلته بها كانت طارئة . وأنه حرّمها من حنان الكونت وعطفه . وجعلها في أعين الناس في مركز مشبوه .

ودارت بخلد أدولف أطوار حياته المشوبة بالقيود ،
وشبابه المضيق في البطالة واستبداد اللينور به ، ولكن
بكاءها استرق قلبه . فيحاول مواساتها ، فعاد إليها
الهدوء بعض الوقت ، وصرحت له عند تأهبه للسفر
قائلة : « إن الكونت منغني من مقابلتك ولكن لن
أخضع لهذا الأمر الاستبدادي . . . لأنه يستطيع الحياة
بدونى ولا أستطيع الحياة بدونك » .

حاول أدولف أن يشرح لها الموقف وما عسى أن
يلوكة الناس عنها ، فردت عليه بأن ذلك لا يهمها .
فذكرها بأبنائها المحتاجين إلى عطفها : فردت عليه بأنهما
أبنا الكونت ويستغنى بهما . ثم انتهى النقاش على الوجه
التالى : « إذا أنا قطعت علاقتى بالكونت . فهل
سترفض رؤيتى ؟ فرد قائلاً : « لا بالتأكيد ، وكلما
شعرت بتألمك ، كلما امتلأ قلبى ولاء لك . ولكن قدرى
الموقف . . . » . فما كان منها إلا أن ردت قاطعة :
« قدرت كل شيء ! » .

وبعد يومين تقابلا في الدار التى استأجرتها وأطلعتها
على نيتها في ترك الكونت . ولم يستطع : أمام هذا القرار
الحاسم أن يبدي أية معارضة ، ورجاها أن تنسى كل
ما سببه لها من ألم وأن تثق فيه .

وبدأت المداينة والمدارة بينهما : فاللينور لا تجرؤ
على الإباحة بقلقها ، ولا هو يجرؤ على الشكوى من
المتاعب والمضاعفات التى لم يستطع مجاشاتها . ويقول في
ذلك : « إن المدارة تضع في الحب عنصراً غريباً عنه
يغير من طبيعته ويذبله » .

ولنتساءل : هل لا يزال في الواقع يحب اللينور :
بل هل أحبها في يوم من الأيام ؟ إنه أراد مغازلة امرأة
ولكن دون السماح لها بالسيطرة عليه . وإنه أمر عجيب
فالحب يحتاج ، لاستمراره وتوطيده - مهما شاب
التطلع إلى الحرية - إلى التنازل عن جزء من هذه الحرية
وعلى الناس الذين هم على شاكلة أدولف في نزاع دائم

مع أنفسهم ويوغر صدورهم عدم الثقة . ألا يعدوا
بشيء لا يستطيعون انجازه . أو أن يعتزلوا العالم !

ولاحقون هذا دفاعاً عن اللينور . فهى أيضاً مدنية
بل ذنبها أكبر من ذنب معشوقها . إذ كان يجدر بها ،
قبل استسلامها لهذا الحب الطائش أن تنظر إلى علاقتها
الأولى وإلى سنّها وأولادها . ولو فرضنا أنها نسيت كل
هذه الاعتبارات . فكان يليق بها أن تذكر . أن الحب
له أجنحة ولا يمكننا أن نوجهه حسب رغبتنا وأهوائنا .
إننا نجدها حنونة صامته في بادئ الأمر . ثم تنقلب
سريعاً إلى ضحية شاكية باكية متظلمة غاضبة . ناسية
أنه من العسير الاحتفاظ بأدولف حينئذٍ لحب انطفأت
جذوته .

وبعد انقضاء نشوة الغرام الأول . انتابها المخاوف
من ناحية تقدمها في السن . وهذا الشعور بالذات هو
الذى جعلها تنصرف بهور . . . ومضت فترة الستة
أشهر : فترك أدولف عشيقته واعداً بإياها بالعودة بعد
شهرين . وبالرغم من تصريحه بأنه تركها على مضض .
فانه ينتظر بقلق مرور الأيام ليعود إليها أو تعود هى
إليه . ويقول : « قارنت بين حياة الاستقلال والهدوء
وبين حياة الاضطراب التى تملأها على هواها . فكنت
أجد المتعة في الحرية وفي الذهاب والإياب والخروج
والعودة حسبما يروق لى ذلك ! ! » .

ولما لم يف بوعده . اتخذت اللينور العدة للذهاب
إليه . فنصحها بتأجيل حضورها خوفاً من أن تنتابها
أزمات عصبية جديدة . ولكنها جاءت إليه في تردد
وأشبعته لوماً وعتاباً . فاستشاط غضباً . ويقول :
« استسلمنا لغضب جنونى استبعدنا خلاله كل ملاطفة
وكل رقة : وكنا فريسة للكراهية المتبادلة حتى خلنا أننا
عدوان لدودان يريد كل منا تمزيق الآخر . بينما كنا في
الواقع شخصين بائسين يعرفان نفسيهما حق المعرفة
ولا يستطيع أحد غيرنا الحكم على تصرفنا » .

ويرفع من صيته بين الناس ، وأن يستثمر مواهبه فيما ينفعه .

حاول أن يشرح لها أن قوانين المجتمع أشد قوة من إرادة الأفراد ، وأنه من العبث أن يستمع الإنسان لنداء قلبه ، لأن العقل ينتصر عادة في النهاية ، وأن عرض الكونت يستحق الاعتبار . وهنا أطلقت اللينور صرخة ، ثم فقدت وعيها وارتدت على الأرض ، فراح يطيب خاطرها ويسحب اقتراحه ويؤكد لها أن حبه لم يتغير ! لقد أراد من الرأي الذي أبداه أن يجعلها حرة الاختيار . ويقول : « وانتشت من كأس حبه الذي ظنت أني أبادلها إياه . وأكدت رفضها للكونت ، وأصبحت ملتزماً بها أكثر من ذي قبل » .

وبعد فترة ، علمت اللينور أن أباه الذي صدر العفو عنه ، عاد إلى بولندا ووجد ثروته كما هي وأنه يريد لها بجواره . وأرادت أن تصطحب عشيقها . وبينما هي تفكر مع أدولف في الذهاب إلى والدها ، أتاه نعيه .

رأى أدولف من واجبه أن يصطحبها لتسوية الميراث . ولم يرتح في القصر الذي ورثته محبوبته لأنه أصبح يعيش على نفقتها .

وقابل أدولف صديقاً لوالده هو البارون ت . . . السفير في وارسو . الذي نصحه بالابتعاد عن هذه المرأة التي لن يستطيع أن يتزوجها لكبر سنها ولمسعتها التي لاكتها الأفواه ، ثم أضاف : « تستطيع الزواج من أكبر العائلات . واعلم أن العقبة بينك وبين نجاحك في الحياة هي اللينور » .

حاول أدولف الدفاع عن عشيقته ولكنه كان في قرارة نفسه مقتنعاً بكلام صديق والده الذي رن في أذنيه تماماً . فراح يسير الساعات الطويلة في مزارع الريف وهو يفكر في حياة رتيبة مع زوجة تفهمه وتقديره ويحبها . ويقول : « لم أكن أهتم إلا باللينور وبنفسي : باللينور التي تستدر عطفى . وبنفسي التي لا تستحق

ولأول مرة في حياتهما لم يحاولا تصفية نزاعهما . ولما عاد أدولف إلى داره . وجد أباه على علم بحضور اللينور . وقد قرر ابعادها عنه . فما كان من أدولف إلا أن شعر بعودة الحب إلى قلبه واستيقظت فيه روح حامية عشيقته . فراح يهزها في فراشها قائلاً : « لرحل فوراً ! هل لك في الدنيا شخص آخر يحملك غيري ؟ هل لك صديق خلافي ؟ أليست ذراعاي مأواك الوحيد ؟ » وقبل أن تفتيق من الدهشة . وجدت نفسها مع فارسها في عرض الطريق . وبعد أن ضمها إلى صدره ولطفها . أخبرها بما كان بنويه أبوه . شكرته على رقة شعوره . ثم تبينت المتناقضات في قصة حبهما . فقالت له : « إنك مخطئ يا أدولف في حق نفسك . إنك كريم ، كلك ولاء لي لأنني مضطهدة ، وتظن أنك تحبني ، ولكنك في الواقع تعطف على فقط » . ويعترف أدولف للقارئ بشعوره هذا ، بيد أنه لا يعترف به لمحبوبته .

وبعد أن وجد مكاناً يأوى إليه . كتب إلى أبيه يرجوه بالألا يغضب على اللينور لأن هذا التصرف يزيد في نار الحب ولا يفصم عراه . فرد عليه أبوه بطمئنه بأنه لن يشغل باله بمسألة صبيانية كهذه . ثم واجهه قائلاً : « إنك تضع أجمل سني شبابك سدى وهي خسارة لن تعوض » .

اقتنع أدولف في قرارة نفسه بنصيحة أبيه لأن حياته تدور فعلاً بين البطالة والآنزواء . ومع كل ، ظل بجانب عشيقته عدة أشهر في عزلة عن الناس في مدينة صغيرة من مقاطعة « بوهم » . وفي يوم من الأيام أخبرته اللينور بأنها تلقت رسالة من الكونت يعرض عليها التنازل لها عن نصف ثروته مقابل تركها « ذلك الوغد الذي سبب انفصالهما » . لم تلتفت اللينور إلى هذا العرض . ولم يرق أدولف هذا التصرف « لأنه ظن أن الوقت قد حان ليختار مهنة ويدخل حياة الجد والاجتهاد

الاحترام . . . وارتحت للأفكار الجديدة التي طرأت على ذهني ، ولقد رنا على نسيان نفسي لأتطلع إلى حياة أسمى ، حتى شعرت أن روحي تستيقظ من غفوة طويلة مخجلة .

لاحظت اللي نور على أدولف أنه يزداد قلقاً ، فعزت ذلك إلى الحياة المملة التي يعيشها بجانبها ، فعمدت . لتلطيف هذا الجو الخانق . إلى دعوة الأسر النبيلة القاطنة بخوارها لزيارتها . ولكنه لم يرتع لمخالسة هذه الفئة الثائرة التي كانت بدورها تحذره وتكرهه . ويقول في ذلك : « من العجب أني كنت ضحية اللي نور بينما كان الناس يبدون الشفقة عليها كما لو كانت ضحيتي . . . لقد أهملت . من أجل هذه المرأة ، كل مصالحى وملذات الحياة ، ومع ذلك ، كنت أنا المحكوم عليه . »

حاولت اللي نور أن تشعل نار الغيرة في قلب معشوقها بالتفاف الشباب حولها . إنه كبرياء المرأة المحروجة من فتور عشيقها . فتريد اقناع نفسها بأنها لا تزال محط أنظار المعجبين . طلب أدولف منها الكف عن هذه المهزلة المضحكة . لبت طلبه ولكن السعادة كانت قد طارت من عشهما وأضحت حياتهما مشوبة بالمنازعات والمخاصمات ، وكانت تقول له : « إنك لا تشعر بمدى الألم الذي تسببه لي ، ولكنك ستعرفه بعد أن تواريني التراب . »

وفي هذه الأثناء : أرسل البارون ت . . كتاباً رقيقاً إلى أدولف يطلب فيه مقابلته . فذهب إليه ودار الحديث بينهما على كل شيء ، فيما عدا اللي نور . وشجعه الدبلوماسي على زيارته من وقت لآخر . وفي إحدى المقابلات ، فاتحه البارون قائلاً : « أريد محادثتك بصراحة . ما الذي يرغملك على البقاء في حالة أنت غير راض عنها ؟ لمن تعمل الخير ؟ أنظن أن الناس هنا لا يعلمون شيئاً عن صلاتك باللي نور ؟ إنهم على علم بالشقاق وبالحياة المريرة التي تعيشها . إن ضعفك

يضرك ، وعنفك يضرك ، وتهورك لن يسعد بهذه المرأة التي حولتك إلى رجل بائس . »

تردد أدولف بعض الوقت في العمل بنصيحة السفير . ولكن اللي نور راحت تعد عليه خطواته وروحاته ، الأمر الذي سود عيشته ، فانفجر معلناً للبارون : « نعم سأقتلع علاقتي بها . سأجد هذه الشجاعة . وبممكنك من الآن اخبار أي بعزمي هذا . » بيد أن الشجاعة خانته . فكتب إلى السفير خطاباً يطالب منه مهلة . فما كان من هذا الأخير إلا أن أطلع اللي نور على ذلك الخطاب . فحز ذلك في نفسها ومرضت .

وعندما ذهب لعيادتها في غرفتها ، نظرت إليه ولم تعرفه . فكلّمها ، فصاحت مرتعدة : « ما هذا الصوت ؟ إنه الصوت الذي أضرني ! . . » وقرّر الطبيب المعالج أن المريضة في حاجة إلى الراحة التامة ، وطلب من أدولف ألا يطيل جلسته . وعندما صرح له برويتها ، قالت له : « لا أريد أن أسمع منك كلمة جارحة . إنني لا أطلب أي شيء . ولا أعارض في أي شيء ، ولكني أرجو هذا الصوت الذي أحبيته كثيراً وتسربت نبراته إلى أعماق قلبي ، ألا يدخله اليوم نيمزقه . » حاول أدولف أن يخفف ما بها ويواسيها ويطمئنها معترفاً لها بذنبه ، معتذراً عنه لوقوعه تحت دوافع ولحظات قاسية خارجة عن إرادته ، وأنه لا بد لها من بدء حياة جديدة . فردت عليه قائلة : « لا تعاتب نفسك ، إنك كنت دائماً طيب القلب نحوي ولكني أردت المستحيل . إن الحب كان كل شيء في حياتي ولم يكن بالنسبة لك . »

بدأت اللي نور تضعف وتهزل وأدولف يحضر لها الطبيب إثر الطبيب ، ويحلب لها أنواعاً من العقاقير دون جدوى . ويقول : « وأرادت البكاء ، لكنها لم تجد الدموع . وأرادت الكلام ، ولكنها فقدت صوتها ، فتركت رأسها يميل في استسلام على ذراعي وانخفض تنفسها وانطفأت . . . وشعرت بأخر رباط لي ينفصم ،

وأصبحت أمام الحقيقة المخيفة التي فرقت بيني وبينها ،
وأصبحت الحرية التي كثيراً ما ندمت عليها ، ثقيلة
على كاهلي . وكم تأقت نفسي إلى ذلك الخضوع الذي
كثيراً ما ثرت من أجله ! » .

وعثر بين مخلفات اللينور على خطاب كانت رغبته
أحرقه دون قراءته ، فاطلع عليه بدافع الفضول ، فاذا
به عتاب موجه منها إليه . يقول الخطاب في مضمونه :
« لم تعاملني بهذه القسوة يا أدولف ؟ ما هو الجرم الذي
ارتكبته ؟ ألا أنى أحبك ولا أستطيع الحياة بدونك ؟
ما هي هذه الشفقة الغريبة التي تمنعك من فصم عرى
رابطة ثقيلة عليك وتشدك إلى مخلوقة بائسة تمزق
أحشاءها ؟ . . . هل يطيب لك موتى يا أدولف ؟ إذن
ليدخل قلبك السرور : ستموت هذه المخلوقة الضعيفة
التي كنت تحبها ولكنك ضربتها بقسوة . ستموت
اللينور التي لم تعد تتحمل رؤيتها لأنها أصبحت عثرة في
طريقك . . ستموت وستعود أنت إلى الناس الذين تريد
الاختلاط بهم بفارغ الصبر وستعرفهم على حقيقتهم .
وربما تضيق في ذات يوم بهذه القلوب الجافة ، فتندم
على ذلك القلب الذي كان في حوزتك ويعيش بحنانك ،
وكان مستعداً لخوض الأخطار لحمايتك ، ولم تعد تكافئه
حتى بنظرة » .

» » »

قد تسألني أيها القارئ العزيز ، بعد هذا القدر من
القصة : ما الذي كان يستطيع عمله أدولف ليخفف
من آلامه وآلام معشوقته ؟

إن هذا السؤال بالذات ألقاه عدد كبير من القراء
على كاتب القصة بعد طبعها ، فكان جوابه الآتي :
« لم يكن هناك منفذ لموقف أدولف واللينور . وهذا
ما قصده بالفعل . لقد أظهرته مضطرباً قلقاً لأنه كان
يحب اللينور حباً ضعيفاً . ولو أحبها حباً جماً لما تغير
اضطرابه ولا قلقه على كل حال . كان يتعذب من
أجلها لفتور شعوره نحوها . ولو طغى شعوره لتعذب
لأجلها . ولما كان المجمع قاسياً في حكمه ، فلن يتورع
من استنكار حنان أدولف لأنه عار من أية روابط ؛
وعلى طالب السعادة في الحياة ألا يبتدئها بمثل هذه
الصلة : لأن الإنسان متى سار في هذا الطريق ، فلا
مناص له من تحمل الآلام » .

إنه حكم قاس ولكنّه واقعي . ويسرنا أن نختم به
هذه الدراسة التي جعلت القارئ العزيز يقف على حقيقة
رجل غير مستقر ولكنه صريح ، رجل أديب رقيق
بقدر ما هو غزير المادة ، قوى التعبير . ولعلها تدفعك
إلى قراءة روايته إن كنت لا تعرفها ، وإلى إعادة
قراءتها إن كانت في حوزتك . وإني واثق من منحك
الكاتب كل رضاك .



الخطط التوفيقية لعل مبارك

بسم
الدكتور عبدالعزيز الشاوي
أستاذ التاريخ الحديث بجامعة الأزهر

مكانته في تاريخ مصر القومي :

يتمتع على مبارك بصدارة واضحة بين رواد النهضة العلمية في مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . كان على حظ موفور من العلم وجمع بين الثقافتين العربية والفرنسية ، ففتح العلم أمامه باب الأمل واسعاً لا حد لسعته ، وباب الرقي طويلاً لا حد لطوله ، وتقلد العديد من المناصب الوزارية ، وهو الذي كان في مرتع صباه يبيت من الجوع طاوياً ، وانطلق يشارك في توجيه الحياة العقلية للمصريين ويسهم في تنظيم الجهاز الحكومي وسرعان ما برز بروزاً واضحاً قوياً في ميادين العلم والتعليم والتربية والتأليف ، وغدا يمثل طرازاً فريداً لجهد الوزير العالم ودأب الباحث المحقق .

نشأته الأولى : طفولة مشردة :

ولد على مبارك في قرية برنبال الجديدة (١) من

(١) توجد في الوجه البحري ثلاث قرى تحمل هذا الاسم : احداها في مركز دسوق بمحافظة كفر الشيخ وتقع على الشاطئ الشرقي لفرع رشيد شمال مطوبس . وبرنبال القديمة وتسمى أيضاً برنبال البحرية وتقع على البحر الصغير بمحافظة الدقهلية . وبرنبال الجديدة مسقط رأس على مبارك .

أعمال مركز دكرنس بمحافظة الدقهلية سنة ١٢٣٩ هـ (١٨٢٣ - ١٨٢٤ م) من أسرة ريفية رقيقة الحال مثقلة بوفرة الإنجاب على العادة الشائعة في المجتمع المصري وقتذاك ، إذ كان له سبع بنات شقيقات وإخوة ذكور من غير أمه . وعلى مبارك وهو يترجم لنفسه يسوق تسلسل آبائه على هذا النحو : مبارك ابن مبارك بن سليمان بن ابراهيم الروجي . وظفر جده الأعلى الشيخ ابراهيم الروجي بمكانة سامية في البلدة فكان إمامها وخطيبها وقاضيتها . وتوارث أبناؤه وحفدته هذه الوظائف فعرفت أسرته بعائلة المشايخ ، وأضيفت إلى وظائفها توثيق عقود الزواج والرقابة على الموازين والمكايل .

وكانت حكومة محمد علي ترهق الفلاحين من أمرهم عسراً بما تفرضه عليهم من نظام ضريبي جائر . وحدث أن أقطعت الحكومة أسرة المشايخ قسراً عنها قدراً من الأقطان لزراعتها ، وكانت هذه الأقطان مثقلة بضرائب متأخرة وطلبت منها سدادها مع الضرائب الجديدة ، واستخدمت مع أفراد الأسرة الضرب والسجن وغير ذلك من وسائل التعذيب « كأسوة الفلاحين

فضاق خناقهم من ذلك لعدم اعتيادهم الإهانة ، وبعد
بذلهم ما بأيديهم ويبيعهم المواشي وأثاث البيوت ،
رأوا أن لا ملجأ لهم من ذلك إلا الفرار » (١) فارتحل
أفراد أسرة المشايخ عن قريتهم وتفرقوا في البلاد .
ونزل الشيخ مبارك بن مبارك والد علي مبارك في قرية
الحماة من أعمال محافظة الشرقية . وكان علي مبارك
قد بلغ من العمر وقتذاك ست سنوات . ولم يطب
المقام للشيخ مبارك إذ لمس أن شعور أهل الحماة نحو
الأسرة النازحة شعور غير طيب فارتحل عنها إلى
عرب السماعنة وهم من عرب الخيش بمحافظة الشرقية .
وعرف عن هؤلاء العرب أنهم يجلبون رجال الدين ،
وكان الشيخ مبارك رجلاً صالحاً على ثقافة دينية فظفر
بتقديرهم وأصبح مرجعهم في المسائل الدينية ، وشيدوا
مسجداً وعينوه إماماً وطابت له الإقامة في هذا المرتحل
الحديد وانصرف يدبر شئون أسرته .

وكان علي مبارك قبل رحيله من قرية برناب الحديدية
بدأ يتعلم على رجل كفيف من أهلها ، فلما استقر
بأسرته المقام بين عرب السماعنة أسلمه والده إلى
فقيه يدعى الشيخ أحمد أبو خضر ، وعلى يديه استظهر
القرآن حفظاً ، ولكنه ما لبث أن نفر من هذا الفقيه ،
إذ كان فظاً غليظ القلب أسرف في ضربه وإيذاؤه .
وأراد أبوه أن يجبره على الرجوع إلى الفقيه ، لكنه أصر
على الرقص وعول على الهرب ، وتدخل إخوته في
الأمر وصرح لهم بأنه لا يريد أن يكون فقيهاً وأنه
يفضل أن يكون كاتباً نظراً لما لمسه من مزايا يتمتع بها
الكاتب « من حسن الهيئة والهيبة والقرب من الحكام »
ونزل الوالد على رغبة الابن ، فعهد إلى صديق له
يعمل كاتباً بتعليمه الكتابة . ولكن ما لبث الصبي أن

(١) ترجمة حياة علي مبارك بقلمه . المخطوط التوفيقية ج ٩ .

رأى من الكاتب غلظة فاقت قسوة الفقيه ، إذ ضربه
يوماً بمقلاة بن شجت رأسه لأنه أخطأ في الإجابة على
سؤال في جدول الضرب . فآثر علي مبارك الهرب على
احتمال القهر والضرب والهوان ، وكأنه كان يتطلع
إلى أسلوب في التعليم أرقى من الأسلوب العتيق .

حار الوالد في تعليم الابن ، فأحاله إلى صديق آخر
من كتبة المساحين كى يقوم على تعليمه ، فلزمه ثلاثة
أشهر ثم طرده ، لأنه كان يفشى أسرار الرشا التي
كان يتناولها من الأهلين ، وبقي في بيت أبيه يقرأ
نُعليه ، ثم وفق الوالد في أن يجد لابنه وظيفة كتابية هي
مساعد كاتب في مأمورية أبي كبير بمرتبة شهرى قدره
خمسون قرشاً . وماطل الكاتب في دفع مرتبه إلى أن
تسلم علي مبارك يوماً ما حصيله الضرائب من إحدى
قرى مركز أبي كبير ، فاستقطع منها مرتباته المتأخرة عن
ثلاثة أشهر وترك له ايصالاً بتسلم هذا المبلغ ووضع
الإيصال في كيس النقدية . فنتقم منه الكاتب هذا
التصرف وأغرى به مأمور المركز واتفق معه علي
تجنيدته واعتقده ، وظل في السجن بضعة وعشرين يوماً
وهو مقيد بالحديد . وبذل الشيخ مبارك مساعيه وساعدته
الظروف إذ كان محمد علي يزور منيا القمح بمحافظة
الشرقية ، فرفع إليه ظلامه ، وأمر محمد علي بإخلاء
سبيل الابن ، وعاد الوالد بالأمر إلى المأمور يطلب
تنفيذه . وخرج علي مبارك من السجن ليعين كاتباً
عند مأمور زراعة القطن بناحية أبي كبير وكان يسمى
عنبر أفندى وجعل مرتبه خمسة وسبعين قرشاً في
الشهر وجراية من الخبز تقدم له كل يوم . ولقي
علي مبارك معاملة طيبة من عنبر أفندى .

هل يقف السادة أمام العبيد ؟ حوار مثير بين الابن وأبيه
لاحظ علي مبارك أن عنبر أفندى رجل حبشى أسود
اللون وكأنه عبد مملوك . وزاد من دهشته أن رأى

علية القوم من أصحاب الثراء والحكام ومشايخ البلاد وقوفاً بين يديه وهو يلقي عليهم بالأوامر « وكنت لم أر مثل ذلك قبل ، ولم أسمع به ، بل أعتقد أن الحكام لا يكونون إلا من الأتراك على حسب ماجرت به العادة في تلك الأزمان . وبقيت متعجباً متحيراً في السبب الذي جعل السادة يقفون أمام العبيد ، ويقبلون أيديهم . وحرصت كل الحرص على الوقوف على هذا السبب » .

وفي اليوم التالي حضر الشيخ مبارك لزيارة ابنه . فقدمه إلى المأمور الذي بالغ في إكرام وفادته حتى خرج من عنده ولسانه يلهج بالثناء عليه . ودار في مساء نفس اليوم حوار مثير وطريف بين الوالد وابنه حول عنبر أفندى والأسباب التي قفزت به إلى شغل هذا المنصب الكبير . ولندع على مبارك يقص هذا الحوار « ولما سهرت مع والدي ليلاً جعلت كلامي معه في هذا المأمور ، فقلت له هذا المأمور ليس من الأتراك لأنه أسود ، فأجابني بأنه يمكن أن يكون عبداً عتيقاً . فقلت هل يكون العبد حاكماً مع أن أكابر البلاد لا يكونون حكاماً فضلاً عن العبيد ؟ فجعل هو يحينني بأجوبة لا تقنعني ، فكان يقول لعل سبب ذلك مكارم أخلاقه ومعرفته ، فأقول : وما معرفته ؟ فيقول : لعله جاور بالأزهر وتعلم فيه . فأقول : وهل التعلم في الأزهر يؤدي إلى أن يكون الإنسان حاكماً ؟ ومن خرج من الأزهر حاكماً ؟ فقال : يا ولدي كلنا عبيد الله ، والله تعالى يرفع من يشاء . فأقول : مسلم ، لكن الأسباب لا بد منها ، وجعل يعظني ويذكر لي حكايات وأشعاراً لم أقنع بها ، ثم أوصاني بملازمته وامتنال أوامره ، وبعد يومين سافر عني وتركني عنده » .

أخذ على مبارك بوسائله الخاصة يتقصى الأخبار عن

نشأة المأمور واتصل بأحد الخدم المقرين للمأمور وعلم منه أنه كان عبداً اشتريته إحدى سيدات المجتمع في مصر بثمان بخس دراهم معدودة . ولما أنشأ محمد على المدارس الحديثة استطاعت هذه السيدة بمالها من نفوذ في مجتمع تركي أرستقراطي أن تلحقه بمدرسة القصر العيني الثانوية . وأبلغه الفراش أن خريجي هذه المدرسة يعينون حكاماً . فجاشت في نفسه رغبة جامحة في أن يلتحق بهذه المدرسة ، ولما سأله عما إذا كان يدخلها أحد من الفلاحين ، أجابه أن التحاق الفلاح بها أمر ممكن إن كانت لديه « واسطة » فقلق من هذا القيد ولكن لم تنفّر عزيمته وأخذ يجمع مزيداً من المعلومات عن المدرسة ، فعلم أن تلاميذها يتعلمون بالحنان وتقوم الحكومة بإطعامهم وإيوائهم وكسائهم ، وازداد إصراراً على الالتحاق بالمدرسة وأخذ يسأل عن مكانها في القاهرة وطريقة السفر إلى العاصمة ومقدار المسافة التي عليه أن يقطعها وأسماء البلدان التي يمر بها وصحت عزيمته على ترك عمله وطلب الإذن في زيارة أسرته فمئنه عنبر أفندى إجازة خمسة عشر يوماً ، واتخذ طريقه إلى القاهرة سرباً .

نقف هنا وقفة قصيرة لنقرر أن عاملين رئيسيين لعبا دوراً كبيراً في رسم مستقبل حياته ، هما : الآمال الكبار التي داعبت فؤاده وهو لا يزال شاباً يافعاً فأني أن يقنع بعمل صغير في معاونته موظف حكومي ومن ثم صمم على المضي في تحصيل العلم مهما لقي من مشاق وأهوال : أما العامل الثاني فكان حرصه على كرامته إذ ظل حادث سجنه عالقاً في ذهنه ، وكان يسأل نفسه عما يحدث لو نهج عنبر أفندى المأمور نهج الكاتب وألقى به في غياهب السجن « واستمرت الفكرتان في بالي ، وكانت همتي في التخلص من كل ذلك ومن أمثاله ، وأود أن أكون بحالة لا ذل فيها ولا تخشى

غواثلها » وهذا القول دليل على أنه كان على حظ موفور من عزة النفس والطموح وإباء الضيم .

التحاقه بالمدارس الحديثة :

وبينما كان على مبارك يقطع الطريق إلى القاهرة سيراً على قدميه التقي بصبيبة مع كل واحد منهم دواة وأقلام ، وعلم منهم أنهم تلاميذ مكتب منية العز ، وأن نجباء تلاميذ المدارس الابتدائية - مكاتب المبتدیان بمصطلح ذلك العصر - ينقلون إلى المدارس التجهيزية - أى الثانوية - دون واسطة « فرأيت ذلك غاية مرغوب ، فلم أتاخر عن الذهاب معهم ودخلت المكتب » وتفوق في دراسته واختير سنة ١٨٣٦ للالتحاق بمدرسة قصر العيني التجهيزية (١) وفي سنة ١٨٤٠ وقع عليه الاختيار لدخول مدرسة المهندسخانة واستمر محافظاً على تفوقه العلمي . وفي سنة ١٨٤٤ أوغد في بعثة علمية إلى فرنسا أطلق عليها بعثة الأمراء أو بعثة الأنجال لأنها كانت تضم بعض أبناء محمد على وحفدته . وبعد أن أتم ستين في باريس عين ضابطاً في الجيش الفرنسي برتبة ملازم ثان في مدرسة المدفعية والهندسة الحربية بمدينة متر Metz . وقضى فيها ستين آخرين تعلم فيهما فن الاستحكامات وجاز امتحانها بنجاح وعين في الفرقة الثالثة من سلاح المهندسين بالجيش الفرنسي . ولما تولى عباس الأول حكم مصر أمر باستدعاء معظم أعضاء البعثات فعادوا إلى مصر وكان من بينهم على مبارك .

وفي حكم عباس الأول تقلد على مبارك عدة مناصب حكومية وظفر بتقدير هذا الوالى الذى عهد إليه بوضع مشروع جديد للنظام التعليمى فى مصر وأخذ به

عباس وأصدر قراراً بالموافقة على لائحة على مبارك التعليمية (١٧ رجب ١٢٦٦ - ٢٩ مايو ١٨٥٠) ورقاه إلى رتبة عميد وعينه ناظراً للمدرسة المهندسخانة وملحقاً بها وظل يشغل هذا المنصب حتى نهاية حكم عباس . يقول مؤرخ التعليم فى مصر الحديثة إنه « قد أتيح للمدرسة المهندسخانة إدارة حازمة مستبيرة فى شخص ناظرها على مبارك . وكانت الفترة التى قضاها ناظراً لها من ١٨٥٠ إلى ١٨٥٤ من أحفل الفترات فى تاريخ حياته . والواقع أنها أعدت على مبارك وهياته للدور الخطير الذى سيقوم به فى إدارة التعليم وتوجيهه بعد ذلك فى عصر اسماعيل وبعد عصر اسماعيل (١) » .

ولما تولى محمد سعيد حكم مصر عزله من منصبه وألحقه بإحدى فرق الجيش المصرى كانت مسافرة للاشتراك فى حرب القرم . وقد لبث فى هذه المهمة سنتين ونصف سنة تعلم خلالها اللغة التركية واتسعت مداركه وزادت معلوماته . ولما عاد إلى مصر حفت به المتاعب من يمين وشمال وعاش عيشة ضنكاً يشغل وظائف تافهة حيناً ، ويفصل منها أحياناً ، وتسوء حالته النفسية ، ويفكر فى العودة إلى قريته ليستغل فلاحاً ، ويفكر حيناً آخر فى مزاولة التجارة . وبينما هو يجهد الفكر فى إيجاد عمل يرتزق منه جاء الموت سعيد باشا فى مطلع سنة ١٨٦٣ وتولى اسماعيل حكم مصر . وعندئذ بدأت حياة على مبارك تأخذ اتجاهاً آخر ، وغدا العالم المغمور المتعطل نجماً يسطع فى سماء البلاد وأصاب فى الحياة العامة النجاح والجاه والمال والمركز السامى .

كان على مبارك زميلاً للوالى الجديد فى بعثة الأمراء إلى فرنسا ولذلك كان اسماعيل به حفيظاً . فعينه ناظراً

(١) د. أحمد عزت عبد الكريم : تاريخ التعليم فى مصر . عصر عباس الأول وسعيد . القاهرة ١٩٤٥ ص ١٠٦ .

(١) نقلت هذه المدرسة بعد سنة إلى أبى زعبل لتحل محلها فى قصر العيني مدرسة الطب البشرى .

لمدرسة المبتديان فمهندساً للقناطر الخيرية وأظهر براعة في توزيع الماء بين فرعى رشيد ودمياط ، وأشرف على عمليات تعميق رياح المنوفية وإقامة قناطره ومبانيه ، وعين كبيراً لمهندسى المعية السنية . وحدث أن ناقش مجلس شورى النواب في نوفمبر ١٨٦٦ السياسة التعليمية وانتهت مناقشاته إلى عدة قرارات هامة كان من بينها إنشاء مدرسة ابتدائية في كل مديرية وتنظيم المكاتب الأهلية تحت إشراف الحكومة وإباحة الالتحاق بها للجميع « من عموم الناس بالرغبة بدون استثناء مسلم أو قبطى ، غنى أو فقير . » ويتلقى جميع التلاميذ دروسهم معاً ما عدا دروس الدين ، فيفرد محل خاص للأقباط ويتدب غبطة البطريك أحد القسوس لتعليمهم الديانة المسيحية « حيث جميعهم أولاد الوطن » . ولم تكن هذه القرارات سوى مبادئ عامة تحتاج إلى إعداد فنى واسع . وهنا تقدم على مبارك ، وكان يشعر بميل فطرى نحو التعليم ، للعمل فى الحقل التعليمى . فقدم لاسماعيل مذكرة تضمنت آراءه ومعهامشروع لائحة لتنظيم وإصلاح المكاتب الأهلية . وعرفت هذه اللائحة باسم لائحة ١٠ رجب ١٢٨٤ (٧ نوفمبر ١٨٦٨) وهى تؤرخ المحاولة الحقيقية الأولى لنظام قومى للتعليم فى مصر وأوضح الطريق لمن جاء بعده من دعاة الإصلاح . وقبل أن تتم الموافقة على هذه اللائحة عين وكيلا لديوان المدارس فى سبتمبر ١٨٦٧ ثم مديراً له وناظراً للأشغال وناظراً للأوقاف . وجمع كل هذه الوزارات فى سراى درب الحماميز ليسهل إشرافه عليها ثم أضيفت إليه مصلحة السكك الحديدية . وقد وزع وقته بين هذه الوزارات طوال النهار وزلفاً من الليل .

وقد أرسى مبادئ هامة فى ميدان التربية والتعليم لاتزال معمولاً بها إلى اليوم . وليس هذا المقال مجال

التعرض لها . وقد أنشأ مدرسة دار العلوم لتخريج مدرسى اللغة العربية ، ومن المدارس الأخرى التى أقامها : الألسن والإدارة والمحاسبة ، كما أنشأ دار الكتب المصرية وأسس أول مجلة ثقافية فى مصر الحديثة هى مجلة روضة المدارس . ولئن كانت شهرته تركز على أمرين : خدماته فى التربية والتعليم ، وتأليف الخطط التوفيقية ، إلا أنه له مآثر أخرى تتصل بمنشآت الرى وتوسيع الشبكة الحديدية فى مصر وتنظيم القاهرة والمدن الأخرى وغير ذلك من الأعمال الهندسية والعمرانية .

وحدث أن فترت العلاقات بينه وبين الخديو اسماعيل بسبب دس الحاسدين له ، فانفصل عن مناصبه واعتكف فى منزله سنتى ١٨٧٠-١٨٧١ ثم أعيد إلى ديوان المدارس ونظارة الأوقاف والأشغال . ولما أُلِف نوبار باشا وزارته الأولى فى أغسطس ١٨٧٨ دخلها على مبارك وزيراً للمعارف والأوقاف . ولما سقطت هذه الوزارة فى فبراير ١٨٧٩ خلفتها وزارة الأمير توفيق فى ٢٢ مارس وتقلد على مبارك فيها نفس الوزارتين . ولم تعمر هذه الوزارة طويلاً وأعقبتها فى ٨ من أبريل ١٨٧٩ وزارة شريف باشا ولكنه لم يدخلها وظل وزيراً متقاعدأ حتى نهاية حكم اسماعيل .

ولما تولى توفيق الحكم ظل على مبارك بعيداً عن المناصب الحكومية معتكفاً فى داره . إلى أن أُلِف مصطفى رياض باشا وزارته فى سبتمبر ١٨٧٩ فدخلها على مبارك وزيراً للأشغال . وفى عهد هذه الوزارة ظهرت مقدمات الثورة العرابية ولم يكن على مبارك من أنصارها ، بل كان يميل إلى الاعتدال وأخذ الأمور بالحكمة والهوادة . وقد سقطت الوزارة فى سبتمبر ١٨٨١ نزولاً على إرادة الثوار . وتعاقت أحداث

هذا الواجب جنباً إلى جنب واجب آخر هو وضع الكتب المفيدة . فتأليف هذا النوع من الكتب هدف سعى إليه على مبارك بنفسه ودعا إليه القادرين على التأليف العلمى نهوضاً بالوطن وتوفية لما له من حقوق عليهم . ويقول فى أداء هذين الواجبين « ولهذا التزمت فى كل ما تقلدت من الأعمال ، وجميع ماتقلبت فيه من الأحوال ، أن أخدم وطنى بكل مانالته يدى وبلغه إمكاني مما أراه يعود عليه بالفائدة والنفع قل أو جل ، كالسعى فى استكثار المكاتب والمدارس ، وتعميم التربية والتعليم ، ونشر الكتب المفيدة ، إما بالاشتغال فى تأليفها بنفسى ، أو الحث والتحريض عليها لمن أرى فيه أهلية القيام بها » .

وتمشيا مع ما أخذ به نفسه تميز على مبارك بالإنتاج العلمى والأدبى الوفير . ففضلاً عن كتاب الخطط التوفيقية له مؤلفات أخرى منها .

١ - حقائق الأخبار فى أوصاف البحار . وقد نشر أول الأمر فى حلقات متتابعة فى مجلة روضة المدارس ثم طبع مكتملاً فى مطبعة وادى النيل سنة ١٢٨٧ هـ (١٨٧٠) م .

٢ - تنوير الأفهام فى تغذى الأجسام . طبع سنة ١٢٨٩ هـ (١٨٧٢) م .

٣ - نخبة النيل فى تدبير نيل مصر . وقد طبع فى مطبعة وادى النيل سنة ١٢٩٨ (١٨٨١) وقد أفرغ فى هذا الكتاب ثقافته الهندسية فى شئون الري ومشروعاته فى مصر .

٤ - علم الدين . وهو قصة خيالية فى أربعة أجزاء تقع أحداثها فى مصر وأوروبا ، ويدور الحديث فيها بين أحد العلماء المصريين من خريجي الأزهر وقد أطلق عليه اسم علم الدين ، وبين عالم انجليزى وفد

الثورة سراعاً وانتهت بالإخفاق ووقوع البلاد فريسة للاحتلال البريطانى . ولما أُلِف شريف باشا وزارته الرابعة سنة ١٨٨٢ عقب الاحتلال دخلها على مبارك وزيراً للأشغال وظلت هذه الوزارة فى الحكم إلى أن استقالت فى يناير ١٨٨٤ احتجاجاً على أمر الحكومة البريطانية لها بإخلاء السودان وكان لعلى مبارك نصيب فى الموقف المشرف الذى وقفته هذه الوزارة ، ووجد الإنجليز فى نوبار باشا أداة طيعة لينة فقبل تأليف الوزارة على قاعدة إخلاء السودان . ولم يدخل على مبارك هذه الوزارة بطبيعة الحال . وظل نوبار فى الحكم إلى أن استنفذ الإنجليز أغراضهم منه ومن وزارته ، فأقيمت الوزارة فى ٧ يونيو ١٨٨٨ ، وعهد توفيق إلى رياض باشا تأليف وزارة جديدة ودخلها على مبارك وزيراً للمعارف . وقد بقيت هذه الوزارة فى الحكم من ١١ يونيو ١٨٨٨ حتى ١٢ مايو ١٨٩١ وكان هذا التاريخ هو آخر عهد على مبارك بالمناصب الحكومية إذ آوى إلى داره ، وأخذ ينتقل بين القاهرة وقرينته حيث أصيب بداء المثانة فعاد إلى القاهرة واشتدت عليه وطأة المرض إلى أن جاز إلى ربه فى داره بالخلمية الجديدة فى ١٤ نوفمبر ١٨٩٣ . وهو من الشخصيات المصرية القليلة التى عاصرت حكم محمد على وإبراهيم وعباس وسعيد وإسماعيل وتوفيق وعباس حلمى . وكانت حياته خصبة حافلة بمجالات الخدمات والأعمال تجعل من صاحبها طرازاً فريداً بين الرجال .

مؤلفات على مبارك :

كان لعلى مبارك فلسفته فى الحياة ، فهو يرى أن أول واجب يؤدى إلى الشعب هو تعليم أبنائه ونشر التعليم بينهم وزيادة عدد المدارس حتى يصبح نابذة البلاد عناصر صالحة منتجة فى المجتمع . ويمشى مع

تناول فيه المؤلفان تاريخ مصر في مختلف العصور ابتداء من العصر الفرعوني ثم حكم الفرس وعصرى البطالة والرومان ثم العصر الإسلامى ووصلا فيه إلى سنة ١١٦٠ هـ (١٧٤٨) م أى إلى منتصف القرن الثامن عشر الميلادى تقريباً وقد ذكر محمد مجدى وهو يترجم لوالده صالح مجدى (١) أن المؤلفين جمعا المادة العلمية لهذا الكتاب فى نيف وأربعمائة كراسة وأنها لدى على مبارك وأنه يغلب على ظنه أنها مهياة للطبع ، ولكن هذا الكتاب للأسف مفقود لانعرف عنه شيئا .

١٢ - آثار الإسلام فى المدنية والعمران . ويقول الدكتور محمد درى باشا فى ترجمته لعلى مبارك باشا إن هذا الكتاب كان آخر ما ألفه على مبارك ، وقد تناول فيه ما أدخله الإسلام من العمران فى البلاد التى انتشر فيها ، وأنه لما انتهى من وضعه وتبييضه أعطاه لأحد علماء الأزهر لمراجعته ، وأن هذا الكتاب محفوظ فى خزانة على مبارك .

الخطط التوفيقية : ملامحها العامة :

وأما كتاب «الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة» فيمثل قمة إنتاجه العلمى وأوج نضوجه العقلى . ويقع فى عشرين جزءاً ، وهو موسوعة عربية كبرى أو دائرة معارف عربية خاصة بمصر . وقد سار على مبارك فى وضع هذه الموسوعة على نهج المقرئى فى خطته . وقد اشتهرت مصر الإسلامية بفن تأليف كتب الخطوط . فهذا الفن ، كما يقول الأستاذ الدكتور جمال الدين الشبال ، فن مصرى أصيل نشأ فى مصر

(١) صالح مجدى هو علم من أعلام مدرسة الألسن أظهر نبوغاً فى دراسة اللغة الفرنسية وتعاون مع على مبارك فى الإنتاج العلمى .

إلى مصر وتعلم اللغة العربية . ويبدأ الحديث فى مصر ويتخذ العالم الإنجليزى موقف التلميذ من الشيخ المصرى يستوضحه مظاهر الحياة المصرية التى يراها وتاريخ البلاد . ثم يرحل الرجلان الى أوروبا فينقلب الموقف تماماً ، وإذا بالعالم المصرى يتخذ موقف التلميذ ويسأل رفيقه الإنجليزى عن كل ما يراه فى المجتمع الأوروبى . واستهدف على مبارك من وضع هذه القصة عقد مقارنة بين مظاهر الحياة والحضارة فى الشرق والغرب لتنبه أذهان أهل الشرق إلى مزايا الحضارة الأوربية الحديثة . والكتاب يزخر بمادة علمية وتاريخية واجتماعية غزيرة ومفيدة وطريفة وتضمن بحثاً فى الموالد والأعياد والمواسم والمسارح ويسمىها «التياترات» وتعدد الزوجات ومضار تعاطى الحشيش . وقد طبع الكتاب فى مطبعة المحروسة فى الإسكندرية سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢) م .

٥ - الميزان فى الأقيسة والمكايل والأوزان ويحتوى على دراسة مقارنة فى تاريخ الأقيسة وغيرها فى مصر القديمة وفى مصر الإسلامية . وقد طبع فى القاهرة ١٣٠٩ هـ (١٨٩١) م .

٦ - خلاصة تاريخ العرب وهو كتاب عربى من الفرنسية لمؤلفه سيدىو . وطبع فى القاهرة سنة ١٣٠٩ هـ (١٨٩١-١٨٩٢) م .

٧ - تذكرة المهندسين .

٨ - تقريب الهندسة .

٩ - طريق الهجاء والتمرين وهو فى جزئين .

١٠ - المزاحمة وتأثيرها فى الارتقاء البشرى .

١١ - ومن الكتب التى أشير إليها ولم تطبع إلى اليوم كتاب ضخيم وضعه بالاشتراك مع صالح مجدى

الإسلامية ، وفيها دون غيرها من الأمصار الإسلامية
نما وترعرع . وكان الكندى أول من ألف فيه ،
ولم يكن يمضى قرن بعد ذلك حتى يظهر فيه مؤلف أو
أكثر يكتبون في خطط مصر ، وكان آخرهم تقي الدين
المقريزى (١) واتخذ على مبارك بصورة عامة خطط
المقريزى أساساً لخططه التوفيقية ، ففتح مدن مصر
وقراها ، ووصف طبوغرافيتها ، فكان يتحدث عن
موقع المدينة أو القرية أولاً ، ثم يؤرخ لها من أقدم العصور
إلى الوقت الذى اندثرت فيه أو حتى القرن التاسع عشر
إذا كانت لاتزال قائمة ، ويصف ما بها من منشآت
ومرافق عامة مثل المساجد والزوايا والأضرحة
والكنائس والأديرة والمدارس والكتاتيب والوكائل
والحمامات والمستشفيات والمصانع والقصور والدور
ويثبت ما أصابها من تغير . ويقرن هذا الوصف
الطبوغرافى المسهب بترجمة لمن برز في كل بلدة ممن
ولدوا بها أو عاشوا فيها أو دفنوا في ثراها . وقد
أفرد على مبارك الأجزاء الستة الأولى لمدينة القاهرة ،
وخص مدينة الإسكندرية بالجزء السابع ثم أرخ لباقي
المدن المصرية في عشرة أجزاء تبدأ من الجزء الثامن
إلى الجزء السابع عشر . وأفرد الجزء الثامن عشر
لمقياس النيل منذ عهد الفراعنة حتى القرن التاسع عشر
والاحتفالات التى كانت تقام عند وفاء النيل في
مختلف العصور . وفي الجزء التاسع عشر تكلم عن
ترع النيل ورياحانه ومنشآت الرى . أما الجزء العشرون
فقد أرخ فيه للنقود المصرية في العصر الإسلامى .

عرض سريع لمحتوى الخطط التوفيقية :

شرح على مبارك البواعث التى أملت عليه وضع
هذه الموسوعة العربية ، فقال إن مدينة القاهرة قد

تعرضت لكثير من أحداث الزمن منذ أن شيدت على
عهد المعز لدين الله رابع خلفاء الدولة الفاطمية وأولهم
في مصر ، فحينما كانت القاهرة مدينة زاهرة عامرة ،
وحينما كانت واهنة واهية . وقال إن المقريزى المؤرخ
العربى الذائع الصيت قد شرح في كتابه «المواعظ
والاعتبار بذكر الخطط والآثار» وهو الكتاب المشهور
باسم الخطط ، ما طرأ على القاهرة من تغير في معالمها
من منشآت وميادين وشوارع وما إليها ، وأسدى
بوضع هذا الكتاب خدمة جليلة للتاريخ . ولكن منذ
أن جاز هذا المؤرخ إلى ربه في أوائل سنة ١٤٤٢ لم يحفل
أحد بأن يرسم خطاه فيتابع تسجيل التطور التاريخى
والعمرانى والدينى والاجتماعى للقاهرة وسائر المدن
المصرية على الرغم من الحاجة الماسة الى القيام بمثل
هذا العمل ، فقد وقعت منذ وفاة المقريزى أحداث
عصفت ببعض معالم كانت قائمة على عهده فاندثرت
وكادت تصبح نسياً منسياً ، ونسبت منشآت لغير
أصحابها ، كما نفذت مشروعات هامة وظهرت
شخصيات قيادية تركت بصماتها في تاريخ البلاد .
ثم يقول على مبارك في وطنية دافقة «إن معرفة ذلك
حق علينا ، إذ لا يلقى بنا جهل بلادنا ، والتهاون
بمعرفة آثار أسلافنا ، التى هى عبرة للمعتبر وذكري
للمذكر . فهم وإن مضوا لسيولهم ، قد تركوا لنا
ما يحثنا على اقتفاء آثارهم ، وأن نصنع لوقتنا ما صنعوه
لوقتهم ، وأن نجد في طريق الاستفادة كما جدوا » .
ومن ثم جاشت في نفس على مبارك رغبة جامحة في
وضع مثل هذا المرجع العلمى ، وقد وصفه في تواضع
العلماء بأنه « كتاب واف بما لمصر من قديم وحديث
متضمن لذكر مبانيها الدائرة والموجودة وما يتبع ذلك
من أخبار أربابها وذكر نيلها ومنافعه وكيفية تصرفاته
ومواضعه » بيد أنه استشعر من أول الأمر ضخامة

(١) دكتور جمال الدين الشيال : التاريخ والمؤرخون في

مصر في القرن التاسع عشر . الطبعة الأولى ١٩٥٨ ص ١٠٥ ، ١٠٦

المشروع وصعوبته لما يحتاجه من مجهود مضمّن ووقت فسيح لا يتسع له وقته بسبب أعباء المناصب الكبرى التي كان يتقلدها مجتمعة في يده ، ومن ثم عرض على صفوة من علماء مصر القيام بهذا المشروع العلمي الجليل فلم تلق دعوته استجابة منهم وانتهى به التفكير إلى أنه لا مناص من أن ينهض بمفرده بهذا العمل .

وقد استهل على مبارك الجزء الأول من الخطط التوفيقية بوصف المكان الذي أقيمت عليه مدينة القاهرة كقائمة لوصف هذه العاصمة مدة الخلفاء الفاطميين ثم انتقل إلى كتابة تاريخ مصر عبر العصور التاريخية منذ تأسيس القاهرة حتى السنوات الأخيرة من حكم الخديو توفيق فوقف عند سنة ١٣٠٥ هـ (١٨٨٧- ١٨٨٨ م) أي بعد الاحتلال البريطاني لمصر بسبع سنوات تقريباً ، وهي فترة اجتمع فيها مجد الوطن وبؤسه والتقى أمله الطالع بشمس الغاربة ، وشهدت البلاد قيام عدة دول وأسرات تعاقبت على حكمها : فأرخ للدولة الفاطمية ثم للأيوبية والمماليك البحرية والمماليك البرجية والحكم العثماني لمصر والاحتلال الفرنسي وسنوات الاضطراب السياسي التي أعقبت خروج الفرنسيين ثم تولية أسرة محمد علي حكم مصر حتى الثمانينات من القرن التاسع عشر—وعاد المؤلف بعد هذا السرد التاريخي إلى مدينة القاهرة يعين حدودها وتقسيمها الإداري في القرن التاسع عشر وعدد أقسام الشرطة والمرافق العامة بها من مستشفيات وصيديات ومدارس حديثة ومرفق المياه وذكر عدد المساجد والزوايا والربط (١) والخوانق (٢) والتكايا (٣) والأسبلة (٤) والمقاهي والحمامات العامة وموالد الأولياء وعدد سكان القاهرة حسب تعداد ١٨٨٢ وقد بلغ ٣٧٤,٨٣٨ نسمة ثم أورد إحصائية طريقة

عن أصحاب الحرف في القاهرة وقد بلغ عددها ٧٥ حرفة . وكانت أكثر الحرف تعداداً هي حرفة الحمارية فقد بلغ عدد أفرادها ١٧٣٩ ، ويلاحظ أن وسيلة المواصلات الرئيسية لعامة الشعب في القاهرة وقتذاك كانت الحمير . وكان يلي الحمارية — من حيث العدد — النجارون (الدق) ثم عمال البناء ثم البقالون فالترزية ثم الصرمانية وهم المشتغلون بصنع الأحذية والبلغ وتصليحها . وكان أقل رجال الحرف تعداداً هم الصدفجية أي المشتغلون بتطعيم الأخشاب بالصدف وصانعو المنشآت .

وفي الجزء الثاني تكلم المؤلف عن شوارع مدينة القاهرة وحاراتها وعطفها ودروبها وما يتبع ذلك من أسواقها . وقد بدأ هذا الجزء بحى الحسينية . وكان يتكلم عن كل شارع من حيث بدايته ومساره ونهايته والأزقة التي تتفرع منه وما بنى فيه من المساجد والزوايا والأضرحة والأسبلة والتكايا والمدارس

(١) الربط ويطلق عليها أيضاً الرباطات جمع رباط وهو مكان كان يعد لإقامة المتصوفة فيه وكان بعض الربط يخص السيدات المنقطعات أو المهجورات أو المطلقات أو العجائز الأرامل العابدات .

(٢) الخوانق ويطلق عليها أيضاً الخانقاوات وهي كلمة فارسية معناها بيت العبادة ثم خصصت لإقامة المتصوفة . وكانت تجس عليها الأوقاف السخية .

(٣) التكايا جمع تكية وهي مكان يقيم فيه الدراويش من الأعاجم .

(٤) الأسبلة جمع سبيل مكان يستق منه المارة بواسطة كوز من النحاس مربوط بسلسلة وكان تحت السبيل صهريج تخزن فيه المياه . كان يقام عادة فوق السبيل مكتب لتعليم الأطفال القرآن الكريم والكتابة .

والوكائل والكنائس والحمامات والقصور والخانات (١) وتميز هذه الطبوغرافية الدقيقة بمادة تاريخية طريفة ، فاذا تكلم مثلا عن المنحر الذى اتخذته الخلفاء الفاطميون لذبح الأضاحى فى عيد الأضحى وصف وصفا شائقا خروج الخليفة فى موكبه الرائع لأداء صلاة العيد ثم الذبائح التى كانت تنحر فى ذلك اليوم وما يتخلل ذلك من مراسم ، ثم الأسسطة التى كانت تمتد إلى غير ذلك من صور للحياة الاجتماعية فى مصر أيام الفاطميين - وفى هذا الجزء وصف على مبارك قصر ابن طولون ومدينة القطائع وما طرأ عليها . وقد ترجم فى هذا الجزء أيضا لبعض الوزراء الفاطميين والأمراء المماليك وكبار مشايخ الطرق الصوفية ومن إليهم من أطلقت أسماؤهم على بعض المساجد والمنشآت العامة ، كما ترجم لبعض كبار موظفى الحكومة المصرية المعاصرين له مثل عبد الله باشا فكرى وزير المعارف فى وزارة محمود سامى البارودى ، وترجم أيضا لحسين باشا حسنى ناظر مطبعة بولاق الأميرية ، وحجاج الخضرى أحد أبطال المقاومة الشعبية فى مطلع القرن التاسع عشر والذى تميز بالبطولة والفدائية ، ورفلة عبيد أحد كبار التجار فى حى الجمالية ، وترجم لشيوخ قبيلة كتامة الذين وفدوا مع الفاطميين إلى مصر . واختتم هذا الجزء بمائة وخمسة وعشرين بحثا تناول فيها شتى الموضوعات فى التاريخ والمجتمع والطبوغرافية وما إلى ذلك مثل أسواق القاهرة القديمة سواء التى كانت قائمة فى شارع مرجوش أو الغورية أو فى شارع الخردجية بخط الجواهرجية ، وخزانة الكتب أيام

(١) خانات جمع خان وهو وكالة أو فندق معد لاستقبال التجار والحجاج وبضائعهم أو أمتعتهم ودوابهم ويوجد به اصطبل للدواب وفى أعلاه غرف ينزل فيها الوافدون وتطل هذه المساكن على مساحة يطلق عليها الحوش يتوسط الخان . وكان يلحق بالخان بئر ماء وميضأة ومسجد صغير .

الفاطميين وخزانة الكسوة بشارع النحاسين وشتى أنواع الخزائن التى كانت قائمة فى هذا الشارع مثل خزانة الفرش وخزانة الخيم والأمنعة والسلاح والسرير وخزانة الطيب والجواهر والطرائف ، ثم مشيخة الجامع الأزهر وتجديد بناء المسجد الحسينى وبيان ما أنفق فى سبيل ذلك . ويلاحظ أن الفهرس الموضوع لهذا الجزء يتبع النظام التالى فى ذكر خطط القاهرة مع التقيد بترتيب الحروف الأبجدية فى كل قسم : الشوارع - الحارات - العطف - الدروب - الجوامع - الزوايا - المدارس - التكايا - الأضرحة - الأسبلة - الحمامات - الدور - القصور - الكنائس - المكاتب الأهلية - الوكائل - التراجم - المطالب (١) .

وفى الجزء الثالث سار على مبارك على نسق الجزء الثانى فتكلم عن بقية شوارع القاهرة ومنشآتها، وبدأ بشارع بين السورين . وعالج المؤلف موضوعين هامين فى هذا الجزء هما الأسطول الحربى المصرى على عهد الفاطميين وقواعده فى دمياط والإسكندرية وغيرهما ، ثم موضوع الرزق الإحباسية الموقوفة على جهات البر ، وأفاض فى شرح أنواعها وتطورها التاريخى . وقد حفل هذا الجزء بتراجم لعدد كبير من الأعلام فى تاريخ مصر الوسيط والحديث سواء فى دنيا المال والاقتصاد أو فى عالم السياسة أو فى مجال العلم أو الدين أو الحرب أو الإدارة ، نذكر على سبيل المثال أحمد المحرقى كبير تجار القاهرة وقد ارتبط اسمه بأحداث الحملة الفرنسية على مصر وما تلاها ثم ابنه محمد المحرقى، والقائد جوهر الصقلى والشيخ محمد مرتضى الزبيدى من أبرز علماء مصر فى القرن الثامن

(١) المطالب يقصد بها أبحاث

عشر والذي شرح القاموس وأطلق على شرحه تاج القاموس في عشرة مجلدات ، ثم الأمير أزبك بك الذي أطلق اسمه على منطقة الأزبكية ، ثم الأمير حسن بك الجداوى ، كما ترجم ترجمة مقتضبة نوعا ما للأمير محمد بك الأتلى كبير بيت الألفية في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر . كما ترجم المؤلف لبعض المجاذيب من الدراويش مثل الشيخ على البكرى (١) والشيخة أمونة . وكان الاثنان وأضرابهما يمثلون قطاعا هاما في المجتمع المصرى فى القرن الثامن عشر هو قطاع الدراويش وقد اتخذ معظمهم الدجل والشعوذة وسيلة لابتزاز الأموال من البسطاء رجالا ونساء باسم الدين والدين منهم براء .

وتضمن هذا الجزء أيضا مائة وأربعة وستين بحثا تناول فيها موضوعات متنوعة نذكر منها على سبيل المثال تحديد مواقع الأرض الحكر (٢) فى القاهرة وأنواعها وأوجه استغلالها ، وإنشاء دار الكتب المصرية ودار الضيافة وزواج السلطان طومانباى آخر سلاطين دولة المماليك الشراكسة ، وخان الحمزاوى ، وأسوار القاهرة ، والمباني التى أزيلت عند بناء قصر عابدين ، ومسكن بونابرت فى

(١) كان هذا المجذوب يسكن سوق الكرى فأطلق عليه اسم البكرى نسبة إلى السوق وهو بذلك ، كما يقرر الجبرتى ، لا يمت بصلة إلى أسرة البكرى . انظر الجبرتى ج ٢ ص ٢٤٨ . وانظر قصته فى ج ٣ ص ٨٠ - ٨١ .

(٢) الحكر نوع من أنواع استغلال الأرض الموقوفة ويكون تأجيرها لغرض معين كالبناء والغراس فيها دون تقييد بمدة معينة فهو تملك الاحتكر حق البقاء والقرار فى الأرض المحتكرة له مادام ملتزما بدفع أجره المثل . انظر : محمد سلام مذكور . موجز الوقف من الناحية الفقهية والتطبيقية ١٩٦١ ص ص ٩٧ - ٩٩ وانظر أيضا دكتور عبد المنعم البدرأوى : المدخل للعلوم القانونية ١٩٦٢ ص ص ٥٠٩ - ٥١١ .

بيت الأتلى بالأزبكية وسكنى محمد على فيه ، ومدرسة الألسن ، ومعنى لفظة الخور لغة وعرفا عندما تعرض للحليج الخور بشارع قنطرة الدكة ، وكذلك سراى العتبة الخضراء . وأفرد فى نهاية الجزء الثانى بحثا مستفيضا عن أسرة البكرى التى ينتهى نسبها إلى أبى بكر أول الخلفاء الراشدين ويضفى المؤلف على هذه الأسرة الكثير من عبارات التبجيل . وانتهاز الفرصة فترجم لأبى بكر الصديق ثم تكلم عن أصلاب أسرة البكرى وبعض فروعها وانتقل بعد ذلك إلى بيان الطرق الصوفية التابعة لمشيخة البكرى والتكايا التابعة لها ، وشرح تحت عنوان «العوائد الخصوصية للبيت الصديق» احتفالات المولد النبوى الشريف التى كانت تقام على مر العصور فى المشرق والمغرب العربيين ثم وصف هذه الاحتفالات فى مصر الحديثة وحرص على إبراز دور أسرة البكرى فى هذه الحفلات وما تنفقه فى سبيلها من أموالها . وقد جاء فهرس هذا الجزء متمشيا مع فهرس الجزء الثانى من حيث ترتيب ذكر المنشآت مع اختلاف يسير يتمثل فى تقديم أو تأخير بعضها فذكرها على النحو التالى : الشوارع - الحارات - العطف - الدروب - الجوامع - الزوايا - المدارس - الأضرحة - الأسبلة - المكاتب الأهلية - الكنائس - الحمامات - الوكائل - الدور - التراجم - المباحث والمطالب .

وأفرد على مبارك الجزء الرابع لمساجد القاهرة وابتدأ بتاج الجوامع وهو الجامع العتيق أو مسجد عمرو ابن العاص على أساس أنه أول مسجد أسس فى مصر الإسلامية ، فكتب فيه بحثا تناول فيه تاريخ إنشاء المسجد والتطور المعمارى الذى طرأ عليه من حيث التجديدات والزيادات التى أضيفت إليه ، وزوايا التدريس بهذا

المسجد . وانتقل المؤلف إلى ذكر مساجد القاهرة ملتزماً بالترتيب الأبجدي لأسمائها ، فبدأ - بعد جامع عمرو - بالجامع الأزهر وأفاض في عرض تاريخه عبر القرون ووصف الجامع من حيث حدوده وأبوابه ومقاصيره ومحاريبه وصحنه وأروقته ومناراته ومزاوله والقناديل التي تستخدم في إنارته والصهاريج التي تستخدم كستودعات للمياه العذبة والمدارس الملحقة بالجامع الأزهر ، وتطرق إلى شرح طرق التدريس في الأزهر وأساليب الامتحانات وطلبة الأزهر وعاداتهم ومأكلهم ، وترجم للعلماء الذين تولوا مشيخة الأزهر . والحق أن ما كتبه على مبارك عن الأزهر في هذا الجزء يعتبر كتاباً قائماً بذاته . ومضى بعد ذلك يستعرض مساجد القاهرة واختص المساجد الكبرى بالإسهاب والتأريخ لها ، ونذكر منها مساجد ابن طولون والحاكم بأمر الله والسلطان حسن والرفاعي والمسجد الحسيني والسلطان الحنفى وأبى العلا وأولاد عنان والدمرداش . وجريا على عادته ترجم لهذه الشخصيات التي أطلقت أسماءها على المساجد سواء كانت شخصيات دينية أو سياسية . واختص سيرة الحسين بن علي بن أبي طالب بإسهاب فترجم للحسين وخروجه من مكة إلى العراق واستشهاده بها والأحاديث التي كانت تروى وما اتخذته الشيعة يوم قتله والعادات التي لا يزال يتمسك بها الشيعة إلى الوقت الحاضر في شهر المحرم . وترجم المؤلف أيضا لعدد من المتصوفة المدفونين بخانقاه سعيد السعداء . وانتهى في هذا الجزء عند مسجد الرويعي .

ومضى على مبارك في الجزء الخامس على نفس النهج يؤرخ لبقية مساجد القاهرة مبتدئاً بحرف الزاى حتى آخر الأبجدية العربية . ومن أهم المساجد الكبرى التي أרך لها في هذا الجزء زين العابدين والسيدة

زينب والسيدة سكيبة والسيدة عائشة والسيدة فاطمة النبوية والإمام الشافعي وجامع المؤيد والظاهر والغوري والقاضي يحيى وجامع الكخيا - على مقربة من ميدان الأوبرا حالياً - وجامع الليث بن سعد بالقرب من مسجد الإمام الشافعي وجامع سنان باشا ببولاق على مقربة من شاطئ النيل وجامع قايتباي بقلعة الكيش والروضة والصحراء وجامع المؤيد وقوصون وجامع السادات الوفائية وجامع محمد علي بالقلعة وقد أسهب في وصف الجامع الأخير وجامع الامام الشافعي من قبل . وأورد المؤلف في هذا الجزء بياناً عن الأوقاف الموقوفة على جامع كل من الغوري وسيدى عقبة وقايتباي وكوم الشيخ سلامة والكيخيا ومحمد أبى الذهب والإمام الشافعي وجامع سنان باشا وملحقاته من السبيل والمكتب والخان الكبير ببولاق . وذكر في هذا الجزء أيضاً حادثين يعكسان صورتين من صور المجتمع في مصر وقد وقع أولهما في النصف الأول من القرن الثامن عشر وثانيهما في نصفه الثاني . ويتلخص الحادث الأول في أن واعظاً تركيا أخذ يعظ المصلين في مسجد المؤيد خلال شهر رمضان ١١٢٣ (١٣ أكتوبر - ١١ نوفمبر ١٧١١) وحمل حملة عنيفة على ما يفعله فريق من المصريين بأضرحة الأولياء وإيقاد الشموع والقناديل فوقها وحولها وجاهر بأنه لا يجوز بناء القباب فوق أضرحة الأولياء . وقد صادفت آراء هذا الواعظ التركي قبولاً من جمهرة المستمعين وتحمسوا لها ، إلا أن نهاية الواعظ كانت مؤسفة إذ تكتل ضده بعض علماء الأزهر وقاضي القضاة وانضم إليهم الباشا العثماني ومن ثم أصدر الأوامر إلى الجنود بنى الواعظ وألقوا القبض على زعماء المصريين الذين ناصروه وأوسعوهم ضرباً وإهانة ونفوا بعضهم . أما الحادث الثاني فيتمثل في أغرب عملية نصب ارتكبت في القاهرة سنة ١١٧٣ هـ (١٧٥٩ -

(١٧٦٠) وهى حادث العترة الصغيرة التى احتفظ به الشيخ عبد اللطيف كبير خدام مسجد السيدة نفيسة ونسج حول العترة قصصاً خيالية تدل على أنها تتمتع بكرامات شتى وتسامع الناس بهذه القصص حتى أصبحت العترة حديث القاهرة فأقبل أهلها من كل فج لزيارة العترة ويقدمون للشيخ النذور والهدايا . وأوغل الشيخ فى استغلال العترة والحماهير معاً ، فقال إنها لا تأكل إلا قلب اللوز والفستق ولا تشرب إلا ماء الورد والسكر المكرر ، فحمل إليه الأهالى هذه الأصناف بكميات وفيرة وعملوا للعترة قلائد وأطواق من الذهب الخالص . وسمع الأمير عبد الرحمن كتحدا - كبير الأمراء المماليك - بقصة العترة فأرسل إلى الشيخ عبد اللطيف يلتمس منه الحضور ومعه العترة ليتبرك بها هو وأهل بيته . فركب الشيخ البغلة ووضع فى حجره العترة وتحف به الطبول والأعلام والجسم الغفير من الشعب حتى إذا وصل هذا الركب إلى دار الأمير أمر بادخال العترة إلى الحريم ليتباركن بها ، وكان قد أوصى بنذبحها وطبخها وجيء بالغذاء وفيه لحم العترة فأكل منها الأمير والشيخ وضيوف الأمير من الأمراء والأعيان . ولما فرغوا من الأكل وتناولوا القهوة طلب الشيخ العترة ليعود بها إلى مقر عمله فأخبره الأمير بما حدث وأنه تأنيباً عنيفاً وأمر بأن يوضع جلد العترة على عمامته وأن يذهب بها كما جاء بموكبه وبين يديه الطبول والأعلام وعهد بشرذمة من الجنود بإيصاله وهو على هذه الصورة النكراء إلى المسجد النفيسى . وقد حفل هذا الجزء أيضاً بعدد من الشخصيات ترجم لها المؤلف نذكر منها سنان باشا الذى قاد حملة عسكرية عثمانية كبرى لإعادة فتح بلاد اليمن سنّى ١٥٦٨-١٥٦٩ . وكان الزيدية قد تمكنوا من طرد العثمانيين من أغلب بقاع اليمن . ودارت حرب ضروس

بين العثمانيين وبين الزيدية انتصر فيها سنان باشا وسمى هذا الفتح بالفتح الثانى لليمن . ومما ذكره على مبارك أمرين : أولهما أن سنان باشا ضم إلى الحملة العسكرية عدداً من الأمراء المماليك صناجق مصر فاستشهدوا جميعاً فى حرب اليمن ، وثانيهما أن سنان باشا عين مرتين والياً على مصر وكانت المرة الأولى قبل حملة اليمن من ٢٤ شعبان ٩٧٥ حتى ١٣ جمادى الآخرة ٩٧٦ (فبراير ١٥٦٧ - ديسمبر ١٥٦٨) وكانت المرة الثانية بعد انتهاء حملة اليمن من أول صفر ٩٧٩ حتى سنة ٩٨١ (يونيو ١٥٧١-١٥٧٤) وأنه تولى الصدارة العظمى أى رئاسة الوزارة فى الآستانة أربع مرات . ومن الشخصيات التى ترجم لها على مبارك فى هذا الجزء أيضاً الملك الكامل وشجراندر والظاهر بيبرس والسلطان المؤيد والأشرف قايتباى وقانصوه الغورى ومحمد أبو الذهب وعبد الرحمن كتحدا ، ومن الشخصيات الدينية الإمام الشافعى والشيخ أحمد السبكى وعقبة بن عامر وذو النون المصرى وعمر بن الفارض والسيدة عائشة والسيدة سكينة والسيدة نفيسة كما كتب نبذة عن السيدة زينب .

وكان الجزء السادس هو ختام الأجزاء التى خصصها المؤلف لمدينة القاهرة . وقد استهل هذا الجزء بالكلام عن مدارس القاهرة فأرخ لست وتسعين مدرسة أنشئت منذ عصر الدولة الأيوبية وبعضها مدارس قائمة بذاتها وبعضها ملحق بالمساجد والبعض الثالث تحول عن غرضه الأصلى فأصبح يستخدم فى أغراض أخرى بعيدة عن التعليم مثل مدرسة الأشرف اينال وقد أنشأها بالصحراء حيث القرافة الكبرى . الملك الأشرف أبو النصر اينال العلانى الناصرى سنة ٨٦٠ هـ (١٤٥٦ م) فقد أصبحت مخزناً للبارود يتبع وزارة

والقيام والبواب والفراش والخفير ومفرق الربعة وخدم كل من الزاوية والمقام والسبيل وكذلك ثمن زيت القناديل وأجرة الوقاد . وذكر المؤلف أنه توجد في القاهرة ست عشرة زاوية تسمى كل واحدة زاوية الأربعين ، وأن في معظم الزوايا أضرحة لبعض المشايخ تعمل لهم حضرة يوماً في الأسبوع يتلى فيها القرآن الكريم والأوراد أو الأحزاب إذا كان الشيخ المدفون من المتصوفة ، كما يقام له مولد كل عام . ونستدل أيضاً من الدراسة الفاحصة للزوايا التي أرخ لها على مبارك أنه كان يقيم في بعضها مجذوب من الدراويش وغالباً ما يطلق على هذه الزاوية اسم هذا الشخص المجذوب ، في زاوية ابراهيم بن عصفير بشارع بين السورين كان يقيم فيها هذا الابراهيم وتبدو منه تصرفات غريبة ، فإذا مرت عليه جنازة وأهلها يبكون هرع إلى النعش يمشي أمامه ويقول زلاية هريسة ويكررها . وقد مات هذا المجذوب سنة ٩٤٢ هـ إبان الحكم العثماني ودفن بالزاوية . ومن الزوايا التي من هذا القبيل زاوية الشيخ عبد الرحمن المجذوب بالحسينية وكان رجلاً مقعداً يجلس على الرمل صيفاً وشتاء وإذا جاع أو عطش قال : أطعموه أسقوه . وكان ثلاثة أشهر يتكلم وثلاثة أشهر يسكت ، وقد دفن في هذه الزاوية التي أطلق عليها اسمه . ومن الزوايا عاد على مبارك إلى استكمال بحث مساجد القاهرة فأرخ لسبعة عشر مسجداً مع تراجع لأصحاب بعضها . وانتقل بعد ذلك إلى الخوانق فأرخ لثماني عشرة خانقاه وكان من بينها خانقاه سعيد السعداء وبيبرس وشيخو وقوصون ويونس وطناى النجمي وطبرس . وانتقل المؤلف بعد ذلك إلى الربط فتكلم عن سبعة ربط كان من بينها رباط البغدادية والخازن والفخرى والمشتهى والست كليله . ومن الربط انتقل إلى التكايا فذكر عشرين تكية ، نذكر منها تكية المغاوري وشيخو والحلوتية

الحرية . ومعظم المدارس التي أرخ لها على مبارك يرجع إلى القرن الثامن الهجري وإن كان بعضها يرجع إلى القرن السابع ثم القرنين التاسع والعاشر . ويلاحظ أن المؤلف لم يورخ في هذا الجزء للمدارس الحديثة التي أنشئت في القاهرة في القرن التاسع عشر الميلادي مثل مدرسة الطب البشرى والطب البيطرى والمهندسخانة والزراعة والصيدلة والكيمياء والألسن والمعادن وغيرها . ومن المدارس انتقل إلى الزوايا وهى المساجد الصغيرة وقد أرخ لمائة وست وتسعين زاوية ، كان معظمها تقام فيه الشعائر وقليل منها معطل الشعائر وبعضها تنفق عليه وزارة الأوقاف أو « تحت نظر ديوان عموم الأوقاف » بمصطلح العصر وبعضها يعتمد على الوقف الأهلى ، إذ كان منشئو هذه الزوايا يشيدون في بناء الزاوية بعض الحوانيت أو بعض المساكن ويوقف إيرادها للانفاق منه على الزاوية . وكان المؤلف حريصاً على ذكر التجديدات التي عملت للزوايا على مر العصور فكان يذكر اسم الشخصية التي أمرت بتجديد الزاوية وما أنفق عليها في عمليات التجديد ثم يقرن ذلك بذكر الوقفية التي عملت للانفاق على الزاوية . وخير مثل يضرب في هذا الصدد زاوية الطحاوى بالقرب من الإمام الشافعى ، فقد جاء في الخطط في هذا الجزء السادس أن حمزة باشا الوالى العثمانى أمر بتجديد الزاوية سنة ١٠٩٨ هـ (١٦٨٦-١٦٨٧) وأقام بها سيلا وحوضاً وساقية ومزولة راسية ومزملة لشرب الماء . وفي حجة وقفيته المؤرخة في ١٠٩٩ هـ (١٦٨٧-١٦٨٨) أنه أرصد على هذه الزاوية والمقام المدفون فيه الشيخ أحمد الطحاوى والسبيل والحوض والساقية جهات ير عديده ينفق من إيرادها على أجرة الجمال التي تحمل الماء يومياً من النيل إلى السبيل وحدد مرتبات شهرية تدفع بانتظام إلى كل من شيخ القراء والقراء بالزاوية

ودرب قرمز والسنانة والسليمانية والمولوية والنقشبندية وتكية السيدة نفيسة وتكية السيدة رقية وتكية السادة الوفائية وتكية المنود . ثم تكلم عن الأسبلة أو السبل في القاهرة فذكر خمسة وخمسين سبيلاً كان من بينها سبيل أم عباس ورضوان بك والسلطان محمود والسلطان مصطفى والشيخ صالح وحسن كتحدا عزبان وخليل أغا مستحفظان وطوسن باشا والسبست شوكار والسبست عائشة وعائشة هانم والعاذلي والهيتم واليازجي . واستطرد على مبارك إلى الحمامات العامة في مدينة القاهرة فتكلم عن ستين حماماً منتشرة في أنحاء القاهرة ، كان من بينها حمام الأفندي وحمام الباشا وحمام الخليفة وحمام بابا وحمام الخواجة وحمام البشرى وحمام الثلاث وحمام الدرب الأحمر وحمام الذهبي وحمام السيوفى والشعراني والصنادقية والصليبية وطولون والعتبة الخضراء والعدوى والعطارين والغورية وقلاوون والكبخيا والقريبة والقاضي والمقاصيص والمؤيد والناصرية . واختتم المؤلف الجزء السادس بالكلام عن الكنائس الموجودة في القاهرة والتابعة لختلف الطوائف المسيحية فذكر ست وعشرين كنيسة منها كنيسة الأرمن الكاثوليك وكنيسة الأروام وكنيسة خميس العهد وكنيسة الشوام والسبع بنات والسرياني والموارنة ، وذكر كنيسة واحداً لليهود ، ثم عاد وتكلم عن كنائس الأقباط الأرثوذكس المقامة في القاهرة حتى سنة ١٨٨١ وقد بدأ بالكنيسة البطيركية الكاتدرائية الكبرى وقال إنها معروفة أيضاً باسم الكنيسة المرقسية لأنها مرسومة باسم القديس مرقس الحواري المبشر بالإنجيل في الديار المصرية ، كما أنها تعرف بالبطيريكخانة وبالقلالية أيضاً ، وأن معنى القلالية مسكن الرئيس الروحي ، ثم عرض بالتفصيل لتاريخ إنشائها وكيف أن أخت السلطان العثماني كانت قد مرت بمصر في طريقها من الآستانة إلى الحجاز لأداء

فريضة الحج وسارع المعلم إبراهيم الجوهري رئيس كتبة القطر المصري بتقديم خدمات جليلة لها أثناء إقامتها في الديار المصرية في الذهاب ولعودة ، كما قدم لها هدايا قيمة تناسب مقامها . فأرادت مكافأته واستفسرت منه عما يريد فالتبس منها المساعدة في استصدار مرسوم من السلطان بالإذن في بناء كنيسة بالأزبكية ورفع الحزبة عن الرهبان وغير ذلك من مسائل طائفية ، وقد استجابت الآستانة لهذه الطلبات وانتهى العمل في تشييدها سنة ١٨٠٠ وأخذ على مبارك يصف الكنيسة والهاكل المقامة بها والقباب والنقوش والأعمدة الرخامية وما إلى ذلك . وأرخ بعد ذلك لعدد آخر من كنائس الأقباط الأرثوذكس في القاهرة ومنها الكنيسة الأولى والكنيسة الثانية بحارة زويلة وكنيسة حارة الروم السفلى وكنيسة الشهيد جرجيوس وكنيسة حارة السقاين . وترجم لبعض مشاهير الأقباط في القرن التاسع عشر مثل دميان بك جاد شايحه وميخائيل جاد تادرس عريان وابنه عريان بك تادرس . ثم أردف ذلك ببحث عن تاريخ بطاركة الأقباط الأرثوذكس وقد بدأ فيه حيث انتهى المقريري الذي كان قد وقف في سرده لتاريخ البطاركة عند البطيريك اثناسيوس ابن القس أبي المكارم بن كليل وكان هذا البطيريك هو السادس والسبعون في عدد البطاركة الذين تولوا الكرسي البطيريكى الإسكندري فآتم على مبارك تاريخ البطاركة مبتدئاً بالبطيريك السابع والسبعين وهو غبرائيل الثالث ومضى يستعرض تاريخ كل منهم الواحد بعد الآخر حتى وصل إلى البطيريك الثاني عشر بعد المائة وهو كيرولس الخامس وقد صدر أمر الخديو اسماعيل بتعيينه بطيريكاً في سنة ١٨٧٥ .

وقد أفرد المؤلف الجزء السابع لمدينة الإسكندرية

فبدأ بموقع المدينة وما كان يوجد به إبان العصر الفرعوني وحكم الفرس لمصر وانتقل إلى حروب الإسكندر المقدوني وتأسيس مدينة الإسكندرية وتدرج إلى تاريخ مصر أيام البطالة والرومان وكيف اتخذ هؤلاء وأولئك الإسكندرية عاصمة للبلاد وخص مكتبة الإسكندرية ببحث خاص أوضح فيه مكانتها العلمية في العالم وقتذاك وانتقل إلى الفتح العربي لمصر وبناء مدينة القسطنطينية وانشاق إلى نشأة الإسلام وأفاض في شرح السيرة النبوية العطرة ثم خلافتي أبي بكر وعمر والفتوحات التي تمت وقتذاك في آسيا وأفريقيا وعاد إلى فتح مصر وتكلم عن موقف الموقس من العرب أثناء العمليات الحربية وحصار عمرو بن العاص لمدينة الإسكندرية، وناقش موضوع حرق مكتبة الإسكندرية وفند الفرية القائلة بأن العرب هم الذين أعملوا فيها النار، ثم تكلم عن عدد الولاة والحكام والملوك والخلفاء والسلطين الذين تعاقبوا على حكم مصر منذ الفتح العربي ٦٤١ حتى قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر سنة ١٧٩٨ واستطرد إلى الأزمات التمنية وموجات الغلاء والأوبئة التي تعرضت لها مصر خلال هذه الأحقاب، واستعرض تاريخ بعض الولاة العثمانيين على مصر، ثم شرح كيف فقدت الإسكندرية زعامتها السياسية والعلمية وكيف انتقلت هذه الزعامة إلى القسطنطينية فالقاهرة، وأبرز دور صلاح الدين الأيوبي في إنهاء الحكم الفاطمي في مصر والصراع الحربي الذي اشتد أواره بينه وبين الصليبيين وتدرج إلى تاريخ الحروب الصليبية - ويسمى حرب الصليب - وخص بالذكر موقعة فارسكور سنة ١٢٥٠ ويسمىها « واقعة ستلويز المشهورة » وهو يقصد بلفظة ستلويز سانت لويس Saint Louis أي لويس المقدس وهو لويس التاسع ملك فرنسا وعاد فأطلق عليها « غارة سندلويز » وهو يتصد بهذه العبارة حملة لويس التاسع . وتكلم

طويلا عن هزيمته في فارسكور ووقوعه في الأسر واقتياده إلى المنصورة وافتدائه بالمال الوفير . وخلص من هذا الاستطرد إلى القول بأن « غارة سندلويز سنة ١٢٤٨ على الديار المصرية لم تضر بالقطر ، وإنما أضرت بالإسكندرية لأن الفرنساوية والبندقين أضرموا فيها النار وتركوها حين علموا أنهم لا يمكنهم الإقامة بها وذلك سنة ١٢٥٠ » ثم تعرض لتاريخ الدولة الأيوبية ودولتي المماليك والحكم العثماني وشرح النظم السياسية والإدارية التي وضعها العثمانيون لحكم مصر وكيف تطورت هذه الأنظمة تطوراً أدى إلى استئثار الأمراء المماليك بالنفوذ ، وتكلم عن حركة على بك الكبير - ويسميه على بك أباطة - وفشل هذه الحركة واستمر يؤرخ لمصر إبان حكم أبي الذهب ومراد بك وإبراهيم بك حتى نزول الحملة الفرنسية أرض مصر . وخلص من هذا التاريخ إلى حكم عام ينسحب على الإسكندرية وغيرها من بلاد القطر إذ قال « ومن النظر فيما تقدم من أخبار المدد السابقة والتقلبات التي مرت على تلك الديار علم أن مدينة الإسكندرية وغيرها من بلاد القطر بعد أن كانت متوجة بتاج المهابة والإجلال رافلة في حلل السعادة والإقبال ، وكان وادي النيل مزينا من كل جانب بالمدن الفخيمة ذات المعابد والهياكل المشيدة العظيمة ، تلوح على صغير أهلها وكبيرهم لوائح الثروة والابتهاج ، نالها من شدائد الأزمان ما أخرها عن هذه التقدّمات ... »

وانتقل من هذا التعميم إلى التخصيص وأخذ يتكلم عن تاريخ الإسكندرية منذ إنشائها على عهد الإسكندر وأبرز الرأي الراجح بين المؤرخين وهو وإن كان الاسكندر هو صاحب الفكرة في انشاء المدينة لأن عصره لم يشهد سوى تخطيط المدينة وإقامة بعض المباني فإن الذي قام ببنائها هو بطليموس سوتير « فالاسكندر

له الفكرة الأصلية وإلى بطليموس ينسب تجسيمها» وناقش الآراء المتضاربة حول مكان قبر الإسكندر ثم شرح التطور الذى طرأ على مساحة المدينة وعدد سكانها وحياتهم الاجتماعية فى العصرين البطلمى والرومانى وتكلم عن مسئلتى كليوباتره من حيث تاريخهما وأوصافهما والنقوش التى عليهما وانتقل إلى عمود السوارى فتناوله بالشرح وتكلم عن التثال الذى كان موجودا فوق هذا العمود ، وانتقل بعد ذلك الى الكلام عن أسوار المدينة وشارع كانوب وجزيرة فاروس والمنار القديم والرصيف الحجري المسمى هيتا ستاد الذى كان يصل جزيرة فاروس بشاطئ البحر ، ووصف الميناء الشرقى وسعته والقصور التى كانت تزخر بها المدينة فى العصرين البطلمى والرومانى ، وفنّد رأى القائل بأن نبي الله دانيال مدفون بالإسكندرية فى أسفل كوم الدكة تأسيسا على أنه مات قبل بناء الاسكندرية بثلاثة قرون وأنه قضى حياته فى بابل ، كما استند الى رأى محمود باشا الفلكى . وتكلم عن جامع أثري هو جامع الألف عمود أو جامع السبعين ويطلق عليه أيضا الجامع الأخضر وحدد موقعه وذكر سبب تسميته بالألف عمود وجامع السبعين ، وقرر أن هذا المسجد كان موجودا إلى زمن الحملة الفرنسية . وانتقل إلى تاريخ المدينة بعد الفتح العربى وما فعله المسلمون بها ومساحة المدينة على عهد الحملة الفرنسية وعدد الأبواب التى كانت بسورها القديم ووصف ضواحي المدينة فى العصرين البطلمى والرومانى واعتمد فى ذلك على ما ذكره سترابون وديودور وغيرهما . وانتقل الى الكلام عن خليج اسكندرية ومديرية مربوط ثم مدينة مربوط ثم بحيرة مربوط وعين حدود تلك المديرية والحاصلات الزراعية التى تجود فى أرضها وأوجه النشاط العمرانى

الذى كانت تزخر به هذه المديرية . كما دخل فى تفاصيل عن مدينة مربوط وبحيرة مربوط وتكلم عن الإجراء الحربى الذى أقدم عليه الإنجليز مرتين فى مطلع القرن التاسع عشر وهو قطع سد أبى قير ، وكانت المرة الأولى فى سنة ١٨٠١ إبان الحرب التى خاضها الإنجليز لإجلاء الفرنسيين عن مصر ومحاصرتهم الجنرال مينو فى الإسكندرية ، والمرة الثانية فى سنة ١٨٠٧ عند قدوم الحملة البريطانية على مصر واحتلالها الإسكندرية وتطرق إلى وضع تاريخ موجز لحملة سنة ١٨٠٧ . وانتقل على مبارك إلى الكلام عن الإسكندرية فى القرن التاسع عشر وذكر عدد سكانها فقرر أنه بلغ فى سنة ١٨٣٠ مايقرب من ١٣٠ ألف نفس ثم قفز هذا الرقم فى سنة ١٢٩١ هـ (١٨٧٤) - (١٨٧٥) إلى ٢٧٠ ألف نسمة ، وأشار إلى القرار الذى اتخذته الحكومة المصرية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر بالإذن للسفن الأجنبية فى دخول الميناء الغربى وكان محظورا من قبل على هذه السفن دخوله ، وكان الميناء الشرقى هو المعد لرسو السفن الأجنبية على الرغم من الخطورة التى كانت تتعرض لها السفن فى الميناء الشرقى ، وشرح مانجم عن هذا القرار من ازدياد حركة السفن القادمة إلى الإسكندرية وتنشيط الحياة الاقتصادية فيها ، وانتقل بعد ذلك إلى حفر ترعة الحمودية سنة ١٨٢٠ والأسباب التى دعت إلى حفرها ووصف مسار الترعة والأهوسة التى أقيمت عليها ونفقات حفرها والمنافع التى عادت على المدينة من إنشائها وإحياء موات الأراضى فى إقليم البحيرة ، وذكر المباني التى ألحقت بالترعة وكان من بينها مسجدان أحدهما عند مخرج الترعة فى العطف و ثانيهما عند مصبها فى البحر المتوسط وهو جامع التاريخ ، ومنها مخازن الغلال الأميرية وحفر مجرى تحت الأرض

وقوة، وقارن بين حالتها وقتذاك وحالتها عندما داهمتها حملة الجنرال بونا بورت سنة ١٧٩٨ ووصف دخول الفرنسيين الإسكندرية. وتكلم عن حصيلة الرسوم البحرية وقيمة البضائع الواردة والصادرة من سنة ١٨٢٣ حتى سنة ١٨٤٢. وأفرد بحثا عن الإسكندرية إبان حكم إبراهيم باشا وبحثا آخر عنها إبان حكم عباس الأول. ويلاحظ أن على مبارك قد أشاد بحكم عباس الأول ولم يبخسه حقه كما فعل معظم الذين أرحوا لهذا الوالي. وكان على مبارك موضع تقدير عميق من عباس الذي استفاد به في تنظيم المدارس وعينه ناظرا لمدرسة المهندسخانة وملحقاتها. تكلم على مبارك عن الأنظمة العسكرية التي أدخلها عباس على الجيش المصري واهتمامه بإقامة الاستحكامات العسكرية في الإسكندرية وغيرها من ثغور مصر الشمالية على ضوء ما كان يقترحه جاليس بك Galice مدير الاستحكامات. وقال على مبارك إن عباسا قد أنشأ ثلاثة حصون جديدة في كل من العجمي وأبي قير ومقابر اليهود التي أنشأ فيها أيضا مستودعا للمواد الحربية كان يسع تسعة آلاف قنطار بارود، وأنه بنى عدة مستشفيات عسكرية كان من بينها مستشفى في أبي قير، وبنى ورشة للطوبجية في وسط المدينة على مقربة من كوم الناصورة تشمل أقساما للنجارة والحداة والبرادة والسبك. وذكر على مبارك أيضا أن عباسا أمر بإجراء عملية مسح للشواطئ المصرية ابتداء من الإسكندرية شرقا حتى العريش، وغربا حتى مرسى مطروح التي كانت تعتبر الحد الفاصل بين حدود مصر الغربية وبين طرابلس الغرب. وظل الأمر على ذلك حتى حكم الخديو اسماعيل فاتضح بما لا يدع مجالا للشك أن السلوم هي آخر بلدة مصرية تقع على حدود مصر الغربية وسجل ذلك التحديد في خرائط عسكرية.

لتوصيل الماء العذب الى جهة الترسانة والجرمك ، وقد فتح في عدة مواضع منه موارد لأخذ السقائين والأهالى الماء في أى وقت شاءوا . وانتقل المؤلف بعد ذلك إلى تعميق ميناء الإسكندرية ومد أرصفة ترسو السفن الكبيرة بجوارها للتخفيف من نفقات الشحن والتفريغ وإنشاء ترسانة بحرية وجهود المهندس الفرنسى سيريزى Cérisy في بناء السفن ولم يفت على مبارك أن يشيد بكفاءة أحد الإسكندريين في صناعة بناء السفن وهو الحاج عمر فإنه « كان صاحب إدارة ومعرفة طبيعية وإقدام على مثل هذه الأعمال مع الإصابة » وتكلم عن المدرسة البحرية التي أنشأها الحكومة لإعداد الشبان المصريين للعمل بحارة على السفن المصرية وإنشاء الفئار وقد وصف موقعه وارتفاعه وقوة إضاءته ، والخوض الخاف لإصلاح السفن وشرح طريقة استخدامه ، وتعرض بالشرح لقوة الأسطول الحربى المصرى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر وأورد عدة بيانات تفصيلية عن عدد السفن وأسمائها وعدد مدافعها وقوتها وعدد بحارتها وأنهم بلغوا ١٥,٦٤٣ وأن عدد عمال الترسانة البحرية ٤,٠٧٦ عاملا ، وعاد فذكر بيانا تفصيليا آخر عن القوات المسلحة المصرية - برية وبحرية - وأسماء الفرق والأسلحة التى تنتمى إليها وأنواعها وعددها والأماكن المرابطة فيها وما ينفق عليها ، ثم تكلم عن واقعة تسليم أحمد فوزى باشا قائد الاسطول العثمانى ٢٥ قطعة بحرية من الأسطول لمحمد على عقب هزيمة الجيش العثمانى فى موقعة نصيبين فى ٢٤ يونيو ١٨٣٩ على يد الجيش المصرى ثم وفاة السلطان محمود الثانى فى ٣٠ يونيو ، وأورد على مبارك بيانا عن قوة هذه الوحدات وعدد رجالها . وخرج المؤلف من هذا السرد إلى أن الإسكندرية قد غدت مدينة ذات بأس

وقد أمر عباس بأن تمتد عمليات المسح لتشمل بحيرة مريوط إلى حدود الأراضي الزراعية في إقليم البحيرة وإلى حدود الأراضي المرتفعة جهة وادي النطرون . وأشار إلى اهتمام عباس اهتماما زائدا بالمحافظة على صهاريج المياه في الإسكندرية لمواجهة الطوارئ ، وكانت أحداث قطع الإنجليز لسد أبي قير لاتزال ماثلة في الأذهان . ويلاحظ أن هذا الاهتمام بمسائل الطوارئ والتعزيزات العسكرية كان مرده إلى الأزمة السياسية التي قامت بين القاهرة والآستانة حول تطبيق قانون التنظيمات . وقد ظل هذا الاهتمام قائما لأنه بعد أن سويت أزمة التنظيمات اشتركت القوات المصرية في حرب القرم إلى جانب الدولة العثمانية ضد روسيا . وأشار المؤلف في هذا البحث إلى الطريق العسكري الذي أنشئ من قلعة القبارى إلى باب العرب ليجتازه الجنود في تحركاتهم ، وذكر المحطات الواقعة على الطريق من الإسكندرية إلى السلوم وانتقل إلى مشروع استخراج الإسفنج من الشواطئ المصرية في منطقة السلوم بمعرفة أحد الملتزمين لمدة عشر سنوات تبدأ من سنة ١٢٩١ هـ (١٨٧٤-١٨٧٥ م) وفق شروط معينة . وتعرض المؤلف لتخطيط المنطقة الفضاء الواقعة بين ميناء البصل وميناء الشراقة حيث شيدت مستودعات ضخمة للبضائع الواردة والصادرة ، وأصبحت هذه المنطقة تعج بنشاط اقتصادي واسع لقربها من الميناء الغربي وشاطئ ترعة المحمودية حيث كانت السفن النيلية تفرغ شحناتها وفي نفس الوقت كانت السفن البحرية تشحن البضائع المصدرة إلى الخارج . كما أشار المؤلف إلى اهتمام عباس بتعمير جهات الحضرة والمندرية والسيوف والرمل ، وخلص من هذه المشروعات المتعددة إلى المشروع الرئيسي وهو مد الخط الحديدي من الإسكندرية إلى القاهرة على عهد عباس واستعرض

المؤلف المحاولات التي بذلتها بريطانيا على عهد محمد علي لإنشاء خط حديدي من القاهرة عبر الصحراء إلى السويس وكيف وافق محمد علي أول الأمر على المشروع واستورد مقادير من القضبان والآلات ، ثم عاد فصرف النظر عن المشروع واستخدم القضبان في مد خط من طرا إلى شاطئ النيل لنقل الأحجار اللازمة لمشروع القناطر الخيرية ، وتكلم عن تنظيم الطريق البري من السويس إلى القاهرة فالإسكندرية على عهد محمد علي وكيف اتجه هذا الوالى لتصوير الأجهزة الإدارية التي تشرف على تنظيم هذا الطريق واختتم المؤلف البحث بشرح بعض الملاحظات التي أحاطت بإنشاء الخط الحديدي من الإسكندرية في اتجاه القاهرة . وأعقب على مبارك هذا البحث ببحث آخر عن الإسكندرية إبان حكم الخديو اسماعيل ، فذكر أن عدد سكانها حين تولى هذا الخديو الحكم في يناير ١٨٦٣ كان قد بلغ ١٧٠ ألف نفس ثم قفز في سنة ١٨٧٢ إلى ٢١٢,٠٤٣ نسمة ومن بين هذا العدد ٤٧,٣١٦ أجنبية . وأورد احصائية عن استهلاك اللحوم في الإسكندرية وأوضح أن هذا الاستهلاك قد زاد زيادة كبيرة للغاية ، وأرجع هذه الزيادة إلى زيادة حركة النشاط التجاري في المدينة وارتفاع مستوى المعيشة بها ، ودلل على ذلك أيضا باحصائية طريفة عن وسائل النقل في الإسكندرية ومنها يتضح أن عدد عربات الركوب وخلافها قد بلغ ١٤٣١ من عربات حنطور ومزدوجة ومفردة وعربات ركوب بالأجرة هذا عدا عربات أفراد أسرة محمد علي وتوابعهم وعربات الأجانب . ثم تكلم عن الشوارع التي فتحت في ذلك العهد وما تم تبليطه منها حتى سنة ١٢٨٧ (١٨٧٠ م) وإقامة تمثال محمد علي في ميدان المنشية وقد بلغت تكاليف إقامته مليونين من الفرنكات .

وانتقل الى الكلام عن التقسيم الإدارى للمدينة ، فقرر أن بها ثمانية أقسام للشرطة - أو الضبطية بمصطلح ذلك العصر - وأن فى كل قسمين معاونا واحدا . وتكلم طويلا عن ضاحية الرمل وجهود الحكومة لتعميرها وتنشيط حركة الاصطياف فى ربوعها وتيسير المواصلات بينها وبين المدينة . وانتقل إلى الكلام عن مساكن المدينة ودور قناصل الدول فى الاسكندرية التى اتخذوها مصيفا لهم ينتقلون إليها من القاهرة فى السكة الحديدية على نفقة الحكومة المصرية وانتقال الحكومة إلى الإسكندرية ثلاثة أشهر فى الصيف . وقرر أن محمد على هو الذى استن هذا التقليد ، وأوضح المنافع الاقتصادية والاجتماعية التى تعود على المدينة من انتقال الحكومة إليها صيفا . وتكلم عن مساجد الإسكندرية فقال إن بها من المساجد الجامعة ٤٩ جامعا ومن الزوايا ٩٧ وتضم بعض الزوايا أضرحة لبعض الأولياء بينما البعض الآخر خال من الأضرحة ونذكر على سبيل المثال من المساجد التى أرخ لها فى إسهاب أو إيجاز : مسجد أبى العباس المرسى وياقوت العرشى وتاج الدين بن عطاء الله الإسكندرى ونصر الدين والبوصيرى والشيخ تمتاز والحجارى والمغاورى وعبد الرزاق الوفائى والحلوجى والصورى وسيدى جابر الأنصارى ونبى الله دانيال والطروشى وسيدى مجاهد وبجميع هذه المساجد أضرحة من تنسب إليهم . ومن المساجد الحالية من الأضرحة مسجد طاهر بك ومسجد سلطان ومسجد محرم بك ومسجد كرموز ومسجد الشيخ بالميدان ومسجد عبد اللطيف وهو معد لصلاة الخنازة . وانتقل الى الكلام بعد ذلك عن كنائس المدينة فقرر أن عددها ثلاث عشرة كنيسة : عشرة للنصارى وثلاث لليهود . وذكر أسماءها وأماكنها وتكلم أيضا عن فنادق الإسكندرية

ومستشفياتها وحماماتها العامة ومقاهيها ومسارحها وأسواقها والجمعيات الخيرية الأجنبية وشركات التأمين والبورصة وبيوت الرهن والشركات التجارية بها وطوائف الصناع ورجال الحرف والمدارس المصرية والأجنبية . وأفرد بحثا ضافيا عن ميناء الإسكندرية فتكلم عن المنشآت الحديثة التى تمت به إبان حكم اسماعيل من إنشاء حوض عائم من الحديد لإصلاح السفن يحل محل الحوض الذى كان محمد على قد أنشأه من الحجر والذى أصبح لايساير تطور صناعة بناء السفن ، وذكر أنه صنع فى فرنسا سنة ١٢٨٥ (١٨٦٨- ١٨٦٩) . وحدد ارتفاعه وعمقه وعرضه ووزنه وقوة آلاته وقرر أن تكلفه بلغت ١٢٦,٣٦ جنيتها مصرية وقد أطلق على مبارك على الحوض لفظة دوك وهى مأخوذة من الكلمة التى تستعمل فى اللغتين الإنجليزية والفرنسية dock وشرح أهمية وجود أحواض لإصلاح السفن فى الموانئ الكبرى ، والمقصود بكلمة حوض . ثم تكلم عن حاجز الأمواج الذى أقامته الحكومة من جزيرة رأس التين إلى العجمى ليقى الميناء طغيان الأمواج ويجعل السفن الراسية به بمنجاة من العواصف وجعل فيه البوغاز لمرور السفن فيه ، وبناء أرصفة للشحن والتفريغ ، ومد خطوط حديدية إلى أرصفة الميناء لتسهيل تلك العمليات ثم أورد سبع إحصائيات عن النشاط التجارى البحرى للإسكندرية ومقارنته بنشاط الموانئ المصرية سواء فى البحر المتوسط أو فى البحر الأحمر . ومن هذه الإحصائيات إحصائية عن عدد السفن التى دخلت ميناء الإسكندرية ابتداء من سنة ١٨٣٧ حتى سنة ١٨٧٢ وإحصائية ثانية عن عدد الوافدين من الأجانب على ميناء الإسكندرية خلال هذه الفترة وقيمة البضائع الصادرة والواردة إليه فى سنة ١٨٧٠ وإحصائية مقارنة عن قيمة

السودان وأقسامها ومحطاتها ، وشرح على مبارك الجهود التي بذلها حين تولى إدارة مصلحة السكك الحديدية في إنشاء المحطات والنهوض بمستوى الخدمة في هذه المصلحة ، ثم تكلم عن عدد الخطوط الحديدية ومحطات الوجه البحرى والوجه القبلى والوقت الذى يستغرقه المسافر من محطة إلى أخرى . واختتم هذا البحث بالكلام عن طول الأسلاك البرقية الممتدة في مصر وفي السودان حتى سنة ١٢٩١ هـ (١٨٧٤-١٨٧٥) مقدرة بالأميال الإنجليزية . وقرر حقيقة هامة هي أن مصر فاقت في استخدام البرق كثيرا من الدول الأوروبية مثل السويد وبلجيكا والدانمرك وهولندا والبرتغال . وأورد إحصائية عن جملة أسلاك البرق في كل من مصر والسودان عدا خطوط البرق الخاصة بشركة قناة السويس وشركة مالطة .

وابتداء من الجزء الثامن حتى الجزء السابع عشر استعرض على مبارك البلاد المصرية فيما خلا القاهرة والإسكندرية . وقد التزم بالترتيب الأبجدي في ذكر أسماء البلاد . ومن البحوث الهامة التي وردت في الجزء الثامن البحث الذى وضعه عن انتشار ظاهرة اجتماعية في مصر هي شرب القهوة وما أثاره رجال الدين من ضجة حول تحريمها أو إباحة شربها . وكان قد شاع استخدامهما بادية ذى بدىء في أوساط المتصوفة لتساعدهم على السهر في حلقات الذكر . وقد جلب البن الى مصر متصوفو اليمن ، واستطرد المؤلف إلى الكلام عن نبات البن في اليمن والحشة وأشار إلى بلدة الخبرت في الحشة وهي الوطن الأصلية لأسرة الشيخ عبد الرحمن الجبرتي المؤرخ المشهور ، فترجم لوالده الشيخ حسن الجبرتي . وتكلم عن القرار الذى أصدره الجنرال بونايرت بتحريم تعاطي الحشيش

الصادرات والواردات في موانئ الإسكندرية ودمياط وبورسعيد والسويس والعريش والقصير وسواكن ومصوع ، وإحصائية أخرى توضح حجم التبادل التجارى بين مصر وبين كل من إنجلترا وفرنسا وبلاد اليونان وأمريكا والسويد والمغرب والنمسا وإيطاليا وبلجيكا وروسيا وألمانيا والشام وتركيا وأوربا وتركيا آسيا ، وإحصائية عن عدد السفن التي دخلت ميناء السويس في الفترة من سنة ١٨٤٩ حتى سنة ١٨٧٢ وكيف تضاعف عددها حوالى أربع مرات ، ثم إحصائية أخرى عن عدد السفن التي دخلت موانئ سواكن والقصير ومصوع وحمولة هذه السفن . ومن ميناء الإسكندرية انتقل المؤلف إلى الكلام عن مصلحة وابورات البوطة الحديدية والنجاح الذى حققته واتساع نطاق أعمالها وتملكها ست وعشرين باخرة تجوب البحار ناقله المسافرين والبضائع والبريد وما تستهلكه كل سفينة في السنة من الفحم مقدراً بالأطنان ، وأورد إحصائية بأسماء خمس وعشرين باخرة من سفنها وقوة كل منها ، ثم أسماء ١١ من سفن البحرية المصرية وقوة كل منها ومجموع حمولتها ونذكر على سبيل المثال أسماء ثلاث سفن هي « المحروسة » وقوتها ٨٠٠ حصان ومخصصة لركوب الخديو ، و« مصر » وقوتها ٦٠٠ حصان ، ومخصصة لركوب المعية الخديوية ، و« الغربية » وقوتها ٥٠٠ حصان ، ومخصصة لركوب الفاميليا الخديوية - أى العائلة الخديوية - ثم استعرض أسماء شركات الملاحة البحرية الأجنبية ونشاطها ومواعيد سفر سفنها ، وانتقل بعد ذلك إلى الكلام عن الفوائد التي عادت على الإسكندرية من ربطها بالشبكة الحديدية وبأسلاك البرق وتكلم عن الشبكة الحديدية في مصر وطول الخطوط الحديدية مقدرة بالأميال ، وانتقل إلى الكلام عن سكك حديد

أيام في بركة الحج - وهي قرية في شمال شرق القاهرة تقع في جنوبي الحانكة وشرق المرج - ثم استئناف سيرها إلى- الحجاز . ويستعرض المؤلف المحطات التي تقف عندها القافلة حتى تصل إلى الأراضي المقدسة بالحجاز ، والاعراض التي تتبع في إقامتها وفي طعنها وتدابير الأمن للمحافظة على الحجاج والأموال ، ويشرح كيفية عمل الكسوة الشريفة التي تأخذها البعثة الرسمية معها وتنظيم موكب المحمل وما إلى ذلك من تفصيلات وافية ودقيقة . وقد جاء كل هذا الاستطراد عندما تكلم عن بركة الحج التي أشرنا إلى موقعها . ولما تكلم عن بني مزار وصف مصنع السكر في هذه المدينة وإنتاجه من السكر الأبيض والسكر الأحمر ومدة تشغيل هذا المصنع ليلا ونهارا أربعة أشهر ابتداء من مدة عصر عيدان قصب السكر ، وتكلم أيضا عن المباني الملحقة بهذا المصنع مثل المستودعات المخصصة لحفظ السكر ومساكن المهندسين الأجانب ووابور النور الذي يمد المصنع بالإضاءة وبالقوى المحركة لإدارة آلاته ، والخطوط الحديدية الممتدة إلى داخل المصنع وإلى أراضي تفتيش زراعة القصب في بني مزار . كما يحوى هذا الجزء وصفا للأعياد التي كان يحتفل بها المصريون في العصور القديمة وقد نقلها عن هيرودوت . وشرح المؤلف بعض المصطلحات التي ورد ذكرها في المصادر والمراجع التي تناولت تاريخ مصر الإسلامية ، ومن هذه المصطلحات نذكر على سبيل المثال : البقط ، البازدار ، مفردى ، مفارده . متفردون ، مفردون ، الديوان المفرد ، الزمامى ، الزماميون ، ديوان الازمة ، صاحب ديوان الزمام ، زمام دار ، خونده ، خوندات خاتون ، خواتين . كما شرح بعض مصطلحات فنية في دراسة فلاحه الارض نذكر منها : المرجع ، الدهية ، البراش ، الرداد ، التلويق . ومن المدن التي

وشرب البوزة ومعاقبة من يخالف هذا القرار من المصريين بالحبس ثلاثة أشهر ، كما نص في القرار على حرق طرود الحشيش التي ترد إلى الجمارك المصرية . ولما جاء ذكر قرية انبابة - في شمال الجيزة على الشاطئ الغربى للنيل تجاه بولاق - شرح الموقعة المشهورة التي جرت بين مراد بك والجنرال بونايرت وهي التي يسميها الفرنسيون معركة الأهرام (٢١ يوليو ١٧٩٨) تمجيدا لانتصارهم فيها ، وقد أفاض على مبارك في شرح الأيام العصيبة التي شهدتها القاهرة والتي سبقت ولحقت هذه المعركة وقد استقى مادتها العلمية من الخبرتى . وتعرض لوصف مقياس النيل الذى كان موجودا في أسوان وشرح معنى لفظتى اغريقى واللبتى - اللاتينى - ووصف خشب الدوم ومزاياه . وشرح في هذا الجزء أيضا شرحا وافيا منطقة آثار أبى سمبل ويكتبها (ابسنبول) ومعابد إدفو وأرمنت والأشمونين . ومن المدن الهامة التي أرخ لها في هذا الجزء أبو تيج واخميم وأبو كبير وأرمنت والإسماعيلية وإسنا وأسوان وأشمون والأشمونين . ومن الشخصيات التي ظهرت لها تراجم في هذا الجزء ذو النون المصرى وابن جبير وابن زولاق وابن سيناء وعبد الرحمن الناصر والشيخ محمد الخرشى وعلى الأجهورى والشيخ محمد عليش والشيخ محمد الإنبائى والشيخ محمد احمد فرغل والشيخ عبد الرحمن البوتيجى والشيخ محمد السميعى وهؤلاء الثلاثة من أعلام أبى تيج . ومن الشخصيات الأجنبية سترابون اليونانى الجغرافى وفيزاغورس العالم اليونانى وبلوتارك العالم الفيلسوف . وقد تضمن هذا الجزء البلاد التي تبدأ اسمائها بحرف ا .

وفي الجزء التاسع بحث ضاف عن قافلة الحج المصرية ونظام خروجها من القاهرة وإقامتها خمسة

أرخ لها في هذا الجزء ، الباجور ، باقور ، بانوب ، بيا والبتانون ، ويكتبها البتون ، البدارى ، بدرشين ، بردين ، بسيون ، بليس ، بلقاس ، بلينا ، بنها ، بنى سويف ، بنى عدى ، بنى مزار ، بهتم ، بهجورة . وفي هذا الجزء ترجم على مبارك لنفسه ترجمة مستفيضة تناولت حياته الخاصة والعامة . كما ترجم لتقى الدين احمد بن على المقرئ واستمد مادته العلمية عنه من كتاب أبى المحاسن التميمى المسمى بالمتهل الصافى والمستوفى بعد الوافى . وترجم ايضا للشيخ ابراهيم الباجورى شيخ الجامع الأزهر والشيخ احمد الدردير من علماء الأزهر وإبراهيم المتبولى وعلى الخواص من كبار المتصوفة . . ومن الشخصيات الأجنبية التى ترجم لها : شامليون ويكتب على مبارك اسمه بالطريقة التركية جانبوليون ، وهو عالم الآثار المصرية القديمة الفرنسى الذى عكف على فك رموز اللغة الهيروغليفية فى القرن التاسع عشر ، كما ترجم لبعض الفلاسفة والعلماء اليونانيين وغيرهم من القرن الثالث والخامس والسادس للميلاد نذكر منهم اجاثمبر ، اتين البيزنطى ، اولنيودور ، بروكوب . وترجم أيضا لأحد العلماء الفرنسيين الذين اشتغلوا بالعلوم الطبيعية والنباتية وهو ريمور . ولم يغط هذا الجزء جميع البلاد التى تبدأ أسماؤها بحرف الباء فوقف عند بهوت وهى قرية تتبع مركز المحلة الكبرى بمحافظة الغربية حاليا وترجم لثلاثة من علمائها عاشوا إبان الحكم العثمانى .

وحفل الجزء العاشر بعدة أبحاث تتصل ببعض البلاد المصرية ذات الشهرة التاريخية ، مثل بوسير والبوطة وأبو قير - ويكتبها بوقير - وتروجه وتنيس وحلوان . فلما جاء ذكر بوسير تكلم عن مقتل مروان ابن محمد آخر خلفاء الدولة الأموية وحاول تحديد

المكان الذى لقي فيه هذا الخليفة مصرعه وهل هو بوسير الحيزة أو بوسير الفيوم ؟ واستعرض كتابات المقرئ وابن حوقل وأبى المحاسن وأبى الفداء وابن خلكان فى هذا الصدد . ولما تعرض للبوطة وهى قرية فى محافظة البحيرة كانت مسكنا لشيخ عرب البحيرة حسن بن برعى وأخيه شكر تعرض لقتلهما على يد المماليك الشراكسة الذين قطعوا رأسيهما وشربوا من دمهما وجزل بعضهم من لحمهما بالسيف وأفاض فى وصف نهايتهما جزاء خيانتهم للسلطان طومانباى . وعند أبى قير تكلم عن الخليج الناصرى (١) الذى حفره الناصر محمد ابن قلاوون وكانت هذه التربة تخرج من الرحمانية وتأخذ مسار خليج الإسكندرية القديم واستطرد إلى العلاقات بين مصر والصليبيين فى صيدا بالشام ، وبين مصر وجزيرة قبرص . وانتقل من التاريخ الوسيط إلى التاريخ الحديث فتكلم عن موقع أبى قير البحرية (اول اغسطس ١٧٩٨) وأبى قير البرية (٢٥ من يوليو ١٧٩٩) ونشر بعض منشورات بونابرت للشعب المصرى وناقش موضوع قطع سد أبى قير كإجراء حربى لحا إليه الإنجليز فى محاربة الفرنسيين . ولما تكلم عن تروجه - وهى مدينة قديمة فى جنوب غرب دمنهور - استعرض تاريخها منذ سنة ١١٧ هـ واستند إلى ما كتبه عنها المقرئ فى خطه والنويرى فى نهاية الأرب وكاترمير نقلا عن المقرئ فى كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك . وتعرض للمفاوضات التى جرت فى هذه البلدة سنة ٣٥٨ هـ بين جوهر الصقلى قائد الجيش الفاطمى أثناء زحفه من الإسكندرية إلى الحيزة وبين وفد يرأسه أبو جعفر مسلم وأسفرت عن عقد الصلح ، وانتقل إلى الكلام عن إقامة الظاهر بيبرس فيها ومقتل السلطان الأشرف خليل فيها سنة ٦٣٩ هـ . ولما وصل المؤلف

(١) كانت الترع تسمى فى ذلك الوقت خلجانا .

في ذكر المدن الى تنيس كتب تاريخا ضافيا عنها تناول الدور الذي لعبته في العصور القديمة وفي العصور الإسلامية على ضوء ما كتبه المقریزی والمسعودی وأبو السرى الطیب وأبو الفداء وغيرهم . وقال إن الحنتين اللتين ورد ذكرهما في القرآن الكريم « واضرب لهم مثلا رجلين جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب وحففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعا » (١) كانتا في تنيس لأخوين من بيت الملك قليمون من نسل اتریب بن قبطيم . وتكلم عن الشهرة العريضة التي أصابتها هذه المدينة في صناعة الثياب وتكلم عن الحياة الاجتماعية بين سكانها . ووضع بحثا مستفيضا عن حلوان وقال إنها كانت قرية مشهورة عامرة بالسكان منذ أكثر من ألف وثمانمائة وخمسين عاما خلت ثم أخنى عليها الدهر فغدت بلدا مهجورا حتى جددتها وعمرها عبد العزيز بن مروان الذي ولى حكم مصر وأعجب بهوائها فتزل بها سنة ٧٠ هـ ليكون بمنجاة من الطاعون الذي اتخذ مظهر الوباء في تلك السنة . وشيد بها المساجد والدور وغرس النخيل والكروم . وتابع المؤلف تاريخ حلوان عبر العصور فتكلم عن زيارة المأمون الخليفة العباسي لها سنة ٢١٧ هـ وذكر طرفا من زيارة هذا الخليفة لمصر ، وتعرض لخواص المياه الكبرى التي تنبثق من عين حلوان وأهميتها في علاج الأمراض الجلدية ، وشرح مظاهر الاهتمام بتعمير حلوان منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر من إنشاء خط حديدى يربطها بالقاهرة . ولم يكن هذا الخط يبدأ من محطة باب اللوق كما هو الحال الآن ، بل كان يبدأ من قره ميدان بالقلعة ثم يمر على مقابر المماليك وشرق ضريح الإمام الشافعى إلى البساتين ويأخذ مساره الحالى . كما تكلم عن إنشاء

(١) سورة الكهف آية رقم ٣٢ والآيات التالية لها مكية

لقصة الأخوين .

حمامات للمياه الكبرى بها وشق شوارع متسعة ومستقيمة من النيل إلى الحمامات وبناء فندق سياحى وفندق آخر للعلاج وذكر التسعيرة التي وضعت للنازلين فيه بمختلف الدرجات ، وغما اذا كانت الإقامة تشمل تناول الطعام أو مقصورة على المبيت . وتكلم عن التيسيرات التي قدمتها الحكومة لتشجيع الأهالى على بناء دور لهم في حلوان ، واستعرض النشاط الاقتصادى فيها وازدياد حركة البناء والتعمير خلال السنوات من ١٨٨٢ إلى ١٨٨٧ ومن الوقائع . التاريخة التي تعرض لها في هذا الجزء المدينة التي أرسلها المقوقس . ويصفه على مبارك بأنه صاحب الإسكندرية . إلى النبي عليه الصلاة والسلام ، وكان من ضمنها مارية وأختها سيرين ، ومارية هي التي ولدت للنبي ابنه ابراهيم وخلص من ذلك إلى القول بأن ثلاثة من الأنبياء صاهروا الأقباط هم ابراهيم الخليل تسرى بهاجر أم اسماعيل . ويوسف تزوج بابنة صاحب عين شمس التي ذكرها الله في كتابه فقال « وغلقت الأبواب وقالت هيت لك » (١) ومحمد عليه الصلاة والسلام تسرى بمارية . وتكلم عن الحياة المترفة الرتيبة التي كان يحياها المتصوفة في خانقاه سرياقوس والتي أنشأها الناصر محمد بن قلاوون سنة ٧٢٣ هـ (١٣٢٣) م وجعل فيها مائة خلوة لمائة صوفى ولقب شيخها بلقب شيخ الشيوخ بعد أن كان هذا اللقب مقصورا على من يتولى مشيخة خانقاه سعيد السعداء . كما أفاض المؤلف في تحديد الأقاليم في مصر التي نزلت بها القبائل العربية بعد الفتح الاسلامى وذكر دخول معاوية بن أبى سفيان مصر وولاية محمد ابن أبى بكر الصديق عليها وقتله بها . وتكلم عن نظام الخلع في دولة المماليك وأفاض في وصف خلع أرباب السيوف وخلق أرباب الأقلام وخلق العلماء .

(١) سورة يوسف جزء من الآية رقم ٢٣ .

ووضع بحثاً عن نظام النيابة في دولتي الممالك وشرح
وظيفة النائب الذي كان يقوم مقام السلطان وكان صاحب
هذه الوظيفة يسمى ملك الأمراء ونائب الحضرة وكافل
الممالك ، وتكلم عن اختصاصاته المتشعبة ووضعه في
الدولة وفي الاحتفالات الرسمية وفي المواكب ، ووصف
دار النيابة التي بناها الملك المنصور قلاوون سنة ٥٦٨٣ هـ .
وانتقل المؤلف من النيابة إلى الوزارة فتكلم عنها على
غرار ما فعل في كلامه عن النيابة . وتكلم عن التجربة
التي قامت بها الحكومة المصرية في النصف الأول من
القرن التاسع عشر لزراعة أشجار التوت لتربية دود
القز ، وذكر أن الحكومة حفرت أكثر من ألف ساقية
واستدعت خبراء من الآستانة لتدريب المصريين ،
كما زرعت أيضاً في نفس المنطقة وهي رأس الوادي
بمديرية الشرقية أشجار الزيتون لاستخراج الزيت
واستخدامه في صناعة الصابون . وفي هذا الجزء شرح
المؤلف بعض المصطلحات التاريخية نذكر منها على
سبيل المثال : بغلطاق ، بغلوطاق ، بغالطيق ، صولق ،
صوالق ، الحياصة ، حوائص ، شيوب ، زراقة ،
قراسنقر ، آق سنقر ، شنتور ، شنتار ، طبلخانة ،
أمراء الطبلخانة ، شاد الشرايخاناه ، شاد الدواوين ،
شاد العمائر ، شاد الخالص ، شاد الزردخانه ، شاد
الحوش ، شادية ، أمير أخور ، جشار ، تشاهير ،
مروات ، الخانقاه . ومن المدن التي أرخ لها في هذا
الجزء ، عدا التي ذكرناها ، أبو قرقاص ويكتبها
بوقرقاص ، وبولاق الدكرور ، ويكتبها بولاق التكرور ،
بورسعيد ، تلا ، جرجا ، الحيزة . وترجم في هذا
الجزء لعدد كبير من الشخصيات نذكر منها الشيخ
البوصيري صاحب البردة وابن خلكان والشيخ علي
اليومي من المتصوفة وابن السالوس وزير الأشرف
خليل والشيخ حسن الحدادي من علماء الأزهر وهو
لا ينسب إلى ميناء جده بالحجاز بل ينسب إلى الحدية

وهي قرية بمحافظة البحيرة ، على الشاطئ الغربي
لفرع رشيد وجنوبي مدينة رشيد ، وترجم لبعض
الصوفية الذين عاشوا أو دفنوا في خانقاه سرياقوس ،
وترجم أيضاً للأمير عيسى شيخ عرب بني عون
ولشيخ العرب سويلم بن جيب بالقلوبية وابنيه سالم
وسويلم . كما ترجم لبعض المستشرقين الفرنسيين مثل
كاترمير (١٧٨٢ - ١٨٥٧) وساسي (١٧٥٨ - ١٨٣٨)
وهربلورتلبي (١٦٢٥ - ١٦٩٥) . وقد غطى
على مبارك في هذا الجزء بقية البلاد التي تبدأ أسماؤها
بحرف الباء ثم أحرف التاء والحاء والجيم والحاء والذال .

وحفل الجزء الحادي عشر بذكر عدد من أمهات
المدن ذات الشهرة التاريخية فتكلم عن دمنهور وتاريخها
في العصور القديمة والحديثة وتعرض بوجه خاص
لأحداث الحملة الفرنسية المتصلة بدمنهور والفترة التي
أعقبت خروج الفرنسيين من مصر والحرب بين محمد
علي ومحمد الألفي والأزمة التي واجهها محمد علي حين
صدر مرسوم من السلطان بنقله من مصر إلى سالونيك
ومؤازرة علماء مصر لمحمد علي إبان هذه الأزمة
واستعرض تاريخ مدينة دمياط الحافل إبان الحروب
الصليبية وأفاض في شرح أحداث الفترة الحرجة التي
تولت فيها شجر الدر مقاليد الأمور عقب وفاة الملك
الصالح نجم الدين أيوب ريثما يحضر توران شاه ابن الملك
المتوفى وكانت حملة لويس التاسع قد نجحت في الاستيلاء
على دمياط والوصول إلى المنصورة تجاه البحر الصغير .
ومما هو جدير بالذكر أن علي مبارك يسمى قائد الحملة
روا دفرنس أي ملك فرنسا وهي نفس التسمية التي
أطلقها من قبل المقریزی في خططه (١) وانتقل إلى تاريخ
دمياط إبان الحملة الفرنسية ثم في فترة الصراع على

(١) المقریزی : الخطط . طبعة الشياح — لبنان — ثلاث مجلدات
المجلد الأول الجزء الثاني ص ٣٩٠ — ٣٩٢ .

البلاد المصرية . وقد تضمن هذا الجزء ذكر البلاد التي تبدأ أسماؤها بحروف الدال والذال والراء المهملة والزاي المعجمة .

وجاء الجزء الثاني عشر على غرار الأجزاء السابقة حافلاً بالبحوث في شتى الموضوعات فخاض بحثاً ضافياً عن الرزق الإجابسية ونشأتها وتطورها في مصر الإسلامية ، وأورد نصاً حرفياً لعهد أخذ على نصارى العرب من أهل نجران في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعدة عهود أخرى أخذها عمر بن الخطاب على نصارى الشام . وتكلم عن وضع الكنائس في ظل الإسلام مستشهداً بأحاديث تبوية وأقوال منسوبة إلى عمر ابن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وما رواه الحسن البصري ، ثم تكلم عن الجزية المقررة على الذميين وفئاتها وجواز رفع نسب هذه الفئات على ذوى الدخول الكبيرة . واستعرض حوادث الزلازل العنيفة التي تعرضت لها القاهرة في القرنين السابع والثامن الهجريين ، ووصف خروج السلطان أيام دولة المماليك إلى الصيد في سرياقوس أو شبرا ، ووصف ركوب السلطان من القلعة في الأعياد . وتكلم عن تحنيط الجثث عند قدماء المصريين وأطلق على هذه العملية تصبير الموتى . وشرح عاداتهم في الجنائزات وتكلم عن قصر أنس الوجود . وفي هذا الجزء شرح كيفية عمل السمك المقدد المعروف في الصعيد باسم الملوحة . وأرجع سبب انتشاره إلى أن سكان البلاد التي يكثر فيها قصب السكر يستطيعون أكل السمك المقدد ، وذكر أسماء الأراضي الزراعية في مصر تبعاً لنوعها وجودة الزراعة بها وسهولة ريها وما إلى ذلك ، وهي أسماء تبدو غريبة بالنسبة للقارى غير المتخصص في الشؤون الزراعية ، وحسبنا أن نذكر هنا من هذه الأنواع على سبيل المثال : البروية :

الحكم في مصر بين محمد باشا خسرو والوالى العثمانى وبين عثمان بك البرديسى ، وتكلم عن مساجدها ومدارسها ووصف سمكة تظهر في مياه دمياط يطلق عليها فرس البحر وذكر منافعها . وسار على نفس النهج عند كلامه على رشيد وأفاض في وصف المدينة والحياة الاقتصادية والاجتماعية والدينية لسكانها وأخذ يعدد أنواع المحصولات التي تشتهر بها وذكر أنواع البلح وأصناف الأرز واستعرض تاريخ رشيد في العصور الوسطى ثم في القرن التاسع عشر وأطال في الكلام على الحملة البريطانية على مصر سنة ١٨٠٧ وانتصار المصريين على البريطانيين في معركة رشيد والحماد . ولما جاء ذكر بلدة دندرة وصف معبدها وتاريخ إنشائه وانتقل منه إلى قصة إيزيس وأوزوريس وهاتور . ومن المصطلحات التاريخية التي شرحها المؤلف في هذا الجزء : خشداش ، خشداشية ، طواشى ، الغرارة ، الحواء ، البرك . ومن المدن التي أرخ لها في هذا الجزء - عدا التي ذكرناها - دراو ، الدر ، ديروط ، دشنا ، دكرنس ، الزقازيق ، زفتى . وقد ترجم لابراهيم الدسوقي والوزير صاحب ولعدد وافر من علماء دمياط ودمنهوور ورشيد كما ترجم للسائح الفرنسى سافارى ويسميه « سوارى السياح الفرنساوى » وقد زار مصر في القرن الثامن عشر ، كما ترجم لسائح فرنسى آخر هو الأب سيكار ويصفه بأنه « سياح فرنساوى قسيس من طائفة الجزويت » . وترجم أيضاً لعلى باشا الجزائرلى أو الطرابلسى أو على برغل وهو والى العثمانى الذى لقي حتفه في مطلع سنة ١٨٠٤ في القرنين بصحراء الشرقية على يد الأمراء المماليك ، كما ترجم لبعض أعضاء البعثات العلمية الذين أوفدتهم الحكومة المصرية إلى أوروبا في القرن التاسع عشر . ويغلب على هذا الجزء - الحادى عشر - في مجموعة طابع التراجم . وذكر الزوايا المنتشرة في أنحاء

الشماهة ، الثنوية ، شق الشمس ، نقاء ، وسخ
مزدرع ، وسخ غالب ، مستبحر ، خرس ،
إلى غير ذلك من الأسماء . والمهم أنه يعطى مواصفات
لكل نوع من هذه الأراضي وأنواع الزراعات التي
تجود فيها وكيفية ربيها إلى غير ذلك من تفصيلات فنية .
واستعرض أنواع الخضر وفوائدها ، وانتقل إلى الكلام
عن بعض أنواع النباتات التي تزرع في مصر وتستخدم
في علاج بعض الأمراض والحميات مثل التزلات
المعوية والشعبية والمغص وآلام الظهر والمفاصل والربو
وأعراض القلب والجرب ، وتكلم عن النباتات التي يؤدي
تعاطيلها إلى زيادة إفراز الكبد ، وذكر منافع شجر الحناء
ووصف تركيباً من زهرة الحناء تضاف إليها مواد أخرى
لتفتيت الحصى في الكلتيين ، وعلاج الطحال وإدرار
البول . وتكلم عن منافع الكزبرة وشرح أنواع
المشروبات التي تصنع من البلح أو الذرة أو الزنجبيل
وكيفية إعدادها للشرب ثم تكلم عن شراب البوزة
والدكاوى وغيرهما من المشروبات . ومن أهم المدن
التي تعرض لها على مبارك في هذا الجزء مدينة السويس
وقد شرح معالمها ، فتكلم عن شوارعها وأسواقها
ومساجدها وزواياها ووكائنها والشركات القائمة بها
والنشاط التجاري والاقتصادى بها وحركة الملاحة في
مينائها وبيان البضائع الأجنبية الواردة إليها بجرأ وحوض
إصلاح السفن والمناير وما إلى ذلك من منشآت بحرية
في ميناء السويس . وتكلم عن تاريخ المدينة على عهد
الحملة الفرنسية وقدمو الخزانة بونايرت إليها ، وهو
يطلق عليه بانوبرتو ، وانتقل إلى النشاط الذى دب في
المدينة وفي مينائها إبان الحروب الوهابية وإبحار الحملات
العسكرية التي قامت تباعاً من ميناء السويس إلى ينبع
وجدة وتكلم عن المذهب الوهابي والحركة التي قادها
محمد بن عبد الوهاب . وانتقل إلى تنظيم الطريق البري

Overland Route من القاهرة إلى السويس عبر
الصحراء على عهد محمد على ، وتحسين الخدمة في هذا
الطريق على عهد عباس الأول ثم مد الخط الحديدى من
العاصمة إلى السويس وتكلم أيضاً عن المنطقة المحيطة
بمدينة السويس وأشار إلى منطقة عيون موسى وغيرها .
ومن المدن الأخرى التي ورد ذكرها في هذا الجزء
أسيوط ، سمند ، سمالوط ، السنبلوين ، سوهاج ،
شبراخيت ، شربين ، الشهداء ، شبين الكوم ، شبين
القناطر وتكلم عن واحة سيوة وعادات أهلها . وذكر
ثلاثة وأربعين بلداً يبدأ كل منها بكلمة شبرا مثل شبراخيت
وشبرا الخيمة وشبرا الخملة . ويتميز هذا الجزء من
الخطط التوفيقية بأنه يحوى شرحاً لعدد وفير من
المصطلحات التي شاع استعمالها في مصر في عصر دولتي
المماليك والحكم العثماني وبخاصة في الجيش والإدارة
وأنظمة الحكم والألعاب والصناعات اليدوية الدقيقة
ونذكر منها على سبيل المثال : الكراتة ، شبابه ،
طردارية ، الفشة ، الخاصكى ، الحمقدار ، الكفت ،
الأكفات ، التزميك ، الشربوش ، الهناب ، حامل
المزرة ، اليسق ، كتاب الدرج ، كتاب الاسن ،
الطشتخاناه ، الركاخاناه ، الحوانجخانه . وتضمن هذا
الجزء أيضاً تراجم لشخصيات كثيرة حسبنا أن نذكر
منها هنا : الحافظ وابن الأثير ومعروف الكرخي
وشمس الدين السخاوى المؤرخ وجلال الدين السيوطى
والعارف السوهاجى وزكريا الأنصارى وأبو بكر
الماردانى أحد كبار رجال الدولة الطولونية ، وقد حبس
على الحرمين الشريفين في مكة والمدينة أوقافاً وضياًعاً
كان من بينها أسيوط ، وكان يصل إيراد هذه الأوقاف
إلى مائة ألف دينار في السنة . كما ترجم لنا بليون بونايرت
ترجمة ضافية منذ مولده حتى وفاته في منفاه ثم إحضار
« رمتة » أى جثته إلى فرنسا لدفنها في باريس على عهد

الملك لوى فيليب وترجم أيضاً لعالم فرنسى هو لارشيه Larcher (١٧٢٦ - ١٨١٢) الذى ترجم كتاب هيرودوت وعلق عليه ، كما ترجم للمؤرخ مانيتون . وقد تناول هذا الجزء البلاد التى تبدأ أسماؤها بحرف السين وحرف الشين المعجمة .

واحتوى الجزء الثالث عشر موضوعات شتى فى التاريخ القديم والوسيط والحديث فمن موضوعات التاريخ القديم تعرضه لمدينتى صا الحجر وصان الحجر فقد استعرض تاريخهما فى العصور القديمة . كما تكلم عن مدينة طينة أو بيلوز Péluse وهى فى موقع بورسعيد الحالية والدور الذى لعبته هذه المدينة فى التاريخ القديم . على أن أهم ما جاء فى هذا الجزء خاصاً بالتاريخ القديم كان بلا شك مدينة طيبة - الأقصر الحالية - ويسمىها المؤلف طيوه ، فقد أفاض فى شرح آثارها سواء معبد الكرنك أو آثار البر الغربى مثل مدينة هابو - ويسمىها أبو - والرمسيوم والقرنة وسائر الآثار التى حفل بها وادى الملوك . أما الموضوعات التى تعرض لها فى التاريخ الوسيط فكان نظام البريد فى الدولة الإسلامية عامة وفى مصر خاصة ، وتولى شجر الدر حكم مصر . وشرح الموجات البشرية من التتار الذين زحفوا على الشرق العربى وسقوط بغداد فى أيديهم وانتقل إلى الكلام عن مدينة بغداد وتاريخها ، وتكلم عن الهدايا التى كان يتبادلها حكام البلاد الإفريقية فيما بينهم ، ووصف صحراء عيذاب والطريق الذى يمر عبر الصحراء من قفط إلى ميناء عيذاب الواقع على البحر الأحمر وأسماء المحطات الواقعة على هذا الطريق . وتكلم عن معدن الزمرد ومواطن استخراجها فى الصعيد الأعلى ابتداء من قفط بمديرية قنا حتى أسوان وشرح خواص هذا المعدن واختلاف لونه حسب فصول

السنة وحالة الطقس ، وقال إنه يزداد توهجاً فى ضوء القمر حتى يكتمل بدرًا . ثم انتقل إلى الزبرجد وأنواعه وخواصه . ومن المصطلحات التى شرحها فى هذا الجزء : الشاليس ، اليزكية ، الكراع ، استادار ، الاقامات بمعنى الميرة . ومن المدن التى جاء ذكرها فى هذا الجزء طنطا ، طهطا ، طلخا ، طما ، طوخ . وترجم لعدة شخصيات منها السيد أحمد البدوى ورفاعة رافع الطهطاوى وعبد الله الشرقاوى شيخ الجامع الأزهر فى نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر . وقد شمل هذا الجزء البلاد التى تبدأ أسماؤها بأحرف الصاد المهملة والضاد المعجمة والطاء المهملة والطاء المعجمة .

وخفل الجزء الرابع عشر بعدة بحوث ووثائق تاريخية فتكلم ، وهو يذكر أسماء البلاد المصرية ، عن عجروود . وكانت إحدى محطات قافلة الحج المصرية ، وهى على بعد عشرين كيلو متراً غرب مدينة السويس ، وتقع حالياً على الخط الحديدى الصحراوى الذى يصل بين القاهرة والسويس وتقف عندها القطارات الحديدية التى تسير على هذا الخط . وكأن هذه المحطة كانت نقطة انطلاق فكرى لعلى مبارك فأخذ يذكر معلومات ضافية وطريفة عن الطريق التى كانت تسلكها قافلة الحج مارة بعجروود والمدن والدروب والمسالك والمغارات وآبار الماء والخانات والدور الواقعة على طريق الحج فى كل من مصر وشبه الجزيرة العربية حتى المدينة المنورة ومكة المكرمة ، ويصف مهام أمير الحج والترتيب الذى يوضع للحجاج فى ظعنهم وإقامتهم والأخطار التى يتعرضون لها فى الطريق من هجوم العربان عليهم وذكر أسماء القبائل والمناطق التى تسيطر عليها هذه القبائل . وتكلم عن وصول حجاج مصر والشام إلى راغب حيث يبدأ الإحرام . وانتقل إلى عيذاب كميناء تقصده

السفن القادمة من الهند وايمى، وكمركز يباع فيه اللؤلؤ الذى يستخرج من الجزر القريبة من الميناء ، وكطريق يسلكه بعض الحجاج فى الوجه القبلى إلى الحجاز .

ويذكر معلومات طريفة للغاية عن منطقة عيذاب وعادات سكانها والمتاعب التى يلقاها الحجاج القادمون من قوص إلى عيذاب فى طريقهم إلى جدة وكيف كان يتحكم سكانها فيهم ويشحنون بهم المراكب ويطلقون عليها الحلاب (جمع جلبية) فيجلس الحجاج وكأن السفن أقفاص مليئة بالدجاج حتى يستوفى صاحب الجلبة ثمنها من رحلة واحدة وهو لا يبالي بالأخطار التى تتعرض لها الجلبة وهى تتجاز البحر الأحمر . وانتهز المؤلف فرصة كلامه عن عيذاب فربط بين هذا الميناء وبين رحلة ابن بطوطة من إدفو إلى عيذاب وكيف تعذر عليه مواصلة رحلته إلى جدة فعاد من عيذاب إلى قوص ومنها صعد فى النيل إلى القاهرة ثم واصل سفره إلى الشام ماراً ببليس والصالحية والعريش ورفع، وتكلم عن القدس ومدن الرملة وطبرية وبيروت ودمشق وقبور الأنبياء الصالحين فى بعض هذه المدن الشامية مثل قبور إبراهيم واسحق ويعقوب وزوجاتهم ويونس وصالح وشعيب وسليمان وخالد بن الوليد وأبى عبيدة الجراح وعمر بن عبد العزيز وبلال مؤذن الرسول عليه السلام ، ثم انتقل إلى العراق فذكر أن قبر على فى مدينة مشهد على من بلاد العراق ، وأن أهل هذه المدينة كلهم رافضة أى شيعة ويحكمها نقيب الأشراف دون سواه ووصف المقبرة . ثم تكلم عن قرية أم عبيدة فى العراق حيث دفن بها أحمد الرفاعى ، وانتقل إلى مسجد على بن أبى طالب فى مدينة البصرة ومشهد الإمام الحسين بمدينة كربلاء ، وقبرى الإمام أبى حنيفة والإمام أحمد بن حنبل فى بغداد . وتضمن هذا الجزء أيضاً بحثاً عن العلاقات التجارية والسياسية والحربية فى

العصور الوسطى بين مصر وبين بعض الدول الأوربية مثل فرنسا والبندقية وجنوه وفلورنسه وغيرها من دول وإمارات حوض البحر المتوسط . وتكلم فى موضوع تعيين قناصل لبعض هذه الدول فى مصر منذ أيام الدولة الأيوبية ودولتى المماليك البحرية والبرجية وتبع نشاطهم ومقار عملهم ومدى نجاحهم أو فشلهم فى رعاية مصالح بلادهم ، ثم انتقل إلى موضوع المحاولات التى بذلت لإيصال البحرين المتوسط والأحمر قبل شق قناة السويس . كما تضمن هذا الجزء بحثاً عن ترعة الفرعونىة شرح فيه الأخطار التى كانت تتعرض لها أراضي الوجه البحرى من مياه هذه الترعة وما كان يهددها من الغرق ، وتابع الجهود التى بذلتها السلطات الحكومية للمحافظة على جسور هذه الترعة منذ أواخر عصر المماليك فى سنة ١٢٠٧ هـ (١٧٩٢) وإبان الاحتلال الفرنسى وأوائل حكم محمد على حتى سنة ١٢٢٦ هـ (١٨١١) م . وانتقل إلى مذبح المماليك بالقلعة ويسمىها على مبارك « وقعة المماليك بقلعة الجبل بمصر » ويعلق عليها بقوله « وكان موتهم رحمة للبلاد وعمارة للبلاد وأمنت بعدهم السبل براً وبحراً . » ومن الأبحاث التى تضمنها هذا الجزء تدابير الحكومة المصرية فى أواخر القرن الرابع عشر الميلادى للحد من استهلاك الأقمشة المستوردة من جمهورية البندقية ، إذ كانت سيدات مصر يغالين فى تفصيل ملابسهن منها ، وكانت مودة ذلك الوقت تفصيل ملابس فضفاضة واسعة للغاية الأمر الذى أدى إلى استهلاك كميات كبيرة من الأقمشة الأوربية الفاخرة ، فحصل « التنبيه » فى الشوارع بالكف عن ذلك ، وفى أكتوبر ١٣٩٠ نزل رجال الحكومة إلى أسواق القاهرة وشوارعها وقطعوا أكام الملابس الواسعة التى كان النساء يرتدينها . وانتقل المؤلف إلى بحث فى التاريخ القديم عن منطقة العراية المدفونة

ويسمىها « العربات المدفونة » في أبيدوس على مقربة من البلينا بمحافظة سوهاج ، فشرح آثار هذه المنطقة وأسماء الشمس المقدسة عند قدماء المصريين وغيرهم من شعوب الشرق القديم . ومن الوثائق التي نشرها على مبارك في هذا الجزء نذكر ثلاثاً : هدنة عقدت بين حكومة جنوة ودولة المماليك البحرية على عهد السلطان المنصور سيف الدين قلاوون وابنه الأشرف صلاح الدين خليل بن قلاوون ، ووثيقة ثانية تاريخها ٤٢٢ هـ باسم « دستور يتضمن العامر والغامر من أرض القيوم » تشمل بياناً عن شبكة الترع التي كانت منتشرة في إقليم القيوم وقتذاك . أما الوثيقة الثالثة فمنشور أذاعه غازان ملك التتار على سكان مدينة دمشق بعد معركة مجمع المروج سنة ١٢٩٨ أعلن فيه لهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وندد بسياسة دولة المماليك ، وكان سلطانها وقتذاك هو الناصر محمد بن قلاوون . وشرح على مبارك على عادته بعضاً من المصطلحات التي كانت ذائعة في العصور الإسلامية ونذكر منها على سبيل المثال : الحراوة ، النذب ، التنبول ، الطرائد ، الشوانى ، الحراقات ، بطس ، العشاريات ، بىكار ، بىكبير . ومن المدن أو البلاد التي كتب عن تاريخها في هذا الجزء : العريش ، العسيرات ، العطف ، فارسكور ، فاقوس ، فرشوط ، الفرما ، الفشن ، الشيخ فضل ، فوه ، القيوم القصير ، قفط ، القلزم ، قلوب ، قنا ، قوص ، القوصية ، قويسنا . وفي هذا الجزء تراجم لشخصيات عديدة نذكر منها : ابن خلدون وابن بطوطة وعبد الوهاب الشعرانى إمام المتصوفة في مصر في القرن العاشر الهجرى وبعض أفراد أسرته والإمام الليث ابن سعد وابنه الإمام شعيب والبهاء زهير والشيخ حسن العدوى وأبو الحسن الشاذلى والكندى وعبد الرحيم القنائى والشيخ سليمان القيومى . وترجم أيضاً لعدد

وأفر من علماء فرشوط والنيوم وفارسكور وقنا غير ما سبق ذكرهم . وقد غلب على هذا الجزء البلاد التي تبدأ أسماؤها بحروف العين المهمة ثم العين المعجمة والناء والقاف .

واستهل على مبارك الجزء الخامس عشر بالكلام عن مدينة كانوب ، وتقع مكان ضاحية أبى قير الحالية ، واستعرض تاريخها زمن الفراعنة وفي العصرين البطلمى والرومانى ومعابدها وبخاصة معبد سيرابيس الذى كان يقصده المصريون طوال العام لالتبرك والزيارة فحسب ، بل لما كانت تتخلل الحياة في كانوب من مجون وفسق بسبب كثرة النساء العاهرات وأماكن المجون واللهو غير البرى ، وخلص على مبارك من ذلك إلى القول بأن كهنة معبد سيرابيس كانوا أغنى رجال الدين في مصر قاطبة . ووقف المؤلف وقفة طويلة للغاية عند ذكر بلدة المطرية من ضواحي القاهرة وأثبت أن المطرية ليست عين شمس وإنما هي على مقربة منها ، وتكلم عن مسلاتها العديدة التي نقلت منها إلى رومه إبان الحكم الرومانى ، ثم انتقل إلى هياكلها قبل دخول المسيحية إلى مصر وأخذ يستعرض تاريخها عبر العصور وتتبع رحلة السيدة مريم وابنها عيسى عليه السلام ومعهما يوسف النجار من بيت المقدس إلى مصر وتجوالهم في مختلف البلاد المصرية وإقامتهم في المطرية . وتكلم عن الأحداث التاريخية الهامة التي وقعت في منطقة المطرية إبان الحكم الإسلامى حتى وصل إلى معركة الريدانية التي لقي فيها السلطان طومانباى آخر سلاطين دولة المماليك الهزيمة على يد السلطان العثمانى سليم الأول ، وشرح الأيام العصيبة التي سبقت ولحقت هذه المعركة ، وإقامة السلطان سليم في مصر ثمانية أشهر ثم رحيله إلى الآستانة والقرارات التي اتخذها عند رحيله ،

ونشر القصيدة المشهورة التي نظمها ابن اياس يرثى فيها حالة مصر بعد أن ضاع استقلالها وأضحى ولاية عثمانية واحتل أرضها جنود عثمانيون حليقو الذقون يضعون على رؤوسهم الطراوير ، ووصفهم بأنهم ليسوا على حظ موفور من الشجاعة لأنهم يعتمدون في الحرب على سلاح المدفعية ، وسجل في هذه القصيدة أعمال التخريب التي ارتكبها العثمانيون في أحياء القاهرة ومساجدها وتكدس جثث الموتى في الشوارع كأنها ذبائح عيد الأضحى . وانتقل على مبارك إلى الكلام عن موقعة عين شمس بين الفرنسيين والعثمانيين وهزيمة الأخيرين (٢٠ مارس ١٨٠٠) وأفاض في الكلام عن ثورة القاهرة الثانية وهي الثورة العارمة التي قام بها الشعب ضد الفرنسيين واستطالت ثلاثة وثلاثين يوماً وذكر مراحل هذه الثورة ودور الزعماء والشعب فيها وقد استمد من الخبر في المادة التاريخية عنها كما نقل عنه عدة حوادث تمثل المقاومة الشعبية في العصر العثماني وأوائل حكم محمد علي ، وكان بعضها لعلماء الأزهر وقد وقفوا من الأمراء المماليك في كل حادث وقفة ثم عن الإباء والعزة والكرامة . ونقل عن الخبر أيضاً قصة وقعت في ربيع آخر ١٢٣٥ (١٧ يناير ١٨٢٠ - ١٤ فبراير ١٨٢٠) وهي تشبه في معظم عناصرها إلى حد بعيد حادث دنشواي (١٩٠٦) مع اختلاف النتائج في كل منها بطبيعة الحال (١) . وتكلم عن المحاولة التي قامت

بها الحكومة المصرية في النصف الأول من القرن التاسع عشر لاستيراد أنواع معينة من الأغنام من أوروبا وتربيتها في مصر بغية استغلال أصوافها وشرح بالتفصيل المراحل التي مرت بها هذه العملية واجراءات الحكومة لتنظيمها . ومن الأبحاث التي جاءت في هذا الجزء الحملة العسكرية التي أرسلها السلطان العثماني إلى مصر بقيادة حسن باشا الجزائرلي سنة ١٧٨٦ لكسر شوكة المماليك واسترجاع نفوذ الدولة في مصر ، ونشر صورة فرمان الذي أرسله حسن باشا إلى أولاد حبيب بناحية دجوة . ومن المصطلحات التي شرحها على مبارك في هذا الجزء : الإخراق ، البرك ، المشاعلية ، نيدة البوش ، النيدة المعقودة ، الخبيص ، شجر البلسان والبسام ، عازق ، بيورلضي ، بيورلضيات ، وأنواع الأعلام الحربية مثل الشطفة ، والعصابة والصنحق . ومن المدن التي تكلم عنها كفر الزيات ، كفر الشيخ ، اللاهون ، المحلة الكبرى ، محلة روح ، المراغا ، مرصفا ، مغاغة ، ملوى ، مليج ، المنصورة ، منفوط . وبالنسبة للمنصورة فقد أفاض في الكلام عن النهضة الصناعية التي شهدتها هذه المدينة في القرن التاسع عشر . أما منفوط فقد أبرز معنى خاصاً بها هو أنها كانت مسرحاً لحوادث القتل والشغب التي كان يلجأ إليها الأمراء المماليك في أواخر القرن الثامن عشر تحدياً لحكومة القاهرة واستخفافاً بالباشا العثماني .

إلى القاهرة وقابلوا وكيل محمد علي واجتمع الألبانيون وأمرؤا على قتل الإنجليزي ، وخشى الوكيل عاقبة هذا التصرف ، واقترح التريث حتى يستدعي القناصل ويعرض عليهم المسألة . ولكن استنكر الألبانيون تأخير قتل الإنجليزي وتعلق قتله على رأى القناصل ، وطالبوا بقتله فوراً وتهددوا بنزولهم إلى حي الافرنج ونهب المساكن وقتل جميع من بها من الأجانب فلم يسع الوكيل إلا أن أمر بقتله فزولوا به إلى الرملة وقطعوا رأسه .

(١) قدم رجل انجليزي من الإسكندرية إلى قرية كفر حشاد بمركز تلا بمديرية المنوفية ليصطاد بها الحمام وصوب بندقيته نحو حمامة ولكن أصابت الطلقة أحد الفلاحين في ساقه . ورأى أحد الألبانيين هذا الحادث ، وكان يمسك بيده هراوة غليظة فقال للإنجليزي : ألا تخشى أن يأتي إليك بعض الفلاحين ويضربوك على رأسك هكذا ؟ وأشار بما في يده إلى رأس الإنجليزي ، إذ كان الألباني لا يتكلم الإنجليزية . فما كان من الإنجليزي إلا أن ضرب الألباني برصاصة صرخته في الحال . فاجتمع الفلاحون وقبضوا على الإنجليزي وسافروا به معهم القليل

وقد ذكر في هذا الجزء إحدى عشرة قرية تتكون أسماؤها من كلمات مركبة تبدأ الكلمة الأولى في كل منها باسم معصرة مثل معصرة اطفيح ومعصرة سمالوط ومعصرة عرفة وكلها عبارة عن قرى . كما ذكر اثنتين وثلاثين بلدة تبدأ أسماؤها المركبة بكلمة محلة مثل محلة روح ومحلة المرحوم . وحفل هذا الجزء بتراجم لعدد كبير من الشخصيات نذكر منها المسعودي المؤرخ العربي ، وابن الجباب وابن زولاق وعبد اللطيف البغدادي والشريف الرضي وعثمان بك البرديسي والشيخ محمد الدواخلي نقيب الأشراف ، والشيخ محمد الشناوي من كبار المتصوفة ، والشيخ صادومه وهو أزهري فاسق ماجن ، وحمدان ابن الأشعث مؤسس فرقة القرامطة ، والشريف الرضي وأخيه المرتضى ، والشيخ محمد القاضي المعروف بابن فخر القضاة المنفلوطي . وترجم أيضاً لطبيين عربيين برعا في الطب هما أبو بكر حامد بن سمجون وأبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة . كما ترجم لعدد وافر من علماء كل من المحلة الكبرى ومرصفا والمنصورة والمنزلة . وتضمن هذا الجزء البلاد التي تبدأ أسماؤها بحرف الكاف ثم اللام ثم الميم .

واستهل على مبارك الجزء السادس عشر بالكلام عن مدينة منف فشرح موقعها الجغرافي وتاريخها ومعبداتها ومقياس النيل الذي كان قائماً في منطقتها وتكلم عن عبادة أبيس عند قدماء المصريين وخاض بحثاً ضافياً عن أهرام مصر وعددها وأسماء بنائها وتاريخ إقامتها والأدوات التي استخدمت في بنائها وكيف تم تشييدها والأغراض التي استهدفها الفراعنة منها ثم المحاولات التي قام بها فريق من الملوك والحكام الأقدمين لدخول هرم الجيزة الأكبر بإحداث فجوة فيه . وتعرض للثلمة التي فتحها المأمون الخليفة العباسي في الهرم أثناء زيارته لمصر ومحاولة أحمد بن طولون فتح الهرم .

وانتقل من الكلام عن أهرام الجيزة إلى تمثال أبي الهول ويطلق على مبارك عليه «الصنم» ويلاحظ أنه استعمل نفس التسمية التي أطلقها المقرئ في خطه على «الصنم» (١) . ومن الموضوعات التي طرقتها المؤلف حمام الرسائل التي كانت تبث به السلطات الحكومية في مصر في القرن السابع الهجري حاملة رسائل السلاطين وكبار رجال الدولة ، وقرر أن ميت عقبة بالجيزة كانت أول مراكز انطلاق الحمام الزاجل وقد بلغ عدده نحو ١٩٠٠ طائر ، ووصف طريقة حمل الرسالة تحت جناح الطائر . ومن الأبحاث الهامة التي وردت في هذا الجزء نظام القضاء في مصر إبان الحكم العثماني ، وإدخال عناصر عثمانية في القضاء المصري واستعلاء كبير القضاة العثماني على القضاة المصريين . كما تكلم المؤلف عن ظاهرة اجتماعية في العصر العثماني - أو في أوائله بتعبير أدق - هي منع النساء من الخروج إلى الأسواق خوفاً من اختلاط الجنود العثمانيين بهن وفقدانهم لياقتهم البدنية . وقد استنوب من قرار المنع السيدات العجائز كما تقرر عدم السماح للسيدات بركوب الحمير وتقرير عقوبات رادعة على المخالفات لهذا القرار . وعلى المكارية الذين يسمحون بركوب السيدات على الحمير . ومن المصطلحات التي تناولها المؤلف بالشرح في هذا الجزء : الأورجي الأورور . الأشل ، الجريب . ومن المذن التي أرخ لها : منوف والمنيا وميت نمر وسمنود . ويمكن أن يطلق على هذا الجزء بحق الجزء الخاص بالبلاد التي تبدأ بكلمة « منية » فقد ذكر على مبارك مائة وواحداً وأربعين بلداً تبدأ أسماؤها المركبة بهذه الكلمة . ويلاحظ أن عدداً من هذه البلاد احتفظ بهذه اللفظة دون تحوير أو تحريف ولا يزال يبدأ اسمها بها ، مثل منية الباسل ومنية الأشراف ومنية شنتنا عياش . وحدث في أسماء البعض الآخر تحريف

(١) المقرئ : أخطط طبعة الشياخ - لبنان ثلاثة مجلدات المجلد الأول الجزء الثاني ص ٢١٦ - ٢١٨ .

إلى كلمة ميت مثل ميت نمر وميت رهينة وميت عقبة وميت القرشي وميت فارس وميت أبو غالب وميت بره وميت حبيش القبلية وميت حبيش البحرية وميت يزيد . كما حدث في أسماء البعض الثالث تحريف إلى كلمة منيا ، مثل منيا القمح وإن كانت تكتب أحياناً باسمها الأصلي منية القمح وأخيراً ، تخلصت تماماً بعض البلاد من لفظة منية مثل سمند . وقد ترجم المؤلف في هذا الجزء لعل بك الكبير وأحمد باشا الوالى العثمانى الذى حاول الاستقلال بمصر سنة ٩٣٠ هـ (١٥٢٤) م ، والشيخ أحمد العروسى شيخ الجامع الأزهر ، وعبد الوهاب العفنى ، وعقبة بن عامر ، وأحمد بن قاسم شيخ عرب الوجه البحرى ، وابن سندرقصته مع عمر بن الخطاب . ولم يشمل هذا الجزء سوى أسماء البلاد التى تبدأ أسماؤها بحرف الميم .

وفي الجزء السابع عشر من الخطط التوفيقية تكلم عن الواحات المصرية في غرب النيل وعددها وأسمائها والبلاد والقرى التابعة لكل منها وما يتصل بتاريخها من أحداث وأساطير وطرق المواصلات بينها وبين وادى النيل ومواردها الاقتصادية وعادات سكانها والامتيازات المقررة لهم كإعفائهم من السخرة والتجنيد وشرح واجباتهم إزاء الحكومة وتتلخص في تقديم الإبل عند الحاجة وحراسة الدروب ، واستطرد إلى الكلام عن معدن أو حجر الشب ومواطن استخراجها في مصر وفوائده والرسوم المقررة عليه أيام دولة المماليك وطرق تصديره . وتكلم عن القبائل العربية النازلة بين الواحات ووادى النيل وتحديد منطقة كل منها ، وقد قرن المادة العلمية عن الواحات بمعلومات طريفة للغاية عن بعض بلاد الواحات ، ووصف الرحلة من القسطنطين إلى الواحة الخارجة ثم إلى دارفور ، وقد استقى على مبارك هذه المعلومات من رحلة قام بها

الشيخ محمد بن عمر التونسي وسجل أحداثها في كتاب وضعه باسم « تشحيد الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان » . وانتقل على مبارك إلى وصف الآثار والقرى الواقعة في المنطقة الممتدة من أسوان إلى وادى حلفا وتعرض لمعبدى كلبشة وأبي سمبل ثم تتبع الطريق من وادى حلفا إلى دارفور والمدن التى تقع على هذا الطريق والبعثة التى أوفدها الحكومة المصرية في سنة ١٢٩٣ هـ (١٨٧٦) م من المهندسين والأطباء والعسكريين لاستكشاف أقرب طريق إلى تلك الجهة تمهيدا لإنشاء ما يلزم فيها من محطات ، وتكلم عن التكوينات الجغرافية لسكان بلاد النوبة وعادات العرب الذين يسافرون في القوافل التى كانت تسير بين شطرى الوادى ، وتكلم عن بعض الأديرة وانتقل منها إلى غزو الفرس لمصر ثم إلى صناعة النظرون ومواطن استخراجها في مصر ، واعتمد في ذكر المادة العلمية على ما كتبه علماء الحملة الفرنسية في مصر عن وادى النظرون وصناعاته والطريق من وادى النظرون إلى الطرانة . وتكلم عن مشروعات إيصال نهر النيل بالبحر الأحمر لايجاد طريق مائى تسير فيه السفن من منف وغيرها من بلاد الصعيد إلى البحر الأحمر مباشرة ، ومن البحوث الطريفة التى جاءت في هذا الجزء عادة القراعنة في ذبح الثيران التى تقدم قرابين لألهتهم ، وأبرز حرص المصريين على أن يكون الثور خاليا من الشعر الأسود أو الأبيض احتراما للعجل أبيس الذى كان يتميز ببقع سوداء وبضياء ، وذكر معلومات إجتماعية ودينية طريفة للغاية في موضوع تقاليد المصريين إزاء الثيران والعجول ، واستطرد إلى براهمة الهنود الذين يمتنعون عن أكل لحم البقر . وفي هذا الجزء نشر المؤلف وثيقة الوقفية التى أوقف فيها السلطان مراد الرابع سنة ١٠٣٦ هـ (١٦٢٦)

قرية وراق الحضرة شمال انبابة بالحيزة على الحرمين الشريفين . ومن البلاد التي أرخ لها في هذا الجزء : نبوه وتكلم عن مدرسة الزراعة التي انشئت بها في النصف الأول من القرن التاسع عشر كما أرخ لبلاد أخرى منها ههيا ودنقلة والفاشر ودارفور . ومن تراجم الشخصيات : الشيخ محمد النشرفي شيخ الجامع الأزهر والشيخ محمد المهدي وبعض ذويه والشيخ حسونة النواوي والشيخ محمد اسماعيل النفراوي والشيخ شهاب الدين احمد عبد الوهاب النويري مؤلف كتاب نهاية الأرب في فنون الادب ، وعرض على مبارك عرضا سريعا لأجزاء هذا الكتاب ، كما ترجم لوالد مؤلفه الشيخ تاج الدين النويري والشيخ محمد عمر التونسي .

وقد أنهى على مبارك عرض البلاد المصرية في الجزء السابع عشر بقرية اليهودية إحدى قرى مديرية البحيرة وترجم لأحد علمائها وهو الشيخ احمد برغوث بالعبارة التقليدية التي درج عليها الجبرتي وغيره « قدم الأزهر وتفقه على مشايخ العصر ومهر في المعقول والمنقول وتصدى للتدريس وانتفعت به الطلبة » ثم يختتم هذه الخطوط عن البلاد المصرية بقوله « اعلم أن الكلام على خطط القاهرة من المهمات التي اعتنى بها أفاضل العلماء والمؤرخين ورؤساؤهم قديما » وقال إن الخطط جمع خطة بمعنى محلة أو بلد لانه يخطط عند التحديد . واستعرض مؤلفي كتب الخطط من المؤرخين العرب ، فقال إن أولهم أبو عمر محمد بن يوسف الكندي . وتابع أسماء زملائه الذين كتبوا في الخطط حتى انتهى إلى المقريري .

وأفرد على مبارك الجزء الثامن عشر من الخطط التوفيقية للحديث عن مقياس النيل منذ عصور الفراعنة

حتى القرن التاسع عشر الميلادي . وقد قدم له بالكلام عن أهمية قياس درجة فيضان النيل في كل سنة ، لأن القياس هو القاعدة في ربط الضرائب وتوزيعها على البلاد على أساس أن الفلاحين لا يستطيعون زراعة الأرض وبالتالي الحصول على الإنتاج الزراعي الا اذا سقيت الأرض بماء النيل . وانتقل إلى المقياس التي استخدمت أيام قدماء المصريين في قياس ارتفاع الفيضان : وكيف كانت آلة القياس تودع في معبد أطلق عليه اسم سيرابيس أي معبد النيل ، وكان كهنة هذا المعبد هم المخصصون لاستعمال آلة المقياس . وتظهر في الخطط التوفيقية للمرة الأولى والأخيرة رسوم هي أشكال المقياس المختلفة وقد نقلها عن الرسوم الموجودة على الآثار المصرية ومما ذكره هيرودوت . ثم تكلم عن المقياس في مدة حكم الفرس والبطلمة والرومان وانتقل إلى العصر الإسلامي ، وأسهب في الكلام عن المقياس على عهد الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين وعملات ترميمه أو إعادة بنائه في عهود الحكم الإسلامي وواصل الحديث عن المقياس زمن الفاطميين والأيوبيين والمماليك والعثمانيين والفرنسيين وحكم أسرة محمد علي . وتكلم عن جزيرة الروضة ومساجدها ودورها ، وكتب فصلا عن جبر البحر وهو فصل ممتع أوضح فيه عناية المصريين البالغة باحتفالات وفاء النيل على مدار العصور ، وأشار إلى العادة التي درج عليها المصريون من إلقاء عروس في النيل وكيف أبطلها الإسلام عند دخول العرب مصر ثم وصف عيد الشهيد عند المسيحيين في اليوم الثامن من شهر بشنس القبطي وهو وصف لا يخلو من طرافة ، وعاد يصف الاحتفالات بوفاء النيل أيام الفاطميين وتدرج على مر العصور والأحقاب حتى وصل إلى سنة ١٢٩١هـ (١٨٧٤م) ، وذكر المرتبات التي قررتها الحكومة

المصرية لشيخ المقياس، ثم أورد جدولاً سجل فيه الحد الأعلى الذى بلغه منسوب مياه الفيضان ارتفاعاً والحد الأدنى هبوطاً منذ أن فتح العرب مصر سنة ٢٠ هـ حتى عزل الخديو اسماعيل سنة ١٢٩٦ هـ (٦٤٠-١٨٧٩ م) وقد استغرق هذا الجدول أربعاً وسبعين صفحة من الخطط التوفيقية. وختم بحثه عن المقياس بذكر حادثين وقعا سنة ١٨٨٧ كان أولهما العثور فى بئر المقياس على حجر من الرخام من عهد الحملة الفرنسية ومنقوش على أحد وجهيه باللغة الفرنسية «السنة الثامنة عشرة من الجمهورية» وعلى الوجه الآخر باللغة العربية التاريخ الهجرى ١٢١٥ وهو يوافق سنة ١٨٠٠. أما الحادث الثانى فهو عمل مقياس مترى على حائط الرصيف الشرقى لسراى حسن باشا المانسترلى فى زاوية السلم القريب جداً من المقياس الأصيل. واختتم على مبارك هذا الجزء بعدة بحوث، نذكر منها: التغيرات التى حدثت فى شاطئ النيل فى منطقة القاهرة إذ كانت هناك مناطق من العاصمة ذكر أسماءها كانت تطل على النيل مباشرة ثم أصبحت بعيدة عنه وخلص من ذلك إلى القول بأن النيل أخذ فى الانتقال نحو الغرب مخلفاً أرضاً كانت مغمورة به، ومن البحوث الأخرى ما يتعلق بخليج أمير المؤمنين فقد أتى على تاريخه منذ أيام الفراعنة والفرس والرومان وكيف أعاد عمرو ابن العاص حفر هذه الترعة فى عام الرمادة على عهد الخليفة عمر بن الخطاب وتكلم عن مسار الترعة من القاهرة حتى مصبها فى البحر الأحمر والقناطر التى انشئت عليها فى منطقة القاهرة. وأخيراً وضع بحثاً مستفيضاً عن تاريخ قناة السويس وركز اهتمامه على التاريخ الحديث منذ عهد الوالى محمد سعيد باشا وتكلم عن عقدى الامتياز التى ظفرتها دى لسبس والشروع فى حفر القناة سنة ١٨٥٩ ثم استعرض مراحل النزاع

بين الحكومة المصرية وشركة القناة وتحكيم نابليون الثالث امبراطور فرنسا، وأسهب فى وصف حفلات افتتاح القناة وعناية الخديو اسماعيل الفائقة بأوجينى امبراطورة فرنسا. ويستفاد من كتابته عن تاريخ قناة السويس أنه كان ناقماً على سياسة التساهل التى درجت عليها الحكومة المصرية إزاء شركة القناة، كما كان ساخطاً على مظاهر البذخ الشديد فى حفلات افتتاح القناة، وقد قال تعليقاً عليها إنها تكلفت أكثر من مليون ونصف مليون جنيه وقرر أن هذا المبلغ يعادل سدس إيراد الحكومة المصرية فى سنة كاملة.

وأفرد الجزء التاسع عشر من الخطط التوفيقية لترع النيل ورياحاته ومنشآت الرى فى الوجهين البحرى والقبلى. وقد قدم له باعتذار قال فيه إنه سجل فى هذا الجزء ما كان موجوداً فى مصر من ترع ومنشآت وقت قيامه بتأليف الخطط التوفيقية سنة ١٢٩٢ هـ (١٨٧٥ م) ثم استدرك قائلاً إنه «لا يخفى أنه تجدد بعد ذلك أشياء أخرى غير ما ذكر، وبطلت أشياء، فسبحان من لا يتغير» وقد بدأ بالكلام عن رياح وروضة البحرين، وانتقل الى باقى الرياحات والترع فكان يتكلم عن مسار كل ترعة من مخرجها إلى مصبها أو نقطة تلاشيها ثم طولها وعرضها وارتفاع المياه فيها زمن الفيضان وزمن التحريق، وأسماء البلاد والنواحي والكفور والنجوع التى تمر بها والمدريات التى تروى أراضيها، وعما إذا كانت ترعة نبيلية أو صيفية وتاريخ تحويلها إلى صيفية، وعما إذا كانت قديمة أو مستحدثة وتاريخ إنشائها، وعدد العمال الذين اشتغلوا فى حفرها، ومقدار الانقراض التى تخلفت عن حفرها، والقناطر المقامة عليها وعدد عيونها وهل هى مبنية بالطوب الأحمر أو بالحجر. ثم لا يقصر كلامه على

هذه البيانات أو التفاصيل بل يقرنها بالكلام عن آلات الري ويسميتها «الوابورات» التي أقيمت على كل ترعة وعددها ونوعها سواء كانت آلات ثابتة ويسميتها «ثوابت» أو متحركة ويطلق عليها «كوموبيل» وقوة كل منها مقدرة بالحصان وأسماء أصحابها . ويلاحظ من دراسة هذه الأسماء أن غالبية أصحاب الآلات كانوا من الأجانب والمتصرين واليهود وأفراد أسرة محمد على وأصهارهم وكبار الملاك الزراعيين مثل عائلات ذو الفقار باشا وشريف باشا وراتب باشا والمنشاوى باشا وراغب باشا والشواربى باشا وعباس باشا يكن وأحمد باشا الدرثلى والبدرأوى عاشور . وتعكس دراسة هذه الأسماء صورة اجتماعية اقتصادية قائمة هي أن الملكية الزراعية في مصر منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر كانت مركزة في يد حفنة من الأجانب والأمراء والباشوات . وما يلاحظ أن على مبارك كان يطلق على نهر النيل اسم البحر الأعظم وعلى فرع دمياط البحر الأعظم الشرقى وعلى فرع رشيد البحر الأعظم الغربى . وفي تعرضه لترعة الوادى أطلق على شركة قناة السويس عبارة «كبابية الكنال» .

أما الجزء العشرون فقد خصصه المؤلف للكلام عن العملة وتطورها . فتنبع تاريخ العملة التي كانت متداولة في مصر منذ الفتح العربى على مر العصور التاريخية ثم انتقل إلى شكل النقود وقطر كل قطعة ذهبية أو فضية مقدرا بالمليمترات ، وعقد فصلا طويلا عن الصور والكتابة التي كانت ترسم وتنقش على النقود الإسلامية وأول من ضرب النقود في الإسلام ، وكيفية نقش التاريخ على العملة ثم عرج على العادة التي كانت متبعة من نقش الأدعية وأسماء

الملوك والولاة وألقابهم ونعوتهم على العملة . والأسماء الدالة على الرتب والوظائف ، وما كان ينقش مع أسماء الخلفاء على النقود من أسماء أبنائهم وأسماء العمال والولاة المستقلين وغير المستقلين . وانتقل المؤلف إلى الأندلس وبلاد إفريقيا التي دخلها الإسلام فأفرغ فصلا عن النقود التي ضربت في هذه الأقطار ، كما كتب عدة فصول أخرى تناولت شتى الموضوعات المتعلقة بالعملة ، مثل : القيمة الحقيقية للنقود ، حدة النقود وتقييمها ، عيار النقود ، نقود الذهب ، نقود الفضة ، نسب نقود الذهب والفضة بمصر ، ثمن الذهب والفضة في مصر ، النقود التي كانت متداولة في مصر عند قدوم الحملة الفرنسية إليها ، مقدار النقود التي ضربت إبان سنوات الاحتلال الفرنسى وما جنته الحكومة من أرباح وقتذاك ، العملة النحاسية ويسميتها «فلوس النحاس» وتضمن هذا الجزء عدة جداول إيضاحية هامة ، منها : جدول بأسماء البلاد الإسلامية التي كانت تضرب فيها العملة وقد بلغ عددها ٣٠٧ بلدة في أوروبا وأفريقيا وآسيا وكان بعضها مدنا وبعضها ولايات إسلامية والتزم في ذكر هذه البلاد ترتيب حروف المعجم . كما وضع المؤلف ثبنا طويلا يتضمن أنواع العملة العربية الفضية والبلاد التي ضربت بها وبيان أوزانها وتواريخها وأسماء الخلفاء الذين ضربت على عهدهم هذه العملات ابتداء من عبد الملك بن مروان . ويقع هذا الثبت في تسع وستين صفحة . ثم أردف هذا الثبت بجدول تفصيلي عن نقود مصر أوضح فيه اسم العملة ومكان وتاريخ ضربها واسم الخليفة أو السلطان أو الوالى الذى ضربت في عهده والوزن الرسمى للعملة بالجرام والوزن الجارى والعيار الرسمى والعيار الجارى وسعرها الذى تتداول به إلى غير ذلك من بيانات فنية تفصيلية . وقد استغرق

هذا الجدول عشر صفحات كوامل . واختتم هذا الجزء الأخير من الخطط التوفيقية ببحث رائع ضاف يقع في خمس وثلاثين صفحة تناول فيه القوة الشرائية للنقود في مصر عبر اثني عشر قرنا في مختلف عهود الحكم الاسلامي من سنة ٨٧ هـ حتى ١٢٨٦ (٧٠٦ - ١٨٧٠) م واستعرض في نظام رتيب فقرات الغلاء التي مرت بالبلاد وأزمات التموين في المواد الغذائية وكيف كان عنف المجاعات عاملا في دفع الشعب إلى الثورة على الحكام . وكان يعتمد إلى الدراسة المقارنة لأسعار مواد التموين في أوقات الرخاء وفي أوقات الشدة ، وتكلم عن تدفق العملات الاجنبية على مصر في القرن التاسع عشر والعملات الذهبية والفضية التي ضربت في حكم إسماعيل وكيف جعل عيار الذهب واحدا وعشرين قيراطا . والحق أن هذا البحث يعتبر من أهم البحوث التي جاءت في الخطط التوفيقية ويعتبر مسك الختام . وقد اختتم على مبارك الخطط التوفيقية بهذه العبارات التي تم عن سمات الرجل العالم المتواضع المتدين فقال « وإلى هنا وقف بنا جواد القلم في مضمار البيان ، وإنا نسأله سبحانه وتعالى أن يجعل سعينا مشكورا ، وعملنا متقبلا مبرورا ، وأن ينفع بهذا الكتاب النفع العيم ، ويجعله سببا للفوز لديه بجنت النعيم . والمرجو ممن اطلع عليه من كل حر حسن خيمه وطاب أديمه أن يسبل على مايعثر عليه من الهفوات جميل الأستار ، فقلما يسلم جواد من عثار ، سيما والإنسان محل الخطأ والنسيان . والحمد لله على التمام ، والصلاة والسلام على من هو للأنبياء والمرسلين ختام ، وعلى آله وصحبه كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون » .

مصادر ومراجع الخطط التوفيقية

تقلد على مبارك عديد المناصب الوزارية على عهد

الخديو إسماعيل ثم الخديو توفيق فعين ، على فقرات متصلة حيناً ومتقاربة حيناً آخر ومتباعدة حيناً ثالثاً ، وزيرا للأشغال والأوقاف والمعارف كما تقلد الإدارة العامة لمصلحة السكك الحديدية . ولا شك أنه استفاد من وجوده وزيرا في هذه الوزارات فرجع إلى محفوظات كل وزارة واستقى منها المادة العلمية اللازمة في إعداد الكثير من الأبحاث التي وردت في الخطط التوفيقية . وحسبنا أن نذكر هنا على سبيل المثال أن الجزء التاسع عشر يحوى تفصيلات ضافية فنية عن ترع النيل ورياحاته ومنشآت الري . ولا يستطيع باحث أن يكتب بمثل هذه الإفاضة والدقة والإحصائيات عن شبكة الترع الموجودة في مصر إلا إذا كانت سجلات وزارة الأشغال ميسرة أمامه يستقى منها المادة العلمية . ويكنى أيضا أن نشير إلى أنه ذكر ثلاثة وعشرين فرعا تخرج من ترعة الحمودية وخاض في تفاصيل فنية هندسية عنها . وقس على ذلك سجلات وزارة الأوقاف حيث توجد الوثائق والحجج التي أوقف فيها حكام مصر وغيرهم من أهل الخير الأراضي الزراعية وغيرها من العقارات على المساجد والزوايا والأسبلة والتكايا والحرمين الشريفين في مكة والمدينة . كما استمد من سجلات وزارة المعارف المادة الغزيرة عن المدارس وما يتصل بها . واستفاد من وجوده مديرا عاما للسكك الحديدية فرجع إلى الأوراق الرسمية عند كتابته عن الشبكة الحديدية في مصر . وعلى هذا فإن المصدر الأول للخطط التوفيقية كان الوثائق والأوراق الرسمية الموجودة في وزارات الأشغال والأوقاف والمعارف ومصلحة السكك الحديدية وغيرها من دواوين الحكومة .

وعلى مبارك يجيد اللغة الفرنسية وقد تعلمها أثناء

وجوده في فرنسا عضوا في بعثة الأنجال واستغل

معرفته بالفرنسية في الرجوع الى الموسوعة التي وضعها علماء الحملة الفرنسية عن مصر في عشرين جزءا باسم «وصف مصر» (١) ويطلق عليها على مبارك حينما «خطط فرنسا» (٢) وحينما آخر «خطط مصر لفرنسا» (٣) وكأنه يريد أن يؤكد إجادته للغة الفرنسية فلا يعتمد على هذه الموسوعة الفرنسية فحسب بل يعتمد على الترجمة الفرنسية التي قام بها المستشرق الفرنسي كاترمير Etienne Quatremère لكتاب المقرئى «السلوك لمعرفة دول الملوك» فكثيرا ما يصادف الباحث في الخطط التوفيقية هذه العبارة «نقله كترمير عن كتاب السلوك» واعتمد ايضا على بحوث المستشرق الفرنسي دى ساسى de Sacy . كما استغل معرفته باللغة الفرنسية في الرجوع إلى كتب الرحالة الأوربيين الذين زاروا مصر في القرنين السابع عشر والثامن عشر مثل فانسلب Vansleb الذى زار مصر سنة ١٦٧٢ (٤) والرحالة سافارى Savarri ويسميه على مبارك «سوارى السواح فرنسا» (٥) واعتمد على رحلة «ولين فرنسا» (٦) ورجع الى كتاب كلوت بك ويسميه قولوط بك (٧) ، والى قاموس الجغرافية الافرنچى ومنه استمد المادة العلمية لتراجم الشخصيات الأجنبية التي يتصل نشاطها بتاريخ مصر . وفى كتابة تاريخ مصر القديم رجع الى كتب العلماء

1) Description de l'Egypte ou Recueil des Observations et des Recherches qui ont été faites en Egypte pendant l'Expédition de l'Armée française publié par les ordres de S.M. L'Empereur Napoléon le Grand. Paris. Imprimerie impériale (1809 — 1822).

الأجانب الذين كتبوا فيه قديما أو حديثا أو قاموا بأعمال البحث والتنقيب فى الآثار المصرية فى القرن التاسع عشر ونذكر من هؤلاء واولئك على سبيل المثال هيرودوت (١) وديودور الصقلى وسترابون (٢) وماريت (٣) وشانليون (٤) .

وفى الخطط التوفيقية تبرز سمات مؤلفها فاذا هى صفات الرجل العالم الذى يتميز بالأمانة العلمية وينأى بنفسه عن مواطن أو شبهات السرقة الأدبية بمصطلح الوقت الحاضر الذى نعيش فيه — فهو حريص دائما على أن يذكر اسم المصدر أو المرجع الذى أخذ عنه . وكان يذكر أحيانا اسم الكتاب فقط وأحيانا أخرى اسم مؤلفه وأحيانا قليلة يجمع بين اسم الكتاب واسم المؤلف وأحيانا لا يذكر اسم الكتاب كاملا . ومن مظاهر الأمانة العلمية التي تميز بها على مبارك فى الخطط التوفيقية أنه قرر قبل ان يتكلم عن تاريخ الكنائس والأديرة المصرية ويؤرخ للبطاركة الأقباط الارثوذكس منذ سنة ١٢٦٢ م حتى سنة ١٨٧٥ انه اعتمد فى جمع المادة العلمية على «أكابر القسوس الشهيرة بمصر» (٥) كما سجل أنه استفاد من الأبحاث التي قام بها العالم المصرى محمود الفلكى عن جذران أسوار الإسكندرية (٦) .

ومن المراجع الرئيسية التي استقت منها الخطط التوفيقية مادتها العلمية مؤلفات المقرئى وهى الخطط ، ودرر العقود الفريدة فى تراجم الاعيان المفيدة (ج ٨ ص ١٧) ، والبيان والإعراب فيمن دخل مصر من

(١) ج ٩ ص ٦٤ .

(٢) ج ٧ ص ٢٧ ، ج ٩ ص ٦٧ .

(٣) ج ١٤ ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٤) ج ٨ ص ٣١ .

(٥) ج ٦ ص ٧٢ .

(٦) ج ٧ ص ٣٥ .

(٢) ج ٧ ص ٤٣ .

(٣) ج ٢٠ ص ٤ .

(٤) ج ١٥ ص ٥٠ .

(٥) ج ١١ ص ٧٥ .

(٦) ج ٧ ص ١٦ .

(٧) ج ٧ ص ٥٠ .

الأعراب (ج ١٢ ص ١٠٥) والترجمة الفرنسية
لكتاب السلوك والتي سبقت الإشارة إليها ، وابن اياس
في «بدائع الزهور في وقائع الدهور» وكذلك الجبرتي
في «عجائب الآثار» .

ولا نستطيع في هذا البحث الحدود النطاق ان
نستعرض جميع مراجع الخطط التوفيقية ويكفي ان
نذكر بعضا منها : ابن جزلة خواص : منهاج البيان
فيما يستعمله الإنسان من الأدوية المفردة والمركبة (ج ٨
ص ٢٠) ، ابن خرداذبه : المسالك والممالك (ج ٩
ص ٧٠) ، ابن العوام : كتاب الزراعة (ج ٩
ص ٨٥) ابن زولاق : سيرة الإمام المعز لدين الله
(ج ١٥ ص ٥٦) ، ابن عباد : المفاخر العلية في
المآثر الشاذلية (ج ١٤ ص ٥٧) وابن بطوطة في رحلته ،
وابن جبير في رحلته : ذكر مشاهد بعض أصحاب
النبي والتابعين بقرافة مصر ، ورحلة التابلسي ، وابن
خلكان : وفيات الأعيان ، وابن أبي السرور البكري :
قطف الأزهار من الخطط والآثار ، وابن دقماق ،
وابن المتوج ، وابن كثير ، وابن الصباغ : فضائل
الأمم (ج ٥ ص ١٦) وابن الطولوني : نزهة السنية
في اخبار الخلفاء والملوك المصرية ، وابو عبد الله محمد
ابن عبد الرحمن القيسي : تحفة الألباب (ج ١٦
ص ٢) وأبو المحاسن : المنهل الصافي والمستوفي بعد
الوافي (ج ٩ ص ٦٩) وأبو الفداء (ج ١١ ص ٢٢)
وابراهيم بن عامر العبيدي : قلائد العقيان في مفاخر
آل عثمان (ج ٦ ص ٣٤ وج ١٠ ص ١٠٢) والشيخ
الصبان : اسعاف الراغبين في أهل البيت (ج ٥ ص ٦ ،
٢٢) والنجم الغزى : الكواكب السائرة (ج ٥
ص ١٧) والاسحقى : نزهة الناظرين (ج ٥ ص ١٩)
والحجي : خلاصة الأثر (ج ٦ ص ٣٧) والإدريسي :
نزهة المشتاق (ج ٨ ص ٩٥) والنووي : تهذيب

الاسماء واللغات (ج ٥ ص ٥٦) والشهاب بن أبي جحلة
التلمساني (ج ٥ ص ٥٦) وشمس الدين السخاوي :
الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع ، وعماد الدين
شاهنشا : تقويم البلدان (ج ١٠ ص ١٦) وعماد الدين
الاصفهانى : تاريخ السلجوقية (ج ٩ ص ٣٥)
وتاريخ فتح المقدس (ج ١٠ ص ٣٨) وعلى أبي جابر
الاتبائى : مناهل الصفا باتصال نسب السادات الوفاية
بالمصطفى (ج ٣ ص) ومحمد بن عمر التونسي :
تشجيد الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان (ج ١٧
ص ٣٣) ومحمد عبد المعطى الاسحقى : أخبار الدول
فيمن تصرف في مصر من أرباب الدول (ج ٤
ص ١١١) وحسن العدوى : مشارق الأنوار (ج ٥
ص ١٠) ولسان الدين بن الخطيب : الاحاطة بما تيسر
من تاريخ غرناطة ومؤلفات عبد الوهاب الشعراني
وجلال الدين السيوطى والواقدي ويضاف إلى تلك
المراجع كتب : ديوان الانشاء ودرر القرائد المنظمة في
أخبار الحج وطريق مكة المعظمة (ج ١٤ ص ٨ ،
٥٢ ، ٥٤) وغير ذلك كثير كما رجع إلى كتاب
الاحصاءات المصرية لسنة ١٨٧٢ واستقى منه الكثير
من معالم تاريخ مصر الحديث . ولا يسع دارس الخطط
التوفيقية إلا أن يدرك المجهود الضخم الذى بذله
على مبارك في وضع هذه الموسوعة .

تقييم الخطط التوفيقية :

نهجت الخطط التوفيقية نهجا علميا إذ استقت
مادتها العلمية من المصادر والمراجع القديمة والحديثة ،
العربية وغير العربية ، ونصت على اسمائها وقد ظهر فيها
واضحا أثر الثقافتين العربية والفرنسية اللتين امتاز بهما
المؤلف . وفى الخطط التوفيقية محاولة رائدة لإعادة
كتابة تاريخ مصر القومى من جديد . والحق أن الخطط
التوفيقية قد أضافت إلى تاريخ مصر القومى في فرعى

الحديدية وأسلاك البرق التي مدت في طول البلاد وعرضها والمنائر التي أقيمت على الشواطئ المصرية لهداية السفن وإنشاء الحوض العائم في ميناء الاسكندرية ومشروع الطريق البري ثم إنشاء قناة السويس إلى غير ذلك من مظاهر استعراضنا طرفا منها من قبل . وقد شارك على مبارك في تنفيذ بعض هذه المشروعات أو عاصرها أو كان قريب العهد بها فكتابتها عنها لها قيمتها ولها وزنها . ثم هو يضيف إلى التاريخ الحديث تراجم للشخصيات المصرية . ويمكن أن نقسم هذه الشخصيات إلى فريقين : فريق عاش في الفترة من وفاة المماليك سنة ١٤٤٢ حتى أوائل حكم محمد علي . وقد استقى تاريخ حياتهم من ابن اياس وابن زنبيل والجبرتي وغيرهم . أما الفريق الثاني فقد عاشوا في القرن التاسع عشر وتقلدوا المناصب القيادية في الحكومة . وكانت الخطط التوفيقية أول من ترجمت لهم لأنهم كانوا رفاق المؤلف في الدراسة في مصر أو في فرنسا أو في زمالة العمل الحكومي . وكانت ترجمته لهم في ضوء معلوماته عنهم واتصاله بهم . وكان إذا أعوزته المادة التاريخية الكافية لوضع ترجمة أحدهم فإنه كان يطلب منه أن يكتب له ترجمة حياته بنفسه .

والخطط التوفيقية في تعرضها لتاريخ مصر القومي لم تقتصر على الجانب الاسلامي فقط ، بل شملت الجانب القبطي أيضا فأرخت للكنيسة القبطية الأرثوذكسية ولبطاركة الكرازة المرقسية وترجمت لكبار الأقباط وأعيانهم . وحرصت على ذكر الكنائس والأديرة القائمة في مصر . وبجانب اهتمام الخطط التوفيقية بتاريخ مصر القومي فقد عنت بالتاريخ الاسلامي العام .

لقد كانت الخطط التوفيقية من العوامل التي أسهمت في نشر الوعي التاريخي في مصر في أواخر القرن التاسع عشر وساعدت على إيجاد الحاسة التاريخية

التاريخ القديم والحديث مادة علمية جديدة . ففما يختص بالتاريخ القديم استفاد على مبارك من نتائج الكشوف الأثرية التي أجريت في مصر في القرن التاسع عشر وما كتبه العلماء الاوربيون عن التاريخ الفرعوني . وكانت الكتب العربية التي وضعت في العصر الاسلامي إذا تعرضت لتاريخ مصر القديم بخسته حقه لعدة أسباب منها جهل المؤلفين بحقائقه إذ كانوا لا يعرفون عنه إلا خليطا من الأوهام ، ولأن العصور القديمة والموغل في القدم كانت لا تمثل في أذهان المؤرخين المسلمين سوى الوثنية القائمة على عبادة الأصنام وأن فراغة مصر لم يكونوا حكاما مثاليين . يقول على مبارك عن التطور الذي طرأ على الدراسات التاريخية لمصر الفرعونية « إن أكثر الآثار القديمة كالأهرام والبرابي وغيرها مما بقي من أعمال الأمم الماضية والقرون الخالية لم يكن الغرض من ذكرها إلا كونها من عجائب الدنيا . ومعلوم أن الكتابة الطبرية المعروفة بالهيريوجليفية لم تنكشف حقيقتها إلا في هذا القرن ، فقد وقف الأفرنج على حقائقها من الكتابات الباقية على جدران الآثار المصرية والمباني الفرعونية ، وأخذوا مجددين اليوم في توسيع دائرة علمها ، فالتزمت أن أطالع ما كتب بخصوص تلك الآثار وألخص ما فيه الفائدة من غير إطالة ولا إكثار » (١) وهكذا حملت الخطط التوفيقية إلى قراء العربية معلومات صحيحة وجديدة عن تاريخ مصر القديم .

أما فيما يختص بتاريخ مصر الحديث فقد جاءت الخطط التوفيقية سجلا حافلا لمظاهر الحضارة التي أدخلت في مصر في القرن التاسع عشر مثل التوسع الزراعي ومحاولة إدخال الصناعات الكبيرة في البلاد وإنشاء القوات المسلحة البرية والبحرية والشبكة

والنقوش ، فهذه قل من استعمالها من قبل . وإذا كانت خطط المقرري قد أفادت من الوثائق والنقوش فإن الخطط التوفيقية قد خطت خطوات واسعة في هذا المضمار فهي تزخر بالكثير من الوثائق التاريخية وحجج الأوقاف والإحصائيات كما أنها تضم جزءاً قائماً بذاته عن النيات هو الجزء العشرون .

وابتعدت الخطط التوفيقية عن العبارات المسجعة وعمدت إلى الأسلوب السهل المرسل ولم تشذ عن هذه القاعدة إلا في مقدمة الخطط وفي الفقرة التي أنهى بها هذه الموسوعة . وإذا كانت الخطط التوفيقية قد سارت على نهج خطط المقرري حتى ليعتبرها البعض تكملة وتجديداً لها إلا أنها جاءت أكثر شمولاً وعمقاً وإحاطة بجميع المدن والقرى المصرية القديمة والحديثة ، كما أنها لم تهمل الجانب السياسي فقط ولكنها أرخت للنواحي الحضارية والاجتماعية والاقتصادية ...

وقد استغرق وضع الخطط التوفيقية بضعة عشر عاماً ، فقد طبعت سنة ١٣٠٦ هـ (٦ سبتمبر ١٨٨٨ - ٢٧ أغسطس ١٨٨٩) أثناء توليه وزارة المعارف في وزارة رياض باشا الثانية) ، وقد ظلت في الحكم من يونيو ١٨٨٨ حتى ١٢ مايو ١٨٩١ . ولا يتبادر إلى الذهن أنه وضع هذه الموسوعة أثناء توليه الوزارة فلاشك أنه أنفق في وضعها بضعة عشر عاماً ونستدل على ذلك من عدة أدلة جاءت في سياق كتابته فمن ذلك أنه تعرض لتطور الحفلات التي أبدع المصريون في إقامتها احتفاءً بوفاء النيل منذ أقدم الأزمنة إلى عهد أسرة محمد علي ثم قال « وهاك شرح الحارثي الآن يعني سنة إحدى وتسعين ومائتين وألف هلالية » (١)

لدى المثقفين ودفعتهم إلى العناية بالتاريخ كعلم بوجه عام وتاريخ مصر في عصورها المختلفة بوجه خاص . وتأسيساً على ما سبق نستطيع أن نقرر أن هذه الموسوعة قد ساعدت على تغذية الروح القومية وأدرك الشعب أن الحضارة المصرية هي أم الحضارات وأن له أعجادا يزهو بها في ميادين العلم والهندسة والفن والثقافة . والحديد في الخطط التوفيقية هو روح الفحص والنقد والمناقشة عند كتابة تاريخ مصر القومي . ويكفي أن نشير هنا إلى موقفين على سبيل المثال . فقد نعت الخطط التوفيقية على الحكومة المصرية تساهلها إزاء شركة قناة السويس حتى ظفرت بامتيازات مجحفة بحقوق البلاد ، كما أنها انتقدت التبذير الشديد في حفلات افتتاح القناة حتى بلغت نفقات الاحتفال سدس إيرادات الحكومة المصرية في السنة . أما الموقف الثاني فقد ناقشت الخطط التوفيقية ما جاء في كتاب عجائب الآثار للجبرتي خاصة بالعلاقة التي كانت تربط الفرنسيين بزينب بنت السيد خليل البكري نقيب الأشراف أيام الحملة الفرنسية . وعلى الرغم من أن كتاب عجائب الآثار استخدم عبارة مهذبة جاء فيها أن زينب كانت « من تبرج مع الفرنسيين » (١) ولم يذكر تفاصيل خارجة عن التقاليد كما فعل نقولا الترك في مذكراته ، فقد ناقشت الخطط هذا الموضوع وقالت « ولا التفت لما قاله الجبرتي مما لا يناسب شرف هذا البيت العالي المقدار ، سيما والأحوال الحارية في أوقات التنن لا يوقف لها على قرار ، ولا تعلم لها حقيقة ، ولا يوصل لها إلى أصل صحيح » (٢)

واعتمدت الخطط التوفيقية على العلوم المساعدة لتفسير التاريخ وفهمه مثل الوثائق والنيات والآثار

(١) الجبرتي ج ٣ ص ١٩٢ .

(٢) الخطط ج ٣ ص ١١٣ .

ووقعت هذه السنة الهجرية في الفترة التي بدأت من ١٨ فبراير ١٨٧٤ وانتهت في ٦ فبراير ١٨٧٥

ولنا على الخطط التوفيقية مأخذان هما التكرار والاستطراد. أما التكرار فقد كان يتناول موضوعاً بالبحث ثم يعود إليه فيذكره مطولاً أو مقتضباً في جزء آخر من الأجزاء العشرين التي تتكون منها هذه الموسوعة. ومثل هذا التكرار لا يلحظه القارئ العادي ولكن يلحظه ويسجله الفاحص الباحث. ولئن قيل إن الضرورة هي التي دعت المؤلف إلى العودة إلى موضوع سبق بحثه فقد كان يكفي أن يحيل القارئ إليه ويتجنب التكرار. وقد وقع هذا التكرار عند ذكر بعض الحوادث وتراجم الشخصيات وفي الأزمات السياسية وتفسير بعض المصطلحات التاريخية. نذكر من صور التكرار حادث العترة المشهورة التي اتخذها كبير خدام مسجد السيدة نفيسة أداة للدجل والإثراء (ج ٥ ص ١٣٧، ج ٨ ص ٥٢-٥٣) وإنشاء دار الكتب المصرية ج ٣ ص ١٤ وح ٩ ص ٥١) وترجمة ذى النون المصري وهو من صوفية القرن الثالث الهجري (ج ٥ ص ٥٧-٥٨، ج ٨ ص ٣٩-٤٠) والأمير عبد الرحمن كتحدا وعمائره (ج ٤ ص ١٢-١٣، ج ٥ ص ١١٦-١١٨ وح ٨ ص ٥٣-٥٤) والأمير محمد بك الألقى الكبير (ج ٣ ص ١٠٣، ج ١١ ص ٢٧-٣٤) والموقف السياسي الدقيق في مصر عقب وفاة الملك الصالح نجم الدين أيوب (ج ٧ ص ٢٥، ج ١١ ص ٤٣-٤٦، ج ١٢ ص ١١٤) ويشرح معنى «أمير أخور» مرتين (ج ١٠ ص ٨٠، ج ١٢ ص ٢٧). أما الاستطراد فقد أوغل فيه المؤلف إيغالا بعيداً. ففي الجزء السابع - وقد أفردته لمدينة الاسكندرية - انتقل إلى الكلام عن الحروب الصليبية وحملة لويس

التاسع على مصر ووقوعه في الأسر في موقعة فارسكور. ولعله شعر بهذا الاستطراد فقال « وإنما خرجنا عن الموضوع^٧ وأطلنا في تفصيل حوادث هذه الأوقات ليعرف القارئ ما ورد على الديار المصرية. » (ج ٧ ص ٣٥) ولما تكلم في الجزء الرابع عشر عن عجزود استطراد إلى نظام قافلة الحج المصرية على نحو ما أوضحناه وقد كتب في هذا الاستطراد ما يقرب من تسع وعشرين صفحة. ونهج هذا المنهج الاستطرادي عند كلامه على عيذاب ورحلة ابن بطوطة.

ومثل هذه المآخذ لا تقلل من القيمة العلمية لهذه الموسوعة فهي - بتعبير الأستاذ الراجحي - غرة في تاريخ مصر العلمي ومأثرة خالدة لعل مبارك باشا (١). والواقع أنها مرجع للباحثين تتناول في أمانة التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والحضاري لمصر وطبوغرافية مدنها وقراها ووحداتها وثغورها وموانئها في العصور القديمة والوسيلة والحديثة.

* * *

ونختتم هذا المقال بنقطة أخيرة خاصة باللغة الذي أثر حول المؤلف الحقيقي للخطط التوفيقية. فقد انطلقت بعض الألسنة تردد أن هذه الموسوعة لم تكن كلها من وضع علي مبارك بل كانت هناك مجموعات من مرعوسيه، وبخاصة المهندسين، وقفوا وراءه وأسهموا معه في وضع هذه الموسوعة. وليس هناك دليل يسند هذا الإدعاء. وقد ذكر اثنان من الأساتذة الذين تعرضوا لتاريخ علي مبارك هذا القول. ولكن لم يزد دور كل منهما عن أنه porte - parole أي ناقل رواية. فأحدهما، وهو الدكتور محمد أحمد خلف الله، أشار إلى « هذه التهمة التي التصقت به »

(١) عبد الرحمن الراجحي : عصر اسماعيل . الجزء الأول .

الطبعة الثانية ١٩٤٨ ص ٢٤٠ .

ثم قرر تعليقا عليها « ونحن لا نستطيع أن ندعى هذه الدعوى ، ولا نستطيع أن نرفضها ، وإنما نقول إن هذا الكتاب قيم . » (٢) فهو لم يقطع برأى حاسم في هذا الادعاء بل تخلص منه بلباقة وسرعة وانتهى إلى أن الكتاب ذو قيمة . أما الأستاذ الآخر وهو المؤرخ عبد الرحمن الراجحي فقد ذكر ما يلي « ولئن قيل إن العلامة على مبارك استعان في وضع الخطط بطائفة من المهندسين من تلاميذه ومرعوسيه في وزارة الأشغال والمعارف ، فذلك لا ينقص من فضله ، ولا يقلل من عظم العمل الذي اضطلع به ، وحسبه أن إرادته وجهت مساعديه إلى معاونته في البحث والتنقيب ، وروحه تتمشى في جميع أبواب الكتاب ومباحثه . » (١) وهو قول فيه دفاع وتبرير على أسوأ الفروض وهو أن الإدعاء صحيح ، ولكن لم يناقش سيادته هذا الإدعاء أساساً . وسنحاول أن نناقش مسرعين هذا الرأي بعيدين عن محاباة على مبارك أو التحامل عليه . إن وضع الخطط التوفيقية قد استغرق منه وقتاً امتد بضعة عشر عاماً ، كما أثبتنا من قبل ، ولو كان المؤلف قد استعان بطائفة من مرعوسيه لاستطاع بفضل معاونتهم وإسهامهم أن يفرغ منها في زمن يقل بكثير عن هذه السنوات الطوال . ومن المقطوع به أن الكفاية والهمة والجلد على العمل ، كل هذه الصفات كانت من أبرز سجايا على مبارك وقد قرر وهو يترجم لنفسه أنه كان لا ينام من الليل إلا قليلاً وذكر في مقدمة الخطط أنه كان قد عرض على لفيف من ذوى المقدرة العلمية وضع كتاب في موضوع الخطط فلم يجد منهم استجابة فقام بمفرده بوضع الخطط التوفيقية . وكانت الصورة

(٢) دكتور محمد أحمد خلف الله : على مبارك وآثاره . لم تذكر

سنة الطبع . الناشر : مكتبة الانجلو . ص ١٥٤ .

(١) الراجحي : مرجع سبق ذكره ص ٢٤٠ .

التي علقت في أذهان معاصريه أنه الوزير الفنى العالم الذى يعمل وينتج في صمت وينأى بنفسه عن المهاترات أو الثرثرة السياسية ولم يلمع في الحياة السياسية كما سطع في الحقل العلمى وبرز في ميادين الإصلاح والتعمير والإنشاء . وليس بكثير على عالم هذه صفاته أن يضع بمفرده الخطط التوفيقية . لقد رجع على مبارك إلى المحفوظات الرسمية في وزارات الأشغال والأوقاف والمعارف وغيرها من جهات حكومية . وفارق كبير بين الاستعانة بأشخاص يؤلفون له وبين الرجوع إلى المصادر الأصلية ، وهو عبء ثقیل فادح لا يتولاه إلا كل باحث يتمتع بالأصالة والتعمق في البحث والجلد عليه ، وهو أمر لا يستطيع أحد أن ينكره على العالم الباحث على مبارك . وفي رأينا أن هذا الادعاء مرده إلى الحقد والحسد . ومن المعروف أن النابيين في كل زمان ومكان كانوا وسيظلون دائماً هدفاً لهجوم وحسد الكثيرين . وقد لقي على مبارك في حياته الكثير من المتاعب بسبب ما كان يحكيه له حساده من دسائس . ففي حكم محمد سعيد أبعد عن مصر سنتين ونصف سنة (١٨٥٤-١٨٥٦) تحت ستار إشراكه في حرب القرم . وفي حكم إسماعيل أقصى عن المناصب الحكومية فترة في سنتي ٧٠-١٨٧١ واعتكف في منزله بسبب وشاية الحاسدين وكان على رأسهم إذ ذاك إسماعيل باشا صديق . وجدير بالذكر أن المقرري تعرض لمثل هذا الاتهام بعد أن وضع كتابه الخطط فقد اتهم بأنه سطا على مسودات من كتاب للأوحدى في نفس الموضوع ، فأخذها وزاد عليها ، مع أن المقرري لم يقصر في ذكر المصادر والمراجع التي نقل عنها ، بل كان يسند كل حادث إلى صاحبه ، فلو كان قد اقتبس من الأوحدى لما كان يضره أن يذكره . وتعرض شمس الدين السخاوى (٩٠٢) لموقف

شبيهه لهذين الموقفين . فبعد أن انتهى من وضع كتابه « الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع » تصدى معاصروه للتشيع عليه ، ومنهم السيوطي ألف في انتقاده كتاباً سماه « الكاوى في تاريخ السخاوى » .

ونرجو أن يكون قريباً ذلك اليوم الذى تنهض فيه إحدى المؤسسات الثقافية بطبع هذه الموسوعة العربية طبعة حديثة مع وضع فهرس متنوعة لها وشرح بعض العبارات التى وردت بها واندثر الآن استعمالها .

نماذج من الخطط التوفيقية

تعمير ضاحية الرمل بمدينة الاسكندرية

« وفى أقرب وقت صار ما حدث من الأبنية جهة الرمل يشبه مدينة قاسمة ما بين ناحية أبى قير وثرغر الإسكندرية بما حوته من الانتظام والرونق والبهجة فى منازلها وقصورها الجملة وشوارعها وحواراتها المشتملة على نفائس التجارات بعد أن كانت هذه البقعة عبارة عن كثبان من الرمل وأرض غير متفتح بها ، وما كان يزرع منها إلا القليل ، وبعد أن كان الغبط الذى سعته ثمانية أفدنة أو تسعة أو عشرة لايزيد حكره عن ثلاثة قروش صار الآن أرضاً لا يباع منها إلا بالذراع والمتر من ريال إلى نصف بيتو ، وما ذاك إلا لكونها صارت من أعمر الأماكن لسكنى المعبرين من التجار والأمراء بها ، وبها البساتين المشتملة على جميع أنواع الأشجار والأزهار والرياحين . وقد بلغ عدد سكانها الذين يقيمون بها فى وقت الصيف قريباً من ٧٠٠٠ نفس ، وفى وقت الشتاء على نحو النصف من ذلك . وأول من اشترى فى الرمل الخواجا سيزينيا (١) ، فإنه اشترى من ملك عائلة أبى شال ،

(١) هو زيزينيا Zizinia أحد الرعايا اليونانيين

ثم اكتسب الجنسية الفرنسية واشتغل قنصلاً عاماً بلجيكا فى مصر وكان يطلق اسمه على إحدى محطات ترام الرمل ثم تغير اسم المحطة إلى قصر الصفا .

وكان لهم أرض متسعة ، جانباً عظيماً بمبلغ ٦٠ كيسة ، والآن وقد اشترت منه الحكومة شريطاً من الأرض لوضع السكة الحديد عليه ودفعت فى قيمة المتر ٥ فرنكات ونصفاً فعلى ذلك تكون قيمة الفدان الواحد ٢٣١٠٠ فرنك . ومما زاد فى الرغبة فيها وأكد أمر السكنى بها إحداث السكة الحديد بينها وبين المدينة الأصلية ، فإنها سهلت على الناس الانتقال منها إليها وبالعكس ، فى كل أوقات السنة لا ينقطع التردد إليها ومن يقيم بها من الأغراب يجد جميع ما تطلبه نفسه خصوصاً اللوكاندة التى أحدثت هناك ، فإن بها كل ما يلزم مع الراحة والأمن . وفى الرمل ناد تجتمع فيه الناس يومى السبت والأحد من كل أسبوع ويشنفون مسامعهم بسماع الألحان والأصوات الحسنة ، وبها أيضاً ثلاث كنائس واحدة للكاثوليكين وواحدة للأروام وواحدة للأمريكيين . ومن المدارس ثلاثة لتربية الصبيان ، واحدة على ذمة الأروام وأخرى للفرنساوية وأخرى للتليانيين . وفى كل ساعة يقوم من اسكندرية قطر إلى الرمل ، وفى كل نصف ساعة يقوم قطر من الرمل إلى اسكندرية . وفى كل قطر عمال من طرف البوستة لنقل المكاتب وأوراق الحوادث وغيرها . وأجرة الركاب بحسب الدرجات : فعلى من يركب فى عربات الدرجة الأولى خمسة قروش ، ومن يركب الدرجة الثانية أربعة قروش ومن يركب الدرجة الثالثة ثلاثة قروش . ومما أكد الرغبة فى سكنى جهة الرمل ما أحدثه الحديد من المباني هناك بقصد إقامته وإقامة الفاميلية (١) فى فصل الصيف ، فإنه نشأ عن ذلك فتح شارع عظيم فى وسط التلوى المقابلة لباب رشيد ، وأوله باب رشيد وينتهى إلى حدود الملاحة بأول أطيان قرية المنيرة ويمر بسرارى الرمل

(٢) يقصد على مبارك بلفظة الفاميلية العائلة أى أسرة الحديد .

الحديدية وطوله من باب شرقى إلى السرايا ٤٠٠٠ متر
فى عرض ١٢ متراً ومن السرايا إلى الملاحة ٤٠٠٠ متر
فى عرض ٨ أمتار ، وقد غرس فى جانبيه الأشجار
المظلة . « ج ٧ ص ٦٧ .

انشاء دار العلوم

« واستحدثت مدرسة دار العلوم بعد استصدار
الأمر بها وجعلتها خاصة لطلبة بقدر الكفاية يؤخذون
من الجامع الأزهر ممن تلقوا فيه بعض الكتب فى
العربية والفقه بعد حفظ القرآن الشريف ليتعلموا بهذه
المدرسة بعض الفنون المفقودة من الأزهر، مثل الحساب
والهندسة والطبيعة والجغرافية والتاريخ والخط مع
فنون الأزهر من عربية وتفسير وحديث وفقه على
مذهب أبى حنيفة النعمان ، وجعل لهم مرتب شهرى
يستعينون به على الكسوة وغيرها من النفقات، ورتب
لهم طعام فى النهار للغداء ، وجعل الصرف عليهم من
طرف الأوقاف ، ورتب لهم من لزم من المعلمين من

المشايع العلماء وغيرهم ليقوموا بأمر تعليمهم وتدريبهم
حتى يتمكنوا من هذه الفنون فينتفعوا وينتفعوا ويجعل
منهم معلمون فى المكاتب الأهلية (١) بالقاهرة وغيرها
لتعليم العربية والخط ونحو ذلك . فلما أشيع هذا الأمر
وأعلن ، حضر كثير من نجباء طلبة العلم بالأزهر
يطلبون الانتظام فى هذا السلك ، فاختر منهم بالامتحان
جماعة على قدر المطلوب، وساروا فى التحصيل فحصلوا،
وأثمر ذلك المسعى . وخرج منهم معلمون فى القاهرة
وغیرها ، وحصل النفع بهم ولهم . وأما المعلمون فى
غير العربية كالمهندسة والحساب واللغات ونحو ذلك
فتقرر أن يكونوا من نجباء التلامذة المتقدمين الذين
أتموا دروس المدارس العالية كالمهندسخانة والمحاسبة
والإدارة . « ج ٩ ص ٥١ .

(١) المكاتب الأهلية اسم أطلق على المدارس الابتدائية
الجديدة التى أنشئت فى عصر اسماعيل طبقاً لما ورد فى لائحة رجب
١٢٨٤ وكان يصرف عليها من الموارد الأهلية التى رسمتها هذه
اللائحة .

تأثير القوى البحرية على التاريخ لألفريد ميهان

بمستلم
الدكتور حسين فوزى النجار

اصدااء التاريخ :

وللكنيسة التي تبشر بالمسيحية في شعوب ترى أنها لم تهتد إلى رسالة السماء .

وعلى موج الخضم انطلقت الجموع الأوربية على شتيت نزعاتها إلى عالم استوى فيه لديها ما كان موطننا لأعرق الحضارات ، وما زال في فجر البداوة لم يلج محراب التاريخ بعد ، فلم يكن أيسر سبيلا من البحر على جهامته الى تلك البقاع النائية البعيدة ، فقد جنبها اقتحام البرارى والتجمع في قوافل تخضع لبطش الأمير وسطوة السلطان وطمع الحباة ، ويمكن لها أن تحمل على صفحته جيوشا تحميها وتؤمن لها المستعمرات الجديدة ، ما كان في قدرتها أن تعبر إليها دولا تستطيع أن تتصدى لها وتمنعها من غايتها . أو سدودا تقف امامها مانعا دون غايتها :

ومضى الاستعمار الأوربي محتما بالبحر إلى حيث مكن لنفسه في بقاع عجزت عن أن تتصدى له وتمنعه .

وشهد البحر مصرع امبراطوريات استعمارية عجزت قواتها البحرية أمام قوى بحرية جديدة أشد

في عصر امتطى فيه الاستعمار من الخضم مقتحما العباب في بحار فسيحة إلى أراض شهدت مولد الحضارات الأولى ، وأخرى كانت تعيش في حنايا الغيب بعيدة عن مجرى التاريخ حتى التقى بها في موجة الكشوف الجغرافية الباهرة خلال القرن الخامس عشر في مغرب الأرض وفي أقصى المشرق ، وفي قلب الآجام الأفريقية المظلمة وفي جزر الباسفيك المزدانة بخضرة الغابات الاستوائية المتشابكة ، غدت الحوارى الماخرات والقلاع الساخنة عنوان القوة ومنبع الثراء للمغامرين والحوابين والباحثين عن الذهب وطلاب الثروة من التجار ، والآبدن في السجون ممن قذفت بهم حكوماتهم إلى تلك البرارى الموحشة في استراليا ونيوزيلندا وأصقاع الأمريكتين ، والفارين من الظلم والاضطهاد الدينى والسياسى إلى منطلق حر في بلاد جديدة لا ينالهم فيها ضمير أو ضرر ، وللدول التي تنشده القوة وتنطلق إلى الاستعمار وتكوين امبراطوريات لها فيما وراء البحار تعود عليها بالغنم والرخاء ،

دمشق مركزى امبراطوريتين أعقبت ثانيتهما الأولى، وكان امتدادهما أشبه بامتداد الدوائر المائية حول مركز سقوط حجر في الماء . ولم يكن من قبيل المصادفة أن تكون قصبة الامبراطورية في مركز متوسط تمتد حواليه أملاكها في جميع الجهات . ولكن لأن التوسع كان يريا يمتد إلى حيث تستطيع الدولة أن تمد قواتها بالمؤن والعنادر حيث تبقى القوات على اتصال بمراكز إعدادها وتجهيزها . فلم يكن للأسطول في نظر الرومان ما كان للجيش من أهمية . وما كانت واجباته تتعدى الحراسة والنقل وحفظ الأمن في البحار القريبة الضيقة كالأدرياتيک والبحر التيرانى . فلما اتسعت رقعة الامبراطورية اقتضى الأمر بناء أساطيل اقليمية في الاسكندرية وشمال افريقية لحراسة سفن نقل القمح منهما إلى روما . كما تناثرت بعض القوات البحرية الصغيرة في البحر الأسود وفي بحر المانش حين أصبحت بريطانيا ولاية رومانية ، وانتشرت قطع بحرية صغيرة في الرين والدانوب . كانت مهمتها ربط الامبراطورية بخلة من المواصلات المكية إلى جانب الطرق البرية الطويلة الممتدة في جميع أنحاء الامبراطورية والتي أقامها الأباطرة لتربط بقاعها الفسيحة فكانت منفجرة من مناخر الانشاء الرومانى وصانت وحدة الامبراطورية طوال قيامها . ولم يكن من مهام تلك القطع البحرية الاشتباك في القتال وما كانت أكثر من وحدات للحراسة فلم يجد القوط غناء أمامها حين أخذوا يهاجمون بيشنيا وليديا في القرن الثالث فانسابوا عبر المضائق وفي بحر ايجيه ينشرون الخراب والدمار في غرب آسيا الصغرى وفي جزر البحر الأيحي وأخذوا يهددون آتينا ذاتها .

أما العرب فلم يعنوا ببناء قوة بحرية إلا بعد أن امتدت امبراطوريتهم امتدادها الفسيح شرقاً وغرباً .

وأقوى فأفسحت الميدان لها ترث من مستعمراتها ما تشاء .

وأصبح على الدول الاستعمارية ، لتحمي مستعمراتها ، أن تمتلك أسطولا قويا وقوة بحرية عتيدة . تستطيع أن تحصى خطوطها الملاحية . وتتصدى لكل مهاجم تسول له نفسه الهجوم على أراضيها في الداخل أو عبر البحار . فلم يعد التوسع الامبراطورى قاريا تتبع فيه الدولة من الداخل إلى الخارج في حدودها المجاورة أو القريبة منها . فاذا امتطت البحر أو خاضت معركة بحرية في أماكن قريبة من قواعدا القارية أو من ثغورها ومراكز تموينها البحرية . ولم تكن القوى البحرية أكثر من قوات ثانوية لحماية السواحل أو لنقل الأمداد والمؤن لمسافات قصيرة إلى حيث يدور القتال الرئيسى في البر . ولم تكن أكثر من سلاح تابع للجيش .

وقامت الامبراطوريات القديمة على اكتاف الفاتحين الغزاة ممن يقودون الجيوش البرية فيغيرون بها على الدول والاقاليم المجاورة فكان الامتداد المصرى في عهد الدولة الفرعونية الحديثة ، امتدادا مع الأرض في الشمال وفي الجنوب حيث لاتعوق البحار الفاصلة تقدم الجيوش ، أو تفصل ما بينها وبين قواعدا الأصلية ، واجتاح الاسكندر المقدونى سهول آسيا في زحف متصل يقود قواته البرية من «الفلانكس» المدرعين الاشداء ، ورماة السهام من المشاة الخفيفة ، والفرسان المدربين تدريبا عاليا للعمل ضد الأجانب ، في مهارة جعلت منه أعظم القواد المحاربين في العصور القديمة ، فلم تكشف شمس معاركه سوى معارك نابليون في العصر الحديث ، ولم يلجأ الاسكندر للبحر الا في بعض العمليات الثانوية ، فتوسع في البر إلى أقصى ما اتسعت له حياته من فتوح . ثم كانت روما

وحين دعتهم الظروف في فترة من الزمن إلى مواجهة قوات بحرية ، بنوا أسطولا في بحر الروم (البحر المتوسط) هزموا به البيزنطيين في موقعة ذات الصوازي وفتحوا قبرص وجردوا بعد ذلك الحملات البحرية للاستيلاء على جزر البحر وغزوا شواطئ الدولة البيزنطية غزوات سريعة يبدو أنها لم تبغ الفتح والاستقرار ، ولم يجذب العرب إلى البحر غير التجارة ، فامتطوا عبايه تجاراً بارعين أكثر مما امتطوه قباطنة محاريين ، وان لم يحل هذا بينهم وبين انشاء « السفن والشواني » - على رأى ابن خلدون - وشحنوا « الأساطيل بالرجال وال سلاح وأمتطوها العساكر والمقاتلة من وراء البحر من أمم الكفر ، واختصوا بذلك من ممالكهم وثغورهم ما كان أقرب إلى هذا البحر وعلى حافته مثل الشام و افريقية والغرب والأندلس » .

وكان اندفاعهم نحو البحر وليد الحرأة والشجاعة والمغامرة أكثر مما كان وليد الخبرة والدراية والتعلق بحياة البحر ، فحين اطلوا على شواطئه في موجة فتوحهم الباهرة اندفعوا نحوه غير هيايين فكان العربي من سكان الشواطئ - كما يقال - « يركب مركباً كما يركب جملاً » ، حيث يمتد البحر من أمامه كما تمتد الصحراء من ورائه إلى أبعد ما يرتد إليه بصره ، أما البدوى ساكن الصحراء فظل البحر لديه عالماً مجهولاً ، فكان أن نهى « عمر بن الخطاب » المسلمين عن الإغارة فيه . وعزل « أبي العلاء الحضرمي » واليه على البحرين . لما غزا بلاد فارس بجرا ، وكان قد عبر إليها الخليج في اثني عشر ألف من المسلمين قبل أن يستأذن الخليفة ، وغزا وغنم ولكنه فقد سفنه فاقتحم طريقه في أرض معادية إلى البصرة ، وكان أهل البحرين قد زينوا له ذلك ، وهم أهل بحر فلم يخذله لإقدامه عن السير

معهم ، ومن قبل أبحر عثمان الثقفي من عمان مغيراً على سواحل الهند دون أن يلتقي نصيباً .

وصدق حدس عمر حين أمر بتسيير حملة بحرية ضد الأحباش ردأ على غاراتهم على السواحل العربية ، نزلت على « أدواس » ونهبتها ولكنها هزمت في البر ، فلما طلب إليه معاوية - بعد ذلك - أن يأذن له بغزو قبرص ، وكتب إليه يقول : « يا أمير المؤمنين إن بالشام قرية يسمع أهلها نباح كلاب الروم وصياح ديوكهم ، وهم تلقاء ساحل من سواحل حمص .. » . ولكن ساكن الحجاز كان غير ساكن الشام ، فكتب إلى واليه على مصر عمر و بن العاص : « أن صف لي البحر ثم اكتب إلى بنجره » فكتب يقول : « إني رأيت خلقاً كثيراً يركبه خلق صغير ، ليس إلا السماء والماء ، إن ركن خرق القلوب ، وإن تحرك أزاغ العقول ، يزداد فيه اليقين قلة والشك كثرة ، هم فيه كدود على عود ، إن مال غرق ، وإن نجا يرق » . وأرسل عمر إلى معاوية ينهاه عن ركوب البحر حتى لا يعرض الجنود لغدره .

وظفر معاوية من عثمان بما لم يظفر به من عمر ، وولج العرب هذا العالم الفسيح وغدا لهم ببحر الروم أسطول استطاع أن يواجه أسطول البيزنطيين حتى قيل إن مائتي سفينة للعرب غلبوا ألف سفينة للروم في موقعة ذات الصواري » .

ودخل العرب عالم الملاحة فأنزّلوا إلى البحر السفن المثلثة الشراع وطوروا في أساليب الملاحة ومعداتها ما كان عوناً لأوربا في فنونها البحرية وفي نهضتها الحديثة ، فشقت طريقها في البحر إلى كشوفها الجغرافية في القرن الخامس عشر ، وانتهت منها إلى حركة الاستعمار الحديث وبناء الأمبراطوريات الاستعمارية الكبرى فيما وراء البحار .

صراعاً محموماً من أجل التجارة والرغبة في الثراء واحتلال الأراضي الغنية .

وبينما كانت المعارك الحامية تدور في القارة ، كانت البحار مسرحاً للقرصنة والسطو والنهب الاستعماري . وعلى قدر ما خلدت المعارك الحربية في التاريخ العسكري وكتبت صفحة باهرة في استراتيجيات الحروب وتكتيكات المعارك ، لم يكن جناؤها يضاهي خلودها ، فقد كان الغم كله في البحار على ما اتسمت به معارك البحر من ضآلة وما شابهها من طابع القرصنة ومغامرات القراصنة التي ألهمت أدب المغامرات أحداثها الشائقة أكثر مما ألهمت التاريخ وقائعها وتكتيكاتها البحرية .

وبينما كان مبدأ التوازن الدولي يختنق ويطبق بصرامة في القارة فتشتبك الدول الأوروبية في حروب طاحنة صبغت تاريخها الحديث بالدماء ، كانت تلك الدول تتوسع عبر البحار لا يحكمها غير التنافس والغلب ، فمن اكتشف منطقة أو رفع علم دولته على أرض غير مملوكة للدولة استعمارية أخرى ، أصبحت ملكاً للدولة صاحبة العلم ، وحين نظم مؤتمر برلين عام ١٨٨٤ استعمار أفريقية قرر ألا تعلن دولة حمايتها لمنطقة دون إعلان هذه الحماية إلى الدول الأخرى ، وألا تعلن ضم منطقة ما إلى أملاكها ما لم يكن مؤيداً بالاحتلال العسكري .

وكانت بريطانيا أشد الدول حفاظاً على مبدأ التوازن الدولي في القارة ، وما من سبب خاضت من أجله الحرب ، إلا وكان هذا المبدأ هو الحافز الأول لها على الحرب ، وظل هذا المبدأ قائماً حتى قضى عليه الامتداد الشيوعي في شرق أوروبا في أعقاب الحرب الثانية ، وغدا التوازن قارياً أكثر منه اقليمياً . يقوم على المحالفات العسكرية والدعوة المذهبية لا تحكمه قاعدة ولا يقف أمامه حاجز غير رغبة الدولة ذاتها في اتباع السياسة التي

ومنذ ذلك الحين احتل البحر مكانته العظمى في التاريخ ، وكتبت على صفحته أروع مغامرات الاستعمار وسبقت الدول البحرية غيرها إلى هذا الميدان الفسيح وأحرزت قصب السبق فيه ، وكانت للبرتغال وأسبانيا ميزة المبادرة حتى اشتد بينهما الصراع فاحتكما إلى البابا فأصدر قراره عام ١٤٩٤ بتصوير خط تقسيم من القطب الشمالي إلى القطب الجنوبي يمر بالأطلنطي إلى الغرب من جزر الآزور مسافة ٣٧٠ فرسخاً فكل ما يكشف إلى الشرق منه يكون للبرتغال ، وكل ما يكشف غربه يكون لأسبانيا .

وفي أعقاب الدولتين . البرتغال وأسبانيا - نزلت دول بحرية جديدة إلى ميدان الكشوف الجغرافية تدفعها حمى الاستعمار والاستغلال والجشع إلى الثراء ، وأتيح لهولندا أن ترث البرتغال وأن تصبح أعظم قوة بحرية في مطلع القرن السابع عشر ، وتبلغ امبراطوريتها أقصى امتداد بلغته ، فلم يجد الانجليز حين بدأوا جولتهم الاستعمارية في البحار متأخرين عن سبقهم ، غير الهولنديين يسدون عليهم الطريق ، فجعلوا يتعقبونهم ويسطون على سفائنهم أينما كانت سواء في البحار الموسمية أو غيرها من البحار ولكن اتحاد العرشين الانجليزي والهولندي عام ١٦٨٩ تحت تاج وليم أورييج قد أوقف هذا الصراع إلى حين .

وكان الانجليز قد شهدوا من قبل مصرع النفوذ البرتغالي في البحار الموسمية وساهموا في القضاء عليه عندما هزموا البرتغاليين في « سورات » على مصب نهر « تبتى » عام ١٦١٢ ، فوضعوا أول دعامة لامبراطوريتهم في البلاد الموسمية الغنية .

ونزل الفرنسيون هم الآخرون إلى الميدان فأسسوا « شركة الهند الشرقية الفرنسية » عام ١٦٦٤ . واصطدموا بالهولنديين والانجليز ، وشهدت بحار العالم

ترتضيها والانحياز إلى الجانب الذي تراه فضلاً عن امتداد المبدأ إلى كافة أنحاء العالم الأخرى ، فأصبح السلام الدولي رهناً بتوازن القوى بين الدول المتحالفة ، وقيام دول جديدة حررت نفسها من التزام التحالف

فقدت محور التوازن الحقيقي بين الطرفين المتصارعين . وتقف الجمهورية العربية المتحدة في هذا الفريق داعية إلى السلام العام والرخاء الدولي وحرية شعوب العالم . ومنذ القرن السابع عشر كان مبدأ التوازن الدولي هو السياج الذي يحكم السياسة الأوروبية يطبق في القارة فحسب دون أن يخكمه مبدأ أو قانون خارج القارة إلا قوة الدولة وقدرتها على التوسع وحماية أملاكها عبر البحار . وأصبح التفوق البحري دعامة السيادة البحرية وسياج الأمن لأمالك الدولة البعيدة .

وعقد لواء السيادة البحرية لبريطانيا بعد تخطيط -الأرمادا- الأسبانية عام ١٥٨٨ . فشادت امبراطوريتها آمنة مطمئنة إلى تفوقها البحري الحاسم ، وأن لم تكن معركة الأرمادا بسبب التنافس الاستعماري بقدر ما كانت لأسباب تتعلق بالتراع بين الأسرتين المالكتين في أسبانيا وانجلترا . وكانت هولندا قد اقتنصت حريتها من أسبانيا قبل تخطيط الأرمادا بقليل عن طريق البحر حين أعوزها النصر في البر ، وعجز الثوار عن التغلب على القوات الأسبانية البرية المحتلة . فلجأوا إلى البحر ، واحتاوا ميناء « برل » الصغير فاتخذه المغامرون الهولنديون الذين عرفوا باسم « شحاذي البحار » قاعدة للغارة على القوات الأسبانية ، ثم أطلقوا مياه البحر عليها حين حاصرت « قلعة ليدن » فتشتت شملها . وإنه لم ينقذ الهولنديين من إصرار الأسبان على قمع ثورتهم سوى اشتباك أسبانيا في حروب خارجية صرفتها عن قمع ثورة الأحرار الهولنديين ، ولم تنل هولندا

استقلالها الفعلي إلا في معاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨ . ثم انطلقت في جولاتها الاستعمارية شرقاً وغرباً إلى أقصى ما تحمّلها المواخر من بقاع الأرض . وجاءت إنجلترا على آثارها ثم قفتها فرنسا وشهدت القرون الثلاثة التالية صراعاً استعمارياً حاداً بينهما ما لبثت أن خرجت منه هولندا لتبقى إنجلترا وفرنسا في ميدان الصراع الاستعماري وإن استطاعت إنجلترا أن تزيح فرنسا عن كثير من مستعمراتها وترثها فيها إلا أن فرنسا لم تسلم بالهزيمة وبقيت في الميدان تثير المتاعب في وجه بريطانيا العظمى التي تحولت من مملكة إلى امبراطورية كما يقول « ميهان » .

وقد اختار « ميهان » لكتابه « تأثير القوى البحرية على التاريخ » تلك الفترة التي اشتد فيها الصراع بين الدول الثلاث وانتهت بسيادة بريطانيا البحرية وتكوين امبراطوريتها التي وصفت بأنها لا تغيب عنها الشمس ، وهي الفترة من عام ١٦٦٠ إلى عام ١٧٨٣ . ففي عام ١٦٦٠ تولى شارل الثاني ، عرش إنجلترا فمد يد العون إلى « شركة الهند الشرقية الانجليزية » بعد أن كانت الحكومة الانجليزية قد أهملتها . وفي عام ١٦٦٤ أسس الفرنسيون شركة الهند الشرقية الفرنسية . وكانت هولندا قد أنشأت شركة الهند الشرقية الهولندية عام ١٦٠٢ بعد تأسيس الشركة الانجليزية بعامين ، إلا أن الشركة الهولندية مضت قدماً في إقامة القواعد التجارية في البحار الشرقية بتمسيد الحكومة الهولندية وما لبثت أن كونت شركة الهند الغربية الهولندية عام ١٦٣١

للاتجار مع العالم الجديد وأسسوا مستعمرة هولندية على مصب نهر الهندس ، ودعوا عاصمتها امستردام الجديدة وقد أصبحت تحمل اسم « نيويورك » . بعد أن آلت إلى الانجليز . وفي الفترة ما بين عام ١٦٨٨ وعام ١٨١٥ ، اشتبكت إنجلترا وفرنسا في سبعة حروب . كان التنافس

الأوربية ، ليكتب في كل دورة من دوراته صفحة من صفحات التاريخ الأوربي الحديث .

فأصداء التاريخ وحدها هي التي حملت ميهان على تلك الدراسة التي لم يسبقه إليها باحث وهي التي حملته على تقرير الدور البارز الذي لعبته القوات البحرية في التاريخ الحديث ، وإن لم تكن دراسته تاريخاً للمعارك البحرية بقدر ما كانت دراسة للأستراتيجية البحرية وقدرة الأساطيل على دعم سيادة الدولة وحمايتها .

الفرد ثاير ميهان :

كان تفكيره وُلِدَ الاستقراء العلمي الدقيق لما يمكن أن تقوم به الأساطيل الحربية والتجارية في دعم سيادة الدولة وحمايتها وجلب الرخاء لها ، بل إن هذا التفكير العلمي الواقعي قد أدى به في النهاية إلى النقيض من أفكاره ومبادئه الأولى ، فأصبح من دعاة الاستعمار وكان ينكره ويحمل عليه ، بل كان خصماً للامبريالية لا يبارى كما يقول عنه « بولستون » أحد مؤرخيه ، ولكن عدو الامبريالية غدا بعد هذه الدراسة وهو يرى أن الاستعمار أحد المقومات الثلاثة لبناء القوة البحرية أما الآخرون فهما بناء السفن في وقت السلم ، والتقدم الصناعي ونمو الانتاج في الدولة ، ولا تملك الولايات المتحدة منها - كما يقول - غير الأخير . فأخذ يدعوها إلى استكمالهما ، وأشار عليها بالاستيلاء على جزر هاواي لتأمين الباسفيك . بل أصبح من دعاة سياسة العصا الغليظة التي آمن بها صديقه « تيودور روزفلت » . وقد ولد ميهان عام ١٨٤٠ لأب من رجال الجيش هو « دنيس هارت ميهان » كان يعمل أستاذاً للهندسة العسكرية بكلية « وست بوينت » الحربية ، ويأمل أن ينشأ ولده على غرار ضابطاً بالجيش ، إلا أن ألفرد اتجه إلى البحر فالتحق بالكلية البحرية في « أنابوليس » وتخرج منها ضابطاً في الأسطول عام ١٨٥٩ . وعاش

الاستعماري أبرز دوافعها .. وفي تلك الفترة شهدت القارة تطاحن الجيوش ، كما شهدت بروز عدد من القواد العظام كتبوا أروع الصفحات في تاريخ الحرب وتكتيكات المعارك ، لم تفد منها الدول التي خاضتها ما أفادت إنجلترا التي انجذرت إلى البحار ، وإن شاركت فيها بنصيب يجعل لها قدماً في اتفاقيات الصلح ، فقد رسم « بث » سياسة إنجلترا على أساس الاستفادة من حروب القارة للانفراد بالمستعمرات ، واعتمد على الأسطول أكثر مما اعتمد على الجيوش البرية .

وفي عام ١٨٧٣ ، كانت فرنسا قد خرت ساجدة أمام بروسيا في الحرب السبعينية وسلمت في صلح فرانكفورت عام ١٨٧١ بكل مطالب ألمانيا وكان الملك « وليم » قد توج امبراطوراً على الريخ الألماني في هوهنزايمر بقصر فرساي في يناير عام ١٨٧١ قبل أن تنتهي الحرب وقبل صلح فرانكفورت ببضعة شهور . لتبدأ ألمانيا جولتها العنيفة في ميدان السياسة الأوربية وتخط معالمها التي قلبت موازين السياسة الدولية رأساً على عقب وأثرت في تاريخ أوروبا خلال السنوات التالية حتى نستطيع أن نقول إن أوروبا بدأت حقبة جديدة من تاريخها لعلها قد انتهت بهزيمة ألمانيا عام ١٩٤٥ .

فإذا كان ميهان قد اختار القرنين السابع عشر والثامن عشر موضوعاً لدراسته عن تأثير القوى البحرية على التاريخ في كتبه الثلاثة التي صدرت تباعاً من سنة ١٨٩٠ إلى سنة ١٩٠٥ فلأن القوى البحرية هي التي كتبت تاريخ أوروبا الحقيقي خلال تلك الفترة وهي التي حملت الاستعمار الأوربي على أمواج الخضم إلى بقاع ما كان يصل إليها إلا بالبوأخر والسفن والقلاع العائمة ، وهي التي جعلت الامتداد الامبراطوري بحرياً وليس قارياً ، وكان الاستعمار هو المحور الذي تدور حوالبه السياسة

حياة عادية لم يخض فيها معركة هامة إلا قليلا من المعارك الصغيرة في الحرب الأهلية ، لعلها هي التي أمدته بخبرته عن « الخلجان والطرق المائية الداخلية » فكانت حياً لكتاب صغير كلف بكتابته عام ١٨٨٣ عن المعارك البحرية في الحرب الأهلية ، بعنوان « الخليج والمياه الداخلية » . «The Gulf and Inland waters»

وكان قد اكتسب خبرة بحرية واسعة من رحلاته في المياه الآسيوية والأوروبية وسواحل الأمريكتين . ومن دراساته الخاصة للشئون البحرية خلال زيارته لأوروبا والشرق الأقصى وسواحل الأمريكتين .

وبدت ميوله نحو التاريخ البحري ، ويقال إنه أتى خلال تلك الفترة من حياته على كل الكتب والدوريات التي صدرت في عصره مما يتصل بالبحرية والتاريخ البحري والحرب وفاز بالجائزة الثالثة في مسابقة « المعهد البحري للولايات المتحدة » ، « بحث عن » التعليم البحري للضباط والجنود Naval Education for Officers and Men كما أبدى اهتماماً جدياً بما يمكن أن يكون لإنشاء قناة برزخية من أثر على مكانة الولايات المتحدة الدولية .

وواتته الفرصة التي كشفت عن هوايته ومواهبه حين وصلته دعوة « الأميرال ستيفن . ب.لوس » مدير الكلية الحربية الجديدة في « نيويورك » برودى ايلاند ، عام ١٨٨٤ ، وهو على سفينة تجاه بيرو ، ليحاضر طلابها في التاريخ البحري والعمليات الحربية ، فكانت بداية حياة جديدة خلدها وجعلت منه أعظم داعية للأساطيل وأبرع مبشر للقوى البحرية على مدى التاريخ حتى وقتنا هذا ، فإذا كان كلاورقتر قد وضع أسس الحرب الحديثة فإن ميهان هو المبدع الخلاق لاستراتيجية القوى البحرية .

وكانت محاضراته أساساً لبحوثه ودراساته التي صدرت في كتب ثلاثة يكمل كل منها الآخر من حيث

الموضوع ومن حيث الامتداد الزمني للتاريخ . ولعله لم يبع أن يضع نظرية للاستراتيجية البحرية ، ولكن آراءه وأفكاره ومناقشاته التي تضمنتها كتاباته التاريخية ، وإن جاءت متناثرة مع السرد التاريخي . تكون في إطارها العام نظرية متكاملة . لفلسفة القوى البحرية ودورها في التاريخ ولاستراتيجية البحار وتكتيكات الأساطيل وغدت عاملاً مؤثراً في سياسة الدول البحرية خلال الفترة التالية من التاريخ ، لاسيما في ألمانيا واليابان فضلاً عن الولايات المتحدة ذاتها فقد وجدت نفسها تسير في نفس الخطوط التي رسمها لها ميهان . وإن لم تلق اهتماماً إلى آرائه حين ظهورها على عكس ما كان من الدول الأخرى التي حفت بها ، وأبدت عناية بكتبه فترجمت إلى اللغات اليابانية والألمانية والإيطالية والروسية والفرنسية والأسبانية ، وإن لم يظهر لها حتى الآن ترجمة باللغة العربية ، ولعلها تلقى الآن من عناية السلاح البحري للجمهورية العربية المتحدة ما يتيح لضباط البحرية دراستها والنظر فيها بما يتمشى مع نهضتنا البحرية الحاضرة .

وظهر كتابه الأول « تأثير القوى البحرية على التاريخ ١٦٦٠-١٧٨٣ » عام ١٨٩٠ وكان قد بدأ يلقي محاضراته على الطلبة في سبتمبر عام ١٨٨٦ بعد فترة قضاها متفرغاً للاطلاع والنحضير منذ كلف بهذا العمل عام ١٨٨٤ .

ويبدو أنه قد عنى باختيار كلمات العنوان ، ففي خطابه للناسر الانجليزى يقول إنه اختار عبارة « القوى البحرية Sea Power » لتجذب أنظار القراء مما يساعد على رواج الكتاب ، مفضلاً إيها على كلمة « Maritime » المشتقة من اللاتينية ، لأنها - كما يرى - لا تحمل من الحاذية ما تحمله العبارة المختارة ، فلفظ « قوة » كان من الألفاظ المتواترة على لسان العصر ، عصر المخترعات

في كل لا يفصل تلازم فيه شخصية الرجل وذكاء الانسان .

ويتمتع ميهان بموهبة الكاتب وإحساسه وفراصة المؤرخ كما تبدوان في كتاباته واستقراءه الصادق للتاريخ وتصويره للأحداث والبشر ، فترى الصورة أو الفكرة تتجسم في ذهنه لتبرز في كتاباته وقد اكتملت لها كل مقومات الحيوية والنماء .

ويبدو إحساسه العميق بالأحداث في كتابيه اللذين صور فيهما ذكريات حياته وهما :

١ - من الشراع إلى البخار : ذكريات بحار
From Sail to Steam : Recollections of Naval Life.
وصدر عام ١٩٠٧

٢ - الحناء القريب The Harvest Within.
وصدر عام ١٩٠٦

كما يبدو إحساسه بأحداث عصره في كتابه « الحرب في جنوب أفريقية The War in South Africa » ، وفي عدد من الموضوعات التي عرض لها بالبحث والمناقشة ، جمعتها عدة مجلدات صدرت على التوالي فيما بين عام ١٨٩٧ وعام ١٩٠٢ كان أولها بعنوان :

اهتمام أمريكا بالقوى البحرية في الحاضر والمستقبل
The Interest of America in Sea Power, Present and Future
وصدر عام ١٨٩٧ مشتملا على ثمانية موضوعات بدأ في كتابتها منذ سنة ١٨٩٠ حتى صدوره .

وبعد عامين أصدر المجلد الثاني بعنوان :
دروس من الحرب مع أسبانيا وموضوعات أخرى
Lessons of the War with Spain and Other articles.
وكان صدور المجلد الثالث عام ١٩٠٠ بعنوان :

مشكلات آسيا وتأثيرها على السياسات الدولية
The Problem of Asia and its Effect upon International Policies.
وفي عام ١٩٠١ أصدر كتاباً من جزئين بعنوان :

العظيمة والقوى الجديدة التي أخذت تغير من حياة الإنسان .

ويجمل الكتاب فلسفته البحرية ونظراته في استراتيجية البحار وتكتيك المعارك البحرية . إلا أن الصورة لا تكتمل من حيث الامتداد الزمني للتاريخ ، والعرض العام للنظرية إلا بكتابه الآخرين :

١ - أثر القوة البحرية على الثورة الفرنسية والامبراطورية : ١٧٩٣-١٨١٢ .

The Influence of Sea Power upon the French Revolution and Empire, 1793-1812.

ونشر في بوسطن عام ١٨٩٢ .

٢ - القوة البحرية وحرب عام ١٨١٢ .
Sea Power in its Relation to the War of 1812.
ونشر هو الآخر في بوسطن عام ١٩٠٥ .

ففي عام ١٨١٢ كانت كارثة نابليون في روسيا ، وانحدار الشمس المحرقة التي زهت في سماء أوروبا وأحرقتها إلى المغيب ، ثم كانت حرب الأمم التي حملتها والتي غربت بها في أجواء سانت هيلانة الاستوائية .

وبعدها افتقدت بريطانيا ركاب المجد الامبراطوري في عالم لا تغيب عنه الشمس يدين لها بالقهر والسلطان الاستعماري أو يدين لها بالولاء الثقافي والسياسي وغدت بحريتها أقوى بحرية تمخر عباب البحر تحتال بالسيادة وتزدهى بالقوة والسلطان .

ولا تقتصر دراسات ميهان على هذه الكتب الثلاثة أو ما سبقها من الدراسات المحدودة التي قام بها من قبل ، بل كتب ترجمة قصيرة لحياة الأميرال فاراجوت نشرت عام ١٨٩٢ ، كما ترجم حياة أمير البحر الانجليزى نلسون في كتاب نشر عام ١٨٩٧ بعنوان « حياة نلسون The Life of Nelson » ، يعد من أحسن كتب التراجم إذ صور حياته وعبقريته

العمليات البحرية الكبرى في حرب الاستقلال الأمريكية

« The Major Operations of the Navies in the War of American Independence ».

وكلها كما نرى تدور حول البحر والاستراتيجية البحرية ، وإن لم يهمل الجانب السياسى فى العلاقات الدولية ، فالصلة بين الاستراتيجية والسياسة جد وثيقة ، ولا تستوى دراسة الاستراتيجية مالم تقم على إلمام عميق بالسياسة والشئون الدولية . فكثيراً — إن لم يكن فى الأعم الأغلب — ما تنبئ الاتجاهات السياسية على استراتيجية الدولة واتجاهاتها العسكرية . فكتب فى هذا الصدد مؤلفاً صدر عام ١٩١٠ بعنوان « اهتمام أمريكا بالشئون الدولية —

« The Interest of America in International Conditions. »

وكان آخر ما نشر له مجموعة من مقالاته ورسائله صدرت عام ١٩١٤ ، آخر سنى حياته وقد اشتبك العالم فى أول حرب عامة مدمرة ، وحقت المعارك البحرية نظرة ميهان إلى أثر القوى البحرية فى مصير الحرب . وإن لم يعيش حتى يرى ذلك أو يشهد صدور القانون البحرى الأمريكى سنة ١٩١٦ بأن يكون أسطول الولايات المتحدة أقوى أسطول فى العالم .

أثر القوى البحرية على التاريخ

لعل شهرة هذا الكتاب تعود إلى آراء ميهان عن قوة الدولة البحرية ومالها من أثر على مصيرها السياسى والاستراتيجى ومكانتها الدولية مما يحدد فى الواقع مكانها من التاريخ ، وإن لم يبلغ الكتاب من دقة البحث التاريخى وسلامة العرض ما بلغه كتابه عن « أثر القوة البحرية على الثورة الفرنسية والامبراطورية ١٧٩٣ — ١٨١٢ » . وهو كتابه الثانى فى تلك السلسلة الممتدة من البحوث التى راح يؤكد فيها نظريته عن القوة البحرية ،

نماذج لضباط البحرية مستقاة من تاريخ البحرية البريطانية .

Types of Naval Officers Drawn from the History of the British Navy.

وكتاباً آخر صدر عام ١٩٠٢ بعنوان .

التفاتة إلى الماضى ونظرة إلى الأمام : دراسات فى العلاقات الدولية البحرية والسياسية

Retrospect and Prospect, Studies in International Relations, Naval and Political.

وتدور هذه البحوث جميعاً كما نرى حول موضوعات الساعة مما يتصل بالسياسة الدولية التى عاصرها واستراتيجية البحار التى رسم خطوطها .

وبقى يزود المكتبة الانجليزية بمقالاته وبحوثه ومؤلفاته حتى عام ١٩١٤ فصدر له عام ١٩٠٧ كتاب :

من صور الحرب المهملة Some Neglected Aspects of War

عرض فيه لبعض ما دار فى مؤتمر لاهاى الثانى للسلام من مسائل تتناول التسليح البحرى وكان مؤتمر لاهاى الثانى قد عقد عام ١٩٠٧ بعد ثمان سنوات من عقد مؤتمر لاهاى الأول للنظر فى خفض التسليح ومن بينها التسليح البحرى وحرب الألغام البحرية .

وفى العام التالى نشر بضع مقالات عن الإدارة البحرية « Naval Administration » كما أصدر عام ١٩١١ كتاباً عن الاستراتيجية البحرية بالمقارنة والقياس على العمليات العسكرية فى البر دعاه :

« Naval Strategy Compared and Contrasted with the Principles and Practice of Military Operations on Land »

كما نشر عام ١٩١٣ فى كتاب مستقل فصلاً كان قد اشترك به فى كتاب « كلاوز » عن تاريخ البحرية الملكية ، يدور حول العمليات البحرية فى حرب الاستقلال الأمريكية بعنوان :

إلا أنه وقد عرض نظريته في هذا الكتاب الأول ، فقد غدا أشهر مؤلفاته وأجدرها بالخلود ، ولا تعدو مؤلفاته الأخرى تأكيد هذه النظرية والتدليل على سلامتها .

ولا يدعى ميهان لنفسه فضل الأصالة أو الابتكار ، فقد أشار إلى ماورد عنها في كتابات «بيكون» و «رالى» منذ ثلاثة قرون ، كما ذكر أن «تيوسيديد» و «ثمو ستوبلكس» و «أجزركيس» قد تناولوها من قبل ، إلا أن ميهان قد سبق الجميع دون شك في وضع نظرية محددة للاستراتيجية البحرية ، واتخذ من التاريخ معوانا له على تأكيدها والتدليل على سلامتها . وفي هذا تكمن شهرته وذيوع صيته ، وبقاء كتابه في الشوامخ من تراث الانسانية الفكرى ، فليس الرجل مؤرخا وإن اتخذ من التاريخ ميدانه الفسيح للبحث والاستقراء ، بل لعله في هذا المضمار مؤرخ ردىء ، ولكنه جاء بنظرية راح يثبتها بوقائع التاريخ ، وبشكرة أخذ يدعو اليها فاستجاب اليها الدول على اختلافها ، ودفعت الولايات المتحدة إلى انتاجها فسارت ولما يمر ربع قرن على صدور هذا الكتاب ، في الطريق الذى رسمه لتصبح أقوى دولة بحرية في العالم .

ويبدأ ميهان كتابه بعرض مجمل لقيام الدول البحرية الكبرى وسقوطها ، ربط بينه وبين العوامل الأساسية التى يجب توفرها فى أمة تتطلع إلى السيادة البحرية ، وما أن استوفى هذه العوامل حتى بدأ تحليله للحروب البحرية فى أوروبا فيما بين عام ١٦٦٠ وعام ١٧٨٣ ، وهى فترة تمتد قرابة قرن وربع القرن شهدت أعنف صراع بين الدول الاستعمارية على صفحة البحار كما أشرنا من قبل . ويتخذ من الحرب بين هولندا وانجلترا بداية لتلك الدراسة الشاملة ، وهى الحرب التى أعلنها لويس الرابع عشر على هولندا عام ١٦٧٢ ، واشترك فيها شارل الثانى إلى جانب

قريبه ملك فرنسا عام ١٦٧٤ ، بمقتضى معاهدة دوفر السرية عام ١٦٧٠ التى ضمن فيها لويس وقوف شارل إلى جانبه ، ودارت الحرب سجالا بين الفريقين فى البر ، وفى البحر وأبدى كل منهما شجاعة بحرية عظيمة وفيها ظفرت انجلترا بمستعمرة «نيو امستردام» التى دعته نيويورك .

ويتبع ميهان بنوع خاص الحروب البحرية التى خاضتها انجلترا وانتهت بها إلى سيادة البحار فيشير إلى الأخطاء الكبيرة التى وقعت فيها انجلترا وهددت مصالحها التجارية بالخطر أثناء حرب الوراثة الأسبانية . عندما شغلت بالمحافظة على مبدأ التوازن الدولى بالوقوف أمام أطماع لويس الرابع عشر عن مصالحها البحرية والتجارية فانضمت إلى المحالفة الكبرى ضد فرنسا حين أعلن لويس تنصيب حفيده «فيليب أنجو» ملكا على أسبانيا تنفيذا لوصية مليكها الراحل «شارل الثانى» عام ١٧٠٠ . ولم يكن قد أنجب وريثا للعرش ، على خلاف ما اتفق عليه مع «وليم الثالث» ملك انجلترا بتقسيم ممتلكات اسبانيا بعد موت شارل الثانى .

ودارت رحى الحرب فى بفاريا والأراضى المنخفضة وطال مداها بالرغم من الانتصارات الكبرى التى أحرزها الحلفاء ضد فرنسا فى «بلنهم» و«رمليزن» و «أدينار» و «ملبلاكيه» ، وأخيرا انتهت بصلح «اترخت» عام ١٧١٣ ، وظفرت فيه انجلترا بنيو فونلاند ، ونوفا سكوشيا ، وخليج هدش ، من فرنسا كما استولت على منورقة وجبل طارق ، بينما اتجه حلفاؤها بمغانمهم إلى القارة ، وظهر لأول مرة اهتمام انجلترا بمصالحها الاستعمارية خارج القارة ، وخرجت من تلك الحرب وقد أصبحت سيدة البحار ، وبدأت المنافسة الاستعمارية العنيفة بينها وبين فرنسا وهى المنافسة التى امتدت حتى بداية القرن العشرين .

ولم يبع ميهان من كتابه هذا - كما ذكر للأميرال
لوس - أن يكتب تاريخا للوقائع البحرية ، بل كان
يرمى إلى نقد المعارك وتحليلها أكثر مما يرمى إلى تتبع
الأحداث والوقائع ، ولكنه عن طريق الاستقراء
التاريخي استطاع أن يرسم صورة دقيقة للعلاقة القوية
بين السيادة البحرية والمركز السياسى للدولة ، فعن
طريق السيادة البحرية قضت إنجلترا على أطماع لويس
الرابع عشر وطموح نابليون وانقذت - كما يدعى -
الحضارة من أعدائها .

ويبدو أن حماسه للسيادة البحرية قد طغى على
مثله العليا القديمة فأخذ ينظر إلى الاستعمار البريطانى
نظرة الانجليزى نفسه إلى المجد الامبراطورى ، ولم يكن
تمجيده لبريطانيا فى الواقع إلا تمجيدها للسيادة البحرية
طغى فيه الحماس للنظرية على مثل الإنسان فبدا وكأنه
من غلاة الداعين للاستعمار ، ولم تكن دعوته إلى
القوة البحرية لتستقيم ما لم يكن لها هدف تحققة وخطة
تقوم عليها مما ساقه إلى تبرير الاستعمار ، ولما كانت
نظريته تقوم على الاستقراء التاريخى لقوة الدولة فقد
وجد فى نمو البحرية البريطانية مصداقا لنظريته فكان
حماسه لبريطانيا وليد الحماس للنظرية أكثر منه
حماسا لشكل الاستعمار ووسائله فلم يناقش الشكل
أو الوسيلة إلا من وجهة النظر الاستراتيجية والأسس
التي تقوم عليها القوة البحرية التي تقوم عليها قوة
الدولة الحقيقية .

والواقع أن نظرية ميهان ما هى إلا وليدة العصر
الذى عاشه والأحداث التاريخية التي سبقتها حين
أصبح الامتداد الاستعماري بحريا أكثر منه قاريا
وقامت الامبراطوريات عبر البحار أكثر مما قامت مع
الامتداد البرى للجيوش الغازية ، وحين أصبحت السفن
وسيلة المواصلات الرئيسية للبلاد البعيدة ، وحلت

ويشير ميهان إلى انتصار إنجلترا فى حرب السنين
السبع عام ١٧٥٩ ويقول إن انتصار «ولف» على
الفرنسيين فى كندا وسقوط «كويك» العاصمة فى
يد الانجليز ، ما كان ليتم لو لم يعاونه الأسطول باقتحام
مصب نهر سانت لورنس ، فمنع الامدادات الفرنسية
من نجدة «منتسكام» القائد الفرنسى فخسر المعركة
رغم بسالته ومناعة تحصيناته ، وظفرت إنجلترا فيها
عندما عقد صلح باريس عام ١٧٦٣ بكندا والأقاليم
الواقعة شرق الميسسي ماعدا لوزيانا .

كما يؤكد أهمية القوى البحرية فى دراسته لحرب
الاستقلال الأمريكية فيقول إن تفرق وحدات الأسطول
الانجليزى قد حالت بينه وبين التفوق على أسطولى
فرنسا واسبانيا المتحدين وكانت فرنسا قد اتخذت
جانب الثوار علنا بعد أن كانت تساندتهم سرا إثر
انتصارهم فى معركة ساراتوجا عام ١٧٧٧ ، فأمدتهم
بجيش بقيادة «رشمبو» و «لافيت» ، كما انضمت
اليهم أسبانيا خوفا على فلوريدا ، وأعلنت دول أوروبا
الشمالية الحياد المسلح لتحول بين إنجلترا وتفتيش السفن
المحايدة ، فأصبح انتصار الثوار مؤكدا . لاسيما بعد
أن تمكن الأسطول الفرنسى من ابعاد الأسطول
الانجليزى عن الساحل ومحاصرة يوركتون بحرا ،
بينما كانت القوات الأمريكية الفرنسية المتحالفة تحيط
بالقوات الانجليزية برا ، فاضطر «كورنواليس»
القائد الانجليزى إلى التسليم فى اكتوبر سنة ١٧٨١ ،
واعترفت إنجلترا باستقلال الولايات المتحدة عام ١٧٨٢ .

ويبرز ميهان حقيقة يكررها ويؤكددها فى كل
دراساته وهى أن الحصار البحرى عامل حاسم فى
الحرب بين دولة برية وأخرى بحرية . يودى فى
النهاية بكل انتصار تحوزه القوات البرية مهما كان
ساحقا .

البحرية ثابتة لا تتغير ... وكأنها تقوم على صخرة صماء» في السلم وفي الحرب .

وإن لم يأت ميهان بجديد في تعريف الاستراتيجية والتكتيك . إلا أنه كان أول من فصل بينهما في الحرب البحرية . فلم تكن النظرة إلى الأسطول من قبل إلا أنه جزء من البناء العسكري للدولة الغرض منه حماية السفن التجارية والدفاع عن السواحل ضد أية عمليات للغزو ، وفي هذا يتميز ميهان على من سبقوه . فضلا عما نادى به وأكدته من أن القوة البحرية تستطيع أن تزود الولايات المتحدة ، كما زودت بريطانيا بالدعم الصلبة لقوتها ومكانتها الدولية .

والمحور الذي تقوم عليه دراسته للتاريخ البحري ، هو إثبات مالم تقوى البحرية من أثر في تاريخ الأمة ، والفكرة التي تثب على الدوام في كتاباته هي تأكيد الدور الذي تقوم به القوة البحرية للدولة في دعم مكانتها السياسية والدولية في العالم ، وتحقيق الأمن الاستراتيجي والقوة والتقدم والرخاء العام للأمة .

وعلى ضوء هذه الحقيقة التي أكدها ، انتقل إلى بحث الأسس التي تقوم عليها القوة البحرية للدولة وأجملها في ستة عوامل رئيسية هي :
المركز الجغرافي - هيئة الأرض - الامتداد الاقليمي - السكان - الطابع القومي - النظام السياسي للحكم .

وأخذ يناقش كلا منها مبينا أثرها على القوة البحرية ، مستقرا التاريخ اثباتها .

١ - المركز الجغرافي : Geographical Position

والمركز الجغرافي هو وضع الدولة بالنسبة لجيرانها وموقعها من البحر ، فكلما فصل البحر بين الدولة وجيرانها كانت في وضع أكثر أمنا ، ويمكن إدراك هذه الحقيقة من دراستنا للوضع الجغرافي لكل من

محل القوافل في نقل التجارة ، وأصبح من الضروري حماية السفن التجارية عن طريق التسليح الذاتي أو حراستها بالسفن الحربية التي تعد لهذا الغرض فحسب .

فعصر ميهان هو عصر التوسع البحري ، والامبراطوريات الاستعمارية فيما وراء البحار ، وعصر القباطنة العظام من ربابنة الدولة ومن قراصنة البحار على السواء .

ومهما قيل إن نظريات ميهان وآراءه العديدة في السياسة والاستراتيجية جاءت متناثرة على طول السرد التاريخي دون رابط - كما تقول مرجريت سيروت - فإنها في الواقع تكون نظرية متكاملة نستطيع أن نجعلها في الأسس التالية :

١ - أبداع فلسفة جديدة للقوى البحرية تركت أعمق الصدى في الهيئات البحرية وفي الدول المتطلعة إلى القوة .

٢ - وضع نظرية جديدة للاستراتيجية البحرية ، لم يسبقه إليها باحث ، وإن كنا لاندعي أنه أبداع شيئا لم يكن معروفا ، ولكنه وضع ماهو معروف في إطاره العلمي .

٣ - غذى التكتيكات البحرية بآراء لها وزنها في معارك البحار .

وقد وضع ميهان حدا فاصلا بين الاستراتيجية البحرية والتكتيك البحري ، وهو الفاصل المعروف في الحروب البرية ، فالاستراتيجية تقوم على خواطر طبيعية لا تتغير كموقع الدولة من البحر وسياستها البحرية وقوة بحريتها واسطولها التجاري وقواعدها البحرية ، أما التكتيك البحري فيعني بالمعركة بعد بدايتها ، وعدته الأسلحة التي يصنعها الانسان وتطورها فيتغير تبعاً لتطور السلاح البحري . بينما تبقى الاستراتيجية

للأقليم من أثر على القوة البحرية ، وعلى جاذبية البحر للسكان ، فطبيعة الساحل تحكم الانطلاق إلى البحر ، والموانئ الجيدة تزودها بالاحتمالات الرائعة . وطبيعة التربة اما تجذب الناس إليها أو تقذفهم بعيدا عنها إلى البحر سعيا وراء الرزق ، وقد اندفع الهولنديون إلى البحر . ولكن اعتمادهم الكلى عليه كان مصدر ضعف لاقوة . وخصب التربة الفرنسية قد حبس الفرنسيين على الأرض ونأى بهم عن البحر . فلم تكن بهم حاجة إلى طلب الرزق عن طريقه مالم يكن السعى إليه ضروريا فيه . مثلهم في هذا مثل الولايات المتحدة الذين تقعد بهم ثروتهم عن الانطلاق نحوه .

أما الجزر وأشباه الجزر من الأقاليم كبريطانيا وأسبانيا وإيطاليا . فعليها حتى تكون قوة مؤثرة ، أن تمتلك بحرية على درجة كافية من القوة .

والبحر في ذاته حد فاصل ، وقوة الدولة هي في قدرتها على اجتياز هذا الحد الفاصل والانطلاق إلى ما وراءه .

٣ - الامتداد الاقليمي : Extent of Territory

ولا يعنى به سعة رقعة الدولة . أو امتداد مساحتها بالأميال المربعة . بل يعنى به الامتداد الساحلى للدولة . وملاءمة مرافئها للملاحة . والتناسب بين تعداد السكان وطول السواحل . ويضرب لذلك مثلا بولايات الجنوب التى يتمتع سكانها بروح حربية عالية . وزودتها الطبيعة بالفرص والخلجان والسواحل الممتدة . والموارد الغنية . ولكنها لم تكن تملك أسطولا حربيا أو تجاريا قويا ولم يكن أهلها ممن يخبون البحر . ولم يكن تعدادهم ليتناسب إطلاقا مع طول سواحلهم . فرجحت كفة الشمال وكان لهم النصر في الحرب الأهلية الأمريكية .

فامتداد السواحل وكثرة الطرق المائية الداخلية

الدول الثلاث المتنافسة حينذاك وهى : بريطانيا . وهولندا . وفرنسا . فإحاطة البحر بالجزر البريطانية قد جعلها في وضع أكثر أمنا من منافستها . فقد أمنها البحر من أى غزو برى . وحررها من الحاجة إلى جيش كبير يثقل ميزانيتها ويعوق تقدمها الاقتصادى ورخاءها المادى . وهى قريبة من القارة الأوروبية إلى الحد الذى يمكنها من ضرب أعدائها . وهى في الوقت نفسه بعيدة عنها إلى الحد الذى يجعلها تمان من الغزو . حيث يستطيع الأسطول البريطانى من قاعدته الرئيسية في الجزر البريطانية أن يوجه ضربات قاصمة للأعداء . وأن يقوم بحصار بحرى محكم للقارة . فضلا عما يقوم به من كفالة الأمن الاستراتيجى للدولة والدفاع عن البلاد . على تقيض فرنسا حيث يضطرها امتداد سواحلها على بحرين . إلى تقسيم أسطولها بين البحر المتوسط والمحيط الاطلنطى ويحرمها ميزة الحشد الاستراتيجى لقوتها البحرية . كما يضطرها وضعها في القارة وامتداد حدودها القارية امتدادا يحملها على تكوين جيش كبير للغزو أو الدفاع أمام جيران أقوياء . مما ينهك اقتصادها وأمدادها البشرية من المجندين . مثلها في ذلك مثل هولندا حين استنفدت قواتها الحربية في الدفاع عن استقلالها ضد الغزو البرى .

ولمركز بريطانيا الجغرافى ميزة فريدة في السيطرة على طرق الملاحة الرئيسية إلى شمال أوروبا وعندما استولت على جبل طارق والجزر الرئيسية الهامة في البحر المتوسط أصبحت في وضع يمكنها من السيطرة عليه « تلك السيطرة التى لعبت دورا بارزا في تاريخ العالم من الناحيتين الحربية والتجارية ، أكثر مما كان لأية رقعة مائية أخرى » .

٢ - هيئة الأرض : Physical Conformation

ويقصد بها ما يمكن أن يكون للهيئة الطبيعية

كالأنهار والبحيرات قد يكون عامل ضعف لا قوة ،
مالم يتناسب هذا الامتداد مع عدد السكان وكثرة
الموارد وتعلق الناس بالملاحة وحبهم للبحر .

٤ - السكان : Population

ولا يعتد ميهان في هذا المضمار بالتعداد العام
للسكان بقدر ما يعتد بعدد من يعملون منهم بالبحر
والصناعات البحرية ، أو على الأقل عدد من يستطيع
العمل في السفن الحربية والتجارية ، واستشهد على
ذلك بكل من فرنسا وإنجلترا ، ففرنسا بالرغم من
أنها أكثر سكانا إلا أن عدد من يعمل منهم في البحر
أقل منه في إنجلترا ، فضلا عن اهتمام الانجليز بالبحر
والتجارة ، وانصراف الفرنسيين باهتمامهم الأوفى
إلى الزراعة .

وما من شك في أن التجارة القومية زمن السلم
تعد من أسباب القوة التي تساعد الدولة على البقاء
والصمود في حرب بحرية ، وكلما عظم الاحتياطي
من العمال المهرة الذين يعملون زمن السلم ، كلما
كانوا عنصرا من عناصر القوة زمن الحرب ، فلم
تكن إنجلترا مثلا دولة من التجار هواة البحر فحسب
بل كانت تبني السفن وتزود بها الأساطيل الحربية
والتجارية على السواء . وإذا كان الوقت هو العامل
المؤثر في سير الحرب ، فإن على الأمم التي تعوزها
الروح الحربية وتكره التجيش وما يتطلبه من نفقات
باهظة . أن تبقى على الدرع الواقية للدفاع ليكون
لديها الوقت الكافي عندما تبدأ الحرب لمواجهة الموقف
الحديد وحشد القوى الفنية والبشرية الكافية لكسب
النصر .

ويفرق ميهان بهذا بين القوات العاملة فعلا
والقوات اللازمة ، فهما شيان لا يتماثلان ، وإن كان
من الضروري أن تظل النسبة بينهما متوازنة ، بمعنى

أن تحتفظ كل دولة بنسبة معينة من القوات تكون
من الكفاية بحيث تتيح لها في الوقت المناسب وفي
الساعة الحاسمة إعداد القوات اللازمة للمعركة مع
كل ما يلزمها من عتاد .

ويختتم ميهان مناقشته بهذا العامل بقوله : « إن
اتجاه الأمة الطبيعي للصناعات البحرية والعمل في
البحار هو أهم ما تركز عليه القوة البحرية للدولة
من مقومات التفوق على مر العصور ، في الحاضر
أو في الماضي » وهو ما يعوز الولايات المتحدة
كما قال حينذاك .

٥ - الطابع القومي : National Character

ومن العوامل التي تحدد مدى القوة البحرية للأمة
أو الدولة طبيعة المواطنين وميولهم العامة . فقد أثبتت
أحداث التاريخ أن الأمم التجارية كانت على الدوام
أما بحرية عظيمة ، فالليل إلى الكسب والاتجار
والقدرة على انتاج ما يلزم للتجارة هما اللتان تكونان
الطابع المميز للأمم البحرية ، فإن توفرت هاتان
الطبيعتان لأمة من الأمم حملتها على متن الخضم طلبا
للثراء وحبا في التجارة لا يعوقها خطر ولا تخيفها
المهالك . فإذا ما اندفعت الأمة نحو الكسب والتجارة
ونجحت في إقامة حركة تجارية رابحة زمن السلم
كانت تلك هي خطورتها الأولى لارتداد البحار وحافزها
على بناء قوة بحرية قاهرة ، ولقد حملت التجارة
البحرية الواسعة بريطانيا على بناء السفن وإقامة القواعد
والصناعات البحرية التي جعلت منها أعظم قوة بحرية
في العالم الحديث .

ولقد جنى الانجليز والهولنديون — بالرغم مما قيل
عنهم احتقارا ، أنهم من التجار وأرباب الحوائث
— من الأرباح التجارية ما يفوق كل ما كسبه البرتغال
والأسبان من مناجم الذهب والفضة ، وزاد على كل

ما ادخره الفرنسيون من أموال ، على ما فيهم من
بخل وتقتير حال بينهم وبين استثمارها في التجارة
الخارجية .

وتحتاج التجارة إلى الأسواق ، حاجتها إلى انتاج
السلع التجارية ووسائل التجارة ، فكانت حركة
الاستعمار مرتبطة إلى أبعد مدى بحركة التجارة .
وكما كانت إنجلترا أوسع الدول تجارة ، فقد غدت
بالتالى أوسع الدول استعمارا ، وكما حققت لها قوتها
البحرية سيادة البحار ، فقد حققت لها التجارة أوسع
امبراطورية استعمارية .

وخص الانجليز بطبيعة استعمارية حققت
لاستعمارهم النجاح وأفادت عليهم كثيرا من الربح
فقد أقاموا مستعمرات مزدهرة حققت نوعا من
الرخاء رفع القوى الشرائية فيها فراجت التجارة
الانجليزية رواجاً لم تصل اليه دولة استعمارية اخرى .
ومن طبيعة الانجليز أن يستقر في الوطن النازح
ويوائم بين مصالحه الشخصية ومصالح وطنه القديم
والجديد على حد سواء ، فيقيم حيث يطيب له العيش
لايعتريه قلق أو حزن للعودة مع بقائه على الولاء والود
لوطنه الأم . وتلك طبيعة أعوزت غيره من المستعمرين
فالمستعمر الاسباني مثلاً ما كان يعنيه من المستعمرات
غير اجتناء الثروة واستغلال موارد المستعمرات دون
أن يعنى بتنمية تلك الموارد وإصلاحها . لذلك كان
الاستعمار الانجليزى أطول عمراً وأكثر ثباتاً من غيره .

٦ - النظام السياسى للحكم :

Governmental Institutions

ويرى ميهان أن نوع الحكومة وطبيعة الحكام
وإمداد اهتمامهم بالبحر مما يؤثر تماماً في قوة الدولة
البحرية واطراد نموها ، فإذا أبدت اهتماماً بالبحر
ودفعت الناس اليه ، استطاعت أن تنشئ القوة
البحرية التي تريدها .

والحاكم الفرد - كما يعتقد رغم تفضيله للنظم
الديمقراطية - أقوى وأقدر على انشاء القوة البحرية ،
إذا ما تحققت له القدرة والكفاية ، مما تستطيعه أية
حكومة ديمقراطية ، ولكن المشكلة هي فيمن يخلف
هذا الحاكم القادر المستبد ، وهل يستطيع أن يواصل
الجهد بنفس القدرة والكفاية في بناء السفن الحربية
والتجارية .

ويتخذ ميهان من دراسته للحكم الانجليزى مثلاً
واضحاً لاهتمام الحكومة بالبحر والسياسة البحرية
ويتبع الأدوار التي مرت بها لتحقيق السيادة البريطانية
على البحار ، فيقول إن بريطانيا بدأت جولتها
الاستعمارية أيام جيمس الأول فسلكت الطريق الذي
يصل بها إلى المستعمرات وضمان السيادة البحرية
وتنمية التجارة الانجليزية ، ويرد ذلك إلى قيام طبقة
واحدة بالحكم هي طبقة النبلاء ، وإن كنا نرى أن نمو
الطبقة البرجوازية في إنجلترا ونشاطها التجارى كان
أبعد أثراً في تنمية المصالح التجارية الانجليزية .
والاتجاه إلى البحر . والاهتمام بالقوة البحرية ، من أى
جهد أو نشاط بطبقة النبلاء . ولكنه عاد يقول إن
الحكومة البريطانية قد اختطت سياسة بحرية محددة
منذ البداية تقوم على سيادة البحر وتكوين امبراطورية
فيما وراء البحار قامت على تنفيذها بعيداً عن تدخل
المملك أو الأحزاب ، فقد جعلت منها هدفاً قومياً يعلو
على الملك وعلى الأحزاب معا . وإن اعتراه الشك
في استمرار تلك السياسة على يد حكومة ديمقراطية
لاتحب أن تثقل الميزانية بالنفقات الباهظة لقوة بحرية
كبيرة ، أو لاعداد قوة عسكرية دائمة . ويستشهد على
ذلك بما حاولته فرنسا أيام « كولبير » عندما أرادت
أن تكون دولة بحرية كبيرة ، ولكن خلفاء كولبير
انصرفوا عنها ، ولم تحصل الحكومة الفرنسية من

التجارة أو المستعمرات ما يعوضها الاتفاق على قوة بحرية كبيرة .

ويخلص من دراسته لسياسة الحكومات البحرية إلى أن الحكومة تحفظ سياسة بحرية للسلم وأخرى للحرب . فهي التي تسيطر على الأسطول زمن السلم وتقدر حاجته من العدة والعتاد وتزوده بالضباط والبحارة اللازمين ، وهي التي تبث في رعاياها روح المغامرة وارتياح البحار وتشرف على الصناعات وقدرتها على امداد القوة البحرية بحاجتها . وهي التي تضع الخطوط الاستراتيجية لسياستها البحرية بما لها من تأثير على بناء القوة البحرية ، وهي التي تشجع أو تقتل الميل الغريزي في الأفراد نحو البحر . وعند الحرب تعدد الأسطول لمواجهة الحرية وتقوم بتحصين القواعد البحرية وتأمينها في المناطق النائية ، كما تؤمن مسار السفن التجارية باعداد القوى البحرية المناسبة لحمولة الأسطول التجارى .

وتقرر الحكومة مدى تأثير القواعد البحرية على قوتها في البحر ، فتمثل منها ماتراه كفيلا بتحقيق الأمن الاستراتيجي لأسطولها الحربى وسفائنها التجارية ولطرق المواصلات الرئيسية إلى مستعمراتها البعيدة ، فالبحار مسار محفوف بالمخاطر تزرخ بالحصوم والأعداء ، وكلما ارتكز الأسطول إلى قواعد رئيسية حصينة تمده بالمؤن والازواد وتتيح له ملجأ آمنا للحشد والانقضااض ، كان أكثر أمنا وأقدر على مجابهة الأعداء وحماية التجارة وطرق الاقتراب الرئيسية إلى المستعمرات .

وليست هذه القواعد مستعمرات بالمعنى المفهوم بل هي مراكز حاكمة لها أهميتها الاستراتيجية فحسب ، فليس لها طابع تجارى ، وقد امتلكت انجلترا عددا منها أتاح لها فضلا عن قوة أسطولها سيطرة كاملة على

البحار لم ينازعها فيه منازع بعد معركة الطرف المسمى وليس للولايات المتحدة من تلك القواعد ما لبريطانيا ففى بواخرها « كطبور البر لانستطيع ابتعادا عن الساحل » .

والمستعمرات سند أكيد للقوة البحرية « فبالمستعمرات - كما يقول - ينفسح امتداد الدولة إلى اراض بعيدة ، نجد فيها سوقا رائجا لتجاريتها ، وعملا أوفر لسكانها ومأوى لأسطولها وموردا وفيرا لرخائها وثروتها » .

استراتيجية للبحر :

كانت أصداء التاريخ تدوى في أذن ميهان فأوحت له بالفكرة الأساسية في كتابه وهي تأثير القوة البحرية على كيان الدولة ومصيرها تأثيرا يحدد دورها في التاريخ ، وعندما أخذ يقومها ويثبتها كانت أحداث التاريخ دائما أمامه تمده بالبرهان والدليل ، ليخرج منها بالحقيقة التي راح يبشر بها ويدعو إليها طيلة حياته وهي أهمية القوة البحرية في بناء عظمة الدولة . وحملته الفكرة على وضع أسس محددة للسيادة البحرية ، كما حملته على استقراء مبادئ للاستراتيجية البحرية يمكن أن تقارن باستراتيجية الحرب أو تقف ندا لها . مادام قد أثبت أن الأسطول لم يعد جزءاً من بناء القوات البرية يسير في ركابها ويعاون في عملياتها الرئيسية ، وأنه بناء مستقل بذاته لا يقل دوره ، إن لم يفق دور القوات البرية ، بل انه ليرى أن القوى البحرية في كل صورها « هي الطريق الملكى المعبد للرخاء القومى ومكانة الدولة بين أقرانها » .

وجاءت أراء ميهان في الاستراتيجية البحرية مبعثرة في مؤلفاته الثلاثة وأخذت تتضح وتتحدد في كتبه الأخيرة .

والواقع أننا لا نستطيع أن نعرض لكتاب « تأثير

القوى البحرية على التاريخ» وحده دون كتب ميهان الأخرى فإنها جميعا تعالج موضوعا واحدا وكأنها كتاب واحد ، وإن ظفر كتابه الأول بالاهتمام فلائنه أجمل فكرته عن القوى البحرية وتبشيره بما لها من أثر حاسم على الأمم ثم كانت كتبه الأخرى تكررارا لما جاء في كتابه الأول وإن اختلف الموضوع واختلفت الفترة الزمنية التي يتناولها .

ويبدو - وقد وضع فلسفة للسياسة البحرية . أنه قد شعر بحاجة هذه الفلسفة إلى الارتكاز على مبادئ استراتيجية تكون ندا لاستراتيجية الحروب البرية وقرينا لها فأخذ يجمع شتاتها ويحدد معالمها في دراساته الأخيرة .

وانخذ نظرية «جوميني» (١٧٧٩-١٨٦٩) في الحرب - وقد عاصره في شيخوخته - أساسا لدراساته الاستراتيجية ، فقرأ مؤلفاته . وأبدى اهتماما بكتابه « حملات الثورة والامبراطورية » و « موجز فن الحرب » . واعترف بفضلته حين تعلم منه أن ينظر إلى أحداث التاريخ البحري كصور « لمبادئ حية » ، وكيف يقوم بنقد تحليل للمعارك والحملات الحربية ، كما عرف من دراسته أن « ليس ثمة حد فاصل بين الاعتبارات الدبلوماسية والعسكرية » .

وقد صاغ جوميني نظريته في الحرب على أسس رئيسية هي :

الموقع - خطوط الاقتراب - المواصلات - الحشد . وأراد ميهان أن يصوغ مثيلا لتلك المبادئ للاستراتيجية البحرية وتكنيك الأساطيل ووجد فيها ما يصالح للبحار صلاحيته على الأرض ، وإن احتاج بعضها إلى التحوير والتعديل . فوضع بذلك أسس الاستراتيجية البحرية التي تركت لمسائها البارزة على سياسة القوى البحرية الكبرى جميعا ، وخطة كل منها .

وأحسن المواقع في الهجوم أو الدفاع ما احتل المركز ، فعلى البر كما في البحر . تسيطر مثل هذه المواقع المركزية على الخطوط الداخلية والمباشرة للهجوم . فالخطوط الداخلية ماهي الا امتداد للموقع المركزي . أو اتصال عدة مواقع مركزية بعضها ببعض . وفي قدرة من يسيطر عليها أن يخشد قواته على أية جبهة بأسرع مما يخشدها العدو وتكون له ميزة الاستخدام الحيد المؤثر . « فالسويس مثالا تقع على خط اقتراب داخلي إذا ما قورنت برأس الرجاء الصالح ، مثلها في ذلك مثل « بنما » إذا ما قيست « بمضيق ماجلان » . وقناة كيبل « بالنسبة « لسكا جراك »

ويبرهن ميهان على أن القيمة الاستراتيجية للموقع لا تتوقف على اتصائه بخطوط الاقتراب الاستراتيجية فحسب . وإنما على قوته الذاتية ، وعلى كفايته من الموارد الخلية أو القريبة . فموقع دوفر وموقع جبل طارق يتشابهان إلى حد بعيد في قربهما من الطرق البحرية ، وفي انهما موقعان مركزيان يتميزان باشرافهما على طرق مائية ضخمة يعبرها عديد من السفن ، وقد يتفوق موقع منهما في تحصيناته ، ولكنه يبقى متخلفا مادام يعتمد على موارد نائية كجبل طارق .

وعني ميهان بالمواصلات خطوط التحرك بين القوات ومراكز الأمداد . فالمواصلات كما يقول : « هي أعظم العوامل أهمية في الاستراتيجية عسكرية كانت أو سياسية » و « عظمة القوة البحرية تكمن في السيطرة عليها » و « القدرة على تأمين المواصلات ، وبالتالي عرققتها في وجه العدو أقوى وأعظم ما يؤثر على شموخ الأمة » وهو ما تمتاز به القوى البحرية ، وعليها لهذا وحده أن تتحرر من كل ما يعوق قدرتها من حيث العدو أو الموقع » وكلما طالت طرق

المواصلات ، كلما مست الحاجة إلى القوة البحرية .
و« يصبح الموقع المركزى أكثر نفعا كلما كان أقدر
على تأمين طرق المواصلات . وهو ما كان لفرنسا
في حربها ضد اسبانيا والنمسا ، كما كان لانجلترا في
حربها مع فرنسا ، فقد تمكن الأسطول الانجليزى
من حصار السواحل الفرنسية ، كما تمكن من تأمين
المصالح البريطانية من البلطيق إلى مصر .

والحشد - كما يؤكد ميهان - من أبرز مبادئ
الحرب البرية والبحرية على السواء ، وما قيمة الموقع
المركزى إلا أنه يجعل عملية الحشد أكثر كفاية ويسرا ،
فاذا واجه الأسطول قوتين فعليه أن يحتشد ليجهز
على كل منهما منفردا ، وهو مبدأ يتقنه ميهان من
دراسته للمعارك التاريخية ، «فما من معركة إلا وكان
النصر أو كانت الهزيمة نتيجة لما جرى عليه الأخذ
بمبادئ الحرب » .

ويرجع تفوق الاسطول البريطانى إلى سلامة
استراتيجيته البحرية وتفوقها ، فقد اكتشفت الانجليز
منذ أزمنة طويلة أن بعض العمليات البحرية كانت
أكثر نجاحا من غيرها ، ففي الحرب مع هولندا واجه
اسطول شارل الثانى الهزيمة لأنه تجافى مبدأ الحشد
وقسم أسطوله قسمين ، قسم لمواجهة الاسطول الفرنسى
والآخر لمواجهة الأسطول الهولندى في وقت واحد .
وانتهت باحتلال الهولنديين لمدخل نهر التيمز ، ولم
يكن قد مضى غير خمسة عشر عاما حين أغلق
أسطول كرموبل القوى موانئ هولندا على تجارتها .
وفي الفترة ما بين عام ١٦٨٩ وعام ١٦٩٨ ، سير
الفرنسيون أساطيل عظيمة لاقتسام السيطرة على البحار
مع الانجليز الذين تحملوا من جراء المحاولة خسائر
جسيمة ، وفي خلال حرب الوراثة الاسبانية (١٧٠٢-
١٧١٢) انسحب الاسطول الفرنسى من المحيطات ،

بينما ضاعف الفرنسيون من عدد الطرادات المغيرة
على السفن التجارية . وبالرغم مما فقدته الانجليز من
التجارة والتجار والسفن التجارية ، فقد ازدهرت
التجارة الانجليزية ، بينما اختفى التجار الفرنسيون من
البحر . وبدأ أن «حرب التعرض» ليست بديلا موفقا
للعمليات البحرية .

وكانت العمليات البحرية ضد فرنسا في حرب
السنين السبع (١٧٥٦-١٧٦٣) ، دليلا على تطور
الاستراتيجية البريطانية ، ففيها قام الاسطول البريطانى
لأول مرة بحصار «برست» ليحول بين الأسطول
الفرنسى والخروج إلى البحر مالم يشق طريقه بالقتال ،
ففرض الحمود على السلاح الهجومي الوحيد لفرنسا
وهو الأسطول ، وأصبحت عاجزة تماما عن استخدامه
استخداما له قيمته العملية ، بينما أخذت السفن
البريطانية في شن غارات سريعة على الساحل الفرنسى
لتنقى قوات فرنسا البرية مشتتة في الدفاع الساحلى ،
كما حشد الانجليز أسطولا في البحر المتوسط قرب
جبل طارق لمنع أسطول طولون الفرنسى من التحرك
لنجدة الاسطول الفرنسى على الجانب الآخر . وعندما
خلا البحر لهم أرسلوا الحملات للاستيلاء على
المستعمرات الفرنسية في جزر الهند الغربية ، وانهارت
التجارة الفرنسية بينما ازدهرت تجارة الانجليز .

وبانتهاء الحرب أدركت الحكومة الانجليزية أن
السيطرة البحرية هي مفتاح الرخاء والنجاح وبذلك
تحولت « مملكة بريطانيا - كما يقول ميهان - إلى
الإمبراطورية البريطانية » .

ويقارن ميهان بين استراتيجية البحرية الإنجليزية
واستراتيجية البحرية الفرنسية ، مناقشا الخطأ والصواب
في كل منهما ، بما يتمشى ونظرتيه إلى استراتيجية البحر ،
فيقول إن الاختلاف بينهما يعكس وجهات النظر

المتباينة للغرض الحقيقي من الحرب البحرية ، فإذا كان الغرض تأمين المواقع الساحلية ، كان الأسطول في هذا سلاحاً معاوناً وفرعاً من فروع الجيش ، وكانت تلك هي وجهة النظر الفرنسية ، بالرغم مما قاله « بيغو دي موروجي - Pigot de Moragues - أعظم رجال التكنيك في فرنسا حينذاك ، وأول مدير للكلية البحرية الفرنسية - من أنه « لا يوجد في البحر ميدان للمعركة يمكن الاحتفاظ به ، ولا مكان يجب الاستيلاء عليه » وإن كان التاريخ لا يدع شكاً في أن حروب البحرية الفرنسية كانت حروب « مواقع » وأن عمليات الأسطول كانت جزءاً من عمليات الهجوم والدفاع عن المواقع .

فإذا كان الغرض من القوة البحرية أن تتفوق على بحرية العدو للسيطرة على البحر ، فإن سفنه وأساطيله تغدو وهي الغرض الأصيل للاقتحام في كل الأحوال ، وكانت تلك هي وجهة النظر الانجليزية ، فكان على أسطولهم أن يحطم قوة العدو في البحر ، ويقطع عليه المواصلات إلى ممتلكاته ، وينضب موارده من الثروة التي يجنيها عن طريق التجارة ، ويكون من اليسير عليه أن يغلق عليه موانئه .

ويفسر لنا وجهة النظر الفرنسية ما تكبدته فرنسا في حروبها البرية بالقارة من نفقات . فرأت ألا ترهقها نفقات القوة البحرية ، وفضلت الطرادات والغارة على السفن التجارية ، وهذا النوع من العمليات ، وهو ما يعرف « بحرب التعرض - Guerre de Course » فضلاً عن قلة نفقاته يحقق الهجوم على التجارة البريطانية مورد القوة والثراء للإنجليز ، إلا أنهم أهملوا الأصل متشبثين بالفرع - كما يقول ميهان - وانصرفوا إلى الغارة على تجارة العدو دون القضاء على قوته البحرية . وتاريخ النزاع الفرنسي الانجليزي حافل بالأمثلة

التي تبرز أوجه التباين بين الاستراتيجية والتكنيك البحري لكل منهما ، فقد كان الفرنسيون يتجنبون القتال ما أمكن ، ولا يخرجون إلى البحر ما لم تضطرهم الظروف ويفضلون أسر السفن الانجليزية بدلاً من تدميرها ، فإذا اضطروا للقتال اختاروا جانب الريح لأن هذا يفرض على العدو « المخاطرة بالهجوم » ويمكنهم من « عرقلة اقترابه » ، بينما يفضل الانجليز اختيار الجانب المضاد للريح حتى يضمنوا دقة التوجيه عند الاقتراب بالتحكم في الدقة دون تأثير للريح « وكانت « خطتهم تقوم على الاقتحام لتحطيم سفن العدو » .

واستطاع الفرنسيون خلال الحروب النابليونية أن يوقعوا بالسفن التجارية الانجليزية لسنوات طوال وبشكل لم يسبق له مثيل ، ولكنهم لم ينجحوا في ارغامهم على التسليم والتفاهم ، وعلى العكس أخذت سيطرة الانجليز البحرية تطرد ، وأصبح دنو السفن من الموانئ الفرنسية محفوفاً بالخطر فارتفعت نفقات المعيشة في فرنسا ، وازدادت متاعب الحصار القاري ، بينما اتسعت التجارة الانجليزية ، ونمت قوتهم البحرية . وحين أغفل الانجليز حصار الأسطول الفرنسي في « برست » خلال حرب الاستقلال الأمريكية ، ووزعوا قوتهم لحماية المستعمرات ، لم يقتنص الفرنسيون وحلفاؤهم تلك الفرصة للسيطرة على المانش واتجهوا للسيطرة على المياه الأمريكية ، فكان تسليم « كورنواليس » أمام الأمريكيين والفرنسيين في « يوركتون » وكان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية .

وتقوم عقيدة ميهان الاستراتيجية على السيطرة البحرية التي تتحقق - كما يرى - بحشد القوى القادرة على طرد أساطيل العدو الحربية والتجارية من البحار ، « ولا يتأتى هذا - كما يقول - بالاستيلاء على السفن والقوافل البحرية قلت أو كثرت ، مهما كان خطرهما على

موارد الثروة والتجارة ، وإنما يتأتى بامتلاك القوة البحرية الضاربة . التي تزيح أعلام العدو عن البحار ، فلا تخفق إلا فوق صوار آفة أو شاردة ، والتي تسيطر على أعالي البحار ، فتجتازها التجارة غادية رائحة آمنة من سطوة العدو ، ولن تكون تلك القوة البحرية الضاربة إلا للأساطيل الكبيرة .

« فإذا لم يكن الغرض الكبير للأسطول هو المطاردة أو الهجوم ، وكانت السيطرة على البحار ، فإن الطابع المؤثر لمثل هذا الأسطول ، هو قوة العمل الهجومى ، وليس السرعة ، فما من فائدة فى الوصول أولاً ما لم تكن من القوة التي تجابه بها العدو عند وصوله » وهذا المبدأ — كما يعتقد — أصدق فى البحر منه على البر ، فالعجز فى قوة النيران لا يمكن سده فى البحر كما يمكن سده فى البر باختيار المواقع الأرضية المناسبة ، وحيث يكون للسرعة جدواها ، وإن لم يكن على حساب قوة النيران ، لذلك أصبحت البوارج ذات المواقع الضخمة عماد الأسطول .

وإذا لم يكن للدولة أسطول قوى فإن أحسن ما تقوم به أن تحتفظ به داخل ميناء حصين لتلقى على العدو عبء حصاره حتى لا ينطلق إلى البحر ، وإن كان هذا لا ينقذه فى النهاية من مصيره المحتوم أمام أسطول قوى . ويخرج ميهان من مناقشته للسياسة البحرية للولايات المتحدة بمبادئ تكمل نظريته الاستراتيجية ، فتراه ينكر أن يعد الأسطول للدفاع فحسب ، وهو خطأ وقعت فيه الولايات المتحدة بسبب الخلط بين الدفاع من الوجهة السياسية والدفاع من الوجهة العسكرية ، فالدفاع من وجهة النظر السياسية يعنى استخدام الأسطول عند الاشتباك فى حرب ، ويعنى من وجهة النظر العسكرية أن يقعد حتى يهاجمه العدو فيدافع عن نفسه ، تاركاً للعدو حرية اختيار الوقت وتحديد أسلوب

القتال . وليس من مهمة الأسطول أن يقوم بمثل هذا « الدفاع السلبي » عن السواحل ، فهذا من واجب الجيش ، فإذا قام به الأسطول فلن يكون رجاله المدربون أكثر من حراس للطوائى « وهى من الكثرة بحيث تحول دون حشد القوات البحرية ، فإذا كانت القلاع والطوائى هى محور الدفاع الساحلى فإنها بالتالى تحقق للأسطول الأمن حين يلجأ إلى قواعده وموانيه ، وحتى إذا كان الأسطول لأغراض الدفاع فحسب ، فإن عليه أن يزيد من عدد بوارجه نسبياً ليحول بين العدو القادم من مناطق نائية وبين التفكير فى الهجوم .

فالغرض الاستراتيجى فى نظرية ميهان هو السيطرة على البحر ، والوسيلة هى التفوق فى التسليح البحرى ، والقاعدة هى العمل الهجومى .

القنبلة الحارقة :

قد نصف كتابه كما وصفه كاتب معاصر ، بأنه أقوى من أية مادة متفجرة ، وقد نتفق على نعتة « بالقنبلة الحارقة » ، إذا ما أردنا أن نصور فقط ما كان لكتابته من تأثير بالغ فى نمو القوى البحرية ، وفيما وصلت إليه قوة الأساطيل الحديثة ذات البوارج الضخمة ، والمدافع البعيدة المدى من عيار الست عشرة بوصة ، فلم يكن ميهان ممن تسوقهم نزع الشئ إلى التدمير . ولم يكن من أصحاب المزاج السوداء ممن ينتشون برؤية الدماء ، ولم يكن حتى من أرباب نظرية الاستعلاء الامبراطورى ، ولكنه رجل وصلت به دراساته إلى حقيقة آمن بها واعتنقها وبشر بها ودعا إليها وهى أن قوة الدولة فى قوة بحريتها ، فإذا كانت نظريته فى الاستراتيجية البحرية قد حملته على تأييد الاستعمار ، فإنه لم يكن فى جوهره استعمارياً ، ولكنه عبر عن حقيقة عصره تعبيراً صادقاً .

وعاش ميهان ليرى دعوته تفرع أسمع الدول

الولايات المتحدة منذ ذلك الوقت قد سارت في الاتجاه الذي رسمه لها ميهان ، فتنبئ صديقه « ثيودور روزفلت » فكرته عن شق قناة بحرية في أمريكا الوسطى تربط الأطلنطي بالباسفيكي عندما تولى الرئاسة ، فإن شق هذه القناة — كما يقول ميهان — عمل استراتيجي جليل بشرط أن تسيطر الولايات المتحدة على كافة خطوط الاقتراب إليها .

وتحولت الولايات المتحدة عن استراتيجية الدفاع الساحلي إلى استراتيجية البحرية على المياه الخارجية للقارة الأمريكية فاستولت على الفلبين وجزر هاواي وبعض المواقع في أرخبيل ساموا وأصبح البحر الكاريبي في قبضتها بعد هزيمة أسبانيا في كوبا ، وسارت في بناء أسطول قوى حتى غدت واحدة من أقوى دول العالم البحرية ، وأخذت تتطلع إلى سيادة البحر حين طالب الرئيس ويلسون الكونجرس عام ١٩١٥ بأن يكون الأسطول الأمريكي على قدم المساواة مع أقوى أسطول في العالم ، ثم كان القانون البحري لعام ١٩١٦ ، بعد أقل من عامين على وفاة ميهان ، فغدت به أقوى دولة بحرية في العالم .

ولقي كتاب « ميهان » في بريطانيا ما لم يلقه في بلاده ذاتها ، فالانجليز أمة بحرية أقامت امبراطوريتها على متن الخضم ، وغدا أسطولها وله السيادة التامة على البحار ، إلا أن الكتاب صدر في فترة تقدمت الحكومة البريطانية فيها برنامج للتوسع البحري يقوم على قاعدة مساواة الأسطول البريطاني بقوة أقوى أسطولين لأقوى الدول مجتمعين معاً ، وجاء الكتاب مؤيداً لنظرية البحرية على نظرية الجيش في الدفاع الاستراتيجي عن الجزر البريطانية ، إذ كان العسكريون من رجال الجيش يميلون إلى تحصين الشواطئ بالاستحكامات والقلاع ضد الغزو الخارجي . وما أسف الانجليز

كهزيم مدافع الأسطول القوية التي نادى بها ، وتركت آراؤه آثارها البالغة في سياستها البحرية وفي التسليح البحري ، كما كانت مثار النقاش عند الجيوبولتكين ، ابتداء من « ماكيندر » إلى « ستراوزهورن » و « هوسوفر » ، وفتحت ميدان الجدل قوياً في مستقبل القوى البحرية بعد التوسع في مد الخطوط الحديدية وبعد ظهور الطائرة كسلاح مقاتل ، وكوسيلة من وسائل النقل السريع ، وشهد ميهان التوسع القاري في مد الخطوط الحديدية ، ولعله سمع عن مشروع خط حديد الشرق « برلين — بغداد — رأس الخليج » . ولكنه لم يعش ليرى المستقبل الذي خطه الطيران ، ومن الطبيعي ألا يتصور حاملات الطائرات الضخمة كجزء من تسليح الأسطول ، وإن أشار مراراً إلى أن الاستراتيجية تصمد كصخرة صماء لا تتغير بينما يتطور التسليح ويتغير .

ولقد كان ميهان قد وضع الأساس النظري والعملي لقوة الولايات المتحدة البحرية ، فقد كانت دعوة من السعة والشمول حتى غدت نبراساً يهتدى لكل الدول التي تنشئ التفوق البحري ، بل كانت الشعاع الذي اهتمت به بريطانيا في المحافظة على قوتها البحرية .

ويقال إن تأثيره في سياسة الولايات المتحدة البحرية بدأ حتى قبل أن ينشر كتابه هذا ، ففي تقرير وزير البحرية الأمريكية لعام ١٨٨٩ ما يتضمن الكثير من آراء ميهان التي وردت في محاضراته بكلية نيويورك البحرية وكان قد بدأها قبل ذلك بثلاث سنوات ، وعند دراسة الاحتياجات البحرية للولايات المتحدة بعد ذلك مباشرة ، تقدمت اللجنة التي شكلت لذلك — وقد اعتمدت في تقديرها على آراء ميهان — باقتراح بناء مائتي بارجة حديثة ،

ويمكن أن نقول إن السياسة البحرية التي اختطتها

لشيء قدر ما أسفوا لأن « أمريكا هو الذى فتح أعين هذا الجيل من الانجليز على ما للقوة البحرية من أهمية وإن عادوا يقولون فى نوع من الكبرياء إنه يسرهم أن يعترفوا لميهان بالفضل بصفته الأجنبي الوحيد الذى يحق له « أن يقدم لهم النصيحة فى شئونهم الخاصة » . ووصف جلاد ستون كتابه « أثر القوة البحرية على الثورة الفرنسية والامبراطورية » بأنه « كتاب الجيل » ، وأشار « لورد سيد هام » إلى مؤلفاته بقوله : « لقد أصبحت لنا - لأول مرة - فلسفة بحرية تستند إلى التاريخ » .

وبالرغم مما تركه الكتاب من تأثير فى نفوس الفرنسيين . حمل أساتذة الاستراتيجية الفرنسية على الاعتراف بتقدمه لاستراتيجيتهم البحرية ، فإنه لم يلقى من تقديرهم ما لقيه من تقدير فى البلاد الأخرى ، ولعله قد أثار فى نفوسهم ذكرى هزائهم الماضية فى البحر . وفى وصف « الأميرال راؤول كاستكس » الأستاذ بأكاديمية الحرب الفرنسية ، لأسلوب الكتاب بأنه « كريه » ما يصور شعور الفرنسيين حياله ، وإن لم يحل هذا الوصف بين « كاستكس » وبين تقدير الكتاب بقوله : إن هذا لا يقلل إطلاقاً من قيمة الكتاب وإبداعه الحق فى ميدان النظرية الاستراتيجية » .

إلا أن الكتاب كان بالنسبة للألمان دستوراً احتذوه ، وساروا على هديه ، وإن أخطأوا فى التطبيق الكلى

لنظرية ، وبلغ من تقديرهم له أن الامبراطور الشاب « غليوم الثانى » كتب عام ١٨٩٤ إلى صديق له يقول : « إننى لا أقرأ كتاب ميهان بل التهمة التهاماً وإنى لأحاول الآن أن أحفظه ظهراً لقلب ، فهو من أمهات الكتب العلمية ، تراه فى كل سفنى ، مرجعاً للقباطنة والضباط فى أسطولى يقتبسون منه ويهتدون بهديه » . وإن حالت موارد ألمانيا وطبيعة موقعها الجغرافى بينها وبين التفوق البحرى .

واحتفت به اليابان ، فكان الكتاب جزءاً من المهمات التى تصرف لضباط البحرية ، وبلغ بهم الإعجاب بميهان أنهم كانوا يستشيرونه فى كل ما يتصل بإنشاء القوة البحرية من بناء السفن إلى العتاد وأنواع التسليح البحرى ، ثم عرضوا عليه أن يكون المستشار الرسمى للبحرية اليابانية وإن اعتذر عن المنصب ، فقد ظلوا يهتدون بتعاليمه حتى أصبحت اليابان أعظم قوة بحرية فى الشرق الأقصى ومنافساً خطيراً للولايات المتحدة وبريطانيا فى البحر » .

ومن المؤكد أن ميهان الذى انتابه القلق ، وهو على فراش الموت عام ١٩١٤ ، من شعوره بأنه كان سبباً فى نمو البحرية الألمانية ، كان سيغدو نادماً أكثر منه قلقاً لو قدر له أن يشهد كارثة الأسطول الأمريكى فى « بيرل هاربر » على يد اليابان .

جار جستوا وبانتاجرويل لفرانسوارابليه

بسم
الدكتور عبد السلام

أحب دراسة اللغات القديمة والتعمق فيها لاسيا اليونانية . وكان لرابليه الكثير من الأصدقاء من الكبراء كانوا يتولون حمايته من حقد رؤسائه وبطشهم . وعلى رأس هؤلاء الأصدقاء الحماة جوفروا ديستيساك الذى كان يمدّه بما يحتاج إليه من كتب ، وأسفار فى أبحاثه ويحيطه بالرعاية حتى نهاية حياته .

ومنذ تلك الفترة المبكرة من الحياة العلمية لفرانسوا رابليه بدأ من حوله يدركون أنه أوسع الإخوان الفرنسيسكان علماً ، ولذا فقد توجس منه رؤساؤه خيفة واستشعروا الخطر من ناحيته فبدأوا يشنون عليه حرباً شعواء منذ حوالى سنة ١٥٢٣ ، ولكنه كان يتغلب على كيدهم له بمعاونة أصدقائه الذين تعهدوا بحمايته . وبفضل جوفروا ديستيساك سمح البابا لفرانسوا رابليه بأن يلتحق بكنيسة سان نبرا وأن يصبح سكرتيراً لأسقفها . وكان رابليه فى هذه الفترة يوانى قراءاته المفضلة إلى نفسه ، و يقوم فى الوقت نفسه بأداء واجباته الدينية كتلاوة القداس والوعظ والإرشاد .

ولن يلبث رابليه أن يمر فى حياته بفترة مضطربة مالت فيها نفسه مع ميوله العلمية على حساب التزاماته

منهج البحث : حياة فرانسوا رابليه - مؤلفاته - فرانسوارابليه الفنان - فرانسوا رابليه وعلم التربية الحديث - الآراء الدينية لفرانسوا رابليه مع مقتطفات مترجمة من مؤلفاته - لماذا تعتبر مؤلفاته من تراث الإنسانية .

حياة فرانسوا رابليه :

لم يتمكن الباحثون حتى يومنا هذا من تحديد السنة التى ولد فيها فرانسوا رابليه ، إلا أنهم يرجحون أنه ولد سنة ١٤٩٤ . وفرنسوا هو الابن الثالث لأنطوان رابليه . وقد ولد فى ضيعة أبيه فى الدفينين بالقرب من مدينة شينوف . وتضم مؤلفات رابليه الكثير من الذكريات عن هذه الضيعة وهذه المنطقة .

ولقد كانت رغبة أبيه هى أن يكرسه لحياة الرهبنة . ولذا فقد بدأ فرانسوا دراسته الأولى فى دير سوني وأتمها فى دير « لابوميت » بالقرب من مدينة أنجييه . ولما بلغ السادسة عشرة من عمره التحق بدير الكرردلييه فى فونتنيه - لو - كونت ، حيث رسم قسيساً .

وفى هذا الدير لم تلبث أن تكونت جماعة من عشاق البحث العلمى كان على رأسها فرانسوا رابليه الذى

الدينية . فلقد بدأ يدرس الطب محققاً بذلك رغبة كان يكنها في أعماقه من زمن طويل ، وحصل من جامعة مونبلييه على درجات علمية ثلاث في الطب كانت آخرها هي الدكتوراه سنة ١٥٣٧ . وبدأ فعلاً يمارس مهنة الطب في مدينة ليون . وفي سنة ١٥٣٤ قام بأول رحلة له إلى روما لاكتسيس ولكن كطبيب . وكانت تلك مناسبة ثمينة بالنسبة له إذ أتيح له حضور جميع استقبالات البابا ، كما تمكن من التغلغل في حياة تلك المدينة والاعتقاد عليها ، وبعد عدة أشهر عاد إلى فرنسا . ويعتقد النقاد أنه ألف كتابه « جارجانتوا » بعد عودته من روما ، وربما كان ذلك في شهر أكتوبر سنة ١٥٣٤ .

ولقد كان للحماس الذي ظهر في كتابه هذا ضد جمود العصور الوسطى وما نشره فيه من نظريات تربوية وسياسية جديدة أثره في أن ينظر إليه المجتمع بعين الريبة والشك . ولذا فقد أثر رابليه الاختفاء من الحياة العامة بعض الوقت . وفي سنة ١٥٣٥ سافر إلى روما للمرة الثانية وانتهاز فرصة وجوده فيها فطلب من البابا أن يصفح عنه بسبب انفصاله عن البندكتان ، كما تمكن من الحصول منه على إذن بالالتحاق بدير سان مور الذي لم يلبث أن أصبح مدنياً خارجاً عن نطاق الكنيسة . وهكذا ألقى رابليه نفسه وقد تحرر من التزاماته كراهب ، واستمر يمارس مهنة الطب في ثياب غير كهنوتية . ثم عاد إلى مونبلييه للحصول على الدكتوراه في الطب سنة ١٥٣٧ كما أسلفنا . وبعد ذلك أخذ يقوم برحلات في وسط وجنوب فرنسا القصد منها الاختفاء عن الأعين حتى لا يضطهد بسبب مؤلفاته . وفي سنة ١٥٤٠ تولى جيلوم دي بيلليه حمايته ، ثم تولاه بعد وفاة هذا الأخير شقيقه رنيه دي بيلليه . وفي سنة ١٥٤٣ استطاع رابليه أن يحصل

من الملك على بعض الامتيازات « لاعادة نشر كتبه ومؤلفاته » ولم يلبث أن نشر كتابه الثالث .

وحينما مات فرانسوا الأول غادر الكاردينال دي بيلليه البلاد ، لأنه كان من المقربين إلى هذا الملك ، وذهب للإقامة في روما حيث تبعه صديقه الوفي رابليه ، إلا أنه كان يعود إلى فرنسا من حين لآخر . وفي سنة ١٥٥١ أصبح ، بفضل جان دي بيلليه ، راعياً لأبروشية مودون . وكان رابليه يحصل على الغلة المادية لهذه الأبروشية دون أن يقيم فيها ، بل كان يقيم في سان مور بجوار صديقه وحاميه الكاردينال دي بيلليه . وانتهى من كتابة مؤلفه الرابع الذي نشر سنة ١٥٥٢ . ولكن البرلمان لم يلبث أن أمر بإيقافه . ومنذ ذلك العهد فقد الناس كل أثر لفرانسوا رابليه الذي ربما يكون قد توفي سنة ١٥٥٣ أو في بداية سنة ١٥٥٤ ، وظهر مؤلفه الخامس بعد وفاته فيما بين عامي ١٥٦٢ و١٥٦٤ وما تزال نسبته لرابليه من الأمور المشكوك فيها .

مؤلفات فرانسوا رابليه :

وهكذا نرى أن فرانسوا رابليه قد خلف للإنسانية خمسة مؤلفات :

١ - باننا جرويل :

وأول هذه المؤلفات الخمسة هو « باننا جرويل » الذي نشر سنة ١٥٣٢ تحت اسم مستعار هو الكوفريباس نازييه . وقبل نشر هذا الكتاب كان قد ظهر في مدينة ليون كتاب غفل من ذكر اسم مؤلفه يحكى قصة مغامرات العملاق جارجانتوا . وحظي هذا الكتاب بنجاح كبير في الأوساط الشعبية . وأراد رابليه أن يستفيد من نجاح هذا الكتاب مجهول المؤلف ، وأن يمارس هذا النوع نفسه من كتب المغامرات فنشر مؤلفه الأول هذا « باننا جرويل » . إلا أن الفرق كان شاسعاً بين هدف المؤلف الشعبي الذي لم يكن يقصد

إلا إلى تسليية الطبقات الشعبية من القراء وهدف رابليه الذى أراد أن يجمع بين تسليية القراء بما فى جعبته الواسعة من دعايات استقاها من قراءاته الكثيرة وبين إفادتهم بالكثير من التفاصيل عن الحياة الواقعية .

وفى هذا الكتاب يتخيل رابليه أسرة من العمالقة حجماً وعقلاً يفكرون بطريقة مختلفة عن طريقة الناس فى العصور الوسطى . وبانتاجرويل هو ابن جارجانتوا . ويأخذ رابليه فى سرد مغامرات هذا العملاق ليبدو فى ظاهر الأمر أنه يسلى قراءه كما فعل الكاتب الشعبى الذى سبقه ، إلا أن جو العمالقة هذا لم يكن فى الواقع إلا غطاء لما يريد التعبير عنه من أفكار جديدة مخالفة أو مناقضة لأفكار الكنيسة والجامعة فى ذلك الوقت . ولقد كان كبار الكتاب والمفكرين يتفننون دائماً فى خلق الوسائل التويهية تلك ليتمكنوا من نشر آرائهم وهم فى مأمن من بطش أصحاب السلطة وأولى الأمر كما فعل لافونتين فيما بعد حين اتخذ من دنيا الحيوان فى أقصاه ستاراً يحتجى به ضد بطش أصحاب السلطة . ونلاحظ أن بعض فصول كتاب « بانتاجرويل » تبعد بعداً تاماً عن جو الدعايات الشعبية وتنشر الأفكار الإنسانية السامية التى حارب بها رابليه جمود العصور الوسطى لا سيما الفصول التى ينتقد فيها « روتين » العلوم القضائية والتى يدافع فيها عن الانجيلية .

٢ - جار جانتوا :

نشر رابليه كتابه الثانى « جار جانتوا » سنة ١٥٣٤ . وكما ذكرنا فيما سبق فقد ظهر هذا الكتاب إثر عودته من رحلته الأولى إلى إيطاليا . وبما أن جار جانتوا هو أبو بانتاجرويل فقد أصبح هذا الكتاب هو الأول بالنسبة للمحنة العمالقة هذه ، بينما اعتبر بانتاجرويل هو الكتاب الثانى .

وخطة هذا الكتاب هى :

(١) طفولة جار جانتوا ودراسته - صولاته وجولاته فى الحرب - مكافأته للاستصرين بإنشاء كاتدرائية تيلم .

(ب) إذا تركنا جانباً جو العمالقة المفتعل هذا نجد أن الكتاب يصف الحياة الواقعية فى المنطقة التى عاش فيها رابليه وما تقوم عليه من تقاليد وعادات بكل دقة وأمانة ولذا فتعتبر هذه الفصول مرجعاً تاريخياً لحياة الفرنسيين فى هذه الفترة . وهذا الكتاب خاص بالذكريات الشخصية لفرانسوا رابليه نفسه .

(ج) فى هذا الكتاب يذكر رابليه رأيه فى صراحة تامة حول بعض المشكلات العامة كمشكلة التعليم والحرب والفتوحات ، ويهاجم علماء اللاهوت فى السوربون ويهاجم كذلك الرهبان الذين يركنون إلى الكسل والترف ويسدد ضرباته إلى الخرافات الدينية والشعوذة . ومن أهم مميزات هذا الكتاب أن بعض فصوله تحمل دعوة صريحة من المؤلف نحو العودة إلى تعاليم الإنجيل الحالصة وحدها والبعد عن تفسيرات علماء اللاهوت وإضافاتهم الخاطئة .

٣ - الكتاب الثالث :

ظهر هذا الكتاب سنة ١٥٤٦ . ومما يثير الانتباه أنه خلو من أى هجوم على الكنيسة أو الجامعة أو الحكومة ؟ ترى ما السبب فى ذلك ؟ هل تخلى رابليه عن حماسه وعن سياسته ؟ لقد كان ثمة عاملان حملاً رابليه على العدول عن سياسته الهجومية السابقة ، أو على الأقل على التخفيف من حدتها . وأول هذين العاملين أن الملك كان قد أباح سنة ١٥٣٤ للسوربون حرية التصرف ضد كل من يهاجم المعتقدات والأفكار القائمة ، ولذا فقد غادر رابليه مدينة ليون فى فبراير سنة ١٥٣٥ من

باب الاحتياط . وثاني هذين العاملين أن رابليه كان راعياً في التقرب إلى الملك وكسب وده .

وكان رابليه قد سُم موضوعات العمالقة جارجانتوا وبانتاجرويل فجعل بطل هذا الكتاب : بانورج . وخطه الكتاب الثالث هي نفسها خطة الكتابين السابقين فهو يدرس الموضوعات الاجتماعية والعلمية والسياسية في قالب من قصص المغامرات . ومن أهم موضوعات هذا الكتاب موضوع الزواج . ويبحث بانورج موضوع الزواج فيقول لنفسه : « تزوج إذن » . ثم يعود فيبحث مضاره فيقول لنفسه : « لا تتزوج إذن أبداً » . يأخذ في تأمل النجوم وتفسير الأحلام واستشارة العرافات والمنجمين والأطباء فلا يدله أحد من هؤلاء على رأي حاسم في هذا الموضوع أو يهديه إلى طريق يضمن له الوصول إلى السعادة . وتدور كل هذه المداولات والاستشارات في جو كوميدي سوف يستلهم منه مولير فيما بعد بعض مواقف تمثلياته الكوميدية . ويقطع بانتاجرويل ، الذي يقوم في هذا الكتاب بدور بعيد عن دور العمالقة كما رأيناه في الكتابين السابقين ، يقطع الموضوع بأن يندد بالزواج الذي يتم دون رأي الوالدين ، ويخضع خضوعاً تاماً في هذا الموضوع لرأي والده .

ورغم الاحتياطات التي اتخذها رابليه في هذا الكتاب للتخفيف من حدة هجومه على الكنيسة والجامعة فقد صودر الكتاب كسابقيه واضطر المؤلف إلى الاختفاء في مدينة متر في مارس سنة ١٥٤٦ .

٤ - الكتاب الرابع :

في سنة ١٥٤٨ نشر رابليه أجزاء من الكتاب الرابع عبارة عن أحد عشر فصلاً تتسم بالتروى والبعد عن كل هجوم ضد علماء اللاهوت . وفي سنة ١٥٥٠

حصل من الملك على حق إعادة طبع مؤلفاته وأخذ للأمر أهبطه وبدأ العمل . إلا أنه فيما بين عامي ١٥٥١ و ١٥٥٢ اشتد التنافس على السلطة بين البابا يوليوس الثالث و الملك هنري الثاني . وأراد رابليه أن يتنهر هذه الفرصة ويهاجم البابوية مخفياً وراء وسائل التعمية المكشوفة التي كان يتفنن في خلقها ، إلا أن تلميحاته كانت تتجه رأساً ضد أطماع البابوات الدنيوية . وقد حدث هذا لسوء الحظ في وقت تم فيه الصلح بين البابا والملك . وهكذا أصدر البرلمان أمراً بمنع تداول هذا الكتاب كما منع من قبل الكتب الثلاثة السابقة .

٥ - الكتاب الخامس :

ظهر هذا الكتاب سنة ١٥٦٤ بعد موت رابليه بعدة سنوات وكما أسلفنا ما زال النقد يشكون حتى الآن في نسبة هذا الكتاب للمؤلف لأن أسلوبه وطريقته في سرد الأحداث تختلف تماماً عن طريقة رابليه .

ومع ذلك فإن أسلوبه الساخر يبدو من حين لآخر في بعض فقرات من الكتاب بحيث يصعب على الناقد أن يقطع برأى فاصل فيما إذا كان الكتاب للمؤلف نفسه أم لكاتب آخر يتفنن في تقليده . وربما يكون من العسير بل من المستحيل إزالة الغموض المحيط بهذا الموضوع .

فرانسوا رابليه الفنان :

من أهم ما تتميز به مؤلفات فرانسوا رابليه نزعته : هما النزعة الإنسانية ونزعة حب الطبيعة .

أما نزعة الإنسانية فتتجه إلى تقدير الإنسان ومنحه الثقة المطلقة . إن هذا الإنسان الذي جعلت منه الكنيسة في العصور الوسطى آلة صماء لترديد التعاليم الدينية عن ظهر قلب دون وعي أو إدراك صحيح لروحها الحق ومقصدها السليم ، والذي لم توله هذه الكنيسة أي قسط من الثقة يستطيع أن يصل إلى مستوى رفيع من

كل قيد التي يمنحها رابليه للإنسان موضع جدال بين النقاد ، إلا أن ذلك لا يمنع من إقرار فضل هذا الفيلسوف في أنه أول من أطلق تلك الصيحة التي ردت للإنسان اعتباره وكرامته وحرية بعد أن سلبتها منه العصور الوسطى لمدة طويلة . وهو في ذلك أشبه بنبي يطلق أول صيحة تدعو إلى طريق الحق في زمن كان الناس فيه يعمهون في ظلمات الضلالة والجهل .

الواقعية في أدب فرانسوا رابليه :

وإذا بحثنا مؤلفات رابليه من الناحية الأدبية وجدنا أنه من أوائل الكتاب الفرنسيين الواقعيين الذين يصفون الواقع بطريقة مجسمة دقيقة حية تجعل القارئ يعيش فيه بكل حواسه لا يخيله فقط ، كما أنه يملك فن إحياء الحوار حتى أيكاد القارئ يراه ويسمعه ويشارك فيه . ولذا فإن كتبه النابضة بالحياة تشد القارئ إليها شداً .

ورابليه كاتب ساخر مازح يعرف كيف يمزج الحد بالهزل والدعابة . ولا بد للقارئ من جانب كبير من اللباقة وسعة الإدراك ليفهم أن الهزل يخفى تحته كثيراً من الحقائق العميقة أو أنه وسيلة للتعمية يقصد بها إخفاء هجوم موجة ضد الحكومة أو الكنيسة أو آراء العصور الوسطى عموماً التي كان يفرضها القصر والسوربون على الناس فرضاً . ولم يكن من العسير اكتشاف ما وراء هذه التعمية وهذا ما جر على المؤلف المتاعب طيلة حياته واضطره إلى أن يحيا حياة مضطربة لا استقرار فيها ، كما أن هذا المزاج والسخرية كثيراً ما كانا يرتفعان إلى درجة الفكاهة العالية . وكم من فصل من مؤلفاته يعتبر فناً من فنون الفكاهة لم يفت مولير أن ينهل منها كما قدمنا . وتعتبر مؤلفاته من هذه الناحية صورة من شخصيته فلقد كان رابليه في حياته يمزج بين الحد والهزل ولذا فقد تناولت الأساطير شخصيته فأحاطتها بكثير من القصص التي ربما ذهب بعضها إلى

الكفاية إذا أحسن تعليمه وثقافته ، ويتخذ رابليه من نفسه مثلاً في هذا المجال . فلقد كان كما رأينا محباً للعلم مشغولاً به لا يكل ولا يمل من التحصيل والقراءة . فالإنسان ينبغي أن يكون غوراً للعلم ، وهو يستطيع أن يصل إلى الحقيقة المعنوية بدراسة أفلاطون وإلى الحقيقة القانونية بدراسة القانون الروماني ، وإلى الحقيقة الدينية بدراسة نصوص الإنجيل عن قرب ، وإلى الحقيقة العلمية بدراسة الطب والفلك والرياضيات والطبيعات . فإذا ما بلغ الإنسان هذا المستوى العلمي الرفيع فقد أصبح إنساناً كاملاً جديراً بالتقدير والثقة التامة .

أما حبه للطبيعة فقد كان كذلك نوعاً من الثورة ضد تعصب الكنيسة وجمودها في العصور الوسطى . فلقد كانت تمارس سلطة قاهرة للإنسان جسماً وروحاً ولذا فقد نادى رابليه بتحرر الجسم والروح معاً ، وساعدته دراسته للطب وممارسته له على الإعجاب بجسم الإنسان ودقة نظامه واعتبر ذلك النظام الدقيق جزءاً من نظام الكون ودقته . ولذا فقد كرس رابليه جانباً كبيراً من مؤلفاته لدراسة الحياة البدنية للإنسان وغذائه ووظائفه الطبيعية ، ونادى بمنح الجسم الحرية التامة في الحركة وتقويته بالرياضة البدنية والعناية بالقواعد الصحية . وجميع الآراء التي يعبر عنها في هذا الصدد تعتبر من أحدث آراء علم الصحة الحديث .

أما من الناحية الروحية فقد نادى رابليه بمنح الإنسان الحرية التامة في التصرف . فقد دلته تجربته الخاصة في نفسه على أن الإنسان خير بطبيعته جدير بكل ثقة . والإنسان العادي إذا منح الحرية التامة أحسن استغلالها دون أي تفریط أو إفراط . إن الطبيعة التي أنجبت الجمال والتناسق لا يمكن أن تكون مصدر شر أو أذى ولذا فالإنسان خير وينبغي منحه الثقة التامة والحرية المطلقة . وربما كانت تلك الثقة المطلقة والحرية الخالصة من

حد المبالغة . ومما يذكر عنه دون تأكيد أن آخر كلمة قالها : « اسدلوا الستار » لقد انتهت المهزلة . ثم أطلق ضحكة ساخرة كانت خاتمة حياته .

ومما ساعد رابليه على بلوغ هذا المستوى الأدبي هو سعة اطلاعه وأسلوبه الفنى . فهو يملك من الكلمات مالا حصر له ويستطيع أن يجد من الأساليب ما لم يصل إليه غيره ، كما أنه يملك القدرة على خلق كلمات وتعابير جديدة . وتعتبر جملة آية فى التناسق والكمال الفنى . إلا أن أسلوبه يختلط بكثير من الكلمات الشعبية التى ربما تهبط إلى مستوى السوق أو إلى حد البذاءة . ولا ينبغي أن نقسو على ذلك افنان بسبب ذلك فإن أحداً من قراء عصره لم يكن يدهش إذ يرى هذه الكتوز الأدبية والفلسفة تختلط بهذه التعبيرات والألفاظ النابية . ولم تكن تلك الحرية المفرطة فى التعبير تؤذى شعور أحد . ولذا فيجدر بنا أن نؤولها على أنها عادة من عادات العصر . وقد تولت المطابع فى عصرنا هذا نشر مؤلفات هذا الكاتب الكبير بعد أن نقحتها من هذه الألفاظ وتلك التعبيرات وإن كان معظم النقاد ما زالوا يفضلون نشر النصوص الأصلية على علاقتها . ويرى لابروير ، الكاتب الناقد الفرنسى الذى عاش فى أواخر القرن السابع عشر وصاحب كتاب « الطبايع » ، يرى إزاء هذه المتناقضات أن رابليه شخصية من أغرب الشخصيات فهو فى آن واحد عملاق قادر على أن يسحر السوق والغواء كما يعتبر صحنأ ممتازاً لأرفع الناس ذوقاً .

رابليه وعلم التربية الحديث :

إذا كانت مؤلفات رابليه قد عاشت حتى الآن وما زالت تقرأ بشغف فذلك لا لأنها تحوى قصصا مسلية عن حياة العمالقة جارجانتوا وابنه بانتا جرويل ومن حولهما ، وكيف عاشوا وماذا كانوا يأكلون

وكيف وصلوا إلى تثقيف أنفسهم والمحافظة على صحة أبدانهم ، فحسب ، وإنما لأنها تعتبر أول مرجع لعلم التربية الحديث ، كما يعتبر رابليه من الرواد الأوائل لهذا العلم الذى يزداد كل يوم أهمية فى عصرنا هذا . وهو أول من نادى ، فى منهج تعليم العمالق جارجانتوا ثم ابنه بانتا جرويل ، بأن يتم هذا التعليم فى جو من الحرية التامة دون أى إكراه أو ضغط ، كما كان أول من وضع برنامجا منظما دقيقا يسير عليه التلميذ دقيقة بدقيقة فىتم تثقيفه بطريقة كاملة دون أن يشعر هو بأى ملل ولا لإجهااد ودون أن تضيع لحظة من وقته هباء . ويتنهر رابليه هذه الفرصة فيسخر من منهج التعليم الذى تبعه هو وأبناء جيله والذى كان يطبق على التلاميذ بالقوة . فقد بدأ جارجانتوا تعليمه على أيدى علماء اللاهوت فتعلم الحروف الأبجدية عن ظهر قلب فى خمس سنوات وثلاثة أشهر ، ثم حفظ بعض كتب من اللغة والقواعد باللغة اللاتينية فى ثلاثة عشر عاماً وستة أشهر وأسبوعين . ثم كتابا آخر فى قواعد اللغة اللاتينية مع بعض الشروح والمثون فى ثمانية عشر عاماً وأحد عشر شهراً ، واستوعبه تماماً لدرجة أنه كان يستطيع تلاوته عن ظهر قلب تلاوة معكوسة من الآخر إلى الأول . ثم حفظ التأريخ الشعبى فى ستة عشر عاماً وشهرين وأخيراً حفظ طائفة من كتب البلاغة وكتبا أخرى على شاكلتها .

وهكذا يعطينا رابليه فى ذلك القالب التهكمى الساخر فكرة واضحة عن منهج الدراسة الذى كان متبعاً فى عصره . وبعد ذلك يعد للتلميذ جارجانتوا منهجا آخر صحيحا سليما يجعل منه إنساناً صالحا . ولنفارن فى النصين التاليين بين الطريقة التى كان يسير عايتها جارجانتوا فى دراسته على أيدى علماء

اللاهوت ثم الطريقة الصحيحة التي أعدها له مدرسه
بونوقراط الذي يعبر عن آراء رابليه نفسه .

والنص الأول ، وتلك ترجمة له ، يعطينا فكرة
عن الطريقة السقيمة العقيمة التي كان يسير عليها
جارجانتوا والتي خلقت منه إنسانا مغروراً تافها :
« لقد أمر بونوقراط في أول الأمر أن يسير جارجانتوا
على الطريقة التي اعتاد عليها ليرى كيف استطاع
أساتذته القدامى أن يجعلوا منه إنسانا غيبيا وتافها
وجاهلا في كل هذا الوقت الطويل . وعلى ذلك فقد
نظم وقته بحيث يستيقظ ما بين الساعة الثامنة والتاسعة
سواء أكان النهار قد طلع أم لا . هكذا أمر أساتذته
القديمي مستندين في ذلك إلى قول داود : « من
العبث أن تستيقظ قبل طلوع النهار » (١)

ثم يأخذ يتلوى ويتثنى ويشد أطرافه في فراشه
حتى يساعد أعضاء جسمه على تأدية وظائفها .
ثم يرتدى ملابسه حسب الفصل إلا أنه لا يجد غضاضة
في لبس رداء طويل عريض مبطن بفراء الثعالب .
ثم يمشط شعره بـمشط «ألمان» (٢) بأن يمسك به
بأصابعه الأربعة وإبهامه لأن أساتذته قالوا له إن كل
طريقة أخرى لتمشيط الشعر والاعتسال والنظافة هي
مضيعة لوقته في هذا العالم .

« ثم يأخذ في البصق والتقيء والسعال والصياح
والعطس . وبعد ذلك يتناول إفطاره ليتغلب على
الهواء الفاسد بالأطعمة الآتية : المقلبات والمشويات
وفخذ الخنزير ولحم الجلد المحمر والحساء اللدسم

(١) آية للتريث ١٢٧ استشهد بها رابليه استشهاده حرفياً كما
يقول « لا تقربوا الصلاة » ولا يذكر بقية الآية . وتمتتها التي لم
يذكرها رابليه هي : إذا كان الرب لا يبارك جهودك .

(١) ألمان أستاذ من أساتذة السوربون الذين يعتنقون طريقة
القسر والجمود .

الذي يتناوله الرهبان في السادسة صباحاً . ولما قال له
مدرسه بونوقراط إنه لم يكن ينبغي له أن يفعل كل
ذلك قبل أن يؤدي بعض التمرينات لدى مغادرته
الفراش أجاب جارجانتوا قائلاً :

« ماذا ! ألم أقم بما يكفي من التمرينات ؟ لقد
انثنت ست أو سبع مرات في الفراش قبل أن أنهض .
ألا يكفي ذلك ؟ إن البابا الكسندر كان يفعل ذلك
بناء على نصيحة طبيبه اليهودي ، وإنه عاش حتى
الموت رغم أنف حساده . ولقد عودني أساتذتي
الأوائل على ذلك وقالوا لي إن الإفطار يقوى الذاكرة .
لذا فقد كانوا يبدؤون هم يومهم بالشراب . وإنني
أجد صحتي طيبة جداً وشهيتي في وجبة الغداء أقوى .
ولقد قال لي الأستاذ توبال (وهو أول الليسانس من
جامعة باريس) إن الفائدة ليست في الجري بسرعة
ولكن في البدء مبكراً ، ولذا فإن صحة الإنسانية
لا تكون بالشراب كثيراً كثيراً كالكلاب وإنما
بالشراب في الصباح . ومن هنا كان هذا البيت
من الشعر :

إن الصحو في الصباح ليس هو السعادة - للشراب
في الصباح أفضل .

« وبعد أن يتناول إفطاره على أتم وجه يذهب إلى
الكنيسة حيث يحضرون له في سلة كبيرة كتاب
تفسير الإنجيل وقد أحيط بلفائف كثيرة فنقل وزنه
بسبب هذه اللفائف حتى أصبح أحد عشر قنطاراً
وستة أرطال قل عن ذلك أو زاد . وهناك يستمع
إلى نحو ستة وعشرين أو ثلاثين قداساً . وفي هذا
الوقت يأتي إليه قارئ الصلوات وقد تعثر في معطف
ثقيل ويخفف عنه التعب بالشراب المضاف إليه
النبيذ . وفي الوقت نفسه الذي يشرب فيه يترنم
بكل هذه الصلوات وبدقة لاتسقط معها منه أية

قطرة على الأرض . وحين بهم بالخروج من الكنيسة يحضرون له على عربة يجرها ثور مسبحة القديس كلوديس التي كانت كل حبة فيها في حجم رأس الإنسان فيتلو عليها التسابيح أكثر من ست عشرة مرة وهو ينتزه في الأروقة والحدائق ، ثم يأخذ في الاستذكار نحو نصف ساعة على الأكثر وعينه مستقرتان فوق كتابه ولكن كما يقول الكاتب الساخر (١) روحه في المطبخ .

« ثم يجلس إلى المائدة . ولما كان بطبيعته بطيئاً في إثارة شهيته فهو يبدأ وجبته بعدد مضروب في اثني عشر من أفخاذ الخنازير وألسنة الثيران المدخنة والبطارخ وغيرها قبل أن يبدأ في تعاطي النبيذ . وفي هذا الوقت يأخذ أربعة من القائمين على خدمته بإلقاء الخردل (المستردة) في فمه بالخاروف الواحد تلو الآخر ، ثم يشرب جرعة هائلة من النبيذ الأبيض . وبعد ذلك يأكل حسب الموسم اللحم كما تسمح له شهيته ، ثم يكف عن الأكل حينما تبدأ بطنه تؤلمه . أما الشراب فليس له نهاية ولا قاعدة لأنه يقول إن المرء يكف عن الشراب حينما يرتفع الفلين الذي يتكون منه نعل مداسه إلى نصف قدم » (قصة جارجانتوا الفصل الحادى والعشرين) .

بهذه المبالغات التي يخلقها رابليه في دنيا للعمالقة التي تسود كتابه «جارجانتوا» يقصد كما قلنا إلى مهاجمة منهج التربية الذي طبق عليه والذي كان مازال يطبق في المدارس وفي الجامعة . ثم بعد ذلك يغير بيروقراط مربى جارجانتوا منهج التربية المعيب هذا ويرسم منهجاً آخر صحيحاً سليماً كما تبينه لنا الصفحة التالية المترجمة عن الفصل الثالث عشر «لجارجانتوا» .

(١) يقصد به تيرانس في ملهات الحصى .

« وبعد ذلك وضع له خطة للدراسة تكفل له عدم ضياع دقيقة واحدة ، من اليوم . وهكذا كان يقضى كل وقته في الدرس وطلب العلم : كان جارجانتوا يستيقظ في الرابعة صباحاً . وبينما كان القائمون على خدمته يدلكون له جسمه كان قارئة يتلو عليه بعض صفحات من الكتاب المقدس بصوت جهورى واضح ونطق صحيح سليم جدير بما يقرأ . وقد عهد بذلك إلى تابع شاب من مدينة باشيه (بالقرب من شيفرن حيث ولد رابليه) . ويدعى هذا التابع : أناخيوس (وتعنى باليونانية القارىء) . ومن أغراض هذا الدرس أن يتعلم تبجيل الله وعبادته والصلاة لله مرات عديدة إذ أن هذه القراءة كانت تبين جلاله وأحكامه السديدة الرائعة .

وبعد ذلك يرتدى ملابسه ويمشط شعره ويلبس غطاء رأسه ويتعطر . وفي خلال هذا الوقت تعاد عليه دروس اليوم السابق ، وكان هو نفسه يلقيها عن ظهر قلب ويطبقها على حياته العملية والإنسانية . وكان هذا الدرس يمتد أحياناً ساعتين أو ثلاث ساعات ، ولكن كان عادة يتوقف حينما يتم ارتداء ملابسه ، ثم يأخذ مدرسه في القراءة له لطوال ساعات ثلاث .

« وبعد ذلك يخرج إلى الهواء الطلق وهو يبدى دائماً ما يعن له من ملاحظات حول دروسه ، ثم يبدأ في لعب الكرة أو الكرة الثلاثية (التي يلعبها فريق مكون من ثلاثة لاعبين في شكل مثلث) وهكذا يروض جسمه كما سبق له أن راض نفسه . وكانت الحرية المطلقة هي التي تسود اللعب فكانوا يكفون عنه حينما يطيب لهم ذلك ، وكان هذا التوقف يحدث حينما يتصلبون عرقاً أو يدر كهم التعب . وحينما يفرغون من تخفيف أجسامهم وتدليكها بعناية يغيرون ملابسهم

ويبدأون تزهة لطيفة قبل أن يذهبوا لاستطلاع ما إذا كان الغداء قد أعد . وهناك في انتظار الغداء يأخذون في تزييد بعض مقتطفات من الدرس في وضوح وفصاحة .

« وفي هذا الوقت تكون الشهية قد فتحت فيجلسون إلى المائدة طبقا لقواعد آداب الأكل . وفي بداية الوجبة تقرأ بعض القصص المسلية عن المغامرات القديمة يشرب خلالها جارجانتوا النبيذ الفاتح للشهية . وبعد ذلك إما أن يواصل القراءة أو يسمرون معاً في مرح حسب ما يترأى لهم . ويكون الحديث في الأشهر الأولى عن طبيعة المواد الغذائية التي تقدم لهم وخصائصها من خبز وتبذ وماء ملح ولحم وسمك وفاكهة وخضروات وجذور وعن طريقة إعدادها . وكان هذا يؤدي في وقت قصير إلى الإلمام بعلماء اليونان والرومان مثل بلين وأثينيي وذيوسكوريد وجالينوس وأرسطو وغيرهم . وخلال هذا الحديث كثيراً ما يؤتى إليهم على المائدة بكتب العلماء السابقين هؤلاء للتأكد مما يتناقشون فيه . ولقد وعى جارجانتوا في ذاكرته كل ما قيل في هذا الشأن حتى إنه لم يكن ثمة طبيب يعرف نصف ما يعرف . وبعد ذلك يتحدثون فيما قرءوا من دروس الصباح ويختمون الوجبة ببعض مربى السفرجل وينظفون أسنانهم بالسواك ويغسلون أيديهم وأعينهم بالماء النقي ويحمدون الله بأن يوجهوا إليه بعض الترنيمات في مدح عظمته وجلاله وقديسيته .

ثم يأتون بأوراق اللعب لا لجرد اللهو بل لتعلم آلاف من اللعب ووسائل التسلية الجديدة المبنية كلها على الرياضيات . وبهذه الطريقة أحب جارجانتوا علم الأعداد حتى إنه في كل يوم بعد الغداء والعشاء كان يقضى وقته في هذه المتع حتى اعتاد أوراق اللعب

والرياضيات . ولقد وصل علمه في هذه العلوم سواء من الناحية النظرية أو التطبيقية حدّاً جعل معه أكبر العلماء يعترفون بأنهم بالقياس إليه يعتبرون لا يعرفون إلا الألمانية العويصة .

« ولقد أتقن جارجانتوا جميع فروع الرياضيات من هندسة وفلك وموسيقى . وذلك لأنه كان يقضى فترة الهضم في اللعب على جميع الآلات الموسيقية والتدريب على الأشكال الهندسية ، بل أنه وصل إلى ممارسة القوانين الفلكية . »

نرى من هذا النص أن رابليه قد خط لتلميذه منهجاً دراسياً منظماً . فهو يبدأ يومه في ساعة مبكرة وبقراءة بعض صفحات من الكتاب المقدس بلهجة صحيحة رصينة تمكنه من التعمق فيه وملء نفسه بالإيمان بجلال الله وقديسيته . ثم يأخذ في تكرار دروس الأمس فيؤدي التكرار إلى أن يحفظها عن ظهر قلب . وبعد ذلك يقضى مع مدرسه بعض ساعات في القراءة والدرس . ولما يدركه التعب يخرج إلى الهواء الطلق لممارسة ماشاء من رياضة فينشط جسمه وذهنه إلا أنه يكف عن ذلك إذا شعر بالتعب أو بعدم الميل إلى الاستمرار في اللعب . ثم يتناول طعامه ويستفيد من الوقت الذي يقضيه أثناء الطعام بأن يتناقش وأستاذه حول تركيب ما يقدم إليه من ألوان الطعام وما تحويه من مواد غذائية وأثرها في الصحة العامة ، ثم يقضى فترة الراحة بعد الغداء في لعب الورق بطريقة جديدة تؤدي إلى توسيع مداركه الرياضية ، وبعد ذلك يستأنف دراسته . وهكذا لا يضيع من وقته طوال اليوم دقيقة واحدة ، وفي الوقت نفسه لا يشعر هو بالتعب أو الملل أو الإجهاد .

وهذه الآراء التربوية كلها ، وإن كانت تبدو لنا اليوم عادية ومكررة ، إلا أنها كانت جديدة كل الحدة

في عصر رابليه بل واعتبرت هجوماً جريئاً على الطريقة المدرسية الكنيسية والجامعية المتبعة في عصره . وأهم هذه الأفكار فكرة الحرية المطلقة التي ينادى بأن تمنح للطالب . فهو يرى أن الطالب ينبغي أن يدرس في جو من الحرية لا قسر فيه ولا إكراه وأنه لن يستغل هذه الحرية استغلالاً سيئاً أو يسيء التصرف فيها لأنه ، أي رابليه ، يوجه كلامه إلى المترين من الناس . أما الطالب الذي يسيء إدراك معنى هذه الحرية ويفرط في استخدامها فهو إنسان غير مترن وغير عادي التكوين فهو يسقطه من حسابه ولا يقصده بأى حديث . وغنى عن الذكر أن الحرية هي القاعدة التي يعتمد عليها علم التربية الحديث ولذا فيعتبر الفرنسيون رابليه المرجع الأول لعلم التربية .

الآراء الدينية لفرانسوا رابليه :

من أهم آراء فرانسوا رابليه التي أثرت تأثيراً مباشراً في أبناء جيله وفي الأجيال التي بعده هي آراؤه الدينية التي كانت تهدف إلى تحرير الدين من استعباد علماء اللاهوت وتخليصه من الخرافات والدجل والتفسيرات الخاطئة المتطرفة . ولذا فقد نادى أولاً بوجود اللجوء إلى النص الأصلي للكتاب المقدس قبل اللجوء إلى أية تفسيرات من قبل الكنيسة . ثم نادى بإعداد القساوسة والرهبان إعداداً سليماً على أسس جديدة مخالفة تماماً للأسس التي كانت تطبق في إعداد القساوسة والرهبان حتى ذلك العهد . وكما نادى رابليه بالحرية المطلقة في التعليم عموماً فقد نادى بالحرية المطلقة بالنسبة لتعايم القساوسة والرهبان . وهذه الحرية مبنية على نفس فكرته في إعداد المواطن الصالح ، وهي أن الإنسان الطبيعي سليم التفكير إذا منح الحرية كاملة غير منقوصة فإنه يستعملها في غير ما إفراط أو تفريط . ومن بين مظاهر هذه الحرية عدم فصل الرهبان عن الراهبات في الأديرة وخلق

أما عن فكرة أن المرء ينبغي أن يكون غوراً للعلم لا يبتوى منه أبداً وأنه يتخذ من نفسه في هذا السبيل مثالا يحتذى ، فيرى بعض النقاد أن رابليه يبالغ في فكرته هذه وأن معاصره المفكر مونتيني كان أبعد منه نظراً حينما نادى بأن يكون هدف التربويين هو خلق رعوس حسنة الإعداد لا محشورة حشراً بالمعلومات ، ونجد أنه ليس ثمة تناقض على الإطلاق بين رابليه ومونتيني في هذا الصدد إذ أن رابليه كما رأينا في النص السابق لا يرى الاعتماد المطلق على الذاكرة ولا ينادى بالحفظ عن ظهر قلب ولا يحشو الرأس بما هي راغبة عنه من معلوماته . فالدرس ينبغي أن يكون متعة للدارس وأن يفهمه ويهضمه هضمًا تاماً . أما إذا وصلت الذاكرة إلى حفظه عن ظهر قلب من كثرة تكراره ومناقشته فلا ضير في ذلك . والذاكرة مسجل حساس لاسيما في الصغر وينبغي الاستفادة من طاقتها في تلقين التلميذ ما لا ينبغي أن ينسى من معلومات دون إرهاق أو إجهاد .

وسيدات الطبقة الراقية زهور الجمال وذوات الوجوه
الملائكية ذوات المظهر التقي العاقل» وكذلك المسيحيين
الإنجيليين . ثم تسترسل اللافتة قائلة : « ادخلوا حتى
نؤسس هنا العقيدة العميقة التي نفحم بها أعداد الكلمة
المقدسة » . ويفهم من هذه اللافتة إن تصدر المؤلف
هو العودة بالمسيحية إلى نصوصها الأصلية وتخليص
الطبيعة الإنسانية لدى الرهبان من أى كبت ، وهذان
هما الهدفان الرئيسيان لعصر النهضة . ويرى رابليه
أن ذلك ممكن التحقيق إن لم يكن بالنسبة للناس جميعا
فعلى الأقل بالنسبة للصفوة المختارة من ذوى النفوس
الجحيلة التى تزداد جمالا وتألقا فى جو الحرية المطلقة
هذا . ونسوق فيما يلى ترجمة لجزء مشهور من هذا
الفصل :

« افعل ماشئت »

لقد كانت حياتهم كلها تستخدم لاطبقا للقوانين
والوائح والقواعد بل طبقا لإرادتهم وحريتهم الخالصة .
فكانوا ينهضون من فراشهم كما يحلو لهم ، ويشربون
ويأكلون ويعملون وينامون حينما تكون لديهم الرغبة
فى ذلك . لم يكن أحد يوقفهم ولا أحد يضطرهم
إلى الشرب أو الأكل أو إلى إتيان أى عمل . هكذا
قرر جارجانتوا . وكانت القاعدة السائدة بينهم
هى هذه الكلمة :

افعل ماشئت

فذلك لأن الأحرار من الناس حسنى المولد والثقافة
حينما يعيشون فى صحبة الأخيار فإن لهم غريزة طبيعية
وحاسة تدفعهم دائما إلى الأعمال الفاضلة وتبعدهم عن
المنكر الذى كانوا يسمونه الشرف . وهؤلاء حينما
نرهقهم بالإكراه والعبودية فإننا نبعدهم عن العواطف
النبيلة التى تدفعهم نحوها الفضيلة الصريحة ذلك لأننا

حياة مشتركة طبيعية بين الحسنين فى داخلها . وكان
من رأيه أن هذا الاختلاط سوف يأتى بأطيب الثمرات
لأنه سوف يخلق بين الحسنين صداقات سليمة متينة
وربما أدى إلى بعض الزيجات السعيدة بين الرهبان
والراهبات . وكانت هذه من أفكاره الجريئة فهو
يرى أن منع الزواج عن القساوسة والرهبان يضطرهم
إلى الجنوح عن الطريق الطبيعى والصحيح فى الحياة .
ولكى يجسد رابليه لقرائه هذه الأفكار الجريئة ويبين
صحتها فى وضوح خلق فى الفصل السابع والخمسين
من كتابه « جارجانتوا » ديرا أطلق عليه اسم دير
« تيلم » . ومعنى كلمة تيلم باليونانية الإرادة الحرة .
وهذا الدير يختلف تماما عن غيره من الأديرة فهو
غير محاط بأى سور خارجى كما أنه خلو تماما من أية
أجراس أو ساعات ولا تسير فيه الأمور إلا طبقا
للذوق العام والتفاهم التام بين الأعضاء . وهو يستقبل
النساء من سن العاشرة حتى الخامسة عشرة والرجال
من سن الثانية عشرة حتى الثامنة عشرة . وهو
لا يستقبل إلا فتيانا أو فتيات حسنى الخلقة ومن عناصر
طيبة وتعليم متين . وفى هذا الدير يحيا الرهبان حياة
مترفة مرفهة خالية من كل قيود . وهذا الدير كما
يصفه رابليه فى روايته آية من آيات الفن والجمال
والترف . وغنى عن الذكر أن هذا الترف بعيد كل
البعد عن الدين وكذلك الشرط الخاص بجمال الخلقة
بالنسبة للرهبان ، ولكن رابليه كان فى ذلك مسحورا
بترف القصور الملكية وغيرها فى عصره .

وللقاعدة العامة التى تسير عليها الحياة فى هذا
الدير تختلف كما قلنا تماما عن التعنت الذى كان يسود
حياة الأديرة فى ذلك الحين . فعلى باب دير تيلم
نجد لافتة تحظر الدخول على المنافقين ورجال القضاء
والمرايين ، ولا يسمح بالدخول إلا « للفرسان النبلاء

نحب دائماً أن نأثى ما يمنع عنا ونتوق دائماً إلى ما يحرم علينا .

وبهذه الحرية يدخلون في تنافس حميد فيحققون مايرغب أى فرد فيهم في عمله . فإذا قال أحدهم أو لإحدهن «لنشرب» شرب الجميع . وإذا قال أحدهم : «لنلعب» لعب الجميع . وإذا قال أحدهم : «لنخرج إلى الحقول» ذهبوا جميعاً . وإذا تعلق الأمر بالقنص أو الصيد ذهبت السيدات وهن ممتطيات ظهور فرسات جميلات مطهومات ، وقد ارتدين الملابس الفاخرة والقفازات الجميلة وأمسكت كل منهن بطير صغير من طيور الصيد . أما الرجال فيحملون بقية الطيور .

ولقد حصلوا جميعاً على ثقافة متينة نبيلة حتى إن لم يكن بينهم من لا يقرأ ويكتب ويغنى ويلعب على الآلات الموسيقية ويتحدث خمس أو ست لغات ويكتبها نثراً وشعراً . ولم ير الناس من قبل فرساناً أكثر تقوى من هؤلاء ولا أكثر فناً في معاملة النساء . أو مهارة في كل ما يؤتى على الأقدام أو على صهوة الخيل ولا أكثر قوة وحركة ومهارة في استخدام السلاح من هؤلاء ، كما لم ير الناس من قبل سيدات أكثر أناقة ومهارة في الفنون النسوية ولا أكثر أدباً

وحرية من هؤلاء السيدات . ولهذا السبب فعندما كان يحين الوقت لأحد منهم لمغادرة الدير سواء بناء على طلب أهله أو لسبب آخر فإنه كان يصطحب معه من تكون من السيدات قد اختارته إعجاباً بتقواه ويتزوجان . وكما عاشا حياة طيبة في تليم في جو من التقوى والصداقة فإنهما كانا يواصلان تلك الحياة في عش الزوج . وكانا يظلمان متحابين حتى آخر أيامهما كما لو كانا في أول يوم من أيام الزواج .

وهكذا نرى أن فرانسوا رابليه قد نادى بالحرية التامة للربان والراهبات وإباحة الزواج بينهما وإعدادهما إعداداً سليماً وتعليمهما كل مايتعلمه الناس خارج الأديرة من علوم دنيوية فضلاً عن العلوم الدينية .

لماذا تعتبر مؤلفات فرانسوا رابليه من التراث الانساني ؟

يتبين من هذا البحث أهمية مؤلفات فرانسوا رابليه ، وقصة جارجاتنوا وبانتا جرويل بصفة خاصة بالنسبة للتراث الانساني . فهي تعتبر أصل علم التربية الحديث والداعية للكثير من الأفكار الإنسانية التحررية التي يدين بها المجتمع الإنساني الحديث مثل فرانسوا رابليه من كبار المفكرين ورواد التقدم البشري .



حطامش
علاء فؤاد محمد

سيرة الأميرة ذات الهمته

بمسلم
الدكتور نبيلة إبراهيم

أولا والترك بعد ذلك . تفرض نفسها شيئا فشيئا على
العصر العربي الأصيل . كما كان الحكام العباسيون
يساعدونهم بدورهم في تثبيت أقدامهم في المجتمع
العربي . أما العرب فقد أهمل أمرهم ، وظلوا يقبعون
في ديارهم في البادية ويعيشون حياة تقرب كثيرا
من حياة الجاهلية . على أن العرب لم يكونوا غافلين
عن هذا التغيير الجوهرى في حياة الأمة العربية ومدى
خطورته عليها . ولم يكن في وسعهم سوى أن يؤكدوا
وجودهم في زحمة هذه الحوادث . وذلك عن طريق
مساهمتهم فيها طوعاً واختياراً . كما نزلت بعض
القبائل العربية من موطنها في الصحراء خوفاً من
انطماس تاريخها . واستوطنت مناطق أكثر تأثراً
بحوادث العصر . وليس في وسعنا أن نعدد هذه
القبائل . وإنما يهمنا أن نشير إلى قبيلة بنى كلاب .
لأن السيرة تحكى عن تاريخها وكفاحها . فقد هاجرت
قبيلة بنى كلاب من موطنها في الصحراء . واستوطنت
منطقة من أهم المناطق التي ساهمت في كفاح الأمة
الإسلامية وهى منطقة الثغور الشامية التي كانت تقع
بين الدولة العربية والدولة البيزنطية . وقد اختارت

لا يكاد يخلو تاريخ أمة من الأمم من عصر أطلق
عليه الباحثون اسم «العصر البطولى» . ويتسم هذا
العصر بخصائص محددة لخصها شادفيك في كتابه
«العصر البطولى» بعد استقصاء ودراسة شاملة للأدب
البطولى في العالم بأسره فيما يلى : (أولاً: تقع الطائفة
نصف المتحضرة من الشعب تحت تأثير الطائفة الأخرى
المتحضرة . ثم ما تلبث الطائفة الأولى أن تشعر بكيانها
وتطمح في السيطرة على الطائفة الأخرى .

ثانياً : تبدأ الطائفة نصف المتحضرة في تحقيق
كيانها عن طريق الهجرة من موطنها الأصلي إلى مكان
آخر .

ثالثاً : تحرص هذه الطائفة من الشعب بعد ذلك على
تخليد ماضيها والفخر بحاضرها عن طريق أدبها البطولى .

وإذا نحن حاولنا أن نطبق هذه الخصائص على
تاريخ الأمة العربية . فإننا نلاحظ أنها عاشت العصر
البطولى في زمن من الأزمنة التي مرت بها . وربما بدأ
هذا العصر مع العصر العباسى الأول أو قبل ذلك
بقليل . ففي هذا العصر بدأت العناصر الغربية - الفرس

ومعنى هذا أن سيرة « الأميرة ذات الهمة وولدها عبد الوهاب » قد نشأت تخليداً لتاريخ أسرة بني كلاب . ولعل هذا يحدد لنا زمان نشأة السيرة ومكانها . فزمان نشأتها يتحدد بتاريخ كفاح هذه الأسرة . وتحدده السيرة بعصر عبد الملك بن مروان ، كما يتحدد مكان نشأتها بالمكان الذى استوطنت فيه الأسرة ساعية وراء الكفاح : أى أنها نشأت ببلاد الشام . ويؤكد لنا هذا أن أسلوب السيرة الذى يقرب من الفصحى كثيراً ما يختلط بلهجة الشام وعاميته ، كما تقابلنا فى السيرة بعض الألفاظ والعبارات اليونانية مثل عبارة « كريبا إليسون » وتعنى « اللهم رحمتك » ، ومثل عبارة « لورك لورك » أى الأمان ، الأمان . وقد عرف سكان الثغور هذه العبارات نتيجة اختلاطهم بالروم .

ويمكننا بعد ذلك أن نقدم موجزاً للسيرة حتى تتمكن من بحث حوادثها فى ضوء التاريخ ، ثم نفرغ من ذلك إلى البحث عن هدفها بوصفها عملاً أدبياً وعن خصائصها بوصفها عملاً شعبياً .

فى عهد الخليفة عبد الملك بن مروان ، ذاع صيت الحارث الكلابى بوصفه زعيماً لأسرة بني كلاب ، كما ذاع صيت مروان بن الحيثم بوصفه زعيماً لأسرة بني سليم . ولما مات الحارث فرح العرب بموته لأنه كثيراً ما كان يزعجها بغاراته . أما زوجته التى كانت على وشك ولادة طفلها ، فقد قررت أن تهرب خوفاً من انتقام أعداء زوجها منها أو من طفلها ، فخرجت تحت جنح الليل مصطحبة معها خادمها «سلام» الذى كانت تثق فى إخلاصه وأمانته ، ولكن لما إن خلاهما الطريق حتى أراد بها الخادم سوءاً . فدافعت المرأة عن نفسها دفاعاً أدى بها إلى ولادة طفلها وإلى وفاتها فى الوقت نفسه . ولكنها قبل أن تلفظ أنفاسها الأخيرة ، طلبت من خادمها أن يرعى طفلها ، وأن يعلق على صدره تيممة

القبيلة هذه المنطقة بعينها لأنها كانت منطقة الصراع بين الأمة الإسلامية من ناحية والدولة البيزنطية من ناحية أخرى . وبعبارة أخرى كانت منطقة الصراع بين الدين الإسلامى والدين المسيحى ، وكان لابد لهذا الصراع من أن يحسم الموقف ، فلما النصر للدولة العربية والدين الإسلامى أو للدولة البيزنطية والدين المسيحى . وعلى ذلك فقد خرجت أسرة بني كلاب من موطنها القديم مدفوعة بدافعين نفسيين : أولاً : رغبتها فى تأكيد وجودها فى المجتمع الإسلامى الجديد . وثانياً : المساهمة فى صنع تاريخ الدولة الإسلامية فى وقت أوشك كيانها فيه على الانهيار . واستقرت أسرة بني كلاب فى ملطية عاصمة الثغور . وهناك كونت جيشاً يعمل مستقلاً ومتطوعاً فى سبيل نصرة الإسلام . هذا ما يذكره القلقشندي فى كتابه «صبح الأعشى» . وربما كانت إشارة صبح الأعشى على إنجازها هى الخيط الأول الذى يرشدنا إلى ربط سيرة الأميرة ذات الهمة بالتاريخ . فهو يقول : «ومن بنى عامر ابن صعصعة بنو كلاب . وهم بنو كلاب بن ربيعة ابن عامر بن صعصعة .. وكان لهم فى الإسلام دولة باليمامة ، وكانت ديارهم حمى ضرية وهو حمى كليب ، وحمى الربذة فى جهات المدينة النبوية ، وفدك ، والحوالى . ثم انتقلوا بعد ذلك إلى الشام فكان لهم فى الجزيرة الفراتية صيت وملكوا حلب ونواجعها وكثيراً من مدن الشام . وذكر فى مسالك الأبصار : أنهم ينتسبون إلى عبد الوهاب المذكور فى سيرة البطال » .

ثم يقول بعد ذلك : « ولهم غارات عظيمة على بلاد الروم وأبناء الروم وبناتهم لايزالون يباعون من سباياهم . » (١)

(١) القلقشندي : صبح الأعشى ج ١ ص ٣٤٠ (ط) .
وزارة الثقافة والإرشاد .

أعطتها له . ولما رأى الخادم الأم وهي مضرجة في دماها ، ترك الطفل بعد أن علق التيممة في صدره ، وولى هارباً . في هذا الوقت ، خرج الأمير دارم يطلب الفرجة لنفسه من هم يقلقه ، إذ كان له ولد توفي في ذلك اليوم ، وقاده الطريق إلى المرأة المضرجة في دماها ، وبجانها طفلها يصرخ ، فأشفق على الطفل ، وأخذته ليربيه عوضاً عن ابنه المتوفى ، كما أطلق عليه اسمه وهو جندبة . ولما شب جندبة عن الطوق ، ظهرت عليه أمارات البطولة التي ورثها عن أبيه . فخشى الأمير دارم منه وقرر أن يطلعه على حقيقة نسبه حتى يفارقه ، وكان دارم قد عرف ذلك من التيممة التي وجدها معلقة بصدر جندبة ، وسعد جندبة لسماع هذا الخبر ، وهب من فوره راحلاً إلى قومه بني كلاب ، ليقف بطلاً محارباً بين صفوفهم ، وكانت مهمة جندبة تنحصر في الدفاع عن قبيلته ضد القبائل المعادية لها وبخاصة قبيلة بني سليم التي كانت تسعى إلى تصدر الزعامة بين القبائل العربية بدلاً من قبيلة بني كلاب ، ولكن الأيام لم تمهل جندبة فتوفى تاركاً أخاه عطافاً ليقوم بدوره في الزعامة . ولم يمض وقت طويل على وفاة جندبة ، حتى ولدت زوجته ولداً سمي الصحصاح . وفي الوقت نفسه ولدت لعطاف ابنة سماها ليلى . وتربى الصحصاح وليلى في بيت واحد . فلما كبرا دب الحب في قلوبهما وعزم الصحصاح على الزواج من ليلى ، ولكن عطافاً الذي كان يكن الكره للصحصاح وضع العقبات في سبيل إتمام هذا الزواج ، فقد تحمى على الصحصاح أن يقدم مهراً بالغاً لم يكن يملك منه شيئاً ، ولم يضعف هذا من عزم الصحصاح الذي قرر أن يقوم بمغامرات بطولية حتى يحصل على المهر المطلوب . وفي أثناء مغامراته ، بلغه أن مروة بنت الخليفة تتعرض لخطر بالغ من جراء هجوم بعض

الأعراب عليها ، فهم الصحصاح بإنقاذها واصطحبها إلى بيتها حتى لا تتعرض لخطر آخر . وهناك تقابل الصحصاح مع الخليفة الذي شكر له مروءته وشهامته . ثم استعد الصحصاح للرحيل إلى ليلى محملاً بالهدايا من قبل الخليفة ، ولكنه لم يكدر يفعل هذا حتى استوقفه الخليفة وطلب منه أن يصطحب مسلمة بن عبد الملك في حربه ضد الروم ، ونفذ الصحصاح ما أمر به ، استطاع بمصاحبة مسلمة أن يقضى على جيش الروم عند ديار بكر . وسعد الخليفة بهذه الأنباء التي شجعتة على أن يأمر مسلمة والصحصاح باستئناف السير إلى القسطنطينية والعمل على إسقاطها ، ولكن المدينة الحصينة لم تسقط ، بل صمدت في إصرار . ولما طال زمن حصار المسلمين لها ، ابتنوا مدينة مواجهة لها ليستقروا فيها وسموها « المستجدة » . ولما بلغ الضيق بالروم أشده نتيجة هذا الحصار ، استقر رأيهم على استخدام الحيلة ؛ فقد اقترح أحد أبطالهم ، وكان داهية ، أن يوضع في صندوق مقفل تحمله قافلة تتزى بزي الأعراب ، وتسير به حتى تصل إلى جيش المسلمين المحاصر للمدينة . وهناك تتدعى القافلة أنها عثرت على هذا الرجل المسكين تعذبه جموع الرهبان لأنه يعترف بدين محمد . فأسرعت في اختطافه ووضعته في هذا الصندوق المغلق حتى لا يكتشف أمره ، وتمت الحيلة على المسلمين . فلما ركنوا إلى هذا الرجل الداهية ، استطاع أن يقتل بمعونة رجاله حشدًا من جيش المسلمين ومع هذا فقد ظل الجيش الإسلامي مستقرًا في مدينة المستجدة حتى وقع الملك ليون مع الخليفة اتفاقية الهدنة بوقف القتال .

ثم توفي الصحصاح تاركاً ولدين له . وقبل ولادتهما رأى في منامه رؤية تنبئه أنه سيرزق بولدين ، وأن الابن الأكبر سوف يوقع الظلم بأخيه الأصغر . فلما

ولد له الولدان سمي ابنه الأكبر وفقاً للنسب ظالماً ،
والأصغر مظلوماً . ثم تحققت النبوءة كاملة بعد موت
الأب ، إذ وقع الابن الأصغر تحت وطأة ظلم أخيه .
واستعان مظلوم بقبيلته لتحكم بينه وبين أخيه . فقررت
القبيلة أن تكون الرعامة قسماً بين الولدين وبين أبنائهما
من بعدهما إن كانوا ذكوراً . ثم ولد لظالم ولد سماه
الحارث ، أما مظلوم فقد رزق بابنة سماها فاطمة .
أما ظالم فقد شعر بالزهو وأخذ يستقصي خبر ولادة
طفل أخيه . ثم وصلته الأنباء بأن أخاه ولد له ولد
مات في حينه ، فقد حرص مظلوم على إخفاء أمر
ولادة ابنته فاطمة ، وبالع في هذا الإخفاء بأن سلمها إلى
مرضعة لكي تعني بها . وسرعان ما كبرت فاطمة وأخذت
تظهر عليها أمارات البطولة النادرة إلى درجة أن أطلق
عابها لقب « ذات الهمة » . ثم توالي الأحداث وتكشف
الحقيقة لذات الهمة وتعرف قصة حياتها فتمتلئ غيظاً
من عمها ظالم وتكن له الانتقام .

هنا تدخل ذات الهمة في مرحلة جديدة من حياتها .
فقد شاء ابن عمها الحارث بن ظالم أن يتزوج بها ،
إذ كان يحبها حقيقة . أما أبوه ظالم فقد رحب بهذا
الزواج أيما ترحيب لعدة أسباب نسوقها على لسانه
قال : « وقد عزمت على أن أزوجه بها لوجهين :
الأول : لحماها ، والثاني : أنها إذا صارت له انكسرت
حرماتها وقل نشاطها وذهبت قوتها وبانكسارها
نحن نبلغ من أبيها سائر الأغراض » . (١)

ولكن ذات الهمة وجدت ذلك فرصة سانحة لكي
تنتقم من عمها ومن ابنه معاً . فأعلنت رفضها الزواج
من ابن عمها . كما أشاعت أنها لن تتزوج من أى رجل
آخر لأنها وهبت نفسها للدفاع عن الإسلام والأمة

(١) سيرة الأميرة ذات الهمة وابنها عبد الوهاب ج ٦

ص ٣٣ (ط. عبد الحميد حنى) .

الإسلامية . ولم يأبه الحارث لإصرارها واستطاع بمعونة
أفراد قبيلته أن يعقد قرانه على ذات الهمة ، ومع ذلك
فقد عزمت ألا تدخل به . فاضطر الحارث إزاء هذا
الإصرار أن يستخدم الحيلة ليدخل بها ، فقد استطاع
عن طريق الحيلة أن يسقيها البنج ويفقدوها وعيها ،
وتمكن بذلك من الزواج بها . على أن ذلك لم يدفع ذات
الهمة إلى الاستسلام ، بل لأنها على العكس ازدادت
كرهاً لابن عمها وعزمت على هجره على الرغم من
أنها كانت قد حملت منه . فانتظرت حتى ولدت ابنها
عبد الوهاب وقررت أن تتزوج به إلى منطقة الثغور
حتى يشب في ظل الجهاد . ولكن ابن عمها لم يتركها ترحل
دون أن يسيء إليها ، فقد أشاع أن الولد الذي ولدته
ذات الهمة لا يتنسب إليه ، واستند في ذلك إلى أن الطفل
لونه أسود مخالفاً في ذلك لون أبيه ولون أمه . عندئذ
أرجأت ذات الهمة سفرها حتى تدفع عن نفسها هذه
التهمة ، وقد تكبدت في سبيل ذلك أقصى المشقات ،
إذ لعبت النوازع البشرية دوراً كبيراً مما زاد من
تعقيد الأمر ، فمن راغب في الزواج منها ويرحب
بطلاقها من الحارث ، ولذلك فهو يتحمس لتبرئتها ،
ومن دنىء النفس يسعد بالرشوة فيتحالف مع الحارث
في سبيل إدانتها . على أن ذات الهمة تركت شهادات
البشر العاديين ولجأت إلى أهل الكهانة والعرافة الذين
أعلنوا براءتها . وعند ذاك تأهبت ذات الهمة للدخول
في طور كفاح جديد يؤهلها للوصول إلى الشخصية
الكاملة ، شخصية البطل المرموق الذى يود كل فرد من
أفراد الشعب أن يصل إليه . وتبدأ ذات الهمة هذه
المرحلة باستقرارها في منطقة الثغور ، المنطقة التي
يتجسد فيها الصراع بين العرب والبيزنطيين أو بعبارة
أخرى بين الإسلام والمسيحية .

في هذا الوقت انتقلت الخلافة من بني أمية إلى بني

وجيشها لو أن جيوش الأمة الإسلامية بأسرها :
المتطوعة منها والتابعة للدولة ، كانت متكاتفة .
ولكن الأمر لم يكن يخلو من نفاق ومن حرص على
المصالح الشخصية . أما النفاق فقد تجسد في عقبة
السلمي أحد أفراد قبيلة بني سليم . وتحكى السيرة
أن أمه رأت رؤيا غريبة قبل ولادته ، فلبجأت إلى
الحكماء لكي يفسروا لها الرؤيا ، فقالوا لها : « يأتيك
ولد شراني يلقي الفتن بين الناس من النساء والرجال ،
ويكون سفاك الدماء ، كثير الحيل والزنا مفسداً في
الدين عاصياً لرب العالمين . » (١)

وولد عقبة وأصبح ذات يوم قاضياً متفهماً في أمور
الدين الإسلامي . ولم تكن هذه الوظيفة المبهجة في
الحقيقة سوى الدرع التي يتخفى وراءها عقبة ويحتجى
بها ، فقد كان في الداخل يتواطىء مع المغرضين الذين
يرغبون في الوصول إلى الحكم . وأما في الخارج فكان
جاسوساً يعمل لحساب الدولة البيزنطية . ويمكننا أن
نصور مدى خطورة مثل هذا الرجل على الدولة
الإسلامية لولا عين بني كلاب الساهرة على مصلحة
الأمة العربية . فقد أخذت أسرة بني كلاب على عاتقها
أن تحارب عقبة : أي تحارب النفاق في الوقت الذي
كانت تحارب فيه العدو الخارجي المتربص بالدولة .
كما أنها كانت تكشف عن أعماله التخريبية واطلع عليها
الخلفاء أولاً بأول . ومع ذلك فإن الخلفاء كثيراً ما كانوا
يتشككون في ادعاءات قبيلة بني كلاب ويرون أنها
كانت من قبيل الافتراء ، حيث أن القاضي كان يبدو
تقياً ورعاً من ناحية ، ولأنهم كانوا يودون الاحتفاظ
بصداقة أسرة بني سليم التي ينتمى إليها عقبة من ناحية
أخرى .

على أن هذا لم يضعف من عزيمة بني كلاب في

العباس . ولما تولى المنصور الحكم ، سعى إليه بنو سليم
يكيدون لبني كلاب . ووجد كلامهم أذنأ صاغية عند
المنصور ، فأرسل إلى بني كلاب كتاباً يأمرهم فيه
بالخضوع لسلطانه . وغضب بنو كلاب من الرسالة
وقال أحد شيوخهم للنجاب : « يا شيخ ما الذي كان
بيننا وبين المنصور حتى إنه عزلنا عن الملك ، وإنما
كان أبونا محباً لبني أمية . وقد هلك الجميع وصاروا
في القبور ، فارجع إلى صاحبك وقل له عرب البر
لا يدخلون تحت طاعتك ، ومن جاء إلينا كانت سيوفنا
إليه أقرب من كلامه . » (١) ولكن ذات الهمّة بما لها
من لباقة وكياسة استطاعت أن تسوى الخلاف حتى
لا تغضب الحاكم ، الأمر الذي قد يعوقها عن تحقيق
هدفها . فقالت لعمها : « يا عماء لقد بالغت في الخطأ ،
لما أن كان الأمر لبني أمية كنت في حقهم مليح ، ولما أن
رجع الأمر لأهله عدلت عن الصحيح . والصواب
أن تنهض بقومك وتسير إليه (أي إلى الخليفة)
وتعذر فيما جرى منك ، وتعرض نفسك عليه وعلى
خدمته لأن لك في ذلك الشرف . » (٢)

وبهذا مهدت ذات الهمّة لعلاقة طيبة بين قبيلتها
وخلفاء بني العباس . كما أنها تمكنت من توحيد صفوف
جيشها بخاصة بعد أن قتل عمها ظالم وولده الحارث في
إحدى المعارك العربية الرومية . وعلى هذا الحال
استقرت ذات الهمّة مترعمة قبيلتها في منطقة الثغور وفي
ملطية على وجه التحديد واستعدت لأداء رسالتها
الكبرى وهي القضاء على العدو الخارجي الذي طالما
تهدد حدود الدولة الإسلامية وكان يطمح في القضاء
على الإسلام قضاء مبرماً .

وربما كان تحقيق هذا الأمر يسيراً على ذات الهمّة

(١) السيرة ج ٦٠ ص ٥٤ .

(٢) السيرة ص ٥٥٦٠ .

(١) السيرة ج ٧ ص ٨ .

محاربة عقبة . وقد كان في وسعهم أن يقتلوه ويربحوا الأمة من شره ، إذ أنه كثيراً ما كان يقع في أيديهم متلبساً بجرائمه ، ولكنهم لم يقدموا على فعل ذلك لأن عبد الوهاب رأى النبي في رؤيا له وأخبره بأن عقبة سيتم قتله على يد أسرة بني كلاب بعد أن يتم النصر للمسلمين ويفتحوا أبواب القسطنطينية . حينئذ يصلب عقبة على باب الذهب أكبر أبواب مدينة القسطنطينية ، ويقف المسلمون المنتصرون ليشهدوا مصرع النفاق . « فلما سمع الأمير عبد الوهاب ذلك ، أصبح وأعاد المنام على جميع الناس وأوصى كل من وقع به (أى بعقبة) لا يقتله حتى يصبح المنام عن النبي (ص) لأنه قال عليه السلام : من رأى فقد رأى حقاً لأن الشيطان لا يتمثل بي » (١) .

هذه النبوءة وغيرها كانت أكبر دافع للمسلمين على الكفاح في صبر وعزيمة . فإذا كان الخلفاء قد اعتادوا على مناوئتهم طوراً ومصالحتهم طوراً آخر بسبب عقبة وأسرته ، فإن النبي الذي يطالع على الحقيقة كان مناصرهم على الدوام . وإذا كان جيش بني كلاب قد انشق على نفسه بعد رفض ذات الهمة الزواج من ابن عمها إلى درجة أن انضم ظالم وابنه الحارث إلى الطائفة المرتدة المناصرة لأعداء البلاد ، فإن الله قد كفاهم شر ظالم وابنه بعد أن قتلا في إحدى المعارك . فإذا أضفنا إلى ذلك انضمام البطل الجريء المخلص محمد البطال إلى جيش بني كلاب ، يمكننا أن نقول إن الظروف أصبحت مهيأة للجيش العربي لخوض معركة النصر .

وقصة انضمام البطال إلى صفوف المحاربين قصة غريبة بعض الشيء . فقد ولد كسولاً وجباناً للغاية . كان « يفزع من الماء إذا سروا من الثور إذا هر ، وكلما

زفرك الفأر في الدار يهرب في ثياب أمه ... ومن جملة كسله أنه إذا كان نصفه في الظل والنصف الآخر في الشمس وهو نائم يكسل أن يزحف من الشمس إلى الظل . » (١) وذات يوم بينما كان جالساً بمفرده تحت ظل شجرة ، هوى سيف من السماء مندفعاً بقوة . إلى باطن الأرض . وأصيب البطال بفزع شديد حتى كاد يغشى عليه . فلما حاول أن يجتذب السيف ، وجده قد نفذ إلى بطن ثعبان مهول وقضى عليه . فما كان من البطال إلا أن قال : « الله أكبر بان الحق وظهر ، وأزال الله الخوف والحذر ... فلا مفر من الموت ، ولا مهرب من القوت ... ثم إنه في ذلك الوقت هاجت به السريرة الخفية التي أودعها فيه رب البرية وعصفت في رأسه نحوه العرب ، ونزل من على تلك الرابية وجذب الحسام وحمل في أوائل القوم . » (٢)

ولم يشأ محمد البطال أن يحارب في صفوف قبيلته بني سليم ، وإنما حارب في صفوف بني كلاب ، إذ رآهم أكثر استبسالا في سبيل الدفاع عن الدين الإسلامي .

على أن البطال لم يبرز في القتال كما برزت ذات الهمة وابنها عبد الوهاب ، وإنما كان متفتناً في أساليب الحيل . وقد عبر هو عن ذلك فقال : « أنا ما صناعتى الحرب والطعن والضرب ، وإنما صناعتى في الحيل والخداع في حصن أو قلعة . » (٣)

وقد ساعد البطال في حيلة عاملان : معرفته بلغة الروم أى اللغة اليونانية ، ثم مقدرته على التنكر في أشكال عدة . ولم يستطع الروم رغم حرصهم البالغ منه أن يكشفوا أمره ، فاضطروا إلى تعليق صورته في الكنائس والأديرة حتى لاتم خديعته على الناس . وقد

(١) السيرة ج ٧ ص ٧١ .

(٢) السيرة ج ٨ ص ٢ .

(٣) السيرة ج ٢٦ ص ٢١ .

(١) السيرة ج ٢٦ ص ٤٠ .

وصفه أحد الروم بقوله : « هذا البلاء النازل ، هذا الموت العاجل ، هذا البلاء الكامل ، هذا مفتتت الأكباد الذى تذلل من حيله ومكره الأسود ، هذا الثعبان الأغبر ، هذا الموت الأحمر الذى فى جميع الكنائس مصور . » (١)

وليس فى وسعنا أن نحدد حيل البطال ، وإنما يكفى أن نقول إنه يعد الحرك الأول لحوادث السيرة . فقد كانت مهمته التسلل داخل بلاد الروم والمكوث بها زمناً يتيح له فرصة التعرف على بعض من يعرف خطط القتال فيهدى بذلك إلى معرفة نواياهم وينقلها بالتالى إلى جيش المسلمين . وقد تكون مهمته تضليل الروم حتى تم خطة جيش بنى كلاب بنجاح . فإذا تعذر فتح بلد على المسلمين ، يسرع البطال ويتفنن فى صنع حيلة حتى تسقط البلد فى أيديهم . وقد حدث هذا عند حصار عمورية ؛ فقد وقف المسلمون أمام أسوارها المنيعة عاجزين عن دخولها . عندئذ وقف البطال يتلمس الحيلة السريعة . فرأى من بعيد أناساً يركبون الحمير ويحملون معهم أشياء ويتوجهون إلى أبواب المدينة . فلما وجدوها مغلقة تحدثوا فيما بينهم باللغة اليونانية عن كيفية حمل هذه الأشياء إلى الملك . وفهم البطال حديثهم واقرب منهم وتحدث معهم باللغة اليونانية ، الأمر الذى جعلهم يتأكدون من أنه رومى . فلما ركنوا إليه هم بقتلهم ولبس زيهام وامتطى حميرهم مع بعض رجاله . ثم أفصح للحارس عن رغبته وكان قد بلغ بهذا الأمر فسمح له بالدخول مع رجاله . وما كاد يدخل حتى أخذ يعمل على هدم جزء من السور تمكن المسلمون من التسلل منه . أما أعظم مهام البطال فهى تتبع تحركات عقبة . فإذا افتقده داخل البلاد الإسلامية ، أسرع فى الرحيل إلى بلاد الروم لبحث عنه . وما يزال مقتضياً

(١) السيرة ج ٢٨ ص ٥٤ .

أثره حتى يقبض عليه متلبساً بجريمته ثم يأخذه إلى الخليفة ليشهد على خيانه .

وبهذا نستطيع أن نقول إن القوة اكتملت لجيش المسلمين . فالقيادة السليمة وقوة الشخصية تتمثلان فى شخصية ذات الهمة ، والبطولة النادرة تمثلت فى عبد الوهاب كما أن المقدرة على ابتداع الحيلة بلغت قمته عند البطال . فإذا أضفنا إلى ذلك استبسال جميع أفراد الجيش وتفانيهم فى أداء واجبهام ، أدركنا أن عوامل النجاح قد تهيأت لجيش الشعب العربى .

ولم يكن يعنى انشغال المحاربين بالحروب العربية الرومية ، ابتعادهم عما يجرى داخل البلاد . ولم تكن أحوال الدولة الداخلية أقل اضطراباً من أحوالها الخارجية ، فكما كان العدو الخارجى يتهدد البلاد عند حدودها ، كان الانتهازيون يتهددونها من الداخل . بل إنهم كثيراً ما كانوا يتعاونون مع العدو الخارجى فى سبيل القضاء على السلطة العربية الحاكمة . وهنا يبدو لنا أن العبء كان ثقيلاً على الجيش الإسلامى المرباط عند حدود الدولة . فلكى تستقيم الأمور للدولة الإسلامية لابد أن تتكاتف الأيدى للقضاء على عناصر الفساد فى الداخل ، والقوة المهددة للبلاد فى الخارج فى آن واحد . وهذا ما وضعه الجيش المحارب نصب عينيه ، فكانت خطته تسير وفقاً لهذا المرمى .

وربما كان تحقيق هذا الأمر يسيراً لو اتحدت الأمة الإسلامية حكومة وشعباً . ولكن هذا لم يكن يتحقق على الدوام فى عهود الخلفاء . وهنا تقدم لنا السيرة عرضاً تاريخياً مفصلاً منذ بداية عهد عبد الملك ابن مروان ، حتى نهاية حكم المعتصم بالله ، فترسم لنا صورة واضحة لكل خليفة وموقفه من حوادث عصره معتمدة فى ذلك على الحوادث التاريخية من ناحية ، وموقف الشعب إزاء ذلك من ناحية أخرى .

أبناء الشعب أن يسهموا بعد ذلك في حكم البلاد .
ولما كانت ذات الهمة وابنها عبد الوهاب والبطل قد
أدركهم الموت بعد أن أدوا واجبهم ، فقد حكم أولادهم
من بعدهم البلاد التي تم فتحها على أيديهم .

السيرة والتاريخ :

تعد السيرة حكاية شعبية بطولية ، وتختلف الحكاية
الشعبية عن الحكاية الخرافية في دوافعها وشكلها .
وليس هنا مجال للفرقة بين النوعين وإنما نكتفي بذكر
أهم خصائص الحكاية الشعبية .

الحكاية الشعبية البطولية تركز على الواقع تماماً ،
وهي في الغالب تعتمد على الحوادث التاريخية . فقد
يكون أبطالها تاريخيين ، وهي تلوثهم وتشكلهم وفقاً
لخيال الشعب . وبالمثل فإن الحوادث التي تحكيها
السيرة تركز إلى حد كبير على الحوادث التاريخية ،
ولكنها تحكيها من وجهة نظر الشعب أولاً وتدخلها
في نسج حكايتها ثانياً . أي أن السيرة لا تحكي التاريخ
العلمي الموضوعي وإنما تحكي التاريخ الشعبي . ويمكننا
أن ندرك الفرق بين التاريخ العلمي والتاريخ الشعبي
من خلال مقارنتنا لحادثة واحدة هي حادثة البرامكة .
فالطبري يبحث نكبة البرامكة بحثاً موضوعياً ويقول
إن الأسباب التي أدت إلى نكبتهم مختلف فيها . ثم
يأتى بالآراء التي قيلت بصدد هذا دون تعليق وتحمس
لرأى من الآراء لأن التاريخ العلمي لا يقبل القطع
برأى فيها .

وأما ما تذكره السيرة بصدد هذه الحادثة فيختلف
تماماً عما يرد في كتب التاريخ . لأن السيرة تحصر كما
ذكرنا على أن تربط الحادثة بنسج حوادثها ، وأن
تعرضها من وجهة نظر الشعب . وأما عن ربط هذه
الحادثة بتسلسل الحوادث في السيرة فيتضح فيما يلي .

ومن خلال هذا العرض يتبين لنا كيف أن بعض
الخلفاء كان عاكفاً على ملذاته ، غافلاً عن أحوال
الدولة ، منصفاً للنفاق الذي يتجسد في شخصية عقبة .
ولكن هذا لم يكن ليترك اليأس يتسرب إلى جيش
بنى كلاب ، وإنما كانوا يعتمدون في مثل هذه الظروف
على قوتهم واستقلال رأيهم . فإذا عارضهم الخليفة
أجابوه بقولهم « ودعنا في وجوه الكفرة لا لك
ولا علينا ، فيخرج الأمر من يدك ويدينا » فإذا
استشاط الخليفة غضباً وأمرهم بالرحيل من منطقة
الثغور أسرعوا وتحفوا في مكان قريب واستمروا في
نضالهم حتى تنكشف الحقيقة للخليفة فيعمل على
إنصافهم .

ثم ينتهي العرض التاريخي للسيرة بخلافة المعتصم بالله .
وهو أرشد الخلفاء العباسيين وأكثرهم نشاطاً ورجاحة
عقل كما تصوره السيرة . وفي عهده اتحدت الدولة
الإسلامية حكومة وشعباً في سبيل المصلحة العامة .
فتفتحت عمورية وهدد الجيش القسطنطينية وتم له
النصر بفتحها . وكان عقبة قد أسر منذ زمن وظل في
حراسة مشددة حتى يتم صلبه على باب الذهب .
 واجتمعت حشود المسلمين لشهد مصرع النفاق على
باب الظلم والضلالة . عندئذ توجه المعتصم إلى عقبة
وقال له : « يا قاضي كيف ترى قول النبي (ص)
للأمير عبد الوهاب حينما وعده بصلبك ؟ هل صح
قوله في الرؤيا أم لا ؟ وفي اللحظة التي تم فيها صلب
عقبة هتف المسلمون في صوت واحد : « وقل جاء
الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً . » (١)

وبهذا حققت السيرة كل ما يصبو إليه الشعب العربي ؛
فقد صلب النفاق وقضى على العدو الخارجي المهدد
لكيان الدولة في آن واحد . وحق للحكام الأبطال

(١) السيرة ج ٧٠ ص ٧٦ ، ٧٧ .

تقول السيرة : « وأما ما كان من الإمام الرشيد ، فإنه لما سار ووصل إلى ملطية ونزل عليها أمر بعماريتها . فجمعوا الصنائع من سائر البقاع وشرعوا في البناء . وبعد ذلك سار الخليفة إلى بغداد ودخل فيها وجلس على كرسي خلافته . وكان عقبه حاضراً في ذلك المجلس . ونظر إلى جعفر بين يدي الرشيد ، وكل واحد يتكلم على قدر ما يشتهي ويريد ومن جملتهم الوزير جعفر ابن يحيى البرمكي ، وقد تكلم في حق الأمير (يعني الأمير عبد الوهاب ولد ذات الهمة) بما يليق بأخلاقه الكريمة . فصعب ذلك على الملعون عقبه ولم يستطع أن يسمع المدح في حق الأمراء . فنهض من وقته من مجلس الخليفة وقصد إلى داره ، وقد صح عنده تعصب جعفر للأمراء لأنه رآه يشكر لهم الإحسان ويرد غيبتهم عند السلطان . فقال : وحق المسيح والحواريين لا بد أن أعمل على هلاك البرامكة أجمعين . » (١) ثم اتفق مع الفضل بن الربيع على أن يكتب خطاباً بخط جعفر البرمكي ، ويدسه له في عمامته عن طريق أقرب خادم له . وفي هذا الخطاب يسب جعفر الرشيد ويتهمة بأبشع التهم ، وقبل الخادم أن يفعل هذا في مقابل مساعدة عقبه له على زواجه بمن يحبها . ثم ذهب عقبه إلى الرشيد وأخبره بأن جعفر البرمكي يحقد عليه ويعمل على إبعاده عن كرسي الخلافة . وليس على الرشيد سوى أن يطلع على الرسالة التي يخبئها جعفر في عمامته حتى يتأكد من صدق قوله . . وفتش جعفر وعثر على الرسالة وأعقب ذلك إنزال الرشيد النكبة بالبرامكة . ولم تكتف السيرة بربط حادثة البرامكة بجوهر السيرة ، وإنما أسهبت في وصف نكبتهم وصدى هذه النكبة عند الشعب . ومن خلال هذا السرد الطويل نتبين كيف كان الشعب يحب البرامكة لكرمهم وحسن معاملتهم

(١) السيرة ج ١٢ ص ٢٥ .

إلى درجة أن صورت السيرة جعفر بوصفه ولياً . فقد هتف هاتف بجعفر قبل أن تحل به الكارثة وأنبأ بها . بل إن كرامات جعفر استمرت بعد وفاته . فقد اعتاد رجل أن يعيش على ما يغدقه عليه ، فلما مات جعفر جلس الرجل عند قبره يبكيه حتى غلبه النوم ، فرأى جعفر في رؤياه وأمره أن يرحل إلى البصرة ، فيذهب إلى حانوت معين وصفه له ، ويقول لصاحب هذا الدكان « بأمانة الفول اعطني ثلاثة آلاف دينار » (١) . وفوجيء الرجل عندما وجد صاحب الحانوت يقدم له ثلاثة آلاف دينار على الفور . وطلب منه أن يفسر له هذا الأمر الغريب . فأخبره صاحب الحانوت بأنه كان رجلاً فقيراً يبيع الفول . وفي ذات يوم خرج لبيع الفول فسقط المطر عليه وأغرق فوله . وراه جعفر وعلم أنه فقير يسترزق من بيع هذا الفول . فغمره بعطفه وماله حتى اغتنى وفتح هذا الحانوت .

ولعلنا ندرك بعد ذلك الفرق الجوهرى بين التاريخ العلمى والتاريخ الشعبى . ومع هذا فالتاريخ الشعبى يعتمد أرباباً على حوادث التاريخ . وليس أدل على ذلك من أن السيرة اهتمت بذكر حادثة هجرة بنى كلاب إلى منطقة الثغور ليشتركوا في الحروب العربية البيزنطية . ولولا إشارة القلقشندي لهذه الحادثة لحسبناها خيالاً صرفاً .

وليس في وسعنا أن نذكر الحوادث التاريخية العديدة التي ارتكزت عليها السيرة . فالمكان لا يتسع لذلك . ولكن حسبنا أن نشير إلى ما ذكره جريجواري في مقدمة كتاب « العرب والروم » لفازلييف . قال إن الأستاذ كنار « اكتشف في رواية الفارسية العربية المسماة بذات الهمة مادة وفيرة لا تزال زاخرة بالتاريخ تحللت شيئاً فشيئاً في ثانيا الأساطير وانتهت إلى آثار

(١) السيرة ج ١٢ ص ٤٥ .

مثل السيد البطال بعد أن كان المستشرقون يعتقدون أنها آثار لا تحد بمكان أو تاريخ . « (١) .

وحسبنا أن يكون عبد الوهاب والسيد البطال شخصيتين تاريخيتين اشتركتا معاً في الحروب العربية البيزنطية . وقد قتل عبد الوهاب في تلك الحروب عام ١١٣ هـ ، كما قتل فيها البطال عام ١٢٢ هـ . وقد كانا صديقين في القتال تماماً كما هو الحال في السيرة . ففي عام ١١٣ هـ غزا عبد الوهاب مع البطال بلاد الروم . « فأنهزم الناس عن البطال وانكشفوا فجعل عبد الوهاب يكر فرسه وهو يقول : ما رأيت فرساً أجبن منك وسفك الله دمي إن لم أسفك دمك . ثم ألقى بيضته على رأسه وصاح أنا عبد الوهاب بن بخت . أمن الجنة تفرون ؟ » (٢) .

السيرة بوصفها تراثاً شعبياً وعملاً أدبياً فنياً :

رأينا كيف أن السيرة تعد تراثاً شعبياً . ومعنى هذا أن الشعب يعيش حوادث عصره ، ويعبر عن موقفه من هذه الحوادث . وإذا عبر الشعب عن حوادث عصره ، فمعناه أنه ينتقدها ويثور على الفاسد منها ، وهو لا يكتفى بذلك ، وإنما يصور من خلال نسج الحوادث بالحياة الكاملة التي يطمح إليها . وهذا أول تعبير في السيرة عن الروح الجمعي . إنه التعبير المتفائل الذي يهدم الحياة التي مسختها القيم الفاسدة ليقيم مكانها حياة يسودها العدل والصدق . فقد رأينا أن السيرة فضلاً عن ارتكازها على الشخصيات التاريخية البطولية مثل شخصية عبد الوهاب والسيد البطال ، خلقت شخصية أخرى تقابلها هي شخصية عقبة . وعقبة رمز أكثر من كونه شخصاً ، هو رمز

(١) فازلييف : العرب والروم (ترجمة د. عبد الهادي

شعيرة ، د. فؤاد حسين (ص ٣) ط. دار الفكر العربي .

(٢) تاريخ الطبري - ٣ ص ١٥٥٩

للحياة التي ينبغي أن تنتهي لأنها لا تحقق الخير . ولهذا فقد صلب عقبة لأن وجوده لا يتفق مع الحياة الجديدة التي تسعى إليها الشعب وحققها . وقد أصر أبطال السيرة على أن يقتل عقبة على باب الذهب بعد أن تفتح القسطنطينية ، أي بعد أن يقضى على العدو الخارجي ، وهذا معناه في مفهومنا الحديث أن كيان الدولة الداخلي والخارجي لا ينفصلان ، فموقف الدولة من أحدهما يعكس مباشرة موقفها من الآخر . ولعلنا نلمس هذا بوضوح في عصرنا ، فالقوى الخارجية المناوئة إذا استطاعت أن تتسلل في جسم دولة ، فإنما يعني ضعف الكيان الداخلي لهذه الدولة . وبالمثل فإن فساد الدولة الداخلي يمكن كل قوة متربصة بها في الخارج من التسلل داخلها . وهكذا يتبين لنا أن السيرة لم تكتف بسرد الحوادث ، وإنما تطورت بها لتحقيق هدف بعيد ، وهو هدف شعبي وفني حقاً .

فإذا انتقلنا إلى ذكر العناصر الفولكلورية التي تحتوى عليها السيرة فإننا نجد لها وافرة ، وهي تتمثل في المعتقدات والتطورات التي يؤمن بها الشعب ويعبر عنها في كل أشكال تعبيره . وأبرز هذه المعتقدات والتصورات تتمثل في الحلم والسحر . والحلم وفقاً للتصور الشعبي لا يعكس حقيقة الحياة اليومية ، وإنما هو حقيقة في حد ذاته . بمعنى أن ما يراه النائم في رؤياه لا بد أن يتحقق في الواقع . وقد سبق أن أشرنا إلى الرؤيا التي رآها الرجل الذي كان ينبغي حظه بعد نكبة البرامكة والتي تحققت بخدافيرها . ولولا إيمان الرجل بحقيقة الحلم لما سعى إلى تنفيذ ما أمر به في حلمه . وبالمثل تحققت الرؤيا التي رأى عبد الوهاب النبي فيها ، وكذلك الرؤيا التي رآها أم عقبة قبل ولادته .

والحلم : فضلاً عن أنه يكشف عن الحقيقة

المجهولة ، يؤدى وظيفة أخرى فى السرد . فهو يساعد على خلق الحركة الجديدة ؛ إذ سرعان ما يتحرك الأبطال بعد أن يرى أحدهم رؤيا تكشف لهم عن مكان اختفاء عقبة أو عن المكان الذى أسر فيه عزيز لديهم .

والسحر قوة تكمن فى الأشياء . وفى وسع هذه القوة أن تساعد البطل فى تحقيق رغباته . وقد تكشف له عن حقيقة يجهلها . فقد دبر الروم مؤامرة لقتل مسلمة بن عبد الملك والصحاح معاً ، وذلك بأن أرسلوا جاسوساً متنكراً فى هيئة زاهد ، استطاع عن طريق زهده أن يقترب منهما . فلما تم له ذلك وضع السم لهما فى الطعام ثم اختفى . فلما مد مسلمة يده إلى الطعام ، « وأخذ لقمة وأراد أن يرسلها إلى فمه ، إذا بالخاتم الذى فى يده يقطر ماء أصفر قطرات متداولة مثل المطر . فصاح على الملك (أى الصحاح) وقال له اصبر ياملك العرب لا تأكل شيئاً من الطعام لأنه مسموم وكان فى يد الأمير مسلمة خاتم له فص من قرن الحية وكانت أحكمة الحكماء الأوائل ومكتوب عليه أسماء وظلاسم . وكان هذا الخاتم لعبد الملك بن مروان أمير المؤمنين . ولما أرسل الأمير مسلمة إلى هذا المكان خاف عليه من هذه الأحكام ، فسلمه إليه وعرفه عن منفعة . » (١)

والسحر يكمن فى الكلمة كما يكمن فى الأشياء . فإذا هتف المحاربون بقوله تعالى : « وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لا يبصرون » ، انهزم المحاربون الأعداء على التو . وإذا هتفوا بقوله تعالى « لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم » ، اكتسبوا قوة غير عادية وانتصروا ، بل إن حجاج وهو أحد المحاربين الأبطال أصيب فى رجله

ولم يعد يستطيع الوقوف ، فأدار أبو محمد البطل وجهه إلى قبلة البيت الحرام وصلى ركعتين وبسط يديه بالدعاء ساعة زمنية .. ثم دنا من حجاج وقال له : قم بقدره الله تعالى الذى رد عليك رجلك وخلصك مما كان قد تم عليك . فقام حجاج مثل الأسد الجسور وهلل فى قيامه وكبر وتشهد بعلو صوته . » (١)

وربما كان الاعتقاد فى قوة الكلمة الدافع الأكبر وراء قول الأشعار البطولية قبل أن يخوض البطل المعركة مباشرة . فقد « كشف عبد العزيز العلوى رأسه وأخرج يده من جلباب درعه وهو ينشد هذه الأبيات :

ألا خبروها أننى اليوم باذل

لروحى فى هيجائها بالقواضب

وإنى أرد الخيل أيضاً بصارمى

وأضرب أعناق الليوث السلاهب

ولو كان فيما بيننا ألف بلدة

لها ألف سور هان عندى مطالبي

وحق الذى حج الحجيج لبيته

ينادونه ليك من كل جانب

لاقتحمن الجرب حتى ترونها

يفيض نجيعاً مثل فيض السحاب

فإذا تجاوزنا المعتقدات والتصورات الشعبية إلى

ذكر نموذج من التعبير عن اللاشعور الجمعى ، فإننا نجده يتمثل فى صورة البطل منذ أن يولد حتى يبلغ مرحلة النضج والكمال . وقد سبق أن قدمنا نموذجين لحياة البطل يتمثلان فى حياة جندبة وحياة ذات الهمة فقد ولد جندبة يتيم الأب ، ثم ماتت أمه بعد ولادته مباشرة وتربى لدى قوم غرباء . فلما كبر عرف حقيقة نسبه ، فانضم إلى قومه وأصبح البطل المرموق .

وبالمثل فقد تربت ذات المهمة لدى قوم غرباء أى أنها أبعدت عن أبيها وأمها . ثم عرفت فى النهاية حقيقة نسبها فانضمت إلى أهلها وقد اكتملت شخصيتها وأصبحت بظلة السيرة الأولى . ولا تنفرد السيرة بهذين النموذجين ، ولكنها تحتوى على نماذج بطولية أخرى تكاد تتفق حياتهما مع هذين النموذجين . فإذا عرفنا أن صورة البطل هذه ترد بالمثل فى الحكايات الخرافية والحكايات الشعبية فى جميع أنحاء العالم ، استطعنا أن ننتهى إلى أنها تعبير تلقائى عن اللاشعور الجمعى كما فسره علماء النفس . ومصدر هذا التعبير هو إحساس الفرد بالعقبات التى تستكن فى لاشعوره منذ طفولته حتى يصل إلى مرحلة الفرد والاكتمال . فالطفل الذى يولد من أبوين ، وما يلبث أن يشعر - حينما يكبر - بسيطرة الأب عليه الأمر الذى يدفعه إلى التقرب لأمه . حتى إذا ماشب عن الطوق ، اضطرب - مدفوعا بطبيعة الحياة التى تتميز بالاكتمال والكمال ، إلى الانفصال عن أمه . وفى هذه السن يشعر الابن باحتقار لأبيه وأمّه ويحل فى خياله محلها من هما أرفع منزلة . حتى إذا اكتمل الابن نضجه ووصل إلى مرحلة الرجولة الكاملة ، ارتد إلى عالم الواقع ، فيتعرف على أهله محتفظا ببطولته ورجولته . هذا الإحساس اللاشعورى يخلفه الشعب مرة أخرى على صورة البطل . فالبطل إما أن يولد يتيم الأب ، أو يستنكر الأب ولادته إثر نبوءة تطلعه على خطورة طفله . وفى هذا إشارة لعلاقة الابن بالأب فى حياته الأولى . أما الأم فتحفظ بالطفل بعض الوقت بعد ذلك ، إلى أن يبعد عنها الطفل كذلك ، وفى هذا إشارة إلى تحركه الطبيعى نحو الاستقلال . حتى إذا كبر الطفل تعرف على أهله . أى أنه - بعد أن تم عملية الاستقلال والنضج ، لا يشعر بخطورة فى

وبالإضافة إلى المعتقدات والتصورات الشعبية ، وصور التعبير التى تنبع من اللاشعور ، هناك الحكايات الشعبية التى يحفظها الشعب فى ذاكرته لا عزازه بها . ومن ثم فهو يخلق لها مجالا فى السيرة لكى يحكيها عن عمد . ومن ذلك ما يحكيه الراوى عن الصحصاح من أنه تقابل فى قلب الصحراء مع ظبية راعه منظرها وهى تجرى مصطحبة أولادها . فجرى وراءها الصحصاح يبنى صيدها ، ولكنها أسرع ودخلت كهفا مع صغارها . وفى تلك اللحظة برز أسد جهور وهم بأن يفتك بالصحصاح . وفى تلك اللحظة تجسدت أمامه امرأة رائعة الجمال لم يدر من أين أتت . فضربت الأسد ضربة قضت عليه . وتعجب الصحصاح من ذلك وسألها ما إذا كانت لإنسية أم جنية . فأخبرته - بعد أن سخرت منه ومن قوته التى يعتز بها ، بأنها ابنة ملك الحان عقهق الذى سجد للنبي عليه السلام . وهى بعينها الظبية التى جرى وراءها ، ورغب فى اصطادها .

ومن ذلك حكايات الكهانة والعرافة . وقد رأينا كيف أنها استغلت فى السيرة فى حادثة تبرئة ذات المهمة من التهمة التى وجهها لها ابن عمها الحارث .

كل هذه العناصر الفولكلورية تحتوى عليها السيرة . وهى تتعلق كلها بآراث الشعب القديم . فهل معنى هذا أن أهمية السيرة ترجع إلى احتوائها على هذا التراث ؟ وبعبارة أخرى : هل يعنى التراث الشعبى ، القديم المتوارث ، أم القديم المتطور ؟ إن التراث الشعبى يعنى أولا وأخيرا شتى أشكال التعبير عن حياة شعب من الشعوب . وتتحدد حياة هذا الشعب بأصله والمكان الذى يعيش فيه ومصيره .

ومعنى هذا أن أى تغيير يطرأ على حياة هذا الشعب لا بد أن يترك أثره فى الشعب وبالتالي فى أشكال تعبيره .

أما بالنسبة للسيرة فقد تغيرت حياة الشعب العربى الممثل فى أسرة بنى كلاب تغيرا زمنيا ومكانيا واجتماعيا . وقد استطاعت السيرة أن تصور مرحلة الانتقال هذه أروع تصوير . فقد بدأت بعرض حوادثها فى قلب الصحراء ، حيث كانت تعيش أسرة بنى كلاب . وقد كانت تعيش هذه الأسرة فى أفق مكانى ضيق وحيز زمانى محدود . أما المكان فهو الصحراء بتقاليدها المتوارثة . وأما الزمان فهو عصر ما قبل الإسلام وإن أتى عليهم الإسلام . ولهذا فإن حياة هذه الأسرة لم تتجاوز الصراع بين القبائل وبين أفراد القبيلة الواحدة . ثم خرج الصحصاح يطلب مهراً للبنى من وراء المغامرات . وقادته هذه المغامرات إلى بلاط الخليفة الذى وثق فى شجاعته وطلب منه أن يرحل مع مسلمة بن عبد الملك لمحاربة الروم .

وتعد هذه الحادثة نقطة تحول فى حياة الأسرة ، إذ أعقبها خروج الأسرة كلها إلى منطقة الثغور . وهذا معناه اتساع أفقهم المكانى وكذلك أفقهم الزمانى نتيجة معاشتهم لحوادث عصرهم التى كانوا بعيدين عنها . وبالمثل فقد فتحت الحياة الجديدة أذهانهم لمفاهيم سياسية واجتماعية جديدة . فالحاكم ليس الشخص الذى يتربع على عرش الملك ويعيش حياة البذخ والترف بينما تدبر حكومته أمور البلاد كيفما شئت ، وإنما هو ذلك الذى يعيش مع الشعب ويشعر الشعب بوجوده . فلما ظهر الخليفة هرون الرشيد أمام جيش الشعب مصطنعاً موقف الحاكم المترف الذى يأنف من شعب الصحراء وبخاصة عبد الوهاب الأسمر اللون ، اغتاض أحد أفراد أسرة بنى كلاب ،

وخاطبه بالصراحة التى تربي عليها ، وسأله عن السبب الذى دفعه لاحتقار أميرهم وبطلمهم عبد الوهاب ، لأنه أسود اللون ؟ وإذا كان الأمر كذلك فليبق هو خليفة للبيض ، وليصبح عبد الوهاب خليفتهم .

ثم إن الحاكم يتحتم عليه أن يترك فرصة للشعب ليسهم فى صنع حاضره ومستقبله . وقد أسهم شعب السيرة فى صنع حاضره ومستقبله ، فوضع يده على بؤرة النفاق وقضى عليه وعلى العدو الخارجى فى آن واحد .

إن سيرة الأميرة ذات الهمة تراث أدبى عربى يستحق كل تقدير . فقد جمعت فى ثناياها التراث القديم والتاريخ ومقومات الدولة السياسية والاجتماعية المثالية ، ثم مزجت كل هذا فى قالب قصصى متكامل ، يحقق هدفاً محدداً على الرغم من طولها البالغ . د. نبيلة ابراهيم

صفات البطل :

« قال الراوى » فلما رأى الصحصاح مصارع الأشباح ، وهذه الحرم فى بكاء ونواح ، أخذته الحمية ، فصاح فى عبده نجاح وقال والله هؤلاء حجاج بيت الله الحرام ، وزوار قبر محمد عليه أفضل الصلاة والسلام ، هؤلاء اللثام قطعوا عليهم الطريق وعوقوهم تعويها وأظنهم قتلوا كراتهم وأبادوا حماهم . ولقد سلوت حب لى باصطناع المعروف وإغاثة الملهوف ، ولا بد أن ألقى روحى على هذه الكتبية وأكشف إن شاء الله هذه المصيبة . فقال له عبده نجاح يامولاي لاتفعل ، واعلم أن ما قصد لأخذ هذه الأموال وحماها إلا رجال وأبطال وصناديد أقيال ، ولا بد أنهم تسعون فارسا مأين مدرع ولابس . ولا يخفى أن يكون واحد منهم مثلك ، والباقي لا يصبروا على فعلك . وقد كان فى هذه القافلة ما ينوف عن ستمائة فارس أو دون ذلك

فتركوهم هؤلاء ما بين مأسور وهالك ومطروح
تحت السنايك . والصواب يامولاي لاتعرض نفسك
على هذه المهالك ولا تعارك ، فلما سمع الصحصاح
من عبده ذلك الكلام نظر إليه وقال يا ابن اللثام
ما يقعد عن نصرة الحريم إلا كل لئيم . ثم صاح من
أم رأسه : يا أندال البادية والطائفة الباغية العادية ،
أقسم بمن جعل البيت الحرام حمي للناس وأمنا من
الباس ، وأوضح منهجه وأعرض حجه لئن لم تخلوا
عن الحريم وما معهم من المال لأجعلن رقابكم بلا
علاصم وأجسامكم بلا جماجم وجراحكم ما ينفعها
مراهم وقد نصحتكم نصح الليث الحازم . ثم
أنشد يقول :

ألا يارجال سوء كفوا عن الطعن
وكفوا عن الأموال والحمل والطعن
أحجاج بيت الله تبغون مغنا
وذلك فعل الشين يقضى إلى المحن
دعوهم وإلا والمظلل من منى
وحجاج بيت الله في سائر المدن
جعلتكم في القاع طعما لأسده
كذا الطير من نسر ويوم مع السن

التراث الاسطوري في السيرة :

« قال الراوى » : وكان الصحصاح قد كل من
السير وقد فرح قلبه بنظره إلى ذلك الدبر ، وقال في
نفسه لعلى أجد عند بعض الرهبان فرجاً مما أنا فيه
ويفرج عن قلبي ما أعانيه . (وقال الراوى) يأسادة
يا كرام ، فبينما هو يحدث نفسه بالمسير إلى الدبر ،
وإذا هو بغزاة حسنة المنظر ، مليحة انزى وهى
سائرة تتمخطر وعيناها تتوقدان كأنهما ياقوتتان
وحولها جماعة من الغزلان وهم خلفها كأنهم غلمان

وهى أمامهم كأنها ملك وسلطان . وعن يمينها وشمالها
غزلتان كالأتراك كأنهما لها حجاب وهى تتحدث
معهم . وكان الوقت عند غروب الشمس
وقد اصفرت أرجا . فمد الصحصاح إليها أسنانه
وأطلق نحوها عنانه فجرت الغزاة قدامه وقد لحقتها
تلك الغزلان وهى تجد والصحصاح لها فى الطلب ...
.. هذا وقد دخلت الغزاة إلى غار فى الجبل وتبعتها
الغزلان وقد بقي الصحصاح حائراً ولهان وعليها ندمان .
فأراد أن يدخل خلفها إلى ذلك المكان فخاف على
الجواد يشرد منه فى ظلمة الليل ويبقى حاله بعده فى
الويل . فرجع طالب الدبر وإذا قد اعترضه أسد
كأنه شيطان . وكان الأسد طويل القامة عريض
الهامة أحمر أغبر ، قد جلله النوبر وهو يتمخطر على
الحجر ... وهجم على الصحصاح فهجم عليه
الصحصاح . وعندها صرخ الأسد على الصحصاح
صرخة قوية أقلب منها البرية وقد هجم عليه ولطمه
بيديه فأرماه تحته . فبينما هو والأسد فى ضراب وقراع
ودفاع ، وقد صارت روح الصحصاح فى النزاع ،
وإذا بجارية حسنة القوام مليحة الابتسام كأنها البدر
التمام قد أقبلت وصرخت على الأسد فارتجعت عن
الصحصاح وخلاه . وراح فنظر الصحصاح إلى وجه
تلك الجارية فوجدها مبدعة للناظرين ونزهة للمتأملين .
فقدم إليها وقبل يديها وقال لها : أنت إنسية أم جنية
فقلت له : ايش لك بن وإيش لك بهذه القضية ؟
لا إنسية ولا جنية أنا فاعلة خير ساكنة بجوار أهل هذا
الدبر ... أنا بنت عهق الحنى ملك الجان . وإن بنت
الحن ما يتغير حسننها ولا ينقص جمالها ، فالمليحة
مليحة والقبيحة قبيحة ، وفينا من تتزيا بمهما أرادت
من الصفة الوحشية وصفة الطير وغيره وفينا للشر
وفينا للخير ولما آمن أبى نزلت على النبي صلى الله عليه

وسلم سورة قل أوحى .. إلى قوله إنه : استمع إلى
نفر من الجن »

التزاع بين أفراد القبيلة الواحدة :

« قال الراوى » فلما أن كان بعد ذلك بأيام
جلسوا بين المشايخ الكرام . فقال ظالم لمظلوم اعلم أن
زوجتك وزوجتى حامل ، وأنت أمير وأنا أمير ،
فاجعل الشرط بيننا ويشهدوا هؤلاء المشايخ علينا ،
من جابت زوجته ولدا ذكراً كان الملك له
والإمارة من دون الآخر ويكون الأمر والنهى فى
الحرب له .. فقالوا مشايخ بنى الوحيد : وترضى
أنت بهذا الأمر ، فقال أى والله العظيم وإن جاءنا
ذكران بقيت الإمارة على حالها مشتركة بين الاثنين .
فشهد العرب بعد أن رضوا بذلك الحد ، لأنهم
تربية البر وهزلهم جد ... (قال الراوى) وبعد حين
أخذ المرأتين الطلق بإذن خالق الخلق ، فوضعت
زوجة ظالم ذكراً كأنه فلقة قمر ، ففرح به واستبشر
وقد سماه الحارث . وقال للداية اذهبي وكوني فى
بيت أخى فأنى أخاف أن يكتنوا مايرزقون عند
الولادة من خوف الشهادة . فقالت له : دع عنك
المنافقة والشين ، كيف يكون هذا وأنتما أخوان .
فقال لها دعى عنك هذا الكلام واذهبي إلى بيت أخى
بسلام ... فعندها ذهبت الداية إلى بيت مظلوم وكانت
تحبه أكثر من ظالم لما فيه من الدين والخير وجودة
التمكين . فلما أن دخلت قالت لمظلوم : اعلم أن أخاك
قد بعثنى لأجل كذا وكذا . ثم إنها جلست ساعة
وزوجة مظلوم تطلق ، فولدت جارية كأنها البدر
قوية السواعد والأطراف هائلة الأكتاف . فوقعت
على امها الخدمة والهموم والغموم ، وقد فرغت من
زوجها مظلوم ...

التاريخ الشعبى :

« ... ولم يكن هناك يومئذ بلد ولا عمارة سوى
دير فيه راهب فطلبه المنصور إلى بين يديه ، فلما أن
حضر سأله عن اسمه فقال له « باغ » وهذه الأرض
اسمها « راد » وقد قرأت فى كتب الحكماء واطلعت
على الملاحم فرأيت فيها أنه لابد أن تعمر هنا مدينة
مذكورة إلى آخر الزمان . « قال الراوى » فقال له
الخليفة : كيف تبني المدينة ههنا وهذه الأرض
ملآنة ماء . فقال له الراهب : لاتعرف قطع الماء إلا
منى . فقال له : افعل ما تريد . فمضى إلى مكان يعرفه
وسد الماء فانقطع . ونزل المنصور على الدجلة ثم
أمر بعمارة المدينة ... وسماها بغداد باسم الراهب
والأرض . »

الايمان بالمخبرات :

« قال الراوى » ونرجع لما كنا عليه من الكلام
بإذن محبي العظام . ولما تقدم أبو محمد البطل إلى
السهم الذى يتحرك فى التراب فجذبه بكلتا يديه فلم
يقدر . فجذب السيف الذى معه وحفر حوالبه إلى
أن وصل إلى آخره ، وإذا بذلك السهم قد وقع فى
ثعبان عظيم ارتمنى وهو ملبط بالدم . وذلك الثعبان
من حلاوة الروح قد انقلب ودمه قد انسكب . ولما
رأى البطل ذلك تحير فى أمره وقال : الله أكبر بان
الحق وظهر ، وزال والله الخوف والحذر ..

الايمان بحقيقة الحلم :

« ... وبالقضاء والقدر نزل الأمير تحت شجرة
كبيرة ظليلة لها أغصان متفرعات عن بعضها البعض
وكل غصن منها يظل الفارس والمائة . فنام الأمير
عبد الوهاب تحتها وقد غرق فى نومه فسمع للشجرة
أنينا كأنين الثكلى وهى تقول : أيها الأمير صدق

الله ورسوله . فإذا قمت من نومك قل لأصحابك
يقطعوني وبهذا حكم الله تعالى فلا مرد لحكمه ولا دافع
لقضائه . ثم إنك تقطع أغصاني واحملني من مكاني .
فعلى يكون صلب عقبة الملعون على باب الذهب بعد
أن يقتل ثلاثمائة ألف على صلبه من سائر الأمم .
فانتبه الأمير عبد الوهاب من نومه وهو فرعان

مرعوب وسمع أنين الشجرة في يقطته كما سمعها في
نومه . فلما سمع ذلك قال : الله أكبر الله أكبر . فقال
الأمير أبو محمد البطال : ما الخبر فأعاد عليه القصة ففرح
الأمير أبو محمد البطال بذلك والأميرة ذات الهمة وقالوا :
والله هذا أحب إلينا من فتح القسطنطينية لأن ما يجري
على المسلمين شيء أشد مما يجري عليهم من عقبة .



الفردوس المفقود يكون ملنون

بقلم

الدكتور ظمى لوقا

١ - حياته

منذ ثلاثة قرون ونصف لم تكن البيوت فى مدينة لندن العظيمة تحمل أرقاما ، بل كان الناس يميزون بعضها عن بعض بتمثال صغير أو شكل منحوت أو صورة زاهية الألوان ترمز الى مهنة قاطن البيت أو الحرفة التى يمارسها فيه . فقد كانت العادة المرعية حينئذ أن يتخذ الناس مساكنهم وحجرات معيشتهم البيئية الخاصة فى الطبقات العليا من المنازل ، فوق حوانيتهم ومتاجرهم ومكاتبهم التى تشل الطبقة الأرضية من المبنى . وكانت لندن محدودة الحجم حيث قلب المدينة الآن . اما ما يعرف اليوم بضواحي لندن السكنية فلم تكن فى ذلك الحين الا ريفا متراميا بالحقول والمراعى .

وفى بيت من بيوت لندن ، وفى شارع بريد (أى شارع الخبز) كان المارة يرون على الواجهة نسرا مبسوط الجناحين ، وهو شعار أسرة قاطنه الذى يحترف كتابة العقود الرسمية والوثائق القضائية . فهو وكيل أعمال قانونية يحرر للناس

وصاياهم واتفاقاتهم .. وكان فى بعض الأحيان يخرج موكله من ضاقتهم المالية باقراضهم المال بفائدة معقولة .

وفى يوم قارس البرد صرصر الريح يتداول سماءه هزيم الرعد ووميض البرق . فى التاسع من شهر ديسمبر سنة ١٦٠٨ وجد جون ملتون - رب ذلك البيت ومحرر العقود ووكيل الأعمال القضائية ومفرج الكروب بالربا المعقول - ان من العسير عليه مواصلة عمله المعتاد ، وهو المكب الدءوب ، فقلبه كان يرقص طربا حتى ليكاد يكفه عن التحير والتحرير لينطلق بالشدو الذى يسقط الهيبة ويزيل الوقار ! .. فنذ ساعات قلائل - فى الساعة السادسة والرابع من صباح ذلك اليوم على وجه الدقة - صار أبا لغلام صغير جميل . وقال جون ملتون لنفسه « ليكون هذا الغلام جونا آخر .. سيما لى » . وهكذا أطلق على الوليد اسم جون ملتون عندما تم تعييده فى الكنيسة القريبة من الدار ، وهى كنيسة « أول هالوز » . ومثلما منح كاتب الاشغال القضائية ابنه جون

أن نصل الى بعض ما كتب لهذا الوليد من مكانة رافعة في عالم الشعر على اطلاقه ، وفي آداب العالم أجمع على اختلاف اللغات وتباين العصور .
ومهما يكن من شيء فقد قرر ذلك الوالد أن يقدم في شأن ابنه على أمرين : أولهما أن يتيح لابنه جون تعليما متينا وأن ينشئه على تعاليم المتطهرين (البيوريتان) وهي العقيدة البروتستانتية الخاصة التي آثرها وكيل الاشغال القضائية بالانتماء اليها .

وفي السن المناسبة - وهي سن مبكرة - ارسل جون ملتون الى مدرسة القديس بولس التي أنشأها الدكتور جون كوليت في سنة ١٥٠٩ وصار يشرف عليها في ذلك العهد الكسندر جيل وله شهرة واسعة بين ابناء جيله ، ذلك انه من احسن نظار المدارس ومن أكثرهم استخداما للعصا وسيلة للتهذيب والتعليم . وكان الفتى الصغير جون لا يكاد ينتهي من تلقى علومه سحابة النهار في تلك المدرسة حتى يجد بانتظاره في البيت مؤدبا خاصا يلقيه مزيدا من الدروس والمعلومات .

ويخبرنا الشاعر العظيم فيما تركه من أقوال وكتابات « اننى كنت منذ سنواتى الأولى بفضل عناية ابي وهمته التي لا تعرف التوقف أو الابطاء (جزاه الله عليها خير الجزاء !) دائم الاطلاع على اللغات وبعض العلوم التي تسمح بها سنى ، وذلك كله على يد أساتذة ومؤدبين عديدين سواء في البيت أو في مقاعد الدرس في المدارس » ثم يقول في موضع آخر :

« لقد وجهنى أبى منذ حداثة صباى الباكرة الى دراسة الآداب الانسانية التي كنت استوعبها بلهفة عظيمة ، حتى لقد كنت منذ بلغت الثانية عشرة لا أترك دروسى لآوى الى فراشى قبل انتصاف

اسمه منحه أيضا - أو منحته الطبيعة وأفانين الوراثة الغامضة - جانبا لا يستهان به من طبعه . فجون ملتون الكبير - والد الشاعر - سمح لنفسه أن يخالف أباه في بعض مسائل العقيدة ، حتى لقد تعرض في هذا السبيل لسخط ذلك الأب الى حد اعلان براءته منه حتى نهاية حياته ، من غير أن يلين أى منهما عن موقفه العنيد ، مما يدل على الصلابة واستقلال الرأى في هذه الأرومة . واستقلال الرأى ، والحفاظ الشديد على هذا الاستقلال والاعتداد به سمات بارزة غاية البروز في شاعرنا جون ملتون ، ولا شك في انها موروثه عن ذلك الوالد .

وكان جون الأكبر - والد الشاعر - قد أثرى وجمع مالا يعتد بقدره في زمنه . وكان يتحرى في سلوكه أوامر ضميره ونواهيهِ ، ويصدر عن وجدان مؤمن بما يصنع ، ويستمد من علمه ومعرفته وقودا صالحا لطاقته ، فجعل يكدح في عمله بأمانة واجتهاد منذ بكرة الصباح الى ساعة متأخرة ، لا يأخذ في عمل حتى يتمه على أكمل وجه . فلما أنعم الله عليه بولادة ابنه وجد من حقه وسطن نصب العمل الشاق أن يضع القلم من يده قليلا ويخلد الى التفكير محملا في النار يطالع فيها صوراً من صنع الأحلام ، عسى أن يرى فيها وليده وسميه وقد بلغ مبلغ الرجال ! ولعله حرى أن يقتفى خطوات أبيه وكيل اشغال قضائية ومقرض نقود بالربا المعقول ، وقورا مبجلا بين رجال الأعمال وأرباب الحرف والمهن . أو لعل موهبة أبيه المحدودة في نظم الهازيج والمقطعات الشعرية تنمو لديه فتصبح ملكة مزدهرة تؤتى أكلها من أطياب القريض . ولكننا لا نخال تصورات أبيه وأحلامه في ذلك اليوم بالغة ما بلغت من الجموح والاسراف يمكن

الليل . وكان ذلك في الواقع أول سبب من أسباب
إيذاء حاسة البصر ، فبدأت تتأبى فوق متاعب
ضعف عيني الطبيعي آلام الصداق المتلاحقة » .

وفي سن الخامسة عشرة نظم ملتون ترنيمة
استقى مادتها من المزمور ١٣٦ أصبح ترتيلها شائعا
حتى اليوم في كنائس المتطهرين خاصة والبروتستانت
الانجليز بصفة عامة . وفي سن السادسة عشرة دخل
جون ملتون كلية المسيح في جامعة كمبريدج وهناك
أطلق عليه زملاؤه من طلاب الجامعة لقب « سيدة
كلية المسيح » لما اشتهر به من رقة البشرة وطول
الشعر الضارب بلونه الى حمرة النحاس ، وهو
ذلك اللون الذي يسميه العرب « اللون الأصحر » .
وفي كلية المسيح ظل جون ملتون يعمل بدأب
على مدى سبع سنين .

وبعد أن حصل الطالب النابغ على درجة
البكالوريوس ودرجة الاستاذية (الماجستير) في
الآداب غادر جامعة كمبريدج ورحل الى قرية هورتون
في اقليم بكنجها مشاير ، وهي القرية التي كان والده
قد اعتزل عمله وتقاعد فيها . وكان رأى جون ملتون
قد استقر بعد تخرجه على أن يفرغ للشعر .

والواقع انه كان قبل مغادرته ، كمبريدج قد
كتب قصيدته الجميلة التي عنوانها : « صبيحة يوم
ميلاد المسيح » وقد كتب في ذلك الحين الى صديق
له ردا على رسالة قائلا : أراك تكثر من السؤال
عما اشغل به نفسي ، وعما أفكر فيه ؟ واني بعون
الله تعالى مشغول الفكر بالخلود . واغفر لي هذه
الكلمة ، فان هي الا همسة ألقى بها في مسامعك .
أجل أعلم اني أهيب جناحي للتخليق !

واستهواه هدوء حياة الريف ، فجعل من نفسه
وفكره مستقرا لجميع الصور الجميلة والأصوات
العذبة والأنغام الشجية . . وانصرف الى كتابة

القصائد والمسرحيات الشعرية ، وأشهرها « كوموس
وهي تمثيلية من نوع مسرح الأقنعة - وهو نوع
كان مرغوبا جدا في تلك الأيام - كتبها لصديقه
هنري لاوس الذي كان يعتبر أبرز المؤلفين الموسيقيين
والمحنين بانجلترا في زمنه ، وقد تولى وضع
الموسيقى لكلمات تلك القطعة الأدبية .

وقد بلغ من حب وكيل الأشغال القضائية
المتقاعد بعد أن أثري أنه منح ابنه البكر « مبلغا
كافيا من المال في سنة ١٦٣٨ (أى عندما بلغ الثلاثين
من عمره) ليقوم بجولة سياحية في أرجاء القارة
الأوربية ، بالإضافة الى اجر وثقات خادم في سن
الرجولة صحبه في هذه الجولة الطويلة الباهظة
التكاليف ليقوم بشئونه . وليس عجيبا على الإطلاق
أن تصبو نفس شاعرنا الى الطواف بالأمم ولا سيما
ايطاليا ذات الشمس الدافئة ، فهو قد عل ونهل
من اللغات القديمة ولا سيما اللاتينية جرعات
كبيرة على حد تعبيره ، وكان أدب دانتي وبتاراك
وغيرهما من فحول أدباء الطليان زاد مائدة حافلة
أصاب منها كل جنى وشهى ومستطاب . وفي ايطاليا
على الخصوص أطال المكث والتلبث مستأنيا متأملا .
وعد مدائننا القديمة المعمورة بآيات الفن واعلام
الفكر وكنوز الثقافة القديمة والحديثة حطت رواحله
ولا سيما في رحاب جنوه ولجهورن وبيزا وفلورنسا
وروما والبندقية وميلانو . وفي « أرشترى » قرب
فلورنسا حظى بالتحدث الى فلكيها المشهور
« جاليليو » الذي كان يعيش هناك يومئذ رهين
محبيين من عزلة الشيخوخة وآفة العمى مستكينا
الى الهدوء بعد طول نضال مع اعداء حرية العقل
وحرية التجربة العلمية . وياله من موقف من مقارنات
القدر ، أن يقف جون ملتون الشاب الناضر الجمال
والوسامة الجميل العينين خاشعا أسيفا على

بنظم قصيدته المشهورة « ادونائيس » فى رثاء جون كيتس ، كما اقتفى أثره لورد تينسون فى قصيدته « الذكرى » تمجيذا لذكرى « آرثر هالام ».

وكان والد ملتون قد نقل مقره الى «ريدنج» وعاش الشاعر بعد عودته فترة من الزمن بالقرب من كنيسة « سانت برايد » وعن كُتب من شارع « فليت » - الذى أضحي اليوم شارع الصحافة فى لندن - وقضى بعض وقته فى تعليم ابني أخته التى تزلت . ومن هنا انتقل الى بيت فى «الدرزجيت ستريت» له حديقة وفيه عدد كبير من الحجرات ومتسع لكتبه الحبيبة اليه ويتوفر له جوار ساكن هادى . والى هذا البيت أتى بزوجه الأولى « ماري باول » وهى بنية فى السابعة عشرة . ووالدها رتشارد باول من المملكين المتعصبين !

وبدأ ملتون حربه بالكتيبات فى سنة ١٦٤١ ولم يختمها الا فى سنة ١٦٦٠ ، ولم يكن له من موضوع فيها جميعها الا الحرية على اختلاف أنواعها . فدافع عن الحرية الدينية ، وعن حرية التعليم ، وعن الحرية المدنية ، وعن الحرية المنزلية وعن حرية الصحافة والنشر عموما . وقد طبع جانب من هذه الكتيبات والنشرات غفلا من اسم مؤلفها . ولعل أشهر هذه الكتيبات الخمسة والعشرين «خطبة للمستتر جون ملتون فى الدفاع عن حرية الطبع بدون ترخيص ، مقدمة الى برلمان انجلترا» . وهذا هو العنوان الفرعى للكتيب ، أما العنوان الأسمى فهو « أريوباجيتيكا » نسبة الى « أريوباجوس » المحكمة العليا التى كانت تعقد بأثينا قديما فى الهواء الطلق وكانت أحكامها نهائية لا تقبل النقض وسبب هذه النشرة أو الخطبة المطبوعة أن قرارا

شيخوخة العالم المصاب فى بصره وهو الفلكى الذى صحح للناس معطيات أبصارهم وقوم لهم خداعها فى أمر دوران الشمس حول الأرض كما كانوا يزعمون ... وهو لا يدرى أن الغد يدخر له مثل هذه الضربة فى ظهر الغيب بأخرة من عمره بعد نضال شبيه بذلك النضال فى حومة السياسة والفكر .

وفى ما هو بمدينة نابولى وصلته الأنباء من وطنه انجلترا أن استبداد حكومة الملك شارل الأول يجبر البلاد الى الثورة العلنية ، وهو يقول لنا بلسانه : « ان الانباء الأسيفة عن وشك نشوب الحرب الأهلية فى انجلترا دعتنى للعودة الى بلادى ، لأننى وجدت من الحقارة أن أطوف بأفاق الدنيا خارج الحدود ووراء البحار طلبا للمتعة الذهنية والثقافة فى حين يقاتل ابناء وطنى ويسفكون دمهم فى المعارك على أرض بلادى دفاعا عن الحرية والتماسا لأسبابها ! »

واننا لنجد فى هذه العبارة الموجزة وجهها جديدا لجون ملتون الذى كان حتى ذلك الحين عاشق فن وادب ورجل خيال ، فاذا به يتكشف عن رجل عمل ونضال ، ولم يلبث أن شد رحاله عائدا الى انجلترا .. ولكن ما من شيء ينم على أنه فكر لحظة واحدة فى امتشاق حسامه فى صفوف كرومويل وجيش البرلمان ضد الملك والملكية ، فالقلم دائما كان سلاحه . وعندما سنحت له الفرصة انبرى بذلك السلاح العضب فى يده فكان أفعل من السنان عند احتدام الطعان .

وفى طريق عودته الى انجلترا نظم ملتون قصيدته فى تمجيد ذكرى صديقه « تشالز ديوداتى » الذى وافته المنية أثناء رحلة ملتون فى بلاد القارة الأوروبية . وقد اقتفى شيلي أثر ملتون

وكانت الصفحة الأولى من المجلد عبارة عن صورة للمؤلف الشاعر وهو فى سن الحادية والعشرين . وبعد ذلك بأربع سنين انضم جون ملتون صراحة الى صفوف من اصدروا أمرهم بقطع رأس الملك باصدار كتابه « ايكونوكلاستس » فى الرد على أنصار شارل الأول ، وكتابته « حقيقة الأمر فى حقوق الملوك والحكام » . وقد بلغ من شدة الاقبال على طلب الكتاب الأول انه طبع خمس عشرة طبعة فى غضون اثني عشر شهرا ، وامسى من أشهر الكتب فى العالم يومئذ .

وفى سنة ١٦٤٩ عين مؤلف هذه الكتب والنشرات السياسية النزائية سكرتيرا لاتينيا لمجلس الشؤون الخارجية ، وكانت اللغة اللاتينية هى اللغة الدولية الدبلوماسية كالفرنسية والانجليزية فى أيامنا هذه . فكان هو الذى يتولى ترجمة الوثائق والمذكرات الدبلوماسية من الانجليزية الى اللاتينية ومن اللاتينية الى الانجليزية .

وكان ملتون فى هذه السنين قد تنقل فى مساكن شتى الى أن استقر فى شارع الدوق بوستمنستر ، وهناك كتب رسالة سياسية عنوانها « دفاع عن الشعب الانجليزى » فى سنة ١٦٥٠ ، وهو رد عنيف ساحق على كتيب من تأليف عالم فرنسى مرموق اسمه « سلاما سيوس » دفاعا عن سياسة الملك شارل الأول بطلب من الأمير الذى أضحى فيما بعد ملكا على انجلترا باسم شارل الثانى . وقد كتب ملتون دفاعه بتكليف رسمى من «مجلس الدولة» وهو مايقابل مجلس الرئاسة أو مجلس الوزراء . والحق أن لغة « الدفاع » كانت عنيفة حافلة بالمطاعن الشخصية والسباب ، بيد أن حقوق الشعوب عموما لم تظهر بأجلى من هذا البيان وأقوى من هذه الحجة .

صدر من البرلمان فى سنة ١٦٤٤ يحرم على أى شخص أن ينشر كتابا أو كتيباً أو نشرة أو صحيفة مالم يكن قد صدر له بنشرها ترخيص سابق . وفى دفاع ملتون الحار القوى عن حرية الطبع والنشر والفكر يقول بحق : « ما أكثر من يعيشون من البشر عالة وعبئا وكلا على الأرض . أما الكتاب الجيد فعصارة دماء الحياة التى تجرى فى فكره وروح نابغ ، وقد حنطت هذه العصارة واختزنت ذخرا للناس ، ولكى تكون لهم بها حياة تتجاوز آفاق الحياة » . وقد صدر هذا الكتيب بدون ترخيص ، ولم يسجل رسمياً فى ديوان المطبوعات ولم يحمل اسم طابعه أو ناشره ، بل اسم مؤلفه الذى تصدى لحمل المسؤولية مفردا .. وقد نشر كتيبه عن حرية التربية والتعليم فى سنة ١٦٤٤ أيضا .

ولم يكن جون ملتون راضيا عن أعماله النثرية هذه كل الرضا ، بل كان يقول فى التعليق على ذلك : « انى لا أستخدم بكتابتها سوى يدي اليسرى ! » أما يده اليمنى فللمشعر دون سواء ، ميدانه الأثير الذى لا يعدل به شيئا . ولم تكن يمناه مشلولة ولا معطوبة مؤفة فى تلك الفترة النثرية من حياته -حاشا- بل هى كالفرند الصقيل المذخور فى قرابه الى حين . وكانت يمناه التى تملك ناصية القريض تستجيم الى يوم موعود تتألق فيه آياتها كالنجوم الدرارى .

وفى سنة ١٦٤٥ - وهى السنة التى منى فيها الملك شارل الأول بهزيمته الساحقة فى « نيزبى » صدر مجلد عنوانه : « اشعار من نظم مستر جون ملتون بالانجليزية واللاتينية تم نظمها فى أوقات شتى » . وطبعت فى هذه المجموعة أعمال شبابه الشعرية ومنها « اليجرو » و « بنسيزوزو »

ولا مراة فى أن انكبابه الشديء على أداء واجبه الرسمى والوطنى فى معركة الحرية الدينية والسياسية والفكرية قد عجل باتهاء ضعف بصره الى فقدان هذه الحاسة كل فقدان . ونراه يسجل ذلك فى دفاعه الثانى عن الشعب الانجليزى قائلا: « لقد خيرت بين نهوضى بواجب أسمى وبين فقدان حاسة البصر . ووجدتنى عاجزا عن الاصاخة لنصح الطبيب ، وحتى ولو كان النصح موجها من لدن ايسكولايبوس « ابي الطب » متحدثا الى من قدس أقداسه ! فليس يسعنى الا أن أصدع بأمر وجدانى الداخلى الذى تحدث الى بما تدعونى اليه السماء . فقررت أن استخدم القليل الذى بقى لى من بصرى فى تأدية أعظم خدمة فى مقدورى تأديتها لأمتى . وفى منتصف سنة ١٦٥٢ - وقد بلغ شاعرنا الرابعة والأربعين من عمره - أصيب بالعمى التام ، ومنذ ذلك التاريخ لم يعد فى مقدوره أن يعمل الا بمعونة سواه . وقد ظل مع هذا يقوم بواجباته الرسمية . ومن حسن حظ دارسى ترجمة حياته أن هناك خطابا بديعا كان قد ارسله الى صديقه ليونارد فيلاراس الذى كان قد وعده بالتوجه الى « تيفينو » طبيب العيون الفرنسى الكبير بالاستفسار عن مدى امكان شفاء الشاعر من عاهته . وفى هذا الخطاب لانجد ملتون تأثرا ساخطا يلعن الأقدار التى رمت به هذه الآفة القاسية ، بل نلفيه مذعنا فى هدوء وفكاهة حسنة لذلك الظلام الأبدى فى ايمان وجلد :

« أيا كان أمر شعاع الأمل الذى قد يكون مدخرا لى عند طبيبك الشهير ، فانى قد وطنت نفسى على أن حالتى لا شفاء منها وتأهبت للحياة على هذا الأساس . . وقد وجدت الظلام الذى يكتنفىنى أيسر على نفسى محملا - بكرم من الله وفضل

عظيم - وأنا موزع الأوقات بين الاستجمام والدرس وأصوات التحيات المنبعثة من الأصدقاء من حولى . ولئن كان قد كتب أنه « ليس بالخيز وحده يحيا الانسان ، بل بكل كلمة تخرج من فم الرب » فما الذى يمنعى من الاطمئنان كذلك الى أن بصر الانسان ليس فى باصريه فقط ، بل فى هداية الله وعنايته ، وان فى هذين الكفاية والغناء له عن عينيه ؟ الحق أقول انه مادام الرب ينظر لى ويتمهدنى كما يتمهدنى الآن بالهداية والارشاد ، ويقودنى بيده العلية قدما على امتداد العمر ، فانى عن طيب خاطر - مادامت هذه مشيئته - انزل عن مقلتى وامنحهما عطلتهما الكبرى .. »

وبصبر عظيم ظل ملتون يكدح وينصب رغم الآفة القاسية واضطراب حياته البيتية : فقد كان زواجه الأول عاثر الجد ، ولم تقمه بنت السابعة عشرة التى بنى بها وهو فوق الثلاثين ، ولكنه فى سنة ١٦٥٦ - أى بعد عماء بأربع سنين - تزوج امرأة يصفها بأنها قديسة ، وبعد خمسة عشر شهرا قصيرة من السعادة والهناء نزعتها الأقدار منه وتركته وحيدا محزونا حقا . ومع أن له ثلاث بنات من زوجته الأولى كن يقدمن له العون ما استطعن الا انهن عجزن عن فهم مزاج والدهن الخاص ، ويبدو أنهن كن كوالدتهن عاميات الذوق والعقل ، فكان له نعمة تخالطها النعمة والتنعيص .

وفى سنة ١٦٥٨ مات بطل ملتون القومى .. مات اوليفر كرومويل . وكان قد شرع فى هذه السنة عينها ينظم ملحمة الكبرى : « الفردوس المفقود » بيد أن ملتون ظل محتفظا بمنصب « السكرتير اللاتينى للشئون الخارجية » الى أن صار فى حكم المقرر نهائيا عودة الملكية .

وقد قبض على ذلك المناضل السياسى الخطير بقلمه ولسانه ، ولكن يبدو أن الحقد الملكى عليه لم يكن بعيد الجذور فسرعان ما صدر العفو عنه، وانتقل ملتون الى شارع « جوين » وهناك تزوج للمرة الثالثة . وتنقل بعدها فى بيتين ، ولما حل « الطاعون الكبير » فى سنة ١٦٦٥ واجتاح مدينة لندن هجرها بين من ولوا الادبار من المدينة المنكوبة ، وأقام فى كوخ بمقاطعة بكنجهام بقرية « تشالفونت سانت جايلز » (وقد اشترته الأمة تخليدا لآثاره فى سنة ١٨٨٧) وكانت تسمى فى ذلك الحين « جايلز تشالفونت » . وقد اختاره وأعده لاقامته صديق شاب أديب من جماعة المهترين (الكويكر) اسمه « توماس الود » . وفى ذلك الكوخ ، وفى حجرة صغيرة منخفضة السقف تغمرها أشعة الشمس التى لا يستطيع أن يراها أتم جون ملتون اللمسات الأخيرة فى « الفردوس المفقود » تلك التحفة الفذة التى تعتبر من أعظم آيات التصوير اللفظى ، نظمها بالشعر المرسل حول سقوط آدم وحواء وحرمانهما من نعمة الرب وما ترتب على ذلك من نتائج فقدانهما الجنة .

وكان الصديق توماس الود يتردد على الشاعر لقرب مسكنيهما فى الريف ويطالع له فى أعمال هومر باللغة الاغريقية ، ويسجل التعليقات التى يتفوه بها ملتون . وذات يوم طلب اليه الشاعر أن يتصفح مخطوط « الفردوس المفقود » ليدى رأى فيه ، وعندما أعادها الشاب اليه وهومفتون بما قرأ قال له : « انك ياسيدى قلت الكثير عن الفردوس المفقود ، فماذا عساك قائلا عن الفردوس المستعاد ؟ » . ولم يرد الشاعر عليه بغير الصمت ، وتجاهل سؤاله .

فلما كان الخريف التالى شرع فى صمت ينظم ملحمة الثانية « الفردوس المستعاد » وفيها يتحدث عن انتصار المسيح على الغواية .

ولم ينشر « الفردوس المفقود » الا فى سنة ١٦٦٧ ، ولم يدر عليه هذا المجلد من الشعر الثمين الفخم الا أقل القليل : لا أكثر من ستين جنيها ! وفى سنة ١٦٧١ نشر « الفردوس المستعاد » و« شمشون الجبار » فى مجلد واحد ، وكان ملتون قد عاد الى الاقامة بلندن المعتمنة الكثيرة الضباب بعد انتهاء الوباء وبعد حريقها الكبير فى سنة ١٦٦٦ ، وظل مقيما بها الى أن وافته منيته فى اليوم الثامن من شهر نوفمبر سنة ١٦٧٤ عن سبع وستين سنة تقريبا .

وقد ظل جون ملتون حتى نهاية حياته ينهض من فراشه فى الساعة الرابعة صباحا فى فصل الصيف ، وفى الساعة الخامسة صباحا فى وقت الشتاء .. ويأوى الى الفراش بانتظام فى الساعة التاسعة ، ويبدأ يومه بالاستماع الى فصل من الكتاب المقدس يتلى عليه ، ويختمه بتدخين غليونه منفردا بنفسه . وفيما بين هذين الوقتين يفكر ويصمم أعماله ويمليها ويراجعها وينقحها فى فترات متقطعة صدر النهار ، وفى المساء يسمر مع صديقه الود أو « أندرو مارفل » الذى كان يعاونه فى عمله عندما كان « السكرتير اللاتينى للشئون الخارجية » وكثيرا ما كان يلتبس الترفيه والتسرية بالاصغاء لأنغام الأرغن أو الباص ، لأن استجابته للموسيقى كانت عظيمة جدا .

وكانت نظرته الى الحياة دقيقة مرهفة صارمة كالنغم الموسيقى المضبوط . كان شعاره أن « من يسيطر على نفسه ويتحكم فى انفعالاته وشهواته ومخاوفه أحظى من أى ملك على الأرض وأقوى

سلطانا « وقل بين البشر من كانت حياته صورة
مطابقة لفلسفته ومبدئة كجون ملتون فى تعلقه
بالجمال وشدته على نفسه وسيطرته على زمامها
وتجلده الأدبى لطوارق الحدثان التى كأنما احنقها
تحديه وجبرته فتعمدته بالامتحان العسير ، فكان
لها الكفاء الكريم والقرن الفصل الذى لا يجده
له أنف !

٢ - أدبه

ولئن كان جون ملتون الشاعر الوحيد الذى
آمن بالتطهر (البيوريتانية) إيماناً حقيقياً وعملياً ،
فقد كان فى الوقت عينه ذا شخصية قوية جداً
بحيث لا يجوز أن نعتبره فى المقام الأول مثلاً لتلك
العقيدة ، وإنما هو يمثل نفسه وطبيعته الخاصة
الفذة قبل كل شئ . فجون ملتون أعظم من جيله
كله بحيث لا يمكن ادماجه فيه ولا فى أى وجهة
محددة من أوجه نشاطه ، فهو شخصية فذة قائمة
بذاتها لا تنضوى تحت أى شعار أو عنوان أو مقولة
فى عصره كله ، وتأثره ودينه لأسلافه جد قليل
فى نهاية كل حساب ، حتى إزاء من أعلن صراحة
اعترافه بفضلهم عليه ، وهم على الأخص سبنسر
وجونسون وشيكسبير .. ثم إن له ميدانه الأوحى
على اختلاف أفانين أدبه ، ألا وهو ميدان المشكلة
الخلقية كما تتراءى لعقله ووجدانه . وليس كذلك
شكسبير بتعدد آفاقه الذى يكاد لا يحيط به
الحصر . وانه لمهف الأذن للإيقاع الموسيقى
المناسب فى وقار وجلال ، وليس كذلك شعر
جونسون بخشوته النثرية وموسيقاه الوعرة ..

لقد كان ملتون يكتب لروح واحدة يعنيه
أمرها وخلصها ، تلك الروح روحه شخصياً . فكان
أول شاعر ينشئ عملاً فنياً روحياً يجمع بين كمال

الفن القديم وحرارة الانفعال أو الوجدان الخلقى
الصميم الحميم على نحو ما يترأى فى الكتاب
المقدس بمهديه الجديد والقديم . ففى قلبه الكبير
نشأ الصراع محتدماً بين عبادة الطبيعة كما عاشها
الوثنى وبين التدين الروحى كما عرفته المسيحية
المتنطسة . ومن امتزاج هذين النغمين العميقين قدم
لنا ملتون معزوفاته اللفظية الرائعة . وقد تتفاوت
نسب هذا الامتزاج الثنائى على حسب سنوات
عمر ملتون ومراحل حياته الفنية ، إلا أن الامتزاج
موجود دائماً . وما من شاعر سواه فى الأدب
الانجليزى كان عميق التدين الى هذا الحد الكبير
وعظيم الحظ من روح الفنان فى آن واحد .

ولعل أهم أعمال شبابه قصيدته عن صبيحة
ميلاد السيد المسيح ، وهى من أعذب الشعر وأغناه
بالموسيقى ، ثم أوبراه على طريقة الأقتعة المسماة
« كوموس » وموضوعها أخلاقى فى المقام الأول
وكل مقومات العمل الدرامى فيها مجمدة أو مكبوتة
بحيث تظل الشخصيات عبارة عن فضائل مجردة
وأصوات ناطقة بوجهات النظر وليس لها كيان من
لحم ودم... وكل ما فيها من الشعر لا يخاطب إلا الأذن
والذهن ، ولا يكاد يحرك المشاعر فيما عدا ذلك
المشهد الذى تدخل فيه الفتاة الغابة وتنادى أخوتها
فى أغنيتهما الموجهة الى « الصدى العذب » .. ولكن
القارئ لذلك الشعر المترف الذهنى لا يتمالك
نفسه من الإعجاب الشديد بتلك الترنيمة المتعددة
الأصوات والمتغنية بالفضيلة فى أرقى نظم موسيقى
النبرات . فهو شعر للقراءة لا للاستماع فى ملاعب
التمثيل لفقر المبنى الدرامى أولاً وعدم اتصال
الشعر بالقلب مباشرة ، وإنما هو متنزه ومراض
للعقل يرجع فيه النظر ويتملاه مستأنياً ومستمتعا
بجمال الأسلوب الشفوف كالبلور ، تلك الشفافية

التي يدرك النظر المتأمل انها جاءت نتيجة مراجعات وتشذيب وتصفية متكررة لم تبسق بعدها الا الخلاصة النقية من كل شائبة وكأنها موسيقى خالصة في مقاطعها الرنانة ، سواء في ذلك المواضع المرسلة والمقفاة .

ولم يكن قد انقضى على ظهور مسرحية « العاصفة » لوليم شكسبير أكثر من عشرين سنة عندما ظهرت في الوجود أوبرا الأتقنة « كوموس » لجون ملتون ، ولكن الفارق المعنوي يبدو هائلا بالنسبة لهذه الفترة الوجيزة اذا نحن قارنا شخصية « أريل » الشيكسبيرية بشخصية « الروح الحارس » الملتونية ، فذلك الجنى الذى كان يتدمر تحت نير الانسان قد أدخل مكانه لملاك ذى رسالة خلقية يدرك غايته ولا يمكن أن يجيد به شيء دون تمامها . وكلا الروحين يغادر العالم بعد الفراغ من مهمته بيد أن الملاك الملتونى يصعد الى السماء وسط رؤى ميثولوجية ذات مغزى خلقى وعلى لسانه كلماته الأخيرة عن جمال العفة، فى حين ينطلق الروح الشكسبيرى لا ئذا بالفراغ كأنه الفراشة الهائمة ...

وثمة عبرة أخرى نخرج بها من هذه المقارنة بين الشاعرين العملاقين فى هذين العيلين وغيرهما من الأعمال أيضا . ففي حين يندمج شيكسبير فى مخلوقاته الفنية فلا نراه ، نجد ملتون فى حقيقة الأمر الكائن الوحيد الحى بمعنى الكلمة فى جميع أعماله الفنية . فبطلته فى كوموس هى ملتون بعينه ، وعلى لسانها ينطق ملتون بكل كلمة من كلمات القصيدة ويترجم عن تجاربه النفسية من خلال تجاربها ، ويعبر عن فتنة الحواس وغوايتها التى عرفها وامتنح بمقاومتها فى شبابه .. والمستوى الخلقى فى « كوموس » هو مستوى أخلاق ملتون

بغير زيادة ولا نقصان . مستوى رفيع متعال متوحد .. والفضيلة فى هذا المستوى متباعدة عن بنى البشر متساوية فوقهم - فضيلة واثقة بذاتها معتدة برأسها تتجاهل سواد الناس وجماهيرهم المتردية فى الخطايا فلدى ملتون الشاعر مؤلف « كوموس » لا يكون الصفوة المختارة الا قلة قليلة ، كما كان الشأن عند أتباع « كلفين » فالملك الحارس لا يحرس ولا يراهم بعنايته فى هذه المسرحية الشعرية الا أنقياء القلوب دون الاشرار وأنصاف الصالحين وما من شك أن معظم من شهدوا هذه المسرحية قد شعروا - ان هم أحسنوا الفهم - أنهم مستبعدون من زمرة الأخيار الأصفياء !.

وملتون فى هذه الفترة من شبابه ، حتى الثلاثين أو بعيدا قليلا ، كان لم يزل سليل عصر النهضة وسماته ظاهرة فى أعماله ، واضحة فى شغفه بالجمال وتحريره إياه فى خشوع الوثنى القديم ..

وقد اندمج بعد ذلك فى معترك السياسة بكثير من النثر ، ولم يكتب فى تلك المدة الا القليل من المقطعات الشعرية ، الى أن انتهت المرحلة النزالية السياسية بعودة الملكية وصار رهين مجبسيه : محبس العزلة عن السلطان فى عهد مناوى لمبادئه ومحبس العمى .

وفى هذه الهدأة المتفرغة للفن والثقافة كتب ملتون أعماله الثلاثة الكبرى . ثمرات فترة نضجه الرائع ، وهى الفردوس المفقود (وقد نشر سنة ١٦٦٧) والفردوس المستعاد وشمشون الجبار « وقد نشر معا فى سنة ١٦٧١ » فاذا بملتون آخر ، له وجه جديد غير معهود من قبل يتبدى للناس ، ويتربع على القمة بين الخالدين !

كانت محتته الخاصة - فى زواجه ثم عماه - ومحتته العامة فى قضية بلاده وأمتة والدفاع عن حريتهما ضد الطغيان والتعصب ، ومشاركته فى عمليات التطهر والتنطس ونشر الدعوة اليهما .. كل ذلك جعل مزاجه العقلى يتجه الى الجدل وينطوى دائما على افتراض الصراع والتقابل الثنائى بين الشيء وضده ، وصار بطبعه النزالى المتجهنم يتنكر للعدوثة التى سادت أشعاره فى صباه ، ويرى فى اطراد القافية زينة ينبوعنها طبعه ، وصار ينحو الى موسيقى أشد خشونة وأخفى اتساقا تعتمد كل الاعتماد على الايقاع ، ولذا لم يكتب فى سنوات نضجه شيئا غير الشعر المرسل ، وطرح وراء ظهره مع شبابه المطوى الناضر ألحان الغناء والأهازيج والمقطعات والريفات والموضوعات الخفيفة . وبذلك تخلص الشاعر الأعشى من سبات عصر النهضة التى رأيناها واضحة فى أسلوب شبابه وترك موضوعات الفن الى موضوعات الدين وحدها فتغنى بالخلق وسقوط الملائكة وسقوط الانسان وغزو المسيح للجنة كى يرثها الصالحون من البشر ، وحدثنا عن تضحيات شمشون الذى مات طائعا مختارا عندما تحقق أن موته سيجرمعه موت أعداء بلاده وأمتة .

ونخص بالحديث الفردوس المفقود ، وهو أهم أعمال ملتون وييت القصيد من هذه الدراسة ..

الفردوس المفقود ثمرة تأمل طويل لهذا المتطهر (البيوريتانى) فى صفحات الكتاب المقدس وأسفاره مصورا بالشعر المرسل الفخم تلك الرؤى التى أثارها لديه هذه التأملات ، غير تارك أيما شئ يتوسط بينه وبين الكتاب المقدس ، وبذلك سمح لنفسه وأتاح لها الحرية الكاملة فى تأويله ، ولكن فى اطار الايمان الكامل بما ورد فيه . فهو

يتقبل التاريخ المروى فى التوراة تقبل التسليم بصحته وقداسته . بيد أنه يعيد روايته باعتباره مثالا لثقافة عصره ومعرفة أحوال زمنه وبأسلوب درامى . وكان من نتيجة ذلك أنه قام بعملية « اسقاط » لذاته ومشاعره ومعلوماته وتطلعاته وثقافته على الشخصيات التى صورها وأبرزها فى ملحمة ، سواء فى ذلك المخلوقات الآدمية البدائية والكائنات فوق البشرية ، المساوى منها وغير المساوى .

وكانت النتيجة العجيبة قيام صراع متصل بين ايمانه وطبيعته مما أدى بالقصيدة الى الانحراف عن هدفها والى توزيع التعاطف بين أشخاصها رغم ارادة الشاعر ونيته الأصلية .

والمغزى الاخلاقى الذى يستخلص من سفر التكوين فى التوراة وجوب الازعان لمشيئة الخالق سبحانه ، وان عصيانه خطيئة . ولكن ملتون الذى نظم « الفردوس المفقود » ليؤكد هذا المغزى كان مستقل التفكير والسلوك . بل لقد مضى الى أكثر من ذلك فى تأييد موقف الاستقلال الفردى فنادى بالتمرد على سيطرة الكهنة ، بل وسيطرة الملك نفسه ، وأطرى بحرارة الحكم باعدام الملك ومجد قاتليه . ومعنى هذا انه دون ارادته كان يمكنون نفسه متعاطفا مع الشيطان فى ملحمة ، فالشيطان هو المتمرد الأعظم على السلطة العليا وعدو الرحمن المين . وبتقوى تكاد تكون آلية تغنى ملتون من شفتيه بمحامد الطاعة والاذعان ولكنه بسويداء فؤاده تغنى بأمجاد الحرية وعظمة التمرد على القيد والاصرار على الاستقلال فى الرأى والعمل ! وبذلك كان حتما لامناص منه أن يضع ملتون - وهو لا يدري - أعظم وأعمق جوانب ذاته فى شخصية الشيطان بأنفته وكبريائه ووعورة مزاجه .

لقد رأى ملتون من واجبه ، وهو المؤمن الصادق ، أن ينظم ملحمة « الفردوس المفقود » ليبرر طرق الرب أمام البشر ، ولكنه خرج فنياً بنتيجة أخرى لأن هذه الغاية المنشودة لم تتجاوب مع نوازع قلبه ذات المسارب العميقة التي حفرتها تجربة حياته النضالية والنزالية ووجدت صدى وهوى من طبيعة التفرد لديه . وانا لنراه فى هذه الملحمة الهائلة يحاول ذلك بالخطب البليغة والحجج الدقيقة بعضها مستقيم وبعضها الآخر منطو على مغالطات . ولا ترتفع هذه الجوانب من القصيدة الى المستوى الأعلى ، فالعنصر الشخصى الذاتى فيها قليل ، وقصاراها أنها جهد تلميذ أحسن الأخذ عن اللاهوتيين القدامى والمحدثين . بل لقد أثقل هذا الجانب قصيدته بالمجادلات الفقهية عن سابق علم الله وعن كنه حرية الارادة البشرية فى اطار علم الله السابق وسالف تقديره لأفعال الخلق . وهى مباحث ينوء بها أى عمل فنى ولا مرأ .

وأدعى للتناقض والاحساس بعدم الارتياح أن تأتى هذه المجادلات الدقيقة على لسان كائنين بدائيين مثل آدم وحواء يتسوق المرء أن تكون فعالهما ثمرة رغبات وأحاسيس مباشرة مهتدين بالفريزة الغفل وبواعثها الساذجة ، فكيف ومن أين لهما استخدام أنواع القياس بهذه البراعة الارسطية والمدرسية (السكولاستية) وهكذا صارت الملحمة مسرحاً لآراء عصر ملتون ، معسكرات الفكر فيه على تعدد مستويات الثقة ووجهات النظر ، مما خرج بالجو الاسطورى عن مبناء الحقيقى - على حد تعبير الناقد الفرنسى العظيم «تين» فى حملته على الفردوس المفقود معتمداً على هذه المفارقة فى بيان أوجه السخف فيها بشئ كثير من المبالغة.

والحقيقة أن المخيلة الخلاقة - الشكسبيرية مثلاً - التى تخرج المرء من ذات نفسه واطار عصره ومكونات ثقافته ليتدع أو يتصور كائنات أخرى غريبة عنه كل الغرابة ، لم تكن من بين مواهب ملتون الذى كان شديد التركيز فى ذاته ومشكلاته الا أنه كان قادراً على التصور المترامى الآفاق ولكن قياساً على ذاته لا مباليناً لها فى الصميم .

وبهذه القدرة على التصور البعيد الآفاق الشمولى النظرة تتميز صورته من الفردوس المفقود، وتتمايز عن صور دانتى مثلاً .. وكثيراً ما وضع الدارسون جحيم كل منهما موضع المقارنة . فإذا جحيم دانتى مكون من جزئيات كثيرة التفصيلات، أما جحيم ملتون فهائل بصورته الكلية التى تطلق الخيال ولا تقيد ، وبذلك كان أثره فى النفس أهول من جحيم دانتى مراراً كثيرة .. أما صورة خلق العالم عند ملتون فلا تقل عن صورة جحيم روعة وعظمة . فقد استطاع بمخيلته القوية أن يجعل نصوص سفر التكوين تنبض بالحياة التى تكاد ترى بالعيان وتلمسها اليدان .

أما وصف الجنة - جنة عدن - فقد قال بعض الناعين على ملتون انه أشبه بوصف حديقة انجليزية مترامية من حدائق قصور الريف . وهذه المفارقة بين براعة وصف جهنم وتخلقه عن ذلك المستوى فى وصف الجنة أن وصف الجحيم تناج تخيل لا أصل له من معطيات الحس المألوفة فى الدنيا ومن هنا جاء الابتكار الذى لاحدود له ولا قيود . أما وصف الجنة فله بالضرورة أصل محسوس فى الدنيا ، والمثل الأعلى لكل بستان أو حديقة لا بد أن يكون نابعاً من تخيله عن مألوف الشخص فى الواقع . ومع هذا كله فجنة ملتون من أبدع الأوصاف الشعرية الحية وقد عنى والحق يقال بترينها بكل مبتكر

من بهارج الزينة وأعاجيبها الآخذة بالألباب ، مما يجعل جنته من أبدع أحلام البشر المحيين للطبيعة.

وقد نقل ملتون الى هذه الجنة مأساة الضير والوجدان ، وصور الانسان فيها حائرا مترددا بين الخير والشر معرضا للغواية مشفيا على السقوط . وقد أمدته التوراة بعناصر هذه المأساة التي خبرها في حياته . أليست الطبيعة قد نصبت له شراكها في فتنة المرأة وأوشكت بذلك أن تدمر حياته تدميرا ؟ لقد تزوج وهو في الخامسة والثلاثين فتاة ملكية العقيدة متعصبة أشد التعصب ، ثم هجرته هذه الزوجة بعد ذلك فانبرى في غضب شديد يطالب بسن تشريع يبيح الطلاق . ولم تستطع المرتان اللتان تزوج فيهما بعد ذلك أن تمحوا بحلاوة التوفيق والهناء مرارة نفسه وسخطه الجامح . فظل على اعتقاده أن الخطر الأكبر على روح الرجل كامن في المرأة ، وهو خطر هائل يستمد وباله وجسامته من شدة قابلية الرجل وحساسيته للحب . وبذلك أعاد النظر بما يقرب الرأي السائد في تقديس المرأة وتنزيهها والتغنى بطهرها ورقتها وسمو مشاعرها . وكان هذا الرأي سائدا منذ العصور الوسطى ، وفي آداب الفرسان ، وبه تغنى الشعراء جميعا من قبله .. حتى لقد صوروا المرأة أنبل بطبيعتها من أن تطيق رغبات الرجل الجسدية ، فهي مخلوق ملائكي اثري لا يناسبه إلا الحب الافلاطوني تجفو عن الجسد وان لم يجف الجسد عنها !..

وشتان هذا التصور السائد حينذاك وتصور ملتون ! فالمرأة عنده أقل من الرجل . مخلوق ناقص . مخلوق خطر مالم يحكم الرجل السيطرة عليها بحيث يسد منافذ شرها !

ومن وحى تجربته الأليمة وجد المداد الذي

صور به قصة حواء أم البشرية مع آدم ! فحواء ملتون فاتنة نزقة كثيرة النزوات والميوعة والانحراف عاجزة عن التفكير السديد ، وفريسة سهلة جدا للمغالطات وأحاييل الغفلة ! ومن واجب الرجل أمام كل حواء ألا يتطامن لها ، بل يشعرها بسلطانه عليها ويصر على هذه المكانة بلا هوادة ، ولم يكن بلاء آدم واثه الويل الا ثرة تراخيه وتدليله حواء .

ويتمرد ملتون على الاعتقاد السائد بتفضيل البكارة العذرية على الزواج ، فألحظ الزوجي الذي يجعل من الرجل والمرأة جسدا واحدا وروحا واحدا هو المثل الأعلى للحب عنده وفي اطار هذا الحب الزوجي يرى الفضيلة الكبرى للرجل والمرأة معا وسعادتهما العظمى أيضا . وهو حب بعيد عن النقيضين على السواء : الفجور البهيمي والرهبانية أو الافلاطونية .

٣ - الفردوس المفقود

وقصة الفردوس المفقود هي قصة خلق آدم وحواء وسقوطهما كما ترويه التوراة في سفر التكوين ، وخلاصتها توشك أن تكون تكريرا معادا بلا زيادة ولا نقصان .. ولذلك فالأوفى بالغرض من هذه الدراسة أن تتبع مشاهد القصة في شذرات مختارة من ملحمة ملتون تفي بالغاية من التعريف بالمضمون ومن ايراد النماذج بنصوصها الكاشفة لخصائص الأسلوب الفني في آن واحد :

✽ تبدأ الملحمة بدعوة يوجهها الشاعر الى عرائس الفن السماوية أن ترشده وتلهمه في صدد :

« أول عصيان بدر من البشر وثمره تلك الشجرة المحرمة التي جلب مذاقها القاتل لعنة الموت

على العالم ، وكل ما كان من ابتلائنا بفقدان جنة عدن ..

« ألا خبرينا - فالسما في علاها لاتخفى عن ناظريك شيئا ولا الجحيم في مهاويها - ما الذى حدا بجدينا الأولين وقد كانا فى رحاب النعيم ترعاهما السماء بأحسن الرعاية والتكريم أن يهبطا فيسقطا من الحظوة الانهية بمخالفتها تحذيره الأوحد لهما ؟ من كان أول من أغواهما ليقدماعلى ذلك التمرد المشؤم ؟

« انه الافعوان الجهنمى ، فهو الذى استشار لواعج عذره زناد الحسد والانتقام فخدع أم البشرية . وخبرينا كيف دفعت به كبرياؤد الى ما استوجب طرده من السماء ومعه كل أجناده من الملائكة المتمردين ، فصاح به صوت العلى القادر الجبار : الى مهاوى الهلاك التى ليس لها قرار الى شواطئ جهنم وسعيها مكبلا بأغلال لافكاك منها ، جزاء وفاقا لما اجتأت عليه من تحدى ذى الجلال والانعام !

* ولكن الشيطان لايبأس ، ويجسع أجناده ويقوم فيهم ذات وقت خطيبا فى كبرياء لاتعترف بالهزيمة ، ويستنهض عزائمهم :

« ان الذى يتربع عاهلا فى السماء لم يزل حتى الآن مستقرا على عرشه مؤيدا بسمعته القديمة وبالاذعان وراسخ العادة .. ولكننا نعرف مدى بأسه ، وبأسنا أيضا معروف لنا .. ولم يزل أمامنا أن نحقق أفضل جانب من غاياتنا . وذلك الجانب الأفضل أن نعمل بخطة تامة الاحكام فنصل بالخدعة والختل الى ما لم نصل اليه قدما بالعنف والبطش ! وبذلك يعرف فى خاتمة المطاف على

كل حال أن من يقهر خصمه بالقوة الغاشمة فحسب لم يقهر منه فى الحقيقة الا نصفه !

« وفيما هو يتكلم أيد أقواله بملايين السيوف خرجت من أفخاذ أجناده فأضاء لمعانها ما حولها من الجحيم ، وارتفع صياحهم وقمقمعوا بأسلحتهم فى ضراوة على دروعهم الرنانة ، معلنين تحديهم لمملكة السماء»

* وعقد أولياء الشيطان مؤتمرهم الكبير ليتشاوروا فيما يصنعون للاتصار على الرحمن وتخريب مملكة السماء الى أن استقر رأيهم على مهاجمتها من أضعف نقطة فيها وهى الخليقة الجديدة الانسان .. والى الجنة يرقى ابليس متسللا ويستعرض فى فكره ووصفه جميع مخلوقات الحياة العجيبة الى أن يأتى ذكر الانسان ، ذكر آدم وحواء فى نعيم الفردوس الأعلى :

« هاهما مخلوقان أنبل سائر المخلوقات هناك بكثير من حيث الهيئة:منتصبة قامتها فى استطالة.. فيهما مجد فطرى،وعريهما مهيب فى جلاله وجماله... يبدوان سيدين على كل ماحولهما. أما هو فمجعلو للتأمل والبأس.وأما هى فمجعلولة للنعومة والرقّة والرشاقة واللفظ الجذاب ! هو مجعول لله فحسب ، وهى مجعولة لله من خلاله .. وهكذا مرا بى يدا فى يد ، فاذا هما أحب وأحلى زوجين من المخلوقات جمعت بينهما رابطة الحب .. أما هو فأدم أقرب أبناء سلالته الى الله فهو صنيعة يده مباشرة . وأما هى فأجمل بنات أحشائها : حواء !

* ويتخذ الشيطان صورة أكثر من حيوان من حيوانات الجنة كى يتاح له الاقتراب منهما وسماع حديثهما ونجوى سرهما ، فيكتشف من أقوال آدم أن التحريم الأوحد الذى قطعه الله عليهما

الاقتراب من شجرة المعرفة والأكل من ثمراتها
أما حواء فكان حديثها كله عن جمالها ، وكيف نظرت
أول ما برزت للوجود الى صورتها فى صفحة غدير
من غدران الجنة فرأت نفسها أجمل الخلق ..
أجمل من آدم نفسه ، الى أن اقترب منها آدم :
« وأمسكت يدك الحانية بيدي ، واستسلمت .. !
ومن ذلك الحين أدركت كيف يتفوق اللطف والحكمة
الصادرة عن الرجل على جمال الشكل ، وعرفت
أن الحكمة وحدها هى المتفردة بالجمال الحق .. ! »

✽ ويظهر الملك رفايل ويجرى بينه وبين آدم
حديث عن عصيان ابليس يعجب له آدم جدا ، والملك
يحذره من عصيان الله فيكون مصيره كمصير
ابليس ويطرده من الجنة وتحل لعنة الموت على
الجنس البشرى كله . ويرى تعلقه الشديد بحواء
فيحذره من الافراط فى الشغف بها فيؤثر ذلك
على حصافته وحزمه ويجر الويلات عليه وعليها
وعلى سلالتهما جمعاء .

ويتهنز ابليس فرصة انشغال رفايل بذلك
الحديث ويتوارى فى مكنن حتى اذا كان اليوم
التالى سمع حواء تطلب من آدم أن تعمل بعيدا
عنه ، لأن قربها منه يشغله عن عمله ويشغلها بسا
يكون بينهما من نظرات وابتناءات ، وعلى مضض
يتركها آدم تبتعد عنه الى خيلة كثيرة الشجر
تجمع من ثمارها ، وهنا لحق بها الشيطان فى ذلك
الاطار الرائع من جمال الطبيعة ، فاتخذ صورة
الافعوان . وكان الافعوان فى الجنة لا يزحف على
بطنه بل يسير قائما وله جمال فتان :

« كان له عنق متألق من الذهب الضارب
الى الاخضرار ، قائما منتصبا فى رشاقة حلقات
جسده التى تسير فوق الأعشاب متهادية فى جمال
يأخذ بالألباب .. »

✽ وخاطبها الافعوان بلسان آدمى . فاستولى
على مسامعها بالثناء والتسلى .. وتعجب حواء لأمره
وتعجب به . وتسأله يتفوه حيوان بلغه البشر ،
فأجابها ان ذلك تسنى له بعد أن أكل من ثمرات
شجرة معينة ، وبعد أكلها أوحى اليه أن يتوجه
الى حواء بالعبادة لأنها ملكة المخلوقات طرا ! ولما
طلبت منه أن يرشدها الى تلك الشجرة قادها
الى الشجرة المحرمة ، ففرغت . وضحك الشيطان
ساخرا من مخاوفها قائلا :

« يامليكة الكون ! لاتصدقى تلك التهديدات
الصارمة بالموت . لن تموتى ! فكيف تسوتين ؟
أبالثمرة ؟ حاشا ! بل ستسحق حياة بالمعرفة . أريد
من يتوعذك ؟ انظرى الى فقد لست السرة المحرمة
وتذوقتها وهأنذا حى وقد زادت حياتى عسقا
واتساعا بتطعمى الى أسى ما قدر لى ! أفيل تغلق
أمام الانسان أبواب فتحت للحى حوان ؟ ان الله
لا يمكن أن يعاقبك على ذلك العبل الذى ينافى
العدل . ومدى يدك ايتها الالهة البشرية وتذوقى
منها ماشئت ! »

✽ وأخذت حواء تحدث نفسها بسا سعتة من
الافعوان :

« قيل لنا اننا يوم نكل من هذه الشرة الجنية
سيقضى علينا بالموت ! أفيل مات الافعوان ؟ لقد
أكل منها وعاش ، واكتسب معرفة وصار يحذق
الكلام والتفكير والتسيز والنقاش ، وهو الذى
كان قبل ذلك من العجاوات عتلا ولسانا . أفيل
لنا وحدنا وجدت عقوبة الموت ؟ أم علينا وحده
حرمت هذه الشرة المباحة للبهايم والأرباب ؟ ها
هنا تنمو هذه الشجرة ، وفى ثمرتها شفاء كل داء
وهى مليحة فى العين شبيهة تنادى الأكلين ، وتغنى
على أكلها الحكمة وفصل الخطاب . فما يسعنى

أن أمد يدي اذن وأطعم من مناعمها الروح والبدن
معا ؟ .. ومدت يدها الرعاء في ساعة الشؤم تلك
الى الشرة فاقتطفتها وأكلت منها ، ولأذ الافعوان
الغادر بالفرار الى جوف أجمة لقاء ..»

✽ وذهبت نشوة العمل المندفع ، وشرعت
حواء تفكر فيما أقدمت عليه وتتساءل ماذا سيكون
تأثير فعلتها على آدم :

« وكيف سأبدو لآدم ؟ أخبره بما طرأ على
من تغير ؟ ولكن ماذا لو أن الله رأى ونزلت بي
عقوبة الموت ؟ سأفنى وأصير الى العدم ويتزوج
آدم حواء أخرى ويعيش هائلا ! وهذا لن يكون
ما استطعت أن أحول دونه ! الرأي الحازم اذن أن
أحتال على آدم حتى يشاركني فعلتي ، ويأكل كما
أكلت ، ليشاركني مصيري من يؤسسى أو نعمى !»
وهكذا كان أول ماتعلمته حواء من المعرفة
الحياة والمكر !

✽ وما ان عرف آدم منها ما صنعتته حتى وقف
شاحبا مذهولا ، وكان قد قطف لها عقدا من ورد
الجنة فسقط من يده وذبل لساعته من شدة
غضبه وحزنه ، وقال لها :

« يا أجمل مخلوق ! يا آخر صنائع الله وابدعها !
يامن كمل فيها كل ماتصوره الفكر والنظر ! آيتها
المقدسة الطيبة الحبيبة الرقيقة ! كيف أضعت نفسك
وأضعتني معك بدسياسة من عدو خادع مجهول
هكذا على حين غرة ؟ نعم أضعتني معك ، لأنه
لا سبيل لى الا الموت معك ، فكيف لى أن أعيش
بدونك ؟»

✽ وانصرف آدم بعد قليل الى الترفيه عنها
بعد أن رآها دامعة العين :

« وعسى الله الا يؤاخذك بما صنعت ، فما
أخاله يرضى أن يفنى أجبل مخلوقاته بهفوة واحدة
فى لحظة طيش .. ثم انى اخترت طريقى بلا رجعة
حيث تصيرين أسير ، فان كنت ميتة فما أطيب نفسى
بالموت معك ، والموت معك كالحياة ! فحن واحد
ولسنا بعد اثنين !»

وبكت حواء سرورا بحبه وعانقته وأتته بشرة
الشجرة المشئومة وأطعمته منها . فانكشفت لهما
مناعم الجسد المتوقدة ، واستسلما لنداء الشهوة
الأولى ولما أفاقا أدركا عريهما وأصابهما الخزي
فخطفا من أوراق شجر الجنة ليسترا عورتيهما
وأصابهما ندم شديد وأخذ ينحى على حواء باللائمة
ويرق لهما الله فلا يقضى عليهما بالموت فوراً . بل
يكتفى بطردهما الى الأرض حيث يعمرانها ، ويكون
الموت أجلا مكتوبا وقدرنا محتوما فى ميقات يعلم
الله وحده متى يحين . ويكتب عليهما وعلى ذريتهما
الدأب والعمل والألم ضريبة ذلك الأجل من
الوجود الأرضى .

وبكت حواء لفراق الفردوس أحر البكاء ،
ولكن لا اراد لقضاء الله :

« وهبط بهما الملك الموكل بهما الى رحاب
الأرض من جهة المشرق ثم اختفى .. ووقف جدانا
الأولان ينظران بحسرة الى موضع فردوسهما
المفقود وذرفا الدمع السخين . ثم لم يلبثا أن جفنا
عبرتهما ، وقد أبصرا الدنيا بأسرها بين يديهما ،
يختاران منها ما يشاءان للإخلاق الى الراحة ، وقد
وعدهما الله فى كامل رحبته ان يسدد خطاهما
ويكلاهما بعنايته الصمدانية .. وهكذا شرعا يدا
فى يد يضربان معا فى مناكبها ...»

بعثة جون مري لاستكشاف المحيط الهندي

لسمير سيويل وآخرين

بقلم

الدكتور أنور عبد العليم

عدا بعثته «مباحث» التي قصت في العمل فيه تسعة شهور متواصلة وفيما يلي بيان بهذه البعثات وفقا لترتيبها الزمني :

١ - بعثة السفينة النمساوية الحرية نوفارا (١٨٥٧ - ١٨٥٩) وقد عملت خلال رحلتها حول العالم في الجزء الجنوبي للمحيط الهندي بين جنوب أفريقيا وجزيرتي امستردام وسان بول على خط عرض ٤٠° درجة جنوب خط الاستواء وبين خطي طول ٢٠° - ٧٠° شرقا ثم اتجهت شمالا الى جزيرة سيلان ف ساحل الهند الشرقي بجوار « مدراس » ومن هناك يمت شطر أرخبيل الملايو وجنوب شرقي آسيا . ولهذه البعثة بالذات فضل السبق في العمل في المحيط الهندي وقد نشرت نتائجها في ٧ مجلدات بمعرفة رئيسها القومندان « فون أربير » بين سنوات ١٨٦١ - ١٨٦٩ .

إذا كان العالم قد اهتم في السنوات القليلة الماضية بدراسة المحيط الهندي اهتماما بالغا فقد كانت مصر من أسبق الدول التي فطنت الى هذا الأمر وذلك منذ نيف وثلاثين سنة اذ قدمت الباخرة « مباحث » التي كانت تابعة لمصلحة السواحل والمصايد في ذلك الوقت ببجارتها وضباطها وعليها بعثة مشتركة من علماء مصريين وانجليز لدراسة هذا المحيط . وتركت هذه البعثة أثرا خالدا في تاريخ الكشف العلمي للمحيطات وقلما يخلو مرجع من المراجع العلمية عن المحيط الهندي من ذكر لبعثة السفينة المصرية « مباحث » .

١ - تاريخ الكشف العلمي للمحيط الهندي :

إننا إذا استعرضنا البعثات الشهيرة التي عملت في المحيط الهندي قبل تنفيذ البرنامج الدولي الذي تقدم ذكره لوجدنا أن أغلبها قد عمل لفترات قصيرة نسبية أو مر مرورا عابرا بهذا المحيط فيما

وقد درست المنطقة الوسطى من المحيط الهندي في شبه دائرة محصورة بين جزر شاجوس وموريس وسيشيل ، وبخاصة في أرخبيل شاجوس وقد نشر ستانلى جادنر نتائج هذه البعثة بين سنوات ١٩٠٧ - ١٩٣٦ :

٧ - بعثة السفينة الألمانية « بلانت »
٠ (١٩٠٦ - ١٩٠٧)

وقد درست هذه البعثة قطاعا مارا بشرقى مدغشقر حتى جزيرة سيلان ثم يمت شطر سومطرة وأرخبيل الملايو . وقد نشرت نتائجها عام ١٩٠٩ في خمسة مجلدات ظهرت ببرلين .

٨ - بعثة السفينة الدانمركية « رانا »
٠ (١٩٣٨ - ١٩٣٠)

وقد دارت هذه السفينة حول العالم بتمويل من مؤسسة كارلسبرج الدانمركية خصص لبحوث علوم البحار .

Carlsberg Foundation Oceanographic Funds

وقد زارت البعثة المحيط الهندي خلال رحلتها المذكورة من الجنوب مارة بسواحل مدغشقر وأفريقيا الشرقية وجزر بروفيديانس - سيفر وسيشيل والملايف (١) حتى سيلان ومنها الى سومطرة وأرخبيل الملايو. وقد نشر الاستاذ يوهان شميدث رئيس البعثة نتائجها في تسعة مجلدات بين أعوام ١٩٣٢ - ١٩٦١ في كوبنهاجن .

٩ - بعثة السفينة الهولندية « ويلبرود سنيليوس » (١٩٣٩) .

٢ - بعثة السفينة الانجليزية « تشالنجر »
التي طافت حول العالم بين سنوات ١٨٧٢ - ١٨٧٦ م وقد مرت بالجزء الجنوبي للمحيط الهندي مرتين احدهما في عام ١٨٧٣ والثانية في عام ١٨٧٤ .

٣ - بعثة السفينة الألمانية « جازيل »
(١٨٧٤ - ١٨٧٦) وقد عملت هي الأخرى في النصف الجنوبي للمحيط الهندي بين رأس الرجاء الصالح واستراليا مارة بجزر امستردام وسان بول ورينيون وموريس .

٤ - بعثة السفينة الألمانية « فالديفيا »
المعروفة ببعثة اغوار المحيطات (١٨٩٨ - ١٨٩٩)
وقد عملت هذه البعثة في المحيط الهندي مخترقة البحر الأحمر ومارة بسواحل الصومال وكينيا وتنجانيقا ، ومن دار السلام اتجهت شرقا حتى جزر سيشيل وشاجوس ثم اتجهت شمالا الى كولمبو في جزيرة سرنديد (سيلان) ومنها الى جزيرة نيكوبار ثم سارت جنوبا فدرست المنطقة الواقعة غربى سومطرة ومنها سارت في خط رأسى تقريبا الى جزر امستردام وسان بول بالقرب من خط ٤٠° جنوب خط الاستواء .

٥ - بعثة السفينة الألمانية « جاوس »
(١٩٠٢ - ١٩٠٣) المعروفة أيضا ببعثة القطب الجنوبي .

Gauss Deutsche Südpolar Expedition
وقد عملت هذه البعثة بين خطى عرض ٢٥° - ٥٠° جنوبا بين خطى طول ٢٠° - ٨٠° شرقا في جنوب المحيط الهندي في طريقها الى البحار الجنوبية .

٦ - بعثة السفينة الانجليزية « سيلارك »
(١٩٠٥) وتعرف أيضا ببعثة « بيرسى سيلدن »
Sea lark Percy sladen Trust Expedition

(1) Providence, Curf, Seychelles & Maladives Island.

وعملت بالقطاع الشرقى لهذا المحيط حتى جزيرة جاوة ثم واصلت رحلتها فى المحيط الهادى بعد ذلك . وقد نشر الاستاذ هانز بترسون نتائج هذه البعثة بين ١٩٥١ - ١٩٦١ فى عشر مجلدات فى جوتنبرج :

١٢ - بعثة السفينة الدانمركية « جالاتيا »
(١٩٥٠ - ١٩٥٢) .

وتعرف أيضا ببعثة الأغوار العميقة وقد دارت حول العالم مهتمة على وجه الخصوص بالبحث عن الحياة فى الأغوار السحيقة وفى المحيط الهندى قامت ببحث القطاع الجنوبى الشرقى بين مدغشقر وساحل أفريقيا ومن زنجبار وأخذت قطاعا مارا بجزر سيشيل حتى سيلان ثم فحصت المنطقة المحاذية لساحل الهند ومنها الى أرخبيل الملايو .

ونشر الاستاذ « يروون » مع الاستاذين جريف « وسبارك » نتائجها عام ١٩٥٦ فى كوبنهاجن هذه هى أشهر البعثات العلمية التى قامت بالعمل فى المحيط الهندى قبل تنفيذ البرنامج الدولى الأخير لمسح هذا المحيط وجدير بالذكر أنه فى عام ١٩٥٧ - ١٩٥٨ قامت عدة سفن تابعة لدول مختلفة ببحث هذا المحيط أيضا ضمن برنامج أبحاث « السنة الجغرافية أو الجيوفيزيائية الدولية » ومن بينها بعثات سوفيتية ويابانية . كما قام الفرنسيون ببحوث عديدة حول جزيرة مدغشقر منذ أوائل هذا القرن . كل هذا بالإضافة الى المعلومات التى جمعها قباطنة السفن الحربية التى تنتمى لدول مختلفة أثناء مرورها فى المحيط الهندى ولا يجب أن ننفل أيضا الآثار التى خلفتها بعثة المنطقة القطبية الجنوبية الفرنسية بقيادة الأميرال شاركو (١٩٠٣ - ١٩٠٥) فى الجزء

وقد درست هذه البعثة المنطقة الشرقية من جزر الهند الشرقية (اندونيسيا) كما أجرت عدة بحوث أثناء قدومها من البحر الأحمر مارة بخليج عدن وساحل الصومال الشمالى ومنه رأسا الى جزيرة سومطرة متخذة مسارها على خط الاستواء تقريبا . وقد نشر الاستاذ فان ريل رئيس البعثة نتائجها بين أعوام ١٩٣٦ - ١٩٥٩ بمطابع بريل بليدن فى ستة مجلدات .

١٠ - بعثة السفينة المصرية « مباحث »
(١٩٣٣ - ١٩٣٤) Mabath Expedition

وهى البعثة موضوع هذا المقال وقد ركزت اهتمامها لبحث المنطقة الشمالية الشرقية للمحيط الهندى وقد نشرت أبحاثها فى عشرة مجلدات بين سنوات ١٩٣٥ - ١٩٦٠ بمعرفة المتحف البريطانى للتاريخ الطبيعى بلندن .

١١ - بعثة السفينة السويدية « الباتروس »
(١٩٤٧ - ١٩٤٨) Albatross Expedition

وتسمى أيضا ببعثة « الأغوار العميقة » وقد نظم علماء السويد هذه البعثة عقب الحرب العالمية الثانية مباشرة لتكون أول بعثة للكشف الاقيانوسى فى الفترة التى أعقبت الحرب الأخيرة (ويلاحظ أن السويد لم تدخل هذه الحرب ولم يحتلها جنود الألمان كما فعلوا بالدانمرك والنرويج) وقد وجهت هذه البعثة اهتمامها للكشف عن تركيب قاع المحيطات واستخدام أجهزة جديدة لهذا الغرض لجمع عينات الرواسب من تحت قاع المحيط . وقد مرت هذه السفينة بخليج السويس فالبحر الأحمر وخليج عدن كما عسلت بالمنطقة الوسطى للمحيط الهندى بين جزر سيشل وسيلان . ومن ثم اتجهت جنوبا الى خط عرض ١٠° جنوب خط الاستواء

الجنوبى من المحيط الهندى ونشرت نتائجها فى
تسعة عشر مجلدا .

وإذا اعتبرنا البحر الأحمر وحده كجزء من
المحيط الهندى نجد أنه قد حظى هو الآخر باهتمام
علماء البحار وخصصت بعثات للعمل فيه نذكر من
بينها بعثات « بولا » النمساوية فى عام ١٨٩٥
وبعثة « مباحث » (ديسمبر ١٩٣٤ - فبراير
١٩٣٥) المصرية وقد نشرت نتائجها جامعة القاهرة
فى مجلد صدر فى عام ١٩٣٩ ثم بعثة كالييسو
الفرنسية (١٩٥١ - ١٩٥٢) بقيادة القومندان
كوستو ونشرت نتائجها فى عام ١٩٥٥ والأعوام
التي تلتها .

ويتضح من العرض السابق أن بعثة السفينة
مباحث تأتى فى المرتبة العاشرة من ناحية التسلسل
الزمنى لبعثات الكشف العلمية فى المحيط الهندى
ولكنها تتميز عما سبقتها من بعثات بأنها عملت
فى منطقة تكاد لا تشاركها فيها غيرها من البعثات
الأخرى وهى المنطقة الشمالية الشرقية لهذا المحيط
بما فيها سواحل بحر العرب كما أنها كرست وقتا
أكبر لبحث هذه المنطقة وفحصتها من النواحي
الطبيعية والبيولوجية والجيولوجية والهيدروغرافية
على حد سواء ، فلا عجب أن خرجت
هذه البعثة بحصيلة من المعلومات العلمية الجديدة
استأهلت نشرها فى عشرة مجلدات تضم بين
جنباتها عشرات المقالات وآلاف الصفحات بأقلام
المتخصصين فى هذه العلوم ، وإن كان أغلبهم من

(١) انظر

Charcot J. (1906-1924) Expedition Antarctique Française (1903-1905), Science Naturelles, documents scientifiques. Masson et Cie (Paris) (19 volumes).

العلماء الانجليز فإن من بينهم أيضا علماء ينتسبون
لجنسيات مختلفة . وجدير بالذكر أن التقارير
العلمية للبعثة المذكورة قد شملت بحثين كتبهما
عالمان مصريان هما الدكتور عبد الفتاح محمد^(١)
والدكتور محمود رمضان^(٢) من أساتذة جامعة
الأسكندرية : والبحث الأول منهما يدور حول بعض
الخواص الطبيعية لمياه المحيط الهندى وأما الثانى
فعن بعض الحيوانات القشرية التى جمعتها البعثة
كما أرسلت البعثة عينات من مياه البحر الى كلية
العلوم بجامعة القاهرة قام بتحليلها فى ذلك الوقت
الدكتور أحمد رياض تركى من أعضاء هيئة تدريس
قسم الكيمياء (رئيس المجلس الأعلى للبحث
العلمى فى الوقت الحاضر) .

٢ - تجهيز البعثة :

فى غضون عام ١٩٣٣ تم اتفاق بين الحكومة
المصرية والحكومة الانجليزية على أن تجهز سفينة
خفر السواحل المصرية « مباحث » لتقوم ببعثة
للكشف العلمى فى المحيط الهندى سميت على اسم
عالم الأحياء الاسكتلندى الشهير السير جون مرى
Sir John Murray
الذى رافق بعثة تشالنجر حول العالم بين سنوات
١٨٧٢ - ١٨٧٦ واشترك فى إصدار تقاريره
العلمية - وذلك بناء على مباحثات مبدئية تمت
بين جامعتى القاهرة وكمبردج بهذا الشأن على أن
يقدم الجانب المصرى السفينة يبحارتها وملاحيهما

(١) رئيس قسم علوم البحار السابق بجامعة
الاسكندرية وعميد الكلية ثم وكيل هذه الجامعة .
(٢) أستاذ ورئيس قسم الحيوان بكلية العلوم
بجامعة الاسكندرية ووكيل الكلية .

وعلى أن يشترك بعض الباحثين المصريين كأفراد علميين ضمن البعثة ويتولى الجانب الانجليزى تزويد السفينة بالأجهزة والمعدات اللازمة للعمل ويكون ربانها وكذلك رئيس مجموعة العلماء عليها من الانجليز . كما تم الاتفاق أيضا على أن تبقى الأجهزة والمعدات على السفينة ملكا للحكومة المصرية بعد أن تحقق البعثة غرضها وأن تودع نماذج من العينات العلمية لدى الطرف المصرى ومجموعة أخرى تحفظ فى المتحف البريطانى للتاريخ الطبيعى بلندن كما يتولى الطرف الانجليزى نشر التقارير العلمية للبعثة بمعرفة المتحف المذكور . وفيما يلى التشكيل الرسمى لهذه البعثة :-

الأفراد العلميون

رئيس البعثة : اللفتنانت كولونيل ر. ب. سيمور
سيوسل

مساعد رئيس البعثة وكيمائى أول
: دكتور أ. ف. طومسون

كيمائيان : المستر كارى جيلسون
السيد / عبد الفتاح محمد
(من جامعة القاهرة)

بيولوجيان : دكتور حسين فوزى مدير المصايد
، مصلحة السواحل بالأسكندرية (١)
المسترت. ت. م. ماكان

مساح وملاح : اللفتنانت كومان دورو . فاركسون

(١) عميد كلية العلوم الأسبق بجامعة الاسكندرية
ثم تولى مديرا لهذه الجامعة بالنيابة فوكيلا لوزارة
الثقافة والارشاد ، وقد وكل اليه على السفينة مهمة
طبيب البعثة أيضا .

طاقم السفينة

قبطان : ك. م. ماكنزى
ملازم أول : أحمد بدر (المرحوم) ضابط أول
أعلى البحار
ملازم أول : أحمد ثروت (حاليا لواء بحرى
بالمعاش) ضابط ثان أعلى البحار
كبير المهندسين : و. جريجز
مهندس ثان : ملازم أول محمود مختار
مهندس ثالث : ملازم أول ادوار مرقس
عامل لاسلكى : لويد جونز

وبحارة السفينة وعمالها جميعهم من المصريين
خلا ثلاثة استبدلوا فى الطريق

السفينة

أما السفينة « مباحث » فقد بنيت فى نيو كاسل
بانجلترا عام ١٩٢٩ كسفينة لأعمال السواحل
وابحاث المصايد وهى تنتمى للنوع المعروف بسفن
(الجراتى) كانت تعرف وقتئذ فى انجلترا باسم
« ميرزى » وفيما يلى أبعادها وحمولتها :

الطول = ١٣٨ قدم العرض = ٢٣ر٦ قدم

حمولة الأراحة = ٦١٨ طن الغاطس = ١٢ر٦

قدم من المقدمة ،

١٤ر٦ من المؤخرة

أثناء التحميل

الوقود = بالفحم السرعة = ١١ عقدة

سعة المخزن = ١٦٠ طن خزانات المياه

= ٩٠ طن

مدى اللاسلكى = ٣٠٠ ميل قوارب مساعدة

الكحول أو الفورمالين أو فى سائل «بوان» المثبت حتى تبقى على حالتها الطبيعية قدر الامكان .

أما العينات التى كانت تحتوى على أشواك كلسية تذوب فى الحوامض فقد كانت تحفظ فى الكحول وأما عينات البلانكتون فى محلول مخفف من الفورمالين، وبالنسبة للأسماك فقد كانت تحفظ أحيانا بالفورمالين ليتخلل أجسامها حتى لا يتطرق اليها الفساد تحت حرارة الجو الاستوائى . ولما لم يكن ضمن أعضاء البعثة رسام أو مصور فقد كانت ألوان الأحياء البحرية الحية تقارن فى ضوء الشمس بمجموعة من الألوان القاسية المطبوعة وتدون أولا بأول . ولكى لا تتبخر سوائل حفظ العينات فقد كانت تطلع اغطيبتها بالشمع السائل .

وقيل ابحار السفينة أجريت بعض تعديلات فيها بورش مصلحة الموانى والمنائر بالاسكندرية لتلائم أغراض الرحلة ومن هذه التعديلات ضم أحد قمرات السفينة للمعمل البيولوجى الكيماوى عليها لزيادة حجمه وتحويل قمرتين مفردتين الى قمرة مزدوجة للباحثين المصريين ، وتعديل مخزن الأسماك ليضم مخزنا للفحم سعته ٣٠ طنا مع اضافة ثلاجه وحجرتين للتبريد .

وبذلك أصبحت السفينة مهيأة للقيام بمهمة جديدة أثبتت فيها جدارة فائقة كما ضرب بحارتها وضباطها وعلمائها أحسن المثل فى تحمل مشاق العمل فى البحار الاستوائية وتحت ظروف قاسية فى البحر لمدة شهور تسعة لم تكن تتخللها فى كثير من الأحوال سوى أيام قليلة أو بعض يوم للراحة وذلك حين ترسو السفينة على الموانى المختلفة للتموين أو لعارض طارئ ، ولم تكن أجهزة تكييف الهواء معروفة فى ذلك الوقت على السفن .

وقد زودت السفينة بالأجهزة العلمية والأدوات الضرورية لبعثة من هذا النوع فى ذلك الوقت وأهمها :

ونش بخارى لسلك الواير (الجر) بطاريتين سعة ٤٠٠٠ قامة ، ١٠٠٠ قامة (١)

ونش هيدروجرافى بخارى سعة ٣٠٠٠ قامة (السلك) ، ١٠٠٠ قامة

— سلك هيدروجرافى مجدول قطر ٤ ميليمتر أطوال مختلفة

— سلك واير اضافى لأعمال جر الشباك وقطره يزيد عن بوصة بأطوال (٣٥٠٠ ، ٢٥٠٠ ، ١٥٠٠ قامة) .

— جهاز سير الأعماق وتسجيل تضاريس القاع (اكسوندر) من نوع «أكاديا» .

بالاضافة الى مجسمات للأعماق ، كباشات ، قنينات قلابة لجمع عينات المياه من الأعماق المختلفة ترمومترات لقياس درجات الحرارة على الأعماق المختلفة ، مقياس للتيارات المائية من نوع «اكمان» أجهزة متيورولوجيه (للرصد الجوى) وقرص لقياس درجة شفافية الماء .. الخ

أما الأجهزة البيولوجية فتشمل أنواعا من شباك الجر وشباك البلانكتون والجرافات وأوانى وزجاجات حفظ العينات وأطنان من الفورمالين والكحول .

كل هذا بخلاف الأجهزة الملاحية وأجهزة المسح المغناطيسى وقد استعمل «المنتول» أو سلفات المغنيسيوم فى تخدير العينات قبل حفظها فى

(١) القامة = ١.٨٢ مترا .

٣ - خط سير السفينة ورحلاتها :

في تقريره العلمى الأول للرحلة وصف سيمور سيويل خط سيرها منوها بأهم الأعمال التى تمت خلال البعثة ومفصلا لمواقع المحطات العلمية التى جمعت منها العينات وأعماقها وخواصها الهيدروجرافية والطبيعية ونحن نجمل هذا الجزء فيما يلى :

أبحرت السفينة «مباحث» من ميناء الاسكندرية فى صباح اليوم الثالث من شهر سبتمبر سنة ١٩٣٣ الى بورسعيد ثم اجتازت القناة من ميناء بور توفيق على مدخل خليج السويس وهناك انتظرت بضعة أيام ريثما تصل بعض الأجهزة من الخارج . وفى الثامن من هذا الشهر غادرت البعثة الميناء متجهة الى الجنوب فى البحر الأحمر وبعد وقفة قصيرة على ميناء الفردقة زار العلماء فيها محطة الأحياء البحرية هناك واصلت السفينة رحلتها الأولى فى هذا البحر فى جو حار شديد القىظ ، وقد ألفت مراسيها فى لىالى متتابة على جزيرة جبل زخير (يوم ٩/١٥) وحنيش الكبير (١٦ ، ٩/١٧) وبريم (٩/١٨) فى أقصى الجنوب . وقد جمعت البعثة بعض الأرصاد العينات من هذا البحر الا أن حظها لم يكن سعيدا فيه ، فقد فقدت أنبوبة لسير الأعماق حين قيامها بعملية من عمليات الجرف على ٢٠٩٤ مترا فى المحطة الثالثة لها فقدت الجرافة وجلا من السلك المتصل بها طوله ٢٨٠٠ متر وكذلك عجلة عداد طول السلك .

ووصلت البعثة الى ميناء عدن يوم ٢٢ سبتمبر سنة ١٩٣٣ وبذلك تنتهى الرحلة الأولى لها . وتبدأ الرحلة الثانية للبعثة فى خليج عدن نفسه حتى جزيرة سومطره المجاورة لساحل الصومال وفى تلك الرحلة

أصاب سوء الطالع السفينة مرة أخرى فتوقفت الشلابة الكهربائية وفقدت البعثة بسبب ذلك تموينها من اللحم الطازج ، وعندما حاول المهندس « جريجز » اصلاحها كاد يختنق بسبب غاز كلوريد الميثيل المستعمل فى التبريد ، فاضطرت البعثة الى العودة مرة أخرى الى ميناء عدن حيث مكث هذا المهندس فى المستشفى يومين ليستعيد نشاطه وصحته .

وأبحرت السفينة مرة أخرى بعد ذلك فى الثالث من اكتوبر نحو الشرق فى خليج عدن وامت بحث عدة محطات فيه ثم خرجت منه الى بحر العرب وبعد أن انتهت من محطاتها الهيدروجرافية رقم (٢٢) وكانت على عمق ٣٥٥٦ مترا أصيب « الونش » الهيدروجرافى بعطب فعادت السفينة أدراجها الى الساحل الافريقى وقضت ليلة ٧ اكتوبر راسية فى الموقع المعروف باسم « غبة بنه » شمال رأس « على باش كيل » على هذا الساحل ، كما قضت ليلة ٩ اكتوبر بالقرب من صخرة الفيل على نفس الساحل .

وقد اشتغلت البعثة بهمة وعزم لمعرفة الخواص الطبيعية للمياه والقاع فى مدخل خليج عدن خلال الاسبوع التالى وأتمت جمع العينات والدراسة من محطات (١٩ - ٣٧) كما أخذت عدة جرفات ناجحة فى الجانبين الشمالى والجنوبى لمدخل الخليج المذكور ، ثم عادت مرة أخرى أدراجها الى ميناء عدن فوصلتها يوم ١٧ اكتوبر سنة ١٩٣٣ . ولقد تعثرت الجرافة خلال هذه الرحلة مرة أخرى على القاع عند المحطة رقم ٢٥ فقطع الحبل وفقدت البعثة بذلك جرافة أخرى ، كما لاحظت البعثة المحطة رقم (٢٩) على عمق ٢٠٧٢ مترا بالقرب من الساحل الافريقى أن جبل الجرافة

قد لف حول نفسه مرات عديدة ولم تستخرج شيئاً هذه المرة مما يدعو الى الاعتقاد بأن ثمة تيار عتيق جارف فى تلك المنطقة .

وقد كان لدراسة خليج عدن ومدخله بالتفصيل من الناحية الهيدروجرافية أن وضح للبعثة نظام تبادل كتل المياه والتيارات السطحية والعميقة بين الخليج والمحيط ، كما وضح من تسجيلات جهاز سبر الاعماق (الاكوسوندر) وعورة قاع الخليج نفسه . فعلى مجموعة من الجبال ممتدة فى اتجاه من الشمال الشرقى الى الجنوب الغربى ، بينما الجزء الجنوبى من الخليج نفسه تعتوره قناة عمقها نحو ٢٠٠٠ متر .

وقبل أن تبدأ البعثة رحلتها الثالثة قضت المدة من ١٧ - ٢١ اكتوبر مرة أخرى فى ميناء عدن للتأمين والراحة واصلاح الأجهزة والاستعداد للرحلة القادمة ثم غادرت هذه الميناء متجهة فى محاذة ساحل العرب الى ميناء كراتشى بالهند وقتئذ (وتتبع الباكستان الآن) وعرجت فى طريقها على جزر « خوريا موريا » حيث قضت يومين فى هذه المنطقة لتبحر شرقاً لدراسة بعض الشعاب المرجانية ولتقضى ليلة ٣٠ اكتوبر سنة ١٩٣٣ عند رأس مدركة وليلة أول نوفمبر عند رأس مركز ثم تركت البعثة الساحل العربى فى ٦ نوفمبر الى كراتشى فتصلها فى العاشر منه .

وخلال هذه الرحلة الثالثة تم فحص المحطات من رقم ٣٨ الى ٦١ بالإضافة الى البحوث التى أجريت بواسطة القارب الصغير على الشعاب المرجانية فى جزيرة الحلانية من مجموعة جزر خوريا موريا . ويلخص سيسور سيويل أهم نتائج عمل البعثة فى منطقة بحر العرب بقوله « أن

المنطقة الجنوبية والجنوبية الشرقية من الساحل العربى تتميز بمنحدر قارى وعر شديد الانحدار تكتنفه صخور جرانيتية . ولقد اكتشفت البعثة فى هذا البحر منطقة متوسطة من المياه تقع بين عمقى نحو ١٠٠ متر ، ١٣٠٠ متر تبدو خالية من الحياة تماماً . (١) بينما توجد أنواع مختلفة من أحياء البحر بين السطح وعمق المائة متر وكذلك بين عمق نحو ١٣٠٠ متر والقاع .

« اما القاع نفسه فيكسوه طين ناعم اخضر اللون يشوبه غاز كبريتور الايدروجين (السام) وبخاصة بالقرب من رأس الحد . كما لم تعثر البعثة على طول الساحل العربى على شعاب مرجانية حقيقية ثم أن الشطوط التى فحسناها وكان البعض يعتقد أنها من الشعاب الحقيقية ليست فى الواقع كذلك ، وانما تتكون من الليثوثامنيوم (وهو طحلب متكلس يسهم فى بناء الشطوط المرجانية) »

وبعد أن اتمت البعثة اكتشاف هذا الجزء من بحر العرب يمت شطر كراتشى حيث تم اصلاح (الوئش الهيدروجرافى) ثم غادرت البعثة فى هذا الميناء فى يوم ١٧ نوفمبر سنة ١٩٣٣ وهدفها العمل فى خليج عمان مارة بساحل بلوختان . وأمام هذا الساحل فقدت البعثة شبكة للجر على قاع عمقه ١٧٠٤ متراً ثم واصلت السير غرباً بحذاء هذا الساحل الى الخليج واشتغلت عدة محطات على مدخله ثم ألقت مراسيها أمام مسقط « ودبة ديه » وقفلت راجعة الى رأس الحد لاجراء مزيد من البحوث على طمى القاع المشبع بغاز كبريتور

(١) يعتبر هنا الكشف فى حد ذاته على جانب كبير من الاهمية

الايدروجين وذلك قبل ان تتخذ سبيلها الى الساحل الهندي مرة أخرى لتزور ميناء بومباي فى هذه المرة . وقد قامت البعثة بمسح المنحدر الفارى الهندي قبل أن تصل بومباي فى ٨ ديسمبر من نفس العام .

وفى تلك الرحلة الرابعة التى شملت المنطقة فيما بين كراتشى وبومباي مسحت البعثة المحطات ذات الأرقام من (٦٢ - ٩٠) وخرجت من فحص تلك المحطات بنتيجتين هامتين : تتلخص الأولى فى أن المنطقة المتوسطة «الجرداء» من البحر تمتد شرقا من الساحل العربى حتى خليج عمان وتقع بين أعماق حدها الأعلى يتراوح بين عمق ٢٥٠ - ٦٠٠ متر تحت سطح البحر ، وحدها الأدنى خط عمق نحو ١٥٠٠ متر والحد الأعلى نفسه لتلك المنطقة يختلف عن جانبى خليج عمان فى السعة . أما النتيجة الثانية فتتلخص فى أن تسجيلات جهاز « الاكوسوندر » قد أوضحت أن قاع تلك المنطقة من بحر العرب تكتنفه سلاسل جبال متعددة ، تمتد الأولى منها لناحية الغرب موازية لساحل بلوختان ، وثمة سلسلة ثانية تمتد فى اتجاه الجنوب الغربى حتى رأس الحد ، ولكنها لا تصل بتلك الرأس بل تقف منها على مسافة نحو ١٣٧ ميلا فى البحر . وتتميز هذه السلسلة الثانية بوجود فجوة فيها تقع على الناحية الجنوبية الشرقية وعمقها نحو ٣٦٥٨ مترا وهى بذلك تزيد فى العمق بنحو ٢٧٤ مترا عن مستوى قاع الخليج .

وفى الجنوب الشرقى من تلك الفجوة نفسها تقع سلسلة ثالثة من الجبال المغمورة تحت سطح البحر تتحول الى هضبة متسعة كلما اقتربت من ساحل الهند .

وتبدأ الرحلة الخامسة للبعثة فى الثالث عشر من شهر ديسمبر عام ١٩٣٣ حيث مسحت السفينة المنطقة التى تقع فى مسارها بين بومباي بالهند وممباسا فى كينيا على الساحل الافريقى . وبذلك تكون البعثة قد اخترقت الجزء الشمالى الغربى للمحيط الهندي للمرة الثانية ولكن من الشرق الى الغرب فى هذه المرة . وبعد مسيرة يومين فى البحر من بومباي فقدت البعثة شبكة أخرى عند المحطة رقم ٩٢ على عمق ٣٧٢٢ مترا. كما فقدت فى مساء يوم ٢١ ديسمبر فى احدى العمليات الهيدروجرافية فى المياه العميقة ست قنينات قلابية من قنينات جمع عينات الماء المعروضة باسم قنينات « اكسان » Bamba بالإضافة الى أربعة عشر ترمومترا من ترمومترات الأعماق . وفى يوم «عيد الميلاد» نفسه قامت البعثة بسل أرصاد هيدروجرافية على أكبر الأعماق التى وجدتتها حتى ذلك الوقت وهو عمق ينوف على خمسة آلاف متر.

وتتلخص نتائج هذه الرحلة فى الأرصاد الهيدروجرافية القيمة التى جمعتها البعثة فيما بين بومباي وممباسا من ثلاث عشرة محطة على طول خط سيرها . وذلك قبل دخول السفينة الساحل الافريقى ليلة ٣١ ديسمبر سنة ١٩٣٣ ورسوها فى ميناء ممباسا فجر أول العام الجديد . وكان لا بد أن تقضى السفينة بتلك الميناء بضعة أيام أخرى تجدد فيها ما نفذ من حمولتها من الفحم ومن الماء وترقق ما تفتق من شباكها وتشحج آلاتها ويلتمس بحارتها وعلمائها خلالها بعض الراحة من ايام العمل المجهد بالبحر .

ثم استأنفت السفينة بعد ذلك سيرها يوم ٩ يناير سنة ١٩٣٤ فى رحلتها السادسة التى غطت

فيها المنطقة فيما بين ممباسا وزنجبار . ولم تكن هذه الرحلة سعيدة لكثيرين من سكان السفينة وفي ذلك يقول سيورسيويل رئيس البعثة « لم يكن الجو مواليا بالمرّة ، اذ هبت علينا ريح عاصفة من الشمال الشرقي وواجهنا بحرا مضطربا وعلى الرغم من سوء الأحوال الجوية فقد واصلنا العمل مولين اهتمامنا في أغلب الوقت لفحص مياه القناة العميقة بين جزيرة زنجبار وجزر بمبا

ومن الجزيرة الأخيرة اتجهنا شمالا للعمل في المنطقة المتاخمة للساحل الافريقي نفسه . ثم اننا اضطررنا للعودة الى زنجبار في يوم ١٨ يناير سنة ١٩٣٤ لنزل الى البر كثيرين ممن اصابوا بحمى الملاريا ومن بينهم المستر « ماكان » وقد اتابهم هذا المرض اثناء اقامتنا في ممباسا . وفي صبيحة اليوم التالي اتجهنا نحو الشرق واخذنا عينات بشباك الجر على عمق ١٢.٤ مترا ثم واصلنا السير شرقا وعلى الرغم من حدة الريح فقد نجحنا في جمع عينات أخرى من عمق ٢٩٣١ مترا الا ان ازدياد الأحوال الجوية سوءا قد اضطررنا للعودة مرة أخرى الى زنجبار وذلك يوم ٢٤ ديسمبر حيث ارسلنا الى المستشفى كبير المهندسين جريجيز والمستر كاري جيلسون للاستجمام .

وفي تلك الرحلة السادسة فحصت البعثة المحطات من رقم ١٠٣ الى ١٢٦ ومنها وضح أن الفونة^(١) غنية كمتابين من تسجيلات «الاكوسندر» أن ثمة دلائل على وجود سلسلتين جبليتين متوازيتين

تبدأن بالقرب من نقطة « ماليندي » على الساحل الافريقي وتمتدان الى الجنوب بحذاء الجهة الشرقية لجزيرة بمبا .

وفي صباح يوم ٣٠ يناير استقبل سلطان زنجبار العلماء والضباط المصريين بصحبة رئيس البعثة والربان ماكنزي وحاملا عادوا من هذه الزيارة أبجرت المركب في طريقها الى جزر سيشيل .

وتبدأ السفرة السابقة للسفينة من زنجبار وتنتهي في ميناء كولمبو في جزيرة سرنديب . وعلى مسيرة يومين من زنجبار فحصت البعثة المحطة رقم ١٢٧ حتى عمق ٤٠٩١ مترا وفي تلك الأثناء كسر « الونش الهيدروجرافي » فتوقف العمل واتجهت السفينة رأسا الى جزر سيشيل وقبل أن تصلها فحصت البعثة محطتين أخريين في الطريق مستعينة في انزال آلاتها الهيدروجرافية بونش الجرافة ثم وصلت جزر سيشيل في النهاية في السادس من شهر فبراير سنة ١٩٣٤ حيث ألفت السفينة مراسيها في ميناء فيكتوريا على جزيرة « ماهي » وحملت نحو خمسين طنا اضافيا من الفحم ثم غادرت هذه الجزيرة في يوم ٨ فبراير الى كولمبو عن طريق قناة « كارديفا » في مجموعة اربخيل اللاديف حيث كان الجو مواليا للسفر على الرغم من التيار العكسي الذي كان يعوق سير السفينة وتمكنت البعثة من الوصول الى كولمبو بعد ظهر يوم ٢٢ فبراير .

وفي تلك الرحلة مرت البعثة فوق سلسلة جبال كارلسبرج المغمورة واكتشفت فيها فرجة عمقها نحو ١٦٥٠ مترا تقع بين جبلين ، كما تمكنت من أخذ عينة بالشباك من هذا العمق أخرجت أنواعا

(١) « الفونة » هي مجموعة الحيوانات التي تعيش منطقة ما وتقابلها كلمة « الفلورة » بالنسبة للنباتات

شتى من حيوان القاع العميق وقطعا من الصخور.. وكانت البعثة حتى وقت رسوها على ميناء كولمبو قد تمكنت من فحص المحطات ١٢٧ - ١٣٥ .

وقضت السفينة فى ميناء كولمبو عقب تلك الرحلة قرابة شهر واحد ، وهى مدة أطول مما تمضيه عادة فى الموانى ، وذلك بالنظر لحاجة السفينة الى صيانة واصلاح ودهان ، وفى تلك الأثناء تمكن « فاركسون » من اجراء بعض المسح المغناطيسى فى أرخبيل الملايو من على ظهر قارب تابع لحكومة سيلان .

وتبدأ الرحلة الثامنة من وقت مغادرة السفينة كولمبو يوم ١٧ مارس سنة ١٩٣٤ وذلك للعمل فى المنطقة الواقعة جنوب شبه القارة الهندية فيما بين جزر الملايدف وارخبيل شاجوس ثم تتجه شمالا لفحص اللاجونات البركانية المحيطة بجزر الملايدف ومن بينها لاجونات : أدو ، ومالى ، وكولومادولو ، ومولاكو ، وهور سبورغ ، وفاديڤولو .. وبعد أن استقبل سلطان « الملايدف » أعضاء البعثة تعود السفينة مرة أخرى الى ميناء كولمبو فتصله فى اليوم الثالث عشر من شهر ابريل سنة ١٩٣٤ .

وفى تلك السفرة أتمت البعثة فحص ٢٢ محطة من بينها عشر محطات أجرى فيها « فاركسون » أرصادا مساحية ومغناطيسية ، كما اكتشفت البعثة لاجونا مغمورا على عمق ٢٣٨ مترا يمثل قمة بركان قديم وذلك فى الطرف الغربى لقناة كارديفا ، كما تكهنت البعثة أيضا بوجود تيارمائى تحتى قوى يمر فوق سلسلة جبال الملايدف المغمورة .

وتبدأ الرحلة التاسعة للبعثة من وقت مغادرة السفينة لميناء كولمبو فى اليوم التاسع عشر من

شهر ابريل عام ١٩٣٤ فى طريقها الى ميناء عدن مرة أخرى . وحالما وصلت السفينة الى خط عرض ٧° شمالا غيرت اتجاه سيرها الى الغرب عبر بحر العرب حيث أخذت البعثة أرصادا هيدروجرافية جديدة وجمعت عينات بالشباك والجرافات ومن بينها جرفة تمت على عمق ٤٧٩٣ مترا .. ومن عجب أن تلك الجرفة لم تخرج حيوانات هذه المرة بل معادن نفيسة تعرف باسم عقد المنجنيز وكانت مختلفة الاشكال والاحجام وقد بلغ وزن ما استخرج فى هذه الجرفة وحدها من تلك العقد نحو ١٢٥ كيلوجراما .

ثم عبرت البعثة سلسلة جبال « كارلسبرج » المغمورة مرة أخرى واثبتت أن ثمة جبلين متوازيين فيما بينهما منخفض عيق ترسب فيه عقد المنجنيز فوق رواسب طمى « الفورمنيڤرا »^(١) وحالما عبرت البعثة سلسلة كارلسبرج سارت بمحاذاة جانبها الجنوبى الغربى لمسافة ثم انحرفت لتعبر قناة سومطرة فتدخل خليج عدن مرة أخرى . وفى هذا الخليج أعادت البعثة تكرار أرصادها التى كانت قد جمعتها فى فصل الخريف السابق كما جمعت عينات من رواسب القاع وحيوانه ، وذلك قبل أن تدخل ميناء عدن نفسها يوم ٨ مايو سنة ١٩٣٤ .

وفى يوم ١٤ مايو تغادر البعثة هذا الميناء للمرة الأخيرة لتبدأ رحلتها العاشرة والأخيرة أيضا

(١) المنخربات (الفورامنيڤرا) حيوانات أولية مجهرية وحش الخلية ذات غلاف متكلس (من مادة جيرية) تعيش فى البلاكتون فى الطبقات السطحية لمياه المحيطات وعند موتها تتساقط أغلفتها المذكورة على قاع المحيط كرزاذ المطر ، وعلى مر العصور كونت نوعا مميزا من الرواسب الطينية على قيعان المحيطات يعرف باسم طمى الفورامنيڤرا او المنخربات

.. وكان ذلك في أحد أيام عام ١٩٥٣ . وفى يقينى أن هذه الرحلة القصيرة الأخيرة ربما كانت آخر عهد للسفينة بجمع العينات من البحر . ولقد كان من رأينا وقتئذ أن تبقى هذه السفينة بالميناء الشرقى بالاسكندرية وتحول لبيت من بيوت الشباب يخصص جزء منه لمتحف بحرى صغير .

٤ - الآثار العلمية للبعثة مباحث :

ليس هناك من شك فى أن الانجازات العلمية التى حققتها بعثة « مباحث » فى الجزء الشمالى الغربى من المحيط قد خلدت اسم هذه البعثة ضمن قائمة البعثات العلمية العالمية التى أضافت اللثام عن كثير من أسرار البحار والمحيطات وساهمت فى تقدم معلوماتنا عنها .

فقد قامت « مباحث » بعشر رحلات رائدة فى هذا الجزء من المحيط كما وضحا آنفنا فحصى خلالها ٢٠٩ محطة عملية دونت أرصادها بدقة على الخرائط ويمكننا اجمال هذه الرحلات فيما يلى :

الرحلة	المنطقة	ارقام المحطات
الرحلة الأولى من البحر الأحمر لعدن ١ - ١٨		
الرحلة الثانية من عدن لعدن ١٩ - ٣٧		
الرحلة الثالثة من عدن لكراتشى ٣٨ - ٦١		
الرحلة الرابعة من كراتشى الى بمباى ٦٢ - ٩٠		
الرحلة الخامسة من بمباى الى ممباسا ٩١ - ١٠٢		
الرحلة السادسة من ممباسا الى زنجبار ١٠٣ - ١٢٦		
الرحلة السابعة من زنجبار الى كولمبو ١٢٧ - ١٣٥		
الرحلة الثامنة من كولمبو الى كولمبو ١٣٦ - ١٦٥		
الرحلة التاسعة من كولمبو الى عدن ١٦٦ - ١٩٦		
الرحلة العاشرة من عدن الى البحر الأحمر ١٩٧ - ٢٠٩		

فتبدأ بالاتجاه جنوبا لتكرر بعض الأرصاد الهيدروجرافية على خط طول ٤٥° شرقا . ثم تتجه غربا الى بوغاز باب المندب فتفحص مياهه وخواصها وتياراته مرة أخرى ، وتأخذ عينات من القاع بالكماشات فى جنوب البحر الاحمر حيث تنتهى الاعمال العلمية للبعثة فيه بالنظر لمرض الربان ، ثم تغذ السفينة سيرها فى هذا البحر بأقصى ما تستطيع من سرعة نحو الشمال فتصل ميناء السويس فى يوم ٢١ مايو سنة ١٩٣٤ قبيل منتصف الليل بقليل .

وفى هذه السفرة الأخيرة أتمت البعثة فحص المحطات من ١٩٧ الى ٢٠٩ كما دعمت عملها السابق على جانبى بوغاز المندب . ويتضح من البحوث والفحوص التى تمت خلال فصلين مختلفين من فصول السنة فى تلك المنطقة أن هناك تغيرات موسمية واضحة للتيارات البحرية واتجاهها .

وهكذا مرت السفينة فى قناة السويس للمرة الثانية قادمة من الجنوب خلال يومى ٢٢ ، ٢٣ مايو فى طريقها الى ميناء الاسكندرية فوصلتها فى الخامس والعشرين من هذا الشهر من عام ١٩٣٤ حيث كان فى استقبالها جمع وافر من أسر البحارة ورجال البحرية والسواحل والموظفين الرسميين ، كما اقامت جامعة القاهرة فيما بعد لأعضاء البعثة استقبالا خاصا .. أما السفينة فقد عادت لقاعدتها فى ميناء الاسكندرية حيث ظلت فى مرساهاسنين طويلة بعد ذلك ، وأذكر اننى اصطحبت طلاب قسم علوم البحار بجامعة الاسكندرية على ظهرها فى رحلة تدريبية لجمع العينات خارج ميناء الاسكندرية بعد عودتها من المحيط الهندى بنحو عشرين عاما

ولقد ظهرت نتائج كل تلك الدراسات في المجلدات العشرة التي ضمت التقارير العلمية للبعثة بأقلام عشرات العلماء وأشرف على إصدارها المتحف البريطاني للتاريخ الطبيعي بلندن بين سنوات ١٩٣٥ - ١٩٦٠ .

وليس هنا مجال استعراض تفاصيل تلك التقارير العلمية بطبيعة الحال ، ولكننا نود أن نشير بخاصة الى تيجتين من النتائج الهامة التي وصلت اليها البعثة لما لها من شأن كبير ، وقد كنا قد أشرنا اليهما اشارة عابرة فيما تقدم من صفحات.

أما عن النتيجة الأولى فتتناول نظام تبادل التيارات المائية بين البحر الأحمر والمحيط الهندي عبر بواغاز باب المندب وقبل أن نفعل ذلك يجدر بنا أن نشير الى أن ثمة جبلا قائما يرتفع من قاع البحر عند مضيق باب المندب وينتهي على عمق نحو مائة متر تحت سطح الماء مكونا ما يعرف باسم « سد باب المندب » وعلى ذلك فلا تبادل مياه المحيط ومياه البحر الأحمر الا عن طريق عمق ضيق يرتفع بنحو مائة متر فوق قمة هذا السد ، حتى مستوى سطح البحر ويعرف علميا باسم « عمق السد » أو العمق الحر للماء الذي يتم التبادل من خلاله . ونظام التبادل المذكور يختلف في الصيف عنه في الشتاء ويتبع الى حد كبير نظام الرياح السائدة في كل موسم . ففي فصل الصيف تدفع الرياح الشمالية مياه البحر الأحمر السطحية العالية الملوحة عبر مضيق باب المندب الى خليج عدن وفي نفس الوقت تدخل مياه المحيط الهندي من فوق سد باب المندب الى أعماق البحر الأحمر محتفظة بخواصها في هذا البحر .

ولقد غطت هذه الرحلات المناطق الآتية من المحيط الهندي وأثرت معلوماتنا العلمية عنها وهي : البحر الأحمر - خليج عدن - الساحل الجنوبي لشبه جزيرة العرب - خليج عمان - شمال بحر العرب ووسطه - منطقة جزر زنجبار - جنوب بحر العرب - منطقة جزر الملديف في جنوب غربي سرنديب . ولم تقتصر دراسات البعثة على فحص خواص المياه وتوزيع درجات الحرارة والملوحة بين السطح والقاع فحسب ، بل شملت أيضا دراسة التيارات المائية السطحية والعميقة ودراسة الحيوانات البحرية وتوزيعها بين السطح والقاع وعلى قاع المحيط نفسه ومن بينها أنواع جديدة للعلم تنتمي لشتى فصائل المملكة الحيوانية . كما كان للبعثة فضل الكشف عن منطقة من المياه المتوسطة في بحر العرب تنعدم فيها الحياة تقريبا ويشوب قاعها غاز كبريتور الايدروجين السام .

أما الدراسات الجيولوجية للبعثة فقد تمخضت هي الأخرى عن اكتشاف سلاسل جبلية على قاع المحيط وعن كثير من التضاريس الأخرى التي تتوزع قاع ذلك الجزء الشمالي الغربي منه سواء أكاف هضابا أو منخفضات ، كما حظيت دراسة اللافونات البركانية في منطقة جزر الملديف بأهمية خاصة من البعثة التي درست أيضا المجال المغناطيسي للأرض في تلك المنطقة .

وللبعثة الفضل في تسجيل أغوار تنوف على الخمسة الآلاف متر في هذا المحيط وفي تسجيل درجات عالية من الحرارة للمياه السطحية (مثل درجة ٣٣.٣٣ مئوية عند محطة ١١ في البحر الأحمر) .

وأما فى فصل الشتاء فإن الآفة تنعكس ، إذ يدخل تيار مائى سطحى قليل الملوحة من المحيط الهندى الى البحر الأحمر بينما يفيض ماء البحر الأحمر المرتفع الملوحة من الطبقات تحت السطحية للماء منحدرا من فوق سد باب المندب ليدخل المحيط الهندى وينتشر فيه على الأعماق . وعلى ذلك فلو اختبرنا خواص المياه العميقة على جانبى سد باب المندب فى أى وقت لوجدناها تختلف اختلافا كبيرا من حيث توزيع درجات الحرارة والملوحة والخواص الأخرى . فها هو البحر والمحيط يلتقيان على السطح بينما على جانبى السد فى الأعماق يحتفظ كل منهما بخواص مياهه (١) .

وشبيه بذلك ما نجده من نظام تبادل التيارات المائية بين البحر الأبيض المتوسط والمحيط الأطلسى فوق سد جبل طارق المغمور ، وعمق الماء فوق السد المذكور يبلغ نحو ٣٢٠ مترا أى يزيد على عمقه فوق سد باب المندب المغمور ، وفى تلك الحالة الأخيرة يدخل تيار سطحى مستمر من المحيط الأطلسى الى البحر الأبيض المتوسط وهو تيار أقل ملوحة وحرارة من مياه البحر الأبيض المتوسط بينما تفيض مياه البحر المتوسط الى المحيط الأطلسى منحدرة من فوق سد جبل طارق وهى مياه ثقيلة مرتفعة الملوحة وتظل تحتفظ بخواصها وهى تسير على شكل تيار عميق فى المحيط الأطلسى لمسافة تزيد على الألف كيلومتر .

أما النتيجة الثانية الهامة لبعثة مباحث فهى اكتشافها لعقد المنجنيز على القاع . وقد كانت أول اشارة لوجود مثل هذه « المناجم » على قيعان المحيطات نتيجة لبعثة تشالنجر الشهيرة حول العالم بين سنوات ١٨٧٢ - ١٨٧٦ م . وها هى « مباحث » تكتشف كيمايات كبيرة منها لأول مرة فى تلك المنطقة من المحيط الهندى . وتحتوى عقد المنجنيز المذكورة على عناصر المنجنيز والنيكل والكوبالت والنحاس والحديد وهى تترسب باستمرار ويطء من ماء البحر فتكون كتلا فى مثل حجم البرتقالة أو أصغر أو أكبر . ونظرا لما لهذه المناجم على قاع المحيط من آثار اقتصادية بعيدة المدى فقد فكر العلماء جديا فى استغلالها اقتصاديا وبخاصة على قاع المحيط الهادى وقد زاد الاهتمام بها كثيرا عقب بحوث البعثات الدولية فى برنامج السنة الجيوفيزيائية الدولية فى المحيطات (١٩٥٧ - ١٩٥٨) . وتقدر كثافة توزيع ما يوجد من عقد المنجنيز على القاع فى بعض مناطق المحيط الهادى نتيجة لتلك البحوث بمازته نحو ١٠ - ١٥ كيلوجراما فى المتر المربع الواحد من القاع وهى ثروة تزيد بألاف المرات عما هو موجود فى مناجم الأرض كلها من هذه الخامات ثم انها مناجم لا ينضب معينها فهى فى نمو دائم .

وفضلا عن الآثار العلمية التى تركتها بعثة «مباحث» على النطاق الدولى فى سجل كشوف الاقيانوس فقد كان لهذه البعثة أيضا آثار محلية جلية نذكر من بينها زيادة الوعي والاهتمام فى مصر بهذا الفرع الجديد من فروع المعرفة ألا وهو دراسة البحار والمحيطات ، وقد كان لذلك أثره فيما بعد فى انشاء قسم علوم البحار بجامعة الاسكندرية وعلى يد رجلين من رجال البعثة من

(١) قد يدعونا ذلك الى التأمل مرة أخرى فى تفسير الآفة الكريمة (مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان) على ضوء هذا الكشف العلمى .

منهما بكتابة كثير من الأعمال الأدبية القيمة نذكر
من بينها كتابه بعنوان « حديث السندباد
القديم » .

المصريين وهما الأستاذ الدكتور حسين فوزى
والأستاذ الدكتور عبد الفتاح محمد ، فضلا عن أن
تلك الرحلة على ظهر « مباحث » قد أوحى للأول

* * *

ج. ج. ج.
علاء بنت هادي

الراماينا

بقلم : محمد اسماعيل الندوي

التاريخ والفكر في الهند ، اذ أنهم استولوا على المناطق الشمالية بعد فتحها وطرد أهلها الى الجنوب كما جلبوا معهم حضارة أوربا القديمة ومنطقة الشرق الأوسط وتقاليدهما بعد أن عاشوا فيهما ردحا طويلا من الزمن . ولكن سرعان ما امتزجت حياتهم وتقاليدهم بأهالي الهند القدماء وظهرت حياة وثقافة جديدتان تتميزان بالخصائص الآرية والمزايا الهندية القديمة على السواء . وقد وضع «رج قيدا» (Reg-veda) أقدم كتاب ديني للآريين ، سجل فيه حياتهم وتقاليدهم وأفكارهم السهلة والسادجة تجاه الكون وخالقه . وهذه الظاهرة تدل على أن الآريين القدامى وجهوا عنايتهم منذ أول قدومهم الى تسجيل أفكارهم ونزعاتهم . ومن ثم توالى بعد «رج قيدا» صدور كتب كثيرة دينية . ولما كانوا في بادئ الأمر قد خاضوا معارك كثيرة وافتتحوا بلادا عديدة في شمال الهند ووسعوا رقعة بلادهم من الشرق الى الغرب . فقد ساعدت هذه الأحداث والوقائع على ظهور قصص وأساطير تصور حياتهم

تمتاز الهند بحضارتها الأصلية وآدابها وفنونها وفلسفتها كاليونان ومصر ، لأنها كانت منبع الحضارة ومهد الثقافة . وقد تفجرت من أرضها ينابيع العلوم والفنون والمعارف التي تتسم بالأصالة وطابعها الخاص . وقد ساهمت في هذا المجال أمم كثيرة وطوائف عديدة نزحت الى الهند في العصور الساحقة واستوطنتها ومن أهمها بل وأكثرها قوة وأثرا وخلودا الأمة الآرية ، التي نزحت من أوربا الى آسيا واحتلت أولا بلاد الفينيقيين ثم ايران في حدود عام ١٥٥٥ ق.م تقريبا . ومنها نزحت الى الهند بعد نصف قرن تقريبا . ولقد اختلف المؤرخون في الموطن الأصلي لهؤلاء اذ يرى بعضهم أنهم كانوا من سكان « سيبيريا وتركستان » . وقال آخرون انهم كانوا يقطنون بلاد « بامر » (Pamer) وقال بعضهم : انهم كانوا يسكنون في ألمانيا وبولندا . ولكن أرجح الأقوال في هذا الصدد أنهم يقطنون جنوب روسيا (١) .

ومنذ قدوم الآريين الى الهند تغير مجرى

(١) The Anvil of civilization by Leonard Cottrell
p. 112

(١) The History of the World by Rene Sedillot
p. ٢

وعقليتهم وتقاليدهم وبطولتهم وقيمهم المعنوية على أبدع صورة وأجمل مظهر .

ان « الرامايانا » (Ramayana) أول ملحمة أو اسطورة في هذا الصدد تصور المرحلة الأولى من حياة الآريين في القرن الثاني عشر قبل الميلاد .

وقد عاشت بين فترتي القرن الثاني عشر والعاشر قبل الميلاد في شمال الهند في ولايتي «أثاربراديش» (U.P.) و «وبهار» (Bihar) أسرتان كبيرتان للملك الآريين وهما «كوسالاس» (Kosalas) «وفيدياس» (Videhas) وكانت مدينة «أوده» (Oudh) عاصمة «دساراتا» (Dasa-ratha) ملك «كوسالا» . أما مدينة بته Patliputra or Patna فقد كانت عاصمة ملك «فيدياس» الذي زوج ابنته «سيتا» لبطل الأسطورة الابن الأكبر لدساراتا وهو راما (١) .

وإذا كانت «الرامايانا» عبارة عن الأحداث التاريخية التي وقعت في هذه الفترة من الزمان ، فإنها لم تسجل في نفس الوقت على الصورة الحالية . بل مرت بمراحل كثيرة ، لأننا إذا نظرنا الى القصص السنسكريتية القديمة وأساطيرها نجد أنها ظهرت منذ القرن العاشر قبل الميلاد . فقد تناولها الشعراء باعجاب وتقدير ونظموها بالشعر السنسكريتي . وهذه الأشعار لم تسجل في تلك الفترة بل ظلت تحفظها صدور الناس كما كان الحال في كل أمة عاشت في ظل البداوة . وبهذا مرت ملحمة «الرامايانا» التي ظهرت في القرن العاشر قبل الميلاد تقريبا بمراحل عديدة ، وتناقلت الألسن من جيل الى جيل ومن عصر الى عصر حتى اتخذت هذا اللون البديع الأنيق في القرن الخامس أو

الرابع قبل الميلاد (٢) .

لقد ألفت هذه الملحمة باللغة السنسكريتية الناضجة ولذلك يرى بعض الباحثين أنها ألفت في القرن الخامس قبل الميلاد ، أى بعد مرور مايقرب من ألف سنة على حدوثها ، لأنها تصور شطرا من الحياة الاجتماعية والسياسية لهذه الفترة . ويرى الأستاذ (F.W. Thomas) أنها ألفت في القرن الثاني قبل الميلاد تقريبا ، إذ كانت السنسكريتية في ذلك الحين هي اللغة الأدبية والرسمية . وقد ظهرت هذه اللغة بعد قدوم الآريين الى الهند . وهي في الحقيقة فرع من لغات أوروبا القديمة التي نشأت منها اليونانية ثم الانجليزية والألمانية وما الى ذلك . ولذلك تسمى السنسكريتية «اللغة الهندية الآرية» (Indo-European)

كانت السنسكريتية في بادى الأمر لهجة أوروبية تشبه اليونانية القديمة ، تكلم بها الآريون الذين نزحوا الى الهند ، وافتتحوا ولاية بنجاب وقطنوها في أول الفتح . وقد مرت هذه اللغة مع الاختلاط باللغة الأصلية في الهند بعدة تغيرات كما سجلتها عدة كتب دينية هندوكية مثل «رجفيدا» و «يوجانيشاد» . ثم زادت رقعة الفتوحات واتسع سلطان الآريين الذي امتد الى عدة مناطق هندية شرقا وغربا وشمالا وجنوبا ، واحتلوا أربع ولايات كبرى وهي «بنجاب وأثاربراديش وبهار ومدهيا براديش» . وهذه الولايات الأربع لا تزال حتى اليوم معقل العنصر الآري ومهد الحضارة الآرية . وقد أخذت هذه اللغة في التطور في نحو ألف سنة . وفي خلال هذه المدة وضعت لها قواعد النحو والصرف والعروض ، وألفت بها الكتب العلمية والأدبية .

Hinduism by M. Sen p. 73 and the Legacy of India p. 63.

The Legacy of India p. 67.

The Ramayana of the Mahabharata by

Romech C. Dutt p. 1

(١)

وفى القرن الرابع قبل الميلاد اتسمت هذه اللغة بثلاث خصائص بارزة قسمتها الى ثلاثة فروع أو شعب : أولاها اللغة الكلاسيكية التى تكلم بها رجال الدين والكهنة . وقد توارثها هؤلاء كابرًا عن كابر فاحتفظوا بقلوبها وصياغتها فى حب وتقدير لأحد لهما ، فأصبحت هذه اللغة كبنيان مرصوص بعد تأليف «بانى» (Paini) - النحو الشهير - قواعد نحوية مربوطة لها ، وذلك فى انقرن الرابع قبل الميلاد . وثانيها لغة الشعراء والأدباء . وبهذه اللغة ألفت الأساطير الهندية الشهيرة مثل «الراما يانا» و «المهابارتا» . وثالثها لغة عامة المتعلمين والمثقفين السهلة التى ألفت بها معظم أجزاء كتب «الثيدا» كما ألفت بها أيضا كتب العلوم والفنون مثل السياسة والقانون والأدب والفن (١) .

وفيما يتعلق بالأبواب والفصول فى ملحمة «الراما يانا» يقول الأستاذ «رومش دوت» (Romesch) - باحث هندوكى شهير فى الآداب السنسكريتية - انها فى الأصل تحتوى على ستة أبواب فقط وتنتهى بعودة الأبطال الى ديارهم بعد مغامراتهم الطويلة لسنين عديدة . ولكن الباب السابع الذى ألفت بعد قرون من حدوث وتسجيل هذه الملحمة هو فى الحقيقة معيار جديد للشعر السنسكريتى اذ تلوح فيه ملامح لغة جديدة حديثة ظهرت فى القرون الأخيرة قبل الميلاد .

وخلاصة القول أن الملحمة تحتوى على ستة أبواب أصلية وذيلى فى الآخر يكون الفصل السابع ثم تنقسم الملحمة كلها والتى ألفت بالشعر الى ٥٠٠ مقطع أو قصيدة تتضمن ٢٤٠٠٠ بيت .. وبدراسة الباب السابع يظهر لنا بكل وضوح أنه ألفت قبل الميلاد اذ نجد فيه بلدانا وأحداثا ومشاهد لم تعرف فى عصر «راما» البطل واخوته بالمرّة .

(١)

The Legacy of India p. 40-41.

وعلى هذا الأساس يمكن لنا القول بأن الملحمة تصور أحداث القرن العاشر قبل الميلاد ، ولكنها سجلت فى هذا القالب الشعرى فى القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد (٢) .

وهذه الملحمة ككثير من الكتب الهندوكية القديمة لا يعرف مؤلفها على وجه التحديد .

وقد جاء فى «الراما يانا» نفسها أن الراهب «والميكى» الذى ساعد «راما» فى محنته فى الغابة والذى شاهد وعاصر جميع مشاهد البطولية هو الذى نظمها بعد عودة «راما» من منفاه الى «أيودھيا» . ففى هذه الآونة لجأت اليه «سيتا» زوجة راما وماتت فى ديره ، لأن راما نقاها الى الغابة . ولذلك أتاحت للراهب فرصة تربية ابنى «راما» اللذين عاشا فى كنفه تربية رهبانية . وقد جال بخاطره فى هذه الفترة الميل الى نظم مشاهد «راما» ومواقفه البطولية كلها بالشعر . فبدأ فى نظمها وقد استغرق هذا العمل منه خمسة وعشرين يوما . كلما قرض «والميكى» مقطعا حفظه ابنى راما فى نفس الوقت . وبهذا حفظا الملحمة كلها والتى تتكون من خمسمائة مقطع ، تتضمن ٢٤٠٠٠ بيت . وقد أقام راما احتفالا دعا فيه الراهب والميكى أيضا . فحضره «والميكى» مع ابنى راما اللذين أنشدا فى هذه الحفلة ملحمة «الراما يانا» كلها . وقد أثارت هذه الملحمة دهشة راما واعجابه ، وكذلك أعرب الشعب عن اعجابه الشديد بها ، وتقديره العظيم لها . فأقبل الناس على حفظها بشوق ورغبة منقطعى النظر . وبهذا احتفظت بها الصدور وتناقلتها الألسن دهرا طويلا الى أن سجلت كتابة فى القرون الأخيرة قبل الميلاد (٣) .

The Wisdom of India by Lin Yutang p. 123. (٢)

The Wisdom of India by Lin Yutang p. 271. (٣)

هذه الظاهرة تلقى الضوء على التأليف والتدوين في الهند في القرون الخالية ، لأننا نفهم أنها كالبلدان المتحضرة الأخرى في العالم لم تسجل إنتاجها الأدبي والفكري من أول وهلة ، بل تداولت ألسن الناس «الرامايانا» دهرًا طويلا ، وحفظتها الصدور زمنا غير يسير ، حتى وجهت العناية أخيرا الى تسجيلها في الكتب بعد أن قطعت الهند مرحلة طويلة في ميدان العلم والفكر .

ولكن الرامايانا على الصورة الحديثة ليست جهود شاعر أو شاعرين بل ساهم في أداء هذه المهمة عدد من الشعراء البارزين الذين عاشوا خلال القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد كما هو الشأن للملحة أخرى شهيرة ألقت بعد الرامايانا وهي «المهابهارتا» (Mahabharata) (١)

ويجدر بنا الآن أن ننظر الى النواحي الأدبية والفنية في هذه الملحة . وما من شك في أنها من أولى نماذج الأدب والقصص في الأدب السنسكريتي بل الأدب الهندي قاطبة . وهي غنية بالاحداث والمشاهد والحكايات والصور ، وتعتبر نواة أولى للاساطير والقصص والمسرحيات السنسكريتية الشهيرة التي ظهرت فيما بعد مثل «نالا» (Nala) و «ساوترى» (Savitri) وشكنتلا . وهي صادقة فيما تحكى عن نفسها في موضع من المواضع اذ أنه لم تظهر قصة على وجه هذه الأرض قبل هذه القصة ، وهي التي تغذى جميع القصص وتسبح القوة لجميع الشعراء وهي درة يتيمة للشعر والشعراء (٢) .

ان «الرامايانا» تحمل المثل العليا والأهداف النبيلة والقيم الأخلاقية والأعمال البطولية التي تشل جوانب انسانية رائعة فيها الدرس والعبرة لكل (١) أنظر ما جاء في تقديم :

The Legacy of India p. 67.

The Ramayana of the Mahabharata

(٢)

انسان يقرأها كما يلوح فيها وفي كل موقف من مواقفها الصفاء والجمال والصدق والرقّة والعاطفة والهدف الأساسى فيها هو المرأة والبيت في حين أننا نجد ملحمة «المهابهارتا» تدور حول الرجل والحرب (٣) . وبما أنها أقدم تراث وصل إلينا تتجلى لنا فيها معالم الهند القديمة كلها من حياة شعبها ومجتمعها وتقاليدها ومعتقداتها .

أما الناحية الفنية فيها فهي تعطى بوادر أولى وأساسا ثابتة للاساطير الهندية التي ظهرت فيما بعد ، لأنها تصور الغابات الهندية الشهيرة الممتلئة بالوحوش والخافلة بالأخطار والتي غامر فيها أبطال هذه الملحة أنفسهم وقضوا فيها سنين عديدة يهيمنون على وجوههم ويخاطرون بأنفسهم ويتنقلون من غابة الى غابة ومن بلد الى بلد من أقصى الشمال الى أقصى الجنوب حتى جزيرة «سيلان» الشهيرة التي منحت هذه القصة الشهية جوانب انسانية رائعة وبطولة عظيمة ومواقف بين النهرين الشهيرين «الجنجا والجنما» مثل «أوده وقنوج واليه آباد» ولكن لا يكاد يبين لنا في خلال هذه الملحة أثر المدن الشهيرة الأخرى مثل «دلهي» و «أجينا» اللتين لعبتا دورا كبيرا في الأدب السنسكريتي القديم ولا سيما في ملحمة «المهابهارتا» ومسرحية «شكنتلا» (٤) وهذه الظاهرة تدل على أن نطاق هذه الدولة لم يتسع الى هذه المناطق . ومع ذلك يتضح لنا من خلالها معالم الهند كلها مثل طبيعتها الفتانة وجمالها الباهر وأنهارها الجارية وغاباتها المظلمة ووديانها ورعودها وأمطارها وسحبها .

وهذه الملحة أو الأسطورة تصور الحياة الروحية والقيم المعنوية لدى الهنود في هذه

The Wisdom of India p. 122.

(٣)

(٤) أنظر مقالنا عن «شكنتلا» في مجلة «تراث

الانسانية» الصادرة في أغسطس سنة ١٩٦٥ .

الفترة من الزمان . فلقد قطع الآريون مراحل عديدة في تطورهم التاريخي والفكري اذ مرت حياتهم حيناً بالمادية البحتة وحيناً آخر بالروحانية المحضة . وبما أن «الراما يانا» تصور أولى مرحلة حياة الآريين في الهند فترى أن حياتهم تموج بالروحانية والقيم الأخلاقية والمبادئ السامية .

ومن الأهداف الرئيسية فيها أنها تحث الانسان على التضحية . وأداء الواجبات نحو الانسانية ويذم الأنانية والحرص على تحقيق الأغراض الشخصية (١) . والسبب في ذلك أن الانسان في كل مكان قطع المرحلة الأولى من الحياة في الايمان بالله وقدرته وجبروته في هذا الكون . ثم ظهر عليه الطغيان والتمرد أخيراً مما حدى به في بعض الأحيان الى الكفر بالله والجري وراء المادية والشهوانية . وقد وقعت الهند في هذا اللون من الحياة في العصور التي تلت «الراما يانا» كما تصورها ملحمة «المهابهارتا» . وهذا هو السبب في أن «كرشن» الشخصية الأسطورية في هذه الملحمة حمل لواء المعارضة ضد هذه الحياة (٢) .

وحينما ننظر الى القيم الروحية والمبادئ السامية في «الراما يانا» نجد أن أحسن ما يتصوره الانسان في هذا المجال الطاعة والخضوع والوفاء والاخلاص والمحبة والتضحيات والعفو والتسامح والكرم وما الى ذلك . وأول ما نصادفه في هذا الصدد أن الملك «دساراتا» يجب ابنه الأكبر راماً جاًباً ، ولكنه يقع في خديعة زوجته الصغيرة الجسيلة فيقطع لها العهد على نفى «راما» من البلاد وتولية ابنها «بهارت» العرش . ونجد أنه وفاء

(١) The critical survey of Indian philosophy by Dr. Chandradar p. 41

(٢) قد أوردنا التفصيل في هذا العدد في مقالنا عن «جيتا» في مجلة «تراث الانسانية» الصادرة في أغسطس سنة ١٩٦٤ .

لعهد والده مع زوجته يترك البلاد ويهيم على وجهه في الغابات فيما يقرب من أربع عشرة سنة ، يعاني فيها الكثير من أنواع العذاب والتعب والارهاق . كل هذا جاًباً لوالده وطاعة وخضوعاً لمشيئته . وأما «سيتا» زوجته فتطيع زوجها الى حد العبادة وتضرب الأمثلة الرائعة للزوجة المثالية بوفائها واخلاصها وتضحياتها له حتى في أصعب اللحظات حينما يخطفها الملك «راون» ملك سيلان ويرغبها على الزواج منه .

وحينما يرافق راماً أخوه «لشمن» الى الغابة تصور هذه المشاهد نماذج حية لحب الاخوة بعضهم لبعض ، واخلاصهم وتضحياتهم . وفي ثانياً هذه المصائب والآلام يضطر راماً الى اعلان الحرب على راون ملك سيلان لانتقاد زوجته سيتا الوفية من قبضته الظالمة ، ولكن هذه الحرب هي الأخرى تعطي درساً أخلاقياً رائعاً لأنه يتجنب فيها اراقة الدماء ونشر الدمار في أول الأمر ، ويحاول بأقصى ما في وسعه من جهد لايجاد حل سلمي . وحينما تدور رحى الحرب بين الفئتين يحاول راماً بأقصى ما يستطيع أن لا تطفئ عليه ثورة الانتقام أو يسيطر عليه غضب أو قهر . فكان كل همه منحصر في انتقاد زوجته من الملك الطاغية الذي خطفها ووضعها تحت سيطرته ظلماً وطغياناً . تبدو لنا هذه الحرب ومن خلال هذه القيم المعنوية الرائعة حرباً مقدسة وليست حرباً دامية تصورها ملحمة المهابهارتا .

قد ساد الجانب الروحي هذه الملحمة الى حد كبير لأنها تروى على لسان راهب يصف معاركها ويسرد أحداثها سرداً دينياً مقدساً . ومن أجل هذه الصبغة الروحية والقيم المعنوية فيها يرى الباحث توماس (F.W. Thomas) أنها تمهد السبيل للبوذية التي نشأت بعد ظهور هذه الأسطورة فيما يقرب من ستة قرون لأنه طغى عليها كلها ذلك الجانب

الروحي الذي يلج في الرامايانا بأبدع مظاهره وأدق معانيه (١) .

ومن مميزات الديانة الهندوكية الآرية بالنسبة الى الديانات السماوية السامية - مثل الاسلام واليهودية والمسيحية - أنها لا تعتقد في النبوة ولا يوجد فيها هذا التصور بتاتا ، بل تؤمن بنظرية الأوتار أو التجسد وهي ظهور الله سبحانه في مظهر انساني واتخاذ قلبه لهداية البشرية وارشادها الى فعل الخير في هذا الكون . وقد نشأت هذه العقيدة لأول مرة في التاريخ الهندوكي في الرامايانا لأن « الفيدا » - أول كتاب في الفكر الهندوكي - يؤمن بتعدد الآلهة التي تملك طاقات هائلة في البر والبحر والشمس والنار والعواصف . وأما كتب « اليوبانيشاد » التي ظهرت فيما بعد فهي تعطي فكرة ناضجة عن الايمان بـ « براهمان » (Brahman) الذي لا مثيل له ولا نظير ولا شبيه اذ هو قوة هائلة تملك السموات والأرض وهذه العقيدة بدون شك تصور أقصى مرحلة للفكر الآري حيث تزول جميع الآثار الوثنية ويتجلى التوحيد بأبدع مظاهره كالديانات السماوية السامية . ولكن «اليوبانيشاد» لا يمكن تحقيق الاستفادة منه الا للستعنيين والعلماء فقط ، ولذلك كانت الحاجة ماسة الى عقيدة تتوسط بين الوثنية وبين التوحيد ، تؤمن بجاهاير الشعب الهندوكي التي لم تبلغ مبلغا كبيرا في مستواها الفكري ، وهذه هي نظرية الأوتار التي ظهرت لأول مرة في « الرامايانا » في شخصية رامابطل الأسطورة . ثم تطورت تطورا كبيرا في ملحمة أخرى وهي المهابهارتا وذلك في شخصية كرشن بطل هذه الملحمة . وهذا هو السبب في اعتقاد جماهير الشعب الهندوكي من الطبقة المتوسطة حتى الآن بأن هؤلاء الأبطال هم الآلهة الذين تقمصوا

الانسان لهاديته في هذا الكون في حين يعتقد الفلاسفة والعلماء من الهندوس أن هؤلاء شخصيات خالدة أسطورية في التاريخ الهندوكي وليسوا من الآلهة أبدا (٢) .

بعد استعراضنا لجوانب عديدة من الرامايانا ينبغي لنا القاء نظرات خاطفة على الجوانب الأخرى مثل المجتمع الهندوكي والتقاليد والمراسيم فيه وعلاقة الشعب بالملك وعلاقة الملك بالشعب وما الى ذلك .

إن هذه الملحة تصور عصرها تصويرا دقيقا بحيث تتجلى أمامنا جميع مظاهرها من العقائد والتقاليد والمراسيم والحياة السياسية والاجتماعية وتوحي إلينا بأننا نعاصر أبطال هذه الملحمة ونشاهدهم أمامنا كشخصيات في نفس العصر والزمن والبيئة . وفي هذا العصر - كما تصور الرامايانا - كان الهنود متسكنين بالتقسيم الانسانية والمبادئ الروحية السامية والايان بالأوتار . وكانوا يعيدين كل البعد عن المادية والأنانية والشهوة النفسية . ومن أهم ظواهر المجتمع في هذا العصر أن تعدد الزوجات كان شائعا . ومن أجل ذلك نرى الملك دساراتا قد تزوج بسا يقرب من أربع زوجات . وهذه الظاهرة هي التي جلبت مشكلات وويلات عدة كنفى رام من بلده وموت دساراتا بسبب ذكريات ابنه الأكبر الذي اختار لنفسه الغربة والنفي من أجل أبيه .

يقول الدكتور «رادها كرشنان» - الفيلسوف الهندوكي الشهير ورئيس جمهورية الهند - : إن هذه الظاهرة في الرامايانا سيئة للغاية لأنها تفتح المجال لتعدد الأزواج الذي لاخير فيه للانسان أبدا . وقد امتلأت قصور دساراتا بالنساء والحريم ودعا الى الاكتفاء بزوج واحدة (٣) .

Hinduism p. 74

The Hindu view of life p. 86.

(٢)

(٣)

The Legacy of India p. 64

(١)

وحينما ننظر الى رامنا الذى تولى عرش أبيه بعد العودة من المنفى لا نجده مجرد ملك يملك الأرض ويأمر وينهى ، بل نجده بجانب ذلك مجبا لشعبه عطوفا عليه ، كأنه أب مستلئ قلبه بالحنان والشفقة والرحمة على بنيه . وكذلك أعرب الشعب عن شكره وتقديره واعجابه به الى حد بعيد حتى اتخذهُ بطلا أسطوريا والها من الآلهة .

وخلاف وصف الراماينا لعصره يبدو لنا أنه عصر ذهبي عاش فيه شعبه متعا بما سادته من الطمأنينة والرفاهية والوئام . لأن هؤلاء الملوك سعوا وراء تحقيق رفاهية الشعب وتوفير أسباب الراحة له سواء أكان دساراتا أو رامنا - بطل الملحمة الذى اتخذهُ الشعب الها من الآلهة لشدة اعجابه به وتقديره له . كذلك يتجلى رامنا فى الملحمة كبطل وانسان يتصف بالأخلاق العالية ويحمل قوى معنوية عظيمة .

وبهذا تركت الراماينا أثرا قويا فى نفوس الهندوس واحتلت مكانة الصدارة بين غيرها من الملاحم والأساطير . كما ساهمت مساهمة كبيرة فى رفع معنوية الشعب ومنحه قوة روحية دافقة وإيقاظ شعور الحب والتضحية فى نفوس الهندوس لتقديس وطنهم ومعتقداتهم الدينية وشخصياتهم الأسطورية الخالدة الى حد العبودية .

ينبغى لنا الآن بعد تحليل الراماينا تحليلا دقيقا ووصفها وصفا صادقا أن نقارنها بما يشبهها من الملاحم والأساطير لدى الأمم المتقدمة فى العصور الساقطة . وقد حاول بعض الباحثين وعلى رأسهم (Ramesh.C. Dutt) و (Lin Yutang) مقارنتها بملحمة يونانية شهيرة هى الأوديسه (Odyssey) ان الأوديسه هى إحدى

ملحمتى « هوميروس (١) » الخالدين والأخرى هى « الالياذة » . وتتكون الأوديسه من أربعة وعشرين نشيدا . يروى لنا الشاعر فى الأناسيد الأولى (١ - ٤) محاولة « تليماخوس » البحث عن أبيه « أودوسيوس » الذى طال غيابه بعد سقوط « طروادة » . فلما وصل الابن الى بلاط « فيلاوس » عرف أن أباه قد وقع أسيرا فى كالييسو . ثم يصف لنا الشاعر وصول بطل « الأوديسه » الى أهل « فاياليا » حيث يرحب به الملك (٥ - ١٢) ثم يعود « أودسينوس » ويعود ابنه الى « ايتاكا » ويتفقدان على تدبير حيلة للانتقام من العشاق الذين ضايقوا « نيلوبا » (Penelope) فى غيبة زوجها (١٣ - ٢١) فيقتلهم « أودسينوس » (٢٢) ثم يكشف عن شخصيته لزوجته ويسترد حكمه ويعيش آمنا فى وطنه (٢).

يقول الاستاذ (Lin Yutang) ان كلا من الراماينا والأوديسه يتناول الغربه والنفسى والتشريد ، لأن رامنا يهيم على وجهه فى الغابات تصاحبه زوجته المخلصة « سيتا » كما يخرج « تليماخوس » فى البحث عن أبيه الذى طال غيابه بعد سقوط طروادة . وثمة تشابه آخر بينهما وهو أن « سيتا » بطلة الأسطورة تقع فى اختبار شديد لوفائها وإخلاصها لزوجها وتخرج بنجاح فى امتحانها ولا يمس شرفها وعفتها خلال هذه الملحمة بشئ . وكذلك فى « الأوديسه » تختبر « نيلوبا » زوجة الملك « أودوسيوس » بعد غيبة زوجها (٣) . وهى الأخرى تعود الى زوجها بعد أحداث طويلة . وهذه (١) وهو أعظم شعراء اليونان الذى عاش فى القرن الثامن قبل الميلاد فى آسيا الصغرى فى إحدى المدن الآتية : « أثينا » و « أدنير » و « خيوس » و « كولوفون » . (أنظر : الموسوعة العربية الميسرة ص ١٩٢١) (٢) أنظر : « الموسوعة العربية الميسرة » ص ٢٥٧ . (٣) The Wisdom of India p. 122 — 123.

الملحمة اليونانية تحمل تلك القوى المعنوية . والأخلاق الانسانية التى تمتاز بها طبيعة الهند وتصورها ملحمة « الراماينا » . ولذلك يقول الأستاذ (Romesht Dutt) : ان كلا من راما وسيتا يعطى أروع مثال للانسان الكامل الذى نبتغى وجوده فى حياتنا ، ويمثل المثل العليا التى تتلمسها ونريدها . وهما يحملان قيما انسانية رائعة اذ تتمثل فيهما البطولة والشجاعة والمصابرة والصمود أمام الصعوبات والمشكلات . وبهذا يضرب كل منهما مثلاً رائعة للحياة الفضلى . وهذه الحياة الطيبة هى التى يتطلع اليها الهندوس وتطالب بها ديانتهم لتكون فى سلوكهم ومعاملاتهم ، وتصور نفس هذه الحياة المثالية « الكوميديا الالهية » التى ألفها « دانتى » (Dante) فى القرون الوسطى فى أوروبا لاعطاء صورة أوروبا الروحية . ان قيما الانسانية ربما لا تتلاءم مع القيم القديمة . قبل المسيح وبعده الى القرن الرابع عشر الميلادى الا أننا رغم ذلك نجد أنفسنا فى ميسس الحاجة اليها اذ لا يمكن لنا التغافل عنها مهما تغيرت الظروف ، لأنها تمثل مبادئ سامية للانسان فى فترة من الفترات التاريخية القديمة (١) ان هذه القيم الروحية فى « الراماينا » لم تلعب دورها فى حياة الهندوس الى أمد بعيد بل سرعان ما طرأ عليها - كسنة هذا الكون - أنواع من التغيرات والتقلبات اذ ظهرت فلسفة جديدة تسمى بالسسكرية (Vasihnavism) وهى عبارة عن التقاء قدرة الله سبحانه مع الايمان بالله الذى وصل اليه الانسان . وقد نشأت هذه الفلسفة فى القرن الثانى قبل الميلاد وأذابت آثار الراماينا والمهابارتا الخالدة التى سيطرت على مجامع قلوب الناس ردحا طويلا من الزمن وذلك بفضل جهود

The Ramayana of the Mahabharata p. 159. (١)

كهنة هذه الفلسفة (٢) . وهذه الظاهرة هى التى جعلت الضعف والانحلال يدبان فى المبادئ التى نادت بها هذه الأساطير الخالدة .

ولكن الهندوس رغم كل التطورات التى طرأت على العقائد الهندوكية وفلسفتها على مرور الزمن يعربون عن تقديرهم وشكرهم للراماينا واعجابهم بها الى حد كبير ، لأنها تتحلى بأعلى آيات القيم والمبادئ . وهذه الملاحم لاتزال تقرأ فى المعابد والأماكن المقدسة وفى البيوت ليلا ونهارا للموعظة والعبرة والدرس .

ومن أهم الظواهر فى الراماينا والتى جذبت اليها نفوس الهندوس وتملكت وجدانهم وعواطفهم المثل العليا التى تضربها سيتا فى هذه الملحمة كأمراة هندوكية مثالية . ولذلك لاتزال تعلق النساء الهندوكيات آمالهن العريضة على سيتا ويستعدن ذكرياتها وبطولتها وتضحياتها وجها المتفانى لزوجها واخلاصها له ووفاءها ليحايكها فى حياتهن الخاصة ويتمثلن فى تقديس وعبادة .

قد استوحى عشرات من المفكرين الهندوس وزعمائهم الدينيين فى شتى مراحل التاريخ الهندوكى من الراماينا ، ولا يزالون يستمدون منها أصولا ونماذج لحياتهم المعاصرة ويستلهمون منها الدروس والعبر والموعظة فى حياتهم الروحية وسلوكهم الشخصى . فقد دعت شخصية راما الأسطورية المثالية الانسان الكامل للهندوس وهو الزعيم الروحى «رامانوجا» (Ramanuja) أن يرفع راية التوحيد فى المنطقة الجنوبية فى القرن الثانى عشر الميلادى . وكذلك دعا «راماناندا» (Ramananda) - المفكر الهندوكى الشهير فى القرن الثالث عشر الميلادى - شعب شمال الهند

The Legacy of India p. 369 and A Critical Survey of Indian Philosophy p. 335. (٢)

الى التوحيد . أما الزعيم الروحي الكبير « كبير داس » (Kabirdas) الذى عاش فى نفس القرن تقريباً فقد دعا الى الوحدة بين الهندوس والمسلمين قائلاً : ان اله محمد « صلى الله عليه وسلم » هو نفس الاله الذى يتمثل فى شخصية راما وعلى ابن أبى طالب (١) . وهذه كلها اشارات صوفية توحى الينا بأن الله قد تمثّل فى شخصية راما كما تعتقد بعض الطوائف من الشيعة فى أن الله برز فى شخصية على بن أبى طالب ، ولاتزال تلتسّم من الرامايانا معظم الطوائف الهندوكية - ومن أبرزها « وشنو » (Vishnu) و « سيوا » (Siva) اللتان تشكلان أغلبية ساحقة فى الهند - المعونة الروحية (٢) .

وبعد هذه الجولات الطويلة العريضة والنزهة الممتعة فى رياض هذه الملحة الشهيرة يحسن بنا الآن أن نقف وقفة غير يسيرة أمام ترجمتها الى شتى اللغات ، وتعريفها للأمم الأخرى واعجاب الناس بها فى عدد من أقطار هذه الدنيا، وزيادة العناية بها فى الأوساط الأدبية العالمية .

ولعل أقدم ترجمة للرامايانا قد ظهرت مبكرة فى لغة « تامل » أشهر لغات جنوب الهند فى سنة ١١٠٠ م . ثم توالى لها ترجمات كثيرة الى اللغات الهندية الرسمية والشعبية . أما الرسمية فقد ترجمها الشيخ عبد القادر البديوانى الى اللغة الفارسية - وهى اللغة الرسمية الهندية فى العصور الاسلامية كلها - وذلك فى عصر الملك المغولى الشهير « جلال الدين أكبر » الذى ازدهرت فيه العلوم والفنون وشهد أعظم نشاط لحركة الترجمة فى التاريخ الهندى أجمع . لقد بدأ الشيخ عبد

(١)

The Ramayana of the Mahabharata p. 162 — 163.

(٢) نفس المصدر السابق .

(٣) نفس المصدر ص ١٦٢ .

القادر البديوانى ترجمته الى اللغة الفارسية فى سنة ٩٩٥ هـ - ١٥٨٦ م وأنهاها فى سنة ٩٩٩ هـ - ١٥٩٠ م . كانت هذه الترجمة تتكون من عشرين جزءاً ، وأهداها المترجم الى الملك جلال الدين أكبر فسر به الملك سرورا بالغا ، لأنه كان يوجه عناية كبرى الى الحضارة الهندوكية وفلسفتها بدون سابق مثال له فى تاريخ الملوك المسلمين الهندود أجمع . وتوجد نسخ خطية كثيرة من هذا الكتاب فى معظم مكتبات الهند حتى وقتنا هذا . (٤)

أما فى العصور الأخيرة فقد ترجمها الى اللغة البنغالية - لغة الشاعر طاغور - الأستاذ (Kritibas) والى اللغة الهندية الأستاذ (Tulasi Das) والى لغة « مارهااتا - لغة ولاية بمباى - الأستاذ (Sridhar) أما ترجمة « تولاسيداس » الى اللغة الهندية فتعتبر ترجمة قيمة ودراسة علمية دقيقة . ومن أجل ذلك ترجمت دراسته الى اللغة الانجليزية واللغات الأخرى .

كان هذا المترجم معجبا جدا بالرامايانا ومبادئها حتى انه كان يفخر حين يسمى ويلقب بالرجعى اذ لاحت عليه الآثار الرجعية بسبب اعجابه بالرامايانا بكل جوارحه ، ولا يسانه القوى بما ورد فيها من التقاليد والمبادئ والتعاليم (٥) .

أما العناية بها فى العصر الحديث فى بلاد أوروبا فقد وجدت فى « ايطاليا » أول ما وجدت حيث ترجمها الى اللغة الايطالية الأستاذ (Gorresio) فى ١٨٤٣ - ١٨٦٧ م على نفقة ورعاية « شارل البرت » - ملك ساردينا . ثم ترجمها الى الفرنسية الأستاذ (M. Hippolyte) وكذلك ترجمت الى اللغة الانجليزية فى مدينة كلكتا بالهند أيام احتلال

(٤) أنظر : مبرم تيمورية (باللغة الأردية) للأستاذ السيد صباح الدين عبد الرحمن ص ٦٣ .

The Legacy of India p. 380.

(٥)

الانجليز في بداية القرن العشرين . وقد أعيد طبع هذه الترجمة في مدينة «بمباي» بمقدمة قيمة للأستاذ (Ramanuju) ثم طبعت هذه النسخة بعناية من الأستاذ (Hemchandra Vidyaranta) في مدينة كلكتا في ١٨٨٥ م . ثم وجه الأستاذ (Ralph Griffith) عنايته الى ترجمة الأجزاء الستة الأولى من الرامايانا الى الشعر الانجليزى ، والجزء السابع وهو الملحق الى النثر الانجليزى (١) . وبهذا وصلت ملحمة الرامايانا الى أوروبا واحتلت مكانة مرموقة في آداب أوروبا حتى أعجب بها أدباء أوروبا ورحبوا بها اعجابا وتقديرا وألما بها شرحا وتفسيرا تلخيص «الرامايانا»

بعد أن قمنا بدراسة علمية للملحمة «الرامايانا» وأبدينا مزاياها وخصائصها البارزة ، واستعرضنا مكاتبتها العلمية والأدبية لدى الأدباء والكتاب في العالم ينبغي لنا الآن أن نلخصها لتكون لها في أذهاننا صورة واضحة . وسنحاول هنا أن نلخص ما أورده الأستاذ (Ramesh Dutt) في كتابه (The Ramayana of the Mahabharato) لأنه أشهر باحث في أساطير الهند وآدابها . فقد بذل مجهودا كبيرا في اعداد هذا الكتاب .

يقول في خطته في الكتاب : انه اختار من هذه الملحمة الكبيرة أهم الأحداث والوقائع والمشاهد التي لاغنى عنها ، والتي تعرض الكتاب عرضا صحيحا دقيقا . من بين ٢٤٠٠٠ بيت من أصل الملحمة اختار ٢٠٠٠ بيت فقط رعاية للسهولة والسرعة واقتصادا للوقت . ورتبها في ٨٤ فصلا صغيرا في أسلوب سهل أنيق وأردف كل فصل بلحوظات هامة دقيقة (٢) .

تبدأ الملحمة بوصف مدينة «أيودھيا» عاصمة دساراتا - ووصف جمالها وبهائها ورفاهية أهلها وإيمان شعبها بالآلهة وأداء طقوسهم الدينية لها . كان الملك موضع الإعجاب والتقدير في البلاد اذ كان يجلس بين يديه ويركع أمامه القساوسة والكهان . كان الملك نموذجا حيا للأخلاق العالية والمبادئ السامية . وكان الشعب في هذا العصر يمارس لزراعة باقتناء البقر والغنى والغلة والذهب . كانت الأخوة والمحبة والمواساة والمساعدة من أهم مميزات هذا الشعب . أما الخداع والمكر والخيانة والسرعة والأخلاق الرذيلة فلم تعرف في هذه البلاد مطلقا . وكذلك لم يشهد هذا العصر التفرقة ولا الفوارق الطبقة بل كانت جميع الطوائف والجماعات تؤدي واجباتها أداء كاملا . وكانت هذه البلاد بعيدة كل البعد عن المعارك واستخدام السيوف والرماح ، بل كانت ترفع دائما شعارات السلم والأمن والطمأنينة . ومع ذلك فقد كانت تحرسها حراسة كاملة من كل جانب الأفيال القوية التي كانت تجلب من غابات الهملايا . كانت أيودھيا عاصمة جميلة عامرة مزينة بالعمارات الفخمة والهيكل العظيمة ومحفوظة بالسباتين والروضات . وطبقا للتقاليد الهندوكية عند اختيار الزوج الأميرات أعلن «جاناك» - ملك فيديحاس - مسابقة في الرماية لاختيار أحسن رام كزوج لابنته «سيتا» . فيتدفق آلاف الأمراء من أطراف الهند وجوانبها على بلاط ملك فيديحاس التي تقع في ولاية بهار . وكان من بينهم «راما» ابن الملك «دساراتا» . وقد عرض الملك «جاناك» على هؤلاء الأمراء الوافدين أداء مهمة شاقة لاختبارهم ، وهي حمل وكسر أقدام وأثقل قوس يملكه من العصور الغابرة . وقد فشل في تنفيذ هذه المهمة كل من حضر هذه المسابقة . وتقدم راما بدوره ، وما أن فتح وشد وتر القوس حتى تحطم القوس في طرفه

(١) The Ramayana of the Mahabharata p. 161.

(٢) The Ramayana of the Mahabharate p. 161.

عين وارتفع منه صوت هائل مدو بلغ غنائ السماء ،
وصم آذان الناس ، فأغمى على الحاضرين أجعين ،
وتردد صدهاء فى الجبال والوديان والغابات المحيطة
بالمدينة حتى سمعه الناس فى البلدان المجاورة .
ثم ساد الهدوء وأفاق الناس من غشيتهم . فقام
الملك يعانق الأمير «راما» وأعرب عن رغبته المخلصة
فى تزويجه من ابنته الجميلة الحبيبة لديه تقديرا
لشجاعته وبطولته .

وقد وصل هذا النبأ الى الملك «دساراتا» فى
«أيودھيا» ، وكان جالسا ساعثذ على أربكته وبين
يديه وزراؤه وقساوسته وندماؤه . فهناك الجميع
على بطولة راما وشهرته الفائقة فى البلاد النائية
حتى طار الملك فرحة وسرورا ، وغادر بلاده لحضور
حفل زواج راما الى «فيديجا» . فاستقبله الملك
جاناك استقبالا منقطع النظير ، وأنزله منزلة السع
والبصر ، وأدى بمناسبة مقدمة جميع المراسيم
الدينية . ثم أعد عدة ضخمة لحفلة الزفاف . فقد
غطى السرادق بالأكاليل والباقات من الزهور
والروائح والعطور وقرئت الأناشيد المقدسة من
«الفيدا» . ثم جلس العريس والعروس بين يدى
الكهنة يلتف حولهما آلاف مؤلفة من الناس ومن
بينهم الملوك والأمراء والوزراء والندماء ، حتى تم
الزواج بمهرجان عظيم . ثم عاد راما مع عروسه
سيتا وأهله وذويه الى أيودھيا .

كان راما يعيش حياة طيبة مع زوجته ويؤدى
جميع واجباته الدينية ، لأنه كان راسخ الايمان
بالآلهة . اذ كان يعبدهم ويقدهم حتى رضى عنه
الربان والكهنة واحترموه احتراما بالغا .

ولما بلغ دساراتا من عمره مبلغا كبيرا وضعفت
قواه عزم على تنويع ابنه الأكبر راما ليتولى
عرشه . وعقد لهذا الأمر اجتماعا كبيرا حضره جميع
أبناء الشعب وأطلعهم على قراره بتولية ابنه راما

العرش . فوافق الجميع على هذا القرار ورضوا به
اذ أنهم كانوا يحبون راما حبا جسا ويقصدونه
تقديسا بالغا . ثم أعدت العدة لتنويع راما فزينت
البلاد وزخرفت القصور واحتشدت الجاهير .
فقام راما المتدين التقى يصلى الى الهه « نارايين »
الذى خلق جميع المخلوقات ، وقدم له الهدايا
ووضعها ، على النار التى أوقدت لهذا الغرض .
ثم أخذ مابقى من النار وأكله بركة وثوابا واعتكف
الليلة كلها ساهرا على الحشائش الخضراء التى
فرشت بها أرض المعبد يعبد «نارايين» ويطلب منه
العون والتوفيق . وكذلك فعلت زوجته « سيتا »
العنيفة الطاهرة اذ سهرت الليلة وظلت ضائمة حتى
طلعت الشمس وخرج الآلاف لحضور احتفال
التنويع .

وفى غمرة هذه الفرحة والسرور ليوم التنويع .
حدثت حادثة غريبة غيرت مجرى الحياة لكل من فى
القصر ، وحطمت الآمال والأمانى ، وحولت الحياة
الجميلة الى ويلات ونكبات ومآسى . وهذه المآس هى
التي خلقت أسطورة الراما يانا الخالدة التى تعتبر آية
الأدب والفن بين الآداب العالمية . كانت لدساراتا
الملك زوجة رابعة تسمى «كايكيا» ملكة «كايكياس»
التي أنجبت له ولدا شجاعا سمي «بھارت» فكنيت
هذه الملكة تحب ابنها وتنفرد بحبه دون الآخرين
من أولاد «دساراتا» . وتحسد راما وتحقد عليه .
فلما رأت الزينة والزخارف والبهجة والسرور فى
العاصمة كلها بمناسبة الاحتفال بتنويع راما راودت
نفسها على أن تحطسها وتحولها الى حطام وخرائب
لبناء مجد ابنها «بھارت» وتنويعه بخلف أباه
دساراتا على العرش . لأنه لا أمل هناك فى اغتلاء
ابنها بھارت العرش اذا تم تنويع راما ، لأنه كبير
أبناء دساراتا ، والذى يستحق العرش ومن بخلفه
ابنه أو «لشن» أخوه من أبيه فهو الآخر أقرب

الناس الى راما وسوف ينال منه مالا يناله بهارت .

وقبل افتتاح الحفلة يبحث الملك عن زوجته الرابعة «كايكيا» فلم يجدها فى حرم القصر . فاندesh الملك وزادت حيرته واشتد خوفه لأنه كان يحبها حبا كبيرا ووهب لها قلبه ووجدانه وشعوره وعواطفه وذلك لجمالها الساحر وسنها الصغيرة .

وبعد أن طال البحث عنها إذا هو يراها ملقاة على أرض غليظة تنفجر بكاء وتنهمر الدموع من عينيها . فدهش الملك لهذا المنظر الأليم وانحنى فوقها وحملها على ذراعيه ومسح الدموع من عينيها وسألها عن سر بكائها وألمها وأحضر لها جميع الأطباء والكهنة لمعالجتها . ولكنها مع ذلك تزداد بكاء وألما حتى صار الملك فى غاية الحيرة والخوف ومن شدة العطف عليها حلف على أن يحقق لها جميع طلباتها مهما كانت شاقة وصعبة على أن تفتح فمها وتحكى حكايتها . وحينئذ ابسمت الملكة وقالت : انك عاهدتني أمام الآلهة على انجاز كل طلباتي . وطلبي منك الآن هو أن توقف تنويج راما وتنفيه الى الغابات لمدة أربع عشرة سنة وتولى ابني «بهارت» على العرش . وقع هذا الكلام على قلب دسارانا كصاعقة وأظلمت الدنيا فى عينيه ، فلم يكذبين له شئ ، وفقد وعيه وشعوره . ثم استعادهما بعد مدة ، وطلب منها أن تسحب هذا الطلب ولكنها أبت وأصرت على تحقيق ماوعدها به .

وقد انتهى موعد الاحتفال وارتفعت الشمس ثم ساد الظلام . وفى الصباح الباكر لليوم الثانى حضر «راما» الى أبيه وزوجته «كايكيا» ، ومسرجليهما أدبا واحتراما ثم سأل أباه عن الوجوم السائد على وجهه ، وسأل «كايكيا» عن سكوتها ، فأجابت أن والدك قطع على نفسه وعدا يجب عليك الوفاء به ، وسأخبرك بهذا الأمر اذا وعدتني على

انجازه خضوعا لوالدك وطاعة له كابن مخلص .. فتعهد لها راما بتحقيق ما وعدها أبوه به . فتقول حينئذ : يجب عليك الآن أن تترك البلاد وتعيش فى الغابات لمدة أربع عشرة سنة وسيتولى أخوك بهارت الحكم بدلا منك .

يستعد راما للسفر وفاء لوعده أبيه . وهناتجلى المواقف الانسانية الرائعة وهى أن راما بعد قراره واستعداده للخروج من البلاد وللعيش فى الغابات يذهب الى زوجته سيتا ويستأذنها وينصحها بالبقاء فى القصر مطيعة وخاضعة لكل من فيه من أبيه وأمه وأخيه بهارت الذى سيتولى العرش بعده وينصحها بخدمة هؤلاء وتوفير وسائل الراحة لهم . ولكنها تأبى الا أن تخرج معه وترافقه أينما ذهب وتشاركه السراء والضراء لأن أبواها علموها هذا الأمر منذ صغر سنهما ، وليست حياتها الا جزءا من حياة زوجها ، وان سعادتها تكمن فى سعادة زوجها وشقاءها فى شقائه .

ثم يذهب الى أخيه «لشن» ابن ملكة «سوميترا» من والده ليستودعه فاذا هو الآخر مثل «سيتا» يلح الحاحا شديدا على مرافقته ومشاركته فى محنته والمحافظة على سيتا من الكرب والغم والمغامرة بنفسه من أجلها بسيفه ورمحه . ومع ذلك يحاول «راما» اقناعه بالبقاء لخدمة أبيه وأمه وأهله كلهم ، ولكن «لشن» لايرضى بذلك ولا يرى له عيشا فى «أيودها» بعد مفارقة أخيه الأكبر فيصحبه هو الآخر فى مغامراته .

ثم يقف الجميع بين يدي ملكة «كوساليا» والدة راما التى تنفجر بكاء من حديثهم ، ثم تتقدم باكية الى «سيتا» وتقبل جبينها وتقول لها : انك تتركينى لتراقبين زوجك فى محنته . انك سعيدة بهذا القرار ، لأن الزوجة لها أن تضحى من أجل زوجها بكل غال وثمين وتصاحبه فى كل حين وآن،

مهما واجهت من الصعوبات ، ومهما كانت التضحيات لكي توفر له وسائل الراحة وتزيل عنه الغم والكرب ثم تقترب من ابنها راما وتسس جبينه بيديها وتودعه وتدعو له لتوقفه الآلهة في سفره ويسددوا له خطاه وباركوه ، وينقذوه من الآلام والأخطار .

فلما حل موعد الرحيل جاءت العربية لتركب فيها «سيتا» و «راما» و «لشمن» بعد أن جهزوا جهازا كبيرا لهذا السفر بما يحتاجون من الأسلحة والأغذية والملابس وما الى ذلك . وحضر آلاف من أبناء الشعب الذين كانوا يكونون لراما احتراما بالغسا وجبا فائقا ليودعوه . كان المنظر قبل مغادرة القصر مثيرا للغاية . فقد تعالت الصرخات من كل جانب وانحدرت الدموع من عيون الناس . وكان كل واحد يقف مكانه في خشوع وبكاء . ثم حضرت الملكات باكيات صارخات وجاء الملك دساراتا وهو ينفجر بكاء . وما ان وقعت عيناه على راما حتى وقع مغشيا عليه . فأمر راما سائق العربية في أن يسرع بالرحيل لأنه لا يملك القدرة على رؤية هذا المشهد المثير المروع ، ولا يقدر على مشاهدة والده ولا أمه ولا شعبه . وهم على ذلك الوضع فسارت العربية بسرعة تاركة وراءها حياة القصور والجنات والأنهار الى غابات لراحة فيها ولا طمأنينة ولا سكون .. وبعد سفر مرهق طويل ولمدة ستة أيام وسط الغابات ألفت هذه القافلة عصا الترحال في موضع من الغابة وتحت ظلال شجرة باحثة عن مسكن مريح لمدة يسيرة من الزمن تسترجع فيه أنفاسها وتستجمع قواها ثم تواصل رحلتها .

صور الشاعر هذه الرحلة الشاقة تصورا صادقا بحيث تتمثل أمامنا جميع الصور للغابات والأشجار والطيور والوحوش وكأننا نشاهدها الآن ولا نجد ثمة فرقا بينها رغم مرور آلاف السنين على هذه الصور الممتعة ، لأن طبيعة البلاد الفتانة

وجمالها الساحر لم تطرأ عليهما تغيير شامل . فقد وصلوا في اليوم السادس الى جبل صغير يسمى « شتراكوتا » بين نهري « الجنجا » و « الجننا » بقرب مدينة «اله آباد» والتي اتخذها الهندوس فيما بعد مكانا مقدسا لهم . ويقال : ان هــولاء قد التفوا هناك بشاعر شهير هو « المقدس والميكي » الذي ألف ملحمة « الرامايانا » كما أسبقنا القول (١) .

وهناك في أيودھيا لم ينس « ودساراتا » «راما» لحظة واحدة بل ظل يبكي عليه ويتحرق شوقا لرؤياه ويذكره . وكلما مضت الأيام كانت ذكرى راما تزداد شدة وعنفا حتى مات دساراتا بهذه الذكريات الحزينة ومن جراء ذلك .

خلال هذه الأحداث كلها لم يعرف « بهارت » الذي أرادت له أمه تولية العرش بدلا من أخيه «راما» شيئا مما حدث ، لأنه كان في مهمة عسكرية في بلاد نائية . فلما عاد الى أيودھيا وجد فيها أحداثا وتطورات لم يتصورها . فقد توفي والده «دساراتا» ونفى أخوه الى الغابات . فدهش بما حدث ، ورفض الجلوس على العرش كما أرادت له أمه وخرج للبحث عن أخيه في الغابات . وبعد أيام حافلة بالتعب والارهاق وسط الغابات لاح له عن كتب دير لراهب من الرهبان شيد بالأوراق والأغصان على صورة كوخ صغير . فظن أن الراهب الذي فيه سوف يدلّه على أخويه وسيتا . وكان هذا الدير في الحقيقة بيت سيتا الذي كان يحرسه «لشمن» بسيفه وقوسه حتى لا يصيبها مكروه ، وكان أخوه راما يخرج ويحيى . فدخل بهارت الدير فوجده بيت راما فانكب على قدمي أخيه يقبلهما في حب وحنان لآحد لهما ، وطلب منه العفو وألح عليه في العودة الى البلاد وتولية العرش . فقام

راما يعانقه ويقبله ويسأله فى لهفة عن أحوال أبيه وأمه وأم لشنم وأم بهارت وشعب أيودھيا وكبار رجال السياسة والوزراء . فأخبره بهارت بأن دساراتا قد مات متأثرا بذكره والبكاء عليه . وأما أمه « كايكيا » فهى أيضا تلوم نفسها على ما فعلت وتقضى أيامها فى بكاء وقلق وندم لأن أنايتها هى التى قضت على حياة دساراتا وجلبت المأساة الكبرى للبلاد كلها . ثم أخبره أن الشعب هو الآخر يذكره ولا ينساه ، كما أن رجال السياسة يذكرونه باستمرار وينتظرون قدومه فنظر إليه . فإذا أمه الملكة « كوساليا » التى رافقته للبحث عن راما قامت بين يديه . وتحركت عواطفها حينما رآته فى ملابس خشنة مصنوعة من الأوراق والأغصان كما رأت كذلك فى نفس هذا المنظر « لشنم » أخاه الوفى وسيتا زوجته المخلصة . ولكن راما أبى العودة الى أيودھيا قبل مضى أربع عشرة كما قطع والده على نفسه الوعد لزواجه « كايكيا » وذلك إيفاء له ، لأنه تعهد بذلك أمام الآلهة ، وهو الآن فى السماء بين يديها . وحينئذ يقول « جابالى » الفيلسوف الهندى آنذاك الذى كان يشك فى الآلهة وفى الآخرة : « كان عليه أن لا يترك عرشه بسبب الايمان بالأوهام ، لأنه لا يعرف على وجه اليقين أن والده يعيش الآن بين الآلهة فى السماء أم لا ؟ ولكن راما يعلن ايمانه بالآلهة وبالآخرة بحماس واندفاع منقطعى النظير ويصر على توفية ما قطع والده على نفسه من التعاهد . ثم ينصح راما أخاه « بهارت » بنصائح غالية لرعاية أهله وشعبه وتوفير وسائل الراحة والرفاهية للناس وبذل كل الجهود فى سبيل سعادتهم وطمأنينتهم ، ثم يودع بهارت ومن معه كلا من « راما » و« لشنم » وسيتا » ليستكملوا مدتهم فى الغابات بين البكاء والدموع ، ويحمل بهارت معه - عند عودته -

أحذية راما ليضعها على العرش ويحكم أيودھيا بالنيابة عنه . .

لقد بدأت الآن مرحلة جديدة فى حياة راما . لأنه قرر مغادرة المناطق الشمالية من الغابات حيث يتردد عليه أهله ، وشد الرحال الى الجنوب . فألقى عصا الترحال فى غابة مظلمة بقرب نهر « جود اوارى » الذى يقع الآن على نحو مائة ميل تقريبا من مدينة بساي . وقد رحب بهم هناك راهب كبير وهو « اجاستيا » وأعد لهم مسكنا بقرب مسكنه . ويذكر أن هذا أول وفد للآريين فى جنوب الهند ، إذ أن هذه المنطقة كانت غاصّة بال دراودين - السكان الأصليين - ولم يتعرف هؤلاء حتى الآن على الديانة الآرية وتعاليدھا . ولعل القدر قد شاء أن تكون محنة راما ورفقائه أول نافذة لتسرب الفكر الآرى الى جنوب الهند .

وفى يوم ما من الأيام صادف راما فى هذه الغابة المخيفة امرأة جميلة رآها واقفة تنظر اليه فى دهشة وتعجب من جماله وشبابه . ثم تنع فى حبه من النظرة الأولى ، فتتقدم اليه ثم تسأله عن اسمه وبلده . فيحكى لها قصته . وهى بدورها تحكى له قصتها وتقول : انها تسمى « سرايا - نكها » وهى ملكة البلاد ، وأخوها « راو » ملك سيلان وهى انسانة غريبة تستطيع أن تتخذ عدة أشكال . ثم تعرب عن اعجابها الشديد به وحبها المتفانى له وتعرض عليه الزواج ليعيش معها حياة سعيدة فى وسط الغابات ثم تدم أمامه « سيتا » زوجته المخلصة وتطعنھا فى جبالها وكذلك تطعن لشنم وتقول : انه ولد صغير لا يفهم ولا يعقل . ولا يتحمل راما هذه التهم ولا تلك الضغائن الموجهة فى زوجته وأخيه فيقول لها بكل هدوء وبكل صراحة : انه متزوج من سيتا ، وهى زوجة مخلصة الى أقصى حد

يمكن ، ولذلك لا يمكن له الزواج منها . أما لشمن فهو أعزب وفي ريعان شبابه وأنه في ميسس الحاجة الى الزواج والى اتخاذ رفيقة لحياته . وهو مستعد لأن يزوجها منه . فتعرب عن موافقتها على ذلك ولكن «لشمن» يحتقرها ويقول لها : انى خادم راما فهل ترضى بالزواج من خادم؟ فتشور غضبا من هذا الكلام متألة وتهدد بالانتقام من الجميع بسبب هذه الالهانة التى وجهت اليها .

وذات يوم رأت «سيتا» غزالا جميل المنظر يتحلى بأنواع الحلى، ويتزين بأفخر أنواع الزينة مارا أمام بيتها . فنادت لشمن وأمرته باصطياد هذا الغزال والاتيان به اليها . ولكن لشمن منعها من اصطياد مثل هذا الحيوان، لأنه فيه خطرا عليها اذ لعله انسان اتخذ هذا الشكل لخداعها . فلم ترض سيتا بهذا العذر وطلبت من راما مطاردة الغزال واصطيادها . فأسرع راما وراء الغزال فاذا بسيتا تسمع صرخات راما . فتذهب الى لشمن وتلح عليه فى الذهاب لا تقاذ راما ولكنه يرفض مغادرتها ، لأنه على يقين من أن راما لن يمسه أذى اذ هو بطل شجاع لا يقدر أحد على ايذائه ، وأن راما قد أمره بحراستها والبقاء بجانبها ، وهذا الغزال وتلك الصرخات ماهى الا أشباح للأرواح الخبيثة التى تهوم على وجهها لتنشر الشقاء على الأبرياء فى الغابة وهنا تمتلىء «سيتا» غضبا على لشمن فتقول له : انك تعاملنى بالمكر والخداع وتراودك نفسك فى أن يموت راما وتتخذنى زوجة لك . وهذا مستحيل . انى زوجة مخلصه له ، وحينئذ ينفجر لشمن بكاء ويقول لها : انه لا يزال يعتبرها الهة كما يعتبر أخاه الها كذلك ، ومن أعز أمانيه خدمتهما وتوفير وسائل الراحة لهما ، ولكنها تشك فى كلامه فيستعد للذهاب لنجدة راما اذا كان هو فعلا يستنجد به ، فيودعها ويتركها فى حفظ الآلهة ويخرج للبحث عن راما .

مداليل ظلاله على الغابة . فانتهر «راون» ملك سيلان هذه الفرصة للانتقام من أجل أخته التى أهانها «لشمن» ، ورفض الزواج منها . فجاء اليها على صورة راهب . ولما رآها دهش لجمالها ووقع فى حبها من النظرة الأولى فمدحها وسألها عن اسمها ونسبها . فظنته سيتا راهبا مقدسا لا يكتفم النوايا الخبيثة . فحكى له قصتها وغربتها فى هذه الغابة ثم سألته عن بلده ومدة اقامته فى هذه الغابة وعبادته كراهب مقدس . فقال لها : انه ليس براهب بل هو ملك سيلان وملك الغابات . ثم أعرب عن حبه الشديد لها وعرض عليها الزواج منه على أن تملك سيلان وتحكمها كما تشاء . فلما سمعت سيتا هذا الكلام أمطرتة بوابل من الغضب واجابته معترزة بنفسها وناظرة اليه باحتقار ، انى زوجة مخلصه لراما البطل الشجاع ، والانسان المثالى ، والرجل المقدس كالألهة : ثم حذرته من الاقتراب منها والمساس بها ولكنه أمسكها وحملها على عاتقه ثم أركبها عربته وفربها الى بلاده، وكانت «سيتا» تصرخ وتولول طوال الطريق وتنادى على راما بين اللحظة والأخرى لا تقاذاها ولكن عبثا كانت تناديه وتصرخ عليه ، لأنها اخترقت مجال هذه الغابة واقتربت من جزيرة سيلان عابرة البحار المحيطة بها .

بذل كل من راما ولشمن المستحيل فى البحث عن «سيتا» فى الغابات والأشجار والأنهار حتى وصلوا أخيرا الى جبال «ماليا» حيث لقيا «سوجريفا» ملك بلاد «فاناس» . وكان يصحبه قائده وساعده الأيمن «حانومان» (Hanuman) والذى استولى أخوه على عرشه وعلى زوجته ، وطرده من بلاده ليقيم على وجهه فى الغابات والجبال .

استقبل «سوجريفا» كلا من راما ولشمن استقبالا حارا وتحركت عواطفه . حينما سمع قصة راما كلها من أول نفيه من أيودها الى خطف راون

لزوجته المخلصة . ثم اتفق كلاهما على مساعدة الآخر . لقد أصر «سوجريفا» على مساعدة راما وإعادة سينا اليه كما أقسم راما على مساعدة سوجريفا وإعادة عرشه وزوجته اليه .

وهنا صور الشاعر الحوادث التي وقعت بصور غريبة لانكاد نصدقها في ضوء الحقائق التاريخية فقد عرض «حانومان» في صورة قرد وكل من في بلاده في سيلان يزاو لون السحرو الشعوذة . وكذلك لانكاد نصدق عرضه للتقاليد والمراسم والآلهة في منطقة الجنوب على نفس الصورة الآرية ، لأن هذه المنطقة ظلت بعيدة كل البعد عن أفكار الآريين ونزعاتهم وتقاليدهم ومن المؤسف أن الشاعر قد فشل في عرضه شئون هذه المنطقة عرضا صحيحا دقيقا أمينا من ناحية الأفكار والتقاليد ولعله لحماسته في نزعه الآرية حاول اسباغها بالصبغة الآرية المحضة والبعد عن الحقائق التاريخية .

وطبقا لهذا التعاهد بينهما ذهب «سوجريفا» الى أخيه وحاربه وساعده راما في هذه المهمة حتى ككل سعى سوجريفا بالنجاح وهزم أخاه واستعاد عرشه .

ثم يعد سوجريفا العدة مع راما ولشمن لشن الحرب على «راون» لانقاذ سينا من قبضته الظالم . فيرسل عشرة آلاف من رجاله الأبطال الى هذه المهمة ليبحثوا أولا عن مكان راون في الغابات والجبال والأوغال شرقا وغربا وشمالا وجنوبا حتى يطلعوا على مكانه وأساراه للزحف اليه بعدئذ .

فيتوغل هؤلاء الأبطال في الغابات والجبال والأدغال الى جزيرة سيلان حيث يرى «حانومان» - قائد الجيش - «سينا» حزينة كئيبة باكية تحت حراسة شديدة . وهنا وقف «حانومان» وقص للناس قصة راما كلها بصوت عال مدو حتى استولت

على الناس الدهشة والحيرة لهذه الجرأة ساعة الاستماع الى هذه القصة وحتى أن سينا التي سمعتها دهشت هي الأخرى بها ولم تصدق أذناها كل ما سمعت من «حانومان» وظنت أنها تحلم أو تتخيل ولكن حانومان دنا منها وأعطاه علامة يؤكد لها أنها من زوجها راما ، وأن راما في طريقه الى الزحف نحو سيلان لانقاذها . وحينئذ تطير سينا فرحا وسرورا ويشرق وجهها نورا وضياء ، وتبتسم شفتاها كما تنفتح البراعم ويعود لهما لونهما الباهر فيعود اليها جمالها واشراقها ، ثم تقبل على حانومان وتسأله عن راما وصحته وعيشه بعد خطفها ، ثم عن لشمن وعن أيودھيا ، فيخبرها بما عنده من أخبار ويطمئنها على أن جيشا جرارا في طريقه الى محاربه «راون» في عقر داره ، ثم يستأذنها في العودة الى راما بعد أن يأخذ منها تذكارا يؤكد سلامتها وشوقها ولهفتها الى راما .

وقد علم «راون» كيف تمكن حانومان من التوغل في البحار والأنهار والوصول الى سيلان ومقابلة سينا في السجن واحراق جزء كبير من سيلان في هذه المغامرة . فاستدعى وزراءه ومستشاريه ليعقد مجلسا للتشاور معهم حول موضوع حانومان وأخباره ، وعن استعداد راما للزحف نحو سيلان، ومحاربة راون لانقاذ سينا . فأشار عليه معظمهم بالصمود أمام راما ومحاربته وتوجيه الهزيمة الى جيشه ، الا أن بعض المخلصين له أشاروا عليه بتسليم سينا الى راما ومسالته ، ولكنه رفض رأيهم متمسكا برأى الأغلبية . وكان من بين هؤلاء المخلصين «بيهشان» «وأخوراون» نفسه وهو «كومباكارانا» فاضطر «بيهشان» بعد رفض رأيه الى مغادرة سيلان والانضمام الى صفوف راما وبهذا أطلع راما على أسرار بالغة الخطورة فيما يتعلق بالحرب مع رواون .

وبعد أن تم الاستعداد زحف راما الى سيلان
يصحبه جيش جرار لم يسبق له مثيل ، واشترك
في هذه المعارك أعظم القواد والأبطال ومن بينهم
أخوه «لشمن» البطل . ولما وصلوا الى سيلان
أعلنوا الحرب على راون لاستعادة سينا . وقدواجه
راون القوة بالقوة ودارت بين الفريقين معارك
دامية سقط فيها أعظم القواد والأبطال لراون حين
هجم كل منها بجيشه بهجمات عنيفة موقعة على
جيش الآخرين ، فقد هجم أخو راون ثلاث مرات
على جيش راما وكذلك فعل « اندراجت » ابن
راون .

سجلت هذه المعارك مشاهد رائعة لايزال
يردها أبناء الهند كملحمة مقدسة . وهذه المعارك
وحدها قد ترجمت الى عدة لغات ومن بينها اللغة
الانجليزية بسبب وصفها الرائع للمعارك والمشاهد
العظيمة للحرب المقدسة . لقد هجم راون مرتين على
لشمن وهزمه في كل مرة ولكن لشمن لم يقع في
يده . أما راما فقد حارب كبطل من الأبطال وهزم
في كل مرة كل من قابله ولم يذق طعم الهزيمة مرة
من المرات طوال المعارك .

كان ابن راون ساحرا كبيرا . وقد استعرض
الألعاب السحرية في هذه المعارك واختفى عن عيون
راما وأخيه لشمن وهزمها مرات عديدة ، ولكنه لم
يستمر في سحره مدة طويلة بل سرعان ما قتله
لشمن . وكذلك قتل راون بسيف راما أخيرا ، وبقتله
انتهت المعارك وانتصر راما .

وتصف هذه الملحمة أن الآلهة كلهم كانوا مع
راما في هذه الحرب يساعدهونه ويشددون أزره
ويشجعونه . ولذلك انتصر على راون الشرير . ثم
أمر راما باحراق جثة راون . فوضعت أكوام من
الخشب والصندل والزيت والروائح عليها ، وأشعلت
النيران فيها حتى تحولت جثته الى رماد .

ثم استقبل راما « سينا » ولكنه لم يقربها خوفا
من الاشاعات التي أثّرت حول علاقتها براون وذلك
بسبب اقامتها في قصره وسيطرته عليها مدة غير
يسيرة . وقد أدركت سينا هذه الحقيقة ولذلك طلبت
الى لشمن اعداد نار حامية لتلقى فيها نفسها حتى
تثبت طهارتها وغفتها . فأعدت النار وألقت سينا
نفسها فيها ولكن « اله النار » حفظها من كل سوء
وخرجت بريئة طاهرة من النار . فتوجه اليها راما
وعانقها . ثم أمر باعداد جهاز السفر الى أيودها
اذ انقضت الأربع عشرة سنة في الغابات وحان بذلك
الرحيل الى بلاده . وقبل مغادرته سيلان سلم سيلان
التي فتحها الى « سوجريشا » الذي ساعده في هذه
المهمة لأنه وعده بذلك أثناء اقامتهما في الغابة أيام
المحنة .

وقد أعدت العدة للرحيل وخرجت القافلة الى
أيودها مارة بالغابات والأنهار التي عاش فيها راما
أيام محنته . ولما وصلت أبناء قدومه الى أيودها
زينت البلاد بأجمل الزينات ، وأقيمت الحفلات
لاستقبال العائدين من الأبطال . ولما دخل راما
عاصمته تدفقت عليه الجماهير من كل جانب ترحب
به ويمن معه ، وتهنئ باسمه ، وتقدم له تحياتها
وتهانيتها . فقدمه بهازت الى العرش وأخذ أحذيته .
ثم قدم عليه الناس يهنئونه ويباركون كفاحه ومن
بينهم أمهاته وأخوته جميعا .

انتشرت الاشاعات مرة أخرى حول سينا
واقامتها في سيلان تحت سيطرة راون . فأمرها راما
بمغادرة القصر الى الغابة والاقامة فيها الى أن تعرض
مرة أخرى لما شئت طهارتها وغفتها . فخرجت من
قصرها الى الغابة ولجأت الى الراهب « والميكي »
ومعها ولداها اللذان رباها الراهب تربية رهبانية
وفي هذه الغابة ماتت سينا قبل أن يتم بينها وبين راما
لقاء آخر .

حكم راما أيودهيامدة طويلة من الزمان. وعاش الشعب في حكمه عيشة راضية طيبة تسودها الطمأنينة والرفاهية والأمن والسلام . ولم يسهم سوء طوال أيامه في الحكم . وارتفعت قيمهم المعنوية بامثالهم أمره لأنهم اعتقدوه انسانا مثاليا فخذوا حذوه ذراعا بذراع وشبرا بشبر في الخير والشر ، ثم صيروه شخصية أسطورية والهـا من الآلهة .

واليكم مشهد من أصل « الرامايانا » كنموذج لأسلوب الرامايانا ومنهجه وعرضه . وهذا المشهد في الحقيقة مشوق ومثير يصور حياة راما في الغابة وحضور أخيه « بهارت » اليه ليحمله على العودة الى البلاد . ومن الجدير بالذكر أن ملحمة « الرامايانا » تتكون من نوعين من المقاطع : المقطع الأول يسمى « شاباي » (Chaupai) بالسنسكريتية وهو يتكون من ثمانية أبيات حيث ينتهى الى ختام حديث أو فكرة ثم يليه « دوها » (Doha) وهو النوع الثانى - الذى يتكون من بيتين كتكلمة لشاباي .

شاباي (١) ٢٤٠

قام بهارت بين يدي أخيه «راما» وأخيه الآخر ومع صديق له ، ثم وقف صامتا احتراما ، وقلبه خال من كل تفكير يشوبه من فرح أو حزن ، كأنه فى عبادة . ثم قال لأخيه : اغفر لى ياسيدى واعف عني ثم وقع على قدميه كقطعة هامدة من الخشب .

وقد شعر «لشن» - المسكين - بالذى يقصده بهارت وخيل اليه أنه فى عبادة الآن . ولا يمكنه أن يقترب منه أو يعانقه . فقد أصبح فى حيرة شديدة بين شيئين يشده كل منهما الى جانبه : الأول أنه

(١) قد اخترنا هذا الفصل من أصل الرامايانا من ترجمة الباحث الهندوكى الشهير « تولسيداس » (Tulsidas) من الجزء الثانى ص ٧٣٢-٧٣٥ .

ينبغى له أن يقدم خدماته ويؤدى واجباته نحو أخيه راما . والثانى أنه يجب أخاه بهارت أيضا . وهذا الحب يشده هو الآخر اليه شدا عنيقا . فأيهما يختار؟ لقد أصبح الآن كطفل يلعب بطيارة ويشدها الى جانبه لتقويم ميزانها . وأخيرا ركع بين يدي راما وقال له : هاهو ذا بهارت جاء اليك ليحيئك . فاستفاق راما من غيبوته ، وحطم سكوته وقفز الى جانب بهارت راميا كل ما كان فى يده من قوس ورمح وجعبة وعباءة .

دوها

هذا الرجل العطوف الرحيم قد وضع يده على قلب أخيه « بهارت » بعد أن فاض قلبه ولم يتمالك عواطفه فعانقه معانقة حارة . وهذا المشهد المثير قد حرك قلوب الناس جميعا .

شاباي ٢٤١

لا يمكن لأحد من الشعراء مهما بلغ أمره أن يصف أو يعبر عن هذا الحب المتفانى ، ولا ذلك اللقاء الحار لأنهما فوق التصور وفوق الأسباب وفوق التفكير وفوق ما يدور بخلد انسان .

وأنا الشاعر لا أستطيع أن أعبر عن مدى جهما بسبب عجزى كائنات ضعيف . ان الشاعر يبذل جهده ولكنه لا يجد لمثل هذا الموقف تشبيها كاملا وكل ما يستطيعه أن يأتى بهذه الكلمات أو تلك التعبيرات لوصف ما يدور فى قلبه وصفا صادقا كما أن الراقصة تعرض رقصتها فى نطاق محدود لها لاتخرج عنه . والحقيقة أن حب هؤلاء الاخوة كفيض لانهاية له وكبحر لاحدود له . ولا يمكن كشف غوامضه حتى لأى كاهن أو ساحر .

ولأجل ذلك لا يمتلك عقلى ما يصور به واللسانى ما يعبر به تعبيرا صادقا ومثلى كشل موسيقار يعجز عن ايجاد نغمات جميلة بوتر من الحشيش . حينما التقى كل من راما وبهارت تساقطت

الآلهة اضطرابا وارتعشت خشية ورهبة ، ولكن سيدهم أيقظهم من سكرتهم الحائرة فقاموا يمشون الأزهار والورود على أولئك الاخوة ويمجدونهم ويقرظونهم .

دوها

رحب راما بـ « شاتروجانا » - شقيق بهارات - ثم بالملاح كما رحب « لشن » بدوره بأخيه بهارت مبديا له حبه وسروره .

شبابى ٢٤٢

ورحب « لشن » بشاتروجانا بكلمات رقيقة صادقة مخلصة ، ثم رحب بالملاح بنفس الطريقة . ثم سلم الاخوة القادمون على كل راهب من الرهبان الموجودين . فدعا لهم الرهبان بالتوفيق والسداد . ثم غمرهم السرور وعمتهم الفرحة بدون حدود . وأخيرا اتجه « بهارت » مع أخيه الى سيتا وهما فى غاية من الشوق والحنان وركعا أمامها حتى مس جبينهما تراب قدميها وأعربا لها عن تقديرهما وشوقهما وطلب بهارت منها العفو . فرفعت ستيا جبينهما من التراب وأجلستهما

بجوارها . فأعرب كل منهما عن تقديره وشوقه مرة أخرى . فدعت لهما سيتا من أعماق قلبها أذ غمرتها المحبة والعطف نحوهما بغير حدود حتى أصبحت لا تملك الكلمات التى تعبر بها عما يختلج فى نفسها نحوهما . فلما رأى بهارت محبة سيتا وشوقها له ذهب عنه الروع وعاد له شعوره ووعيه فاطمأن قلبه وهدأ باله واستراح ضميره .

ثم ساد المكان الهدوء والصمت الرهيب ، ولم ينطق أحد بكلمة بل ظل الجمع ساكتا صامتا لأن قلوبهم قد غمرتها الفرحة والبهجة والسرور وأصبحوا كأنهم نسوا أنفسهم . وفى هذه اللحظة حطم الملاح سكوتهم اذ قدم بين أيديهم طلبه بخضوع وأدب موجهها كلامه الى راما .

دوها

يا سيدى ! قد حضرت اليك الملكة - أمك وقائد الجيش والوزير والخدم وجماهير شعب المدينة . وأيضا جاءك الراهب الكبير « واتست » بعد أن عاشوا جميعا فى قلق واضطراب وحزن على غيابك زمنا طويلا وهم يطلبون الآن عفوك وكرمك .

فهرس المجلد الرابع

من :

تراث الإنسانية

ويشمل :

- ١ - فهرست الكتب
- ٢ - فهرست المؤلفين
- ٣ - فهرست بأسماء الباحثين

الكتب

رقم الصفحة	التغيرات أو فلسفة	رقم الصفحة	أحاديث الاثنين
٥٩٣ - ٦٠١	الين واليانج	٣٥٤ - ٣٧٣	سانت بيغ
	التمهيد لعلم النفس الاجتماعي		أحاديث خيالية
١٣٣ - ١٤٩	وليم مكدوجال	٤١ - ٣٥	ساقيدج لاندور
	ثلاث مسرحيات		الإدارة العلمية
٧٨٥ - ٨٠٨	لوبي دي فيجا	٢٢٥ - ٢٣٦	فردريك تايلور
	جارجنتوا وباتاجرويل		أدب الكاتب
٩١٦ - ٩٢٧	فرانسوا رابليه	٣ - ٢١	ابن قتيبة
	الجماعة والمجتمع		أدولف
٦١٧ - ٦٣٣	فرديناند تونيز	٨٢٥ - ٨٤٨	بنيامين كوستان
	حول تعليم الخطيب		آراء جيروم كواينار
٥٤ - ٧٠	كوينتيليان	١٩٠ - ٢٠٣	أناتول فرانس
	الخراج		الأشعار الفنائية
٦٠٢ - ٦١٦	أبو يوسف	٦٦٨ - ٦٨٠	ساقو
	الخطط التوفيقية		أعز ما يطلب
٨٤٩ - ٨٩٣	على مبارك	٣٧٤ - ٣٨٦	محمد بن تومرت
	الديكاميرون		أقوال لاوتزو
٢٣٧ - ٢٥٢	جيو فاني بوكاشيو	١٦٥ - ١٧٨	لاوتزو
	رحلات جليفر		البرنسيبيا
٣٢٢ - ٣٢٢	سويقت	٤٠٥ - ٤٢٠	اسحق نيوتن
	رحلات حول العالم		بعثة المتحدة للكشف العلمي للمحيطات
٧٤٣ - ٧٦٠	جيمس كوك	٤٩٥ - ٥٨٠	ويثيل طومسون
	الرد على المنطقيين		تأثير القوى البحرية على التاريخ
١٠٥ - ١١٧	ابن تيمية	٨٩٤ - ٩١٥	ألفريد ميهان
	رسالة منطقية فلسفية		تاريخ آداب اللغة العربية
٧٠٩ - ٧٢٤	لودلودفيج فتجنشتين	٨٠٩ - ٨٢٤	جورجي زيدان
	الرعاية لحقوق الله		تاريخ جهانكشاي
٧٦١ - ٧٨٤	الحارث المحاسبي	١١٨ - ١٣٢	عطا ملك جويني
	رينيه		تأملات
٧١ - ٨٤	شاتوبريان	٣٨٧ - ٤٠٤	مرقس أورليوس
	سيرة الأميرة ذات الهمة		تحليل الجمال
٩٢٨ -		٢٠٤ - ٢٢٤	هوجارث
	سيرة عنترة		ترستان وايزولد
٤٢١ - ٤٣٤		٥٦٤ - ٥٨١	جوتفريدون شتراسبورج

رقم الصفحة	مبحث فى الفهم الانسانى	رقم الصفحة	الشاهنامه
٤٥٠ - ٤٣٥	جون لوك	٥٣٠ - ٥٠٩	الفردوسى
	مدام بوكارى		صورة سيدة
٧٠٨ - ٦٩٢	جوستاف فلوير	٦٦٧ - ٦٣٤	هنرى جيمس
	مروج الذهب		عجائب الآثار فى التراجم والأخبار
٢٦٩ - ٢٥٣	المسعودى	٥٦٣ - ٥٥٣	عبد الرحمن الجبرتى
	معيار الاختيار فى ذكر المعاهد والديار		عن الحرية
٣٠٨ - ٢٨٨	لسان الدين بن الخطيب	٤٩٤ - ٤٦٧	جون ستيوارت مل
	مفاتيح العلوم		العواهل
٥٩٢ - ٥٨٢	الخوارزمى	٣٢١ - ٣٠٩	توماس هاردى
	الملل والنحل		فن الحب
١٦٤ - ١٥٠	الشهرستانى	٧٤٢ - ٧٢٥	أوقيديوس
	النجوم الزاهرة فى ملوك مصر		قصة الأسيرين
	والقاهرة	١٠٤ - ٩٥	بلاوتوس
٦٩١ - ٦٨١	ابن تفرى بردى		الكشاف
	نهاية الأرب	٩٤ - ٨٥	الزمخشري
٣٥١ - ٣٣٣	النويرى		كليلة ودمنة
	النيبلونجنليد	١٨٩ - ١٧٩	ابن المقفع
٤٠ - ٢٢			اللاؤوكون
	الوسيلة الأدبية	٥٥٢ - ٥٣١	جوتهولت لسنج
٤٦٦ - ٤٥١	الحسين بن أحمد المرصى		

المؤلفون

رقم الصفحة	أوجين فروممتان	رقم الصفحة	ابن تفرى بردى
٢٨٧ - ٢٧٠ (م ١٨٧٦ - ١٨٢٠)	دومنيك	٦٩١ - ٦٨١ ... (٨١٣ - ٨٧٤ هـ)	النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة (٨١٣ - ٨٧٤ هـ)
٧٤٢ - ٧٢٥ (م ١٨ - ٤٣ ق م)	أوفيدىوس	١١٧ - ١٠٥ (٦٦١ - ٧٢٨ هـ)	ابن تيمية الرد على المنطقيين
١٠٤ - ٩٥	بلاوتوس		ابن الخطيب = لسان الدين بن الخطيب
٨٤٨ - ٨٢٥ ... (م ١٨٣٠ - ١٧٦٧)	بنيامين كونستان	٢١ - ٣ (٢١٣ - ٢٧٦ هـ)	ابن قتيبة (٢١٣ - ٢٧٦ هـ) أدب الكاتب (٢١٣ - ٢٧٦ هـ)
	أدولف		ابن القفح
	بوليوس افيدىوس ناسو = افيدىوس	١٨٩ - ١٧٩ (١٠٦ - ١٤٢ هـ)	كليلة ودمنة
	تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني = ابن تيمية		أبو الحسن المسعودى = المسعودى أبو عبد الله = الحارث المحاسبى أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف البلخي الخوارزمى = الخوارزمى أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد = الشهرستانى
٣٢١ - ٣٠٩ (م ١٩٢٨ - ١٨٤٠)	توماس هاردى		أبو القاسم = الف دوسى أبو محمد = عبد الله بن مسلم الدينورى = ابن قتيبة
	العرهال		أبو يوسف
	تيتوس ماكىوس بلاوتوس = بلاوتوس	٦١٦ - ٦٠٢ ... (١١٣ - ١٨٢ هـ)	الخراج
	جوتفريدفون شتراسبورج		أحمد عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم الفرسى البكرى = النوبرى
٥٨١ - ٥٦٤	تريستان وايزولد (عاش فى أواخر القرن ١٢ وأوائل القرن ١٣)		أسحق نيوتن
	جوتتهولت أفرام لسنج = جوتتهولت لسنج	٤٢٠ - ٤٠٥ (١٧٢٧ - ١٦٤٢)	البرنسييا
	جوتتهولت لسنج		الفريد ميهان
٥٥٢ - ٥٣١ (م ١٧٨١ - ١٧٢٩)	اللاؤوكون		تأثير القوى البحرية على التاريخ (١٨٠٤ - ١٩١٤ م) ... ٨٩٤ - ٩١٥
	چورجى زيدان		أناطول فرانس
٨٢٤ - ٨٠٩ ... (م ١٩١٤ - ١٨٦١)	تاريخ آداب اللغة العربية		آراء جيروم كواينار (١٨٤٤ - ١٩٢٤) ... ١٩٠ - ٢٠٣
	چوستاف فلوير		
٧٠٨ - ٦٩٢ (م ١٨٨٠ - ١٨٢١)	مدام بوفارى		
	چون ستيوارت مل		
٤٩٤ - ٤٦٧ (١٨٧٣ - ١٨٠٦)	عن الحرية		

مبحث فى الفهم الانساني

(١٦٣٢ - ١٧٠٤ م) ... ٤٣٥ - ٤٥٠

رحلات حول العالم

(١٧٢٨ - ١٧٧٩ م) ... ٧٤٣ - ٧٦٠

الديكاميرون (١٢١٣ - ١٢٧٥ م) ٢٣٧ - ٢٥٢

الرعاية لحقوق الله (العقد السابع

من القرن الثانى الهجرى - ٢٤٣ هـ) ٧٦١ - ٧٨٤

الوسيلة الأدبية (٨٨٩) ٤٥١ - ٤٤٦

مفاتيح العلوم (٣٨٧ هـ) ... ٥٨٢ - ٥٩٢

الكشاف (٤٦٧ - ٥٣٨ هـ) ٨٥ - ٩٤

الأشعار الفنائية (٦١٠ - ٥٨٠ ق.م) ٦٦٨ - ٦٨٠

أحاديث خيالية (١٧٧٥ - ١٨٦٥ م) ٤١ - ٥٣

أحاديث الاثنين (١٨٠٤ - ١٨٦٩ م) ٣٥٤ - ٣٧٣

رحلات چليفر (١٦٦٧ - ١٧٤٥ م) ٣٢٢ - ٣٣٢

رينيه (١٧٦٨ - ١٨٤٨ م) ٧١ - ٨٤

الملل والنحل (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ) ١٥٠ - ١٦٤

عجائب الآثار فى التراجم والأخبار

(١٧٥٤ - ١٨٢٥ م) ... ٥٥٣ - ٥٦٣

تاريخ جهانكشاي (٦٢٣ - ٦٨١ هـ) ١١٨ - ١٣٢

الخطط التوفيقية (١٨٢٣

أو ١٨٢٤ - ١٨٩٣ م) ... ٨٤٩ - ٨٩٣

جاجنتوا وبانتاجرويل (١٤٩٤ -

١٥٥٣ أو ١٥٥٤ م) ... ٩١٦ - ٩٢٧

الإدارة العلمية (١٨٥٦ - ١٩١٥ م) ٢٢٥ - ٢٣٦

الشاهنامه (٣٢٠ أو ٣٢٣ هـ) ٥٠٩ - ٥٢٠

الجماعة والمجتمع (م) ٦١٨ - ٦٣٣

(ورد فى سجلات المؤلف

انه عاش اكثر من ١٦٠ عاما ١٦٥ - ١٧٨

لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن احمد

السلماى = لسان الدين بن الخطيب

لسان الدين بن الخطيب

معيار الاختيار فى ذكر المعاهد

والديار (٧١٢ - ٧٧٦) ... ٢٨٨ - ٣٠٨

ثلاث مسرحيات (١٥٦٢ - ١٦٣٥ م) ٧٨٥ - ٨٠٨

لوبى فيلكس دى فيجا اى كاريو = لوبى دى فيجا

لودفيج جوزيف يوهان = لودفيج فتجنشتين

لودفيج فتجنشتين

رسالة منطقية فلسفية

(١٨٨٩ - ١٩٥١ م) ... ٧٠٩ - ٧٢٤

حول تعليم الخطيب (٣٥١ - ٦٨ م) ٥٤ - ٧٠

أعز ما يطلب (٤٦٩ أو ٤٣٧ هـ

٤٩٣ هـ ٥٢٤ ... ٢٧ - ٣٨٦

محمد بن عبد الله بن تومرت = محمد بن تومرت

رقم الصفحة

وليم ماكوجال

التمهيد لعلم النفس الاجتماعى

(١٨٧١ - ١٩٣٨ م) ... ١٣٣ - ١٤٩

وليم هوجارث

تحليل الجمال (١٦٩٧-١٧٦٤ م ٢٠٤ - ٢٢٤

ويكيل طومسون

بعثة التحدية للكشف العلمى

للمحيطات (١٨٣٠ - ١٨٨٢ م) ٤٩٥ - ٥٨٠

يعقوب بن ابراهيم = ابو يوسف

يوسف بن تغرى بردى = ابن تغرى بردى

يوناثان سوبقت = سويقت

رقم الصفحة

مرقس أورليوس

تأملات (١٢١ - ١٨٠ م) ... ٣٨٧ - ٤٠٤

المسعودى

مروج الذهب (٢٤٦ هـ : ٢٥٣ - ٢٦٩

مهدى الموحدين = محمد بن تومرت

النورى

نهاية الارب (٦٧٧ - ٧٣٣ هـ) ٣٣٣ - ٣٥١

هنرى جيمس

صورة سيدة (١٨٤٣-١٩١٧ م) ٦٣٤ - ٦٦٧

الباحثون

رقم الصفحة	الباحثون	رقم الصفحة	الباحثون
٥٩٢ - ٥٨٢	سعيد زايد	٣٥١ - ٣٣٣	ابراهيم الايبارى
٧٦٠ - ٧٤٣	سليم أنطون	٦٩١ - ٦٨١	نهاية الارب
٦٣٣ - ٦١٧	السيد محمد بدوى	٦٨٠ - ٦٦٨	النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة
٣٣٢ - ٣٢٢	الجماعة والمجتمع	٢٧٨ - ٢٧٠	ابراهيم سكر
٧٨٤ - ٧٦١	صوفى عبد الله	٨٤٨ - ٨٢٥	حول تعليم الخطيب
٤٣٤ - ٤٢١	رحلات جليفو	٢٢٤ - ٢٠٤	أشعار غنائية
١٨٩٣ - ٤٨٩	عبد الحليم محمود	٢٥٢ - ٥٣١	أحمد حمدى محمود
٧٢٤ - ٧٠٩	عبد الحميد يونس	٢٣٦ - ٢٢٥	تحليل الجمال
٢٠٣ - ١٩٠	عبد العزيز الشناوى	١٦٤ - ١٥٠	اللاؤوكون
٤٠٤ - ٣٨٧	الخطط التوفيقية	١٣٢ - ١١٨	أحمد رشاد
٧٠٨ - ٦٩٢	عزى اسلام	٩٤ - ٨٥	دومنيك
٢٦٩ - ٢٥٣	رسالة منطقية فلسفية	٦٦٧ - ٦٣٤	ادولف
٦١٦ - ٦٠٢	على أدهم	٥٨٠ - ٤٩٥	أحمد رشيد
٣٧٣ - ٣٥٤	آراء جيروم كواينار	٦٩٤ - ٦٨٤	الادارة العلمية
١١٧ - ١٠٥	تأملات مرقس أورليوس	٦٩٤ - ٦٨٤	أحمد سعيد الدمرداش
١٨٩ - ١٧٩	مدام بوفارى	٦٩٤ - ٦٨٤	البرنسيبيا
١٧٨ - ١٦٥	على حسنى الخربوطلى	٦٩٤ - ٦٨٤	أحمد عبد الرحيم أبو زيد
٦٠١ - ٥٩٣	مروج الذهب	٦٩٤ - ٦٨٤	فن الحب
٣٣٧ - ٣٥٢	الخراج	٦٩٤ - ٦٨٤	أحمد عبد الرحيم مصطفى
	على درويش	٦٩٤ - ٦٨٤	عجائب الآثار فى التراجم والأخبار
	احاديث الاثنين	٦٩٤ - ٦٨٤	أحمد فؤاد الاهوانى
	على سامى النشار	٦٩٤ - ٦٨٤	الملل والنحل
	الرد على المنطقيين	٦٩٤ - ٦٨٤	أحمد محمود الساداتى
	عيسى محمود ناصر	٦٩٤ - ٦٨٤	تاريخ جهاتكشاي
	كليله ودمنه	٦٩٤ - ٦٨٤	أمين الخولى
	فؤاد شبل	٦٩٤ - ٦٨٤	الكشاف
	١ - أقوال لاوتزو	٦٩٤ - ٦٨٤	انجيل بطرس سمعان
	التفسيرات او فلسفة الين	٦٩٤ - ٦٨٤	صورة سيدة
	واليانج	٦٩٤ - ٦٨٤	أثور عبد العليم
	فوزى شاهين	٦٩٤ - ٦٨٤	بعثة المتحدية للكشف العلمى
	الديكاميرون	٦٩٤ - ٦٨٤	للمحيطات
		٦٩٤ - ٦٨٤	حسين فوزى النجار
		٦٩٤ - ٦٨٤	عن الحرية ٤٦٧ - ٤٩٤
		٦٩٤ - ٦٨٤	تأثير القوى البحرية على
		٦٩٤ - ٦٨٤	التاريخ

رقم الصفحة

محمود على مكي
ثلاث مسرحيات ... ٧٨٥ - ٨٠٨
مصطفى ماهر
١ - النيبولونجديد ... ٢٢ - ٤٠
٢ - تريستان وايزولد ... ٥٦٤ - ٥٨١
منيرة حلمي
التمهيد لعلم النفس الاجتماعي ١٣٣ - ١٤٩
نبيلة ابراهيم
سيرة الأميرة ذات الهمة ... ٩٢٨ -
نظمى لوقا
١ - أحاديث خيالية ... ٤١ - ٥٣
٢ - العواهل ... ٣٠٩ - ٣٢١
يحيى الحشأاب
الشاهنامه ... ٥٠٩ - ٥٣٠
يحيى هويدى
أعز ما يطلب ... ٣٧٤ - ٣٨٦

رقم الصفحة

	كوثر عبد السلام	
٩٢٧ - ٩١٦	جارجنتوا وبانتاجرويل	
	محمد خلف الله أحمد	
٢١ - ٣	أدب الكاتب	
	محمد سليم سالم	
١٠٤ - ٩٥	قصة الأسيرين	
	محمد عبد الفنى حسن	
٤٦٦ - ٤٥١	الوسيلة الأدبية	
٨٢٤ - ٨٠٩	تاريخ آداب اللغة العربية	
	محمد غلاب	
٨٤ - ٧١	رينيه	
	محمد فتحى الشنيطي	
٤٥٠ - ٤٣٥	مبحث فى الفهم الانسانى	
	محمد كمال شبانه	
	معيار الاختيار فى ذكر المعاهد	
٣٠٨ - ٢٨٨	والذئار	